HUMANITIESN AND SOCIETY

人文与社会经典译丛

共53册

译林电子书
YILIN PRESS

VISIT...

LANZAROTE Caliente.COM

HUMANITIESN AND SOCIETY

人文与社会经典译丛

共53册

译林电子书
YILIN PRESS

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

FREEDOM AND ITS BETRAYAL

自由及其背叛

Isaiah Berlin

[英国] 以赛亚·伯林 著　赵国新 译

刘东·主编　彭刚·副主编

凤凰出版传媒集团
译林出版社

版权信息

Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty by Isaiah Berlin

Copyright © 2002 by The Isaiah Berlin Literary Trust and Henry

Hardy Editorial matter © 2002 by Henry Hardy

This edition arranged with Curtis Brown-U．K．

through Big Apple Tuttle-Mori Agency, Labuan, Malaysia

Simplified Chinese edition copyright © 2011 by Yilin Press

All rights reserved．

著作权合同登记号　图字：10-2010-201号

书　　名　自由及其背叛：人类自由的六个敌

作　　者　【英】伯林（Berlin, I.）

译　　者　赵国新

责任编辑　李瑞华

出版发行　译林出版社

ISBN 9787544757225

关注我们的微博：@译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

重印说明

借本书重印的机会，我要更正一下编者前言引起的一两处误解。虽说这些演讲没有底稿，但也不是现场直播，在转播之前还是经过录制和编辑整理的。在本书编辑过程中，那篇题为“浪漫主义时代的政治观念”的打字稿（见第xii页）没怎么派上用场。而且，据我所知，伯林的弗莱克斯纳演讲，无论录音还是录音的文字记录，都没有保存下来。

少数错误也得到了改正。应当感谢伯林夫人、乔治·克劳德、罗杰·豪泽尔，还有诺伊尔·马尔科姆，他们指正了其中的四处错误。

亨利·哈代

编者前言

50年前，本书收录的这些长达6小时的演讲在英国广播公司（BBC）无线电台播出，引起了轰动。在此之前，还没有谁在没有现成讲稿的情况下，可以发表这么长时间的演讲，时年43岁的以赛亚·伯林是首开这个冒险先例的正确人选。他情感奔放的演讲风格、别具特色的嗓音（虽说有些人因此很难听懂他的话）、非凡的口才、对论题明显专注的程度、不为人知但马上就能扣人心弦的内容——这一切合在一起，产生了一股强烈的冲击力，时至今日，当年的听众对此依然记忆犹新。每个星期，人们都带着期盼的心情打开收音机，沉浸到伯林的演讲中。约翰·巴罗写道（当年他还是中学生），这些演讲“令我十分激动，每次播出，我都坐在地板上，一边听着身旁的收音机，一边做笔记”。[1]这一系列演讲结束后，《泰晤士报》发表了一篇社论，进行了报道和评论，在读者来信栏目里引发了一阵通信活动，伯林本人也躬与其事。[2]

这些演讲巩固了伯林节节上升的名气：他能把思想哲理方面的东西讲得明白晓畅、引人入胜；而且，在伯林看来，这些演讲也为他五年之后就任牛津大学齐切利社会及政治理论讲座教授奠定了基础。[3]然而这种名望也有令人不快的一面。让伯林一直忧心忡忡的是：他担心自己受到片面的对待，被认为善于做秀，给当成杂耍演员。[4]第二年，他到伦敦经济学院做奥古斯特·孔德纪念基金会讲座的首场演讲[5]，（据说）迈克尔·奥克肖特向听众介绍，他是“讲坛的帕格尼尼”。他的恐惧还是有些根据的，因为他已经成了语速迅疾的高深演说的代称——“唯一能以一个音节说出‘认识论’的人”。不过，他这方面的公共形象并没有对他造成永久性损害，他庞观博采的思想资源，他以独特的风格、明晰性和说服力调动这些思想资源的能力，得到了人们的重要认可。

只有一次演讲（讲卢梭的那次）的录音得以保存下来，录音里有

一些噼噼啪啪的杂音，这段录音可以在伦敦的大英图书馆听到。[6]今天要再现该讲座在1952年的效果，这是我们所能接触到的最贴近伯林原意的东西了。不过，这六次演讲的录音（文字）记录还在（虽说有的地方差强人意），经过编辑整理，还可以重新见证伯林非凡的阐述能力，感受到这些较早体现伯林自由观的论述所造成的冲击力；这些自由观之所以广为人知，是因为他在1958年就任齐切利讲座教授时发表的演说《两种自由概念》。不过《自由及其背叛》绝非他后来进一步锤炼的思想的粗糙先导。贯穿于这些早年演讲中的自由观，其基本要义已经全面形成，这种清晰易懂的论述，特别因为它是对具体思想家的口头论述，而不是一部抽象专著，而且还包含那篇就职演说所没有的许多内容，是对他生前已经出版的著作的一个重要补充。

我脑海中曾闪现过一个比较轻薄的念头：将这本书的副标题署为“并非里斯讲座”。安娜·卡琳，英国广播公司第三套节目的制作人，曾经制作过伯林的许多访谈节目。她知道伯林一直准备为宾夕法尼亚州布莱恩·莫尔学院的玛丽·弗莱克斯纳讲座发表系列演讲（他在1952年2月至3月做了演讲），便邀请他在广播中做一遍。她很清楚，说服他不易，因为他经常拒绝上镜，她已做好了失望的准备。不过，让她高兴的是，他居然很乐意。她听了弗莱克斯纳演讲的录音（现已亡佚）之后，就毫不犹豫地另外派给他一个声望很高的角色：里斯讲座演讲人，他是担当这一角色的理想人选。

可是，上级得知后，却裁定伯林不适合，这让卡琳十分尴尬。他们是基于什么理由而得出这种看法的，对此我还未发现任何文字记载。可能只是因为，当时伯林的地位尚未充分确立，而当年选择里斯讲座演讲人的标准比现在保守得多。不管怎么说，没有证据表明反犹主义从中作祟。无论出于什么理由，那些要员的决定是不容变更的，卡琳只好将这个消息透露给伯林。好在他没有生气，这让她很宽慰。[7]

应当说一说伯林对待出版这些录音记录的态度。总的说来，他的态度接近于他对出版自己的梅隆讲座的看法，那个系列讲座13年后发表于华盛顿特区，1999年出版，题为《浪漫主义的根源》。他知道，

如果这些录音记录在他有生之年整理成书，就得大幅度修改而且还得扩充内容。正如他在1951年12月11日给卡琳的信中所说：“你不难看出，很多东西向听众泛泛而谈是一回事，把它们付诸冷冰冰的文字则是另一回事。”他当然想以布莱恩·莫尔系列演讲为蓝本出一本书，在演讲发表后一两年之内付梓，可是，正如其他著作一样，他从未试图尽力完成这一必要工作，这两个系列演讲依据的长篇录音记录草稿给放到一边，忘掉了，虽说他已经进行了彻底修改。1993年，我替他弄出一份字迹清晰的复印件，其中包括他对手稿的全部改动以及他后来写的一篇导言，不过我相信，他没有再去看它。这部演讲录的标题是《浪漫主义时代的政治观念》（弗莱克斯纳演讲的原标题），全文接近11万词，我想今后它会在适当时候出版。

我将本书收入的BBC演讲的录音记录整理出来，把最初的草稿交给他，但这份草稿他本人也未曾去审查。我想，几乎可以确定，他再也不会理它了，我曾向他提到过这一想法，还表示了一番遗憾。或许是出于好意，他对我说，我不该那么肯定将来什么都不会发生：“谁知道呢？没准儿12年之后，我会一下子把它拿起来，狠劲修订一番。”（或类似的话）可说这话时是他已经八十多岁了，那活儿可不是九十多岁的人干的。

虽说他的态度有所保留，可并不认为这些演讲全然不可取。他认为有些演讲要比别的好，不过他还是同意，经过“清理”，它们“可以编成一个小册子”。[8]我想，即使它们按照目前的样子出版，也不会有问题。我咨询了在这个论题上比我懂得更多的专家，我的判断进一步得到支持。他们也发现，有些演讲胜过其他，有的阐释目前看来有些过时；但他们几乎一致同意，它的出版是极为可取的。我希望，不应该认为这个结果得到了伯林本人的全面认可，这是不言而喻的；不过我的确相信，它公正地体现了伯林对自由的这些敌人的看法，而且，它有助于读者更全面地理解这些观点，将这些出色的演讲添加到他已经出版的著作中，无损他的令名，只要理清它们临时的、即兴的、非正式的性质，不要对本书提出超过它的起因所允许的要求。

BBC演讲不完全是为弗莱克斯纳讲座所准备的打字稿的简缩，也不完全是弗莱克斯纳讲座的重演，就像布莱恩·莫尔的《校园新闻》的每周记要所表明的那样——虽说由于该演讲更早的完整录音记录以及录音缺失的缘故，很难逐句对比二者之间的差异。伯林本人有时说这两场演讲大致相同，例如1953年1月22日他在写给布莱恩·莫尔学院院长凯瑟琳·E.麦克布赖德的信中说：

> 我在伦敦的广播电台的演讲内容基本上与玛丽·弗莱克斯纳赞助的演讲相同，在此间演讲，我经常想起布莱恩·莫尔，我面对的可不是一百张面孔，我面对的是一张干干净净的办公用桌和覆着软木的墙壁——总的说来，我可能更愿意在电台演讲：当众演讲令我惶惑不安。这里的演讲带来了大量的听众来信，它们都是那些最不寻常的人写的，他们好像听过这些东西，他们对于以最惊人的方式出现的历史和政治的主题充满了难以言喻的情感和思想，对于所有来信，我想我有义务做出某种解答。

然而，从BBC和布莱恩·莫尔学院保存的档案材料明显可以看出，就在伯林在美国演讲的前后，这一系列演讲经过了相当大的重新编排，而且，不管怎么说，把同一部演讲辞发表两遍，这不符合伯林的特点，因为他热中于修正自己做过的东西[9]，除此之外，他几乎总是在讲台上对自己的演讲另起炉灶，即便他多次运用同一批材料。

伯林在信中说，他在面对听众时心怀恐惧，我们且引用莱莉娅·布罗德森提供的材料来印证。伯林在布莱恩·莫尔学院的时候，她临时给伯林当秘书，后来她成为该校儿童心理指导门诊的心理工作者。当时她正在读研究生，因而手头拮据，总要想方设法打工挣钱。在写给朋友的一封信里，她描述了伯林的讲学风格，这是我所见过的对伯林演讲风格最生动的描述：

周一晚上我去听他讲费希特，着实给吓了一跳。他匆匆忙忙地向听众鞠了一躬，就在讲台后站稳了身子，眼睛紧盯着他的右边、观众头上的某个地方，然后侃侃而谈，他语速快得吓人，整整一个小时之内，几乎没有片刻的停顿，这个滔滔不绝的演讲显然很出色，不过我没大听懂。他目光注视的方向一直没变，他身体在讲台上前后摇摆不停，每晃一次，大家都以为他要倒下——要么往前倒，要么向后倒。他把右手掌放在左手的掌心，在整整一个小时之内，他猛烈地晃动双手，好像要从中取出什么东西似的。说起来很难让人相信。他话语连珠，说个不停，每句话都很漂亮，却没有停顿，除了出现某些不可思议的、表示转折的标志之外，例如“……所以说，显而易见，康德的自由观在某些方面不同于费希特，唉！”到最后我精疲力竭，不过我敢肯定，要是说我曾听到或看到有人真正处于一种神灵感应状态，当时那一幕便是。几乎无法进行交流，这真是不幸。[10]

现在回过头来说一说本书的形成经过：这部长篇打字稿共有四章，各章标题分别是“作为一门描述性科学的政治”、“自由的观念”、“自由的两种概念：浪漫派和自由主义”、“历史的进程”。就算伯林还写过其他章节，作为最后两讲的底稿，可它们目前并不存在。也许是因为时间不够，伯林没有写出这两讲的底稿，虽说在迈斯特那一讲，他可以利用几年前准备好的打字稿。[11]不管怎么说，演讲最开始是论述六个主题的——虽说在布莱恩·莫尔学院，（在大多数情况下）主要通过阐述两个人的思想来说明每一个论题——最终变成了目前的样子：每一章以标题中人物为中心。在最终选择本书正标题之前，BBC的档案称这个演讲为“人类自由的六个敌人”，我就以它为副标题。我还把演讲的第一部分单独拿出来，作为整部演讲的总论，因为这是演讲本身所提供的。

编辑这个演讲集在很多方面类似于编辑伯林的梅隆讲座的演讲，

虽说在编辑后者的时候，我手头上有更多不同版本的录音文稿、作者对录音文稿的更多评注、更多的相关笔记可供发掘。在此，我就不重复我在《浪漫主义的起源》前言中谈到的编辑过程，《自由及其背叛》收入的演讲与它的主要区别在于，《自由及其背叛》只有一篇演讲的录音。[12]这就意味着，我要花更大的气力四处猜测，以恢复伯林讲话的原貌。本书的主体部分根据BBC员工的原始录音记录，BBC员工当然不熟悉伯林的声音和他的论题，他们发现这项工作很难进行；他们时常被难倒，录音记录也让人莫名其妙[例如：圣西门（Saint-Simon）给记录成了西摩先生（Sir Seymour）][13]即便录音里的话经常让人听起来疑窦丛生，不过，很显然，伯林说的是圣西门，几乎一直如此。

同以往一样，我在寻找伯林引文出处的过程中得到了一些专家的帮助，正如我在本书序文中所说。让我和读者受惠最多的自然是作者，不过，还有已故的安娜·卡琳[14]，不应低估她在伯林思想生涯中的作用。她坚定不移、一再敦促他到电台演讲。在长时间的录音以及必要的重录过程中，她一直在诱导他，支持他，因为在演讲的过程中，他发现自己很有压力（部分原因是它助长了他毕生的自我怀疑态度），这是他的特点。她是一位出色的编辑："你剪辑、浓缩、提炼的本领真是不得了"，伯林在写给她的信中说——这封信我已经引用过，他还在信中提到她的"神手"。他们的通信表明，这两位俄国犹太移民是多么注重个人感情。无论当时还是后来，伯林需要一位思想上的监制帮助他实现全部潜能。安娜·卡琳矢志不移承担了这一角色，这就是我将此书题献给她、以资纪念的原因。

亨利·哈代

牛津大学沃尔夫森学院

2001年5月

导论

我要考察的这六位思想家，都是法国大革命前后赫赫有名的人物。他们探讨的问题属于政治哲学中长久以来的问题，正因为这些问题的存在，政治哲学才是道德的分支，同时也是道德哲学的分支。道德哲学和政治哲学都是过于笼统的主题，在此我不想分析它们到底是怎么一回事。为了达到我们的目的，我们可以略带夸张和简单化，把这些问题只归结为一个问题，那就足够了："为什么某一个体应该服从其他个体？为什么每一位个体都要服从其他个体或个体构成的群体和整体？"当然还存在大量的其他问题，例如，"人们在什么情况下服从？"以及"他们什么时候不再服从？"，还有其他与服从无关的问题，诸如国家、社会、个体、法律的意义问题。但是，为了达到政治哲学的目的——它的目的与描述性的政治理论或社会学的目的正相反，在我看来，核心问题恰恰是"为什么任何人都要服从其他人？"

我所关注的这六位思想家——爱尔维修、卢梭、费希特、黑格尔、圣西门和迈斯特都处理过这些问题。他们生活的时代相距不远。爱尔维修死于1771年，黑格尔死于1831年；这不过是半个世纪左右的时间。这六位思想家还有某些共同的特性，因此，探讨他们不失为一件趣事。首先，他们都出生于我们所在的这个时期的所谓黎明阶段。我不知道该如何去描述这一时期——它经常被称为自由民主制时期或中产阶级上升时期。不管怎么说，他们诞生于一个时期的起点，而我们或许正生活在它的终点。但是，无论这一时期是否正在消逝，就像某些人所认为的那样，显而易见，他们是最早的一批在言语方式上与我们直接相似的思想家。毫无疑问，他们之前固然有伟大的思想家，那些人可能比他们更有原创性。柏拉图和亚里士多德、西塞罗和圣奥古斯丁、但丁和马基雅维里、格劳修斯和胡克、霍布斯和洛克。与我要探讨的这些思想家的思想相比，他们阐述的思想在某些方面更深刻、更有创见、更大胆以及更有影响。可历史却把他们与我们隔断，我们无法轻而易举或驾轻就熟地阅读他们的著作，我们无法直接

领悟他们的著作。我们无疑能够看出，我们的思想源于这些早期思想家，可我们的思想与他们的思想不是一回事儿，而我更愿意认为，这六位思想家使用的语言还是直接针对我们这个时代的。爱尔维修谴责无知、残酷、不公正和蒙昧主义；卢梭义愤填膺地痛斥艺术和科学以及知识分子，替（或自以为在替）简朴的人类灵魂张目；黑格尔和费希特赞美组织有序的庞大整体，也就是他们所从属的国家组织，而且还谈到奉献、使命和民族义务，以及在执行共同的任务当中与他人认同所获得的快乐；圣西门谈到，生产者将来会生活在消除一切争执的社会里，在这个社会，工人和资本家都团结在某一合理的制度之下，我们所有的经济顽症以及由此产生的其他苦难，将一劳永逸地获得解决；最后，迈斯特将生活描述为植物、动物和人类之间不断的斗争，让人不寒而栗，在这个浸透鲜血的战场上，弱小、无力和邪恶的人类彼此厮杀不停，除非动用最严格和最有力的禁律才能震慑住，人只是偶尔才能超越自身，应对自我奉献或自我牺牲所带来的巨大痛苦。当这六位思想家阐述这些思想的时候，针对的是我们和我们所在的时代。这是上述思想家另一个让人感兴趣的地方。尽管他们生活在18世纪末19世纪初，与他们看似相关的那种形势，他们好像已经心知肚明，而且运用了不同寻常的见解加以描述，那种形势通常既是19世纪的特色，又是20世纪的特色。他们以惊人的远见和技巧加以分析的，似乎正是我们所在的时代。这也是他们值得我们关注的地方。

当我说他们具有这些令人称奇的预言本领的时候，我倒愿意说他们也是另一种意义上的预言家。伯特兰·罗素曾经说过，读大哲学家的理论（不是读数学家或逻辑学家著作，他们处理的是符号，而非经验事实或人类特征），需要着重考虑的是，他们都拥有某种核心的生活观，拥有生活为何物，以及应当如何生活的观念；并在阐发自己的体系时透露出灵巧、微妙和明晰，偶尔还体现出深刻，并以此来证明自己的体系，在人类重要哲学家的著作里出现的所有的伟大思想机器，通常只是内在堡垒的外围工事——对抗袭击的武器，对反对意见的反对、对驳斥的驳斥，试图预先阻止和反击针对他们的观点和理论的批评——实际和可能的批评；除非我们穿过这一层由防御性武器构成的火力网，深入那个核心的、和谐一致的内部观念，否则，我们便无从

了解他们究竟想说什么。那种核心的观念通常不是精致和复杂的，而是简单、和谐的，而且容易被视为一个整体。

这六位思想家都有这种观念。他们的所作所为，就是把它与他们的门徒、读者甚至一些对手联结在一起。一位哲学家或思想家在某一方面显得伟大正是因为做到了这一点。差不多可以这样说，思想家可分两类。第一种思想家回答先前提出的问题，此前这些问题一直困扰着人们，他们的回答有一定程度的见解、洞察力和天才，这样一来，这些特定的问题就无需再次提出，至少不再像从前那样提出。例如，牛顿就属于这类思想家，他解决了此前一直令许多人困惑的问题；他的回答简洁清晰，他的答案极具说服力和严密性。贝克莱和休谟，以及严格说来算不上职业哲学家的思想家，例如托克维尔，或者托尔斯泰这样的小说家，都可称得上是这类思想家。他们都属于回答古人提出的问题的人，那些问题已经让人类困惑了许多世纪，至少在某些人看来，他们的回答似乎就是最终答案。

可是，还有一些思想家，他们的伟大体现在另一方面：他们不是回答以前提出的问题，而是改变了问题自身的性质，变换了那些问题之所以成其为问题的视角；不是解决了问题而是强烈影响了他们的谈话对象，让谈话对象“换一种眼光”来看待事物，按照当前的眼光，以前的不解之谜和问题不复出现，或者说，至少不再作为相当紧迫的问题出现。并且，如果问题变了，问题的答案似乎变得多余。修改问题的人篡改了范畴本身，篡改了我们看待事物所依据的框架。这种篡改当然是很危险的，它对人类既可以产生积极影响，又可以产生消极影响。我想到的是诸如柏拉图和帕斯卡、康德和陀思妥耶夫斯基这类思想家，就某种特殊意义而言，他们被认为是比其他天才人物“更深沉”、“更深刻”的思想家，因为他们达到了足以改变人们整个生活观的境界，这样一来，可以说人们几乎最终改变了信仰，好像经历了改宗似的。

我不想替这六位思想家说话，声称他们都是或几乎都是这种不同寻常意义上的天才人物、危险的天才人物。他们与众不同之处在于，那些接受他们观点的人，那些受他们影响的人，受到的并不是某个具

体论点的影响，也没有将这类思想家仅仅视为一个漫长的、精深细致的思想时代的终点，这个时代还有其他思想家，他们只是那些思想家的领袖，或只是在某方面比那些人高出一筹。相反，人们在这六位思想家那里受到的影响，就好像有人置身于不同以往的关系之中，突然改变自己的视角，从而受到影响一样。在这方面，这六位思想家也都完全值得我们密切关注。

他们还有一个共同的特征，而且是很有意思的特征。虽说他们都探讨过人类自由问题，而且，或许除了迈斯特之外，他们都赞赏人类自由——在他们当中，有些人确实激情洋溢地为人类自由申辩，而且自认为是他们所谓真正自由的最真诚的捍卫者，这种自由与各种似是而非或有缺陷的自由截然对立——然而，到最后，他们的学说却与通常意义上的个体自由或政治自由相抵，例如英国和法国的大自由主义思想家所鼓吹的自由；这种自由是洛克、托马斯·潘恩、威廉·冯·洪堡和法国大革命时期的自由主义思想家孔多塞及其友人，还有法国大革命之后贡斯当和斯达尔夫人所理解的自由；这种自由的主要内容体现在约翰·斯图亚特·穆勒的见解之中，穆勒说，自由就是一个人随心所欲地塑造个人生活的权利，去创造他们尽可能丰富多样地（如果有必要的话，尽可能离奇古怪地）发展他们天性的环境。对此，唯一的障碍是需要保护他人享有相同权利，或者保护他们的共同安全，所以说，就这种意义而言，如果没有哪个机构或个人干预我，我就是自由的，除非它或他的干预出自自我保护的目的。

就这种意义而言，这六位思想家都敌视自由，他们的学说在某些方面显然与自由背道而驰，他们不仅在19世纪对人类产生了影响，而且在20世纪尤甚，在反自由意志论这个方向上影响非常大。在20世纪这已成为最尖锐的一个问题，这一点无需多说。这些人是最早论述这个问题的人，他们的论述方式尤其新颖、生动和简单，最好在这个问题被太多的细微差别、太多的讨论、太多的因时因地产生的变化遮蔽之前，去考察它的原始形式。

让我们回到所有政治哲学家迟早会提出的核心问题："为什么任何人都要服从别人？"在爱尔维修开始从事著述之时，这个问题的答

案已经是五花八门。在他生活的时代，其他人类旨趣的领域，例如科学领域，已经取得了长足进步，尤其在16世纪末和17世纪，这都是伽利略、笛卡尔和开普勒之类人物的功劳，还应加上那群杰出的荷兰人，他们的名字我就不提了，他们对科学贡献良多，虽说相对而言他们的独特功绩至今尚未得到认可。

可他们都被牛顿的光芒给掩盖了，牛顿的显赫地位在人类历史上是独一无二的。在当时所有人物当中，他的名气和成就传播得最广泛。诗人颂扬他，散文作家颂扬他。他几乎被当做半人半神。他之所以得到这种待遇，乃是因为，人们认为整个自然界最终得到了充分和完整的解释。这是因为，牛顿成功地用极少数简单明了的定律表现了自然界，按照这些定律，宇宙中每一个物质微粒的运动和位置原则上都可以推断出来。以前通过其他手段得以解释的万物——有时从神学角度加以解释，有时根据晦涩的形而上学加以解释——最终似乎都沐浴在新科学产生的光明中。万事万物都是相互联系的，万事万物都是和谐的，万事万物都可以从其他事物中推断出来。这样做依据的法则，数量也是很少，很容易被那些不惮其烦、悉心学习的人所掌握。做到这一步无需特殊才能，无需神学上的洞见，无需形而上学的天分，只需明确的推理和客观观察能力，以及尽可能专门去筹划实验，从而证明观察结果的能力。

在政治领域，在道德领域，这类协调原则，这类权威，无法一目了然地发现。如果有人问我，我为什么要服从统治者，也就是统治国家的那些人，为什么每一个人都要服从别人，答案可能五花八门，应有尽有。因为，正像有些人所说，这是上帝的意旨，是上帝在一部起源无从考稽的神圣经文中恩赐的；或上帝直接向某些世人启示的，那些人在这些事情上的权威是通过教会而得到认可的；或上帝直接向个体本人启示他的意旨。或者是因为上帝本人下令（建造）世界这座大金字塔——这就是某些人，例如17世纪的菲尔默或伟大的法国主教波舒哀所说过的。[15]臣民必须服从国王，因为，这是世界的秩序，是由上帝一手操办的，无论通过理性还是信仰都可以认识这一点，上帝的命令是绝对的，探询其权威的来源，这种行为本身就不够虔诚。因为，有人说过，服从统治者这一号令是统治者或者他的代理人发布

的。法律就是统治者意志的体现，而且正是因为出于他的意志，所以，不管他的动机是什么，都无从下手去考察它。这就是绝对王权理论。还有人说了，世界被创造出来（或许正如某些人所说，未经创造就已存在）就是为了完成某一特定的计划或达到特定的目的。这种观点被称为自然目的论，根据自然目的论，宇宙就是一幅神圣卷轴逐渐展开的过程，或许也可以说成是一个卷轴的自动展开，据认为上帝即在其中。也就是说，整个世界就是一种自我发展，是作为上帝化身的建筑师的计划的逐渐发展。根据这项伟大的计划，宇宙之中万事万物都自有其位置，也就是说，它的位置源于它的功能，源于这个计划需要它去完成这个特定的任务，过这种特定生活，假如它要与整个和谐状态相吻合的话。这就是宇宙中万事万物何以各行其是，各守其位，各逢其时和各司其职。我之为我，是由于我行我是，持守本位和适逢其时，而且，在我偶然所处的特定环境之中，我必须如此这般行事，而不能如此那般行事，才能在这个位置上发挥我的作用；我必须服从这个而不是那个权威，因为它是这个计划的组成部分，是事物程式的组成部分。如果我没有这样做，当然我也可能在小的地方阻挠了这个计划，我就要打乱这一设计方案的和谐，使他人受挫，最后也使自己受挫，从而感到不快活。这项计划终究比我的力量大，如果我反对它过头，这个计划就会把我彻底消灭，它的逐渐发展过程会把我粉碎。有些人修正了这个观点，他们说，你履行你在这个计划中的任务，这可能不是绝对不可或缺的，或不容变更的，因为这项计划并非那么严格，那么不可避免，不过，它也许是保证人们达到幸福、满意或生活过得去这个目的所必需的最低标准而采取的最为便捷或最为经济或最为合理的方法。虽说你可以在一定程度上置身事外，但计划还是存在的，如果你不去调整自身去适应它，你的生活就不会那么美好、那么舒适、那么满意。

这些观点绝非已发表的观点的全部。有人说，我拥有不可剥夺的权利，它们是自然或上帝赋予我的内在权利（比如说生命的权利，或自由的权利，或财产的权利），据说它们是我固有的权利，所有动脑思考的人对它们都一目了然。这些权利提出了人们必须服从的义务，以及让某些人以某些方式在某些场合必须服从的权利。另一方面，有

些人说，我必须服从某位国王，某个政府，因为我已经答应这样做，这就是契约理论，为了自身利益，我同意遵守这份契约，因为我想清楚了，只有这样做，我才能获得我在同别人合作和协作时得到的那么多利益。或者说，也许我本人实际上从未答应这么做，但别人可能代表我作出这一承诺。或者说，这种承诺在历史上没发生过，但是它“内在于”我的行为方式之中。我的行为显示，它好像果真发生过，虽说它并未发生；假如我违背了它，我就是自食其言，或违背了别人代表我所说的话，这与道德律令背道而驰，因为诺言是应当遵守的。还有人说，我去遵守我应当遵守的东西，是因为我所受的教育、所处的环境，或社会压力，或担心不这样做就要遭罪的恐惧，限制我只好如此行事。还有人说，某种被称为公意的东西，或者被称为良知的一种内在的声音，或者说所谓道德意识命令我去服从，在某种意义上，公意与道德意识是一回事，或者说公意是它的一种社会化形式。还有一些人说，我之所以服从，乃是因为，这样做的同时，我可以满足世界精神的要求，或满足我的国家、民族、教会、我所在的阶级、我从属的种族或我的职业的“历史使命”的要求。有人说我之所以服从是因为有一位领袖，他把我给迷惑住了。还有人说我服从是由于我的家庭、朋友、祖先、后代，或通过劳动来供养我的穷人和被压迫者的缘故——我总是去做别人期待我去做的事情。最后，据说，我之所以服从乃是因为我乐意这么做，我喜欢服从，而且每当我不想服从的时候，我就不去服从；或者干脆说，我之所以服从是出于只可意会不可言传的原因。

在这些答案当中，有的答案回答的是“我为什么服从？”这个问题，有的答案针对的是“我为什么应该服从？”这个问题，它们当然不是一个问题。康德将二者截然分开，注定要在整个这一主题的发展历史上开辟一个新时期。不过，重要的是，整个论题在18世纪几乎成了一桩丑闻。如果科学方法能够在化学、物理学、天体物理学、天文学等学科当中建立某种秩序，那么，我们为什么会陷入由相互冲突的观点所造成的可怕乱局当中，让我们不得要领？为什么有人坚持某一件事物，而其他人则针锋相对坚持另一桩事物；有些人是教会的虔诚信徒，有些人却是无神论者；有些人信奉形而上学，有些人信奉个人良

知；有些人自以为在实验室里可以发现真理，有些人则认为真理掌握在某一位得到神启的导师即先知手里。这样一来，岂不是没有人能建立起牛顿在自然界这个大领域所建立的那种秩序？很自然，人们开始倾心于勾勒一种简单的原则，这种原则是这类秩序的保证，它产生了人们在关注外部世界之时成功获得的那种客观、普遍、明晰、无可辩驳的真理。

在那些最为坚定不移、努力勾画某一原则的人当中，有一位是我首先要探讨的思想家：爱尔维修。

爱尔维修

克劳德—阿得里安·爱尔维修生于1715年，祖上是德意志人，家族原姓Schweitzer，爱尔维修（Helvétius）是它的拉丁文拼写形式。他的父亲是法国王后的御医，他本人是一位富有的和有天分的青年，通过他父亲以及其他关系，他得到当时一些最有才智和最有情趣的人物，如伏尔泰、孟德斯鸠和丰特奈尔的资助，并与他们结下了友情。在职业上，他当过总包税人；这就是说，他在法国的财政管理中发挥过非常突出的作用，他在这个位子上捞取了丰厚的利益。他性情和蔼可亲，有许多忠心的朋友。在他那个时代，他成为后来所说的启蒙运动的一位思想领袖。他的主要著作是《论精神》（De l'esprit）。这部著作于1758年出版，结果人们发现，它的无神论思想竟然如此严重，这本书如此异端，遭到了教会和国家两方面的谴责，被刽子手当众焚毁。他只好将它收回，而且不少于三次。虽说他屈从了当局，答应了他妻子和岳母的祈求——她们对发生的这一切深感不安，不过，他显然不肯改变他的观点。当他的第二本著作《论人》（De l'homme）在他死后于1777年出版之时，人们发现，这本书里包含了完全相同或者说几乎完全相同的亵渎宗教的学说。

爱尔维修在当时是闻名遐迩的人物。他曾到国外旅行；英王乔治二世和德意志的腓特烈大帝都曾盛情接待，他被视为当时这场新的启蒙运动的一位伟大领导人而备受崇敬。他毕生追求的目标是：寻找一种原则，用它规定道德的基础，真正来回答如何建立社会、人如何生活以及人应当何去何从等问题，它应当具有牛顿在物理学领域所享有的同样的权威性。爱尔维修还认为，他已经发现了这条原则，因而自认为是一门伟大新科学的创立者，借助于这门科学，他最终平息了这场道德和政治大混乱。简言之，他自认为是政治学领域的牛顿。

以这种方式提出问题实属天经地义。让我从孔多塞的著作中引用几段文字，此人是持有左翼观点的一位激进的百科全书派，他出生比

爱尔维修略晚，他在法国大革命的最后一年死在巴黎罗伯斯庇尔的监狱中。

> 当一个人在思考道德科学性质的时候[当然他也用道德科学表示政治学]，实在无法回避这一结论，即，由于同自然科学一样，它们依赖观察事实，它们应当遵循同样的方法，具有一套同样准确和精密的语言，从而达到同样程度的确定性。假如有一个与我们人类迥异的物种，他着手研究我们，他就会发现，这两项研究没有区别，他考察人类社会就像我们考察蜜蜂的社会和海狸的社会一样。

他还说：

> 正像数学和物理学完善了满足我们简单需要的技巧一样，道德科学和政治科学的进步应当对支配我们的行动和情感的动机产生同样的影响，难道这不是同一自然秩序的组成部分吗？

如何才能做得到呢？霍尔巴赫，知识大百科全书的另一位作者，是这样说的："道德是研究人的精神、意志和行为之间关系的科学，就好像几何学是研究天体之间关系的科学一样。"什么是伦理学的几何学？什么是政治学的几何学？我们怎样才能从这些科学当中归纳出与物理学和几何学程度相同的确定性和明晰性？爱尔维修自以为发现了答案。允许我引述他说的一段话。在上帝与人对话的过程中（因为爱尔维修不信上帝是出了名的，这只是一个寓言），他让上帝对人类说：

我赋予你们感受力。单凭借这一点，你们这些盲从于我的意志的工具，是无法摸透我的目的的，你们一定是在不知情的情况下，履行我的目的的。我让你们痛苦，让你们快乐；痛苦和快乐将守卫你们的思想和行动，激发你们的恶感、友情、伤感、快乐，燃起你们的欲望、恐惧、希望之火，向你们显示真理，让你们犯错误，使你们产生形形色色的荒唐的道德和司法制度之后，将来有一天再向你们揭露一些简单的原则，道德世界的秩序和幸福取决于这些简单原则的发展。

难道这不是对功利主义原则最早的清晰阐述吗？

根据这一原则，人类唯一想得到的就是快乐，人类唯一想避免的便是痛苦。追求快乐和避免痛苦，事实上，是影响人类的唯一动机，就像人们所说的重力作用和其他物理学原理对无生命物体的作用一样。最终我们发现了这条核心原理。如果你想知道究竟是什么东西使人类成为现在这个样子，使他们呈现出这样的特征，使他们如此行事，使他们产生爱和恨、激情和思想、希望和恐惧，它便是这种有意或无意对快乐的追求，对痛苦的回避。

这个发现着实令爱尔维修兴奋不已，因为他认为它确实为他提供了生活的全部答案。它不仅向他解答了人类行为的原因，而且似乎向他提供了以下问题的答案："人的正确目标是什么？"因为，假如人类只渴望快乐和避免幸福，那么，建议他们渴望他们无法渴望的东西，岂不是荒唐之举。如果说让树变成桌子或让石头变成河流是很可笑的一件事，那么，请人类去追求他们在心理上不能去追求的东西，不也同样可笑吗？他们受到两股力量的限制——喜欢快乐和憎恨痛苦，假如这是事实的话，那么，假如他们顺利地、有效地和永不停息地继续追求快乐的话，他们岂不是很幸福。

于是出现了这样的问题："为什么人类不幸福？为什么世上会有这么多苦难、不公、无能、无效、残酷、专制？"答案是，因为人们还不知道如何获得快乐，如何避免痛苦。他们对此茫然无知，因为他

们一直很愚昧，还有，他们一直饱受恐惧。他们一直昏聩愚昧和饱受恐惧，不是因为他们天生即非善类和明智之辈，而是因为，统治者过去一直不让他们治下的大多数人知道如何正确发挥天性的功能。这是统治者有意施展的伎俩，是国王、军人和教士，还有18世纪受到启蒙的人们所强烈谴责的其他权威人物所玩弄的伎俩，统治者念念不忘让臣民蒙昧无知，这是因为，如果不如此行事，他们的统治所造成的不公正、专断、道德败坏、无理性就很容易大白于天下。所以说，自从人类出现以来，少数人用以对付多数人的一个阴谋早就被策划出来，而且延续不断。因为，不这么办，极少数人就无法让大多数人臣服。

人天生就有追求幸福、美德、真理的权利。这三种事物是并行不悖的，阻碍人们追求这三件事物的是：其他人的鬼蜮伎俩，他们自己的软弱天性、他们的蒙昧无知，还有这种可治疗的思想疾病。因此，哲学家的首要义务便是，利用一种社会卫生学去治疗这些很容易治好的疾病。

伦理学是一门技术，因为所有的结果都已经给出。要是你发出疑问："我们为何应当如此行事？"答案是："天性使然，我们舍此别无他途。"假如结果已经给出，就无需深入探究了。专家或哲学家唯一的任务便是创造一个世界，在这个世界上，人们以最小的痛苦，最有效、最省时、最便捷的方式去获取他们只能去追求的结果。爱尔维修所说的相当于这些。他说，哲学家实际上是大厦的建筑师（他指的是建造者）。计划已经摆在那里，因为它可见于人的天性之中；这项计划的内容就是追求快乐和避免痛苦。

"重农学派"哲学家，是18世纪主要经济学家，他们说过类似的话：立法（legislation）不是制定法律[制定法律最好被称为"legisfaction"（意为"制定法律"）]，立法就是把我们能够在天性中发现的某些东西：目标和目的，转换成司法术语。人的真正目标已经给出：它们是可以被发现的，就好像发现物理学定律似的；我为什么应当服从某位国王、某个政府，对这个问题，简直就像对物理学定律那样，是可以证明的。如果这种或那种行动的原因导致更大的幸福——也就是说，如果它符合自然为我们确立的目标——那它就是好

的，如果说它减少幸福或以某种方式阻碍幸福，那么它就是坏的。这是真理的简单规则，它应当适用于各个领域。

与18世纪其他一些思想家不同，爱尔维修对于人性并没有太高的评价，即认为人性本善。他认为人非善亦非恶，人具有无限的灵活性和适应力；人是由自然和环境，主要是由教育随心所欲加以塑造的一种自然事物。因此，他认为，只通过论辩来改进人类是无用之举。改良的目的是建立新的制度，以此最大程度地争取快乐和避免痛苦——尽可能让人们幸福，尽可能消除一切苦难的根源，例如，无知或不公正。但是，通过戒律做不到这一点。即使树立榜样也做不到。单凭布道也不会有太大的收获，因为人太无知、太盲目；他们盲从于自身的激情，他们盲从于自身的习惯，他们盲从于毫无意义和毫无合理性的忠诚。过去基督教牧师的布道，几乎没有收到良好的效果，因为人就是人，因为他们所受到的有害教育，他们所处的悲哀环境，他们的贫困、软弱、无知、恐惧——所有这些因素使他们偏离了他们的真正目的，使他们天生就有缺陷。

如何根治？只有借助于人为的操纵。爱尔维修不相信进步会自动发生。18世纪的一些著名思想家却对此深信不移。那位了不起的财政大臣杜尔哥和他的朋友孔多塞当然相信永恒的进步，爱尔维修则不然。他揣测道，假如有足够数量经过思想启蒙的人，带着改进人类的坚决意志和无功利的激情，着手去促进人类的进步，尤其是转变统治者——国王和大臣们——的思想，教他们治国之术——因为管理国家当然是一门艺术——那么，人类就会有进步。它是一门追求幸福的艺术。同其他艺术一样，它需要知识。正像打算建桥的人需要懂得大量数学、机械、物理学的知识一样，一个人要想统治国家，就必须了解许多人类学、社会学、心理学甚至道德方面的知识。只有当他发现人实际上是怎样发挥作用的，制约行为的规律是什么，他才能产生他想产生的东西。做不到这一点，他就会犯下许多可怕的大错，使人类落入比以前更糟糕的悲惨境地。18世纪末出现了一种合情合理的希望，希望当时的一些统治者听从这种哲学忠告的观点，普鲁士的腓特烈大帝或许包括俄国的叶卡捷琳娜大帝，当然还有奥地利的约瑟夫二世，显然都受到了这种启蒙教诲的影响。

这如何做得到？哲学家们该做什么？他如何去改变世界？这不能靠传道，因为人们不愿意去听。他必须采取更为激烈的手段才能达到目的。他必须通过立法和为人类这头犟驴发明一套大棒和胡萝卜的制度才能做到。哲学家掌权的时候，必须创立一种人为的奖惩制度，只要他们的所作所为有利于获得更大的幸福，就要给予奖励，当他们的实际行为不利于获得更大的幸福，就要给予惩罚。人类的动机是什么，完全不重要。人们是否有助于幸福，这一点也不重要，无论因为他们是善良的而且赞成幸福的，还是因为他们从某种利己主义的、低劣的、卑鄙的动机出发。人们是否妨碍人类的幸福并不重要，因为他们心怀恶意或道德败坏，或因为他们是蒙昧无知的蠢材或理想主义的傻瓜——无论是哪种情况，他们造成的破坏都是一样的，他们所带来的好处也是一样的。因此，我们必须放弃所有对动机的讨论，这种讨论是无关紧要的。试图采取行动反对人类的偏见，反对人类的迷信，是徒劳无益的，因为这些偏见只有在很长时间之内才能根除。在短期之内，这些东西是根深蒂固的，因此，正如意大利思想家帕累托在20世纪用愤世嫉俗的口气建议的那样，“不要反对偏见，要利用它”。

这正是爱尔维修的意思。我们这些经过启蒙的改革者，千万不要通过推理来转变人们的思想信仰，因为，在现今条件下，由于过去对国家治理极为不当，他们的理性还没有足够的能力来理解我们告诉他们的究竟为何物。正如爱尔维修所说，我们必须使用“利益的语言”去取代“伤害的语调”。不要去抱怨，应当诉诸利益。

爱尔维修说，“只要人们头脑明智，我不在乎他们是否邪恶……法律会解决一切问题。”那就是对他们本身利益的明智判断。人类的主要目的是追求幸福、回避痛苦，政府主要或唯一的目的是使人们幸福——无论真假、对错，这都是远古以来人类就持有的信条，18世纪对此几乎没有提出独创的见解。相对而言比较有创见的地方是，18世纪的人把这一点与利用人的自然习性而无需顾及这些习性或动机的性质这一观念结合起来。这也不是什么新鲜事物：它像柏拉图、暗杀十字军的穆斯林秘密团体成员或马基雅维里一样年代久远，或者说，像许多宗教教派和社团的习俗一样古老；不过把它与理性主义、唯物主义、享乐主义、科学信仰、理性和一种特殊的个人主义观点联系在一

起，却是新见。正是这一点构成了现代功利主义的核心。

立法者必须利用人性的邪恶和各种弱点，利用人们的虚荣心理以及比较高尚的情感和比较可贵的品质。为了取得有效行动，他必须酬谢那些做了他让他们去做的事情的人，不要解释为什么让他们去做；无论他们愿意与否，都要让他们去做；这样一来，由于思想启蒙的哲学家制定的法律产生的社会限制因素，很多人在很长一段时间内只做有助于幸福的事情，这样一来，他们实际上就会不知不觉地养成新的和有益的习惯。导致苦难的正是他们当前的坏习惯，使他们幸福的正是他们良好的新习惯。他们不知道如何让自己幸福；至少在一段时间内，他们可能无法理解自己新的生活方式的活动；但事实上，他们将会养成自动产生幸福的习惯。幸福通过社会规训自动产生，从事社会规训的人已经掌握了建立人类正当政府所需要的少数、必要的规则，这些规则的获得，只能借助于科学观察、科学实验以及将理性应用于自然——这是教育人类的方式。适当的强制性立法形成之后，就该轮到教育者发挥作用了。现在，他不再惧怕那些愚昧无知和怒气冲天的学生们朝他扔石头了。一旦法律向他提供保护，他就可以安安全全地教他们什么是美德、知识和幸福了。他就能够教他们如何去生活。例如，他就能够向他们解释，为什么他们追寻快乐和避免痛苦是合理的。他可能向他们解释，为什么禁欲主义者和僧侣是错误的，为什么试图克制肉欲、忧郁不快或多愁善感是非理性的，是对人性误解的结果。这样一来，忧郁和多愁善感就会从世上一扫而光：每一个人都会快乐、和睦和幸福。

爱尔维修向未来的教育者发出了明确指示。千万不要在历史上浪费时间，因为历史所讲的只不过是人类的种种罪行和蠢行。它可能向我们提供一些教训——假如只是为了证明：由于受到恶棍的统治，由于以前受统治者愚弄太深，人类所做的不如他应做到的那么好，固然可以去教历史。不过，如果仅仅为了学历史和教历史而去学历史和教历史，这肯定是很荒唐的。事实上，为了事物自身而去教或做，都是荒唐的。因为行为的唯一目的是让人们幸福——简言之，这就是功利主义的信条。

同样，古典语言的教学必须取消，因为那都是死的语言，无法引起我们今天的实用兴趣。所有的兴趣都是实用的兴趣。因此，必须向人们传授各门科学和艺术，在各门艺术当中，必须传授的是作为一名公民的艺术。“纯粹的”学术是不存在的；因为没有实际应用价值的东西都是不可取的。“纯粹的”学术只是一种古老的、中世纪的遗存物，在那个时代，一些蒙昧无知的人教导另外一些蒙昧无知的人说，有些事物值得做是因为它们自身的缘故，他们拿不出实用的理由。当今时代，拿不出理由的事情可以不做，无论做什么事情，总要有一个理由。这个理由便是追求幸福。

这种学说产生的一个直接后果便是有关人权的一个奇特的必然结果。人类世世代代鼓吹每个人都有某些不可剥夺的权利。人具有永生的灵魂，这正是基督教传统的一条基本信仰，正因为他具有永生的灵魂，才不容他人侵犯。人的灵魂——他们的理性——是一种神圣存在的火花，因为这一点，他们具有某些“与生俱来的”权利。他们有权运用他们的理性，有权去欣赏某些事物，而且他们有权被赋予某些事物，由于他们感觉敏锐，具有理性，上帝或上天就把这些权利灌输给他们。18世纪的哲学家也大谈权利，而且，他们实际上笃信权利，不过，这肯定与真正彻底的功利主义并不一致。拥有没有人能够左右的权利，拥有没有人能侵犯的权利，拥有一种无论别人喜欢与否都可以任意行使的权利，这对于沿着绝大多数人的最大幸福之方向来改造社会，是一种障碍。例如，如果我们拥有了过去所谓一种不容侵犯的、财产的权利，甚至生命本身的权利以及一定程度自由权利，通常认为，一定程度的自由权利对于个体而言是很必要的——如果我拥有了这类权利，那么，立法者在试图规划世界的过程中，就会发现自己遇到这样一个两难：他不可以从我这里拿走某些东西；而为了建立一个平静、和谐以及毫无矛盾的社会，他又需要拿走这些东西。但是，在一位功利主义者看来，这显然是荒谬的。如果说行为的唯一标准是幸福或不幸福，这些顽固突出、立法者可能无法取消的奇特权利就必须铲除。因而，尽管爱尔维修坚持认为，一个仁慈的国家将会提供人类天生需要的一切东西，在这样的国家，立法者是主要的动力，然而，在他看来，那些绝对的、无法制服的权利的持续存在——无论别人喜

欢与否，无论给别人带来幸福与否，反正它们一直存在——只是许许多多荒谬的遗存物。

这恰恰是边沁最后所说的。边沁是彻头彻尾的爱尔维修门徒，虽说“功利主义”这个词通常与他联系在一起，边沁的思想中极少有不是直接源于爱尔维修的——至少他的基本思想是这样，这么说我认为是公平的。边沁非常坦然和大度地承认自己的思想受惠于他人，他说自己从爱尔维修那里学到了许多东西。在我看来，即使这样说，也是轻描淡写。

应该怎样组织美好的新社会？当然它不能是一个民主社会，因为人们通常很愚蠢而且经常很邪恶，而且，我们都知道，要是我们被公共舆论所左右的话，我们很少能做成什么事，因为人们在黑暗中住得太久了，一旦突然出现在阳光下，就不知道该怎么办才好。人类是被解放的奴隶，在相当长的时期之内，他们必须得到受启蒙的领导人，受启蒙的人类社会的管理者的引导。这在很大程度上是卢梭之前的18世纪自由主义者的观点。伏尔泰说，“如果大众开始推理了，我们可就遇到麻烦了”；他还说，“人民就是老牛，他们需要的是一副牛轭，一根赶牛棒和饲料。”在《大百科全书》中，也就是狄德罗和达朗贝尔编辑的伟大的自由主义百科全书里——当时最进步的文献，巴黎教会的审查给编者造成了极大的麻烦——在“民众”这个条目之下，有这样一段话：“在思想问题上，[大众]的意见里充满了恶意、愚蠢、野蛮、任性、偏见……它无知又愚蠢……在道德问题上要对它多加小心：它做不出高尚或坚强之举……在它眼里，英雄主义就是疯狂。”对于一些凭空想像、没经过准确核实的东西，例如中国的政治制度，百科全书派却大加赞扬：在中国的政治制度下，官员本身就很明智，他们不听从群众的意见，而是通过制定法律逐渐把他们引向一种更幸福、更自由和更文明的存在状态，这些法律是群众理解不了的，但是这些法律引导他们不知不觉地沿着良好的方向前进，也就是走向他们自身的幸福。

爱尔维修固守的一条原则是，教育和法律是万能的。在18世纪，人们大量探讨的，是什么因素最为有效地制约了人类。几乎所有的启

蒙哲学家都把人看做自然界中的物体。他们往往认为，灵魂不灭的观念（灵魂与物质大不相同）是科学尚未占据主导地位之前的时代遗留下来的蒙昧主义残迹，当时人们凭空臆造了一些事物，来解释尚未发现真正原因的现象。灵魂便是其中的一员，它并没有告诉我们塑造人类的真正因素是什么。有人说环境是最重要的因素；有人则认为人类身体的化学组成是最重要因素。有些人像孟德斯鸠那样，认为气候是首要因素，或认为土壤的种类，或认为社会制度使然；还有些人像爱尔维修那样，宣布这些因素的作用被过分夸大，几乎可以任意改造每一个人的是教育。这成为启蒙哲学家的一个重要学说，根据这种学说，人具有无限可塑性、无限灵活性。他是制陶工人手里的一块黏土，陶工可以随心所欲去铸型；这就是为什么，让人自行发展，让无知之徒和邪恶之辈诱骗他忠顺服从，是可耻的、不负责任的行为，事实上，这么做无法保证实现他真正的目的。

在爱尔维修看来，唯一支配人类的是“利益”；利益是相对的，因为统治者的利益不同于被统治者的利益，寒带居民的利益也不同于温带居民的利益。不过，作为主要制约力量的总是利益。他用了一个引人发笑的寓言阐明了这一点。他让我们去想象，高草丛中的小蚊虫和苍蝇对闯入他们世界中的其他动物的感受。他们看到了一只巨兽，在我看来，那是一只在草地上平心静气吃草的绵羊，可他们说：

> 我们从这头贪婪和残忍的动物身边逃走吧，这个魔鬼会用他贪吃的大嘴把我们连同我们的城市全部吞掉。它的举动为什么不能像狮子和老虎那样呢？那些仁慈和蔼的动物不会毁坏我们的家园；他们可不是靠我们的血养肥的。他们出于公正来报复罪行，他们惩罚绵羊，因为绵羊对待我们残暴不仁。

这就是草丛里苍蝇眼中的世界。毫无疑问，略加改动，这就是世界上其他动物根据自己的视角所看到的世界的面貌。立法者的任务是改造人类，让他们不再受无知的折磨，让他们的利益真正与他们所认

为的那种利益相一致，他们的利益——追求快乐和避免痛苦——应当向他们呈现出本来面目，简言之，他不应将实际上没有用的东西看做对他们有用之物。实际上，他们不应臆断绵羊残酷嗜血，而老虎尊贵善良。他们应当看到真正的实质。只有当他们像科学家那样，了解世界的构成，它是怎样管理的，它在往何处走，这时才能看到事情的真正实质。

有一件事情很清楚，在爱尔维修所描述的世界里，没有或几乎没有个体自由的空间。在他的世界里，人们可能变得幸福，但自由观念最终消失了。之所以说它消失了，乃是因为，作恶的自由消失了，因为现在每个人只能做善事。我们已经像动物那样，被训练得只能寻求对我们有用的事物。在这种情况下，自由，如果它包括可以随心所欲地行事，什么都可以做的自由，甚至能够选择毁坏我们自身的自由，假如我们愿意的话——那种自由逐渐被成功的教育铲除。

且允许我略微强调一下对这种制度——这个美好的新世界（因为那正是它要实现的）的预设。首先，所有的价值问题都是确凿有据的，答案都可以通过观察和推理来发现。伦理学和政治学属于自然科学。有些人比别人更善于发现它们的规律。道德和政治方面特定的知识和技巧是存在的，是专家们必须掌握的。这些专家应当被赋予至高无上的权力。其次，所有的终极目标彼此相通。它们不能相互冲突。这个命题经常被人类的经验所否定。例如，自由是某些人的终极目的，它时常与平等格格不入，而平等是另外一些人的终极目的，很难理解，为什么荣誉总是而且自动地与爱国主义息息相通。（古希腊戏剧家以及晚近时期戏剧家创作的）伟大悲剧，主要讲的是各种无法调和的价值观之间的重大冲突。而这正是18世纪所反对的，因为那个时代传播最广泛的信条认为自然是和谐的，说自然处于一种和谐状态就是在说，自然之中正确的和有价值的东西不可能与其他正确的或有价值的东西发生冲突。实际上，这个信条依据的是逻辑和几何学的一个虚假类比。正如在逻辑学和几何学中那样，某一真实的命题不可能与其他真实命题格格不入，同样，在道德世界里，没有哪一种价值与其他价值相冲突，如果说道德世界是一种和谐状态，关于这种和谐状态存在一门科学的话，孔多塞能够非常明确地说，“自然用一条无法挣

断的锁链，将真理、幸福和美德绑在了一起”。由此可以得出结论，无论是谁，只要他彻底了解真理，他也就有了美德和幸福。科学家认识真理，因此，科学家具有美德，因而，既然科学家能够让我们幸福，我们就让科学家掌管一切。我们需要的是一个由科学家管理的世界，因为，成为一个好人，成为一名智者，成为一名科学家，成为一名有德性的人，最终是一回事儿。欧洲有一个伟大的传统支持这种观点，根据这种观点，科学的政府被认为是最好的政府，改良者总是像H.G.威尔斯那样怒气冲冲地发问，为什么不让由科学家组成的精英阶层来统治我们。这种态度可追溯到18世纪，在当时的人们看来，真理、幸福和美德不可能相互冲突，因为，在自然的和谐状态下，各种价值不可能发生冲突，因此，所有的悲剧一定都是过失所造成的。世界上没有与生俱来就带有悲剧性的东西；所有的悲剧和冲突都是可以根治和调解的。

还有一种预设，那就是，人与自然（正在继续）合为一体，因而有可能存在诸如人的科学这样的事物；人，就像自然界中的万物，适应性强，有可塑性，可以改变。这种预设也会受到质疑，不过，启蒙哲学家却理所当然地居之不疑。霍尔巴赫男爵告诉我们，“教育就是培育心智”：统治人就像饲养动物。所以，既然目标已经给出，而且人是可塑造的，这个问题就成为一个纯技术性的问题：如何去协调人类的关系，让他们过上和平、富足和和谐的生活。当然，人的利益并不是自动保持一致的。必须调整他们的利益，这项调整任务便是立法者的职责。正如爱尔维修所说，一个人的幸福不一定与他人的幸福相关。社会压力，还有哲学家——启蒙的哲学家——将把它们联系在一起。这就需要科学家精英集团的专制主义。

“那为什么不呢？”有人可能要这么问。伟大的重农主义者里维埃尔就是像这样推断的：“欧几里德名副其实是一个霸道的人，他遗留给我们的几何公理的确是十分霸道的法则。这些法则的专制精神与立法者个人的专制作风是一回事儿。它们的力量显然是不可抗拒的。”如果说几何学家可能霸气十足，为什么哲学家不会是霸气十足？如果我们不想回避几何学的公理，那么我们为什么要回避哲学家的真理呢？自然本身就教导哲学家，人的真正目的是什么。当然，自

然总是以各种各样的声音来说话的。她对斯宾诺莎说，她是一个逻辑系统；可她却对莱布尼茨说，她自己是灵魂的堆积。她对狄德罗说，世界是一台带有绳锁、滑轮和弹簧的机器；而她对赫尔德说，世界是一个有机的生命整体。对孟德斯鸠，她大谈多样性的无限价值；对爱尔维修，她侈论不容变更的一致性。对卢梭，她宣布，她一直被文明、科学和艺术扭曲；而对达朗贝尔，她则许诺揭示它们的秘密。孔多塞和潘恩认识到，她赋予了人类不可侵犯的权利；对边沁，她说，这只是“纸面上的大喊大叫”——“胡言呓语”。在贝克莱面前，她显现为上帝向世人述说的语言。对霍尔巴赫，她说，上帝不存在，教会即是阴谋。蒲柏、夏夫茨伯里、卢梭认为自然是一种奇妙的和谐。黑格尔认为她是几支大军夜间交锋的光荣战场。迈斯特认为她是由血泪、恐惧和自我牺牲造成的一种痛苦。

什么是自然？“自然的”是什么意思？这个问题问得好。莱斯利·斯蒂芬告诉我们，18世纪一位在法国旅行的英国人曾评论道，除了炮兵或皇家禁卫骑兵队之外，军人穿蓝色服装是不正常的（unnatural）。显然，自然在以多种不同的声音说话，如果我们正在接受自然的教导，我们就会收到太多的、相互矛盾的教诲，得不到最终解决办法，也从来没有预示最终解决办法的先兆。爱尔维修心里很清楚自然教给了他什么。他知道，自然告诉他，人们能够做到而且应该做的事情仅仅就是追求快乐和回避痛苦，以此为基础，他建立了一套功利主义思想体系，这套思想体系在世界上最佳意志的武装之下，在最纯粹的动机的启发下，反对不公正，反对蒙昧无知，反对专断的统治，反对18世纪社会里依然充斥的所有恐怖，直接导致了技术官僚暴政的最终出现。它利用另一种暴政，一种技术暴政、一种理性暴政，取代了无知、恐惧、迷信的教士、专断的国王的暴政以及18世纪启蒙运动所反对的一切妖魔鬼怪的暴政，技术暴政同样敌视自由，同样敌视如下观念，即人类生活中最珍贵的是为了选择而选择，不仅是选择善的东西，而且是选择本身。它的这种敌视态度和方式一直受到利用，为法西斯主义张目，为几乎所有企图妨碍人类自由和把人类社会当做一个连续的、和谐的整体进行活体解剖的行为辩护，这个整体，不允许人们具有丝毫个人首创精神。它是一套非常严密而牢固的系统；要想闯

进去，没门。也许它能够产生幸福；但是，这种幸福是否就是人类追求的唯一价值，尚不清楚——甚至在18世纪也没有弄清楚，当然后来也就不可能弄得更清楚。

卢梭

始于不受限制的自由，终于不受限制的专制。

——希加列夫语，陀思妥耶夫斯基小说《群魔》

著名历史学家阿克顿勋爵曾评论卢梭说，他的“笔造成的影响超过亚里士多德、西塞罗、圣奥古斯丁、圣托马斯·阿奎那，以及有史以来任何一人”。虽说这一见解显然有夸张之嫌，不过也并非全然向壁虚构。我们还可以引用斯达尔夫人的话，她说：“卢梭没有说出什么新东西，不过他在各处点起了火焰。”

卢梭的伟大体现在什么地方？他何以被视为一位重要思想家？他都说过些什么？他有什么新颖的或原创性的发现？难道他真的没有说出什么新东西吗？（斯达尔夫人的话正确吗？）假如他没有什么新见的话，阿克顿的这类话又是怎样适用于他呢？

有人说，他的天才只体现在他卓绝的辩才、勾人魂魄的文风——例如《忏悔录》体现的文风，这本书让人爱不释手，它对读者的影响超过同类文学著作。可是，卢梭所言果真毫无新意吗？莫非它只是新瓶装旧酒？有人认为，他的独创性表现在，以前的思想家都注重理性，卢梭却赞美激情。但这绝对是不实之词。狄德罗和爱尔维修、夏夫茨伯里和休谟，在各自的著作中，都高谈阔论激情和感情，他们总是说，不要像苦行的宗教那样压抑人的情感，另外，柏拉图和斯宾诺莎等哲学家也曾要求，千万不要抑制或伤害天性。对于情感固然需要疏通或引导，但没有理由非压制它们不可。相反，与历史上其他思想家相比，18世纪所谓的经验主义思想家这一派最强调情感、人类的自发性和人情温暖。在这个主题上，没有哪一位著作家比狄德罗更狂热，有时更加感情用事。

如果我们考察卢梭的著作，就表面看来，情况正好相反。卢梭根

本不赞成情感的放纵。相反，他说（而且他背后有一个伟大的哲学传统）：感情使人们分离，理性使人们统一。感情、情感是主观性的、个体性的，因人而异，因国家而异，因气候而异；只有理性才是每一个人都有的，而且只有理性才是一贯正确的。这样一来，根据他的作品提供的证据，这个著名的区分当然是靠不住的，根据这项区分，卢梭预测了情感与冷静的唯理主义之间的对立。

在卢梭看来，有关道德和政治的某些问题，例如，如何生活，该做何事，该服从谁，对于这些问题，人类长期以来积累的情感、偏见、迷信，给出了许多相互冲突的答案，找出了各种具有因果关系的——自然的——因素，导致人们在若干世纪中众说纷纭。但是，如果我们寻找这些问题的真正答案，这么做并不是办法。我们提问题的方式必须使这些问题可以回答，这只有通过理性才能做得到。就好像在科学中，一位科学家给出的正确答案，其他同样理智的科学家都能接受，伦理学和政治学当中也应如此，合理的答案便是正确的答案：真理只有一个，错误却是无穷。

这种看法简直再普通不过了。哲学家大都能说出这类话，卢梭只是重复了前人的观点。他说，每一个人都有理性，理性使人们团结，而每一个人的情感则是不同的，它使人们分裂。那么，这种说法的原创性何在？当然，卢梭的名字是与《社会契约论》相提并论的，不过这本书也没有什么新意。社会中的人为了保全自己，不得不在历史上结成某种契约关系；即便这并非史实，不管怎么说，他们也得表现出结成契约关系的样子；社会中的人，由于某些人比别人强大，或比别人显得更为邪恶，他们只好建立一套制度，使占据多数的弱势群体防止强势的少数派对他们作威作福，当然，这种观念早在古希腊时代就有了。

那么，除了少量改动之外，卢梭又往这个主题里增添了什么新东西？有人可能会说，他在个体的自由与社会的权威之间进行了调和。但是，这个问题前人已经探讨无数次了。实际上，马基雅维里和博丹[16]、霍布斯和洛克等人主要关注的正是这个问题。在政治思想上，人们最熟悉和最容易想到的莫过于如下问题：“怎样才能协调”人类争取

自由的愿望与权威的需要？显然，在所有政治哲学家看来，个体向往自由——也就是说，他们想为所欲为，不受他人的羁绊，不愿意受别人强制去做自己不愿意做的事情——不受强制这种自由是人们随时准备去捍卫的一个主要目的和价值，这一目的的实现，是过上大多数人想过上的那种生活所不可或缺的。

当然，在另一方面，井然有序的生存方式是很有必要的。人总是在社会中生活，无论出于什么原因或理由；正因为人是在社会中生活，个体就无法随心所欲地行事，因为这样做会妨碍他人，并且使他们的目的遭受严重挫折。因此，做出某种社会安排是必然之举。

在早期思想家当中，这个关键问题已经引出各种答案。由于不同的思想家看待人类个体的观点不同，这些答案也就各不相同。霍布斯对人性的评价有点低，他认为，总的说来，人并非善类，人类是野蛮的而不是温顺的，并且，他认为，为了遏止人与生俱来的狂乱不羁、无法无天和残忍野蛮的冲动，强大的权威的存在是有必要的；因此，他在权威和自由之间划分界线的时候，倾向于权威。他认为，有必要大量使用强制力量，以防止人类互相毁灭、自相杀戮，防止给社会上大多数人造成危险、肮脏、残忍和贫困的生活状况。因而，他给个体自由留下的空间非常小。

另一方面，洛克相信人是善的而不是恶的，他认为，在划界线的时候没有必要这么倾向于权威，在他看来，人类在进入社会之前——当他们还处于“自然状态”时——所拥有的一些权利，甚至在文明社会依然保留，他坚持认为，还是有可能创造出像这样保留他们某些权利的社会；与霍布斯相比，他允许人类拥有更多个体性质的权利，他的理由是，人的天性主要是仁慈向善，没有必要像霍布斯所要求的那样严重摧毁、强制和约束他们，以便产生社会存在所需要的那种最低限度的安全。

不过，我的主要意思是，他们之间争论的只是界线划在哪里的问题，然而这个界线是变动不居的。在中世纪，当时政治思想在很大程度上还是神学性质的，这场争执表现在，在人的身上，原罪的力量是

否大于自然或上帝所赋予的理性的力量——原罪使人狂放不羁、作恶多端、贪得无厌和无法无天，理性使人追求善和正确目的，它是上帝灌输给他的。在比较世俗的时代，当这些概念悄无声息地变成世俗的术语之时，在哪里划界的争论却呈现出更加世俗化的历史形式或心理形式。现在的问题是："有多少自由和多少权威？强制与个体自由占多大比例？"必须达成某种妥协：你只需找到解决办法——估计必须在什么地方划界——根据你所认为的人性的真正构成，或许依据科学数据，例如气候、环境和其他类似因素的影响，孟德斯鸠这类思想家探讨这个问题时，就使用了这类科学数据。

卢梭学说的原创性表现在，这一整套方法都不适用。他的自由观念，还有他的权威观念，都迥异于先前的思想家，虽说他使用的是同一类词汇，可他放进去的却是极为不同的内容。事实上，这就是他的著作雄辩有力和极富影响力的一大秘密。也就是说，虽然表面上看，他所说的与前人没有什么太大区别，他使用的句子与前人相同，他使用的概念显然也与前人相同，然而，他改变了词汇的意义，他扭曲概念以至在读者那里产生振聋发聩的效果，读者不知不觉地被这些熟悉的表达带到一个完全陌生的国度。

卢梭字面上说的是一回事，实际表达的又是另外一件事。他似乎在沿着一条老式路线论证，不过他在读者面前所投射的景象，迥异于他似乎从前人那里借鉴的方案。我们且以自由观念、契约观念、自然观念为他学说中的核心概念，加以举例说明。

先说自由。在卢梭看来，整个妥协性的自由思想，也就是说"好了，我们不可能有彻底的自由，因为那将导致无政府状态和混乱；我们也不可能有绝对的权威，因为那将彻底摧毁个体，专制和暴政将应运而生；因此，我们必须在二者之间的某个地段划一条界线，安排一场妥协"——这种思想绝对不可接受。在他看来，自由是一种绝对的价值。在他的眼里，自由就好像是一种宗教式的概念。在他眼里，自由与人类个体是等同的。说一个人成其为人，与说他是自由的，几乎是一回事儿。

卢梭是怎样看待人的呢？人是为自身行为负责的——他既可能做好事，也可能做坏事，既可能走上正确道路，也可能走上错误道路。如果他不自由，这个区分就毫无意义可言。如果一个人没有自由，如果一个人不对他的行为负责，如果一个人没有做他应当做的事情——说他应当去做，是因为他想这么干，因为这是他个人的、人类的目标，因为这样一来，他得到了自己而不是别人此时此刻想得到的东西——如果他不去做，那么他根本就不是人：因为他不负责任。整个道德责任观念，在卢梭看来，几乎超过了人的理性，是人的本质，它依靠的一个事实是，人能够作出选择，在其他可能性中进行选择，在不受强制的情况下自由地选择。

如果一个人受到强制，受到别人的强制，受到一位暴君，甚至受到物质环境的强制，那么，说他作出选择便是荒唐之言；在卢梭看来，他成了一个物，一件动产，自然界当中的一个物体，不可能指望他有责任心这样的东西。桌子和椅子，甚至动物，我们无从判断它们的对错，因为它们要么什么也不做，要么不知道自己的所作所为，如果它们不知道，就不能说它们在行动，如果它们不行动，就算不上人类。行动即是选择，选择即意味着在其他目标当中进行遴选。要是有人因为受到胁迫，不能在其他目标之间进行选择，他就算不上人类。假如他是自然界决定的一个客体，正如物理学家们所教导的那样，他只是一个血肉之躯。一个原子的集合，像自然界中没有生命的物体那样，受到物质定律的支配，那么，就不能说他是人类。另外，假如他受到的决定不同于自然界中物体受到的决定，而是受到另一股力量的决定，因为他受到了暴君的威吓和强制，因为他成为别人手里的一件工具，别人利用他的恐惧、他的希望或他的虚荣心，他就像一个玩偶一样任人操纵——像这样的一件工具同样无法完全获得自由，完全不可能行动，因而他不是完整意义上的人类。

这里没有说，在这种情况下，人（在卢梭看来，他是奴隶）不大可能感到幸福，不过，幸福不是人追求的目标：人类追求的目标是过上一种正确的生活。因此，在卢梭看来，奴隶通常可能比自由人更幸福这个命题不是对奴隶制合理性的证明，正因为这个原因，他言辞激烈和义愤填膺地反对爱尔维修等人的功利主义思想。奴隶制可能是幸

福的一个来源；不过它依旧是丑恶的。因为想当奴隶就得小心谨慎，但这种做派让人厌恶、令人不齿。因为“奴隶制……有悖天理”，在受奴役状态之下没有异议，完全不同于一个真正的人的集合没有异议。卢梭宣称，“放弃自由，就是放弃人的资格，就是摒弃人的权利，甚至摒弃人的义务……这种放弃与人的天性格格不入。”

这就意味着，一个人失去了自由就失去了做人的资格，这就是人为什么不能卖身为奴，因为他一旦成为奴隶，他就不再是一个人，因此他失去了权利，也不承担义务，而且一个人不能取消自身，他不能去做出让自己无法进一步有所作为的行为。这样做就是道德自杀，而自杀可不是人应当采取的行动——“死亡可不是生命中的事情”。因此，在卢梭看来，自由是不可以调和或妥协的：不允许你失去丝毫的自由，更别说是失去更多的自由；不许你拿这么多自由去换取这么多安全，不许你用这么多自由去换取这么多幸福。你放弃“一点点”自由就等于向死亡走了一小步，丧失了“一点点”人性；卢梭以最大的热忱所持守的信条，也就是他最为雄辩有力去捍卫的一个价值观，就是人刚正不阿这种观念，人类最严重的罪行，不是人天生就有的罪恶，而是丧失人性、贬低人格和剥削人。他用了大量充满激情的言辞去抨击那些利用他人的人——不仅因为他们给那些人造成了痛苦，还因为，他们损坏了那些人的形体，使他们失去了人类的外观，在他看来，这就是反对圣灵（the Holy Ghost）的罪恶。简言之，在卢梭看来，人类的自由——独立自主地进行选择的能力——是一种绝对的价值。说一种价值是绝对的，就是在说，根本不能在它身上进行妥协。

到目前为止，一切顺利。卢梭已经表明，他对人类的态度必然将自由视为人类最神圣的属性——事实上根本不是一种属性，而是人的本性。不过还存在别的价值。完全不可以这样宣布：自由，个体的自由，允许人们为所欲为、任何人想干什么就干什么的境况，会是人的理想状态。原因有两点。首先：存在经验的或历史的原因。出于某种原因，出于某种缘故，人确实是在社会中生活，这种情况产生的根源是什么，卢梭从未给予清楚的解释，也许是由于人的资质不平等的缘故，有些人比其他人强，从而使他们恃强凌弱，奴役他人。或许也是由于某种不可避免的社会进化规律的缘故，或许是由于某种自然的社

交本能，使人们生活在一起。另外，还可能出于百科全书学派提到的原因：为了过上一种能够满足大多数人愿望的生活而出现的劳动分工和合作，这些愿望是更多的个体的愿望，是野蛮人离群索居的生活无法满足的。

有时候，卢梭谈到野蛮人，就好像他们很幸福、天真和善良似的；而在别的时候，好像他们又头脑简单和野蛮。不过，即使如此，人的确在社会中生活，这样一来他们必然制定出人类必须奉行的规则，彼此不要过多地妨碍，不要过分互相阻挠，不要利用他们的权力过多地阻挡彼此的目的和目标。所以现在我们面临这样一个问题：人类如何才能保持绝对的自由（因为，假如他没有自由，他就算不上人类），同时又不允许他绝对地为所欲为？然而，如果他受到阻拦，怎样才能算是自由的呢？因为，如果自由不是去做他想做的事情，而且做的时候不受任何阻拦，那么自由该是什么呢？

其次，在卢梭看来，强制的存在还有进一步的和更加深刻的原因。说到底，卢梭是日内瓦公民，深受加尔文教的影响；因此，在他看来，有关生活规则的看法是永远存在的。他深切关注对与错，公正与不公正。有些生活方式是正确的，有些生活方式是错误的。与18世纪的其他人一样，他相信，“我应当怎样生活”这个问题是一个实实在在的问题；因此，不管我们是怎样遇到这个问题的，通过理性，或通过其他途径，总会找到这个问题的答案。

假如我已经得到这个答案，或者说，假如我自认为已经获得了这个答案——它将体现出生活规则的形式，事实上，这些生活的规则会说，“应该这样做，不应该这样做，”或者陈述说，“这是错的：这是对的。这是公正的：这是不公正的。这是好的：这是坏的。这是美的：这是丑的。”但是一旦我们有了规则，一旦我们有了律令、原则、准则，一旦我们有了某种规约行为的规定，自由该会怎样呢？自由怎么能与规则相一致呢？毕竟，规则是用来限制人的，防备他绝对地为所欲为，告诉他应当做什么和不应当做什么，禁止他做某些事情，在一定程度上对他加以控制。

卢梭对此极为热衷。他说，这些律令，这些生活的规则，决不是成规（conventions）；它们不是人发明出来的，只是为了达到某种短期或者长期主观目的的功利性手段。根本不是这样的。允许我再引用他的一句话。他说起“自然的法则、向人们的心灵和理性言说的神圣不可侵犯的法则”，而且他还说道，它“在人们的心灵中比在《查士丁尼法典》中留下的印记更深刻”。他声称，向往或选择正确道路的力量，不是任何机械法则所能解释得了的。它是内在于人的心灵的东西，而不是自然科学研究的问题。人们奉行的道德法则是绝对的，人们知道自己离不开它。在这方面，卢梭的观点是一种世俗的加尔文主义，因为他一直坚持认为，法则不是一成不变的惯例，不是实用性的工具，它完全是根据非人为的，因而是永恒的、普适性的、绝对的神圣真理和神圣规则，去制定适合于特定时间、地点和人物的规则的过程。

这样一来我们就遇到一个悖论。我们面临两种绝对的价值：绝对的自由价值和绝对的正确规则价值。而且不容我们在它们中间进行妥协。不允许我们去做霍布斯认为可能去做的事情，即建立一个实际政权，容纳许多自由、许多权威、许多控制、许多个人的首创精神。无论哪一种价值都不应违背：违背自由就是扼杀人的不朽灵魂；违背规则就是允许某些绝对错误、绝对糟糕、绝对邪恶的东西去反对规则的神圣来源，这个来源有时被称做自然，有时被称做为良知，有时被称为上帝，但不管怎么说，它都是绝对的。这就是卢梭所陷入的困境，他面临的问题与以前的思想家大不相同，那些人相信，通过协调、妥协、经验性的手段，可以发现问题的解决办法，这个办法当然不是理想的，但却是胜任的；它既非完全良善也非全然邪恶，而是善多于恶；它使人们继续前行，不至于太糟糕；它依据的是常识和应有的尊敬，是对彼此的主要愿望适中的、得体的尊重，这样一来，在总体上，人们虽然得不到他们想要的一切，不过却保障了他们最低限度的“权利”，超出他们在其他制度下获得的权益。这是霍布斯与洛克、爱尔维修与穆勒的典型看法，可在卢梭看来，这种看法却全然不可接受。一种绝对价值意味着，你不能妥协，你不能去加以修正；而且他以一种非常生动的形式表述出来。他说，这个问题对他来说，就

是“去发现一种社团形式……在这个社团里，每个人与所有人团结一致，与此同时，他还可以自行其是而且像以前一样自由”。

这无疑是以恰如其分的悖论形式表述出这一矛盾。我们一边与他人团结一致，从而建立起必须行使一定程度的权威、一定程度强制力量的社团形式——它与自然状态之中的完全自由或孤独大不相同；一边却保持自由，也就是说不必服从上面所说的那些人。这怎么可能做得到呢？

卢梭在《社会契约论》中给出了举世闻名的答案，即每个人“既然是向全体奉献出自己，他就没有向任何人奉献出自己”[17]。这条名闻遐迩的公式，虽然现在还能够引起人们的感情共鸣，但仍然像过去那样隐晦不明和神秘莫测。卢梭喜欢悖论，不过作为一名思想家，他的怪异之处可不只是悖论，而是要深刻得多。显然，自由与道德权威的对立造成的困境深深地困扰着他，进退维谷。突然他想出了美妙的解决办法。在给马尔塞布的信中[18]，他生动记述了他是如何突发灵感，产生这一发现的。他正走在路上，准备探视坐牢的狄德罗，这时候，灵光一闪，他发现了有关人类罪恶和美德问题的答案。他感觉自己就像一位突然解决了一个长期存在而且令人困惑的问题的数学家，就像一位突然产生丰富想象的艺术家，就像一位突然见到真理——超凡脱俗、圣洁无邪的真理——的神秘主义者。他告诉我们，他是如何在路边坐下，感极而泣，神态失常，以及这如何成为他一生中最主要的事件。无论是在《社会契约论》还是在其他著作中，他在传达古老谜语的答案所使用的口气，完全是一个执著一念者的口气，一个躁狂者的口气，他突然看到了上帝仅赐给他一人的宇宙答案，他在历史上首次突然发现了困扰整个人类好多世纪的不解之谜，以前的许多大思想家，或许包括柏拉图，或许包括基督教的创始人，在某种程度上都曾预见过这一不解之谜，但只有他最终找到了全部答案，这样一来，就无需人们再去费力寻找解决办法了。

在这个时候，他就像一位发了疯的数学家，他发现的答案不仅正确无误，而且可以通过这样一种铁定的逻辑加以证明，以至于一劳永逸地解决了这个问题。这个答案是什么？卢梭就像一位几何学家那

样，用两条在某一点上相交叉的直线来继续论证，他心中暗想："这一条是自由，这一条是权威，很难——在逻辑上不可能——让它们达成妥协。我们如何去调和它们呢？"他的答案具有疯人通常具有的那种简单和精神错乱。不存在妥协的问题。如果换一个角度来观察这个问题，就会突然发现，这两种相互对立的价值非但不是格格不入的，而且它们之间根本不存在对立，它们不是两种价值，而是一种。自由和权威不可能发生冲突，因为它们是一回事儿；它们是同一块奖章的两面。与权威相一致的自由是存在着的，很可能存在着与权威的彻底控制相一致的个人自由。你拥有的自由越多，你拥有的权威也就越多，你服从的程度也就越高；自由越多，控制就越多。

如何找到这个神秘的交点呢？卢梭的答案是，说到底，自由表现在人想得到某些事物，而且不想受到阻拦。那么，他们想得到什么呢？我想得到的一定是对我有利的东西——它本身就会满足我的天性。当然了，如果我不知道什么东西对我有利，那么当我得到了我想得到的东西时，我就会很难受，因为它根本不是我真正想要的东西。因此，只有那些不仅想要某些事物，而且知道什么东西会满足自己的人才是自由的。

如果一个人知道什么东西可以满足自己，那么他就具有了理性；理性帮助人们解决如下问题："要让我——也就是我的天性——完全得到满足，我应当去寻求什么？"在一位有理性的人看来是正确的东西，在另一位有理性的人看来也是正确的，正像在自然科学领域发生的情形一样，一位科学家发现是正确的事物，同样被其他科学家接受；所以说，如果你从正确的前提出发，使用正确的规则，通过行之有效的方法，得出你的结论，你就会确定，如果其他人有理性的话，也会得出同样的结论；或者，换一个角度来思考，如果你深信自己的理性，而别人却得出了某种完全不同的结论，这本身即表明，他们可能是非理性的，你完全可以忽视他们的结论。

卢梭知道，既然自然是一种和谐状态（这是大前提，是几乎整个18世纪思想大的而且含糊的前提），那么，我真正想要的不可能与别人真正想要的发生矛盾。因为，善能够真正满足任何人的合理要求：

假如我真正想要的东西与别人真正想要的东西（换句话说，合乎理性的要求）不一致的话，那么，两个真正问题的两个正确答案彼此不相吻合；这在逻辑上是行不通的。因为这意味着自然并不是一种和谐状态，悲剧是不可避免的，冲突是躲不掉的。在事物的核心部位，有某种非理性的东西，我可以为所欲为，假如我不够明智的话，无论我使用什么样的理性武器，无论我是多么善良，无论我是多么正直，无论我的头脑是多么清晰和理智、深刻和明智，然而，我所要求的，可能与一位同样明智、同样善良和同样高尚的人所要求的正好相反。在我们二者之间没有可选择的余地：没有道德的标准，没有公正的原则，无论它是神性的还是人性的。因此，最后证明，悲剧的出现不是人类的错误，不是人类的愚鲁或人类失误的结果，而是宇宙的缺陷；也许除了萨德侯爵之外，无论是卢梭还是随便哪一位18世纪著名思想家，都不会接受这一结论。不过，萨德是一个臭名昭著、道德败坏的疯子，当伏尔泰和休谟约略露出这类结论的思想苗头时，它被归因于伏尔泰的犬儒主义和休谟的怀疑主义，都不能太当真；实际上，无论是伏尔泰，还是休谟，都没有急于强调他们思想中的这一面。

结果，假如说自然是一种和谐状态，那么，让一个有理性的人得到满足的任何事物，不管怎么说，都与一切能够满足其他有理性的人的事物相一致。卢梭认为，人不应当去寻求与他人的目的相矛盾的目的，这一点对人来说是很必要的。他们现在为什么倾向于追求这类目的呢？因为他们是堕落的，因为他们缺乏理性，因为他们不是自然的；卢梭的这种自然观念，虽说在某些方面类似于其他思想家的自然观，不过，它还是有自己的风格的。卢梭相信他自己知道，成为一名自然人应具备什么条件：在他看来，自然的必然是善的，如果所有的人都是自然的，他们就都是善的，那么，他们所寻求的东西，会使所有人感到满足，将所有人聚集在一起，形成一个和谐的整体。因为有理性的人类的一致意见是一件非常独一无二的事件，有理性的人类愿意取得合理的目的，按照假设，这些合理的目的属于一个目的，尽管它是许多个体的意志所向往的。允许我再引用它一次：“只要议会中的几个人认为他们自成一体，那么他们就只有一种单独的意志。国家所有成员恒常不变的意愿是普遍的意愿。”这种“公意”“深入到人的内

心世界，对人的意志的注重不下于对人的行动的关注”。

这时候，我们很容易产生疑问，这种公意为何物。议会里面产生的可被称为单一意志的、将议员牢牢控制住的东西是什么？卢梭的答案是，正因为所有以理性论证的人能够获得有关事实的真相是相同的（政治和道德撇开不说），这些真相必然总是相吻合的，所以，处在相同自然条件下的人——也就是说，正常的、没有堕落的、不为自私自利驱使的、不受地方或集团利益所左右的人，不受恐惧或毫无价值的希望所役使的人，不受胁迫的人，没有被其他人的邪恶扭曲正常本性的人——在这种情况下，人们想要的东西，一定会同样有利于其他与他们一样善良的人（假如这种东西能够得到的话）。因此，不管怎样，只要我们能够重新获得、重新捕捉人类原初纯真的自然状态，那么自然的和谐、幸福和仁慈将再次成为人类社会的命运，在这种自然状态之下，人们还未受到许多强烈情感、还未受到许多卑鄙和邪恶冲动的折磨，这些强烈的情感、卑鄙和邪恶的冲动都是文明孕育在人们胸中的。

当然，卢梭的自然人观念受到他个人特征的影响。卢梭出身日内瓦小资产阶级，早年生活漂泊不定，与当时的社会格格不入，深受我们今天所说的许多自卑情结之害。这样一来，他的自然人观念与他尤为厌恶和痛恨的那种人形成了理想化的对立。他不光谴责富人和权贵——绝大部分道德家都把这两个阶层当做社会的天敌，可以说，他是第一个谴责完全不同的一个群体的人，通过这种方式，他影响了一个世纪人的意识。虽说他是作曲家和音乐理论家，但他厌恶艺文和科学；他不喜欢任何一种复杂的形式、任何一种精致的形式、任何一种过分讲究的形式。他第一个直言不讳地说，好人不仅仅是质朴的人或穷人——这是许多基督教思想家特有的情感。他进一步认为，粗糙胜过精细，野蛮胜过驯服，骚动胜过平静。卢梭切齿痛恨一些小集团、小圈子和小帮派；他最痛恨知识分子，他们以自己的聪明为骄傲，他痛恨专家，他们自视高人一等。在19世纪所有激烈地反对知识分子、在某种意义上反对文化的思想家，事实上19世纪和20世纪的那些咄咄逼人的庸人们（尼采称他们为Kulturphilister），包括尼采本人在内，都是卢梭的嫡传。

卢梭饱受磨难和苦恼的性格使他带着憎恨的眼光去看待巴黎的狄德罗、达朗贝尔和爱尔维修等人，在他眼里，这些人都是一些过分讲究、老练世故和矫揉造作之徒，他们无法理解在脱离故土的真正自然人心灵中肆虐的那些阴暗的情感、那些深刻和令人苦恼的感觉。在他看来，自然人带有一种深刻的本能智慧，完全不同于城里人的腐败世故。卢梭是历史上最伟大而好斗的低俗之士，是一种天才型的弃儿；像卡莱尔，还有在某种意义上的尼采，当然还有D.H.劳伦斯和邓南遮等人物，以及诸如希特勒和墨索里尼这类以造反起家的小资产阶级，都是他的思想继承人。

很难把这归为一种右翼或左翼现象，事实上也没有必要。它主要是一种小资产阶级反叛社会的现象，这些落魄之士感觉自己受到社会的排斥。卢梭把社会弃儿、造反派、狂放不羁的艺术家引为事业的同道。这就是他成为浪漫主义和无法无天的个人主义创立者的原因，这也是在《社会契约论》出版后的两个世纪里，卢梭何以成为19世纪其他许多运动创立者的原因——社会主义和共产主义、独裁主义和民族主义、民主自由主义和无政府主义等几乎所有的思潮，除了对文化情有独钟的所谓自由主义的文明之外。

卢梭憎恨知识分子，憎恨那些脱离生活的人，憎恨专家、憎恨将自己禁锢在某个特殊小圈子里的人，因为他感觉到，心灵应该是开放的，这样一来人们就可以产生情感上的接触；坐在古老橡树之下的质朴农民，与城里的那些衣冠楚楚、自命不凡、过分考究、老于世故的高雅之士（highbrow）相比，对生活以及自然的理解更深刻。因为他感受到了这一切，他发现了一个传统，完全不同于浪漫派反叛者的传统，这个传统在欧洲传播开来，然后传到美国，成为所谓美国生活方式那个著名概念的基础，根据这一观念，与大学教授相比，与城里的政治家相比，与其他丧失人性的人相比，社会上质朴的人们对现实的认识更深刻，他们身上的美德更深厚，他们对道德价值观的理解更为深刻，前面那些人在某种程度上自动脱离了心灵的激流，而心灵的激流既是真正的生命，也是人与社会的真正道德和智慧。

这就是卢梭在谈论自然时给人们的那种印象，虽说有人告诉我

们，在18世纪“自然”这个词至少有六种意义，但卢梭的用法是独一无二的。他不仅仅把自然等同于质朴，而且等同于真正厌恶文雅、精致、复杂和艺术或科学价值观的东西。无论艺术家还是科学家，都不能指导社会——这就是他极端厌恶爱尔维修和百科全书派的原因。社会必须由接触真理的人来领导，接触真理的人就是允许这种天恩眷顾、允许自然本身具有的真理注入心中的人。这只有在自然的胸怀之中，只有过上质朴的生活才能做到。在卢梭笔下，质朴生活只是对赐予真正答案的条件的描述。对于那些渴望质朴生活的人而言，它逐渐成为真理本身：无论在《爱弥儿》之中，还是在《新爱洛伊丝》之中，很难将获取这个答案的条件与答案本身区别开来。在卢梭看来，答案存在于某一类人之中，在于将人心摆在正确位置。获取某种知识——这是所有问题的关键。

在理论上，卢梭的言论与18世纪其他启蒙哲学家相似，他说，“我们必须运用理性”。他用的是演绎推理的方法，在获得结论的时候，这种推理方法有时很有说服力，明晰易懂，表达极为得体。但现实中情况却是，这种演绎性推理方法就像一种逻辑紧身衣，他用这种严密的逻辑来支持人的内心当中固有的、如火的、几乎是疯狂的幻想；正是这种疯狂的内心幻想与一种冷静严密、极具约束力的加尔文主义逻辑的非凡结合，赋予了他的文字以极大的蛊惑力和感染力。你似乎在读逻辑论证，它辨析概念，有效地从前提得出结论，而在这一过程中，它向你灌输的却是一些激烈的东西。有人在向给你施加幻想；他试图利用一种非常严密、虽说通常是非常混乱的生活幻想来支配你，他是在念咒语，而不是论证，虽说他似乎在以平心静气和泰然镇定的口气谈话。

这种内在的幻想是对权威与自由相一致的神秘推测。这种一致源于以下事实，即，为了使人保持自由的同时，能够与社会上其他人和平相处、能够遵守道德律令，你想得到的便是，人只能向往道德律令实际上责令的东西。简言之，这个问题可展开如下。你想赋予人们无限的自由，因为舍此之外，他们就不再成其为人类；然而，与此同时，你还想让他们按照原则来生活。如果能够促使他们遵守规则，那么他们将会向往规则，这不光是因为规则本身的缘故，而是因为他们

喜欢规则。假如你发出疑问，一个人怎么既是自由的，同时又戴着枷锁，你会说："假如枷锁不是强加给他的，那会怎样？假如束缚他的枷锁不是来自某种外力，那会怎样？假如这副枷锁是他本人自动选择的，因为这种选择是他天性的表现，是他作为一种内在的理想，由内心当中生发出来的，那又会怎样？假如这是他在这个世界上的首选之物，那么这副枷锁就不再是枷锁了。"一个自我禁锢的人不是囚徒。所以卢梭说："人天生是自由的，然而他处处受枷锁的束缚。"什么样的枷锁？如果它们是习俗的枷锁，如果它们是暴君的枷锁，如果它们是那些想利用你达到他们自己目的人的枷锁，那么这些枷锁的确是枷锁，那么，你必须抗争，你必须奋斗，在争取个人自主和自由的道路上清除任何障碍。不过，假如这副枷锁是你自己制造的，假如这副枷锁只是你自己用内在的理性制定的规则，或者在你过简朴的生活之时，因天恩眷顾而产生，或者由于良知的声音，或者由于上帝的声音，或者由于自然的声音（这些都被卢梭当成一回事儿）而产生；假如这副枷锁只是应当遵守的规则，是你内在的天性最自由、最有力、最有自发性的表现，那么，这副枷锁就不再束缚你了——因为自我控制并不是控制。自我控制是自由。就这样，卢梭逐渐向这样一种独特观念靠拢，即，人们想要达到的目的是，人们要以国家用暴力将他们联系在一起的方式将彼此联系起来。

最早的枷锁是暴君过去用来强迫你按照他的意志行事的某种强制形式，诗人们怀着恶意用他们的花环去打扮的正是这种东西；这正是那些谄媚、寡廉鲜耻的作家们向纯粹的暴力、纯粹的权威献媚取宠来加以掩饰的东西。但是人们向往的东西与此大不相同。人们向往的东西是——我再次引用卢梭的话——"使每一个个体及其所有权利服从于整个社会"。如果是你让你自己服从于整个社会的，那么怎么能说你没有自由呢？因为有谁强迫你这样做了？不是X也不是Y，不是这种制度，也不是那种制度，强制你的正是国家。但国家是什么东西？国家就是你以及和你相似的其他人，你们都在寻求你们共同的福祉。在卢梭看来，确实存在一种共同的福祉，因为，如果不存在与个体的福祉没有矛盾的全社会共同福祉之类的东西，那么，提出这类问题：我们应该怎样生活？作为一个紧密的群体，我们该怎么办？这些提问毫

无意义，而且显然是荒谬的。

结果，卢梭发展了公意这种观念。这种观念始于无害的契约观念，说到底，契约是一种半商业性行为，完全是一种自愿结成的许诺，最后也是可以废除的，它是团结一致、打算做一些给他们带来共同幸福的事情的人类发出的行为；但它依旧只是一种权宜之计，如果它要给人们带来共同的苦难，就可能被放弃。这就是它的起源；个体们想保持个体性和追求自身福祉，社会契约是他们完全自愿发出的行为，从这种社会契约观念，卢梭逐渐转向公意这一观念，公意差不多是一个庞大的、超个人的实体的拟人化意愿，这个实体被称为“国家”，它现在不再是霍布斯笔下的那个压倒一切的利维坦，而更像一个团队，一个教会，多样性中的统一性，比“我”更大的东西，我将自己的个性沉浸其中，只是为了再次发现它。

卢梭神秘莫测地从一种观念（个体们自愿汇集成群、自由结成关系、每个人都追求自己的福祉）过渡到另一种观念（个体屈从于相当于自身然而又比自身大的东西——整体，社会）。这是一个不可思议的转折。他经过的各个步骤是独特的，值得我们简短地考察。

我对自己说，有一些东西是我想得到的，如果不让我得到，那我就没有自由；而且这可能是降临到我头上最糟糕的事情。我就会对自己说，“我向往的那个东西是什么？”我只想让我的天性获得满足。如果我是明智的人，如果我具有理性、见闻广博、眼光犀利，那么我就会发现这种满足的所在。任何一个人所获得的真正满足不能与其他人的真正满足发生冲突，因为，如果发生冲突，自然就不再是和谐的了，一种真理就会与另一种真理发生冲突，这在逻辑上是行不通的。我可能发现其他人试图阻挠我。他们为什么这样做呢？如果我知道自己是正确的，如果我知道自己寻求的东西是真正的善，那么，反对我的人一定找错了目标。毫无疑问，他们也认为自己在寻求善，他们坚持自己的自由来捍卫它，但是他们找错了地方。因此我有权利阻止他们。我凭什么有这种权利阻止他们？这不是因为我想得到他们不想要的东西，不是因为我比他们优秀，不是因为我比他们强大，甚至也不是因为我比他们明智，由于他们是灵魂不朽的人类，是与我平等的

——卢梭是强烈信奉平等的。真正的原因是，如果他们知道自己真正想得到的是什么，他们就会寻求我所寻求的东西。事实是，他们并没有去寻求，这就意味着他们确实不知道——“真正”和“确实”，通常都是不可靠的词语。

卢梭真正想表达的是，每一个人都有善的潜能——任何人不可能完全是坏的。如果人们任由天生的美德流溢而出，那么，他们就会只想得到正确的东西了；他们不想得到它这一事实仅仅表明，他们不理解自己的本性。虽说如此，但本性就在那里。在卢梭看来，说一个人想做恶，虽说他有向善的潜能，就好像是在说，他身上有一种隐秘的东西，那个东西就是他现实的“自我”；假如他就是他自己，假如他就是他应当表现的样子，假如他是他真正的自我，那么他就会寻求美德。从这一点，到说他在某种意义上已经寻求美德、只不过自己还不知道，只是一小步。如果你问他，他想要的东西是什么，他可能宣布某种非常邪恶的意图，而情况确实如此。但是他内心中的真正自我会寻求别的东西，只有当他允许自然穿透他的胸膛，只有当他过上那种正当的生活，如实地看待自己，把自己当做真正的自我来看待，他内心的自我，不朽的灵魂才会大胆发言。

我知道人的真正自我寻求的东西是什么，因为它一定寻求我本人的自我寻求的东西，只要我知道现在的我就是我自己真正的自我，而不是别的虚幻的自我。两个自我的这种观念的确在卢梭的思想中发挥作用。当我阻止一个人追求邪恶目的时，甚至当我为了防止他给别的好人造成伤害而将他投入监狱之时，即使我将他当做寡廉鲜耻的罪犯而执行之时，我这么做不是出于功利主义理由——给别人带来幸福，甚至不是出于因果报应的理由——因他做恶而惩罚他。我这么做是因为，这是他内心里更优秀的、更现实的自我会做出的行为，假如他允许它说话的话。我不仅把我自己当成了主宰自身行动的权威，也当成了主宰别人行动的权威。这就是卢梭有名的警句——社会有权强迫人们获取自由——的含义。

强迫一个人获得自由就是强迫他以理性的方式行事。一个得到自己想得到的东西的人是自由的；他真正想要的东西是一种合理的目

的。如果他想得到的不是一种合理的目的，他就不是真正想得到什么东西；假如他并不想得到一个合理的目的，那么他想得到的不是真正的自由，而是虚假的自由。我强迫他去做某些将会让他高兴的事情。假如他发现了自己的真正自我，他就会对我心存感激：这就是他著名学说的思想核心，在卢梭之后，西方的独裁者们无不利用这一恐怖悖论来证实自身行为的合理性。雅各宾派、罗伯斯庇尔、希特勒、墨索里尼等等，用的都是这种很相同的论证方法，他们说，人们不知道自己真正想要什么，因此我们替代他们、代表他们争取那种东西，从而送给他们那种对于他们来说有些神秘、他们自己还不知道、然而他们又“真正”想要的东西。当我处决罪犯的时候，当我强迫人类屈从于我的意志的时候，甚至当我组织审讯的时候，当我用酷刑折磨人并杀死他们的时候，我不仅是在做有利于他们的事情——虽说这种行为相当可疑——而且是在做他们真正想做的事情，虽说他们对此百般抵赖。假如他们抵赖，那是因为他们不了解自己，不了解自己想要得到什么，不了解这个世界的情况。因此由我来代表他们，替他们说话。这就是卢梭的核心学说，正是这种学说导致真正的奴役，沿着这条路径，从绝对自由观念的神化，我们逐渐看到绝对专制主义的观念。只有一种选择是正确的，这时候没有理由为人类提供多种选择。当然，他们必须做出选择，因为他们如果不去选择，就不具有自发性，就不是自由的，就算不上人类；可是，如果他们没有做出正确的选择，如果他们做出的错误的选择，这是因为他们的真正自我没有发挥作用。他们不知道自己的真正自我为何物，而我，明智、有理性、作为伟大的仁慈的立法者，却知道它是什么。卢梭是具有民主本能的；他对个体立法者的依赖程度，远不及他对议会的依赖，不过，只有当议会决定去做所有议员的内在理性——他们真正的自我——确实想做的事情之时，议会才是正确的。

正是因为这种学说，卢梭才成为一名政治思想家。这种学说既有利又有弊。有利之处在于，他强调，一个社会如果没有自由、没有自发性，就不可取。18世纪功利主义者设想的社会里，极少数专家以平和的方式去组织生活，从而赋予社会上最大多数的人以最大的幸福。对于一个更喜欢狂放不羁、无法无天、自发性的自由的人来说，这样

的社会是令人讨厌的，除非做出行动的是他本人；他喜欢这种自由的程度可能超过最大程度的幸福，假如那种幸福产生于这一事实：不是根据他本人的意志，而是根据高高在上的某位专家的意志、某位管理者、以固定模式组织社会的筹划者的意志，将他整合到一个人为的制度之中。

弊端体现在，卢梭的确参与制造了真正的自我这个神话，打着真正的自我这个旗号，我就可以去强制别人。毫无疑问，所有审判人员、所有大的宗教机构，都试图证实他们强制行为的正确性，而他们的强制行为，在某些人看来，不管怎么说，都是残酷的和不公正的；不过他们至少运用了超自然的支持力量去捍卫自身。至少他们动用了不容理性质疑的约束力。不过，卢梭相信，通过纯粹自由自在的人类理性，通过直接观察真实存在的三维的自然、作为空间里的客体这个意义上的自然，可以发现一切事物——人类、动物和无生命的物体。由于没有超自然权威的帮助，他只好求助于这一恐怖的悖论，正是由于这个悖论的缘故，自由最终被证明是一种奴隶制度，想得到某物就是根本不想得到它，除非你想以一种特殊方式得到它，这样一来，你很可能对一个人说，“你可能认为自己是自由的，你可能认为自己是幸福的，你可能认为你想要这想要那，但我比你更了解你，更了解你想要什么，更了解什么东西会使你得到解放”，如此等等。这是一个用心险恶的悖论，根据这个悖论，一个人在失去了他的政治自由和经济自由的同时，却在一个更高级的、更深刻的、更加理性的、更加自然的意义上获得了解放，对此，只有独裁者或国家，只有议会，只有最高的权威才能认识到，这样一来，最不受约束的自由与最严苛和最有奴役性的权威发生了重合。

在有史以来所有思想家中，卢梭是这个大倒错的罪魁祸首。这个大倒错在19和20世纪造成的种种后果无须详说，这些后果如今还与我们同在。在这个意义上，如下说法一点也不矛盾：卢梭自称是有史以来最激越和最强烈地热爱人类自由的人，他试图摆脱一切束缚，摆脱教育、世故、文化、传统、科学、艺术以及其他一切事物的限制，因为这些东西不管怎么说都冒犯了他，这些东西在某些方面限制了他作为人所应有的自然权利——尽管如此，在整个现代思想史上，卢梭是

自由最险恶和最可怕的一个敌人。

费希特

在我看来，约翰·戈特列布·费希特的自由观念与西方思想家通常持有的自由观念大相径庭，在所有德国思想家当中，他最应当为发起这种自由观念负责。这里所说的西方思想家主要指18世纪末和19世纪英国、法国和美国的思想家。

假如你在1800年至1820年之间，到欧洲各地旅行，就会惊奇地发现，虽说从东到西，到处都在谈论“自由”——虽说德国人和奥地利人谈论自由比英国人和法国人更有激情、更加雄辩——然而，在欧洲的东部和西部，这个词的意义却大相径庭。它在德国的意义迥异于沉浸在伟大的英法传统中的思想家所赋予它的意义。

对于这一时期西方主要政论家而言，例如，孔多塞、托马斯·潘恩、本杰明·贡斯当（这三位有代表性思想家都对这个题目情有独钟），以及那些对同时代人和后世人的思想产生相当影响的作家，“自由”这个词的含义是什么？让我从贡斯当的著作中引证一段典型文字。贡斯当是一位非常温和、非常明智的自由主义者，他的政论属于19世纪初，他是当时大部分自由派民主人士的代言人。在1819年的一篇演讲中，他把他所谓的现代自由观念和古代自由观念进行了一番比较，他向同时代人提出疑问：“自由”的意义是什么？以下就是他给自由下的定义：

> 它是个体只需遵守法律的权利——他有权不会因为某一个或几个人的专断意志遭到逮捕、拘押、处死或任何虐待。它是每个人表达自己的意见、选择并且从事自己的职业、处置自己财产的权利——假如他愿意的话，他甚至可以挥霍自己的财产；它是不必经过允许就可以来来往往而无须说明理由或动机的权利。它是人们自愿结社的权利——无论是为了讨论自己感兴趣的东西，还

是为了与志同道合者信奉宗教，或只是根据自己的意向或爱好打发时光。最后，它是每一个人都拥有的、影响政府行为的权利——要么通过任命某些或全部公务员来进行，要么通过代表、请愿、合法的要求来进行，对于这些行为，当局多少都得予以考虑。

接下来，他又补充说，古代世界则不是这个样子；在古代世界，虽说个体在某种意义上主宰着公共事务，但在个人的私生活中，他受到更多的控制和限制；而在现代国家，甚至在民主国家，相对而言，个体似乎无力影响政府当局的决策；他们争取的正是这种权利。

这个例子恰当地说明“自由”这个词在其19世纪初的温和捍卫者那里的含义。不过，你会发现，在这一时期的德国，它的意义却很不相同。

费希特总是在说，自由是他唯一倾心关注的主题。“我的体系，从头到尾，只是对自由这个概念的分析……中间没有掺进任何其他成分。”接着，他坚持说，他的学说非常晦涩，他所使用的语言普通人理解不了，他借此警告读者（非常明确地警告），理解他在灵感迸发之际发表的言论，需要经过一种特殊的转换、变形或阐释。

[费希特宣称]由于人们受教育的程度很一般，他们绝对理解不了我们的哲学理论，因为它谈论的对象不是为他们而存在；他们不具备一种特殊能力，让这个对象本身为这种能力而存在，因这种能力而存在。这就好像跟先天性的盲人谈话；这些盲人只能通过触觉来了解事物及其关系，可你却跟他们说颜色以及颜色之间的关系。

一般人理解不了它的原因在于，他们不具备那种特殊的、深刻的

形而上的思辨能力，来参透这些宝贵的真理，在每一代人当中，只有极少数人能够掌握这些真理。费希特自认为是其中的一员。他对自由的本质的把握，得力于他对宇宙本质的这种特殊的深入探索。让我进一步对此进行解释。

许多西欧思想家主要关注的是，他们捍卫个体的自由以防其他个体的侵害。在他们看来，自由意味着不受干涉——这在本质上是一个消极概念。这样一来，它就成了那部伟大的经典论著——约翰·斯图亚特·穆勒论自由的著作——的主题，直到今天，穆勒的著作依然是对个体自由最诚挚、最雄辩和最有说服力的诉求。

这也是孔多塞所认为的自由。这就是那些提出革命标准以便解放个体的大部分法国反叛者心目中的自由，他们派出军队，横扫欧洲，解放其他民族。他们有一个揣测：每一个个体都有某些爱好、某些愿望、某些癖好，他想按照某种方式生活。当然，不可能完全让他这么干，因为，如果这样的话，人就会过多地干预其他人类相似的目的。但是必须给他营造出某种真空环境，他可以在这个空间之内实践他所谓合情合理的愿望。人们不应当批评这些愿望。每个人的目的都是他自身的目的；国家的任务就是防止冲突，充当某种交通警察和守夜人的角色，就像德国社会民主党人拉萨尔在19世纪末带着轻蔑的口气评论的那样；国家只是为了保证，人们在实现这些个人目的的过程中不发生太多的冲突，对于那些个人目的，他们本人是最高权威。自由意味着不受侵害，因此自由指的是人们互不侵犯。

卢梭把这一点说得很清楚，他说，“事物的本性没有激怒我们，只有恶意才会激怒我们”。奴隶制意味着成为某一个人的奴隶，而不是为事物的本性所役使。当然，我们在使用“自由”这个词的时候，也使用了它的各种隐喻意义。我们说人们是奴隶时，不仅用的是这个词的字面意思，即《汤姆叔叔的小屋》中的汤姆叔叔是西蒙·莱格里的奴隶这种意义，而且还指一个人受他的嗜好的左右，沉溺于杯中之物，受到某种东西的迷惑。这种奴隶的意义，虽说应用广泛，然而只是一种比喻；显而易见，“奴隶”这个词，有一种更真实和更具体的意义，假如一个人被捆在树上或投进监牢，不管怎么颠倒黑白替他狡辩，都

不能说他是自由的；然而，假如一个人对于许多事情只是无能为力，一般不能说他是奴隶。有许多事情我可能做不到，可我并没有因此而成为奴隶。我不可能长着翅膀飞上天，我计数计不到500万以上，我看不懂黑格尔的著作。有各种各样的事情我说自己做不到。但是，不能因为我看不懂黑格尔的著作，不能超过一定的速度飞过天空，就说自己是奴隶。成为奴隶与无法做到某事是两回事：成为奴隶就是被阻止做某事，阻止他的不是事物的本性而是其他人。甚至社会主义论著中经常提到的经济奴隶制，也只是意味着，给那些不能使用权利的人提供权利是徒劳的；给那些一贫如洗和饿倒待毙的人提供购买食品和衣物的权利是徒劳的，他们没有钱买这些东西。这种观点通常被表述为，没有经济自由、只有政治自由是没有用的；不过，它背后却隐藏着这样一个假设：他们不能买这些东西，不是他们天生缺乏能力——正如一个残疾人因为残疾而无法长途跋涉一样——而是因为有人在阻挡他们。只要他人阻挡这种观念不存在，自由观念就不会出现。自由便是不受他人的介入，不受其他人的干涉。当他们偶然干涉的时候，缺乏自由可归因于运气不佳或管理不当；当他们故意干涉之时，它就被称为压迫。

这一切都可适用于西欧的思想家，在那里，最主要的问题是结束某些个体的专断统治，这些人自命为大多数人命运的主宰。不过，还有一种自由观念，这种自由观念在德国人当中盛极一时，现在我们必须将注意力转向这种观念。

显而易见，德国人对卢梭强调的恶意不那么担心，他们主要担心的是卢梭认为无关紧要的事物的本性。对于他们而言，自由似乎意味着不受宇宙的铁定的必然性的束缚——自由主要指不受外在世界严格规律的束缚，而不是不受邪恶或愚蠢之徒的束缚。

在某种程度上，这归因于德国人在19世纪面临的政治形势。在这一时期，德国人正蒙受法国黎塞留和路易十四在17世纪的胜利给他们造成的奇耻大辱；在30年战争之后的18世纪，他们饱受政治分裂、经济衰败之苦，普通德国市民普遍蒙昧落后。还有一个真正重要的因素，那就是，德国人绝对依赖君主的专断意志，这就让他们感觉到，

无论与趾高气扬的法国人相比，还是与自由和骄傲的英国人相比，自己是宇宙当中一个比较卑微的公民。

对于这样的人来说，自由意味着什么？如果你生活在一个可悲的环境下，你首先想到的就是，你能做的事情几乎不存在。要么你没有物质手段，要么统治者不公正、残暴或愚蠢；要么有太多的天灾降临你头上；要么你在别的方面受到了局限：你落入了英雄无用武之地。自由这种想法一方面成了在实践上不可能实现的东西；另一方面成了一种强烈和热切追求的理想。

对于这种环境的反应，人类历史上经常发生，那就是说，“如果我得不到我想得到的东西，那么，也许抛弃这种想得到某种东西的想法本身，就可以让我的生活更加幸福。显而易见，苦思冥想得到权贵或不利环境阻碍我得到的东西，是不会让我感到幸福的。不过，通过消除内心当中对这些事物的欲望，我就会心平气和，这种心境取代了对我想得到的事物的占有，它不逊于我可能在这条血泪谷中发现的东西。”

这正是斯多噶派和伊壁鸠鲁派为之作出论证的、古希腊城邦在其中衰落的那种一种精神状态。这正是公元一世纪的思想状态，当时罗马的斯多噶派，实际上还有早期的基督徒，在鼓吹的大道理。事实上，这种思想状态在18世纪的德国人身上显得尤其生动。有许多东西是我想要的，但环境不允许我得到。那好，我必须保护自己以对抗这个外在的世界，在某种程度上，我必须收缩容易受到这些灾祸侵袭的领域。我不会奋力向前积极争取自己得不到的东西，那只会招致失败和毁灭，我必须实行战略性撤退。我必须躲到暴君和厄运够不到的地方。如果我没有过多暴露自己，没有受这些不利因素的严重影响，或许我会更安全。

在一定程度上，这是不受侵扰的内心生活的学说产生的部分心理以及实际的社会原因。我试图将自我收缩到私人世界当中。我心中暗想，“暴君想剥夺我一切进步的机会，暴君想毁掉我的物质力量；那好，就让他们这么干吧——这些东西并不重要。他能拿什么，且让他

拿好了；我要把这些东西从我身边抛开，因为它们对我来说没有价值。假如我不想保留它们，它们被拿走了，我也不会舍不得。”这就是向内心堡垒的一次奇怪的和策略性的撤退。我心里想，“如果我保持自己的精神，我内心的宁静；如果我使自己专注于内心的思想，如果我培育了内在理想，暴君的势力就达不到那片领地。如果我的身体处在他的权势之下，且让他去支配好了；如果他可能没收我的财产，那就由他去没收。我要看重他控制不到的东西——我内在的精神，我内在的自我。”这就是两个自我学说重新兴起的根源，这一学说植根于基督教和犹太教：精神的、内在的、非物质的永恒的灵魂，经验的、外在的、肉体的、物质性的自我。后者容易遭受各种厄运之害，它受制于人们无法逃避的物质世界的固定规律。

在17和18世纪的自然科学家以及18世纪的启蒙哲学家看来（按照他们的说法，人只不过是分子的集合，这些分子与自然界中其他物体相似），反抗自然是愚蠢之举，因为我们无法改变宇宙的物质规律和物理特性，无论我们发现它多么具有压迫性。而且这样做也是没有出路的。

有两个敌人我必须避开。一个敌人是支配事物的无情的物质规律，另一个是邪恶小人的专断的意志力量（will-power）、命运的无常变幻以及不幸的环境。我躲避它们的办法是，利用一种酸葡萄原理，我愿意把它说成是一种非常崇高的、非常宏大的酸葡萄原理。我说，假如我得不到这些东西，那我就不想得到它们。如果我只能泯灭我内心的欲望，那么，即使没有得到满足，也不会让我感到恼恨。简而言之，这种原理说的是，一个得到满足的欲望和一个被泯灭的欲望，结果竟是一回事。但这必然会产生许多悖论。如果一个人有40种欲望，而只有10种得到满足，或者说假如他只有两种欲望，而且都得到了满足，那么他在哪种情况下感到更幸福？如果自由意味着为所欲为，那么，一个想得少因而做得也少的人，与一个想得较多、然而做到的比想到的少得多的人相比，难道不更幸福——更自由吗？

又是卢梭认为，一个真正自由的人“向往他能够做到的，做他所向往的事情”。如果我向往的东西很少，相应地，我从中受到的挫折

的空间也较小。如果这种观点被推向极端，它几乎可以导致自杀性的结论——不折不扣的自杀式的结论。我的大腿疼痛。有两种治疗办法：一种是求医，另一种是截腿。暴君压迫我。有两种办法对付他：杀死暴君；或者是，使自己免受他的打击，不要去想他，他要什么就给什么，他肆意妄为的时候，可能从我手里抢东西，由他去好了，我根本不想保留。这基本上就是内在自我的原理，它不受外在自我可能造成的攻击或入侵——这个外在自我，我不再在意，事实上它很可能掠过由物理定律和邪恶意志或无常命运所支配的空间。

在康德那里，这导致了某些非常重要的后果，这些后果对费希特以及所有德国浪漫派哲学家产生了深刻影响，从而在总体上对欧洲思想意识产生了深刻影响。这些思想意识中包含这样一种学说：世界上唯一有价值的东西是这种真正的内在的精神性自我的某种状态。幸福是我可能得到、也可能得不到的东西：它不是由我说了算。它过多地取决于物质环境。因此，说人类的目标是幸福，注定使人永远遭受挫折和自我毁灭。真正的理想不能依靠受制于外在环境的东西；它必须依赖一种内在的理想，以及奉行这种内在的理想；它必须完成我真正的自我要求我去做的东西。真正的理想将遵守道德律令。如果这些律令是由某种外在的力量颁布的，那么我就不是自由的，因此我就是奴隶。但是，如果是我命令自己做这些事情的，那么，正如卢梭所言，我就不再是奴隶，因为我控制了自己；我的行为是自己作出的，这就是自由。康德的深刻观念体现在，重要的是，唯一对我们最有价值的东西是（有人用价值来指为了目的本身而追求的目的，而不是追求其他事物的手段），证明其他事物合理而不需证明自身合理的目标，正是由于达到目标的缘故，我们做我们现在所做的事情，摒弃现在所摒弃的东西，正是为了达到目标的缘故，我们做出现在的行为，如果需要的话，我们会去死——这样一种神圣的、至高无上的原则，支配了我们的行为，它是我们给自己规定的。这就是为什么我们是自由的。因而，康德说，宇宙中最神圣的东西，唯一完全是善的东西，便是善良意志，也就是说自由的、道德的、精神的内在自我。

它本身就是神圣的，还有什么其他原因使它成为神圣的、有价值的东西？我的所作所为是为了实施我强加给自己的律令。功利主义者

说，正确的行动目的是给许多人尽可能多地带来幸福，当然，如果这就是目标的话，就很可能让人类付出牺牲，甚至让无辜的人付出牺牲，以成全其余人的幸福。有人还会说，我必须做《圣经》或宗教或上帝命令我去做的，或是去做国王命令我去做的，或者做我自己渴望做的，或我的道德体系（我继承或习得而来，并对它居之不疑）所允许的、所放行的事物。

在康德看来，这是一种亵渎。在他看来，宇宙之中唯一具有终极价值的东西便是作为个体的人类。说某一件事物是有价值的，就是说它是人类的一个理想，康德补充说，它是有理性的造物——人类——命令自己去做的事情。人类能够为什么东西而做出牺牲？只会为比人类更高级、更有权威性、更有价值的东西。但是最有价值的莫过于人类信仰的原则，说一个东西有价值，就是说，它要么是某些人为了它自身的缘故而寻求、渴望的东西（他们是作为有理性的造物而产生渴望的），要么是为了得到这种东西而使用的手段。

康德的确大谈重视理性因素是如何重要（虽说他到底用理性来指什么，一直不太清楚，至少他的一些朋友是这么认为的）；他认为，这样一来，所有有理性的人必然想做出同样普遍的行为。我在此不想追究他是对还是错：那样做会使我们离题太远。根据这种学说，说一个事物有价值就等于说它是内在自我的一个理想，这一内在自我决不应当受到任何外力的影响，不应当受到任何外力的蹂躏、奴役、利用或毁灭。因此，康德为个体本身热情辩护。在他看来，正如在卢梭看来（虽说康德在这个题目上比卢梭更加直白和激烈），最大的错误在于，取消了人类选择的可能性。最大的罪过是贬低或羞辱同属人类的其他人，对待其他人就好像他们不是价值的创造者似的；因为宇宙中有价值的正是那些人们为了它们自身的缘故而尊崇的东西。欺骗某人，奴役他，利用别人作为实现自身目的的手段——这就是说，别人的目的不像我的目的那样有理性、那样神圣；这是虚假的，因为，说某事物是有价值的，就等于说，它是一种目的，任何有理性的人的目的。因此，根据这条充满激情的原理，我必须尊敬其他人，人类是宇宙当中唯一需要我绝对尊重的存在物，因为惟有他们才能创造价值，实现价值，惟有他们的活动的缘故，其他事情才值得去做，生命才值

得存在，或者说，如果需要的话，才值得为之牺牲。

由此可进一步引申，道德与道德规则，不是像我在发现实际事物过程中所能发现的东西。整个18世纪——不仅18世纪，几乎整部哲学史，除了犹太人和基督徒的神学之外，都坚持认为，道德问题可以按照回答其他实际问题的方式来回答。事实上，我早就试图解释爱尔维修和他的朋友们到底是怎样鼓吹这一观点的。在康德看来，这并非完全正确，在他的继承人看来，这种观点越来越不正确。

为了发现我应当做什么，我只好倾听内在的声音。这个声音发出指令、训谕，鼓吹我必须遵守的理想。它指挥、命令并告诉我如何行事，如何发布康德所谓的绝对命令，这并不是说某件事情是实情。在外部世界寻找道德目标是徒劳无用的。道德目标不是事物；道德目标不是事物的状态，就像一棵正在成长的树一样；它们不是裘力斯·凯撒越过鲁比孔河这样的事实[19]。它们是命令或指令，而指令无所谓真假，不是凭观察就能发现的东西。指令可能有对有错，可能有深有浅，可能是邪恶也可能是正义的，它们可能容易理解也可能不易理解，但它们不描述任何实物。它们命令，它们吩咐，它们刺激。

这是欧洲意识史上一个重要阶段。道德不再被看做利用发现道德事实的特殊才能可以发现的事实的集合，就像从柏拉图以来直到当代许多哲学家所信以为真的那样；相反，道德是命令的结果，因而是不可能被发现的。它是被发明出来的，而不是被发现的，它是人为制造的，而不是找到的。在这方面，它接近于艺术创作。康德谈到客观的、普遍的、在某种意义上通过正确利用理性可以发现的准则，他当然没有得出那个准美学的结论，但他却将我们引向那个方向。他信奉适用于所有人的普遍理性标准：但是他的论点——内在声音的语言——可能指向别的地方。当我们读到世纪之交德国浪漫派时，这就变得更加明确了。当艺术家创作了一件艺术品，他做了什么？他顺从某种内在的冲动，他在表现自己。他创作是为了回应内在的要求，他投射出自己的思想，他主要是在做事：以某种方式行事，按照某种模式来表现、制作某种东西。他不是在学习、发现、演绎、计算、思考。

就以前的思想家而言，你可以说，发现某些事物的真实性（例如，发现幸福是人的真正目标，或者发现幸福并不是值得人们追求的目标，生活具有物质特征或精神特征，或者其他什么东西），所采取的方式类似于牛顿发现宇宙遵循的物理学定律所使用的方式。但是，当艺术家创作某些作品的时候，他是在发现吗？一首歌曲，演唱之前，它在哪里？谱写之前，又在哪里？一幅画画出来之前在哪里？尤其是，假如这幅画是非再现性的，正如音乐是非再现性的一样，艺术家在创作之前，他的创作意象又是在哪里？艺术行为是一种延续性活动，它是一个行为过程，证明它正确的依据是，它服从某种内在的冲动。这种服从是一种理想的实现，他正是为这种理想而活着，他为之献身，将其视为使命和天职。

记住下面这一点很重要：虽说康德没有得出这个结论，却为这种涉及伦理学的信条奠定了基础。它有两个核心因素。第一个因素是，道德是一种活动。法国的百科全书派和德国启蒙运动的重要人物都主张，我们首先在这类事情中发现真理，然后有效地利用我们的知识。不过，根据这种新观点，道德并非先理论后实践，它本身就是一种活动。第二种因素是，这就是人类自律的意义。人类的自律、人类的独立意味着，你并不是自己无法控制的某种力量的俘虏。我已经引用过卢梭的论断："事物的本性没有使我们发狂，只有恶意让我们发狂。"但是这些人对物的力量的恐惧超过对人的力量的恐惧。与自律相反的他律（heteronomy），意味着我不是独立的。我之所以不是独立的，乃是因为，我受制于激情，我受制于欲望、恐惧或希望，它们强迫我去做的事情，要是经过深思熟虑我可能不大想去做；做这类事情，我会后悔，我会忏悔，我说，假如我处于最佳状态，假如我是真正的我，我就不会做。他律意味着，你在某些方面屈从、受制于你无法控制的一些因素。自律正相反。自律意味着你只管做你现在做的事情，因为这是你的意志；你在行动，在主动行动，而不是被动受影响。

这个正在行动的"你"当然不是躯体，躯体受到各种可能出现的物理性病变和物理定律的影响；在自由领域里运动的是别的东西。自律意味着成功地自动脱离敌对力量或盲目力量，或无论怎样我本人也无

法负责的力量活动的领域，例如物理定律或暴君的奇思怪想活动的领域。自律，即真正的自由，向我本人发布命令，随心所欲行事的我服从这些命令。自由便是服从自己给自己下的指令。这就是卢梭的道德自由概念，而且它也是康德的自由概念。每一个人都是这样一种价值的来源，正因为这个原因，他应该得到其他人的尊敬。这就是为什么禁止收买别人、“贿赂”他们、塑造他们、改变他们，以客观原则的名义（即外在于——有效地独立于——人类意志的原则）向他们施加影响，像爱尔维修那样以幸福的名义向他们施加影响。这就是为什么动机最重要。这项计划的实施不需要我负责，因为那是需要物理定律加以干预的事情。我不能去做自己无力控制的事情。“应该”暗示“能够”，假如你不能做，就不会有人告诉你应当做。因此，如果我有义务，如果存在道德，如果存在目的，如果存在我应当做的事以及我应当避免的事，它们一定存在于完全不受外界干预的某个领域。这就是为什么追求幸福不是我的义务，因为幸福不属于我的控制范围。我的义务只能是自己完全控制得了的东西，它不是成就而是企图——激励自己去做自认为正确的事情。只有在固守自己的内在自我方面，我才是自由的。

这种观点造成的某些后果，产生了很大的政治影响。第一个直接影响是一种清静无为的思想。如果一个人应当推动的只是他自身内在的、合乎道德的自我保护，如果唯一重要的是动机，如果一个人只需为他个人的人格正直负责，即，他应当诚实不欺，不管怎样他都不应当去欺诈，无论外部世界（经济和政治领域，易受外界因素干扰的、空间中物质性物体所在领域）发生什么事情，这些事情都不应侵犯道德活动的领地。事实上，这就是费希特的早期想法。[20]

费希特坚持认为，个体必须是绝对自由的，“我完全是自己的创造物”，他如是说：“我不因为我不得不接受而去接受自然为我提供的法则，我之所以相信它，是因为我愿意。”他说，重要的不是das Gegebene[给定之物]（被给出的东西），而是das Aufgegebene[受托之物]（强加给我的东西，我的义务，规定的东西，我的部分使命）。费希特宣布，这条规律不是来自事实领域，而是来自我们自身，来自纯粹、原初的自我，他说，它正在根据我的思想和目的，创

造、塑造和形成外部世界中的事物，因为只有在那时候，我才是它们的主人，而它们必须为我服务[21]。这样一来，就出现了浪漫主义观念：世界上最重要的东西是正直和奉献。

这种观念非常重要，因此我还要在它上面多花一点时间。在以前的各个时期——至少从柏拉图开始——受崇拜的、受仰慕的人是哲人。哲人就是知道如何去生活的人。有些人认为，哲人接触上帝，上帝告诉他该怎么做，告诉他真理为何物。有些人则认为，哲人就是那些搞科学实验的人——帕拉切尔苏斯或浮士德博士，还有借助于非经验性调查手段、借助某种直觉式把握、借助一种特殊的洞察力发现这些事物的人。道德类似于其他知识形式，它是一个发现某些真理的过程；最重要的是力争知晓这些真理。如果你本人无法参透这些真理，你可以请教专家；成为专家是一件让人羡慕的事。先知、预言家、科学家、哲学家或随便什么人，是令人景仰的人，因为他属于那种知道如何行事的人，因为他知道世界的真实面目。化学家有一天可能会点铁成金，或者发现长生不老药。政治专家懂得治国，因为他懂得人类和社会的心理和生理机能，他对于宇宙的整个构成有着充分的认识，因此他能够朝这个方向调整他的技艺。受人羡慕和景仰的是那种能够正确地理解事物的人、能够发现正确答案的人、有知识的人。

经常出现这样的情况：根据你掌握的知识，为了达到你想达到的目标，你不仅必须为它们而生，而且必须为它们而死。基督教的圣徒们死了，但他们为真理而死。他们之所以死，乃是因为，他们想以自身为榜样和证据，证明上帝赐给他们本人或他们所信任的人的那些真理、知识和智慧。但是，纯粹的自我牺牲行为、为自己的信念而死的行为本身，纯粹为了某种内心理想而牺牲自己的行为（因为它是你的而不是别人的理想）却不值得羡慕。如果有一个穆斯林，他非常勇敢，为自己的信仰而死，你不会向他的尸体吐口水，你不会嘲笑他。你敬佩他的勇敢和决心；你会认为，这么勇敢的一个人，也许他天生就是这么好的人，却为这么荒唐的一套信念而死去，真是莫大的遗憾。但是，你不会因为他献身于那些信仰而敬佩他。

到了19世纪初，这一切都已发生改变。我们发现，受敬佩的是理

想主义本身。不过，理想主义意味着什么？理想主义者就是摒弃了一切可能吸引卑劣天性的东西——财富、权力、成功、名誉——的人，他这么做是为了内心的理想，是为了创造出他的内在自我规定的东西。这就是德国浪漫主义的理想英雄，也是它的追随者（卡莱尔、米什莱还有俄国青年激进分子）的理想英雄。19世纪的伟大艺术家贝多芬，对欧洲人的想像力产生了难以磨灭的影响。贝多芬被想像为穷困潦倒、不修边幅、不被看重、粗鲁无文、面貌丑陋的人；他已经摒弃了这个世界，他不会拥有这个世界一丁点儿的财富，虽说报酬就摆在他面前，还是被他拒绝了。他拒绝是为了实现自己的抱负，是为了服务内心的幻想，是为了表现那些需要表现的东西。一个人最大的败笔是“出卖”、背叛理想。这种行为本身就是可鄙的，因为，唯一能够使生活有意义（回到康德）的东西，唯一能够让价值成其为价值的东西，唯一能够判断对错的东西，唯一能够证明行为正确的东西，就是这种内心的幻想。

这种态度在19世纪初达到顶峰，与这种态度相关的是，询问这些人所追求的是真的还是假的，已经不再具有重要意义[22]。你敬佩的是那些与生活抗争的人，他们不顾艰难险阻，奋力反搏，也不问一问自己，这样做的结果会是胜利还是死亡；他们属于那种执著一念、勇往直前的人。备受青睐的形象是路德的形象：他站在那里，不动一动，因为他在躬行自己的内在理想。这就是正直、忠诚、自我实现、自我指导的意义之所在，这就是作为一名艺术家、一名英雄、一名哲人甚至一个好人的意义之所在。

这种看法很新鲜。假如莫扎特和海顿得知，他们之所以受重视，乃是因为他们的内在精神冲动，他们会大为震惊；他们是创作出美妙音乐作品的艺术家，这些作品之所以受主顾约请和听众景仰，是因为乐曲美妙。他们是创制事物的能工巧匠：他们不是传教士，他们不是先知，他们是供应者。有人提供桌子，有人供应交响乐；如果交响乐是优秀作品，假如它们还是天才之作，那么它们的作者就会受到景仰，而且应当受到景仰。

到了19世纪，艺术家成了英雄人物，反抗成为他生活中的主要行

动。反抗权贵、富人、奸邪之辈、市侩庸人，（如果需要的话——卢梭早年猛烈抨击的就是这些人，步他后尘的卡莱尔、尼采和D.H.劳伦斯也是如此）还反抗枯燥乏味、吹毛求疵和心胸狭窄的知识分子。你反抗是为了坚持自己的意见，说出自己的话，保持一份自主，以免受到并非由你本人的内在自我产生的事物或环境的支配、引导和限制。

只要在艺术家的圈子里，这便是一个高贵的理想，至今没有人公然唾弃它；事实上，当前的道德意识在很大程度上受到了这些浪漫派观念的塑造，根据这些观念，我们敬佩理想主义者和正直之士，无论我们赞同他们的理想与否，有时我们甚至认为他们很愚蠢，按照18世纪以及从前的标准，他们不会受到景仰，会被认为可爱但很傻。不过，它还有比较消极的一面。现在道德成了人为的发明，而不是发现；道德不再是一套命题，对应于我们在自然中发现的某些事实。实际上，自然与它毫无关系；对于康德而言，对于费希特而言，自然只是一堆死东西，你可以在上面强加自己的意志。实际上，我们已经背离了模仿自然、顺应自然（naturam sequi——师法自然）的观念。相反，现在你可以塑造自然，你可以改变自然；自然是一种挑战，自然干脆是一堆原材料。假如出现了这种情况，假如道德包括你的自我投射，就会出现这样的结果，政治活动也是一种自我投射。拿破仑把自己的个性投向整个欧洲的版图，他塑造了法国人、德国人、意大利人、俄国人的思想，就像作曲家调节音响、画家调和颜色一样——拿破仑是道德的最高表现[23]。因为他在表现自己的个性，他在坚持自己的主张，他正在实施那种不断地驱动自己的内在理想。

在这一点上，费希特的思想出现了重大飞跃——从孤立的个体飞跃到作为真正的主体或自我的群体。这一切究竟是怎样发生的呢？

我想做事而没有人能够阻止我，只有在这时候，我才是自由的，而且只有当发挥作用的是我的内在自我，而我不受别的东西影响的时候，我才这么做*。自我是一种精神，但它不是孤立的精神，正是在这里，费希特开始走上引向这类独特结论的道路，这条道路导致如下观念：自我根本不是个体的人类，个体与社会有关，或许自我，即人类的自我，的确不仅是历史和传统的产物，而且通过柏克所说的千丝

万缕、牢不可破的精神环节与其他人密切联系起来，自我只是作为整体模式的组成部分而存在，它是这个整体模式的构成元素。如此一来，假如说自我是在某年出生、过着某种生活、处于某种物质环境之下、在某一日期死于某地的一个经验性的个体，这是欺人之谈。费希特开始倾向一种神学式的自我观；他说，真正的、自由的自我不是包裹在身体之内而且处在一定的时间和地点之内的经验性自我，*它是所有人共有的一个自我，它是一个超级自我，它是一个较大的、神圣的自我，费希特现在逐渐开始把它与自然、上帝、历史、民族相等同。[24]

费希特从孤立的个体观念出发，孤立的个体实现自然或暴君无法企及的某种内在的理想，费希特逐渐采取了这样一种思想，即，个体本身什么也不是，人离开社会什么也不是，人离开群体什么也不是，人几乎不存在。他开始怀疑，个体不存在，他一定消失了。只有群体（Gattung）存在，只有它才是真实的。

它在一开始是非常幼稚的。个体的人必须尽力回报社会，他必须在人群中就位，他必须在某一方面力求促进其他人的地位，他们已经替他做得很多了。他说，“人只有在其他人中间才能成其为人。”他还说：“人注定要在社会中生活；如果他离群索居，他就不是一个完整的人，他就会与自己的天性发生矛盾。”*

费希特逐渐相信这类看法。不过他更进了一步。费希特完全成熟时期的哲学中的真正自我，不是你，不是我，也不是任何特定的个体，也不是由个体组成的任何特定群体。它是所有人共有的东西；它是一个拟人化的体现原则，这个原则就像泛神论的神性一样，通过明确的中心、通过我、通过你、通过其他人来表现自己。它在世界上体现为真正的社会，社会通常被视为一些人的集合，有一股超自然的力量将人们紧密联系起来，就像一个大火源散发出许多小火苗一样。在意识到道德命令的过程中，每一个小火苗都以大火源为中心，那些道德命令是它内在自我的驱动、如火的奋斗。这是一种神学性质的学说，显然，费希特在这种意义上是一名神学家，黑格尔也是，假如说他们是世俗思想家，这绝非善意。他们深受基督教传统的影响，在有

些人看来，他们是这个传统中的异端。即使他们不是神学家，他们也要比当前所谓的哲学更有神学味道。

就这样，费希特逐渐从群体转向如下观念，即，真正的人、真正的个体，他的自主行为是历史上道德行进的过程——将道德命令强加给柔韧、灵活的天性——即使在自我意识最强的时候，这个个体也不能算作单个人的存在，而是一种集体性：种族、国家、人类。这就是他在1807-1808年间在柏林向德意志民族发表的一系列著名演讲的主要内容，当时拿破仑的部队占领该城，他在演讲中呼吁德国人起来反抗。我从他的演讲中引用一段话，以证明他头脑中的看法以及他究竟走了多远，费希特正在谈德国的特性，他说世界上有两种特性：

> 你是信仰人本身的绝对第一位的和本原的东西，信仰自由，信仰我们类族的无限改善和永恒进步呢，还是对这一切都不信仰，而以为自己的确能清楚地认识和理解到发生了与这一切恰好相反的东西？所有那些或者在生活中富于创造性的精神和能产生新东西的人，或者所有那些即便不能如此，也至少坚决不做无意义的事情，而留意本原生活之流是否会在什么地方感召自己的人，或者所有那些即使没有达到如此高的程度，也至少猜想到自由，不憎恨或不害怕自由，而喜爱它的人——所有这些人都是具有本原精神的人，当他们被视为一个民族的时候，他们就是一个本原民族，一个单纯的民族，即德意志人。而所有致力于成为第二位的、派生的东西的人，所有清楚地知道和理解自己是这种东西的人，事实上都是第二位的和派生的，而且由于他们的这种信仰将变得愈来愈如此，他们也就是这样一种生活的附属物，这种生活受自己的冲动的驱使，在他们面前或他们身旁振奋起来；他们是一个已经沉寂的声音从岩石发出的反响，当他们被作为一个民族看待时，他们就处在本原民族之外，对后者来说他们是异族人、外国人。但在迄今依然称自己为纯粹民族或德意志人的那种民族里，本原东西在现代，至少一直到现在，都袒露出来，表现出创造新事物的力量。如今在这个民族面前，终于借助一种自身

变得清晰的哲学，摆放了一面镜子，在这面镜子里它可以用清楚的概念认识到，它迄今在没有清醒意识的情况下，通过自然力量变成了什么，它为何是由自然力量规定的；于是它就受到请求，要它按照这种清晰的概念，采取审慎、自由的方式，完整地使自己成为它应当成为的东西，复兴它的纽带，封锁它的范围。它必须封锁它的范围的原理已摆在它的面前，这就是：谁信仰精神东西，信仰这种精神东西的自由，并希望靠自由使这种精神东西永远得到发展，谁不论生在何方，说何种语言，都是我们的类族，他属于我们，并将站在我们这边。

谁信仰停滞不前，信仰倒退，信仰那种轮回，或是把一种僵死的自然力量提升为统治世界的舵手，谁不管生在何方，说何种语言，都是非德意志的，是与我们格格不入的；可以期望，他会完全与我们分离。[25]

大赞歌开始了，大民族沙文主义开始狂呼乱叫，个体的自决（self-determination）现在变成集体的自我实现，民族变成了由统一的意志组成的共同体，它在追逐道德的真理。但是，假如这个民族没有准神似的强人的领导，得不到他的启迪，这个集体的前进队伍就会失去方向。费希特说，“我们需要的是一位领袖；我们需要的是一位塑造我们的人。”“到这里来！”他突然大声呼喊“Zwingherr zur Deutschheit[强迫我们信奉德意志精神的人]。我们当然希望我们的君主将行使这一职事，可是，无论他是谁，我们都必须等待，直到他到来塑造我们，直到他到来造就我们。”

简言之，我们兜了一圈又回到原处。一开始我们持有自主的个人这种观念，急于不受别人的影响，向往一种绝对自由的生活，只服从它内在意识的内在活动，只服从它内在良知的内在活动。现在我们说了，生活是艺术，生活是一个塑造过程，生活是一个所谓“有机”过程的创造——自我创造。有优等的存在物，也有低等的存在物，正如在我的内部既有高尚的天性也有低俗的天性一样，在危机关头，我能够

上升到很高的高度，粉碎我的激情和欲望，以提高我自己的原则的名义，作出自我牺牲的英雄行为；正如他所说，这就会使我们卷入生活的洪流之中。如果我能够抑制住我心中低俗的东西。那么，领袖或整个种族就能抑制住他们心中低俗的东西，正如精神抑制邪恶的肉体一样。

最后，这里就有了个体与民族之间那个著名的和重大的类比，这个摆脱了神学意象、而且被柏克和卢梭世俗化的有机暗喻，在费希特的思想中很有势力。费希特将合成与整体作了一番对比，前者是纯粹的人为组合，后者是整个的民族，它是有机的、单一的、整体性的，更高级的原则从中发挥支配作用，这个更高级的原则可能表现为一个伟大民族或历史。*这股力量最伟大的代表是一位神性十足的征服者或领导人，他的任务是利用他的民族，就像艺术家演奏乐器一样，把它调弄成一个单一的有机整体，就像画家、雕塑家调理他的材料一样，就像作曲家创作出音响的模式一样。

至于自由、个体的自由和个体的良知，对与错，无论它们是客观的发现，还是人为的发明，现在变成什么样子了？我们先前提到的、英法作家所捍卫的个体自由现在变成什么样子了？至少在一定的限度之内，每一个随心所欲去生活的自由、随心所欲浪费时间的自由，以自己的作法上床睡觉的自由、仅仅因为自由本身是一种神圣价值从而为所欲为的自由，现在变成什么样子了？康德在个体的自由中发现了一种神圣的价值，在费希特看来，个体的自由已成为超个人的东西所作的某种选择。它选择了我，我并没有选择它，默认它是一种特权、一种义务、一种自我提高、是一种自我超越式地提高到更高层次上的行为。自由还有广义上的道德，自动地顺从超级自我（动态的和谐宇宙）。我们回过头来支持自由是服从这种观点。

费希特本人的思考主要根据的是某种超验的、理想主义的意志力量，相对而言，这种意志力量与实际尘世生活几乎没有关系，只是在他行将就木之际，他才看到按照这些超验的愿望塑造世俗生活的可能性。但是他的追随者们将它变成世俗色彩更浓厚的说法。从强调理性转移到强调意志，产生了如下自由观念：它不是不干涉的观念、不是

允许每一个人自由选择的观念，而是自我表现的观念，将你自身强加于介质之上的观念，清除你自己的障碍的观念。只有通过征服障碍才能清除障碍：在数学中，通过理解；在物质生活中，通过攫取；在政治中，通过征服。这就是以下观念的核心，这种观念认为，一个自由的民族是一个获胜的民族，自由即是力量，征服和自由是一回事儿。

为了说明这种观念所指引的方向，请允许我引用一个非常敏锐的观察者、德国诗人亨利希·海涅的话，当时他正在巴黎。他在1834年写过一些东西，试图警告法国人，不要轻视思想的力量：

> 思想试图变为行动，词语想变为有血有肉的现实，哦，人……只好表达他的思想，也借以形成自身……这个世界只是词语的外在显现。
>
> 注意到这一点，你们这些骄傲的行动家只不过是思想家的不自觉的工具而已，那些不动声色的思想家通常已经给你们制定好大部分固定的行动计划。马克西米利安·罗伯斯庇尔只不过是让—雅克·卢梭的手，这只沾满鲜血的手从时间的子宫中拽出了卢梭早已设计好的灵魂的躯体……康德的著作《纯粹理性批判》……是斩断自然神论头颅的一把利剑……

美国哲学家乔塞亚·罗伊斯曾经非常精彩地诠释了费希特的思想："世界是……内在的生活所梦想出来的诗歌。"所以说，如果我们的精神不相同，我们的世界也确实不相同。作曲家、银行家、抢劫者的确创造了他们各自的世界。不管他想到这一点与否，海涅在这种态度面前真正感到了恐怖，他真正看到了即将到来的劫数："康德主义者将要露面，在这个纯粹现象的世界里，他们从不认为有什么东西是神圣的，他们手持快刀利斧，残忍地砍断我们欧洲生活的根基，将过去连根拔掉。全副武装的费希特主义者将会回来，他们身上的那股疯狂的意志没有沾上丝毫的恐惧或自私自利。"这些人，这些泛神论者

将毫无顾虑地为他们的原则去战斗，因为这些原则是绝对的，他们所遇到的危险在他们看来纯粹是幻觉。自然哲学家将自己等同于自然力的力量，这些力量总是破坏性的。托尔这个神祇将挥动他的大锤子[26]，砸碎哥特大教堂。基督教是唯一能够遏制住使用赤裸裸暴力的古代日耳曼野蛮行径的力量；一旦那个护身符坏了，可怕的大灾难就要降临。[他对法国人说]："不要试图压制或彻底熄灭这团火焰，这样做只会烧伤你的手指。"总之，不要嘲笑多梦的诗人和他对革命的种种设计。

> 思想先于行动，正如闪电先于雷鸣。德国的雷鸣是德国式的，它不是匆忙而至，它在低沉的轰隆声中缓慢到来；但它最终会到来，一旦你听到它轰轰的响声，在世界历史上还从未有什么东西这样响过，你就应该知道，德国的雷电已经击中目标。这个声音一响，老鹰的尸体就会从天而降，最遥远的非洲沙漠里的狮子……去找最安全的地方藏身。德国上演的一出戏与法国大革命截然相反，它像是一首平和宁静的田园诗。

他警告法国人不要为这场即将在德国开始的大型角斗表演鼓掌。他说，"对于你们来说，被解放的德国人要比率领哥萨克骑兵和克罗地亚骑兵的整个神圣同盟危险得多。因为我们德国人什么也没有忘"，战争的借口一定找得到。法国人得到警告，首先不要解除武装。记住，他对他们说，在奥林匹斯山上，"在那些欣享琼浆玉液、仙果珍馐的裸体诸神当中，唯有一位女神在这种欢乐平和的气氛中顶盔挂甲，手执长矛，她，便是智慧女神"。

这个预言注定会应验。因为历史上的许多行动而责备某一位思想家，某一位哲学家，是没有道理的。不过，要去回顾康德的极端自由主义和费希特的自由观念之间有一条直接的界线，而且是一条非常令人奇怪的界线，似乎有些多余。康德尊重人性以及它的神圣权利，费希特把自由等同于自我肯定，等同于将你的意志强加给他人，等同于

消除你愿望的障碍，最后等同于一个获胜的民族阔步前行去实现它的命运，以回应超验理性向它提出的内在要求，在超验理性面前，所有物质性的东西一定瓦解。实际上我们已经与英法的自由观念相距甚远，英法的自由观念允许每一个人都可以有他的圈子，在那个小小的、但必不可少的空间内，他可以为所欲为，作恶或者行善，为了选择而选择，在这个空间里，选择的价值本身被认为是神圣的。

在19世纪之初，有两种自由观念遍布欧洲；问哪一个是真的，哪一个是假的，是一个浅薄的、无法回答的问题。它们体现了两种不可调和的生活观，自由的和专制的，开放的和封闭的；在这两种生活观里，“自由”这个词已经成为一个货真价实的核心象征。这一事实既引人注目，同时也是不祥之兆。

黑格尔

在我探讨的这个时期萌生的各种思想当中，黑格尔的体系或许对当代思想影响最大。它是一套庞杂的神学体系，同其他许多神学一样，它具有巨大的启迪力量，还有巨大的、遮蔽它所接触的东西的力量。它既倾泻光明，又倾泻黑暗——也许它倾泻的黑暗多于光明，不过在这一点上，不会有共识。不管怎么说，它就像一片黑森林，偶尔步入其中的人，很少回来告诉我们他们的所见所闻。或者，即使他们告诉我，就像迷恋瓦格纳音乐的那些人，他们的耳朵愿意听见的声音，完全不同于他们过去常常谛听的比较古旧、质朴和高贵的和声。结果，通过这个体系在他们中间生发的新术语，并不总是能够轻松地理解他们真正看到的东西。

有一件事是肯定的。黑格尔的追随者们宣称，先前他们从外部看待事物，而现在他们从内部看待事物。他们先前看到的只是外表、外壳，而现在他们看到的是内在本质、内在目的；事物趋向的本质性目的。他们具有一种对立于“外部”视域的“内部”视域，这种内外差异是理解整个黑格尔体系的关键。

当我们观察物质对象——桌子、椅子、树木、石头——之时，我们看到的只是形形色色的客体以及这些客体之间的运动，我们能够描述它们，给它们分门别类，并且把我们的分类简练地归结为一般的公式，我们可以运用这些公式来描述和预言它们的运动，也许还可以讲述它们的过去。当有人问，为什么事情会像这个样子，“为什么”这个词有两种意义。在一种意义上，自然科学确实回答了这个问题。假如我说，“为什么桌子不往天上飞，而是大都停留在地上？”别人就会给我讲述有关分子及其关系的许多物理事实，我就会了解作用于这些分子的物理学定律的一些知识。然而，这等于是向我提供相似物体特征的一般定律。牛顿和伽利略的天才表现在，在他们的手里，我给物体行为归类所依据的公式的数量被减少到最低限度，这样一来，我就尽

可能地简便行事。

不过，假如我问的是一个完全不同的问题，那该会怎样。假如我说，“我完全理解你对我说的话；你描述的是这张桌子的运动；例如，你告诉我它不往天上飞，只待在地上，因为它是基本符合重力定律的一类实体。但我想知道的是别的东西：我想知道它为什么这样做，就像我问它的行为的意义，或者它的行为目的。为什么要像这样安排这个世界：桌子不往天上飞，为什么树可以生长，而桌子则不可以？”这几个“为什么”，无法通过描述事物发生过程来回答，甚至也不能通过我借以确定分子的位置和运动的确凿有力的定律来回答。我想知道事物为什么发生，这个为什么就像以下问题中的“为什么”一样：“为什么这个人去打另一个人？”在这种情况下，你不能只回答，“因为某些分子按照一定的方式运动，影响到他的血流，逐渐作用于他的肌肉，他就能够举起胳膊”，如此等等。在某种意义上，这么说是正确的，你也可以这么说，然而，它并不是我提出的那个问题的答案。假如你这样回答，可能会更切题：他之所以打人，是因为发怒，或者是为了达到某种目的。他这么干是为了报仇，他打人是为了给对方制造痛苦，从而获得满足。显然，虽说我们可以就人来提出那种问题，却不太可能就动物来提问，更不太可能（例如）就树来提问，就物质性客体或宇宙中无生命的实体提出那种问题，毫无意义可言。

按照伟大的德国浪漫派哲学家的说法，18世纪科学、在某种程度上还有17世纪的科学或者它们的哲学阐释者，其罪过在于将这两种解释混为一谈；他们说只有一种解释，也就是说只有那种适用于物质性客体的解释；在提出“为什么”这个问题上，我们只想询问事实。我们问的是“发生了什么？为什么会发生？发生之后会引起什么反应？发生的前后情况如何？”我们问的不是“它追求什么目的？什么目标？它为什么这么做？”就像我问“为什么某人做某事”这个问题一样。这就是笛卡尔说历史不是一门科学的原因——因为不存在适用于历史的普遍规律。整个历史过程纷繁多变，差异远远多于相似，将这么不稳定的题材集合起来，是做不到的，这些题材鲜为人知，里面很难说有重复现象，几乎不存在能够用少数有效的公式来解释的一致性。因此，他

最终只认为历史是小道消息、游记的集合，不配享有科学的称号。17世纪科学家的普遍理想确实不是过于关注那些无法利用简明和系统的方法处理的东西，而系统的方法就是自然科学的方法。

18世纪末、19世纪初取得的一个重大进步就是修正这一观念。或许这还不是最终结论，或许“为什么”这个问题本身比它的答案更有意思。例如，当维柯（18世纪初的意大利思想家，虽说此人是一位很有胆识和原创性的天才人物，却遭到不应有的忽视）开始论述历史的时候，他说，像看待桌子、椅子和树木这类物体那样去看待人，是很荒唐的；他说，在某种意义上，我们对人的了解比对自然物体的了解更多；他还说，自然科学的全部声誉建立在一个错误的基础上。就桌子和石头而言，我们只能说一说它们给我们的印象，以及它们的构成成分，它们以前的情况以及它们未来的状态，与它们直接相关的事物——我们只需把它们放在一个由时间、空间和数量构成的一个宇宙物质清单里。可是对待历史比这复杂得多。如果有人问我们，裘力斯·凯撒的所作所为出于何因，我们不能只从外形上描述他的身体和动作。我们往往谈论他的动机。我们无法探讨桌子和椅子的动机，即便假设我们认为它们很可能有这类动机，因为我们不知道桌子椅子的内在属性，只了解它们的外观。可是，按照维柯的说法，借助于一种想象洞察力，我们对凯撒的了解要比这多得多。通过与我们自己相比较，我们知道，他具有意志、情感、感受，简言之，他是人。我们可以谈论历史人物，就像我们谈论自己一样，不光解释他们的所作所为，还解释他们的目的，他们的目标，他们的“内在感受”。正是这种内外差别变得十分重要。

同样，18世纪德国的形而上学家赫尔德认为，如果我们去描述一个民族的生活，自然要问“属于这个民族应该有什么特点？”接下来自然要问“‘属于’这个词到底是什么意思？”如果我说“某某是德国人”，不仅要说他出生于某个国家、某一气候带、他的出生日期，以及他与其他也被称为德国人的那些人所具有的某些生理上或体质上的共同点。当我说他“属于”他们中的一员，甚至当我说他“感觉他属于”他们中的一员之时，即他“感觉自己是一名德国人”时，这就意味着，他至少喜欢别的德国人喜欢的东西，喜欢德国歌曲，喜欢德国人的饮食，喜欢

他们的生活方式，喜欢他们制定法律的方式，以及他们系鞋的方法。感觉自己是德国人就是与别的德国人有某种关系，对于外在行为进行的纯粹物质性或有形的描写，就像行为主义者对它的记录那样，是说不清这种关系的。我说某人是德国人，他一听到德国歌曲就精神振奋，一看到德国国旗飘扬就心潮澎湃，这时候，对“德国歌曲”这个词就不可以单纯以物质的或科学的、物理的方式加以分析。一首德国歌曲之所以成为德国歌曲，乃是因为，它是由带有一定目的的某些人按照某种方式谱写的；我不会说，歌曲本身就一定“具有某种风味”，但我会说，它肯定具有某种表现力；它一定源于或表现了某种特征、观点、生活态度。一首歌曲表现出的这种生活态度，这种特定的特征，也将在更大的和更经久的制度中表现出来——通过德国的立法制度、政治制度、他们的待人接物、他们的语音、他们书法的形体以及他们所作所为和所感表现出来。

是什么样的共同属性使一个民族成为德国人？按照赫尔德的观点，它属于某一单个的群体。“单个的”是什么意思？赫尔德的主要观点是，当你探讨目的之时，你不需要而且不应该限于探讨个体的目的。当你询问，为什么某人要做这或做那之时，你通常在心理学意义上给出了答案——“因为他想这么做”，“因为他打算这么去做。”但你也可能就某些非个人的实体发问。你可能说“为什么德国人用哥特体书写，而法国人不用？”对于这种“为什么”的回答很像我对如下问题的回答“为什么有人吃饭用勺子，而有人用手指？”这种回答不同于我对以下这个问题的反应，“为什么这些分子具有这种效果，而其他分子的效果完全不同？”

这意味着我们开始触及非个人的或超个人的或集体的目的观念。当然这就是一个神话的开始，不过它是一种出于权宜之计的神话，因为除此之外，我们不知道该如何谈论群体和社会。当我们说一个民族自有其天才的时候——葡萄牙人的天才完全不同于中国人的天才——我们的意思不是说，每一个普通葡萄牙人都是天才人物，他不同于特定的中国天才人物。我们是想说，葡萄牙人造船的方式、表达观点的方式，有一些共同的东西，有一种贯穿万事万物的家族相似性或家族面貌，这种东西不同于中国人之间的那种相似性；这种家族面貌，对

其内容进行分析，我们称其为历史的解释。当有人说，“为什么有人这么写？”我们认为答案是，因为他属于葡萄牙语家族，因为他是住在巴西或葡萄牙或果阿地区的特定群体中的一员，这些人具有特定的看法，具有某些价值观，他们感觉自己对于某些体验很熟悉，但觉得其他体验完全陌生。这就是对“为什么”这个问题的答案，它完全不同于科学提供的答案，这就是维柯和赫尔德所处理的问题。这正是黑格尔试图概括的，他的看法是，宇宙所有的问题都可以根据“为什么”这个“比较深刻的”意义来回答。

他系统地阐述了这个观点，宇宙实际上是世界精神的自我发展。世界精神类似于个体的精神，只不过它涵盖和等同于整个宇宙。如果你能够将宇宙想象成一种有灵魂的实体，在具有灵魂方面，它大致与拥有灵魂、意图、目的、意志的个体相同，只不过它的意义无疑要更大一些，那么，你就可以问“事情为什么会这样发生？”它们这样发生，乃是因为，它们是一个具有目的、意图和方向的庞大精神运动的一部分，就像人类具有目的、意图和方向一样。我们是怎么认识那个方向的呢？因为我们是它的一部分。因为每一个个体都是一个无限整体的有限元素，而无限的整体，就集体而言，具有某种目的和某种方向性。

但是，你可能要问，这么说证据何在？当然，黑格尔并没有提供所谓经验的或科学的证据。最终它成为一个形而上学的洞见或一种信仰行为。黑格尔声称，如果他所说的并非如此，那么，就会有太多的“残酷”事实。你会问，石头为什么会是石头，植物何以成为植物，答案将是，“按照你对‘为什么’这个词的理解，即，如果你在问是谁想让它们成为这个样子的，那我们就无法回答这个问题。”维柯已经说过，只有事物的制造者才能真正理解事物的本质。小说家理解他笔下人物的一切；没有他不知道的东西，因为他制造了它们。就这种理解的意义而言，只有上帝能够理解宇宙，因为他创造了宇宙，我们只能理解我们创造的那些有限的事物。钟表制造人理解钟表，就像小说家理解他的人物一样。

但现在你可能会问，“其他人怎么样？难道我们理解不了他们

吗？”显然有这样一种认识，当他们与我们交谈，或者当他们表现出喜怒哀乐，当他们看似忧郁或沮丧或高兴或愉快或凶猛时，我们能够理解他们的心理状态，这与我们对石头和桌子的理解不同。我们不会去探究桌子的想法或目的。简言之，我们并不认为桌子“处于”什么心理状态；桌子就是桌子。“桌子处于什么（心理）状态？”这个问题似乎有些荒谬，因为它似乎将桌子看做一个有生命的实体；这么说似乎赋予它以感觉力，事实上我们怀疑它没有感觉力。但是我们能够就人类的感觉力提问，黑格尔，还有浪漫派，一般都认为，这是因为，在某种意义上，我们参与了这种普遍的“精神”过程，所有人都是这个“精神”过程确定的中心，而且我们对人的本质具有一种形而上的领悟——这是准通灵术的洞察力，因为我们本身就是人。因此，历史只不过是人类经验的记录。桌子和椅子没有历史，因为它们没有经验。历史讲述的是人类创造、人类想象、人类意志和意图、情感、目的、人类的一切行为和感觉，而不是施加给人类的东西。人类历史是我们通过感觉、思考、以某种方式活动而创造出来的，通过创造历史，我们能够理解历史，这就是为什么，理解历史是一种“内部”观点，而我们理解桌子和椅子则是一种“外部”观点。[27]

既然如此，黑格尔就可以说，由于整个宇宙是一个巨大的、有感觉的整体，我们能够理解它的每一个部分正在做什么，只要我们有足够明晰的形而上的洞察力，例如，头脑最聪明、才智最敏锐的那些人所具有的洞察力。假如情况不是这样的话，那么，只存在根本无法解释的“纯粹”事实。假如我问，“为什么这块石头躺在地上，而那块石头从天而降？”我只能回答说，就石头提出那种“为什么”，是得不到答案的；情况就是这样，这是一个残酷事实。不过，在黑格尔以及思路与他相同的所有形而上学家看来，这个残酷事实是对理性的冒犯。我们不能“接受”残酷的事实，因为它们无法解释，它们的存在是对我们理解力的一个挑战。除非我们将它们与一个有目的性的系统联系起来，除非它们合乎一种模式，否则它们无从解释。但是，什么是模式？模式就是计划所拥有的东西。绘画有模式，因为有人按照那种方式去设计。交响乐有模式，因为那种模式使交响乐的各个部分为听众所“理解”；因为有一个总的目的需要交响乐加以促动实现，无论在作曲者

的脑海里，在演奏交响乐的音乐家那里，还是在听众那里，交响乐的诸种要素，即各种音响，根据这一目的，根据一种模式共同发挥作用。除非我们能够掌握这个模式，否则我们就无从“理解”。

感知模式的正是这种特殊的理解力。正是在这种意义上，我们理解德国人何以成其为德国人，法国人何以成其为法国人。成为一名德国人，就是成为一个普遍的德国模式的组成部分，这一模式包括体会德国人的经验、德国人的希望和恐惧、德国人走路的方式、德国人起床的方式、德国人挺胸抬头的方式——有关德国人的一切。如果我们接下来问：“那好吧，他在整个宇宙所构成的较大模式中扮演什么角色？”答案是，只有看到整体的人才能发现这一点。但只有整体——如果它意识到了自身——才能把自己当做一个整体。我们只能看到局部。有些人看得多一些，有些人看得少一些，但正因为把某些事物当做较大事物的组成部分来感知，才能取得一定程度的理解。

这里出现了一个更为深入的问题，“精神到底是怎样发挥作用的？其机制是什么？其模式是什么？”黑格尔认为他已经发现了答案。他说，精神根据他所说的辩证法发挥作用。在他看来，只有从思想或艺术创造角度才能理解辩证法；他将它应用于宇宙，因为，他认为，宇宙之中存在的是一种思想行动，或是一种自我创造的行动，它是自我创造，因为不存在别的东西。[28]辩证法是怎样发挥作用的？它发挥作用的方式很像人们试图思考问题答案的方式。首先，一个观念出现在我的脑海中，接下来这个观念被其他观念修正，没有原样保持下来。别的观念与它发生冲突，由于一种观念和对它的各种修正发生冲突和矛盾——这种观念和对这种观念的批评，这种观念和其他攻击它、影响它的观念之间的冲突和矛盾，产生了其他事物，这种事物既不是那个初始的观念，也不是与它对立的观念；相反，它保留二者的因素，但正如黑格尔所说，它又高于它们，即超越它们——它是一种合题。第一个观念被称为正题，第二个观念被称为反题，第三个被称为合题。所以说，例如（虽然黑格尔没有使用这个特定的比喻），在欣赏一部交响乐的时候，你听到由一个音乐短句，也就是一个旋律构成的主题，然后又听到在一定程度上与之对立的一个旋律，结果，既不能说第二个主题取消了第一个主题，也不能说第一个主题继续存在

于第二个主题之中，而是产生了某种混合。这种混合破坏了前两种观念，产生了令人感到既熟悉又陌生的东西，因为这种东西在某些方面源于前两种观念的矛盾和冲突，然而还是新的东西。在黑格尔看来，宇宙就是这样运行的。何以如此，是因为，模式就是这样在思想中以及在我们认识事物的每一种有意识的活动中发挥作用的——他将宇宙的构成分为三种：有意识的成分、自我意识的成分和无意识的成分。

植物和动物是有意识的；也就是说，它们具有某种目的，它们具有低级的意志——或许是低级的思想。人类本身是有自我意识的，因为他们不仅有思想，而且能够在自身当中看到这个辩证过程。他们能够看到这种发展、这种观念的冲突、他们的生活所遵循的不规则线路；他们先是如何做一件事，然后未能真正做完，接下来作为（doing）与不作为（not-doing）混合，形成一种新的作为。他们本人就遵循这条曲折的、螺旋式的过程。黑格尔试图用这些术语来解释整个文明。他的主要意思是，在18世纪，人们能够解释差异，却不能解释变化。例如，孟德斯鸠对于气候影响人类的解释细致入微，很有说服力，爱尔维修解释教育或环境对人的影响，很有洞察力；18世纪其他思想家，通过详尽类比人类和无情感的实体，解释了人类何以呈现目前的状态，在某种程度上，当然也解释了他们的身体何以处于目前的状态，或许是由于他们神经系统、或许由于其他方面的缘故。但是我们何以解释变化呢？罗马时代的意大利与当代意大利，就自然状况而言，大致相同。冲刷意大利的海水对它的影响依然如故，意大利的气候没有发生剧变。它的植物也没有发生剧变。然而现代意大利人已经迥异于古罗马人。

典型的18世纪思想家认为，这可归因于人类的发展。它是教育和管理的结果。正是因为（像爱尔维修这样的人认为）人类受到管理，或者说对他们管理不善——一大堆骗子，或许是一大堆傻子，对另一大堆傻子管理不善，才导致灾难发生，直到人类步入理性时期，整个历史上一直灾难不断。在黑格尔看来，这绝对不是好事。如果人类像18世纪的科学那样受到外部原因的严重影响，如果人类一定坚持需要唯物主义的话，那么，种种巨大的差异、成长和发展就无从得以解释。这只能由辩证法来解释，即通过某个运动过程得以解释，通过某

种物活论来解释。正题与反题的这种冲突，各种力量之间的这种不断冲突，是进步的原因。这些力量不仅是人们头脑中的思想；它们还“具体体现”在机构、教会、政治制度之中，或许体现在庞大的人类事业当中，例如民族迁移、革命或思想大发展之中，在这个过程中，一直处于紧张状态的正题和反题逐渐达到冲突的高潮。爆发出现了，合题开始产生，它就像凤凰一样，从正题和反题的灰烬中获得重生。

这不需要呈现出具体的物质形式。它不需要呈现血迹斑斑的革命的形式。它可能只会呈现一个文化大觉醒的形式，像文艺复兴那样，或某一种艺术、思想或精神的大发现。但它总是呈现出一种向前飞跃的形式。这个过程不是持续性的，而是跳跃式运动。首先，这股力量与它的对立面关系趋于紧张，然后就出现了高潮和跳跃，人类思维——不仅仅是人类思维，而是整个宇宙——的巨大跨越到达了一个新水平，登上了一个新台阶。接下来整个过程重新开始；新的创造被它自身内在的反对力量蚕食，直到这种紧张关系再次发展到顶峰，产生下一次飞跃。在黑格尔看来，这就是历史，这就是对断裂（discontinuities）和悲剧的解释。生活的悲剧就处在这个不可避免的冲突之中，不过，除非存在以下冲突：国家与国家之间的冲突、制度与制度之间的冲突、一种艺术形式与另一种艺术形式之间的冲突、一场文化运动与另一场文化运动之间的冲突，否则就不存在运动；除非存在摩擦和冲突，否则只有死亡。这就是为什么18世纪人对邪恶、悲伤、苦难和悲剧的解释是浅薄的和不充分的，他们把造成这些现象的原因仅仅归结为人们的错误、安排不善、没有效率，而在有效的世界中，这一切都会被扫除干净，达到彻底的和谐。但是，在黑格尔看来，冲突正是发展、成长和事物发生的症候，生活的激流冲刷先前体验的外壳，矛盾从中迸发而出，从而将外壳降格为零星的经验构成的渣滓堆、零星的历史堆积而成的渣滓堆，与这些点点滴滴的历史打交道的是已逝的过去，现在这些点点滴滴的历史被打发到已逝的过去。

有时候，这种发展是以国家活动的形式出现的；有时候，某些个体的英雄人物作为这些跨越的化身而出现——亚历山大、恺撒、拿破仑。当然，这些个体产生了很大的破坏作用；当然，他们给世人带来了极大的苦难。这是任何进步所不可避免的后果。除非有矛盾冲突，

否则就不可能有进步。在黑格尔之前，康德，还有康德之前的曼德维尔，以及维柯在某种程度上，早就说过这类话。

现在出现了这样一个问题："说历史是一个理性的过程，这句话是什么意思？"在黑格尔看来，说一个过程是理性的，那就是说，如果你掌握这个过程的本质，使用的是你理解万物所能使用的唯一方法，即通过他所谓的理性这种能力，那么，你就会把这个过程看做是不可避免的。它不可能以别的方式发生。黑格尔的思路与以下情况比较相像。我们怎样学会某一条真理的，例如：二乘以二等于四。首先，这条真理像一条铁定的事实摆在我们面前。小学生一开始就得背诵乘法口诀；他并不知道二乘以二为什么等于四。因此，这是压在他理智和记忆上的一个负担，是他必须学会和记住的一个教条。只有当他学过一些算术公理和规则，他才认识到，二乘以二不仅等于四，而且只能等于四。他不需要死记硬背就可以重复：它已经成为他的加法或乘法自然技巧的一部分。所以，当我们研究历史的时候，黑格尔猜想，我们达到了一个充分理性的水平，我们提升到一个很受启发的阶段，根据这种启发，我们开始理解，历史事件不仅像它所发生的那样发生，而且必然像那样发生；这不是在物理学的机械因果论意义上，而是在我们遵循数学证明步骤这个意义上，在数学证明过程中，存在严密的规则；或者说，这就好像我们在听交响乐的各个部分时的感受，交响乐演奏中没有像这样固定不变的规则，但我们可以说，每一个后继的部分在一定程度上都是不可避免的，或者正如黑格尔可能说的那样，是先前部分的一个"合理的后继者"，所以，我们说，除非由后一步骤完成前一步骤，否则先前的步骤就"无法理解"，这就像追溯地毯图案的由来那样。当我们以这种方式了解了算术和音乐之后，我们就可以在数学或音乐世界里自由翱翔了。那个图案开始等同于我们自己的思考、感觉和行动的模式。我们不再感觉它是外在于我们的东西，或对我们而言是压迫性的，或者有严格的、事实上的定律在限制我们，迫使我们必须调整自身来适应它们，不过，它们不是我们目前状态、我们需要的一部分——我们自身生活的一部分。

按照黑格尔的说法，通常，人们接触外部世界的办法是，将你想得到的东西——你的意图、你的政策、你所追逐的事物——与外在事

物（实际存在的、妨碍你个性完整和自由发展的人或事）区分开来。但是，当你去发现万事万物为什么呈现当前的面目——一定是这样——的时候，你就不想让它呈现出别的样子。当你不仅知道了二乘二等于四，你还知道你不想让这种乘法有别的结果。你不想让二乘以二等于五。二乘以二不只等于四，可你就想让它等于四；它是你思考的理性模式的组成部分。算术规则被吸收到推理的普遍规则之中，被吸收到我们思考和行为的方式之中。

这种吸收观念在黑格尔那里非常重要，因为他对规律的看法不同于科学和常识对规律的看法；科学和常识都认为，规律是对已发生事件的概括，而黑格尔则把规律当成了规则、模式、形式，类似于算术、建筑或音乐所遵循的规则或逻辑。把一条普遍规律只当成规律，就是把它当成了你本人所支持的一条规则，当成了你自然而然从它的角度进行思考的方法，或自然而然加以应用的方法，而不是当成在你身外发现的、正在运行的一条铁定的规律，一个任你徒劳击打然而坚不可破、无法逃避的障碍。不过规则和方法是以它们的使用者——人——为前提的。你使用规则或应用规则，或者依规则来生活；假如宇宙遵守规则，这就相当于把宇宙当做一场大戏，其中的各个人物都要完成分配给他们的角色。可是，一定得有戏剧家才成；如果你现在得到了那位剧作家的信任，能够想像其中的人物所作所为，理解剧作家的意图，你就会得到与黑格尔式的、世界发挥作用的方式相类似的结果。

有一种古老的或形而上学或神学的信念，即，最初似乎是障碍、你似乎无法克服的规律，逐步进入你的自我，一旦你理解了它们的目的，你就开始轻松和自由地利用它们。这样一来，当你成为一名数学家的时候，你就几乎是无意识地从数学角度思考问题；同样，在你吸收了语法规则之后，你就可以正确地书写，感觉不到强加于你的硬性规则和规定所带来的可怕的外在束缚。如果你能够与自然协调一致，有意识地认同她的作用，以至于她的规律与你自己的推理、意愿、感觉的规则和模式相吻合，那么，你就得到了内在的看法。可以说，就自然的目的、自然的意图而言，你与自然“同一”。这种统一，这种与宇宙同一的现象，一直是所有伟大的神秘主义者和形而上学家所追求

的目标。黑格尔以生硬的、晦涩的和偶尔庄重的语言阐述了这种观念。他从中得出了那有名的悖论：自由就是对必然的认可。

政治学一个最古老的问题，正如生活中、形而上学和道德以及其他一切事物之中一个最古老的问题是：如果我彻底被决定，如果一个全知全能的旁观者能够预见到我的每一个行动，那怎么能说我是自由的呢？如果我在过去、现在和将来的所作所为，都能够由某一个了解所有事实和了解支配它们的一切规律的人作出解释，那么，说我能够为所欲为还有什么意义？难道我不是一个大宇宙之中完全、严格被决定的一个元素吗？黑格尔认为，他已经解决了这个长期存在的问题。按照他的观点，正如我们所看到的那样，这个世界的发展，现在以渐进和累积的形式进行，有时候又是以突变的形式进行。诸种力量之间的矛盾产生了运动，它们的最终冲突以剧变的方式飞跃进入下一阶段，有时这些力量呈现出机构的形式——教会、国家、文化、司法制度，有时候呈现出伟大的发明、发现和艺术杰作的形式，有的时候呈现出个体、群体、政党、个人关系的形式。这就是辩证运动。可是，假如我理解它，我又怎么能反对它？假如我理解一门艺术或科学——逻辑或音乐或数学，我又怎么能想得到与之背道而驰的东西？理解不仅仅是接受，而且还是积极地争取被理解的东西，因为被理解就是即将成为理解人的一部分，成为他的目的、他的目标以及他朝着目标发展的一部分。当然，这不是一种经验上的假设，也不是一种科学理论；没有哪一种事实能够证明这个黑格尔式的模式是错误的。它是一个庞大无边的形而上学看法，根据这种看法，每一件东西，作为命题，要么作为反命题，都会得到接纳。万事万物都可能被容纳，没有什么东西可能被排除在外，因为世界上的每一事件、每一个人和每一个因素，要么与其他事件、其他人或其他因素相协调，要么不相一致，无论它做了什么，这要么因为与某事相一致而适应，要么因为与某事不协调而适应。没有证据反对这种看法，因为任何可能看似矛盾的事物都可能作为必要的矛盾因素而被吸收。[29]由于这个原因，它不是一种科学的或理性的解释，例如牛顿或达尔文体系意义上的理性，因为人们可能构思反对他们体系的证据；它们是可以检验的，而辩证法则不能；它是事物的一个总体框架。

根据这种形而上学的观点，怎么看待人类自由？在这一点上，黑格尔非常得意。除了做我想做的事情，得到我想得到的东西，在生活中获得我正在追求的东西之外，还有什么东西称得上自由？只有在不违反支配这个世界规律的情况下，我才能做到这一点。如果我不顾这些规律，我注定失败。想有所作为是理性的首要原则。想遭受毁灭、没有更多的愿望、没有更进一步的目标，这种状态是非理性的。如果我做数学题的时候，假若让二乘以二不等于四，就是自我拆台。如果想造一架飞机，假若无视空气动力学定律，那就是自杀行为。如果我想在历史上发挥作用，我就绝不能违反支配人类制度的规律。这种顺从不是我在无可奈何情况下有意识地采取的一种默认态度，虽说我宁愿自由。理解事物不可能是别的样子，就是不想让它们变成别的样子，因为，理解事物就是理解它们存在的理由。想让事情改变它们在理性面前必须呈现的样子，属于疯狂之举。想让宇宙改变它的本来面目，在黑格尔看来，就好像让二乘以二等于十七。如果历史的规律被吸收到我本人的基本思想之中，就像算术规则那样，那么，想让这些规律呈现出别的样子，就好像既让我成其为我又不同于当下之我一样，让我既受到规则的制约而又不要这些规则，既让我思考而又不让我思考一样矛盾。如果你理解莎士比亚，你就不可能让哈姆莱特具有福斯塔夫的特征，因为这样做说明你没有理解莎士比亚的意图，没有理解他为什么在剧中创造哈姆莱特和福斯塔夫的特征。想让查理大帝生活在路易十四之后，认为克伦威尔本可能生活在19世纪，俾斯麦可能生活在17世纪，这都是不理解世界的形成过程——就是想制造矛盾、作出非理性之举。因此，我总是想处在我不得已而处在的状态；而得到自己想得到的一切便是自由。因为凡事都像你想像的那样进行，没有什么东西阻碍你，这是绝对的自由，唯一享有绝对自由的东西是绝对的精神——万事万物身上都有这种绝对的精神。世界在总体上完全是自由的，如果我们将自己等同于世界的理性原则，那么我们就是自由的。一位自由的数学家是一位自然而然地按照数学的思路去思考的人，历史上的自由人就是自然而然地依据支配人类生活、支配历史的理性规律而开始行事的。要想幸福、要想自由，就是理解一个人在什么位置以及在什么时代；他在地图的什么地方；然后相应地作出行动。如果你不想行动，你就会很被动，你就成为历史的废物，正

如塞涅卡所言，你就会成为受命运驱使的奴隶，而不是受命运引导的明智之士。在黑格尔那里，我们的确是透过胜利者的眼光来看待历史的，当然不是透过受害者的眼光。我们以理解历史的人看待历史的方式来看待历史，正是在这种意义上，那些人是理解历史的；罗马人是胜利者，他们获胜了，获胜即意味着处在历史长河正确的那一边。或许被罗马人打败的卡帕多西亚人思考事情的方式有所不同[30]，他们对宇宙的理解不同，但是，假如他们理解正确，他们就不会给打败，因为他们给打败了，他们一定是误解了宇宙。

因此，正确地理解事物，想要胜利、生存，想要现实一些（按照黑格尔对这个词的理解），在某种程度上就是要得到认同。当然，从特定一代人的视角来看，历史上到处是累累罪行、悲剧不断。这就是辩证法的方式。黑格尔说，历史不是平稳的上升，不是幸福的场地，不是卢梭笔下自然的汩汩溪流——这是一个非常虚假的观念。历史是“屠宰案板”，正如他所言，“各民族的幸福、各国的智慧和个人的美德摆放在上面，成为牺牲品”；“历史不是幸福的乐园；在历史上，幸福的时期一片空白”。历史是怎样形成的？当然它是少数人创造的，这些人的理性程度最高。不过，历史不一定是他们有意识的意愿和愿望形成的。

历史上的伟大英雄人物，在紧要关头，在关键时刻出现的人物，都是自认为只是在追求自身目的的人物。凯撒、亚历山大都是雄心勃勃的人物，他们的主要愿望是扩大自己的权势或击败对手，但历史比他们更明智；历史利用他们，有意或无意地以他们为利用工具。黑格尔称其为“理性的狡计”。他说，历史“煽动激情为自己服务，而利用这股冲动发展自身存在的东西，受到了惩罚而且蒙受了损失”。简言之，有一个庞大的、单一的、无所不包的理性，他称其为精神，精神的发展就是所发生的一切。它就是精神的发展，因为不存在别的什么东西；它是一种自我发展，因为没有什么别的东西能够发展它。如果我们理解它，我们就是它想利用的工具。如果我们不理解它，我们就会奋力反对它而且会失败。

不喜欢你认为是由理性所决定的东西，抵制它，这纯粹是自杀式

的疯狂，最愚蠢的行径，一种不成熟的表现，孩子气十足。“主观的”这个词在黑格尔看来具有极端轻蔑的含义。有谁在意一个小学生对欧几里德的理论或对牛顿或爱因斯坦命题的看法？憎恶这个宇宙，摒弃它、抵制它、发现它不合乎你的胃口，抱怨它，说这些事实于你不利，说你遭受到了无法破解的无情抵制，你因此而受挫，因跌落在生活的荆棘上而流血。在黑格尔看来，这就是卑下、盲目、没有理解力的表现，是愚蠢的表现，最终是罪恶的表现。

让我解释得更清楚一些。在黑格尔看来，理解历史实际上就是从总体上理解事物的本质，这就是它自动与它们的模式进行的有意识的自我认同，所以说，自由与理性是一回事；有理性就是去理解；理解就是吸收到某人的自身存在之中；不自由就意味着受到外部障碍的抵制。当你攻下障碍之后，它就成为你的东西了，这就好像有一份产业本来不属你，你通过购买或侵占，把它变成你的财产，受你的控制，你就可以随心所欲了。

在黑格尔看来，赞美或诋毁解释万事万物所依据的那个庞大的过程多少有些荒唐和疯狂。认识到历史的整个客观行进过程，然后去赞美它的某些内容；因为我们喜欢它们，然后去诋毁某些内容，因为它们似乎包含残酷或不公正或浪费，这么做纯粹是放纵自己的主观情绪。他所说的“市民社会”是无法超越的，这个社会是由人们的经济欲望构成的，也就是常见的、人们对财源发达、舒适幸福生活的私有欲望，像洛克这样的浅薄思想家还停留在这个水准上。看到人类的大动荡，然后指责它，因为它残酷，或者因为它对无辜者不公平，在黑格尔看来，这种行径傻气十足而且十分可笑。这就好像指责3这个数字没有有理数平方根。有谁想知道这个人或那个人对宇宙重大事件的感受。这些不满表现的是某人琐碎的短暂情感。真正需要的是达到宇宙的高度，意识到重大和关键的事情正在发生，具有一种历史感，这时候，人类或许达到一个新的水平，自动转变了他们对事实和价值体系的审视。

在黑格尔那里，有一个重大区分，这个区分贯穿他的全部著作，一方面是主观的、情感的、个人的、功利主义的、中产阶级、个人主

义的东西，这可能是人类发展的一个必要阶段，但它是转瞬即逝的，早在19世纪之初就已经被取代；另一方面是客观的、被证明属于理性的、有力的、不容变更的、决定性的、具体的东西——他所说的“世界历史”。他对于伟人这个概念深感兴趣，伟人既是社会的创造者又是破坏者，在他的身上，历史暂时集中了自己威力无边和不可遏抑的力量，伟人既是历史永无休止阔步行进的一件工具，又是它的一个目标。在黑格尔看来，伟人，惊天动地的人物，是好、是正直还是公正，这类问题毫无意义而且实际上无足轻重，因为这些话暗含的价值观本身就是伟人促动的变革所创造并取代的。在他看来，这样一个人公正与否，这个问题属于特定的价值体系，属于特定的行动领域，属于历史上特定的时期内所出现的特定阶段。这都是伟人自己在过去创造的价值观；不过一代人中的殉道者常常是下一代人的立法者。因此，在某一特定时代说某事是糟糕的、讨厌的、错误的、骇人听闻的，就等于说，它就处在伟大的理性过程在特定的阶段所达到的那个水平上。可是，通过某一个威力无边的英雄行为，通过一场革命、一场战争、通过改变人类思想和行动的大英雄出世来改造那个过程，先前时代的价值观就会自动被取代，一代人认为是可憎的东西，在下一代人看来却是公正的。因此，且让我们去等待，因为只有历史所实现的东西才是有价值的。说到底，一种价值观，如果你想让它是现实的，它就必须是客观的，“客观的”就意味着它是世界（理性、世界模式）的意图，世界在不可阻挡的发展过程中下一步所提供的，这是画轴逐渐展开的过程，是不可避免的行进过程，是黑格尔所说的“上帝穿越宇宙的远征”，在他看来，它最终是国家的活动。

模式比个体更重要。个体是什么？单独把个体拿出来，就像单独的一小块颜色、单个的声音、脱离了句子的单词一样，都是不可理喻的，因为只有当单词组成句子，才有意义，颜色和音响，无论在自然界还是在艺术中，只有放在它们实际出现的特定背景下，才有意义。这与人类的情况有什么不同？没有哪一条规律适用于单个的人。我就是我，因为我独特地处在由我所在的时代和地点构成的社会背景中。有无数根隐形的线将我和我的同类、我的家庭成员和所在城市的居民、我的种族、宗教和国家、生者、死者还有未出生的婴儿联系在一

起。我是一个波节点，数不清有多少股波状物以此为中心，从我这里以及其他与我一同组合起来构成群体的人们那里向四周辐射，我们的群体有大有小，有松有紧——也就是柏克所说过的、由生者和死者组成的大社会。要了解一个人，你必须了解他周围环境、他的朋友和亲戚，他的上级和下级，他的所作所为以及别人对他的影响——什么样的影响以及由谁产生的影响，不仅因为这是在了解他，还因为，除了作为这个总体模式的组成部分，他实际上并不存在，就像乐曲中的音调无法单独存在一样（除非作为一个纯粹的物理事件，那样就毫无趣味可言了），只有作为特定乐曲特定的组成部分，在音乐演奏的特定语境下由特定乐器演奏出来，它才是存在的。因此，黑格尔赞成把个体还原为一个“具体的”社会模式的抽象组成因素；他否认，这类模式只是社会的安排，他否认，国家和法律是人为的手段，出于某些个体的便利而设计的；他坚持认为，它们是个体构成的网络，无论个体愿意与否，它们都是这个网络的有机组成部分。因此，与某个市民或臣民的奇思异想或个别倾向相反对，国家的权威、力量和伟大就得到了称颂。

黑格尔的同时代人、那些历史学派的法学家们提出的一个看法无疑很有道理，他们说，在司法制度中，国王或议会的武断命令没有那么多、刻意被制造出来以实现某个人或阶级的某种利益的功利性工具也没有那么多，相反，它们只是社会无意识或有意无意发展的构成部分，表达了他们对待生活的态度，他们没有明确表达出来的思想和愿望，他们没有明确表达出来的理想、恐惧、希望、信仰以及兴趣，既是他们实际状况和感受的象征，又是他们实际状况和感受的内容。然而，这种观点最终被黑格尔推向极端之后，变成了一个阴险邪恶的神话，它授权无限地牺牲个体以成全以下这类抽象之物——他称其为“具体的”——例如国家、传统或民族（种族）的意志或命运。说到底，世界是由人和事构成的，而不是由别的东西所构成的。社会或国家既不是事也不是人，而是编排人或事的方式；社会模式没有喜好，没有意志，没有需求，没有命运，但是，依据黑格尔的说法，诸如国家或教会等模式，比人或事更加真实；就好像不是因房屋而铺设街道，而是因街道而建造房屋——安徒生一篇著名的童话就是这么说

的。

在所有模式当中，国家是最重要的。在所有模式当中，它是最高级的，这是因为，正像费希特所说的铁环一样，它综合了所有模式；因为它是人类最有自我意识、最为训练有素和最为秩序井然的状态。而且，如果我们相信宇宙就是一次行军的话，我们肯定相信它在沿着一个可知的方向行进，我们肯定相信它是一个依方案而设计的秩序；国家是最有秩序的事物。抵制它的无论是什么东西，都注定了要消亡。确实如此，因为正确的东西和错误的东西正是历史所提倡或反对的。唯一正确的客观源泉是事实本身所在的方向，而不是个体的判断；不是任何特定的法典，不是哪一套道德原则，而是历史本身必须履行的责任，是历史的需要。黑格尔一直谈论历史所需之物以及历史所谴责之物，我们今天谈论某个国家或某个个体如何受历史的谴责，这种方式是一种典型的黑格尔式的现实主义。这是权力的想像，也是对权力的崇拜，是对自身缘故而运动不已的力量的想像，也是对它的崇拜。在他看来，这股力量是神圣的过程本身，它摧毁了它想去摧毁的一切，扶植适时占有支配地位的事物。在黑格尔看来，这就是这个过程的本质。这就是卡莱尔的英雄或尼采的超人的来源，是公开崇尚权力的运动……它是黑格尔一直在追踪的大对比的起源，这就是伟人与普通人的对比，披荆斩棘把人类提高到一个新水平的战士、与只顾完成任务而未能有效质疑是否有必要承担这种负担的蚁民之间的对比。它依然存在于我们给自己所做的（我们所说的）现实的和非现实的区分之中。“现实的”通常意味着严厉和无情，它并不回避通常被视为不道德的东西、温情感伤的道德思考无法改变的东西。

黑格尔非常赞同暴力行为的必要性，而历史上比较拘谨的道德家对暴力行为持有谴责态度。黑格尔说：“不用薰衣草香水就治不好坏疽。”进步是英雄们的工作；他们都是超越传统道德的英雄，因为他们体现了人类的最高精神，他们占据的水准是如此之高，落脚处是如此伟岸，普通人很难看到这么高的地方发生的事情。他说，他们利用的“不是平静的、长期以来神圣不可侵犯的传统……而是水流隐蔽的一泓泉水，……而是依然潜藏在表层之下的一股内在精神”。因此，常见的美德在此并不适用。有时候，他对英雄人物多有感慨：亚历山

大英年早逝，凯撒遭暗杀，拿破仑流放圣·赫勒拿。有时候，他赞美他们无情的力量。他谈论英雄时所说的东西，也出现在他对于各个民族的讨论中。各个民族总是要完成历史赋予它们的艰巨任务，当历史利用完它们之后，就一脚把它们踢开。各个民族就像这个伟大的世界历史进程一会儿穿上、一会儿脱下的服装一样，给任意扔来扔去。一个民族在狂饮它们无限渴求的、世界历史提供的一杯苦水之后，领会了它的目的，然后就死掉了。一个在完成自己的角色之后、依然生存下来的民族，在政治上无足轻重，令人厌烦。

历史是一场大灾大难的客观行进过程，不服从者被彻底消灭。可是我们为什么要原谅这些残酷行径呢？事情会按照自动证明自己正确的方式发生，为什么会出现这种现象？我们会这么强烈地反对失败者，反对历史的受难者——反对堂吉诃德吗？反对被进步的车轮碾碎的人们吗？堂吉诃德反抗庸俗、渺小、不道德、卑鄙的现实，转而愚蠢地树立一个比较高尚的理想，难道我们的确认为这是邪恶的吗？黑格尔没有避开这个问题。在他看来，牺牲者的看法不仅可怜、软弱、不值一顾；在他看来，在某种意义上他们也是邪恶的。唯一不好的事情是阻挡世界的前进。因为世界的前进是理性的化身——当他说化身的时候，他指的是它的字面意义——反对它是不道德的行径。因此，他鄙视功利主义者，鄙视感伤主义者，鄙视那些头脑混沌、一片好心的慈善家，那些想要人们幸福的人，那些看到巨大的悲剧、革命、毒气室、人类所经历的骇人听闻的苦难而痛心疾首的人。在他眼里，这些人不仅非常可耻地无视历史的运动，而且肯定是不道德的，因为他们反对客观上的善，他们用主观的善去反对客观的善；主观的善就像主观的数学，它是荒谬毫无意义的。它可能一时阻碍历史的前进，但它终将被消灭干净，而且被碾成粉末。

权力本身就是黑格尔用他那晦暗不明、带有诗意的文体加以赞美的东西。有一段文字尤其清楚说明了这一点。1806年，黑格尔审校他的第一部大作《精神现象学》的结尾部分。当时他住在耶拿，在耶拿战役前夕，他看到了法军的营火。他脑海里突然闪现一个念头：眼前的就是客观的历史。几天之后，他亲眼看到拿破仑骑马穿过耶拿城，他就更相信这种看法了。他说：“皇帝——那个世界灵魂——我看见

他骑马穿过市里……看到这样一个人物端坐在马鞍上，他的身体外形凝缩为空间中的一点，而他傲慢的思想却散布和辐射整个世界，一股奇怪的感觉油然而生”——一股漫无边际的思绪，一股不可遏抑的力量，一股用它强有力的拳头碾碎人和事的霸气。这就是黑格尔的客观历史观念。

人们对此有何评说？人们只能说，这种莫名其妙地将善和成功相等同的行为正是普通人所反对的。它不是我们所说的善和正当。没有人会跟我们说，以卵击石本身就是不道德的。如果你最终获胜，如果今天的殉道者是明天的英雄、立法者和独裁者，黑格尔就不会认为这是不道德的；不过，他认为，在终极的、广义的、世界历史的意义上，善与成功是等同的。这种政治实用主义，这种对成功的崇拜，违背了我们通常持有的道德情感；在黑格尔那里，没有一条真正的理由，可以切实有效地遏制那股反感情绪。在黑格尔的眼里，有一场宏大的、首尾一贯的历史奇观，他可以用它来识别他本人对他所认为的真正价值的崇拜。在他看来，真正的价值即是那些行之有效的事物；历史是一支大部队，沿着广阔大路向前行进，一切未实现的可能，所有殉道者和空想家，都被彻底消灭；道德实际上是向事实低头的一种特定形式。这种将有用等同于善，将正当等同于成功、等同于粉碎抵抗、等同于应该粉碎抵抗的做法——无论什么时候，只要用在政治学上，便是黑格尔体系的真正标志。一场不成功的造反终究是坏事。这就是为什么，毫不奇怪，他会认可梅特涅为了控制德国大学的言论自由而发布审查，他可能会应普鲁士国王之召而前往柏林，在那个时代、在那个位置上，普鲁士国王当然不想征召自由主义者。

然而，我们必须公平对待黑格尔。他对于文明的演进的确作出了巨大贡献。他几乎是赤手空拳地创设了制度史。虽说赫尔德乃至维柯已经勾画出制度史的轮廓，但正是黑格尔将下面这条真理生动地铭刻在他那一代人的想像之中：人类的历史是制度的历史，至少相当于王侯将相、探险家、征服者、立法者的历史。此外，正是他表明，人们在历史中寻找的是个体和独特性，而不是共性事物，在这方面，历史与自然科学迥然不同。黑格尔论述自然科学的一些话经常让人忍俊不禁——既无知又教条得荒唐。不过，他在表述如下观念之时，确实体

现出不凡的洞见，这一观念是，自然科学总是去寻找被观察对象的共性，所以通过发现许多不同的事物（原子、桌子、大象、地震）的相同之处，他们就可以推演出适用于无限多的、与原子、桌子以及其他事物相似的事物的规律。历史则不然。当我读讲述罗伯斯庇尔或拿破仑的历史书时，我不想让作者告诉我，拿破仑与别的冒险家或别的皇帝有什么共同之处；我不想准确地了解罗伯斯庇尔与别的律师和革命者如何相似。我想发现的是，有关这两个人独到的重要性和特征。我想让罗伯斯庇尔及其生活特征和行为，以其独特的个性“栩栩如生”地表现在我面前。当我阅读法国大革命或文艺复兴的史书时，我的兴趣点很少放在人类文明的这些伟大事件与巴比伦或阿兹特克文明的共同之处，这是社会学家的兴趣所在，它在本质上的确可能具有启发意义，但历史学家的职责在于传达差异而非相似，在于描绘一幅有关一系列独特的、绝对特殊的事件和人物的画面——是一幅画面而不是一个X光片。黑格尔将这种观念应用于制度，也应用于个体。当然，在19世纪之前，没有人认为，能够写出一支军队的兴衰、公务员制度的兴衰、宗教发展的兴衰史。黑格尔对历史的处理方式是，就当它是一个庞大和无限的世界精神的自我发展，这种处理方式虽说带有神话色彩而且晦涩难懂，却有利于开创一门新史学，这是一门关注一切事物之间相互联系的史学。黑格尔最有原创性的成就或许在于，他发明了思想史这一观念：因为，在他之前肯定没有人写过或构思过哲学或其他思想的历史，这种历史不是以松散的、先后承递的形式出现的——先讲一位大哲及其思想体系，再讲另一位大哲及其思想体系——它表现的形式是，思想观念从一代思想家到另一代思想家的持续性发展，将思想观念的发展与一个社会或文化的经济或社会或其他变化联系在一起。现在这一切都被视为理所当然，以至于黑格尔的原创性很难被人们认识到。

此外，黑格尔似乎极为强调历史以及历史的价值，强调历史中的每一种事物都很重要，而其他事物不重要。他说起话来，仿佛无法明确地区分哪些事实与历史有关，哪些与历史无关，这一点他比赫尔德更加强调；因为人们穿衣或吃饭、航海或唱歌，他们的字迹，他们的口音，可能比他们许多更正式的行动——战争、和约、宪法——更有

启迪性。没有哪一样东西对于解释历史的总体过程是无用的，在历史发展的整个过程中，这个或那个民族发挥了它的作用，在应当上场的时候在舞台上露面，在表演结束后适时离开了舞台。

黑格尔攻击了老式的、讲求道德的历史，那种历史回顾过去主要是为了了解失误和缺点，他对于责备和赞扬行为持有谴责态度，他呼吁有理性的人主动与伟大的运动力量自身相认同，虽说它们很可能导致人们崇拜权力，导致一种尤为残酷的政治现实主义，但它们也有助于让所有的历史事实显得具有同样的和不可估算的价值。因为现在解决所有问题的答案似乎存在于历史之中——先验的历史，它是真正的和精神的历史，但依然是历史。现在，在指导人们如何生活方面，历史与过去的神学同样重要。它是新的神正论——解释上帝给世人指引的路途。而且，在这方面，它让18世纪史学声誉扫地，18世纪史学给事实分类根据的是某种主观的善恶标准，它在衡量轻重的时候侧重于那种坚守道德原则的信史，它将所有事实都放在同一水平线上，而且准备到最不可能出现的角落里去寻找它们。历史极端重要；其中的每一件事都值得注意，因为它通过揭示那个独特网络、那个形成个体人格的系列关联因素、（就这种情形而言）人作为其组成要素和羽翼的宇宙的本质，能够产生洞隐烛幽的作用。

此外，黑格尔注意到了历史中的无意识因素：那些隐秘的力量，巨大的非个人的驱策力，他所谓的理性为实现自己的存在而做出的半意识的努力，不过我们倒愿意只称其为半意识的力量，难以理喻的心理原因，现在我们认为，这些难以理喻的心理原因，至少与帝王将相或激进的革命人士有意识的意图同样重要。这也有助于将历史非个人化和非道德化（如果我这么说可以的话）。

黑格尔方法的价值还表现在另外一个方面，即，它适用于艺术作品，适用于理解艺术的伟大和美，以及适用于整个美学领域。他认为，他正在把浪漫派的混乱语言简化为井井有条和严密周正的东西。这是一种幻想。形式获得了某种貌似有理的技术性，但是内容依旧晦暗不明。尽管他努力不懈，这些概念依旧不够严密。他和这一时期其他德国形而上学家和诗人运用的所有浪漫派术语——超越和综合观

念、内在冲突观念、既相互毁灭同时又彼此融合和互惠的各种力量的观念；目的与原则相统一，模式与目标相统一的观念，本质既是实体也是过程、既是存在也是生成的观念——所有这一切，已经产生了这样模糊不清的效果，当它们应用于逻辑学、历史或科学的时候，经常是无意义的，它们在描述那些无法描述之物（美的客体、心理过程、艺术作品）之时，倒是发挥了独特作用。总的说来，浪漫派术语最适合描述无法用经验精确分析的东西。因为它们让人产生感情共鸣，它们模糊不清、意义不明，能够引起丰富的模糊联想，而且其中有大量的意象和隐喻。我们应该怎样去描述一首诗、一部交响乐，对于任何事物的审美体验？或许最好是什么也别说：可是，假如我们想说话，休谟和伏尔泰甚至爱尔维修等真正文字清晰优雅的思想家所使用的明白晓畅、人人都读得懂的语言，在这里几乎无用武之地。有的时候，它的确产生了某种意义，例如在音乐之中，说到辨证的发展过程——某一曲调与其他乐句发生冲突，而且渗入其他乐句，这足以使它们共同消亡，然而它们未能消亡，反倒超越了自身，让相互冲突的力量综合成为更加丰富的东西，更高的、比原来的成分更完美的东西。在这里人们可能说起突然迸发出灿烂光芒的各种力量朦朦胧胧有意无意地成长。黑格尔，还有其他浪漫派哲学家、谢林以及施莱格尔兄弟、诺瓦利斯、实际上还包括柯勒律治，就某种程度而言，还有卡莱尔，他们使用的意义模糊、内涵无限丰富的语言，的确经常通过运用音乐的或生物的意象深入创作过程的核心。这类语言确实有助于表现交响乐、歌剧或弥撒曲的模式化发展的本质，音响和情感之间无法触及然而确实存在的相互依存关系——甚至道德目的；这种半诗化的评论方式虽说有很大的、掩盖争论关键的风险，但是它能够比较生动地体现一个文化的轮廓、一个艺术家流派或哲学家流派的理想、一代人的态度——无法用更精确、逻辑更严密、更讲求实际的术语所分析的事物，而更精确、逻辑更严密、更讲求实际的术语本身，以完整性和学术性为标准，在易于精确处理的领域内，保证了真实性和明晰性。在文学批评和艺术史中，在思想史和文明分析之中，在触及诗歌和散文的各门学科当中，黑格尔式的规定——正题——反题的方法，将一切事物说成永远转向其反面的做法，将一切事物说成相互冲突的力量形成的一种不稳定平衡的做法，真正改造了欧洲人的感受力和表现模

式。

黑格尔的实际错误在于，他认定整个宇宙——万事万物——都是一种自我创造的艺术品，因此这种半生物性的、半音乐性的术语适合描述它。结果，他强加给人类许许多多错误的观点，例如，价值等同于事实，善的就是成功的。所有道德敏感的人，无论早于他很长时间的前人还是后人，都反对这些观点，而且他们的反对是正确的。他犯下的一桩大罪是，他制造了一个硕大无朋的神话，根据这个神话，国家是一个人，历史是一个人，而且存在着形而上学的洞见能够查明的单一模式。他创建了一个先验的历史学派，这个历史学派不大看重普通事实，因为哲学家都具备高超的眼力，他们借助于一种理性的双重眼光，能够推导出所发生的事情，这种洞察力使他得以用某种精确的方法辨明已发生的事件，它与一般历史学家不得已而采取的那种令人遗憾的经验式的、有缺陷的、过分注重细节的方法正好相反。

尽管黑格尔的思想存在种种缺点，但他创建了一个庞大的思想体系，在过去很长一段时间里，这个体系一直支配人类的心灵。至于说自由，它在一个控制严格的模式里是不可能存在的。自由不可能存在，在这种情况下，顺从模式是唯一正确的自我表现，只要你所说的自由不可能在某种真空中行动，不管这个真空的空间有多么小，这个真空是供你作个人选择的，你在里面不受他人干扰。黑格尔式的自由完全是由征服或占有阻挠你的事物构成的，直到你征服和占有了一切，你就是世界的主人。在你做到这一步之前，你最好把你不得已而为之的原因理解成义务，不要去抗议、哀悼和抱怨压在你身上的那些可怕的负担，而要满心欢喜地欢迎它们。不过满心欢喜地欢迎负担可不是自由。

总有一些人想在某个严格控制的机制中寻求安全，想在某项严格的制度中找到他们合适的安全位置，而不是想获取自由。对于这类人，黑格尔说了几句安慰的话。不过，从根子上讲，这是一场大混乱，历史命定了自由（根据我们对它的理解）等同于安全——归属于某一独特位置的意识，在这个位置上，你受到保护，躲避了种种障碍，因为你能够预见所有的这些障碍。但那不是我们说的自由：也许

它是一种智慧、理解、忠诚、神圣的形式。自由的本质一直在于根据你选择的意愿去选择的能力，因为你愿意像这样进行选择，不受强制，不受胁迫，没有被一个庞大的制度所吞噬；为了你的信念而正确地抵制、不怕得罪人、挺身而出，做这一切只因为它们是你的信念。这才是真正的自由，没有它，就没有任何种类的自由，甚至没有对自由的幻想。

圣西门

在所有预测20世纪的人当中，亨利·德·圣西门伯爵是最伟大的。他的著述与生平矛盾百出甚至乱成一团。他生前就被当做受过神启的疯子。他的文风很糟——时时闪现的灵感与大量幼稚和荒诞的想像混在一起。他死后声名鹊起。从他那里借鉴颇多的卡尔·马克思，将他贬低为所谓空想社会主义者之流的人物，这在很大程度上给人一种印象：圣西门虽然很有天分，但过于幼稚、愚蠢、偏执，不值得仔细研究。然而，假如将各种预言放在一起，将马克思的预测与圣西门的作一番比较，就会发现，结果竟然是圣西门胜出。

终其一生，圣西门怀有这样一个念头：他就是那个最终降临世上拯救众生的伟大的新弥赛亚；在他生活的那个时代，许多人都有那种独特的感念。在18世纪末、19世纪初，妄自尊大、以弥赛亚自许的人物层出不穷，历史上还没有哪一时期能够与之相提并论。在这一时期，每个人似乎都自认为上天最终赋予了他独有的洞察力和想像力，注定用它们来解决人类的一切不幸。如果读一读卢梭的著作，你就会产生这样一种印象：虽说他认为已经有人先他一步，但只有他被赐予了终极的认识能力。读费希特，你也会有类似印象：你感觉他是在说，路德自然重要，基督自然重要，伟大的古希腊哲学家自然重要，然而，最终的启迪只能来自他本人——向人类打开那一扇扇已经被先前的思想家撬开一半或四分之一的大门，是他的使命，他为此而献身，将这些大门一劳永逸地猛然推开，是他的特权。

读黑格尔，你也会有完全相同的印象，黑格尔感觉到，他对前人的所有思想进行了总结和彻底综合，最后综合在一个庞大和谐的结构中，这个结构最终是人类一切智慧、一切知识的总和，这样一来，在他之后，他的门徒也好，所有的人类也好，他们只需算出结果然后加以应用。同样，在法国，在所谓的空想社会主义者圣西门、傅立叶甚至他们的继承人巴扎尔和勒鲁那里，你会得到这样的印象，他们在

说："当然了，先行者还是有的；摩西是有的，苏格拉底是有的，基督是有的，牛顿或笛卡尔是有的，其他重要思想家，甚至天才人物也是有的。但这些人只是勾画出轮廓，他们只不过略加显示而已；他们得到的只是真理的一角。最终的启迪就是我现在必须对你说的。"虽说如此，圣西门依然不失为一位重要的而且实际上非凡的思想家。

让我列举一下他和其他思想家提出的具有同样原创性的学说。在人文科学这类不精确的学科里，很难将某种学说或观念归功于一个人。然而，如果与德国人相比，圣西门更像历史主义之父；圣西门真正批判了18世纪非历史的方法，提出了自己对历史的解释，而这正是19世纪初伟大的法国历史学派的渊源所在，他真正提供了书写具体的历史所使用的武器，而不是同一时期德国唯心主义者所提供的比较模糊的意识形态图式，这么说，问题不是太大。

他不仅是历史著述的先驱——至少在法国，在西欧可能也算先驱人物，而且他还开启了我们所谓从科技角度阐释历史这种做法的先河。这与通常和马克思的名字联系在一起的唯物主义历史阐释不尽相同，但它确实是后者的根源所在，而且在某些方面，它是一种更有原创性……的看法。圣西门最早在现代意义上将阶级界定为经济社会实体，阶级取决于科技的进步——机器的进步，人类获取、分配和消费产品的方式的进步。简言之，他是历史上严肃关注经济因素的第一人。此外，只要谈到有计划的社会，谈到计划经济，谈到技术专家治国论，谈到法国人所说的统制经济（dirigisme），反自由放任；只要有新政；只要有倾向于某种理性的工业组织方式和商业，倾向于用科学为社会谋福利，总的说来，倾向于我们现已逐渐与有计划的国家而不是自由放任的国家联系起来的一切事实——只要有这类言论，这些随便散播的观念，最早都可以在圣西门未完全出版的手稿中看到启示。

还有，是圣西门而不是别人发明了精英治理社会这种观念，他采用了双重道德标准。当然这种观念在柏拉图以及其他思想家那里就露出端倪，但圣西门差不多是第一位站出来发表如下见解的思想家，他认为，让那些了解科技需要和当前科技种种可能性的精英人物来管理

社会，而不是由民主来管理社会，这是很重要的；由于人类当中大部人蠢不堪言，由于他们主要受情感的支配，因此，启蒙精英的任务是，对自己奉行一套道德，而用另一套道德去反哺他们治下的臣属。这样一来，我们听到许多双重道德观念，例如阿尔都斯·赫胥黎或奥威尔笔下的邪恶乌托邦，其根源在于圣西门的那种闪着金光的、乐观的看法，圣西门本人可不认为这种双重标准不道德或很危险，他倒是认为，这是唯一的一条进步途径，唯一的将人类导向天堂大门的途径，与18世纪的思想家一样，他认为这么做最值得，而且即将到达天堂的大门——如果听从他的看法的话。

他是18世纪诸如公民自由、人权、自然权利、民主、自由放任、个人主义、民族主义等口号最有力的攻击者之一。他之所以攻击它们，是因为他最先看到了（因为18世纪的思想家从未很清楚地看到），由一群本身就知道向什么目标努力以及如何让人类朝这个目标努力的明智之士所领导的社会，与最好自行管理而不是被管理这种观念是不相容的。当然他的选择是倾向于优秀政府的，但是他非常清醒地认识到，这就意味着自律政府行不通。他是第一位阐明这一点的人，这就是为什么他对18世纪（实际上还有19、20世纪）所有自由主义思想的攻击不仅具有现代的光环，而且的确有些新意。他好像是最先感觉到，在18世纪法国和德国大思想家非常浅薄和外表非常明晰的思想里，与对立面安然相处的信仰所产生的逻辑后果。

最后，圣西门是所谓世俗宗教的创始人，也就是说，他第一次看到，人不能单凭科技智慧生存；他必须想办法去激发感情与情感，激发人类的宗教本能。他是第一个（不是带着那种冷漠态度，而带着极大的狂热和热情，他天性如此）发明宗教替代物的人，所谓宗教替代物，就是那种世俗化的、人性化的、消除神学色彩的基督教的变种，在19世纪及其后，它的许多变种四处流行——它有点像康德的人性的宗教；有点像所有的伪宗教，略带宗教味道的所有道德规范，是为有理性的人所提供的、取代了过去盲目教条和反科学的黑暗神学的替代品。单凭这一点，就足以使圣西门成为对我们这个时代最有开创性、最有新见和最有影响力的思想家之一——即便不是最有影响力的思想家；同我在演讲中探讨的其他思想家一样，他与我们这个世纪的关

系，与19世纪相比，更为直接，这一点我还要证明。

让我们从历史主义这个观念入手，正如我在前面所说，他对这个观念的形成贡献极大。困扰圣西门及其同时代人的问题是法国大革命的失败。圣西门生于1760年，卒于1825年，为了说明他的观点的形成过程，我应当讲一讲他的生平。他出生于圣西门这个望族，大约一百年前，这个家族出过大名鼎鼎的圣西门公爵，此人著有《回忆录》，圣西门本人颇以家族为自豪。他甚至将自家的谱系追溯到查理大帝。让我们引述一段他就这个问题写过的文字：

> 我写作乃是因为我有新思想。我利用它们在我脑海中已经呈现的形式把它们表达出来。我把它们交给职业作家去修饰。我是作为一名绅士、作为圣西门公爵的文学后人、作为韦芒伯爵的后代而写作的。所有做过和说过的大事都是绅士们做过和说过的，哥白尼、伽利略、笛卡尔、牛顿、莱布尼茨，他们都属于绅士阶层。拿破仑要不是偶然发现那个空出的王位，他也会写下自己的所有思想，而不是将其付诸实践。

这个例子很能说明圣西门夸大其辞的作派。据说，每天早晨他让男仆唤醒自己的话是："起来吧，伯爵先生——您还有大事要做呢。"

他年轻的时候，喜动不喜静，耽于想象，生就一副热心肠。他跑到美国，加入大陆军，在华盛顿将军麾下参加了围攻约克镇的战役。在美国解放战争之后，他南下墨西哥，此前他已经萌生了这种思想：必须通过大规模的科技规划来改造社会，他试图劝说西班牙驻墨西哥的总督开凿巴拿马地峡，挖一条运河，他认为，这样可以大大促进那片水域的贸易。当时这一想法还很不成熟，引不起人们的丝毫注意。从墨西哥他又去了荷兰，他鼓动荷兰人向英国殖民地开战；他又从那里去了西班牙，在西班牙，他呼吁开凿一条运河沟通马德里和大西洋。他满脑子都是利用自然为人类服务的想法，不费什么代价而有所

得——开凿运河，让河水，让自然本身，去完成人类要如此劳身费力去完成的工作。这些想法都没有实现；事实上，快要完工的西班牙运河，因法国革命的爆发而功亏一篑。

在法国大革命当中，他当然最同情改良者。他曾是大数学家和论说文作家、百科全书的编者达朗贝尔的学生。他与18世纪末百科全书派的一些人物有良好的个人关系，当时他正决心成为18世纪启蒙人士的殿军。他需要放弃伯爵称号，自称“好人先生”。他参加了大革命，站在叛乱分子吉伦特派这一边。不久革命发展到了恐怖阶段，由于出身贵族——他的名字便是依据，圣西门几乎招致逮捕。别人被误当成他给抓了起来，得知这个消息后，圣西门以他惯有的作派，立即去自首，以开释那个遭监禁的无辜者。他神奇般地活过了恐怖时期，当他重新露面的时候，热情不减当初，他重新置身于生活的洪流之中，他的大理论便是他想改良人类。如果具有如此高尚的品格和高超的能力，如此精湛的才智和深刻的智力，如此一丝不苟地关注真理的人士所构想出的这些令人心仪的想法，其结局竟然是断头台上的屠杀，那么，显然是世间人事出了严重错误。可是，为了改良人类，人们必须去了解，去学习，去研究一切科学和艺术，不仅如此，人们必须饱尝生活经验的甘苦，人们必须理解美德和罪恶的真正本质，为了做到这一步，人们必须拥有尽可能多的生活经验。人们必须尽可能地接触生活。简言之，人必须活着。要活着，就得有钱。但圣西门的产业已经因发生革命而被没收。结果，他致力于金融投机，参与销售被没收的贵族的财产，赚了一大笔钱，这笔钱却被他的德国合伙人雷登男爵给骗走，结果，他又回到了革命之初的状态——一贫如洗。

到这时为止，他已经经历了富有意义的生活。他曾大摆宴席款待他认为是当时最有趣的人物——物理学家、化学家、生理学家、数学家，希望从他们那里学到那些行当的奥秘。他已经从达朗贝尔门下了解了一些数学知识。他在晚年抱怨说，这些科学家吃了他的饭，天下之事无所不说，可就不谈他想向他们询问的科技。不过，他还是从各处得到了一些零碎的知识，成了一个典型的、富有想像力的自学成才者。他的脑子里永远乱成一团。在他的著述中，最有深度和最为精彩照人的思想与绝对无意义的东西交替出现。例如，你开始读他早年写

的一篇有关海洋自由的文章——他在这方面提出过政治理论，可是突然之间，你还不知道是怎么回事儿，就发现他在探讨重力，而且他不仅谈的是牛顿所说的那种重力，而且是一种相当神秘的重力现象，它既能够影响思想领域，又能够影响物质领域。当你还以为自己在读中世纪的历史掌故的时候，突然被告知，整个人类与个人很相像（这种观念也见于帕斯卡的著作），当前人类的年龄是40左右——介于35与45岁之间，他又说，法国人的年龄大约21岁左右。最有趣的是他对人类从古典阶段发展到基督教中世纪阶段的见解，你正在读这个地方的时候，突然被告知，发明多神信仰的荷马，也发明了民主，因为奥林匹斯山上有民主，民主就是这样出现在人间的。

不过，且让我们抛开圣西门思想中这些荒诞、天真和可笑的方面。他对于法国革命失败原因的假说，或许是当时最有创见的。每个人都根据自己的观念解释这场灾难。这场革命为什么会失败？自由主义者说，是因为恐怖，换句话说，因为革命者还不够自由，他们没有充分尊重人权。正统派、宗教界还有保守派人士则说，是因为人们打破了传统，或不信上帝的话，而上帝的幽灵天使去光顾那些更喜欢运用自己的独立理性而非依赖神圣信仰的人。社会主义的狂热信徒（像巴贝夫这样的人）说，因为革命还不彻底，因为本应平等分配财产，因为，简言之，虽说应当有自由，可是没有经济上的平等自由是没有意义的。还有其他许多解释。圣西门的解释在某种意义上与黑格尔的解释相似，可是他的解释远比黑格尔的具体，他主要着手处理的是实际发生的、活生生的人类和现实的历史，这与黑格尔处理的那些庞杂模糊的形而上学观念形成鲜明对比，这些形而上学观念很像哥特大教堂的阴影，而黑格尔似乎永远居住在这样一座教堂里。圣西门说，这是因为别人没有读懂他，在早期著述中，他就开始提出自己的历史观。正如我在前面所说，他的确是准唯物主义解释之父。在他看来，历史是活人尽可能地丰富多彩和全方位发展自己能力的一段故事。为了做到这一点，他们利用自然；为了利用自然，他们必须拥有工具或武器。结果，他们的想象力，他们的发明能力，他们用于思考和选择的一切能力，都用于发现最佳的武器，来征服自然和满足他们欲望、迎合他们意图以及他所谓众人利益。

这样一来，武器发明本身创造了所谓科技进步。而科技进步本身又创造出阶级。它之所以创造出阶级，乃是因为拥有武器的人能够支配那些没有武器的人。马克思就是从圣西门那里借鉴了这个非常简单、基本的思想，即便它不完全来自圣西门，但也不是来自别人。一旦那些有本事、有天分、高高在上的人联合成为一个阶级，他们发明了工具和武器，他们借此能够攫取更多的东西，与别人相比，他们从自然那里获利更多，而其他人逐渐受到这个高高在上的精英阶层的支配。他们受支配的时间并不会很长，因为他们最后会造反，他们开始不满，他们认为，只要允许他们发挥想象和理性的作用，他们就能发明新东西，借助这些新东西，他们不仅能够从自然那里得到比现在多得多的东西，而且他们也许还能推翻这个精英阶层的统治。同所有精英人物一样，这个精英阶层会逐渐过时，他们的思想变得僵化，他们意识不到下层阶级暗中的发明和发现；而且，由于他们长期依附生产武器（如果有人可以这样说的话），或者说过度依附不再适应新武器的经济生活形式，不再适应桀骜不驯、义愤填膺、积极主动、想像丰富、雄心勃勃的奴隶们正在完善的新的科技进步，到时候他们将被这个底层阶级推翻，这个底层阶级会逐渐掌权，只不过他们剥削、利用的人逐渐也会让他们下台和过时。

就某些方面而言，这与马克思主义的唯物主义历史观几乎同出一辙，可是，圣西门并没有说马克思所说的话，即，一切思想观念都受分配或生产状况，受经济因素的支配。他的确认为，只有当思想能够满足某种利益的时候，它们才会产生。就这种意义而言，人们作出发明和发现，进行思考，创建数学或创作诗歌或随便什么东西，只是对他们所在时代一般状况的一种反映——只有这时候，这种事情满足他们特有的冲动，这些特有的冲动在一定程度上受经济环境以及人们生活方式的限制。不过，他认为，这些观念产生的独立性影响，要比马克思主义者赋予它们的多得多，因此，他认为，发明，尤其是阶级，既是思想的产物，也是科技进化本身的产物。例如，他认为，奴隶制这一观念产生于这样一个时期：当时人们意识到，如果他们能够利用奴隶替他们工作，他们就会有更多的闲暇时间；类似地，废除奴隶制也不完全是经济环境造成压力的结果——因为使用奴隶已经很不划

算，这是马克思主义的典型解释——而是因为基督教的兴起。基督教本身可能与它从中诞生的经济世界有一些关系；然而，实际废除奴隶制的，正是基督教思想——主要是宗教的、精神的、道德的思想，当时要不是产生这些思想，奴隶制就不可能废除。因此，圣西门极力强调天才人物在历史上的作用，他强调如下事实，即，要是没有天才人物，要是不赋予他们发挥作用的机会，简言之，那些以其犀利的见解、丰富的想像力渗透和理解他们那个时代的环境的大人物，如果不给他们的思想以用武之地，进步就会延迟。进步决不是自动发生的，它决不取决于阶级冲突或科技进步的某种必然机制。

从这一点出发，他发展出这样一种观念，必须将历史理解成人类为满足各种需要而进行的一种进化过程，正因为这个原因，需要不同，满足也就不同。因此，18世纪愿意给中世纪或更早时期作出教条式的判断，称它们为黑暗、无知、偏见、迷信充斥的时代，空无一物的时代，与18世纪降临的理性主义曙光相比的确不足称道和令人生厌——这彻头彻尾是一种无视历史和毫无根据的看法。

凡事必须根据其历史背景作出判断。这个观念，我们今天耳熟能详，简单得很，可在19世纪初，它却鲜为人知。凡事必须根据其历史背景进行判断：这一点圣西门说得比赫尔德清楚。我们所谓的黑暗的中世纪，在他们自己看来并不黑暗。在中世纪，人们的需要与我们不相同，对于一个时代是应当肯定还是否定，它应当受赞扬还是责备，认为它伟大还是渺小，进步还是反动，要根据它是否满足当时的需要这条标准来判断，而不应根据与那个时代大相径庭、后世的需要来判断。圣西门说：我们总听到这种进步观念，但我们知道的进步是什么？使18世纪胜过17世纪，17世纪胜过16世纪，16世纪胜过15世纪的这种势不可挡的进步是什么？有人告诉我们，这是因为人们从自然中学到了东西，因为人们使用了理性，还有，为了共同的善做了一些更重要的事情——但他说，这些说法都很含糊，我们不知道人们用理性指什么，用自然指什么。他说，且让我为你们提供一些标准吧，它们比较具体，我们可以用它们来正确地书写历史。他真是言必信、行必果。他罗列了四条标准，每一条都蛮有趣。

第一条标准是：进步的社会就是能够最大限度地满足绝大多数人需要的社会。只要做到这一点，只要能够最大限度地满足需要，就是进步的，这是圣西门始终坚持的重要理念。人类有某些需要——不一定需要幸福、智慧、自我牺牲或其他什么东西——他们想得到的就是满足自己。对于这些需要应当满足，而不应问为什么，任何能够丰富多彩和全方面发展这些需要的东西，凡是能够全方面促进个性最佳发展的，都是进步的。

第二条标准是：任何进步的东西都会给最优秀者达到顶峰的机会。在他看来，最优秀者就是最有天分、最有想像力、最聪明、最深刻、精力最充沛、最活跃的人，那些尝遍人生甘苦的人。在圣西门看来，人的种类不多：改进生活的人和反对改进生活的人；想坐享其成的人和想为人们服务的人——想无所作为的人，想满足需要的人；还有那些喜欢低调行事、任由事物沉沦的人，这类人反对混乱，总的说来，他们愿意息事宁人、多一事不如少一事。

第三条标准是，能够为反叛与入侵提供最大限度的团结和力量的东西，就是进步的；第四条标准是，看它是否有助于发展、发现和文明。例如，闲暇时间有助于发明、发现和文明——有助于发明书写或诸如此类的东西，这就是为什么当年奴隶制曾经是一个进步制度。

这些都是具体标准，圣西门说，如果你根据这些标准来判断历史，那么摆在你面前的情况就会迥异于18世纪启蒙运动的教条主义者向你提供过的。例如，假如你想过教皇格利高里七世或圣路易当时的所作所为，那个黑暗的时代就不再黑暗。这些人毕竟修建了道路，排干了沼泽。他们修建医院，教大部分人读书识字。最主要的是，他们维护了欧洲的统一，他们击退了东方侵略者，他们让6000万人口文明开化，6000万人口以统一的方式生活，生活在大致相同的政权之下，他们能够共同和谐地发展。这绝不是一个黑暗时代；与后来的时代相比，对于生活在这个时代的人而言，这个时代决没有那么支离破碎、那么混乱迷惘，那么令人心灰意冷。一个时代是进步的，表现在，其中大部分人可以尽可能地做到那一特定阶段允许他们做的事情。所谓黑暗时代竟然是人类在那个时代和在那种科技发展条件下获得最大可

能发展的时期。当然，这一切都已经过去，这些制度已经过时，因为他们已被取代。新发明问世了，新发现也出现了，新的天才人物到来了，他们通过激发人们的头脑，自发地创造出新需要。旧制度不能满足新需要，或成为既得利益者；旧制度压制那些需要，试图抑制它们、限制它们、阻止它们，从而成为进步的障碍。旧制度最终成为明日黄花，摧毁它们、遗弃它们的人出现了。这就是革命。革命意味着，有人必须挺身而出，扫除现已彻底陈旧落伍的东西、不再有用的制度，这项制度再也不可能像过去想的那样可以带来好处。因此，在圣西门看来，历史是他的门徒们所说的有机时期和批判时期循环往复的变化。有机时期是人类联合一致、和谐发展的时期，当时掌管人类事物的人总体上是扶植进步的——这种进步就是，尽可能为绝大多数人提供机会，尽量满足他们的需要，不管这些需要是什么。批判时期是这些安排已经过时、这些制度本身已经成为进步障碍的时期，这时候，人们感觉到，他们想要的不同于他们正在取得的，这时候有一股新精神要打破依旧禁锢它的旧瓶子，例如，圣西门认为自己所在的时代就属于这种情况，过时的封建框架还在非常可笑和人为地束缚着工业时代。

批判的时代是破坏压倒建设的时代。在圣西门看来，它是次等的时代，不过它是必然和必须的。例如，在探讨18世纪和法国大革命的促成因素时，他说，法国革命实际上是由律师和形而上学家们发动的。这些人本质上是破坏者。律师都干了些什么呢？律师搬弄诸如绝对权力、自然权力和自由等概念，而自由总是一个否定性概念。乞灵于自由就意味着，有人要从你那里拿走你千方百计发明理由来保留的东西。简言之，整个人类或大部分人开始面临一种新的处境，这个新处境提供不了那么多让人赖以生存的东西，你感觉受到严重束缚、受到压抑，所以你就接触那些被称为律师的专业人士、被称为形而上学家的专业人士，为的是做到单凭自己无法做到的事情，即，用各种手段从统治阶级那里夺取你自己单凭暴力无法得到的东西，因为你太弱小了，没法强迫他们把东西交出来。所以说，律师就是那些为了击败老掉牙的政府机器、依然窒息绝大部分人的过时旧传统而制造各种理由的人；形而上学家，尤其在18世纪，就是那些执行非常必要的、瓦

解旧宗教任务的人。圣西门说，当年基督教可是庞然大物，像犹太教一样，但是它必须发展，它必须前进。如果它静止不前，它就会溃决，就会被推翻。这就是为什么，在所有宗教大改革家当中，他最不喜欢路德。在他看来，路德过于拘泥他的独特信仰，而他的独特信仰无疑是推翻天主教所必需的，圣西门认为，在路德时代天主教多少已经陈旧过时、具有压制性。路德用《圣经》这一本书取代了天主教，成为人们虔信的对象。毫无疑问，对于地中海东岸一个小国处于半游牧状态的犹太部落，《圣经》还是很适用的，可是它无法应对各民族的发展。这就需要灵活性，不断变化，不断前进。罗马天主教会，不管人们怎么反对，它还是有灵活成分的。毫无疑问，在某些方面它是反动的，在某些方面是压制性的、不公正的，可是它不间断的法律拟制（legal fiction）[31]，它断言权威的来源不在于一个一成不变的文本，而在于一个不断变化的人类制度（人类的制度说到底是一代又一代的人组成，每一代人都与前一代有些不同），天主教会使自己具有充分的灵活性，从而能够极为成功地引导人类走过中世纪。而这正是路德所终结的。他破坏了欧洲的统一性，他将宗教与某种一成不变的东西捆绑在一起，他维护私有的、绝对的原则。要是有什么东西让圣西门深恶痛绝的话，那就是绝对原则的观念——没有哪一样东西是静止的，没有哪一样东西是绝对的，万事万物都在演变，万事万物都向时代的运动、人类演化、新发明、新发现、新思维、新灵魂、人类逐渐产生的新的心灵作出反应。结果，总的看来，圣西门是亲天主教的和反新教的；但他到最后也不是正宗的基督教徒。

至于法国革命，那是怎么一回事儿？那只是在一段漫长的精心准备时期结束之际爆发的一场革命。工商业的发展、剧烈的经济变化，至少在17世纪末就已经发生了。不过统治者没大注意到这一切。由于倒行逆施的统治者还生活在传统的过去，没有认识到一个新的工业时代正在来临，也没有认识到中产阶级现在是实权派（圣西门在探讨他所说的实权的意义以及实权派时，最有说服力或洞察力），法国政府，与别国的政府一样，没有与这些变化保持同步，没有相应地调整他们的安排。结果，当财政部门呼吁国家伸出援助之手时，它已经破产了。此时掌握实权的第三等级（虽说它还没有认识到这一点），突

然意识到自己不需要妥协。它有了权力：它必须要做的就是使用这份权力。

简单说来，圣西门将这场革命解释为中产阶级的阶级意识的兴起，他们意识到自己的真正地位，以及如下事实：它们只需清除极少数简单的规则、彻底被空心化的先前的统治阶级，就可以满足自己的要求，先前的统治阶级——教士，贵族和军队——一直骑在他们的肩膀上，压制他们，这种情况无法再以国家的利益为理由应用于新世界。那么律师，他们发挥过什么作用？他们向新兴的资产阶级提供了观点、口号；但任何口号都会随时间的流逝而过时，他们提出的口号“一切权力为人民”，“人类自由”等等，像他们所反对的反动势力的口号一样空洞。毫无疑问，他们执行了一项非常必要的任务：白蚁的任务，在旧建筑物下钻孔，使之必然倒塌。他们是清扫工，是掘墓人，他们应当做的是移走坍塌过半的旧政权，可他们不打算建一座新堡垒——那份工作需要具有创造性的人，需要的是建设能力，而不需要那些以智取胜、玩弄讼师伎俩、在审查制度下狡狯弄文写小册子的人才，不需要狡猾奸诈、最终心胸狭窄的律师——他们的心思没有放在将来大规模的建设任务上。可是，由于律师是下层阶级唯一依赖的人，因为，是他们写出了革命小册子，让他们掌权，革命就失败了。革命本应由那些真正的新人去领导，他们是新兴的大商人、新兴的大工业资本家、新兴的大银行家，他们是属于现代世界的人。

圣西门最有新意、最有洞察力和最有创造性的一个思想就体现在这里。每一个时代都有权力的分配。有重要的人物，有不重要的人物。有代表即将到来的新事物的人，有代表行将就木的旧事物的人。在中世纪，封建领主代表进步的原则，因为他们保护农民，而在当时，农民是人类所需要的商品生产者。他们保护农民不误农时，总的说来尽他们所能维护那个秩序。军人，还有传教士，也是那个秩序所需要的。当时基督教是一股巨大的进步力量，只要它是进步力量，传教的教士们就是进步的，更多地传授满足时代所需要的事物，而不是罗马宗教或希腊宗教或犹太宗教所需要的事物，这样的人都是进步的。但他们过时了，他们已让位于迥异于他们的一类人。今天，重要人物不是教士、不是军人、不是封建领主，而是完全不同的一类人：

科学家、工业家、银行家、专家——最终代表科学和工业的人。科学和工业已经站住脚，但是，我们要想组建一个满足人类需要的世界，唯一的办法是，最有效地应用科学，也就是说，去创建最终将在世上崛起的伟大的、新的规章制度——商业、工业以及最重要的信贷银行业。

圣西门对于银行家的重要性极为痴迷，因为他太喜欢玩历史类比这种游戏了，他受以下观念和事实影响太深了：历史的观念，发展和演化的观念，凡事都非静止不动，一个时代的所有事物都对应于（决不完全等同于）另一时代的某些事物。例如说，他经常问，在他所在的时代，哪些人对应于中世纪时代（或罗马帝国）促成统一和中央集权的人物。罗马人之所以伟大，乃是因为，他们几乎君临所有人类，而且他们的法律是普适性的。中世纪之所以伟大，是因为，教会控制了整个世界，教化整个世界，从而防止出现冲突、防止出现地方主义、防止出现在圣西门眼里最严重的罪恶行径——类似于洪水泛滥，人类的资源沿孤立的、私有的、个体的方向彻底毁灭。那么现在是谁在发挥这种职能呢？他说，是银行，信贷是一股强大势力，是将大家维系在一起的那股强大的、无所不在的力量，凡是轻视它、反对它、人为离开它也行的人，都会被它给毁掉。世界上最强大的力量是国际金融的相互联系。但圣西门并没有攻击它，并没有把它当做吸食人民血液的一种压迫性制度而反对它（例如当时的科贝特和西斯蒙第倾向于这种观点），相反，他欢迎它，认为它是一股具有极大吸引力的、发挥集中、联系作用的力量，因为在他看来，统一是最重要的。

人类得以发展的唯一途径是，合理地集中人类资源，所以，人类拥有的每一件物品、每一种艺术、每一件礼物、每一个灵感，都不应浪费，而应得到最佳应用，朝着它可能得到最佳利用的方向努力。凡事统一总比分裂好。俯首听命于愚蠢的统治者已经是坏事一桩，但更糟的是出现一团乱局。圣西门，同17世纪英国革命后的霍布斯一样，主要被无意义的流血牺牲、暴力、暴民横行街头、头脑疯狂的雅各宾派给吓坏了，雅各宾派脑子里装的都是那些玩弄辞藻的律师提供的空洞口号，律师们并不清楚自己所生活的时代。圣西门崇拜工业家、银行家、商人，他把社会看成了一个庞大的商业机构，类似于帝国化学

公司（ICI）或通用电气公司的这类商业机构。在他看来，国家已经成为过时的事物，虽说有时候需要它去保护个体，免受教会势力的侵害。接下来，他突然评论说：过去神职人员当然冒充科学家；但现在神职人员已经声名扫地，不需要进一步防范他们了。因此，国家身上有用的、有创造性的东西已不复存在，国家本身已经变得僵死、压抑和没有必要，而在过去，那些创造性的东西在没有利用教会那只死手的情况下推动了经济社会和精神生活的发展。因此（他非常坚定地说），我们所需要的只是已经成为一种工业企业的国家，我们都是其成员，它是一种庞大的有限责任公司——或者是无限责任公司，或许正如柏克曾设想的那样——柏克也是满脑子历史意识。圣西门不仅要求柏克所说的“所有科学上的合伙关系；一切艺术上的合伙关系；所有美德上的合伙关系”，虽说圣西门对此颇为相信，他还要求最有实际意义的合伙关系（在这种意义上，柏克所谓的国家决不是一种合伙关系），像商业贸易、棉布贸易上的合伙关系——这正是柏克所反对的——商业上、工业上、销售人类所需商品上以及知识上的合伙关系，没有这种合伙关系，人们什么也做不成。

那么社会的目的是什么？圣西门说，好吧，有人告诉我们，它是共同的善，但这种说法太模糊。社会的目的是自我发展，社会的目的是“为了满足人类的需要，在艺术和各门手艺中，最佳应用科学所需要的知识、传播这类知识、发展和最大程度地积累它的果实，也就是说，在所有单独活动最有用的组合中，在科学领域，在各门艺术和各门手艺当中，做到这一点”。在向亚历山大之类人物表示充分的敬意后，他说：阿基米德这样的人物万岁。换句话，他向军人、教士和国王表示了充分敬意。这些人现在已经不再重要，同身强力壮之士和占星术士一样成为过时人物。我们需要的是科学家和工业家，因为在他们的领域可以发现知识和当前的需要。有了这些人才能成事。事实上我们就生活在他们的统治之下，虽说我们对此一无所知，他们也对此一无所知。他们本人非常愚蠢地服从封建残余势力，他们并不知道，只要他们动一动手指头，就可以赶走封建残余势力。可是为什么我们还容忍这种情况发生呢？整部历史讲述的都是人类可耻地剥削人类的故事，这是一种非常可怕的浪费。人类本来可以利用自然，他们何必

浪费自己的精力去剥削其他人呢？当一群人去压迫另一群人时，无论是压迫者还是反抗的被压迫者，都浪费了太多的精力。让压迫者停止压迫，让抵抗者停止抵抗；让他们共同致力于利用人类财富——自然——的神圣任务当中，建立、创造、形成一种物质性文化。因此，圣西门颂扬的是生产，是组织。

至于说权利，“权利”是一个非常空洞的词：只有利益存在。利益是人类无时不想得到的东西。给人类带来利益是生产者之职事。人可分两大类：无所事事的人和辛勤劳作的人，游手好闲者和生产者，有的时候，他称他们为好逸恶劳者和工作者，所谓“工作者”，他好像不是指体力劳动者，也就是无产阶级；他指的是所有工作的人，其中包括经理、工业巨头、银行家、工业家。

首先，我们必须有专业人员而非业余人士。贫穷总是源于无能，我们必须用协同一致的计划来取代竞争所造成的骇人听闻的浪费：我们需要为社会制定一个中央集权的工业计划。我们想用联合取代竞争，我们想要劳动，劳动必须是义务性的，如果有必要的话，因为劳动是人的目的，我们要抓住一切机会尽可能地推动科学研究以及艺术的进步，因为，除非人类的想象力被艺术家、被那些以打动人的情感为职事的人激发起来，否则什么也不会发生。在人类进步这个巨大的过程中，艺术也发挥了它的作用，这个进步过程包括控制和限制人类的情感、人类的激情、人类的精力，朝着当前时代已经很接近的目标前进，即建立一个庞大的、自动发挥作用的工业制度，在这个制度之下，每一个人都丰衣足食，没有人处境悲惨。而且人类的所有弊端终将消失。为了领导这一制度，我们必须有精英人物，因为人民太忙，创造不出这一制度，而且他们太忙不能亲自管理——在此，他的言论很像18世纪的百科全书学派。

这些精英都是哪些人呢？在其漫长的生涯中，圣西门的观点有所改变。一开始，他认为，这些精英人物应当是科学家。后来，他改变了观点，认为他们是银行家和工业家。早年时代，他构想出所谓“牛顿委员会”这样一个神秘机构，这是一种国际合作性的或科研性的学术机构，依靠公共捐赠和秘密投票制度来管理，它以某种不可思议的

方式把艺术家、工业家和数学家组织起来。到最后，他又想出一个议会，由三个部门组成。第一个部门是发明部，里面的工作人员是工程师和艺术家（画家、诗人等）、生产者、思想者，无论在科学还是在艺术领域最先闪现天才之光的人。第二个部门负责审核和细查；它由数学家、物理学家、生理学家等人组成。最后一个部门由行政人员组成——工业家、银行家，他们都是实干家，他们清楚自己所处时代的本质，因为，为了生存而进行的无条件的斗争、竞争的绝对必要性已经教会他们什么东西能做，什么东西不能做。

他还有其他各种计划，这些计划针对的都是同一件事——我们必须生产。我们必须生产，我们必须发明。创造性是伟大的口号。每一个人都必须尽可能全方位地实现自己。中世纪时期盛行一种观念，根据这种观念，肉体应当忍受折磨，人类理想在于某种自我克制，在于主动摒弃欲望，追求内在的生活，逃避肉体的各种诱惑以及外部世界施加种种邪恶影响——让那个观念永远石沉大海吧。基督教的教义宣扬，我们将在彼岸世界得到报偿，而在此岸世界，肉体是屈从于精神的，这条教义必须废除；必须引进肉体与精神之间的和谐。没有物质的大发展，精神就不可能发挥作用；没有一场精神上的大觉醒，没有一个接一个天才思想的出现，没有人类在全方位取得的进展，就不会有物质方面的发展。这幅景象很像丁托列托笔下的天堂：一大群幸福的人手拉着手，围成一个大圆圈，他们兴高采烈、满心欢喜一个劲儿地跳舞，他们所有的能力、所有的欲望、所有的爱好，都得到了极大地——过度地——满足，使他们满足的是物质的丰盛，而物质的丰盛正是那些不再受古代制度和可笑的法律压迫和限制的工业家和银行家所能带来的。

当圣西门说到精英必须奉行双重道德标准的时候，他的话里带有很现代的口气。例如古埃及的祭司，他们是早期的和最初的精英人物，他们自己相信一套，而教给芸芸众生另一套，这真是了不起。这么干很好，事情就应当这么做，因为不能指望人民马上就能看到真理，而是必须逐渐来调教他们。结果，我们必须有一些工业家、银行家和艺术家构成的群体，他们逐渐脱离开人类，他们逐渐要求自己在工业社会中发挥应有的作用。这是一种很熟悉的新封建主义。共产主

义得以安身立命的那个伟大的说法——“各尽所能”——来自圣西门和圣西门主义者。另外，当斯大林说，艺术家（例如小说家）是“人类灵魂的工程师”，他们做事是为了解决具体问题而不是纯粹为了追求形式，艺术的目的不是为了艺术本身，而是为了塑造和影响人类，这就是一种圣西门主义思想。因此，每个人都必须是工程师，无论是无生命物质的工程师还是人类灵魂的工程师。如果做到了这一步，我们就不可能遇到许多过时的、无法理喻的形而上的信条来阻碍我们。因此，圣西门设计出反民主的方案，因为靠民主做不成任何事情；伟大的计划无法完成，除非有理解他们所在时代的明智之士，权力都集中在他们手里，他们能够像专家那样做事，因为只有专家才能将事情办好。只有专家才能将任何事情办好，专家永远不应被推翻；法国大革命推翻了专家，其后果是流血、混乱，还有人类可怕的倒退。

同样，自由也是一个荒唐可笑的口号。自由总是混乱无序；自由总是某种消极的东西，用以反抗外来的压迫。可是，在一个先进的政权之下，一切都是进步的，没有压迫，也就没有要抵制的东西，就无需使用大槌子了。自由总是一种爆破的炸药；可是，在一个建设性时期，在一个创造性而不是破坏性的时期，炸药派不上用场——无论如何不能用于那种目的。所以他大声疾呼的都是自由如何危险、必须加以镇压之类的话。

他以同样的态度来对待自由放任政策。有一段时期，他曾信奉自由放任政策，他是被他称做“神圣的斯密”那个人的门徒；可自由放任政策也会导致绝对的混乱；除非我们有计划，从中心出发指导事物，否则事情不可能办好。结果，我们看到了一个令人生畏的、庞大的新封建等级制观念，银行家处在等级阶梯的顶端，工业家的位置偏下，再往下是工程师和技术员，然后是艺术家、画家和作家。每一个有想象力的、有一技之长的人都在这个等级制阶梯上有一席之地，在这个庞大的、新的封建政权下，一切都是严格遵循秩序来安排的。这就是取得进步的办法，这就是军队行进的办法，在圣西门看来，我们就是一支部队，整个历史就是一支部队，他或多或少这样称呼。

同样，他激烈地反对平等，他认为平等是受压迫的大众发出的十

分愚蠢的呼吁，它与理性的政府安排的世界无关。我们要管理的不是人而是事。管理事物即意味着引导我们走向一个正当的目标，那就是尽可能用最佳的——最有效的办法去满足各种愿望。如果这是人类目标的话，那么，呼声最高的要求不应是平等、自由，而是博爱——因为四海之内皆兄弟。

这就将我带到圣西门思想的最后阶段，他的新基督教（nouveau christianisme）。在生命旅程行将结束之际，他感觉到，需要一种偶像崇拜，因为我们单凭科技无法获得认识；人的信仰必须集中在某件事物上。他说：想一想西塞罗时代，罗马宗教衰亡，但其庙宇依然有人光顾，西塞罗认为应当保留罗马宗教的外壳，虽说他本人已不再相信其内核。这是办不到的。现在许多人不相信基督教的上帝，不相信基督，不相信任何教义，但他们却极力利用教会，因为他们认为，教会可以抑制人类邪恶本能。可是，在信仰衰微、教会即将垮台之际，宗教可就没有用了。皮之不存，毛将焉附。因此，我们必须创建一门新宗教，它是符合时代需要的一种新信仰。黄金时代摆在我们面前：正是一个盲目的传统让我们看不到它；我们向它快步走去。我们的后辈将到达那里；他说，至于我们，任务是披荆斩棘，开辟道路。

我们该怎样开辟道路呢？这一点，他说得并不太清楚。首先应当以联合和爱为手段。如果人类能够理解彼此的需要，相互认同，那么他们就会充分发挥出创造性想像力，尽可能多地和尽可能和谐地去生产符合每一个人需要的商品。圣西门死后，这一门派的领军人物昂方坦说："你中有我，我中有你。"当这个学派去巴黎郊区生活的时候——因为它已成为一个宗教流派，他们给自己设计了一种特殊的束腰外衣，只有在后面才能扣上，这样一来，圣西门主义这个小门派中的每一位成员都要依赖他人。这是一种合作的标志，而不是竞争的标志，雷蒙·博纳尔有一幅精美的油画，作曲家费利西安·戴维穿着一件圣西门主义者常穿的束腰外衣，外衣前面绣着一个很大的"D"字，"D"字里面的细线很像竖琴的琴弦。圣西门主义者喜欢中世纪的浮华虚饰，他们想从工业角度重建中世纪的等级制：这的确是圣西门主义有创见的地方。

无论何时，只要有人试图利用科学来解决人类的问题，从而建立一个和谐的社会，就会清楚地看到圣西门主义对我们的影响，当然，这里的人类问题不同于18世纪，当时所面临的是解决恒定不变的常在问题，所依据的原则也是恒常不变的，因为它们铭刻在人们心中，因为它们可在自然中发现，或者通过形而上的洞察力或通过任何手段发现它们；可是所依据的价值观本身却随着时代的演进而演进。我们问，究竟是哪一种发明影响了其他发明，哪些人影响了其他人，必须让整个人类社会和谐一致，必须从这个和谐的社会中创造出某一种有计划的实体，不允许人类放任自流，不能因为他们想怎么干就让他们怎么干，因为这很可能影响他们的能力得以实现所在的事物状态——只要他们有所认识的话，这就是圣西门主义思想。例如，它在美国的新政或战后英国的社会主义政府中呈现出温和的、人道的形式。它在指令性计划的法西斯主义社会里呈现暴力的、无情的、残酷的、狂热的形式。在这类社会当中，出现了一种新的世俗性宗教观念，这个世俗性宗教是安抚大众的麻醉剂，敦促他们接受他们可能在理智上无法理解的思想，这个观念也来自圣西门。我们都是滚滚前进的历史激流一部分，因而不存在绝对的理想，任何理想都要根据它的完善程度得以估价，根据它满足当前需要而不是过去某一时代或未来某一时代需要的程度作出估计，以上这一观念与历史就是不断变化的科技的历史这一观念合并在一起，因为科技代表了人类精神最为活跃的那一部分，人类将被分为两类：工作的人和无所事事的人，游手好闲者和生产者，积极的与消极的，主动实干的和被动受影响的。

整个观念的核心是科学或科学主义——它笃信，除非在严格的纪律之下，由那些理解什么是构成世界的物质、人类和非人类的人去做事情，否则就会导致混乱和挫折。只有精英人物才能做到这一点。精英人物只能奉行双重道德标准，一套为自己，一套为别人。自由、民主、自由放任的个体主义、封建主义——所有这些没有多大意义的形而上的观念、口号、词语，必须撤出，给某些更明晰、更大胆、更新的东西让路：大商业、国家资本主义、科学组织、世界和平组织、世界议会、世界联邦。这些都是圣西门主义性质的。

圣西门不相信革命，因为他已经见过一场革命。他相信诱导的力

量。不过革命不需要成为诱导的手段。他最为深切关注的一件事就是，人类本身最终应该满足自己的愿望。他在临终之际对自己的门徒说：“有一件事情我想跟你们说：彼此相爱，彼此相助。我这一生可用一条思想作出总结——保证所有人的能力得到最自由地发展。”还有，“应当建立工人政党[他认为应当由从事生产的‘工人’来建立]——未来是属于我们的”。后来工人的政党建立起来了，不过它可能并不完全像最开明、最慷慨、最乐观和说到底也是最天真的圣西门所相信的那样。

圣西门在临终之际嘱咐朋友以及整个人类的这番话中，谈到了博爱、爱和联合以及组织，那么自由呢？这不是他所说的18世纪的律师们所使用的空洞的自由，用于反击封建主义残余的自由，而是真正的自由，公民的自由。人类在一定限度内为所欲为的自由。在这一点上，圣西门的见解比他的其他见解听起来更让人感到恐惧，因为他的确反对自由。他不在乎是谁在推行他的思想，或者他们以何种程度上的压迫方式来推行。不管推行者是拿破仑，还是神圣同盟，还是路易十八，对于他们，他的诉求一视同仁。他说，已经让中产阶级如此狂躁不安的自由，对于下层阶级来说，已经成为一件无关紧要的事情，因为我们都很清楚，在当前的文明状态下，任意使用权力对他们的影响并不很大。这些小人物、下层阶级、人类最大多数的和最穷困的阶级，没有他们，就无法重建人类——这些人不在乎自由；他们厌倦了公正，正如俄国左翼社会主义思想家车尔尼雪夫斯基在这个世纪末所说的那样。人民想得到的不是议会、自由和权利。这些东西是资产阶级迫切需要的东西。人民所要求的是靴子，这种对于面包、靴子而不是对大量的自由及自由口号的大声呼吁，已经成为所有强硬的左翼政党主要重复的老调。这个多少散发着邪恶气息的语调，可能也会追溯到温文尔雅、博爱仁慈、道德高尚的圣西门。

迈斯特

在许多同时代人看来，约瑟夫·德·迈斯特是一位非常可怕的人物，他之所以令人生畏，是由于他作品的缘故，倒不是因为他本人如何可怕。实际上，他的同时代人遇见他的机会并不是很多，因为在他一生中比较重要的时光里，他一直为撒丁国王效力，持节俄国，出入圣彼得堡的宫廷。他之所以让人们畏惧，乃是因为，他想用暴力、不妥协和极端坚定和暴虐的教条作派去打倒他不认可的学说。

爱弥尔·法盖很公正地表述了通常人们对迈斯特的看法，法盖也许是19世纪法国对迈斯特最精确和最无偏见的批评家。他称迈斯特为“一位凶猛的绝对主义者、狂暴的神权政治家、毫不妥协的正统主义者，他鼓吹由教皇、国王和刽子手组成的一个丑恶的三位一体，无论何时、无论何地，他都要捍卫最强硬的、最狭隘的和最僵化的教条主义，他是中世纪造就的一位邪恶人物，在他的身上，既有博学的神学家的成分，又有宗教法庭审判官的成分，还有刽子手的成分”。此外，“他的基督教是恐怖的、消极服从的宗教，是国家的宗教”；他的信仰不过是“略微装饰的异教思想”；他是“梵蒂冈的近卫军”。一位崇拜者——受德国浪漫派影响的新教徒，爱德加·基内[32]——提到他的“恐怖基督教”时写道，迈斯特信仰“有刽子手帮忙的、毫不宽容的上帝；公安常务委员会的基督”；在我们这个时代，西班牙哲学家乌纳穆诺也提及迈斯特的“屠宰场”。

这就是通常对他的描述，这类描述主要是圣伯夫的发明，在19世纪被其他各色各样的思想家一路保留下来。迈斯特总是被描述为一个狂热的君主主义者和一个比较狂热的教皇权威的支持者；此人骄傲、顽固、僵化，具有坚强的意志和一种令人难以置信的严密推理能力，他能够从很教条的前提推导出极端的和令人不快的结论；此人才华横溢、怨气冲天，他是那个时代诞生的中世纪人物，他徒劳地试图阻挡历史的潮流；他是一位著名的畸形人物，让人望而生畏、心怀敌意、

孤独而最终又令人可怜的人物；往好里说，他是一个悲剧性的、有教养的人物，他否定和反对自己不合时宜诞生其中的那个诡诈和庸俗的世界；往坏里说，他是一个顽固派，自欺欺人、死硬到底，他肆意咒骂非凡的新时代，对于新时代的好处，因为太固执而看不到，因为太麻木而感受不到。

他的著作既被认为妙趣横生，又被认为偏执古怪，但并不重要——封建主义在黑暗时代为抵制进步的步伐而作出的垂死挣扎。无论根据19世纪批评家采取的哪一种态度，他要么被描述为一项失败事业的勇敢的、但注定要失败的游侠，要么被描述成比较古老和比较残忍的那一代人遗留下来的一个愚蠢或可憎的货色。但是，无论反对他的那一派，还是赞成他的那一派，总是认定，他的时代已经结束，他的世界与当代事物没有任何关系。这种观点是维克多·雨果和拉梅内、圣伯夫和法盖、詹姆士·斯蒂芬和莫利、尤其是哈罗德·拉斯基共同的观点，拉斯基写过一篇论迈斯特的文章，他在文章中认为，迈斯特将作为一股失效的力量而被否定。

这种观点在19世纪还可以理解，在当今时代，似乎有些荒唐。原因是，虽然迈斯特说的可能是过去的语言，可内容却是当前反民主言论的实质；与他进步的同时代人相比，他真正是极端现代的，他的出生并没有落后于他的时代。如果说他的思想并没有立即产生影响，那是因为，那个时代的土壤还不接受他的思想。他的学说，还有他的思想态度，需要再等上一个世纪才开始盛行——现在的确盛行起来了。

迈斯特的任务，在他本人看来，就是要摧毁18世纪建立的一切。让我解释一下这种心理状态的形成。1753年，他出生于萨瓦的尚贝里，当时那里属于皮埃蒙特——撒丁王国。迈斯特终身都是该国的臣民。在18世纪，这个王国相对比较开明：它在废除封建制度方面比法国早好多年。同其他自由派贵族一样，迈斯特早年属于温和的改良派，既不特别反动，也不特别顽固。法国大革命爆发之际，他已经成年。他三十多岁，同其他经历过这场革命的人——如圣西门、席勒、黑格尔——一样，他也强烈反对这场革命。雅各宾派制造的恐怖景象让他终生难忘，这使他坚定不移地反对一切自由的、民主的、高尚不

凡的东西，一切与知识分子、批评家、科学家有关的东西，一切与导致法国革命的力量相关的东西。谈到伏尔泰时，他简直要把对方当成他个人的仇敌。

作为萨瓦人，迈斯特为王室效力，在法国革命者侵略萨瓦之后，他开始写小册子反对这场大革命。这些小册子非常尖锐：带有一股特殊的新意，实际上是一股好勇斗狠的劲头，它们很快就引起了人们的注意。可是撒丁国王却感觉到，把他留在宫廷里总是不太舒服。撒丁王国的宫廷太小，太有限，乡气十足，而迈斯特这个人又太出色、太活跃、太有想象力，而且太引人注目了，他不会安心待在那里。然而，显然他又很能干，他的著述所体现出的才华备受关注。结果，国王决定，尽量把他远远地打发掉，于是，他被派到了圣彼得堡。从1803年起直到1817年离开俄国，他作为撒丁国王的大臣（或者说相当于这个级别的官员），持节俄国。

在圣彼得堡，他被视为一位具有独特魅力、谦恭有礼、温文尔雅之士；他是一位才华横溢和令人愉快的健谈者，讨人喜欢，在社交界很受追捧。他在圣彼得堡的生活很惬意；他深受俄国皇室的赏识，他与亚历山大一世周围的亲信们关系很好；实际上，亚历山大在位期间多次用他作政治顾问。

反拿破仑的战争一结束，出于某种原因，亚历山大要求撒丁王国将其召回；或许因为他使太多的上流社会贵妇皈依了罗马教会。在这些贵妇当中，有几位注定要在西欧的天主教圈子里发挥非常大的作用。他很可能个性太强，过多地干预了俄国的政策；不管怎么说，现已复位的撒丁国王受到劝诱，将他召回。迈斯特回到首都都灵，得到了一个报酬丰富的闲差。他死于1821年，虽说生前倍享尊荣，却没有丝毫的政治权力，当然也没有其他权力。他的名声主要是在他死后才日见兴隆的。

迈斯特极力要达到的目标，正如我所说，就是摧毁18世纪以及18世纪的思想。假如有人断定，18世纪的思想是铁板一块，这肯定不对；实际上，18世纪的思想家分歧很深。不过有些东西是他们共有

的，他们可能不都相信进步；他们可能不都信奉上帝；他们可能不都相信灵魂不灭。有些人相信直觉，有些人信奉经验主义。有些人相信感觉的自发性和简单质朴，有些人则相信科学和复杂。他们的共同之处在于，他们都相信，在本质上，人，即便不是善的，但无论如何也不会是恶的，人有仁慈的潜能，每一个人，在不受骗子或傻子迷惑的时候，最善于鉴别自己的利益和价值；在总体上，每一个人都倾向于奉行自己的理解力所提供的行为准则。18世纪的大多数思想家都相信，进步是可取的——也就是说，例如，自由优于奴隶制；建立在所谓“自然规律”基础上的法律几乎可以纠正每一件错误；自然只是行动中的理性，因此，在原则上，自然的具体作用，可以从一套公理中推导出来，这套公理类似于几何理论中的公理，或者物理和化学理论中的公理，只要你知道这些公理的话。他们相信，所有好的和真的东西，高尚的和自由的东西必须是相容的，实际上，不仅如此，它们还是相互关联的。他们当中有经验主义思想倾向的人确信，人性的科学的发展程度不逊于非生命物质的科学的发展，伦理学和政治问题，只要它们真实存在——为什么不会真实存在呢？——就可以像数学和天文学问题那样，得到同样明确的回答；建立在这些答案基础上的生活应当是自由的、安全的、幸福的和明智的。他们相信，在知识和行动领域，运用人的各种能力和实践人类一百多年来掌握的各种方法，就可以带来太平盛世，带来人类历史上最有意义的胜利。粗略地说，以上便是18世纪理性思想家共同的信念、普遍的性情和态度。

这都是迈斯特决心去彻底破坏的。他决心彻底铲除18世纪的任何这类特征。他之所以承担这项艰巨的任务，是因为，他相信，让许多无辜者受难的这场大革命是一场可怕的灾难。他曾作为外人（他的家乡萨瓦当时毗邻法国）带着一股激情热爱和崇拜法国，那股激情是住在某些国家边境的人想与这些国家相认同时所特有的，历史上有许多这样的例子。破坏真正金色的理想的愿望，产生了它特有的义愤，他带着这股义愤决心去毁坏他自认为造成他梦想破灭的各种力量。因此，为了取代这种理想主义社会学的先验公式，他决定求助于历史的经验事实和观察人类的行为。为了取代进步、自由、可臻完美性，他鼓吹过去、美德的神圣性以及彻底屈从的必要性，因为人具有无可救

药的不良和腐败的天性。为了取代科学，他鼓吹本能、迷信和偏见的首要性。为了取代乐观主义，他鼓吹悲观主义。为了取代永久的和谐和永久的和平，他鼓吹冲突、受难、流血和战争的必然性——在他看来，这是神圣的必然性。为了取代和平和社会平等，共同的利益，以及卢梭探讨的尚未腐败的自然人的纯朴天性，他坚持认为，重要的是多样性、不平等以及利益冲突——这些都是个体和国家所处的正常情况。他否认自然、人、自然权利这些抽象概念的意义。他有关语言的学说与孔多塞、孔狄亚克以及18世纪大科学家们试图系统论述的一切截然相反。他试图复活早已声誉扫地的君权神授之说。他捍卫神秘、黑暗、几乎包括无知的重要性，最主要是捍卫非理性的重要性，将它们当做社会和政治生活的基础。他极为有效和出色地摒弃每一种明晰的形式，每一种理性的形式。在气质上，迈斯特与他的死对头雅各宾派一样残酷和极端；另外，他还多少带有他们的信念和正直。

俄国革命者亚历山大·赫尔岑说过，1792年那一代人与众不同之处在于，他们对整个旧秩序的否定彻底得令人称奇。他们不仅摒弃它的罪恶，而且摒弃了它的所有美德。他们不想让任何旧的东西留存下来，他们想摧毁整个邪恶制度，将它连根拔起，从而建立某种全新的、绝对纯正的东西。他们不想做出任何妥协；他们不想让他们的新城市建在旧废墟的基础上。迈斯特正好与此相反。他带着那些大革命家特有的偏执、激情、力量和热情，攻击18世纪的理性主义。他想去毁灭所谓“18世纪哲学家的天城”。他想把它夷为平地，片瓦不留。

他使用的方法以及他鼓吹的真理，按他正式的说法，来自坎普滕的托马斯[33]或托马斯·阿奎那，或17世纪法国的伟大传教士布尔达卢或波舒哀[34]，可是，事实上，它们几乎体现不出教会中这些中流砥柱人物的精神。它们更多地与奥古斯丁等人反理性主义的研究方法有关，或者与共济会会员以及迈斯特年轻时与其共处的光照派信徒（illuminists）有关。

迈斯特的基本学说如下：自然的牙齿和爪子沾满了鲜血，这是一幅巨大的屠宰和毁灭的场景。18世纪人转向形而上学，转向逻辑学，甚至转向几何学，以便弄清自然的面貌。然而这些并不是我们对自然

的认识的来源。如果他们想谈论自然，就让他们严肃一些吧！他们主张以观察为武器，使用我们的眼力，不要仅仅因为许多传道士向我们鼓吹，就接受大量教条式的原理。那好吧！他们必须相信自己的话。让我们看一看周围正在发生的事情，迈斯特说，让我们不要看书本，让我们看一看自然，看我们本人，让我们研究历史，是的，还有动物学。它们是自然的真正向导。我们会看到什么呢？且引用迈斯特的一段话：

> 在有生命的物质和自然界的广大领域，一种明目张胆的暴力占据着统治地位，这是一种因袭习惯的狂暴，它武装了所有的生灵，直到它们走向共同的命运：死亡。一旦你离开无生命的王国，你就会发现，暴力死亡的旨令已经铭刻在生命的边界。你在植物王国里已经感受到这一点：从参天的梓树到最微不足道的牧草，有多少植物死掉，有多少植物惨遭杀戮！可是自打你进入动物王国的那一刻起，这条规律突然以最可怕的方式得到了印证。一股残暴的力量，它既是隐蔽的又是明显的，在每一种被重新分类的动物身上都有，它使某些物种吞噬其他物种。于是有了捕食性昆虫、捕食性爬行动物、捕食性鸟类、捕食性鱼类、捕食性四足动物。人类被置于所有这些物种之上，他的破坏之手不放过任何生灵。

接下来一段文字，读法文原文更见其表现力（略），翻译过来是：

> 人为了取食果腹而杀生，人为了取衣遮体而杀生。他为了装扮自己而杀生，他出于攻击的目的而杀生。他为了自我保护而杀生，他为了教谕自己而杀生。他为了自娱自乐而杀生，他为了杀生而杀生。傲慢而可怖的国王，他想得到一切，什么也挡不住

他……[让人]取拉羔羊的肠子，做竖琴的琴弦……从狼那里取来它致命的牙齿，去打磨没有什么价值的工艺品，从大象那里取象牙给他的孩子做玩具：他的餐桌上尸体横陈……可是有谁[在普遍的大屠杀中]去铲除那个铲除他人的人？他本人会。这是一个专事杀人的人……暴力毁灭生灵的伟大定律……就这样完成了。整个地球，永远浸泡在血液中，它只不过是一个巨大的祭坛，在这个祭坛上，一切生灵都永无止境地做牺牲品，没有限度，没有停止，直到事物的结局，直到邪恶灭绝，直到死亡消失。

然而，迈斯特说过，人天生是仁爱的。他是温柔、和蔼和善良的。他的狂暴因何而产生？是地球要求血腥吗？迈斯特质疑说，指挥官让参战部队去灭绝其他无辜的人，这时候，为什么这支部队决不（或很少）哗变以反对指挥官的命令？那些士兵天真无邪，值得尊敬，我们在个人生活中对待他们最为客气不过，而在日常生活中，他们也都温文尔雅、品德高尚、敬畏上帝、彬彬有礼，连一只苍蝇都不忍心伤害，可他们却毫不顾忌地参战，去杀戮那些同他们一样天真无邪的人，难道这不是自相矛盾的吗？而奉命行事的刽子手，他杀的人毕竟都不是无辜的——他们中间有弑亲犯、谋杀犯以及其他罪犯，他杀的人比士兵们杀的少得多，可他依然遭到社会遗弃；没人去和他握手；别人都用恐怖和憎恶的眼光看待他，不把他当成社会的正常成员。无辜者鲜血横流让人顿生羡慕之情，罪犯鲜血横流却让人退避三舍，这岂不让人感到莫名其妙吗？迈斯特说，这是因为，战争本身在某种意义上是神圣的，因为它是世界的规律。这是迈斯特的一个核心学说：理性主义观念并没有发生作用。如果你真的想知道人们的行为何以表现出这个样子，你得到非理性领域里寻找答案。这是一种信奉彼岸世界而不信奉此岸世界的神秘主义。

迈斯特对战争场面深感兴趣。他说，让我们设想一场战争。在人们的想像里，战场上的事情都是按计划发生的。指挥官下达命令，部队开始交战，战役的输赢取决于双方部队的优劣，或将军们的指挥艺术。没有比这更偏离现实的了。设想一下，假如真的发生一场战事，

那该出现什么样的情况。这次还是不要看教科书，要看生活：动物学和历史是迈斯特的教师。假如你亲临战场，你看到的根本不是一个接一个有序发生的事件，就像目击证人、甚至战略家、战术家或历史学家描述的那样。你听到的是可怕的噪声，看到一片混乱，到处是杀戮、死亡、毁灭、伤员的尖叫、垂死者的呻吟、火器枪炮猛烈地开火。“五六种极度兴奋”支配战场上的人；将军根本不可能判定这场战争究竟是赢还是输。没有人能够断定。战争不是靠理性的计算打赢的，而是依靠道德力量。战争之所以打赢，是因为人们感觉自己赢了。某种非理性的内在确定性赢得了战争。在战事进行当中，你计算不出你方部队在战场上的数量是否依然占优势。这与两人决斗不同，两人决斗的时候，可以明显看出一方力量大，一方力量小。战役的输赢在于心理，战役的输赢在于信仰行为。实际的情况表现为某种神秘的内在力量的结果，这股神秘的内在力量当然不是理性的算计，也不是教科书上的规则的仔细应用，不是导致战争输赢的某种精细的理性算计或计划。

托尔斯泰在《战争与和平》中对博罗季诺战役的描写，就是悉心遵循了迈斯特的观点。托尔斯泰读过迈斯特的书，因为迈斯特在圣彼得堡生活的那段时期，很让托尔斯泰感兴趣，他仿效迈斯特对战争场面的描述，他描写了参战者的内心感受，而不是给出井然有序、整齐利落的描述，而后者正是目击者和历史学家在事后构建的。在迈斯特和托尔斯泰看来，生活本身就像这种战役，任何从理性的角度描写它的企图，都是对本质上极端非理性、极端凌乱而且不遵循任何有迹可寻的规律或规则的一种可怕的歪曲、梳拢、整理、排序的过程。

迈斯特主要反对这种臆断：理性对事物有支配作用。借助于理性管理人或做事，不可能取得成功。他说，你认为理性对我来说为何物？理性只不过是人们为了时常让手段与目的相吻合而使用的一种脆弱的能力。你真的认为人类的伟大制度都是合理的建构吗？记住，制度的职责是树立自己的权威性。政府的职责在于管理。每一个社会都得有一个政府，每一个政府都得有这种统治权。每一种统治权都得包含一个一贯正确的原则，唯一绝对一贯正确的东西就是上帝之言。人类制作的一切东西，都可能被人类毁坏。人类建造的一切都可能被人

类摧毁。假如你利用18世纪所推荐的理性——为了确保绝大多数人的最大幸福和最大自由所作的某种功利主义安排，创建了一个人为的制度，一个共和国或一个有限君主立宪制。好了，这一代人中的聪明之士建立了它，而下一代人中更聪明的人士可能把它弄得千疮百孔，他们用优越的、更微妙的、更聪明的、更有破坏力的理由，能够彻底毁掉它。没有一件东西能够永世长存，除非这件事物不是理性建立的，因为理性建立什么，就会毁掉什么。

人在本质上是堕落的、邪恶的、胆怯的和道德败坏的。罗马教会、基督教所谓原初的罪恶，也就是原罪，是对人性最真实的心理洞察。如果放任自流的话，人类会把彼此撕成碎片。在此迈斯特与他的时代完全对立：他认为，要是不给人类戴上镣铐而且用最严格的纪律来约束他们，他们就很可能因为自相残杀而毁灭。他认为，人性从根本上说是自我毁灭性的，需要加以抑制和控制。唯一可信赖的东西，唯一可靠的东西，不是人造的；因为，如果它是人造的话，它同样可被人毁掉。

在这方面，18世纪是怎样教导我们的呢？它教导我们说，社会建立在契约的基础上。可是，契约论无论在逻辑上还是在历史上都是荒谬的。契约是什么东西？契约就是一种承诺。迈斯特用嘲笑的口吻说，我们让一群有理性的人走到一起，就是为了创造和平的生活，与人们陷入的所谓自然状态相比，这种和平的生活将会给人们更多世俗的好处、安全、幸福、自然或任何他们想得到的东西。那么他们怎么能做到这一步的呢？建立起一个国家，就像开一家银行或有限责任公司那样。可是即使做到那一步，也需要承诺和社会契约得到执行。假如有人违反承诺，就一定得用某种手段迫使他改变初衷履行承诺，或将他驱逐出局。可是，如果一群人已经理解诸如承诺以及执行承诺等概念，这个群体已经是一个彻底成熟、老于世故的人类社会了。一群野蛮人，从树林里走出来的狂野不羁的土著人，在历史上第一次聚到一起，为了建立某种所谓社会契约关系，他们已经有了精致复杂的社会观念，例如彼此信守承诺、义务、责任、执行承诺，他们准备把这一切放在一起供理智使用，这种观念在逻辑上荒唐得令人匪夷所思。如果人们已经有了承诺的观念、尊重彼此意愿的观念、奖惩观念，那

么他们就不再需要社会，他们已经处在社会之中了。因为社会显然是以契约观念为前提的。另外，社会不是由人创造的，如果它是由人创造的，它就不会历经千百年的蹂躏而岿然不动。它源于遥远不可知的古代；在迈斯特看来（在此他深受柏克的影响），任何可回溯到古代、然而来源无可考稽的事物都是上帝而不是人创造的。

语言也是如此。他说，卢梭先生告诉我们，他想弄清楚语言的起源。那好，无所不知的孔狄亚克先生当然也能够回答出这个问题。语言是怎样形成的呢？呃！当然是劳动分工啦。许多理性主义者为了追求他们个人的优势，相互勾结抱成一团，着手发明了语言，迈斯特如是说。据推测，第一代人说出了BA，第二代人说出了BE。亚述人发明了主格，米底亚人发明了所有格。语法就是这样形成的。

这种尖刻的嘲讽非常到位。迈斯特意识到，18世纪有一个观念：人类制度是理性的人为了有限和可理解的目的而创建的，这完全不符合人类的天性。迈斯特是最早认识到这一点的人之一。此类想法赫尔德早就有，当然德国浪漫派也有。为了摧毁18世纪有关社会起源理论岌岌可危的结构、尤其是他们特有的非历史的研究方法，迈斯特运用了尤为尖刻辛辣的嘲讽手段。但是，他痛加针砭的是自然观念。他说，卢梭先生告诉我们，奇怪的是，生来自由的人，却处处受束缚："他（到底）是什么意思？……这一疯狂的声明——人天生是自由的——与事实完全相反。"法盖有一句精彩的隽语涵纳了迈斯特对卢梭的反应：他说，卢梭的断言就好像有人要说，多么奇怪，天生是食肉动物的绵羊，却到处啃草。迈斯特嘲笑百科全书学派以自然的名义去给那提供一切、解释一切的实体抬高身价。他说，这位大名鼎鼎的女士是谁[35]？在他看来，自然决不是一切好东西的仁慈提供者，决不是一切生活知识和幸福的源泉，而是一种永远神秘莫测的东西；她的方法是野蛮的，她是残酷、痛苦、混乱的主要来源；无疑它是为上帝不可测知的目的服务的，却很少是舒适或启蒙的来源。

卢梭曾经鼓吹回归高贵的野蛮人质朴的美德。什么是高贵的野蛮人？按照迈斯特的说法，野蛮人根本不高贵，而且不如人类，他们残忍、持有异见和冷酷无情。在他们中间生活过的人都能够证明，他们

是人类的渣滓。他们决不是伟大的、未曾腐化的原型、自然品味和自然道德的早期典范，他们决不是正直、高尚的事物，决不是由于文明的缘故、西方各国所偏离的东西，他们只是上帝创世过程中的败笔。派往美洲印第安人中间的基督教传道士的确说过他们的好话，那是因为，那些传教士都是善良的布道者，他们本人不能将这些人实际惯有的卑鄙和罪行安放在上帝创造物身上。我们不能够根据他们的证言，把印第安人当做学习的榜样。野蛮人的语言决不是具有原始力量、带有原始美的东西；它只有混乱和衰败的丑恶。

至于说自然状态——在18世纪的思想家看来，自然状态是原始人应当认可的所谓人的权利的来源，这些18世纪的发言人是以谁的名义佯装发言的呢？以自然的名义吗？迈斯特说，这样一位女士不存在，否则我们怎么从来就没有遇见过她呢？这些权利为何物？是什么样的人所固有的？形而上学的神眼所看到的、被称做权利的抽象实体，要么来自人类的权威，要么来自神的权威。至于著名的抽象物——人，大革命以它的名义发动，最残酷的大屠杀以它的名义组织，许多无辜者以它的名义惨遭屠杀："在我一生中，"迈斯特说，"我见过法国人、意大利人、俄国人……我也知道，亏了孟德斯鸠，那个人可能是波斯人。但是，至于说'人'，我宣布我在生活中从未见过他：如果他存在的话，他也不为我所知。"

迈斯特说，在当今时代，信仰完全空洞的言辞和空洞的公式造成的结果是，"社会的两只锚——宗教和奴隶制——已经同时失效，社会这艘船让风暴给卷走了，失事遇难"。这就是为什么他在向俄国沙皇进言的时候，总是说：社会赖以维系全凭这两只锚，借助于它们可以限制邪恶之人，防范他盲目的自我破坏冲动。一只锚是教会，另一只锚是奴隶制。基督教会之所以废除奴隶制，乃是因为，它有足够的力量控制住人，可是，在俄国，东正教会并没有得到普通民众的高度重视，那就让农奴制一直存在下去好了，如果你去解放农奴的话，就像你的顾问建议的那样，你的国家就会陷入最邪恶的革命之中。它就会从野蛮状态走进无政府状态。没有人像俄国人那样希望暴力，一旦你允许这些"大学里的普加乔夫"——这是他对他们的称呼——所有的这些思想反叛者、所有的这些经济学家和科学家以及诡辩家和巫师去

支配你，那么你的王国——同所有的王国一样，它依赖权威，依靠信仰盲目的权威——将会垮台。

18世纪的首要观念是什么？社会得以建立的基础是，想尽可能地在一起幸福和自由生活的人们认识到他们之间的相互利益。这种观念遭到迈斯特强烈和愤怒的反对。他说，社会根本不是建立在这个基础上。社会建立在自我牺牲的基础上。士兵们为何去参战？他们不知道。如果国王要想推行某种无害的措施，例如人口普查或改变历法，就会在民众中引发反叛和骚乱。然而，如果发生一场战争，许多无辜者惨遭屠戮，成千上万的人再也回不到他们的妻子儿女身边，人们却一声不响地服从。为什么？我们弄不清楚；它是非理性的。

迈斯特实际上在此表明两点。第一点是，根据纯粹无益的人为发明解释不了事情的起因，长久持续的事物都是非理性的。他举例说，世袭君主制，还有什么东西能比它更加没有理性？为什么聪明睿智的国王就一定会有一位同样睿智的儿子，也许他的儿子根本不够睿智。这显然是一种性质十分愚蠢的制度，然而这项制度却在延续。它延续了好多世纪。整个西方世界就是以它为基础的。废除这样的君主制更合乎理性、更顺理成章、更有道理，我们看一看这样做后果如何。波兰不实行世袭制，国王由选举产生，后果如何？混乱和毁灭几乎接踵而至。为什么？因为采用了一种理性的制度。以婚姻制度为例。两个人仅仅因为在人生的一个阶段上偶然相爱，他们就应当厮守终生，其理由与过去并无二致，还有比这更非理性的吗？可是，没有什么东西比自由性爱更短命、更具破坏性、更加可憎的了。就这样，他一个制度接一个制度地列举，似是而非地断言，只要是非理性的东西就能够延续下去，只要是理性的东西就会垮掉；它之所以垮掉，乃是因为，由理性建成的任何事物都能够被理性毁灭；由自我批评能力建成的任何东西都经不住自我批评能力的攻击。唯一能够永远支配人们的东西是难解之谜。

18世纪认为——17世纪也认为，有一些社会和政治问题可以通过某种方式得以解决。有些人认为，有些问题可以由形而上学家来解决，有些可由科学家来解决，有些可以用良知来解决，通过探索内心

来解决，还有一些可以通过阅读特定的专家论述这些问题的著作得到解决。迈斯特说：一旦你允许这类问题提出，那么，其答案就会提出下一个问题。答案永远不会颠扑不破，人们会向这一答案提出质疑，下一个问题的答案也会遭到质疑，就这样循环往复地询问原因的原因。要想让人们在社会中生活，唯一的办法是防止他们产生疑问，阻止他们质疑的唯一办法是使用恐怖。假如事物的本质模糊不可测定，那么人们只有服从它。一旦人们参透事物本质，一旦它是理性的东西，一旦人们能够理解它，他们就不会畏惧它。他们不会敬畏它，不会尊重它，所以它就会垮掉。因此，我们需要的是模糊而无法理解的东西。

以语言问题为例，迈斯特说。语言等同于思想。18世纪的人认为，语言是人类的一种发明，他们在这一点上是错误的。为了发明，你必须去思考，为了思考，你必须使用符号；说语言能够被建构，绝对是荒唐之言。孔多塞先生想有一套科学的语言，它清晰易懂，可以在各国通行——一种科学的世界语，没有比这更具有灾难性的了。它之所以会造成灾难，就是因为它清楚易懂。对于清晰易懂这种东西，必须弃之不顾，必须阻止，因为正是它们产生了不安、批评、质疑，它们最终会推翻古代的制度，导致不公正、流血、革命和混乱。

拉丁语这门语言，我们必须教给孩子。为什么？因为它很难懂。人们举出证据反对偏见、反对迷信。什么是偏见？偏见只是人们千百年的信仰，得到了经验的检验。说到底，历史是我们唯一的老师，而政治只是实验的历史。在此，迈斯特的言论方式很像柏克，柏克就是以同样的方式去捍卫偏见的。偏见只不过是人类在千百年当中获得的外衣，在传统上，它在各种境况下得到了检验，将它抛弃不顾，就会在生活的破坏力量前面一丝不挂、颤栗发抖。拉丁语是一门不循常规的语言。拉丁语是一门语法不理性的语言。它体现了各种偏见，各种古代迷信，盲目的信仰、无意识的经验、科学所反对的一切事物。这就是我们离不开这门语言的原因，因为世界上只有两种东西永远是好的——一种是古老的东西，另一种是非理性。只有二者的结合才能产生一股足够强大的力量，以抵制批评家、质疑者、科学家们的有害影响。

我们维护社会秩序是为了反对谁？社会秩序的死对头——迈斯特称之为“小集团”的那些人，是非常有趣的一群人。在他看来，他们是詹森派和加尔文主义者以及广义上的新教徒；律师、文学家、记者、作家、犹太人、美洲的革命者、知识分子、科学家、批评家；简而言之，他们就是知识分子阶层以及属于这个阶层的一切。这份名单——上面有自由主义者、各种批评家、各种信仰某种抽象真理的人、不接受社会教条前提的人——差不多最早是由迈斯特拟定的，到目前为止，我们已经对它耳熟能详。它已经成为我们这个时代每一场极为反动的、法西斯主义运动的一贯伎俩。

但是，在这些人当中，迈斯特最恨科学家。科学家属于那种最没有能力去理解生活、理解政府的人，他用极为郑重的口气警告俄国沙皇说，切不可犯下致命的大错，让科学和艺术支配这个国家。他说：以罗马人为例，他们是有史以来最伟大的民族、至少在治国方面是最伟大的。罗马人很清楚，当科学家不过是自欺欺人之举。他们雇用希腊人，因为他们知道，如果他们自己去做这份工作的话，纯粹有损尊严。他说，从絮热到黎塞留[36]，大政治家无一出身于科学家，或对科学有所了解。与科学有关的东西，有关它枯燥、抽象、不够具体的性质，有关晦暗不明的生活所扭曲的、混乱的、非理性的肌质，使科学家无法让自己适应现实，谁听了他们的话谁就自取灭亡。他对俄国皇帝说：不要让这些路德派的德国人到你们的学校任教。那些源源不断、蜂拥而至的都是一些什么人？好人——忠于家庭的人、信奉传统、有信仰、信仰宗教、具有良好道德的人——是不会离开故国的。只有那些玩世不恭之辈、不安分之人、吹毛求疵之士才这么做。这是反对流亡者、反对精神自由、反对人口流动首次真正的说教，当然，是首次以激烈的和容易理解的、实际上让人难忘的言辞表述出来的。

那么社会的根基为何物？社会是苦海的一部分，在这里，我们无法理解事物的根源，在这里，上帝以一种不可思议的方式统治着我们。社会依靠的是恐怖；它依靠顺从，盲目顺从权威。没有它，制度就会一片混乱，从而陷入灾难的深渊。什么东西代表这种恐怖因素呢？在这里，迈斯特做出一个似是而非的评论，写出了他著作最有名的段落。他说，处于恐怖中心的人无异于那个饱受痛恨的人物——刽

子手。我引用一下他评论此人的那一段有名的文字：

> 这个莫名其妙的人是谁？……他自己就像一个世界……没有分配给他应有的住所……这时候其他人都搬到别的地方去了……在这种孤寂状态下……他孤独地与老婆、孩子一起生活，他们让他知道人类的声响。可是在他们看来，除了痛苦的尖叫之外，他什么也听不见……司法部门最低级的一个下人敲他的门，告诉他，需要他去效劳。他去了。他到了一个公共广场，人们都聚在那里，脸上带着期盼的表情。一个囚犯，弑亲犯，犯下了渎圣罪，给抛到他的脚下。他抓起了这个人，拉直他的身子，将他绑到地上的十字架上，举起了手，这时候，全场出现了可怕的沉默。铁锤重击之下骨头的断裂声，还有受刑人的惨叫，打破了这种沉默。他解下这个人，将他放到刑车上；折断了四肢缠在车辐条上，头向下低垂；头发根根竖立，嘴张得像发热的火炉的门，嘴里只能断断续续吐出几个残缺不全的音节：只求速死。刽子手完成了他的任务；他的心在跳，却很高兴；他对自己的工作很满意。他心里说，“干这一行没人比得了我”。他从断头台走下来，伸出沾满血污的双手，接住一位官员从远处抛来的几枚金币。刽子手拿着金币从两排人的中间走过，那些人心惊胆战地向后退。他在桌边坐下吃饭，他上床睡觉，第二天一觉醒来，除了头一天他干的行当之外，他什么都想过。他是人吗？是的，上帝允许他进教堂并接受他的祈祷。他不是罪犯，可是，正直、可敬或值得称道，人类语言中的这几条哪一条也不敢用在他身上……然而，所有的伟大之处，所有的权力，所有的社会秩序都依靠刽子手；他是人类社会的恐怖，是维系人类社会的纽带。将这股不可理喻的力量从这个世界上带走，那么，秩序马上会被混乱所取代，王座倒塌，社会解体。上帝，统治者权力的来源，也是惩罚的来源。他将我们的世界悬挂在这两根柱子上，“地的柱子属于耶和华，他将世界立在其上”[37]。

这并不是对犯罪和惩罚纯粹施虐狂式的沉思。拉梅内说起过迈斯特，他说，很奇怪，像他这么高尚的人在整个生活中却只看到两个现实：犯罪和惩罚。“就好像他所有著作都是从断头台上写出来的”。不过，我从迈斯特著作中摘出的引文不全是邪恶的东西。它是一种真正信念的表达，这股信念符合迈斯特充满激情的、但又明晰的其他思想，即，人只有受到权威的恐怖约束才能获救。在他们的生活中，必须时时刻刻向他们提起位于创造核心的那个可怕的不解之谜；他们必须通过不断受难来赎罪；处处让他们意识到自己的愚蠢、恶意、无助，以此来让他们谦卑。战争、酷刑、苦难是人类不可避免的命运。

人是傻子，人是孩子，人是疯子，人是在外地主；生活是——应当是——一种刑罚性的居留，由看守照看这个人。他必须受到指定的主人的控制，指定的主人满脑子都是造物主施加的责任，造物主通过无情地推行各种规则，无情地消灭敌人，将自然变成一种等级制。正如我们所见到的，敌人是一个“小集团”，他们是捣乱分子、颠覆者、世俗的宗教改革者、知识分子、理想主义者、律师、完善论者（perfectibilians）、相信良知、平等或理性地组织社会的人、解放者、革命者，这些人都必须根除。

迈斯特以最明晰的方式，使用着确实与18世纪人一样清楚和漂亮的语言，可他说的事情与那个世纪的一般趋向大相径庭：这的确有些不同寻常。然而，迈斯特在某种意义上也是18世纪的产物，因为他处处与18世纪针锋相对。圣西门相信，迈斯特与他切齿痛恨的人（伏尔泰的追随者，实际上甚至包括伏尔泰本人）有某些共同之处。伏尔泰是迈斯特的死对头，迈斯特谈到这个可怕魔鬼的狰狞笑容时，极为愤恨，圣西门却说，也许未来的社会就在于迈斯特与伏尔泰的结合。

乍一听，这是一个莫大的悖论。怎么能有这种结合呢？伏尔泰代表的是个人自由而迈斯特代表了枷锁。伏尔泰呼吁更多的光明，而迈斯特呼吁更多的黑暗。伏尔泰对教会深恶痛绝，他不承认教会有丝毫的美德；迈斯特却喜欢教会的恶习，认为伏尔泰是恶魔的化身。然而，圣西门的话多少有些道理，虽说听起来有些怪异，原因在于，虽说两人截然对立，可是他们都属于法国思想中严苛、冷静、生硬、明

晰、强硬的传统。他们的观念似乎极为矛盾，可是思维的属性都经常极为相似。他们谁也没有犯下任何程度上的软弱或含糊或自我放纵的错误，他们也不允许别人身上有这些属性。他们支持生硬反对伤感；他们毫不妥协地反对一切迷惘的和模糊的东西，一切浪漫的、装腔作势的、主观的东西。他们同样反对卢梭、夏多布里昂、维克多·雨果、米什莱、勒南、柏格森的精神。他们是残酷无情和使人泄气的著作家；他们毫无热情，有的时候真正愤世嫉俗。与这种冷静、清晰、虚有其表的外观相比，甚至司汤达的文字风格——司汤达借鉴迈斯特之处甚多——显得很浪漫。马克思、托尔斯泰、索雷尔、列宁——是他们真正的继承人。

这种冷静地看待政治场面的倾向，这种不事张扬、真正无情地去分析政治和历史，而非纯粹以骇人听闻的方式去分析它们的倾向，在很大程度上已经进入现代政治技巧，它正是从伏尔泰和迈斯特的诸如此类的观念进入现代政治技巧的。伏尔泰营造浓厚的、不事张扬的氛围就是为了揭露感伤的流行价值观。迈斯特强调历史主义和政治实用主义，他对人类向善的能力估计很低，他还相信，生活的本质是强烈渴望受难、牺牲和放弃（权利）。如果在此之外再加上迈斯特的如下信仰：要不是少数热忱的统治者压制软弱的绝大多数，坚决反对各种诱惑，以免沉溺于各种人道主义之中，否则统治就无法进行下去，那么，我们就逐渐接近现代集权主义了。可以让伏尔泰揭露自由主义的妄想，可以让迈斯特提供灵丹妙药治疗荒凉、空旷世界带来的后果。伏尔泰确实既不喜欢专制主义也不喜欢蒙蔽；迈斯特认可二者存在的必要。迈斯特说："主权在民的原则很危险，即使它有真理性，还是有必要把它隐藏起来。"所以说，圣西门的活没有太大的矛盾。二者的结合导致了20世纪残酷无情的极权主义——无论是左派的还是右派的极权主义。

真正让迈斯特痴迷的是权力。在他看来，权力是神圣的。它是一切生命、一切行动的来源。它是人类发展过程中举足轻重的因素，任何人，只要懂得如何运用权利，他就有权利获得权力；基于同样的原因，它是上帝在特定阶段、为实现他神秘莫测的目的而选中的工具。认出权力真正的渊源所在——处于古代的、既定的、由社会所创造的

制度中——是政治和道德洞见和智慧。所有篡位行为终将失败，因为它无视宇宙的神圣法则。因此，永恒的权力只掌握在作为这类法则工具的人的手里。抵制权力是可耻的幼稚之举和蠢行，与人类的未来相背离。

迈斯特鼓吹这样一种学说，如果我们想去理解神圣意志的活动的话，那么，我们必须根据经验研究一切事件。他的斯多噶主义和相对主义、他对自然以及人类权力分配的兴趣——这些构成了迈斯特深思熟虑的观点，而这正是使他莫名其妙地赞同雅各宾派的原因，这种做法使他在移民圈子中不再受欢迎。迈斯特说：只要出现真空，就一定有人趁虚而入。法国国王令人忧郁地失败了。路易十六和他那些蹩脚的自由主义顾问们，还有更蹩脚的吉伦特改良者们，纯粹是社会的渣滓，他们软弱、乐观、信奉改良主义、不了解人类的本性，显然他们毁灭和颠覆了社会。在真空时期，雅各宾派至少有所作为。他们至少杀了人。他们竖起断头台；他们执行死刑；他们开了杀戒。这是迈斯特所赞同的，因为它是行使权力的行为，因为它使社会团结一致，因为它使事物协调一致。他信奉主权。当然雅各宾派是上帝惩罚的工具，用来惩罚背叛了父辈的信仰、不敬上帝的那一代人。不过，像雅各宾派那样，使法国团结一致，使它成为强国，抵抗敌人入侵，粉碎了软弱的普鲁士人或奥地利人的反对，还是比知识分子满嘴胡说八道要好。这就是迈斯特思想中法西斯主义的特征。

同样，拿破仑是科西嘉魔鬼；他是可怕的篡位者，人们千万不要认可他。然而，他又是一位有权势的君主，权力总是源于上帝的，当然他加冕称帝不比英国的伊莉莎白、奥兰治的威廉或汉诺威王室的加冕更糟糕。迈斯特对拿破仑十分感兴趣，拿破仑对他也相当感兴趣，他们很想见上一面，撒丁国王让这种想法给吓坏了，他可不想让两人会面，他受英国和俄国的豢养，还受过拿破仑入侵之害，一想到自己的外交官与人类的毁灭者谋面，撒丁宫廷就陷入了极度恐怖之中。迈斯特以他特有的失望之情作了答复，他说，假如国王不想让他去，他是不会去见拿破仑的，不过，他认为，这是一个错误的和短视的政策。他说：我看到您认为我的提议让人非常吃惊。那好，我终身将为您服务，因为我相信，王位比它的占有者更重要。至于说不让您吃惊

——我不能保证。

迈斯特强调传统、过去、无意识、未知的力量，而不强调民众心灵和蔼可亲的想像特性，正如它热情的捍卫者所做的那样——德国浪漫派，或简朴生活的倡导者所做的那样（他也总是赞颂简朴生活）。相反，他强调权威的稳定、永恒和颠扑不破；权威属于模糊的半意识的记忆、传统和忠诚，他强调各种制度的强制力量，尤其是在超自然因素方面。他极为强调如下事实，即，只有在令人畏惧的情况下，绝对的统治才能成功，他恐惧和厌恶科学，就是因为它倾泻了太多的光明，从而破除了神秘、黑暗，而黑暗本身抵制怀疑性探索。

在某种意义上，迈斯特是法西斯主义的先驱和早期鼓吹者，这正是人们对他饶有兴趣的原因。在古典主义面具之后、在古典主义的表面下、在古典气派之后、在正统的托马斯主义的背后、在当时官方完全听命于王室的背后——这在当时毫不出奇，迈斯特的思想里有更广泛、更浪漫、更恐怖的东西。他令人想起了邓南遮和尼采这类人物——不必在后来的人物中寻找例子。在那方面，他很像卢梭。正如卢梭将加尔文主义的逻辑束缚施加给一种极端个人的蠢行，迈斯特将一种正式的正统主义性质的天主教框架施加给十分强烈、十分革命的、最终是法西斯主义性质的内在激情。

让同时代人对迈斯特十分感兴趣的是，他强迫他们去看事物的丑恶的一面。他迫使他们摆脱毫无生气的乐观主义、机械的心理，以及18世纪所有一帆风顺的理想，在法国大革命中，这些理想经历了毁灭性的灾难。在人为建造的实证主义乐观态度行将结束的时期，人们站起来说，他们利用某种经济的或社会的解决办法去治疗所有的社会痛疾，然而这种方法并未奏效，在这一时期，一直存在着要求普通人做出反应的一种强烈倾向，这么多的乐观主义、实用主义、积极的理想主义让普通人得到了满足，然而，捅破大气泡，却暴露出如下事实：当狼真的来到门口的时候，所有的口号都是无意义和软弱的，这些主义顿时名誉扫地。在此之后，人们总想看到事物的阴暗面，在我们这个时代，心理分析中令人不寒而栗的方面……应归咎于人类对阴暗面的这种强烈渴望——阴暗面是比较尖刻、比较实际、比较真实的，它

比过于乐观、过于机械、过于图式化的信仰更有效地满足人们的需要。这也正是迈斯特提供给他那一代人的。人不能依赖于与他对立的理想生活，迈斯特的贡献是，他为18世纪浮夸的、过于乐观的和过于浅薄的社会学说提供了一枚强效的矫正剂。迈斯特预言了曾经威胁、现在依然威胁正常人类的自由和理想的最有暴力性、最有破坏性的力量，凭借这一点，我们应感谢他。

人可分为两类：一类赞同生活，另一类反对生活。在反对生活的人当中，有一些敏感、明智和目光犀利之士，他们受到不定形的自发性过多的冒犯和打击，受到一心想过自己的生活、不服从任何共同模式的人们所造成的失序状态过多的冒犯和打击。这些人当中就有迈斯特。总的说来，他没有积极的学说，假如他必须在自由和死亡之间做出选择的话，他会拒绝自由。他在20世纪后继有人——例如夏尔·莫拉和埃兹拉·庞德，虽说我们可能不赞同这类人的看法，但我们要记住，自由既需要有人批评也需要有人支持。毕竟，正如在歌德的《浮士德》中，批评上帝之道的靡菲斯特并非完全没有得到答复。

注释

与《浪漫主义的起源》的做法一样，基于相同理由（见该书148-149页），我将引文出自的参考文献一并放在正文之后，标明页码和开头的词语，指出引文出自的段落。

应当告知读者，伯林的引文不止出自英文著作，有时候他引文非常随意，夹杂了自己的释义。总的说来，我不想把它们弄得太精确，因为这样做经常降低读者的共鸣，不过，我偶尔在注释部分逐字逐句给出原文。在少数情况下，根据自己的了解，我列出参考文献，提供详尽的义释，虽说正文中没有标出引号。

我还得重申一遍，少数明显的引文未能找到出处。如果有读者能够填补这些空白，我将一如既往地表示谢意，将来本书重印之时，收入所得到的任何信息。

在搜集和整理参考文献的过程中，我经常得到专家们的慷慨襄助，他们令我受益颇多。如果将每一位帮助过我的学者的名字写下来，恐怕做不到，谨向那些名字被遗漏的学者表示歉意。在费希特那一讲，冈纳·贝克出力颇多（见下文），麦克尔·英伍德、拉尔夫·洛克和布鲁斯·托利、罗伯特·沃克勒分别在黑格尔、圣西门和卢梭那几讲，给予很大的帮助。迈斯特这一讲再次借助了理查·勒布伦为《约瑟夫·德·迈斯特和法西斯主义的起源》一文作出的宝贵贡献，我在《扭曲的人性之材》前言中曾经提到。在个别问题上，我也得到许多人的帮助，在此向他们表示感谢，他们是：约翰·巴罗、安德鲁·费尔贝恩、斯蒂芬·格罗斯、塞缪尔·古腾普兰、伊安·哈里斯、罗杰·豪舍尔（他的多方面支持依然是不可或缺的）、列奥弗朗克·霍尔福德—斯特雷文斯、安德鲁·亨威克、莱因哈特·劳恩、理查德·勒布伦、雷·蒙克、T.J.里德、菲利普·斯科菲尔德、乔纳斯·斯蒂芬和拉尔夫·沃克。

多卷本著作的出处以如下方式标出卷数和页码：iv 476。

在参考文献中间穿插少数编辑说明。

参考文献

导论

伯特兰·罗素曾经说过

《西方哲学史》（History of Western Philosophy），p.226伯林使罗素在这一点的论述显得极其生动。

爱尔维修

“当一个人在思考”

Discours prononcé dans l’Académie Fran?aise，le Jeudi 21 février 1782，à la réception de M.le Marquis de Condorcet（《1782年2月21日星期四孔多塞侯爵在法兰西学院的入院演说》）：i 392见Oeuvres de Condorecet（《孔多塞全集》），ed.A.Condorcet O’Connor and M.F.Arago（孔多塞·欧康纳与M.F.阿拉戈）编（Paris，1847-1849）.

“正像数学和物理学”

Condorcet（孔多塞），Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain（《人类精神进步史表纲要》）：p.227，O.H.Prior and Yvon Belaval（O.H.普赖尔和伊冯·贝拉瓦尔）编，（Paris，1970）

“道德是……的科学”

霍尔巴赫：《自然的体系》（Holbach，Systeme de la nature I，11）

“我赋予你们感受力”

爱尔维修：《论精神》（Helvétius，De l’esprit，3.9）

“不要反对偏见，要利用偏见”

这条论述出处不详，但可参见Vifredo Pareto（维尔弗雷多·帕累托），The Mind and Society（《思想与社会》）（London，1935），vol.1，Non-Logical Conduct（《非逻辑行为》），SS 72-73.

“利益的语言”

De l’esprit（《论精神》）2.15[倒数第2段的开头]

“我不在乎他们是否邪恶”

De l’homme（《论人》）9.6

“如果群众开始推理，我们就遇到麻烦了”

或许是对“当群众也会推理，一切都完了”这句话的诠释。The Complete Works of Voltaire（《伏尔泰全集》），ed.Theodore Besterman and others（西奥多·贝斯特曼等），cxiv，（Banbury，1973）I 55.

“人民就是老牛”

出处不明，但可参见Oeuvres complètes de Voltaire（《伏尔泰全集》），ed.Louis Moland（路易·莫兰），（Paris，1877-1885），XIX 208，623，XXIV 413。或许出自第二手文献？

“让我们从这头贪婪和残忍的动物身边逃走吧”

《论精神》2.2

“自然用一条无法挣断的链条”

参见孔多塞著作（上文第12页注释），p.228

“教育就是”

参见霍尔巴赫著作（上文第12页的注释）。

“欧几里德名副其实是一个霸道的人”

Pierre-Paul Fran?ois Joachim Henri Le Mercier de la Rivière（里维埃尔），（L’Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques（《政治社会的自然和基本秩序》），（London，1767）i 311

“纸面上的大喊大叫”

Jeremy Bentham（杰里米·边沁），Rights，Representation and Reform：‘Nonsense upon Stilts’and Other Writings on the French Revolution（《权利、代表权与改良：“胡言呓语”以及其他有关法国革命的论著》），ed Philip Schofield，Catherine Pease-Watkin and Cyprian Blamires（菲利普·斯科菲尔德、凯瑟琳·皮斯—瓦特金与西普里安·布莱迈尔斯）编（Oxford，2002），p.187

卢梭

“始于不受限制的自由”

Dostoevsky（陀思妥耶夫斯基），The Devils，part 2，chapter 7，section 2（《群魔》第2部第7章第2节）

“笔造成的影响超过”

赫伯特·保罗回忆阿克顿，见Letters of Lord Acton to Mary，Daughter of the Right Hon.W.E.Gladstone（《阿克顿勋爵致W.E.格拉斯顿阁下之女玛丽的书信集》），ed.with an introductory memoir by Herbert Paul赫伯特·保罗编，并撰写了一篇导言性质的回忆。（London，1904），p.xii

“卢梭没有说出什么新东西”

Madame de Sta鞠l（斯达尔夫人），De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales（《论文学》），ed.Paul van Tieghem（保罗·梵第根）（Geneva，1959），ii 280-281

“奴隶制……有悖天理”

Jean-Jacques Rousseau（让雅克·卢梭），Oeuvres complètes（《全集》），ed.Bernard Gagnebin，Marcel Raymond and others（伯纳德·加涅宾、马赛尔·雷蒙等人）（Paris，1959-1995）[以下简称OC]，iii 243

“摒弃自由”

OC iii 356

“死亡不是生命中的事件”

Ludwig Wittgenstein（路德维希·维特根斯坦），Tractatus Logico-philosophicus（《逻辑哲学论》）（London，1922），论纲6.4311

“自然的法则”

OC iii 973

“在人们的心灵中……留下的印记”

OC iii 1001；同样地，他说，风俗习惯、道德还有公共舆论的法则“不是在大理石或黄铜的刻写板上而是在市民的心灵中留下了印记”（同上，394）。

“去发现一种社团形式”

OC iii 360

“向全体奉献出自己”

OC iii 361

致马尔塞布的一封信

OC i 1134-1138；同上，参见350-351

“只要议会中的几个人”

OC iii 437，440

“深入人的内心世界”

OC iii 251

“人天生是自由的”

OC iii 351

“使每一个个体服从于……”

OC iii 360

社会有权强迫人们获取自由

OC iii 364

费希特

在无线电台完成费希特那一讲之后，伯林给录音文字记录作了一些评注，想添加一些引自费希特著作的文字。在别的场合讲费希特的时候，柏林很可能使用了这个录音记录稿以及他作评注所参照的几页引文（虽说只有几张引文保存下来）。我在着手编辑这份录音记录的时候，与古纳·贝克一同探讨了这些评注和引文。古纳·贝克是研究费希特的专家，在伯林的鼓动下，他核对了引文，建议伯林采纳更为相关的引文。他还建议就某一点重新编排录音记录，这样能够更清楚地领会费希特思想的发展脉络。伯林接受了这条建议，因此本书也采纳了这条建议；不过，他并没有修订这个本子，以收入更多的引文。

我本人也没有打算收入更多的引文，因为，如果这么做，这篇演说与其他演说相比，就会失去平衡，权且保留它现有的样子；况且这也超出了我给自己设定的职权范围。不过我还是提供了下面的引文，以它们所在段落的最后几个字为提示。正文相关之处的星号，表明脚注将给出补充注释。

有关费希特引文的出处，见以下版本：Johann Gottlieb Fichte’s s?mmtliche Werke（《约翰·戈特列布·费希特全集》），ed.I.H.Fichte（费希特）（Berlin，1845-1846），以及Johann Gottlieb Fichte’s nachgelassene Werke（《约翰·戈特列布·费希特遗作集》），ed.I.H.Fichte（费希特）（Bonn，1834-1835）。这两本书下文简称SW和NW。

“它是个体只需遵守法律的权利……”

Benjamin Constant（本杰明·贡斯当），De la liberté des anciens comparée à celle des modernes（《古代人的自由与现代人的自由》）：见Benjamin Constant，écrits politiques（《政论集》），

ed.Marcel Gauchet（马赛尔·戈歇），（Paris，1997），pp.593-594

“我的体系，从头到尾”

1800年1月8日致卡尔·列昂哈特·赖因霍尔德的信：J.G.Fichte（费希特），Briefwechsel（《通信集》），ed.Hans Schulz（汉斯·舒尔兹），（Leipzig，1925），ii 206

“由于人们受教育的程度很一般”

NW i 4

，61“事物的本质”

OC iv 320：比较准确的是，“平静地忍受事物的必然性而不是他人的恶意，这是人的本性”。

“向往他能够做到的”

OC iv 309

“我完全是自己的创造物”

SW ii 256

“我不接受自然为我提供的”

同上。参见“每一个动物都是它本来的样子。最初人自身什么都不是。他应当成为什么样子，他就一定会成为什么样子；因为他必须是一个自为的存在，他必须借助于自身才能做到这一点”（SW iii 80）。

它们必须为我服务

“我想成为自然的主人，而她（指自然——译注）必须是我的仆人；我想拥有支配她的合理权力，而她不应享有凌驾于我之上的任何权力”（SW ii 192-193）。“自我应当是绝对独立的，而万事万物都要取决于自我。因此，需要客体与自我达到同一[譈berein-Stimmung]（SW i 260）。自我为了自身考虑而进行的这种自决，被费希特称作“绝对独立于一切自然”（SW iv 131）。“自律，我们最终的目标……存在于以下状态：万事万物都依赖我，而我不依靠任何东西，在这种状态下，我想要的东西都会在我感觉到的世界中出现，这只是因为，我希望它这样，就像我的身体那样听我的命令，是我的绝对因果律的起点。世界之于我必须像身体之于我。可以肯定，这个目标无法达到，然而我一直朝这个目标努力——也就是说，我应当去影响感觉世界中的每一件事物，这样一来，它们就逐渐成为我们达到这个最终目的的手段”（SW iv 229）。“只有主动将我们的偏见和舆论交给真理的律令（也就是道德的律令）去裁决，我们才首次知道，在律令这种观念自身面前如何顶礼膜拜和保持沉默；这条律令最先限制了我们的自私，自私是道德律令必须去控制的。自由和无私地热爱理论上的真理——因为它是真理——是对我们的信仰进行道德进化最有成效的准备”（SW vi 14）。道德律令通过良知向每一个人显示出来。每个人都有这种基本的道德能力，它“要求他想这个而不想那个，这完全是自由的和自愿的，独立于一切外在力量”（SW vi 11）。

可爱但很傻

参见伯林的《浪漫主义的根源》（London and Princeton，1999），pp.9-10，139-141。实际上，后来作的这一系列演讲总体上扩展了伯林在13年前的这个演讲中所表达的对浪漫主义的看法，这是很有助益的。

自然只是一堆死物

SW i 412-413

师法自然

“仿效自然”，斯多噶主义学说，例见：Cicero（西塞罗），Laws（《论法律》）1.56，Seneca（塞涅卡），Letters（《书信集》）66.3.9。

不受任何其他事物影响

“这种纯粹的、我们的自我的形式”本身“与经验的本质完全对立”（SW vi 59）。人的意志受制于内在的自我，假如说它“绝对依靠自身的某种原初事物，而不依靠自我之外任何事物”。“我们在这个世界上唯一的幸福……就是自由的、不受妨碍的自发活动，它是源于我们自身诱发性力量、根据我们自身的目的行事的活动”（SW vi 29）。“[人]是而且必须是自由的；除了他心中的这条律令[道德律令——Sittengesetz]之外，没有哪一位权威人物可以规定他如何行事；这是他唯一的律令，假如他任由自己受其他律令支配的话，就违背了这条律令——他心中的人性就会遭到灭绝，他将被贬低到动物的水平上”（SW vi 12）。“除了他本人之外，没有人能够决定他的选择、他的方向和限制他”（SW vi 23）。“我不接受强加给我的任何法律，除非我因拒绝它而丧失人性、人格和自由”（SW vi 13）。

处在一定的时间和地点之内

“人类生活以及历史时期本身，不过是一个时代和一种永恒生活所必须的……Gattung[这个词很难译，大致相当于“群体、共同体、种属、种族”]的生活表现出以下的样子：“通过历史，Gattung随意地将自己转变为纯粹的理性表现”（SW vii 17）。“现在个体完全从哲学家的视线中消失，他们全部结合成为一个大的共同体”（SW vii 14）。正在思考的自我“不是特定的正在思考的个体的自我，自我再也不是独立的，而是用于思考所有个体的一种永恒的思考方式”（SW vii 55）。“其中的宗教在于……一切生活都被视为一种真实的、完美的、道德的、神圣的[群体]生活的必要发展”（SW vii 240-241）。

只有群体（Gattung）存在

SW vii 37-38："实事求是地看待事物"，我们发现，"个体并不存在，他不再有意义，而一定彻底消失；只有群体存在。"

"人只有在其他人中间才能成其为人"

SW iii 39

"人注定要在社会中生活"

SW vi 306。参见"个体性的概念[决不是一种孤立存在物的概念，而是]一个双重内涵的概念，[其中]不仅有我，而且……总是有我和他，他和我；两种意识得以合二为一的一种共同意识"（SW vii 47-48）。

其内在自我的道德秩序 [……]

自由，人从自然的因果律所造成的必然性中解放出来，不再是个体的有理性的自决，而是"群体通过一个接一个的个体逐渐解放自身"的过程（SW ii 20）。"人的理性能力"[Vernunftinstinct]、人类将自身从自然的盲目力量的支配下解放出来的驱动力，"只表现在群体本身的生活中。它绝对不会表现在纯粹个体的存在之中，个体的驱动力的目的在于自我保存和个人的安乐"（SW vii 22）。这是一种不变的理性生活……从世俗的角度看，它分裂为众多的个体，因此只在整个群体的生活中才显现它的总体性"（SW vii 25）。"当某一个体想像他能够为自己而存在和生活、为自己思考和行动，或者说，当某人认为他本人，那个特定的人，是在以自己的思想进行思考，因为他的思考是那种普遍和必要的思考中的一个……这可是最大的错误，而且是其他一切错误的真正基础"（SW vii 23-24）。"理性只表现在群体的生活中；假如理性不去指导我们的生活，就只剩下个体性和自私自利了。这样一来，理性的生活体现在：个体在群体中忘掉了自己，将自己的生活与群体的生活紧密地联系在一起，并且为了整体可以牺牲自己的生活；非理性的生活表现在：个体只想自己和与自己有关的东西，他什么也不求，只求生活安乐……这样一来，只存在一种德性

——忘记自己是一个个体，只有一种罪过——只为自己着想……无论是谁，只要他为自己追求享乐、只想到自己、只想自己去生活，而脱离群体，不为群体考虑，他都是……一种卑劣的、可恶的、邪恶的和可怜的人”（SW vii 34-35）。“将自己的生活奉献给群体，意味着将自己的生活奉献给思想观念[费希特用思想观念这个词交替指理性或自由]……结果，唯一理性的、从而是正确的、美好的和真正的生活在于：人在追求思想观念的过程中忘掉自已，除了为了思想牺牲其他快乐之外，不要追求别的享乐”（SW vii 37）。

种族、民族、人类

“没有哪一样个体的东西能够自在和自为地存在；万事万物只能在整体中存在而且为整体而存在”（SW vii 63）。“证实有关（群体）整体性的真理的事实是，只有参照整体，其组成部分才能得以解释和有意义……只有借助于这个整体，其组成部分才能存在”（SW vii 118）。[生命作为其自身]的延续[而不是作为瞬息存在的延续]……只有通过民族独立的延续才能得到保证：为了挽救民族，人必须做好赴难的准备，如此一来她就可以生存下去，他也能够从中生活下去，依靠她生活下去，这是他向往的唯一的生活（SW vii 383）。

“你是信仰人本身的第一位的和本原的东西”

SW vii 374-375。同以往一样，伯林略微改进了引文，虽说就本质而言，措辞和意义都很准确。参见“有德国人的性格和作为德国人无疑是一回事”（SW vi 446）。

“我们需要的是一名领袖”

SW vii 565（有所发挥）。参见“每一个有知识和有力量的人不仅有权利而且有神圣的义务，去运用强制力量让人们遵守法律；如果情况如此，那么是个别人[在强迫]整个人类”（SW iv 436）。“谁有权利成为领导人？……最能以理性的眼光洞察自己所在的时代和人们的人”（SW iv 444）。“终有一天，有一个人会到来而且必然会到来，

这个人是他所在的人群中最为公正的人，也是他们的领袖；他会找到办法创立一系列最佳局面”（NW ii 635）。

通过所谓“有机”过程

“诸多个体必须被理解为一个不可分割的有机整体”（SW vii 157）。费希特说，艺术的真正本质在于“它的有机统一性，任何天才的、不受限制的和不可穷尽的东西莫不如此”（SW viii 95）。作为个体，人的意志和愿望与他的道德使命得以融为一体的创造性塑造过程，被费希特放在了国家手中。“绝对的国家……是一件艺术制品，用于指导一切个体的力量服从群体的生活，而且将它们在群体内部融为一体”（SW vii 144）。“国家的目的……无异于人类群体的目的，即，根据理性的法则来安排所有人的关系”（SW ii 161）。在完美的国家，“一切个体性都消失在群体的总体性之中”（SW ii 146）。“[国家]的目的就是群体的目的”（SW vii 145）。“国家的目的……无异于人类的目的[der menschlichen Gattung]本身，即，所有的人类事务都要根据理性的法则来管理”（SW vii 161）。“作为人类一切事务最高管理者、作为……无知之辈和桀骜不驯之士的监护人，国家完全有权力为了他们获得拯救而强迫他们”（SW vii 436）。

塑造一个伟大的民族或历史

现在，国家不仅仅是它的各个组成部分的总和：“不仅仅是一个想象的总体的观念……而且是一个真正的总体的观念……不仅仅是所有单个的个体的观念，而且是个体不可分割的、统一的观念”（SW iii 202）。在国家内部，还有，借助于国家，“一切事物都汇聚为一体（One），它们不再作为一种合成物统一在一个抽象的概念之中，而是作为一个整体真正统一在一起。……理性只有一种，它在感性世界中的体现也只有一种；人类是一个有组织的、而且发挥组织作用的理性的总体。理性分为独立的几部分，不过国家的自然机制暂时终结了这种独立性，而且将各个组成部分融合为一个整体，直到最后，道德将全部物种重新创造为一体。

“借助于自然界有组织结构的产物，可以最出色地说明所设想的[国家]观念，以树为例，只要[树的每一部分]想自我保存，就必须保存整棵树，因为只有在这种情况下，它自身的保存才有可能……因为，最先和最应该受到保护的是整体”（SW iii 203）。每一个单个的个体都是国家这个更大的有机整体的组成部分：“在有机体当中，每一部分都在不断地保存整体，在保存整体的同时也是在保存自己；公民与国家之间也是这种关系：……每一个组成部分，每一个公民，在整体分配给它的位置上保存自身的同时，也在它的位置上维护整体；整体恢复为自身，保存了自身”（SW iii 209）。

“思想试图变为行动”

Heine（海涅），Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland，book 3（《论德国宗教和哲学的历史》卷3），见Heinrich Heines S?mtliche Werke（《亨利希·海涅全集》），ed.Oskar Walzel（奥斯卡·瓦尔泽尔），vii 294-296，（Leipzig，1911-1920）

“世界是……诗歌”

Josiah Royce（乔赛亚·罗伊斯），The Spirit of Modern Philosophy：An Essay in the Form of Lectures（《论现代哲学的精神》），p.162.

“康德主义者将要露面”

海涅，参见（上文71页注释中的）著作，vii 351

“不要试图压制或熄灭这团火焰”

同上，352

“思想先于行动”

同上

“对于你们来说，被解放的德国人”

同上，353-354

“在……赤身裸体的诸神之中”

同上，354

黑格尔

受命运驱使的奴隶

Secena（塞涅卡），Letters（《书信集》），107.11，根据克里斯蒂安的整理而改编。

“屠宰案板”

Georg Wilhelm Friedrich Hegel（乔治·威廉·费里德里希·黑格尔），S?mtliche Werke（《全集》），ed.Hermann Glockner（赫尔曼·格罗克纳），（Stuttgart，1927-1951）[以下简称HSWJ]，xi 49

“历史不是幸福的乐园”

HSW xi 56

“理性的狡计”

散见于HSW中各处，例见xi 63

“煽动激情为自己服务”

HSW xi 63

“市民社会”

尤见HSW vii 262-328

“世界历史”

尤见HSW xi 59-65

“上帝穿越宇宙”

HSW vii 336

“有无数根隐形的线”

很可能源于泰纳“无数根线”这种说法，见Discours de M.Taine prononcé à l’Académie fran?aise（《法兰西学院演说》），（Paris，1880），p.24。伯林在《概念与范畴》（London and New York，1978，p.123）中引用过，虽说伯林通常认定这个意象是柏克的创造。

生者和死者还有未出生的婴儿

Edmund Burke（爱德蒙·柏克），Reflections on the Revolution in France（《法国革命论》）（1790）：“那些正在活着的人，那些死去的人，那些尚未出生的人。”见The Writings and Speeches of Edmund Burke（《爱德蒙·柏克著作和演说集》），p.147 General Editor Paul Langford（保罗·兰福德）（Oxford，1981-），vol.8，The French Revolution（《法国革命》）ed.L.G.Michell（米歇尔编）（1989）

“具体的”

尤见HSW xvii 52-56

铁环

出处不详

“不用薰衣草香水就治不了坏疽”

The German Constitution（《德意志宪法》），S 9：p.313见Georg Friedrich Wilhelm Hegel（黑格尔）（原文如此），Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie（《论政治和法哲学》），[S?mtliche Werke（《全集》），ed.Georg Lasson（乔治·拉松），vol.7]2nd ed.（Leipzig，1923）

“不是平静的、长期以来神圣不可侵犯的传统”

HSW xi 60

在狂饮完世界历史的一杯苦水之后

对HSW xi 119的意释。

“皇帝——那个世界灵魂”

黑格尔在1806年10月13日致伊曼纽尔·尼塔默尔的信：I 120见Briefe von und an Hegel（《黑格尔通信集》），i 120 ed.Johannes Hoffmeister（约翰内斯·霍夫迈斯特）（Hamburg，1952-1960）

圣西门

“我写作是因为我有新思想”

Introduction aux travaux scientifiques du dix-neuvième siècle（《19世纪科学著作导论》）（1808）：Oeuvres de Claude-Henri de Saint-Simon（《克劳德亨利·圣西门著作集》）（Paris，1966）vi 16；参见‘Ep?tre dédicatoire à son neveu Victor de Saint-

Simon’（《致侄子维克多·得·圣西门的信》），Oeuvres de saint-Sinon et d’Enfantin（《圣西门与昂方坦著作集》）（Paris，1865-1878）[以下简称著作集]i 98

“起床吧，伯爵先生”

这则逸闻见Louis Reybaud（路易·雷博），études sur les Réformateurs ou socialistes modernes（《现代改良派或社会主义者研究》）（1840），第二章‘Saint-Simon et les Saint-Simoiens’（《圣西门和圣西门主义者》）：第7版（Paris，1864）vol.1，p.67。还可见M.G.Hubbard（于巴尔），Saint-Simon：sa vie et ses travaux（《圣西门：生平及著作》）（Paris，1857），p.9

他曾是……的学生

圣西门大致这么说。根据Frank E.Manuel（弗兰克·E.曼纽尔），The New World of Henri Saint-Simon，（《亨利·圣西门的新世界》），（Cambridge，Mass.，1956），p.13，这种自夸“毫无依据”。

因此（他非常明确地说）

在伯林的录音记录里，这句话和下一句话问题尤多，很难十分严格地加以重新组织，以证明下面复制的内容是它们原初的样子：（正如编者所言，这段演讲记录很难讲通，故从略——译注）

我不敢肯定自己对这段话的猜测（这里指编者在正文中对伯林这段演讲文字记录的整理——译注），不过我希望，至少作者的观点没有遭到严重破坏。如果有哪一位读者提出更好的解决办法，本书重印时将采纳。

“一切科学中的伙伴关系”

柏克，上文提到的著作，参见上文中第94页注释。

“最佳应用”

《著作集》iv 193-194

“各尽所能”

这是圣西门主义者旗下的《环球》杂志扉页上引言中的第一句话，接下来是“按照每一种能力的实际作用进行分配”（后来在马克思主义者那里成了“各取所需”）。见Georg G.Iggers（伊格尔斯），The Cult of Authority（《权威的崇拜》），The Hague，1958，p.151，注释3。

“人类灵魂的工程师”

1932年10月26日，斯大林在马克西姆·高尔基的家中就苏维埃作家的作用发表的讲话，保存在高尔基档案中的一篇未刊稿中——K.L.Zelinsky，“Vstrecha pisatelei s I.V.Stalinym”（《I.V.斯大林与作家的一次会面》），首次以英文的形式发表于A.Kemp-Welch（肯普韦尔奇），Stalin and Literary Intelligentsia，1928-1939（《斯大林和文学知识分子，1928-1939》）（Basingstoke and London，1991），pp.128-131：有关这个提法，见该书p.131（俄文的原文是，“inzhenery chelovecheskikh dush”，I.V.Stalin，Sochineniga（Moscow，1946-1967）xiii 410）。1934年在作家代表大会上，高尔基使用了这个提法（去掉了“人类”）：“无产阶级国家必须培养成千上万名优秀的‘文化技工’、‘灵魂的工程师’。”支撑这个提法的思想可追溯到1920年代，当时马雅可夫斯基在讨论作家的作用时，与工程进行了类比。

“神圣的斯密”

出处不详。

不是对人的管理，而是对物的管理

见《著作集》xviii 182-191。这种表述方式来自恩格斯：见卡尔·马克思、弗里德里希·恩格斯：《文集》（Berlin，1956-1983）xiv 195；英译本卡尔·马克思、弗里德里希·恩格斯《文集》xxv 246-247（London，1975），相关的段落为："在1816年，[圣西门]宣告，政治学是有关生产的科学，还预言政治学将被经济学彻底吸收。经济状况是政治制度的基础，这种认识在这里只是处于萌芽状态。不过，这里明白无误表达的观念是：对人实行的政治统治将来会转变为对物的管理以及对生产过程的指导——也就是说，'废除国家'，有关这一点，最近谈论颇多。"（在《著作集》中圣西门的言论标在1817年）

你是我的一个侧面

原文是"你是我生活的一个侧面，我是你生活的一个侧面"，见P.Enfantin（昂方坦）and H.Saint-Simon（圣西门），Science de l'homme：physiologie religieuse（《人的科学：宗教生理学》），（Paris，1858），p.199

迈斯特

"一位凶猛的绝对主义者"

émile Faguet（爱弥尔·法盖），Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle（《19世纪的政治家与道德家》），第一系列，（Paris，1899），p.1

"他的基督教是恐怖"

同上，p.59

"略微装饰的异教思想"

同上。（'un paganisme un pen"nettoyé"'）

“梵蒂冈的近卫军”

同上，p.60

“恐怖的基督教”

S. Rocheblave（罗歇布拉夫），‘étude sur Joseph de Maistre’（《约瑟夫·德·迈斯特研究》），见Revue d’histoire et de philosophie religieuses（《历史与宗教哲学评论》）2（1922），p.312

“有刽子手帮忙的、毫不宽容的上帝”

E. Quinet（基内），Le Christianisme et la Révolution fran?aise（《基督教与法国大革命》），Paris，1845，pp.357-358

“屠宰场”

‘[el]matadero del difunto conde José de Maistre’（《已故约瑟夫·德·迈斯特公爵的屠宰场》），Miguel de Unamuno（乌纳穆诺），La agonía del cristianismo（《基督教的痛苦》）：vii 308见Obras completas（《全集》），ed.Manuel García Blanco（布朗戈）（Madrid，1966-1971）

“18世纪哲学家的天城”

这是卡尔·贝克一本书（New Haven，1932）的名字。

“在有生命的自然界的广大领域”

迈斯特著作的引文出自《J.德·迈斯特全集》（Oeuvres complètes de J.de Maistre）（Lyon，1884-1887以及根据这个版本的历次重印本）。这句引文见v 22-25

“五六种极度的兴奋”

v 34

亚述人发明了主格

iv 88

“他是什么意思？”

ii 338

天生是食肉动物的羊

法文原文是：“Dire：les moutons sont nés carnivores，et partout ils mangent de l’herbe，serait aussi juste.”参见（上文p.131注释“一个凶猛的绝对主义者”），p.41

这位女士是谁？

iv 132-133

“在我一生中”

i 74

“社会的两根锚”

viii 284

没有人像……样强烈地希望

viii 288

“大学里的普加乔夫”

viii 291爱米利安·伊凡诺维奇·普加乔夫是叶卡捷琳娜统治时期领导农民和哥萨克造反的领袖。

，150“小集团”

例见i 407 viii 91，222，223，268，283，292（“une secte détestable qui ne dort jamais”），311-312，336，345，512-513

“这个莫名其妙的人是谁？”

iv 32-33这段话末尾的圣经引文出自《旧约·撒母耳记（2）》，第一章第八节。

“就好像他所有的著作”

1834年10月8日致森夫特伯爵夫人的信，（Félicité de Lamennais（费利西泰·德·拉梅内），Correspondance générale（《通信全集》），第2338封，ed.Louis le Guillou（路易·勒·吉尤编），（Paris，1971-1981），vi 307

一直露出狰狞的笑容

iv 208-209：“Ce rictus épouvantable，courant d’une oreille à l’autre，et ces lèvres pincées par la cruelle malice.”

“主权在民的原则”

ix 494

[1]约翰·巴罗：《一种共同的文化？19世纪欧洲思想中的民族主义观念》，牛津大学欧洲思想讲座教授就职演说（未刊稿），1996年4月7日。

[2]《自由的命运》，见1952年12月6日《泰晤士报》第7版；另见12月9日、10日、12日、16日（伯林的信）、18日的读者来信。

[3]在报道他任职的一则新闻中，《星期日泰晤士报》提到“他著名的广播节目，丰富多彩、不由自主、翻腾的思想和形象，如同奔流而下的瀑布之水，迅疾、生动、势不可挡”（1957年3月31日，第3版）。

[4]按照伯林本人的看法，《广播时报》过于强调他在这方面的魅力，特别突出他“因流畅而巧妙地阐述抽象观念而闻名”，以及他“能言善辩的名声在牛津之外远扬”（1952年10月24日，第3版）。伯林在10月26日给节目制作人安娜·卡琳写信说，这种待遇令人难以接受，因此他不可能继续为英国广播公司出力。显然他后来公开收回了自己的话，但他被刺到了痛处，他以罕见的严峻态度写道：虽说我可能只是一个让人感到快活和喋喋不休的vulgarisiteur（庸俗之士），可我认为，我受雇于对方并不是凭这种能力。

[5]1954年出版，名为《历史必然性》。

[6]查询这份资料需要事先预约。该录音的索取号码为T10145W。

[7]目前我还未找到能够证实这种传闻的文献，虽说它可能存在：但我还记得，当我碰巧听到这个传闻的时候，很受震动，它听起来确有其事，不可能是我无中生有的编造。有关这一系列的演讲的产生以及安娜·卡琳的作用，可见迈克尔·伊格纳季耶夫：《伯林传》（London and New York，1998），第204-205页，中译本[译林出版社，2001年]；以及汉弗莱·卡彭特：《世界艳羡的对象：BBC第3套节目和无线电台的50年历程，1946-1996》（London，1996）第127页。

[8]伯林1989年3月28日写给亨利·哈代的信。

[9]“我天生就喜欢对自己所作的一切进行改正和重新改正”，引自伯林1952年6月20日写给麦克布莱德院长的助理塞缪尔·H.保罗女士的信。

[10]写给希玛·Z.比恩的信，邮戳日期为1952年3月2日。她另一封信里描述了自己给伯林当秘书的经历，很值得一读，我非常感谢莱莉娅·布罗德森将这些信发给我，它们都放在http：//berlin.wolf.ox.ac.uk/，题头为“有关伯林的信”。

[11]这个打字稿的修订本比较全面地论述了伯林对迈斯特的看法，在某些方面有所改动，它以《约瑟夫·德·迈斯特与法西斯主义的起源》为题，被收入《扭曲的人性之材》一书（London，1990；New York，1991）。以它为基础的BBC演讲也在收入本书之前（形式略有改动）作为导论出现在约瑟夫·德·迈斯特的《法国探讨》中，理查·A.勒布

伦编（Cambridge，1994：Cambridge University Press）。

[12]假如有读者知道其他演讲录音下落，无论是布莱恩·莫尔学院的演讲还是在BBC第3套节目的演讲——我都非常感谢他为我提供机会，来参照录音改正当前的文本。

[13]录音的常见错误。

[14]在xiv页上所提供的网址上可浏览到安娜·卡琳的照片，它在“播音”这个栏目里。

[15]Sir Robert Filmer（约1588-1653）：英国理论家，提出专制主义君主的理论，他是英国第一个专制论者。Jacques-Benigne Bossuet（1627-1704）：法国著名主教，专制主义理论家，主要著作是《根据经文说政治》。他引用《圣经》论证主权，认为任何合法政府都表达上帝的旨意，它的权威是神圣的。——译注

[16]Jean Bodin（1530-1596）：法国政治哲学家，主要著作《共和六书》对17世纪的西欧产生了影响。——译注

[17]中译文见卢梭：《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆，1980年第2版，第24页。——译注

[18]Chretien Guillaume de Lamoigon de Malesherbes（1921-1794）：法国律师和行政官。他试图在法王路易十五和路易十六统治期间对法国的专制政治进行改革，但收获不大。——译注

[19]Rubicon，罗马共和国时代为山南高卢和意大利的界河。公元49年凯撒冲破不得越出所驻行省的法律，渡河宣告与罗马执政庞培决战。——译注

[20]但是另一种思想逐渐笼罩了这原初的想法：人不是一个孤立的存在，人之为人乃是受到社会塑造的缘故。在这个地方，或许德国哲学家赫尔德对他产生了相当大的影响，关于赫尔德，我过会儿还会谈到。

[21]星号在本章的意义，请参见第156页。

[22]康德谈到了理性，还提供某些标准，以确定假的道德律令和真的道德律令之间的区别。但是，到了19世纪，这种区分已不再有效。

[23]虽说费希特并不这么认为，他尤其痛恨拿破仑，因为他是伪艺术家，他与精神价值格格不入。

[24]有一个独特的、特殊的形而上的洞察过程，在每一代人中间，只有得到上帝垂青的人（尤其是费希特本人）才能利用它发现人的义务、我心中的自由自我、暴君所够不到的自我、本身是自由的自我。在费希特看来，经历这一过程与古代神秘主义者、先知和预言家所经历的过程相似，他们本人感觉，有某种比他们本人还要强大的东西，比他们的肉体自我远为强大，比他们的经验自我远为强大，他们相信存在某种无

比强大的力量：上帝、自然、真正的自我。

[25]译文见费希特：《对德意志民族的演讲》（梁志学、沈真、李理译，辽宁教育出版社，2003年版，第104页）。正如本书编者在注释中所说，伯林的引文与费希特原文略有出入。——译注

[26]北欧神话中的雷神，主神Odin之子。——译注

[27]在这里，我不打算评判这种区分公正与否，因为那样做离题太远。

[28]在他看来，不存在个人化的神祇。如果说他是一名基督教徒的话，那也是一名非常狂热的基督教徒，因为他相信创世原则（也就是上帝）与整个宇宙的同一性。

[29]正如有些人曾经谈论的那样，不符合黑格尔假设的事实总是可以放到不符合条件事物这个范畴里，它是为不符合条件的事物准备的一个特殊的废纸篓。

[30]Cappadocians：古波斯领地的居民，该地处在哈吕斯河与幼发拉底河之间。——译注

[31]指法律事务上为权宜计在无真实依据的情况下所作的假定。——译注

[32]Edgar Quinet（1803-1875）：法国诗人、历史学家和政治哲学家。曾对法国发展自由主义传统作出重大贡献。——译注

[33]Thomas à Kempis（1379？-1471）：德意志天主教修士，在尼德兰奥古斯丁会修道院受神职[1413]终身从事抄写书稿和辅导新修士工作，可能是灵修著作《效法基督教》的作者。——译注

[34]Jacque-Benigne Bossuet（1627-1704）：法国著名天主教士，他的主要著作《根据经文论政治》使他获得了专制主义理论家的名声。——译注

[35]指自然。——译注

[36]Suger（1081-1151）：法国隐修院院长，充任法王路易六世、七世的顾问。在路易七世参加十字军东征期间，任摄政王。——译注Richelieu，Armand-Jean du Plessis（1585-1642）：绰号“红衣主教”。1624-1642年间为首相，主要目标是在法国建立君主专制并终结西班牙与哈布斯堡王朝在欧洲的霸权。——译注

[37]引文翻译来自中文版《圣经》。——译注

分享译林更多好书：

- 官方微博：@译林出版社
- 豆瓣小站：http://site.douban.com/yilin
- 官方微信：

您有任何意见及建议，欢迎您通过以上方式与我们联系！

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

On Revolution

论革命

Hannah Arendt

[美国]汉娜·阿伦特 著 陈周旺 译

刘东·主编 彭刚·副主编

凤凰出版传媒集团
译林出版社

版权信息

On Revolution by Hannah Arendt

Copyright © 1963，1965 by Hannah Arendt

All rights reserved including the rights of reproduction in whole or in part in any form.

This edition published by arrangement with Viking Penguin, a member of Penguin Group (USA)Inc. through Bardon-Chinese Media Agency

Chinese translation copyright © 2011 by YiLin Press

著作权合同登记号图字：10-2005-147号

书　　名　论革命

作　　者　【美国】汉娜·阿伦特

译　　者　陈周旺

责任编辑　黄　颖　许　昆

出版发行　译林出版社

ISBN 9787544715751

关注我们的微博：@译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

导言　战争与革命

迄今为止，战争与革命决定了二十世纪的面貌，仿佛所发生的那些事件，都只不过是在仓促地兑现列宁先前的预言。十九世纪的意识形态，诸如民族主义和国际主义、资本主义和帝国主义、社会主义和共产主义，尽管仍然被许多人拿来为自己正名，却与当前世界的重大现实丧失了联系。与之截然不同的是，战争与革命依然是当前世界两个核心的政治问题。它们要比自己的一切意识形态辩解更具生命力。革命引导着一代又一代的人前仆后继，“在强国林立的地球上，承担自然法和自然神赋予他们的独立而平等的地位”。但战争所造成的大灭绝，威胁着以革命来解放全人类的希望。革命只剩下一个最为古老的理由，那就是“以自由对付暴政”。实际上，从我们的历史一开始，它就决定了政治的存在。

这本身就足以让人大吃一惊了。现代“科学”，无论是心理学还是社会学，都以揭露真相为己任，在它们的合力围攻之下，其实已经没有什么东西比起自由的概念看起来更应该安然入土的了。原以为革命家是这样一种人，他们心安理得，甚至死心塌地将自己维系在这样一个传统之上：若是缺少了自由的观念，这个传统几乎就无从谈起，更说不上有什么意义。孰料竟连他们也宁愿把自由贬为中下层人的偏见，不愿承认革命的目的过去是而且一向就是自由。如果说，自由一词从革命的语汇中消失是那样不可思议；那么，近年来自由的观念卷入当下最严峻的政治争论的暴风眼中，卷入对战争和暴力合理之运用的讨论中，也是同样不可思议的。从历史上看，战争是有史以来最古老的现象，而革命，确切说来，在现代以前并不存在，只有在最近的重要政治资料中，方可找到它们。与革命相比，战争的目的只在极少数情况下才与自由有关。诚然，类似战争的、反抗外国侵略者的起义，常常会令人感到无比神圣，但是，它们从来也没有被人当成是唯一的正义战争，无论是在理论上，还是在实践上。

为战争正名，即便是在理论上，也算由来已久，不过它当然不比有组织战争的历史悠久。显然，其中一个先决条件就是坚信政治关系在正常进程中不会沦落到任由暴力摆布的境地。我们在古希腊第一次发现了这种信念。希腊城邦polis，即城邦国家，开宗明义地将自己界定为一种单纯依靠劝说而不依靠暴力的生活方式（这绝非自欺欺人的空话，不说别的，就拿“劝说”那些被判死刑的人服毒酒自尽这个雅典习俗来说，足见雅典公民在任何情况下都可免遭肉刑的羞辱）。不过，由于古希腊政治生活的范围并没有超出城邦的城墙之外，故对他们而言，在我们今天所说的外交事务或国际关系的领域中使用暴力，乃是天公地道，不言而喻。他们的外交事务，也只不过涉及希腊城邦之间的关系。唯一的例外是希波战争，看到全希腊都团结起来。在城邦的城墙之外，也就是说，在希腊意义上的政治领域之外，“强者行其所能为，弱者忍其所必受”（修昔底德）。

这样一来，我们就必须求助于古罗马，以寻找历史上为战争的第一次正名，寻找第一个认为存在正义和非正义战争之分的观念。可是罗马人的区分与正名，都跟自由无关，对侵略性和自卫性的战争也不加任何区别。“必然之战皆正义，”李维说，“当武力是唯一希望之所在，武力就是神圣的。”（“Iustum enim est bellum quibus necessarium, et pia arma ubi nulla nisi in armis spes est.”）自李维时代起，千百年来，必然性所意味的诸多事情，时至今日，用来给一场战争扣上非正义的帽子，要比冠以正义的帽子更加绰绰有余。征服、扩张、维护既得利益，鉴于咄咄逼人的新权力崛起而拼命维持自己的权力，抑或是支持既有的权力均衡——所有这些众所周知的权力政治现实，不仅是历史上大多数战争爆发的实际原因，还被认为是“必然性”，也就是说，被认为是诉诸武力解决的正当动机。侵略是一种罪行，只要是抵御或防范侵略，战争就是有理的，这种观点只有在第一次世界大战使现代科技条件下的战争所具有的可怕杀伤力一览无余之后，才获得了实践的乃至是理论的意义。

在传统上，为战争正名显然不以自由为论据，而是把战争当作国际政治的最后手段。也许正是因为这一点，我们今天无论何时一旦听说自由被引入了有关战争问题的争论，都会感到极其不快。“不自由

毋宁死”之类的高谈阔论，面对核大战超乎想象的空前杀伤力，不仅沦为一种空谈，简直就是荒诞不经。其实，为了自己国家和后代的自由而甘冒生命危险，与基于同样目的而牺牲全人类，两者之间是那样判若云泥，这就难免让人对“宁死也不赤化”或“宁死也不做奴隶”这些骗人口号的卫道士们大起疑心。当然，这并不是说，倒过来“宁可赤化也不愿死”就有多少可取之处。当一条旧真理已经过时，靠头足倒置并不能变得更真实。事实上，今天对战争问题的讨论，还处在这些术语的支配之下，从这一点就不难察觉，双方都是各怀心事的。号称“宁死也不赤化”者实际上在想：损失不会像有些人料想的那样严重，我们的文明会幸免于难；号称“宁可赤化也不愿死”者实际上在想：奴役并没有那么糟糕，人不会改变他的天性，自由不会从地球上永远消失。换言之，此乃诓世欺人之谈，因为双方都在回避自己提出的荒唐取舍；他们并没有当真。[1]

重要的是记住，自由观念被引入有关战争问题的争论，乃是在以下这一点昭然若揭之后：我们的技术进步已经达到了无法对杀伤手段加以理性运用的阶段。换言之，在这场争论中，自由看起来就像是一个deus ex machina（“解围之神”），证明那些以理性为基础的东西已经变得不可理喻。难道我们无法将当前令人绝望的纷争硬说成是黎明前的黑暗，称国际关系将会发生一场深刻的变革，也就是说，甚至不需要国际关系彻底变革，不需要人的心灵和思想发生内在变化，战争就将会从政治舞台上消失？会不会是这么一回事：我们目前在这个问题上的困惑，表明我们对战争的消失毫无准备，表明我们要是不提起这一作为最后手段的“其他手段的继续”，就没有能力根据外交政策来进行思考了？

除了大灭绝的威胁之外——可以假设，通过新技术的发明，如一种“无放射性”炸弹或一种反导导弹来消除这种威胁——还有一些迹象指向这个方向。第一个事实便是，全面战争的种子早在第一次世界大战时期就已经萌芽，那时，士兵和平民之间的区分再也得不到尊重了，因为它与那时使用的新式武器相冲突。诚然，这一区分本身是较为现代的成就，它的实际废除，只不过意味着战争又倒退到罗马人将迦太基人从地球上永远消灭掉的时代。然而，在现代条件下，全面战

争的出现或重现，具有一种十分重要的政治意义，因为它违背了一个基本假设：保卫平民百姓是军队的功能。政府的军事部门和民事部门之间的关系就建立在这一假设之上。相形之下，本世纪的战争史简直就像是在讲述这样一个故事，那就是军队越来越不能履行这一基本功能，发展到今天，威慑战略公然改变了军队的角色，使它从保卫者变成了一个滞后的、本质上没有作用的报复者。

国家和军队的关系就这样扭曲了，与之密切相关的第二个事实虽不怎么惹眼，却颇值得重视：自从第一次世界大战结束，我们就不由产生一种希冀，希望任何政府、任何国家或任何政府形式都不会强大到可以从战败中幸免于难。这一发展可以追溯到十九世纪，普法战争之后第二帝国被法兰西第三共和国取代；1905年的俄国革命则是随日俄战争的失败而来，这场革命无疑是政府潜在危机的不祥之兆，专等军队失利而爆发。无论如何，政府的革命性变革，不管是由人民自己造成的，如第一次世界大战之后那样，还是由得胜方凭借无条件投降和战争审判的要求从外部强加的，今天都不外乎是战败最有可能遭致的后果之一——当然，条件是人类还没有在战争中大灭绝。这一事态发展应归咎于政府本身致命的弱化，归咎于权力丧失了应有的权威，还是说，任何国家、任何政府，无论多么稳固、多么得到公民的信任，都经不住现代战争所释放出来的，加诸全体人口的无与伦比的暴力恐怖，这些在本文中都是无关宏旨的。事实上，甚至在核战恐怖之前，战争就已经成为政治上生死攸关的问题，虽然还不是在生物意义上。这就意味着，在现代战争的条件下，也就是在第一次世界大战以后，所有的政府都不过是在苟延残喘。

第三个事实似乎指出了通过引入威慑这一军备竞赛的指导原则，战争本来的性质发生了剧变。的确，威慑战略的“实际目标是避免而不是打赢它煞有介事地准备的战争。它企图靠永远不会实施的恐吓，而不是行动本身，来达到目的”。[2]要知道，和平是战争的目的，所以战争是和平的准备，这种见识至少早在亚里士多德那里就有了。至于谎称军备竞赛的目的是保卫和平，那恐怕就更古老了，换言之，它与发现宣传机关发明的谎言一样历史悠久。但问题的关键在于，今天，不管是出于真心还是假意，避免战争不仅是整个政策的一个目标，而

且已经成为军备活动本身的指导原则。换言之，部队不再为一场政治家们希望永远都不会爆发的战争未雨绸缪，他们本身的目标已经变成发展武器来遏制战争。

而且，与这些可以说是自相矛盾的努力遥相呼应的是，“冷”战可能取代“热”战这一严峻问题已经浮出了国际政治的地平线。我不愿意否认，也让我们心存一丝希望：现在大国暂时恢复核试验，目的主要在于开发和发明新技术。不过在我看来，无可否认的是，这些试验跟先前的不一样，它们也充当了政策工具。作为和平年代一种新型的对抗演习，它们本身就具有危险性。参与演习的不是常规部队对抗演习中一对假想的敌人，而是一对真正的敌人，至少是潜在的敌人。核军备竞赛仿佛已经变成了某种试探性的战争，彼此向对方炫耀手中武器的杀伤力。这场条件和时间都未定的死亡游戏突然间变成现实的可能性一直都是存在的；而一天的胜负就可以结束一场前所未有的战争，这一切绝非不可想象。

这纯属幻想吗？非也。自从原子弹第一次亮相那一刻起，我们就面临这样一种假想战争，至少是潜在的。很多人那时认为，现在也依旧认为，只要挑选一群日本科学家，向他们演示这种新式武器，就可以迫使日本政府无条件投降，因为这样一种演示对那些内行人来说就构成了无可辩驳的证据，证明具有一种绝对优势，靠时来运转，靠其他因素都改变不了。广岛事件过去十七年了，我们对杀伤手段的技术掌控正在飞速迈向这一步：战争中的一切非技术因素，比如士气、策略、指挥官的才能，甚至纯粹的机缘巧合，都被彻底消除，这样就能提前将结果精确地计算出来。一旦做到了这一点，单纯试验和演示的结果对于专家们，就跟以前战场、领土征服和会谈破裂等对于双方的军事专家们一样，都是判断胜负的真凭实据了。

最后也是本文最重要的事实是，战争与革命的相互关系，也就是它们的一致性和相互依存性都在稳步增长，而两者关系的重心越来越从战争转向革命。诚然，战争与革命相互关联，这本身并不是什么新奇现象，而是和革命本身一样历史悠久。革命要么像美国革命一样，以解放战争为先导或伴随它而发生，要么就像法国大革命一样，导致

自卫战争或侵略战争。此外，在本世纪出现了一类截然不同的事件：对于革命将要释放的暴力而言，战火似乎只不过是一支序曲，一个准备阶段（这也是帕斯捷尔纳克在《日瓦戈医生》中对于俄国的战争与革命的理解）；抑或相反，世界战争表面上就像是革命的后果一样，是一种在全球范围内蔓延的内战，比如，就连第二次世界大战，也要根据大部分人的公共意见，以充分的正当理由来看待。二十年后，战争的目的就是革命，能为战争正名的唯一理由就是为自由而革命，这几乎变成了不争的事实。这样一来，无论我们目前的困境将导致什么样的后果，假如我们没有被完全灭绝，与我们一道走向不可预见的未来的，很可能就是革命，有别于战争的革命。即使我们能成功地改变这个世纪的面貌，使它不再是一个战争的世纪，它充其量也依然是一个革命的世纪。这是一场将今天的世界分裂的竞赛，并且，在这场竞赛中，许多东西都变得岌岌可危。理解革命的人将可能获胜，而那些死抱着传统意义上的权力政治不放，相信战争是一切外交政策最后手段的人，在不久的将来也许会发现，自己只不过是掌握了一门毫无用处而又过时的手艺。对反革命的精通反击不了，也替代不了这种对革命的理解。反革命一词，是孔多塞在法国大革命中创造的，它总是与革命联系在一起，就像反动和行动联系在一起一样。德·迈斯特的名言："La contrerévolution ne sera point une révolution contraire, mais le contraire de la révolution."（"反革命不是一场颠倒的革命，而是革命的对立面。"）这句话从1796年说出之时起，自始至终就是一句风趣的空话。[3]

可是，在实践上和理论上将原本密切相关的战争与革命加以区分，不管多么必要，我们也不可不留意一个简单的事实：在暴力领域之外，战争和革命甚至是无法想象的。这一事实足以将它们一道从其他一切政治现象中分离出来。为什么战争容易导致革命，为什么革命会显露出引发战争的危险倾向？无可否认其中一个原因就在于，暴力是两者的共性。甚至在缺乏任何革命传统的条件下，而且即便以前从未发生过革命，在第一次世界大战中释放出来的大量暴力，其实已经足以在战后余波中引发革命了。

当然，战争并不是完全被暴力决定的，更不用说革命了。在暴力

绝对统治之处，例如极权政体的集中营，不仅法律——就像法国大革命美其名曰的那样，les lois se taisent（法律保持沉默）——而且一切事物、一切人，都一定要陷入沉默。正是因为这种沉默，暴力成为政治领域的边缘现象。人，就他是一个政治存在而言，被赋予言说的权力。亚里士多德对人下的两个著名定义，即人是一个政治存在和一个能言说的存在，两者相辅相成，都涉及相同的希腊城邦生活体验。此中关键在于，暴力本身是无法言说的，而不单在于言说面对暴力是孤立无助的。由于这一无言性，政治理论极少论及暴力现象，而会将有关暴力现象的讨论留给技术专家。政治思想只能听从政治现象自身的表达，它始终限于人类事务领域中呈现出来的东西。这些呈现出来的东西与物理事实相反，它们需要言说和表达。也就是说，它们是某种为了彻底展现出来，从而超越仅仅是物理上看得见和听得见的东西。因此，一种战争理论或者革命理论只能为暴力正名，因为这种正名构成了它的政治界限；如果反过来，这种正名越出雷池，赞美暴力或为暴力本身正名，它就不再是政治的而是反政治的了。

暴力在战争和革命中担当了主角，由此看来，严格地说，战争和革命都发生在政治领域之外，即便它们在有记录的历史中举足轻重也是枉然。这一事实，使饱经战争和革命的十七世纪走向了一种所谓“自然状态”的前政治状态假设。当然，这绝不是说“自然状态”可以当作一个历史事实来看待。这一假设至今没有过时，就在于它承认政治领域并不会在人们生活在一起的地方自发地形成，承认在那里存在着这样一些事件：尽管它们可能发生在特定的历史语境中，但并不是政治事件，甚至和政治毫无关系。无论我们是按照因果关系，潜在与显在的关系还是辩证运动的形式，甚至遵循简单的先后顺序，来设想这种自然状态，这一概念至少间接地指出了一种十九世纪的进步观所无法涵盖的现实。因为，自然状态的假设意味着存在一个开端，开端与它之后的一切泾渭分明，仿佛隔着不可逾越的鸿沟。

开端问题与革命现象之间的关联是显而易见的。这样的一个开端，一定与暴力具有内在联系。传说中我们的历史开端似乎证实了这一点，如圣经和典故所说的：该隐杀亚伯，罗慕路斯杀雷穆斯。暴力是开端，同样，如果没有暴力的运用，没有忤逆之举，就不能缔造开

端。这些在我们的圣经传统和世俗传统中第一次有文字记载的行为，无论是被人当作传说来流播，还是当作历史事实来信奉，都已经裹挟着一股力量穿越了时代的长河。人类的思想，只有化为贴切的比喻或广为流传的故事，才会具备这样的力量，而这样的情形庶几稀矣。这些故事都是直言不讳的：无论人类能拥有多么深厚的兄弟情谊，这一兄弟情谊都是来自于兄弟仇杀；无论人类能够形成什么样的政治组织，这些政治组织都是起源于罪恶。开端是一场罪行，“自然状态”一词不过是对它进行理论净化的一种释义。千百年来，这一信念对人类事务状态而言，与圣约翰第一句话“太初有道”对于救赎事务而言一样，都具有一种不言而喻的说服力。

一　革命的意义

1

在此，我们不谈战争问题。我提到的隐喻，以及在理论上阐释这个隐喻的自然状态理论，与革命问题的关系更为重大，因为，革命是唯一让我们直接地、不可避免地面对开端问题的政治事件，尽管这个隐喻与自然状态理论，常常被用来为战争和战争暴力正名，理由就是人类事务固有的，并在人类历史的罪恶开端中揭示出来的原罪。无论我们企图如何去界定革命，革命都不是一种纯粹的变动。现代革命，与罗马历史上的mutatio rerum（动荡），与困扰希腊城邦的内乱στάσιS，都毫无共同之处，我们不能把它等同于柏拉图的μεταβολαι'（一种政府形式半自然的转型）；也不能等同于波利比乌斯的πολιτει'ωνἀνακύκλωσιS（人类事务由于总是被推向极端而注定陷入其中的规定性循环）。[4]政治变动以及随之而来的暴力，在古代司空见惯，不过对它来说，两者都不会带来什么全新的东西。变动没有打断被现代称之为历史的那个进程，它根本就不是一个新开端的起点，倒像是退回到历史循环的另一个阶段，描述了一个取决于人类事务本性，因而本身一成不变的进程。

不过，对现代革命来说还存在另一个方面，从中会更有把握在现代之前找到革命的先例。谁能否认社会问题在一切革命中所具有的举足轻重的作用，谁能不想起亚里士多德，在他开始翻译和解释柏拉图的μεταβολαί时，就已经发现了我们今天所谓经济动机的重要性——富人推翻政府就会建立寡头制，穷人推翻政府就会建立民主制？在古代同样尽人皆知的是，暴君依仗平民或穷人的支持上台，他们保持权力最大的胜算就在于人民对条件平等的渴望。将一国的财富与政府相联系，认为政府形式与财富分配密切相关，怀疑政治权力仅仅是经济权力的结果，并最后得出结论，利益是一切政治冲突的驱动力，所有这些当然不是马克思的发明，也不是哈林顿的发明：“统治权就是财

产、不动产或私有财产。”也并非勒翰的发明：“国王统治人民，利益统治国王。”假如谁想指责某一个作者采用了所谓唯物主义的历史观点，谁就不得不追溯到亚里士多德，因为他是第一个声称利益，他称作συμ叩ε'ρον——对个人、团体和人民都有用处，在政治事务中居于并且理当居于至高无上的统治地位的人。

然而，这些受利益驱动的颠覆和骚乱，虽然在新秩序确立之前，只会带来暴力频仍、血流成河，却都依赖于一种穷富差别，这一差别本身在政治体（body politic）内注定是自然而不可避免的，就像生命对于人体一样。只有当人们开始怀疑，不相信贫困是人类境况固有的现象，不相信那些靠环境、势力或欺诈摆脱了贫穷桎梏的少数人，和受贫困压迫的大多数劳动者之间的差别是永恒而不可避免的时候，也即只有在现代，而不是在现代之前，社会问题才开始扮演革命性的角色。这种怀疑，确切地说是一种信念，也就是相信地球上的生命会被赐以丰饶之福而不会被咒以匮乏之苦，就其本源来说，是前革命的和美国式的，它直接来源于美国殖民地的经验。现代意义上的革命，意味着社会的根本性变化，它标志性的一步就是，约翰·亚当斯在美国革命实际爆发之前十多年就宣称：“我一直认为拓居美洲是一个宏伟计划的开端和神意的安排，为的是令无知者启蒙，令全人类中的受奴役者解放。”[5]它理论性的一步就是，先有洛克（也许是受了新世界殖民地繁荣景象的影响），继而是亚当·斯密，他们都坚持，劳动和辛劳根本不是贫穷所专有的，也根本不是贫穷对无财产者的惩戒，相反，劳动是一切财富的源泉。这样的话，穷人、“全人类中的受奴役者”的造反，确实就不仅仅以解放自己、奴役他人为目的了。

匮乏一直被认为是永恒而不可改变的。凭借独一无二的技术发展，近代以来确实发现了消除匮乏之苦的手段。远在此之前，美国就已经成为无贫困社会的象征。而只有在此之后，并且只有在欧洲人懂得了这一点之后，社会问题和穷人造反才开始真正扮演革命性的角色。古代的永恒轮回以一个据说是“天生”的贫富差别为基础[6]。美国社会事实上先于革命爆发而存在，一劳永逸地打破了这个循环。关于美国革命对法国大革命的影响，学术上的探讨汗牛充栋（关于欧洲思想家对美国革命进程的决定性影响的学术探讨也不遑多让）。但不管这

些研究多么雄辩、多么启人疑窦，那些对法国大革命的进程具有显著影响的事实，诸如法国大革命肇始于制宪会议，《人权宣言》仿效了弗吉尼亚的权利法案等等，都无法与当时还是英国殖民地的北美大陆的，被雷奈神父称为“惊人的繁荣”的冲击力相提并论。[7]

我们还有充分的机会去探讨美国革命对现代革命进程的影响，确切地说是它的无影响。无论是这一革命的精神，还是国父们睿智闻达的政治理论，都没有对欧洲大陆产生太大影响，这是毋庸置疑的事实。美国革命者那些算得上是最伟大的新共和政府的创举，他们在政治体内对孟德斯鸠分权理论的应用和发挥，对各个时代欧洲革命者思想的影响都微乎其微。就在法国大革命爆发前夕，杜尔哥立即抛弃了它，因为他关注的是民族的主权[8]，民族的“最高权力”——majestas（最高权力）是让·布丹的原词，杜尔哥将它翻译成souveraineté（主权）——据说是要求不可分割的中央权力。民族的主权，一如在漫长的绝对君主制时代中所理解的那样，是公共领域本身的最高权力，这似乎与建立共和国互相矛盾。换言之，老资格的民族国家，甚至不等欧洲革命登台，看来就已经事先将它扼杀在摇篮之中。有些因素在另一方面给其他一切革命都提出了一个最迫切、政治上最棘手的问题，即表现为贫苦大众悲惨境况的社会问题，却在美国革命进程中几乎无迹可寻。尽管尚未爆发美国革命，但革命的条件在《独立宣言》很久以前就已经确立，并在欧洲广为人知，欧洲滋养了革命的热情。

新大陆变成了穷人的避难所、“庇护院”和聚集地；一种新的人产生了，他们“通过温和政府的丝般纽带联合起来”，生活在“愉悦的统一”条件下，从中消除了“比死亡更糟糕的赤贫”。不过，说这些话的人克雷夫科尔，却强烈反对美国革命。在他看来，这不过是“大人物”针对“平民百姓”的一种阴谋。[9]先是在欧洲继而遍及全世界的，使人们的精神普遍革命化的，并不是美国革命，也不是它对成立一个新政治体、新政府形式的专注，而是美国这个“新大陆”，美国人这种“新人”，以及那种“可爱的平等”，按照杰斐逊的说法，就是“不问贫富，人皆共享”的平等。以致从法国大革命后期一直到当代的革命，对于革命者来说，更重要的是改变社会的结构，而不是政治领域的结构，

美国可是在革命之前就完成了这一改变。如果说在现代革命中真的没有什么比社会条件的剧变更加生死攸关，那么就有人不免会说，这一切都归咎于美洲的发现和新大陆的殖民——在新世界，“可爱的平等”是自然而然，可以说是有机地生长起来的；而在旧世界，一旦给人类带来新希望的福音传来，“可爱的平等”似乎只能通过革命的暴力和流血来实现。持这一见解的版本数不胜数，每每鞭辟入里。这在当代历史学家眼中，早已经习惯成自然，他们顺理成章地推论说，美国未曾发生过革命。十分值得注意的是，这一观点在某种意义上也得到了卡尔·马克思的支持。他好像相信，自己对资本主义的未来和即将到来的无产阶级革命的预言，并不适用于美国的社会发展。无论马克思的论断有多少可取之处——这些论断对现实的理解，肯定是马克思的追随者们所无法企及的——这些理论本身在美国革命这一简单事实面前都不攻自破了。事实是牢不可破的，不会因历史学家和社会学家拒绝从中取经而消失，尽管它们也会湮灭，那只是因为它们被所有人遗忘了。在此，这种遗忘不是学究气的，它事实上宣告了美利坚共和国的终结。

一切现代革命本质上都源于基督教，哪怕它们打着信仰无神论的幌子，这种论调并不稀罕，对此尚需讲上几句。支持该论调的各种论点，通常都针对早期基督教派所具有的明显的造反天性：它强调上帝面前的灵魂平等，它公然蔑视一切公共权力以及它天国王朝的允诺。这些观念和希冀，据说已经渗入现代革命之中，尽管是通过宗教改革这一世俗化的形式。世俗化，即政教分离，和世俗王国兴起并获得自身的尊严，这肯定是革命现象中一个至关重要的因素。不错，我们所谓的革命，确切地说，就是造就一个新的世俗领域的短暂阶段。这一点终将得到证明。不过，如果当真如此，那么就是世俗化本身，而不是基督教教义的内容构成了革命的起源。这种世俗化的第一个阶段不是宗教改革，而是绝对主义的兴起；因为根据路德的观点，上帝之道挣脱教会的传统权威之日，就是“革命”摇撼世界之时。“革命”经久不息，并将适用于一切世俗政府形式；它并不建立新的世俗秩序，反倒持续不断地动摇着一切尘世建制的基础。[10]路德固然因为最终成为一个新教会的奠基者，而跻身于历史上伟大奠基者之列，但他创立的东

西，不是也绝不可能是一个novus ordo saeclorum（新秩序的时代）；相反，无论它会是什么，都意味着将一种真正的基督教生活更彻底地从对世俗秩序的忧虑和考虑中解放出来。这并不否认，路德解除权威和传统之间的纽带，企图将权威建立在上帝之道的基础上，以取代从传统中获得权威，这对权威在现代的丧失，起到了推波助澜的作用。但是，如果光靠自己，而没有一个新教会的创立，这一点也将始终无法灵验，就像从菲奥雷的约阿希姆到西吉斯蒙德改革的中世纪晚期的末世论景象和预测一样。近人猜测，后者据认为可能无意中充当了现代意识形态的先驱，尽管我对此表示怀疑。[11]同样，人们也可以在中世纪的末世运动中看到现代大众式歇斯底里的先驱。可是，哪怕连一场造反也远不止是大众式歇斯底里，更何况革命呢。因此，造反精神在某种严格意义上的现代宗教运动中锋芒毕露，却总是在某种大复苏或复兴运动中划上句号。不管它在多大程度上使那些歇斯底里发作者“康复”，却始终不会有什么政治结果和历史意义。而且，基督教义本身就是革命的这一理论，并不比美国革命不存在的理论，更能在事实面前站得住脚。事实上，在现代之前，不曾有任何革命是以基督教的名义发动的，以致支持这一理论最好的理由，无非就是需要现代性来解放基督信仰中的革命性因子。这显然是在回避问题。

不过还有另一种主张，更接近问题的实质。我们强调过创新性因素乃是一切革命所固有的。人们常常挂在嘴边的就是，我们整个历史意图都起源于基督徒，因为历史进程遵循直线式发展。显然，只有在直线式时间概念的条件下，诸如创新性、事件的独特性等现象，才是可以想象的。是的，基督教哲学打破了古代的时间概念，因为基督的降生，发生在人的世俗时间之中，既构成了一个新的开端，也构成了一个独一无二的、不可重复的事件。要想让奥古斯丁炮制的基督徒的历史概念设想出一个新的开端，唯一的办法就是依据一个突入的并打破了世俗历史常规进程的超验事件。这样的事件，就像奥古斯丁所强调的那样，只能发生一次，直至时间的尽头才会再有第二次。基督徒眼光中的世俗历史始终囿于古代的循环之中，帝国兴衰沉浮，一如既往，只有获得永生的基督徒们能摆脱这种在无休止动荡中的循环，冷眼旁观其中的风云变幻。

一切会死的事物都处于变化之中，这当然不是基督徒独有的观念，而是整个古代后期主流的情绪。可见，这一观念与古希腊哲学，甚至与人类事务的前哲学诠释之间颇有渊源，就连古罗马共和精神都不及它。与罗马人相反，希腊人相信，会死的事物因为终有一死而自成领域，这一领域所具有的易变性是不可改变的，因为它最终以这一事实为基础：νέοι，年轻人，同时也是“新一代”，不断地侵扰现状的稳定性。波利比乌斯也许是第一个意识到历史是代代相传而贯穿起来的这一决定性因素的作家。当波利比乌斯指出政治教育领域具有不可改变、持续不断的来回往返性质时，他是在用希腊人的眼光来打量罗马事务。尽管他知道，政治教育是罗马人有别于希腊人的事业，是将“新一代”维系在老一辈身上，让年轻人配得上祖先的光荣。[12]罗马人代代相传的延续感，希腊人是不知道的。在希腊，一切会死的事物固有的易变性，不需要任何缓冲或慰藉就可以体验。正是这种体验说服了希腊哲学家：他们不必过分执著于人类事务领域，人们也应避免赋予这一领域完全不应有的尊严。人类事务变幻不定，但从来没有产生全新的东西；如果说太阳底下有新东西，那就是人们自己，因为他们降生于世上。不过，无论νέοι新人和年轻人如何新，在整个时代，他们的降生，结果都构成了一幅根本就一直相同的自然或历史图景。

2

革命这一现代概念与这样一种观念是息息相关的，这种观念认为，历史进程突然重新开始了，一个全新的故事，一个之前从不为人所知、为人所道的故事将要展开。十八世纪末两次伟大革命之前，革命这一现代概念并不为人所知。在加入到后来才证明是一场革命的事业之前，演员们丝毫也无法预知这场新戏剧的情节将如何发展。然而，一旦革命的战车驶入轨道，早在相关人等得知他们的事业以胜利还是以灾难告终之前，故事的新意和情节的深刻意义都已经向演员和观众一起展示出来了。就说情节吧，不错，情节就是自由的崛起：1793年，也就是法国大革命爆发后的第四年，罗伯斯庇尔把他的统治定义为“自由专制”，丝毫也不怕别人指责他说话自相矛盾；孔多塞这样来概括那尽人皆知的事情，即“‘革命的’一词仅适用于以自由为目的的革命。”[13]革命即将开创一个全新的时代，甚至在更早的时候，这一

点就已经以设定革命历法的方式标示出来，其中，处死国王和宣告成立共和国的那一年被定为元年。

这样一来，对任何现代革命的理解，至关重要的就是，自由理念和一个新开端的体验应当是一致的。既然自由世界通常的观念是，判断政治实体（political body）宪法的最高标准既非正义，也非伟大，而是自由，那么，我们打算在何种程度上接受或拒绝这种一致性，就不仅取决于我们对革命的理解，而且取决于我们的自由概念。须知，自由本源上显然是革命性的。因此，虽然我们还是从历史角度来谈论这一问题，但即便如此，我们最好还是暂且打住，去反思一下自由接着要呈现出来的一个方面——这只不过是为了避免更多的流俗误解，以便第一眼就洞悉革命本身就具有的那种现代性。

解放与自由并非一回事；解放也许是自由的条件，但绝不会自动带来自由；包含在解放中的自由观念只能是消极的（negative），因此，即便是解放的动机也不能与对自由的渴望等而视之。这一切都是不言而喻的。倘若这些自明之理常常被人遗忘，那也是因为解放总是赫然夺目，而以自由立国纵使不是完全无用，也总是不那么确定的。而且，从古典时代衰落到现代世界诞生的若干世纪中，自由都在哲学和宗教思想史上扮演着重大而颇具争议的角色。当时，政治自由尚不存在，出于某些与本文无关的原因，人们对此也漠不关心。故而，按政治自由来理解的并不是一种政治现象，相反却是非政治性活动的自由度，而这是某一政治体恩准并保障它的创建者所持有的。这一点即便在政治理论中也几乎是天经地义的。

自由作为一种政治现象，伴随希腊城邦的兴起而来。从希罗多德开始，自由被理解成一种政治组织的形式。这里，公民在无统治的条件下生活在一起，并无统治与被统治之分。[14]无统治的概念是由isonomy（法律的平等，或法律面前人人平等）一词来表达的。在古人列举的其他政府形式之中，“法律面前人人平等”与众不同之处在于，它丝毫不含统治之意（“archy”来自君主制和寡头制中的ἀρχειν，“-cracy”则来自民主制中的κρατεῖν）。城邦据说是“法律面前人人平等”，而不是一个民主政府形式。“民主”一词最初是由反

对“法律面前人人平等”的人创造的，即便在当时就表示多数统治、多数人的统治，这些造词者想说的是：你所说的“无统治”事实上只不过是另一种统治方式而已；它是最坏的政府形式，是平民的统治。[15]

因此，平等在本源上差不多就是自由。我们信奉托克维尔的见解，常常将平等视为对自由的一种威胁。不过，isonomy一词指出，这种法律之内的平等，并不是条件的平等，而是那些结成一体的平等人之间的平等。尽管在某种意义上，条件的平等是古代世界一切政治活动的条件，政治领域本身只对那些拥有财产和奴隶的人开放。“法律面前人人平等”保证了ἰσότη平等，但不是因为一切人都生而平等，相反是因为人天生（φύσει）是不平等的，需要一种人为的制度，即城邦，通过它的νόμο（约定）使他们平等。平等仅仅存在于这样一个特定的政治领域之中，在那里，人们作为公民而不是私人与他人相遇。这一古典的平等概念与我们的平等观之间的差异，无论再怎么强调都不为过。我们的平等观是人生而平等，由于人造的社会和政治制度而变得不平等。希腊城邦的平等，城邦的“法律面前人人平等”，是城邦而不是人的属性。人基于公民身份而不是基于出生来获得平等。无论平等还是自由，都没有被理解为人固有的特性，两者都不是叩ύσει（自然），不是天赋的或自发的；它们是νόμω（约定），也就是约定俗成的、人为的，是人力的产物和人造世界的特性。

希腊人坚持，除非置身于平等人之中，否则就无自由可言。因此，暴君、专制者或家长都不是自由的，即使他们完全不受束缚，不受他人强制。希罗多德将自由等同于无统治，是指统治者本人不是自由的；统治他人就使自己一枝独秀，而只有与平等的人比肩而立，方可自由。换言之，他破坏了政治空间本身，结果无论是对他本人还是对被他统治的人来说一切自由都永远消失了。希腊政治思想之所以坚持平等和自由之间的相互联系，皆因自由被理解为在某些（绝非全部）人类活动中展现。而只有当他人见之、论之、忆之，这些活动才会出现，才是真实的。一个自由人的生活需要他人在场。是故自由本身需要一个使人们能走到一起的场所——集会、市场、或城邦等相宜的政治空间。

如果我们根据现代术语来思考这种政治自由，试图去理解，当孔多塞和革命者宣称革命的目标是自由，自由的诞生意味着一个全新故事的开端时，他们到底意欲何为，那么，我们就必须首先注意到一个显而易见的事实，那就是在他们心目中，不可能仅仅只有那些今天被我们跟立宪政府联系在一起，还恰如其分地称之为公民权利的自由。所有这些权利，甚至包括因纳税而要求代议的参政权，无论在理论还是实践上，都不是革命的结果。[16]它们由生命、自由和财产这“三大基本权利”衍生而来。与这“三大基本权利”相比，其他所有权利都是“次级权利，是一种补充、一种手段，它们必须经常性地加以运用，为的是充分获得和享有真正的、实质的自由”（布莱克斯通）。[17]革命的结果不是“生命、自由和财产”本身，而是它们成为人不可剥夺的权利。不过，即便在这些权利前所未有地、革命性地向一切人扩展的过程中，自由也只不过意味着免于不正当限制的自由，这样实质上就等同于活动的自由，是一种“动力，……非经正当法律程序不可加以束缚或限制”。布莱克斯通心仪古典政治思想，坚信这是一切公民权利中最重要者。甚至集会权，它已经逐渐成为最重要的积极政治自由，而在美国的《权利法案》中，却依然以“人民和平集会，向政府请愿申冤的权利”（《宪法第一修正案》）的方式出现。可见，“从历史上说，请愿权乃是基本权利”。符合历史的解读必须是这样的：集会权是为了请愿。[18]所有这些自由，加上我们自己免于匮乏和恐惧的诉求，从根本上说当然都是消极的；它们是解放的结果，但绝不是自由的实质内容。我们稍后将会看到，自由的实质内容是参与公共事务，获准进入公共领域。如果革命仅以保障公民权利作为唯一目标，那它的目的就不是自由，而是解放，也就是从滥用权力，对历史悠久且根深蒂固的权利肆意践踏的政府手中解放出来。

问题是，据我们所知，现代革命总是同时涉及自由和解放。解放的成果，是消除限制、拥有动力，它的确是自由的一个条件，如果不能无限制地移动，则无人能到达自由之地。这样一来，通常就很难界定，究竟是在哪一点上，单纯解放的意欲终结了，而自由的意欲开始了。解放是免于压制，自由则是一种政治生活方式。问题在于前者，也就是免于压制的意欲，可以在君主——尽管不能在暴政，更不用说

专制——统治下实现，而后者则亟需形成一种新的，或毋宁说是重新发现的政府形式；它要求构建共和制。其实，“当时的斗争，是共和政府倡导者和君主政府倡导者之间的原则斗争”[19]，没有什么比这更真实、更实事求是的了。唉！这一点几乎全被革命史家抛到九霄云外去了。

不过，解放和自由在任何历史情境下都难解难分，这并不意味着解放和自由是一样的，也不意味着作为解放的结果赢来的这些自由，就道出了自由的全部故事。尽管那些想在解放和以自由立国两方面都一试身手的人，比不这样做的人，会更经常性地不对这些问题清楚加以区分。十八世纪的革命者缺乏这样的明晰性无可厚非。他们在所肩负事业的性质中，发现了自身的能力，而唯有在解放的行动中，他们才发现了自己对“自由之魅”的意欲，约翰·杰伊一度这样来称呼它。解放要求他们有所作为，他们便投身于公共事业之中，在此，不管是有意地或更常常是不经意地，他们开始构建呈现的空间了，于是自由得以展现它的魅力，得以成为眼见为实的东西。既然他们对自由的魅力毫无准备，也就不能指望他们对这一个新现象无所不知了。他们所做的远远超过职责所系，而他们也乐此不疲。这是一个再清楚不过的事实了。他们之所以对此三缄其口，最大的障碍来自于整个基督徒传统的重负。

不论美国革命对公开性的吁求（“不出代议则不纳税”）有何优越性，凭它的魅力肯定无法打动人。演说和决策、修辞润色和实务工作、思考和劝说、实际的行动，这些都证明有必要从这一吁求中，推导出一个合乎逻辑的结论：独立政府和新政治体的建立。这是截然不同的东西。正是通过这些体验，用约翰·亚当斯的话来说，那些“心系天职，别无他求”的人，发现了“我们的愉悦来自行动，而非休息”。[20]

革命带来的是对自由的这种体验，诚然，在西方人的历史中，这并不是什么新体验，古希腊和古罗马对此习以为常。对于从罗马帝国衰落到近代兴起之间的几百年而言，它才是一种新体验。这种相对而言的新体验，对于创造它的人来说，无论如何都是新的。它同时也是这样一种体验，即人有本领去开创新的事物。这两件事加在一起——

一种揭示了人的创新能力的新体验——就成为一种巨大感召力的根本。我们在美国革命和法国大革命中都发现了这种感召力，这种对史无前例的伟大性、辉煌性的再三强调。如果我们不得不根据公民权利是否完璧归赵来评价它，那将是牛头不对马嘴。

只有在创新性激发出这种感召力，并且与自由之理念相联系之处，我们才有资格谈论革命。这当然就意味着，革命不止是成功的暴动。将每次政变都称为一场革命，甚或在每次内战中去寻找革命，皆不足取。被压迫人民常常揭竿而起，古代大量立法都可以理解为仅仅是为了防止奴隶起义，虽然奴隶起义很少爆发，却总是令人提心吊胆。而且，在古人看来，内战和派系冲突是一切政治体最大的危险。亚里士多德要求公民之间的关系成为一种叩ιλια，守望相助的友谊，视之为防止内战和派系冲突的最可靠力量。政变和宫廷革命只是权力易手，政府形式岿然不动，就没有那么可怕了，因为它们带来的变动都局限在政府的范围内，顶多给人民造成极小的不安。不过，政变也同样是尽人皆知的。

这一切现象与革命的共同之处就是，它们都是由暴力所引起的。这就是它们常常被等同于暴力的原因。但是对革命现象的描述，暴力不如变迁来得充分；只有发生了新开端意义上的变迁，并且暴力被用来构建一种全然不同的政府形式，缔造一个全新的政治体，从压迫中解放以构建自由为起码目标，那才称得上是革命。事实上，尽管名垂青史者，不乏为一己之私而贪恋权力者，如亚西比德，也不乏rerum novarum cupidi，渴求新事物者如喀提林，但是前几个世纪的革命精神，也就是渴望解放，渴望为自由建立一个新居所，却是史无前例的，之前的一切历史，都难以望其项背。

3

诸如革命这样普遍的历史现象——民族国家、帝国主义或极权主义统治等等也是如此——要确定它实际诞生的日期，一种办法当然就是，找到此后一直沿用于该现象的词，它第一次究竟是出现在什么时候。显然，人间出现的每一件新事物，都务求有一个新词，不管是杜

撰一个新词，以涵盖新的体验，还是用一个旧词，赋予它新的意思。这一点对于生活中的政治领域尤为真实，在那里，言谈是至高无上的。

在我们满以为最有把握找到“革命”一词的地方，也就是在意大利早期文艺复兴的史料和政治理论中，却依然不见它的踪影。这不仅仅是古籍研究的事情。尤为令人惊讶的是，马基雅维里仍然是沿用西塞罗的mutatio rerum，也就是他的mutazioni del stato（动荡状态），来描述统治者如何被强行推翻，政府形式如何更迭。他乐此不疲，简直就像一个孩子。马基雅维里对这个最古老的政治理论问题的想法，不再囿于传统的解答，按照这个解答，一人统治导致了民主制，民主制导致了寡头制，寡头制导致了君主制，循环往复——著名的六种可能性，是柏拉图最早设想出来，亚里士多德最早加以系统化，甚至布丹依然几乎原封不动地照搬。马基雅维里的作品充斥着不计其数的mutazioni（动荡）、variazioni（变动）、alterazioni（更迭），以致诠释者们将他的教义误当作“政治变迁理论”，他的主要兴趣恰恰在于固定不变、不可变更的东西，一句话，就是永恒持久的东西。马基雅维里在革命史中只是一名先驱者，让他与革命史如此不谋而合的是，他是第一个思考建立一个持久不变的政治体之可能性的人。纵然他对现代革命的某些突出因素已经了如指掌，诸如阴谋和派系冲突，人民煽动暴力，最终令整个政治体失控的骚乱和无法无天，最后但并非最不重要的，是革命给新来者，西塞罗的homines novi（新人）、马基雅维里的condottieri（奠基者）开辟道路，使他们有机会摆脱底层的生活条件，享受公共领域的辉煌，从卑微小角色上升到以前只能俯首顺从的掌权地位。不过这些在本文中都是无关宏旨的。在本文中更重要的是，马基雅维里是第一个设想了一个纯粹世俗化领域兴起的人。这个领域的法律和行动准则，具体而言，独立于教会的教义；一般而言，独立于那些超验于人类事务范围的道德标准。正是基于此，马基雅维里坚持进入政治生活的人首先要学会“如何不为善”，如何不按照基督徒戒律行事。[21]使他区别于革命者的主要一点是，他将立国——成立一个统一的意大利，一个以法国和西班牙为榜样的意大利民族国家——理解为一场rinovazione（重建），而革新对他来说只不过

是alterazione a salute（王权更替），是他想象得到的唯一有益的变更。换言之，全新事物，即一个开端（以革命之年来纪元，以开端而正名）特有的革命感召力，对于马基雅维里来说是完全陌生的。然而，即使是在这方面，他和他十八世纪的后继者们之间，也并不像看上去的那样，好像隔了一道万里长城。我们随后将会看到，革命始于革故鼎新，一个全新开端所具有的革命感召力，只有在事件本身的进程中才会诞生。当罗伯斯庇尔宣称“法国大革命的计划，在马基雅维里的书中就已经多有涉及”[22]时，他是对的，而且不止在一个方面。因为，他不妨可以加上：我们也同样“热爱我们的国家甚于我们灵魂的安宁”。[23]

其实，诱使我们罔顾“革命”一词的历史，并从文艺复兴时期意大利城市国家的动荡不安中来确定革命现象的日期，罪魁祸首就是马基雅维里的作品。他肯定不是政治科学或政治理论之父，但是很难否认，人们完全可以在他身上看到革命精神之父的影子。我们不仅在马基雅维里身上，发现了复兴古罗马精神和制度的一种自觉而热切的努力，后来，这些东西，对十八世纪政治思想产生了独特的影响。而在本书语境中更重要的是，众所周知，他坚持为暴力在政治领域中保留一席之地，其振聋发聩未始稍减；而且，我们还在法国大革命者的言行中发现了这些东西。在这两种情形中，崇尚暴力与自称膜拜罗马的一切事物，是那样的格格不入，令人百思不得其解。因为在罗马共和国，是权威，而不是暴力，支配着公民的行为。然而，两者的这些相似性虽可以解释十八、十九世纪对马基雅维里的尊崇，却不足以弥补两者之间那更为显著的差异。朝古典政治思想的革命性转向，目的并不在复兴古代本身，也没有导致古代复兴。在马基雅维里那儿，这只不过是文艺复兴文化整体的政治方面，艺术和文学使意大利城市国家的一切政治发展都相形见绌。相反，在革命者眼中，这些东西与时代的精神大大脱节了。自从现代发端，现代科学在十七世纪兴起以来，这一时代的精神就自称将一切古代的成就都远远地抛在了身后。无论革命者们多么仰慕罗马的光荣，他们谁也不会像马基雅维里那样，涵泳于古代，竟有宾至如归之感，他们也写不出：“夜幕低垂，我返回家中，步入我的书房。在门口，我除下白天沾满灰尘的外衣，换上宫

廷袍服。更衣整饬完毕，方步入古人的殿堂。他们虚席以待，盛情款款，为我专设珍馔，我甘之如饴，此生不枉。”[24]谁要是读到这些或类似的句子，就会打心眼里赞同最近学术上的发现，从文艺复兴中看到的只是一波又一波复古浪潮的一个高潮。真正的黑暗时代一过去，这股浪潮立刻伴随着卡洛林王朝的复兴汹涌而来，直到十六世纪方告结束。同理，他也会相信，十五、十六世纪城市国家在政治上不可思议的混乱是一个终结而不是一个开端；中世纪市镇，伴随着它们的自治政府，它们政治生活的自由，一并走向了终结。[25]

另一方面，马基雅维里对暴力的强调，则更富有启发性。它是一个双重困境的直接后果：马基雅维里发现自己陷入了一个理论困境，后来这个理论困境成为困扰革命者的实践困境。困境存在于立国使命之中，它要确立一个新开端，这本身似乎就要求暴力和侵害，不妨说是要重演远古神话中处在一切历史开端时的罪行（罗慕路斯杀雷穆斯，该隐杀亚伯）。而且，这一立国任务，与立法的任务以及与设计一个新的权威并加之于人的任务，是结合在一起的。这个新权威不得不按照这样一种方式来规划，即它要与源于君权神授的旧绝对性的鞋子相配，步其后尘，由此取替一个以万能上帝的命令为终极指令，以道成肉身观念为正当性之终极源泉的世俗秩序。因此，马基雅维里，这个视宗教介入政治事务为大敌的人，不得不乞援甚至乞灵于立法者身上的神性。这些立法者，无非就像十八世纪的“启蒙”者，例如约翰·亚当斯和罗伯斯庇尔。固然只有“非常法律”才有必要如此“求助于上帝”，因为新的共同体须借此而立。我们在下文中将看到，革命任务的后一部分，是要寻找一种新的绝对性来取替神圣权力的绝对性，这是无法解决的。因为，在人的多样性条件下，权力绝不会达到无所不能的程度，属于人类权力的法律也不可能是绝对的。诚如洛克所云，马基雅维里“诉诸高高在上的天国”，并不是发自任何宗教情感，只不过是一心要“回避这一困难”[26]。同理，他强调暴力在政治中的地位，与其说归因于他对人性的所谓现实主义洞察，倒不如说更多是归因于他抱有一种徒然的希望，以为可以在某种人身上找到某种品质，跟我们与神性联系起来的品质相媲美。

然而，这些仅仅是预感而已，马基雅维里的思想远远超越了他那

个时代的一切现实经验。事实上，无论我们多想将自己的体验，来比附意大利城市国家内乱频仍所触发的体验，可后者的激进程度，却并不足以启发行动者或目击者产生对新词，或者重新诠释旧词的需要。由马基雅维里引入到政治理论之中，甚至在他之前就已经付诸使用的新词，是“国家”，lo stato（一统）[27]。虽然一贯诉诸罗马的光荣，一贯取道于罗马的历史，他却分明感觉到，一个统一的意大利将会组成一个与古代或十五世纪的城市国家判然有别的政治实体，它理当拥有一个新的名称。

“造反”和“叛乱”这两个词固然向已有之，自从中世纪晚期它们的意思就已经明确甚至固定下来了。但是，这些词绝不能表示革命所理解的解放，更不能表示建立了一种新的自由。因为，革命意义上的解放意味着，不仅当下的人，而且古往今来的所有人；不仅作为个人，而且作为人类最大多数者的一分子，包括贫贱者、在黑暗中长期煎熬者、一切权力的受压迫者，他们揭竿起义，成为这块土地至高无上的统治者。若要追根溯源，放到古代的条件下来看，那么，揭竿起义要求权利平等的，似乎不应是古罗马或雅典的人民，不是populus（古罗马平民）或古希腊平民这些底层公民，而是构成人口大多数，不曾属于人民的奴隶和外邦人。我们都知道，从未发生过这样的事情。我们所理解的那种平等观念，即基于生而为人这一事实，所有人生而平等，平等是一项与生俱来的权利，在现代以前，人们对此是一无所知的。

诚然，中世纪和中世纪之后的理论对正当化的造反，反抗既定权威的起义，公然的对抗和不服从，都略知一二。但是，这些造反的目的，并不是挑战权威或事物的既定秩序本身，它常常只是当权者的更替，一个篡位者换成了合法的国王，或者一个滥用权力的暴君换成了一个守法的统治者。因此，尽管人民有权利决定谁不应该统治他们，他们却肯定不能决定谁应该统治他们。至于人民有权当家作主，或者有权任政府公职，更是闻所未闻。作为人民群众的一员，若真的从卑下境况荣升至公共领域，就像在意大利城市国家的奠基者那样，被准以公共事务，许以公共权力，那也是归功于他们卓尔不群的品质。这种品质来自于一种virtù（美德），它之所以备受赞誉和景仰，恰恰在

于它无法按社会地位和出身来衡量。分享政府权力的权利，显然也不在人民所拥有的旧的特权和自由之列。这种自治政府的权利，即便在闻名于世的以纳税换来的代议权中，也未能充分地体现出来。为了统治，一个人不得不是一位天生的统治者，在古代他是一个生而自由的人，在封建欧洲则是贵族的一员。虽然在前现代的政治语言中，描述被统治者起义以反抗统治者的词，俯拾皆是，但却没有一个词，可以描述被统治者自己成为统治者这样一场如此翻天覆地的变化。

4

要说革命现象在前现代是史无前例的，这绝非必然之事。诚然，许多人都会同意，对新事物的渴望与相信创新性本身可欲的信念结合在一起，乃是我们所生活的世界的典型特征。将这种现代社会的情绪等同于所谓的革命精神，的确司空见惯。不过，如果我们通过革命精神来理解那种实际上是从革命中产生出来的精神，那么无论如何，这一现代的创新性渴求必须与革命精神仔细加以区分。从心理上说，立国的体验与相信一个新故事即将在历史中展开的信念结合在一起，将会使人们变得“保守”而不是“革命”，使人们热衷于维护既定事务和维持稳定，而不是为新事物、新发展和新观念开辟道路。而且，从历史上看，第一批革命者，即那些不仅缔造了一场革命而且将革命引上政治舞台的人，根本就不热衷于新事物，也根本不热衷于一种“新秩序的时代”。这种对创新性的无动于衷，仍然回荡在“革命”这个相对古老的术语中。这个词是慢慢地才获得了新意义的。事实上，这个词的用法最清楚不过地表明了，行动者这方不抱期望，也无企图，对于任何史无前例的事物，他们并不比同时代的旁观者更有准备。问题的关键在于，对一个新纪元的巨大感伤，只有在达到一种无路可退的境地之后，才会涌现出来。雅不欲陷入如此境地的美国革命的行动者，就如同之前法国大革命的行动者一样，不约而同地道出了几近一致的术语，道出了无休止的变动，而我们就从中发现了这种感伤。

“革命”一词本来是一个天文学术语，由于哥白尼的《天体运行论》（De revolutionibus orbium coelestium）[28]而在自然科学中日益受到重视。在这种科学用法中，这个词保留了它精确的拉丁文意思，

是指有规律的天体旋转运动。众所周知，这并非人力影响所能及，故而是不可抗拒的，它肯定不以新，也不以暴力为特征。相反，这个词明确表示了一种循环往复的周期运动，它是波利比乌斯ἀνακύκλωσι完美的拉丁文翻译。ἀνακύκλωσι也是一个起源于天文学的词，作为一种隐喻用于政治领域。如果用于地球上的人类事务，它就仅仅意味着，极少数为人所知的政府形式，以永恒轮回的方式，在有生有死的凡人中周而复始，具有一种不可抗拒的力量，就像使天体在宇宙中遵循预定轨道运动的力量一样。没有什么比一切革命的行动者拥有并为之着迷的观念，离“革命”一词的原义更远的了。换言之，他们以为，在宣告一个旧秩序必然死亡，迎接一个新世界诞生的过程中，自己是一名当局者[29]。

如果那些现代革命事件如教科书的定义一般轮廓分明，那么，选择“革命”这个词就比事实上的革命更加令人大惑不解了。当该词第一次自天上降落地球，被征引来描述凡人之事时，它显然是作为一个隐喻而出现的，其含义也从一种永恒的、不可抗拒的、周而复始的运动引伸为随机运动，人类命运的沉浮，就像远古以来太阳、月亮和星辰的升起与降落一样。我们发现，“革命”一词第一次作为一个政治术语是在十七世纪，当时，该词的隐喻义更为接近其原义，因为它用在向某个预定点循环往复的运动身上，言外之意乃是绕回预先规定的秩序中。故而，“革命”第一次不是用于一场我们称之为革命的运动，即没用在爆发于英国克伦威尔兴建第一个革命独裁制之时，相反是用在1660年推翻残余国会之后恢复君主制之际。这个词原封不动地用于1688年，斯图亚特王室被驱逐，君权旁落于威廉和玛丽的时候。[30]“光荣革命”根本就不被认为是一场革命，而是君权复辟了前度的正当性和光荣。通过这一事件，“革命”这一术语似是而非地发现了自己在政治和历史语言中的定位。

事实上，“革命”一词的原义是复辟，因此，对我们而言为是的一些东西恰恰为非，这不仅仅是语义学上的啧啧怪事。十七、十八世纪的革命于我们而言，揭示了一种新精神、一种现代精神，其本意却是企图复辟。诚然，英格兰内战为十八世纪革命中本质上全新的事物埋下了大量伏笔：平等派（Levellers）的出现，一个全部由下层人民组

成，其激进主义与革命领袖发生冲突的党派的形成，都清晰地勾画了法国大革命的进程。平等派吁求成文宪法作为“正义政府的立国之基”，而克伦威尔引进一个《政府章程》来确保护国公政体之时，则在一定程度上将之付诸实施。即便不是美国革命成就中最重要的，也至少是其中之一的那个成就，就这样被占了先。然而，事实上，这首次现代革命短命的胜利，被钦定为一场复辟，即铭于1651年之玺的“奉天承运，复吾自由”。

在本书中，更重要的是指出一个多世纪后所发生的事情。因为，这里我们并不关心革命本身的历史，它们的过去、起源和发展历程。如果我们想了解革命是什么——它对于作为政治存在的人的普遍意义，对于我们所生活的世界的政治意义，它在现代史中的角色——我们必须转向那些历史性的时刻，在这历史性的时刻中，革命展现出它的全貌，具备了一种确定形态，革命开始摄人心魄，与滥用权力、暴行和剥夺自由这一切促使人们造反的东西划清了界限。换言之，我们必须转向法国大革命和美国革命，同时也必须考虑到，在两者的最初阶段，参加者都坚信自己所做的一切，只不过是恢复被绝对君主专制或殖民政府的滥用权力所破坏和践踏的事物的旧秩序。他们由衷地吁求希望重返那种事物各安其分，各得其宜的旧时代。

这就产生了大量混淆，尤其是对美国革命来说，它并没有吞噬自己的孩子[31]。因此，“复辟”的始作俑者，就是发动和完成了革命的人，他们甚至活到在事物的新秩序中掌权和任职为止。他们本想来一场复辟，挽救古典自由，却演变为一场革命。他们关于英国宪法、英国人的权利、殖民政府形式的思想和理论，则随着《独立宣言》而告终。但是，除了一些无心之失以外，导向了革命的那些活动，本身并不是革命的。“本杰明·富兰克林比其他人拥有更多关于殖民地的第一手资料，他后来由衷地写道：‘据我所闻，任何一个人，醉也罢，醒也罢，但逢高谈阔论之时，都从未流露过一丁点儿对独立的期盼，也从未暗示过独立对美国有什么好处。’”[32]这些人究竟是“保守的”还是“革命的”，其实是无法确定的。如果罔顾这些词的历史语境，将其放之四海，忘记了保守主义作为一种政治信条、一种意识形态，它的存在要归功于对法国大革命的反动，只对十九、二十世纪的历史具有意

义，那么就势必会陷入这一诘难之中。对于法国大革命而言，同样的问题也会产生，只是在某种程度上也许不那么明朗而已。在此，也可以用托克维尔的话来说："人们终将相信，即将到来的革命，目的不是推翻旧政权，而是旧政权的复辟。"[33]行动者正是在这两次革命的进程中明白了，复辟是不可能的，他们需要从事一项全新的事业。于是，"革命"一词获得了新的意义。正在此时，托马斯·潘恩却依然恪守旧时代的精神，郑重其事地提议，将美国和法国大革命称为"反革命"。[34]这一提议竟然出自一个当时最"革命"的人之口，这就一语道破了循环往复的复辟观念是如何地切中革命者的心思。潘恩只不过是想恢复"革命"一词的旧意，表达他坚信大势所趋，将使人返回"早期"，那时人们还拥有现已被暴君和征服者剥夺的权利和自由。他的"早期"绝非十七世纪所理解的，是假设的史前自然状态，而是一个确凿无疑的历史时期，尽管尚未加以界定。

别忘了，潘恩用"反革命"这个术语，来回应柏克对英国人权利的极力辩护；以古老的习俗和历史，来抵御人权这个新玩意儿。不过，问题的关键是，潘恩感到，绝对的创新性，将是对这些权利的权威性和正当性的挑战，而不是辩护。这一点他并不比柏克逊色。毋庸赘言，从历史上看，柏克是对的，而潘恩错了。历史上没有哪个时期有《人权宣言》可资借鉴。以前应承认人在上帝或诸神面前的平等，因为这种承认并非源于基督徒而是源于罗马。罗马的奴隶可以成为宗教团体的合格成员，在神法的范围内，他们与自由人拥有同样的法律地位。[35]但是，一切人与生俱来的不可剥夺的政治权利，在我们之前的一切时代看来，如同在柏克看来那样，是自相矛盾的说法。有趣的是，拉丁词homo，相当于"人"的意思，原意是指除了是一个人之外就一无所有的某个人，一个没有任何权利的人，也就是说，是一个奴隶。

论述至此，对于我们当前的意图尤其是我们最终的努力而言——理解现代革命最难以捉摸然而又最令人刻骨铭心的方面，那就是革命精神——重要的是牢记，创新性、新颖性这一整套观念，在革命之前就已经存在，然而革命一开始这套观念就烟消云散了。犹如在其他方面一样，有人不禁要就此而争辩说，革命者落后于他们的时代，与十

七世纪从事科学和哲学的人相比，他们肯定是落伍的。例如伽利略强调他们发现的“绝对创新性”；霍布斯声称政治哲学“要数拙著《论公民》最陈旧”；

笛卡尔坚称此前没有一位哲学家在哲学上取得成功。诚然，对“新大陆”的念想比比皆是，由此涌现出一种“新人”。诸如我引述的克雷夫科尔和约翰·亚当斯，还有从不计其数的不那么出色的其他作家那里，均可找到这种念想。但是，与科学家和哲学家所主张的相反，新人与新大陆一样，人们感觉都是上天的礼物，而不是人的作品。换言之，创新性那奇特的感召力，虽是现代独有，却需要花上将近两百年的时间，才摆脱了科学和哲学思想的相对孤立状态，而到达政治领域。[用罗伯斯庇尔的话来说就是：“Tout a changé dans l'ordre physique；et tout doit changer dans l'ordre moral et politique.”（“肉体已变，道德与政治亦须改变。”）]但是，在政治领域中，事情都是关乎多数人而不是少数人的，创新性的感召力到达这一领域，就不仅要采取更激进的表达，而且还要具备一种政治领域特有的现实性。只有在十八世纪革命的进程中，人们才开始意识到，一个新开端可以是一种政治现象，可以是人业已为之或者有意为之的结果。从那时起，“新大陆”和从中涌现出来的“新人”，就不再需要被灌输对事物新秩序的希望了。新秩序的时代不再是“上天注定”的恩赐，创新性也不再是少数人引以为豪同时又令人不寒而栗的独占品了。当“新颖性”进入集市，它就变成了一个新故事的开端。不知不觉地，新的故事，由行动着的人开始；被他们的子孙后代深化、扩展和延续。

5

创新性、开端和暴力这一切因素，与我们的革命概念都息息相关，但是在“革命”一词的原义中和它在政治语言中的第一个隐喻用法显然不存在这些因素。不过这个天文学术语还存在另一层意思，我略为提到过这层意思，我们自己对这个词的运用，自始至终都深受这层意思的影响。我所指的是不可抗拒性这一观念，是这样一个事实，即天体遵循预定轨道的旋转运动，不受任何人力的影响。大家知道或者

说相信大家都知道，“革命”一词第一次使用的确切日期。那时它仅仅是用来强调一种不可抗拒性，而不具有任何循环往复运动之意。依我们自己对革命的理解来看，强调不可抗拒性重要之极，以致人们已经习以为常地认为，采取这一新用法之日，就是旧天文学术语具有新政治意义之时。

时间是1789年7月14日晚，巴黎，当路易十六从拉罗什福科公爵利昂古尔那里得知巴士底狱陷落，一些囚犯被释放，御林军一遇平民进攻就阵前变节时，国王和他的使者之间的著名对话可称得上是微言大义。据说，国王惊呼：“C'est une révolte.”（“人民叛变了。”）利昂古尔纠正道：“Non, Sire, c'est une révolution.”（“不，陛下，人民革命了。”）在此，我们听到这个词，依然是以旧的隐喻义用于政治的，带有从天上降落人间之意，而这也是最后一次了。不过，在此，也许是第一次，重点从循环运动的规律性完全转向不可抗拒性。[36]运动依然以天体运动的形象观之，但现在重点在于，这种运动是人力所不逮的，故而自有其规律。当路易十六宣布巴士底风暴是一场叛乱时，他坚持以手中权力和各种手段，来对付阴谋和逆乱。利昂古尔回应道，那儿发生的事情是无可挽回的，是君权所不能及的。利昂古尔究竟看到了什么，让他认为是不可抗拒、无可挽回的？而我们究竟必须看到什么，或者，从这场奇特的对话中听到什么，让我们知道这场风暴是不可抗拒、无可挽回的？

答案乍看似乎十分简单。从这些话的背后，我们依然可以耳闻目睹大众示威游行，他们如何争相冲上巴黎街头，这一座城市当时不仅是法兰西而且是整个文明世界的首都。大城市的平民暴动与追求自由的人民起义纠结在一起，难解难分。两者结合，单是人数上的力量就不可抗拒。第一次出现在光天化日之下的群众，实际上是穷人和被蹂躏者的群众，自古以来都躲藏在黑暗中，羞于见人。从此以后，公共领域应当为最广大的多数人提供空间和光明便成为一种不可逆的趋势。革命的参与者和旁观者从中立刻意识到了这一点。就记忆所及的历史，公共领域都是留给自由人的，也就是那些随心所欲，不为生计所累的人。而最广大的多数人之所以不自由，乃是因为他们受困于日常需要。

一场不可抗拒的运动！这个看法自始至终回荡在法国大革命的史册中，十九世纪不久就将它概念化为历史必然性观念。突然之间，一个全新的意象开始笼罩了旧的隐喻，一个全新的词汇融入了政治语言之中。每当我们思索革命的时候，我们几乎是不由自主地，脑海里依然涌现出诞生于那段岁月中的意象——德慕兰的torrent révolutionnaire（革命洪流），在革命洪流的风口浪尖上，诞生了革命的行动者，他们忘乎所以，难以自制，直到回头浪将他们吞没，与他们的敌人——反革命者同归于尽。用罗伯斯庇尔的话来说，革命的巨流一方面被“暴政的罪行”，另一方面被“自由的进步”推波助澜，狂飙突进，两方面又不免相互激荡，以致运动和反运动既无法达到平衡，也无法相互掣肘和牵制，而是以一种神秘的方式汇聚成一股“进步的暴力”，不断加速奔涌向同一个方向。[37]这是“革命火山喷射出的壮丽熔岩，无物可以幸免，无人可以阻挡”，正如乔治·福斯特1793年所亲眼目睹的那样。[38]这一蔚然奇观，正好应了土星的征兆：“革命吞噬自己的孩子”，吉伦特派的大演说家维尼奥如是说。推动革命前进的，正是“革命的暴风骤雨”。这是罗伯斯庇尔的tempête révolutionnaire（革命的暴风骤雨）和他的marche de la Révolution（革命的进军），汹涌的风暴席卷和淹没了一切无法忘却的东西，却从未彻底忘却开端，从未彻底忘却这一主张，在罗伯斯庇尔那里，它是“人的伟大对抗伟大的卑微”；[39]在汉密尔顿那里，它是“人类尊严的证明”。[40]当人开始坚守自己的伟大，维护自身的尊严时，一种比人更伟大的力量，已经介入了。

法国大革命之后的几十年间，一股巨大的潜流交汇在一起，席卷了一切人，先是将他们抛上风光无限的水面，然后又沉落于险象环生和声名狼藉的漩涡里，这股合流，逐渐支配了一切。在形形色色的隐喻中，革命不是被看作人的作品，而是被看作一个不可抗拒的过程。涌流、洪流、激流，这些隐喻还是革命行动者自己杜撰的呢，不管痛饮抽象意义上的自由之酒会有多醉，他们明明已经不再相信自己是自由的当局者了。姑且清醒地反思一下子，他们怎么会相信自己是，或曾经是自身所作所为的始作俑者呢？除了暴风骤雨式的革命事件，还有什么在短短几年间改变了他们，改变了他们内心深处的信念？1793

年那些群情激愤的人，不仅处决了一位特定的国王（他可能是也可能不是一个叛国者），而且将君权本身斥为“一种永远的罪行”（圣鞠斯特）的人，在1789年不都曾经是保皇党人吗？在1794年的风月法令中口口声声不仅要剥夺教会和流亡贵族的财产，而且要剥夺一切“可疑分子”的财产，转交给“不幸者”的人，不是都变成了私有财产权的狂热拥护者吗？他们不是充当了宪法制定的工具吗？这部宪法以高度分权为主要原则只是为了不得不弃之若敝屣，以便取而代之成立一个由委员会统治的革命政府，这个委员会的集权，是旧政权无法想象，也不敢妄为的。难道他们不是参加，甚至赢得了一场他们想都不敢想和从不相信会取得胜利的战争吗？除了一开始就莫名其妙地拥有了的知识，即“当前的革命短短几天就创造了比以往全部人类历史都更为伟大的事件”（按照罗伯斯庇尔在1789年写给他兄弟的话），还有什么能残留到最后？而到了最后，人们不禁会想：够啦，够啦。

法国大革命以来，对每次暴动的解释，不管是革命的还是反革命的，言必称滥觞于1789年的运动，是它的延续，这已经习以为常了，仿佛平静的、恢复秩序的时光只不过是一种短暂间歇，其间地下激流涌动，积攒力量，只等再度迸发冲上地面——1830年、1832年、1848年、1851年、1871年，只要提一下十九世纪这几个更为重要的年份就够了。每次，这些革命的支持者和反对者都将事件理解为1789年的直接结果。如果马克思所言非虚，法国大革命是穿着罗马服装的一场演出，那么同样真实的是，接下来的每一场革命，直至十月革命（也包括十月革命），都沿袭从7月14日到热月9日和雾月18日的事件和规则来出演。这些日期，在法国人民的记忆里刻骨铭心，以致时至今日，每个人都不假思索地将之与巴士底狱的陷落，罗伯斯庇尔之死和拿破仑·波拿巴的崛起等同起来。不是在我们的时代，而正是在十九世纪中叶，杜撰出了“不断革命”，甚或更加生动的révolution en permanence（永久革命）（蒲鲁东）。随之就是这样一种观念：“从来就没有几次革命这回事儿，革命只有一次，一次相同的、永久的革命。”[41]

如果说，“革命”一词新的隐喻义直接源于首先缔造了，接着亲自披挂上阵出演了在法国那场大革命的人的体验，那么，这一新的隐喻

义对于那些旁观革命过程的人来说，显然具有更强的说服力，从外部看，革命似乎是一场奇观。在这一奇观中最为夺目的是，没有一个行动者可以控制事件的进程，在革命的匿名力量中，人的有意识的目的和目标，丝毫也左右不了这一进程的方向，哪怕有也是微乎其微，如果他们想全身而退的话，其目的和意志必须屈从于这种革命的匿名力量。在我们今天听来，这不过是老生常谈而已。我们也许很难理解，革命竟然只会产生平庸。然而，我们只需回顾一下美国革命的进程，在那里所发生的一切正好相反。人是自己命运的主人，至少在政治统治权方面是如此，这种情感强烈地弥漫于一切行动者心中。借此我们便发现了，人无能为力于自身行动的进程这一景象，到底会产生多大的冲击。欧洲经历了从1789年到波旁王朝复辟的一系列不幸事件，那一代人承受了尽人皆知的幻灭的打击，它几乎瞬间就自我转变为对历史本身权力的一种既敬畏又迷惑的感觉。昨天，似乎只有君主的专制权力站在人和他的行动自由之间，而就在这个启蒙运动的幸福日子里，一个强大得多的力量突然崛起，随心所欲地支配了一切人，无一幸免，也无从反抗和逃避。这就是历史和历史必然性的力量。

从理论上说，法国大革命意义最为深远的后果，就是黑格尔哲学中现代历史概念的诞生。黑格尔真正具有革命性的理念是，哲学家旧的绝对性，自我展现于人类事务领域，确切地说是人类经验领域。哲学家把这一领域当作绝对标准的源泉和产地，无一例外地不予考虑。借助于历史进程来展现这一新理念，原型就是法国大革命。德国的后康德哲学之所以会对二十世纪的欧洲思想产生巨大影响，尤其是在那些处于革命动荡的国家——俄国、德国、法国而言，原因并不在于后康德哲学的所谓唯心主义，相反却在于这样一个事实：后康德哲学脱离了纯粹思辨的领域，试图提出一种与时代最新、最现实的经验相契合，并能从概念上对这种经验加以解释的哲学。然而，就“理论”一词旧的原义而言，这种解释本身是理论性的。黑格尔哲学尽管关注行动和人类事务领域，但仍然在于沉思。在思想的后摄性目光（the backward-directed glance of thought）面前，一切政治的东西，行动、言说和事件，都变成了历史的东西。结果，十八世纪革命迎来的新世界，并没有像托克维尔所孜孜以求的那样，收获一门“新的政治

科学”，[42]而是一门历史哲学——除了哲学向历史哲学转型以外一无所获，这一转型也许意义更加重大，不过与本文无关。

在政治上，这种新的、典型的现代哲学的谬误，就相对简单了。它在于不是根据行动者和当局者，而是从袖手旁观的局外人立场出发来描述和理解整个人类行动的领域。但是这种谬误由于其内在的一些真理性而相对难以觉察。这一真理就是，由人所开创和出演的一切故事，由于只有在行将结束的时候才会揭示它们的真正意义，这样一来，从表面上看，似乎真的只有旁观者而不是当局者，才有望理解在以往一连串的行为和事件中实际发生了什么。旁观者比行动者更加深信不疑：法国大革命的教训似乎道出了历史必然性，或者拿破仑·波拿巴是一种“宿命”。问题的关键在于，从整个十九世纪一直到二十世纪，所有追随法国大革命足迹的人，不仅将自己看成是法国革命者的继承人，而且是历史和历史必然性的当局者。结果显而易见却又自相矛盾，那就是，必然性取代自由成为政治和革命思想的中心范畴。[43]

还有，让人怀疑的是，倘若没有法国大革命，也许哲学根本就不会试图关涉人类事务的领域，也就是企图在一个由人的相互联系和关系统治的，因而从定义上是相对的领域中，去发现绝对真理。尽管真理被认为是“历史的”，也就是说，被当作是在时间中揭示的，故而不一定非要对一切时间都有效，但却不得不对一切人都有效，不管他们出于偶然正好住在何方，为哪国公民。换言之，真理应与公民无关，也不应迎合他们，在他们当中存在的只是大量的意见；真理也与国民无关，他们对真理的感受囿于自身历史和国家的经验。真理一定与人之为人有关，当然，后者作为一种世间实在的现实是不存在的。因此，历史如果要作为真理展现的中介，它就不得不是世界历史，自我展现的真理也不得不是一种“世界精神”。不过历史观念只有假定它涵盖了整个世界和一切人的命运，才会获得哲学的尊严，而世界历史的理念本身就源于政治。它以法国大革命和美国革命为先导，两者都引以为豪的，乃是它们为全人类迎来了新纪元，并且泽及一切作为人的人，无论他们住在何方、处境如何、拥有什么国籍。世界历史的观念诞生于第一次世界政治的尝试中，尽管美国人和法国人对“人权”的热情，都很快就随着民族国家的诞生而消退了。民族国家这一政府形式

业已证明是短命的，但却是欧洲革命唯一比较持久的成果。事实上，从此以后，世界政治就以这种或那种形式成为了政治的附属品。

在本书的语境中更为重要的，是黑格尔教义的另一个方面（它也同样明显地来源于法国大革命的经验），因为它对十九世纪和二十世纪的革命家的影响更加立竿见影。所有这些革命家，尽管并没有向马克思（迄今为止他仍然是黑格尔最伟大的学生）取经，也从未费心去读过黑格尔，却都通过黑格尔的范畴来看待革命。这个方面涉及历史运动的特性。根据黑格尔及其所有追随者，历史运动既是辩证的，又受制于必然性：从7月14日到雾月18日和君主制复辟，从革命和反革命中分娩出辩证的历史运动和反动，它像一股强大的潜流，以不可抗拒之势向人们涌来。正当他们试图在地球上建立自由之际，却不得不缴械投降。自由和必然著名的辩证关系，意思就在于此。在这种辩证关系中，自由和必然终将统一起来。这也许是整个现代思想体系中最可怕、也最令人难以忍受的悖论。然而1789年曾见识过天地一统那一时刻的黑格尔，依然会按照“革命”一词本来的隐喻义来进行思考，似乎在法国大革命的过程中，天体不可抗拒的规律性运动降临在地球上和人类事务之中，赋予它们一种“必然性”和规律性，貌似摆脱了“可悲的偶然性”（康德）和悲哀的“暴力与无意义的交织”（歌德）。在此之前，这些似乎就是历史和世界进程的显著特性。因此，自由是必然性之果这一悖论，按照黑格尔本人的理解，并不比天地一统更反常。而且，黑格尔的理论并非无稽之谈，他的自由和必然的辩证法也无半分戏谑空言。相反，即便在当时，那些依然笼罩在政治现实阴影之下的人，就已经深深为之吸引。它们那经久不息的说服力，一直以来，与其说在于理论证据，倒不如说在于一种经验，这种经验在战争和革命的年代里一次又一次得到重演。现代的历史概念无比强调历史是一个过程。这一概念来源甚多，尤其是更早的将自然视为一个过程的现代自然概念。一旦人们得到自然科学的指点，认为这一过程本来就是一种循环，是永恒轮回的周期运动——甚至连维科都还沿用这些术语来思索历史运动——那么不可避免的是，必然性应当是历史运动所固有的，正如必然性是天体运动所固有的一样。每一种周期运动从定义上都是一种必然运动。但事实上，现代打破了永恒轮回的循环之后，必

然性作为历史的一种固有特征却得以幸免于难，并重新出现在这样一场运动中，这场运动本质上是直线式的，故而并不回复到之前已知的那个样子，而是一往无前地延伸到不可预知的未来。之所以形成了这样的事实，并不是基于理论的沉思，而应归咎于政治经验和现实事件的进程。

正是法国大革命而不是美国革命，在整个世界点燃了燎原之火；因此，也正是从法国大革命的进程中，而不是从美国的事件进程或国父们的行动中，“革命”一词现在的用法，谱就了放之四海而皆准的涵义，美利坚合众国也不例外。北美殖民地和美国的共和政府，构成了也许是欧洲人最伟大，并且肯定是最勇敢的事业。然而美国获得真正独立，光荣或不那么光荣地脱离其祖国，才不到一百年的历史。从十九世纪末起，美国就接连遭受城市化、工业化以及大规模移民三重冲击，其中，大规模移民也许是最重要的。从那时起，一些理论和概念又一次从旧世界向新世界移植，不幸的是它们背后的经验却不常一并移植过来。“革命”一词及其相关因素概莫能外。二十世纪美国学术观点甚至比欧洲的有过之而无不及，经常要根据法国大革命来解释美国革命，或者因为美国革命如此明目张胆地不遵法国大革命的教导，而对它大加鞭挞。这一幕实在令人费解。令人悲哀的是这样一个千真万确的事实：法国大革命以灾难告终，却成就了世界历史；而美国革命如此功成名就，却始终不外乎是一个地方性的重大事件。

在本世纪，无论何时，只要革命出现在政治舞台上，人们就会根据来自于法国大革命进程的那个形象来看待它，根据旁观者杜撰的概念来解释它，根据历史必然性来理解它。缔造革命的人也好，旁观并跃跃欲试的人也罢，在这些人的心目中，显然缺乏对政府形式的深度关切，而这正是美国革命的典型特征，在法国大革命的起步阶段也十分重要。正是那些被人山人海的奇观吓倒的法国革命者，跟着罗伯斯庇尔一起高呼：“La République? La Monarchie? Je ne connais que la question sociale.”（“共和乎？君主乎？我只知道社会问题。”）他们所丢掉的，与制度和宪法这一“共和国的灵魂”（圣鞠斯特）一道的，还有“革命”本身。[44]从此，不管人们愿意与否，都被革命的风暴卷入了一个不确定的未来。他们取替了自负的建筑师，这些建筑师企

图按照自己所理解的那样，集过去一切智慧之大成，来建造他们的新房子。与建筑师们一起消失的是那种饱满的信心，相信根据一个因经受住长时间考验而拥有了真理性的概念蓝图，“新秩序的时代”就能建立在理念基础之上。思想不会是新的，只有实践，只有思想的应用，才会是新的。用华盛顿的话来说，这个时代之所以“繁荣昌盛”，乃是因为它“为我们打开了……哲学家、圣贤和立法者经年累月辛苦劳作而获得的知识宝藏”。在他们的帮助下，美国革命者感到他们可以开始行动了。形势所迫加上英国的政策已经令他们别无选择，唯有建立一个全新的政治体。既然行动的机会已经来临，谁也不能再归咎于历史和形势了：如果美国公民“没有获得彻底的自由和幸福，那只能怪自己”。[45]但令他们始料不及的是，仅仅过了几十年，对于他们的作为，一位最敏锐也最有思想的观察者，竟会得出这样的结论：“我一代又一代地追溯，直至远古时代，却发现我眼前所发生的一切，乃是史无前例的；当过去不再照耀未来，人的心灵就会茫然地游荡。”[46]

从十九世纪伊始，历史必然性就在人们的心灵中投下魔咒，这一魔咒通过十月革命强化了它的威力。十月革命对于本世纪的深刻意义，与法国大革命对于其同时代人的意义一样，先是使人类最美好的希望转化为现实，然后又让他们彻底绝望。不过这一次并不是与前人不谋而合的意外经验，而是在刻意模仿一个已逝时代和事件经验的行动过程。诚然，意识形态和暴力的双重强制，一个从内部，另一个则从外部对人实施强制，才能充分解释在所有处于布尔什维克革命影响之下的国家中走上绝路的革命家所具有的那种软弱性。但是在这里，那些可能是从法国大革命中吸取的教训，时至今日已经成为意识形态思考这一自我强制压力的有机组成部分。问题总是一样的：那些进入革命学校的人，事先就已经知道革命必经的过程。他们模仿的是事件的过程，而不是革命者。如果他们以革命者为榜样，那他们至死也要捍卫革命者的清白。[47]但是他们不能这样做，因为他们知道一场革命必定会吞噬革命自己的孩子，正如他们知道每一次革命都会按部就班地发展；或者知道，明处的敌人之后，接着便是以“可疑分子”面目出现的隐蔽敌人；又或者知道，革命将分裂为两个极端的派别——indulgents（宽容派）和enragés（激进派）——他们实际上或“客观

上”是一丘之貉，同心协力来削弱革命政府。革命由中间派来“拯救”，这绝不是更温和的一派，他们除掉右派和左派，就像罗伯斯庇尔除掉丹东和埃贝尔一样。俄国革命者从法国大革命中学到的是历史而不是行动。他们为革命所做的一切准备，几乎就是这种学习。他们掌握了演技，来扮演历史这一幕伟大戏剧将给他们安排的任何角色。如果只有反派角色可演，他们也宁可接受这个角色而不愿站在戏外。

这些人敢于藐视一切现存权力，敢于挑战一切世俗权威，他们的勇气毋庸置疑，但他们常常日复一日奴颜婢膝地屈服于历史必然性的召唤，不发出半点义愤填膺的呼喊，不管对他们而言必然性的外表看起来是多么的愚蠢和不合时宜。此情此境，有点荒唐透顶。他们被愚弄了，不是因为丹东和维尼奥、罗伯斯庇尔和圣鞠斯特以及其他一切人的话仍然回荡在他们耳边，他们是被历史愚弄了，变成了历史的傻瓜。

二　社会问题

Les malheureux sont la Puissance de la terre.（不幸的人是强大的自然力。）

圣鞠斯特

1

二十世纪初期的职业革命家也许是历史的傻瓜，但他们本人肯定不是傻瓜。作为革命思想的一个范畴，历史必然性观念本身要比纯粹的法国大革命场景更为可取；哪怕以沉思默想的方式来追忆法国大革命的事件过程，然后将事件简化为概念，较之历史必然性观念也不免相形见绌。隐藏在现象背后的是一种现实，这种现实是生物的而非历史的，虽然现在，也许是第一次，它完全是一副历史的样子。我们在自我反省中领略到的最强大的必然性，就是生命过程。它渗透到我们的身体器官，使之处于持续变化的状态之中。这种持续变化的运动是自发的，独立于我们的活动和不可抗拒的，那是一种势不可挡的迫切性。我们自己做得越少，我们就越不活跃，这种生物过程就越发不可收拾，并且把内在的必然性强加于我们，用纯粹事件[48]那咄咄逼人的自发作用来震慑我们，而这种自发作用，乃是一切人类历史的基础。历史过程的必然性，本来的形象是沿轨道旋转的、必然的天体运动，它在支配一切人类生活的日复一日的必然性中，找到了有力的对应物。当这一幕发生，当穷人迫于肉体需求而冲上法国大革命的舞台时，那个与人类命运起伏这一永恒变化如此贴切的天文学隐喻，就丧失了旧的涵义而获得了生物形象，这个形象无孔不入地侵入了历史有机体理论和历史社会理论之中，并构成了这些理论的基础。所有这些理论都有一个共同之处，那就是将群众，也就是一个民族、人民或一个社会中的实际多数，看成是一个超自然躯体的形象，它受制于一个超人，也就是不可抗拒的“公意”。

与这一现代形象相对应的实际情况，是十八世纪以来我们逐渐称之为社会问题的现实，我们可以更恰当、更简单地称之为贫困的存在。贫困不止是被剥夺，而且是一种处于持续匮乏和极度苦难中的状态。它的卑污，在于它非人化的力量；它的可鄙，是因为它把人置于肉体的绝对支配之下。这就是必然性的绝对支配，每个人都能从他们最切身的体验中，不假思索地了解到。正是在必然性的统治之下，群众投奔了法国大革命，发动它，驱使它前行，最终葬送了它，因为这是穷人构成的群众。当他们出现在政治舞台上的时候，必然性也随之出现。结果就是，旧政权的权力失效，而新共和国也流产了。自由不得不屈从于必然性，屈从于生命过程本身的迫切性。当罗伯斯庇尔宣布“维持生命所必需的一切，都必须是公有物品，只有剩余物品才被承认是私有财产”时，他不仅颠倒了前现代的政治理论，那种理论认为必须充公和共享的，正是公民的剩余时间和物品，而且，还是用他本人的话来说，他最终使革命政府屈从于“最神圣的法律、人民的福利、最不可剥夺的资格，它就是必然性”。[49]换言之，他抛弃了自己的“自由专制”，也就是在以自由立国名义下的专政，来争取“无套裤汉（法国大革命时期贵族对贫苦的共和主义者的蔑称）的权利”，这一权利就是“衣食温饱和种族繁衍”。[50]正是必然性，也就是人民的迫切需要释放了恐怖，并将大革命引向毁灭。最后，罗伯斯庇尔总算明白发生了什么，尽管他只是以预言的形式来表述的（在他最后的演说中）：“我们将会逝去，不留下一抹烟痕，因为，在人类的历史长河中，我们错过了以自由立国的时刻。”不是国王和暴君的阴谋，而是必然性和贫困那更有力量的阴谋，长期困扰着他们，使之错过了“历史性时刻”。与此同时，革命掉转了方向，它不再以自由为目的，革命的目标变成了人民的幸福。[51]

人权转化为无套裤汉的权利，不仅是法国大革命的转折点，而且是接下来所有革命的转折点。这在不小的程度上要归因于下述事实：卡尔·马克思，这位革命有史以来最伟大的理论家，他更感兴趣的是历史而不是政治。因此，他几乎完全忽略了革命者的本来意图，也就是以自由立国，而将注意力几乎完全集中在革命事件貌似客观的进程上了。换言之，人权转化为无套裤汉的权利之前，自由就已经逊位于必

然性，只是过了半个多世纪之后，才找到了自己的理论家。当这一点在马克思的著作中出现时，现代革命的历史似乎已经到了不可逆转的地步。由于产生于美国革命进程的思想一骑绝尘，令人难以望其项背，一般而言，革命总是笼罩在法国大革命的阴影之下，具体而言，革命总是处于社会问题的主导之下。（哪怕托克维尔也是如此，他的主要精力就在于研究那场漫长而不可避免的革命在美国造成的后果，而1789年事件只不过是这场革命的第一阶段。奇怪的是，美国革命本身和立国者的理论，始终提不起他的兴趣。）马克思的表述和概念对革命进程的巨大影响是毋庸置疑的。鉴于荒谬的二十世纪马克思主义经院哲学，人们不免会将这一影响归咎于马克思著作中的意识形态因素，然而更恰当的做法是反过来，把马克思主义的有害影响归咎于马克思大量的真实而富于创见的发现。无论如何，年轻的马克思无疑相信，法国大革命不能以自由立国的原因，就在于它没能解决社会问题。从这一点他得出了自由与贫困互不相容的结论。马克思对革命事业最具爆炸性同时也确实最富创见的贡献就是，他运用政治术语将贫苦大众那势不可挡的生存需要解释为一场起义，一场不是以面包或财富之名，而是以自由之名发动的起义。马克思从法国大革命中学到的是，贫困是第一位的政治力量。他的教义中的意识形态因素，他对“科学”社会主义、历史必然性、上层建筑和“唯物主义”的信念等等，相比之下都是次要的和派生的。这些东西都是他和整个现代所共有的，今天我们不仅在形形色色的社会主义和共产主义中，而且在整个社会科学的体系中都找得到它们。

马克思将社会问题转化为政治力量，这一转化包含在“剥削”一词中，也就是认为贫困是一个掌握暴力手段的“统治阶级”剥削带来的结果。其实，这一假设对于历史科学而言，价值并不大。它从奴隶经济中得到启发，在那里，主人“阶级”确实统治着下层劳动者。但这仅仅适合资本主义的早期阶段，当时规模空前的贫困正是武力掠夺的结果。倘若不是凭着革命性而单凭科学性，这个假设肯定挨不过一个多世纪历史研究的风雨。马克思正是假革命之名，将一种政治因素引入新的经济科学之中，进而使之成为它自命的东西——政治经济，也就是一种依赖于政治权力，因而能被政治组织和革命手段推翻的经济。

通过将财产关系贬抑为由暴力而不是必然性所确立的旧人际关系，马克思唤起了一种反叛精神，这种反叛精神只有在遭到侵犯时才会产生，而并非源于必然性的统治。如果马克思有助于解放穷人，那也不是通过告诉他们，说他们是某种历史的或其他的必然性的活化身，而是通过劝说他们，使之相信贫困本身是一个政治现象，而非自然现象，是暴力和侵犯的结果而不是匮乏的结果。从定义上，苦难的条件绝对无法产生“心灵自由的人民”，因为这种条件受制于必然性。如果苦难的条件将带来革命而不是葬送革命，那必然要将经济条件转换成政治因素，用政治术语来加以解释。

马克思的解释模型是古代奴隶制，那里的确存在一个他所谓的“统治阶级”，占有强制手段，迫使被统治阶级为其承受苦役。马克思的希望，用“阶级意识”这一黑格尔式术语来表述，来自于一个事实，那就是现代已经释放了被统治阶级，使之恢复了行动能力，而这种释放复又将工人阶级置于必然性的统治之下，被统治阶级的行动同时又恰恰由于必然性而变得不可抗拒。在工业革命的起步阶段，劳动者的解放其实在某种程度上是自相矛盾的：从主人手中解放，只不过是将他们置于更强大的工头，即日常需要的统治之下。日常需要，换句话说，是一种力量。必然性就是借助这一力量，去驱使、强迫人，它比暴力更加具有强迫性。马克思深知这一点，他的视野依然牢牢扎根于古典制度和理论之中，放之四海而又常常模糊不清。这也许就是他如此热衷于黑格尔，相信自由直接从必然性中产生这一辩证过程的深层原因。

马克思在人类自由史上的地位一直很模糊。诚然，他在早期著作中运用政治术语来谈论社会问题，用压迫和剥削的范畴来解释贫困的绝境。然而也正是马克思，在《共产党宣言》之后的几乎所有著作中，运用经济术语来重新定义他年轻时赤诚的革命激情。其他人相信某种必然性是人的条件所固有的，马克思先是从这里看到了人为的暴力以及人对人的压迫，但他后来又在每种暴力、罪行和侵犯的背后，看到了潜伏着的、历史必然性的铁的规律。马克思将必然性等同于生命过程所具有的强迫性冲动，这一点跟他的现代先驱不一样，倒是很像他的古代老师。如此说来，马克思最终比其他任何人，都更强化了

现代在政治上最有害的信条，即生命是最高的善，社会的生命过程正是人力所能及的中心。因此，革命的角色不再是将人从其同胞的压迫下解放出来，更不用说以自由立国了，而是使社会的生命过程摆脱匮乏的锁链，从而可以不断高涨，达到极大丰富，取之不尽，用之不竭。不是自由，而是富足，现在成为了革命的目标。

然而，把马克思前期和后期著作之间众所周知的区别归咎于心理或生理的原因，看成是一种现实的内心波动，这是有失公允的。1871年，即便已到垂暮之年，马克思仍然非常革命般地热情欢迎巴黎公社，尽管它的爆发与他的一切理论、一切预言相抵触。问题更像是理论性的。在以政治术语来谴责经济和社会条件之后，用不了多久，马克思就会恍然大悟，他的范畴可以相互颠倒，在理论上反过来运用经济术语解释政治，完全是可能的（概念可以颠来倒去，这是一切严格意义上的黑格尔式思想范畴所固有的）。暴力和必然性之间的现存关系一旦成立，马克思就没有任何理由不根据必然性来思考暴力，把压迫归因于经济因素，尽管本来这一关系是通过相反的方式，也就是通过揭发必然性是人为的暴力而得以发现的。这一解释想必极大地触动了他的理论感，因为，将暴力归结为必然性，提供了无可否认的理论优势：它巧妙得多了。它把事情化约到这种程度，在这里，暴力和必然性之间的实质区别变得多余。暴力其实一不小心就会被理解为一种基础性、支配性的必然性的一项功能或一个表面现象，但是，只要存在肉体及其需要，我们就无法摆脱必然性，这种必然性绝不能简单地归结为暴力和侵犯，也不能完全被它们所吸纳。正是马克思的科学主义，以及将他的“科学”提升到自然科学（其主要范畴当时还是必然性）水平的抱负，引诱他颠倒了自己的范畴。在政治上，这一发展导致马克思让自由事实上屈从于必然性。马克思重蹈了他的革命导师罗伯斯庇尔之覆辙；而他最伟大的学生列宁，则在一场马克思的教义激发的最重大革命中，步了他的后尘。

人们已经习惯将所有这些屈从，尤其是列宁经手的最后一次，都视为意料中的事，主要是因为我们感到，要看清他们中任何一个人的本来面目，而不仅仅以先驱者视之，殊非易事。其中最为甚者还是列宁。（值得指出的是，与斯大林不一样，列宁还没有为他的传记找到

指定作者，尽管他不仅是一位“更好”的人，而且也是一位无比简单的人。这也许是由于他在二十世纪历史中的角色暧昧得多，也难以理解得多之故吧。）然而甚至是列宁，撇开他教条式的马克思主义不谈，也许能够避免这种屈从；毕竟，正是同一个人，在被要求用一句话概括十月革命的本质和目的时，曾给出了一个古怪的、长期被人遗忘的公式：“电气化加苏维埃。”这个答案之所以引人注目，首先是因为它所忽略的东西：一方面是党的作用，另一方面是社会主义建设。取而代之交给我们的，是一种完全非马克思主义的政治与经济的分离，一种作为俄国社会问题解决方案的电气化，与一种作为俄国新政治体和革命期间从一切党派中脱颖而出的苏维埃制度[52]之间的分野。对于一位马克思主义者来说，也许更令人吃惊的是指出，贫困问题不是通过社会化和社会主义来解决，而是通过技术手段来解决的。相对于社会化而言，技术在政治上当然是中立的，既不囿于也不排斥任何特定的政府形式。换言之，摆脱贫困的魔咒要通过电气化，但自由的兴起要通过一种新的政府形式：苏维埃。列宁身为一名政治家的天才压倒了他的马克思主义素养和意识形态信念。类似的情形屡见不鲜，这不过是其中之一而已。

好景固然不长。当列宁决定，布尔什维克党是电气化和苏维埃两者唯一的推动力时，他就放弃了理性的、非意识形态的国家经济发展的可能性以及新制度的自由潜质。布尔什维克党及其机关后来发展到简直是无所不能的地步，始作俑者就是列宁自己。然而，他放弃早期立场，也许是基于经济而非政治原因，更多是为电气化之故而非为党的权力之故。他深信，落后国家的人民尚未适应过来，无法在政治自由的条件下征服贫困，无论如何也不可能在战胜贫困的同时也建立起自由。列宁是法国大革命最后一位继承人，他对自由毫无理论概念，但是，当在现实中碰到它时，列宁就理解了什么才是生死攸关的；当他为了党而牺牲掉新的自由制度苏维埃，以为党将会解放穷人时，他的动机、他的推理，还是与法国大革命传统的悲剧性失败不谋而合。

2

贫困将帮助人们打破压迫的镣铐，因为穷人失去的只有锁链，这

种理念经由马克思的教义而令人耳熟能详，以致我们很容易忘掉，它在法国大革命实际进程之前是鲜为人知的。确实存在一种共同的偏见，为热爱自由的人士所心仪。这种偏见告诉十八世纪的人们“过去十二个多世纪以来，欧洲上演了一出人民为摆脱统治者的压迫而奋斗不息的动人戏剧。”[53]但是这些被称为人民的人并不是指穷人，认为一切革命都根源于社会这一十九世纪的偏见，尚未见诸十八世纪的理论和经验中。事实上，当美国革命者踏上法国的土地，真正面对这块大陆的社会条件，面对穷人还有富人的社会条件时，他们就再也不相信华盛顿的话了。华盛顿称：“美国革命……似乎让差不多所有欧洲国家都大开眼界，一种平等自由的精神，正以迅雷不及掩耳之势到处蔓延。”甚至在此之前，其中一些人就警告过那些在“独立战争”中与他们并肩作战的法国官员们，以免他们的“希望被我们在这块处女地上的胜利所影响。你们将感染我们的心绪，但若你们试图将它们移植到一个已经腐化了几百年的国家，就会遇到比我们更难以克服的障碍。我们的自由是用鲜血夺来的；对你们来说，要想自由能在旧世界生根，不得不先付出血流成河的代价。”[54]不过他们的主要理由具体得多，那就是（杰斐逊写于法国大革命爆发前两年）“2000万人民中……有1900万人，无论讲起哪一种人类生存境况，都比整个美国最悲惨的人更加悲惨、更加不幸”。（因此，在杰斐逊之前，富兰克林就已经发现，自己在巴黎会“常常想起新英格兰的幸福，那里每个人都是业主，享有公共事务的投票权，居住在窗明几净、温暖舒适的大房子里，衣食无忧……”）杰斐逊也不指望社会中的另一部分人，也就是那些生活奢侈安逸的人，会有什么伟大作为。在杰斐逊眼里，他们的一举一动都拘泥于“礼节”，无论在哪里，这种讲究都将是“极端苦难的一个步骤”。[55]杰斐逊从来就没有想过，“满载苦难”的人民，承受着贫困和腐化的双重苦难，能够完成在美国所成就的大业。相反，他警告说，这些人“并不像我们在美国时所以为的那样，他们绝不是心灵自由的人民”。约翰·亚当斯则深信，一个自由的共和政府“统治的是大象、狮子、老虎、豹子、狼和熊，就像在凡尔赛皇家动物园中那样，那也一样是不自然、非理性和不切实际的”。[56]约莫二十五年后的一件事，在一定程度上证明约翰·亚当斯是对的。杰斐逊想起了“欧洲城市的暴民”，任何程度的自由一到他们手中，“都会瞬间扭曲为对一切私

人的和公共事物的破坏和毁灭”，[57]此际，他同时考虑到了富人和穷人，腐化和苦难。

视美国革命之成功为理所当然，而对法国革命者之失败指手画脚，没有什么比这更不公平的了。成功，不仅仅归功于共和国立国者的智慧，尽管这一智慧确实非同凡响。值得汲取的一点是，美国革命成功了，然而尚未迎来新秩序的时代；联邦宪法作为“一种实物形式的……现实存在”，“事实上”可以成立，然而联邦宪法“对于自由的意义”尚未形成“语法对于语言那样的意义”。[58]成败的原因在于，贫困的绝境在美国场景中是没有的，而在世界其他地方则无处不在。这是一个笼统的说法，是否站得住脚，还需要两个方面的考量。

美国场景中没有苦难和匮乏，而不是没有贫困。因为“贫富之间、勤劳者和懒惰者之间、有教养者和无知者之间的对立”在美国场景中仍随处可见，令立国者们忧心忡忡。不管国家是多么繁荣，他们都深信这些差别是永恒的，“始于创世而遍及全球”。[59]然而在美国，辛勤劳动者贫穷但并不悲惨。英国和欧洲大陆旅行者的见闻众口一词，无不惊叹：“1200英里的行程我看不到一样能够唤起悲悯之心的东西。”（安德鲁·伯纳比）因此，他们不为匮乏所动，革命也不会被他们淹没。他们提出的是政治问题而非社会问题，关乎政府形式而非社会秩序。关键之处在于，“夜以继日的劳作”和缺少闲暇，让大多数人自动放弃了对政府的积极参与。当然，他们还能被代表和选举他们的代表。但是，代表只不过是一个“自我保存”和自利的问题，它之所以必要，乃是为了保护劳动者的生命，防止他们遭到政府侵犯。这些本质上消极的保障绝不会向多数人开启政治领域，也不会在他们当中激起“追求独特性的激情”——“不仅渴望平等或相似，而且渴望超越”。按照约翰·亚当斯的说法，它“仅次于自我保存，永远是人类行动的伟大源泉”。[60]因此，在确保了自我保存之后，穷人的困境就在于他们的生活毫无影响力。超越性之光照耀着公共领域，而穷人始终被排除在公共领域的光明之外。无论他们走到哪里，都置身于黑暗之中。正如约翰·亚当斯所看到的：“穷人心地纯良，却自惭形秽……他备感受到他人冷落，恍如在黑暗中摸索。人类从未留意过他，他踟蹰独行，默默游荡。在人群中、在教堂里、在市场上……他默默无闻，跟

躲在阁楼或洞穴里没有两样。他不会遭到反驳、惩戒或责备；他只是被视而不见……完全被人忽视，并且知道自己完全被人忽视，这是无法忍受的。如果在鲁滨孙·克罗索的荒岛上有亚历山大图书馆，而他肯定再也无法跟任何人见面，他还会破卷读书吗？”[61]

我之所以不厌其烦地大段引述这些话，是因为它们表达了一种对非正义的感受。贫困的魔咒是黑暗而不是匮乏，这种信念在现代文献中极其罕见，尽管有人怀疑马克思依据阶级斗争重写历史的努力，在一定意义上至少是出于渴望为先人平反的冲动，历史给他们那被损害的生活又加上了被忘却的侮辱。显然，恰恰是苦难的不存在，使约翰·亚当斯发现了穷人的政治困境，但是他对默默无闻之弊的洞悉，却鲜为穷人自身所认同，因为匮乏给人的生活带来的损害要更为显著。由于它始终曲高和寡，也就难以对革命史或革命传统产生任何影响。在美国和其他地方，穷人致富以后不会变成闲暇者。闲暇者的行动出于对超越的渴望，相反他们却耽于闲愁，无从打发，任凭时光荒疏。他们也会发展到“沽名钓誉”（“a taste for consideration and congratulation”）这一步，但他们满足于尽可能便宜地得到这些“商品”，也就是说，他们杜绝了追求独特性和超越性的激情，这种激情只有在众目睽睽、光天化日之下才能充分发挥出来。政府的目的，对他们来说始终是自我保存。约翰·亚当斯相信“政府的根本目的是管制（追求独特性的激情）”，[62]这一信念甚至从未引起争议，它只是被忘却了。与其走进超越性之光照耀的集市，倒不如说，他们更喜欢在“挥霍消费”时敞开私人的房子，以炫耀他们的财富，卖弄那些本身不宜外传的隐私。

然而，如何防止昨天的穷人一旦暴富，就发展出自己的行为规则，将它们强加于政治体之上，这些忧虑来自今天，它们在十八世纪是不存在的。即便是在今天，这些美国式的忧虑，虽然在富足的条件下是十分现实的，但与世界其他地方的操心和忧虑相比，似乎太奢侈了。而且，现代情感不会为默默无闻所动。哪怕“天赋异禀”却怀才不遇，“追求卓越”却郁郁不得志，它都不为所动。约翰·亚当斯则为之深深触动，彻底的苦难给他或其他任何一位国父造成的触动，都没有这般深切。当我们提醒自己，美国不存在社会问题毕竟是掩耳盗铃的想

法，凄惨而卑微的苦难以奴隶制和黑人劳动的形式遍及各地时，这一事实就无法不让我们啧啧称奇了。

历史告诉我们，说是苦难景象打动了人，引起了他们的怜悯，这绝不是一个事实，甚至在基督教这一仁慈的宗教决定西方文明道德标准的漫长世纪中，同情也是在政治领域之外，通常是在某种教会等级制度之外发挥作用的。不过我们这里讲的是十八世纪的人，当时这种由来已久的冷漠即将烟消云散；当时，用卢梭的话来说，一种“与生俱来的物伤其类之情”，是欧洲社会某些阶层所共有的，尤其是法国大革命的缔造者。从那以后，同情的激情到处蔓延，使一切革命中的仁人志士蠢蠢欲动。同情对行动者的动机不起作用的革命仅有一次，那就是美国革命。如果美国不是存在黑奴制，人们难免会单凭美国的繁荣、杰斐逊“可爱的平等”，或者用威廉·佩恩的话来说，美国其实是“一个贫穷人的好国度”这个事实，来解释这一令人瞩目的方面。事实上，我们不由得问自己，这个贫穷白人国家的善良是否在很大程度上并不依赖于黑人的劳动和黑人的苦难？十八世纪中期的美国约有40万黑人和185万白人混居，尽管缺乏可靠的统计资料，我们也可以确信，在旧世界的国土上，完全赤贫和苦难的百分比是相当低的。从中我们只能得出结论，奴隶制度带来的默默无闻，比贫困带来的默默无闻更加黑暗；“完全被忽视”的是奴隶，而不是穷人。如果杰斐逊意识到美国社会结构赖以生存的这种基本罪行，如果他“一想到上帝是正义的就战栗不已”（杰斐逊），那么这也只是因为他深信奴隶制度和以自由立国两者格格不入，而不是因为他被怜悯或血浓于水的同胞之情所打动。其他不如杰斐逊这般义愤的人，也是如此。这种冷漠对我们来说是难以理解的，对美国人来说则不足为奇，因而必须归咎于奴隶制，而不应该归咎于心灵的败坏或者自私自利。十八世纪欧洲的目击者有感于欧洲社会条件的景象，心中充满同情，对此不会熟视无睹。他们也认为，美国和欧洲相比，其独特性在于“不存在这样一种凄惨状况，去判定（人类的某部分）是无知和贫困的”。对于欧洲人来说，奴隶制不属于社会问题，对美国人来说亦是如此，因此，社会问题不管是真的消失了，还是仅仅被掩盖起来，实际上都是非存在。驱使着革命者的最强大，也许是最具破坏力的激情，即同情的激情，

随之也就不存在了。[63]

为了避免误解，要申明的一点是：因其在革命中的作用而引起本书关注的社会问题，一定不要将其等同于机会平等的缺乏，或者等同于过去几十年来逐渐成为社会科学中心议题的社会地位问题。在我们社会的某些阶层中，钻营游戏司空见惯，但在十八、十九世纪的社会中却是完全没有的，没有一位革命者会认为他的任务是向人类推广这种游戏，或者教会下层人民游戏规则。现今的这些范畴与共和国立国者们的心灵究竟有多么格格不入，从他们对待教育问题的态度中，也许最能体现出来。对他们而言，教育问题极其重要，然而，这并不是为了让每个公民能提升其社会地位，而是因为国家的福利和政治制度的运作有赖于全民教育。他们要求“每个公民应当接受与其生活条件和生活追求相应的教育”。这就不难理解了，公民“被分为两个阶层——体力劳动阶层和脑力劳动阶层”，是为了教育。因为这样“有利于促进公共幸福，使那些生来德才兼备的人……能够守护同胞公民们，不论财富、出身或者其他附加条件和境况，都拥有同样的神圣的权利和自由”。[64]凡此种种思虑之中，看不到人尽其才这一十九世纪自由主义者所关心的个人权利；同样也看不到他们那种对天才怀才不遇固有的非正义特有的敏感，这种敏感和他们崇智是密不可分的；更看不到今天的这个观念：每个人都拥有在社会中发展并因此而受教育的权利，不是因为他的天赋，而是因为社会理应让他发展技能以提高社会地位。

国父们关于人性弱点的现实主义观点天下闻名，但是社会科学家们的新假设，想必还是会令他们大吃一惊：它假设，社会下层人士拥有发泄怨恨、贪婪和嫉妒的权利——姑且称之为权利吧。其中原因不仅仅在于，国父们坚持认为嫉妒和贪婪无论何时何地都是丑恶，而且，也许正是他们的现实主义告诉他们，这些丑恶在社会上层更为常见。[65]即便在十八世纪的美国，社会流动性当然也是相当的高，但这并不是革命所促成的。如果说法国大革命为天才提供了用武之地，那也确实是督政府和拿破仑·波拿巴之后的事情了。那时候，生死攸关的大事，不再是自由和建立共和国，而是大革命的平息和资产阶级的兴起。就本书而言，问题的关键在于，能唤起同情的，唯有贫困的绝

境，既非个人的怀才不遇，也不是个人的社会抱负。现在，我们要关心的，是同情在除美国革命之外一切革命中所扮演的角色。

3

在十八世纪的巴黎或十九世纪的伦敦，就像今天在一些欧洲国家、拉丁美洲大部分国家和几乎所有亚非国家中那样，对人类大众的苦难和不幸视而不见是不可能的。马克思和恩格斯就是在伦敦沉思法国大革命的教训的。诚然，法国大革命的革命者乃是出于对暴政的仇恨，起而反抗压迫，与丹尼尔·韦伯斯特所赞美的那些“为一篇序言而战”、“为一份宣言战斗了七年”的人们相比，他们丝毫也不逊色。他们维护人民的权利，是为了反暴政和反压迫，而不是为了反剥削和反贫困。根据化育了革命精神的古罗马记录，人民的同意是一切权力的正当性的来源。由于他们自身在政治上显然处于无权地位而置身被压迫者之中，他们感到自己属于人民，而毋需号召与人民团结一致；如果他们成为人民的代言人，那也不是说，他们为人民办事，是基于一种凌驾于人民之上的权力，或者出于对人民的爱；他们在一项共同的事业中代表人民发言和行动。可是，十三年美国革命原本一直都是对的东西，在法国大革命的进程中迅即化为一场春梦。

在法国，君主制的垮台并未改变统治者和被统治者、政府和民族之间的关系，而且政府的任何变革都不能弥补它们之间的裂痕。革命政府在这方面不同于前政府，革命政府既非民有亦非民治政府，最好的革命政府充其量只能是民享政府，而最糟的革命政府则是由自封为代表的人“篡夺最高统治权力”，这些人“在民族中处于绝对独立地位”。[66]问题在于，民族和它在各派别中的代表之间的主要分歧很少像罗伯斯庇尔和其他人所巴望的那样，跟“美德和才智”有关，而仅仅在于社会条件的悬殊，这一点只有在革命成功之后才暴露出来。无可回避的事实是，从暴政中解放仅仅给少数人带来了自由，多数人则始终背负苦难，难以感受到它。必须再来一次解放，与挣脱必然性枷锁的解放相比，最初摆脱暴政的解放，就像是小儿科。而且，在这一次解放中，革命者和他们所代表的人民不再由共同事业的客观纽带联合在一起，这就要求代表们做出特别的努力，也就是努力实现团结。罗伯

斯庇尔称之为美德。这种美德不是罗马的，它不以共和国为目的，也与自由丝毫无关。美德意味着心怀人民的福利，使本人意志与人民意志相一致——il faut une volonté UNE（有且仅有一个意志）——这种努力以多数人的幸福为首要依归。吉伦特派垮台之后，幸福而不再是自由，成为了“欧洲新理念”（圣鞠斯特）。

对于各种对法国大革命的理解而言，le peuple（人民）都是关键词。它的涵义，是由那些对人民的遭遇感同而无身受的人来决定的。破天荒第一次，这个词涵括了参与政府事务人员以外的人，不是指公民而是指下层人民。[67]这一定义产生于同情，这个术语也就成为不幸和悲苦的代名词，正如罗伯斯庇尔时常挂在嘴边的，le peuple, les malheureux m'applaudissent（人民，不幸的人，为我欢呼）；甚至法国大革命中最冷静、头脑最清醒的人物之一西耶士也说，le peuple toujours malheureux（人民总是不幸的人）。同理，那些代表人民，相信一切正当权力必须来源于人民的人，他们个人的正当性，仅仅在于ce zèle compatissant（同情的热情），在于“吸引我们走向les hommes faibles（弱者）的强烈冲动”。[68]简言之，在于跟“广大穷人阶级”一起受苦的能力，伴随这一正当性的是那种把同情升华为无上的政治激情和最高政治美德的意志。

从历史上说，只有在吉伦特派制定宪法和成立共和政府失败之后，同情才成为革命者的驱动力。在罗伯斯庇尔的领导下，雅各宾派攫取了权力，那时是大革命的一个转折点，并非因为雅各宾派更激进，而是因为他们对吉伦特派那样关注政府形式，显得不屑一顾，因为他们宁愿信任人民而不是共和国，“将信念寄托于一个阶级天然的善良”而不是寄托于制度和宪法：“在新宪法之下”，罗伯斯庇尔坚称，“法律应‘以法兰西人民的名义’而不是‘以法兰西共和国的名义’来颁布。”[69]

重心的转移并非基于某种理论，而是由大革命进程所决定的。然而，在这些形势下，强调民众的同意是法治政府之前提的古典理论，显然已经不合时宜。事后看来，卢梭以volonté générale（公意）取代同意这一古典观念，似乎无可厚非。按照卢梭的理论，同意原来是

volonté de tous（众意）。[70]后者，众意或同意，不仅缺乏足够的动力和革命性来构建一个新政治体或成立政府，而且，它显然以政府的存在为前提，故而会被认为只适于具体决策，解决在一个既定政治体内产生的问题。然而，这些形式主义的推敲是次要的。更重要的是，“同意”一词，连同它的审慎选择和意见斟酌之意，都一并被“意志”一词置换掉了，而意志根本就是排斥意见交换并最终达成一致的全部过程。意志要想完全运作起来，就必须是单一而不可分割的，“一个分割的意志是不可想象的”；意见之间存在中介，意志之间却不可能有中介。从共和国转变为人民就意味着未来政治实体持久统一的保障，不在于人人有份的实际制度，而在于人民自身的意志。作为公意的民众意志，其显著特点就是它的一致性。当罗伯斯庇尔不厌其烦地提到“公共意见”时，他指的是公意的一致性，他并不考虑多数人公共地达成的一个意见。

绝不可误将产生于单一意志的人民持久统一视为稳定。卢梭绞尽脑汁，恰如其分地运用他的公意隐喻，将民族构想成一个由单一意志推动的身体，就像一个人一样，不需丢掉身份，就可以随时改变方向。正是在此意义上，罗伯斯庇尔疾呼：“Il faut une volonté UNE……Il faut qu'elle soit républicaine ou royaliste.”（“有且仅有一个意志……遑论是共和派的，还是保皇派的。”）进而，卢梭坚持“意志为了未来而束缚自己是荒谬的”，可见，革命政府致命的不稳定性和背信弃义，正中他的下怀；同样，他也为民族国家致命的旧信念进行了辩解：条约只有在服从于所谓民族利益时才具有约束力，raison d'état（国家理由）这一观念比法国大革命还要古老，原因很简单，操纵命运、代表民族整体利益这个单一意志概念，是当时对一位开明君主所扮演的民族角色的诠释，这位君主被革命废除了。问题其实是，如约翰·亚当斯曾指出的那样，如何“使2500万除了国王的意志之外，对法律一无所知、一无所思的法国人全都团结在自由宪法周围”。因此，卢梭的理论对于法国大革命的吸引力就在于，他似乎发现了一个十分高明的手段，将群众变成一个人，因为，公意只不过是将多数人结合为一个人。[71]

为了他的这个民众同一体（many-headed one）的建构，卢梭求

助于一个貌似简单有理的例子。他从日常经验中获得灵感，两种相互冲突的利益在遭遇与他们均为敌的第三方时就会团结起来。从政治上说，他假定存在共同的民族敌人，并依靠这一力量而形成统一。只有在敌人出现时，才会产生la nation une et indivisible（不可分割的统一民族）这样的东西，它是法兰西和其他一切民族主义的理想。因此，民族统一只有在外交事务中才是不容置疑的，至少也要形成潜在的敌人。这一结论是十九、二十世纪民族间政治心照不宣的惯用伎俩。显然这是公意理论的一个后果，以致圣鞠斯特对此已经了然于胸，他坚称：只有外交事务才可以恰如其分地称作是“政治的”，而人际关系本身只是“社会的”。（‘Seules les affaires étrangères relevaient de la“politique”，tandis que les rapports humains formaient“le social”.’“只有外交事务才跟‘政治’有关，人际关系只是形成了‘社会’。”）[72]

不过，卢梭本人走得更远。他希望在民族内部发现一条同样适用于国内政治的统一原则。因此，他的问题是如何在外交事务的范围之外找到一个共同的敌人，而他的解决方法就是，这个敌人就存在于每个公民的内心，即特殊意志和利益。问题的关键在于，只要将所有特殊意志和利益加起来，这个隐藏起来的特殊敌人就可以上升至共同敌人的层次，从内部实现民族统一就有了着落。这个民族内部的共同敌人就是所有公民特殊利益的总和。卢梭引用德·阿冉松侯爵的话说道：“‘两个特殊利益，通过与第三方的对抗而达成一致。’（阿冉松）也许还应加上一句，所有利益达成一致是通过与每个特殊利益的对抗而实现的。如果没有利益分歧，就很难感觉到共同利益，因为它畅行无阻。如果所有人都我行我素，政治就不再是一门艺术了。”（黑体作者附加）[73]

读者也许会注意到，卢梭的全部政治理论，都依赖于将意志令人费解地等同于利益。在《社会契约论》中，卢梭通篇都把它们当成同义词使用。他悄然假定，意志是利益某种自发的表述。因此，公意就是普遍利益的表述，是人民或民族整体利益的表述。由于这种利益或意志是普遍的，它的存在取决于与每个特殊利益或意志的对抗。在卢梭的理论建构中，为了“像一个人一样”并形成union sacrée（神圣的

一致）之目的，国家毋需坐等一个敌人威胁它的边境。只要每个公民内心都装着共同的敌人，以及由这一共同的敌人所产生的普遍利益，就足以保证国家的同一性。这一共同的敌人，就是每个人的特殊利益或特殊意志。只要每个特殊的人起而反抗他那特殊的自我，就可以将他自己的对手，也就是公意，在自我中唤醒，这样他就将成为民族政治体的真正公民。“如果从（所有特殊）意志中拿掉那些因相互磨损而增损的部分，公意始终等于不同意志的总和。”为了参与民族的政治体，每位国民必须始终坚持不懈地奋起与自我作斗争。

诚然，没有哪个民族的政治家追随卢梭走到这个逻辑的极点。公民身份这个通用的民族主义概念在很大程度上依赖于外部敌人的存在，而共同敌人居于每个人的内心这一假定，则无迹可寻。然而，革命者及革命传统则不然。正是在法国大革命乃至一切革命中，共同利益伪装成共同敌人，垂范于世。从罗伯斯庇尔到列宁和斯大林的专政理论都假定，整体利益必定会自发地，甚至持久地与公民的特殊利益相敌对。[74]人们常常被革命者异乎寻常的无私所打动，这种无私不能混同于“理想主义”或者英雄主义。自从罗伯斯庇尔鼓吹一种借自卢梭的美德以来，美德实际上就与无私划上了等号。正是这种等同，可以说为革命者烙上了抹不去的印记，也使他们由衷地相信，衡量一项政策的价值标准是它与一切特殊利益相对抗的程度，判断一个人的价值的标准则在于他的举动在多大程度上违背了他自己的利益和意志。

无论卢梭的教义在理论上有何解释，会造成什么样的后果，问题的关键在于，如果没有考虑到“同情”在法国大革命进程的筹划者和行动者心目中起的关键作用，就无法理解潜在于卢梭之无私、罗伯斯庇尔之“美德的恐怖”中的实际经验。对于罗伯斯庇尔而言，能够而且必须将社会不同阶级联合成一个民族的那个单一力量，显然就是同情，是不受苦的人对不幸的人、上层对下层人民所怀有的那种同情。人在自然状态中的善良，在卢梭那里变成了不言自明的真理，因为他发现，同情是对他人痛苦最自然不过的人性反应，因而也正是一切真正“自然的”人类交往的基础。并不是说，卢梭或者罗伯斯庇尔为此曾经在社会之外体验过自然人那与生俱来的善良；他们从社会腐败中推导出自然人的存在状态，就像一个对烂苹果了如指掌的人，可以通过

假定一个好苹果的原初存在状态来解释它的腐烂。他们从内心体验中所了解的，一方面是理性和激情永恒的较量；另一方面则是内心的思想对话，在这里人与自我进行交谈。由于他们将思想等同于理性，于是断言理性侵蚀了激情，还有同情。理性“使人的心灵返归自我，远离一切叨扰和苦恼”。理性令人变得自私，它不让自然天性“与不幸的受苦者感同身受”。或者，用圣鞠斯特的话来说便是：“Il faut ramener toutes les définitions à la conscience；l'esprit est un sophiste qui conduit toutes les vertus à l'échafaud.”（“必须把一切定义都归结于人的意识。理性是一位智者，它将一切美德都推上了断头台。”）[75]

我们习惯于将反理性归因于十九世纪的早期浪漫主义，与此形成鲜明对照的是根据“启蒙”的理性主义来理解十八世纪，赋予它“理性的殿堂”这一带有某种哥特色彩的象征，以致早期对激情、心灵和灵魂的这些祈求，尤其是对那个一分为二的灵魂、对卢梭的ame déchirée（分裂的灵魂）的祈求所具有的力量，很容易被我们忽略或低估。似乎卢梭在他对理性的反叛中，将一个一分为二的灵魂，置于合二为一的地步，这样，灵魂就在心灵与自己的无声对话之中自我揭示，我们称之为思考。由于灵魂的合二为一是一种冲突而不是对话，它就产生了具有双重意义的激情：一是极度痛苦，一是极度热烈。正是这种痛苦的能力，使卢梭一面跟社会的自私斗争，一面跟心灵与世隔绝而沉湎于自我对话的孤立状态斗争。那些即将发动大革命的人，那些历史上第一次为穷人敞开了公共领域的大门，使之感受到公共领域透出的光芒，却发觉自己面对的，是穷人势不可挡之痛苦的人，他们的心灵都受到卢梭巨大的、支配性的影响。它更多要归功于卢梭对痛苦的这种强调，卢梭其他一切教义都相形见绌。这里，在这种让人类休戚与共的伟大努力中，值得一提的是无私，即一种将自我投身于他人痛苦之中的能力，而不是积极的善良；最可憎也最危险的是自私，而不是邪恶。而且，相对于恶，这些人更为熟悉的是丑恶。他们已经见识过富人的丑恶及其不可思议的自私，断言美德应是穷人的“遗产和不幸者的天性”。他们目睹“快乐的魔力总与罪恶相伴”，辩称苦难的磨砺应当会产生善良。[76]同情的魔法是使受苦者的心灵向他

人的痛苦敞开，于是它就在人与人之间建立了“自然”的纽带并使之根深蒂固，只有富人才抓不住它。激情，乃是受苦之能力；同情，乃是与他人共患难之能力，激情与同情终结之处，便是丑恶开端之地。自私是一种“自然”的堕落。如果说卢梭将同情引入了政治理论之中，那么，罗伯斯庇尔就是以他伟大的革命演说，振聋发聩地把同情带到了集市上。

一旦人们不必诉诸任何制度化的宗教，就一而再、再而三地坚持人的尊严，那么，善与恶以及它们对人类命运的影响这一问题就直接凸现出来，挥之不去。这也许是不可避免的。不过，那些将“人天生不愿见其同胞受苦”（卢梭）的天性误当作善良的人，那些认为自私和虚伪乃邪恶之缩影的人，并未领会这一问题的深刻性。更为重要的是，西方人怀着对善良的积极的爱，以之作为一切行动的激励原则，而在这方面，曾经拥有的那种唯一绝对有根有据的经验，如果不加以考虑，也就是说，如果不考虑拿撒勒的耶稣这个人，那就无法提出善与恶这样可怕的问题，至少在西方传统的框架内是不可能的。之所以考虑到拿撒勒的耶稣，那是大革命的后果所致。事实上，卢梭和罗伯斯庇尔都未能提出这些问题，而他们中一个人的教义和另一个人的举动，则将这个问题提上了后面几代人的议事日程。同样，事实上，如果没有他们，没有法国大革命，梅尔维尔和陀思妥耶夫斯基，一个在《毕利·伯德》中，另一个在“大法官”中，万万不敢将拿撒勒的耶稣转变为基督一事的光环摘掉，使他重返人的世界；也万万不敢明目张胆、淋漓尽致地揭发，法国革命者几乎在不知情的条件下所从事的，到底是一项什么样的事与愿违的悲剧性事业。当然，他们是以诗的、隐喻的方式来揭发的。如果我们想知道绝对的善对人类事务的进程（区别于神圣事务的进程）究竟意味着什么，我们最好转向诗。这样做保管没问题，只要我们记得，“诗人岂止寄情于诗句，耽于这种尼尔森般的天性，他们一有机会就化为行动”（梅尔维尔）。至少，我们可以从诗中领教到，绝对的善良之危险性丝毫不亚于绝对的恶，绝对的善良也不存在于无私，因为，说真的大法官已经够无私的了。绝对的善良超越了美德，甚至维热上校的美德。卢梭和罗伯斯庇尔都无法梦想一种超越美德的善良，如同他们无法想象那种“不带半点肮脏

或肉欲”（梅尔维尔）的基本恶一样，那是一种超越丑恶的邪恶。

法国革命者无法根据这些术语来思考，故而，对于自身行动所带来的问题，他们从来就没有真正触及其实质。实际上，这一点近乎理所当然。显然，对于那些促使其行动的原则，他们充其量只是一知半解，至于最终带来的故事究竟有何意义，则几乎一无所知。无论如何，梅尔维尔和陀思妥耶夫斯基事实上都是伟大的作家和思想家，哪怕他们不是，他们也肯定处在一个更佳的位置上来探知一切，尤其是梅尔维尔。与陀思妥耶夫斯基相比，梅尔维尔由于可以从更丰富的政治经验中汲取灵感，遂懂得如何一针见血地反驳法国革命者，反驳他们人在自然状态下是善的，而在社会中则变得邪恶这一主张。这就是他在《毕利·伯德》中所做的事情。他好像在书中说：让我们假设你是正确的，是出生在社会等级之外的一个“自然人”，一个除了被赋予野蛮人的天真和善良之外就一无所有的“弃儿”。你将又一次在大地上行走，毫无疑问这是一次重返，是再度莅临；你一定觉得似曾相识；你忘不了那业已成为基督教文明奠基传说的故事。万一你不幸忘却，就让我设身处地，为你重述一遍。

同情与善良也许是相关现象，但并不相同。同情在《毕利·伯德》中，扮演了十分重要的角色，但该书的主题是超越美德的善良和超越丑恶的恶，故事情节围绕这两者展开。超越美德的善良是自然的善良，超越丑恶的邪恶则是“相对于自然的堕落”，这种堕落“不带半点肮脏或肉欲”。两者都处于社会之外，从社会的角度来说，作为两者化身的两个人是凭空而来的。不仅毕利·伯德是一个弃儿，克拉加特，他的对手，同样是一个来历不明的人。对抗本身毫无悲剧性可言，自然的善良尽管“结结巴巴”，让人无法听懂和理解，但它比邪恶强大，因为邪恶是自然的堕落，“自然”的自然要比堕落和扭曲的自然强大。这部分故事的伟大之处在于，善良因其是“自然”的一部分，所以它并不温和，而是以暴烈的方式表现自己，或更确切地说是以暴力的方式，以致我们相信：毕利·伯德只有通过暴力举动，将做伪证诬陷他的人打死，才是恰到好处的，它消除了自然的“堕落”。然而，这并非故事的结尾，而仅仅是开头而已。“自然”而然之后，故事展开了，结果是恶有恶报，善有善报。现在的问题是，好人因为遇上了恶，也变成了坏

蛋。即使我们假设毕利·伯德并没有丧失他的天真，自始至终是“上帝的天使”，亦无济于事。正在此时，化身维热上校的“美德”，介入了绝对善和绝对恶之间的冲突，悲剧由此开始。美德也许不如善良强大，但却唯有它能够“化为持久的制度”。美德的胜利同样必须以好人为代价；绝对的、自然的天真因其只能以暴力方式行事，就“与世界和平和人类的真正福祉为敌”，以致美德的最后干预不是为了制止恶的罪行而是为了惩罚绝对天真的暴力。克拉加特“被上帝的天使痛打！可是天使必须被绞死”！可悲的是，法律是为人制定的，而不是为天使和魔鬼制定的。法律和一切“持久的制度”不仅会在根本恶的践踏之下瓦解，同样也会在绝对天真的冲击之下崩溃。法律徘徊于罪行与美德之间，它不能判定超越其上的东西。当法律无法对根本恶予以严惩时，就只能惩罚根本善良，尽管有德之人维热上校也承认，唯有这种善良的暴力才足以抗衡恶的堕落力量。对梅尔维尔来说，人权融入了一种绝对性，而绝对性一旦被引入政治领域，每个人都难逃厄运。

之前我们指出，唯有在美国革命的缔造者心目中，找不到一丝同情的激情。当约翰·亚当斯写道，“群众对富人的嫉妒和怨恨随处可见，且仅仅停留于恐惧或必然性层次。一个乞丐根本不能理解为什么另一个人能乘马车而他却连面包都没有”[77]，有谁会怀疑他的正确性？深谙苦难的人也难免为他的判断所独有的冷酷和漠然的“客观性”而震动。由于梅尔维尔是美国人，他更懂得如何反驳法国革命者人性善的理论主张，却不知如何对付埋藏在理论背后满怀激情的关怀，即对受苦群众的关怀，而这才是至关重要的。与众不同的是，在《毕利·伯德》中，嫉妒不是穷人对富人的嫉妒，而是“堕落的自然”对自然之整体的嫉妒，恰恰是克拉加特嫉妒毕利·伯德。同情不是幸免于难者与切肤之痛者一起受苦；相反，恰恰是毕利·伯德这位受害者，对维热上校这位将他送上了绝路的人抱有同情。

另一面的经典故事，即关于法国大革命非理论性的一面关于它的主角言行背后之动机的故事，就是“大法官”了。在这个故事中，陀思妥耶夫斯基将耶稣缄默不语的同情与大法官滔滔雄辩的怜悯进行了比较。同情是因别人的痛苦而痛苦，似乎痛苦是会传染的；怜悯则是毫无切肤之痛下的悲痛。两者不仅不一样，甚至是毫无联系的。同情就

其性质而言，无法被整个阶级或人民的痛苦所激发，人类整体的痛苦最不可能激起同情。同情无法超出一个人所承受之负荷，它始终只应是共苦。同情的力量取决于激情本身的力量，相对于理性，激情只能投向具体事物，对于普遍事物则毫无概念，也缺乏普遍化之能力。大法官的罪愆是，跟罗伯斯庇尔一样，他被“弱者吸引”，不仅是因为这种诱惑与权力欲难以分辨，而且，他将受苦者非个体化，把他们打包成一个人民、不幸的人、受苦大众，等等的集合体。对陀思妥耶夫斯基来说，耶稣神性的标志显然在于耶稣具有一种能力，能够个别地同情一切人，也就是说，他毋需将人乌合在一起形成痛苦的人类这样一个实体。撇去其神学意味不谈，故事的伟大之处在于令我们感到，即使是最深切的怜悯那天花乱坠的花言巧语，一旦遇到同情，就暴露出了它的虚妄性。

与这种无力于普遍化紧密相联的，是奇特的缄默不语，至少也是拙于言辞。相对于美德之雄辩，缄默不语乃是善良之标志，就像相对于怜悯之喋喋不休，缄默不语乃是同情之标志一样。激情和同情并不是无言的，只不过它们的语言在于手势和表情而不在于言辞。耶稣之所以保持沉默，正因为他是怀着同情之心去倾听大法官的演说，而不是因为拙于论辩。可以说，对手的独白高屋建瓴，口若悬河，打动耶稣的却是隐藏在背后的痛苦。专注地倾听，就将独白转化为一场对话，不过，它只能通过手势，亲吻的手势来打断，而不能被言辞所打断。毕利·伯德之死，为同情做了相同的注脚。这一次是负罪者的同情，伴随着降罪者为他感到的同情之苦。同理，对上校判决的申辩，他的“上帝保佑维热上校！”一定更接近于手势而非言说。在这一方面，同情与爱并无二致，它消除了距离，消除了人类交往中一直存在的中间物。如果说，美德一向动辄标榜宁可承受错误也不要犯错误，那么同情就将超越这一点，它十分真诚，甚至是天真地宣称，自己受苦要比看到别人受苦更易于忍受。

由于同情取消了距离，也就是取消了人与人之间世界性的空间，而政治问题，整个人类事务领域都居于此空间之中，因此，从政治上说，同情始终是无意义和无结果的。用梅尔维尔的话来说，它无法建立“持久的制度”。耶稣在“大法官”中的沉默以及毕利·伯德的结巴都表

明了同样的意思，即他们不能（或不愿）诉诸各种非此即彼的演说。在这种演说中，某人告诉某人某件彼此都感兴趣的事情，因为它“有趣”，而“有趣”乃“最具有中间性”之意，也就是说，它就居于他们之间。这种处在世界之中对交谈和论辩的兴趣，与同情是格格不入的。同情是以高度的激情全身心地投向受苦者本人。痛苦借助纯然自我流露的声音和手势，得以在世界中呈现和被聆听，只有在不得不对之做出回应的时候，同情才会发言。一般说来，同情并非要改变现世的条件以减轻人类的痛苦。不过，如果让同情来做，它就会尽量避免那冗长乏味的劝说、谈判和妥协的过程，即法律和政治的过程，而是为痛苦本身发言，这就要求快捷的行动，这不外乎付诸暴力手段。

在此，善良与同情现象的关联性再度显现出来。人通过论辩式的推理来抵制诱惑，并在此过程中逐渐认识到邪恶之方法。善良超越美德进而超越诱惑，对论辩式的推理则置若罔闻，也就无法学会劝说和辩论的艺术。举证的责任必须始终由原告自行终止，是一切文明的法律体系的伟大准则，它来自于这一见解，即唯有有罪才会铁证如山。相反，天真岂止是“无罪”，它不能被证明，而只能当作信仰来接受。因此，这一信仰无法得到既有言辞的支持，它可以是一个谎言。毕利·伯德可以用天使的声音说话，却无力反驳“根本恶”的指控；他只能动手将原告打死。

该隐杀亚伯，在我们的政治思想传统中扮演了极其重要的角色。显然，梅尔维尔颠倒了原始神话的罪行。不过，这种颠倒并不是随意的，而是继承了法国革命者颠倒原罪假设，以人性善取而代之的做法。梅尔维尔自己在序言中，对在他的故事中穿针引线的问题是这样阐述的：“旧世界的遗毒清除”之后，“革命本身摇身变成一个坏蛋，其压迫性比起国王有过之而无不及”，这一切究竟是怎么回事？他找到了答案，因为善良是强大的，甚或比邪恶还要强大，但它与“根本恶”一样具有一切力量所固有的暴力本质，而对一切政治组织形式构成危害。谁要是抱庸常之见，将善良等同于温顺和软弱，势必对此大吃一惊。梅尔维尔似乎还说道：让我们假设一下，从现在起，我们的政治生命的基石就是亚伯杀该隐。难道君不见由这一暴力行径始，随之就是一模一样的一长串坏事，只是现在，就连将暴力称为犯罪，是

恶人之专利这一丝慰藉，人类都将丢失殆尽？

4

说卢梭是从分担他人的痛苦中发现了同情，这岂止可疑；要是说，在这里，跟在所有其他方面一样，指引他的是对上流社会的反抗，尤其是它对周围人的痛苦熟视无睹，倒是千真万确。卢梭由衷地反对名流社交集合的冷漠和理性的“无情”，“一见到他人的不幸”，两者都会说，“去死吧，别害我”。[78]然而，他人的苦境唤醒他的心灵之时，他专注的却是自己的内心，而非他人的痛苦。卢梭沉浸在心灵的喜怒无常和浮思翩想之中，它们发自于亲密关系的甜蜜快乐。卢梭是最早发现这种快乐的人之一，从此，它开始在现代感觉的形成中扮演重要角色。在亲密关系的氛围下，同情变得健谈，可以说，这是由于它与激情、痛苦一道，充当了这种新型情感的活力催化剂。换言之，同情是作为一种情感，或一种感情而被发现并加以理解的。与同情的激情相应的感情，当然非怜悯莫属。

怜悯也许是同情的扭曲，但它的替代选择却是团结。出于怜悯人们会被“弱者吸引”，但出于团结他们却深思熟虑，可以说是平心静气地与被压迫者、被剥削者一道，成立一个利益共同体。这样一来，共同利益将是“人的伟大”、“人类的光荣”或人的尊严。团结因具有理性成分而具有了普遍性，在概念上能涵盖群众，这不仅是一个阶级、一个民族或一国人民，而且最终是全人类。不过，这种团结尽管生于痛苦，却不受痛苦指引，而是一视同仁地涵盖贫弱者和富强者；与怜悯之情相比，团结会显得冷漠而抽象，因为它始终致力于一些“理念”——伟大、光荣或者尊严——而不是人的某种“爱”。怜悯因其缺乏切肤之痛并保持着产生感情的距离，它可以在同情经常一败涂地之处大获成功；它可以深入群众，因而像团结一样进入集市。但是，相对于团结，怜悯并不能对幸与不幸、强者和弱者一视同仁；不幸不在场，怜悯就无法存在，故怜悯从不快乐者的存在中所得的，与权力欲从弱者的存在中所得的相比，是在伯仲之间。而且，由于是一种感情，怜悯可以自娱自乐，这将近乎自发地导致对其起因的尊崇，那就是他人的痛苦。从术语学上讲，团结是一种激发和指导行动的原则，

同情是激情之一，怜悯则是一种感情。无论如何，罗伯斯庇尔对穷人的尊崇，把痛苦誉为美德的源泉，在严格意义上都是滥情，本身也是十分危险的，哪怕它们并非权力欲的托辞，就像我们不免要怀疑的那样。

怜悯，被奉为美德之源，业已证明比残酷本身更残酷。“Par pitié，par amour pour l'humanité，soyez inhumains！”（“以怜悯和爱人类之名义，你要变得冷酷无情！”）这些话，从巴黎公社某区的一份陈情书到国民公会，几乎俯拾皆是，既非随意，也不极端。它们是地道的怜悯之言。随之而来的，是对怜悯的残酷进行合理化，这种合理化相当拙劣，然而却一针见血、通俗易懂：“因此，医术高明的外科医生，会用他残酷而仁慈的手术刀将腐烂的肢体切除，以挽救病人的整个身体。”[79]而且，感情与激情和原则不同，它是无限的。尽管罗伯斯庇尔受同情的激情驱使，然而，当他将同情引入集市，同情就将变成怜悯，而不再针对特定的痛苦，不再关注个别的、具体的人。那些也许是发自内心的激情，转化为一种情感的无限性，它看起来正好对应群众的无限痛苦。群众之多不计其数，故而他们的痛苦也是无限的。同理，罗伯斯庇尔丧失了与作为唯一性的人确立和保持和谐关系的能力。身外是重重苦海，内里则心潮起伏，彼此正好遥相呼应，淹没了一切精打细算，什么治国术、原则都不在话下了，连友谊也无法幸免。正是在这些问题上，而不是在任何个性缺陷中，我们会找到罗伯斯庇尔背信弃义的根源。罗伯斯庇尔这一令人始料不及的行径，预示着一场更大的变节，后者在革命传统中扮演了举足轻重的角色。从法国大革命之日起，正是革命者们感情的无限性，使他们对现实一般而言都麻木不仁，具体而言是对个人麻木不仁。这一切都是那样令人难以置信。为了他们的“原则”，为了历史进程，为了革命事业本身，他们将个人牺牲掉而毫无悔意。这种对现实充满感情的麻木不仁，在卢梭本人的行为中，在他极度的不负责任和反复无常中，已然相当明显，但只有当罗伯斯庇尔将它引入法国大革命的派别冲突之中[80]，它才成为一个举足轻重的政治因素。

从政治意义上，人们也许会说，罗伯斯庇尔美德的恶在于它不接受任何限制。孟德斯鸠认为即便美德亦有其限度，罗伯斯庇尔在这一

伟大见解中所看到的，只不过是一颗冷酷心灵的喃喃自语。事后聪明固然不足信，我们却正是借此而见识孟德斯鸠更为伟大的先见之明，回忆起罗伯斯庇尔统治伊始，他那源于怜悯的美德，是如何践踏法律，给正义带来浩劫的。[81]对照绝大多数人民的无限痛苦，正义和法律的公正性，即睡在宫殿里的人和蜷缩在巴黎桥下的人适用于同样规定，无异于嘲讽。自从革命向穷人打开了政治领域的大门，这个领域实际上就变成“社会的”了。它被实际上属于家政管理领域的操心和烦忧淹没了，即便这些问题被允许进入公共领域，也不能通过政治手段加以解决，因为它们是交托给专家来处理的行政问题，而不是以决定和劝说这种双重进程来解决的争端。当然，在十八世纪末期的革命之前，社会和经济问题就已经侵入了公共领域，政府转化为行政部门；官僚规制取代了个人统治；随之甚至法律也蜕变为政令，这些都是绝对主义的显著特征之一。但是，随着政治和法律权威的衰落以及革命的兴起，岌岌可危的是人民，而不是一般的经济和财政问题。人民不仅仅是侵入而且是突然闯入了政治领域。他们的需要具有暴力性，可以说是前政治的；似乎只有暴力的强大和迅猛才足以帮助他们。

同样的道理，政治的全部问题，包括当时最重大的政府形式问题，都演变为外交事务问题。正如路易十六是作为一个叛国者而不是一个暴君被送上断头台的一样，君主制与共和国的全部争端也演变为外国武装侵略法兰西民族的事件。同样具有决定性的转变发生于大革命的转折关头，这就是我们此前指出的，从政府形式转向“一个阶级天然的善良”，或者说是从共和国转向人民。从历史上看，正是在这一刻，大革命蜕变为战争，蜕变为内部的内战和外部的对外战争，刚刚取得胜利但还没来得及正式构建的人民权力也随之蜕变为暴力骚乱。如果政府新形式的问题要在战场上见分晓，那么扭转局面的就不是权力，而是暴力了。如果从贫困中解放出来和人民的幸福是大革命真正的、唯一的目的，那么圣鞠斯特年少轻狂的俏皮话，“美德之罪，罪莫大焉”，就不过是一种常理，因为，接下来其实就是“允许为革命而行动的人”为所欲为。[82]

在全部的革命演说中，很难找到一句话，可以精确地指出立国者和解放者、美国革命者和法国革命者之所以分道扬镳的关键所在。美

国革命的方向始终是致力于以自由立国和建立持久制度，对于为此而行动的人来说，民法范围以外的任何事情都是不允许的。由于痛苦的即时性，法国大革命的方向几乎从一开始就偏离了立国进程；它取决于从必然性而不是从暴政中解放的迫切要求，它被人民的无边痛苦，以及由痛苦激发的无休无止的同情所推动。在此，“允许为所欲为”的无法无天依然源自于心灵的感情，感情的那种无限性推波助澜，将一连串无限制的暴力释放出来。

暴力，就是故意违反市民社会的一切法律，并不是说美国革命者对它所能释放的力量一无所知。相反，法国恐怖统治的消息在美国引起的恐惧和反感，显然比在欧洲更为强烈和一致。对于这一事实，最好的解释是，在殖民地国家中，暴力和无法无天更为司空见惯。穿越这块大陆的“洪荒之地”的第一条道路就是这样被开辟出来的，正如一百多年来，道路“总是由最丑恶的因素”来开辟，似乎没有“骇人听闻的侵犯”和“突如其来的毁灭”，“第一步就（无法）迈出，……第一棵树就（不会）倒下”。不过，尽管那些出于各种各样的原因逃离社会、进入荒原的人们，行动起来好像无法无天、为所欲为，但无论是他们自己，还是那些旁观者甚至称羡者，都未曾料到，一种新的法律，一个新的世界会从这种行径中产生。不论助长美洲大陆殖民的行为多么罪恶滔天，甚至是禽兽不如，也始终是单个人的举动。如果有理由加以普遍化和反思的话，这些反思所涉及的，也许就是人性中固有的兽性潜质，很少会涉及组织化群体的政治行为，更遑论只靠罪行与罪犯而进步的历史必然性了。[83]

新政治体乃是为人民而设计和构建的，生活在美利坚边远地区的人，诚然也属于人民的一部分，但是在立国者眼里，无论是他们还是聚居在定居区的人，都不曾变成唯一者。对他们来说，“人民”一词有多数人之意，即无穷无尽、数不胜数的群众，它的崇高就在于它的多样性。反对公共意见，也就是反对潜在的全体一致性，便成为美国革命者们取得高度一致的众多事情之一。他们知道，共和国的公共领域是由平等者之间的意见交流所构建的，一旦所有平等者都正好持相同的意见，从而使意见交流变得多余，公共领域就将彻底消失。在论战中，美国革命者从不打出公共意见的旗号，而罗伯斯庇尔和法国革命

者则乐此不疲，为自己的意见加码。在美国革命者看来，公共意见的统治是暴政的一种形式。至此，美国式的人民概念其实就等同于各种声音和利益的大杂烩，以致杰斐逊可以将“让我们对外作为一个民族，对内保持各自的独特性”立为原则，[84]正如麦迪逊断言，他们的规定“完成了立法的首要任务，……在政府运作中融汇了党派精神”。这里对派别的乐观语气颇值得注意，因为它一反常态地公然与国父们青眼有加的古典传统相抵牾。麦迪逊想必意识到自己在此节骨眼上有所差池，他毫不讳言，他之所以如此，个中缘由是他对人类理性之本质的洞悉，而非对社会中冲突利益之分歧的反思。根据麦迪逊的观点，“只要人的理性继续犯错，只要他有权运用理性”[85]，多种声音和意见分歧就一定继续存在，相应地，政府中就会存在党派。

当然，事实上，美利坚共和国的立国者最初代表的、继而又在政治上塑造的那种民众，要是存在于欧洲，那么只要一靠近下层百姓，就一定会烟消云散。被法国大革命从苦难的黑暗中解救出来的不幸的人，是纯粹数量意义上的群众。卢梭“联成一体”并被单一意志所驱使的“群众”意象，是他们真实一面的准确写照，驱动他们的是对面包的需求，而吵着要面包的声音总是一样的。就所有人都需要面包而言，我们其实是完全一样的，同样可以联成一体。法国式的人民概念从一开始就有多头怪物的意味，一个一体的、似乎在一个意志支配下行动的大众。这绝不仅仅是一个误导性理论的问题。如果这一观念业已向地球四方蔓延，那并不是因为抽象理念的影响，而是由于它在赤贫条件下显然具有说服力。人民的苦难势必带来一个政治问题，那就是多数人实际上可以伪装成一个人；那就是痛苦其实孕育着情绪、情感和态度，鱼龙混杂但貌似团结；最后但并非最不重要的是，当“同情的热情”系于一个目标，这个目标的单一性似乎满足了同情的前提条件，而它的无限性同时又与纯粹情感的无限性遥相呼应时，对多数人的怜悯就容易与对一个人的同情相混淆。罗伯斯庇尔曾经将民族比作大海，其实正是无边苦海与从中产生的海一般的深情，同心协力地淹没了以自由立国的目标。

美国立国者在理论和实践上的超人智慧够引人瞩目和叹为观止的了，然而这种智慧要想主导革命传统，却从来都难以让人信服。似乎

美国革命是在某种象牙塔里取得成功的，人类苦难的历历惨状、赤贫生活的遍野哀号，从未穿透这一象牙塔。这些惨状、这些哀号，长期以来始终是关乎人类而不是关乎人性的。由于周围没有什么痛苦可以唤起他们的激情；没有极其迫切的需要诱使他们屈从于必然性；没有怜悯导致他们偏离理性，因此从《独立宣言》一直到制定《联邦宪法》，自始至终美国革命者都是行动的人。他们合乎情理的现实主义从未经受过同情之考验，他们的常识从未遭遇那种荒诞不经的希望，以为人仍可受启发而成天使，尽管基督教坚持人在本性上是罪恶和堕落的。由于激情从未以最高贵的形式，即同情来诱惑他们，因此，根据欲望来思考激情，抛弃它本来的内涵即παθεῖν，去受苦和忍耐，对他们来说简直易如反掌。他们的理论虽然合乎情理，却缺乏经验的支撑，一种若无其事的气氛，某种举重若轻，很可能会破坏它们的持久性。因为，从人的角度来说，正是忍耐力使人创造出持久性和延续性。他们的思想充其量只能让他们止于根据个人理性的形象来理解政府；根据由来已久的理性统治激情的模式来解释政府对被统治者的统治。将欲望和情感的“非理性”置于理性的控制之下，当然是启蒙运动青睐的思想，它本身很快就暴露出诸多不足，尤其是简单草率地将思想等同于理性，将理性等同于合理性。

然而，这个问题还有另一面。不管激情与情感会是什么，也不管它们与思想、理性有什么真实联系，它们都一定存在于人的内心。不仅人的心灵是一片黑暗之地，可以肯定，那是肉眼所无法穿透的黑暗；心灵的特性需要黑暗，需要抵挡公共性的光芒，来获得成长并始终保持它们的本意，那是不宜公之于众的深层动机。无论一个动机有多么真诚，一旦拿到大庭广众之中，众目睽睽之下，就会变成怀疑而不是真知的对象。当公共性的光芒投射在它身上时，它呈现出来甚至光芒四射，但它与行为和语言不同，后者的本意就是呈现，它们的存在也依赖于呈现，而这些行为和语言背后的动机，就其本质而言，正是通过呈现而遭到破坏。当动机呈现时，就会变成“纯粹表象”，“纯粹表象”背后其他不可告人的动机就会再度隐藏起来，诸如伪善和欺骗。人类心灵的逻辑同样悲哀，它几乎是不自觉地促使现代的“动机研究”发展为一种可怕的收录人性丑恶的文件柜；发展为厌恶人类

的、名副其实的科学。罗伯斯庇尔及其信徒一旦把美德等同于心灵的特性，这个逻辑就会令他们目之所及处无不充斥着阴谋和诽谤、背叛和伪善。同样明显的是，这种致命的多疑情绪，甚至在《嫌疑法》露出狰狞面目之前，就在法国大革命中无处不在；而即便在美国革命者之间分歧最为严重的时候，它也根本没有出现过。多疑情绪直接产生于本末倒置地强调心灵是政治美德的源泉，强调le cœur, une ame droite, un caractère moral（心灵，是正直的灵魂，高尚的品德）。

而且，心灵通过不断斗争，才有永不枯竭的源泉，这种斗争处于并源于心灵的黑暗，甚至在十九世纪伟大的心理学家克尔凯郭尔、陀思妥耶夫斯基和尼采之前，伟大的法国道德主义者，从蒙田到帕斯卡尔，就已经深知这一点。当我们说，除了上帝，无人能看见（或者说，能忍心看着）人的心灵袒露，“无人”也包括这个人自己，只因为我们对尽管是昭然现实的感觉却仍十分依赖于他人的在场，对于那些只有我们自己知道而他人不知道的事情，我们从来就无法确信。这种隐匿性的后果就是，我们全部的心理活动、我们灵魂中的情绪变化，都苦于备受怀疑，我们时常对自己和内心的动机感到怀疑。罗伯斯庇尔对他人甚至他最亲密的朋友，都存在一种神经质的不信任感，这归根结底源自于对自我的怀疑。怀疑自我，并没有那么神经质，而是十分正常的。既然他的信条迫使他每天都要公然表演他的“不可腐蚀性”，每周至少一次展示他的美德，尽自己所知地敞开心扉，他如何才能确信自己不是一名伪君子呢？而伪君子也许是他生平最害怕的一样东西。心灵知道许多诸如此类的内心冲突，也知道隐时直者显时曲；它知道如何按照自身的“逻辑”去处理这些与黑暗有关的问题，尽管它无法解决这些问题。因为一旦去解决就需要光明，而正是世界之光扭曲了心灵的生命。卢梭的分裂的灵魂在公意的形成中发挥了作用，撇开这一点不谈，它的真相就是，只有当肝肠寸断或者挣扎欲裂之时，心脏才开始正常跳动。但是，在灵魂的生命之外，在人类事务领域之内，这一真相无法奏效。

罗伯斯庇尔将灵魂的冲突，即卢梭的分裂的灵魂带入政治之中，在那里，它们因无法调和而变得充满杀伤力。“对伪君子的追查无休无止，除了败坏道德以外一无所获。”[86]如果，用罗伯斯庇尔的话来

说，“爱国主义乃心灵之事”，那么美德的统治在最坏的情况下一定就是伪善的统治，而在最好的情况下则是无休止地搜查伪君子的斗争，一场只能以失败告终的斗争，理由就在于一个简单的事实：不可能区分爱国者之真假。当他衷心的爱国主义和他总是令人怀疑的美德公之于众之际，它们就不再是行动之原则或激发行动之动机，而是堕落为纯粹表象，成为戏中角色，在这出戏中，吝啬鬼答尔丢夫一定是主演。似乎笛卡尔的怀疑——je doute donc je suis（我怀疑故我在）——业已成为政治领域的原则，原因就是，同样的内省功夫，笛卡尔运用于思想表达，罗伯斯庇尔则运用于行动。诚然，每个行为皆有其动机，如同每个行为皆有其目标和原则一样。但是，尽管将目标和原则大事张扬，举动本身却不披露当局者内在的动机。他的动机始终是一片黑暗，见不得光的，不仅瞒着他人，而且大多数时候同样瞒着自己、瞒着自我检审。因此，追查动机，要求每个人将他内在的动机公之于众，实际上就是要求不可能之事，于是就使一切行动者都变成了伪君子。动机一展示出来，伪善就开始玷污一切人际关系。而且，企图将黑暗和隐匿拽于光天化日之下，只能导致那些本质上要寻求黑暗保护的举动，明目张胆地暴露出来。不幸的是，正是基于这些事物的本质，将善公之于众的每一种努力，都以罪恶和罪行现身于政治场景中而告终。相比其他地方，在政治中我们更无法区分存在与表象。在人类事务的领域，存在和表象其实是同一的。

5

伪善以及揭露其真面目的激情，在法国大革命后期，扮演了举足轻重的角色，这是一个已尘埃落定的历史事实，尽管它从未让历史学家们释然。革命，在它马不停蹄地将自己的孩子吞噬之前，先撕下他们的假面具。到处揭发，直至已经没有哪个主要人物不成为被告，或者这些人至少存在腐化堕落、口是心非和谎话连篇的嫌疑。一百五十多年法国史的编纂工作，再现了这一切，并为之提供了文件证明。无论我们多么感谢历史学家们的高谈阔论和激扬文字，从米什莱和路易·勃朗，到奥拉德和马迪厄，当他们不执迷于历史必然性之时，下笔就犹如依然在追查伪君子。用米什莱的话说，“在（他们的）笔触下，虚有其表的偶像被扯下面具，脑满肠肥的国王一丝不挂。”[87]他们依然

投入到罗伯斯庇尔的美德向伪善宣布的战争中，正如法国人民对那些一度统治过他们的人的大阴谋，至今仍记忆犹新，以至于他们每次都是以nous sommes trahis（我们被别人出卖了）来回应战争或和平的失败。但是这些经验绝非只关乎法国人民的民族历史。我们只需回忆一下，一直以来深受查尔斯·比尔德《美国宪法的经济解释》（1913年）影响的美国革命史编纂工作，是如何热衷于揭发国父，热衷于追查别有用心的立宪动机的。当预料中的事缺乏事实的支持，这一努力就愈显得非同小可。[88]它是一个纯粹“思想史”的问题。本世纪初无人问津的“思想史”兴起，美国的学者和知识分子似乎都感到，在其他国家用鲜血谱写的东西，他们至少必须用墨水和打字机来重复一次。

对伪善开战，使罗伯斯庇尔的独裁演变为恐怖统治，这一时期的显著特征就是统治者的自我清洗。不可腐蚀者用来实施打击的恐怖，绝不可误认为是大恐惧——在法语中两者都被称为terreur（恐怖）——后者乃是始于巴士底狱陷落和妇女进逼凡尔赛，终于三年之后的九月大屠杀这一场人民起义的结果。恐怖统治和群众起义在统治阶级中引起的恐惧并不是一回事。恐怖也不能只斥为革命专政，那是一国与几乎所有邻国交战时必然要采取的一种紧急措施。

恐怖作为一种制度化手段，被有意识地用来为革命推波助澜，而它在俄国革命之前还是不为人知的。毋庸置疑，布尔什维克党的清洗，本来是模仿那个决定了法国大革命进程的事件，并以此来为自己正名的。缺少了执政党的自我清洗，革命就不完整，对于十月革命的革命者来说，似乎也是如此。甚至用来指导这骇人听闻之过程的语言，也证明了这种相似性；它一直都是一个暴露隐匿者、揭露伪装者、戳穿欺骗和谎言的问题。不过两者的区别也是明摆着的。十八世纪的恐怖仍然被忠实地执行着，如果它变得无休无止，那也仅仅是因为对伪君子的追查在性质上就是无休无止的。上台之前，布尔什维克党的清洗主要是由意识形态分歧所推动的。在这一方面，专政和意识形态的内在联系一开始就表露无遗。上台之后，依然是在列宁的领导下，党就将清洗制度转化为制约统治官僚内部腐败无能的手段了。两种清洗是不同的，然而有一点是共同的，即都受到历史必然性概念的指导，而历史必然性的进程取决于运动和反运动、革命和反革命，是

故某种反革命“罪”必须加以查处，即便还不知道是否有犯此罪的罪犯。对于布尔什维克世界里的清洗和公审至关重要的“客观敌人”概念，在法国大革命中根本就不存在。历史必然性概念亦是如此。据我们所知，历史必然性的概念与其说来自于大革命缔造者的经验和思想，倒不如说来自于那些从外部旁观、渴望理解和融入这一系列事件的人们的努力。罗伯斯庇尔“美德的恐怖”够恐怖的了，但它始终是针对潜在的敌人和潜在的丑恶，并不针对无辜的人民。即便从革命统帅的立场来看，人民也是无辜的。问题在于撕下伪装的叛国者的面具，而不是为了在一场辩证运动的血腥化装舞会上，创造出所要求的乔装者，将叛国者的面具扣在任意选定的人的头上。

我们总以为，伪善是微不足道的丑恶之一，孰料人们恨之入骨，即便其他一切丑恶加起来犹恐不及。既然伪善对美德大唱颂歌，那它岂非几近祛恶之恶，至少使之因耻于见人而深藏不露？为什么隐恶之恶会成为万恶之首？伪善果真是如此万恶不赦吗？（正如梅尔维尔问道：“嫉妒果真如此万恶不赦吗？”）理论上，这些问题的答案归根结底要在存在与表象的关系问题中去找，这是我们传统中最古老的形而上学问题了，它对政治领域的意义及其带来的困惑都是明摆着的，并且发人深省，至少从苏格拉底到马基雅维里都是如此。基于本书考虑，我们将两种截然对立的立场与这两位思想家联系起来，做一下回顾，问题的核心就会一目了然。

苏格拉底置身于古希腊思想传统中，相信表象的真理性是不容置疑的，并以之为出发点，谆谆教导：“像你所希望呈现给别人的样子存在。”他的意思是：“像你所希望呈现给别人的样子呈现给自己。”相反，马基雅维里置身于基督教思想传统中，将表象世界背后超越表象世界的超验存在视作理所当然，故而教导说：“像你所希望存在的那样呈现。”他的意思是：“不必在乎你是什么样子，在世界中，在政治中的样子都无关宏旨，那里只关心表象，而不是‘真实’的存在；如果你能设法像你所希望存在的那样呈现给别人，那你在此世就功德圆满了。”他的建议听起来就像是对伪善的劝告。罗伯斯庇尔向伪善宣战，徒劳无功且后患无穷，这种伪善其实包含了马基雅维里教义提出的问题。尽管罗伯斯庇尔从不像他的追随者那样，相信自己能伪造真

理，但他为了真理而大加搜查，也是够现代的了。他也从不像马基雅维里那样，想过真理会主动呈现出来，要么在此世，要么就是在后世。对真理的启示力量缺乏信念，使得形形色色的撒谎和造假都变了质。而在古代，撒谎和造假并不被人当作罪行，除非它们牵涉故意欺骗和做伪证。

在政治上，使苏格拉底和马基雅维里都备受困扰的，不是撒谎，而是暗中犯罪的问题，也就是一名罪犯在无人目击的条件下实施犯罪，除当事人之外无人知晓的可能性。在柏拉图的早期苏格拉底对话中，这一问题构成了一个反复出现的讨论主题，总是要小心翼翼地加上一句：问题在于一件“神不知人不觉”的行动。这一加很关键，因为以这种方式，问题对马基雅维里来说就不存在了，他整个所谓道德教义的前提，就是无所不知、最终对每一个人进行审判的上帝的存在。相反，对苏格拉底来说，“只‘呈现’给当事人的事情”究竟是否存在这个问题，是一个真问题。苏格拉底的解决办法在于一个重大发现：当局者和旁观者，一个是行动的人，一个是行动要变为现实就必须向其呈现的人（根据希腊语，后者是可以说δοκεῖμοι，“它向我呈现出来”，继而能相应地形成他的δόξα意见的人），两者集于一身。相对于现代个人的身份，此人的身份不是由单个人所构成，而是由二合为一的持续不断的交互作用形成的。这种运动在思想的对话中找到了它的最高形式和最纯粹的现实性。苏格拉底并不将这种思想的对话等同于诸如归纳、演绎、判断这样的逻辑运思，而是等同于在我和自己之间进行的言谈形式，因为逻辑运思只需一名“运思者”就足矣。在此，与本书有关的是，苏格拉底的当事人因为能思考，自身就带着一位甩不掉的目击者。无论他走到哪里，无论他做了什么，他都有自己的观众。这位观众跟其他观众一样，自己会自发地组成一个正义法庭。那个法庭，被后人称之为良知。对于暗中犯罪的问题，苏格拉底的解决方法是，若要“神人不知”，除非己莫为。

不过，在继续讨论下去之前，我们必须指出，在苏格拉底的参照系中，知道伪善现象的可能性微乎其微。诚然，城邦以及整个政治领域，是一个人造的表象空间，在此，人的行为和言谈都公之于众，以检验它们的现实性，判断它们的价值。在这一领域中，阴谋、欺骗和

撒谎都是可能的，人们似乎是创造幻觉和怪影来愚弄他人，而不是“呈现”和暴露自己。这些自制的假象只是遮蔽了真实的现象（真的表象或叩αινόμενα），就像一种幻影可以扩散到对象上，可以说是使之无法呈现。然而，伪善并不是欺骗，伪君子的口是心非不同于说谎者和骗子的口是心非。伪君子，正如该词所表明的（在希腊语中为“表演者”之意），当他假装有美德时，他就要不断地扮演一个角色，就像戏剧中的演员为了表演，必须不断将自己投入到角色之中一样。这里不存在他可以以真面目呈现的另一个自我，至少，只要他一天还在演戏，这个自我就一天也不会存在。可见，他的口是心非并不返回自身，他和他打算欺骗的人一样，都是他的假话的受害者。从心理学上，不妨说伪君子过于野心勃勃，不仅想在别人面前显得有美德，还要证明给自己看。同理，他将不可腐蚀的自我从他塞满了假象和骗人幻觉的世界中清除出去了，而世界是正直唯一的核心，真实的表象可以在此再度产生。也许没有一个活着、有能力成为当事人的人，敢于宣称自己不仅未被腐蚀而且是不可腐蚀的，而对于那另一个旁观和见证的自我，就不是这么回事了，呈现在他眼前的，不是我们的动机，也不是我们心灵的黑暗，至少得是我们的言行。作为本身行为而不是本身动机的目击者，我们可以是真的，也可以是假的。伪君子之罪在于做了不利于自己的伪证。伪善被定为万恶之首，之所以令人信服，乃是因为，在一切其他的恶的掩盖下，正直其实是可以存在的，只有伪善是唯一的例外。确实，只有罪行和罪犯，才让我们面临基本恶的难题，但只有伪君子才是真正腐烂透顶，病入膏肓的。

现在我们理解了，为什么连马基雅维里的忠告，“像你所希望存在的那样呈现”，与伪善的问题也没有一点点关系。马基雅维里对腐败了如指掌，尤其是教会的腐败，他试图将意大利人民的腐败归罪于教会。不过，马基雅维里看到的这种腐败，来自于教会在世界的、世俗的事务也就是表象领域中所承担的角色，而表象领域的规则与基督教的教义是格格不入的。对于马基雅维里来说，“存在者”和“呈现者”始终是两码事，尽管这并非基于苏格拉底的良知与意识合二为一的意义之上，而是基于“存在者”只在上帝面前才能呈现其真实存在的意义之上；在世界的表象领域中，如果他试图呈现在人们面前，那他

就已经腐蚀了他的存在。在世界这个场景中，如果他以美德的伪装呈现，那他根本就不是一个伪君子，他也没有腐蚀世界，因为在遍在的上帝的注视之下，他的正直始终毫发未损，而他展示的美德要想有意义，只能公之于众，隐匿是行不通的。不管上帝如何审判他，他的美德都将促进这个世界，而他的丑恶始终没有露面。他也将知道如何隐恶，不是因为要假装有美德，而是因为他感到丑恶不宜示诸人。

伪善就是使腐败得以呈现的丑恶。法兰西的国王们为了拉拢、讨好和腐蚀王国的贵族，决定将他们召集在宫廷中，上演了一幕最工于心计并充斥着愚蠢和狡诈、虚荣、羞辱和下作的丑剧。从此，伪善固有的口是心非，那不发光的东西发光了，它刺眼的强光投射在法国社会。无论我们希望了解的，是现代社会的起源，还是十八、十九世纪上流社会的起源，甚至是本世纪大众社会的起源，这些东西，都在带着“尊贵的伪善”（阿克顿勋爵）的法兰西宫廷史中被极力的渲染；在圣西门的《回忆录》中有原原本本的描述；而“永恒的”、典型的处世之道，则保留在拉罗什福科的箴言中，迄今无人可望其项背。在那里，是的，感激之情“就像商业信用”，承诺“视乎（人）期望之程度而立，视乎他们惧怕之程度而守”，每个故事都是一个奸计，每个目标都成为一场阴谋。当声称“为富者不仁”，或者依然以我们称之为道德主义者的那些早期法国社会风尚的转述者的口吻，宣称“La reine du monde c'est l'intrigue”（“阴谋诡计主宰世界”）之时，罗伯斯庇尔知道自己在说什么。[89]

别忘了，当一切政治发展都被路易十六倒霉的阴谋诡计所笼罩之后，专制统治才接踵而来。专制的暴力，至少在一定程度上是对一系列背信弃义行为的反动。路易十四尚且知道如何将这些恣意堕落的行为与他指导国家事务的方式划清界限，而现在这些行为却已经蔓延到君主身上了，除此之外，这一系列背信弃义的行为可以称得上是宫廷社会习以为常的阴谋之完美的政治对应物了。承诺和誓愿只不过是一道不怎么可靠的屏障，用来瞒天过海并且用作缓兵之计，以图设计一个更为拙劣的阴谋来背弃和撕毁一切承诺和誓愿。在此情境下，国王视乎其惧怕的程度而立约，视乎其期望的程度而毁约，尽管如此，人们还是不免为拉罗什福科箴言的一针见血惊叹不已。这些经验带来了

一种流传甚广的观点认为：最成功的政治行动方式，如果不是赤裸裸的暴力，那就是阴谋、欺骗和诡计了。所以，今天我们主要是从那些在革命传统中练就政治才能的人身上，找到这一种现实政治的。这绝非偶然。在社会允许侵犯、攀附并最终吞噬政治领域的地方，社会将自己的道德和“道德”标准强加于人，这就是上流社会的阴谋诡计和背信弃义，下层则报之以暴力和残忍。

对伪善开战，也就是对十八世纪所了解的那个社会宣战，这首先意味着与作为法国社会中心的凡尔赛宫廷作战。从外部来看，从苦难和悲惨的立场来看，凡尔赛宫廷以冷酷无情为特征；但是从内部来看，根据它自身的标准来判断，凡尔赛宫廷就是腐败和伪善之地。穷人的悲惨生活与富人的腐朽生活针锋相对，这对于理解卢梭和罗伯斯庇尔的言外之意十分关键。他们坚持人“本性”是善的，是社会的生活方式使之腐化；下层人民单凭不从属于社会这一点，就必然一直是“正义与善”的。从这一立场来看，大革命貌似一场内核大爆炸，这是一个未受腐蚀也不可腐蚀的内核，但它的外壳已经腐烂并散发出腐臭气味。正是在这种语境中，将革命专制的暴力比作伴随着旧有机体死亡、新有机体即将诞生这一过程的阵痛，这一通行的隐喻一时令人膺服。然而这还不是法国革命者使用的隐喻呢。他们钟爱的隐喻是，大革命提供了一个机会，撕下法国社会脸上伪善的面具、暴露它的腐朽性，最终，撕破腐败堕落的外衣，露出下面人民纯朴、诚实的面庞。

对于两个通常用于描述和解释革命的隐喻来说十分奇怪的是，有机体的比喻既为历史学家也为革命理论家所青睐（其实马克思十分喜欢“革命的阵痛”），而法国大革命的演出者则偏爱从剧场语言中刻画自己的形象。[90]拉丁词persona（人物）的历史，也许最能说明起源于剧场的许多政治隐喻固有的深刻意义。该词原意是指古代演员在戏中经常戴的面具。[dramatis personae（戴面具的演员）对应于希腊语τὰτοῦδράματοσπρόσωπα]面具本身显然具有两种功能：它不得不遮蔽，或毋宁说是置换演员本人的脸庞和面容，然而这种方式又能使声音穿透。[91]无论如何，在一个透声面具的这种双重理解中，“人物”一词变成了一个隐喻，从剧场语言中被带到了法律语汇中。罗马的私人

个体和罗马公民之间的区别在于，后者拥有一个“人物”，就像我们所说的法律人格；似乎是法律将他期待在公共场合中表演的角色粘贴在他身上，不过还得让他本人的声音能够穿透出去。关键在于：“自然的自我不入法庭。呈现在法律面前的，是一个由法律创造的，承担权利和义务的人。”[92]没有他的“人物”，就只剩下一个不具备任何权利和义务的个体了，或许这就是一个“自然人”，也就是人的类存在或者homo（人），这是该词的本义，指的是在公民的法律和政治体范围之外的某个人，例如一名奴隶。然而，这样的人一定是与政治无关的存在。

法国大革命戳穿了宫廷的阴谋，接着就撕下自己孩子的假面具，当然，它针对的是伪善的面具。在语义学上，希腊语ὑποκριτη's无论是原意还是隐喻意上都是指演员本人，而不是他所戴的面具πρόσωπον。相形之下，“人物”在其本源的剧场意义上，是指根据剧情需要粘贴在演员脸上的面具，故喻指“法人”，是国内法加之于个人以及群体和公司身上的东西，甚至也可加之于“一个共同而持久的目标”，就比如“拥有牛津或剑桥学院财产的‘法人’，既非已故的创办者，也不是健在的继承人机构”。这个隐喻的独到之处在于，摘下“法人”的面具，剥夺他的法律人格，将剩下“自然的”人的类存在；而摘下伪君子的面具，则后面空空如也，因为伪君子不用戴任何面具，他本身就是一个演员。他假装是他扮演的角色，当他进入社会游戏时就一点都不用演戏了。换言之，伪君子之所以令人厌恶，在于他不仅要真诚还要自然；伪君子代表了，也可以说演出了社会领域的腐败，他之所以在社会领域之外是危险的，在于他在政治剧场中，可以本能地信手戴上各种各样的面具，也就是说，他可以扮演政治剧场中任何一个戴面具的演员的角色，但他不会遵照政治游戏规则的要求，将这个面具用作真理的传声板，相反是用作骗人的玩意儿。[93]

然而，法国革命者对“人物”毫无概念，对于由政治体赋予和保障的法律人格，也缺乏起码的尊重。第三等级的吁求是进入，甚至是统治政治领域，他们的反叛在严格意义上是政治反叛，大众贫困的两难困境从此置身于法国大革命的道路上，此时法国革命者不再关心公民的解放，也不再关心基于下述意义的平等了，即每个人都应同等地被

赋予法律人格并受它保护，同时一本正经地“通过”它来行动。他们相信他们解放了自然本身，可以说是将所有人身上的自然人解放出来，赋予其人权，这些权利人皆有之，不是基于他所属之政治体，而是与生俱来的。换言之，通过无休无止地追查伪君子，通过激情澎湃地揭露社会，纵使革命者对“人物”尚一无所知，也同样撕掉了“人物”的面具，以至于恐怖统治最终招致了真正自由和真正平等的对立面。恐怖统治让一切居民都平等地丧失了一个法律人格的保护面具，从而达到了平等化。

人权的难题是多方面的。柏克反对人权的著名论辩，既没有过时也不“反动”。《人权宣言》以美国的《权利法案》为蓝本，但与《权利法案》不同的是，法国革命者的用意是逐一解释基本的消极权利，是人的自然天性所固有的，有别于人的政治地位。可以说他们其实是想把政治化为自然。相反，《权利法案》的良苦用心是设立一套持久的机制，对一切政治权力加以制约和控制，因此预设了政治体的存在和政治权力的运作。法国的《人权宣言》，正如大革命对它的理解那样，意在成为一切政治权力的源泉，为政治体奠定基石，而不是加以控制。新的政治体应当建立在人的自然权利的基础上；建立在他仅仅作为一个自然存在的权利的基础上；建立在他“吃、穿和种族繁衍”的权利的基础上；也就是说，建立在他满足生活必需性的权利的基础上。这些权利并没有被理解为前政治的权利，任何政府和任何政治权力都无权干涉和侵犯，却被理解为政府和权力的内容以及终极目的。人们指责ancien régime（旧政体）剥夺了其臣民的权利，那是指生命和自然的权利，而不是指自由和公民身份的权利。

6

当不幸的人出现在巴黎街头时，似乎卢梭的“自然人”突然现形了，还带着“原始状态”下的“真实需要”；似乎大革命事实上只不过是“不得不采取的实验以发现”这种“自然人”[94]。人民现在出现了，他们并没有被“人为地”隐藏在面具后，因为他们既置身政治体之外，也置身社会之外。没有伪善来扭曲他们的脸，也没有法律人格来保护他们。从他们的立场来看，社会领域和政治领域同样是“人为的”花招，

以掩藏从不掩饰其自私自利或忍无可忍之苦难的“原始人”。从那以后，“真实需要”就决定了大革命的进程，结果不出阿克顿勋爵所料，“一切能决定法兰西未来的事务，（制宪）会议都没份儿了”，权力“从他们手中旁落于纪律严明的巴黎人民，再越过人民及其指挥官，落入群众的管理者手中”。[95]而群众一旦发现宪法不是医治贫穷的万灵药，他们就会像反对路易十六的宫廷那样反对制宪会议；他们从委托人的协商中所领教的矫饰、伪善和欺诈的表演，丝毫不亚于君主的阴谋。革命者当中，只有那些幸免于难和上台执政的人，才成为了群众的代言人，他们使一个尚未建立的政治体“人为的”、人定的法律，屈从于群众遵奉的“自然的”法律，屈从于那驱使着他们的力量，这其实是自然本身的力量，是根本的必然性的力量。

当这种力量被释放出来时，当每个人都相信只有赤裸裸的需要和利益不带伪善时，不幸的人就转化为enragés（激进派），愤怒其实就是化不幸为积极的唯一方式。于是，在伪善被戳穿、痛苦暴露无遗之后，呈现出来的就是愤怒而不是美德了：一方面是对揭露出来的腐败的愤怒；另一方面是对不幸的愤怒。是阴谋，法兰西宫廷的阴谋，促使欧洲君主结成反法同盟；与其说是政策，倒不如说是恐惧和愤怒，发动了反法战争。甚至连柏克也为之鼓噪：“若是哪位外国君主曾到过法国，那他无异于进入了一个暗杀者的国度。文明战争的模式无以施行，当前体制下的法国人亦不配拥有它。”有人会辩解道，正是革命战争固有的恐怖所带来的威胁“建议在革命中动用恐怖”。[96]无论如何，对于这一点，那些自称激进派的人，那些公然宣称复仇是促其行动之原则的人，做了极其精辟的回答，“复仇是自由的唯一源泉，是我们唯一应该为之献身的女神”，埃贝尔派的一名成员，亚历山大·鲁斯兰如是说。这也许并不是人民的真实声音，但肯定是那些被当作是人民的人的真实声音，甚至连罗伯斯庇尔也将他们当作了人民。这里既混杂着被革命撕掉了伪善面具的大人物的声音，也掺杂着“原始人”（卢梭）“自然的声音”，体现在愤怒的巴黎群众之中。同时听到这两种声音的人，想必已经无法再让自己去相信，不加掩饰的人性是善良的，也不会相信人民永远都是对的。

赤裸裸的不幸引起的愤怒，与腐败被揭穿而引起的愤怒针锋相

对，正是这些愤怒之间不平衡的对抗，产生了罗伯斯庇尔所说的“进步的暴力”这一“持续反应”。它们不是合力“以数年之功成就百年大业”，[97]而是将其一举肃清。愤怒不仅就其定义而言是无能的，而且是无能在最后的绝望时刻孤注一掷的方式。在巴黎公社各区内外，激进派就是那些拒绝再承担和忍耐痛苦的人，然而他们也无法消除痛苦，哪怕是稍微减轻一下痛苦也好。在这场充满破坏性的对抗中，他们被证明是强大的一方，因为他们的愤怒与他们的痛苦相联系，而且直接来源于他们的痛苦。痛苦的力量和美德在于忍耐，忍无可忍之时就爆发了愤怒。诚然，这种愤怒无力实现什么，但它包含着真正痛苦之要素。后者的破坏力无可匹敌，比起单单由挫折所引起的暴怒可以说更为持久。确实，受苦的人民大众走上街头，完全是自发的，与那些后来成为组织者和代言人的人无关。但是，只有当革命人士“同情的热情”——也许尤以罗伯斯庇尔为甚——开始赞美这种痛苦，将暴露无遗的苦难吹捧为美德最好的甚至是唯一的保证时，人民大众暴露出来的痛苦，才将不幸的人转化为激进派，以致革命者不自觉地开始将人民当作不幸的人而不是当作未来的公民来解放了。然而，如果这是一个解放受苦大众的问题而不是解放人民的问题，那么毫无疑问，大革命的进程依赖于释放内在于痛苦的力量，依赖于狂怒所具有的力量。尽管无能的愤怒最终将大革命送上了绝路，但是痛苦一旦转化为愤怒，便能释放出势不可挡的力量，却是千真万确之事。当大革命从以自由立国这个目标转化为将人们从痛苦中解放出来的时候，它就打破了忍耐这道屏障，释放出来的，事实上是不幸和苦难的破坏性力量。

从蒙昧时代起人类的生活就为贫困所苦。在西半球之外的所有国家，人类都苦于贫困而劳作不息。从来就没有一场革命一劳永逸地解决了“社会问题”，将人们从匮乏的困境中解放出来。但是，一切革命都以法国大革命为榜样，在反对暴政或压迫的斗争中，动用和误用了苦难和赤贫巨大的力量，唯一的例外是1956年的匈牙利革命。[98]尽管以往革命的全部记录都毋庸置疑地证明了：运用政治手段解决社会问题的每一次尝试都会导致恐怖，而且正是恐怖把革命送上了绝路。然而几乎无可否认的是，当一场革命在大众贫困的条件下爆发时，要避免这种致命的错误几乎是不可能的。跟着法国大革命走上这条注定要

失败的道路，之所以一直都充满如此可怕的诱惑力，不仅在于要从必然性中解放出来其迫切性总是优先于建立起自由，而且在于一个更重要也更危险的事实，那就是穷人反抗富人的起义与被压迫者反抗压迫者的造反相比，具有一种截然不同而且势力更大的力量。愤怒带来的这种力量近乎不可抗拒，因为它是由生命本身的必然性所孕育和滋养的（“胃的造反是最糟糕的”，弗兰西斯·培根在讨论作为暴动根源的“不满”和“贫困”时如是说）。毋庸置疑，向凡尔赛进军的妇女“扮演着真正的母亲角色，她们的孩子在脏乱的家中嗷嗷待哺，就这样，她们为她们既不具备也无法理解的动机，提供了一把无坚不摧的金刚钻”。[99]当圣鞠斯特根据这些经验高呼，“Les malheureux sont la puissance de la terre（不幸的人是强大的世俗力量）”时，这些气吞山河、未卜先知之语，字里行间，言犹在耳，恍如亲临其境。其实，它就像是世俗的力量在仁慈的阴谋中与这场起义结成了同盟。这场起义，它的结果是无能；它的原则是愤怒；它有意识的目的不是自由，而是生命和幸福。在传统权威崩溃，令世间穷人啸聚街头之处；在穷人离开不幸所带来的默默无闻，纷纷涌入集市之处，他们的狂热似乎就像星辰运动一样不可抗拒，带着自然力的一股洪流向前奔涌，吞没了整个世界。

托克维尔（在一段著名的话中，写于马克思之前几十年，那时他可能也不知道黑格尔的历史哲学）率先质疑，为什么“必然性学说……对于那些在民主时代书写历史的人如此具有吸引力”？他相信，原因就在于平均主义社会的匿名性，在那里，“个人行动在国家中就如羚羊挂角，无迹可寻”，以致“人们因之而相信，……某种高高在上的力量统治（着）他们”。表面上这一理论颇有见地，仔细一想便会发现其中的缺陷。个人在平均主义社会里的无权，固然可以解释对决定其命运的高高在上的力量的体验，但是难以说明必然性学说固有的运动因素，而缺乏这种运动因素，必然性学说对历史学家就毫无用处。运动中的必然性，这条“将人类禁锢和束缚起来的牢固的巨型锁链”，可以向后追溯到“世界起源”，而在美国革命或者美国平均主义社会的经验范围内，则根本就不存在。在这里，托克维尔是将他从法国大革命中了解到的某些东西，强加于美国社会。在法国大革命中，

罗伯斯庇尔已然以一股匿名且不可抗拒的暴力洪流取代了人的自由和协商的行动，尽管他依然相信——不妨对照黑格尔对法国大革命的解释——这股自由奔腾的洪流可以由人的美德的力量来引导。但是，罗伯斯庇尔相信暴力的不可抗拒性，而黑格尔相信必然性的不可抗拒性，无论是暴力还是必然性都在运动之中，将一切事物，一切人都卷入到滚滚洪流之中，两者背后的共同意象，就是大革命期间巴黎街头的熟悉景象：穷人源源不断涌上街头。[100]

我们发现，与“革命”一词的原意如此密不可分的不可抗拒性要素，在穷人汇成的洪流中得到了体现。当不可抗拒性又与我们归因于自然过程的必然性联系起来时，隐喻义上的“革命”就变得愈发令人信服。将必然性归因于自然过程，不是因为自然科学常常根据必然的规律来描述这个过程，而是因为我们体验着必然性，作为有机体，我们发现自己被必然的和不可抗拒的过程所支配。一切统治都源于人们从生活必然性中解放的希望，并从中获得最正当的源泉。而人们是通过暴力手段；通过强迫他人为自己承担生活之重负来实现这种解放的。这是奴隶制的核心。仅仅是技术的兴起，而不是现代政治理念本身的兴起，反驳了那古老而可怕的真理，这种真理认为只有暴力和统治他人才可以使人自由。今天我们可以说，没有什么比企图通过政治手段将人类从贫困中解放出来更老掉牙的了，也没有什么比这更徒劳和更危险的了。摆脱了必然性的人之间的暴力，与人用来对抗必然性的原始暴力是不同的，尽管残酷性不相伯仲，但前者却不如后者那样可怕。在现代，这种原始暴力第一次公然出现在政治的、历史记载的事件中。结果就是，必然性侵入了政治领域，这一人们得以真正自由的唯一领域。

穷人大众，是具有压倒性的多数，法国大革命称之为不幸的人，并将其转化为激进派，这只不过是为了遗弃他们，让他们陷入les misérables（悲惨世界），一如十九世纪对他们的称呼那样。他们背负着人类自有记忆以来就一直支配着自己的必然性，还背负着一直用来征服必然性的暴力。必然性和暴力，两者的结合使它们显得不可抗拒——la puissance de la terre（世俗力量）。

三　追求幸福

必然性和暴力结合在一起，暴力因必然性之故而正其名并受到称颂，必然性不再在至高无上的解放事业中遭到抗拒，也不再奴颜卑膝地被人接受。相反，它作为一种高度强制性的伟大力量受到顶礼膜拜，用卢梭的话来说，它确实会“强迫人们自由”——我们知道这两者及其交互作用是怎样成为了二十世纪成功革命的特征。而且已经发展到这个地步，无论是对鸿儒还是白丁来说，现在它们就是一切革命事件的典型特征。令人悲哀的是，我们也知道，在未曾爆发革命的国家中，自由维护得更好，无论那儿权力环境有多么残暴不仁，而且革命失败的国家甚至比革命胜利的国家还存在更多的公民自由。

在这里，我们无需对此多加强调，尽管后面我们还是不得不回到这一点上来。然而，在继续探讨下去之前，必须提醒大家留意那些我们称之为革命者，以区别于下文的职业革命家的人，以便先领略一下激发他们行动并使他们为即将扮演的角色做好准备的那些原则。无论革命给穷苦大众打开的大门有多么宽敞，但是没有一场革命是由革命者所发动的，正如在某个确定的国家无论怎样遍布不满和阴谋，都没有一场革命是煽动的结果。一般而言，我们会说，在政治体的权威真正完好无损的地方——在现代条件下，这是指军事力量可靠地服从于国内权威的地方——革命根本就不可能发生。革命在最初阶段，看来总是能轻而易举地取得成功，原因在于，一个四分五裂的政体权力唾手可得，率先发动革命的人只不过是顺手捡了个大便宜。它们是政治权威崩溃的结果而绝非原因。

然而，从这一点我们并不能得出结论，认为革命总是发生在政府无法掌握权威和获得相应尊重的地方。相反，令人费解甚至是不可思议的是，老朽的政治体十分长命，且有史为证，其实这也是第一次世界大战之前西方政治史的突出现象。即使在权威已经丧失殆尽的地方，也只有在下述条件下革命才会爆发并成功，即存在足够数量的人

对它的崩溃做好了准备，同时他们愿意攫取权力，渴望为一个共同的目标组织起来一起行动。这种人不需要很多，就像米拉波说过的那样，十个人一起行动，能使十万个一盘散沙的人为之颤栗。

出人意表的是，法国大革命期间，穷人出现在政治舞台之上。相形之下，自十七世纪以来，政治体权威的丧失在欧洲和殖民地已经是一个众所周知的现象。孟德斯鸠在大革命爆发四十多年前，就已经洞若观火：毁灭正慢慢地侵蚀着西方政治结构的根基，他害怕专制主义会卷土重来，因为，欧洲人民尽管依然处于习惯和风俗的统治之下，但在政治上不再具有归属感，不再信任统驭他们生活的法律，不再相信统治者的权威。孟德斯鸠并不指望一个自由的新时代，相反，他唯恐自由在它唯一找到的堡垒中逐渐死去，因为，他相信风俗、习惯和礼仪（简言之就是习俗和道德对社会生活至关重要，却与政治体毫不相干）一碰到紧急状况就会马上让路。[101]这种估计绝不仅仅限于法国，在那里，旧政体的腐败构成了社会乃至政治实体的基本结构。大约在同一时候，休谟在英国也观察到，“单凭英王的名号引不起什么尊重，谁要是说国王是上帝在地球上的副手，或者给他冠以从前十分迷人的各种尊贵头衔，只会成为大家的笑柄。”他对国家安定失去了信心，但他相信，“失去了人们的既定原则和意见的支持，君权经不起任何风吹草动，顷刻之间就会解体。”此话与孟德斯鸠几乎如出一辙。跟他们当时一样，从根本上说，正是由于对欧洲的事情深感不安和踌躇，令柏克如此热情洋溢地赞美美国革命：“一场地动山摇的动乱，也无法让欧洲国家恢复那曾经令之卓尔不群的自由。西方世界乃是自由之所，直到另一个比西方更西方的世界被发现。当其他地方都在苦苦寻觅自由之时，它将可能成为自由的避难所。”[102]

可见，不费吹灰之力就推翻政府虽不可思议，却在意料之中。孟德斯鸠只不过是第一个清楚地预见到这一点的人罢了。令他耿耿于怀的，是一切世袭的政治结构的权威逐渐流失，而这对于整个十八世纪世界各地越来越多的人民来说，已经成为家常便饭。这种政治发展是更普遍的现代发展的重要组成部分，这一点甚至在当时就已经广为人们接受了。在最宽泛的意义上，可以将这一过程描述为古罗马宗教、传统和权威三位一体的瓦解。当罗马共和国演变为罗马帝国，当罗马

帝国又演变为神圣罗马帝国时，三位一体的核心原则都得以保留下来。在现代的攻击之下，现已支离破碎的，正是这一罗马的原则。政治权威崩溃之后，继而便是传统的丧失和制度化的宗教信仰的式微；传统和宗教权威的衰落可能同样也削弱了政治权威，而且一定预示着它的毁灭。自罗马史发端之日起，三种因素同心协力，一起掌管着人类的世俗和精神事务，其中政治权威是最后一个消亡的。政治权威依赖于传统，如果没有一个“照耀未来”的过去（托克维尔），政治权威就不可能稳固。而宗教禁令废弛的话，它也无法幸免于难。巨大的困难，尤其是宗教禁令废弛必将给新权威的确立带来的巨大困难，令众多革命者依赖于或至少乞灵于他们在革命前抛弃的信仰的这种困境，都是我们稍后不得不讨论的问题。

如果说大西洋两岸准备革命的人，在那些决定其生活，塑造其信念并最终使其分道扬镳的事件之前，还有什么共同点的话，那就是他们都热切关注孟德斯鸠和柏克所称道的公共自由精神。在一个重商主义和无疑十分进步的绝对主义时代，这种关注当时也许已经有点迂腐了。而且，他们绝不是一心要革命，而是如约翰·亚当斯所说的那样，受到“不期而至的召唤和情非得已的逼迫”；法国则有托克维尔的话为证：“暴力革命这一观念在（他们的）心目中毫无地位，无人论及，因为无人想到。”[103]然而，与亚当斯的话相反的，是他的亲眼所见，“战争发动之前革命就已实现”，[104]不是因为某种特定的革命精神或造反精神，而是因为殖民地居民“依法形成了法人机构或政治体”，拥有“在市政厅……集会的权利，在那里商议公共事务”。正是“在市政或街区的集会中，最先形成了人民的似海深情”。[105]而与托克维尔的评论相反的，则是他自己所强调的，“追求公共自由的激情”和“喜好”。他发现在革命爆发之前，它们就已经遍布法国，事实上牢牢占据了那些对革命毫无概念，对自己在其中扮演的角色也茫然无知的人的心灵。

即便是在这一点上，欧洲人和美国人之间的差异也是有目共睹、至为重要的，虽然他们的心灵还是被一种近似的传统塑造和影响。在法国是一种激情和“喜好”的东西，在美国显然就是一种经验。尤其是在十八世纪美国人称作“公共幸福”的东西，法国人则称为“公共自

由”，这一习惯用法恰如其分地指出了这种差异。关键是美国人知道公共自由在于分享公共事务，与之有联系的活动绝不构成一种负担，而是赋予那些当众履行职责的人一种在别处得不到的幸福感。他们心知肚明，人民参加市政集会，就像他们的代表接下来将参加著名的国会会议一样，这样做不仅仅是出于一种职责，也不是，甚至更不能是服务于自身利益，大多是因为他们享受讨论、协商和决策的乐趣。约翰·亚当斯则鼓足勇气，一而再、再而三地炮制这一知识。让他们走到一起的是“自由这一世界性、公共性的利益”（哈林顿），打动他们的是“追求独特性的激情”，约翰·亚当斯坚持，这一激情比人类其他任何官能都“更根本、更卓越”：“无论是男人、女人还是小孩，无论是在何时何地，无论老少、贫富、高矮、聪明还是愚笨，无知还是博学，每一个人看来都有一种强烈的冲动，渴望在其知识领域内，被身边的人看到、听到、谈论、赞赏和尊敬。”他称这种激情之德为“赶超”，“渴望超越他人”，而称这种激情之恶为“野心”，因为它“以权力为独特性之手段”。[106]从心理学上说，这实际上就是政治人主要的美德与丑恶。如果不考虑任何追求独特性的激情，尽管暴虐者皆与众不同，那么，对权力本身的渴求和欲念，就不再是一种典型的政治之恶，而毋宁说是一种企图破坏一切政治生活的品质，丑恶与美德皆如此。恰恰是因为暴君缺乏超越之愿望，丧失了一切追求独特性的激情，他才会觉得高高在上、君临天下是如此愉快；相反，正是渴望超越，令人们爱世界、喜交游，促使他们投身公共事业。

与美国的这种经验相比，一心发动大革命的（hommes de lettres 法国文人）的准备工作是极端理论性的；[107]毫无疑问，法国议会的“演员”也是自我陶醉的，尽管他们不太愿意承认这一点，也一定没有时间去反思一项冷酷无情之事业的这一面。他们没有经验可借鉴，只有未经现实检验的理念和原则指引和激励他们，这些都是在革命之前就已经设想、炮制和讨论过的了。因此，更有甚者，他们依赖来自于对古代的回忆，他们给古罗马语言注入新的想法，这些想法来自于语言和文字，而不是来自于经验和具体观察。因此，res publica（共和国），la chose publique（公共事务）这些词提醒他们，君主统治之下不存在诸如公共事务这样的东西。但是，当这些词，还有它们背

后的梦想，在大革命头几个月开始崭露头角的时候，却不是以协商、讨论和决策的方式来进行的；相反，它是一场狂欢，狂欢的主角是乌合之众，也就是以“他们的欢呼和爱国热情”给网球场之宣誓“增添了令人目眩神迷的魅力”的大众。对此，罗伯斯庇尔也深有体会。历史学家的补充无疑是对的：“罗伯斯庇尔体验了……卢梭主义启示的道成肉身。他听到……人民的声音，以为那就是上帝的声音。他的使命便始于这一刻。”[108]然而，史无前例的经验无论多么强烈地动摇着罗伯斯庇尔和他的战友们的感情，他们有意识的思想和言辞都会顽固地回到古罗马的语言中。如果我们希望根据纯粹的语义学来划分界限，那就会坚持，“民主”一词的出现相对较晚，它强调的是人民的统治和地位，与坚决强调客观制度的“共和”一词是截然对立的。“民主”一词直到1794年才在法国使用，甚至处决国王时仍然伴随着这样的叫嚷：Vive la république（共和万岁）。

因此，罗伯斯庇尔的革命专政（revolutionary dictatorship）理论虽然发自革命的经验，却在众所周知的罗马共和制度中找到了它的正当理由。除此之外，这些年并没有给十八世纪的政治思想体系在理论上增加任何新东西。众所周知，虽然国父们对其事业的创新性深有感触，但他们引以为豪的，却仅仅是勇敢地、不带偏见地应用了那些很久以前就发现了的东西。他们自以为精通政治科学，因为他们敢于并且知道如何应用过去积累起来的智慧。这次革命主要在于运用了十八世纪所知道的政治科学的某些规则和准则，这一点对于美国革命充其量也只说对了一半，对于法国大革命就更成问题了。在法国，意外事件一早就干预并最终挫败了宪法和建立持久制度的图谋。虽然如此，事实上，没有国父们对政治理论的热衷和有时略显可笑的渊博——约翰·亚当斯的著作中充斥着大量古代和现代作家的摘录，他搜集法规条文，有时候就像某些人搜集邮票一样——任何革命都不可能实现。

在十八世纪，准备夺权并且还渴望将他们的所学所想付诸除了夺权以外的其他实践的人，被称为文人。对他们来说，这个名字比起我们的术语“知识分子”倒要更好些。我们习惯把职业文员和作家归入“知识分子”这一阶层，他们的劳动是现代政府和商业行政管理不断扩张

的官僚制所需要的，也是几乎同样快速增长的大众社会娱乐需求所需要的。这个阶级在现代发展壮大是自发且不可避免的。知识分子这一阶层在任何条件下都会形成。在东方的政治暴政中，知识分子具有无比优越的发展条件，如果考虑到这一点，就可以争辩道：在专制主义和绝对主义的统治下，知识分子的际遇要比在自由国家的宪政统治下更好。文人和知识分子的区别绝不在于品质上的悬殊。在本书中，更重要的是自从十八世纪以来，两种群体对于社会的态度存在根本差别。社会是一个奇妙而又有点鱼龙混杂的领域，现代将它插进两个更古老、更真实的领域之间，一边是公共或政治领域；另一边则是私人领域。其实，知识分子是而且一直是社会的重要组成部分，作为一个群体，他们的存在和优越地位甚至要归功于社会。十八世纪欧洲的所有前革命政府，都需要并利用他们“建立一套专门的知识和程序，这是成长中的各级政府的运作和一个侧重政府活动之专业性的过程所必不可少的”。[109]相反，文化人最痛恨的莫过于公共事务的秘密性。他们就是以拒绝这种政府服务，从社会中，最初是从宫廷社会和弄臣生活中，后来是从沙龙社会中抽身而退，从而开始其生涯的。他们在自由选择的隐居生活中教化自己和陶冶心灵，跟那总是将自己排斥在外的社会和政治保持一定的距离，以便不偏不倚地旁观社会和政治。仅仅是从十八世纪中叶前后起，我们才在对社会及其偏见的公然叛逆中发现了他们。先是对社会轻蔑，之后是挑衅，最后才是革命。这种轻蔑较为平静，但丝毫不乏尖锐、周详和审慎。蒙田的智慧也源于此，甚至还造就了帕斯卡尔思想的深度，而在孟德斯鸠的著作中，其痕迹尚历历在目。这当然不是要否认，贵族带有轻蔑性质的厌恶和随之而来的平民的怨恨，在情绪和方式上都大相径庭。但是别忘了，蔑视和仇恨两者的对象或多或少是相同的。

而且，不管文人属于哪片“领地”，他们都摆脱了贫困的重负。无论旧政体的国家或社会赋予他们何种优越地位，他们都深怀不满，觉得闲暇是一种负担而不是一种福祉，是从真正的自由领域中被驱逐出来，而不是一种远离政治的自由，这种自由，自古以来哲学家们就汲汲以求，图的是从事那些他们认为比纠缠于公共事业更为高级的活动。换言之，文人的闲暇是罗马的otium（消遣），而不是古希腊的

σχολη'。它是被迫的闲散状态，是“在懒散的引退中丧失活力”，在此，哲学被认为可以“疗伤”（a doloris medicinam）。[110]当他们开始将闲暇花在对共和国和公共事务的兴趣上时，他们很大程度上还是罗马式的，就如同十八世纪，从拉丁文直译过来的共和国和公共事务，被称为公共事务领域。可见，他们转向对古希腊和罗马作家的研究，不是由于这些书本身拥有什么永恒智慧或不朽之美，而几乎完全是为了学习古代作家们亲眼目睹的政治制度。这一点是决定性的。引领他们返回古代的，正是他们对政治自由的探求，而不是对真理的渴求。博览群书又为他们提供了具体的素材，借以思索和梦想这样的自由。用托克维尔的话来说，“Chaque passion publique se déguisa ainsi en philosophie.”（“任何公共激情都以哲学的面目出现。”）如果他们在实际经验中，知道了公共自由对公民个人意味着什么的话，他们也许会赞同美国同行的做法而谈论“公共幸福”。因为，只要回顾一下，公共幸福常用的美国定义，例如约瑟夫·沃伦1772年所给出的定义，取决于“对自由宪法高尚而不可动摇的依附感”，就会发现，表面上截然不同的两种说法，实际内容却是何等息息相关！公共或政治自由和公共或政治幸福是鼓舞人心的原则，它们武装了人们的头脑，使之随后干出一番做梦都未曾奢望的事情，而且经常不得不违心行事。

那些在法国武装了人们的头脑并且为即将到来的革命拟订原则的人，以启蒙的philosophes（哲人）而闻名于世。但是，他们被冠以哲学家之名，颇有误导之嫌。因为，他们对于哲学史的意义微不足道，而他们对政治思想史的贡献亦无法与整个十七世纪和十八世纪早期伟大先辈的独创性相提并论。然而，他们在革命的语境中举足轻重。它在于这样一个事实：他们使用自由一词时，侧重于公共自由，这是新的，此前几乎不为人知。这就意味着，他们通过自由所理解的东西，与奥古斯丁以来哲学家们认识和讨论的自由思想和自由意志有很大的不同。他们的公共自由，不是人们从世界的压力中随心所欲地逃遁返回到的内心领域，也不是让意志在两可中进行选择的liberum arbitrium（任意的自由）。对他们来说，自由只能存在于公共中；它是实实在在的、世界的现实，它是人所创造、人所享受的东西，而不是一种天赋、一种才能，它是人造的公共空间或集市，古人视之为自

由呈现并得以让所有人都看见的地方。

在十八世纪开明专制的统治之下不存在政治自由，这并不在于对特殊的个人自由的否定，当然对于上层阶级成员来说并没有这种否定，而是在于这一事实："公共事务的世界不仅鲜为人知而且根本就看不见。"[111]文人和穷人一起分担的，除了对穷人的痛苦怀有同情以外，恰恰是比这种同情更首要的默默无闻。也就是说，对于他们来说，公共领域是看不见的，他们也缺乏使自己被看见并获得名望的公共空间。他们和穷人的区别在于，他们靠出身和经济状况获得了政治名望的社会替代品，那就是名利。而他们的个性恰恰在于，事实上他们拒绝在"名利场"（亨利·詹姆斯称之为社会领域）栖息，而宁愿选择隐居这种与世隔绝的默默无闻状态，在那里，至少可以怡情和陶冶他们追求意义与自由的激情。诚然，这种为自由而自由，单单"乐于能言说、行动、呼吸"（托克维尔）的激情，只能来自于人们已经自由——这是指没有主人——的地方。问题是，这种追求公共自由或政治自由的激情，容易被误解为比这种激情也许更为炽烈的对主人的刻骨仇恨，以及被压迫者对解放的渴望，但在政治上却毫无意义。毋庸置疑，这种仇恨与有文字记载的历史一样久远，甚至可能还要古老；但它从未导致革命，因为它根本就与革命的核心理念不沾边儿，更不用说实现它了。这一核心理念就是以自由立国，也就是建立一个政治体，保护自由得以呈现的空间。

在现代条件下，立国就是立宪。自从《独立宣言》发动美国各州草拟宪法，制宪会议的召开就恰如其分地成为革命的标志，这是一个未雨绸缪，以《联邦宪法》和建立美利坚合众国为顶峰的过程。也许美国这个先例激发了著名的网球场宣誓，其中，第三等级宣誓：在宪法草拟并正式被皇权接受之前绝不解散。然而，在法国，等待着第一部宪法的那个悲惨命运，一直也是革命的标志。宪法既没有被国王接受，也没有被国民认可或批准。除非有人坚持出席国民议会的协商中发出嘘声和掌声的围观者，是选举甚至是同意这一人民权力的有效表达方式。1791年宪法始终是一纸空文，比起人民，它更能引起学者和专家的兴趣。宪法实施之前，其权威就粉碎了，接着是一部又一部的宪法，直到宪法观念在一场持续至二十世纪的宪法雪崩中支离破碎而

无法辨认为止。法国议会的代表自称是一个持久的团体，随后，他们不是将决议和协商带回给人民，而是就此与选民的权力一刀两断。他们没有成为立国者或国父，但他们一定是一代又一代专家和政客的祖先。对于这些专家和政客来说，制宪成为一种不错的消遣，因为在事件的形成中，他们既没有权力，也没有什么好处。正是在这一过程中，制宪举动丧失了意义，宪法这一观念结果也跟空中楼阁和缺乏现实性扯上了关系，显得过于墨守陈规、亦步亦趋。

我们今天仍然笼罩在这一历史发展的阴影之下。故而我们百思不得其解：一边是革命，另一边是宪法与立国，它们怎么可能是关联词呢。然而，对于十八世纪的人来说毋庸置疑的是，他们需要一部宪法以划定新政治领域的边界；确定政治领域内部的规则。他们不得不建立和建设一个新的政治空间，在这一空间内，“追求公共自由的激情”和“追求公共幸福”将得到自由发挥，代代相传。这样，哪怕革命结束了，他们自己的“革命”精神也能长存不息。然而，即便是在美国成功地建立了一个新政治体，因而在某种意义上，那里的革命达到了它的实际目的。但革命的第二个任务，即确保那些产生立国举动的精神长存不衰，并且实现那些激发立国举动的原则，则几乎从一开始就被挫败了。正如我们将要看到的那样，杰斐逊尤为看重这一任务，认为它对新政治体的生死存亡至关重要。“追求幸福”这一术语对导致第二任务失败的力量是有所指的。杰斐逊本人在《独立宣言》中，将这一术语取代了“生命、自由和财产”旧公式中的“财产”，而在当时，“财产”是用来界定公民权利的，以区别于政治权利。

杰斐逊调换术语，之所以令人浮想联翩，在于他并没有使用“公共幸福”一词。在当时的政治文献中我们经常会发现这个词。这个皇室声明的习惯用语，它的意思在美国发生了转变。这一转变也许是意义重大的。在皇室声明中，“吾民之福利及幸福”分明就是指国王之臣民的私人福利和私人幸福。[112]杰斐逊本人为1774年弗吉尼亚会议起草了一份文件，这份文件在很多方面成为《独立宣言》的先声，他在这份文件中就宣称，“我们的祖先”一离开“在欧洲的英国领土”，就运用了“一切人的一种天赋权利……也就是建立一个新社会，一个由最有可能促进公共幸福的法律和规制来统治的新社会”。[113]如果杰斐逊

所言非虚，正是为了寻求“公共幸福”，“英国领土的自由居民”移居美洲，那么新世界的殖民地必然从一开始就成为孕育革命者的土壤。同理，由于对英国人的权利和自由的某种不满，由于对祖国“自由居民”享受不到的某种自由的渴望，他们甚至立即就会被发动起来。[114]后来，当他们总算品尝到这种自由之时，他们称之为“公共幸福”。这种自由就在于公民进入公共领域的权利，在于他对公共权力的分享。根据杰斐逊的妙语，就是他成为“一名事务性政府的参与者”。[115]这种自由有别于一般认为的，臣民受政府保护的追求私人幸福的权利，即使这种私人幸福与公共权力相抵触。也就是说，有别于那些唯有暴政才会取消的权利。在提出分享公共权力的要求时选中了“幸福”一词，这一事实有力地指出了，在革命之前，国家中就存在诸如“公共幸福”这样的东西，还有，人民知道，如果他们的幸福只存在和享受于私人生活之中，他们就不可能一起“幸福”。

然而，历史的事实是，《独立宣言》说的是“追求幸福”，而不是公共幸福。很有可能杰斐逊将追求幸福作为人不可分离的权利之一的时候，他自己心中也无法确定他指的是哪一种幸福。他那颇负盛名的“生花妙笔”模糊了“私人权利和公共幸福”[116]的界限，结果，他这一选择的重要性，在议会辩论中竟没有引起注意。诚然，没有一名委托人会怀疑，“追求幸福”乃是一番惊天动地的事业。它对于独特的美国意识形态，对于霍华德·M.琼斯所说的，坚持人被赋予“追求幽灵、拥抱幻影的坏特权”[117]这一可怕的误解，都具有无出其右的贡献。在十八世纪的背景中，这一术语，不出所料，是耳熟能详的，毋需任何特定修饰语，一代又一代的人都能自由地通过它来理解自己喜欢的东西。但是，将公共幸福和私人福利混为一谈的危险那时就已经出现了，尽管不妨假设，与会的委托人仍然会执着地坚持“殖民地政论家”的普遍信念，“认为‘公共美德和公共幸福具有不可分割的联系’，自由（是）幸福的本质”。[118]因为，杰斐逊与其他人一样（约翰·亚当斯可能是唯一的例外），绝没有意识到公共幸福这一革命的新观念与传统的好政府概念之间是背道而驰的，后者甚至那时就已经令人感到“陈腐不堪”（约翰·亚当斯），或者只不过代表了“臣民的常识”（杰斐逊）。根据这些传统惯例，“事务性政府的参与者”就不应是幸福

的，而是一种负担、一种苦役。十八世纪将公共领域等同于政府领域，而幸福不在这种公共领域里。不过，政府被视为促进社会幸福的手段，而这是“好政府唯一的正当目标”，[119]以至于“参与者”本人对幸福的任何体验只能被归结为“对权力的过度迷恋”。被统治一方的参与愿望，只能根据制约人性之“不当”倾向的需要，来判定是否有理。[120]杰斐逊也坚持，幸福，存在于公共领域之外：“在我家庭的怀抱和爱中；与我的邻居和我的书籍的朝夕相处中；在全力投身于我的农场和事务中”。[121]简言之，在家这一私隐状态中。公众无权干涉其中的生活。

这样的反思和劝诫在国父们的作品中比比皆是。不过在我看来都是无足轻重的：在杰斐逊的著作中微不足道，而在约翰·亚当斯的著作中更是如此。[122]这种陈词滥调认为，公共事业是一种负担，顶多是为了他的同胞而使“每个人都承担的职责苦旅”。要探究它背后真实的经验，我们最好转到公元前四五世纪的希腊，而不是我们的十八世纪文明。就杰斐逊和美国革命者（约翰·亚当斯这一次可能又是个例外）而言，他们到底经历了些什么，这很少从他们的泛泛而谈中流露出来。是的，他们中一些人对“柏拉图的胡言乱语”感到义愤填膺，但是每当他们以概念语言来表达自我，他们的思想就不得不取决于柏拉图“模糊的心灵”，而不是他们自身的经验了。[123]还有，当他们深入的革命举动和思考打破了一种业已沦为陈词滥调的遗产的坚壳时；当他们的语言与他们行动的伟大和创新性相匹配时，都不乏这样的例子。其中之一便是《独立宣言》，它的伟大与其蕴含的自然法哲学毫无关系，在这个问题上，它其实“缺乏深度与精度”[124]，而在于它“对人类意见的尊重”，在于它“呼吁将我们的是非曲直……交由世界来判定”，[125]这激发了文献的起草。它揭示出，对某个具体国王诸多特定的怨恨，究竟是在何时逐渐发展为对一般意义上的君主制和君权原则的抵制。[126]这种抵制，相比该文献的其他基础理论，是全新的东西。保皇党和共和党人之间的深仇大恨甚至是暴力对抗，都是在美国革命和法国大革命中发展起来的，在革命真的爆发之前实际上并不为人所知。

古代终结之后，根据法制和暴政来区分政府，在政治理论中乃是习以为常的事了。于是，暴政被视为这样一种政府形式，统治者按照

自己的意志来统治，追求个人的利益，因而侵犯了被统治者的私人福利和法定的公民权利。无论在何种情况下，君主制和个人专制本身都不能等同于暴政；然而，革命恰恰就被迅速地驱赶向这种等同。暴政，正如革命者所理解的那样，它是这样一种政府形式，即统治者尽管根据王国的法律进行统治，但他自己垄断了行动的权利，禁止公民进入公共领域，迫使其退缩到家政生活的私隐状态中，要求他们只关心自己的私人事务。换言之，暴政剥夺了公共幸福，虽然并不必然剥夺私人福祉，而共和国则赋予每一位公民成为“事务性政府的参与者”的权利，在行动中被人看到的权利。诚然，“共和国”一词尚未出现，只是在大革命之后，一切非共和政府都令人有专制之感。但是，共和国从中最终得以建立的那一原则，在生命、财富和神圣不可侵犯的名誉的“相互约定”中就已经充分体现出来了。在君主制下，臣民不会“彼此相互约定”，而是与代表整个王国的国王相互约定所有这一切。《独立宣言》无疑具有伟大之处，不过不在于其哲学，甚至也不在于它“为一项行动声援”；而在于它是行动以语言来呈现的完美方式。（如杰斐逊本人所见：“既不为标新立异，也不因循前人之说，它希望成为美国心灵的一种表达，并赋予这种表达恰如其分的音调和适逢其时的精神。”[127]）由于我们这里涉及的是书面文字，而不是口头语言，我们就遇到了历史上一个千载难逢的时刻，那一刻，行动力量之伟大，已经足以为自己立碑。

另一个这样直接对公共幸福问题构成影响的例子，就远远没有那么重大了，尽管也许丝毫不乏严肃性。杰斐逊晚年和亚当斯半玩笑半认真地开始讨论来世的可能性时，吐露了一个古怪的愿望，从中我们可以发现这个。显然，抛开其宗教色彩，来世生活的那些形象，毫厘不爽地体现了人类幸福的各种理想。当杰斐逊沉浸在戏谑和极度反讽的情绪中忘乎所以之际，他对幸福的真实看法暴露无遗（丝毫没有背离概念的传统和老套的框架，看来它比传统政府形式的结构更难打破）。在给亚当斯的一封信中，他是这样结尾的：“愿我们再度在国会中，与我们的老同事一起相见，接受那赐封的‘好样、善良而忠诚的仆人’之美誉。”[128]这里，在反讽的背后，我们要坦承的一点是，国会的生活，交谈、立法、办事、说服和被说服的乐趣，对杰斐逊来说，

就像沉思的快乐对于中世纪的虔诚者一样，无疑是永恒极乐之前的小小尝试。因为，甚至“赐封”也根本不是未来状态对美德的通常奖赏；它是掌声，是欢呼，是“世界的爱戴”，据此，杰斐逊在另一篇文章中说，有一刻它“在我的眼里具有的至高无上的价值使一切都黯然失色”。[129]

为了理解在我们的传统语境中，以永恒极乐这一形象来看公共的、政治的幸福，到底有多么非凡的意义，最好回顾一下，例如，托马斯·阿奎那，对他来说，perfecta beatitudo（尽善尽美）完全在于一种想象，对上帝的想象。这种想象不要求友人在场[amici non requiruntur ad perfectam beatitudinem（独善其身）]。[130]顺便提一下，所有这一切，与柏拉图关于不朽灵魂之生活的观念还是完全一致的。相反，杰斐逊只能通过扩大朋友圈子，以便能和他最杰出的“同事”“在国会里”坐而论道，思考他生命中最美好、最幸福那一刻进一步升华的可能性。人类幸福的实质，反映在对来世戏谑般的期望中，为了找到一个与之相似的形象，我们不得不回到苏格拉底。在《申辩篇》一段著名的对话中，他直率而面带微笑地承认，他所能要求的无非就是，可以说是重复死很多次。也就是说，不要神赐的孤岛，也不要与凡人生命截然不同的一个不朽灵魂的生命，而是经由希腊过去的杰出人物，俄狄浦斯和缪塞斯、赫西俄德和荷马，在冥府里扩大苏格拉底的朋友圈子，他在尘世中无缘与之相见，希望永不停歇地与之开展以他为主宰的思想对话。

无论如何，至少有一件事我们可以肯定：《独立宣言》虽然模糊了私人和公共幸福的界限，但至少还是让我们领略了“追求幸福”这一术语的双重意义，即私人福利以及公共幸福的权利；追求福祉以及成为一名“公共事务的参与者”。但是，第二种意义很快就被忘却，对这个词的使用和理解都抛却了它本来的特定修饰语。以此为标准来衡量，原意的丧失，对在革命中展现出来的精神的健忘，在美国丝毫也不亚于法国。

我们知道在法国，以大悲剧的方式，究竟发生了什么。那些需要并且渴望从他们的主人或者必然性，这一其主人之主中，获得解放的

人们，仓促之间为那些渴望为公共自由建立空间的人提供了支援。不可避免的结果是，解放获得了优先权，大革命人士越来越不关心他们原本认为是最重要的制宪事业了。托克维尔又一次十分中肯地评论道，“在酝酿了大革命的一切观念和态度中，严格说来，公共自由的观念和喜好是最先消失的”。[131]可是，罗伯斯庇尔极不情愿结束革命，难道不也是由于他相信“立宪政府主要关心公民自由，革命政府主要关心公共自由”吗？[132]难道他不会害怕革命权力的结束和立宪政府的开始将宣告“公共自由”的终结吗？新生的公共领域昙花一现，以行动之美酒将一切人灌醉之后，就一片凋零，事实上，自由之美酒难道不是同样如此吗？

无论这些问题的答案是什么，罗伯斯庇尔对公民自由和公共自由的截然区分，与“幸福”一词含糊不清、概念上模棱两可的美国用法颇有几分相似。在两场革命之前，大西洋两岸的文人正是根据公民自由和公共自由，或者根据人民福利与公共幸福，试图去回答这个古老的问题：什么是政府的目的？在革命的影响下，问题现在变成了：什么是革命和革命政府的目的？这是再自然不过的事情了，尽管它仅仅发生在法国。为了理解对这一问题所给出的答案，重要的是不要忽略这样一个事实：革命者一如既往地专注于暴政现象，暴政剥夺了其臣民的公民自由和公共自由，剥夺了私人福利和公共幸福，因而会抹煞两者之间的界限，只有在革命进程中，私人和公共、私人福利和公共幸福两种原则之间爆发冲突，革命者才得以发现它们之间区别的尖锐性。这种冲突在美国革命和法国大革命中是一样的，尽管各有其不同的表达方式。对于美国革命来说，问题是：新政府是否将为公民的“公共幸福”构建一个属于自己的领域？还是说，设计它仅仅是为了比旧政体更有效地服务于和保证公民对私人幸福的追求？而对于法国大革命来说，问题则是：革命政府的目的是否在于成立一个“立宪政府”，通过保障公民自由和权利来结束公共自由的统治？还是说，以“公共自由”之故，宣布大革命应永远进行下去？保障公民自由、保障对私人幸福的追求，长期以来都被认为是一切非暴政政府的本质，统治者是在法律范围内进行统治的。如果不是有更多无法预料的事情发生，那么政府的革命性变革，如取消君主制和成立共和国，一定会

被看成是偶然事件，是旧政体的刚愎自用所招致的。如果当真如此，答案就应当是改革，而不是革命了；是将坏的统治者换成更好的统治者，而不是政府的变更了。

事实上，两场革命开始都相当节制，这表明本来只是想朝着君主立宪制的方向改革，尽管在与英国爆发冲突之前，美国人民在“公共幸福”领域的经验就已经十分丰富。然而，关键在于，法国大革命和美国革命都以迅雷不及掩耳之势，一心走上成立共和政府的道路。这种执著，与保皇党和共和党人新一轮的暴力对抗，都直接来自于革命本身。无论如何，革命者已经对“公共幸福”了如指掌，这种经验令他们刻骨铭心，无论何时何地，如果除了忍痛割爱就别无选择的话，他们都偏爱公共自由胜于公民自由，偏爱公共幸福胜于私人福利。罗伯斯庇尔的理论预示着革命被宣布将永远进行下去，在它的背后，可以觉察到一个令人不安、忧心忡忡的可怕问题，这个问题几乎让罗伯斯庇尔之后的每一位名副其实的革命者都备受困扰：如果革命的结束和立宪政府的引入意味着公共自由的终结，那么他们还会心甘情愿地结束革命吗？

假如罗伯斯庇尔能够活着看到美国新政府的发展，相信他的疑窦就可以解开了。在那里，革命从未严重地削减公民权利，也许就因为这一点，在法国大革命失败的地方美国革命大获成功，即在立国这一使命上；而且，对于本书最重要的是，在那里，立国者成为统治者，这样，革命的结束并不意味着“公共幸福”的终结。重心几乎是一下子从《联邦宪法》的内容转到《权利法案》上了。《联邦宪法》是对权力的创造和分割，是一个新领域的崛起，在那里，用麦迪逊的话来说，是“以野心制约野心”，[133]当然，是超越和成为“重要人物”之野心，而不是飞黄腾达的野心。《权利法案》则包含了对政府必要的宪法制约。换言之，重心从公共自由转向了公民自由，或者说，从以公共幸福之名分享公共事务，转向了一种保障，即追求私人幸福将得到公共权力的保护和促进。杰斐逊的新公式一开始令人摸不着头脑：一会儿重提皇室允诺的人民之私人福利（这就暗示人民被排除在公共事务之外），一会儿又重提“公共幸福”这个革命前的词。几乎是一下子，它的双重含义消失了，被理解为追求个人利益，以及由此根据自

私自利的准则来行动的公民权利。这些准则，无论是来自于心灵的阴暗欲望，还是来自于家政生活中隐秘的必然性，都从未被大肆“启蒙”过。

为了理解美国所发生的事情，我们也许只需要回顾一下克雷夫科尔的义愤填膺。他是一个对美国革命前的平等和繁荣怀着深深热爱的人，当战争和革命的爆发打断了他作为一名农民的私人幸福时，他认为，是“那些高高在上的大人物”将“魔鬼”“放出来害我们”，这些大人物更关心共和国的独立和建立，而不是农民和户主的利益。[134]私人利益与公共事务的这一冲突在两场革命中都扮演了重要角色。一般而言，可以说革命者是始终如一地根据公共事务进行思考和行动的人，他们这样做，乃是出于对公共自由和公共幸福真挚的爱，而不是自我牺牲的理想主义。在美国，国家之存亡一开始就系于一场事关原则的对抗，人民揭竿而起，为的是那些经济意义微不足道的措施。《联邦宪法》甚至得到了那些私人利益大受损害的人的批准，他们欠了英国商人的债，而宪法设立联邦法院处理英国商人的诉讼。这一切都表明，至少在整个战争和革命期间，立国者得到了大多数人民的拥护。[135]然而，即便是在这一时期，人们还是可以清楚地看到，自始至终，杰斐逊孜孜以求的一个公共幸福场所和约翰·亚当斯追求“赶超”的激情，他的spectemur agendo——“让我们在行动中被人看到”，让我们拥有一个被人看见和行动的空间——

都与一种无情的、在根本上是反政治的欲望处于冲突之中。后者企图消灭一切公共职守与责任，成立一套政府行政机制，通过这种机制，人们可以控制他们的统治者，同时依然享有君主制政府的好处，即“被人统治，不必亲力亲为”，“不必花时间去监督和选择公众代理人或制定法律”，这样“他们就可以将注意力完全放在他们的个人利益上”了。[136]

美国革命的成果与发动革命的目标不同，它一直都不太明朗。政府的目的究竟是繁荣还是自由，这一问题也始终没有得到解决。与那些为了一个新世界，或毋宁说是为了在一块新发现的大陆上建造一个新世界而来到了这片大陆的人们一起的，总还有这样一些人，他们渴

望的只不过是一种新的“生活方式”。后者在人数上超过了前者，这并不奇怪。到了十八世纪，决定性的因素或许是，“光荣革命之后，重要的英国品质渐渐不再向美洲迁移了”。[137]用立国者的语言来说，问题在于“追求的最高目标”是“全体人民的真实福利”，[138]和最大多数的最大幸福，还是“政府的首要目的是管制（追求超越、追求瞩目的激情），轮到管制成为政府的主要手段”。[139]在自由和繁荣之间做出选择，正如我们今天所见，无论是在美国立国者还是在法国革命者的心目中，都绝不是一个非此即彼的问题，但是并不能因此就认为问题不存在了。用托克维尔的话来说，那些“貌似热爱自由其实不过是痛恨他们的主人”的人，与那些知道“Qui cherche dans la liberté autre chose qu'elle-même est fait pour servir.”（“谁在自由之中寻求自由以外的其他东西，谁就只配受奴役。”）[140]的人之间，不但一直泾渭分明，而且总是处于对抗状态。

革命那模棱两可的特征究竟在多大程度上是来自于缔造革命之人的思想混乱，也许最能说明这一点的，就是罗伯斯庇尔阐述的“革命政府原则”。他的表述出奇地自相矛盾。一开始是将立宪政府的目的定为保存共和国，它是革命政府为了树立公共自由而创建的。可是，一俟将立宪政府的首要目的定为“保存公共自由”，他就向后转了，可以说是自我修正：“保护个人不受公共权力滥用的侵害，宪法统治可谓绰绰有余。”第二句话表明，虽说权力仍然是公共的，掌握在政府手中，但是个人变成无权的了，必须被保护而不受公共权力侵害。另一方面，自由挪了个窝儿，它不再位于公共领域，而是位于公民的私人生活之中，故必须被保护以抵御公共领域和公共权力的侵犯。自由和权力分道扬镳，从此，权力等同于暴力，政治等同于政府，政府则等同于必要的恶，便一发不可收拾了。[141]

从美国作家那里也可以找到类似的说明，尽管略嫌冗赘。当然，这只是以另外一种方式道出了社会问题对美国革命进程的侵扰，虽然远不如它对法国大革命进程的侵扰那样充满戏剧性，但其剧烈程度毫不逊色。不过两者依然是迥然有别的。由于美国这个国家从未为贫穷所困，因此挡在共和国立国者面前的，是“追求一夜暴富的致命激情”，而不是必然性。这种对幸福的特殊追求，用彭德尔顿法官的话

来说，总是倾向于“消灭一切政治和道德责任感”。[142]对幸福的特殊追求可以搁置一下，至少要到新建筑奠基和落成之时，尽管这段时间还不至于改变住在里面的人的思想。而结果就与欧洲的发展背道而驰了，公共幸福和政治自由的革命性观念从未在美国完全消失，它们业已成为共和国政治实体结构不可或缺的一部分。这个结构是否具有坚实的基础，能够经受住一个一味追逐餍足和消费的社会的荒唐行径；又或者，它是否会屈从于财富的压力，如同欧洲的公社屈从于悲惨和不幸的压力一般，那只有走着瞧了。今天，种种迹象表明，希望和恐惧同在。

在本书中，问题的关键在于，好歹美国始终是欧洲人的一项事业。不仅美国革命，而且前后所发生的每一件事情，“都是整个大西洋文明内部的一个事件”。[143]因此，正如美国征服了贫困这一事实对欧洲产生深远影响一样，欧洲的下层长期无法摆脱苦难条件这一事实，对革命后美国事件的进展也造成了强烈的冲击。从贫困中解放先于以自由立国。早在十九世纪晚期和二十世纪早期的大规模移民浪潮，每年将成千上万，甚至上百万欧洲最贫苦阶级人群卷上美国海岸之前的数百年，美国就已经达到了繁荣。美国早期的革命前的繁荣，至少部分地是为了摆脱贫困而刻意集中努力的结果，这种努力在旧世界的国家中是前所未有的。这种努力本身，这种战胜貌似永恒的人类苦难的决心，肯定是西方历史和人类历史上最伟大的成就之一。问题在于，在欧洲持续不断的大规模移民影响之下，消除贫困的斗争越来越被穷人本身所左右，故而被那些产生于贫困的理想所引导，这些理想与激发了自由立国行动的那些原则是格格不入的。

富足与无休无止的消费乃是穷人的理想：它们是苦难荒漠中的海市蜃楼。在此意义上，餍足和窘迫只是一个硬币的两面。必然性的桎梏不一定非要钢铁铸就，它们也可以用柔丝织成。自由和奢侈一向被认为是势不两立的。现代的看法，倾向于将国父们对节俭和“简单的生活方式”（杰斐逊）的执著，归咎于清教徒对尘世快乐的蔑视，这种看法所证实的，与其说是一种无法摆脱偏见的不自由，毋宁说是对自由的不理解。因为，“追求一夜暴富的致命激情”绝不是感官邪恶，而是穷人的梦想；几乎是从美国殖民化之始，这个梦想就在美国占了

主导，因为，甚至在十八世纪，这片土地就不仅是“自由的土地，美德的居所，被压迫者的庇护院”，而且也是应许给那些基于生活条件而难以领悟自由或美德的人之地。美国的繁荣和大众社会日益对整个政治领域构成威胁，造成这种恶果的依然是欧洲的贫困，这是它的报复行动。穷人秘而不宣的愿望不是“各取所需”，而是“各取所欲”。如果真的只有需求得到满足的人才可以达到自由，自由也同样真的会避开那些一心只为欲望而活的人。美国梦，如同在大规模移民影响之下的十九世纪和二十世纪对它的理解一样，既非美国革命的梦想即以自由立国，亦非法国大革命的梦想即人的解放；而是，并且不幸的是，它是对流着奶与蜜的“应许之地”的梦想。现代科技的发展不久就能超乎一切想象地实现这个梦想，这一事实自然令那些梦想家们相信，他们真的活在一个最好的可能世界之中。

总而言之，无可否认，当克雷夫科尔预言“人将打败公民，他的政治准则也将丧失”时，他是对的；无可否认，那些由衷地称“我的家庭幸福是我的唯一愿望”的人，当其以民主的名义，将怒火发泄到“高高在上的大人物”身上时，他们的抱负超越了他们的私人幸福；当他们以“普通人”和某种模糊不清的自由主义观念的名义，谴责公共美德（它肯定不是农民的美德）只不过是野心，谴责那些给他们带来了自由的人是“贵族”，并且相信这些人“极度虚荣自负”（例如可怜的约翰·亚当斯）[144]之时，他们将得到几乎所有人的交口称赞。革命中的公民转变为十九世纪社会中的私人个体，经常被人津津乐道，而且通常是根据法国大革命的术语，称之为citoyens（公民）和bourgeois（资产阶级）。在一个更复杂的层面上，我们可以将“对政治自由之喜好”的消失，视为个人向“内心的良知领域”退缩，在那里，个人发现了唯一“适合人类自由的领地”。已经打败了公民的个人，在轮到“将个人打败”的社会的进逼之下，将会据守这一领地，仿佛据守着一个岌岌可危的堡垒，保护自己不受社会侵犯。这一过程，比革命更加决定了十九世纪的面貌，它甚至在一定程度上还决定了二十世纪的面貌。

四　立国（一）：构建自由

1

有人活在旧世界而梦想公共自由，有的在新世界却欣赏公共幸福这两个根本事实，促使复辟与重建旧权利和自由的运动发展为大西洋两岸的革命。不管事件与形势将一成一败的美国革命与法国大革命分隔多远，美国人仍会同意罗伯斯庇尔的看法：革命的终极目标是自由的宪法，革命政府的实际事务则是建立共和国。或许倒过来，罗伯斯庇尔拟定其著名的“革命政府原则”时，已然受美国革命进程影响。美国殖民地武装起义和《独立宣言》之后，在所有十三个殖民地，都自发地爆发了制宪活动，诚如约翰·亚当斯所云仿佛“十三口钟同时敲响”。于是为独立（此乃自由之前提）而战的解放战争与新国家宪法之间，便不存在任何鸿沟偏见地同呼吸、共命运了。“姗姗来迟的美国战争”，这一“伟大戏剧的序幕”，其实在美国革命结束前就已谢幕。[145]即便如此，同样真实的是，革命进程两个截然不同的舞台，几乎在同一时间拉开了帷幕，并且在战争的岁月中不断地交互影响。

这一发展的重要性不容低估。挽救美国革命的奇迹，如果算是一个奇迹的话，并非殖民地人民强大到足以战胜英国，而在于这一胜利并未像迪金森担忧的那样，以“小国林立、犯罪猖獗、灾祸横行……最后精疲力竭的各省都陷入某个趁火打劫的征服者的镣铐奴役之下”[146]的方式来结束。这其实是叛乱的共同命运，叛乱后并无革命，大多数所谓的革命亦不过如是。然而，如果人们没有忘记叛乱的目的乃是解放，而革命的目的是以自由立国，那么，政治科学家至少将懂得如何避开历史学家的陷阱，后者总是侧重于叛乱和解放这一最初的暴力阶段，侧重于反暴政的起义，而轻视略显平静的革命和建构的第二阶段，因为历史学家的故事中一切戏剧性场面，似乎都蕴含在第一阶段中，也许还因为解放造成的骚乱经常挫败革命。历史学家因为是一个讲故事的人，常常会掉入这个圈套中。与之密切相关的是一种甚

为有害的理论，该理论认为宪法与制宪的狂热，根本没有真正表达国家的革命精神，实际上由于一种反作用力，它们要么挫败革命，要么抑制它全面发展。照此逻辑，美国联邦宪法，革命进程这一真正的终点，就被视为反革命的实际结果。这种根本误解就在于无法区分解放与自由。没有什么比叛乱与解放更徒劳无益了，除非随后能有一部体现新争取来的自由的宪法。因为“缺少宪法，道德、财富和军队的纪律都一文不值，即便这些全部加在一起也是如此”。

然而，即使有人抵挡住诱惑，不将革命与争取解放的斗争等而视之，而将它等同于以自由立国，还是会存在一个额外的困难。这个困难对于本书而言尤为严重，那就是，新的革命宪法无论内容还是形式，都鲜有新意，更遑论革命了。立宪政府观念无论在内容还是来源上，当然都绝不是革命的。它不过意味着一个受法律限制的政府，通过宪法保证来维护公民自由。这体现在各种权利法案上，它们都被纳入新宪法中，通常被认为是新宪法最重要的组成部分，这绝不是要体现新的、革命的人民权力，相反，其所以令人感到必要，乃是为了制约政府的权力，即便是在新成立的政治体中。一部权利法案，就像杰斐逊评论的那样，“使人民有权对抗地球上一切政府，无论是一般意义的政府，还是某个特定的政府；一切正义的政府都不能拒绝它，或者闪烁其词。”[147]

换言之，立宪政府那时是，现在依然是有限政府。十八世纪正是在此意义上称“有限君主制”，也就是说，君主的权力由于法律而受到限制。公民自由与私人福利都在有限政府的范围之内，它们是否得到维护，并不取决于政府形式。只有暴政才取消立宪的也就是法治的政府，而根据政治理论，它只是一种不合格的政府形式。不过，立宪政府法律保护的自由，并非只具有消极特征，其中包括因税收而来的代议权，它后来便演变为选举权。它们其实“本身不是权力，而仅仅是一种针对权力滥用的豁免权”。[148]它们不要求参与政府，只要求一种不受政府侵犯的保护。不管我们将这一宪政主义观念追溯至大宪章，继而追溯至封建的权利、特权以及王权与王国中的等级之间达成的契约，抑或相反，我们假设“在一个有效的中央政府形成之前，并不存在现代宪政主义”，[149]这些在本书中都是无关宏旨的。如果在革命中

没有什么比这种宪政主义更加生死未卜，那么，革命看起来一直都忠实于它们温和的开端，那时革命依然被视为企图复辟“古典”自由。然而，事实并非如此。

我们之所以感到难以辨认制宪真正的革命性所在，还有另一个也许更重要的潜在原因。如果我们不是根据十八世纪的革命，而是根据在整个十九世纪和二十世纪随之而来的一系列动荡来看，那么，我们似乎就只剩下一种两可选择了：要么选择持续不断的革命，它不会走向终结，也产生不出自己的结果，即以自由立国；要么就是这样一种选择，在那儿，革命动荡的后果是，某种新的“立宪”政府最终形成，绝大多数公民的自由得到保障。但这都只配称为有限政府而已，无论它是君主制还是共和制。第一种选择显然适合于俄国革命，在那里，当权者不仅承认而且夸大无限期保持一个革命政府的事实。第二种选择适合于第一次世界大战之后席卷几乎整个欧洲的革命动荡，还有大量第二次世界大战之后从欧洲统治中赢得独立的殖民地国家。在此，宪法绝不是革命的结果，相反是在革命失败之后被强加的。至少在生活于宪法之下的人民眼中，它们是革命失败而非革命胜利的标志。宪法通常是专家的作品，尽管不是格莱斯顿意义上的，他称美国联邦宪法是“由人的头脑有目的地在一个特定时间一蹴而就的美妙作品”，却是阿瑟·扬意义上的，他甚至在1792年就已经感到，法国人采取了这个“新词”，“他们用起它来，仿佛一部宪法是根据食谱如法炮制出来的一份布丁”。[150]他们的目的是阻挡革命的浪潮。如果他们过于逆来顺受而不对权力加以限制，那么，政府的权力以及人民的革命权力，就会尚未建立时就展示出来。[151]

单是用语一途，就给探讨这些问题造成了不大不小的麻烦。“宪法”一词显然是模棱两可的，因为它意味着构建之举，同时也意味着被“构建”的政府法律和规则，这些都体现在成文文献中，或者像英国宪法那样，蕴含在制度、习惯和先例中。显然不可能用相同的名字来称呼一个非革命政府所采取的那些“宪法”，并指望其殊途同归，因为人民和他们的革命不能构建自己的政府，而其他的那些“宪法”，要么就是按格莱斯顿之语，乃一国“历史日积月累而成”的，要么就是来自于全体人民建立一个新政治体的精心策划。托马斯·潘恩对该词所下的

著名定义，无论是明确还是混淆都同样的一览无遗。在这个定义中，潘恩不过是把美国制宪的狂热教导给他的东西加以总结推导而已：“一部宪法，并非政府之举，而是人民构建政府之举。”[152]这样一来，在法国和在美国一样，都需要制宪会议和特别会议，它们唯一的任务就是草拟一份宪法；这样一来，还需要把草案带回家，交还人民，在市政厅对邦联的条款，在国会对联邦宪法的条目，逐条加以争论。问题的关键根本不在于十三个殖民地的地方议会不能被委以重任成立一个权力被恰当并有效地加以限制的州政府；而是在于对于选民来说，“人们应授予政府一部宪法，而不是相反”业已成为一条原则。[153]

看一下英美两国及其影响范围之外的立宪政府的各种命运，就足以令我们抓住两种不同宪法之间，其权力和权威的天壤之别了。一种宪法是由一个政府强加于人民的，另一种宪法是人民用来构建自己的政府的。第一次世界大战之后，欧洲开始生活在专家宪法的统治之下，这些宪法在很大程度上以美国联邦宪法为原型，满以为会行得通。然而，它们总是激起治下人民的不信任却是不争的历史事实。欧洲大陆的君主制政府垮台之后十五年，整个欧洲超过一半生活在某种专政之下，那些硕果仅存的立宪政府则无不可悲地缺乏权力、权威和稳定，此乃法兰西第三共和国当时的典型特征。只有斯堪的纳维亚诸国和瑞士例外，格外引人注目。自从取消绝对君主制之后，权力阙如以及随之而来的权威失落，就成了几乎所有欧洲国家立宪政府挥之不去的魔咒。更有甚者，在二十世纪的战后宪法风暴来临之前，法国在1789年至1875年之间的十四部宪法，已经使“宪法”一词变成了一个笑柄。最后要记住，（在一战后的德国和二战后的法国）立宪政府时期的绰号是“体系”时代。人民用这个词指称一种事态：在那里，合法性本身被这样一个体系所淹没，它睁一只眼闭一只眼，已经半截入土。既然看起来甚至连奋起反抗都不值得，那么，每一位正直的人都应被允许对它退避三舍。简言之，用约翰·

亚当斯的话来说，“当得到理解、拥护和热爱时，一部宪法就是一条准绳、一根支柱和一丝纽带。但是，缺少了这种理智与依恋，宪法也会变成一叶风筝，一只气球，在空中漫无目的地飘浮。”[154]

政府制定的宪法与人民借以构建政府的宪法之间的区别够明显的了。对此，还要加上另一点区别。虽然这一区别息息相关，却更加难以澄清。如果说十九、二十世纪的立宪派与十八世纪的美国前辈们有什么共同点的话，那就是对权力本身的不信任。这种不信任在新世界比起在旧国度也许要理直气壮得多。人按其本性“不宜被授予无限的权力”，那些掌握权力的人有可能变成“贪得无厌的野兽”。政府之所以必要，乃是为了约束人及其对权力的渴求，故而是（如麦迪逊所言）“人性的一种反映”。这些在十八世纪就已经路人皆知，丝毫也不亚于十九世纪，且深深植根于国父们的心中。这一切都构成了权利法案的基础，并且达成普遍共识，认为有限政府意义上的立宪政府是绝对必要的。立国者对政府权力过多的担心并不是无节制的，对于从社会中兴起的公民权利和自由的巨大危险，他们深有体会并且也制约了他们的担心。因此，按照麦迪逊的观点，“在一个共和国中极其重要的是，不仅要保护社会抵御其统治者的压迫，而且要保护社会中的任一部分抵御其他部分的非正义”，要保留“个人或者少数的权利……免受多数利益联合的侵犯”。[155]别的不说，仅这一点就要求，公共的、政府权力的宪法，其实质绝不能产生于某些仅仅是消极的东西，也就是立宪的有限政府，尽管欧洲的立宪派和宪政主义者正是从那里体会到了美国联邦宪法之福佑的精髓所在。他们所景仰的，事实上是“温和政府”之福佑，这从大陆历史的角度来看本无可厚非，“温和政府”是从不列颠历史中有机地发展出来的。这些福气不仅要纳入新世界的一切宪法中，而且要作为所有人不可分离的权利，铿锵有力地逐一解释。这样一来，他们就没有理解，一方面，建立共和国具有压倒一切的巨大重要性；另一方面，事实上《联邦宪法》的实际内容绝不是维护公民自由，而是建立一个全新的权力体系。

在这一方面，美国革命的记录讲得十分透彻。立国者并不是专心致志于“有限的”、法治政府意义上的宪政主义。在这一点上他们是一致的，它无可争议，甚至用不着解释。即便是在国家反对英王和议院之情最为高涨的岁月里，他们也始终隐约意识到一个事实：自己依然是与一种“有限君主制”，而不是一位绝对君主在作斗争。当他们宣布脱离这个政府而独立，并宣誓效忠王权之后，对他们来说，主要问题

一定不是如何限制权力而是如何组建权力，不是如何限制政府而是如何建立一个新政府。在《独立宣言》之后立刻席卷国家的制宪狂热，抑止了权力真空的发展。新权力的组建，不能以向来从本质上就是权力消极一面的那些东西为基础，这就是权利法案。

整个问题之所以常常容易混淆，是由于《个人和公民权利宣言》在法国大革命的进程中所扮演的重要角色。在那里，这些权利其实并不是用来指对一切法治政府的限制，相反正是指它的建立。“人生而平等”的宣言，在社会和政治组织都依然具有封建性的一个国家中充满了真正的革命意味，而在新世界就不具有这种革命意味了。除了这一事实之外，还有一个更为重要的区别，那就是对于公民权利清单中唯一全新的方面，其侧重点各有不同。这个唯一全新的方面就是，这些权利现在被庄严地宣布为所有人的权利：不管他们是谁，生活在哪里。尽管美国人满以为他们向英国吁求的是“英国人的权利”，但是当他们再也无法依据“一个脉搏中奔流着自由之血的民族”（柏克）来打量自己；甚至他们当中少数的非英裔和非不列颠裔人就足以提醒他们：“不管你是英国人、爱尔兰人、德国人抑或瑞士人，……你都被赋予一切英国人的自由，拥有这部宪法所规定的自由”[156]之时，侧重点的不同就呼之欲出了。他们津津乐道、奔走呼告的，事实上就是那些迄今为止被英国人独享的权利，将来应当被所有人共享。[157]换言之，所有人都应当生活在立宪的、“有限的”政府之下。相反，贯穿法国大革命始终的人权宣言直言不讳地指出：每个人都生而拥有一定的权利。这一侧重点转移的后果非同小可，无论是在理论上，还是在实践上。美国版本实际上无外乎宣告文明政府对于所有人都是必需的。然而，法国版本则宣告外在于并独立于政治体的权利的存在，继而是将这些所谓权利混为一谈，也就是说，将人之为人的权利，等同于公民权利。在本文中，我们毋需抓住人权这一概念内在的困惑不放，也不必强调指出，一切没有立即纳入实在法，纳入国内法，适用于那些生于斯长于斯的人的人权宣言、声明和清单，都是可悲的一纸空文。这些权利的问题一向都在于它们不得不次于民族权利，而且仅仅被那些丧失了作为公民的正常权利的人，当作是最后一根救命稻草。[158]法国大革命的进程，造成了天大的误解，以为人权宣言或者公民权利的

保障有可能成为革命的目的或内容，而我们唯一需要的，就是让我们的思路不要被它左右。

联邦宪法之前的州宪法，不管是由地方性议会抑或由制宪会议（如马萨诸塞州的例子）起草，目的都是在《独立宣言》废除英王和议院的权威之后，创造一个新的权力中心。在创造新权力这一任务上，立国者和革命者动用了他们自称“政治科学”的全部家当。因为政治科学，用他们的话来说，就在于努力发掘“共和国的权力形式和权力联合”。[159]他们深知自己对这个题目一无所知，便转向了历史。他们一丝不苟得几近迂腐，搜罗了共和国宪法所有例子，不论古今，不问真假。他们为克服自己的无知而努力学习的东西绝不是对公民自由的维护。对于这个问题，他们肯定比以往任何共和国都懂得多。他们要学习的是权力的宪法。这也是孟德斯鸠散发无穷魅力的原因所在。孟德斯鸠在美国革命中所扮演的角色，几可与卢梭对法国大革命进程的影响相媲美。因为，孟德斯鸠巨著的主要论题，在美国革命爆发之前至少十年就已经被当作政府研究的权威加以研习和援引的，其实就是“政治自由之宪法”。[160]不过在此语境下，“宪法”一词已经丧失了一切作为权力之制约和否定的消极性含义。相反，“联邦自由的大殿”必须以权力的创立和合理分配为基础。孟德斯鸠坚持权力与自由是忧乐与共的，这在立国者政治智慧的诸多来源中独树一帜。按照概念来说，政治自由不在于“我欲”（I-will），而在于“我能”（I-can），因此，政治领域必须以某种权力与自由结合起来的方式来理解和构建。正因为如此，我们发现一切关于宪法的争论，无不提及孟德斯鸠的大名。[161]孟德斯鸠证明立国者从殖民地的实践中懂得的东西是正确的，也就是说，自由是“随心所欲地做或不做的一种自然的权力”。当我们从殖民地时代最早的文献中读到“故民选代表有权力与自由下令”时，言犹在耳。这些人将这两个词混为一谈，竟是那样的自然。[162]

众所周知，在这些争论中，没有哪个问题比权力的分立制衡更为重要了。毋庸置疑，这样一种分权的观念绝非孟德斯鸠之独创。事实上，这一理念本身十分古老，根本不像近人以为的那样，是牛顿机械论世界观的产物。至少，在传统的混合政府形式讨论中，它就若隐若现了，故而，这一理念可追溯至亚里士多德，或至少追溯至波利比乌

斯，他也许是第一个知道相互制衡的内在优点的人。孟德斯鸠似乎并不了解这一历史背景，他依据的是那些他相信是英国宪法独特结构的东西。无论他这样诠释宪法正确与否，今天已经毫无意义，甚至在十八世纪就不大重要了。因为，孟德斯鸠的发现实际上涉及权力的性质。在这一问题上，他的发现与一切约定俗成的观点是如此势不两立，以至于差点被忘得一干二净，尽管在美国，共和国的建立在很大程度上因它而起乃是铁定之事实。这个发现，一言以蔽之，道出了构成整个分权结构基础却被遗忘掉的那一条原则：只有“权力能制约权力”，也就是说，我们必须加上一点，不是破坏权力，不是将权力废置。[163]因为，权力固然可以被暴力破坏，这是暴政下发生的事，在那里，一人的暴力破坏了多数人的权力。因此，按照孟德斯鸠的说法，暴政就从内部解体了：暴政灭亡是因为它们造就了无能而非权力。不过，跟我们所认为的相反，权力是不能被法律制约的，至少不能被可靠地制约。因为，在立宪的、有限的和法治的政府中，被制约的所谓统治者的权力，实际上并非权力，而是暴力，即一人垄断多数人之权力从而力量倍增的权力。另一方面，法律经常处于被多数人之权力废除的危险之中，在法律与权力的冲突中，法律很少能成为胜利者。即便我们假设法律能够制约权力，法律对权力的这种限制，也只能导致权能的弱化。而一切真正的民主政府形式，如果没有堕落成最糟糕、最为所欲为之暴政的话，都建立在这一假设的基础之上。权力只有由权力来制止才能同时依然保持自身的完整，这样，分权原则不仅提供了一种保障，以免权力被政府的某一部分所垄断；而且实际上还提供了一种机制，这种机制构成了政府的心脏，透过它，新的权力可以生生不息，又不会过分膨胀而侵害其他权力中心或权力源泉。孟德斯鸠的著名见解，认为即便是美德也要有所限制，认为理性过度也会招致不快，就出现在他对权力性质的讨论之中。[164]对于孟德斯鸠来说，美德与理性是权力，而不是单纯的才能，故而，它们的维持与增长，就跟权力的维持与增长一样，受制于相同的条件。孟德斯鸠提出要对美德与理性加以限制，当然不是因为他希望少一点美德和理性。

问题的这一方面通常都会被忽略，因为我们仅仅是根据政府三权分立来思考分权的。然而，立国者的主要问题是如何从十三个“拥有

主权的”，已正式构建的共和国中成立联盟。按照当时借自孟德斯鸠的语言，他们的任务是建立一个“邦联”，它融汇了君主制在外事上和共和制在内务上的优点。[165]在联邦宪法这一任务中，公民自由意义上的宪政主义问题已不复存在，尽管一部《权利法案》接着被纳入联邦宪法中作为修正案，作为它一个必要的补充。唯一剩下的问题就是设置一个制衡的权力体系，以使联盟或者联盟某一部分，也就是已经正式构建的州的权力都不会相互削弱或者破坏。

在建立共和国的那段岁月中，孟德斯鸠这一部分教义被理解得多么透彻啊！在理论层面，它最伟大的辩护士乃是约翰·亚当斯，他全部的政治思想都围绕着权力平衡。当他写道，“必须以权力制约权力；以强力制约强力；以力量制约力量；以利益制约利益；同样，以理性制约理性；以雄辩制约雄辩；以激情制约激情”时，他显然相信，自己在这种对立中发现了一种工具，它能产生更多的权力、更多的力量和更多的理性，而不是将它们废除。[166]在实践层面，在制度设置层面，我们最好转向麦迪逊关于联邦政府与州政府之间权力均衡的论战。如果他相信权力不可分割这一通行观念，认为分权就是减权，[167]那么他的结论便是联盟的新权力必须建立在州权让渡的基础之上。这样，联盟的权力越强，它的成员国的权力就越弱。然而麦迪逊的观点是，正是联盟的成立，建立了一种新的权源，它绝不从州的权力中汲取力量，正如它不是以让渡州权为代价而建立起来的一样。故他坚持：“州不应将权力让渡给国家的政府，中央政府的权力不应大举扩张，……它应该为制约州政府运作而设，而州政府必须依旧保留相当的权力。”[168]因此，“如果（个别州政府）被废除，总政府将被迫根据自我保存原则，恢复它们的合理权限”。[169]在这一方面，伟大的，并且从长远来看也许是最伟大的美国政治变革，它本身是在共和国的政治体内一以贯之地取消主权，这是一种真知灼见，认为在人类事务领域，主权与暴政是一丘之貉。邦联的缺陷是没有形成“总政府与地方政府之间的权力分割”，它行动起来就像是一个同盟的中央代理机构，而不像一个政府。实践证明，在这样一种权力同盟中，对于加盟的权力而言，存在一个危险的倾向，它们并不相互制衡，而是相互抵消，从而滋生出无能。[170]立国者所害怕的实际上并不是权力而是无

能，他们的担心被孟德斯鸠的观点强化了。这些论战均援引这一观点：共和政府只有在比较小的地方才是有效的。于是，论战就围绕着共和政府形式的可行性问题来进行，此外汉密尔顿和麦迪逊都不约而同地留意到孟德斯鸠的另一个观点，根据这一观点，共和国的邦联制可以解决大国的问题，条件就是成员国也就是小共和国，能够组建一个新的政治体即邦联式的共和国，而不是将自己交给一个单纯的同盟。[171]

显然，美国宪法的真正目标不是限制权力，而是创造更多的权力，实际上是要成立和正式构建一个全新的权力中心，注定是要补偿一种权力，该权力的权威曾覆盖辽阔地域的邦联共和国，但在殖民地脱离英王的过程中丧失殆尽。这一复杂缜密的体系是精心设计出来的，以保持共和国权能的完整性，不让各种权力源泉在进一步的扩张中，在“由于其他成员的加入而增长”的过程中干涸。它完全是革命的孩子。[172]美国宪法最终团结了美国革命的权力。由于革命的目的是自由，它其实就是布莱克顿所称的“构建自由”——以自由立国。

短命的欧洲战后宪法及其十九世纪的先驱，都来自于一条原则。一般而言，那是对权力的不信任；具体而言，那是对人民的革命权力的恐惧。如果相信它们能够像美国宪法一样构建同样的政府形式，无异于被言辞愚弄。美国宪法源于一种信念，那就是坚信自己发现了一条强大到足以建立一个永久联盟的权力原则。

2

无论这些误解如何令人不快，它们都不是随意为之的，故不可轻忽。就历史事实而言，革命始于复辟。复辟的企图究竟在何时、因何故转化为不可抗拒的革命事件，其实是很难说清楚的，而行动者自己最说不清楚。如果不是这样，也就不致有这样的误解。由于行动者本来不是要以自由立国，而是恢复有限政府下的权利和自由，当最后面临革命政府的终极使命即建立共和国之时，革命者们情不自禁要根据古典自由来谈论革命进程中所诞生的新自由，这是再自然不过的事情了。

革命其他的关键词，权力与权威这一对关联词，也存在十分类似的情况。前已述及，只要政治体的权威真的完整无损，叛乱就很少发动，革命从来就不成功。因此，重建古典自由从一开始，就伴随着对丧失了的权威和权力的重建。而且，正如旧的自由概念因为企图复辟而强烈地左右着对新的自由经验的解释一样，对权力和权威旧的理解，也不经意地将权力的新经验引入刚刚被取缔的概念中，尽管权力和权威先前的化身遭到了最强烈的谴责。这种潜移默化现象，其实给了历史学家话柄："民族穿了君主的老鞋。"（F.W.梅特兰）不过"首先得君主本人穿教皇和大主教的老鞋"。接着结论便是，此乃"现代绝对主义的国家，即便没有了一位君主，也能够像教会一样发号施令"的理由所在。[173]

从历史上说，美国革命与法国大革命最显著也最具决定性的区别在于，美国革命是"有限君主制"的历史遗产，法国大革命则是绝对主义的遗产，显而易见，绝对主义可追溯至现代第一个世纪和罗马帝国时代最后一个世纪。其实，一场革命取决于它所推翻的政府类型，这是再自然不过的事；也就没有什么比根据之前的绝对君主制来解释新的绝对也就是绝对的革命，从而得出统治者越是绝对，取而代之的革命也将越绝对这一结论，看起来更加顺理成章的了。有关十八世纪的法国大革命以及以之为本世纪摹本的俄国革命的记录，就容易被解读成是对这种合理性的一系列论证。即便是西耶士，他所做的，除了只是将民族主权置于至高无上的国王腾出的位子上，难道还有别的什么吗？自从独立于封建契约和义务这一层意思不再存在，至少是从布丹的时代开始，法国的君权已经长期意味着王权真正的绝对性，是一种potestas legibus soluta（不受法律约束的权力），凌驾于法律之上的权力，这样一来，对西耶士来说，还有什么比将民族置于法律之上来得更自然的呢？既然国王这个法人不仅仅是一切世俗权力的源泉，而且是一切世俗法律的根源，那么显而易见，民族意志从现在起就不得不作为法律本身了。[174]法国革命者一致同意这一点，就像美国革命者一致同意有限政府的必要性一样。孟德斯鸠的分权理论成为美国政治思想的自明之理，因为它受到英国宪法的启发；一模一样的是，卢梭的公意观念成为法国大革命中一切党派的自明之理，因为它其实是一

位绝对君主的最高意志的理论替代品，它驱使和指引着民族，似乎它不再是乌合之众，而事实上凝聚成了一个人。问题在于，绝对君主与受宪法限制的国王不同，它不仅代表了民族生生不息的生命，这样“国王死且不朽”实际上就意味着国王“本人是一个长生的法人机构”；[175]而且，他是神圣根源的俗世化身，法律和权力都要与之相符。他的意志，因为据说是神意在地上的代表，遂成为法律和权力的源泉，正是这一相同根源，将权力赋予法律，将正当性赋予权力。因此，当法国革命者将人民推上国王之位时，对他们来说理所当然的是，不仅从人民身上看到一切权力的源泉和中心——这符合古罗马理论，与美国革命的原则也是一致的——而且，还同样看到了一切法律的源泉。

无可否认美国革命是得天独厚的。它发生在一个不知大众贫困之境为何物的国度；发生于对自治政府拥有广泛经验的人民中间。诚然，革命产生于与“有限君主制”的冲突并非其中最不起眼的福气。在殖民地所摆脱的国王和议院的政府中，不存在不受法律约束的权力，不存在凌驾于法律之上的绝对权力。因此，美国宪法的制定者们尽管知道不得不建立一个新的法律源泉，设计一套新的权力体系，他们也绝不敢妄想将法律和权力归于同一个根源。对于他们来说，权力属于人民，但是法律的源泉将是联邦宪法，一部成文文献，一件持久的客观事物。诚然，可以从多个不同的角度来探讨它，可以对它做多种不同的解释，可以适时变更和修正这些解释。但联邦宪法绝不是一种像意志一样的主观心灵状态。它始终是一种实物，较之选举和民意调查更具持久性。甚至，在较为晚近的年代，大概是受大陆宪法理论影响，当有人为联邦宪法之至高无上性据理力争，称“唯一的理由是它扎根于民众意志”时，这话给人的感觉就是，决定一旦做出，就对它派生的政治体具有了约束力。[176]尽管有人振振有词，称在自由政府中，人民必须保留这样一种权力，“无论何时，因何种理由，或不需要理由，纯粹出于唯我独尊的愉悦，都有权变更或取缔前政府的法令和实体，用新的法令和实体取而代之”，[177]这样的人在国会中也始终是形单影只。在这一点上，与其他情况一样，在法国作为真正政治的，甚至哲学的问题而出现的一个东西，在美国革命期间则是以一种

直截了当的方式涌现出来，是故，从中勉力炮制出一种理论之前，它是令人半信半疑的。当然绝不乏这样一种人，他们从《独立宣言》中期待“一种政府形式，在这种政府形式中，每个人都能摆脱富人的控制，从而能够做他所喜欢的事情”，[178]然而他们始终无法对美国革命的理论和实践产生影响。话又说回来，不管美国革命有多走运，它也无法绕开革命政府所面临的一切问题中最棘手的绝对性问题。

绝对性问题必定会出现在革命中，它是革命事件本身固有的。若是没有美国革命，我们决计弄不懂这一点。如果我们不得不单单从伟大的欧洲革命——十七世纪的英国内战、十八世纪的法国大革命和二十世纪的十月革命——中去寻找线索的话，我们就会被历史证据所蒙蔽。它们不约而同地指出，无风不起浪，绝对君主制之后就是专制统治。于是得出结论，政治领域的绝对性问题无一例外，都归因于不幸的历史遗产，归因于绝对君主制的荒诞不经，它将绝对性，将君主这个法人，放进了政治体中，然后革命走入了歧途，徒劳地试图为这种绝对性寻找一个替代品。谴责绝对主义，这个美国革命之外一切革命的前身，其实是十分诱人的，因为，事实上正是绝对主义的衰落破坏了欧洲政府的整个结构以及欧洲的民族共同体；正是旧政体滥用权力点燃了革命的火种，最终在整个世界形成燎原之势。时至今日，被置于绝对统治权地位的那种新的绝对性，究竟是法国大革命伊始西耶士的民族，抑或它已经在革命史最后四年，伴随着罗伯斯庇尔而变成了革命本身，这些都已经无关宏旨了。因为，最终燃烧世界的正是两者的结合：是民族革命或革命的民族主义，是说着革命语言的民族主义或以民族主义口号发动群众的革命。无论是哪一种情形，都不曾追随或因袭美国革命的进程：制宪不再被当作第一位的、最高贵的革命行为；立宪政府假若得以成立，也可能不假天年就被让它掌权的革命运动一举消灭。宪法，革命的最终产品，也是革命的目的，却并不是现代革命的后果；现代革命的后果，倒更像是计划将革命运动不断推进和强化的革命专制——除非革命失败，接着就是某种复辟。

这些历史反思，无论多么正当，都具有一种荒谬性，它们想当然的东西，根本经不起仔细推敲。欧洲的绝对主义，作为一种绝对统治权而存在，这种绝对统治权的意志是权力和法律两者的源泉，这在理

论和实践上都是比较新的现象。它是我们谓之世俗化，即世俗权力从教会权威中解放出来这一进程的第一个也是最令人瞩目的后果。通常都认为绝对君主制为民族国家的兴起做了准备，在这一点上它是当之无愧的；同理，对于拥有自身尊严和荣耀的世俗领域的兴起，它也当仁不让。意大利城市国家短命而混乱的故事，与后来的革命故事如出一辙，都不约而同地专注于古代以及古典政治领域的光荣。在政治领域，现代的机遇与困惑究竟何在，从中本不难想见。当然，除非历史上并不存在这样的预言和预警信号。而且，恰恰是对绝对主义的运用，数个世纪来掩盖了这些困惑，因为，它似乎在政治领域本身中发现了一个十分令人满意的替代品，以取代失落的宗教禁令，那就是国王这个法人，或毋宁说是君权制度这一世俗权威。但是，这种解决办法，数个世纪以来只不过是用来掩盖一切现代政治实体最基本的困境，也就是它们极度的不稳定性，归根结底，此乃权威阙如的结果。革命很快就揭开了它的面纱，它原来不过是一种虚假的解决办法。

宗教及宗教权威施加在世俗领域的特有禁令，是不能简单地被一种绝对统治权置换的。绝对统治权缺乏一种超验和超世俗的源泉，只会堕落为暴政和专制。问题的真相在于，当君主“穿教皇和大主教的老鞋”时，基于上述原因，他不承担大主教或教皇的功能，也得不到他们的那种神圣性。按照政治理论的语言，撇开一切关于君主最高统治权和君主神圣权利的新理论不谈，他不是一名继位者而是一位僭主。世俗化，就是世俗领域从宗教的监护中解放出来，它不可避免地提出了如何建立和建构一个新权威的问题，没有这个新权威的话，世俗领域根本就无法获得一种属于自己的新的尊严，甚至连它在教会荫庇下而具有的派生的重要性也要丧失掉。从理论上说，似乎绝对主义企图不诉诸破旧立新的革命手段而解决这一权威问题。换言之，绝对主义是在所涉及的既定框架内去解决这一问题的。在那里，一般的统治正当性和具体的世俗法律和权力的权威，一直都是通过将自己与本身不属于此世的一种绝对源泉联系在一起，才得以正名的。革命甚至在尚未背负绝对主义的遗产时，就像美国革命那样，也依然是发生在这样一个传统之中，这个传统在一定程度上奠定在使得“道成肉身”的事件基础之上，也就是奠定在一种绝对性的基础之上，这种绝对性在

历史时间中呈现为一种世俗现实。正因为这一绝对性的世俗性质，加之缺乏某种宗教禁令，使权威本身变成不可思议的了。由于革命之任务乃是成立一种新权威，习俗、先例和远古时代的光环都无济于事，革命除了断然将老问题抛弃就别无选择了，这个老问题不是法律和权力本身的问题，而是赋予实在法以合法性的法律源泉问题，是将正当性赋予权力的权力来源问题。

对现代世俗化的讨论，通常都会忽略宗教禁令的丧失对于政治领域的重大意义，因为世俗领域的兴起，显而易见是以宗教为代价的。它是政教分离和政治从宗教中解放出来不可避免之结果。通过世俗化，教会丧失了诸多世俗产权，更为重要的是丧失了对世俗权力的看护。然而，事实上，政教分离将两条道路一刀斩断，与其说世俗从宗教中解放，倒不如说宗教从世俗需求和负担中解放出来也许更有道理。自从罗马帝国分裂迫使天主教会承担起政治责任以来，世俗需求和负担就重重地压在基督教身上。因为，“真正的宗教”，正如威廉·利文斯通曾指出的那样，“不求此世君主的支持；相反，事实上，在君主干预宗教之处，宗教要么委顿不振，要么就鱼龙混杂。”[179]自从世俗力量兴起，大量在理论上和实践上的困难和困惑，就困扰着公共的、政治的领域。世俗化伴随着绝对主义的兴起，革命则是在绝对主义衰落之后，它的主要困惑就是到哪里去找一种绝对性来为法律和权力提供权威。这一事实足以用来证明，政治与国家需要宗教禁令，较之宗教和教会需要君主的支持，甚至更为迫切。

对绝对性的需要，有很多不同的表现方式；戴着不同的面具；拥有不同的解决办法。然而，绝对性在政治领域的功能始终如一，即需要它打破两个恶性循环：一个恶性循环显然是人类立法活动所固有的；而另一个恶性循环则是petitio principii（原则诉求）所固有的，它伴随每一次新开端而产生，从政治上说，此乃立国这一任务所固有的。先看第一个恶性循环。一切人制定的实在法都需要一个外部源泉来赋予其合法性，并作为“更高法律”超越合法举动本身，这个恶性循环当然耳熟能详，它在绝对君主制的塑造中就已经是一种潜在因素。就民族而言，西耶士坚持，“民族依法治国，并且受制于繁文缛节或宪法，持此议者荒谬至极”，[180]对绝对君主而言同样如此。就像西耶

士的民族一样，绝对君主其实不得不“成为一切合法性的根源”，成为“正义之源泉”，故而不能受制于任何实在法。这就是为什么连布莱克斯通也会坚持“绝对专制权力必须在一切政府中都留有一席之地”[181]的原因。因此显而易见，一旦丧失了与比自己更高的权力的联系，这种绝对权力便会蜕变为专制。布莱克斯通称这种权力是专制的，这就一针见血地指出了绝对君主摆脱羁绊的程度，不过不是摆脱他所统治的政治秩序，而是摆脱现代之前一直支配着他的神圣秩序或自然法秩序。可是，如果说革命真的没有“发明”一个世俗政治领域的各种困惑，那么下述说法就是一个事实了：革命的到来，也就是说制定新法，创立新政治体已经是大势所趋，前面的“解决办法”现在就露出了庐山真面目，它们不过是权宜之计和遁词。这些“解决办法”，诸如希望习俗能像一种“更高法律”那样运作，因为一种“超验性”取决于“它的历史悠久”；[182]又或者相信君主本身地位的提升将让整个政府周围都笼罩上一层神圣气氛，正如白哲特的一句常被援引的英国君主制评语所云，“英国君主制借宗教力量强化了我们的政府”；等等。只有待革命最终爆发之时，在革命最终爆发之地，现代政府才会极其严肃地暴露出它的可疑性质。但是，在意见和意识形态领域，这种暴露无处不在地支配了政治讨论，并将讨论者分化为激进派和保守派：激进派不问青红皂白只认革命之事实；保守派则奉传统和过去为圭臬，以之阻挡未来的步伐，他们不明白，革命无论作为事件还是作为威胁出现在政治舞台上，事实上已经表明这一传统丧失了它的根基、开端和原则而变得飘摇不定了。

在理论界，西耶士在法国革命者中一枝独秀。他凭借三寸不烂之舌，打破了恶性循环和原则诉求，先是在pouvoir constituant（制宪权力）和pouvoir constitué（宪制权力）之间做了著名的界分，其次是将制宪权[183]

力，即将民族推进了一个持久的“自然状态”。[“On doit concevoir les Nations sur la terre, comme des individus, hors du lien social……dans l’état de nature.”（“我们必须将一些民族看成是社会关系之外的个人……他们处于自然状态。”）]这样，他好像把两个问题都解决了，一是新权力的正当性问题，新权力，宪制权力的权

威不能由制宪会议制宪权力来保证，因为制宪会议本身的权力并不是宪定的，也绝不会是宪定的，它先于宪法本身而存在。一是新法律的合法性问题，这需要一个“源泉和至高无上的主人”，即一种“更高法律”以从中获得效力。权力和法律都系于民族或毋宁说是民族意志，而民族自身则外在和凌驾于一切政府和法律之上。[184]法国立宪史读来无疑是一份乏味的记录，其中，即便是在革命期间，也是一部宪法接着一部宪法，而那些掌权者无法实施任何革命的法律和法令。这部立宪史在不厌其烦地反复说明那些本应一开始就十分明朗的东西，也就是说，所谓群众意志（如果这不仅仅是一个法律虚构的话）的定义变化无常，以之为基础和作为其立国形式的结构，不过是建立在流沙之上。将民族国家从瞬间崩溃和毁灭中拯救出来，非常轻而易举。任何时候只要有谁愿意背负专政的重负与荣耀，民族意志就可以这样轻而易举地被玩弄于股掌之上，强加于民。在一长串国家政客中，拿破仑·波拿巴是第一个也是唯一一个可以宣布“朕即国家”而深得全体国民拥戴的人。然而，短期内，一人专政将达成民族国家团结一致的虚幻理想，而在更漫长的历史时段中，赋予民族国家稳定大计的，不是意志，而是利益这一阶级社会的坚固结构。利益，用西耶士的话来说，intérêt du corps（集团利益），通过它，个人而不是公民“只能与某些他人结盟”。这种利益绝不是意志的一种表达，相反，它是世界的展现，或毋宁说是世界各个部分的展现，某些集团，corps（团体）或者阶级，因为置身其中而具有了共同性。[185]

从理论上说，西耶士对立国即制定新法，建立新政治体而带来的困惑所提出的解决办法，没有也不可能导致成立一个“法治而非人治王国”（哈林顿）意义上的共和国，而是用民主制置换君主制，用多数统治取代一人统治。共和国向民主政府形式早期的这种转型究竟蕴藏多大风险，并不容易被我们察觉，因为我们通常将多数统治等同或混同于多数决策。然而，后者是一种技术装置，各种议事的委员会和集会都可能自觉地采取多数决策，不管这是整个选区，市政厅会议抑或向个别统治者提供咨询的，由指定人员组成的小型顾问委员会。换言之，多数原则是决策这一过程所固有的，故而存在于一切政府形式之中，包括专制。唯一可能被排除在外的就是暴政。只有多数在决策

之后，紧接着就在政治上并且在极端情况下在肉体上对少数进行清洗，多数决策的技术装置才沦为多数统治。[186]诚然，这些决策可以解释为意志的表达，也没有人会怀疑，在政治平等这一现代条件下，正是它们表现和代表了一个民族不断变化的政治生命。然而，问题在于，在共和政府形式中，这些决策的制定，这种政治生命所受的引导，都是在一部宪法的框架内以其规定为根据的，因此，宪法不过就是一种民族意志的表达，受制于多数意志。就像一栋建筑是它的建筑师意志的表达，受制于居住者的意志一样。在大西洋两岸，作为成文文献的宪法所拥有的伟大意义，也许更多是证明了它们从根本上具有客观的、世界性的特征。在美国，无论如何，宪法之拟定，乃是蓄谋已久、别具深意的，那就是竭尽人之所能，防止多数决策的程序演变为多数统治的“选举专制”。[187]

3

法国大革命致命的大不幸在于，没有一个制宪会议拥有足够权威来制定国内法。针对制宪会议的指责历来都是一样的：按定义它们缺乏制宪之权力，它们本身不是宪定的。从理论上说，法国革命者的致命失误，就在于他们不知不觉和不加批判地相信了，权力和法律来自同一源泉。反观美国革命之大幸就是，殖民地人民在与英国对抗之前，已经以自治体形式组织起来了，用十八世纪的话来说，革命并未将他们推入一种自然状态。[188]在那里，对那些拟定了州宪法，并最终拟定了联邦宪法的人的制宪权力，从来就不存在真正的怀疑。麦迪逊针对美国宪法而提出的东西，即美国宪法要“完全从次级权威中”汲取它的“总权威”，[189]不过是在国家规模上重复殖民地自身在构建州政府时所做的事。为州政府草拟宪法的地方议会和民间会议，它们的委托人是从大量正式权威化了的次级实体即地区、县、区中汲取权威的。维护这些实体的权力不受损害，就是维护他们自身权威源泉的完整性。如果联邦会议不去创造和构建新的联邦权力，而是选择削弱或废除州权，立国者将立刻遭遇法国同行们的困惑；他们将丧失其制宪权力。这也许是为什么就连最坚贞不渝地支持一个强中央政府的人，都不愿意彻底废除州权的原因。[190]联邦体系不仅仅是民族国家原则唯一的替代选择，它还是避免陷入制宪权力和宪制权力恶性循环的唯一道

路。

《独立宣言》发表前后，在所有十三个殖民地中都形成了制宪狂潮。这一惊人事实冷不丁地揭示出了，权力和权威的全新概念，对何为政治领域首要问题的全新理念，在新世界究竟发展到了什么地步，尽管这个世界的居民们根据旧世界的思维来交谈和思考，求助于相同的资源来激发和证明他们的理论。旧世界所缺乏的是殖民地的市镇，以欧洲观察家的眼光来看，“美国革命爆发，人民主权的教义从市镇中产生，并占领了州”。[191]那些获得构建之权，获得拟定宪法权力的人，是已被构建的实体正式选举出来的委托人，他们是自下而上地获得权威的。当他们执著于罗马原则，坚持权力属于人民时，他们不是根据一种虚构和一种绝对性，即一个凌驾于一切权威、一切法律之上的国家，而是根据一个正在运作的现实，根据依法执行并受法律限制的有组织的多数权力，来进行思考。美国之所以革命性地坚持对共和制和民主制或多数统治加以区分，取决于法律与权力的分离。两者的来源、正当性和应用领域，均判然有别。

美国革命实际上所做的，就是将新的美国经验和新的美国权力概念大白于天下。就像繁荣和条件平等一样，这一新的权力概念比美国革命还要古老。但它不像新世界的社会和经济幸福那样，后者几乎在任何政府形式统治下都将带来繁荣和富裕，而在没有建立一个专为维持新的权力概念而设的新政治体的条件下，新的权力概念是难以幸存的。换言之，没有革命，新权力的原则就始终是隐匿的，就会渐渐被人淡忘或者被人当作古董一样追忆，它只能激起考古学家和地方志史家的兴趣，而治国术和政治思想对此则兴味索然。

美国革命者视权力为理所当然，因为它体现在全国一切自治政府的制度之中。权力不仅先于美国革命，在某种意义上也先于该大陆的殖民运动。《五月花号公约》在船上草拟，一登陆便签署。究竟是因为坏天气使朝圣者们无法在授予其特许状的弗吉尼亚公司远在南部的辖区内登陆，而促使他们“立约”呢，还是因为伦敦的应征者是“一批坏家伙”，对弗吉尼亚公司的管辖权构成了挑战，并威胁要“动用自己的自由”，他们感到需要“结合在一起”，[192]搞清楚这一点对本论也许是

无伤大雅的，不过倒也饶有趣味。在其中任何一种情况下，他们显然都担心所谓的自然状态，即一种荒蛮状态，无边界之限；同样，人的本能动机也无法律之限。这种担心并不奇怪；这是文明人应有的担心，他们基于各种理由，决定远离文明而我行我素。在整个故事中，真正令人叹为观止的事实是，他们对他人这种明显的担心，伴随着他们对自身权力一种同样明显的信心，相信他们自身的权力，毋需任何人授权和批准，未经暴力手段支持，就可将他们结合在一起，进入一个“文明的政治体”。这一政治体，仅凭“上帝和他人在场”的条件下相互承诺的力量就凝聚起来，据说有足够的力量去“制定、构建和拟定”一切必要的法律和政府工具。这一行为很快就成为一个先例，不出二十年，当殖民者从马萨诸塞向康涅狄格移居时，他们就在一片依然荒无人烟的野地上，拟定了自己的《基本法》和《垦殖约法》。这样，当皇家特许状最终送达，将新的拓居地并入康涅狄格殖民地时，它只不过是认可和批准一个已然存在的政府体系而已。正因为1662年的皇家特许状只是认可1639年的《基本法》，1776年可以如法炮制，实际上换汤不换药，如“该州的《公民宪法》处于其人民的单一权威之下，独立于任何国王和君主”。

既然殖民地协议之订立，本来就与国王或君主无关，仿佛美国革命解放立约和制宪的权力，与它在殖民地早期岁月中的自我表演无异。北美殖民地与其他一切殖民事业相比，其最具决定性的独特之处在于，只有英国移民从一开始就坚持将自己构建成一个“文明的政治体”。而且，严格说来，这些实体并没有被设想成政府；它们无意于统治，也无意将人民划分为统治者和被统治者。这一点最好的证据在于一个简单的事实：借此而被任命为英国政府皇家臣民的人民一百五十多年来仍然能保持这种身份。这些新的政治体其实是“政治社会”，它们对于未来的重要性，就在于形成了一个政治领域，它享有权力，虽不占有或吁求主权却有资格吁求权利。[193]最伟大的革命性变革，即麦迪逊为了建立更大的共和国而对联邦原则的发明，一定程度上就是建立在一种经验，建立在对政治体深入了解的基础之上。政治体的内部结构决定了它们的命运，可以说，为其成员设定了不断扩张的条件，这种不断扩张的原则既不是膨胀也不是征服，而是权力进一步的

联合。因为，不仅是那种将已经构建的、相互分离而独立的实体加以联合的基本的联邦原则，而且那带有“联合”或“联盟”之意的“邦联”这个名字，实际上在殖民地历史的早期就已经发明出来了。甚至联盟的新名字，叫做美利坚合众国，也是受短命的新英格兰联邦启发，被“命名为新英格兰联合殖民地”。194正是这种经验而不是任何理论，使麦迪逊理直气壮，抓住孟德斯鸠一句随口的评论大做文章，反复论证，即共和政府形式若是以联邦原则为基础，就适合于广袤的和不断拓展的地区。195

约翰·迪金森曾经脱口而出：“经验必须是我们唯一的向导，理性会误导我们。”196他可能隐约弄懂了美国经验这种独一无二，理论上无法言传的背景。据说“美国从社会契约理念中受惠之巨，无法衡量”。197但问题在于，是早期的殖民者而不是美国革命者“将理念付诸实践”，这些殖民者一定对任何理论都毫无概念。相反，如果洛克在一段名言中称，“肇端并在实际上构建了政治社会的，不是别的，正是能够成为多数的一定的自由人，同意被联合和纳入这样一个社会之中”，然后又称这一举动是“世界上法治政府的开端”。那么，看起来洛克受美国事件和事实的影响，比立国者受他的《政府论》的影响好像倒更多一些，似乎也更具有决定意义。198如果在这些问题上有什么证据的话，就在那古怪的，可以说是天真的方法中。与当时的社会契约理论如出一辙，洛克根据这种方法，证明这一“原初契约”是一种权利和权力的让渡，让渡给政府或共同体，也就是说，这根本不是一种“交互的”契约，而只是一种协议，根据这一协议，个体将他的权力委托给某个更高的权威，同意被统治，以换来对他的生命和财产的合理保护。199

在进一步讨论下去之前，我们必须先回顾一下，在理论上，十七世纪明确区分了两种“社会契约”。一种是在个体之间达成的，据说是它造就了社会；另一种是在人民和统治者之间达成的，据说是它导致了正当的政府。然而，两者之间决定性的差异（除了共有一个招致误解的名字，两者鲜有共同之处）早就被忽略掉了，因为首先令理论家本人感兴趣的，是发现一种覆盖一切公共关系形式的普遍理论，无论是社会的还是政治的，以及各种义务。于是，借助一定的概念明晰

性，两种可能的“社会契约”被看成是一份双重契约的两面，而正如我们将要看到的那样，它们实际上是相互排斥的。而且，在理论上，两种契约都是虚构，是对称之为社会的共同体成员之间与这个社会和它的政府之间的现存关系的虚构性解释。理论虚构的历史可以深究到过去，而在英国人民的殖民事业之前，以事实来检验这些虚构性解释的可能性极小，史无前例。

两种社会契约之间的主要区别，可提纲挈领地列举如下：人民为了形成一个共同体，通过交互契约结合在一起，这一契约以互惠为基础，以平等为前提。它的实际内容是一种承诺，它的结果其实是一个“社会”或者是古罗马societas（社会）意义上的“联盟”，这意味着同盟。这种同盟将盟友们孤立的力量聚集在一起，依靠“自由和诚挚的承诺”将他们结合成一个新的权力结构。[200]另一方面，在一个既定社会与其统治者之间所谓的社会契约之中，我们碰到的是各位成员一方虚构的蒙昧之举，基于此他放弃了构建一个政府孤立的力量和权力；他并未获得一种新的权力，他悉数放弃了他的权力，也许放弃的比他先前拥有的还要多；他并未通过承诺来约束自己，而只不过是表达他“同意”被政府所统治罢了。政府权力由所有个体给它灌注的力量的总和构成，政府对所有臣民施予口惠而垄断了这些力量。就个体而言，显然，他通过相互承诺的体系所获得的权力，与他“同意”将权力垄断于统治者而丧失的权力，是一样多的。反过来说，基于一种互惠关系，那些通过“立约而结合在一起”的人所丧失的乃是孤独；而在另一种情况下，受到维护和保护的，恰恰是他们的孤独。

同意之举，借每一个处于孤独状态的个体而取得成功，其实它只要“上帝的在场”；相互承诺之举，从定义上说，乃是在“他人在场”的条件下而为之的，原则上独立于宗教禁令。而且，作为立约和“联合”之结果的一个政治体，就成为权力的源泉，因为，处于构建起来的政治领域之外的每个个体始终是无能的。相反，作为同意之结果的政府则垄断了权力，只要被统治者不是为了更换政府，才决心恢复他们原来的权力，并且将权力委托给另一位统治者的，那么被统治者在政治上就是无能的。

换言之，在交互契约中，权力通过承诺的手段而构建，这种交互契约in nuce（主要）包含两条原则：一是共和原则，根据这一原则，权力属于人民，在这里，“互为从属”使统治变得荒谬：“如果人民是统治者，那么谁将是被统治者？”[201]另一个是联邦原则，即“叠增之国”（a Commonwealth for increase）原则（如哈林顿称他的乌托邦为大洋国），根据这一原则，构建起来的政治实体可以联合成一个长期同盟而不至于丧失自身认同。同样显而易见的是，要求放弃权力交给政府以及同意接受政府统治的社会契约，也包含两条原则：一是绝对统治原则，即对权力的绝对垄断，“以震慑一切人”（霍布斯）（顺便说一下，它极易被当作神圣权力的化身，因为只有上帝是万能的）；一是国家原则，根据这一原则，国家作为一个整体只能有一个代表，在这里，政府被认为体现了全体国民的意志。

洛克曾评论，“在开端上美洲说明了一切”。实际上，美国本应给社会契约理论提供社会和政府的开端。社会契约理论把社会和政府的开端假设为虚构的条件，缺乏这虚构的条件，对现存政治现实既无法解释也无从正名。形形色色的社会契约理论在现代早期勃兴，与之相随并接踵而来的，是在殖民化美国中那些最早的契约、联合、联盟和邦联。这一事实其实是颇有启发意义的，如果不是存在另外一个不可否认的事实的话。这个事实就是，这些旧世界的理论都未曾提及新世界的现实。我们没有资格断言，当殖民者离开旧世界时，充满新理论的智慧，他们所渴望的，可以说是一片新的天地，在那里检验这些新理论，将它们应用到一个新的共同体形式中。引人注目的是，这种对实验的渴望，以及与之相伴的对全新事物，对新秩序的时代之信念，并不存在于殖民者的心中，而恰恰存在于将在一百五十年后缔造大革命的人的心中。如果说早期美国史的契约和协议受到一些理论影响，那当然是指清教徒对旧约的虔信，尤其是他们对犹太约法概念的重新发现。这一概念对他们来说，其实变成了一个“解释人与人、人与上帝几乎一切关系的工具”。不过，“教会起源于信众同意的清教理论，直接导致了政府起源于被统治者‘同意’的平民理论”[202]此话不假，而这并不能导致另一个远远没有那么通行的理论，也就是“文明的政治体”起源于选民的相互承诺和约束。根据清教徒的理解，圣经的约

法，是上帝和希伯来人之间的一份契约，通过这一契约，上帝授法而希伯来人同意守法。这一约法意味着通过同意缔结的政府，却绝不意味着一个统治者和被统治者平等的政治实体，也就是说，在那里，整个统治原则实际上都是不适用的。[203]

一旦我们从这些理论以及相关影响的思索中走出来，转向文献本身及其质朴、工整并且常常显得笨拙的语言，我们马上就会看到，我们面对的是一个事件，而不是一种理论或者一种传统，是对未来至关重要的一个事件，虽然有些心血来潮，可又经过了深思熟虑，反复思量。促使殖民者“在上帝和他人在场的条件下，庄严地相互立约，联合成一个文明的政治体；基于此，制定、构建和拟定正义而平等之法律、法令、法案、宪法和官职，诸如此类，与时俱进，以殖民地普遍之善为宜。对此，我们承诺信守不渝”（与《五月花号公约》如出一辙）的是，“对执行这一事业可能碰到的困难与挫折，一一做到心中有数”。显然，甚至在着手之前，殖民者就已经洞若观火，“此乃全体之功业，将为我们铸就一种集体信念，彼此相信大家的忠贞不贰、不屈不挠，以至于若无他人之守望相助，无人可凭一己之力竟此功业”。不是别的，正是这种对集体事业本身基本结构一针见血地洞察，这种“鼓舞自己和鼓舞在行动中加入者”的需要，使这些人陶醉于契约观念之中，促使他们一次又一次地互相“承诺和约束”。[204]不是神学、政治学或哲学的理论，而是他们自己的决定，决意抛弃旧世界，开创一项完全属于自己的事业，才带来了一系列的举动和事件。若不是他们将心思转投在漫长和剧烈得足以发现政治行动原理及其更为复杂的体系问题上的话，他们就将会在事件中被湮没。正是这些原理和体系的规则决定了人类权力的兴衰。而这种发现，也纯属机缘巧合。在西方文明史中，无论是原理还是体系，都不是什么新鲜玩意儿，但是，要在政治领域中找到同等重要的经验，在浩如烟海的历史文献库中读到同样权威和原创（也就是说，不可思议地摆脱陈规滥调的束缚）的语言，人们将不得不回到十分遥远的过去。其实，对于这样一种过去，无论如何，拓居者是一无所知的。[205]诚然，他们所发现的，不是两种社会契约理论中的任何一种，而毋宁说是作为社会契约理论基础的一点基本真理。

我们总的目的，以及我们企图借助某种定性标准，来测定革命精神的根本特征之具体目的，都有必要暂且就此打住。我们应该花上足够长的时间，将革命前乃至于殖民前之经验的要旨，权且迻译为稍为委婉但却更有表现力的政治思想语言。然后我们就可以说，美国的独特经验教导美国革命者，行动尽管始于孤立，取决于一个个各怀心事的个人，但是只要通过集体努力就可以获得成功。在这种集体努力中，单个人的动机不再算数。例如，不管他们是不是一批“坏家伙”。于是，历史同根这一民族国家的决定性原则，就不是非要不可的了。集体努力十分有效地抹平了出处与个性的差异。而且，在这里我们会发现国父们关于人性那叹为观止的所谓现实主义的根源。他们大可不必理会法国大革命的主张，即人在社会之外，在某种虚构的原始状态中是善的，归根究底此乃启蒙时代的主张。在这一问题上，他们大可以现实些甚至悲观些，因为他们知道，不管人们在独处时是什么样子，他们都可以结合成一个共同体，尽管它由“罪人”组成，却不一定要体现人性“恶”的一面。因此，同样的社会状态，对他们的法国同行来说乃是人类万恶之源，而对他们来说，却是从恶与邪恶中获得救赎的唯一合理的生活，人们甚至毋需神助就可以自己在此世做到这一点。顺便提一下，相信人可臻完美，是当时通行的观念，在此，我们也可以看到它屡遭误解的美国版本的真实根源所在。在美国共同的哲学在这些问题上掉入卢梭观念的陷阱之前，也就是在十九世纪之前，美国人的信仰根本不以对人性的准宗教信任为基础，而是相反，以借助共同合约和相互承诺来制约独处之人性的可能性为基础。独处之人的希望就在于这样一个事实：不是一个人而是许多人栖居于地球之上，他们之间形成了一个世界。正是人类的世界性将人从人性的陷阱中拯救出来。是故，约翰·亚当斯在反对由单个议会支配一个政治体时，他集中火力发出的最强音，就是它“容易诱发个人一切的邪恶、敌意和脆弱”。[206]

与此密切联系的是对人类权力性质的一种真知灼见。权力不同于力量，力量是每个人与一切他人相隔绝的状态下都拥有的天赋和财产，而权力只有在人们为了行动而聚在一起时才会形成，而他们出于各种原因一哄而散、互相疏远时，权力就将烟消云散。因此，约束和

承诺、联合和立约，都是权力赖以持存的手段；在具体的行为举止过程之中，人与人之间形成了权力，而当人们成功地使这种权力保持完整无损之时，他们就已经是在那里进行立国和构建一个稳定的世界性结构的活动，可以说是安置他们联合而成的行动之权力了。在人类许诺和信守诺言的本领中有一种因素，那便是人建设世界的能力。承诺和协议应对未来。未来是充满不确定性的茫茫大海，难以逆料之事将从四面八方涌入，承诺和协议为之提供了稳定性。同样，人构建、建立和建设世界的能力，主要都是为了我们的“子孙”、“后代”，而不是为了我们自己和我们的时代。行动的原理是：行动是唯一要求人的多样性的人类本领；权力的体系是：权力是唯一单独适用于世界性的中介空间的人的特性，在这个空间中，人们彼此相连，在以许诺和信守诺言而立国的举动中联合起来。在政治领域，这正是人类的最高本领。

换言之，革命前在殖民化美国所发生的一切（在世界其他地方，无论是古老国度还是新殖民地，都没有发生这些事情），从理论上说，是行动导致了权力的形成，是通过接下来新发现的承诺和立约手段，使权力得以持存。这一权力的力量，由行动产生，由承诺维持，它的出现，让一切大国都大吃一惊。殖民地，也就是市镇和省、县和城市，尽管它们之间存在大量差异，却战胜了英国。但是，这场胜利仅仅对于旧世界是一种奇观。殖民者本人，背负着一百五十年的立约历史，他们来自这样一个国家：它从头到脚，从省或州下至市和地区、市镇、乡村和县，由一个个正式构建起来的实体拼接而成，都自成一国，拥有“经友人睦邻同意而自由选出的”[207]代表；而且，它们都为“叠增”而设，因为建立在“同住”之人相互承诺的基础之上，当他们“团结起来组成一个公共的国家”之时，不仅仅是为了他们的“子孙”，甚至还为“后来随时加入者”做筹划。[208]基于这一传统源源不断的力量，殖民者“向不列颠做最后告别”。他们从一开始就知道自己稳操胜券；他们深知，当人们“以生命、财产和清誉彼此约誓”[209]时，权力就会迸发出巨大的能量。

这是指引美国革命者的经验。它不仅教导革命者，而且教导那些委托他们和“如此信任”他们的人民，如何成立和建立公共实体。就此

而言，世界上其他地方都无法与之相提并论。然而，他们的理性，或毋宁说是推理，却绝非如此。迪金森担心它会误导他们，并不是空穴来风。他们的理性，无论风格还是内容，其实都是启蒙时代向大西洋两岸传播时所塑造的。他们用法国和英国同行一模一样的术语展开论战，甚至是他们之间的分歧，也大体上还是在共有的对象和概念框架内去讨论的。因此，在接近互相约誓原则的同一部《独立宣言》中，杰斐逊可以大谈人民的“同意”，政府从中“取得正当权力”。无论是杰斐逊还是别的什么人，都无从知道“同意”与相互承诺和两种社会契约理论之间简单的根本差别。伯里克利时代的余孽，就是行动的人和沉思的人相分离，思考开始完全摆脱现实，尤其是政治事实和政治经验，从此，对现存的现实和经验这种概念不清就一直困扰着西方历史。对现代和现代革命抱有的伟大希望，从一开始，就是弥补这一裂痕。为什么这一希望至今无法兑现，用托克维尔的话来说，为什么连新世界都无法带来新的政治科学，其中一个原因就在于我们思想传统的巨大力量和弹性，这抵挡住了十九世纪思想家们试图用来削弱和破坏它的一切价值颠覆和价值转型。

无论如何，联系美国革命来看，事实上是经验教导殖民者，王权和公司的特许状是认可和合法化，而不是成立和建立了他们的“国家”；他们“服从他们在最初定居时采用的法律，服从由各自立法机构制定之后被采用的其他法律”；这种自由“由他们各自拥有的政治宪法所认可，也可以由一些王权的契约式特许状所认可”。[210]诚然，“殖民地的理论家们写下了大量关于英国宪法、英国人权，甚至自然法的东西，但他们接受了英人之假设，即殖民地政府源于英国的特许状和任命。”[211]然而，即便是在这些理论中，根本问题都在于莫名其妙地或毋宁说是错误地将英国宪法解释为一种可以限制议会立法权的根本大法。这显然是在用美国的契约和协议的眼光去理解英国宪法。其实美国的契约和协议才是这样的“根本大法”，是“不可动摇”的权威，其“界限”甚至连最高立法机构也不可能“逾越……而同时不破坏自身的基础”。恰恰是因为美国人固执地信任自己的契约和协议，才会诉诸一部英国宪法和英国人的“宪法权利”，“排除对特许权利的关照”。这样的话，他们赶时髦地断言这是“存乎自然的不变权利”，也就不那么重

要了。因为，至少对于他们来说，这一权利之所以成为法律，仅仅是由于他们以为它“没有被嫁接到英国宪法这一根本大法中去”。[212]

经验又一次就人类权力的性质问题，好好地教育了一下殖民者，使他们从那位绝算不上是令人无法忍受的滥用权力的国王中得出结论，君权本身就是一种适于奴役的政府形式，“一个美利坚共和国……是我们唯一希望看到成立的政府。因为，我们决不愿意臣服于任何国王，除非他拥有无穷的智慧，善良而又正直，只有这样的人，才是唯一适合掌握无限权力的人”。[213]但是，殖民地的理论家们还是对各种政府形式的利弊展开了充分争论，仿佛在这一问题上还有选择余地。最后，是经验而不是理论或博学，也就是“北美的智慧……集大成于总体国会”，[214]教会了美国革命者古罗马的potestas in populo（权力在民），即权力属于人民的现实意义。他们知道，权力在民的原则能够催生一种政府形式，只要强调权威属于参议院，如同罗马人强调auctoritas in senatu（权威属于元老院）一般，这样，政府本身就会由权力和权威两者构成，或者像古罗马人那样，是senatus populusque Romanus（元老院和人民共治的罗马）。王权特许状和殖民地对英王和议会的忠心耿耿，两者为美国人民所做的一切，不外乎给他们的权力提供了额外分量的权威。这样一来，一旦这个权威的源泉与新世界殖民地的政治体脱离了关系，美国革命的主要问题就水落石出了，这就是树立权威而非创立权力。

五　立国（二）：新秩序的时代

Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo.（伟大的时代重获新生。）

维吉尔

1

权力与权威之别，并不亚于权力与暴力之异。后两者的区别前已述及，不过现在必须重提一下。正当的政治权力的源泉和根源在于人民，这是十八世纪两场革命之革命者共同持有的信条，实际后果却有天壤之别。每念及此，上述差异与区别的意义就变得非同小可了。因为，两场革命的一致性仅仅是表象。法国人民，法国大革命意义上的人民，既不是被组织的，也不是被构建的；在旧世界存在的任何“构建的实体”，议事会和议会也好，秩序和等级也罢，均建立于特权、出身和占有的基础之上。它们代表特殊的私人利益，而将公共之事留给君主。在开明专制中，君主应当作为“唯一启蒙之人，对抗众多的私人利益”。[215]可见，在一种“有限君主制”中，这些实体有权利表达不满和拒绝同意。欧洲的议会无一是立法机构，它们顶多有权利说“是”或“不”。然而，创制权，或者说提案权，却非它们所属。毫无疑问，美国革命最初的口号，“不出代议则不纳税”，仍然属于这一“有限君主制”范畴，“有限君主制”的基本原则就是臣民的同意。这一原则的伟大潜能，今天我们已经无从领教，因为财产与自由的密切联系对我们而言不再是理所当然之事。对于十八世纪来说，如同对于之前的十七世纪和之后的十九世纪，法律的功能首先不是保障自由，而是保护财产；保障自由的是财产，而不是法律本身。二十世纪之前，人们不会在缺乏任何个人保护的情况下直接面临国家或社会的压迫。只有当人民崛起时，他们是自由的，不需要拥有财产来保护他们的自由，法律才有必要直接保护个人和个人自由，而不仅仅是保护他们的财

产。然而，在十八世纪，尤其是在英语国家，财产与自由还是一致的，说财产就是说自由，恢复、维护一个人的财产，就相当于为自由而战。正是在恢复这种“古典自由”的企图上，美国革命和法国大革命最酷似。

在法国，国王与议会之间的冲突所导致的后果，之所以截然不同于美国构建的实体与英国政府之间冲突的后果，原因不外乎这些构建的实体具有全然不同的性质。国王与议会的分裂其实将整个法兰西民族推入了“自然状态”，它自动地瓦解了国家的政治结构，同样也解开了居民之间的纽带，这一纽带不是建立在相互承诺的基础之上，而是建立在每一种秩序和社会等级相应的各种特权的基础之上。严格说来，在旧世界的任何一个角落，都不存在构建起来的实体。构建的实体本身就已经是一种革新，诞生于那些背井离乡的欧洲人之必然性和独创性。他们之所以决定离弃旧世界，不仅是为了在一个新大陆殖民，而且是为了成立一个新的世界秩序。殖民地与英王、议院之间的冲突，只不过是解除了赋予殖民者的特许状，以及他们身为英国人而享有的特权；它取缔了国家的总督，不过没有取缔它的立法会议；当人民拒绝效忠英王时，他们绝不会感到自己摆脱了身上众多的契约、协议、相互承诺和“联盟”。216

因此，当法国革命者声称一切权力在民时，他们通过权力而懂得了一种“自然”强制力，它的源泉和根源在政治领域之外，通过革命以暴力方式释放出来，像秋风扫落叶一样横扫旧政体的一切制度。这种力量被体验为力大无穷的超人。它被视为一切约束力和一切政治组织之外的群众暴力积累的结果。被推进了“自然状态”的人民，为法国大革命推波助澜，这种经验毋庸置疑地指出了，在不幸的压迫之下，群众的合力能够以一种任何制度化和监控性的权力都无法阻挡的暴力爆发出来。但是这些经验也教导人们，与一切理论相悖的，是这种乌合产生不了权力，前政治状态中的力量和暴力是会夭折的。法国革命者不懂得如何区分暴力与权力，相信一切权力必须来自人民，他们向群众这一前政治的自然力量打开了政治领域的大门，却被这种力量扫荡一空，重蹈了国王和旧权力的覆辙。相反，美国革命者透过权力而懂得了一种前政治的自然暴力的对立面。对他们来说，只有当人们走到

一起，并通过承诺、立约和相互誓愿来缔结契约的情况下，权力才会产生。只有这种建立在互惠性和交互性基础之上的权力，才是真正的权力，才是正当的，而国王、君主或贵族的所谓权力，因为不是来自于交互性，充其量也只是以同意为基础，故而是欺骗性和篡夺性的。他们自己还清楚得很，究竟是什么使他们在其他所有国家都会失败的地方取得了成功。用约翰·亚当斯的话来说，正是“相互信任并信任普通人”的权力，“使美国顺利完成了一场革命”。[217]而且，这种信心不是来自于一种共同的意识形态，而是来自于相互承诺，它本身就成了“联合”的基础——“联合”就是人民为了一个特定的政治目标聚集在一起。可悲的是（不过恐怕这一说法颇有道理），“相互信任”这一观念，作为一种组织行动的原则，在世界上其他地方，只见于阴谋活动和阴谋团体中。

然而，当人民以相互承诺来自我约束并且生活在以契约构建的实体之中时，扎根于此的权力要“顺利完成一场革命”（毋需释放那不受限制的群众暴力）绰绰有余；而要成立一个“持久联盟”即建立一个新权威，就远远不够了。无论是契约，还是作为契约之基础的承诺，都不能充分确保持久性，即不能将那种维持稳定的办法注入人类事务中。没有这些办法，他们就无法为他们的后代建设一个想要比自己有限生命更经久不衰的世界。美国革命者备感骄傲的，是建立共和国，即“法治而非人治”的政府。对他们来说，权威问题是以所谓“更高法律”的面目出现的，“更高法律”将对实在法予以认可。毋庸置疑，法律的实际存在归功于人民的权力和他们在立法机构的代表。但这些人不能同时代表更高的源泉。法律要想具有权威性，对一切人都具有效力，无论是多数还是少数，无论是现在还是未来的一代人，就非得来自于更高的源泉不可。因此，为了后人而制定一种新的国内法，以之来体现“更高法律”，赋予一切人制定的法律以效力，这个使命就产生了对绝对性的需要，这在美国丝毫不亚于法国。美国革命者之所以并未因这一需要而采取法国革命者尤其是罗伯斯庇尔本人同样的荒唐行径，唯一的原因就在于，前者一清二楚地区分了权力的根源和法律的源泉，权力的根源是自下而上产生的，来自于“基层”人民；法律源泉是“在上”的，在某个更高的和超验的地方。

从理论上说，在法国大革命中将人民神化，乃是企图将法律和权力归于同一源泉所不可避免的结果。绝对君权要求建立在“神圣权利”的基础之上，根据万能的宇宙立法者的上帝形象，也就是根据意志即法律的上帝形象，来解释世俗统治。卢梭或罗伯斯庇尔的“公意”也是这种神圣意志。出台一项法律需要的唯有意志而已。从历史上看，美国革命与法国大革命原则之间的差别，最重大者莫过于后者一致拥护“法律是公意之表达”（如1789年《人权宣言》第六款所列）。要想在《独立宣言》抑或联邦宪法中找到这条公式，那只能是徒劳的。从实践上看，正如我们之前所看到的，原来根本不是人民，也不是“公意”，而正是大革命进程本身，成为了一切“法律”的源泉。这一源泉无情地炮制出新的“法律”，也就是政令和法令，这些东西一经颁布便已过时，被刚刚炮制出它们的大革命这一更高法律扫荡一空。孔多塞总结了将近四年的革命经验，称“est une loi qui a pour objet de maintenir cette révolution, et d'en accélerer ou régler la marche.”（“一部革命的法律是这样一种法律，它的目标是维持革命，加速或控制它的进程。”）[218]诚然，孔多塞也声称希望通过加速革命的进程，革命的法律会迎来革命“完成”的那一天，希望它“加速革命的终结”，但是这种希望是徒劳的。在理论上和实践上，都只有一种反向运动，一种contrerévolution（反革命），才能制止一种业已成为加诸自身的法律的革命进程。

“政治学的大问题，在我看来，可与几何学中化圆为方的问题相媲美，……它（就是）：如何找到一种将法律置于人之上的政府形式。”[219]从理论上说，卢梭的问题十分类似西耶士的恶性循环：那些走到一起构建了一个新政府的人，本身不是宪定的，也就是说，他们没有权威去做他们已经着手达成的事情。立法的恶性循环不是体现在日常立法中，而是体现在制定根本大法，国内法或宪法上，这些大法从那时起，据说就是“更高法律”的化身，一切法律最终都从它们那里获得权威。美国革命者发现自己同样面临法国同行的这个问题，它表现为对某种绝对性的迫切需要。令人头痛的是将法律置于人之上（再援引一次卢梭吧），进而确立人定法律的效力，il faudrait des dieux（需要神），“事实上需要上帝”。

在一个共和国的政治体中需要上帝，这表现在法国大革命的进程中，罗伯斯庇尔孤注一掷地要建立一种全新的崇拜，对最高存在的崇拜。在罗伯斯庇尔制定他的计划之际，似乎崇拜的主要功能是制服那胡作非为的大革命。照此看来，伟大节日就是完全失败的。大革命无法产生宪法，就以这一可悲而注定失败的东西取而代之。结果，新的上帝甚至都不够力量促成一份大赦声明，显示一下最低限度的温和，更不用说仁慈了。这项事业荒谬到了要向参加最初仪式的人展示自己的荒谬的地步，就像它向后代展示出来一样。即便在当时，路德和帕斯卡尔所不屑的“哲学家的上帝”，似乎已经最后下定决心，撕下马戏团小丑的面具，露出其庐山真面目。现代革命，尽管不时使用一下自然神论的语言，前提条件却不是打破宗教信仰本身，而肯定是政教分离，宗教信仰与政治领域完全脱钩。如果这一点需要证明的话，那么，仅罗伯斯庇尔对最高存在的崇拜就足矣。然而，即便是罗伯斯庇尔，他以缺乏幽默感而著称，原本可能避免这种荒谬性，但不必如此孤注一掷。因为他所需要的绝不仅仅是一个“最高存在”，这个词不属于他，他需要的毋宁是他自己称之为“不朽的立法者”的东西，在另外的语境下他也称之为“对正义的不懈吁求”。[220]以法国大革命观之，罗伯斯庇尔需要一种永在的、超验的权威源泉，它并不能等同于民族或大革命本身的公意，这样，一种布莱克斯通称之为“专制权力”的绝对统治权，会将统治权赐予民族；共和国确保了一种绝对的不朽，即便不是不朽，至少也具有某种持久性和稳定性；最后，某种绝对权威作为正义的源头而运作，新政治体的法律可以从中取得正当性。

正是美国革命告诉人们，三种需要之中，对不朽立法者的需要最为迫切，也最不取决于法兰西民族特定的历史条件。因为，当我们在约翰·亚当斯那里，发现了被剔除了一切荒谬成分的相同观念，发现约翰·亚当斯也要求崇拜一个最高存在，也称之为“伟大的宇宙立法者”时；[221]又或者，当我们回想起杰斐逊在《独立宣言》中，庄严地呼吁“自然与自然之神的律法”时，我们会打消一切取笑马戏团小丑的念头。而且，对神圣原则，对政治领域中超验禁令的这种需要；以及一个匪夷所思的事实，即万一发生革命，也就是当一个新政治体迫不得已要成立之时，就会尤为强烈地感觉到这种需要，所有这一切，显

然都早在几乎所有革命理论先驱的意料之中，唯一的例外也许就是孟德斯鸠了。故而，就连顽固地相信“一种行动原则已经由上帝亲自（播植于人身）”，（以至于人们只要追随内心神赐良知的呼声，毋需专门求助于超验的播种者）的洛克也相信，只有“求助于天堂的上帝”才能帮助那些从“自然状态”中走出来，即将制定一个文明社会根本大法的人。[222]因此，无论是在理论上还是在实践上，我们都难以避免这一自相矛盾的事实：正是革命、革命的危机和紧急状态，驱使十八世纪那些“启蒙”之人，在打算将世俗领域完全从教会的桎梏中解放出来，一劳永逸地实现政教分离之际，却在为宗教禁令辩护。

关于对绝对性的需要这个问题的性质，要想有一个更为确切的理解，就得好好提醒一下我们自己，无论是古罗马人还是古希腊人，都不曾为这个问题苦恼过。更值得注意的是约翰·亚当斯。他甚至在革命爆发以前就坚持“权利先于一切世俗政府……来源于伟大的宇宙立法者”，后来他又变得工具主义起来，“恪守和坚持（自然法）是一种手段，很久以前我们被议院逼得走投无路，就不自觉地求助于它”。[223]约翰·亚当斯应该相信，“古代民族的一个普遍观点是，给人带来法律的重要官职，只要有神圣性就够了。”[224]问题的关键在于，亚当斯是错误的。希腊的“约定”和罗马的“法律”，都不是神圣的根源，希腊和罗马的立法概念都毋需神启。[225]神圣的立法这一观念是指，立法者必须外在于并居于自己的法律之上。但是，在古代，将法律强加于人民，自己却不受法律之制约，这不是神迹，而是暴君的特征。[226]即便如此，古希腊却坚持立法者必须来自于共同体之外，他可以是一名从海外召回的陌生人，但这仅仅意味着立法是前政治的，先于城邦而存在，就像在城市周围修筑围墙要先于城市本身的存在一样。希腊的立法者在政治体之外，但并不居于政治体之上，也缺乏神圣性。“约定”一词，除了它的词源学意义，全部意思都是指“自然”事物的对立面，强调法律的“人为”、习俗和人造的性质。而且，尽管在整个希腊文明时代，“约定”一词具有不同含义，却从未完全丧失它本来的“空间意义”，也就是“一个范围或辖区的观念，其中规定的权力可以正当地行使”。[227]显然，就此“约定”而言，“更高法律”理念也许是毫无意义的，甚至柏拉图的法律也并非来自那不仅决定了法律的有用性，而且

构建了法律的合法性和效力的“最高法律”。[228]关于政治体方面的立法者角色和地位的观念，在革命史和现代立国史中，我们唯一能找到的蛛丝马迹，似乎就是罗伯斯庇尔那著名的提议：“制宪会议成员已经为自由圣殿奠基，他们正式约好，将建造圣殿的事情留给他人，在下一次选举中功成身退。”罗伯斯庇尔建议的真实原因，在现代已经鲜为人知，以至于“历史学家们对（他）行动的各种别有用心之处大加揣测”。[229]

罗马法尽管与希腊的“约定”几乎存在天壤之别，也还是不需要任何超验的权威源泉。根据罗马宗教，神以点头认可的方式来赞同人类的决定。如果立法之举需要神的帮助，那也比不上其他重要的政治举动。

与希腊的“约定”不同，罗马的法律与建城并不是同步的，罗马的立法不是一种前政治的活动。法律一词的原义是“密切的联系”或者关系，也就是将两种事物或者是被外部形势弄在一起的两名伙伴联系起来的东西。因此，宗族、部落或有机体意义上的人民，完全是独立于一切法律而存在的。维吉尔告诉我们，意大利本土人是“农神萨杜恩的人民，他们不因法律之束缚而正义，他们自己的自由意志充满正直，他们追随古老神祇的习俗”。[230]只有在埃涅阿斯和他的骑兵从特洛伊抵达，入侵者与本土人之间的战争爆发后，才感到“法律”是必要的。这些“法律”不单是建立和平的手段，还是条约和协议，一个新的同盟、一个新的统一体借此而构建。这是两个截然不同的实体的结合，它们被战争弄到一起，现在则成为伙伴。对罗马人来说，战争的目的不仅仅是打败敌人、建立和平。只有当先前的敌人变成了罗马的“朋友”和盟友（socii）时，结束战争才会令他们心满意足。罗马的抱负并不是让整个世界都屈膝于罗马的权力和帝国之下，而是将罗马的同盟体系推广到地球上的所有国度。而这绝不仅仅是诗人的幻梦。罗马人民（populus Romanus），它本身的存在，就归功于一种战地伙伴关系，也就是贵族与平民之间的同盟。两者之间的内部冲突则是通过著名的《十二铜表法》来解决的。即便是这一罗马历史上最古老、最令人骄傲的文献，罗马人也不认为是神带来的。他们更乐意相信，是罗马派遣一个使团到希腊，在那里研习了不同的立法体系。[231]

因此，建立在贵族与平民持久同盟基础之上的罗马共和国，使用了leges（立约）的手段，主要是为了订立条约，对附属于罗马同盟体系的行省和共同体实行统治。这一同盟体系，就是不断扩张的罗马的盟友群体，它构成了societas Romana（罗马社会）。

前已述及，在革命前的理论家中，只有孟德斯鸠从不认为有必要将一种绝对性、一种神圣性或专制权力引入政治领域。据我所知，与此有密切联系的一个事实就是：只有孟德斯鸠曾经在古老的、严格的罗马意义上使用过“法律”一词。就是在《论法的精神》第一章，孟德斯鸠将法律界定为rapport（关系），即存在于不同实体之间的关系。诚然，他也假设了一个宇宙的“创造者和保护者”，他又称之为“自然状态”和“自然法”，但是存在于创造者和创造物、自然状态的人与人之间的关系，不过是“规则”或règles（法则），它们决定了世界的政府，没有它们，世界根本就不会存在。[232]因此，严格说来，宗教也好，自然法也罢，对孟德斯鸠来说，都不构成“更高法律”。它们不过是维系不同存在领域而存在的一种关系而已。对孟德斯鸠来说，就像对罗马人来说那样，既然一部法律仅仅是联系两种事物的东西，故而从定义上是相对的，那么，他就不需要什么绝对的权威源泉了，在描述“法的精神”时也可以不提及那令人头痛的绝对效力问题了。

这些历史性的回顾和反思指出了，将效力赋予明确的人定实在法的那个绝对性，它的全部问题在一定程度上乃是绝对主义的一种遗产，而绝对主义又是一个漫长年代的产物，那时在欧洲没有任何世俗领域不是最终扎根于教会所给定的禁令中的，世俗法律因此都被当作是神授律法的人间表述。然而，这只不过是故事的一部分。更加重要、影响更为深远的是，纵观整个时代，“法律”一词具有了一个截然不同的意思。问题在于，尽管罗马的法学和立法对中世纪乃至现代的法律体系和法律解释的发展都具有巨大的影响，法律本身却被理解为戒律，根据神喻来加以解释。神告诉人们“切勿……”。若是没有一个更高的宗教禁令，这些戒律显然就不具有约束力了。只有当我们是通过法律来理解一种不管人们同意与否，是否存在共同协议都服从于它的戒律时，法律才会获得一种超验的权威源泉，从而具有了效力。换言之，它是根源，必须超越人类权力。

当然，这并不是说，古老的ius publicum（公法），也就是后来被称为“宪法”的国内法，或者后来成为我们民法的ius privatum（私法），拥有神圣戒律的特征。但是，西方人对一切法律的本质，都是根据一个原型来加以解释的。即便对那些无疑是源于罗马的法律，即便是在全盘照搬罗马司法术语的司法解释中，都是如此。可这个原型本身却根本不是罗马的。它的源头是希伯来，以摩西十诫为代表。当自然法在十七、十八世纪插足神圣性领地时，这一原型本身却没有改变。神圣性领地一度被希伯来的上帝所掌握，他是一名立法者因为他是宇宙的创造者；后来这一领地被基督所占领，即上帝在人世间的道成肉身，从他开始，后来的天主教皇、罗马教皇和大主教，还有紧随其后的国王，都获得了他们的权威，直到造反的天主教徒最后转向了希伯来律法、约法和基督本人。因为自然法的困境恰恰在于缺乏权威，它只能被理解成非人的和超人力量意义上的自然之法。它无处不在地强制人们，不管他们做什么、想做什么还是不想做什么。为了成就一个权威之源泉，赐予人造法律效力，就不得不给“自然法”加上点什么东西，就像杰斐逊做的那样。由此，在当时的风气之下，如果“自然神”通过良知之声向他的物种发言，通过理性的光芒而不是通过《圣经》的救赎来启蒙他们的话，“自然神”的意义就不大了。问题的关键一直就是，自然法本身需要神圣禁令以构成对人的约束力。[233]

现在看来，人造法律的宗教禁令所需要的远不单止一个“更高法律”的理论构造，甚至也不仅仅是对一个不朽立法者的信仰和对一个最高存在的崇拜。它需要的是对“报应”的牢固信念，视之为“唯一真正的以道德立国”。[234]问题是，这不仅适合于法国大革命，在那里，人民或者说是国家，穿起了绝对君主制的老鞋，罗伯斯庇尔只不过是“将旧体系翻了出来”。[235][在此，被当作rappel continuel à la justice（汲汲于正义）[236]的“灵魂不朽”观念其实是必不可少的。这一观念是唯一可能防止新统治者，也就是凌驾于自身法律之上的绝对统治者犯下罪行的实质性约束。就像绝对君主一样，根据公法，民族是不会犯错误的，因为它是上帝在地上的新教皇。但是，与君主一样，由于它事实上会，也肯定会犯错，其实它也不得不面临惩处。按布莱克斯通的生花妙笔，这种惩处“只能由上帝这位复仇者来施行”。]对于

美国革命来说更是如此，在那里，各州宪法都明确提到“报应”，尽管在《独立宣言》和联邦宪法中找不到一丝痕迹。不过，从中我们并不能得出结论，以为州宪法的草拟者不及杰斐逊和麦迪逊“启蒙”。不管清教主义对美国特征的发展有何等影响，共和国的立国者和美国革命者都属于启蒙时代。他们全都是自然神论者。奇怪的是，他们执著地相信“来世”，这与他们的宗教信念是格格不入的。当然，不是宗教狂热，而是对世俗的人类事务领域固有的巨大危险性所持有的严谨的政治疑虑，促使他们求助于唯一的传统宗教因素，它作为一种统治工具的政治用途是毋庸置疑的。

我们大有机会一睹人民犯下的规模空前的政治罪行，他们从一切“来世”信念中解放出来，丧失了对一个“复仇之上帝”由来已久的恐惧。这样，我们似乎就没有资格对立国者的政治智慧说三道四了。是政治智慧而不是宗教信念，使约翰·亚当斯写下了这段莫名其妙的预言：“民族的政府有没有可能落入这样一些人手中，他们用最令人不安的信条教导人们，称人可以成为一位父亲，否则就与萤火虫无异[237]？这难道是人之为人得到尊重的办法吗？或者是它使谋杀本身就像射死一只鸽那样冷漠？将罗希拉族灭绝就像吞掉乳酪上的一只蛆一样无罪？”[238]同样凭我们自己的经验，我们也不免要修正一个流行观点，即认为罗伯斯庇尔反对无神论是因为它恰好是贵族中的普遍信条。当罗伯斯庇尔声称，他感到无法理解立法者怎么可以是一位无神论者时，我们没什么理由不相信他。因为，立法者必然不得不仰赖于一种“宗教情感，比人更加伟大的权力赐予道德诫律一种禁令，宗教情感则将这一禁令之理念烙在灵魂之中”。[239]

最后，对美利坚共和国的未来也许最重要的，乃是《〈独立宣言〉序》中，加上了吁求“自然神”的内容，多了一句与新政治体法律的一个超验权威源泉有关的话，这句话与立国者的自然神信仰或十八世纪的启蒙风气并无不和谐之处。杰斐逊的名言“我们认为这些真理是不言而喻的”，以历史上独一无二的方式，将从事革命者达成协议的基础，与一种绝对性结合起来。要知道，一份协议必然是相对的，因为它与参加者相联系；而一种绝对性，则是一种不需要协议的真理，因为，真理由于是不言而喻的，它的强制性不依赖于滔滔雄辩和

政治劝说。由于是不言而喻的，这些真理就是前理性的，它们唤醒了理性，而并非理性的产物。由于它们的不言而喻使之超越了揭示和论辩，因此在某种意义上，它们的强制性毫不逊色于“专制权力”，其绝对性也毫不亚于宗教的启示真理和数学的公理。据杰斐逊自己所言，这些是“人的意见和信仰，它们不依赖于自身意志，而是不情愿地听从自己的亲眼所见”。[240]

这也许一点都不稀奇，因为启蒙时代就应该知道自明的、不言而喻的真理的强迫性。真理的典范，从柏拉图开始，就是我们在数学中遭遇的那种陈述。当勒梅西耶·德拉里维埃尔写道：“Euclide est un véritable despote et les vérités géométriques qu'il nous a transmises sont des lois véritablement despotiques.Leur despotisme légal et le despotisme personnel de ce Législateur n'en font qu'un, celui de la force irrésistible de l'évidence.”（“欧几里得是一个真正的独裁者，他传给我们的几何定律，是真正的独裁法律。这些定律的合法性和个人的专制合二为一，成为铁一样的事实，不可抗拒的力量。”）[241]他百分之百是对的。早在一百多年前，格劳秀斯就坚持“甚至上帝也不能使二乘以二不等于四”。（不管格劳秀斯公式的神学或哲学意义是什么，其政治意图却显而易见是要约束和限制一位绝对君主的统治意志，这位绝对君主号称是万能上帝在世间的化身，而格劳秀斯则宣布甚至上帝的权力也不是无所限制的。这在理论上和实践上都正中十七世纪政治思想家的下怀，原因很简单，神圣权力，在定义上是独夫的权力，在人世间只能表现为超人力量，也就是被暴力手段增殖从而变得不可抗拒的力量。在本书中，重要的是指出，只有数学法则足以被认为在制约专制者的权力上是不可抗拒的。）这一立场的谬误之处，不仅仅在于将这个强制性证据等同于正当理性，也就是dictamen rationis（专断理性）或者说是一种名副其实的理性命令，而且在于相信这些数学“法则”与一个共同体的法律具有相同的性质，或者相信前者可以在一定程度上激发后者。想必杰斐逊隐约意识到这一点了，否则的话，他不会沉迷于颇有些不一致的措辞：“我们认为这些真理是不言而喻的。”而是会说：这些真理是不言而喻的，也就是说，它们拥有一种强制性权力，它就像专制权力一样不可抗拒，不是它们被我

们所掌握，而是我们被它们所掌握；它们根本就不需要任何协议。杰斐逊十分清楚，“人人生而平等”这一表述，不可能跟二二得四的表述拥有同样的强制性权力，因为前者其实是一个理性陈述，甚至是一个需要协同的推理式陈述，除非假定人类理性是神启的，用以认识某些不言而喻的真理。相反，后者扎根于人类大脑的物理结构，故而是“不可抗拒的”。

如果我们单凭《独立宣言》和联邦宪法这两部最伟大的文献，来理解美利坚共和国的政治体，那么《〈独立宣言〉序》将提供唯一的权威源泉。联邦宪法，作为国内法而不是构建政府之举，从中获得了本身的正当性。因为，联邦宪法本身，在它的序言中，以及在形成了《权利法案》的修正案中，对终极权威问题三缄其口，这一点颇不寻常。不言而喻的真理所拥有的权威，也许不及“复仇之上帝”的权威那么有力，但它一定还带有明显的烙印，表明自己来源于神圣的力量。这些真理就像杰斐逊在《独立宣言》的初稿中写的那样，是“神圣而不可否认的”。杰斐逊提升到“更高法律”地位，赋予新的国内法和旧的道德规范效力的，并不是合理理性（just reason），而是一种神启理性，是“理性的光芒”，那个年代喜欢这样来称呼它。它的真理启蒙了人的良知，使他们善于聆听内心深处的声音，那依然是上帝的声音。每当良知的声音一告诉他们“汝当……”，以及更重要的“切勿……”，他们就会答复“诺”。

2

毫无疑问，有很多方法来解读那个冒出了绝对性这个麻烦问题的历史形态。对于旧世界，我们提到了一个传统所具有的延续性，这个传统似乎径直将我们领回罗马帝国晚期和基督教早期。那时，在“道成肉身”之后，神圣力量的绝对性在世间的化身，先是由基督本人的代言人，即由教皇和主教来代表；接着就是借神圣权力之名号令天下的国王；直到最后，是绝对君主制之后接踵而来的，其绝对性毫不逊色的民族主权。新世界的拓居者逃避了这一传统的重负，不过不是在穿越大西洋之时，而是在这样一个时候：他们担心新大陆的荒蛮，害怕人类内心叵测的黑暗，形势所迫之下，构建了一个“文明的政治

体”，相互约束要致力于一项不存在其他约束力的事业，从而在西方人的历史中缔造了一个新的开端。从历史的眼光来看，今天我们好歹也懂得了这一逃避究竟有何意义。我们知道它是如何将美国从欧洲民族国家的发展轨道中引开，打破了一百多年的大西洋文明本来的整体性，将美国抛回新大陆的“洪荒之地”，夺走了它欧洲文化的尊荣。然而，同样，在本书中至关重要的是，美国就省掉了绝对性曾在政治领域内戴上的最廉价也最危险的面具，那就是民族。这种解脱的代价就是“孤立”，与人民在旧世界的根基一刀两断。如果政治解脱也带来了西方传统的概念和智识框架的解放的话，那么，这种解脱的代价也许还不算太高。当然，这种解放不应误解为遗忘过去。事实显然并非如此。新思想的充分发展，无论在何处都赶不上新世界政治发展的创新性。这样就无法避免绝对性的问题了，因为它原本就是法律的传统概念所固有的，尽管该国的制度和构建的实体无一可归咎于绝对主义的实际发展。如果世俗法律的本质乃是一种命令，那么就需要一种神圣性赐予它效力，这种神圣性不是自然，而是自然神；不是理性，而是神启理性。

然而，这仅仅在理论上适合于新世界。其实，美国革命者始终被欧洲传统的概念和智识框架所束缚，他们对相互承诺内在的巨大力量这一殖民地经验的理论表述，仅仅停留在他们乐于在原则上承认“幸福”与行动的亲缘性上，而这种亲缘性并不仅仅是偶然的——“令我们快乐的是行动，而不是休息”（约翰·亚当斯）。如果这一传统的枷锁对美利坚共和国实际命运所起的决定作用，与它对理论家心灵的强制不相上下，那么，这一新政治体的权威事实上就会在现代性的冲击下粉身碎骨，正如它在其他一切革命中被粉碎了一样。因为，在现代性的冲击之下，政治领域中宗教禁令消失，已是不争之事实。而这一切事实上都没有发生。将美国革命从这一命运中拯救出来的，既不是“自然神”，也不是不言而喻的真理，而是立国举动本身。

人们经常注意到，革命者的行动在极大程度上受到古罗马人的榜样之启发和引导。不仅法国大革命是这样，它的当局者确实对剧场事物独具慧眼；美国人也一定是在有意仿效古代的长处，虽然他们也许不大根据古典的伟大来打量自己——尽管托马斯·潘恩常常认为“美国

是雅典之放大”。当圣鞠斯特宣称“罗马以降，世界就空出来让罗马人的回忆填满，这是我们现在唯一的自由预言”时，他是在回应约翰·亚当斯的“罗马宪法造就了有史以来最尊贵的人民和最伟大的权力”。正如潘恩之论，乃是附和詹姆斯·威尔逊之预言“美国的光荣可比希腊，并使之相形见绌”。[242]前已述及，这种好古事实上是何等唐突，与现代是何等格格不入，何等出人意表，革命者竟转向了一个遭十七世纪科学家和哲学家猛烈抨击的遥远过去。然而，当我们回想起，甚至在十七世纪，哈林顿和弥尔顿就对“古典的审慎”怀有何等热情，而极力吹捧克伦威尔短命的独裁；孟德斯鸠在十八世纪初叶，又是何等毫厘不爽地再一次将注意力投向罗马时，我们就明白了，没有古典先例照耀整个时代，大西洋两岸的革命者就无一有勇气展开后来证明是前无古人的行动。从历史上说，随着现代的兴起戛然而止的文艺复兴之复古运动，似乎突然获得了重生，似乎短命的意大利城市国家——马基雅维里十分清楚，民族国家一降临，它就在劫难逃了——的共和狂热只不过是蛰伏起来，以便给欧洲各民族腾出时间，使之可以说是在绝对君主和开明专制的卵翼下成长的。

无论如何，革命者转向古代寻求激励和指导，原因绝不是对过去和传统的罗曼蒂克怀念，这是再明显不过的了。有哪一种名副其实的保守主义不是罗曼蒂克的呢？罗马式的保守主义是革命的一种后果，尤其在欧洲，它是革命失败的后果。这种保守主义转向了中世纪，而不是古代；它使世界政治的世俗领域要从教会的光辉中获得光明的那个年代，也就是公共领域要借光而活的年代，获得了光荣。革命者为他们的“启蒙”而自豪，为他们从传统中获得知识自由而自豪。由于他们尚未发现这一状况的精神困境，还没有被那种对一般意义的过去与传统的多愁善感所玷污。后来，这种多愁善感在十九世纪早期的知识风气中显得别具一格。他们转向古人，是因为他们从中发现了不是经过传统来流传的一面：它既不是经过习俗和制度的传统，也不是经过西方思想和概念的伟大传统来流传的。故而，促使他们返回西方历史开端的不是传统，相反是他们自身的经验。对于这些经验，他们需要原型和先例。对他们而言，就像对马基雅维里而言那样，这伟大的原型和先例就是罗马共和国及其辉煌历史，尽管偶尔也会赞美一下雅典

和希腊的光荣。

为了更清楚地理解革命者向伟大的古罗马榜样寻求的是哪些教训和先例，很有必要回顾一下另一个常常是有目共睹的事实。不过，它仅仅是在美国革命中才扮演了一个独特的角色。联邦宪法，用约翰·昆西·亚当斯的话来说，“从一个进退两难的民族那咄咄逼人的必然性中提取出来”，本应在一夜之间变成“不问青红皂白就几乎是盲目崇拜的对象”，一如伍德罗·威尔逊曾经说过的那样。[243]对此，很多历史学家，尤其是二十世纪的历史学家都感到相当棘手。其实可以将白哲特关于英国政府的话转换一下，坚持联邦宪法“以宗教的力量”强化了美国政府。除此之外，使美国人民遵守其宪法的力量，既不是基督教对一位启示上帝的信仰，也不是希伯来对创世者，即宇宙立法者的遵从。如果他们对美国革命和联邦宪法的态度完全可以称作是宗教式的，那么，“宗教”一词必须根据它本来的罗马意义来理解，他们的虔敬就在于religare（联结或捆绑在一起），在于约定返回开端中去。就像罗马的pietas（虔敬）在于约定返回罗马历史的开端，返回永恒城市的建立中去一样。从历史上说，当美国革命者以为他们仅仅是为了找回古典权利和自由而转回一个“早期”时，他们就大错特错了，这种错误无异于大西洋对岸的同行们犯的错。但是，从政治上说，他们从开端之处汲取既定政治体的稳定性和权威，则是正确的。他们的困难是无法构思出一个开端，除非在遥远的过去发生过什么事情。伍德罗·威尔逊甚至在不了解这一点的情况下，就将美国人的宪法崇拜称作是盲目的和不问青红皂白的，因为它的根源没有罩着时间的光环。也许美国人民的政治禀赋或大好运气对美利坚共和国的青睐，恰恰就在于这种盲目性，或者，换句话来说，就在于以后世眼光审视昨天的非凡能力。

美国立国者可以将哪些成功归入自己囊中？大的衡量标准就在于这个简单的事实：他们的革命在别人失败的地方大获成功，也就是说，他们建立了一个稳定得可以经受后世考验的新政治体。对此，人们不由想到，这是在联邦宪法开始被“崇拜”的那一刻所注定的，尽管它尚未开始运作。美国革命与后来其他一切革命最为悬殊的，就是在这一方面。于是有人不免要得出结论，以为确保新共和国之稳定性

的，是立国之举本身所带有的权威，而不是对不朽立法者的信仰，不是对“来世”报应的承诺，甚至也不是在《〈独立宣言〉序》列举的真理那可疑的自明性。诚然，这种权威，与革命者孤注一掷地极力引为新政府之正当性源头和法律效力之源泉的绝对性，是截然不同的。在此，那些为了自己的使命摩拳擦掌，经过深思熟虑而转向古罗马史和古罗马政治制度的人，最终在他们心目中又一次不自觉地，而且几乎是盲目地为伟大的古罗马原型所倾倒了。

罗马的权威不属于法律；法律的效力不是源于法律之上的权威。权威被纳入一种政治制度，罗马的元老院之中。在古罗马，权力在民但权威在元老院。当美国的参议院与罗马的，甚至威尼斯的原型都鲜有共同之处时，上院根据这一罗马制度而命名这一事实就大有深意了。它清楚地表明，对于那些与“古典的审慎”精神相得益彰的人来说，词语是如何深入其心。在“美国剧场上演的大量变革”（麦迪逊）中，意义最重大的一定最引人瞩目，这也许就是权威的所在地从（古罗马的）元老院转移到了政府的司法部门。不过，与古罗马精神一直都很接近的是，需要并成立一项专为权威而设的具体制度，它与政府的立法和行政部门的权力判然有别。恰恰是他们对“参议院”一词的误用，或毋宁说是他们不愿将权威赋予一个立法部门，表明国父们对罗马区分权力与权威，理解得是多么透彻。汉密尔顿之所以坚持“国家权威之尊，必须通过正义的法院这一中介来体现”，[244]原因就在于，以权力观之，司法部门拥有的“既非力量，亦非意志，而仅仅是判断，……（为）三权之中最弱者而无出其右”。[245]换言之，它的权威使之不适于权力，反之亦然，立法部门的权力亦使参议院不适于实施权威。司法审查在麦迪逊看来，乃是“美国对政府科学的独到贡献”，可即便是司法审查，若然没有它在罗马监察官中的古代范本，那它就不是什么独到贡献，而依然不过是一个“监察委员会……在1783年至1784年的宾夕法尼亚……用来调查‘是否违宪，立法部门与行政部门是否相互侵权’”。[246]然而问题在于，当这一“政治上重要的新试验”被纳入美国联邦宪法中时，便丢掉了它的古典特征，连同它的名字。一方面是censores（审查）之权力，另一方面则是轮流执政。从制度上，它缺少权力，还终身任职。这就意味着，在美利坚共和国，权威

真正之位在最高法院。这种权威通过一种连续制宪的方式来行使，因为最高法院，按伍德罗·威尔逊所云，其实是“连续开会的一种制宪会议”。[247]

尽管美国权力与权威之间的制度性差异带有鲜明的罗马烙印，但它自身的权威概念则显然完全走样了。在罗马，权威的功能是政治的，在于提出建议，而在美利坚共和国，权威的功能是法律的，在于解释。最高法院自身权威源于联邦宪法这一成文文献，而罗马的元老院，罗马共和国的patres（执政官）和国父，他们掌握了权威，因为他们代表了祖先，或毋宁说是祖先的化身，祖先对政治体权威的唯一权利，恰恰在于政治体是他们建立的，他们是“国父”。通过罗马的元老，罗马城的建立者就在场了；建城精神凭借他们而在场了，那就是从此形成了罗马人民历史的那些res gestae（丰功伟绩）的开端、基础和原则。权威的词源是augere, augere乃扩张和增长之意，它仰赖建城精神的活力，借之而得以扩大，增长和扩张那些祖先们奠定的基础。这种扩张不间断的延续性及其固有的权威，只能通过传统而产生，也就是说，通过在开端时奠定的原则的薪火相传和前赴后继来完成。在罗马，驻留于这种前赴后继之中就意味着处于权威之中；凭借虔敬的追忆和保存而与祖先的开端保持联系，就意味着拥有罗马的执政官，“皈依”或“受制”于自身的开端。因此，“Neque enim est ulla res in qua proprius ad deorum numen virtus accedat humana, quam civitates aut condere novas aut conservare iam conditas.”（“权威既不是立法，尽管立法在罗马举足轻重，也不被认为是人类的至善统治本身，而是缔造新国家，或者是对已缔造国家的保存和扩张。”）[248] 权威、传统和宗教三者同源自建城之举，这种一致性自始至终构成了罗马历史的支柱。因为权威意味着建城行动的扩张，加图就可以说，共和宪制“不是某一个人在某一时间的作品”。持久性与变化借权威而联系在一起，由此，纵观罗马史，变化好歹都只能意味着旧事物的增长和扩大。至少对于罗马人来说，征服意大利和建设帝国都是正当的，只要被征服地区扩大了建城行动，并与之保持联系。

这最后一点，即建城、扩张和保守是密切联系的，很可能就是美国革命者采纳的最重要的单个观念。他们这样做不是出于某种苦心，

而是由于深受古典熏陶，也由于从师于古罗马这个学校。从这个学校中产生了哈林顿的“叠增之国”观念，因为罗马共和国正是一个“叠增之国”。正如数世纪之前，马基雅维里几乎原封不动地照搬了西塞罗那伟大的演说辞：“以新法和新制改革共和国和君主国之人，用行动升华了自己，达到了无人可及的高度。……这些人的美名仅次于诸神。”[249]他以前就援引过这句话，尽管无心提及西塞罗的大名。就十八世纪而言，想必在美国革命者眼中，仿佛迫在眉睫的主要问题就是如何让联盟“持久”；[250]如何将持久性赋予立国行动；如何为一个求古代禁令而不得的政治体获得具有正当性的禁令（正如休谟曾有一议：迄今为止，一直在产生“正确观念”的，不是古代，又能是什么？）这使绝对性的理论和法律难题，在实践政治中令人坐立不安；想必在美国革命者眼中，仿佛所有这一切都可以在古罗马找到一个简单的，可以说是迎刃而解的办法。罗马的权威概念指出，立国之举将不可避免地发展出自身的稳定性和持久性，而权威在这一语境下只不过是一种必要的“扩张”，一切革新和变化都借之而与立国保持了联系，同时也使之扩张和增长。故联邦宪法的修正案扩张和增长了美利坚共和国本来的立国行动；毋庸赘言，美国宪法的这一权威就在于它固有的修正和扩张能力。作为全新事物开端的“革命性”举动，与时间一长就会掩盖这一新开端的保守念头，乃是交织在一起的。立国与借助扩张来维持是一致的，这种观念深深扎根于古罗马精神之中，在罗马史的每一页中都历历在目。这种一致性本身，也许最好是用拉丁语来说明，因为立国就是condere（放在一起，聚集）源于早期拉丁语中被称作Conditor的田神，他的主要功能是主持种植和收割，显然，他同时是奠基者和维持者。

根据罗马精神来解释美国革命的成功，并不是随意为之的。有一个匪夷所思的事实，看来可以保证这一点：绝不仅仅是我们把美国革命者叫作“国父”，他们自己也是这样想的。这一事实最近让人闪过一丝不快的念头：这些人自以为他们拥有后人无法想象的美德和智慧。[251]不过，哪怕对当时的思想和风气略有所闻，就足以看出他们期待的这种傲慢，与他们的思想是如何格格不入。事实简单得多：他们将自己想成是立国者，因为他们有意要摹仿罗马的榜样，仿效罗马的精

神。当麦迪逊提到“后人”，以为他们“义不容辞……要促进和延续”祖先们缔造的宏图大业时，他期待的是“崇敬，一种由时间来赋予一切事物的崇敬，一旦缺少了这种崇敬，哪怕最英明、最自由的政府也无法获得稳定性”。[252]毫无疑问，美国的立国者穿上了罗马maiores（伟人）的衣服，这些祖先从定义上就是“更伟大者”，甚至在人民认可之前就已经如此了。但是，有此吁求并非出于傲慢之精神，而是源于一种简单的认识，要么做立国者，然后成为祖先，要么就走向失败。至关重要的既非智慧亦非美德，而仅仅是举动本身，它是无可争议的。他们对自己所做的一切都心如明镜，他们也深知，历史有幸“在最伟大的古代立法者朝思暮想的那一个时刻，变得栩栩如生了”。[253]

前已述及，“宪法”一词具有双重意思。按照托马斯·潘恩，我们仍可以通过它来理解“先于政府”的构建之举，通过它，人民结成了一个新的政治体；而我们通常是用“宪法”来指这一举动的结果，也就是作为成文文献的联邦宪法。如果我们现在再次将注意力转向那“不问青红皂白和盲目的崇拜”——美国人民一直以来就是这样来看待他们的“宪法”的——就可以看出这种崇拜始终是多么的模棱两可，因为它的对象可以是构建之举，也可以是成文文献本身，至少两者是差不多的。宪法崇拜在美国，竟然经受住了一百多年的对文献以及一切对立国者而言是不言而喻的“真理”的吹毛求疵和口诛笔伐，由这一不可思议的事实观之，有人不免要得出结论，对事件本身，也就是对人民如何殚精竭虑地建立一个新政治体的记忆，不断地让这一举动的实际成果也就是文献本身，笼上了一层令人敬畏的气氛，避免事件和文献遭到时间和形势变化的冲击。有人甚至不免推测，每当在狭义“宪法”上的宪法问题一有风吹草动，只要唤起对举动本身，即对开端本身的记忆，那么共和国的权威就将安好无损。

美国革命者将自己想成是“立国者”这一事实表明：他们是多么的了解，那最终成为新政治体权威之源的，并不是不朽立法者或不言而喻的真理，或其他超验的、超凡的源泉，而是立国举动本身。从中可以看出，寻求一种绝对性来打破一切开端都不可避免要陷入的恶性循环，是徒劳无功的，因为这种“绝对性”存在于该开端举动本身。在某种意义上，这一点向来都是尽人皆知的，尽管它从未以概念化的思想

完整地表达出来。原因很简单，开端本身先于革命的时代，一直是云山雾罩，神秘莫测，始终是臆想之对象。现在第一次发生在光天化日、众目睽睽之下的立国之举，数千年来都是立国传说的对象，在这种传说中，想象企图延伸到过去，延伸到记忆所不能及的事件中。无论这些传说的真相如何，它们的历史意义就在于，人类的心灵是如何试图去解决开端的问题；解决那横空出世，打破了历史时间之延续性的新事件问题。

就美国革命者而言，只有两个立国传说是耳熟能详的，那就是圣经中以色列部落出埃及的故事，以及维吉尔关于埃涅阿斯逃出被烧毁的特洛伊后四处漂泊的故事。两者都是有关解放的传说，一个是从奴役中解放，另一个是从毁灭中逃离，两个故事的中心，都围绕将来的自由承诺，对应许之地的最终征服或新城市的建立——dum conderet urbem。维吉尔在他的伟大诗篇中，开门见山指出了它的实际内容。就革命而言，这些传奇似乎蕴含着一个重要教训。令人啧啧称奇的是，他们不约而同地坚持在旧秩序的终结和新秩序开端之间存在脱节。由此，以色列部落在荒原上绝望而漫无目的的流浪和埃涅阿斯抵达意大利海岸前降临在他身上的艰难险阻，是否能填平这种脱节，在此语境下就显得无足轻重了。如果说这些传说有何教益的话，那就是它们指出了，解放不会自动产生自由，正如终结不会自动转化为新开端一样。革命正是传说中终结与开端、“不再”与“尚未”之间的鸿沟，至少，它已经向这些人表现出来了。从枷锁走向自由的转型期想必极其需要他们的想象力，因为传说不约而同地告诉我们，伟大领袖恰恰是在历史时间的这些脱节中登上历史舞台的。[254]而且，这一鸿沟显然会蔓延到一切对时间节点的臆测上，这种臆测与时间连绵不绝这一广为接受的观念是背道而驰的。于是，它就成为人类想象和臆测天然的对象，直到从根本上触及开端问题。但是，在传说中的凭着臆测而知道的那些东西，似乎第一次表现为实实在在的现实。如果有人确定了革命的日期，那他似乎是做了一件不可为之事，也就是说，他根据编年学，即根据历史时间，在时间上确定了这一脱节的日期。[255]

开端本身带有一种完全的随意性，这扎根于开端的性质之中。开端不受制于可靠的因果之链，在这一链条中，每一个结果都会立刻转

化为未来发展的原因。而且可以说，开端抓不住任何东西，它似乎是时空之外的天外来客。在开端的那一瞬间，似乎开端者废除了时间性本身的绵延，或者说行动者被抛到了时间秩序和延续性之外。开端问题当然首先见诸对宇宙起源的臆测和思考中。我们知道希伯来是这样解决这个难题的：设想有一位创世的上帝，他在自己的物种之外；同样，制造者也是在制造物之外的。换言之，开端的问题是通过引入一名开端者来解决的，这位开端者自己的开端是不成为问题的，因为他“从永恒中来，到永恒中去”。这种永恒性是暂存性之绝对。在宇宙开端达到绝对这一领域之时，它就不再是随意的了，而是扎根于某种事物之中，这种事物尽管可能是人类的推理能力所不逮的，但它拥有一种理性，即它自己的原理。革命者被迫行动的那一刻，仓促之间孤注一掷地寻找一种绝对性，这一不可思议的事实，至少在一定程度上是西方人由来已久的思维习惯的影响所致。按照这一思维习惯，每个全新的开端都需要一种绝对性，该习惯就源于这种绝对性，并通过它来得到“解释”。

不管革命者不自觉的逆反思维在多大程度上还受到希伯来—基督教传统的支配，毋庸置疑的是，他们在立国之举中表现出来的与开端难题做斗争的刻意努力，并未转向“上帝开天辟地之开端”，而是转向了“古典的审慎”，转向了古代的政治智慧，更确切地说，转向了古罗马。古典思想之复兴和还原古典政治生活要素的伟大努力，却忽略（或误解）了古希腊人，而几乎全都因循古罗马的榜样，对于传统来说，这绝非偶然。罗马史以建城理念为中心，没有洞见到处于罗马史和罗马编年史开端的伟大行为，也就是urbs condita（建城），即永恒城市之建立这一事实，诸如权威、传统、宗教、法律等等伟大的罗马政治概念就无一可以得到理解。没有什么比西塞罗的一个著名吁请，可以更好地指出罗马对这个开端所固有的问题通常的解决方法了。西塞罗呼吁西庇阿在构建或毋宁说是重建公共领域时，也就是原来意义上的共和国的生死关头，做dictator rei publicae constituendae（共和国的独裁者），实行专政。[256]罗马的这种解决办法是激发罗伯斯庇尔“自由专制”的实际源泉。罗伯斯庇尔若想以自由宪法之名为他的专政正名，就完全可以搬出马基雅维里来：“创立一

个新的共和国，彻底改革现存的旧制度，只能是一个人的工作。”他也可以抬出詹姆斯·哈林顿，哈林顿在提及“古人和他们渊博的随从马基雅维里（晚期唯一的政治家）”[257][258]时，也断言“立法者”（对哈林顿来说，立法者就是立国者）“应该是一个人，……政府则应该大家一起缔造。……为此，一位英明的立法者……理所当然要极力将统治权力掌握在自己手中。任何有头脑的人都不应指责在这种情形下必要的非常手段，目的原本不外乎是一个秩序良好的国家的宪法而已”。[259]

不管革命者与罗马精神如何贴近，不管他们如何小心翼翼地听从哈林顿的建议，去“搜寻古典审慎的档案”，[260]——在这件事上，可没有人比约翰·亚当斯花的时间多——对于他们主要的事情，也就是全新的、横空出世的政治体的宪法，这些档案想必出奇地保持了沉默。我们备感奇怪的是，有一种观念是罗马的建城概念所固有的，那就是，不仅在罗马历史进程中一切决定性的政治变迁都是重构，也就是改革旧制度和恢复本源的立国之举；而且，甚至这第一下的举动就已经是一种重建，可以说是再生产或复辟。用维吉尔的语言来说，罗马建城乃是特洛伊的重建，罗马实际上是第二个特洛伊。甚至马基雅维里，部分是因为他是一名意大利人，部分是因为他依然贴近罗马的历史，他可以相信，令他耿耿于怀的，新建一个纯粹世俗化的政治领域，实际上只不过是“旧制度”的激进改革而已。甚至很多年之后，弥尔顿也还可以梦想不要建立一个新罗马，而梦想建设“新版罗马”。但哈林顿却不是这样，最好的证据在于这样一个事实，他开始将截然不同的形象和隐喻，引入到这场讨论之中，而这些东西与罗马精神又是格格不入的。当哈林顿为“非常手段”对建立克伦威尔的国家之必要性辩护时，他突然争辩说：“从未听说过一部书或一座建筑，不是出自一位独特的作者或一位建筑师之手，就可以臻于完美。有鉴于此，一个国家就其构造而言也不外如是。”[261]换言之，在这里，他引入了暴力手段，暴力手段对于型构其实是正常的和必要的，恰恰是因为不是从无到有，而是从给定的材料中创造事物，就必须侵犯这些材料，以使之服从于塑造过程，从中得以产生一个事物、一个被型构的对象。然而，罗马的独裁者绝不是一个构造者，他在紧急状态下拥有非常权

力，而处于这种权力之下的公民，也绝不是从中“建造”什么东西的人类材料。诚然，当哈林顿自信有资格做一名“建筑师”，从人类材料中为人类建造出一座新房子，也就是一个新的共和国时，他尚无从知晓大洋国事业固有的巨大危险，也万万没有想到罗伯斯庇尔对非常暴力手段的利用。业已发生的一切就是，伴随着新的开端，西方人原始神话中的罪行在欧洲的政治场景中重现，似乎弑亲又一次成为兄弟关系的根源；兽性又一次成为人性的源头。事到如今，与人们由来已久的梦想以及他们后来的概念背道而驰，暴力绝不会产生什么新东西，也不会带来稳定；相反将开端以及开端者都淹没在一场“革命洪流”之中，仅此而已。

一切开端固有的随意性，与人类的犯罪潜能之间具有内在的亲缘关系，也许正因为如此，罗马人决定不奉杀害雷穆斯的罗慕路斯为先祖，而做埃涅阿斯的子孙。[262]这就是Romanae stirpis origo（“罗马种族的源头”）。他Ilium in Italiam portans victosque Penates（“带着伊里俄纽斯和她被征服的家神来到了意大利”）。[263]诚然，这一事业也伴随着暴力，那是埃涅阿斯与意大利本土人之间的战争暴力。但是，根据维吉尔的解释，这场战争是必要的，目的是废掉特洛伊战争。由于特洛伊在意大利土壤上的复兴，即illic fas regna resurgere Troiae，注定会挽救“希腊人和阿喀琉斯的愤怒残留的废墟”，从而重振那个根据荷马所言，已经从地球表面消失了的赫克托耳族，[264]故特洛伊战争必须重演一遍，这意味着颠覆荷马史诗定下的事件秩序。这种颠覆在维吉尔的伟大诗篇中可谓煞费苦心、完美无瑕：阿喀琉斯又一次充满了难以克制的愤怒；图耳努斯以“此时此刻，你也可以说普里阿摩斯找到了他的阿喀琉斯”[265]的话来毛遂自荐；在那里，“第二个帕里斯重现了，另一场特洛伊城烽火重燃了。”[266]

埃涅阿斯自己显然就是另一个赫克托耳。一切事件的中心，“一切不幸的根源”，又是一个女人，拉维尼亚取代了海伦。现在，将所有旧人物集中在一起后，维吉尔接着颠覆荷马的故事：这次是图耳努斯—阿喀琉斯在埃涅阿斯—赫克托耳面前败下阵来，逃之夭夭，拉维尼亚是一位新娘而不是成熟的妇人，战争的结果不是一方胜利凯旋，另一方遭灭顶之灾和奴役，而是“两个民族都没有被征服，它们在平

等的法律下永久订立条约”[267]并居住在一起，就像埃涅阿斯甚至在战争爆发之前就已经宣布的那样。

无论是维吉尔对罗马著名的clementia（和平）概念的论证——parcere subiectis et debellare superbos（顺我者昌，逆我者亡）——还是作为其基础的罗马战争概念，都无关本书宏旨。罗马的战争概念，是一种独特而伟大的战争观：和平不取决于胜负，而是取决于交战双方的结盟。由于在战争本身中确立了新的关系，并通过“lex”这一工具也就是罗马法来认定，他们现在成为伙伴、盟友或同盟者。由于罗马建立在两个不同的、天然敌对的人民之间的这一约法基础之上，故罗马的使命，就是最终“将全世界置于法律之下”，即totum sub leges mitteret orbem。罗马政治的创意就在看护着传说中的建城活动的那些原则之中。这一点并不仅仅是根据维吉尔，而且，总的来说是根据罗马人的自我诠释。

然而，在本书中更为重要的是体察到，在这种自我诠释中，甚至罗马建城都没有被理解为一个绝对全新的开端。罗马，是特洛伊的复兴，是某些以前存在的城邦的重建，它们的传统和持续性从未中断。为了了解这种自我诠释对于根据复辟和重建来看待宪法和立国究竟有多么重要，我们只需回顾一下维吉尔另一部伟大的政治诗篇《第四牧歌》就可以了。因为，如果在奥古斯都的统治下“伟大的时代重获新生”（一切标准的现代译法都是这样迻译这一伟大首行诗：Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo），那恰恰是因为“时代秩序”并不是美国“绝对全新的开端”意义上的新秩序时代[268]——在此，维吉尔似乎是在政治领域，谈论他在另一个完全不同的文本《乔治亚克》中所谈论的东西，那就是“新世界的第一缕阳光”。[269]《第四牧歌》的秩序之所以是伟大的，就在于它返回到并来自于之前的开端。下一行诗明言：“现在，回到少女，回到萨杜恩的统治。”从中当然可以知道，诗赞美孩子的降生，而这孩子绝不是一个θεòσωτηρ，即从某种超验、超凡领域降临的神圣救星。再清楚不过的是，这个孩子是人类的孩子，诞生于历史的延续性之中。男孩子必须学习heroum laudes et facta parentis（“英雄的光荣和父辈的事迹”），目的是能够做一切罗马男孩子长大成人后都应该做的事情，那就是“统治这个祖先以美德

和平地建立的世界”。毫无疑问，诗是降生的赞美诗，是赞美孩子出生的歌谣，是nova progenies（新一代）的宣言。但它根本就不是圣孩和救星降临的预言，相反，它是降生本身之神圣性的确证。世界的拯救潜能就在于人类这个物种永远不断地自我再生产这一事实。

我反复琢磨维吉尔的诗是因为，在我看来，似乎公元前一世纪的诗人，以他的方式发展了公元前五世纪基督教哲学家奥古斯丁用概念化和基督教语言表达的东西：Initium ergo ut esset, creatus est homo（人之创造，应为开端）。[270]最终，这一点在现代革命进程中暴露无遗。在本书中至关重要的，与其说是一切立国都是重建和重构这一深奥的罗马观念，倒不如说是与之有一定联系但又截然不同的一个理念，那就是人要为缔造一个新开端这个在逻辑上自相矛盾的使命未雨绸缪，因为人本身是新开端，再做开端者；开端这一能力扎根于降生之中，扎根于人类经降生而出现在世界中这一事实。并不是在罗马帝国衰落的过程中，伊西斯崇拜或基督教派这些异教的扩展，促使罗马人更易于接受“孩子”崇拜，而几乎其他一切来自被征服世界的陌生文化都相形见绌。[271]相反，是因为罗马的政治和文明，与在建城中开端的完整性之间，具有无比密切的联系，以孩子—救星的降生为中心的亚洲宗教对他们就具有了巨大的亲和力。让那些深受罗马文化熏陶的人心醉神迷的，不是它们的陌生性本身，而是降生和立国的亲缘关系，也就是以既陌生而又备感亲切的面目出现的熟悉思想。

无论过去或将来如何，当美国人决定从magnus ordo saeclorum（大秩序时代）转向新秩序时代，对维吉尔的诗大刀阔斧加以修改之时，他们承认，问题不再是建立“新版罗马”，而是建立一个“新罗马”，也就是说，迫使欧洲政治返回永恒之城的建立，将这一立国与希腊和特洛伊的史前记忆再度联系在一起的那种持续性，被打断而无法再重建了。这种承认是不可避免的。直至本世纪欧洲殖民体系的崩溃和新民族崛起为止，美国革命在这一方面都是独一无二的，它在很大程度上不仅是一个新政治体的建立，而且是一部个别民族史的开端。不管殖民地的经验和前殖民地历史如何决定性地影响了美国革命的进程和该国公共制度的形成，它作为独立实体的故事，仅仅始于美国革命和共和国建立之际。如此看来，美国革命者对其事业的绝

对创新性之领悟，已经升华为一种迷恋，他们不可避免地沉迷于某种东西而不能自拔。来自于他们自身传统的历史或传说的真理，对此都无济于事，无例可循。可是，当读到维吉尔的《第四牧歌》时，他们便隐约意识到这里有一个办法可以解决开端的难题，而不需要任何绝对性来打破一切原初事物似乎都会陷入的恶性循环。将开端之举从它自身的随意性中拯救出来，是因为它自有其原则，更确切地说，开端与原则、principium与原则，不仅仅是相互关联的，而且是同时发生的。开端的效力源自绝对性，而绝对性必须拯救开端，可以说是从它固有的随意性中将它拯救出来的。绝对性就是与开端一道，并且使之在世界上呈现出来的原则。不管开端者意欲何为，他们开辟的道路，给那些为了参加并造就一番非凡事业的人，制定了行动之法。可见，原则激发行为，行为听从原则；只要行动持续，原则就始终醒目。不仅是我们自己的语言依然将“原则”取自拉丁语principium，并为人类事务领域中的绝对性问题，提出了这个解决办法，否则这个问题就无法解决了，须知人类事务领域从定义上是相对的。而且，希腊语也惊人一致地诉说着同样的故事。开端在希腊语中是ἀρχή，它同时意味着开端和原则。后来的诗人和哲学家对这种一致性内在意思的表达，都不及柏拉图言简意赅。柏拉图在生命行将结束时，漫不经心地说，ἀρχὴ γὰρ καὶ θεὸς ἐν ἀνθρώποις ἱδρύμενη σώζει πάντα[272]。（为了尽量不失原意，请恕我们冒昧意译：“开端因为自有原则，也是一位神明。只要他寓于人之中，只要他激发人的行为，他就拯救了一切。”）数世纪后，同样的经验促使波利比乌斯声称：“开端不仅仅是全部的一半，而且一直向终点延伸。”[273]还是基于对principium和原则的一致性持有同样的真知灼见，最终说服了美国共同体审视“它的起源，从而为它的特性寻求一种解释，然后为它的未来提供一盏指路明灯”。[274]就像它前不久让哈林顿深信不疑的：“就像没有人给我看过一个生来笔直而变扭曲的国家一样，也没有人给我看过一个生来扭曲而变笔直的国家。”[275]须知哈林顿肯定对奥古斯丁一无所知，也许对柏拉图的话也是一头雾水。’

这些真知灼见是伟大而意义深远的。只有当认识到它们与由来已久且依旧大行其道的专断暴力观念是针锋相对的，它们的政治意义才

会昭然若揭。这种观念以为，专断的暴力对于一切立国都是必要的，因而据说在一切革命中都是不可避免的。在这一方面，美国革命的进程讲述了一个令人刻骨铭心的故事，正好给人们上了独特的一课。因为，这场革命不是突然爆发的，而是人们经过共同协商，依靠相互誓愿的力量而缔造的。奠基不是靠建筑师一人之力，而是靠多数人之合力。在那些生死攸关的立国岁月中逐渐露出庐山真面目的原则，就是相互承诺和共同协商的互联原则。事件本身其实就决定了，正如汉密尔顿坚持的那样，人们“确实能够……经过反思和选择而成立一个好政府”，“他们的政治宪法”不再“永远注定要依赖于机缘巧合和强制力量”。[276]

六　革命的传统及其失落的珍宝

Notre héritage n'est précédé d'aucun testament.（没有遗嘱的遗产。）

勒内·夏尔

1

如果说有哪一件事撕裂了新世界和旧大陆国家之间的纽带，那它就是法国大革命了。在当时人们的眼中，如果没有大西洋彼岸的光辉榜样，它是绝不会发生的。不是革命的事实，而是它灾难性的进程及法兰西共和国的崩溃，最终导致美国和欧洲之间强大的精神和政治纽带的断裂，而纵观十七、十八世纪，这一纽带则随处可见。因此，孔多塞在巴士底风暴前三年出版的《论美国革命对欧洲的影响》（Influence de la Révolution d'Amérique sur l'Europe），至少一时间标志了一个大西洋文明的终结而非开端。有人不免会希望十八世纪末发生的裂痕可以在二十世纪中叶予以弥补，显然，当时西方文明在大西洋共同体中尚存最后一线生机。种种迹象之中，能够证明这种希望并非虚妄的，也许还是这样一个事实，那就是，第二次世界大战之后，相比十九世纪早期历史学家们更倾向于将西方世界视为一个整体了。

不管将来如何，十八世纪革命之后两块大陆的疏离，始终是一个反响巨大的不争事实。主要是在这一时代，新世界在欧洲领导阶层的眼中丧失了它的政治意义，美国不再是自由之地，而几乎完全变成对穷人的应许之地。诚然，欧洲上层对新大陆的所谓唯物主义和俗气所持有的态度，乃是上升的中产阶级社会和文化势利行为的自发产物，本身是没有多大意义的。问题在于，十九世纪欧洲革命的传统对美国革命和美利坚共和国的发展并不怎么感冒。与此形成鲜明对比的是，在十八世纪，远在美国革命爆发之前，哲人的政治思想，与新世界的

事件和制度是同步协调的；随后十九、二十世纪革命的政治思想继续发展，则仿佛在新世界中从未发生过一场革命；仿佛在值得一提的政治和政府领域中，根本从来就不存在任何美国观念和美国经验。

近来，当革命在几乎一切国家和大陆的政治生活中，成了最普遍的事变时，没有将美国革命纳入革命传统之中从而使得美国的外交政策自食其果，并且该政策开始为世界范围的遗漏和本土的健忘付出昂贵的代价了。甚至连美洲大陆的革命之一言一行，仿佛都对法国和俄国革命的教科书烂熟于心，却从未听说有美国革命这回事儿。这时，美国的位置就颇为尴尬了。相对于世界对美国的遗漏，美国对世界的健忘后果也许没有那么引人注目，却肯定丝毫不假。她自己忘掉了，是一场革命产生了美国，共和国的降临不是基于“历史必然性”，也不是基于有机体的进化，而是基于一种深思熟虑之举：以自由立国。在美国，对革命的强烈恐惧很大程度上要归咎于失忆。因为，正是这种恐惧充分向世界证明了，他们单凭法国大革命来思考革命是多么的正确。对革命的恐惧是战后美国外交政策秘而不宣的主旋律，它不顾一切地企图维持现状，结果美国的权力和声望都被用于和误用于支持过时的、腐朽的政体，而这些政体在它们自己的公民中，早就已经声名狼藉、人人喊打了。

每当与苏俄之间充满敌意的对话罕有地触及原则问题时，失忆以及相应的不理解就格外突出了。当我们被告知，我们是通过自由来理解自由事业时，我们就不太会去消除这个巨大谬误了。似乎我们太过相信，战后东西方“革命”国家之间冲突，殃及的是财富和富足。这已经见惯不怪了。我们断言，财富和经济健康，乃是自由的果实，而我们本应是第一个懂得，这种“幸福”是革命前美国的福气，它缘于“温和政府”下的地大物博，而不是缘于政治自由，也不是缘于资本主义无拘无束的“私人动机”。在缺乏丰富自然资源的条件下，这些动机在任何地方都只会导致不幸和大众贫困。换言之，自由事业只有在美国是一种不折不扣的福气，与真正的政治自由诸如言论思想、集会结社自由相比，它是次要的，哪怕是在最好的条件下。经济增长也终有一天证明是件坏事而不是好事，无论在何种条件下，它都不能带来自由，或者为自由的存在做证。故而，美苏在生产和生活水平，登陆月球和

科学发现上的竞争，从很多方面看都是十分有趣的。它的后果甚至可以理解为两国的耐力和才华的攀比，以及炫耀他们各自的社会礼仪和风俗的价值。只有一个问题是这种后果无论如何都无法决定的，即究竟哪种政府形式更好，是专政还是自由共和国。这样，以美国革命观之，对苏联下令在消费品生产和经济增长上赶超西方国家的反应，本应是为展现给苏联人民和苏联卫星的新的美好前景而欢呼雀跃，为在世界范围内征服贫穷至少可以成为共同关心的话题而感到欣慰；然后提醒我们的对手，严峻的冲突不是来自于两个经济体系的悬殊，而只能是来自于自由和暴政、自由之制度和各种宰制形式之间的冲突。自由之制度产生于革命的大获全胜，宰制形式则是革命失败的后果。

最后，大多数所谓的革命根本就没能构建自由，甚至也无法产生对公民权利和公民自由的宪法保障这一“有限政府”之福，这是一个千真万确而又令人悲哀的事实。毋庸置疑，对于其他国家及其政府，我们必须牢记，暴政和立宪的有限政府之间的距离，就像有限政府与自由的距离一样大，也许还要大一些。但是，这些顾虑不管有多大的实践意义，我们都没有理由将公民权利误当作政治自由，将文明政府的前奏等同于自由共和国的实质。因为，政治自由一般而言，意味着“成为一名政府参与者”的权利，否则就什么也不是。

冷漠、健忘和失忆的后果显而易见、一目了然，而造成这一切的历史进程却并非如此。只有最近，才有人铿锵有力，有时甚而是理直气壮地再度辩称，一般而言，它是“美国的心灵架构”轻视“哲学”的典型特征之一；具体而言，美国革命不是“书生气”的渊博和启蒙时代的结果，而是殖民地时期“实践”经验的结果，它全凭一己之力造就了共和国。丹尼尔·布尔斯廷博大精深地提出了这一论题，它的优势在于充分强调了殖民地经验在酝酿美国革命和成立共和国中所发挥的巨大作用，可它很难经得起仔细推敲。[277]国父们在一定程度上不信任哲学归纳，这无疑是他们英国血统的重要组成部分，但是，哪怕只对他们的著作稍有涉猎，也不难看出，如果说有什么不同的话，那就是他们凭借“古典和现代的审慎”，比旧世界的同行更博学，更有可能用书本来指导行动。而且，他们所用的书，与当时影响欧洲思想主流的书并无什么不同。当欧洲文人还在不得不以构建乌托邦或“古史考证”的方

式，来检索“政府参与者”的意思时，成为一名“政府参与者”的实际经验其实革命之前就已经在美国相当普及。同样，在一种情况下，它的内容是一种现实，而在另一种情况下，则只是与之雷同的一帘春梦而已。无法绕开的一个在政治上极其重要的事实就是，几乎在同一个历史时刻，历史悠久的君主制政府形式被推翻，共和国在大西洋两岸成立了。

然而，如果不容置疑饱读诗书和概念思考确实拥有一种高超的本领以树立美利坚共和国框架的话，那么对政治思想和理论的这种兴趣，也同样会在使命达成的那一刻马上干涸。[278]如前所述，我认为，一种对政治争端据说是纯粹的理论兴趣的丧失，并不是美国历史的“天赋”；相反，从世界政治的角度来看，美国革命始终是徒劳无功的，其主要原因就在于此。同样，我总是认为，暂且不论其灾难性的后果，正是欧洲思想家和哲学家对法国大革命不吝笔墨的大量理论关注和概念思考，为它在世界范围的成功做出了决定性贡献。美国人的失忆可以追溯到后革命思想那致命的失败中去。[279]因为，如果一切思想真的都始于记忆的话，那么，除非记忆凝固和蒸馏为概念框架，它在其中可以进一步检验自身，否则任何记忆都会烟消云散。源于人们自作自受，源于事变事件的经验和故事，除非能够被一遍又一遍地重述，否则就沦为徒劳，而这正是活生生的言语和行动所固有的特性。把凡人事务从固有的徒劳中拯救出来的不是别的，正是喋喋不休地谈论，但这始终也是徒劳的，除非从中产生一定的概念，一定的路标，以供将来回忆，哪怕只是一个索引也好。[280]无论如何，“美国的”对概念的厌恶性思维，结果无非就是，对美国历史的解释，自托克维尔以来就一直服从于那些源于别处经验的理论，到本世纪为止，这个国家已经呈现出一种可悲可叹的倾向：对几乎每一种登上大雅之堂的风尚和鬼话都奉若圭臬、顶礼膜拜。而正是第一次世界大战之后欧洲而非西方政治和社会结构的分崩离析，领着它们走上这个大雅之堂。一大堆伪科学的胡言乱语，被不可思议地顶礼膜拜，有时候被扭曲，尤其是在社会科学和心理学领域。这都归咎于一个事实：这些理论一旦越过大西洋，就丧失了它的现实基础以及通过常识而设下的一切限制。不过，美国显得如此容易接受牵强附会的理念和荒唐透顶的观念，原

因却简单得很：如果人的心灵要完全运转起来，就一定需要概念。心灵至关重要的任务，就是广泛了解现实，并与概念达成一致，因此每当这一任务被危及，心灵就会接受几乎一切东西。

由于无法思考和失忆而丢掉的东西，显然就是革命精神了。姑且不论个人动机和实践目标，而将这种精神当作是那些本来在大西洋两岸鼓动了革命者的原则，我们就必须承认，法国大革命的传统并不比美国政治思想的自由、民主以及笼而统之，直言不讳的反革命趋势，保存得好多少。[281]而法国大革命的传统，是唯一有影响的革命传统。我们之前已经提到这些原则，沿用十八世纪的政治语言，我们称之为公共自由、公共幸福、公共精神。在美国，革命精神被遗忘之后，它们就剩下公民自由、大多数人的个人福利以及统治一个平等主义的民主社会的最大力量即公共意见，这就是民主社会。这种转型恰好与社会对公共领域的侵犯遥相呼应就好像本来的政治原则被置换为社会价值。但是这种转型在那些受法国大革命影响的国家中是不可能的。在法国大革命的学校里，革命家学到的是，早期鼓动人心的原则，已经被需求这一赤裸裸的力量所压倒。出师之时他们坚信，正是法国大革命揭穿了这些原则，它们实际上不过是一堆垃圾。对于他们来说，将这一“垃圾”斥为下层中产阶级的偏见更是易如反掌，因为社会的确已经垄断了这些原则，将其扭曲为“价值”。他们永远被“社会问题”的巨大的紧迫性，即被贫苦大众的幽灵所纠缠，而每一次革命都一定会将这个幽灵解放出来，于是他们一成不变地，也许是不可避免地抓住了一根稻草，那就是法国大革命最暴力的事件，希望能借暴力征服贫困。诚然，这是一种绝望的祈求。因为，他们若是承认，从法国大革命中吸取的最大教训：la terreur（恐怖）作为达成le bonheur（幸福）的一种手段，将革命带入了死胡同；那他们也将不得不承认，在大众满载苦难的地方，不可能革命，也不可能建立一个新政治体。

与十八世纪的先辈们形成鲜明对比的是，十九、二十世纪的革命家是绝望的人，于是革命事业吸引了越来越多的绝望者，也就是说，“一类不幸的人……在常规政府的缓和期沦落到非人的境况，但是，在国内暴力杀气腾腾的场面中，他们崛起而具备了人的特征，将一种力量上的优势赋予他们用来相互联系的党派。”[282]诚哉麦迪逊斯

言，但除了有一点，即如果我们将它应用在欧洲革命事务上，那么我们就必须强调，有种不幸与坏蛋的混合体，从好人的绝望中趁火打劫，再度兴起而具有了“人的特征”。历经法国大革命的灾难，好人就应该知道一切形势都对自己不利，但他们还是不能放弃革命事业，这部分是因为他们被同情和刻骨铭心的正义挫败感所驱使，部分是因为他们也懂得“令我们快乐的是行动，而不是休息”。在此意义上，托克维尔的名言时至今日还是有效的：“在美国，人们拥有民主的观念和激情；在欧洲，我们拥有的依旧是革命的激情和观念。”[283]但是，这些激情和观念也无法保存革命精神，原因很简单，它们从来就不代表革命精神。相反，恰恰是法国大革命释放出来的这种激情和观念，在那时窒息了本来的革命精神，也就是本来鼓动了行动者的公共自由、公共幸福和公共精神的原则。

抽象且浮光掠影地说，合理定义革命精神这一主要困难，似乎是可以轻而易举地加以克服的，而毋需像我们之前所做的那样，不得不完全仰赖革命前炮制的术语。如果说，历次革命最伟大的事件都是立国之举，那么，革命精神就具有两个因素。这两个因素在我们看来是格格不入，甚至是相互矛盾的：一方面建立新政治体和筹划新政府形式之举，兹事体大，涉及新结构的稳定性和持久性；另一方面，参与这一大事的人一定拥有这样的经验，那就是痛快淋漓地体察到了人类开端的能力，体察到始终与新事物在地球上诞生相伴随的高亢精神。这两种因素，一个涉及稳定性，一个涉及新事物之精神，它们在政治思想和术语学上是对立的，即一个被视为保守主义，另一个则被认为是进步的自由主义的专利。必须认识到，这一事实也许就是我们失措的征候之一。毕竟，对于今天来理解政治问题及其意味深长的争端，危害之大者莫过于那种因意识形态惯例而引起的自动的思维反射，这一切都是在革命之后接踵而来的。我们的政治语汇，到底是归于古典，古罗马和古希腊，还是可以毫无争议地追溯至十八世纪革命，这绝不是无关宏旨的。换言之，我们的政治术语学根本就是现代的，就此而言，它本源上就是革命的。这一现代的、革命的语汇的主要特征似乎就是，它一直以对立的双方：右派和左派、反动派和进步派、保守主义和自由主义为依据，姑且就提这么几对吧。当我们目睹民主制

和贵族制这些旧词被谱上新意时，这种思维习惯已经随着革命的兴起，变得根深蒂固，一览无遗了。因为，民主派对贵族派的观念，革命之前是不存在的。诚然，这些对立面，都来源于整个革命经验，并以此而正名。可问题的要害在于，在立国之举中，它们不是相互排斥的对立面，而是同一事件的两面，只是在革命以成功或失败的方式走向终结之后，它们才分道扬镳，凝结为意识形态，开始相互对抗的。

从术语学上说，重拾失落的革命精神之努力，一定程度上就在于努力根据对立和矛盾，将我们当前语汇呈现给我们的东西，从意思上进行合并同类项的思考。基于此，就应再次将我们的注意力转向公共精神。如我们所见，这种公共精神先于革命，并在詹姆斯·哈林顿和孟德斯鸠身上，而不是从洛克和卢梭那里，收获了它的第一批理论成果。如果革命精神真的产生于革命之中而不是之前，我们就不应在那些实际上与现代同步的政治思想中，徒劳地四处搜寻，而人们正是透过这些政治思想来酝酿一件前途未卜的事件。十分引人入胜且令人瞩目的是，现代的这种精神，从一开始就专注于稳定性和一个纯粹世俗化的世间领域的持久性。别的不说，仅此一点就意味着，革命的政治表达，与时代的科学、哲学乃至艺术言论，都处于剑拔弩张的对抗之中，要知道所有这一切领域，都比别的领域更关注创新性。换言之，当人们对于帝国在无休无止的变动中兴衰变幻深感不满之时，现代性的政治精神就诞生了。人们之所以希望建立一个可以相信是永远持久的世界，似乎是因为他们知道：他们时代企图做的每一件事情，都是多么的富有创新性。

因此，共和政府形式为革命前的政治思想家所心仪，那不是因为它的平等性（让人一头雾水地将共和政府与民主政府混为一谈，乃是始于十九世纪），而是因为它承诺了伟大的持久性。这也解释了何以十七、十八世纪对斯巴达和威尼斯异乎寻常地顶礼膜拜。甚至对于当时有限的历史知识而言，这两个共和国之所以是可取的，也只不过是因为它们被认为是有史以来最稳定和最持久的政府而已。因此，革命者也不可思议地钟爱“参议院”，他们将这个词赋予了一种与古罗马甚至威尼斯的原型毫无共同之处可言的制度。但他们热爱它，因为在他们的心目中，它是指一种以权威为基础的无与伦比的稳定性。[284]即便

国父们反对民主政府的著名论战，也极少提及它的平等特征。反对民主政府，理由就在于古代史和古代理论业已证明，民主制具有“狂暴”性，还具有不稳定性，民主制“总的来说生也短促，死也暴烈”。[285]民主政府的公民反复无常、缺乏公共精神，容易被民意和大众情感所左右。因此，“只有一个持久的实体，才能制约民主制的轻率。”[286]

对于十八世纪而言，民主制还只是一种政府形式，既不是一种意识形态，也不是阶级偏好的一个晴雨表。如此说来，民主制令人生厌是因为，在应由公共精神主导之处，却由公共意见把持统治。这种扭曲，标志就是公民的全体一致：“当人们冷静而自由地将他们的理性运用于一大堆不同问题上时，他们不可避免地陷入了关于某些问题的不同意见之中。当他们被一种共同的激情驾驭，他们的意见，如果是这样称呼的话，就将是一致的。”[287]这一范本在好几个方面都值得注意。诚然，它的素朴带有欺骗色彩，因为它归咎于一种“启蒙的”，事实上是相当机械的理性与激情的对立。这种对立，在人类能力这一伟大主题上，并无太多启蒙性。尽管它拥有一个伟大的实际长处，那就是避开意志的机能。那可是现代概念和误解中最巧言令色而又最危险的东西。[288]不过，这一点与本文相去甚远。在本文中更为重要的是，这些话至少意味着，一种一致持有的“公共意见”的统治，与意见自由之间，定然是不相容的。因为，事实上，在所有意见都一致之处，是不可能形成意见的。既然不顾及他人持有的众多意见就无人可以形成自己的意见，那么少数有力量但不同流合污者的意见，在公共意见的统治下，就岌岌可危了。一切反对广受拥戴的暴政的意见，都不可思议地贫弱无力，此乃原因之一。它还不是唯一的，甚至也不是首要的原因。因为在多数人势不可挡的权力下，少数的声音丧失了一切力量和一切说服力。公共意见基于它的一致同意，煽动一种一致反对，到处扼杀真实的意见。因此，国父们要将基于公共意见的统治等同于暴政。对他们来说，在此意义上的民主，不过是专制的新花样而已。因此，他们对民主制的厌恶，与其说是来自于对放任自流和党派斗争的可能性那种由来已久的恐惧，倒不如说是他们深知：一个公共精神丧失殆尽而被一致的“激情”所左右的政府，其基础是不稳定的。

为防御公共意见或民主制统治而设的制度本来是参议院。与司法

审查不同，司法审查在当时被视为“美国对政府科学独一无二的贡献”[289]，而美国参议院的创新性和独特性，业已证明更加难以分辨，这部分是因为没有意识到古名是一个错着；部分是因为作为一个上院，会自发地等同于英国政府的贵族院。作为社会平等发展不可避免的结果，上个世纪英国政府的上院政治衰落，这足以证明：这样一种制度在一个缺乏世袭贵族的国家中，或者说是在一个坚持“绝对取缔贵族头衔”[290]的共和国中，从来就不会有什么意义。其实不是模仿英国政府，而是立国者本来就对意见在政府中的作用洞若观火，促使他们给代表“利益多样化”的下院加了一个上院，专门用来代表最终“作为一切政府基础”[291]的意见。“自由政府”的显著特征是利益多样化和意见分歧，它们的公共代表组成了一个共和国。与民主制判然有别的是，在此“一小撮公民……聚集起来亲自管理政府”。不过，根据革命者们的想法，代议制政府远不止是为人口规模庞大的政府而设的技术装置，而且是局限于一个小规模的、民选的公民机构，充当利益和意见的巨大过滤器，防止“众说纷纭造成的混乱”。

利益和意见是截然不同的政治现象。从政治上说，利益仅仅作为团体利益才有意义。对于过滤这种团体利益，它似乎绰绰有余。在一切条件下，即便是在一个团体的利益碰巧是多数利益的条件下，它们的偏好性都要加以维护，团体利益就是以这种方式被代表的。相反，意见绝不属于团体，而完全属于个人，这些个人“冷静而自由地运用理性”。无论是一部分还是整个社会的群众，从来就无法形成一种意见。每当人们自由地相互交流，并有权利将自己的观点公之于众，意见就会出现；但是这些数不胜数的意见，似乎也需要过滤和代表。本来参议院的特定功能就是“中介”，一切公之于众的观点都必须经它传递。[292]尽管意见形成于个人，可以说必须归个人所有，但却没有一个人，无论是智慧的哲人，还是启蒙运动的所有人共有的神启理性，可以胜任筛选意见和经情报过滤网传递它们的任务，将随意的、纯属无稽之谈者筛掉，然后将意见过滤成公共观点。因为，“人的理性，就像人自身一样，独处之时是怯懦和谨小慎微的，只有结成一定数量，才获得力量和信心。”[293]既然意见是在意见反对意见的交换过程中形成和检验的，那它们之间的差异也只能通过这样一种方式来调和，也

就是经过一个由专门为此而选出的人组成的机构来加以传递。这些人，来自他们中间，并非智慧之人，可他们的共同目标是智慧，是在人类心灵之易错性和脆弱性条件之下的智慧。

从历史上说，意见——一般而言，它与政治领域有关；具体而言，是指它在政府中所扮演的角色——是在革命这一事件和进程中被发现的。这当然不奇怪。依前文所述，一切权威都建立在意见之上，当一种普遍性的拒绝服从出其不意地将那些后来转化为革命的东西激发出来之际，这一点就以最强有力的方式暴露无遗了。诚然，这一刻，也许是历史上最富戏剧性的，它为所有五花八门的蛊惑人心的东西大开方便之门，但是，即便是革命的煽动所证实的，若非一切新旧政体都“建于意见之上”的必然性，还会有别的东西吗？与人的理性不同，人类的权力不仅仅“在独处时是怯懦和谨小慎微的”，而且，除非它可以依赖他人，否则就不过是一种非存在。如果无人遵从，也就是说，通过遵从来加以支持，那么最有权力的国王以及最肆无忌惮的暴君，都是孤立无助的。因为，在政治上，遵从与支持是一回事。意见被法国大革命和美国革命发现，但只有后者才知道如何建立一种持久的制度来塑造那些进入共和国结构的公共观点，这又一次显示出美国革命高人一筹的政治创造力。它的替代选择是什么，看看法国大革命及其追随者的历程就知道了。在所有这一切情况之下，缺乏代表和不经过滤的意见都显得混乱不堪，因为不存在一个传递意见的中介。而一旦形势所迫，这些意见就化身为大量相互冲突的大众情感，等待一位“强人”来将它们塑造成一致的“公共意见”，这样就宣告了一切意见的死亡。事实上，替代选择就是全民公决，这是唯一与无拘无束的公共意见统治密切呼应的制度。正如公共意见是意见的死亡，全民公决也使公民投票、选择和控制自己政府的权利走向终结。

在创新性和独特性方面，参议院制度堪与代表最高法院制度的司法审查的发明相媲美。从理论上说，唯一值得注意的是，在这两种革命成果中，即在基于意见的持久制度和基于判断的持久制度中，国父们超越了自己的概念框架，这些概念框架当然是先于美国革命的。于是，当事件本身为他们打开了更大的经验视域时，他们就对此做出了回应。在那个年代，前革命的思想所仰赖的，在理论上依然支配着革

命论争的，是三个关键概念：权力、激情和理性。政府权力据说控制着社会利益的激情，而又被个人的理性所控制。在这一方案中，意见与判断显然都属于理性的机能，但问题的要害在于，这两种在政治上最重要的理性机能，几乎完全被政治和哲学思想的传统忽略。显然，使革命者懂得这些机能之重要性的，并不是理论和哲学的兴趣。他们应该隐约记得，先是巴门尼德然后是柏拉图，都对意见的名声有过猛烈的抨击，从那以后，意见被视为真理的对立面。不过他们不是处心积虑地要重申意见在人类理性能力等级中的地位和尊严。对于判断而言同样如此。在这一问题上，如果我们希望对判断在人类事务领域中的根本特征和惊人程度有一点认识的话，我们就不得不转向康德哲学，而不是转向革命者们。使国父们突破了其狭隘而又受传统束缚的总体概念框架的，是希望确保他们新创作的稳定性，将政治生活的每个要素都稳定化为一种“持久制度”的迫切愿望。

也许没有什么比专心致志于持久性和一种“持久状态”更能清楚地指出，是革命揭示出了新的、世俗的和世间的现代志向。正如殖民者不厌其烦地一再重申的那样，一种“持久状态”是留给他们“子孙后代”的。将这些诉求误解为后来要为子孙提供庇荫的资产阶级欲望，那就大错特错了。在它们背后，是想在地上建立永恒之城的深切欲求，加上对“一个合理有序的国家，本身就可以与世界一样不朽和万寿”[294]的信念。这一信念是非基督教的，与整个时代的宗教精神基本是相悖的，而这个时代将古代末期和现代一刀斩断了。结果，我们就不得不回到西塞罗，看看有没有在侧重点和视野上相似的东西。“以死赎罪”的保罗观念仅仅是从个人出发，回应了西塞罗阐发为统治共同体之法律的东西，Civitatibus autem mors ipsa poena est, quae videtur a poena singulos vindicare；debet enim constituta sic esse civitas ut aeterna sit.[295][“既然一个政治实体必须构建成永恒的，那么死亡就是对共同体（错误行径）的惩罚，同样的死亡似乎是废除对个人的惩罚。”]从政治上说，基督教时代的特点就在于，世界与人的这一古典观念被颠倒了：古典观念认为是凡人游走于一个永恒的或潜在是永恒的世界之中；基督教时代则认为，人拥有一种永恒的生命，他在一个不断变化的世界中游走，而这个世界的最终命运就是死亡；现

代的特点就是，它再一次转回古代，为自己所怀有的一种新的关怀，即关怀地上人造世界的未来，去寻找一个先例。显然，在任何一个既定的年代，世界的世俗性和人的世间性最好的衡量标准就是：在人的心目中关注世界的未来胜于关注自己来世的终极命运之程度。这样，什么时候连十分信教的人民都不仅渴望有一个让他们自由地去筹划个人救赎的政府，而且希望“建立一个政府……更符合人性的尊严，……永远保护它、维持它，将这样一个政府传给子孙后代”，[296]那么，它就是新时代世俗性的标志了。无论如何，这就是约翰·亚当斯归因于清教徒的那种深层动机。他到底有多正确，就取决于甚至清教徒都不再是单纯世间朝圣者的程度，而是“清教徒前辈移民”。所谓“清教徒前辈移民”，就是殖民地的奠基者，他们的赌注和诉求都不在来世，而在凡人的此世。

对于现代的、前革命的政治思想，对于殖民地的奠基者而言是真实的东西，对于革命和国父们而言，就更加千真万确了。现代的“关注持久状态”，在哈林顿的著作中，是如此真切。[297]正是这一点，促使亚当斯把虑及“持续多代的制度”的新政治科学称作是“神圣”的。正是在罗伯斯庇尔“死亡是不朽的开端”中，那种在革命中表露无遗的和现代特有的对政治的侧重，找到了它最言简意赅而又最气势恢宏的定义。在一个不扬不抑的层次上，我们发现，对持久和稳定性的关注，就像一根红线贯穿了立宪争论。立宪争论相得益彰的对立两端，分别站着汉密尔顿和杰斐逊。汉密尔顿坚持宪法“必然是持久的，并且无法去预计事物可能的变化”，杰斐逊尽管丝毫不乏对“一个自由、持久和昌明的共和国之牢固基础”的关注，却坚信唯有人固有的和不可分离的权利是不变的，因为它们不是人而是创世者的作品。[298][299]于是，作为立宪争论的焦点，分权制衡的整个讨论，在一定程度上依然是按照由来已久的混合政府形式观念来进行的。混合政府形式，就是在同一个政治体中结合君主制、贵族制和民主制的因素，它能够制止帝国兴衰这一动荡不休的循环，建立一个不朽之城。

通俗易懂的和学术上的意见都认为美利坚共和国两个全新的制度装置，参议院和最高法院，代表了政治体中最“保守”的因素，这毫无疑问是对的。它们为了稳定性而设，并且很好地回答了现代早期对持

久性的关注，问题仅仅在于，它们是否足以保持在美国革命本身中所揭示出来的精神。显然，事实并非如此。

2

革命后的思想对革命精神的失忆，以及无法概念化地来理解革命精神，这都是步革命无法为革命精神提供一种持久制度的后尘。革命除非是终结于恐怖的灾难，否则都会以一个共和国的成立而告终。根据革命者，共和国乃是“永远不会公开或秘密地与人类权利开战的唯一政府形式”。[300]但是在这种共和国中，正如它现已证明的那样，恰恰没有给那些为共和国的建设奉献了绵薄之力的品质留下任何发挥的空间和余地。这显然不单单是一种疏忽，似乎那些深知如何为国家权力和公民自由、为判断与意见、为利益与权利做好准备的人，仅仅是忘记了他们实际上最珍爱的东西，那就是行动的潜能以及一份令人自豪的和成为全新事物开端者的特权。当然，他们并不想否认这种对于后人的特权，但他们也很不希望否定自己的工作，尽管比其他人更关心这一难题的杰斐逊，在这方面几乎走到了极端。这个难题十分简单，根据逻辑用语来说，它似乎是无解的：如果立国是革命的目的和终结，那么革命精神就不仅仅是发端新事物的精神，而且是开启持久事物的精神；一种体现这种精神和鼓舞它走向新成就的持久制度，将是自拆台脚的。很不幸，从中似乎可以得出结论，没有什么比带来革命成就的精神，对革命成就的威胁更危险、更尖锐了。自由，最高意义上的行动自由，难道是为立国而付出的代价吗？换言之，没有公共自由和公共幸福的原则，革命就无从发生，而这又始终是立国者那一代的特权，这个难题不仅产生了罗伯斯庇尔那进退两难而孤注一掷的理论，就如同前已述及的，它要在革命政府和立宪政府之间加以区分；而且，从此以后该理论就缠上了一切革命思考。

在美国，没有人比杰斐逊更清楚、更全神贯注地察觉到了共和国结构中这一似乎是不可避免的缺陷。他偶尔地、甚至时不时狂暴地与联邦宪法相对抗，尤其是对抗那些“惺惺作态地看待宪法，对之奉若约柜，以为神圣而不可侵犯”[301]者。激发这种对抗的，是对非正义的一种义愤感。这种非正义就是，只有他这一代人，才能以自己的权

力“重新发端这个世界”。与潘恩一样，对他来说，这是彻头彻尾的“虚荣自负，死后还要（统治）”，而且，它是“一切暴政中最荒谬、最目空一切者”。[302]当杰斐逊说“我们还无法让我们的宪法尽善尽美，怎敢让它们永远不变”时，显然是因为害怕这种可能的完美，他立刻加上一句：“它们可以永远不变吗？我想不行。”结论就是：“唯一永远不变的，是人固有的、不可分离的权利。”他把造反和革命的权利也算在内。[303]当谢斯在马萨诸塞造反的消息传到杰斐逊的耳朵时，他还身在巴黎，丝毫没有大惊失色，尽管他承认，造反的动机“扎根于愚昧无知”，可他还是热情洋溢地向它致以敬意：“上帝不容我们足足二十年都没有这样的叛乱。”人民揭竿而起这一事实，足以令他不问对错。因为“自由之树的常青无时无刻不需要以爱国者和暴君的鲜血来滋养。这是它天然的养料。”[304]

最后一句话，以一种在杰斐逊晚期著作中无与伦比的方式[305]，写于法国大革命爆发前两年。它提供了一条线索，指出了那蒙蔽着革命者头脑的谬误，这个谬误一定会使革命者看不清行动全部问题的庐山真面目。从自身经验的性质出发而看到的行动现象，只能是破坏和建设。尽管革命之前，他们就已经懂得了公共自由和公共幸福，无论是在梦中，还是在现实之中。如果一种自由不是随解放而来的，不是从解放之举中获得感召力，那么关于这种自由的一切观念，都经不住革命经验的冲击。同样道理，当革命者们具备了一种积极的自由观念，超越了从暴君和必然性中成功解放的理念时，这种自由观念就无异于立国之举，也就是一部宪法之制定。因而，当杰斐逊从法国大革命的灾难中吸取教训时，他从早期的将行动等同于造反和破坏，转化为重建和建设。需知在法国大革命中，解放的暴力挫败了为自由建造一个安全空间的一切努力。杰斐逊遂提出，要让联邦宪法本身有“定期修正”的可能，使之大体上能与时俱进。他的道理是：每一代人都“有权利自行选择他们认为最能促进自身幸福的政府形式”。这听起来太过异想天开（尤其是当考虑到后来普及的死亡统计表时，据此，每隔十九年就会出现“新的多数”）了，不值得当回事儿。而且，死也不允许后代有权利建立非共和政府形式的，不是别的什么人，偏偏就是杰斐逊。在他心目中至关重要的，根本就没有政府形式的真正改变，甚至

也不是一种“一代接一代定期修正，直至时间尽头”的立宪准备，因此不能使宪法代代相传；而毋宁说是为每一代保留“向国会委派代表的权利”，为全体人民的意见，找到一种“通过社会共同的理性，公平、充分、和平地加以表达、讨论和决定”的方法和手段。[306]要做到这一点，谈何容易。换言之，杰斐逊希望做好准备，以精确地复制伴随着美国革命进程的整个行动过程。在他的早期著作中，他首先是根据解放，根据《独立宣言》前后的暴力来看待这一行动的，而他后来则更关注制宪和成立一个新政府，也就是说，更关注自行构建了自由空间的那些活动。

毋庸置疑，只有重大的难题和现实的灾难可以解释，以通晓常识和随机应变而著称的杰斐逊，居然会提出这些反复革命的计划。其中，最不极端的就是针对“压迫—造反—改良的无穷循环”而提出的疗法了，而即便是这样，它们也要么让整个政治体周期性地陷入失常状态，要么也更有可能的是将立国之举贬低为一种单纯的常规表演，在这种情形之下，就连杰斐逊最衷心渴望保留的记忆（“直至时间尽头，若是谁可以如此长寿的话”）也将丧失殆尽。但是，杰斐逊终其漫长一生，之所以被这些不切实际的想法冲昏了头脑，其原因在于，他隐约知道美国革命将自由给予人民的同时，却无法提供一个空间使这种自由得到践履。只有人民的代表而不是人民自己，有机会从事“表达、讨论和决定”的活动，这些东西在一个积极的意义上就是自由的活动。州政府和联邦政府，是最令人骄傲的革命成果，它们利用本职事业的绝对份量定会令市镇和市政厅黯然失色，直到有一天，爱默生还认为是“共和国单元”和政治问题的“人民学校”的东西一去不复返了，[307]那么，有人甚至会得出结论，与英国殖民地相比，在美利坚共和国，践履公共自由和享受公共幸福的机会更少了。刘易斯·芒福德最近指出了市镇的政治意义是如何从此被立国者抛却的；而无法将它纳入联邦或州的宪法之中，则是“革命后政治发展的悲剧性疏忽之一”。立国者之中，只有杰斐逊清醒地预感到这一悲剧，因为他最担心的，其实就是“抽象的民主政治体系缺乏具体的操作机构”。[308]

立国者没有将市镇会议和市政厅会议纳入联邦宪法，或毋宁说，他们在形势剧变的条件下没有找到使之转型的方式和手段，这是完全

可以理解的。他们主要的注意力，都投在最最棘手的即时问题上，那就是代议制问题。事情已经到了这样一个地步，他们要按照代议制政府来定义共和国，以区别于民主制。显然，直接民主制是行不通的，只因“屋子里装不下所有的人”（约翰·塞尔登早在一百多年前，就是这样描述议会诞生的主要原因的）。在费城，依然大谈代议制原则，而讨论的依据无非就是这些东西。代议制是指人民自己直接政治行动的纯粹替代品，他们选举的代表据说将根据从选举人那里接到的旨意来行动，而不会自作主张、见机行事。[309]然而，与殖民地时代民选的代表不同，立国者应当是懂得这一理论离开现实有多远的第一人。“要搞清楚人民的情感”，詹姆斯·威尔逊在会上称，“谈何容易。”麦迪逊深知：“在座各位没有哪位能够说出，此刻他的选民的意见是什么，至于他们一旦掌握了在座各位拥有的信息和内情的话，会做何感想，就更说不出来了。”[310]于是，当本杰明·拉什提出一种充满危险的新教义，称尽管“一切权力源于人民，但他们只在选举日拥有它，此后它就归统治者所有”[311]时，附和之声四起，尽管其中不乏忧虑。

上述援引种种，一言以蔽之，作为革命以来现代政治最为棘手的关键争端之一，代议制的全部问题实际上不单单意味着对政治领域本身尊严的一种决断。代议制有两种情形：一种是作为人民直接行动单纯的替代品，另一种是人民代表对人民实施的大众化控制式统治。这两者之间传统的两可选择：构成了其中一个无法解决的难题。如果民选代表受制于人民的旨意，以至于他们聚集在一起，只是执行他们主人的意志，那么，他们依然可以做出选择：是当一名光荣的信使；还是当一名受雇的专家，就像律师一样，是代表当事人利益的专家。不过在两种情形中，当然都假设了，选民的事务比他们自己的要更加迫切、更加重要；人民出于各种原因，无法或不愿意参加公共事务，他们就是受雇于人民的代理人。如果相反，代表被理解为在一个有限时间内成为选举人的指定统治者——轮流执政，严格说来当然就不存在什么代议制政府了——那么，代议制就意味着投票人让渡自己的权力，虽然这是自愿的；意味着“一切权力属于人民”的古老格言仅仅在选举日是真实的。在第一种情形中，政府堕落为单纯的行政机关，公共领域消失了；既不存在让人在行动中看与被看的那个空间，约翰·亚

当斯的通过人的行动来判断的空间，也不存在讨论与决策的空间，杰斐逊作为“一名政府参与者”的骄傲，都根本不存在了。政治问题就是必然性支配的东西，由专家来决策，而不是向意见和名副其实的选择开放。这样的话，就不需要麦迪逊“民选的公民机构这一中介”来传递意见将其过滤为公共观点了。第二种情形更为接近现实，美国革命打算通过成立一个共和国来废除统治者与被统治者之间由来已久的区别，可它却死灰复燃；人民再度被拒于公共领域大门之外，政府事务再度成为少数人的特权，他们孤立地“践履（他们的）高尚情操”（杰斐逊依然称之为人的政治天分）。结果，人民要么就陷入“冷漠，这是公共自由死亡的前兆”，要么人民对他们选举的任何政府都“保持反抗精神”，因为他们留下的唯一权力就是“革命这一保留权力”。[312]

这些恶是无可救药的，因为立国者奉为圭臬又小心求证的轮流执政，充其量只能防止统治的少数组成一个独立的群体，谋求自身的既得利益。轮换制绝不可能给每个人，哪怕是大部分人口提供机会，使之定期成为“一名政府参与者”。鉴于共和政府与君主制或贵族制政府之间的全部争端，都转而围绕平等准入公共和政治领域的权利这一事实，如果这种恶仅限于广大人民，那它可以说是糟糕透顶。可是有人怀疑，立国者轻而易举就可以从下述念头中找到自我安慰，即美国革命至少已经向某些人打开了政治领域的大门，这些人对“高尚情操”的向往十分强烈，追求个性的激情足够殷切，因而义无反顾投身于政治生涯这一非比寻常的冒险之中。然而，杰斐逊拒绝从中聊以自慰。他害怕一种“选举专制”，认为它与他们奋起反抗的暴政无异，或者更坏：“一旦（我们的人民）对公共事务变得漠不关心，你和我，国会和州议会，法官和总督，都会变得如狼似虎。”[313]如果说美国的历史发展几乎没有证实这一忧虑，那么这也几乎完全要归功于立国者在建立政府的过程中采用的“政治科学”，其中，分权通过制衡而达到了自我控制。最终将美国从杰斐逊担心的危险中拯救出来的，乃是政府机器。但是这一机器无法将人民从对公共事务的麻木和冷漠中拯救出来，因为联邦宪法本身只为人民代表提供公共空间，而并未为人民自己提供一个这样的空间。

革命一旦结束，该如何保持革命的精神这么明摆着的问题，美国

革命者中只有杰斐逊扪心自问过，这似乎有点奇怪。不过，不能用他们自身根本不是革命者来解释这一点。相反，问题就在于他们视这种精神为理所当然，因为它是整个殖民地时期形成和培育的一种精神。而且，由于人民始终泰然自若地拥有那些成为革命发源地的制度，因此他们很难意识到，联邦宪法的致命失败就是无法将其权力和公共幸福之本源纳入，正式加以构建和翻新。正是因为建立一个新政治体的宪法和经验事关重大，无法将国家一切政治活动的本源，即市镇会议和市政厅会议纳入联邦宪法之中，这就等于宣判了它们的死刑。听起来自相矛盾的是，实际上就是在美国革命的冲击之下，革命精神在美国开始败落。正是联邦宪法本身这一美国人民最伟大的成就，最终骗走了他们最骄傲的财产。

为了更加精确地理解这些问题，也为了正确评价杰斐逊被人忘却的提议中所蕴含的非凡智慧，我们必须再一次将视线转向法国大革命的进程，在那儿发生了正好相反的事情。对于美国人民是前革命的经验故而似乎毋需正式认可和确立的东西，在法国则成为大革命本身一发不可收拾的意外后果。巴黎公社著名的四十八区正是源于缺乏正式构建的民间机构来选举代表和委派委托人到国民议会。然而，这些区旋即组成了自治团体，他们并未从中选出委托人到国民议会，而是形成了革命的市政委员会，即巴黎公社。它在大革命中扮演了一个决定性的角色。而且，我们还发现了大量自发形成的俱乐部和社团，即sociétés populaires（民间社团），它们与这些市政团体并肩作战，又相互独立。它们根本不是源于代议使命，也就是正式委任委托人到国民议会的使命，它们的唯一目的就是，用罗伯斯庇尔的话来说，“根据真正的宪法原则，指导、启蒙它们的公民同胞，传播光明，没有它宪法将无法存活”。因为，宪法的存活依赖“公共精神”，而公共精神也只有在“公民（可以）共同投身于这些（公共）问题，投身于祖国最可贵利益的集会”中才得以存在。罗伯斯庇尔在1791年9月的国民议会前夕声称要防止委托人篡夺俱乐部和社团的权力，对他来说，这种公共精神就相当于革命精神。因为，国民议会的前提假设就是：大革命已经结束，大革命带来的社团不再需要了，“是鸟尽弓藏的时候了”。这并不是说罗伯斯庇尔否认这一假设，虽然他强调过，他不是十分理

解国民议会想用这一假设来证明什么。因为，如果他们像他那样假设，革命的目的是“夺取和保护自由”，那么，他就要强调，在这个国家中，这种自由可以实实在在地自我展示和被公民践履的唯一场所，就是俱乐部和社团了。因此，它们是真正的“宪法支柱”，不单是因为从中走来“大量有朝一日取我们而代之的人”，而且因为它们正是在“以自由立国”。谁干预它们的聚会就犯下了“攻击自由”的罪行。在反革命的罪行之中，“罪莫大者乃是对社团的迫害”。[314]然而，罗伯斯庇尔一上台，成为新的革命政府的首脑，就完全颠倒了自己的位置。这是发生在1793年夏天的事情，他发表上述所引言论之后才过了几个礼拜，甚至连一个月都不到。现在，是罗伯斯庇尔在无情地打击他偏要叫做“所谓民间社团”的东西，还号召统一而不可分割的“全体法兰西人民伟大的民间社会”来反对它们。啊，和手工业者或居民的小型民间社团相对照，后者从来就不可以在某一场所集会，因为没有“地方可以装下所有的人”；它只能以代议制的形式存在，存在于代理人的一个会议室中，这些代理人据说将法兰西民族不可分割的中央权力掌握在手中。罗伯斯庇尔现在准备制造的唯一例外，是有利于雅各宾派的，这不仅仅是因为他们的俱乐部属于他自己的党派，更为重要的是因为雅各宾派绝不会成为一个“民间”的俱乐部或社团；它在1789年从三级会议的初会中发展而来，从此就成为了代理人的俱乐部。[315]

政府与人民之间、执政者与扶助者之间、代表和被代表者之间的这种冲突，转化为统治者和被统治者之间的旧式冲突，从根本上说是权力斗争。这已经够真实、够明显的了，故毋需赘述。罗伯斯庇尔本人，在成为政府首脑之前，曾一度谴责“人民的代理人反人民的阴谋”，以及“人民代表独立于”他们所代表的人。他把这等同于镇压。[316]不错，这种指责对卢梭的信徒来说是再自然不过的了，他们一开始就不信任代议制：“被代表的人民不是自由的，因为意志是不能被代表的。”[317]但是，由于卢梭的教义要求神圣的一致，清除一切差异和个性，包括人民与政府的差异，从理论上说，这一立论也可以反过来用。当罗伯斯庇尔颠倒了自己，转而反对社团时，他可以再次求助卢梭，信奉库东，称只要社团存在一天，“意见就不会统一”。[318]实际上，罗伯斯庇尔根本就不需要什么伟大理论，只要对大革命的进程有

一个现实的估计，就可以得出结论：国民议会难以染指更重大的事件和事务，革命政府处于巴黎各区和社团的压力下，已经到了任何政府、任何政府形式都忍无可忍的地步。只要看一眼当年铺天盖地的陈情书和议论（现在已经第一次付梓出版），[319]其实就足以发现革命政府的困境了。他们被告知，要铭记“只有穷人曾经帮助过他们”，现在穷人希望从劳动中“开始收获果实”，如果穷人“面有菜色、衣不蔽体”，如果他的灵魂“行尸走肉、缺乏活力、不求美德”，那“总归是立法者的错”。是时候向人民展示宪法是如何“使他们真正获得幸福”的了，“因为仅仅告诉他们幸福来临是不够的。”简言之，人民以自身政治社团的方式，在国民议会之外组织起来，正告他们的代表：“共和国必须确保每个个人的生计”，制定法律者的首要任务就是通过立法消除苦难。

然而，这个问题还有另外一面。当罗伯斯庇尔从社团中第一次领教了自由和公共精神时，他并没有错。“幸福”其实是自由的一个前提，但不幸的是，政治行动不能传送“幸福”。我们发现一种截然不同的精神，以及对社团使命截然不同的定义。譬如，在巴黎某区的章程中，我们知道了人民是如何自己组织成一个社团的：有会长、副会长、四名秘书、八名监察官、一名财司、一名档案员，有十天三次的常规会议，有轮流执政，每届会长任期一个月；知道了他们是如何定义他们的主要任务的，即“社团将涉及一切关于自由、平等、联合以及共和国统一的事情，（它的成员）将互相启蒙，特别是每当法律和法令颁布时互相提醒”；知道了他们是如何企图在讨论中保持秩序的，例如如果一位发言者离题或累乏，听众就要起立。从另一个区我们则听到了一场名为“应鼓励发展民间社团的共和原则”的演讲，由其中一位公民发表，奉成员之名印刷。有一些社团在章程中明令禁止“侵犯或试图影响全民公会”。上述种种，显然都将议论一切关乎公共事务的问题，当成了主要的任务，即使不是唯一任务。他们谈论和交换意见，而不求形成计划、请愿、议论等。正是从信誓旦旦不给国民公会直接施加压力的其中一个社团中，我们听到了对制度本身最理直气壮、最感人肺腑的赞美，这看来绝非偶然：“公民们，‘民间社团’一词业已成为一个庄严的词儿，……如果结社的权利可以被取缔甚

至被变更的话，那么，自由就仅仅是一句空话，平等就是一种妄想，而共和国将丢掉它最坚固的堡垒，……我们刚接受的那部不朽的宪法……已经赋予一切法国人在民间社团集会的权利。”[320]

圣鞠斯特说，“巴黎地区构建了一种民主制，如果他们以本色精神来指导自己，而不是沦为党派斗争的牺牲品，它就将改变一切。最具独立性的科尔德利区，也是最水深火热的一个。”——因为它反对和抵制那些当权者的计划。[321]当他这样说的时候，他萦怀于心的是共和国这些新生的前景一片光明的组织，而不是无套裤汉的压力集团。这些话，写于罗伯斯庇尔还在捍卫社团的权利，抵御国民议会几乎同一时候。但是，圣鞠斯特与罗伯斯庇尔相比有过之而无不及，一俟上台，便来了个一百八十度大转弯，转而反对社团。雅各宾政府的政策成功地将区转化为政府机关和恐怖工具，根据这些政策，圣鞠斯特在一封致斯特拉斯堡民间社团的信中，征求他们对于该省“行政机关各位成员的爱国主义和共和国美德的意见”。这封信石沉大海，圣鞠斯特开始大肆搜捕整个行政集团，然后，他收到了一封来自尚未取缔的民间社团措词强硬的抗议信。在回信中，他一本正经地解释说，他对付的是一个“阴谋集团”。显然，圣鞠斯特再也用不着民间社团了，除非要找他们为政府做密探。[322]这种大转弯立竿见影的也是再自然不过的效果，就是他现在所强调的：“人民的自由在私人生活之中，不要去打扰它。让政府成为一种力量，仅仅是为了保护这种本真状态不受力量本身的侵害。”[323]这些话其实宣判了一切人民组织的死刑，并且它们极其明确地表示对革命所抱的一切希望都已化为泡影。

毫无疑问，巴黎公社及其各区以及大革命期间遍布法国的民间社团，构成了强大的穷人压力集团，它是迫切的必然性“锐不可当”的一把“金刚钻”（阿克顿勋爵）。但是它们也蕴含了一种新型政治组织的萌芽状态和一个让人民成为杰斐逊的“政府参与者”的体系的萌芽状态，这是它最初的开端，还处于软弱无力的状态。尽管前者的影响远胜于后者，不过基于这两个方面的原因，公社运动与革命政府之间的冲突可以有双重解释：一方面它是街区与政治体之间的冲突，冲突的一方是那些“不求个人飞黄腾达，只为一切人之屈辱而行动”[324]的人；另一方则是那些被革命浪潮抛得老高，想入非非的人。他们随声附和

圣鞠斯特："罗马以降，世界就空出来让罗马人的回忆将它填满。那是我们现在唯一的自由预言。"或者附和罗伯斯庇尔："死亡是不朽的开端。"它另一方面是人民与无情的中央权力机关之间的斗争。中央权力机关以代表国家主权为借口，实际上剥夺了人民的权力，继而不得不迫害一切由革命带来的自发而又软弱无力的组织。

在本书中，令我们感兴趣的首先是后一个方面的冲突。故而十分重要的是指出，社团区别于俱乐部特别是雅各宾俱乐部之处，就在于它原则上是非党派的，以及它们"公开要成立一个新的联邦制"。[325]罗伯斯庇尔和雅各宾政府因为对分权观念深恶痛绝，不得不削弱社团以及巴黎公社各区的力量。社团以及公社的自治政府都自成一个小型权力结构，在中央集权的条件下，它们对于中央集权的国家权力，显然都是一种威胁。

提纲挈领地说，雅各宾政府与革命社团之间在三个不同的事端上起冲突。第一个争端是，共和国为求生存而与来自无套裤党的压力开战，也就是以公共自由之卵，击私人苦难之石。第二个争端是雅各宾派为求绝对权力而与社团的公共精神开战。从理论上说，这是为统一的公共意见和为"公意"而战，反对公共精神，反对思想言论自由固有的多样性；从实践上说，它是党派与党派利益反对公共事务共同福祉的权力斗争。第三个争端是政府的权力垄断向分权的联邦原则开战，也就是民族国家向一个真正共和国的初生开战。所有这三个争端都揭示了，缔造了大革命并借此升入公共领域的人，与人民自己关于革命应该和可以做什么的观念之间，存在一个深刻的裂痕。不错，人民自己的革命观念中，排在第一位的就是幸福。圣鞠斯特正确地指出，幸福在欧洲是一个新词。必须承认，在这方面，人民以迅雷不及掩耳之势击溃了他们领袖头脑中陈旧的、前革命的动机，这些东西，人民既无从理解也无法分享。前已述及，何以"在一切武装了大革命的理念和情感中，公共自由的观念与喜好，严格说来是第一个烟消云散的"（托克维尔），因为它们抵挡不住悲惨状况的冲击。大革命将这种悲惨状况摆在人们眼前，从心理上说，正是对人类苦难的同情，将它们冲得一干二净。然而，大革命侧重教给人民的是幸福，表面上却以"公共自由的观念和喜好"来给人民上第一堂课。争执、指导、相互

启蒙和交换意见，尽管这一切始终无法对那些当权者产生立竿见影的效果，却在各区和社团中让人如痴如醉，一发不可收拾。若各区人民只能根据自上而下的指令，听党的话，唯唯诺诺，那它们只会日趋黯淡。最终，出乎意料的是，仅仅凭人民有组织的自发努力，联邦原则初露端倪，人民发明了它，甚至连它确切的名字都还不知道呢。联邦原则实际上在欧洲是不为人知的，知道它的人也几乎是一致地排斥。如果说，巴黎各区最初是为了国民议会选举而自上而下形成的，那么同样也就可以说，这些选举人的集会主动转变为市政团体，从内部构建了巴黎公社伟大的市政委员会。正是这个公社委员会制度而不是选举人的集会，以革命社团的形式遍布法国全境。

关于这些夭折的最初的共和国组织的可悲结局，寥寥数语便可知。它们被中央集权政府碾得粉碎，不是因为它们构成了实质性威胁，而是因为它们只要存在一天，其实就是公共权力的竞争者。在法国，谁都不可能忘记米拉波的话，“十人合力，可令万人颤栗。”用来清除它们的方法简单而富有创意，以至于以法国大革命为伟大榜样的很多革命，都难以推陈出新。十分有趣的是，社团和政府之间一切冲突的焦点中具有决定性的，最终证明就是社团的非党派特征。党派，或毋宁说是派别，在法国大革命中扮演了灾难性的角色，后来成为整个大陆政党制度的根源。它们源于国民议会，但从中发展起来的野心和狂迷，是让广大人民无从理解也无法分享的东西，这比革命者的前革命动机甚至过之而无不及。然而，由于议会派别之间不存在妥协的余地，对于每一个派别来说，能否支配其他一切派别，就成为生死攸关的问题。做到这一点的唯一办法，就是在议会之外组织群众，以这种压力从体制外部胁迫国民议会。因此，支配国民议会的办法就是渗透并最终占领民间社团，宣布只有一个议会派别——雅各宾派是真正革命的；只有隶属于雅各宾派的社团能堪大任；其他一切民间社团都是“混账社团”。在此，我们可以看到，在政党制度的开端，一党专政是如何从多党制中发展出来的。罗伯斯庇尔的恐怖统治其实不是别的，正是企图将全体法国人民组织到一个庞大的政党机器中来，“伟大的民间社会就是法国人民”，借此雅各宾俱乐部将一个党派细胞网络扩散至整个法国，它们的任务不再是对公共事务进行讨论、交换意

见、互相指导和交流信息，而是相互监视，对成员与非成员一视同仁地检举揭发。326

经过一场俄国革命，这些事情已经变得耳熟能详。在俄国革命进程中，布尔什维克党以完全相同的方法扭曲了革命的苏维埃制度。然而，这种可悲的似曾相识无法不让我们认识到：我们甚至在法国大革命中就已经面临现代政党制度与新的革命性自治政府组织之间的冲突。这两种制度截然不同，甚至水火不容，却诞生于同一时刻。政党制度惊天动地的成功与委员会制度同样惊天动地的失败，都归因于民族国家的兴起。它扶植了一个，却打倒了另一个。可见，左派和革命的政党对委员会体系显出的敌意，毫不逊色于保守或反动的右派。我们习惯根据党派政治来思考国内政治，以致我们不免忘记了，两种制度之间的冲突，实际上一直是作为政党制度的权力宝座和源泉的议会，与让渡权力给代表的人民之间的冲突。不管一个党派如何成功地与街上的群众结盟，转而反对议会体系，一旦它决定攫取权力建立一党专政，它就绝不会否认自己根源于议会的党派斗争，也绝不会否认它因此而始终是一个从外部和自上而下地接近人民的团体。

当罗伯斯庇尔建立了雅各宾派的暴政力量以针对非暴力的民间社团时，他同时也维护和重拾了法兰西议会的权力，及其内部一切的不和与派别斗争。不管他知道与否，权力宝座再次落入了议会之手，而不是人民之手，一切革命的花言巧语都是枉然。这样，罗伯斯庇尔就打破了人民最旗帜鲜明的政治抱负，那就是对于平等的抱负，以骄傲的“人人平等”一词，要求能向代表或整个国会署名发表议论和请愿，就像它在社团中所表现出来的那样。一旦“雅各宾恐怖”意识到了社会友爱，并被这种社会友爱冲昏了头脑，它就必定要取缔这种平等——结果，轮到雅各宾派在国民议会无休无止的党派斗争中落败时，人民始终袖手旁观，巴黎各区也没有施与援手。兄弟情谊，原来不是平等的替代品。

3

“就像加图以Carthago delenda est（消灭迦太基）一词作为每次

演讲的结语一样，我的每个意见，一言以蔽之，‘将县划分为街区’是也。”[327]杰斐逊曾经以此道破他最钟爱的政治理念。可惜，无论是后人还是他的同辈，都对此不甚了了。对加图的此番比附，并非引用拉丁文的一时口误；它的意思是强调，杰斐逊认为缺乏对国土的这种细分，对共和国的生存构成了主要的威胁。正如加图所说，只要迦太基存在一天，罗马就不得安宁；据杰斐逊所说，缺乏街区体系，共和国的根基也一样是不安全的。“我对此一旦豁然开朗，就视之为拯救共和国的曙光。用老西蒙的话来说，就是‘Nunc dimittis Domine（除了神之外，谁也不可号令他人）’。”[328]

如果杰斐逊的“初级共和国”计划付诸实施，那么它将远胜于我们可以在法国大革命期间的巴黎各区和民间社团中，觉察到的那种新政府形式软弱的萌芽状态。然而，即使杰斐逊的政治想象力在远见卓识上超过了他们，他的思想却依然与之殊途同归。无论是杰斐逊的计划，还是法国的sociétés révolutionaires（革命委员会），都极其匪夷所思地准确预见到了这些委员会、苏维埃和Räte（委员会），它们将在整个十九和二十世纪每一场名副其实的革命中崭露头角。每次它们都作为人民的自发组织产生和出现，不仅外在于一切革命党，而且完全出乎它们和它们的领袖意料之外。跟杰斐逊的提议一样，委员会完全被政治家、历史学家、政治理论家，最重要的是被革命传统本身忽略掉了。即便是那些显然对革命持同情态度，忍不住要将民间委员会的涌现载入其故事记录之中的历史学家们，都认为委员会本质上不过是为解放而进行革命斗争的临时组织而已。换言之，他们无法理解，站在眼前的委员会制度，在多大程度上是一种全新的政府形式；也无法理解它是一种为了自由，由革命进程本身构建和组织的新的公共空间。

上述说法必须做些保留。有两个相关的例外：一是时值巴黎公社在1871年短命的革命中复兴之际，马克思所做的一些评论；一是列宁不以马克思的教科书为依据，而以俄国1905年革命的实际进程为基础所做的一些反思。不过，在我们转到这些问题上来之前，最好尽量去理解，当杰斐逊极其自信地说“任凭人的才智再高，也无法为一个自由、持久和昌明的共和国，找到比这更坚固的基础”[329]时，他念念不

忘的到底是什么。

也许值得指出的是，在杰斐逊的正式著作中，我们均未发现他提到过街区体系。更为重要的是，他重点提到这一问题的少数几封信，日期都在他生命的暮年。不错，他曾经一度希望，弗吉尼亚，因为是“地球上第一个和平地集智慧者之力而形成了根本宪法的部落之一”，也将第一个“采取将县细分为街区”。[330]但是问题在于，整个理念似乎仅仅是在他自己从公共生活中退休，在他从国家事务中撤离之时，才得以形成的。他对联邦宪法的批评如此毫无保留，皆因联邦宪法没有将《权利法案》纳入，他却从未触及联邦宪法无法将市镇纳入的问题。可市镇显然是杰斐逊“初级共和国”的原型，在那里，“全体人民的呼声将会公平、充分而和平地加以表达和讨论”，凭一切公民的“共同理性来决定”。[331]按照他本人在该国事务和美国革命的成果中所发挥的作用，街区体系的理念明摆着是一种事后思考。按照他个人经历的发展，对这些街区的“和平”特征的一再重申，表明这一体系对他来说，是他关于应当反复革命的早期观念唯一可能的非暴力替代选择。无论如何，对于他念念不忘的东西，我们仅仅是在他1816年写的信中，才发现有详尽的描述。这些信与其说是相互补充，倒不如说是噜苏重复。

杰斐逊本人再明白不过了：他提议“拯救共和国”的那些东西，实际上是以共和国来拯救革命精神。他对街区体系的讲解，总是先来一番回顾：“我们的革命一开始就生气蓬勃”是如何归功于“小共和国”的；它们如何“促使整个民族干劲十足地投入到行动之中”；后来他又是如何感到，“新英格兰的市镇”“使政府的根基在（他的）脚下动摇”的，“这种组织的能量”如此巨大，以致“所在州没有一个人的身体不被全力推入行动之中”。因此，杰斐逊期待街区允许公民继续做他们在革命岁月中可以做的事情，也就是主动请缨参与那日复一日被处理的公共事务。鉴于联邦宪法，整个民族的公共事务归华盛顿，由联邦政府处理，杰斐逊依然认为它是共和国的“外交部”，共和国的内部事务则由州政府料理。[332]但是，州政府乃至县的行政机器都太庞大、太臃肿了，容不得及时参与。在所有这些制度中，是人民的委托人而不是人民自己构建了公共领域，而那些将权力委托给他们的人，那些

在理论上是权力的源泉和支撑的人，却始终被挡在公共领域的大门之外。如果杰斐逊确实相信（他有时候承认）人民的幸福唯有存在于私人福利之中，那么这样的秩序也就足够了。因为，基于联盟政府构建的方式，以分权、控制、制衡而构成的中央权力，暴政产生的几率微乎其微，当然也不是完全没有可能。从此，可能并且真的一次又一次发生的事情，就是“代议机构走向腐败堕落”，[333]不过这种腐败不太可能归咎于（并且很少归咎于）代议机构对所代表人民的阴谋。这种政府中的腐败，更像是来自于社会之中，也就是来自于人民自身。

腐败堕落在一个平等的共和国比在其他任何政府形式都更为致命，同时也更有可能发生。提纲挈领地说，当私人利益侵入公共领域之时，腐败就产生了。换言之，它们是自下而上，而不是自上而下地发生的。正因为共和国原则上排除了统治者与被统治者的旧式二分法，政治体腐败不会与人民无涉。在其他政府形式中，只需殃及统治者或统治阶级，而“清白”的人民其实先是受苦，然后有朝一日，发动一场骇人听闻而又是必然的暴动。有别于人民代表或一个统治阶级的腐败，人民自身的腐败只有在一个让人民分享公共权力并教他们如何支配公共权力的政府中才是可能的。在那里，统治者与被统治者的裂痕弥合了，公共领域与私人领域的界线一直存在被模糊的可能，并最终被抹煞。现代和社会领域兴起之前，共和政府固有的这种危险，常常从公共领域中产生，从公共权力向私人利益扩张并践踏私人利益的趋势中产生。对于这种危险，由来已久的补救办法是尊重私人财产，也就是说，构筑一个法律体系，私人权利借之得到公开保障，公共领域和私人领域之间的界线得到合法保护。美国宪法的《权利法案》，为私人领域对抗公共权力塑造了最后的也最彻底的法律堡垒。杰斐逊对公共权力的危险性和这种补救办法的关注，天下闻名。然而，不是在繁荣本身的条件下，而是在经济持续快速增长，也就是私人领域持续不断地扩张的条件下（这些当然是现代条件），腐败堕落的危险更有可能从私人利益而不是公共权力中产生。尽管关注的是更古老和妇孺皆知的那种政治体腐败的威胁，杰斐逊却能够察觉，可见其政治才华非同凡响。

对公权谋私唯一的补救办法，就在于公共领域本身，在于照亮公

共领域范围内每一个行为的光明，在于那种使进入公共领域的一切都暴露无遗的可见性。尽管当时还不知道什么秘密投票，杰斐逊却至少有一个预感：若不同时给人民提供比计票箱更多的公共空间，比选举日更多的其他时间公开发表言论的机会，让人民分享公共权力该是多么的危险。杰斐逊发觉，共和国致命的危险就是，联邦宪法将一切权力赋予公民，却不给他们做共和主义者和以公民之身行动的机会。换言之，危险就在于，一切权力都赋予身为私人的人民，却没有为身为公民的他们建立任何空间。在生命暮年，对于自己洞若观火的私德和公德的要旨，杰斐逊一言以蔽之："爱邻及于爱己，爱国甚于爱己。"[334]此时，他深知，除非"国家"可以像"邻人"出现在同胞的爱中一样，出现在公民的"爱"中，不然这一准则始终是空洞的说教。如果某个人的邻居像幽灵一样深居简出，每隔两年才出现一次的话，那么邻人之爱就没有什么实质意义，同样，除非国家在它的公民之中活灵活现，不然告诫人们爱国甚于爱己也就没有多大实质意义。

因此，按照杰斐逊的观点，正是共和政府的原则要求"将县细分为街区"，也就是创建"小共和国"。通过它，"州的每一个人"都可以成为"共同政府的行动一员，竭尽所能，亲身协调大部分实为琐屑却又重要的权利和义务"。[335]正是"这些小共和国，将成为大共和国的主要力量"。[336]由于联盟的共和政府建立在权力属于人民这一假设之上，它合理运作的条件就在于"将（政府）划分为许多部分，按能力配置功能"的方案。没有这一点，共和国的原则就会落空，美国政府就只是一个有名无实的共和国而已。

当考虑共和国安全这个方面时，问题是如何防止"我们的政府腐化"。任何政府，只要将一切权力集中在"一个人、少数人、出身好的人或者多数人手中"，杰斐逊都称之为腐化。这样一来，街区制度的用意不是加强多数人的权力，而是加强"每一个人"在其能力限度内的权力。只有化"多数"为集会，在那里每一个人都得到重视，"我们才会像一个大社团那样共和"。当考虑共和国公民的安全时，问题就是如何使每个人都感到"他是政府的事务性参与者，不仅仅是在选举年的选举日，而且天天如是。当州里没有一个人不成为大大小小各种委员会的一名成员时，他宁愿将心肝从身体中掏出，也不愿意凯撒或波拿

巴将权力从他手中夺走”。最后，关于如何将这些为每个人而设的最小组织，整合成为所有人而设的联盟政府结构的问题，杰斐逊的回答是：“街区的初级共和国、县的共和国、州的共和国以及联盟的共和国，将形成一个权威分级，各依其法，各掌其相应份额的委托权力，名副其实地为政府构建一个根本上制衡的体系。”然而有一点，杰斐逊却始终奇怪地保持沉默，就是初级共和国的特定功能究竟是什么的问题。他偶尔提及，“我提出的街区划分的优势之一”，是和代议政府机制相比，它们提供了一个更好的办法来搜集人民的呼声。但是他大致相信，如果有人“仅仅是为了某一个目标而开始分区”，那么它们“不久就会表明，对于其他目标自己也是最好的工具”。[337]

目标的模糊，绝非讳莫如深之故，它也许比杰斐逊提议的其他任何一个方面都更加大张旗鼓地指出了，在事后思考中，杰斐逊讲述了自己最珍爱的美国革命记忆，并赋予它实质意义。这一思考实际上涉及新政府形式，而不只是改革一下政府形式或补充一下现存制度了事。如果革命的终极目的是自由，是自由可以呈现的一个公共空间的构建，是构建自由，那么，街区的初级共和国，作为人人皆得以自由的唯一实物场所，实际上就是大共和国的目的所在。这个大共和国在国内事务上的主要目标，本应是给人民提供这样的自由场所，并加以保护。不管杰斐逊知道与否，街区体系的基本假设就是：不享有公共幸福就不能说是幸福的；不体验公共自由就不能说是自由的；不参与和分享公共权力就不能说是幸福或自由的。

4

尚待讲述和回忆的，是一个奇怪而可悲的故事。它不是历史学家用来将十九世纪欧洲历史串起来的革命故事，[338]这种革命故事的源头可以回溯至中世纪，根据托克维尔的观点，“数世纪以来不管任何障碍”都无法阻挡它的前进步伐，马克思概括几代人的经验，称之为“一切历史的火车头”。[339]我丝毫也不怀疑，革命乃是我们之前的时代深藏不露的主旋律，尽管我对托克维尔和马克思的概括都心存疑惑，特别是他们坚信革命是一种势不可挡的力量的结果，而不是特定行为和事件的产物。没有“革命的穿针引线”，历史学家再也无法讲述本世纪

的故事了，这一点倒像是毋庸置疑的。不过，这个故事由于结局依然未卜，尚不宜讲述。

革命具体的一面，在一定程度上也是如此。这就是新政府形式在革命进程中有规律地涌现。我们现在必须正视了。它惊世骇俗，却与杰斐逊的街区制度十分相像。无论在何种情形下，它似乎都只是在重复1789年后遍及法国的革命社团和市政委员会。这一面吸引我们注意的众多原因之中，首先要指出的就是，我们在这里涉及的是令整个时代最伟大的两位革命家都最为刻骨铭心的现象。这两位革命家就是马克思和列宁。他们目击它自发兴起，前者是在1871年巴黎公社期间，后者则是在1905年第一次俄国革命期间。令他们深受打击的，不仅是他们自己对这些事件完全没有准备这一事实；而且，他们知道自己面对的是一件不算数的刻意模仿来的复制品，甚至纯粹是对过去的一种追忆而已。诚然，他们对杰斐逊的街区制度几乎一无所知，但是他们十分清楚第一代巴黎公社各区在法国大革命中所扮演的革命性角色，只是从未想过它们可能是新政府形式的萌芽，而以为它们仅仅是一旦革命走向结束就要被铲除掉的工具。然而，现在他们面对着显然打算在革命之后继续生存下去的民间组织——公社、委员会、Räte、苏维埃。这与他们的一切理论都是矛盾的，更为重要的是，这与关于权力和暴力性质的那些假设是公然冲突的。他们的这些假设，与垂死的或沦亡的政体的统治者如出一辙，尽管这是无心之失。囿于民族国家的传统，他们视革命为攫取权力的一种手段，视权力为暴力手段的垄断。然而实际情形却是旧权力迅速瓦解，对暴力手段的控制瞬间消失，同时石破天惊地形成了一种新的权力结构，它的存在归功于人民自己的组织冲动，而别无其他。换言之，革命来临之际，原本就已经没有什么权力可以夺取了，以致革命家们发现自己面临尴尬的抉择：要么将自己前革命的“权力”即党组织植入沦亡政府腾出的权力中心；要么就索性加入不假他们之手而形成的新革命权力中心。

对于意料之外的事情，马克思纯粹是一位目击者。在那一瞬间他理解了，1871年巴黎公社的Kommunalverfassung（公社），因为据说成了“最小乡村的政治形式”，便将成为“为劳动的经济解放而最终发现的政治形式”。但是，他不久就明白了，这一政治形式在多大程度

上与一切“无产阶级专政”观念是矛盾的。这一专政依靠一个社会主义政党或共产主义政党，它们对权力和暴力的垄断，是模仿民族国家高度中央集权的政府。马克思得出结论：公社委员会毕竟只是革命的临时性组织。[340]经过一代人，我们在列宁身上找到几乎一模一样的态度。列宁一生中在1905年和1917年两次处于事件本身的直接冲击之下，也就是说，他从一种革命意识形态的影响中被暂时解放出来。因此，在1905年，列宁可以由衷地赞扬“人民的革命创造力”，他们在革命中自发地开始建立一种全新的权力结构，[341]就如同十二年后，他能够以“一切权力归苏维埃”的口号发动和赢得十月革命一样。但是，在两场革命之间的年月里，列宁并没有做什么来重新定位他的思想，将新的组织纳入众多党纲中的任何一个。结果，在1917年，一样是自发的事态发展，而列宁和他的党也跟1905年一样毫无准备。最后，在喀琅施塔得叛乱中，当苏维埃奋起反抗党的专政，新委员会与政党制度之间的不协调暴露无遗之时，列宁立刻决定打倒委员会，因为它们对布尔什维克党的权力垄断构成了威胁。从此，“苏联”这个名字对于革命后的俄国就变得不实。但是，这个不实之词也从此具有了一层意思，那就是勉为其难地默认了苏维埃制度势不可挡的民间性：这种民间性不是来自于布尔什维克党，而是来自于被党弱化了的苏维埃。[342]要么调整自己的思想和行动以适应新的、无法逆料的情况，要么是铤而走险实行专政，在这一两难选择面前，他们毫不犹豫地选择了后者。除了一些微不足道的时刻，他们的行为自始至终都被党派斗争的念头支配着。党派斗争在委员会中不起作用，但在前革命的议会中其实是举足轻重的。当共产主义者在1919年决定“唯有拥立一个苏维埃主义者已经成为共产主义多数的苏维埃共和国”[343]时，他们实际上是像普通的党派政客那样行事。他们对人，甚至对最激进、最不守旧的自己人，对没见过的事物，对没思考过的思想，对没尝试过的制度怀有多大的恐惧啊。

革命传统之所以无法对唯一产生于革命的新政府形式给予认真的思考，一定程度上可以通过马克思沉迷于社会问题，不愿认真关注国家和政府问题来加以解释。不过这种解释是软弱无力的，一定程度上甚至是在回避问题，因为它想当然地以为，马克思对革命运动和革命

传统具有至高无上的影响力；而这种影响力本身就尚待解释。毕竟，芸芸革命者中，又岂止马克思主义者，对革命事件的现状根本没有准备。这种毫无准备，十分值得注意，因为这肯定不能归咎于思想贫乏或对革命缺乏兴趣。众所周知，法国大革命中诞生了政治舞台上一位全新的人物：职业革命家。他的生命不是耗费在发动革命上，因为发动革命的机会寥寥无几；而是用在研究和思考上，用在理论和论战上，这些行为只有一个对象，那就是革命。实际上，缺少一部十九、二十世纪职业革命家的历史，欧洲有闲阶级的历史将是不完整的。十九、二十世纪的职业革命家与现代艺术家和作家一道，成为十七、十八世纪文人的真正传人。艺术家和作家加入革命家行列那是因为，“资产阶级一词逐渐具有了一种在审美上丝毫不亚于政治的怨恨之意”。[344]他们一起成立了波希米亚，这是奔波劳碌的工业革命时代中纯净的休闲孤岛。即便是在这种新有闲阶级的成员之中，职业革命家也享有专门的特权，因为他的人生道路不要求任何专业工作。如果有一件事是他没有理由抱怨的，那就是没有时间思考。这种从根本上是理论式的人生道路，是在伦敦和巴黎著名的图书馆中度过；抑或在维也纳和苏黎世的咖啡店中打发掉；又或是在各种旧政体相对舒适和宁静的监狱中度过，可见都没有什么分别。

职业革命家在一切现代革命中所扮演的角色足够伟大和辉煌，但它不在于酝酿革命。他们观察和分析国家与社会之间日增月累的分化，他们很少或者说没有资格去促进和引导这种分化。甚至1905年蔓延俄国并导致“一次革命”的罢工浪潮，也完全是自发的，没有得到任何政治组织或工会组织的支持，相反，它们仅仅是在革命进程中才产生的。[345]大多数革命的爆发都令革命家集团和党派大吃一惊，他们惊诧的程度并不亚于其他人。几乎没有一场革命的爆发，要归咎于他们的活动。通常是相反的：革命爆发，可以说从牢房、咖啡馆或图书馆中解放了职业革命家。甚至列宁的职业革命家党派也未能“缔造”一场革命；适逢政府垮台的那一刻他们最好是别走开，或赶紧回家。托克维尔在1848年观察到，君主制“是在胜利者的打击之前而不是打击之下”垮台的，“胜利者于胜利之诧，不稍逊失败者于失败之惊”。这一次又一次得到了证实。

职业革命家的作用通常不在于缔造革命，而在于革命爆发后上台。他们在权力斗争中的巨大优势；不在于他们的理论、他们的头脑或组织准备，而在于一个简单的事实，即他们是唯一名满天下的。[346]引发革命的一定不是阴谋集团，而秘密社团通常过于秘密而无法让自己的声音公之于众，尽管它们也成功地实施了一些滔天罪行，这通常是在秘密警察的帮助之下去做的。[347]往昔权力之权威的丧失，其实先于一切革命，它实际上对任何人来说都不是什么秘密，因为它昭然若揭并有迹可寻，尽管并不一定要惊天动地。不过，它的征候，如普遍不满、到处蠢蠢欲动、对当权者的轻蔑，则由于意义模糊而神出鬼没。[348]然而，轻蔑，虽很少算入典型职业革命家的动机，却一定是最具潜力的革命源泉之一。拉马丁称1848年革命是“轻蔑的革命”，很少有革命与这是完全不搭界的。

然而，职业革命家在革命爆发中扮演的角色，常常微不足道得可以忽略不计，他对一场革命实际进程的影响，却被证明是十分巨大的。由于他在过去革命的学校中度过了他的学徒期，他不断施加这种影响并不利于意外的新事物的出现，而有利于与过去保持一致的某些行动。由于确保革命的延续性乃是他的使命，他不免要根据历史先例来论战。我们前面提到的，对过去事件刻意而有害的模仿，至少一定程度上在于他的职业性质。在职业革命家从马克思主义中发现了他们解释和说明过去、现在和未来一切历史的官方指导之前，托克维尔在1848年就已经指出：“模仿（即模仿1789年前后革命的国民议会）的痕迹是如此鲜明夺目，以致掩盖了事实可怕的原创性。他们是在法国大革命中演戏，根本就不是在延续它，这种印象令我挥之不去。”[349]又，在1871年巴黎公社（马克思和马克思主义对它没有影响）期间，至少有一份新办杂志《杜申老头》（Le Père Duchêne），还采用过去的革命月历名字。以往革命的每一次事故，都被反复琢磨，仿佛它是神圣历史的一部分，在这种氛围中，革命史中唯一全然自发的全新制度则被忽略以致被遗忘，这真是咄咄怪事。

拥有事后智慧的人，不免要对上述观点说三道四。在乌托邦社会主义者，尤其是在蒲鲁东和巴枯宁的著作中，有某些段落可以较为容易地读到对委员会制度的认识。可是真相在于，这些本质上是无政府

主义的政治思想家，对这种现象手足无措，猝不及防。这种现象清楚地表明，一场革命绝不是以消灭国家和政府而告终，相反是以建立一个新国家和成立一个新政府形式为目的。最近，历史学家指出，委员会十分类似于中世纪的市镇，如瑞士的州、十七世纪英国的“鼓动者”，或毋宁按它们最初的称谓“调节者”，还有克伦威尔军队中的全民委员会。但是问题的关键在于，除了中世纪市镇可能是例外，[350]其他的都不曾对那些在革命进程中自发组织成委员会的人的头脑，产生过任何哪怕是最轻微的影响。

因此，没有任何传统（无论是革命的还是革命之前的）有资格去解释法国大革命以来委员会制度有规律的反复涌现。如果我们将1848年巴黎二月革命搁置一旁——在那里，政府自己成立了一个commission pour les travailleurs（工会），革命几乎只涉及社团立法的问题——那么，这些行动组织和新国家萌芽出现的主要日期就是：1870年，法国首都处于普鲁士军队围攻之下，“自发组织了一个微型的联邦实体”，后来成为1871年春巴黎公社政府的核心；[351]1905年，俄国自发的罢工浪潮突然在所有革命党和革命集团之外，产生了自己的政治领导，工厂里的工人自行组织成委员会即苏维埃，为的是代议制的自治政府；1917年俄国二月革命，“尽管俄国工人中政治倾向不一，苏维埃这个组织本身却是无可争议的”；[352]1918和1919年在德国，军队战败之后，士兵和工人公然倒戈，自行构建了工人和士兵苏维埃（Arbeiter-und Soldatenräte），在柏林，要求让这种委员会体系成为新的德国宪法的基石，在慕尼黑，1919年春天与咖啡馆的波希米亚人一起，成立了短命的巴伐利亚苏维埃共和国（Bavarian Räterepublik）；[353]最后是在1956年秋天，匈牙利革命从一开始就在布达佩斯如法炮制了委员会体系，“不可思议地迅速”[354]席卷全国。

单单是列举这些日期，就说明实际上从来都不存在什么延续性。正是缺乏延续性、传统和有组织的影响，致使这些现象惊人地雷同。委员会众多共同特征之中，突出的当然就是它们产生方式的自发性，因为它与理论上的“二十世纪革命模式——由职业革命家筹划、酝酿和实施，庶几接近于冷冰冰的科学精确性”[355]之间的矛盾可谓昭然若揭。真的，无论在哪里，只要革命没有被打败，没有带来某种复辟，

一党专政，也就是职业革命者的模式，就将最终占上风，但这只有经过一场与革命本身的组织和制度进行的暴力斗争才有可能。而且，委员会总是身兼秩序组织和行动组织二任，其实正是它们拟定新秩序的冲动，使之与职业革命者集团之间产生冲突，后者希望将委员会贬为革命活动的单纯执行机构。再真实不过的是，委员会的成员并不满足于对政党或议会采取的措施，即进行讨论和“自我启蒙”，他们处心积虑、明目张胆地意欲让每位公民都直接参与国家的公共事务。[356]只要它们一天不死，毫无疑问“每个个人都会发现自己的行动范围，可以说亲眼目睹自己对平日事件的贡献”。[357]目睹它们运作的目击者，对于革命让“民主制直接复兴”的程度，看法常常是一致的。唉！这样一来就意味着一切诸如此类的复兴都是在劫难逃的，因为，由人民直接掌握公共事务，在现代条件下显然是不可能的。在他们眼中，委员会仿佛是一个罗曼蒂克的梦想，某种美妙的乌托邦在一个转瞬即逝的时刻化为现实，可以说流露出了那些显然还不谙世事的人民心中绝望的罗曼蒂克渴望。这些现实主义者从政党制度中找到了自己的定位，理所当然地假设代议制政府是别无选择的，他们轻而易举就忘记了，旧政体的垮台，其中一点正是归咎于这一制度。

与委员会有关的引人瞩目的事情，当然不仅仅是它们穿越了一切党派界限，以及各党派成员在委员会中坐到了一起；而且还有这种党派成员身份不起任何作用了。委员会实际上是不属于任何党派的人民的唯一政治组织。这样一来，委员会与一切集会，无论是旧的议会还是新的“制宪会议”都一概是相互冲突的。原因很简单，后者即便到了最极端的地步，也只是政党制度的产儿。事情到了这一步，也就是在革命中，正是党纲而不是其他任何东西，将委员会从党派中分离出来。因为这些纲领不管有多么革命，都是“现成公式”，不求行动只求执行，正如卢森堡对于你死我活的斗争洞若观火，指出要“全力落实。”[358]今天，我们知道理论教条在实际执行中消失得是多么的快。但是，如果教条在执行中幸免于难，甚至被证明无论对社会抑或政治之恶，都是包治百病的良药，委员会也一定会反抗任何这样的政策，因为“博学”的党的专家与要应用这种知识的人民群众之间的裂痕，使普通公民行动和形成自己意见的能力被忽略了。换言之，如果革命党

的精神占了上风，委员会必定变得多余。无论在哪里，只要知行分裂，自由的空间就会丧失。

显然，委员会就是自由的空间。据此，它们一贯拒绝承认自己是革命的临时性组织，相反，它们竭尽全力让自己成为持久的政府组织。它们根本就不希望使革命持久下去，故旗帜鲜明的目标就是“为一个备受拥戴的共和国，为唯一将永远结束侵略和内战时代的政府奠定基础”。被期待作为斗争的目的的“报偿”，不是地上天国，不是无阶级社会，不是社会主义或共产主义友爱的梦想，而是成立“真正的共和国”。[359]1871年的巴黎如此，1905年的俄国也是这般。第一个苏维埃“不仅是破坏而且是建设”的意图是如此昭然若揭，以致当时的目击者“可以体会到，一种终有一天能够实现国家转型的力量，正在涌现和形成”。[360]

恰恰是这种对国家转型，即对新政府形式的期盼，这种让现代平等社会的每一位成员都成为一名公共事务的“参与者”的期盼，在二十世纪革命的灾难中被埋葬了。个中原因纷繁复杂，各国不一，但是，被众口一词称为反动和反革命的力量，却不是突出原因。回顾本世纪革命的记录，令人刻骨铭心的不是这些力量的强大，而是它们的软弱：它们的屡战屡败，革命的易如反掌，和非常重要的是希特勒的欧洲破产之后重建的大多数欧洲政府，都异常无能和缺乏权威。无论如何，职业革命者和革命党在这些灾难中所扮演的角色都是举足轻重的，在本书中则是决定性的。没有列宁“一切权力归苏维埃”的口号，就绝不会有一场俄国十月革命，但是不管列宁宣告成立苏维埃共和国是否发自内心，事实就是，不久他的口号就与布尔什维克党公然宣告的“夺权”的革命目标截然矛盾，这个革命目标就是用党组织置换国家机器。如果列宁真的希望将一切权力归苏维埃，他就应当使布尔什维克党与苏维埃大会一样萎弱。这种萎弱现在是苏维埃大会的显著特点，它的党代表和非党代表都是党提名的，没有了竞争对手，投票者不需要选择，而只用欢呼。但是，当党和委员会之间的冲突，因为争当俄国革命和人民的唯一“真正”代表而十分尖锐之时，你死我活的斗争就具有了更加耐人寻味的意义。

委员会挑战的是各种形式的政党制度本身，一旦诞生于革命中的委员会转而反对一直以革命为唯一目标的党或党派，这种冲突就将剧化。从一个真正苏维埃共和国的先锋立场来看，布尔什维克党只会比沦亡政体的一切其他党派更加危险。就政府形式——与革命党对立的各地委员会，对革命政治方面的兴趣远甚于社会方面。[361]——一般而言，一党专政只是民族国家发展的最后阶段；具体而言，则是多党制发展的最后阶段。在二十世纪，这听起来像是一种陈词滥调，欧洲的多党民主制已经衰落到这步田地，法国和意大利的每一次选举，都使“国家的根基和政体的性质”风雨飘摇。[362]故而，看到大致相同的冲突甚至在1871年巴黎公社期间就已经存在，是颇发人深思的。当时，奥蒂斯·巴罗以极其精确地勘定了两种政府形式在法国史上的主要差别，一是新政府形式，巴黎公社以之为目标；一是旧政体，它不久将以一种非君主制的另类面目复辟：“En tant que révolution sociale，1871 procède directement de 1793，qu'il continue et qu'il doit achever……En tant que révolution politique, au contraire，1871 est réaction contre 1793 et un retour à 1789……Il a effacé du programme les mots‘une et indivisible’et rejetté l'idée autoritaire qui est une idée toute monarchique……pour se rallier à l'idèe fédérative, qui est par excellence l'idée libérale et républicaine.”（“作为社会革命，1871年步1793年的后尘，是它的延续，不达目的誓不罢休……相反，作为政治革命，1871年与1793年是相互对立的，它又重新回到了1789年……它从它的计划中抹去了唯一而不可分割的这个概念，而且抛弃了完全是君主制的独裁理念……让自己跟联邦理念站到了一起，这种理念是完美的绝对自由和共和的理念。”）[363]

这些话令人啧啧称奇，因为写下它们的时候，还没有迹象表明革命精神与联邦原则之间具有内在联系。对美国革命进程一无所知的人民，则更是如此。为了证实奥蒂斯·巴罗的感觉是对的，我们必须求助于1917年俄国的二月革命和1965年的匈牙利革命，两者都持续了足够长的时间。因此一个政府如果建立在委员会制度的原则基础之上会是什么样子，以及这样的一个共和国又该如何运作，在两场革命中都

一目了然。在这两种情形中，委员会或苏维埃到处蔓延，相互之间完全保持独立。在俄国有工人、学生和农民委员会，匈牙利的委员会则是各种完全不同的：在所有居民区涌现的居民委员会；在街上并肩作战而产生的所谓革命委员会；诞生于布达佩斯的咖啡馆的作家和艺术家委员会；大学里的学生和青年委员会；工厂中的工人委员会；军队、公务员中的委员会，等等。这些互不相关的群体，各自都形成了自己的委员会，将多少有些不约而同的东西转化为政治制度。这些自发的发展最惊世骇俗的一面就是，在两种情形中，俄国不到几个星期，匈牙利只用了几天，这些相互独立和高度分散的组织，就开始了一个合作和整合的过程，形成了带有地区或省特征的更高级委员会。代表整个国家的议会，它的委托人最终也从中选出。[364]在北美殖民史早期约法、“联盟”和邦联中，我们可以看到，联邦原则，即独立单元之间联合和结盟的原则，是如何从行动本身这一初级条件中产生出来的，并不受任何关于大国搞共和政府之可能性的理论臆测影响，甚至也不是在一个共同敌人的威胁之下才凝聚起来的。共同的目标是建立一个新政治体，即一种新的共和政府，它以“初级共和国”为基础，方式就是中央权力不剥夺成员国本来构建的权力。换言之，委员会唯恐失掉它们行动和形成意见的能力，必定会发现权力的可分割性，及其最重要的结果，必要的政府分权。

经常有人指出，美英是政党制度运作良好从而保证了稳定和权威的少数国家之一。之所以如此，皆因两党制与建立在政府各部门分权基础之上的宪法是一致的。当然，它的稳定性主要归因于将对立视为一种政府制度。然而，这种认识只有基于以下假设才是可能的：国家不是统一而不可分割的，分权不会带来无能，反而会产生和稳定权力。促使大不列颠得以将她的辽阔领地和殖民地组织成一个英联邦的，归根结底就是使北美的英国殖民地联成一个联邦政府体系的那个原则。不管这些国家的两党制存在多少差异，将它们的两党制从欧洲民族国家的多党制中决定性地加以区分的，不是一个技术问题，而是对渗透于整个政治体权力的一种截然不同的概念。[365]如果我们依据政体赖以建立的权力原则来划分当代政体，那么一党专政与多党制的区别，远不如它们各自与两党制之间的区别，显得更具有决定性。在十

九世纪的国家“穿绝对君主的老鞋”之后，在二十世纪中，就轮到政党穿国家的老鞋了。这样一来，理所当然地，现代政党的显著特征，独裁和寡头结构、缺乏党内民主和自由、“极权主义”倾向和号称自己一贯正确，这些在美国显然都是不存在的，在大不列颠呢，则没有那么厉害。366

然而，作为一种政府装置，如果只有两党制被证明是可行的，且它同时具有保障宪定自由的能力，那么同样，两党制最大的成就也就是使被统治者对统治者形成某种控制，但它绝没有让公民成为公共事务的“参与者”。公民最多也只能希望被“代表”。这样就很明显了，唯一能够被代表和委托的东西是利益，或者说是选民的福利，而不是他们的行动，也不是他们的意见。在这种体系下，人民的意见其实是搞不清楚的，理由很简单：它们根本就不存在。意见是在一个公开讨论和公众论战的过程中形成的。没有机会形成意见的地方，有的只是情绪，而不是意见。这是大众情绪和个人情绪，后者比前者更反复无常、更不可靠。因此，代表能做的事情顶多就是，像他的选民自己一有机会就去行动那样行动。利益和福利问题却不是这样，它们可以被客观地测定，在这些问题上，行动和决策的需要来自于利益集团之间的各种冲突。通过压力集团、议员分组投票厅和其他装置，投票者其实可以在利益方面影响其代表的行动，也就是说，他们可以强迫代表执行他们的意愿，牺牲其他投票集团的意愿和利益。在所有这些情形中，投票者的做法都是出于私人生活和私人康乐的考虑，他还握在手中的剩余权力，倒像是一个敲诈者用来强迫受害人服从的肆无忌惮的高压，而不像来自集体行动和集体协商的权力。不管怎样，无论一般而言的人民，还是具体而言的政治科学家，都毫不怀疑，党派因为垄断了提名权，不能被当作民间组织；相反，它们是一种十分有效的工具，用来剥夺和控制人民的权力。代议制政府实际上变成了寡头政府，这是千真万确的，尽管不是在代表少数利益的少数统治这一阶级意义上的那种寡头政府。我们今天叫做民主制的东西，据说至少是一种代表多数利益的少数统治的政府形式。这种政府是民主的，因为平民福利和私人幸福是它的主要目标；但是，在公共幸福和公共自由再次成为少数特权这一意义上，它也可以被叫做寡头的。

这种体系，实际上就是福利国家体系。它的捍卫者如果是自由主义的，且具有民主信念，就必须否认公共幸福和公共自由的存在。他们必须坚持政治是一种负担，它的目的本身不是政治的。他们会赞同圣鞠斯特："La liberté du peuple est dans sa vie privée；ne la troublez point.Que le gouvernement……ne soit une force que pour protéger cet état de simplicité contre la force même."（"人民的自由在私人生活之中，不要去打扰它。让政府成为一种力量，仅仅是为了保护这种本真状态不受力量本身的侵害。"）另一方面，如果他们从这一个世纪的极度混乱中受到教育，抛弃了人民本善的自由主义幻觉，那么他们可能会得出结论："人民自己统治自己，乃是闻所未闻"；"人民的意志极度无政府，它想为所欲为"；以及人民对一切政府都抱有"敌意"态度，因为"政府与强制须臾不可分"，并且强制从定义上"外在于被强制者"。[367]

这些说法难以证实，并且反驳更难，但却不难指出它们立论的假设。从理论上说，其中最重要、最有害的是将"人民"与大众混为一谈。对于生活在大众社会之中饱受其刺激的每一个人来说，它听起来是非常合理的。对我们所有的人来说都是如此。不过，我所援引的作家除此之外，他还生活在这样的国家之中的一个，在那里，党派堕落为大众运动已经很久了，这种大众运动在议会之外运作，已经侵入家庭生活、教育、文化和经济问题这一切私人领域和社会领域。[368]在这些情况下，将"人民"和大众混为一谈的合理性就变得不言而喻了。运动的组织原则确实与现代大众的存在遥相呼应，但它们的巨大吸引力在于人民对现存政党制度和主导的议会代议制持有的怀疑和敌意。不存在这种不信任的地方，例如在美国，大众社会的条件并未导致大众运动的形成；而大众社会根本就不发达的国家，例如法国，只要对政党制度和议会体系存在足够的敌意，就将沦为大众运动的牺牲品。从术语学上，可以说政党制度的失败越是令人侧目，一场运动就越容易将人民发动和组织起来，而且越容易将他们转化为大众。实际上，当时的"现实主义"，对人民的政治能力充满绝望，它与圣鞠斯特的现实主义并没有什么两样。它必须以此为基础，那就是故意地或下意识地决心无视委员会的现实，想当然地以为现在，乃至从来就不存在任何

替代选择。

历史的真相是，政党制度和委员会体系几乎是同时存在的，两者在革命之前都不为人知，都是一条现代的和革命的宗旨的结果，这条宗旨就是，既定地区的一切居民均有权进入公共的政治领域。委员会与政党不同，它们总是在革命期间涌现的，它们源于人民，作为行动和秩序的自发组织。最后一点值得强调一下。古谚有云：若无政府之强制，人民就只剩下“自然”倾向，无法无天。其实，委员会的涌现无比尖锐地驳斥了这一说法。委员会出现的地方，处处都涉及国家政治和经济生活的重组和一种新秩序的建立，最明显的是在匈牙利革命期间。[369]党派与一切议会和集会特有的派别之间的区别，在于世袭抑或代表。迄今为止，党派从来都不是在革命期间涌现出来的，它们要么是在革命之前出现，如二十世纪；要么就伴随普选权的扩大而发展起来。因此，不管是议会派别的扩展还是议会之外的产物，党派业已成为一种制度，为议会制政府提供它所需要的人民支持。于是习惯成自然，人民通过投票去支持，行动则始终是政府的特权。如果党派变得好斗起来，积极地步入了政治行动的领域，就会违背自己的原则，还有它们在议会制政府中的功能，也就是说，不管它们的教义和意识形态是什么，党派都具有了破坏性。议会制政府的分裂一再表明，即便是支持现状的党派，一旦越过制度雷池是怎样实际为削弱政体推波助澜的，例如在一战后的意大利和德国，在二战后的法国。处理和参与公共事务，此乃委员会天然的追求，在一种以代议为首要功能的制度之中，它们显然不是健康和活力的标志，而是衰败堕落的标志。

其实，政党制度千差万别，却具有一个根本特征，那就是“为选任官员或代议制政府‘提名’候选人”，而“提名举动本身就足以产生一个政党”[370]，则更是千真万确。因此，从一开始，党派作为一种制度就预设了要么由其他公共组织来保障公民参与公共事务；要么这种参与就是不必要的，新晋阶层应对代表制心满意足；要么福利国家一切政治问题最终都是行政问题，由专家们处理和决定，在这种情况下，即使是人民的代表，也难以拥有一个真正的办公地点，而只有行政官员才能做到这一点，他们的业务尽管涉及公共利益，却与私人管理之业务没有质的区别。如果其中最后一个预设证明是正确的话——谁能

否认，在我们的大众社会中，政治领域已经衰落，从而被恩格斯预言的无阶级社会的“物的管理”所取代？——那么，毫无疑问，委员会将不得不被当作是一种返祖的制度，而与人类事务领域无关。但是，同样或类似的事情，不久也会在政党制度身上应验。因为，由于其业务被构成一切经济过程基础的必然性所支配，行政和管理从根本上不仅是非政治的，甚至是非党派的。在一个富足的社会中，相互冲突的群体利益不再以牺牲他者为代价来解决。只有存在真正的选择，对立原则才是有效的。真正的选择超越客观的，可证明有效的专家意见。当政府真的变成了行政机关，政党制度也只能走向无能和多余。可以想象，在这种政体中，政党制度履行的功能中，唯一不会过时的，就是使政体不受公务员腐败之害，可是即便是这一功能，也还不如由警察来履行更好、更可靠呢。371

在二十世纪的一切革命中，都形成了政党制度和委员会体系之间的冲突。你死我活的一方是代议制，另一方是行动和参与。委员会是行动之组织，革命党则是代议之组织，尽管革命党假惺惺地组织起委员会来作为“革命斗争”的工具，但它们甚至在革命中就试图从内部统治委员会。他们清楚地知道，无论本身如何革命，没有一个党派可以在政府转化为一个真正的苏维埃共和国之后幸存下来。对党派而言，对行动本身的需要只是权宜之计；它们丝毫也不怀疑，在革命胜利之后，进一步的行动只是证明不必要的或破坏性的。促使职业革命家转而反对人民的革命组织的决定性因素，并不是恶念和权力欲，而毋宁说是革命党与其他一切党派共有的基本信念。他们都同意，政府的目的是人民的福利，政府的本质不是行动而是行政。在这一方面，唯一合理的说法就是，从左到右一切党派相互之间的共同点，较之革命集团与委员会之间的共同点要多得多。而且，最终使决战的天平倾向于党和一党专政的，绝不仅仅是通过无情地动用暴力手段将委员会碾碎的最高权力或最高决策。

如果说革命党从未理解，委员会体系在多大程度上相当于新政府形式的涌现；那么，委员会也同样无法理解，在极大程度上，现代社会的政府机器其实务必履行行政功能。委员会的致命错误向来就是，它们本身并没有在参与公共事务和涉及公共利益之事的行政管理之间

做出明确区分。工人一再企图以工人委员会的形式接管工厂，所有这些努力都以一败涂地而告终。“工人阶级的愿望，”我们得知，“已经达成。工厂将由工人委员会管理。”[372]这种所谓工人阶级的愿望，听起来倒更像是革命党消磨委员会政治抱负的一种企图，要将委员会成员从政治领域驱逐出去，赶回工厂。这种怀疑来自于两个事实：一向以来委员会首先是政治的，社会和经济要求只扮演次要的角色；对社会和经济问题缺乏兴趣，在革命党眼中，恰恰是委员会“中下层阶级的、抽象的、自由主义的”思维的确凿标志。[373]实际上，这正是委员会政治上成熟的标志，而工人自己管理工厂的愿望却是个人欲望的标志，虽然可以理解，但毫无政治意义。这种个人欲望无非就是要上升到当时只对中产阶级开放的地方。

毋庸置疑，工人出身的人并不缺少管理天分；问题仅仅在于，工人委员会一定是它可能找到的组织中最糟糕的。因为，他们信任的从自己人中挑选出来的人，是根据政治标准来选择的，取决于他们的可信度、人品正直、判断能力，通常还有身体的勇气。同样是这些人，他们完全能够凭借一种政治能力来行动，若是委以工厂管理或其他行政职责，却一定会失败。因为，政治家或政治人的素质，与管理者或行政人员的素质不仅迥然有别，而且很少有一个人能两者兼备。一种人据说懂得如何在人际关系领域与人打交道，而人际关系领域的原则是自由；另一种人必须懂得在生活领域如何管理物和人，而生活领域的原则是必然性。工厂的委员会将一种行动元素带入物的管理之中，这其实只会造成混乱。正是这些注定失败的努力，使委员会体系背上恶名。但是，如果说委员会体系无法组织或毋宁说是无法重建国家的经济体系，那么同样，委员会体系失败的主要原因也就不是什么人民的无法无天，而是它们的政治性。另一方面，党组织尽管存在诸多弊端，包括腐败、无能、不可思议的浪费，却最终在委员会失败之处大获成功，原因就在于它们本来的寡头的甚至是独裁的结构使得它们对一切政治目标都完全是不可靠的。

自由，在它作为现实存在之处，在空间上总是有限的。对一切消极自由中最伟大也最基本者，也就是活动自由而言，这一点尤为清楚。国土的边界或者城市国家的围墙，都包含和保护着一个空间，在

这个空间中，人们可以自由走动。条约和国际担保使这种受地区限制的自由，为国土之外的公民扩展。但是，即便在这些现代条件下，自由和有限空间本质上的一致性，也始终是有目共睹的。在很大程度上，对活动自由来说是真的东西，对一般自由来说也是有效的。只有在平等的人之中，积极意义上的自由才是可能的，而平等本身绝不是一个普遍有效的原则，它也只在有限的，甚至在空间限度内才适用。自由空间，若是按照约翰·

亚当斯的大致意思（虽然不是什么术语），我们也可以叫做呈现的空间。如果我们将这些自由空间等同于政治领域本身，我们就不免会将它们想成是茫茫大海中的孤岛，或无边大漠中的绿洲。我相信，这一形象之所以浮现在我们的脑海之中，不仅是因为这个隐喻的精辟，同样也是有史为证的。

我在这里所关涉的现象，通常被称为“精英”。我对这个术语不以为然，并不是说我怀疑政治的生活方式过去没有，将来也绝不会成为多数人的生活方式，尽管政治业务从定义上不仅关系多数人，严格说来，还关系公民的全体。政治激情，就是勇气；追求公共幸福；喜好公共自由；不仅不顾社会地位和仕途，甚至也不论成败毁誉，都要追求卓越的一种抱负。在一个将一切美德都扭曲为社会价值的社会之中，政治激情也许并不如我们想象中的那样稀缺。但它无论如何一定是卓尔不群的。我对“精英”不以为然是因为这个词意味着一种寡头政府形式，意味着多数人被少数人支配。从中人们只能得出这样一个结论：政治的本质就是统治，占主导地位的政治激情就是统治或宰制他人的激情。这其实就是我们整个政治思想传统的结论。我对此大不以为然。政治“精英”一直都决定着多数人的政治命运，在大多数情况下，还对多数人实施一种支配。这一事实表明：一方面，少数人苦苦需要保护自己不受多数人的侵害，或毋宁说是保护他们栖居的，处于必然性茫茫大海包围下的自由孤岛；另一方面，天降大任于斯人，他们先天下之忧而忧。但是，无论是上述的这种需要还是责任都不触及本质，触及他们生活的实质是自由。就孤岛本身有限空间内实际进行的事情而言，两者都是从属的和次要的。放到现在的制度中观之，正是在他穿梭于同侪之间的州议会和国会中，一位代议制政府成员的政

治生活化为现实，而不管他有多少时间是花在竞选上，花在谋求选票和聆听投票者的声音上。问题的关键不仅仅在于，现代政党政府中的这种对话显然是假惺惺的。在此，投票者对于一项不是由他制定的选择（美国的初选除外）只能同意或拒绝认可。对于那些明目张胆的滥用权力，诸如将麦迪逊大道方法引入政治，使代表和选民之间关系转化为买者和卖者的关系，现代政党政府连过问都不会过问一下。尽管代表与投票人之间，国民与议会之间有沟通，要知道这种沟通的存在，是英美政府判然有别于西欧政府的标志，可是这种沟通从来就不是平等者之间的沟通，而是渴望统治者与同意被统治者之间的沟通。以“从人民中来的精英统治的人民政府”这一公式取代“人民统治的人民政府”，[374]其实正是政党制度的性质。

据说，“政党最深刻的意义”必须从它们提供了“使群众从自己人中录用精英的必要框架”这一点来看。[375]不错，正是党派率先为底层阶级成员开辟了政治生涯。毫无疑问，政党作为民主政府的独特制度，与现代的主要趋势之一是遥相呼应的，这一趋势就是不断且普遍增长的社会平等。但这绝不意味着它也与现代革命最深刻的意义相呼应。“来自人民的精英”取代了前现代基于出身和财富的精英；作为人民的人民进入政治生活，成为公共事务的参与者，根本就没门儿。统治精英与人民之间的关系，自己构建了一个公共空间的少数人与生活在这个公共空间之外且默默无闻的多数人之间的关系，始终都没有改变。从革命的立场和保留革命精神的立场来看，问题并不在于一帮新精英在事实上兴起了；企图否认大部分人对于政治问题本身明显无能为力且不感兴趣的，不是革命精神，而是一个平等社会的民主思维。问题就在于缺乏公共空间，让广大人民有权进入，使精英从中被挑选出来，或毋宁说它在那里能够自己进行选择。换言之，问题就是政治变成了一种职业，一种生涯，是故“精英”根据本身完全非政治的标准和尺度而被遴选出来。基于一切政党制度的性质，真正政治性的才华难以得到发扬，特别政治化的素质，在党派政治的鸡毛蒜皮中更难以为继，后者只要求稀松平常的推销术便足矣。当然，坐在委员会中的人也是精英，他们甚至是现代世界有史以来唯一的政治精英，他们来自人民，是人民的政治精英。但他们并不是自上而下提名的，也不是

自下而上获得支持的。对于人民生活和工作的地方所产生的初级委员会，有人不禁要说，他们是自我遴选；那些将自己组织起来的人，也就是关心和拾起了创制权的人。他们是被革命公开化了的人民的政治精英。从“初级共和国”中，委员会人接着就为下一个更高级的委员会选出了他们的委托人，这些委托人再由他的同侪来挑选，他们不受制于任何自上而下或自下而上的压力。他们的头衔不仰赖别的什么，而只仰赖与之平等的人的信心，这种平等不是自然的，而是政治的，不是与生俱来的。这是那些投身于，现在正从事于一项集体事业的人之间的平等。一旦被选中并派往下一个更高级的委员会，委托人就会发现自己再度处于同侪之中，因为，在这一体系中，任何既定层次上的委托人，都是那些获得一种特别信任的人。毫无疑问，这种政府形式如果充分发展起来，又将具有一种金字塔形式，这当然在本质上是一种权威政府的形态。但是，在我们了解的一切权威政府中，权威都是自上而下灌注的，而在这种情形中，权威却既不是产生于顶端，也不是产生于底部，而是在金字塔的每一层中产生的。这显然可以解决一切现代政府最为严重的问题之一，这个问题不是如何协调自由与平等，而是如何协调平等与权威。

（为避免误解必须指出：在委员会体系中提出的最佳者的遴选原则，在基层政治组织中自我遴选的原则，以及人格信任的原则，在它们发展为联邦政府形式的过程中，并不是普遍有效的，它们只适用于政治领域之内。一个国家的文化、文学、艺术、科学、职业甚至社会精英，都取决于不同的标准，在这些标准之中显然没有平等标准。权威原则也是如此。例如，一位诗人的级别既不是由他的诗人同行们投信任票，也不是由公认掌门的上谕来决定的；相反是由那些只是热爱诗歌，但可能一行诗都写不了的人来决定的。另一方面，一位科学家的级别的确取决于他的科学家同行，但并不是以高尚的人品和素质为基础的。在这种情形中，标准是客观的，是无可争议、让人心悦诚服的。最后，社会精英至少在一个平等社会中，不是通过出身和财富，而是通过辨别的过程而形成的。）

人们不禁要进一步拓展委员会的潜力，但恐怕更明智的做法是赞同杰斐逊：“创始它们只为一个目标；而对于其他目标，它们不久就

会表明自己也是最好的工具。”例如，现代大众社会具有一种走向伪政治的大众运动的危险倾向，而委员会是打破现代大众社会最好的工具；或毋宁说，基层拥有一种不是被选出来而是自我构建的“精英”，而委员会是将大众社会分散到基层的最好、最自然的办法。公共幸福的乐趣和公共事务的责任，那时将为少数人所享有，这些人来自各行各业，他们喜好公共自由，无公共自由则无法感到“幸福”。从政治上说，他们是最好的。确保他们在公共领域中的合适位置，是一个好政府的任务，也是一个各得其所的共和国的标志。诚然，这样一种“贵族制”政府形式将宣告我们今天所理解的普选权的终结。因为，只有那些作为一个“初级共和国”志愿成员的人，才显示出他们不仅仅关心一己之幸福，他们关心的是世界的境况；只有他们才有权利要求在经营共和国业务时听取他们的意见。然而，政治生活的这种排他性不容低估，因为一名政治精英绝不等同于一名社会、文化或职业精英。而且，这种排他性不依赖于一个外部的实体；如果自己人自我遴选，那么非我族类的人就自我排斥了。这种自我排斥根本就不是什么任意辨别。实际上，自从古典世界终结以后我们就一直享有的最重要的消极自由之一，正是从这种自我排斥中获得了其实质和现实性。这就是摆脱政治的自由。罗马和雅典对这种自由一无所知，它也许是我们基督教遗产中在政治上最有意义的部分。

革命精神，是一种新精神，是开创新事物的精神，当革命精神无法找到与之相适应的制度时，这一切都失落殆尽了。也许失落的还不止这些。除了记忆和缅怀，没有什么能够弥补这种失败或阻止其走向终结。由于记忆的仓库是由诗人来看管的，寻找和制造我们赖以过活的语言，是他的业务，因此，明智的做法是在最后求助于两种诗人（一种是现代诗人，一种是古典诗人），以发现一种贴切的说法，来表达我们所失落的珍宝的实际内容。现代诗人就是勒内·夏尔，他也许是众多参加二战抵抗运动的法国作家和艺术家中最具有表现力的。他的格言书写于战争的最后一年，在书中，他毫不讳言对解放怀有一种忧心忡忡的期待。他知道，对他们而言，这不仅仅是从德国铁蹄占领下解放，这固然令人雀跃；但同样也是从公共事务的“负担”中解放。他们将不得不返回私人生活和私人追求的épaisseur triste（多愁善

感）中去，返回战前岁月的“颓废”中去，那时他们所做的一切，仿佛都笼罩在一种挥之不去的阴影之中：“如果我活下去，我就知道，我将不得不与这些花样年华的沁人芳香诀别，默默地抛弃（而不是掩埋）我的珍宝。”他寻思，这些珍宝就是，他“发现了自我”，他不再怀疑自己“不坦诚”，他不再需要戴着面具，假模假式地出现在他人面前，无论走到哪里，他都一如对他人和对自己那样呈现出来，他可以“赤裸行走”。[376]这些反思意味深长，它们使行动所固有的东西，即那些不自觉的喃喃独语，那种以不需矫饰，不假思索的言行呈现自己的乐趣，都一一得以证实。不过，它们也许太“现代”，太自我中心了，不能一针见血地指出留给我们的那份“没有遗嘱的遗产”。

索福克勒斯在他晚年的戏剧《俄狄浦斯在科洛诺斯》（Oedipus at Colonus）中，写下了一段流芳千古、惊世骇俗的诗行：

Μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νι-
κᾶ λόγον. τὸ δ᾽ ἐπεὶ φανῇ,
βῆναι κεῖσ᾽ ὁπόθεν περ ἥ-
κει πολὺ δεύτερον ὡς τάχιστα.

“切勿生而无法言表；生命中次好的东西，其来也急，其逝也疾。”他借传说中雅典的奠基者，以及由此而成为雅典代言人的忒修斯之口，也让我们懂得了使普通人，无论老老少少，去承受生命之重负的究竟是什么。它就是城邦，是人们无拘无束的自由行为和活生生的语言的空间，它让生命充满华彩——τὸνβι'ονλαμπρὸνποιεῖσθαι。

译后记

承蒙洪涛先生错爱，力荐我译著名政治哲学家汉娜·阿伦特的代表作之一《论革命》，接到这个任务，真是受宠若惊，寝食难安。从执笔翻译至今，不觉六载寒暑，也曾六易其稿，不敢稍有怠慢，个中甘苦只有自知。《论革命》中文译本付梓之际，我首先想感谢洪涛先生，他不仅对我寄予深望，也时常就本书一些烦难之处，予以指点，令我受益匪浅。另外，胡雨春教授帮助我翻译了《论革命》中所有的德文；彭俞霞女士帮助我翻译了《论革命》中的法文和拉丁文；张骥博士帮助我找有关专家，解决了一些棘手的拉丁文翻译；李辉博士在我赴美期间，承担了琐碎而繁重的样稿校对工作。本书的出版，与他们的努力是分不开的，所以我在此一并予以感谢。

最早承担《论革命》翻译任务的是王寅丽女士，她是阿伦特研究的专家。王女士在翻译了前三章（不包括注释）之后，由于身怀六甲而不得不中途辍笔。我接手后，仔细阅读了她的译稿，十分叹服。不过，为了译文风格的统一，我还是忍痛割爱，另起炉灶。无论如何，王寅丽女士为本书所付出的艰辛劳动，是不容抹煞的。

我的导师林尚立教授，不以我忙于译事为忤，释我以暇。我留校任教数载，由于此事耽搁，无暇顾及其他，于心甚为有愧。

我的妻子申剑敏，她翘首以盼《论革命》中文译本久矣！须知在翻译过程中，我最大的心愿，就是丢下手中译稿，与她一起去享受哪怕一刻的悠闲……

译事永无止境，有过此般经历的人都知道，非但耗时耗力，还吃力不讨好。《论革命》我每易其稿都会发现错误，这样下去如何得了？索性将此艰巨任务交给读者诸君。译文有不妥之处，那是由于译者见识水平都有限，力有不逮。学术乃天下公器，望各位不吝批评指正，一起来完善对《论革命》的理解。

陈周旺

2007年春于美国纽约州立大学阿尔巴尼分校

分享译林更多好书：

- 官方微博：@译林出版社
- 豆瓣小站：http://site.douban.com/yilin
- 官方微信：

您有任何意见及建议，欢迎您通过以上方式与我们联系！

[1]据我所知，敢于直面核武器的恐怖和极权主义的威胁，而毫无顾忌地讨论战争问题的，唯卡尔·雅斯贝尔斯的《人类的未来》（Chicago，1961）。

[2]参见雷蒙·阿隆，“Political Action in the Shadow of Atomic Apocalypse”，in The Ethics of Power, edited by Harold D.Lasswell and Harlan Cleveland, New York，1962。

[3]德·迈斯特在他的Considérations sur la France（1796）中回应了孔多塞，后者将反革命定义为“une révolution au sens contraire（反方向的革命）”，参见Sur le Sens du Mot Révolutionnaire（1793）in Oeuvres，1847—1849，vol.XII。从历史上说，保守思想和反动活动，都不仅来自于它们最顽固的立场和它们的élan（冲动），而且来自于它们在法国大革命这一事件中的存在状态。它们产生的理念或观点几乎无一不是首先用作口舌之争的，在这一意义上，它们自始至终都是派生的。另外，这也是保守主义思想家一直擅于舌战的原因，而革命者，要是他们也要发展一种令人信服的舌战风格，那就要从他们的对手那里好好学一下这门手艺。保守主义，既不是自由主义也不是革命思想，它从本源上而且其实几乎从定义上，就是好战的。

[4]古典主义者知道，事实上，“我们的‘革命’一词与στάσι S或μεταβολῆπολιτει'ων都不是完全对应的”（W.L.Newman, The Politics of Aristotle, Oxford，1887—1902）。详见Heinrich Ryffel, Metabolé Politeion, Bern，1949。

[5]参见他的Dissertation on the Canon and the Feudal Law（1765），Works，1850—1856，vol.III, p.452。

[6]基于这一理由，波利比乌斯称政府从一种形态向另一种形态发生转型κατὰφύσιν是自然的。参见《历史》，VI.5.1。

[7]关于美国革命对1789年法国大革命的影响，参见Alphonse Aulard，“Révolution française et Révolution américaine”，载于études et Leçons sur la Révolution Française, vol.VIII，1921；有关雷奈神父对美国的描述，参见Tableau et Révolutions des Colonies anglaises dans l'Amérique du Nord，1781。

[8]约翰·亚当斯的A Defense of the Constitutions of Government of the United States of America是为了回应杜尔哥在1778年致Dr Price的信中的攻击而写。决战一方是杜尔哥坚持中央集权之必要性，另一方是《联邦宪法》的分权。特别是在亚当斯的《初步考察》中，他大量引述杜尔哥的信。Works, vol.IV。

[9]出自J.克雷夫科尔，Letters from an American Farmer（1782），Dutton平装本，1957，尤其可参见信III、信XII。

[10]路德的“Fortunam constantissimam verbi Dei, ut ob ipsum mundus tumultuetur.Sermo enim Dei venit mutaturus et innovaturus orbem, quotiens

venit”，我将它诠释为：“上帝之道最恒久的宿命，就是以它的名义，令世界陷于动荡不安。因为，上帝降言是为了改变和复兴整个地球，使之达到上帝之道。”

[11]引自埃里克·沃格林，见A New Science of Politics, Chicago，1952；以及Norman Cohn，见The Pursuit fo Millennium, Fair Lawn, N.J.，1947。

[12]分别参见波利比乌斯VI.9.5，XXXI.23—5.1。

[13]孔多塞，Sur le Sens du Mot Révolutionnaire, Oeuvres，1847—1849，vol.XII。

[14]我根据的是希罗多德的著名篇章，在那里，好像是第一次，希罗多德界定了三种主要的政府形式，一人统治，少数人统治和多数人统治的政府形式，并讨论它们的优点。（Book III，80—82）在此，雅典民主制的代言人（然而，雅典民主制被称为法律面前人人平等），拒绝接受赐给他的王国，并给出了自己的理由：“我既不想统治，也不想被统治。”因此，希罗多德称他的房子是整个波斯帝国唯一自由的房子。

[15]有关isonomy的含义及其在政治思想中的作用，见Victor Ehrenberg，“Isonomia”，in Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie des klassischen Altertums, Supplement, vol.VII。修昔底德的评述特别令人叹服。他指出，在派别斗争中，党魁喜欢用“顺口的名字”来叫自己，有的喜欢用isonomy，有的喜欢温和的贵族制，而在修昔底德看来，前者代表民主制，后者则代表寡头制。（这一点我要归功于芝加哥大学David Grene教授的热情帮助。）

[16]正如Edward Coke先生在1627年所说的那样：“特许是个什么词？地主想向庄稼汉征多少税就征多少；但是向自由民征税与土地特许权是相悖的，除非在议院中得到他们的同意。特许是一个法语，在拉丁语中它是指自由。”引自Charles Howard Mcllwain, Constitutionalism Ancient and Modern, Ithaca，1940。

[17]在此和在下文中，我根据的是Charles E.Shattuck：“在联邦和州宪法中……‘自由’一词的真正意义……”，Harvard Law Review，1891。

[18]参见Edward S.Corwin, The Constitution and What It Means Today, Princeton，1958，p.203。

[19]如杰斐逊在The Anas中所云，引自Life and Selected Writings, Modern Library edition, p.117。

[20]分别引自约翰·亚当斯，前引文章（Works, vol.IV, p.293），及其评论“On Machiavelli”（Works, vol.V, p.40）。

[21]《君主论》，第15章。

[22]参见Oeuvres, ed.Laponneraye，1840，vol.3，p.540。

[23]这句话可能最早出现在Gino Capponi1420年的Ricordi中："Faites membres de la Balia des hommes expérimentés, et aimant leur commune plus que leur propre bien et plus que leur ame."（"久经考验者要加入Balia，就要爱组织甚于爱自己的财产，甚于爱自己的灵魂。"）（参见马基雅维里，Oeuvres Complètes, ed.Pléiades, p.1535。）马基雅维里在《佛罗伦萨史》第三卷，第7章中使用了一个类似的表达，在那里，他赞美佛罗伦萨的爱国者们敢于挑战教皇，以此显示"他们将他们的城市置于比自己的灵魂要高得多的地位"。后来，他在弥留之际，写信给他的朋友Vettori，将一模一样的表达用在自己身上："我热爱我土生土长的城市，甚于我的灵魂。"（引自The Letters of Machiavelli, ed.Allan Gilbert, New York，1961，no.225。）我们不再会想当然地接受灵魂不朽的说法，这样就很可能无视马基雅维里信条的尖锐性。在他写作的那个年代，这种表达一点也不迂腐，而是朴实无华地意味着，一个人为了自己的城市，准备捐弃永恒的生命，甘冒堕地狱惩罚的危险。如马基雅维里所见，问题不在于人是否爱上帝甚于爱世界，而在于人是否能够爱世界甚于爱自己。对于一切献身政治的人来说，这种决定其实向来都是生死攸关的。马基雅维里反宗教的大多数立论，都是针对那些爱自己，也就是爱自己的救赎多于爱世界的人，而并非针对那些真正爱上帝甚于爱世界或爱自己的人。

[24]参见Letters，前引书，no.137。

[25]我根据的是Lewis Mumford最近的著作，The City in History, New York，1961。该书提出了一种极为有趣和极富启发性的理论，认为新英格兰的乡村实际上是中世纪城镇"一种幸福的变种"，"可以说是通过"在新世界"殖民，中世纪的秩序复兴了"，当旧世界的"城市逐渐停止繁衍"，"这种活动很大程度上在十六到十九世纪期间转到了新世界"。（参见p.328及以下，和p.356。）

[26]参见The Discourses, Book I，11。关于马基雅维里在文艺复兴文化中的地位，我倾向于J.H.Whitfield的观点，在Machiavelli（Oxford，1947，p.18）一书中，他指出，马基雅维里"并不代表政治和文化的双重衰落，相反他代表一种诞生于人文主义，因为政治问题处于危机之中，而逐渐对这种危机有所领悟的文化。正是因为这一点，他从人文主义赋予西方精神的元素中去寻求解决政治问题的办法"。然而，对于十八世纪的革命者而言，让他们返回古代去寻找其政治问题解决方法的，不再是"人文主义"了。有关这一问题的详细讨论，参见本书第五章。

[27]该词来自于拉丁语status rei publicae（公共状态），与之对应的词是"政府形式"，在政府形式这一意义上，我们仍然可以在布丹那里找到它。别具一格的是，stato不再意味着"形式"，或政治领域可能的"状态"之一，相反逐渐意味着人民内在的政治联合，不因政府和政府形式的交替而灭亡。马基雅维里耿耿于怀的当然是民族国家，也就是说，意大利、俄国、中国和法国，在其各自的历史范围内，并没有随着某个政府形式的沦亡而灭亡，这个事实仅仅对于我们来说是理所当然的。

[28]在整一章中我大量引用了德国历史学家Karl Griewank的著作，很可惜这些著作至今没有英译本。他早期的文章"Staatsumwälzung und Revolution in der Auffassung

der Renaissance und Barockzeit”，载于Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena，1952—1953，Heft I，而后期著作Der neuzeitliche Revolutionsbegriff（1955），使有关这一主题的其他一切文章都相形见绌。

[29]agent，也可译为能动者、主体、推动力，这里考虑到与旁观者对应，故且译为“当局者”。——译者注

[30]参见《牛津英语辞典》的“革命”条目。

[31]这是指现代革命的一种特征，即革命者将被革命绞杀。——译者注

[32]罗西特，The First American Revolution, New York，1956，p.4。

[33]《旧政权与大革命》，Paris，1953，vol.II, p.72。

[34]《人的权利》第二部分导言。

[35]参见Fritz Schulz, Prinzipien des römischen Rechts, Berlin，1954，p.147。

[36]Griewank，见前引书。他指出，“这是一场革命”的说法，第一次是用在法国的亨利四世和他改宗天主教的行动身上。他引用Hardouin de Péréfixe的亨利四世传记（Histoire du Roy Henri le Grand, Amsterdam，1661）作为证据，该书对1594年春天的事件有以下评价：普瓦提埃总督（Governor of Poitiers）voyant qu'il ne pouvait pas empêcher cette révolution, s'y laissa entrainer et composa avec le Roy（意识到自己不能阻挡这场革命，就随波逐流，任凭自己被革命卷走，与罗伊同流合污）。正如Griewank本人所指出的，不可抗拒性这一观念在此仍然与运动的天文学原义紧密结合在一起，也就是“旋转”回它的起点。因为“Hardouin将所有这些事件都看成是法国人向他们的prince naturel（自然王国）回归”。利昂古尔却并无此意。

[37]我诠释的罗伯斯庇尔在1793年11月17日国民公会上的发言，原文如下：“Les crimes de la tyrannie accélérèrent les progès de la liberté，et les progrès de la liberté multiplièrent les crimes de la tyrannie……une réaction continuelle dont la violence progerssive a opéré en peu d'années l'ouvrage de plusieurs siècles.”（“暴政的罪行加速了自由的进步，自由的进步扩大了暴政的罪行……这是一种持续反应，不断进步的暴力，以数年之功成就百年大业。”）（Oeuvres, ed.Laponneraye，1840，vol.III, p.446。）

[38]引自Griewank，前引书，p.243。

[39]1794年2月5日罗伯斯庇尔的发言，前引书，p.543。

[40]《联邦党人文集》（1787），ed.Jacob E.Cooke, Meridian，1961，no.11。

[41]引自Theodor Schieder，“Das Problem der Revolution im 19.Jahrhundert”，

Historische Zeitschrift, vol.170，1950。

[42]参见《论美国的民主》之“作者导言”：“一个新的世界需要一种新的政治科学。”

[43]Griewank在前引书中，注意到了旁观者在一个革命概念诞生的过程中所扮演的角色：“Wollen wir dem Bewusstsein des revolutionären Wandels in seiner Entstehung nachgehen, so finden wir es nicht so sehr bei den Handelnden selbst wie bei ausserhalb der Bewegung stehenden Beobachtern zuerst klar erfasst.”（“我们只有在不作为行动者，而是作为运动的旁观者时，才能认识到必须转变革命意识。”）他有此发现也许是受黑格尔和马克思的影响，尽管他将它用在佛罗伦萨史的编纂者身上。我想他这样做是错误的，因为这些历史是由佛罗伦萨的政治家和政客们编写的。从黑格尔和其他十九世纪历史学家是旁观者这一意义上，马基雅维里还有查士丁尼，都不是旁观者。

[44]关于圣鞠斯特，另外还有罗伯斯庇尔对这些事情的立场，参见Albert Ollivier, Saint-Just et la Force des Choses, Paris，1954。

[45]引自Edward S.Corwin，“The‘Higher Law’Background of American Constitutional Law”，in Harvard Law Review, vol.42，1928。

[46]托克维尔，前引书，vol.II, Fourth Book, chapter 8。

[47]这种态度与1848年革命者的举动形成鲜明对比。米什莱写道：“On s'identifiait à ces lugubres ombres.L'un était Mirabeau, Vergniaud, Danton, un autre Robespierre.”（“人们将自己当成了那些悲伤的幽灵，一边是米拉波、维尼奥和丹东，另一边是罗伯斯庇尔。”）载Histoire de la révolution française，1868，vol.I, p.5。

[48]指不受外力干扰的事变过程。——译者注

[49]Oeuvres, ed.Laponneraye，1840，vol.3，p.514.

[50]《无套裤汉的权利宣言》是罗伯斯庇尔的一个朋友Boisset提出来的，参见J.M.Thompson, Robespierre, Oxford，1939，p.365。

[51]Le But de la Révolution est le Bonheur du Peuple作为无套裤党的宣言，在1793年11月宣告了这一点。参见no.52 in Die Sanskulotten von Paris.Dokumente zur Geschichte der Volksbewegung 1793—1794，ed.Walter Markov and Albert Soboul, Berlin（East），1957。

[52]system，通常是指“体系”，考虑到“政党制度”一词约定俗成的译法，在此，涉及system的政党体系、委员会体系、苏维埃体系以及街区体系，都一概以“制度”代替之。在本文中，所谓政党制度、委员会制度和苏维埃制度，都不是institution意义上而是system意义上的。——译者注

[53]James Monroe in J.Elliot, Debates in the Several State Conventions on the Adoption of the Federal Constitution……，vol.3，1861.

[54]两处引文均来自阿克顿勋爵，Lectures on the French Revolution（1910），Noonday paperback edition，1959。

[55]致Trist先生的巴黎来信，1785年8月18日。

[56]杰斐逊，致Wythe先生的巴黎来信，1786年8月13日；约翰·亚当斯致杰斐逊，1813年7月13日。

[57]致约翰·亚当斯，1813年10月28日。

[58]托马斯·潘恩，《人的权利》（1791），Everyman's Library edition, pp.48，77。

[59]约翰·亚当斯，Discourses on Davila, Works, Boston，1851，vol.VI, p.280。

[60]同上，pp.267，279。

[61]约翰·亚当斯，Discourses on Davila, Works, Boston，1851，vol.VI, pp.239—240。

[62]同上，p.234。

[63]引自D.Echeverria, Mirage in the West：A History of the French Image of American Society to 1815，Princeton，1957，p.152。

[64]参见杰斐逊，“A Bill for the More General Diffusion of Knowledge”of 1779，及其“Plan for an Educational System”of 1814，in The Complete Jefferson, edited by Saul K.Padover，1943，pp.1048，1065。

[65]关于工人阶级对平等这一主题的意见，参见Robert E.Lane最近的一项研究，“The Fear of Equality”in American Political Science Review, vol.53，March 1959。例如，对工人角色毫无怨恨，谓之“对平等的恐惧”；深信富人并不比其他人快乐，谓之企图“对付那种备感煎熬而又不正当的嫉妒”；一旦发财也不会不顾朋友死活，谓之缺乏“安全感”，等等。这篇短文设法将每一种美德都转换成一种深藏不露的邪恶，即寻找不存在的隐秘动机，可谓a tour de force（神乎其技）。

[66]罗伯斯庇尔，Oeuvres Complètes, ed.G.Laurent，1939，vol.IV；Le Défenseur de la Constitution（1792），no.11，p.328。

[67]le peuple等同于menu（蚁民）或petit peuple（小民），它由“小商人、杂货店老板、手艺人、工人、雇员、推销员、侍应生、散工、lumpenproletariern（流氓无产者），而且由穷困潦倒的艺术家、演员和不名一文的作家”所组成。参见Walter Markov，“über das Ende der Pariser Sansculottenbewegung”，in Beiträge zum

neuen Geschichtsbild, zum 60.Geburtstag von Alfred Meusel, Berlin，1956。

[68]罗伯斯庇尔“Adresse aux Français”（1791年7月），引自J.M.Thompson，前引书，1939，p.176。

[69]同上，pp.365，339。

[70]参见Du contrat Social（1762），G.D.H.Cole, New York，1950，Book II, chapter 3。

[71]参见Du contrat Social（1762），G.D.H.Cole, New York，1950，Book II, chapter 1。

[72]Albert Ollivier, Saint-Just et la Force des Choses, Paris，1954，p.203.

[73]这句话包含了卢梭公意的关键。它仅仅出现在一个脚注之中，这一事实无非表明，作为卢梭理论来源的具体经验，对卢梭来说是这样的自然而然，以致他认为无庸赘述。复杂的公意概念，其背景既具有实证性，又十分简单，这让理论著作的诠释普遍犯难。这种困难颇有教益，因为很少有政治理论概念会笼罩在如此寻常的胡言乱语所造成的神秘气氛之中。

[74]对这种革命版共和国美德的经典表述，可以在罗伯斯庇尔关于地方法官和民间代议制的理论中找到，他自己将此归结为：“Pour aimer la justice et l'égalité le peuple n'a pas besoin d'une grande vertue；il lui suffit de s'aimer lui-même.Mais le magistrat est obligé d'immoler son intérêt à l'intérêt du peuple, et l'orgueil du pouvoir à l'égalité……Il faut donc que le corps représentatif commence par soumettre dans son sein toutes les passions privées à la passion générale du bien public……”（“人们并不需要伟大的美德，来热爱正义和平等；他们只需要爱自己。但是行政官员必须为人民的利益、为平等而牺牲他自己的利益……因此代表必须将私人的激情置于普遍的激情之下……”）1794年2月5日国民公会讲话。参见Oeuvres, ed.Laponneraye，1840，vol.III, p.548。

[75]关于卢梭，参见Discours sur l'Origine de l'inégalité parmi les Hommes（1755），G.D.H.Cole英译，New York，1950，p.226。圣鞠斯特引自Albert Ollivier，前引书，p.19。

[76]R.R.Palmer, Twelve Who Ruled：The Year of the Terror in the French Revolution, Princeton，1941，罗伯斯庇尔的话引自这里。该书与前面提到的Thompson的传记一道，都是近年文学作品中对罗伯斯庇尔及其身边的人最公正、最力求客观的研究。关于恐怖之性质的论战，Palmer的书尤其是一个杰出的贡献。

[77]引自Zoltán Haraszti, John Adams and the Prophets of Progress, Harvard，1952，p.205。

[78]卢梭，《论不平等的起源》，p.226。

[79]巴黎各区的文件，现在首次在第49页注②所引书中以双语（法语—德语）发表。这些文件充斥着诸如此类的公式。我所援引的来自第五十七条。一般而言，有人会说，说话者越是嗜血成性，他就越可能强调ces tendres affections de l'ame——他的灵魂的脆弱。

[80]Thompson（前引书，p.108）追忆，德慕兰早在1790年就告诉罗伯斯庇尔："你恪守你的原则，不必理会你的朋友怎么做。"

[81]举个例子，罗伯斯庇尔就革命政府这一主题发表讲话时坚持："Il ne s'agit point d'entraver la justice du peuple par des formes nouvelles；la loi pénale doit nécessairement avoir quelque chose de vague, parce que le caractère actuel des conspirateurs étant la dissimulation et l'hypocrisie, il faut que la justice puisse les saisir sous toutes les formes."（"这压根儿不是要用各种新形式来束缚人民的正义。刑法必须要有一些模糊的东西，现在阴谋集团有一个特点，他们善于伪装和伪善，正义必须想方设法将其揪出来。"）参见1794年7月26日国民公会发言。Oeuvres, ed.Laponneraye, vol.III, p.723。罗伯斯庇尔以伪善来为民间司法的无法无天正名。关于伪善问题，参见下文。

[82]这一说法在"Instruction to the Constituted Authorities"中作为一条原则出现。该文由在里昂负责执行革命法律的临时委员会起草。与众不同的是，大革命在此完全是为"广大贫苦阶级"而缔造的。参见Palmer，前引书，p.167。

[83]克雷夫科尔，Letters from an American Farmer（1782），Dutton paperback edition，1957，Letter 3。

[84]致麦迪逊的巴黎来信，1786年12月16日。

[85]《联邦党人文集》（1787），ed.Jacob E.Cooke, Meridian，1961，no.10。

[86]R.R.Palmer，前引书，p.163。

[87]阿克顿勋爵，见前引书，附录。

[88]比尔德的著名理论缺乏事实证据，这一点最近被揭示出来，参见R.E.Brown, Charles Beard and the Constitution, Princeton，1956，and Forrest McDonald, We the People：The Economic Origins of the Constitution, Chicago，1958。

[89]引自拉罗什福科的《箴言录》，参见Louis Kronenberger新近的译本，New York，1959。

[90]J.M.Thompson曾经把恐怖统治时期的国民公会叫做"政治演员的一个集会"（前引书，p.334），这一评价也许不仅仅受到发言者的花言巧语，而且也受到大量剧场隐喻

的启发。

[91]尽管persona的词根似乎来源于per-zonare，来源于希腊语的ζωνη，故而本义是指“伪装”，人们还是难免会相信，在拉丁语的耳朵听来，这个词带有per-sonare的意思，也就是“透声”；这样一来，在罗马，穿透面具而听到的声音，那一定是祖先的声音，而不是个体行动者的声音。

[92]参见Ernest Barker鞭辟入里的讨论，见Otto Gierke的Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800英译本导言，Cambridge，1950，p.lxx及以下。

[93]参见Ernest Barker，见Otto Gierke的Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800英译本导言，Cambridge，1950，p.lxxiv。

[94]《论不平等的起源》，序言。

[95]阿克顿勋爵，见前引书，第9章。

[96]同上，第14章。

[97]罗伯斯庇尔1793年11月17日国民公会发言，Oeuvers, ed.Laponneraye，1840，vol.III, P.336。

[98]叛乱期间葛底斯堡演说在人民中广为传播，就此而言，匈牙利革命也是独一无二的。参见Janko Musulin在Proklamationen der Freiheit, von der Magna Charta bis zur ungarischen Volkserhebung一书中的导言，Frankfurt，1959。

[99]阿克顿勋爵，见前引书，第9章。

[100]《论美国的民主》，vol.II, chapter 20。

[101]我诠释的是《论法的精神》（Book VIII, chapter 8）中的下述段落：“La plupart des peuples d'Europe sont encore gouvernés par les mœurs.Mais si par un long abus du pouvoir, si, par une grande conquête, le despotisme s'établissait à un certain point, il n'y aurait pas de mæurs ni de climat qui tinssent；et, dans cette belle partie du monde, la nature humaine souffrirait, au moins pour un temps, les insultes qu'on lui fait dans les trois autres.”（“大部分欧洲人民还受道德所支配。但是如果经过长久的滥用权力或者大规模的征服，专制主义就有可能在一定程度上建立起来，而使道德沦丧。在世界上这个美丽的地方，人类的本性至少在一定时间内被玷污，就像在世界其他三个部分一样。”）

[102]休谟，转引自Wolfgang H.Kraus，“Democratic Community and Publicity”，in Nomos（Community），vol.II，1959；柏克，转引自阿克顿勋爵，Lectures on the French Revolution，2nd lecture。

[103]《旧政体与大革命》（1856），Oeuvres completes, Paris，1952，p.197。

[104]致Nile，1818年1月14日。

[105]致Abbé Mably，1782。

[106]Discourses on Davila, Works, Boston，1851，vol.VI, pp.232—233。

[107]下述事实尤其令约翰·亚当斯大受打击，即“法国大革命自封的哲学家”就像“僧侣”一样，“对世界知之甚少”。[参见Letters to John Taylor on the American Constitution（1814），Works, vol.VI, p.453及以下。]

[108]J.M.Thompson, Robespierre, Oxford，1939，pp.53—54.

[109]参见Wolfgang H.Kraus，前引书，其中有一篇出色而富于启发性的文章，本书第一次出版时我尚未见过此文。

[110]西塞罗，De Natura Deorum I，7 and Academica I，11。

[111]托克维尔，前引书，p.195。在谈及La condition des écrivains（作家的条件）及其éloignement presque infini……de la pratique（越来越远离实际社会）时，他坚持：“L'absencecomplète de toute liberté politique faisait que le monde des affaires ne leur était pas seulement mal connu, mais invisible.”（“完全缺乏政治自由，使公共事务的世界不仅鲜为人知而且根本就看不见。”）在描述了这种缺乏体验是如何使他们的理论更为激进之后，他又明确强调：“La même ignorance leur livrait l'oreille et le cœur de la foule.”（“同样的无知赋予他们民众的耳朵和心灵。”）Kraus，前引书，表明在所有西欧和中欧国家，一种新的“对公共事务的好奇心”，不仅在“知识精英”而且在底层人民中蔓延。

[112]国王之臣民的“幸福”，前提是有一位像父亲照顾家庭一样，照顾自己王国的国王。这样一来，用布莱克斯通的话来说，它最终源于一位“造物者……仁慈地将戒律化为这一家长式箴言：‘人应当去追求自己的幸福。’”（引自Howard Mumford Jone, The Pursuit of Happiness, Harvard，1953。）显然，这种权利，是由一位世间的父亲来保障的，它无法在政治体向一个共和国的转型中幸免于难。

[113]参见A Summary View of the Right of British America，1774，in The Life and Selected Writings, Modern Library edition, p.293及以下。

[114]对这一方面感兴趣的是苏格兰道德哲学家亚当·弗格森（《文明社会史论》第三版，1768年），他所写的市民社会的合理秩序，听起来与亚当·斯密异曲同工。他评价道，秩序观念“经常是错误的，它从死气沉沉的事物类推而来……墙上石头秩序井然，乃是因为它们经过琢磨，各得其所。一旦有所松动，建筑必然倒塌：但是社会中人的良好秩序，则是他们各得其行动之宜……当我们在社会中寻求那种单纯是不行动和死气沉沉的秩序，我们忘记了自己的天性，找到了奴隶的秩序而非自由人的秩序”。引自

Wolfgang H.Kraus，前引书。

[115]致Joseph C.Cabell关于“街区共和国”的重要信件，1816年2月2日，同前引，p.661。

[116]参见詹姆斯·麦迪逊，《联邦党人文集》，no.14。尽管事实上，后来直至今天，“弄懂杰斐逊或委员会借‘追求幸福’来表达什么，绝非易事”，但杰斐逊新发现的“权利”被“1776年到1902年间大约三分之二的州宪法”所涵盖这一事实，就可以看出杰斐逊的笔锋是多么犀利。从我援引的Howard Mumford Jones的专著中，其实就有人免不了与他英雄所见略同：“在美国，追求幸福的权利，可以说是来自于一时冲动……”

[117]Jones，见前引书，p.16。

[118]罗西特，The First American Revolution, New York，1956，pp.229—230。

[119]Vernon L.Parrington称之为“（杰斐逊）政治哲学的首要原则，即‘关心人类的生命和幸福，而不是他们的毁灭，这是好政府第一位和唯一正当的目标’”。Main Currents in American Thought, Harvest Books edition, vol.I, p.354。

[120]这是约翰·狄更生的话，但是对于这个问题，美国革命者在理论上普遍存在共识。因此，即便是约翰·亚当斯也要分辩道：“社会幸福是政府的目的……正如个人幸福是人的目的。”（参见“Thoughts on Government”，Works，1851，vol.IV, p.193。）他们应该都会一致同意麦迪逊的著名公式：“如果人是天使，那么政府就是不必要的。如果由天使来统治人，那么对政府外在和内在的控制都是不必要的。”（《联邦党人文集》，no.51）

[121]致麦迪逊，1793年6月9日，见以上注释，p.523。

[122]约翰·亚当斯在1780年从巴黎致他妻子的信，他对旧的官僚制不可思议地来了个一百八十度大转弯，他写道：“我必须学习政治和战争，这样我的儿子就可以自由地学习数学和哲学。我的儿子应该学习数学和哲学、地理、自然史和船舶制造、航海术、商业和农业，这样他们的孩子就有权学习绘画、诗歌、音乐、建筑、雕塑、装饰和陶艺。”（Works, vol.II, p.68.）《弗吉尼亚权利宣言》的主要作者乔治·梅森看起来更是信心百倍，在他最后的遗愿中，他勉励自己的儿子“宁要私人领地之幸福，不要公共事务的操劳”，尽管，鉴于反对“干涉”公共事务、野心勃勃和热衷荣誉的传统和习惯影响巨大，有人对此将信将疑。与“私人领地之幸福”的陈词滥调决裂，承认自己不同的经验，也许在头脑和个性上都需要并不亚于约翰·亚当斯的勇气。（关于George Mason，参见Kate Mason Rowland, The Life of George Mason，1725—1792，vol.I, p.166。）

[123]参见杰斐逊致约翰·亚当斯，1814年7月5日，参见The Adams-Jefferson Letters, ed.L.J.Cappon, Chapel Hill，1959。

[124]参见Carl L.Becker，《独立宣言》第二版导言，New York，1942。

[125]参见杰斐逊致Henry Lee的信，1825年5月8日。

[126]革命将以共和国的成立而告终是出人意表的。即便在1776年，塞缪尔·亚当斯的一位通信者还写道："我们现在拥有一个公平的机会，来挑选我们认为合适的政府形式，并且与我们喜欢的任何民族订立契约，找一位统治我们的国王。"参见William S.Carpenter, The Development of American Political Thought, Princeton，1930，p.35。

[127]参见前引杰斐逊致Henry Lee的信。

[128]Adam-Jefferson，见第114页注①，1823年4月11日之信，p.594。

[129]参见前引致麦迪逊的信。

[130]关于托马斯，参见Summa Theologica I qu.1，4c and qu.12，1c.又见前引，I 2，qu.4，8o。

[131]托克维尔，《旧政体与大革命》，第三章。

[132]在国民公会关于"革命政府原则"的讲话。参见Oeuvres, ed.Lapponeraye，1840，vol.III。英文版采用Robert R.Palmer, Twelve Who Ruled, Princeton，1958。

[133]麦迪逊这番话似乎是在响应约翰·亚当斯，后者懂得"追求独特性的激情"在政治体中所扮演的角色。而这只不过表明国父们的一致之处究竟有多大。

[134]参见Letter XII，"Distresses of a Frontier Man"，in the Letters from an American Farmer（1782），Dutton paperback edition，1957。

[135]无法无天、暴力和无政府的张力，在美国与在其他殖民地国家一样强大。这里有一个约翰·亚当斯在他的自传中讲的著名故事（Works, vol.II, pp.420—421）：他碰到一个人，"一位普通的赛马师，……他一直在打官司，他的许多行为几乎被告遍所有法庭。他一看到我就迎了上来，向我打的第一个招呼就是：'噢，亚当斯先生，你和你的同事为我们做的事情简直是太伟大了！我都不知道怎样感谢你才好。现在这里已经没有法庭了，我希望其他地方也一样。'……这难道就是我们为之奋斗的目标吗？我对自己说。……难道这就是民情？在国家中有多少这样的人？据我所知有一半。因为至少一半国民是欠债人。在一切国家中，这些是欠债人的民情。如果国家权力陷于此事不能自拔，万分危险，那么，我们牺牲自己的时间、健康和其他一切，究竟是为了什么？确实，我们必须防范这种精神和这些原则，悔不该如此行事。"这个故事发生在1775年，问题的关键是，这种精神和这些原则因为战争和革命而烟消云散了，对此最好的检验，就是欠债人批准了联邦宪法。

[136]参见"On the Advantages of a Monarchy"in James Fenimore Cooper's The American Democrat（1838）。

[137]Edward S.Corwin in Harvard Law Review, vol.42，p.395.

[138]麦迪逊，《联邦党人文集》，no.45。

[139]参见约翰·亚当斯的话，载Discourses on Davila, Works，1851，vol.VI, p.233。

[140]《旧政体与大革命》，参见前引文。

[141]参见本书第116页注释②。

[142]参见Niles, Principles and Acts of the Revolution, Baltimore，1822，p.404。

[143]参见Robert R.Palmer, The Age of the Democratic Revolution, Princeton，1959，p.210。

[144]约翰·斯图亚特·密尔：《论自由》（1859）。

[145]一个常见的假设是，当实现解放，一切独立战争固有的骚乱和暴力走向终结时，革命进程也就结束了。也许没有什么比这更不利于对革命的理解了。这不是什么新观点。1787年，本杰明·拉什抱怨“没有什么比将‘美国革命’一词跟‘美国战争’后期那些东西混为一谈更加常见的了。美国战争结束了，但‘美国革命’远非如此。相反，闭幕的只不过是伟大戏剧的第一幕。我们的新政府形式尚待建立和完善”。（参见Niles, Principles and Acts of the Revolution, Baltimore，1822，p.402。）我们还要加上一点，没有什么比将解放之阵痛与以自由立国混为一谈更加常见的了。

[146]这些担忧是在1765年致William Pitt的信中流露出来的。迪金森在这封信中，声称相信殖民地将在抗英战争中获胜。参见摩根，The Birth of the Republic，1763—1789，Chicago，1956，p.136。

[147]参见1787年11月20日致詹姆斯·麦迪逊的信。

[148]鲜为人知而又相当重要的一点，用伍德罗·威尔逊的话来说，是“权力是一种积极的东西，控制是一种消极的东西”，而“用同样的名字来称呼这两种东西，只不过是一词多义而使语言变得贫乏。”（An Old Master and Other Political Essays，1893，p.91）行动的权力与控制“创制机构”的权利相混同，跟前面已述及的解放与自由相混同如出一辙。引自James Fenimore Cooper, The American Democrat（1838）。

[149]后者是Carl Joachim Friedrich的观点，参见Constitutional Government andDemocracy, revised edition，1950。前者，“我们美国宪法的条款……纯粹是大宪章第三十九条的复制品”，参见Charles E.Shattuck，“The True Meaning of The Term‘Liberty’in the Federal and State Constitutions”，Harvard Law Review，1891。

[150]引自Charles Howard McIlwain, Constitutionalism, Ancient and Modern, Ithaca，1940。那些希望以历史眼光看待这一问题的人，也许会想起洛克为卡罗莱娜

制定的宪法的命运。这也许是第一部由专家制定然后交给人民的宪法。几乎一切这种宪法，都应了William C.Morey的断言："它凭空而来，转瞬即逝。"（"The Genesis of Writhen Constitution"，in American Academy of Politics and Social Science, Annals, April 1891.）

[151]对这种制宪活动的研究，最出色的要数Karl Loewenstein的"Verfassungsrecht und Verfassungsrealität"（载Beiträge zur Staatssoziologie, Tübingen，1961）。很遗憾在本书的第一版中并未有所提及。Karl Loewenstein著作探讨的是二战后的"宪法狂潮"，其中只有很少得到人民认可。他强调"人民极不信任"这些宪法，这些宪法掌握在"一小撮专家"手里，绝大部分都沦为"达到目的的手段"，成为"这些专家为之效劳的各种群体或阶级攫取或维持特权的工具"。

[152]或者换一种口吻："宪法先于政府而存在，政府只是宪法的产物。"两种说法都可以在《人的权利》第二部分看到。

[153]根据摩根，见前引著作，"大多数州让它们的地方议会承担制定和执行宪法的任务。马萨诸塞人民似乎第一个看到了这一程序的危险性……于是在1780年举行了特别会议，由独立于政府的人民制定了一部宪法……尽管当时州已经来不及使用它了，但这种新方法还是很快在创建美利坚合众国政府的过程中被沿用。"甚至连Forrest McDonald这样的人，坚持州立法机构是"中心"，并且认可选举产生的制宪会议，因为"如果联邦宪法不得不克服立法机构的各种阴谋诡计，……这种认可将会变得难上加难"，竟也在一个脚注里承认："根据法学理论，州立法机构的认可并不比其他任何法律更具约束力，它可以被随后的立法机构撤销。"参见We the People：The Economic Origins of the Constitution, Chicago，1958，p.114。

[154]引自Zoltán Haraszti, John Adams and the Prophets of Progress, Cambridge, Mass.，1952，p.221。

[155]参见《联邦党人文集》，no.51。

[156]这是一个宾夕法尼亚人说的话，"宾夕法尼亚是最彻头彻尾的世界主义殖民地，在那里，英裔人民与其他民族的人民的总数几乎一样多。"参见罗西特，The First American Revolution, New York，1956，pp.20，228。

[157]甚至早在六十年代，"詹姆斯·奥梯斯就设想，在英国宪法内部实现英国人的普通法权利向人的自然权利转型，但他也将这些自然权利视为对政府权威的限制。"William S.Carpenter, The Development of American Political Thought, Princeton，1930，p.29。

[158]关于人的权利在历史上和观念上的困惑，可参见拙著《极权主义的起源》（Origins of Totalitarianism, revised edition, New York，1958，pp.290—302）中的深入探讨。

[159]这是本杰明·拉什的话，参见Niles，前引书，p.402。

[160]在“伟大的孟德斯鸠”的“神圣著作”中，没有哪个段落比下述关于英国的名言，在论战中被更为频繁地引用了：“Il y a aussi une nation dans le monde qui a pour objet direct de sa constitution la liberté politique.”（“在世界上还存在着一种国家，它的宪法的直接目的就是政治自由。”）至于孟德斯鸠对美国革命进程的巨大影响，可参见Paul Merrill Spurlin, Montesquieu in America，1760—1801，Baton Rouge, Louisiana，1940，和Gilbert Chinard, The Commonplace Book of Thomas Jefferson, Baltimore and Paris，1926。

[161]孟德斯鸠在哲学自由与政治自由之间进行了区分，前者在于“意志的运作”（《论法的精神》XII，2），后者则在于pouvoir faire ce que l’on doit vouloir（能够为所欲为）（同上，XI，3）。据此，侧重点便落在pouvoir（权力）身上。政治自由中的权力因素被法语强有力地提出来了，在法语中，pouvoir这个词同时意味着权力和“能够……”。

[162]参见罗西特，前引书，p.231，以及1639年的《康涅狄格基本法》（“The Fundamental Orders of Connecticut”of 1639 in Documents of American History, ed.Henry Steele Commager, New York，1949，5th edition）。

[163]这句话在XI，4，可以这样来读：“Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir.”（“为了避免权力被滥用，必须通过分权的方式，以权力制约权力。”）乍看起来，即便是在孟德斯鸠那里，这似乎也只不过意味着法律的权力必须制约人的权力。但这种第一印象会让人误入歧途，因为，孟德斯鸠并不是在强制性的标准和命令这一意义上来谈论法律的，而是完全迎合古罗马传统，通过les rapports qui se trouvent entre（une raison primitive）et les différents êtres, et les rapports de ces divers êtres entre eux（根本理性与各种存在的关系，以及各种存在之间的关系）（I，1）来理解法律的。换言之，法律是起联系作用的东西，这样，神法就是联系人与神的东西，而人法就是将人与其同胞联系起来的东西（也是参见该书XXVI，在这里，整本书最重要的章节被细加探讨）。没有神法，人与神就不存在任何联系。没有人法，人与人之间的空间将成为一片荒漠，或毋宁说是根本就不存在居间的空间。正是在这种关系的或法定的领域中，权力被加以实施。权力不可分割不是对法定的否定，而是对自由的否定。根据孟德斯鸠的观点，人们可以大肆滥用权力而仍然处于法律的范围之内；对有限性的需要——la vertu même a besoin de limites（美德同样需要限制）（XI，4）——来自于人类权力的性质，并非来自于法律与权力之间的对抗。孟德斯鸠的分权因为与制衡理论联系密切，以致常常被归咎于当时科学的牛顿精神。然而，没有什么比现代科学精神与孟德斯鸠更格格不入的了。诚然，这种精神体现在哈林顿身上，体现在他的“财产权的平衡”之中，就像它体现在霍布斯身上一样。毫无疑问，这一术语源于那时还极具合理性的科学——约翰·亚当斯就盛赞哈林顿的文献是“跟机械力学中作用与反作用对等一样的颠扑不破的一个政治格言”。不过，有人还是怀疑，正是孟德斯鸠政治的、非科学的语

言，大大提高了他的影响力。无论如何，正是以非科学、非机械论的精神，正是在孟德斯鸠的显著影响之下，杰斐逊断言："我们为之而战的政府……不仅应建立在自由原则之上（他指的是有限政府原则）"，"而且根据这一原则，政府权力应在几个行政实体中加以分立和平衡，这样，谁也不可以超越它们的合法权限而不受他人有效制约和限制"。Notes on the State of Virginia, query XIII。

[164]《论法的精神》XI，4和6。

[165]如詹姆斯·威尔逊坚持"一个联邦共和国……作为一种政府类型，……对内保留了共和国的全部优点。同时对外还保留了君主制的尊严和力量"（引自Spurlin，前引书，p.206）。《联邦党人文集》，no.9，汉密尔顿反驳新的联邦宪法的反对者，这些人"绞尽脑汁援引和散播孟德斯鸠共和政府国土规模要小的观点"。汉密尔顿大量援引《论法的精神》，表明孟德斯鸠"明明将邦联共和国视为扩展平民政府范围的权宜之计，还将共和制与君主制的优点融为一体"。

[166]来自Haraszti，前引书，p.219。

[167]当然，这些观念在美国也相当风行。因此弗吉尼亚的约翰·泰勒反驳约翰·亚当斯："亚当斯先生把我们的分权当成了跟他的权力平衡一样的原则。我们认为这些原则是对立的、相互磨损的。……我们的分权原则，是用来弱化权力的，直至使之成为一种福祉而非祸害。……亚当斯先生为一个有秩序的政府而斗争，好像权力是权力之哨卡，或者是看管路济弗尔之恶魔……"（参见William S.Carpenter，前引书）泰勒因为不信任权力而被称为杰斐逊式民主制的哲学家。然而事实上，杰斐逊丝毫也不亚于亚当斯或麦迪逊，他极力坚持专制的合理疗法是权力平衡而非分权。

[168]参见Edward S.Corwin，"The progress of Constitutional Theory between the Declaration of Independence and the Meeting of the Philadelphia Convention"，American Historical Review, vol.30，1925。

[169]《联邦党人文集》，no.14。

[170]麦迪逊致杰斐逊，1787年10月24日，参见Max Farrand, Records of the Federal Convention of 1787，New Haven，1937，vol.3，p.137。

[171]关于汉密尔顿可参见本书第136页注释②，关于麦迪逊可参见《联邦党人文集》，no.43。

[172]詹姆斯·威尔逊评论孟德斯鸠的联邦共和国时，明确指出："它就在于将各具特色的社团集合起来，这些社团已经结成一个新的实体，能够通过其他成员的加入而叠增。——这是一种特别适合美国形势的扩展特性。"（Spurlin，前引书，p.206）

[173]如Ernst Kantorowicz in"Mysteries of State：An Absolute Concept and Its Late Medieval Origin"，Harvard Theological Review，1955。

[174]“La nation（民族）”，西耶士称，“existe avant tout, elle est l’origine de tout.Sa volonté est toujours légale, elle est la Loi elle-même.”（“先于一切而存在，它是一切的源泉，它的意志永远是合法的，它本身就是法律。”）“Le gouvernment n’exerce un pouvoir réel qu’autant qu’il est constitutionel……La volenté nationale, au contraire, n’a besoin que de sa realité pour être toujours légale, elle est l’origine de toute légalité.”（“只有立宪政府，才能够运作一种现实权力……相反，国家的意志，只要是现实的，它就是永远合法的，是所有合法性的源泉。”）参见Qu’est-ce que le Tiers-Etat?2nd edition，1789，p.79，82及以下。

[175]Ernst Kantorowicz, The King’s Two Bodies：A Study in Medieval Theology, Princeton，1957，p.24.

[176]Edward S.Corwin在“The‘Higher Law’Background of American Constitutional Law”（Harvard Law Review, vol.42，1928，p.152）一文中指出：“联邦宪法被赋予至高无上性，唯一的理由就在于它扎根于民众意志中，这表明……美国宪法理论是相对滞后的。此前，宪法被赋予的至高无上性，更多是归因于它们的应有之义，归因于它们是基本和不变的正义的体现，而不是归因于它们公认的源泉。”

[177]Benjamin Hitchborn，是故被Niles援引，见前引书，p.27。他其实充满了十足的法国味，然而，令人奇怪的是他这样开头：“我将公民自由界定为，它不是一个‘法治政府’，……而是属于广大人民的一种权力。”换言之，实际上就像所有美国人一样，他也在法律和权力之间做出了明确区分，故而发现单单以权力在民为基础的政府绝不能称为法治政府。

[178]参见Merrill Jensen，“Democracy and the American Revolution”，Huntington Library Quarterly, vol.XX, no.4，1957。

[179]Niles，见前引书，p.307。

[180]西耶士，见前引书，p.81。

[181]引自Corwin，见前引书，p.407。

[182]同上，p.170。

[183]又可以分别译为“建构的权力”和“被建构的权力”。——译者注

[184]参见西耶士，见前引书，尤其是p.83及以下。

[185]关于西耶士可参见前引书之the Seconde Partie，4th edition，1789，p.7。

[186]从最近的历史中，我们当然知道了太多的例子，以致连根据多数统治的原义来历数这种民主制的例子，都无从下手。这就足以提醒读者，铁幕背后所谓“民主”号称代表真正的民主制，并且与西方世界的立宪和有限政府分庭抗礼，这固然不可理喻，却可

以借此而被正名。对在一切冲突中失败的少数进行政治的、虽则不是肉体上的清洗，是苏联内部见惯不怪的做法。更为重要的是，依靠多数统治的一党统治观念——通过一个在某个特定时刻能够达到绝对多数的党来攫取权力。

[187]公认是立国者中最民主的杰斐逊，时常高屋建瓴地大谈“选举专制”的危险，只要“一百七十三名暴君确实像一个暴君那样暴虐”（前引文及上述引文）。汉密尔顿早就指出“最顽固的共和派人士在数落民主制的丑恶时，跟任何人一样，都是那般不可一世”。参见William S.Carpenter，前引书，p.77。

[188]存在一些各自为战的例子。其中一些是通过的决议，大意是“国会的整个程序都是违宪的”，还有“当《独立宣言》出台后，殖民地就完全处于自然状态中了”。这当然就使之无从反驳了。关于新罕布什尔州某些城镇的决议，参见Jensen，前引文章。

[189]参见1787年10月24日致杰斐逊的信，Farrand, Records of the Federal Convention。

[190]Winton U.Solberg，在他的The Federal Convention and the Formation of the Union of the American States导言中，New York，1958，p.cii，正确地强调，联邦党人“肯定希望将州置于从属地位，但是他们并不想破坏州，只有两个人例外”。麦迪逊本人曾说“他将像维护陪审团的审讯权那样小心翼翼地维护州的权利。”（同上，p.196）

[191]托克维尔，《论美国的民主》，New York，1945，vol.I, p.56。新英格兰单单在1776年就拥有了超过五百五十个这样的市镇。国家中政治联结的非凡程度，从这一事实可见一斑。

[192]令我感到眼前一亮的坏天气理论，在《大不列颠百科全书》“马萨诸塞”条目中提到，第11版，vol.XVII。要替代它，也许最好就是参见《五月花号公约》导言了，载Commager，见前引书。

[193]麦迪逊在联邦会议的讲话中，对拥有主权的州和那些“仅仅是政治社团”的州做了重要界分。

[194]参见1639年《康涅狄格基本法》和1643年《新英格兰同盟》，载Commager，见前引书。

[195]本杰明·赖特——尤其是在“The Origins of the Separation of Powers in America”，Economica，1933年5月这篇重要文章中——以差不多相同的口吻争辩道：“第一部美国宪法的起草者们对分权理论印象深刻，仅仅是因为他们自己的经验……证实了分权理论的智慧”。其他人纷纷附和。六七十年前，对于美国学者而言，坚持导致美国革命和成立美利坚合众国的美国历史具有一种自发的、不间断的连续性，几成理所当然。自从布赖斯将美国立宪与最早的英国殖民地赖以建立的王室殖民特许权联系起来，对成文宪法起源的解释就大行其道。同样风行一时的，还有对依法立法的强调，这种强调独树一帜，它的事实依据是，殖民地是次级政治实体，源自商

业公司，所具权力仅限于经认可、授权和特许而委托的权力。（参见William C.Morey's“The First State Constitutions”in Annals of the American Academy of Political and Social Science，1893年10月，vol.IV, and his essay on the Written Constitution，见本书第127页注释①。）今天，这种方法已经不那么通行了。而对来自英国或法国的欧洲影响的强调，由更加广为人接受。美国历史学者这种侧重点的转移，有各种各样的原因，其中包括近来思想史的强烈影响。思想史明目张胆地将注意力投向知识先例而不是政治事件，还有就是它对孤立主义态度的捐弃，后者略欠新意。这一切都是相当有趣的，但无关本文宏旨。在这里，我要强调的是，侧重于王室或公司的特许权，其代价似乎就是忽略更为根本、更加有趣的，由殖民者自己相互定立的约法和契约。当Merrill Jensen在他的近著中，见前引文，称：“十七世纪新英格兰的中心事件……就是政府得以成立的权威源泉。英国人的观点是，未经王室的权力许可，那么在殖民地一个政府都不存在。新英格兰某些英国反对派坚持相反的观点，认为一群人可以通过约法、契约或宪法的手段为自己创造一个有效的政府。《五月花号公约》和《康涅狄格基本法》的作者，就是根据这一假设来办的，……它是《独立宣言》的基本假设，是《独立宣言》的一个部分，读起来就像罗杰·威廉斯早在一百三十二年前写的文字。”这一观点，我举双手赞成。

[196]引自Solberg，前引书，p.xcii。

[197]罗西特，见前引书，p.132。

[198]在美国历史的这一时期，《五月花号公约》的独特性被人不厌其烦地一再加以强调。因此，詹姆斯·威尔逊在1790年的一次演说中提到《五月花号公约》时，提醒他的听众，他拿出来的是“大西洋彼岸世界国家求之而不得的东西，是最初踏上地球这一角时定立的一项原初社会契约”。如苏格兰历史学家William Robertson所说，早期美国史还是旗帜鲜明地强调，“以它最初的政治存在来思考一个社会，是绝无仅有的……一个景象”。参见W.F.Craven, The Legend of the Founding Fathers, New York，1956，pp.57，64。

[199]特别参见前引文，Section 131。

[200]参见the Cambridge Agreement of 1629 in Commager，见前引书。

[201]在这些话中，身为清教牧师和十七世纪上半叶“新英格兰主教”的约翰·科顿，对民主制提出反驳，认为这是一个不适合“教会或英联邦”的政府。在此、在下文中，我都尽量避免讨论清教主义与美国政治制度之间的关系。我相信罗西特对“清教徒与清教主义、波士顿与沙龙的显贵与他们衍生的革命的生活方式和思想方式之间”（前引书，p.91）所做的区分是有效的。后者在于他们坚信，即便在君主制下，上帝也“把主权归于自己”；在于他们“执迷于约法或契约”。但困难就是这两种信条在某种意义上是不相容的，约法观念的前提是无主权和无统治，而相信上帝保留主权并拒绝将它委托给任何世俗权力这一信仰“奉神权政治……为最好的政府形式”，一如约翰·科顿正确地得出的结论那样。问题的关键在于，这些严格意义上是宗教性的影响和运动，包括大复苏

运动，对于美国革命者的所为和所想根本不起任何作用。

[202]罗西特，前引书和第156页注释①引文。

[203]在约翰·温斯罗普的布道中，有一个清教徒约法观念的突出例子。这是他在驶往美洲的阿伯拉号上写的："此乃上帝与吾辈之间事，为这一伟业，吾辈与上帝立约，勇肩重任，主准吾辈自立条款，吾辈将谨守事业，善始善终，愿主保佑。现在，若主愿聆听吾辈，引领吾辈安然抵达梦想之地，即认可本约法，赐吾辈予重任。"（引自Perry Miller, The New England Mind：The Seventeenth Century, Cambridge, Mass.，1954，p.477。）

[204]《1629年剑桥协议》（the Cambridge Agreement of 1629），由马萨诸塞海湾公司中一些领导成员在出发前往美洲之前草拟。

[205]在1291年瑞士著名的森林州联盟（Bund der Waldstätte）中似曾相识的话让人误解。若是从这些"相互承诺"中产生"文明的政治体"，就不会有新的制度，也不会有新的法律。

[206]参见Thoughts on Government（1776），Works, Boston，1851，IV，195。

[207]来自普罗维登斯的垦殖协议，协议于1640年建立普罗维登斯镇（Commager，前引书）。特别有趣的是，代议原则在这里第一次被提出；也因为那些"如此得到信任"的人，"从政府角度，经过对本州、外州的深思熟虑之后"，同意没有什么政府形式会如此"适合他们仲裁人政府的条件"。

[208]1639年的《康涅狄格基本法》（Commager，前引书），布赖斯（American Commonwealth, vol.I, p.414注释）称之为"美国最古老的真正的政治宪法"。

[209]"向不列颠做最后告别"见于发自马萨诸塞州的莫尔登镇的指示，这些指示是为1776年5月27日《独立宣言》而立（Commager，前引文）。这些指示措词强烈，该镇"不屑一顾地与一个奴隶的王国"脱离"关系"，表明托克维尔将美国革命追根溯源至市镇精神是多么的正确。对于遍及各州的共和情感所具有的民间力量而言，引人入胜的还有杰斐逊于1818年2月4日在The Ana中的声明（The Complete Jefferson, ed.Saul Padover, New York，1943，p.1206及以下）。它令人信服地表明，如果"那天的斗争是共和国支持者与君主制政府的支持者之间的原则斗争"，那么，正是人民的共和意见，最终解决了政治家之间的意见分歧。共和热情甚至在美国革命之前，就因为这种独一无二的美国经验，而显得那样强烈，这在约翰·亚当斯的早期著作中表露无遗。在1774年为Boston Gazette而写的一系列文章中，他写道："在最严格的意义上，普利茅斯的首批垦殖者是'我们的祖先'。对于占有的土地他们没有获得任何特许权和授权，也没有从英国下院和英王那里得到建立政府的权威。他们购买印第安人的土地，根据朴素的自然原则，建立了属于自己的政府。……（他们）以独立个人之间的原始契约这一平实的理由来继续运用政府的一切权力，包括立法、行政和司法权力。"（黑体是作者附加）参见Novanglus, Works, vol.IV, p.110。

[210]来自于1774年7月26日弗吉尼亚的阿尔伯马尔县的地产所有者决议，它由杰斐逊起草。王室特许权被指为一种马后炮。“契约性”这一古怪的术语，在术语上读来好像是自相矛盾的，却清楚地表明，让杰斐逊念念不忘的，是契约而不是特许权（Commager，前引书）。对契约的这种执著，以牺牲王室或公司特许权为代价，它绝非革命的一个后果。大约在《独立宣言》发表十年之前，本杰明·富兰克林争辩道：“下院根本没有参与最初的拓居工作，以致它们建立起来多年之后，实际上都未引起任何注意。”（Craven，见前引书，p.44）

[211]Merrill Jensen，见前引文章。

[212]来自于马萨诸塞州抗议1768年2月11日汤森法案的传单，由塞缪尔·亚当斯起草。根据Commager，对英国内阁的这些评论提供了“对英国宪法中的根本大法教义最早的系统阐述之一”。

[213]引自莫尔登镇指示（见本书第161页注释②）。

[214]如1774年8月1日对美洲殖民地国会的弗吉尼亚指示所云（Commager，见前引书）。

[215]参见Pietro Verri针对在玛丽娅·特蕾西娅和约瑟夫二世统治下奥地利式开明专制之言，引自Robert Palmer, The Age of Democratic Revolution, Princeton，1959，p.105。

[216]我知道，在此我并不同意我援引的Robert Palmer的重要著作。Palmer先生的著作令我受益匪浅，对于他关于一个大西洋文明的主要命题，大西洋文明，是“一个在十八世纪比在二十世纪更接近现实的术语”（p.4），这尤令我深有同感。不过，在我看来，他并没有看到，这种界定的理由之一，就是欧洲革命与美国革命有着不同的结果。这种不同结果首先归咎于在两块大陆上“构建的实体”截然不同。在欧洲，先于革命而构建起来的实体，等级、议院、各种特权阶层，无论哪一个，其实都是旧秩序的重要组成部分，都被大革命扫荡一空。而在美国，相反，可以说被革命解放出来的，正是殖民时期旧的构建的实体。这种分别在我看来是具有决定性的，故我担心，一方是市镇和殖民会议，另一方是带有各自特权和自由的欧洲封建制度，却同样使用“构建的实体”一词，这会令人误入歧途。

[217]引自Palmer，见前引书，p.322。

[218]Sur le Sens du Mot Révolutionaire（1793）.参见Oeuvres，1847—1849，vol.XII。

[219]卢梭致Marquis de Mirabeau的信，1767年7月26日。

[220]参见J.M.Thompson, Robespierre, Oxford，1939，p.489。

[221]《马萨诸塞共和国宪法或政府形式报告》序，1779。Works, Boston，1851，

vol.IV。Justice Douglas还是在此意义上称："我们是有宗教信仰的人民，我们的制度以最高存在为前提。"（引自Edward S.Corwin, The Constitution and What It Means today, Princeton，1958，p.193。）

[222]Civil Government, Treatise I, section 86，and Treatise II, section 20.

[223]参见Dissertation on Canon and Feudal Law。

[224]参见A Defense of the Constitutions of Government of the United States of America，1778，Works, vol.IV, p.291。

[225]因此，对一位古代立法者的最高赞誉就是，他的法律真是巧夺天工，以致让人简直无法相信它不是出自神的手笔。这通常是说吕枯耳戈斯（主要参见波利比乌斯，VI，48.2）。亚当斯之错，根源也许就在普鲁塔克，他大谈吕枯耳戈斯在德尔斐是如何信誓旦旦，"他行将建立的宪法将是世上最好的"。普鲁塔克也谈及，梭伦从阿波罗那里得到一个励志神谕。诚然，亚当斯是用基督教的眼光来读他的普鲁塔克，因为，普鲁塔克的文本并没有得出梭伦或吕枯耳戈斯受神启的结论。在这一问题上比亚当斯更接近真理的是麦迪逊。麦迪逊发现，"古代史记载的每一件事，都是意义非凡的。在古代史中，政府是通过协商和同意而建立的，建立政府的使命并不是委托给一个人的团体，而是由某位具有超凡智慧又公认是正直的公民来履行的。"（《联邦党人文集》no.38）这一点至少对于古希腊而言是对的，尽管"希腊人……放弃了谨慎的统治以致将自己的命运交付某一个公民之手"的理由令人难以置信，这个理由就是"对不和的恐惧……超过了对一个公民的无能和背信弃义的感受"（同上）。事实是，立法不属于希腊公民的权利和义务，制定法律之举被认为是前政治的。

[226]如，关于立法者，西塞罗直言不讳地说："Nec leges imponit populo quibus ipse non pareat."（"己所不欲，勿施于人。"）参见《论共和国》（De Re Publica）I 52。

[227]参见F.M.Cornforth的话，From Religion to Philosophy（1912），Torchbooks edition, chapter I, p.13。

[228]扯得太远就无法具体讨论这一问题了。似乎柏拉图在《法律篇》中的名句"神是万物的尺度"，是指人造法律背后的一种"更高法律"。我想这是一个错误，不仅是因为有一个显而易见的理由，那就是尺度和法律不是一回事。对于柏拉图而言，法律的真正对象与其说是杜绝不正义，不如说是公民的完善。好法律与坏法律的衡量标准完全是功利性的：使公民比以前更好的就是好法律，使他们原地不动的就是无关紧要的，甚至是多余的法律，而使他们变坏的就是坏法律。

[229]罗伯斯庇尔的"非常理念"包含在Le Défenseur de la Constitution（1792），no.11。参见Oeuvres Complètes, ed.G.Laurent，1939，vol.IV, p.333。评论引自Thompson，见前引书，p.134。

[230]《埃涅阿斯纪》，Book VII, Modern Library edition, p.206.

[231]Livy III，31.8.

[232]《论法的精神》第一卷，第1—3章。也可对照第XXVI卷的第一章。联邦宪法坚持，不仅“美利坚合众国的法律”而且“在美利坚合众国的权威之下……缔结的一切条约，都是至高无上的国内法”，这一事实表明美国的法律概念在多大程度上返回了罗马的法，返回了契约和协议的本原经验。

[233]古罗马的自然法绝非一个“更高法律”。相反，罗马的法学家“必定认为自然法低于而不是高于现行法律”（Ernst Levy，“Natural Law in the Roman Period”，in Proceedings of the Natural Law Institute of Notre Dame, vol.II，1948）。

[234]参见亚当斯的《马萨诸塞州宪法》草案，见前引书。

[235]Thompson，见前引书，p.97。

[236]“L'idée de l'Etre Suprème et de l'immortalité de l'ame est un rappel continuel à la justice；elle est donc sociale et républicaine.”（“最高存在和灵魂不朽的理念不断唤起正义，故这种理念就是社会的、共和的。”）参见罗伯斯庇尔在国民公会上的发言，1794年5月7日，Oeuvres, ed.Laponneraye，1840，vol.III, p.623。

[237]也就是说，人通过传宗接代而令生命延续，不致如萤火虫般生命短暂。——译者注

[238]Discourses on Davila, Works, vol.VI, p.281.罗伯斯庇尔在刚才援引的发言中，用了几乎一模一样的腔调：“Quel avantage trouves-tu à persuader à l'homme qu'une force aveugle préside à ses destins, et frappe au hasard le crime et la vertu?”（“要让人们相信，一种盲目的力量主宰了他们的命运，盲目地惩恶扬善，你认为这好在哪里呢？”）

[239]罗伯斯庇尔，见前引书和引文。

[240]参见他的《弗吉尼亚确立宗教自由法案》序言草案。

[241]参见他的L'Ordre Natural et Essentiel des Sociétés Politiques（1767），I, ch.XXIV。

[242]托马斯·潘恩的评论参见《人的权利》（Part II）；约翰·亚当斯的评论参见A Defense of the Constitutions of Government of the Unites State（1778），Works, vol.IV, p.439；詹姆斯·威尔逊的预言引自W.F.Craven, The Legend of the Founding Fathers, New York，1956，p.64。

[243]亚当斯和威尔逊的评论均引自Edward S.Corwin，“The‘Higher Law’Background of American Constitutional Law”，in Harvard Law Review, vol.42，1928。

[244]《联邦党人文集》，no.16。

[245]同上，no.78。

[246]同上，no.50。

[247]如引自Corwin的著作，见前引书，p.3。

[248]西塞罗，见前引书，I，7，12。

[249]参见“Discourse on Reforming the Government of Florence”，in The Prince and Other Works, Chicago，1941。

[250]主要是出于对共和政府稳定性的关注，导致十七、十八世纪作家经常对斯巴达魂牵梦萦。那时，据说斯巴达甚至比罗马还要持久。

[251]参见Martin Diamond，“Democracy and The Federalist：A Reconsideration of the Framers'Intent，”American Political Science Review，1959年3月。

[252]《联邦党人文集》，nos.14 and 49。

[253]约翰·亚当斯，参见Thoughts on Government（1776），Works, vol.IV, p.200。

[254]“弥尔顿相信，受命于天的神授伟大领袖……是参孙一样的暴政和奴役的救星，是布鲁图一样的自由的创制者，是像他自己一样的伟大导师，而不是在一个不变的，顺利运作的混合国家中全权的行政长官。在弥尔顿的规划中，伟大领袖在历史舞台上粉墨登场，在从奴役到自由的转型期扮演合适的角色。”（Zera S.Fink, The Classical Repulicans, Evanston，1945，p.105）拓居者自己当然也是如此。“他们生命的基本现实，与希伯来人的子孙庶几近矣。他们构思出走而步入荒原，这样就使出埃及记的故事复活。”正如丹尼尔·布尔斯廷在《美国人》（New York，1958，p.19）中正确地强调的那样。

[255]有人不禁要将美国的范例，当作远古传说真理的历史演绎来用，将殖民时期解释成从奴役到自由的转型期，解释成离开英格兰和旧世界，与在新世界以自由立国两者之间的间隔期。与传说对照起来是如此贴切，这种诱惑就越发强烈。因为在这里，新事件和新的立国似乎又一次通过背井离乡的非常举动实现了。维吉尔对这一点的强调，与圣经故事相比毫不逊色。——“天上的众神欣欣然推翻了……普里阿摩斯无辜的人民，伊俄纽斯垮台之后，我们在神意的驱使下，在荒无人烟之地寻觅远方的流放之所。”（《埃涅阿斯纪》，III，1—12；在此以及在下文中，我援引的是J.W.Mackail的译本，Virgil's Works, Modern Library edition。）我认为这样解释美国历史是错误的，理由显而易见。殖民时期绝非美国历史的间隔期，英国拓居者不管出于什么原因背井离乡，他们一旦到达美洲，要他们承认英国的统治和祖国的权威没有任何问题。他们不是流放者，相反，他们直至最后一刻都为身为英国臣民而深感自豪。

[256]《论共和国》VI，12，也可参见Viktor Poeschl, Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero, Berlin，1936。

[257]Discourses upon the First Decade of T.Livius……I，9.

[258]《大洋国》（1656），引自the Liberal Arts edition, p.43。

[259]同上，p.110。

[260]同上，p.111。（另外，十七、十八世纪政治文献中的“审慎”，并不意味着“谨慎”，而是意味着“政治见识”，由此，这一见识是否也暗示了一种智慧，或者一种科学，一种节制，就取决于作者了。词本身是中性的）关于马基雅维里对哈林顿的影响，以及古人对十七世纪英国思想的影响，参见Zera S.Fink的杰出研究，援引自前面的注释。十分可惜，Gilbert Chinard提出了一个类似的研究，要“准确评估古典哲学家和历史学家对美国政府体系构造的影响”（“Polybius and the American Constitution”in the Journal of the History of Ideas, vol.I，1940），却从未加以落实。理由好像是，人们对政府形式不再感兴趣了，那可是国父们最倾力投入的一个主题啊。这样一种研究，而不是根据欧洲社会和经济经验来解释美国早期历史的徒劳努力，将表明“美国试验不仅具有地方性的和就事论事的价值，它实际上是一种高潮，要想理解……它，就有必要认识到，最现代的政府形式与古代的政治思想和政治经验并不是毫无关联的”。

[261]哈林顿，《大洋国》，见前引书，p.110。

[262]“Die Römer hielten sich nicht fuer Romuliden, sondern fuer Aineiaden, ihre Penaten stammten nicht aus Rom, sondern aus Lavinium.”“Die römische Politik bediente sich seit dem 3.Jahrhundert v.Chr.des Hinweises auf die troische Herkunft der Römer.”（“罗马人并不认为自己是罗慕路斯族，而是埃涅阿斯族，因为他们不是源于罗马，而是源于拉维尼亚。”“从公元前三世纪以来，罗马政治就被特洛伊裔的罗马人所掌握。”）关于对整个问题的讨论，参见St.Weinstock，“Penates，”in Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie des klassischen Altertums。

[263]维吉尔，《埃涅阿斯纪》，XII，166，and I，68。奥维德（in Fasti IV，251）以几乎一模一样的语言来讲述罗马的特洛伊起源：Cum Troiam Aeneas Italos portaret in agros—“Aeneas carries Troy onto Italic soil”。

[264]《埃涅阿斯纪》，I，273；也可参见I，206，and III，86—87。

[265]同上，IX，742。

[266]同上，VII，321—322。

[267]同上，XII，189。指出维吉尔究竟在多大程度上颠倒了荷马的故事，并不是毫无意义的。例如，在《埃涅阿斯纪》第二册，就有一个《奥德赛》场景的副本。没有暴露身份的尤利西斯，从别人口中倾听自己生平的故事和其中的苦难，第一次，他当场

就热泪盈眶。在《埃涅阿斯纪》中，是埃涅阿斯本人在叙述他的故事。他没有哭泣而是期待他的听众为之而掬一把同情之泪。毋庸赘述，这种颠倒，与我们在正文所举的那些相比，是没有什么意义的。它破坏了原意，而毋需用其他分量相当的东西取而代之。这种颠倒本身就愈发引人注目了。

[268]《第四牧歌》一直被理解为是博大的宗教救赎渴望的一种表达。如Eduard Norden在他的经典文章Die Geburt des Kindes, Geschichte einer religiösen中，逐行诠释维吉尔的诗，硬是将W.Bousset, Kyrios Christos, Göttingen（1913）关于通过全新开端来期待救赎的东西（p.228及以下）读成是对它主要思想的一种释义（p.47）。我采纳Norden的翻译和评论，不过对此诗的宗教意义则要存疑。有关最近的一场讨论，参见Günther Jachmann, Die Vierte Ekloge Vergils'in Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa vol.XXI，1952，and Karl Kerényi, Vergil und Hölderlin, Zurich，1957。

[269]Georgica II，323及以下：prima crescentis origine mundi.

[270]De Civitate Dei, XII，20.

[271]Norden明确指出："Mit der Verbreitung der Isisreligion über grosse Teile der griechisch-römischen Welt wurde in ihr auch das'Kind'……so bekannt und beliebt wie kaum irgend etwas sonst aus einer fremdländischen Kultur."（"随着伊西斯宗教在希腊—罗马世界的广泛传播，由于她声誉日隆且被人爱戴，这种宗教似乎已不再是一种外来文化的产物。"）前引文章，p.73。

[272]参见《法律篇》，book VI，775。

[273]波利比乌斯V　32.l。"开端不仅仅是整体的一半"是古代的谚语，本身是亚里士多德援引的，《尼各马可伦理学》，1198b。

[274]W.F.Craven，见前引书，p.1。

[275]《大洋国》，edition Liljegren, Lund and Heidelberg，1924，p.168。Zera Fink注意到，"哈林顿对持久国家的关注"，常常与柏拉图式观念相近，尤其是《法律篇》，"它对哈林顿的影响无法估量。"见前引书，p.63。

[276]参见《联邦党人文集》，no.1。

[277]关于美国革命者反理论的偏见，有一种证据最具有说服力。这种证据可以在对过去的哲学和哲学家的抨击中找到，它虽然不太常见，却十分有力。除了自以为可以驳斥"柏拉图的胡言乱语"的杰斐逊，约翰·亚当斯也埋怨过柏拉图以来的所有哲学家，因为"他们没有一个人实事求是地将人性视为根本"。（参见Zoltán Haraszti, John Adams and the Prophets of Progress, Cambridge, Mass.，1952，p.258。）事实上，这一偏见本身既不是反理论的，也不是美国人的"心灵构造"所特有的。哲学与政治之间的敌意很

难被一种政治哲学掩盖，自从行动的人和思想的人分离，也就是苏格拉底去世之后，它就成了西方治理术和西方哲学传统的魔咒。这种古典的冲突只有在严格的世俗领域才有意义，故而在宗教和宗教关怀支配政治领域的漫长岁月中只扮演了一个次要的角色。但是，在真正的政治领域诞生或重生的过程中，也就是在现代革命的进程中，原本就该恢复它的重要性，这是再自然不过的事了。关于丹尼尔·布尔斯廷的论题，参见The Genius of American Politics, Chicago，1953，特别是他的近著《美国人：殖民经验》，New York，1958。

[278]William S.Carpenter正确地指出："不存在美国特色的政治理论。……政治理论的助力在我们制度发展的开端之中最常见。"见The Development of American Political Thought, Princeton，1930，p.164。

[279]要找到这种失忆的根源所在，最简单也许也是最合理的方法就是，对美国革命后的历史编纂学加以分析。诚然，"美国革命后所发生的事情……就是将焦点（从清教徒）转向朝圣客，与清教徒先辈具有传统联系的一切美德，也随之转向更易于接受的朝圣客。"（Wesley Frank Craven, The Legend of the Founding Fathers, New York，1956，p.82）然而，这一焦点的转移并不持久。美国的历史编纂学越来越转向革命前的做法，强调清教主义对美国政治和道德的决定性影响，除非它完全被欧洲，特别是马克思主义的范畴支配，否认曾在美洲发生过一场革命。无论是非曲直，这种观点顽强的生命力至少部分要归结于下述事实：相形于朝圣客和美国革命者，清教徒极其关注自身的历史。他们相信，即便他们将死去，他们的精神也将会永存，只要他们懂得如何回忆。因此，Cotton Mather写道："一旦丢弃了基本原则和基本实践，我就当我的国家灭亡了，须知这是它最初建立时的基础。不过，一定有个好办法可以挽救这种灭亡，那就是做些事情，……这个国家如何建立和形成，后来如何维持，这些故事都要事无巨细地流传给后代。"（Magnalia, Book II，8—9）

[280]这些路标乃是为了供后人参照和回忆而设的，它们究竟是怎样从这种滔滔不绝的言谈中产生的呢？——显然不是以什么概念形式，而是以一句句简洁的话，以言简意赅的格言——这可以在威廉·福克纳的小说中体会到。具有高度"政治性"的，是福克纳的文学手法，而不是他的作品内容。尽管人们纷纷效仿他，但据我所知，采用这一手法的作家，始终唯有他一个而已。

[281]无论在哪里，美国政治思想要想成为革命的理念和理想，要么就步欧洲革命的后尘，以法国大革命的经验以及对大革命的解释为源头；要么就向无政府倾向屈服，须知在拓荒者早期无法无天的状态中，这种倾向是如此引人瞩目（我们要再次提醒一下读者在第三章的注释中提到的约翰·亚当斯的故事）。如前所述，这种无法无天实际上是反革命的，矛头直指美国革命者。在本书中，两种所谓的革命倾向都是可以忽略不计的。

[282]《联邦党人文集》，no.43。

[283]《论美国的民主》，vol.II, p.256。

[284]文艺复兴以来，威尼斯之所以享有盛誉，是因为它证实了，古老的混合政府形式旧理论能够制止变化的循环。具有讽刺意味的是，它在没落之时却成为持久性的原型。对一座潜在的不朽之城的信念究竟有多大必要，也许从中可见一斑。

[285]参见《联邦党人文集》，no.10。

[286]汉密尔顿，参见Jonathan Elliot, Debates of State Conventions on the Adoption of the Federal Constitution，1861，vol.I, p.422。

[287]《联邦党人文集》，no.50。

[288]当然，这并不是否认意志充斥在国父们的言谈和著作中。但是与理性、激情和权力相比，意志的机能在他们的思想和术语学中，只扮演了次要的角色。汉密尔顿似乎比其他人更经常地使用这个词，他大谈“永恒意志”，这在术语上实际是一个矛盾，他不过借此来指一种“能够抵制随波逐流”的制度。（参见Works, vol.II, p.415。）显然，他追求的是一种持久性，而“意志”一词歧义颇多，因为没有什么比意志更不持久，更不可能建立持久性的了。结合当时法国的资料来读这些句子，人们将会发觉，在类似形势下，法国人吁求的并不是一种“永恒意志”，而是民族的“一致意志”。这种一致性的兴起恰恰是美国人极力要避免的。

[289]W.S.Carpenter将这一真知灼见归功于麦迪逊，见前引书，p.84。

[290]唯一浮现在人们脑海中的美国参议院的先例，就是枢密院。然而它的功能是咨询而不是意见。另一方面，联邦宪法规定的美国政府，显然缺乏一种咨询制度。除了意见，政府也需要咨询，这可以在罗斯福和肯尼迪的“智囊团”中找到证据。

[291]关于“利益多样化”，参见《联邦党人文集》，no.51；关于“意见”的重要性，参见no.49。

[292]这一段主要以《联邦党人文集》no.10为基础。

[293]同上，no.49。

[294]哈林顿，《大洋国》，ed.Liljegren, Heidelberg，1924，pp.185—186。

[295]《论共和国》，III 23。

[296]约翰·亚当斯，Dissertation on Canon and Feudal law。

[297]在十七世纪政治思想中，对政治体持久性的那种关怀，究竟扮演了什么样的角色，Zera Fink的重要研究令我受益匪浅，The Classical Republicans, Evanston，1945。Fink的研究，其重要意义就在于他表明了，这种关怀如何超越了单纯对稳定性的关心，这可以通过那个世纪的宗教斗争和内战来解释。

[298]Elliot，见前引书，vol.II, p.364。

[299]参见The Complete Jefferson, ed.Padover, Modern Library edition, p.295及以下。

[300]杰斐逊致威廉·亨特的信，1790年3月11日。

[301]致Samuel Kercheval的信。1816年7月12日。

[302]分别援引于潘恩的《常识》和《人的权利》。

[303]致Major John Cartwright的著名信件，1824年6月5日。

[304]这一大段引自致Colonel William Stephens Smith的信，此信来自巴黎1787年11月13日。

[305]晚年，尤其是在采纳街区体系，视之“甚合吾意”之后，杰斐逊对骚乱的“可怕的必然性”大放厥词的可能性大大增加了（特别是他致Samuel Kercheval的信，1816年9月5日）。杰斐逊认定，其他那些必然的但又可怕的东西，它们的替代选择就是街区体系。从这一事实观之，指责一位垂垂老者被情绪左右而掉转矛头是不公允的，况且他也没有走得太远。

[306]在此以及下面的章节中，我是再次援引杰斐逊致Samuel Kercheval的信，1816年7月12日。

[307]参见爱默生的Journal，1853。

[308]参见Lewis Mumford's The City in History, New York，1961，p.328及以下。

[309]William S.Carpenter，见前引书，pp.43—47，指出了当时英国和殖民地有关代议制的理论之间的分歧。在英国，阿尔格尼·西德尼和柏克称：“在代表们回到下院坐下来之后，他们就不应再依赖于那些他们所代表的人。这种理念正在成长。”在美国则相反，“人民指导代表的权利是殖民地代议制理论的特色”。为了支持这一观点，Carpenter援引了当时宾夕法尼亚的资料：“指导的权利属于选民，也只属于选民。代表一定要将它们当作是主人的指令，不存在自以为是地决定遵从或拒绝它们的自由。”

[310]引自Carpenter，见前引书，pp.93—94。当然，今天的代表，要想解读他们所代表的人的念头和情感，也不见得更加容易，“政客本人也绝不知道他的选民希望他做什么。他无法进行不间断的民意调查，虽然这对发现选民希望政府做什么很有必要”。他甚至十分怀疑，这些希冀根本就不存在。因为，“实际上，他为了赢得选举，承诺要满足那些他自己创造出来的愿望。”参见C.W.Cassinelli, The Politics of Freedom：An Analysis of the Modern Democratic State, Seattle，1961，pp.41 and 45—46。

[311]参见Carpenter，见前引书，p.103。

[312]这当然是杰斐逊对此问题的意见，主要在书信中详述。特别是前面提到的致

W.S.Smith的信，1787年11月13日。关于“践履高尚情操”和“磨练道德感”，他饶有兴味地写于1771年8月3日致Robert Skipwith的一封早期信件中。对于他来说首要的是锻炼想象力。这样一来，这种锻炼的伟大督导，就是诗人而不是历史学家了，因为“莎士比亚戏剧中邓肯王被麦克白谋杀的虚构故事”激起了我们“对坏蛋的极大憎恶，亨利五世的真实故事也不外如是”。正是通过诗人，“人类想象力的领域才能为我们所用”。它是这样一个领域，如果它为现实生活所限，那么其中能够记住的事件和举动就所剩无几了——历史的“教训将是凤毛麟角的”。无论如何，“通过阅读《李尔王》，一种生动而持久的孝顺感，将让子女刻骨铭心，比起以前写的干巴巴的伦理学和神学书卷，要有效得多了。”

[313]致Colonel Edward Carrington，1787年1月16日。

[314]引自罗伯斯庇尔在国民议会所做的关于社团和俱乐部权利的报告，1791年9月29日（in Oeuvres, ed.Lefebvre, Soboul, etc.，Paris，1950，vol.VII, no.361）；关于1793年的内容引自Albert Soboul，“Robespierre und die Volksgesellschaftfen”，in Maximilien Robespierre, Beiträge zu seinem 200。Geburtstag, ed.Walter Markov, Berlin，1958。

[315]参见Soboul，前引书。

[316]引自Le Défenseur de la Constitution，1792第11条，Oeuvres Complètes, ed.G.Laurent，1939，vol.IV, p.328。

[317]公式是Leclerc的，引自Albert Soboul，“An Den Ursprüngen der Volksdemokratie：Politische Aspekte der Sansculottendemokatie im Jahre II”，in Beiträge zum neuen Geschichtsbild：Festschrift für Alfred Meusel, Berlin，1956。

[318]引自Soboul，“Robespierre und die Volksgesellschaften”，前引书。

[319]Die Sanskulotten von Paris：Dokumente zur Geschichte der Volksbewegung 1793—1794，ed.Walter Markov and Albert Soboul, Berlin（East），1957.该版本是用两种语言写的。后面我主要引自nos.19，28，29，31。

[320]Die Sanskulotten von Paris：Dokumente zur Geschichte der Volksbewegung 1793—1794，ed.Walter Markov and Albert Soboul, Berlin（East），1957.该版本是用两种语言写的。后面我主要引自nos.59 and 62。

[321]载Esprit de la Révolution et de la Constitution de France，1791；参见Oeuvres completes, ed.Ch.Vellay, Paris，1908，vol.I, p.262。

[322]1793年秋天他在Alsace战争委员会期间，似乎给斯特拉斯堡一个民间社团寄了一封信。信中写道：“Frères et amis, Nous vous invitons de nous donner votre opinion sur le patriotisme et les vertus républicaines de chacun des members qui composent

l'administration du département du Bas-Rhin.Salut et Fraternité.”（“同志们，朋友们，诚挚邀请你们对下莱茵河省政府各成员的爱国主义和共和美德发表意见。此致敬礼。”）Oeuvres, vol.II, p.121。

[323]参见Fragments sur les institutions Républicaines, Oeuvres, vol.II, p.507。

[324]“Après la Bastille vaincue……on vit que le peuple n'agissait pour l'élèvation de personne, mais pour l'abaissement de tous”（“推翻巴士底狱之后……我们看到人民并不是为了个人的升华，却是为了把所有人拉到同一水平而行动”）这一评语出自圣鞠斯特，真是令人称奇。参见前注所引其早期著作，vol.I, p.258。

[325]这是Collot d'Herbois的判断，引自Soboul，前引书。

[326]“雅各宾派以及隶属于它的社团，就是在暴君和贵族之间散播恐怖者”，这是Collot d'Herbois的判断，引自Soboul，前引书。

[327]致John Cartwright，1824年6月5日。

[328]引自稍微早前的一个时期，当其时杰斐逊建议将县分割成“数以百计”。（参见致John Tyler，1810年5月26日）显然，他心仪的街区将是由一百人左右构成的。

[329]致Cartwright，前引文。

[330]同上。

[331]致Samuel Kercheval的信，1816年7月12日。

[332]该引文来自刚才所引信件。

[333]致Samuel Kercheval的信，1816年9月5日。

[334]致Thomas Jefferson Smith的信，1825年2月21日。

[335]致Cartwright的信，前引文。

[336]致John Tyler的信，前引文。

[337]该引文来自1816年2月2日致Joseph C.Cabell的信，以及前引致Samuel Kercheval的两封信。

[338]George Soule, The Coming American Revolution, New York，1934，p.53。

[339]关于托克维尔，参见作者在《论美国的民主》之导言；关于马克思，参见《1840—1850法兰西阶级斗争》，Berlin，1951，p.124。

[340]1871年马克思称公社die endlich entdeckte politische Form, unter der die

ökonomische Befreiung der Arbeit sich vollziehen könnte（是终于被发现的，可以使劳动在经济上获得解放的政治形式），称这是它的“真正秘密”[参见《法兰西内战》（1871），Berlin，1952，pp.71 and 76]。然而仅仅过了两年，他写道：“Die Arbeiter müssen……auf die entschiedenste Zentralisation der Gewalt in die Hände der Staatsmacht hinwirken.Sie dürfen sich durch das demokratische Gerede von Freiheit der Gemeinden, von Selbstregierung usw.nicht irre machen lassen.”（“工人们必须坚决地将权力集中在国家权力机关手中。工人们如果相信所谓的获得乡镇的自由、实行自我管理等民主谎言，就将误入歧途。”）[《揭露科隆共产党人案件》（Sozialdemokratische Bibliothek Bd.Ⅳ），Hattingen Zürich，1885，p.81]。因此，Oskar Anweiler——他对委员会体系的重要研究，Die Rätebewegung in Russland 1905—1921，Leiden，1958，令我受益匪浅——正确地坚持说：“Die evolutionären Gemeinderäte sind für Marx nichts weiter als zeitweilige politische Kampforgane, die die Revolution vorwärtstreiben sollen, er sieht in ihnen nicht die Keimzellen für eine grundlegende Umgestaltung der Gesellschaft, die vielmehr von oben, durch die proletatische zentralistische Staatsgewalt, erfolgen soll.”（“对于马克思来说，革命的乡镇苏维埃不应再作为推动革命的临时性政治斗争组织，因为这些组织不是彻底改变社会的细胞，相反应自上而下实现无产阶级的集中的国家政权。”）（p.19）

[341]我赞同Anweiler，前引书，p.101。

[342]在二十世纪所有的革命中，委员会大受欢迎已经是有口皆碑的了。在1918和1919年德国革命期间，甚至保守党在竞选中也不得不向委员会做出让步。

[343]出自莱维纳。他是一位声名显赫的职业革命家，在巴伐利亚革命期间说：“Die Kommunisten treten nur für eine Räterepublik ein, in der die Räte eine kommunistische Mehrheit haben.”（“共产主义者主张建立一个拥有共产主义多数的苏维埃共和国。”）参见Helmut Neubauer，“München und Moskau 1918—1919：Zur Geschichte der Rätebewegung in Bayern”，Jahrbücher Für Geschichte Osteuropas, Beiheft 4，1958。

[344]参见The Paris Commune of 1871这一出色研究，London，1937，by Frank Jellinek, p.27。

[345]参见Anweiler，前引书，p.45。

[346]莫里斯·迪韦尔热，他的著作Political Party：Their Organization and Activity in the Modern State（French edition，1951），New York，1961。取代和远远超越了之前所有关于这一主题的研究。他提到一个有趣的例子。在1871年国民议会的选举中，法国的投票权是自由的。但是由于没有政党，新的投票人只愿意给他充分了解的候选人投票，结果新的共和国成为“公爵的共和国”。

[347]秘密警察扶植的记录而不是阻止革命活动的记录，在第二帝国时代的法国和1880

年后的沙皇俄国特别令人震惊。例如，在路易·拿破仑的统治下，似乎没有一项反政府行动不是由警察发起的。战争和革命之前的俄国，更为重要的恐怖主义袭击似乎全是警察干的。

[348]举个例子，第二帝国触目惊心的动乱，与拿破仑三世的全民公决获得压倒性优势的结果明显矛盾。全民公决就是我们今天民意调查的雏形。最后一次全民公决是在1869年，帝国又一次大获全胜。当时并没有引起注意而在一年后证明具有决定性意义的是，武装力量中将近15%对帝国投了反对票。

[349]引自Jellinek，前引书，p.194。

[350]巴黎公社一份官方声明对这一关系强调如下："C'est cette idée communale poursuivie depuis le douzième siècle, affirmée par la morale, le droit et la science qui vient de triompher le 18 mars 1871."（"正是十二世纪以来由道德权力和自然知识确立的这种公社理念，取得了1871年3月18日的胜利。"）参见Heinrich Koechlin, Die Pariser Commune von 1871 im Bewusstsein ihrer Anhänger, Basel，1950，p.66。

[351]Jellinek，前引书，p.71。

[352]Anweiler，前引书，p.127，引述了托洛茨基这句话。

[353]后者参见Helmut Neubauer，前引书。

[354]参见Oskar Anweiler，"Die Räte in der ungarischen Revolution"，in Osteuropa, vol.VIII，1958。

[355]Sigmund Neumann，"The structure and Strategy of Revolution：1848 and 1948"，in The Journal of Politics, August 1949。

[356]Anweiler，前引书，p.6，列举了以下普遍特征："1.Die Gebundenheit an eine bestimmte abhángige oder unterdrückte soziale Schicht，2.die radikale Demokratie als Form，3.die revolutionäre Art der Entstehung."（"1、紧密联系坚定的、非独立的或受压制的社会阶层；2、以激进民主作为手段；3、形成革命方式。"）继而得出结论："Die diesen Räten zugrundeliegende Tendenz, die man als'Rätegedanken'bezeichnen kann, ist das Streben nach einer möglichst unmittelbaren, weitgehenden und unbeschränkten Teilnahme des Einzelnen am öffentlichen Leben……"（"在人们看来，这种以委员会为基础的倾向，只是对个人最直接、最广泛和不受限制地参与公共生活的一种追求……"）

[357]出自奥地利社会主义者马克斯·阿德勒的话，载小册子Demokratie und Rätesystem, Wien，1919。这本写于革命期间的小册子相当有意思，因为，阿德勒尽管对委员会如此大受欢迎的原因洞若观火，却立刻继续重复旧的马克思主义公式，根据这一公式，委员会只不过仅仅是"eine revolutionäre Uebergangsform"（革命的过渡

方式），顶多也只是“eine neue Kampfform des sozialistischen Klassenkampfes”（一种新的社会主义阶级斗争方式）而已。

[358]罗莎·卢森堡的小册子《俄国革命》，Betram D.Wolfe译，1940。我所引用的这本书，写于四十多年前。它对“列宁—托洛茨基专政理论”的批评，锋芒和现实性丝毫不减当年。诚然，她无法预见斯大林政体的影响，但她说不要压制政治自由，也不要借此压制公共生活。她这些预言般的话语，今天读来就像是对赫鲁晓夫统治下的苏联的现实描述：“没有普选、没有不受限制的出版和集会自由、没有一种自由的意见斗争，每一种公共制度都会死气沉沉，成为一副臭皮囊，其中只有官僚机构还保持活跃性。公共生活逐渐休眠，一小撮精力充沛、不知疲倦、经验丰富的党魁在指挥和统治。在他们之中，实际上只有为数不多的出类拔萃者起领导作用，工人阶级的精英不时被邀请……为领导者的发言鼓掌，一致同意所提出的决议——那其实就是一个小集团的事务……”

[359]参见Jellinek，前引书，p.129及以下。

[360]参见Anweiler，前引书，p.110。

[361]别具一格的是，1956年12月在为解散工人委员会辩护时，匈牙利政府抱怨说：“布达佩斯工人委员会的成员希望只关心政治问题。”参见Oskar Anweiler的前引书。

[362]迪韦尔热，前引书，p.419。

[363]引自Heinrich Koechlin，前引书，p.224。

[364]关于俄国这一进程的详情，参见Anweiler，前引书，pp.155—158，也可参见同一作者关于匈牙利的文章。

[365]迪韦尔热，前引书，p.393，他正确地评论道：“两党制的大不列颠及其自治领，与多党制的欧洲大陆国家大相径庭，……而更接近于美国，尽管美国是总统制政体。实际上，一党制、两党制和多党制之间的区别，可能会成为当代政体划分的基本模式。”然而，不相应承认反对党是一种政府工具，那两党制就是一种单纯的技术手段，例如在今天的德国，也许它将证明，自己的稳定性比起多党制来也好不到哪里去。

[366]迪韦尔热注意到盎格鲁—撒克逊国家与大陆民族国家之间的这一差别。他将一种“过时的”自由主义誉为两党制的优点，窃以为大错特错。

[367]我又一次引用了迪韦尔热——前引书，p.423及以下——然而，他在这些章节中创见不多，而只是表达了战后法国和欧洲一种普遍的情绪。

[368]迪韦尔热著作最大的也有些令人费解的缺陷就是，他拒绝区分党派和运动。他应当知道，不指出职业革命家党派转化为一场群众运动那一个时刻，他甚至就无法讲述共产党的故事了。法西斯主义、纳粹运动与民主政体的政党之间的巨大差别就更加显

而易见了。

[369]这是对联合国1956年《匈牙利问题的报告》的评估。关于说明同一个问题的其他例子，参见Anweiler，前引书。

[370]参见C.W.Cassinelli对政党制度引人入胜的研究，前引书，p.21。该书似乎就针对美国政治。它太技术化了，对欧洲政党制度的讨论有些肤浅。

[371]Cassinelli，前引书，p.77，他用一个搞笑的例子说明，超乎个人利益，真正关心公共事务的投票人群体是多么的微不足道。他说，让我们假设一下，政府中有一个重大丑闻，结果反对党当选而上台执政。“例如，如果全体选民中有70%投票给两者，该党55%的选票是在丑闻之前获得的，45%的选票是在这之后获得的，那么，把政府的诚实放在第一位的选民，贡献了不到全体选民7%的选票。这种计算方法还不把其他一切可能的改变偏好的动机计算在内。”应该说，这只不过是一个假设而已，但它肯定很接近现实。问题的关键倒不在选民显然没做好发现政府腐败的准备，而在于投票罢免腐败是不可信的。

[372]看来凭这些话匈牙利工会在1956年参加了工人委员会。当然，我们从俄国革命还有西班牙内战中，也知道同样的现象。

[373]这是南斯拉夫共产党对匈牙利革命的责难。参见Anweiler的书。这些反对殊无新意。它们不过一而再、再而三地重弹俄国革命的老调。

[374]迪韦尔热，前引书，p.425。

[375]同上，p.426。

[376]勒内·夏尔，Feuillets d'Hypnos, Paris，1946。英译本参见Hypnos Waking：Poems and Prose, New York，1956。

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

RUSSIAN THINKERS

俄国思想家

第二版

Isaiah Berlin

[英国] 以赛亚·伯林 著　彭淮栋 译

刘东·主编　彭刚·副主编

凤凰出版传媒集团
译林出版社

版权信息

Russian Thinkers by Isaiah Berlin

Copyright © Isaiah Berlin 1948, 1951, 1953, 1955, 1956

© Isaiah Berlin 1960, 1961, 1972, 1978

'Herzen and Bakunin on Individual Liberty' copyright President and Fellows of Harvard College 1955

This selection and editorial matter © Henry Hardy 1978, 2008

Introduction © Aileen Kelly 1978, 1998

Glossary of Names © The Isaiah Berlin Literary Trust 2008

This edition arranged with Curtis Brown-U．K．through Big Apple Tuttle-Mori Agency, Inc．

Simplified Chinese edition copyright © 2011 by Yilin Press

All rights reserved．

著作权合同登记号　图字：10-2005-231号

书　　名　俄国思想家

作　　者　【英】伯林（Berlin，I.）

译　　者　彭淮栋

责任编辑　李瑞华

出版发行　译林出版社

ISBN 9787544715836

关注我们的微博：@译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

作者前言

本书是一个系列四册中的第一册，收集我将近三十余年来在不同场合撰写或者以演讲稿的形式发表的文章，因此，主题不如其他连贯构想的书那么统一。这些集子的主编哈代博士（Dr.Henry Hardy）相信拙作值得发掘，并且不厌精细、克勤无懈，务求文中瑕疵，尤其舛误失确、相谬互悖、隐晦不明之处，尽获消除，我自然最为感激。所余缺陷，责任亦自然仍在我一人。

也深谢凯利博士（Dr.Aileen Kelly）为此书补足一篇导论，她对书中所论问题及处理手法有深刻且同情的了解，令我受益尤多。最感谢她百忙中不辞烦冗，核对、有时并修改模糊不清的指涉与过度师心自用的翻译。她的稳健支持，几乎令我相信此书果真值得她花这么多明智且专注的工夫。我只有希望，所得成果会证明她与哈代博士的时间与精力花得有道理。

诸文之中，有几篇原是对一般听众的演说，且非先有定稿而照本宣读。付梓的版本，即依据讲词记录与当时随身笔记便条而来，因此，我很明白，风格与结构上都带有它们原初的特征。

实际上，诸篇正文未经更易。我没有参考成文以来所问世的有关十九世纪俄国思想家的任何资料，从事修正，因为管窥所及，这个（犁痕稀疏的）领域里，尚未见有能严重怀疑诸文中心论旨之作。不过，我可能有误；若然，我愿向读者保证，这是由于我孤陋寡闻，而非由于我对一己见解的效力怀有不可动摇的信心。的确，本书所收诸文的整个旨趣——如果它们可说有何单一趋势的话——就是不信任谁能自称在任何人类行为领域的事实或原则问题上拥有颠扑不破之知。

以赛亚·伯林

编者前言

我收编并重印以赛亚·伯林大部分已出版而至今尚未成集的文章，共得四册，这是第一册。他的论述大多流散四方，且往往沦佚于僻冷难寻之处，其中多数已绝版，成集重刊者至今仅五六篇[1]。这四册，连同他已出版作品的完备目录（重印于稍后一册）[2]，将使他更多作品比前容易取得。其应如此，理由甚明。

为了这个集子，作者重写一些段落——主要是翻译文字。此外，除开必要的改正，以增补不足的参考资料，诸文都原形重印。

本册收取伯林谈论十九世纪俄国文学与思想的文章。《俄国与一八四八》（‘Russia and 1848’）初刊于二十六期《斯拉夫评论》（Slavonic Review，1948）；《刺猬与狐狸》（‘The Hedgehog and the Fox’）初刊于二期《牛津斯拉夫论文集》（Oxford Slavonic Papers，1951），原文较短，原题《托尔斯泰的历史怀疑论》（'Lev Tolstoy's Historical Sceptism'），后来稍加增补，以现在的题目，由威登菲尔德与尼科尔森（Weidenfeld and Nicolson）在一九五一年重印于伦敦，又由西蒙与舒斯特（Simon and Schuster）在一九五三年重印于纽约；《赫尔岑与巴枯宁论个人自由》（'Herzen and Bakunin on Individual Liberty'）原刊于E.J.西蒙斯（Ernest J.Simmons）主编的《俄国与苏联思想之续与变》（Continuity and Change in Russian and Soviet Thought；Cambridge, Massachusetts，1955：Harvard University Press）；总题为《辉煌的十年》（‘A Remarkable Decade’）的四篇文章，本名《奇妙的十年》（'A Marvellous Decade'），分刊于《文汇》（Encounter）四卷六期（June 1955）、五卷十一期（November 1955）、五卷十二期（December 1955）及六卷五期（May 1956），原是一九五四年诺斯克理夫讲座（Northcliff Lectures）的系列演讲[在伦敦大学学院（University College）举行]，后来由英国广播公司（BBC）第三节目部播出；

《俄国民粹主义》（‘Russian Populism’）是范求理（Franco Venturi）所著《革命之根》（Roots of Revolution）一书的导言（London，1960：Weidenfeld and Nicolson；New York，1960：Knopf），又刊于《文汇》十五卷一期（July 1960）；《托尔斯泰与启蒙》（'Tolstoy and Enlightenment'）是一九六〇年国际笔会赫蒙·欧德纪念演讲（P.E.N.Hermon Ould Memorial Lecture）讲词，初刊于《文汇》十六卷二期（February 1961），再刊于《比刀剑更有力》（Mightier Than The Sword, London，1964：Macmillan）；《父与子》（‘Fathers and Children’）是一九七〇年罗曼尼斯讲座（Romanes Lecture）讲词，一九七二年由伦敦克拉伦顿出版社（Clarendon Press）印行（一九七三年修订重印），并在《纽约书评》刊出（New York Review of Books，18 October，1 and 15 November 1973），又作为罗斯玛丽·埃德蒙兹（Rosemary Edmonds）所译屠格涅夫《父与子》（Fathers and Sons）的导言（Harmondsworth，1975：Penguin）。感谢有关各方惠允重印这些文章。《辉煌的十年》、《俄国民粹主义》及《托尔斯泰与启蒙》原无脚注，此处仍旧。俄文作品之英译，若另无声明，概出伯林手笔。

熟知作者在此领域中作品的人，曾注意到两篇重要文章未收。其一为赫尔岑《彼岸书》（From the Other Shore）与《俄国人民与社会主义》（The Russian People and Socialism, London 1956）英译本导言；其二，为康斯坦斯·加内特（Constance Garnett）所译赫尔岑回忆录《往事与随想》（My Past and Thought）（London and New York，1968；Dwight MacDonald编辑并缩简，New York 1973，London 1974）的导言。不过，二论所涵盖，与本册有关赫尔岑的两篇文章大致相同。本册不选前者，后者归入思想史的一册，同样得宜。[3]

我要感谢的人很多，此处只能先择最重要者。首先，这第一册的详尽编辑，是凯利博士的功劳，没有她在俄国语言和十九世纪俄国文化方面的专精知识，这工作不可能完成。在一段异常繁忙的期间里，她不惜时日，研究解答我的提问。对她，我受惠既巨，感激亦深。关于我不断坚持整个文集合出，伯林本人一直相当怀疑、而且愈来愈怀

疑值不值得。但是，对这点，以及对我经常过嫌苛求的细节探访，他仍一贯周到体贴、亲切和悦，慨赐教益。关于《赫尔岑与巴枯宁论个人自由》，莱斯莉·张伯伦（Lesley Chamberlain）的协助堪称珍贵。伯林的秘书帕特·乌捷欣（Pat Utechin）制作索引，也在所有阶段里提供了不可或缺的协助与鼓舞。

亨利·哈代

一九七七年二月

附言

上面这篇前言写成以来，已有两本文集以精装本问世：一为《概念与范畴：哲学论文集》（Concepts and Categories：Philosophical Essays, London，1978；New York，1979），一为《反潮流：观念史论文集》（Against the Current：Essays in the History of Ideas, London，1979）。本文注[2]所指的伯林著作最新目录，收在上述后面一册里。

前页所提赫尔岑《彼岸书》与《俄国人民与社会主义》，有平装重印的译本，伯林所写导论亦经修订，附入其中。

《俄国思想家》曾由霍加思出版社（Hogarth Press）再版，有所增补。我们这本新版的《俄国思想家》，另外又作过几处小小订正。

亨利·哈代

一九七九年四月

导论：复杂的慧见

艾琳·凯利

不要在这本书里寻找解答——你会一无所获；统而论之，现代人没有解答。

赫尔岑：《彼岸书》导言

为了向莫洛尔女士解释俄国革命，罗素会说，布尔什维克专制虽然可怕，好像恰是适合俄国的那种政府："自问一下，要如何治理陀思妥耶夫斯基小说里那些角色，你就明白了。"

俄国理当实行专制社会主义的看法，许多西方自由主义者认为并无不公，至少，谈到陀思妥耶夫斯基小说中那些"魔鬼"——俄国的激进知识阶层，他们作如是观。就其与社会疏离以及其给予社会的冲击的程度而论，十九世纪俄国知识阶层可谓举世无二。他们的意识形态领导人物，是一个具有教派凝结力与使命感的小集团。他们在道德上热烈反对现有秩序、心智上专一贯注于观念、信仰上惟理性与科学是从，遂为俄国革命开道铺路，而造成他们本身重大的历史意义。但是，英国与美国的历史学家对待他们，常生屈尊俯视之心，而且往往带有道德上的厌恶感；因为他们尽其热情以附和的理论并非己出，而是借自西方，且其了解多不完全；他们狂热鹜从极端的意识形态，有如陀思妥耶夫斯基描写的魔鬼，冲向盲目的自我毁灭，还拖着他们的国家同归于尽，随后更贻害世界许多其他地区。这个信念既深嵌于盎格鲁—撒克逊世界的看法之中，复由俄国革命及其后果而强化，对观念的热烈与兴趣于是被视为心灵与道德混乱失序的征候。

这个对俄国知识阶层的看法，有个自由主义的声音强烈且一贯不赞同——而且，这是一种相当卓绝的声音。以赛亚·伯林是本世纪最杰出的自由主义思想家之一。在对政治哲学根本问题的研究上，他的《自由四论》有绝顶重要的贡献。作为思想家，他的独创性，是本诸一种英国传统的自由主义，而兼融一种纯属欧陆的、对观念及其政治实际影响的执着；他的论述里充满一个信念，认为，要了解观念在行动中扮演的角色，尤其想了解他所谓右派与左派的“巨大专制幻想”（great despotic vision）在思想上与道德上的吸引力的人，最能了解并维护自由主义的价值。过去半个世纪，英国对欧陆思想运动相当冷漠，对这种冷漠，他在英国思想生活上的建树是一股有效的抗力。在行文述理生动明澈的论文与演说杰作里，他广涉欧洲重大思想传统，博观后文艺复兴世界（the postRenaissance world）几位最具有原创性的思想家的理念与人格。在首次成集于本书的几篇文章里，他更深入探讨俄国知识阶层现象。

以赛亚·伯林对俄国知识阶层的研究路数，是注意其人如何“体行”（live through）观念以解决道德要求。这个题目的研究，大多依据历史上的后见之明来判断政治上的解决，他则反是，最关心该知识阶层所提出的社会与道德问题、他们所寻求解决的困境。他论述俄国主题的文章自成其说，无待于哲学上的注疏与参校，不过，这些文章对他思想史方面所有著作的中心主题，也是个实质上的增益，而且，放在这更大更广的架构里，最能显出独造之处。

伯林的著述，其中心旨趣为，人类道德行为随一些未有定论的问题而转移，他取他认为最根本者之一，加以探索。他选取的问题是：所有绝对价值到底是否并行不悖，或者，人生怎么过的问题是不是没有单一的终极解答、人类是不是没有一个客观而四海皆准的理想？在他繁富博大的研究里，他探索了一元与多元世界观，讲究其心理与历史根源与后果。他提出一个论证：在黑格尔与马克思主义基础上建立起来的巨大极权结构不是可怕的变态，而是所有西方政治思想核心潮流里一项主要假设的逻辑发展。这项假设是：宇宙有个单一目的，缘此目的，一切现象底下有个根本的统一。这根本的统一，有人说可经科学探讨而发现，有人说可由宗教启示而获得，又有人说可由形而上

思索而掌握。要之，一旦发现，就能为人生如何过的问题提供最终的解决方案。

这信念的几个最极端形式，因其非人化的看法将人类视为抽象历史力量的工具，而在政治实践上导致种种罪恶的走火入魔。不过，伯林强调，这信念本身，不可遽而视为病态心灵的产物。盖人有感于内在分裂，渴望一种神秘但已失落的整体性，遂生出“一股深刻、无可救药的形而上需求”，上述信念即根源于这股需求，而为一切传统道德之基础。这股绝对价值的渴求，流露的往往是一个极力脱卸责任，使人不必为自己的命运负责的冲动，亦即将这责任转给一个巨大而不具人格的统一整体——“自然、历史、阶级、种族、‘我们时代的残酷现实’或者无可抗拒的社会结构演化；该整体会把我们吸收并融入其无限、漠然、中性的质地组织里，对这组织加以评价或批评，是愚蠢的，与之相抗，也注定失败”。

伯林相信，正由于一元现实观回答了人类的根本需求，因此，真正一贯的多元论素来是个相当罕见的历史现象。多元主义，以他所取于此词的意思而论，不可混同于一般界定的自由主义看法——依照一般界定的自由主义看法，极端主义者是对真正价值的扭曲；社会和谐与道德生活之钥，寓于温和（moderation）与中庸。据伯林所了解，真正的多元论更强硬，在思想上也更大胆，它拒斥所谓一切价值冲突皆可由综合（synthesis）而获终极解决，以及所谓一切可欲目标都能相互调和之说。多元论认为，人性如此，其所产生的某些价值容或同等神圣、同等终极，却会相互排斥，而且彼此毫无可能成立一种客观的等级层次关系。因此，道德的行为操持可能就是要在没有普遍共通标准的协助下，在无法得兼但同等可欲的价值之间做痛苦的抉择。

据他所见，一个人若想认识他的自由的真正本质，道德上这种永远可能的不确定性就是他必须付出的代价。如果你主张纷杂多样的人类目标与志向既无法以任何普世一致的标准来评价，也不能从属于某种超越的目的，那么，个人自我指导而不受国家、教会或党派指导的权利，分明至高无上。不过，他认为，这信念固然隐含于某些人文主义与自由主义态度之中，惟因一贯的多元论所导致的后果极为痛苦、

令人不安，而且在根本层次上不利于西方传统里一些居于核心、未受批评即获成立的假设，故极少有人充分加以申明自表。在讨论维科、马基雅维利与赫尔德的精要文章，以及在“历史的必然性”里，他曾彰明，少数详述多元论后果的思想家素来遭受误解，其创意也遭受低估。

在《自由四论》里，他认为，世界上的多元论识见，往往是历史上的幽闭恐怖症（claustrophobia）的产物：思想与社会僵化之时，顺从（conformity）的要求对人类能力造成不堪忍受的钳制，使人有感而要求“更多光明”——扩伸个人责任与自发行动的范围。然而历史上居于主导地位的是一元论的学说。由此可见，人更容易染患广场恐怖症（agoraphobia）：在历史危机时刻，由于必须作抉择，人心生出恐怖与精神病症，遂汲汲于让弃道德责任的疑虑与苦恼，换取决定论的识见——或保守或激进的决定论；这些识见赋予他们“囚禁中的平静、自足的安全、一种终于找到自己在宇宙里的适当位置的感觉”。他指出，对确定事物的渴求，从来莫过于今日之烈；他的《自由四论》就是一项强力的警告，力言世人有必要透过层层转深的道德体悟，亦即透过一个“复杂的世界观”，察识这类确定事物所根据的基本谬误。

和许多自由主义者一样，伯林相信，这种层层加深的体悟，可由研究俄国大革命的思想背景而获得。但他的结论与他们殊不相同。他怀着使他对欧洲思想家产生全新洞识的道德感，反允一般所持俄国知识阶层成员尽属狂热一元论者之说。他彰明，他们的历史困境强烈地使他们对一元与多元两类世界观俱有好尚——俄国知识阶层迷人之处是，他们之中最敏感的一批成员由于同时兼具历史幽闭恐怖症与广场恐怖症，而且两症同等深剧，因此，既热烈心仪、同时在道德上又厌斥弥赛亚式的意识形态。结果是他们一场极为专心的自我反省，而对我们这时代的重大问题产生了许多先知式的洞识。

俄国那场产生了一连串千禧年政治教条的极端广场恐怖症，其起因已为世人所熟知。一八二五年那次革命，是试图按照西方模式，将俄国造成一个立宪国家。在随那场革命失败而来的政治反动里，那一

小群西化思想精英即与其落后祖国深相疏异。精力既失实际发泄口，他们将他们的社会理想主义转入一种宗教般专致的真理追寻。他们透过当时风靡欧洲的历史哲学（historiosophical）唯心哲学体系，希望找到一个使周遭的道德与社会浑沌状态具有意义，而且使他们能在现实中安身立命的一元真理。

由绝对价值的这股渴求，产生了一种毁誉参半的一贯性。伯林指出，这种一贯性是俄国思想家的最显著特征——他们习惯于将观念与概念推究到最极端、甚至荒谬的结论：未达推理的极端结果而止步，他们视为道德怯懦之征，表示你对真理的献身不够充分。不过，伯林强调，这种一贯性背后，还有第二个而与第一个互相冲突的动机。西化的少数人由教育与阅读而吸收了启蒙运动与浪漫主义的自由与人性尊严理想，而尼古拉一世的强力专制在这些人心中产生了比较先进的欧洲诸国所没有的幽闭恐惧症。结果，俄国知识阶层追寻绝对价值，其入手第一步，就是激烈摒弃绝对价值——政治、宗教、社会上的传统与固有信仰、教条、建制；他们相信，这些东西扭曲了人对自身及其适当社会关系的看法。正如伯林在《俄国与一八四八》一文所言，一八四八年欧洲诸次革命之败，影响所及，加速了这个摒弃过程。俄国知识阶层自此极不信任西方自由主义与激进主义意识形态及其社会的万灵药。在俄国知识阶层道德最敏感成员心目中，思想的一贯（intellectual consistency）主要意指他们所谓“忍苦体行”（suffer through）真理，亦即透过一个痛苦的内在解放过去，剥去一切安慰人心、传统上因袭掩饰，或者为社会与道德专制制度设辞辩护的幻象与片面真理。这一步，导致他们针对日常社会与政治行为居之不疑的根本假设，作涵义深远的批判。这种一贯、连同其中由信仰与怀疑交杂而来的种种紧张，以及其所导出的洞识，就是伯林俄国思想家几篇文章的中心主题。

在几幅个别思想家画像里，他显示，俄国知识阶层几位最杰出的成员由于既怀疑绝对价值，又渴望发现某种统一的、一举解决所有道德行为问题的真理，因而内心不断分裂交战。有些人屈服于后面这股冲动：巴枯宁以挞伐独断教条对个人的暴虐而成名，开创其政治生涯，及其终也，反要求人完全附从他自己所持素朴农民特具智慧的独

断教条。此后，一八六〇年代许多破坏偶像的青年“虚无主义者”未加疑问，即接受一种粗糙的唯物主义教条。其他思想家比较严肃而持恒。批评家别林斯基经常被举为俄国知识阶层非人狂热（inhuman fanaticism）的至高例子：由黑格尔原则，他推论尼古拉一世的专制为宇宙和谐的表征，世人应违逆良心本能，加以敬仰。但是，在一篇极为动人的别林斯基研究里，伯林指出，信仰的渴求容或导致别林斯基一时维护如此可怕的命题，未几，他的道德诚实仍驱使他摒绝这盲惑之见，转取一种炽热的人文主义，而宣斥一切巨大时髦的历史哲学体系为要求活生生个人向抽象理想牺牲的摩洛神（moloch）。别林斯基其人具现了俄国这种一贯性里的矛盾：知识分子原本欲求一个能抵制破坏的诱惑的理想，这欲求却导使他们致力于破坏，而以他们的热情与清明暴露了某些社会与人性假设（绝对与普遍解决法信念基础所在的假设）的空洞。伯林有一篇文章里讨论主导十九世纪俄国激进思想的民粹主义传统，文中他彰示民粹主义者有一点遥遥领先他们的时代，他们知觉到深信生产过程可以量化、中央化与理性化的当代自由主义与激进主义进步理论里所蕴蓄的非人涵义。

知识阶层大部分成员认为，他们以破坏为主的批判只是初步的工作，是清理地面，以备某种伟大的意识形态建构。依伯林所见，此事与我们这时代具有异常的关联：我们这时代，惟有一贯的多元论能保护人类的自由，使其不受体系建构者劫掠侵夺。他并且显示，这种多元论充分显现于一位创意至今仍大受忽视的思想家观念之中——此人即赫尔岑。

赫尔岑为俄国民粹主义创始者。西方所知道的他，是个信仰过时社会主义乌托邦的俄国激进分子。在两篇讨论赫尔岑的文章，以及在他为赫尔岑最伟大作品《彼岸书》与《往事与随想》撰写的导言里[4]，伯林转变了我们对他的了解，确立他为“俄国三位天才道德导师之一”、现代一些关于自由的最深刻论述的作者。

赫尔岑亦如俄国知识阶层其余诸人，以追求理想而肇始其思想生涯。他在社会主义里找到理想；他相信，俄国农民的本能将导致一种比西方任何社会主义都优秀的社会主义。但是，他不肯判定他的理想

就是社会问题的终极解决法，理由是，终极解决之追求，与人类自由之尊重，无法得兼。一八四〇年代初期，他和巴枯宁一样心仪青年黑格尔派，相信自由之路在于否定人类习惯使自己与他人奴从的破旧教条、传统、建制。他以惟有施蒂纳足堪伦比的彻底一贯性，摒斥绝对价值，而且由此导出一种根本激进的人文主义。过去的解放运动所以失败，他归因于一种致命的不连贯：甚至其中最激进的偶像破坏者也有偶像崇拜的趋势——为人解开一具桎梏，只是要教他们奴事另一具桎梏。只拒斥某几个特殊的压迫形式，后来行之不远，因为未能直捣其共同本源——抽象观念对个人的暴虐宰制。伯林彰明，赫尔岑对所有决定论进步哲学的抨击，显示他深知“人所犯的极恶大罪之一，是将道德责任卸下自己肩膀而转嫁给一个无可预测的未来秩序”——以对某种遥远乌托邦的信仰，来洗涤其巨恶大罪。

伯林强调，赫尔岑自身的困境是个非常现代的困境：他分裂于平等（equality）与优异（excellence）相互冲突的价值之间。他认识精英分子的不公，又珍惜真正的贵族所特具的思想与道德自由及美学优点。他未学左派理论家醉心于牺牲与平等，但他和穆勒同样了解一个我们今天才清楚的要点：这些价值的公有中项——可以“群众社会”为代表——不曾兼得两个世界的精髓，却往往是穆勒所谓美学与伦理上都令人可憎的“集体平庸”——个人灭顶于群众之中。伯林抱持颇为令人信服的理由，出之以生动投入如赫尔岑的语言，体会并向英语读者传达赫尔岑下列这个信念的原创独到：个别与特殊问题没有全盘解决法，只能通之以一时的权宜处理，而且这些一时权宜之计在根本上必须敏感于各个历史情境的独特性，并且善能回应纷杂个体与民族的特殊需求。

伯林探索俄国思想家的自省，谈到两位作家——托尔斯泰与屠格涅夫。在俄国作家与思想家的关系上，这些研究反驳了一个流传广远的错误观念。世人向来认为，在俄国，文学与激进思想形成两个明显而彼此敌视的传统。托尔斯泰与屠格涅夫对知识阶层的著名嫌厌，常被援引以强调俄国伟大作家与知识阶层的鸿沟：作家关怀而探索人类的精神内在，知识阶层则为唯物论者，只关心外表的社会存在形式。在讨论托尔斯泰与屠格涅夫的文章里，伯林说明，他们的艺术惟有视

为激进的知识阶层也经验到的同一场道德冲突的产物，才能了解。他这几篇文章具有双重意义：作为批评之论，它们所提供的洞识，应使我们根本改变我们对俄国最伟大作家中的两位的了解；作为关于两种对立现实观之间的冲突的研究，它们在思想史上是一项意义重大的贡献。

在他讨论托尔斯泰史观的著名著作《刺猬与狐狸》，以及名声稍次的文章《托尔斯泰与启蒙》里，伯林说明，托尔斯泰艺术观与道德说教之间的关系，可以作为一元与多元现实观的一场巨大斗争来了解。托尔斯泰那种“致命的虚无主义”，使他指斥一切理论、教条与体系妄图解释、整理、预测复杂且矛盾的历史现象与社会存在，但这虚无主义背后的驱力，是他自己热切渴望发现一个含蓄万有而无懈可击的一元真理。于是，他长居于自相矛盾之中，既体悟现实之复杂多样，又只相信一个“浩大、一元的整体”。在他的艺术里，他对不可简化的复杂多样的现象表现了无比卓绝的感受，在他的道德说教里，他却鼓吹简化，欲将大千现象化归于单单一个层次——俄国农民或者素朴的基督教伦理层次。伯林有些论述，心理探讨之精巧细腻与发微索隐，可以列入历来有关托尔斯泰的最高明文字之中。在这些段落里，他显示，托尔斯泰的悲剧是，现实感极其强烈，无法与他自己树立的任何狭隘理想并立；赫尔岑作品中明陈的结论在托尔斯泰的生命悲剧里获得证实，他再极意尝试，也无能调和彼此对立但同等有效的目标与态度。他失败了，他无能力解决他的内在矛盾，不过，这失败却使最困惑、最嫌恶他的说教内容的人也能明见他的道德器识。

托尔斯泰，狂热的真理追求者；屠格涅夫，抒情散文作家、讴歌“没落别墅的残晖余魅”的诗人。乍看之下，很少有作家像这两位这么缺乏共通之处。不过，在讨论屠格涅夫的文章里，伯林显示，他气质上是自由主义者，厌恶教条之狭隘、反对极端的解决法，但年轻时候，也曾深为同代人的道德奉献以及他们对专制独裁的抗争所影响。他充分接受他的朋友别林斯基的信念：遇公道与不公道交战，艺术家不可自居为中立观察者，而当如一切堂堂正正之人，献身投入，力图树立并宣扬真理。经此，屠格涅夫的自由主义一变而迥异于欧洲当时的自由主义，远不如其自信与乐观，而更现实。他的小说记录了俄国

知识阶层的发展，在里面，他检验十九世纪中叶俄国激进派与保守派之间、温和人士与极端分子间的争论，以深重的矜慎顾虑、颖悟的道德感识，探索个人与集团的长处与弱点，以及他们执迷的教条学说。伯林强调，屠格涅夫自由主义独到之处，是他与赫尔岑共持（虽然他认为赫尔岑的民粹主义是幻觉）、而与托尔斯泰及革命分子相左（尽管他敬佩他们的专注）的信念：社会的核心问题没有所谓终极的解决。在一个自由主义者与激进主义者都洋洋自足于相信进步无可避免，认为牢固不变的历史力量——主宰经济市场的法则，或者社会阶层之冲突——已经预先替人标明政治抉择，而且被引用来为那些抉择的后果负责的时代里，对于自由主义者作为现有秩序不公之理由的确然事实，或者激进人士作为自身无情破坏之理由的确然事实，屠格涅夫已知觉其空洞无物。因此，二十世纪激进人文主义者的困境，他可谓先得会心。二十世纪激进人文主义者的困境，我们当代最具道德敏感的政治思想家之一柯拉科夫斯基，曾形容为Sollen（应）与Sein（是）之间，亦即价值与事实之间，一场无时或已的痛苦抉择：

> 这个问题一再重现，形貌有异而已：乌托邦主义对机会主义，浪漫主义对保守主义，以及一边是毫无目的的疯狂，一边是与乔装成明智的罪行合作——我们如何防止SollenSein的选择变成这些对立的两极？责任高喊着武断的口号，是西拉；现有的世界自动认可它本身最可怖的产物——与此世界相从，是卡利布狄斯[5]。我们如何避开这二者必取其一的致命抉择？既然假定——我们认为必设的根本假定——我们永远没有能力真正且精确测出所谓“历史必然性”的极限，因此，也永远没有能力明确判定社会生活中哪个具体事实是历史命运的成分、既在现实中又隐藏着什么潜在发展，我们如何避开这抉择？

柯拉科夫斯基如此陈述我们当代这个两难式，其说当然有效。但是，屠格涅夫，一个与他非常不同的思想家，在一个世纪以前就面临

这困境。在片面之见——保守主义或乌托邦之见——的拥护者尚未拥有科技设备来对无限的人类材料作实验以前，要辩说其中一个极端看法，或者甚至辩说两者之间的中道是完全的答案，并不如今日困难。伯林显示，在自由主义者与左派理论家都还自信其本身体系完足的时代，屠格涅夫已经达到并且在他的艺术里具现了一个比较复杂的识见。

伯林极尽详细讨论的这三位人物里，他与谁最相共鸣，实无可疑。他彰明，托尔斯泰道德壮阔，然当其委弃他艺术上的人性慧见而取专制凌人的独断教条，其盲目无明，亦令人可厌；屠格涅夫慧眼清明、睿智颖悟、善感于现实，却正缺乏他所景慕的激进知识分子的勇气与道德献身。他的逡巡不决，往往是一种“优游自适之中，与物相感”的忧郁状态，终归于不动情绪，超然局外。

他最感亲切相得者，殆为赫尔岑（虽然他指出屠格涅夫论断中肯：赫尔岑未曾摆脱一个幻觉——他对“农民羊皮大衣”的信心）；在他就职演说《两种自由概念》（'Two Concepts of Liberty'）里，他援引他未指名的一位作者的一句话，作为终结：“明白自己的信念只相对有效，而仍毅然支持之，不挠不退，是文明人所以有别于野蛮人之处。”[6]如伯林所示，赫尔岑有屠格涅夫的精微慧见，其为真理而自我牺牲之奉献，则堪与托尔斯泰相仿。就此而论，他既勇敢且文明。他了解“现代人的最深灾祸之一，不是陷入现实，而是执迷于抽象观念”；解得此义的他，深具伯林认为乃政治智慧本质之所在的观点的一贯多元性。

论者常说，俄国的民族特性，善于以某种特殊的极端方式，表达人类处境中的某些普遍特征；许多人也认为，俄国知识阶层的历史意义，在其以病态夸张的形式体现人类对绝对价值的渴求。伯林的文章则就此知识阶层的“普遍性”，为我们提出一个大异其趣兼且复杂得多的诠释，其中彰明，因为种种历史理由，他们体现的不是一个、却是至少两个根本而且彼此对立的人类冲动。他们渴望由反抗必然性而肯

定自我之自主（autonomy of the self），一面又要求确定无疑之事（certainties），两者不断冲突，导致他们明锐感悟到在二十世纪处于核心地位的道德、社会与美学问题。

俄国知识阶层的这个思想层面在西方如此乏人留意，相当程度上可以归因于这个阶层大部成员作品里显明的思想缺点。别林斯基之类人物，取外来观念，半通不化，而作反复不变的运用，支离灭裂，芜蔓繁增，这连同世人认为他们应该负责的政治灾难，引使西方学者热烈响应恰达耶夫的著名论断：俄国若有任何嘉惠举世的教训，这教训就是，世人应不计代价，避其故辙。但伯林以其明鉴品质的锐利本能，又全无往往与后见之明俱生的纡尊降贵之心，在知识阶层作品的这个形式缺陷背后，觉察一股值得注意与尊重的道德热情。本书诸文足以证明他向英国听众宣扬多年的信念：热心于观念，既非过失，亦非恶习，相反，惟以道德与思想上不屈不移的清明识见，透入并揭示社会与政治理想的隐蓄涵义与极端后果，才能有效抵抗世界上狭隘与专制识见之恶。

诚如他在《自由四论》中所言，至今未有哲学家能彻底驳倒决定论所谓主观理想对历史事件没有影响力的命题。但是，本书诸文深体道德本质为人性来源，精察当事者如何于内在冲突中“体行”其理想，遂能以超乎逻辑论证之力，支持了伯林所有著作的一贯信念：人类在道德上是自由的，他们自由抱持的理想与信念会对事件发生或善或恶的影响，且其影响之频繁，有过于决定论者所相信的。

俄国与一八四八

论者通常不认为一八四八年在俄国历史上是一座里程碑。本年数场革命，赫尔岑视如燠闷天气里具有起死回生功效的暴风雨[7]，并未波及俄罗斯帝国。帝国政府在十二月事变平定以后的急剧政策变革，似乎甚具奇效。文坛风暴如一八三六年恰达耶夫事件[8]、赫尔岑及友人因之受惩的学生横议[9]，甚至一八四〇年代初期偏远省区数起次要农民动乱，都轻易收拾；这个幅员广大而且仍在扩张的帝国一派平静，水波不兴。昏庸愚妄与贪污腐化事情层出不穷；虽非尼古拉一世设计，但由他变本加厉的官僚与军事高压控制，似乎仍然大奏其功。有效的独立思想与行动，踪影全无。

先此十八年，即一八三〇年，巴黎事闻，曾为俄国激进分子注入了新生命；乌托邦社会主义在俄国社会思想中留下了深刻的印记；波兰之叛，作用颇如后一世纪西班牙内战中的共和派，成为各地民主人士凭以号召旗鼓的重点。但叛事旋遭敉平，迨及一八四八年，大火余烬，至少以公开的表现而论，实可谓灰飞烟灭——华沙如此，在圣彼得堡亦然。西欧观察家无论同情与敌视，都认为专制独裁已屹立难摇。然而，远则因马克思与恩格斯以《共产党宣言》庆祝革命社会主义之诞生，而导出革命社会主义在嗣后俄国历史上扮演的决定性角色，近则因西欧革命之败对俄国舆论、尤其对俄国革命运动注定必有的影响，一八四八年对欧洲的发展是个转折点，于俄国之发展亦同。然在当时，本年竟有此意义，实难逆睹。政治观察家中的清醒明智者——如格拉诺夫斯基或科舍廖夫——甚至忧虑连温和的改革也不可得；革命，更似悠邈难想。

或许巴枯宁及彼得拉舍夫斯基[10]圈中一二成员除外，一八四〇年代，即令较为胆大无忌之士，似亦不可能有望俄国立即会有革命。意大利、法国、普鲁士以及奥地利帝国的革命，率由多少有组织而公开反对现存体制的党派发难。其革命党若非由激进派或社会主义知识分

子构成，即与激进派或社会主义知识分子协同行动，并且由属于已得公认之政治与社会学说或宗派的杰出民主人士领导，兼又获得自由派中产阶级相助，或者得到已经发展到各种阶段、由各种不同理想所推动但受挫的全国性运动协助。诸国的革命，往往还颇得群情不满的工人与农民助势。以上因素在俄国的表现或组织，与西方情况都毫不相伴。俄国的发展与西欧的发展，能并观互见之处往往失之浮面，而且易滋误解，不过，若必予比较，则欧洲的十八世纪最可拟类。十二月之变，当局酷厉镇压，其后，至三十年代中期与四十年代初期，俄国自由派与激进派对当局的抗衡日趋明目张胆，其反抗近似法国百科全书派或德国启蒙领袖对教会与专制君主政体所作的游击战，与十九世纪西欧的群众组织及平民运动则大相径庭。三十与四十年代俄国自由分子与激进分子，无论自限于哲学或美学问题的斯坦凯维奇，或者心悬政治与社会问题的赫尔岑与奥加廖夫，都始终是孤立的启蒙人物——一小群高度自觉的知识精英。他们在莫斯科或圣彼得堡的会客室或沙龙集会、争论、彼此相濡，但没有平民支持，也不具备范围广大的政治或社会架构；既无政党形式，甚至亦非法国大革命前那种不具形式但遐迩响应的中层阶级反对势力。此时期中，零散无党的俄国知识分子并无中层阶级可资倚恃，亦无法寄望农民相助。“人民但觉需要马铃薯，而毫不觉得需要一部宪法——宪法只是受过教育但毫无势力的城市人欲求之物。”别林斯基一八四六年致书友人，曾作此语。十三年后，车尔尼雪夫斯基一句颇具其人特色之言，与此说不谋而合：“没有一个欧洲国家的人民大众不是绝对漠然无动于只有自由分子欲求并关怀的权利。”[11]此语施于当时或早先大多数欧洲国家，难谓言中，然其反映俄国之落后，至为准确。在俄罗斯帝国，由于经济发展尚未造成工业与劳工问题，尚未造成西方形态的中层阶级与无产阶级，民主革命一直渺茫如梦。当这些条件终于实现，并于十九世纪末数十年中加速成真，革命即不在远。故“俄国的一八四八年”发生于一九〇五年，其时，西方的中层阶级已不复是革命或武力取向的改革主义者；一九一七年自由派社会主义与集权社会主义之终于决裂，以及随后俄国与欧洲攸关重大的分道扬镳，此半世纪之差，是强力肇因。赫尔岑曾对蒯内断言：“你将循无产阶级走向社会主义，我则循社会主义走向自由。”[12]丹恩推其言下之意，认为赫尔岑隐指上述之分道而

言，或是笃论。关于本时期俄国与西方政治成熟程度之异，赫尔岑流亡普特尼期间为其《法意书简》（letters from France and Italy）所写导论，有生动描述。导论主题，即为西欧的一八四八年革命：

> 自由主义者——那些政治上的新教徒——反倒成为最可怕的保守主义者；在变革了的宪章与宪法背后，他们发现社会主义的幽灵，吓得面无人色；这原也无足为异——将有所失，自有所惧。但我们“俄国人”处境全然不同。我们对一切公共事务的态度都单纯、天真得多。自由主义者惟恐失去自由——我们尚无自由可失；他们忧虑政府干预工业——我们的政府任意事事干预；他们害怕丧失人权——我们仍待争取人权。
>
> 我们仍然漫无秩序的存在里充满了极端的矛盾，我们的法律与宪法概念仍欠稳定，这一方面有利于最无限的专制、农奴制度及凡事以军事解决，一方面也造成彼得一世与亚历山大二世比较不难采行其革命性步骤的条件。租屋而宿者本来就比自居其家者容易迁移。
>
> 欧洲正在沉没，因为它丢不掉它的载货——长久涉险的征伐里累积而来的无限宝藏。我们的东西则全是人造的压舱物；取出来，弃之于船外，就扬帆直奔海阔天空之境了！当此一切政党皆成不合时宜之物，当此人人或抱希望或怀绝望而指向逐渐逼近的经济革命风雷之际，我们生龙活虎，进入历史。眼望邻人，我们也不禁害怕这即将临头的暴风雨，我们也像他们，认为对这场危难最好莫置一辞……但是，你不必害怕，你尽可安心，因为你的地产上有一枚避雷针——土地公社制！[13]

易言之，基本权利与基本自由的完全缺乏，与一八四八年以后黑暗的七年，非但不曾引起绝望或冷漠，反使多位俄国思想家觉悟本国与欧洲比较自由的建制完全相反；而且，极其矛盾，这种相反被视为

俄国人可以乐观的基础。由此，又跃生无比强烈的希望——指望一个惟俄国命定得享的独特幸福与光荣未来[14]。

赫尔岑之事实分析，十分正确。俄国并无中产阶级可言，新闻业者波列沃依，别林斯基与屠格涅夫那位言论甚著而雅好文学的茶商友人包特金，以及别林斯基本人，是显著的例外；急剧的自由改革所需的社会条件并不存在，遑论革命条件。不过，自由分子如卡维林一干人，甚至别林斯基，也痛加惋叹的这项事实，仍带来其本身的补偿。在欧洲，一场国际革命爆发而失败，造成理想主义者与社会主义者满腔幻灭与绝望，导致某些人走向犬儒式的超脱，某些人冷漠认命，或向宗教或往政治反动队伍里寻求慰藉；其情其景，极似俄国一九〇五年革命失败而产生“路标派”[15]所号召的忏悔与精神价值。在俄国，则卡特科夫变为保守的民族主义者、陀思妥耶夫斯基转向正教、包特金离弃激进主义、巴枯宁签署一分言不由衷的“自白”[16]；但俄国既未遭革命，亦无与欧洲程度相当的失意觉醒，遂导向一种与西欧大相径庭的演变。最重要的一点是，改革的热情——革命的狂热，借公众压力、煽动及谋反，即可促成变局的信念——并未减弱，反见增强。不过，政治革命之败，在西方万目昭昭，因此政治革命论分明不若先前令人信服。此后三十年中，惘惘不平而志存反叛的俄国知识分子，就转而留心本国内在处境独特之处；早先，全由西方输入且惟经矫揉，才能与国人土生顽冥难合之物互相接植的现成解决法，从此变为自创学说与行动模式，细心设法适应俄国独具的特殊问题。他们甚愿学习，而且不止于学习——他们更有心成为西欧先进思想家最专诚、最勤奋的信徒；但是，自此以往，黑格尔与德国唯心主义者的教言，穆勒、斯宾塞及孔德的教言，皆须加以转化，使其合乎俄国的特殊需要。屠格涅夫《父与子》中的巴札洛夫尽可满怀横霸的实证主义与唯物主义，而其人之根植于俄国土壤（且不无以此自豪之意），仍远深于一八四〇年代信奉道地世界大同理想之士，例如，远深于虚构的罗亭；世人推想的罗亭原型巴枯宁，尽其泛斯拉夫主义以及对德国的恐惧，亦未足比伦。

预防革命爆发方面，政府为预防“革命病”染及俄国而采取的措施，无疑占有决定性角色，然此“道德检疫”（moral quarantine）之

重要后果，还在于削弱了西方自由主义的影响；这种防疫，有迫使俄国知识分子反躬自省之效；逃避眼前的痛苦问题而以模糊半解之道往西方寻求万灵药，比先前困难了。于是，他们以一种锐利直截之势，清算国内的道德与政治账目：与西方自由主义齐步并进的希望既日趋渺茫，俄国的进步运动遂一变而渐转内省与不妥协。至大且显目的事实是，进步分子并未发生内心的崩溃，革命派与改革派的见解虽日近民族主义路数，格调则往往阴郁有加，偏爱自觉的粗豪与反美学形式，以及过度唯物的、粗糙的、功利的形式，而且因为由别林斯基晚期作品而非由赫尔岑作品汲取灵感，遂依旧自信、乐观。即在其最低落时期——一八四八年后的“七年长夜”——他们也未曾发生法国与德国在此数年中甚为显著的僵滞与冷漠。然而其能如此，代价是知识阶层内部发生深刻分裂。新起之士，如车尔尼雪夫斯基及左翼民粹主义者，其与西方自由主义者或本国自由主义者之隔阂不合，更甚于前辈。退步年代里，即一八四八至一八五六年间，划界之势日益真实；斯拉夫派与西化派间前此很容易往来穿越的接壤边境，遽成隔墙；双方阵营——“两面而一心的雅奴斯”[17]——间的友谊与互相尊重的架构，曾使别林斯基与赫尔岑一班激进分子，能在疾言厉色但惺惺相惜、甚至情深意笃的气氛中与卡特科夫或霍米亚科夫或阿克萨科夫兄弟争论。这架构至此不复存在[18]。当赫尔岑与契切林（Chicherin）一八五九年相遇伦敦，赫尔岑已不以其为君子之争的对手，而是以敌人相看，实不无理由。至于激进阵营本身，则经历了更痛苦的两极化。六十年代，《钟声》所属的温和派，与圣彼得堡的激进派，相争日烈。共同敌人——帝国的警察政府——仍在，而他们自身旧日的团结已尽失元气。车尔尼雪夫斯基与赫尔岑伦敦之会[19]，僵硬、尴尬，甚至虚应形式。其后，又有左翼、右翼之分；对于以西方输入的自由主义或社会主义学说杂拌而成的万灵药，左翼丧失信心，而以愈加严格批判之道看待西方理想，而且如同右派，向国内建制与适合国情的解决法里寻求活法；即令如此，左翼右翼的对立鸿沟仍不断增阔。

直接的西方影响在一八九〇年代由俄国社会民主派以正统马克思主义的形式重新得势，即可见革命的知识阶层并未因自由主义的希望在一八四九至一八五一年间崩溃于欧洲而丧志不振。他们的信念与原

则正因当局的敌视而得保全，未遭折损；旧日西方同好因为太多成功但间杂幻灭的妥协而普遍有流于软弱与模糊的危险，这个险境，在俄国的他们也因而得免。结果，西方社会主义者近乎全面病疲虚脱之际，俄国的左翼运动反能保存其理想与战斗精神。它弃绝自由主义，是本乎力量，而非由于绝望。它已创造并养就自身顽强、激进、土生的传统，是蓄势待发之师。在一八四八—一八五一年间几番风暴中诞生的俄国激进主义能如此独立发展，因素甚多，其中数端尤值回顾。

十二月之变，沙皇尼古拉一世毕生耿耿难以释怀。他自视为天定的统治者，以拯救其人民于无神论、自由主义及革命之怖害为天职；他是名实相符的独裁君主，以消灭一切形式的政治异端或对立为其政府首要目标。但二十年相当程度的平静以后，再严厉的检查制度、再精敏的政治警察，也会有某种程度的松弛；这段长期宴平，所受惟一干扰为波兰之叛，但各地不见严重内乱之象，当局所遇最大险事，只是少数小型且局部的农民骚动、三两群心态激进的大学生、一小撮主张西化的教授与作家而已——其中偶尔有人作怪而维护罗马天主教，例如恰达耶夫，另或有人皈依罗马，例如标新立异的去职希腊文教授兼救赎派神父贝哲林。于是，四十年代中期，自由派刊物如《祖国纪事》（Otchestvennye zapiski）、《现代人》（Sovremennik），鼓勇而开始登载某种文章——在现有检查制度之前、在政治警察首长杜贝尔特将军（General Dubelt）锐眼之下，这些自然不可能是公开反对政府的文章，但它们表面取西欧或奥斯曼帝国局势为主题，落笔乍看不带激情，而在善读书于无字者眼中，其实是以微言影射与谲辞指事，批判现行体制。所有进步人士萦心瞩目的中心，当然是巴黎——天下最先进、最爱好自由者的归宿，社会主义者与乌托邦主义者、勒鲁与卡贝、乔治·桑与蒲鲁东的老家，有一派不久势必引领人类臻至自由与幸福的革命艺术与文学，其中心就是巴黎。

萨尔蒂科夫·谢德林是四十年代一个典型自由派圈子的成员，其回忆录中有此一段名文[20]：

在俄国，万事似乎已经完结，盖上五个封印，投入邮局，只等寄给一个不是预先决定要送的收件者；在法国，则似正值诸事待举之际……时序渐近一八四八年，我们对法国的同情日趋浓烈。我们满怀按捺不住的兴奋，注视着路易·菲力普在位最终数年那出戏的逆转诡变。我们满腔激切的热情，捧读路易·布朗的《十年历史》（The History of Ten Years）……路易·菲力普与基佐、杜夏德与梯也尔——此辈几乎成了我们亲身结下的私敌，也许比杜贝尔特还更危险的敌人。

当此时期，俄国检查制度显然达于最严厉境地。检查人员时或倾向一种优柔怯进的右翼自由主义；“不忠不贞”的历史学家与新闻业者机巧层出，更因坚行固持、无休无止，检查人员往往非其匹敌，因而难免挂漏相当数量的“危险思想”。编辑布尔加林与格列奇是专制独裁的热心门犬，充任着政治警察之代理人，常以密报，向其奴主镘发这种忽略。教育部长乌瓦罗夫伯爵，即“东正教义、君主专制、民族至上”著名三言口号[21]的作者，其人固无自由主义偏好之实，却也颇不愿博取顽固反动派之名，因此，对于不甚高涨喧哗的独立论述，乐得视若无睹。衡以西方标准，俄国检查制度可算格外严苛。例如，由别林斯基的书信，即可明见检查人员删削割裂其文章的程度。但自由派杂志巧尽智计，卒得存活于圣彼得堡——凡记得一八二五年后数年间情势，而且知晓这位皇帝性情者，皆知其得以存活，已足出色。自由的界限当然狭隘至极。流亡国外者的作品姑且不论，这时期最引人注目的社会文献，是别林斯基致果戈里的公开信。信中宣斥果戈里的《与友人书简选》。此信在俄国到一九一七年始见全文问世。所以如此，无足为奇，因为信中以格外弘辩直野之辞历驳当局、痛责教会与社会制度、力斥皇帝及其官员的武断权威，兼向果戈里问罪，指其非独中伤自由与文明之大义，亦且丑诋其饱受奴役与困顿无助之祖国的性格与需求。这篇辞激气烈的名文，作于一八四七年，手稿辗转流传，远出莫斯科与圣彼得堡境外。陀思妥耶夫斯基获死罪，两年后几遭处决，大致即因他在不满分子的一场隐秘集会中宣读此信。据安年科夫所述，一八四三年，首都有人公开讨论颠覆性的法国学说：警察官员

利普兰季发现书局公开展售当局悬禁的西方文籍。一八四七年，赫尔岑、别林斯基及屠格涅夫会晤巴枯宁及其余俄国政治亡民于巴黎——他们的新道德与新政治经验在激进派俄国报章上获有若干回响。检查制度的宽容，在本年达于极点。到一八四八年革命，即结束一切宽容，长久不再。

此中掌故，如今耳熟能详，席尔德尝记其事[22]。路易·菲力普去位、共和国宣布成立，尼古拉皇帝得讯，顿觉其欧洲旧制度岌岌不稳的最恶预感即将成真，决心立即行动。依据格理姆（几可确言为伪造）之记述，尼古拉乍闻巴黎噩耗，便即催驾赶赴其子（日后的沙皇亚历山大二世）宫殿；其子正在该处举行四旬节前夕舞会。尼古拉冲入舞厅，以威严紧急的手势制止舞者，一面高喊“诸位，备鞍上马罢，法国宣布成立共和国了！”然后，由朝臣簇拥，疾出舞厅。这段戏剧插曲无论确曾发生与否——格理姆并不相信——其写当时一般气氛，都十分传神。约当此时，彼得·沃尔康斯基亲王告知巴纳耶夫，谓沙皇似乎立志在欧洲发动一场预防战争，惟以资财缺乏而作罢。议虽未行，仍增遣重兵守卫“西疆”，即波兰。一八三一年起义既遭惨酷镇压，一八四六年加里西亚农民起事后又受严厉控制，国破民困，本年并未大兴风浪，但仍有高呼波兰自由之声。巴黎及别处凡有自由派集会，俄国专制政府当然一一攻讦；自由派的集会，在帕斯克维奇[23]蹂躏下的华沙虽未唤起任何回响，沙皇仍疑惧该地处处谋反。的确，当局所以视逮捕巴枯宁为无比要事，主因之一，即在沙皇相信巴枯宁与波兰移民过从密切，并涉嫌与彼等图谋在波兰再行举事——过从密切，乃是实情，图谋举事，则属子虚。不过，巴枯宁的公开言论过无节制，可能便于旁人推想其事而绘声绘影。关于沙皇的担忧，巴枯宁入狱之日似乎全然不觉，因此也似乎始终不知自己系狱所为何来。他的自白书甚富想像，复极随和大方，而独未包含这项不存在的波兰阴谋。柏林变起，沙皇立即发布文告，宣称叛变与混乱幸未波及俄罗斯帝国固若金汤的疆界，朕将竭力防阻政治瘟疫扩延，以及确信忠贞臣民此际必将尽起勤王以免君上与教会遭难。由御前大臣尼瑟洛得伯爵的敦促，《圣彼得堡杂志》出版一篇对沙皇文告的评论，以灵感之笔，欲图减轻沙皇文告剑拔弩张的口气。无论其对欧洲之效果如何，

这篇评论的涵义，在俄国似乎瞒不了谁。时人已知尼古拉亲手起草文告，且在泪眼中对柯尔夫男爵读过。柯尔夫显然也几乎落泪[24]，并自认其受命拟作的草稿微不足道，而当下毁弃。法定储君亚历山大向御林军官会议宣读文告，激动不能自已。宪兵队首领奥尔洛夫亲王感动之深，亦不稍逊。文告掀起一片汹涌的由衷爱国情绪，只未能持久而已。沙皇的政策相当符合群情，至少上层与官僚阶级如此。一八四九年，俄军由帕斯克维奇指挥，荡平匈牙利革命；奥地利帝国其余省区及普鲁士境内的革命得以平定，俄国也有重大影响。俄国在欧洲的权势，以及其在俄国境外一切自由分子与立宪主义者胸中激起的恐惧与怨恨，都达于极顶。这时期民主人士眼中的俄国，颇似我们当代的法西斯强权，是自由与启蒙的大敌，黑暗、残酷与压迫的储存所，为其放逐子民所最常宣斥、最猛烈宣斥之士，是一股由无数间谍与线人助虐的邪恶力量，而且暗中操纵不利于欧洲一切民族自由与个人自由成长的政治演变。自由分子的激愤浪潮，使尼古拉更加深信，他的以身作则与运用施为，已挽回欧洲道德与政治毁灭之祸；他始终明见自己的责任；他无动于谄媚或谩骂，履行责任，按部就班，不稍容情。

诸次革命，对俄国内部事务影响既速且巨。一切农地改革计划，尤其一切宽待私有与国有农奴之议，遽尔搁置，更无论皇帝也曾厚寄同情考虑的农奴解放计划。农奴制度为经济与社会罪恶之说，多年来已非仅为自由派圈内之常谈。尼古拉宠信、并奉召出任其“农业总长”的基谢廖夫伯爵也坚持此说；纵使无所不用其极以横阻积极改革的地主与反动官僚，也早已认为，对农奴制度之恶再加怀疑，并无益处。但是，果戈里不幸作《与友人书简选》，一二政府认可的学校教科书继起效法，而且比最极端的斯拉夫派犹进一步，鼓吹农奴制度为神意许可的制度，谓其基础与其余家庭主治的俄国建制一般，不容动摇——与沙皇的神授君权同样神圣。筹划中的地方政府改革也自此中辍。“革命之多头怪兽”正威胁帝国，故循俄国历史之常例，内在敌人须以严厉手段处理，俾儆效尤。处理手段的第一步，便关连到检查制度。

布尔加林与格列奇源源不绝的告密，终于生效。柯尔夫男爵与孟西柯夫亲王几乎同时编制备忘录，就检查制度之松解，以及报章期刊

中所见的危险自由格调，列举例证。皇帝自言震惊且恼怒此事未早侦知。孟西柯夫辖下立即成立委员会，督导检查人员的活动，并加紧厉行现有规定。委员会召见《现代人》与《祖国纪事》编辑，严责其“普遍的不健全”。《祖国纪事》改变格调，一八四九年，编辑兼发行人克拉耶夫斯基写成一篇“思想正确”的文章，声讨欧洲及其一切作为，并献媚政府，其阿谀之工，即在当时的俄国，亦闻所未闻，在布尔加林曲意求宠的《北方之蜂》中，也难得一见。至于《现代人》，最有力的投稿者为不屈不移、宁死不默的别林斯基，已于一八四八年英年早逝[25]。赫尔岑与巴枯宁在巴黎，格拉诺夫斯基过于温和，过于丧志，无意反抗。俄国国内主要文学人物中，几乎惟余涅克拉索夫持续奋战。他与官方周旋，异常灵活巧妙，又隐伏多月，卒得全身远害，甚至出书。因此，在非禁即逐的四十年代激进分子，与饱嗜迫害而趋强硬、在五六十年代继踵奋斗的更狂热的新世代之间，他成为活生生的环节。孟西柯夫委员会旋由一秘密委员会取代（皇帝惯将重大问题交予秘密委员会办理；各秘密委员会因不知彼此存在，职务往往相互矛盾），以“四月委员会第二”（Second of April Committee）之名见知于世，主持者先为布图尔林，后为安年科夫。这个委员会的职掌不是事先检查（事先检查仍由教育部辖下的检查人员执行），而是细看已出版的文字，奉命向皇帝本人回报任何“不健全”的蛛丝马迹，由皇帝本人执行必要的惩罚措施。这个委员会透过无所不在的杜贝尔特，与政治警察勾连，行事盲目而热心无度，不顾其他一切部门与机构，还曾因热心昏头，告发一首沙皇亲自许可的讽刺诗[26]。如此，将为数不可谓多的报章期刊逐字精梳栉理，“四月委员会第二”实际上扼杀了一切形式的政治与社会批评——剩下来的，是对专制独裁与东正教无限忠贞的陈腔烂调。至此地步，即乌瓦罗夫亦觉过当，乃以健康欠佳为由，辞卸教育部长职位。继位者是默默无闻的贵族西卡马尔托夫亲王[27]。此公曾奉备忘录于沙皇，指陈不满之主源，谓其中之一无疑为横行俄国大学中自由的哲学思考[28]。皇帝采纳其议，任为教育部长，明谕责成推动学界严格遵行东正教箴规，而特别着重消灭哲学倾向与其余危险趋势，以期改革大学教学。这项中世纪训令经他发挥神髓、逐字实行之后，导出的教育“整肃”，犹酷于十年前马格尼茨基在喀山大学那场恶名昭彰的“净化”。一八四八至一八五五年，是十九世

纪俄国蒙昧主义长夜里最黑暗的时辰。连柔懦而工媚、交瘁心力于取悦当局，一八四八年曾由巴黎发信，以本肯多尔夫亦难比拟的鄙蔑，对第二共和国最温和的自由措施横加挞伐的格列奇——连这位可怜的人，在他写于五十年代的自传里[29]，也以几近苦恨之语，怨刺新行双重检查制度的荒唐愚妄。这场文学上的“白色恐怖”，最生动的描述，或许可推民粹主义作家乌斯宾斯基回忆录中这段名文[30]：

> 你动弹不得，甚至不能作梦；稍显思想之迹——稍露心中无惧之象，便涉危险；你必须装出畏怖、颤抖模样，即使没有真实理由要畏怖、颤抖——那几年，把俄国民众造就到这种地步。长年累月的恐惧……处处弥漫，压垮了大众的意识，剥夺了他们思考的欲望与能力……极目而望，不见毫芒之光——“你完了。”天和地、空气和水、人与兽喊道——万物胆裂心惊，仓皇避祸，有洞就钻。

乌斯宾斯基所述，有其他证据可稽。最生动的，也许是恰达耶夫的行为。一八四八年，这位杰出之士已不再是“登录在案的疯子”，但仍居莫斯科。他因一八三六年《望远镜》之祸而大名远播。经此不幸，他似乎安然无恙。此人的傲骨、原创力、独立超拔，其谈吐之风度迷人与精彩卓越，尤其他作为思想自由烈士的义声，即政敌亦为之心折。他的沙龙多俄国及杰出异国访客出入，据这些人士证言，一八四八年沉重打击之前，他一贯以不妥协、令人惊异的自由（无视于当时政治气氛）表达他对西方的同情。斯拉夫主义中比较极端的成员，尤其诗人亚济科夫[31]，对他频施抨击，甚至一度向政治警察举发。第三厅（the Third Department）以他望重名高，未敢撄锋，他也依然故我，仍在每周沙龙交结俄国与外国名人。一八四七年，他还力抨果戈里《与友人书简选》，在致亚历山大·屠格涅夫的信里，斥责此书为那位不幸天才的自大狂征候。恰达耶夫并非自由主义者，更非革命派，若强为之名，他是浪漫的保守主义者，罗马天主教与西方传统的

仰慕者，出身贵族，而反对斯拉夫派对东正教与拜占庭的眷恋。他是右派而非左派人物，但对当局，他仍是个直承不讳且无所畏惧的批评者。个人主义、意志不挠、刚正不阿、性格强毅，以及自重而不屈权威，是他博孕雅望的主因。一八四九年，这位西方文明的游侠突然致书霍米亚科夫，说欧洲一片浑沌，亟需俄国援手，并热切论赞皇帝粉碎匈牙利革命的果决主动。当日知识分子本来颇有畏惧民间起事者，恰达耶夫此举或者即可归因于这种畏惧，但是，这故事还有下回。一八五一年，赫尔岑在海外出版一书，书中热烈称扬恰达耶夫[32]。恰达耶夫乍闻其事，即致函政治警察头子，自言获称于此声名狼藉之恶棍，既恼且愤，然后，复以极尽卑屈之情，盛誉沙皇为天假以扶正乾坤之工具。他的侄子兼心腹问他“如此无故平白自贱何为”，他只说，人究竟“必须远害自保”。长年累月的压制，对奇迹般幸免于西伯利亚或绞架的上一代反叛贵族，有其影响。以俄国这位最自尊、最爱好自由的人，而有此显属犬儒式的自卑自贱，就是个充满悲剧性的证据。

著名的彼得拉舍夫斯基案，也就在这种气氛里开审。此案令人感兴趣的主因是，由西方观念直接影响而发的严重阴谋，当时仅此一宗而已。赫尔岑闻讯，说这次事变“有如鸽子叨回诺亚方舟的橄榄枝”——洪水以后闪现的第一道光明[33]。关于此案，当事人论列甚多——因同谋而发配西伯利亚的陀思妥耶夫斯基即其一。晚年厌弃一切激进主义与社会主义（一切世俗主义）的陀思妥耶夫斯基分明力图减轻自己的涉案分量，而在《群魔》中将革命计谋做成他名垂千古的丑化。彼得拉舍夫斯基事件调查委员之一的柯尔夫男爵日后尝言，案情并不若当初所称之严重或广泛——主要只是“观念阴谋”（a conspiracy of ideas）。衡以后来所出证据，尤其苏联政府出版的三卷文献[34]，柯尔夫如此评断，值得怀疑。当然，在某层次上，并无正式成形的阴谋。一群不满青年定期在两三间房子里集会讨论改革的可能性，如此而已。又，彼得拉舍夫斯基本人固然信奉傅立叶的观念[他在自家地产上为他的农民设立一座自治公寓（phalanstery），而那些农民以其为魔鬼之作，立予焚毁之说，并无证据支持]，但这些集团并没有全体一致接受的清晰原则体系为之统一。例如，蒙贝里只想创建互助机构而已，且其所谋并非工人或农民之福，而是其自身同

类中层阶级成员之利；阿赫沙鲁默夫、伊夫洛波斯、普列希契夫乃基督教社会主义者；米留科夫惟一罪行显然为翻译拉梅内（Lamennais）。巴拉索格洛是温厚而善感的青年，局促难安于恐怖的俄国社会秩序——恰似果戈里，果戈里欲循温和的民粹主义路线实行改革与改善，其所取路数，近似比较浪漫的斯拉夫主义观念，去英国作家科贝特或莫理斯（William Morris）等人的中世纪主义悬旧情怀亦不在远。彼得拉舍夫斯基的百科全书辞典虽收入以科学报道为掩饰的“颠覆”文章，其实只类似科贝特著名的文法[35]不过，尽管以上种种，这些集团仍有别于激进文人如巴纳耶夫、科尔什、涅克拉索夫，甚至别林斯基等人的随兴集合。无论怎么说，某些涉案者的集会，其特殊目的是共思具体观念，以便酝酿一场对现存体制的反叛。

这些观念或许不可行，而且可能含有许多取自法国乌托邦主义者及其他“不科学”来源的狂热成分，然其目的并非改革，而在推翻体制及建立革命政府。例如，由陀思妥耶夫斯基《作家日记》（A Writer's Diary）及他其余作品中的描述，即可明见，论气质、论意图，史皮希涅夫都是地道的革命煽动家，与巴枯宁（巴枯宁不喜欢他）同等相信谋反之路。他参加这些讨论集团，怀有实际目的。《群魔》以斯塔夫罗金为其化身，即强烈突出这一面。同理，杜洛夫与格列高里耶夫的确似乎相信革命一触即发；他们明知不可能组成群众运动，而仍如魏特林与德国共产主义工人集团，或许以及同时期的布朗基，寄望于组织一些训练有素的革命小细胞，使其成为以革命为业的精英集团——俟时辰一到，当被压迫者起而打破心虚骨软、阻止俄国人民争自由的朝臣与官僚大军，这群精英即以有效而无情的行动夺取领导权。凡此，无疑多属空谈，其时俄国并无丝毫仿佛有利于革命的形势。然而此辈之意图，其具体且狂烈，一如巴贝夫及其友人。衡以这个控制严密的独裁国家的条件，他们这种意图也是实际谋反的惟一可能手段。史皮希涅夫确实是共产主义者，影响他的不仅有德沙米，也许还有马克思早期作品——例如反蒲鲁东的《哲学的贫困》。巴拉索格洛曾在法庭证词中说[36]，引他加入彼得拉舍夫斯基讨论小组的原因之一为，讨论小组力避自由派喋喋空疏而漫无目标的议论，专注具体问题，并以直接行动为着眼而从事统计研究。陀思妥耶夫斯基蔑称

其谋反同伴为poliberal'nichat'（借自由主义玩票），看来无非试图为自己洗刷而已。这个圈子吸引陀思妥耶夫斯基之处，其实可能即为其吸引巴拉索格洛之处——讨论会气氛严肃紧张，不像巴纳耶夫一干人、索洛古勃或赫尔岑热络的夜间雅集那般亲切自由、快意言笑、不拘形式、宾至如归，纵论文学与思想（在这些雅集里，陀思妥耶夫斯基似乎曾遭轻慢，引为奇耻大辱）。彼得拉舍夫斯基为人行事强直热心而少悔，其本身集团与分属集团，甚至由此衍生的更秘密集团——以及相与联结的“圈子”，如车尔尼雪夫斯基大学时代参加的圈子——都是有所图而来。反谋于一八四九年四月泄败，彼得拉舍夫斯基集团受审、流放。

一八四九年，到克里米亚战争最末数月尼古拉一世驾崩期间，不曾闪现一丝自由思想之光。果戈里至死是个毫不悛改的反动派，屠格涅夫甘冒不韪，在追思文章中，称扬其为讽刺天才，乃立遭收捕。巴枯宁系狱，赫尔岑远适异域，别林斯基已物故，格拉诺夫斯基缄默、抑郁消沉，并逐渐转向斯拉夫主义。一八五五年的莫斯科大学百年纪念，落得惨淡不欢。至于斯拉夫派，虽拒斥自由革命及其一切作为，并继续反击西方影响，也还是感受到官方压制的沉重手腕；阿克萨科夫兄弟、霍米亚科夫、科舍廖夫及萨马林深受官方猜疑，一如十年前的伊凡·基列夫斯基。秘密警察与特别委员会认为凡观念皆危险，其中，民族主义为奥地利帝国境内受压迫的斯拉夫民族请命，推其意涵，等于自居于与王朝原则及多种族帝国对立之地，其观念尤更危险。政府与反对党派之战并非意识形态之战，故不同于一八七〇与一八八〇年代左派右派间的冲突，亦不同于自由主义者、早期民粹主义者及社会主义者对斯特拉霍夫、陀思妥耶夫斯基、迈科夫、卡特科夫及列昂季耶夫等反动民族主义者的冲突。一八四八至一八五五年间，政府与“官方爱国主义”党（时人呼其为党）似乎敌视思想，因而无意往思想界征求支持者；有毛遂自荐者来，则怀鄙慢之心收纳，加以利用，偶予赏赐。尼古拉不喜一切思想与思索，遂无意以观念反击观念；他如此深不信任他自己的官僚体系，也许因为他觉得它根本也具有任何理性组织都必备的最起码思想活动。

“活过当时的人，都以为这条黑暗隧道注定无尽无底。”赫尔岑在

六十年代写道。“但这几年的影响并不全是负面影响。”此可谓真知灼见。一八四八年革命既败，为法律与秩序势力所轻易压平的欧洲革命知识阶层信誉扫地，随后便是一片深刻幻灭的气氛，时人不复信任进步观念，也不复相信可借说服或具有自由信念者所能利用的一切文明手段来和平获致自由与平等。赫尔岑的希望与观念经此一蹶，终生未曾完全复原。巴枯宁从此彷徨歧路，方向尽失；上一代莫斯科与圣彼得堡自由主义知识分子溃退星散，漂入保守主义阵营者有之，往非政治领域寻求慰藉者有之。但是，若论年轻一代俄国激进分子中比较坚强者，一八四八年之败的主要影响还在于使他们坚信，向沙皇政府谋求任何真实的通融共适，绝无可能如愿。结果，克里米亚战争期间，重要知识分子甚多归向失败主义——而且并不只激进派与革命派如此。科舍廖夫在他那本八十年代出版于柏林的回忆录中宣称他与若干友人——民族主义者及斯拉夫主义者——认为战败最合俄国利益[37]；书中并极言大众对战争结果漠不关心。回忆录问世，正值泛斯拉夫主义风潮全盛期，此时公开这项承认，可谓远比所承事实本身在克里米亚战争期间更令人震惊。沙皇毫不妥协的路线，引发一场道德危机，而这道德危机终使反对政府者中的强硬核心分子与机会主义者一分为二，核心分子从此更紧切地走向内省。但机会主义者亦然。双方阵营中，无论其为斯拉夫主义者而拒斥西方，如阿克萨科夫兄弟与萨马林，或为唯物论者、无神论者及西方科学观念之拥护者如车尔尼雪夫斯基、杜勃罗留波夫及皮萨列夫，都日益关注俄国所特有的民族与社会问题，尤其农民问题——其无知、其疾苦、其社会生活形式、其历史根源、其经济未来。四十年代的自由主义者可能也曾激于农民之困境而生由衷的同情与义愤：农奴制度久已是尖锐的公共问题、久已是重大的公认罪恶。但是，尽管鼓奋于西方输入的晚近社会与哲学观念，而对于农民的实际状况，对于繁富而未经探索、先有古斯丹（Custine）浮面描述继由哈克斯豪森更加细写的社会与经济资料，他们仍无意稍费日力，作详尽切实而繁杂的研究。[38]屠格涅夫《猎人笔记》颇称写实，曾唤起他们对农民日常byt[39]的几分兴趣。格里戈罗维奇在《乡村》与《苦命人安东》（1847）中对农民那种悲剧性但（以后世品味而论）了无生气而且经营过当的描写，也曾使别林斯基与陀思妥耶夫斯基感动。这些不过水面微波。一八四九年以后的强制闭关

期间（欧洲已尽入反动怀抱，惟有赫尔岑自远处作微弱可闻的哀声），具社会意识又历乱犹健的俄国知识分子才转向其同胞大众的实际生活条件，行锐利且无惧的分析。这场隔绝，驱使十年或二十年前甚有沦为柏林或巴黎永久思想属地之虑的俄国自行发展本土社会与政治看法。至此，格调之锐变，于是清晰可见。六十与七十年代粗暴、唯物、“虚无”的批评，不仅可以归因于经济与社会条件之变，以及缘此变而在俄国出现（正如其在欧洲出现）的一个新阶级与新风气，还至少同样可以归因于尼古拉用以禁锢其思想子民的监狱高墙。过去礼貌的文明与非政治兴趣，自此戛然而绝，气质普遍转趋刚硬，政治与社会差异也全面加剧。右派与左派之间——一八四八年典型的激进知识分子陀思妥耶夫斯基或卡特科夫的信徒与车尔尼雪夫斯基或巴枯宁的徒从之间，鸿沟已甚阔且深。未几，即顺势出现大批为数日众、对所遇问题之特殊俄国性格有其自觉（自觉之极）、并试图以专合俄国国情之道为之解决的实践革命分子。一八四八年自由主义运动在欧洲破产，迫使他们脱离欧洲的一般发展潮流（他们的历史与欧洲反正也很少共通之处）。自由运动在欧洲之败，间接逼使他们采取粗暴强直的原则，而从中生致力量。自此以往，俄国激进分子认定，全无物质力量支持的观念与风潮，必然注定无能；他们接受了这个真理，抛弃了温情善感的自由主义，而不必为了获得解放而付出那些西方理想主义的激进派们所饱尝了的痛苦的个人幻灭和深刻的受挫感。俄国激进分子师名言之心、鉴前车之辙，间接学取这项教训，而未损及本身内在资源。日后俄国革命运动所以有其不妥协的性格，左右派双方在这些黑暗年代的斗争里学得的经验就是个决定性的塑造因素。

刺猬与狐狸

英国化学家的头脑与印度佛教徒的灵魂的奇异结合。

沃居埃

一

希腊诗人阿基洛科斯存世的断简残篇里，有此一句：“狐狸多知，而刺猬有一大知。”[40]原文隐晦难解，其正确诠释，学者言人人殊。推诸字面意思，可能只是说，狐狸机巧百出，不敌刺猬一计防御。不过，视为象喻，这句子却可以生出一层意思，而这层意思竟且标显了作家与作家、思想家与思想家，甚至一般人之间所以各成类别的最深刻差异中的一项。各类之间，有一道巨壑：一边的人凡事归系于某个单一的中心识见、一个多多少少连贯密合条理明备的体系，而本此识见或体系，行其理解、思考、感觉；他们将一切归纳于某个单一、普遍、具有统摄组织作用的原则，他们的人、他们的言论，必惟本此原则，才有意义。另一边的人追逐许多目的，而诸目的往往互无关连，甚至经常彼此矛盾，纵使有所联系，亦属于由某心理或生理原因而做的“事实”层面的联系，非关道德或美学原则；他们的生活、行动与观念是离心而不是向心式的；他们的思想或零散或漫射，在许多层次上运动，捕取百种千般经验与对象的实相与本质，而未有意或无意把这些实相与本质融入或排斥于某个始终不变、无所不包，有时自相矛盾又不完全、有时则狂热的一元内在识见。前一种思想人格与艺术人格属于刺猬，后一种属于狐狸。我们不必强求僵硬分类，但亦毋需过惧矛盾；我们可以说，根据前述旨趣，但丁属于第一个、莎士比亚属于第二个范畴；柏拉图、卢克莱修、帕斯卡尔、黑格尔、陀思妥耶夫斯基、尼采、易卜生、普鲁斯特是刺猬，惟程度有别；希罗多德、亚里士多德、蒙田、伊拉斯谟、莫里哀、歌德、普希金、巴尔扎克、乔伊斯则是狐狸。

当然，这项二分法，正如一切这种过于简化的分类，若强直径行，即成矫揉、烦琐，终至荒谬。不过，这分类即使无助于严肃的批评，却也不应见斥为纯属浅薄或轻浮。它和所有稍能体现真理的识别法一样，提供了一个观察与比较的据点、一个从事纯正研究的出发点。据此，则普希金与陀思妥耶夫斯基对比之剧，可以无疑。陀思妥耶夫斯基以普希金为题的那篇演说[41]，一时名论，全篇雄辩撼人、感人至深，却因为把巨狐普希金——十九世纪头号狐狸——谬解为原身正是刺猬的陀思妥耶夫斯基的同类，于是竟把普希金转化扭曲成专志一念的先知、某种一元普遍信息的专差，而那信息原是陀思妥耶夫斯基本人宇宙的中心，与普希金变化无穷的天才所涉猎的多种领域，相去正不可以道里计。所以，凡敏感读者，鲜不认为陀思妥耶夫斯基之说非但未能揭明普希金的天才，反倒是照见了陀思妥耶夫斯基本人的天才。因此，若说以普希金与陀思妥耶夫斯基两巨人各持一端，即能度得俄国文学的幅广，并非虚言；而认为这类问题有用或有趣的人，取其余俄国作家，揆其与此两大端之远近异同关系，即可以判得诸家特征，也的确不是妄谈。果戈里、屠格涅夫、契诃夫、勃洛克等人对普希金与陀思妥耶夫斯基关系如何的问题，能导出——或者，可说已经导致——成果丰硕、发人深省的批评。不过，遇托尔斯泰而提此问题——问他属于第一或第二范畴，是一元论或多元论者，是识见浑一或多方，是本质单一或异质成分混合——就没有清晰而立即的答案了。施之于他，这问题似乎不尽允当，隐晦事体，甚于拨云见日。不过，我们有此犹豫，并非由于所知不足。关于他本人、关于他自己的看法与态度，托尔斯泰所告于世人，多于其余任何俄国作家，几乎多于其余任何欧洲作家的自述；在任何道德层次上，他的艺术都没有可以称为晦蔽不明之处；他的宇宙没有沉黯的角落，他的小说天光澄澈；关于他本人，他已作解释，关于他的小说以及其建构方法，他已有论辩，且解释与论辩之清晰、有力、明敏、澄澈，亦无不过于其他任何作家。他是狐狸，还是刺猬？我们应持何说法？答案何以如此出奇难觅？他近于莎士比亚或普希金，而远于但丁或陀思妥耶夫斯基？或者他与诸家都完全不相类，因此这问题荒谬而无从解答？我们的探讨似乎面临着窒碍。这神秘的窒碍是什么呢？

本文中，我不想就此问题完整具述一个答案，因为兹事体大，等于要对托尔斯泰的整体艺术与思想作一场严谨的检验。因此，我自限于提出一个想法，这想法是，前面所提的窒碍，究其起因，可能至少有一部分由于托尔斯泰本人并不自觉有此问题，而且尽力使答案落空。我想提供的假设是：托尔斯泰天性是狐狸，却自信是刺猬；他的天赋与成就是一回事，他的信念、连带他对他自身成就的诠释，又是一回事；结果，他的理想导使他以及被他的说服天才所赚的人，对他与别人的作为，或者对他与别人所应有的作为，提出了有系统的错误诠释。没有谁能埋怨他，说他让读者怀疑他对这个问题的看法：关于别人和他自己的作为，关于别人和他自己应该有的作为，他的看法染透了他一切议论作品——在他的日记、载诸文字的余谈剩语、自传文章与故事、社会与宗教小册子、文学批评、公私通信里，他这看法无处不见。不过，他的本质与信念枘凿龃龉，而其冲突最为明显之处，就是他的历史观。他谈论历史，写出了他一些最精彩又最矛盾的文字。本文试图处理他历史看法方面的动机，以及其某些可能的来源。简而言之，本文试图以托尔斯泰自己所欲于读者的严肃性，来处理他对历史的态度——不过，我们严肃的原因与他有别，我们不是要用他的历史观来看全人类的命运，而是借他的历史观来看他这个天才。

二

托尔斯泰的历史哲学，无论作为本身自具兴趣的看法，思想史上的偶发事件，或者他本人此生演变里的一个因素，都尚未获得应有的注意[42]。基本上以托尔斯泰为小说家者，对于浸布《战争与和平》全书的历史与哲学文字，有人视为荒妄突兀的叙述干扰，有的视为这位伟大但固执己见的作家所特嗜的离题闲话，而惋惜他陋习难改，更有人视其为一种偏颇、独家闭门炮制、极少或毫无本身内在趣味、大乖艺术境界、与艺术品整体目的及结构全不相称的形而上学。对托尔斯泰人格与艺术都抱反感的屠格涅夫，后来虽然承认托尔斯泰的作家天才，当初却率先鸣鼓而攻。在写给安年科夫的信里[43]，屠格涅夫谈到托尔斯泰的“庸医伎俩”（charlatanism）与历史讨论，指其为“闹剧”、为欺诳天下不慎之人的“诈术诡说”，为“无师自通之徒”注入作品中以顶替纯正知识的拙劣玩意。他随即说，托尔斯泰的天才当然可以

补救这项缺失；然后，他指责托尔斯泰发明“一种似乎以非常简易的方式解决一切的体系；例如，他的历史宿命论：他跨上他这匹木马，就飞走了！只有触地的时候，才像安泰那样恢复他真正的力量”[44]。屠格涅夫去世前不久，向这位亦友亦敌的故交发出祈求，请他抛却先知衣钵，重返他真正的天职——做“俄国土地的大作家”[45]。这项传颂一时的祈求，也是重申前意。福楼拜为《战争与和平》若干片段“钦佩喝彩”，却也同样不敢领教；这部杰作在俄国以外几乎无人知名之日，屠格涅夫送给福楼拜一本法文本，福楼拜致函屠格涅夫，函中有“他依然故我，满口哲学”一语[46]。雅好哲学的茶商、与别林斯基书信往返频繁的密友包特金写信给诗人费特，信中见地一样：“文学专家……认为这部小说的思想成分非常软弱，其历史哲学琐屑而浅薄；书中否认个人对事件具有决定影响力，这否认无非深文诡谲、故弄神秘。舍此而外，作者的艺术禀赋仍不容争议——昨晚我做东请客，丘特切夫也来了，以上所写，就是座中诸人之语。”[47]当代历史学家与军事专家——其中至少一人曾经亲历一八一二年之战——群起怒责书中叙事失实[48]；自此以降，也一直有人举出不利证据，证明《战争与和平》作者既熟谙可得的原始资料，又明知反面证据缺乏，而蓄意伪构历史细节[49]——一种目的似乎不在增益其艺术，而在遂行其“意识形态”宗旨的伪构。后来一切关于《战争与和平》“意识形态”内容的评鉴，基调几乎完全为此历史与艺术批评的共识所定。舍尔古诺夫至少即曾抨击书中的社会寂静主义（social quietism），称之为“草泽哲学”（philosophy of the swamp）；其他人大多加以礼貌的忽略，或者视其为颇具俄国人本色的一种错乱——俄国人著名的说教倾向（以及因说教而毁损艺术品的倾向），加上远离文明中心的国家的青年知识分子对一般观念所特有的半通不通的迷恋，产生了这种错乱。批评家阿赫沙鲁默夫曾说，“我们有幸，作者当起艺术家，强过他当思想家”[50]；其后四分之三世纪中，革命前与苏联时代“反动”与“进步”双方的俄国与外国托尔斯泰批评家，与基本上视他为作家与艺术家的人，以及视他为先知与导师，视他为殉道者，视他为社会影响力、社会学或心理学“个案”的人，多响应此说。托尔斯泰的历史理论，沃居埃与梅列日科夫斯基、茨威格与鲁伯克、比留柯夫与E.J.西蒙都兴趣乏然，次要人士更无问津者。治俄国思想者[51]往往称托尔斯泰这一层面

为宿命论，置之不理，径取列昂季耶夫或达尼列夫斯基比较有趣的历史理论。禀性谨慎或谦虚的批评家未至此极，但处理他的“哲学”，也疑敬交杂。比多数托尔斯泰传记家都更细心处理他这时期看法的李昂（Derrik Leon）亦曾不辞辛苦，记叙托尔斯泰对支配历史的力量的省思，尤其《战争与和平》篇末漫长结语第二节中的探讨；而在此记叙以后，竟仍援莫德（Aylmer Maude）先例，既无意评估其中所提理论，也不谈这些理论与托尔斯泰此后生活与思想有何关系。纵使如此，李昂也已近乎独一无二[52]。至于主要以托尔斯泰为先知与导师者，则多专注于大师幡然改宗，基本上不再自视为作家，而以人类导师自居，成为崇敬与朝圣对象以后的晚期义理。依通常所论，托尔斯泰此生截然二分：先是不朽杰作的作者，后为宣扬个人与社会新生之先知；先是贵族作家，是难以睦处、难以亲近、困惑忧虑的天才小说家，然后成为贤哲——独断、刚愎、毁誉过实，但影响巨大，尤其在他本国，一个具有独特重要性的世界人物。经常有人在他的前期里溯取他后期的根，觉得这前期充满后期克己生活的先兆。世人认为重要的，是他的后期，于是针对后期托尔斯泰的方方面面，作哲学、神学、伦理学、心理学、政治学、经济学的研究。

然而此中其实有矛盾。《战争与和平》写作前后，托尔斯泰对历史与历史真理问题的兴趣都很热烈，几乎可谓魂牵梦绕。托尔斯泰视此问题为整件大事之中心——为《战争与和平》全书枢纽，凡读其日记与书信、凡读此小说者，无人可以怀疑。“庸医伎俩”、“浅薄”、“思想薄弱”——作家中，最难用这些措词来形容的其实正是托尔斯泰：偏见、刚愎、高傲，容或有之，自欺、不知收敛，亦属可能；道德或精神疏失，这一点他也比他的敌人更清楚；但是，所谓思想无能——亦即缺乏批判力，流于空洞——亦即依托某种荒谬肤浅的义理而流荡不返、而损伤写实性的生活描述与分析，以及所谓眼力不足，对包特金或费特都能识破的某些时髦理论迷恋不悟，这些罪名，其失实丧真，则迹近荒唐可笑。至少，在本世纪，凡神志清醒者，无人会再异想天开，要否认托尔斯泰的思想力量，他戳穿任何习套伪饰的惊人能力，亦即，他那腐蚀力极强的怀疑主义。为了他这种怀疑主义，维亚泽姆斯基伯爵还曾杜撰俄文妙词netovshchik（虚无主义者）[53]——日

后，沃居埃与索雷尔封他以虚无主义之名，固十分自然，而实本此先例。托尔斯泰所遭受批评家的这种对待，确实有些错谬之处。他以极不合乎历史，甚至可说以反历史之道，摒斥一切以社会或个人的成长，以“过去之根”（‘roots’in the past）解释或辩白人类行动或性格的努力，同时，对于历史，他又沉潜专注、毕生如一——以此等兴趣心力，在艺术与哲学上得到的结果，居然激起一些素常明智且富于同情的批评家发出这般可怪的贬斥评论。这里面，确实大有值得留意之处。

三

托尔斯泰对历史的兴趣，起自早年。这股兴趣，似乎并非起于对一般所谓过去的兴趣，而是由于他欲图透达第一因，欲图了解世事如何发生，以及为何这样而不那样发生。由于禀性善疑，凡不能充分解答上述问题的说法，他都予嫌猜，甚至摒斥，而且寻源究底，不计代价。这是托尔斯泰终身一贯的态度，殊难指为“弄巧”、“浅薄”之征。与上述欲望俱生的，是他对具体、经验、可证之事那种无可救药的爱好，且因有此好，故本能上不信任抽象、无从触摸、超自然之物——一言以蔽之，这就是他早年就已偏好的，与浪漫主义、抽象条理、形而上学都难以相善的科学与实证路数。他时时地地寻求“硬实”的事物——寻求能以未被脱离具体现实的理论所腐化，能以未被神学、诗、形而上学等超世神秘说法所玷污的正常智力来掌握并验证的事实。他辗转困惑于世世代代年轻人都面对的终极问题——善与恶、宇宙及其中居民的起源与目的、一切人事的起因；但是，神学家与形而上学的解答，他认为荒谬——只为了他们所用以具陈其答案的措辞言语，他就认为他们的答案荒谬，因为他深心固认一般常识所知的日常世界是惟一的真实世界，而那些措辞对这个世界并没有明显的指涉关连。他向来有此固执，只是曾经不自知而已。历史，只有历史，只有时间与空间里的具体事件的总和——由实际芸芸众生的彼此关系，以及他们和一个实际、三度空间、亲身体验的具体环境的关系加起来的实际经验总和——才是真理所在，才是可能构成真正答案的材料。这些真正的答案，无待于一般人类并不拥有的特殊感官或能力，即可悟得。这当然就是使十八世纪那些反神学与反形而上思想家生机蓬勃的那股经

验主义探讨精神。有此现实精神，生来不能为幻影所惑的托尔斯泰未习诸家之学以前，已经成为他们的天然传人。他有如茹尔丹先生[54]，在知道散文是何物以前很久，就已用散文言谈，而且终身是先验主义之敌。他成长于黑格尔哲学全盛期。黑格尔哲学固然以历史发展解释一切，但认为历史发展过程之至理并非经验主义研究方法所得进窥。托尔斯泰时代的历史主义影响了当世一切富于探讨精神的人，青少年时期的他，无疑也在影响之内，但是，对于其中的形而上内容，他本能即予拒斥，而且在书信里形容黑格尔作品混杂陈腔滥调，为不可理喻的胡言呓语。世事何以这样而不那样发生，其中奥秘，惟历史——可借经验发现的资料的总和——才能解开；因此，也惟有历史能照明他与十九世纪所有思想家都困心苦索的根本伦理问题。当务之急为何？人生应如何？我们因何在此？我们应如何安身立命、应有何作为？历史关系的研究，与必需以经验可证之道解答这些proklyatye voprosy[55]的要求，在托尔斯泰心中融合为一，表现于其早岁日记书札，颇为鲜明生动。

在他早年日记中，我们发现，他数次取来叶卡捷琳娜的上论[56]，与她声称那些上论所根据的孟德斯鸠的文字，并观互校[57]。他阅读休谟与梯也尔[58]，兼及卢梭、斯特恩与狄更斯[59]。他念念不忘哲学原理只能依其在历史中的具体表现来了解[60]。他曾写道："为今日欧洲撰写纯正的历史，这是值得毕生以赴的目标。"[61]又写道："树叶比树根悦人眼目。"[62]——言下之意，这是肤浅的世界观。不过，与此同时，他也生出一股痛切的失望感。他觉得，以历史学家所写的历史而论，历史提出了它自己无力满足的主张，因为它和形而上学一样，妄想成为它不是之物——妄图僭居为一门能够获得确定结论的科学。人由于无法以理性原则解决哲学问题，遂图以历史解决。然而历史是"最落后的科学中的一门——一门已经迷失其恰当目标的科学"[63]。而所以如此，理由是历史不会——因为无法——解决世世代代人类都辗转苦思的重大问题。在寻求解决问题的途中，人类先后相承相继而累积事实知识。事实知识之累积，不过纯属副产品，是一种"枝节问题"，却被误为本身自成目的之事来研究。托尔斯泰又说："历史永远不会向我们透露科学、艺术、道德之间，善与恶之间，宗教与公民美德之间有

何关系、何时发生关系……它会告诉我们（而且说得不正确）的是，匈奴人来自何处、生活于何时、其势力基础奠定于何人，等等。”据托尔斯泰友人纳扎里耶夫所述，一八四六年冬，托尔斯泰对他说：“历史不过寓言与无用琐事之集合，其中填塞的尽是没有必要的数字与专有名词。伊戈尔死了、奥列格遭蛇咬了——这些不是无稽杂谈，更是什么？伊凡一五六二年八月二十一日再婚，娶杰米留克之女；一五七二年四婚，娶安娜·阿列克谢耶夫娜·柯尔托夫斯卡娅……谁要知道这码子事？”[64]

历史不曾透露原因，只平白呈现一连串未加解释的事件。“一切都塞入历史学家发明的标准模型里，伊凡诺夫教授现在在讲授伊凡雷帝。一五六〇年以后，伊凡雷帝由智德兼备的人变成疯狂残酷的暴君。如何变的？因何有此一变？——连问也不能问……”[65]半世纪以后的一九〇八年，他向古谢夫宣称：“历史要是符合真相，将是美事一件。”[66]

历史可以（而且应该）合乎科学，乃十九世纪之常谈命题；不过，把“科学”一词诠释为意指自然科学，然后试图将历史变成这种特殊意义之科学者，人数不多。这些人里，策略最强硬的是孔德。孔德效法其师圣西门，欲变历史为社会学。其所得结果之荒唐妄诞，此处毋庸赘述。思想家中，最郑重计划而认真行事的，也许当推马克思。达尔文创新进化论，点化了生物学与解剖学的类比，使之盛极一时，诱人心目。马克思规抚其意，力索历史进化之通则。他的尝试，在诸家间声势最壮，也最不成功。托尔斯泰和马克思一样（不过，《战争与和平》写作期间，他对马克思其人其学显然毫无所知），清楚看出，历史如果是一门科学，我们必定可能发现并且具陈一套历史准则，持这套准则，与经验观察之资料联合运用，则预测未来（以及“回溯”过去）即切实可行如地质学或天文学。但是，历史其实不曾达到这等境界，他比马克思及其信徒更明白，而且一本他习惯的独断方式，直言不讳，更补以各种论点，明示这个目标无望达成。他还以一项看法，论定此事，认为这种科学希望如获实现，将会结束我们所谓的人类生命：“我们如果承认人类生命能用理性加以规矩编制，生命的可能性也就毁灭了。”（伯林按：此处的生命，指与意志自由之

自觉相随而起的自发活动。）[67]实则，即使是自然科学中最不发达的一门所需具备的那种可靠定律，历史研究的技巧再如何谨慎，也不可能发现。不过，令托尔斯泰局促不安的，又非仅历史这种“不科学”的本质而已。他进一步认为，凡历史写作，似乎都命定要做武断的材料拣择与武断的重点分配。但对于这一点，他无法说服自己相信其合理。决定人类生命之因素千般百种，历史学家只由其中择取某个单面，例如政治或经济层面，而曰社会变迁之首要与有效原因在此，如此，将一切事件都带有的宗教、“精神”以及其他众多层面——质言之，繁复不可胜数的层面——置于何地？我们亦如何能不论定，说现有历史只代表了托尔斯泰所谓“诸民族真实历史之实际构成因素的百分之零点零零一”？一般所写历史，多以“政治”——公众——事件为首要事件，而遗忘精神——“内在”——事件；然而，一望可知，“内在”事件才是人类最真实、最直接的经验；追根究底，生命由而且只由“内在”事件构成。所以，因循蹈故的政治历史学家全是一派浅薄胡言。

整个五十年代里，托尔斯泰念念不忘要写一部历史小说。他主要目标之一，就是要取个人与群体生活的“真实”质地，与历史学家所提的“不真实”图像对照争胜。《战争与和平》全书，再三取“实相”——“真实发生之事”——与日后官方公告战事的扭曲媒介作鲜明的并观互考，甚至与亲历战局者的回忆作尖锐的并置比较；当事人原来的记忆已经被他们自己诡变悖实（由于自动作合理化与形式化而难免诡变悖实）的心灵粉饰修改过了。托尔斯泰不断使《战争与和平》几位主角涉入这一点特别显著可见的情境。

奥斯特利茨之役，尼古拉·罗斯托夫目睹大军事家巴格拉齐翁公爵率部驰赴敌军进逼的熊格拉朋村。巴格拉齐翁、他的幕僚、快马向他报信的军官，或者其余任何人，一概不知道也不可能知道确实发生何事，以及其事何处发生、为何发生。实际的混乱战局，与俄国军官心中的混乱战局，都没有因为巴格拉齐翁出现而稍得澄清。不过，他上阵，仍使军心大振；他的勇气、他的冷静、他的露面，造成了他自己第一个受骗的幻觉，亦即，他以为战事与“他”的韬略、“他”的部署有些关连，以为“他”的权威隐隐然左右着战局的发展；这幻觉反过来又

对他周围的士气产生显著影响。于是，尽管人人皆知，他对此役变化与后果的关系还不如躬亲实战而互相射击、残杀、进退的无名小兵，事后书写如仪的战报仍然不免将俄国这边的一切行动与事件归因于他；或誉或毁、或胜或败，都将归他一人。

此点，安德烈公爵也有所知。他知此最明之处，是他在波罗金诺身受重伤之时。稍早，当他设法谒见似乎引导俄国命运的几个“重要”人物，他已开始悟及这个真理；然后，他逐渐深信，亚历山大的主要参谋，即著名改革者斯佩兰斯基，连同他那班朋友，甚至亚历山大本人，当他们以为自己的活动、言论、备忘录、诏令、决议、法律是引发历史变迁、决定世人与各国命运的因素，他们正是按部就班在自我欺蒙；揆诸实际，他们都微不足道，他们的一切，都只是在虚空里推磨子而犹妄自尊大。于是，托尔斯泰提出一项著名的诡论：军人或政治家位居权威金字塔愈高之处，其去塔基必定愈远——塔基由凡常匹夫匹妇构成，而匹夫匹妇的生活是历史的实际原料；因此，离塔基甚远的人物，即使尽举其理论上的权威，他们对历史的影响仍然必定愈小。在讨论一八一二年后莫斯科状况的一段著名文字里，托尔斯泰就说过，观察俄国在莫斯科大火以后的英雄式成就，你可能会推论莫斯科居民全心全意牺牲小我，或者志存救国，或者哀伤家国涂炭，个个满怀英雄气概、殉难精神，或者绝望，等等；依托尔斯泰之意，当时实情并非如此。人民关心的，是个人的切身利害。奔忙于平常事业而不学英雄作风，亦不以光明历史舞台之演员自居者，最有大用于国家与群体。而欲图掌握大势、参与历史、表演神奇难信之自我牺牲或英雄主义、参与重大事件者，最为无用[68]。托尔斯泰眼中，最下劣者，是终日喋喋不休，为某种“其实无人可负责任”之事相互攻讦诿过的空谈家。有些事情无人能有责任，因为“知识树的果实不可品尝的圣诫，记载最明白之处，莫过于历史。无意识的行动，才会结果。在历史事件中扮有一角的个人永远无法了解那些事件的意义。他如果企图了解，将会毫无所得”[69]。想以理性手段“了解”任何事情，都准定失败。彼埃尔·别祖霍夫茫行漫走，“失落”于波罗金诺战场，寻觅他想像中的某种法度成式，诸如历史学家或画家笔下刻画的战争模样。他只找到人类各种需求纷至沓来，而人人各自随机奔走打点的凡常人世乱

局[70]。这乱局，无论如何，至少是具体的，尚未被理论或抽象观念所污染；因此，比起相信事件依循一套可得发现的定律成规而演进的人，彼埃尔更切近事势真相——至少，以人所能见到的事势而言，他比他们接近真貌。彼埃尔所见，只是络绎而至的“意外事件”，诸事件之来处既无从迹索，其后果也无由预测——只是松松串起，样式变化无穷，并无秩序可察的事件群。凡声称发现可用“科学”公式加以规范之样式者，必属虚妄打诳。

托尔斯泰最辛辣的讥嘲、最入骨的讽刺，是针对以操纵人类事务的官方专家自居者而发。以战争而言，他指的是西方军事理论家，如普菲尔将军、贝尼格森将军和包路奇一流人物；在托尔斯泰笔下的得利沙会议（Council of Drissa）里，他们无论辩护或反对某项战略或战术理论，个个信口雌黄，这批人必定是骗徒，因为任何理论都不可能吻合变幻万端的人类可能行为，也不可能恰中繁复细微、无从发现的原因与结果。（历史试图记录的，就是这些因果形成的交互作用。）强谓能将这无限繁复的变化缩入“科学”定律者，若非蓄意行骗之江湖郎中，就是盲人阵里的瞎眼领队。托尔斯泰最严厉的审判于是顺理成章，落在理论大师、伟大的拿破仑身上。拿破仑自认为，并且使别人着迷而相信，他以他优越的智力，他以他灵光连闪的直觉，了解并控制了事件，或者以其余方式正确解答了历史提出的问题。这项声称愈大，就是愈大的谎称。结果，他成为这出大悲剧里最可悲、最可鄙的演员。

个人凭其本身资源，即能了解并控制事件走势，这就是托尔斯泰毅然致力揭破的大幻觉。相信这个幻觉的人，都犯了可怕的错误。这些公共人物，是半带自欺，又半明知自己行骗，在心虚气败、漫无目标之中高谈作文以维持门面、避免正视苍凉真相的空心人，他们为了掩饰人类的无能，以及其不著宏旨与盲目无明，而故弄机巧。这些空心人，这些机巧旁边，就是真实世界，就是人所了解的生命洪流——日常生活的平凡细节的照应打点。托尔斯泰取此真实生活——个体的实际、日常生活、“活生生”经验——与历史学家变戏法变出来的全面观点互相对照，对照之下，何者真实，何者为条理通贯或文饰巧造而终归虚伪的建构，他胸中洞然。半世纪以后，弗吉妮亚·伍尔芙对她当

代的公众先知，如萧伯纳、威尔斯与班内特，提出著名的指责。[71]她指责他们是丝毫不解生命之真实何在的盲目物质主义者；他们误认外在的偶然事件、个体灵魂以外的无关紧要层面——所谓社会、经济、政治现实——才是纯正之事，才是构成一切实然——现实——的因素，而不知道，平凡日常的络绎不绝的私人资料，如个体经验，个体间的特殊关系，个体的色彩、气味、品味、声音、运动、嗔妒、爱、恨、激情，难得闪现的洞识，使身心变化的刹那，等等，才是实在。托尔斯泰与她在各方面都几乎全无相似之处，不过，他也许是提出这类指责的第一人。

如此说来，则历史学家职司何事——描写而且只许描写终极的主观经验资料（人类的个人生活），亦即，只许描写托尔斯泰所谓构成“真实”生活的“思想、知识、诗、音乐、爱、友谊、嗔妒、激情”？

这正是屠格涅夫连年吁请托尔斯泰用心之事——屠格涅夫固然也召唤其余作家从事这种描写，但他对托尔斯泰敦促最为殷切，因为托尔斯泰的真正天才在此，他作为伟大俄国作家的命运也在此。这项请求，他甚至在他终于皈依入教以前的中年时期，还以激怒之词断然回绝。那时的他认为，致力此事，并非为实然（what there is）何在，以及实然因何与如何生灭消长的问题寻求解答，反而是完全弃置问题，不复用心发现人如何生活于社会、如何彼此影响、如何受环境影响以及其影响有何指归。这种侧重个人经验、关系、问题与内在生活之分析与描写的艺术纯粹主义，当时由福楼拜极力提倡，异日复有纪德与受其影响的英国法国作家拥护并实践，而托尔斯泰恶其琐屑与虚谬。自己技巧超妙之处，正在这种艺术；自己为世宗仰之因，也正在这种艺术，他并无怀疑，而仍施之以绝对的谴责。在《战争与和平》撰写期间的一封信里，他语念痛怨，自言并不怀疑大众最喜欢他笔下的社会与个人生活场面、他的淑女绅士、他们小奸小坏的勾心斗角、赏心悦耳的交谈，以及他生花妙笔描写的细微奇行怪事。但这些都是生活的琐屑“花朵”[72]，非其“根底”。托尔斯泰目的在于发现真理，因此必须知晓历史之所由构成，而且以历史构造之重新创现为惟一要务。历史分明不是科学；社会学僭称科学，实属欺世之学；历史之真则尚未发现，当世通行的观念——“原因”、“意外事件”、“天才”——

全无解释作用，不过以单薄的外衣，掩饰无知。事件之全体（totality），我们称为历史。事件发生，为何如此发生？有历史学家归因于个人行动，但这绝非答案，他们并未解释据称是事件“原因”或“本源”的行动如何“引发”（cause）事件。托尔斯泰谐拟当时一般学校教科书中的历史，写成一段尖刻的讽刺文字，十分典型，值得全段照录[73]：

> 路易十四是个非常骄傲又非常自信的人。他有某某某某情妇，任用某某某某部长。他治理法国，政绩低劣。路易十四的继承人也是软弱之徒，政绩也很坏。他有某某、某某宠臣，某某、某某情妇。这以外，当时有些人从事述作。到十八世纪末，有一二十人聚集巴黎，倡言人都自由且平等。为了这种说法，全体法国人开始你杀我、我淹你。这些人杀掉了国王和另外许多人。这时候，法国出了个天才——拿破仑。他八方征讨，四夷宾服，也就是说，他杀人如麻，因为他是天才。为了某种缘故，他去非洲杀人，杀得极为痛快，他这个人又机敏、又聪明，一回法国，就命令大家服从他，大家也就服从了他。登基称帝以后，他到意大利、奥地利和普鲁士杀人，也杀人如麻。俄国有个皇帝，名叫亚历山大，这位皇帝决心重建欧洲秩序，于是同拿破仑交战。但是，一八〇七年，他忽然同他变成朋友，一八一一年又起争吵，两人这就又互开杀戒。拿破仑率领六十万人马杀入俄国，攻陷莫斯科，然后，忽然逃离莫斯科，然后，亚历山大皇帝在斯坦因与其他人定计襄助之下，联合欧洲，抵抗这个破坏欧洲和平的人。拿破仑的所有盟友忽然一齐与他为敌；联军进击拿破仑新召来的队伍，大败拿破仑，进入巴黎，逼迫拿破仑逊位，还把他送往厄尔巴岛，不过，没有剥夺他皇帝的尊严，而且对他百般礼遇，虽然五年以前、一年以后人人视他为无法无天的匪类。一直被法国人和盟国当成笑柄的路易十八开始当政。拿破仑泪洒御林军前，逊位、流放。然后，精明的政治人物和外交家（其中，塔列朗最出众，他第一个坐上那张有名的椅子[74]，而扩张了法国疆界）在维也纳会谈，弄得几国欢欣、几国惆怅。突然，这些外交官和国

王们又吵起架来，正要兵戎相见，拿破仑带一队人马进入法国，恨他恨得要死的法国人又向他臣服。盟国君主们大为着恼，又向法国人宣战。天才拿破仑不敌，被押解到圣赫勒拿岛，因为大家突然认清他是歹徒。这么一放逐，拿破仑生别亲友和他心爱的法国，在岛上苟延余生，把他惊天动地的事迹留给后世。不过，欧洲产生了一场反动，君主们又开始凌虐人民。

托尔斯泰继续写道：

……今天的历史有如一个聋子在回答没有人向他提出的问题……首要问题是，什么力量推动各民族的命运？……历史似乎先已认定这力量理所当然是什么，而且说人人熟知。但尽管论者无不极力认为这力量人人熟知，凡多读历史著作的人，仍不能不怀疑历史学家人各一解、家各异说的这个力量是不是这么完全人人熟知。

他说，如此写法的政治历史学家并未解释任何事情；他们但将事件归因于重要的个人据说对别人发生了的“力量”（power），而未陈明这“力量”一词究何所指。然此力量究何所指，正是问题核心。依论者所述，历史运动与某些人对别人所发生的“力量”有直接关系。然而何谓“力量”？此“力量”从何而来？可否由一人传至另一人？这力量当然不独指实体力量而言罢？亦非仅指道德力量而言罢？拿破仑可是二者兼具？

至于与国史家相对的通史家，托尔斯泰认为他们徒然扩大问题范畴而未澄清问题。通史家不拘一圈，而治多国之史，但是，某些人或某些国家为何服从某人或某国，战争因何而起，胜者何以获胜，纯真之人为何既相信谋杀为恶事，却又怀着热情与壮志彼此屠杀，而且因

此荣称于世；千军万马时或由东驰西、时又自西徂东，其故安在——凡此种种问题，通史家举出神秘“力量”交会作用之大观全景，而并未能令人丝毫稍更明白。对于持大人物或大观念的支配影响以立说者，托尔斯泰尤其着恼。他们说，伟人是其当代运动的典型，所以，研究伟人性格，即是“解释”了那些运动。狄德罗或博马舍的性格能不能“解释”西方的东进？伊凡雷帝写给库尔布斯基公爵的书信，是否“解释”了俄国的西向扩张？文化史家也不见得高明。他们只是多举一种因素，即所谓观念或典籍之“力量”，以成其说，而于“力量”一类字词之含义，仍无概念。拿破仑、斯塔尔夫人、斯坦因男爵、沙皇亚历山大，或者以上诸人共同，加上《社会契约论》，何以即是法国人互相残杀之“因”？这说法，何能称为“解释”？至于文化史家认为观念重要，则无疑由于人都有自卖自夸之病：观念乃知识分子所卖之货——在补鞋匠，万物莫珍于皮革；教授往往夸大其个人活动为统治世界的中心“力量”。

托尔斯泰还认为，政治理论家、道德家及形而上学家使上述问题更为晦黯难明。自由主义者夸售的著名的社会契约观念，即是一例，此说大谈民众将其意志（权力）“授予”个人或一群个人。然而这“授予”是何种举动？此举可能具有道德或伦理意义，可能与何事宜开、何事应禁之计有关，也可能与权利和义务、善和恶的世界有关，但是，视为君主如何聚得“权力”——仿佛权力是商品似的——而造成某种结果的事实解释（factual explanation），此说毫无意义。此说断定权力之授予使受者有力，但这种套套逻辑太不能使问题分晓。何谓“权力”、何谓“授予”？谁人赋予、如何造成这种赋予？[75]这赋予的过程，与物理科学所讨论的任何过程，似乎都迥然不同。赋予是一种行动，但难以理解；权力之赋予、获得、使用，与饮食、思想、走路，全不相类。我们还是茫然不解：obscurum per obscurius（译按：拉丁文，指以一件更隐晦不明之事来解释一件本身已经隐晦难解之事）。

推翻法律家、道德家、政治哲学家——其中包括他敬爱的卢梭——以后，托尔斯泰进而推翻自由主义的历史理论。依照自由主义的历史理论，某些似乎微不足道的意外事件竟可能是一切事情的关键枢

纽。于是，托尔斯泰不惜笔墨，执意要证明，波罗金诺之役，拿破仑对实际战况所知之微，与他最下级的小兵一般无二。所以，他在决战前夕的感冒，史家大作文章，但那场感冒对战局的实际发展不可能造成任何可观的差异。他宏辞雄辩，说：指挥官所下命令或决策里，只有与后来实际发生之事凑巧相合者，才好像特别攸关重大（而且才成为史家关注所在）；其余还有很多完全相似、极为高明的命令与决策，当时在指挥官眼中同样要紧且重大，但因受阻于事件之不利转折，无法实现，卒未实现而遭遗忘，如今遂显得并无历史重要性。

收拾了以英雄为主题的历史理论，托尔斯泰用其更加尖刻的笔锋，转向科学的社会学。科学的社会学自称已经发现历史定律。但这是不可能之事。事件的关键原因甚多，人无法尽知，亦无能胜数。我们所知的事实太少，而且还在所知事实之中，或者随意、或者依据自家主观好恶而拣择。假设我们无所不知，则我们无疑可望如拉普拉斯所说的理想观察者，能谋定历史洪流里各点各滴的行程。不过，我们当然无知得可悲。与未入眼界、与无从纳入眼界之境（托尔斯泰极力强调无从纳入眼界之境）相较，我们知识面之狭小，令人难信。意志之自由，是个无法摆脱的幻觉，但诚如几位伟大哲学家所言，这的确是幻觉，而所以有此幻觉，只为不知真正的事因。我们对一件行动的环境知道愈多，以及时间上离该件行动愈久，即愈难弄清其所产生的后果；一件事实与我们生活的实际世界的关系愈扎实深入，我们就愈难想像，如果不是发生那件事实，情况可能如何转变。因为，那件事实，如今视之，似乎无可避免要发生，不这么想，我们的世界秩序将会大乱。一项行动，我们愈将它密切关连到它的情境脉络之中，行动者就愈显得不是自由行动，并且愈不能为他的行动负责，而我们也会愈不想要他承担罪过。我们永远无法把所有原因一一确指出来，也永远无法将人类所有行动一一归系于制约它们的环境——这并不意指它们是自由的行动，只是说，我们永远无法知道它们怎么是必然的行动。

同时代的马克思认为资产阶级必然“自欺”。托尔斯泰的中心义理在某些方面与马克思此说并无不同，不过，马克思认为他所见之弊为资产阶级专有之弊，而托尔斯泰认为此病是几乎一切人类同患之病。

他这中心义理所指之病是：有一自然律，自然界固为其所制，人类生活亦为其所制；不过，人由于不能面对这个牢固无情的受制过程，遂试图将此过程反解为一连串自由的抉择，或者，将英雄之德与英雄之恶赋予某些人物，称其为“伟人”，而后将事件责任扣在他们身上。何谓伟人？伟人亦凡夫俗子尔，只因过于无知且虚荣，遂甘负区区一身对社会生活的责任，宁可承当一切以其名义为托词的残酷、不公、灾祸罪名，而不愿承认说，在不顾他们的意志与理想而自有其路程的宇宙洪流里，他们既微末且无能。

托尔斯泰以此点为中心而立论，是他所优为的一种笔法；他描述事件的实际过程，同时，罗列自以为举足轻重而不可一世者必然对事件提出的荒谬、自我中心解释，作为反衬；若有谦承自己无足轻重与无关紧要者恍悟人类处境之真理，他即以绝妙笔墨，写其开悟情状。另外有几段哲学文字，也以此为主旨。在这些文字里，托尔斯泰以严厉过于斯宾诺莎的语言，但与他相似的用心，揭露各门伪科学的错误。其中，有个特别生动的明喻[76]，将伟人比作牧人养肥以供宰杀的公羊。这只公羊因为果然长得比较丰肥，又也许被用为带领羊群的系铃羊，于是快然自视为群羊领袖，而且以为群羊纯由服从我之意志而动静行止。他如此想，群羊亦可能如此想。实则他中选，并不是要他扮演他相信他在扮演的角色，而是要供人宰杀——设想这个宗旨者的目标，并非他、亦非其余羊只所能蠡测。托尔斯泰眼中，拿破仑正是这么一只公羊，亚历山大、历史上一切伟人，在相当程度上，都是这种公羊。

已有一位识见锐利的文学史家指出[77]，为了支撑一己偏爱的论旨，托尔斯泰有时几近蓄意忽略历史证据，并且多次刻意扭曲事实。其处理库图佐夫，即是一例。至少，彼埃尔·别祖霍夫或卡拉塔耶夫等主角，就是出于假想的人物。托尔斯泰固然也自有不可争议的权利，把他自己所钦慕的一切属性，例如谦抑，以及不被官僚、科学或其余理性至上的种种盲目所陷泥，等等，赋予这些虚构角色。但是，库图佐夫实有其人；《战争与和平》初稿依据信实资料，写此人为阴滑、老迈、虚弱的骄奢淫逸之徒，腐败且工于谄媚的朝臣。定稿以后，他竟一变而为令人难忘、无比单纯朴实、充满直觉智慧的俄国民族象

征。

观察托尔斯泰转化此人的几个步骤，委实逗人深思。书中某段，托尔斯泰写这位老人在菲里军营中为部属搅醒，关报法军撤退[78]。这一段，可以列入古今文学中最动人的文字。读到这段文字，我们已经超迈事实，置身一个想像境界，境中之历史与情绪气氛，证据稀薄，但在艺术上是托尔斯泰全书机杼所必需的一种气氛。他再三信誓，自称终始专忱，不曾违悖传达真相的神圣大义。但是，他如此神化库图佐夫，全然不合史实。《战争与和平》里，托尔斯泰随机制宜，大大方方编派事实，因为他耿耿固执以下两面对比的主题：一边为人人皆有、无比重要但滋生错觉的意志自由经验、责任感，以及一般私人生活的价值；一边是牢固无情的历史决定论的现实——对于历史决定论，人虽无直接经验，但由无可反驳的理论根据而知其有真理。这项对比，与托尔斯泰心力交瘁的许多内在冲突里的一项，即公共生活与私人生活这两个价值系统间的冲突，又彼此呼应。一方面，个人与历史学家素常依循的价值都倚为究竟根据的感觉与直接经验如果只是一大幻相，则务须本真理之名，证实其为大幻相，不稍宽假；由此大幻导出之价值与解释，亦须揭破，毁其信用。在某层次上，这正是托尔斯泰用力所在。他以哲学说法知人论世之处，尤其如此。《战争与和平》中的重大公众场面，那些战役、民族移动的描述、形而上学的专论，都是例子。但是，另一方面，他又有与此完全相反的作法，既写大众生活之全貌大观，又标举个人经验的经验价值，详陈现实生活所由构成的“思想、知识、诗、音乐、爱、友谊、嗔妒、激情”，作为对照——以个人生活具体且多彩多姿的现实，反衬科学家尤其是历史学家苍白的抽象；他力斥“从吉本到巴克尔”的历史学家误以一己的空洞范畴为现实事实。不过，欲能赋予这些私人经验与关系一个优越地位，必须先有《战争与和平》精华文字所描写的那种富于责任感、相信自由、相信人类能有天机自发的行动的人生观。然而，若要正视真理，这种人生观又正是必须祛除的幻觉。

这可怕的两难困局，未曾得到任何终定解决。《战争与和平》最末部分问世以前，他刊出一文[79]，解释此书用意，文中即逡巡不决。惟己一人涉事，则个人“在某种意义上”是自由的，在肉体极限内，他

自由举起他的手臂。一旦涉及人我关系，他就不再自由，他就是牢固无情的洪流的一部分。自由是真实的，但只限于琐屑的行动。有时候，连这线微弱的希望之光也熄灭，因为托尔斯泰又宣称普遍定律没有例外，连细微末节的例外，他也不能承认。因果决定论若非贯彻万事万物，就是一无作用，而浑沌当令。人之行动可能似乎自由，不带社会关系，但它们并不自由、无法自由，是社会关系的一部分。科学无法摧毁自由的意识（没有自由意识，就没有道德、没有艺术），但能反驳它。“力量”与“意外事件”，不过是无知于因果之链而强为之名。但因果之链是存在的，不管我们有无感觉；幸好我们感觉不到，要是感觉到它们的分量，我们就寸步难行；生活的基础在快乐的无知；幻觉既去，人生势将瘫痪。不过，现下形势大妙，我们永远不会尽知所有运作中的因果链：原因的数目无限大，原因本身又无限小；历史学家从中择取数目小得荒唐可笑的原因，然后，将一切归系于这武断选出的小部分。

然则理想的历史科学应如何运作？利用一种微积分学，取微分、无限小——无限小的人类与非人类行动与事件——而求其积分，历史的连续体就不会再因为被碎裂成武断的切片而遭扭曲[80]。托尔斯泰阐述这个微积分概念，澄明透彻，遣词用字一如其素常，简洁、生动、精确。柏格森以实在理论著名于世，说实在是一连续不断的流动（flux），被自然科学以人为手段打碎，而被扭曲、被剥去周流不殆与生生之意。柏格森此说，与托尔斯泰十分相近，但繁言长论，莫知涯际，而且喜欢于不必要处搬弄术语，殊不如托尔斯泰昭畅而切理。

这不是神秘主义，也不是直觉主义的人生观。人事之如何发生，我们所以无知，并非由于第一原因天然不可知，而只是由于第一原因繁复之至，其终极单位又颇为细小，而且我们没有能力看到、听到、记忆到、记录到、串连到足够的可用资料。原则上，囿于经验的人类也可能全知，但实际当然不可能。人类的自大、我们种种荒唐的错觉，本源在此，别无什么更深、更有趣的出处。

我们并不自由，但是，我若不相信自由，即无法生活。我们怎么办？托尔斯泰至终没有任何清楚结论，只得出一个与柏克差相近似的

看法：我们最好就以我们事实上对世事的了解，作为我们对世事的了解——一如天机自发、正常、单纯、未被理论污染、未被科学权威之尘雾所蒙蔽的人民实际上那样去了解人生，不要偏取各门伪科学来推翻这种以常识为本的信念。常识至少具备禁得住长久经验测试的优点，伪科学则因为以贫乏得荒谬可笑的资料为根据，不过陷阱、错觉而已。托尔斯泰以此立场，反驳一切乐观的理性主义、一切自然科学、一切自由主义的进步理论、德国的军事技术、法国的社会学，以及种种信心十足的社会工程。他发明一个凡事以自己单纯、俄国式、未经调教的本能为依归，而鄙视或忽视德国、法国、意大利专家的库图佐夫，理由在此；将库图佐夫提升成民族英雄，理由也在此（库图佐夫的民族英雄地位迄今不坠，部分就是托尔斯泰如此刻画他的结果）。

一八六八年，《战争与和平》末篇刊完，阿赫沙鲁默夫即有评语："他的人物是真实的，不只是难以理解的命运手中的卒子而已；至于作者的理论，则别具匠心，可惜不得要领。"[81]此语成为俄国文学批评家的普遍看法，外国的文学批评家也大多作如是观。俄国左翼知识分子抨击托尔斯泰的"社会冷漠"，指责他把一切高贵的社会冲动贬抑为无知与愚蠢偏执狂的混合物，并以一种"贵族的"犬儒看法，将人生视为一片无法开垦致用的沼泽。如前所述，福楼拜与屠格涅夫认为他素性不改，妄谈哲学，殊为不幸。惟一严肃看待托尔斯泰所谈义理，并试图提出一种理性的反驳者，是历史学家卡列耶夫[82]。卡列耶夫耐心且温和指出，以个人生活之现实与社会蚁丘之生活相互对照，固然迷人，但托尔斯泰结论不对前提。人既是一粒自营其"自身"有意识生活的原子，同时也是某个历史潮流的无意识媒介——这巨大的整体由众多相当微不足道的元素构成，而他是这些元素之一。卡列耶夫告诉我们，《战争与和平》是"一部以哲学二元论为主题的史诗"，其中之二元即上述"人类的两种生活"；托尔斯泰力言历史并非由天真历史学家假定的"力量"或"心灵活动"所促成，也是十分精当之论。心存形而上学的作家喜欢说"英雄"、"历史力量"、"道德力量"、"民族主义"、"理性"之类抽象物是人事之动力，或者，将这些抽象东西理想化，以至于犯下两项大罪：既空撰不存在之物以解释具体事件，复陷

溺于个人、民族、阶级或形而上偏见。据卡列耶夫所见，作此指斥，是托尔斯泰最高明卓绝之处。

至此，托尔斯泰之言，甚为精到，卡列耶夫判定他比绝大多数历史学家显出更深刻的洞识——“更伟大的现实主义”。所谓取历史的极小事件而求其积分，也是中肯之论，而且正是他自己所行之事，因为他在他小说里创造了一些个人，这些个人并非琐屑角色，他们的性格与行动“总摄”了无数彼此“推动历史”的其他人。这就是微积分——当然，不是以科学手段，而是以“艺术与心理”手段完成的微积分。

托尔斯泰憎恶抽象，固有其理，然恶之太过，终至于不仅否认历史和化学一样是自然科学（这项否认是正确的），更根本否认历史是一门科学，是一种本身自具适当概念与概括的活动。后面这项否认若是真理，势将废去一切历史。托尔斯泰指前代历史学家所举的非个人“力量”与“目的”是神话，是令人歧误的危险神话。此说至当，但是，除非容许我们径问某群个人——归根究底，当然个人才是真实之物——为何有某种作为行径，而不必先就群中的个人一一完成心理分析，然后一一“积分”，否则，我们将根本无法思考历史或社会。不过，我们确实使用了径问因由之法，而且用起来获益甚丰；使用社会观察、历史推论以及类似手段，我们能够大有发现；卡列耶夫认为，否认这些手段能作成许多发现，等于否认我们有任何多多少少尚称可靠的标准来分别历史之真伪。作这种否认，的确纯属成见，的确只是热狂的蒙昧主义。卡列耶夫断言，造成社会形式者是人，并无可疑，但这些形式——人的生活方式——也转而影响出生于其中之人；个人意志或不可谓全能，但也并非完全无能，而且其中某些人的意志比别人的意志有效。拿破仑可能不是半神，但也不是一个没有他也会照样发生的过程的附带现象；“重要人物”不如其本身或愚蠢历史学家所想的那么重要，但也不是幻影；个人，除了托尔斯泰认为真实的私密内在生活以外，还有社会目的，有些个人甚至怀抱强烈的意志，而且这些意志有时转变了群体的生活。托尔斯泰所谓牢固无情、无关人类任何思想或愿望而自行运作实现的定律，本身就是个暴虐逼人的神话；定律，至少在社会科学里，只是统计上的概然事物，而不是可憎且牢固无情之“力”。卡列耶夫指出，以定律为可憎且牢固无情之“力”的观

念，托尔斯泰在其他场合——当他认为对手太天真、太聪明、陷入某种可怖的形而上学而难以自拔时——也曾以无比精彩、嫉恶如仇之笔，揭发为无知无明。但是说如果不是人创造历史，则是历史本身创造历史，而如果是历史本身创造历史，则人，尤其他们之中的“伟大”人物，就只是“标签”。又说，惟有社会这个蜂窝，惟有人类这堆蚁丘的无意识生活，才有纯正的意义或价值或“真实”——这话不是完全不合历史、完全独断的伦理怀疑主义，更是什么？揆诸经验证据，此说有何可取？

卡列耶夫的异议非常合理，为托尔斯泰史观所受反驳中最通情达理、条理明晰者。不过，在某一层次上，卡列耶夫也挂漏了要点。托尔斯泰的基本急务，不是要揭破以某种形而上图式为根据的历史著作，不是要暴露以作者本人特嗜的某一因素来解释太多事情的历史著作的谬误（揭露这些谬误，卡列耶夫赞成），也不是要反驳经验主义社会科学的可能性（这项反驳，卡列耶夫认为不合理），然后自建一家之言，与之抗衡争胜。盖托尔斯泰对历史的关心，其来源深于对历史方法的抽象兴趣，而且不只是想在哲学上对某几类史学惯例作风提出异议而已。他这关心，似乎还有更切实属于他个人的起源，似乎发源于一个痛烈的内在冲突：他的实际经验与他的信念之间的冲突；他的生命慧见，与他关于人生、他自己应当如何、他那些慧见如何才能持久的理论之间的冲突；他太诚实、太聪敏，而无法漠视直接资料及其诠释之间的冲突——前人一切看法都幼稚荒唐，他不要他自己的诠释也弄得那么幼稚荒唐。他的气质与才智使他毕生拳拳固执的一大信念，就是认为，关于某件世事如何如何发生、为何如此发生、为何在它发生之时发生，而其如此发生以及在那时发生，又为何是幸、为何是不幸，前人所做一切理性神正论的解释都是怪妄的荒唐尝试，都是一句锐利、诚实言语即足以戳破的下劣欺人之谈。

关于托尔斯泰，举世历来的最精到批评，出于俄国批评家艾亨鲍姆之手[83]。艾亨鲍姆主要的论点，认为托尔斯泰的最大困扰是缺乏积极信念：在《安娜·卡列尼娜》某著名片段中，列文之兄告诉他，说他——列文——没有积极的信念；又说，便是徒以人为、“几何”式均齐对称为能事的共产主义，也胜于他——列文——那种完全的怀疑主义

84此语其实可以回施于列夫·尼古拉耶维奇本人，而且也适用于其兄弟尼古拉·尼古拉耶维奇对他的抨击。托尔斯泰生平述作固然甚少不带自传成分，不过，列文之兄所言无论能否径视为托尔斯泰夫子自道，艾亨鲍姆之说似乎都大体成立。托尔斯泰天生本非灵视家（visionary），他充分见得天地间千般万种事物繁复多样，而且以无匹的清明眼光，掌握其个别本质，以及其真伪分野。有徒逞快慰之理论者，企图收集、联系、“综合”、揭露深藏的下层（substrata）与隐匿的内在关系，认为这些下层与内在关系虽不见于肉眼，却保证万物浑然归一。他们以此证明万有“终究”相关互属，其中没有散置无着的头绪。一切这类学理教条，他都鄙夷，而且不费工夫，一语点破。他的天才，就在于善能体悟每一事物本身独具的特性，亦即那种使一对象独特分别于他物，但似乎难以言喻的个别性质。然而他又渴望有一普遍的解释原则，也就是说，在显然多样、彼此排斥，但构成世界内容的点滴碎片里，他渴望察出其相近之处、共同起源、单一目的或者统一性。85他像一切见解非常透辟、想像非常丰富、目光非常明彻，将事物解剖或碾碎以探取毁无可毁的核心，并且由于相信有此核心存在而认为自己的破坏活动（他们无论如何都无法克制的活动）有道理的分析家一样，继续不断把对手岌岌欠稳的建构视为不值智者之物，而以冷酷的鄙蔑，全数打杀，并且时时刻刻希望，在假冒与诈欺——体衰质弱的十八与十九世纪哲学流派——既破之后，“真实的”统一立即浮现。当探求或许竟是徒劳、当核心与统一原则或许永远无从发现的疑念日益萦怀困心，其人即以日益狞猛的手段、用愈趋无情且精巧的手法，处决愈来愈多僭称真理的学说，以期驱除自己这个疑念。托尔斯泰渐由文学转向问难式的述作以后，这趋势即日益突出。心中深处既知原则上永远没有终定的解决，托尔斯泰激怒之余，更加蛮悍抨击各种虚谬的解决法，指责其提供虚伪的慰藉——以及侮辱智慧。86托尔斯泰纯属智性的天才做起这种致命的活动，显得伟大而且格外胜任；而终其一生，他又都在寻找一座足以抵住他的破坏机、他的地雷与破坏槌的坚强结构；他希望受阻于一个无可摇撼的障碍，希望有些无懈可击的堡垒能抵住他狂猛的炮弹。他想要有一块终定、无懈可击、不能再简化的固实真理磐石，在上面建措他毕生希望找到的颠扑不破的人生诠释。卡列耶夫那种出色的讲理、试探性的方法，以及他

温和的学院式规谏，同托尔斯泰要求的磐石极不相像。

这项绝望的探索，所得到的，只是《战争与和平》里关于历史变迁的单薄、“实证”义理而已；又因为托尔斯泰的攻击武器远优于他的防御武器，在对这部小说具有合理批判性与适度敏感力的一般读者心目中，他的历史哲学——微粒整合说——往往就显得陈腐且做作。于是，《战争与和平》问世当时，以及年深月久之后，谈论此书者绝多倾向阿赫沙鲁默夫之说，认为托尔斯泰的天才在于他的作家特质，在于能创造一个比人生更真实的世界；至于理论研讨，托尔斯泰即使视为书中最重要成分，其实既无助于发明此书本身的性格或价值，也不能为我们照见此书的创作过程。后世有心理学派批评家承认此说，论定作者本人经常不知道自己活动的来源：他看不见他天才的泉源，他的创作过程大致是一个无意识的过程；创作过程涉及一些无意识的动机与方法，作者本人明言的创作目的，只是他心里就这些真正的动机与方法做成的合理化而已，因此，对于不动情绪、致力于就此书起源与演变作“科学”分析——亦即自然主义分析——的艺术与文学研究者，这个合理化徒然形成阻挠而已。

上述观点，我们无论作何感想，托尔斯泰遭受这种待遇，都有几分历史弄人的讽刺。原来，他正是如此看待学院派史学，而以深得伏尔泰真髓的讽刺法嘲弄他们。不过，托尔斯泰得此待遇，仍然大有天理昭昭、报应不爽的况味。他本人哲学说理中的批判成分所以远胜于建设成分，似乎由于他的现实感（认为个人、个人之间的关系才真实）惯于打破一切大而无当、对此现实意识之种种发现漠视不顾的理论，而他本身又证明不足以提供一个基础，来对事实做某种更圆满的通诠。此外，现实的事实与圆满的通诠无法兼得，可能就是“二元论”之根，可能就是“人类的两种生活”无法调和的本因。没有证据显示托尔斯泰曾经想到这一点。

因此，托尔斯泰既相信个人生活的属性是惟一真实之物，又认为个人生活属性之分析不足以解释历史进程（人类社会的行为）。其间的冲突，他至终不能解决；在一个更深刻且更切身的层次上，这冲突与他作为作家、作为一个人的禀赋和理想（他毕生深信、毕生希望造

达，并且偶尔相信自己已经造达的种种境界）之间的冲突并驾齐驱，可以互考。

请回想一下，我们在前面把艺术家区分为刺猬与狐狸：托尔斯泰体悟到现实的繁复，体悟到现实是各别单体的集合，并且以古来几无伦比的清明与透辟，识得这些各别单体的本质，但他又只相信一个浩大、一元的整体。对于生命的千变万化——人与人、事与事、状况与状况的差别、对比与冲突，自有作者以来，无人显露他这等洞识力，也无人如此妙悟各人、各事、各状况的绝对独特，而且如此直露表达，出以如此精确的具体意象。无人比托尔斯泰善于表达一个感觉的独特韵味、准确特质——其“往复荡漾”、起伏高下、细微动静（屠格涅夫讥笑他逞奇弄怪之处），也没有人比他精于表达一个眼神、一丝念头、一缕情绪，乃至于一个特殊状况、一整体时期，以及个人、家庭、社群、整个民族生活的内在外在质地与“触感”（feel）。他小说世界中的一人一物所以有那种脍炙人口的逼真，良由他具有惊人能力，凡写人表物，必得其最完满的个体本质，并且兼呈其诸多层次，而未尝只呈现某股意识流中一项轮廓漫漶的资料（无论何其生动的资料）、一个大略、一个影子、一个印象，凡经他表出者，都不是读者需要在心中再事推理始能了解之物，也不是依赖读者在心中推理始能尽展奥妙之物，而是置于自然、不扭曲物相的天光下，同时从所有可能视角远观近玩而得，并且具有绝对特定时空关系位置的固实对象——一个所有面貌都充分具现于感官或想像之前、所有微妙变态都一一明锐且坚实呈露的事件。

他的信念，却与此相反。他鼓吹一个无所不包的灵见。他宣扬的不是多样，而是单纯，不是多层次意识，而是将多层次化简成某个单一层次——在《战争与和平》中，以好人，以单一、自发、开放的灵魂为一切的标准。后来，他根据农民的标准来化简一切，或者取一种单纯、与任何复杂的神学或形而上学都离异无涉的基督教伦理，亦即某种单纯、准功利主义的标准，而据此标准，为万物之间寻找直接的关连，用这一简单的尺度，使一切物事相互评较。托尔斯泰之天才，原在于能重现难以重视之物，而精确入妙：巧摄个体完整、难以移写之个性，灵现如神，引使读者切悟客体直即目前之本相，而非仅见一

平白应付之描述；为造此境，他运用能凝定某一经验特质的象喻，而力避一般语词，俾免其因为偏利于事物通性而漏失个别差异——“感觉的振动”——以至于特殊经验与类似事例浑连不分。但是，这位作家，尤其在他最后的宗教阶段里，竟然极力辩陈，简直可说色厉辞激，宣扬与此恰恰相反之事。一切事物，只要不符合某种非常概括、非常单纯的标准，都必须排斥。而他所举的标准，是农民喜不喜欢，或者福音书是不是断定为好。

托尔斯泰无法摆脱经验资料。再说，他当然毕生坚信经验资料为惟一真实之物。但是，他也怀抱着形而上意味极深的信念，认为有一个体系在，经验资料“必定”归属于这个体系——无论表面上是否如此。这剧烈的冲突，即本能判断与理论信念——他的天赋与他的见解——之间的这项冲突，反映了道德生活的现实与主宰一切的定律之间一项永难解决的冲突。托尔斯泰说：道德生活带来责任感、喜悦、哀伤、罪恶感、成就感——但这些全是幻觉；至于主宰一切的定律，我们所能得知者不过是它们微不足道的一小部分，故凡自称知道这些定律、凡自称依循这些定律行事的科学家与历史学家，无非撒谎欺人——但这些定律仍是惟一真实之物。世人常取果戈里与陀思妥耶夫斯基的不正常，同托尔斯泰的“清醒”相对照，实则比较之下，前二人是相当完整的人格，都具有连贯的看法与单一的灵见。不过，上述的冲突，产生了《战争与和平》。此书之结体，固然妙造坚实，但是，每当托尔斯泰记得，或者应该说，每当他提醒——即未能忘记——自己在做什么、以及为什么这么做，就必定有一道深邃的裂隙豁然展开。这裂隙，我们捧读《战争与和平》之际切莫失察。

四

理论甚少凭空而生。因此，托尔斯泰的历史灵见，其根何在的问题乃是个合理问题。凡托尔斯泰论述历史的文字，都带有他自身独特人格的表记——论述抽象题目的作家绝大多数都没有的一种第一手特质。写抽象事物，他是业余，而非本行，不过请记住，他处身于重大事务的世界之中，他是他的国家、他那个时代的统治阶级的一分子，而且完全知道、完全了解那个国家和那个时代；他生活在一个理论与

观念异常热闹争鸣的环境里；他博观详考，写成《战争与和平》（虽然几位俄国学者已经显示，他在此书中取材之广与选材之精，俱不如一般所想）[87]；他广泛游历，在德国与法国会晤过许多位高名重的公共人物。

他博极群言，而且受其读物影响，俱无可疑。他获益于卢梭颇多；他对社会问题的分析，他的反历史取径，导源于卢梭之处，与导源于狄德罗及法国启蒙运动之处，分量大概不相上下。尤其值得一提，他倾向于以永恒、逻辑、道德及形而上范畴处理社会问题，而不像德国历史学派在社会成长、在社会对变动不居的历史环境的反应里寻索社会问题的本质。他终身景仰卢梭，晚年仍推崇《爱弥儿》为历来关于教育的最佳著作[88]。他逐渐将土地及其耕耘者——农民——理想化。他这股趋势，卢梭纵非实际发轫之人，亦必有推波助澜之功。依托尔斯泰所见，简朴的农民是“自然”美德的蕴藏所，美德储量之富，几乎等如卢梭所谓“高贵的野蛮人”。托尔斯泰本人，有一面是质理粗糙、朴拙无文的农民，具浓厚的道德主义与清教主义禀性，疑忌且憎恶富裕、权势、幸福之辈；他又有地道的汪达尔气息（vandalism），时或暴发成盲目、十足俄国式的狂肆，力斥西方的圆熟世故与干练优雅，而夸扬“美德”与单纯的品味、“健康的”道德生活，以及尚武而反自由的野蛮精神（卢梭对雅各宾观念的特殊贡献之一）——他这一面，也必定曾因阅读卢梭而强化。他赋予家庭生活一种极高价值，并且倡言心优于脑、道德价值优于思想或美学价值——这些，或许也有卢梭的影响在。凡此皆经有识者标出。诸家之论，切合实情，而且发人深省，但未能解说托尔斯泰的历史理论。卢梭之学，颇非以历史为主，其中很难索得托尔斯泰历史理论的踪迹。卢梭以社会契约里的权力转移理论，解释人对他人的统治权利。关于这点，托尔斯泰就曾加以充满鄙蔑的驳斥。

如果考虑托尔斯泰同时代的浪漫与保守的斯拉夫主义者对他的影响，我们即能稍稍比较接近他历史理论的真正来源。写作《战争与和平》的六十年代中期，他与其中数人，尤其波戈金与萨马林，过从甚密，而且与他们一同敌视当时蔚为风尚的科学历史理论，即孔德及其信徒的形而上学的实证论，车尔尼雪夫斯基与皮萨列夫，连同巴克尔

与穆勒与斯宾塞比较唯物的观点，以及一般的英国经验主义传统——英国经验主义传统带有法国与德国科学唯物论的色彩，后面这几位家数各异，但殊途而同归于此传统。斯拉夫主义者（诸作深受托尔斯泰钦佩的丘特切夫或许最值一提）可能使他不相信以自然科学为范型所塑成的历史理论。托尔斯泰与陀思妥耶夫斯基都认为这些理论未能为人类的作为与苦难提出一个合乎真理实情的说明。单论一事，它们就已不足为法，它们忽略人的“内在”经验，将他视如与物质世界其余成分受到相同力量左右的自然物，并且听信法国百科全书派一面之辞，研究社会行为，如同研究蜂巢或蚁丘，却因自己所造定律无法解释活生生的芸芸众生的行为，而满口怨言。此外，这些浪漫的中世纪主义者可能也强化了托尔斯泰天生的反智主义与反自由主义，以及他由于认为非理性动机既支配人类、又使他们自欺，而对人类的非理性动机的那种深具怀疑与悲观意味的看法——简言之，他们可能使他与生俱来的保守看法变本加厉。这保守精神很早就使托尔斯泰深深招忌于五十与六十年代的俄国激进知识分子，并且致使他们忐忑不安，认为即使以他对政治制度的无比大胆抗议，即使以他的异端论调与他毁灭性的虚无主义，他到底仍是个伯爵，是个官吏，是个反动派，非我同志，既未真正启蒙，亦非由衷反叛。

不过，托尔斯泰与斯拉夫主义者可能敌忾同仇，但他们的积极观点南辕北辙。斯拉夫主义的义理对黑格尔及其诠释者大献口惠，其本身主要却导源于德国唯心论，而尤其得助于谢林之说：真知无法借理性获得；惟一可致真知之道，是与宇宙的中心原则作一种想像的自我认同，如灵感神动的艺术家及思想家，与世界灵魂合而为一。有些斯拉夫主义者将此义理视同正教的天启真理与俄罗斯国教的神秘传统，而将它遗传给下一代的俄国象征主义诗人与哲学家。托尔斯泰的立场与此互成极端。他相信，耐心的经验观察是惟一致知之道，只不过，如此获致的知识往往不够而已；单纯之人所知往往较学问之士切近真理——原因不在单纯之人是神明感悟的灵应媒介，而在他们对人与自然的观察比较不为空洞理论所蔽。斯拉夫主义的眼光以形而上的妄念与漫无节制的神秘经验趋向、或者以诗与神学的生命诠释为中心，因而嫌恶一般所谓政治学或经济学，并且走向神秘的民族主义（西方反

工业的浪漫主义可为类比）；而托尔斯泰凡有述作，笔端无不挟带一种硬实锐利的常识锋刃，上述妄念与趋向及诠释，都迎刃而自动溃散。此外，斯拉夫主义者是历史方法的崇拜者，认为个别建制与抽象科学的真正性质都只在时间中的无形成长里透露消息，故只有历史的方法能揭得这个真性质。凡此，无一可能在十分顽强、十分实际的托尔斯泰身上获得同情的回响，在中年萦心现实的托尔斯泰身上，尤其不可能。农民普拉东·卡拉塔耶夫与斯拉夫主义（甚至泛斯拉夫主义）观念论者的土地精神容或有些共通之处——以单纯的乡野智慧反衬过度聪明的西方人所犯种种荒谬——但《战争与和平》初稿里的彼埃尔·别祖霍夫是个十二月起事分子，流放而老死西伯利亚；在他一切精神流浪里，我们无法设想他终于会在任何形而上体系里，更遑论在正教或任何其他固有教会里寻得慰藉。斯拉夫主义者识破西方社会科学与心理科学的虚张声势，此点，托尔斯泰有所同情，但是，他们的积极义理，他兴趣乏乏。他反对无法理解的神秘事物，反对古代的朦胧，反对任何迷信崇拜。《战争与和平》以带有敌意的手法刻画共济会，即是他此生这个一贯态度的表征。他对蒲鲁东作品的兴趣，以及一八六一年走访流亡中的蒲鲁东，只有更增强他这个态度。蒲鲁东混乱的非理性主义、清教徒式的严谨、对权威与资产阶级知识分子的憎恶，以及他的卢梭主义与激烈语调，显然颇得他意。说他从蒲鲁东同年出版的《战争与和平》（La Guerre et la paix）借得自己小说的题目，委实非仅可能而已。

古典的德国唯心论者对托尔斯泰或无直接影响，但至少有一位德国思想家，他曾表示钦佩。而他何以心仪叔本华，确实也不难见得。这位孤特的思想家以郁黯之笔，刻画无能的人类意志奔命似的冲撞强硬固定的宇宙定律；他极言一切人类激情的虚妄、理性体系的荒谬、世人对行动与感觉之无理性来源的懵然不解、以及众生之苦，从而认为，欲减轻人类弱点，宜将人本身化归于极度寂静无为之境，在此境地，人既无激情，遂不会受挫、受辱、受伤。这个传颂于世的义理反映了托尔斯泰的后期看法——人之多苦，由于多欲，由于妄图多得以及高估本身能力；此外，他也可能祖述叔本华之意，苦苦强调意志自由的幻觉与支配世界的真实铁律间的习见对比，尤其力陈因为无法除

灭这个幻觉而必然引起的痛苦。依叔本华与托尔斯泰所见，人生之中心悲剧都寓于此；人应该明白，最聪明、天赋最高的人所能控制之事也极其细微；世界历史是由千万因素的有秩序运动所构成，对这些因素，他们可得而知者也极为稀少；但凭迫不急待地相信必定有个秩序存在，就自称察觉到一个秩序，最是胆大妄断的瞎说：你察觉的其实只是了无意义的一团浑沌——这团浑沌的升华形式，亦即强烈地反映了人生之漫无秩序的缩影，就是战争。

托尔斯泰最明言自承的文学渊源，当然是司汤达[89]。在他一九〇一年与保罗·波义耳那场著名的会谈里，托尔斯泰举司汤达与卢梭为他受惠最多的两位作家，并且说，他自己所知于战争的一切，都学自司汤达《巴玛修道院》中对滑铁卢战役的描述——书中，法布利斯曾纳闷战场是否“全无理解力”。托尔斯泰又说，这个观念——“未经panache”，亦即未经“夸饰”的战争——他兄长尼古拉曾与他谈过，他自己日后服役于克里米亚战争，也获得亲身验证。托尔斯泰以简劲画面呈现战争事件插曲，描述亲预其事者对战役的观感，最受现役军人众口交誉。这种干直无饰的写法，托尔斯泰自称大半取法司汤达，诚属实言。不过，司汤达背后有个更干直无饰、更具破坏力的人物，司汤达诠释社会生活的新方法，至少部分可能源出此人。这位著名作家的作品，托尔斯泰当然熟识，他受益于此人之处，也深于一般所料，因为二人观点之显著相近，既难归结于偶然，也不可解释为时代思潮的神秘作用。此人就是著名的梅斯特。他对托尔斯泰的影响，研究托尔斯泰的学者，以及至少一位梅斯特批评家，都曾予点出[90]，但详情全貌仍有待探讨。

五

《战争与和平》写成一半的一八六五年十一月一日，托尔斯泰在日记中写下“我在阅读梅斯特”[91]；一八六六年九月七日，他致函为他担任总务助理之类职位的编者巴尔捷涅夫，请他寄来“梅斯特档案”，亦即梅斯特的书信与札记。托尔斯泰为何研读这位如今相当乏人闻问的作者，理由不一而足。梅斯特是十八世纪末年以写作反革命小册子而成名的萨瓦保皇分子，世人通常将他列为信奉正统天主教的反动作

家、波旁王朝复辟的支柱，以及革命前现状尤其是教皇权威的辩护士。但他远不止此而已。对于个人与社会的本性，他怀抱着冷峻而不主习套的、怨恨人类的看法，而以干硬且讥讽的激烈笔意，论述人类野蛮且邪恶至于无可救药的本性、永久杀戮之无可避免、战争之为神意所定，以及自我牺牲的激情在人类事务中压倒一切的重大角色——他认为，创造军队或市民社会者，即是这股激情，而不是天生的社会性或人为协同；他极言，文明与秩序若想长存，就需要绝对权威、惩罚以及不断的压制。他作品的内容与语气，接近尼采、邓南遮以及现代法西斯主义的先锋，而远于他自己当代著有名望的保皇党员，使当时的正统主义者与拿破仑治下的法国都为之震动。一八〇三年，他的主君，即当时流亡罗马、受拿破仑迫害而随即被逼迁往萨丁岛的萨伏伊公国国君，派他为半官方代表，出使圣彼得堡朝廷。梅斯特颇富社交魅力，而且敏感于环境，在俄国首都社会造成重大印象，见称为练达廷臣、才子兼精明观察家。他由一八〇三年留驻圣彼得堡至一八一七年，在向政府覆命，或在他与俄国贵族中的朋辈与顾问往来之间，写就文笔细腻、往往出奇透辟且多先见之明的外交急件与书信、私人通信以及种种有关俄国及其居民的零星札记，成为研究拿破仑时期与随后年代里俄罗斯帝国统治阶级生活与见解的珍贵资料。

他一八二一年去世，作有神学政治论文数篇，但他作品的定本，尤其是称颂一时的，以柏拉图对话形式探讨人类政府本质与法则、兼论其余政治与哲学问题的《圣彼得堡之夜》，以及他的《外交通信》与书信，至五十年代与六十年代初期始由儿子鲁道夫与另外一些人编全问世。梅斯特对奥地利的坦率憎恨、他的反拿破仑主义、连同克里米亚战争前后皮得蒙特王国日渐升高的重要地位，自然增加了世人对他人格与他在此时期里的思想的兴趣。讨论他的书籍开始出现，在俄国文学与史学界激起众多议论。托尔斯泰拥有《圣彼得堡之夜》，并有梅斯特的外交通信与书信。这些作品，亚斯纳亚·波里亚纳的图书馆里亦可拣得。十分明显，托尔斯泰在《战争与和平》里大量运用这些资料[92]。包路奇介入得利沙俄国参谋部辩论的一段著名描述，即是照录梅斯特一封书信，几乎只字不易。瓦西里公爵在舍蕾尔夫人会客室与某“甚为可取之人”以库图佐夫为题的谈话[93]，显然也根据梅斯特一

封信写成；点缀这场谈话的法文片语，在此信中可以一一索得。此外，某说故事者向美貌的海伦与一群欣羡的听众述说拿破仑在著名女令乔治小姐席上与翁齐安公爵相遇的荒唐轶闻，托尔斯泰初稿里有“在安娜·巴甫洛夫娜处的梅斯特”一条笔记，就是参考此事。再者，老保尔康斯基公爵逐房移床而眠的习惯，大概典出梅斯特所述史特洛加诺夫公爵一个类似习惯的故事。最后，梅斯特的名字赫然出现于小说之中——他与另外一些人一致认为，将拿破仑的显赫王侯与高级将帅俘虏，会徒然造成外交难题，既增困窘，且无意义。[94]日哈列夫一八〇七年邂逅梅斯特，事后对他盛加美誉。S.P.Zhikharev，《当代记事》（Zapiski sovremennika, Moscow，1934），卷二，页112-113。我们知道托尔斯泰使用过日哈列夫的回忆录；托尔斯泰在《战争与和平》开章描述安娜·巴甫洛夫娜·舍蕾尔客厅中的法国流亡名人，以及在别处论述当时彼得堡的时髦社交圈，都很能掌握这些回忆录里的一些气氛。凡此回响与偶合，都经过托尔斯泰学者仔细点检比对，托尔斯泰倚傍借用他人之多，已无可疑。

这些可以互勘的例子中，又有一种比较重要的类同。依梅斯特解释，传说中的贺拉提乌斯兄弟所以制胜库里阿提乌斯兄弟[95]，有如一切胜利，是由于无形的士气因素；托尔斯泰也谈到这个未知数——军队及其指挥官这种无从触摸的“精神”——在决定战争后果上的至高重要性。对不可称量与不要计算因素的如此强调，正是梅斯特全面非理性主义的本质所在。梅斯特比历来诸家更明白也更大胆断言，若与自然力相抗，人智不过一薄弱工具而已；以理性解释人类行为，鲜能解明任何事情。他主张，非理性因素，以其不受解释、又因不受解释而为理性的批判活动所无法挫损，遂独能持久而生强力。他举例说明：非理性的建制，例如世袭君主与婚姻，都能累世长存，而理性建制，如选举君主政体（elective monarchy）或者“自由的”个人关系，无论何处，其冰消瓦解，都迅若飚尘，而且其消失毫无明显“理由”。梅斯特认为一切层次的生命都是野蛮的战斗，个人与国家如此，植物与动物亦然，而且不是为了谋利取益而如此，盖生命所以即战争，发源于上帝所深植的某种原始、神秘、嗜血、自殉渴望。理性之士试图由规划社会生活，来臻至和平与幸福（和平与幸福绝难谓为人心的最深欲

望，它们只是人心的漫画像——自由理智——的最深欲望），而未计及迟早不免使它们的薄弱结构像一切纸牌房子般崩塌的种种剧猛力量。战争本能之强大，理性人士这些微弱的努力只如螳臂挡车。梅斯特视战场为众生一切层面的典型，于是对自以为控制军队运动、自以为指挥战役动向的将军，大加讥嘲。他断定，身处实际热烈战局者，无人能丝毫辨知其中事态：

> 人喜谈世上的战争，而不知其为何物；战争笼罩一国的三四区域，而我们往往想成某几个地点之事；大家一本正经问你：你亲历那次战役，何以竟不知其中情形？——虽然我们答得上来的，经常与实局正好相反。在右边的人，知道左边发生之事么？他是不是只知道近在自己周围的战况呢？一个广阔的场野，万事俱备，只等屠杀，似乎一待人马开步，便即触发；火蹿烟扬，眼花眩乱，人在回响震天的金铁交鸣声】中，在喝令声、尖叫声、丧命声中神迷狂走，已死者、濒死者、断手残脚的尸体，遍布周遭，恐惧、希望、愤怒，百感攻心；这些可怖景象，我轻易可以想见一二。人处其中，情形如何？他何所见？一两个钟头以后，他还知道什么？竟日苦斗之后，战士群中，包括将官在内，往往无有一人晓得何方是赢家。我拿不定要不要为你举出几场近代战役做例子——都是谁也不会忘记的著名战役、改变了欧洲局势面目的战役。这些战役里，战败的一方所以称为战败，只是因为某人某人认为己方战败；而假设所有条件相同，这边也没有比那边多流一滴血，还是会有一边的将军下令部属高唱赞美歌，并且屈迫历史说出完全与历史本身所言相反的话来。[96]

又说：

> 我们还没有看够虽胜而实败的战争么？……我相信，统而论

之，物质条件并非战争之胜败所寄。[97]

又说：

同理，一支四万人的军队，实体上不如一支六万人的军队：但是，史乘昭昭，前者若更具勇气、更富经验、更有纪律，必将击溃后者，盖其人数虽少，而行动更有效率。[98]

最后：

战争之为胜为败，乃见仁见智之事。[99]

胜利与物质实体无关，而系于道德或心理：

何谓战败？……战败，是你认其为败之谓。此是至真之理。二人互击，一人仆死于地，一人犹自屹立，则仆死于地者败；但军队不可与此并论，一方屹立不坠，另方可能亦未仆死。尤其火药之发明，已使毁灭手段更趋平等，人既众，死数亦与之相当，故人物方面多损失，未可遽称为败，亦即不可因一方死数较多而指其为战败。略有自知的腓特烈二世尝言：胜利，是能勇往直前之谓。然则勇往直前者是谁？勇往直前者，是能以意识与气势击退对方者。[100]

没有，而且不可能有军事科学，因为“所谓战败，乃想像之

事”[101]，此外，“甚少战争因物质之败而论败——双方互有得失进退……自信本身为胜利者，是真胜者，正如自信失败者，是真败者”[102]。

以上教训，托尔斯泰自称学自司汤达，不过，安德烈公爵评论奥斯特利茨战役之语——“我们失败，是因为我们自称失败”[103]，以及将俄人之战胜拿破仑归因于俄人极欲求存，则是梅斯特之说，而非司汤达之说的回响。

关于战役与战争之浑沌与不可控制，梅斯特与托尔斯泰竟有如此相近的看法。他们还推而广之，将这些看法概及人类一般生活，而且都鄙视学院派历史学家就人类暴力与战争嗜欲所提的天真解释。这几点，杰出法国历史学家索雷尔一八八八年四月七日对政治科学院（Ecole des Sciences Politiques）所作一次鲜为人知的演说，即曾点出[104]。他取梅斯特与托尔斯泰并观互考，以见梅斯特虽为神权政治论者、托尔斯泰属“虚无主义者”，但二人皆认事件之第一因神秘难明，都将人类意志视如无物。“由这位神权政治论者到这位神秘主义者，距离比如蝴蝶至幼虫、幼虫至蛹、蛹至蝴蝶远近”。托尔斯泰与梅斯特相似之处，为对第一因同感好奇，都问到类似的问题——诸如“请解释：为何人类全无例外，认为天真地屠杀无辜的权利很光荣”[105]，都拒斥理性主义或自然主义的答案，而强调无形的心理与“精神”因素——或者“动物学”因素——决定事件，就像梅斯特以急件向他在卡利亚里的政府所作的覆命，强调这些因素，而不顾军事力量的统计分析。关于群众之移动——战役中之人群运动，以及俄人逃出莫斯科与法军窜离俄国，托尔斯泰的解释，简直就是刻意设计，要具体演证梅斯特“重大事件未经规划且无从规划”之论。不过，二人的搭配唱和，还有更深层次。这位萨瓦的伯爵与这位俄国人都反驳，而且激烈反驳自由主义关于人性之善、人类理性、以及物质进步为可贵或无可避免的乐观论，二人都厉声宣斥理性与科学手段能致人类于永恒幸福与美德的概念。

继宗教战争而起的第一道乐观理性主义大浪潮撞击着惨烈的法国大革命，以及随大革命而起的政治专制与社会经济疾苦：在俄国，则

尼古拉一世先为了抵制十二月事变的影响，四分之一世纪后，复为了抵制欧洲一八四八至一八四九年革命的影响，而长期采取连串压制措施，粉碎了一股与欧洲类似的发展；除此，十年后克里米亚之败的物质与道德影响亦须计入。在欧洲、在俄国，赤裸暴力之出现，都扼杀许多温厚的理想主义，从而造成种种类型的现实主义与强硬作风——其中有唯物社会主义、集权的新封建主义（authoritarian neofeudalism）、铁血民族主义，以及其余激烈的反自由运动。梅斯特与托尔斯泰之间纵有许多难通的深刻心理、社会、文化、宗教差异，但他们的幻想破灭以后的表现，都是痛切怀疑一切科学方法，不信任各种自由主义、实证主义、理性主义，以及一切志高气昂而当时风靡西欧的世俗主义，终而刻意强调那些温情的浪漫主义者、人文主义历史学家与乐观的社会理论家似乎决意不理不睬的“不愉快”人类历史面貌。

谈到政治改革家（其中的代表——俄国政治家斯佩兰斯基，即为有趣例子），梅斯特与托尔斯泰都使用辛辣鄙薄的语气。斯佩兰斯基之失势及放逐，梅斯特疑曾插手；托尔斯泰则假安德烈公爵之眼，描述亚历山大这位一时宠臣的苍白面容，他细嫩的双手、作张作致而妄自尊大的仪态、矫情而空洞的动作[106]——暗示其人及其自由派活动虚幻不真；托尔斯泰描述之传神，梅斯特亦当绝倒。谈知识分子，二人俱怀鄙蔑与敌视。梅斯特认为知识分子是历史过程中的可怕灾祸——是天意所造，使人类引为警惕而重新皈依古代罗马信仰的丑怖怪物，而且危害社会，有如瘟疫，专寻问题而腐化青年的一批人，其腐蚀活动，凡谨慎的统治者，皆须有所举措，加以防制。托尔斯泰对此等人物，则鄙视多于憎恨，将他们说成可怜、方向错误、智力薄弱而妄图大成之流。梅斯特视他们为一窝社会与政治蝗虫、基督教文明内心深处的一块坏疽——基督教文明乃万物之至圣，惟赖教皇及其教会发挥英雄之力，方能保全。托尔斯泰则视其为自作聪明、以编造空洞深文诡说为能事、对单纯之人所能掌握的现实都耳聋目盲的愚夫；经过多年沉默以后，他大举报复，不时借用一位严峻、无政府老农的野蛮猛烈语气，斥责这群愚蠢、喋喋不休、人语人样，俨然无所不知、巧言善辩、自感优越却无能且胸中空洞的猴子。凡不以权力本质为探讨中

心的历史诠释，二人尽予摒斥，但理性主义对权力本质所作的解释，二人又嗤之以鼻。梅斯特以嘲讽百科全书派为乐事——嘲讽他们聪明一时的肤浅、他们齐整但空洞的范畴。一个世纪以后，托尔斯泰讥讽他们的苗裔——科学的社会学家与历史学家，手法亦大同小异。二人都声言相信未经腐化的平常人民有深刻智慧——不过，对于俄国人那种无可救药的蛮味、见利忘义以及无知，梅斯特另有高论，其说尖刻入骨，托尔斯泰若曾寓目，必定不喜。

梅斯特与托尔斯泰都认为西方世界可以说正在“腐烂”、正在迅速朽败。这是罗马天主教反革命人士发明于世纪之交的义理。二人视法国大革命为神所降于悖离基督教信仰者（尤其悖离罗马天主教信仰者）的惩罚，部分即本此义理而来。对世俗主义的这种宣斥，起于法国，经由诸多迂回路径，然后，主要由二流新闻业者及其学院读者，到达德国与俄国（到俄国，又有直接输入，以及经由德国说法转来者），而植入一块现成的土壤。俄国有人因幸免于革命的动荡剧变而沾沾自喜，认为西方毁于古老信仰之隳败，道德与政治急遽解体，而我们仍然稳据致身权势荣华之路。托尔斯泰西方腐朽日速之见，其源出斯拉夫主义者及其余俄国沙文主义者之处，与直接取自梅斯特之处，至少等量，殆无可疑，但是，这两位耿直、出身贵族的观察家心中这股信念都格外强大，而且主宰了他们异常相似的看法，故仍值得注意。二人根本上都是直往不返的悲观思想家，摧陷流行的幻觉，不稍容情。时人纵或勉强承认他们所言有理，却也悚然退避。梅斯特狂热奉持教皇绝对权力主义、支持固有建制，托尔斯泰则早期作品不涉政治，并且不曾授人以激进情绪之证据，然而二人都隐约被视为虚无主义者——他们反掌覆手之间，十九世纪的人文价值纷纷粉碎。二人都力图逃出自己所造而逃无可逃且无可解答的怀疑主义，想遁入某种浩大无涯、至坚不摧的真理，以求摆脱自己天生性向与气质的影响。梅斯特进入天主教，托尔斯泰则游入未经腐化的人心与单纯的四海兄弟之爱——这状态，他可能了解，但鲜有了解。面临这个理想的灵见，他的描述技巧一筹莫展，而每每生出艺术拙劣、质鲁木强兼且天真幼稚之作；他为这个理想而作的文字，极其动人、非常不足取信，而且与他自身的经验分明全不相属。

然而，以上的类比，也不可过分强调。梅斯特与托尔斯泰固然都认为战争与冲突无比重要，但梅斯特，一如其后起的蒲鲁东[107]，歌颂战争、断言战争为神秘与神意，托尔斯泰则厌恶战争，并且认为，原则上，只有得知够多的细微原因——即其著名的历史“微分”——我们才可能了解战争。梅斯特信仰权威，因为权威是一种非理性的力量；他相信人必须服从，相信犯罪难免、审讯与惩罚为至要之事。他视刽子手为社会柱石。司汤达称他为“刽子手之友”（I’ami du bourreau），拉梅内说他只知两种真实——罪与罚，“他仿佛高据绞刑台而述作”。二氏所言，并非无的放矢。依据梅斯特的世界观，人皆野人，彼此相残活剥，剧战溅血，为杀戮而杀戮。他视此为一切众生之常境。托尔斯泰距此等恐怖、犯罪、虐待狂之说甚远。[108]无论索雷尔与沃居埃如何看法，他都绝非神秘主义者。他的做法是事无不可问，莫有禁忌，而且相信必有个单纯答案在——答案如果原本就在我们脚旁近处，我们不可执意自苦而往奇僻与遥远之处寻觅。梅斯特支持等级制原则，相信自我牺牲的贵族，相信英雄主义、服从，以及群众应由其社会与神学中的上级施予最严厉控制。因此，他倡言将俄国教育置于耶稣会士手中；耶稣会士至少会将拉丁文授予野蛮的锡西厄人。余事勿论，但因其体现了历代的偏见与迷信，拉丁文即已是人类的神圣语文，因为那些偏见与迷信是久试于历史与经验而不破的信念——也只有这些信念能筑成至坚之墙，以摒拒无神论、自然主义及思想自由的可怕酸蚀。最重要的是，他认为，自然科学与世俗文学有其弊害，在教化涵养未全而不足以抵抗这些弊害者手中，是危险物品——一种烈酒，任何尚未惯饮此酒的社会，都有兴奋激狂、终而为其所毁之虞。

托尔斯泰毕生反击公然的蒙昧主义，以及对求知欲的人为压制。他最严厉的言词，正是抨击十九世纪末二十五年间奉行这位天主教大反动分子格言的俄国政治家与政论家——波别多诺斯采夫及其朋辈与附庸。《战争与和平》作者分明痛恨耶稣会士；亚历山大在位期间，他们竟能变化时髦俄国仕女的信仰，尤其令他憎怒——彼埃尔那位了无可取的妻子海伦，其生平最后几桩事件，几乎可能就是根据梅斯特对圣彼得堡贵族传教的活动而写成。的确，有十足理由可以认为，耶

稣会士所以被逐出俄国，梅斯特本人所以被罢黜离境，就是由于皇帝认为他的干预太明目张胆，而且太过得逞。

因此，最令托尔斯泰惊怒交加之事，将莫过于得知他与这位黑暗的使徒、这位无知与农奴制度的辩护士竟有许多共通之处。遍观论述社会问题的作家，语调最近托尔斯泰者即梅斯特。对于借理性手段、由实行良好法律或传播科学知识以改善社会，二人都横加讽刺、有近乎犬儒的不信。对于一切时髦解释、所有社会万灵药，尤其对于凭据某种人为公式而整理与规划社会，二人俱热嘲怒讽。对于一切专家与一切技术、一切世俗信仰的高远声称，以及理想主义者用心良苦的改善社会的企图，二人皆持深心怀疑的态度，惟梅斯特公然明言、托尔斯泰较不显著而已。凡以观念应物处事、凡相信抽象原则者，二人同样不喜，二人都深染伏尔泰的脾气，又都厉声拒斥伏尔泰观点。梅斯特宣斥卢梭为伪先知，托尔斯泰态度则比较暧昧不明，但二人极究事理之后，都援他之例，往人类灵魂中推求暗藏的根本来源。个人政治自由之观念——以某种非个人的司法制度保障民权，二人尤其拒斥。梅斯特视任何个人自由之欲求——无论其为政治、经济、社会、文化或宗教上的个人自由——为任气使性的漫无纪律与愚蠢的犯上。他支持最黯无理性与最具压制性的传统形式，因为惟传统能赋社会机构以生命活力，使之持续、安泊；托尔斯泰拒斥政治改革，则因为他相信最终的新生只能出自内在，而惟一真实的内在生活又寓于人民大众内心里难以探触的深层之中。

六

但是，托尔斯泰的历史诠释与梅斯特的观念另有一个更大且更重要的互通之处，而此事牵涉到他们在人类关于过去的知识上所抱持的基本原则。这两位互不相似、直可谓彼此敌对的思想家最显著共同成分之一，为二人俱全心关切事件的“坚决无情”性格——事件的“迈进”（march）。托尔斯泰与梅斯特都认为，凡发生之事，都是一张张网，由事件、对象及特征结成，厚厚纠缠、密不透光、复杂难解，既以无数无法辨指的环节相互系扣而成，又由无数有形无形的间隙与突断为之区分界隔。这种现实观，使一切清晰、逻辑与科学的建构——

人类理性所获致的轮廓精详、匀称均齐样式——显得滑巧、单薄、空洞、“抽象”，若取以描述或分析任何有生命或曾有生命之物，完全无效。所以如此，梅斯特归因于人类观察与推理力量不可救药的无能——至少，若无超人知识来源之助，它们就是如此无能；所谓超人知识来源，指信仰、天启、传统，尤其天主教的伟大圣徒与博士，以及其无法分析的、特殊的真实感受——对此感受，自然科学、自由批评及世俗精神乃致命之毒。依梅斯特所见，希腊人中最睿智者、许多伟大的罗马人、支配中世纪的重要教士与政治家，皆拥有这种洞识；他们的力量、尊严与成功，即源出这种洞识。此种精神的天敌是聪明与专业化。因此，罗马人鄙视专家与技术人员——鄙视饥不择食的希腊人（Graeculus esuriens）[109]，极有道理。近世的亚历山大时代（可怕的十八世纪）里这些精明伶俐、肠脑凋枯的人物——由掠食为生、卑龊下劣、嬉皮笑脸的伏尔泰领头，因对圣经耳聋目盲而专事害人害己的可怜的一群涂鸦弄文之士，其遥远但确定的祖先，就是希腊人。了解世界之“内在”节奏、“深层”潮流，了解事物无言之迈进者，只有教会。这节奏、潮流及迈进，不在争攘动乱的君主、不在嘈杂哄闹的民主宣言、不在喋喋喧腾的宪法公式、也不在革命暴力里，却在由“自然”法则支配而永恒的自然秩序中。惟解此秩序者能知何事可为而何事不可为，何事应尝试而何事不应尝试。这些人而且惟有这些人，掌握世俗成就与精神救赎之锁钥。全知者惟上帝。我们也惟有将自己浸入上帝之道——浸入他的神学或形而上原则，方可冒昧指望有智慧。这些原则的最低境界体现于本能与古代迷信之中，因此，本能与古代迷信只是卜测并服从上帝法则的原始方式——但仍是已试诸百世的方式；运用理性，则是妄图以我们自己的武断规则取代这些方式。实际的智慧（practical wisdom）大致都是关于无可避免之事的知识：在我们的既有世界秩序内，何事不得不发生，何事无法完成或者不可能完成，以及某些计划何以必定失败或者不得不失败。何以不可避免，并无任何证明或科学的理由可以解释。但识其为不可避免，是一种稀有的能力，此种能力，可以称为“现实感”（sense of reality）——感知何物与何物相适、何物与何物无法并存。此感名称很多：洞识、智慧、实用天才、对于过去的感受，以及对生命、对人类性格的了解，等等。

托尔斯泰的看法与此并无多大差异，只除一点：我们夸称能了解或决定事件，这种夸大是一种愚蠢，所以有此愚蠢，他认为理由不在于我们愚蠢或亵渎神明，妄图不假特殊（即超自然）知识之助以成事，而在于数目浩瀚的事物交互关系——事件的细微决定原因——我们所不知者太多；我们若但稍知因果之网变化无限，便应停止称赞与责备、夸言与悔吝，或者不再将人视为英雄或恶棍，而怀抱适当的谦抑，虚心伏首于无可避免的必然性之前。不过，我们若言止于此，是曲解他的信念。在《战争与和平》中，托尔斯泰曾明言一切真理在科学——在关于物质原因的知识，因此，我们若以太少的证据作成结论，将是自陷于可笑——不如农民或野蛮人，农民与野蛮人不会比我们无知太多，其主张却至少比较谦虚适中。但是，这种世界观又并非《战争与和平》、《安娜·卡列尼娜》或托尔斯泰这个时期任何其余作品的根本看法。库图佐夫睿智且聪明，但不只是趋炎附势的德鲁别兹柯依或毕利宾那种聪明；他也不像那些德国军事专家那般执迷于抽象的理论或教条——他不像他们，而且比他们明智，然而他所以如此，并非由于他比他们多知事实，亦非由于他比他的顾问或敌手——普菲尔、包路奇、贝尔蒂埃或那不勒斯国王——熟谙更多事件的“细微原因”。卡拉塔耶夫能令彼埃尔开悟[110]，而共济会员不能。所以如此，并非因为卡拉塔耶夫的科学知识凑巧优于共济会莫斯科支部；列文下田而获体悟、安德烈公爵在奥斯特利茨战场受伤而生大悟，然此二悟皆非寻常所谓新事实或新定律之发现。相反，事实之累积愈多，你的活动愈徒劳，你的失败也愈是无望的失败——由亚历山大身边那群改革者，可以观知此点。他们及他们一类人只因愚蠢（如那批德国人、军事专家，以及一般专家）、或虚荣（如拿破仑）、或浮薄（如奥布朗斯基）、或麻木（如卡列宁），方得免沦于浮士德式的绝望。彼埃尔、安德烈公爵与列文发现什么？一项体验点化了他们的生命而解决了他们的精神危机，那场精神危机的中心与高潮何在？不在于彼埃尔与列文等人痛悟自己能声称发现多少拉普拉斯式全知观察者所知的全体事实与定律，也不在于学苏格拉底干脆自承无知[111]，更不在于几乎与此相反的情形——亦即，不在于他们对主宰人生的“铁律”获得更精确的新觉悟。也就是说，不在于如狄德罗、拉美特利、卡巴尼斯等伟大的唯物主义者，或者是屠格涅夫在《父与子》中当作偶像来描写

的“虚无主义者”巴札洛夫那样的十九世纪中叶科学作家的宇宙论一样，悟见自然是一部机器或一座工厂。复又不在于他们对古往今来诗人、神秘家与形而上学家都曾证言的万有合一获得某种先验感受。然而他们确实有所感悟，有个灵见，或者至少是天机一闪，是一刹那的启示，恍兮惚兮而释万疑、调万事；那是某种神义论，使一切存在之物与发生之事皆有其存在与发生之理，而且同时使此理豁然澄明。此悟此理是何悟何理？托尔斯泰未曾明说。他（在后期明白说教的作品里）开始费辞详述，但说法已非复旧观。然而，凡读《战争与和平》者，无人能完全懵然不晓托尔斯泰所言何事。在库图佐夫或卡拉塔耶夫为主的几幕戏里，或者在书中其他准神学、准形而上学的文字里，固然已可略窥其意；全书结尾里纯用叙述而不涉哲学的一段，写彼埃尔、娜塔莎、尼古拉·罗斯托夫、马丽娅小姐安系于扎实、清醒的新生而过其安定的日常生活，托尔斯泰用意尤更昭然若揭。在此，他分明有意要我们看出，十余载风雨忧患之后，这部小说的“英雄”——“好人”——已造就一种平静，一种基于了解而来的平静；了解何事？安忍顺受之必要；顺从何物？非仅顺从上帝意志（至少，在写作几部伟大小说的一八六〇年代或一八七〇年代，非仅指顺从上帝意志而言），亦非仅顺从科学里的“铁律”，而是顺从事物的永恒关系（the permanent relationships of things）[112]以及人类生活的普遍质地（the universal texture of human life）；真理与正义只在此关系与质地之中，而只有用一种“自然的”（亚里士多德式的）知识，才能发现。欲造此境，最要者为掌握人类意志与人类理性何所能、何所不能。然则如何可以得知人类意志与人类理性之能与不能？其法不在做某种特殊的探讨或发现，而在对人类生活与经验的某些普遍特征有所知觉（不必是明示或有意识的知觉）。这些特征中最重要且最普及者，为“表面”与“深层”之判然分野。所谓“表面”，指可以触知、可以描述、可以分析的物理与心理、“外在”与“内在”、公众与私人资料而言，亦即科学能处理的资料世界，尽管科学在某些领域里——例如物理学以外的领域——进展极微；所谓“深层”，则指“包含”并决定经验结构的秩序而言，亦即我们与我们的经验必须置入其中，方能设想的架构——也就是说，我们的思想习惯、行动、感觉，我们的情绪、希望、心愿，我们的谈话、信仰、反应、存有方式等等所以如此之理。

我们——有知觉的造物——部分生活在一个世界里，这个世界的成分，我们能以理性、科学、精细计划的方法来发现、分类、取为行动根据；但我们又部分（托尔斯泰、梅斯特以及与他们一般见解的思想家说大部分）浸没于一媒介中，此一媒介，我们无可避免地在某程度内认为当然是我们自身的一部分，在这程度内，我们并未而且无法由外观察它；我们无法辨认、测量、操纵它；它如果与我们的经验极为亲密相触、与我们以及我们所作所为交织过密，而不能从流变（生命与经验是一种流变）里提出，作为可用科学之超脱加以观察的对象，我们对它甚至就无法完全知觉。它是我们存在其中的媒介，决定了我们最恒久的范畴，我们判断真与伪、实相与表相、善与恶、中心与边末、主观与客观、美与丑、动与静、过去与现今与未来、一与多的标准。因此，以上范畴或其他任何可明确构想的范畴与观念，无一适用于它——因它本身只是包含凡此范畴、凡此观念之全体（totality）的笼统称呼，亦即我们所借以作用之终极架构与根本前提的总名。我们惟有获得这媒介以外的某一有利据点（不可能的据点，因为无“外”），始能分析此一媒介。不过，对于自身与他人生命中“浸没”部分的质地与方向，还是有人比他人敏觉，比忽略此一无所不在之媒介（“生命之流”）而当受“浅薄”之名者敏觉，比试图将表层对象亦即将相当有意识、相当可操纵的经验所专适的工具——科学、形而上学等工具——应用于此媒介，因而理论上造成种种荒谬、实践上落空蒙羞者敏觉。所谓智慧，一能斟酌而承认我们在其中行动的不变（至少非我们所能改变）媒介——例如我们一切经验都带有时间与空间特性，此时间与空间之普泛性即是必须斟酌之事；二能多多少少有意识地斟酌“无可避免的趋势”、“无从秤量的至轻至细之物”、“事物的动向大势”，而妥为因应。此非科学知识，而是对我们适巧置身其中的环境形势有一种特殊的敏感；这是在不抵触某种无法改变、甚至无法充分描述或计算的恒定条件或因素下生活的能力，亦即，凡遇科学在原则上不适用之处，即善于遵循经验规则——农民或其他“单纯人民”据说具有的“远古智慧”——而行事。对宇宙取向（cosmic orientation）的这种无法言喻的感悟，谓之“现实感”，谓之生命正道之“知”。托尔斯泰有些说法似乎认为，科学实际上虽不能但原则上能研透并征服一切；而他言下之意是，若果如此，我们应该得知一切实

有界的原因，得知这些原因，我们也就应该知道我们是不自由的，是完全被决定的——最智慧者所知，亦仅止于此。梅斯特有些说法也似乎认为，教授因技术较优而比我们多知。但言下之意，他是认为他们所知不过“事实”，亦即，他们所知只是诸门科学的题材而已。圣托马斯所知比牛顿无限多，而且更精准、更确定，然而他的知识与牛顿同属一类。梅斯特与托尔斯泰口头上都故示承认自然科学与神学有寻获真理之能，但这些认可始终纯属形式，他们的积极教条表现的是与此迥然不同的信念。梅斯特称赞阿奎那，并非因为他是比达朗贝或蒙日优秀的数学家；同理，据托尔斯泰所见，库图佐夫之高明，并不在于他是比普菲尔或包路奇更高明、更具科学头脑的战争理论家。库图佐夫之类伟人是智慧高而非知识多；使他们成为大师者，不是他们的演绎或归纳推理，而是因为他们见地“比较深远”，见人所不见；他们看出世界之道、见得何物与何物相合而何事与何事绝难一致；他们看出何事可能而何事不可能、人如何生活及人生目的何在、人有何作为及痛苦何在、人如何行动、人为何如此行动以及为何应该如何行动。

此“见”并未传出关于宇宙的任何新消息；它只是悟见至轻难量之物与可得而秤量之物的交互作用、一般事物或某一特殊情况的“形状”，或者悟及某个特定性格——凡此，已非科学决定论所需要的自然定律可得推知或陈述之事。能归入此类自然定律的事物，科学都能处理；处理这些事物，毋需“智慧”。如果因为这优上“智慧”存在而否认科学有其权利，是妄为而侵犯科学领域，是混淆范畴。托尔斯泰至少即未曾失检至于否认物理学在其本身领域内的效用；但是他认为，与科学家所难涉及之境——社会、道德、政治、精神世界——相较，物理学领域微不足道。没有一门科学能整理、描述、预测这些世界，因为这些世界里所“浸没”的、无法检视的生活的比例过高。启露这些世界之本质与结构的洞识并不只是一时权宜使用的代替物——不是有关的科学技术不够精到时才来乞灵的经验变通办法。这洞识的要务完全不同，此事是没有一门科学能自称有办法的事；它辨别真实与赝伪、值得与不值、可为或可以持久与不可为或无法持久之事；它若有所判断，亦不必为其判断提出理性的根据，原因无他，“理性”、“非理性”是由于与此洞识发生关系——亦即须为“从此洞识中生出”——才有其意义与用法的措辞，而不是这洞识由于与它们发生关系才有其意义与用途。

此中本末，不容倒置，因为我们一切思想作为是在某块终极土壤上，在某个架构、气氛、格局、媒介里受到不可避免的感觉、评价、判断，而上述洞识了解就是根据这终极土壤、架构、气氛、格局、媒介（难以定名，以最能尽意者为上）而来。托尔斯泰的决定论、他的现实主义、他的悲观论，以及他（和梅斯特）鄙视科学与世俗常识对理性的信心，追根究底，就在于他们时刻感知这架构——事件的运动不拘，或者其特色的多变样态——“牢固无情”、普遍、周及万物、非我们所能改变、非我们力量所及（此“力”，指我们由科学知识进步所得而控制自然之力）。这一切的架构、一切的基础，就在“那里”，而惟智慧者识之：彼埃尔摸索之、库图佐夫确信之、卡拉塔耶夫与之合一。托尔斯泰所有英雄都至少获得断断续续的一窥，只此一窥，已令一切习套的解释——科学、历史的解释、由没有反省能力的“良知”（good sense）作成的解释——显得空洞至极，而且这些解释法最不自量力之处，又尤其虚伪可耻。托尔斯泰本身也知道真理在彼而不在“此”——不在可供观察、分别以及可作建设性想像的地区；不在细微体察与分析的力量（关于此道，他是我们当代的最伟大能手）；但是，他不曾亲自与此真理正面相照，因为他无论怎么说，都不曾有个整体之见；他不是、他根本不是刺猬；他所见者不是一，而是多，他那苦执困心、逃无可逃、不屈不挠、穿透一切而令他疯狂的清明眼光，看到的是一个比一个细微、一个个充满个性的许多事物。

七

我们处身于我们无能了解的巨大事物图式中。外在对象，或者别人的性格，我们将它们析离它们存在其中的历史之“流”，析离它们被“浸没”的、深不可测的部分（托尔斯泰所谓职业历史学家甚少留意的部分），即能加以描述。对此图式，则此法不通，因为我们自身即生活于此整体之中，而且依此整体而有生命，我们与此整体顺受相安，才可谓有智慧。据埃斯库罗斯[113]与《约伯记》[114]可知，我们惟饱经辛酸苦难之后，才会以此整体自安自适。臻至此境之前，我们抗争、受苦；而除非臻至此境，我们一切抗议与受苦将全属徒然，而且使自己沦于自愚出丑的可悲下场（如拿破仑）。由于愚蠢以及高傲的自我主义而抵触这环流（circumambient stream）的本质，将使我们

的行动与思想自取挫败。对此周连不殆的环流有意识，即是有见于经验之统一，即是有历史感，即是有真正的实在之知，即是相信贤哲（或圣徒）那种不可言传的智慧（托尔斯泰与梅斯特细节上或有差异，但都有这种智慧）。二人的现实主义是同一类现实主义，是浪漫主义、感伤主义与“历史主义”的天敌，也是侵略性“科学主义”的天敌。他们的目的不是要借自然科学知识、形而上知识、历史科学知识之进步，或由返取过去以及其他方法，将已知已行之事区分于原则上可知可行或有朝一日将可知可行之事；他们的宗旨，是要确定我们知识与力量的永恒疆界，将其划别于人原则上永远无法得知或无法改变之事。依梅斯特所见，我们的命运寓于原罪，寓于我们是人——有限、容易犯错、悖德败行、虚妄；我们一切经验知识（与教会训谕相违的知识）都深染错误与偏执。据托尔斯泰之论，我们一切知识必属经验知识——此外别无知识；这知识永远不会将我们导向真理的了解，只会累积以武断之道抽取的零碎消息见闻；不过，托尔斯泰还认为（正如他极度鄙视的唯心派形而上学家所认为），如此累积之知既无价值且不可解，除非它取源并指归于惟一值得追求、无法言喻但非常容易感觉的这种卓异的理解力。了解何事，托尔斯泰时亦近乎明言。他告诉我们，我们所知于某件人类行动愈多，就愈觉得该件行动无可避免、决定难移。何以故？知道愈多相关条件与前因，即愈难不考虑种种环境，并且愈难臆测若非这些环境，事情可能如何。我们在想像里将我们知道为真的事实一一剔除之后，这种臆测非仅困难，亦且不可能。托尔斯泰此言之意，并不隐晦。我们就是我们，而且生活于有其特性——物理、心理、社会等特性——的处境之中；我们所思、所感、所为，包括我们设想现今、未来或过去可能有何选择的能力，皆为这处境的条件所制。我们的想像、我们的计算能力、我们设想过去某方面若是另种模样则情形可能如何的力量，很快达到天生极限：一因我们对选择——“可能之事”——的计算能力薄弱易穷，更因（托尔斯泰说法的逻辑引申）我们的思想就是如此、我们的思想条件及其所出之符号本身就是如此，而且受世界的实际结构所决定。我们的想像，其意象与力量有限，因为我们的世界具有一定的特性，一个太过不同的世界根本无法（凭经验）设想，人的想像固有强弱高下之异，然有止境则一。世界是一个体系、一张网。将人设想为“自由”，

就是将他们设想成在过去某个关口上能够另有做法；是设想出这些未曾实现的可能事物会有何后果，以及世界因此将如何有别于如今实有之状。即使以人为、以纯粹演绎的体系而论，例如棋局，这种想像便已困难至极，棋的布法，数目既有限、形态亦分明（由我们以人为之道安排而成），故其组合犹可计算。但是，若将此法应用于现实世界的模糊、丰富质地，而试图根据你的因果律、或然率知识，来讨究某项未曾实现的计划或某件未曾履现之行动的底蕴——该项计划或行动对全体后来事件的影响——你就会发觉，辨出愈多“细微”原因，将这些原因一一解离互相扣连的枢纽环节而“演绎”其任何后果的工作，也愈加困难骇人。因为你演绎出来的每一个后果，都影响到其余无法计数的全部事件与事物的整体。这整体与棋有别，并非能以武断择取的一套观念与规则来加以界定之物。在现实生活中，甚或在棋局中，你如果妄行逞弄基本观念——诸如空间之延续、时间之分割等，你很快就达到符号失灵、思想混乱而瘫痪之地。所以，我们对事实及其关系所知愈充分，即愈难设想有何选择方案；我们所据以设想及描述世界的术语——或范畴——愈清楚、愈精审，我们就愈觉得我们的世界的结构固著难变、人事行动并不“自由”。识知这些极限——想像力之极限，以及究竟而言，思想本身之极限——你就会正视这世界“牢固无情”的统一样式；亦即领会到，与此样式合一、俯首顺从这样式，才是寻求真理与平静之道。这看法一非东方的宿命论，二非托尔斯泰那一世代俄国革命“虚无主义者”深心景仰的著名德国唯物论者毕希纳、福格特或摩莱肖等人那种机械决定论，三非对神秘开悟或整合的渴求，而是惟谨惟慎的经验主义和理性、顽强的现实主义的看法。不过，所以如此，是出于情绪上的原因，托尔斯泰这只狐狸苦苦追求刺猬的见事眼光，慷慨激昂地谋求一个一元论的人生观。

托尔斯泰上述看法相当切近梅斯特的独断肯定，我们必须努力养成一种顺从历史要求的态度——历史的要求，是上帝借其仆人及其神圣机构所传之语，既非人手所造、亦非人手能毁。我们必须配合上帝的真言——万物的内在活力。但是，上帝真言的具体例子何在、我们应如何调理我们的私人生活或公共政策来与之配合，这两位批评乐观自由主义的人很少明告我们。我们也不能指望他们告诉我们，因为他

们并没有积极正面之见。托尔斯泰的语言——梅斯特的语言亦然——特别适用于与积极建设相反的活动。他的天才，其登峰造极之长，在分析，在敏锐辨同，在指异，在孤立具体事例并透入个体本身核心；梅斯特达成其精彩效果之法亦相近似，是紧扣敌手所犯的荒谬错误，montage sur l'epingle[115]，高举供人嘲骂。他们敏于观察经验的繁复变化，凡有以虚谬之道解说经验、提出虚妄解释的企图，他们都当下察觉，严辞讽刺。但二人又都知道，完足的真理——使宇宙一切成分彼此关连的究竟基础，亦即能使他们或别人任何言论成真或落空、琐屑或重要的惟一情境格局——寓于一个总摄一切的灵见，而这灵见，他们因为并未拥有，所以无法表达。彼埃尔所领悟、马丽娅小姐由结婚而接受、安德烈公爵毕生苦求者，究是何物？托尔斯泰亦如奥古斯丁，只能说何者非是此物。他的天才专工于破坏。他只能试着点向真理，方法是揭露虚伪的路标；他只能试着孤立真理，方法是消除非此真理之物——亦即，消灭狐狸以非常清楚但必然有限的眼光看见，而能以清晰、分析式语言表达之物。他有如摩西，必须在许地（the Promised Land）边界上止步[116]；无此许地，他的旅程毫无意义，但他又不得其门而入此许地；然而他知道有此许地，并且能以旷古未有的方式告诉我们何物非此许地——这许地尤其不是艺术、科学、文明或理性批评所造之境。梅斯特亦然。梅斯特是反动的伏尔泰。他以狞猛的技巧、狠厉的居心，将基督教时代以来所有新义理一一粉碎。妄称真理者逐一现形、溃灭；他以他的武器挞伐自由主义与人道主义学说，效果空前。然而王位始终空悬。他的积极义理太不足以令人信服。梅斯特浩叹黑暗时代之不再，但当他的流亡者同侪提出消灭法国大革命的计划时——回复大革命前原状之义——他乃立斥为荒唐见地，是试图将已经发生、已经改变我们而不可挽回之事视同无物。他说，欲消除法国大革命，有如试图以瓶子装尽日内瓦湖之水而藏于酒窖。

有人真相信某种复旧为可能之事——由华肯洛德而葛理斯，自科贝特至切斯特顿、斯拉夫主义者、分产主义者（Distributist）、拉斐尔前派等新中世纪主义者，以及其余怀旧的浪漫派人物，皆属之。梅斯特与此辈并无血缘；他和托尔斯泰相信之事与此恰恰相反，他相信

此时此刻的力量“牢固无情”，对于总和累积而决定了我们的基本范畴的条件，我们没有能力消除——这总和，我们永远无法充分描述，若非当下直觉，就永远无法得知。

此处有两种互相争胜的知识类型：一类出于请求方法的探讨，一类比较难以捉摸，源于“现实感”、“智慧”。二者相争，远古已然。一般而言，双方的声称历来都有人承认其效力，最剧烈的冲突，则关乎双方领土的准确界线何在。为非科学知识提出巨大声称者，敌手指斥他们是非理性主义与蒙昧主义、偏取情绪或盲目成见而蓄意摒拒可以格致的真理所凭倚的可靠公认标准；他们本身则指斥这些敌手——野心勃勃的科学斗士——制造荒唐的声称、轻信不可能之事、提出虚伪纲领、妄行解释历史或艺术、妄行解释个人灵魂的状态（而且妄图改变之），其实又分明丝毫不解其为何物；科学斗士汲汲奔忙，所得结果纵非一无价值，也往往走向难以预测、导致灾祸之途——凡此，总因他们过于虚妄且刚愎自用，不肯承认太多状况里都有太多因素无从得知，而且并非自然科学方法所能发现。因此，最好不要妄图计算不可计算之物、不要妄称世界外面有个可凭以测量与改变一切的阿基米德点；最好衡情度事、因势制宜，以谋（实用上的）最佳结果；最好莫学普洛克汝斯忒斯[117]；最重要的是，在可以孤立、可以分类，以及可供客观研究或者可作精确测量与操纵之物，与世界最恒久、无所不在、无可逃避、深入现下的特征之间，你应该知所分别：此类特征，我们过于熟习，其“牢固无情”的压力，我们过习而不觉、不察，因而不可能以透视法观察、不可能取为研究对象。这是濡透帕斯卡尔与布莱克、卢梭与谢林、歌德与柯勒律治、夏多布里昂与卡莱尔思想的一项识别；凡主张心的理由（reasons of the heart）、人的道德或精神本质，喜谈崇高与深度，主张诗人与先知之洞识“更深奥”，以及推阐特殊理解、力倡内在摄悟世界或内在与世界合一者，其思想无不濡满这项识别。托尔斯泰与梅斯特即在这些思想家之列。托尔斯泰将一切归咎于我们懵然不知经验原因，梅斯特将一切归咎于我们遣弃托马斯主义的逻辑或天主教神学。但是，他们的实际言论，其语气与内容，戳穿了他们这些明示的信念。二人都再三强调“内”与“外”的对比；“外”即科学与理性之光仅及的“表面”，“内”即“深层”——“人类的

真实生活”。在梅斯特，正如后来的巴雷斯，真知——智慧——寓于了解与神交“大地与死者”（这与托马斯主义的逻辑有何干涉？），亦即，死者、生者、未生者以及其生活之大地环环相连而造成一个不可改变的大运动。有智慧，就是能参与这个大运动。柏克、泰纳及他们的继踵者各以其道试图传达的，也许就是这个运动，或者与此运动类似之物。托尔斯泰极为厌恶这种神秘的保守主义，认为它规避核心问题，但借华丽夸饰之词藻护身，不过重述问题，作为答案了事而已。但是，他终究也提出库图佐夫与彼埃尔恍惚有像有物的灵见——关于浩大无垠的俄国，以及她何事可为或不可为、何事能忍或不能忍、如何可为或不可为、如何能忍或不能忍、何时可为或不可为、何时能忍或不能忍的灵见，凡此，拿破仑及其参谋毫无所知（他们所知甚多，但都无关要旨），遂走上覆灭之路（尽管他们的历史、科学及细微原因知识或许胜于库图佐夫与彼埃尔）。梅斯特歌颂昔日伟大基督教斗士的优异科学、托尔斯泰哀叹今人科学之无明，但我们切勿为所迷惑而错失他们事实上维护之事的性质，他们维护的是“深层洪流”之知、心的理由（raisons de coeur）——这些，他们确无直接经验之知，但他们相信，科学的设计与此相较，不过陷阱且幻妄而已。

二人深不相似，甚至剧烈对立，但托尔斯泰充满怀疑的现实主义与梅斯特独断的权威主义实是亲兄弟。两者俱发源于苦苦相信一个灵见，一个所有问题尽得解决、所有怀疑尽获餍足而终于臻至平静与悟解的单一、静穆的灵见。既不得此灵见，他们尽举他们迥然相异、甚至经常不能并存的立场里的强大资源，致力消灭一切可能敌对与批评这个灵见的人。他们都为他们只有抽象可能性的信念而奋斗，但二人信念实不相同。不过，他们处身的困境——致令他们毕生以摧陷廓清为要务的困境、他们的共同敌人以及他们强烈相似的气质，使他们在二人至死犹耿耿自觉而尽粹不辍的一场战争里成为如此怪异不伦又千真万确的盟友。

八

托尔斯泰是人类皆兄弟的福音使徒，梅斯特是为暴力、盲目牺牲与永恒苦难之说鼓吹的冷酷辩护士。二人实大相背反，竟以无能脱免

相同的悲剧矛盾，而有结合为一之势。二人都天生是目光锐利的狐狸，对于使人类世界灭裂分割的赤裸、实际的差异与力量，俱有所觉，而无所逃于天地之间；浅薄之徒，或急迫之士，以种种精微的设计，以种种统一的体系、信仰与科学，掩饰浑沌，妄图自蔽蔽人，而他们是完全无法为其所惑的观察者。二人都寻找和谐的宇宙，而处处只寻得无论多么层层伪饰的欺蒙之道都丝毫无法掩藏的战争与混乱；彻底绝望之余，他们倡议舍弃可怕的批评武器（二人的批评天赋俱过度丰厚，托尔斯泰尤甚），而偏尚单一的大灵见——一个至单纯而不可析分、远离正常思想过程而理性工具无法攻击、也许因此而可望导致和平与救赎的灵见。梅斯特以温和的自由主义者始，终则独抱其别树一帜的绝对无上天主教，据此孤堡，欲粉碎十九世纪之新世界。托尔斯泰则自始就信奉一种与他所有知识、所有禀赋、所有意向都相矛盾，他容或引为怀抱，但他无论身为作家或个人，都不曾拥抱到身体力行地步的人生观与历史观。及至暮年，他由此观点转入一种生活形式，欲本此生活形式，解决他关于人和事件的信念，与他认为他有或者应该有的信念之间的明锐矛盾；到得末了，他的解决办法竟是认为真实问题另有所在，上述实际矛盾完全不是根本问题，只是一种闲散、失调的生活才会有的琐屑开心。然而他最后这个办法也徒劳无功，缪斯不受骗。托尔斯泰是最不浅薄的人，他纵或与时推移、顺潮而泳，也忍不住潜游其下，查究比较晦暗的潮底；他免不了有所见，却又怀疑所见；他能闭目不见，但也无法忘记自己在闭目；他对虚妄之事那种惊人、无所不破的感受力，使他最后这次自欺之图一如他前此所有自欺之图，受挫不遂；思想上刚健不懈而道德上长年自感一误再误，他满怀迫促之苦，惘惘不甘而终，成为无法调和、又不甘无法调和实然与应然之冲突的人里最伟大的一位。终其一生，托尔斯泰的现实感都太善于破坏，与他的智力将世界粉碎而后建构的任何道德理想都无法并存。他毕生竭尽心智力量与意志力量，否认这个事实。既疯狂自负、又满腔自恨，既无所不知、又事事怀疑，既冷静自持、又慷慨激烈，既纵横睥睨、又自谦自卑，既饱自折磨、又超然自高，既环处于孺慕他的家人与忠挚的信徒之间、既为整个文明世界所景仰，却又近乎完全孤立的他，是伟大作家中最富悲剧意味的一位——科洛诺斯一个自己把自己弄瞎、流离失所、身心尽瘁、人力难救的老翁。

赫尔岑与巴枯宁论个人自由

“人生是一大社会义务，”路易·布朗说道，“人‘必须’不断为社会牺牲自己。”

“为什么？”我劈头直问。

“你这‘为什么’是什么意思？——社会的福祉当然是人整个目的和使命所在罢？”

“但是，人人牺牲而无人自得其乐，社会也永远不会幸福。”

“你在玩弄文字。”

“我这是野蛮人的糊涂。”我大笑回答。

赫尔岑：《往事与随想》119

十三岁以来……我就致力一个理念、在一幅旗帜下迈进——本个人绝对独立之名，反击一切强加的权威、反击对自由的各种剥夺。我要像个道地的哥萨克，像德国人说的，“只手擎天”，继续我这场小小的游击战。

赫尔岑：《致马志尼书》120

一

十九世纪俄国革命作家中，赫尔岑与巴枯宁至今仍最令人瞩目。他们在义理学说与气质上都甚多差异，但一致以个体自由的理想为思想与行动中心。二人都奉献此生，反抗社会与政治、公众与私人、明揭与暗藏的各种压迫；不过，也正由禀赋才具繁复多姿，二人在这项

重要课题上的观念的价值反有因此隐而不彰之势。

巴枯宁是天资秀出的新闻写作者；赫尔岑则属天才作家，其自传至今犹在俄国伟大散文杰作之列。以政论家而言，他绝伦当世，兼具火热的想像、纤悉必至的观察、道德的热情以及知识上的自怡自得。若其落笔，则尖利而出众拔群、善讽而激烈白热，精彩之处，夺人眼目，时复升华为高贵的情绪与措辞。赫尔岑对他同胞的功劳，正如马志尼对意大利之建树。在俄国，他几乎单人匹马创造了有系统地鼓动革命的传统与“意识形态”，是为革命运动之发轫。巴枯宁文学禀赋比较有限，但也发挥了即使那个民间群起论政的英雄时代也无人匹俦的个人魅力，并且留下一脉在我们本世纪历次巨大动荡里扮演重大角色的政治谋反传统。不过，使这二位朋好兼战友赢得不朽声名的这些成就，又适足隐没他们各人作为政治思想家与社会思想家的重要性。巴枯宁雄辞妙辩，批判力明澈、慧黠、强健、善于破坏，而言论鲜见任何精确、深刻、信而可征——经过亲自“身体力行”——之处；赫尔岑才华横溢，于不经意之中，自然兴发，以“机锋灿若烟火”驰名，而观念雄奇恣肆、富于独创，是一等重要的政治思想家（以及道德思想家）。将他的看法与巴枯宁的看法同列为半无政府主义的“民粹主义”形态，或与蒲鲁东、罗德贝尔图斯、车尔尼雪夫斯基的看法同列为具有农村改革偏见的早期社会主义变体，都挂漏了他对政治理论最值得留意的贡献。此种不公，应该得到补救。不但由俄国标准，即衡以欧洲标准，赫尔岑的基本政治观念也独一无二。

二

赫尔岑成长于一个由法国与德国历史浪漫主义支配的世界。法国大革命失败，毁损十八世纪乐观自然主义信誉之深，犹如二十世纪俄国大革命之削弱维多利亚自由主义信誉。依十八世纪启蒙运动中心概念，人类之苦难、不义、压迫，主因在人无知与愚妄。主宰物理世界的定律既已一劳永逸地由天纵英才牛顿发现并陈明，假以时日，这些定律的准确知识必将使人能支配自然；由自知之明、由调整自己去适应无可移易的自然因果定律，人即能在此实有世界中获致最完善、最幸福的生活——至少，他们将能免除以虚妄或无知之道反抗或胜过这

些定律而引起的痛苦与不谐。有人认为牛顿解释了事实如此的世界（the world as it is de facto）；世界事实上如他所言，而理由无法发现——亦即，他提出了一个终极的、不劳解释的真实。另外有人则相信能发现一个理性的计划——一个由所有造物都努力以赴的终极宗旨所主宰的“自然”天意或神性天意，所以，人顺从这天意，并非屈服于盲目的必然，而是在自觉中认明他在一个连贯、可以理解、因而名正言顺的过程里扮演的角色。不过，无论只视为一项描述，或者视为一种神正论，牛顿的图式都是一切解释的理想典范；日后，由洛克天才之指引，道德与精神世界终于有条理而可解释——他所指的路向，就是以牛顿原理为体用。自然科学既使人能依其所欲而塑造物质世界，道德科学亦将使他们依样调节行为，永远免除信念与事实的不谐，从而结束一切弊恶、愚行与挫折。原则上，若自然哲学家与道德哲学家（亦即科学家）取代国君、贵族、教士及其愚徒与帮闲而掌理世界，天下将能臻至安乐太平。

法国大革命的后果打破了这些观念的迷咒。诸多学说试求解释这些观念差池致误之因。新起诸家之中，德国浪漫主义（其主观、神秘形态及民族主义形态），尤其黑格尔运动，取得支配地位。此处无法详论，单举一事，或可足用。此说仍旧保留一项独断，认为世界服从无可理解的定律；进步是可能的——依照某一无可避免的计划而进步，而且与“精神”力量的进步相同；专家能发现这些定律，而且能将其了解授予他人。据黑格尔信徒所见，法国唯物主义者的最严重失策，在认为这些定律是机械定律，宇宙由可以彼此孤立的片断，由分子、原子、细胞构成，以及借物体的空间运动，万事万物皆可得而解释并预测。但是，人不仅为物质碎片之排列而已；他们是自具独特与复杂法则的灵魂与精神。人类社会亦非只由个体排列而成之物：它们也拥有与个体灵魂的精神组织相类的内在结构，而且追求构成它们的个体可能不自觉的目标（不自觉的程度各有差异）。知识的确有解放作用。惟有知道万事何以如此，何以如此作用，何以若非如此、若非如此作用，即是不理性者，其自身方能完全理性，亦即才会心甘情愿与宇宙合作，而不至于徒费功夫，与不屈的“事实逻辑”顶撞。惟一可得而获致的目标是嵌在历史发展样式里的目标；这些目标才理性，因

为历史发展的样式是理性的；人类有失，由于不理性、由于误解时代要求、由于误解理性进步的下一阶段必定进至何处；理性人，其成长是理性的历史样式的一部分，在他成长的某一阶段，他会争取价值——善与恶、公正与不公正、美与丑。为无可避免之事之残酷或不公而哀叹、为必然之事而怀怨，是拒绝对应该有何做法、应该如何生活的问题提出理性答案。与潮流对立，是自杀，而自杀纯是疯狂。依此观点，“究竟”而论，善、高贵、公正、刚强、无可避免之事和理性，乃是一事；逻辑上，此说已先天排除上述诸项之间的冲突。至于历史发展样式的性质，则家各一说。赫尔德视其为不同部落与种族之文化的发展，黑格尔见其为民族国家的发展。圣西门看到比较广泛的样式——西方文明，并且在其中区分科技演进的主导角色，以及由经济条件形成的各阶级之间的冲突，而在这些冲突中，又强调突出个体——具道德、知识或艺术天才者——的重大影响。马志尼与米什莱眼中，各民族的内在精神各以其道肯定共同人性，反抗个体之压迫或盲目的自然。马克思设想由物质生产力的成长造成并决定着阶级斗争的历史。德国与法国的政治宗教思想家则看到“神圣历史”：所谓历史，是堕落的人类力求与上帝合一，以期终于达成神治，亦即使世俗力量顺服上帝在尘世上的统治。

这些中心义理有许多变体，或从黑格尔、或主神秘、或回归十八世纪自然主义；各家激烈论战，彼此互诬为异端，粉碎顽抗者。至于众说共信之事是：一、宇宙有其法则与样式，这些法则与样式或可以理性了解、或可由经验发现、或需借神秘之道启示；二、人是比其本身更大、更强的整体里的成分，故个体行为可借这些整体来解释，但整体无法借个体行为来解释；三、人或顺本意、或违己愿，都涉入客观的历史过程，故应有何作为的问题，可由此过程之知推得答案，而且，凡是真知者，亦即，凡理性之人，所得答案必定相同；四、凡有利于实现客观既定之宇宙目的者，都不可能邪曲、残酷、愚蠢或丑恶——“终究”而论，或“分析到最后”，它们都不可能如此（无论表面看来如何）；反之，凡反对该项伟大目的者，皆是。关于这些目标是否无可避免——进步是否自动发生，或者，人是否能自由决定去实现它们或自由决定去放弃它们（而自取灭亡），诸家见解可能互有差异。

但是，诸家一致认为，具有普遍效力的客观目的可得而发现，这些目的并且是一切社会、政治、个人活动仅有的适当目的；否则，世界无法视为具有真实法则与“客观”要求的“宇宙”；一切信仰、一切价值于是可能都是纯属相对、主观之事，是妄念与意外事件的玩物，名不正、言不顺，而且不可能名正言顺——这是不可思议的。

这个宏大而性格专制的灵见，这道由德国形而上学天才所揭示、崇拜，以无数意象与华藻装饰，并得法国、意大利及俄国最深刻、最受景仰的思想家众口交誉的当代思想之光，赫尔岑激烈反抗。他拒斥其基础，宣斥其结论，不仅因他（一如他的朋友别林斯基）认其道德上可憎，而且因为他认其思想上华而不实、美学上俗丽虚饰，乃德国庸人与学究妄图以其赤贫之想像拘制自然而造之物。在《法意书简》、《彼岸书》、《致老友书》，在写给米什莱、林顿、马志尼的《公开信》，以及全本《往事与随想》中，他缕述他自己的伦理与哲学信念。其中，比较重要者如下：自然并无计划，历史亦无剧本；原则上，并无任何单一锁钥、任何公式能解决个人或社会问题；普遍的解决并非解决，普遍目的亦绝非真实目的，每一时代各自有其质地，各自有其问题；捷径与概括不能代替经验；自由——特定时地之实际个体的自由——是一种绝对价值；起码的自由行动范围对一切人都是一种道德性的必需。不得假借任何时代伟大思想家随意掉弄的抽象事物或普遍的原则，诸如永恒救赎、历史、人性或进步，而予压制；国家、教会或无产阶级，更不成名义——凡此巨大名目，只堪为可憎的残酷与专制辩护而已，都是专为窒扼人类感受与良知之声而设计的法术公式。赫尔岑以上这种自由态度，与当时单薄但尚未死亡的西方自由主义（libertarianism）传统有些渊源；其精义在德国也还维持不坠——康德、洪堡皆有，席勒与费希特早期著作亦然，在法国与瑞士法语区，则残存于意识形态家（Idéologues）之间，以及贡斯当、托克维尔与西斯蒙第的看法之中；此外，在英国功利主义激进派中，也仍有强韧的成长。

赫尔岑如早期的西欧自由主义者，深喜独立、多样、个人气质之自由发挥。他希望个人本色尽可能得到最丰富的发展，他珍惜自发、直接、特色、自尊、热情、诚意以及自由个体的风格与色彩；他厌恶

妥协、怯懦、对野蛮势力或意见压力的屈从、武断的暴力以及惶恐的顺服；他怨恨权力崇拜，对过去、机构、神秘事物或神话的盲目敬意；他憎恶以强凌弱、宗派主义、平庸无识（Philistinism）、多数派的愤怒与妒嫉、少数派的强蛮横傲。他也希求社会正义、经济效率、政治稳定，但这些仍必须永远次要于保护人性尊严、支持文明价值、保护个体不受侵犯、维护感性与天才不受个人或机构凌虐。任何社会，无论因何理由，未能防止对自由的这些侵犯，而启开门路，使一方可能施辱、一方可能受辱，他都断然谴责，并拒斥其一切作为——包括它可能以十分纯正之道提供的一切社会或经济优点。他的道德义愤与伊凡·卡拉马佐夫相同：只要还有一个纯洁无辜的儿童受苦，即使由此换得永恒幸福之诺，伊凡也摈斥不取；不过，赫尔岑维护自己立场时所使用的论辩，以及他宣斥并击破敌人时所使用的描述，其语气内容，与他当代的神学或自由主义论辩，都少有共同之处。

以敏锐而且具备先知之见的时代观察家言，他或可拟伦于马克思与托克维尔；以道德家视之，则其意趣横生与富于独创，俱过此二人。

三

人类欲求自由，是众所肯定之事。此外，论者认为人有权利要求一定程度的行动自由。这些公式本身，赫尔岑认为空洞无物。它们必须有某种具体意义——但是，即使得到具体意义——视为人类实际信念的假设——它们仍悖实不真；历史并未坐实这些公式，因为群众鲜少欲求自由：

> 群众只想制止那只把他们赢得的面包卤莽攫走的手……对于个人自由、言论自由，他们漠不动心；群众爱权威。他们至今仍目眩神迷于权力的傲慢闪光，有人特立独行，他们就怫然不悦。所谓平等，他们作“大家一律受压迫”的平等解……他们要一个为他们的利益而统治的社会政府，不要一个现在这样违反他们利益的政府。但是，他们从无自治之念。[121]

这个题目，历来已有太多“取悦心灵的浪漫主义”（romanticism for the heart）与太多“取悦智性的理想主义”（idealism for the mind）[122]——太多人渴求文字魔力，太多人以文字代替实事。结果，只因一些空洞的抽象名义而浴血争斗，无辜之人大遭屠戮，连最恐怖的罪行也获得宽宥：

> 世界上……没有哪个民族像法国人为自由流过这么多血，也没有哪个民族比法国人更不了解自由，更不想……在街上、宫廷、家中实现自由……法国人是世界上最抽象、最信宗教的民族；他们既狂热盲信观念，也同样不尊重个人，同样鄙视邻居——法国人将一切化为偶像，不对当今偶像屈膝者，都要遭殃。法国人为自由而战，固然有英雄之风，你要是不同意他们的见解，他们照样拖你坐牢……保皇派与民主人士的意识里同样深铭着专制独裁的“人民的福利”（salus populi），以及血腥审讯的“即使毁灭世界，也要让正义实现”（pereat mundus et fiat justitia）……读一读乔治·桑、皮埃尔·勒鲁、路易·布朗、米什莱，你会处处发现，诸家篡改基督教与浪漫主义来强合各人一己的道德；处处是二元论、抽象的义务、强迫推行的美德以及官方华辞巧辩的道德——无一丝毫关系现实生活。[123]

赫尔岑说，归根究底，这是麻木不仁的轻浮，是将人类牺牲于文字，这些文字固是激燃热情，一旦推求其意，则终无归指，不过“令欧洲兴奋陶醉”，但也陷欧洲于非人且不必要屠杀的一种政治儿戏而已。依赫尔岑所见，“二元论”乃文字与事实的混淆，是根据并非以已发现的真实需求为基础的抽象措辞来建构理论，是以无关于真实状况的抽象原理来演绎政治计划。这些公式落入狂热空论家之手，即成恐怖武器，此辈持之以束缚人类，若有必要，甚至不惜借暴力强作活体解剖，以遂行某种抽象理想。所谓理想，则寓于某种未经批判与无从

批判的灵见——或为形而上、或为宗教、或为美学灵见，反正都是与实际个人的实际需求无关之见；革命领导者奉此理想之名，于是本安详自得的良心，行杀戮、施酷刑，因为他们知道这是而且惟此才是——必定是——一切社会与政治与个人疾苦的惟一解决法。赫尔岑继续发挥这项论旨，他所循理路，我们由托克维尔及其余批评民主制度者之持论，已耳熟能详：群众妒才，欲人人随流俗思想，对思想与行为之独立，深相嫌忌。

> 个人之屈从社会——屈从人民——屈从人类——屈从观念，是活人献祭的延续……为有罪者而钉死无辜者……社会真实单元所在的个人经常被作为牺牲而献祭于某个一般概念、某个集合名词、某块旗帜。牺牲之目的……何在……则未尝有谁闻问。[124]

这些抽象事物——历史、进步、人民福利、社会平等——都曾是无辜者被献祭其上而未引起主事者良心丝毫不安的残酷祭坛，值得注意。赫尔岑将它们逐一检视。

历史若有牢固不易的方向、有理性结构、有目的（或许还是个嘉惠我们的目的），我们即必须迁就配合之，否则不如自行殒灭。然此理性目的为何？赫尔岑遍索不获；他未见历史有何意义，但见其为“世代遗传、慢性疯狂”的故事：

> 例子千百，似乎毋需赘举。你打开任何历史，触目惊心……主宰一切者并非真实利益，而是假想的利益、荒诞的妄念。请看令人溅血命丧者、令人极惨至苦者是何种名义，你就会相信一项乍看似乎伤怀、细思又大可释然的真理——亦即，凡此种种，全是人智错乱的结果。这边，库尔提乌斯为救城而投身裂坑。[125]那边，一个父亲为了祈得顺风而牺牲女儿，还找到一个老白痴来为他宰杀这可怜的少女[126]，而这位疯汉没有收押上锁、没有进疯人院，反而受封为大祭师。又有个波斯国王下令臣属鞭打海洋[127]，

> 对此举之荒唐，他同他的雅典敌人——想拿毒芹汁来治疗人类智力与理解力的雅典人[128]——一般盲目无知。此外，使那些皇帝迫害基督徒的，可又是什么可怕的热狂呢？……
>
> 基督徒饱受野兽撕咬折腾以后，反过来迫害折磨自家人，荼毒之惨，犹过于他们自己从前所受迫害。多少德国人和法国人就这样毫无道理地身死命除，而拿问他们的那些疯狂审判者犹以为自己不过执行义务，在活活烤死异端的数步开外，高枕入眠，心安理得。[129]

“历史是一个疯子的自传。”[130]此语亦能以同等怨厉之气，出诸伏尔泰与托尔斯泰笔端。历史的目的何在？我们既未创造历史，亦不为历史负责。历史纵非白痴所说的故事，那么，为压迫与残忍辩解、奉空洞抽象之名——“历史”、“历史命运”、“国家安全”或“事实逻辑”之“要求”——而将一己的武断意志强加于千万人类，确是罪行。“人民的福利是最高法则，即使毁灭世界，也要让正义实现”都带有焚死活人、血、宗教裁判、酷刑以及一般所谓“秩序之胜利”的浓烈气味”[131]。抽象事物，纵不论其邪恶后果，也不过是企图规避不合我们自己预设图式的事实而已。

> 人惟不屈物以从其理，亦不屈己以就物，始可谓自由待物；敬重某物，如果不是自由的敬重，而是强迫的敬重，则此敬重将会限制一个人，将会狭隘其自由；设有一物，谈论此物，不得微笑，微笑即成亵渎……那么，这就是拜物教——你被它压服了，不敢将它与日常生活相混。[132]

此物成为一个偶像，成为盲目、懵然不解的崇拜的对象，以及一个使种种暴虐罪行变得冠冕堂皇的神秘因由。同理：

> 一切宗教、政治之事化为单纯且人性之事，成为可以批评与否认之事以前，世界将不知自由为何物。逻辑，当其成熟，就会厌恶神圣化的真理……逻辑不知何物神圣不可侵犯，共和国如果僭取君主国的权利，则逻辑之鄙薄共和国，亦将如其鄙薄君主国，甚至犹有过之……鄙视皇冠，是不够的——面对弗里吉亚帽[133]，也不可心怀畏怖；认叛国为罪行，是不够的，我们必须把“人民的福利”也视为一种罪行。[134]

他更说，爱国——为国家牺牲自己——无疑是高贵的；但是，与国家并存，岂不更美。赫尔岑论“历史”，大致如此。人类“将会使自己愈除（这种）理想主义，正如他们已经愈除了各种历史疾病——如骑士精神、天主教、新教”[135]。

其次，有人高谈“进步”，情愿牺牲现在，以期未来，情愿令人受苦于今日，以求邈远后代之幸福；他们宽宥兽性的罪行与人类的堕落，说这些罪行与堕落是保证未来福祉的必要手段。持此态度者，是反动的黑格尔信徒与革命的共产主义者、空想的功利主义者与绝对崇拜的狂热教徒——质言之，凡以高贵但遥远之目的为名而替可憎的手段辩白者，都是这种态度。赫尔岑最猛烈的鄙视与讽刺，即针对这种态度而发。《彼岸书》——他的政治“信仰告白”，是为哀惋一八四八年的破碎幻想而写，其精华即在此中。

> 若进步是目标，则我们是为谁工作呢？这摩洛神是谁？辛苦劳作的人接近他，他不予酬赏，反而后退；对心神尽瘁、在劫难逃、喊着“命在旦夕之人向您致敬”的人群，他只能给个揶揄的答复，聊作安慰，说：他们死后，世上一切就会美好。你真的想害今天活生生的人担任女像柱的角色，去撑起一块其他人有朝一日可以在上面跳舞的地板么？……或者，你真的想把他们打成狼狈

惨苦的船役奴隶……在笨重的船上挂起旗子，写着寒寒酸酸的“未来进步”几个字，教他们在及膝的泥沼里拖？……无限遥远的目标不是目标，只是……欺骗；目标必须近一点——至少，劳动者的工资，或者工作的乐趣，就应该是目标。每个时代、每一世代、每个人生，都是自圆自足的；有此自圆自足，才顺便有新要求、新经验、新方法……

各世代皆自以其本身为目的。自然非特不曾以一个世代作为达成某未来目标的手段，而且未来根本非所存问；她有如克里奥佩特拉，宁以醇酒溶化珍珠，取片时之乐……[136]

……如果人类前迈而直取某一结果，则没有历史，只有逻辑……理性的发展很慢、很费力，既不存于自然之中，亦不存于自然之外……人生必须自求多福，因为没有剧本。设使历史依照写定了的脚本而展开，历史将索然无趣，变成不必要、乏味、可笑……伟人也将是舞台上摇头摆尾、装模作样的角色……历史全是即兴创作、全是意志、全由临场发挥，既无界限，亦无预定路线。其中有横逆困厄；有神圣的不满；有生命之火；有连绵无尽的挑战，要奋斗的人去发挥力量、运其意志而行、夺路而行；无路之处，天才会打出一条来。[137]

赫尔岑又道，历史或自然过程可能重演千百万年，也可能遽尔停顿；某颗彗星的尾巴可能扫中我们这个星球而熄灭其上一切生命；这，就是历史的终局了。然而此事无文章可作，并无任何道德教示。事情将如何发生，并无保证。一人之死，其荒谬与不可理解，并不下于全人类之死；其事神秘，我们认了就是，没有必要拿来惊吓小孩子。

自然不是一种平稳顺利、具有目的的发展，当然亦非一种专为达成人类幸福或实现社会正义而有的发展。依赫尔岑所见，自然是一群潜在事物，这些潜在事物之发展绝无任何可以理解的计划。其中，有的发展、有的败灭；遇有利条件，则可能实现，但也可能偏向、崩坏、死亡。有人因此走向犬儒主义与绝望。人生难道是成长与衰退、

成就与崩坏的无尽循环？其中难道全无旨趣？人类的努力难道势必以坏空为下场，随后又一个同样注定坏空的新开始？赫尔岑认为这是误解实相。[138]自然何必是专为人的进步或幸福而设计的功利器具？无限丰富、无限宽大的宇宙过程何必有功利作用——何必实现什么目的？问奇妙的色彩与纤美的香气对植物有何用处；问它既然变灭如此之速，则它能有何目的。这般问法，岂不深嫌庸鄙？自然之富蕴多力，是无限的、肆行无忌的……“她径往极限而去……直造远在一切可能发展之外的境地——直到死亡，惟死亡冷却她的热情，抑止它奔放无羁的诗情、她无所羁勒的创造激情。”[139]怎可期望自然依从我们枯闷无力的范畴？我们有何权利可以坚持说，历史除非服从我们强加予它的样式、追求我们的目标、实现我们瞬变无常而且平凡乏味的理想，就了无意义？历史是即兴之作，它“‘同时叩问千百门户……而谁知道其中哪些会打开来？’‘也许波罗的海诸国……然后俄国——会大举扑出而掩有欧洲？’‘可能。’”[140]自然、历史中之一切皆如此，皆以自身为目的。现下（the present）要成全的是现下本身，它不为某未知的将来而存在。若一切皆为他物之故而存在，则每个事实、事件、每个生灵都是达成宇宙计划中某件他物的手段了。或者，我们只是由无形线索拉动的傀儡、宇宙剧本里神秘力量的牺牲品？我们所说的道德自由，是此意么？基本上，一个过程的完成是该过程的目的么？只因为人类成长的秩序如此，老年就是青年的目的么？生命的目的是死亡吗？

歌者因何而歌？只为了他唱完以后，他的歌能为人记省，从而使他的歌给人的乐趣能唤起人去想望无可复还之事？不对。这是虚谬、蒙昧且浅薄的人生观。歌者目的在歌。人生之目的则在生活。

万事皆逝，然逝去之事能报偿旅人行脚之苦。歌德曾说，没有保险，没有万全，人须以目前为足。但是，人未以目前为足；他拒绝美、拒绝满足，因为他连未来也硬要拥有。对号召世人为眼前或未来的文明、平等、正义或人类作最高牺牲、受最高苦难的马志尼或科苏特、社会主义者或共产主义者之流，赫尔岑提出这样的答复：他们这是“唯心主义”、形而上的“二元论”、世俗的末世论。生命之目的即在生命本身；为自由而奋斗，目的是求个人今日、此地的自由；个人各

自有其自身目的，个人的目的对他们自己是神圣的，他们为此而奋斗、吃苦；为无法言喻的未来幸福之故而粉碎他们的自由、阻断他们的追求、毁坏他们的目的，是盲动，因为未来总是太不确定、总是邪恶的——未来凌暴我们仅知的道德价值、践踏真实的人类生命与需求；它假借什么名义？自由、幸福、正义——种种狂热的概论、神秘的声音、抽象的事物。个人自由何以值得追求？个人自由本身即值得追求，因为个人自由就是个人自由，而非因为多数人欲求自由。卢梭人生而自由的赞叹固然著称于世，但一般人并不寻求自由；赫尔岑（呼应梅斯特）认为，说人生而自由，简直有如说“鱼生来是要飞的，但它们却全是游”[141]。爱鱼者尽可设法证明鱼“天生”要飞。然而鱼天生不飞[142]。绝大多数人并不喜欢使人自由的解放者；他们宁愿因循千年故辙、承受千年旧轭，不肯一冒建设新生活之大险。他们（赫尔岑再三陈明此点）甚至宁愿死抱眼前所有，认为现代生活反正强过封建与野蛮。“人民”并不欲求自由，惟文明的个人希冀自由，因为自由的欲求与文明相连互带。自由、文明与教育皆非天生而有，亦非不用大费努力即能获致之物；自由的价值与文明或教育的价值相似，没有自由，个人人格无法实现其全部潜能——无法以每一历史时刻都提供、但不同于其他任何历史时刻，而且与其他历史时刻都完全不同基准的不可限量的方式去生活、行动、享受、创造。人“既不想被动地为过去当掘墓人，也不想在不知不觉中成为接生未来的产婆”[143]。他要在他自己的时代里生活。他的道德不能导源于历史定律（历史定律并不存在），也不能导源于客观的人类进步目标（这类目标纯属子虚——它们随环境与人之变而变）。人为自己而追求自己的道德目的。“真正自由的人，创造自己的道德。”[144]

如此挞伐普遍道德规则——毫无拜伦或尼采那种夸耀——并非十九世纪常闻之论；其完足义蕴，则到我们当代才蔚为常谈。它左右开弓：诋斥浪漫历史学家，诋斥黑格尔，甚至有几分反对康德；诋斥功利主义者，诋斥超人；诋斥托尔斯泰，诋斥艺术崇拜，诋斥“科学的”伦理学以及一切教会；它是经验主义与自然主义的，既承认绝对价值，也承认变迁，既无惧于进化，亦无畏于社会主义。戛然独创的程度，令人屏息注目。

赫尔岑宣称，现有各个政党若应受谴责，并不由于它们未能满足多数人的愿望，因为多数人无论如何都宁喜奴役而不取自由。况且，将内心仍是奴隶之人解放，往往导致野蛮与无政府："将巴士底狱片片拆毁，并不就会使囚徒变成自由人。"[145]"一八四八年法国激进分子的致命错误是……尚未解放自己，却妄图解放他人……他们不改变监狱之墙，只是给它一种新功能，仿佛监牢的蓝图可以移作自由生存的蓝图。"[146]只求经济上的正义，当然不够。各社会主义"宗派"都忽略此点，将自致于毁灭。至于民主制度，民主制度很可能是一个不成熟的民族——例如一八四八年要实行普选的法国——几乎可以拿来割断自己喉咙的一把"剃刀"[147]；欲济之以独裁（彼得的方法，Petrograndism），反而导致更暴戾的压制。失望于法国大革命后果的巴贝夫宣扬平等的宗教——"监禁而服苦役的平等"[148]。至于我们今日的共产主义者，他们提供我们什么？卡贝的"强迫的共产主义劳役"？"布朗所谓古代埃及的劳役组织"？[149]傅立叶那种整齐规划，使一个自由人无法呼吸，为了生活的一面而永远压制另一面的自治公寓？[150]共产主义只是齐头平等的运动，是盲狂暴民的专政，是公安委员会假人民安全之名而行的专制——永远是一句荒诞可怖，与他们想推翻的敌人同样邪恶的标语口号。野蛮无论来自何方，都可憎可恨："谁将收拾我们，结束这一切？衰老昏庸的野蛮王权，还是狂妄野蛮的共产主义？血渍斑斑的军刀，还是红旗？"[151]自由主义者诚然软弱、不切实际、怯懦、不了解贫弱人民的需求、不了解新起的无产阶级的需求；保守主义者诚然表现残酷、愚蠢、卑劣、专制；教士与地主诚然虽接近群众，了解群众的需求，而自身居心并非仁厚或诚实；斯拉夫主义者诚然只是逃避主义者，只是维护一个空悬的王位，以假想的过去为名而宽宥恶劣的现在。这些人惟残忍且自私的本能或空洞的公式是从——但是，当前这种毫无拘束的民主制度也好不到那里去，它对人与自由的压制，甚至可以酷烈于可憎可恨的拿破仑三世政府。

群众关心"我们"什么？群众不惜痛斥欧洲的统治阶级，"我们饥饿，你们谈笑处之，我们裸袒无衣，你们把我们打发到国境外面去杀其他无食无衣的人"。英国的议会政府当然无以为答，因为这个政府

也像其余所谓民主机构（“自由绿洲其名，陷阱其实”），专事保障财产权，为公共安全而行放逐，并且豢养武装一批不问情由，耳闻命令即当下开火的人。对于自己相信之事以及其后果，天真的民主人士毫无所知。“信上帝……以及天堂，既然是愚蠢，那么，相信尘世的乌托邦，怎么就不是愚蠢？”[152]至于相信尘世乌托邦的后果，是人间有朝一日真会有民主——群众主治。那时候，好戏就上台了。

> 整个欧洲将乖离常轨，陷入一场全面的惊天剧变……饱受暴乱与劫掠的城市将陷入贫困匮乏、教育将衰微、工厂将停顿、村落将逃空、乡间将无人耕作，一如三十年战争以后。心疲力竭、饿极待毙的各民族将俯首任由摆布，于是军事纪律取代法律以及一切循理守序的行政。然后，胜利者为分赃而自相残杀。文明与工业不堪惊恐，出奔英国与美国，有人携卷钱财，有人带着科学知识或未竟之业，逃离这遍地的荒败破坏。欧洲将变成胡斯信徒起事以后的波希米亚。[153]

然后，当苦难与灾祸濒临极致，一场新的内部战争就爆发，是贫者对富者（the have nots against the haves）的报复……共产主义于是横扫世界，掀起一场剧烈的暴风雨——可怖、血腥、不公、风驰电掣；在雷霆与闪电中，在燃烧宫殿的大火里，在工厂与公共建筑的废墟上，又有新的十诫发布……作为信仰的新象征。

这些新象征与历史上的生活方式将会有千百种关系……不过，其基调将由社会主义设定。我们这个时代与“文明”的建制与结构就会毁灭——借蒲鲁东的客气说法，将会被“清算”。

你憾惜文明的死亡？

我也心有戚戚焉。

但是，群众——只从文明的死亡得到眼泪、匮乏、无知与屈辱的群众，不会憾惜。[154]

日后，使我们当代苏联的批评家和圣徒传作者们困窘难安的，就是新秩序这些开宗人物所作的这类预言。苏联批评家对付这类预言的办法，通常是把它们删除。

海涅与布克哈特也有梦魇式的灵见，而且都谈过新世界的不公与“矛盾”所产生的恶魔，这些不公与矛盾所保证的，不是乌托邦，而是众生涂炭。赫尔岑亦如二人，不存幻想。

> 你感觉到这些……迈进直前，去从事破坏的新蛮人么？他们就像熔岩，在地表下面猛烈翻搅……时辰一到，赫尔库拉内乌姆与庞贝会被抹除，善与恶、义与不义将一体毁灭。这将不是一场审判，也不是一场报复，而是惊天剧变、总体革命……这熔岩、这些蛮人、这新世界、这些来结束无能者与衰朽者的拿撒勒人……比你所想的更近在眼前。正在受冻、挨饿的，没有别人，就是他们；我们在楼上房间里就着“面包与香槟”闲谈社会主义，从阁楼和地窖听到的咕哝，也就是他们发出来的。155

与扫除了对手的“乌托邦”……的“科学”社会主义者比起来，赫尔岑的“辩证”可谓一贯。我们不妨选录他以下数行文字，与《共产党宣言》中恩格斯的无阶级牧歌景致对照：

> 它必将发展出它的所有阶段，直到它到达它本身的极端与荒谬境地。届时，起而反抗的少数人的巨大胸膛里又将会爆出否定的一喊。然后，再起一场殊死战，社会主义处于今天的保守主义地位，被那场顺势而至，但我们还看不见的革命击败……156

历史过程没有“顶点”。人类只因无法面对可能的无尽冲突，故而发明这个概念。

上引数段文字，黑格尔与马克思的严厉预言中颇有可以比类之处；此二人亦会预测资产阶级在劫难逃，以及死亡、熔岩与新文明。但是，想到脱缰而出的巨大毁灭力量，想到一切纯洁无辜之人、愚妄之徒以及可鄙的平庸无识之辈都大难临头而犹懵然不知可怕命运，黑格尔等人冷嘲热讽、幸灾乐祸之意，溢于言表。赫尔岑想见权力与暴力扬威横行之景，则并不如此拜服迎接；他对人类弱点既无鄙视，也没有虚无主义与法西斯主义核心性格里那种浪漫的悲观，因为他认为这巨变既非不可避免、亦非光荣之事。自由主义者发起革命，欲企图消除革命后果，既打破旧秩序，又依恋旧秩序，既点燃引线，复企图阻止爆炸，而且惊惧那位神秘人物出现——他们那位“被他们骗走遗产的不幸弟兄”[157]，亦即劳工，亦即要求权利，浑不明白自己无可损失、知识分子才可能亏输净尽的无产阶级。赫尔岑鄙视这些自由主义者。出卖一八四八年巴黎、罗马、维也纳革命的，就是自由主义者，他们不但惶然溃窜，协助落败的反动势力重新掌权来踏杀自由，而且以走为上策，事后以“历史力量”过强、莫之可御为由，为自己辩解。人对问题若无答案，宜乎诚实承认，并将问题条理陈明，而不应先隐晦问题，犯下软弱与背叛之行，然后以历史难敌为由，设辞脱罪。一八四八年那些理想固然空洞已甚；至少，在一八六九年的赫尔岑视之，它们空洞至极，“其中无一建设性的、有机的观念……尽是些经济上的失策盲进，那些盲进并不像政治上的失策般间接地，而是直接且深刻地导向毁灭、僵滞以及遍地饿殍”[158]。其实，一八四八年的某些理想，他一语道破：是经济上的盲进，加上普选这种算术泛神论（the arithmetical pantheism of universal suffrage）和“对共和国的迷信”[159]，或者对议会改革的迷信。以上种种，诚然如此。但是，那些自由主义者竟连自己这些愚蠢计划也不出力奋斗。而且靠这些手段，并不能争得自由。我们这时代的要求十分清楚，是社会性的要求，甚于其为经济上的要求；社会主义者倡议的，仅属经济上的变革，如果没有更深层的变化伴随俱来，将不足以消灭文明的吃人习性、君主政体与宗教、法庭与政府、道德信念与习惯。私人生活的成

法旧制也必须改变才行。

> 人类由现代科学而解脱贫穷与无法无天的巧取豪夺，却并未自由，反竟不知怎的，被社会吞噬，宁非怪事？要既了解人权的全盘广度与真境，以及所有神圣性质，又不至于摧毁社会，不至于将社会化为原子，是社会问题里最困难的一个；这问题大概有一天会由历史本身来解决；在过去，则从未解决。[160]

对不起，圣西门！科学不会解得了这问题；对不加拘束的竞争所造成的恐怖施以声讨、力倡消灭贫穷，等等，如果只是转而又将个人化解成单一的、一块大石般的、压迫性的共同体——则巴贝夫那种“监禁而服苦役的平等”，亦非解决之道。

历史未定。生命幸甚，并无剧本；临场的即兴创发，永远可能；没有什么使未来必然实现形而上学家拟定的节目[161]。社会主义既非不可能、亦非无可避免，自由信徒的要务，则在预防自由沦为资产阶级的庸碌平常，或者沦为共产主义之奴役。人生既非美事、亦非恶事，人造成自己的样子。人无社会意识，即成猩猩；无为己之心，则成驯弱的猴子。[162]但是，也没有所谓牢固无情的力量来强迫他们成为猩猩或驯猴。我们的目的并非由外力为我们造成，而是我们自己造成[163]；因此，以明天在“客观”上保证有自由，而为今日的践踏自由辩白，乃是以一个残酷而邪恶的错觉，作为这种践踏自由的不义行动的借口。“人如果不要救世，而要救自己——不求解放人类，而求解放自己，我们将大有助于世界的得救与人类的解放。”[164]

赫尔岑又说，在生理、教育、生物学上，正如在更有意识的那些层次上，人当然有赖于环境与时代；他也承认，人反映时代，而且受生活环境影响。但是，人也同样可能起而反抗社会媒介、向社会媒介抗议——无论有效无效、无论出以社会形式或个人形式[165]。信从决定论，只是为自己的软弱设辞狡辩。永远会有一班宿命论者说：“历史

道路的选择不在个人力量之内。不是事件倚决于个人，而是个人倚决于事件：我们只是似乎在控制自己的方向而已，其实是随波逐流。”[166]然而此说非真。

> 我们的道路根本不是无可改变。相反，我们的道路随环境、随了解、随个人能力而变。个人由……事件造成，但事件亦由个人造成，而且带着个人的印记——此中有个永恒的相互作用……承认独立于我们的势力，而成其被动工具……非我们所当为；人要有天真的信仰、无知的单纯、野蛮的狂热，以及一种纯粹、未经沾染、幼稚的思想质地，才会甘心自任命运的盲目工具——上帝之鞭、上帝的刽子手。[167]

强说我们今天正是如此，将是欺诳。领袖如俾斯麦之流相继兴起，自感为命运的特选工具，声称引领其民族或阶级取得命运保留给他们的无可避免的胜利；他们假神圣的历史使命为名，肆行摧残、酷刑、奴役。然而他们始终不过蛮昧凶残的骗子而已。

> 有思想者所宽谅于阿提拉、公安委员会[168]、甚至彼得一世之事，若出于我们之手，他们将不会宽谅我们；我们不曾听见天上有什么声音召唤我们去实现某一命运，也不曾听见冥界有什么声音为我们指路。我们只听见一个声音、一个力量，理性与了解的力量。拒绝这些，我们就成为不穿法袍的科学教士、背叛文明的变节之徒。[169]

四

上述文字固然谴责俾斯麦或马克思，但更显然直指巴枯宁与俄国雅各宾主义者，直指新一代年轻革命分子奉为圣物的卡拉科佐夫的手枪与车尔尼雪夫斯基的“斧头”[170]；直指扎伊奇涅夫斯基或谢尔诺·索洛

维耶维奇的恐怖主义宣传、涅恰耶夫达于极点的恐怖活动，以及终于走火入魔，远迈西方本源，将荣誉、同情与文明的矜谨视为人身侮辱的革命教条。这教条推进不远，即为普列汉诺夫一九〇三年对中止公民自由加以认可的著名公式："革命的安全是至高法则"[171]；同理，不远之处，就是"四月提纲"，以及将"人身不可侵犯"视为困难时刻应予弃置的奢侈品。

赫尔岑与巴枯宁之间的鸿沟无法讲通。苏联史家颇做了些勇气热心俱缺的尝试，若非含混带过他二人的差异，也只是将其解说为一个过程的演进里必然且顺势相承的阶段——视其为逻辑与历史之必然（因为这些苏联史家说历史与观念的发展有其"逻辑"定律）。这些尝试，可谓黯然无功。有一种人，例如赫尔岑（或者穆勒），以个人自由为其社会与政治的中心义理，视个人自由为至职之事，认为让弃此物，其余一切活动，不论自卫或出击，都毫无价值[172]；另一种人适成相反，或者以改造社会为其活动的惟一目的，仅视个人自由为一项可欲的副产品，或者认为个人自由是一个因历史而无可避免的短暂发展阶段。这两个态度彼此对立，毫无可能调和或妥协，因为弗里吉亚帽子横阻其间。革命以前，有种种重大问题致使俄国自由党派与革命党派分裂交争，诸如：中央集权与自由联邦之说，纷纷竞陈；由上而下的革命与自下而上的革命，议论不决；政治活动与经济活动互抗；农民与城市劳工相对；有人主张党派合作，有人拒绝党派合作而疾呼"政治纯粹性"与独立；有人相信资本主义的发展无可避免，有人相信可能绕道而不经资本主义。赫尔岑认为，凡此，以及其余一切这类关键问题，与个人自由的问题相较，都黯然失色。在"畏惧弗里吉亚帽"者心目中，"人民福利"是衡量一切考虑的终定标准。据赫尔岑所见，"人民福利"始终是个"罪恶"原则，是最大的暴虐；接受这原则、这暴政，是将个人自由牺牲于某种巨大抽象物——形而上学或宗教所发明的怪物；是逃避现实与尘世问题；是犯下"二元论"之罪，亦即，将行动原则析离经验事实，而另从某种特殊观物模式所见的"事实"里推取行动原则[173]；是走上一条往往终于导致"吃人"的道路——亦即为"未来幸福"而屠戮今日众生。《致老友书》的首要指斥目标，正是这项严重谬误。他见解确当，认为巴枯宁有此谬误；巴枯宁自称畏见

武断暴力或纯真之人受屈遭辱，但是，在这位朋友（赫尔岑个人毕生敬爱不渝的朋友）热切的语句，豪壮如狮的勇气，宽大能容的俄国天性，以及其乐天、魅力与想像背后，他察觉与此声言迥不相当之物，即对个人命运的一种犬儒式漠不关心、为社会实验而草菅人命的幼稚热情、为革命而革命的嗜欲。他察觉巴枯宁有一种道地的非人性质（别林斯基与屠格涅夫懵然不觉的一点）：憎恨抽象的奴役、压迫、伪善、贫穷，对显现这些东西的具体例证，却并无实际的厌恶。巴枯宁这是成色十足的黑格尔主义眼光，觉得既能登上高处而综览历史本身结构，则对历史之工具加以斥责，并无用处。巴枯宁憎恨沙皇制度，对尼古拉其人，却并未表现多少特殊的嫌恶；这位皇帝驾崩之日，他绝不会给特维肯汉的小孩子几文钱，教他们高喊“尼古拉皇帝翘辫子了！”农民获得解放，他也绝不会有感同身受的幸福之意。他不大关心个体命运；他所取的基本单位模糊不清、大而无当；“先破坏再说”。气质、灵见、宽宏、勇气、革命之火、基本的自然力量，这些，巴枯宁富蕴横溢。但是，在他启示录式的灵见里，个人权利与自由并无多大分量。

关于此事，赫尔岑则立场清晰，且终身不变。任何遥远的目的、任何凌掩一切的原则或抽象名词，都不足以辩解自由之受压制，或者欺骗、暴力以及暴政。人生俯抑动止所寄托的道德原则，须是我们依当下本有处境而实际凭倚的原则，而非我们根据或许有、可能有、应该有的情况而采取的原则。此理一旦抛弃，废除个人自由及一切人性文化价值之路即豁然大开。赫尔岑满怀由衷的恐惧与厌恶，看出并宣斥年轻一代俄国革命分子好勇斗狠、狂野粗暴的反人文作风；此辈无所忌惮，而强悍刻忍，满腔蛮昧的义愤，但对文明与自由亦含敌意，是卡利班[174]横行的一代——有如赫尔岑自己那一代染患“革命激情之梅毒”的人[175]。他们以一场有系统的中伤运动回报他，丑诋他为“优柔无能”的贵族身段玩票家、软弱的自由派骑墙分子、革命的叛徒、过去时代的多余残遗。他以一幅辛辣而精确的“新人”素描为反击。新的一代会对旧的一代说：“你们是伪君子，我们要当犬儒；你们说话像道德家，我们开口就要像无赖；你们对上多礼、待下粗暴，我们对谁都要粗暴；你们鞠躬而无敬意，我们将推挤冲撞而不道歉。”[176]

赫尔岑欲求个体自由，甚于幸福、效率或正义；他宣斥组织规划、经济集中、政府权威，因为凡此都可能戕害个人自由发挥奇思幻想的能力，以及个人生命在一广阔、丰富、“开放”的社会环境里造就无限深度与变化的能力；他憎恨圣彼得堡的德国人（尤其“德裔俄人与俄裔德人”），因为他们所受的奴役并非“算术”奴役（对人数优胜的反动势力屈服），而是“代数”奴役，亦即，他们所受的奴役源出他们的“内在公式”，是他们的生命本质[177]。历史之弄人，在他身上可谓奇绝无匹。如此赫尔岑，只因列宁随兴的片言口惠[178]，今日竟然配享苏联万神殿至圣大位——将他供上此位的这个政府，其创生来由，他所知、所惧，俱深于陀思妥耶夫斯基，而其言行对他的信念、他的人格，也都一直是个侮辱。

赫尔岑处处力倡具体，摈斥抽象原则，不过，他自身时或极尽乌托邦之能事，亦无可疑。他畏惧暴民、不喜官僚与组织，却又相信，正义与幸福之浩然流行，不仅在少数人而且在多数人亦为可能之事——即使西方世界不可能，至少俄国仍可能。他持此信念，大抵出于爱国情操，即有所私于俄国的民族性格——历经拜占庭之僵滞、鞑靼之桎梏、日耳曼人之棍棒以及自家官吏，俄罗斯民族性格光荣屹立，并且安然保全民族的内在灵魂。他将俄国农民、村落公社、自由的工匠集合事业体（artel）[179]理想化；同理，他相信巴黎工人天性善良且道德高贵，相信罗马人民；此外，即使“俄国竖琴的三弦……感伤、怀疑与反讽”[180]日益急奏，他既未变成犬儒，也不曾走入怀疑主义。他这是一种没有根据的乐观主义，而俄国民粹主义所得于此之启迪，独多于其他任何出处。

与巴枯宁的义理相较，赫尔岑的看法却是纯正的现实主义。巴枯宁与赫尔岑多有共通之处，他们对马克思主义及其创始者都有尖锐的反感；以一个阶级的专政取代另一阶级的专政，他们看不出有何益处，他们看不出所谓无产阶级的美德。但是，赫尔岑至少还正视真正的政治问题，例如：无限的个人自由，同社会平等或者同最低度的社会组织与权威无法并存；人必须在个人主义的“原子化”与集体主义的压迫这两大险境之间战兢戒惧而行；许多同等高贵的人类理想之间，都有令人为难遗憾的悬异与冲突；无论是高压政治，或者对高压政治

的反抗，都没有“客观”、百世不移、四海皆准的道德与政治标准可以依据；遥远的目的，无非海市蜃楼，但人也不能完全不用此物。对照之下，巴枯宁无论使用他变化多端的黑格尔式语句，或者在他的无政府主义时期，都欣然搁置上述问题于不顾，飘然航入革命口头禅的乐地，而其沾沾自得，以及快意于口头的不负责作风，也正是他那长久停滞青春期的而且根本轻浮的眼光的本色。

五

巴枯宁的敌人与信徒都能作证，他奉献毕生，为自由奋斗。他以行动与言论，为自由奋斗。欧洲无人挺身直前如他，不断反叛一切组织权威，并且秉持各国与各阶级受侮辱与受压迫之名，行不断的抗议。他陈辞恳切、论事明澈而善于破坏的能力，迥绝寻常，惟未曾获得世人适当赏识，至今犹然。他反驳神学与形而上学概念，抨击整个西方基督教社会、政治、道德传统，厉斥暴政——将国家、阶级，或者特殊的当权团体如教士、军人、官僚、民主代表、银行家、革命精英，一律斥为暴政，所用语言至今可作雄论辩难文章的模范。他以富赡的才华，复以高昂出奇的精神，发扬十八世纪“哲人”（philosophes）中激烈急进一派的好斗传统。他具有此辈的轻捷，然亦得其弱点；他的积极义理正如他们的积极义理，往往只是一串串动听的陈腔常谈，或以情绪上的模糊关连，或以修辞上的灵感呼应，接凑而成。他的肯定命题，则比他们的更单薄。因此，对自由的定义问题，他的积极贡献是“人人为我，我为人人”[181]一语。最具轻浮无度、耽好妄想、行动与言语俱欠慎笃的巴枯宁其人本色者，即正是这句徒以音响巧妙取胜、充满“三剑客”回声、披着历史演义灿烂色彩的小学生口诀，而不是他信徒所绘、因听信他放肆无度的雄辩而或遭发配西伯利亚或遭处死的许多青年革命分子远近顶礼膜拜的专志解放者画像。他尽取一切美德，而这些美德能否并立（或者各各有何指意），他丝毫不加细验（枉费了他的黑格尔学养、他声名昭著的辩证技巧），即以最精妙也最欠批判性的十八世纪手法，将之总汇为一个巨大而不含区别的混合物：正义、人性、善良、自由、平等（“各人自由，以求人人平等”是他另一句空洞的真言）、科学、理性、良知，对特权与垄断的恨恶，对压迫与剥削的痛恨，对愚蠢与贫穷、软

弱、不平等、不公道、势利作风的憎恶——这些，他并未各别细究其所以然，只说所有美德形成单单一个明澈、具体的理想，而且此一理想的实现手段拈来即是，只要人不盲目或邪恶到无法利用这手段。巴枯宁看到“自由”沛然流行的“一个新天、新地，一个迷人的新世界，在此新天、新地、新世界里，所有不和谐都汇流成一个和谐的整体——民主而普世的人类自由教会”[182]。你一旦搭上这类十九世纪中叶激进派顺口溜的浪头，其余如何，可知过半。容我意译他另一妙句：你如果不自由，我也不自由；我的自由必定“反映”于他人自由之中——个人主义者大谬，认为我的自由的疆界与你的自由相邻；因为自由是互补的，你我的自由互不可缺，而非相邻竞争[183]。将社会等同于可憎的国家，是应该论罪的文字滥用，而这文字滥用的最主要来源是“政治与司法”的自由观念。这种观念剥夺人的自由，因为它将个体置于与社会互逆之地；以此观念为基础，彻底邪恶的社会契约理论遂得建立——依社会契约说，为求和谐的组合，人必须放弃他们相当部分的原有、“自然”自由。巴枯宁指此为谬说。人惟在社会中，方得其人性，才自由；“惟集体与社会劳动使人解脱自然……的桎梏”，无此解脱，“任何道德或思想自由”都不可能[184]。自由是一种互惠形式，无法孤立生成。必惟他人自由、得其人性，我才也自由、才也有我的个性。我的自由无限，因为他人的自由也无限；我们的自由互相反映——只要有一位奴隶，我就不自由、不成我的人性、没有尊严、没有权利。自由不是一个肉体或社会条件，而是心灵条件，其内涵为普世相互承认个体自由。奴役乃一心理状态，奴隶主为之奴隶，正如其所拥有的奴隶[185]。巴枯宁作品里累累充斥的这种卖弄口舌的黑格尔式噱头，连一般言而无证的黑格尔主义长处也不具备。盖巴枯宁尽其巧设，只依样再造十八世纪思想里最拙劣的混淆而已。其中之一，是将比较清楚、虽然也比较消极的个人自由观念（人不应受压迫去行其所不欲），混淆于乌托邦的、而且也许无法理解的自由观念（人不受制于法则，而此法则指另一种意义的法则而言——亦即自然所必有、甚或社会共存所必要之事）。据此混淆，巴枯宁推出：由于向自然要求自由是荒谬之求，由于我是“自然”的一部分（因为我与其余人类的关系是“自然”的一部分），所以，向人类要求自由，也同样毫无意义——你应该寻求的是你与他们形成“和谐的团结”的“自由”。

巴枯宁反叛黑格尔，并且自称憎恨基督教，但他的语言正是两者语言的习套混合。他认为所有美德并行不悖，非仅并行不悖，更互为必然；人若是理性的理性，则不可能欲求彼此冲突的目的，则人与人的自由不相冲突；无限的自由不但与无限的平等并行不悖，而且，苟无后者，前者无从设想。他不愿意认真分析自由概念与平等概念；他认为，妨阻人类天性之善及其天生智慧此刻立即造成尘世乐土，或者至少在暴虐的国家及其邪恶、白痴法律制度连根消灭以后立竟此功的，是原本可以避免的人类愚行与邪恶——凡此十八世纪人十足能解、而在他自己那个精到老练的世纪里饱受无穷批判的种种天真谬误，竟是他普告众生的实训的实质；他向拉绍德封与圣伊米尔谷的钟表匠发表训示，训示中令他们心迷神醉的激昂言论，尤其处处是这种谬误。

巴枯宁的思想几乎时时单纯、浅薄而清晰；其语言慷慨激烈、直接而欠精确，举证善于夸饰而高潮迭起，时主阐述衍释，但以激促或辩难为多，常用反讽，偶尔精彩闪烁，经常快意无忧，往往乐趣横生，每每畅利可读，罕与经验事实相关，绝无独创，极少严肃，更缺乏明确归指。自由一语，无时不在。巴枯宁有时在亢奋的半宗教层次上谈自由，宣称反叛——违抗——的本能是人类发展里的三大基本“要素”之一，并且揭斥上帝而颂扬撒旦——说撒旦是第一位叛徒，是自由的真朋友。在这类阴郁心境里，他以近似革命进行曲开头歌词的言语，宣称俄国（或任何地方）惟一真正的革命分子是勇猛的（likhoi）盗匪与亡命之徒，此辈因为再也无所顾虑，将会摧毁旧世界——旧世界既毁之后，新世界将如凤凰，自动由灰烬中升起[186]。他把希望寄托于破落士绅的子弟，寄托于以暴力突破困厄环境来消忧平愤的一切人。他有如魏特林，号召下层社会之糟粕，尤其心怀怨愤的农民，如普加乔夫与拉辛之流[187]，呼吁他们做现代参孙，奋起打倒不公不义的殿堂。有时候，他比较纯洁，只呼吁反抗一切父祖长辈与一切学校教师：子女必须自由选择自己的事业；我们“不要半神人，也不要奴隶”，要一个平等社会，尤其要一个不被大学教育分化的社会——大学教育创造思想优越性，比贵族政治或财阀政治导致更多痛苦的不平等。有时候，他说，由今日“靠鞭子立威的德国式”军队与警察

横行的社会，到明日没有国家、不受任何约束的社会的过渡期间，需要“铁一般的独裁专政”。有时候，他又说，一切独裁专政都不免力图永保其位；无产阶级专政只是又一个阶级对阶级的可怕专制而已。他疾呼，凡“强加”的法律，因出于人为，必须立即抛弃，却又承认，“自然”而非“人为”的“社会”法则必须服从——言下之意，这些法则固定、不移、非人所能控制。十八世纪理性主义者那种乐观的混淆，极少不会在他作品里出现。宣布反叛的权利——反叛的责任——宣布急需以暴力推翻国家以后，他高高兴兴宣称他相信绝对的历史与社会决定论，并且赞同并援引比利时统计学家凯特莱这句话：“社会……使人犯罪，罪犯只是执行犯罪的必要工具。”[188]自由意志的信念不理性，因为他亦如恩格斯，相信“自由是……自然与社会所必生而无可避免的终端结果”[189]。我们完全由我们的人类与自然环境塑造，但仍必须奋求人的独立——不是独立于“自然或社会法则”，而是独立于其余人类“违反他的个人信念”而强加于他的“政治、刑事或民事”法律[190]。这就是巴枯宁最后、最老练精到的自由定义，至于其意思，尚请细细寻索。惟一清楚浮现的，是巴枯宁反对任何时候、任何情况下向任何人强加任何约束。此外，他同霍尔巴赫或戈德温一般相信，盲目的传统，或者愚妄，或者“因利害关系而生的奸弊”，所强苛于人类的人为约束一旦解除，万事将自动归正，正义、美德、幸福、乐趣、自由会立即开始聊合起来左右人间。往巴枯宁论述中寻觅比这更扎实有物之言，必定徒劳无功[191]。他运用文字，主要目的不在描述，而在刺激，而且是此道能手。便至今日，他的文字也尚未失去煽动力。

他像赫尔岑，不喜欢新兴的统治阶级——“当权的费加罗”、“费加罗银行家”及“费加罗”部长——此辈之制服已与皮肤相连，无法蜕除。他喜欢自由人，以及不屈不移的人格。他厌恶精神奴役，甚至其余一切性质。他像赫尔岑，认为德国人甘自奴屈，无可救药。他更意存侮辱，三复斯言：

> 英国人或美国人说“我是英国人”、“我是美国人”，他们是在说“我是自由人”；一个德国人说“我是德国人”，其意则指“我是奴

隶，不过，我的皇帝比所有皇帝强大，而且，掐紧我脖子的德国军人会把你们也都掐住”……每个民族各自有其嗜好——德国人魂牵梦系的是国家的巨棒。192

巴枯宁看见压迫，也识得那是压迫；他由衷反叛一切形式的既有权威与秩序；他碰到集权主义者，也知道那是集权主义者——无论其为沙皇尼古拉、俾斯麦、拉萨尔或马克思（据他的看法，马克思是德国人、黑格尔信徒、犹太人，因此是加重三倍的集权主义者）193。然而他不是严肃的思想家；他既非道德家，亦非心理学家；在他身上能找到的不是社会理论，不是政治义理，而是一种眼光与一种气质。从他任何时期的述作里，抽不出连贯的观念，可得者惟热火与想像、暴力与诗，以及一股无法克制的欲望：要强烈的悸动，要高度紧张的生活，要崩解日常生活的单调散文里所有平静、隐退、整齐有致、井然有序、小规模、平庸凡俗、固有、温和的部分。他的态度与教示极其轻浮，而大体上，他于此亦自知甚明，每遭揭穿，厚道一笑194。他要尽可能趁早放火而尽可能多所烧毁；任何一种混乱、暴力、剧变念头，都使他无限快活。在狱中写给沙皇的那篇《自白》里，他说他最恨之事是平静的人生，说他最热切渴盼的恒是异想天开之事——凡异想天开之事皆可——以及闻所未闻的冒险、永久不断的变动、行动、战斗，说他在平静状况里有窒息之感。他如此说法，一语撮尽了他作品的品质与内容。

六

他们都憎恨俄国体制，都相信俄国农民，理论上赞同联邦主义，服膺蒲鲁东社会主义，厌恶资产阶级社会，鄙视中层阶级德行，反对自由主义，信奉好斗的无神论，毕生矢志奉献——尽管有这么多表面的相似，以及社会出身、品味、教育上的近似，这两位朋友的差异仍既深且广。赫尔岑（此点连他最富心得的仰慕者也罕见认识）是创意特多的思想家，独立、诚实，而且深刻至于出人意表。当万灵丹、大体系以及单纯的解决法由黑格尔、费尔巴哈、傅立叶、基督教与非基

督教社会神秘家的门徒宣扬而处处弥漫，当功利主义者、新中世纪主义者、浪漫的乐观主义者与虚无主义者，以及各种品牌的共产主义者与无政府主义者提供短程解药与长程社会、经济、神智学（theosophical）、形而上学乌托邦之际，赫尔岑安于他不惑不乱的现实感。他明白，概括与抽象措辞如“自由”或“平等”，除非转译成特定确指而能应用于实际状况的条件，否则最上只可能搅起诗的想像、动人以慷慨的情怀，至其最下，不过为愚妄与罪行辩白而已。“人生意义何在？”“历史的目标或模式或方向为何？”“世事一般多如此如此发生，如何解释？”等问题，仅以其提出，即已荒谬——在他的时代，发现这种问法荒谬，是天才的发现。他明白，这类问题必惟特指某事而问，方有意义，答案则视特定状况中之特定人类的特定目的而定。一径追问“究竟”目的，是不知何谓目的；追问歌者歌唱的究竟目标何在，你的兴趣就不在歌曲或音乐，而是以外之事。人是为自己个人切身目的而行动（无论他多么相信、多么正确地相信那些目的与别人的目的相关或相同），那些目的在他是神圣的，他不惜生死以之。赫尔岑信仰个体独立与自由，认真严正且慷慨激烈如是，理由在此；他了解他所相信之事，而且对形而上学或神学咒语以及民主辞藻之掺杂蒙混事体，反应痛心疾首如是，理由亦在此。据他所见，究竟而论，只有特定个人的特定目的才可贵；蹂躏这些目的，恒是罪行，因为没有任何原则或价值高于、可以高于个体的目的，因为（承上因）你没有任何原则可恃以侵暴或辱贬或摧残个体——一切原则与一切价值的惟一作者。除非保证许给所有人一个让他们能行所欲行的起码范围，否则，仅余的原则与价值，将是自称识透人在宇宙中的地位，以及他在该地位上的功能与目标等真理的神学、形而上学或科学体系所保证的原则与价值。这些体系的声称，赫尔岑一概视为欺诈。这种特殊的非玄学、经验主义、“幸福论”（eudaemonistic）[195]个人主义，使赫尔岑成为一切体系、一切压制自由之说的死敌——无论你以功利考虑或集权原则为名，或者以神秘启示之目的，对不可抗拒力量的尊重，“事实逻辑”或其他任何类似理由为名，而压抑自由，他都誓死敌对。

巴枯宁有何丝毫足堪与他争色比伦之处可言？沾沾自喜、擅长逻

辑、滔滔雄辩，浑身挖墙脚、煽风点火、粉碎一切的欲望与本领，时或童稚而令人不防、时又病态而非人的巴枯宁；敏锐尖刻的分析力与漫无拘束的暴露狂出奇兼具的巴枯宁；在极度漠不经意中尽承十八世纪五花八门遗产，既不烦考虑其中某些观念是否相互抵触（用“辩证”打点），也不费心细察其中多少成分已经不合时宜、失去信用，或者自始即已荒谬的巴枯宁——他，绝对自由的公认挚友，不曾遗赠世人一个本身值得考虑的观念；他没有任何新鲜的思想，更无一丝信实由衷的情绪，只有逗趣的酷评毒骂、昂奋的精神、恶意的插话小品，以及一二差堪回味的警语。舍此而外，所余于是仅得一个道德上漠不关心、思想上漫不负责的历史形象——他素喜自称的“俄国熊”，正足为传神写照：一个满腔抽象人类爱，却如罗伯斯庇尔般不惜漂桁之血，而在犬儒式恐怖主义、在对个体麻木不仁的传统里位居一环的人（实践这个传统，是我们本世纪目前为止对政治思想的主要贡献）。巴枯宁这一面——罗亭内里包藏的斯塔夫罗金、法西斯气息、阿提拉手法，种种与他自称的可爱“俄国熊”（die grosse Lise）[196]全不相符的邪门品质，陀思妥耶夫斯基曾经觉察而予夸大讽刺。但是，不仅陀思妥耶夫斯基而已，赫尔岑本人亦会识破，提出强烈指控而作成《致老友书》，十九世纪论人类自由前途的著作里，也许最富教益、最具先见、最冷静明理、最动人肺腑的一本文集。

辉煌的十年

一、俄国知识阶层之诞生

一

本文标题——“辉煌的十年”——以及其中题旨，都取自十九世纪俄国批评家兼文学史家安年科夫一篇去此时期三十年后追写当日朋辈的长文。安年科夫其人随和、聪慧、极端文明，是最善体人意、最可靠的朋友。他也许不是很深刻的批评家，学识或者亦非广博——他是半调学者，一个周游欧洲、喜欢结交显赫人士的旅行家，热切而观察入微的知性观光客。

其余品质以外，他显然还富于个人魅力，韶致之盛，马克思亦极心仪，至少写给他一封论及蒲鲁东、而为马克思主义者重视的信。关于青年马克思的容貌姿仪，以及其黠惊狞猛的思想路数，他也为我们留下一段极为生动的描述——一幅妙造超然而带讽意的小影，也许还是至少所见传世的最佳马克思画像。

安年科夫返回俄国以后，对马克思失去兴趣。马克思原本认为自己已在此人心上留下永难磨灭的印象，遽遭背弃，极为痛心，晚年说起巴黎四十年代自己身边风发踊跃、终于仍露出毫无任何严肃居心之本相的那批俄国知识帮闲，仍颇多痛楚。不过，安年科夫对马克思虽未忠诚不渝，但毕生珍惜别林斯基、屠格涅夫与赫尔岑这几位同胞的友谊。

“辉煌的十年”描写俄国知识阶层某些早期成员——创始者——一八三八至一八四八年间的生活。当时，诸人年事尚轻，有的还是大学生，有的新出校门。这个题材引人兴趣之处，超乎文学或心理学，因为这些早期俄国知识分子创造了某种最后注定在全世界产生社会与政治后果的东西。以俄国革命为这股运动最大的一个效果，我想是公平

之论。贯穿十九世纪与二十世纪初期，而在一九一七年达到最后高潮的那种言论与行动，其道德基调就是由这些反叛的早期俄国知识分子奠定。

俄国革命并未依循这些作家与谈家所预期的路线发生（连法国大革命在内，不曾有何事件在事前一世纪里经过这么多讨论与思索）。不过，思想家如托尔斯泰与马克思之类，其活动的重要性尽管素有遭受小看的趋势，一般的观念仍然的确有重大影响力。纳粹似乎深谙此理，征服异国，立即刻意消灭其思想领袖，因为他们可能成为最危险的挡路分子；就此而论，纳粹的历史分析可谓正确。但是，关于思想在左右人类生活上扮演的角色，你无论作何想法，如果否认十九世纪初期的观念——尤其哲学观念——对后来的局势有过巨大影响，你将招不求甚解之讥。当时盛行的思想观念，如黑格尔哲学，既是诸种事变的肇因，也是其症兆；没有这些思想观念，后来之事很多也许未必发生，即令发生，其形势亦可能不同。职是之故，本文所论作家与思想家所以如此重要，盖因他们蓄就一些观念，这些观念注定导致的惊天动地效果非但掀翻俄国本身，更远播俄国境外。

这些人应该垂名史册，另有几个比较特殊的理由。设非这些人创造并推动的特殊气氛，十九世纪中叶的俄国文学，尤其那些伟大的俄国小说竟能诞生，颇难想像。屠格涅夫、托尔斯泰、冈察洛夫、陀思妥耶夫斯基，乃至其余次要小说家，作品都充满时代意识、充满作者对某种社会与历史环境及其意识形态内涵的感受，濡染程度之高，犹过于西方的“社会”小说。关于此点，容后详论。

最后，他们发明社会批评（social criticism）。我作此说，似嫌鲁莽，甚至荒谬；但是，我所谓社会批评，一不指诉诸某些判断标准而认为文学与艺术有或者应该有一基本上以说教为先的目的；二不指浪漫散文家，尤其德国浪漫散文家所发展，将英雄与恶棍视为人类本质形态来检验的那种批评；三不指法国人尤其技巧高超的一种批评手法，欲图重建艺术创作过程，不由艺术家纯属艺术的方法或性格或特质入手，反而力主分析他的社会、精神与心理环境，以及他的出身与经济地位。以上三者皆非，虽然俄国知识分子在某种程度内都曾涉

入。

我所指这种意思的社会批评，当然已有西方批评家先他们而行，而且做来远更当行、远更谨慎、远更深刻。我此处所谓的社会批评，是实际可说由俄国大散文家别林斯基发明的一种方法——这种批评，对生活与艺术的界线故意不予过分清楚画出；对艺术形式与人物角色、对作者的个人特质与小说内容，评者自由发抒其褒贬、爱恨、钦佩与鄙薄；以上种种态度所动用的标准，无论为有意的或含蓄的动用，都与判断或描述日常生活里活生生人类的标准相同。

这当然是一种饱受批评的批评。论者斥其混淆艺术与生活，并因此混淆而斫伤艺术纯粹性。这些俄国批评家是否蹈犯这项混淆，姑且不论，但他们都汲源于他们的特殊生命眼光，而引进了一个对待小说的新态度。这眼光，后来被界定为知识阶层成员所特有的眼光——一八三八至一八四八年间那几位年轻激进分子，亦即安年科夫在他书中以耿耿赤忱之笔描写的别林斯基、屠格涅夫、巴枯宁、赫尔岑，则是其真正创始者。“知识阶层”（intelligentsia）为杜撰于十九世纪的俄国字，如今已有通行世界的意义。我想，这现象本身，连同其历史后果，以及其名副其实的革命后果，是俄国对世界上的社会变化的最大一项贡献。

知识阶层的观念，切勿与知识分子（intellectual）的概念混淆[197]。知识阶层的成员自认使他们结合的不只是他们对观念的兴趣而已；他们以一个忠忱专志的流品自居，迹近世俗教士，献身传播一种特殊的人生态度，犹如散布福音。就历史而言，他们的出现需要一些解释。

二

绝大多数俄国史家同意，俄国历史上，受过教育者与“愚暗人民”间的巨大社会分裂起于彼得大帝所加予俄国社会的创伤。彼得变革心切，选派青年前往西方世界，待其习成西方语言，以及发源于十七世纪科学革命的各种新艺术与新技术，即召回国，任为新社会秩序的领袖。这样，他往他的封建国土上强加一个新的社会秩序，又因求

功孔急，用事遂无情而强横。如此，他造成一个小小的新人阶级，这些新人都是半个俄国人、半个外国人——即使出身为俄人，也是在海外受教育；不久，这些人化作数目极少、以管理为职掌、以官僚为结构的寡头政治，站在人民头上，不复分享人民仍然属于中世纪的文化，而且终至与人民两相断绝，无可挽回。当俄国社会与经济条件日益歧异于不断进步的西方，要治理这个巨大而且不易驾驭的国家，也日益困难。鸿沟日广，统治精英必须运用愈来愈重大的压制。这一小群治人者与他们原本要治理的人民逐渐疏远失和。

考十八世纪至十九世纪初叶俄国政府之治事，是压抑与自由化交相为用。当叶卡捷琳娜女皇感觉束缚有过重之势，或者事态演成过于残暴无道，她便松弛专制的苛酷严厉，并由此赢得伏尔泰与格理姆的称许。专制既松弛，一旦似乎道出太多内部骚动、太多抗声横议，太多受过教育的人开始将俄国状况与西方状况作成不利的比较，她就嗅到蠢蠢欲动的颠覆；法国大革命终于又教她心惊胆战；她重新加紧箝制。俄国体制再度逐渐严峻压抑。

亚历山大一世继位，情况不变。俄国广大民众依旧在封建黑暗里讨生活，有一个薄弱不振、大抵无知的教士阶级在发挥相当微小的道德权威，同时，一大批十分忠诚、偶尔并非全无效率的官僚紧压着日益顽抗难驯的农民。压迫者与被压迫者之间，有小小一个教养开化的阶级，大致操法语，知晓西方的可能生活方式——或实有生活方式——与俄国大众的生活方式间的巨大隔阂。对公道正义与失义不公的差异、文明与野蛮的差异，此辈大部分有痛切敏锐的意识，但也觉得情况难以改变，并且知道体制与我休戚相关，而改革可能使整个结构溃决倾覆。他们之中许多人于是自甘于一种逍遥闲适的准伏尔泰犬儒作风，既赞成自由主义原则，同时又鞭打农奴；其余则沦入高贵、滔滔长言而无济于事的绝望。

拿破仑入侵，将俄国带进欧洲，情势不变。几乎一夜之间，俄国发觉自己是欧洲核心强权，意识到自己是锐不可挡的力量，支配全局并且为欧洲人所接受。欧洲人在惴栗忐忑而大不情愿之中，勉强承认这股非仅与他们分庭抗礼，甚至优胜于他们的势力。

在俄国观念史上，战胜拿破仑、进军巴黎，与彼得改革是同等攸关重大的要事。经此二事，俄国知觉到她的民族统一，意识到自己是欧洲大国，而且已获承认为欧洲大国，不再是中国长城外面一群生口众多、久遭鄙视、沉陷在中古黑暗里、半带热心而笨拙模仿外国范例的乌合蛮人。此外，长期的拿破仑战争引发重大而持久的爱国热忱，全民参与一个共同理想，阶级平等的感觉随之增加，一群比较理想主义的青年于是开始感到自己与国家有新的连属相系之处。这种连属感，是他们所受教育不可能鼓动启发之物。爱国的民族主义既增长，同时便带来无可避免的附属品，对于俄国的混乱、污秽、贫穷、效率不彰、野蛮、极度漫无秩序，油生匹夫有责之感。即统治阶级中最欠温情、最麻木不敏、最顽冥强硬的半文明成员，也染上这股普遍的道德不安。

三

另有其他因素促成这集体罪恶感。其一当然是浪漫运动之兴起与俄国之进入欧洲凑巧同时并至（确是巧合）。浪漫主义基要义理有一条认为，世上一事一物所以这个样子，所以生于其地、出于其时，是因为它参与一个宇宙目的（此说与下列同源义理彼此关连：历史依照可得而发现的定律或样式进行，民族不只是集合，更是浑成一元的“有机体”，以“有机”之道而非以机械或随意方式“演化”）。浪漫主义又助长以下这个观念：不但个人，而且群体，不但群众，而且建制——邦国、教会、职业团体等，为了明确目的、往往为了纯属功利的目的而创设的组合——都有一“精神”附身，于此精神，这些建制自己很可能懵然不觉；达成这知觉的过程，正就是启蒙的过程。

每个人、国家、种族、建制，皆自有其本身独特、个别、内在的目的，这目的又是万有更广大目的里一个“有机”成分；意识到那个目的，就是参与迈向光明与自由——由古老宗教信念转成的这种世俗说法，在俄国青年心灵上刻下强大的印象。由于两个原因，他们对这说法的吸收更顺当有加。这两原因，一是物质上的，一是精神上的。

物质上的原因是，政府不愿臣民旅游法国。法国，尤其一八三〇

年以后，被视为革命已成长期痼疾，终岁苦于剧变、流血、暴力、混乱之国。两相对比，德国在一个非常高尚体面的专制制度脚下雌伏平治。因此，俄国政府鼓励青年前往德国大学，学取公民守则方面的完善训练；当局认为，他们学成之后，会成为俄国独裁体制更忠实的仆人。

结果适得其反。是时也，德国本身内部，亲法情绪暗涛汹涌。经过启蒙的德国人信起观念来——法国启蒙运动的观念——竟比法国人本身犹更强烈且狂热，俄国这班遵命前往德国的年轻安纳卡西斯们[198]于是染上危险的观念，习染之深剧，他们若在路易·菲力普当政最初那几个逍遥年头里求学巴黎，也会远远不及。尼古拉一世的政府实难逆料自己命定如此阴沟翻船。

如果这是酿成浪漫骚动的第一原因，第二原因正是第一原因的直接后果。游学德国，或者读过德国书籍的俄国青年，迷上一个简单的观念，如魔附身，陶醉忘我。法国信奉教会至上的天主教徒与德国的民族主义者百般极力主张，法国大革命及随后的堕落是法国人抛弃古老信仰与祖宗成法而招来的天罚；这些俄国青年于是相信，若此说为真，则俄国人当然不曾蹈犯这些恶事，因为，俄国人无论其他方面如何，都没有革命降临他们。德国的浪漫历史学家尤其热心倡言，说，如果西方是因为怀疑主义、理性主义、唯物主义以及抛弃自身精神传统而沦堕衰微，则未曾遭罹这种悲惨命运的德国人应该视为一个鲜活清新而青春勃发的民族；习惯尚未被逐渐腐朽的罗马污染的德国人，野蛮自不待言，但充满猛健的精力，即将承接从法国人虚弱的手里掉落的遗产。

俄国人径将这个推理进程更带进一步。他们作了言之成理的判断：假使年少、野蛮以及缺乏教育是光荣未来的标准，则俄国人比德国人更有希望实现这个未来。因此，大量倾泻而出，所谓德国人力量未竭、德国语文纯粹如初而尚未用老、德国民族青春年少而尚未疲乏（反衬“驳杂不纯”、拉丁化、颓废无力的西方国家）的德国浪漫主义宏言雄论，俄国人热衷接受，遂不难理解。此外，这种夸辞激起一股社会理想主义浪潮，由本世纪二十年代初期至四十年代初期，所有阶

级尽为所迷。一个人的切当要务，是献身于他“本质”所定的理想。这理想不在科学理性主义（如法国十八世纪唯物论者所倡言），因为，生命由机械定律主宰之说，是个错觉。认为由研究无生命物质而获取的科学定律，可以应用于理性的人类政府与世界规模的人类生活组织，是更下一乘的错觉。人所当务，非常不同——是要了解万有生命的质地、“精气”（the'go'）、原则，是要参透世界灵魂（谢林与黑格尔信徒披上理性主义术语外衣的一个神学与神秘概念），是要掌握宇宙深藏的、“内在”的计划，是要了解他自己在其中的地位，并依此地位而行动。

哲学家的要务是体察历史的迈向，或者神秘主义说法里的“理念”（the Idea）的迈向，并发现它将人类带往何处。历史为一巨河，然惟能作特殊的一种深刻、内在之静观者可得而察见其流向。再大量的外在世界观察，都无法告诉你，这内在冲动（Drang）、这潜伏的潮流，导往何处。抉发之道，为与之共化合一；你——作为理性生命的个人自我——的发展，以及社会的发展，有赖于正确评估你归属其中的这个更大“有机体”的精神方向。至于这个有机体如何辨认——它是什么——则各主要浪漫哲学流派的开宗形而上学家的答复莫衷一是。赫尔德断言其为一种精神文化或生活方式；罗马天主教思想家将之视为基督教会的生活；费希特与随后的黑格尔则断定其为民族国家，只不过费希特之论稍入隐晦，而黑格尔毫不含糊而已。

整个有机方法的概念倾向于使人认为，十八世纪得意钟爱的工具——不论无生命物质、社会机构，都付诸化学分析，观其成分，索其最后、无法再分解的原子——并不足以悟解任何事物。如今管领风骚的是新词“成长”（growth）。所谓新，指其应用范围远超科学的生物学之外。要悟解何谓成长，你必须有一种能悟解这无形国度的特殊内在意义，亦即，对某物所恃以成长的无形原则，要有一直觉的掌握。成长，并非单只增加“无生命”部分，而是某种奥妙的生命过程，这奥妙过程，你对生命之流、对历史力量、对在自然、艺术、个人关系中起作用的原则，以及经验科学无从见识的创造精神，需有一种近乎神秘的灵视力、一种特殊的意识，才能把捉其本质。

四

以上，是柏克至我们当代一切政治浪漫主义的核心。针对自由主义改革、针对各种以理性手段救济社会疾弊之议而提出的许多激情反论，来源于此。持此义理者，认为这些改革与救济之议，其基础是一种“机械”眼光，亦即误解社会为何物，并且误解其发展演变之道。法国百科全书派的计划，或者德国莱辛信徒的计划，莫不见斥为可笑的普洛克汝斯忒斯式的企图：社会乃一脉动旺盛的活生生整体，而此辈强欲视其为无生命细碎材料的混合，视其为区区机器而已。

这种宣传，俄国人如响斯应。至于俄国人据此而走的方向，则反动与前进兼有。你可以相信生命与历史是河流，抗拒其流动，或扭转其流向，皆属徒劳且危险之举，你只能与之合一俱往——合一之法，依据黑格尔，有赖于“精神”（the Spirit）的推论、逻辑与理性活动；依据谢林，则资借直觉与想像而出以一种灵感（神话与宗教、艺术与科学，发源于天才，而天才之高低，随此灵感之深浅而论）。这说法，导致保守方向，规避一切分析、理性、经验之事——规避一切以实验与自然科学为基础之事。另一方面，你可以断言你感觉到地球内一个新世界挣扎着要出生的阵痛。你感到——你知道——旧有建制的壳子就要在“精神”的剧烈内在鼓胀之下破碎了。如果你由衷相信此事，又，如果你是合理的人，你就会不稍迟疑而甘冒认同革命号召之险——否则革命将会摧毁你。宇宙万事都是进步的，万物都在运动。假使未来寓于将你目前的宇宙打碎，爆炸成新的存在形式，则不与此剧烈且无可避免的过程合作，愚不可及。

关于此事，德国浪漫主义内部，尤其黑格尔学派里，见解纷歧。俄国在思想上简直可说是德国学院思想的附庸；德国有上述两个走向，结果俄国亦然。但是，在西方，这种观念已盛行有年——哲学、社会、神学、政治理论与意见，至少由文艺复兴以远，即已纠结成种类繁多的样式，彼此冲突、撞击，形成一个普遍而丰富的思想活动过程，在此过程中，没有任一观念或意见可以长期立于不容争议的至尊之地。在俄国，情形并非如此。

东方教会与西方教会支配的地区有许多重大差异，其中之一是，前者不曾经历文艺复兴，也不曾有宗教改革。巴尔干诸民族之落后，可以归咎于土耳其人之征服。然俄国亦不过五十步与百步之别。在俄国，启蒙最大与最欠启蒙的人之间，没有一个逐渐扩大、识字、受教育的阶级借着一连串社会与思想步骤为之连接。文盲的农民与能读能写者之间的鸿沟，比其余欧洲国家阔大——如果此时俄国可称为欧洲国家的话。

因此，你游走圣彼得堡与莫斯科沙龙，可得而闻的社会或政治观念，其种类变化，远不如你在巴黎或柏林的思想激动中所能入耳。巴黎当然是当时巨大的文化麦加，但即使处在压抑甚烈的普鲁士检查制度下的柏林，其思想、神学、艺术争论之剧，视巴黎亦不稍逊。

所以，你必须想像一下，俄国受三项主要因素支配：一个死气不化、压迫成性、缺乏想像力的政府，专事钳制臣民，预防改变，因为一变可能引发再变——即使政府中比较明智的成员隐然认为改革，根本的改革，例如农奴制度，或司法与教育制度的改革，既属可欲，而且无可避免。第二因素是广大俄国人民群众的处境——饱尝苛虐、经济破灭的农民，心中愠怒，作无言之呻吟，但分明太软弱、太没有组织，不能有效行动以自卫。最后，是以上两者之间一个人数稀少、受过教育的阶级，深受西方观念影响（时或不无悔恨之意），或由亲访欧洲所见，或因得闻欧洲文化中心如火如荼的重大社会与思想运动，而心痒难禁。

容我再提醒诸位，俄国不下于德国，处处弥漫一个浪漫的信念，谓人人必当实现其独特使命——只要他知道该使命何在；这类信念，造成众人热心于社会观念与形而上观念，宗教日泯，这些观念或许就是宗教伦理的代替品。前此一个多世纪以来，法国与德国有人寻找新的神正论（与某些已失信誉的政治或宗教体制无关而未遭玷污的神正论）。俄国人热衷于社会与形而上观念，与此辈热烈盛称某些哲学体系及政治乌托邦，不无相似。但是，除此以外，俄国教育阶级还有一个道德与思想真空——这个真空，由于俄国缺乏一个文艺复兴的世俗教育传统，又因为政府实行僵硬的检查制度、文盲普遍、一切观念都

受疑忌与冷落，以及神经质且往往极为愚妄的官僚的种种举措，而历久难填。当此情势，在西方必须与其余诸多义理及态度相竞，必待一场凌厉生存斗争始能获胜而取支配地位的观念，在俄国遂经常只因别无其他观念可以满足思想需求，竟而进驻才智之士心中，甚至深植而成为他们固执不去的顽念。再者，俄罗斯帝国两个首府城市中，存有一股猛烈的知识渴求——渴求任何一种心灵滋养。与此相连的，是一种世罕其俦之物：感受的真诚由衷（有时是一种使人疑惧全消的天真）、思想的清新生猛、决心的激昂热烈（决心参与世界事务），以及对一个巨大国家的社会与政治问题的忧患意识。这是一个新的心灵状态。求可以与此心灵状态相生互应的观念，寥寥无几，即或有之，亦绝多由海外输入——十九世纪，俄国境内可得的政治与社会观念几乎无一出自本土。托尔斯泰的不抵抗观念或许是纯正的德国货——他这观念是重述一个基督教立场[199]，而重述之法极具独创，宣扬之下，含有一种新观念的健劲。但是，总括而论，我认为俄国未曾贡献任何新的社会或政治观念，俄国任何社会或政治观念不但都有其长远的西方本根，而且，每个观念初现此地以前八、十或十二年，早已先出于西方。

五

因此，诸位必能想见一个印象感受之敏捷极其惊人、观念吸收之能力闻所未闻的社会。观念之来，都偶然之至。某人从巴黎带回一本书，或者宣传小册子的合编（或者由大胆书商走私）。某人在柏林听过一位新黑格尔主义者演说，或者与谢林结交，或者邂逅一位观念奇异的英国传教士。圣西门或傅立叶门徒发出的一个新“信息”，法国最近的社会弥赛亚蒲鲁东、卡贝、勒鲁的一本书，据说出于大卫·施特劳斯、费尔巴哈、拉梅内或其他某位被禁作家的观念，一到此间，都激起由衷的兴奋。这些观念，或观念碎片，在俄国至属稀有，因此，俄人奋臂而取，止渴惟恐不及。欧洲社会与经济先知对一新万古的革命性未来似乎信心十足，其观念遂令俄国青年后生陶然而醉。

当这些学说流播于西方，有时也使闻者兴奋，偶尔还导致党会或宗派形成，但是，闻问这些学说者，率多不以其为终极真理；即使认

为它们攸关重大的人，也并未遽尔用尽手段，付诸实践。这，正是俄国人所优为之事。他们对自己辩称：若前提为真，且推理正确，则结论自亦为真；若这些结论认定某些行动为必要且有益，那么，如果你诚实且认真严肃，则你的明显义务即是设法尽速、尽可能充分将其实现。一般素来多认为俄国人是阴郁、神秘、自苦、略带宗教性的民族。我不作如是观，愿在此地妄备一说：就其善于言论的知识阶层视之，他们是有些夸张的十九世纪西方人；他们远非动辄流于不理性、远非以神经质的自我专注为能事之流；相反，他们拥有极端发达的推理能力、拥有极端的逻辑与清明——非但有之，而且可谓过分。

欲将这些乌托邦图式付诸实践，而立即受挫于警察者，幻灭之感油生，而且容易陷入一种冷漠忧郁或狂暴激怒的状态。不过，这是后话。初起阶段既不神秘、也不内向，相反，是理性主义、大胆、外向、乐观的。据我所知，著名的恐怖主义者克拉夫金斯基曾说，俄国人无论其余特质如何，有一点是，由自己推理所得的后果，他们从不畏避。研究十九世纪，乃至二十世纪的俄国各种“意识形态”，我想诸位会发觉，大体而言，一项结论愈窒碍难行、愈吊诡、愈怪味，某些俄国人即愈激切热烈拥抱；他们认为，这么做，正足以证明一个人的道德诚意，正足以证明他忠诚献身于真理、献身于他作为人类的严肃性；纵令其推理后果表面上可能显得不近真理，甚至显得完全荒谬，他也切切不可因此而畏缩不前；畏缩不前，无非怯懦、软弱，以及——最恶劣者——面临真理而巧设遁辞以徒自安慰。赫尔岑曾说：

> 我们是大空论家、大推理家。这项德国本领之外，我们更加上我们自己民族的……要素，一个无情的、枯直乏味到盲狂地步的要素，即使要砍人之头，我们也欣然以赴……我们以无畏的步履，迈向极限，而且迈越极限而去，步法从未与辩证不合，只与真理不合而已……

这段颇具本色的尖刻评语，用以论断他某些同代人，并非全然不

公。

六

承上所述，请想像一群在尼古拉一世僵化体制下生活，对观念的酷爱欧洲社会中也许无与伦比，而且以不假思索的热情，急取西方传来的观念，并且筹谋定计要将之付诸实践的年轻人。作此想像，俄国知识阶层早期成员风貌如何，你就有几分概念了。他们是一小群文人，职业、业余兼杂，自知孤处于一个荒凉世界，往上，是敌意而武断无道的政府，往下，是受压迫、无言而完全不解事的群众。他们自视为一种自觉的军队（a kind of selfconscious army），高举理性与科学、自由、改善生活的大旗，号召四方。

只因人数寡少，又远远孤悬于政府与群众之间，只因薄弱、只因忠于真理、只因诚挚、只因与别人极其不同，于是，他们有如置身黑暗森林中的人，油然而生某种同仇敌忾的团结感。此外，他们接受了浪漫派的学说，认为人人有义务要履行一项超乎自私物质生活目的之上的使命，因为他们的教育优于他们的弟兄同胞，他们有直接切身的义务要协助他们走向光明；这项义务对他们特别有拘束力；如果他们实现此事（历史当然要他们实现此事），则俄国过去即使空洞而黑暗，仍可能有光荣的未来；为达此事，他们这群专志献身的人必须保持群内的团结一致。他们是个受到迫害的少数派，正因受迫害而生力量；他们是自觉的人，负载着一项西方的信息。某位伟大的西方解放者——一位德国浪漫主义者、一位法国社会主义者——转变了他们的眼光境界，使他们脱弃了无知与成见、愚妄与怯懦的桎梏。

欧洲思想史上，解放并非甚不寻常之事。所谓的解放者，不是解答你的问题（理论或行为方面的问题），而是转化你的问题——他将你置入一个新架构内，而结束了你的焦虑与挫折。在新架构里，旧问题不复有意义，新问题会出现，但新问题的解决法在你如今处身的新宇宙里其实已有相当程度的预示。我作此语，意思是指，被文艺复兴时代的人文主义者或十八世纪的哲学家解放的人，不只认为柏拉图或牛顿对旧问题的解答比阿尔伯图斯或耶稣会士更正确而已——应该

说，他们意识到一个新宇宙。在此新宇宙内，先辈烦惑不解的种种问题忽然显得既无意义，亦不必要。旧桎梏掉落，你感到自己再造为一个新形象的刹那，即是新生之始。在这层意思上，你很难说谁不能使一个人豁然自由——伏尔泰自己一生所解放的人，数目之巨，大概前无古人、后无来者；席勒、康德、穆勒、易卜生、尼采、巴特勒、弗洛伊德，都会解放人类。管见所及，法朗士，甚至阿尔道斯·赫胥黎，亦皆可说曾奏此功。

本文谈论的这些俄国人是由几位伟大德国形而上学作家解放的。这几位德国作家一方面使他们脱弃正教的教条，一方面使他们脱弃十八世纪理性主义者的枯直公式（那些公式并不是被驳倒，而是由法国大革命之失败，而不再令人信服）。费希特、黑格尔、谢林，以及他们许多阐述者与诠释者提供的，几乎是一种新宗教。这新心态的一个必然结果，就是俄国人的文学态度。

七

对待文学与艺术的态度，可以说至少有两种。将此两者作个对比，或许不无趣味。为求以简驭繁，我称其一为法国态度，其二为俄国态度。不过，这只是标签，取其简赅与方便而已，希望不要有人认为我主张每位法国作家都抱持我所谓的“法国”态度，或者凡俄国作家都抱持我所谓的“俄国”态度。拘守文字而害其义，所作识别当然就有严重导误之处。

总体而言，十九世纪法国作家相信自己是供应者。他们认为，一个知识分子、一个艺术家，对自己、对公众有个义务——生产他所能的最佳作品。你是画家，你就生产你所能的最美画作。你是作家，就生产你能力所及的最佳述作。这是你对你自身的义务，也是公众对你的正当预期。作品好，就得到赏识，你就成功。你品味、技巧或运气单薄，你就不成功。事情就是如此，别无道理。

依此“法国”看法，艺术家的私生活亦如木匠的私生活，俱非公众所应关心。你订一张桌子，则木匠做这张桌子的动机良好与否，因为他与他妻子儿女亲爱和乐与否，都不是你兴趣所在。说因为这位木匠

道德低级或堕落，所以他的桌子必定低级或堕落，将招顽固不化之讥，简直就是愚蠢。对于他作为木匠的优点，当然更是可怕低劣的批评。

十九世纪重要的俄国作家，无论在明具道德与社会偏见者，或是相信为艺术而艺术的唯美作家，几乎人人厉声严辞拒斥这种心智态度（这态度，我在前段稍予刻意夸大）。“俄国”态度（至少在上一世纪）是：人之为物，一而不可分割；说某人一方面是公民，一方面是赚钱牟利之徒，两种功能彼此十分独立，可以分持；说他作为选民时是一种人格，作为画家，另是一种人格，身为丈夫，又是一种人格——凡此，乃失真悖实之论。人不容分割。“以艺术家发言，我感觉如此；以选民发言，我感觉如彼”之论，恒属谬说，而且不道德、不诚实。人一而不分，凡所云为，皆为其整体人格所出。人之义务，是善其行为、真其言语、美其制作。凡有云为，无论使用何种媒介，都必须出以真理。是小说家，即应以小说家身份说真理，是芭蕾舞者，则必在舞蹈中表现真理。

这种人格完整与整体献身（total commitment）的观念，正乃浪漫态度之核心。设使有人告诉莫扎特与海顿，说作为艺术家，他们特别神圣、高升于凡众之上，是教士——他们专职崇拜某一超越的真实（背逆这真实，乃极大之罪）。闻此说法，他们必将惊诧莫名。他们自视为地道的艺师技匠，偶尔也自居为天赐灵感而服事上帝或自然的仆人，凡有所作，都是赞美制造他们的神；不过，在此一切之先，他们是收受订单而写作品，并尽力使作品美妙动听的作曲家。十九世纪，艺术家为圣器、品类超凡、灵魂独特、身份独特的概念，遐迩流行。我想，这概念主要源出德国人，而且与下述信念颇相关连：人人有义务致身于一个理想大义；在艺术家与诗人，这大义特别紧切，因为他是献出整个身心的人；他这种命运特别崇高，也特别悲剧性，因为他的舍己形态是将整个自己完全献祭于他的理想。此事之根本要义为：奉献自己，不稍计算；为内在光明之故（无论这光明照出什么），而以纯粹的动机，舍我所有。凡事惟动机是问。

每一位俄国作家都由某种原因而意识到自己是站在公众舞台上发

表证言。于是，他最微末的疏失、一句谎言、一项欺骗、一丝自我放纵的举动、对真理缺少热心，都成十恶不赦之罪。你若是以赚钱营利为要务，则你对社会或许没有严明的责任。你一旦当众发言，则不问你是诗人、小说家、历史学家，或者任何公共身份，你都负有指引与领导人民的完全责任。如果这是你的职志，你就是立下了希波克拉底誓言[200]，亦即：言必合真理，永不背叛真理，且无私无我、用志不分，致力于你的目标。

秉此原则而循名责实，而直造极端后果者，分明有数人，托尔斯泰即其一。不过，由托尔斯泰的特例，你看不出这在俄国竟是众势所趋之事。试举屠格涅夫为例，一般人素来认为他是俄国作家中最入西方风调的一位，说他比陀思妥耶夫斯基或托尔斯泰更相信艺术的纯粹与独立本质，其小说有意且刻意避免说教，而且，其余俄国作家确曾严厉警告他过度——言下之意，指他以令人遗憾的西方作风——专注于美学原则，在作品形式与风格上付出过多时间心力，未能充分探索其角色人物之深刻道德与精神本质。即使如此“唯美”的屠格涅夫，也全心相信，社会与道德问题乃人生与艺术之中心要事，而且，这些问题惟置于其本身特殊历史与意识形态格局脉络中，才能理解。

我在一张周日报纸上读过某杰出文学批评家的一篇评论，文章里说，数尽作者，屠格涅夫对自己所处时代的历史力量特无所觉。见此说法，我为之瞠目，盖实情正好相反。屠格涅夫部部小说都明白处理特定历史背景里的社会与道德问题，都描述一定年代的特殊社会状况里的人类。屠格涅夫充分接受作家告大众以客观真理（客观的社会与心理真理）的义务。他虽是地道的艺术家，并且了解人类性格或困境的普遍层面，仍不必使我们昧于上述事实。

若有人证实巴尔扎克是效力于法国政府的间谍，或者说司汤达在证券交易所运用悖德手段，此事可能震动他们一些朋友，不过，大体上不至于被目为有损他们的艺术家地位与天才。但是，假使自己这类行事遭人揭发，十九世纪的俄国作家无一会须臾怀疑这种罪名是否攸关他的作家活动。我想不出哪位俄国作家会力图设辞脱免，说身为作家，他是一种人，我们只可以他的小说为评判他的依据，身为私人，

他是另一种人，也另有一套受评标准。“俄国”本色的人生与艺术观念，与乎“法国”本色的人性与艺术观念，隔阂在此。我并非意指每位西方作家都会接受我在此划归法国人的理想，亦非意指每位俄国作家都会赞成我所谓的“俄国”观念。不过，取其广义，我认为这是正确的识别，而且，即或施之于唯美作家，例如鄙视一切功利、说教、“不纯粹”艺术形式，对社会分析与心理小说毫无兴趣，奉行并夸张西方唯美主义至于过分造作地步的十九、二十世纪之交俄国象征派诗人，依然可用。即使是这些俄国象征主义者，亦未尝认为自己没有道德义务在身。他们自居为守护某种神秘祭坛而代神传旨的祭司、为视通真境的灵眼先知（于此真境，这世界只是一个冥渺的象征与玄奥的表式）；他们与社会理想主义容或远不相关，但他们仍满怀道德与精神热诚，信守他们本身的誓言。他们是神秘境界的见证者——为这神秘境界作见证，是他们的艺术清规在道德上不许他们违背的理想。如此态度，与福楼拜有关艺术家忠于其艺术的任何主张，都绝不相同（在福楼拜所见，忠于其艺术，是艺术家的确当功能，也是他成为好艺术家的不二法门）。我划归这些俄国人的态度，是一种特别属于道德的态度；他们的人生态度与他们的艺术态度相同，而诘其底蕴，这态度是一种道德态度。这态度，我们切勿与功利的艺术概念混淆。当然，有些俄国人也相信功利的艺术概念。不过，本文谈论的人——三十年代至四十年代初期诸人——并不相信小说与诗以惩恶劝善为要务。功利主义得势，是很后来的事，而且，传播功利主义之人，其心灵远比我此处关注者板滞而粗糙[201]。

最具俄国本色的作家相信作家首先是人，以及对于自己一切言论，不问作于小说或私人书信，发为公开演说或交际会谈，作家负有直接且长久的责任。这看法反过来影响到西方的人生与艺术观念，是为俄国知识阶层最值瞩目的思想贡献之一，对欧洲良心造成了非常剧烈的冲击。至于这冲击是利是弊，则有待考究。

八

在本文谈论的时代里，黑格尔与黑格尔主义支配少年俄国的思想。乍获解放的青年尽其全副道德热情，深信必须完全埋头涵泳于他

的哲学。黑格尔是伟大的新解放者，因此，你无论以私人或以作家之身，都有义务——绝对义务——在生活的一举一动之中表现你吸收于他的真理。此等忠忱（后来转向达尔文、斯宾塞、马克思），不读这时期里衷肠炽热的文学——最重要者，不读当时的文学通信，难以了解。为详其概，无妨征引赫尔岑一段讽刺文字。这位伟大的俄国政论家后半生客寓海外，回首前尘，述及青年时代气氛，笔法仍循这位无与伦比的讽刺家的惯例，稍涉夸张，有些地方甚至径自出以刻意扭曲的滑稽漫画，不过，深得当时情境，十分传神。

文中，先说专事沉思静观的态度与俄国性格完全相反，继则谈到黑格尔哲学传入俄国以后的命运：

> ……连续几场无比激烈心切的长夜辩论以后，《逻辑学》全书三部、《美学》两部、《哲学全书》的两部，无一段不入掌握。只因无法同意“超验实在”的一个定义、只因将彼此关于“绝对人格”与“自在之物”的意见视为人身侮辱，原本互相钦慕的人就疏远不和几个星期。柏林及“德国”其他乡镇与村子流传出来的德国哲学小册子，再无价值，只要里面提到黑格尔，就有人为文研讨、读个糜烂——翻得满纸黄渍，不数日而页页松散零落。正如富朗克尔教授在巴黎听说他在俄国被当作大数学家、我们的年轻一代用他的代数符号运算微分方程式，他感动泪下——这班身没而名忘的韦尔德、马海内克、米什莱、奥托、瓦德克、沙莱尔、罗森克兰茨们，乃至于卢格本人……要是知道他们在莫斯科的马洛西卡和莫霍瓦亚（莫斯科两条街名）之间引发多少决斗、多少争战，以及俄国人如何捧读、如何抢购他们的著作，也会喜极而泣……
>
> 我有权利这么说，因为，在当时洪流里随波上下的我，写出来的东西就是这副德性。我们著名的天文学家佩列沃希科夫指此全是“鸟语”，我还曾惊其故作骇人之论。“抽象观念在造型领域里的汇合，代表了自我探求的精神的一个发展阶段，在此阶段中，

自我界定的精神化生潜力，由自然的内在性进入美的形式意识的和谐境界。”这种句子，当时没有人会否认是自己的手笔。

他继续写道：

> 一个到索科尔尼基（Sokolniki，莫斯科一处郊外）散步的人，不只是去散步而已，更是为了将自己投入我与宇宙合一的凡灵感受之中。途中遇到一个酩酊踉跄的士兵与一个农妇对他说了些什么，这位哲学家不单会与他们攀谈起来，还会断定眼前之人就是民粹实质（popular elment）的直接与偶然体现。他可能更会热泪盈眶。这热泪有严格的分类名堂，有适当的范畴可以指归——叫做Gemüth，或者“心中的悲剧因素”。

读赫尔岑这些讽刺句子，不必太过拘实，不过，也生动显示了他那些朋友生活里那种过度提升而浮空的思想气氛。

本章起首曾提到安年科夫那篇题名“辉煌的十年”的卓越文章，在此，我愿指出其中一段，与诸位共赏。赫尔岑令人莞尔的速写，可能使人以为这一切思想活动只是可笑的一群过度亢奋的年轻知识分子间毫无价值的胡诌呓语。若然，未能殊失公正。安年科夫所写，时同人同，而刻画笔法有别，值得引述，以救其偏。安年科夫这段文字描写一八四五年索科洛渥村（Sokolovo）一幢别墅里的生活。当年夏季，格拉诺夫斯基、克切尔与赫尔岑三人租下这幢别墅。格拉诺夫斯基是莫斯科大学历史教授，克切尔是杰出翻译家，赫尔岑则是没有固定职业的富家青年，仍在为政府做些若有若无的公事。他们租下这别墅，专用于招待友朋，享受夜间雅集里的知性谈话。

> ……仅有一事不许：庸俗。诸人并非务求辩才无碍、雄辞奔放，或者智珠焕耀、机锋灿烂——相反，专心本行的学生，在此

也深受敬重。但是他们要求一定的知识水平与一定的性格特质……他们善自持守，不接触任何稍似腐败之事……腐败之事如果入侵来犯，无论其如何偶然、如何微不足道，他们都忐忑不安。他们并未与世界一刀两断，只是敬而远之，却因此而引人侧目；由于引人侧目，他们又对任何造作与虚假养成一种特殊的敏感。道德上可疑的情绪、推诿蒙混的言谈、不诚实的暧昧、空洞的巧辩、不由衷的言行，其蛛丝马迹，他们都立即使其败露，并且……当下激起他们阵阵猛烈的讽刺讥嘲与无情抨击……这圈子……近似一个骑士修会、一个武士兄弟会。它没有成文律法，但知道它的成员遍布我们这个地广人众的国家；它没有组织，而一股相得会心的了解周行通贯。他们可说是张大自己，横覆于时代生活巨流之上，护持其流势，使之不至漫无目标而泛滥决堤。有人钦慕他们，也有人厌恶他们。

九

安年科夫描写的这种结社，依前文度之，稍有伐善自高之意，不过，大凡一个思想少数派（例如布卢姆斯伯里或其他任何地方）自认因抱持某些理想而与周遭生活世界相隔，并且试图推行某些思想与道德标准（至少，推行于本身成员之间），往往就容易形成这种结社。一八三八至一八四八年间这些俄国人正是如此。这圈子在俄国独一无二，其中有少数人出身寒门，但整个圈子并非自动来自某一社会阶级。他们必定是中上出身，否则他们获得充分（亦即西方）教育的机会极其细微。

他们彼此相处的态度里，打从心底就没有资产阶级的自我意识。对财富，他们无动于衷，于贫穷，亦无自觉。他们并不羡慕名成利就，简直可说有意避免；其中，变为世俗所称成功人物者，寥寥可数。有些人放逐以终，有的是长年受沙皇警察监视的教授，有的是收入微薄的穷文人与翻译家，有的更干脆就消失无踪了。一两人离开运动，被视为变节之徒，例如卡特科夫。卡特科夫是禀赋优秀的新闻业者兼作家，原是运动里颇具创意的成员，后来投靠沙皇政府。又有别林斯基与屠格涅夫的知交包特金，其人初为雅好哲学的茶商，日后翻

成顽固的反动派。不过，这些是例外。

屠格涅夫，则素来被视为近乎无所归属的中间案例：心性仁厚宽大，非无理想，而且深知启蒙为何物，却又不十分可靠。当然，他厉斥农奴制度，《猎人笔记》一书，社会影响力之巨，公认有过于俄国前此出版的任何其他书籍——类似美国稍后的《汤姆叔叔的小屋》，二作之主要差别，在《猎人笔记》是艺术品，而且是天才之作。据这群年轻激进分子所见，屠格涅夫大体上是正当原则的支持者，大体上可与论交、可结盟友，可惜软弱、轻率，每因率意享乐而贼伤信念，又容易消失——原因难解，外带些许罪恶感——而与政界朋友不相闻问；不过，仍是“自己人”，仍是吾党一员；他不幸迷恋法国首席女高音维亚尔多，有德的左翼期刊杂志付不起他在歌剧院里卖包厢的价钱，他竟把他的小说——暗中——售予反动报纸，而且，由此恋情，经常另有值得严厉批判的行径。但是，仍然与我们同群，而非异类。一个游移摇摆、未可全信的朋友，不过，数尽种种，根本仍在我们这边，是个汉子、弟兄。

文学上与道德上，这些人有一股非常自觉的团结意识，而这意识在他们相互之间造成一种用诚如兄弟的感觉，以及满腔齐心一志的襟抱。这种感觉与怀抱，俄国其他任何结社确实绝未曾有。赫尔岑这位人类的审判者，苛求而少宽容，往往极度讥刺，时或愤世嫉俗，日后曾与许多名声卓著之士相过从；安年科夫则原就饱历西欧，交游遍及形形色色当世名流——这两位精于评鉴人类的行家，日后都坦承：终此一生，他们在任何地方都不曾再遇到如此文明、和乐而自得，如此开明、天机兴发、率性合契，如此诚挚、敏慧，各方面都如此禀赋出众而令人心仪的结社。

二、彼得堡与莫斯科的德国浪漫主义

研究俄国思想史或文学史的学者，其他方面无论如何分歧，有一件事，则似为诸家一致——或者几乎一致——之见：十九世纪第二个二十五年间，对俄国作家产生主导影响的思潮是德国浪漫主义。这项

判断，亦如绝大多数同类概论，亦非十分贴实。即使认定普希金属于上一世代，莱蒙托夫、果戈里以及涅克拉索夫（仅举本期最出名作家为例）亦仍不能视为这些思想家的弟子。不过，德国形而上学在俄国的确使观念方向剧烈改变，无论左派右派，无论民族主义者、正教神学家、政治激进分子，皆然，而大学中比较先觉的学生，乃至于一般具有思想倾向的青年，也都深受感染。这些哲学流派，尤其黑格尔与谢林学说，所演成的种种现代化身，今日犹不无影响力。这些学说留给现代世界的主要遗产，则是个声名狼藉而势强力大的政治神话，这神话又有其右翼与左翼形态，而为我们当代几场最蒙昧反智与最具压迫性的运动假借为缘饰。同时，浪漫学派诸项重大历史成就已深深熔解于西方文明思想质地之中，它们当初如何新奇、令某些人多么心醉，已经不容易言传了。

早期德国浪漫思想家——赫尔德、费希特、谢林、施莱格尔，以及其信徒，作品并非易读。例如谢林那些论文，当日极受钦服，却好比一座黑森林。至少，在这里，我不拟逞勇妄探——这是满目足痕之地（vestigia terrent），已有太多热切的探究者一去不返。不过，这些形而上学——尤其谢林——引发了人类思想一大转移，即由十八世纪的机械范畴，变为依据美学或生物学概念解释人事。对这件事实没有相当掌握，本时期的艺术与思想，至少本时期德国以及德国思想附庸东欧与俄国的艺术与思想，即不可解。机械性的科学意气风发时，十八世纪启蒙运动认其方法为惟一可靠的发现或诠释方法。浪漫思想家与诗人打破了这项中心教条。自然科学标准之应用于人类事务，法国哲学家或有所溢美，德国浪漫主义者亦可能有所溢恶。但是，余事不论，浪漫主义对科学唯物主义的反动，的确使我们从此怀疑人的科学——心理学、社会学、人类学、生理学——是否足能接掌大势，从而终止人类历史或艺术之类活动，或者宗教、哲学、社会及政治思想的难堪乱避。正犹培尔与伏尔泰嘲讽他们当代的神学反动派，这些浪漫主义者讥刺孔迪亚克与霍尔巴赫学派的独断唯物论者。他们最喜欢的战场，则是美学经验。

如果你想知道一件艺术品如何造成，例如：你想知道某几样颜色与形状为何产生某件绘画或雕刻；某几种写作的风格或字词的集合为

何对某些知觉状态中的人类产生特别强烈或特别值得回味的效果；或者，某些乐音并置齐奏，何以有人称其浅薄，读其深刻，或者指其抒情、庸俗、道德高贵、品格卑下、曲尽这个民族或那位个人的特色，等等。那么，物理学中采用的那种普遍假设，以及科学上依据声音的活动方式、色块、纸上的黑点、人类发声的定律所做的一切普遍假设、分类或归类，无一丝毫能解答这些问题。

科学无法解释生命、思想、艺术、宗教之事，非科学的解释模式却能够。这些非科学的解释模式是什么？浪漫派形而上学家返取他们归源于柏拉图传统的致知法门：精神的洞识（spiritual insight），即以“直觉”致知科学不能分析的关系。谢林以宇宙性的神秘灵见申论此事（关于艺术想像的作用，特别是关于天才的性质，他本有他隐晦难明但极具独创且妙得神思之见）。他视宇宙为浑一的精神，一个伟大、生动的有机体，一个灵魂，或者从一个精神阶段演化成另一个精神阶段的自我。个体人类实是这巨大宇宙体、这“活生生整体”、这世界灵魂、这超验精神或理念的“有限中心”（finite centres）、“层面”（aspect）、“刹那”（moment）。这“活生生整体”、世界灵魂、超验精神或理念，观乎谢林所作形容，几可令人想起早期诺斯替教的幻思狂想。走怀疑论路子的瑞士史学家布克哈特就说过，他耳聆谢林，而目见成群多臂多足之物四方破空逼来。这启示录般灵见引出的结论，倒又没有这么古怪。这结论是：有限的中心——即个人——了解彼此、环境、自身、过去，对现今、乃至于未来，也能有某种程度的了解，但是，这了解，与人对人相互沟通之法，并不一样。举个例子：我认定我了解另一个人——我认为我与他交感莫逆，我循索、“参悟”他心灵的作用变化，因此，我特别有资格判断他的性格——他的“内在”自我。作此认定，我是在声称一种境界，这境界既不能化约成一套有系统地分类的运作，复不能化约成一种由这些运作里导取进一步消息的方法，而后又将这消息化约成一种能授予学生，让他作多多少少机械性应用的技术。对人、观念、运动、个体或团体眼光的了解，无法化约成社会学上根据科学实验与仔细表列的观察统计，加上预测，而作成的行为形态分类。没有什么能取代同情交感、了解、洞识、“智慧”。

同理，谢林主张，比如说，假如你想知道什么使一件艺术品美好，或者一个历史时期为何具有其自身的独特性格，则你使用的方法必然要有别于实验、分类、归纳、演绎，以及其余自然科学技术。据此义理，比如说，假如你想了解法国大革命的巨大精神剧变因何发生，或者歌德的《浮士德》何以较伏尔泰的悲剧深刻，则使用孔迪亚克或孔多塞所预示的那种心理学或社会学方法，你不会有多少收获。除非你能作想像的洞识——能了解个人、社会、历史时期的“内在”、心理、情感、“精神”生活，了解机构、民族、教会的“内在目的”或“本质”，否则，你永远无能解释何以某些组合形成“统一”，而某些组合不形成统一；何以某几个音、字、行动与“整体”其余成分相关相适，其他音、字、行动则否。“解释”一个人的性格，一个运动或党派的兴起，艺术创作的过程，一个时代、一个思想流派、一个神秘实在看法的特征，皆同此理。依据我此刻讨论的这种看法，以上诸事之解释所以必循此理，亦非偶然。盖实在非仅有机，且为一元，亦即：实在之成分不是只由因果关系而相连——它们形成一种样式（pattern）或和谐，但在这样式或和谐里，各元素并非因为其他所有元素如何配置，才“必需”如何，而是各元素都“反映”或“表现”其他元素，即有个一元的“精神”或“理念”或“绝对”在，凡存在之物，都是这精神、理念或绝对的独特层面或表达——这层面愈成其为这精神、理念或绝对的一个层面，则表达愈生动，而且“愈深刻”、“愈真实”。一种哲学愈能表现绝对或理念所达到的发展阶段，即愈“真”。诗人是否有天才，政治家是否伟大，有赖于他们从环境——国家、文化、民族——的“精神”中获得多少“灵感”，以及将此环境表达到何种程度。这环境本身乃宇宙精神之自我实现的“化身”；至于宇宙精神，以泛灵之道视之，是一种无所不在的神性。一件艺术品如果只是这发展里的意外偶发之物，即为死亡、造作、鄙琐之作。有限的人类力图捕捉并表达宇宙和谐的“回响”于万一，遂有艺术、哲学、宗教。人是有限的，他的识见永远片断残碎；个体愈“深刻”，所得片断愈大、愈丰富。因此，这些思想家高其取法，鄙薄“止于”经验或“机械”之物，鄙薄日常经验的世界：对于我们借以“真正”了解任何事物——以及一切事物——的惟一凭据，即“内在和谐”，居栖于日常经验世界者永远听不见、听不懂。

有时候，这些浪漫批评家非但自认揭露了某几项至今未得世人认识或充分解析的知识、思想或感觉的本质，而且认为自己在建立新的宇宙论体系、新的信仰、新的生命形式。简直可以说，他们自认是宇宙之精神救赎或“自我实现”的直接工具。他们的形而上学幻想，如今已死亡——容我加一句：幸好。不过，他们附带投在艺术、历史及宗教上的亮光，转化了西方的看法。由于留心察考无意识的想像活动、非理性因素的角色、象征与神话在心灵里扮演的角色、人对无法分析的关系与对比的知觉，以及传统理性分类路线之间的种种根本但无形的关连与差异，因此，对于诗与灵感、宗教经验、政治天才等现象，以及艺术与社会发展的关系、个人与群众的关系、道德思想与美学事实或生物学事实的关系，他们往往提出了完全新颖的解说。这解说较前人历来任何解说更令人信服——至少，比十八世纪的教条令人信服。十八世纪并未系统处理这类题目，大致只由具有神秘倾向的诗人与散文家当作零星之谈而已。

是故，黑格尔尽管造成哲学上种种迷障困惑，但他推动了一些观念，这些观念已经举世皆知、耳熟能详，我们习常据之以思考，而不察其原是相当尖新之物。思想史为一连续过程，而且可以自成一门独立研究的观念，即其中一例。古代世界或中世纪某些哲学体系，当然曾经有人加以解脱——通常不过做成附加注释的分类目录；以特定思想家为题的专论，亦已有之。但是，黑格尔首先考虑到，一个时代或社会为一群特定观念所濡染，那些观念对其他观念有其影响，而且，一个世代的感觉、情怀、思想、宗教、法律、一般看法——今日所谓意识形态——通过许多无形环节而与其他时地的意识形态相互联系。黑格尔有别于前辈维科与赫尔德，欲就此事提出一个连贯、持续、能以理性分析的发展历程——从孔德、马克思、施宾格勒绵延到汤因比等包举天人全体，在人类漫无定则的历史洪流里寻得巨大排比对称以为精神慰藉的重要一脉史家，即是由他首启端绪。

此类计划多属幻妄，或者，至少可说是一种高度主观的散文诗。不过，人类精神的许多活动都互有关联的概念，以及艺术或科学思想同艺术家、科学家生活工作其中的社会所追求的社会、经济、神学、法律活动有其相互作用，考察这相互作用，乃了解时代艺术思想或科

学思想之最上法门的观念——亦即，文化史为真知光源的概念，本身实为思想史上一重大进步。谢林（即效赫尔德）即造成一个浪漫本色十足的概念，即诗人或画家对时代精神的了解可能深于学院派史家，且其表现方式可能更生动且久远；索其原因，他们是比较容易感荡激动的有机体，对于自己当代（或其他时代与其他文化）的轮廓形势，他们的感性高于训练有素的博古家或专业的新闻人员；对于新始萌发、世人半解未解而作用于某一环境表面之下、到以后某一时期才可能完全成熟的因素，他们也更能敏应、更有知觉。举个例子，马克思之论巴尔扎克，即含此意。他认为，巴尔扎克小说描述的，与其说是他当代的生活与性格，不如说是十九世纪六十与七十年代人的生活与性格：六十至七十年代生活与性格的形貌，当其初萌始兆，去其充分显现于天日之下尚远，就已触及艺术家的感性了。这种直觉或诗性洞识的力量与可靠性，浪漫主义哲学诸家颇予夸大；他们这种炽热的灵见，虽厚饰于准科学或准抒情术语之中，仍难自掩其神秘主义与非理性主义的本质；不过，正是这种灵见，使三十与四十年代的俄国青年知识分子如痴如狂，而且，似乎在沙皇尼古拉一世治下帝国的龌龊现实之外，别开一高贵与安详世界之门。

在俄国，辩才最胜，导使一八三〇年代教育青年高翔飞越经验事实，进入纯粹光明、万物和谐且永符真理之境者，是莫斯科大学一位年方弱冠即已拥有成群忠心仰慕者的学生：尼古拉·斯坦凯维奇。斯坦凯维奇这位青年系属贵族，心智殊优而仪表出众，人格温良而近理想主义，性情异常和善可亲，酷嗜形而上学，而且禀赋述事证明之才，生于一八一三年，享寿甚短（二十七岁），而道德与知识造诣远胜侪辈。他在世之日，他们奉他如偶像，他去世以后，他们祷念不忘。连素来取人颇严、不轻露敬意的屠格涅夫，也让他化身为《罗亭》里的波科尔斯基，作丝毫不带讽刺的刻划。斯坦凯维奇博览德国浪漫文学，宣扬一种世俗、形而上的宗教，取代他与朋友流辈都已不再相信的正教教义。

他倡言，恰当了解康德与谢林（后来加上黑格尔），会使人领悟：在日常生活表面的漫无秩序、残酷、不公与丑恶之下，可以察觉永恒的美、平静与和谐。艺术家与科学家路途虽殊而目标无二（颇得

谢林神髓的一个观念）：同归于此内在和谐。惟艺术（包括哲学与科学真理）不朽，泰然屹立。经验世界的混乱，不可理解，杂漫无状而顷刻泯灭遗忘的政治、社会、经济事件乱流，弗能丝毫毁损艺术。艺术与思想上的杰作是人类创造力的永久纪念，因为永恒不易的模式超乎表相流变之外，而惟有这些杰作体现人类对此永恒模式的洞识。斯坦凯维奇有个信念（许多人有此信念——尤其在社会生活发生重大惨变之后；此处，这惨变或许可指一八二五年十二月党人革命之败而言）：社会改革只能影响生活的外表，人应舍弃社会改革，转图改造自己的内在，本身内在改革，其余一切水到渠成，天国——黑格尔所谓自我超越的精神——寓乎内在。救赎来自个人的自我更生，要想得到真理、真实、幸福，人必须学习具有真知者：哲学家、诗人、圣贤。康德、黑格尔、荷马、莎士比亚、歌德是和谐的精神，是圣徒与圣哲，见人群所永不得见之境。惟研究温习，无尽的寝馈温习，能使人略窥他们的极乐世界——使残碎片断归原复一的仅有真境。惟能诣此至福灵见者可称智慧、善良且自由。追逐物质价值——任何一种社会改革或政治目标——都是追逐梦幻泡影，是自取失望、挫折与悲惨。

对一八三〇至一八四八年间俄国任何年轻且具理想主义的人，或者，在任何只凭充足的人性就可以对俄国社会状况感到失意的人听来，这真是良足宽慰之说。俄国生活中的可怕弊疾——农奴之无知与贫穷，教士之无知与伪善，统治阶级之腐败、干预、残酷、武断无理，商人之猥琐、媚世、非人——总之，整个野蛮的体系，据这些西方贤哲视之，不过生活表面的浮沤泡沫。追根究底，这一切都无甚重要，是表相世界的难免属性，由一优越据点观之，并未侵扰到更深刻之处的和谐。本时期的形而上学频频取譬于音乐。他们告诉你：单是聆听某一乐器的孤立音符，你可能发觉它们丑陋、无意义、无目的；但如果你了解整部作品，如果你细听整个乐队，你就会见得，这些音声乍看仿佛随意奏出，其实正与其他音声相协而形成一种满足你对真与美的渴望的和谐整体，这是将前代科学的解释法化为一种美学的解释法。斯宾诺莎——以及十八世纪某些理性主义者——即曾主张，你如果了解宇宙的样式（或由形而上直觉，或由一种数学或机械秩序之

悟而了解），就不会再作无益的抗争，因为你会明白，天地间一切现实所以如此样子，所以出于此时此地，无非必然，是宇宙中和谐理性秩序的一部分。苟见及此，你就处顺自安而内心平和了。因为你既成为一个理性的人类，就不会再随意任性反抗一个逻辑必然的秩序。

将上述义理转换为美学说法，是德国浪漫运动里一个主导因素。它不要你谈论科学上的必然关联，也不要你用逻辑或数学推理来解开神秘，却请你使用新的一种逻辑，这种新逻辑为你展开一幅画的美、一曲音乐的深境、一件文学杰作的真理。如果你将人生设想为某种宇宙神性的艺术创作，将世界想像成一件艺术品的不断启示——简言之，如果你由科学的人生观与历史观转依一种神秘或“超越”的人生观与历史观，你大有可能体验到一股解放之感。在此以前，你是你懵然不解的混局的受害者，你忿怨而惨然不乐——是一个体系里的囚徒，这体系，你一心要改革、匡正，而徒劳无功，只落得失败与挫折。但是现在，你觉得自己愿意且渴望参与宇宙的大计：一切发生之事，都必然是在成全宇宙计划——而成全宇宙计划，也就是成全你的个人计划。你明智、幸福、自由了，因为你与宇宙目的合一。

以当时俄国的文学检查情况，政治与社会观念甚难公开表现，文学是传达这类观念的惟一工具（无论传达得多么隐秘）。在此情况下，一个招引你忽视可憎的（十二月党人之变以后，危险重重的）政治现状而专志于个人——道德、文学、艺术——自修独善的计划，对不想太难过的人，是莫大安慰。斯坦凯维奇信仰黑格尔，既深且诚，而以他发自纯洁敏感之心的无碍辩才，加上终身拳拳不渝的坚定信心，传扬他寂静主义（quietism）的实训。凡有疑虑，他概使平息于内心；因此，至逝世之日，他一直是个超世拔尘的圣徒，友朋相游，总觉有一种灵神清平之气，由他独特奇美的完整人格、由他煦煦然令人沉迷陶醉的女性化纤细魅力中源源流出。这股影响力，随他身殁而绝：他留下数首优雅、褪色的诗，数篇残碎文章，一束写给朋友与几位德国哲学家的书信；信件之中，有写给他最仰慕的一位朋友的动人誓言，这位朋友，是他视如天才的一位柏林剧作家兼教授，为黑格尔弟子——至于其人姓名，当然，如今已湮没无闻。资料残缺如此，这位俄国唯心论领袖的人格全貌，实已无从重建。

他天资最高、而且最容易受感染的弟子，为一心性迥然不同之人，巴枯宁。与斯坦凯维奇相从之日，此人是业余哲学家，且早以性格横暴专制而声名藉甚。巴枯宁已于一八三〇年代末期退出军队，此时在莫斯科，大致以卖弄小聪明度日。他天赋异能，善于吸收别人义理，热心阐述，仿如己出，而在吸收阐述过程中稍加变化，使更简单、清晰、粗糙，偶尔更令人信服。巴枯宁性格里有相当浓厚的犬儒成分，不大关心他的训示对朋友可能有何影响——只要那影响够强；那些训示使他们兴奋或颓丧，或者毁坏他们一生或招他们厌烦，或使他们盲狂信从某种走火入魔的乌托邦图式，他一概不问。巴枯宁是天生的煽动家，体内生具的怀疑性又恰足使他不为自己的滔滔雄辩所骗。支配个人与左右群众，是他拿手绝活；他属于奇异而幸好数目不多的一类人；巧于催眠别人，使之投入某些理想目标——不惜为那些目标杀人或舍命，而对于自己祭出的符咒的效果，他们始终反有冷静、清楚的知觉。巴枯宁的欺世伎俩也偶有揭穿之时——例如，被赫尔岑揭穿。遇此情形，他付之以最天真善良的一笑，大方坦承一切，然后为害如故，以更大的事不关己之心，继续肆虐，所过之处，留下遍地牺牲品、死伤之人，以及忠实、理想主义的信徒，他自己则始终当个放怀无忧、自由自在、招摇撞骗、无比亲切随和、镇定冷静而包藏祸害、迷人、宽宏大度、目无纪律、言行怪僻的俄国地主。

他掉弄观念，熟巧灵便而充满孩子气的乐趣。其观念源出多方：圣西门、霍尔巴赫、黑格尔、蒲鲁东、费尔巴哈、青年黑格尔派、魏特林。这些义理，他一边作短促但密集的搬演应用，一边吸收，随即着手阐释，阐释之间所发挥的热情与个人磁力，即使在那个伟大民间论坛风起云涌的世纪里，也许亦可谓独步。在安年科夫描写的那十年间，他是狂热的正统黑格尔主义者，夜夜以明澈的言词与顽强的热情，对他的朋友宣扬这派新形而上学的矛盾原则。他宣布历史——以及其余一切事物——有其铁律与牢固无情的法则。黑格尔——与斯坦凯维奇——所言甚当。反抗那些铁律，或者抗议它们似乎引起的残酷与不公，是无聊无益之事；作此反抗，是不成熟之征，表示你不了解由理性原则组成的宇宙的必然与美妙——亦即，未能掌握宇宙的神圣目的。加以恰当的了解，你就知道，个体生命的苦难与不谐，都正在

成全宇宙的神圣目的，而且都会由于成全那个目的而得到解决。

黑格尔倡言，精神之演化并非连续无间，而是由“对立面”的“辩证”斗争，透过一连串尖锐的爆发而推动（有点像柴油引擎）。这概念与巴枯宁的气质相得益彰，因为，正如他自己所津津乐道，他最厌恶之事，莫如和平、秩序、资产阶级的自满。区区波希米亚作风、没有组织的造反叛乱，历来嗤点者已经太多，难以令人信从。黑格尔主义借一个永恒的理性体系、一种客观的“科学”为外饰，披上齐全的推理判断装备，提出其悲剧性的、暴烈的人生观。先以永恒理性之名，辩说必须顺从一个残酷无道的政府与一个昏庸愚妄的官僚制度，复又以同样一套论证，辩说造反有理，是巴枯宁乐而不疲的一件矛盾工作。在莫斯科，他尽情施为，将平和的学生变成苦修僧人，狂喜恍惚而追寻某种美学或形而上学目标。晚年，他这些才具还有规模更广的发挥，在一些难以雕琢的人类材料——瑞士钟表工人与德国农民——心中煽起了空前绝后、令人难信的盲狂热情。

在我谈论的这个时期，他这些邪门才具是集中于一件比较寒伧的工作：向仰慕他的朋友逐段阐释黑格尔的《哲学全书》。这些朋友里，有一位也是斯坦凯维奇心腹之交：格拉诺夫斯基。此人是性情温良而心志高洁的史学家，尝游学德国，成为温和的黑格尔信徒，回国以后，在莫斯科讲授西方中古史。格拉诺夫斯基将他这个看似遥不相干的题目化成一种手段，引发听众敬重西方传统之心。他特别措意于罗马教会、罗马法以及封建制度各种机构的文明教化效果，无视于日益高涨的沙文主义，发扬这些论旨——沙文主义强调俄国文学的拜占庭根源，当时俄国政府极加鼓励，作为对西方危险观念的解毒剂。格拉诺夫斯基学问渊博，兼以智力持平，并不执迷忘形于浮夸空疏的理论。但是，他也深信黑格尔，至于相信宇宙必定有一模式与目标，人类正徐徐趋近这目标，迈向自由，虽然此路绝非顺畅或笔直：其中多有障碍——退步既频繁，而且难以避免。除非出现够多具备个人勇气、力量与奉献意识之人，否则人类将不时陷入反动的长夜，必须付出可怕代价，才能挣脱这些泥沼。不过，人类还是正在缓慢而痛苦，但坚定不变地走向一个理想的幸福、正义、真、美境界。一八四〇年代初期，格拉诺夫斯基在莫斯科以末代墨洛温王朝与新加洛林王朝为

题的讲演，虽似冷僻，而听者云集，且不乏知名之士。“西化派”以及与西化派为敌的斯拉夫民族主义者，都把这些讲演视为亲西方、自由主义与理性主义情绪的准政治表现。总之，认为这些讲演是反对神秘的民族主义与教会万能主义，而信奉启蒙观念的转化力量。

我引格拉诺夫斯基这些朋友热烈称赞而保守派力加抨击的讲演为例，旨在说明，在俄国，社会与政治自由主义要能出声，必须采取何等奇特的伪装（德国亦然，惟不到如此地步）。检查制度既是一种沉重的桎梏，又是一根刺棒——引生了奇特一派暗中革命的作品。当局镇压，先使作品日趋隐谲曲折、日益词激情切，终则将整个俄国文学变成赫尔岑所谓对俄国生活的“一大张起诉书”。

检查官代表官方，是敌人，不过他有别于他的现代继承者，他几乎完全只作消极否定。沙皇的检查制度钳制言论，但不会直接要教授们在课堂上教什么；它没有指定作家说什么、如何说话，也没有命令作曲家要在听众心里激发什么情绪。检查制度之立意，只要防止表达某些经过当局挑选的“危险观念”。这是一道障碍，有时候足以令人气极发狂。但是，因为它像旧俄时代许多机构一样，颟顸无能、腐败、懒惰，往往愚昧妄行，或者刻意怀柔施恩——以及，因为善用心机与拼命走险者永远能找到漏洞，所以，能有效堵塞的颠覆成分并不多。属于激进知识阶层的俄国作家毕竟出版了他们的作品，而且大致是以几乎未遭扭曲的形式印行。镇压的主要效果，是将社会与政治观念驱入比较安全的文学领域。德国已经有此情形，在俄国规模更大。

文学被迫转入政治性格，政府的压制固有以致之，但我们切勿夸大其角色。“不纯”的文学所以产生，文学所以充满意识形态内容，浪漫运动本身就是个同样有力的激素。当代“最纯粹”文人、常因“纯粹”而遭陀思妥耶夫斯基等苛刻说教家或六十年代“唯物主义”批评家非议罪责的屠格涅夫本人，就曾一度考虑走入学院生涯——当个哲学教授。他受劝而打消此意，但是，他早年迷恋黑格尔，这对他整个人生观有一股长久不去的影响。十八世纪的小册子作家把人分为有德者与邪恶者、愚昧者与开蒙者，把事情分为善事与恶事，并认为人与物都能以机械、因果的连锁关系来了解并预测。黑格尔的教论驱使一些人

走向革命、一些人走向反动，而无论使人革命或反动，它都使它的信徒摆脱这种过度简化的分类与看法。据屠格涅夫所见，万事万物都由不断变化的特征构成；这些特征无限复杂，在道德上与政治上又暧昧难分，相入互溶成不断变易的组合，只有根据富于弹性、而且往往属于印象式的心理与历史观念，才能解释，因为这类观念才会斟酌到数目极多、瞬息万变而无法化约为科学图式或定律的因素，以及其精微复杂的相互作用。屠格涅夫以自由主义与温和执中而饱受批评。他的自由主义与温和执中，表现于外的形态，是以浑融权变之道应物处事：始终以警醒谛观、若即实离之姿，超然局外，不作固常的投入，但镇定自持而进退游动——以不可知论的态度，自得于无神与信仰之间，既相信进步，又保有怀疑主义，做个常驻于冷眼静心、情绪收放自如的存疑状态中的观察家，以面对生命景观；生命大观之中，一切并非十分表里合一，任何性质都染有其反面性质，道路绝非笔直，亦绝非以几何般规则的方式交错。据他所见（他自成一说的黑格尔辩证法），实在恒非一切人造意识形态之纲所能包罗，恒非一切僵硬、独断之假设所得定执。实在永远不受编派整理、永远搅乱一切条理匀称的道德或社会学体系。惟一可行之法，当如不泥于道德利害计较的观察家，以好奇入妙之眼观世，亦即以细心、情绪中立、谨慎经验之道，尝试描述世界的点滴片断。赫尔岑也拒斥明截而干枯的体系与计划，他与屠格涅夫都未接受积极的黑格尔义理，都不接受他那浩大空茫的宇宙论妄念——那个使他们诸多同代人震撼动摇的历史神正论。二人所深受的，都是它消极一面的影响——打破时人对前世纪乐观思想家活力来源的新社会科学那种不加批判的信仰。

三十年代末期与四十年代俄国前卫青年中，较为突出而有名者，以上是其中几位——另外尚有许多，篇幅所限，无法详及。以哲学家、激进分子出道而后来以反动新闻记者成名，而且炙手可热的卡特科夫，哲学家列德金，散文家科尔什，翻译家克切尔，演员什切普金，玩票的富家青年包特金、巴纳耶夫、沙佐诺夫、奥加廖夫、加拉霍夫，大诗人涅克拉索夫，以及许多只有文学史家或社会史家才感兴趣的次要人物，皆是。但诸子之上，巍然耸立着批评家别林斯基。别林斯基在教育与品味上的缺点，尽人皆知；他貌不惊人，散文风格亦

多可憾之处。然而，他成为他那时代的道德与文学独裁者。受他影响者，在他去世以后长承其遗绪；无论利弊，其流风余韵都根本而且似乎永远地转化了俄国人的作品——尤其文学批评。

三、别林斯基

一八五六年，著名的斯拉夫主义两兄弟之一，对政治激进主义并无好感的伊凡·阿克萨科夫，写成一文，记述他旅游俄国欧洲辖地重要乡镇的见闻。他视此行如一种民族主义的朝圣，用意在直接探触未受外界沾染的俄国人民大众，以求心安、兼寻灵感，并且警告需要警告的人提防西方的恐怖害处与西方自由主义的陷阱。结果，阿克萨科夫大失所望：

> 每一位能思考的青年、每一位在乡下生活的龌龊沼泽里渴求一丝新鲜空气的人，都熟知别林斯基之名。乡下教师无人不知道——无人不熟记——别林斯基写给果戈里的信。你要是想寻找诚实的人、关怀贫穷与受压迫者的人、诚实的医生、不惧奋战的律师，在别林斯基的信徒里就能找到……斯拉夫主义的影响微不足道……别林斯基的影响与日俱增。

一望即知，我们是在处理某种重大现象——去世已八年，处于十九世纪最惨烈压制下的理想主义青年仍奉为领袖的一个人。三十与四十年代的激进青年——巴纳耶夫及其妻、屠格涅夫、赫尔岑、安年科夫、奥加廖夫、陀思妥耶夫斯基——这些人回忆当时，一致强调别林斯基的这一面：他是俄国知识阶层的“良心”、是天赋灵感且大无畏的政论家；在俄国，几乎只有他是独具足够性格与辩才，而能将众人感受但无法或不愿明言之事加以清晰且厉声宣白的作家。

阿克萨科夫谈到的是何种青年，我们很容易想像。屠格涅夫的小

说《罗亭》中，以微含讽刺但同情且动人的笔法，刻画了一个在某乡间别墅里受聘为西席的典型当代激进分子。此人是个相貌平凡、行事别扭、应对拙劣的大学生，既非聪慧、亦无趣味，说穿了，迟钝、狭隘，简直就是蠢夫，但心性纯洁、诚挚、坦白，至于令人难以为对，天真处又足以令人发噱。这位学生，就是个激进分子。不过，说他激进，不指他持有清晰的思想、道德或政治看法，而是说，对于他这个国家的政府，老朽、残酷的军人，麻木、不诚实、畏事的官吏，无知不文、迷信、谄上媚世的教士，他满怀模糊但痛切的敌意；俄国人畏事、贪婪、不喜一切新生或者与生命力量有关之事——对形成当时俄国主流气氛的这三样奇特混合，他深为厌恶。当时又有一种怪诞的犬儒式认命，认为农奴的挨饿与半野蛮状态，与俄国乡下社会的致命僵滞状态，不但是自然之事，而且具有深刻、传统的价值，近于一种精神之美，自成一个独特的、民族主义的、准宗教的神秘境界。这种认命，他更完全反对。罗亭是别墅雅集里的灵魂人物，这位青年家庭教师尽信罗亭似是而非的自由主义浮辞丽藻，崇拜他踩过的地面，而且一厢情愿，以自己的满腹道德热情、以自己对真理与物质进步的满腔信仰，充填他那些轻率的概论。当罗亭一边仍然怡然自得、魅力焕发、令人不能抗拒，仍然满嘴空洞的自由主义陈腔，一边却不肯面对一场道德危险，只知捏造薄弱遁辞，如懦夫愚子，以小小一桩龌龊的悖信忘义伎俩，自顾脱出难以处理的困局以后，他的信徒，这位单纯的真理追寻者，就困立当场，目眩心慌、无助无援、委屈忿怨，不知何事可信，也不知何处可去，落入典型的屠格涅夫式处境。屠格涅夫式处境是，事到临头，人人以人性使然、难以苛责，但贻害无穷的软弱与不负责任方式应付局面。这位家庭教师巴西斯托夫是十分次要的人物，但俄国社会里原来的“多余人”，即普希金的连斯基，相对于奥涅金，有其陪衬角色，巴西斯托夫就是这些陪衬角色的嫡裔——寒伧的嫡裔，有时候，也是他们愚弄的对象；他与《战争与和平》的别祖霍夫（相对于安德烈公爵）、《安娜·卡列尼娜》的列文、卡拉马佐夫兄弟、赫尔岑《谁之罪？》的克鲁奇菲尔斯基、《樱桃园》的那位学生、《三姊妹》的维尔西宁上校与男爵，属于同一族系。他产生于一八四〇年代格局，而成为俄国社会小说里最具特色的角色中的一个。他是困惑的理想主义者，是天真动人、过度热心、心地纯洁的人，是

本来可能避免而事实上从未避开的不幸状况的受害者。他时或近乎喜剧，时而近于悲剧，经常大惑不解、误事、没有效率，但也没有任何虚伪，至少，他没有任何无可救药的虚伪，做不出任何稍微卑污或悖信之事；他时而软弱自怜如契诃夫的主角，时或坚强愤烈如《父与子》中的巴札洛夫，但他总是有一种内在的尊严、一种至坚不摧的道德人格，从未丧失。与此尊严、与此人格对照之下，正常社会里居于大多数的寻常凡庸人等显得既可悲复可憎。

这些诚挚、偶尔幼稚、时而愤怒，为受迫害的人类挺身而起的斗士，这些为屈辱者与失败者牺牲的圣徒与烈士，这最具俄国特色的典型道德与思想英雄主义，其原型，亦即其实际的、历史上的体现，是别林斯基。他的名字成为十九世纪最大的俄国神话，为独裁政治、正教、狂热民族主义之支持者所憎恨，令文雅而苛求的西方古典主义爱好者心烦不安，却以同样理由，成为十九世纪下半叶改革派与革命派的理想化祖先。一九一七年，他临终前几年逐渐宣斥的社会秩序被推翻，是为一场运动的高潮，而他其实也可以算是那场运动的创始人之一。几乎没有一位激进作家、几乎极少自由主义者，未在某一阶段声称直承他的衣钵。甚至同在反对阵营中而战兢胆怯、三心二意的成员，如安年科夫与屠格涅夫，也缅怀其人。连保守的政府检查官冈察洛夫都说他是他所知的人里最好的一个。至于一八六〇年代真正的左翼作家——革命宣传家杜勃罗留波夫、车尔尼雪夫斯基、涅克拉索夫、拉夫洛夫、米哈伊洛夫斯基，以及追随他们而起的社会主义者普列汉诺夫、马尔托夫、列宁及其信徒，他们在形式上承认他为群雄并起的四十年代先声，与赫尔岑并列为当时最伟大的英雄——他们认为，在俄罗斯帝国，有组织的争取充分的社会与政治自由、经济与民权平等，始于四十年代。

职是之故，至少而言，他分明是俄国社会思想史上一位值得瞩目的人物。读其朋友赫尔岑、屠格涅夫，以及当然还有安年科夫的回忆录者，自能发现何以如此。但是，便至今日，别林斯基在西方也仍相当藉藉无名。不过，凡稍微博涉他作品之人，皆知他非仅在俄国，也许在欧洲，都是文学的社会批评之父，是唯美、宗教及神秘主义人生态度最具天赋、最顽强可畏的敌人。终十九世纪，他的看法一直是俄

国批评家，亦即两种不能并立的艺术与人生态度交锋的热闹战场。他经常苦贫，赖写作维生，也因此写作过多。察其作品，大部分急就而成，很多是灵感全无的劣构。他出道之初以降的作品，都受过敌意的批评（容我加按一点：别林斯基至今还是热烈争论的主题——去世一世纪以上而激起俄国人这么多敬仰、这么多非难的，别无第二人），但他最好的作品在俄国被视为不朽的经典。在苏联，他的地位安如磐石，因为（尽管他毕生力抗独断教条与顺从主义）他早已被奉为新生活形式的一位开创者。不过，在西方，他关心的道德与政治问题仍待商榷。仅此一点，已足使他成为我们目前感兴趣的人物。

他的生平，表面无大波浪。一八一〇或一八一一年，生于芬兰斯韦瓦博尔格（Sveaborg）一个清贫之家，而在奔萨省（Penza）的僻远城市舍姆巴尔（Chembar）长大。父亲为海军医生，退休后自家开业，生意寥落，终日酗酒。别林斯基长成一个瘦削、患有肺病、过度严肃、身躯佝缩的小男孩，年少而老气，不苟言笑、遇事死命认真，随即以专心文学，又以酷爱真理，凡真理所关，峻切不苟，不论场合、勇往直前，而早得学校教师注意。他前往莫斯科大学，是接受政府补助的清寒学生。当时莫斯科大学仍是士绅与贵族的大本营，他在其中经历赤贫的寒门学子照例不免的困厄箏锪以后，遭受退学，退学原因至今不明，不过，欠缺扎实知识，以及一篇宣斥农奴制度的剧本，大概有关。这篇剧本至今存世，是一篇劣作，纳杰日金[202]对别林斯基明显的严肃态度与文学热情印象深刻，自认在此人身上察得灵感的火花，于是约他撰写评论。自一八三五年起，以迄他十三年后去世，各家不同期刊里，别林斯基的文章、短评及书评源源不绝，倾泻而出，使受过教育的俄国人分裂为各种互敌的意见阵营，并且在俄罗斯帝国每个角落成为进步青年的福音。大学生尤其成为他最忠心狂热的信徒。

论外貌，别林斯基身材中等，瘦骨嶙峋，微佝；脸色苍白，麻斑略多，兴奋时容易通红。他患哮喘，容易疲倦，通常一副恹恹之相，形神憔悴，而略嫌冷峻，举止拙稚如农夫，紧张又突兀，生人在前，羞涩、局促、沉闷自闭，知交如年轻激进分子屠格涅夫、包特金、巴枯宁、格拉诺夫斯基在座，则生龙活虎、意气风发。文学或哲学讨论

的热烈气氛里，他目光精闪、瞳孔放大、绕室剧谈，声高语疾而意切，咳嗽连连，双臂挥舞。入社会之中，迟拙不安，往往沉默寡言，但耳闻他认为邪恶或油滑不实之语，即凭原则而干预。据赫尔岑证言，遇此情形，他可怕的道德愤怒，有万夫莫当之势。他因辩论而激动之际，最有可观。此处不妨引用赫尔岑一段文字为证：

> 若无争论之事，除非动怒，否则他木讷寡言；但一旦他觉得受伤、一旦他最珍惜的信念受到碰触而双颊肌肉开始抽搐、开始厉声发言——你真该看看他这时候的样子：他会像一只豹，扑向他的牺牲品，将他片片撕碎，使他狼狈可笑、凄惨可怜，同时，他以惊人的力量与诗意，展开他自己的思想。辩论往往是鲜血由这位病人喉咙喷涌出来而结束；他脸色死白，声气哽噎，双目盯紧他说话的对象，颤抖的手举起手帕捂嘴，打住——形容萎顿，体力不继而崩溃。每逢这些时刻，我对他真是既爱又怜！

叶卡捷琳娜女皇朝廷残存下来的某位衰朽大老邀宴，席上，别林斯基不自拘检，盛赞路易十六之被处决。有人当他面前大放厥词，说：恰达耶夫（一个同情罗马天主教、斥责俄国野蛮的俄国人）在这个国家里，因为侮辱自己民族最珍爱的信念，而被宣布为疯子，非常恰当。别林斯基暗扯赫尔岑衣袖，附耳要他介入，见无动静，终于自己挺身而前，以森冷沉慢的声音说，在更文明的国家，发表这种见解的人有断头台侍候。那位仁兄如遭霹雳，主人大惊，宴席随即不欢而散。不喜极端、厌恶争吵场面的屠格涅夫缺少这种社交上的大无畏，正因此而敬爱别林斯基。

与朋友相处，别林斯基打牌，说平凡的笑话，彻夜高谈，令他们迷醉，也教他们精疲力竭。他不耐寂寞。他因贫极、孤极而娶非偶之妇。一八四八年初夏，死于肺疾。后来，警察头子大表遗憾，恨别林斯基自己死亡，说："我们本来要他在牢里腐烂。"他三十七或三十八岁去世，方当盛年。

别林斯基生活表面极为单调，实则紧张激烈至于不正常，其中错落着痛切锐利的思想与道德危机，交相侵寻而更加败坏他的身体。他选定的主题——他即使在思想上也分离不开的主题，是文学。中伤他的人指责他在这方面缺乏可信的能力，但是，对于纯属文学的性质，对于文字的音节与节奏及精微曲致，对于意象与诗的象征作用，以及其中纯属感性的情绪，他仍极为敏感。不过，这不是他生命的核心因素。他生命的核心因素是观念的影响力；此处所谓观念，不是单指思想或理性层次上作为判断或理论的所谓观念，而是也许大家比较熟悉、不过也比较难以表达的一种意思的观念。这种意思的观念体现思想，也体现情绪，体现人对内在与外在世界的含蓄与明示态度。这种意思的观念，比意见或甚至原则更广义、更出于持有观念者的内在本质，而且构成、甚至就是一个人对他自己、对外在世界的核心关系综结，可能有深有浅，有真有伪，可能是封闭的、也可能是开放的，可能是盲目的、也可能具有洞识的力量。在有意识及无意识的行为、风格、姿势、行动以及细微的习惯作风里，正如在明言的义理或信仰的告白里，都可以发现这一点。长年在别林斯基心中激起热情、焦虑或憎恶，并且使他长驻于一种有时近乎道德狂乱状态中的，就是人类生活与工作里表现的这层意思的观念与信仰——有人笼统称为意识形态。他热烈地信他所信，整个天性尽付其中，凡有所疑，也同样热烈疑他所疑，凡为问题所苦，则不惜代价，以求答案。至于这些问题是哪些问题，亦可想而知：个人对自己、对其他个人、对社会的恰当关系，人类行动与感觉的动源，人生之目的，尤其艺术家的想像作品以及艺术家的道德目的。

关于别林斯基，一切严肃的问题终归都是道德问题，亦即何物完全可贵、本身即值得追求，亦即何物为惟一值得知道、言说、实践、奋斗——不惜舍生以求——之物。书本或谈话中寻得的观念，他并不先求其本身有趣、可喜，以及思想上重要而可以某种超脱与不偏不倚的方式检验、分析及反省。观念非真即伪，此为首要辨识。伪，则当祛除如恶灵。凡书籍都体现观念，纵使表面上毫无此意，而批评家之首务，即是往书中探索观念。为了演证此点，我想提出一个例子，此例甚为出奇，近乎谲怪，但我认为颇能显明他的手法。他的批评家与

传记家不提这个例子，因为这是他一篇小作品。《威克菲尔德的牧师》有个十九世纪法文译本。这个法文译本又有一俄文译本。在他无日或已的杂志写作活动里，别林斯基据此俄文译本，写过一篇短评。这篇短评，起笔十足传统路数，然后口气逐渐恼怒、敌意渐深。别林斯基不喜欢哥尔德斯密斯这部杰作，因为他认为此书伪篡道德事实。他指责说，哥尔德斯密斯假书中牧师之性格，申明冷漠无感、平静愚讷与颟顸无能终究优于斗士、改革者及进取的观念维护者所具备的特质。书中写那位牧师是一单纯之人，满怀基督教的隐忍、不重实际、连连受骗；这天生的善良纯真，哥尔德斯密斯言下之意，既难兼容于而且优越于聪敏、思想及行动。在别林斯基看来，这是个深重、该下地狱的异端看法。凡为书籍，都体现观点，都有其基本的社会、心理、美学假设，而据别林斯基所见，《牧师》的根本义理俗恶与虚伪。基本上，此书荣颂不作人生奋斗，站在人生边缘上，无所执著、洒落不羁，而一入世即为行动之士与邪曲之徒欺诳连累的人；其人物质上失败，但道德上胜利。这，别林斯基大声疾呼，是取媚于非理性主义——是对天下一般资产阶级都执迷深信的“混日子”作风迎合讨好。就此而论，本书不诚不实，以怯懦为比较深刻的智慧，将失败、因循敷衍、姑息求全说成深刻的人生理解。你可以回答别林斯基，说他这讲法荒唐夸张，说他摆在这位可怜牧师肩上的担子重得可笑。但是，他的做法彰示了一种新的社会批评的开始。在文学里，这种批评不是寻找理想的人类或状况“形态”（如早先德国浪漫主义者所为），也不是寻找可以直用于改善人生的伦理工具，而是寻找作者、他的环境或时代或阶级的人生态度。判断文学中的人生态度，亦当如判断生活中的人生态度，首先考察其纯正程度，是否充分照应主题，以及索问其深度、信实、究竟动机。

“我是文人，”他写道，“我说这话，痛苦但自豪而快乐。俄国文学是我的命，我的血。”他出此语，是做为一种道德立场的宣言。本世纪初，激进作家柯罗连科说：“我的国家不是俄国，我的国家是俄国文学。”言下分明维护的，就是别林斯基这种立场。而柯罗连科作此语，是代表一个十分正确地尊奉别林斯基为创始人的运动说话；在这个运动、这个信条看来，只有文学未为俄国的日常生活所出卖，只有

在文学里，才存在着正义、自由、真理的希望。

在别林斯基，书与观念乃攸关生与死、攸关得救永生与万劫不复的大事，因此，对书与观念，他的反应无比惨烈凌厉。论气质，他不近宗教，不是自然主义者、唯美主义者，亦非学者。他是道德主义者——彻底世俗而反教权的道德主义者。在他，宗教是对理性的可恶侮辱，神学家是江湖郎中，教会是阴谋。他相信自然、社会与人心中有客观真理可寻。他不是印象主义者，对于人生或艺术，他雅不欲自限于伦理中立的分析，亦不愿自安于不带成见、不含批评的精细描述。这种分析与描述，他曾和托尔斯泰或赫尔岑一样，指为浅薄、一己快意或者轻浮的批评，或者（如果你明知道德真理而宁取外在组织）是刻意作伪而气味可憎的批评。外在组织是外衣；你想了解人生真貌（或者人生的可能变化），则永恒而迫切紧要之事，与虽引人而短暂之物，你必须知所分辨。单单注视、甚至再创弗吉妮亚·伍尔芙所谓我们由生至死皆为所包含的“半透明封袋”[203]，并不足够；你须得沉入生活的流变的底层，检看大洋底下海床的结构、查验风来风去与潮起潮落的情形，并且不是为检验而检验（没有谁会不关心自己的命运），而是为了掌握自然力量，以便控驭你的船只，以便冒着无尽的苦难而发挥英雄气概，或者冲着无限重大的横阻困厄，航向目标——真理与社会正义；事实上，你也知道（因为此事无可怀疑）这是惟一本身值得寻觅的目标。逗留表层、耗费心力对其性质与你自己的感受从事精益求精的描述，若非道德的白痴，就是刻意的不道德，即非盲目也是懦夫的谎言，而说谎者终必自毁于谎言。惟真理美好，而且真理永远美好，永远不可能丑怖、毁人、苍白或琐屑。真理亦不在外表上。真理在“底下”（如谢林、柏拉图、黑格尔所示）。惟有只关心真理者能获得真理启示，因此，中立、超然、矜慎者看不到真理。惟作道德寄托，不惜舍我所有以发现并辨明真理，使我本身与他人解脱幻觉、习俗与自欺之蔽，以见世界及众人在世界中之天职者，可与论真理。这个当时揭橥、古来首见的信条，就是俄国知识阶层的信条，而当时诸子亦即本此信条，在道德上与政治上反对当局支持者标举的君主专制、东正教义、民族至上三口号。

以其类如卢克莱修或贝多芬的气质，别林斯基作为一个批评家，

与同代西方人自然不同。他既非兰多之类古典式专研柏拉图形式的纯粹行家，亦非圣伯夫之类锐利、悲观、已由幻想中觉醒的天才观察家，而是一个痛苦但满怀希望、努力分辨是非真伪的道德主义者。凡遇他以为新颖、可贵、重要甚或真理之事，他当即热烈狂喜，以急促煎迫、全无伦次、激动昂奋的句子，向世人宣告这项发现，仿佛稍待片刻，大势即去，因为游移无主的大众可能分神他顾。此外，传达真理，须出以奋迅喧腾之道，因为以平稳之声口，或将不足显示其攸关重大。在这种充沛横溢之中，别林斯基发现且过誉了几位比较名气不彰，而且鲜有可取的作家与批评家——这些人，如今当然已寂寂无闻。但他也慧眼先识，十分昭显了俄国文学巨星普希金的光彩。他还发掘莱蒙托夫、果戈里、屠格涅夫及陀思妥耶夫斯基，铨评之间，颇中诸家真才实值。至其品藻二流作家如冈察洛夫、格里戈罗维奇、科尔佐夫，更不待论。当然，别林斯基操觚谈文以前，已有人识出普希金为天才作家，但确立普希金重要地位者，是别林斯基。他以十二篇著名文章，论定普希金不仅是天才焕发的诗人，更创造了俄国文学，以及俄国文学的语言、方向和俄国文学在俄国民族生命中的地位。普希金之于文学，犹彼得大帝之于俄国，为激进改革者、破旧立新者，民族传统之死敌兼孝子，外则侵掠前此远不可及之异域、内则整合俄国历史中最深层且最具民族本色之要素——以上这个普希金意象，自别林斯基首创以来，一直支配俄国文坛。别林斯基一贯不懈，以热烈的信念，刻画一位诗人：这位诗人自视为信徒兼先知，颇称公允，因为他的艺术致使俄国社会知觉自身为一精神与政治实体，并连带使它知觉到它可怕的内在冲突、它不合时宜之处、它在国际间的反常地位、它巨大而未尝试用发挥的力量，以及它黯淡而令人忐忑不安的未来。别林斯基多方举例，证实成就此事者为普希金，而非其前辈——御用的俄国精神与俄国国力吹捧着。他前辈中最富文明、才具最高者，如史诗诗人杰尔查文、博孚众望的史学家卡拉姆津，甚或他自己那位宽厚、浪漫、言行温婉、终身和乐可亲的恩师茹科夫斯基，都未有此成就。

文学如此管领人生，一人支配如此巨国的整个意识与想像，是奇特独绝、古今无尔之事，即但丁、莎士比亚、荷马、维吉尔或歌德在

其各国意识中所占地位，亦不足比伦。这个非常现象，观者有何感想，另当别论，至于此一现象为别林斯基及其弟子门生所创，则世人至今未有充分认识。他们师徒视普希金为核心巨星，在这道光源辐射的光辉照耀下，俄国人的思想与感受有令人称奇的成长。普希金，这个恣意人生、斯文雅致，而在社交生活中倨傲不群、睥睨世俗、言行奇僻的人，反倒以此为尴尬困窘之事，把棱角尖锐而不投时尚的别林斯基说成“一个怪人，不知为了什么异乎寻常的原因，好像在崇拜我”。他有点儿受惊，又半猜半知他必有话说，起意央他为他主编的刊物写稿，却转念朋友间认为此人不登大雅，于是打消会晤结纳之计。

普希金有势利习性，素常又喜故作贵族附庸风雅之态，而不以职业文人自居。别林斯基原本富于社会性的敏感，普希金此举，正搔中他痛处——恰如他与莱蒙托夫初次谋面，莱蒙托夫作张作致的世故犬儒姿态惹他恼怒。不过，天才当前，别林斯基一切置诸脑后。他忘记普希金的冷漠，他明白，莱蒙托夫那张拜伦面具背后，他那刺人的犬儒主义、那伤人及被伤的欲望底下，是个伟大的抒情诗人、严肃且透辟的批评家、内心痛苦而温和且深刻的人。这些人的天才令他着迷，如中符咒，而无论他自知与否，他其实就是根据他们——尤其普希金——的艺术与人格为尺度，界定他自己关于创作艺术家本有与应有境界的观念。

作为批评家，他终身是德国浪漫主义大师的信徒。他直斥当时法国社会主义者蔚为风尚的说教与功利艺术作用论。“诗没有本身以外的目的。诗就是诗自己的目的，正如真理是诗的目的、善是行动的目的。”同一篇文章稍早，他说：

> 整个世界，它的……颜色与声音、一切自然与生命形式，都可以是诗的现象；不过，它的本质掩藏于这些表相之中……而以生命的变化使人着迷、使人陶醉……[诗人]是容易感应、容易刺激的有机体，恒常生气活跃，稍一轻触，就放出火花，比他人感

受更痛苦、更猛烈品尝乐趣、爱得更狂暴、恨得更激切……

又：

> [文学是]自由的灵感所产生的成果；某些人虽非统一地、但有组织地努力……充分表达……民族的精神……显现民族的最隐密深层与脉动……就是文学。

他激烈拒斥乔治·桑与勒鲁所宣扬的以艺术为社会武器的概念：

> 不要担心观念的体现。你是诗人，你的作品就会在你不知不觉之中含有观念——放心自由信从你的灵感，你的作品就会既合乎道德，又兼得民族性。

这是施莱格尔及其同道说法的回响。别林斯基早岁获此观点，毕生不离。安年科夫说，别林斯基在艺术里寻求他对一切人类需求的“完整”解答——以艺术补全比较不充分的其余经验形式所留下的裂隙；他觉得，不断返取伟大的经典作品，将能使读者更新生命、高贵升华；惟有伟大的经典作品能变化读者的识见，向他启示事物的真正关系，从而解决一切道德与政治问题；他恒常认定伟大的经典作品永远是天机自发而浑然自足的艺术品：其本身自成世界，而不是供作道德或社会宣传的伪劣结构。别林斯基亦曾数易见解，且次次痛苦万分，但他至终相信，求真理者可在艺术——尤其文学——中寻得真理；艺术冲动愈纯粹——作品愈纯属艺术——其所启示之真理愈清晰且深刻；他至终诚信以下浪漫义理：最好、最少掺杂的艺术必然非仅

为艺术家个人之表达而已，往往也必然是一个环境、文化、民族性的表现；艺术家是环境、文化、民族的有意识与无意识代言人，无此功能，他琐屑不足道、了无价值，而且也惟有在此功能格局内，他本身人格方具任何意义。别林斯基那些斯拉夫主义敌人不曾否认以上任何一点，他与他们另有歧异。

一切浪漫主义者都执持历史主义，别林斯基固亦不免。但是，有一派这种历史主义者，其宗旨、其专长，是对艺术现象作仔细的批判与历史分析，将一件艺术品或一位艺术家关连于一个准确的社会背景，分析他的作品所受的特定影响，检验并描述他使用的方法，为他某些特殊效果的成败提供心理或历史解释，则别林斯基亦不在此等人之列。这类工作，他的确时或为之；其实，他就是第一位、也是最伟大的俄国文学史家。然而他恶谈细节，赋性不喜唯谨唯慎的学术工作；他读书不主系统，以博涉为尚；他兴奋、狂热疾读、不遑稍辍，读至不堪再读，即纵笔为文。这给他的作品带上一股马不停蹄的活力，但仅恃此活力，难成持平稳当的学术。不过，他对十八世纪的批评，并不如中伤者所言那般盲目且不分皂白而一笔勾销。他评论早先俄国作家，如特列季亚科夫斯基、克姆尼泽、罗蒙诺索夫、冯维辛及德米特利耶夫，铨次优劣，皆各当其分；尤其他论述诗人杰尔查文与寓言作家克雷洛夫，特足为洞识卓见与明澈判断的模范。此外，有几位十八世纪的平庸作者与模仿家，他也使其虚名永隳于一旦。

不过，立定百世不刊的文学评判，非他天才所长。作为文学批评家，他的特质、他在西方几乎无人可比的特质，是对于一切文学印象——无论风格、内容上的印象，他有令人惊异的新鲜与充分反应，而且以热烈的专诚与谨慎，在文字上再造并刻画他所获直即印象的生动本有性质、颜色、形状，以及——最重要者——道德特质。任何时刻，他若想传达一项文学经验，他都用上生命、他整个人，力图捕取该项经验的本质。他有超乎寻常的理解力及陈述力，不过，与其余诸家相较，至少与这方面禀赋相当的批评家如圣伯夫或阿诺德相较，他卓然特异之处，是他的眼光完全直接——可以物我无间称之。几位同代人，屠格涅夫即其一，说他形貌逼肖鹰隼。的确，他常像一只肉食鸟，扑击一位作家，酣畅尽言，将其人片片撕碎。他的论述解说往往

流移芜蔓，文体参差不匀，时时冗赘而牵缠不清；他的学养是随兴凑成之物，他遣辞用字颇欠优雅、殊少内在魔力。但是，当他适才量力而为，当他处理与他足堪伯仲的作者，则无论赞美或指斥，所谈无论为观念或人生态度、诗法或成语，他眼光紧切强烈、高论滔滔汹涌、说法截然直即、体验鲜活生动而出以不稍缓解且长驱流贯的气势，今日读来，其劲力万钧而惊心动魄，犹如当日。他自己也说过，要了解一位诗人或思想家，你必须暂时整个浸入他的世界、任令自己受他看法支配、与他的情绪浑同合一，简言之，体悟其经验、信仰及信念。别林斯基其实就是这样“体悟”莎士比亚与普希金、果戈里与乔治·桑、席勒与黑格尔的影响。他精神上的居处有变，态度也随之而变，于是斥其昨日之所美、美其昨日之所斥。后世批评家指他为变色龙，表皮敏感，反应过多，变态过度，是个不可靠的向导，没有持久的内在原则核心，太容易为外物感染，漫无纪律，虽生动活泼且雄言善辩，惜无明定、固实、严谨批判的人格，亦无明确路数，没有可以确指的观点。此论有失公允，与他相知之侪辈，必将无一能丝毫了解这种判断。试求一人于古往今来，其人秉持严格——过于严格——且狭隘的原则，终身对真理有一股了无愆悔、不曾间辍、疯狂热烈的酷爱，不能妥协，苟非其全心彻底相信之事，则暂时且表面的委蛇变通，亦不肯为。若此人可得，别林斯基即是。“人如果不改变其人生观与艺术观，是因为他一意虚荣，而非力求真理。”他说。别林斯基两次根本改变见解，各次都在一场痛苦的危机以后为之。各次改变见解，他都遭受强烈的痛苦，这种痛苦，俄国人似乎特别善于言传。其中经过，别林斯基所记甚为详尽，主要出以信件，而成为俄文里最动人的书简作品。他的心智与感受里有一种严峻不移、不断反躬自省的诚实，近乎英雄气魄。读他这些书信者，当知我此话意思。

别林斯基生平有几个思想立场，他辗转往返其中，每至一处，必穷用其义蕴，然后耗费呕心剔肠的重大功夫，解脱而出，重新奋斗。他不曾造达任何终定或一贯的看法。注重条理格式的传记家将他的思想划分成三数个界线明晰、井然有序而浑成的“时期”，可谓见小失大：别林斯基经常“退回”他早先“放弃”的立场。他的一贯，是道德上的一贯，而不是思想上的一贯。他的哲学工作肇始于一八三〇年代中

期，当时他二十三岁。尼古拉一世的警察国家里，心犹未死、良知尚存的青年知识分子率有厌恶与窒息之感，别林斯基亦然。他属于莫斯科年轻哲学家斯坦凯维奇与巴枯宁的圈子，也就采行他们的哲学。一八二五年十二月党人起事流产后，当局厉行镇压，唯心主义是这种镇压所引起的反动。出国的年轻一辈俄国知识分子受政府鼓励，前往德国，而非前往路易·菲力普治下民心暗沸、危机重重的法国，竟满怀德国形而上学而回。尘世的生活，物质的存在，尤其政治，令人憎恶，所幸并不重要。惟一要紧的，是精神所创造的理想生活，是想像的巨大建构。借这些建构，人超越挫折重重的物质环境，脱离其卑污，与自然、与上帝合一。西欧历史里可见许多这种崇高成就，强称俄国举得出与此媲美之物，是游谈无据的民主主义谰言。俄国文化（别林斯基在一八三〇年代告诉他的读者）乃人工造做、由外输入之物，普希金崛起以前，都不能与莎士比亚、但丁、歌德及席勒同日而语，甚至无法与伟大的写实作家如司各特及（一切作家之最的）菲尼摩尔·库珀相提并论。所谓俄国民族文学，无非法国模式的二三流模仿之作所形成的可怜一堆复制品的美名，而俄国民歌、民谣及民间史诗比这些仿作更可鄙。至于斯拉夫主义者，他们热爱俄国的旧风俗与旧习惯、热爱传统斯拉夫服饰及传统俄国歌曲与舞蹈、热爱老掉牙的乐器、热爱拜占庭正教的僵化物事、喜欢拿斯拉夫人的精神深度与精神财富同颓废而“正在腐烂”（被迷信与污秽的物质主义腐化）的西方对照——这，是幼稚的虚荣与错觉。拜占庭给人什么？它的嫡裔，即南欧的斯拉夫民族，可以列入全欧洲最死气、最僵滞的民族。在他某篇评论里，别林斯基高喊，要是黑山人明天死光了，这个世界也不会增加丝毫不幸。与十八世纪任一高贵声音相较——一个伏尔泰、一个罗伯斯庇尔——拜占庭和俄国拿得出什么来？只有伟大的彼得，而他属于西方。至于把驯顺而虔诚的农民——独被天恩的神圣愚夫——拿来歌颂，则别林斯基也不同于斯拉夫主义者。他并非出身贵族或绅士世家，而是浸在酒里的小镇医生之子。他没有认为农业浪漫或使人高贵，只认为它使人降志辱格，使人愚蠢。斯拉夫主义者大作浪漫而反动的妄论空言，试图以古老而往往不存在的传统遏阻科学的进步，也使他激愤。而最可鄙之事，莫如虚伪而以廉价哗俗之物取宠的民族主义、以古为美的服饰、仇视外国人，以及破裂彼得大帝胆力过人而辉

煌开启的伟大英雄事功。别林斯基的脾气本来极像十八世纪法国百科全书派。他也同他们一样，自始（以及去世之前一段时期）相信，惟开明的专制君主——借着强迫手段造成的教育、技术进步与物质文明——能拯救蒙昧、野蛮的俄国。在一八三七年写给朋友的一封信里，他说：

> 最要者，你应该抛弃政治，并提防政治对你的思想方式产生影响。在俄国，政治没有意义，只有脑袋空洞之人会同它沾上关系……如果构成俄国的每个人都由爱而臻于完美，那么，不用政治，俄国也会是世界上最幸福的国家——教育才是获取幸福之路……

同一封信：

> 彼得是个明证，证明俄国无法自力发展其自由以及其民政结构——这，如同俄国其余诸多事情，须经沙皇之手，始克完成。我们固然尚未拥有权利——不瞒你说，我们是奴隶，但这是因为我们仍然必须当奴隶。俄国是婴儿，需要保姆，这保姆心中满怀对她幼儿的疼爱，而手里一支棍子，幼儿顽皮，就要处罚。让孩子完全自由，会毁了他，给现下状态的俄国一部宪法，会毁掉俄国。在我们的人民，自由……只是为所欲为的意思。解放了的俄国不曾组织议会，只会奔进酒馆，狂饮、摔杯子，把绅士吊死，因为他们刮胡子、穿欧洲衣服……俄国的希望在教育，而不在……立宪与革命……法国经两次革命，结果有宪法，而在这个立宪的法国，思想的自由远远不及独裁专制的普鲁士。

同一封信：

> 我们的独裁政体给我们完全的思想与反省自由，但限制我们扬声发言和干涉她事务的自由而已。它允许我们从海外进口书籍，而禁止我们翻译或出版这些书籍。这是有理且公正的，因为你知道的东西，农民可能不知道；对你有益的观念，对农民可能要命——他们自然而然会误解……对知道酒如何用法的成人，酒有益处，对儿童可是要命之物，而政治就是酒，在俄国可能会变成鸦片……所以，去他的法国人罢。他们对我们的影响至今有害无益。我们模仿他们的文学，扼杀了自己的文学……德国——德国才是现代人类的耶路撒冷。

即使俄国的民族主义学派，亦未至此极。当是时也，西化程度深如赫尔岑的思想家，遑论温和的自由主义者，如格拉诺夫斯基与卡维林，都准备因势推移，甚至愿意相当认同斯拉夫主义者对俄国传统与固有生活形式的深刻诚挚情感，而别林斯基强硬不屈。西欧，更明确地说，开明专制，乃人类主要成就之所倚。惟西欧有生命力、严谨的科学轨范、哲学真理，而惟赖这些，始有进步可言。斯拉夫主义者已背弃此义。无论动机如何可取，他们终是盲人、盲人的领队。伟大的彼得煞费周章，才将他原始不化的人民由无知的野蛮与积弱中拔出或半拔出来，而此辈无非复陷于此万古泥沼。别林斯基此说，是激进、个人主义、启蒙、反民主之说。苏联作者引经据典，力辩苏联的无情统治精英扮演进步角色。别林斯基这些早期论述颇为他们所用。

同时，巴枯宁已开始对别林斯基宣扬黑格尔。别林斯基不谙德文。巴枯宁一如后来在巴黎向蒲鲁东灌输，此时夜夜向别林斯基宣讲这新兴的客观主义。经过一场可怕的内心挣扎，别林斯基终于皈依这派新的反个人主义信仰。早先，他由斯坦凯维奇的阐释，赏玩过费希特与谢林的唯心主义，结果是他完全离弃政治问题，视政治为一团污秽的琐屑、经验浑沌世界，一道虚妄的障幕——掩蔽障幕外的和谐实在。现在，这已完结、断绝。他移居圣彼得堡，在他新宗教的影响

下，于一八三九至一八四〇年间写成两篇著名文章，其一是评论一首诗、兼谈一篇纪念波罗金诺战役周年的散文作品，其二是批评某德国黑格尔学者对歌德的抨击。新的教条说："凡现实的，就是合理的。"攻击或试图改变现实，是幼稚、浅薄、短视之举。凡存在的，就是这样存在，因为它必须这样存在。有解于此，即能了解万事万物之美与和谐：万事万物都依可解且必然的法则而发生于指定的时间与地点。自然的巨大图式，就像历史的大地毯，展现其文样，在这大图式、大地毯里，一切合适其位。开口批评，仅仅表示你没有向现实调整适应，表示你没有充分了解现实。在别林斯基，并无所谓权宜变通。赫尔岑告诉我们，别林斯基一旦采定一个看法，即：

> 无畏于任何后果。任何事情，或者道德上的考虑，或者他人的意见，往往吓住比较软弱与比较不那么坚强的人，而都不曾令他止步。他不知畏惧为何物，因为他刚毅而精诚，他良心清白。

他（或巴枯宁）就黑格尔学说所作的诠释，使他深信，静观与了解是精神上优于行动奋斗的态度。于是，他怀着激昂狂热，一头栽入"接受现实"——不过，才两年以后，他又以同样的激昂狂热，抨击寂静主义者，并且呼吁积极抵抗尼古拉一世的可憎行为。

一八三九至一八四〇年间，别林斯基宣布强权即公理；历史本身——无可避免的力量的迈进——使现实变得神圣；独裁专制不得不尔，是神圣的；神的计划迈向一个理想目标，而俄国的现状是这计划的一部分；政府——权力与压制的代表——比人民明智；向政府抗争，无非轻浮、邪恶、徒劳。反抗宇宙力量，永远是自杀。

> 现实是一只巨怪[他对巴枯宁写道]，长着铁爪、巨嘴与巨颚。她迟早会吞掉每个反抗她、无法同她和平相处的人。要自由

——不把她视为可怕的怪物，而把她看成幸福之源——只有一个法子：了解她。

同一封信里，他说：

我曾极端鄙薄现实，现在，认清了它的理性，领悟它一切都不可拒斥，它一切都不可谴责或蔑视，我看着它，浑身颤动着神秘的喜悦。

他又以同样理路，说：

席勒是……我的死敌，我费尽气力，才做到对他发乎恨，而止乎我所能的起码礼数。此恨所为何来呢？

他说，此恨之来，及因席勒的《强盗》、《阴谋与爱情》及《费斯科》“以一种抽象、同地理与历史发展条件毫无关系的社会理想，诱发我心里一股对社会秩序的狂野仇视”。此信所言，与他先前费希特唯心主义那些比较无害的座右铭彼此呼应——那时候，他习常宣称社会恒较个人有理，或者，“个体愈是作为宇宙的个别表达，才愈是真实，而非幻影”。不过，虽云前后呼应，此处在政治上已大失正道。

朋友们震骇之余，无辞以对。这只能说是这位最专志、最无畏的激进派领袖的大背叛。这震骇极为痛苦，在莫斯科竟至于无人讨论。这项脱离将有何效果，别林斯基知之甚明，书信中也直言不讳。不过，他别无可行。他是以一个理性的过程，达到他的结论，倘使要在

背叛真理与背叛朋友之间抉择，他必须做个堂堂男子，背叛朋友。他也想到，行此背叛，将为自己引来可怕的巨痛。然则愈思此巨痛，反愈适足以使他认定这项对原则的重大奉献牺牲是逃无可逃的必然。原来，他接受了社会发展与历史迈进的“铁律”，认为这些铁律非仅无可避免，而且公正、理性，具有道德上的解放作用。但是，就在当时以及后来，他兼而又有一股深刻的憎恶在——大则憎恶俄国社会的状况，小则憎恨他本身圈子的状况。

> 我们的生活[他一八四〇年致阿克萨科夫]，我们要什么样的生活？我们的生活在哪里？为什么而生活？我们是滞留在社会外面的许多个体，因为俄国不成社会。我们既无政治生活，也没有宗教生活、科学生活和文学生活。无聊、冷漠、挫折、徒劳无果的努力——这就是我们的生活……中国是可厌的国家，但更可厌的，是一个拥有丰富生活资料、欲像软骨病的幼童般撑在铁架子上才站得起来的国家。

救济之道？向当局的权势妥协，即适应“现实”。别林斯基犹如后来许多共产主义者，以自取铐手缚足的沉重桎梏而自傲、以自愿忍受的狭隘与黑暗而自豪。友朋惊骇、厌恶，适足证明我牺牲之巨大——因此，也证明我这项牺牲的壮丽与必要。

这情形维持一年，他就忍无可忍。赫尔岑到圣彼得堡拜访他；乍会之初，场面僵冷，两下里疠促尴尬，然后，别林斯基情绪爆发，不可收拾，承认他信从黑格尔而任气使性，对当局的黑暗反动加以“接受”并歌颂的这一年，是一场沉重的梦魇，供奉的不是真理，而是一种丧心病狂的逻辑。他关心、他从来不曾须臾或忘的，不是历史的过程、不是宇宙的条件、也不是黑格尔的上帝在世界上的庄严迈进，而是芸芸众生的个体生活、自由与希望——他们所受的苦难，没有任何崇高的宇宙和谐能够解释或补救。得此一悟，他未曾反顾。这次的解脱非常巨大：

我痛恨[他致书包特金]我要同一个可鄙的现实和解的可鄙欲望！伟大的席勒万岁——高贵的人性辩士、灿烂的救世之星、使社会脱离血腥传统偏见的解放者！普希金说得好，“理性万岁，但愿黑暗消灭！”现在，我认为人性的人格（the human personality）高于历史、高于社会、高于人类……天啊，想到自己这一向的景况——发烧、疯狂，我悚然而惊。我如今的感受，有如大病初愈……我不会善罢干休，再不会向邪恶的现实委屈求和了。我要在想像的世界里寻求幸福，也只有幻想能使我幸福。至于现实——现实是刽子手。想到由于自己性格上可鄙的理想主义与软弱无能而逞弄的一时之快，我痛苦反侧。天知道，我那深刻而妄纵的信念使我在满腔诚意与盲狂里白纸黑字，说了多么邪恶、恶心的荒唐话！我在寻求真理的路上经过了多么可怕的曲折！为了真理，我付出了多么可怕的代价，犯下了多么可怖的莽撞，而这真理何其苦涩——这世界，尤其我们周遭的世界，多么邪恶！

同一年里，他写道：

啊，对奋发且高贵、为人类最神圣的权利而流血的法国，我吐出了多么疯狂的瞎说……我已觉醒，回思前梦，不胜恐怖……

关于“精神”的无情迈进，他说（赫尔岑所记）：

我不是为自己而创作，倒是为精神而创作了……真的，它当我是什么样的白痴？我宁可不思不想——“它的”意识干我何事？

此外，神圣的形而上实体，如普遍性、宇宙意识、精神，以及理性的“国家”，等等，他在他一些书信里指斥为抽象、生啖活人的摩洛神。

又过一年，他终于清算大师本人：

> 黑格尔关于道德的一切言论都纯属瞎说，因为客观的思想境地里并没有道德这回事……即使我达到人类发展之梯的实际顶端，在那时候，我也仍然要[黑格尔]就人生与历史的所有受害者、意外事件与迷信的所有受害者、以及宗教裁判与菲力普二世等等的所有受害者，提出解释；否则，我会把自己头上脚下，笔直摔下来……听说，不和谐是和谐的一个条件。这，喜欢音乐的人可能欣然赞同，但是，从命中不幸要以自家性命来表达这个不和谐成分的人看来，此说可没有这么圆满。

同年，他试图解释这种错乱：

> ……由于我们了解我们在现实生活里没有生命，由于我们的天性是没有生命就无法生活，所以，我们逃开，逃入书本的世界，开始依照书本而生活、而爱，把生活与爱变成一种职业、一种工作、一项焦心苦虑的劳动……于是，到头来，我们相互厌烦、相互激怒、使彼此疯狂……
>
> 走入社会，否则，不如速死！这是我的口号。只要个人还受苦，普遍的东西对我有何意义？当人群在泥沼里打滚，孤独的天才住在天堂里，与我何干？我的人类弟兄、我在基督里的弟兄，只因无知，实际上就变成陌生人、敌人；即使我领悟……艺术或宗教或历史的本质，若不能与他们共享，则此悟亦于我何益？……阴沟里嬉戏的赤脚儿童、衣衫褴褛的穷人、烂醉的车

夫、下班的军人、手夹公事包而步履蹒跚的官员、沾沾自喜的军官、倨傲的贵族——这些景象，我都无法忍受。向一名士兵或一位乞丐施舍一文钱，我居然几乎哭出来，一路跑开，仿佛干下了什么可怕的勾当，跑得好像不希望听到自己脚步声似的……世界如此，一个人有权利到艺术或科学里埋首自忘么？

他读了唯物主义者费尔巴哈的作品，变成革命民主派，日益痛斥暴政、无知，以及同胞们禽兽不如的生活。逃脱半知不解的德国形而上学的符咒以后，他有极端解放之感。这次反动，一如往常，是外在形式，至于其所倾吐，则是对个人主义的热烈赞美。在写给友人包特金的一封信里，他指斥他的思想环境不够严肃认真，缺少个人尊严：

……我们是新锡西厄不快乐的安纳卡西斯。为什么我们饥喘、张着大口、赶着对一切有兴趣而不能固守一事、吃尽一切而仍然饥饿？我们彼此相爱，爱得既热且深，而我们是如何表现这友情的？我们曾经彼此兴高采烈、热心、狂喜，而我们又互相怨恨、彼此伤害、彼此轻视……分开稍久，我们思念若渴，想到见面，就热泪盈眶，我们患着相思病，深情款款。一旦相见，我们的会面既冷漠、又疠促难安，往往再分手而无憾悔。向来如此。我们早该停止自欺了……我们的饱学教授是炫学无实的冬烘、社会腐化的一群……我们是孤儿、无国之人……古代世界令人着迷……其生活含有一切伟大、高贵及英勇之事的种子，因为其生活根基是个人的自尊自重，个体的尊严与神圣。

然后，他在一阵狂喜之中，以提比留·格拉古比喻席勒，而将自己并拟于马拉。

> 人性人格，我恐怕要爱得发狂了。我现在开始像马拉一般爱人类。我相信，只要能使极小一部分人类幸福快乐，我会毫无犹豫，用火和剑毁尽其余。

他只爱雅各宾党人——他们才有成事之效；他要“言行俱及的双刃剑——罗伯斯庇尔与圣鞠斯特一流”，而不取“甜蜜狂喜的掉弄词句——吉伦特党人漂亮的理想主义”。由此，他走向社会主义——马克思以前那种“乌托邦”社会主义。这种社会主义，别林斯基并无了解，只因它力倡平等，他便趋前拥抱：

> ……社会主义……观念中的观念、本质中的本质……信仰与科学的终始旨归。有朝一日，没有人会活活烧死、没有人会头颅落地……没有富户、没有穷人，无人是君、无人为臣……[人]都是兄弟。

别林斯基去世多年以后，陀思妥耶夫斯基当言：“他相信……社会主义非仅不至于破坏个体人格的自由，反而会在新兴、而且从此至坚不摧的基础上恢复其闻所未闻的光辉。”言下之意，指的就是别林斯基这个神秘灵见。陀思妥耶夫斯基年轻无名之日，本是别林斯基首先识才，告诉他，批评家长篇累牍而徒费无功之事，他以《穷人》一挥而就——他发人所未发，揭露了苍白、受屈辱的俄国小公务员的生活。不过，他本身不喜陀思妥耶夫斯基其人，厌恶他的基督教信念，并刻意以美学上的激词苛论与宗教上渎骂神明之言，对他横施谤刺。他的宗教态度是霍尔巴赫或狄德罗的态度，而且理由相同：“在上帝与宗教这两个字眼里，我只看见黑暗、镣铐和皮鞭。”

一八四七年，天才曾为别林斯基所盛称的果戈里发表一本激烈反自由、反西方的小册子[204]，号召国人重返古老的家长政治、复归于一

个精神再生的农奴、地主、沙皇国度。别林斯基怒不可遏。久病虚耗，已至末日阶段的他，由海外驰书，痛责果戈理出卖光明：205

> ……以宗教作掩护、皮鞭为倚恃，虚伪与悖德被当成真理与美德来宣扬的此时，我们不能缄默。
>
> 是的，我爱你，就像一个与自己国家以血相亲的人，是全副热情，爱它的希望、它的光荣、它的尊严，以及带领它走上意识、发展与进步之途的伟大领导者……俄国的得救，不在神秘主义、不在唯美主义、也不在虔诚信教，而在教育、文明与人性文化的成就里。她需要的不是讲道（她已经听得太多）、不是祈祷（她已经咕哝太多），而是在人民心中唤起久已埋失于泥沼与污秽中的人性尊严意识。她需要法律与权利——不是教会提倡的，而是合乎常识与正义的法律与权利……结果，她拿出来的不是这些，而是一片恐怖景象，买卖人口，连美国人“黑人不是人”的行话也免了……一个个人自由、荣誉或财产毫无保障的国家；连警察国家也称不上，只是以官吏之偷盗抢劫构成的巨大集团……政府……十分清楚地主怎样对待农民，每年又有多少地主被农奴屠杀……你，提倡皮鞭的教士、宣扬无知的使徒、捍卫蒙昧主义与黑暗反动的斗士、鞑靼生活方式的辩护士——你在干什么？瞧瞧你立足之地罢，你正站在深渊边上。你根据正教而发你的高论，这，我了解，因为正教向来偏爱皮鞭和牢狱、向来对专制独裁五体投地。然而这与基督有何关系？……比起你那班教士、主教、长老、大主教，那个以嬉笑怒骂将欧洲的迷信与无知无文之火扑熄的伏尔泰，当然更是基督之子、基督肉中之肉、骨中之骨……[我们的乡下教士]是粗劣通俗故事的主角……教士往往无非饕餮之徒、守财奴、阿世媚俗之流、寡廉鲜耻之人……我们的教士绝大多数……不是迂腐炫学的烦琐冬烘，就是无知盲目得吓人。只有我们的文学（在野蛮的检查制度下）仍然露出生命与前进运动的信号。此所以我们这般尊崇作家的志向，此所以小小的文学禀赋也能成器，此所以文学职业使炫目的徽章与俗丽的制服黯然失

色，此所以一个自由作家即或才力微薄，也激起广大的瞩目，而……出卖天资以服事正教、独裁与民族主义的大诗人，很快丧失众望……俄国民族是对的，看出俄国作家是它仅有的领袖、辩护者，以及将它由俄国的君主专制、东正教义与民族至上的昏天暗地里解放出来的救星。俄国民族可以原谅一本劣书，但不能原谅一本有害的书。

他在巴黎向朋友宣读这封信。安年科夫记下这一幕。赫尔岑低声对他说："这是天才之作。我想，也是他的遗嘱兼最后证言。"这项著名文件成为俄国革命分子的《圣经》。陀思妥耶夫斯基判死罪、发配西伯利亚，就是因为在一个地下讨论圈子里朗读这封信。

最后阶段的别林斯基是人文主义者，是神学与形而上学的敌人、激进民主派，更由其信念极端强力猛烈，而将纯属文学的争辩变成社会与政治运动的开端。屠格涅夫由他说起两类作家：一种作家，他可能有精彩焕发的想像力与创造力，但始终停留在他所属社会的集体经验的外缘上；另一种作家生活在他的社会的核心里，而与这个共同体的情绪和心灵状态产生"有机"关系。别林斯基知道——而只有真正的社会批评家知道——一本书、一个见解、一位作者、一派运动、一整个社会的道德重心何在。俄国社会的核心问题不是政治问题，而是社会与道德问题。聪慧且觉醒了的俄国人最想知道的，是该做什么[206]，如何过个体、个人的生活。屠格涅夫证言，俄国人民从来不曾像一八四〇与一八五〇年代那般关心人生问题、那般不关心纯粹的美学理论。日渐加紧的压制，剩下文学为惟一可以稍稍自由讨论社会问题的媒介。当时，斯拉夫主义者与"西化派"有其重大争论：一方认为俄国仍是未经腐化的精神与社会有机体，以一体共同的爱、天生自然的虔诚、对权威的敬重等无形环节为之密附结合，对此，人为的、"没有灵魂的"西方形式与建制已经造成、而且会继续造成可怕的戕害；"西化派"则认为俄国是一个迟滞不进的半亚洲专制体，连最初步的社会正义与个人自由也无从得见。十九世纪这场使受过教育的俄国人壁垒分裂的决断性争议，主要也就是在欲盖弥彰的文学与哲学辩论里进

行。当局权威对双方俱无偏爱，而且，认为任何严肃问题的公开讨论，对现存体制都是一种威胁。当政者持此看法，亦自有道理，不过，如我们现在所知，有效的压制技术，当时尚未发明；于是，这半明半暗的争论持续不断，复由于双方主辩者深切意识到自己的社会出身，社会出身又感染各人的意见与感受品质，因此争论日益尖锐，而且愈来愈个人化。

别林斯基时代，亦即一八三〇与一八四〇年代的俄国，大体还是一个封建社会，工业未兴，某些部分更处于半殖民状态。整个国家以截然划分的界线为基础，农民明别于商人与低级教士，而士绅与贵族隔阂更大。由下一阶层升到上一阶层，虽然非常困难、而且极不常见，但也不是全无可能。不过，要能如此，一个人非特要有格外的精力、格外的野心与才具，更须相当愿意、相当能够抛弃他的过去，在道德、社会、心态上认同上一阶层的环境；这些方面，如果他够努力，上一阶层根据某些条件，就可能愿意接纳他、同化他。十八世纪最出色的俄国人、俄国纯文学与自然科学之父罗蒙诺索夫——“俄国的达芬奇”——出身寒微，但他爬上去，变了一个人。他的作品甚多强健雄壮之处，而毫不原始，绝无乡俚腔调。十八世纪晚期，他拳拳模范当时最精巧繁缛的欧洲——也就是说法国——作风，几乎独立树立了俄国散文与诗的形式传统。到十九世纪前半叶为止，教育、闲暇与素养品味足具而能从事艺术、尤其文学者，惟有社会精英，他们目注西方文坛巨子，心仪手摹，对于大帝国内冷僻角落里农民与匠人传习不辍而技巧想像力俱有可观的传统艺术与手艺，则殊少采撷，即有所取，至多也限于偶尔一点地方色彩。文学为雅致才艺，从事者主要是圣彼得堡的贵族玩票家，以及其附庸，其次是莫斯科一班人——圣彼得堡乃政府大本营，莫斯科所集则是富商，以及比较扎实而旧式的贵族，此辈以厌恶的态度，远观欧化首都里浇薄而世故的气氛。文学大复兴第一世代最具特色的姓名——卡拉姆津与茹科夫斯基、普希金与格利鲍耶陀夫、巴拉滕斯基与维涅维季诺夫、维亚泽姆斯基与沙霍夫斯科伊、雷列耶夫以及两位奥陀耶夫斯基——即属于这个社会阶层。有几位外来的个人也得以加入：批评家兼新闻业者、俄国文学自然主义先驱波列沃依是西伯利亚商人之子；抒情诗人科尔佐夫终身是

农民。不过，这些例外对固有的文学传统并无重大影响。社会地位低微的波列沃依，起初十分勇敢，抨击精英阶级，然后，尽抛本色，完全同化于主导集团的风格与方法，终其余生，都是正教与独裁政府一位驯服而戒惧的支持者（虽然仍受尽权威势力的迫害）。科尔佐夫因毕生保留乡间语法风格而驰誉。他的确也不虚其名：一个天才原始人、一个不因名声而败坏的单纯农民。他以他清新而灵动的天资，风靡那些老练世故的沙龙雅集，以他近乎夸张做作的卑微姿态，以他不幸而刻意谦退的生活，感动他那些出身高贵的仰慕者。

别林斯基打破、永远打破了这个传统。他能如此，因为他根据自己的条件，进入社会身份比他高的团体——他不曾捐弃他任何本色。初抵莫斯科的他，是个古怪的乡下人，此后，以迄去世，也一直保留他那个阶级的许多品味、成见与习惯。他生于贫穷，在落后省份一个僻远乡间的荒凉、粗糙未开气氛里成长。莫斯科确曾使他有某种程度的软化、文明化，但他的作品始终保持一个粗朴的核心，以及一个自觉、粗鲁、时或得理不饶人的格调。这种格调一入俄国文学，从此不曾离开。终十九世纪，对不关心政治以及保守的知识阶层那种温文尔雅极不耐烦的政治激进分子，其特征就是这种格调。当革命运动日增紧张，这调子即时或转趋尖锐而激越、时或掩抑而伺机突发。此调之使用，已经成为原则。思想上的过激分子抨击固有秩序的支持者，刻意用这调子为武器；无特权者与受压迫者的领袖决意消灭文雅其名、实则只为现行体制之死气、无用与丧心邪恶作掩饰的小说，也使用粗蛮而挑衅的口气。别林斯基使用这种口气，则是因为这种粗豪刺耳之气原本出于他的天性，同时也因为他博读群书而教育不足，激情风烈，既无传统教养的拘束，也没有天生温和的脾气，而且动辄陷入道德的暴怒，胸中如沸，不义或虚伪之事当前，即不顾时地、不顾何人在旁，抗声疾斥。追随他的人采用这种姿态，因为他们是激愤的一群。于是，这腔调成为新真理的传统腔调，凡说新真理，都须以受辱之痛犹新之感，出以怒气腾腾之口。

就此层次言，别林斯基的真实传人是屠格涅夫《父与子》里的“虚无主义者”巴札洛夫。小说中，那位教养高尚而自负凌人的叔父代表文雅仪态、普希金、以及唯美人生观（屠格涅夫本人自觉相当认

同这种人生观，但认同之中不无罪恶感）。他问，青蛙的解剖，以及现代解剖学的其余污秽道具，何以竟然被视为最有趣、最重要之事。巴札洛夫刻意粗鲁倨傲，答说因为它们是“真理”。以这种激烈的警刺，肯定人生与自然中物质事实的至要地位，成为知识阶层间志存反叛的一派的正式口号。他们的责任是：不但说出苦楚难咽的真理，还要尽可能说得大声、粗鲁刺耳、令人不快，更要由此以逾乎常度的残忍，践踏上一代纤巧细致的美学价值，以及运用惊吓战术。敌人为数众多、势力强大、据垒固守，因此，无论其防御工事本身如何可贵或吸引人，真理之道非将之全盘尽破，无以战胜。巴枯宁生前已开始将这个态度发挥到最充分、最具破坏力的境界，但别林斯基本人并未如此；他对艺术经验本身太敏感、对文学天才迷恋太深（不管是无赖或反动分子的文学天才）、又太诚实，无法为无情而无情。但是，对真理抱持不移不惑的、清教徒式的态度；热爱发掘一切事物里丑恶黑暗、难以启齿的一面，坚持此面，不惜任何代价、不惜牺牲文学或社会中任何优美愉快成分，加以认定。因此，专以挑起某种尖锐的反应为宗旨，过分重视、蓄意选用棱角分明、直率露骨、毫不暧昧的措辞——这个特色源出于他，源出于他一人，而且改变了他去世以来百余年间重大政治与艺术争论的风格与内容。

在礼貌、文雅、兴致勃勃、热闹缤纷、社交作风圆熟的莫斯科与彼得堡知识分子社会里，他自始以他特有、不算悦耳的言语说话，时或高声疾呼，而且，此生终了，一直独立、暴烈、拙于适应、甚至满怀今日所谓“阶级意识”；而这个圈子也正以此故，深觉他是制造不安的人，一个难以同化，用放肆不羁的行为威胁这个文明的文学与艺术世界固有传统的外来人、苦行僧、狂热道德家。不过，他保住这种独立，也有代价。他过度发展了他天性里比较粗蛮的一面，时作突兀而不必那么粗糙的判断，对求精求细太欠宽容、对纯粹的美太过疑忌，有时候，更因道德独断失之强横，在艺术与道德上俱成盲目。但是，由于个性极其刚强、语言极其有力、动机极为纯粹而直切，因此（如前面所言），他风格上的粗与拙卒能自成一种修辞立其诚的传统。出身名门、教养高尚的一八四〇年代激进分子摇撼、并终于摧毁了俄国文学“奥古斯都时代”的古典贵族门面。别林斯基这种抗议与反叛的传

统，性质与他们迥然不同。他那时代，活动的圈子——或者，他活动的两个重叠圈子——主要由地主士绅的子弟构成。这个贵族出身的反对派后来逐渐失势，出身中层阶级与无产阶级而比较激烈的人物代兴，别林斯基就是这些人最伟大、而且最直接的始祖。

此辈后起左翼作家不免取效他品质上的缺点，尤其遣词用句方面的直野与率易——他们既热烈反叛雅致的纯文学那种细心且往往流于纤巧的品味，则愈直野、愈率易，愈能表示他们鄙视这种品味。不过，六十年代激进的批评家，如车尔尼雪夫斯基或皮萨列夫，其文学上的粗鲁，是刻意为之——他们蓄意以此为武器，抨击唯物主义与自然科学，抨击纯艺术的理想，抨击精致，抨击对社会与人生问题的唯美、非功利态度。别林斯基的情形比较痛苦，也比较令我们感兴趣。他并不是粗糙的唯物主义者，当然更不是功利主义者。他视他的批评志向为本身可贵的目的。他手之所画，即他口之所言，用的是漫无句型、过于冗长、朴拙无饰、急促、纠结的句子——因为他别无更好的表达手段，因为那就是合乎他天性的感觉与思考媒介。

容我再提醒诸位：普希金之前、之后数十载间，俄国文学几乎专限于上层与中层阶级的“觉醒”分子从事，且以倚傍外国为得计——特别是法国、后来为德国，至其特征，则是以完全超乎常例的敏感，追求风格，经营细腻的情绪。而别林斯基对艺术创作过程固不乏洞识，但他所关注的，主要是社会与道德之事。他是传道家，热烈讲道，并非时时能控制自己的口气与腔调。复由于我手写我口，故嘎嘎不驯、偶尔尖利刺耳的语调，一皆形诸笔端。普希金那班朋友——美学家、文坛当道者——本能上就畏避这个嘈切絮聒、兴奋狂热、教育残缺的伧夫俗物。于此，对他们的辉煌成就全心钦佩、仰慕无极的别林斯基引为剧痛（他的确常遭蔑刺），有折辱之感。然而他无法改变他的天性，也无法改变、修饰或略过他见而痛心、但往往看得无比清楚的真理。他极重自尊，而且已献身于一项大义。这项大义是：忠于不加粉饰的真理。他愿为此而生，也可以为此而死。

文学精英，普希金那班朋友，亦即当时所谓阿尔札马斯集团（Arzamas group），在海外因各国对拿破仑之战胜利而学得激进观

念，在国内又经历十二月事变这件插曲。但是，这群人大体上仍然保守——政治方面并非事事保守，在社会习惯与气质上却是，而且与朝廷及军方有相当联系，深怀爱国主义。别林斯基视此为退化作风，认其违背科学与教育之光。他相信，西方科技进步，俄国有待学习之处多于可以教人之处；斯拉夫主义运动是浪漫的幻觉，论其极端，更是盲目的民族自大狂；欲起俄国于落后状态，西方艺术、科学及其文明开化的生活形式是首要、惟一希望。赫尔岑、巴枯宁、格拉诺夫斯基当然也如此相信，但他们受过半西方教育，旅居海外，与文明的法国人或德国人结成社会或个人关系，驾轻就熟而惬意自如。连喜说西方了无价值与颓废堕落的斯拉夫主义者，他们走访柏林、巴登巴登、牛津，甚或巴黎，也引为乐事。

别林斯基思想上如此热衷西方，而情感上比他任何同代人都深刻而又痛苦地眷恋着俄国。他不谙外语，非在俄国，无法自由呼吸，居海外，辄感凄惨狼狈而困厄无状。由海路赴德国，甫离本土海岸，他就开始苦苦想家；拉斐尔的《西斯廷圣母》、巴黎的奇景壮观都不足安慰；海外一月，已乡思欲狂。他比他朋友与当代人更真实、更尖锐地体现斯拉夫气质与生活方式里某些无法妥协的成分。他们无论如屠格涅夫，居德国与巴黎则快然自足，在俄国，则郁郁寡欢，或如斯拉夫主义者，日常穿用传统俄国服饰，而读歌德一首诗、席勒一幕悲剧，私心窃喜，过于一切古老俄国民谣或斯拉夫编年史——他们体现这些不妥协成分，都不如他真实、尖锐。思想上的信念与情绪上的需求——偶尔几乎成为肉体上的需求——之间的这种深刻的内在冲突，原是十分俄国本色的痼疾。十九世纪渐进，社会阶级的斗争日益尖锐且明显，使别林斯基饱受折磨的这项矛盾也日益清楚浮现。马克思主义者、土地改革派的社会主义者、无政府主义者，如果既非贵族、亦非大学教授，也就是说，在职业上如果并非某种国际社会的一分子，往往会深怀诚信，向西方敬礼，亦即相信西方的文明，尤其西方科学、技术、政治思想与做法，而一旦被迫去国，则其海外生活却比其他放逐者更痛苦。赫尔岑、屠格涅夫、拉夫洛夫系出绅贵门第，其海外生活即使并非幸福愉快，至少并不特别因为与西方接触而痛苦怨懑。赫尔岑不大喜欢瑞士，尤其不喜欢特维肯汉与伦敦，却宁取此二

地，不要尼古拉一世治下的圣彼得堡，况且他与法国及意大利友人结交，甚为愉快。屠格涅夫与维亚尔多夫人同在波吉瓦，似乎尤有过于适意知足而已。然而，别林斯基之不可视为自愿移民，犹如约翰生博士或科贝特。他猛击、怒骂、指斥最神圣的俄国机构，而并不离弃他的国家。他如果坚持下去，囚禁以至于徐缓且痛苦的死亡，势不能免。于此，他必有所知，但他不曾、显然也无法稍微考虑移居俄罗斯帝国边界以外。斯拉夫主义者与反动派是敌人，但是，你必须在本国土地上，才能与他们作战。他无法缄默，也不愿远徙异域。他的头脑亲近西方，而他的心、他多苦多病的身体，亲近无言的农民与小商人群众——陀思妥耶夫斯基的“穷人”、果戈里丰富而可怕的喜剧想像世界里的居民。赫尔岑谈及西化派对斯拉夫主义者的态度，曾有此说：

> 对，我们是他们的敌手，但，是很奇特的敌手。我们只有一个爱，而此爱所具形式不同。
>
> 从早年起，我们就满怀一股强大的、无法解释的、生理上的热烈情感，这情感在他们是对过去的缅怀，在我们是对未来的灵见——一种无限而拥抱我们整个生命的爱：爱俄国人民、爱俄国生活方式、爱俄国形态的心灵。我们像雅奴斯，或者像只双头鹰，往相反方向看，而胸中跳着同样一颗心。

别林斯基并没有挣扎于不能并立的理想之间。他有一个完整的人格。也就是说，有人陷溺于某些感觉，但心中并不尊重这些感觉，于是生出自怜与感伤，而别林斯基相信自己的感觉，因此毫无上述情况而来的自怜与滥情。不过，他内心里有一种分裂：一方面，仰慕西方价值与理想，另方面，对于西方资产阶级与典型西方知识分子的性格与生活形式，同时又深深缺乏同情——简直可说不喜欢，颇欠敬意。这种爱憎交错，乃历史，亦即乃十九世纪俄国知识分子的社会与心理条件所造成，且由下一代激进知识分子继承而更形突出。车尔尼雪夫斯基与涅克拉索夫、民粹主义运动、谋刺亚历山大二世者、甚至列

宁，都深有此好恶纠难之情（列宁并未忽视或鄙视西方文化种种贡献，但他在伦敦或巴黎，其异类难合之感，远甚于比较“通常”一型的国际流亡人士）。在相当程度上，这种奇特的爱恨混合至今仍然内涵于俄国对西方的感受之中：一方面，是思想上的尊崇、艳羡、仰慕，以及媲美与凌驾之心；另一方面，是情绪上的敌意、疑忌、鄙视，以及自我拙陋、不受欢迎、不获接纳——结果，对西方价值时或过度自卑，时又妄行嘲弄。今天进入苏联的访客，无人可能不留意到几分这种思想不足而情绪上有优越感的结合。你可以察觉，俄国人认为，西方之自制、聪明、效率、成功，颇可欣羡，然而狭促不灵、冷酷浇薄、器小格卑、精打细算、设限自守，遂至眼光不能博大、情怀无法宽豁，偶逢必要之时，既不肯让情绪腾涨决堤，迎向独特的历史挑战，亦不能有尽抛顾虑、放胆施为的反应，因此，沦于永远不知生命的充分绽放为何物。

单论这种情绪意气的兴动自发与慷慨热烈的理想主义，已足使别林斯基有异于他那些比较讲究方法的传人。他不同于后来的激进分子，他本身不是功利主义者，关于艺术，尤其不是。去世以前数年，他主张将科学作更广泛的应用，主张艺术要有更直接的表达，但他毕生不曾相信艺术有预言或传道之责——直接服务社会，告诉社会何事为急务、提供口号、令艺术为某项计划服务。艺术要有这些作用，是六十年代车尔尼雪夫斯基与涅克拉索夫的看法，以及今日卢那察尔斯基、马雅可夫斯基和苏联批评家的看法。别林斯基与高尔基都相信，艺术家的职责是把他才有能力看到并吐露的真理，据他才有的看法，以他才有的说法道出来；秉笔为文之人，无论其为思想家、艺术家，整个职责在此。此外，他相信，由于人生活于社会，而且大致由社会造成，这真理必然大致是社会真理，所以，凡与环境隔绝、凡逃避隔境者、隔绝愈深、逃避愈远，必定愈扭曲真理、背叛真理。据他所见，人、艺术家、公民，是一体的；无论写小说、诗、历史或哲学著作、一首交响曲，或者画一幅画，你都是、都应该是在表现你整个本质，而非仅表现你受过职业训练的一部分，而且，在道德上，你作为一个人，须为你作为艺术家的所作所为负责。真理一而不可分，你举手投足、一言一语，都必须是真理的见证。没有纯属美学的真理，也

没有纯属美学的法则。真理、美、道德乃人生属性，无法由其中抽离；思想上虚谬、道德上丑恶之事，艺术上不可能美，反之亦同。他相信，人类的存在是——应该是——真与伪、正义与不义之间一场恒久且险恶的战争，无人有权中立，亦无人有权结交敌人——艺术家尤其无此权利。他向官方民族主义者宣战，因为他们压抑、扭曲、粉饰事实，为此，他被视为不爱国。他指斥老套的温情，严厉陈明其背后未经修饰的真相，为此，他被目为愤世嫉俗。他告诉斯拉夫主义者，抱着空肚子，或者，在一个缺少社会正义、压制基本人权的社会，无法追求内在的自我修养与精神再生，为此，他被视为唯物主义者。

他的生活与人格变成了神话。在许许多多当代人心里，他是一个理想化、严峻、道德洁白无瑕的人物，因此，当局再度容忍提及他的名字以后，大家竞相以热烈的诗文追念他。他树立了文学与人生的关系，所用手法，即使以纯粹艺术为理想、对他观点毫无同情的作家，如列斯科夫、冈察洛夫及屠格涅夫，亦不得不予承认；他们可以拒绝他的义理，但他身去神在的力量迫使他们对他作清楚的交代——假使他们不依从他，如陀思妥耶夫斯基与果戈里，他们至少仍然觉得有必要就此事作个解释。最痛切感到这种解释之必要者，莫过于屠格涅夫。屠格涅夫一面受福楼拜吸引，一面眼前又终日浮现故友的可怕形影。由于无法两面照应，他一生费尽心力，试图让自己、让他的俄国读者相信他在道德上并非站不住脚、他并未出卖或逃避。到一八九〇年代新古典唯美派与象征派由伊凡诺夫、巴利蒙特、安年斯基、勃洛克领导反叛以前，大家在道德与社会宇宙里这样寻找自己的适当位置，一直持续不辍，而成为俄国文学的核心传统。后来的这些运动，成果尽管辉煌，本身并不持久。苏联革命，又恢复别林斯基的宗规与社会性的艺术标准——不过，仅得其粗糙与扭曲的功利形貌而已。

别林斯基所受抨击甚多，自然主义的敌人对他非议尤力，而其中有些说法的确也难以否认。他反复无常，而尽举其热心、严肃、人格完整，亦不足补偿其洞识或思想力量之失。他断言但丁不是诗人；库珀足当莎士比亚；《奥塞罗》为野蛮时代产品；普希金诗作《鲁斯兰与柳德米拉》“幼稚如三岁小儿”，《别尔金小说集》与《童话》毫无可取，《奥涅金》里的塔吉雅娜“道德上还在萌芽期”。关于拉辛、高

乃依、巴尔扎克、雨果，他也有同样狂妄莽撞的评语。以上评语，某些是有激于斯拉夫主义者的伪中世纪主义而发，有些是针对他先师纳杰日金及其学派而发的过度尖锐反应——纳杰日金及其学派认为，人生与自然含有很多美好与和谐，处理黑暗、丑恶、荒怪之事，不是艺术之道。但是，以上评语，绝大多数起于他批判力方面的盲目。只因不喜欢不带道德热情的纤巧，他失手痛击出色的诗人巴拉滕斯基，并且抹煞普希金同代一位颇具禀赋的次要诗人——抒情诗人别涅季克托夫，使其埋没半世纪之久。他还怀疑自己误举陀思妥耶夫斯基的天才，他后来认为陀思妥耶夫斯基也许只是个庸人自扰、患有被迫害妄想症的宗教精神病人。他的批评，品质参差殊甚，艺术理论文章偶现佳构，然而偏枯、矫枉过正，显然在削足适履的德国体系影响下孕育而成，与他以具体、兴发冲动及直截见长的人生与艺术感识格格不入。他文多、话杂，谈论太多无关之事，且出语每每漫无伦次、天真率易，充满无师自通者不够严谨的夸张与半生不熟的独断——“永远兴奋战栗、时时热狂、刻刻遑忙”，凡觉真伪、生死之战危殆之处，他再仆再起、蹭蹬踉跄，有时只带着贫乏可怜的装备，火急赶往接战。他又标榜脱略小家小气、不斤斤于工整条理与学术精确，以不泥于细谨的判断自高，以不拘法度傲人，于是而更加反复叵测。审慎、道德怯懦、思想温文、避免危机，以及设虑周到而妥协求全之人，他一概不能忍受，而以愤蔑交加的冗长拙劣语句肆行抨击。也许他太欠宽容、道德上过于偏执失衡、而且太过放纵一己的感受。他也许不必因为认为歌德的静穆沉潜使人（使他）疯狂，而那般痛恨歌德，亦无需因为波兰文学深具波兰性格、自恋，而那么仇视整个波兰文学。凡此，并非偶然的瑕疵，而是他整个人、他所代表的一切里固有的缺陷。你如果过度不喜欢它们，最后会连带累及他的正面态度。他所以有价值、有他的影响力，亦正由于他缺少艺术上的超脱，而且有意反对艺术上的超脱。由于认为文学是人的所感所思、对人生与社会的看法主张、对人类处境与世界的核心态度的表现，以及人整个生活与活动的理由所在，因此，他以无比深刻的关切，看待文学。一个看法，无论如何怪异，他必尝尽其底蕴、亲身透彻体验，付出神经衰弱的代价，感觉其不足用、甚至完全不灵光以后，才会放弃。真理，纵使所见如电光石火，无论后来如何无趣或苍凉，他都高举于其余目标之

上，因此，他传给别人一种真理神圣之感，从而改变了俄国人的批评标准。

由于以炽烈如焚的激情贯注于文学与书籍，他极为重视新观念、新文学方法的出现——尤其文学与人生关系的新观念。由于天生敏感于一切生动与纯正之事，他在俄国改变了批评家对本身志业的观念。他作品的久长效果，则是改变、决断而无可挽回地改变了当时重要青年作家与思想家的道德与社会眼光。他改变了众多俄国人思想与感觉、经验与表达的品质与格调。他在社会影响方面的支配角色反而凌掩他文学批评家的成就。每一时代皆各有其适当传道家与先知申斥其弊端，号召更美好的生活。然而揭示时代最深疾病者不是他们，而是以更痛苦且更艰难的创作、描述与分析为志趣的艺术家与思想家——以切身之经验，体悟社会之道德痛苦者，是诗人、小说家、批评家；是他们，他们的胜利与失败，在影响当世当代的命运，为战斗本身留下最可证信的见证，供有利害关系的后人借鉴取益。涅克拉索夫是禀赋非常的诗人，但他首先是天才传道家、天才宣传家。因此，以空前绝后的清晰、直接、率真之眼看出核心问题者，不是他，而是别林斯基。别林斯基似乎也不曾想到可以不要面对问题的所有意涵，无妨步步谨慎，更细心选择道德与政治立场，甚或超越争战的喧嚣，退藏自安于一种中立而不涉利害的态度。“他不知畏惧为何物，因为他刚毅而精诚；他良心清白”。由于激烈、义无反顾地寄托于一种非常特殊的真理灵见、一套非常特殊的道德原则，作为思想与行动的依归，而使自己与有志追随者付出日益重大的代价，他让下一代惊骇、鼓舞交加。在世之日，他没有受到当局的判决。他祖国的官方后来奉祀他为圣徒，也不能祛除他怀疑与痛苦的幽魂，或平息他义愤填膺的声音。他毕生奋斗的问题，今天比以前更加鲜活——并且，由于他自己努力催动的革命力量所造成的结果，而更紧迫、更险峻。

四、赫尔岑

赫尔岑是最令人瞩目的十九世纪俄国政治作家。也许因为他手撰的自传本身就是一部伟大的文学杰作，他至今没有一部好传记。他的

自传，英语世界知者不广。这种情形，说不过去，因为此书已有英文译本——第一部分由达夫译出，译笔精彩，康斯坦斯·加内特更有全译本，亦足当原作；与某些政治与文学天才之作不同的是，即使以翻译本而论，此书也极为易读。

在某些方面，此书最像歌德的《诗与真》，盖此书并非全属个人生平与政治回忆的集合；书中所写，遍及个人琐事，各国政治与社会生活的描述，作者青少年与成年时代俄国时论、人物、看法的记载，一八四八至一八四九年革命期间的法国、瑞士、意大利、巴黎、罗马旅游（珍贵绝伦，是我们目前所有关于这些革命事件的最佳个人资料），以及关于政治领袖、各国政党目标与宗旨的讨论。全书穿插种种评论，尖刻痛快的观察，个人、民族性格锐利与兴感勃发、偶尔谐谑的素描，经济与社会事实的分析，关于欧洲未来与过去、关于作者本身对俄国的希望与忧惧的讨论与警刺；其间，又交织着赫尔岑个人悲剧的详细、痛切记叙——有史以来，由一位敏感且苛求的人写下而大众可以借鉴的自剖里，也许要数他这篇最不寻常。

亚历山大·伊凡诺维奇·赫尔岑，一八一二年拿破仑进据莫斯科前不久，出生于该城，为私生子，父亲伊凡·亚科夫列夫是富裕的俄国世家绅士，出身罗曼诺夫王朝近卫军，为人阴沉、难以相处、占有欲强、地位显赫、深染文明，对儿子多施威势而厚爱有加，使他生活苦楚，在爱憎交杂之间，对他发生巨大影响。母亲路易莎·哈格是出身符腾堡斯图加特的柔弱德国女士，为小公务员之女。伊凡·亚科夫列夫海外旅游期间与她认识，不过，不曾与她成婚。他带她来莫斯科，立她为他家族的主妇。他为儿子取名赫尔岑，表示他是他心爱的孩子，但出身不合法，因此无权冠他的姓。

非婚生子的事实，对赫尔岑性格大概有相当影响，他原本不会有的那么强烈的反叛性，可能即由此造成。他接受富室贵族照例接受的少年教育，然后就读莫斯科大学，在此确立他这辈子鲜明活跃、特立独创而冲动不羁的性格。他出生的时代（他不断陈言这一点），正逢俄国所谓“多余人”的一代。关于这时代，屠格涅夫早期小说着墨颇多。

十九世纪欧洲文化史上，这个时代的青年自有其一席之地。他们系出贵门，而不顾家世，追随比较自由、比较激进的思想与行动模式。在文明、优雅的环境里出生，而终身保持其礼仪、生活质地、习惯及风格的人，常有特别迷人之处。这类人挥洒一种特别的、兼含天真自发与身份地位的个人自由。他们的心灵望向远大壮阔的境界，思想上流露贵族教育善于培养的独特的一种优游情趣，喜爱新颖、进步、反叛、年轻、尚未尝试、即将问世之事，向往一望无际的汪洋——先不问有无彼岸。交接期的人物，诸如米拉波、查尔斯·詹姆斯·福克斯、富兰克林·罗斯福，属此类型。他们生活在新旧交界附近，一边是即将过去的丰美人生，一边是逗人而可能落空的未来——他们自己大力接生的危险新时代。

赫尔岑属于这种环境。在一个令人窒息、没有机会发挥天赋的社会里当这种人，是何滋味，他的自传里即有描述。新奇的观念不断流入，从经典古籍，从西方的古老乌托邦，从法国社会传道家与德国哲学家，从书籍、期刊杂志，从偶然的交谈里流进来，你兴奋昂扬，旋又记起，揆诸自己生活的环境，在西方已经成为生活形式的一些无害、温和建制，这个国家即令稍敢梦想，亦属荒唐；处此境地，是何况味，自传中也有描述。

这种情形通常导出两个结果：热血青年或者就此壮志消沉，向现实让步，成为中心惘惘而逆来顺受的地主，住在自己庄地上，翻阅彼得堡或海外送来的严肃期刊杂志，偶尔引进他在英国或法国一见起意的几件新农耕机械或其他巧妙设计。他们往往仍然长谈变革之必要，而言下每带悲凉，自念事不可为，或者可为之处甚少。另一结果是，他们完全屈服而陷入一种忧郁、恍惚或者剧烈的绝望，成为自我吞噬的精神官能病患——毒气暗侵，慢慢害死自己与周围的生命。

赫尔岑立志脱出这些常见的困局。他下定决心，至少他，世人不会说此子一事无成、不战而溃。他一八四七年终于亡命去国之时，即是有心去过个行动的人生。他所受的教育，是业余玩票贵族的教育[207]。他像绝大多数成长于贵族环境的青年，所受的教养是样样沾边，要让人人欢喜，要反映太多人生层面与情况，以至于没有能力充分专

注任何一项活动、任何一个固定计划。

于此，赫尔岑知之甚明。他惘惘不甘，谈到有人幸运，平平静静踏入某个稳安、固定的职业，而天赋非常、并且往往属于理想主义的青年却所学过繁、太过丰富，眼前无数选择，更有广大机会，可做之事太多，结果择一而为，随即厌烦，回头另取新路，如此者再，终至迷途流荡，漫无目标，一切落空。这是十分传神的自我分析，他那个俄国时代，由于对“人民”渐增罪恶感。遂油然兴发理想主义，理想落空，转而加剧罪恶感。赫尔岑满怀这股理想主义，焦急热切，要为自己与国家做些值得一记的事。他这焦虑，终身盈怀。稍知近代俄国历史者都晓得，在这股焦虑驱使之下，他成为当代也许最伟大的欧洲政论家，并且在欧洲创立第一家自由的——亦即反沙皇的——俄国出版社，而在他祖国奠定煽动革命的基础。

他最出名的期刊，他命名为《钟声》，一切似乎具有话题趣味的事情，都在处理之列。他揭发、他宣斥、他讥刺、他说教，他成为一位十九世纪中叶的伏尔泰。他是天才报道作家，为文精彩焕发、快意恣肆、热情酣畅，当然，官方悬为厉禁，而流传俄国，激进派与保守派都读。据说，连皇帝自己也读。他的官员里，确实有人爱读。当时，自由主义情怀尚未全熄，至少一八五〇年代与一八六〇年代，便在沙皇官僚体系中心，亦犹有其踪迹。声势最盛之日，赫尔岑揭斥弊病，指名责骂——最重要的是，他诉求于这股自由情怀，在俄国发挥了真正的影响力。亡命异域之人而能如此，闻所未闻。

赫尔岑不像许多只能在纸面上或者讲台上一展长才的人，他还是个摄人心魄的健谈家。有关赫尔岑其人，最好的描写，大概应推他朋友安年科夫那篇我在前面借作题目的文章《辉煌的十年》。文中所记事件，去安年科夫著笔之日约二十年：

> 我必须承认[安年科夫写道]，初识赫尔岑，我困惑莫名而惊骇慑服——他迥出寻常的心智，连连从一个话题射向另一个话题，其飞跃捷疾，令人难信，其机趣精彩，不可穷竭，而且能在

某人言谈的委曲转折、在某一单纯意外事件、在某一抽象观念里，看出生动鲜明的情态与活力征象。他有极为惊人的本事，能以当下即悟、绝出意表之道，使南北胡越之事联翩并驾而相映增色。既有此天赋，加以观察精微入细，复由富藏积学而博识多知，遂更为高超。高超之余，言谈灿发如彩焰，捺之不熄，奇思异想与新见创意，了无穷尽，那种好似挥霍无度的丰厚智力，有时令听者为之心疲力竭。

别林斯基往往炽烈如火，而一发峻厉，不近人情，赫尔岑谈话，则目光灵动，智趣闪耀，变化万千，多吊诡出奇而撩人动气，但处处聪敏绝妙，在座之人不仅要全神贯注，更须刻刻警醒，因为你要时时有备，立即回应。

另一方面，没有任何低级或俗丽之物经得起他半个钟头的接触。一切虚张、一切浮夸、一切迂腐的自大，逢着他，都只会落荒而逃，不然，即如蜡之遇火而融。我知道有人，其中许多是所谓严肃而务实之人，无法忍受赫尔岑这一面。话又得说回来……也有人对他加以无比盲目且热烈的崇拜……

他有批评天赋——善于揭斥人生黑暗面。这个特征，早在我此文谈论的莫斯科生活时期，即已显露。那时节，赫尔岑的心灵已极具反叛性、极难驾驭，凡觉得是由于大家对某件未经验证之事实禁口不谈而成立的定论，他都有一种天生的、发自体内的憎厌。遇此情况，他择恶而噬的智力即振作发威、猛脱、狡黠、谋略百出，四下巡行……

他住在莫斯科……公众尚未知其名，但在他自己熟识的圈子里，无人不晓。对于朋友，此人是个机智而危险的观察家。关于知友与疏交，他思想深处存有秘密档案，记有他自己的私房秘录，这件事实，他当然无法完全遮瞒。天真无忌、推心置腹站在他身边的人，乍然碰到他这面出于无心的活动，莫不惊诧，有的更极端懊恼。奇怪得很，与此相连的，是赫尔岑与他精选的知己保持无比温馨、无比亲诚的关系——虽然连他们也逃不过他尖酸

的分析。所以如此，可用他性格的另一面来解释。造化，仿佛想恢复他道德机体的均衡，特意在他灵魂里安下一个不可动摇的信仰、一个不可征服的倾向。赫尔岑相信人心的高贵“本能”。道德机体是惟一不容怀疑的存在真理，在它面前，他不作分析、满怀敌意。任何事情，无论如何大错特错，只要他认为出于高贵或热情的冲动，他就佩服；他从来不以抨击这种事情来取乐自娱。他天性里这种爱憎错杂、充满矛盾的变化——一面善于怀疑与否弃、一面信则信至盲目——经常在他与朋友之间导致困惑与误会，时而甚且明争构怨。但是，直到他去国前往欧洲之日，在这辩论的沸鼎里，在其熊熊烈焰里，大家对他的忠诚未曾消释，反是历经考验而屡见增强。所以如此，也十分可解。在这些时日里，赫尔岑所作所为、所思所虑，毫无虚伪之迹、绝未暗藏恶感、全无蓄意计算、更无背信不义之处。他一言一行，整个人俱在其中。另外，有个理由，使你有时候甚至原谅他的侮辱。这种理由，不知道他的人可能觉得不甚真实成理。赫尔岑智性高傲、刚强、充沛，而性格温和、可亲、几近阴柔。严厉的怀疑主义者与讽刺家外表下，最不拘礼法且极不细谨的幽默底下，是一颗赤子之心。他有一种奇怪、稚拙的魅力，一种稚拙的细腻……[不过]新始出道、开始探索、初试自己深浅的人，才最能领受这一点。他们在他的忠告里获得力量与信心。他与他们相照肺腑，互通观念，无以复加——但是，同时，这一切也未曾使他不偶尔尽意发挥他的破坏、分析力量，在他们身上施行极为痛苦的心理实验。

这幅生动而同情的小像，符合屠格涅夫、别林斯基及其他赫尔岑友人留给我们的描写。读者读其本人散文、论文以及《往事与随想》所收的自传回忆录，所得印象，更能坐实。由此所得的印象，以安年科夫之忠实文字，亦不足尽传。

莫斯科大学时代的青年赫尔岑，其所受主要影响，正如他当时一切青年所受主要影响，当然来自黑格尔。不过，早年的他虽是十分正

统的黑格尔主义者，他却将他的黑格尔主义变成他个人特有的一种东西，与比较严肃而迂阔炫学的同代人从那著名义理中推出的理论结论非常不同。

黑格尔主义对他的主要影响似乎是使他抱持以下这种信念：任何特定理论或单一义理、任何一种人生诠释，尤其任何单纯、一贯、结构精巧的图式——十八世纪那些巨大的法国机械主义模式也好，十九世纪的浪漫派德国巨构也好，伟大乌托邦主义者圣西门、傅立叶、欧文的灵见也好，卡贝、勒鲁、路易·布朗的社会主义计划也好——都不可能是真实问题的真正解决。至少，以它们倡行的形式而论，它们不可能解决真实问题。

他怀疑它们，因为他相信（无论他这信念是否导源于黑格尔），原则上，任何真实的人类问题都不会有任何单纯或终定的答案；如果问题严重而痛苦，答案就永远不可能截然分明且干净利落。收集一群不证自明的公理，以演绎法从中推出一套整齐匀称的结论，尤其永远不可能解答这种问题。

这股不信，在赫尔岑如今已为世所忘的一些早期文章里已经开始。诸文作于一八四〇年代初，谈论他所谓科学中的玩票主义与佛教。他区分两种思想人格（intellectual personality），然后俱加挞伐。其一，为漫不经心而见林不见树的业余思想家。赫尔岑告诉我们，这种人害怕因为对实际、详细的事实作太多迂腐的关注而流失自己宝贵的人格，故凡事但由表面掠过，以至未曾培养得获致真知的能力；他仿佛用一种望远镜观看事实，结果，从来绝未分明细究得什么，满眼惟见许多气球也似飘来浮去的庞大、华丽的抽象物而已。

另一种人——佛教徒——因狂执于树木而舍树林；他热烈专攻小小一套孤立的事实，用倍数愈来愈大的显微镜观察。这种人可能精研某一门知识，但几乎个个变成烦冗不堪、浮夸造作、盲目庸俗，总之，成为一望而可憎之人——如果他是德国人，尤其如此（赫尔岑所有讽刺与侮辱几乎都针对他痛恨的德国人而发——尽管他自己就是半个德国人）。

以上两端，需要折衷。赫尔岑相信，以清醒、超脱、客观之道研究人生，也许就能在这些相反的理想之间创造某种紧张、一种辩证的折衷妥协。因为，如果以上两个理想都不可能充分、同等实现，则两者也不应该完全抛弃。两不尽弃、寻求折衷，人类对生命的了解才能深于鲁莽尽信其中任一极端。

赫尔岑早期提倡的这种超脱、温和、折衷、镇定的客观理想，与他的气质深不相合。的确，不久之后，他突发而盛赞偏执。他宣称他知道这主张不会得到乐意的接受。某些观念在有教养的社会里，就是难以得到接受——很像有人以惊世骇俗之行，自取诟辱。例如，与抽象的公道相较，偏执予人的观感就不是顶好。不过，古来除非偏执既深且烈，无人说过任何值得一说之语。

接着，是一场漫长的典型俄国式抨击，他说：客观、超然、不参预寄托、不投入生命洪流，是冷漠麻木、卑下、不可能且不可欲之事。在赫尔岑这个阶段的论述里，突然听得到他朋友别林斯基慷慨激昂的声音了。

此时浮现、他此后终身更以绝妙诗质与想像继续发挥的基本主题，是意识形态上的抽象事物对人类生活的可怕支配力（我说“诗质”，是有所据而言；盖陀思妥耶夫斯基晚年有一非常真确的说法，认为赫尔岑余事无论如何可议，他总也是个德国诗人。在这个偏颇雄猜、偶尔却透辟出奇的批评家眼中，赫尔岑因此总算犹有一得，在他心目中，赫尔岑的看法与生活模式，自然几乎全无是处）。

赫尔岑断言，欲以任何抽象观念解释人类行事、一切欲使人类促进任何抽象观念的企图，无论该观念如何空前高贵，如公道、进步、民族性，而且，纵令由纯洁无瑕的利他主义者如马志尼、路易·布朗或穆勒之流提倡，最后往往必将导致屠杀牺牲与活人献祭。人并没有这么单纯、人类的生活与关系极为复杂，殊非标准的公式与工程的解决法所得应付；欲图改造个人、将其嵌入任何以理论理想为依据的理性图式，无论动机如何空前崇高，最后往往必对人类造成恐怖的戕害，导致政治上规模与日俱增的活体解剖。这个过程的顶点是，一些人以

其他人受奴役为代价，获得解放，并且使新兴、有时远更可憎的暴政取代旧暴政——例如，全面施行社会主义的奴役，以救治全面的罗马教会奴役。

赫尔岑记有他与法国社会主义者路易·布朗之间一场典型的对话（他甚为敬重路易·布朗），由这段对话，可见赫尔岑有时候如何率直抒发他最深的信念。据赫尔岑所述，对话作于一八五〇年代初期伦敦某处。一日，路易·布朗向赫尔岑说起人生是一大社会义务、人必须时时为社会牺牲自己。

> “为什么？”我劈头直问。
>
> “你这‘为什么’是什么意思？[路易·布朗说道]——社会的福祉当然是人的整个目的和使命所在罢？”“但是，人人牺牲而无人自得其乐，社会也永远不会幸福。”
>
> “你在玩弄文字。”
>
> “我这是野蛮人的糊涂。”我大笑回答。

在这段欢愉与乍看不太经意的文字里，赫尔岑体现了他的核心原则——生命的目标在生命本身，为某种模糊且不可预测的未来而牺牲现在，是一种错觉，结果将摧毁人与社会仅有的可贵之处——亦即，将会以理想化的抽象事物为祭坛，平白牺牲活生生人类的血肉。

赫尔岑憎恶他当时某些高明且心灵至纯之士，尤其社会主义者与功利主义者，所倡学说的中心实质：为了一种无可言传的未来幸福，现下必须忍受大苦大难，为了亿万人快乐，可以迫使千百人死亡——凡此口号，风靡当时，当时以来，更处处可闻。人类有一辉煌未来，历史保证人类有此未来，为了这个未来，现下最可怕的残酷暴行都有道理——赫尔岑认为，这种由相信进步之必然性而建立的习见的政治末世论，对人类生活是个致命教条。

关于这个题目，赫尔岑最深刻、最一气呵成——以及文笔最精彩——的陈述，可见于他命名为《彼岸书》的一卷论文（他对一八四八与一八四九年欧洲历次革命的幻想破灭以后，写成这些文章，作为纪念）。这部伟大的辩难杰作是赫尔岑的信仰告白，也是他的政治证言，其语气与内容，在颇具他本色（而且著名）的一段文字里流露无遗。在这段文字里，他宣称，不可将一个世代贬抑为遥远后世获取福祉的手段，何况遥远的后世犹在未定之天。遥远的目标是骗局、诈欺。真实的目标必须近一点——“至少，劳动者的工资或者工作的乐趣，就应该是目标。”各世代的目的在完成其自身——每一生命自有其独特经验；其匮乏满足之后，会另生新的需要、要求、生活形式。他断言（或许由于席勒影响），自然对人类及其需求并无关爱，而且压碎他们而无所顾惜。历史有计划、剧本么？有的话，历史将“索然无趣，变成……乏味、可笑”。没有时间表、没有宇宙模式；有的只是“生命之流”、激情、意志、即兴创发；路，有时存在、有时不存在；无路之处，“天才会打出一条来”。

不过，倘若有人问：“假设这一切突然结束，假设一颗彗星撞上我们而结束地球上一切生命，历史不就毫无意义了么？这一切议论可会突然化为乌有？如果这一切随着某个神秘、不明不白的事件，而在某种突然、不明不白的残酷方式里结束，对我们所流的这番血、汗、泪，不是残忍的讽刺么？”赫尔岑回答：作此想法，是一大庸俗——数字至上的庸俗。一人之死，其荒谬与不可解，并无过于整个人类之死。将数字加大，而问“假设亿万人死亡”如何，并不会使死亡多神秘、多可怕。

> 自然里，正如人的灵魂中，无尽的可能事物与力量在打困，设有适当条件……它们会发展、猛烈发展。它们可能充塞世界，也可能倒毙路边。它们可能另取新方向。它们可能停止。它们可能僵溃……发生何事，自然全不关心……[不过，你可能要问，]这一切所为何来？人的生命变成一场毫无旨趣的游戏了……人用碎石沙砾建造东西，只落得又眼看它塌掉；人从废墟底下爬出

来，重新清理场地，用泥巴、木板和破碎的柱头筑起茅屋，经过几世纪无休无止的劳苦，又塌个干净。莎士比亚说历史是白痴说的烦冗故事，确非虚言……

……[对此讲法，我回答]有些人非常善感，一想到“人生于世，只为一死”，就掉眼泪……你正像这些人。看结局而不注意情节本身，是一大错误。花开烂漫，于花何用？它醉人的芬芳既然也终要消歇，于它何用？……丝毫无用。然而自然亦非如此吝啬。短如过隙，只存于现下一时之物，她也并不鄙弃。在每一点上，她都尽取她所能……谁会因为花朝发夕谢，因为自然没有将打火石的坚硬赋予玫瑰或百合，就数落自然？而这个可怜的呆板原则，[我们]居然想移用于历史……生命没有义务要实现[文明的]妄想或观念……生命喜爱新奇……

……历史极少重复，它利用每一件意外事件，同时敲叩千万门户……哪些门户可能会开……谁知道？

又：

人类有一股本能的热情，要保全他们喜欢的任何东西。人生于世，因而希冀长生不死。人恋爱，而亦希图被爱，而且永远爱得像他发誓的那一刹那……然而，生命……是不具结保证的。生命不保证你存在，也不保证你幸福，她也不负责持续你的存在与幸福……每一历史刹那都充实、都美好、都自有其自圆自足之处。每一年都有它自己的春季、夏季、冬季与秋季，以及它自己的暴风雨与好天气。每一时期都是新颖、清新的，充满它自己的希望、含有它自己的喜悦忧伤。现在属于现在。不过，人类不知以此为足，硬要连未来也一起拥有……歌者唱歌，那支歌的目的何在？……如果你不自安于歌中乐趣，另有所望、别求目标，则歌者终有停时，你也只留回忆而空怀怅惘……因为当时你没有聆

> 听，反而另有所待……你执迷于无法捕捉生命之流的范畴。你们[他意指马志尼、自由主义者及社会主义者]追求什么目标呢？一项计划？一种秩序？谁构想的计划和秩序？谁独得这计划与秩序之秘？这计划和秩序是无可避免的东西么？或者不是无可避免？如果无可避免，我们是不是木偶？……我们有道德上的自由罢？或者，我们是一部机器里的轮子？人生，以及历史，我宁愿想成一个既得目标，而不愿视为达成他物的手段。

以及：

> 因为孩子的确会长大，我们就认为孩子的目的是长大。但它的目的是游玩、自得其乐，做个孩子。如果只看过程的结局，一切生命的目的只是去死。

这是赫尔岑的核心政治与社会主题。其敌对者常指此为一种言过其实的功利主义，实则，他这个论旨进入俄国激进思想主流以后，对于夸张的功利主义，一直有解毒剂的作用。歌者目的在歌曲，人生目的在善尽此生。物皆消逝，但消逝之物有时可以慰解当事者所受的一切痛苦。歌德已经告诉我们，凡事并无保证，并无万全之计。人原本可以知足于现下，却不知足于现下。他不要美、不要今天的完满，因为他连未来也要拥有。马志尼，以及当时的社会主义者，号召大家为了民族，为了人类文明，或者为了社会主义、公道正义、人性，要作至高至大的牺牲，忍受至高至大的痛苦，即使眼下无成，未来亦有可待。前述看法，就是赫尔岑给他们的答复。

赫尔岑厉斥这班人的主张。争自由，目的不是明日的自由，而是今天的自由，要让活着、各自有其目的的个人获得自由，使他们自由追求他们认为神圣、他们为之行动、奋战、也许舍生以赴的目的。为

了某种模糊不明、无从保证、我们毫无所知、由某一以沙为基的巨大形而上建构所产生，更无逻辑、经验或任何其他理性保证的未来幸福，而摧毁他们的自由、他们的追求，而破坏他们的目的——这，首先是盲目，因为未来并不确定，其次就是邪恶，因为此举违犯我们所知的仅有道德价值，因为这等于假借抽象事物——自由、幸福、公道——等等盲狂的概论、神秘的声音、偶像化的一套字眼为名，而践踏人性的需求。

> 自由何以可贵？因为它本身就是目的，因为自由就是自由。将自由牺牲于他物，就是活人献祭。

这是赫尔岑义理的极致。由此，他推出一个逻辑必然的结论：最深重的现代灾祸之一，不是陷入现实，而是落入抽象事物之纲。他据此结论，不仅用以驳斥他交往的西方社会主义者与自由主义者（教士或保守主义者更不用说），尤其还驳斥他自己的密友——那位为了模糊、混淆不清而且遥远的目标，而长久不断企图煽起暴力叛乱、鼓吹酷刑与殉难的巴枯宁。依赫尔岑之见，人类极恶大罪之一，是试图将道德责任由自己肩部移开，付与一个无从预测的未来秩序去挑，而且假借某个可能永远不会发生的东西为名，在今天就犯下罪行，以为如果是为了某种利己的目的，这些罪行才算巨恶，如果是由于相信某种遥远且不可捉摸的乌托邦而作，这些罪行就是圣洁。

赫尔岑痛恨专制，尤其俄国体制，但是，他也终身深信，他自己的社会主义与革命盟友所倡之事同样危险。他所以有此信念，是因为他有一段日子同他的批评家朋友别林斯基一样，相信一种单纯的解决法可行，而且相信某一伟大体系——圣西门或蒲鲁东预示的世界——提供了这种解决法：如果以理性之道规划社会生活，而使社会生活秩序井然，并且创出一种清晰、工整的组织，人类问题即能有个一劳永逸的解决。陀思妥耶夫斯基曾说，别林斯基的社会主义不过是个单纯的信念，认为人类能有一种“空前灿烂，基础全新而且至坚不摧”的美

妙生活。因为赫尔岑自己曾经相信这些基础（虽然不是单纯、绝对地信），又因为这信念在一八四八与一八四九年那几场可怕的巨变里崩溃、毁灭无遗，而且，在巨变里，他的偶像几乎个个证明有其致命的根本弱点，所以，他怀着格外激切的愤怒，斥绝自己的过去。他写道：我们号召群众起事击碎暴君，群众却不关心个人自由与独立，而且猜忌才智之士："他们要一个为他们的利益而统治的……政府。但是，他们从无自治之念。""鄙视王冠，是不够的；在自由面前，你也不可满怀畏惧……"他蔑斥定于一尊的、压迫人的共产主义牧歌画面，鄙斥野蛮的"平等苦役"，不屑卡贝等社会主义者的"强迫劳动"，以及以破坏为职志而一往直前的野蛮人。

> 谁将结果我们？衰老昏庸的野蛮王权，还是狂妄野蛮的共产主义？血渍斑斑的军刀，还是红旗？
>
> ……共产主义将在一场可怖、血腥、不公、风驰电掣的剧烈暴风雨里横扫世界……
>
> [我们的]建制……借蒲鲁东的客气说法，将会被[清算]……我惋惜[文明的死亡]。但是，群众——只从文明的死亡得到眼泪、匮乏、无知与屈辱的群众，不会惋惜此事。

他害怕压迫者，却也害怕解放者。他害怕他们，因为他认为他们是信仰时代那些宗教顽固分子的世俗传人。因为，凡是以一锐利干枯的计划，以一件紧身衣，当作所有人类疾苦的惟一可用救药，而把他这计划与紧身衣强加在人类身上的人，最后势必造成自由的人类——如赫尔岑自己之类——无法忍受的情况：赫尔岑这类人要有一个能发挥自己才具的范围，而且愿意尊重他人的独创、自发，以及他们要求自我表达的天生冲动。他称此为Petrograndism——彼得大帝的方法。他钦佩彼得大帝。他钦佩他，因为他至少推翻了中古俄国的封建僵化与黑夜。他钦佩雅各宾党人，因为雅各宾党人敢作而不愿无为。

然而他十分明白，而且年纪愈长愈明白（一八六〇年代末期写给巴枯宁的公开信《致老友书》里，就此说之甚明），彼得大帝的方法，阿提拉的作为，“公安委员会”在一七九二年的作为——以单纯与激进解决为前提的方法——往往终必导致压迫、流血与崩溃。他宣布，由狂热的信仰所鼓动的行事，在从前比较纯真的时代里无论有何道理可言，凡活过十九世纪而明了人类真正如何构成——人与建制之质地组织如何复杂、曲折——者，都没有任何权力再如此行事。进步必须配合历史变迁的实际步调，配合社会的实际经济与社会需求。他最鄙视之物，无过于资产阶级；资产阶级之中，又莫甚乎品格卑下、贪多务得、平庸琐屑或汲汲牟利的巴黎资产阶级。但是，他仍认为，资产阶级尚未演完其历史角色以前，即以暴力革命加以压制，只意味着，在新的社会秩序里，资产阶级精神与资产阶级形式仍将持续不绝。“他们不改变（监狱的）围墙，只想给它们一个新功能，以为牢狱的蓝图可作自由生活的蓝图。”自由人居住的房子，不能由监狱建筑家来造。如今，谁会说历史证明赫尔岑错了？

他对资产阶级憎恶如狂，但是，他也不要暴力造成的剧变。他认为暴力造成的剧变可能不免，可能会来，但他害怕。他觉得资产阶级是一群费加罗[208]，吃肥了、飞黄腾达的费加罗。他说，在十八世纪，费加罗穿制服，这制服当然是奴仆的标记，不过，仍有别于他的皮肤，还脱得开来；他的皮肤至少也还是个活跳、具有反叛性的人的皮肤。如今，费加罗赢了，成为百万富翁。他是法官、总司令、共和国的总统。费加罗统治世界，他的制服不再只是制服，变成他皮肤的一部分，脱不掉，同他那身肉结成一体了。

卑劣的中层阶级人如今统治我们。十八世纪一切可憎、降志辱格，而为我们高贵的革命分子所抗议之物，都已成为这些中层阶级人的本质。然而我们必须等待。单如巴枯宁所欲，砍掉他们的脑袋，只会引出新暴政与新奴役、导致可恶的少数人统治多数人，甚至更糟，成为多数人——万众一心，定于一尊的多数人——统治少数人：穆勒所谓（赫尔岑认为此说颇有道理）集体平庸（conglomerated mediocrity）[209]的统治。

赫尔岑要的价值，他直言无隐。他只喜欢自由生命的风格，只喜欢博大、宽宏、不斤斤计算之事。他钦佩自尊、独立、对暴君的抗拒；他佩服普希金，因为普希金桀骜不驯；他敬重莱蒙托夫，因为莱蒙托夫敢受苦、敢恨；他甚至认可他的反动敌人斯拉夫主义者，因为他们至少还厌恶权威，至少还不让德国人得逞。他佩服别林斯基，因为别林斯基不屈不移，面对摆开阵仗的道德学院或政治大军，仍直揭真理。他认为，社会主义的独断教条，其令人窒息，不下于资本主义的、中世纪的、早期基督徒的教条。

他最恨之事，是公式的专制——从某种并无实际经验基础的先验原则中推演出一些安排，而使人类屈就这些安排。他对新解放者深怀畏惧，原因在此。他说："人如果先解放自己，而不求解放人类，他们对人类的解放……会大有助益。"他知道，他更多个人自由的一贯要求里含有社会原子化的种子；两大社会需要——组织与个人自由——之间必须有个折衷，必须有个不稳定的平衡，俾保全一个起码的范围，让个人能在里面表达自己，而不会被彻底磨碎。于是，他大力倡议他所谓自我主义（egoism）的价值。他断言，环伺我们社会的一大危险，是理想主义者假利他主义之名、以图谋多数人幸福的手段为名，作清高无私状，驯服并压制个人。昔日的宗教裁判者驱使成群天真纯洁的西班牙人、荷兰人、比利时人、法国人、意大利人烧死异教徒，事后，"带着一颗安详的良心，平平静静回家，鼻孔里还留着烤人肉的味道，觉得自己尽了义务"，然后就寝——睡一场天真纯洁的人圆满工作了一天的那种好觉。今天的新解放者很可能就像这些宗教裁判者。自我主义之为物，不可未经斟酌，遽加谴责。自我主义不是邪恶。一只动物的眼睛里，就闪动着自我主义。道德主义者不肯善用自我主义而发挥之，反而妄事抨击。"他们想……把人变成泪汪汪、多愁善感、乏味无趣、老实和气、要求当奴隶的东西……但是，撕掉一个人心中的自我精神，等于剥去他的生存原则，除去他的人格酵素。"当然，固执己见，有时无异自杀。一大群人由楼梯迈下来，你不可硬要逆抢上去。那是暴君、保守派、愚夫、罪犯的行径。"毁掉一个人的利他精神，剩下的是野蛮的猩猩，毁掉他的自我精神，你得到的却是一只柔驯的猴子。"

人类问题太复杂，不能要求单纯的解决法。赫尔岑深信俄国的农民公社是一种“避雷针”，因为他相信俄国农民起码尚未感染欧洲无产阶级与欧洲资产阶级那些扭曲人性的都市恶习——但是，他仍指出，连这农民公社也不曾保使俄国没有奴役。自由不合多数人的口味，只为受教育者所嗜。欲得自由，并无保证成功的方法，欲得社会福祉，亦无稳定平顺之路。我们必须尽力而为，而且我们永远可能失败。

他的思想精义，是认为基本问题或许压根儿就无法解决，你能做的是试着解决，不过，你无法保证成功；无论社会主义的万灵丹，还是人类其他任何建构，都不足以保证私人生活能获致幸福，或者达到理性境界。理想主义与怀疑主义的这种奇怪结合，贯串了他所有作品——伊拉斯谟、蒙田、孟德斯鸠之见与此无大差异，不过，他最猛烈。

赫尔岑也写小说，不过，大致已为世所遗，因为他天生不是小说家。他的小说比他朋友屠格涅夫大大不如，却也有共同之处。看屠格涅夫小说里处置人类问题的手法，你会发觉，他也不以为那些问题可以解决。《父与子》中的巴札洛夫为疾病磨死；《贵族之家》结尾，拉夫列茨基忧郁不决，而其所以如此，并非由于有可为而不为，亦非因为某人居然想不到转个角就有解决法，或者想到而不肯运用，而是因为——借康德一句话：“由人性之曲木，永远造不出直物。”每一事物，皆因环境有失、个人性格有过、生命本性有缺，共同使然。这种情形，必须正视、必须直书，若相信永远可能找到一劳永逸的解决，就是庸俗，有时甚至是罪行。

赫尔岑写过一部小说，名叫《谁之罪？》，写的是一出典型的三角恋爱悲剧：小乡镇里，一位女郎嫁了个有德、理想主义但板滞又天真的丈夫，而我在前面谈过的一位“多余之人”爱上她。这部小说并非佳作，情节也不值得重述，不过，此中要旨，亦即最显得赫尔岑本色的一点是，这情况原则上无可解决。这位恋人心伤欲碎，那位妻子患了病，而且大概去世，她丈夫亦有自杀之想。听起来，像一部典型凄惨、病态自我中心的俄国小说劣作。然而不然。此书之根本，在以极为细腻、精确、时而极为深刻的笔法，描述一个情感与心理处境，于

此处境，司汤达的理论、福楼拜的方法、乔治·艾略特的深度与道德洞识都没有用武之地，因为他们这些理论、方法与洞识都显得太偏向文学性，是由固执不化的观念、从不切合人生浑沌的义理中导出来的东西。

在赫尔岑（以及屠格涅夫）的看法精髓里，核心问题复杂而无从解决，想用政治或社会学手段解决，是荒谬之举。不过，赫尔岑与屠格涅夫自有差异。屠格涅夫内心深处绝非麻木不仁，而是一个冷静、超然、偶尔微带讽刺的观察者，从一个比较遥远的视点，观看生命的悲剧；他在各据点之间游动，在社会与个人要求之间、爱情与日常生活的要求之间、英雄的美德与现实主义的怀疑精神之间、哈姆雷特的道德与堂·吉诃德先生的道德之间、请求效率的政治组织与个人自我表达的必要之间摆动，悬在一种适性随和而不作决断、心怀同情而忧思深慨的状态里，微言讽喻，不愤世嫉俗，不轻使情绪，敏感体物，慎笃真诚，惟不轻作任何固常的寄托。于人格神或者非人格神，屠格涅夫既不十分信，也不十分不信；在他，宗教亦如爱情、利己精神、享乐之心，乃人生正常成分。他喜欢自持于一种中间立场，对于自己缺乏“信仰意志”（will to believe），甚至几有得意太过之势。因为置身局外，因为潜心静观，他遂能产生一种尽善尽美的伟大文学杰作——在神闲气定的回顾里，以精细结构的起头、中腰、结尾，写出他那些圆成周至的故事。他把他的艺术与他自己分开；作为一个人，他并不深心切望问题的解决；他以一种独特的冷淡，一种使托尔斯泰与陀思妥耶夫斯基恼怒的冷淡，观看人生，因此，达到一位与素材保持相当距离的艺术家才能取得的纤细透视。他与他的素材有一壑之隔，此壑之中，只有他那种特殊的诗心能运行自如。

赫尔岑相反，关心过剧。他为他本人、为他自己的个人生活寻求解决。他的小说确属失败之作。他自身、他痛苦的观点，都过于猛烈突入小说之中。话又说回来，他的自传速写，或者他公开讲述自己与朋友，谈论自己在意大利、法国、瑞士、英国的生活，笔锋舌端就有一种鲜活跳动、直截了当，其第一手真实感之传神，十九世纪的作家无人能望其项背。他的回忆录是一部洋溢着批判与描述天才的作品，其绝对的自白，是一个想像灵活到自苦地步，感受敏锐、不断反应，

对高贵与可笑之事都格外善于体会，又完全不涉虚荣、不弄教条学说的人格才可能造达的境界。以回忆录作家而论，他无可匹俦。关于英国，或者说，关于英国时期的他自己，他的素描犹胜于海涅或泰纳。但看他就英国政治审判所作的绝妙记述，即可证明。外来反民在温莎公园闹起一场要命的决斗，出庭受审。赫尔岑写他对法官的观感，就是个例子。他以生动而有趣的笔墨，描述作风浮夸的法国政治煽动家与容色阴惨的法国狂热盲从分子，以及这班情绪激愤、近乎可怖的亡命异域之徒，与迟滞、僵冷、道貌岸然的维多利亚中期英国建制之间无法沟通的隔阂。他以伦敦中央刑事法庭那位酷似《小红帽》里那只狼的主审法官，为当时英国各种建制的典型代表：此公头戴白假发，身着长裙，脸形锐削如狼，薄唇、尖齿，言语细碎嘶哑，由那张框在诱人放心的娘们似的鬈发里、装满虚实莫测的慈祥和气的脸上发出来——那张脸，给人甜蜜、祖母、老太太的印象，而衬上细小闪烁的眼睛，干硬、尖酸、恶意的司法幽默，慈祥的印象又不攻自破。

关于他厌恶的德国亡命分子，以及他钦慕的意大利与波兰革命分子，他的刻画，堪称经典手笔。他也速写各国的差异，诸如英国与法国——法国人终日群聚，论事明澈，擅长说教，花园格式工整，英国人则多独处，暗怀抑制不发的浪漫精神，底下纠缠着各种古老、不合逻辑但文明深远而人性十足的建制；双方各自以地球上最伟大的国家自居，寸步不让，却又丝毫不了解对方的理想。还有德国人。他断言，德国人认为自己与英国人同出一树，而英国人是此树比较优秀的产品，自己是比较低劣的果实。他们来到英国，三天之后，就放掉ja，满口yes，不需要well的场合，也连声well。他与巴枯宁素来都将他们最尖锐的讽骂留给德国人，所以如此，出于个人喜恶者少，而多由于他们认为德国人代表一切中产阶级、钳束人性、平庸凡俗、鄙野粗气之事，代表阴沉而器小量窄的军训教官所行的污秽专制，在美学上，这专制比历史里许多伟大征服者气魄壮阔的虐政更可厌。

他们受阻于良心之处，我们是受阻于警察。我们的弱点是算术的弱点，所以屈服；他们的弱点是代数的弱点，是公式的一部

分。

十年以后，巴枯宁呼应此说：

> 一个英国人或美国人说“我是英国人”、“我是美国人”，他是在说“我是自由的人”；一个德国人说“我是德国人”，他是在说“……我的皇帝强过所有皇帝，现在扼死我的德国军人也会把你们全都扼死……”

这种一概而论的成见，一笔扫尽整个国家与阶级的酷评，是这个时期许多俄国作家的特色，往往证据不足、有失公正，而且剧烈夸大，不过，也是由于愤怒反抗一个压迫性环境而发出来的真实表现、一种真诚而高度个人化的道德意见的表达。因为这种意见，这些文字即使今天读来，仍然生动。

他不肯恭恭敬敬，喜作反讽，不相信一劳永逸的解决，相信人类复杂且脆弱，认为人类结构的不规律划一，正有其价值，强制之以样式模型或紧身衣，是一种侮辱——同时，每遇一本正经而迂腐不通的激进派与保守派救世家都不断制造的所有僵硬干枯社会政治图式，他都无法自制，以踢倒打破为快。由于以上种种，赫尔岑为各方阵营中之热心分子所忌，乃势有固然。这方面，他与他的怀疑主义朋友屠格涅夫相似。屠格涅夫无法抗拒、亦无意抗拒说真话的欲望，无论真话如何“不科学”；凡有心理上一针见血之见，即使可能不合某一众口论定的、开明的观念体系，也直抒不讳。他二人都不认为，因为你赞同进步或革命，你就负有神圣义务，要压制真理，或者硬称真相很单纯，或者只因为另持说法，可能会协助或安慰敌人，你就必须故意将某些显然不可能奏效的解决法说成大有可为。

如此超脱党派与教条，而且习于吐露独立、时或扰乱人意的判

断，赫尔岑与屠格涅夫都招致剧烈批评，四面楚歌。屠格涅夫写《父与子》，允宜为左右两派所夹击，因为两边无一清楚他支持何方。于此不定性，俄国“新”青年最为恼怒，指责他过于自由、过分文明、过喜讽刺、怀疑太甚，抨击他政治情感的游移、他过度的自审、他的不挺身介入、不向敌人宣战（行事反而等于一连串逃避与背叛），指他这些都是在破坏高贵的理想主义。他们的敌意指向所有“四十年代人”，尤其赫尔岑——他们以他为四十年代人最富才气、最顽强的代表，也确有道理。对于一八六〇年代这些严苛、冷酷的年轻革命分子，他的答复，本色十足。这些新革命分子抨击他贪恋旧有生活风格、当绅士、家资丰厚、舒适度日、端坐伦敦而遥观俄国的革命斗争，与他那一代人沆瀣一气，当周遭满目卑污与哀惨、冤苦与不公，他只顾沙龙中高谈阔论、弄玄思、玩哲学，不往严肃的手工劳动里寻求救赎——诸如砍一棵树、做一副靴子，或者从事某一“具体”、真实事务，俾与苦难大众同心同德，反而流连富裕仕女的客厅，与其余教育高级、出身高贵而同样无能的青年耽溺于无休无止的华丽空谈。这是纵欲、逃避，是对所处世界的恐怖与苦痛刻意装盲。

赫尔岑了解他的对手，而拒绝与他们妥协。他承认自己不得不爱洁净而恶污秽；宁取庄重、文雅、美、舒适，不要暴力与苦行；要好的文学，不要坏的文学；喜欢诗，甚于散文。他博得犬儒与“唯美”之名，然而他拒绝承认无赖才能成事；他拒绝承认，为求达成一场解放人类的革命，为了在人间创造一种新的、更高贵的生活形式，你必须蓬首垢面、浑身脏污、残忍、狂暴，穿起带钉的马靴来蹂躏文明与人权。这，他不相信，也看不出有何理由应该相信。

至于新一代革命分子，他们并非平空窜出。过失在他那一代，是他那一辈在一八四〇年代里的空谈生出了他们。这些人替世界向四十年代的人报复——四十年代人是“患上革命热情的梅毒的人”。新的一代要向上一代说：“你们是伪君子，我们要当犬儒；你们说话像道德家，我们开口就要像无赖；你们对上无礼、待下粗暴，我们对谁都要粗暴；你们鞠躬而无敬意，我们将推挤冲撞而不道歉……”赫尔岑如此速写新一代的言行，他言下之意是：流氓作风解决不了什么事情。除非文明——善与恶、高贵与不高贵、价值与无价值之分际——获得

保全，除非有些人既苛求、又无畏，言所欲言，不向某种大而无当、莫可名状的祭坛牺牲性命，因此不至于自己也沦为大群丧失人格、不由自主、迈向破坏的野蛮群众，否则，革命有何意义？我们喜不喜欢，革命可能都会来。但是，如果一群野蛮人扫除邪恶的旧世界，只留下废墟与悲惨，在上面只能再建立新专制——我们凭什么应该欢迎，更别说应该努力让他们胜利？“俄国文学针对俄国生活而草拟的巨大起诉书”并没有要求用新的平庸凡俗取代旧的平庸凡俗。“感伤、怀疑、反讽……这俄国竖琴的三弦”，比新唯物主义者粗糙且庸俗的乐观主义更接近现实。

赫尔岑最耿耿持恒的目标，是个人自由的保全。诚如他致马志尼信中所言，这是他青少年初期以来就奋斗不懈的游击战的宗旨。他独步十九世纪之处，则在他意见上的复杂，而对于互相冲突，而且比他自己单纯、根本的理想，他也了解其成因与本质。激进分子与革命分子如何形成、有何理由，他也了解。同时，他还掌握到他们的教条将会带来的可怕后果。雅各宾党人那种严厉、高贵的光辉何由产生，他十分同情，对其心理有深刻的了解，而且认为他们在道德上轰轰烈烈，高于他极为心仪、但他们无情摧毁的旧世界。受压迫的人民在旧体制下的悲惨、困厄、窒息、非人，以及其凄厉的正义呼求，他有透彻的了解——同时，他也知道，为这些冤屈复仇的新世界如果放任恣肆，必将造成其自身的逾矩妄行，而驱使千百万人从事毫无益处的自相残杀。赫尔岑的现实感，尤其他对革命之必要与代价的感识，不仅当代独步，也许置诸任何时代，都无人可及。他对当时危急的道德与政治问题的感识，远比十九世纪大多数专业哲学家明确且具体——他们的能事是由观察社会而导出普遍原则，并将意见、原理与行为形态排列于条理整齐的范畴之中，作成前提，然后，以理性的方法，推出解决之道。赫尔岑早年的黑格尔素养没有毁掉他的政论家与散文家本色；对学院式的分类，他不曾养成嗜好；他独一无二的洞识，直透社会与政治困境的“内在质地”；而与此洞识相得益彰的，是他卓绝的分析力与阐述力。结果，暴力革命之必要、一双马靴价值高于莎士比亚所有戏剧之论（“虚无主义”批评家皮萨列夫的巧辩），自由主义与议会政治应受贬斥之说（大众亟需糊口之食、栖身之所、蔽体之衣，而

此二者要给他们投票权与口号），他都了解，而且为它们提出思想与情感上都足称信实的理由。然而，有些文明以奴役为基础，由少数人产生神妙的杰作，惟少数人有自由与自信、想像与禀赋，来产生持久的生活形式，产生能在时间里屹立不坏的作品——对这种文明的美学甚至道德价值，他也有同等鲜明且清晰的了解。

如此矛盾夹缠，既义愤填膺，支持革命与民主，反驳自由派与保守派对它们的自大指责，复又同样慷慨激烈，以个人自由之名，抨击革命分子，维护生命与艺术，维护人类的庄重、平等与尊严，鼓吹一个不许人类拿公道、进步、文明、民主以及其余抽象事物为假借来互相剥削或蹂躏的社会——这种两面、多面作战，使赫尔岑成为他当代社会生活与社会问题最切现实、最敏感、最透彻、最可信的见证人。他最伟大的禀赋，是能作直截无碍的了解。他了解四十年代所谓“多余”俄国人的价值，因为他们格外自由而道德可佩，形成了他生平所知最富想像、最天机自发、最具才气、最文明且最有趣味的结社。同时，他了解恼怒、热切、反叛的青年激进分子对他这一代的挞伐。年轻一代激进分子认为这群贵族闲人终日耽溺于快意而不负责任的高谈，懵然不觉受压迫农民与低层公务员久蓄愠郁、怨心日高，其狂暴、盲目但理有固然的仇恨在真正革命家义不容辞的煽动与指导下，有朝一日，就要化成一场海啸，将他们与他们的世界一举扫除。赫尔岑了解这种冲突，他的自传也以奇绝的生动与精确，传出俄国与西方世界里个人与阶级之间、人物与意见之间的紧张。

《往事与随想》并无清晰的单一宗旨，亦非专为某一主题而作；作者未为任何公式、任何政治教条所役。职是之故，此作至今是一部深刻且生动的杰作，是赫尔岑赖以不朽的最大凭据。他所以不朽，另外还有名正言顺的理由。他的政治观与社会观殊可谓原创独造，而所以为独造，兴其原因之一端即可。在他同时代寥寥几位思想家里，他原则上拒绝一切全盘概括的解决法，而且掌握到为文而造文、为真实世界之人与事而作文的重大关键识别——能有此掌握的思想家，古往今来，为数甚少。不过，他是以作家之名垂世。他的自传是俄国文学与心理学天才的伟大纪念碑之一，堪与屠格涅夫及托尔斯泰的伟大小说并列。此作（低劣的翻译本除外）亦如《战争与和平》、《父与

子》，极为可读，都不过时，没有维多利亚时代的气味，感觉上仍然现代得惊人。

政治天才的要素之一是，社会里的特征与变化仍在萌芽而肉眼难见之日，即有所敏感。赫尔岑这种能力甚高，便是眼见剧变逼近，他既无马克思或巴枯宁的粗砺的欢欣，也没有布克哈特或托克维尔那种悲观的超然。他像蒲鲁东，相信个人自由之毁灭既非可欲，亦非不可避免。不过，他又不像蒲鲁东。他认为，除非人类努力用心避免，否则此事极为可能。俄国社会主义中声势强大、一九一七年十月才遭挫败的自由人文主义传统，就是导源于他的作品。他分析了他当代里作用的力量、体现那些力量的个人、那些人信条与言论的道德前提，以及他自己的原则；其中有些大恶在我们当代增长而成熟，对于这些大恶，他的分析至今还可以列入最透彻、最动人、道德最刚健的控诉。

俄国民粹主义

俄国民粹主义既非政党之名，亦非某一连贯学说之号，而是十九世纪中期俄国一股广泛的激进运动称呼。这股运动诞生于沙皇尼古拉一世驾崩、克里米亚战争败师辱国以后的社会与思想骚动之中，在一八六〇与一八七〇年代声势渐起，至沙皇亚历山大二世遇刺而达于极盛，此后，迅速衰颓。领导人之间，出身、眼光与能力颇不相近；取其任何阶段而论，这运动都不过是彼此独立的小群谋反者及其同情人士的松懈聚集，时或联合而共同行动，时或分立而各自行事。关于目的与手段，这些团体也往往互异。不过，他们具有某些共同的基本信念，道德上与政治上有相当程度的团结，因此仍足以称为一股运动。他们的前辈，是二十年代的十二月党人，以及三十与四十年代围绕赫尔岑与别林斯基的圈子；他们也像这些前辈，视他们国家的政府与社会结构为一大道德与政治巨怪——过时、野蛮、愚昧、可憎，因而致力将之整个摧毁。诸人的一般观念，并非己出，与当时法国激进分子的民主理想是同一师承，此外，相信社会与经济阶级间的战争是政治上的决定因素；他们这个理论，所取并非马克思主义的形式（马克思主义至一八七〇年代才正式到达俄国），而是蒲鲁东与赫尔岑一路，更往前推，可以溯及圣西门、傅立叶以及其余法国社会主义者与激进人物；数十年来，这些人的作品由合法或非法途径，以细水长流之势进入俄国。

社会历史由阶级斗争支配的理论——以富人压制穷人为核心概念——乃西方工业革命过程之产物，其最具特色的观念则出于经济发展中的资本主义阶段。经济阶级、资本主义、拼命竞争、无产阶级及其剥削者、不事生产的财政恶势力、一切人类活动无法避免的逐渐中央化与标准化、人变成商品、个人与群体因而“异化”、人类生活因而降格——这些概念，只有置于扩张中的工业主义的关系脉络，才能充分理解。而俄国，即使迟至一八五〇年代，也是欧洲工业化程度最低的国家之一。不过，剥削与贫苦早已为其社会生活里最习见、最公认的

特征，其制度的主要受害者，是占人口十分之九以上的农民（农奴与自由农民）。工业无产阶级的确已经产生，但是，到世纪中叶，并未超过帝国人口百分之二或三。因此，当时所谓受压迫者，主要仍指位居人口最下层、以国有或私有农奴为主体的农业工人而言。民粹主义者视其为受难者，决心报复并解救其冤屈；他们认为这些受压迫者是未受腐化的质朴美德的体现，认其社会组织（民粹主义者大加理想化的组织）为重建俄国未来社会所必用的天然基础。

民粹主义的中心目标是社会正义与社会平等。赫尔岑一八五〇年代的革命宣传对他们的影响，大于任何一套观念，因此，他们大多沿循赫尔岑之说，相信俄国农民公社已经寓有一个公道且平等的社会——所谓农民公社，俄语obshchina，是一种集体单位的组织，又名mir。[210]mir是一种自由的农民组合，定期重新分配农地，其决议对全体成员有约束力；民粹主义者认定，以此为基石，参照法国社会主义者蒲鲁东推广的路线，就能建立一个由社会化的、自治的单位构成的联盟。民粹主义者相信，这种合作形式可能在俄国造成一个自由民主的社会制度，因为它发源于俄国社会——应该说一切人类社会——最深的道德本能与传统价值；工业的西方曾经为了达成自由民主的社会而使用高度暴力与威迫，民粹主义者则相信，工人（他们意指所有能生产的人类），无论在城镇、在乡下，都能以远小于西方先例的暴力与威迫，产生这种制度。由于以基本的人类要求，以凡人皆有的正义感与良知为自然发源的社会制度只有这一种，因此，这制度将会确保公道与平等，而且为人类能力确保最广泛的发挥机会。民粹主义者由此顺理成章，相信大规模而集中化的工业并不是“自然的”发展，而且，由于不自然，将在僵硬无情之中，导使一切陷入其触角的人降格、非人化，资本主义是戕害肉体与灵魂的可怕罪恶。然而资本主义亦非无可逃避。他们否认社会或经济进步必然与工业革命相连。他们坚信，科学真理与方法之应用于社会或个人问题（他们热烈相信这种应用），尽管可能导致（而且的确经常导致）资本主义的成长，但是，仍然可以在不带来这种致命牺牲的情况下实现。他们相信，以科学技术改善生活，并不必然破坏农民公社的“自然”生活，也不必然造成大群人沦为贫穷、面目不清的城市无产阶级。资本主义所以显得无

法制止，只因不曾受到充分抑制。“大”（bigness）是西方一劫，在俄国仍然可以化解；谋定后动，自能培养甚至创造傅立叶与蒲鲁东所提，由自治的小生产单位构成的联盟。俄国信徒如同其法国大师，特别憎恨国家，视国家为不公道与不平等的象征、结果兼主要来源——是统治阶级用以维护其本身特权的武器。这武器面临受害者逐渐增加的抵抗，就愈趋残酷，愈趋盲目为祸。

一八四八至一八四九年西方自由与激进运动之败，使他们确信解救之道不在政治，亦不在政党；他们似乎清楚看出，自由党派及其领袖既不了解，也没有认真努力促进他们国家里受压迫人民的根本利益。俄国广大农民（或欧洲广大工人）所需者为衣、食、人身保障，脱离疾病、无知、贫穷以及羞辱人格的不平等。至于政治权利、投票、议会、共和国形式，这些对无知、未开化、衣不蔽体、食难果腹的人没有意义、没有用处；这类计划只有讽刺他们的惨状而已。民粹主义者与民族主义的俄国斯拉夫主义者一样，对于阶级意识僵硬，而为姑息妥协的资产阶级以及资产阶级附庸的官僚所欣然接受并且热烈信守的西方社会金字塔，都同怀憎恶（除此以外，民粹主义者与民族主义的斯拉夫主义者在政治观念上甚少共通之处）。

这态度由讽刺家萨尔蒂科夫那篇德国男孩与俄国男孩的著名对话而永垂不朽。萨尔蒂科夫宣言他信服那位饥肠辘辘、衣衫褴褛，在可恶、蓄奴的沙皇体制泥沼与污秽里困顿颠簸的俄国男孩，因为他没有像那位伶俐、温驯、自得、丰衣足食的德国男孩，让普鲁士官员以几文钱换走灵魂，所以，有朝一日，只要获得机会，他就能顶天立地堂堂做人（那位德国男孩已经永远无法如此）。俄国身陷黑暗、镣铐在身，但她的精神不受拘制；她的过去黯淡，但是，较诸德国、法国或英国文明资产阶级之虽生犹死，她的未来大有可期——那些国家的中产阶级早已为了物质安全而出卖自己，在他们可耻、自取的奴隶状态里麻木不仁，已经不知道如何去要自由。

民粹主义者有别于斯拉夫主义者，不相信俄国民族有何独特性格或命运。他们不是神秘主义的民族主义者。他们只相信俄国是落后国家，使西方国家走上放任工业主义之路（不论它们原来可不可能避免

此路）的社会与经济发展阶段，这个国家尚未达到。他们大多并非历史决定论者，因此，他们相信，一个处于这种困局的国家，可以发挥智慧与意志而避开工业主义的命运。他们看不出俄国有何理由不能在受益于西方科学与西方技术之余，不至于付出西方付出的可怕代价。他们辩称，采用一个由许多自治、社会化生产与消费单位组成的脉络、联盟结构，即有可能避免集中化经济或中央集权政府的专制。他们认为，组织是可欲之事，然而不可全以组织为目的而不见其余价值；凡事应以伦理与人道为优先考虑，不宜一意专注经济与科技——“蚁丘”——之利。他们断言，为了保证个人不受剥削，而反将他们变成大群工业上的集体化机器人，是自相矛盾，等于自杀。民粹主义者的观念往往不甚清晰，而且自己人之间甚多尖锐差异，但其中仍有个一致的范围，这范围颇广，足以构成一种真正的运动。例如，他们接受卢梭的教育与道德教训（取其大纲），但不接受他的国家崇拜。他们有些人——也许可以说大多数人——与卢梭一样相信单纯的人善良，相信腐化之因在于恶劣建制的摧残，而且深深不信任一切形式的机巧，不信任知识分子与专家，不信任一切自我孤立的圈子与派系。他们接受圣西门的反政治观念，但是不接受他的技术官僚中央集权论（technocratic centralism）。他们相信巴贝夫及其弟子博纳罗蒂宣扬的谋反与暴力行动，而不相信他的雅各宾集权主义。他们赞同西斯蒙第、蒲鲁东、拉梅内以及福利国家概念的其余创始者，一方面反对放任主义，一方面驳斥中央集权——无论是民族主义者或社会主义者的、无论是暂时或永久的中央集权，也不问是李斯特、马志尼、拉萨尔或马克思提倡的中央集权。有时候，他们接近西方基督教社会主义的立场，不过，他们没有任何宗教信仰，因为他们亦如上世纪的法国百科全书派人士，相信“自然”道德与科学真理。以上是使他们结合的信念中的几项。不过，他们的分歧同样深刻。

他们一切所作所为，都出以农民之名，而他们首要的也是最大的问题，就是他们对农民的态度。由谁指示农民走向正义与平等的真途径？民粹主义者并不谴责个人自由，但倾向于视之为自由主义口头禅，让个人自由容易使人分心而忽略社会与经济急务。我们应该训练专家去教导这些无知的年轻弟兄——即土地耕作者，而且，如有必

要，鼓动他们抵抗权威、反叛并摧毁旧秩序，而不必等待他们本身先充分掌握这种行动的必要与意义。一八四〇年代，彼此极不相近的人物如巴枯宁与史皮希涅夫，都宣扬这个看法；五十年代，车尔尼雪夫斯基提倡此说；六十年代，扎伊奇涅夫斯基与“青年俄国”（Young Russia）中的雅各宾分子也热烈鼓吹；拉夫洛夫在七十与八十年代力主此议，他的竞争者与敌手——职业恐怖主义的信徒——涅恰耶夫与特卡乔夫以及他们的徒众，包括——以此目的为限——社会主义革命家，甚至最热烈的俄国马克思主义者，尤其列宁与托洛茨基，都倡言此说。

他们之中，也有人问，训练这种革命团体，会不会造成一群追求权势与独裁的倨傲不下的精英。这群精英的最高明做法也不过是认为，他们有责任给农民的，并不是农民要求的东西，而是他们——这些以农民导师自居者——自己认为对农民有益的东西，亦即他们认为群众应该要求之物，不管群众事实上是否要求此物。他们更进一步逼问，这样，不久是不是会产生一群狂热之徒，一个被自己的专业训练与谋反生活割离俄国人民大众生活，而忽略大众实际需求，不顾其希望与抗议，执意将自家选定之物强加于他们身上的职业革命家。如此，岂非危险之至，岂非以新桎梏取代旧桎梏，岂非以知识分子的专制寡头政治代替贵族、官僚与沙皇？你有何理由可以认为新主人的压迫性将会低于旧主人？

作此论难之人，为六十年代一些恐怖主义者，如伊舒京与卡拉科佐夫。逼问更急者，是大多数理想主义青年，他们受卢梭（或涅克拉索夫、托尔斯泰），以及几位比较强硬的社会理论家至少也同样强烈的鼓舞，在七十年代与七十年代以后“走入民间”，目的不是教导别人，而是教导自己如何生活。这些青年，亦即所谓“忏悔的贵族”，相信自己不但被一个邪恶的社会制度，而且被博雅教育的过程腐化了——博雅教育造成深刻的不平等，而且难免将科学家、作家、教授、专家以及一般所谓文明人提升于大众头顶，高高在上，因此，成为不公道与阶级压迫的最肥沃养殖场；凡阻碍个人与个人、团体与团体、国家与国家了解之物，凡为人类团结与友爱制造障碍并久居为障碍之物，都是根本邪恶之物；专业化与大学教育在人与人之间建筑隔墙，

妨碍个人之间、团体之间的“联系”，扼杀爱与友谊；经黑格尔及其信徒发扬，有所谓阶级与阶级、文化与文化“异化”之说，专业化与大学教育即可列入“异化”的主因。

民粹主义者中，有些人弄巧而图忽略或避过这个问题，巴枯宁即为一例。本人并非民粹主义者、但对民粹主义影响深远的巴枯宁力言知识分子与专家不可信，认为相信知识分子与专家容易导致最卑鄙的暴政——科学家与迂腐炫学之士当道。但是，革命家到底是来教人还是来学习的问题，巴枯宁不肯面对。“人民意志”（“民意党人”）一派恐怖主义者及其同情者也不曾回答。比较敏感、道德上比较谨慎的思想家——例如车尔尼雪夫斯基与克鲁泡特金——感觉到这个问题的迫人重量，而且无意装聋作哑。但是，一旦自问有何权利将某种社会组织制度强加于生活方式非仅全然不同，甚至可能体现更深价值的农民大众身上，他们的答复也并不清楚。六十年代，愈来愈多的人问，假使农民实际上抗拒革命家解放他们的计划，又当如何？到此一层，问题遂更加尖锐。是否一定要欺骗，或者更糟，是否一定要威迫群众，终必掌政主治者是人民，而非革命精英，这点无人否信。不过，同时不妨一问：群众的愿望，可以忽视的程度如何？或者，若强迫他们走他们显然厌恶的路子，则至何处适可而止？

这绝非学术问题而已。激进民粹主义的第一批热心信徒，即在著名的一八七四年夏季“走入民间”的传道者，他们要帮的人对他们报以逐渐升高的冷漠、猜疑、反感，有时候，是积极的仇恨与抵制，甚至经常将他们扭送警察[211]。于是，民粹主义者被迫明白界定自己的态度，因为他们热烈相信有必要以理性的论证，为本身的活动辩白。他们终于获得答案，然而答案颇不一致。行动派，如特卡乔夫与涅恰耶夫，以及政治意味稍淡、其仰慕者以“虚无主义”知名的皮萨列夫，由于鄙弃民主方法，都成为列宁的先驱。盖自柏拉图时代以来，不断有人辩称，精神优于肉体、知者必须治理无知者。受过教育之人不可听从未受教育的无知大众，必须以一切可用的手段拯救大众，若有必要，可以违逆他们的愚蠢愿望，狡计、欺骗，皆可运用，甚至暴力亦在所不惜。但是，对这一派，以及其必定连带的权威主义，民粹主义运动中只有少数人接受。如此公然鼓吹这类马基雅维利策略，多数派

颇为惊骇，认为手段若走火入魔，任何目的，无论何其善良，都将反为所坏。

对国家的态度，也爆发类似冲突。俄国民粹主义者都同意，国家为一协迫与不平等制度之体现，故本质即恶；国家消灭以前，不可能有公道与幸福。然而，同时，革命之当下目标为何？特卡乔夫十分明白，资本主义这一敌人终于摧灭之前，胁迫的武器——革命家由这敌人手中夺获的手枪——绝勿抛弃，必须转用以对付这敌人。换句话说，国家这部机器不可破坏，必须用以对付势所必有的反革命；最后的敌人被——借用蒲鲁东的不朽措词——彻底清算，而人类从此不再需要任何胁迫器具以前，不可毁弃国家。他这教条，列宁忠实有加，继踵增华，不仅依从马克思并不显豁的无产阶级专政公式而已。代表民粹主义主流、反映其一切摇摆与混乱的拉夫洛夫则自有特色，不是提倡立即或完全消灭国家，而是将国家作有系统的化灭，化灭到他笼统所谓的最低限。民粹主义者中最不走无政府路线的车尔尼雪夫斯基，认为国家可以成为农民或工人的自由组合的组织者兼保护者。他想使国家同时兼行中央集权与地方分权，既保障秩序与效率，又保证平等与个人自由。

以上思想家都共持一个巨大的启示录式假定：一旦当道之恶——独裁、剥削、不平等——在革命之火中消灭，灰烬里将自然且自动升起一个自然、和谐、公正的秩序，这秩序只需开明革命家的温和指引，即能臻于完美。这个以人性新生的单纯信仰为基础的乌托邦之梦，是民粹主义，戈德温与巴枯宁、马克思与列宁诸人都共同怀抱的幻见，其核心模式是罪——死——复活、尘世天国；人惟有寻得真道、依此真道而行，尘世天国之门才会打开。至于这乌托邦大梦之根，则深源于人类的宗教想像。因此，宗教想像的这个世俗版与俄国旧信徒（Old Believers）——歧异于官方正教的宗教——有浓厚渊源关系，就毫无足怪了；十七世纪那场宗教大分裂以来，旧信徒即认为俄国及其统治者（尤其彼得大帝）代表撒旦统治人间。民粹主义者由这个受迫害的地下教派里动员到许多潜在盟友。

民粹主义者本身即有深刻分歧；关于知识分子的未来角色，他们

莫衷一是；关于新兴资产阶级的历史重要性，他们也各持己见，有人主张采用渐进手段，有人要求一举推翻，有人力主教育与宣传，有人鼓吹恐怖主义与立即起事。举凡这些问题，都彼此关连，而且需要及早解决。不过，引起民粹主义最深裂隙的是以下这个迫切问题：足够数目的受压迫者充分觉醒以前，亦即他们有能力了解并分析他们不堪忍受的处境的原因以前，真正民主的革命有无可能发生？温和派认为，任何革命若不以革命的大多数为起源依归，就不是名正言顺的民主革命。此说成立，则等待之外，别无二途——等到教育与宣传造成这个大多数。十九世纪下半叶，几乎所有西方社会主义者——无论马克思主义者、非马克思主义者——都拥护这条路。

俄国雅各宾主义者反驳这路线，他们辩称，徒事等待，而且还指责由果决的少数人所组织的一切反叛活动为不负责任的恐怖主义，或者更糟，指其为以专制易专制，将会导致惨重祸果。革命家拖延之际，资本主义会迅速发展；这段喘息时间，会使统治阶级有能力发展其远非目前可比的社会与经济根据地；繁荣而蓬勃的资本主义将为激进知识分子自己制造工作机会，医师、工程师、教育家、经济学家、技术以及各类专家，将会分配到利益丰富的工作与职位；他们的新资产阶级主人（不像现有体制），将会很聪明，不会强迫他们作任何政治妥协；知识阶层将会获得特权、地位以及广泛的自我表达机会——无害的激进主义会受到宽容，大量个人自由也将获得允许。这样，革命大义就丧失它比较可贵的成员了。当初激于不安、不满而与被压迫者同心一志者一旦获得片面满足，革命活动之诱因必将减弱，根本改造社会的远景亦将落得黯淡不彰。激进革命派极力辩称，无论马克思作何说法，资本主义之前进并非势无可免；在欧洲可能无可避免，但在俄国，以一次革命大手笔即可遏止，在它未及壮大以前连根摧毁。若必待唤醒多数工人与农民的“政治意识”而后行事（当时，部分由于一八四八年知识分子之败，马克思主义者与多数民粹主义者都断定，革命以前，决不能不先致力这种唤醒工作）——如果这等于采用渐进计划，则必定错失行动良机；日后兴起的，将不是民粹主义或社会主义革命，而是由一个蓬勃、想像力丰富、掠夺性、功成利就的资本主义来继承俄国的半封建制度——试看资本主义在西欧取代封建秩序，

宁非斑斑可考？一旦至此地步，谁复知再历几十载、几世纪，革命才终于到来？当其果然到来，谁又知道它那时将会建立何种秩序，而且，在何种社会基础上建立那个秩序？

民粹主义者都同意，未来社会须以社会主义团体为基础，农村公社则是这些团体的理想胚胎。但是，资本主义的发展不会自动破坏公社么？假使（尽管一八八〇年代以前尚未有人明白肯定此点）资本主义已经在破坏mir，假使阶级斗争已经在分裂城市，而且如马克思所分析，的确已经在分裂乡村，则行动计划也就分明可指。志决之士可以而且必须抑止这解体过程，拯救农村公社，不应袖手兀坐，怀宿命之心，作壁上观。雅各宾主义者主张，革命家应倾力夺权，以引进社会主义，即便因此延后以道德、社会与政治现实教育农民之务，亦不足惜。的确，待革命打破旧体制的抵抗以后，才推行这种教育，必有一日千里、事半功倍之妙。

这个思想路线与一九一七年列宁的言论虽非字字吻合，但异常近似他当年追求的政策。这种路数，根本有别于比较老的马克思主义决定论，而反复强调“时不可失”[212]。富农正在乡下吞噬贫农，资本家正在城里迅速繁殖。政府只要有一丝智慧，就会让步、推行改革；革命需要受过教育者的意志与头脑，而这些人会被引入和平路途，为反动的国家服务；借着这类自由手段，不公道的秩序会持续而且强化。行动主义者辩称，革命绝非势不可免之事，革命是人类意志与人类理性的成果。人类意志与理性如果不够，革命可能永远不会发生。只有不安全的人，才渴望社会团结与公社生活；个人主义永远是奢侈品，是社会地位稳固之人的理想。新的技术专家阶级——自由分子卡维林与屠格涅夫等津津乐道，甚至激进个人主义者皮萨列夫偶尔也极口称赞的现代、开明、精勤人士，雅各宾主义者特卡乔夫视为“比霍乱和斑疹伤寒更糟糕”，因为他们将科学方法应用于社会生活，等于为新兴的寡头资本家卖命，因此，也是在阻碍自由之路。手术才能救病人的时候，止痛药是要命的玩意儿，徒然拖延病情，使他更虚弱，到头来，连手术也回天乏术。你必须趁这些新的、可能妥协的知识分子人数太多、太舒适、权势过大以前下手，不然会来不及。也就是说，一个圣西门式的高薪经理精英阶级，就会主掌一个新的封建秩序——这

秩序在经济上效率甚高，但就社会层面而言，由于以永久的不平等为基础，是个不道德的社会。

恶，莫大于不平等。任何理想与平等冲突，俄国雅各宾主义者都要求牺牲或修正那个理想；一切公道的首要基本原则，就是平等；任何社会，人与人间若无最大程度的平等，就不是公正的社会。革命要成功，必须打倒并根除三大谬误。第一谬误：只有文化人能创造进步。此语不真，而且有诱人信仰精英分子的恶果。第二谬误与第一谬误相反，而同属幻觉：凡事须向人民学习。此语同样虚妄。卢梭的阿卡狄亚式[213]农民全是他的田园幻想。大众无知、残酷、反动，既不了解本身需要，也不了解何事于己有益。革命如果取决于他们的成熟，依靠他们的政治判断力与组织力，必定失败。第三谬误：革命只有挟无产阶级之多数，方能成功。无产阶级之多数能成功革命，固无可疑，但是，俄国如果必待拥有一种无产阶级多数，而后革命，则摧毁腐化、可恶政府的机会将要过去，届时，资本主义将已稳若磐石。

若然，计将安出？必须训练人制造革命，摧毁现有制度，摧毁社会平等与民主自治的一切障碍。此事既达，应召开民主集会；雅各宾主义者认为，制造革命者若肯细心解释革命原因，以及不得不革命的社会与经济状况，则群众即使今天仍然蒙昧，也当然会充分了解自己处境，而自愿——应该说，欢迎这个机会——让革命家把他们组织成新的自由生产联盟。

但是，假设到了政变成功的明日，他们仍不够成熟而无法明白，怎么办？在他一八六〇年代晚期作品里，赫尔岑再三提出这个难缠的问题。多数民粹主义者亦为此深深烦恼。行动派却毫无怀疑：打掉落难英雄身上的镣铐，他就会堂堂舒活，顶天立地，自由幸福，直到永远。这些人的看法简单得可惊。他们相信恐怖主义、更多恐怖主义——以便获致完全、无政府主义式的自由。在他们，革命的目的是要建立绝对的平等，不但要经济与社会平等，还要“身体与心理”的平等。在这张普洛克汝斯忒斯的铁床与绝对的自由之间，他们看不出有何悬隔窒碍。一开始，由国家的权力与权威实施这个秩序，国家实现其目的以后，就会迅速将自己“清算”掉。

民粹主义者的主流发言人反驳此说，力言雅各宾手段往往带来雅各宾后果；革命之目的若在解放，则不可使用势必奴役原来要受解放的人的专制武器：解药不可竟然比疾病更坏事。以国家打破剥削者，然后将某一生活形式强加于未受教示而不了解这种生活方式之必要的多数人民身上，等于革去沙皇桎梏而代以一具新的、而且未必不那么摧人的桎梏——少数革命家创造的桎梏。民粹主义者多数深信民主；他们相信一切权力都有腐化的趋势，一切集权都会力求永久集权，一切中央集权都有压迫性，都邪恶，因此，达到公正与自由社会的惟一希望是以和平方式，以理性论证，使人皈依社会与经济正义以及民主自由的真理。为了获得使人皈依这些真理的机会，或许确实必须打破自由与理性沟通的现有障碍——警察国家、资本家势力、地主势力，而且在此过程中使用武力，例如群众叛变，或者个人恐怖主义。然而他们也认为，暂时手段的观念是一回事，敌人已经打破以后，将绝对权力置于任一党派或团体之手（无论多么有德的党派与团体），又完全是另一回事。他们这个立场，是过去两世纪中每一位自由主义者与联邦论者所据以反驳雅各宾主义者与中央集权论者的古典立场；伏尔泰据此反驳爱尔维修与卢梭；吉伦特党的左翼以此驳斥山岳党；赫尔岑秉此论点，抨击前一时期的教条共产主义者——卡贝以及巴贝夫的门人；巴枯宁指斥马克思主义的无产阶级专政要求，谓此举只是将权力由一批压迫者转交另一批压迫者；八十年代与九十年代的民粹主义者以此立场反驳他们认为意图破坏个人自发与自由的所有人（无论这些人本身是否自知有此意图）——例如允许工厂主人奴役群众的放任自由主义者、自己就准备这么做的激进集体主义者、资本主义企业家（米哈伊洛夫斯基在他对陀思妥耶夫斯基小说《群魔》的著名批评中即曾论及），或者赞成中央集权的马克思主义者都一样；米哈伊洛夫斯基认为这些人都比陀思妥耶夫斯基嘲斥的病态狂热分子更危险——是残酷、不问道德的社会达尔文主义者，与个人自由和个人性格都深相敌对。

这是世纪之交使俄国社会主义革命家与社会民主人士分裂的主要政治问题。数年之后，普列汉诺夫与马尔托夫二人同列宁绝袂，此事也是主因。布尔什维克与孟什维克的大争吵（不管浮面原因为何），

其实就绕着这问题打转。列宁不曾抛弃马克思主义的中心教条，但是，十月革命过后两三年，他亲言自己对革命后果痛切失望——革命的后果，正如他的对手所预测：官僚制度，以及党的干部武断专制。手段与目的两难兼顾，仍是我们今日世界各洲革命运动的最深刻、最痛苦问题，在亚洲与非洲尤然。由于这场争辩在民粹主义运动内部演成如此明锐的形态，这运动的发展与我们自身的困境有了一种意义非常的关系。

以上种种歧异，都落在同一革命眼光的架构之内，因为民粹主义者之间无论有何不谐，他们仍有一个统合点：他们都怀抱一股不可动摇的革命信仰，而此一信仰，来源甚多。仍然处于前工业阶级的社会，其需求与眼光令人产生对简朴与博爱的渴望，这渴望里即有革命抱负的种子；一种可以远溯于卢梭的土地改革理想主义，亦属革命心源之一；这些渴望与理想主义，都是今日印度与非洲仍然可以看到、而工业化西方的社会史家必定视为带有乌托邦性质的现实。一八四八至一八四九年欧洲诸次革命之惨败，与赫尔岑的特殊结论——未遭类似革命之灾的俄国或可以在尚未破坏的、自然的农民公社社会主义中得救——共同使民粹主义者对议会民主、对自由主义信念、对资产阶级知识分子的诚意所抱的幻想破灭，而另谋革命之路。巴枯宁厉斥一切中央权威，尤其国家，并认为人类本性和平且致力生产，只因受诱而偏离其适当目的，被逼而沦为狱卒或罪犯，而有暴力倾向；巴枯宁这种见解言论，对民粹主义者的革命信仰，有深重影响。不过，与以上诸说相反的潮流，也有推波助澜之力：特卡乔夫寄其信心于雅各宾式职业革命精英，认为惟有此种革命家，才能遏止由天真的改革主义者与人道主义者以及镇营邀功的知识分子协助走上其致命之路，并以虚伪造假的议会民主为掩饰的资本主义；皮萨列夫热烈信奉功利主义，力斥一切唯心论与玩票作风，更反对以温情将农民——尤其俄国农民——之朴与美理想化（理想化为特沾神宠、远非日益腐化的西方所得污染败坏）。这些“批判的现实主义者”呼吁同胞以自助与务实的干劲自救。这是一种新百科全书派的运动，提倡自然科学、专业，排斥人文学、古典学问、历史以及其余一切奢侈放纵。总之，他们举“现实主义”，对抗文学的文化，认为这种文化已麻醉俄国的精华人

口，使其若非任令腐败的官僚、愚昧且残酷的地主以及愚民的教会剥削利用，就是自行腐烂，而被唯美主义者与自由主义者弃置不顾。

但是，民粹主义的最深理路与中心眼光，应推拉夫洛夫与米哈伊洛夫斯基的个人主义与理想主义。他们与赫尔岑一样，相信历史并无预定样式，并无“脚本”，文化之间、国家之间、阶级之间的剧烈冲突（黑格尔主义者所谓人类进步之本质）、阶级之间的权力斗争（马克思主义者所谓历史动力），皆非无可避免。对人类自由的信仰，是民粹主义人文主义的柱石。民粹主义者不厌重申，人之目的由人自择，并非由外强加，惟人之意志能建构幸福光荣之生活——知识分子、农民、劳力工人及自由业者能互相协调利益的生活；也不是完全调和，因为那是无法获致的理想，而是相互调整成一种不稳定的均衡，运用人类的理性与不断的留意，使其配合人与人、人与自然彼此作用所产生的无法预测的巨大后果而随机制宜。正教的会议与自治原则，以及其对罗马公教集权式圣统和新教个人主义的深刻敌视，可能也有影响。这些义理、这些先知以及其西方师辈——法国大革命前后的法国激进分子，费希特与博纳罗蒂、傅立叶与黑格尔、穆勒与蒲鲁东、欧文与马克思——也都起了作用。不过，民粹主义运动中最大的人物，气质、观念与活动从头至尾支配民粹主义运动的人物，无疑是车尔尼雪夫斯基。关于他生活与言论的影响，单篇论文甚多，但仍有待诠释。

车尔尼雪夫斯基并非善于原创观念之人。他没有赫尔岑的深度、想像力，或者其灿烂的智力与文学才具；他没有巴枯宁的雄辩、恣肆、气质或推理力量，也没有别林斯基的道德天才与独特社会洞识。但是，他有不屈不移的诚正、极度的精勤奋励，以及俄国人罕见的具体细节贯注力。他对奴役、不公与不理性的深刻、稳定、抱持终身的怨恨，所发于外者，并非庞大的理论总结、亦非社会学或形而上学体系，亦非以暴力反对权威，而是徐缓、踏实、耐心储积事实与观念——一种粗糙、板滞但有力的思想结构，这结构极适于专门针对他所欲改变的俄国环境，建立一种详细的实际行动策略。车尔尼雪夫斯基比较同情的，是一八四九年被政府击碎的彼得拉舍夫斯基集团（陀思妥耶夫斯基青年时代参加的集团）那种具体、仔细推敲筹谋的社会主

义计划（无论那些计划多么错误），而不是赫尔岑、巴枯宁及其信徒的巨大想像建构。

一八四九年以后死气沉沉的年代里，成长了一个新时代。自由主义者的游移逡巡与率然背叛，导致反动党派的胜利，这些年轻人都曾目睹。十二年后，俄国解放农民，他们看到同样的现象[214]，他们认为，这场解放，是自由主义者白眼作贱他们的计划与希望。于是，这些人发现了车尔尼雪夫斯基勤勉奋进而耐心踏实的天才——此人根据具体的统计资料，对特殊的问题提出切实的解决；耐心努力指出可以获致的、实际的、直接的目的，而不盘空驰逐可欲但眼前无路可达的事态；采以平板、枯燥、徒步前进的风格，拙滞而缺乏灵感——但是，比起一八四〇年代浪漫的理想主义者高贵的奔放飞行，更严肃认真，而且究极而论，更能启发人。他寒微的社会出身（教区牧师之子），使他与他想分析其处境的平民具有天然的亲和性，而且使他不信任、后来更激烈仇视俄国与西方一切自由主义理论家。由于以上特质，在已从迷惑中觉醒，出身流品混杂，不再以巨室名门子弟为生，因早年理想之败、政府压制、俄国克里米亚战争之辱，以及统治阶级之软弱、麻木、伪善与混乱无能而满怀艰苦的一代人里，车尔尼雪夫斯基成为自然而然的领袖。对于这些强硬、社会处境不安稳、愤怒、多疑、鄙蔑任何雄辩或“文学”痕迹的年轻一辈激进分子，车尔尼雪夫斯基有如父亲，有如告解神父——贵族出身而善于讽刺的赫尔岑与任气使性而终嫌轻浮的巴枯宁都永远无法达到的地位。

车尔尼雪夫斯基如同所有民粹主义者，相信农民公社必需保存，而且有必要将其原则推及于工业生产。他相信，俄国可以既学习西方的科学进展而直接受益，又免于经过工业革命的阵痛。赫尔岑曾有颇具特色的感言：“人类的发展是一种年序上的不公平，因为后来者能受益于先辈的劳苦而毋需付出相同代价。”车尔尼雪夫斯基师法其意：“历史疼爱子孙，上一代打破骨壳而伤手，下一代坐收骨髓。”依车尔尼雪夫斯基所见，历史在黑格尔的正反合三者作用里行进，或以螺旋状行进：各世代往往不是重复父母的经验，而是重复祖父母的经验，而且是在“更高一层次”上重复。

但是使所有民粹主义者着迷的，并不是他教条里的历史主义成分。他对他们的主要影响，在他深深不信任一切由上而下的改革，而相信历史之本质为阶级斗争，以及最重要者，相信国家永远是统治阶级手中的工具，无论有意无意，都不可能实施必要但一成功就要结束其统治地位的改革（据我们所知，这项信念并非取自马克思，而是他由二人共承的社会主义传统中导得）。没有一个阶级会服劝去造成自己的瓦解。因此，一切要使沙皇洗心的企图、一切想避过革命之恐怖的企图，必然（他在一八六〇年代初期论定）终归徒劳。五十年代末期有一段时日，他曾如赫尔岑，寄望于由上而下的改革。农奴解放的最后形式，以及政府对地主的让步，愈除了他这个幻想。他指出，希冀以费边主义策略来影响政府的自由主义者，其惟一成功，只是出卖农民与自己而已：他们与农民的主人攀结关系，而首先危害了自己；然后，统治阶级若要方便行事，无需多少手脚，就把他们说成了农民无信无义的敌人，并且策动农民反对他们。证诸历史，此言洵属不诬。一八四九年的法国与德国就是这种情形。即令温和派及时撤退而鼓吹暴力手段，他们对情势、对农民与工人实际需求的盲目，往往还是导使他们鼓吹到头来害他们的信徒付出可怕代价的乌托邦图式。

车尔尼雪夫斯基引申了一种简单的历史唯物论。依照这种历史唯物论，社会因素决定政治因素，而非政治因素决定社会因素。结果，他宗法傅立叶与蒲鲁东，认为自由主义与议会政治的理想只是在规避核心问题：农民与工人需要食物、栖所、靴子；至于投票权、自由宪法、个人自由之保障，这些对三餐不继、衣不蔽体的人并无多大意义。社会革命必须先至，然后，适当的政治改革将自行随之而来。在车尔尼雪夫斯基，一八四八年的主要教训是，西方自由主义者，无论勇敢或怯懦，都证明了他们政治与道德上的破产——其信徒，如赫尔岑、卡维林、格拉诺夫斯基等人亦然。俄国必须追求自己的路子。他有别于斯拉夫主义者，而与下一代的俄国马克思主义者相同，根据丰富的经济证据，主张俄国的历史发展，尤其农民公社，是依照所有人类社会的社会与经济定律而来，绝非独一无二之物。他与马克思主义者（以及孔德派的实证论者）一样，相信这类定律可得而发现，而且可用条理陈述出来；但是，他又有别于马克思主义者；他相信，俄国

如果采取西方技术，并且教育出一群训练有素、意志坚定、眼光理性的人，就能“跃过”社会发展的资本主义阶段，将农村公社与自由的技工合作团体直接变成农业与工业生产组合，而这些组合将是社会主义新社会的胚胎。据他所见，技术上的进步并不会自动打破农民公社：“野蛮人也能受教而使用拉丁课本和安全火柴”；工厂可以接植于工人的合作组合，而未必会破坏这些组合；大规模的组织可以既消灭剥削、又保存俄国以农业为主体的经济性格。215

车尔尼雪夫斯基相信，科学之应用于生活，乃历史定然之势，但他有异于皮萨列夫之处是，他不认为，要将科学应用于生活，少不了个人企业。他更不认为这过程不能缺少资本主义。他保留了相当多他青年时代相信的傅立叶成分，因而认为自由的农民公社组合与技工合作组合是一切自由与进步的基础。但是，同时，他又像圣西门主义者，深信此事若无集体行动——大规模的国家社会主义，则不会有多大成就。车尔尼雪夫斯基这些无法并立的信念从来不曾调和；他的作品兼含赞同与反对大规模工业的陈述。国家应如何刺激（或避免刺激）工业、如何控制（或避免控制）工业；公共与私人经济部门有何关系；民选议会要有其政治主权，而国家主持集中化的经济计划与控制，两者关系又当如何——凡此，他的态度也正反交杂、爱憎难分。

车尔尼雪夫斯基的社会计划，其纲目始终模糊不明，或者不连贯，而且经常既模糊又不连贯。在他身上，广大群众的代表人物终为于他们的需求与感受找到了一位代言人兼诠释者——而直指他们心意的，是他根据真实经验而来的具体细节。他最深刻的抱负与情感，都倾入《怎么办？》。此书是社会层次的《乌托邦》，视为艺术品，荒怪不伦，对俄国人的见解却有名副其实的划时代影响。这部说教小说描写自由、道德纯净、合作式的未来社会主义共和世界；其动人的诚挚用心与道德热情，使理想主义与满怀罪恶感的富农子弟目迷心醉。此书提供了一个理想模范，一整个时代的革命家奉此模范为圭臬而教育、坚强自己，反叛现有法律与习俗，以近乎崇高之姿，将放逐与死亡全然置之度外。

车尔尼雪夫斯基宣扬一种天真的功利主义。他如同詹姆士·穆勒

（或许亦如边沁），认为基本人性是一套固定的、可由生理分析而得知的自然过程与官能模式，因此，以科学方法计划，可以实现最大的人类幸福。他判定，要在俄国宣扬激进观念，想像的作品与批评是惟一媒介。于是，在他与诗人涅克拉索夫合编的《现代人》评论里，他以文学为幌子，尽量夹带直言无讳的社会主义教条。激烈的青年批评家杜勃罗留波夫协助他做这件事。杜勃罗留波夫是具有真实天赋的文人（车尔尼雪夫斯基并非文学高才），由于宣传与教育之心激切，有时甚至不止于夹带而已。这二位热心人的美学观点严限于实用层次。车尔尼雪夫斯基认定，艺术之功能，在协助人以更理性的方式满足需求、传播知识，在对抗无知、偏见以及反社会的激情，在改善生活——他使用以上字眼，取的是最质直、最狭隘的意思。他步步逼到荒谬的结论，无可转动之余，索性痛快拥抱那些结论。例如，他解释海景绘画：俄国中心地带的居民去海过远，永远无法一睹海洋，海景绘画的主要价值就在于让他们看到海的模样；又，他的朋友兼资助人涅克拉索夫，因为其诗篇比其余诗人更能使人同情被压迫者，所以是已逝或在世俄国诗人中最伟大的一位。早先与他合作的人——文明而且不厌精细的人，如屠格涅夫与包特金，发觉他严酷的狂热作风日益令人不堪。屠格涅夫无法与这个仇视艺术、独断而以人师自居者长久相安。托尔斯泰鄙视他的阴暗狭隘、他的全无美感、他的不宽容、他的理性主义、他令人疯狂的自信。但是，继一八四〇年代理想主义者而起的“强硬”青年所以奉他为自然而然的领袖，正由于这些特质，或者，正由于这些特质所本的眼光。车尔尼雪夫斯基的粗拙、平板、迟滞、不带幽默、词句佶屈聱牙，他对具体细节的专心，他的自律，他对同胞物质与道德福祉的奉献，他老练、他不自矜伐的人格，他不厌其烦、热烈、专志、工夫细密的勤勉，他对风格、对任何优雅讲究的仇视，他不容怀疑的诚意，他那彻底的忘私、无情的直接，他对私人生活需求的漠然不顾，他的纯真、和气、迂谨，他令人放心亲近的道德魅力、自我牺牲的能力，创造了日后俄国革命英雄与烈士的原型意象。“我们”与“他们”之终于截然划分，他的作用大于任何民粹主义者。他毕生力倡不可与“他们”妥协，要全线作战、除死方休；没有中立；只要这场战争不止，革命家就没有太琐屑、太可厌、太烦冗而不能做的事。他的人格与眼光成为两个时代俄国革命家的信符——一心

仰慕他的列宁也带有他的表记。

车尔尼雪夫斯基以及一般民粹主义者固然着重经济或社会论证，但基本取径、语气及眼光仍以道德为主调，偶尔也近乎宗教意味。这些人信仰社会主义，并非因为社会主义无可避免，而是因为社会主义有效，不是因为社会主义才理性，而是因为社会主义才公道。政治权力之集中、资本主义、中央集权国家，都践踏人权，使人在道德与精神上成为跛子。民粹主义者是严厉的无神论者，但他们心里兼合了社会主义与正统基督教的价值。他们畏避俄国的工业主义远景，因为工业主义需要残酷的代价，他们不喜欢西方，因为西方麻木不仁，竟然付出这种代价。他们的信徒，即一八八〇年代与一八九〇年代的民粹主义经济学家，诸如达尼埃尔松与沃伦佐夫，固曾以纯经济学之理，高论资本主义可行于俄国（与此诸人敌对的马克思主义者力斥他们的说法，实则他们某些论证相当完善），终于仍因在道德上憎恶资本主义注定带来的巨大痛苦而不屑提倡资本主义，也就是说，他们拒绝付出如此可怖的代价，无论资本主义的结果如何可贵。他们的二十世纪继承人，即社会主义革命家，发出一个上下贯串整个民粹主义传统的论调：社会行动之目的不在谋国家之权力，而在求人民之幸福；一面使国家致富、壮大国家的军事与工业力量，而一面破坏公民的健康、教育、道德、一般文化水平，固然可行，却是邪恶的做法。取美国与普鲁士的进步，两相比较：他们认为，在美国，个人福利至上，在普鲁士则非。他们坚信（这信念至少可以溯源于西斯蒙第），公民个人的精神与物质条件比国家的权力更重要，因此，假使两者成为反比（经常发生），则个人的权利与福祉必须居先。惟强权国家能产生良好或幸福公民之说，他们斥为不合史实；舍己以求社会之生活与福利，为个人自我实现之最高形态之说，他们斥为道德上不可接受。

相信人权优先于其他要求，是多元社会有别于中央集权社会的首要原则，也是福利国家、混合经济、“新政”（New Deal）政策有别于一党政府、“封闭社会”、“五年计划”以及一般以超越各种不同团体或个人目标的单一目标为主宰的生活形式的首要原则。车尔尼雪夫斯基比他一八七〇与一八八〇年代的信徒更狂热，但是，即使他，听到四面八方呼求急救之声，也不曾充耳不闻；个人努力逃离毁灭，对这些

个人的需求，他也不相信有必要加以压抑——纵令有利于最神圣、最重要的目的，也不可如此。他也曾是个狭隘而毫无想像力的迂阔之人，但是，以他最拙劣的境界而论，他也未曾失去耐心、未曾横傲、未曾丧失人性；他不断提醒读者与自己，教人者热心施助，切勿反而变成对原应受益之人作威作福；“我们”——理性的知识分子——认为有益于农民之事，可能并非农民本身所需或所求；切勿强迫“他们”咽下“我们”的解药。他、拉夫洛夫、甚至赞成恐怖与暴力者中最无情的雅各宾分子，都不曾以无可避免的历史方向为掩护，作为本身显然不公或残酷之事的借口。若暴力为达成某一目的之仅有手段，则在某些环境中使用暴力，可能有理，但是，若有此情形，仍须以目的本身之内在道德要求为依据——诸如增进幸福、团结、公道、和平，或者分量重于手段之恶的其他人性价值。至于所谓历史本身就转变一切道德体系，回顾之下，惟存活并成功的原则，才是有理的原则，因此，与历史齐步迈进，乃理性且必要之事，可以尽抛顾虑，凡个人一己的“主观”道德原则，皆非所计。这类看法，他也认为不足取。

民粹主义者的情怀，尤其在一八七〇年代，直可形容为宗教情怀。这群谋反者或宣传家自视为一个专志奉献的修会，别人亦以此目之。成员第一条件，为牺牲一己全部生命，致力于运动，致力于本团、本党，以及一般的革命大义。但是，党专政或党领袖专政而主宰个人生活——尤其主宰革命家个人信念——并不在此大义之内，而且可以说与此义之精神相反。个人的行动，只受他个人的良心审查。设使你答允服从党的领导人，则这誓言是神圣的，然其效力仍只限于党的革命目标，越此目标之外，随即失效，而且，党所以存在而促进的特殊目标（究极而言，即革命）完成之后，这誓言亦即结束。革命完成，个人就自由行动，因为纪律是暂时的手段，而非目的。民粹主义者的确发明了党是一群捐弃私人生活、服从全体纪律的革命家的观念（以“强硬”的职业革命家为核心，使别于同情者与同路人），但是，这观念起源于当时俄国的特殊状况，起源于谋反必须有效、必须创造有效谋反的条件，而不是因为相信革命圣统制度本身为可欲或可以忍受的生活形式。这些造反之人也没有假什么宇宙过程为行动的理由，因为他们相信的是人类的自由抉择，而非决定论。后来列宁那种革命

党与革命党专政的观念，在历史发展上容或相当取资于这些训练有素的烈士，然其来源非常不同。一八七四年夏季拥入农村而农民报以不解、猜疑、甚至明白敌视的那些青年，如果有人告诉他们，他们应该自居为历史的神圣工具，所以，要审判他们的行为，应该使用与其余人类不同的道德规范，他们会极为惊异，而且愤怒。

民粹主义运动是一场失败。“社会主义从人民身上弹开，如豌豆遇墙反弹。”一八七六年，即第一波热情消歇之后两年，著名的恐怖主义者克拉夫金斯基致书革命同志查苏里奇，曾作此语。“他们听我们的人说话，就像听教士说话一样”——毕恭毕敬，不解于心，而且对他们的行动也毫无影响。216

首都大城嘈切喧闹

先知暴喝如雷

论战兀自汹涌

而在深层，在俄国心中

一片沉寂，是太古的平静

涅克拉索夫这些诗行，道尽革命理想主义者——和平的宣传家与各别孤立的恐怖主义者——在六十年代晚期与七十年代初期断断续续努力而失败以后的挫折心境。这些人，陀思妥耶夫斯基小说《群魔》里有极为激烈的刻画。政府逮捕这些人，将他们流放、下狱，对于不充分的土地改革所造成的后果，复顽固不愿以任何措施减轻，于是驱使自由派意见同情革命党。他们觉得舆论支持他们，终于更诉诸有组织的恐怖主义。但是，他们的目的往往仍旧极为温和。一八八一年写给新皇帝的公开信，语气柔和且宽宏。多年以后，著名革命家费格纳说：“恐怖，用意在创造机会，使人发挥才能以服务社会。”以暴力开

路迎来的社会要和平、宽容、分权、充满人性。主要敌人还是国家。

一八八一年亚历山大二世遇刺，是为恐怖主义之高潮。寄望中的革命没有爆发。革命组织被粉碎，新沙皇决定实行极端镇压的政策。这方面，他大体上得到舆论支持——亚历山大二世毕竟解放了农民，据说还曾考虑其他自由措施。将他刺杀，颇令舆论畏缩。革命运动最突出的领导人或被处死、或遭放逐；次要人物逃亡海外，最富才具而仍然自由者——普列汉诺夫与阿克雪罗德——则逐渐走向马克思主义。马克思本人承认一件事，曾令他们困窘。马克思说，原则上，俄国即使没有共产党主义世界革命的帮助，也能避免资本主义阶段——这一点，恩格斯虽曾承认，但大不情愿，而且颇有保留。普列汉诺夫一批人则主张俄国其实已进入资本主义阶段。他们断言，当日西方免不掉资本主义的发展，如今俄国也不会更能避免，因此，对“铁”一般的历史逻辑故意不正视，将毫无益处。所以，社会主义者不应抗拒工业化，反应加以鼓励，而且应该从中得利，因为只有工业化，才能产生足以推翻资本家的革命大军——由日益增长、在劳动中获得组织与训练的城市无产阶级形成的革命大军。

俄国一八九〇年代在工业发展上的大跃进似乎支持了马克思主义的论旨。马克思主义吸引革命知识分子，理由甚多。因为它自称以科学分析为基础，得到一切社会都无法避免的历史定律；因为它自称能证明，在历史无情展开其样式理路的过程里，虽然势必发生许多暴力、惨苦与不公，但故事仍将有个皆大欢喜的结局。于是，因为默契剥削与贫穷，或者因为未依民粹主义政策去采取积极——暴力——步骤以求减轻或防止剥削与贫穷，而产生了罪恶感的人，其良心在“科学的”保证里得到安慰。这保证是，暴力之路虽可能要沿途布满无辜者的尸体，但必定通入尘世天国之门。据此看法，剥削者将被人类发展的逻辑所收服，不过，工人及其领导者若作有意识的组织，或者最重要的，若能增进知识（即教育），则历史路程可以缩短。为了某些可解的理由而不愿再从事于没有大用、只会以西伯利亚或断头台为下场的恐怖做法的人，特别欢迎历史路程可以缩短的看法。他们现在有了学理根据，可以正正当当致力于平静的研究与观念的生活。他们中的知识分子觉得这些比丢炸弹合意得多。

秉持马克思主义而反对民粹主义者的人，也往往承认民粹主义者的英雄气魄、无偏无私以及高贵人格。马克思主义者视他们为一个真正理性的革命党的可贵先驱，偶尔甚至赐给车尔尼雪夫斯基一个更高的地位，说他有天才的洞识——说他追求真理的取径是以经验为本，不科学，但本能正确。不过，要证明真理，还是只有马克思与恩格斯能够，因为马克思与恩格斯具备精确科学的工具，而这工具是车尔尼雪夫斯基及其当时任何俄国思想家所没有的。马克思与恩格斯对俄国人特别宽大，称许他们远隔西方、使用自制工具，而成就了业余革命家的奇迹。一八八〇年以前，欧洲只有他们在他们国家里造成真正的革命形势；但是，考茨基尤其明言，这并不能代替职业革命家的方法，也不能代替科学的社会主义所提供的新机器。民粹主义被轻轻一笔盖棺：民粹主义者是无师自通的农民，是用意良好的大学知识分子，是一个落后国家已成半废的封建制度结束以后、新的资本主义阶段开始以前的混乱中间期，在社会其余牺牲者迷糊不清的脑袋里，由漫无组织的道德愤怒与乌托邦观念杂糅而成之物。马克思主义的历史学家至今仍视民粹主义为一场有系统地误解经济事实与社会现实、运用高贵但无用的恐怖主义、实行自发或欠缺指导的农民起事的运动——是真实的革命活动所必需而嫌流于悲情的发端，是正戏之前的序曲，是观念天真且行动受挫，只等普列汉诺夫与列宁带来新的革命辩证科学，就注定要被扫除的一幕。

民粹主义之目的为何？关于手段与方法、关于时间、其内部争论甚烈，关于究竟目的，则并无异议。无政府主义、使人人充分生活，这些，是他们全体共认的理想。整个运动——范求理曾作极精彩、极可爱描写的各色革命家[217]，如雅各宾分子与温和人士、恐怖主义者与教育家、拉夫洛夫分子与巴枯宁分子、“隐士”、“顽抗分子”、“乡下人”、“土地与自由”与“人民意志”的成员，仿佛全由一个神话统摄。一旦怪物毙命，沉睡的公社——俄国农民——就会醒来，再无周折，从此永远过着快乐幸福的生活。

范求理写出了这场运动的历史。遍数有关俄国革命运动任一阶段的所有记述，以范求理此作最为充实、最明晰、写得最好、最不偏不倚。不过，如果这运动是一场失败，如果它是以虚谬的前提为基础，

而且如此轻易教沙皇的警察消灭的运动，那么，除了作为历史材料——除了一个党的生灭、行动与观念以外，它可还更有引人兴趣之处？这问题，范求理谨守客观历史学家的分际，笃慎将事，不提直接意见。他循年代顺序，交代故事；他说明发生之事；他描述缘起与结果；他彰明各民粹主义集团之间的关系，而将道德与政治的悬想思索留给别人。他这部作品既非为民粹主义、亦非为其敌人辩解而作。他不褒不贬，但求了解。此事成功，分明已不需另外的报酬。不过，有时候，我们也会想知道，时至今日，在共产主义与资产阶级历史学家笔下，民粹主义仍然被轻易打发了事，应不应该。民粹主义者错得这么无可指望么？车尔尼雪夫斯基与拉夫洛夫——以及倾听他们的马克思——完全迷昧么？

揆诸事实，资本主义在俄国是不是无可避免的发展？加速工业化的后果，正如新民粹主义经济学家一八八〇年代所预言：十月革命以前，社会与经济情况之惨，与西方在工业革命期间所历一般无二，十月革命以后，更惨上加惨。这些，是不是可以避免呢？有些历史作家认为这类问题荒谬。发生的，就是发生了。这些作家告诉我们，我们如果不想否认人类事务里的因果关系，就必须认定事情只能像它发生了的样子那样发生，问情况假使不同，可能会发生什么，是无聊无益的想像游戏，不值得严肃史家费心。然而，对于我们当代，这个学院问题不无密切关系。某些国家，诸如南斯拉夫、土耳其、印度，以及若干中东拉丁美洲国家，采取比较徐缓、不会在落后地区获得改善以前就将这些地区立即破坏殆尽的工业化步调。而且，它们如此做法，是有意不取俄国人与学步他们的中国人在我们当代里所走的集体化急行军路子。这些非马克思主义政府走上了毁灭之路、逃无可逃了么？这些，以及其余一些国家今天所追求的社会主义经济政策，其基本依据就是民粹主义的观念。

一九一七年列宁组织布尔什维克革命，他所采用的技术，至少初看之下，即可见得，近似特卡乔夫及其信徒推荐的技术（特卡乔夫及其信徒学此术于布朗基与博纳罗蒂），而与马克思或恩格斯之说全不相类（至少，以二人一八五一年以后作品而论）。一九一七年在俄国登基者毕竟并非十足成长的资本主义。在当时的俄国，资本主义仍是

一股正在成长的力量，尚未成气候，有如其在十八世纪的法国，还在反抗君主与官僚所加予它的种种桎梏。但是，列宁的做法，仿佛银行家与工业家已经控制大局了。他的行动与言论都好像资本主义已经如此。但是，他的革命所以得手，并非由于接掌金融与工业中心（这些中心应该已被历史破坏），而是靠一群果决且训练有素的革命分子来夺取政治权力——恰如特卡乔夫鼓吹的做法。假使俄国资本主义如马克思主义的历史理论所称，已经达到一场无产阶级革命能成功的阶段，则，依照假设，一个果决的少数派、一个非常小的少数派夺得政权（一场事变而已），也不能长久保有。这是一九一七年普列汉诺夫再三严厉指责列宁之处。他忽略列宁一个论点：在一个落后国家，你尽管放手施为——只要随后立即在工业比较先进的西方成功实现正统马克思主义革命来挽救你施为的后果就行。

这些条件并未实现；列宁的假设不合史实。然布尔什维克革命亦未崩溃。马克思主义的历史理论错了么？或是孟什维克党人误解这理论，而自昧于其中一向隐含的反民主趋势？他们对米哈伊洛夫斯基及其友人的指控，在这两种情况的哪一个里才完全公正？至一九一七年，他们自己也因同样的理由而恐惧布尔什维克专政。此外，十月革命的后果，与特卡乔夫预言他的方法必定会产生的后果，居然不谋而合：出现一个掌握独裁权力的精英集团。依理论设计，需要这种精英团体的原因消失，这集团应立即与之俱退，但是，正如民粹主义中的民主人士三复斯言，这集团实际却可能更增侵略性、更强大，而且，似乎如一切独裁专政，不能自休，有久贪其位之势。

民粹主义者深信，农民公社的死亡，就是自由与平等在俄国的死亡或大挫。他们的嫡裔——左派社会主义革命家——将这信念转化，化为一项要求，要求一种农民分权的民主自治。一九一七年十月，列宁结束他与这些人的暂时联盟以后，仍采行这项要求。不久，布尔什维克党人否决这计划，而将职业革命家——也许是民粹主义对革命行动最具原创性的贡献——变成中央集权的圣统制度：民粹主义者在他们组成的社会主义革命党终于被禁止、被消灭以前，都一直猛烈指斥的一种制度。正如列宁经常满口承认，共产主义的实践受赐于民粹主义运动之处甚多：共产主义袭取了它这个对手的技术，正好转用于助

长这技术原本要抵制的目的，而且大获成功。

托尔斯泰与启蒙

在一八七〇年代中期一篇业已为世所忘的文章里，著名俄国批评家米哈伊洛夫斯基说："谈托尔斯泰伯爵，论者常言之事有二：他是优良出众的小说家、糟糕的思想家。这……已经成为一种不需证明的公理。"这项几乎四海齐准的判决已历将近百年，直可谓无人挑战。米哈伊洛夫斯基曾试予质疑，他的质疑至今仍是相当孤独的尝试。托尔斯泰视他这位左翼盟友为惯见的穷滥自由派文丐，而且奇怪居然有人对自己感兴趣。如此做法，固然是他本色，但有欠公正。自由主义者与社会主义者眼中，托尔斯泰的伦理信条，尤其他对农民与天生本能的歌颂，以及他对科学文化的不断谤伤，是一种专走偏锋而又世故圆滑的蒙昧主义，既污蔑自由主义理想、兼且等于为教士与反动分子助势。在《托尔斯泰的右手与左手》一文里，米哈伊洛夫斯基反驳这看法，以思想与道德两方面的根据，为托尔斯泰作了一场精彩而且令人信服的辩护。他以绵长而仔细的工夫，试从托尔斯泰见解的糙糠里筛取开明的谷实，得出一个结论：这位伟大小说家关于人性、关于俄国文明与西方文明面临的问题的观念里，有个尚未解决、他自己不曾明认的冲突。米哈伊洛夫斯基主张，托尔斯泰非但不是"糟糕的思想家"，他对观念的分析，其敏锐、透亮、令人信服，反而丝毫不逊于他对本能、性格或行动的分析。由于热心建立他吊诡的论旨——在他行文的当时，的确吊诡——米哈伊洛夫斯基有时过甚其辞，不过，实质上，我认为他说法中肯，或者至少对多于错。我这篇评论不过加以引申注释而已。

托尔斯泰的见解经常主观，而且质野至于走火入魔（例如他关于莎士比亚、但丁或瓦格纳的论述）。[218]不过，他在他说教意味最浓厚的文章里试图回答的问题，几乎总是基本的原则问题，这些问题往往又是他自己第一手指出，而且，虽然以蓄意简化的赤裸形式提出，每每却比更持衡且更"客观"的思想家还要来得深入得多。直见往往令人不安。托尔斯泰充分运用这天赋，破坏了自己与读者的平静。这个提

出过分简单但根本、他自己又无法回答的问题的习惯（至少，在一八六〇与一八七〇年代，他无法回答那些问题），使他博得“虚无主义者”之名。然而他确实无意为破坏而破坏。世间万事，他只最想知道真理。这股激情，破坏力之巨，由其余有志在前人立定的界限底下凿道突围的人，诸如马基雅维利、帕斯卡尔、卢梭、《约伯记》作者的表现，已可见一斑。托尔斯泰和他们一样，与他当代或任何时代的任何公众运动格格不入。有些疑问者富于颠覆性，他们提出的问题，古来没有答案、未来似乎也可能不会有答案——至少，没有他们或了解他们的人会丝毫接受的答案。托尔斯泰只属于这类人。

托尔斯泰也有积极的观念。这些观念在他漫长一生里的变化，并不如某些论者所说之频繁复杂。而这些观念也不是惟他独有。它们与十八世纪的法国启蒙运动有些共同之处，与二十世纪若干观念相符合，与他自己当代则稍少共同。在俄国，他青年时代使那个国家的教育阶层壁垒分裂的几股意识形态巨浪，他无一能归入。他不是景慕西方的激进知识分子；他不是斯拉夫主义者，易言之，他不是基督教君主政体与民族主义君主政体的信徒。他的看法贯穿这些范围。他也像那些激进人士，素来谴责政治压迫、武断暴力、经济剥削，以及一切在人间制造与维持不平等之事，但是，“西化”眼光的其余部分——知识阶层意识形态之核心，诸如凌掩一切的公民责任感、以自然科学为所有真理法门的信念，对社会改革与政治改革、民主、物质进步、世俗主义的信念，这团著名的混合物，托尔斯泰早年已率直拒斥。他相信个人自由，而且的确也相信进步，不过，是在他自己的奇特层次上相信。[219]他鄙视自由主义者与社会主义者，更痛恨他当代的右翼党派。他最亲之人，正如论者所常言，是卢梭；近代作家中，他最喜爱、最佩服的是卢梭的看法。如同卢梭，他排斥原罪之说，相信人生而纯洁，只是被自己的恶劣建制所毁——其中为害尤烈者，即文明人所谓教育。他如同卢梭，将这腐败过程大致归咎于知识分子——以专家自任的精英分子，党同结社，远离凡常人类而自绝于自然生活的世故人物。这些人该下地狱，因为他们几乎已经丧尽人类最珍贵的财产，亦即，丧尽人类与生俱有的能力——看出真理，看出不可移易的永恒真理的能力；这真理，只有江湖郎中与诡辩家才说成随环境与时

地之异而异，也只有心灵尚未腐化者，即儿童与农民，以及尚未被虚荣与骄傲弄瞎者，即朴简与善良之人的纯真眼睛，能充分看见。教育，西方所了解的教育，破坏纯真。此所以儿童痛切且本能地反抗教育，此所以教育变成强迫塞入他们喉咙而逼他们下咽之物，而且，像一切威迫与暴行，使受害者残废，甚或将其摧残至无可救药之地。人类天生渴望真理，因此，真正的教育须是儿童与尚未世故机巧的无知之人能顺遂地、渴切地吸收的一种教育。要了解这点，要发现运用这种知识的法子，具备教育者必须抛掉他们思想上的高傲，重新起步。他们必须涤除他们心中的理论，洗清他们在人的世界与动物世界之间，或者在人与无生物之间所作的虚谬、伪科学类比。惟有如此，他们才能重建他们与未受教育者的切身关系——一种只有人性与爱能达成的关系。

他觉得，近代见得此点者，惟卢梭而已——或许加上狄更斯[220]。若不除去沙皇官僚以及他所谓“进步主义者”——虚妄而空谈的知识阶层——对人民、对一般人民与儿童的统治，则希望渺茫。在一篇早年著作里，托尔斯泰认为，即使旧式乡村教士，其为祸亦不如这种统治：他知识浅薄、笨拙、懒散、愚蠢，但他将学生当人看，不像科学家处理实验室里的标本；他做他所能之事；他往往腐败、脾气乖戾、不公正，但这些是人的——“自然的”——恶习，因此与机器制造的现代教师不同，不会造成永久的伤害。

有这些观念，托尔斯泰个人成为斯拉夫主义反动分子里比较快乐的一位，就不足为奇。他拒斥他们的观念，但至少，他觉得他们与现实——土地、农民、传统生活方式——还有些接触。至少，他们相信精神价值优先于一切；他们相信，徒以政治或立宪改革来改变比较浮浅的生活层面，无法使人改变。不过，斯拉夫主义者也信仰正教、相信俄罗斯民族有其独特历史命运、相信历史是神意指定的过程，而且连带相信许多荒谬之事因为天生即有、古老，所以是神意的工具，所以有道理；他们的人生寄托于一个基督教信仰——相信过去、现今、未来的信徒形成一个巨大的神秘体（共同体兼教会）。于此，托尔斯泰思想上加以拒斥，而气质上有强烈无比的呼应。他很了解的人只有贵族与农民，而了解前者又远胜于了解后者；他与他的同胞有许多共

同的本能信念；他同他们一样，天生厌恶一切形式的中层阶级自由主义；他的小说里极少出现资产阶级人物。他对议会民主、女权、普遍选举权的态度，与科贝特、卡莱尔、蒲鲁东或D.H.劳伦斯并无大异。他深心赞同斯拉夫主义者对一切科学与神学命题的猜疑，而这使他与莫斯科的斯拉夫主义者生出一种性情投契的关系。但是，他的智力与他本能的信念并不一致。作为思想家，他与十八世纪的哲人们深相亲近。他和他们一样，将斯拉夫主义者维护的家长制俄国国家政体与教会视为有组织而且伪善的阴谋。他和伟大的启蒙运动思想家一样，不在历史里、也不在民族或文化或教会的神圣历史里，而在个人一己的切身体验里寻找价值。他和他们一样，相信永恒的（而不相信随历史而演变的）真理与价值，并且力拒种族或国家或文化为创造媒介的浪漫概念；至于黑格尔认为人或运动或建制是自我完善的理性的化身，而历史就是这理性的自我实现过程——这类对他那一代人影响深巨的观念，他更反对，他终身视其为蒙混不清的玄学瞎说。

这清晰、冷静、不妥协的现实主义，在他早年札记、日记与书信里已直露无遗。童年与喀山大学时代认识他的人所作的回忆，更加强这印象。他性格深为保守，带有一丝任性与不理性的气质，但心智始终冷静、严守逻辑、择善固执；论证所趋，无论导致什么极端，他紧随到底，自在而无惧——一种典型，而且偶尔致命的俄国特质组合。凡不能满足他的批判意识之事，他一概拒斥。他离开喀山大学，因为他认定教授不胜任、所谈尽为琐事。他如同爱尔维修及其十八世纪中期友人，指斥僵死语文之讲授、神学、历史——即全部古典课程，斥其不过堆积任何理性之人都不会想知道的资料与规则而已。历史特别令他着恼，历史有系统地仔细剔除真实要事而解答不存在的问题。大学时代，与一位同学因某件小事而犯上，关在学校的禁闭室里，他曾发一语，令那位同学大为惊愕："历史像个聋子在回答没有人向他提出的问题。"他完整"意识形态"立场的第一次周延陈述，则作于一八六〇年代。当时，他决心作一篇论文，探讨教育。这项尝试里，他所有思想力量与所有偏见表现无余。

一八六〇年，三十二岁的托尔斯泰陷入他周期性的道德危机。他已是小有名气的作家，《塞瓦斯托波尔》、《童年、少年、青年》，

以及两三个短篇故事，颇得批评家赞赏。他本国里才气非常的那一辈作家中，他结交了天赋最高的几位：屠格涅夫、涅克拉索夫、冈察洛夫、巴纳耶夫、皮谢姆斯基、费特。他的作品，人人觉得清新、锐利，描写力出奇入妙、意象精确独造。他的风格偶尔被评为硬拙甚至野蛮。但毫无疑问，他是年轻一代散文作家中最被看好的一位。他前途无量，然而，他的文坛友人对他有所保留。他走访文学沙龙，左翼右翼不拘（彼得堡与莫斯科素来都有政治派别，而且壁垒日益分明），而他无论置身何处，似乎都不自在。他大胆、有想像力、独立，但不是文人，根本上并不关怀文学与写作问题，作家问题更非其心所系。他是从一个比较不以思想为主、比较贵族而且比较原始的世界信步漫游到文学里来的。他是世家出身的业余作家；不过，这并非新事，普希金及其同代人的诗，俄国文学史上无与伦比的诗，就是天才业余作家的手笔。使文人朋友在他面前忐忑难安的，不是他的出身，而是他对文学生活——对职业作家、编者、政论家的习惯与问题——那种毫不掩饰的无动于衷。这个世俗、聪明的官吏也可以极为随和；他对文学的爱好既诚且真；但是，置身文会雅集，他鄙慢、顽强、矜持；在一个务求人我亲近、无限互通衷曲的环境里，他绝无开诚推心之意。他难以捉摸、满眼不屑、令人窘迫、倨傲、有点令人提心吊胆。青年激进分子痛恨并鄙视为反动富家子弟放荡习惯本色的征逐酒色之夜，他不再有兴趣。他结婚成家，他眷爱妻子，暂时成为模范丈夫（即使偶尔令人恼怒）。[221]但是，他也没有费心掩饰，对于一切形成的现实生活，无论其为高加索自由的哥萨克人的生活，或者是赛马、跳舞、同吉普赛人游乐的富裕御林军青年军官的生活，他的尊重，远过于他对书本、评论、批评家、教授、政治讨论、高谈理想与意见及文学价值之人的敬意。此外，他固持己见、多争好辩，有时更野蛮得出人意表。结果，交友对他畏敬交加，终于疏远他——或者，是他抛弃他们。费特——孤僻、深为保守的乡绅——而外，他在同辈作家里没有知己。他与屠格涅夫构隙，举世皆知。他与其余文人更少往来；他喜欢涅克拉索夫其人，过于其诗——不过，涅克拉索夫是天才编辑，而且自始即钦佩并鼓励托尔斯泰。[222]

有感于生活与文学的碜格对照，托尔斯泰寝食不宁，怀疑自己的

作家志业。他和其余出身高尚而家资富厚的俄国青年一样，为农民的可怕状况而良心不安。仅作反省或指斥，他觉得是逃避行动。他必须起而行，他必须由自己的财产做起。他像十八世纪的激进人士，相信人生而平等，因教养而成不平等。他为他村里的儿童设立一所学校，又以不满当时俄国流行的教育理论，决定前往海外研究西方理论与实践。走访英国、法国、瑞士、比利时、德国，他收获良多——包括借到他最伟大小说的书名。但是，与最先进的西方教育权威接谈且观察其方法之后，他深信，对于儿童，这些方法最上者了无价值，最下者有摧残之害。他并未久驻英国，于其“古旧”学校，亦未多加留意。在法国，他发觉学习几乎完全机械——死记死背。例如，预习问题、年表，学生答题轻快胜任，因为已经背好。但是，同样的学生，你由某个出乎预料的角度询问同样的事实，他们经常提出荒唐的回答——可见他们的知识对他们毫无意义。那个答说谋杀亨利四世者为凯撒的学童，托尔斯泰认为是典型例子：这孩子对自己储存起来的事实既不了解、亦无兴趣；他得到的，至多只是机械的记忆。

不过，理论的真正大本营却在德国。他描述了德国的教学与教师。异日，《战争与和平》将另一行业中素负重望的专家——俄国雇用的德国战略家——写成丑怪浮夸的蠢人，极尽取笑，有前后辉映之妙。

在他一八六一至一八六二年间私资印行的期刊《亚斯纳亚·波里亚纳》里，托尔斯泰谈他在西方的教育访问，以一则令人毛骨悚然（又极为逗趣）的例子，说明德国最先进的师范学校训练出来的一位专家如何使用最近发明的字母教授法。孩子们依照德国行为准则的规定，端坐课桌，慑服而乖顺，讲堂一片死寂，炫学且极度自满的教师走入课堂，点点头，颇为称许。“他目光扫过全班，已经知道他们应该要了解的是什么；他知道这一点，而且知道学童们的灵魂是什么做的。他更知道师范学校教给他的其他许多东西。”他带来最近出版的、最进步的教本《鱼》，教本里有一条鱼的各色图片。

“亲爱的同学，这是什么？”“鱼。”最聪明的学生回答。“不对。”他不肯善了，直到有个孩子说他们看见的不是鱼，是书。这才

像话。“那么，书本里面有什么？”“字母。”最大胆的男同学说。“不对，不对。”老师说道，是伤心的口气，“大家说话，‘一定’要想想自己在说什么。”至此光景，同学们开始神情沮丧，茫然无助，大家丝毫捉摸不着老师要我说什么。他们有个混乱中又十分正确的感觉，觉得老师要我说些不可理解的话——说那只鱼不是鱼；他们觉得，他要我说的，是我永远想不到的事情。他们的思绪开始四处盲撞。他们觉得奇怪（一种十分传神的托尔斯泰式奇想），老师为什么戴眼镜，为什么用眼镜看东西，不摘下来，等等。老师催他们集中心力，他连逼带磨，好不容易才弄得他们说他们看见的不是一条鱼，而是一张图片，然后，再加一阵折磨，才又弄得他们说那张图片代表一条鱼。托尔斯泰问了：如果那就是他要他们说的事情，舍掉“鱼”的方法，而直接要他们背下这深奥的智慧金言，不是更好办么？“鱼”的方法非但没有引发他们作“创造的”思考，反倒只把他们弄得愚钝不堪。

真正聪明的同学知道自己的答案永远错；他们说不来原因何在，只晓得答案永远错；笨学生偶尔答对了答案，可又不晓得自己为什么受称赞。这位德国教师的做法，只是把死死的人类资料——或者应该说活生生的人——喂入狂热愚夫发明的一种荒怪机械设计。这班愚夫以为这就是把科学方法应用于人类教育的法门。托尔斯泰向我们保证，他的记叙（我只引述其中短短一段）并非讽拟之作，而是忠实重现他在德国最先进的学校，以及他在“英国一些幸运采行这些奇妙……方法的学校”里所见所闻。

幻想破灭且满怀愤怒之下，托尔斯泰回到他的俄国家乡，开始亲自教导村中儿童。他兴建学校，继续研究，摒弃并宣斥当时流行的教育学理，出版期刊与小册子，发明学习地理、动物学、物理学的新方法，撰写算术手册，指责一切压迫方法——尤其是强迫学童背诵事实、年代与数学的方法。一言以蔽之，他的作为，有如一位富于独创、开明、精勤奋励、固执己见而略带孤僻的十八世纪地主皈依了卢梭或修道院院长马布利（Abbé Mably）的学说。在他俄国革命以前的作品全集里，他的理论与实验记述足足满两巨册。这些记述至今迷人，以喜剧与抒情笔法描写乡村生活，尤其儿童生活，是他这方面的上乘佳构。这些文字出于他创作力量臻至巅峰的一八六〇与一八七〇

年代。他以无与伦比的洞识，追索各个村童纠结错杂的思绪与感觉样式，复以出神入化的具体笔触与想像力，描写他们的言谈与行为，以及他们周遭的实际自然环境。入乎其中，很容易遗忘他高悬文外的说教目的。文中所写，乃人类经验之直见，而与此直见并驾齐驱的，是一位狂热于理论的十八世纪理性主义者所抱的独断教条——那些教条与他描写的生活并未融合为一，而是由外覆加于那生活之上，有如画满严格对称图案的窗户，与窗口俯临的世界并无关连，却因作品本身的无限活力与建构天才，造成其艺术上与思想上同窗外世界合为一体的幻觉。这是文学史上最非比寻常的表演之一。

敌人总是那几位：专家、教授、声称对别人有特殊权威的人。矢有所发，往往指向大学与教授。这情形，在他早期自传小说的“少年”一段里已现端倪。托尔斯泰论述当时俄国刻板乏味与不胜任的教授，以及无聊至极且胁肩谄笑的学生，笔下肆意挞伐，有十八世纪作风，令人想起伏尔泰与边沁。其中语气，在十九世纪并不常见：直露、喜作反语、说教、尖酸，既苛刻、复令人莞尔；他整个架式的基础，是取自然之和谐质朴，对照人在恶意与愚蠢中造成而自毁的复沓纠杂——这些人，作者自感疏隔，故作不解，而站在远处讥讽。

以上所论，是托尔斯泰晚年念念执著的一个主题的开端。这主题是：我们一切困惑的解决之道近在眉睫——答案就在我们身畔周遭，俯拾即是，昭昭然如化日天光，只要我们不自闭眼睛，不四处瞻望，而肯凝神注目，就会看到清明、单纯、不可抗拒的真理正在瞪着我们。

托尔斯泰亦如卢梭、康德，以及自然法的信徒，深信人有一些不因时地而异的基本物质与精神需求。这些需求若获满足，他们就过着和谐圆融的生活——和谐圆融的生活是人性的目标。道德、美感以及其余精神价值，是客观且永恒的价值，而人的内在和谐有赖于他与这些价值的正确关系。此外，他毕生维护以下命题（他自己的小说与笔记并未体现的命题）：人的童年，比后来处于教育腐化影响下的生活更和谐；质朴之人（农民、哥萨克人等等）对这些基本价值的态度比文明人“自然”且正确；他们有文明人所没有的自由与独立境界。因为

（他再三主张此点）农民能以自己的资源供应自己本身的物质与精神需求——只要他们不受压迫者与剥削者掠夺或奴役；文明人则需要强迫别人——农奴、奴隶、被剥削的大众——劳动，才能生存。很讽刺的是，被强迫者竟被称为“依赖者”，因为他们的主人依赖“他们”。这些主子寄生于他人身上。他们人格扫地，不但因为奴役与剥削他人，等于否弃公道、平等、人性尊严、爱等等客观价值（人渴望实现这些价值，因为不得不然，因为他们是人），而且因为一个更深入、托尔斯泰认为更重要的理由：依靠夺取或借来的物质而生活、不能“自给自足”，会违背“自然的”感觉与体悟，腐蚀自己的道德，而自致于邪恶且可悲。人性之理想，是一个人人自由平等的社会，人人依真理与正道而生活与思考，因此人与我、我与自身皆无冲突。这种说法，无论披上神学、世俗或自由无政府主义外衣，都是古典的自然法义理。托尔斯泰终身执守此义——在其“世俗”时期、“皈依”以后，皆然。他的早期小说，于此即有生动表达。《哥萨克》里，哥萨克人卢卡什卡与耶洛什卡叔叔的道德优于奥列宁，而且比他幸福快乐，以美感而言，也比他和谐。于此，奥列宁自有所知；的确，他有此知，即已点出整个状况的中心了。《战争与和平》的彼埃尔、《安娜·卡列尼娜》的列文，都感觉到质朴的农民与士兵在这些方面的优上境界；《一个地主的早晨》里的聂赫留朵夫，亦复如此。这信念日渐充满托尔斯泰心灵，终至使他后期作品中所有其余问题黯然失色。不明乎此，《复活》与《伊凡·伊里奇之死》即无法理解。

托尔斯泰的批判思想恒常环绕这个中心概念——自然与人工、真理与杜撰的对比。例如，一八九〇年代，他为莫泊桑短篇小说的一个俄文译本作序，序中设定艺术如何可以优秀，首先要求作家具备充分才具；其次，题材本身须有道德上的重要性；最后，作家着笔，必须真爱（爱所当爱）、真恨（恨所当恨），亦即身入其境，且保持赤子直指真谛的道德灵见，不可运用自以为是、自我灭裂、而且每每落于幻妄的所谓不偏不倚与超脱——或者，更下乘者，蓄意扭曲“自然”价值，以至自害天性。天赋之才，人各不等，但如果努力，人人都能发现永恒、不变的属性——善与恶、重要与琐屑。虚伪——“捏造”——的理论使人昧惑而不见这些属性，而且因此扭曲生活与创造活动。托

尔斯泰应用他这项标准，质直而行，近乎机械。于是，据他所见，涅克拉索夫处理了极为重要的题材，而且拥有高超的技巧，但是，对于受苦的农民与惨遭摧残的理想主义者，他的态度始终冷淡而不真实。陀思妥耶夫斯基在严肃方面丝毫无亏，他的关怀也深刻且由衷，但他未能满足前述第一条件：他漫漶而反复；他不知道，清楚说出真理以后，即应适可而止。屠格涅夫则是优异作家，他与他题材的关系也真实而足称道德，但他不符合第二条件：他的题材过于狭限、过于琐碎——有些毛病，人格再完整，技巧再高超，都无济于事。内容决定形式，绝非形式决定内容；内容太细微或太琐屑，艺术家的作品就无可救药。执持与此相反之见——相信形式优先，即是牺牲真理，终将产生造假之作。托尔斯泰全套批评字汇里，没有比“造作”更严厉的字眼，意指作家并未真正体验或想像，不过“组构”——“捏造”——他所描写之事而已。

因此，托尔斯泰对莫泊桑的天赋固然大为崇拜，但是他坚认，由于执持这种虚伪且庸俗的理论，莫泊桑出卖了他的天才；不过，他仍是一个好作家，因为他像巴兰[223]，虽然可能有意诅咒美德，却不由自主察觉善事；这体悟吸引他爱上善事，而且迫使他不由自主，走向真理。才具即灵见，灵见启露真理，真理永恒且客观。看出自然或行为的真理，以天才直接且生动地看出真理（惟天才之人，或者质朴之人或儿童，能如此看出真理），复又以冷血不认或篡改真理（无论为了什么而作此否认或窜改），是荒唐、不自然的，是性格疾病甚深的征候。

真理是可得而发现的。追随真理，是善、是内心健全、是和谐。但，显然，我们的社会既不和谐，也不是由内心和谐的个人所构成。受过教育的少数人——托尔斯泰所谓教授、侯爵、银行家，他们的利益对立于多数人——农民、贫民——的利益；对于彼此的价值，双方不是漠然不顾，就是互相讥讽。即使有人如奥列宁、彼埃尔、聂赫留朵夫、列文，领悟教授、侯爵与银行家所持价值之虚伪，以及他们的虚妄教育所带来的道德败坏，即使有人真心忏悔，他们仍然只有斯拉夫主义的装腔作势，而无法天天真真，与一般人民大众“融合”。他们腐败到无法复归纯真了么？他们的立场无可指望了么？还是这些文明

人已经养成（或发现）自己特有的价值，而这些是野蛮人或儿童不可能得知分毫，但文明的他们即使能用某种不可能的方法把自己变成农民、或者变成顿河与捷列克（Terek）河边自由又快乐的哥萨克人，也失不掉、忘不掉的价值？这是托尔斯泰毕生最辗转苦思的核心主题之一，他反复探讨这主题，又再三提出相互冲突的答案。

托尔斯泰知道自己分明归属侯爵、银行家、教授这群少数人。自己处境的征状，他知之甚深。例如，他无法否认自己热爱莫扎特或肖邦的音乐，或者丘特切夫或普希金的诗——文明最成熟的果实。他需要、他不能不利用印刷文字，以及这种生活所赖以实现、这种艺术品所赖以创造的文化装备。但是，普希金对村童有何用处？他们不了解他的言语。印刷术的发明，为农民带来什么实惠？托尔斯泰说，有人告诉我们，书本教育了社会（“质言之，使人更腐化”），文字促进了俄国农奴的解放。托尔斯泰否定这种说法；他认为，没有书本或宣传小册子，政府照样会解放农奴。普希金的《鲍里斯·戈东诺夫》只博得他托尔斯泰欣赏，对于农民，此作毫无意义。文明的得意成就呢？电报告诉他，他姊妹健康情形如何、希腊国王奥托一世前途又如何；但大众由电报得着什么益处？然而为这一切付出、素来为这一切付出的，是他们；他们心知肚明。“霍乱暴动”[224]里，农民杀死医生，因为那些医生视他们如囚犯。他们做法错误，固然无疑，但这些谋杀并非偶发事件，本能告诉农民谁是压迫他们的人。他们这本能是健全的，而且医生属于那个阶级。兰多夫斯卡[225]，在亚斯纳亚·波里亚纳为村民演奏，村民大众漠无反应。但是，质朴的农民过着最未受损的生活，这生活比起富人与受过教育者歪曲又充满痛苦折磨的生活，无上优越，你能怀疑么？

在其早期教育论文里，托尔斯泰认定，一般人民不但物质上，连精神上也自给自足——民歌《伊利亚特》、《圣经》，起源于民间，因此凡人皆解，而丘特切夫的绝妙诗作《沉寂》，《堂乔万尼》，或“第九交响曲”，并非人人能懂。人类若有理想，则此理想不在未来，而在过去。昔日，有伊甸园，园中住着《圣经》与卢梭想像的尚未腐化的人类灵魂，其后，是堕落、腐败、苦难、造假。自由主义者或社会主义者——进步主义者——纯由盲目（托尔斯泰三复斯言），

才相信黄金时代尚在未来，说历史是改善的过程，说自然科学或物质技术里的物质进步与真实的道德进步相合。真相与此相反。

儿童较成人接近理想的和谐，质朴的农民比身心碎裂、“异化”、道德与精神俱失安泊而且自我毁灭的寄生虫，即文明的精英分子，又更接近。由此义理，发出托尔斯泰著名的反个人主义。这反个人主义之中，复以他对个人意志的诊断最醒目——个人意志是“自然的”人类趋向所以误入歧途与走火入魔的本因。据此，他相信（大致祖述叔本华意志为挫折本源之说），依照理性的理论而从事规划、组织，而信赖科学，试图创造理性的生活样式，是逆向自然之流而泳，是对我们内在的救命真理闭目漠视，是折磨人类，屈使他们配合他们的人性厉声反抗的社会与经济制度。由同一义理，托尔斯泰又发出与此相应的见解。托尔斯泰相信，一个以直觉掌握的事物方向，不仅无可避免，而且是客观——天意所定——之善。因此，他相信人必须顺从这方向，这也就是他的寂静主义。

以上是他的训诫的一面——托尔斯泰运动中最出名、最核心的观念。这观念贯穿他从《哥萨克》、《家庭幸福》到最后几篇宗教论文的一切想像、批评、说教作品。自由主义者与马克思主义者俱加谴责者，亦即此理。托尔斯泰本此义理之心境而主张，假想英雄人格决定事件，是一种极度的自大狂与自欺。他的小说处心积虑，专要显示拿破仑与沙皇亚历山大、《安娜·卡列尼娜》里的贵族与官僚社会、《复活》里的法官与官吏微不足道；他也要彰明，历史学家与哲学家由于空洞、思想无能，而利用“力量”与“影响”之类观念，将“力量”赋与伟人，将“影响”赋与作家、演说家、布道家，以为如此就解释了事件。他认为这些是抽象字眼，无法解释任何事情——它们本身远比它们想解说的事实更隐晦难明。他认定，所谓发挥权威或力量，所谓影响、支配，其底蕴为何，我们丝毫不了解，因此也丝毫无法解释或分析。依托尔斯泰所见，没有解释能力的解释是具有分裂作用而且自我膨胀的智力的征候——“智”这种官能摧残纯真，导致观念虚妄，以及人类生活之破坏。

以上，即是卢梭启发，浪漫主义初期已现面目，而且在艺术上与

生活中鼓舞了原始主义的一派思想。其有此鼓舞之功，并不独在俄国为然。托尔斯泰以为他与别人由观察质朴的人民，由研习福音，就能发现人生正道的真理。

他另一派思想，与以上所述正好相反。米哈伊洛夫斯基之论，可谓公允：奥列宁纵然迷醉于高加索与哥萨克的田园风味，也还是无法将自家化成卢卡什卡、无法重返童稚的和谐——他的童稚和谐已经破碎无存。列文知道，他如果试图变为农夫，此举将只是可怕的闹剧——农民第一个就会识破并嘲弄；他、彼埃尔与尼古拉·罗斯托夫隐隐约约知道，在某个层次，他们有个他们能给、而农民没有的东西。托尔斯泰告诉受过教育的读者：

> [农民]需要你十世代未受苦工压碎的生活所给你的东西。你有闲暇去研究、思考、受苦——那么，请你把使你受苦的这个东西给他们；他需要这东西……千万不要把历史加给你的才具埋入土里……

如此说来，闲暇未必只有破坏性。进步是可以发生的，活在过去的人无法向当时发生之事学取教训，而我们能。我们活在一个不公正的秩序里，固然是真，但这也造成直接的义务。文明的精英分子与人民大众隔绝，固然是悲剧，但他们有义务尝试重新创造破碎的人类、停止剥削他们，把他们最需要的东西——教育、知识、物质协助、创造美好生活的能力——给他们。米哈伊洛夫斯基尝谓：《战争与和平》的尼古拉·罗斯托夫未竟之业，《安娜·卡列尼娜》的列文继志戮力。他们并非寂静主义者，但他们的做法对了。据托尔斯泰看法，农民之解放，虽遗为德不卒之憾，但仍是政府一项意志——善意——行动，于今之急务，则为教导农民读书、写字、掌握算术规则（他们自身无能为力之事），以及装备他们，使他们能善用自由。我无法将自己融合于农民大众，但我至少能运用我自己与先人以不公之道获得的自由所产生的果实——我的教育、知识、技术——来造福以劳力使我

得到这闲暇与果实的人。

此为我不可埋没之才。客观的标准，一切人——腐败至无可指望者除外——不论是否引为其人生准则，都看见而且承认；我必须致力依照这些客观标准，促进一个公正的社会。这些标准，质朴者见之甚明，世故者所见比较模糊，但只要试一试，人人都能看见；的确，人之所以为人，条件之一，即是要能看见这些标准。发生不公道，我有义务抗声直言，并且起而反对；一般人不可，艺术家亦不可袖手静坐。作家所以为好作家，在于有能力看出真理——社会真理与个人真理、物质真理与精神真理，并且使之呈现而令人逃无可逃。托尔斯泰认为莫泊桑正是如此——尽管他有他那些美学谬论，他仍不由自主。因为他是腐化之人，故而从恶弃善，写一个毫无可取的巴黎登徒子，笔下充满同情，对于受害者，反吝于施舍。但是，如果他述说的真理层次十分深刻——有才之人，所说真理不得不深刻——那么，无论他是否有意，他都会使读者面对基本的道德问题，而这些问题将是读者若不作严谨且痛苦的自我检讨，就无法逃避也无法回答的问题。

托尔斯泰认为，再生之机在此，艺术之恰当功能亦在此。职志——才具——是服从一个内在需求：艺术家的目的、他的责任，是满足实现这内在需求。最虚妄之事，莫过于艺术家为承办者之见，或者福楼拜、勒南、莫泊桑所谓艺术家惟一功能为创造美丽物件之论。[226] 人类目标只有一个，而这目标对一切人，对地主、医生、侯爵、教授、银行家、农民，都有同等约束力。这目标就是，说出真理，行动以真理为指南，亦即向善，并且劝导他人向善。上帝存在、《伊利亚特》是美的、人有自由平等的权利，这些都是永恒而绝对的真理。因此，我们必须劝人读《伊利亚特》，不要读色情诲淫的法国小说；我们必须劝人建设一个平等社会，不要为神权或政治上的阶级制度效力。胁迫是邪恶的，人向来知道这是真理，因此，他们必须努力建设一个在任何情况下都不会为任何理由而战争、设立监狱、把人处死的社会，一个使个人得到最大自由的社会。托尔斯泰由自己的途径，走到了一种基督教无政府主义的计划。这计划，与俄国民粹主义者的计划颇多相同——除去民粹主义者的空谈式社会主义、对科学及恐怖主义方法的信念，托尔斯泰与他们本来就甚多共通之处。他的计划与他

们多所相同，因为他如今鼓吹的似乎是行动计划，而非寂静主义。这计划，即是他所欲实现的教育改革的基础。他致力发现、搜集、阐述永恒真理，唤醒儿童或质朴人民的自发兴趣、想像、好奇心；最重要者，他努力想解放他们“自然的”道德、情感与思想力量——只要我们消灭一切可能戕害、束缚、扼杀这些力量之事，这些力量将会使人获得内在的与人际的和谐。这一点，托尔斯泰如卢梭，毫不怀疑。

这计划——使人类一切能力得到自由发挥的计划——又以一项巨大的假定为基础，这假定是：至少有一条途径，在此途径上，这些能力既不会互相冲突，也不会作不成比例的发展，一条完成和谐境界的途径（在此境界中，一切各得其所、和平相安）。这项假定，又带来一个逻辑结论：由观察、内省、道德直觉，或者由研究古往今来最贤德与最智慧之人的生活与述作，所获得的人性知识，能为我们彰明这条途径。这种义理与古代宗教训练或现代心理学何其枘凿磚格，此处无法细考。我想强调的是，这是一项行动计划，是对当时的社会价值宣战，对国家、社会、教育的暴政宣战，对残酷、不仁、愚蠢、伪善、软弱宣战——以及，最重要者，对虚荣与道德盲目宣战。曾为享乐主义者与剥削者、曾为掠夺者与剥削者之子弟与受益人，固是一罪，不过，如果在这场战争里戮力致胜，即能赎免此罪。

托尔斯泰所信、所倡、所行，便是此义。他的“皈依”，使他的善恶观点有所改变。这皈依并未减弱他对行动之必要的信念。他对原则本身的信仰，也从未动摇。他的敌人另有门户可趁：托尔斯泰的现实感太过强固紧切，使他挡不掉这些原则——无论其本身多么有真理——应该如何实践的痛苦怀疑。纵使“我”相信某些事物既美且好、某些事物既丑且恶，但是，如果我知道我不得不喜爱肖邦与莫泊桑，而这些更好的人——农民或儿童——不知道，那么，我有何权利依照我的信念来教导别人？我，站在长期精细繁缛过程尾端——站在累世以来文明、不自然生活的尾端——的我，有权利碰触“他们”的灵魂么？

试图影响某人，即是投身于一项道德可疑的事业。一人粗鲁地操纵另一人，就是显而可见的例子。但原则上，教育亦同此理。大凡教育者，都试图塑造受教者的心智与生活，使其趋向某一目标，或使其

接近某一模范。但是，如果我们——一个深深腐化的社会的世故成员——本身已不快乐、身心失谐、迷路，则我们从事教育，若不是想把天生健康的孩童变成我们的病态模样、把他们做成我们自己这样的残废之人，更是什么？我们就是我们变成的样子，我们不自禁爱上普希金的诗、肖邦的音乐；我们发现，儿童与农民觉得这些东西不可解、烦冗无聊。我们怎么办？我们依然故我，我们“教育”他们，教到他们好像也欣赏这些作品，或者，教到他们至少明白我们为何欣赏这些作品。我们在干什么呢？我们觉得莫扎特与肖邦的作品美好，只因为莫扎特与肖邦自己就是我们这种颓废文化的子弟，所以他们的作品与我们生病的心灵相得莫逆；但是，我们有何权利去感染别人，使他们同我们一般腐败？我们可以看出我们的制度的瑕疵；新教主张服从，天主教强调争胜思齐（emulation），俄国教育（托尔斯泰认为）则以投合自利之心、使人注重社会身分地位为基础——这些如何摧残了人性人格，我们看得一清二楚。我们斥责法国人肤浅、法国人愚蠢浮夸，固然顺当在理，但是，就此以为我们自己偏爱的教育制度——培斯特洛齐推荐之物或者兰开斯特方法等等，适足以反映出其发明者虽开化而实被扭曲了的人格——必须优于或毁灭性低于法国人与德国人那些制度，岂非荒唐蛮傲，岂非颠倒矛盾？

然则如何可免误人子弟？托尔斯泰重申卢梭《爱弥儿》的教训。自然，惟自然能救我们。我们必须设法了解“自然”、自发、未腐、完善、与本身和谐、与他物亦和谐之物何在，而后打通这些理路的发展途径；不要企图改变、不要使人强入铸模。我们必须聆听我们被窒扼了的自然所发出的指令，不要视其为我们可用我们独特的人格与强大的意志去强行塑造的原料。逆拗、仿效普罗米修斯，而自创目标，而另造世界，而同我们的道德意识所知的永恒真理——人人天生而永难移易的、使人有别于禽兽的真理——抗礼争胜，是骄傲的极恶大罪。一切改革者、一切革命家、一切所谓伟大而卓有事功之人，皆犯此罪。以自由主义信念居心，或者纯由任性或无聊而干涉农民生活的政府官员与乡下士绅，亦犯此罪。[227]不要杀人，要学习。托尔斯泰一百年前左右的文章，“谁应该向谁学习书写。是农民的孩子应该向我们学，还是我们应该向农民的孩子学？”主题在此，他一八六〇与一八

七〇年代出版的所有教育记述，主题亦在此。这些记述，充满他笔下常见的清新、具体详尽，以及无人可及的即物直悟力量。他举出他村中儿童所写故事为例，谈起他在他们的纯粹创造面前，心中所生的敬畏。他向我们保证，那些儿童创作过程里，他未插一手、未赞一词。这些故事，他若加“改正”，只会破坏而已；他觉得这些故事远比歌德任何作品深刻；他说明这些故事多么使他为自己的浅薄、虚荣、愚蠢、狭隘、缺乏道德感与美感而深深羞愧。如果你要帮助儿童与农民，你惟一能算帮助的，是使他们更顺利地在他们的直觉道路上自由前进。指导，就是破坏。人是善良的，只需要自由地去实现他们的善良。

一八六二年，托尔斯泰写道：“教育，是一人对另一人行动，目标是引动此人去获得某些道德习惯（我们说：他们把他教养成一个伪君子、强盗、好人。斯巴达人教成勇敢的人、法国人教成偏狭而自满的人）。”但这就是把人类当成可以供我们塑造的原料来谈——来用；说把人“教养”成这个或那个样子，就是此意。我们分明是率意改变别人的灵魂与意志所自动自发追循的方向、率意否定他们的独立——使他们偏向什么？偏向我们自己的腐败、虚妄，或者，最好也只是不确定的价值？但这永远都牵涉某种程度的道德暴虐。在一阵没来由的狂乱里，托尔斯泰突作奇想，怀疑教育者的终极动机会不会居然是“嫉妒”，因为教育者所以热爱其教育工作，追根究底，是由于“嫉妒儿童的纯洁，而欲图把孩子变成他自己的样子，也就是说，把他变成更腐败”。整部教育史是什么样的历史？所有教育哲学家，自柏拉图至康德，追求一个目标：“使教育摆脱过去历史的桎梏压迫。”

他们想“忖度人需要什么，多多少少猜中以后，根据这个来建筑他们的新学派”。他们打掉一副枷锁，换上另一副。有些教育哲学家坚持希腊文，因为那是亚里士多德的语言，而亚里士多德知道真确。路德否认教会神父的权威，而坚持教授希伯莱原文，因为他“知道”那是上帝当初向人启示永恒真理的语言。培根注重经验上的自然知识，而他的理论与亚里士多德的互相矛盾。卢梭宣称他不相信理论，而相信生活——他所设想的生活。

但是，有一件事，他们所见略同：必须解放年轻人，使他们摆脱老年人的盲目专制。于是，旧制既去，他们各个立即换上自己的狂热、奴役教条。如果我确信我知道真理，余者皆误，那么，仅仅如此，我就有名分可以指挥别人的教育么？这种确信，够么？我的确信和别人的有无歧异呢？我凭什么权利，用一堵墙围起学生，排斥一切外在影响，随我所喜，将他塑造成我自己或某个别人的意象？

托尔斯泰慷慨激昂，对进步主义者说，这问题的答案，非“有权利”，即“无权利”。“若答‘有权利’，则犹太人的学校和教会学校亦如我们一切大学，有同等合法合理的存在权利。”他宣称，至少原则上，他看不出，传统学校强迫学习拉丁文、激进教授向落在他们手中的听众强迫灌输唯物主义，其间有何道德差异。至于自由主义者所喜讥弹之事，例如，在家中受教育，则可能确有道理。父母心愿子女肖己，实属自然。宗教性的家教也有其道理，信徒如果知道何事必遭永入地狱之罚，自然应该会想将其余所有人类救离那些事。同理，政府有权训练人，因为没有某种政府，社会无法存活，而政府若无胜任的专家效力，又无法存在。

然则，由自己都不能确信自己所教之事为真理的人任职主事的学校与大学，其所实行之“博雅教育”（liberal education），基础为何？经验主义？历史教训？历史教给我们的惟一教训是，一切先起的教育制度都被证明是立基于虚妄之上的专制，而被其后来者痛责厉斥。我们鄙视并取笑中世纪学校与大学，焉知二十一世纪不会鄙视并取笑十九世纪的我们？教育的历史如果只是一部暴政与错误的历史，我们有何权利继续这可憎的闹剧？你要是说，事情向来如此、并非新鲜、我们无能为力、只好尽力而为——这岂不是说，谋杀向来常有，所以，即使我们如今已经发现使人谋杀的原因何在，我们还可以继续谋杀？

在这些情况里，假使我们连下面这句起码的话也不肯定，我们就真是无赖了：由于不像教皇、路德或近代实证主义者那般能自称我们的教育（或者对人类所作的其余干涉形态）是以绝对真确的知识为基础，我们至少也必须就此不再以我们不知道的东西为名义来折磨他

人。我们所能确知的，只是人的实际需求。让我们至少拿出勇气，承认自己无知，承认自己有疑惑、没把握。至少，我们可以摘掉传统、成见、教条的眼镜，试着发现别人——儿童或成人——需要什么，并且通过细心地、有系统地倾听他们，一一了解他们个人的生活与需求，从而试着知道他们真正的样子。让我们至少向他们提供他们要求的东西，并且让他们尽可能自由。给他们Bildung[228]（这个字，他提出一个俄文对等字，而且颇为自豪，指出此字在法文或英文里没有对等字）——也就是说，设法以箴言名训、以我们自身生活的实例，影响他们；千万勿以“教育”施诸他们。本质上，“教育”是一种压迫之法，会破坏人最自然、最神圣的成分——人依照他认为真、善之道而自力求知并行动的能力：他自取走向的权力与权利。

但是，许多自由主义者言尽于此，而托尔斯泰不能自休。因为问题又紧随而来：我们如何让学童与学生自由。保持道德中立？不传伦理、美学、社会或宗教教条，只传事实知识？将“事实”置于学生面前，又惟恐我们有病的看法感染他，于是让他形成他自己的结论，而完全不以任何指示去影响他？然则人与人之间真可能做到此等中立的沟通么？人际之沟通，不都是一个气质、人生观、价值尺度有意或无意间影响另一个气质、人生观、价值尺度？人竟然可能如此互相隔绝到如果仔细避免最起码的社交，就会互不沾染，各人绝对以自己而且只以自己的眼睛看出真伪、善恶、美丑？如此以为个人能长保纯洁、免于一切社会影响，亦即，连心理学家、社会学家、哲学家今日辛勤获致的人类新知也可以不要——这，岂非荒谬？便以托尔斯泰中年时代的世界而论，这观念也嫌荒唐。我们生活在一个堕落的社会里：惟纯洁之人能救我们。但是，教育家由谁来教育？谁纯洁到知道如何治疗、遑论有能力治愈我们的世界，或者这世界里的任何疾病？

这些极端之间——一边是事实、自然、实然，另一边是责任、公道、应然；一边是纯真，另一边是教育；一边是自发，一边是义务；一边是强迫他人的不义，一边是任由他人自行其道的不义——托尔斯泰毕生摇摆挣扎。不仅他如此，“走入民间”的俄国民粹主义者、社会主义者与理想主义学生，莫不皆然。他们走入民间，却又拿不定自己是去教、还是去学；他们不惜牺牲自己性命去争取的“人民福利”是“人

民”事实上欲求之利，还是只有他们改革者才知道的人民之利；“人民”应该欲求——如果他们同他们的斗士一般有教育而且明智就会欲求而实际上却因愚昧而常加摒斥且激烈抗拒的，是什么？

由于这些矛盾，由于他一直承认自己未能调和或修饰这些矛盾，因此，他的生平，以及他那些道德痛苦、一心说教的艺术作品，都带上了一层特殊意义。他厉斥同代自由人士的妥协与借口，指其为软弱与逃避。他相信，基督的原则如何付诸实际的种种问题，必定有一最终的解决。有人说，他常谈的某些趋势与目标可能既真实却无法得兼。这说法，他也摒斥。历史主义对道德责任；寂静主义对反抗邪恶的义务；目的论或因果秩序，对机会与无理性力量的变化作用；一边称颂精神和谐、朴简、人民大众，一边心仪少数精英之文化及其艺术；既不屑于社会上文明人等的腐化，又力言此等人士有将人民大众提升于与己相齐的水平的直接义务；一面执著于热烈、质朴、片面信仰之生产动力与破伪除妄作用，一面因眼光锐利而有感于事实之复杂、复因启蒙以后的怀疑主义而不免行动无力——以上一切理路，在托尔斯泰的思想里都有充分发挥。他如此多方执著，表现出来，就是他体系里一连串的不连贯——可能因为矛盾事实上存在，而导致现实生活里的冲突[229]。只要看见任何真理，托尔斯泰就没有能力压抑、屈真为伪，也没有能力乞助于辩证或其余比较“深”的思想层次来将之搪塞了事——无论这“不能”会引起什么、导向何处、毁掉多少他最热切渴望相信的东西。众所周知，托尔斯泰视真理为最高美德。另外也有人说真理是最高美德。他们对真理的称颂，同样令人感念。但是，为真理而令人感念，固然难能可贵，其中真正足堪缅怀者，又寥寥可数，而托尔斯泰足当其一。他牺牲所有，供奉于真理；他舍尽幸福、友谊、爱情、平静、道德与思想上的把握，最后，还献上他的生命。而她回报他的，只是怀疑、不安全、自菲自薄，以及无从解决的矛盾。

在这层意义上，他会严厉否认他是欧洲启蒙运动的烈士与英雄，但他仍然是——也许可以列为这个传统里天资最丰富的一位烈士英雄。这好像是吊诡之论；不过，我们要知道，他整个一生，见证了一项命题——他此生最后几年全心否定的一项命题：真理很少是完全单

纯或清晰的，而且不像凡常观察者眼中所见那么浅显。

父与子

屠格涅夫与自由的困境

据我所见，你不很了解俄国大众。这个大众的性格是俄国社会决定的。这个社会包藏、囚禁着沸腾而急待爆发的力量；但这些力量被沉重的压制所窒，不能逃脱，遂产生悒郁、恨苦沮丧和冷漠。只在文学里，在我们鞑靼式的检查制度下，还有些生命与向前的运动。此所以作家志业尊严崇高，此所以文才微薄，亦能成功……此所以我们的作家无论天资何其贫寒，只要表现所谓自由潮流，即广受瞩目……大众……视俄国作家为其仅有的领袖、辩护者，以及将他们从黑暗的君主专制、正教，以及民族生活方式里拯救出来的救星……[230]

别林斯基（《致果戈里的一封信》，一八四七年七月十五日）一八八三年十月九日，屠格涅夫如生前所愿，在圣彼得堡与他仰慕的批评家朋友别林斯基比邻而葬。他先停灵巴黎火车东站，举行简短仪式，埃内斯特·勒南与埃德蒙·阿布莅临致辞，随即移柩返国。至于葬礼，则出席者有帝国政府、知识阶层、工人组织代表——也许是这些团体在俄国和平会面的第一兼最后一次。时局扰攘。前两年，恐怖主义行动达于极盛，亚历山大二世遇刺；阴谋魁首或问吊、或发配西伯利亚，但骚动仍巨，尤以学生为然。政府甚恐出殡行列变成政治示威。报界接获内政部密函，只刊布官方的葬礼消息，而不许透露曾经得到这些提示。圣彼得堡市政当局与工人组织致送花环，都不许标明身分。一场托尔斯泰要忆谈他老友兼对手的文学集会，因政府命令而取消。送葬途中，有革命传单散发，官方未加理睬，葬礼于是似乎一路无惊，顺利了事。但是，这些预防措施、丧事里的不安气氛，可能会令亨利·詹姆斯、乔治·摩尔、莫理斯·巴林以及绝大多数也许至今仍然对屠格涅夫抱持同样看法的人吃惊：世人向多视他为美丽散文的作家，是乡间生活怀旧牧歌的作者；是挽歌诗人——专事眷恋日渐荒败的别墅，以及别墅中无能又令人不禁心仪的居主，而哀悼其残晖余

魅；是罕有伦比的小说家，以神奇高才，写气氛与感觉之幽韵曲致，咏自然与爱情之诗，而列当时首席作家之列。在当日法国人的回忆录里，他是他朋友龚古尔所称的le doux géant：和善的巨人——温良、迷人、无限平易可亲；是令人出神的谈家，在俄国朋辈间，有“塞壬”之号[231]；是福楼拜与都德、乔治·桑与左拉及莫泊桑敬仰的朋友；是他生平那位歌唱家知己维亚尔多公馆常客里最受欢迎、最讨喜的一位。不过，俄国政府的恐惧，其来有自。两年前，他们不欢迎屠格涅夫访问俄国，更不乐意他与大学生会晤，而且以毫不暧昧的措辞，向他传达此意。大胆不在他特质之内；他缩短他的访问，返回巴黎。

俄国政府紧张，并不足怪，盖屠格涅夫不只是心理观察家，也不只是纤美的风格家而已。他其实与当时每一位重要的俄国作家一样，深刻痛切关怀他国家的状况与命运。关于数目微小而影响巨大的俄国自由与激进青年精英的社会与政治发展——关于这群精英与批评这群精英的人，他的小说构成了最佳编年史。依圣彼得堡当局看法，他的著作绝不安全。不过，他不像同代的托尔斯泰与陀思妥耶夫斯基。他不是传道家，也不想对他那一代人怒吼。他心力所重，主在体会、了解。无论是他能同情共鸣，或者他困惑或厌恶的人和事物，他都用心入乎其观点、理想、气质之中，以求了解。赫尔德所谓Einfühlen（移情），屠格涅夫高度发达，能渗入与他相外，甚至与他尖锐相斥的信念、感觉及态度。这天赋，勒南在悼词里特加赞美[232]，而某些俄国青年革命分子也坦承他对他们的刻画精确且公正。生平大部分岁月里，他都痛切关心俄国教育阶层在道德与政治、社会与个人方面的争论，尤其斯拉夫民族主义者与仰慕西方者、保守派与自由派、自由派与激进派、温和人士与狂热分子、现实主义者与灵视派（visionaries），以及最重要者，老年与年轻一辈之间深刻且惨烈的冲突。他试图站立一旁，以客观之眼观看战局。他并非次次成功，不过，因为他是个锐利且敏动的观察家，作为一个人，作为一个作家，都善于自我批评、善于隐身幕后，更因为他不急于以己见束缚读者、不急于说教、不切切使人改变信念，结果，比起他通常被相提并论的另两位自我中心、厉色严辞的文学巨人，他竟是更高明的先知，对于他那时代以来传遍世界的社会问题，更悟识其于初生始萌之际。屠格涅夫去世多年后，

自承为其“狂热”仰慕者的激进小说家柯罗连科曾作评语，说，屠格涅夫“以苦心的手法触摸当代重大问题里最显露的神经……而给人刺激”，他引起热爱、敬意及剧烈批评，是“暴风中心……不过，他也尝到了胜利的喜悦：他了解别人、别人也了解他”[233]。我想讨论的，就是屠格涅夫作品相当受忽视、与我们自己的时代却最直接互通的这一面。

一

气质上，屠格涅夫不以政治为荣心之事。自然、人际关系、感觉之品质——他最了解的是这些。这些，以及其在艺术里的表达。他爱艺术与美的一切表现，此爱之深，不下于古往今来任何人。对于有意求取艺术以外的意识形态、说教或功利目的，尤其，对于以艺术为阶级斗争之利器，如一八六〇年代激进分子的主张，他有所嫌恶。他经常被描述为纯粹的美学家、为艺术而艺术的信徒，而且被控以逃避主义与缺乏公民意识之罪——在部分俄国人的见解里，这是一种可鄙的不负责任的自我耽溺。然而这些描述并不适合他。论深刻且热烈入世，他的作品固不如放逐西伯利亚以后的陀思妥耶夫斯基，亦不如后期的托尔斯泰，但仍然关怀社会分析，以至革命分子与批评革命分子者，尤其这些批评者中的自由派，都能从他的小说借得军火弹药。亚历山大二世初曾钦慕屠格涅夫早期作品，终则仍对他深恶痛绝。

在本文所论这方面，屠格涅夫是他那个时代与他那个阶级的典型。他比当时辗转焦心的伟大道德家敏感而戒慎，而且不若彼等之耿耿苦虑与不能宽容，但是，对俄国独裁政治种种恐怖现象，他的反应同样痛烈。如此庞大而落后的国家，受教育者人数既微，又与难以称为公民，俯仰于不堪言说的贫穷、压迫、无知状况中的同胞大众相隔绝，公共良心迟早必生一场重大危机。此中事实，世人耳熟能详：几次拿破仑战争突然将俄国拖入欧洲，使俄国比先前更直接接触了西方的启蒙运动。出身地主的军官与属下发生相当程度的袍泽情谊，盖双方都亢奋着一股共通的澎湃爱国情感。此事暂时打破了俄国社会的僵硬阶层划分。索此社会中之突出形貌，约有数端：一个半文盲、由国家支配、大体腐化的教会；一批人数微小、西化不完全、素养贫乏的

官僚——这批官僚拼力压抑并控制大群原始、半中世纪、社会与经济俱欠开发，但精力旺盛而潜能未得培育，在桎梏里困挣的人民；一股遐迩传遍的自卑感——面对西方文明，三教九流都自觉社会与思想不如人；此外，上位者任意威福、在下者作令人欲呕的屈从与谄媚，造成一个扭曲变相的社会，凡稍具独立、创意或性格的人，都难找到任何正常发展的出路。

以此，似即足以说明本世纪上半叶所谓“多余人”的由来了。“多余人”是新兴抗议文学的主角，为极少数受有教育而道德敏感之人中的一员，在自身家国中不获安心立命之所，反躬自苦之余，逃入妄想或幻觉、犬儒作风、绝望，终则往往沦于自我毁灭或自暴自弃。一个人类——农奴——被视为“神赐财产”（baptized property）的制度，其可悲与堕落，令他感到痛切的耻辱与炽烈的义愤，而面对不公、愚蠢与腐败当道，他又自感无能为力，因此，郁积的想像力与道德感被迫走入检查制度尚未完全封闭的仅有管道——文学与艺术。于是，产生了一项尽人皆知的事实：在俄国，社会与政治思想家变成诗人与小说家，具有创造力的作家则成为政论家。绝对的专制体制下，对建制的任何抗议，无论缘由或目的为何，基本上都是一种政治行动。结果，文学成为他们把人生的核心社会与政治问题争个透彻的战场。在原生地——德国或法国——只限于学院或美学圈子的文学或美学问题，在俄国成为整个一代原来对文学或艺术本身并无优先兴趣的有教养的青年执着苦思的个人与社会问题。例如，支持纯艺术理论者与相信艺术有社会功能者之间的争论，乃七月王朝期间法国相当小部分批评家关心之事，在俄国竟变成一重大道德与政治问题，演为进步对反动，启蒙对蒙昧主义，道德操持、社会责任与人性感觉对独裁专制、虔敬、传统、妥协与服从固有权威之争。

他那一时代最热烈、影响力最大的声音，是激进批评家别林斯基的声音。这个穷困、肺疾缠身、家世寒微、教育贫乏而诚正不阿、性格强毅的人，成为他那一时代的萨伏那洛拉[234]——一个提倡理论与实践合一、文学与人生合一的火热道德家。他的批评天才、他对困扰激进新青年的社会与道德问题核心的本能洞识，使他成为那些青年的天然领袖。在他和他的读者，他的文学论著是一种连续无辍、殚精竭

思、不屈不挠的尝试——寻求人生目的之真理，探索何事可信、应有何作为。别林斯基之人格，激情慷慨、用志不分。其立场固曾经过数次剧变，但每有改变，皆因他已尽心痛切体会其信念，且本其炽烈、毫无机巧之天性，付诸行动，而信念不符所期，迫使他一再另取信念，重新开始。这再仆再起之业，随他英年早逝，方告结束。正义与真理的寻求者——这一点，先于别林斯基其余一切特质；所以，他能令青年激进分子慑迷，他以他的箴规名训所创的言教，固有以致之，然其深为动人之生活所立之身教，作用同样巨大。屠格涅夫早年有志于诗，曾得他鼓励，日后对他即终身专诚服膺。别林斯基的形象，尤其去世以后，成为献身入世文人的具体象征；自他以后，俄国作家无人完全不信写作的首要义务是为真理作见证：一切人中，作家最无权利避而不见时代与社会的核心问题。艺术家——尤其作家——脱离其民族最深刻关切之事，而专务创造美丽作品，或一意追求个人目的，会见斥为自我毁灭的自我主义与轻浮行径；他如此背叛他选定的志业，只是自我戕害、自竭资源而已。

别林斯基的判断，有一种痛心疾首的诚实严正——其内容如此，格调尤然。这种诚实严正，渗透了他当代俄国人的道德意识，虽时或见拒，而不曾见忘。屠格涅夫赋性审慎、公正、畏惧一切极端，处于危急时刻，容易畏缩规避；多年以后，他的诗人朋友波隆斯基即曾向一位反动教士部长形容他“和气而柔软如鼠……性情似妇人……没有性格”[235]。此言也许过甚，但他毕生确实很容易接受外来感染，而且容易顺服于比较强毅之人。别林斯基一八四八年去世，然其无形之身影言行，屠格涅夫终身为所魅附。或由软弱，或由爱好安逸，或因渴求平静生活，或纯因性格温厚，屠格涅夫常觉忍不住要放弃为个人自由或人类尊严奋斗，欲与敌人讲和。凡遇此刻，很可能就是别林斯基严峻而动人的形象，如圣像一般，阻住他脱逃之路，将他召回这项神圣事业。对此谊兼导师、不久人世的朋友，他第一件、也最能传于久远的献礼，是为《猎人笔记》。当时以至今日的读者，皆以此杰作为古老而变迁中的俄国乡村、为自然生命与农民生活的神奇描写。实则，屠格涅夫自视此书为他对可恨农奴制度的第一次重大抨击，是一声义愤的呐喊，专为灼痛统治阶级之意识而发。一八七九年，牛津大

学举他为荣誉法学博士，在此处成礼[236]，当时致词为他作介绍的布莱士称他为自由斗士，就曾使他颇为欣慰。

对屠格涅夫此生发生主导影响者，别林斯基既非第一人、也不是最后一人；第一位或许也是最具破坏力的，是他刚愎、歇斯底里、残酷、爱挫深巨的寡母。她爱她儿子，而摧折了他的精神。即使衡以当时俄国地主不算苛刻的人性标准，她也是野蛮怪物。孩提时代，屠格涅夫目睹她施予农奴与仆婢的可憎暴行与羞辱。《旅长》中有一插曲，显然也根据他外祖母杀害小农奴之事写成：她在盛怒之下，责打那个男孩；他倒地；目睹此景，她更加恼恨，拿一只枕头将他闷死。[237]他的小说充满这类回忆，而他也一辈子努力把它们排出他的体系。

在学校与大学里受教而知尊重西方文明的人，大致即因早年这类场面的经历，而形成整个俄国知识阶层自始就有的特殊政治立场——终久关注个人自由与尊严，痛恨俄国封建制度之残迹。时人在道德上，是一大浑沌局面。一八四二年，屠格涅夫二十四岁，与别林斯基已成莫逆之交；别林斯基曾言："我们这时代切望信念，对真理如饥若渴，辗转苦求"；"我们整个时代在问取、探求、寻索、苦恋真理……"[238]十三年以后，屠格涅夫呼应此说："有些时代，文学不能只谈艺术性，有比诗更高的利益。"[239]又三年，当时还热衷于纯艺术理想的托尔斯泰向他提议，出版一份以纯文学及艺术为主，与当代污秽的政治论战无关的期刊。屠格涅夫答复他，当今时代所需，既不是"抒情的絮聒啁啾"，也不是"树上清歌的鸟"[240]；"你讨厌这片政治泥沼；不错，这玩意儿龌龊、一派污尘、俗劣。但是，街上有脏东西、有灰尘，而我们到底还是不能没有市镇。"[241]

右派与左派批评家（尤其是着恼于他的政治小说者）素来将屠格涅夫刻画为一位被拖入政治纷争，但情非所愿，根本仍始终与政治纷争格格不入的纯粹艺术家。这幅传统画像，容易造成误解。一八五〇年代起，他几部主要小说都深深关切他那一辈自由派人士困心苦思的核心社会与政治问题。别林斯基剑拔弩张的人文精神，特别是他对一切黑暗、腐化、压迫与虚伪事物的痛诋恶骂[242]，对他眼光的影响，既深且久。两三年前，在柏林大学，他聆听日后的无政府主义煽动家、

当时与他从习于同一位德国哲学老师的巴枯宁向他宣讲黑格尔之道，而且一如别林斯基昔日，拜服巴枯宁洋溢焕发的辩证才华。五年后，他在莫斯科与激进青年政论家赫尔岑及其友人一晤而成知交。他与他们一样，痛恨一切形态的奴役、不公与残酷，但他与其中某些人不同，无法自安于任何教条式意识形态体系。他憎厌所有概括、抽象、绝对之事；他的眼光始终细致、直锐、具体、无可救药地现实。学生时代在柏林呼吁的左翼右翼黑格尔主义，友人争论不休的唯物论、社会主义、实证主义，因一八四八年欧洲左派之可耻溃败而痛心失望并觉醒的俄国社会主义者所理想化的俄国农村公社——这些，他后来认为纯属抽象东西，是代替现实之物，许多人相信、少数人甚至奉为生活准绳，但是，这些教条，你要是当了真，想付诸实践，则生活——表面崎岖不匀且形态漫无规则的真实人类性格与活动，必会加以抵制，把它们粉碎。巴枯宁是好朋友、乐趣盎然的伙伴，但他的妄想，无论斯拉夫主义或无政府主义，在屠格涅夫思想里未曾留下一抹痕迹。赫尔岑可以另当别论，他是锐利、善讽、富于想像的思想家，早年，他们甚多共同之处。然而，赫尔岑的民粹主义社会主义，屠格涅夫认为是个悲情作祟的狂想，是一位无法长久没有生命信仰、但早年的妄想已经毁于西方革命之败的人所怀的梦。旧日的社会正义、平等、自由民主等理想，在西方的反动势力面前既已无能为力，他必须为自己寻找一个新偶像来崇拜。于是，他祭起俄国农民这件“羊皮大衣”，与利欲熏心的资本主义这只“金犊”分庭抗礼（“金犊”与“羊皮大衣”都是屠格涅夫用语）。

屠格涅夫了解并同情他这位朋友的文化绝望。赫尔岑亦如卡莱尔与福楼拜、司汤达与尼采、易卜生与瓦格纳，觉得自己在一个价值尽遭贬辱的世界里日渐窒息。赫尔岑觉得，一切自由、尊严、独立、创意之事，尽已灭顶于资产阶级平庸繁琐的浪潮之下；在买卖人类事物的腐化、庸俗商人，以及他们那些为法国、英国、德国这几家巨大合股公司奔走效命的卑劣、倨傲跟班操纵下，人生已经商业化；甚至意大利（他写道），“欧洲最富诗质的国家”，当那个“肥胖、挂一副眼镜的小资产阶级天才”加富尔毛遂自荐要包养她，她竟然无法自制，抛掉了对她痴恋狂爱的情人马志尼，遗弃了她那位大力士般的丈夫加里

波第，向他投怀送抱[243]。俄国难道要把这具腐烂生蛆的尸体当成理想模范？一场惊天动地剧变的时机当然成熟了——一场西方来的蛮人入侵，将会如一场祛邪去病的暴风雨，换新空气。赫尔岑断言，这场暴风雨，只有一支避雷针能防抵——资本主义无法污染、毁灭性个人主义之贪婪与恐怖及非人都无法玷污的俄国农民公社。在这块根基上，还是能够建设一个由自由、自治的人类构成的新社会。

凡此种种，屠格涅夫都视为激烈的夸张、个人绝望的戏剧化。当然，德国人浮夸可笑，路易·拿破仑与巴黎那班趁乱得利之徒也可憎可厌，但西方文明并未倾颓糜溃。西方文明是人类最伟大的成就。提不出堪与比美的贡献的俄国人没有资格横加讥笑并拒之于门外。他指责赫尔岑为疲乏无力且幻想已破之人，一八四九年以后寻找一个新神，竟在单纯的俄国农民身上找到。[244]“你树起祭坛来奉祀这位默默无闻的新神，因为世人对他几乎毫无所知，而我们无妨……祈祷、信奉、等待。但这个神明根本做不来你所期望于他的事；你说这是一时、偶然、外力造成；但你这位神明珍爱且崇拜你痛恨之物，而痛恨你珍爱之物；（他）接受的，正是你为了他的利益而拒斥的东西，这一点，你避目不见，掩耳不闻……”[245]“你必须一本初衷，致力于革命，致力于欧洲的理想。不然，要是你如今认为革命与欧洲的理想全无意义，就必须拿出勇气，与魔鬼四目正视，向‘整个欧洲’告罪——当面整个一体斥绝，不要这样明里暗里独独厚爱某个未来的俄国弥赛亚”——尤其不可以偏爱俄国农民，俄国农民骨子里是最厉害的保守派，绝不关心自由理想。[246]屠格涅夫从未丧失他清醒的现实主义。俄国生活里最轻微的颤动，他都有反应；对于他所谓“俄国社会里文化教养阶层变化迅速的面貌”上的表情变化[247]，他尤其敏感。他声称自己不过是在记录莎士比亚所谓“时代的本质与面貌”[248]。空谈家、理想主义者、斗士、懦夫、反动分子、激进分子，他一概忠实描写，有时也使用尖酸的问难反讽，如《烟》所为，但笔下通常无比谨慎，善能了解每一问题里相互重叠的层面，而且沉着耐心、不急不乱，只偶尔稍带不加掩饰的反语或讥刺（自己的性格与观点也不轻饶）。如此，他有时候竟也弄得无人不恼。

至今还以为他是个不作寄托、高高超越意识形态争战的艺术家的

人，也许要惊怪：俄国文学史，或许世界文学史上，不曾有人像屠格涅夫这样同时受到左派与右派猛烈且持续的抨击。陀思妥耶夫斯基与托尔斯泰观点远更激烈，但他们是顽强可畏的人物、愤怒的先知，即使最痛恨他们的敌手，对他们也敬畏交加。屠格涅夫一点也不顽强可畏；他亲切、善于存疑、“和气而柔软如鼠”[249]、太谦恭讲礼、太缺自信，吓不了谁。他不曾体具任何清晰的原则，没有鼓吹任何教条，对所谓个人与社会的“可恶问题”，不提任何万灵药。亨利·詹姆斯曾说：“人生种种对立面，他有所感觉，而且了解。我们盎格鲁·撒克逊、新教、道德主义的传统标准离他很远……与他交谈，所以会着迷，大半因为你呼吸到一种使时髦口号……听起来很可笑的空气。”[250]在一个读者，尤其年轻读者，至今都向作家求取道德指导的国家里，他竟拒绝载道。他也知道自己如此矜默，会付出什么代价。他晓得俄国读者要人告诉他去相信什么及如何生活，期望有人为他提供清楚对照的价值、截然分明的英雄与恶棍。屠格涅夫写道，要是作者不提供，读者就不满意，怪罪作家，因为他觉得要自己下决心、自己找路子，是恼人的事。[251]的确，托尔斯泰从来不会让你疑惑他偏爱谁、谴责谁；陀思妥耶夫斯基也从来不掩饰他认为得救之路何在。这几位伟大、痛苦的拉奥孔里[252]，惟屠格涅夫始终细谨而存疑；他让读者悬宕、陷入存疑状态；核心问题是提出来了，但大多数至终未加解答——有些人认为屠格涅夫还有点沾沾以不解答为得计。

当时、今日，没有一个社会对作家的要求比俄国更多。屠格涅夫被指责为游移摇摆、姑息妥协、目的不坚、一人而兼太多说法。此事确实令他耿耿难安。《罗亭》、《阿霞》、《前夜》，这几部一八五〇年代的小说，“软弱”（weakness）是一大要义——诸书极写心地宽厚、理想诚挚之人的失败：他们始终无能，未经奋斗，就向僵局势力投降。半以巴枯宁为模子、半以自己为本而刻画的罗亭[253]，是个理想高远之人，健谈，举座陶醉，发抒的也是屠格涅夫能接受并辩解的观点。但他是纸扎的人。面临需要勇气与决心的真正危机，他土崩瓦解。罗亭友人列日涅夫为罗亭身后之辩护：他理想高贵，但他“没有血性、没有性格”。在尾声一章（作者追补于此书后来一个版本），历经漫无目标的流浪以后，罗亭一八四八年在巴黎死于巷战街垒之上

——其死虽勇，但无大用，不过，依屠格涅夫看法，仍是罗亭的原型——巴枯宁——做不到的死法。不过，在他本国，罗亭连如此死法的机会也没有；纵使罗亭有血性、有性格，在他当时的俄国社会里，他又能如何？这位“多余”之人，俄国文学里所有令人同情、不堪大用、无能任事的空谈家始祖，处其当时环境，应该，或者可能向可厌的贵妇及她的世界（他屈降苟存的世界）宣战吗？读者未获指点。《前夜》女主角叶琳娜寻找一个英雄人物，帮她逃出她父母及其环境的虚伪生活。她发觉，连她圈子里最精华、最具天赋的俄国人也缺乏意志力、不能行动。她追随了直前无畏的保加利亚反徒英沙罗夫。英沙罗夫单薄、干直，比起雕刻家舒宾或历史学家别尔谢涅夫，少文而木讷。但是，他专注一念——将他的国家由土耳其人手中解放出来；有此大志，他的乡土战到最后一个农民、最后一个乞丐，他都与之同心赴事。伊琳娜追随他，因为她的世界里惟他完整未败，因为他的理想有不屈不挠的道德力量为奥援。

屠格涅夫在当时迅速往左移动的激进刊物《现代人》上发表《前夜》。支配《现代人》的一群人固然与托尔斯泰性情不合，与屠格涅夫也同样不投契；他嫌他们是呆板、狭隘的教条家，对艺术全无了解、是美的敌人、对人际关系没有兴趣（人际关系是他的一切），不过，他认为他们勇敢而坚强，是拿一个目标——俄国人民的解放——来判断一切的狂热分子。他们拒绝妥协，他们一心一意要求得一场激进的解决。农奴之解放，令屠格涅夫和他自由派朋友深为感动，而在这些人心目中，那解放并不是新时代的开始，却是一招可怜的骗术。在新的经济安排下，农民还是落在地主的桎梏里。只有“农民的斧头”——人民大众的武装起事，才能使农民自由。《现代人》文学编辑杜勃罗留波夫评论《前夜》，称赞那位保加利亚人是正面英雄：他不惜生命，要把土耳其人逐出他的国家。我们呢？我们俄国人（他宣布）也有我们的土耳其人——只不过，是内部的土耳其人而已：宫廷、贵族、将军、官吏、新兴资产阶级，等等，以暴力与大众之无知为武器的压迫者与剥削者。我们的英沙罗夫何在？屠格涅夫说起前夜：真的一天何时破晓？如果这么一天尚未破晓，正是因为善良启蒙了的青年——屠格涅夫小说里的舒宾与别尔谢涅夫——无能。他们瘫

痪了。他们满口精致文雅的辞藻，但他们终必屈从于他们社会的平庸凡俗生活的习套，因为他们被家庭、建制与经济的关系网络牢牢连在既有秩序上，而他们又拿不出决心把这张网完全打破。杜勃罗留波夫在他那篇文章的最后定稿里说："你坐在一个空箱子里，想从里面倒翻箱子，多么费功夫！要是由外面来，一推就翻了。"[254]英沙罗夫站在箱子外面——土耳其侵略者是箱子。真正有心之士，必须走出俄国箱子，与整个荒唐的结构断绝一切关系，然后从外面推倒它。赫尔岑和奥加廖夫兀坐伦敦，虚耗时日，揭发俄罗斯帝国里随处可见的不公、腐败或失政例子；这，非但不能削弱那个帝国，反而可能促使它消除这些缺点而享国更久。真正的要务是摧毁这整个非人制度。杜勃罗留波夫的劝告很明白：有心人必须努力抛弃这箱子——与当前这个样子的俄国脱离一切接触，因为别无法子取得一个阿基米德点来把它推翻。英沙罗夫做法确当，要待更大的工作完成，再报私仇——处决那些刑讯并杀害他双亲的人。不可浪费精力去汲汲从事点点滴滴的揭斥，或者只把个人救离残酷与不公。这，只是自由主义的无聊事，只是逃避根本工作。"我们"和"他们"毫无共通之处。"他们"——包括屠格涅夫——寻求自由、通融。"我们"要摧毁、要革命、要新的人生基础；此外没有什么能毁掉当道的黑暗。这，依激进分子所见，就是屠格涅夫这部小说的清楚意涵；他和他那班朋友则显然太怯懦畏事，不敢直拈出来。

此书如此诠释，屠格涅夫烦恼，简直惊恐。他试图教人取消这篇评论。他说：要是该文刊出，他会不知道怎么办、往哪里跑。不过，这些人，他还是着迷。他厌恶这些"涅瓦河边的但以理"们阴郁的清教主义。"涅瓦河边的但以理"是赫尔岑给他们的称呼[255]；他认为他们愤世嫉俗、凶狠，他无法忍受他们粗糙而反美学的功利主义，也无法忍受他们排斥他珍爱之物——自由的文化、艺术、文明的人类关系。但是，屠格涅夫又认为他们年轻、勇敢、不惜舍命打倒大家的共同敌人——反动分子、警察、国家。他想同杜勃罗留波夫攀交情，不断找他聊天。一日，他们在《现代人》办公室相遇，杜勃罗留波夫突然对他说："伊凡·谢尔盖耶维奇，我们别再交谈，我厌烦了。"[256]说罢，走到办公室老远一个角落里。屠格涅夫没有马上放弃。他的迷人是出了名

的；他使尽浑身解数，要讨这位冷酷的青年欢心。没有用；他一见屠格涅夫走近，就直瞪墙壁，不然，干脆拂袖而去。编辑同仁车尔尼雪夫斯基当时还偏爱并仰慕屠格涅夫；杜勃罗留波夫对他说："你要是喜欢，尽管同他说话好了。"又特别添一句："坏盟友不是盟友。"[257]此语颇具列宁神韵；早期那班激进分子，也许就数杜勃罗留波夫最富布尔什维克气质。屠格涅夫是一八五〇年代到一八六〇年代俄国最著名的作家，也是欧洲声誉巨大而且日渐隆盛的惟一俄国作家。他坚持了一段日子，最后，面对杜勃罗留波夫深重难息的敌意，终于死心。他们公开决裂。他靠向左翼视为最大死敌的卡特科夫主持编务的保守杂志[258]。

同时，政治气氛愈来愈风狂雨暴。解放农奴的一八六一年，恐怖主义的"土地与自由联盟"成立。措辞激烈，号召农民造反的宣言开始传布。激进派领袖被控以叛乱罪，有的下狱、有的流放。首都火灾四起，当局指责大学生为祸首。屠格涅夫没有挺身为他们辩护。激进分子的呼唤，他们的横暴讽刺，他认为纯是汪达尔主义；他们的革命目标，他觉得是危险的乌托邦主义。然而，他也感觉到有个新东西在兴起——某种巨大的社会突变。他明言自己处处感觉到这巨变。这巨变，他既厌恶、又着迷。现存体制——以及他和他那一辈自由主义信仰的许多事物——有一种新而且可畏的敌人正在出生。屠格涅夫的好奇心总是强过他的恐惧：他一心想了解这些新雅各宾分子。这些人粗糙、狂热、敌意、轻慢无礼，但道德未丧、满怀自信，而且，在一个狭隘但纯正的层次上，他们可谓理性、不计私利。他无法硬忍着不睬他们。他觉得他们是新而目光锐利的一代，未受古老的浪漫神话蒙惑；最重要的是，他们年轻，他的国家的未来握在他们手里；而凡他觉得生动鲜活、热烈、令人恼烦的任何事情，他素来不愿意不闻不问。毕竟，他们想打击的恶事，确是恶事；在相当程度上，他们的敌人也是他的敌人；这些年轻人见解错误而顽固、野蛮、鄙薄他自己这类自由人士，但他们是反击专制制度的斗士与殉道者。对他们，他由困惑而好奇、兼又害怕而目眩神迷。此后，他终身念念不忘，要为自己解释他们——或许，也是向他们解释他自己。

二

年轻人对中年人：“你有内涵而没有力量。”中年人对年轻人：“你有力量而没有内涵。”

取自当代一场交谈[259]

这是屠格涅夫最出名、政治方面最令人感兴趣的小说《父与子》的话题。当时那班神秘、盛气腾腾的新青年，他宣称他处处感觉到他们的形影。他们在他心里激起的感受，他发现很难分析。《父与子》之作，即是试图为他所得于这些人的意象披上血肉与实质。多年以后，他写信给一个朋友，说：“有一种——请别见笑——有一种命运，这东西强过作者自己，是一个独立于他之外的东西。我知道一点：当初，我并没有什么先入之见、没有什么既定的‘笔势’；我天真地写，好像自己也被一路浮现出来的东西吓坏了。”[260]他说，这部小说的核心人物巴札洛夫，是以他在俄国火车上遇见的一位俄国医生为模型而塑成。不过，巴札洛夫也有别林斯基某些特征。他和别林斯基一样，是穷军医的儿子，而且具有几分别林斯基的唐突、他的直接与不宽容，一看到伪善与故作正经的蛛丝马迹，一听到夸大不实的保守主义滥调或推诿避事的自由主义时髦话，就当下发作。此外，尽管屠格涅夫连连否认，巴札洛夫还有几分杜勃罗留波夫那种凶狠、好斗的反美学主义。

小说中心题目是老年人与年轻人、自由分子与激进分子、传统文明与新而粗豪的实证主义间的对抗（这实证主义，除开理性人所需之物，其余一概不取）。青年医学研究者巴札洛夫应他同学兼弟子阿尔卡季·基尔沙诺夫之邀，到乡下来，住在阿尔卡季父亲的公馆里。这位父亲，尼古拉·基尔沙诺夫，是个温和、亲切、谦逊的乡绅，爱慕诗与自然，以动人的周到礼数招呼儿子的聪敏友人。同在这栋房子里的，有尼古拉·基尔沙诺夫的哥哥帕维尔，是个退休军官，又是个讲究衣着、虚荣、浮夸、旧式过气的花花公子，从前在首都的社交沙龙里也曾是个小红人，如今在文雅而惘惘不甘的无聊里度其残生。巴札洛夫嗅到敌人的气味，于是刻意称自己一伙人为“虚无主义者”——意思只是说，他，以及同他类似想法的人，排斥一切不能用自然科学的理性方法建立的东西。只有真理要紧：不能以观察与实验确立之事，就是

无用或有害的累赘——是“浪漫的垃圾”，是明智者要狠下心来削除的东西。凡是无从触摸、无法用数量测度的事物，如文学与哲学、艺术之美与自然之美、传统与权威、宗教与直觉、保守派与自由派、民粹主义者与社会主义者、地主与农奴未经严判的假设，巴札洛夫都归为这堆不理性的瞎说。他相信强硬、意志力、精力、功用、工作，以及对一切存在事物的无情批判。他想撕破面具，炸掉一切受敬重的原则与规范。只有驳不倒的事实、只有能用的知识，才重要。他几乎立刻同过敏、因循传统的帕维尔·基尔沙诺夫发生冲撞。他告诉帕维尔·基尔沙诺夫：“目前，最有用的事情是‘否定’。所以，我们否定。”“一切？”帕维尔·基尔沙诺夫问。“一切。”“什么？不但艺术、诗……连……太可怕了，教人不敢启口……”“一切。”“你摧毁一切……不过，当然也必须建设罢？”“那不关我们的事……首先必须清理地面。”

火热的革命煽动家，当时刚从西伯利亚逃到伦敦的巴枯宁，说的正是这种话：整个腐烂的结构、腐败的旧世界，必须夷平，地上才能有新的建设；建设什么，则不是由我们来说；我们是革命者，我们的要务是破坏。新人——把闲散之徒与剥削者及其虚伪价值的污染洗清了的新人，会知道该做什么。法国无政府主义者索雷尔曾经引述马克思一句话：“谁计划革命以后的事，就是反动分子。”[261]

这迈越了《现代人》那些对屠格涅夫颇有不满的激进批评家的立场。他们确实有些计划，他们是民主的民粹主义者。但是，依巴札洛夫之见，对人民的信心，和其余（浪漫的垃圾）一样不理性。他宣称：“我们的农民为了到酒馆里痛醉，不惜自己抢自己。”人的首要义务是发展自己的力量，变得坚强而理性，创造一个其他理性的人能呼吸、生活与学习的社会。他温和的弟子阿尔卡季向他提了个想法：要是所有农民都像他们村里的工头，有舒适的石灰房子住，就理想了。“我厌恶……农民，”巴札洛夫说道，“我为他工作到手上脱了皮，他也会感谢我。话又说回来，我要他的感谢干啥？他会住在他石灰粉刷的房子里，而我的蔓草丛生……”阿尔卡季震惊于这种说法；但新兴、顽强、不自羞耻的唯物主义的自我精神，就是这种声音。不过，巴札洛夫与农民共处，又安然自在：即使他们认为他是一种古怪的上流人，他们也没有自觉非偶。巴札洛夫常在下午解剖青蛙。“一个正

经的化学家，”他告诉他震惊的主人，“比任何诗人有用二十倍。”与巴札洛夫商量以后，阿尔卡季轻轻抽掉他父亲手里的一卷普希金作品，换上一本最近流行的毕希纳唯物主义论著《物与力》[262]。屠格涅夫描写老基尔沙诺夫在花园里散步：“尼古拉·彼得罗维奇低下头，用手摸了把脸，又寻思道：‘不过，排斥诗，对艺术、对自然不要去感受，这……’他左看右看，仿佛想明白人对自然怎么可能不起感受。”巴札洛夫宣称一切原则化约到底，不过是情绪。阿尔卡季问，如此的话，诚实是不是只是一种情绪。“你觉得很难相信？”巴札洛夫说，“朋友，你如果决定打倒一切，就必须把自己也打倒！……”这可是巴枯宁与杜勃罗留波夫的声音了：“必须清理地面。”新文化必须以真实的，亦即唯物的科学价值为基础，社会主义和其余所有舶来“主义”一样不真实、一样抽象。至于旧有的美学、文学文化，碰到现实主义者——碰到强硬而正视赤裸裸真理的新人，将会土崩瓦解。“贵族政治、自由主义、进步、原则……全是外来……而且无用的字眼。送给俄国人，他也不要。”帕维尔固然面带鄙蔑，拒斥此说，他侄儿阿尔卡季最后也无法接受。“你天生不适合我们这种严厉、苦涩、孤独的生活，”巴札洛夫告诉他，“你放不开，你不要讨人厌，你空有锐气和年轻人的冲动，而那在我们的事业里并无用处。你们这类人，绅士贵族，永远超不出高贵的谦虚、文雅的愤怒，而那全是无聊。你们不会挺身战斗，可又自以为了不得。我们要战斗……我们的灰尘会蚀坏你们的眼睛，我们的污泥会溅脏你们的衣服。你们还没有达到我们的水平，你们还在孤芳自赏，你们喜欢自责，而那讨我们厌烦——我们要别的！我们要打破别人！你是好人，不过，好归好，你终究是柔弱、教养清高的绅士……”

有人说，巴札洛夫是第一个布尔什维克。即使巴札洛夫并非社会主义者，此说也有几分真理。他要激进的变革，而且不惜使用暴力。老花花公子帕维尔·基尔沙诺夫抗议：“武力？野蛮的卡尔梅克人和蒙古人也有武力……我们要武力干啥？……我们珍爱的是文明及其果实。不要告诉我它们没有价值。最糟糕可怜的涂鸦画家……在饭店里胡敲键盘的钢琴师……也比你有用，因为他们代表文明，而不代表蒙古暴力。你以为你有进步精神；你应该坐在卡尔梅克人的马车里才

对！”后来，巴札洛夫违反自己一切原则，爱上一个冷酷、聪明、高等出身的交际花，未获伊人青睐，深自痛苦。不久，他在乡下一次解剖验尸中感染疾病而亡。他死得坚忍冷静，还怀疑国家是不是真正需要他和他这类人。他的死亡，教他年迈、贫寒、慈爱的双亲伤心欲绝。巴札洛夫陨落，是败于命运，而非由意志或智力不足。屠格涅夫后来在给一位青年学生的信里说：“我把他构想成一个郁黯、直野、巨大，已经一半挣出泥土、强有力、讨人厌、诚实，却因为还只算站在未来的门前而命定毁灭的人……”[263]这个讨厌、狂热、专志的角色，原本是为受辱的人类理性争一口气的人，到头来，却因爱情，却因他压抑且否定于内心的一股人性热情，而受到药石罔效的创伤——这场危机，使他蒙羞，却恢复了他的人性。最后，他被无情的自然，被屠格涅夫所谓冷眼女神，不关心善、恶、艺术、美，对生命短暂如蟪蛄蚍蜉的人类更无珍爱的伊希斯（Isis）击毁；他的自我主义或利他主义没能挽救他，信仰或工作，理性的享乐主义或清教徒式的谨守义务，也救不了他；他奋力确证自己，但自然无动于衷，她有她自己牢固无情的定律。

《父与子》出版于一八六二年春天，在俄国读者里引起的巨大风暴，空前而且可谓绝后。巴札洛夫是什么样的人？该怎么看他？他是正面还是负面人物？英雄还是魔鬼？他年轻、大胆、聪明、强壮，他摆脱了过去的担子，也丢弃了“多余人”虚耗地捶打俄国社会牢房栅门的那种悒郁无能。批评家斯特拉霍夫在书评里说他是个具有英雄气势的角色。[264]多年以后，卢那察尔斯基称他为俄国文学里第一位“正面”英雄。那么，他象征进步？他象征自由？但是，他对艺术与文化、他对整个自由价值世界的痛恨、他愤世嫉俗的自语——这些，作者是不是也有标举以博人称赏之意呢？小说刊出以前，编辑卡特科夫已经向屠格涅夫抗议这一点。他埋怨说，如此颂扬虚无主义，等于对青年激进分子五体投地。他向屠格涅夫友人安年科夫说：“屠格涅夫这样向一个激进分子下旗行礼”，这样把他当成光荣战士致敬，“真该羞愧”。[265]卡特科夫自称并未为作者的表面客观所惑：“此中暗藏偏爱……巴札洛夫这家伙确实支配其余角色，而且不曾遇到理所应有的抵抗。”他做成结论，认为屠格涅夫如此写法，在政治上很危险。[266]

斯特拉霍夫比较同情。他认为巴札洛夫高耸于其余角色之上，并且断言，屠格涅夫可以自称对此人心仪而不能自已，但是，说他畏惧此人，更近真相。卡特科夫呼应此说："读者有个印象，作者对他故事里这位主角，态度尴尴尬尬……作者仿佛不喜欢他，在他面前不知所措，甚至被他吓坏了！"[267]

左翼的抨击，恶毒得多。杜勃罗留波夫的几任编辑安东诺维奇在《现代人》指控屠格涅夫把青年做了可恶可憎的丑化。[268]巴札洛夫是个残狠、愤世嫉俗的快乐主义者，嗜欲好色，不关心人民的命运；他的作者过去无论有何观念，显然已经投靠最黑暗的反动派与压迫者。当时的确也有保守人士向屠格涅夫道贺，说他暴露了新兴、以破坏为事的虚无主义的恐怖，他这项公益，凡具正当感受之人，都要感激。不过，对屠格涅夫伤害最剧的，还是左翼的抨击。七年后，他在给朋友的一封信里，说青年向他投掷"污泥与秽物"。他被称为蠢人、驴子、爬虫、犹大、警察。[269]"有人加我开倒车、黑暗蒙昧主义的罪名，告诉我'我的相片在鄙夷的笑声中烧成灰烬'，另外有人怒责我……对年轻人磕头。'你趴在巴札洛夫脚下！'有个人写信来，'你只是假装谴责他，其实对他打躬屈膝，你奴颜侍候他，希望他赏你一个偶尔无心的笑容！'……我的名字遭羞蒙污了。"[270]

读过《父与子》原稿的自由派朋友，至少有一位劝他烧掉，因为此书会使他永远得罪进步主义者。左翼报纸出现敌意的漫画，画个屠格涅夫甜言煽惑父执辈，巴札洛夫则是个目光闪烁的靡菲斯特，在一旁讥刺阿尔卡季对他父亲的爱。这些漫画里，最善意的，也只把屠格涅夫描写为茫然失措的人，一边受到狂热左派民主人士抨击，一边是拿刀拿棍的父执辈咄咄逼来，他站在中间，凄惶无助。[271]不过，左派亦非全体一致。激进批评家里皮萨列夫解救屠格涅夫。他大胆认同巴札洛夫及其立场。皮萨列夫说，屠格涅夫可能太优柔，或者太疲惫，无法陪伴我们未来之人，但他知道，真正的进步难以寄托于为传统所缚之人，而有赖于巴札洛夫之类不怀妄想，摆脱了浪漫或宗教瞎说的积极活跃、自我解放、独立之人。作者没有对我们装腔作势，他没有要我们接受"父亲"们的价值。巴札洛夫志存反叛；他不为任何理论所囚——这就是他令人向往的力量，这就是进步与自由之源。屠格涅夫

可能想告诉我们说我们误入歧途，但他其实是一个巴兰：他在创作过程中深深爱上了他小说的这位主角，于是把他所有希望寄挂在他身上。“自然是作坊，而非神殿”，而我们就是作坊里的工人；我们不要忧郁的白日梦，要意志、力量、智慧、现实精神——皮萨列夫借巴札洛夫之口，断定这些才有出路。他又说，今日父母所见之子女、姊妹所见之兄弟，都正在变成巴札洛夫。他们可能害怕，也可能困惑，但那就是未来之路所在。[272]

屠格涅夫每有小说，必呈老友安年科夫先读，而后问世。安年科夫认为巴札洛夫简直是个蒙古人，是成吉思汗型的人物，一只表尽俄国蛮昧状态的野兽，只“以莱比锡博览会的书籍为欲盖弥彰的外饰”而已。[273]屠格涅夫是不是想变成一场政治运动的领袖呢？“作者自己……也不晓得该怎么看他，”他写道，“他不知道该把他看成一股大有成果可期的未来力量，还是一个空洞文明的身体上长出来的，必需尽速割除的可憎肿疡。”[274]但他不可能两者都是，“他是两面门神雅奴斯，各派人只会看到自己想看或自己能了解的一面”[275]。

在他自己的杂志上（刊出《父与子》的杂志），卡特科夫有一篇未署名的评论，提出更进数层的说法。虚无主义正是左派本身的传神写照，这写照，有人欢心，有人惊怖，左派猝然面对这写照，一阵大乱。卡特科夫讥讽这场慌乱以后，转而责备作者太拳拳谨防自己对巴札洛夫不公正，由此，他指责作者变成老是表彰巴札洛夫。他说，事有所谓“太公平”：太公平，结果是扭曲真相。至于主角，巴札洛夫坦白到残忍的地步：这是好事，非常好。他相信人要说真话，无论真话多么令那可怜、温和的基尔沙诺夫父子烦恼，而且不问人物、不管环境，直道真理。这，可敬可佩，他抨击艺术、财富、奢侈的生活。但是，他以什么名义来抨击？科学与知识？这，卡特科夫断言，并非实情。巴札洛夫的目的不在发现科学真理，不然，他不会叫卖廉价的流行小册子——毕希纳等等，这些小册子根本不是科学，而是新闻报道，是唯物主义的宣传。巴札洛夫（他又写道）不是科学家；在今天的俄国，很难说有这个族类。巴札洛夫和他的虚无主义同道只是布道家而已，他们贬斥成语、词藻、膨胀的语言——巴札洛夫教阿尔卡季说话不要那么（优雅讲究）——然而，只是为了换上他们自己的政治

宣传；他们提出的不是坚实的科学事实——对于硬扎的科学事实，他们并无兴趣，简直可说毫无认识；他们提出来的是口号、谩骂、激进的口头禅。巴札洛夫解剖青蛙，不是纯正的真理追求，只是借机排斥文明价值与传统价值——帕维尔·基尔沙诺夫堂堂正正维护的价值；在一个比较上轨道的社会里，例如英国，帕维尔会有一番有用的作为。巴札洛夫和他那班朋友不会有什么发现；他们不是研究者，只是炎炎大言之徒，假其不肯费心深造的一门科学为名，徒事巧辩。到头来，他们并不比他们大多数原来出身的无知、愚昧的俄国教士阶级强多少，而且危险得多。[276]

赫尔岑一如往常，见解透辟，妙语解颐。“写这本小说的屠格涅夫，其艺术家成分，比大家所想的要多。正因为如此，他才迷了路，而且，据我所见，迷得非常大胆。他原来要进一个房间，最后却闯入更好的另外一间”[277]。作者起初分明想为父执辈效一点劳，不料他们竟是这等无用的东西，以至于他“情难自禁，跟着巴札洛夫的极端主义走；结果，他本来要揍儿子，倒变成棒打父执辈”[278]。赫尔岑之论，可能颇中肯綮：屠格涅夫并未承认，但小说开始，作者对巴札洛夫的刻画，笔墨的确含有敌意，后来却使作者意乱神迷，结果，巴札洛夫竟如夏洛克[279]，变得比作品原来设计的本意更富人性，并且复杂得多，因而转化、也许还扭曲了原来的设计。自然偶尔也模仿艺术：巴札洛夫影响了年轻人，犹如前世纪的维特，又如席勒的《强盗》，以及拜伦的莱拉、异教徒与恰尔德·哈洛尔德[280]。不过，赫尔岑在后来一篇文章里说，这些新人独断，凿空高谈，执着口号，因此只表现了俄国性格里最难教人欣赏的一面：警察——军官——的一面，凶残的官僚马靴；他们要打破旧专制的桎梏，只是为了换上他们自己的一套枷锁。“四十年代人”——他和屠格涅夫那一辈——可能空洞且软弱，但是，后起之士——残酷粗鲁、无情寡仁、愤世嫉俗、庸鄙势利，睥睨一切、满嘴讥嘲、横冲直撞而不道歉的六十年代青年——就必然更优秀么？他们提出了什么新原则、什么具有建设性的新答案？破坏就是破坏。破坏不是创造。[281]

这部小说撩起的热闹的众说争鸣里，至少可以列出五种态度。[282]愤怒的右翼认为巴札洛夫代表新虚无主义者的极致，屠格涅夫由于心

存一个很不可取的念头，要向年轻一辈献媚求容，而产生了这个角色。有人指斥他以邪恶手法歪曲作践激进分子，为反动派提供军火，协助警察为虐而不自知；他们说他变节，管他叫叛徒。又有人，如皮萨列夫之类，满怀自豪，拿巴札洛夫的旗帜往自己桅杆上挂，向屠格涅夫表示感激，谢谢他诚实，谢谢他同情日渐壮大、生气蓬勃、大无畏的未来派。最后，有一种人察觉作者并不完全确知自己要做什么，他的态度是由衷的模棱两可，他是艺术家，他不是写宣传册子的人，他落笔并没有一个清楚的党派目的，他只是说出他所见的真理。

屠格涅夫去世以后，争论盛况依旧。接下来的世纪里，俄国大革命以前、以后，辩论都不曾消歇——屠格涅夫的创造活力，由此颇见一斑。的确，晚近的十年前，这场论战在苏联批评家之间仍然如火如荼。屠格涅夫赞成还是反对我们？他是一个被自己日渐衰败的阶级的悲观主义蒙蔽了的哈姆雷特么？或者，他的目光超越了那种悲观主义？巴札洛夫是寄心政治，勇于战斗的苏联知识分子的先驱，还是对俄国共产主义前辈元老的恶意丑化？论战至今未息。[283]

小说遭际如此，屠格涅夫懊恼又困惑。交给出版者以前，他像往常一向谨慎预防，先不厌其烦，遍询意见。他向巴黎友人披读手稿、删改、修饰，务期人人高兴。他数易原稿，每逢朋友或顾问向他回报印象，巴札洛夫就生变化，在道德标尺上起落升降。左派的抨击造成创伤而生脓，终身不愈。几年以后，他写道："有人告诉我，说我站在'父执辈'这边——居然说我简直违逆艺术真理，言过其实，夸大帕维尔·基尔沙诺夫缺点，夸大到歪曲地步而把他落得贻笑天下！"[284]至于巴札洛夫，屠格涅夫说此人"诚实、崇尚真理，是个地道的民主人士"[285]。多年以后，屠格涅夫告诉无政府主义者克鲁泡特金，说他"非常、非常喜爱"巴札洛夫，"我曾让你看我的日记——你会明白，此书以巴札洛夫死亡作结，我如何痛哭流涕"[286]。讽刺家萨尔蒂科夫是批评屠格涅夫最尖刻的人之一（他抱怨"虚无主义者"一词被反动分子用来贬斥他们不喜欢的任何人）。屠格涅夫写信给他："请诚实告诉他，怎么会有人觉得，拿他同巴札洛夫相拟，是个侮辱？你自己难道也不明白他是我所有角色里最引人共鸣的一位？"[287]至于"虚无主义"，也许是个错误。"我完全承认……我没有权利给我们那批反动渣

滓这个机会抓到一个名字、一句口号——我承认，年轻人拒斥我，以及我受到的一切讥笑，都有道理……这问题比艺术的真理更重要，而且我应该先见及此。”[288]他声称他几乎赞成巴札洛夫所有看法——艺术的看法除外。[289]他认识的一位女士告诉他，他既不拥护那些父执、也不拥护那些孩子，他自己就是个虚无主义者；他认为她可能是对的。[290]赫尔岑说，他们大家——他自己、别林斯基、巴枯宁，一八四〇年代以西方与科学及文明为名而指斥俄国黑暗的所有人，身上都带着一些巴札洛夫的成分。[291]屠格涅夫也没有否认此说。无可怀疑，他写信的口气，因收信对象而异。海德堡的激进俄国学生要求他澄清他本身立场，他告诉他们：“如果读者不喜欢巴札洛夫——粗糙、不仁、直露无情而言行唐突的巴札洛夫……则错失在我；我写得不成功。”但是，“把他浸过糖汁（用他自己的措辞）——亦非我所愿为……我不想用这种让步来买取众望。宁可失败（我认为我输了这一场），也不要用诡计获胜。”[292]不过，对诗人朋友费特——一个保守的地主，他又写说他也不晓得自己对巴札洛夫是爱是恨。他本意要赞美他、还是折辱他？他不知道。[293]八年以后，他再申此意：“我个人（对巴札洛夫）的感觉混乱不明（天知道我爱他还是恨他）！”[294]对自由主义者费洛索伏娃夫人（Madame Filosofova），他写道：“巴札洛夫是我的爱子；为了他，我同卡特科夫争吵……巴札洛夫，那个聪敏、英雄之人——会是丑化么？”他又说，这是“愚蠢的指控”[295]

年轻的人鄙夷，他觉得不公平、忍无可忍。他写道，一八六二年夏季，“卑劣的将军竞相称赞我，而年轻人却侮辱我”[296]。社会主义领袖拉夫洛夫曾有记载：屠格涅夫苦苦抱怨，说激进分子改变对他的态度，有失公正。对这种改变，他在他晚年的《散文诗》（Poems in Prose）里作了回应：“诚实的人弃他而去。只要听到他名字，诚实的脸就愤怒涨红。”[297]这不仅是自尊受伤而已，他由衷觉得自己在政治上陷入一个与自己真正心意大相悖谬的狼狈立场。他这辈子向来希望与进步人士、与自由及抗议之士齐步迈进。但是，到头来，他无法强使自己接受他们对艺术、对文明行为、对他珍爱的欧洲文化要素的野蛮轻视。他恨他们的独断作风、他们的倨傲、他们的破坏性、他们对人生的可怕无知。他远走海外，寄寓德国与法国，返回俄国，也只是

来去如飞的访问。在西方，他口碑处处、博孚雅望。不过，说到最后，他的心事还是想对俄国人发摅。又，一八六〇年代，如同各时代，他在俄国大众里的名气非常煊赫，但他最想讨好的是那些激进分子，而他们不是敌视他，就是反应淡漠。

他的下一部小说，《烟》，在《父与子》出版后立即着手，是一项特别的尝试，他想为他的伤口止血，并且同他所有敌人清账。此书于五年后的一八六七年出版，里面有一笔针对双方阵营而来的尖刻讽刺：一斥浮夸、愚蠢、反动的将军与官僚，二击愚昧、浅薄、不负责任的左翼空谈家——这两个阵营同样远离现实、同样没有能力救治俄国的疾弊。这为他招来更进一步的猛攻。这回，他不惊讶了。“他们，激进的、极端保守的，由上、由下、从侧面，尤其从侧面，鸣鼓齐攻。”[298]一八六三年波兰反叛，以及三年后卡拉科佐夫谋刺皇帝，甚至在自由主义的俄国知识阶层里也引起汹涌的爱国情绪浪潮。俄国右派与左派批评家都把屠格涅夫写成一个不值得理会的失意之人、一个遥居巴登巴登与巴黎而不再认识祖国的自放之徒。陀思妥耶夫斯基指斥他为失节背叛的俄国人，还劝他买一具望远镜，把俄国看清楚一点。[299]

七十年代，他在日夜忧谗畏讥之中，开始战战兢兢重建他与左翼的关系。他既惊又喜，巴黎与伦敦的俄国革命圈子居然颇表盛情；他的聪慧、他的善意、他对沙皇体制长久不减的痛恨、他表里透明的诚实与公平坦直、他对革命分子个人的热血同情、他强大的魅力，在那些圈子的领导人物身上发生了效果。此外，他表现了勇气，一个天性畏事而有志克服恐惧的人的那种勇气：他秘密献金，支持颠覆性的刊物，他甘冒危险，公开会晤列禁而被巴黎或伦敦警察盯梢的恐怖分子。这就融化了他们的抵制。一八七六年，他出版《处女地》（作为《父与子》续篇），最后一次试图向愤怒的年轻人解释他自己。翌年，他写道：“到目前为止，在我们文学里，年轻一代不是被写成一帮骗子与恶棍……就是……被抬举成一个理想；后面这种写法也是错的，甚至有害。我决定找出中庸之道，更接近真相——把大多数年轻人看成善良而诚实，并且彰明，他们诚实，但他们的号召太缺乏真理与生命，只会落得大败亏输。我的写法成功多少，非我所知……但他

们必当感觉到我与他们的共鸣……我如果不同情他们的目标，至少也同情他们的人格。”[300]《处女地》主角涅日丹诺夫是个失败的革命分子，以自杀下场。他自杀，大致因为他的出身与性格使他不能配合革命组织的严厉纪律，或者无法适应小说真正主角——务实的改革者索罗明——那种缓慢而踏实的工作：索罗明安神定虑，在他自己以民主方式组成的工厂里努力劳动，由此，将能创造一个更公正的社会秩序。涅日丹诺夫太文明、太敏感、太软弱，最重要的是，太复杂，无法切合一个严峻、修道院式的新秩序：他苦心费力，东突西撞，而一事无成，因为他“无法把自己变简单”。屠格涅夫——这一点[正如欧文·豪所指[301]]是核心要点——他“无法把自己变简单”。他写信给朋友波隆斯基，信中说：“如果我因为《父与子》而挨棍子，为了《处女地》，他们还是照样会棒打我。”[302]三年后，卡特科夫的报纸就指责他“表演小丑角斗，取悦青年”[303]。和往常一样，他立刻回答。他说，过去四十年来，他不曾丝毫改变他的看法。“我是而且向来就是‘渐进主义者’，一个英国王朝那种意义上的老式自由主义者，一个‘只’期望‘由上而下’的改革的人。我原则上反对革命……把自己说成其他任何一种人，我都觉得对不起‘我们的青年’和我自己。”[304]

到七十年代晚期，左派原谅了他的缺点。他软弱、他不断想向俄国权威当局辩白自己、他连番誓言自己与亡命伦敦或巴黎的俄国人没有关系——他这些罪过，他们好像都淡忘了。[305]他的魅力、他对革命分子人权与信念的同情、他作为作家的诚直信实，博得那些流亡者甚多好感，虽然他们对他看法上的极端温和，以及他每逢战况炽热就忙着寻找掩护的积习已经不怀任何幻想。他依旧告诉激进分子，说他们错了。当旧的已失权威而新的不足成事，我们需要的就是他在《贵族之家》里说的做法：“蓄势自持，而不失几分智计与灵巧的耐心。”当危机降临，用他有力的句子说，“当不堪大任者与无耻妄行者角斗”，我们需要的是踏实的良知良能，而不是赫尔岑与民粹主义者盲目把人类里最顽冥的反动派——农民——当作偶像来崇拜而唱出的荒谬、怀旧田园牧歌。他再三重申他厌恶革命、暴力、野蛮。他相信徐缓的进步，而徐缓的进步只有少数人做得到——“假使他们不互相毁灭”。至于社会主义，社会主义是妄想。他在《烟》里的英雄兼代言人波图金

就说过："俄国人特别喜欢捡起很久、很久以前圣西门或傅立叶脚上掉落的破烂鞋子，恭恭敬敬，顶在头上，当圣物供奉。"至于平等，他对革命分子洛帕京说："我们不会真要学圣西门，个个穿着一式背部钉扣的黄袍子过活罢？"[306]不过，他们是年轻的同党，是追求自由宽仁的党，是穷人、痛苦或受挫折的人的党；对他们，他没有吝惜他的同情、他的帮助、他的爱——即使他同时一直带着罪恶感，回顾他的右翼朋友，而且连连试图把他同左派无时或已的勾搭说成小事一桩。每次访问莫斯科或圣彼得堡，他都设法会晤激进学生团体。见了面，有时大家谈笑风生，有时候，尤其当他回忆四十年代往事，想教他们着迷，他们就一脸不耐、鄙薄、愠怒。纵使他们爱他、仰慕他，他也觉得自己和他们隔着一道鸿沟：一边是要把旧世界连根茎带枝叶毁掉的人；一边是他这种要挽救旧世界的人，他们要挽救，因为，在一个用狂热与暴力创造的新世界里，值得你生活的东西可能太少。

寻源究底，使左右双方都与他见外疏远的，是他的讽世、他宽容大度的怀疑主义、他的缺乏热情、他"轻柔的笔触"，以及最重要的，他避免做太明确社会与政治寄托的决心。托尔斯泰与陀思妥耶夫斯基尽管公开反对"进步主义者"，却还体现了一些不可动摇的原则，始终自负、自信，因此，向屠格涅夫丢石头的人不曾拿他们当靶子。他的天赋，他精微细谨的观察力、他对人类各样性格与处境的着迷、他根深蒂固的要让各种目标、态度及信仰充分显现其复杂与纷歧的习惯——凡此，他们都认为是道德上的自溺与政治上的不负责。他和孟德斯鸠一样，被激进人士指控为太多描写、太少批评。屠格涅夫以斯特拉霍夫所谓诗质与信实兼得的天才，超迈所有俄国作家之上——善体人类看法的复杂复沓，而能传写其彼此濡染，以及其不知不觉之中的相入互化，且在捕捉性格与行为、动机与态度的幽微差异与层次变化方面，也深得三昧。再者，骄纵但聪明的帕维尔·基尔沙诺夫为文明辩护，自有一种令人信服之处，屠格涅夫没有丑化他的意思，而《贵族之家》那位毫无可取的潘辛为显然同样几种价值所作的辩护，就不能教人信服，而且屠格涅夫存心使他的论调不能服人；拉夫列茨基的斯拉夫情感很动人、引人共鸣；《烟》里那些激进派与保守派的民粹主义就令人厌恶，而且作者有意使之惹人厌恶。这清明、精于识鉴、微

含反讥，与陀思妥耶夫斯基或托尔斯泰那种执着自苦的天才完全不同的眼光慧见，激怒了所有渴求原色、渴求确定、向作家寻找道德指引的人。在屠格涅夫步步唯谨、诚实，但——他们觉得——沾沾自足的暧昧两可里，他们一无所获。他似乎在安享他的疑虑：他不要切入太深。与他分庭抗礼的两位巨人都觉得愈来愈不能忍受他这一点。陀思妥耶夫斯基起初热心崇拜他，后来就当他是个满面堆笑、浅薄、四海为家的矫情势利之徒，是冷酷的俄国叛徒。托尔斯泰认为他是天赋异禀、崇真尚实的作家，但道德上孱弱无能，对人类最深刻、最痛苦的精神问题，盲目到无可救药。赫尔岑眼里，他是亲切热络的老友、天赋极高的艺术家、软弱的盟友、一枝太容易随风屈曲的芦苇、一个积习难返的妥协者。

屠格涅夫无法默默忍受他所遭受的创伤。他埋怨、他道歉、他抗议。他知道人家指责他缺乏深度、严肃或勇气。《父与子》的遭遇一直令他苦恼。“《父与子》问世以来，已经十七年，”一八八〇年，他写道，“而批评家的态度……还没有稳定。去年，我还在一本刊物上读到一篇谈论巴札洛夫的文章，文章里说我只不过是个把别人杀伤的人活活再打死的bashibazouk[307]。”[308]他再三坚持说，他同情受害者，他从来不同情压迫者——他素来同情的就是农民、学生、艺术家、妇女、文明的少数人，而不是强兵大军。批评他的人怎么会这么盲目？至于巴札洛夫，当然巴札洛夫有很多过失，但他比诋毁他的人强；把激进分子写成外表狰狞而心地纯真的人，容易得很；“把巴札洛夫写成野狼也似的，而又能让他堂堂正正，这才高明……”[309]

屠格涅夫最不要走的步子，是在“为艺术而艺术”的说法里找借口。“我是艺术家，不是写宣传册子的人；我写小说，而小说不能用社会或政治标准来评判；我的见解是我的私事；你们不会把司各特、狄更斯、司汤达或福楼拜拉进你们的意识形态法庭——那么，你们为什么放不过我？”这种话，他很容易可以出口，但他没有。他从来没有想要否认作家的社会责任；以社会为己任之理，经他敬爱的朋友别林斯基灌输，他永志不失，毕生未尝完全或忘。这关心社会之意，甚至润色了他最抒情的作品，而他所以能突破海外俄国革命分子对他的冷漠，也正由于这一点。这些人十分清楚，屠格涅夫只有同他本阶级

里的老朋友，亦即同看法无论如何都不能称为激进的人相处，才真正安心自在——这些是他只要得便，就可以一道去猎野鸭的文雅自由人士或乡绅。不过，这些革命分子喜欢他，因为他喜欢他们，因为他同情他们的愤怒："我知道我只是他们用来打政府的棒子，不过"（根据报道这席话是流亡革命家洛帕京所记，屠格涅夫说到这里，做了个传神的手势）"尽管用罢，我非常乐意。"[310]他们对他有好感，最主要却是因为他把他们视为个人来交往，而不把他们当成只是党派或看法的代表来对待。在某个层次上，这是个矛盾，因为，理论上，这些人想忽视的正是个人的社会或道德特色；他们相信客观分析，以社会学方式判断人，不问人在意识层面上的动机，只问人（个人、或社会阶级的成员）如何促进或阻碍可欲的人类目的，如科学知识、妇女解放、经济进步，或者革命。

这正是屠格涅夫退避不取的态度；巴札洛夫、《处女地》里那些革命分子令他害怕的，就是这态度。屠格涅夫，与一般的自由主义者，认为趋势、政治态度是人类的功能，而不以人类为社会趋势的功能。[311]行动、观念、艺术、文学，是个人的表达，而不是客观力量的表现；行动者或思想者不容只视为客观力量的体现。屠格涅夫，正如赫尔岑，以及他尊敬的朋友别林斯基（后面几个阶段的别林斯基），对于把人化简成非个人力量之传送器或媒介，深为憎恶。得能被视为人类而不只是意识形态代言人，而受到这么多同情与了解，甚至这么深情的对待，在流亡海外的俄国革命分子是一项十分难得的经验、一种奢侈。斯捷普尼亚克、洛帕京、拉夫洛夫及克鲁泡特金这流人物竟如此热烈回敬屠格涅夫这么善体人意又这么令人如沐春风，而且天资这么丰富的人，原因大半在此。他秘密捐资协助他们，只不对他们做任何思想上的让步。他相信——这就是他所谓他旧式，亦即英国王朝式（他意指立宪）的自由主义[312]——惟有教育，惟有渐进的方法，"勤奋、耐心、牺牲小我、不外饰金玉、不喧闹嚣张、不做科学与文化上的顺势疗法注射"[313]，才能改善人类生活。他不断遭受批评，他震动、颤抖，但他在又谢罪、又辩白之中，拒绝"把自己变简单"。他继续相信——也许是他青年时代黑格尔主义的余绪——没有任何问题可以说永远结束，凡事必须正反相权，体系与绝对——社会

与政治、以及宗教上的体系与绝对——都是危险的偶像崇拜[314]；最重要的是，除非你所有信念已临存亡之交，而且委实别无他途，否则绝勿战争。对他以上想法，某些狂热青年由衷关注，有时还深为佩服。一八八三年，有个激进青年写道："屠格涅夫去世。要是谢德林[315]也过世，我们自己也真可以活埋算了。……在我们眼里，这些人就是议会、生命、自由！"[316]在屠格涅夫丧礼当天非法刊印的一册追悼献辞里，某恐怖组织一位遭受通缉的成员写道："生为绅士、教养与性格为贵族、信念为渐进主义者的屠格涅夫也许……同情、甚至致力于俄国的革命而不自知。"[317]警察在屠格涅夫丧礼中采取的特殊预防措施，分明并非全属多余。

三

> 如今，萨图尔努斯不该再以子女为食物；子女也不该再像堪察加土著那样吞噬父母了。
>
> 赫尔岑[318]

我们常听说，历史上的重大转折点，往往发生于一个社会既逐渐觉得一种生活形式及其建制在束缚并阻碍社会中最蓬勃旺盛的生产力——经济或社会、艺术或思想生产力——而那生活形式又力不足以抵制这些生产力的时候。此际，各种不同气质、阶级、条件的人和团体就联合起来反抗现有社会秩序。这就发生了激变动乱——革命，而革命有时候获得了有限的成功。革命走到一个关口，原来推动革命者的某些要求或利益得到满足，其满足的程度，使他们如果继续战斗，就无利可图。他们停下来，或者不很确定地奋斗。当初的同盟于是解体。最激情与最专志，尤其目的与理想距实现程度最远者，希望继续推进。半途而废，他们觉得是一种出卖。满足的集团，没那么有幻想的人，或者害怕旧桎梏会换成压迫性更重的桎梏的人，则往往就此踌躇不前。于是，他们陷入腹背夹击之地。保守派最上则视他们为软骨头盟友，最下则视他们为逃兵与叛徒。激进派视他们为卑怯无用的同盟——经常，更视其为叛帮背教与变节之徒。

这种人需要很大勇气，才抵得住各极端力量的吸引，在乱局里主

张温和。这些人里，有的看到、不得不看到一件事体的许多面，有的则察觉，一个以太过无情的手段促进的人性理想，有变成其相反物的危险：自由，变成以自由为名而行压迫；平等，变成以维护平等为名而久居不去的新寡头体制；公道，变成要打破一切不妥协，人类爱则变成怨恨所有反对以残暴手段达成人类爱之人。中间立场素来是个八面受敌、险象环生、忘恩负义的立场。战况惨烈之际还想对两边说话的人，落入一种复杂的处境，亦即往往被诠释为软弱、骑墙、机会主义、怯懦。但是，这种诠释固然可以应用于许多人身上，却不适于伊拉斯谟，不适于蒙田，不适于同意对侵略荷兰的法国人协谈的斯宾诺莎，不适于吉伦特党几位精华代表，不适于一八四八年受挫的自由主义者中的某几位，也不适于欧洲左派里心志强毅、一八七一年不肯加入巴黎公社的成员。孟什维克党人在一九一七年不追随列宁、失意的德国社会主义者在一九三二年不变成共产主义者，并非由于软弱或怯懦。

这类不愿意打破自己原则、不愿意背弃自己信仰的理想目标的温和人士，其对双方爱憎交杂的困境，成为第二次世界大战以来政治生活的一个常见特征。这个特征，有一部分历史渊源就在十九世纪自由主义者的立场里。十九世纪的自由主义者，敌人往往来自右边——君主主义者、教士、支持政治或经济寡头体制的贵族。盖此辈掌权治事，对人的贫穷、无知、不公、剥削及堕落，若非推波助澜，即是无动于衷。自由主义者的自然倾向素来是，至今也仍是往左斜，偏向宽仁与人性的一派，与任何打破人类藩篱者亲近。甚至在无可避免的决裂以后，他们也还深不情愿相信左派会是真正的敌人。一些左派盟友诉诸残酷的暴力，他们在道德上可能觉得不堪；他们抗议，说这种方法会扭曲或破坏大家的共同目标。一七九二年的吉伦特党人、一八四八年的海涅与拉马丁等自由主义者，都被逼入这个立场；马志尼以及路易·布朗最足以代表的许多社会主义者，也都厌恶一八七一年巴黎公社的手法。这些危机过去了，大家言归于好，恢复普通一般的政治战事，温和人士的希望又复活重振。温和派所陷入的险恶困境，可以看成由几阵突然而不能持久的错乱所引起。但是，在俄国，自一八六〇年代，以迄一九一七年革命，这股不安的感觉在几个压制与恐怖的阶

段里愈变愈痛苦，而且成为一种长期状况——成为社会上整个开明阶层心中长久潜伏、无时或已的痼疾。自由主义者的两难式，因此竟成无从解决的困局。他们希望摧灭他们觉得完全邪恶的当道体制。他们相信理性、世俗主义、个人权利、言论与结社及意见的自由，各集团与种族及国家的自由，更大的社会与经济平等，以及最重要的公道。有人极端之至，至于不顾性命，欲以暴力推翻现状。他们敬佩这些人无私的奉献、动机的纯洁，以及其殉道精神。但他们又害怕，恐怖主义或雅各宾手法引生的损失可能无法弥补，而且大于任何可能的益处。他们畏惧极左派的狂热与野蛮，害怕它们对他们所知的惟一文化的蔑视，以及对乌托邦妄念的盲目信仰——无政府主义、民粹主义、马克思主义，他们认为都是乌托邦妄念。

这些俄国人敬事西方文明，有如皈依者奉持一个新信仰。他们绝然无法设想，更不能许可人家破坏他们认为对他们自己、对过去所有人——甚至沙皇制度下的过去的所有人——都具有无限价值的许多东西。陷在两军之间、迭遭双方指斥以后，他们再三重申他们温和且理性的说辞，而并不能真正指望任何一方听入耳里。他们始终固守改革主义与非革命的立场。他们有很多人滋生了复杂的罪恶感：他们比较深刻同情靠左那派人的目标，但是，遭斥于其中的激进分子以后，善于自我批判、心胸开放的他们往往就怀疑自己立场的有效性；他们怀疑，他们纳闷，他们时时忍不住要抛弃他们的开明原则，去皈依革命信仰，甚而顺从狂热分子的支配，以求心安。毕竟，要是舒展四肢，躺入舒适的独断之床，他们就能免掉游移不决的折磨，不用苦苦猜疑极左派的简单解决法最后可能和右派的民族主义、精英主义或神秘主义一样不理性、一样充满压制性。此外，他们认为，尽管处处缺点，左派比起僵化、官僚、丧心无情的右派，仍然代表一种比较人性的信仰——别的不谈，站在被迫害者一边，就永远胜于附和迫害者。但是，有一个信念，他们从未抛弃：邪恶的手段会破坏善良的目的。捺熄现有的自由、文明习惯、理性行为，以为它们像凤凰，今天消灭，明天会以更纯粹、更光耀的形式升起，他们知道是个可怕的陷阱和妄念。一八六九年，赫尔岑告诉他那位无政府主义老友巴枯宁，为恐人智的成果被敌人滥用，而钳制人智，而遏止科学、发明、理性进步，

直到人被一场整体革命之火洗净——直到我们“自由”——才放开它们，纯是一项自我毁灭的谬误而已。在他这最后一篇宏壮的文章里，赫尔岑写道：“你不能因为多数人缺乏理解力、少数人滥用理解力，就要抑制人智……狂喊闭上书本、抛弃科学，唆使人从事某种愚蠢的毁灭战争——这是最盲狂而贻害莫大的一种煽动。跟着来的，就是最野蛮的激情的爆发……行不通！让邪恶的激情肆行放纵，绝非成就伟大革命之道……谁要偏爱粗暴的武力与破坏，而不以渐渐发展的方式解决事情，我都不相信他严肃认真……”[319]然后，他写出一个世人未能充分记省的句子：“要张开眼睛，不要挖掉眼睛。”[320]巴枯宁宣称要先扫清地面；地面扫清，再看着办。赫尔岑在这种说法里闻到黑暗的野蛮时代的气息。赫尔岑的反应，代表了他整个同辈俄国人的心声，而屠格涅夫生平最后二十年中所感、所写，也是这心声。他宣称他是欧洲人；西方文化是他所知的仅有文化；这是他年轻时代高举迈进的旗帜，至今仍是他的旗帜。[321]《烟》里的波图金说：“我忠于欧洲，说得精确一点，我忠于……文明……这个字眼纯洁且神圣，其他字眼如‘人民’，或者……或者‘光荣’，都有血腥味……”说这句话的波图金就是他的代言人。对于政治上的神秘主义与无理性主义，无论其为民粹主义与斯拉夫主义、保守派或无政府主义的神秘主义与无理性主义，他的谴责始终是绝对的。

不过，除此以外，这些“四十年代人”就没有十分把握了：支持过头的左派，会违背文明气质；反对左派、对它的命运无动于衷、任它遭受反动势力打击，似乎更不可思议。这些温和人士不顾种种证据，希望那凶残的反智主义（俄国国内的自由主义者告诉屠格涅夫，这反智主义像一场传染病，正在年轻人里流播），那对绘画、音乐、书籍的轻鄙，那日益高涨的政治恐怖主义，是暂时的，是由于不成熟、由于欠缺教育而来的放纵；它们是长期受挫的结果；产生它们的压力一旦消除，它们就会消失。因此，他们稍作解释，轻轻放过了极左派的狂暴语言与暴力行为，而继续支持他们忧心忡忡的同盟关系。

这痛苦的冲突，在那半世纪里成为俄国自由主义者长期困境的这个冲突，如今已成为举世所共有。我们得弄清楚，今天，为反叛挂帅的，不是巴札洛夫之流。在某一层次上，巴札洛夫之流已经赢了。计

量方法胜利前进、以科技管理来组织人类生活、只信赖功利后果的计算来评估对众多人类有影响的政策：这是巴札洛夫，而不是基尔沙诺夫之流。道德冷静的成本效益算术解脱了正派人士的良心不安，因为他们不再认为他们施用科学计算的对象是过着具体的个人生活、能感受具体的个人的死亡之痛的人类——今天，这是得势当道者，而不是反对者的典型做法。一切有关质的、难以精确的、无法分析的，但对人类很珍贵的东西，都遭怀疑，而且被贬归于巴札洛夫所谓过时、直觉、前科学的垃圾堆。这刺激了反理性主义的右派与非理性主义的左派，使他们同样激烈反对站在两者中间的技术官僚体制。极左与极右立场相反，但一致认为这种把社会生活理性化的作法，对于他们双方都视为最深刻的人性价值，是个可怕的威胁。使屠格涅夫生于今日，他想描写或许也想取悦的激进青年，将是有心把人类从柏克叹恨的“诡辩家、经济学家、计算家”[322]——忽视或鄙视人所以为人之理、人所赖以生活之道者——手里拯救出来的人。我们当代的新反叛者——以其能自成一说的理路而论——偏爱一种模糊的古老、自然法则。他们要建设一个大家彼此把人当人的社会，人人各自有其自我表达的权利，无论那表达多么不合金科玉律、狂野放肆；人不是一部中央控制、包举世界、自我推动的机械里的生产或消费单位。巴札洛夫的苗裔掩有天下，今天为人类准备革命工事的，是落败、见斥的“无用之人”的后代，罗亭与基尔沙诺夫与涅日丹诺夫的后代，契诃夫那些迷糊、可悲的学生和愤世嫉俗、穷愁潦倒的医生的后代。

不过，此中与屠格涅夫的困境确实仍有类似之处：这些现代叛徒同巴札洛夫、皮萨列夫及巴枯宁一样，相信首要课题为清扫、为毁尽现有制度；其余，不干他们的事。未来必须自求多福。宁取无政府，不要监牢；没有中间立场。这激烈的呐喊在我们当代的舒宾、基尔沙诺夫、波图金心里掀起了类似昔日的反应。我们当代的舒宾、基尔沙诺夫和波图金也是一群中间偏左、数目微少、犹豫不决、自我批判、并非事事勇敢的人。在道德上，他们既排斥右派的强硬面目。对左派的歇斯底里、粗心横暴与煽动，也心怀憎厌。他们像由屠格涅夫说出心声的一八四〇年代人一样，对左派既怕又迷。他们变色失声于左派苦行僧般暴烈的非理性，但是，对于自称代表青年与丧失人权者的

人，对于自称因义愤而挺身为贫民与社会地位受剥削或压制者战斗的人，又不愿全盘拒斥其立场。这就是自由主义传统的现代传人非常残缺难全、有时痛心疾首的处境。

“我的作品在某一派人心里激起愤怒，理由我明白。”一百年前，屠格涅夫写道。“我的名字蒙污了……但是，这真说得上丝毫重要么？二十年后，谁复记得茶杯里的这些风波，甚至，我这蒙不蒙污的名字，谁会记得？”[323]今天，屠格涅夫的名字依旧蒙污未雪。他的艺术声誉，无人怀疑；作为社会思想家，他也仍是聚讼不休的主题。他一部又一部小说里诊断的状况，即西方自由主义价值的信徒的痛苦困境，一个曾经被认为俄国独有的困境，如今已是举世熟见。他摇摆不定的立场、他对反动派的畏怖、他对野蛮激进分子的疑惧，以及其中夹杂的他那种一心要得到狂热青年了解与认可的渴切之情，今天也处处可见。他在观念、阶级之间，最重要的，他在上下世代之间的冲突里既比较同情抗议的一方，却又不能毫无保留地靠向任何一方的那种依违失据，如今更触目皆是。屠格涅夫以他自己的形象所创造的那个居心良好、耿耿忧惧、自我疑问的自由主义角色——复杂真理的见证人，如今已成为世界性的人物。这类人物，每当战况过炽，若非塞住耳朵，不听可怕的金钱交鸣，就是设法鼓吹停战、挽救人命、避免浑沌。

至于屠格涅夫所谓茶杯里的风波，今天，这风波非但没有被人遗忘，反而已经波及全世界。如果人的内在生活、观念与道德困境对人类历史进程的解释有其重要意义，则虽不问文学特质，屠格涅夫的小说，尤其《父与子》，仍是了解俄国过去与我们当前世界的一项基本文献——其作用犹如阿里斯托芬戏剧之于古代雅典、西塞罗书信之于罗马、狄更斯或乔治·艾略特小说之于维多利亚时代的英国。

屠格涅夫可能珍爱巴札洛夫；他在他面前颤栗，则可确言。他了解而且相当同情新雅各宾主义者的立场，但他想到他们的蹂躏肆虐，仍无法忍受。一八六〇年代中期，他写道：“我们都同样轻信，也同样残酷；同样嗜血，同样渴求黄金、污蔑……同样渴急着，要为阿里斯托芬两千年前讥讽的那种瞎说，而挨受毫无意义的痛苦……”[324]艺

术呢？美呢？“对，这些是宏壮的字眼……光裸的维纳斯不像罗马或一七八九年那些原则那么容易受疑问[325]——但是，她，以及歌德和贝多芬的作品，也会坏朽。冷眼的伊希斯”——他给自然的称呼——“不慌不忙。她迟早要占上风……她不懂艺术或自由，正如她不知善为何物……”[326]不过，人何必一定要这么热心帮助她把一切化为尘土呢？教育，惟有教育，能抑阻这痛苦的过程，因为文明离枯竭之境尚远。

在黑格尔的精神盛宴里，俄国人是晚到之客，文明、人道的文化，对于俄国人，意义有过于对这些东西已经厌足失趣的土生土长西方人。比起他的朋友福楼拜与勒南，屠格涅夫更热情追随人性文化，也更有觉于其脆弱。但是，他又不像他们；在平庸凡俗的资产阶级后面，他察觉这文化还有个狂暴得多的敌人——由于确信有个更公道的新世界会出现，而一心要把他的世界整个消灭的年轻一辈偶像破坏者。他对这些罗伯斯庇尔的了解，深于托尔斯泰，甚至有过于陀思妥耶夫斯基。他拒斥他们的做法，认为他们的目标天真且可怖；不过，如果反对他们，会含有协助并安慰将军或官僚的意思，他就不愿反对他们。他没有献议任何清楚的出路，他只提出渐进主义与教育，只建议理性。契诃夫曾说，作家的正务不在提供解决，只需信实描写一个状况、充分彰显一个问题的所有层面，信实、充分到读者无法再规避这状况与问题。屠格涅夫提出的疑点，至今犹未平息。自他以来，道德敏感、诚实、思想负责之人在意见尖锐对立的时代里的两难处境，已经深剧有加，举世同感。他认为他那个当时还不十分欧洲的国家里的“教育阶层”才有的困境，在我们这时代已经成为每个阶级里的人的困境。这困境，他洞烛于其初萌之际，并且用了无比明锐的灵见、诗心、真理，加以描述。

附录

编辑家苏沃林曾经记下他与陀思妥耶夫斯基一席话。关于一八七〇年代与一八八〇年代俄国政治气氛，尤其当时日益高涨的政治恐怖主义浪潮。这段记载有如现身说法，读者或有兴趣一读。苏沃林与陀思妥耶夫斯基都是专制政体的忠实支持者，自由主义者视他们为强硬且无可救药的反动分子，不无道理。苏沃林的期刊《新时代》

（Novoe vremya），是十九世纪末期到二十世纪初期俄国国内编辑最精良、势力最强大的极左杂志。苏沃林的政治立场尤其使他这页日记入木三分[327]：

> 姆洛德茨基谋刺洛里斯·梅利科夫[328]那天，我同陀思妥耶夫斯基见过面。
>
> 他住在一间寒陋的小公寓里。我进门，只见他坐在客室里一张小圆桌边卷烟；他的面容，像刚从一间俄国澡堂的蒸汽里冒出来的人……我大概没有藏好我的惊讶，因为他瞥我一眼，同我打了个招呼，就说道："老毛病又发作了。看到你，很高兴，非常高兴。"然后，继续卷他的烟。那件谋刺案子，他和我都毫无所闻，不过，我们聊着，马上谈到一般的政治犯治罪和"近来"冬宫的一场爆炸。关于大众对这些罪行的怪异感受，陀思妥耶夫斯基有所批评。社会似乎同情它们，或者，说得更真一点，不很清楚该怎么看它们。他说："假想一下，你和我站在达奇亚罗的店铺橱窗前面看图片。有个人站在我们不远处，假装也在看图片。他好像在等什么，不断四下张望。突然，另外一人赶到他身边，说：'冬宫很快就爆炸，我装好了。'我们听见这句话。你必须假想我们听见——这些人兴奋到根本不留心环境，也不注意自己的话声传多远。我们会怎么行动？我们会到冬宫去示警，我们会去报警，或者找个巡警逮捕他们么？你会么？"
>
> "不会。"
>
> "我也不会。为什么不去呢？这到底是可怕的事情，是犯罪，我们应该阻止[329]。你进来以前，我一边卷烟，一边就这么想。我再三考虑可能使我去告发的理由。都是重大、扎实的理由。接着，我考虑可能阻止我这么做的理由。后面这些全是绝对琐屑的理由。只不过怕被看成线民而已。我想像我会怎么出首，他们会给我什么脸色，会怎么审问我，也许还要跟谁谁谁对质，得个奖赏，或者，倒占了同谋的嫌疑。报纸会说'陀思妥耶夫斯基

指出凶手’。这是我的事么？这是警察的事呀。是他们该做的，他们拿薪水，就是要做这些事来的。自由派永远不会原谅我，他们会折磨我，逼得我走头无路。这正常么？我们的社会一切都不正常，才会发生这些事，而且，出了事，没人知道该怎么讲——别说最困难的状况，连最单纯的状况，也人人束手。我可能要写写这种情形。我可以谈很多对社会或政府有益和有害的事情。但是，这也不行。最重要的事情，我们都不许谈。”

这主题，他娓娓谈来，情绪感荡。他又说，他要写一部小说，以阿辽沙·卡拉马佐夫为主角。他要让他进修道院，让他当革命分子；然后，他会犯下一宗政治罪行，会被处死。他会寻找真理，而在寻找过程中自然变成革命党……[330]

译后记

彼得大帝（1682-1725）秉其雄杰的权威人格力量，以霹雳手段，输入西学，在政治、社会、经济、技术、文化、教育、行为、习俗、日常生活等一切方面改造他的国家，欲使一夜之间脱胎换骨。他所以如此，并非怀抱仁义，亦非有爱于民，更非崇慕知识文化，而是繁法严刑，以急功致用为原则，强兵教战。急行军的结果，对外开疆拓土，暴临异邦，霸业速成，但对内造成俄国意识的深刻分裂和交战，西化与传统之争、上层阶级与一般人民的隔阂，以及所有强迫改革必定引起的种种适应困境，代代讼论，无时或已。

彼得强国之道，主在役使教会，威诱贵族，而化民为奴，以取资用。人民的陷落，成全了国家，上位者盘踞那块大地，心态与治事方式正同外国占领军一般无二。所谓“没有人民的国家”，一语道尽其中奥妙。主政者逆取而逆守，有意无意中彻底实现了“民可使由之，不可使知之”、“虚其心，实其腹”的专制实训。

人民（十九世纪为农奴）不堪其苦，转死沟壑之余，在彼得时代与叶卡捷琳娜时代（1762-1794）两次起事，俱遭敉平，而各次起事之后，桎梏有增无减。人民从此逐渐认命，发挥了人类历史上几乎独一无二的隐忍精神，不平而不鸣，紧贴土地，默默服轭，久而似乎竟成自然。他们的不变应万变，是耐力韧性的神奇表现，但人性与行为不免扭曲变形。后世改革者与革命者对他们既困惑，又懊恼。十九世纪中叶前后的斯拉夫主义者对他们极尽神秘化之能事，在他们的原始与隐忍里看到俄国人民与大地之母圆融合一的天然智慧。托尔斯泰面临弥天盖地的非人疾苦，以农民为师，认为农民忍苦无言且少怨，是高贵的大智若愚，是人类幸福法门。统治王朝至终以代天牧民的大家长自居，至十九世纪末，沙皇亚历山大三世（1881-1894）还可以认为代议制度是“当代最大骗局”，自由、平等、思想自由、民权是舶来品，是骗术，普及教育应止于读、写与算术，逾此则不必要，而且危

险，治术应以使民畏惧为主，“使民畏上帝，畏沙皇，以收治效”。作家高尔基到乡村寻找整个十九世纪俄国文学声声赞扬的善良的、爱好真理的农民，一路只见随机装傻、小聪明、“真理又不能当饭吃”、“莫怕魔鬼，要提防人”、“诚实的人和愚蠢的人一样，都有害”（赫尔岑所见相同，但他知道这是长期逼成的本能防身术，在他们毫无申冤机会，不公不义的社会与司法制度下，装傻、认命、顺受，乃至于故意欲盖弥彰的小奸小坏，是博人一笑而放过他们的惟一求存之道）。共产革命，理想连年不获实现，初仍归因于农民积习，继则猜疑，斯大林及其官僚卒认为农民耐苦其表、隐忍其貌，实内怀腹诽、包藏滑巧、居心叵测，于是径以性贱视之。农民（奴）是俄国近代一切政治、社会、经济、思想问题的枢纽，而其意象多变如此。他们陷在黑暗里（所谓“黑暗的人”，dark people），许多人或有心、或口称为他们带来光明，而其人所取的农民意象，以及他们就此所作的发挥运用，正是测试真伪普罗米修斯的试金石。

当权者见利之浅，贼伤人道以外，实为自竭国力。知识分子首先操危虑患。叶卡捷琳娜女皇时代，曾留学莱比锡的公务员拉季谢夫（Aleksander Nikolayevich Radishchev，1749-1802）作《圣彼得堡到莫斯科之旅》（Puteshestvie iz Peterburgav Moskvu，1790），以想像的游记，呈现遍地的社会不公、人民的困厄与非人处境，是为俄国改革与革命思想传统之发轫。拉季谢夫所求，如同一切革命运动初期，是体制内的改革，例如揭露农奴制度、独裁、思想检查之弊，供上位者参考，但立遭开明专制的女皇逮捕并处死刑，后来改为放逐西伯利亚十年，而奠定了近代俄国政府处理改革分子的第一个模式。

体制内改革之路既绝，则开体制外革命之路。小群出身贵族、拿破仑战争期间曾随俄军攻入西欧与巴黎而目睹西方文明声华的军官，一八二五年十二月发动政变，推翻沙皇，采立宪体制。其事暴起暴落，起事者既未引人民为奥援，人民也不了解个群青年意欲何为。这也树立了十九世纪俄国革命传统的一个重要特征：革命是小小一群上绝于顽冥统治阶级、下隔于广大愚黯民众的知识阶层的孤独专业。

十二月党人虽败，而影响深远，消息传开，当时十四岁的赫尔岑

与好友奥加廖夫散步莫斯科郊外的雀山（后改名列宁山），俯眺城中灯火，相誓奉献此生，为人类自由平等奋斗。知识阶层其余分子在启蒙以后，相继走上这条路。

同时，俄国在欧洲与列强抗礼，纵横捭阖，炙手可热，至克里米亚战争师败国辱，始知外强中干。知识阶层有的以战败为农奴制度罪恶的应得回报，有的力倡战败对俄国有益。先是恰达耶夫游历西欧，撰《哲学书简》抨击俄国历史文化。一八三六年，第一书简以俄文发表，当局立刻以精神失常为名，将恰达耶夫强制监禁治疗（俄国处理改革分子的第二模式）。一八五四年，恰达耶夫在克里米亚战争期间为文，有此句子：

> 谈论俄国者，往往以为自己谈着一个与其余国家一样的国家；其实全非如此。俄国自成一个世界，这个世界屈服于单】单一个人的意志、喜怒好恶、奇想怪念之下，而此人是彼得或伊凡，都无关紧要——他无论姓啥名谁，都是武断的化身。俄国的走向与人类社会一切法则相反，以奴役自己、奴役所有邻近民族为惟一能事。职是之故，强迫她改弦更张、另取新路，不但对其他民族有益，对她本身也是一福。

革命多由改革无望而激成。求改革，智者愿效其谋，若继以革命，即成勇者乐致其死，不可抑遏。其酵母全无，尚可无事（无论久暂），一旦发生，则酝酿膨胀。贾谊曾谓“善为川者，决之使道，善为民者，宣之使言”，而沙皇及其官僚虑不及此，专以防川塞口为事。赫尔岑回忆录即指出：“在俄国，一切邪事恶端都能肆行滋长，久不受制，而稍露人性热情之迹，若非下狱，就是发配西伯利亚。”易言之，只要不动摇或质疑当局权力，贪污腐化，乃至一切公私之败德，可以为所欲为。问题正在于，但凡人性或良知尚未泯灭者，都不能不有所疑。又因当局之态度，革命者之主张固无论，改革者的建言亦多见斥。精力与理想丝毫不得宣泄，革命传统遂如重力加

速度运动，终而热极变质，丧失人性大本，陷入一种纯粹而盲目的热情。所受阻碍愈巨，愈证明我的热情正当且高贵。革命热情落得只余这项悲壮而空洞的根据，即流于为革命而革命，但“破”而不求“立”了——“六十年代人”鄙弃知识与文明，则实是无能于“立”。原来的改革或革命理想是解放人民。至此，尤其“走入民间”的民粹主义运动式微以后，“革命”本身占领最高地位。人民被存而不论，从来更成为革命党历史理论的工具。俄国十九世纪中期以后的革命历史，直可视为“人民”继数世纪以前沦为农奴以来的第二次沦陷史，而且是更彻底的沦陷。

这是俄国革命运动获得世界而丧失灵魂的悲剧转折点。《俄国思想家》并未直拈此点，但由“俄国与一八四八”、“赫尔岑与巴枯宁论个人自由”、“赫尔岑”、“民粹主义”及“父与子”诸章，这种演变，历历可索。上引恰达耶夫之论，正作于这场质变之际，亦即唯心理想、知道事体复杂的“四十年代人”失势，唯物务实而便宜行事的“六十年代人”滋盛的关口。前者斥后者无理无明，且漫不负责，后者责前辈软弱无能且不知权变。“六十年代人”主张，为实现革命，一己牺牲自属当然，即因此毁灭世界，埋尽生灵，亦在所不惜。

革命或许必要，但此举以大我迁就小我，大公名义中潜伏的极端强横的自私，已见端倪。革命阵营目标、手段俱生争执，而当局为应付计，被迫拟订一些不诚无物，而且多数胎死腹中的枝节改革。轻可谓为德不卒、重可谓收多于放的一八六一年农奴“解放令”，激进分子视为必须不择手段以推翻现有体制的绝对明证。当局配合逐渐升高的反抗，逐步加强控制，修订刑法，从惩罚实际犯行，到严禁批评、著作事前审查、视犯意等于犯行，以及秘密警察全权执行司法，而制造了一个相当成熟周延的现代压制体系模范。

以“新人”自居的“六十年代人”奉行勇者与强者哲学：人格雅纯而旷日无成的上一代改革者是软弱的，而桎梏下的人民同样软弱，都不足与谋共事。这辈事实（有用的事实）至上的虚无主义者，虚无之中有咄咄逼人的优越感。陀思妥耶夫斯基一八六六年《罪与罚》的主角拉斯科尼可夫面对声声不断的“怎么办”问题，答曰：“自由和力量，但

力量最重要！让力量（即强者）自由踩过……这整个蚁丘（人类）……那就是目标！”强者天生有资格裁决何种人等“无用”，而杀一无用之人，如灭一蟑螂——为全人类幸福计，打杀一定比例的蟑螂，是逻辑上的必要。这是此后在俄国成为金科玉律的幸福公式。“新人”另一位不朽代表，屠格涅夫《父与子》中的巴札洛夫，认为农民是俄国前途所寄，而与活生生的农民交谈，则语带轻蔑：“我们假定他该受鄙视。”巴札洛夫更借农夫之口，阐明“主人的规矩愈严，对农民愈有益”。

以恐怖行动对抗恐怖统治，或许是势逼而然，但这些“强者”如此垄断以天下为己任之意，如此看待芸芸众生，是心中生魔而不自知。但破不立的革命分子后来以意志坚定、态度强硬、训练有素的职业革命家领导暴力颠覆，复向西方借来唯物的历史理论，要为生民立命，搭着一场民变的浪头，攫得政权。但是，在这过程里，强者的恐怖手段与武断思想逐渐沦肌浃髓，成了革命政权的第二天性。这个以拉斯科尼可夫的“力量”与巴札洛夫愈严愈好的“规矩”为心法真传的政权，袭用沙皇防民之术以治“蚁丘”，可谓自然之至。赫尔岑所代表的“四十年代人”见暴力而知警惕、见暴政即知其为暴政，“六十年代人”完全无此认识，行暴而以为当然，其标榜“科学确定性”的继承者更精打细算其具有“逻辑必然性”的幸福公式，暴政与否，已非其价值所计。[在这“科学确定性”与“逻辑必然性”里，人不见了，成为抽象元素，或有待处理之“物”，而真理、正义、健康、道德也随主管“科学”与运用逻辑者而另有涵义。艺术家、思想家、作家不合这些新义，即是偏差或错失，是不合格的“人类灵魂工程师”。斯大林这句名言，常有国人引用以说明文学家的非凡使命，而不知其源出俄国“六十年代人”（车尔尼雪夫斯基）极为狭隘功利的文学观，暗藏择人而噬的陷阱。思想知识可以塑造，灵魂如何塑造？谁有权利、以什么标准塑造？为了保障所塑灵魂的正确，工程师牌照当然应由掌握幸福奥秘的当政者核发。关于以人为物、为素材（所谓the human material）而需由工程师处理塑造的思想渊源，伯林在《自由四论》“历史的必然性”一文有详细说明。]

伯林在《俄国知识阶层之诞生》里说：“连法国大革命在内，不

会有任何事件在事前一世纪里经过这么多讨论与思索。”拉季谢夫以后一世纪里俄国求变者席不暇暖而讨论思索并行动之事，就是恰达耶夫所谓“强迫她改弦更张，另取新路”。赫尔岑曾言：“生命有其创变之道，并不尽合人的理智辩证。”俄国大革命固如伯林所言，并未依循“四十年代”人预期的路线发生，但也不是后来得权者谋定之物。我或许可以说。他们努力诊断、努力处方，但大抵是一个诊断虽非全错，而下药颇不对症（或崇尚偏方）的求变过程。至于六十年代人及后来的革命政权，柏克《法国大革命之省思》（Reflections on the Revolution in France）里的一些话，或可移评。“明智者对病，而非对病名下药；药应施于恶疾之久远起因，而非施行于弊端所藉以作用的偶然工具及其赖以出现的一时模式。不如此，你就是明于历史而昧于事实。”革命者自谓历史真理在握，而实际——人民——渺无着落。所去者，病名而已。“两个时代鲜有雷同的借口方式与作恶模式。……你绞死尸首或掘坟发墓的当儿，它（邪恶）四处阔步，继续肆其毒害。家中满是盗贼，而你以为吓你的是鬼魂幽灵。”

综观十九世纪俄国思想历史与革命运动的发展，以及整个西方思想历程，可见伯林于赫尔岑何以独多慧解。代表“四十年代人”的赫尔岑虽开风气，而无造势之力，亦无经纶之能，终至有心无成。他又恰在各种理想高唱入云及革命需要行动之际，识破古往今来一切高贵理想与行动名义所暗藏的坑人的陷阱，成为信徒背弃而史家冷落的寂寞先知。苏联政权将他供入革命圣殿，而删削曲解他的作品与思想精神，实等于让他吃冷猪肉。伯林独具双眼，出其真谛，赫尔岑地下有知，当庆有此知音为作郑笺。

十九世纪是俄国的“天才的世纪”，思想之盛、人才之奇，在俄国空前绝后，至于西方与全世界，亦足动心夺目（虽然他们思想甚少为土生原则，多从外借用，饿不择食，复因本国并无学术传统，对借来的观念缺乏严谨的勘验检证技术与能力，遂多轻信，而囫囵吞枣，或零拾牙慧）。《俄国思想家》以人物为经，时代为纬，兼有人物研究的精彩趣味、观念探讨的透辟议论、思想史的深广间架。书中讨论的人物对他们周遭社会、政治与思想环境的反应超乎一时一地，其观念绝大多数有普遍而永恒的意义，而且绝不只是学术讨论，其种种究竟

归指，如一元与多元主义、自由与决定论等伯林一向关心的重大主题，在二十世纪，以及未来，都是攸关现实的根本问题，是思考人类问题者、处理政治社会制度者在建立主张、下判断以及实行其抉择时或明或暗首先面临的活生生问题。质言之，为人人价值取舍的基本假设，或明示或含蓄而已。伯林以一个攸关重大的历史阶段与处处逼人上下求索的现实政治社会处境为背景，详析而重现这些问题与假设在几位才智杰出之士心灵与识见里实际发挥作用的情形，尤其生动，最富启示。

是故《俄国思想家》之胜，殊不限于俄国及所论俄国人物与观念，亦为伯林著作与思想大体添一异彩。“刺猬与狐狸”论托尔斯泰，早已脍炙人口，论赫尔岑、巴枯宁、别林斯基、民粹主义、屠格涅夫等文，各有口碑，单篇视之，皆为研究者与开心者必读之作，总而观之，则自有连峰成脉之妙。

伯林著作等身，论者已多。其知人、论世、说理，稳健持衡，详切洞达，不轻褒贬，而优劣铨次与价值取舍，审慎精微之中自有严明不疑者在，实有心人也。至其行文，汪洋恣肆，雄健酣畅，左右逢源，在英语学界尤独树一帜，开卷展读，佳景满目，又如舟趁急流，欲罢不能，诚人生一乐。若想以他种语文追摹，不免心手相失之憾，令人掷笔与叹，每三复鼓勇，始敢继续煞风景。译文拙陋，原文修辞与体气之胜，愧不能传。开读此书，在译者个人知识与眼界里是一大里程碑，希望对读者也有大益。

原文有注，译者在自认必要之处，就个人所知，另加译注，以便利有需要的读者，书中援引著作片段，有译者或伯林插入说明之处，用方括弧括出。

原注多处征引俄文书籍或文章标题，这部分的中译，概出方清河兄手笔，铭感不尽。“刺猬与狐狸”所引法文之首段（即该章注[57]），承锦堂兄先译为英文，助我了解，特此致谢。翻译过程中，钱永祥兄不时促励并提供资料，居功匪浅。忆自1985年除夕起笔，历十八月而具形状，其间与书中人物同其大梦，于我是岁月暗换，然现

实仍是活生生的现实，日间上班，入夜则伏案，快然自足而多疏家务，多谢吾妻玉玲担待。

彭淮栋

一九八七年三月

编后记

一

《俄国思想家》一书采用的是台湾联经出版事业公司出版的彭淮栋中译本。此次出版，责任编委和编者对书中所涉及的人名、书名和其他专有名词，按大陆学术界通行译法进行统一。对原译者所加的注释作了个别技术处理，并酌情增加了少量编者注。原译文中个别字句，也依据英文原作进行了修订。谨此说明。

二〇〇〇年七月

二

《俄国思想家》大陆版问世后，我们请俄罗斯文学专家汪介之教授进行了通读，对书中仍存在的不少译名问题按大陆通行译法进行统一。特此说明，并向汪介之教授表示感谢。

二〇〇二年十二月

分享译林更多好书：

- 官方微博：@译林出版社
- 豆瓣小站：http://site.douban.com/yilin
- 官方微信：

您有任何意见及建议，欢迎您通过以上方式与我们联系！

[1]《自由四论》（Four Essays on Liberty, Oxford，1969；New York，1970）和《维科与赫尔德》（Vico and Herder, London and New York，1976）。其余选集都以别种语文的译本出版。

[2]请参考Henry Hardy，《以赛亚·伯林著作目录》（'A Bibliography of Isaiah Berlin'），刊于Lycidas（牛津Wolfson学院杂志），No.3（1975），页41-45；其增补与订正，见Lycidas, No.4（1976），页42。

[3]伯林同属这个范围的其他论述，读者也许有兴趣，备列如下。简短的电台广播谈话，得三篇：《成为神话的人——别林斯基》（'The Man Who Became a Myth-Belinsky'），刊于Listener，38（1947）；《俄国马克思主义之父——普列汉诺夫》（'Father of Russian Marxism-Plekhanov'），Listener，56（1956），后以《俄国社会主义之父》（'Father of Russian Socialism'）为题，重刊于New Leader（美国），4 February 1957；以及《俄国知识阶层的角色》（'The Role of the Intelligentisa'）为题，刊于Listener，79（1968）。Foreign Affairs有三篇，谈现代俄国，不严格属于这范围，但与本书所收诸文颇有可以合勘之处，如《斯大林元帅与治术》（'Generalissimo Stalin and the Art of Government'），Foreign Affairs，30（1952）；《俄文化中之沉寂》（'The Silence in Russian Culture'），与《苏联知识阶层》（'The Soviet Intelligentsia'），二文都刊于Foreign Affairs，36（1957）。关于书评，以及其余比较小规模的作品，请读者参考注[2]所述书目。

[4]这两篇导言，本书未录。《往事与随想》导言收于即将出版的选集《反潮流》。

[5]西拉（Scylla）为麦西拿海峡（Seraits of Messina）海怪，实为巨岩（或说巨穴）；卡利布狄斯（Charybdis）亦海怪，实为漩涡，与西拉互为犄角，船只航行其间，非灭顶于漩涡，即撞碎于巨岩，颇为险恶。两字连用，为进退维谷、顾此失彼之意。——译注

[6]收于《自由四论》，语见172页。本书已有中译本。陈晓林译，台北：联经出版事业公司，一九八六年八月。——译注

[7]《彼岸书》第一章，一八四七年底作于罗马，章名“暴风雨前”，时赫尔岑离俄未久，矢志反对祖国政府暴政，又倾慕西学，景仰自由主义者，希望扫除欧洲旧秩序。全章历数古来至近代各种虚谬与不合时宜之学说理想，一一打落，谈笑风生。次章题名“暴风雨后”，一八四八年七月作于巴黎，当时作者已在二月革命及连串改革失败之后，信念破灭，充满沉痛绝望。——译注

[8]一八二三至一八二六年，恰达耶夫旅游欧洲，事后，以法文写成一卷《哲学书简》（Lettres Philosophiques，1827-1831），根据他当时皈依的罗马天主教观点，严厉抨击俄国历史与文化传统。一八三六年，第一篇书简译成俄文，发表于《望远镜》评论（Telescop）。《望远镜》因此被禁，当局并宣布恰达耶夫精神失常，需要医治，而强

制监护于莫斯科。按：俄国斯拉夫主义者与西化派之间的思想争论，即是由恰达耶夫触发。——译注

[9]十九世纪，俄国大学中崇尚西方思想，学生流行讨论会与读书会之类有形或无形组织，畅论政治与社会。赫尔岑一八二九至一八三三年就读于莫斯科大学，由席勒的“心灵浪漫主义”转向“头脑的唯心论”，信奉谢林的自然哲学，后来，将谢林的泛灵唯心论结合于圣西门的乌托邦社会主义，产生一种由世界精神演进实现自由与公道的历史哲学。一八三三年春，与好友奥加廖夫及若干同学以“反政府思想”与“秘密结社”罪名被捕，审问九个月，判决放逐六年，先在如今的基洛夫，然后在莫斯科附近，生活尚称自由，条件是为政府担任文书，并编纂官报。——译注

[10]彼得拉舍夫斯基圈子，以成员彼得拉舍夫斯基为名，是一群社会主义者，成员中包括陀思妥耶夫斯基。他们在一八四九年被捕，原判死刑，改判为放逐或充军。——译注

[11]F.I.Dan，《布尔什维克主义之起源》（Proiskhozhdenie bolshevizma；New York，1946），引言，页36，39。

[12]《钟声》（Kolokol），210期（1 December 1865）；F.I.Dan引用，书同上。

[13]赫尔岑：《全集三十卷》（Sobranie sochinenii v tridtsati tomakh；Moscow，1954-1965），卷五，页13-14。

[14]亦即寄望并肯定俄国农民为俄国与欧洲未来文明的指导。赫尔岑《致米什莱的公开信》（'An Open Letter to Jules Michelet'）一文说之甚明。——译注

[15]《路标》（Vekhi）为一群自由派知识分子（其中包括一些早先的激进分子）出版于一九〇九年的论文集，批评俄国知识阶层缺乏政治意识、不信宗教、道德低落、教育浅薄等过失。——译注

[16]巴枯宁一八四九年被捕，由萨克森当局交予奥地利监禁，一八五一年五月解返俄国，写出谄词连篇的《自白》（Confession，1921年出版），文中颇多忏悔前非与卑屈求饶之语，并且表现他对斯拉夫民族的忠诚与他对德国人的痛恨，甚获沙皇称许，但仍然系狱六年，于一八五七年发配西伯利亚。——译注

[17]雅奴斯（Janus）为罗马神癯，使一切有好的开始，主一日、一月、一年之始[英文“一月”（January）源出其名]，集会、军队开拔，多乞灵于他，引伸则有门神之意，刻像于门楣、门柱。他在罗马的主庙有两个门，门间立像，像有双面，一面青年、一面老年，一般也都具双面，一有胡须、一无胡须。此处“两面而一心的雅奴斯”为赫尔岑语，形容当时俄国西化派与斯拉夫派之间的关系。——译注

[18]一八五〇年代起，诸阵营之间，以及各阵营内部的争议逐渐不能遵守社会行为与知识讨论的规范，变成个人化的叫嚣怒骂，亦即人身攻击。——译注

[19]时在一八五九年。

[20]《在国外》（'Za rubezhom'），《全集》（Polnoe sobranie sochinenii, Moscow/Leningrad，1933-1941），卷十四，页162。

[21]即所谓“官定国族性”，为尼古拉一世统治意识形态的正式表达，由乌瓦罗夫制订于一八三三年。“官定国族性”为一官定爱国公式，基本原则有三：一、东正教义：肯定官定教会及其在俄国的重要地位，人生与社会的伦理与理想都应以此为究竟来源；二、君主专制：肯定并维护君主的绝对权力，作为俄国所以成其为国家的必要基础；三、民族至上：维护俄国民族的固有特性——其中之一为专忱效忠沙皇王朝及其政府。——译注

[22]N.K.Shilder，《尼古拉一世，其生平与统治时期》（Imperator Nikolay Pervyi, ego zhizn'i tsarstvovanie, St Petersburg，1903），“卷二注解与补遗”（‘Primechaniya i prilozheniya ko vtoromu tomu'），页619-621。

[23]Count Ivan Fedorovich Paskevich（1782-1856），俄国将军，奥斯特利茨一役与拿破仑作战成名；一八三一年，以残酷手段压平波兰之叛，其后即担任波兰总督。——译注

[24]Shilder，同注[16]。

[25]晚近苏联关于这位大批评家生平的故事里，有一则说，他去世之时，当局对他发出拘捕令。杜贝尔特后来确实说可惜别林斯基先死，“我们本来要让他在牢里烂掉”[M.K.Lemke，《尼古拉一世（一八二六—一八五五）时代的警察与文学》（Nikolaevskie zhandarmy i literatura 1826-1855 godov），第二版，St Petersburg，1909，页196]。不过，据Lemke论定，并无签发拘捕令之事。拘捕令之说，起于别林斯基曾受邀走访杜贝尔特。“第三厅”邀请别林斯基来晤，主要是想藉此取得别林斯基笔迹样品，与当时流传的一封匿名颠覆信的笔迹相验（见Lemke同书，页187-190）。

[26]Shilder，同注[13]。

[27]西卡马尔托夫把教育沙卡马特（Shakhmat，为棋语，将死、困死之意），圣彼得堡流行的一句双关语。

[28]参考。“至一八四八年为止，我们的大学具有纯粹民主的体质”；“政府不干涉大学”，学生学所欲学，自由思考。见《童年、青年与放逐》（Childhood, Youth and Exile），J.D.Duff译（Oxford University Press，1980）。第一部分第六章。按：此书即赫尔岑《往事与随想》第一与第二部分的英译。——译注

[29]N.I.Grech，《生平记事》（Zapiski o moei zhizni；Moscow，1930）。

[30]G.I.Uspensky，《作品集》（Sochineniya, St Petersburg，1889），卷一，页175-176。

[31]见M.K.Lemke之记述，同注[19]，页431。

[32]《俄国革命观念之发展》（Du développement des idées révolutionnaires en Russie；Paris，1851）。

[33]赫尔岑：《全集》（见注[7]），卷十，页335。

[34]《彼得拉舍夫斯基案卷》（Delo petrashevtsev；Moscow/Leningrad，1937，1941，1951）。

[35]十九世纪上半叶，英国政治与社会动荡不安，民心多怨，企求改革。科贝特先因替民兵被扣薪饷之事疾呼，判处入狱（1809-1812）。出狱后，继续批评当局。当局提供贿赂，欲其停笔。恐因拒绝而再获罪，科贝特于一八一七年去国赴美，在美国写作（1819-1820）。《英文文法》（Grammar of the English Language）即此时期作品之一，托文法课本之名，寄教育民众之实，取材于当时英国的政治事件，置于课文例句之中。雷蒙·威廉斯（Raymond Williams）在其《科贝特》（Cobbet, Oxford University Press，1983）一书中，曾举一例："Sidmouth写（writes）一封传阅函件；Sidmouth为了（wrote）一封传阅函件；Sidmouth将要写（will write）一封传阅函件。"这例句妙处之一，是以Sidmouth为主词，之二，是以三个"写"字的现在、过去、未来时式，暗示Sidmouth不断签发密令，遂行其虐政。按：Sidmouth即Henry Addington（1757-1844），曾任英国下议院议长（1789-1801）、财政大臣（1801-1804）、内政部长（1812-1821），性格强硬，高压对付民间改革运动，加强地方首长权力以控制局势。一八一九年八月十六日，六万民众手无寸铁，集会于曼彻斯特圣彼得广场，要求改革，解除民困。当地首长召兵镇压，民众死十一人、伤五百余人，而召兵者事后无罪，史称彼得卢大屠杀（Peterloo Massacre），为英国社会运动史上几乎仅见的流血事件。一般认为Sidmouth的措施要对此事负主要责任。——译注

[36]Shilder，同注[13]，卷二。

[37]A.I.Koshelev，《记事》（Zapiski；Berlin，1884），页81-84。

[38]十九世纪俄国工业虽极落后，但工业方面的研究资料甚至仍多于农业与农奴资料。此外，研究工业与农业者，都将重点置于政府法令与政策，而不及于工农业与业者本身。所以如此，知识界专务西方观念外，尚有一重大客观障碍：一八一八年，公共教育部曾下一命令，严禁杂志或个人表达任何维护或反对农民权利的看法。此令等于不准讨论农民问题，至一八一六年农奴解放令前不久才失效。其间惟一例外为普希金所著《普加乔夫的历史》（History of Pugachv），由于亲自检查普氏作品的尼古拉一世失察，而未遭禁止或删削。车尔尼雪夫斯基以前，俄国知识阶层心中的"俄国人民"及其特性一直是个抽象观念，上述两项历史与现实因素有重大作用。见Michael B.Petrovich著《十九世纪史学里的农民》（'The Peasant in Nineteenth-Century Historiography'），收于Wayne S.Vucinich编《十九世纪俄国的农民》（The Peasant

in Nineteenth-Century Russia；Stanford：Stanford University Press，1968），页192-193。哈克斯豪森（Baron August von Haxthausen），德国学者，一八四三年游历俄国，深入各地，写成《俄国内部状况、人民生活、尤其农村组织之研究》三卷（Studien über dieinnern Zusta nde, das Volksleben und insbesondere die la ndlichen Einrichtungen Russlands；1847-1852），观察翔实。俄国首先发现农村公社者为斯拉夫主义者，但并无实地调查，而是由此书取材。——译注

[39]byt，意思接近“生活方式”。

[40]阿基洛科斯残稿201，收于M.L.West编《抑扬格与希腊挽诗》（Iambi et Elegi Graeci）卷一（Oxford，1971）。

[41]陀思妥耶夫斯基论普希金：一八八〇年六月六日，普希金铜像揭幕于莫斯科，为首座俄国诗人雕像，“俄国文学爱好者协会”举办三天庆祝。陀思妥耶夫斯基继屠格涅夫之后，在第三天（八日）发表演说，借普希金作品，发抒自己对俄国命运与使命的看法，称普氏为先知，指其尽得俄国人民神髓，是民族诗人。由普氏之天才，以及其所表现的俄国民族特征，可见俄国灵魂、俄国人民之天性最有能力支持并实现人类一体、天下一家的理想。欧洲各族以压榨为事，且其自然科学不足取，社会根基脆弱，崩溃在即，惟俄国灵魂圆融、精神统一、活力清新，能不以刀剑、而以兄弟之情与博爱之心使全人类复合为一。陀思妥耶夫斯基后来将这篇演说，以及对读者的答辩，做为当年八月《作家日记》（The Journal of an Author）的专号。见《怪人之梦与普希金讲演》（The Dream of a Queer Fellow＆The pushkin Speech；S.Koteliansky与J.Middlton Murry英译，London：Unwin Books，1960；1972重印），页33-950，根据一般看法，陀思妥耶夫斯基与别林斯基做法相似，都将自己见解强托于普氏身上。——译注

[42]为符合本文旨趣，我几乎完全只讨论《战争与和平》里明言陈述的历史哲学，至于《塞瓦斯托波尔故事》、《哥萨克》、以十二月事变分子为主题而未出版的小说残篇，以及托尔斯泰自己关于本文主题的零星沉思，我只讨论其中能与《战争与和平》观点互相印证之处。

[43]见E.L.Bogoslovsky，《屠格涅夫论托尔斯泰》（Turgenev o L.Tolstom；Tiflis，1894），页41；P.I.Biryukov，《托尔斯泰》（L.N.Tolstoy；Berlin，1921），卷二，页48-49，引用此语。

[44]同上。译按：安泰为希腊神话中之巨人，海神波塞冬与地母盖亚之子，凡遇陌生人，皆令与之角力，每获胜利，则杀死对方。他只要接触母亲（大地），即力量如新，源源不绝，因此常保不败。大力士赫拉克勒斯得知此项奥秘，格斗之际，将他高举空中，不使触地，随即掐死。

[45]致托尔斯泰书，一八八三年七月十一日。译按：一八五五年十一月，托尔斯泰抵达彼得堡，立志专业写作。屠格涅夫写信要他“为了你自己，为了文学，来罢！”（参考

Henry Gifford著《托尔斯泰》），台北联经出版公司“西方思想家”译丛第[10]，页12）。一八八三年，屠格涅夫临终前不久，再请求托尔斯泰莫做先知，专心文学。屠格涅夫自始即洞察托尔斯泰的才气与潜力，不过，对托尔斯泰终身在道德与艺术、文学与人生之间种种痛苦的挣扎，似乎并不很能理解，也无法体谅。

[46]Gustave Flaubert，《致屠格涅夫的未出版书信》（Lettres inédites No.Tourguéneff；Monaco，1946），页218。

[47]A.A.Fet，《我的回忆》（Moi vospominaniya；Moscow，1890），第二部，页175。

[48]A.Vitmer（1812 god v'Voine i mire'；St Petersburg，1869）里，提出严厉批评。当代的A.S.Norov, A.P.Pyatkovsky及S.Navalikhin也怒抨托尔斯泰之失。A.S.Norov曾亲与一八一二年之役，举证事实稍有错误，然其批评掷地有声。后二人是几乎毫无可取的文学批评家，但似乎也验证了一些相关事实。

[49]见V.B.Shklovsky，《托尔斯泰小说〈战争与和平〉之取材与风格》（Mater'yal i stil'v romane L'va Tolstogo‘Voina i mir’；Moscow，1928），多处可以参考。

[50]《评〈战争与和平〉》（Razbor‘Voiny i mira’；St Petersburg，1868），页1-4。

[51]例如Lin, Yakovenko, Zenkovsky教授及其他。

[52]俄国作家N.I.Kareev与B.M.Eikhenbaum、法国学者E.Haumant与Albert Sorel的作品是可佩的例外。至于以此题目为主的专篇论文，我只知道两篇有价值。第一篇为V.N.Pertsev的《托尔斯泰的历史哲学》（‘Filosofiya istorii L.N.Tolstogo’），收于《〈战争与和平〉：托尔斯泰纪念集》（'Voina i mir'：Sbornik pamyati L.N.Tolstogo），T.J.Polner与V.P.Obninsky编（Moscow，1912）；此文对托尔斯泰隐晦、夸张与不连贯之处提出温和批评之后，以天真的概论做结。第二篇是M.M.Rubinshtein的《托尔斯泰小说〈战争与和平〉的历史哲学》（‘Filosofiya istorii v romane L.N.Tolstogo，“Voina i mir”’），刊于《俄国思想》（Russkaya mysl；July 1911），页78-103；此文花费工夫较多，但我觉得最后仍毫无建树。班内特（Arnold Bennett）的评断很不一样。我写完以上注解以后，才读到他这项评断：“‘结语’最后部分充满谁也搞不通的高明观念。依批评家高见，这部分当然最好删去。的确，最好删掉；只不过托尔斯泰不能割爱。他这本书就是为这部分而写的。”见Newman Flower所称三卷《班内特日记》（The Journals of Arnold Bennett；London，1932-1933），卷二，1911-1921，页62）。至于托尔斯泰之史观与后世各类马克思主义者如考茨基、列宁、斯大林等人之史观的关联比附工作，向属难免，不过，此为政治学或神学之癖嗜，非文学之常务。

[53]见M.de Poulet的文章，刊登于《圣彼得堡时报》（Sankt-Peterburgskie Vedomosti，1869，No.144）。

[54]典出莫里哀喜剧《贵人迷》。茹尔丹为商人，但想做高级绅士，于是延聘舞师、乐师、剑师、哲学家，教他礼仪才艺。哲师告诉他，人说话若非以诗，就是散文体。茹尔丹得知自己此生从来说话就是用散文，以为获一新知，颇为欣喜。——译注

[55]'Accursed questions'，——十九世纪俄国惯用语，泛指每个诚实人，尤其作家，早晚一定会知觉到的道德与社会问题，知觉以后，或者正视而与之搏斗，或者置之不理，但置之不理就是背弃同胞；此外，无论选择搏斗或脱逃，你都不得不明白你要为你的搏斗或脱逃负责。译按：accursed questions，字义为“受诅咒的问题”、“不幸的问题”，等于平常所谓可恶的、倒楣的或讨厌的问题。

[56]Nakaz，叶卡捷琳娜女皇对属下立法专家所下的指示。

[57]L.N.Tolstoy，《全集》（Polnoe sobranie sochinenii），V.G.Chertkov编（Moscow，1934），卷四十六，页4-28。

[58]同上，页97，113，114，117，-124，127。

[59]同上，页126，127，130，132-134，167，176，269；82，110；140。

[60]日记，一八五二年六月十一日。

[61]日记，一八五二年七月二十二日。

[62]N.N.Apostolov，《托尔斯泰谈历史》（Lev Tolstoy nad stranitsami istorii, Moscow，1928），页20。

[63]同上

[64]V.N.Nazariev，《过去的人》（‘Lyudi bylogo vremeni’），《当代人回忆录中的托尔斯泰》（L.N.Tolstoyv vospominaniyakh sovremennikov, Moscow，1955），卷一，页52。

[65]同上，页52-53。

[66]N.N.Gusev，《与托尔斯泰在一起的两年》（Dva goda s L.N.Tolstym, Moscow，1973），页188。

[67]《战争与和平》结语，第一部分，第一章。

[68]《战争与和平》卷四，第一部分，第四章。

[69]同上

[70]关于这点同司汤达作品《巴玛修道院》的关系。

[71]关于伍尔芙这项指责，请参考她的《现代小说》（‘Modern Fiction’，1919）与

《班内特先生与布朗太太》（‘Mr.Bennett and Mrs.Brown’，1924）两篇著名文章。——译注

[72]请参考他为一部莫泊桑作品集所写的著名——而且极端道德主义——的导言。他对莫泊桑多方指摘，但仍佩服其天才[《莫泊桑作品集》序（‘Predislovie K sochineniyam Gyui de Mopassana’），收于V.G.Chertkov所编托尔斯泰《全集》]。他对萧伯纳评价甚低，认其社会言论为陈腔滥调而华辞巧辩（日记，一九〇八年一月三十一日，V.G.Chertkov编《全集》，卷五十六，页97-98）。

[73]《战争与和平》结语，第二部分，第一章。

[74]在俄国，有一种帝国时代的椅子至今还称为“塔列朗交椅”。

[75]俄国的托尔斯泰批评家之一，即注[13]提及的M.M.Rubinshtein，曾说，每门学术都运用“一些”不加分析的观念，解释这些观念，乃其他学科之事；“力量”恰好就是一个未加解释的核心历史观念。不过，托尔斯泰的论旨是，其他任何学问都无法“解释”力量这个观念，因为，以历史学家对这个观念的用法来说，它是一个毫无意义的语词；它不是观念，根本就是子虚乌有——vox nihili（译按：有声无义之字）。

[76]关于这点同司《战争与和平》结语，第一部分，第二章。

[77]见V.B.Shklovsky，同注[10]，第七至九章；并见K.V.Pokrovsky《历史小说〈战争与和平〉》（‘Istochniki romana“Voina i mir”’），Polner与Obninsky编。

[78]见《战争与和平》卷四，第二部分，第二章。——译注

[79]《略论〈战争与和平〉》（‘Neskol'ko slov po povodu knigi："Voina i mir"'），刊于《俄国档案》（Russkii arkhiv 6，1868），515-528栏。

[80]《战争与和平》卷三，第三部分，第一章。

[81]见注[10]。

[82]N.I.Kareev，“《战争与和平》的历史哲学”（'Istoricheskaya filosofiya v"voine i mire"'），刊于《欧洲前锋报》（Vestnik Evropy），July 1887，页227-269。

[83]B.M.Eikhenbaum，《托尔斯泰》（Lev Tolstoy；Leningrad，1928，1931），卷一，页124。

[84]见《安娜·卡列尼娜》第三部分，页351；Louise与Aylmer Maude英译（Oxford：Oxford University Press，1918；World’s Classics，1980；1983重印）。——译注。

[85]此处又有个矛盾：理想的史学家要整合至微至细的事物，这些至微至细之物必须具有合理的一致性，才可能做这种整合，而“现实”感也者，正在于感受它们各自独特、彼此不同。

[86]我们当代的法国存在主义者因与此类似的心理学理由，而反对一切这类解释，因为这类解释只是用以压制严肃问题的麻药，是用在无可忍受但必须忍受、不容否认或“解释”的伤口上的短暂减痛剂。一切解释，都是解释其名、搪塞其实，而如此正是对既有——存在——事实的否认。

[87]例如，什克洛夫斯基与艾亨鲍姆在前面所引著作里都曾提。（见注[10]与[44]）

[88]“世人没有尽力好好读通卢梭……我有卢梭全部作品，总二十卷，包括《音乐辞典》（Dictionnaire de musique）。我不只仰慕他而已，更付出真正的崇拜……”（见本章注[50]）

[89]见《Paul Boyer与托尔斯泰的谈话》（Paul Boyer, chez Tolsto；Paris，1950），页40。

[90]见Adolfo Omodeo，《一个反动分子》（Un reazionario；Bari，1939），页112注[2]。

[91]“读梅斯特”（‘Chitayu“Maistre”’），艾亨鲍姆引用托尔斯泰日记，见《托尔斯泰》，卷二，页304-317。

[92]“读见艾亨鲍姆《托尔斯泰》。

[93]见前引Oxford版《战争与和平》，卷四，第二部分，第三章。此人即梅斯特，认为库图佐夫最适合总领俄军抗敌。——译注

[94]托尔斯泰在此称梅斯特与另外几人是“当代最精练的外交家”，见前引Oxford版《战争与和平》，卷四，第三部分，第五章。——译注

[95]Horatii与Guriatii是罗马传说里的人物，各是三兄弟。贺拉提乌斯兄弟属于罗马，属于阿尔巴·隆加（Alba Longa），有的说法则相反。图鲁斯·荷斯梯利乌斯在位期间（传统定为672-642 BC），罗马与阿尔巴·隆加为争土地而交战，双方决议由贺拉提乌斯兄弟与库里阿提乌斯兄弟决斗以平息纷争。决斗中，贺拉提乌斯兄弟死亡二人，余一人佯败而施计一一手刃对方三人。——译注

[96]《圣彼得堡之夜》（Paris，1960），第七谈（entretien 7），页228。

[97]同上，页229。

[98]同上，页224-225。最后一句，托尔斯泰几乎逐字照录。

[99]同上，页226。

[100]同上，页226-227。

[101]同上，页227。

[102]书信，一八一二年七月十四日。

[103]见前引Oxford版《战争与和平》，卷三，第二部分，第二十五章。——译注

[104]索雷尔，《托尔斯泰——史学家》（‘Tolstoĭ-historien’），见《蓝色评论》（Revue bleue, Paris），1888，页460-599。这篇演说，索雷尔全集未曾收录，历来研究托尔斯泰者率皆忽略，颇欠公允。他们都不提梅斯特（P.I.Biryukov与K.V.Pokrovsky的作品即是例子，见注[3]与[38]，后来的批评家与文学史家几乎全都依赖他二人，更不用说）。索雷尔这篇演说大有助于匡正他们的看法。在比较早期的学者里，几乎只有E.Haumant不理二手资料，而独自发现真相。请参考其《在俄国的法国文化，一七〇〇—一九〇〇》（La Culture francaise en Russie，1700-1900；Paris，1910），页490-492。——译注

[105]《圣彼得堡之夜》，第七谈，页212-213。

[106]安德烈与斯佩兰斯基之晤，见前引Oxford版《战争与和平》，卷二，第三部分，第五章。——译注

[107]一八六一年，托尔斯泰在布鲁塞尔拜访蒲鲁东（译按：他在一八六〇—一六一年第二次游历欧洲，遍访德、法、义、英、比利时，研究教育问题）。同年，蒲鲁东出版《战争与和平》，此书三年后译成俄文。艾亨鲍姆据此事实，推论蒲鲁东对托尔斯泰有影响。蒲鲁东亦如梅斯特，认为战争的根源黑暗且神秘。此外，蒲鲁东所有作品里，非理性主义、清教主义、对矛盾的爱好、以及笼统的卢梭思想，混淆一炉。不过，这些特质，在激进的法国思想界随处可见，托尔斯泰的《战争与和平》，除了书名，很难找到特属蒲鲁东专有的成分。蒲鲁东对这时期各类俄国知识分子当然具有广大的普遍影响，因此，要论定陀思妥耶夫斯基——或高尔基——是蒲鲁东主义者，不但与论定托尔斯泰是蒲鲁东主义者一样容易，而且可以说更容易。不过，做这种论定，徒然掉弄批评工夫而已，并无大益。因为托尔斯泰与蒲鲁东，相似之处模糊而笼统，歧异则更深刻、更多、更明确可指。

[108]不过，托尔斯泰也说：千万人明知杀人在实质上与道德上是恶事，仍然互相杀戮，因为这是“必要的”，因为他们由此而“实现……一个根本的、动物学的法则”。这是纯粹梅斯特之说，去司汤达与卢梭甚远。

[109]语出罗马讽刺诗人尤维纳尔（Juvenal，55或60-127或130 AD，有作140首）。其《讽刺诗》（Satires）第三首言罗马已毁于希腊人及其他移民：“学者、演说家、几何学家、画家、体格训练家、预言家、跳绳家、医生、魔术师：饥不择食的小希腊人无事不能——送他登天看看（他也上得去）。”录自《牛津名言大典》（The Oxford Dictionary of Quotations, Oxford University Press，1941初版，1979三版，1980，1983修订），页287。——译注

[110]农民卡拉塔耶夫对彼埃尔的记录，见前引Oxford版《战争与和平》，卷四，第一部分，第十三章；第二部分，第三章，第三部分，第十二章。——译注

[111]拉普拉斯承古典力学的物质、运动与时间观念，以原子及其运动的完全知识为人类知识的理想。设有一智慧在某刹那得知所有原子（或者万有）的精确位置及其彼此之间的所有作用力，它就能回溯并预测“最大物体与最小原子”在过去与未来任何刹那里的位置与运动。宇宙里于是“没有这个智慧不能确知之事，未来，如同过去，都尽现于眼前”；见其《哲学论文：论概率》（Essai philosophique sur les probabilités）；引文录自Franklin L.Baumer著《近代欧洲思想》（Modern European Thought：Continuity and Change in Ideas，1600-1950；New York：Macmillan Publishing Co.,Inc.,1977），页460。苏格拉底自承无知，“真知属于上帝”；见柏拉图《对话录》“申辩篇”。——译注

[112]此处“事物的永恒关系”，意思与孟德斯鸠《论法的精神》（L’Esprit des lois）开章首句几乎相同。

[113]埃斯库罗斯著名悲剧《俄瑞斯特斯三部曲》（The Orestia）以斗争到和谐、血仇到和平、革命到法治的演变，呈现希腊（推而广之，人类）文明一段复杂的挣扎进步过程，可为例子。三部曲中第一部《阿伽门农》（Agamemnon）起头不久，合唱的老人即唱出“智慧随苦难而至”（或“苦难生智慧”）。——译注

[114]约伯努力事功，一生向善，老境优裕，突遭家破人亡、无处立锥之惨祸，于自认无辜之中，与友人讨论祸因，不得要领，复质问于上帝，最后虽不能探明自己何以罹此百忧，但仍俯首承认上帝做法必有其神秘而我无法了解的用意与目的。事见旧约圣经“约伯记”。——译注

[115]即“高举示众”。——译注

[116]“许地”，即迦南，为上帝许予亚伯拉罕及其子孙之地，事见旧约“创世纪”12：7。但以色列人怀疑上帝，上帝怒而不许以色列人进入许地，“摩西，连你也不能进入那块土地”（“申命记”1：34；32：52）；摩西登上毗斯迦山，远望迦南全境而死，“我已让你看到这片土地，但是你没有进去”（“申命记”34：1-4）。——译注

[117]普洛克汝斯忒斯（Procrustes），希腊神话中的强盗，备一铁床，捕得旅人，即缚于床上，视其高矮，或削截、或强拉其肢体，使合此床上长短。“普洛克汝斯忒斯之床”，因此演为成语，泛指一切预先设定而缺乏弹性，不知变通、拘制素材的观念、制度、政策及主义学说。——译注

[118]伯林这是将托尔斯泰比拟于俄狄浦斯。俄狄浦斯其事，最详细且著名的表现，是索福克勒斯三部曲悲剧《俄狄浦斯王》（Oedipus Rex）、《俄狄浦斯在科洛诺斯》（Oedipus at Colonus）、《安提戈涅》（Antigone）。心高志大、慷慨激烈、刚愎、关怀真理的俄狄浦斯，在《俄狄浦斯王》结尾因弑父娶母事发而自掘双目以后，集盲人、解谜者、国君、罪犯、逐客于一身。至《俄狄浦斯在科洛诺斯》，此生大部分在命运摆弄与宇宙作用之道里颠沛横逆的他，由女儿安提戈涅陪同，流浪到科洛诺斯，卒获新生，言语有金声玉振之势，字字智慧，成为先知，指引人类生命之真道，并且

获得诸神护佑，在神秘而幸福的气氛里终寿，其去世之处还成为一块福地。引俄狄浦斯喻托尔斯泰，可谓高明，但甚多细处可以商榷。——译注

[119]《全集三十卷》（Sobranie sochinenii v tridtsati tomakh；Moscow，1954-1965；1966年版，附索引），卷XI，页48。

[120]《致马志尼书》，一八五〇年七月十三日。

[121]《彼岸书》，《全集三十卷》，卷I，页124。

[122]同上，卷VI，页。

[123]《法意书简》第十，《全集三十卷》，卷V，页175-176。译按："人民的福利是最高法则"（salus populi suprema lex），语出西塞罗《论法律》（De Legisbus）；"即使毁灭世界，也要让正义实现。"（pereat mundus et fiat justitia）为神圣罗马帝国皇帝斐迪南一世（FerdinandI，1503-1564）之言。圣奥古斯丁有类似说法："即使毁灭世界，也要让正义实现。"（fiat just et pereat mundus）

[124]《彼岸书》，《全集三十卷》，卷VI，页125-126。

[125]马尔库斯·库尔提乌斯为古罗马一个传奇英雄。根据传说，西元前三六二年，罗马广场（Roman Forum）裂开大缝。预言家断定，除非将罗马最可贵的财产抛入，否则此缝永不重合。库尔提乌斯声称珍贵莫过于勇敢的公民，遂披挂上马，跃入裂缝，裂缝随即重合。——译注

[126]此为特洛伊战争一段插曲，情形大抵如下：希腊各部族联军舰队齐集欧里斯港（Aulis），由阿伽门农率领，准备启程赴特洛伊，而风浪大作，连日不开。预言家卡尔克斯（Calchas）谓阿尔忒弥丝（月神、猎神及生育、处女、贞洁之神）因其兔子为希腊人所杀，怒而作梗，希腊须以一名王室处女为牺牲，以息其怒。阿伽门农万不情愿，但在名誉、野心及众议压力下，献出长女伊菲格妮娅（Iphigenia），伊菲格妮娅死，而大军得发。卡尔克斯在特洛伊战争过程中有许多著名预言，都能应验，荷马对他盛赞有加。——译注

[127]波斯王大流士一世征希腊，西元前四九〇年败于马拉松一役。其子薛西斯一世（又称薛西斯大帝，516-465 BC）于四八六年即位，四八一年兴兵雪耻，取道达达尼尔海峡，连船为桥，毁于暴风雨，薛西斯命臣下鞭打海水，以示惩罚。——译注

[128]根据柏拉图对话录《斐多》篇所记，苏格拉底接受雅典法庭的判决，饮毒芹汁而亡。——译注

[129]《克鲁波夫博士》（'Doctor Krupov'），《全集三十卷》，卷IV，页263-264。

[130]同上，卷IV，页264。

[131]《彼岸书》，同上，卷VI，页140。

[132]《法意书简》第五，同上，卷V，页89。此外，由制造偶像与违反第二诫（译按：十诫之第二诫为偶像崇拜）而逃避思想责任，是人心皆有的欲望。关于这欲望，赫尔岑也有出色的分析，见《旧调新弹》（‘New Variations on Old Themes’），《全集三十卷》，卷II，页86-102，原刊于《现代人》。

[133]弗里吉亚帽一种圆锥形软帽，戴于头上，帽尖前弯，源出小亚细亚古国弗里吉亚，希腊艺术中多表现其为东方民族头饰。罗马时代，为获得解放之奴隶所戴，象征其自由。法国大革命期间，复成自由象征，革命者称之为“自由的红帽子”。此后，弗里吉亚帽一直与自由的形象相连。画家德拉克罗瓦一八三〇年名作《自由引导人民》（La Liberté guidant le peuple）中，自由所戴小红帽，即是一例。——译注

[134]《彼岸书》，《全集三十卷》，卷VI，页46。

[135]《彼岸书》，卷VI，页35。

[136]《彼岸书》，卷VI，页34-35。译按：“合在旦夕之人向您致敬”（morituri tesalutant），为古罗马斗技场中之格斗者向罗马皇帝打招呼的传统用语。

[137]《彼岸书》，卷VI，页36。

[138]伯林本章所引《彼岸书》文字，大抵出于《暴风雨前》一篇，原篇为对话体，根据赫尔岑与当年莫斯科友人I.Galakhov的谈话写成，畅论历史，以及上起希腊七智者、罗马帝国，中经基督教世纪，下至维科（历史循环论）、卢梭（人生而自由）、启蒙运动等各种“违背人生自然条件、驰逐武断谬论”的哲学、宗教、政治学理与理想——世界与生命乱象之主源。“自然与历史之目的”是机缘与人类意志交互作用下的“你、我以及事物现状”，此外无非陷人于嗔怨失望之空想。人之要务，要将眼光稍降一格、收短一程，体认内在外在的实际限制，而惜取眼前，实事求是。——译注

[139]《彼岸书》，卷VI，页31。

[140]同上，卷VI，页32。

[141]同上，卷VI，页94。译按：卢梭“人生而自由”（“但处处受束缚”）一语，为《社会契约论》第一书第一章首句。

[142]此语引注[1]之引文，出自《彼岸书》“安慰”一章，中年医生与一女郎对话。女郎认为自由与独立是人类世世代代追求的目标，医生指自由与独立乃少数个人之理想，是某些社会阶层在特别幸运的环境下养成的倾向，卢梭之言，是以先验命题为事实，误特例为常理。同理，爱鱼者取鱼之骨架，指某些细骨虽实际完全无用，然其未稍有发展成足与翼之倾向，然后举飞鱼为证，谓“鱼类”非但天生欲飞，而且有时的确飞行。论者，如卢梭，谈人、历史、民族，多以飞鱼立论，理想非不崇高，于人非不厚爱，惜盘空远取、不切实际，非仅自取失败，而且贻害无穷。——译注

[143]《论意志自由》（‘Letter on the Freedom of the Will’），致其弟亚历山大书。《全集三十卷》，卷XX，页437-438。——译注

[144]《彼岸书》，《全集三十卷》，卷VI，页131。

[145]《彼岸书》，卷VI，页29。

[146]同上，卷VI，页51。

[147]《致老友书》，《全集三十卷》，卷XX，页584。

[148]同上，卷XX，页578。

[149]《彼岸书》，《全集三十卷》，卷VI，页472。

[150]《致老友书》，《全集三十卷》，卷XX，页578。

[151]《法意书简》，第十四信，《全集三十卷》，卷V，页211。

[152]《彼岸书》，《全集三十卷》，卷VI，页104。

[153]胡斯（John Hus或Huss，1372/1373-1415），波希米亚人，述作于中世纪与宗教改革之间的过渡期，为十五世纪最重要的捷克宗教改革家，心仪威克里夫（Wycliff）之说（在圣餐里，面包与酒仍是面包与酒，石化为圣体；圣经为基督教教义惟一来源；教皇无权代理教徒等）。胡斯毕生陷入基督教一三七八年起的内部“大分裂”及其间牵涉的政争，于一四一五年在康斯坦茨全教大会（1414-1418）中被诬为异端，受火刑而死。胡斯死，其波希米亚徒众群起抗争，绩倡改革；与教皇对立，兵戎相见，经过宗教改革高潮期、“三十年战争”。二十世纪的捷克新教仍有其余绪。——译注

[154]《法意书简》第十四，《全集三十卷》，卷V，页215-217。

[155]《彼岸书》，《全集三十卷》，卷VI，页58-59。

[156]《彼岸书》，卷VI，页110。

[157]同上，卷VI，页53。

[158]《致老友书》，同上，卷XX，页576。

[159]《往事与随想》，《全集三十卷》，卷VI，页70。

[160]《法意书简》第四，《全集三十卷》，卷V，页62。

[161]《彼岸书》，同上，卷VI，页36，91。

[162]同上，卷VI，页130。

[163]同上，卷VI，页131。

[164]同上，卷VI，页119。

[165]同上，卷VI，第120。

[166]《致老友书》，同上，卷XX，页588。

[167]同上。

[168]公共安全委员会（Committee of Public Security），法国大革命“国民会议”于一七九三年四月初成立的全国最高行政机构，先由丹东主持，六月以后，山岳党人取得政权，即由罗伯斯庇尔主持，以雅各宾分子主持，是恐怖统治（一七九三年九月至一七九四年七月）期间的独裁机构。——译注

[169]《致老友书》，《全集三十卷》，卷XX，页588-589。

[170]一八六〇年代初期，俄国革命气氛日益浓厚，配合一八六三年波兰之叛，愈加激烈，开始有革命团体出现，且付诸个人小型恐怖活动。一八六六年，卡拉科佐夫谋刺亚历山大二世，未成。车尔尼雪夫斯基曾有惟农民之斧头能解决问题之说。——译注

[171]一九〇三年，俄国社会民主党第二次大会，有一派主张民主原则并非绝对价值，应从属于党的需要，一切考虑，包括个人尊严，不得妨碍革命目标。见伯林《自由四论》附录，页207。——译注

[172]赫尔岑曾评论西方与俄国的对比：“那些政府……无论沦入多么低级的境地，斯宾诺莎犹未至于遭受充军之刑，莱辛也不曾挨鞭子或没入军籍。”（《彼岸书》，《全集三十卷》，卷VI，页15）在二十世纪，这种比较的力量看不出来。译按：赫尔岑由此认为，对道德力量与对个人的承认，“是欧洲生活的重大人性原则之一”。在俄国，则彼得大帝以来取法西欧，凡能模仿之处，模仿殆尽，惟个人仍受压制，言论自由仍被视为无礼、独立仍被视为颠覆——“道德上对权力的抑制，本能上对人权、思想权利、真理权利的承认”，并未输入。

[173]《彼岸书》，《全集三十卷》，卷VI，页126。

[174]Caliban，莎士比亚《暴风雨》中的精灵，具有智力，貌丑，性狡黠、残忍而实际，作风粗鄙，行事悖德邪门，但整体不失诗质魅力，《暴风雨》中由他发言之处，全用韵文。——译注

[175]《致奥加廖夫书》，一八六八年五月一至二日。

[176]《往事与随想》，《全集三十卷》，卷VI，页351。

[177]“革命观念在俄国的发展”（‘On the Development of Revolutionary Ideas in Russia’），《全集三十卷》，卷VII，页15。卢格颇以此说为侮辱，一八五四年获得此文德文版，在短评中严厉抗议。见P.Nerrlich编《卢格一八二五至一八八〇年间书信与日记》（Arnold Ruges Briefwechsel und Tagebuchbl!? tter aus den Jahren 1825-1880；Berlin，1886），卷二，页147-148。

[178]伯林所指列宁言论为何，待考。不过，列宁关于赫尔岑的议论，自以一九一二年（赫尔岑百龄）《社会民主党人报》29号所刊“纪念赫尔岑”短文最著名。列宁夹叙夹议，想“阐明这位在俄国革命的准备期起了伟大作用的作家的真正历史地位”，大意谓赫尔岑早年即觉醒而展开革命鼓动，是“俄国”社会主义，即“民粹主义”的创始人，而且“在国外创立了自由的俄文刊物，这是他的伟大功绩”。但他究竟是“地主贵族中的人”，虽鼓吹农民的解放，却曾寄希望于“上层”改革，向亚历山大写了许多“现在读起来真是令人作呕”的“甜言蜜语的书信”。一八四八年绝望于西欧革命以后，仍和他去国之年（一八四七）一样，不能在“俄国内部看见革命的人民”，因此“精神破产”，落入“深厚的怀疑论和悲观论”，无所寄托。他咒骂一八四八年出卖革命的自由主义，但“没有识破它的阶级本质”，此后，也没有了解“马克思以前各种社会主义的资产阶级民主实质”，遂更不了解历来“俄国革命的资产阶级性质”。这期间，他还把“没有丝毫社会主义气味”的村社制度错认为社会主义。所幸，他的怀疑论其实是“无产阶级严峻的、不屈不挠的……阶级斗争的转化形式”，所以，逝世前一年（一八六九），他终仍弃绝自由主义，视线“转向国际，转向马克思所领导的国际，转向已经开始集合无产阶级‘队伍’……的那个‘劳工世界’的国际”。依列宁之见，此后，经过车尔尼雪夫斯基，赫尔岑与“无产阶级这个惟一彻底革命的阶级”有如一脉相承。——译注

[179]赫尔岑绝望于西欧自由理想以后，返取俄国农村公社，以其为社会主义典范及俄国未来政治与社会制度的基础，artel即其中一种。关于artel的性质，说法甚多，赫尔岑自言有第一手知识，并极称其独立自主（官方无法干涉）与和谐互助；artel由不同公社来的建筑工、木匠及其余各种匠人组成，约数百人，时间一二年不等。期满，工人根据年来工作，依公决而分配所得产物；日常事务，亦由artel之组成分子共同负责，外界势力如政府、警察无法控制。见《致米什莱的公开信》。按，米什莱一八五一年为文批评俄国，赫尔岑起而反驳，将沙皇及其压制且落后的制度与俄国人民分开讨论，力言默默忍受暴政的俄国人民纯洁、无辜、神圣：“俄国的未来寓于农民，正如法国的再生寓于工人。”赫尔岑生长富贵家庭，目睹政府及他本身阶级的无能与苛虐，非常能了解农奴何以有那些著名的懒惰、冷漠、狡滑、酗酒行为。正义感极其锐利，同情之余，不免溢美，认为农奴在虐政里养成的这些自保习性底下，其实纯良如赤子。此外，赫尔岑对于农村公社里的多种弊端，也没有充分认识。赫尔岑终身善于打破一切学说主义的妄念，惟有自己这项执迷未能祛除。不过，将农民（或所谓被压迫与受屈辱者）美化、理想化，是十九世纪俄国文学与思想的一贯主题，托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基都未能免俗。别林斯基、屠格涅夫、契诃夫及高尔基可能是少数的例外。民粹主义大学生在一八七四年夏季“走入民间”，灵感大半得自赫尔岑，他引他们注意到村社组成。——译注

[180]《俄国人民与社会主义：致米什莱书》（'The Russian People and Socialism：Letter to Monsieur J.Michelet'），《全集三十卷》，卷VII，页330。

[181]《致〈平等〉杂志委员会》（'Letter to the Committee of the Journal L'Egalité'），《作品》（Oeuvres），J.Guillaume编，卷五（Paris，1911），页15。

[182]卢格在他关于巴枯宁的回忆里所引的句子，见《新自由报》（Neue Freie Presse），April/May 1876年。

[183]《对圣伊米尔谷工人的三次演说》（'Three Lectures to the Workers of Val de Saint-Imier'），收于J.Guillaume编《作品》，卷五，页231-232。

[184]巴枯宁，《拿鞭子的德国帝国与社会革命》（'The Knouto-German Empire and the Social Revolution'），《选集》（Izbrannye sochineniya），卷二（Petrograd/Moscow，1922），页235-236。

[185]同上，页236-238。

[186]见他一八六九年的宣传小册子《革命问题的一个陈述》（'A Statement of the Revolutionary Question'）；巴枯宁《演讲与宣言》（Rechi i vozzvaniya；Moscow，1906），页235-245。

[187]十七世纪，俄国农奴处境非人（以后皆如此），不堪沙皇、贵族、地主及教士剥削荼毒，乱象频生。一六六七年，拉辛聚合逃亡农奴、哥萨克人及投机之徒起事，在里海击败一支舰队，劫掠俄国船只，侵入波斯，回头沿伏尔加河烧毁，声明对地主、贵族及教士宣战。一六七一年被捕，不久处死。一七七三年，顿河地区的哥萨克人普加乔夫自称真命沙皇，起事于乌拉尔山区，宣言废止农奴制度、税赋及征兵制。乌拉尔山区、伏尔加河流域及里海一带农奴与下层各行人民群起来附，杀掠地主与教士。莫斯科震动，征剿无功。一七七四年，伏尔加河流域饥荒，普加乔夫声势大弱，旋遭部属出卖，解往莫斯科，受车裂之刑。以上二人叛乱不成，但抗暴英雄之名都长留民间。——译注

[188]V.A.Polonsky编，《巴枯宁传记资料》（Materialy dlya diografii M.Bakunina），卷三（Moscow，1928），页43。

[189]同上，页121。

[190]同上，页122-。

[191]在一八六二年十一月十日致屠格涅夫的一封信里，赫尔岑有'fatras bakuninskoi demagogii'（"巴枯宁煽言惑众的大杂烩"）一语，可谓允当。

[192]巴枯宁，《国家主义与无政府》，收于A.Lehning编《巴枯宁档案》（Archives Bakounine），卷三（Leiden，1967），页358。

[193]同上，页317。

[194]“我生性并非江湖郎中，”他在写给沙皇的信里说，“不过，这不自然而且不幸的困境（以事实言，我自己要对这困境负责）有时候使我不由自主，变成江湖郎中。”《巴枯宁传记资料》，卷一（Moscow，1923），页159。

[195]eudaimonia，希腊文，意为“生气活泼的精神幸福”。eu为“好”、“善”，daimōn为“灵”、“神”、“内在力量”等。此为亚里士多德用语，意指幸福。人有臻至充分的理性生活的潜力；一个人将这潜力实现于极致，并且充分表现他各种能力，斯之谓eudaimonia。如此寻求自我实现，是人的本质；个体充分实现其本质（理性），即是个体之“善”。见Peter A.Angeles编《哲学辞典》（Dictionery of Philosophy；New York：Barnes＆Noble Books，1981），‘eudaimonia’与‘good’条。——译注

[196]赫尔岑三岁的女儿与巴枯宁友善，呼其为“俄国熊”，赫尔岑也习惯跟着她叫他“俄国熊”。

[197]Richard Pipes所著《旧体制下的俄国》（Russia under the Old Regime；Weidenfeld and Nicolson初印，1974；Peregrine Books，1977；Penguin Books，1979），其第十章“知识阶层”（'The Intelligentsia'）说之甚详（页249-280）。intelligentsia一词起源于俄国，但字根为法文intelligence与德文Intelligenz。十九世纪上半叶，西欧以此词指社会中受过教育、经过启蒙、主张进步的分子。此词一八六〇年代进入俄国，俄人加以拉丁化，成intelligentsia，并有广狭、旧新二义。广义（旧义）指受过教育的阶级里享有公共位望的成员。不过，久而久之，此词从描述性与客观性，变成以规范性与主观性为主。一八七〇年代，抱持激进的哲学、政治、社会见解的年轻人坚持他们才能拥有intelligentsia之名。演变至一八九〇年代，“一个俄国人只受过教育、在公众生活里扮有一角，已不足intelligentsia资格，还必须坚决反对旧体制的整个政治与经济制度”。易言之，入知识阶层，等于当个革命分子。不过，intelligentsia指涉范围极为混乱。激进派给予此词的专限定义并不可取。许多抱持自由主义或甚至保守主义原则的人士也反抗当道独裁体制，但也不接受革命的意识形态。排除这些人于intelligentsia之外，违反史实。为求切实，Pipes以“谋求公众福利的献身感”为标准：“Intelligentsia的成员，或者一个intelligent，不只完全关心其个人福祉，至少还同等关怀、甚至更加关怀社会的福祉，并且愿意尽力谋求社会的利益。在此定义之下，一个人的教育水平与阶级身分是次要的。一受有良好教育且生活富裕之人自然比较能了解国家差错何在，并有所作为，但他未必肯立起而行。同时，单纯、半识字的工人，若努力掌握其社会如何作用，并致力于谋求社会福利，即是知识阶层之一员。是故，十九世纪末期，俄国有‘劳工阶级的知识阶层成员’、甚至‘农民知识阶层成员’之说。”——译注

[198]Anacharsis为古国锡西厄王Saulius（公元前六世纪）之弟，但有些史家怀疑其存在。Saulius派他出使希腊，极受尊重，希腊人称他代表“锡西厄人的雄辩”。据希腊史家希罗多德记载，安纳卡西斯遍游异国，返回锡西厄，或因试图引进外国信仰，或因恋慕希腊习俗，而丧生于锡西厄人之手。——译注

[199]主要是新约“马太福音”5-7的“山上宝训”；“不要抵抗邪恶”，语出5：39。——译注

[200]希波克拉底（460-377BC），希腊名医，对医学发展、理想及伦理有长远影响，一般称为医学之父。其传世《全集》中（许多为后人所托），有一套医科教师与学生守则，通称“希波克拉底誓言”，医科学生毕业之际，常须依此立誓。誓文分两部分，第一部分条列医科师生彼此的义务；第二部分要医生善用能力与判断，例如非有益之药方不开，力避伤害，并谨慎生活、尽忠执业等。——译注

[201]此辈当指所谓“六十年代人”，即“四十年代人”下一代的社会主义激进与革命分子而言。别林斯基对文学本身颇为尊重，但他在真理、历史进步、人性、观念的功能、社会本质，以及个体与社会的关系方面的看法有浓厚的政治化与道德化倾向，有喧宾夺主之势，后辈青年才气远逊，以不学为高、以偏激为尚，断章取义，引其说为社会行动与革命文学理据。革命以后的苏联政府亦择取其说，作为所谓“社会主义现实主义”的核心基础。关于别林斯基被“粗糙化”的详情，Rufus W.Mathewson，Jr.名著《俄国文学里的正面英雄》（The Positive Hero in Russian Literature；Stanford：stanford University Press，1958；1975再版）说之甚明，“别林斯基”一章所论尤精，可以补足伯林此处以及下篇“别林斯基”未尽之义。——译注

[202]纳杰日金所编刊物即为一八三六年因刊载恰达耶夫《哲学书简》而遭查禁的《望远镜》。案发以后，他被放逐。——译注

[203]语出弗吉妮亚·伍尔芙《现代小说》一文。“生命……是一个光环，一个半透明的封袋，从意识之始至终，包着我们。”——译注

[204]即前面《俄国与一八四八》所提到的《与友人书简选》。——译注

[205]果戈里在名著《死魂灵》中立志揭露“世人闻所未闻的俄国灵魂富藏”，但书未成而身亡。他梦想这笔富藏、盛称农奴之美德，但他基本理想是要使农奴永保欺侮既有状态，以保此美德，似乎与沙皇政策殊途同归。《与友人书简选》更进一步，判定农民不应该受教育、教士的话比一切书本更有用，并且，对地主再三致意，要他们发挥智慧，善持立场，使农民谨守本分。在对待农奴方面，此书成为最直接明快的保守立场宣言。其中有一段以宗教立论（“俄国人民是世界上最具宗教心的民族”），颇为有名，值得引述，以见一斑：他劝地主“在真理兼合法层次履行地主职责。首先，召集农民，向他们解释你是什么、他们又是什么；说，你是他们上面的地主，并非因为你要统治、当地主，而是因为你已经是地主，因为你生来就是地主，因为你如果变换立场，上帝会惩罚你——因为人人必须以其本分、而非以他人身分服事上帝，正如他们既然在权威下出生，就必须依出身而顺服那个权威，从一而终，因为没有哪个权威不是上帝授予的。说完，你要当场出示福音书，让他们人人眼见为信。其次，告诉他们，你所以强迫他们劳动工作，绝非因为你需钱享乐——为了证明此点，你要当他们面烧掉一些钞票，让他们实际见得金钱对你毫无意义。告诉他们，你强迫他们工作，因为上帝规定人在劳苦和汗水里赚取面包，说完，你要当下把《圣经》那段文字念给

他们，好让他们明白。告诉他们全盘真相：上帝要你为村中每个恶棍负责，所以你尽力确保他们不但为你、而且为他们自己而诚实工作；因为你知道、他们也知道，只要农人懒惰，什么事都干得出来——会变成小偷、醉鬼，他会毁掉他的灵魂，使你没法向上帝交代。讲完每一点，你都要当场拿《圣经》里的话来证实，用手指把上面的字母一个一个指给他们看清楚；要他们在胸前画十字，打躬到地，并且亲吻写明这些话的《圣经》。总而言之，教他们看清楚，你所做关于他们的一切，都是遵承上帝旨意，既不是依照欧洲什么妄念，也不是依据你一己的狂想而来。”引自Nicholas V.Riasahovsky著《农民问题》（‘Afterword：The Problem of the Peasant’），收于Wayne S.Vucinich编《十九世纪俄国的农民》（The Peasant in Nineteenth-Century Russia：Stanford：Stanford University Press，1968），页276-277。——译注

[206]“该做什么”或“怎么办”，是响彻十九世纪俄国的大问题，赫尔岑（1874）、车尔尼雪夫斯基（1863）、陀思妥耶夫斯基[《罪与罚》女主角索尼娅问]、托尔斯泰（1882-1886）、列宁（1903）都曾以此问题为书名，其提法与解法也代表了各人、各时代改革者或革命派的思想路数。——译注

[207]在《过去与现在》（Past and Present）里，卡莱尔批评他同代的地主贵族和法国大革命前的法国贵族一样不顾民瘼，怠忽天职（他认为贵族的天职是善用自己的权力，使自己成为一个主动而负责的统治阶级），耽于无为，徒享特权，因此成为不务正业的玩票贵族（dilettante）。后世称贵族为dilettante，多祖此意。——译注

[208]费加罗角色早见于罗马时代喜剧，但近代由博马舍所作《塞维利亚的理发师》与《费加罗的婚礼》两部戏剧而驰名。剧中，费加罗是巴托洛医生的理发师兼药剂师，人微位卑而慧黠善良，智赚主人。《费加罗的婚礼》结尾，他与父母相认、娶美妻，并获赠巨资。全剧充满讽刺，贵族与下层阶级的价值有明显对比。莫扎特后来由此剧汲取灵感，作成同名歌剧，更直言批评贵族特权，可以视为一七八九年法国大革命中社会动荡的先声。

[209]集体平庸，穆勒所用原文为'collective mediocrity'，见其《论自由》（On Liberty），第二章“论个体性——作为幸福的要素之一”（'Of Individuality, as one of the Elements of Well-being'）。

[210]obshchina或mir，一般英译为village commune（村社），为俄国最悠久、最重要的农民组织，据John Maynard在《俄国农民及其他研究》（The Russian Peasant and Other Studies）中的最简明定义，指“地权公有，但由个人分享并耕作”。然其详细性质、起源、运作、功能，言人人殊，久为十九世纪俄国知识界的激烈论题。obshchina的意义，赫尔岑有主观但不失经验基础的描述，是《俄国人民与社会主义》（即《致米什莱的公开信》）。至于专题研究，请参考Francis M.Watters著《农民与村落公社》（‘The Peasant and the Village Commune’），极为完备，收于《十九世纪俄国的农民》，页133-157。

[211]一八七四年“走入民间”去唤醒农民革命意识的数千青年发现农民只为身家谋，只

要鲜衣养食以及地主身分。一八六一年农奴“解放令”颁布前，农民一直引颈■望，以为土地将全面免费放领。“解放令”颁布，他们大失所望，但并未死心。除少数骚乱，仍继续在日渐恶化的处境中苦等沙皇带来转机。见《十九世纪俄国的农民》“农民与解放”（‘The Peasant and the Emancipation’），页41-71。所求有天壤之别，民粹主义青年严重受挫，其来有自。俄国农民由种种条件积久而成的深重保守与现实性格，为论者所共见。韦伯研究俄国问题极有心得，在此可以借重。他也注意到俄国农民对土地重新分配以外的任何改革全无兴趣。他们的要求“几乎纯属经济层面的要求”。他怀疑“这些大众如何会有动机参加一个超出纯粹物质要求的运动”。根据近代欧洲革命的经验，农民也可能起事，但“一旦其直接的经济要求获得满足，就会从最彻底的激进主义转入一种冷感或政治反动状态”。自由人士可以发动农民来协助民主与议会等理想，但沙皇也可能故示小惠，及时以“土地封住他们的嘴”；或者，即使农民自行夺得土地，“他们对宪政改革的任何兴趣仍将就此烟消云散”。因此，韦伯认为农民在政治上不会是自由民主的忠诚支持者。他们可能促成沙皇体制的推翻，但他们不足为议会建制的任何长期基础。但David Bentham《韦伯与近代政治理论》（Max Weber and the Theory of Modern Politics），“社会、阶级与国家：俄国”（'Soiety, Class and State：Russia'），页188-189（George Allen＆Unwin Ltd初版，1974；Cambridge：Polity Press二版，1985）。韦伯上述见解，出于他对一九〇五与一九一七年俄国革命期间“议会政府”与“资产阶级民主”面临的各种困难条件的研究，不过，移用于一八七〇年代民粹主义者所遭遇农民的问题，似乎同样中肯。

[212]L.H.Haimson收录俄国雅各宾主义理论家特卡乔夫在杂志上的一段话：“所以我们不能等待。所以我们认定俄国真的不能不来一场革命，而且现在就来。我们不容推延，不容姑息。眼前不做，就要留到长远的未来，而且可能留个永久！现在，条件有利于我们；十年、二十年以后，将成无从措手之势。”特卡乔夫主张由一群受过训练、纪律严格、绝对服从领导的“职业革命家”集团来执行这场革命。列宁认识马克思主义以前，已先受特卡乔夫这个观念影响。上引言论，见Lichtheim《社会主义简史》，页159。

[213]编者注：阿卡狄亚（Arcadia）为古希腊一地区，以居民生活淳朴、幸福而著称，引申为田园牧歌式之同义词，有类于中国之桃花源。

[214]数载研议，于一八六一年颁布的“解放令”本是当局迫于形势而作权宜运用，举棋不定，收多于放，成为积怨蓄祸之源。车尔尼雪夫斯基等激进人士认为农民应得自由，拥有全部土地。因此抨击“解放令”为一大骗局。于是，正如赫尔岑等“四十年代人”痛斥西欧自由主义者出卖一八四八年革命，六十年代人如今指责“四十年代人”不够认真，出卖理想，没有尽力争取彻底改革。赫尔岑指车尔尼雪夫斯基一辈挑剔成性。车尔尼雪夫斯基称赫尔岑为“长毛象的残骸”，过时、无用。车尔尼雪夫斯基之语，见Richard Pipes《旧体制下的俄国》。

[215]在Il populismo russo里——英文版名称为《革命之根》（Roots of Revolution；London，1960）——Franco Venturi恰当地引述民粹主义者的统计（似乎相当近实的

统计）：一八六〇年代，农民与地主的比例为341：1，拥有土地之比为1：112，收入之比为2.5：97.5；至于工业，城市工人与农民之比为1：100。以这些数字而言，马克思断定他的预测适用于西方经济，而不必然适用于俄国经济，也许就不足为奇了，虽然他的俄国门徒忽视他这项让步，而坚持资本主义已在俄国大步迈进，不久就会消除俄国与西方的差异。普列汉诺夫（他坚决否认车尔尼雪夫斯基是民粹主义者）用心经营他们这个理论，列宁则据此理论而行动。

[216]论者通常认为俄国有两个：占人口绝大多数的农民（奴）是一国，地主与贵族是一国，除了主奴关系，几乎毫不相通。农民为奴数百年，虽大小骚动不断，但大致习于宿命或世故而隐忍，对一切器物与制度的改变，不问动机，多怀疑、冷漠、鄙视处之。知识分子有心接近，但对农民的了解也虚幻不实，遂亦无功。《十九世纪俄国的农民》“文学里的农民”（‘The Peasant in Literature’，页230-262）与“农民问题”（‘The Problem of the Peasant’，页263-284）二章说此甚详。托尔斯泰《安娜·卡列尼娜》极力描写改革心切的列文所遭于农民的挫折，颇为真实生动。宗教方面，俄国正教连续坐视农民沦于农奴，与专制独裁相互利用，为当局提供意识形态与宗教根据，而成为国家统治工具。其教士固然不乏忠于牧民职守者，但多无知且腐化，酗酒、贪财，是普遍现象，为村民所笑。农民亦绝多文盲，不能读经，虽虔诚且谨守仪式，但于教义近完全无知（谨守仪式，也不是明白仪式意义，而是认为仪式有神秘的好处）。别林斯基曾说俄国人最无宗教心，口念天主，而抓耳搔腮，更以圣像为锅盖。此语或许夸张，但契诃夫所谓“信者甚多、解者甚少”，论者咸以为知言。

[217]见《革命之根》。

[218]托尔斯泰一九〇三年前后，作《莎士比亚与戏剧》一文，以基督教观点，认为莎士比亚“不是艺术家”，技巧拙劣，作品旨趣“低级且不道德”，其名声全由历代无知批评家与读者吹捧而来。见Frank Kermode编《近四世纪的莎士比亚批评》（Four Centuries of Shakespearian Criticism, New York：Avon Books，1965）。一八九八年，作《何谓艺术？》（What is Art？或译《艺术论》），以基督教为艺术准则，并认为能感染人（主要指劳工、农民）者，才是艺术。准此，莎士比亚、但丁、歌德、贝多芬等古今人物都在贬斥之列，瓦格纳每作瞎说呓语、伪造艺术、是催眠家。——译注

[219]在他所见，教育是“一种以人性对平等的需求，以颠扑不破的教育进步定律为基础的活动”。据他的诠释，教育是知识的不断平等化：知识永远在增长，因为我们知道孩子所不知之事；此外，每一代知道上一代教给它的事情，而不知道后代会想到的事情。这平等，是教人者与受教育者间的平等；他认为，教人者与受教育双方对平等的欲求，本身就是进步的泉源——他所谓进步，是“知识的增进”，而这知识是指关于人之实然与人之应然的知识而言。

[220]托尔斯泰喜读狄更斯，曾举《大卫·科波菲尔》为影响他最重大的作品之一。儿童素为狄更斯小说要角。《艰难时世》里，狄更斯借书中马戏团里的人性自然发挥与亲和圆融的人际关系，表达他的社会理想，主张以良知、良能及直觉为法门的教育，讽

刺并批判工业时代功利主义事实至上的所谓进步教育方法，堪称绝唱。第二章“谋杀天真儿童”，写凡事只看“事实和计算”的教师“有一支尺和一具天平，口袋里一张九九乘法表，随时随地测量人性，告诉你人性是什么。人性只是数目字的问题，简单的算术题”。格拉德格林德要学生给“马”下定义，其定义之荒唐，狄更斯写来极为传神，与下文托尔斯泰描写德国教师，手法相同。——译注

[221]托尔斯泰一八六二年（三十四岁）娶索尼娅·安德列耶夫娜·别尔斯为妻。此后十五年，搁置教育活动，专心家庭生活，大致可称幸福，得子女十三人，并大力经营亚斯纳亚·波里亚纳家产事业，欣欣向荣，且重新操觚，写成《战争与和平》（1863-1869）与《安娜·卡列尼娜》（1873-1877）两部长篇小说。——译注

[222]托尔斯泰第一本叙事体作品为《童年》（1852），交由涅克拉索夫主编的《现代人》发表。交稿以前，对于自己有无作家才力，犹颇为疑惑。及接获涅克拉索夫赞语，“几乎乐极而痴呆”。其后，三个《塞瓦斯托波尔》故事问世（1855-1856），声名大噪，遂断定文学是他此生惟一可能的志业。——译注

[223]Balaam为美索不达米亚先知，应摩押王巴勒（Balak）之召，诅咒以色列人。巴兰前往以色列营地，但途中遇见耶和华所派天使，巴兰所骑驴子认出天使。巴兰继续前进，但不是去诅咒，而是去祝福以色列人。事见旧约“民数记”页22-24。——译注

[224]一八三二年夏，圣彼得堡发生霍乱时疫，期间，成群暴民攻击一所临时医院，杀害数名医生，并使总督Peter Essen伯爵溃无所措。沙皇尼古拉一世亲驾广场，严词训斥，使五千余民众慑服下跪（十九世纪的俄国大致仍分为两个社会，文化判然：一边是农民，一边是贵族、官吏、地主、知识分子；对于后一个世界，农民冷漠、仇视鄙夷，兼而有之，惟对沙皇则一贯心怀敬畏——并非敬畏特定的沙皇其人，而是敬畏作为上帝在人世间的代理者的偶像）。——译注

[225]Wanda（Louise）Landowska（1879-1959），波兰籍大键琴理论家兼演奏家，为二十世纪大键琴复兴之创始者。第二次世界大战以前，为十七、十八世纪大键琴音乐的权威注释者，与丈夫合著《古代音乐》（Musique ancienne，1909）一书。——译注

[226]莫泊桑有一名言，说：艺术家之要务，不是使人欢乐、愉悦、动心、警醒，或使读者做梦、反省、哭、笑、颤抖，而是“以最合乎你气质的形式，创造美的事物”。托尔斯泰引述此语，义愤填膺。

[227]《波利库什卡》是托尔斯泰盛产教育论文时期的作品，是他最佳短篇小说之一。米哈伊洛夫斯基主张，依托尔斯泰的写法，主角之死，其究竟原因，是那位用心良好但虚荣且愚蠢的地主任意干预她手下农民的生活所致。此说甚能令人信服。

[228]编者注：Bildung为德文，有“教养”、“形成”、“教化”之意。

[229]有些马克思主义批评家，尤其卢卡奇，认为这些矛盾是俄国封建制度之危机在艺

术上的表现，又因托尔斯泰反映了农民的困境，故这些矛盾也特别是农民处境之危机在艺术上的表达。我觉得，并认为托尔斯泰的世界毁灭，他的两难困局应该也会过去，是过分乐观的看法。读者不妨自行判断是否如此。译按：托尔斯泰的矛盾，卢卡奇附从列宁，视为俄国十月革命以前社会内部矛盾的反映，见他一九三六年的文章《托尔斯泰与现实主义的发展》（‘Tolstoy and the Development of Realism’），收于《欧洲现实主义研究》（Studies in European Realism），Edith Bone译（London：The Merlin Press，1972；1978重印）。

[230]别林斯基所用字眼——samoderzhavie（译按：君主专制）、pravoslavie（译按：东正教义），以及narodnost（译按：民族性）——回应着尼古拉一世在位初期一个教育部长所制造的官定爱国公式（译按：此教育部长即乌瓦罗夫，请查本书“俄国与一八四八年”章注[15]）；在这条公式里，最后一字——narodnost——显然是做为德文Volkstum（译按：民风、国粹、国俗、国民性）的俄文对等字，至其用意，是以一般人民的传统“民间风习”（folkways），对比西方启蒙影响下的“自作聪明之徒”所做的“人为”建构。在实际层面，此字广指官定爱国主义，兼含农奴、阶级秩序等建制，以及内心服从皇帝及其政府的义务。别林斯基这封公开信，痛斥果戈里在“心口如一或言不由衷之中”利用其天才为蒙昧主义与反动势力效命。陀思妥耶夫斯基被捕并判死刑，罪名就是在某颠覆团体的一次秘密集会里宣读这封信。

[231]Sirens，希腊神话中之女妖，音美善歌，使水手忘形而舟毁人亡，奥德修斯路经其地，令水手以蜡塞耳，始安然脱险，见《奥德赛》第十二章。——译注

[232]一八八三年十月一日《演说》（Discours）的原文，请看I.Tourguéneff《后期作品》（Oeuvres dernières），第二版（Paris，1885），页297-302。

[233]引自V.G.Korolenko的文章《冈察洛夫与“年轻的一代”》（'I.A.Goncharov i"molodoe pokolenie"'），收于《全集》（Polnoe sobranie sochinenii, Petrograd，1914），卷九，页324；见《俄国批评家屠格涅夫》（Turgenev v russkoi kritike；Moscow，1953），页527。

[234]编者注：Savonarola（1452-1498），为意大利文艺复兴时期反罗马教会的宗教领袖，曾短期统治佛罗伦萨，后被火刑处死。

[235]见Sbornik Pushkinskogo doma na 1923 god（Petrograd，1922），页288-289（一八八一年，致K.P.Pobedonostsev书）。

[236]即牛津的谢尔登剧院（Sheldonian Theatre）。一九七〇年十一月十二日，我在此演讲，当时讲稿比本文稍有缩减。

[237]Ludwig Pietsch根据屠格涅夫对他所述，记下此事。见《外国批评家笔下的屠格涅夫》（Inostrannaya kritika o Turgeneve：St Petersburg，1884），页147。索洛维耶夫（E.A.Soloviev）引述Pietsch所记，见《屠格涅夫：生平与文学活动》（I.S.Turgenev Ego zhizn'i literaturnaya deyatel'nost'；Kazan，1922），页39-40。穆

里耶（J.Mourier）又引述索洛维耶夫所记。穆里耶显然误会索洛维耶夫之文，认为其中所指女人乃屠格涅夫之母。穆里耶，《斯帕斯科伊庄园时期的屠格涅夫》（Ivan Serguéiévitch Tourgueneff-Spasskoé，St Petersburg，1899），页28。译按：Pietsch将《父与子》译为德文。

[238]《论批评》（'"Rech"o kritike'），《全集》，卷六（Moscow，1955），页267，269。

[239]致Vasily Botkin书，一八五五年六月二十九日。屠格涅夫，《全集与书信》（Polnoe sobranie sochinenii i pisem；Moscow/Leningrad，1960-68），《书信》卷二，页282。若无另外说明，以下所引屠格涅夫信件概出于此。

[240]一八五八年一月二十九日致托尔斯泰。

[241]一八五八年四月八日致托尔斯泰。

[242]在回忆录里，屠格涅夫以他特有的那种经常告罪的自嘲和性情，写说："疑虑折磨他[别林斯基]，使他寝食不宁，死命啃啮他，焚烧他，他不肯放怀忘事，浑然不知疲惫……他的精诚感染到我，他的火烧到我身上来，事情的重要性使我也全神贯注；不过，剧谈两三个钟头以后，我往往就软弱下来，青年的轻浮发生作用，我想休息，开始游心于散步、餐点……"《文学与生活的回忆》（Literaturnye i zhiteiskie vospominaniya；Leningrad，1934），页79。

[243]赫尔岑《结束与开始》（'Kontsy i nachala'），第一书简，1862。《全集》卷十六，页133。

[244]一八六二年十一月八日致赫尔岑书。

[245]同上。关于这个题目，见M.Dragomanov编《卡维林与屠格涅夫给赫尔岑的书信》（Pis'ma K.D.Kavelina i I.S.Turgeneva k A.I.Gertsenu；Geneva，1892）中，屠格涅夫在一八六二至一八六三年的书信。

[246]一八六二年十一月八日致赫尔岑。

[247]一八八〇年为小说集所写引言，《全集与书信》，《作品》，卷十二，页303。若无另指，以下所引屠格涅夫作品都出于此书。

[248]典出《哈姆雷特》III，II，页23-24，见Arden版《莎士比亚作品》（The Arden Edition of the Works of William Shakespeare）。原文作'to show virtue her feature……and the very age and body of the time his form and pressure'：'his'作'its'解；'body'为"本质与攸关生命之要处"；'form'为"像"（likeness）；'pressure'，莎氏常指压物于蜡而得的印迹像痕（impression）。见上引版本《哈姆雷特》页288注解。梁实秋先生译为"时代的形形色色"。——译注

[249]见注[5]。

[250]《片面画像》（Partial Portraits；London，1888），页296-297。关于詹姆斯对屠格涅夫的看法，另外请参考《小说的艺术》（The Art of Fiction；Oxford，1948）。

[251]十九世纪俄国读者仍在文学作品里寻求道德启发与人生及行为指南，作家亦自觉必须严断是非、明表好恶。屠格涅夫取法西方的客观标准，不免解人难觅，遇重大敏感的时代问题，更深遭知识界与一般读者误会（在《父与子》中，由于他自己对巴札洛夫及其观念的态度也模棱不清，问题尤其辣手）。“……作者对‘巴札洛夫’采取一种批判的、客观的态度……作者对他所创角色的态度使读者困惑了：如果一个作者把他假想的角色当作活生生的人处理，也就是说，如果他在那个角色的坏的一面以外，还看出、并且表现其好的一面，以及最要命的一点，要是作者对他的孩子没有流露斩钉截铁的同情或反感，读者就不安、轻易陷入困惑，甚至懊恼不甘：他怒气横生，作者居然请他不要蹈袭旧辙熟路，走自己找的路。‘我何必这么麻烦……再说，要作者告诉我对某某角色应该作何看法，或者他自己对他作何看法，难道过分么？’”见屠格涅夫《关于〈父与子〉》一文。——译注

[252]拉奥孔，希腊神话人物，阿波罗之祭司，未能独身，生二子，而触怒阿波罗。特洛伊围城之役，希腊人制作木马为入城之计，拉奥孔独排众议，劝特洛伊人不可相信希腊人任何礼物，力言木马包藏诡计。众说纷纭之际，拉奥孔在海滩屠牛祭神，阿波罗遣二巨蛇，绞杀父子三人。特洛伊人大惧，以天命不可违，遂迎木马入城。《伊尼亚特》第二章中，作者维吉尔假主角埃涅阿斯之口，说此事甚详。拉奥孔遇难情状之雕刻，痛苦挣扎，栩栩如生，为千古名作，经德人莱辛诠释，声名更威。——译注

[253]富于批判力的友人赫尔岑说屠格涅夫“仿《圣经》之意——以他自己的形象”创造罗亭。他又说：“罗亭是屠格涅夫第二，加上（naslushavshiisya）许多……巴枯宁的哲学口头禅。”《全集》卷二，页359。

[254]一八六〇年那篇评论原文里[译注：篇名《真正的白天何时到来？》（'When Will the Day Come？）']，并无此句。在杜勃罗留波夫去世（译注：一八六一年）后两年出版的论文集里才收录。见《真的一天何时到来？》（'Kogda zhe pridet nastoyashchii den？'），《全集》，卷六（Moscow，1963），页126。

[255]赫尔岑，《全集》卷十四，页322。

[256]车尔尼雪夫斯基回忆之言，引述于《当代人回忆中的屠格涅夫》（I.S.Turgenev v vospominaniyakh sovremennikov；Moscow，1960），卷一，页356。车尔尼雪夫斯基堂兄弟，Pypin收集六十年代激进运动的资料，车氏应他所请，说此往事，时在一八八四年，已隔多年，但我们没有理由怀疑确有其事。

[257]同上，页358。

[258]即《俄国导报》。——译注

[259]此为屠格涅夫原来附加于《父与子》但后来割舍的短铭。见A.Mazon，《屠格涅夫的巴黎手稿》（Manuscrits parisiens d'Ivan Tourguénev；Paris，1930），页64-65。

[260]一八七六年一月十五日致萨尔蒂科夫。译按：《父与子》交稿期间与出版以后，主角巴札洛夫引起各方热烈争议，上一辈认为屠格涅夫借此讽刺上辈、取悦青年，下辈指他谄媚上辈、侮辱青年。屠格涅夫不断公开撰文或致书友人，辩白立场。比较公允者接受屠氏之说，认为他并未偏袒或曲解，而是在不知不觉、身不由己中写出了时代问题与上下两辈的真相。伯林此处所引书信文字之上句即为"我也说不清我怎么把他写成这样"。

[261]据经济学家Lujo Brentano，马克思写过一封信给英国朋友Beesly教授。索雷尔断言信中有此一语[《关于暴力的思考》（Réflexions sur la violence），第七版；Paris，1930；p.199注[2]。我遍查已出版的马克思书信集，未见此语。

[262]屠格涅夫称此书为《力与物》（Stoff und Kreft）。译按：见《父与子》第十章。

[263]一八六二年四月二十六日至K.K.Sluchevsky。译按：所谓"因为站在未来的门前而命定毁灭"，指巴札洛夫之类在当时尚无容身之地。皮萨列夫即言，他"不会有事作，也不会有幸福"；René Wellek曾说，在当时，理性处事与满怀希望如巴札洛夫，死亡是"必然且逻辑"的下场。

[264]《父与子》（'Ottsy i deti'），《时代》（Vremya）1862，No.4，页58-84。另外，见他谈屠格涅夫的几篇文章，收于《屠格涅夫与托尔斯泰所受的批评（一八六二—一八八五）》[Kriticheskie Stat'i ob I.S.Turgeneve i L.N.Tolstom（1862-1885）；St Petersburg，1885]。

[265]《当代人回忆中的屠格涅夫》，卷一，页343。

[266]同上，页343-344。

[267]致屠格涅夫书；见屠格涅夫《文学与生活的回忆》，页158。

[268]见安东诺维奇《现代魔王》（'Asmodey nashego vremeni'），《现代人》，一八六二年三月，页65-114；又见V.G.Bazanov《屠格涅夫与反虚无主义小说》（'Turgenev i antinigilisticheskii roman'），《卡累利阿》（Kareliya, Petrozavodsk，1940）卷四，页160。另见V.A.Zelinsky《屠格涅夫小说〈父与子〉的评析》（Kritischeskie razbory romana'Ottsy i deti'I.S.Turgeneva；Moscow，1894），以及V.Tukhomitsky《巴札洛夫的原型》（'Prototipy Bazarova'），《真理》（Kpravde；Moscow，1904），页227-285。

[269]一八六九年六月三日致L.Pietsch书。

[270]《关于〈父与子〉》（1869），收于《文学与生活的回忆》，页157-159。

[271]例如《黄蜂》杂志（Osa；1683，No.7）。见M.M.Klevensky《屠格涅夫的讽刺画与讽拟》（‘Ivan Sergeevich Turgenev v Karikaturakh i parodiyakh’），收入《过去的声音》（Golos minuvshego，1918 Nos 1-3，页185-218），以及《米纳耶夫的抒情诗与颂歌》（Dumy i pesni D.D.Minaeva；St Petersburg，1863）。译按：靡菲斯特就是歌德《浮士德》里那个对愚弱但挣扎上达的人类冷嘲热讽、自称否定一切的魔鬼主角（the spirit that denies）。

[272]皮萨列夫《巴札洛夫》（‘Bazarov’），刊于《俄罗斯语文》一八六二年第三号，收于《全集》（St Petersburg，1901），卷二，页379-428；又见其《现实》（‘Reality’）（1864），同上，卷四，页1-146。此处也许可为有兴趣于俄国激进观念之历史者指出，车尔尼雪夫斯基著名的说教小说《怎么办？》后《父与子》一年问世，关于巴札洛夫的争议对书中主角拉霍美托夫的创造可能有影响，不过，说拉霍美托夫不但是对巴札洛夫的“回答”，而且是屠格涅夫这位角色的“正面”版（此书最近一个英译本的导论即持此说），则属无根之见。皮萨列夫认同巴札洛夫，这认同标出了两个立场的歧异：一边是《俄罗斯语文》派、“虚无主义者”及其一八六〇年代新雅各宾盟友（以特卡乔夫与涅恰耶夫为极致）的理性自我主义与潜在精英主义，一边是《现代人》一派倾向于利他主义与纯正平等主义的社会主义，以及七十年代民粹主义者比较深切的公民责任感——这后一派，屠格涅夫在《处女地》里曾试加描述，但不完全成功[见Joseph Frank，《车尔尼雪夫斯基：一个俄国乌托邦》（‘N.G.Chernyshevsky：A Russian Utopia’），刊于《南方评论》（The Southern Review）一九六七年冬季号，页68-84]。这个歧异，在一八七〇年代特卡乔夫与拉夫洛夫的著名论战里最明显可见。至少有一项资料说，屠格涅夫并不否认巴札洛夫和拉米托夫可以是根据同一人为“模型”而来；但是，尽管如此，巴札洛夫所以具有重大的历史意义，并非因为他先出而成拉米托夫的原始反面，而是因为他乃拉米托夫的反面之一。就此而论，安东诺维奇的愤怒抨击，以及后来Shelgunov的抨击，无论是多么过火或没有价值的批评，都并非全无根据。

[273]一八六一年九月二十六日致屠格涅夫，V.A.Arkhipov引述于《屠格涅夫小说〈父与子〉的创作历史》一文（‘K tvorcheskoi istorii romana I.S.Turgeneva Ottsy i deti’），刊于莫斯科《俄国文学》（Russkaya literatura），1958，No.I，页148。译按：莱比锡素为德国工商业与思想文化重镇，出版业亦极发达。每年一度的春季博览会是国际盛事。

[274]同上。

[275]同上，见147。

[276]《屠格涅夫的小说及其所受批评》（'Roman Turgeneva i ego kritiki'），《俄国

前锋报》，May 1862，页393-426。又见《谈我们的虚无主义——关于屠格涅夫的小说》（'O nashem nigilizme.Po povodu romana Turgeneva'），同上，July 1862，页402-426。

[277]赫尔岑，《再论巴札洛夫》（‘Eshche raz Bazarov’），《全集》卷二十，页339。

[278]同上。

[279]即莎士比亚名剧《威尼斯商人》里的犹太人夏洛克。——译注

[280]这三个拜伦角色可见于同名诗作《Lara》（1813）、《The Giaour》（1812）、《Child Harold’s Pilgrimage》（1812-1818）。——译注

[281]《全集》卷十一，页351。译按：赫尔岑此处除抨击六十年代人，可能亦不无暗斥巴枯宁之意。巴枯宁尝谓，凡虚伪的事物都必须摧毁，毫无例外、毫无怜悯，才能使真理胜利。一八四二年曾说：“让我们信任永恒的破坏与摧毁精神，因为这精神是深不可测、永远创造的生命本源。破坏的欲望也就是创造的欲望。”George Lichtheim引述于《社会主义简史》页134（书见“赫尔岑与巴枯宁论个人自由”注[60]）。

[282]《父与子》当时所引起的反应，有一篇完整的分析，见"Z"（E.F.Zarin）《切中肯綮，一针见血》（‘Ne v brov, a v glaz'），《讲座丛书录》（Biblioteka dlya chteniya），1862 No.4，页21-55。

[283]琅瑣这方面的文献多属辩论之作，所涉层次不一而足。其最具代表性者之中，不妨列出以下数家：V.V.Vorovsky名作《两种虚无主义：巴札洛夫与沙宁》（‘Dva nigilizma：Bazarov i Sanin’；1909），《全集》（Moscow，1931）卷二，页74-100；V.P.Kin之文，收于《文学与马克思主义》（Literatura i marksizm）卷六（Moscow，1929），页71-116；L.V.Pumpyansky，《〈父与子〉，历史文学漫谈》（'Ottsy i deti, Istorikoliteraturnyi ocherk'）收于屠格涅夫《全集》（Moscow/Liningrad，1939）No.6，页167-186；I.K.Ippolit，《列宁论屠格涅夫》（Lenin o Turgeneve；Moscow，1934）；I.I.Veksler，《屠格涅夫与一八六〇年代的政治冲突》（I.S.Turgenev i politcheskaya bor'ba shestidesyatykh godov；Moscow/Leningrad，1935）；V.A.Arkhipov之文，刊于《俄国文学》1958 No.I，页132-162；G.A.Byaly之文，刊于《新世界》（Novyi Mir），Moscow，1958 No.8，页255-259；A.I.Batyuto，《屠格涅夫，一八一八—一八八三—一九五八：资料收编》（I.S.Turgenev，1818-1883-1958：stat'i i materialy；Orel，1960），页77-95；P.G.Pustovoit，《屠格涅夫小说〈父与子〉与一八六〇年代的思想冲突》（Roman I.S.Turgeneva Ottsy i deti i ideinaya bor’ba 60kh godov XIX veka；Moscow，1960）；N.Chernov，刊于莫斯科《文学问题》的文章（Voprosy literatury；1961 No.8，页188-193；William Egerton刊于《俄国文学》的文章（1967 No.1），页149-154。这场绵延不绝的争论，以上所举只是采样。列宁曾严指屠格涅夫的看法与德

国右翼社会民主人士相似，诸家遂相继援引列宁此说，或鼓吹或驳斥巴札洛夫为布尔什维克行动主义者原型之论。此外，卡特科夫曾劝屠格涅夫修改原文，将巴札洛夫的形象变模糊，使全书稍趋温和；屠格涅夫是否服劝、服劝程度又如何，争论更多。屠格涅夫依卡特科夫之请而删改原文，确是实情，不过，小说出版成书之时，屠格涅夫可能又恢复原有一些措辞用语。他与卡特科夫的交情迅速恶化；屠格涅夫视他为邪恶的反动分子，一八八〇年纪念普希金的一场宴会里，甚至拒握他伸出来的手。他有个习癖，将折磨他的关节炎称为卡特科夫炎（Katkovka）。关于这方面，见N.M.Gutyar《屠格涅夫》（Ivan Sergeevich Turgenev；Yurev，1907），以及V.G.Bazanov《一八六〇年代的文学争论》（Iz literaturnoi polemiki 60kh godov；Petrozavodsk，1941），页46-48。卡特科夫为《父与子》原文所作“更正”，有表可查，苏联有关屠格涅夫作品的研究几乎都将此表照录如仪。另见A.Batyuto'Parizhskaya rukopis'romana I.S.Turgeneva Ottsy i deti'，刊于《俄国文学》1961 No.4，页57-78。

[284]《文学与生活的回忆》，页155。

[285]一八六二年四月二十六日致K.K.Sluchevsky。

[286]《当代人回忆录中的屠格涅夫》，卷一，页441。

[287]一八七六年一月十五日致萨尔蒂科夫。

[288]同上。

[289]《文学与生活的回忆》，页155。

[290]《文学与生活的回忆》，页157。

[291]《再论巴札洛夫》，《全集》，卷二十，页335-350。

[292]一八六二年四月二十六日致K.K.Sluchevsky。

[293]一八六二年四月十八日信。

[294]一八七〇年一月四日致I.P.Borisov。

[295]一八七四年八月三十日信。

[296]一八六二年八月二日致Marko Vovchok（Mme Markovich）书。

[297]见散文诗‘Uslyshish'sud gluptsa'。拉夫洛夫引述于《屠格涅夫与俄国社会的发展》（‘I.S.Turgenev i razvitie russkogo obshchestva’），《人民意志前锋报》（Vesthik narodnoi voli），卷二（Geneva，1884），页119。

[298]一八六七年六月四日致赫尔岑。

[299]见陀思妥耶夫斯基一八六七年八月二十八日致A.N.Maikov之信（N.M.Gutyar引述，见注[53]作品，页337340。）

[300]一八七七年一月三日致M.M.Stasyulevich。

[301]见《政治与小说》（Politics and the Novel；London，1961）中讨论屠格涅夫的优秀文章。

[302]一八七六年十一月二十三日信。

[303]见B.Markevich（笔名Inogorodnyi obyvatel），《涅瓦河畔》（'S beregov Nevy'），刊于《莫斯科新闻》（Moskovskie vedomosti；9 December 1879）。

[304]一八八〇年一月二日致Vestnik Evropy（《欧洲前锋报》），《全集》卷十五，页185。

[305]一八六三年，他由巴黎被召返国，在圣彼得堡就他与赫尔岑及巴枯宁的关系回答一个参政院委员会的讥问。他抗辩说，他，一个终身不渝的君主主义者、备遭"红色分子"抨击之人，怎么可能与此辈同谋？他向委员诸公保证，自《父与子》以后，他与赫尔岑从来就不很亲近的关系已"一切两断"。屠格涅夫此说尚称信实，而赫尔岑之言或者尤不足奇。赫尔岑与奥加廖夫曾作一宣言，批评农奴解放令（译按：一八六一年二月十九日颁布）的缺点，屠格涅夫拒绝签名，赫尔岑念念不忘此事，其后，更以其十足本色的笔法，指涉"某个白发皤皤的男性抹大拉"因恐皇帝不肯垂听她的忏悔，而夜夜不能成眠。最后数年，屠格涅夫与赫尔岑亦曾再晤，但亲近之情已一去不返。一八七九年，屠格涅夫又施故技，急急否认自己与拉夫洛夫及其革命同道有任何瓜葛。拉夫洛夫原谅了他。[屠格涅夫与拉夫洛夫以及其他流亡海外的革命分子的关系，请看拉夫洛夫《屠格涅夫与俄国社会的发展》，见本章注[67]璟臻，页69-147；并见Michel Delines即M.O.Ashkinazy著《世人所不知的屠格涅夫》（Tourguéneff inconnu；Paris，1888），页53-75]。译按：抹大拉（Magdalen），即抹大拉的马利亚，原为罪人，因向耶稣悔过而得救，见马太福音27：56，61，马可福音16：9，及路加福音9：37-50。

[306]《屠格涅夫谈一八七〇年代活跃的革命家与政治家》（I.S.Turgenev v vospominaniyakh revolyutsionerov-semidesyatnikov, Moscow/Leningrad，1930），页124。译按：一八三二年左右，圣西门的信徒在法国某地建立一个标准的共产主义社会，守贞、安贫，全体穿蓝袍子（袍子的扣子在背后，象征互助）戴红色小扁帽。为时不久，主事者即为当局控以违反公共秩序与道德，审判定罪。

[307]野蛮的土耳其雇佣兵。

[308]他为他一八八〇年版小说集所写的前言，《全集》，卷十二，页307-308。

[309]一八六二年四月二十八日致赫尔岑。

[310]致G.Lopatin书，见注[76]瑕瑀引书，页126。

[311]自由派与激进派之间这项卓越的辩识，请参考R.W.Mathewson《俄国文学里的正面英雄》（New York，1958）

[312]致《欧洲导报》书，见注[74]。另见致Stasyulevich书，见注[70]，一八六二年十一月二十五日致赫尔岑书，以及F.Volkhovsky文章《屠格涅夫》（'Ivan Sergeevich Turgenev'），刊于《自由俄国》（Free Russia）九卷四期（1898），页26-29。

[313]顺势疗法（homoeopathy），由德人Paracelsus（1493-1541）首倡，基本观念是，使人致病之物，可以治疗其病。后来由德人（Christian Friedrich Samuel Hahnemann，1755-1843）发展成具体理论：某些药物，以微小剂量施于健康者身上，若产生的症状与某种疾病相同，则可以治愈那些疾病。例如奎宁在健康者身上产生的症状与疟疾相同，故奎宁可以治疗疟症。Hahnemann由此作成"相似律"（law of similars）理论。顺势疗法流行于十八世纪后半叶与十九世纪初叶，并无健全的科学证据支持，但因导使西方医学重返观察与实验，故仍有重大影响。——译注

[314]见一八六四年致Countess Lambert书，与一八七五年致M.A.Milyutina书；V.N.Gorbacheva引述这些书信，附加许多相关资料，见《青年时代的屠格涅夫》（Molodye gody Turgeneva；Kazan，1926）。

[315]即讽刺家萨尔蒂科夫。

[316]《文学遗产》（Literaturnoe nasledstvo），卷七十六，页332，以及《当代人回忆中的屠格涅夫》卷一，导论，页36。

[317]这本小册子的作者是P.F.Yakubovich（见《俄国批评中的屠格涅夫》，页401）。

[318]《全集》卷十，页319。

[319]《致老友书》第四，《全集》卷二十，页592-593。

[320]《致老友书》，页593。

[321]一八六二年十一月二十五日致赫尔岑。

[322]语出《法国大革命之省思》（Reflections on the Revolution in France）："骑士时代已去。诡辩家、经济学家与计算家继起而盛，欧洲的荣光永远熄灭了。"——译注

[323]见注[40]瑒瑠，页159。

[324]引自他一八六四年的演说，Dovol'no。这篇讲词，陀思妥耶夫斯基后来在《群魔》里曾加讥讽。见《全集》，卷九，页118-119。

[325]同上，页119。

[326]见《全集》，卷九，页120。

[327]《苏沃林》（Dnevnik A.S.Suvorina），M.G.Krichevsky编（Moscow Weningrad，1923），页15-16。苏沃林是陀思妥耶夫斯基（以及契诃夫）的朋友兼出版商，一八六七年这项记载是日记里的第一则。

[328]姆洛德茨基（Ippolit Mlodetsky）于一八八〇年二月二十日狙击这位政府首长（译按：Mikhail Loris Melikov以军功升伯爵，曾任总督，并主持一镇压革命的特别委员会，一八八〇年十一月获亚历山大二世任为内政部长），事在哈屠林（Khalturin）谋刺沙皇不成以后数星期。哈屠林两天以后问吊（译按：但亚历山大在同年三月初仍遇刺身亡）。

[329]俄文此字也意指“提出警告”。

[330]上述日记的编者称这段文字为“断简残篇”；他提起小说里一段情节：伊凡·卡拉马佐夫对弟弟阿辽沙谈到一位将军唆使狗群追赶一个农民小孩，当着小孩母亲面前把他撕咬至死；伊凡问阿辽沙会不会想把那将军枪毙。阿辽沙经过一阵内心折磨的沉默，说他会。“好极了。”伊凡说道。译按：事见《卡拉马佐夫兄弟》五卷四章。

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

POLITICAL LIBERALISM

政治自由主义

（增订版）

John Rawls

[美国] 约翰·罗尔斯 著　万俊人 译

刘东·主编　彭刚·副主编

译林出版社

版权信息

Political Liberalism by John Rawls
Copyright © 1993 by John Rawls
Simplified Chinese translation copyright © 2011 by Yilin Press
Published by arrangement with Columbia University Press
All rights reserved.
著作权合同登记号图字：102006299号

书　　名　政治自由主义（人文与社会）

作　　者　【美国】约翰·罗尔斯

译　　者　万俊人

责任编辑　李瑞华

出版发行　译林出版社

ISBN　　9787544720465

关注我们的微博：@译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

导论

本书内容如下：前三讲或多或少包括了我于一九八零年四月在哥伦比亚大学所作三次演讲的基本内容，它们经过较大修改后，曾以“道德理论中的康德式建构主义”为题发表在是年九月号的《哲学杂志》上。这距今已有十多年了，我又进行了重写和进一步修改。我以为它们较前清楚多了，但这并不是说它们现在就很明了。我之所以继续把它们称之为演讲而不是篇章，是由于它们原本就是以演讲形式发表的，而我试图保持一种确定的习惯性风格，虽未必能如愿以偿。

最初发表这些演讲时，我曾打算把它们与另外三篇补充性演讲一起付诸刊印。一篇是《作为主题的基本结构》（1978），此篇业已讲过并已刊行。另两篇是《基本自由及其优先性》（1982）和《社会统一与首要善》（1982），其时，这两篇也大致草就或接近完成。但当这三篇补充性演讲最后完成时，我发现它们之间或它们与前三篇演讲[1]之间缺乏我所要求的那种统一性。于是，我又写了三篇我现在称之为政治自由主义[2]的讲稿，开篇为《政治学的而非形上学的》（1985），其大部分内容已包含在本书的第一讲中，其续篇是《重叠共识》（1987）、《善的理念》（1988）和《政治的领域》（1989）。这后三篇经过较大修改后与首次在此发表的《公共理性》一起组成本书第二部分的三讲。

前六讲以这样一种方式相互关联：前三讲设定了政治自由主义在实践理性中的一般哲学背景，尤其是第二讲的第一、三、七、八诸节和整个第三讲，而后三讲则更详尽地设计出政治自由主义的几个主要理念：即重叠共识的理念；权利优先性的理念及其与诸种善理念的关系；公共理性的理念。现在，各讲之间以及它们与《正义论》[3]的精神和内容之间均有了令人称心的统一性，一种由它们的标题即政治自由主义的理念所给定的统一性。

关于这最后一点，《正义论》的前言（第二至三段）已对该书的目的有大致提示。为简释其意，我一开始就解释道，在现代道德哲学发展的大部分时期内，英语世界里占支配地位的系统性观点一直是某种形式的功利主义。个中原因之一，道德哲学一直是由一长串非凡的作者所代表的，从休谟、亚当·斯密到艾奇沃思和西季威克，他们建立了一种在其广度和深度上确实让人印象深刻的思想体系。那些批评功

利主义的人常常是见子打子，无以洞开。他们谈到了功利原则的种种困难，指出了功利主义旨意与我们日常道德确信之间明显有严重抵牾。然而，窃以为这些批评者没有精心创立一种能成功反驳功利主义的有效而系统的道德观念。结果是，我们常常被迫在功利主义与合理直觉主义之间作出选择，最终可能用一个为特定表面上的直觉主义钳制所囿的功利原则之变种来解决问题。

《正义论》的目的（再简释一下）是将传统的社会契约学说普遍化，并使之擢升到一种更高的抽象层次。我想表明，这种学说不易遭到人们通常以为是致命的明显反驳。我希望更清楚地阐释出这一观念的主要结构性特征——我称之为“公平正义”——并将其发展成为一种优于功利主义的另一种系统的正义解释。我认为，相较于各种传统道德观念，这种替代性观念最切近我们所考虑的正义确信，并构成了民主社会制度最恰当的基础。

本书这些演讲的目的则殊为不同。注意：在我对《正义论》一书目的的概述中，社会契约论传统被看作是道德哲学的一部分，没有区分道德哲学与政治哲学。在《正义论》中，普遍的道德正义学说没有与严格意义上的政治正义观念区别开来。在完备性的哲学学说、道德学说与限于政治领域的诸观念之间也未做任何对比。然而，在本书这些演讲中，这些区分及相关理念却至关重要。

的确，这些演讲的目的和内容似乎与《正义论》有着一种主旨的改变。当然，诚如我所指出的那样，两者间确有一些重要差异。但要理解这些差异的本性和程度，就必须视之为源自力图消除内在于公平正义的一个严重问题时所产生的差异，亦即源自这样一种事实所产生的差异，这事实是：《正义论》第三部分关于稳定性的解释与全书的观点并不一致。我相信，所有差异都是消除这种不一致性的结果。若不然，这些演讲就会采取《正义论》一书的结构和内容，在实质上保持不变。[4]

解释一下，我内心以为严重的问题，关涉到《正义论》中秩序良好之社会的不现实的理念。与公平正义相联系的秩序良好之社会的本质特征是，它的所有公民都是在我现在称之为完备性哲学学说的基础上来认可这一观念的。他们对正义两原则的接受是以这种学说为根基的。同样，在与功利主义相联系的秩序良好之社会里，公民们一般都把这种观点作为一种完备性哲学学说来加以认可，并在这一基础上接受功利原则。尽管《正义论》没有讨论一种政治的正义观念与一种完备性哲学学说之间的区分，但一旦提出这个问题，我认为，《正义论》有关公平正义和作为完备性或部分完备性学说的功利主义的具体行文还是清楚的。

现在，严重的问题是，现代民主社会不仅具有一种完备性宗教学说、哲学学说和道德学说之多元化特征，而且具有一种互不相容然而却又合乎理性的诸完备性学说之多元化特征。这些学说中的任何一种都不能得到公民的普遍认肯。任何人也不应期待在可预见的将来，它们中的某一种学说、或某些其他合乎理性的学说，将会得到全体公民或几乎所有公民的认肯。政治自由主义假定，出于政治的目的，合乎理性的然而却是互不相容的完备性学说之多元性，乃是立宪民主政体之自由制度框架内人类理性实践的正常结果。政治自由主义还假设，一种合乎理性的完备性学说并不拒斥民主政体的根本。当然，某一社会也可能包含有不合乎理性的、非理性的、甚至是疯狂的完备性学说。在这些情形下，问题是去包容它们，以使它们不致削弱社会的统一和正义。

这种合乎理性却又互不相容之完备性学说的多元性事实，即理性多元论事实表明，在《正义论》中我所使用的公平正义之秩序良好社会的理念是不现实的。这是因为，它与在最佳可预见条件下实现其自身的原则不一致。因此，《正义论》第三部分关于秩序良好社会的稳定性解释也不现实，必须重新解释。这是我自一九八零年以来发表的论文所论及的问题。现在，《正义论》的模糊性得以消除，而公平正义从一开始便被描述为一种政治的正义观念（第一讲第二节）。

令人惊奇的是，这种改变又依次使我作出许多其他的改变，并需要一组以前所不需要的理念。[5]我之所以说令人惊奇，是因为稳定性问题在道德哲学史上一直很少受到人们的重视，所以，这种不一致性必须做如此大范围的修正，看起来确乎让人奇怪。然则，对于政治哲学来说，稳定性问题至关重要，而一种不一致性必定要求基本性的调整。所以，除了需要已经提到的那些理念——作为与完备性学说相对立的政治正义观念的理念、重叠共识的理念、公共理性的理念——之外，还需要其他的理念。在本书中，我提出了与简单多元论相对立的政治的个人观念的理念（第一讲第五节）和政治建构主理性的理念。进而，我下面评论到，在义的理念是与这些问题相联系的，它提出了有关道德判断真理的问题。[6]

从这些评论中引出的主要结论——我马上要回到这一结论——是，政治自由主义的问题在于：一个因各种尽管互不相容但却合乎理性的宗教学说、哲学学说和道德学说而产生深刻分化的自由平等公民之稳定而公正的社会如何可能长期存在？易言之，尽管合乎理性但却相互对峙的诸完备性学说，怎样才可能共同生存并一致认肯一立宪政体的政治观念？一种能够获得这种重叠共识支持的政治观念的结构和内容是什么？这些都在政治自由主义力图回答的问题之列。

时下有几种对政治自由主义的评论。有时，人们听到有关寻找一种世俗哲学学说——一种基于理性然而又是完备性的学说——的启蒙运动谋划的言论。那时，这种学说可能适合于现代世界，所以，人们认为，当时的那种宗教权威和基督教时代的信仰不再是支配性的。

是否或何时有过这样一种启蒙运动的谋划，我们无须考虑。因为无论如何，政治自由主义（就我所以为的而言）以及作为其一种形式的公平正义绝无这样的野心。如我所说，政治自由主义姑且假定的不是简单多元论，而是理性多元论的事实；除此之外，它假定了主要现存的合乎理性的完备性学说，其中一些是宗教的。为了使这种假定得以成立，我刻画了理性这一观念（第二讲第三节）。政治自由主义的问题是，为合乎理性的学说之多元性——这永远是自由民主政体的文化特征——可能认可的立宪民主政体，制定一种政治的正义观念。我的意图不是想取代那些完备性观点，也不是给它们提供一种真实的基础。的确，这意图可能是虚妄的，但这不是关键所在。毋宁说，这不是政治自由主义要做的事。

政治自由主义部分显见的复杂性——比如说，在它不得不引进一组新的理念时所表现出来的复杂性——来自它接受理性多元论这一事实。因为，一旦我们这样做，我们也就假定了，在一种理想的重叠共识中，每一个公民都既认肯一种完备性学说，也认肯【作为这种共识】核心的政治观念，两者多少相互联系。在某些情形下，政治自由主义仅仅是某一公民的完备性学说的结果，或是其完备性学说的继续。在另一些情形下，它可能与作为一种既定社会世界环境的可接受近似物相联系（第四讲第八节）。无论如何，由于政治观念为大家所共享，而合乎理性的学说则不然，所以，我们必须在公民们普遍可接受的关于根本政治问题证明的公共基础与属于多种完备性学说的、且只对那些认肯它们的人才是可接受的许多非公共证明基础之间作出区分。

同样，还将存在许多与之平行的区分。因为政治的正义观念诸要素必须与各完备性学说内可与之类比的诸要素分离开来。我们必须持道而行。因此，在政治观念中，善理念必须是切合政治的，也必须与那些更广泛的观点中的善理念区别开来。这一要求同样适用于政治的作为自由而平等的个人观念。

政治自由主义认定民主文化之理性多元论的事实，目的是揭示一种对根本政治问题之证明的合乎理性的公共基础之可能性条件。如果可能的话，它会阐明这一基础的内容，阐明为什么这一基础是可接受的。在这样做的时候，它必须把公共的观点与许多非公共的（但不是私人性的）观点区分开来。或者换句话说，它必须刻画出公共观点与

非公共观点之间的不同特征，并解释为什么公共观点采取它所采取的形式（第六讲）。而且，在各种合乎理性的完备性学说的观点之间，它必须保持公正无偏。

这种公正性表现在各个方面。起码一条，政治自由主义不攻击或批评任何合乎理性的观点。其中，它不批评（更不用说否定）任何特殊的道德判断是否真实。[7]关于这一点，它只设想这种真理的判断是从某种完备性道德学说的观点出发作出的就行。这些学说提供了一种判断，考虑到了所有的事情，就是说，考虑到了它们看到的所有相关的道德价值和政治价值、以及所有相关的事实（如同每一种学说所确定的那样）。总的看来，究竟哪些道德判断是真实的，这不是政治自由主义的问题，因为它只从自身有限的角度来考虑各种问题。然而，在有些情形下，它也必须有所表示，以加强它自己的力量。在第三讲第八节和第五讲第八节，我尝试对此作了探讨。

进一步地说，政治自由主义不把它的政治的正义观念当作真理来谈，相反是把它当作合乎理性的观念来谈。这不纯粹是一个语词问题，而是要说明这样两个问题：第一，它表示，政治观念的观点更严格地限定在明辩政治价值而非所有价值的范围内，同时，提供一种公共的证明基础。第二，它表明，政治观念的原则和理想，是建立在与社会和个人的观念以及与实践理性观念本身相联系的实践理性原则之基础上的。这些观念具体规定了实践理性原则于其中得以应用的那种框架。本书第三讲对政治建构主义（与道德建构主义相对应）的解释，阐明了所有这些意义。

政治建构主义的理念对于熟悉公平正义之原初状态、或熟悉某种相似框架的人来说并不陌生。政治的正义原则是一种建构程序的结果，在这一建构程序中，有理性的个人（或他们的代表）服从于理性的条件，采用这些原则来规导社会的基本结构。这些原则源于一种适当的建构程序，恰当地表达了实践理性的必要原则和观念，我把它们看作是合乎理性的。这些原则所支持的判断也是合乎理性的。当公民们共享一种合乎理性的政治的正义观念时，他们便有了一个基础，在此基础上，他们就可以对根本政治问题进行公开讨论，并理性地对之作出决定；当然，不是在所有情况下都能如此，但我们希望在绝大多数情况下，能够对宪法之根本和基本正义问题进行公开讨论。

在政治自由主义中，政治观念的观点与许多完备性学说的观点之间的二元论，不是那种起源于哲学的二元论。相反，它起源于具有理性多元论特征的民主政治文化的特殊本性。我相信，这种特殊本性说明了（至少在很大范围内）政治哲学在现代世界（与古代世界相比较）的不同问题。为说明这一点，我陈述了一种推测——我只敢这么

说——一种有关历史情景的推测，这些历史情景分别说明了古代和现代的特殊问题。

当道德哲学开始时，比如说发轫于苏格拉底时，古代宗教曾是一种平民的公共社会实践宗教，是平民用以庆祝节日和公共庆典的仪式。而且，这些平民宗教文化并不是建立在像《圣经》、《古兰经》和印度教的《吠陀经》那样的圣典基础之上的。古希腊人颂扬荷马，《荷马史诗》是他们教育的一个基本部分，但《伊利亚特》和《奥德赛》（一译《奥德修纪》）却从来就不是圣典经文。一个人只要按预期的方式参与其中，认识到各种得体的礼节，那么，他所相信的具体细节就无足轻重。实际上，他只是在做或做过他想做的事而已，而作为一个值得信赖的社会成员，他随时都要准备听从召唤，履行他作为一个好公民的平民义务，如，参加陪审团出庭作证，或出海征战。这不是基督教意义上的救赎宗教，而且也没有任何惠施神恩的僧侣阶层；确实，在古典文化中，不朽和永生救赎的理念并不占中心地位。[8]

所以，古希腊的道德哲学原本肇始于城邦之平民宗教的历史情景和文化情景内部。在这一情景中，荷马史诗及其中所诵的诸神和英雄占有中心地位。这种宗教不包括任何与通过荷马史诗的诸神和英雄所表达的最高善理念相左的其他最高善理念。那些英雄都出身贵族望门，他们公开追逐功名，争权夺利，猎取社会地位和声誉。他们并非对家庭、朋友和仆从的善莫不关心，而只是这些要求占较次要地位而已。至于神，从道德上讲，他们与英雄并无殊异，只是由于不朽，他们的生活要相对幸福和安稳些罢了。

所以，古希腊哲学在摈弃以过去武士阶层之生活方式为代表的荷马史诗式理想的过程中，不得不为自身创造出人生至善的理念，即，能为公元前五世纪雅典各个不同社会阶层的公民们所接受的理念。道德哲学从来就只是自由娴熟的理性功夫。它不是建立在宗教基础之上，更不是建立在启示基础之上。因为平民宗教既不是它的指南，也不是它的敌手。道德哲学所关注的焦点，是作为一种引人向善的、合理追求我们真实幸福的至善理念，而她所谈论的问题，乃是平民宗教基本上悬而未答的问题。[9]

迨至现代，三次历史性的发展深刻地影响了道德哲学和政治哲学的性质。

第一次发展是十六世纪的宗教改革。它使中世纪的宗教统一分崩离析，并导致了宗教多元论，对尔后几个世纪有着深远影响。而这又依次孕育出其他各种各样的多元论，至十八世纪末，这种多元论又成

了一种恒常的文化特征。

第二次发展是现代国家及其中央行政管理的发展，在这之前，国家是由掌握着巨大权力——如果说不是绝对权力的话——的君主们统治的；或者说，至少是由那些竭尽所能力图掌握绝对权力的君主们统治的。当他们为形势所迫或为了趋势取利时，他们也只让贵族和新兴中产阶级分享他们的部分权力。

第三次是发轫于十七世纪的现代科学发展。我说的现代科学，意指以哥白尼和开普勒为代表的天文学和牛顿物理学的发展；必须强调的是，它也指由牛顿和莱布尼茨所开创的数学分析（微积分）的发展。倘若没有数学分析，物理学的发展就不可能。

关于宗教，我首先注意到的，是它与古典世界的明显对照。中世纪基督教有五个平民宗教所缺乏的独特特征：

> 它往往有一种趋于权威宗教的倾向：它的权威——即以教皇为首的教会本身——是制度化的、中心化的、几近绝对的权威，尽管教皇的至尊权威有时受到挑战；这如同十四、十五世纪地方议会制时期的情形。
>
> 它是一种救赎的宗教，一条通向永生的路，而获得救赎需有教会所教诲的那种真正的信仰。
>
> 因之，它是一种具有可信信条的教条式宗教。
>
> 它是一种僧侣宗教，这些僧侣是掌握着惠施恩典手段的惟一权威，而在通常情况下，这些手段对获得救赎来说至关重要。
>
> 最后，它是扩张主义的皈依宗教，其权威遍及整个世界，无边无疆。

宗教改革产生了巨大的后果。当一种像中世纪基督教这样的权威主义的、救赎主义的和扩张主义的宗教产生分裂时，就不可避免地意味着，在同一社会内，出现了与之颉颃的又一种权威性的和救赎主义的宗教，在某些方面，这一新的宗教与它从中分裂出来的原始宗教有所不同，但在某一时期里，两者仍有许多相同特征。路德和加尔文同原先的罗马教会一样，也是教条味十足，不容异说。

还有一个较不明显的与古典世界的对照，这一时期与哲学有关。在宗教战争时期，人们对至善的本性或神圣法律中道德义务的基础尚无疑虑。他们认为，他们通过信仰的确定性便可了解这些，因为他们

的道德神学是他们完善的指南。然而问题却是：在那些持不同信仰的人之间，何以形成社会？人们可以想像的宗教宽容的基础是什么？对于许多人来说，压根儿就没有这种基础，因为宽容意味着最初在许多事情上要默许异端邪说，并导致宗教分裂的灾难。即令是早期宗教宽容的倡导者们，也都把基督教世界的分裂看作是一场灾难，只不过鉴于连绵不断的宗教内战已成华山一路，他们才对这场灾难叹然无奈罢了。

因此，政治自由主义（以及更一般意义上的自由主义）的历史起源，乃是宗教改革及其后果，其间伴随着十六、十七世纪围绕着宗教宽容所展开的漫长争论。[10]类似对良心自由和思想自由的现代理解正始于那个时期。正如黑格尔所看到的那样，多元论使宗教自由成为可能，而这当然不是路德和加尔文的本意所在。[11]诚然，诸多其他争论也具有关键意义，诸如，那些围绕着通过适当的立宪设计原则来保护基本权利和自由、以限制绝对君主的权力所展开的争论就十分重要。

然而，尽管其他的争端以及解决这些争端的原则也很有意义，但宗教分裂的事实依然存在。因为这一原因，政治自由主义假定，理性多元论作为一种诸完备性学说的多元论事实，既包括诸种宗教学说，也包括诸种非宗教学说。我们不把这种多元论视为灾难，而是视为持久的自由制度下人类理性活动的自然结果。把理性多元论看作是一种灾难，也就是把自由条件下的理性的运作本身看作是一种灾难。的确，自由宪政的成功是作为一种新的社会可能性的发现而出现的：这是一种理性和谐而又稳定多元的社会可能性。[12]在具有自由制度的各社会中成功而和平地实行宽容之前，人们无从了解这种可能性。就像长达数世纪不宽容的实践所证实的那样，人们会更自然地相信，社会的统一协和需要对一种普遍而完备的宗教学说、哲学学说或道德学说达成一致。排斥异端曾经被作为社会秩序和稳定的一个条件而为人接受。这种信念的不断削弱，有助于为自由制度扫清道路。也许，自由信仰的教义之所以得以发展，是因为，要人们相信那些与我们长期有效合作、一道维护正义社会的人会遭到天谴，如果不是不可能的，也是很困难的——因为我们信任他们，对他们抱有信心。

正如我前面所指出的，政治自由主义的问题是：一个由自由而平等的公民——他们因各种合乎理性的宗教学说、哲学学说和道德学说而产生了深刻的分化——所组成的稳定而公正的社会之长治久安如何可能？这是一个政治的正义问题，而不是一个关于至善的问题。对现代人来说，这种善被认为是包含在他们的宗教之中，而由于他们的深刻分化，他们认为公正可行的社会之根本条件却不在其中。这样一

来，如何理解这些条件便成了这一阶段的中心问题。这一问题部分在于：在自由、平等然而却又因深刻的学说冲突而发生分化的公民之间，进行社会合作的公平项目是什么？如果确实有可能建立一种必不可少的政治观念，那么，该政治观念的结构和内容又是什么？这个问题在古代产生的时候，并不是个正义问题。古代世界原本就不曾有过各种救赎主义的、信条化的和扩张主义的宗教之间的冲突。这是一种新的历史经验现象，一种通过宗教改革才得以实现的可能性。当然，基督教已经使民族征服成为可能，这种征服不仅是为了异族的领土和财富，为了统治和支配他们，而且也是为了拯救他们的灵魂。宗教改革使这一可能性转向了它自身。

这种冲突的新颖之处，是它将一种超验的不容妥协的因素引入了人们的善观念。这种因素迫使大规模的冲突要么只能通过环境的改变和内耗而得到缓和，要么就让位于平等的良心自由和思想自由。除非把政治的正义观念建立在平等的良心自由和思想自由的基础上——并坚实地建立起来、且得到人们的公共认可，否则，任何理性的政治正义观念都不可能。政治自由主义一开始便把这种不可调和的潜在冲突的绝对深刻性牢记在心。

关于政治自由主义与近代道德哲学的关系，如果说道德哲学深受这一时期宗教境况的影响，那么，它在宗教改革后这段时期的宗教境况内的发展，则是由十八世纪的那些先进著作家们所推动的；他们希望确立一个独立于教会之外的、适应于日常有理性和良心之个人的道德知识基础。这一基础确立后，他们便想开出整套概念和原则，并按照这些概念和原则去描绘道德生活的种种要求。为达此目的，他们研究了道德认识论和道德心理学的一些基本问题，诸如：

> 关于我们该怎样行动的知识或意识，是只对一些人或少数人（比如，牧师）来说可以直接获得，还是对每一个有正常理性和良知的人来说都是如此？
>
> 再者，我们所需要的道德秩序是来源于外部，比如说源于上帝理智中的一种价值秩序，还是以某种方式源于人性本身（或源于理性；或源于情感；抑或源于两者的统一）并与我们共同生活在社会中的各种要求联系在一起？
>
> 最后，我们是由于某种外部的动因，比如说神圣制裁或国家制裁而被说服或被强迫，才必须使我们自己遵循我们的各项义务和责任，还是我们就是如此构成的，以至我们生来就有充足的动机引导我们按我们应当做的去做而无须外在的胁迫和利诱呢？[13]

这些问题中的每一个问题都首先产生于神学之中。在我们通常所研究的著作家中，休谟和康德均以他们各自不同的方式认肯这三个问题中的第二种选择。他们相信，道德秩序以某种方式源于人性（或作为理性；或作为情感）本身，源于社会的生活条件。他们还以为，我们该怎样做的知识或意识对每个具有正常理性和良知的人来说，都可以直接获得。最后，他们以为，我们是如此构成的，以至我们生来就有充足的动机引导我们按我们应当做的去做而无须外在的胁迫和利诱，至少无须以上帝或国家所强加的那种奖惩形式出现的胁迫和利诱。的确，休谟和康德同那种认为只有少数人能够获得道德知识，而所有的或大多数的人须得凭借这些制裁才能做正当之事的观点相距甚远。[14]在这一点上，他们的信念属于我归之为的完备性自由主义，它与政治自由主义相对立。

政治自由主义不是完备性自由主义。在上述三个问题上，它不采取一种普遍的观点，而是将这些问题留给各种不同的完备性观点，让它们各自用它们自己不同的方式对之作出回答。然而，考虑到一立宪民主政体的政治之正义观念，政治自由主义认肯上述第一个问题中的第二种选择。在这些基本的情形中认肯那些选择性答案，乃是政治建构主义的一部分（第三讲）。道德哲学的普遍问题不是政治自由主义所关注的，除非这些问题影响到背景文化及其完备性学说对一立宪政体的支持方式。政治自由主义明白，它的政治哲学形式有着它自己的主旨问题：这就是，在深刻的学说冲突毫无解决前景的条件下，公正而自由的社会如何可能？为了在各完备性学说之间保持公正无偏，它不具体谈论那些学说对之持有分歧的道德课题。这一问题的出现，产生了种种困难，而这些困难一旦产生，我就尽力给予回答，例如，在第五讲的第八节就是如此。

我强调宗教改革和有关宽容的长期争论是自由主义的渊源，就当代政治生活问题而言，这样做似乎不合时宜。在我们最基本的问题当中，种族问题、种性问题和性别问题是最突出的。这些问题具有一种全然不同的特征，需要不同的正义原则，而这些是《正义论》所没有讨论的。

正如我早先所指出的，那部著作是要提供一种比人们所熟悉的主导性传统观念更令人满意的有关政治正义和社会正义的解释。为达此目的，该书本身——如它实际所讨论的问题清楚表明的那样——仅限于一系列经典性问题，在历史上关于现代民主国家的道德结构和政治结构的历次论辩中，这些问题一直占据着中心地位。因此，它要处理的问题是：基本宗教自由和政治自由的根据；市民社会中公民基本权利的根据，在此，公民的基本权利包括行动自由、机会公平均等、个

人财产权和法律规则的保护。它还要料理在一个将公民视为自由而平等的社会中所出现的经济和社会不平等的正义问题。但是，《正义论》却在很大程度上对公司、工厂的民主要求问题、以及国家（或按我更喜欢的说法，是民族）之间的正义问题弃而未谈；它仅仅是涉及了赏罚正义和环境保护或野生动物保护。其他的基本问题，如家庭和家庭中的正义问题，则被忽略了，尽管我确实假定，家庭在某种形式上是正义的。这种基本的假设是：通过集中考察几个长期存在的经典问题而厘定的一种正义观念应该是正确的，或者至少可以为进一步探讨较具体的问题提供指南。这就是集中探究几个主要的和长久存在的经典问题的理论基础。

当然，这样达成的正义观念可能被证明是有缺陷的。这就给人们对《正义论》的许多批评留下了口实。此类批评认为，《正义论》所代表的那种自由主义实质上是错误的，因为它所依赖的是一种抽象的个人观念，其所运用的是一种个人主义的、非社会的人性理念；或曰，它对公共与私人作了一种无效的区分，这种区分使它无法处理性别问题和家庭问题。我以为，对这种个人观念和人性理念的大部分反驳，源于批评者没有把原初状态的理念视为一种代表设置，就像本书第一讲第四节所解释的那样。尽管我在这些演讲中并不想竭力说明什么，但我还是相信，在讨论性别问题和家庭问题时所遇到的人们宣称的这些困难是可以克服的。

因此，我仍然认为，一旦我们正确理解了有关基本历史问题的观念和原则，这些观念和原则也能广泛应用于我们自己的问题。林肯用来谴责奴隶制的《独立宣言》中的平等观念和原则，同样也可以用来谴责女性所遭受的不平等和压迫。我认为，这是一个在环境改变后如何理解以前的原则所产生的问题；也是一个在现存制度中如何坚持尊重这些原则的问题。基于这一理由，《正义论》集中探讨了一些主要的历史问题，以期系统阐明一系列对其他情况也可能同样有效的理性观念和原则。

总而言之，在上面的论述中，我都是力求表明，我现在是如何理解作为政治自由主义之一种形式的公平正义的，为什么其中的一些改变必不可少。这些论述强调了迫使我做出这些改变需要认真对待的内在问题。然而，我的意思决不是想说明，我实际是如何作出这些改变，又为什么要做这些改变的。我想，我真的不知道个中原委。如果真要我说，我也只可能虚构一番，仅仅是想当然耳。

我对政治的正义观念、重叠共识的观念这类理念的最初用法，容易让人产生误解，导致了一些反驳，使我始料不及，大惑不解：像政治的正义观念和重叠共识观念这样简单的理念怎么会被人误解？看来

我是低估了使《正义论》连贯一致这一问题的深刻性，想当然地认为遗漏几点解释无伤大雅，可这些解释对于令人信服地陈述政治自由主义来说却是至关重要的。在遗漏的这些解释中，主要的有如下几点：

1.公平正义的理念是一种独立的观点，而重叠共识的理念则是对稳定性的解释；

2.对简单多元论与理性多元论的区别；它与合乎理性的完备性学说理念的联系；以及

3.对已被引进到政治（与道德相对）建构主义观念之中的理性与合理性的更充分说明，以阐明实践理性中权利原则与正义原则的基础。

补充进这些解释之后，现在我相信那些含糊之处得到了澄清。我要感谢的人很多，大部分已在全书各处的脚注中注明。我要特别感谢那些与我就上述疏漏之处进行过很有启发的讨论的人，他们让我获益匪浅。

从一开始起，我同T.M.斯坎伦就政治建构主义和更一般意义上的建构主义进行过富有启发性的探讨，这使得本书第三讲对此一观点的表述要比一九八零年的初稿更为清晰；我们还讨论过理性与合理性之间的区别，以及如何按一种政治的正义观念来详细说明理性（本书第二讲第一至三节），在此，我对他深表谢意。

我感谢罗纳德·德沃金和托马斯·内格尔。在参加一九八七年至一九九一年间纽约大学举办的小型研讨会上，我同他们俩有过多次交谈；一九八八年六月，我们在那波利的桑塔露西亚饭店那间客人稀疏的酒吧里，进行过一次有关作为一种独立观点的公平正义理念（第一讲第五节）的珍贵而富有启发的午夜长谈。

维尔弗雷德·亨舍提出，需要有一个合乎理性的完备性学说的理念，以与一种绝对无条件的完备性学说相对（第二讲第三节），我们在一九八八年五、六月间就此作过数次有益的讨论。谨向他表示感谢。

乔舒亚·库恩强调了区别理性多元论与简单多元论（第一讲第六节之二）的重要意义，我们在一九八八到一九九零年间对理性这一理念作过许多有价值的讨论，他在一九九零年五月发表的文章里对这些讨论进行了总结。谨对他致以谢意。

泰勒·伯格在一九九一年夏天给我写来两封长信，对本书第三讲的早期样稿提出了质疑和批评。他说服了我，让我认识到，我非但没有清楚地说明能同时为康德的道德建构主义与我的政治建构主义提供一种有关道德自律和政治自律之说明的方式，而且我在把政治建构主义与合理直觉主义作对比时，甚至僭越了一种政治的正义观念的界限。为了努力纠正这些严重错误，我完全重写了该讲的第一、二节和第五节。我谨向他表示感谢。

如上面的日期所示，我只是在最近几年才对政治自由主义有了一种清晰的理解，或者说，我是这么认为的。虽然我以前的许多论文以相同或相似的标题出现在本书里，而且内容也大致相同，但我对它们都作了相当大的调整，以使它们合在一起表达我现在以为是连贯一致的观点。

在脚注中，我已尽量表达我对其他人的感激之情。然而，对下列各位的谢意由来已久，只是由于这样或那样的原因，我无法用脚注的方式恰如其分地表达之。

自七十年代后期开始，我就同伯顿·决本对这些演讲中的问题进行过详细的讨论，那时候，政治自由主义的理念便开始在我心里成形。他的大力鼓励和严厉的权威性批评使我所获良多。我对他的感激无以言表。

已故的大卫·萨切斯从我们一九四六年相识起，便同我讨论本书行文中所考虑的许多问题，特别是有关道德心理学的问题，而对于本书的主题内容，萨切斯和我于八十年代在波士顿有过详尽探讨，这些谈论对我非常珍贵。一九八二年春夏时节，我们讨论了我在一九八零年于哥伦比亚大学所作的演讲中发现的各种各样的困难；一九八三年夏，他帮我拟就了“作为主题的基本结构”的一份相当完善的修改稿，还帮我准备了一份比原先好得多的“基本权利及其优先性”一讲第六节的文稿，该稿把社会的理念作为一个由多社会联合体组成的社会联合来处理。我希望以后的某个时候能用上这两篇稿子。一九八六年夏，我们又重新改写了一九八五年五月我为纪念H.L.A.哈特在牛津大学演讲的讲稿。这份经过修改的讲稿发表在一九八七年二月份的《牛津法学研究杂志》上，其大部分内容又再次出现在本书第六讲中。我谨对他深表感激。

我谨向已故的朱迪·施克拉女士致以深深的谢意。从我们三十多年前相识起，她同我进行过不胜枚举的有益探讨。虽然我从没有作过她的学生，但我从她那里学到的东西同一个学生差不多，甚至还要学得好一些。对本书，她指出了我应该求索的方向，这一点尤有助益；在

历史解释问题上，我总是仰赖她，而在本书的许多地方，这些历史解释都是关键性的。我们最后一次讨论就是有关这类问题的。

我谨向萨缪尔·谢福勒表示感谢。他在一九七七年秋季学期寄给我一篇短文：《道德的独立性与原初状态》，他在该文中指出，我《道德理论的独立性》（1975）一文的第三部分与我在《正义论》中提出的反驳功利主义的诸论点之间存在一种严重冲突，我那篇文章探讨的是人格认同与道德理论的关系。[15]我记得，那时候（那一年我在休假）我正着手考虑，《正义论》的观点是否需要重构，重构的程度又有多大。正是探索这一问题而非别的论题的决定，最终促成了我一九八零年哥伦比亚大学的演讲，并促成了我后来写出一些阐发政治自由主义理念的文章。

我谨向爱琳·凯丽致谢。在过去两年左右的时间里，她帮我阅读了本书的手稿，指出了原文中的含糊之处并建议予以澄清；她指出了多种方式，以此重新组织论点，使其更为有力；她通过提问和提出各种反驳，促使我重新组织整个行文。很难列出她促使我作出修改的那些评论，但有时她的评论使我作出一些重大修改。对于她的一些较重要的评论，我已尽力在脚注里表示谢意。本书所具有的一些优点，在很大程度上得益于她的努力。

最后，我想对下面为原稿写过评论的各位人士一并致谢。他们是：丹尼斯·汤普逊赐给我好几页极有价值的建议，除少数几条外，几乎所有的建议都促使我对原文作了修改或订正；有几处评论我已在脚注中注明，或者给予转述。

另一位是弗兰克·米切尔曼，他写了许多力透纸背的评论，以至现在我若不对原文进行深远而实质性的修改，就无法对之作出有益的反应，对此我觉得殊为遗憾。我只在一处（第六讲第四节之四）才得以谈论他所关注的问题。

此外，罗伯特·奥迪、肯特·格林那瓦尔特、保罗·魏特曼都寄给我有关第六讲的许多富有启发性的建议，我设法在本书中收进其中的一些，而有几条最后才收进来。

还有阿里萨·伯恩斯坦、托马斯·鲍格、锡那·施弗林赐给我大量的书面评论，只可惜我未能将这些评论全部考虑进去。我很遗憾，他们在本书中看不到他们的那些本来应该得到妥善处理的评论。让我感到遗憾的还有，在重印未加改动的《基本自由及其优先性》（1982）时，我对雷克斯·马丁在其《罗尔斯与权利》一书中、特别是其中第二、三、六和第七章中所发表的富有探索性的批评没有给予答复。

[16]

最后，我要感谢我的妻子玛德和我们的女儿莉兹、米歇尔·任菲尔德、马修·琼斯，是她们帮我订正文字，分页校样，做这些倒霉的苦差事。

约翰·罗尔斯

一九九二年十月

平装本导论

在这篇平装本导论中，我想就本书的主要理念给读者提供一个阅读指南。[17]《政治自由主义》的一个主要目标，是想讨论秩序良好的公平正义的社会[18]（它是我在《正义论》1971一书中阐明的）是如何通过一种政治的正义观念来获得理解的，而且，一旦它适合于理性多元论的事实[19]，又是如何受一种政治的正义观念规导的。我首先从政治领域的理念以及政治的正义理念开始，将公平正义的观念作为一个范例来讨论。我以为，这些理念以及它们与各种完备性[20]学说之间的区别，乃是政治自由主义中最为关键的理念。《政治自由主义》第一部分的各讲、第二部分的第五讲阐述了这些理念，并对其他必要的观念作了界定。《政治自由主义》的另一个目标，是想讨论如何理解一个包含着大量合乎理性的政治观念之秩序良好的自由社会。在这一情形中，既存在理性多元论的事实，也存在族类性的、尽管相互不同却又合乎理性的诸种自由主义政治观念；我所探讨的是，在这两种条件下，社会统一最合乎理性的基础何在。我在该书的第二部分，也就是这些理念所出现的第四讲和第六讲，讨论了这些问题。我将集中探讨民主政体中的公民理念，以及该理念是如何与政治合法性和公共理性相联系的。我想强调指出，政治领域的理念和一种政治的正义观念本身都是规范性的和道德的理念，这就是说，它们的“内容是由某些确定的理想、原则和标准所给定的，而这些规范又清晰地表达了某些价值，在我所谈的情况中，它们清晰表达了某些政治价值”（见注释11）。我还要解释公平正义在《正义论》和《政治自由主义》两书中的地位。

1.在探讨这些问题之前，我应该解释一下，阅读《政治自由主义》的一个障碍是，该书没有明确地确认它所谈论的哲学问题。而人们在阅读《正义论》时，则不存在任何这样的障碍：该书力求明确地从洛克、卢梭和康德所代表的社会契约论中开出一种正义论，该正义论不再受到那些常常被认为是致命性的反驳，并证明它优于长期占宰制性地位的功利主义传统。《正义论》希望阐明这样一种正义论的结构性特征，以使其最接近我们所考虑的正义判断，因之给民主社会提供最适当的道德基础。这是一个人们已经认识到的哲学问题，尽管它可能是一个学究性问题。

确认《政治自由主义》最初所谈的这个哲学问题的障碍在于，该

书第一讲的开篇没有清楚地解释这一问题，在第一讲中，我提出了这样一个问题：当一社会中自由而平等的公民因诸种合乎理性的宗教学说、哲学学说和道德学说而形成深刻的分化时，一个正义而稳定的社会何以可能保持其长治久安？倘若问题在于该社会如何基于正当理性基础而保持长治久安——它总是与稳定性的理念相关[21]——那么，在诸如康德和密尔这类相互冲突的完备性自由主义学说中，为什么还会存在这类根本问题？即便它们是因不同原因而存在这类问题，它们之中到底是那一种学说（让我们假定）认可了一种正义的民主政体呢？确乎，这个问题看起来并不复杂。因此我们应该以下述方式更尖锐地提出这一问题：对于那些认肯某一基于宗教权威（譬如说，教会或《圣经》）的宗教学说的人来说，如何可能让他们也坚持一种支持正义民主政体的合乎理性的政治观念？

关键在于，并非所有合乎理性的完备性学说都是自由主义的完备性学说；所以，问题便成了这些学说是否还能够基于正当理性而与一种自由主义的政治观念相容。为了探讨这一问题，我坚持认为，这些学说仅仅把民主政体当作一种临时协定来加以接受是不够的。相反，它们必须把这一民主政体作为社会各成员达成一种合乎理性的重叠共识（见第四讲第三节）之政体来接受才行。对于那些坚持一种宗教学说的信教公民，我们则可以这样提问：对于这些信教公民来说，当他们认可一种能够满足自由主义的政治正义观念及其内在政治理想和内在价值的制度结构时，以及，当他们不是仅仅鉴于政治力量与社会力量之间的平衡考虑而持守民主社会时，他们如何可能使自己成为全心全意的民主社会成员？

为了提供一个简略的回答，《政治自由主义》一书原导论已经谈到了这些问题。政治自由主义不是一种启蒙自由主义的形式，即是说，它不是一种完备性的自由主义学说，不是一种常常被认为是基于理性并被视为是适合于现代的世俗学说，基督教时代的那种宗教权威已不再具有宰制性了。政治自由主义没有上述这些目标。它姑且认可存在各种完备性学说这一理性多元论的事实，同时也把这些学说中的某些学说看作是非自由主义的和宗教性的。政治自由主义的问题，是为一种立宪民主政体制定一种政治的正义观念，在这种立宪民主政体中，人们可以自由地认可各种合乎理性的学说之多样性存在，包括宗教的和非宗教的；自由主义的和非自由主义的；因而他们可以自由地生活在这一政体中，并逐步理解该政体的美德。需要强调指出的是，政治自由主义并不想取代各种完备性的学说，包括宗教的和非宗教的完备性学说，但它有意与宗教和非宗教的完备性学说都保持区别，而且希望这两种完备性学说都能接受它。我对这些看法都已有过强调和简略的表述。

此外，我花了一些篇幅阐明《政治自由主义》一书所谈到的古代政治哲学与现代政治哲学之间的那种对比。古代人的中心问题是善的学说，而现代人的中心问题是正义观念。《政治自由主义》推测了之所以如此的原因。对于古代人来说，宗教乃市民宗教，而建立一种善学说的任务则留给了哲学。对于现代人来讲，宗教乃是基督教的救赎宗教，它已在宗教改革时代发生了内在分裂和冲突，譬如天主教和新教；而这些宗教已然包括一种善——即一种救赎之善的学说。但是，当它们相互竞争的超验性因素不能达成妥协时，依赖教会或《圣经》的相互冲突的权威，无法解决它们之间的矛盾。它们之间不共戴天的战斗只能通过环境和精疲力竭的争斗才能缓和，要么通过平等的良心自由和思想自由才能缓和。环境和精疲力竭的争斗会导向一种临时协议；而平等的良心自由和思想自由有时则可以导向更有希望的达成宪法共识、进而达成重叠共识的可能性，正如我在《政治自由主义》第四讲的第六、七节里所提示的那样。

因此我再重复一遍：政治自由主义的问题是为一种（自由主义的）立宪民主政体制定一种政治的政治正义观念，在该政体中，各种合乎理性的学说——宗教和非宗教的；自由主义的和非自由主义的——之多元性可以基于正当理性得到认可。根本的困难是，由于在理性多元论的情形下，宗教的救赎之善无法成为所有公民的共同善，因而这种政治观念必须运用诸如自由和平等这类政治观念而不是宗教救赎之善的观念，并保证以适合于各种目的的手段（即首要之善，见《政治自由主义》第四讲第三、四节），使公民们能够理智而有效地运用他们的自由。尽管对有些人来说，这些问题可能看起来更多的是政治问题而非哲学问题，但人们经过了很长时间才认识到这一点。我们怎么说这并不要紧，只要我们认识了这些问题的本性就行。我之所以把它们看作是哲学问题，是因为一种政治的正义观念乃是一种规范性的和道德的观念，而且政治的领域和其他的政治观念也是如此。《政治自由主义》从这种政治的观点出发，讨论了立宪民主政体的主要道德观念和哲学观念：自由而平等的公民观念；实施政治权力的合法性观念；理性的重叠共识观念；公共理性及其市民义务的观念；以及基于正当理性的稳定性观念。该书还探寻了适合于现代民主社会之公民的最合乎理性的社会统一基础。总而言之，《政治自由主义》考究了在各种合乎理性的学说——宗教的与非宗教的；自由主义的与非自由主义的——多元性环境下，一种秩序良好而又稳定的民主政府是否可能的问题，甚至考究了如何使它本身始终如一的问题。

2.以此为背景，我现在来谈谈读者指南。《正义论》第三部分假设，公平正义的良序社会是可能的，而且多多少少已成为现实。接着，该书还探询了这种社会是否稳定的问题。该书认为，自然法和人

类心理学可以引导那些作为社会成员而在该社会里成长的公民获得一种正义感，这种正义感足以使他们世世代代坚持其政治制度和社会制度。整个论证在该书的第八、九两章达到顶点，通过对道德学习诸阶段和稳定性诸阶段的概括性阐述表达出来。在任何时间内，稳定性都意味着有正当理性的稳定性。这意味着公民行动所依据的理性包括那些由他们所认定的正义解释所提供的理性。在此情形下，包括公平正义的完备性学说[22]，该学说表现了他们的有效正义感的基本特征。

然而，由于在《正义论》中，公平正义的原则有一种立宪民主政体的要求，而且由于理性多元论的事实乃是一社会文化在这些自由制度情景中长期作用的结果，所以《正义论》中的论证依赖于其正义原则得以实现的前提。该前提是，在秩序良好的公平正义社会里，公民们都坚持相同的完备性学说，而这也包括康德的完备性自由主义的那些方面，公平正义的原则可能隶属于这种完备性学说。但是，由于理性多元论这一事实，此种完备性观点是不可能为公民们普遍坚持的，更不用说是一种宗教学说，或是某种形式的功利主义了。

在这种处境下，政治的观念又能够提供什么，来作为引导公共政治讨论——正是基于这种公共政治讨论，认肯各种相互冲突的、宗教的和非宗教的然而却又是合乎理性的完备性学说的公民们才会达成一致——的原则与理想之共同基础呢？人们不能明白，在各种相互冲突的完备性学说之间，怎么会出现一种合乎理性而又正义的临时协定。我们只是设想，历史的环境已经证明，各派力量至少暂时都从各个方面支持现存的安排，这些安排恰巧对各派都是公正的。然而，当两种救赎宗教发生冲撞时，能否有什么解决冲突的办法跨越这种冲撞呢？我已经谈到（见前述之一），有时候，一种临时协定可能发展成为各种合乎理性学说之间的一种重叠共识（第四讲第六、七节）。正如我在该书第四讲第三节所解释的那样，重叠共识理念的目标和动机都是道德的，它使这种共识达于稳定，超越学说的分化。这一点便使稳定性有了正当的理性基础，而且也使这种共识区别于临时协定。

3.因此，《政治自由主义》的主要目标是想表明，《正义论》中秩序良好的社会理念可以重新予以阐发，以解释理性多元论的事实。为达此目标，该书将《正义论》所提出的公平正义学说转换为一种适应社会基本结构的政治的正义观念。[23]将公平正义转换为一种政治的正义观念，要求重新阐发作为政治观念的各构成性理念，它们构成了公平正义的完备性学说。[24]在《正义论》中，这些构成要素中的一些看起来可能是宗教的、哲学的或道德的，而且实际上也可能的确如此，因为《正义论》并不对完备性学说与政治观念进行区分。这种转换是通过《政治自由主义》第一部分的各讲和第二部分的第五讲来

完成的。我把一种政治的正义观念称之为独立的观点，这时候，它就不再被解释为是从某种完备性学说中推导出来的，或是某完备性学说的一部分。这样一种正义观念想要成为一种道德的观念，就必须包含其自身的内在规范理想和道德理想。

我们可以这样阐释这类理想中的一种理想：当公民们相互间都把对方看作是一个世代传延的社会合作系统中自由而平等的公民时，他们准备相互提供公平的社会合作项目（通过各种原则和理想来规定这些项目），而且他们都一致同意按照这样条款行动，即使在某些特殊环境下要牺牲他们自己的利益时也要如此，假如其他人也接受这些项目的话，这时候，他们就是有理性的。因为这些项目是公平的，提出这些项目的公民必定理性地认为，那些被提供这些项目的公民也会理性地接受它们。请注意，“理性地”这一语词出现在这一系统表达的前后两端：当公民提出这些项目时，我们必定理性地认为，提出它们的公民也会理性地接受它们。而且，他们必须以自由而平等的公民身份这样做，而让步则是那些被支配或被操纵的公民的让步，或者是在一种较低政治地位和社会地位的压力下被迫这样做。我把这一点看作是相互性的标准。[25]因此，政治的权利和义务即是道德的权利和义务，因为它们都是政治观念的一部分，而该政治观念乃是一种具有其内在理想的规范性（道德的）观念，尽管它本身并不是一种完备性学说。[26]

关于一种完备性学说的道德价值与一种政治观念的（道德）政治价值之间的差异，可以自律的价值为例。这种价值至少可以表现为两种形式。一种形式是政治自律，法律的独立性，有保证的公民之政治正直，以及他们与其他公民在行使政治权力时所共享的政治正直。另一种形式是表现在某种生活方式和反思之中的道德自律，这种反思批判地省查着我们最深刻的目的和理想，正如密尔的个体性理想所表现的那样[27]，或者是把康德的自律学说当作一个最好的例子。[28]如果说，作为一种道德价值的自律在民主思想史中占有一种重要地位的话，它却不能满足需要理性的政治原则的相互性标准，也不能成为政治的正义观念的一部分。许多信念公民拒绝把道德自律作为他们的生活方式。

在从公平正义的完备性学说到公平正义的政治观念这一转换中，作为拥有道德人格及其充分的道德行为主体之能力的个人理念则被转换为公民的理念。在道德的和政治的哲学学说中，人们讨论了道德行为主体的理念，以及行为主体的理智力量、道德力量和情感力量。个人被看作能够履行其道德权利并担负其道德义务的个人，并认为他们都受各种适合于该学说所具体规定的每一种美德的所有动机的支配。

与之相反，在《政治自由主义》一书中，个人却被看作是自由而平等的公民，是享受着公民身份之政治权利和政治义务的现代民主社会的政治个人，他与其他政治公民有着一种政治关系。当然，这种公民也是一个道德的行为主体，因为正如我们业已看到的那样，一种政治的正义观念也是一个道德观念。但是，我们所考量的这些权利与义务、还有这些价值，都受到了更多的限制。

公民身份的根本性政治关系具有两个独特的特征：第一，它是社会基本结构内部的公民关系，对于这一结构，我们只能因生而入其中，因死而出其外；[29]第二，它是一种自由而平等的公民关系，这些公民作为一个集体性实体来行使终极的政治权力。这两个特征立刻给我们提出了这样的问题：当宪法根本和基本正义问题产生危机时，具有这种关系的公民怎样才能绝对尊重其立宪政体的结构？又怎样才能通过他们自己在这一结构中的各种法规和法律来遵守其立宪政体的基本结构？理性多元论的事实比其他任何事实都更尖锐地提出了这一问题，因为它意味着，受到各种不同的完备性学说——宗教的与非宗教的——熏陶的公民们之间的差别是无法调和的，因为这些完备性学说包含着诸种超验性因素。这样一来，什么样的原则和理想才是公民们平等共享终极政治权利、以使他们每一个人都能合乎理性地相互证明其政治决定的正当合理性呢？

答案是通过相互性的标准来给予的：只有当我们真诚地相信我们为自己的政治行动所提供的理由有可能为其他公民合乎理性地接受下来，作为他们行动的正当证据时，我们对政治权力的行使才是恰当的。[30]这一标准适用于两个层面：一个层面是宪法结构本身；另一个层面是按照这一结构制定的特殊的法规和法律。合乎理性的政治观念必定只是那些能够满足这一原则的宪法的正当合理性。当我们把这一标准运用到宪法的合法性和那些在宪法指导下所制定的法规之合法性时，便产生了我们可以称为自由主义的合法性原则。[31]

为了发挥其政治角色的作用，公民被看作是具有适合于这一角色的理智能力和道德能力的，诸如，由一种自由主义观念所给定的政治的正义感的能力；一种形成、遵循和修正其个体善学说的能力；[32]还有他们具有维持正义的政治社会所需要的政治美德能力。（当然也不可否认，他们还具有超出这一范围的其他美德和道德动机。）

4.《正义论》中的两个理念都需要满足理性多元论的事实要求，这两个理念是：合乎理性的重叠共识的理念（第四章第三节）和公共理性的理念（第六章第四、七、八节）。如果没有这两个理念，那么我们就无法明白政治的正义观念在具体规定一良序社会——当它受一种政治观念规导时——的公共理性时所发挥的作用（或者说，正如我

们将要看到的那样，是一组政治观念所发挥的作用）。在执行这一规念使命时，公平正义（作为已经转换了的公平正义之政治观念）便成了主要的范例。

在此，我不想超出我描述重叠共识的理念。相反，我只想解释一下与之相关的两点。其一，理性多元的事实导致——至少在我看来——政治的正义观念，因之也导致政治自由主义的理念。因为，能够系统表达一种可能为那些非自由主义学说所认可的自由主义政治观念的，恰恰是这一思想，而不是以一种完备性的自由主义哲学学说来对抗各种宗教的和非自由主义的学说。要找到这种政治观念，我们无须抱着在各种完备性学说之间强求均衡或搞平均化的目的，来看待这些众所周知的完备性学说，也不必通过剪裁该政治观念，使其适合这些完备性学说，来寻求与社会现存的那些完备性学说的足够多数达成妥协。这样做乃是诉求于错误的共识理念，是以错误的方式使政治观念政治化。[33]相反，我们系统表达的是一种独立的政治观念，它具有其内在的（即道德的）通过相互性标准表达出来的政治理想。在此方式，我们希望各种合乎理性的完备性学说能够基于正当的理性，认可该政治观念，因而该政治观念被视为一种重叠共识。

关于重叠共识的另外一点是，《政治自由主义》没有任何企图想证明或者表明这种共识可以作为合乎理性的政治正义观念的最终形式。它所做的，最多也只是提出一种独立的自由主义政治观念，该政治观念并不反对各完备性学说自身的基本理由，也不排除形成一种具有正当理性的重叠共识之可能性。《政治自由主义》特别解释了某些历史事件和历史过程，这些历史的事件和过程似乎已然导致了共识，而另一些则有可能发生（第四讲第六至第七节），但是，对这些常识性政治社会学事实的观察，并不构成我们的证据。

除了相互冲突的完备性学说之中，《政治自由主义》还认识到，在任何一个实际的政治社会里，社会的政治争论也有着大量各种不同的自由主义的政治正义观念相互冲突。这便导出《政治自由主义》的另一个目标，即探讨这样一个问题：如果不仅存在理性多元论的事实，而且也存在着诸多合乎理性的自由主义政治正义观念的家族之争，那么，一个秩序良好的自由主义政治社会又是如何形成的？自由主义的观念规定了三个条件[34]：首先是某些权利、自由【权】和机会（它们都是民主政体中人们十分熟悉的）的具体规定；其次是这些自由的特殊优先性；第三则是各种维度，它们确保着所有公民——无论他们的社会地位怎样——都拥有充分适应于各种目的[35]并使他们理智而有效地运用其自由权利和机会的手段。请注意：我在此所谈论的是自由主义的政治观念，而非自由主义的完备性学说。

我之所以相信公平正义——它的两个正义原则，其中当然包括差异原则——是最合乎理性的观念，是因为它最能满足这些条件。[36]但是，当我把它看作是最合乎理性的（甚至于，哪怕许多理性者可能并不同意我的观念）时，我也没有否认，其他的观念也能满足自由主义观念的规定【条件】。的确，如果我否认存在着其他可以满足这一规定【条件】的理性观念，譬如说，某种可以替代差异原则的观念，某种改善社会福利——这种改善在服从一种保证每一个人都能获得充分实现其目的的手段的约束——的原则，那我就真的是没有理性了。任何能够满足相互性标准并承认判断负担（第二讲第二节）的观念，都可以成为这样一种政治观念。在《政治自由主义》一书中，这些【判断】负担发挥着双重作用：它们是基于理性理念的良心自由和思想自由之基础的一部分。而且它们使我们认识到，存在着各种相互不同和互不相容的自由主义的政治观念。

《政治自由主义》也关注为现代自由社会之公民所接受的社会统一的最合乎理性的基础问题，尽管它并没有尽其所能地表达这种关注。社会统一的基础可表述如次：[37]

> 甲、社会的基本结构受一种或一类合乎理性的自由主义正义观念（或这两者的混合）的有效规导，该类【观念】中包括那种最合乎理性的观念。
>
> 乙、社会中所有合乎理性的完备性学说都认可该类合乎理性的观念中的某些观念，而且认肯这些学说的公民与那些否定该类观念中的每一种观念的人相比，长期占据绝大多数。
>
> 丙、当宪法根本和基本正义问题发生危机时，公共政治讨论总是、或几乎总是可以基于由该类合乎理性的自由主义正义观念所具体规定的理由，作出理性的决定，因为，该类观念中，有一种是每一个公民都认为最（或比较）合乎理性的。

很清楚，这一界定在好几个方面都是可以改变的。比如说，假设社会受最合乎理性的观念之有效规导，且公民们对这一点达到了广泛而普遍的反思平衡，这一基础可能在理想意义上是最合乎理性的。从实践的意义上看，最合乎理性的基础即是一种可以实际产生的基础，即：所有公民都一致认为，该规导性的政治观念合乎理性，某些公民甚至认为它最合乎理性。这足以使政治社会基于正当理性来保持稳定：因为该政治观念现在能够得到所有公民的尊重，至少将之看作是合乎理性的，就政治目的而言，这通常是我们能够期待的最佳结果。

5.现在，我来考察一下公共理性的理念，并对第六讲第四、七、

八节的内容作些补充说明。读者应该小心注意公共理性所适用的那些问题和论坛，例如，各政治派别的争论，和那些寻求公职的人在讨论宪法根本和基本正义问题时所出现的疑问；并应把它们与背景文化中的许多地方区别开来，政治问题是在背景文化中讨论的，也常常是在民族的完备性学说内部来加以讨论的。[38]这一理想是，公民们都在下列框架内，进行他们有关宪法根本和基本正义问题的公共政治讨论[39]，在这一框架内，我们同样也可以合乎理性地期待，每一个公民都能真诚地尊重政治的正义观念，该政治正义观念表达着政治价值，是我们同样可以合乎理性地期待自由而平等的其他公民也能合乎理性地予以认可的观念。因此，我们必须有我们所求诸的原则和指导，以此方式，可以满足相互性的标准。我曾提出，认同这些政治原则和政治指南的一种方式，是表明人们在《政治自由主义》所讲的原初状态下，有可能认同它们（第一讲第四节）。其他人会认为，别的认同这些原则的方式更合乎理性。如果说存在着这类方式和原则的话，那它们也必须合乎相互性的标准。

为了更清楚地解释公共理性所表达的相互性标准的作用，我想解释一下，它的作用是具体规定立宪民主政体中作为市民友谊之一的政治关系的本性。因为，当公民们在其公共推理中遵循这一标准时，该标准便塑造了他们的基本制度形式。[40]譬如，我引证一些简单易明的例子，如果我论证，要否认某些公民的宗教自由，我们就必须对他们讲出我们的理由；这些理由不仅是他们能够理解的，就像塞维塔斯（Michael Servetus，1511—1553，西班牙神学家和殉道者——译者注）能够理解为什么加尔文在危急时刻要烧死他一样；而且是我们可以合乎理性地期待他们作为自由而平等的【公民】也可以合乎理性地加以接受的理由。无论何时，只要基本的自由权利被否认，在正常情况下，相互性的标准也会受到僭越。有什么样的理由既能满足相互性的标准，又能证明某些诸如奴役，或对选举权施加财产限制，或取消妇女的选举权这类主张的正当合理性呢？

当我们介入公共理性的推理时，我们还可以用我们的完备性学说作为公共推理的理由吗？我现在相信并因此在修改我第六讲第八节中的观点后认为，假如人们在恰当的时间里所提出的公共理性是由一种合乎理性的政治观念给定的，这种公共理性足以支持不论是何种为人们用来作为支撑的完备性学说的话，那么这些合乎理性的学说在任何时候都可以引入公共理性之中。[41]我把这作为一项条款[42]，它具体规定了我现在称之为的广泛的公共理性的观点。我在第249页以后讨论的三种情况也满足了这一条款。其中，具有特殊历史重要性的情况是堕胎主义者和公民人权运动。我说过，这两种情况并不能僭犯我所称的包容性观点。堕胎主义和马丁·路德·金的学说之所以都属于公共

理性，是因为他们都是在一个不正义的社会里提出其请求的，而且他们的正义结论合乎自由政体的宪法价值。我还说过，我们应该有理由相信，在公民的完备性学说中寻求这些理性基础，将有助于使社会变得更加公正。现在我看不出有什么必要去限制他们，即使他们越出了这一条款，所以我放弃了这些条件限制。公民在适当的时候通过公共理性来证明其结论的正当合理性的条款确保了这种必要。[43]它还有一种好处，就是可以告诉其他公民，在我们的完备性学说中，有着使我们忠诚于政治观念的根基，因而强化了合乎理性的重叠共识所表现的稳定力量。由此便产生了此种宽泛性观点，并适合于我在第六讲第八节所举的那些例子。

关键在于，公共理性不是由任何一种政治的正义观念来规定的，当然也不仅仅是由公平正义单独来规定的。相反，它的内容，即人们可能诉求的那些原则、理想和标准，乃是那些族类性的合乎理性的政治之正义观念，而这一族类性【观念】又是随时改变着的。这些政治观念当然不相容，它们有可能作为其相互争论的结果而得到修正。世世代代的社会变更也产生着新的群体，他们会有各种不同的政治问题。明显的例子是，各种观点都会提出与种族、性别和民族相关的新问题，而这些观点所导致的政治观念将与现存的观念产生矛盾。公共理性的内容不是固定不变的，任何一种公共理性都超出任何一种合乎理性的政治观念所规定的内容。

对这种公共理性的宽泛性观点的一种反驳是，认为它仍然有太多的限制。然而，要建立这种宽泛的观点，我们就必须知道，宪法根本的紧迫问题或基本正义的问题（第四讲第五节）是无法通过任何现存的合乎理性的政治观念所表达的那些政治价值理性地加以解决的，也无法通过人们可能制定的任何这类观念来加以解决。《政治自由主义》并不认为这种情况永远也不会发生；它只是提示这种不太可能发生。我们无法在抽象的、超出实际情况的条件下，决定公共理性是否可以通过一种理性的政治价值秩序，来解决所有或差不多所有的政治问题。我们需要小心地弄清楚这些情况，以澄清我们该如何看待这些情况。因为如何思考一种情况，并不只取决一些普遍考虑，而且还取决于我们系统阐述的那些相关的政治价值，而这些政治价值可能是我们在反思某些特殊情况之前所没有想到的。

公共理性也可能看起来限制过多，因为它可能先解决一些问题。然则，它并不一般地决定或解决法律或政策的某些特殊问题。相反，它是各种公共理性的具体化，正是按照这些公共理性，这类问题才在政治上得到解决。比如说，我们可用学校祷告的问题为例。有人可能设想，一种自由主义观点可能会否定性地认为，这种做法在公共学校

里是不可接受的。但是为什么会这样？我们必须考量人们在解决这一问题时可能诉求的所有政治价值，考量那些决定性的理由会倒向哪一方。这场争论的一个著名例子，是一七八五年弗吉尼亚议会下议院帕特里克·亨利与詹姆斯·麦迪逊绕建立格盎鲁教堂所展开的争论，争论含涉学校的宗教问题，他们的争论几乎只涉及到政治价值。[44]也许，其他人认为，公共理性之所以限制过多，是因为它可能导致公民之间的疏远，[45]不能导致他们观点的一致。还有人宣称，它之所以限制过多，是由于它不足以提供解决所有问题的充分理由。然而，这种情况不仅发生在道德推理和政治推理之中，而且也发生在所有推理形式之中，包括科学和常识的推理。但对于公共理性的推理来说，可以与这样一些事例进行相关比较：在这些事例中，人们必须作出某种政治决定，如，立法者制定法律，法官判决案例。在这里，必须制定某种政治的行动规则，所有人都必须能够理性地认可达成该规则的过程。公共理性把公民的职责及其公民义务看作是可以与法官岗位及其判决案例的责任相类比的。正像法官要依据预先的法律根据、已获认准的法规解释原理和其他相关根据来判决这些案例一样，公民也要根据公共理性来推理，并接受相互性标准的指导，不论宪法根本和基本正义问题是否发生危机。

因此，在可能出现一种相互偏离的现象时，也就是说，在双方的法律证据看起来势均力敌时，法官断不可诉诸于他们自己的政治观点来裁决案情。对法官来说，这样做就是违反他们的责任。公共理性也同样如此：假如在出现【公民们】相互偏离的现象时，公民们都想把他们的完备性学说当作根本的理由，[46]那么，相互性的原则就会受到侵犯。决定宪法根本和基本正义的理由，不再是我们可以合乎理性地期待所有公民——尤其是那些宗教自由、选举权利或机会均等权利被否认的人——都可能合乎理性地认可的那些理由。从公共理性的观点出发，公民只应该投票赞成他们真诚地认为是最合乎理性的政治价值的规范。否则，我们就不能用那些可以满足相互性标准的方式来行使政治权力。

然而，一些有争议的问题，诸如堕胎问题，可能会导致各种不同政治观念之间的疏远，而公民们必定只是依据问题来投票。[47]的确，这是一种正常情况：各种观点的全体一致是不可能达到的。合乎理性的政治正义观念也并不总能导致相同的结论，持守相同观念的公民也不是总能在特殊问题上达成一致。然则，投票的结果将被视为是合乎理性的，只要一合乎理性的公正立宪政体的公民都真诚地按照公共理性的理念来投票。这并不意味着结果是真实的或正确的，但它在此时刻是合乎理性的，并通过多数原则来约束公民。当然，某些人可能反对某一决定，就像天主教徒可能会反对一种同意孕妇有权堕胎的

决定一样。他们可以在公共理性中提出一种否定堕胎的论据，只是他们没有赢得多数人的赞同。[48]但是，他们在他们自己的生活中并不需要行使堕胎的权利。他们可以确认这种权利属于合法的权利，因此他们不会强行抵制这种权利。这样做可能不合乎理性：可能意味着他们试图强加他们自己的完备性学说于他人，而其他绝大多数遵循公共理性的公民不会接受这种学说。当然，按照公共理性的要求，天主教徒仍有继续反对堕胎的权利。教会的非公共理性要求其成员遵循其学说，这一点与他们对公共理性的尊重是完全一致的。[49]对这一问题，我暂不予深究，因为我的目的只是强调，公共理性并不能经常导致各种观点的普遍一致，它也不应如此。公民们在【各种观点的】冲突和论证中学习并从中获益，而当他们遵循公共理性来进行论证时，他们也就了解和深化了社会的公共文化。

6.在前面第四节里，我们看到，一种自由主义的观念依三个特点结合并规定着自由和平等两种基本价值。前两个特点陈述了基本权利和自由及其优先性；第三个特点则保证有充分适应各种目的的手段，使所有公民能够理智而有效地运用他们的自由。当然，第三个特点必须满足相互性的标准，因之促使基本结构按照该标准的具体规定，防止出现过度的社会和经济的不平等。在缺少下列从（甲）到（戊）的制度规定或类似安排的情况下，合乎理性的政治自由主义认为，这些过度的不平等往往容易扩大。这是一种常识性政治社会学应用事实。

《政治自由主义》在三个地方简略考量了这种实际应用。它在第二部分的第四讲考量了这种应用。在第四讲第六节，它考察了一种宪法共识是怎样从更早时期逐渐形成的，在更早时期，人们还是在有很大犹豫的情况下，把诸如良心自由一类的宪法原则当作一种临时协定来采用的。随后在第四讲第七节里，它又考察了一种宪法共识是如何变成一种重叠共识的。进而在第六讲第八节，我们看到，人们可能因为抱着加速向一种正义立宪政体的社会改革的希望，而引入一种支持合乎理性之政治观念的完备性学说。宪法共识与重叠共识之间的根本区别在于，前者是基于某些确保各种不同的自由权利之宪法原则的共识。这些原则——诸如良心自由——后来被扩展到包括《独立宣言》和《法国大革命人权宣言》在内的范围。

这些得到保障的自由被作为纯形式的自由而给予了恰当的批评（第八讲第七节）。[50]由于这些自由本身的纯形式化，它们只是一种贫乏的自由主义形式，它的确根本不是自由主义，而是唯意志自由论（第七讲第三节）。[51]后者并不用自由主义所使用的方式，将自由与平等结合起来；它缺乏相互性的标准，按相互性标准来衡量，它允许过度的社会与经济的不平等。在这种情况下，我们就没有基于正

当理性的稳定性，而这永远是一种纯形式的立宪政体所缺乏的。需要这种稳定性的制度指标有以下五个方面：

甲、各种选举的公共经费负担和确保有关政策问题的公共信息之有效性（第八讲第十二至十三节）。对这些安排（和下列安排）的陈述仅仅暗示出，使被选代表和官员足以独立于特殊的社会利益和经济利益，并提供知识和信息，正是依据这些知识和信息，各种政策才能形成并接受公民利用公共理性所对之进行的理智评价。

乙、确定的机会均等，尤其是教育与培训的机会均等。如果没有这些机会，社会各方就无法参与公共理性的争论，或无法为社会和经济的政策进言。

丙、满足自由主义第三个条件的适当的收入和财富分配：必须确保所有公民获得他们理智而有效地实现其基本自由所必需的、适合各种目的手段。[52]缺少这一条件，那些拥有财富和较高收入的人就容易宰制那些财富和收入较少的人，并日益控制政治权力，使之有利于他们自己。

丁、通过中央或地方政府，或其他经济与社会政策，社会作为最后雇主。缺乏长远的安全感和从事有意义的工作机会与求职机会，不仅会伤害公民的自尊，而且会伤害他们的社会成员感，让他们觉得自己只是被社会收留的人。这会导致他们的自我憎恶、痛苦和愤恨。

戊、全体公民的医疗保健。

当然，这些具体制度并不能充分满足公平正义的原则。但是，我们所讨论的不是这些原则要求什么，而是开列出基本结构的前提条件，在这一结构内，当公民们自觉追寻公共理性的理想时，它就可能保护基本自由，防止过度的社会和经济的不平等。由于公共理性的理想包含一种公共政治慎思的形式，这些具体制度——前三项最为明显——是使这种慎思可能而有效所必需的。对于一理性的立宪政体来说，一种对公共慎思之重要性的信念乃是根本性的，而要支持和鼓励这种政治慎思，就需要制定各种具体详细的制度安排。公共理性的理念告诉我们如何刻画政治慎思之社会根本性基础的结构和内容的特征。

我想以有关公共理性之协调性局限的评价作为本节的结论。有三种主要冲突：即公民间相互冲突的完备性学说所导致的冲突；他们不

同的社会身份、阶级地位和职业所导致的冲突，或他们不同的种性、性别和民族导致的冲突；最后是由各种判断负担所导致的冲突。政治自由主义能够缓和但无法消除第一种冲突，因为从政治上讲，各种完备性学说是不能相互调和一致的。然而，合乎理性的公共立宪政体之正义原则，却可以帮我们调和第二种冲突。因为，一旦我们接受正义原则，或者把这些原则看作至少是合乎理性的（哪怕不是最合乎理性的），并了解到我们的政治制度和社会制度与这些正义原则相一致，第二种冲突就不再发生，否则就会强烈爆发。我相信，一个合乎理性的公共立宪政体可以在很大程度上消除这些冲突发生的根源，因为其政治正义的原则满足相互性的标准。[53]《政治自由主义》没有讨论这些冲突，而是将它们留待公平的正义【原则】去解决（如同在《正义论》中那样），或者留给某种其他合乎理性的政治之正义观念去解决。然则，由判断负担所导致的冲突却依然存在，它限制着公民可能达成一致的程度。

7.《正义论》和《政治自由主义》都力图探讨理性而公正的和秩序良好的民主社会如何可能，为什么公平正义在政治和社会世界的诸种政治观念中应享有一种特殊地位。当然，许多人都准备接受这样一个结论：公正而秩序良好的民主社会是可能的，甚至把它看作是明显的事实。一部分人富强起来，而另一部分无辜者则不可避免地失落下去，这难道是不可接受的吗？但是，这是我们可以如此轻松地接受下来的结论吗？我们这样做的后果是什么？对我们的政治世界观来说会产生什么结果？甚至，如果从作为整体的世界来看，这样做的后果又会怎样？

哲学可以在许多普遍和抽象的层面研究政治问题，包括所有有价值的和有意义的政治问题。它可以探询，为什么在战争中用普通炸弹或原子武器对平民实施空中攻击是错误的。更一般地说，它可以探询正义的宪法安排形式，而这类问题恰当地说属于宪法政治学。更一般地说，它可以探询正义而良序的立宪民主是否可能、如何可能的问题。我不是说，较一般的问题就是较哲学化的问题，也不是说它们就较为重要。所有这些问题及其答案，只要我们能够找到这些问题及其答案，它们就具有相互联系，并共同充实着我们的哲学知识。

正义的民主社会是否可能？它能否基于正当的理性而保持稳定？我们对此问题的回答影响到我们对整体世界的背景思考和态度。而且，它在我们逐渐进入实际政治学问题之前就影响到我们的这些思考和态度，限制或激励我们参与实际政治的行动。对一般哲学问题的争论，不可能成为政治学的日常材料，但这并不会使这些问题成为无意义的问题，因为我们对这些问题之答案的思考，将塑造我们对政治文

化的基本态度和我们的政治行为。[54]假如我们姑且把不可能有正义而良序的民主社会当作共同的知识假定下来的话，那么，我们态度的品德和基调就将影响到这一知识。魏玛立宪政体失败的原因之一，乃是德国的传统精英都不支持其宪法，或是不愿意合作使其生效。他们不再相信有可能建立一种像样的自由议会政体。时机错过了，这一政体首先沦落为1930—1932年集权主义的内阁政府。当政府由于缺乏大众的支持而日见削弱时，兴登堡总统最终又被劝退，让位于希特勒，而希特勒却获得了民众的支持，于是，保守派的思想便有可能控制这些民众。[55]另一些人可能更喜欢列举别的不同的例子。

本世纪的多场战争以其极端的残暴和不断增长的破坏性，在希特勒的种族灭绝的狂热罪行中达到顶峰，这些战争以一种尖锐的方式提出了这样一个问题：政治关系是否注定只受权力和强制的支配？如果说，一种使权力服从于正义目的的合乎理性的正义社会不可能出现，而人民普遍无道德——如果还不是无可救药的犬儒主义者和自我中心论者——的话，那么，人们可能会以康德的口吻发问：人类生活在这个地球上是否还有价值？[56]我们必须从这样一种假设出发：合乎理性的政治正义社会是可能的；惟其可能，所以人类必定具有一种道德本性，这当然不是一种完美无缺的本性，然而却是一种可以理解、可以依其行动并足以受一种合乎理性的正当与正义的政治观念驱动的道德本性，以支持由其理想和原则所指导的社会。《正义论》和《政治自由主义》力求勾画出适合民主政体的较合乎理性的正义观念，并为最合乎理性的正义观念提出一种预选观念。它们也都考量了公民们需要如何设想建构（《政治自由主义》第三讲）这些较合乎理性的观念，他们必须以怎样的道德心理学去长久地支持一个合乎理性的正义之政治社会。[57]对许多读者来说，对这些问题的集中讨论无疑只是部分地解释了本书抽象而又不常见的特点。

我不想为此辩解。

约翰·罗尔斯

一九九五年十二月

第一部分 政治自由主义：基本原理

第一讲 基本理念

政治自由主义是本书各讲的总标题，这个概念并不陌生。然而，我用它来表示的意思与我认为读者可能设想的意思却殊为不同。这样一来，也许我应该从政治自由主义的定义开始，并解释我为什么把它叫做“政治的”。但是，任何定义最初都可能无用。所以，我便反其道而行之，先从民主社会中政治正义的第一个基本问题着手，即：在被看作是自由而平等的、世世代代都能终身充分合作的社会成员的公民之间，何种正义观念最能够明确规定其社会合作的公平条款？

我们把这第一个基本问题与第二个基本问题，即普遍方式的宽容问题结合起来。民主社会的政治文化总是具有诸宗教学说、哲学学说和道德学说相互对峙而又无法调和的多样性特征。这些学说中，一些是完全合乎理性的，而政治自由主义把这些合乎理性的学说的多样性，看作是人类理性力量在持久的自由制度背景内发挥作用所不可避免地产生的长期结果。因此，第二问题便是：这样把理性多元论事实当作自由制度之不可避免的结果来理解和给定的宽容基础是什么？将这两个问题结合起来便得：由自由而平等的公民——他们因各种合乎理性的宗教学说、哲学学说和道德学说而产生深刻分化——所组成的公正而稳定的社会如何可能长治久安？

政治自由主义设定，最错综复杂的斗争显然是由那些具有最高意义的观念所引发的，即由宗教、哲学世界观和不同的善观念所引发的。我们会惊异地发现，尽管在这些方面有着如此深刻的对立，自由而平等的公民之间依旧有可能进行公平合作。事实上，历史的经验提示我们，这是很罕见的。如果说，我讲的这一问题太过陈旧，那么我相信，政治自由主义提出了人们多少还不熟悉的解决这一问题的办法。为了陈述这种解决办法，我们需要一组确定的理念。在本讲中，我设定出其中较核心的理念，并在最后（第八节）提出一种定义。

第一节 谈两个基本问题

1.如果我们集中考察第一个基本问题，就会发现，过去两个世纪左右间民主思想的发展历程，使下述情况变得很清楚了：当今，人们对于立宪民主的基本制度应该如何安排——如果这些制度要满足被视为自由而平等的公民之间的公平合作条款的话——已没有任何一致看法。这一点已经在围绕如何使自由和平等的价值在公民权利与公民自由中得到最好的表达、以回答自由与平等的双重要求这一问题的各种深刻对峙的理念中表现出来。我们可以把这一分歧当作民主思想传统本身内部的冲突，即那种与洛克相联系的传统和那种与卢梭相联系的传统之间的冲突，来加以思考，与洛克相联系的传统更强调贡斯当所讲的“现代人的自由”，如思想自由和良心自由、某些基本的个人权利和财产权利、以及法律规则；而与卢梭相联系的传统则更强调贡斯当所讲的“古代人的自由”，如平等的政治自由和公共生活的价值。[58]这种为人熟悉的类型化对比，可能有助于我们确定各种理念。

作为回答我们第一个问题的一种方式，公平正义[59]力图在这两种相互抗争的传统之间作出评判：首先是通过提出两个正义原则，作为指导基本制度如何实现自由和平等之价值的指南；其次是具体指明一种观点，从这一观点出发，我们可以把这些原则看作是比人们所熟悉的正义原则更适合自由而平等的个人之公民理念。必须说明的是，当我们这样来设想公民时，某种确定的基本政治制度和社会制度的安排，就更适合于实现自由与平等的价值。我将正义的两个原则（见前备释）表述如次：[60]

> 甲、每一个人对平等的基本权利和基本自由之完全充分的图式都有一种平等的要求。该图式与所有人同样的图式相容；在这一图式中，平等的政治自由能——且只有这些自由才能——使其公平价值得到保证。
>
> 乙、社会的和经济的不平等要满足两个条件：第一，它们所从属的各种岗位和职位应在机会公平均等条件下对所有人开放；第二，它们要最有利于那些处境最不利的社会成员。

这两个原则各自都在一特殊领域里规导各种制度，不仅规导着基本权利、自由和机会，而且也规导着平等的要求。而第二个原则的第二部分还保障着这些制度保证的价值。[61]这两个原则——第一原则优先于第二原则——一起规定着实现这些价值的基本制度。

2.要澄清这些原则的意义和应用，可能需要作大量说明。由于这些问题不是我在这些演讲中所关注的，所以我只做几点解释便罢。首

先，我把这些原则视为一种自由主义的政治正义观念之内容的范例化。这种观念的内容有三个主要特点：其一，它是确定的基本权利、自由和机会的具体化（即一种立宪民主政体所熟悉的那种形式的具体化）；其二，它规定权利、自由和机会的特殊优先性，尤其是它们相对于普遍善和完善论价值要求的优先性；其三，它包括各种确保所有公民充分有效地利用他们的自由和机会之尺度。人们可以用各种不同的方式来理解这些要素，故尔，有许多不同的自由主义。

进而言之，这两个原则通过三个要素表达了一种平均主义的自由主义形式。这三个要素是：1）保证政治自由的公平价值，以使这些自由不是纯形式的；2）机会的公平（也不是纯形式的）平等；3）所谓差异原则，它要求社会和经济的不平等要从属于职位和岗位的调整，以便使这些工作机会最有利于那些处境最不利的社会成员，无论这些不平等的层次如何，也不论这些不平等的大小程度怎样。[62]所有这些要素的地位依旧如《正义论》所述，其论证基础亦复如此。因而，我在这些演讲中，始终像以前一样，把平均主义的正义观念作为预设条件；而且，尽管我提到要随时修正我的观点，但在该观念的这一特征上我却丝毫未改初衷。[63]然而，我的讨论主题是政治自由主义及其构成理念，所以，我的大部分讨论是更一般地谈论自由主义诸观念，包括各种观念变异，比如，当我们考察公共理性的理念时便是如此。（第六讲）

最后，正如人们可能期待的那样，这些原则的重要方面将作为既定的东西略而陈之。特别是，一种在词典顺序上优先的原则可能要先于涵括平等的基本权利和自由的第一原则，前一原则要求满足公民的基本需求，至少，在公民的基本需求满足对于他们理解并有效实践这些权利和自由必不可少的情况下必须如此。当然，在运用第一原则时，必定假定这类原则。[64]但在此我并不深究这些问题和其他相关问题。

3.相反，我转向我们的第一个问题，并探询政治哲学怎样才能为解决下述问题找到一个共享的基础，即能够确保民主自由和平等的最合适的制度系统是什么？也许，政治哲学最可能做的事，是缩小分歧的范围。然则，即令是人们曾坚定执守的那些确信也在逐渐改变：宗教宽容现在已为人们所接受，也不再有对迫害的公开辩护；同样，奴隶制——它曾引起我们内战——也被作为天然不公平的东西予以摈弃；然而，奴隶制的许多后果可能还残存于各种社会政策和不公开表现出来的态度之中，尽管任何人都不会为之辩护。我们把诸如信仰宗教宽容和反对奴隶制这样一些已定的确信汇集起来，并将隐含在这些确信中的基本理念和原则组成一种连贯的政治正义观念。要知道，这

些确信都是些临时固定的观点，而任何合理的概念都必须对之加以解释。这样，我们就得从留意公共文化着手，这些公共文化是人们隐隐约约意识到的基本理念和原则的共同积累。我们希望能足够清晰地系统阐明这些理念和原则，以使它们能够结合成一种适宜我们最确信的政治正义观念。我们将这样一种政治的正义观念表述为：一种可为人们接受的政治正义观念在恰当的反思、或在我于其他地方所讲的“反思平衡”[65]中，必须在所有普遍性层次上符合我们所考察的这些确信。

在一种非常深刻的层面上，公共政治文化可能由两种精神（minds）组成。的确，这必定与一种有关自由和平等之最合适理解的持久争论相关。这就提示我们，如果要成功地为公共一致找到一种基础，就必须找到一种将人所熟悉的各种理念和原则组成一种政治正义之观念的方式，该观念能用多少不同于以前的方式来表达这些理念和原则。公平正义试图通过利用一种基本组织化的理念来寻求这种方式，在这种基本组织化的理念内部，所有理念和原则都可以系统地相互联系和关联。这种组织化的理念便是作为一种自由而平等的个人——他们被看作是终身都能合作的社会成员——之间的公平社会合作系统的理念。它为我们回答第一个基本问题设定了一个基础。我将在第三节讨论之。

4.现在我们设定，公平正义已经达到了它的目的，而且也找到了一种能为人们公共接受的政治观念。这样，该观念便提供了一种获得公共承认的观点，从这种观点出发，所有公民都能面对面地相互检验他们的社会制度和政治制度是否公正。通过引征已在他们中间公开认可为充分有效并经过这种观念本身而选出的理由，就使他们能够作出这种检验。每个公民都可以用同样的方式来评价社会的主要制度，以及它们是如何共同适应一种社会合作系统的，不论该公民的社会地位如何，也不论他更特殊的利益是什么。

因之，公平正义的目的乃是实践的：它本身表现为一种正义观念，该正义观念可以作为一种理性、明智而又代表公民意愿的政治一致的基础而为公民所共享。它表达了他们共享的和公共的政治理性。但是，要获得这样一种共享理性，正义观念就应该尽可能地超脱公民们所认肯的各种相互对立和冲突的哲学学说与宗教学说。在系统阐述这一观念时，政治自由主义将宽容原则运用到哲学本身。以前许多世纪被公开认定为社会基础的各种宗教学说，已经逐步让位于所有公民——不论他们的宗教观点如何——都认可的立宪政府的原则。完备性哲学学说和道德学说同样都无法获得公民的普遍认可，而且它们再也不能——如果说它们曾经能够的话——作为人们公开承认的社会基础

来发挥作用了。

因此，政治自由主义寻求一种政治的正义观念，我们希望这一观念在它所规导的社会中能够获得各种合乎理性的宗教学说、哲学学说和道德学说的重叠共识的支持。[66]获得这些合乎理性的学说支持，便为我们回答第二个基本问题，即因宗教学说、哲学学说和道德学说而产生深刻分化的公民，怎样才能维护一个公正而稳定的民主社会，奠定了基础。为达此目的，人们在通常情况下所欲求的是，我们在对有争议的基本政治问题的讨论中，习惯于使用的那些完备性哲学断定和道德观点应该让位于公共生活。公共理性——亦即公民在有关宪法根本和基本正义问题的公共论坛上所使用的推理理性——现在最好由一种政治观念来引导，该政治观念的原则和价值是全体公民能够认可的（第六讲）。这也就是说，该政治观念将是政治的，而不是形上学的。[67]

这样一来，政治自由主义的目的，也就是寻求一种作为独立观点的政治正义观念。它不提供任何超出该政治观念本身所蕴涵的特殊形上学说或认识论学说。作为对诸种政治价值的解释，一种独立的政治观念并不否认存在其他价值，比如说，应用于个人、家庭和联合体的价值；它也不是说政治价值与其他价值分离无关。如我所言，它的目的之一，是以这样一种方式具体规定政治的领域及其正义观念，即认为，政治领域的制度可以获得一种重叠共识的支持。在此情形下，公民本身在实践其思想自由和良心自由、并审视其完备性学说的范围内，便把政治观念看作是从他们的价值中推导出来的，或是与他们的价值相吻合的，或者至少不与他们的价值相冲突。

第二节 政治的正义观念的理念

1.至此，我一直都是在没有解释政治之正义观念的理念意义的情况下，来使用该理念的。从我的谈论中，人们也许可以集中了解我用这一理念所指的意思，以及为什么政治自由主义要用这一理念。然而，我们也因此需要有这样一种明确的陈述：一种政治的正义观念具有三个独特的特征，而每一个特征都通过公平正义而得以范例化。我假定，人们对这一观点有所了解，但了解不多。

第一个特征关涉政治观念的主题。如果说，这一观念是（当然也是）一个道德观念[68]，那它也是为一特殊主题所创造出来的道德观念，亦即为政治制度、社会制度和经济制度创造出来的道德观念。尤其是，它适用于我将称之为社会“基本结构”的领域，出于眼前的目

的，我把这种社会基本结构看成一种现代立宪民主。（我使用“立宪民主”和“民主政体”这两个相似的短语，它们可以互相替换，除非另作说明。）我说的基本结构，意思是指社会的主要政治制度、社会制度和经济制度，以及它们是如何融合为一个世代相传的社会合作的统一系统的。[69]这样，政治的正义观念之首要焦点，便是基本制度的框架和应用于该框架的各种原则、标准和戒律，以及这些规范是如何表现在实现其理想的社会成员之品格和态度中的。

而且，我设定，基本结构是一个封闭的社会结构，也就是说，我们将把它看作是自我包容的、与其他社会没有任何关系的社会。它的成员只能由生而入其中，由死而出其外。这就使我们可以把他们作为天生于斯、善终于斯的社会之一员来谈。这一封闭性社会是一种高度抽象，只是由于它使我们能够摆脱纷纭零散的枝节而集中关注于主要问题，这种抽象才具有其正当合理性。在某一点上，政治的正义观念必定要谈及诸民族间的正义关系，或诸民族间的法律，正如我将谈到的那样。在这些演讲中，从公平正义首先适用于封闭性社会这一考虑出发，我不讨论如何才能制订出一部万民法。[70]

2.第二个特征有关表现样式：一种政治的正义观念是作为一种独立的观点表现出来的。当我们想诉诸一种或更多完备性学说，来求得政治观念的正当性证明时，该政治观念既不表现为这样一种适用于社会基本结构的学说，也不是从这种学说中推导出来的，仿佛这种结构只是该学说所应用的另一主题。重要的是强调这一要点，即，它意味着我们必须区别这样两种情况：其一，一种政治观念是如何表现在一种完备性学说之中的；其二，它是如何成为该学说之一部分的，或者说是如何从该学说内部推导出来的。我设定，全体公民都认肯一种他们所接受的政治观念在某方面与之相联的完备性学说。但政治观念的突出特征是，它表现为一种独立的观点，对它的解释与任何这类较广泛的背景毫无关涉。用一个流行的语词来说，这种政治观念是一种制式（module），一个本质性构成部分，它适宜于形形色色的合乎理性的完备性学说，并能得到它们的支持，这些学说在社会中的长期存在是由这种政治观念规导的。这意味着，它可以在不谈论、不了解、不危及这些学说所属的或所支持的猜想的情况下表现出来。

在这一方面，政治的正义观念不同于许多道德学说，因为这些道德学说被人们广泛地视为普遍而完备的观点。功利主义是人们所熟悉的一个例子：无论人们如何理解，功利原则通常都被说成是适用于从个体行为和人际关系到整个社会组织，乃至万民法之全部主题的原则。[71]与之相对，一种政治观念只是力求为基本结构精心阐明一种理性的观念，并尽可能不涉及更广泛的对任何其他学说的承诺。

请注意：一种政治的正义观念与其他道德观念之间的分别，乃是一个范围问题，这就是说，两者之别乃是一观念所应用的主题范围与一种较广范围所要求的内容之别，由是，这种对比就更清楚了。若一道德观念面向一广泛的主题范围，并普遍适用于所有主题，则该道德观念便是普遍的。而当它作为一个整体，包括各种有关人生价值、个人品格理想，以及友谊、家庭和联合体关系的理想，乃至在我们的一生中，指导我们行为的其他理想时，则它就是完备的。若一观念囊括了人们在相当清楚准确地阐明了的系统内所认识到的全部价值和美德，则该观念就是充分完备的；而当一观念只是部分而非全部地包括各种非政治的价值和美德、且只给予了极为粗陋的阐释时，它就只具有部分的完备性。许多宗教学说和哲学学说都渴望成为既普遍又完备的学说。

3.政治正义观念的第三个特征是，它的内容是借某些基本理念得到表达的，这些基本理念被看作是隐含在民主社会的公共政治文化之中的。此种公共文化由一立宪政体的各种政治制度及其解释的公共传统（包括那些司法解释传统）、以及作为共同知识的历史文本和文献所组成。所有各类完备性学说，如宗教的、哲学的和道德的学说，都属于我们所称的市民社会的“背景文化”，这是社会文化，而不是政治文化。它是日常生活的文化，是其许多联合体的文化，简单列举几个，如教会和大学、学术和科学团体、俱乐部和球队的文化。在一个民主社会里，存在一种民主思想的传统，而一般说来，这种传统的内容至少能为公民的教养常识所熟悉和理解。人们把社会的主要制度及其被人们所接受的解释，看作是隐含在为公民所共享的理念和原则之中的资源储备。

因此，公平正义是从某一政治传统内部开始的，而且也把作为世世代代长期传延的公平合作系统的社会理念看作是它的基本理念（第三节）。[72]这一核心的组织化理念，是和两个与之相伴的基本理念一起发展的，一个与之相伴的基本理念是作为自由平等个人的公民（即那些介入合作的公民）理念（第三节之三和之五），另一个是由政治的正义观念（第六节）[73]有效规导的秩序良好的社会理念。我们还设想，这些理念可以被精心阐释为一种能够获得重叠共识（第四讲）支持的政治正义观念。这种共识由所有合乎理性却又相互对立的宗教学说、哲学学说和道德学说所组成，在多少还算公正的立宪政体里，这些学说很可能世代相传并赢得相当数量的信奉者，而在这种立宪政体中，正义的标准便是政治观念本身。[74]公平正义（或某种类似的观点）能否获得这样定义的重叠共识的支持，乃是一个思辩性问题。人们只能通过创造这种公平正义，并展示它可能获得支持的那种方式，才能作出一种明智的猜想。

第三节 作为公平合作系统的社会理念

1.正如我所指出的，公平正义之基本组织化理念是一种世代相传的、长期的公平合作系统的社会理念，其他基本理念在该理念内部系统联系着。我们从这一理念开始解释，把这一理念看作是隐含在民主社会的公共文化之中的。在公民的政治思想和他们对政治问题的讨论中，他们并不把社会秩序看作是一种固定的自然秩序，或看作是通过宗教价值或贵族价值而得到正当性证明的一种制度等级。

在这里，强调下面一点是重要的：如果人们从其他观点，比如说，从个人道德观点，或是从一联合体成员的观点，抑或从某人的宗教学说或哲学学说的观点来看，就可能以不同的方式，来看待这个世界的方方面面，看待人与世界的关系。一般说来，我们不把这些观点引入对宪法根本和基本正义问题的政治讨论中。

2.我们可以通过解释社会合作理念的三个要素使之更具体些。这三个要素是：

甲、合作与纯粹的社会性协调活动不同，比如说，与那种根据某中心权威发布的命令而进行协调的活动不同。合作是由公共认可的规则与程序来引导的，合作者把这些规则和程序看作是恰当规导他们行为的规则和程序。

乙、合作包含公平合作项目的理念：这些项目是每一个参与者都可以理性地予以接受的—假如所有其他人也同样接受它们的话。公平合作项目将一种相互性理念具体化了：所有介入合作并按规则和程序履行其职的人，都将以一种适当的方式受益于合作，而这适当的方式则由一种合适的比较基准来估价。政治的正义观念刻画了公平合作项目的特征。由于正义的第一主题便是社会的基本结构，这些公平项目是通过一些原则来表达的，这些原则具体规定了社会主要制度内的基本权利和义务，并永远规导背景正义的安排，以使靠大家的努力所产生的利益得到公平分配，并为世世代代所分享。

丙、社会合作的理念要求有一种各参与者合理得利的理念或善的理念。这种善的理念具体规定了介入合作的那些人（无论是个体、家庭，还是联合体，甚或是民族政府）想要获得什么——当他们从他们自己的立场来看这种【合作】图式时。

第二要素所引入的相互性理念需要做几点解释。第一点是，相互性理念介于公道理念与互利理念之间，公道理念是利他主义的（受普

遍善驱使），互利理念则被理解为每个人按其在事情中的地位（现在的和预期的）而获的利益。[75]按照公平正义来理解，相互性是公民之间的一种关系，这种关系是通过规导社会的正义原则来表达的，在此一社会世界，每一个人所得的利益，都以依照该社会世界定义的一种适当的平等基准来判断。由此便有第二，相互性是一种秩序良好社会（第六节）里的公民关系，它是通过该社会公共的政治正义观念表达的。因此，正义两原则，包括差异原则（第一节之一）以及它含蓄指涉的平等分配基准，系统地阐明了一种公民间的相互性理念。

最后，从这些观察中我们可以清楚地看到，相互性理念不是那种互利理念。试设想，我们把人们从一个财产（在很大程度上是一种运气和幸运的结果）极不平等的社会，移置到由正义两原则规导的秩序良好的社会之中，如果他们仍以他们先前的态度来判断问题，就没有任何东西能确保他们通过这一位置改变而有所收获。那些拥有大量财产的人可能会损失惨重，而历史地看，他们一直是抵制这种改变的。任何理性的正义观念都不可能合乎这种解释的互利检验标准。然而，这不是问题的关键所在。我们的目的是，具体指明在秩序良好的社会里，自由平等的公民间的相互性理念究竟为何。所谓承诺的紧张，乃是在这样的社会里所产生的该社会之正义要求与该社会公正制度所允许的公民之合法利益之间的紧张。在这些紧张中，重要的是发生在政治的正义观念与可允许的完备性学说之间的紧张。这些紧张并不是从一种意欲保持以前不公正利益的欲望中产生的。这类紧张属于转化过程中的紧张，但与之相联系的问题却是由非理想的理论掩盖的，而不是由秩序良好之社会的正义原则所掩盖的。[76]

3.现在，让我们考虑一下个人的基本理念。[77]当然，人性的许多方面都有重大意义，这就看我们的观点如何。这一点已经为诸如“政治人”、“经济人”、“游戏人”和“组织人”一类的表述所证实。由于我们对公平正义的解释是从把社会设想成一种世代公平合作的系统之社会理念开始的，所以，我们采取了这样一种个人概念与该社会理念相配置。自古代世界起，个人的概念在哲学和法学中，一直被理解为某个能够参与社会生活，或能够在社会生活中发挥作用，因之能践行和尊重社会的各种权利与义务的人之概念。因此，我们说，个人便是某个能够成为公民的人，也就是，能够成为一个正常的终身能充分参与合作的社会成员。我们之所以加上“终身”一词，是因为我们不仅把社会看作是封闭性的（第二节之一），而且也把它看作是一个或多或少完善自足的合作图式，它自身内部已为人们终身所需的一切生活必需和活动准备了条件。我们也把这样一个社会设想为永久存在的社会：它世世代代生产和再生着它自身以及它的制度和文化，生生不已，万代千秋。

由于我们是从民主思想的传统内部着手的，所以，我们也把公民当作自由而平等的个人来思考。这一基本的理念是，个人凭借其两种道德能力（正义感和善观念的能力）和理性能力（判断能力、思想能力以及与这些能力相联系的推论能力）而成为自由的。拥有这些能力，使他们在所要求的最低程度上成为充分参与合作的社会成员，这一点又使每一个个人成为平等的。[78]

详细解释一下：由于个人能够成为公平社会合作系统中的充分参与者，所以，我们才说他们具有与上面谈到的社会合作理念中的三种要素相联系的两种道德能力，即正义感的能力和善观念的能力。正义感即是理解、运用和践行代表社会公平合作条款之特征的公共正义观念的能力。假定政治观念的本性是具体规定一种公共的证明基础，那么，正义感也表达了这样一种意愿——如果说不是一种欲望的话——这就是，在与他人的关系中按照他人也能公开认可的条款（第二讲第一节）来行动的意愿。善观念的能力乃是形成、修正和合理追求一种人的合理利益或善观念的能力。

除了具有这两种能力之外，个人也具有一种他们在任何既定时刻力图实现的决定性善观念。我们切莫狭隘地理解这一观念，相反，必须把它理解为包含着一种人生价值观念的善观念。因此，一种善观念通常都由一种或多或少具有决定性意味的终极目的（即我们因其自身之故而想实现的目的）图式，以及对他人的情感依附和对各种各样的群体和联合体的忠诚所组成。这些情感依附和忠诚产生了奉献和仁爱的情感，所以，作为这些情感之对象的个人和联合体的繁荣发展，也是我们善观念的一部分。我们也把这种观念和一种有关我们与世界之关系的观点——宗教的、哲学的和道德的观点——联系起来，通过这种联系，才能理解我们目的的价值和意义，理解这种情感依附。最后，个人的善观念并不是固定不变的，而是随他们不断成熟而形成和发展的，在他们的整个生活历程中，可能或多或少会发生重大改变。

4.由于我们是从作为公平合作系统的社会理念开始的，所以我们假定，作为公民的个人具有使他们能够成为社会合作成员的所有能力。对于我们来说，这样做就可以获得一种有关什么是政治正义的基本问题之清晰而有条理的观点，这个基本问题是：具体规定公民——他们被视作自由而平等的公民和终身能充分合作的社会成员——之间社会合作条款的最合适的正义观念是什么？

当然，我们把这个问题作为基本问题，并不是说任何人在任何时候都不承受病痛和意外，人们可以预期到日常生活过程中的这类不幸，也必须对这些偶然事故作出规定。但是，就我们既定的目的而言，我暂时不考虑那些临时伤残者和永久伤残者或精神错乱者，这些

状态使他们不能成为通常意义上的社会合作成员。因此，当我们从一种隐含在公共政治文化中的个人理念开始探讨时，为了首先集中谈论主要问题，我们用各种各样的方式将这一理念理想化和简单化了。

我们可以稍后谈论的其他问题以及对它们的解答，可能要求我们修改我们业已达成的结论。这种前后往返的程度是预料中事。我们可以把这些其他问题看作是基本问题的延伸。因此，有一种延伸的公平正义问题，它包括我们对后代的各种义务，这类问题属于公正储存的问题。[79]另一个问题是，如何把公平正义延伸到万民法的领域，就是说，使它包括适用于国际法和各政治社会之间关系的那些概念和原则。[80]而且，由于我们已经假定（如上所述），个人是正常的和终身充分参与合作的社会成员，所以他们具有承担这一角色的必要能力，这便产生了一个问题：如何对待那些不能满足这些条件的人？他们或是暂时不能满足这些条件（因为疾病和意外事故）；或永远不能满足这些条件；这两类情形都包含各种各样的个别情况。[81]最后，还有一个如何对待动物和自然界其他事物的问题。

如果我们想最终回答所有这些问题，我非常怀疑，在作为一种政治观念的公平正义范围内是不是可能。我认为，公平正义可以对前两个问题——代际正义和万民法问题——做出合乎理性的回答，还可以回答第三问题的一部分，也就是对提供我们可以称之为正常保健的问题作出回答。对于公平正义可能回答不了的那些问题，有好几种可能性。一种是，政治正义的理念并不囊括一切，我们也不应期待它这样。或者，某个问题确实是一个政治正义的问题，但公平正义在此一情况下不正确，而在另一些情况下却很可能是正确的。这种错误有多大，得有待于考察这种情况方可确定。也许，我们只是缺少了解这种延伸如何进行的智巧而已。但无论如何，我们都不应该期待公平正义或者任何有关正义的解释囊括所有是非问题。政治的正义永远需要其他美德的补充。

在这些演讲中，我撇开了这些延伸的问题，而集中谈论我前面所说的政治正义的基本问题。我之所以这样作，是因为这些演讲所谈的（如同导论中所说明的）《正义论》一书中的错误，正在于对这一基本问题的回答。而且，下述事实表明，这一问题的确是基本的：它一直都是十七、十八世纪对贵族政治进行自由主义批判的焦点，也是十九、二十世纪对自由主义立宪民主进行社会主义批判的焦点，还是现在自由主义与保守主义之间围绕着私有财产的要求和各种与已被人们称之为的“福利国家”相联系的社会政策之合法性（与有效性相对立）等问题产生冲突的焦点。正是这一问题确定了我们讨论的初始界限。

第四节 原初状态的理念

1.现在，我来谈谈原初状态的理念。[82]引入这一理念，是为了弄清楚，一旦社会被看作是自由而平等的公民之间的一个公平合作系统，那么，哪一种传统正义观念或其中某一观念之变体，具体规定着最合适的实现自由与平等的原则？假定我们想知道哪一种正义观念能做到这一点，那么为什么还要引入原初状态的理念呢？它又如何帮助我们回答这一问题呢？

让我们再考虑一下社会合作的理念。如何决定公平的合作条款？难道它们仅仅是由某种不同于个人合作的外部权威所制定的吗？比如说，它们是由上帝的法律制定的吗？或者，这些条款是由那些公平的个人通过诉诸他们对某一独立的道德秩序的知识来认识的吗？比如说，它们被认为是自然法所要求的，或是理性直觉所了解的价值王国所要求的吗？抑或，这些条款是通过那些个人本身之间自认为是相互有利的事业来确立的呢？由于我们的答案不同，我们所获得的社会合作观念也就各异。

公平正义更新了社会契约学说，并采取了后一种形式的回答：它将公平的社会合作条款设想为那些介入社会合作的人一致同意的条款，即是说，是那些生长在该社会中的自由而平等的公民所一致同意的条款。但是，他们的一致同意和其他的一致同意一样，必须在合适的条件下达成。特别是，这些条件必须使自由而平等的个人处于公平的境地，绝不允许某些个人占他人的便宜。进而言之，必须排除武力威胁、强制、欺骗和欺诈。

2.迄今为止，一切尚如人意。前面的各种考虑都是日常生活中人们所熟悉的。但是，日常生活中的一致是在某种多少还明晰具体的境况下达成的，而这种境况又处在基本结构的制度背景之内。然而，我们的任务是将一致契约的理念延伸到这种背景框架本身。在此，我们面临着一个对于任何使用契约理念（无论是社会的，还是其他形式的）的政治正义观念来说都存在的困难。这种困难是：我们必须找到某种观点，排除那种包容一切的背景框架的特殊特征和环境，不受其干扰，从这样一种观点出发，在被看作是自由而平等的个人之间就可以达到一种公平的一致契约。

带有我称之为“无知之幕”特点的原初状态就是这样一种观点。[83]原初状态必须从社会世界的各种偶然因素中抽象出来，不能受这些偶然因素的影响，其理由是，在自由平等的个人之间，对政治的正义原则达成一种公平一致的条件，必须消除交易中的占便宜现象，而

在任何社会的背景制度内，从各种积累性的社会、历史和自然的趋势中不可避免地会产生这些便宜。这些来自过去的偶然性便宜和偶发性影响不应该影响原则的一致，这些原则从现在到将来都规导着基本结构的各种制度本身。

3.在此，我们又面临第二种困难，然而这种困难只是表面的。解释一下：从我们已谈到的情况中，可以清楚见出，原初状态被看作是一种代表设置，因而各派所达成的任何一致，都必须被看作是假设的和非历史的。但是，如果情况是这样的话，由于假设性一致不能产生约束力，原初状态又有什么意义呢？答案包含在我们已经说过的话中：其意义是由原初状态作为一种代表设置的各种特征所赋于的。

【原初状态】要求各派处于相互对称的位置，如果把各派看作是公平条件下达到一致的自由平等的公民代表的话。而且，我假定，我们所考虑的确信之一是：我们占有某一特殊社会地位这一事实，并不是我们提出或期待别人接受一种有利于这种社会地位和正义观念的充分理由。同样，我们认肯一种特殊宗教的、哲学的和道德的完备性学说以及与之相联系的善观念这一事实，也不是我们提出或期待别人接受一种有利于这些说教的正义观念的理由。要在原初状态中铸造这种确信，就不能允许各派了解他们所代表的那些人的社会地位，或各派所代表的那些个人的特殊完备性学说。[84]同样的理念也要延伸到有关人类种族、民族群体、性和性别以及诸如体力、智力一类的自然天赋的信息，一切都应在正常范围内加以考虑。我们是通过把各派都说成是处在无知之幕背后，来想像性地表达有关信息的这些限制的。因此，原初状态只是一种代表设置：它把各派——每一派都对一自由平等的公民之根本利益负责——描述成处于公平地位，并按照适当限制他们可以提出充分理由的那些条件来达成一致契约。[85]

4.这样，上面所提到的两个困难，都可以通过把原初状态看作一种代表设置而得到克服：它铸造了我们此时此地视之为公平的条件，在这些条件下，自由平等公民的代表将具体规定在社会基本结构中的社会合作条款；而且，由于它在这种情况下也铸造了我们认为是可接受的约束，即对适合于各派拥护此一政治正义观念而非彼一正义观念的各种理由的约束，各派可能采纳的这种正义观念，便一致认同了我们此时此地视为公平的、并可得到最好理由支持的正义观念。

这一理念用原初状态这一方式来铸造自由和平等，铸造对各种理由的约束，这种方式是，作为公民代表的各派可能达成的一致契约是完全公开明了的。甚至各方拥护和反对每一种正义观念的理由都应该是合适的，也将是确定无疑的，所以，还会对明确拥护某一种观念而反对其他观念的种种理由进行一种全面的平衡。作为一种代表设置，

原初状态的理念是作为公共反思和自我澄清的手段来发挥作用的。它帮助我们厘定我们的思想，一旦我们能够采取一种清晰而有条理的有关正义要求的观点，我们便会把社会设想为自由平等公民之间世世代代坚持的合作图式。原初状态还作为一种中介理念而发挥作用，通过这一中介理念，才能使我们所有人认可的确信产生相互沟通，无论我们的确信所达到的普遍性程度如何，也不管它们是关注于使各派置于公平相同之地位的公平条件，还是关注于对各种理由的合理约束；亦不论它们是关注于第一原则和戒律，还是关注于对特殊制度和行动的判断。这使我们能够在我们的各种判断中确立更高的一致性，而通过这种更深刻的自我理解，我们就能达到相互间更广泛的一致。

5.我们之所以引进一种像原初状态这样的理念，是因为，似乎还没有任何更好的方式，能从作为自由平等公民之间的一种持续而公平的合作系统之基本社会理念出发，为基本结构详尽论证一种政治正义观念。当我们思考社会的世代延续和它从前人那里承袭其公共文化与现存政治社会制度（与其世界资本和自然资源一起）时，这一点似乎更为明显。然而，在使用这种理念时，总是存在某种危险。作为一种代表设置，其抽象性容易招致误解。尤其是，它对各派的描述似乎可能以一种特殊形上学的个人概念为预设前提；比如说，它可能会预设，个人的本质独立于且先于他们的偶然属性，包括他们的终极目的和情感依恋，以及他们整体的善和品格观念。[86]

我以为，这是由于没有把原初状态作为一种代表设置所导致的幻觉。顺便提及一下原初状态的一个突出特点，无知之幕没有任何特殊的有关自我本性的形上学意味，它并不意味着，自我在本体论意义上先于有关各派都不了解的个人事实。这就是说，我们只需按照业已列举的信息限制去推理正义原则，便可在任何时候进入这种状态。当我们以这种方式假装处于原初状态时，我们的推理就不再使我们承诺一种关于自我本性的特殊形上学说，而是去推理我们在一出戏剧中的角色，比如莎翁悲剧中的麦克白和麦克白夫人，这使我们想到，我们真的是一位介入到一场绝望的政治权力斗争中的国王或王后。一般意义上的角色扮演也大都如此。我们必须记住，我们是在力图表明，当我们把个人看作公民和自由平等的个人时，作为一种公平社会合作系统的社会理念如何才能展开，以找到具体规定基本权利和自由，以及最合适于这些合作的平等原则。

6.考察了原初状态的理念后，我还要补充以下几点，以避免误解。重要的是要区分这样三种观点：即原初状态中各派的观点；秩序良好的社会中公民的观点；最后是我们自己的观点——也就是现在详细阐述着公平正义和正在把它作为一种政治正义观念来考察的你和我

的观点。

前两种观点属于公平正义观念，是通过诉诸它的基本理念而得以具体化的。但如果说，秩序良好的社会观念和自由平等的公民观念可以在我们的社会世界获得想像性的实现，那么，作为理性代表的各派——他们通过一致认同正义原则而具体规定了社会合作的公平条款——就仅仅是原初状态的各个部分。这种状态是由你和我在制定公平正义【原则】时建立起来的，所以，各派的本性是我们正在表现的本性：它们纯粹是我们的代表设置所固有的人为产物。倘若我们因为一种道德心理学解释——或者是对实际个人的解释，或者是对秩序良好社会中公民的解释——而误解了对这些派别以及我们归于他们的属性的慎重思考，就会极大地误解公平正义。[87]切莫将合理的自律（第二讲第五节）与充分的自律（第二讲第六节）混为一谈。后者是一种政治理想，是更完善的秩序良好社会理想的一部分。合理的自律则根本不是这类理想，而是在原初状态中铸造合理性理念（与理性的理念相对）的一种方式。

第三种观点即你与我的观点，是公平正义以及任何其他政治观念都是从这一观点出发来加以评价的观点。在这里，检验的标准乃是反思平衡，即要看这种完整性观点在经过必要审查和各种强制性调整与修正之后，对我们较肯定的有关政治正义的慎思确信在所有普遍性层次上解释得如何。一种满足这一标准的正义观念乃是一种我们目前所能确定的对我们最合理的观念。

第五节 政治的个人观念

1.我在前面谈过，原初状态的理念和对各派的描述，可能会诱使我们认为，要预先假设一种有关个人的形上学说。当我说这种解释是错误的时，还根本不足以使人们放弃对形上学说的依赖，因为，尽管人们有这样的意图，也可能还是包含着这些学说。要举证反驳这种本性的主张，需要更详尽地讨论这些主张，并表明这些主张根本站不住脚。但我在此无法谈论这一问题。[88]

然而，我可以简要地解释一下在建立原初状态（第三节之三）时所引出的政治的个人观念。为了理解把个人观念描述成政治观念的意义，就要考虑在原初状态中，公民是怎样作为自由个人的代表的。他们自由的表现似乎是一种形上学说所预先假定的理念之源。现在，我们这样来设想公民，即他们认为自己在这样三个方面是自由的，所以我分别考察了这三个方面，并指出个人观念作为政治观念的那一方

面。

2.首先，公民在他们设想自己并相互设想对方具有掌握一种善观念的道德能力这一方面是自由的。这不是说，作为他们政治观念的一部分，他们把自己看作是与追求他们在任何既定时刻所认肯的特殊善观念不可避免地联系在一起的。相反，作为公民，他们被看作是能够按照理性的和合理的根据来修正和改变这种观念的。作为自由的个人，公民要求把他们的人格看作是独立于任何这类带有其终极目的图式的特殊观念，且与这种观念没有同一性。姑且假定他们有形成、修正和合理追求一种善观念的道德能力，他们作为自由个人的公共认同，也不会受到他们的决定性善观念变化的影响。

譬如，当公民们从一种宗教转向另一种宗教时，或者不再认肯某一现有宗教时，他们并不会停止成为——对于政治的正义问题来说——他们以前所是的那个人。他们没有失去任何我们所称的公共认同或制度认同，也没有失去他们对基本法律的认同。一般说来，他们仍然拥有同样的基本权利和基本义务，拥有同样的财产，也能像以前一样提出同样的要求，除非这些要求与他们以前的宗教渊源有联系。我们可以想像这样一个社会（历史提供了许多例子），在该社会里，基本权利和人们已认识到的要求依赖于宗教渊源和社会阶层。该社会有一种不同的政治的个人观念。它缺乏一种平等的公民身份的观念，因为这种观念与一种自由平等公民的民主社会观念相联系。

还有另一种意义的认同，这种认同是由公民较深刻的目的与承诺所具体规定的。让我们把这种认同叫做非制度认同或道德认同。[89]公民通常既有政治的目的和承诺，也有非政治的目的和承诺。他们认肯政治正义的价值，并要求把它们看作是具体体现在政治制度和社会政策之中的价值。他们在非公共生活中也追求其他价值，为他们所属的联合体的目的而工作。公民必须调整和协调其道德认同的这两个方面。可能发生这样的情况：公民们在他们的个人事务中，或在联合体的内在生活中，会把他们的终极目的和依恋情感看作是与政治观念所预制的方式非常不同的。他们可能且在任何既定时候常常有这样一些情感、奉献和忠诚，他们以为，这些情感、奉献和忠诚不会相互分离，也难以作出客观的评价，确实，这些东西可能相互分离，但不应该相互分离。他们可能认为，撇开某些宗教的、哲学的和道德的确信来看待他们自己，或者是撇开某些持久的依恋情感和忠诚来看待他们自己，简直就不可思议。

这两种承诺和依恋情感——政治的与非政治的——具体规定了道德认同，并塑造着一个人的生活方式，即塑造着一个人看待他自身在社会世界做什么和努力实现什么的方式。如果我们突然丧失了这些承

诺和依恋情感，我们就可能会迷失方向，无法继续生活。事实上，我们可以认为，可能根本就没有什么继续生活的目的。[90]但是，我们的善观念可能且常常随时改变，这种改变通常是缓慢的，但有时又是相当突然的。当这些改变突然发生时，我们很可能会说，我们不再是同一个人了。我们知道这意味着什么：我们把这归结为我们终极目的和承诺上的一种深刻而普遍的转移或倒转，归结为我们不同的道德（它包括我们的宗教）认同。在通往大马士革的路途中，塔索斯的扫罗变成了圣徒保罗。然则，这种转变并不意味着我们的公共认同和制度认同有任何改变，也不意味着我们的人格认同——按一些心灵哲学家对这一概念的理解——有任何改变。[91]而且，在由一种重叠共识所支持的秩序良好的社会里，公民的（也是更普遍的）政治价值和政治承诺作为其非制度认同或道德认同的一部分，仍是大致相同的。

3.公民把他们自己看作是自由的第二个方面是，他们将他们自己视为各种有效要求的自证之源。这就是说，他们认为自己有资格向他们的制度提出各种要求、以发展他们的善观念（假如这些善观念为公共的正义观念所允许）。公民们把这些要求看作是具有其自身价值的，其价值既与一种政治的正义观念所具体规定的义务和职责无关，也不是从这些义务和职责中推导出来的，比如那些对于社会的义务和职责。公民们认为，这些要求是建立在那些基于他们的善观念和他们在生活中认肯的道德学说的义务与职责之上的，就我们这里的目的来说，这些要求也可以算作是自证性的。对于一种立宪民主而言，这种做法在政治的正义观念中也是合乎理性的，因为，假如公民所认肯的这种善观念和道德学说与公共的正义观念相容，那么，从一种政治的观点来看，这些义务和职责就是自证性的。

当我们描述公民们自以为自由的方式时，我们也就描述了在民主社会里，公民在产生政治的正义问题时，是如何思考他们自己的。从与一种不同的政治观念——在该政治观念中，人们没有被视为有效要求的自证之源——的对比中，我们清楚地发现，这一方面属于一种特殊的政治观念。相反，只有在他们的要求能够从属于社会的义务和职责中推导出来，或从他们在一种已为宗教价值或贵族价值所证明的社会等级结构中所归属的角色中推导出来的条件下，他们的要求才值得尊重。

举一个极端的例子：奴隶属于人类，但他们被看作是没有要求的，人们甚至不把他们的要求看作是基于社会义务和职责的要求，因为奴隶被看作是不能拥有义务和职责的。禁止虐待奴隶的法律，不是建立在奴隶提出的要求之上，而是建立在奴隶持有者的要求之上，或者是建立在社会普遍利益（不包括奴隶的利益）的基础上。也就是

说，奴隶在社会中不是人：他们根本不被当人看。[92]与奴隶制所作的这种对比，使我们弄清了，为什么根据公民的道德能力和他们拥有一种善观念而把他们设想成自由公民这一点，与一种特殊的政治正义观念是相辅相成的。

4.把公民看作是自由的第三个方面是，他们能够对他们的各种目的负责，而这一点又影响到对他们各种要求的评价。[93]很粗略地说，假定有了公正的背景制度，假定每一个人都有一份公平的首要善（这是正义原则所要求的），则我们认为，公民们就能按照他们合乎理性的期待来调整他们的目的和志向。而且，他们能够在正义问题上把他们的目的限制在正义原则所允许的范围内。

这样，公民们将会认识到，他们的目的价值不是由他们需求和欲望（与他们作为公民的需要相对立）的力量与心理强度所给予的，甚至在他们看来在他们的需求和欲望是合理的时候也是如此。这种程序和前面所谈到的一样：我们还是从作为公平合作系统的社会之基本结构开始谈起。当这一理念发展成为一种政治的正义观念时，它便意味着，如果把公民看作是能够终身介入社会合作的个人，他们也就能够对他们的目的负责；这就是说，他们能够调整他们的目的，以便他们可以通过这样一些手段来追求这些目的，这些手段是他们可以从他们合乎理性地期待为之作出贡献的地方有望合乎理性地取得的。对目的负责的理念包含在公共政治文化之中，人们在公共政治文化的实践中可以察觉到这一理念。一种政治的个人观念详细阐明了这一理念，并使之适合于作为公平合作系统的社会理念。

5.现在，我扼要说明一下本节和前两节的三个主要观点：

第一，在第三节中，个人被看作是因其在必要程度上拥有两种道德人格能力，即正义感的能力和善观念的能力，而成为自由平等的个人。我们把这两种能力与合作理念的两个主要要素联系起来，即与公平合作条款的理念和每一个参与者的合理利益或善的理念联系起来。

第二，在本节（第五节）中，我们全面考察了把个人视为自由的三个方面，并且已经解释了下述情况：在一立宪民主政体的公共政治文化中，公民们在这些方面将他们自己设想为自由的。

第三，由于究竟哪一种政治的正义观念最合适于在基本制度中实现自由与平等的价值这一问题，在这种把公民视为自由平等的传统本身内部，是一个长期存在深刻争议的问题，因此，公平正义的目的，是通过从作为公平合作系统的社会理念着手来解决这一问题。在这一系统中，这样设想的公民对公平的合作条款达成了一致契约。在第四

节中，我们明白了，何以一旦我们把社会的基本结构当作正义的首要主题，这种探究路径便导向作为一种代表设置的原初状态理念的原因。

第六节 秩序良好的社会理念

1.我已经说过，在公平正义中，作为世代公平合作的基本社会理念，是连同两个与之相伴随的理念一起展开的，一个是作为自由而平等的个人之公民理念，另一个是作为由公共政治的正义观念有效规导的秩序良好的社会理念。前一个与之相伴随的理念我们已经谈论过了，现在，我来谈论第二个与之相伴随的理念。

说一社会秩序良好，传达了三点意思：第一（公共认可的正义观念的理念包含了这一意思），在该社会中，每一个人都接受且知道所有其他人也接受相同的正义原则；第二（这种观念的有效规导之理念包含了这一意思），它的基本结构——也就是说它的主要社会制度和政治制度，以及这些制度如何共同适合于组成一个合作系统——被人们公共地了解为或者被人们充分相信能满足这些原则。第三，它的公民在正常情况下都具有行之有效的正义感，所以他们一般都能按照社会的基本制度行事，并把这些社会基本制度看作是公正的。在这样一个社会里，人们公共认识到的正义观念确立了一种共享的观点，从这一共享的观点出发，就能判定公民对社会的要求是否正当。

这是一种高度理想化的概念。然而，任何不能很好规范一立宪民主的正义观念，作为一个民主的观念都是不充分的。之所以可能发生这种情况，是由于下列众所周知的原因：即当该观念为人民认识到时，它的内容便使它自己成为无效的。之所以会发生这样的情况，还因为民主社会具有理性多元论事实的特征——我采取一种不同于库恩的说法。[94]因此，一种正义观念之所以可能失败，是因为它无法获得认肯各种完备性学说的有理性的公民的支持。或者像我将要经常谈到的那样，它无法获得一种合乎理性的重叠共识的支持。而对于一种充分的政治正义观念来说，必需能做到这一点。

2.对这一点的解释是，民主社会的政治文化具有（我假定的）这样三个普遍事实的特征，我们可作如下理解：

第一个事实是，在现代民主社会里发现的合乎理性的完备性宗教学说、哲学学说和道德学说的多样性，不是一种可以很快消失的纯历史状态，它是民主社会公共文化的一个永久特征。在得到自由制度的基本权利和自由之保障的政治条件和社会条件下，如果还没有获得这

种多样性的话，也将会产生各种相互冲突、互不和谐的——而更多的又是合乎理性的——完备性学说的多样性，并将长期存在。

我们必须把这种理性多元论的事实与一般多元论的事实区别开来。前者是：自由制度所产生的往往不只是一种学说和观点的多样性，就像人们可能期望各民族有其各种各样的利益，而它们的倾向却囿于狭隘的观点一样。相反，它是这样一种事实：在各种观点中间所发展的是一种各完备性学说的多样性。这些学说是公民们所认肯的，也是政治自由主义必须予以关注的。它们不仅仅是自我利益和阶级利益的结果，或者仅仅是民族从一种有限立场来看待政治世界的可以理解的倾向。相反，它们部分是自由制度框架内自由实践理性作用的结果。因此，虽然各种历史性的学说不只是（当然不是）自由理性作用的结果，但理性多元论的事实并不是人类生活中的一种不幸状态。在这样构造政治观念、以使它在第二阶段能够获得各合乎理性之完备性学说的支持时，我们不能过多地使这一观念服膺于世界的无理性暴力，而要使它成为自由人类理性的必然结果。[95]

第二个与之相关的事实是，只有靠压迫性地使用国家权力，人们对某一种完备性宗教学说、哲学学说和道德学说的持续共享性理解才得以维持下去。如果我们把政治社会当作以认肯同一完备性学说而达到统一的共同体，那么，对于政治共同体来说，压迫性地使用国家权力就是必需的。在中世纪社会——它或多或少统一在认肯天主教信仰的基础上——宗教裁判所的产生并不是一种偶然，它对异教徒的压制，是保持那种共享的宗教信仰所需要的。我相信，这一解释同样适用于任何合乎理性的完备性哲学学说和道德学说——无论是宗教性的，还是非宗教的。一个统一在合乎理性的功利主义基础上的社会，或者，一个统一在康德或密尔之理性自由主义基础上的社会，同样都需要有国家权力的制裁，以保持该社会的统一。[96]我把这一事实称之为“压迫性事实”。[97]

最后，第三个普遍事实是，一持久而安全的民主政体，也就是说，一个未被分化成持有相互竞争之学说观点的和敌对的社会阶层的政体，必须至少得到该社会在政治上持积极态度的公民的实质性多数支持。这一事实与第一个普遍事实共同意味着，政治正义观念要发挥立宪政体的公共正当性证明的基础作用，就必须是一个能够得到各种不同且相互对立的（然而却是合乎理性的）完备性学说的广泛认可。[98]

3.由于任何一种合乎理性的宗教学说、哲学学说和道德学说都不能得到全体公民的认肯，所以，在一个秩序良好的社会里得到公民认肯的正义观念，必须是一种限于我称之为“政治领域”及其价值内部的

观念。因之也必须这样来构造秩序良好的民主社会理念。故尔我假定，公民的完整观点有两个部分：一部分可以被看作是公共认识到的政治的正义观念，或者是与公共认识到的政治的正义观念相协调的；另一部分是（完全或部分是）该政治观念以某种方式与之相联系的完备性学说。该政治观念是如何与之相联系的？我将在第四讲中解释。我在此要强调的观点是，诚如我所说过的那样，个体公民以什么样的方式来决定所有人都认肯的公共政治观念，乃是与他们自己较为完备的观点相联系的。

按照这种理解，我简要地解释一下秩序良好的民主社会是如何来满足一种现实的和稳定性的必要（但肯定不是充足的）条件的。只要具备下述两个条件，该社会便可通过一种政治的正义观念达到良好秩序，这就是：第一，认肯合乎理性却又相互对立的完备性学说的公民能达到一种重叠共识，也就是说，他们普遍认可正义观念是他们对基本制度的政治判断的内容；第二，不合乎理性的完备性学说（我们假定总有这些学说）不能充分流行，不能削弱社会根本正义的基础。这些条件并不强加那种非现实主义的——的确也是乌托邦式的——要求，即要求全体公民都认肯同一种完备性学说，而只是要求——在政治自由主义这里——全体公民认肯同一种公共的正义观念。

4.由于日常政治中已经使用了共识理念，所以重叠共识的理念很容易为人们误解。我们认为，这一理念的意义是这样产生的：我们设想一立宪民主政体理性公正、行之有效且值得人们去捍卫。然而，既然存在理性多元论的事实，我们又如何捍卫这一政体，以使它能够赢得充分广泛的支持，从而获得稳定性呢？

为了这一目的，我们不考虑实际存在的各种完备性学说，从而引出一种打破它们之间的某种力量平衡的政治观念。解释一下：比如说，在具体开列首要善的目录时，我们可以用两种方式进行。[99]一种是留意在社会中实际发现的各种完备性学说，具体规定一个这类善的目录，以切近这些学说的重心。也就是说，以便在那些认肯这些观点的人通过制度要求、制度保护和符合所有目的的手段可能需要的东西之间找到一种平均尺度。这样做似乎是保证该目录提供发展与现存学说相联系那种善观念所需要的，因而也是增进确保一种重叠共识的可能性所需要的基本要素之最好方式。

但这不是公平正义的方式，因为这样做可能是用一种错误的方式使它成为政治的。相反，它详尽阐释了一种作为独立观点的政治观念（第一节之四），该观点是从作为公平合作系统的社会理念和与之相伴随的理念开始的。我们希望，这种理念以及从该理念内部所达到的首要善目录，能够成为一种理性的重叠共识的核心。我们撇开了现存

的、已经存在的或可能存在的各种完备性学说。这一思想认为，对于与这些学说相联系的完备性善观念来说，首要善不是通过打破它们之间的平衡而成为公平的，相反，只是对于那些拥有这些观念的公民个人来说，首要善才是公平的。

这样一来，问题便是如何为立宪政体构造一种正义观念，以使那些支持或有可能去支持这种政体的人也可能认可这一政治观念——假如它与这些人的完备性观点也没有尖锐冲突的话。这便导向了作为一种独立观点的政治正义观念，该独立观点是从民主社会的基本理念开始的，它不以任何特殊的更广泛的学说为先决前提。为使这种政治的正义观念本身赢得人们的忠诚，我们不设置任何学说性的障碍，以便它能够得到一种理性而持久的重叠共识的支持。

第七节 秩序良好的社会既非一种共同体，也非一种联合体

1.一秩序良好的社会既不是一种共同体，也不是（从更普遍的意义上说）一种联合体。[100]在民主社会与联合体之间，存在两种区别：第一，我们已经假定，民主社会就像任何政治社会一样，将被视为一个完全而封闭的社会系统。在它自足且给予人类生活的所有主要目的以合适地位这一意义上，它是完全的。而诚如我所说过的那样（第二节之一），它在下述意义上又是封闭性的，这就是，人们只能由生而入其中，因死而出其外。在进入社会以前，我们没有任何在先的认同：事实并不是仿佛我们从某处而来，相反，我们发现我们自己是在此一社会中的此一社会状态中成长起来的，既享受着它的雨露阳光，也承受着其中的风吹雨打。此时此刻，我们完全抛开了我们与其他社会的种种关系，对一切民族之间的正义问题存而不论，直至一种为秩序良好的社会所制定的正义观念已然成竹在胸。因此，我们不是在一个理性的时代加入社会的，就像我们加入一个联合体那样，相反，我们生之于斯，在这个社会里，我们将度过终生。

这样一来，我们便认为，正义原则的设计是用来形成社会世界的，在这个社会世界里，我们首先获得了我们的品格和我们把自己视为个人的观念，获得了我们的完备性观点及其善观念；而在这一社会世界里，我们必须实现我们的道德能力，假如它们能得到充分实现的话。这些正义原则必须在市民社会的背景制度中给予基本自由和机会以优先性，它们使我们能够首先成为自由而平等的公民，并根据这种身份将我们的角色理解为个人。

2.秩序良好的民主社会与联合体的第二个基本区别是，这种社会

没有任何个人或联合体所拥有的那种终极的目的和目标。在这里，我所说的目的和目标，是指那些在完备性学说中占有特殊地位的目的和目标。与后者相反，宪法意义上的特殊社会目的，诸如在宪法前言中所陈述的那些目的——一种较完善的正义、自由的祝福、共同捍卫宪法的誓词——必须归于一种政治的正义观念及其公共理性的名目之下。这意味着，公民并不认为有什么先定的社会目的，可以证明他们把某些人看作是比其他人拥有或多或少优于社会的价值、并因此分配给他们不同的基本权利和特权这种做法是正当合理的。许多过去的社会则与之相反，人们把宗教、王位、统治和荣耀当作终极目的来追求，而个体和阶级的权利与地位则依赖于他们在实现这些目的的实践中所发挥的作用。在这一方面，他们把他们自己看作是一种联合体。

与之相对，民主社会及其政治观念根本不把它自身看作是一个联合体。它和社会内部各联合体一般所是的那样，没有资格根据其成员对社会整体的潜在贡献价值，或根据那些已成为社会成员的人的目的，给这些成员（在此情形中，这些成员出生于该社会）提供不同的条件。如果说，在联合体中可以允许这样做，那是因为，在联合体里有望成为其成员或继续作为其成员的人，其作为自由平等公民的身份已经得到保证，而社会背景正义的制度也确保了其他选择对他们开放。[101]

3.如果说，秩序良好的社会不是一种联合体，那么，它也不是一种共同体——假如我们谈到共同体的意思，是指它受共享的完备性宗教学说、哲学学说和道德学说的支配的话。对于秩序良好社会的公共理性理念来讲，这一事实十分关键。把民主社会看作一种共同体（如此规定的共同体）的想法，忽视了建立在一种政治的正义观念之上的公共理性的限制范围。它错误地将这种统一视为一种能够不触犯最基本民主原则的立宪政体。一种对完整真理的热望，诱使我们去追求一种无法得到公共理性证明的更广阔更深刻的统一。

但是，把民主社会看作是一种联合体并设想它的公共理性包括非政治的目的和价值，这种想法也是错误的。这样做忽视了社会基本制度在建立社会世界的过程中的优先作用和基本作用，惟有在社会世界内，我们才能通过关心、教养和教育，发展成为自由而平等的公民；在这种发展过程中，没有丝毫侥幸。这种社会世界的公正背景是由政治观念的内容所给定的，所以，所有公民都能够通过公共理性，来理解政治观念的作用，并以相同的方式共享政治观念的政治价值。

第八节 关于各种抽象观念的使用

1.为了陈述我所称之为的政治自由主义，我已经先讨论了一组人们所熟悉的基本理念，这些理念隐含在民主社会的公共政治文化之中。我把这些理念阐释为一组观念，按照这些观念，我们才能系统阐述和理解政治自由主义。在这些观念中，首要的观念就是政治的正义观念本身（第二节）；其次是三个基本理念，即作为公平社会长期合作之系统的社会观念（第三节），以及两个与之相伴随的理念，即作为自由平等的政治的个人观念（第五节），和秩序良好的社会观念（第六节）。我们还有两个用来表述公平正义的理念：基本结构的观念（第二节）和原初状态的观念（第四节）。最后，为了把秩序良好的社会表述为一种可能的社会世界，我们对这些理念又补充了重叠共识的理念和合乎理性的完备性学说的理念（第六节）。通过最后这一理念，理性多元论得以具体化。社会统一的本性是通过一种稳定的诸种合乎理性的完备性学说之重叠共识所给定的（第四讲第一节）。在后几讲中，我将引进其他基本理念，以充实政治自由主义的内容，诸如，政治领域的理念（第四讲），和公共理性的理念（第六讲）。

通过对这些观念及其联系的理解，我回想起政治自由主义所谈论的综合性问题[102]：即下述三个条件似乎足以使社会成为自由而平等的公民——他们因其所认肯的各种合乎理性的完备性学说而产生了深刻的分化——之间的一种公平而稳定的合作系统。第一，社会的基本结构是由一种政治的正义观念所规导的；第二，这种政治观念是各种合乎理性的完备性学说达到重叠共识的核心；第三，当宪法根本和基本正义问题发生危险时，公共讨论是按照政治的正义观念来进行的。这一简要的最后总结刻画了政治自由主义的特征、以及它是如何理解立宪民主理想的。[103]

2.有些人可能会反对使用这么多抽象观念。了解一下为什么我们要使用这类观念的原因可能会有所裨益。在政治哲学中，各种深刻的政治冲突促使我们做这种抽象的工作。[104]只有那些意识形态学者和幻想家们才体验不到深刻的政治价值冲突和这些政治价值与非政治价值之间的冲突。深刻而持久的争论使得合理证明的理念成为了一个政治学的问题，而不是认识论的或形上学的问题（第一节）。当我们所共享的政治理解瓦解时（像沃尔泽可能以为的那样），同样，当我们自己内部已经四分五裂时，我们就转向政治哲学。如果我们想像一下亚历山大·斯特芬斯反驳林肯求诸抽象天赋人权的做法，并回答林肯说北方必须尊重南方对奴隶问题的共享理解[105]，我们就可以认识到这一点。对这一问题的回答肯定会导向政治哲学。

诚如一些人所认为的那样，政治哲学不会从社会和世界【问题】中退缩。它也不要求以它自己不同于任何政治思想和实践之传统的独

特理性方法去发现真理。只有当一种政治的正义观念在所有普遍性层次——从最普遍的层次到最特殊的层次——上有助于梳理我们已定的正义确信时，它才会对我们具有意义。帮助我们理清这一点，乃是原初状态的一种作用。

政治哲学和逻辑原则一样，也不能强制我们已定的确信。如果我们觉得受到了强制，也许是因为在我们反思眼前的问题时，各种价值、原则和标准都已成系统并已经确定，以至它们被随便认作是我们已经接受或应该接受的东西。我们受强制的感觉，也许是我们为我们自由的认识所隐含的那些原则和标准的结果而感到惊奇。再者，在我们的判断最终经过所有普遍性层次上的恰当反思之前，我们也可能重新确认我们较为特殊的判断，并决定修改人们所提出的正义观念及其原则和理想。把抽象观念和普遍原则看作是永远压倒我们较为特殊的判断之想法是错误的。我们实际思想的【抽象或普遍与特殊之】两方面（我暂不涉及这两者之间的中介性普遍层次）是相互补充的，要适合于一种连贯一致的观点，两者都要相互适应。

于是，抽象的工作并非无缘无故：不存在为抽象而抽象。相反，当较低普遍性的共享理解业已瓦解，抽象就是一种继续公共讨论的方式。我们应该了解，冲突愈深刻，抽象的层次就愈高；我们必须提升我们的抽象层次，以获得一种对该冲突根源的清晰而完整的观点。[106]由于在民主传统中，长期存在着有关为建立一种平等基础所需要的宽容本性和合作基础问题的【观念】冲突，我们便可以设想，这些冲突是深刻的。因此，为了把这些冲突与人们所熟悉的和基本的冲突联系起来，我们注意到了隐含在公共政治文化中的这些基本理念，并力图揭示出公民自身怎样才能按照恰当的反思，把他们的社会设想成一种长期的公平合作系统。从这种情景来看，对于寻求一种理性的政治正义观念来说，与这些基本理念相联系的、系统理想化的（即抽象的）社会和个人的观念乃是根本性的。

第二讲 公民的能力及其表现

在第一讲中，我开宗明义地谈了政治自由主义的两个基本问题。第一个问题是：具体规定被视为自由而平等的公民之间社会合作之公平项目的最合适的正义观念是什么？第二个问题是：如果理性多元论的事实乃人类理性力量在持久之自由制度内部发生作用的不可避免的结果，那么，以一种普遍方式理解的宽容之基础是什么？将这两个问题合而为一，我们便可得：一个由自由而平等的公民——他们仍然由

于各种合乎理性的宗教学说、哲学学说和道德学说而保持着深刻的分歧——所组成的公正而稳定的社会如何可能长治久安？

我的这些演讲将作出如下具体回答：此一社会的基本结构由这样一种政治的正义观念有效规导，该政治的正义观念至少是此一社会公民所认肯的各种合乎理性的完备学说之重叠共识的核心所在。这使得共享的政治观念有可能在宪法根本和基本正义问题产生危机时，在有关政治问题的争论中发挥公共理性的基础作用（第一讲，第八节之一）。

对于重叠共识来说，理性的和合理的理念以及一种合乎理性的完备学说之理念是如此重要，以至于在我们回答上述问题时起着十分关键的作用。到现在为止，我一直都是在未做多少解释的情况下来使用这些理念的。由于它们都是些很难理解的理念，尤其是理性的理念更是如此——无论是将之应用于个人、制度，还是应用于学说，它们都很容易变得模糊不清，所以我现在必须弥补这一不足。我将通过把理性作为一种介入社会平等合作的个人美德来固定这一理念的两个基本方面，以尽量减少这种模糊性。然后我将从这两个方面展开理性这一理念的内容。接下来我将考察如何给一个具有理性多元论特征的社会提供一个宽容的基础。在完成这些任务后（第一节之三），我将谈论在作为一种代表设置的原初状态下塑造公民之理性的道德能力和合理的道德能力的那种方式。

第一节 理性的与合理的

1.使理性的（reasonable）与合理的（rational）两者区别开来的是什么？在日常说话中，我们注意到了两者间的一种差异，而一些普通的例子就可以说明这种差异。我们说："假如他们的协商立场都非常强硬，他们的提议就是完全合理的，但却是很不理性的，甚至是很无礼的。"我不想直接定义理性的这一理念，相反，我只具体指出它作为个人美德的两个基本方面。[107]

在平等的个人中间，当他们准备提出作为公平合作条款的原则和标准，并愿意遵守这些原则和标准时，假定我们可以确保其他人也将同样如此，则这些个人在此一基本方面就是理性的。他们把那些为大家都接受的规范看作是理性的、因而对于他们来说也是可以得到正当证明的规范；而且，他们也准备讨论别人所提出的公平条款。[108]理性乃是作为公平合作系统之社会理念的一个要素，而它为所有人接受的理性的公平项目，也是其相互性理念的一部分。正如我已经谈到的

（第一讲，第三节之二）那样，相互性的理念介于公道性的理念与互利的理念之间，公道性的理念是利他主义的（受普遍善的驱动）；而互利的理念则被理解为相对于人们现在的或预期的实际境况来说，每一个人都可得利。

我们说，理性的个人不是由普遍善本身所驱动的，而是由一种社会世界本身的欲望所驱动的，在这一社会世界里，他们作为自由而平等的【公民】，可以与别人在所有能够接受的条件下进行合作。他们坚持认为，在这一世界内应该主张相互性，以使每一个人都能与别人一道得利。

与之相对，当人们打算介入合作图式却又不愿意尊重、甚至不愿意提出任何具体规定公平合作条款的普遍原则或标准（一种必要的公共托词除外）时，他们在同一方面就是不理性的。在环境允许时，他们就会侵犯这些适合于他们利益的项目条款。

2.理性的和合理的当事人通常都是政治生活和社会生活中的责任单位，所以有可能因为侵犯了理性的原则和标准而受到指控。然而，合理的却是一个不同于理性的理念，它适用于单个的主体和联合的行为主体（或为一个体，或为进行合作的个人），该主体在追求目的时具有其判断能力和慎思能力，也具有他自己特殊的利益所在。合理的【理念】适用于人们如何采取、认定这些目的和利益，也适用于人们是如何给予这些目的和利益以优先性的。它还适用于手段的选择，在手段的选择中，实际指导人们的是这样一些为人熟悉的原则：在其他条件相等的情况下，采取最有效的达到目的的手段，或者选择最可能的抉择。

然而，当合理的行为主体可能通过终极目的对其整体生活计划的意义来平衡各种终极性目的，并通过这些目的相互间的一贯性和互补性来平衡各种终极目的时，他们并不只限于手段—目的推理。合理的行为主体也不仅仅是自私自利的，这就是说，他们的兴趣并不总在于他们自己的利益。每一种利益（兴趣）都是某一自我（行为主体）的利益，但并非每一种利益都只利于该自我。的确，合理的行为主体可能具有全体种类的个人之爱，有对各种共同体与地方的依恋感，包括对国家对自然的爱；而且他们也可能用各种各样的方式来选择和制定他们的目的。

合理的行为主体所缺乏的，是那种特殊形式的道德敏感性，而这种道德敏感性乃是人们介入公平合作，并按照那些可以理性地期许同样平等的他人也会认可的条件来这样做的欲望之基础。我并不是假定理性的就是道德敏感性的全部，但它包括与公平社会合作之理念相联

系的那一部分。[109]当合理的行为主体只对他们自己的利益感兴趣时，他们便临近精神病态了。

3.在公平正义中，理性的与合理的被作为两个互不相同的和各自独立的基本理念来看待。它们的区别在于，不能认为两者间存在任何相互推导，尤其是不能认为可以从合理的【理念】中推导出理性的【理念】。在道德思想史上，有些人试图这样做。他们认为，合理的更为基本，因为，谁不会认可这种（或一种）为上述那些人们所熟悉的原则具体规定的合理性理念（因为会有好几种合理性理念）呢？他们认为，如果理性的【理念】可以从合理的【理念】推导出来，也就是说，如果某些明确的正义原则可以从偏好、决定或适当规定的环境中纯合理的行为主体之一致中推导出来，那么，理性的就最终有了一个坚实的基础。因之也就回答了道德怀疑论。[110]

公平正义反对这种看法，也不想从合理的【理念】中推导理性的【理念】。确实，这样做的企图可以提示出，理性的不是基本的，它在某一方面需要一个合理的【理念】所不需要的基础。相反，在公平合作的理念内部，理性的与合理的乃是两个相互补充的理念。它们都是公平合作这一基本理念的要素，各自都与不同的道德能力相联系着，即分别与正义感的能力和善概念的能力相联系着。它们的作用是依次具体规定公平合作条款的理念，考虑社会合作问题、合作各方的本性及其相互地位。[111]

作为互补性的理念，无论是理性的，还是合理的，都不能离开对方而独立存在。纯粹理性的行为主体可能没有任何他们想通过公平合作来发展的他们自己的目的；而纯粹合理的行为主体则可能缺乏一种正义感，认识不到别人要求的独立有效性。[112]惟有作为一种哲学的结果，或者作为这样一个主题——在该主题中，合理的【理念】占有重要的地位（如同在经济学或社会决策理论中一样），而且任何人都会认为从合理的【理念】中推导出理性的【理念】是必然的，并受这种思想的驱使，后者（即合理的行为主体——译者注）才是可理解的。情况很可能是，任何看来可信的推导都必定将合理的行为主体置于这样一种环境之中，在该环境中，他们服从于某些合适的条件，而这些条件将表达理性的理念。正如我们在第一讲第四节中所看到的那样，在社会基本结构内部基本的社会合作情形中，作为理性的和合理的行为主体之公民代表，必须要予以合乎理性的安置，这就是说，他们必须得到公平的或对称的安置，在协商交易中，任何人都不能占别人的便宜。而这最后一点正是通过无知之幕来完成的。把公平正义看作是力图从合理的【理念】中推导出理性的【理念】的看法，误解了原初状态。[113]

人们也不可能证明理性的【理念】不可能从合理的【理念】中推导出来。这种证明的否定性陈述仅仅是一种推测而已。人们所能做的充其量只是表明想从合理的【理念】中推导出理性的【理念】那些严肃的尝试（戈蒂尔是一个范例）不会取得成功，而且，只要它们看起来是成功的，它们就在某一点上依赖于那些表达着理性的【理念】本身的条件。如果这些评论正确，那也就表明，在哲学中，最根本层面上的问题通常并不是通过结论性的论证来解决的。对于某些人来说，显而易见的和被他们作为基本理念接受下来的东西，却是别人所难以理解的。解决这一问题的方式是，经过恰当反思后，再来考察哪一种观点提供了最连贯最让人信服的解释，该观点又是在什么时候完全建立起来的。当然，关于这一点，人们的判断可能各有不同。

4.理性的与合理的之间更进一步的基本差异是，在某一方面，理性是公共的，而合理性却不是公共的。[114]这意味着，正是通过理性，我们才作为平等的人进入了他人的公共世界，并准备对他们提出或接受各种公平的合作条款。这些条款已作为原则确立下来，它们具体规定着我们将要共享、并在我们相互间公共认作是奠定我们社会关系之基础的理性。只要我们是理性的，我们就会创造出公共社会界的框架，我们可以理性地期许每一个人都将认可和履行这一框架——假如我们可以信赖别人也会同样如此的话。如果我们不能信赖他们，那么，按照这些原则行动就可能是非理性的，或是自我牺牲行为。没有一个确定的公共世界，理性的【理念】就会成为空中楼阁，而我们就可能在很大程度上诉求于合理性的【理念】，尽管理性总是约束着人对人像狼一样相互刺杀（拉丁语“*foro interno*”）的现象（用霍布斯的话说）。

最后，正如我们已经看到的那样，理性的（及其相互性的理念）不是利他主义的（只为他人利益的公正行动），也不是只关注自我的（并只受其目的和感情驱使）。在一个理性的社会里，我们可以列举平等社会的基本问题作最简单的说明，所有的人都有他们自己希望实现的目的，所有的人都准备提出一些可以理性地期许他人接受的公平项目，以至于所有的人都有可能获利，并改善每一个人所能追求的状况。这种理性的社会既不是一个圣徒的社会，也不是一个以自我为中心的社会。它在很大程度上只是我们日常人类世界的一部分，直到我们在没有它的情况下发现我们自己之前，它都不是一个我们所以为的极富美德的世界。然则，在任何时候、任何情况下，作为提出或认可公平合作条款并随后按照这些公平条款而行动的道德能力之基础的道德力量，又都是一种根本性的社会美德。

第二节 判断的负担

1.由是，理性的第一个基本的方面，就是提出公平合作条款并遵守这些条款——假如别人也如此的话——的意志。而正如我现在要谈到的，其第二个基本方面则是认识判断的负担，并在指导一立宪政体中政治权力之合法行使时，为运用公共理性而愿意接受这些判断负担的后果。

让我们回想一下，在第一讲（第六节）中，我们谈到了有关立宪政体之公共文化的两个普遍事实：即理性多元论的事实和只能通过压迫性使用国家权力才能克服这一多样性的事实。这些事实还有待解释。因为我们要说明为什么自由制度会导向理性多元论，以及为什么我们应该要求国家权力去压制这种理性多元论的理由。为什么我们相互之间以理相待、正直努力，却没有导向理性的一致？在自然科学中，这似乎是可以实现的，至少长远看来可以如此。

当然，我们可以有各种各样的解释。比如说，我们可以设想，绝大多数人坚持要发展他们自己较为狭隘的利益，而由于他们的利益各不相同，所以他们的观点也就相互见异。或者，也许人们经常是非理性的和不太明智的，而这一点又与各种逻辑推理的错误一起，导致他们的意见相互冲突。但是，如果说这些解释不乏道理，它们也过于轻率，并非我们所需要的那种解释。我们要了解理性的分歧何以可能？因之我们要探询的是：合乎理性的分歧是如何产生的？

2.有一种解释是这样的：让我们说理性的分歧是理性的个人之间的分歧，也就是说，它是那些已经在立宪政体中充分实现了他们作为平等自由公民的两种道德能力的个人、与那些具有持久的尊重公平合作条款的欲望和想成为充分参与合作的社会成员之欲望的个人之间的分歧。假定他们具有这些道德能力，分享一种共同的人类理性，并有相似的思想能力和判断能力，那么，他们就可以作出推论，注重证据，并权衡各种相互竞争的考量。

理性分歧的理念包含着对各种根源或原因的考虑，包含着对这样加以界定的理性个人之间的分歧的考虑。我把这些根源作为判断负担来看待。[115]对这些负担必须这样来考虑，以便这种考虑与那些产生分歧的人的理性能够完全相容，而不是相互排斥。那么，问题出在哪里呢？一种正确的解释是，在理性的个人中间，产生理性分歧的各种根源（即判断的负担）乃是许多偶然未知因素，这些因素包含在我们于政治生活的日常进程中正确地（和正直地）行使我们的理性能力和判断能力的实践之中。

作为理性的人和具有合理性的人，我们不得不做出各种不同的判断。作为具有合理性的人，我们不得不权衡我们的各种目的，并评估它们在我们生活方式中的适当位置；而这样就使我们在做出正确的合理性判断时遇到了种种严重的困难。另一方面，作为理性的人，我们必须评估民族对我们共同的实践和各种制度的诸要求的力量，不仅是那些与我们的要求相反的民族要求，而且还有那些相互矛盾的民族要求，而所有这些又使我们在作出正确的理性判断时产生了种种困难。此外，当我们把理性运用于我们的信念和思想图式之中时，或者，当我们以理性来评价我们运用自己的理论能力（而非我们的道德能力和实践能力）时，我们也会遇到相应的困难。我们需要记住这三种判断及其独特的负担。

3.除了上述两个根源之外，我下面提及的几个根源是理性的和合理的在它们的理论运用和实践运用中所特有的，其中从（甲）到（丁）四项主要适用于我们理性的理论运用。而且，我所开出的这一表列并不完全，它只包括较为明显的根源。兹开列如下：

甲、有关该情形的证据——包括经验的和科学的证据——乃是相互冲突的和复杂的，因而很难给予评价。

乙、即使我们对这些相关的考虑完全达成一致，我们对它们的分量也会产生分歧，因而会做出不同的判断。

丙、在某种程度上，我们所有的观念（不仅仅是道德的观念和政治的观念）都是暧昧不清、很难处理的；而这一不确定性意味着，我们必须依赖于理性个人可能在某些范围内（这一范围不是十分具体明确）产生分歧的判断和解释（以及有关这些解释的判断）。

丁、在某种程度（我们无法说出这程度究竟有多高）上，我们评估证据和衡量道德价值与政治价值的方式，是由我们的总体经验或我们迄今为止的整个生活过程所塑造的，而我们的总体经验必定总是互不相同的。因此，在现代社会及其大量职位和职业中，在其各种各样的劳动分工中，以及在其许多社会群体及其民族多样性中，公民的总体经验极为不同，以至于他们对许多（如果说不是在绝大多数情况下如此的话）重大复杂事情的判断产生歧异，至少是在某种程度上产生歧异。

戊、对争论双方，常常存在着不同种类并带有不同力量的规范性考虑，所以难于作出一种全面的评估。[116]

己、最后，正如我们将要在谈到伯林的观点时（第五讲第六节之二）指出的那样，任何社会制度体系在其所允许的价值方面都有限制，所以，人们必须在整个有可能实现的道德价值和政治价值范围里进行选择。这是因为，任何制度体系似乎都是一个限制性的社会空间。由于我们被迫在各种为社会所培植起来的价值中间进行选择，或者说，当我们坚持某几种价值，且必须顾及别人的要求而约束我们的每一种价值选择时，我们在安排价值选择的先后秩序和进行价值选择调整的过程中，就面临各种巨大的困难。许多艰难的决定可能没有任何明确的答案。

4.在达到判断一致所存在的某些困难之根源中，有许多根源是与那些完全理性的判断相容的。在解释这六个根源即六种判断负担时，我们当然不否认偏见和偏向、自我利益和群体利益以及盲目和意愿，也在政治生活中发挥着它们各自为人们所熟悉的作用。但是，这些不合理性的分歧根源，却与那些和每一个人的充分理性相容的分歧形成了鲜明的对照。

各种宗教学说和哲学学说分别表达或一起表达了我们整个的世界观和我们相互间的生活观。我们每个个体的和联合体的观点、我们的种种理智亲缘关系、以及我们的各种感情依附都太过多种多样，尤其是在自由社会里更是如此，以至于我们无法让这些学说作为永久而合乎理性的政治一致性基础。不同的世界观念可以从不同的立场出发理性地加以详尽的阐述，而多样性则部分地源于我们不同的视景。假设我们的所有差异都只是源于无知和固执，或是源于权力、地位或经济利益的竞争，那是不现实的；或者更糟的是，这种假设还会引起人们之间的相互猜忌和敌对。

这些评论导致了第五种普遍事实[117]，可将这一普遍事实陈述如下：在我们最重要的判断中，许多都是在这样一些条件下做出的，即我们不能期待正直的个人以其充分的理性能力（甚至是在经过自由讨论之后）总能达到相同的判断。某些相互冲突的理性判断（特别重要的是那些属于民族之完备性学说的判断）可能为真，而另一些相互冲突的理性判断则可能为假；还可以设想，所有相互冲突的理性判断都可能为假。对于一种民主宽容的理念来说，这些判断的负担有着最重要的意义。

第三节 合乎理性的完备性学说

1.我已经说过，使我们成为有理性的人的第二个基本方面是，我

们认识并愿意承担这些判断负担的各种后果。现在我将力图表明，这个方面是如何限制理性个人以为可以对他人提出正当合理性证明的范围的，以及这个方面是如何导向一种形式的宽容并支持公共理性的理念（第六讲）的。

我首先假定，有理性的个人只认肯合乎理性的完备性学说。[118]现在，我们需要对这类学说下一个定义。它们具有三个主要特征。一是合乎理性的学说乃是一种理论性的实践：它以一种或多或少是一致而连贯的方式涵括了人类生活的主要宗教方面、哲学方面和道德方面。它组织并刻画了已为人们所认识到的各种价值，使这些价值能够相互共容，并表达一种可以理解的世界观。每一种学说都以各种使它自身与其他学说区别开来的方式来这样做，比如说，给予某些价值以一种特殊的首要性和重要性。在挑选哪些价值是特别重要的价值，并在这些价值相互冲突时决定如何去平衡它们的时候，一种合乎理性的学说同时也是一种实践理性的实践。无论是理论理性，还是实践理性（包括作为合适的合理性），都被运用于理性的系统阐述。最后，第三个特征是，当合乎理性的完备性学说不一定是固定不变的时，它通常属于或源于一种思想和学说的传统。尽管它长期保持稳定，且不会发生突然的和无缘无故的改变，但它往往会按照自己看来是正当而充分的理由产生缓慢的进化。

对合乎理性的完备性学说的这一说明只是大致而言。在没有基于理性本身明确的充足根据的情况下，我们不想把学说作为非理性的东西来加以排斥。否则，我们的解释就会有陷入武断专横的危险。政治自由主义将许多为人们所熟悉的和系统的学说——宗教的、哲学的和道德的学说——看作是合乎理性的，即使我们自己不能严肃地坚信它们；因为我们认为，这些学说过于偏重某些价值而忽视另一些价值的意义。然而，就政治自由主义的目的来说，我们不需要一种更严格的标准。[119]

2.判断负担的明显后果是，理性个人并不都认肯相同的完备性学说。而且，他们也认识到，包括他们自己在内的所有个人同样都负有这些负担；有许多合乎理性的学说得到了人们的认肯，但并非它们全都可以为真（事实上，它们中的任何一种都不可能为真）。任何理性的个人所认肯的学说，仅仅是诸多其他学说中的一种合乎理性的学说。一个人在认肯它时当然相信它为真，或者相信它可能合乎理性。

因此，在大量合乎理性的完备性学说中认肯其中的任何一种，一般都不是不合乎理性的做法。[120]我们认识到，对于一般人来说，我们自己的学说没有也不能有任何超出他们自己观点之外的特殊要求。我们同意，那些认肯不同于我们的学说的其他人也是有理性的，且肯

定不是非理性的。由于存在着许多合乎理性的学说，所以，理性的理念并不要求我们或者他人去相信任何特殊的合乎理性的学说，尽管我们可能会这样做。当我们采取不只是承认某一学说合乎理性且认肯我们对该学说的信仰时，我们也并不是非理性的。

3.除此之外，理性个人将把利用政治权力（假如他们拥有这种政治权力的话）去压制并非非理性的完备性观点之做法看作是不合乎理性的，尽管他们的这种看法因各自不同的立场而有所不同。这是因为，如果理性多元论事实是既定的，那么在民主社会的公共文化中，就缺少一种适用于各完备性学说的公共的和共享的证明基础。但是，要以能为理性公众都可以接受的方式，来标明完备性信仰本身与真正的完备性信仰之间的差别，就需要这样一个基础。[121]

由于许多学说都被看作是合乎理性的，所以当根本政治问题发生危机时，那些坚持认为自己所采取的学说是真实的而别人所采取的学说却是不真实的人，在别人看来就只是在他们拥有政治权力时坚持他们自己的信仰而已。当然，那些坚持自己信仰的人也坚持认为只有他们的信仰才是真实的：他们之所以要强加他们的信仰，是因为他们以为他们的信仰是真实的，而不是因为这些信仰是他们的信仰。[122]这是一种所有人都可能会提出的要求，但是并非任何一个人都可以对一般公民成功提出这种要求。所以，当我们对别人提出这种要求时，必须把他们本身看作是有理性的，把我们自己看作是非理性的。的确，当我们想利用国家权力即平等公民的集体性权力时，我们就是在阻止其他人认肯他们自己的并非非理性的观点。

总而言之，理性的个人都清楚，这些判断负担给那些可以对别人作出正当性证明的人设置了种种限制，所以他们认可某种形式的良心自由和思想自由。对于我们来说，利用政治权力——假如我们拥有这种政治权力或与他人分享着这种权力的话——去压制那些并非非理性的完备性观点，乃是不合乎理性的。

4.为了确认这一结论，让我们从另一种观点出发来看看这一情况：自由而平等的公民都平等分享着社会合作性的政治权力和强制性权力，而所有公民都同样负有这些判断的负担。这样一来，任何一个公民或公民联合体，就没用任何理由有权利利用国家的政治权力，去决定宪法实质性内容或完备性学说所指向的该个人或该联合体的基本正义问题。这一点可以做如下表述：当公民们平等地出现在原初状态下的时候，任何公民的代表都不会同意其他任何个人或个人联合体享有这样做的政治权威。这种权威没有任何公共理性的根据。相反，人们会提出的是一种与前面的推理相一致的宽容和思想自由。

请注意：在这里，“理性的”并不是一个认识论的理念（尽管它具有认识的因素）。相反，它是一种包含着公共理性的民主公民的政治理想。这一理想的内容包括作为理性的、自由而平等的公民可以要求相互尊重他们各自合乎理性的完备性观点。在此情况下，他们不能要求任何与作为其代表的各派在原初状态下可能同意【的要求】相反对的东西。比如说，他们不可能同意每一个人都必须认肯一种特殊的完备性观点。正如我稍后（第六讲，第四节之四）将要谈到的那样，这意味着公共理性的指导方针和程序被看作是人们在原初状态下选择的，且属于政治的正义观念。正如我在前面（第一讲，第四节）所指出的，与合理性相对照，理性谈及的是公共的他人世界。[123]原初状态作为一种代表设置有助于我们了解理性是如何表达公共的他人世界的。

5.我再补充两点更进一步的评论。第一点关于怀疑论，对判断负担的说明似乎有可能提出这种怀疑论。倘若各合乎理性的学说之间有可能达成一种重叠共识，则必须避免怀疑论，所以对这些负担的说明就绝对不能从一种怀疑论论证开始。这些论证要提供一种对知识条件的哲学分析，比如说，对外部对象世界的哲学分析。在省察我们的日常探究方式之后，这些论证就会慢慢达成这样一个结论：即我们无法认识这些对象，因为知识的某一种或多种必要条件永远无法获得满足。笛卡尔和休谟都以他们的独特方式谈到了这一点。[124]

对判断负担的说明不涉及这些问题。它只列举使人们达成政治上的一致判断、尤其是有关各种完备性学说的一致判断变得更为困难的某些环境。这种困难已为历史的经验和许多世纪来的宗教信仰、哲学信仰和道德信仰的冲突所证实。政治自由主义对许多特殊类型的政治判断和道德判断的正确性并无疑问，它把这些判断中的许多判断都视为合乎理性的。它对各种信念确认所具有的可能性真理也无疑问。首先，它主张我们对我们自己的信仰不应该犹豫不决，更不应该产生怀疑。相反，我们将会认识到，在有关完备性学说的判断上要达到理性而有效的政治一致，实际上是不可能的，尤其是在有可能发挥政治目的的作用——比如在具有宗教差异和哲学差异之特征的社会里发挥达到和平与和谐之政治目的的作用——问题上，达成政治判断的一致实际上是不可能的。这一结论的限制范围有着特别重要的意义。立宪政体并不要求人们对某一完备性学说达成一致：因为其社会统一的基础不在于此，而在其他地方。

6.第二点评论包含着我最初在第一讲第六节之二提到过的一般多元论事实与理性多元论事实之间的重要分别。一种以一般多元事实为标志的民主并不使人惊奇，因为总有许多不合乎理性的种种反对一种

或多种民主自由学说的完备性观点。[125]但是，也存在许多为有理性的人所认肯的合乎理性的完备性学说，这一事实倒似乎让人吃惊，正如我们喜欢把理性看作是真理的向导，且认为这种真理惟一无朋的做法让人吃惊一样。

现在的问题是，一般多元论事实与理性多元论事实之间的这种分别，是否影响到公平正义的解释。我首先考虑的是：我们需要记住这一解释有两个阶段。在第一阶段，我们把公平正义设定为一种独立观点，一种对政治的正义观念的说明，这种政治的正义观念最初适用于基本结构，并表述着两种政治价值，即政治的正义价值和公共理性的价值（第六讲，第四节之一）。由于只有到第二阶段，我们才能引入重叠共识的理念，所以，当我们讨论稳定性问题时，我们在第一阶段的问题便是，两种形式的多元论之间的分别是否与我们的讨论相关。各派是假定一般多元论，还是理性多元论，还有很大关系吗？

答案十分关键：在这两种情况下，人们选择了相同的正义原则。各派都必须永远保证他们所受托代表的那些人的基本权利和自由。如果他们设定理性多元论（第一讲，第六节之二），他们就会知道，这些自由权利的绝大部分可能已经得到了保证，但即使他们可以依赖于这一点，他们也会出于公共性的理由而选择这两个正义原则或类似的原则。除此之外，他们必须在其原则选择中，表达他们发现最适宜于他们所代表的那些公民之根本利益的政治观念。相反，如果他们假定一般多元论，并因而可能有一些完备性学说会压抑（如果它们能够的话）良心自由和思想自由，前面的种种考虑也就变得越来越紧迫；那么，在第一阶段，这两种多元论之间的对比就不会影响公平正义的内容。

我们可以假定这两种事实中的任何一种都是适当的、无妨的。如果说公平正义具有宽泛的范围，那么各派就可设定一般多元论。如果说公平正义的内容不受非理性存在的影响，也就是说不受存在着不合乎理性的完备性学说的影响，那么各派就可以设定理性多元论。这两种情形中的相同内容，既表明公平正义在范围上是宽泛的，也表明公平正义的原则不是由非理性所决定的。

7.那么，第二个阶段又当如何？在这一阶段前，之所以尚未引入重叠共识的理念，是因为在正义原则已经临时选定之前，尚未产生稳定性的问题。这样，我们就不得不检查一下，由这些原则所具体规定的正义制度能否获得充分支持，又在什么时候才能获得充分支持。在这里，正如我们在第一讲第六节中所看到的一样，对于一个民主社会来说，稳定性要求该社会的政治观念能够成为各种可能支持一立宪政体的合乎理性的学说之重叠共识的核心。我们需要表明，如何才能先

形成一种对政治的正义观念的重叠共识，或是对该观念的某些部分先达成重叠共识，诸如一种宽容的原则。

我将在第四讲第六节和第七节中讨论这种情况如何可能发生。而且，当这种情况发生时，通过这样一种共识的界定，政治观念便可得到多元的合乎理性的完备性学说的支持，这些学说长期存在并保留着一定数量的信奉者。的确可能存在一些会完全压抑各种在政治观念中所认肯的那些基本权利和自由的观点，或者说会部分压抑这些权利和自由（比如，良心自由）的观点，因为这样的观点总是存在。但是，它们不可能强大到足以削弱该政体的实质性正义的地步。这是一种希望，却没有任何保证。

假如事实证明，公平正义的原则无法获得各种合乎理性的学说的支持，以至无法维持社会的稳定，情况会怎样呢？若如此，我们所陈述的公平正义就会产生困难。我们必须弄清楚，正义原则的各种可以接受的改变是否会维持稳定，或者，任何一种民主的观念是否都能够获得稳定。我不想做这种探究，而只是基于大量可信的考察，假定公平正义的稳定性或某种类似的观念能够获得稳定。

第四节 公共性的条件及其三个层次

1.我们在第一讲第六节中界定，秩序良好的社会是由一种有效的公共正义观念所规导的社会。由于我们希望这种社会的理念适当而现实，所以我们假定它是在正义的环境下存在的。这些环境有两类：第一，适度匮乏的客观环境；第二，正义的主观环境。一般说来，后一类环境是一般多元论的事实；尽管在公平正义的秩序良好社会里，它们也包括理性多元论的事实。我们必须努力理解这后一种事实及其可能性。

在公平正义中所理解的公共性的理念具有三个层次，可以将其描述如次：

第一个层次我们已经在第一讲第六节中谈到过。这一层次是在社会受到公共正义原则的有效规导下达到的，即公民们接受这些原则，并了解他人也同样接受这些原则，而这种知识又反过来为公众所认识。进一步说，社会基本结构的制度是正义的（正如这些原则所规定的那样），每一个有理性的人都认识到这一点。他们基于共同分享的信念基础认识到这一点，这些共享的信念是通过各种被人们当作适合于政治正义问题的方法和方式而普遍接受下来的探究方法和推理方式而得到确认的。

公共性的第二个层次关涉到普遍信念，正义第一原则本身正是人们按照这种普遍信念而接受下来的，这就是说，人们是按照他们关于人类本性的普遍信念和政治制度、社会制度一般发挥作用的方式、以及所有与政治正义相关的这类信念，来接受正义第一原则的。在秩序良好的社会里，公民们之所以对这些信念可以大致达成一致，是因为这些信念可以（像在第一个层次上那样）得到公共分享的探究方法和推理形式的支持。正如我将要在第六讲第四节中讨论的那样，当这些方法很好地确立起来且没有争议时，我假定，这些方法是为人们的常识所熟悉的，它们包含着科学和社会思想的各种程序与结论。我们（即正在建立公平正义的你和我）所归于原初状态各派的东西正是这些普遍信念，它们反映出秩序良好的社会里所普遍流行的公共观点。

公共性的第三个也是最后一个层次必定与公共正义观念的充分证明有关——当它能够以其自身的术语表达出来时。这种证明包含着我们（你和我）在建立公平正义并反思我们为什么要以某一种方式而非另一种方式开始时我们可以谈论的一切。在这一层次上，我假设，此一充分的证明也将为公众所了解，或者比这更好，至少也是在公共范围内合适的证明。这一较弱的条件（即充分的证明是合适的）产生了这样一种可能性：即一些人到目前为止还不想对政治生活作哲学反思，当然，任何一个人都不会被要求去作这种反思。但是，如果公民们想去作这种哲学反思的话，这种充分的证明就表现在公共文化中，反映在它的法律体系和政治制度上，反映在解释它们的各种主要历史传统中。

2.让我们坚持要求以秩序良好的社会满足公共性的所有三个层次的要求为前提条件，以便我们可以称之为“充分的公共性条件”能够得到满足。（因为考虑到秩序良好之社会的正义观念方面，我保留了“充分的”这一形容词）这种充分条件可能看起来有些过于强烈了。但尽管如此，它仍然是合适的，因为它适合于一种为理性而合理、自由而平等的公民所建立的政治正义观念。一般而言，这种条件对各种完备性学说来讲可能较少强迫性，但这种条件是否适合，且在多大程度上适合于这些完备性学说，依旧是一个有待探讨的问题，但这是另外一个不同的问题。

在此，与之相关的是，政治社会具有两个与众不同的方面。正如我将在第四讲第一节之二所要讨论的，这第一个方面是：在我们已经假定该社会是封闭性的，即它自我包容，与其他社会没有任何关系（第一讲，第二节之一和第七节之一）的前提下，政治社会具体规定着处在社会基本结构内的个人之间的关系。我们只能通过生而进入政治社会，也只能通过死而离开它。政治社会另一个与众不同的方面

是，虽然政治权力总是一种强制性权力，但是在一立宪政体中，它却是一种公共权力，即是说，是作为一个集体的自由而平等的公民的权力。除此之外，基本结构的各种制度具有着深刻而长远的社会效果，并在一些根本方面塑造着公民的品格和目的，亦即塑造着他们所是的和渴望成为的那种个人。

这样，我们就可以恰当地说，自由而平等的公民之间的公平社会合作项目，就应该满足充分公共性的要求。因为，如果基本结构依赖于强制性制裁——无论这种强制性制裁使用得多么少和小心——那么，基本结构的具体制度就应该经得起公共的详细省察。当政治正义观念满足这一条件时，基本的社会安排和个体行动就完全能够获得正当性的证明，公民就能为他们自己的信仰找到正当理由，相互之间也能对下述问题充满信心：即这一为人们公认的推断本身将会强化而不是削弱【人们的】公共理解。[126]由此看来，政治秩序似乎并不依赖历史上那些偶然的或已确立的幻想，或者依赖其他具有欺骗性的制度——这些制度误导我们不能正确了解它们的实际作用——之表象的错误信仰。当然，关于这一问题也没有任何确定的解释。但是，在实践尺度允许的范围内，公共性确保公民能够了解和接受那些塑造着有关他们自己的观念、品格和目的的基本结构的普遍影响。正如我们将要看到的，从政治意义上讲，公民应该处于这一地位，这是他们实现其充分自律的自由的一个条件。这意味着，在他们的公共政治生活中，不需要隐瞒任何事情。[127]

3.现在让我们观察一下，公共性条件的第一个层次是很容易在原初状态下塑造的：我们只要求各派代表评估一下他们心里的正义观念，他们所一致同意的原则必须作为公共的政治正义观念来发挥作用。假如这些原则没有得到公共的承认，或者，假如这些原则所赖以建立起来的那些普遍事实没有被人们普遍了解或相信，那么，这些有可能发挥良好作用的原则将会被人们抛弃。

例如，我们可以考察一下晚期经院哲学著作家们所讨论的纯粹刑法学说。[128]这一学说将自然法与建立在君主之合法性权威基础上的君主法区分开来。违反自然法是一种道德过失，但如果依赖于法律制定者的意图和这种法律去做君主的法律所要求的事情，则不是一种过失。如果说，若没有某种义务就不存在任何法律的话，那么，人们就应该不难理解，在此情形下，义务就在于不抵制君主的惩罚。很清楚，在一个将此类刑法学说作为适用于税法的学说而公共接受下来的国家里，想要有一种公平的（比如说）收入税制，可能是很困难的事情。人们在隐藏自己的收入并拒不纳税的时候也就不明其错；而这又给政府的刑罚权力施加了压力，并削弱了一种公共的公平感基础。这

类情况说明，各派为何必须权衡人们对已提出的原则之公共认识所产生的种种结果，而他们所采取的那些正义原则又将依赖于他们的这些评估。

公共性第二层次的塑造也是直截了当的：实际上，它是由无知之幕塑造的。该层次很简单：各派在权衡正义观念时所利用的普遍信仰，也必须让公众了解。由于各派的推理代表着一种公共正义观念的根据，在秩序良好的社会里，公民们便知道什么样的普遍信仰可以支持他们所承认的正义原则，且属于他们完善的公共证明。这预制着，当原初状态形成后，我们就可以规定：各派都必须只从公民们普遍分享的普遍信仰出发来进行推理，并把这视作他们公共知识的一部分。这些信仰是他们选择正义原则所立基的普遍事实，正如我们业已看到的那样（第一讲，第四节之四），无知之幕允许这些信仰作为【公共推理的】理由。[129]

至于你与我的观点，即以自己的方式来充分证明公平正义的观点，是通过我们对公平正义之秩序良好社会里获得充分自律的公民之思想与判断的描述来塑造的。因为他们可以为我们之所为，如果我们能充分尊重我们的政治观念的话，这类公民【概念】就是对民主社会之可能状况的理想描述。

4.最后还谈两点：第一，前面在讨论公共性第二层次是如何由无知之幕塑造时，我谈到过这样的意思：即各派都必须只从公民们所共享的、作为公共知识一部分的普遍信仰出发来进行推理。但在这里产生了一个问题：我们根据什么理由来以此方式限制各派，且不允许他们考虑一切实际的信仰呢？必定有某些完备性宗教学说、哲学学说和道德学说是真实的，即使它们只否认虚假的或不连贯的学说。为什么最合乎理性的政治正义观念不是建立在完整真理（而非部分真理）之基础上，更不是建立在人们偶尔在某一既定时期公共接受的具有共同基础的信仰之基础上呢？这是人们对公共理性的理念所提出的一种主要反驳，我将在第六讲来讨论这一问题。

第二点是，公共性的理念属于政治正义观念的广泛作用范围，而不属于该观念狭窄的作用范围。[130]狭窄的作用限于或多或少地达到有效社会合作的起码条件，比如说，具体规定解决各种相互竞争之要求的标准、建立协调社会安排并使之稳定的各种规则。公共规范禁止各种以自我或群体为中心的倾向，以鼓励局限性较少的同情心为目标。任何政治观念或道德学说都以某种形式认可这些要求。

然则，这些要求并不包括公共性的条件。一旦加上这一条件，政治观念就得承担一种广泛的作用，成为公共文化的一部分。不仅该观

念的首要原则具体体现在各种政治制度和社会制度之中，体现在解释这些制度的公共传统之中，而且，公民的权利、自由和机会的推导也包含着一种自由而平等之公民观念。通过这一方式，公民们得到了改造，能够意识到这一观念、并受到这种观念的教育。他们以自我尊重的方式来表现自己，否则就极可能永远无法怀有某种理念。意识到充分公共性的条件，也就是意识到一个社会世界，在这一社会世界内部，公民理想是可以为人们习得的，也可以引起人们产生一种有效的想要成为这种个人的希望。此一政治观念作为教育者体现了这种广泛作用的基本特征。

第五节 合理的自律：人为的而非政治的

1.现在，我们转过来讨论公民的合理自律与充分自律之间的区分，以及原初状态塑造这些观念的方式。我们的任务是解释这些条件——这些条件与原初状态中各派的商议项目一起强加于各派——是如何塑造这些观念的，以及公民是如何将他们自己看作是自由而平等的。

正如我们在第一讲第五节中所看到的那样，公民认为他们自己在三个方面是自由的：首先，他们具有形成、修正和合理追求一种善观念的道德能力；其次，他们是各种有效要求的自证之源；第三，他们能够对其目的负责。由于在这些方面是自由的，故使公民既能达到合理自律，又能达到充分自律。合理自律（我第一次使用这一概念）依赖于个人的理智能力和道德能力。它表现在个人实践他们的形成、修正和追求一种善观念以及按照这一善观念来思考的能力之中。它还表现在个人与他人达成一致契约（当他人也服从理性约束时）的能力之中。

因此，合理自律是通过使原初状态成为一种纯程序性正义情形而塑造出来的。这就是说，不管各派从呈现在他们眼前的各种选择中挑选什么样的原则，这些原则都是作为正义的原则而为他们所接受下来的。换言之，根据公民自己（通过他们的代表）将会具体确定他们合作的公平项目（而不管目前反思平衡的标准）这一理念，我们假设，原初状态的结果会产生适合于自由而平等的公民之正义原则。

这一点与纯程序性正义形成对照，在纯程序性正义中，有一种独立的和已经给定的关于什么是正义（或公平）的标准，而且该程序可以被设计用来保证结果能够满足该标准。这一点可通过人们所熟悉的分蛋糕的例子来加以说明：如果人们把平均分配看作是公平的，那

么，我们就只要求分切蛋糕的那个人得最后一份即可。（我放弃那些使这一说明73更为严格所需要的假定。）与完全的程序性正义相反，纯程序性正义的根本特征是，什么是正义的问题，是由该程序的结果所具体规定的，而不论该结果可能如何。不存在任何可用来检查该结果的先验的和已定的标准。[131]

2.通过把原初状态当作一种纯程序性正义的情形，我们便可描述各派的考虑，以使这些考虑能塑造公民的合理自律。明白了这一点，我们也就明白各派的合理自律有两个方面。第一个方面是，适合于具体规定社会合作之公平条款的正义原则，是那些作为合理慎思过程——可见的、为各派所执行的过程——的结果而可能被【各派】接受的原则。对拥护和反对各种合适原则的理由的恰当权衡，乃是由这些原则对于各派的重要性所规定的，而对所有平衡各派的理由的权衡决定，可能就是各派一致同意的原则。纯程序性正义意味着，各派在其合理慎思中，都不认为他们自己应该去运用或受制于任何先定的正当原则和正义原则。易言之，他们都认识到，不存在任何外在于他们自己观点的作为合理代表的立场，他们也不会因此受到先验的和独立的正义原则的约束。这一点塑造了人们的这样一种理念，即认为，当公民相互之间都处在公平境况之中时，他们就该按照他们每一个人认为是有利于自己或善的东西，来具体规定公平的社会合作条款。请回顾一下（从第一讲第四节开始起），这些条款不是由某种外部权威（比如说，由上帝的法律）来制定的，也不能诉诸一种先验独立的通过理性直觉所了解的价值秩序来把它们认作是公平的。

各派达于合理自律的第二个方面是，引导各派把他们自己作为公民之代表来考虑，正是利益的本性所致。由于我们认为公民具有两种道德能力，所以我们认为他们也相应具有两种更高层次的发展和实践这两种能力的兴趣。说这些兴趣是“更高层次的”，意思是说，随着这种根本的个人理念得以具体规定，这些兴趣也就被目为基本的因而也是能得到正常规导的和有效的。某个没有在最起码要求的程度上发展且不能实践这些道德能力的人，就无法终身成为正常且充分参与合作的社会成员。从这一点便可推出：作为公民之代表的各派，将采取能够保证使这些能力得到充分发展和实践的那些原则。[132]

此外，我们还可以假设，各派所代表的公民在任何既定时间里，都具有一种决定性的善观念，也即是说具有一种由某些明确的终极目的和对某些特殊个人与制度的依附和忠诚所具体规定的，并且是按照某种完备性宗教学说、哲学学说和道德学说来加以解释的善观念。当然，各派并不知道这些决定性观念的内容，或人们用以解释这些观念的学说。但他们仍然有第三种更高层次的指导这些观念的兴趣，因为

他们必须努力采取那些使他们所代表的个人能够终身保护和发展某些决定性的（但却没有具体规定的）善观念的原则，这其中也允许个人的想法有某些变化，允许个人从某一种完备性观念转向另一种完备性观念。

概而言之，正是由于公民们在两个方面——他们在政治正义的限度内可以自由地追求他们（可允许的）善观念；受到某种动机的驱动，他们会去确保他们更高层次的、与其道德能力相联系着的那些利益的安全——是合理自律的，所以各派在下述两个方面也是合理自律的：其一，在原初状态的限制内，各派可以在这样一种程度上保持其自由，即75他们可以选择任何他们认为是最有利于他们所代表的那些人的正义原则；其二，在评估这种有利之处时，他们所考虑的是那些个人的较高层次的利益。因此，在这两个方面，有关各派的描述塑造着公民的合理自律。

请注意：合理自律仅仅是自由的一个方面，它与充分自律不同。由于各派只是合理自律的，所以他们仅仅是人为意义上的个人，作为一种代表设置，被安置在原初状态中。因此才会有附加在本节标题上的副标题："人为的而非政治的"。在这里，"人为的"可在将某种东西刻画为一种理性技巧这一较为老式的意义上来加以理解，而这就是原初状态。

3.然而，在讨论充分自律之前，我们必须在此提出（并在稍后解决）由无知之幕所提出的一个疑难问题。这一问题是：从我们迄今为止所谈的来看，由这种约束所强加的信息限制，意味着各派只具有三种较高层次的指导着他们慎思的利益。这些利益是纯形式的：比如说，正义感便是最高层次的利益，它发展和实践人们理解、运用为各派所合理采纳的各种正义原则并按这些原则而行动的能力。这种能力可保证各派在从事其事业时能够量力而行，避免做无用功夫；但是，这种保证本身并不表示它偏向于任何特殊的正义原则。此类考虑同样也适用于说明另外两个较高层次的利益。那么，各派怎样才能对那些设计得比其他原则更好的、能够保护他们所代表的个人之决定性利益（即善观念）的特殊原则达到一种合理一致呢？

在此，我们引入首要善的理念。我们规定，各派都以各种原则是否能够很好地确保这些首要善为标准来评价这些原则，这些首要善对于实现个人（每一派别都是作为这些个人的委托者来行动的）之较高利益来说，乃是根本性的。我们用这种方式赋予各派以充分具体的特殊目的，以便让他们的合理慎思产生明确的结果。为了统一明确这些首要善，我们得考察各种社会背景条件和普遍适宜于所有目的的手段，对于发展和实践个人的两种道德能力、并有效地追求具有迥然不

同内容的善观念来说，这些手段是必须的。

在第五讲第三至第四节中，我们具体规定，首要善包括这样一些内容：基本权利和自由（正义第一原则概括了这些内容）；移居的自由；职业的自由选择（受【正义】第二原则之第一部分中机会公平均等的原则保护）；收入、财富的保障和自尊的社会基础。这样一来，对于各派来说，利用首要善来评估正义原则就是合理的。

4.我们可将有关各派的思虑如何塑造公民之合理自律的说明总结如次：我们说过，这种自律依赖于各派关心保护的那些利益，而不是仅仅依赖于他们不受任何先验的和独立的正当原则与正义原则的约束这一事实。如果各派被迫只去保护他们所代表的那些人的物质欲望和自然欲望，比如说，对金钱和财富的欲望、对食物和饮酒的欲望，那么我们就可以认为，原初状态是在塑造公民的他律而非他们的自律。各派依赖首要善的基础是，他们认识到这些善是实现那些与公民的道德能力及其决定性善观念相联系的更高层次的利益之根本性的、适宜于一切目的的手段（只要信息限制尚允许各派别了解这一点）。各派都在努力保证各种政治和社会条件，让公民追求他们的善，并实践使他们具有自由而平等之特征的道德能力。

如果我们假设，公民们给予各派各种指令，让各派以各种方式来代表他们的利益，如果这些指令在我们所谈到的那种情况（即各派都受原初状态的约束）下得到遵守，那么，公民给予这些指令的动机就不是他律的或以自我为中心的。在一种民主的文化中，我们期待且确实要求公民们去关心他们的基本自由和机会，以发展和实践他们的道德能力并追求他们的善观念。我们认为，他们如果不这么做，便是缺乏自尊的表现。

因此，各派的目的是在正义原则上达成一致，正是正义的原则使得他们所代表的公民能够成为完满的个体，即是说，成为充分发展和实践他们的道德能力并追求他们逐步出现的决定性善观念的个体。正义原则必须导向一种适合于这一目的的基本制度图式，即一个社交世界。

第六节 充分的自律：政治的而非伦理的

1.我们刚才业已看到，公民的合理自律是在原初状态下通过作为其代表的各派的慎思方式来塑造的。与之相对，公民的充分自律则是通过原初状态的结构性方面来塑造的，也就是说，是通过各派之间如何相处和他们的慎思所受到的信息限制塑造的。要弄清楚这种塑造过

程是如何进行的，就要考察充分自律的理念。

请注意：不是各个派别、而是秩序良好之社会的公民在其公共生活中成为充分自律的。这意味着，不仅公民的行为符合正义原则，而且他们也是按照这些正义原则来行动的。进而言之，他们认识到这些原则可能就是那些能够在原初状态中被人们所采用的原则。正是在他们对其政治生活中正义原则的公共认识和明智运用，也正是由于他们有效正义感的指导，公民才获得充分自律。因此，充分自律是在公民按照正义原则——当各派都公平地代表着自由而平等的个人时，该原则就具体规定了各派可能给予他们的公平合作条款——来行动的时候才实现的。

在此我要强调指出，充分自律是由公民获得的：它是一种政治价值，而不是一种伦理价值。我这样说的意思是，充分自律是在公共生活中通过认肯政治的正义原则和享受基本权利与自由的保障而得以实现的；它也是通过持续参与社会公共事务和分享其集体性的自我决定而得以实现的。必须把这种政治生活的充分自律跟自律及个体性的伦理价值区别开来，前者可以适用于整个生活，既包括社会生活，也包括个体生活，康德和密尔的完备性自由主义表达了这种政治生活的充分自律。公平正义强调这一对照：它认肯适用于所有人的政治自律，但却把伦理自律的价值留给公民们各自按照他们自己的完备性学说去决定。

2.很清楚，对于让公民们普遍获得充分自律来说，满足充分的公共性条件（前面第四节业已备述）乃是必需的。只有对公平正义的充分解释和充分证明在公共的意义上是合适的，公民们才能逐渐根据作为公平合作系统的社会理念来理解公平正义的原则。所有这一切都预制着，公平正义的根本理念表现在公共文化之中，或者至少隐含在公共文化的主要制度及其解释传统的历史之中。

如上所述，充分自律的基本要素是在原初状态的结构性方面中塑造而成的。从前面的演讲（第一讲，第四节）中我们得知，这些方面塑造了我们——在此时此地——视之为公平条件的那些东西，在这些公平的条件下，自由而平等的个人的代表们便在基本结构上具体规定社会合作的条款。就这种特殊的结构情况而言，这些公平的条件也塑造了我们视之为适当约束的那些东西，各派都把这些约束看作是正当的理由。除此之外，假定理性多元论的事实客观存在，原初状态也要求各派选择那些可能是稳定的原则（如果有可能的话）；因之也要求各派挑选那些可以成为各种合乎理性的学说的一种重叠共识之核心的原则。

由于公民的充分自律是通过按公共正义原则——该原则被理解为：当公民们处在公平地位时，这些原则便具体规定着可能使他们之间达成的公平合作条款——而行动的行为表现出来的，所以，他们的充分自律就是通过如何建立原初状态这一过程来塑造的。充分自律亦是由79作为合理自律而强加于各派的理性条件所塑造的。在公共生活和非公共生活中追求善时，公民们通过按照由其公共理性指导的政治正义原则而行动，实现了这种自律。

3.我们还必须谈谈人们为什么把原初状态看作是公平的。在这里，我们诉求于根本的平等理念，该理念是我们在民主社会的公共政治文化中发现的，正如我们可以通过公民将他们自己视为自由个人的三个方面（第一讲，第五节）发现这一理念一样。我们解释过，这一理念告诉我们，公民们凭借他们拥有——在所必需的最起码程度上——两种道德能力和其他使我们能够成为正常而充分合作的社会成员的多种能力而成为相互平等的。所有满足这一条件的人都拥有相同的基本权利、自由和机会，同样都能得到正义原则的保护。

为了在原初状态中创造这种平等，我们说各派作为那些可以满足这一条件的人的代表，其所处的位置是对称的。这一要求之所以公平，是因为在确立公平的社会合作条款时（就基本结构而言），惟一相关的个人特征是，他们都拥有这些道德能力（在充分的然而却是最起码的程度上），拥有成为终身都能参与合作的社会成员的各种正常能力。那些与社会地位、自然天赋、历史偶然性，以及个人的决定性善观念之内容相联系的特征，从政治上讲都是不相关的，因之得把它们置于无知之幕的背后（第一讲，第四节之二之三）。当然，由于这些特征中的某一些是由正义原则决定的，所以，这些特征可能与我们对公共职位的要求有关；而且，这些特征还可能与我们在这样或那样的联合体或社会内部之社会性群体中的成员身份有关。然而，它们与所有社会成员分享的平等之公民身份却无关涉。

因此，如果人们接受下列告诫所表达的经过高度普遍思考过的确信，即在所有相关方面，平等就是被平等地代表；那么就必须推出这样的结论：当公民们在原初状态中获得其平等的代表时，被看作是自由而80平等的他们也就有了公平的代表，这就是所谓公平。

4.如前备述，这一平等的理念承认，某些个人拥有特殊的品性和能力，这些品性和能力使他们有资格占据具有更大责任的职位，并获得相应的报酬。[133]比如说，人们就期望法官能比其他人更深地理解社会的政治正义观念，并在应用该观念的原则和作出理性的决定（尤其是在较为困难的案例中）方面比其他人更为灵巧。司法方面的美德依赖于【司法者】所获得的智慧，需要有特殊训练。然而，尽管这些

特殊的能力和知识使拥有它们的那些人比其他人更有资格担当负有司法责任的职位（而履行这一职责又使他们有权利获得相应的报酬），但如果我们已经确定了每一个人在秩序良好社会里的实际角色和身分，那么，所有公民的正义感同样都与对他们的期许密切相关。因之，每一个人都在原初状态中得到了平等的代表。而且正由于此，所有的人都同样受到公共正义原则的保护。

让我们进一步考察一下下列情况：在一秩序良好的社会里，所有公民都服从其公共要求，因而他们都应（或多或少地）免受来自政治正义立场的责备。[134]从这里便可推出以下规定：即每一个人都具有一种同样有效的政治正义感。在这些问题上，个体之间并不存在这些通常的差别。由于我们假设在秩序良好的社会里存在着许多社会的和经济的不81平等，所以，我们不能通过考察个体何等接近地尊重公共正义的要求这一方式来解释这些不平等。我们不能把调节着这些不平等——不管这些不平等是什么——的政治正义观念当作这样一种告诫：按照个人的政治美德来分配。[135]

第七节 个人道德动机的基础

1.我先以一种扼要的方式来陈列一下作为理性的和合理的公民观念的基本要素，由此开始我的讨论。这些要素中的一些是人们所熟悉的，另一些则还需要讨论。

首先，一些为人熟知的要素是：（1）两种道德能力，即【形成】正义感的能力和善观念的能力。作为实践这两种道德能力所必需的要素，我们补充（2）理智的判断、思想和推论的能力。我们还假定（3）公民在任何时候都具有一种按照某一（合乎理性的）完备性观点来解释其决定性善观念的能力。最后我们假设（4）公民具有终身成为正常的和参与合作的社会成员所必要的各种能力和才能。这些要素已在第一讲第三至五节中列出，且我们假定这些要素将会现实化。由于公民们都在根本的最起码程度上具有这些能力，所以他们是平等的（见本讲，第六节之三）。

除了这些要素之外，公民还具有四个独特的特征，我把这四个独特的特征看作是体现他们有理性并负有这种形式的责任之四个方面。我在本讲第一节讨论的可作为其一：公民准备提出可以理性地期待他人认可的公平合作条款的愿望；和他们遵守这些条款的意愿——假如他人也能同样遵守这些条款的话。然后我们在第二节中考察了第二个方面：他们认识到，判断的负担限制着我们可以向他人证明的限度和

惟有合乎理性的完备性学说才能认肯的限度。

除了这一方面之外，还有一方面也是人们所熟悉的，即我们假设其三：他们不仅是正常的和参与合作的社会成员，而且他们也想成为或想被认作是这类成员。这一点支撑着他们作为公民的自尊。确认某些首要82的善，诸如平等的基本权利和自由、政治自由的公平价值和机会的公平均等，也是自尊的社会基础。[136]最后我们来谈第四：即公民具有我将称之为的“理性的道德心理学”，我将在下面简略述之。

2.为了详细阐释上面第一、第二个有关理性的道德感受性方面，我区分了下列三种欲望：

其一，依赖于对象的欲望：在此，我们可以在不使用任何道德观念、理性原则或合理原则的情况下，来描述欲望的对象或达成该欲望的事态。这种界定是以某种将道德的观念和原则与非道德的观念和原则区分开来的方式为先决前提的；不过让我们假定我们有某种进行这一区分的一致方式；或者假定我们的判断通常可以达成一致。

尚不明确的是，许多种欲望都是依赖于对象的：它们包括身体的欲望诸如对吃、喝、睡的欲望；介入不可胜数的各种快乐活动的欲望；以及依赖于社会生活的欲望——如对地位、权力、荣誉的欲望，对财产和财富的欲望。还可以加上各种依附和情感；多种忠诚和奉献；以及追求某种使命并准备为之奉献的欲望。但是，正如许多使命都包括一种道德描述一样，那些相应的欲望也属于下面将要讨论的那些范畴之一。

3.其次是依赖于原则的欲望。将这些欲望区分开来的是，在不使用那些规定着该活动的原则——合理的或理性的，一如此类情形可能的那样——的情况下，我们就无法描述此种欲望的对象或目的。惟有理性的存在或合理的存在才能理解和运用这些原则，或者说，惟有这样去理解和运用这些原则的合乎理性之希望的人才能有这些欲望。[137]

依赖原则的欲望有两种，这要看该原则是合理的，还是理性的。

首先，关于合理的原则，我们已经在第一节之二谈及。这些原则有：（1）采取最有效的达到我们的目的手段；（2）如果其他情况相等，选择较为可能的抉择。我另外加上（3）选择较大的善（这有助于解释人们对目的的安排和调整将是相互支持的）；和（4）当我们的目标发生冲突时，安排好我们的目标（通过各种优先性安排）。

让我们把这些原则看作是通过计算得出的，而不是从一种实践合理性的定义中推导出来的，因为对定义这一观念的最佳方式，人们无法达成任何一致看法。就现在的情况而言，我们不得不允许存在各种不同的合理性观念，至少在某些诸如高度不确定情况下作出决定的情形就是如此。正如我们在第一节里所看到的那样，人们所持的普遍理念是，这些原则指导着处于合理性慎思中的单一行为主体，不论该行为主体是个体或联合体，还是一共同体或政府。

第二种依赖原则的欲望与理性的原则联系在一起：即与那些规导着多元行为主体（一共同体或行为者社群）在其相互关系中如何行动的原则联系在一起，无论这些主体是个体，还是个人组成的群体。界定公平合作项目的公平原则和正义原则是根本原理的典范。那些与人们的常识所承认的道德美德相联系的原则也是如此。

4.最后，还有一些依赖观念的欲望。对于我们来说，这些欲望是最重要的，个中理由显而易见。我们可以这样来描述这些欲望：我们欲望依其而行的那些原则被看作是属于且有益于说明某一合理观念或理性观念、抑或某一政治理想的。

比如，我们可能想要以一种适宜于某个具有合理性的人（他的行为是由实践理性指导的）的方式来指导我们自己的行动。想要成为这种个人，意味着有这些依赖观念的欲望并按照这些欲望行动，而不是仅仅按照依赖于对象的欲望——它们受风俗和习惯的支配——来行动。然而，具体规定着依赖于原则的欲望的那些原则，必须与我们所讨论的观念适当地联系起来。假定我们对自身未来的推断，是以一种关于我们自己的长期生活（即从过去到将来的生活）的观念为前提的。谈到我们具有依赖于观念的欲望，我们就必须能够形成相应的观念，并且必须明白这些原则是如何属于并有益于说明这一观念的。[138]

很明显，对于我们来说，主要的情况是公平正义中所刻画的那种公民理想。这种正义观念的结构和内容通过使用原初状态为社会的基本制度——这些制度属于且有益于说明作为自由而平等的理性的和合理的公民观念——设计出了各种正义的原则和标准。正如我们在前面有关公民所具有的第三个独特特征的论述中所谈到过的那样，当我们说公民不仅是正常且充分参与合作的社会成员，而且他们也想成为并将被认作这种成员时，我们是在说，他们想要在他们的人格中实现这种公民理想，并且想使【社会】承认他们实现了这种公民理想。

在此我得说明一下，这种对动机的解释有着明显的非休谟式特点，还要说明一下，这种动机解释与那些限制人们可能具有的动机之

企图是如何分道扬镳的。一旦我们同意——这似乎是明摆着的——下列看法：即存在着依赖于原则和依赖于观念的欲望，而且这些欲望伴随着想要实现各种政治理想和道德理想的欲望，那么，我们对动机类别的认识就会更为开阔。由于我们能够进行推理和判断，我们就能够理解各种复杂的有关正当和正义的宗教学说、哲学学说、道德学说和政治学说，以及各种善的学说。我们自己也可以抽演出正当与善所表达的观念和理想。那么，人们又如何去确定可能为思想和慎思所驱动、并因之可能去按照这种动机行动的限度呢。[139]

因此，对公平正义的解释把实现一种政治之公民理想的欲望与公民的两种道德能力和他们的各种正常能力联系起来了，而公民的这些能力正是通过公共文化及其解释的历史传统的理想教育培养起来的。这一点说明了一种政治观念作为教育的广泛作用（见第四节之四）。

5.由此我们便可以谈公民所具有的第四个独特特征，即公民有一种理性的道德心理学。[140]我们归于公民的这些特征——他们准备提出并遵守公平合作条款的意向；他们对判断负担的认识和只认肯理性的完备性学说的做法；以及他们想成为公民的需求——为我们把这些特征归结为一种理性的道德心理学提供了一个基础，而该心理学的好几个方面都是这些特征的结果。

因此，我们可非常简要地概述如下：（1）除了善观念的能力之外，公民还有一种获得正义与公平观念的能力，和一种按照这些观念而行动的欲望；（2）当他们相信制度或社会实际是正义的或公平的（如同这些观念所具体规定的那样）时，他们便准备并愿意履行他们在这些安排中所负的责任——假如他们有理由确信其他人也将履行他们自己的责任的话；（3）如果其他人有明确的意图[141]去努力履行他们在正义的或公平的安排中所负的责任，那么，公民就容易发展相互间的信任和信心；（4）合作性安排的成功保持得愈长久，这种信任和信心便变得愈强烈愈完善；（5）同样真实的是，随着确保我们根本利益（基本的权利和自由）的基本制度更稳固、更能为公民乐意承认，这种信任和信心也将变得更加强烈和完善。

第八节 道德心理学：哲学的而非心理学的

1.这一节将完成我们对个人之道德心理学的概述。我强调这是从公平正义的政治观念中所引出的一种道德心理学。它不是源于人性科学的心理学，相反，它是表达某种政治的个人观念和公民理想的一种概念和原则的图式。就我们的意图而言，这一图式是否正确，取决于

我们能否了解它、理解它，取决于我们在政治生活中能否应用和认肯它的原则与理想，取决于我们是否发现它所从属的政治正义观念能为【人们】恰当的反思所接受。人性及其自然心理学是可以允许的：它们可以限制可行的个人观念和公民理想的限度，可以限制各种可能支持它们的道德心理学，但并不给我们颁布必须采取的指令。

这是对那种认为我们的解释不科学的反驳意见的回答。我们无法随心所欲地谈论一切，因为这种解释必须满足政治生活的实际需要和有关它的合乎理性的思想。就像任何其他的政治观念那样，由于它是实践性的，所以它的各种要求和公民理想就必须是人们能够理解和运用的，也必须是人们有充足的动机激励他们去尊重的要求和理想。这些都是形成一种可行的正义观念及其政治理想所需的足够严格的条件，尽管这些条件与作为一种自然科学的人类心理学之条件有所不同。

2.当然，一种理想可能要以一种人性观和一种社会理论为其前提条件；而如果我们确定了一种政治正义观念的目的，我们就可以说，它将努力把最合乎理性的个人观念具体化，而有关人性和社会的普遍事实则似乎可以允许这样一种个人观念。麻烦在于，如果超出历史经验的教训和这一点点并不是过分依赖于偶然性动机和能力（比如利他主义和高度的理智）的智慧，问题就得不到更多的解释。历史充满着各种惊奇。我们不得不系统阐明一种立宪政府的理想，以弄清它是否对我们产生作用，且我们能否在社会历史中成功地将其付诸实践。

在这些限制之内，立宪政体的政治哲学在两个方面是自律的。一个方面是，其政治的正义观念是一种规范性思想图式。其根本理念族类不能按照某种自然基础来加以分析，譬如说，它不能按照心理学概念和生物学概念族类来加以分析，甚或是按照社会概念和经济概念来加以分析。如果我们能够了解这种规范性图式，并能够在我们的道德思想和道德行为与我们的政治思想和政治行为中用这一图式来表达我们自己的思想，这就足够了。

政治哲学能够自律的另一方面是，我们并不需要在【自然】科学的意义上来解释它的作用和内容，比如说，我们不需要按照自然选择的理论来解释它的作用和内容。[142]如果政治哲学在其环境中没有毁灭自己，而是获得了繁荣，且自然也允许它的存在，那也足够了。我们所努力争取的是，我们能够在这个世界所允许的范围内获得最好的结果。[143]

第三讲 政治建构主义

在本讲中，我将讨论政治建构主义，一方面将其与康德的道德建构主义进行比照，另一方面将其与作为一种道德实在论形式的合理直觉主义进行比照。这一讲分为三个部分：第一至第四节探讨建构主义的意义，并为其建构程序提供一种一般性解释；第五至第七节考察两种建构主义的客观方面；第八节考查为什么政治建构主义——作为政治自由主义的一部分——只限于政治领域。因此，我们将看到，政治建构主义为政治自由主义提供了一种合适的客观性观念。

政治建构主义是一种关于政治观念之结构和内容的观点。它认为，一旦达到（假如任何时候都能如此）反思平衡，政治正义（内容）的原则就可以描述为某种建构程序（结构）的结果，在这一由原初状态所塑造的程序中，合理的行为主体——作为公民的代表并服从理性的条件——选择公共正义原则来规导社会的基本结构。我们设想，这一程序具体体现了所有实践理性的相关要求，并告诉我们正义的原则是如何从那些与社会观念和个人观念、以及实践理性的理念本身联系在一起的实践理性原则中推导出来的。

一种建构主义的政治观念之充分意义，在于它跟理性多元论事实以及民主社会保证对其根本性政治价值达到一种重叠共识之可能性的需要之间的联系中。这样一种观念之所以可以成为各种完备性学说的重叠共识的核心，是因为该观念通过利用公民们的共同实践理性原则，从公共的和共享的作为一公平合作系统的社会理念和自由而平等的公民理念中开出了正义的原则。从政治上讲，由于公民们尊重这些正义原则，他们表明自己是自律的，因而也用一种与其合乎理性的完备性学说相容的方式表现出他们自己的自律性。

第一节 一种建构主义观念的理念

1.在这里，我们所研究的是一种建构主义的政治正义观念，而不是一种完备性的道德学说。[144]为了确定这些理念，我首先考查一下以合理直觉主义形式出现的道德实在论，我们可以在由克拉克、普赖斯、西季威克、罗斯，以及其他人所形成的英国传统中找到这种合理直觉主义。在第二节里，我将对康德的道德建构主义和公平正义的政治建构主义作一对比。

合理直觉主义具有四个基本特征，这些特征使它与政治建构主义

区别开来。我先陈述这四个基本特征，然后通过阐述四个与之相对应的特征来描述政治建构主义。[145]

合理直觉主义的第一个特征是，它认为，如果道德的第一原理和判断是正确的，那么它们就是关于一种独立的道德价值秩序的真实陈述。进一步说，这种秩序既不依赖于任何实际的（人的）心灵活动，包括理性活动，也不能由任何实际的心灵活动来解释。

第二个特征是，它认为，道德的第一原理是通过理论理性而为人们了解的。这一特征由下列理念表现出来，该理念是：道德知识部分是通过一种知觉和直觉获得的，也是通过在恰当反思层面上可接受的那些第一原理组织起来的。直觉主义者把道德知识与算术和几何学中的数学知识进行比较，使这一理念得到了强化。他们认为，道德价值的秩序存在于上帝的理性之中并指向神圣的意志。[146]

第三个特征是，合理直觉主义缺少充分的个人观念。尽管他们没有明确地陈述这一点，但我们可以从以下事实中见出这一特征：这就是，合理直觉主义并不需要一种更为充分的个人观念，且更不需要那种作为认知者的自我理念。这是因为，第一原理的内容是由那种适合于靠知觉和直觉去了解的道德价值秩序所给定的，也是通过在恰当反思层面上可接受的那些第一原理所组织和表达的。这样，最主要的要求就是，我们能够认识表达那些价值的第一原理并受这种知识支配。[147]在这里，一个基本的假定是，由于人们能够认识那些第一原理是真实的，他们就会产生因这些原理本身之故去行动的欲望。道德的动机便通过诉诸那些具有着特殊起源（即一种直觉性的关于第一原理的知识）的欲望而得以界定。

当然，合理直觉主义并不非得利用这种稀罕的个人观念不可。它只是不需要更为复杂的个人观念和社会观念而已，而在建构主义这里，对于提供其建构主义的程序之形式和结构来说，这些观念却是必要的。

最后，我们补充谈谈合理直觉主义的第四个特征：它以一种传统的方式来看待道德判断，即认为当道德判断是关于并接近于独立的道德价值秩序时，它们便是真实的，否则就是虚假的；这正是合理直觉主义设想真理的方式。

2.政治建构主义所具有的四个相应却又不同的特征可陈述如次：

第一个特征（我们已经谈到）是，政治的正义原则可以表述为一建构（结构）程序的结果。在此一程序中，合理的行为主体（作为公

民的代表并服从理性的条件）选择这些原则去规导社会的基本结构。

第二个特征是，建构的程序从根本上说建立在实践理性的基础之上，而不是建立在理论理性的基础之上。按照康德区分实践理性与理论理性的方式，我们可以说，实践理性关注的是根据对象的观念（比如一种被当作政治奋斗目标的正义的立宪政体观念）来创造这些对象，而理论理性所关注的则是有关某些既定对象的知识。[148]请注意：说建构的程序在根本上是建立在实践理性的基础之上，并不否认理论理性的作用。理论理性塑造着参与建构的那些合理个人的信念与知识，而这些个人也利用他们普遍的推理、推论和判断能力来选择正义原则。

政治建构主义的第三个特征是，它利用一种相当复杂的个人观念和社会观念来使其建构具有一种形式和结构。正如我们业已看到的那样，政治建构主义把个人看作是属于政治社会的【公民】，而该政治社会则被理解为人们世代相传的公平之社会合作系统。我们认为，个人拥有两种与此一社会合作理念相匹配的道德能力，即正义感的能力和善观念的能力。所有这些规定以及其他更多的东西，对于建立下列理念，即正义原则来源于一种适当的建构程序，来说乃是必要的。而直觉主义的那种极不充分的个人观念却不足以达到这一目的。

像前面一样，我们也补充第四个特征：政治建构主义具体规定了一种理性的理念，并将这种理念应用于各种不同的主题，即观念与原则，判断与根据，个人与制度。当然，在每一种情形下，它还必须具体规定判断的标准，而不论其所讨论的主题是否是理性的。然而，它并不像合理直觉主义那样利用（或否认）真理的概念，也不去讨论这种概念，亦不会把这种真理概念与其理性的理念等同视之。相反，政治观念在其自身内部没有这种真理概念，个中的部分原因，我们稍后将在第八节中再来考察。有一种思想认为，理性的理念以该真理概念所不具备的方式，使得各种合乎理性的学说之重叠共识成为可能。然而，无论如何它也必须让每一种完备性学说明白，它的理性观念是如何与其真理概念相联系的——假如它也有一种真理概念的话。

如果我们问：怎样才能理解理性？我们可以说，就我们此处的目的而言，理性的内容是由一种理性的政治观念的内容所具体规定的。就我们的目的来说，理性的理念本身部分是由个人成为理性的两个方面（见第二讲，第一节之三）所给定的：即他们提出并遵守平等个人之间的公平合作条款的意愿，和他们对接受判断负担之后果的认识与意愿。这一点再加上实践理性的原则和社会与个人的观念，正是政治观念所赖以建立的基础。[149]通过理解个人理性的这两个方面，理解这两个方面是如何进入建构程序之中，且为什么要进入建构程序之中

的原因，我们便逐渐理解了这一理念。我们通过弄清楚我们能否在恰当反思的层面认可这一理念，来决定这整个观念是否为可接受的。

3.这四个相对应的特征使我们对政治建构主义与作为一种道德实在论形式的合理直觉主义有了一个大致的对比。我想再补充几点，以澄清这两种观点之间的关系。

首先，对于政治自由主义来说，关键的是，它的建构主义观念与合理直觉主义并不矛盾，因为建构主义力图避免反对任何完备性学说。要说明这一点在此情形下如何可能，得让我们假定从原初状态中引出的那种论证（正如我在第一讲第四节中所指出的那样）是正确的：该论证表明，处在理性的或公平的条件下的合理个人会选择某种正义原则。为了与合理直觉主义相一致，我们并不认为建构的程序创造或生产那种道德价值秩序。因为这种直觉主义者认为，该秩序是独立的、自我构成的。对此，政治建构主义既不否认也不申认。相反，它只要求其程序代表一种政治价值的秩序，这些政治价值从实践理性的原则所表达的那些价值出发，并与社会的观念和个人的观念相联系，达致某些政治的正义原则所表达的价值。

政治自由主义还认为，这种代表性的秩序是一种最适合于具有理性多元论事实特征的民主社会的秩序。这是因为，它提供了最合乎理性的正义观念作为一种重叠共识的核心。

合理直觉主义者也可以接受这种由原初状态中引出的论证，并认为它展示了正确的价值秩序。关于这些问题，他们可以与政治建构主义达成一致：从他们自己的完备性观点内部出发，他们也可以认肯这种政治观念并加入到重叠共识中来。公平正义并不否认他们想要申认的东西：即是说，建构主义所展示的价值秩序也会得到一种独立的自我构成的价值秩序的支持（这正如我们在陈述直觉主义的第一个特征时所讲的一样）。

4.一个需要进一步澄清的观点是：建构主义与合理直觉主义两者都依赖于反思平衡的理念。否则，直觉主义就无法使其知觉与直觉相互支持，也将无法检查它对那些在恰当反思层面上与我们所考察的判断对立的道德价值秩序的解释是否合理。同样，建构主义也就不能通过弄清楚这些结论是否与那些判断相匹配，以检查它对其程序的系统阐释是否正确。

观点上的差异表现在它们是如何解释那些不可接受的和必须修正的结论的。直觉主义者之所以把一种程序看作是正确的，是因为正确地遵循该程序通常能作出正确而独立给定的判断；而政治建构主义者

之所以把一种判断看作是正确的，是因为该判断是理性而又合理的建构程序得到正确地系统阐释，并被人们正确地遵循时所产生的结果——像通常一样，我们假定，该判断依赖于真实的信息。[150]所以，如果该判断是不可接受的，直觉主义便认为，该判断的程序反映出【判断者】对独立价值秩序的解释是错误的。而建构主义者则认为，错误必定存在于该程序塑造那些与社会和个人的观念相联系的实践理性原则的过程之中。因为建构主义者的假设是，正确地形成整个实践理性，将在恰当的反思层面产生正确的正义原则。[151]

一旦人们达到反思平衡，直觉主义者就会认为，他们所考虑的判断是真正（或者非常可能是真正）符合一种独立道德价值秩序的。而建构主义者则会以为，建构程序正确地塑造了与合适的社会和个人之观念相联系的实践理性原则。如果是这样，该程序就代表了最适合于民主政体的价值秩序。至于我们是如何找到这种正确程序的，建构主义者会说，是通过反思并运用了我们的理性能力。但是，由于我们正在运用我们的理性来描述这一事实本身，且理性本身也不是透明的，所以我们也可能错误地描述我们的理性，就像我们做任何其他事情都可能出错一样。在这一情形中，如同在所有其他情形中一样，追求反思平衡的努力总是在不明确的情况下继续着。

5.人们也许已经明白了一种把公共正义原则看作是建立在实践理性原则和观念之基础上的政治观念对于立宪政体之所以极为重要的缘故。然而，让我们进一步把各种线索综合起来考虑。

再考虑一下社会合作的理念。如何决定公平的合作条款？它们仅仅是由某种不同于个人合作的外在权威制定出来的，比如说是由上帝的法则制定出来的吗？还是说，这些条款是那些个人依其独立的道德秩序的知识而视作公平的条款来加以接受的呢？抑或，应该由这些个人自身根据他们认为是有利于他们相互利益的【原则】来确立这些条款呢？

我们说过，公平正义采取最后一种回答（第一讲，第四节之一）。这是因为，如果理性多元论的事实是既定的，公民们就不可能一致认同任何道德权威，无论是一种神圣的文本，还是一种神圣的制度。他们不会一致认同某种道德价值的秩序，或某种诸如自然法一类的指令。所以，我们采取一种建构主义的观点来具体规定公平的社会合作条款，这些公平的社会合作条款是那些作为自由而平等之公民的代表在他们处于公平地位时，通过他们一致同意的正义原则所给定的。这一观点的基础就在于公共政治文化的根本性理念，在于公民共享的实践理性的原则和观念。因此，如果能够正确地制定这种程序，公民就应该能够随同他们理性的完备性学说一起接受该程序的原则和

观念。这样，政治的正义观念就能够作为一种重叠共识的核心。

因此，惟有通过认肯一种建构主义的观念——一种政治的而非形上学的建构主义观念，公民们才能普遍期许找到大家都可以接受的原则。他们可以在不否认他们理性的完备性学说更深刻方面的情况下做到这一点。即便公民之间存在各种差异，他们也无法以任何别的方式来实现他们想在可以为自由而平等的他人所接受的项目上建立一种共享之政治生活的、依赖于观念的欲望。[152]这种共享之政治生活的理念并不求诸康德的自律理念，也不求诸密尔的个体性理念，因为这些理念作为道德价值都属于一种完备性学说。相反，共享之政治生活的理念只求助于一种公共生活的政治价值，该公共生活具体料理那些为所有理性公民都能接受的公平条款。这一理念把我们引向了那种按照公共理性的理念（见第六讲，第二节）来解决其根本分歧的民主公民的理想。

6.对于这些考察，政治自由主义作了进一步的补充，它认为，由原初状态引出的论证所代表的秩序，乃是理解秩序化政治价值的最适宜方式。这使我们能够陈述一种自律的政治学说的意义，这一自律的政治学说代表着或展示着政治的正义原则，即公平的社会合作条款，它们是【公民们】运用那些跟适当的作为自由而平等的公民观念和作为长久公平合作系统的社会观念相联系的实践理性原则而达成的。由原初状态引出的论证展示了这一思想线索。因之，自律便是一个该观点如何把这些政治价值描述为秩序化的价值的问题。我们可以将这种自律看作是学说的自律。

所以，一种观点之所以是自律的，是因为在它所代表的秩序中，正义与公共理性的政治价值（由它们的各种原则表达出来）不仅仅表现为外在强加的某些道德要求。这些政治价值也不是其他我们不接受其完备性学说的公民强加于我们的要求。相反，公民们能够理解这些价值，是建立在他们的跟作为自由而平等之公民观念和作为一公平合作系统的社会观念相联系的实践理性之基础上的。从政治上说，在认肯整个政治学说时，作为公民的我们本身都是自律的。这样，一种自律的政治观念便为一种具有理性多元论特征的立宪政体提供了一个合适的政治价值基础和政治价值秩序。

第二节 康德的道德建构主义

1.现在，让我们解释一下康德的道德建构主义与公平正义的政治建构主义之间的四个差别。

第一个差别是，康德的学说是一种完备性道德观点，在这一观点中，自律的理想具有一种规导一切生活的规导性作用。这使它无法与公平正义的政治自由主义相容。当然，一种建立在自律理想之基础上的完备性自由主义，也属于可以认可政治观念的理性重叠共识之列，正如公平正义也属于理性重叠共识之列一样；但是，它不适合于给我们提供一种公共的证明基础。

一旦我们介绍自律的第二种含义，两种建构主义之间的第二个差别也就一目了然。诚如我们已经看到的那样，对政治自由主义来说，一种政治的观点是否是自律的，取决于它如何表现出作为秩序化的政治价值。我们说过，如果一种政治观点表现或展示着基于跟合适的政治之社会观念和个人观念相联系的实践理性原则之上的政治价值秩序，则该政治观点就自律的。我们在前面说过，这是一种学说的自律。否则，就是一种学说的他律。

自律的另一种更深刻的含义是，道德价值和政治价值的秩序必须通过实践理性的原则和观念才得以建立，或者说才能构成它自身。所以，让我们把它叫做构成性自律。与合理直觉主义相对，构成性自律意味着，所谓独立的价值秩序并不构成它自身，须通过实际的或理想的实践理性（或曰人类理性）的活动本身，才得以构成。我以为，这（或某种类似的东西）才是康德的观点。康德的建构主义更为深刻，触及到这种价值秩序的存在本性和构成本身。这是他超验理想主义的一部分。而直觉主义所谓独立给定的价值秩序正是康德以其超验理想主义来反对的那种超验实在论的一部分。

当然，政治自由主义必须摈弃康德的构成性自律；然则，他的道德建构主义却能够在其所达范围内认可政治建构主义。[153]而且，政治建构主义肯定可以接受他的下列观点：实践理性原则源于（如果我们坚持认为这些原则源于某个地方的话）实践理性指示我们的道德意识。这些实践理性原则并不是从任何其他地方推导出来的。康德是这种理念的始祖，该理念告诉我们：理论的或实践的理性是有其自我渊源和自我确证的。而且，如果人们接受这一观点，那么，实践理性的原则是否构成了这种价值秩序就是另外一个问题了。

2.第三个差别是，在康德的观点中，个人和社会的基本观念之基础（且让我们假定有此基础）是超验理想主义。关于这种基础究竟何在，我们姑且不谈，我只想说，肯定存在许多种理解这一基础的方式，而在我们的完备性观点之内，我们有可能接受其中一种，把它当作是真实的。请回想一下，我曾假设过，我们大家都有一种超出政治领域的完备性观点，尽管它可能是片面的，且常常是零碎而不完善的。但这一点在此无关紧要。根本的问题是，公平正义把某些政治的

根本理念作为组织性的理念来使用。超验理想主义和其他诸如此类的形上学说在政治的根本理念的组织和解释中不起任何作用。

第四个差别与上述三个差别相联系：即这两种观点有着不同的目的。公平正义的目的在于揭示关于政治正义问题证明的公共基础——如果理性多元论是一种既定事实的话。由于证明是针对他人的，所以得从什么是或可能是大家共同主张的东西开始；因此，我们便从隐含在公共政治文化中人们所共享的根本理念开始，我们希望从这些根本理念中开出一种可以获得自由而理性的判断一致的政治观念，而这种判断上的一致可以凭借它获得合乎理性的完备性学说之重叠共识的支持而达于稳定。对于一种理性的政治正义观念来说，这些条件已经足够了。

康德的目的难以简单描述。但我相信他把哲学的作用看成了正式的辩护（apologia），即对理性信仰的辩护。这不是较为古老的表明信仰与理性的相容性问题，而是通过理性本身来表明理论的或实践的理性之一贯性和统一性问题，是我们将怎样把理性视为最终的诉讼法庭、看作惟一有能力解决所有关于理性自身权威的范围和限度的问题。[154]康德试图在前两个《批判》中，通过道德法则为我们的自然知识和我们对自由的知识辩护；他也想找到一种构想自然法则和道德自由的方式，以便使这两者能够相容。他把哲学看作是一种辩护的观点，否认了任何削弱理论理性和实践理性之一贯性和统一基础的学说；所以，他反对理性主义、经验主义和怀疑主义，因为这些主义会导致自然法则与道德自由互不相容的结果。康德变换了证据的负担：理性的确认根植于哲学反思必须由之开始的日常（健全的）人类理性的思想和实践。只有当这种思想和实践与理性自身产生矛盾时，理性才需要辩护。

这四种差别中的任何一种差别都具有深远意义，都足以使公平正义与康德的道德建构主义区别开来。然则，这些差别又是相互联系着的：第四种差别即目的的差别，完全是与理性多元论的事实相联系着的，而且也导致了前三个差别。然而，公平正义在下列界限内接受康德把哲学看作是辩护的观点：这就是，如果存在合乎理性的有利条件，公平正义就可以把它自身理解为对一种正义的立宪民主政体之可能性的辩护。

第三节 公平正义作为一种建构主义的观点

1.在我们转向公平正义的建构主义方面之前，先做一预备性评

论。如果说，在道德哲学和政治哲学内，建构主义的观点具有一种合法地位的话，那么在数学哲学中，这些观点也与建构主义的理念具有某种亲缘性。康德对算术和几何之先天综合性本性的说明当然是这些观点的历史根源。[155]

有一种相似性是富于启发性的：在这两种情况（即道德哲学、政治哲学和数学哲学）中，系统设计一种程序性代表是两者的共同理念，在这种程序性代表中，所有相关的正确推理（数学的、道德的或哲学的推理）的标准都尽可能相互参合，待人评论。[156]若判断是正当地遵循正确的程序并仅仅依据正确的前提而得来的，它就是合理而健全的。在康德对道德推理的说明中，程序性代表是由绝对律令给定的，绝对律令表达着纯粹实践理性给我们强加理性准则的要求。在算术中，程序表达着自然数是如何从基本单位的概念中产生的，每一个数都是从前一个数中产生的。不同的数由其在这样产生的数列中所处的位置相互区别。程序表明了那些构成有关数的事实的基本属性，所以从该程序中正确推出的各种关于数的命题都是正确的。

2.为了说明政治建构主义，我们需要探讨以下三个问题。

第一个问题是，在这种形式的建构主义中，所建构的是什么？回答是：一种政治正义观念的内容。在公平正义中，这一内容就是由原初状态下各派在他们努力发展其所代表的各种利益时所选择的正义原则。

第二个问题是：作为一种程序性的代表设置，原初状态本身是被建构出来的吗？回答是否定的：它只是被制定出来。我们是从作为理性的和合理的自由而平等的公民之间公平合作系统的秩序良好社会之根本理念着手的。然后我们制定出一种程序，该程序展示出各种强加于各派的理性条件，而各合理的代表将为这样一个社会的基本结构选择公共的正义原则。我们这样做的目的，是通过这一程序表达所有相关的应用于政治正义之原则和标准中的理性标准和合理性标准。如果我们的这种做法恰当，我们就可设想，这种贯穿于原初状态之论证的正确有效的工作，应该可以产生最为合适的支配公民之间政治关系的正义原则。在这一方面，作为参与一秩序良好社会的合作之公民的政治观念塑造着政治正当和政治正义的内容。

3.这便导致了第三个问题：说公民的观念和秩序良好社会的观念是被纳入建构程序之中的，或者是由建构程序所塑造的，这是什么意思？这意思是，该程序的形式及其更为独特的特征都是从这些被视为其基础的观念中抽演出来的。

解释一下：在其他地方，我们也说过公民具有两种道德能力。第一种道德能力是正义感的能力，它使公民能够理解、运用并在行动上遵循理性的正义原则，该原则具体规定着公平的社会合作条款。第二种道德能力是善观念的能力，即一种值得我们为之追求的目的和目标的观念能力，它与一种终身都作为我们生活指南的一系列因素联系在一起。公民以一种适合于政治正义的方式来形成其善观念的这种能力，乃是在该程序内由各派的合理性所塑造出来的。与之相对，公民的正义感能力则是在这一程序本身内通过诸如理性的对称（平等）条件这类特征而塑造出来的，在该程序中，他们的代表所处的地位也是由无知之幕所表达的各种信息限制所安排的。

而且，这种正义感的能力（它通过公民在秩序良好社会的政治生活中所作的推理而展示出来）也是通过整个程序塑造出来的。作为这样的公民，我们既是有理性的，也是合理的，这与原初状态中的各派形成对照，他们作为人为设置的人格（强调这一点很重要）以一种代表设置而寄居于原初状态中，只是合理的。此外，秩序良好社会的理念之一部分乃是其政治观念的公共性。这一点是由下面的特征所塑造的，即在选择正义原则时，各派都必须考虑为公民相互承认的原则所带来的结果，考虑这种选择对他们有关他们自己的观念和他们按这些原则而行动的动机会产生怎样的影响。

总结一下：并不是所有的一切都是被建构的；我们必须有某些由之开始的东西。在一种较实际的意义上讲，只有具体规定着政治正当和政治正义内容的那些实质性原则才是被建构的。程序本身仅仅是作为基本的社会观念和个人观念、实践理性原则和一种政治正义观念的公共作用的出发点而被制定出来的。

4.我说过（在两段以前），正义感的能力是通过整个程序而塑造出来的，这种能力刻画出秩序良好社会里公民之推理的基本特征。为了表达这一事实的重要性，我考虑到了这样一种反驳意见，此种反驳类似于叔本华对康德的绝对律令学说的批评。[157]在论证灾难境况中的互相帮助之义务时（见《论伦理学的基础》一书中所列举的第四个例子），叔本华坚持认为，康德将合理主体（作为具有各种需要的有限存在）所能始终一贯意愿的东西视作普遍法则。鉴于我们对爱和同情的需要，至少在某些情况下，我们不可能意愿有一个社会世界，在这个社会世界中，他人会在这类情形中对我们的祈求永远保持着冷漠。由此出发，叔本华宣称，康德的观点在根本上是利己主义的，从这种观点中所能推出的终究只能是一种以伪装形式出现的他律。

在此，我并不想为康德辩护，使其免于这种批评，而只想指出为什么对公平正义的类似反驳是不正确的。为了达到这一目的，请注意

这样一个事实：有两种随意的事情促使叔本华提出这一反驳。第一，他以为，当康德把格准看作是普遍法则时，他也要求我们根据这些格准对我们的自然欲望和需求（即被他看作是利己主义的欲望和需求）所产生的普遍结果来检验它们。第二，叔本华把那些规定着检验这些格准的程序的规则解释为外在的约束，而不是解释为从理性个人的根本特征中推导出来的规则。也就是说，他认为这些约束是由我们境况的限制（这些限制我们是有可能克服的）从外部强加的。这两种考虑导致叔本华认为，绝对律令是利己主义狡猾地作为一种妥协接受下来的相互性原则。作为这样一种原则，它可能适合于某一联邦国家，但不适合作为一种道德原则。

5.现在让我们考虑人们在这两点上对公平正义所提出的类似反驳。关于第一点，原初状态中的各派除了他们所代表的每个个人的利益之外并没有任何直接的利益，他们是按照那些首要善来估价正义原则的。另外，他们关注的，是确保他们所代表的个人之更高层次的利益——这些更高层次的利益是我们以我们的两种道德能力来发展和实践的，是保证使我们能够推进我们的决定性善观念的那些条件，无论这种善观念是什么。若假定那些被代表的个人永远具有最起码程度的使他们适合于成为终身都能参与合作之正常社会成员的能力的话，首要善的目录和这些善的索引将尽可能通过诉诸那些利益来得到解释。由于这些利益被当作是具体规定人们理性的和合理的需要的，所以各派的目的并不是利己主义的，而完全是恰当的和适宜的。各派都是在做他们的委托人期待他们为其所代表的个人而做的事。而且，公民们应该指示他们的代表，去确保实现和实践他们的道德能力并促进他们的善观念、社会基础和自尊方式（第二讲，第五节之四）的那些条件，这符合自由个人的观念。这一点与叔本华的信念相反，叔本华相信，在康德的学说中，检验那些格准的标准是看它们可能在多大程度上满足行为主体利己主义的自然需求和欲望。

让我们转向第二点，强加在原初状态中各派身上的那些约束，对于他们来说的确是外在的，因为他们是合理的建构代理者，是纯粹人为的处于我们代表设置中的角色。但尽管如此，这些约束仍然表达着理性，因之也表达着隐含在各派所代表的秩序良好社会成员的道德能力之中的正常条件。正如我们已经看到的那样，这些道德能力是由原初状态中各派所处的对等境况塑造的，是通过他们服从那些对有效理由——确认由无知之幕所表达的正义原则的有效理由（第一讲，第四节）——的限制而塑造出来的。这一点又与叔本华的第二个假定相反，他的第二个假定是：绝对律令的各种约束都是从我们有限本性的限制中推导出来的，由于我们自然欲望的驱使，我们可能愿意克服这种有限本性的限制。然而，在公平正义中，去发展和实践我们的道德

能力（与理性相对应），也是我们更高层次的利益之一；而且这种利益与自由而平等之个人的政治观念相适应。一旦人们理解了这一点，他们就不再把原初状态的各种约束看作是外在的。再者，类似于叔本华的反驳并不适用解释、也不能表明（正如我们在第二讲第六节所考察的那样）原初状态塑造公民之充分自律（与其合理的自律相对）的方式——倘若我们把充分自律理解为一种政治的自律而不是全部生活或大部分生活的一种伦理价值的话。

第四节 社会观念和个人观念的作用

1.我一直都在谈，政治建构主义是从实践理性跟合适的社会观念和个人观念、实践理性与正义原则之公共作用的统一着手的。建构主义并不单纯从实践理性出发，它也需要一种塑造社会观念和个人观念的程序。但是，什么样的观念是合适的？这些观念又是如何产生的？

一般的回答是：实践理性的原则——包括理性的原则和合理性的原则——与社会观念和个人观念相互补充。正如假若没有能够思维、推论和判断的个人，就不可能有人运用逻辑、推论和判断的原则一样，实践理性的原则也是在有理性的和合理的个人之思想与判断中表现出来，并由他们在社会实践和政治实践中加以运用的。这些原则并不能运用它们自身，而只能由我们在形成我们的意向和行动、计划和决定中，以及在我们与其他个人的各种关系中来运用它们。正因如此，我们可以把社会观念和个人观念称之为“实践理性的观念”：它们刻画出运用理性的行为主体之特征，并具体规定着实践理性原则所应用的那些疑难和问题的具体情景。因此，实践理性具有两个方面：一方面是实践理性和实践判断的原则；另一方面是个人，自然的个人或参与合作的个人，他们的行为是由这些原则指导的。没有社会观念和个人观念，实践理性的原则就将毫无意义、毫无作用、毫无用处。

尽管社会观念和个人观念刻画着运用理性的行为主体的特征、并具体规定着实践问题的具体情景，但这些观念也具有一般的形式，之所以如此，是因为人们把它们与实践理性原则联系起来运用。我们会问：为什么个人必定会介入实践理性？回答是：个人具有两种道德能力和一种决定性的善观念。他们是理性的和合理的，这意味着他们能够理解、应用并在行动上遵循这两种实践原则。还意味着他们具有一种正义感的能力和善观念的能力；而且由于后一种能力能得到正常发展并发挥作用，所以，个人的善观念能力被假定在任何情况下都具有决定性，这即是说，这些善观念与完备性学说——这些因素正是按照这种完备性学说才得以解释的——一起表达了一种终极目的和终极依

归的图式。

社会观念和个人观念作为理性的理念当然不是被建构出来的，一如实践理性原则不是被建构出来的一样。但我们可以认为，它们是类似的和相互联系的。正如我们刚才所做的那样，我们可以反思这些理念是如何出现在我们的实际思想中的，并可以尝试着建立一种他们可以于其中相互联系的秩序，即从一般的和较为简单的秩序到较为具体和复杂的秩序。因此，基本的社会理念是：该社会成员不仅介入那些由来自某一中心权威的指令所协调的活动，而且也介入由公共承认的规则和程序所指导的活动，这些程序被那些参与合作的人作为恰当规导着他们的行为而被他们接受和认可的程序。通过补充这种合作性活动，我们就获得了一种政治社会的理念，对于该社会生活的所有主要目标及其世世代代生活在某一确定地域上的成员（第一讲，第三节之二至之三）来说，这一政治社会的理念已经足够了。这种理念属于实践理性并包含着恰当的、适当的或正当的行为的理念。

2.在这一基本社会理念的概述中，还需要讨论一种正当与善的观念，正是在这一观念的基础上，政治社会的成员才接受指导他们行为的规则和程序。在公平正义中，这种急需讨论的观念，是运用实践理性的原则以及与之相联系的政治社会观念和个人观念而建构起来。这是一种特殊情形，在此情形中，社会成员凭借其在必要程度上所拥有的两种道德能力而被视之为自由而平等的公民。这是平等的基础。在这里，道德的行为主体乃是作为一社会成员的自由而平等的公民，而不是一般的道德行为主体。

其他一些社会采取了一种不同的建立在某种宗教学说或哲学学说之基础上的观点。它们的正义观念最不可能是建构主义的观念，它们不可能像我们这样使用建构主义这一术语，所以，它们很可能是完备性的观念而非政治的观念。在此我无须举例说明，但是，无论这些宗教学说和哲学学说可能如何，我假定它们都内含着这样一种正当的和善的观念，该观念也包含着一种可以用某种方式理解为发展着共同善的正义观念，因而，当人们遵循这一正当的善观念时，社会也会考虑到所有成员的善和整个社会的善。与共享的宗教信念、哲学信念和其他公共信念联系在一起的规则和程序并不排除这种可能性。这种正义的理念可能是很软弱的。然而，如果我们想要建立一个用法制来约束人们所正确相信的真正义务的社会，而不是建立一个只会强制其成员、使其不能有任何反抗的社会的话[158]，那么，某种类似的理念也还是必要的。确定社会观念和个人观念，乃是任何一种正义观念和善的根本内容。

这样，我们就可以说，社会观念、个人观念和正义原则的公共作

用都是实践理性的理念。这些理念不仅设定了实践理性的应用所必需的一种形式，而且也提供了实践问题和实践疑难所由之产生的具体情景，这种实践的问题和疑难就是：社会合作的本性是什么？那些参与合作的个人是自由的和平等的吗？或者说，由宗教和文化所赋予他们的角色是不同的和不平等的吗？没有社会的观念和个人的观念，正当的和善的观念就没有任何地位。它们和判断与推论的理念和实践理性的原则一样，都是基本的。

第五节 三种客观性观念

1.合理直觉主义、康德的道德建构主义和公平正义的政治建构主义都有一种客观性的观念，尽管它们以不同的方式来理解客观性。这三种观点中的每一种观点都可能会认为，其他两种观点的观念是建立在不正确的假设基础上的；然而，我们将看到，直觉主义和康德的观点都会同意，政治的建构主义为其限制性政治目的提供了一种适当的客观性基础。为了说明这些问题，我在这一节里概略地考察一下，这三种观点中的每一种观点是如何具备一种客观性观念的五个根本要素的。[159]第一个根本要素是，一客观性观念必须确立一种足以使人们运用判断观念、并足以产生在理性基础上达到的结论和经过讨论与恰当反思后提出的证据之思想构架。的确，这是对各种形式的探究的要求，无论是道德的，还是科学的，抑或是对常识问题的探究。所以，如果把这种与我们对心理状态表达相对立的理性推理与判断的理念运用到我们的道德陈述和政治陈述之中，我们就必定能够在相互承认的标准和证据之基础上作出判断和推论，并以这种方式而非别的方式（比如单纯的雄辩或说服方式）通过自由发挥我们的判断能力来达到一致。

作为第一要素的一个必然推理，第二个要素是：客观性所追求的理性或真实的目的正是对判断（道德的或其他的判断）的明确定义。因此，客观性观念必须具体规定一种从客观性观点出发所做出的、因之也是服从其规范的正确判断的观念。它可以用那种为人们所熟悉的方式，将正确的判断设想为一种独立价值秩序的真实判断，就像在合理直觉主义中那样；或者，如同在政治的建构主义中那样，它可以把正确的判断看作是合乎理性的判断，这即是说，看作是获得主要理由支持的判断，这些主要的理由是通过正当和正义的原则所具体规定的，而这些正当和正义的原则产生于正确制定与适当的社会观念和个人观念相联系着的实践理性原则的程序之中。

2.第三个根本要素是，客观性观念必须具体规定一种由理性原则

和标准所给定的理由秩序，而且，它还必须将这些理由作为各行为主体需要权衡、并在某种环境中将之视为指南的理由来交给这些行为主体，无论这些行为主体是个体性的，还是合作性的。这些行为主体将按照这些理由来行动，不管他们是否受这些理由的驱动；所以，这些被赋予的理由可能要压倒行为主体所拥有的（或是他们从自己的观点出发认为自己拥有的）那些理由。

再者，作为一种推理，我们可以发现第四个根本要素：即客观性观念必须把客观的观点（比如说，由某些恰当界定的有理性的且合理的行为主体所给出的客观观点）与任何一个特殊行为主体（无论是个体性的，还是合作性的，抑或是任何特殊行为主体的集团）在任何特殊时间里提出的观点区别开来。我们永远不能假设我们对某种东西的思想是正义的或合乎理性的，或者假设某一集团的思想是正义的或合乎理性的，或某一集团使其思想成为正义的或合乎理性的，这是理解客观性观念的一部分。

第五个要素是：客观性观念要对有理性的行为主体之间的判断一致给予一种解释。如同在直觉主义中一样，它可以认为，有理性的行为主体具有理智能力和道德能力，这些能力使他们能够了解那种独立的价值秩序，并通过讨论和反思来省察、调整和协调他们对该价值秩序的判断。或者与之相反，如同在政治建构主义中那样，它可以把有理性的个人看作是能够学会和掌握各种实践理性的概念和原则的，也是能够学会和掌握那些从建构程序中推出的正当原则和正义原则的。[160]由于学会和掌握了这些东西，理性的个人就能正确地运用这些原则和标准，而假定他们都依赖于同样（真实的）信息，那么，他们就可以达到相同的（或相似的）结论。

总而言之：当且仅当它确立一可以回应这五个根本要素的思想、推理和判断构架时，这一道德和政治观念才是客观的。从这种描述观念之理性秩序的方式中，我们可以清楚地看到，任何一个行为主体（个体的，或合作性的）的判断都可能出现错误，无论他看起来多么真诚，多么正确；这也使我们清楚地见出，什么是真实的，或什么是合乎理性的（这取决于我们所讨论的观点怎样）。让我们再补充一句：理性的行为主体之明确界定是，他们能认识到这些要素，而他们的这种认识又有助于确保达到判断一致所必需的背景。在下一节里，我们还将讨论第六个根本要素，该要素要求，我们能够以某种方式解释各种【判断】分歧（第七节之二）。

3.说我们所讨论的三种观点各有其不同的客观性观念，也就是说，它们并不是用同样的方式来解释客观性的这些根本要素的。让我们考察一下合理直觉主义：就第二个根本要素来说，合理直觉主义将

一种正确的道德判断看作是一种忠实于某一独立道德价值秩序的判断。无论是康德的道德建构主义，还是政治的建构主义，都不用这一方式把道德判断看作是客观的，因为两者都不申认某一独立的价值秩序（尽管政治建构主义并不否认这一秩序）。在第一种意义和学说的意义上，某些形式的合理直觉主义也是他律性的；这不仅使它们与康德的建构主义相区别，也使它们与公平正义的政治建构主义不同。然则，对于政治建构主义来说，这种学说意义上的他律并不是合理直觉主义本身的一个特征，而只是它如何看待或展示价值秩序之方式的某些变种理论的一个特征。

但是，合理直觉主义如何满足客观性的第四个根本要素的要求？也就是说，它如何将行为主体的观点与客观的观点区别开来？又如何解释行为主体可能会出现错误的原因？在这里，直觉主义可能要依赖于一种对第一原理和在恰当反思层面上可接受的实践理性原则的说明（第一节之四）。这样，行为主体的观点才能与客观的观点区别开来。合理直觉主义可以与政治建构主义在下面一点上达成一致，即：如果没有理性的讨论，就根本不会有具备充分根据的关于价值秩序的知识，也不会形成合乎理性的关于价值秩序的信仰，尽管直觉主义以建构主义所不采用的方式来求诸道德知觉和道德直觉的理念。

4.从这一点也可以推出，一种合理直觉主义的变种与政治建构主义（我们暂时假设两者都在考虑政治价值）可能会对非常相同的实践理性原则和社会与个人的观念达成一致。两者也可能都会接受从产生政治正义原则的原初状态中所引出的建构主义的论证。两者各自都会运用相同的框架，来区别某一行为主体的观点和客观的观点。不同在于，合理直觉主义可能会补充下述见解，即认为，理性判断真实地反映或可能真实地反映（取决于其理性力量）一种独立的价值秩序。政治建构主义既不申认也不否认这一点。正如我们稍后将会看到的那样，就政治建构主义的目的而言，理性的观念已经足够了。

因此，合理直觉主义可能会同意这样一种看法：政治建构主义具有一种客观性，一种适合其政治目的和实践目的的客观性。它的反驳是，建构主义缺乏一种恰当的道德判断的真理观念，一种把道德原则目为真实或虚假地反映独立价值秩序的观念。但政治建构主义非但不使用这种真理理念，而且还认为，申认或否认这类学说超出了一种政治的正义观念的范围，因为政治正义观念的构造是尽可能让所有合乎理性的完备性学说都能接受这种观念。一个同意公平正义内容（或一种类似的建构主义观点）的人，一个认肯其理性判断与真实判断之间存在着一种联系的人，也会认为这些理性判断是真实的。两者之间不会存在任何冲突（第八节）。[161]

对于康德的道德建构主义（第二节）来说，一种正确的道德判断乃是一种满足所有相关理性和合理性标准的判断，这些相关标准合并成检验格准的绝对律令程序。一种得到那些能通过此一检验标准的原则和戒律支持的判断，会被任何有充分理性和合理性的（以及明智的）个人承认是正确的。这是康德说这些判断能普遍传达时所讲的意思：作为理性的和合理性的个人，我们能认识、应用并对别人解释对他们同样有效的程序。所有客观性的根本要素都是为人们所规定的。

5.客观观点的根本要素有何作用？又能发挥什么作用？请回想一下二讲第一节之一我所谈到的意思。我说过，理性在许多方面是公共的，而合理性却不是如此：正是通过理性，我们才进入他人的公共世界，并准备提出或接受（就像实际情形所可能的那样）那些具体规定公平合作条款的理性原则。而这些原则来自一种建构程序，该程序表达着与适当社会观念和个人观念相联系着的实践理性原则，这些原则本身则可以用来支持我们理性的判断。它们一起产生了一种用以判断基本制度，并具体规定着各种政治价值的政治正义观念，按照这些政治价值，我们才能对那些制度作出评价。如此一来，客观性的根本要素就是一种思想与判断的构架所必需具备的特征——如果该构架要成为自由而平等的公民所需的一种开放的和公共的证明基础的话。当公民们共享一种理性的政治正义观念时，他们也就共享了共同的基础，在此基础上，才能对各种根本问题进行公共讨论。

我们可以通过依次考察这些根本要素了解到这一点。第一个根本要素大致包括了我们刚才所讲的那些内容：它告诉我们，客观性观念必须确立一个足以使人们应用判断之概念并在相互承认的理性与证据之基础上达成结论的公共构架。第二个根本要素补充说明，在建构主义这里，判断的确定因素是，我们的目的是作出一种理性的判断，一种能够得到合适程序所给出的主要理由之支持的判断。

第三个根本要素则要求，由客观性原则所给定的理性秩序，将赋予行为主体以这样一些理由，即他们将给以恰当优先考虑、并将之与那些从他们自己观点中推出的理由区别开来的理由。如果不要求达到这一点，就会缺少一种共享的公共证明基础。最后，作为一种必然的逻辑推理，第四个根本要素通过强调客观性观点与任何特殊个人的观点之间的区别，来加强第三个根本要素的力量。总而言之，要按照客观性的观点来表达我们自己的观点，永远需要有思想和判断。再者，这对于一种共享的公共证明基础来说也是必要的。

请注意：在建构主义中，客观性的观点总是被理解为某些理性的和合理的个人恰当具体化了的观点。在康德的学说中，它却是作为一目的王国之成员的观点。由于这种共享的观点是由代表着那些隐含在

这类个人之共同人类理性中的原则和标准的绝对律令所给定的，因而是可能的。与之相似，在公平正义中，该观点是得到了恰当代表的自由而平等之公民的观点。因此，与内格尔所谓的“非个人观点”[162]相对，道德建构主义与政治建构主义都认为，客观性的观点必定总是从某处出发的。这是因为，作为对实践理性的呼吁，该观点必须表达那些恰恰有着理性和合理性特征的个人（个体性的[163]，或合作性的个人）的观点。不存在任何所谓自在的实践理性的观点。这与我在第四节所谈到的个人观念和社会观念的作用是相联系的。

最后一点是，我在上面说过，客观性的各种根本要素（包括第七讲第二节所讲的第六个根本要素）对于建立一共享的公共证明的基础来说是必要的。我再补充一句：它们也是充足的。由于这一点，政治自由主义对客观性的解释，对于一政治正义观念的目标来说已经足够了。诚如我们已经说过的那样，它无须超越其理性判断的观念之外，它可以把那种真实道德判断的概念留给各种完备性学说去研究。

第六节 独立于因果知识观之外的客观性

1.建构主义主张，实践理性的客观性独立于因果知识论之外。为了澄清这一点，我把前面的评论看作是一种反驳意见。有些著作家可能会说，前面评论的三种观念都不是客观性的观念。他们坚持认为，判断和信念的客观性取决于它们能否在一种因果性的知识观内获得一种适当的解释。他们认为，一判断（或信念）只在我们的判断内容是（或部分是）一种恰当影响我们感觉经验的因果过程的结果时才是客观的，即是说，后者是该判断的基础。

比如说，我们关于猫在垫子上的知觉判断，便是（或部分是）一种恰当的影响着我们关于猫在垫子上之知觉经验的因果过程的结果。这种观点认为，有一种人们所熟悉的常识可以解释这类知觉经验，而关于中介化的物理对象的知觉判断正是建立在这类知觉经验基础上的。结果是，认知心理学应能解释这一事件，甚至对我们较具理论性的和更高层次的信念来说也是如此。理论物理学家的信念也能以某种类似的方式得到适当解释。这些信念之所以是客观的，是因为它们具有一种能够表明下述情况的解释，即：物理学家对这些信念的认肯乃是（或部分是）一种与物理学家以为如此的世界相联系着的相应因果过程的结果。[164]

2.这一反驳对客观性的理念提出了深刻的疑问。我无法一一讨论这些疑问，只是陈述一下下列意见。政治建构主义在下述程度上接受

康德的观点：即它坚持认为，有各种不同的客观性观念适合于理论理性和实践理性。也许正如我们已经看到的那样，这是因为，康德认为前者关涉既定对象的知识，而后者却关涉按照一种关于这些对象的观念来生产这些对象。作为有理性的和合理的人，我们必须恰当地建构那些具体规定着我们将要生产的那些对象观念的正当原则和正义原则，并在这一方面用实践理性来指导我们的公共行为。一种对逻辑和数学似乎真实的客观性观念给我们提出了各种特殊困难，对此我将不予考虑。[165]尽管如此，实践推理与数学思想之间的比较仍然是有启发性的。为了中途回118应这一反驳，让我们姑且假定，该反驳意见的因果论对理论理性判断的要求是一种合适的客观性观念的一部分，或至少在自然科学的大部分判断中是这样，且对于知觉判断也同样如此。[166]

然而，虽然如此，这一要求对于所有客观性观念来说并不是本质性的，对于一种适合于道德推理和政治推理的观念来说也不是本质性的。这一点已为下述事实所表明，即：我们并不要求一道德判断或政治判断具有表明它们与一种适当的因果过程相联系的各种理由，或者要求它们具有一种认知心理学范围内的解释。相反，只要它们所提供的理由足够充分就行了。我们只需要通过考察其基本根据来解释我们的判断就可以了：这一解释在于我们真诚认可的各种理由。除了探究我们的真诚和理性之外，还需要什么更多的东西呢？

当然，如果有许多障碍阻扰我们达成政治判断上的一致，甚至于在理性的个人中间也是如此，我们的确永远达不到一致，抑或在绝大部分时候达不到一致。但我们至少可以缩小我们的差异，并因此而逐步地接近于一致，而达到这一点正是按照我们视之为共享的实践推理的原则和标准来求得的。

第七节 从政治上讲，客观理性何时存在？

1.迄今为止，我们已经概览了三种不同的客观性观念，并由此考察了这些观念的意味以及它们是如何使我们得以谈论客观的理性秩序中所存在的种种理由的。但是，这当然不表明存在着此一理性秩序，正如一种清晰的独角兽的概念并不表明独角兽实际存在一样。那么，从政治上讲，我们什么时候才能说一种政治的正义观念能产生其客观的理由的呢？

让我们这样说吧：政治信念（当然也包括道德信念）是客观的——它实际上是建立在一种理性秩序之基础上的——如果理性的和合

理的个人（他们具有充分的理智并充分自觉地实践他们的实践理性能力，而他们的推理并未展示出任何为人们所熟悉的推理缺陷）会最后认可这些确信，或者大大缩小他们与这些信念的差异，且假如这些个人了解那些相关事实并对那些有利于恰当反思之条件下的相关根据有充分了解的话。[167]（在此我假定，人们所认肯的实践理性观念满足我们在第五节里已经讨论过的客观性的五个根本要素。）说一种政治信念是客观的，也就是说有各种理性的、为人们相互承认的政治观念所具体规定的理由，足以使所有理性的个人相信该政治信念是合乎理性的。我们是否可以实际获得这样一种理性秩序？这样的主张是否普遍合乎理性？这只能由该实践理性长时间的全面成功来证实，而这些实践理性的成功实践，是由理性的和合理的，并能够承担这些判断负担的个人共同做出的。假如能够获得这种成功，那么，在需要通过把这些理由与一种因果过程联系起来使之成为充分正当的正当理由和正义理由中，就不存在任何缺陷了。

2.我不是说，一种客观的政治理性秩序存在于各种各样经过合理论证的活动之中，或者存在于由此而来的共享的实践之中，抑或存在于该共享实践的成功之中。相反，理性的和合理的个人中间共享实践的成功，乃是我们说存在一种理性秩序的根据所在。这一理念告诉我们，如果我们能够学会运用或应用判断和推论、根据和证据、原则和标准，以此挑出那些作为政治正义理由的事实；如果我们发现，我们可以通过推理并按照那些为人们相互承认的标准来达成一致判断；或者，如果我们即使达不到一致判断，也能大大缩小我们之间的差异，以充分确保在我们之间建立起正义的或公平的、值得人尊重的或体面的关系；那么，所有这一切，都会支持那种认为存在着各种客观理由的信念。而这些正是支持此一信念的根据。

因此，假如总是存在一种成功实践的背景，那么，我们所考察的这种判断一致或缩小差异在通常情况下就足以保证客观性了。诚如我们业已看到的那样，对我们确信的解释常常是很具体琐碎的：我们之所以申认一种判断，并认为它是正确的，是因为我们设想我们已经正确地运用了相关的实践理性原则和标准。这与数学家们的回答是类似的，当你问这些数学家为什么他们相信质数是无限的时，他们说，任何数学家都相信这种证据。这种证据规定了作为他们信念之基础的那种理由。在认知心理学中，所缺乏的不是对下述看法的解释，即能够给出这种证据或陈述判断的充分理由，就已经是对那些理性的和合理的个人信念的最好解释。[168]至少就政治的目的而言，也没有任何必要超出这一解释之外，去追求更好的解释，或者在这一解释的背后去追求一种更深刻的解释。[169]

当然，在我们无法达到一致或减少我们的分歧时，心理学的考虑就变得相关了。由于这一原因，便产生了客观性的第六个根本要素：我们应该能够通过诸如判断负担这类因素——综观和评估所有证据的诸多困难，或是争论各方的互竞理由之间的脆弱平衡，这两种因素中的任何一种都会使我们可以预期到理性个人之间可能产生的分歧（第二讲第一节）——来解释我们的判断未能趋同的失败。因此，许多重大的分歧与客观性并不矛盾，也是各种判断负担所允许的。然而，分歧也可能源自缺乏理性或合理性，或是参与其中的人缺乏自觉。但是，如果我们这样讲，就必须小心：这些失败的证据不仅仅是分歧事实本身。如果我们认为产生分歧的这些原因发生了作用，就必须有独立的、在特殊情况下能为人们认同的解释根据。而那些与我们发生分歧的人也必须在原则上认识到这些根据。[170]在此，心理学就可以找到用武之地了。

3.最后，为了防止误解，我要对建构主义再补充一点。没有哪一种建构主义（包括斯坎伦的建构主义）的观点，认为实践理性和判断中的相关事实是被建构出来的，更不用说它们会认为个人观念和社会观念是被建构出来的了。[171]解释一下：我们可以区分两种与实践推理相关的事实。一种是人们在给出理由说明为什么一种行为或一种制度是正当的或不当的、或者是正义的或不正义的时候所引用的事实。这些事实是所谓造成正当与不当之特征的事实。另一种事实是关于正义的内容、或美德的本性、或政治观念本身的事实。这些事实是由建构程序的本性所产生的。让我们详细阐释一下第一种事实，当我们认为奴隶制是不正义的时，我们便诉诸这样一个事实，即：该制度允许某些个人将其他人作为财产来占有，因而来控制和拥有他们的劳动产品。为了详细阐释第二种事实，我们可以直接诉诸下述事实：正义原则谴责不正义的奴隶制。对于政治的公平正义观念来说，事实是：在各种政治美德中，宽容和相互尊重、以及一种公平感和公民权都是基本的。[172]

关于第一种相关事实，人们之所以架构一种建构程序，是要建立那些将有关行动、制度、个人和普遍社会世界的事实具体化的原则和标准，而在政治慎思中，这些原则和标准密切相关。当我们说奴隶制不正义时，有关奴隶制的相关事实不是历史地产生出来的，甚至也不是该制度是否在经济上富有效率，而是它允许某些个人将另一些个人作为财产来占有。这就是关于奴隶制的事实，即是说，它已经客观存在，而不取决于正义原则。去建构事实的理念似乎是站不住脚的。与之相对，一种产生着确认哪些事实可以作为理由之原则和戒律的建构程序的理念却是非常清楚的。让我们回忆一下，康德的绝对律令程序是如何接受某些格准而又否定另一些格准的；或者说，原初状态是如

何选择正义原则的。撇开一种理性的道德观念或政治观念不谈，事实只是事实而已。我们所需要的是一种推理的框架，在此框架内去确认那些从相应观点来看是相关的事实，并去决定它们作为理由的分量。[173]若如此理解，一种建构主义的政治观念就不会与我们的常识性真理理念和事实理念发生抵牾了。

关于第二种相关事实，即那些关于政治观念本身的事实，我们认为，这些事实不是被建构出来的，而是关于建构之可能性的事实。[174]当我们以作为公民间公平合作系统的秩序良好社会之根本理念为出发点，来为立宪政体制定出一种政治观念时，该政治观念就是一种建构的可能性，它隐含在作为该建构之基础的实践推理观念和原则族系之中，比如奴隶制是不正义的、宽容与相互尊重的美德、公平感和公民权，这些都是可能激励这种政体的重要政治美德。我们可以认为，这些可能性是可以与（在建构算术时）把质数之无限性目为一种建构之可能性的方式相比拟的。[175]这种类比并不必然使我们承诺一种建构主义的数学观点，该观点正是我们想要回避的。我们用它的目的，只是为了澄清政治建构主义的理念。就此而言，理解这一类比就足够了；而数学中建构主义真理则是另一个问题。

4.一些人可能会问：为什么要寻找某种东西作为证明奴隶制不正义这一事实的根据呢？以下这样的回答有什么不好呢？比如，说奴隶制之所以不正义就是因为奴隶制不正义不就行了吗？难道我们不能到此为止吗？为什么还要谈论建构的可能性呢？[176]

政治建构主义并不寻找某种东西，用以作为奴隶制不正义这一陈述之合乎理性的根据，仿佛该陈述之合乎理性需要某种根据似的。我们可以临时——尽管怀有信心——将某些业已考定的判断作为固定的观点来加以接受，就像我们把诸如奴隶制不正义这类陈述当作基本的事实来接受一样。但是，只有当这类事实与我们在恰当反思层面可以接受的那些概念和原则完全连贯地联系在一起时，我们才能有一种充分哲学化的政治观念。这些基本事实并不是散见于各处，如同许多孤独的点滴事实一样。因为我们有暴政不正义、剥削不正义、宗教迫害不正义等等【事实的观念】。所以我们便试图通过从理性建构程序中推出的原则，将许多这样明确的事实组织成为一种正义的观念。

进而言之，建构主义认为，说奴隶制违反了原初状态中代表着自由而平等的个人之各派代表所可能达成一致的那些原则，或者用斯坎伦的话说，奴隶制违反了那些有意在政治生活中找到一种自由而明智的意志一致之基础的个人所无法理性地予以否认的原则，这样讲是很有启发意义的。这里的关键是，一种基本的道德动机乃是一种按照他人无法从理性上否认的条款来安排我们共同政治生活的欲望，而该欲

望是通过成为理性的两个方面而表现出来的（第二讲第三节）。这类普遍性特征中的一些是完全与奴隶制不正义、暴政不正义、剥削不正义等许多类似事实相联系的。这正是我们说那些基本的事实并非毫无联系的本意之所在。这些基本事实可以通过下列原则而贯通起来，这些原则是由一种将诸实践理性要求或政治建构主义要求（这些政治建构主义的要求总是把我们限制在政治范围内）合并起来的程序所产生的。基本事实可以相互联系，这并非一种隐藏在所有个别事实背后的事实，而仅仅是那些联系现在公开在我们眼前，并通过自由而平等的个人在得到适当代表时可能接受的那些原则而表达出来。

5.最后，某些人可能会反对这种建构可能性的理念。然则，如果我们假定了算术的实践，他们就不会反对计数之可能性的理念，比如说，从1数到100的可能性，或者是从1数到1000的基数计算的可能性。同样，如果我们假定我们能够理解、利用和应用一种建构主义的程序，那么，也就肯定有多种与该程序相联系的可能性。倘若没有这种程序的清晰理念，倘若人们也不能理解和应用它，那么，建构之可能性的理念就是暧昧不清的。但是，如若我们假定了这些条件，这些可能性似乎就是直截了当的。它们不是作为对存在一种建构主义程序的解释而被提供的，或者是作为我们能够理解和运用该程序的说明而被提供的。如果说存在着一种答案的话，那么，对这些问题的回答就在于实践理性的理念和我们如何理解这些理念的方式。

为什么还要引进这种建构之可能性的理念呢？这是与我们用来将各种各样有关正义的事实全部联系起来的那种正义观念相联系的。人们可以发现许多有关正义的事实，如某个人在经过一种建构之前会面临许多可能性一样，譬如，人们在原初状态中或许会达成某些原则一致的可能性就有多种。同样，在另一些情况下却不存在任何可能性，例如，不存在任何人们一致同意某种允许奴隶制存在的原则的可能性。这是一种与奴隶制的非正义性相联系的事实。

第八节 政治建构主义的范围

1.从一开始起，政治建构主义的范围就被限制在具有政治领域特征的政治价值之内；它不是作为对道德价值的一般解释而被提出来的。这并不是说，不仅由建构主义的论证所表述的所有价值的秩序，而且道德秩序本身，都是由实践理性的原则所构成或制定的，我以为这是康德的看法。

然而，立宪民主的政治价值在下述意义上却被看作是与此不同的

价值，即它们是可以通过利用作为自由而平等的、理性而合理的公民之间的公平合作系统的根本社会理念而创造出来的。即使所有的人都认可这一点，也不能必然推出——尽管有可能推出——其他种类的价值也可以被适当地建构起来。政治建构主义既不申认也不否认这一点。相反，一种建构主义的观念难以成为各种合乎理性的完备性学说达成重叠共识的核心，因为在这一问题上，公民们将各执己见，观点冲突。

政治建构主义还坚持认为，如果正义观念正确地建立在得以正确陈述的实践理性之原则和观念的基础上，那么，该正义观念对于立宪政体来说就是合乎理性的（第一节之五）。进而言之，如果该观念能够成为各种合乎理性的学说达成重叠共识的核心的话，那么对于政治的目的而言，这已足够建立一个公共的证明基础了。正如我们将在第五讲第五节之四讨论的那样，这样一种共识不是一种单纯的临时协定，而无论在其目标上，还是在其内容上，道德共识都是如此。各种合乎理性学说的重叠共识在许多历史条件下大概是不大可能的，因为达成这种共识的各种努力都有可能被不合乎理性的甚至是非理性的（有时还会是疯狂的）完备性学说所压倒。

2.许多（如果不是绝大多数的话）公民都可能想给予政治观念以一种形上学的基础，将这作为他们自己完备性学说的一部分；而这种学说（我假定）包含着一种道德判断的真理观念。这样一来，我们就可以说，当我们谈到政治观念的道德真理时，我们是从我们完备性学说的观点出发来评介该政治观念的。[177]甚至，在我们认为政治建构主义提供了一个充分的、公共的证明政治问题的基础时，我们可能不会认为，当我们把人们看作是个体或者是宗教联合体或其他联合体的成员时，政治建构主义能够充分表达其原则与判断的全部真理。政治建构主义既不申认也不否认这些更深刻的要求。诚如我已经说过的那样，在这里，政治建构主义保持沉默。它只是说，对于一种合乎理性的和有效的政治观念来说，其所需要的不外乎是使人们在与社会观念和个人观念相联系着的实践理性原则上有一个公共的基础。

所以，政治建构主义并不批评宗教的、哲学的或形上学的有关道德判断及其有效性的解释。理性即是其正确性的标准，而如果其政治目的是既定的，它就毋需超出这一范围。为了明白这一点，让我们再次选取我们在第二讲第三节对理性的讨论，并设想所有合乎理性的完备性学说能达成一种重叠共识（即所有完备性学说都一致赞同这种政治观念），而且在社会上不存在其他学说。这样，正如库恩所陈述的那样，下列条件就适用了[178]：

（1）在诉求基于政治观念的理性时，公民们不仅是在诉求

被人们公共视之为理性的东西，而且也是在诉求所有人从他们自己的完备性观点来看都视之为正确的道德理性的东西。

（2）在把政治观念作为基于根本政治问题之上的公共理性基础而接受下来时，并且也这样只求诸真理的一部分（即在政治观念中表现出来的那部分）时，公民们不只是在承认他人的政治权力。他们也认识到，人们相互之间的完备性观点都是合乎理性的，甚至在他们认为这些观点是错误的时候也是如此。

（3）在把他人的观点目为理性的时候，公民们也认识到了：坚持他们自己的完备性观点，必定被其他人看作是他们只是在坚持他们自己的信念（第二讲第三节之三）。这是因为，如果说人们能够承认每一个其他人的完备性观点是理性的话，那么，他们却无法承认所有这些观点都是真实的，而且，不存在任何将真假信念区别开来的共享的公共基础。

然而，请注意下述更为重要的事实：如果那些合乎理性的完备性学说中的任何一种学说只支持真实的道德判断，则该政治观念本身就是正确的或接近正确的，因为它受到了一种真实学说的认可。因此，任何一种学说在共识中的真，保证了所有理性学说产生正确的政治正义观念，即使它们并不是出自为一种真实学说所具体规定的正当理由而这样做的。当公民们产生分歧时，并不是所有的公民都能够做到完全正确，因为一些公民也可以因一些不当的理由而做到正确；然则，假如他们的学说中有一种是真实的，则在政治上讲，所有的公民都能做到正确：这就是说，他们全都诉求于一种彻底的政治正义观念。除此之外，我们总认为我们自己的观点不仅是合理的，而且在道德上讲也是真实的或理性的，就像实际情况可能出现的那样。因此，在一种理性的重叠共识中，每一个人都发现，该政治观念可以接受，不管每一个人最终的正确性标准可能如何。

难道我们应该认为任何一种合理的学说在社会中都表现为真实的或近似于真实的，甚至长远地看也是如此么？政治观念本身并不谈论这一问题。它的目的是制定出一种理性而合理的公民在恰当反思层面上能够认可的政治正义观念，因而使公民在宪法根本问题和基本正义问题上达成自由而明智的一致。达到这一目的后，该政治观念便是一种合理的公共理性的基础，而这已经足够了。

然而，从我们自己的完备性观点出发，我们可以问问自己：对各种合理学说的重叠共识的支持，尤其是在这种支持得以维持并不断增强的情况下，是否能按照那种正确的道德判断的恰当解释来确认这一政治观念？我们会对这一问题作出我们个人的回答，或者是作为联合

体的成员来回答，但是我们要永远记住：理性多元论与一般多元论相反，乃是人类理性在持久的自由制度下发挥作用的长期结果。难道无论我们特殊的真理观、理性观或道德判断观可能如何，我们都不得设想我们至少可以在产生于这些条件下的某一种理性学说（或诸理性学说的某种混合体）中找到通向真理或理性的道路吗？而且，难道我们就更不能认为共识愈持久愈坚实，则这一可能就愈大吗？当然，在一种政治的正义观念内，我们无法将真理界定为是由这样一些信念所给定的，这些信念甚至在一种理想化的共识中也能确立起来，无论它们延伸得多么遥远。但是，在我们的完备性观点中，这就没有任何联系吗？

立足于理性的好处是，我们只能有一种真实的完备性学说，尽管如同我们已经看到的那样，可能有许多合理的学说。一旦我们接受理性多元论是自由制度下公共文化的一个永久条件这一事实，理性的理念作为立宪政体的公共证明基础的一部分，就会比道德真理的理念更为合适。坚持一种真实的政治观念，并且仅仅是出于这一理由而坚持一种合适的公共理性基础，乃是排他的，甚至是猵狭的，且极容易滋生政治分化。

第二部分 政治自由主义：三个主要理念

第四讲 重叠共识的理念

从一开始我们就看到，政治自由主义力图回答这样一个问题：在自由而平等的公民因相互冲突，甚至是无公度的宗教学说、哲学学说和道德学说而产生深刻分歧的情况下，如何可能使社会能够成为一个稳定而正义的社会？前三讲陈述了将公平正义解释为有关这一问题的独立观点的第一阶段。第一阶段提出了在社会基本制度达于正义时，具体规定公民合作的公平条款的正义原则。

公平正义解释的第二阶段——我们现在转入这一阶段——考虑的是这样一个问题：如果秩序良好的公平正义之民主社会的理性多元论特征是既定的，该社会如何建立并保持统一和稳定。在这样的社会里，一种合乎理性的完备性学说无法确保社会统一的基础，也无法提供有关根本政治问题的公共理性内容。因此，为了了解秩序良好的社会怎样才能达到统一和稳定，我们引进了政治自由主义的另一个基本理念，该理念与政治正义理念相辅相成，它就是各种合乎理性的完备性学说达成重叠共识的理念。在此种共识中，各合乎理性的学说都从各自的观点出发共同认可这一政治观念。社会的统一建立在对该政治观念的共识之基础上；而只有在达成共识的各种学说得到政治上积极行动的社会公民的确认，而正义要求与公民的根本利益——他们的社会安排培育并鼓励他们追求这些根本利益——又没有太大冲突的时候，稳定才有可能。

通过考察政治自由主义本身如何可能、并解释了稳定问题之后，我把重叠共识与一种临时协定区别开来。然后我再考查一下人们对这种基于该共识基础上的社会统一理念所提出的好几种反对意见。这些反对意见需要给予回答，因为，它们妨碍我们通达我以为是适合于我们的最合乎理性的社会统一基础。

第一节 政治自由主义如何可能？

1.各种正义观念之间最深刻的区别之一，是下面两类正义观念之间的区别：其一是那些允许尽管相互对立，然而却是合乎理性的各种完备性学说保持它们各自的善观念这一多元论状况的正义观念，而与之对立的，是那些坚持只能有一种可以为所有具备充分理性和合理性的公民所承认的善观念存在的正义观念。对立两方的正义观念，在许多方面都有不同。柏拉图、亚里士多德和由奥古斯丁、阿奎那所代表的基督教传统，属于主张理性的和合理的善的正义观念一方。他们认为，制度只有在其有效促进善之增长的情况下才可获得其正当性证明。的确，从古希腊思想开始，占支配地位的传统似乎一直都认为，只存在一种理性的和合理的善观念。这样，政治哲学的主要目的——政治哲学总是被目为道德哲学的一部分，且与神学和形上学联系在一起——也就是决定它的本性和内容。边沁、艾奇沃思和西季威克的古典功利主义属于这种占支配性的传统。[179]

与之相对，我们业已看到，政治自由主义假设，存在着许多相互冲突的合乎理性的完备性学说及其善观念，只要每一种学说可以通过一种政治正义观念的资源而得以确定，它与人类个人的充分合理性就是相容的。[180]如前备释（第一讲第六节之二），我们把各种相互冲突的无公度性学说之间的理性多元论，看作是持久的自由制度下实践理性长期产生特殊作用的结果。所以，占支配地位的传统所试图回答的问题并未真正得到解答：任何一种完备性学说都不适合于作为立宪政体的政治观念。[181]

2.在探讨政治自由主义如何可能的问题之前，让我们解释一下，在立宪政体中，政治关系具有这样两个独特的特征：

第一，它是社会基本结构或基本制度结构内的一种个人关系，对这一基本制度结构我们只能因生而入其中，因死而出其外（这大概是我们可以适当假定的）。在我们看来，我们已经物化，仿佛不是从任何地方来到这社会世界中的某一位置上的，按照我们的幸运或恶运来看，也仿佛无所谓利弊好坏。我之所以说【我们仿佛】“不来自任何地方”，是因为我们没有任何先验的公共认同或非公共认同：我们并不是从某个地方来到这个社会世界上的。政治社会是封闭性的：我们是慢慢在社会世界内存在的，我们不是、确实也不能随意地进出这个社会世界。[182]

第二，政治权力总是依靠政府使用制裁而形成的强制性权力，因为只有政府在建立其法律时，我们才有使用强权的权威。在立宪政体

中，这种政治关系的独特特征表现在：在终极意义上说，政治权力乃是公共的权力，即是说，它是作为集体性实体的自由而平等的公民的权力。这种权力是按照规则强加在作为个体和作为各联合体成员的公民头上的，在这些公民中，有一些可能不接受被人们广泛说成是证明政治权威之普遍结构（即宪法）的正当性的那些理由，或者，当他们接受这种结构时，他们也不会把他们所服从的司法机构所执行的许多法制看作是已证明为正当合理的结构。

3.这就产生了公共理性的理念（第六讲）与之密切联系的权威之普遍结构的合法性问题。这一问题的背景是，我们永远把公民看作是理性的、合理的、自由而平等的，而且，我们也把民主社会中所发现的各种合乎理性的宗教学说、哲学学说和道德学说看作是民主社会之公共文化的一个永久性特征。倘若我们承认这一点，并把政治权力看作是作为集体性实体的公民的权力，那么，我们就可以提出这样的问题：什么时候使用这种权力才是合适的呢？这就是说，作为自由而平等的公民，我们必须按照什么样的原则和理想才能把我们自己看成是在行使这种权力呢——假如我们对其他公民行使该权力是正当合理的，而且也尊重他们的理性和合理性存在的话？

对这一问题，政治自由主义的回答是：只有当我们行使政治权力的实践符合宪法——我们可以理性地期许自由而平等的公民按照为他们的共同人类理性可以接受的那些原则和理想来认可该宪法的根本内容——时，我们行使政治权力的实践才是充分合适的。这就是自由主义的合法性原则。对此，政治自由主义还补充一点：在立法中所提出的所有涉及或接近于宪法根本或基本正义问题的问题，也都应该尽可能地通过公民们以同样方式认可的那些原则和理想来加以解决。惟有理性地期许全体公民认可的政治正义观念，这一观念才可能作为公共理性和公共证明的基础。[183]

由是，让我们说，在一立宪政体中，除了其他领域之外，还有一个特殊的政治领域，它是由我们前面所描述的那两个特征标示出来的。政治的领域不同于联合性的领域，后者在许多方面是志愿性的，而政治的领域则不是；政治的领域也不同于个人的领域和家族的领域，后两者在许多方面是情感性的，而政治的领域却不是（联合性的、个人的和家族的领域只是这种非政治性领域的三个范例，还有别的一些领域）。

4.假定确实存在合乎理性的秩序良好之立宪政体，那么，对于政治自由主义来说，有两点就是根本性的。第一，关于宪法根本和基本正义的问题，应尽可能只通过诉求于政治价值来予以解决。第二，还是关于这些根本问题的，由其原则和理想所正常表达的那些政治价值

足以压倒所有其他可能与之冲突的价值。

在坚持这些确信时，我们的主张显然包含着政治价值与非政治价值之间的某种关系。如果有人说，在教会之外不存在任何救赎，因而一种立宪政体也难以为人们接受，除非它不可避免，那么，我们就必须作出某种回答。考虑到在第二讲之第二节和第三节中，我们谈到过，这样一种学说是不合乎理性的：因为，它提出要利用公共的政治权力，即公民们平等分享的一种权力，去强化一种具有宪法根本意义的观点，而对于这一观点，作为理性个人的公民相互间必定会产生不可妥协的分歧。在存在一种合乎理性的学说之多元性的时候，要求利用国家权力的制裁来纠正或惩罚那些与我们观点相左的人，是不合乎理性的或错误的。

在这里，强调下面一点很重要，即：这一回答并不是说，那种认为在教会之外无人得救的学说就不真实。相反，它是说，那些想要利用公共政治权力去强化这一学说的人将被看作是非理性的（第二讲第三节）。这也并不意味着这些人所相信的东西就是虚假的。从一种完备性观点的内部所做出的回答（在政治讨论中，我们应该避免作这种回答）可能认为，我们所讨论的那种学说是对神圣本性的一种误解，因而是不真实的。然而，正如我们将要在后面第四节中所看到的那样，也许我们根本无法完全避免把该学说看作是缺乏真理的，甚至是在我们考察宪法根本的时候也是如此。

然则，一个基本的要点是，在我们说强化某一种学说不合乎理性时，如果我们可能把这种学说作为不正确的东西而摈弃之，我们也不必这么做。恰恰相反，我们可能会完全始终一贯地坚持认为，利用政治权力去强化我们自己的完备性观点可能不合乎理性，对于政治自由主义来说，这一点至关重要；当然，我们必定会认定它是合乎理性的或真实的。

5.最后，我们终于逐步触及到了政治自由主义如何可能的问题，就像我已经刻画的那样。这也就是说，特殊政治领域的价值，即全部价值王国中次级领域的价值，在正常情况下如何才能压倒任何可能与之相冲突的价值？换而言之，我们如何才能够认肯我们的完备性学说，然而却又坚持认为利用国家权力来获取大家对这一学说的忠诚可能是不合乎理性的呢？

我们从现在起将讨论该问题的各个方面，对这一问题的回答有两个互为补充的部分。第一个部分是，政治价值是极为重要的价值，因之是不能轻易僭越的，这些价值支配着社会生活的基本框架，即我们存在的根基[184]，并具体规定着政治和社会合作的根本条款。在公平

正义中，这些重大价值中的某些价值（如正义的价值）是通过基本结构的正义原则来表达的。在这些价值中，包括平等的政治自由和市民自由的价值、机会均等的价值、经济互惠的价值、公民之间相互尊重的社会基础。

另一些重大的价值（如公共理性的价值）是在公共探究的指南中，在为使这类探究成为自由而公共的、明智而理性的探究所采取的各步骤中表现出来的。在第二讲第四节之一中，我们已经看到，在政治正义观念上达成的一致，若没有一种与之相伴随的一致契约，就不会影响公共探究的指南和评估证据的各种规则。公共理性的价值不仅包含基本的判断、推论和证据之概念的恰当运用，而且也包含着合乎理性、心态公平的美德，就像遵守常识的标准和程序，在不存在争议时接受科学的方法和结论所表现出来的那样。我们也要尊重支配合乎理性的政治讨论的那些格准。

所有这些价值都共同表达了自由主义的政治理想，即：由于政治权力是作为一个合并实体的、自由而平等之公民的强制性权力，所以，当宪法根本和基本正义问题产生危机时，这种权力只能以人民可以理性地期待全体公民都能按照他们的共同人类理性来认可的那些方式来行使。

6.故尔，政治自由主义力图对这些价值作出一种解释，将其解释为一特殊领域即政治领域的价值，因之解释为一种独立的观点。至于各个公民如何看待与其完备性学说相联系的这些政治领域的价值，则有待每个公民自己作出判断——这正是良心自由的一部分。因为我们总是假定，公民有两种观点：一种是完备性的，另一种是政治的；而他们的总体观点又可以分成两个部分，并恰当地相互联系着。我们希望，通过这样处理，我们能够在有效的政治实践中把这些政治价值作为建立宪法根本和基本正义制度的惟一根据，并把这些价值理解为公共理性和公共证明的基础。

但是，要坚持这一主张，我们还需要对政治自由主义如何可能的问题作出另一补充性部分的回答。这一部分答案就是，宗教和哲学的历史表明，我们可以有多种合乎理性的方式来理解这一较为广阔的价值王国，认为它与政治正义观念所具体规定的特殊政治价值领域相互一致，或相互支持，抑或互无冲突。历史告诉我们，不存在一种非理性的完备性学说的多元性。这就使重叠共识成为可能，因而也减少了政治价值与其他价值之间的冲突。

第二节 稳定性问题

1.公平正义在下列两个阶段表现得最为明显（第一讲第三节之六）。[185]在第一阶段，公平正义是作为一种独立的政治的（当然不是道德的）社会基本结构观念而制定出来的。惟其如此，且惟有我们临时把握该观念的内容，即它的正义原则和理想，我们才能在第二阶段谈论公平正义是否足够稳定这一问题。若非如此它就不能成为一种令人满意的政治正义观念，就必须以某种方式加以修正。

稳定性包含着两个问题：第一，在正义的制度（这些制度是按照政治正义观念来界定的）下成长起来的人是否获得了一种正常而充分的正义感，以使他们都能服膺这些制度。第二，考虑到表现一民主社会之公共文化特征的普遍事实，尤其是理性多元论的事实，该政治观念是否能够成为重叠共识的核心。我假定，这种共识是由各种有可能在一种正义的基本结构（它是按照政治观念来界定的）内部长期得以保持、并不断赢得信奉者的那些合乎理性的完备性学说所组成的。

稳定性的这两个问题各有其不同的答案。第一个问题是通过建立道德心理学来给予回答的（第二讲第七节），根据这一道德心理学，公民在一秩序良好的社会里可以获得一种正常而充分的正义感，因而他们能服膺该社会的正义安排。第二个问题是通过重叠共识的理念来给予回答的，而且它可以处理与该理念相联系而产生的各种困难（第四至七节）。

如果说，稳定性问题从一开始起就一直铭记在我们心中的话，那么，由于直到第二阶段，我们还没有建立起基本结构的正义原则，所以只能在第二阶段开始明确探讨稳定性问题。正义原则的内容在任何情况下都不会受可能在社会中存在的各种特殊完备性学说的影响。这是因为，在第一阶段，公平正义是从有关公民的决定性善观念的知识中抽象出来的，而且是从共享的政治之社会观念和个人观念——它们是运用实践理性的理想和原则所必需的——开始的。所以，如果说政治的正义观念表明了理性多元论的事实，那么，该观念并不是以一种错误的方式表现为政治的。也就是说，它的形式和内容并不受现存各完备性学说之间均衡的政治力量的影响。而它的原则也不会对较为强大的完备性学说之间的妥协施加影响。

2.为了澄清稳定性的理念，让我们区分政治观念可能关注于这一理念的两种方式。[186]一种方式是，我们把稳定性看作是一个纯实践的问题。如果某一观念失去稳定，那么，想要实现这一观念的企图就是徒劳的。也许我们认为有两种各不相同的工作：一种工作是制定出一种政治观念，它至少在我们看来是健全的或合乎理性的；另一种工作是找到使那些反对这一观念的人也能与我们一起分享该观念的方式。或者，如果找不到这种方式，则尽力使他们按照这一观念来行

动，若有必要，可以通过国家权力实施惩罚来达此目的。只要我们能够找到说服或强制的手段，就可以把这一观念看作是稳定的。

但是，作为一种自由主义的观念，公平正义却以另一种不同的方式来关注稳定性。寻找一种稳定的观念，并不只是一个如何避免徒劳无益的问题。它所包括的毋宁是这样一种稳定性，即各种确保该稳定性的力量之本性。为了回答上面所提到的稳定性的第一个问题，我们力图表明，如果可以有某些具体规定一种理性的人类心理学和正常的人类生活条件之假定的话，那些在正义的基本制度中成长起来的人，就能获得一种足以保证这些制度稳定的正义感和理性忠诚。换言之，假如公民的品性和利益是通过在正义的基本制度底下生活而形成起来的，那么，他们的正义感就足以抵制各种非正义的倾向。公民们之所以愿意这样，是为了他们相互之间永远公正相待。稳定性是靠人们在正义制度下获得的那种恰当的强大动机来保证的。[187]

为了回答第二个问题，即如果理性多元论的事实是既定的，则公平正义就可以成为重叠共识的核心，我们是否不仅必须要讨论这种共识的理念及其所提出的各种困难，而且还有必要表明，公平正义怎样才能通过我们在回答第一个问题时所使用的那种相同的理性之道德心理学，来确确实实地发挥这一作用。

3.公平正义所需要的这种稳定性，是建立在它作为一种自由主义政治观点的基础上的，它以能够为理性而合理的、自由而平等的公民所接受并诉诸他们的公共理性为目的。在前面（第一节之二），我们已经了解到，在立宪政体中，自由主义的这一特征是如何与政治权力的特征联系在一起的。也就是说，政治权力乃是作为一集体性实体的平等公民的权力。如果公平正义不能赢得那些认肯合乎理性然而却是相互冲突的完备性学说（这些相互冲突的学说的存在，乃是自由主义观念本身所鼓励的那种公共文化的特征之一）的公民之理性支持的话，它就不可能是自由主义的。

因此，关键在于，稳定性问题并不是让那些反对某一观念的人来分享该观念的问题，或者说，如果需要的话，是通过有效制裁让他们按照该观念来行动的问题，仿佛我们的任务就是，一旦我们确信这一观念是健全的，就要立刻找到将该观念强加于人的方式。相反，公平正义只有用一种恰当的方式通过在其自身框架内表明其用意，来赢得每一个公民的理性支持，才能首先成为合乎理性的。[188]惟其如此，公平正义才是一种对政治权威之合法性的解释，这一解释与另一种解释是相对立的，后者认为，那些掌握着政治权力并只关心如何才能满足他们自己而不是普遍满足所有公民的人的所作所为是恰当的。[189]一种政治合法性的观念以寻求公共的证明基础为目的，它诉求于公共

理性，因而诉求于被视为理性而合理的自由而平等的公民。

第三节 重叠共识的三个特征

1.在开始讨论重叠共识之前，我回忆一下有关重叠共识理念的两个主要要点。第一个要点是，我们要寻求各种合乎理性的完备性学说（作为与非理性的或不合理的完备性学说相对立的完备性学说）的共识。关键的事实不是一般多元论的事实，而是理性多元论的事实（第一讲第六节之一）。正如我已经说过的那样，政治自由主义把这种多样性看作是一持久的自由制度背景内人类理性力量长期作用的结果。理性多元论的事实不是一种人类生活之不幸条件，就像我们可能谈到的一般多元论那样，因为后者允许各种不单是非理性的、而且也是疯狂的和侵略性的学说存在。在构造一种政治的正义观念并使其能够获得一种重叠共识时，我们不是屈服于现存的非理性，而是服从于理性多元论的事实，这一事实本身就是自由条件下自由人类理性之自由发挥的结果。

关于重叠共识的第二个要点，请回顾一下，在第一讲第一节之三和之四的末尾，我说过，在立宪民主【社会】里，我们应该尽可能把公共的正义观念表述为独立于各完备性宗教学说、哲学学说和道德学说之外的观念。这意味着，在其解释的第一阶段，就要把公平正义理解为一种表达政治正义观念的独立观点。它不提供超出该政治观念本身意思之外的特殊的宗教学说、形上学说和认识论学说。正如我在第一讲第二节之二所评论的那样，该政治观念是一种制式（module），一个根本性的构成性部分，它在不同的方面都适合于各种各样在由它所规导的社会里长期存在的理性学说，并能够得到这些理性学说的支持。

2.对于这种建立在对政治正义观念的重叠共识之基础上的社会统一性理念，人们很可能会提出四种反驳意见。我从也许是这些反驳中最明显的一种反驳意见谈起。该反驳意见认为，重叠共识是一种临时协定。

为了确定这些理念，我将用一种重叠共识的模式化情形来表明其含义；而且我将不时地利用这一例子。重叠共识的理念包括三个观点：第一种观点肯定政治观念，因为它的宗教手法和它对自由信仰的解释[190]导致一种宽容的原则，并赞同立宪政体下的基本自由权。而第二种观点则是在诸如康德或密尔一类的完备性自由主义道德学说之基础上来认肯这种政治观念。然而，第三种观点却不具有这种对称联

系，除了由一种独立的政治正义观念所系统规定的那些政治价值之外，它还包括一长串非政治的价值。我们可以说，这是一种多元论的观点，因为这类次要部分的价值有其自身的解释，它们的解释均基于从其内部引申出来的各种理念，使所有价值在各种特殊情况下都能达到相互平衡，无论是在群体中，还是在单个人身上。

在这一模式化情形中，康德和密尔的宗教学说和自由主义都被看作是普遍性和完备性的学说。第三种观点只具有部分的完备性，但它通过政治自由主义，主张在合理有利的条件下使民主成为可能，而且认为政治价值通常都要任何无论是什么样的与其相冲突的非政治的价值。在这一方面，前面两种观点与最后一种观点是一致的，所以三种观点都能导致大致相同的政治判断，因而可以在政治观念上达到重叠共识。

3.现在让我们开始讨论这种反驳意见：某些人会认为，即便重叠共识足够稳定，也必须摈弃一种建立在重叠共识之基础上的政治统一理念，因为它在根本上只是一种纯粹的临时协定，抛弃了政治共同体和政治解决问题的希望。对于这一反驳意见，我们说，政治共同体的希望的确必须抛弃掉——如果这种政治共同体的意思，是指一种在认肯相同的完备性学说的基础上达到统一的政治社会的话。理性多元论的事实，以及否定压迫性使用国家权力来克服这种理性多元论事实的做法，都排除了这种可能性。[191]实质性的问题关涉到这种共识的各种重要特征，关涉到这些特征如何影响社会和谐和公共生活的道德性质。现在我转过来谈谈为什么说重叠共识不是一种纯粹的临时协定。

“临时协定”这一短语的典型用法，是刻画两个发生民族目的和利益之冲突的国家间的一种条约。在协商条约时，每一个国家都会明智而谨慎地弄清楚，它们所提出的这一契约代表着一个平衡点。这就是说，条约的款项和条件是以这样一种方式来确定的，即双方都公开承认，违反这一条约对任何一方都无益处。由是，该条约之所以可以得到遵守，是因为双方都把遵守条约看作是维护自己的民族利益，包括其作为一个尊重条约的国家的声誉。但一般说来，两国均想以牺牲对方的利益来达到自己的目的，而如果它们可能这样做的话，其谈判条件就会随之发生改变。这一背景突出显示了这类条约只是一种纯粹临时协定的方面。当我们认为社会共识只是建立在自我利益或群体利益之基础上的时候，或者，当我们认为它只是建立在政治谈判的结果之上的时候，也会出现类似的背景。这时的社会统一就只是表面性的，一如社会的稳定性只是偶然的，有赖于那种不去推翻侥幸的利益集中的条件环境。

4.从我们的模式化情形来看，重叠共识显然与一种临时协定全然

不同。在这一实例中，请注意两个方面：第一，共识的目标即政治的正义观念，它本身就是一个道德观念。第二，它是在道德的基础上被人们所认肯的，这就是说，它即包含着社会的观念和作为个人的公民观念，也包括正义的原则和对政治美德的解释，通过这种解释，那些正义的原则便具体体现在人的品格之中，表现在人们的公共生活中。因此，重叠共识不只是一种对接受某些建立在自我利益或群体利益之基础上的权威的共识，或者只是对服从某些建立在相同基础之上的制度安排的共识。所有认肯该政治观念的人都从他们自己的完备性观点出发，并基于其完备性观点所提供的宗教根据、哲学根据和道德根据来引出自己的结论。人们依这些根据来认肯相同的政治观念，这一事实并不使他们的认肯减少任何宗教的、哲学的或道德的色彩，因为他们所真诚坚持的根据决定着他们认肯的本性。

重叠共识的上述两个方面（道德目标和道德根据）是与第三个方面即稳定性方面相联系着的。这意味着，那些认肯支持该政治观念的各种观点的人，不会撤回他们对该政治观念的支持——如果他们观点的相对力量在社会中不断增长，并最终成为决定性的力量的话。只要这三个观点得到了人们的认肯且不会被修正，那么，该政治观念就仍将会得到人们的支持，不管政治权力的分配有何变化。每一种观点都以自己的理由或依自身的优势来支持这一政治观念。检验这一点的标准是，这种共识相对于各种观点之间的力量分配变化是否稳定。稳定性的这一特征突出地表现了一种重叠共识与一种临时协定之间的对比，后者的稳定性取决于各种相对力量之间的偶然情形和平衡。

一旦我们改变一下我们的观点，并将十六世纪的天主教和新教观点考虑进来，这一点便一目了然。在十六世纪，对宽容原则没有任何重叠共识。天主教和新教两种信仰都坚持主张，统治者的责任是维护真正的宗教，并压制各种异端邪说的蔓延。[192]在此情形下，接受宽容原则的确只是一种纯粹的临时协定，因为，假如任何一种信仰成为占支配地位的信仰，则宽容原则就不会得到遵循。在这里，没有相对于权力分配的稳定性。只要像十六世纪的天主教和新教这类少数派观点处于弱势，情况就会改变，它们就不会对公共生活的道德性质和社会和谐基础产生大的影响。因为，社会中的绝大多数人坚信，权力的分配会达到普遍平衡，人们将广泛分享这些达成共识的观点，即因政治正义观念本身的缘故来认肯该观念的观点。但是，如果这一境况发生变化，政治生活的道德性质也将以明显的方式发生改变，这一点无须赘言。

5.最后，我简单谈谈我们所说的“重叠共识的深度与广度”问题，以及重叠共识的核心的特殊性问题；这就是，这种共识可以在多大程

度上深入公民们的完备性学说？他们又能在多具体的程度上对这一政治观念达成一致？

前面的解释告诉我们，这种共识的下限是根本性的理念，公平正义正是在这些根本性理念内制定出来的。我们假设，人们所达成的契约一致足够深入，足以达到诸如作为公平之合作系统的社会理念，以及作为理性而合理、自由而平等的公民理念一类的根本性理念。至于其广度，它涵括一种政治观念（在此情形中，是指公平正义的观念）的各种原则和价值；它适用于作为整体的基本结构。【重叠共识的】这种深度、广度和具体规定有助于我们确定各种理念并把握主要问题：这就是，如果这些了解与真实而现实的假定一致，那么最深刻和最广泛可行的政治正义观念何在？

当然，还有其他各种可能性。我从未设想过对一种政治观念的重叠共识是某些类型的社会统一和社会稳定所必需的。相反我只说过，如果具备另外两个条件，这种共识就足以成为那种适合于我们社会统一的最合乎理性的基础（第一讲第八节之一）。然则，正如拜尔所示，对一有效政治宪法的各种原则与规则的较肤浅的共识，对于我们不甚迫切的目的和很轻易就能达到的目的来说，可能已经足够了。他认为，事实上，在美利坚合众国，我们实际所取得某些东西就是如此。所以，一种共识只可以包括某些根本程序性的政治宪法原则，而不能假设该共识可达至一种包含着整个基本结构原则的下限。[193]我将在第七至第八节中谈论这些问题，在这两节中，我们将探讨从“宪法共识”（我将如是称之）到重叠共识的步骤。

第四节 重叠共识不是冷漠的或怀疑论的

1.现在我来谈谈人们对政治正义观念的重叠共识理念的第二种反驳意见。该反驳意见认为，对普遍性和完备性学说的回避，意味着对政治正义观念是否可以为真这一问题持冷漠或怀疑主义的态度，而这与建构主义意义上的理性是相反对的。这种回避似乎暗示着，这种观念对于我们来说可能是最合乎理性的，甚至在人们知道它是不真实的时候也会如此，仿佛它与真理无干。对此，我的回答是，对于一种政治观念的理念来说，将其视为对真理的怀疑或冷漠，而很少将其看作与真理相冲突，这种看法可能是致命的。这种怀疑主义或冷漠会把政治哲学置于与大量完备性学说相对立的位置，因而从外部使其达不到形成一种重叠共识的目的。

我们尽可能既不申认也不否认任何特殊的完备性宗教观点、哲学

观点或道德观点，或者是与这些观点相联系的真理理论和价值特性。由于我们假定每一个公民都认肯这样一些观点，我们希望有可能使所有公民都能从他们自己的完备性观点（无论其完备性观点可能如何）出发，将该政治观念作为真实而合乎理性的观念而予以接受。这样，如果人们能恰当地理解这种政治正义观念，则该观念就无须对哲学真理和道德真理持冷漠态度，一如恰当理解的宽容原则无须对宗教真理持冷漠态度一样。由于我们要寻求给予正义问题以公共证明的一致性基础，且由于我们无法合乎理性地期许人们对这些有争议的问题达成任何政治的一致，所以，我们只能转向那些我们似乎可以通过公共政治文化而共同分享的根本性理念。从这些理念出发，我们试图制定出一种与我们经过适当反思所获得的慎思确信相适宜的政治正义观念。一旦达此目的，公民们就可以在他们的完备性学说内把这种政治正义观念看作是真实的或合乎理性的，无论他们的观点可能如何。

2.有些人可能还对此不满意。他们可能会作出这样的回答：尽管有这些有力陈述，政治正义观念也必定表现为冷漠或怀疑主义。否则，它就不能搁置根本性的宗教问题、哲学问题和道德问题，因为这些问题在政治上是很难解决的，或者说这些问题在政治上可能是难以驾御的。有些人可能会说，他们在有关如此重大事情的某些真理问题上所产生的分歧，使他们不得不发生纷争，哪怕这种纷争可能会引起内战也在所不惜。对于这一观点，我们首先要指出，关键并不是把这些问题排除在政治议程之外，也就是说，问题并不仅仅是因为这些问题是冲突的根源。相反，我们应诉求于政治的正义观念，来区分那些可以合乎理性地排除在政治议程之外的问题与那些不能排除在政治议程之外的问题。属于政治议程之列的某些问题仍将是有争议的，至少在某种程度上是如此，而对于政治问题来说，这种情况是正常的。

具体解释一下，让我们从一种政治正义观念内部出发，来设想我们既可以解释清楚平等的良心自由，该自由将宗教真理排除在政治议程之外；也能解释清楚平等的政治自由和市民自由，这些自由通过排除奴隶制和奴隶而把这些制度的可能性排除在政治议程之外。[194]但是，有争议的问题仍然不可避免地存在着，比如说，当各种基本自由之间产生冲突时，如何更准确地找出这些基本自由之间的界限（也就是说，在什么地方砌好“教会与国家之间的墙”）；如何解释分配正义的要求，甚至是在人们对基本结构的普遍原则达成高度一致的时候；最后，还有诸如使用核武器一类的问题。这些问题是无法从政治学中排除出去的。但是，通过回避各种完备性学说，我们力图绕过宗教和哲学之最深刻的争论，以便有某种发现稳定的重叠共识之基础的希望。

3.尽管如此，在认肯一种政治的正义观念时，我们可能最终不得不申认至少是我们自己的完备性宗教学说或哲学学说的某些方面（但这绝对不是说，这些完备性学说必然是充分完备的）。[195]无论何时，只要有人坚持认为某些问题是如此根本，以至确保它们得到正确地解决便能使市民的争吵正当化，就会发生此类情况。人们可能会说，那些持有特殊宗教的人的宗教救赎，或者干脆说是整个民族的救赎都有赖于此。在这一点上我们可能没有任何选择，而只得否认这一点，或者不得不抱有这种否认态度，因之也不得不坚持我们一直希望避免的那种东西。

为了考察这一问题，让我们想像一下，那些理性主义的信仰者们争辩道，这些信仰是有待理性推理的，且完全可以通过理性建立起来（尽管这种观点可能并不普遍）。[196]在此情况下，信仰者根本否认我们所谓的“理性多元事实”。所以我们认为，理性主义的信仰者们错误地否认了这一事实，但我们不必说他们的宗教信仰不真实，因为否认这些可以通过理性在公共意义上充分确立起来的宗教信仰，并不是说它们不真实。当然，我们并不相信这些信仰者们所申认那种学说，我们已用我们的行动表明了这一点。即便我们并不坚持某种形式的支持着平等良心自由的自由宗教信仰学说，我们的行动也已经表明，我们相信对救赎的关切并不需要有任何与该自由不相容的东西。而且，我们并不过多地推行我们的完备性观点，而只是认为这些完备性的观点对于达成政治共识的目的来说是需要的或有用的。

4.做出这一限制的理由在于，我们要尽可能地尊重公共理性的限制（我将在第六讲中予以讨论）。让我们设想一下，通过尊重这些限制，我们可以成功地对一种政治的正义观念达成重叠共识。这时候，或者至少是在这一时刻，重叠共识是合乎理性的。某些人可能会坚持认为，达成这种反思一致本身，就足以使我们有充分的根据把该观念看作是真实的，或者说在任何情况下都是极有可能的。但我们不走这更深的一步，因为这一步既不必要，还可能妨碍我们寻找一种一致性的公共证明基础和实践目的。对于许多人来说，这种真理，或者说这种在宗教意义和形上学意义上具有充分根据的真理超出了理性的范围。重叠共识的理念将这一步留给每一个公民，让他们按照他们各自的完备性观点去做出他们各自的决定。[197]

倘若公平正义能使一种重叠共识成为可能，那么它就可以使肇始于三个世纪以前的通过人们逐步接受宽容原则，并导致出现不支持某一特定教派的国家和平等良心自由的那种思想自由运动得到完善和扩展。如果民主社会的历史条件和社会环境业已既定，那么对于达成一种政治正义观念的一致契约来说，这种扩展就是必要的。把宽容原则

运用于哲学之中，这本身就是让公民自己按照他们所自由认肯的观点来解决各种宗教问题、哲学问题和道德问题。

第五节 政治观念不必是完备的

1.第三种反驳意见是这样的：即便我们姑且同意，重叠共识不是一种临时协定，一如我所辩护的那样，某些人也可能会说，一种有效的政治观念必须是普遍的和完备的。如果我们不把握这样一种【普遍的和完备的】学说，就无法调理公共生活中所产生的许多正义冲突。进而，这种反驳意见认为，这些冲突的观念基础和哲学基础愈深刻，哲学反思的层次就必须愈普遍愈完备——如果我们揭示出了这些冲突的根源，并找到了一种合适的秩序调理的话。故而，该反驳意见得出结论：试图撇开任何完备性学说去制定一种基本结构的政治正义观念，乃是毫无益处的。正如我们已经看到的，我们可能要被迫谈谈这种观点，至少在某一方面非谈不可。[198]

这种反驳意见完全是自然的，一如我们忍不住会问：如何去判定这些相互冲突的主张呢？然则在我们模式化情形的第三种观点中，我们却能找到对这一问题的部分答案。我们说过，这种观点是多元论的，而非对称统一的。除了由一种独立的政治正义观念系统阐述的政治价值之外，它还包括一个巨大的非政治价值族类。这一族类的各部分都有其自身的解释，而它们的解释是建立在从该族类内部引申出来的理念之基础上的，它使得所有的价值均能达到相互平衡（第三节之二）。因此，政治观念可以被看作是一种完备性学说的一部分，但它又不是该学说非政治价值的结果。尽管如此，其政治价值通常都要比任何与其相反的价值有更为重要的意义，至少在使立宪民主成为可能的那些在理性意义上有利的条件下是这样。

那些持有这一观念的人会承认，这些价值和美德属于生活的其他部分。它们与公民所持有的前两种观点不同，后者在我们的模式化情形中没有任何充分的（与部分的相对）[199]完备性学说，在这种完备性学说内部，他们会将所有的价值都或多或少视为是有系统规定的。他们并不是认为这种学说不可能，毋宁说，他们认为，从实践的意义上讲，这种学说不必要。他们确信，在基本自由和正义立宪政体的其他规定所允许的范围之内，所有公民都可以按照公平的条件，追求他们自己的生活方式，并适当地尊重其（非政治的）价值。由于有这些宪法保障，他们便认为不可能产生任何价值冲突，来证明他们反对意见的正当性，这些反对意见包括对整体的政治观念、对诸如良心自由一类的根本问题的反对，还包括对平等的政治自由或基本的公民权利

的反对。

2.我们可以对这种部分的完备性学说做如下解释。最好我们还是别假定对所有问题甚或是许多政治正义问题，有现成的可以普遍为人们所接受的答案。相反，我们必须准备接受这样一个事实：在我们被迫探究的问题中，所能获得满意解决的只有极少数。政治智慧正在于辨认出这些能够解决的少数几个问题，它们在各种问题中最为急迫。

欲达此目的，我们必须构造出具有基本结构的各种制度，以便使那些纠缠不清的冲突难以产生；我们还必须承认，制定清晰简明的原则是必要的，我们希望这些原则的普遍形式和内容能够得到人们的理解。一种政治观念最好仅仅作为一种指南性质的框架，至少能帮助我们对宪法根本和基本正义问题达成一致的契约。如果它似乎已经澄清了我们的观点并使我们的慎思确信更加坚定一贯，如果它已经缩小了那些接受立宪政体基本理念的人们所持有的各种正直确信之间的差距，那么，它也就达到了自己的实际政治目的。[200]

即使我们不能充分解释我们的一致，这一点仍然真实可信：我们只知道，那些认肯该政治观念、并在公共政治文化的基本理念中成长且熟悉该理念的公民们，当他们采用这种慎思框架时，就会发现他们的各种判断都聚集到了同一目标上，因而使建立在相互尊重基础上的政治合作得以保持。他们把这种政治观念本身看作是正常而充分的，他们也不会期望或认为他们需要某种比这一政治观念更高的政治理解。

3.在这里，我们必定会问：在使民主成为可能的那些合乎理性而又有利的条件下，一种政治正义观念怎样才能表达那些在正常情况下比任何其他有可能与之发生冲突的价值更为重要的价值呢？一种解释是，正如我已经说过的，大致说来，对民主政体来说，最合乎理性的政治正义观念将是自由主义的。这意味着它保护人们所熟悉的那些基本权利并赋予它们以特殊的优先性；它还包括着确保所有公民都能获得充足的、有效利用这些基本权利的物质手段的种种维度。面对理性多元论的事实，自由主义的观点把那些最易造成隔阂的争执——也就是那些必定会削弱社会合作基础的严重争论——排除在政治议程之外。

这样，那些使立宪政体得以可能的政治合作美德，便是一些非常伟大的美德。我的意思是指宽容的美德，准备对他人作出妥协的美德、理性的美德和公平感。当这些美德在社会上广泛流传并支撑着该社会的政治正义观念时，它们就构成了一种巨大的公共善，构成了社会政治资本的一部分。[201]因此，在通常情况下，与政治正义观念及

其支撑性美德发生冲突的那些价值之所以被其他的东西所压倒，是因为它们与那些使公平的社会合作在一种相互尊重的基础上成为可能的条件本身产生了冲突。

4.政治价值之所以占据优势的另一个原因是，它们与其他价值的严重冲突得到了很大的减缓。这是因为，当一种重叠共识支持该政治观念时，该观念就不再被看作是与基本的宗教价值、哲学价值和道德价值不相容的。我们不必考虑这些政治正义的主张与这样或那样的完备性观点的主张是否相左；也不必认为政治价值在内在意义上比其他价值更为重要，这也就是为什么后者被无视的原因。我们不得不说的是，这正是我们希望避免的，而达成一种重叠共识则使我们能够避免这一点。

总而言之，若理性多元论的事实是既定的，则公共理性所做的调和工作和因此而使我们能够避免依赖于普遍和完备性学说的因素便有两种：其一，它认明了政治价值在表达那些与自由而平等的公民之间的相互尊重相一致的公平社会合作条款时所发挥的根本性作用。其二，它揭示了我们在一种理性的重叠共识中所看到的政治价值与其他价值之间具有充分包容性的和谐一致。对此，我们将在后面作更进一步的探讨。

第六节 达成宪法共识的步骤

1.我要考虑的最后一个困难是，一种重叠共识乃是乌托邦式的。这就是说，没有足够的政治力量、社会力量或心理力量来实现一种重叠共识（在不存在一种重叠共识的时候），或使一种重叠共识保持稳定（假如已经存在一种重叠共识的话）。我只能稍微触及这一问题，且只能提出这样一种重叠共识可能产生、且其稳定性可能得到确保的某一方面的大致要领。

这一要领分两个阶段。第一个阶段以一种宪法共识而告终[202]，第二阶段则以一种重叠共识而告终。在第一阶段，宪法满足了政治正义的某些自由原则。作为一种宪法共识，这些原则仅仅是作为原则而为人们所接受的，而不是作为具有政治观念的社会与个人之理念根据的原则，更不是作为一种共享的公共观念而为人们接受的。

在宪法共识中，能满足某些基本原则的宪法为缓和社会内部的政治对峙，确立了各种民主的选举程序。这种政治对峙不仅包括不同阶层和不同利益之间的对峙，而且也包括拥护某些自由原则而反对另一些自由原则的人之间的对立——不论他们因此发生对立的原因是什

么。如果说，人们对某些基本政治权利和自由（包括对选举权、政治言论自由和结社自由、以及民主的选举程序和立法程序所要求的各种权利）尚能达到一致的话，那么，人们对下列一些问题则存在分歧，即在有关这些权利和自由之更确切的内容和界限上，有关在更具体的权利中哪些权利才能算作是基本权利，哪些权利应当得到法律的保护——假如它们没有受到宪法的保护的话，等等。宪法共识既不深刻，也不广泛，它范围狭窄，不包括基本结构，而只包括民主政府的政治程序。

2.宪法共识如何才能产生？试设想，在某一个时代，由于各种各样的历史事件和偶然性所致，人们把某些自由主义的正义原则作为一种纯粹的临时协定接受下来，并且将这些原则与现存的政治制度合并起来。姑且说，这种接受行为的产生方式在很大程度上与宗教改革后人们把宽容原则当作一种纯粹的临时协定加以接受的方式是一样的。起初是犹犹豫豫的接受，但尽管如此，人们还是把它作为惟一能解决无休无止的和毁灭性的市民纷争的有效选择而接受下来了。于是，我们的问题便是，在一种满足这些自由之正义原则的宪法中，这种最初的默许怎么会不断发展成为使这些原则本身得到人们认肯的宪法共识呢？

在这一点上，我们的各种完备性观点的某些不严格性、以及它们尚未达致充分完备的状态可能具有特殊的意义。为了了解这一点，让我们转过来谈谈我们的模式化情形（第三节之二）。这一例子可能还有不典型的方面：我们把那三种学说中的两种描述为是充分普遍的和完备的，它们是自由信仰的宗教学说和康德或密尔的完备性自由主义。在这些情形中，我们把接受政治观念的行为说成是源自于且仅仅依赖于该完备性学说的。但是，在实践中，对一种政治正义原则所持的忠诚，实际又在多大程度上依赖于对下列情况的了解和信仰呢，即知道并相信它源自一种完备性观点而非源自其本身看起来是合乎理性的，或被看作是一种多元论观点之一部分（而这正是我们的模式化情形中的第三种学说）？

这里有好几种可能性。让我们区分三种情况：在第一种情况中，政治原则是从一种完备性学说中推导出来的；在第二种情况中，这些政治原则并不是从该完备性学说中推导出来的，但却与该学说相容；而在第三种情况中，它们则与该学说不相容。在日常生活中，我们对于究竟坚持这三种情况中的哪一种，通常并没有作出决定，甚或也没有多想过这回事。要想在这三种情况中作出决定，可能会产生十分复杂的问题，而且我们是否需要在这三种情况中作出决定，也不是很清楚。绝大多数人并不把他们的宗教学说、哲学学说和道德学说看作是

充分普遍的和完备的，而在这些方面各人又有着程度之不同。也就是说，在这中间存在着许多弹性，自由主义的正义原则在许多方面都与那些（部分性）完备学说保持着松散的连贯性，而在许多方面，允许人们追求不同的（部分性）完备学说，并没有超出自由主义正义原则的界限。

这就提示我们，许多公民（如果说不是绝大多数公民的话）在没有看到这些原则与其他观点之间的任何特殊联系的情况下，便慢慢地认肯了这些已经合并到他们制度之中、并已融入其政治实践的正义原则。对于公民们来说，首先可能会感激这些原则对他们自己和对他们所关心的那些人，以及对社会所带来的普遍好处，然后便会在这一基础上来认肯这些原则。如果他们在后来认识到，这些正义原则与他们广泛的学说之间存在着一种不相容性，那么，他们就很可能会去调整或修正这些学说，而不是去抛弃这些原则。[203]

3.在这一点上，我们可以追问：自由主义的正义原则究竟是凭借什么样的政治价值才赢得人们对它们的忠诚的呢？对那些规导他们行为的制度和原则的忠诚，当然可能部分地基于长远的自我利益和群体利益、以及习惯和传统的态度；或者仅仅是基于服从要求和通常行为方式的欲望。而广泛流行的忠诚也可能受到各种制度的鼓励，这些制度确保全体公民享有各种政治价值，而这些政治价值属于哈特所称之为的“自然法的起码内容”之列。但在这里，我们所关注的是由自由主义正义原则所产生的更为深厚的忠诚基础。[204]

当自由主义的原则有效地调节着基本政治制度时，它们也就达到了一种稳定的宪法共识的三个要求。首先，若理性多元论的事实是既定的，而该事实最初导致了作为一种临时协定的宪法政府，自由主义的原则就要满足下列要求：最终固定某些政治的基本权利和自由的内容，并赋予它们以特殊的优先性。这样做就可以把各种保证排除在政治议程之外，使其超出社会利益的算计，因而明确而坚定地确立政治竞争的规则。把这种算计看作是与这些问题相关的，也就是把那些权利和自由的内容看作是未定的；这就使得其内容需要随着时空环境的改变而改变，并通过大大提高政治争论的赌注，增大了公共生活的不安全性和敌对性的危险。而拒绝将这些问题排除在政治议程之外，则会使潜存于社会的各种深刻分化持久下去；它暴露出了一种希望在尔后各种环境变得顺利时获得一种更有利的地位，以重新激活这些对抗的意愿。

4.一种稳定的宪法共识的第二个要求，是与应用自由主义正义原则所包含的那种公共理性相联系着的。如果这些原则的内容是既定的——它们只诉诸有关政治程序及其基本权利和自由的制度事实，只诉

诸机会和适应于各种目的之手段的有用性——人们便可以按照公共咨询的通常指南和评估证据的规则来运用自由原则。[205]而且，鉴于理性多元论的事实，我们必须诉诸那些普遍适用于公民的推理和论证形式来具体明确这些指南和规则，而在无争议的情况下，则必须按照常识并诉诸科学的程序和结论。这样做有助于保证公共推理本身可以且应该被人们视作正确的和在理性上可靠的。

因此，运用自由原则具有某种简朴性。解释一下，即使我们把普遍而完备的目的论原则作为政治的正义原则来采用，它们所具体规定的公共推理形式在政治上也往往无效。因为，假如包含在运用其原则之中的那些精心论证的理论算计，在政治正义问题的讨论中能得到人们的公共承认，这些算计所具有的高度思辩本性和纷繁复杂性，也必定使公民们产生各种相反的观点和利益，而这些相反的观点和利益极容易引起公民们相互怀疑对方的论证。（可考察一下，如果把功利原则运用于立宪程序和普遍的社会政策问题，就会发生这类情况，更不要讲将其运用于基本结构了。）我们很难（如果说不是不可能的话）获得他们预设的各种信息，而且在达成一种客观一致的评介时，也存在着各种难以逾越的问题。即便我们认为我们的论证是真诚的而非自负的，我们也必须考虑下述情况：即当我们的推理普遍流行时，我们怎样去说服别人承认其推理的失误，才是合乎理性的。[206]

5.自由原则是否能满足稳定的宪法共识的第三个要求，有赖于前两个要求是否可以得到满足。合并这些原则的基本政治制度和运用这些原则所表现出的公共理性形式——当它们在一段得到持续维护的时期里能有效发挥其作用时（正如我在此所假定的那样）——往往能激励政治生活中的合作美德，如理性的美德和公平感，妥协精神和满足他人作出让步的意愿，所有这些美德都与那种在每一个人都可以公开接受的政治条件的基础上与他人合作的意志相联系。

对这一点的解释，在于运用我们在第二讲第七节所概略叙述的那种道德心理学。请回顾一下，我们说过：1）除了一种善观念的能力之外，公民还有一种接受理性的政治正义原则的能力，和一种按照这些原则行动的欲望；2）当公民们相信政治制度和政治程序是正义的时候（如这些原则所具体表明的那样），他们便准备在确信他人会履行其职责的时，履行自己在这一社会安排中的职责；3）如果他人带有明确意图去履行他们的职责，人们就往往会增强对他们的信任；4）这种信任和信心随着社会安排的成功维持而不断增强；5）信任也随着那些确保我们根本利益的基本制度更加巩固并更能得到人们的承认而不断增强。我强调公共理性的作用在这一解释中的意义。因为，正是通过公民运用并遵循这种理性，他们才能明白，他们的政治制度

和民主程序是他们所愿意承认的。它是多么地依赖于这一认识，依赖于这种明确的意图。

总而言之，在宪法共识的第一阶段，自由主义的正义原则最初是作为一种临时协定而为人们犹犹豫豫地接受下来并采纳到宪法之中的，这种自由主义的正义原则往往改变着公民的完备性学说，从而使他们至少能接受一种自由宪法原则。这些原则保证了某些基本的政治权利和自由，建立了调和各政治对手并决定社会政策问题的民主程序。在这一范围内，公民的完备性观点就是合乎理性的——如果说它们以前还不是合乎理性的话。于是，简单多元论便趋向理性多元论，宪法共识即可达成。

第七节 达成重叠共识的步骤

1.我们接下来的任务，是描述一种对某些基本政治权利和自由以及对民主程序的宪法共识，由此转化为一种我们在前面所定义的（第三节）重叠共识的步骤。请回顾一下，我们曾对重叠共识的深度与广度进行了区分，并解释了其内容的具体程度。一种重叠共识的深度，要求其所达成共识的政治原则和政治理想必须建立在一种政治的正义原则之基础上，该政治的正义原则适用于公平正义所阐释的那种社会理念和个人理念。而其广度则超出了那些将民主程序制度化的政治原则，进一步包括那些涵盖着作为整体之基本结构的原则。因此，它的原则也确立了某些诸如良心自由、思想自由以及机会均等和包括某些根本需要的原则的实质性权利。

最后，关于重叠共识的具体性程度，我为了简明起见，一直都假定其核心焦点是一种具体的政治正义观念，而公平正义即是其标准范例。然而，还存在另外一种可能性，也即它愈现实，便愈有可能实现。在此情形下，重叠共识的焦点乃是一类自由主义的观念，这类自由主义的观念在某种多少较为狭窄的范围内发生着改变。该范围的限制愈严格，则此种共识就愈具体。在一个达到这种共识的政治社会中，存在着好几种在政治上相互对立的正义观念，它们无疑受到各种不同利益和不同政治阶层的拥护。当我们以这种方式来刻画重叠共识时，公平正义在各种规定着共识焦点的观念内部，便具有一种特殊的地位。我将在下面（第七节之四）来定义这一特殊地位。

2.促使一种宪法共识趋向一种重叠共识——即使设想我们永远无法达成一种充分的重叠共识，而最多只能达成一种近似的重叠共识——的力量是什么呢？我提到过，这些力量中的某一些与重叠共识的

深度、广度、具体程度或限制程度以及在焦点问题上的观念类别相联系。

关于深度，一旦我们达成宪法共识，各政治集团就必须进入政治讨论的公共论坛，并吁求于其他并不分享其完备性学说的那些集团。超出自己观点的狭小圈子，并发展各种他们可以依此面对更广阔的公共世界来解释和正当化他们所偏好的政策，以便构筑一个多数派——这一事实对他们来说是合理的。当他们这样做时，他们也就被引导到系统阐释政治正义观念（在第一讲第二节所定义的政治正义观念）的方向上来。这些观念提供了共同的讨论渠道，并为解释每一个集团所认可的原则和政策的意义或含义提供了一个更为深刻的基础。

再者，新的和根本性的立宪问题将不可避免地产生，即便只是偶尔地产生。比如，我们可以考察一下紧接着内战出现的重修宪法事件。围绕着这样和那样的根本性宪法修正案所展开的争论，迫使相互竞争的各个【政治】集团去制定各种内含根本性理念的政治观念，按照这些政治观念，人们才能对他们迄今为止所理解的宪法进行修改。一种在撇开任何基础性社会观念和公民观念（每一个集团都有其自己的理由）来考察的原则层面上达成的宪法共识，只是一种文字上达成的共识。它缺乏引导人们如何去修改和解释宪法的观念资源。

最后一个理由与【重叠共识的】深度相联系。在一种带有司法监察或由其他【政治】实体来操作的监察的宪法系统中，法官或有关官员发展一种政治正义观念也是必要的，依他们所见，宪法将按照这一观念来加以解释，重要的情况将按照这一观念来做出决定。惟其如此，才可以宣称立法机关的法令是否合乎宪法；也惟其如此，他们对表面上编入宪法的那些价值和标准的解释才有一种理性的基础。很显然，这些观念在制宪辩论的政治学中将具有一种重要的作用。

3.接下来，让我们考察一下与其广度相联系的各种考量。其中主要的考量之一是，一种纯政治的和程序性的宪法共识过于狭窄。因为，除非某一民主的国家达到了充分的统一和融通，否则，它将无法颁定涵括现存宪法根本和基本正义问题所必需的立法，而围绕这些问题就会产生冲突。必须有根本立法来保证良心的自由和普遍的思想自由，而不仅仅是政治言论和政治思想的自由。同样，也必须有立法来确保结社的自由和移居自由；除此之外，还要求有各种维度来确保全体公民的基本需求能够得到满足，以便他们能够参与政治生活和社会生活。[207]

关于这最后一点，该理念并不是指满足于与纯粹欲望和需求相对立的那些需要的理念，也不是按照有利于更高平等【的要求】来进行

再分配的理念。在这里，宪法的根本毋宁是指，在达不到某种物质福利和社会福利、以及训练与教育的层次的情况下，人们根本无法作为公民来参与社会，更不能作为平等的公民来参与社会。一种政治观念并不涉及决定这一福利和教育的起码层次的问题。我们必须注意到我们所讨论的社会。但是，这并不意味着宪法之根本本身不是完全清楚的。这里所要求的正是要给予作为自由而平等的公民之间公平合作系统的社会理念以应有的重视，而不是在实践中（如果说不是在言论中的话）把它视为需要有高论雄辩方能讲清楚的问题。

这样，共识广度的要点就是，宪法共识所包含的权利、自由和程序，仅仅涵括了人们对将要发生争论的根本性政治问题的有限部分。各种力量都倾向于对宪法作某些方面的修正，以使其包括更深刻的宪法根本内容，或者想要用必要的立法来达到相同的效果。在这两种情况中的每一种情况下，各集团往往都想发展更为广阔的包括整个基本结构的政治观念，以便用一种在政治上一致而连贯的方式来解释他们各自的观点。

4.最后，这种共识究竟有多具体？或者说定义该共识的自由主义观念的范围究竟该有多广？在这里，我们有两种考虑。一种有关各种观点的范围，我们可以从立宪政体的公共文化中所发现的社会与个人的根本性理念出发，对各种观点的范围作出令人信服的详细解释。从社会的基本观点来看，公平正义是作为与自由而平等的个人观念相关的一公平合作系统而发挥作用的。我们把这些理念看作是民主理想的核心理念。是否还有其他理念同样具有这种核心地位呢？如果有，它们是否会产生根本不同于公平正义理想和原则的理想和原则呢？我们可以猜想，如果我们有可能达成这种共识，那么，在其他条件相同的情况下，由这些核心理念所精心论证的一种政治观念，当然也是一种重叠共识的典型焦点。

第二个考虑是，人们可能因不同的社会利益和经济利益而支持不同的自由观念。观念的差异部分表现出这些利益之间的冲突。让我们把与每一种观念相关的利益定义为在该观念所规导的稳定的基本结构中可能会鼓励人们或得到人们支持的利益。自由观念的范围将由这些利益之间的对立程度来决定。

我没有时间去考查这些高度思辩的问题了。我只是猜想，当自由观念正确地建立在民主的公共文化中那些根本性政治理念之基础上时，那么，这些自由观念之间的差别愈小，在由它们所规导的稳定的基本结构中支持着它们的各种基本利益愈具有相容性，则规定着该共识之焦点的自由观念的范围也就愈小。为了使公平正义能具体规定这一焦点的核心所在，似乎必须具备以下两个条件：

甲、它要正确地建立在更为核心的根本性理念的基础上；

乙、由于有支持它和受到它鼓励的那些利益，它应是稳定的。

因此，如果这种自由观念是根据那些受到各种有着深刻冲突的政治利益和经济利益的支持和鼓励的民主公共文化的根本理念而建构起来的，且如果找不到任何方式来设计立宪政体以克服这些政治利益和经济利益的冲突，则一种充分的重叠共识似乎就无法达成。

在这一节和前一节里，我大致勾勒了在一种自由的正义观念中，作为一种临时协定的最初默许，是如何随时间而变化，先变成宪法共识，再变成重叠共识的。在这一过程中，我假设了绝大多数人的完备性学说都不充分完备，这就为发展一种有助于达成共同政治观念的独立的忠诚留下了余地。这种独立的忠诚又反过来引导人们以明确的意图去按照宪法安排行动，因为他们有了理性的确信（基于他们过去的经验），相信别人也将服从这些宪法安排。慢慢地，随着政治合作的不断成功，公民之间的信任和信心便不断增强。这就是我们对那种认为重叠共识的理念乃是一种乌托邦的反驳意见的全部回答。

第八节 观念与学说：如何联系？

1.我们已经把一种重叠共识与一种临时协定区别开来，并注意到了这样一种情况：在前者中，政治观念被确认为一种道德观念，公民们准备按道德的根据来遵循它而行动。我们还陈述过，承诺政治自由主义论题的根据有二：第一，政治价值是非常伟大的价值，不得轻易僭越；第二，存在多种合乎理性的完备性学说，它们都理解一个更广阔的价值王国，这些价值与民主政体的政治正义观念所具体规定的那些政治价值相一致，或是支持那些政治价值，或至少不与之发生冲突。这两个根据确保了公共理性的基础，因为它们意味着根本性政治问题可以通过诉求于由重叠共识所认可那种政治观念所表达的政治价值来加以解决。

在这些条件下，从每一个公民的完备性学说内部来看，一种理性的平衡并不是在环境的压迫下所产生的妥协，而是公民们尊重公共理性限制的基础。任何现实的秩序良好之社会的理念似乎都可能包含某些类似的妥协。的确，“重叠共识”这一术语可能会暗示这样的意思。这样一来，我们就必须告诉人们，这一点并非事实。为了让人们了解，并不存在任何妥协，让我们先解释一下这样一些不同的方式；通过这些方式，一种政治观念可以返回到一种类似于我们在第三节之二

所引入的重叠共识之模式化情形，从而与各种完备性学说联系起来（我们用边沁和西季威克的功利主义来代替密尔的观点的做法除外）。这种共识由四个观点组成。我暂且把宗教学说及其有关自由信仰的解释放在一边，集中考察一下其他三种观点。

2.在宗教的观点之后，第一种观点是康德的道德哲学及其自律理想。从他的观点内部或者从一种非常类似其观点的观点内部，可以推导出这种政治观念及其正义原则和这些原则的适当优先性。把社会基本结构作为正义的首要主题的理由，也同样可以从中推导出来。这种关系是演绎性的，即使这种论证几乎不可能非常严格。关键是，某个认肯康德学说或类似学说的人，会把这种观点看作是该政治观念的推演基础，并以这种方式不断地推演下去。

第二个观点是边沁和西季威克的功利主义，它是一种严格的古典学说。如果有人认为，经过修正后的普通功利主义可能更为可信的话，那么我在此否认这一点。试设想，在此情形下，完备性观点与政治观念之间的关系是一种近似的关系。功利主义是出于这样一些理由才支持该政治观念的，诸如我们对社会制度普遍有限的了解和我们对不断发展的环境的了解等等。它进一步强调对法律规则和制度规则的复杂性限制，以及在公共理性的指南中简明性的必要（第六节之四）。这些理由和其他别的理由可能导致功利主义者认为，一种政治的正义自由观念在内容上需要与功利原则达到一种令人满意的，甚至也许是最好的近似，如果功利主义想将一切做到最大化的话。

第三个观点是对价值王国的一种多元论解释，它包括作为涵盖各种政治价值的一部分的政治观念。这一观点的特征是，它认为，不同的价值领域——政治价值仅仅是其中的一部分——都通过从它们自己领域中所抽引出来的理念和观念而达到广泛的统一（就它们是统一的而言）。这样一来，每一个价值领域都有其自身的独立解释。在这种完备性的多元论观点中，政治观念是通过平衡各种判断而得到人们认肯的，在秩序良好的民主政体中，这些判断都支持重大的政治价值，并反对任何在正常情况下与这些政治价值发生冲突的价值。

还有许多其他可能的完备性观点，但我们所提到的这三种观点将足以说明各种完备性观点与政治观念之间的某些可能的关系。还可以加上宗教学说及其对自由信仰的解释。在这里，我设想（也许这过于乐观）除了某些形式的功利主义之外，历史上所有主要的宗教都承认这种解释，因而这些宗教学说也可以被看作是合乎理性的完备性学说。

3.现在，让我陈述一下本节要点：在这种存在于我们刚刚描述的

几种观点的重叠共识中，对该政治观念的接受，不是那些持不同观点的人们之间的一种妥协，而是建立在每一个公民认肯的完备性学说内部所具体规定的种种理由的总和之上。

确实，每一种完备性学说都以一种不同的方式与政治观念相联系。虽然它们都认可这一政治观念，然而第一种方式认可的是给予该政治观念以推演的支持，并在它们各自内部继续支持这一政治观念；而第二种方式是在正常社会条件下，令人满意的也可能是最有效的方式；最后一种方式是，依赖于平衡各种相互竞争的价值之成熟判断，来考虑到事情的方方面面。任何人都不会出于政治妥协的理由而接受该政治观念。当然，接受该观念也取决于某些条件。功利主义诉诸对信息和对法规复杂性的限制；而政治自由主义则把这种普遍的事实看作是理性多元论的事实；甚至，在康德的学说中，当它应用于人类时，特殊的绝对律令的内容也要适应于自然法则，一如任何合适地应用这种绝对律令的方式所可能表明的那样。

无论一种学说如何调整其要求以使这些要求适应此类条件，都不存在政治的妥协，或是对世界施加任何野蛮的力量影响或非理性影响。它仅仅是适应正常的和人类的社会世界之普遍条件，正如任何一种政治观点都必须做的那样。

4.总结一下：在本讲中，我讨论了对政治自由主义的四种反驳意见及其对社会统一的看法。在这些反驳意见中，有两种特别重要，一种是怀疑论和冷漠的指控；另一种是认为政治自由主义无法获得足够的支持来确保人们服从其正义原则。我们通过寻找一种理性的自由观念，对这两种反驳给予了回答，此种理性的自由观念可以获得各种合乎理性的学说的重叠共识的支持。因为，通过使该政治观念与各种完备性学说及其对政治美德的重大价值的公共认识之间达成一种一致和谐，这种共识便得到人们的顺应。为了成功地找到这样一种共识，政治哲学必须尽可能地独立于哲学的其他部分，特别是摆脱哲学中那些旷日持久的疑难问题和争执。这样做会产生下列反驳：认为政治自由主义是在怀疑宗教的、哲学的和道德的真理，或是对这些真理的价值无动于衷。但一旦将政治观念的作用与理性多元论的事实联系起来，并把这种政治观念与公共理性的共享基础之根本性的东西联系起来，我们就会看到这种反驳大谬不然。

这些问题与政治自由主义如何可能这一更大的问题联系在一起。

第五讲 权利的优先性与善的理念

在我所谓的“政治自由主义”中，权利的优先性理念是一个根本要素，而在公平正义中，该理念作为公平正义观点的一种形式具有其核心作用。人们对这种优先性可能会产生种种误解。比如说，人们可能会认为，该优先性意味着，一种自由主义的政治正义观念根本无法使用任何善的理念，也许那些纯粹工具的善理念是个例外；或者那些作为偏好问题或个体选择问题的善理念可以例外。这种看法肯定不正确，因为权利（正当）与善是相互补充的，任何正义观念都无法完全从权利或善中抽演出来，而必须以一种明确的方式将权利与善结合起来。权利的优先性并不否认这一点。我力图通过全面考察公平正义中所使用的五种善理念来排除这些误解以及其他误解。

在此，我要提出的问题是，如果公平正义不是用与政治自由主义不相容的方式来宣称这种善理念或这种完备性学说的真理性，它又怎么能使用善理念呢？有一个更深刻的问题，我们可以对之作出如下解释：在公平正义中，权利的优先性意味着，政治的正义原则给各种可允许的生活方式强加了种种限制，因而公民的要求是，任何追求僭越这些限制的行为都是没有价值的。但是，只有当正义制度和政治美德不仅是可允许的，而且也是完全值得公民为之奉献忠诚并且得到它们维护的生活方式时，才能期许公民们把这些制度和美德看作是正义而善良的社会制度和政治美德。政治正义观念本身必须为这些生活方式留下足够的空间。因此，如果说正义设定了限制，而善则表明了意义所在，那么，正义也不能过于狭隘地设定这种限制。可是，尽管是在政治自由主义的界限之内，我们又如何具体规定这些有价值的生活方式？或者说，如何确认多大的空间才是足够的呢？公平正义本身不能乞助于某种更为广阔的观点立场，去讲它可以恰如其份地设定这种限制，因而它所允许的完备性学说必是值得人们忠诚的。在概览过公平正义所使用的五种善理念以及考察这些善理念的使用是如何与权利之优先性相吻合之后，我将在本讲的最后（第八节）回过头来讨论这些问题。[208]

第一节 政治观念是如何限制善观念的

1.让我首先简要回顾一下以下区别（第一讲第二节），该区别对我的讨论来说是基本的，这就是政治的正义观念与一种完备性宗教学说、政治学说或道德学说之间的区别。在第一讲第二节里我谈到，政治正义观念的特征是，首先，它是为一种特殊的主题而制定出来的道德观念，即是说，是为了立宪民主政体的基本结构所制定出来的一个道德观念；其次，接受该政治观念并不以接受任何特殊的完备性宗教学说、哲学学说或道德学说为先决前提，相反，该政治观念本身便代

表着一种适合于基本结构的理性观念；该政治观念不是按照任何完备性学说来系统制定的，而是按照某些被看作是潜存于民主社会的公共政治文化之中的根本理念而系统制定出来的。

因此，正如我们在第一讲第二节之二所讲的那样，政治的正义观念与其他道德观念之间的区别乃是一个范围问题。即是说，是一个观念应用的范围问题，内容愈宽，则应用的范围愈广。当一观念使用于一广泛的主题范围（限于所有主题）时，我们就说该观念是普遍的；而当一观念包含着人生价值的观念、以及个人美德和品格的理想，并提供绝大部分有关我们非政治行为（限于我们的整个生活）的信息时，我们便说该观念是完备的。对于宗教观念和哲学观念来说，有一种普遍化和充分完备化的倾向，而且人们有时候的确把它们视为可以实现的理想。当一种学说涵括了所有为人们承认的价值和某一获得相当准确表述的思想图式内的美德时，该学说便是充分完备的；而当一学说只包含了某些（而非全部）非政治的价值和美德，且只是得到了相当粗陋的表述时，该学说就只具有部分完备性。请注意：对于某一观念来说，即使是通过定义而获得部分完备性，也必定会超出政治价值之外，必定包含各种非政治的价值和美德。

2.由是可见，政治自由主义是为政治生活和社会生活之主要制度提供一种政治的正义观念，而不是为整个生活提供一种政治的正义观念。当然，它必定具有我们将之历史地与自由主义联系起来的那类内容。比如说，它必须确认某些基本权利和自由，并赋予它们以某种优先性等等。诚如我所说过的那样，权利与善是相互补充的，一种政治观念必须以各种各样的善理念为根源。问题是，政治自由主义在怎样的限制之下才可以这样做？

其主要的限制似乎是这样的，即它所包含的善理念必须是政治性的理念；也就是说，这些善理念必须从属于一种合乎理性的政治正义观念，以便我们可以假定：

甲、它们是或能够为自由而平等的公民所共享；以及

乙、它们并不以任何特殊的充分（或部分）的完备性学说为先决前提。

在公平正义中，这一限制则通过权利的优先性表达出来。因此，在其普遍形成上，这种优先性意味着，可允许的善理念必须尊重该政治正义观念的限制，并在该政治正义观念的范围内发挥作用。[209]

第二节 作为合理性的善

1.为了阐明以这种普遍形式陈述的权利优先性的意义，我将考察五种善理念，它们是我们在公平正义中发现的，可以满足这些条件。按其讨论秩序，这五种善理念依次为：（1）作为合理性的善理念；（2）首要善的理念；（3）可允许的完备性善观念的理念（即那些与完备性学说相联系着的善理念）；（4）政治美德的理念；和（5）秩序良好的（政治的）社会理念。

第一种善理念——作为合理性的善理念[210]，是几乎任何一种政治的正义观念都可以用某种变通的形式来姑且认可的善理念。该善理念假设，一民主社会的成员具有（至少在直觉方面具有）一种合理的生活计划，他们按照这种合理的生活计划来安排他们较为重要的追求，培植他们的各种【生活】资源（包括那些精神资源、体力资源、时间资源和能量资源），以便以一种如果说不是最合理的方式至少也是一种敏感的（或令人满意的）方式，在他们的整个生活中追求他们的善观念。当然，在制定这些计划时，我们假定人们考虑到了对其未来生活之各阶段的环境条件上的需求和要求的理性期许——只要他们能够从他们在社会中的现存地位和人类生活的正常条件出发来确定这些需求和要求。

2.假定这些预制（supposition）客观存在，那么，任何有效的、能够发挥可以合理期许公民们承认的公共证明基础之作用的政治正义观念，都必须考虑作为普遍善的人类生活和基本的人类需求与目的的实现问题，都必须认可作为政治组织与社会组织之基本原则的合理性。这样，对于民主社会来说，一种政治学说就可以有把握地假定，当所有参与有关权利与正义问题的政治讨论的人以一种适当的普遍方式来理解这些问题时，都会接受这些价值。确实，如果社会成员不这样做，那么，我们都熟悉的政治正义的问题就不会产生。

应该强调的是，这些基本的价值靠它们自身当然还不足以具体规定任何特殊的政治观点。如同我在《正义论》中所使用的那样，作为合理性的善乃是一种基本理念，从这一理念出发，我们可以在与其他理念（如政治的个人理念）的联系中依次详述其他善理念——当这些善理念需要作出阐释的时候。正如我在《正义论》一书中把作为合理性的善归为善的弱理论一样，作为合理性的善提供了一种框架的一部分，该框架发挥着两个主要作用：第一，它帮助我们确认一个有效的首要善的目录；[211]第二，凭借这些善目录，使我们既能够具体规定原初状态中各派的目的（或动机），又能够解释为什么这些目的（或动机）是合理的。我在第二讲第五节讨论了第二种作用，所以，现在

我来谈谈第一种作用。

第三节 首要善与人际比较

1.如我刚才所言，作为合理性的善理念的目的之一，是为首要善的解释提供部分框架。但是，要使这一框架得以完善，此一善理念就必须与作为自由而平等的公民的政治理念相结合。只有这样，我们才能制定出公民们在被视为这类个人和终身都能正常而充分参与合作的社会成员时所需要的和所要求的。

这里的关键是，作为个人的公民观念已被看作是一种政治观念，而不是被看作一种属于完备性学说的观念，正是这种政治的个人观念通过其对个人道德能力和更高层次之利益[212]的说明，与作为合理性的善之框架和基本的社会生活事实与人类成长和教养的条件一起，提供了具体规定公民需要与要求的必要背景。所有这一切如同我们在第二讲第五节之三的论述中所看到的那样。

2.可将首要善理念的作用表述如次[213]：一秩序良好社会的基本特征是，人们不仅在产生政治正义的问题时，对公民们适当提出的各种要求有一种公共的理解，而且对这些要求的公共理解可以得到公民的支持。政治的正义观念为这种公共理解提供了一个基础，因而使公民们能够在评价他们的各种不同要求并决定这些要求的相对价值时达成一致。正如我将在下面第四节中所谈到的那样，这种基础被证明是一种公民所需要的观念，即作为公民的个人需要的观念，而这便使公平正义能够坚持下述主张：实现那些与这些需要恰当联系着的要求将被人们公共地作为有利的事情来接受，并因此被人们公共地当作增进公民达到政治正义之目的的条件来接受。这样看来，一种有效的政治正义观念就包括被公共地视作是公民需求并因此而被视为有利于所有人的东西的一种政治性理解。

在政治自由主义中，人际比较的问题是这样产生的：由于客观存在着相互冲突的完备性善学说，对被视为适当要求的这种政治性理解如何可能？困难在于，政府所能做的事情，无外乎最大限度地实现公民的合理偏好或需要（如功利主义那样）；[214]或最大限度地推进人类的优秀美德或完善价值（如完善论那样），这并不比政府在推进天主教或任何其他宗教时所发挥的作用更大。关于意义、价值、人生目的这些观点（它们均由相应的完备性宗教学说或哲学学说所具体提出）都不能得到公民的普遍认肯，所以，通过基本制度来追求它们中的任何一种善，都会使政治社会产生一种宗派特征。为了找到一种共

享的适合于政治目的的公民善理念，政治自由主义在一种政治观念范围内寻求一种合理有利的理念，该政治观念独立于任何特殊的完备性学说，因而可以成为一种重叠共识的核心。

3.首要善的观念谈的正是这种实践性的政治问题。其所提出的答案依赖于在公民可允许的善观念结构中去确认部分的相似性。在此，可允许的观念是各种完备性学说，政治正义原则并不排斥对这些完备性学说的追求。即便公民不认肯这种相同的（可允许的）观念，也不会圆满实现该观念的终极目的，并对之付出全部忠诚，但只要有两种东西就足以形成一种共享的合理有利的理念：第一，公民们都认肯相同的、将他们自己看作是自由平等个人的政治观念；第二，他们（可允许）的善观念（无论这些善观念的内容及其与之相关联的宗教学说和哲学学说有多么不同）都要求他们发展相同的基本权利、自由和机会，以及相同的适应一切目的的手段，诸如收入与财富，还有，所有这些都能得到相同的社会自尊基础的支持。我们说，这些善乃是作为自由而平等之个人的公民所需要的东西，而对这些善的要求则被看作是适当的要求。[215]

首要善的基本目录具有以下五个（如有必要，我们还可补充之）：

（1）基本的权利和自由（它们可以列出一个目录）；

（2）移居自由与多样性机会背景下对职业的选择；

（3）在基本结构之政治制度与经济制度中享有各种权力、职位特权和责任；

（4）收入和财富；

（5）自尊的社会基础。

这一目录主要包括各种制度的特征，也就是基本的权力和自由、制度性的机会和职位与职业的特权，以及收入与财富。而自尊的社会基础是通过公共政治文化的各种特征，诸如对正义原则的公共认识和转变，而得到说明的。

4.在引进首要善的想法背后，是想找到一种实际的进行人际比较的公共基础，这种人际比较建立在公民们有待进一步观察的社会环境客观特征的基础上，而所有这一切都构成了理性多元论的背景。倘若我们采取恰当谨慎的态度，我们就能够——如果需要的话——扩展这

一目录的范围，使之包括其他的善，比如闲暇时间[216]，甚至是某种诸如无肉体痛苦的精神状态。[217]在此，我对这些问题不予深究。关键是，我们要永远认识到政治与实践的界限所在：

第一，我们必须限于可以作为重叠共识之核心的、作为一种政治正义观念的公平正义；

第二，我们必须尊重实践的政治观念（与一种完备性道德学说学说相对立[218]），所服从的信息简明性和适用性的约束。

阿罗和阿马蒂亚·森两人已经提出了好几个方面的紧迫而可行的关切。[219]他们解释了个人在能力上的许多重要差异——道德的、智力的和肉体的差异。他们指出，这些差异有时如此之大，所以按照相同的首要善目录来确保每一个公民的需要，非但是不公平的，而且这个思路也是错的。阿罗提到了人们对医疗保健的需要之种种差异，以及他们在满足其偏好和兴趣时的花费的差异。森则强调了人与人之间在其基本能力上，因而也在他们利用首要善来实现其目的的能力上的差异的重要性。在这些情形中的某些情形中，同样的目录对于每一个人来说可能不公平，就此而言，阿罗和森的观点当然正确。

然而，在我回答他们的批评之前，我想说，我并不想在此转达森对基本能力的理解的深奥大义。在他看来，这些能力涉及到在各种功能发挥（严格地说是功能结合）的结合之间进行选择的完整自由，它们构成了森关于不同形式的自由、福宁自由和行为主体自由的观点的基础，除此之外，它们也为各种具有重要意义的不同种类的价值判断提供了根据。[220]我相信，对于我们有限的目的来说，我不需要讨论这些更深刻的问题。

因此，我的回答方式是，我已经自始至终假定并将继续假定：就算公民并不具有平等的能力，他们也具有——至少是在根本性的最低程度上——使他们能够终身成为充分参与合作的社会成员所需要的道德能力、智力能力和体力能力。回顾一下：对于我们来说，政治哲学的基本问题是如何具体规定如此设想的个人之间的公平合作条款的（第一讲第三节之四）。我赞同森的下述观点，即认为个人的基本能力是头等重要的，而首要善的利用总是根据对这些能力的各种假设来进行评估的（第二讲第五节之二之三）。

5.但这仍然存在一个问题：如何处理那些差异？由于篇幅所限，我们不能充分展开讨论，但简要谈几句还是必需的。让我们区别四种重要的差异，然后来探询一种差异是使人们高出平均线，还是使其低于平均线？即是说，这种差异是否使他们具有超过或不及成为正常合

作的社会成员所必须具备的最起码的基本能力？

这四种主要的差异是：（1）道德上和智力上能力与技艺的差异；（2）体力能力和技艺的差异，包括疾病的影响和天赋才能方面和偶然因素；（3）公民善观念上的差异（理性多元论的事实）；以及（4）兴趣与偏好的差异——尽管后者较为浅显。

由于我们自始至终一直都在假定，每一个人都具有成为正常的和参与合作的社会成员的能力，所以我们说，当正义原则（及其首要善目录）得到满足时，公民之间的任何一种差异中的都不是不公平的，也都不会产生不正义。的确，这是公平正义的主要主张之一。

为了弄清楚这一点，让我们从实例研究着手。在第（1）类实例中，道德能力、智力和体力上的差异都高出平均线以上。正如我们在第二讲第六节之三和之四中所看到的那样，这些差异是通过在机会公平均等（包括受教育机会的公平均等）的背景下，以及在通过差异原则来调节收入和财富上的不平等的条件下，获得就业和自由竞争资格的社会实践来加以控制的。在第（2）类实例中，这些差异使某些公民因疾病和偶然因素（只要我们允许这些因素存在）而处于平均线以下，我以为，当人们了解到这种优势与劣势时，当人们可以确定处理这些与劣势所需花费的代价，并通过政府总开支来平衡这些优势与劣势时，便可以处理好这些作为疾病与偶然因素之结果的差异。这一目的就是通过医疗保健使人们恢复其应有能力，以便使他们重新成为充分参与合作的社会成员。[221]

至于第（3）类情形，善观念上的差异提出了更多的问题，我将在后面第六节中讨论这其中的一些问题。在第六节中，我坚持认为，公平正义是公平地对待各种善观念的，或者毋宁说，它是公平地对待那些具有这些善观念的个人的，即使他们所持的一些善观念是不允许的、且所有的善观念并不具有相同的获得繁荣的机会。最后，让我们转向第（4）类情形，即偏好与兴趣上的差异，这些差异被看作是我们自己的责任。如同我们已在第一讲第五节之四所看到的那样，我们可以对我们的目的负责，这是自由公民相互期待的一部分。对我们的兴趣和偏好负责——无论它们是否源于我们的实际选择——乃是一种特殊的责任情形。作为具有现实道德能力的公民，这是我们必须学会处理的事情。但这仍然允许我们把偏好和兴趣视为使某人没有资格或不能够正常参与社会合作的特殊问题。这样一来，此种境况就是一种医疗情况或病理情况，需要作相应的处理。[222]

因此，一旦我们区别这四种主要差异和人们相互间高出或低于平均线的各种差异，对首要善的解释便似乎足以解释所有情形，也可能

第（2）类情况可以例外，因为第（2）类情况涵括着各种疾病和偶然情况，而这些情况使公民处在低于平均线的地位。关于这类情形，森强有力地提出这样一个问题：即一种首要善的目录是否能足够灵活，以成为正义的或公平的？在此，我无法深究这一问题，只想陈述如下猜测：通过利用那种适用于司法阶段的信息，我们便可以提出足够灵活的目录，该目录使各种判断像我们可能制定的任何政治观念的判断一样公正或公平。请记住，正如森所极力主张的那样，任何类似的目录都要考虑到基本能力，其目的则是为了使公民恢复其作为正常的参与合作的社会成员之适当作用。

6.总而言之，首要善的作用设定，公民们凭借他们的道德能力在形成和培植他们的终极目的和偏好时发挥某种作用。因此，一种目录并不能提供反常的或代价较为高昂的利益，这一点本身不是对使用首要善的一种反驳。此外，人们必定认为，要求这些个人为其偏好负责并要求他们竭尽全力，如果说不是不正义的话，也是不合乎理性的。但是，假定他们的能力可以为他们的目的负责，我们就不能把公民看作是消极的欲望载体。这种能力是形成、修正和合理追求善观念的道德能力的一部分；而公民被认为是能够负责的，这正是政治观念所传达的公共知识。我们设想，他们已经能在整个生活过程中使他们的好恶（无论这些好恶是什么）适应于他们可以合乎理性地期待的收入、财富和生活状态。那种认为由于他们眼下缺乏预见或自理而应该得到较少一些、以便少占他人便宜的观点是不公平的。

进而，那种认为公民应为其目的负责的理念只有在某些假设条件下才合乎理性。首先，我们必须假定，公民们能够按照他们对首要善的期待来规导和修正他们的目的。诚如我已经说过的，这种假设隐含在那些归于他们的道德能力之中。但仅有这种假设本身还不够。我们还必须找到可以公共运用的（如果可能的话，还应是很容易为人们运用的）人际比较的有效标准。因此其次，我们力图表明，首要善是如何与更高层次的利益相联系的（这些更高层次的利益与道德能力相联系），以便首要善确实成为政治正义问题的切实可行的公共标准。最后，首要善的有效利用还假定，建立在前两个假定基础上的个人观念至少是作为一种以公共正义观念为基础的理想而为人们暗暗接受的。否则，公民们就更不乐意在所要求的意义上承担责任了。[223]

第四节 作为公民需要的首要善

1.通过上述首要善的解释，我们业已回答了我们的主要问题（在第三节之二的第二段开始所提出的那个问题）：即如果理性多元论的

事实客观存在，一种有关在政治正义问题上什么才被看作是有利的问题的公共理解如何可能。在表明这一理解如何可能时，我们已经强调指出了首要善的实践本性。我这样做的意思是，我们实际上可能提出一种平等的基本自由和公平机会的图式，当这一图式获得基本结构的保障时，该图式便能确保所有公民充分发展和完全实践他们的两种道德能力，并充分发展和实践一种公平分享的适应所有目的的手段，这种手段对于增进他们决定性的（可允许的）善观念来说，乃是根本性的。当然，允许人们去追求所有的善观念（有些善观念意味着侵犯基本权利和基本自由），这既不可能也不公正。然则，我们可以说，当基本制度满足了一种为那些认肯各种完备性学说的公民在理性重叠共识中相互承认的政治观念时，这一事实也就确认了下述事实：那些制度已经为各种值得公民为之奉献的生活方式留下了足够的空间。如果这些制度是正义而善良的社会制度，它们就必须做到这一点。[224]

回过头来再看看我们在前面第三节所谈到的问题，请首先注意，对首要善的公平分享显然不能作为一种衡量公民所期待的总体心理学上的福宁的尺度，或衡量它们功利的尺度，就像经济学家可能以为的那样。公平正义否认这种在政治正义问题上比较总体福宁，并把这种总体福宁最大化的理念。它也不想评估个体在增进其生活方式时所获得成功的程度，亦不想去评价他们目的的内在价值（或完善论的价值）。当我们把首要善看作是基本的权利、自由和机会，以及普遍适应一切目的的手段时，首要善显然不是任何人的基本人生价值理念，也绝对不能这样理解，无论他们所拥有的多么至关重要。

2.相反，我们认为，如果公民已有其政治观念，那么，首要善就具体规定着在出现正义问题时，他们的需要所在——他们善的一部分便是他们的公民身份。正是这种政治观念（该观念通过作为合理性的善的框架而获得补充）使我们能够制定出公民所需要的首要善。如果说，这些善的目录可以在立法阶段得到更具体的规定，甚至可以在司法阶段得到更具体的解释[225]，我们并不打算把这种目录当作一种合理有利的理念或善的理念的近似表达，这些理念由一种非政治的（完备性）观念具体规定。相反，一种更为具体的目录规定了较具体情况下的公民需要，它们允许必要的差异（在第三节之五中对此有概观性的考察）。

易言之，这些需要的具体化乃是在政治观念内而非在完备性学说内制定出来的建构。此一想法是，若理性多元论的事实客观存在，该建构可提供最合适的一般可以作为公民相互接受的各种竞争性主张的证明标准。[226]即便在绝大多数情况下，这种目录与许多人最需要的和以他们的完备性观点来评价的价值并不是很接近，首要善也肯定可

以被所有人或差不多所有人看作是对于追求这些观点来说具有高度价值的。因此，它们可以认可这种政治观念，并坚持认为，在正义问题上真正重要的，是以通过重叠共识所承认的正义原则具体规定为公平的方式，通过基本结构的各种制度，来实现公民的需要。[227]

3.前面有关首要善的解释包括了我们可以称作“责任的社会分工”的内容：作为由公民所组成的群体，社会负责为这一框架内的所有人提供一种公平共享首要善的机会；而作为个体和联合体的公民，则负责根据他们能够期待的包容一切目的的手段来修正和调整他们的目的和抱负——假定他们目前和可预见的境况既定不变的话。这种责任分工，依赖于个人为其目的承担责任，并相应地适度调整他对其社会制度提出各种要求的能力。

这样一来，我们就可以获得这样的信念：即自由而平等的公民可以自由担待他们的生活，每一个人都可以期望他人使其善观念适应于他所期待的对首要善的公平共享。对生活计划的惟一限制，是使这些生活计划与公共原则相容，而只有对某些东西（首要善）的要求才可以得到满足，且这些要求在许多方面都是由那些正义原则具体规定的。这意味着对某些目标的强烈情感和热切渴望，并不能给人们要求获得各种社会资源的权利，或者说，他们并没有权利要求公共制度去实现这些目标。然而，欲望、需求和强烈的愿望本身并不是人们对宪法根本和基本正义提出其要求的理由。[228]我们在这些情形中具有的一种强迫性欲望这一事实，并不比凭借一种确信的力量来论证该确信的真理性更有理由为满足欲望的恰当性辩护。如果把这一点与首要善的目录结合起来，那么，正义原则就使正义的理由不仅与起伏不定的需求和欲望分离开来，而且甚至要与情操和承诺分离开来。这一点的意义已由宗教宽容给予了说明，它并不给确信力量以任何重要地位，而凭借这种确信的力量，我们可以反对各种宗教和其他实践。

第五节 可允许的善观念与政治美德

1.历史地看，自由主义思潮的一个共同主题是，国家决不能偏袒任何完备性学说及其相关的善观念。但是，自由主义没有做到这一点，事实上是任意偏袒此一或彼一形式的个人主义，这同样是自由主义的批评者们的一个共同主题。正如我在开始所指出的那样，对权利优先性的申认似乎可能使公平正义（作为政治自由主义的一种形式）也会受到类似驳难。

因此，在讨论以下两个理念，即可允许的善观念的理念（那些为

正义原则所允许的善观念的理念）与政治美德的理念时，我将利用人们所熟悉的中立性理念，作为我引入这些主要疑难问题的一种方式。然而，我相信，中立性这一术语是不幸的。它的某些含义已产生严重误解，而它的另一些含义却又完全暗示着非实践性的原则。有鉴于此，我在发表这些演讲之前从未使用过这一术语。但是，由于我事先提防了这一点，而且也只是在某一阶段使用它，所以，我们似乎可以用它来廓清权利的优先性是如何与上述两个善理念相联系的。

2.可以用极为不同的方式来界定中立性。[229]一种是程序的方式，比方说，在根本不诉求任何道德价值的情况下，诉诸一种可以合法化的程序，或可以获得正当性证明的程序。或者，如果这样做不大可能，那么，由于表明某事的正当合理性似乎意味着对某些价值的诉求，所以我们可以说，一种中立的程序，乃是通过诉求于中立价值而被证明是正当合理的程序，也就是说，它是一种通过在把普遍原则运用于所有理性关联的情形时（可比较一下：对相关方面类似的情形可作类似的处理）[230]，诉求于诸如公正、一致的，以及给予提出要求的竞争各派以均等机会等价值而被证明是正当合理的程序。

在具有相互冲突之主张的各派之间，正是这些价值规导着司法或仲裁的公平程序。一种中立程序的具体规定，也可以依据那些作为理性个人之间进行自由而合理讨论的原则基础的价值，这些理性个人完全具有思想和判断的能力，他们关心如何寻找真理，或者在最合适的信息基础上达成理性的契约。[231]

3.从程序意义上说，公平正义并不是中立的。显然，它的正义原则是实质性的，它所表达的远不只是程序性价值，而其政治的社会观念和个人观念也是如此，它们是在原初状态中表现出来的（第二讲第四节至第六节）。作为一种政治观念，它的目的是成为重叠共识的核心。这就是说，作为一种整体的观点，它希望清楚地表达一种为立宪政体之基本结构做论证的公共证明基础，该公共证明基础是隐含在公共政治文化中的那些根本直觉性理念的作用表现，也是从各种完备性宗教学说、哲学学说和道德学说中抽象出来的。它寻求共同的根据——或者如果人们愿意的话，也可以说是一种中立的根据——如果理性多元论的事实是既定的。这种共同的根据即是作为重叠共识核心的政治观念本身。但是，这样界定的共同根据并不是程序意义上的中立性根据。

另一种极为不同的界定中立性的方式，是根据基本制度的目的和有关完备性学说及其与之联系的善观念之公共政策来定义中立性。在此，目的的中立性与程序的中立性是相对立的，这意味着制度和政策在下述意义上是中立的：它们在一种公共政治观念的范围内能够得到

公民的普遍认可。因此，中立性可能有如下意味：

（1）国家将确保所有公民有平等的机会去发展他们自由确认的任何善观念；

（2）国家不得做任何意在袒护或促进任何特殊完备性学说的事情，或者，给那些追求某一特殊完备性学说的人以较大支持；[232]

（3）国家不得做任何使个体更可能接受此一特殊观念而非彼一特殊观念的事情，除非它采取各种步骤来消除或补偿这样做所产生的政策性后果。[233]

权利的优先性排除了目的中立性的第一种意义，因为它只允许人们追求可允许范围内的观念（即那些尊重正义原则的观念）。我们可以对这一种意义进行修正，以便能见纳这一点；而由于这一修正，国家便能确保所有公民都有平等的机会去发展任何可允许的观念。在此情形下，凭借这种平等机会的意义可以在目的上达于中立。至于第二种意义，则可以凭借那些表达权利优先性的政治观念的特征而得到满足。只要基本结构是由这一观点规导的，其制度就不会有意去偏袒任何完备性学说。然而（正如我们将要在后面第六节中所要考察的那样），关于第三种意义，对于正义的立宪政体来说，想要使它不对各种完备性学说产生重要影响，肯定是不可能的，因为这些完备性学说始终都受到这些影响并赢得其信奉者。企图抵制这些后果和影响，甚或出于政治目的想确定这些后果和影响有多么深刻和广泛，都是徒劳的。我们必须接受这些常识性政治社会学的事实。

概而言之，我们可以把程序的中立性与目的的中立性区别开来；但是，却不能把后者与后果或影响的中立性混为一谈。作为一种有关基本结构的政治观念，公平正义在整体上力图提供作为重叠共识之核心的共同基础。它也希望在这样一种意义上满足目的中立性的要求，即基本制度和公共政策不是设计用来偏袒任何特殊完备性学说的。[234]政治自由主义把后果或影响的中立作为非现实的东西予以摈弃，而且由于这一理念是由中立性这一术语本身所强烈暗示的，所以，这也是避免此种中立性的一个理由。[235]

4.即便政治自由主义寻求共同的基础且在目的上是中立的，强调下面一点也很重要，即它仍然可以认肯某种道德品格的优越性并鼓励某些道德美德。因此，公平正义包括对某些政治美德的解释，诸如公民美德与宽容的美德、理性和公平感的美德（第四讲第五节至第七节）这类进行公平社会合作的美德。关键在于，将这些美德纳入政治

观念并不导向一种完备性学说的完善论状态。

一旦我们明了了政治正义观念之理念，就会清楚这一点。正如我已经说过的那样（第一节），我们可以把善的理念作为补充政治正义观念所必需的理念而自由地引进之，只要它们是政治的理念，也就是说，只要它们属于合乎理性的立宪政体的政治正义观念。这使我们有可能假定，它们为公民们共享，且不依赖于任何特殊的完备性学说。由于与政治美德相联系的种种理想都与政治正义的原则相联系，也与那些对于维护长期的公平社会合作来说至关重要的判断形式与行为相联系，这些理想和美德与政治自由主义是相容的。它们表现了民主国家的善良公民理想的基本特征，他们是一种由其政治制度所具体规定的角色。在这一方面，必须把政治美德与属于完备性宗教学说和哲学学说的代表性生活方式之特征的那些美德区别开来，也必须将之与那些属于各种联合体的理想（如教会和大学、职业和行业的理想）、那些适合于家庭生活角色的理想和适合于个体间关系的理想区别开来。

因此，倘若一立宪政体采取某些步骤来强化宽容和相互信任的美德，比如说，通过阻止各种各样的宗教歧视和种族歧视（用各种与良心自由和言论自由相一致的方式）来强化宽容和相互信任的美德，它就不会因此而成为那种柏拉图式的或亚里士多德式的完善论政体，也不会建立一种如同近代早期天主教国家和新教国家中那样的特殊宗教。相反，它采用理性的方式去强化那些维护自由平等公民之间的公平社会合作的思想与情感。这与国家以其自身的名义来推行一种特殊完备性学说的做法判然不同。[236]

第六节 公平正义对善的观念公平吗？

1.任何理性的政治观念原则都必须给各种可允许范围内的完备性观点施加种种限制，而这些原则所要求的基本制度又不可避免地鼓励某些生活方式。因此便会产生这样一个问题，即这种（通过一种政治观念实现的）基本结构是如何鼓励和阻止某些完备性学说及其与这些学说相联系的生活方式的，又是否且如何使这种鼓励或阻止成为正义之举？对这一问题的考察将解释这样一种意义，在此意义上，国家至少是作为重视宪法根本的国家，将不有意袒护任何特殊完备性观点。[237]在这一点上，政治自由主义与完备性自由主义之间的对立就变得很清楚也很根本了。[238]

之所以要鼓励或阻止完备性学说，至少有两个原因：与它们相联的生活方式可能与正义原则发生直接冲突；或者，它们可能是可以为

人们接受的，但却无法在正义的立宪政体的政治条件和社会条件下赢得信奉者。前一种情形通过这样一种善观念而得到说明，该善观念要求以诸如种族的、民族的或完善论的理由来压制或压抑某些个人，比如说古典世界的奴隶，或美国南北战争以前美国南方的奴隶。第二种情形的实例可能是某些形式的宗教。假设一特殊宗教及其所属的善观念只能在它控制国家机器并能实施有效迫害的条件下生存，那么，这种宗教在政治自由主义的秩序良好社会中将不复存在。且让我们假定确有这类情况存在；某些别的完备性学说也可以继续保留下来，但却总是在相对小的社会圈子里存在。

2.问题是这样的，假如某些观念寿终正寝，而另一些观念却只能在正义的立宪政体中生存下来，那么，这本身是否意味着该政体的政治正义观念对这些观念不公平呢？是该政治观念任意地偏袒一些观点而反对另一些观点么？或者更明确地说，这对那些拥有这些观念的个人是否公正？或能否做到公正？倘若不作更进一步的解释，这对那些个人似乎是不公平的，因为袒护某些学说而压制另一些学说的社会影响是任何政治正义观都无法避免的。任何社会都无法在其自身内部囊括所有生活方式。我们的确可能为这有限的社会世界空间和我们自己特殊世界的有限空间而悲叹；也可能为我们的文化和社会结构的某些不可避免的后果而感到悔恨。诚如伯林长期坚持认为的（这是他的根本主题之一）那样，没有无缺陷的社会世界。这即是说，任何社会世界都会排斥某些以特殊方式来实现某些根本价值的生活方式。社会世界的文化和制度之本性被证明是太不适宜了。[239]但是，这些社会必然性并不能作为任意偏袒或行不正义的理由。

这种反驳必定会更进一步，以为政治自由主义的秩序良好社会无法建立（以现存条件所允许的方式，而这些条件包括理性多元论的事实在内）正义的基本结构，在此结构内，各种可允许的生活方式都有一种公平的机会去维持它们自身，并一代一代地赢得信奉者。但是，如果完备性的善观念不能在一个确保人们所熟悉的平等的基本自由和相互宽容的社会里长期存在下去的话，也就绝对不能保持它与民主价值的一致，而这些民主价值是由自由平等的公民间的一种公平合作系统的社会理念所表述的。这就产生了（但却肯定不能解决）这样一个问题：在其他历史条件下，相应的生活方式是否行得通？人们又是否因它的通行而感到后悔？[240]

历史的经验表明，许多生活方式都经过了长期的考验，并在民主社会的长久时间里赢得了的信奉者；如果说其信奉者的数量不是其成功的尺度——为什么数量应该是这种成功的尺度呢？——那么许多经过这一考验的生活方式都获得了同样的成功：不同的群体具有不同的

传统，各种生活方式都发现了完全值得他们效忠的完备性观点。因此，政治自由主义是否任意地偏袒某些观念并拥护其他观念，正表明它是否在具体规定人们所认肯和追求的不同的，甚至是相互对抗的善观念之制度中实现了它的原则——如果理性多元论的事实和现代世界的其他历史条件业已既定的话。比如说，只有当个体主义观念能够在自由社会里长期存在时，或者说，只有当这些个体主义观念占据了如此显要的支配地位，以至各种认肯宗教价值的联合体或共同体无法获得繁荣时，进一步地说，只有当这些导致此种结果的条件本身不正义时，我们才能鉴于现在的和不可预见的条件，认定政治自由主义不公正地偏袒了某些完备性观念。

3.有一个例子可以澄清这一点：各种各样的宗教派别都反对现代世界的文化，并希望他们的共同生活远离这种文化的不良影响。这样，便产生了有关他们的儿童教育和国家能够施加的要求问题。康德和密尔的自由主义可能导向这样一些要求：培养自律与个体性的价值，使其作为支配绝大部分生活（如果说不是全部生活的话）的理想。但是，政治自由主义却有一种不同的目的，其要求也低得多。它认为，儿童的教育包括诸如认识他们的宪法权利和市民权利一类的事情，以便让他们知道，在他们的社会里存在着良心自由，而背离宗教也不是一种法律上的犯罪，所有这些将保证随着他们年龄的增长，他们持续拥有的成员身份不是建立在对他们基本权利的无知或对那种并不存在的违反宗教而招致的惩罚之恐惧的基础上。而且，他们的教育也应该为他们准备条件，使之成为充分参与合作的社会成员，并使他们能够具有自立的能力；它也鼓励这种政治美德，以使他们在其与社会其他成员的关系中尊重公平的社会合作条款。

在此，人们可能会提出这样的反驳：要求儿童在这些方面理解政治观念，实际上是教育他们理解一种完备性的自由观念，虽然意图并非如此。教育他们理解政治观念，也可能导致向他们灌输更多更高的东西，而这仅仅是因为我们会自愿地得寸进尺。人们必定以为，这种情况的确可能在某些情形中发生。而且，在政治自由主义的价值与康德和密尔的完备性自由主义的价值之间肯定有某种相似性。[241]但是，回答这种反驳的惟一方式，是从范围与普遍性两个方面，仔细阐明政治自由主义与完备性自由主义之间的重大差别（如同我们在第一节之一所具体谈到的那样）。我们可能不得不接受对儿童教育的理性要求所产生的各种不可避免的结果，尽管我们常常会感到后悔。我希望，这些演讲对政治自由主义的阐释能给这种反驳提供一种充分的回应。

4.在业已描述过的那些要求之外，公平正义并不寻求培养特别的

自律，并培养儿童的自由主义和个体主义的自由主义美德与价值，或者确实是另一种完备性学说的美德和价值。因为在这种情形中，它就不再是一种政治自由主义。公平正义会尽可能地尊重那些希望按照其宗教禁令从现代世界中退隐出来的人的要求——只要他们承认政治正义观念的原则并尊重其个人与社会的政治理想。

在此请注意：我们是完全在政治观念的范围来回答儿童教育的问题。社会对儿童教育的关切的内在原因，在于儿童扮演着未来公民的角色。所以，社会关心他们获得理解公共文化并参与公共文化之各种制度的能力，关心他们终身成为经济上独立和自我支撑的社会成员，关心他们发展各种政治美德，而所有这些关切都是从一种政治观点内部出发的。

第七节 政治社会的善

1.在公平正义中，第五个善理念是政治社会的善理念，更具体地说，是公民们在维护立宪政体并管理该政体事务的过程中实现他们作为个人和作为合作实体的善。像前面一样，我们也力求完全在政治观念的范围内解释这种善。

让我们从考察这样一种反驳意见开始，该反驳意见认为，由于公平正义并不是建立在完备性宗教学说、哲学学说或道德学说的基础上，所以公平正义摈弃了一种政治共同体的理想，将社会视为许多不同个体或不同联合体的集合，而他们参与合作，只是为了追求他们自己的个人利益或联合体的利益，而没有任何共同的终极目的。（在这里，我们把终极目的理解为，因其自身的缘故而被人们评价或要求的目的，而不仅仅是理解为某种其他东西的手段。）作为一种政治自由主义形式，公平正义把政治制度视为达到个体目的或联合体目的的纯粹手段，视为我们可以称之为“私人社会”的制度。而这样一种政治社会本身根本就不是一种善的社会，最多也只是个体目的或联合体目的的手段而已。

我们的回答是，公平正义的确摈弃了那种政治共同体的理想，如果这种理想意味着以一种（部分地或完全地）完备性宗教学说、哲学学说或道德学说为基础的政治社会统一的话。这种社会统一的观念是理性多元论事实所排斥的；对于那些接受民主制度的自由与宽容之约束的人们来说，它不再是一种政治可能性。正如我们已经看到的那样，政治自由主义以一种不同的方式来设想社会统一，即把社会统一设想为源于对一种适合于立宪政体的政治正义观念的重叠共识的统

一。

2.让我们回想一下（第一讲第六节之一）：说某一社会受政治观念的规导且秩序良好，有着三个方面的意思：（1）在该社会里，每一个人都接受并知道所有其他人也会接受并公共地认可相同的正义原则；（2）其基本结构，即它的主要政治制度和社会制度，以及它们如何一起构成一个合作系统的方式，乃是大家都知道或有充分理由相信能满足那些正义原则的；（3）公民有一种正常有效的正义感，一种使他们能够理解并运用正义原则的正义感，而且在绝大多数情况下他们都能在其环境要求下按照这些原则来行动。我相信，这样的社会统一是我们所有的统一观念中最可取的；它是在现实中所能达到的最佳统一观念。

正如我们具体规定的那样，秩序良好的社会不是私人性社会；因为在公平正义的秩序良好之社会中，公民们确有共同的终极目的。如果说他们确实不会认肯相同的完备性学说的话，那么，他们却可能认肯相同的政治正义观念。这意味着他们共享一个非常基本的政治目的，而这一政治目的具有着高度的优先性：支持正义制度的目的及因此而相互承认对方之正义的目的，更不必说许多也必定为他们所共享并通过其政治安排来实现的其他目的。此外，政治的正义目的也许是公民相互间最基本的目的，他们通过这些最基本的目的来表现他们想要成为的那种个人。

3.这些共享的终极目的与其他假设一起，为秩序良好社会的善提供了基础。我们已经看到，公民们被认为具有两种道德能力，而立宪政体的基本权利和基本自由将保证每一个人都能充分发展这些道德能力，并随着他们这样做，他们在整个生活过程中能够实践这些道德能力。这样一种社会也为其公民提供了这样去做的充分的、适应一切目的的手段（比如收入和财富的首要善）。这样，在正常环境下，我们便可以设想这些道德能力在政治自由和良心自由的制度下得到发展和践行，而它们的实践将得到相互尊重和自我尊重的社会基础的支持，并一直延续下去。

通过这些假定可知，公平正义的秩序良好之社会在两个方面是善的。第一个方面是在个体的意义上对个人来说是一种善，而这有两个原因。原因之一是，人们体会到两种道德能力的实践是善的。这是公平正义使用道德心理学的一种结果。[242]而且，这两种道德能力的实践可能是一种重要的善，并将对许多人来说也是一种善，从这些能力在作为个人的政治公民观念中的核心地位上，我们可以清楚地看到这一点。出于政治正义的目的，我们把公民视之为正常的、终身都能充分参与合作的社会成员，并因此把他们视为具有这两种道德能力的个

人，而这些道德能力使他们能够担当这种角色。在此语境中，我们可以说：公民之本质属性的一部分（在政治观念的范围内讲）是他们具有这两种道德能力，这些道德能力植根于他们参与公平社会合作的才能之中。

政治社会对于公民之为善的第二个原因是，该社会确保他们享有正义的善和相互尊重与自我尊重的社会基础。因此，在确保平等的基本权利和自由、机会均等、以及类似的东西时，政治社会保证了个人的公共认识的根本内容，即把他们视为自由而平等的公民。而在确保这些东西时，政治社会也确保他们的根本需要能得到满足。

这样，这种包含在两种道德能力的实践之中，包含在把个人的身份视为公民的公共认识之中的善，就属于秩序良好社会的政治善，而不属于某一完备性宗教学说、哲学学说或道德学说的政治善。再重复一遍，我们必须坚持上述两种政治善的区分，即使某一完备性学说可以从其自身的观点出发认可这种善。正如我自始至终都在强调的那样，权利的优先性并不意味着我们必须回避善的理念，这是不可能的。毋宁说，它意味着，我们所使用的这些理念必须是政治的理念，必须对它们进行限制，使之适应政治正义观念所施加的约束，适应政治正义观念允许它发挥作用的空间。

4.秩序良好的政治社会在第二个方面也是一种善。因为无论何时存在一种共享的终极目的，一种需要多人合作才能达到的目的，所实现的这种善都是社会性的。它是通过公民的联合行动而实现的，这种联合行动建立在对他人的恰当行动的相互依赖的基础上。因此，建立并长期成功地运作理性而正义的（尽管肯定总是不完善的）民主制度（也许在世代传递中要逐渐地改革这些制度），乃是一种伟大的社会善，值得我们尊重。这一点已为下述事实所证明：任何一个民族都诉求于这种善，并将此视作他们历史的伟大成功之一。

应该有这样一种政治的和社会的善，这并不比一个乐队应该由多种乐手，或一支球队应该有各种队员，甚至是一场比赛应该由两支参赛队更为神秘，而这一切都应该在演出或游戏的良好表现中获得快乐，感到某种（恰如其分的）自豪。毫无疑问，随着各种社会越来越庞大，公民在社会上的差距越来越大，所需的必要条件也越来越难以满足，但这些差别——无论它们有多大，无论它们存在于哪些方面——并不影响在秩序良好的政治社会里，包含在实现这种正义善的实践之中的心理原则。而且，甚至在实现这种善的条件极不完善时，这种善仍有意义；而对其缺陷的感觉也可能是有意义的。当一个民主的国家在其历史中区分出不同的历史时期时，当他们为把他们自己与那些非民主的国家区别开来而感到自豪时，这一点便一目了然了。但

是，我并不想去深究这些反思。惟一需要确立的是，秩序良好社会的善，在政治正义观念内乃是一种有意义的善，而我们已经做到了这一点。我们关于五个善理念的解释也告圆满完成。[243]

5.与之相对，我们对古典共和主义和市民人道主义作出一点评论，将会澄清这些有关政治社会的善的解释。我认为，古典共和主义是这样一种观点：它认为，如果民主社会的公民们想要保持他们基本权利和自由，包括确保私生活自由的那些公民自由权，他们还必需既有高度的“政治美德”（我如此称谓），又愿意参加公共生活。[244]这种理念是，如果没有一个坚实而明智的公民实体对民主政治的广泛参与（那肯定会带来一种朝向私人生活的普遍退却），即便是设计得最好的政治制度，也会落入到那些寻求统治权并为了权力和军事荣誉的缘故，或者是出于阶级利益和经济利益的原因，而通过国家机构将其意志强加于民的人的股掌之中，更不用说那些扩张主义的宗教狂热和民族主义的狂想了。民主自由的安全，需要那些拥有维护立宪政体所必需的政治美德的公民们的积极参与。

如果这样来理解古典共和主义，那么，作为一种政治自由主义就没有任何根本性的反对意见了。最多也只能在一些制度设计和民主政体的政治社会学的问题上存有某些差异而已。倘若存有这样的差异，这类差异也绝不是微不足道的，而可能极端重要。但已不存在任何根本对立，因为古典共和主义并不以一种完备性的宗教学说、哲学学说或道德学说为先决前提。正如我们已上所描述的，在古典共和主义之中，没有任何与我所描绘的政治自由主义不相容的东西。

但是，就我的理解而言，政治自由主义的确与市民人道主义有着根本的对立。因为，作为一种亚里士多德主义，后者有时被陈述为这样一种观点：它认为，人是一种社会的甚至是政治的动物，其本质属性在民主社会里得到了充分实现，在该民主社会中，人们广泛而坚实地参与政治活动。这种参与行为，不是作为保护民主公民的基本自由所必需的，也不是作为诸多善中的一种而加以鼓励的，无论这种参与行为对许多人来说有多么重要。相反，参与民主政治被看成是在善的生活中占据特权地位。[245]这种看法又回到了那种给予贡斯当所谓的“古代人的自由”以一种中心地位的做法，并具有这种做法的全部缺陷。

从政治自由主义的立场出发，对这种完备性学说的反驳，与我们对所有其他这类学说的反驳是一样的，所以我无需详述。惟一需要指出的是，公平正义当然不否认某些人将会在政治生活中找到他们最重要的善，因此也不否认政治生活对于其完备性的善来说至关重要。确实，在一种优越的公民权中，政治生活作为整体的社会善来说具有普

遍意义，一如它也普遍有益于人们发展各自不同却又相互补充的才能与技艺，并介入互惠互利的合作一样。这导致了一个更深刻的善理念：作为诸社会联合体之社会联合的秩序良好的社会理念。这一理念也涉及此处的概述，我们不必要在这些演讲中涉及它。[246]

第八节 公平的正义是完善的

1.通过概观公平正义作为一种政治观念之完善性的若干方面，我可以作出结论。第一方面是，它所使用的善理念是政治性的理念，这些理念是在政治理念的范围内产生并发挥作用的。关于这些理念的产生，请注意：它们是从作为合理的善开始而依次建立起来的。[247]我们的解释也是从这一理念开始的。我们用它来解释公民所需要的首要善，并假定作为个体的公民拥有更高层次的利益，我们设想，他们具有合理的生活计划。一旦把握了首要善，论证便可从原初状态开始，所以，我们接着便达成了两个正义原则。然而，我们利用这些原则去具体规定可允许的（完备性的）善观念，同时去刻画公民的政治美德，这些政治美德支持正义基本结构的要求。最后，通过引出亚里士多德式原则和公平正义中的其他要素，我们阐明了公平正义的秩序良好之政治社会所具有内在善的那些方面。

最后的一个步骤尤有意义，因为它意味着，政治观念表达了政治社会本身可以成为一种内在善的那些方面；该内在善是在政治观念范围内被具体规定的，而其所表达的内在善既适宜于作为个体的公民，也适宜于作为合作实体的公民。（请回顾一下我们将之与私人社会所作的对比【见第七节之一】。）通过使用这些善理念（包括政治社会的内在善），公平正义在这样一个方面是完善的：它从自身内部产生了它所必需的理念，以使所有的理念都能在其框架中发挥它们相互补充的作用。

2.这种完善性的一个必然推论是，公平正义以一种我们以前未能表达的方式，阐明了为什么重叠共识不仅仅是一种纯粹的临时协定。在一个受到人们在重叠共识中相互承认的原则之良好规范的社会里，公民们有着许多共同的终极目的，其中之一便是他们相互间的政治正义。依据五个善理念，我们可以谈论这种相互正义的相互善。因为作为合理性的善允许我们说，若我们已有既定的合理之生活计划，那么，如果某些东西对于作为自由而平等之公民的我们来说是合理需求的，则它们就是善的（在政治观念的范围内讲）。从原初状态中各派——他们代表着我们的根本利益——的观点来看，相互正义满足这一条件。作为社会公民，我们通常都要求每一个其他的人也能达于正

义。对于政治美德来说，这一要求也同样适用。[248]这一点深化了下述理念：一个得到重叠共识支持的政治观念，乃是一个我们有道德根据去认肯的道德观念（第四讲第三节之四）。

这种完善性的第二个必然推论是，公平正义强化了对于一种具有自由之正义观念内容的临时协定，如何不断逐步发展成为一种重叠共识的解释（第四讲第六、第七节）。这在很大程度上依赖于下述事实，即绝大多数的政治观念通常都只具备部分完备性。通常说来，我们并不具备任何充分完备的宗教观点、哲学观点或道德观点，更不会去考究在社会中并不存在的其他观点，或者去为我们自己制定出一种观点。因此，存在各种内在于政治生活的有意义的内在善这一事实，意味着政治观念可以在独立于我们的完备性观点之外，并在这些观点发生冲突之前，在更深层上赢得我们最初的忠诚。当冲突确实发生时，该政治观念能够更好地维护它自身，并规范那些卷入冲突的观点，使之适当地限制在其界限之内。

前面说过，政治自由主义坚持认为，在那些使立宪民主成为可能的理性而有利的条件下，可以满足自由主义正义观念的政治制度去实现各种政治价值，这些政治价值通常要比一切与之对立的其他价值更为重要。前一个完善性的必然推论强化着政治制度的稳定性。基于这些政治价值的忠诚愈强烈，那些与之相对立的价值在重要性上超过这些政治价值的可能性就愈小。

3.现在，来谈谈我开始所陈述的第一个问题，以转向公平正义之为完善的另一个方面。这个问题是，在不以政治自由主义本身所不允许的方式宣称这样或那样的完备性学说真理性的情况下，政治自由主义究竟能如何运用这些善理论？我们现在可以通过重新考察我们谈过的观点来回答这一问题。

首先，权利的优先性意味着（在其普遍意义上），那些被运用到的善理念必须是政治的理念（第一节之二），因此我们无需再仰赖于完备性善观念，而只需依赖那些经过调整并符合政治观念的理念。其次，权利的优先性意味着（在其特殊意义上），正义原则给那些可允许的生活方式设定了各种界限（第一节之二），即它使公民对各种僭越这些界限的目的和追求成为毫无价值的事情。权利的优先性使正义原则在公民的慎思中具有一种严格的在先性，并限制着他们推进某些生活方式的自由。它刻画出公平正义的结构与内容的独特特征，和它视为慎思之正当理由的基本特征。

4.接下来，再考察我们一开始所陈述的第二个问题。我们谈过，公民们所期许的正义制度和政治美德可能不是正义而善的社会的那些

制度和美德，除非它们不仅允许，而且也维护着完全值得公民为之奉献忠诚的生活方式。政治正义的观念必须在其自身范围内为这些生活方式留有足够的空间。这里的问题是，除非我们诉求于某种超出政治之外的观点，否则，我们怎么能告诉人们什么时候这些生活方式值得我们奉献全部忠诚，或者告诉他们什么时候社会才会留有足够的空间呢？正如我们讲过的，公平正义本身不能从某种更为广阔的观点出发，说它所允许的完备性学说值得人们之为奉献全部忠诚。那么，我们该怎样开始？

在这一点上，我们求助于重叠共识的理念，并认为，理性的公民在重叠共识中认肯那些合乎理性的完备性学说（正如这些理念在第二讲第一至三节中所解释的那样），如果政治的正义观念得到了他们的相互承认的话，这一事实本身便确认了它自由而基本的制度给那些值得公民为之奉献忠诚的生活方式留下了足够的空间。当然，我假定，理性共识所认可的那种政治的正义观念在我们所能看到的范围内，能够满足所有合乎理性的批判反思的标准。在共识中表达出来的公民之恰当反思确认了这一点。政治自由主义所允许的最合乎理性的保障和我们最合乎理性地拥有的东西是，我们的政治制度包含了足够的空间允许各种有价值的生活方式存在，而正是在这一意义上，我们的政治社会是正义的和善的。

最后一点是，尽管公平正义无法从某种更广阔的观点出发来回答前面所提出的问题，却并不妨碍它限制各种完备性学说——任何一种合乎理性的政治观点都必须这样做。比如说，要求它们合乎理性的限制，一如我们在第二讲第三节中所作的那样。这种限制并不特别属于政治观念，它适应于我们可以合乎理性地期待包含在重叠共识之中的所有学说。对这些限制来说，关键在于，它们或是普遍性的理论理性或实践理性的限制，或是作为政治观念的公平正义的一部分。这些限制求助于各种理性和合理性的理念，而这些理性和合理性应用在公民身上，并在他们道德能力的实践中表现出来。但是，这些限制并不诉诸完备性善观念的实质性内容，尽管它们限制着这些内容。[249]

第六讲 公共理性的理念[250]

1.政治社会和每一个理性的和合理的行为主体——无论该行为主体是个体，还是家庭或联合体，甚或是多政治社会的联邦——都具有一种将其计划公式化的方式，和将其目的置于优先地位并做出相应决定的方式。政治社会的这种行为方式即是它的理性，而尽管是在一种

不同的意义上，它实施这种行为的能力也就是它的理性，它是一种植根于其成员能力的理智能力和道德能力。

但并非所有的理性都是公共理性，正如存在各种属于教会、大学和诸多其他市民社会联合体的非公共理性一样。在贵族政体和独裁政体中，当人们考虑到社会善时，不是通过公共理性的方式（如果确实存在这种公共方式的话），而是由统治者（不管他们是谁）来考虑社会善的。公共理性是一个民主国家的基本特征。它是公民的理性，是那些共享平等公民身份的人的理性。他们的理性目标是公共善，此乃政治正义观念对社会之基本制度结构的要求所在，也是这些制度所服务的目标和目的所在。于是，公共理性便在三个方面是公共的：作为公民自身的理性，它是公共的理性；它的目标是公共的善和根本性的正义；它的本性和内容是公共的，是由社会的政治正义观念表达的理想和原则所给定，并有待于在此基础上作进一步的讨论。

公民应该这样来理解和尊重公共理性，这当然不是一个法律问题。作为一种立宪民主政体的理想观念，公民理念呈现出一种可能性，将人们看作是一个正义的和秩序良好的社会将会鼓励其如此生活的社会成员。它所描绘的是一种可能的设想，尽管这些设想可能永远无法实现，但对它来说同样根本。

第一节 公共理性的问题与论坛

人们经常讨论公共理性的理念，这种讨论也有漫长的历史，在某种形式上它已为人们广泛接受。[251]我这里的目的，是力求以一种为人们可以接受的方式来表达它作为政治正义观念之一部分的意义，而大致说来，政治正义观念乃是一种自由主义的观念。[252]

首先，在民主社会里，公共理性是平等公民的理性，他们作为一个集体性的实体，在制定法律和修正法律时相互行使着最终的和强制性的权力。首先，公共理性所施加的限制并不适用于所有政治问题，而只适用于那些包含着我们可以称为“宪法根本”和基本正义问题的政治问题。（这些已在第五节具体讲过）这意味着，惟有这些政治价值才能解决这些根本性问题。如，谁有权选举；什么样的宗教应当宽容；应该保障谁的机会均等；应该保障谁的财产。这些问题及类似问题都是公共理性的特殊主题。

许多（如果说不是绝大部分）政治问题并不关涉这些根本性的问题，例如，大部分税法和财产调节法；环境保护与控制污染的法规；建立国家公园、保护野生区域和野生动植物物种的法规；以及为博物

馆和艺术界建立专用基金的法规。当然，这些政治问题有时候也包含着根本性的问题。对公共理性的充分解释会考虑到这些问题，并做了比我在此所能做到的更为详细的解释。它们是如何区别于宪法根本和基本正义问题的，以及为什么由公共理性所强加的这些限制可能不适用于它们；或者，如果适用于它们，又为什么不是以相同的方式或不那么严格的方式。

有些人会问：为什么不说所有关于公民相互间行使其最终的和强制性的政治权力问题都隶属于公共理性？为什么总是可能越出其政治范围？答案是，我的目的是首先考察最明显的情形，在此情形下，政治问题关涉到最根本的问题。如果我们在这里不尊重公共理性的限制，我们似乎就会在任何地方都不尊重这些限制。这些限制应该首先在这里得到尊重，然后，我们才能着手考虑其他情形。而且我同意，通过求助于公共理性的价值来解决政治问题，通常都是人们极乐意的。然而，实际情况并不可能总是如此。

2.公共理性的另一个特征是，它的限制并不适用于我们对政治问题的个人性沉思和反思；或者说，不适用于诸如教会和大学这类联合体的成员对政治问题的推理，所有这些都是背景文化中至关重要的部分。显而易见，许多宗教的、哲学的和道德的考虑都可以在此发挥作用。但是，当公民们在公共论坛上介入政治辩护时，公共理性就适用于他们，并因此适用于政治派别的某些成员，适用于这些政治党派的竞选侯选人和支持这些侯选人的其他群体。当宪法根本和基本正义问题发生危机时，这种理想也同样适用于公民在选举中投票的情形。因此，公共理性的理想不仅支配着选举时的公共话语——在其所辩谈的问题包含那些根本性问题的范围内——而且也支配着公民怎样对这些问题投出他们的选票（第二节之四）。否则，公共话语就会有落入假设的危险，即公民们都会当面说一套，背后投票却是另一套。

然而，我们必须对如何把公共理性的理想应用于公民这一问题与如何将之应用于政府机关各种官员这一问题做出区分。它适用于官方论坛，所以，当立法者们在国会大厅高谈阔论时，它适用于立法者，也适用于执法者的公共行动和公共告示。在一特殊方面，它也适用于司法机关，而在具有司法审查机制的立宪民主社会里，首先是适用于最高法庭。这是因为，法官们必定基于他们对宪法和相关法规与惯例的理解，来解释和证明他们的决定。由于立法和执法的行为不需要以这种方式来给予正当性证明，故而，法庭的特殊作用就使得它成为了公共理性的范例（第六节）。

第二节 公共理性与民主公民的理想

1.现在我转过来谈谈，对于许多人来说，公共理性的理念所遇到的一个基本困难是什么——这种困难似乎使得公共理性的理念成了悖论性的理念。他们质问：在讨论和投票决定最根本的政治问题时，为什么公民应该尊重公共理性的限制？当基本问题产生危机时，我们让公民只诉求于公共正义观念而不是诉求于他们认定的那种完整真理，这种做法怎么会是理性的或合理的呢？当然，最根本的问题应该通过诉求于最重要的真理来加以解决，然而，这些问题可能远远超出了公共理性！

我从努力消解这一悖论开始，并求助于在第四讲第一节之二和之三所解释的自由主义的合法性原则。请回顾一下，这一合法性原则是与民主公民之间的政治关系的两个独特特征相联系的。

其一，政治关系是公民生于其中并在其中正常度过终生的社会之基本结构内部的一种人际关系。

其二，在民主社会里，政治权力（它总是一种强制性权力）乃是一种公共权力，这就是说，它永远是作为集体性实体的自由而平等之公民的权力。

和通常一样，我们还是假定，民主社会中合乎理性的宗教学说、哲学学说和道德学说的多样性乃是公共文化的一个永久性特征，而不是一种会很快消失的纯历史状况。

姑且假定所有这一切，我们便可以问：当根本问题发生危机时，公民什么时候才能通过他们的投票来恰当地相互履行他们的强制权力呢？或者说，我们必须按照什么样的原则和理想来行使这种权力呢？——如果我们这样做对于自由而平等的他人来说是正当的话。政治自由主义对这些问题的回答是，只有当我们的权力行使符合宪法（宪法的根本内容是所有公民都可以合乎理性地期待大家按照他们视之为理性而合理的，因而认为是可接受的原则和理念来认可的）时，行使政治权力才是恰当的，因之也才是正当的。这便是自由主义的合法性原则。而且，由于政治权力的行使本身必须合法，所以，公民的理想便给公民们强加了一种能够相互对那些根本性问题作出解释的道德义务（即公民文明义务），而不是一种法律义务。也就是说，他们要相互解释清楚，他们所拥护和投票支持的那些原则与政策怎样才能获得公共理性之政治价值的支持。这一义务也包含了一种倾听他人意见的态度，和一种在他们对别人的观点作出理性回应时，理应保持的决策公正。[253]

2.某些人可能会说，公共理性的限制只适用于官方论坛，因而只适用于立法者，比如当他们在国会大厅里高谈阔论时；或者，只适用于执法者和司法者的公共行为和公共决定。如果他们尊重公共理性，那么，他们的确给了公民以法律（公民们按法律而行动）的公共理性，和政策（社会遵循这些政策）上的公共理性。但这还远远不够。

正如我所讲过的那样，民主社会包含着社会基本结构内公民间的一种政治关系，该社会一般是他们生于斯并在其中度过终生的社会。这意味着，公民们还平等地分享着他们通过选举和其他方式相互行使的强制性政治权力。作为理性而合理的公民，而且知道他们认肯合乎理性的宗教学说、哲学学说的多样性，他们应该准备随时根据每一个人都能合乎理性地期待他人可以作为与其自由和平等相一致的说法，相互解释他们的行为。努力满足这一条件，乃是民主政治的理想要求我们做的工作之一。懂得如何作为一位民主公民来表现自己，包含着对公共理性之理想的理解。

除此之外，通过秩序良好社会的立宪政体所实现的政治价值都是非常重要的价值，是不能轻易僭越的；而他们所表现的理想也是不能轻易抛弃的。因此，当政治观念获得各种合乎理性的完备性学说之重叠共识的支持时，公共理性的悖论便烟消云散了。公民义务与重大价值的结合，以每一个人都认为可以合乎理性地期待他人能够接受的方式去产生这种支配他们自己的公民理想，而这种理想又反过来得到各理性个人认肯的完备性学说的支持。公民对公共理性之理想的认肯，不是把它作为一种政治妥协的结果，也不是把它作为临时协定，而是从他们自己合乎理性的学说内部出发的。

3.一旦我们记住了下述事实，公共理性的表面悖论为何不是真正的悖论之缘由就会更加清楚了。这一事实是，在我们所熟悉的许多情况下，我们承认我们不应该诉求于那种我们所认为的真理，甚至在这种真理可能随时随地适用的时候也是如此。请考察一下，在刑事案例中，证据的规则是如何限制证词引入的，所有这一切都保证了被告在一次公平审判中的基本权利。这种公平审判不仅排除了道听途说的证据，而且也排除了以不适当搜查手段和窃取方式所获得的那种证据，或是滥用逮捕被告的权力，或不告诉他们该有的权利。我们也不能强迫被告在他们自己的辩护中作证。最后，我们还要提到一种在相当不同的背景下的限制，我们不能要求一对夫妻去互作不利于对方的证词，这一点将保护家庭生活的重大利益，并表现了对爱情关系价值的公共尊重。

有人可能会反驳，这些例子与那些只依赖于公共理性限制的例子相距十万八千里。也许是相距遥远，但其理念是相似的。在所有这些

实例中，我们认识到了一种不根据完整真理去作决定的义务，以便尊重人们的权利或义务，或者增进一种理想的善，或者是两者兼得。如许多其他的例子一样，这些实例可以服务于这样一种目的，那就是告诉人们，断然放弃完整真理为何常常是合乎理性的，而这又与人们所宣称的公共理性的悖论是如何消解的问题相似。必须说明的是，公民们对公共理性限制的普遍尊重，是某些基本权利和自由，以及与之相应的义务所要求的，或是这样做将会增进某些重要的价值，或者同时让人们明白这两点。政治自由主义依赖于这样一种猜测：我们所讨论的基本权利、义务和价值都具有足够的重要性，以至于公共理性的价值是通过各种合乎理性的完备学说（一旦这些学说适用于正义观念本身[254]）的全面评价而获得正当性证明的。

4.关于根本性政治问题，公共理性的理念排斥这样一种流行的观点，它把投票视为私下的甚至是个人的事情。一种观点认为，人们尽可以依其偏好和利益（社会的和经济的利益）来投其所好，不用管他们的好恶如何。有人说，民主应是多数人规则，是多数人能够随其所愿。另一种眼下看来非常不同的观点则认为，人们可以根据他们的完备性确信的指示，来选举他们认为正当和真实的人事，而无须考虑公共理性。

然则，这两种观点在有关宪法根本和基本正义问题的表决上，都同样既不承认公民文明义务，也不尊重公共理性的限制。前一种观点受我们偏好和利益的指导；后一种观点则由我们视为完整真理的指导。而公共理性及其公民文明义务则让我们对根本问题的选举投票持有另外一种观点，这一观点在某些方面使我们回想起卢梭的《社会契约论》。卢梭把投票看作是我们对何种选择最能推进共同善的意见的理想表达。[255]

第三节 非公共理性

1.如果考察一下公共理性与非公共理性之间的区别，公共理性的本性就一目了然了。首先，非公共理性有许多种，但只有一种公共理性。在非公共理性中，有各种联合体的理性，包括教会和大学、科学社团和职业群体。诚如我们已经讲过的那样，合作性实体和个体要理性而负责地行动，需要对将要作出的行动进行一种推理。相对于该行动的成员来说，这种推理方式是公共的，但相对于政治社会和普遍公民而言，它却是非公共的。非公共理性由许多市民社会的理性所构成，与公共政治文化相比，它属于我所讲的“背景文化”。当然，这些理性也是社会性的，而非私人性的。[256]

所有的推理方式（无论是个体的、联合体的，还是政治的）都必须承认某些共同的因素：判断概念、推论原理、证据规则以及许多其他因素；否则，它们就不是推理方式，或许只是雄辩或说服的手段。我们现在涉及的是推理，而不单单是辩谈。因之，一种推理方式必须把各种基本的理性观念和原则统合起来，包括正确性的标准和证明标准。掌握这些理念的能力，乃人类共同理性之一部分。然而，不同的程序和方法适应着个体和合作性实体自身所坚持的那些不同概念——如果他们进行推理的那些条件和他们的推理所服从的约束各不相同的话。这些约束源自保护某些权利和实现某些价值的必要性。

解释一下：在法庭上衡量证据的规则，即那些与犯罪案审判中道听途说的证据相联系、并要求进行超出合理怀疑的犯罪辩护规则，适合于法庭的特殊作用，也是保护被告得到公正审判的权利所需要的规则。科学社团所使用的是不同的证据规则，被认为与不同的合作性实体相关，或它们所服从的权威各有不同。考察一下，在一次教会理事会上讨论一种神学学说时，在一场大学教职员有关教育的政策的辩论中，和一次科学社团开会评估核事故对公共社会的妨害时，所引据的权威都是各不相同。这些非公共理性的标准和方法，部分依赖于如何理解各联合体的本性（目的和观点），以及如何理解各联合体追求其目的的条件。

2.在民主社会里，非公共的权力（比如教会对其成员的权威所含有的权力）被看作是人们可以自由接受的权力。在教会权力的案例中，由于叛教和异端并不触犯法律，那些不再承认教会权威的人可以在不触犯国家权力的情况下终止其教徒身份。[257]从政治上说，我们也可以自由接受无论什么样的完备性宗教观点、哲学观点或道德观点。因为，既然肯定我们有良心自由和思想自由，我们自己就可以接受这类学说中的任何一种。我这样讲的意思并不是说，我们可以通过一种自由选择的行动来这样做，仿佛可以不顾所有在先的忠诚、承诺、依附和依恋情感。我的意思是说，作为自由而平等的公民，我们所认肯的这些观点是否在我们由基本宪法指定的权利和自由具体规定的政治能力所能企及的范围之内。

与之相对，我们也不能回避政府的权威，除非我们离开政府所管辖的地盘，而这种情况并不是总能发生的。政府的权威是由公共理性引导的，但这也并不会改变上述情况。因为离开自己的国家通常都是一个严重的步骤：它意味着离开我们一直都在其中成长的社会和文化，而我们却在言谈和思想中使用社会和文化的语言来表达和理解我们自己、我们的目的、目标和价值。我们依靠社会和文化的历史、风俗、习惯来发现我们在社会世界中的位置。在很大程度上，我们认肯

我们的社会和文化，并对它们有一种亲密的和无法表达的了解，即使我们对它们中的许多东西可能存有质疑（如果不是否定的话）。

于是，政府的权威就无法在下述意义上为人们自由地接受：社会和文化的约束、历史和原初社会地位的约束，一开始就塑造着我们的生活，而且通常还是如此强大，以至于从政治上说，（有适当限制的）移居的权利并不足以使人们自由地接受其权威，如同良心自由（在政治上说）足以使人们自由地接受教会的权威那样。尽管如此，我们仍可以在整个生活过程中逐步自由地接受那些具体规定着我们的基本权利和自由、并有效引导和调和着我们所服从的政治权力的理想、原则和标准，把它们视为反思性的思想和理性判断的结果。这是我们自由的外部限制。[258]

第四节 公共理性的内容

1.考察过公共理性的本性并大致概述过如何消解在尊重公共理性限制时的表面性悖论之后，我现在转向公共理性的内容。这一内容是通过我所说的“政治的正义观念”而系统表述出来的，我假定，它大致具有自由主义的品格。我这样讲有三层意思：第一，它具体规定着某些基本的权利、自由和机会（即立宪民主政体所熟悉的那些权利、自由和机会）；第二，它赋予这些权利、自由和机会以一种特殊优先性，尤其是相对于普遍善和完善论价值的优先性；第三，它认肯各种手段，以确保所有公民能满足他们的各种需要，并有效使用其基本自由和机会。第一讲第一节之一和之二所陈述的两个原则，即是对上述意思的一般性描述。但人们可以用不同的方式来看待这些因素中的每一种，所以便有着许多自由主义。

我说正义观念是政治性的观念，也有这三层意思（第一讲第二节）：它的构成只适用于社会的基本结构，及其主要的、作为统一的社会合作图式的政治、社会和经济制度；它的表达不依赖于任何更为广博的完备性宗教学说或哲学学说；它是按照根本性政治理念而精心论证的，我把这种根本性政治理念看作是隐含在民主社会的公共政治文化之中的。

2.现在，根本的问题是，一种自由主义的政治观念除了正义原则之外，还包括各种探究指南，这些指南具体规定着各种与政治问题相关的推理方式，和检验各种与政治问题相关的信息标准。没有这些指南，我们就无法运用各种实质性的原则，而且也会导致政治观念的不完善和不完整。故而，这一观念有两个部分：

（1）第一，关于基本结构的实质性正义原则；

（2）第二，各种探究指南：即推理原则与证据规则。按照这些原则和规则，公民们便可决定能否恰当运用实质性原则，并确认那些最令他们满意的法律和政策。

因此，自由主义的政治价值也同样有两种：

（1）第一种是政治正义的价值，它属于基本结构的正义原则：即平等的政治自由和公民自由的价值；机会均等；社会平等与经济互惠的价值；让我再加上共同善的价值，以及所有这些价值所必需的各种必要条件。

（2）第二种价值是公共理性的价值，它属于公共探究指南，也使这种探究成为自由的和公共的。在这里，它还包括诸如合乎理性和随时准备尊重公民（道德）义务一类的政治美德，这些公民的美德有助于使有关政治问题的理性的公共讨论成为可能。

3.正如我已经说过的那样，关于宪法根本和基本正义的问题，基本结构及其公共政策都可以向全体公民证明其正当合理性，这是政治合法性原则所要求的。对此，我们再补充一点：在提出这些证明时，我们只诉求于现时为人们所接受的常识性普遍信念和推理形式，以及当下不存在争议的那些科学方法和结论。自由主义的合法性原则使这一点成为具体规定公共探究指南的最合适方式（如果不是惟一的方式）。在此情形中，我们还有什么样的其他指南和标准呢？

这意味着，在讨论宪法根本和基本结构问题时，我们不会诉求于完备性的宗教学说和哲学学说，不会诉求于作为个体或联合体成员的、我们视之为完整真理的东西，也不会诉求于诸如那些苦心孤诣的普遍之经济理论——如果这些经济理论存在争议的话。为我们认肯正义原则及其在宪法根本与基本正义中的应用提供基础的那种知识和推理方式，都将尽可能地依赖于现在已为公民广泛接受或普遍适应于公民的那些朴素真理。否则，政治观念就不能提供一种公共的证明基础。

如我将要在稍后第五节中考察的那样，当我把政治观念的实质性内容和探究指南合起来考虑时，我是想使其完善。这意味着，该观念所具体规定的各种价值能够达到适当的平衡，或形成适当的结合，或适当地联合起来。所以，只有这些价值才能给所有的或者说差不多所有的涉及宪法根本与基本正义问题的问题提供一个合乎理性的公共答

案。就公共理性的解释而言，我们必须有一个合乎理性的答案，或者认为我们可以逐步找到一个合乎理性的答案，一个对所有或差不多所有这些情况的合乎理性的答案。我将告诉人们，如果一政治观念满足这些条件，则该政治观念便是完善的。

4.在公平正义中，而且我认为在许多其他的自由主义观点中，公共理性的探究指南及其合法性原则，与正义的实质性原则有着相同的基础。这意味着，在公平正义中，原初状态的各派在采用基本结构之正义原则时，必须同时采用那些应用这些规范的公共理性指南和标准。对这些指南的论证和对合法性原则的论证，与对正义原则本身的论证极为相同，也同样有力。各派在确保他们所代表的那些个人之利益时，都坚持用可以理性地期待为他们所代表的那些个人接受的判断和推论、理性和证据，来指导实质性原则的应用。倘若各派不坚持这一点，他们就不能作为受托者做出负责的行动。因此，我们要有合法性原则。

因而，在公平正义中，公共理性的探究指南与公平的原则基本上具有相同的基础。它们乃是同一协定的诸配套部分。任何公民或公民联合体，都没有理由享有这样的权力。在个人的或联合体的完备性教义指导下，运用国家权力去决定宪法之根本。当他们被平等地代表时，没有哪个公民会赋予另一个人或联合体以这样的政治权威。因此，任何这类的权威在公共理性中都是没有根基的，合乎理性的完备性教义认可这一点。

5.请记住：政治自由主义是一种观点。它具有多种形式，这取决于它所使用的实质性原则，以及那些探究指南是如何设定的，这些形式共同具有自由主义的实质性正义原则和一种公共理性的理念。而在这些限制内，内容和理念则可能发生改变。

必须强调指出，接受公共理性的理念及其合法性原则，并不意味着接受某一特殊自由主义的正义观念，乃至那些规定其具体内容的最终原则的细则。我们可以对这些原则作出区分，还可以一致接受某一观念之较为普遍的特征。我们可以一致同意，自由而平等的公民分享着政治权利，而作为理性而合理的公民，他们有一种诉求于公共理性的文明的义务；然而，我们对究竟哪些原则是最合乎理性的公共证明之基础这一点，却难以归宗为一。我所讲的“公平正义”的观点仅仅是一种政治自由主义观念的一个范例，其特殊内容并不是对这一观点的界定。

公共理性之理想的关键是，公民将在每个人都视为政治正义观念的框架内展开他们的基本讨论，而这一政治正义观念则建基于那些可

以合乎理性地期待他人认可的价值，和每个人都准备真诚捍卫的观念上。这意味着，我们每一个人都必须具有，且准备解释我们认为可以合乎理性地期待其他公民（他们也是自由而平等的）与我们一道认可的那些原则和指南的标准。就何时能满足这一条件而言，我们必须有某种我们准备陈述的检验标准。在其他地方，我也提到了那些作为标准的价值，这些价值是通过人们在原初状态中有可能一致同意的那些原则和指南而表达出来的。但许多人则会倾向于另一种标准。

当然，我们可能会发现，别人实际上并没有认可按我们的标准所选择的那些原则和指南。这一点也是可以预料的。但这一理念告诉我们，我们必须有这样一种标准，单单是这一点就已经给公共理性规定了很重要的规条。人们可以用公共理性的方式说，并非任何一种价值都能经得起这种检验，或者说，并非任何一种价值都能成为一种政治价值，而且也并不是任何一种政治价值的平衡都合乎理性。公民们对于那种最合适的政治观念也会有不同看法，这是不可避免的，而且也常常让人高兴，因为公共政治文化必定导致某些可以用不同方式来加以发展的不同的根本性理念。它们之间长期存在的有序竞争，乃是寻找哪一种理念最合乎理性（如果有的话）的最为可靠的方式。

第五节 宪法根本的理念

1.我们在前面（第四节之三）讲过，要找到一种完善的政治观念，就需要确认一类该观念的政治价值可以提供理性答案的基本问题。我提出，宪法根本与基本正义问题就属于这类问题。兹解释如下：

（1）具体规定政府的一般结构和政治过程，立法权、执法权与司法权，多数人统治的范围的根本原则；

（2）立法的大多数人所尊重的平等的公民基本权利和自由，诸如选举的权利和参与政治的权利，良心自由，思想和结社自由，以及法规保护。

这些问题都很复杂，我只是在此作简要提示。然而在两项宪法根本之间，存在着一种重要的区别：（1）具体规定政府一般结构和政治进程之根本的；（2）具体规定公民所享有的平等的基本权利和自由的。

2.我们可以用各种不同的方式来详细说明第一种宪法根本。总统与内阁政府间的差异可作为显证。但是，一旦这种差异分歧得到解

决，下面一点就至关重要：仅仅作为一种经验现象而出现的政府结构的改变，表明政府结构是根据政治正义或普遍善的要求而改变的，而不是受某一个可能暂时占上风的党派或集团的政治利益驱使的。当政治结构的这种改变不是根据政治正义的要求而产生，当这些改变被认为是有利于某些党派而不利于另一些党派时，围绕政府结构所经常展开的争议便带来政治危机，并可能导致削弱立宪政府根基的不信任和动乱。

与之相对，第二种宪法根本关涉到大批基本权利和自由，而且只能以一种方式来具体规定，其调整幅度的变量也相对小一些。良心自由和结社自由，言论、选举和就业自由的政治权利，它们的特征在所有自由政体中都可以用多少有些相同的方式来描述。

3.请进一步注意下述两种原则之间的一个重要区别：一种是具体规定着平等的基本权利和自由的正义原则；另一种是调节着基本分配正义问题——诸如移居的自由、机会均等、社会和经济的不平等、自尊的社会基础——的原则。

一种具体规定基本权利和自由的原则包括第二种宪法根本。但是，如果说机会均等原则确实是这种根本的话，那么，一种要求至少有移居自由和择业自由、以及机会均等的原则（正如我已经详细阐述的那样）就超出了这一宪法根本的范围，而且也不是这类宪法根本。同样，尽管给所有公民的基本需求提供最起码的满足也是宪法根本的一项内容，但我所谓的“差异原则”却有更高的要求，也不是这种宪法根本的内容。[259]

4.包括基本自由的原则与包括社会和经济之不平等的原则之间的区别，并不是前一种原则表达政治价值，而后一种原则却不表达政治价值。毋宁说，两者都表达政治价值。社会的基本结构具有两种相互协调的作用，包括基本自由的原则具体规定着第一种作用，而包括社会和经济之不平等的原则则具体规定着第二种作用。在第一种作用中，结构具体规定和确保公民的平等基本权利和自由，并制定正义的政治程序。在第二种作用中，它建立了适合于自由而平等之公民的社会与经济正义的背景制度。第一种作用关涉人们如何获取政治权利，以及该政治权利的行使限制。我们希望通过诉诸那些可以提供一种公共证明基础的政治价值，至少可以解决这些问题。

包含基本自由的那些宪法根本是否令人满意？这一点可以或多或少从宪法安排的表面上看到，也可以从这些宪法安排是怎样被看作是发挥实际作用的这一点上多少有所发觉。但包含适合经济之不平等的那些原则之目的是否已经达成？确定这一点要困难得多。这些问题差

不多总会产生各种具有广泛差异的理性意见，它们有赖于复杂的推论和直觉判断，这些推论和判断要求我们揆测有关该课题的复杂社会信息和经济信息，而对这一课题，人们还了解甚少。因此，尽管这两类问题都是按照政治价值来讨论的，但我们还能期待人们对基本权利和自由是否实现的问题，比他们对社会和经济正义的原则是否实现的问题能达成更多的一致。这并不是一种有关何为正确原则问题的差异，而只是了解这些原则是否实现的一种难度上的差异。

总而言之，我们有四个方面的根据，将基本自由所具体规定的宪法根本与控制社会和经济之不平等的原则区别开来：

（1）两种原则具体规定了基本结构的不同作用。

（2）更为迫切的是解决那些涉及基本自由的根本内容。

（3）告诉人们这些根本内容是否被实现要容易得多。

（4）在基本权利和自由应该如何的问题上达成一致——当然不是在每一个细节上，而是对其主要纲领达成一致——则更为容易。

这些考虑说明了为什么我们要把移居自由和择业自由、以及包含着公民基本需要的社会最低限度看作是宪法根本的内容，而对机会均等和差异原则却不必如此的缘由。

在此，我想指出，如果政治的正义观念包括了这些宪法根本内容和基本正义问题——就目前来看，这是我们的全部目的所在——则它就已经具有极其重要的意义，即使它对许多立法机构必须有规则地加以考虑的那些经济问题和社会问题涉及甚少也罢。要解决这些较为特殊而琐碎的问题，通常更合理的做法是，超越这种政治观念及其原则所表达的那些价值，并乞助于这一观点并未包括的那些非政治价值。但是，只要对那些被人们合乎理性地视为公平的宪法根本和已确立的政治程序达成了坚定的一致，自由而平等的公民之间所自愿形成的政治合作和社会合作就可以得到正常维持。

第六节 最高法庭作为公共理性的范例

1.本讲伊始（第一节之二）我便谈到，在具有司法复审【制度】的立宪政体中，公共理性乃是其最高法庭的理性。[260]现在我对这一说法概略地谈几点意见：第一，公共理性很适合于作为法庭在履行其

作为较高法律的最高司法解释者而非最终解释者之角色时的法庭理性；[261]第二，最高法庭是政府的一个分支机构，它起着公共理性之范例的作用。为厘清这些观点，我简要地提出宪政主义的五个原则。[262]

第一个原则是洛克在《政府论》所作的区分，即在人们建立一个新政体的制宪权与政府官员的日常权力、全体选民在日常政治中所行使的权力之间的区分。人民的制宪权（该书第二章，第134节，第141节）建立了一个规导日常权力的框架，而只有当现存政体解散后，它才开始发挥作用。

第二种区分是较高的法律与普通法之间的区分。较高的法律是人民的制宪权的表达，具有我们人民之意志的较高权威；而普通的立法则具有国会之普通权力和全体选民之普通权力的权威，也是国会和全体选民之普通权力的表达。较高的法律约束并指导着这种普通的权力。

作为第三个原则，民主宪法乃是以某种确定方式来管理自己国家的政治理想的较高法律的原则表现。公共理性的目的是准确地表达这种理想。政治社会的某些目的（如建立正义，促进普遍福利）可以在【宪法的】序言中加以陈述，而某些限制则可陈述于权利法案，或蕴含在政府框架，即法律与法律的平等保护的恰当过程之中。它们均属于政治价值及其公共理性之列。较高法律的这种原则表达，将会得到广泛的支持，而且由于这样或那样的原因，它最好不要附带许多细节和限制性条款。在各种基本制度中，应该使人们能很轻易地了解其基本原则。[263]

第四个原则是，借助一部获得民主承认并带有权利法案的宪法，公民实体一劳永逸地确定某些宪法根本内容，比如说，平等的基本政治权利和自由、言论和结社的自由，以及保证公民安全和独立的那些权利和自由——诸如，移居自由和择业自由、法律规则的保护。这就确定了普遍的法律是由自由而独立的公民以某种方式制定的。正是通过这些固定的程序，人民才能表达他们合乎理性的民主意愿——哪怕他们不想表达这种意愿。如果没有这些程序，他们就决不会有这种意愿。

第五个也即最后一个原则是，在立宪政府里，最终的权力不能留给立法机构或最高法庭，它们仅仅是宪法的最高司法解释者。最终的权力是由三个权力分支（即立法、司法、行政之三权分立——译者注）所共同掌握的，这三个权力分支处在一种各得其所的相互关系之中，每一个权力分支都对人民负责。[264]现在，人们应当承认，选民

的绝大多数在长期趋势中最终可以使宪法符合其政治意志。这仅仅是一个关于政治权力本身的事实。不可能绕开这个事实，甚至不可能绕开那些试图永久性地固定基本民主保障的防御性条款。任何立宪程序都有可能被滥用或歪曲，用来制定违反基本立宪民主原则的法规。[265]正当而公正的宪法与基本法的理念总是通过最合乎理性的政治正义观念来确定的，而不是由实际政治过程的结果所确定的。现在，我转向下面（第六节之四）所提出的问题。

2.因此，立宪民主是双重性的：它既把选举权力与普通权力区别开来，也把人民的较高法律与立法机构的普通权力区别开来。国会的至上权力被否定。

最高法庭适合于这种双重性的立宪民主理念，即一种保护较高法律之制度设置的理念。[266]通过运用公共理性，法庭将使法律免受短暂的大多数立法的腐蚀，或者更有可能遭受的组织化的和占据优势地位的狭隘利益的腐蚀，这种狭隘的利益善于投机取巧。假如法庭能发挥这种作用并有效运作[267]，那么，说它直截了当地反民主是不对的。就普通法而言，它确实是反大多数人原则的，因为具有司法审查【制度】的法庭可以认为，这种法律是违宪的。但尽管如此，人民的较高权威组织仍然支持它。当法庭的各种决定在合乎理性的意义上符合宪法本身，符合宪法的修正条款以及符合在政治上授权的宪法解释时。就较高法律而论，法庭并不反对大多数人原则。

试假设，我们一致同意，我们宪法史上三个最富有革新意义的时期分别为宪法创建、宪法重建和新政时期。[268]在这里，重要的是所有这三个时期都依赖于且仅仅依赖于公共理性的政治价值。宪法及其修正过程、力图消除奴隶制的祸因的重建修正案，和现代积极分子所谓的新政福利国家，似乎都适合于这一描述，尽管人们要了解这一点尚需假以时日。然则，如果我们认为这一描述正确，并把法庭看作是较高法律的最高司法解释者（虽然它并不是较高法律实体的最终解释者），那么关键就在于，公共理性的政治价值给法庭提供了解释的基础。政治正义观念包括较高法律述及的根本性问题，并阐明了那些可以借之决定这些根本性问题的政治价值。[269]

当然，有些人会说，与权利法案根本无干的国会最高机构高于我们的双重政体。它给这种双重图式中较高法律所力图确保的那些政治价值提供了更为坚定的支持。一方面，某些人可能会认为，由宪法确立基本权利的条目更好，就像德国宪法所做的那样。德国宪法把这些权利置于修正的范围之外，甚至不允许人民和德国的最高法庭对之作出修正，而强行修改这些权利则可能被说成是不民主。这就是宪法对权利的保证。如果依据合乎理性的政治正义观念来判断这些政体，它

们可能要优于双重政体，在后者中，基本问题是通过我们之为人民的较高法律来加以解决的。[270]

应该强调指出，政治自由主义本身并不申认或否认这些要求中的任何一种要求，所以我无须讨论这些要求。在此，我们的观点仅仅是，不管如何解决这些问题，政治正义观念的内容都包括了公共理性的价值，而正是诉求于这些公共理性价值，我们才能判断这三种政体的优点。

3.现在，我们转向第二点：法庭的作用不仅是辩护性的，而且通过发挥其作为制度范例的作用，还应对公共理性发挥恰当而持续的影响。[271]这首先意味着，公共理性是法庭履行的惟一理性。它是惟一可在其面上体现理性创造的政府分支，而且是理性惟一的创造表现物。当宪法根本和基本正义发生危机，公民和立法者都可以合情合理地投他们较具完备性观点的一票；他们无须通过公共理性来证明为什么要这样投票，或者为什么在他们整个决定过程中，他们的投票使其理由符合于并适合于一种连贯的立宪观点的正当合理性。法官的作用仅仅是发挥这种政治作用，并在发挥这种政治作用时，除了政治理由和政治价值之外，再无任何其他的理由和价值。除此之外，他们还将按照据他们认为是宪法之案例、实践和传统，以及在宪法上具有重大意义的历史文本所要求的去做。

说最高法庭是公共理性的范例，也意味着努力开创和表达他们所能提出的合乎理性的意见，即他们所能开创和表达的最佳宪法解释乃是法官的一项任务（当然是运用他们有关宪法和宪法法则所必备的知识）。在这里，所谓最佳解释，乃是一种最适宜于这些宪法材料之相关内容的解释，也是一种最能根据公共正义观念或该观念的一种理性变异观念来证明宪法内容之正当合理的解释。在进行这种解释时，我们可以期待法官们能够并实际诉求于公共观念的政治价值——无论宪法本身何时公开地或隐含地求助于这些政治价值，比如说，在保证宗教信仰自由或法律的平等保护之权利法案中。在此，法庭的作用乃是理性之公共性的一部分，也是公共理性之广泛作用或教育作用的一个方面。

诚然，法官们不能求助于他们自己的个人道德，也不能求助于普遍的道德理想和道德美德。他们必须把这些东西看作是与己无关的。同样，他们也不能求助于他们或其他人的宗教观点或哲学观点。相反，他们必须诉求于他们认为是属于有关公共观念及其政治正义价值和公共理性之最合乎理性的理解的那些政治价值。这些价值是他们真诚相信的价值，一如公民文明义务所要求的那样，他们真诚地相信，我们可以合乎理性地期待所有理性而合理的公民都认可这些价值。

[272]

但是，诚如我所说过的（第四节之五），公共理性的理念并不意味着法官能够在有关宪法理解的细节上达成一致，一如公民之间对此类问题的判断难以达成一致一样。然而，他们必定是且看起来也是在按照被他们视为政治观念之相关部分，或他们真诚相信可以给予一般辩护的观念来解释同一部宪法的。法庭起到宪法之最高司法解释者的作用，假设了法官们禀有政治观念，而且他们有关宪法根本的观点使他们以多少相同的立场认定基本自由的主要范围。在这些情况下，至少法庭的决定可以成功地解决最根本的政治问题。

4.最后，法庭作为公共理性之最高范例的作用还有第三个方面，即在公共论坛上赋予公共理性以生动性和有效性。它正是通过其关于根本政治问题的权威性判断来发挥这一作用的。当法庭以一种合乎理性的方式清楚而有效地解释宪法时，它便发挥了这种作用，而当它未能如此时（我们的法庭常常如此），它便成了政治争议的中心，而解决这些政治争议的手段则是政治价值。

宪法并不是法庭所说的那样。相反，它是人民通过其他机构持续不断地努力行动，并最终允许法庭所表达的那个样子。对宪法的特殊理解可能是法庭经由各种修正处理过的，或者是经过一种广泛而持久的大多数表决所形成的，如同新政时期的情况那样。[273]这便提出了一个问题：法庭是否必须要把废除第一修正案，且使某一特殊宗教成为国教并由此导致废除以往修正案之各种后果的修正案，或者一次想要废除第十四修正案及其对法律的平等保护的修正案，作为一次有效的修正来加以接受？[274]如我前面讲过的那样，那种认为假如人们依照宪法而行动，则这类修正就有效的说法，乃是一种陈词滥调。但是，如果一个修正案是通过宪法第五条款的程序来制定的，这一点就足以使之成为有效的吗？[275]法庭或执行机构又有何理由（假定这一修正案胜过其否决案），将满足这一条件的修正案看作是有效的呢？

让我们考虑下述理由：一次修正并非只是一次改变。修正的理念之一，是为了使基本宪法价值适应于不断改变的政治环境和社会环境；或者说，是为了使合并后的宪法对这些价值有一种更广阔更具包容性的理解。【美国宪法】与内战相关的三次修正都是如此，如同十九世纪的修正案允许妇女有投票权一样，平等权利修正案也试图做出同样的修改。在首次奠基性的宪法确立中，《独立宣言》和宪法中的平等理念跟受压迫种族的私人奴隶现状之间形成尖锐对立，还有财产所有权对投票选择权的限制，妇女的选举权也被完全否认。历史地看，这些修正使宪法更符合其原初允诺。[276]另一种宪法修正案的理念认为，应使基本制度逐步消除随宪法实践的深入而渐渐暴露出来的

各种缺陷。因此，除第十八次宪法修正之外，其他多次宪法修正或关涉到政府的制度设计，如第二十二次宪法修正案只允许总统行使两项权力；或关涉某些基本政策问题，如第十六次宪法修正案授予国会以征收收入税的权力。这些一直都是宪法修正的作用所在。

这样，法庭就会说，废除第一修正案并以与之相反的法案来取代它的做法，在根本上与世界最古老民主政体的立宪传统相矛盾。因此，这种修正是无效的。难道这意味着人权法案和其他修正案已经确立完成了么？是的，它们是在为漫长的历史实践所证实的意义上被确立起来的。它们可能要以上面提及的那些方式来加以修正，但这决非简单的废除和修正。如果发生这种情况，那它可能是宪法的崩溃[277]，或者可能是一种确切意义上的革命，而不是对宪法的一种有效修正。这种情况并非不可思议。宪法理念及其原则在两个多世纪里的成功实践，对我们现在可以视为修正的内容定下了种种限制，无论这一点最初是否属实。

因此，在任何重大的宪法改变过程中，无论这种改变合法与否，法庭都必定成为争议的中心。它的作用常常是，强制政治讨论采取一种原则化的形式，以便根据正义和公共理性的政治价值来谈论宪法问题。公共讨论成了超出权力和地位竞争的讨论。这教育了公民，使他们通过集中注意基本宪法问题，来运用公共理性及其政治正义的政治价值。

将这些有关带有司法审查制度的立宪政体中最高法庭的评论总结一下：我强调指出，这些评论并不想为此种司法复审辩护，尽管某些历史环境和政治文化条件也许可以为这种司法复审辩护。毋宁说，我的目的始终是想精心论证公共理性的理念，而为了使这一理念更加明确，我考察了法庭可以发挥公共理性之范例作用的方式。如果说，法庭在这一方面只是一个特例，那么，政府的其他分支机构则肯定能够（只要它们愿意）成为与讨论宪法问题相关的原则论坛。[278]

第七节 公共理性的明显困难

1.回顾一下第四节之三，我们曾寻求一种政治观念，该政治观念的各种综合性正义价值和公共理性的价值，可以对所有或几乎所有的根本政治问题做出合乎理性的回答。这些根本政治问题包括宪法根本和基本正义问题。现在我来讨论一下公共理性的几个明显困难。

一个困难是，公共理性常常允许人们对任何一个特殊问题提出多种合乎理性的答案。这是因为有许多政治价值和刻画这些政治价值的

方式。这样一来，我们就可以设想，诸种价值的不同结合，或是被不同估量的相同价值，就很容易在一特殊的根本性情况中占据优势。大家都诉求于政治价值，然而却不能达到一致，而且各执一端的并非枝节问题。如果发生这种情况（事实上这种情况常常发生），某些人就会说，公共理性并不能解决问题，在此情况下，公民们就可以合法地以他们认为是令人满意的方式，求助那些诉诸非政治价值来解决问题的原则。[279]并不是每一个人都会引入相同的非政治价值，但至少所有的人都会有一种适合于这些非政治价值的答案。

公共理性的理想迫使我们在宪法根本和基本正义的问题上避免这样做。意见的一致很少能达成，而且不管在什么时候，只要在平衡各种价值的过程中发生了分歧，那么，在这种情况下抛弃公共理性，实际上就是将之全部抛弃。而且，正如我们在第四节之五所说的那样，公共理性并不要求我们接受一模一样的正义原则，而毋宁是要求我们按照我们所认可的政治观念来进行我们根本性问题的讨论。我们应该真诚相信，我们对这一问题的观点是建立在可以合乎理性地期待每一个人都会认可的政治价值之基础上的。对于全体选民来说，应当这样来规导他们自身，这是一种很高的理想，人们循此意识到之所以不能根本抛弃根本的民主价值，仅仅是因为一旦抛弃了根本的民主价值，他们就不能达到充分的一致。人们可以对某一根本性问题投赞成票，一如对其他任何一个根本性问题一样。而如果公民们是通过诉求于政治价值来讨论这一问题，且公民们的投票表达了他们真诚的意见，那么，这种公共理性的理想就可以继续得到维持。

2.第二个困难关涉到通过投票来表达我们的真诚意见所包含的意义。比如说，我们尊重公共理性及其合法性原则，只要下列三个条件得到满足：（1）我们非常重视公共理性所规定的这一理想，并通常给予这一理想以至高无上的地位；（2）我们相信，公共理性是恰当而完善的，也即至少对绝大多数根本性问题——有可能的话，对所有根本性问题——来说，惟有政治价值的结合和平衡才能合乎理性地表明答案；最后（3）我们相信，我们所提出的特殊观点和建立在这种特殊观点之上的法律或政策，表现出这些价值达到了一种合乎理性的结合和平衡。

但这样一来便产生了疑问：我们始终都在假定，公民们认肯完备性的宗教学说和哲学学说，而许多人则会认为，非政治的价值和超验的价值才是政治价值的基础。这种信念不是使我们对政治价值的诉求变得不真诚了么？没有。这些完备性的信念与上述三个条件是完全一致的。我们认为政治价值具有某种更深刻的背景，这并不意味着我们不能接受这些政治价值，或不认肯尊重公共理性的那些条件，一如接

受几何学的公理并不意味着我们不接受那些定理一样。而且，我们之所以会接受那些公理本身，是由于在很大程度上它们导致了那些定理，其他类似方面也是一样。[280]

在认肯这三个条件时，我们接受那种诉求于政治价值的义务，如同接受采取某种形式的公共辩论的义务。由于制度和法律永远是不完善的，所以我们可以把这种辩谈形式看作是不完善的，而且无论如何都缺乏我们的完备性学说所阐明的那种完整真理。而且，这种辩谈之所以看起来可能会很肤浅，是因为它并不能阐明我们相信我们的观点所依赖的那些最基本的依据。然而，我们认为，我们有各种有力的理由遵守这种辩谈——假如我们对其他公民确实负有公民义务的话。毕竟，他们和我们一样都对辩谈之不完善性有着同感，哪怕是基于不同的理由，一如他们坚持不同的完备性学说，并相信不同的未经说明的理由一样。但是，惟有这种方式，且惟有通过接受这种政治（在市民社会里，这种政治永远不会受我们视之为完整真理的指导），我们才能实现由合法性原则所表达的理想，即按照可以理性地期待我们大家都认可的那些理性来与别人一起过政治生活。

公共理性所要求的是，公民能够根据一种政治价值的理性平衡来解释清楚他们各自的投票选举行为，每一个人都明白，公民们当然会认为他们所坚持的合乎理性的完备性学说的多元性，能为这些政治价值提供更深刻的，且常常是超验的背景支持。在每一种情况下，对个体公民来说，究竟该认肯哪一种学说，则是一个良心问题。确实，每一公民所主张的政治价值平衡都必须合乎理性，而且一个人也可以被他人看作理性的；但并不是所有的平衡都相同。只有那些与公共理性相冲突的完备性学说，才是无法支持政治价值之理性平衡的学说。[281]然则，假定这些学说实际上支持着一种理性平衡，人们还能抱怨什么？又能提出什么反对意见呢？[282]

3.第三个困难在于具体确定公共理性何时能成功解决某一问题。一些人认为，有许多问题公共理性都无法回答。然而，我们却又要求政治的正义观念是完善的观念：其政治价值应该达到一种平衡，以给予所有的或差不多所有的根本性问题以合乎理性的回答（第四节之三）。为了讨论这个问题，我提出几个我所讲的（第一讲第三节之四）“延伸性问题”，这些延伸性问题可能无法从政治观念内部出发来给予回答。

由于时间不允许我们解释这些问题，让我回顾一下前面（第一讲第三节之四）谈到过的内容，我们至少有四个难题。一个难题是将正义延伸到包括我们对未来各代人的义务（包括正义储存的问题）。另一个难题是将正义延伸到那些应用于国际法和各民族间政治关系，即

传统的万民法的观念和原则问题。延伸的第三个难题是制定正常医疗保健原则的问题；最后，我们还可以追问：正义是否可以延伸到我们与动物的关系和自然秩序之中。正如我已经说过的那样（第一讲第三节之四），我相信，公平正义可以合乎理性地延伸到前三个难题上，尽管我在此无法讨论这些问题。

相反，我只想表达我的这样一种猜测：这三个问题可以用一种相似的方式来解决。一些由社会契约传统抽演而来的观点（公平正义即是其中之一）首先假定：在我们所讨论的社会里，个人是具有完整身份的成年人（即该社会公民实体的成员），并由此开始，向前进至其他各代人，向外扩及其他社会，向内则进至那些要求正常医疗保健的人。在这每一种情况下，我们都是从成年公民的身份开始的，并由此开始服从理性法律所要求的某些约束。对动物和其他自然的要求，我们也可以采取同样的步骤，这一直是基督教时代的传统观点。动物和自然被看作是为我们所用并服从于我们习惯的。[283]这具有清晰明了的优点并提供了某种答案。在此，有大量可以求助的政治价值：如通过保存好自然秩序及其维持生命的各种属性，来促进我们自己的善和未来各代人的善；依照生物学和医学知识，根据动植物对人类健康的潜在应用价值，来培植各个种类的动物和植物；为了公共娱乐的目的和更深刻地理解世界所带来的快乐目的，保护各种自然美景。诉求于这类价值，使我们对动物和其他自然特性作出一种为许多人已经承认的理性回答。

当然，有些人不会接受这些价值，认为单单诉诸这些价值不足以解决问题。因此，试设想我们对待世界的态度是一种自然宗教的态度，我们认为单单诉求于这些价值和其他类似的价值，来决定我们与自然世界的关系，是完全错误的。这样做也就是从一种狭隘的人类中心论观点出发来看待自然秩序，而人类应该承担起自然管理者的职责，珍惜一种完全不同的价值系列。在此情形下，我们的态度可能与那些基于神学理由来反对堕胎的人的态度极为相似。然而，这两种态度之间也存在一种重要差异：自然界的特征和我们与它的关系，不是一个宪法根本问题或基本正义问题，与我们（第五节）[284]所具体规定的那些问题不一样。它是一个不同的问题，对此，公民们可按其非政治的价值来投票，并以此来说服其他公民。这并不是公共理性所限制的范围。

4.让我们通过陈述何时通过公共理性解决一种基本问题，将这些线索贯通起来考虑。显然，由于公共理性需要在一种既定情况中给出一种合乎理性的答案，所以，假如我们只从公共理性出发，就不能要求它提供任何已选择的完备性学说所提供的答案。尽管如此，公共理

性的答案本身又在什么意义上必须是合乎理性的呢？

回答是：即使只以公共理性来判断，这种答案即便不是最合乎理性的，也至少是比较合乎理性的。但在此之外，或考虑到秩序良好社会的理想情况，我们还希望这种答案在各种合乎理性的完备性学说所留有的余地范围内，能够形成一种重叠共识。我说这种余地的意思是指这样一种范围，每一种学说都能在其中接受（即便犹犹豫豫）公共理性的结论，或是在普遍情况下，或是在某一特殊情况中。一种理性而有效的政治观念可能使各种完备性学说向它自己靠拢，且如果需要，将它们从不合乎理性的学说改造成为合乎理性的学说。但是，即使我们承认会出现这种趋势，政治自由主义本身也不能认为，每一种完备性学说都应在其留有的余地内找到公共理性的结论。这种要求超越了公共理性。

同样，我们可以坚持认为，政治观念是公共理性和自由而平等的公民之间正义的政治价值的一种理性表达。由于这一政治观念以基本价值的名义来要求各种完备性学说，所以从政治上讲，那些否定该政治观念的人就有犯不正义的风险。在此，请回顾以下我们在第二讲第三节之三所谈到过的内容，即：在承认别人的完备性学说合乎理性时，公民们也承认，在缺乏建立其信仰真理之公共基础的情况下，坚持其完备性观点的做法必然被别人看成正如他们自己对其信仰的坚持。倘若我们这么固执已见，那么，自我辩护的其他人也就会利用不合乎理性的力量来反对我们。

第八节 公共理性的限制

1.最后一个问题有关公共理性的限制。[285]我已经不时地谈到过这些限制。这些限制意味着，在基本政治问题上，按照各种完备性学说明确给定的理由永远无法进入公共理性。这种学说当然可以给出公共的理性，但这种公共的理性却不是支持该学说本身的理性。我把这种公共性的理解叫做“排他性观点”。但是，与这种排他性观点相反，还有另外一种观点，该观点允许公民在某些境况中提出他们认为是根植于他们完备性学说的政治价值基础——假如他们以强化公共理性之理想的方式来提出其观点的话。我们可以把这种公共理性的理解叫做“包容性观点”。

这样一来，问题就成了我们是应该按照排他性观点来理解公共理性的理想呢，还是按照包容性观点来理解公共理性的理想？答案是：哪一种观点最能鼓励公民尊重公共理性的理想，并最能确保秩序良好

之社会较长远的社会条件，我们便按照该观点来理解公共理性的理想。如果人们接受这一看法，那么，包容性观点便似乎是一种正确的观点。因为，在不同的政治条件和社会条件下，根据不同的学说和实践，这种理想必定要以不同的方式得到发展和实现，有时候是通过看起来像是排斥性的观点，而另一些时候则是通过看起来像是包容性的观点，来发展和实践这种理想。因此，这些条件决定着何种方式最能实现这种理想——或以短期的方式，或以长远的方式。包容性观点允许有这种方式的变化，而对于推进公共理性的理想来说，包容性观点也是我们所需要的一种较为灵活的观点。

2.解释一下，让我们首先设想一下这种理想情形：我们所讨论的社会或多或少是秩序良好的。其成员承认在各合乎理性的学说之间，有一种强有力的重叠共识，这一共识不为任何争论所动摇。在此情况下，公民们熟悉这种政治观念的价值，且通过诉求于这些价值而最清醒地尊重这种公共理性的理想。除了日常政治的动机以外，他们对其他考虑没有多大兴趣。他们的根本权利已经得到保障，也不存在他们觉得必须去反对的基本的不正义。在这种秩序良好的社会里，公共理性似乎可以遵循排斥性观点。只求助于政治价值，乃是公民尊重公共理性的理想并履行公民义务的明显的和最直接的方式。

第二种情况是，在接近于秩序良好的社会里，人们在应用正义原则时，存在着一种严重的争执。假设，随着人们将此一原则应用于全体公民的教育，这种争执涉及机会均等的原则。各种宗教集团相互对峙，某一拥护政府的宗教集团只支持公共教育，而另一拥护政府的宗教集团则支持教会学校。前一集团把后一种政策看作是与所谓教会和国家的分离不相容的，而后一集团却否认这一点。在这种情况下，那些有着不同信仰的人可能会渐渐怀疑他们各自之间对根本政治价值的忠诚。

可以消除这种怀疑的一种方式是，各对立集团的领袖们在公共论坛上讲明他们的完备性学说到底是如何认肯这些价值的。当然，这已是我们考查各种学说如何支持或不支持该政治观念的背景文化之一部分。但在眼下这种情形下，已经赢得人们承认的领袖们应该认肯公共论坛上的事实，他们的这种认肯可能有助于表明，重叠共识不是一种纯粹的临时协定（第四讲第三节）。这种认识肯定会强化人们的相互信任和公共信心，它可能是鼓励公民尊重公共理性之理想的社会学基础中至关重要的一部分。[286]倘若如此，那么在此类情况下，强化该理想的最佳方式，可能是在公共论坛上解释清楚人们的完备性学说如何认肯政治价值的方式。

3.当某一社会不是秩序良好的社会，且对宪法根本内容存在一种

深刻分歧时，就会产生一种极为不同的情形。请考察一下那些在南北战争期间反对南方的废奴主义者，他们认为，当时南方的奴隶制度违反了上帝的法则。请回顾一下，这些废奴主义者早在十八世纪三十年代就鼓动人们进行那场直接的、无回报的和普遍的奴隶解放运动。我假定他们这么做是基于他们凭借宗教根据所提出的种种论证。[287]在此情形下，某些基督教教会的非公共理性就证实了这些明确的公共理性的结论。马丁·路德·金领导的民权运动也同样如此，所不同的是，金诉求于正当宪法所表达出来的那些政治价值，而废奴主义者却不是这样。[288]

废奴主义者反对公共理性的理想吗？让我们从观念上而不是从历史上来看待这一问题。姑且假定：他们的政治鼓动是导致内战爆发的一种必然的政治力量，因而也是导致毁灭大恶和诅咒奴隶制的一种必要的政治力量。当然，他们希望产生这种结果；他们可能已经看到，他们的行动是实现秩序良好的和正义的社会的最佳方式，只有在这样的社会中，公共理性的理想才可能最终得到人们的尊重。对民权运动的领袖们来说，我们也可以提出类似问题。如果废奴主义者和金所领导的各种政治力量都是基于政治正义所需的必要历史条件的话（他们在其所处的境况中确乎如此），那么，废奴主义者和金在这些假设性的信念上就不是不合乎理性的。

对此，废奴主义者和民权运动的领袖们并没有反对公共理性的理想；或者毋宁说，他们并没有想到或在反思后并未想到（正如他们本该想到的那样），他们所诉求的完备性理性需要为随后得以实现的那种政治观念提供足够的支持。当然，人们通常并不在完备性理性与公共理性之间作出区分，我们业已讲过这一点。然则，我们可以教育人们在各种特殊情况中认识到这种区分。比如，废奴主义者可能会说，他们支持人人自由平等的政治价值[289]，但是，如果他们所主张的完备性学说和他们那个时代所流行的各种学说已是既定事实，那么，求助于这些完备性的理性则就是必然的了，其他的人正是根据这些理性才广泛明了那些【政治】价值的。[290]在此情形下，公共理性的理想允许有这种包容性观点。

4.这段简明的探讨告诉我们，公共理性的恰当限制的改变，取决于各种历史条件和社会条件。如果说，要使这一提示真正令人信服，可能还必须给予大量解释才行，那么，这种解释的要点则是，就目前环境所允许的条件而言，公民们是被驱使去尊重公共理性的，但我们可能常常被迫发表长篇大论。在不同流行学说和不同实践的条件下，我们最好还是以不同的方式来实现公共理性的理想，在良好的时代条件下，则按照看起来可能是包容性的观点来实现这一理想。

在这里，我假定政治正义观念和人们所尊重的公共理性的理想是相互支持的。一种为人们承认的政治观念所公开而有效规导的秩序良好之社会的公民能够获得一种正义感，这种正义感使他们乐于履行其公民文明义务，不至于产生与之相对抗的强烈冲动。另一方面，秩序良好社会的制度又反过来支持已在其公民行为中坚实确立起来的公共理性的理想。然而，这些假设是否正确？是否可以建立在我第二讲第七节所概述的那种道德心理学基础上？这些都是我在此尚无法考虑的大问题。然则，显而易见的是，倘若这些假设是错误的，那么，我所提出来的公平正义就有严重问题。诚如我自始至终所希望的那样，人们也必定希望该政治观念及其公共理性的理想是相辅相成的，而在此意义上，它们也是稳定的。

5.回顾前述，我想再解释几个主要观点。公共理性的理想是对立宪民主的恰当补充，而公共理性的文化必定具有一种合乎理性的完备性学说的多元论特征。这一点是我经常谈到的，且在某种意义上讲也肯定正确无疑。然而，我们很难用一种令人满意的方式来具体规定这种理想。在努力尝试这一具体规定时，我提出了公共理性应用于其中的各种政治问题：即将公共理性应用于有关宪法根本和基本正义问题的问题（第一节之一），而且我们也考察了这些问题之所在（第五节）。至于公共理性该应用于何人，我们认为，它应该应用于公民——当他们介入公共论坛之政治辩护立场时，比如当他们介入政治选举阵营时，还有在他们对那些根本性问题投票表态时。公共理性总要应用于政府论坛上的公共要员和政府官员，应用于他们在立法层面上的争论和投票表决行为（第一节之一）。公共理性还特别应用于司法机关及其各种决议，而司法机关乃是公共理性的一种制度范例（第六节）。公共理性的内容是由政治正义观念所给定的，这一内容有两个部分：适用于基本结构的实质性正义原则（正义的政治价值）；使公共理性成为可能的探究指南与美德观念（公共理性的政治价值）（第四节之一至之三）。

我强调，公共理性的限制显然不是法律或法规的限制，而是我们尊重一种理想时所尊重的限制，这种理想便是：民主公民努力按照那些得到政治价值支持的、我们可能合乎理性地期待他人签署的条款，来处理政治事务。这一理想也表达了一种倾听他人必须说出的声音，并准备接受他人合乎理性的友好意见，或修正我们自己观点的愿望。公共理性进一步要求我们平衡那些我们认为在特殊情况下合乎理性的价值，我们也真诚地认为，他们亦能将这一平衡看作是一种合乎理性的平衡。抑或，如果做不到这一点，我们则认为，人们至少不在下述意义上把这种平衡看作是不合乎理性的，这一意义便是，那些尽管反对这一平衡的人，也能理解那些理性个人认肯这一平衡的方式。这就

保持了各种市民友谊的联系，并使之与公民文明义务相一致。这可能是我们对某些问题力之所能及的最好解释罢。[291]

所有这一切都可能有某种波动幅度，因为并非所有理性的平衡都千篇一律。只有那些在既定问题上不符合公共理性的完备性学说，才无法在其所提出的问题上支持各种政治价值的理性平衡（第七节之二）。在某些情况下，某些完备性学说也不能做到这一点，但我们必定希望在秩序良好的社会里，所有的完备性学说在所有或在许多情况下都能做到这一点。

如果说我对公共理性的解释有什么创新的话，可能有这样两点：第一，作为一种民主理想的公民文明义务的中心地位（第二节之一至之三）；第二，由政治价值和政治正义观念所给定的公共理性的内容（第四节之一至之四）。公共理性的内容不是由一般政治道德给定的，而只是由一种适合于立宪政体的政治观念给定的。为了检查我们是否遵循公共理性，我们可以追问：我们的论证可能会以怎样的方式促使我们以最高法庭的形式提出我们的意见？[292]理性的？还是无法无天的？

最后，对公共理性的这种理解或某种其他理解是否可以为人们所接受？这只能通过考查这种理解所导致的在较可能的情况下和广泛范围内的各种答案才能决定。而且，我还必须考虑宗教信仰和宗教陈述可以在政治生活中发挥作用的其他方式。我们也可以追问：林肯在一八六一年八月发表的“国家戒斋日宣言”，和他在一八六三年十月、一八六四年十月发表的两篇“感恩节宣言”是否冒犯了公共理性的信念。而且对其第二次就职演说及其用先知（《旧约》）式的语气把美国内战解释为上帝对罪恶奴隶制的惩罚，并认为这场战争对于南北双方都是一次失败的说法，我们又能说些什么呢？我倾向于认为，就我的探讨而论，就林肯所处的那个时代而言，林肯并没有冒犯公共理性——而就我们的时代来说，这是否冒犯了公共理性？则是另一个问题。因为他所讲的，并没有任何涉及宪法根本或基本正义问题的涵义。或者说，不管他的讲话可能有什么涵义，都肯定会得到公共理性价值的坚定支持。我提出这些问题，仅仅是想指出，还有许多问题有待探讨。诚然，并非所有的自由主义观点都会接受我所表达的这种公共理性的理念。对那些可以接受这种理念的某种形式（可能有多种变化形式）的自由主义观点，我们可以称之为政治自由主义。

第三部分 制度框架

第七讲 作为主题的基本结构[293]

第一节 正义的第一主题

契约论正义观念的本质特征是，社会的基本结构乃正义的第一主题。这种契约论观点一开始便力图为这一特殊却又明显极为重要的情况制定出一种正义理论，而作为其结果的正义观念，则对适合于其他情况的原则和论题具有某种规导性的首要意义。我们把基本结构理解为这样一种方式，主要的社会制度以此种方式在一个系统中相互匹配，并分配着各种根本权利和义务，也塑造着通过社会合作而产生的各种利益划分。因此，政治上的宪法、法律承认的财产形式、经济的组织和家庭的个性都属于基本结构。这一理论的最初目标是寻找一种观念，该观念的首要原则是为那些与此种制度的复杂构成相联系的、经典的却又是为人们所熟悉的社会正义问题提供理性的指导。也就是说，这些问题规定着该理论为之寻求一种解释的材料。但它没有任何系统阐述同样适用于所有主题的首要原则的企图。相反，按照这一观点，一种理论必须以某种适当的顺序，一步一步地为各种相关主题开出各种原则。

在本论中，我想讨论把基本结构作为正义第一主题的理由。诚然，把这种最初的探究限制在基本结构内是完全合法的。我们必须从某个地方开始，而这一出发点可以通过该理论如何使各种结果很好地联系在一起而被证明是正当合理的。但是，还应该有一个比这更富于启发性的答案，该答案引出了一种与其他社会安排相对的基本结构特征，并将这些特征与正义原则本身的独特作用和内容联系起来。我希望给出的答案恰是如此。[294]

现在，一种社会契约论便是一种设定的契约：（1）它是所有社会成员而非某些社会成员之间的一致；（2）它是作为社会成员（即作为公民）的他们而非作为在社会内部占有某种特地位或具有某种特殊作用之个体的他们之间的一致。在这一学说的康德形式（我称之为“公平正义”）中，（3）各派被认为是自由而平等的个人；以及

（4）这种契约的内容是规导基本结构的首要原则。我们先把道德哲学传统中所有的正义观念排成一个简要的表列，然后再来探问：当我们这样来限制各种选择时，各派会一致同意这些正义原则中的哪一种？假定我们具有一种足够清楚的、为确保各派达成契约的公平无偏所必需之条件的理念，那么，我们就可以通过人们采用的原则，来确定基本结构的正义内容，或者至少可以近似地确定这一内容。（当然，这要以道德哲学传统的合乎理性为前提，但除此之外，我们又能从什么别的地方开始呢？）因之，纯粹的程序正义是在最高层次上被诉求的：即条件的公平转换为人们所承认的原则的公平。

我将提出以下几点：首先，一旦我们把参与社会契约的各派看作是自由而平等的（且具有合理性的）道德个人，我们便有各种充足的理由把基本结构当作首要主题（第四至第五节）；其次，鉴于这一结构具有各种不同的特征，最初的契约和达成这种契约的条件，必须以一种将此契约与所有其他契约区别开来的特殊方式来加以理解（第六至第七节）；第三，这样做使一种康德式的观点能够解释各种人类关系的深刻社会本性；最后，如果纯粹程序正义的重要因素可以转换为正义的原则，则这些原则仍然必须具体体现基本结构的一种理想形式，按照这一形式，我们将能控制持续发展的制度进程，并能不断地调整个体交易的积累性结果（第九节）。

第二节 通过适当的顺序达成统一

在展开这些观点之前，我想首先从基本结构出发，然后再依次开出其他原则，以显示出公平正义所具有的与众不同的特点。[295]

为了说明这一点，让我们先考虑【公平正义】与功利主义的对比：人们通常都把功利主义解释为一种完整的普遍理论。当然，就西季威克所明确系统阐述的作为其经典学说的功利主义来讲，此言确乎不谬。[296]功利原利同样适用于所有社会形式，适用于所有个体的行动；除此之外，对品格和品质特性的评价，以及赞赏与指责的社会实践，也将受到功利原则的指导。可以肯定，规则功利主义认识到了可能产生各种特殊问题的各主题之间的区分。但除了其本身的普遍性之外，规则与行为之间的区分乃是一种范畴区分或形上学区分，而非此类社会形式内部的区分。它引发了有关功利原则如何越过各种范畴差异而得到应用的种种疑问，而规则功利主义处理这一类问题的普遍方式又与契约论的观点恰成对照。

当然，功利主义理论认识到了各种不同情况的独特性，但它把这

些独特性当作源自各种必须允许的因果关系的独特性来对待。因此，人们一致认为（让我假定），基本结构是一种重要的制度复合体——假如它具有深刻而广泛的社会影响和心理影响的话。人们也可能会一致同意，把这种结构与该结构内部的各种特殊联合体、以及较大的周边国际体系区别开来是有益的。这些区别在系统应用功利标准时可能会有所裨益。但无论如何，第一原理决不会产生变化，尽管我们当然要根据不同问题的不同特征来证明各次级规范和格准的多样性（它们是从功利原则中推导出来的）。因此，对于功利主义来说，影响功利原则之普遍范围的，既不是个体的数量，也不是由个体决定和活动组成的那些制度形式。人数和制度仅仅是以间接的作用方式，即通过最有效地实现最大的净满足值（即所有受到影响的人的总和）的方式，才成为相关因素的。

公平正义的首要原则显然不能胜任普遍理论的角色。[297]这些原则要求（如我稍后在第六节最后一段将陈述的）该基本结构确立所有人的平等的基本自由，并确保在一种公平机会的背景下，社会的和经济的不平等将最有利于那些所处地位最不利的人。在许多（如果说不是绝大多数）情况下，这些原则均给人们以不合乎理性的指导。比如说，对教会和大学来说，差异原则明显要更合适一些。它们的成员通常都把某些共享的目的和目标作为最适当的组织形式的根本指南来予以认肯。我们充其量只能这样说，由于教会和大学是基本结构内部的联合体，它们就必须适应这种结构为建立背景正义所强加的各种要求。因此，可以用各种各样的方式来限制教会和大学，比方说，可以通过维护基本的平等自由（包括良心自由）和机会均等所必需的方式来限制之。

乍看起来，契约说可能毫无希望达到系统化。因为，应用于不同主题的各种原则如何才能相互联系在一起，这还是个问题。但是，除了完全由普遍的首要原则所规定的理论统一性之外，还有其他形式的理论统一性。我们有可能寻找到各类主题的顺序，并可以设想参与社会契约的各派都会经由这一顺序开始，以理解每一派别稍后达成契约的那些原则都要服从于早先达成契约的那些原则，或者是按照某些优先性规则来适应全体早先所达成契约的那些原则。基本的统一性是由下述理念所提供的：即自由而平等的个人将根据他们对这类组织化原则的需要，和它们在社会生活（我们推定这种社会生活具有这些原则及其相应主题）中的作用，来建构合乎理性的和有益的道德反思指南。

为了避免误解，应做这样的提示，在为基本结构或者的确是为任一主题建立一种政治观念时，我们并未假定，单是用数量的变化就能

解释差异原则的恰当性。相反，各种制度的结构和社会作用的差异是最根本的，尽管数量变化有时也是一个必要条件，且推进着某些制度形式的发展。因之，立宪民主社会要大于一个家庭。对于构成其组成部分的成员人数来说，较多的数量是必需的。但是，不同种类的主题之所以对应着不同的原则，就是因为该社会结构的各部分的不同目的和作用也与各部分的组织方式有关。确实，人们似乎会很自然地提出这样的设想：社会各种组成要素的不同特点和自主性，要求它们在某一范围内按照它们自己的原则行事，而这些原则是按照适合于它们的特殊本性来设计的。

第三节 自由意志论对基本结构没有任何特别作用

像功利主义这样完全通用的理论，并不是惟一拒斥如下想法的观点，即这种特殊的首要原则对基本结构是必要的。例如，我们可以考虑一下自由意志理论，该理论主张，惟有一种最低限度的，被限制在反对暴力、偷盗、欺诈、强制履行契约等狭隘作用范围内的国家，才可以得到正当性证明，而任何较具完备性权力的国家都会侵犯个人权利。就我们此处的目的而论，这一理论也许有这样一些主要特征[298]：

首先，我们的目的是，弄清楚这种最低限度的国家是怎样通过一系列的步骤（每一个步骤在道德上都是可以允许的，都不侵犯任何人的权利）从一种完全正义的境况中产生的。倘若我们可以弄清楚在每一个人都按其应然而行动的情况下这是如何发生的，且为什么不会产生任何更广泛一些的国家，那么，我们就证明了最低限度国家的正当性。当然，这要有以下条件，即那种确认原初境况是正义的，并从该道德理论出发规定这种可允许限度的道德理论是正确的。为了达此目的，我们假定曾经有过一种自然状态，在该状态下，人们相对丰富的物质和财产占有的实际情况没有产生任何道德问题。现存的状况是正义的，一切都有充足的保障。这种自然状态还具有缺乏任何制度（诸如国家）制约的特征，因此没有任何人强加某些规则，并就此建立一种人们期许他人按此行动的制度基础。

其次，自由意志论规定了某些管理财产获取（即对以前未曾占有的物质的挪用）的基本正义原则，和从一个人（或联合体）到另一个人（或联合体）的财产转移之基本正义原则。这样一来，一种正义的财产占有状况就被给予了循环式的界定：一个人有资格占有一切在获取和转移财富时按照正义原则所获取的东西，而任何人都没有资格占有某物，除了反复应用这些原则之外。如果人们从一种自然状态（在

该状态下，现存的财产分布是正义的）出发，而且，假如每一个人永远都会在随后不断获取和转移财富时按照正义原则而行动，那么，所有后来的情况也同样可以说是正义的。人们还可以坚持认为，获取和转移的正义原则在整个历史转变的顺序中始终都保持着财产占有的正义【性质】，无论这种历史变迁历时多久。惟一不正义的方面被认为是来自对这些原则的故意侵犯，或来自他们的要求以及诸如此类的行动错误，和对这些要求与行为的先知。

最后一点，也是对我们此处的目的来说最具相关性的一点，即多种多样的联合体和合作模式是否可以形成，取决于个体的实际行动和他们所达成的一致。我们无须用任何特别的理论来概括这些事务和联合性的活动，获取与转移的正义原则已经提供了这些必要的理论，而该理论已按照某些附属条件得到了适当的解释。由是，所有形式的合法的社会合作都是由那些自愿认同它们的个体亲手创造，而任何联合体（包括国家）在法律意义上都不能行使任何权力或权利，因为这些权力和权利并不只是每个个体在最初正义的自然状态下已经拥有的权利。

这种学说的一个值得注意的特征是，认为国家仅仅和其他私人性联合体一样。国家和其他联合体所产生的方式亦别无二致，而它的形成也在完全看似正义的历史过程中受到相同原则的支配。[299]当然，国家服务于某些特殊目的，但这对于各联合体来说一般也是如此。而且，个体与国家（合法的最低限度国家）的关系，正如同他们与他们业已认同的任何私人性联合体的关系一样。因此，政治忠诚被解释成一种私人性的契约责任，也就是说，是对一个庞大而成功的垄断行业，即地域性的支配性保护机构的政治忠诚。一般说来，不存在任何适用于所有个人的统一的公共法律，相反却有一个私人性契约网络。这一网络代表着那些占支配地位的代理（国家）业已与其委托人一致同意使用的程序，而这些程序是否对不同的委托人各有不同，则取决于每一个委托人与该支配性机构所达成的协议。我们不能强迫任何人参与这种契约协议，而每一个人永远都可以选择成为一个独立者。我们也可以选择成为国家的委托人，正如我们在其他联合体中所做的一样。如果说，自由意志论观点使协议契约的观念成为了一个重要的观念的话，那它也根本不是一种社会契约论。因为社会契约论正视诸如建立共同公共法制一类的原初性合同，这些共同的公共法制规定并规导着政治权威，适用于作为公民的每一个人。政治权威与公民身份都是通过社会契约观念本身而得以理解的。由于自由意志学说把国家视为一种私人性联合体，所以它否认契约论的根本理念，故而，对于基本结构之特殊正义论来说，自由意志学说没有任何作用，这一点也就非常自然了。

通过总结这些基本问题，提示这些跟自由意志学说和功利主义学说的区别，旨在通过演示澄清并对照公平正义的独特特征及其对基本结构的重视。对完善论、直觉主义和其他人们所熟悉的道德观点，我也可以作类似对比。这里的问题是告诉人们，为什么基本结构具有一种特殊地位，以及为什么探询各种规导基本结构的特殊原则是合乎理性的。

第四节 背景正义的重要性

我将从解释以下几种考虑入手，这些考虑使我们把基本结构视为正义第一主题，至少当我们从一种康德式的社会契约论框架内入手时是这样的。

第一个考虑是，假设我们从下述最先引人注意的理念开始，即社会环境与人们相互间的关系应该永远按照公平达成并充分尊重的自由契约来加以发展。则需要立即加以说明的是，这些契约在什么时候是自由的？达成这些契约的社会环境又在什么时候是公平的？另外，如果说这些条件可能在较早的时候是公平的话，那么，许多相互分离和明显公平的契约，以及各种社会趋势和历史偶然性之积累起来的结果，就可能随着时间的推移而改变公民的各种关系和机会，以至于达成自由而公平契约的条件不再适用。属于基本结构的那些制度的作用将确保正义的背景条件，各个体和联合体的行为正是在这些正义的背景条件下发生的。除非这一结构得到恰当地规导和调整，否则，最初正义的社会过程就将不再是正义的，无论那些特殊交易照当时人看来是如何自由和公平。

例如，我们说，由自愿的市场交易所导致的分配一般是不公平的（即使竞争效率所需的全部理想性条件都得到满足），除非预先的收入和财富分配、以及市场制度的结构是公平的。人们必须恰当地获得现存的财富，所有的人都必须有获取收入、学习所需技艺之类的公平机会。再者，背景正义所必需的条件可能会受到削弱，即便没有人不公平地行动，或者所有的人都不清楚许多相互分离的交易的总体结果是如何影响他人的机会的。不存在任何要求各经济主体在其日复一日的事务中可以实际遵循的、能够防止这些不如意结果的切实可行的规则。这些结果常常是如此遥远或如此间接，以至于通过各种适用于个体的限制性规则来预先阻止这些结果的企图，都可能成为一种额外的负担——如果说不是一种不可能承担的负担的话。

在人们所熟悉的这些观察中，需要强调四点：第一，我们无法通

过只注视当下环境中的个体行为和联合体行为来谈论这些结果——无论从某种社会的观点来看，人们所达成的契约是否正义或公平。因为这种估价在很大程度上取决于基本结构的特点，取决于基本结构是否能成功地维持背景正义。因此，工薪契约是否公平，就（比如说）依赖于劳动力市场的性质：必须防止市场劳动力的过剩，而在雇佣者与被雇佣者之间应该达成公平的劳动力契约。但是此外，公平（例如机会均等）还取决于根本性的社会条件，包括回顾这些条件并且远不带有偏见。

第二，公平的背景条件可能在某一时期存在，随之又会逐渐遭到削弱，即使我们用那些在恰当规定的地方适用于各种交易的规则来判断人们的行动，也没有哪一个人是公平行动的。每一个人都有理由相信他们是在公平地行动，并小心翼翼地尊重那些支配契约的规范，这一事实也并不足以保持背景的正义。下述一点虽显而易见却很重要，当我们的社会生活中弥漫着口是心非和欺诈的现象时，我们就会认为，法律和政府之所以必需，仅仅是由于个体的行动具有不公平的倾向。但与之相反，对于背景正义来说，这种倾向毋宁是被腐蚀的，甚至于在个体公平行动时也是这样。相互分离和独立的交易的总体结果是偏离而非接近背景正义。我们可以说，在此情形中，那只看不见的手在把事情导向错误的方向，它有利于形成一种供大于求的积累状况，这种积累成功地维护了不正当的不正义，并限制了机会均等。因此，我们需要有各种特殊制度来保持背景正义，需要有一种正义观念来界定如何去建立这些制度。

第三，前面的观察假定，不存在任何切实可行的、可以轻易强加于个体身上、防止背景正义发生腐败的规则。这是因为，支配契约和个体交易的那些规则不可能太复杂，或者说不能要求太多能为人们正确运用的信息。它们也不应该禁止个体与许多广泛分散的第三方达成契约，因为这会使交易付出额外代价。毕竟，适用于各种契约合同的规则是实践性的和公共的指导规则，而不可能是人们所想像的那种复杂的数学公式。因此，任何通情达理的规则图式都不能超出个体完全从容把握和遵循它们的能力，也不会给公民施加他们通常所无法满足的各种知识要求和预见要求的负担。个体和联合体无法理解用集体性眼光来打量的其特殊行动的分化状态，我们也不能期待他们去预见那些塑造和转变现时倾向的未来环境。倘若我们考虑到地产买卖的积累性效果及其代际遗产的传递，所有这一切就一目了然了。很明显，给父母（作为一家之主）施加一种义务，即让他们自己的遗产适应于他们对遗留给下一代的实际遗产所产生的总体效果做出的估价，这是不合情理的，更是难以逾越的。

因此，第四点也即最后一点便是，我们达到了有关两类社会规则以及这些规则实现于其中的不同制度形式之间的劳动分工理念。基本结构首先包含着界定社会背景的各种制度，也包括不断调适和弥补不可避免的偏离背景公平之倾向的操作，比如收入税和遗产税一类的操作。这些税是设计用来均衡财富所有制的。这种结构也通过法律系统来强化另一组支配各种具体交易和个体与联合体之间合同的规则（如契约法等等）。与欺诈和威胁以及类似行为相关的法规，便属于这些规则之列，而这类规则可以满足简明而实用的要求。建立这些规则，是为了使个体和联合体在追求其目的时，自由而有效地行动，没有其他多余的限制。

总而言之，我们是从基本结构着手，并力图弄清楚这种结构本身应该如何作出必要的调整，以维持背景正义。事实上，我们所寻求的，是在基本结构与那些直接应用于个体和联合体并为他们在特殊交易中所遵循的规则之间作出一种制度化的劳动分工。倘若能够确立这种劳动分工，那么，个体和联合体就可以在基本结构的框架内，更有效而自由地推进他们的目的，并确保他们能认识到，在社会制度的其他方面要维持背景正义，就需要作出必要的修正。

第五节 基本结构如何影响个体

更深层的反思也触及基本结构的特殊作用。迄今为止，我们业已表明，若想使个体间的交易达于公平，必须有某些背景条件，这些条件描绘出个体相互间客观环境的特征。但是，个体本身的品格和利益又怎样呢？这种东西并非被固定的或给定的。正义论必须考虑人们的目的和志向是如何形成的，而这种考虑却属于更为广泛的思想框架，正义观念正是按照这一思想框架来解释的。

现在，大家都承认，社会的制度形式影响着社会的成员，并在很大程度上决定着他们想要成为的那种个人，以及他们所是的那种个人。社会结构还以不同的方式限制着人们的抱负和希望，因为他们有理由部分按照他们在该社会结构内部的立场来看待他们自己，并有理由解释他们可以实际期待的手段和机会。所以，一种经济制度不仅仅是一种满足人们现存欲望和抱负的制度图式，而且也是一种塑造人们未来欲望和抱负的方式。更一般地说，基本结构塑造着社会制度持续生产和再生产某种个人及其善观念共享各种文化的方式。

再者，我们也不能把个体的才能和能力看作是固定不变的自然天赋。诚然，即便作为已经实现了的才能和能力，它们大概也还存在一

种重要的发展过程。然而，离开社会条件，这些才能和能力也无法实现。当它们得到实现时，它们总是采取许多可能形式中的某一种。获得发展的天赋能力永远是一种选择，一种对许多有可能实现的可能性的具体选择。此外，这种能力并不是一种带有不受社会环境影响的明确可以衡量的电脑式能力。影响人们实现其天赋才能的各种因素，包括鼓励和支持的社会态度，以及有关训练和使用这些才能的各种制度。因此，即使是一种潜在才能，在任何既定的时候也不是某种不受现存社会形式和迄今为止的生活过程中各种特殊偶然性因素影响的东西。所以，不单是我们的终极目的和对我们自己的希望，而且还有我们业已实现的各种能力和才能，在很大程度上都反映着我们每个人的历史、机会和社会地位。我们绝对无法知道，由于这些因素的变化，我们会变成怎样的人。

最后，我们必须把前面所述的各种考虑与下述事实联系起来：这事实是，基本结构为公民的生活前景所能开辟的最大可能性，有赖于他们的出身、他们已经实现的自然天赋，以及各种偶然的机会和事件，这些都塑造着他们的个人历史。我们可以假定，这些不平等无法避免，或者说，它们是维护有效社会合作所必需的，或对于有效社会合作非常有利。在假设的意义上，我们有各种理由解释这种情况，但在这些理由中，对刺激的需要是惟一的。

生活前景的不平等本身可以通过将之与其他不平等进行比照而得到澄清。因此，我们可以想像这样一所大学，在其中存在三种教师级别，且每一个人在相同的时间段内均处在各自的级别上，都得到相同的工资。这样，如果说在任何既定时间内存在着级别和工资的不平等，那么，在具有各种能力的成员之间，就不存在任何生活前景上的不平等。当某一联合体的成员采取一种轮流占有较高特权或具有较高报酬的职位图式时，也可能同样不存在任何生活前景上的不平等，这也许是因为他们都承担了较大的责任。倘若我们设计了这样一种图式，排除各种偶然、死亡和类似的因素，以使所有的人在相同时间内都担当这些职责，那也不存在任何生活前景上的不平等。

正义论所必须调节的，是各公民之间在生活前景上的不平等，这些不平等产生于社会开始时的状态，产生于天赋优势和历史偶然性。即使这些不平等在某些情况下并不很严重，其影响也可能极为严重，足以使这些不平等形成长期的积累性后果。康德式的契约学说集中关注于这些基本结构上的不平等，它坚信，这些不平等是最根本的。一旦我们建立了控制这些不平等的恰当原则和必要制度，如何调节其他不平等的难题便能较容易解决。

第六节 作为假设的和非历史的原初契约

在公平正义中，基本结构的制度，是公正的，如果这些制度可以满足自由而平等的道德个人在一种人际公平的境况下用来调节该结构的那些原则。其主要的原则有二：（1）每一个人都有一种平等的要求获得最广泛平等的基本自由权利，而此一平等的基本自由图式，与所有人的类似的自由图式是相容的。（2）社会和经济的不平等在下列条件下是可以允许的：即如果（甲）这些社会和经济的不平等可望最有利于那些地位最不利者；（乙）各种职业和职位在机会均等的条件下对所有人开放。[300]

让我们考虑一下，基本结构的特殊作用是如何影响原初契约的各种条件，并使我们必定将这种契约理解为假设的和非历史的。现在，且让我们假定基本结构是无所不包的社会制度，它决定着背景正义。（请注意：在此，我将国家间的正义问题搁置不谈。[301]）因此，首先，任何被设想为自由而平等的道德个人之间的公平境况，都必须是一种该制度内部恰当均衡各种偶然性的境况。当人们知道他们现在在一持续发展的社会中所处的地位时，他们所达成的实际契约就会受到不同的社会偶然性和自然偶然性的影响。人们所采用的各种原则均依赖于其制度结构内部所发生的各种事件的实际过程。我们无法通过实际契约超越于偶然事件之外，或是具体规定一种适当而独立的标准。

在我们解释清楚作为自由而平等的道德个人的各派时，我们也就清楚了为什么他们要进行理性的推理，仿佛他们对他们自己知之甚少（在这里，我们又涉及到了无知之幕的限制）。因为，若不这样开始，也就是继续容忍多样而深刻的偶然性结果影响那些调节人际社会关系的原则。因此，我们设定，在正常范围内，各派并不知道他们在社会中所处的地位，不知道他们的阶级地位或社会身份，以及他们在天赋才能和能力分配上是否幸运。[302]各派也不知道他们的终极目的和利益，或他们的特殊心理构成。

最后，为了建立代际公平（比如说，在一种正义储存原则基础上所达成的契约），各方（我们假定他们都是同时代人）都不知道社会的现状。他们没有任何有关自然资源或生产资产的信息，或者说，他们没有任何有关超出可以从正义环境中获得的假设中推导出来的技术层次的信息。他们这一代人的相对善恶特征是他们所不了解的。因为当同代人受到一种有关社会现状的一般描述的影响，并一致同意如何相互对待时，对于他们之后的各代人而言，他们尚未考虑到基本结构内部所发现的各种历史偶然因素和社会偶然性的结果。故此，我们便遇到了一种较薄弱的无知之幕更为厚重的铁幕：我们尽可能将各方仅

仅理解为道德的个人，且他们不受各种偶然性的影响。为了公平起见，原初状况对各方都一视同仁，因为作为道德个人的他们是平等的：同样相关的属性限制着每一个人。从一种无信息状态开始，我们在足够公正的信息中允许人们达成合理的契约，尽管这还是适当摆脱了历史的、自然的和社会的偶然影响。相当丰富的信息将与公平性相适应，但一种康德式的观点所追求的东西却不止于此。[303]

因此，为什么我们必须把社会契约视为假设的和非历史的？个中原因已经一目了然了。我们的解释是，原初状态中的契约，代表着在表达某些理性限制的理想的和非历史条件下的一种合理慎思过程的结果。实际上，不存在任何执行这种慎思过程，并确保该过程符合各种强加条件的实用方式。因此，该结果不能通过某种实际情况下各方慎思所承认的纯程序正义来确定。相反，这种结果必定是通过分析性的理性推理来决定的。这就是说，原初状态将具有足够精确的特征，以便人们有可能依据各派的本性和他们相互遭际的境况，来制定出那种可以得到理性平衡支持的正义观念。该正义的内容必定是人们通过理性才寻找到的。即是说，是他们通过解决原初状态所设置的契约问题发现的。

为了保持契约条款解释的现时性，所有的正义问题都是通过适用于同时代人的那些限制来加以处理的。我们可以考察一下正义储存的情形：由于社会是代际长期合作的系统，因而就需要有一种储存原则。我们不去想像一种（假设的和非历史的）各代之间的直接性契约，相反，我们却可以要求各方一致达成一种储存原则，该储存原则须服从于他们必定要求其前辈各代所遵循的进一步的条件要求。因此，正确的原则便是，任何一代（和所有各代）社会成员所采用的原则，也正是他们自己这一代人所要遵循的原则，亦是他们可能要求前面各代人（和以后各代人）所要遵循的原则，无论往前（或往后）追溯多远。[304]

一旦人们了解到，把原初状态说成是假设的和非历史的并未造成任何困难，那么，也就能够正确理解其理论目的了。根据契约条款解释的现时性，我们似乎可以只须通过按照已规定好的程序约束来实施我们第一原则的道德推理，就可以在任何时刻进入这种境况。我们已经考虑过许多普遍层次上的判断，从较为特殊的到最为抽象的。所以，如果我们认肯这些约束所表达的各种判断，并因之认肯具体体现在平等的道德个人（当他们采用基本结构的第一原则时）之间公平理念中的那些价值，那么，我们就必须接受作为其结果的正义观念的限制。原初状态【的设置】是一种代表并统一我们道德思想的形式因素和普遍因素的努力，是为了利用这些因素来决定哪些正义的第一原则

最合乎理性，是人们所采用的一种可操作的和生动的建构。

我把本节的内容总结一下：一旦我们注意到基本结构的独特作用，以及其中各种偶然性的抽象物，以便去发现一种适当的调节该基本结构的正义观念，类似于原初状态一类的观念似乎就不可避免。而当我们把基本结构当作正义的首要主题时，该观念就是社会契约理念的一种自然延伸。

第七节 原初契约的独特特征

对此，我要考虑为什么原初契约具有使其区别于其他所有契约的特征。我们的解释又一次触及基本结构的独特作用：我们必须在此一结构内达成的特殊契约与最初契约之间、在此一结构内所形成的联合体与作为社会公民成员身份之间作出区分。首先让我们考虑一下特殊契约。在典型意义上说，这些特殊契约均建立在各派已知的（或可能的）资产、能力、机会和利益的基础上，如同它们也是在背景制度内得到实现一样。我们可以假定，每一方（无论是个体，还是联合体）都有自己各种可能的选择，他们也能比较这些选择可能的利弊，并因之付诸行动。在某些确定的条件下，某个人对一项合伙投资事业的贡献，或对一持续发展的联合体的贡献，是可以做出估价的：人们只注意到，倘若没有个人的参与，这种投资或联合将会如何进行，而这种差异正衡量出投资或联合的价值。联合对个体的吸引力是通过比较他们的机会而得以确定的。因此，特殊的契约是在基本结构内现存的和可预见的各种关系的外形情景中达成的。也正是这些外形给契约的算计提供了一个基础。

而社会契约的情景却殊为不同，在各种事实中，它必须允许三个事实：即在我们的社会中所给定的成员身份；假如我们不属于该社会的话，我们便无法知道我们能够怎样存在（或许，这种想法本身没有意义）；以及作为一个整体，社会没有任何目的或目的安排，而在这一方面，联合体和个体则不然。一旦我们试图把社会契约视为一种普通的契约，并追问导向该契约的思考是如何开始的，这些事实的意义就显而易见了。由于人们在其社会中的成员身份是给定的，所以就不存在任何让各派比较其他社会的吸引力的问题。而且，人们也无法去确认某个人对他尚不属于其成员的社会所具有的潜在贡献。因为这种潜在性是人们所无法知道的，而且在任何既定情况下，它都与他们的现存境况毫不相干。不独如此，从作为一个从整体上面对着任一个成员的社会立场来看，也不存在任何达成契约的，和我们可以借此评价某一个体之潜在社会贡献的目的系统。联合体和个体倒是有这类目

的，但秩序良好的社会却没有这类目的。尽管它具有给予其所有公民以正义的目的，可那也不是一种可以衡量所有公民被期待的贡献大小、并在此基础上决定其社会作用或价值（从一种社会的立场来看的价值）的目的。在一种康德式的观点中，个体对于被目为一联合体的社会的贡献观念（以便社会有权向源自该联合体的既定成员的目的之联合提出条件）没有任何地位。因此，我们有必要用一种特殊的方式来解释社会契约，该特殊方式使社会契约与其他的契约区别开来。

在公平正义中，我们是通过解释原初状态的观念来做到这一点的。这种建构必须反映出我们刚才所提到的那些根本性对比，它必须提供为人们所忽略的各种要素，以使人们能够达成一种合理的契约。在上一段行文里，我们依次考察了三个事实。与第一个事实相联系，各派在原初状态中都设想，他们在其社会中的成员身份是固定不变的。这一假设反映了下述事实：即我们生来就处在我们的社会之中，并在其框架内实现我们人格之多种可能形式中的某一种人格形式。在此，并不产生我们进入另一个社会的问题。因之，各派的任务就是一致同意在该社会之基本结构中度过他们的人生。如果说，各派已经采取的这些原则将毫无疑问地允许人们移居（在各种适当的限制下）的话，那么，它们也将允许社会作出这样一些安排——只有在允许人们移居的条件下，这些安排才是正义的。人们所形成的对个人和地位的依恋、对各种联合体和共同体的依恋，以及对各种文化联系的依恋，在通常情况下都强烈得难以割舍，而这种事实是无可叹悔的。因此，移居的权利并不影响我们把基本结构看作是正义的，因为这种结构将被视为这样一种图式：人们生来就处在这种图式之中，并有望在该图式中实现一种完整的人生。

现在，让我们转过来谈谈前面所讲的第二个事实。请注意：无知之幕不仅确立了平等的道德个人之间的公平，而且也排除了有关各派之实际利益和能力的种种信息，它与下述方面相对应，在此方面，我们撇开了我们在社会中的地位和历史，甚至也无法知晓我们的潜在能力，而我们的利益和品格仍会形成。因此，这种原初境况恰当地承认了我们的本性是理性而负责的存在，一旦离开社会，我们的本性就只包括多种可能性中的一种潜在可能性。第三个也是最后一个事实是，除了那些通过正义原则本身所确立的目的之外，或者说，除了由这些原则所授予的那些目的之外，不存在任何其他的社会目的，但人们仍然尚未采用这些原则。

尽管如此，虽然那些典型地影响着社会内部各种契约的算计，在原初状态中没有任何作用，这种原初境况的其他方面也可以为人们提供合理思考的背景。因之，选择并不是加入其他社会的机会，恰恰相

反，选择只是调节人们自身社会之基本结构的正义观念目录。各派的利益和偏好都是由他们对首要善的欲望所给定的。[305]他们特殊的终极目的和目标的确已经形成，尽管他们并不知道这一点，而他们通过基于（在原初状态下）选择首要善所要捍卫的，正是那些业经形成的利益，以及保存道德人格的必要条件。最后，普遍社会理论的适用性，给人们估价其所选择的正义观念之可行性和结果提供了一个充足的基础。鉴于原初状态的这些方面，作为一种合理事业的社会契约理念可以得到维护，尽管这种契约具有不同寻常的本性。

第八节 人的关系的社会本性

现在我们来考察正义原则本身的内容，它反映着人的社会关系的三个方面。其一，差异原则（它控制着经济和社会的不平等）并不区分作为社会成员的个体所获得的东西与他们尚未成为社会成员时已经获得的东西。[306]的确，有关某一个体超出其在另一社会或在自然状态中所处境况之利益的观念毫无意义。倘若我们愿意，我们可以在确定对原初状态的论证时，引入这种与所谓非契约观相联系的自然状态。可以将这种非契约观定义为普遍利己主义及其结果，而这种普遍利己主义倒是可以起到自然状态的作用。[307]但是，这些条件并不确认一种明确的状态。原初状态中的全部已知情况是，每一种适合于各派的正义观念都具有优于普遍利己主义的效果。不存在任何决定某一个人对社会的贡献，或者决定每一个人比他们在不属于该社会时所可能的状态要好多少的问题。这样，也就不存在任何通过诉求于这些估价来调整公民之社会利益的问题。尽管我们可以在社会内部各联合体中引出这种区分，但当我们采用基本结构的原则时，这些类比式的算计根本没有什么根据。无论是我们在其他社会中的境况，还是我们在一种自然状态中的境况，对于评估正义观念都没有什么作用。而且很清楚，这些观念也与应用正义两原则毫不相干。

其二，与其一相联系，正义两原则规导着人们在这种基本结构内反过来贡献于联合体或其他形式的合作时如何获得各种资格（权利）。诚如我们业已看到的那样，这些贡献是基于个体和联合体的特殊目的来给予评价的。而人们所作出的贡献部分地受其努力和成就的影响，部分则受社会环境和社会偶然因素的影响。我们只能把贡献界定为在这样或那样的境况中对这样或那样的联合体的贡献。这些贡献反映着个体之于某一特殊群体的边际效用。我们不能把这些贡献误解为是对社会本身的贡献，或误解为是对公民成员的社会价值的贡献。我们不能把个体资格的总和，甚或他们对社会内部各联合体的无偿贡献之总和看作是一种社会贡献。在康德式的观点中，下述想法没有任

何地位：个体对社会的贡献，平行于个体对社会内部各联合体的贡献。只要我们比较一下各公民的价值，他们在正义且秩序良好的社会里的价值就永远平等[308]；而这种平等是在基本自由和机会均等的制度中，在差异原则的操作中反映出来的。[309]

关于第三个也是最后一个方面，请回顾一下，在一种康德式的观点中，各派均被看作是自由而平等的道德个人。说他们是道德个人，也就是说他们具有一种善观念（一个终极目的系统）和一种理解正义观念并在其生活中遵循这种正义观念（一种正义感）的能力。这样，我们便可在两个题目下来解释道德个人的自由：第一，作为自由的个人，他们都把自己视为具有通过理性，也就是通过作为其自律之表现的合理且理性的原则，来规导他们所有的其他利益甚至是根本性最高利益的人。进而言之，自由的个人并不认为他们自己与任何一种特殊的终极目的或类似目的有着不可分离的联系，而是认为他们自己总能按照各种理性考虑来评价并修正他们的目标。第二，我们假定，自由的个人能为他们的利益和目的负责。他们能够控制并修正他们的各种要求和欲望，并根据环境的要求，为这种行动承担责任。[310]

故而，应用于社会制度的自由，意味着某种权利和自由的模式。而平等的自由则意味着，某些基本的自由和机会是平等的，而社会和经济的不平等要通过各种经过恰当调整、用以保持这些自由的公平价值的原则来加以调节。可以从上述对应用于道德个人和社会形式中的自由定义中见出，我们显然不能把自由而平等的道德个人定义为这样的个人：即他们的各种社会关系都恰好符合人们在原初状态中可能一致同意的那些原则本身。因为这样讲可能会削弱这些原则的论证基础，而这些原则的论证基础正建基在它们是人们可能采用的原则这一点之上。但是，一旦我们用那些具有一种制度化表达形式的术语来描绘各个派别时，如果基本结构的作用是既定的，那么，将正义的首要原则直接应用于基本结构就决非偶然。道德个人的自由和平等，需要某种公共形式，而【正义】两原则的内容则满足了这一期许。而且，例如，这也与古典功利主义形成对比，后者把人趋乐避苦的能力，或者为了实现某种具有本能价值的经验当作最为基本的东西。如果用这种方式来定义的话，就无须任何特殊的制度表达形式，尽管某些社会形式作为达到一种更大的净满足值，或一种更大价值总量的更有效手段，无疑要优于另一些。

第九节 基本结构的理想形式

现在我们来谈谈第四点也是最后一个要点（见第一节末尾），

即：尽管在决定分配份额时可以理性地依赖于较为普遍的纯程序正义，也必须将正义观念归并于一种基本结构的理想形式，而持续发展的社会过程之积累性结果正是按照这一基本结构来加以限制和调整的。[311]

鉴于基本结构的这一特殊作用，人们自然会提出这样一个问题：自由而平等的道德个人根据什么原则来接受下述事实，即社会和经济的不平等受到社会运气、天赋机缘和历史偶然性的深刻影响呢？由于各派都把他们自己看作是这样的个人，所以，对于他们来说，一个明显的出发点就是，假设所有社会的首要善（包括收入和财富）都应平等，每一个人都应拥有相等的份额。然而，他们必须考虑到各种组织化的要求和经济的效率。因此，停留于平均分配是不合乎理性的。如果各种组织化的和经济的不平等跟平等自由和机会均等没有矛盾，那么，基本结构应该允许有这些组织化的和经济的不平等，只要这些不平等能改善大家的境况，包括那些最不利者的情况。因为他们是从平等的份额起步的，那些获利最少的人就有一种否决权（将平均分配作为基准线）。因之各派就可以达成差异原则。在这里，平均分配之所以作为基准线而为人们所接受，是因为它反映出人们代表自由而平等的道德个人时处于怎样的境况。在这些人中间，那些比别人得利较多的人，将按照有利于改善那些获利较少的人的境况之条件来行动。这些直觉性的考察，表明了为什么差异原则是控制社会和经济之不平等的恰当标准的缘由之所在。

理解差异原则，必须牢记这样几个问题：首先，随着正义两原则相互配合地发挥作用，它们便在分配份额的实际决定中合并成纯程序正义的一个重要因素。它们适用于基本结构及其资格获得制度，在恰当的限制范围内，任何分配制度的结果都是公正的。只有通过发挥一种公平的社会进程在时间中的实际作用，才能达到一种公平分配，而在这一公平社会进程中，人们按照各处公共宣布的规则来获取并尊重各种资格。这些特征正是对纯程序正义的界定。因此，如果有人抽象地提出一种既定资源的分配对于那些已经明知其欲求和偏好的个体来说是否比另一种分配更为公正的问题，那么，他就绝对找不出任何解答这一问题的答案。[312]

因之，正义诸原则（尤其是差异原则）适用于调节社会和经济之不平等的各种主要的公共原则和公共政策。可以用它们来调整资格（权利）和工薪制度，平衡这种制度所使用的各种为人们熟悉的日常标准和格准。比如说，差异原则就适用于收入和财产税制，适用于财政政策和经济政策。它还可以应用于已经宣布的公共法律和法规系统，但不适用于各种特殊交易或特殊分配，亦不适用于个体和联合体

的决定，然则却又完全可以适用于人们处理这些特殊交易和作出这些决定的制度背景。不能有任何未经宣布的、人们不可预测的对公民的期待和获取的干涉。资格（权利）是人们按照公共规则系统所宣布的条件来争取并得到尊重的。各种税收和限制原则上都是人们可以预见到的，而人们的财富则是在已知条件的基础上获得的，这些条件肯定会转移和重新分配人们的财富。一种反驳意见认为，差异原则要求不断校正各种特殊分配，任意地干涉私人事务。这种反驳是基于一种误解而提出来的。

再者，正义两原则并不坚持认为，实际分配在任何既定的时候（或是永远）都符合任何人们可遵循的模式，比如说符合平等。或者说，它们并不认为，按分配来估算的不平等程度只限于某一确定的范围，比如说限于基尼系数的范围。[313]正义原则所要求的是，各种（可允许的）不平等，应该使某种功能性的分配有利于获利最少者的期待，只要这种功能性的分配是由各种公共制度中资格系统的作用所导致的结果。然而，这一目的并不是想消除社会生活中的各种偶然性因素，因为某些偶然性因素不可避免。因此，即使一种不平等的自然资产分配看起来更能保持自由个人的平等，也不会产生重新分配这些资产的问题（假如这种重新分配是可以设想的），因为它与个人的正直不相容。我们无须对各种重大的自然变化做任何特殊假设，我们只是设想，当这些自然变化发生在我们随后的生活中时，它们也受到许多偶然性的影响。制度必须组织起社会合作，以便能激励人们进行各种建设性的努力。我们拥有对我们天赋能力的权利，和一种通过参与公平社会运行而获得各种资格的权利。当然，问题是如何描绘这种公平社会运行的特点。正义两原则表达了这样一种理念：任何人的拥有不应该少于他们在一种平等的首要善分配中所得到的，而在社会合作可能产生一种普遍改善的结果时，现存的不平等要有利于那些地位改善得最少的人，并把平等分配作为基准线。

正义两原则也为基本结构具体规定了一种理想形式，而运作中的制度过程和程序过程正是按照这种形式来控制和调整的。这些控制即是对财产积累的限制（特别是，假如存在生产性资产和私人财产的话），而这些限制是从政治自由和机会均等的公平价值中推导出来的，也即以考虑稳定性和可以谅解的嫉妒为基础的，这两个方面又都与自尊这一根本性的首要善相联系。[314]我们需要有这样一种理想来指导各种保持背景正义所必要的调整。正如我们已经看到的那样（第四节），即便是每一个人都按照这些规则（将这些规则强加于个体身上既合乎理性又实用）所规定的那样公平地行动，许多各不相同的交易结果最终还是会削弱背景正义。一旦我们把社会看作（也必须将其看作）包含世代合作的系统时，这一点就一目了然了。因此，即使是

在秩序良好的社会里，基本结构的调整也总是必要的。所以，在基本结构与直接应用于特殊交易的规则之间，必须建立一种制度化劳动分工。在执行各种维护正义之基本结构所必需的具体操作的背景制度之框架内，各个个体和联合体都可以自由地发展其目标。

对一种具体规定这些限制并指导各种调整的结构性理想的需求，并不是由非正义决定的。即使严格遵从所有理性规则和实践规则，我们也需要不断地进行调整。实际的政治生活和社会生活常常充满着大量非正义，这一事实恰恰突出了此种必要性。一种不包含任何正义社会秩序的结构性原则的纯程序理论，在我们这个世界上将毫无用处，在这个世界上，政治的目标是消除非正义和引导社会朝一种公平的基本结构变化。一种正义观念必须具体指明政治行为的总体方向。对于背景正义来说，缺少这一理想形式，要想不断调整社会运行的过程以保存背景正义，就没有任何合理的基础，要消除现存的非正义也没有任何合理的基础。因此，理想的理论规定着一种完全正义的基本结构，也是非理想理论的一种必要补充；没有这种理想的理论，要求改变的欲望就缺乏目标。

第十节 对黑格尔批评的回答

这一节将完成我对第一节里所陈述的四个要点的讨论。我们已经谈到的结论之一，便是对唯心主义的一种回答。问题是这样的：为了制定出一种康德式的正义观念，将康德学说的结构与其超验唯心主义的背景分离开来，并凭借原初状态的建构来给予它一种程序的解释，似乎是件让人称心如意的事情。（这种分离之所以重要，仅仅是因为下述原因：它使我们能够明白，在一种合乎理性的经验主义框架内，对康德的观点做一种程序性解释究竟有多大可能。）但是，要达到这一目的，我们就必须表明，原初状态的建构（它运用了社会契约的理念）不会遭到唯心主义者们对他们时代的契约传统所提出的那些有力的反驳。

黑格尔曾认为，契约说把社会和国家与一种私人联合体混为一谈，它使得公共法律的普遍形式和内容过多地由偶然而具体的私人利益和个体的人格关切所决定：它可能使得下列事实，即我们是否生来就存在于且属于我们的社会，变得毫无意义。对于黑格尔来说，社会契约学说乃是理念之不合法的和未经批判的在（他所谓的）“市民社会”中且仅限于“市民社会”中的扩张。他更进一步地反驳，社会契约学说没有认识到人类的社会本性，且依赖于将其属性归诸某些独立于社会之外的天赋能力和特殊欲望，并出于各种理论的目的，使他们的这

些属性成为先于社会的东西。[315]

我已经努力对这些批评做了回答。首先，我坚持认为，正义的首要主题是社会的基本结构，它负有建立背景正义这一根本性任务（第四至第五节）。如果说，这种争辩乍一看来似乎是一种退让，然而实际却不然。我们仍然可以这样来刻画原初状态的特征：它在自由而平等的道德个人之间建立了一种公平契约，而且他们能够达成合理一致的契约。这种特征刻画仰仗于我们以一种确定的方式来设想自由而平等的道德个人，并按照首要善的说明来解释他们的需求（考虑到原初状态作为论证的目的）。当然，我们必须把基于正义观念所达成的契约与所有其他的契约区别开来，但这一要求并没有什么让人吃惊之处：我们应该可以期待这种为基本结构设定原则的契约具有那些使其不同于所有在该结构内部达成的其他契约的特征（第六至第七节）。最后，我指出了公平正义如何才能培植人类社会本性的方式（第八节）。与此同时，由于公平正义是从一种适当的个体主义基础开始的（原初状态被设想为自由而平等的道德个人间的公平状态），所以，它是一种道德观念，该观念在不牺牲个人自由和人格完整的情况下，为各种社会价值提供了一个适宜的空间。

其他的契约观可能无法回答唯心主义者的批评。诸如，霍布斯和洛克的历史过程学说或自由意志论的观点，尽管它们之间有着重大差别，但所有这些观点似乎都会受到反驳。首先，由于社会契约论是人们在自然状态中达成的（如霍布斯和洛克），或者认为，个体一致同意成为那种支配性保护机构的委托人（根据自由意志论的图式），下述情况似乎就不可避免，即他们所认可的这些契约项目或环境条件，必定受到那种看似正义的历史过程中各种偶然性和偶发事件的实质性影响，而这种看似正义的历史过程趋势决不能保存或趋向背景正义。洛克的学说已对这一困难给予了鲜明的阐释。他假定，并非所有受这种社会影响的社会成员都具有平等的政治权利：一些公民凭借他们拥有财产而具有投票权，而无产者却没有任何投票权，也无权获得政治权威。[316]在假定的意义上，这种看似正义的历史过程世世代代所积累起来的多样性结果，使得许多人没有财产，而这并不是他们自己的过错；虽然从他们的立场来看，这种社会契约和随之产生的政治权威的托管状态完全合理，且与他们对上帝所承担的责任并无矛盾，它却不能确保他们拥有这些基本的政治权利。从一种康德式的观点来看，洛克的学说不恰当地使道德个人的各种社会关系屈从于那些外在于，并最终削弱着他们的自由和平等的历史偶然性和社会偶然性。洛克强加于这种看似历史过程的那些限制，并不足以刻画出一种可以为自由而平等的道德个人所接受的背景正义观念。我们可以通过下述设想来表明这一点：社会的影响是紧跟着作为自由而平等的个人的人类在自

然状态下的创造而产生的。假定他们相互之间的境况能恰当代表他们的自由和平等，而且（正如洛克所认为的）上帝并没有赋予任何人以发挥政治权威的权利，那么，在假定的意义上，他们就会承认各种能够在尔后整个历史过程中保证人们拥有平等的基本权利（包括政治权利）。当我们设想在这一相关时期内，人们过于分散，以至难以达成任何契约时，对洛克观点的这种阅读就使得它成了一种看似非历史性的学说。洛克似乎没有考虑到这种不同选择的可能性，这一点表明了其理论的历史性。[317]

我还提出过，任何契约论都必须认识到，有必要在维护背景正义时基本结构的具体操作与直接运用于个体和联合体，并支配其特殊交易之法规系统的规定和强化之间进行一种劳动分工。最后，我谈到，在一种康德式的契约论中，对比自然状态下的个体境况与其在社会中的境况毫无用处。这种比较只属于背景制度框架内缔结的那些契约，而对于决定社会成员的基本权利毫无作用。况且，在公民的各种相对有利因素之间进行比较的基准线，必须以他们现在的关系和社会制度目前发挥作用的方式为基准，而不是以实际的（或者是某种看似正义的）上溯到过去世世代代的具体交易之历史连续性结果是如何改善（或可能会如何改善）每一个人的环境条件——与原初的（或某种假设性的）自然状态相比较——为基础。

我此处的目的，并不是批评其他的契约论。要进行这类批评可能需要进行一种不同的探究。相反，我是在努力解释为什么公平正义要把基本结构作为正义的第一主题，并尝试着为此开辟出一种特殊的理论来。假定这种结构具有独一无二的特征和作用，那么，就必须对一种契约理念进行适当转化——倘若我们意识到了这种康德式契约学说的意图的话。我已经力图表明，我们如何才能进行这种必要的转化。

第八讲 基本自由及其优先性[318]

H.L.A.哈特指出，在拙著《正义论》对自由及其优先性的解释的诸种缺陷中，含有两个严重的裂缝。在本讲中，我将大致勾勒且只能大致谈谈如何弥合这两个裂缝。第一个裂缝是，我未能对各派在原初状态中采用这些基本自由并一致同意它们具有优先性所依据的那些根据给予充分说明。[319]这一裂缝是与第二个裂缝相联系的，后者是在立宪、立法和司法三个阶段运用正义原则时，对于如何进一步具体规定基本自由，并使这些基本自由作为已为人们所了解的社会环境条件而得到相互调整，尚无任何令人满意的标准。[320]我将通过实施已在

我的杜威讲座中介绍过的那些修正来填补这两个裂缝。我将大致勾勒出这些基本自由及其优先性是如何建立在作为自由而平等的公民观念之基础上的，同时也连带着对首要善做出一种改进性的解释。[321]这些修正显示出，基本自由及其优先性依赖于一种可以被看作是自由主义的个人观念，而不是像哈特所以为的那样，只依赖于对合理利益的考虑。[322]但尽管如此，公平正义的结构和内容仍然大体相同；除了正义的第一原则有一个重要的短语变化之外，正义两原则的陈述没有改变，第一原则对第二原则的优先性亦无变化。

第一节 公平正义的初始目的

在谈论基本自由解释中的两个裂缝之前，应该先解释几个基本的问题。首先，我们把正义的两个原则读作：

（1）在一有关平等之基本自由完全充分的图式（该图式是与所有人都享有自由的类似的图式相容）中，每一个人都享有一种平等的权利。

（2）社会和经济的不平等要满足两个条件。第一，它们必须使各种职业和职位在机会均等的条件下对所有人开放；第二，它们必须最有利于获利最少的社会成员。

上述所提到的第一个原则中的改变是："完全充分的"这些语词取代了《正义论》中所使用的"最广泛的总体系统"。[323]这一改变导致了我在"相容的"一词前面插入了"该图式是"这几个字。稍后我将解释做出这一改变的理由，而对于完全充分的基本自由图式的概念，我将在第八节讨论。眼下，我姑且对这个问题存而不论。

一个更需先弄清楚的问题是，在正义的第一原则中，平等的基本自由可以具体化为下列表项：思想自由和良心自由；政治自由和结社自由；由个人的自由与完整所具体规定的那些自由；最后是法律规则所包括的各种权利。我们并不赋予一般自由以任何优先性，仿佛某种被称为"自由"实体的东西之运作具有一种突出的价值，并且是政治正义和社会正义的主要目的——如果说不是惟一的目的话。当然，我有一种一般性的推定，即：反对在没有充分理由的情况下给人的行为施加法律限制和其他限制。但是，这一推定并不给任何特殊自由以某种特别的优先性。然则，哈特解释说，在《正义论》中，我有时利用一些论证和短语暗示了实体性自由的优先性，尽管诚如他自己所明白的那样，这并不是一种正确的解释。[324]纵观民主思想史，其焦点一直都汇集在取得某些具体自由和宪法保证的问题上，一如人们在各种各

样的权利法案和人权宣言中所见到的那样。我对基本自由的解释遵循这一传统。

某些人可能会认为，用一种清单的方式来具体规定基本自由，乃是一种哲学的正义概念所不该为之的权宜之计。我们习惯于各种以普遍性定义和完备性第一原理的形式出现的道德学说。然而需要注意的是，假如我们能够找到一种有关各种自由的清单方式，当我们把正义两原则分为两个部分时，这一清单就可以引导原初状态中的各派一致同意这些原则，而不是同意那些同样适合于他们的其他正义原则，这样一来，我们可以称为公平正义的“初始目的”即可实现。这一目的是为了表明，正义的这两个原则比那些与传统的功利主义学说、完善论学说或直觉主义学说相联系的第一原理能够提供一种更好的对民主社会中自由与平等要求的理解。当这一初始目的被规定好时，有待于原初状态中各派去选择的正是这些第一原理以及正义的两个原则。

我们可用两种方式开出基本自由的清单。一种方式是历史的，我们可以概观各民主国家的宪法，并将那些得到正常保护的自由集结成一个清单，然后再来考查这些自由在那些具有良好效果的宪法中所发挥的作用。如果说这种信息并不适合于原初状态中的各派的话，那也适合于我们——适合于正在建立公平正义的你和我——因之这种历史的知识可能会影响我们允许各派进行选择的那些正义原则的内容。[325]第二种方式是，考虑一下，对于两种道德人格能力在整个生活中的充分发展和充分实践来说，哪些自由才是根本性的社会条件。这种考虑使基本自由与公平正义中所使用的个人观念联系起来，我将在第三至第六节里回过头来讨论这些重要问题。

试设想，我们已经发现了一种道德上公平正义的初始目的的基本自由清单。我们把这一清单视为一个出发点，该出发点能够通过发现第二种清单而得以完善，以使原初状态中的各派有可能一致同意与第二个清单相应的两个【正义】原则，而不是与第一个清单相应的那两个【正义】原则。这一过程可以不确定地继续进行下去，但是，在原初状态的层次上，哲学反思的分辨能力可能会很快耗尽。发生这种情况时，我们应该以我们最终偏向的清单为准，然后在人们了解了有关各种社会制度和社会环境的一般知识时，进一步在立宪、立法和司法阶段将这一清单具体化。从原初状态的立场上所引证出来的各种考虑，足以决定基本自由的一般形式和内容，也足以解释人们为什么要采用这两个正义原则——这两个原则是所有原则中仅有的、包含基本自由并赋予其优先性的原则。由此可见，我们通过这种方法，便可以有效地、一步步地接近自由清单及其进一步具体化。

最后要谈的一点关涉到自由清单的使用问题。对自由之优先性的

论证如同所有从原初状态引出的论证一样，总是与给定的选择算计相关，各派都在这些选择中挑选自己的原则。其选择之一即正义两原则，该选择作为其具体化的一部分，包含着一种基本自由的清单及其优先性。这些选择的来源便是道德哲学和政治哲学的历史传统。我们将把原初状态和对各派协商特征的刻画，看作是从已出现的各种选择中挑选正义原则的一种方式。而且这会带来一个重要的结果：确立自由的优先性，既不需要告诉人们，个人的观念——它与原初状态的其他各方面结合在一起——本身足以推导出一个令人满意的自由清单和赋予这些自由以优先性的那些正义原则；也无须表明，人们会依据任何选择算计——无论通过其他原则的补充使正义两原则变得多么丰富——来采纳正义的这两个原则（自由的优先性也包含于其中）。[326]

我在此所关注的，是公平正义的初始目的，正如前面所界定的那样，此目的仅仅是想表明，人们通过其他的传统选择方式也会采用这些正义原则。倘若能够达此目的，我们就可以开始进行更细致的论述了。

第二节 基本自由的独特地位

完成这些预备性解释后，我开始谈谈基本自由及其优先性的几个特征。第一，自由的优先性意味着，正义的第一原则赋予各种基本自由以一种特殊地位，一如清单所示的那样。相对于公共善的理由和完善论价值的理由来说，它们具有一种绝对的分量。[327]比如说，某些社会群体不能以下述理由，即他们所拥有的那些自由可能使他们得以阻碍各种保持经济效率和加速经济增长的政策，来否认平等的政治自由。我们也不能以下述理由，即从社会意义上讲，有区别的选择性征兵是弊端最少的建立军队的方式，来证明该征兵方式（在战争期间）的正当合理性。这类考虑都不能僭越基本自由的要求。

由于基本自由的各种要求之间必定会发生冲突，所以必须调整各种规定这些自由的制度上的规则，以便这些规则适宜于一种连贯的自由图式。在实践中，自由的优先性意味着，一项基本自由只能因另一种或多种其他基本自由的缘故而被限制或否定；而正如我所讲过的那样，它永远也不能因为公共善或完善论价值的缘故而受到限制或否定。即使那些自由受到限制或否定的人，从这种较大的效益中得到了好处，或是他们与别人一起分享到了较大利益总量所产生的好处时，也不能这样。由于这些基本自由可能在它们相互间发生冲突时受到限制，所以这些基本自由中的任何一种都不是绝对的；而在最终调整就绪的图式中，未必可以平等地给人们提供所有的基本自由（无论这样

做可能会意味着什么）。相反，无论怎样调整这些基本自由以构成一个连贯的图式，该图式都要平等地确保所有的公民享有基本自由。

在理解基本自由的优先性时，我们必须将其限制与其规导区别开来。[328]当这些基本自由只是受到规导时，它们的优先性并未受到侵犯；而为了将这些基本自由结合起来，以形成一种图式，并适应于它们的长期实践所必需的某些社会条件，又必须对它们进行规导。只要提供了我所说的基本自由的“主要应用范围”，也就履行了正义原则。譬如说，对于规导自由讨论来说，秩序的规则就是根本性的。[329]如果没有为人们普遍接受的合乎理性的探究程序和论辩规矩，言论自由就无法达到其目的。并非每一个人都能同时开口，或者在同一时刻利用相同的公共设施来达到各自不同的目的。正如要实现各种各样的欲望一样，将各种基本自由制度化，需要有条不紊的和社会的组织。对于限制言论内容来说，必要的规导并不为过，比如说，禁止为某些宗教的、哲学的或政治的学说辩护，或者禁止讨论与评价社会基本结构之正义有关的那些普遍事实和特殊事实，就不为过。对我们理性的公共运用[330]必须予以规导。但是，自由的优先性要求这种规导尽可能将每一种基本自由核心的应用范围保存完好。

我想，这样做还是明智的。当正义两原则的其他要求决定免除作证的负担时，在预期那些并非基本的自由可被一般设定令人满意地允许的情况下，把基本自由限定为对之而言确乎根本的自由。对基本自由列表的这种限制，乃是这些自由的特殊特性所在。无论何时，如果我们扩大基本自由的列表，都会削弱对那些最根本自由的保护，在自由的图式内造成难以确定的和无指导的平衡问题，而这些问题正是我们曾经希望通过一种适当限制的优先性概念来避免的。因此我将一直假定（而总在提示），在该列表中的基本自由永远具有优先性，从我对这些基本自由的论证中，人们将经常清楚地看到这种情况。

关于自由的优先性的最后一点是，我们并不是在所有条件下都要求有这种优先性。然而，出于我们这里的目的考虑，我还是假定，在我称作“合理有利的条件”下，仍然要求有这种优先性。这也就是说，在这样一些社会条件——假使人们已有这种政治意愿，这些社会条件允许有效确立并充分实践这些自由——下，还是要求有这种优先性。这些条件是由社会的文化及其传统和在该社会文化不断制度化的过程中所获得的各种技巧，以及该社会的经济发展水平（并不需要特别高的社会经济发展水平）所决定的，而且毫无疑问也是由其他东西所决定的。我将下述假定作为我们目的的充分证据，这一假定就是，在我们的国家里，如今各种合理有利的条件业已具备，所以对于我们来说，我们要求这些基本自由具有优先性。当然，人们是否有这种政治

意愿，则是一个完全不同的问题。如果说，在一秩序良好的社会定义中，已存在这种政治意愿，那么，在我们的社会中，帮助人们塑造这种政治意愿就是政治任务的一部分。

根据前面所述的有关自由之优先性的论述，我概括出基本自由图式的几个特征。第一，正如我已经指出的那样，我假定，每一种基本自由都具有我所说的“核心应用范围”。对于这一应用范围的宪法保护，乃是充分发展和实践自由而平等之公民的两种道德能力的条件。在接下来的一节里，我将详细论述这一点。第二，我们可以使各种基本自由相互融合，至少在它们的核心应用范围内是这样。易言之，在合理有利的条件下，存在一种切实可行的可制度化的自由图式，在该图式中，每一种自由的核心应用范围可以得到保护。但是，这种图式既不能仅仅从具有两种道德能力的个人观念中推导出来，也不能仅仅从某些自由和其他作为适宜所有目的之手段的首要善对于发展和实践这些道德能力来说是必要的这一事实中推导出来。这两种要素都必须适合于一种有效的宪法安排。民主制度的历史经验和对宪法设计原则的反思告诉我们，我们的确可以找到一种切实可行的自由图式。

我已经谈过，在原初状态中，人们尚未通过适宜的考虑，将这种基本自由的图式具体明细化。只要能够大致勾勒出这些基本自由的一般形式和内容，并理解其优先性的根据所在就够了。对这些自由的进一步具体化【任务】留给了立宪、立法和司法诸阶段。但是，在大致勾勒这种一般形式和内容时，我们必须告诉人们，这些基本自由的特殊作用和核心应用范围可以足够清晰地指导后几个阶段中所进行的进一步具体化过程。例如，个人的基本自由之一，就是持有并独自使用个人财产的权利。这一自由【权】的作用，便是给个人的独立和自尊留有充分的物质基础，而对于发展和发挥【个人的】道德能力来说，个人的独立和自尊都是根本性的。需要避免的是两种较为宽泛的、作为一种基本自由【权】的财产权观念。第一种观念是将这种权利扩展到包括某些获取行为和遗产权，以及拥有各种生产方式和自然资源的权利。另一种观念则认为，财产权包括平等参与生产方式和自然资源的控制权利，而生产方式和自然资源应该为社会拥有。我们之所以不能使用这些较宽泛的观念，是因为我认为，我们不能把它们解释为发展和发挥道德能力所必要的观念。这些观念以及其他的财产权观念的优点所在，得等在我们以后有了更多的关于社会环境和历史传统的信息之后才能逐步决定。[331]

最后，我们不能假设对同一个人来说，各种基本自由都具有同样的重要性或价值。因此，自由主义传统中有一个分支便把政治自由看作是比思想自由和良心自由更缺少内在价值的一般市民自由。贡斯当

所说的“现代人的自由”被认为是比“古代人的自由”更珍贵的自由。[332]在庞大的现代社会里（在古典时代的城邦国家也可能真的如此），在绝大多数个人的善观念中，各种政治自由所占据的地位就更不显要了。也许在很大程度上，政治自由的作用，只是保存其他自由的工具性作用。[333]但是，即使这种看法正确，也没有任何障碍能阻挠我们把某些政治自由列入基本自由之列，并以自由的优先性名义来保护这些政治自由。因为要赋予这些自由以优先性，只需明白它们对于在现代国家环境下确保其他基本自由极为重要这一点就行了。而且，假如给予它们这种优先性有助于解释优先性的判断，而这些优先性判断是我们经过适当反思后有意认肯的，那么，一切便顺理成章了。

第三节 个人观念与社会合作观念

现在，我来考察一下自由解释中的第一个裂缝。回顾一下，这一裂缝关涉到原初状态下各派赖以接受正义之第一原则并一致认同由正义第一原则优于其第二原则的顺序排列所表达的基本自由之优先性的那些根据。为了弥合这一裂缝，我将引入某种个人观念以及与之相伴的社会合作观念。[334]让我们先考察一下个人观念：我们的本性中有许多不同方面，这些方面都可以根据我们的目标与角度的不同，可以把我们本性中的许多方面单列出来当作特别要紧的部分。这一事实已为诸如政治人（Homo politicus）、经济人（Homo oeconomicus）和工匠人（Homo faber）一类的表述用法所证实。在公平正义中，这一目的就是制定出一个政治正义和社会正义的观念，该观念与现代民主国家最深刻牢固的确信和传统相适宜。而这一工作的关键，便是弄清楚我们是否能够打破我们最近政治史中的僵局；这一僵局就是，人们对基本社会制度的安排——如果要使这些基本社会制度符合个人公民的自由和平等——方式尚未达成任何一致。因此，这一工作刻画出公民在他们的由基本结构所具体规定的各种政治关系和社会关系中是如何思考他们自己，以及如何思考他们相互间的关系的。这一观念不能被误当作一种个人生活的理想（比如一种对于友谊的理想），或者对于某种联合体成员的理想，更不要说诸如斯多葛派的智慧者一类的道德理想了。

对社会合作概念与我将要引入的个人观念之间的联系问题，可以做如下解释：社会合作的概念不仅仅是将可协调起来的各种社会活动有效组织起来，并用公共认可的规则来指导这种活动，以达到某种整体的目的。社会合作永远是为了互惠互利，而这意味着它包含两个元素：第一个元素是一种共享的公平合作条款的概念，即可以合乎理性

地期待每一个参与者都能接受这些条款，假如大家都能同样接受的话。公平合作条款准确地表达了一种相互性和互惠性的理念：所有参与合作的人都必须以某种适宜的方式（依一种合适的比较基准来判断，该方式是适宜的）来共享利益，或分担负担。我把社会合作中的这一元素叫做“合乎理性的”【元素】。另一种元素与“合理的”相对应，它指每一个参与者的合理利益，这正是作为个体的参与者所努力发展的。如果说，参与者有关其自身合理利益的观念一般总是各不相同的话，那么，公平合作条款的概念则是他们所共同分享的。社会合作的统一性依赖于每个个人一致认同社会合作的公平条款的概念。

一种适宜的公平合作条款的概念又有赖于该合作活动自身的本性；依赖于作为该活动背景的社会情景；依赖于参与者的目的和志向；依赖于他们如何把他们自己和他们相互之间作为个人来看待；等等。各种合作伙伴关系和联合关系，或各个小型群体和团队的公平合作条款，并不适合作为社会合作的公平合作条款。因为在后一种情形下，我们一开始就把社会的基本结构目为一种合作形式的整体。这一结构由下述主要的社会制度所组成：宪法、经济政体、法律秩序和法律秩序对财产的具体规定及类似制度，以及这些制度如何融合为一种体系。基本结构的独特之处在于，它为一种适合所有人生根本目的的自足合作图式提供了一个框架，在这一框架内，各种各样的联合体和群体都得服务于这些目的。由于我设想我们所在的社会是封闭性的，所以我们就可以想像，除了生死之外，人们没有任何入口或出口可以进出社会；因此，个人是因其生而进入这个作为自足之合作图式的社会的，而且我们可以设想个人具有终生成为正常而充分参与合作的社会成员的能力。从这些规定中可以推出的必然结论是，如果说社会合作是人们所情愿的和和谐的，且在此意义上也是自愿性的话，那么，其自愿性意义并不是指我们加入或归属于社会内部各联合体和群体的行为是自愿的。对于社会合作，我们别无选择，否则，要么是互不情愿直至仇视抱怨，要么是相互抵制直至内战。

这样一来，我们所关注的焦点便汇集于具有终生成为正常而充分参与合作的社会成员的个人身上。社会合作的能力被看作是基本的，因为我们把社会的基本结构看作是正义的第一主题。在这种情形下，社会合作的公平项目具体规定着一种政治的和社会的正义观念的内容。但是，如果我们用这一方式来看待个人，我们就是在把两种道德人格能力归于他们。这两种道德人格能力是正当和正义感的能力（即尊重公平的因而也是合乎理性的合作条款的能力）和形成其善观念（因而也是合理的观念）的能力。更具体地说，正义感的能力乃是理解、运用作为公平社会合作条款的正义原则，并在通常情况下能受按照这一原则来行动的有效欲望驱使（而不仅仅是去按照这一原则而行

动）的能力。形成善观念的能力则是人们形成、修正并合理追求这一善观念的能力，这也就是说，它是人们合理追求一种尊重我们自己有价值的人生观的能力。一种善观念通常由一种具有决定性的终极目的或目标图式，和某些个人同联合体（作为个人所依附和忠诚的对象）想要实现的各种欲望所组成的。这种善观念还包括一种我们与世界——宗教的、哲学的或道德的世界——的观点，而那些目的和依附物正是通过这一观点才得以理解的。

下一步是把这两种道德能力当作成为这一政治正义社会之充分而平等的成员的必要且充分条件。那些能够终生参与社会合作的人和那些愿意尊重适当公平合作条款的人，均可视之为平等的公民。在这里，我们假定人们可以在必要的、最起码的程度上发挥这两种道德能力，而且这些道德能力的发挥，在任何既定时刻都可以与一种决定性的善观念相配合。如果这些假定成立，人们在天然禀赋和自然能力上的不同和差异就是从属性的。它们并不影响个人作为平等公民的地位，只有当我们立志去获取某些官职和职位，或者属于或希望加入社会内部的某些联合体时，它们才会成为相关因素。因此，政治正义所关注的是作为包容一切的制度框架之基本结构，个体的自然天赋和天赋才能正是在该制度框架内得以发展和发挥的，而在一社会中，存在着各种各样的联合体。

迄今为止，我尚未谈到公平合作条款的内容，或者说，还没有谈及我们在此所关注的基本结构及其优先性问题。为了探讨这一问题，让我们概述如次：公平的社会合作条款即是作为平等个人的我们所愿意终生与所有社会成员真诚合作的那些条款。再补充一句：是我们愿意在一种相互尊重的基础上进行真诚合作的条款。加上这一从句，可使我们清楚下面这一点，即：当公民们把他们自己，并把彼此看作是具有必要的构成平等公民之基础的两种道德能力的个人时，每一个人都可以在毫无怨恨或自卑（或因此之故而心怀不诚）的情况下，承认这些公平的社会合作条款。在此背景下，具体制定诸种基本自由并建立其优先性基础的问题，就可以被看作是在相互尊重的基础上决定适宜的公平合作条款的问题。一直到十六、十七世纪爆发宗教战争为止，人们对这些公平条款的了解都十分狭隘。在相互尊重的基础上进行社会合作被那些抱有不同信仰的人们看作是不可能的。或者说，被那些认肯根本不同的善观念（用我所使用的术语来说）的人们看作是不可能的。作为一种哲学学说，自由主义正发轫于这两个世纪，它是随着各种各样有关宗教宽容的论争之发展而发展起来的。[335]至十九世纪，贡斯当、托克维尔和密尔已经在现代民主国家的语境中系统阐述了自由主义学说的主要精华，他们已经看到现代民主国家即将来临。自由主义的一个关键假设是，平等的公民们有着各自不同的因而

也的确是无公度的和不可调和的善观念。[336]在现代民主社会里，这种多样性生活方式的存在被看作是一种正常状态，只有独裁地使用国家权力才能消除这一状态。因此，自由主义把善观念的多元性作为一种现代生活的事实接受下来，当然，条件是这些观念得尊重适当的正义原则所具体规定的各种界限。自由主义既力图表明善观念的多元性是可欲的，也力图表明一自由政体如何适应这种多元性，以实现人类多样性的多方面发展。

在这一讲中，我的目的是大致勾勒出基本自由及其优先性与前面所描述的平等公民间公平社会合作条款之间的联系。引入我所使用的个人观念及其与之相伴的社会合作观念的要旨，是力图将自由主义的观点向前推进一步。这就是说，力图以两个基础性的哲学观念来加固其假设根基，然后指出我们怎样才能把这些基本自由及其优先性看作是属于社会合作的公平条款之列的，而在基本自由及其优先性中，这种合作的本性满足了这两个哲学观念所施加的那些条件。社会的联合不再建立在一种共同的宗教信仰或哲学学说所给定的善观念之基础上，而是建立在一种适合于民主国家中自由而平等之公民观念的共享的和公共的正义观念之基础上。

第四节 原初状态

为了解释我怎样来达到上述目的，我想非常扼要地概述一下我在其他地方谈到过的我所谓“原初状态”的作用，以及它在这种状态下塑造个人观念的方式。[337]主要的理念是，原初状态将个人观念及与之相伴的社会合作观念与某些具体的正义原则联系起来了（这些原则具体规定了我前面所说的“公平的社会合作条款”）。这两个哲学观念与具体的正义原则之间的联系是通过下述原初状态确立起来的：在这种状态中，各派都被描绘为合理自律的社会公民代表。作为这样的代表，各派都在服从原初状态限制的情况下竭尽全力地为其所代表的个人而工作。比如说，各派都被置于相互对称的地位，具有平等的感受。而我所谓的“无知之幕”，意思是指各派都不知道他们所代表的那些个人的社会地位，或那些个人的善观念（及其特殊目的和依附性），或那些个人显示的能力和心理潜能，等等。而且，正如我已经谈到的，各派都必须在道德和哲学传统所给定的有限选择范围内一致认同某些正义原则。各派对某些明确原则的一致看法，确立了这些原则与原初状态所代表的那种个人观念之间的一种联系。这样设想的个人之公平合作条款的内容，正是以此方式来确定的。

必须小心区分原初状态的两个不同部分。这两个部分分别与【个

人的】两种道德人格能力相对应，或者说与我所谓的“理性的能力”和“合理的能力”相对应。如果说，原初状态作为一个整体，代表着这两种道德能力，因而也代表着充分的个人观念的话，那么，各个派别作为合理自律的社会个人之代表，则代表着诸合理的能力之一种，即：各个派别都一致同意这些【正义的】原则，他们相信，从他们所代表的那些个人的善观念，及其形成、修正和合理追求这种善观念的能力来看，这些原则乃是最适合于他们所代表的那些个人的——只要各派能够了解到这些事情，他们就会这样认为。理性的或者说个人的正义感的能力——在此，即是他们尊重公平的社会合作条款的能力——是通过各派在原初状态中所服从的各种各样的约束和施加于他们的一致意见的那些条件所表现出来的。当各派所采用的这些正义原则得到认肯，且平等的社会公民都按照这些原则来行动时，公民的行动就达到充分自律了。充分自律与合理自律之间的差别在于：合理自律只按照我们合理的能力而行动，只按照我们在任何特定时刻所具有的那种决定性的善观念行动。充分自律则不仅包括这种合理的能力，而且也包括以各种与尊重公平之社会合作条款的方式（即尊重正义原则的方式）来发展我们的善观念的能力。在一秩序良好的社会（在该社会中，公民们知道他们可以依赖彼此的正义感）里，我们可以设想，人们通常都想行正义之举，也都想被别人看作是可以终身充分参与合作的、值得信赖的社会合作成员。因此，充分自律的个人由于受到共享之正义原则所具体指明的各种理由的驱动，能够公开地承认公平的社会合作条款并照此行动。然而，各个派别都只是合理自律的，因为各种理性的约束都还只是从外部强加的。确实，各个派别的合理自律纯粹还只是人为主体的自律，他们生活在一种为塑造既作为理性的又作为合理的个人之充分观念而设计的建构之中。在一秩序良好的社会里，平等的公民之所以是充分自律的，是因为他们能自由地接受理性的约束，而此时此刻，其政治生活便反映了这种把社会合作的能力当作最基本能力的个人观念。正是积极主动的公民的充分自律，表达了这种将要在社会世界中实现的政治理想[338]。

因此我们可以说，原初状态中的各派作为合理的代表在下面两个方面是合理自律的：第一，我们并不要求他们在协商中运用任何先验的或预先的正当和正义原则，或者受这种原则的指导。第二，在选择何种正义原则的问题上达成一致时，就有助于他们做出决定的有限信息而言，各派都只接受他们认为是对他们所代表的那些个人有决定性好处的指导。原初状态中各派对正义两原则达成的一致，必定是建立在此种意义上的合理自律之理由基础上的一致。因此，我们实际上是在用各派合理自律的思考，来从各种给定的选择中挑选出他们所代表的个人之间进行社会合作的公平条款。

要充分说明上述概念，可能还需要做更多的解释。但在这里，我必须转向另一个问题：是哪些考虑驱动了原初状态中各派的行为？当然，他们的总体目的是履行他们的责任，并竭尽所能地发展他们所代表的那些个人的具有决定性意义的善。问题是，如果无知之幕的限制是既定的，对于各派来说，就似乎不可能确定这些个人的善，因之也似乎不可能达成一种合理的一致。为了解决这个问题，我们引进了首要善的观念，并在这一名目下列出各种首要善的清单。我们的主要理念是，首要善是通过追问哪些东西是使个人能够追求具有决定性意义的善观念，并开发和实践他们的两种道德能力所通常必需的社会条件和适合于所有目的的手段而挑选出来的。在这里，我们必须注意民主社会中的各种社会要求和一般的人类生存环境。首要善是实现两种道德能力的必要条件，也是一足够广阔之终极目的范围内适合于所有目的的手段，这一点是以各种各样有关人的需要和人的能力、这些需要和能力的特殊状态与教养要求、社会的相互依赖关系等普遍事实为先决条件的。我们至少需要大致地说明各种合理的生活计划，这些合理的生活计划表明了为什么他们通常具有某种结构并依赖于对这些生活计划的形成、修正和执行来说是首要善的东西。何种东西被算作首要善，并不是通过追问对于达到终极目的来说什么是根本性的普遍手段而决定的；而一种完备的经验概观或历史纵览可以告诉我们，人们通常或在正常情况下，都共同具有这种终极目的。然而，如果说确有这类终极目的的话，也可能是微乎其微的。这些终极目的也不会为达成一种正义观念而发挥什么作用。对首要善的特征刻画并不依赖于这类历史事实或社会事实。如果说，首要善的确需要有一种对社会生活的普遍环境和普遍要求的知识，那也仅仅是需要按照一种预先给定的个人观念而已。

在《正义论》中，我列举了五种首要的善（与此同时，我也指出了为什么要使用每一种首要善的理由），现复述如次：

（1）基本自由（思想自由和良心自由等等）：这些自由是开发和充分而明智地实践两种道德能力所必要的背景性制度条件（这一点尤其表现在稍后第八节中我所谓的“两种基本情形”中）；对于保护具有决定性意义的善观念之广泛范围（在正义的界限之内）来说，这些自由也是不可缺少的。

（2）移居的自由和多种机会背景下选择职业的自由：这些机会允许人们追求多种终极目的并影响人们修正和改变这些终极目的决定——如果我们有此欲望的话。

（3）各种职位的权力和特权与各种职责：这些东西给各种各样的自我管理和自我的社会能力确定了范围。

（4）收入和财富，我们大致可以将其理解为可用于所有目的的手段（具有一种交换价值）：收入和财富对于直接或间接地达到一种广泛的目的范围来说是必要的，无论它们碰巧是什么样的目的。

（5）自尊的社会基础：这些基础通常是基本制度中的本质方面——如果公民想要获得一种活生生的对他们自己作为个人的价值感，并想开发和实践其道德能力，进而自信地达成其目标和目的的话。[339]

请注意：正义两原则是根据社会的制度性保护来评价社会基本结构的，而且也是这样来设计这些首要善中的某些首要善（譬如，基本自由），并规导其他首要善（比如，收入和财富）的生产和分配的。因此，一般说来，我们所必须解释的是，为什么各派都要使用这一首要善的清单，且为什么他们采用正义两原则是合理的。

在本讲中，我无法讨论这些一般性的问题。除了基本自由之外，我还将假定，依赖于首要善的根据对于我们的目的来说是足够清楚的。我在下一节里的目标，是解释为什么基本自由确实是首要的善（假定刻画各派所代表的公民之特征的那种个人观念是既定的），而且为什么保证这些自由的原则具有优于正义第二原则的优先性。有时候，从有关为什么一种自由是基本的解释中，可以清楚地见出解释这种优先性的理由，正如在平等的良心自由的情形（我将在第五至第六节中讨论这一情形）中所见到的那样。在其他情形中，这种优先性源于某些自由的程序作用，和这些自由在规导整体的基本结构中所具有的根本性地位，如在平等政治自由的情形（我将在第八节中予以探讨）中便是如此。最后，一旦其他基本自由得到保证，某些基本自由就是不可或阙的制度条件。因此，思想自由和结社自由是影响良心自由和政治自由所必需的。（我将在第十至第十二节中探讨自由政治言论和政治自由的情况时大致讨论这种联系。）我的讨论非常简要，只想说明各派把某些自由视为基本自由的那些根据何在。通过考察几种不同的基本自由——每一种基本自由都在某个不同的方面基于不同的根据——我希望说明基本自由在公平正义中的地位，以及它们享有其优先性的理由。

第五节 自由的优先性（一）：第二种道德能力

现在，我们准备概览一下原初状态下各派采用那些确保基本自由及其优先性原则的根据。在此，我无法用一种严格而又令人信服的方

式为这些原则提供论证，而只是指出我们可以怎样进行这种论证。

让我们首先解释一下，若有关个人的观念业已给定，那么当各派慎重思考他们所代表的那些个人的善时，他们必须区分三种考量。有些考量与【个人的】两种道德能力的开发和充分而明智地发挥相联系，而每一种能力都将产生一种不同的考量。最后是与个人具有决定性意义的善观念相联系的考量。在这一节里，我将考察与善观念的能力和个人具有决定性意义的善观念相联系的考量。我先从后者开始。请回顾一下，当各派知道他们所代表的个人具有决定性的善观念时，他们并不知道这些观念的内容。这就是说，他们既不知道这些个人所追求的特殊终极性目的，也不知道他们对其与这个世界——宗教的和哲学的或道德的世界——之关系的看法，而我们正是通过诉诸此才理解他们的目的和忠诚。然而，各派都知道合理的个人生活计划的一般结构（假如有关人的心理学和社会制度运作的普通事实业已既定），因而也知道上述所列的善观念中的主要要素。有关这些问题的知识与他们对前面所解释的那些首要善的理解和运用相辅相成。

为了确定这些理念，我集中考察一下良心自由，并概述各派采用那些确保基本自由的原则的根据，这种基本自由是应用于有关我们与世界之关系的宗教的、哲学的和道德的观点之中的。[340]当然，如果说各派无法确定他们所代表的那些个人是否认肯这些观点的话，那么我将假定这些个人通常都可以认肯这些观点，在任何情况下，各派都必须允许有这种可能性存在。我也假定，在这种既定的意义上，个人已经了解并坚定地持有这些宗教的、哲学的和道德的观点。这样，如果只有一种适合于各派保证平等之良心自由的选择性正义原则的话，那么他们就得采用这种原则。或者说，假如这一原则所属的正义观念是一种有效的观念，那么他们至少会这样做。因为无知之幕意味着各派并不知道他们代表的那些个人所信奉的信仰究竟是一种多数人的观点，还是一种少数人的观点。他们不能冒昧地让少数人的宗教拥有较少的良心自由，或者说，他们不能冒险允许下述可能性存在：这就是，让他们自己所代表的那些人所信奉的信仰成为多数人的或占支配地位的宗教，因之让这些个人拥有一种不平等的、更多的良心自由。因为也可能发生这样的情况：即那些属于少数人信仰的个人，并因此成为较少良心自由并可能遭受欺压的人。如果各派都用这种方式下赌注，他们就会明白，他们并不能严肃地采纳这些个人的宗教的、哲学的或道德的确信，且实际上也不会知道一种宗教的、哲学的或道德的确信究竟为何物。

请注意，严格地说，上述良心自由的第一个根据并不是一种论证。这就是说，人们只注意无知之幕与各派对保护某种不为人知但却

具有决定性和得到人们认肯的宗教的、哲学的或道德的观点之责任间的结合方式，而这些宗教的、哲学的或道德的观点给予各派以保证这种自由最强有力的理由。也就是说，在此具有根本意义的是，认肯这些观点和这些观点所产生的善观念被认为是非协商性的。这些观点和观念被理解为信仰与行为的形式，我们不能简单放弃对这些信仰和行为的保护，或者说，我们无法被说服愿为正义的第二个原则所包括的那些考虑去冒风险。当然，存在着各种宗教皈依，而个人也会改变他们的哲学观点和道德观点。但是，在没有直接证据的假定情况下，这些皈依和改变并不是由各种权力和职位或者财富与地位的原因所促动的，而是确信、理性和反思的结果。即使在实践中，这种假定也时常是虚假的，但这并不影响各派保护他们所代表的那些个人的善观念之完整性的责任。

这样一来，我们就可以明白为什么良心自由是一种基本自由，为什么我们给予这种自由以优先性。假如我们对构成一种宗教的、哲学的或道德的观点之原因有所理解，那么，我们就不能引证正义第二原则所包括的那些考量来限制这种自由的中心范围。如果某人否认良心自由是一种基本自由，并坚持认为所有的人类利益都是可公度的，在任何两种人类利益之间总是存在某种交换率，而根据这种交换率来平衡对这两种利益的保护就是合理的，那我们就走进了死胡同。继续这一讨论的一种方式，是力图表明基本自由的图式作为一个族类乃是适宜于一民主政体之基本结构的连贯而有效的（而且也是与最根本的确信相适宜的）正义观念之一部分。

现在，让我们转向与形成一种善观念的能力相联系的考量。在前面，我们把这种能力定义为一种形成、修正和合理追求某一决定性善观念的能力。在这里，由于我们可以从两个方面来看待这种能力，所以便有两个密切相联的根据。在第一个方面，这种能力的充分开发和实践（根据环境的要求）被看作是达到个人善的手段。而作为一种手段，它又不是（从定义上看）该个人决定性善观念的一部分。个人在合理追求他们的终极目的和清楚表达他们的完整生活观念时实践着这种能力。在任何既定的时刻，这种能力都服务于个人当时所认肯的那种具有决定性意义的善观念。但我们切莫忽视这种能力在形成其他更为合理的善观念和修正现存善观念的过程中所发挥的作用。我们无法保证我们现在的生活方式在所有方面对我们来说都是最合理的、不需要做哪怕是微小的修正——如果不是较大修正的话。因此，根据下列假设，即良心自由，以至失误和犯错的自由乃是开发和实践这种能力所必需的社会条件之一，各派便有采用这些保证该基本自由的原则的另一种根据。在这里，我们应该注意，结社自由是使良心自由得以有效所必需的。因为除非我们可以自由地与其他具有相同想法的公民结

社联合，否则良心自由就不能实现。这两种基本自由是相互配合的。

善观念能力的第二个方面，引出了良心自由的更深刻的根据。这一根据依赖于该能力的范围和规导本性，依赖于指导其操作的固有原则（即合理协商的原则）。该能力的这些特征使我们能够把我们自己当作可以根据我们的理智能力和道德能力之充分而协商的理性实践来认肯我们生活方式的人。而且，对我们协商的理性与我们的生活方式本身之关系的这种合理认肯，也成为了我们决定性的善观念的一部分。这种可能性包含在此种个人观念之中。因此，除了我们的信仰真诚、行动正当和目的善良之外，我们还可以努力去评价为什么我们的信仰是真诚的、我们的行动是正当的、我们的目的是善良的，且为什么这样做适合我们。诚如密尔所言，我们可以努力使我们的善观念成为“我们自己的”，我们并不满足于把它作为由我们的社会或社会同类既定的东西接受下来。[341]当然，我们所认肯的这一观念不必特属于我们，或者仿佛我们拥有的观念是特地为我们自己制作的。相反，我们可以认肯一种我们受其培育和教养的宗教的、哲学的或道德的传统，而到了理性健全的年纪，我们会发现，这种传统乃是我们各种依附和忠诚的核心之所在。在此情形下，我们所认肯的乃是一种传统，它将各种适应我们理性检验标准的理想和美德融合在一起，并满足了我们最深刻的欲望和情感。诚然，许多个人不会去考察其所获得的各种信仰和目的，而只是把它们作为信念，或者只是把它们当作习惯和传统。他们不会因此受到批评，因为从自由主义的角度看，在正义所允许的范围内，不存在任何有关善观念的政治评价和社会评价。

在善观念能力的这种方面中，该能力就不是一种手段，而是决定性的善观念的本质部分。这一观念在公平正义中的特殊地位是，它使我们能够以一种充分实现两种道德能力之一种的方式，来看待我们的终极目的和忠诚；在这种政治的正义观念中，个人的特征正是按照这些道德能力而被刻画的。因为必须允许我们有在基本自由所确立的界限内失误和犯错误的自由，这种善观念才是可能的，即便这些错误比前一根据所涉及的情况更为明显。为了保证这种善观念的可能性，作为我们的代表，各派都会采取那些能保护良心自由的原则。

前面所述良心自由的三个根据的相互关系是这样的：首先，善观念被认为是既定的和具有坚实根基的。而由于存在这些【善】观念的多元性，每一种善观念都似乎是非协商性的，所以各派都认识到，在无知之幕的背后，那些保证平等良心自由的正义原则乃是他们惟一能够采用的原则。在后两个根据中，善观念被看作是需要按协商理性来进行修正的观念，这种修正也是形成一种善观念的能力的一部分。但是，由于充分而明智地实践这种能力要求有依靠良心自由来确保的各

种社会条件，所以这两个根据也像第一个根据一样支持着相同的结论。

第六节 自由的优先性（二）：第一种道德能力

最后，我们来谈谈与正义感能力相联系的各种考虑。在这里，我们必须小心翼翼。在原初状态中，各派都是合理自律的代表，也只受那些与进一步推进他们所代表的个人之决定性善观念相联系的考虑（或作为一种手段，或作为这些观念的一部分）的驱动。因此，任何促使各派采取这些确保正义感能力的开发和实践的原则，都必须与这一限制相符。我们在前一节里业已看到，善观念的能力可以成为某个人具有决定性意义的善观念的一部分，也可以成为达成后者的一种手段，而且各派都诉求于这样一些理由，即它们是在不侵犯其合理自律作用的情况下基于这两种情形中的某一种。这一境况与正义感是不同的。因为在这里，各派都不能诉求于这样的理由。它们建基于把这种能力的开发和实践视为某一个人的决定性善观念的一部分。它们被限制在这样的理由之内，它们基于只将其视为某个人的善的手段。

当然，我们假定（各派也这样假定）公民们都有这种正义感的能力，但这一假定是纯形式的。它仅仅意味着，不论各派从诸种合适的选择中挑选什么样的原则，他们所代表的个人（作为社会中的公民）都将能够在这样一种程度上发展相应的正义感，这种程度被各派的协商——他们通过有关人的本性的常识和理论而了解到这些问题——都表明是可能的和实用的。这一假定与各派的合理自律一致，与下列规定相一致，即任何先定的正义观念和原则都不能指导（更不能限制）各派有关作出何种选择的推理。鉴于这一假定，各派都知道他们所达成的一致契约并非毫无意义，社会中的公民将按照他们有效而有规则地达成一致契约的那些原则来行动，而当各种政治制度和社会制度满足（且公共社会已经知道它们能满足）这些原则的要求时，人的本性就能够有效而又有规则地达成对这些原则的一致契约。但是，当各派都考虑（作为一种有利于某些正义原则的考虑）到公民在社会中将有效而严格地按照这些原则来行动这一事实时，他们就只能这样来考虑问题，因为他们相信，按照这些原则行动将作为一种有效的手段，有助于他们所代表的那些个人形成其决定性的善观念。作为公民，这些个人是受这种正义本身的理由驱使的，但作为合理自律的代表，各派却不是如此。

通过上述预防性讨论，我可略述三种促使人们采取那些确保基本自由并赋予其优先性的根据，其中每一种根据都与正义感的能力相联

系。第一个根据基于两个要点：其一，基于对每一个处在公正而稳定的合作图式中的人形成其善观念所具有的重大利益；其二，基于这样一个论点：即最稳定的正义观念乃是由正义两原则所具体化了的正义观念，这一点之所以重要，是由于基本自由和这些原则赋予这些基本自由以优先性之故。很显然，每一个人都具有一种有效的正义感，且每一个人作为一充分参与合作的社会成员都是可以依赖的，这一公共认知是每一个人形成其善观念的一种重要的有利条件。[342]这种公共认知，以及作为其认知目标的共享的正义感，乃是时间与教化的结果，其立难，其毁易矣。当各派了解到基本结构可满足相应的原则时，就可以根据各种传统的选择所产生的为人们公共承认的正义感，来评估这些传统的选择。在这样做的时候，他们把已经发展起来的正义感目为达到他们所代表的那些个人善的一种手段。这也就是说，一种公正的社会合作图式能推进公民的决定性善观念。而通过一种有效的公共正义感而创造的稳定图式，则是比一种需要有严厉而代价沉重的惩罚机制的图式更好的达到这一目的的手段，尤其是当这种惩罚机制危及基本自由时，就更是如此。

对适用于各派的各种传统正义原则之稳定性的比较，是一个复杂的问题。在此，我无法总结我在其他地方所考察的支持上述第二要点的许多考量，该要点也就是认为正义两原则最为稳定的论点。我只想提及一个主要的理念：即最具稳定性的正义观念是一种为我们的理性显而易见的、符合并无条件地关注我们的善的正义观念，它不以放弃我们的个人【人格】为根基而是以认肯我们的个人【人格】为根基。[343]我们论证的结论是，正义两原则之所以比其他选择更能满足这些条件，恰恰是由于这两个原则在考虑基本自由的同时，也考虑到了政治自由的公平价值（下一节将讨论这一点）和差异原则。比如说，通过基本自由的平等性和这些基本自由的优先性，以及通过政治自由的公平价值，就表明了正义两原则是无条件地关注每一个人的善。再者，这些原则之所以对我们的理性来说是清晰明确的，是因为它们是公共的和人们相互承认的，它们直接告诉人们这些基本自由——仿佛写在他们的脸上。[344]这些自由并不依赖于有关社会利益（或社会价值）的最大净满足值的推测性算计。请注意，对第一种根据的这一论证与本节开篇几段中所陈述的预防性考虑是一致的。因为各派在采取这些最能有效确保正义感的开发和实践的正义原则时，他们不是受为这种道德能力而实现这种道德能力的欲望所驱使的；相反，他们是把正义感当作使公正的社会合作达于稳定，并因此推进他们所代表的那些个人之决定性善观念的最佳方式来看待的。

第二个根据与第一个根据并非没有联系，它是从自尊的根本重要性开始的。[345]有人论证，自尊之所以得到正义两原则最有效的鼓励

和支持，也恰恰是由于人们坚持平等的基本自由，并赋予这些自由以优先性，尽管自尊还得到公平之政治自由价值和差异原则更进一步的强化和支持。[346]除基本自由之外，自尊也是通过正义两原则的其他特征而得到确认的，我的意思只是说，任何单一的特征刻画都不能单独确认自尊。但是，人们可以期许这种情况出现。假如基本自由在支持人们树立自尊的过程中发挥了一种重要作用，那么各派也就有了在这些自由的基础上采取正义两原则的根据。

约略而言，该论证是这样的：自尊植根于我们作为一个充分参与合作的社会成员能够终身追求一种有价值的善观念这一自信。因此，自尊是以两种道德能力和一种有效的正义感的开发与实践为先决前提的。自尊的重要性在于，它提供了一种对我们自身价值的安全感，一种对我们的决定性善观念值得付诸实施的坚定确信。如果没有自尊，似乎任何行动都没有价值。而且即使某些东西对我们有价值，我们也会缺少追求它们的意愿。因此，各派都很重视正义原则是否能很好地支持人们树立自尊，若否，这些原则就不能有效推进各派所代表的那些个人的决定性善观念。考虑到对自尊的这种特征刻画，那么我们就可以认为，自尊依赖于基本社会制度的某些公共特征，并为后者所激励。如，这些基本社会制度如何同时发挥作用；社会期望（而且社会通常都如此期望）那些接受这些【社会】安排的人们如何相互尊重。基本制度的这些特征和公众期望的（通常也是受到公众尊敬的）行为方式乃是社会自尊的基础（在前面第四节里，我将之列为最后一种首要善）。

从上述自尊的特征刻画中可以清楚地看到，这些社会基础属于最根本的首要善之列。而这些基础在很大程度上是由公共的正义原则所决定的。因为只有正义两原则才能保证基本自由，所以在鼓励和支持作为平等个人的公民的自尊方面，这两个正义原则比其他的选择更为有效。正是这些作为基本结构之公共原则的正义原则的内容产生了这种结果。其内容有两个方面，分别与自尊的两种因素相匹配。请回顾一下，第一个因素是我们作为充分参与合作的社会成员的自信，它植根于两种道德能力的开发和实践之中（故尔人们拥有一种有益的正义感）；第二种因素是我们对自身价值的安全感，它根植于我们能够实现一种有价值的生活计划这一信念。第一种因素受到那些能够保证我们充分而明智地实践两种道德能力的基本自由的支持。第二种因素则受到这种保证的公共本性和公民对该保证的普遍认肯的支持，而所有这两种因素都与政治自由和差异原则的公平价值相关。因为我们对自身价值的安全感以及我们的自信，都依赖于他人对我所表现出来的尊重和互惠性。通过公共地认肯这些基本自由，公民们在一秩序良好的社会里表现出他们理性而又值得信赖的相互尊重，以及他们对全体公

民追求其生活方式的价值的认识。因此，这些基本自由使得正义两原则能够比其他选择方案更为有效地满足自尊的要求。再强调一下，请大家注意：在各派的推理中，他们任何时候都不是为正义感而关注正义感的发展和实践，尽管在一秩序良好社会里，达到了充分自律的公民并非这样。

对第三个也是最后一个与正义感相联系的根据，我在这里只稍作提示。这一根据建立在秩序良好的社会观念基础上，我把这种秩序良好的社会称为“诸社会联合体的社会性联合”。[347]这一理念是，通过正义两原则而很好组织起来的民主社会，对每一个公民来说，可能比那种凭他们自己的策略来建立社会或使他们局限于较小联合体的个体之决定性善观念要完备得多。参与这种较完备的善，能够极大地扩展和维持每个个人的决定性的善。当每一个人都参与到这种善中间来时，社会联合的善将会得到最完整的实现，但只有某些社会联合才可能作到这一点，也许为数寥寥无几。

这一理念源于洪堡。他说：

> 每一个人……在某一时刻都只能发挥一种主要的才能。或者说，一种完整的本性使得我们在既定的时刻从事某种单一形式的自发活动。因此，我们似乎可以推出这样的结论：人注定只能是一种不全面的教化产物，因为他直接面对复杂多样的对象，只能分散其能量，致使其能量减弱。但是，人具有避免片面性的能力：通过努力将其本性的各种不同的和一般来讲是分散使用的能力联合起来；或通过在人生每一时期中，将一种活动的即将熄灭的火光，同那些将在未来点燃的火光结合起来，形成自发的合作，并努力提高和增加他所运用的能力；通过和谐地将各种能力结合起来，而不只是面对各种各样的对象来分散使用自己的能力。通过将过去、未来与现在联接起来，个体所达到的成就就可以依靠社会各不同成员的相互合作而在社会中创造出来。因为在个体的各个人生阶段，每一个体都只能达到这些完善中的某一种，而这些完善代表着人类品格的可能性特征。因此，正是通过基于内在需求和社会各成员的诸种能力之基础上的社会联合，才使每一个个体都能够分享所有其他人的丰富的集体性资源。[348]

为了解释社会联合的理念，让我们考察一下一个由富有天赋的音乐家们所组成的群体，他们中的所有人都具有相同的自然天赋，因而也都同样学会了很好地演奏管弦乐队中的每一种乐器。通过长期的训练和实践，他们已经成为各自所用乐器的演奏高手，因为对人的局限性的认识需要这样。他们永远不能成为许多乐器的演奏高手，更无法同时演奏所有这些乐器。因此，在这一特殊例子中，每一个人的天赋

才能是相同的，通过同事间的动作协调，乐队群体便可集各家所长，使每位乐手的演奏产生总体效果。但是，即使在音乐天赋并不平等、人见人殊的时候，只要这些天赋适当互补和协调起来，也能产生类似的效果。在每一种情况下，个人之间相互需要，因为任何一个人都只有在与他人的积极合作中，才能实现其才华，然后通过所有人的努力来发挥大家的才华。只有在社会联合的活动中，个体才得以完善。

在这一解释中，管弦乐队便是一种社会联合。但是，正像有多种能够满足这些必要条件的人类活动一样，也有着多种社会联合。而且，社会的基本结构提供了一个框架，在此框架内，人们可以进行这些活动中的任何一种活动。因此，一旦我们使这些多种多样的人类活动达到适当互补并能达于恰当协调，我们就达成了一种诸社会联合体的社会联合的社会理念。使一种诸社会联合体的社会联合成为可能的乃是我们社会本性的三个方面。第一个方面是，各种各样人类才能的互补使许多人类活动及其多种组织形式成为可能。第二个方面是，我们所可能成为和可能做到的要远远超过我们在任何个人生活中所能够做到和能够成为的，因此，我们之所以依赖于他人的努力，不仅仅是为了获得通达福宁的物质手段，而且也是使我们可能成为和可能做到的潜能成为现实。第三个方面是，我们所具备的一种有效正义感的能力，它可以将一种适宜的相互性观念视作令人满意的正义原则。当这些原则在社会制度中得以实现并受到全体公民的尊重时，当这一点得到他们的公共承认时，诸社会联合体的活动就可以得到协调，并结合成为一种诸社会联合体的社会联合。

问题是，在适用于原初状态下各派的原则中，哪些原则在协调各种社会联合体并把它们结合成为一个诸社会联合体的社会联合过程中是最有效的呢？在此，有两个迫切需要的条件：第一，这些原则必须是在可以得到人们承认的意义上，与作为自由而平等的个人之公民观念相联系的，这种公民观念应该隐含在这些原则之中，并得到明确表达。第二，作为社会基本结构的原则，这些原则必须包含一种适合作为自由而平等个人的公民终身介入社会合作的相互性观念。如果这些迫切需要的条件得不到满足，我们就不能把社会公共文化的丰富性和多样性视为大家合作努力追求相互之善的结果，也不能把这种文化作为我们可以为之奉献和可以共同参与的东西来赞赏。因为这种公共文化在很大程度上永远都只是他人的创造；因此，要支持这些尊重和赞赏的态度，公民们就必须认肯一种适合于他们自我概念的相互性概念，并能够认识到他们共享的公共目的和共同忠诚。正义两原则之所以最能确保这些态度，恰恰是由于这种得到人们承认的公共目的，在相互尊重的基础上给予了每一个作为自由而平等之个人的公民以公正。这一目的表现在设置正义两原则时对平等的基本自由的公共认

肯。这些相互性的联系纽带可以扩展到整个社会，而个体和群体的成就不再被看作是许多相互分离的个人或联合体的善。

最后请注意：在这种有关社会联合善的解释中，原初状态下的各派不需要任何有关他们所代表的那些个人之决定性善观念的特殊知识。因为无论这些个人的善观念如何，只要他们的决定性善观念处于某种广阔的范围之内并与正义原则相容，那么他们的观念就将通过更完备的社会联合善而得到扩展和维持。因此，这第三个根据对于原初状态下的各派是开放的，因为它能接受那些强加于各派推理的约束。为了推进他们所代表的那些个人的决定性善，各派都要采取那些能确保基本自由的原则。这是确立完备性社会联合之善并使之成为可能的有效正义感的最佳方式。顺便说一下，作为一种诸社会联合体的社会联合之社会观念，表明了一自由政体是如何不仅可能适应善观念的多元化，而且也可能协调由人类多样性使之成为可能的各种各样的活动，并使其成为一种大家都能为之奉献和共同参与的更完备的善。请注意：这种更完备的善是以该正义观念为先决前提的，只有在业已确定的决定性善观念能够满足上述普遍条件的情况下，才能达到这种更完备的善。根据下列假设，即对于各派来说，设想那些条件已经得到满足乃是合理的，则他们就可以把这种更完备的善看作是对他们所代表的那些个人的善的扩展，无论这些个人的决定性善观念是什么。

这样，我们就完成了对各派在原初状态下采取能保证作为一个族类的平等之基本自由，并赋予它们以优先性的正义两原则的根据之概略考察。我没有尝试去考察各派可能会引证的所有根据，也没有尝试去评价我经常讨论的那些根据的相对价值。我的目的一直都是想概览那些最重要的根据。毫无疑问，那些与善观念能力相联系的根据更为人们所熟悉，这也许是因为它们更直截了当、更随意、也更重要；但我相信，这些与正义感的能力相联系的根据也同样重要。自始至终，我都在反复强调，为了推进他们所代表的那些个人的决定性善观念，各派都被引导到采用那些能够鼓励【个人的】两种道德能力的发展并允许个人充分而明智地实践这两种道德能力的原则。在探讨如何具体规定这些基本自由，以及在以后阶段如何来调整这些基本自由之前（即是说，在探讨我前面所说的“第二个裂缝”之前），我必须考虑一下我已经好几次涉及到的正义第一原则的一个重要特征，这就是政治自由的公平价值。对这一特性的考察将可以说明基本自由及其优先性的根据是如何依赖于作为一组相互关联之要求的正义两原则的内容的。

第七节 基本自由不仅仅是形式的

我们将前面几节的内容总结如下：首先假定原初状态的程序使各派处于对称地位并使他们都服从理性的限制。其次再假定各派都是合理自律的代表，他们的协商表现出合理性，那么在该程序中，每一个公民就都得到了公平的代表，而正义原则则通过这一程序来规导已被选择的社会基本结构。各派都将只根据他们对其所代表的那些个人的善的考虑，来决定在各种原则之间的选择。出于我们刚刚考察的那些原因，各派都拥护这些原则，这些原则都保护决定性的（但却是不为人知的）善观念具有广泛的范围，并且最能确保使人们充分开展和充分而明智地实践两种道德能力所必须的那些政治条件和社会条件。根据下列假设，即基本自由及其优先性能确保这些条件（在合理有利的环境下），正义两原则（其中，第一个原则优先于第二个原则）即是各派一致同意的原则。这便达到了我前面所说的公平正义的“初始目的”。但是，人们可以对这一看法提出正确的反驳，认为我没有考虑到这一规定，即哪些物质手段是个人发展其善所必需的。基本自由及其优先性的原则是否是可接受的，取决于他人对这些原则的补充，那些原则提供了对这些手段的公平分配。

眼前的问题是，公平正义如何解释这一长期存在的问题：基本自由可能证明是纯形式的？[349]许多人、特别是那些激进民主派和社会主义者认为，当公民间的有效平等出现时，社会和经济上的不平等也会产生——如果基本结构所包括的基本自由和机会均等过于广泛的话。那些具有较强责任心和较多财富的人可以凭其有利条件来控制立法过程。为了回答这一问题，让我们把基本自由与下列自由的价值区分开来：[350]基本自由是通过各种制度化的权利和义务来具体规定的，这些权利和义务使公民具有做各种事情的资格，并禁止他人干涉他们的这类行动——如果他们希望这样的话。基本自由是一个得到合法保护的生活方式与各种机会的框架。当然，无知和贫穷以及一般物质手段的缺乏，妨碍了人们实践他们的权利和利用这些开放性机会。但是，我们不把这些障碍看作是对人的基本自由的限制，而是把它们看作是影响自由价值的东西，即影响个人利用其自由的东西。在公平正义中，这种利用是按照正义第二原则所规导的首要善的目录来具体指定的。它不是由个人的福利水平（或由一种功利作用）而是由首要善来具体规定的，对这些首要善的要求被当作对一些按政治正义观念的目的所界定的特殊需要的要求来处理。像收入和财富这样一些首要善就被理解为公民在平等自由和机会均等的框架内发展其目的，且适用于所有目的的物质性手段。

这样，在公平正义中，平等的基本自由对于每一个公民来说都是一样的，且不会产生如何补偿较少自由的问题。但对于每一个人来说，自由的价值或作用却不一样。如同差异原则所允许的那样，某些

公民具有较高的收入和较多的财富，因而也就具有较优越的实现其目的的手段。然而，当差异原则得到满足时，那些具有较少自由价值的人就可以在下述意义上得到补偿，即以首要善的目录来衡量，假设社会和经济不平等的状况有所不同的话，适合于处于最不利地位的社会成员以实现其目的的全能手段甚至会更少。社会基本结构的安排是这样的：为了让最不利者利用大家都享有的平等的基本自由，社会安排要最大限度地扩大那些首要善，以适合于这些最不利者。这一点决定了政治正义和社会正义的主要目的之一。

当然，自由与自由价值之间的这一区分仅仅是一种定义而已，它并不能解决任何实质性问题。[351]这一理念是想把平等的基本自由与规导某些被人们视为发展我们目的的全能手段的首要善的原则结合起来。而这一定义乃是将自由与平等结合起来，使之成为一个连贯统一的观念的第一步。这种结合的适度性取决于它是否能产生一个有效的、在适当反思层面上适合于我们所考察过的各种确信的正义观念。但为了使之达到适合于我们所考察过的各种确信的目的，我们必须采取更重大的一步，并用一种特殊方式来处理各种平等的政治自由。这一步骤包含在正义的第一原则中，该原则保证着各种政治自由，且只有通过这些自由的（我所讲的）“公平价值”，才能确保这些自由的实现。[352]

解释一下：这种保证意味着政治自由对于全体公民——无论他们的社会地位和经济地位如何——的价值必须基本平等，或者至少是足够平等，在此意义上，每一个人都具有谋求公职和影响政治决定的结果的公平机会。这种公平机会的概念与正义第二原则中的机会均等概念是平行的。[353]当原初状态下各派都采纳自由优先【的观点】时，他们已经理解平等之政治自由是以这一特殊方式来处理的。我们在判断这种把自由与平等结合成为一个概念的做法是否适度时，必须牢记这些政治自由在正义两原则中所处的不同地位。

要详尽无遗地考察确保平等政治自由之公平价值所必需的各种【社会】安排，已经超出了哲学学说的讨论范围，正如考察那些确保市场经济竞争所必需的各种法律与法规已经超出哲学学说的讨论范围一样。尽管如此，我们必须认识到，保护政治自由之公平价值的问题即使不比确保市场的有效竞争更为重要，也具有同样的重要性。因为只有这些自由的公平价值得到了基本保证，公正的背景制度才可能得以确立或得以维持。如何实施这种保证乃是一个复杂而困难的问题，而且目前我们尚缺乏必要的历史经验和理论理解；所以，我们必须通过试错法来推进这一工作。但是，指导我们保证公平价值的一种指导思想，似乎是在一财产私有的民主社会底下，让各政治党派独立于广

泛集中的私有经济和社会权力之外；或者是在一自由社会主义政体中，让各政治党派独立于政府控制和官僚权力之外。在这两种情况下，社会都必须至少担负组织和实施这一政治过程所需付出的大部分代价。对于政治自由来说，公平正义正是力图用公平价值的保证这一方式，来回答那种认为基本自由仅仅是形式自由的反驳意见。

对政治自由之公平价值的这种保证具有几个值得注意的特点：首先，它确保每一个公民都能公平地和大致平等地利用公共设施，这种公共设施是被设计用来为一种明确的政治目的服务的，即是说，让每一个公民都能公平地和大致平等地利用由宪法法则和宪法程序所具体指定的那种公共设施，正是这些宪法法则和宪法程序支配着这一政治过程并控制着人们进入政治权威地位的入口。正如我们将要在稍后（第九节）讨论的那样，这些法则和程序将是一个公平的过程，它们是被设计用来创造公正而有效的立法的。需要指出的要点是，平等的公民是通过一种公平而平等的渠道进入作为一种公共设施的政治过程，从而在某些标准的限制内提出其有效要求的。其次，这种公共设施有其限制性空间。因此，在缺乏政治自由之公平价值的保证时，那些具有相对较强手段的人就可能会集聚在一起，排斥那些只具有较弱手段的人。我们无法确定差异原则能否把那些不平等限制在足够小的范围内，以防止这种情况的发生。当然，在没有正义第二原则的情况下，我们可以预见到这种结果；因为政治过程的限制性空间会产生这样一种结果：即对我们政治自由的利用更多的从属于我们的社会地位和我们在收入与财富的分配中所处的地位，而较少从属于我们对其他基本自由的利用。当我们同时也考虑到政治过程在决定那些规导基本结构的法律和政策的过程中所具有的特殊作用时，我们就不难相信，惟有这些基本自由才应该得到公平价值的特殊保证。这种保证是位于纯形式的自由与某种更为广泛的对所有基本自由的保证之间的一个自然的焦点。

提到这个自然的焦点，也就提出了这样一个问题：为什么在正义第一原则中没有包括一种更为广泛的保证？如果说这是一个有关一种更为广泛的公平价值保证究竟意味着什么的问题，那么我以为，对这一问题的回答就是，这样一种保证要么是非理性的，要么是多余的，抑或是容易造成社会分化的。因此，让我们首先把这样一种保证理解为对全部首要善的平均分配，而不仅仅是对基本自由的平等分配。我想这种原则将被人们作为非理性的原则而予以拒斥，因为它使社会无法满足某些社会组织的根本性要求，而且过多地考虑了效益及其他因素。再者，我们可以把这种更为广泛的保证理解为这样一种要求，即要求确保每一个公民都能得到某些固定的首要善，将之作为一种公共的方式来代表那种建立人人自由之平等价值的理想。无论这种提议有

多少优点，鉴于我们已有差异原则，它只是多余的。因为地位最不利者所享受的首要善指数中的任何一部分，都已经以这种方式得到了尊重。第三点也是最后一点，我们可以将这种【更为广泛的】保证理解为要求按某些被认为是特别重要的利益（比如说宗教的利益）来分配首要善的要求。因之，某些人可能会把远途朝圣或修建雄伟教堂或庙宇算作他们的宗教义务。这样，保证宗教自由的平等价值就被理解为，让这些个人得到使他们能够履行这些义务的特殊保障的要求。由是，按照这一观点，他们的宗教需要就仿佛比政治正义的目标更为重要，而那些出于宗教信念的缘故，只能对物质手段提出朴素要求的人就得不到这类保障。显然，这种保证容易造成社会的分化，即使不会造成内战，也会造成宗教争端。我相信，无论何时，只要公共的正义观念按照社会资源来调整公民的要求，以让某些人凭借其决定性的终极目的和对其善观念的忠诚而比另外一些人获得更多的利益，也会导致类似的结果。因此，所谓按比例来满足【人的需要】的原则也同样容易造成社会的分化。这是分配首要善的原则，而首要善是由差异原则来规导的，以至于首要善的K部分（当K大于0而小于1时）——它衡量一个公民的善观念得以实现的程度——对每一个人来说都是相同的，而且是在理想意义上得到最大化的。由于我已经在其他地方讨论过这一原则，所以在此不再赘言。[354]可以满有把握地说，在评价那些质疑政治正义的公民要求时，运用首要善的目录的主要理由，正是为了消除社会分化和这类原则可能引起的不相协调的冲突。[355]

最后，我们应该清楚为什么我们要用一种通过保证各种平等政治自由的公平价值所表达的特殊方式，来处理这些平等的政治自由的原由了。这并不是因为我们把政治生活和大家对民主自治的参与视为充分自律的公民最优越的善。相反，赋予政治生活以核心地位，仅仅是诸种善观念中的一种。如果现代国家的规模是既定的，那么，在绝大多数公民的善观念中，政治自由的实践所享有的地位，必定不及其他基本自由的实践所占有的位置那般显要。正义的第一原则之所以包含了对政治自由之公平价值的保证，是因为它对于建立公正的立法来说至关重要，而且对于我们确定宪法所具体规定的公平政治过程是否在一个大致平等的基础上对每一个人都是开放的，也极为根本。这一理念是，将社会的基本结构合并成一种有效的政治程序，在该结构中，反映着原初状态所获得的个人的公平代表。这种程序的公平性和正义的第二原则（即差异原则）一起，都是通过保证政治自由的公平价值来得到确保的，它回答了为什么说基本自由不仅仅是形式的这一问题。

第八节 一个完全充分的基本自由图式

现在我来谈谈第二个可以弥补的裂缝。请回顾一下，这一裂缝之所以产生，是因为，一旦我们所拥有的多种自由必须在后几个阶段进一步给予具体规定和相互调整，我们就需要一种具体规定和调整这些自由的标准。如果社会环境既定，那么我们就可以建立一种最佳的、至少也是一种完全充分的基本自由图式。现在看来，我在《正义论》中所提出的那种标准似乎是这样的：为了获得最广泛的基本自由图式，需要对基本自由作出具体规定和调整。这种标准是纯粹量化的，并不能区别各种情况的意义大小；而且，它既不能为人们普遍应用，也不能为人们始终一贯地遵循。诚如哈特所指出的，这种最大范围的标准只能适用和满足于最简单和最不重要的情况。[356]

《正义论》所提出的第二个标准是，在应用正义原则的理想程序中，我们将采取有代表性的平等公民的观点，并按照这种公民的合理利益（从后一阶段的适度观点来看，该利益是合理的），来调整这种自由的图式。但是，哈特以为，我未能足够清楚地描绘这些利益的内容，使人们能够认识到它们的内容可以起到一种标准的作用。[357]无论如何，这两种标准看起来是相互冲突的，我们不能说最佳的自由图式就是最为广泛的图式。[358]

我必须澄清有关这一标准的暧昧性。目前，人们很容易认为，这种称心如意的标准应该使我们能够以最佳的或最理想的方式来具体规定和调整基本自由。而这又反过来暗示我们有着某种基本自由图式可使之最大化的东西。若非如此，我们如何确认这种最佳图式？但事实上，前面有关如何弥合第一个裂缝的解释已经隐含了这样的意思：基于自由的图式不是用来将任何东西最大化，尤其不是用来将道德能力的开发和实践最优化。[359]相反，这些自由及其优先性平等地保证着全体公民的社会条件，这些社会条件对于在我所说的“两种基本情况”下公民们适当开发和充分而明智地实践这些自由能力来说，乃是根本性的。

这两种基本情况中的第一种情况与正义感的能力相联系，并关涉到正义原则在社会基本结构及其社会政策中的应用。稍后，我将在这一名目下来讨论政治自由和思想自由。第二种基本情况与善观念的能力相联系，并关涉到慎思理性的原则在指导我们终身行为时的应用。我将在这种情况中讨论良心自由和结社自由。将两种基本情况区别开来的，是必须应用正义原则和慎思理性原则的那种主题的综合范围与基本品格。基本情况的概念使我们能够在稍后来界定一种自由的意义概念，后者有助于我们大致勾画出该如何弥合第二个裂缝。[360]

我们的结论是，这种标准将在稍后各个阶段具体规定和调整基本自由，以便使人们的两种道德能力能够在社会环境中得到充分的发展

和充分而明智的实践，我们所讨论的两种基本情况正是在这些社会环境条件下产生在秩序良好的社会之中的。我将这样一种自由图式称为“一种完全充分的图式”。这种标准与那种根据有代表性的平等公民之合理利益来调整自由图式的做法（也就是前面我们所提到的第二种标准）是一致的。因为从各派在原初状态下采用正义两原则所依据的根据中，我们可以清楚地看到，一种完全充分的图式最有助于那些从一个适当的阶段来看是合理的利益。因此，第二个裂缝是通过弥合第一个裂缝的方式来加以弥合的。

为什么最大化的理念不能应用于基本自由的图式？理由有二：其一，我们对什么东西该最大化缺乏一种一贯的概念。我们无法使人们的两种道德能力的开发和实践同时达到最大化。而且，我们又怎么可能依靠这两种道德能力中的某一种道德能力本身来使其最大化呢？假如其他方面是平等的，我们能使慎重认肯某一善观念的人数达到最大化吗？这可能是荒唐的。况且，我们并没有任何有关最大化地发展这些道德能力的概念。我们所具有的是一种带有某些普遍特征和某些基本制度的秩序良好的社会观念。如果我们具有这种秩序良好的社会概念，就可以形成开发和实践这两种道德能力的概念，而这完全是相对于两种基本情况而言的。

不能应用最大化理念的另一种理由是，两种道德能力并没有穷尽个人道德能力的全部，因为个人还有一种决定性的善观念。请回想一下：这种决定性的善观念包含着一种对终极目的和利益、对个人和联合体的诸种依附和忠诚，以及依其理解这些目的和依附的那种世界观的秩序排列。如果公民没有任何他们追求实现的决定性善观念的话，那么，一秩序良好之社会的公正社会制度就没有任何意义。当然，开发和实践道德能力的根据强有力地使原初状态下的各派愿意采取基本自由及其优先性【的原则】。但是，从各派的立场来看，这些根据的重要性并不意味着公民一方在社会中实践这些道德能力就是至高无上的善形式或惟一善形式。相反，这些【道德】能力的作用和实践（在适当的情形下）乃是一种善的条件。这也就是说，公民要根据环境的要求来公正而合理地行动。尤其是，他们公正而受人尊敬的（而且是充分自律的）行为，使他们得到应有的幸福，一如康德所说的那样，这将使他们的成就深受人们称慕，使他们的快乐完全成为善。[361]然而，依靠将人们要求实现这些目标的时机最大化来使公正合理的行动达到最大化，一定是疯狂之举。

第九节 诸自由如何适合于一个连贯性图式

由于引进了一种完全充分的基本自由图式的概念，我便可以概略地谈谈这种基本自由的图式是如何在以后各阶段得到具体规定和调整的。我先从安排基本自由开始，以便表明它们与两种道德能力和实践这些道德能力的两种基本情况的关系。平等的政治自由和思想自由将确保公民们自由而明智地凭借充分有效地实践其正义感，将正义原则应用到社会的基本结构之中。（这些政治自由——确保着它们的公平价值和其他相关的给予恰当规定的普遍原则——当然可以补充正义原则。）这些基本自由要求有某种具有代表性的民主政体形式，需要有对政治言论自由和出版自由、机会自由和诸如此类的自由的必要保护。良心自由和结社自由是为了确保公民终身都能充分地、明智地和有效地运用他们形成、修正并合理追求善观念的慎思理性能力。余下的（也是提供支撑的）基本自由，包括个人的自由、个人的完整（比如免受奴役和奴隶制的侵犯；移居自由和求职自由不受侵犯）和法规所包括的那些权利和自由，都能够通过下述解释而与两种情况联系起来，这种解释就是：如果要使前面所说的那些基本自由得到适当保证，那么这些余下的基本自由也是必须的。拥有所有这些基本自由，具体规定了每一个人在一秩序良好之民主社会里所具有的共同的和能获得保证的平等公民的地位。[362]

假定这种基本自由的安排是既定的，一种特殊自由的意义之概念，即我们需要弥合的第二个裂缝，就可以用这样一种方式来给予解释：一种自由的意义的大小，本质上取决于【公民】在两种基本情况中的一种（或两种）情况中充分、明智和有效地实践其两种道德能力的程度，或者说，本质上取决于必要的制度手段对公民在此情况下充分、明智和有效地实践其两种道德能力的保护程度。因此，对言论、出版和讨论等自由的特殊要求的意义将通过这一标准来判断。有些言论自由并不受到特殊保护，而另一些言论自由甚至可能遭到制止，譬如说，个人之间的中伤和诽谤，即所谓“论战语言”（在某些环境下），甚至，当政治演讲成为煽动人们随之非法使用暴力的原因时，该政治演讲也要遭到制止。当然，这些演讲之所以成为冒犯行为的原因，可能需要我们仔细反思，一般来说，其原因会因时而异。私人（与政治人物相对）间的中伤诽谤，对于判断理性的公共使用和规导基本结构来说根本没有任何意义。此外，它是一种私人错误，而煽动人们随之非法使用暴力，无论演讲者整个政治观点的意义如何，都太容易引起民主过程的分裂，为政治论争的规则所不允许。一种设计良好的宪法力图约束政治领导人，要求他们有足够的正义感和善意，以使他们尽量不要煽动有理性的人们诉诸暴力，任何时候都不能导致严重暴力事件。如果那种拥护革命的言论，甚至是煽动性的学说都能得到充分保护，仿佛它们应该得到保护似的，那就不存在对政治演讲内容的任何限制，而只有对时间和地点，以及表达演讲内容之手段的规

导了。

重要的是记住，在弥合第二个裂缝时，正义第一原则被用于制宪会议的阶段。这意味着政治自由和思想自由在根本上已进入一种公正政治程序的具体化。参与制定这一宪法条例的各位代表（我们仍然把他们看作是作为自由而平等之个人的公民代表，但这时他们已从事着一种不同的工作）都要在各种既公正又有效的公正宪法【设计】中，采纳一种最有可能导致公正和有效立法的宪法设计。（这时候，该公正的宪法就通过各派在原初状态下一致同意的那些正义原则而确定下来。）采纳这种宪法法案是受这样一种普遍认知指导的，这就是对政治制度和社会制度如何发挥作用的普遍认知，以及与之联系在一起的有关现存社会环境的认知。这样一来，在第一种情况下，该宪法就被看作是一种公正的政治程序，它使各种平等的政治自由达于融合，并力图确保它们的公平价值，以便各政治决策过程在一个大致平等的基础上对所有人开放。该宪法还必须保证思想自由——假如这些思想自由的实践是自由而明智的。到此为止，我们首先强调的是宪法对一种公正而有效的政治程序的具体规定，而尚未对立法结果可能如何做任何明确的宪法限制。尽管各代表都有一种公正而有效的立法概念，但正义的第二原则作为该概念的一部分内容却没有融入该宪法本身。的确，成功的宪法史提示我们，规导经济和社会之不平等的各种原则和其他分配原则一般都不适合作为宪法约束。相反，公正的立法似乎可以通过确保代表性的公平和其他宪法设置达到最佳效果。

所以，我们一开始便在不涉及任何对立法结果进行宪法限制的情况下，首先强调宪法对一种公正而有效的政治程序的具体规定。但是，这种最初的强调当然不是最终的。与善观念的能力相联系的那些基本自由也必须得到尊重，而这就要求有各种额外的限制，以防止有人侵犯平等的良心自由和结社自由（以及其余支撑性的基本自由）。诚然，这些限制仅仅是在制定宪法条款的阶段应用正义第一原则所产生的结果。但是，如果我们转过来从作为能够成为正常而又充分参与合作的社会成员的个人观念出发，转向终身都能尊重社会之公平合作条款的理念，那么，我们就可以用另外一种方式来看待这些限制。假如某些人的平等的基本自由受到限制或否定，就不可能有相互尊重基础上的社会合作。因为我们已经看到，公平的社会合作条款是作为平等个人的我们籍此愿意终身同所有社会成员进行合作的那些条款。当这些公平的条款得不到人们的尊重时，那些受亏待者就会产生怨恨或自卑，而那些得利者则必须认识到他们的过错，或是因此遇到麻烦，抑或把那些受亏待者视之为活该倒霉的人。这样，在得利者与受亏待者两方，相互尊重的条件都被削弱。因此，对良心自由和思想自由一类的基本自由都要通过明确的宪法约束给予适当的保护。这些约束要

以宪法的形式公开地表达出一秩序良好社会之平等公民所坚持的那种社会合作观念。

有关如何弥合第二个裂缝（至少是在立宪阶段），我就谈这些。在下一节里，我将简单地谈一下言论自由，以说明在特殊的基本自由中如何弥合这一裂缝。但在讨论这一问题之前，我们应该注意，除了受各种宪法规定保护（包括对各种政治自由的公平价值的保证在内）的那些基本自由之外，所有合法的权利和自由都将在立法阶段按照正义两原则和其他相关的原则来具体规定。这意味着生产方式或它们的社会所有制中的私有财产问题和类似问题，并不能在正义第一原则的层面上得到解决，而是有赖于一个国家的传统和社会制度，以及它的特殊问题和历史环境。[363]而且，即使凭借某种令人信服的哲学论证，至少是让我们和与我们具有类似观念的其他人信服的哲学论证，我们也不能把私人权利或社会所有制追溯到【正义的】第一原则上来，或者追溯到基本权利上来，我们有一种充足的理由制定出一个无须这种哲学论证的正义观念。因为，正如我们在前面所看到的那样，作为一种政治观念，公平正义的目的，是解决民主传统中有关社会制度安排方式的疑难问题——假如这些社会制度符合作为道德个人的公民之自由和平等。单纯的哲学论证最不可能让某一方信服，并使另一方在诸如生产方式中的私有财产或社会财产一类的问题上的看法正确无误。较为有效的办法似乎是寻求达成一致的基础，而这些一致的基础隐含在一民主社会的公共文化之中，因之也隐含在该社会的基础性个人观念和社会合作观念之中。当然，这些观念很模糊，我们可以用各种各样的方式来系统阐释这些观念，稍后我们将会明白这一点。但是，我已经尽力指出，我们可以如何来理解这些观念，如何来描述我们能够使用原初状态的观念，将这些观念与我们在道德哲学传统中找到的那些明确的正义原则联系起来的方式。这些原则使我们能够解释我们的许多（如果说不是绝大多数的话）根本宪法所规定的权利和自由，而且，它们也给我们提供了一种在立法阶段决定其余正义问题的方式。有了正义两原则，我们在遇到财产问题时，也就有了一个可能的按照现时的和可预见的社会环境来解决财产问题的共同法庭。

总而言之，宪法具体规定着一种公正的政治程序，并具体制定了既保护基本自由，又确保基本自由之优先性的各种约束。其余的事情则留待立法阶段解决。这样一种宪法既符合民主政府的传统理念，同时又为司法监察制度留有余地。[364]这种宪法的观念在最初情况下并不是建立在正义原则或基本（或天赋）权利之基础上的。相反，它的基础是最可能适合于一现代民主社会的公共文化的个人观念和社会合作观念。[365]我应该再补充一点，在我所讨论的各个阶段，每一个阶段都使用相同的理念。这也就是说，在每一个阶段，理性构造合理性

并使其处于从属地位；发生改变的是那些慎思的合理行为主体的工作，和他们所服从的那些约束。因此，原初状态下的各派都是合理自律的代表，他们受着各种已经融入原初状态的理性条件的约束；他们的工作便是采用基本结构的正义原则。参与宪法条款制定的代表的选择余地之所以较少，是因为他们在挑选一部宪法时，要运用他们已经在原初状态下采用的正义原则。议会的立法议员的选择余地之所以更少，是因为他们制定的任何法律都必须既符合宪法，又符合正义的两个原则。随着一个阶段接着一个阶段的进展，这种工作也不断改变，且越来越缺少普遍性，越来越具体详细，要求合乎理性的约束也就变得越来越强，无知之幕则越来越薄。这样，在每一个阶段上，合理性就为理性以一种不同的方式加以构造。如果说，在原初状态下，理性的约束最弱，无知之幕最厚；那么在司法阶段，这些约束则最强，无知之幕最薄。整个顺序就是制定一个正义观念和指导人们按正确的秩序，把正义原则应用于正确的主题之中的图式。当然，这一图式并非对任何实际政治过程的描述，更不是对人们如何才可以期待任一立宪政体发挥作用的描述。它属于一种正义观念；而且，尽管它与有关民主社会如何发挥作用的解释有关系，但它不是这种解释。

第十节 自由政治言论

前面有关如何弥合第二个裂缝的大致解释极为抽象。为了更具体了解这一过程是如何开始的，我将在这一节和下一节里讨论政治言论自由和出版自由，这两种自由属于思想自由和第一种基本情况之列。对这两种自由的探讨，将说明基本自由是如何在以后各阶段不断得到进一步具体规定和调整的，也将说明一种特殊的自由通过它在一充分合作图式中的作用而获得其意义的方式。（关于意义的概念，见第九节第二段。）

首先解释一下，各种基本自由不仅相互限制，而且它们也是自我限制的。[366]意义的概念表明了为什么如此的原因。再解释一下：使基本自由对每一个人都一视同仁，这一要求意味着当且仅当同样大的自由授予别人时，【我们】自己才能获得更大的自由。比如说，我们可能把不受阻碍地进入公共场所和自由地利用社会资源来发表我们的政治观点，纳入我们（政治）言论自由的范围内，可是，这种对于自由的扩展一旦给予了所有人，就成为不可行的并在社会中令人人各行其是，它们实际上是急剧地缩减了言论自由的有效范围。参与宪法条款制定的代表能认识到这一后果，他们是受在一完全充分的基本自由图式中具有代表性的平等公民的合理利益引导的。因此，这些代表都接受那些与时空相联系的理性规导，接受进入公共设施的要求，而这

些永远都以平等为基础。为了最重要的自由，他们可以摈弃任何不受约束地利用社会资源的特殊要求。这使得他们能够建立各种规则，这些规则是确保人们在该基本情况下自由政治言论的有效范围所需要的。同样的推理也差不多表明为什么良心自由这一基本自由也是自我限制的原由。在这里，各种理性的规则也可能为人们所接受，以确保良心自由的中心范围不受干扰，这一自由包括各宗教联合体内在生活的自由和完整，包括个人在自由的社会条件下决定其宗教归属的自由。

现在让我们来谈谈作为一种基本自由的政治言论自由，并考察一下如何将它具体化为更为特殊的自由，以保护其核心范围不受影响。请回顾一下：我们曾关心将正义原则（和其他合适的普遍原则）运用于社会基本结构及其社会政策的基本情况。我们认为，这些原则是由于一民主政体中自由而平等的公民通过发挥他们的正义感而得到应用的。但问题是，要确保人们自由、充分和明智地发挥这种道德能力，哪些更特殊的自由权更为根本？

在此，我和前面一样不从择定这些自由的一般定义着手，而是从在政治言论自由的核心范围内宪法学说的历史所表明的某种确定的观点入手。在这些确定的观点中，有这样几种观点，即认为：不存在任何诸如煽动性诽谤一类的犯罪；不存在任何对出版自由的预先限制（除特殊情况以外）；拥护革命的行动和颠覆性的学说也受保护。这三种确定的观点标示出，且通过类推也涵盖着政治言论自由的大部分内容。对这些宪法规则的反思，将说明个中因由。

因此，诚如科尔文所说过的那样，一个自由的社会乃是一个我们不可能诽谤政府的社会；也不存在任何这类犯罪：

> 煽动性诽谤罪的缺席，乃是检验言论自由的真正实用的标准。我以为，这正是自由言论的含义。任何把煽动性的诽谤当作一种犯罪的社会，都不是一个自由的社会，无论它的其他特征如何。比如说，一个社会可以或者将猥亵定为一种犯罪，或者不把它定为一种犯罪，这并不会因此而改变它作为一个社会的基本本性。在我看来，一个社会对煽动性的诽谤却不能如此。在这里，对此种犯罪的反应界定着该社会。[367]

我想，科尔文并不是说，如果没有煽动性的诽谤，政治言论自由就是完整的；相反，这是一个必要条件，而且的确是一个极其必要的条件，以至于一旦确保了这个条件，树立其他根本性的确定观点就要容易得多。政府利用煽动性诽谤罪来压制和批评不同政见以维持其权力的历史，证明了这种特殊的自由对任何一个完全充分的基本自由图

式所具有的伟大意义。[368]只要这种罪名还存在，公共出版和自由讨论就不能在给选民提供信息方面发挥它们的作用。而且很明显，允许煽动性诽谤罪继续存在，将会削弱更广泛的自治可能性，削弱好几种保护自由所需要的自由。因此，《〈纽约时报〉诉沙利文》案有其重大意义，在该案中，最高法庭不仅否决了煽动性诽谤罪，而且宣布一七九八年制定的煽动罪条款现在已不合乎宪法，不管在制定它的那个时代是不是合乎宪法。也就是说，它受到了历史法庭的审判，并被发现是不必要的。[369]

对煽动性诽谤罪的否决与前面提到的两个确定的观点密切相关。如果存在这种犯罪，它就可以产生一种预先限制的作用，并可以轻易地包含颠覆性的主张。但是，一七九八年的煽动罪条款引起了人们的极大怨恨，以至于一八零一年废除该条款后，煽动性诽谤罪再也没有恢复。在我们的传统内部，一直都存在着这样一种共识：一般政治学说、宗教学说和哲学学说的探讨从来都不会受到非难。因此，政治言论自由的主要问题便一直集中在颠覆性主张的问题上，即是说，集中在政治学说的主张上，这种学说的一个根本性部分，是主张革命的必然性，或者主张用不合法的暴力和煽动作为现时政治变革的手段。最高法庭所处理的从盛克到布兰登伯格的一系列案件都涉及到这一问题。正是在盛克案件中，霍尔姆斯系统阐述了众所周知的“明显而现存的危险规则”，而通过人们在丹尼斯案件中对该规则的理解和运用方式，这一规则被有效地删除了。因此，我将简略地讨论一下颠覆性主张的问题，以说明在政治言论自由的情况下，那些更为特殊的自由是如何被具体规定的。

让我们先解释一下，为什么在人们对所有一般性学说探讨以及对基本结构之正义及其各种政策的探讨都要得到充分保护这一问题上达成一致看法的时候，颠覆性主张还会成为一个主要问题。科尔文正确地强调指出，正是由于这种主张，限制政治言论的理由才似乎显得最有说服力，然而，与此同时这些理由却又与民主社会的基本价值发生了对立[370]。自由的政治言论不仅是必要的——倘若公民们想要在第一种基本情况下发挥他们的道德能力的话，但自由的言论和公正的政治程序却是由宪法具体规定的，它提供了一种对革命和使用暴力的选择，而使用暴力对于基本自由来说又可能极具破坏性。所以，必定存在着某个使政治言论与使用暴力产生如此密切联系的关节点，这一关节点可以得到严格限制。但这一关节点究竟何在呢？

在吉特罗案件中，最高法庭坚持认为，当立法业已确定，那种拥护以暴力推翻已组织起来的政府的行为包含着各州可以通过其政策来阻止实质性犯罪危险时，颠覆性的主张不受第一修正案的保护。法庭

预先假定，立法确定有这种危险是正确的，人们没有强有力的根据来反对之。布兰登伯格案件——现已得到控制，因而在此时刻已宣告结束——宣布了吉特罗案件的无效（而怀特尼案件也意味着吉特罗案件的无效）。在这里，法庭采取的原则是“自由言论和自由出版的宪法保证，并不允许某个州禁止或剥夺使用暴力或犯法的主张，除非这种主张直接产生煽动或即将导致违法行动，或可能产生煽动或导致这类行动。”[371]请注意：这种被禁止的言论必须既是有意图的，又会直接产生非法行动并在使这一结果成为可能的环境下会引起此类行动的言论。

如果说，布兰登伯格案件【的处理】遗留了好几个得不到解决的问题，那么，比起它以前的案件来，它还是【体现了】一种好得多的宪法学说，尤其是当人们在将它与《〈纽约时报〉诉沙利文》和稍后的《美利坚合众国诉〈纽约时报〉》[372]放在一起来阅读的时候就更是如此。（它们之间的这三个案件包括了我前面提到的那三个确定的观点。）理由是，布兰登伯格案件引出了受保护的言论之界限问题，以便让人们认识到在一立宪民主社会里颠覆性主张的合法性。这很容易诱使人们想到这样一种政治言论，它把革命当作类似于煽动诸如非法纵火或袭击别人，甚至引起一场危险逃窜一类的日常犯罪来辩护，似乎革命就像霍尔姆斯所讲的那个常见的例子一样，是某个人在坐满观众的戏院里突然假喊“着火啦！”。（这个例子之所以平常，是因为它只有与此见解相反对的观点，无人能击破这一观点，该观点认为，一切形式的言论之所以都要给予保护，也许是因为人们认为，言论不是行动，且惟有行动才该受惩罚。[373]）但是，革命是一种非常特殊的犯罪。如果说，即使是一立宪政体也必定有惩罚违法行为的合法权利的话，那么，这些法律甚至在通过适当过程业已制定出来时，也可能多少有不公正的地方，或者说，也可能在社会中某些重要的群体看来是这样的，因为他们发现他们受到了压制。历史地看，抵抗和革命在什么时候才是合理正当的？这一问题是最深刻的政治问题之一。就在最近，公民违抗问题和有意拒服兵役的问题（它们由被人们广泛认为是一场非正义的战争所引起）一直让人殊感困惑，至今仍未解决。因此，尽管人们一致同意，纵火、谋杀和私刑是犯罪，但人们对于抵抗和革命的看法却并非如此，不管抵抗和革命在何时成为严重问题，甚至是在一个得到适度的管理良好的民主政体（与一秩序良好的社会相对，因为根据定义，在秩序良好的社会里是不会产生抵抗和革命的）中发生这些问题，人们也不会一致认为它们是犯罪。或者更确切地说，人们只会一致认为，抵抗和革命仅仅在它们反对法律的意义上才是犯罪，但是，在许多人的眼里，某种法律已经丧失了合法性。颠覆性主张的广泛盛行，给我们提出了一个活生生的政治问题，这是一场迫在眉睫的危机信号，这场危机的根源在于那些重要的群体感觉到

基本结构的不公正和压迫性。这是一种警告：他们准备采取激烈的步骤，因为他们无法以其他方式平反他们的冤屈。

所有这些都是人们早已熟悉的。我提起这些问题仅仅是为了让人们回顾一下这样一个明显的事实：颠覆性主张总是一种更为完备的政治观点的一部分；而且，在所谓犯罪工团主义（许多历史情形中的法律犯罪）的情形中，这种政治观点就是社会主义，也是有史以来最为完备的政治学说。正如科尔文所注意到的那样，那些革命者并不只是叫喊“造反！造反！”他们有他们的理由。[374]压制颠覆性的主张，就是镇压有关这些理由的讨论，而这样做，也就是限制我们在判断基本结构的正义及其社会政策时，自由而明智地公共使用我们的理性。因而思想自由这一基本自由【权】就受到了侵犯。

作为一种更进一步的考虑，对于一民主社会来说，正义的观念是以一种人性理论为其前提的。首先，它要考虑到，通过其个人观念和秩序良好的社会观念所表达的那些理想，在从人性的各种能力和社会生活的各种要求来看是否可行。[375]其次，与此最为相关的考虑是，它还以一种关于民主制度如何可能发挥作用，和这些制度怎么会成为脆弱而不稳定的理论研究为先决前提。在审理吉尔特罗案件时，法庭谈到：

> 那些以非法手段煽动人们推翻已组织好的政府的言谈，表现出一种十分危险的颠覆罪，在立法处理的范围内，应该受到惩罚，这一点是明确的。这些言谈在本性上就危及公共和平与国家安全……。而且其直接的危险还是真实的和实质性的，因为我们无法准确地预见一种既有言谈所产生的效果。革命的星星之火可成燎原之势，在潜伏一段时间后，便可能迸发成一场熊熊燃烧的毁灭性灾难。[376]

这一段话暗示着一种观点，即认为，政治安排极其脆弱，很不稳定，这与霍布斯的观点并无不同。该观点设想，甚至是在一民主政体中，革命性言论也可能会激发各种爆炸性和毁灭性的力量，这些力量潜伏在政治生活的平静表面之下，尚未被人们所认识到，一旦它们以无法控制的力量突然爆发，就会横扫一切。然而，如果自由言论得到保证，那些严重的苦情怨恨就不会不为人们所认识，也就不会突然成为高度危险的东西。它们是公开发表出来的声音。而在一个得到适度而良好管理的政体中，它们至少在某种程度上是可以引起重视的。而且，关于民主制度如何发挥作用的理论必须与洛克的下述理论相一致：洛克认为，个人能够获得一种确定的政治美德，他们不会介入抵抗和革命，除非他们在基本结构中的社会地位严重不公，且这一状况持续过久，也似乎无法通过任何别的手段来加以改变。[377]因此，一

个得到适度而良好管理的民主社会的基本制度不会如此脆弱或如此不稳定，以至于仅仅用颠覆性的主张就可以颠覆之。确实，在这样一个社会里，一位明智的政治领导者会把这种主张看作是一种警告，它使他意识到，可能有必要进行某些根本的变革；而他部分是从那种用来解释和证明抵抗和革命之主张的更为完备的政治观点中，了解到需要做些什么样的变革的。

我们还需要把前面的评论与制宪会议的代表的慎思联系起来考虑，他们代表着完全充分的基本自由图式中平等公民的合理利益。我们只是指出，这些评论解释了何以各代表在受保护与不受保护的政治言论之间引出的界限，并不（像吉尔特罗案件所表明的那样）在于颠覆性主张本身，而是（像布兰登伯格案件所表明的那样）在于当颠覆性主张既直接煽动人们即将非法使用暴力，又可能导致这种结果的时候。这一讨论说明为了保护政治言论自由的核心范围，政治言论自由作为一种基本自由是如何在以后各阶段被具体规定和调整的，这就是，在所有关涉到基本结构及其社会政策之正义的问题上，我们要自由而公共地使用我们的理性。

第十一节 明显而现存的危险规则

为了完成前面对自由政治言论的讨论，我将谈谈我对所谓明显而现存的危险规则的几点看法。这一规则是人们所熟悉的，在宪法学说史中占有重要地位。探询一下为什么这一规则名声不好的原因可能会有启发意义。我将始终确定，这一规则旨在应用于政治言论尤其是颠覆性的宣传，以判定此种言论和宣传何时可以受到限制。我还假定，这一规则涉及到言论的内容，而不只是涉及对言论的规导，因为作为一种规导言论的规则，它所提出的是完全不同的问题，也常常被证明是可以为人们接受的。[378]

首先让我们考察一下霍尔姆斯在盛克案件中对这一规则的原初阐释。他是这样说的："每一个案件中，问题都是，在这类环境中所使用的那些语言和具有这种本性的语言是否造成了一种明显而现存的危险，以至这些语言会产生国会有权制止的那些实质性罪恶。这是一个准确性和程度的问题。"[379]这一规则与布兰登伯格案件有某种相似性。我们只能设想，"明显而现存的危险"这些语词指的是即将发生的非法行动，但这种相似性具有欺骗性，随着我们解释清楚为什么霍尔姆斯的规则，甚至是在怀特尼案件中布兰蒂斯对该规则的陈述都不能令人满意，我们就会明白这一点。原因之一是，在霍尔姆斯的系统阐释中，这一规则的根据植根于他在其《共同法》一书中对未遂行为的

法律解释。[380]未遂行为的法律试图在被告的行为与已经依法裁定的犯罪之间的鸿沟上架起一座桥梁。在未遂行为中，以及在与之类似的自由言论情形中，未产生严重后果的行为可以忽略不计。关于未遂行为的传统看法要求特别注意这种特殊犯罪行为的意图。在霍尔姆斯看来，意图之所以相关，只是因为它增加了行为者的行动将要产生实际伤害的可能性。当我们把这种看法运用到自由言论上来时，这一看法就具有宽容无害言论的优点，也不会证明那种对纯粹思想的惩罚是正当合理的。但是，对于政治言论的宪法保护来说，这一看法就只是一个不能令人满足的基础，因为它把我们引导到只集中关注这种言论是多么危险这一方面，仿佛通过说明这种【政治】言论多多少少是危险的，它就成了一种很平常的犯罪。

然则，根本问题是我们所讨论的这种言论和这种言论在民主政体中所具有的作用。当然，那种表达我们所反对的各种学说的政治言论，或那种与我们的利益相反的政治言论，都太容易使我们将之视为危险的。一部公正的宪法依据某些言论在我所谓的“两种基本情况”中的意义，来保护它们并给予它们优先性。因为霍尔姆斯的规则忽视了政治言论的作用和意义，所以毫不奇怪，他会写下全体一致同意坚持判决盛克和德布斯的意见，而不同意判决阿伯拉姆斯和吉特罗。有可能在国家处于战争状态时，他把社会主义者盛克和德布斯的政治言论想像成了足够危险的言论，而他之所以不同意判决阿伯拉姆斯和吉特罗，则可能是因为他把这两位被告的政治活动拟想成了无害活动。

这一印象因下列事实而被加强，即符合这一规则（见前引）陈述的语词是这样的：“当一个国家处于战争状态时，许多在和平时期可以说的话就会对它的努力构成如此的障碍，以至于只要人们还在战斗，他们的意见就不会受到容忍，而且任何法庭都不会把它们看作是受宪法权利保护的。人们似乎承认，如果这些语词被证明会对征兵产生一种实际妨碍效果，那么，对于导致这种效果的言词可以追究法律责任。”

假如我们考查一下霍尔姆斯在德布斯案件上的意见，就会发现，竞选总统的社会主义候选人就不会被人们指控是在鼓励或煽动即将发生的和非法的暴力活动，也不是在这样一种意义上造成一种明显而现存的危险。正如法庭的意见所讲的那样，德布斯在一次公开演讲中，只是攻击了这场战争是因统治阶级出于自身的目的，并坚持让工人阶级必须放弃一切（包括他们的生活等等）而宣战的。霍尔姆斯认为，仅依下面的事实，就足以维持对他所作的十年监禁的判决，这事实是，其演讲的目的之一，“不仅是反对一般的战争，而且是反对这场战争，其反对态度是如此鲜明，以至该演讲的自然效果和有意达到的

效果都会妨碍征兵。如果这是他有意为之的，而且假如在所有环境条件下该演讲都有可能产生这种妨碍性效果，那么它就不会因为它是某个一般计划的一部分，且只是一种普遍而自觉的信念之表达这一理由而受到保护。”[381]在这里，霍尔姆斯所指的自然的和有意达到的效果，肯定是指那些听到或读到德布斯演讲的人会受他演讲的蛊惑或鼓励，并因此下决心做出相应的行动。这种政治信服和决心，谅必就是霍尔姆斯视为明显而现存的危险的后果。霍尔姆斯极少为德布斯案件中所提出的宪法问题而产生烦恼，即使是这一案件牵涉到一个政治党派的某位领导人，该领导人已经四次作为该党的候选人去竞选过总统职位。霍尔姆斯在这上面几乎没有花什么精力。他满足于下列判决（紧接我们上面所引的那段），即盛克案件已解决了这个问题。该判决如此说道：“被告想要依赖的主要辩护方式是否认我们已经在《美利坚合众国诉盛克》案中所作的处置，且否认它依据宪法第一修正案。”在这里，霍尔姆斯所指的是这样一个事实：德布斯曾一直坚持认为，人们赖以起诉他的法律不具备宪法依据，是对自由言论的干涉，违反了宪法第一修正案。

布兰蒂斯对怀特尼案件所持的相同看法则是另一回事。按照翰德对马斯案件的看法，该案件的处理是【宪法】学说发展史上值得记忆的一步。早在这种看法之前，布兰蒂斯就陈述过，自由言论的权利、教育的权利和工作机会的权利都是受宪法第一修正案保护的“基本权利”。但即使这些权利是基本的，它们也不是绝对的，行使这些权利得受限制：“为了保护国家免遭破坏或免受严重伤害——政治的、经济的或道德的伤害，提出这种特殊的限制就是必要的。”[382]然后，他开始谈到有关明显而现存的危险规则的盛克案，力图更准确地确定该案件所运用的这一标准。这就是，当我们说一种危险已经很明显时，要证明一种对自由言论的限制是正当的，这种已经存在的危险该有多遥远？这种危险的犯罪程度又该有多大？

布兰蒂斯的见解的力量，在于他认识到了自由政治言论在民主政体中的作用和他在这种作用与下列要求之间所建立起来的联系，即这种危险必须是即将发生的，而不只是可能会在未来某一时刻发生的。他认为，这一犯罪应该是“如此迫近，以至于在我们有机会对之进行充分讨论之前，它就可能会发生。如果我们还有时间通过讨论去揭示这种试图通过教育过程来避免这一犯罪的虚假与荒谬的话，那么我们可以运用的补救方式，就是允许人们有更多的自由言论，而不是以强制手段来让人们保持沉默。惟有紧急情况才可以证明压制的正当合理性，如果权威要与自由保持和谐，这就必须成为规则。”[383]接着，他在谈到辩护性主张（而非煽动）时又说：“言论有可能导致某种暴力或财产破坏的结果，这一事实并不足以证明压制言论是正当合理

的。它还必须是有严重伤害国家之可能的言论【才可压制之】。用来防止人们犯罪的方式通常是教育和惩罚违法行为，而不是剥夺人们的自由言论和自由集会的权利。”[384]最后，在反对以多数人意见为准的理由时，布兰蒂斯总结道：“我不能同意法庭提出的如下意见，即认为，通过一种政治集会所形成的、拥护通过大众行动在必然却又遥远的将来之某一时刻进行一场无产阶级革命，这不属于【宪法】第十四修正案所要保护的权利之列。”[385]很明显，所有这些看法以及许多其他看法，都是在确定如同运用这种明显而现存的危险规则之标准方面的一种进步。

然则，在丹尼斯案件上，法庭却为了将此规则弱化为一种保护自由政治言论的标准，而用这种方式来解释该规则。因为在这里，法庭采用了翰德对该规则的系统阐释，即“在每一件案例中，【法庭】都必须搞清楚，这种‘罪行’的严重性是否可以为其【导致破坏的】不可能性所抵消，以证明下述判决的正当合理，即只要该自由言论肯定可以避免产生危险，则该自由言论就是正当的。”[386]用这一方式来表达这一规则，并不要求这种犯罪迫在眉睫。但即便这种犯罪【的后果】是很遥远的，我们也有足够的理由认为，它是极为可能的，甚至是完全可能的。于是，这一规则就像一种适合于宪法学说之决策理论的格言一般，它通过将那种使社会利益的净量最大化，或使社会价值的净满足最大化所必需的因素，来证明所有决定的正当合理。考虑到这一背景概念，那么，要求这一危险在任何严格意义上都是即将产生【严重后果的】，似乎就是一种不合理的做法。这是因为，将社会利益的净量（或社会价值的净满足）最大化的原则，不允许我们对即将发生的后果的重视，超过我们对不可能性和未来利益价值的允许限度的重视。自由政治言论被当作一种手段来予以估价，而按任何其他的标准来看，它本身又被作为一种目的来予以估价。因此，布兰蒂斯的这一理念，即认为，这种危险之所以必须是即将发生的，是因为自由言论是得到宪法允许的保护人们免于未来危险的一种方式；这一理念可能在许多情况下是不合理的，有时候甚至是自毁性的。要使他对自由言论的解释让人信服，尚需做进一步的精心阐述。这是因为，这种明显而现存的危险规则源自一种不同于他所力图发展的宪法学说的观点。[387]他所需要做的，是更为严格地具体规定那种可以证明对自由政治言论的此类限制是正当合理的境况。布兰蒂斯谈到，要保护“国家免于破坏”，“免于严重伤害——政治的、经济的和道德的伤害”。这些短语太笼统，太无所不包。让我们看看，怎样才能进一步精心论证布兰蒂斯的观点，使之符合自由的优先性【原则】。

根本在于，要认识到我所说的“一种必然的宪法危机”与一种紧急情况之间的区别。在紧急情况下，有一种现存的或可预见的严重伤害

（政治的、经济的和道德的伤害）国家甚至是毁灭国家的威胁。比如说，国家处于战争状态和出现这种紧急情况的事实，并不必然意味着也存在这种必要的宪法危机。理由是，限制或压制自由政治言论，包括颠覆性主张，至少总是意味着一种部分的民主悬置。一种给自由政治言论和其他基本自由以优先性的宪法学说必须坚持，强行实行这种悬置必须是在一种宪法危机的情况下进行的，在这场宪法危机中，自由政治制度已经无法有效运作，或者需要必要的手段来维持这些制度。许多历史情况表明，自由民主政治制度一直都能在遇到各种严重的紧急情况时，有效地采取各种必要手段，而无须限制自由政治言论；而在某些强行采取这类限制的情况中，这些限制实际上是不必要的，对解除紧急情况也毫无益处。对于那些拥有权力的人来讲，光说存在一种严重的危险且他们是在采取各种有效步骤来制止这种危险，这还不够。一种设计良好的宪法包括处理各种紧急情况的民主程序。因此，作为一个宪法学说问题，自由的优先性意味着，自由政治言论不能受到限制，除非人们能够合乎理性地从目前境况的特殊性质出发，来论证确实存在一种宪法危机，在这一宪法危机中，民主制度已无法有效发挥作用，且它们处理紧急情况的程序亦无法运作。

这样一来，在我们所提出的宪法学说中，就不存在任何政治言论是否危险的特别时刻，因为就其本性而言，政治言论常常带有危险，或者说，可能在人们看来常常是危险的。这是因为，自由而公共地将我们的理性运用于那些最根本性的问题，以及那些就这些问题所做出的决定，可能会产生严重的后果。试设想，一个介入到与某一独裁政权的军事对抗之中的国家，应该做出以下决定：因为使用核武器与人道原则是如此地水火不容，以至于我们必须放弃使用核武器，并单方面采取重大步骤来削减这些核武器，只有这样，才可能有希望去说服其他军事力量也能如此。这可能是一项风险极高的决定。但我们可以肯定，一旦恰当地做出了这一决定，它与人们是否应该自由讨论这一决定，就和政府是否在宪法上有权利去执行这一决定毫不相关了。政治言论的危险性与这种言论相仿，这种危险正包含在做出哪些问题必须让人们自由讨论这一决定之中。难道在一八六二至一八六四年内战中期主张自由选举就不危险吗？

把注意的焦点集中在政治言论的危险上，从一开始就使这种明显而现存的危险规则成问题。它没有认识到，因为自由政治言论将受限制，一场必定存在的宪法危机之所以或多或少地导致民主政治制度的暂时悬置，仅仅是因为人们为了保存这些制度和其他基本自由。一八六二至一八六四年期间并不存在这种危机。如果那时候不存在宪法危机，那么在此之前或以后当然也不会存在宪法危机。当人们对盛克案、德布斯案或丹尼斯案做出裁决时，也没有发生任何这类必然的宪

法危机，没有发生任何阻止自由政治制度继续运作的政治条件。在我们的历史中，还从来没有过能够限制或压制自由政治言论、尤其是限制或压制颠覆性主张的时候。这提示我们，在一个具有深厚民主制度传统的国度里，永远不会发生宪法危机，除非其国民和制度受到来自外部的强压。就实践目的而言，在一管理良好的处于合理有利状态的民主社会里，自由而公共地使用我们的理性来讨论政治正义和社会正义问题，可能是绝对必要的。

当然，前面的论述并未给一场必然的宪法危机与一种紧急情况——在此情况中，有一种造成社会政治、经济和道德之严重伤害的威胁——之间的区分提供一种系统解释。我只是诉求于这样一个事实，或者说诉求于我认为的事实：我们能够从大量的历史案例中，认识到我所指出的这种区分，而且我们也常常能够告诉人们何时运用这种区分，在此，我无法深入一种系统解释。然而我相信，这种宪法危机的概念是自由政治言论解释中的一个重要部分，而且在我们解释这一概念时，我们必须从一种赋予了优先性的自由政治言论的解释开始。在公平正义中，这种言论属于基本自由之列，如果说这些自由是绝对的，那么，只有限制它们的内容对于防止这些自由受到一种更大更严重的损失（直接的或间接的）时，才可以限制其内容（这和我们用各种与保持一种完全充分的图式相一致的方式来规导它们是相对的）。我力图说明，在政治言论的情形中，我们该如何努力辨认出在应用这种基本自由的核心范围内更根本的因素。然后，我们又该如何进一步延伸到获得对这一自由给予完全充分的规定之关键点，除非这一自由已经成为自我限制的，或者已与其他基本自由更有意义的扩展发生了冲突。像通常一样，我还是假定，这些判断是各位代表和立法者从一种适当阶段的观点出发，按照在一种完全充分之基本自由图式中最能推进有代表性的平等公民之合理利益这一标准所做出的判断。如果我们一定要坚持使用那种明显而现存的危险规则的语言，我们就必须说，首先，立法所力图防止的那些实质性罪恶，必须是极为特殊的那种罪恶，也即是说，必须是造成我们失去思想自由本身，或失去其他基本自由（在这里，也包括各种政治自由的公平价值）的罪恶。其次，必须在我们除了限制自由言论之外别无选择的情况下这样做。要对这一规则的系统阐述提出下列要求：即那种必然的宪法危机乃是一种使得自由政治制度无法运作或需要采取各种步骤来保护这些自由政治制度的危机。

第十二节 维护政治自由的公平价值

现在，我想在两个方面补充一下前面有关政治言论的讨论。第

一，需要强调的是，各种基本自由构成了一个族类，具有优先性的乃是这一族类，而不是任何单一的自由本身，且从实践意义上说，即便某一种或多种基本自由在某些条件下可能是绝对的，也不能忘记这一族类的基本自由都具有优先性。在这一联系中，我想简要地谈谈为了保持这些政治自由的公平价值而规导政治言论的方式。当然，我这样做并不是想解决这一难题，而是想说明为什么各种基本自由需要相互适应，而不能单个地给予具体规定。第二，概观一下几种与正义第二原则相联系的（非基本的）自由，有益于我们澄清基本自由的概念及其意义。这能起到下列作用：说明一种自由（无论是基本的，还是非基本的）在由正义两原则所具体规定的公正之基本结构内部是如何与其政治作用和社会作用相联系的。

在这一节里，我从维护各种平等政治自由的公平价值的问题开始谈起。尽管（正如我在第七节所说）详尽考虑如何去解决这一问题已经超越了哲学学说的范围，但这种学说却必须解释那些必要的制度和法规赖以得到正当合理性证明的那些根据。出于前面所说的那些理由，让我们假定，公共管理政治竞选的经费和选举开支、对【政治】献金的各种限制以及其他规导，对于维护政治自由的公平价值来说都是根本性的。[388]如果满足下列三个条件，则这些安排与作为一种基本自由的政治言论自由和出版自由的主要作用就是相容的。第一，对言论内容不做任何限制；这些安排就是那些对任何政治学说不抱偏向的规则。这也就是说，它们是选举秩序的规则，是建立一种公正的政治程序所必要的，在这样一种政治程序中，平等政治自由的公平价值得到维护。

第二个条件是，这些制度化的安排不得给社会中各政治集团强加任何不适当的负担，而必须以一种均等的方式来影响所有政治集团。很明显，什么样的负担才算是一种不适当的负担？这种说法本身就有问题，而在任何一种特殊情况下，我们只能诉诸达到这些自由的公平价值之目的来解答这一问题。例如，禁止来自个人或公司的对政治候选人的大笔献金，对于富有的个人和集团来说就不是一种过度的负担（在必要的意义上看）。为使具有类似天赋和动机的公民享有大致平等的影响政府政策和获得权威职位的机会，而不管他们的经济和社会等级如何，这种禁止可能是必要的。正是这种平等具体规定了政治自由的公平价值。另一方面，那些限制人们利用某些公共场所来进行政治演讲的规则，则有可能给相对贫穷的、习惯于用这种方式来传达其观点的集团强加一种不适当的负担。

最后，为了达到政治自由的公平价值，必须合理设计各种各样的政治言论规则。如果说，认为它们必须是达此目的所需的最低限制性

规则这一说法言过其实的话——因为，谁知道在各种同样有效的规则中，什么样的规则才可能是最低的限制性规则呢？——那么尽管如此，一旦限制变小而且效果相同的替代物为人们所了解和供人们选用，这些规则就不合乎理性了。

以上所述的意义，在于说明这些基本自由是如何构成一个族类的，而这一族类中的各种基本自由又都必须相互调整，以保证这些基本自由处在两种基本情况中的中心范围。因此，即使政治言论属于思想自由这一基本自由之列，它也必须受到规导，以确保政治自由的公平价值。这些规则并不限制政治言论的内容，因而可以与其中心作用达到一致。应该注意的是，各种基本自由的相互调整是基于这些自由作为一个族类之优先性所允许的那些根据而得到正当合理性证明的，它们中的任何一种基本自由本身都不是绝对的。这种调整与一种普遍的利益平衡有着鲜明的不同特征，在人们以为他们所获得的好处或所避免的伤害足够大的时候，后者便允许人们以各种各样的考虑——政治的、经济的和社会的——来限制这些自由，甚至是对它们的内容进行限制。在公平正义中，基本自由的调整只以它们在两种基本情况下发挥的作用所具体规定的意义为根据，而且这种调整是受那种将这些自由的完全充分的图式具体化的目的指导的。

在前面两节里，我回顾了从盛克案到布兰登伯格案之法律学说发展的部分内容，这一发展有一种让人愉快的结局。与之相对，巴克利案和随后的第一国家银行案则让人深深地绝望。[389]在巴克利案中，法庭坚持由一九七四年选举法案修正案所强加的对【竞选】资金的各种不符合宪法的限制，这些限制被用来限制有利于个体候选人的花费，用来限制候选人从他们自己的基金中的花费，还用来限制竞选过程中的总花费，法庭认为，【宪法】第一修正案不能容忍这种条款，因为这些条款直接地，而且实质上也限制了政治言论。[390]在绝大多数情况下，法庭所考虑的是它认为受该法案保护的首要的政府利益，即防止选举过程的腐败和防止出现这种腐败的利益。法庭也考虑到了两种所谓的该法案的附属利益，也就是限制政治竞选日益增长的代价的利益，和使那些具有相对能力的公民达到平等，以影响选举结果的利益。在这里，我只关注这第二种附属利益的合法性，因为它是惟一不直接属于政治自由的公平价值概念的利益。而且，由于与我们的目的无关，我暂不考虑国会所制定的那些尺度是否能合理地以一种有效方式来实现这种利益。

令人深刻绝望的是，目前的法庭似乎全然摈弃了这样一种理念，即国会可以努力建立政治自由的公平价值。法庭说：“有人认为，政府为了加强另一些人相对弱小的声音，可以限制我们社会中的某些言

论，这一观念与【宪法】第一修正案格格不入。”[391]于是，法庭便开始引用它以前的条文，坚持认为，第一修正案是设计用来确保来自各种不同渠道和相反资源的信息得到最广泛可能的传播，保证人们能不受限制地交换各种理念，以解释各种为人们所拥护的政治变化和社会变化。[392]但是，法庭所引用的这些情况中的任何一种情况，都不包含政治自由之公平价值这一根本性问题。[393]而且，法庭的意见过多集中在所谓消除腐败，防止出现腐败的兴趣上面。法庭没有认识到以下要害之处：政治自由的公平价值乃是一种公正的政治程序所必需的，而为了确保政治自由的公平价值，有必要防止那些拥有较多财产和财富，且具有与这些财产和财富相伴随的较为高明的组织技巧的人控制选举过程，使之朝有利于他们的方向发展。达到这一目的的方式并不需要去行贿和欺诈，或者是赢得某些特殊支持，无论这些犯罪可能多么普通。只要人们分享某些政治确信和目的就足够了。在巴克利案中，法庭冒险认可了下述观点：公平的代表乃是与其有效产生的影响之大小相符的代表。按照这种观点，民主是诸经济阶层与诸利益集团之间的一种受到规导的竞争，竞争的结果恰恰取决于各阶层和各集团利用其金融资源和技巧（应当承认，它们在这些方面极不平等）达成其欲望的能力和意志。

然而，令人惊奇的是，法庭却认为，国会力图建立政治自由之公平价值的各种努力都必定与【宪法】第一修正案发生冲突。在许多早期决议中，法庭已经认肯了一人一票的选举原则，有时候是依据宪法第一条的第二款，而有时候则是依据于【宪法】第十四修正案。人们谈到选举权时，这一原则被认为是“对所有人的权利的保护”，而在威斯伯里案中，【该原则】则被陈述为：“如果选举权尚未决定，则其他权利，甚至是最基本的权利都是虚幻的。”[394]在雷诺尔多案中，法庭认识到，这一权利所包含的远不只是被视为平等的简单投一票的权利。法庭说：“让全体公民充分而有效地参与国家政府的事务，需要……让每一个公民在选举国家立法成员的时候都能发出平等有效的声音。”[395]后来，法庭又说：“由于要使全体公民都得到公平有效的代表，无可争辩地乃是立法【代表】分配的基本目标，所以我们得出结论：平等保护的附属条款保证了投票者在国家立法者的选举中拥有平等参与的机会。”[396]因此，根本的是一种政治程序，它确保全体公民在一公平代表图式中充分而平等有效地表达自己声音。这种图式之所以是根本性的，是因为对其他基本权利的充分保护依赖于这一图式。形式上的平等是不够的。

我们似乎可以推出这样的结论：达到一种公平代表图式的目标，可以正当化为对选举中政治言论的各种限制和规导——如果这些限制和规导满足前面所提到的三个条件的话。除此以外，还有什么别的办

法来保证让全体公民都能充分有效地表达自己的声音呢？由于这是一种基本自由与另一种基本自由发生矛盾的问题，所以受【宪法】第一修正案保护的那些自由可能不得不按照其他宪法要求来加以调整，在此情况下，也就是按照政治自由之公平价值的要求来加以调整。不这样做就不能明白宪法是一个整体，也就不能认识到，在我们将一公正的政治程序具体化为一完全充分的基本自由图式之本质性部分时，如何全面地运用宪法的各项条款。

诚如我们已经（在第七节）指出的那样，建立政治自由的公平价值需要什么样的选举安排——这是一个极其困难的问题。法庭的任务不是告诉人们这些安排究竟为何，而是要让人们确信，立法所制定的这些安排符合宪法。由国会所提出却又在巴克利案中受挫的那些规则，完全可能是无效的。但在我们目前的知识状态中，对于达成公平的代表图式（在该图式中，全体公民都能更充分有效地发表自己的声音）的目标来说，这些规则还是可以接受的尝试。如果法庭的意思仍然是它在威斯伯里案和雷诺尔多案中所说的那些，那么它就必须放弃它在巴克利案中所持的看法。【宪法】第一修正案无外乎告诉我们一种代表制度，该制度与不平等者之间的自由政治竞争实际产生的那种影响相应，这并未超出第十四修正案所讲的一种契约自由制度和不平等者之间在经济上的自由竞争制度，如同法庭在洛克纳时代所以为的那样。[397]在这两种情形中，选举过程和经济竞争的自由运作结果，都只有在满足背景正义之必要条件的情况下才可接受。而且，在一民主政体中，满足这些条件被人们公认为是很重要的。这一点比避免腐败和避免出现腐败更为根本。因为如果没有对维护背景正义的公共认识，公民们往往容易产生怨恨、冷嘲热讽、态度冷漠。正是这种心灵状态导致人们把腐败看成一个严重问题，也的确使腐败变得不可控制。巴克利案的危险在于，它冒险重复了洛克纳时代的那些错误，在这一时代的政治领域里，由于法庭自身在我们前面已经引述过的那些案例中所陈述的缘由，这种错误可能要严重得多。

第十三节 与正义第二原则相联系的自由

为了进一步澄清各种基本自由的意义概念，我将简单讨论一下几种与正义第二原则相联系的自由。我考察的例子与广告行为有关；而且，尽管这些自由中的某些自由非常重要，但它们却不是基本自由，因为它们在两种基本情况中并不具有必要的作用和意义。

我们可以基于传播有关政治问题、工作和职位的空缺，或商品性质的信息，来区分三种广告行为。我不想讨论政治广告行为；我假

定，人们可以根据我们前一节刚刚考察过的那些理由来规导政治广告行为——假如这些规导能满足我们业已指出的那些条件的话。由是，让我们转向各种公开招工和就业广告。这些广告包含着维护机会均等的重要信息。由于正义第二原则的第一部分要求社会和经济的不平等要服从机会均等条件下各种职业和职位对每一个人开放【的要求】，所以这种广告行为与该原则的这一部分相联系并得到相应的保护。因之，我们可以禁止一种含有排斥某些已标明的人种和种族群体或异性求职者之陈述语词的招工广告和就业广告——如果这些限制违反机会均等【的原则】的话。机会均等的概念和基本自由的概念一样，具有一种中心应用范围，该范围由各种自由和某些使人们能够有效行使这些自由的条件一起构成。为使这一中心范围不受分割，可以对招聘广告进行限制和规导。正如在基本自由的情形中一样，我也假定，我们可以用各种与正义之其他要求相一致（尤其是与基本自由相一致）的方式来保持这一应用范围，在这里，请注意：我们所讨论的限制可以是对内容的限制，这一点与基本自由相对。

在产品广告行为中，让我们区分两种不同的产品广告。第一种是含有关于价格和产品特征之信息的广告，有知识的购买者把这些信息作为评价的标准。假定实际使用一种自由竞争的市场体系能够最好地满足正义的两个原则，那么经济政策就应该鼓励这种广告行为。不论这种经济是一种私人财产所有制民主经济，还是一种自由社会主义体制的经济，这一经济政策都是适用的。为使市场展开有效竞争并富有效率，有必要给消费者提供充足的有关各种适用产品之价格和相关特征的信息。法律将强行惩罚那些不准确的或虚假的信息广告，这是法律在思想自由和良心自由的情况下所不能做的；而且，为了保护消费者，法律可以要求人们将那些有关商品的有害属性和危险属性的信息清楚地标明在商品标签上，或者是用某种其他合适方式明确标示之。此外，对于各商行、商贸和职业联合会来说，签定各种限制或不从事这种广告的契约，也可能受到禁止。比如说，立法机关可能要求，要方便公众了解有关商品的各种价格和准确信息。这些尺度有助于维持一种富有竞争力和效率的市场体系，并使消费者能够做出更理性更明智的决定。

第二种产品广告是市场策略广告，我们可以在由相对很少几个商行所支配的不完善的和求大于供的市场中发现这种广告。在这里，某一商行投资广告的目的，可能是进攻性的，比如说，是为了扩大销售量或它的市场份额；也可能是防御性的，即为了保护他们在其产业中的位置，这些商行被迫做广告。在这两种情况下，消费者除了凭借相当表面的和无关紧要的属性之外，通常难以对各商家的产品作出区分；而广告就是通过使用广告标语、令人瞩目的广告画等等（这一切

都是设计用来形成或强化人们购买该商行产品的购买习惯的）来表现其值得信赖的面貌，以影响消费者的偏好。从社会意义上说，这类广告的大部分都是一种社会浪费，而一个努力保持竞争和消除市场不完善性的秩序良好之社会，则会寻求各种限制这一做法的理性方式。这样一来，花费在广告上的资金就可以用于投资，或者用于其他有用的社会目的。因此，立法机关就可以通过收税来鼓励各商行之间达成一致，限制它们在这类广告上的费用，并通过强行使这类一致成为合法有效的契约，从而限制它们在这类广告上的开销。在这里，我所关注的不是这种政策可能如何实用，而只是阐明在这种情况下如何才能使广告权（它也是一种言论权）受到契约的限制，因之阐明这种权利并非是不可剥夺的，这一点与基本自由相对。

我必须暂时离开正题来解释一下最后一点。说基本自由不可剥夺，也就是说公民所达成的任何一项放弃或僭越某一基本自由的契约——无论这种契约可能多么合理和合意——从一开始起就是没有法律效力的；这就是说，它没有法律效力，不影响任何公民的基本自由。而且，基本自由的优先性意味着，任何一个人，或任何个人群体，甚至全体公民，都不能以这种契约是政治上多数派（无论它多么强大和持久）的欲望，或压倒性的偏好为由，来否认这些基本自由。自由的优先性将这些考虑排除在可以接受的理由之外。

根据孟德斯鸠的理念，对为什么这些基本自由不可剥夺的常识性解释可能会认为，每一个公民的基本自由都是公共自由的一部分，因而在一民主国家中就是主权的一部分。宪法具体规定了一种公正的政治程序，根据这一程序，主权的行使要服从于那些保证每一个公民之基本自由的完整性的限制。因此，法律不能强行实施剥夺这些自由的契约，法律只能由各种主权法规所组成。孟德斯鸠相信，出卖自己作为一个公民的身份（让我们再补充一句，出卖公民身份的任何一部分），乃是一种如此奢侈的行为，以至我们不能将这一属性归诸任何一个人。他认为，这种公民身份对于卖者的价值必定超过一切价值。[398]在公平正义中，我们可以对这一意义作如下解释：我们用原初状态将自由而平等的个人模式化为理性的和合理的个人。然后，作为这些个人的合理自律之代表的各派挑选出两个正义原则，这两个原则保证着基本自由及其优先性。赖以促使各派保证这些自由的根据，以及合乎理性的约束，说明了这些基本自由之所以对如此设想的个人来说具有高于一切的价值之原则所在。因为当作为自由而平等之个人的代表们在原初状态下采用这些基本结构的正义原则时，对于这些代表来说，这些自由就具有高于一切的价值。社会公民的目的和行为也因此要服从这些自由的优先性【要求】，因而在实际上也要服从作为自由而平等之个人的公民观念的要求。

对基本自由为何不可剥夺之理由的这一解释并不排除下述可能性，即令在程序良好的社会里，某些公民也可能会限制或转让他们的某一种或多种基本自由【权】。他们会允诺投某一政治党派或党派候选人的票；或者，他们可能会与某一党派或候选人结成一种关系，以至于，若不以某种方式投票，便是对相互信任的破坏。再者，某一宗教联合会的成员可能认为，他们自己在良心上要服从宗教权威，因而认为他们自己不能摆脱这种【宗教】关系的立场，不能自由地对该权威的告谕提出质疑。显然，我们既不能禁止这种关系，也不能说这种关系不合适。[399]在此，根本的关键是，在秩序良好的社会里，并不要求自由而平等之个人的公民观念成为一种个人的、联合体的或道德的理想（见第三节第一段）。相反，这一观念只是人们为了建立一种有效的公共正义观念所确认的一种政治观念。因此，基本结构的制度并不强迫人们放弃或限制这些基本自由。公民永远都能自由地选举他们愿意选举的人，并自由地改变他们的宗教同盟关系。当然，这也保护他们做那些他们认为或他们可能会逐渐认为是错误的和的确可能是错误的事情。（因此，他们可以自由地违背以某种方式投票的诺言，或自由地背叛教义。）这并不是一种矛盾，而只是基本自由在这种政治正义观念中发挥作用的结果。

在作这一段题外讨论之后，我们可以作如下总结：对各种不同种类广告的不同保护，取决于这类广告是否与政治言论发生联系；或者是否与维护机会均等发生联系；抑或是否与保持有效竞争和高效率的市场体系发生联系。在公平正义中，个人的观念将一种寻求某利益等级的能力归于自我，而这一利益等级结构是通过原初状态的本性表现出来的（比如说，通过理性构造并服从合理性的方式而表现出来的），也是通过正义两原则的优先性表现出来的。正义的第二个原则之所以从属于第一个原则，是因为第一个原则保证了公民在两种基本情况下充分而明智地实践其两种道德能力所需要的那些基本自由。正义之第二原则的作用是确保机会均等，并规导社会的和经济的制度，以使各种社会资源得到合理的利用，并有效生产和公平分享各种实现公民目的的手段。当然，正义两原则之间的这一作用划分仅仅是指导人们慎思的指导性框架的一部分。尽管如此，这一划分已经说明了为什么在秩序良好的社会里，与正义第二原则相联系的那些基本自由不及那些由第一原则所确保的基本自由那般重要的缘故。

第十四节 公平正义的作用

我以下列几点评论作为本讲的总结：首先，我想强调，前四节对言论自由的讨论并不是想推进对于宪法学家们实际面临的那些疑难问

题的解决。我的目的始终只是阐释清楚在正义两原则的应用中，各种基本自由是如何得到具体规定并进行相互调整的。这些原则所属的正义观念并不能被看作是回答法学家们的问题的一种方法，而只能被看作是一种指导性框架，假如法学家们发现这一指导性框架令人信服，也许可以作为他们反思的导向，补充他们的知识并有助于他们的判断。我们切莫对一哲学观点要求过高。假如每个人都同样自觉并大致分享着相同的信念，则一种正义观念便可以发挥其社会作用，而这样一种正义观念就会发现，各个个人通过确认由该观念所制定的慎思框架，通常都可以引导他们达成一种充分的达到有效公平之社会合作所必需的判断一致。人们应该从这样一种观点来看待我对基本自由及其优先性的讨论。

在这一联系中，请回顾一下，公平正义的观念是针对我们最近的政治史所表现出来的那种僵局而言的，这种僵局表现为，对于各种基本制度应当按照它们是否符合作为个人的公民之自由与平等的标准来安排这一点，缺乏一致意见。因此，公平正义并不是对宪法法学家们高谈阔论有关立宪政体中的公民问题。公平正义是给公民提供一种将其共同而有保证的身份设想成平等公民的方式，并力图将一种特殊的自由和平等的理解与一种特殊的个人观念联系起来。而我们认为，这种个人观念适合于隐含在民主社会之公共文化中的共享概念和根本确信。也许我们用这样一种方式至少可以从理智上厘清（如果不是解决的话）有关自由和平等理解的僵局，尤为重要的是牢记下面一点：这种个人观念乃是一种政治和社会的正义观念的一部分。这也就是说，它刻画了公民们是如何在其政治关系和社会关系中考虑他们自己，如何相互考虑对方，因之又是如何把他们自己和对方看作是拥有成为自由而平等的、能够终身充分参与合作的社会成员之基本自由的。个人观念在一种政治的正义观念中的作用，不同于其在一种个人理想或联合体理想，抑或在一种宗教或道德生活方式中的作用。若人们认识不到这些区分，民主政体中的宽容基础和基于相互尊重的社会合作基础就会发生危机。因为，一旦出现这种情况，一旦这些理想和生活方式采取一种政治形式，合作的公平条款就会变得狭窄，具有不同善观念的个人间的自由而自愿的合作就会变得不可能。在这一讲中，我一直试图通过指出基本自由及其优先性是怎样属于那些根据一种自由而平等的个人观念来看待他们自己和彼此的公民之间的公平合作条款这一点，来强化这种自由主义的观点（作为一种哲学学说的自由主义观点）。

最后，我对哈特论文的结尾一段的仔细省察，使我的讨论获益甚丰。哈特是完全正确的：《正义论》所明确提供的论证基本自由之优先性的根据的确不能令他信服。他暗示，我论证这一优先性的明显的

教条化方针，可以通过我心照不宣地将自己的潜在理想归在原初状态下的各派名下这一做法来加以解释。他认为，这种潜在的理想也就是具有公共精神的公民理想，这种公民十分珍重政治活动并乐意为他人服务，以至他们会反对用这类活动机会来交换纯粹的物质善和物质满足。哈特继续说，这种理想当然是自由主义的主要理想之一。但困难在于，我对“自由之优先性的论证却又意在依赖各种利益，而非依赖理想。而且，我想证实自由之普遍优先性的意图反映出一种对自由的偏爱和对其他善的轻视，而后者是每一个注重自我利益的理性个人所可能具有的。”[400]在此，哈特正确地指出，自由的优先性无法通过将这种个人理想归咎于原初状态下的各派而获得证明。而且他还正确地设想，在某种意义上堪称自由主义的个人观念可以作为论证自由的优先性的基础。但这种【个人】观念完全不同于作为自由而平等的公民观念，其作用也不能通过归咎于各派而获得公平正义的内涵。相反，它是通过强加于原初状态下各派的理性约束，以及在经过修正以后的首要善解释中才获得公平正义的内涵的。这种自由而平等的个人观念也会通过各派出现在下述认识中，即他们所代表的那些个人具有两种道德能力和某种心理学的本性。关于这些要素是怎样导向基本自由及其优先性的，我已在第五和第六节作了概略论述，而在这方面，各派的慎思都是合理的，也是基于他们所代表的个人的决定性善的基础上的。我们可以说这种个人观念是自由主义的（在这种哲学学说的意义上），因为它把社会合作能力当作基本能力，并将两种使这种合作成为可能的道德能力归诸个人。这些能力具体规定了平等的基础。因此，公民被认为是具有某种天赋政治美德的，没有这种政治美德，建立一种自由政体的希望就可能化为泡影。况且，我们假定个人具有各种不同的和无公度性的善观念，故社会合作的统一性依赖于一种确保基本自由的公共正义观念。然而，尽管存在这种善观念的多元性，作为诸社会联合体之社会性联合的社会观念却告诉我们，协调人的多样性利益、使之成为一种更为完备的善是如何可能的。

如果说，我所概观的基本自由及其优先性的诸种根据源自《正义论》中的各种考虑并发展了这些考虑的话，那么，我却未能在那本书中阐明这些考虑。进而言之，我曾经用来证明这种有限性的根据并不充分，在某些情况下甚至与我曾试图创立的那种学说不相容。[401]我希望，借助于哈特的批评性讨论，我在这一讲里所做的论证能有所改进。

第九讲 答哈贝马斯[402]

首先，我要感谢于尔根·哈贝马斯对我的著作做了慷慨而精辟的评论，感谢他给我机会来回答他所提出的富有启发性的批评。做这种回应给我提供了一种理想的谈话语境，在此语境中，我可以解释《政治自由主义》一书的意思，并将其与哈贝马斯自己充满活力的哲学学说做一比照。我还必须感谢他促使我重新思考我已有的观点。在重新思考这些观点时，我慢慢意识到，我的系统阐释不仅常常模糊不清，容易导致误解，而且也未能准确表达我自己的思想，有不一致的地方。通过努力直面他的反驳，并尽力表达我的观点，以使我的主要见解能更清晰和准确一些，我确实获益良多。

以下是我对哈贝马斯的回答：在本文的第一部分，我首先考察我们两人观点之间所存在的两个主要差异。这两个差异在很大程度上是由于我们的目的和动机的不同所导致的。完成这一考察后，我再来回答他更为核心的批评，尽管由于篇幅所限，我的回答大都集中在我以为是他论文第二和第三部分中最重要的批评。虽然我试图厘清我们之间的各种基本差异，特别是在本文的第一和第二节，但我们在许多哲学问题上仍有一致见解。自始至终，我都姑且假定我对他的作品有所了解，而我的绝大部分讨论都以他所言所论为依据。

第一节 两个主要差异

哈贝马斯的见解与鄙见之间的两个主要差异中的第一个是，他的见解是完备性的，而我的见解却是一种政治解释，且仅限于此。这第一个差异较为根本，它为第二个差异创造条件并构造了第二个差异。该差异关涉到我所谓的我们的代表设置之间的各种差异：他的代表设置是作为其交往行动理论之一部分的理想辩谈境况，而我的代表设置则是原初状态。这两种不同的代表设置有着不同的目的和作用，也具有服务于不同意图的不同特征。

1.我认为，政治自由主义[403]是一种隶属于政治范畴的学说。它完全在这一领域内运作，而不依赖于任何外于这一领域的东西。人们较为熟悉的政治哲学观点是，认为政治哲学的概念原则和理想，以及其他因素都被描述为各种完备性学说——宗教的、形上学的和道德的——的结果。与之相对，在政治自由主义中所理解的政治哲学，主要由各种不同的、被视为独立的权利与正义之政治观念所组成。因此，如果说政治自由主义肯定是自由主义的，那么，某些属于政治哲学的权利与正义之政治观念在此意义上也可能是保守的，或者是激进的；君权神授的观念，甚或专政的观念也可能属于它。尽管在后两种情形中，相应的政体可能会缺乏我们所熟悉的那种历史的、宗教的和哲学

的正当合理性证明，它们也会拥有独立的政治权利和政治正义的观念，无论这多么难以令人置信。[404]这都属于政治哲学的范畴之内。

因此，在政治哲学范围内，各种不同的独立政治正义观念中，有一些是自由主义的，另一些则不是。我认为，公平正义为民主政体制定出了一种自由主义的政治正义观念，一种如同它所希望的那样将可以得到所有存在于由它所规导民主社会里的合乎理性之完备性学说或某些类似观点之认可的东西。另一些自由主义的政治观念具有各种多少有些不同的原则和因素。但我假定，在每一种情况下，它们的原则都具体规定某些权利、自由和机会，并赋予这些权利、自由和机会以相对于别的要求的优先性，从而为全体公民根本而有效地使用他们各种自由做出规定。[405]

核心理念是，政治自由主义只在政治的范畴内运作，任凭哲学自然发展。它不触及所有形式的学说（宗教的、形上学的和道德的）及其漫长的发展传统和解释传统。政治哲学从一开始起就撇开了所有这些学说，而以它自己的术语表现它自己的独立。因而，它不能通过诉求于任何完备性学说来解决它自己的问题，或者是通过批评或否认这些完备性学说来解决它自己的问题，当然，这些学说在政治上说还是合乎理性的（见本书，第二讲第三节）。当我们把理性归诸个人的属性时，理性观念的两个基本要素是：第一，一种提出为自由平等的他人也能够认可的公平社会合作条款，且按照这些条款来行动（甚至是在这些条款与自己的利益相对立的情况下也能如此）——假如别人也这样做的话——的意愿；第二，一种对判断负担（见《政治自由主义》第二讲第二节和第三节）的认识，并接受由自己对待其他完备性学说的态度（包括宽容）所产生的影响。政治自由主义避免在各种完备性的观点——当这些观点都不合乎理性时——中申认某一种观点是必要的，也反对对民主政体的根本要素进行任何改变。这是它凭哲学自然发展的一部分。

根据这些目的，政治自由主义刻画出一种政治正义观念的三个特征：

（A）它适用于社会基本结构（假定在公平正义的情形中适用于民主社会）。这种结构由主要的政治制度、经济制度和社会制度所组成，包括这些制度如何整体匹配成一个统一的社会合作系统。

（B）它可以在不依赖任何特殊的完备性学说（宗教的、哲学的或道德的）的情况下得到系统地阐释。当我们设想它可以从一种或多种完备性学说中推导出来，或得到这些学说的支持，或

与这些学说相联系（的确，我们希望它能够这样与许多这类学说相联系）时，我们并不是说它依赖于这类观点中的任何一种，或以任何一种这样的观点为前提。

（C）它的基本理念——诸如政治自由主义中作为公平社会合作系统的政治社会的理念，作为理性而合理、自由而平等之公民的理念——全都属于政治范畴，且与民主社会公共政治文化及其宪法和基本法律的解释传统，以及它的主导性历史文献和广为人知的政治著述密切相关。

这些特征表明了政治正义观念之为独立观点的方式（见本书一书第一讲第二节）。

2.与之相反，哈贝马斯的观点是一种完备性学说，囊括了许多远远超出政治哲学之外的东西。确实，他的交往行动理论的目的，既是要向理论理性又是要向好几种形式的实践理性给出一种有关意义、指涉和真理或有效性的普遍解释。它在道德论证上反对自然主义和情感主义，目的是想充分捍卫理论理性和实践理性。而且，他还常常批评宗教的和形上学的观点。哈贝马斯并未花费太多时间与这些观点进行详细的论战，相反，他对这些观点存而不论，偶尔也弃之如土，把它们看做是无用的，对其合理辩谈与交往行动之预制的哲学分析没有任何特别可取之处的东西。

我注意到《事实与规范之间》一书中的两段话。[406]他在该书前言中写道：

辩谈理论力图以这样一种方式来重建这种自我理解（即对普遍道德意识和民主国家的自由主义制度的理解），该方式将使这种自我理解获得其内在的规范意义和逻辑，以抵制各种科学的化约和美学的同化……过去的一个世纪比其他任何一个世纪更能教导我们何为现存非理性的恐怖，所遗留下来的最后一点理性的本质主义信念已经毁灭。[407]然则，现代性现在已经意识到了其偶然性，便更加依赖于一种程序化的理性，这就是说，依赖于一种本身处于审判之中的理性。理性的批判乃是它自己的工作：这种康德式的双重意义得归功于这样一种彻底的反柏拉图式的洞见：即认为，既不存在一种更高的也不存在一种更深刻的我们能够诉求的实在——我们发现，我们自己业已置身于我们生活的语言学结构形式的境况中。（见《事实与规范之间》第11页）

我对这段话的读解是，不诉求于宗教或形上学的学说，那么政治自由主义就可以谈论某些与这段有关政治正义的话相类似的东西

[408]，但却可能有一个根本的差异。因为它在表述一种独立的政治观念而又不超越该政治观念时，给予市民社会的公民和各联合体系统阐述他们自己的超越方式或进入更深境界的自由，以便使这一政治观念与他们的完备性学说达于融洽。政治自由主义从来就不以任何方式否认或质问这些学说，只要它们在政治上合乎理性。在这一基本观点上，哈贝马斯本人却采取了一种不同的立场，而这正是他完备性学说的一部分。他似乎认为，所有更高或更深刻的学说都缺乏自身的逻辑力量。他否认他所说的一种本质主义的柏拉图式理性理念，但申认必须用一种程序化的理性来取代这一理念，而这种程序化理性将本身置于审判台上，它是自身批判的法官。

在《事实与规范之间》一书第五章的另一段话中，他在解释理想的辩谈境况如何开始之后强调，辩谈原则要求我们必须从第一人称复数的观点出发，来判断各种规范和价值。

> 论证实践本身需要扮演这样一种联合性的实践角色和普遍化角色。作为交往行动的反身形式，人们可以说，它通过一种完全的参与视境的可逆转性，可以在社会本体论意义上区分它自身，这种完全的参与视境的可逆转性将释放出更高层次的慎思集体性的交互主体性。在这一方面，黑格尔的具体普遍性（Sittlichkeit）[409]便升华为一种纯化的过滤了所有实质性因素的交往结构。（见《事实与规范之间》第280页）

因此，根据哈贝马斯的看法，黑格尔的道德观明显是一种伦理生活和形上学学说（它是许多可能的例子中的一个），其实质性因素可以——只要它们有效——充分升华为（我把他意思说得清楚些或清晰些）交往行动理论，该理论具有其程序化的理想辩谈的前提预制（presupposition）。我以为，哈贝马斯自己的学说乃是一种宽泛的黑格尔意义上的逻辑学说，一种对合理辩谈（或理论理性与实践理性）之前提预制的哲学分析，它把所有声称是宗教学说和形上学说的实质性因素都包括在它自身的范围之内。他的逻辑在下述意义上也是形上学的：这就是，它提出了一种关于存在什么的解释。[410]而且，存在什么也就是人类在其生活世界中介入交往行动。谈到“实体的”和“实质性的”意思，我猜想哈贝马斯的用意是指下列意思，即人们常常认为，他们的基本行动方式——他们的交往行动及其理想辩谈的前提预制，或他们作为自由而平等之公民间公平合作系统的社会观念——需要一个超出其自身之外的基础，我们可以通过一种柏拉图式的理性来觉识这一基础，而这种柏拉图式的理性则可以把握其本质；要么，这一基础就植根于形上学的实体之中。在思想中，我们可以达到现象的背后，或达到更深刻的本质，在一种宗教学说或形上学学说中

为其找到一个坚实的基础。人们也期待，这一实在可以提供一种道德的动机。[411]如果没有这些基础，那么，一切在我们看来似乎都是摇摆不定的，仿佛我们经历着一种眩晕，一种无所附丽的失落感。但是，哈贝马斯坚持认为，“在这种自由的眩晕中，不再有任何民主程序——该程序的意义已经积累在权利系统之中——本身之外的固定点”。（见《事实与规范之间》第229页。[412]在本文第五节的末尾，我将回过头来讨论哈贝马斯的这一观点。）

上述注释均基于哈贝马斯的最后两段话。在这两段话中，他说，我们每一个人都认为我们自己比别人更适度。他也认为，他自己的这一观点比我的观点更为适度，因为它的意图是指一种程序化的学说，该学说把实质性问题留待实际自由讨论的结果来决定，而自由而合理、真实而又活生生的参与者——他们与原初状态中的人为代表相对——都介入这种实际的自由讨论。他说，他提议把道德哲学限制在澄清道德观点的范围内，限制在民主合法性的程序范围内，限制在合理辩谈和协商的条件分析的范围内。与之相反，他以为我的观点是想承担一种更具雄心的工作，因为我想为民主社会的基本结构系统阐述一种政治正义观念，这一观点的全部内容都包含了根本的实质性观念，这就产生了更多的问题，而这些问题只有真实参与者的实际辩谈才能决定。

与此同时，哈贝马斯认为，我把我自己的观点视为比他的观点更为适度，因为我的观点只是一种政治的正义观念，而不是一种完备性学说，他以为，尽管我想这样，但我没有成功。我的政治正义观念实际上并不如我所喜欢的那样是独立的，因为无论我喜欢与否，他都认为政治自由主义的个人观念超出了政治哲学。而且，他宣称，政治建构主义牵涉到合理性和真理的哲学问题。他还可能认为，我同伊曼努尔·康德一样表达了一种先验的和形上学的理性观念，而在公平正义里，这一观念制定着我如此设想的那些原则和理想。我否认他的这些看法。在政治自由主义中，个人的哲学观念被自由而平等的公民的政治观念所代替。至于政治建构主义，它的任务是将政治正义原则的内容与理性而合理的公民观念联系起来。我在本书的第三讲第一至第三节中对此做了论证。这一论证并不依赖于一种柏拉图式或康德式的理性。即便真的如此，它也不像是哈贝马斯所说的那样。如果没有我所使用的理性和合理性观念，也就不可能达到任何有意义的观点。如果说这一论证内含着柏拉图和康德的理性观，那么即使是最简单的逻辑和数学也会如此。我将在本讲第二节转过来讨论这一点。

3.如我所说，哈贝马斯与我的观点的第一个差异预示了我们观点之间的第二个差异。这是因为，两种分析性代表设置（即理想的辩谈

境况与原初状态[413]）之间的差异反映出它们的不同立足点，一种是立足于一种完备性学说；而另一种则限于政治领域。

原初状态是用来系统阐述一种推测的分析性设置。这种推测是，当我们问：对于一立宪民主社会——其公民被看作是自由而平等、理性而合理的——来说，最合乎理性的政治正义原则是什么？回答是，这些原则是通过一种代表设置来给定的，在这一代表设置中，合理的各派（作为公民的受托者，每一派都代表着一个公民）都置身于理想的条件下，并受这些条件的绝对限制。因此，被视为自由而平等的公民本身在那些体现公民之理性而合理的条件下对这些政治原则达成一致契约。这些为公民一致同意的原则的确是最合乎理性的原则，这一判断只是一个推测，因为它肯定有可能不正确。我们必须在各个不同的普遍性层面上，依我们考虑判断的固定点来检查之。我们还必须考查，怎样才能将这些原则很好地运用于民主制度？它们所导致的结果将会如何？因之确定它们在实践中能够在多大程度上很好地适合于我们按反思平衡所考虑好的判断。[414]在每一个方向上我们都有可能要修正我们的判断。

哈贝马斯的交往行为理论给出了理想辩谈境况的分析性设置，这种理想辩谈境况为真理和理论理性及实践理性的判断有效性提供了说明。它试图全盘展示合理而自由之讨论的先决条件，而这些讨论如此受到最强有力之理性的规导，以至于只要所有必要条件均已实际实现，并充分受到所有活跃参与者的尊重，它们的合理共识就会对真理的有效性起到一种保证作用。换言之，申言一种无论什么类型的陈述为真，或申言一种规范判断有效，也就是去申言它可以被参与者在辩谈境况中——在所有必要条件均已被现存理想所表达的程度上——所接受。正如我已谈到的那样，哈贝马斯的学说在宽泛的黑格尔意义上乃是逻辑的一种，一种有关合理辩谈之先决条件的哲学分析，而理性辩谈又将所有明显是宗教或形上学学说的因素囊括于自身之中。

我们将从什么样的观点出发来讨论这两种代表设置呢？而且，它们之间的论战又是从什么样的观点出发所产生的呢？和通常一样，我们必定总是注意我们所处的地点和我们谈话的时间。对这些问题的回答是一样的：在哈贝马斯将其称作公共领域[415]的市民社会文化中，所有的讨论都是从公民的观点出发来进行的。正是在这里，我们作为公民来讨论如何系统阐述公平正义。它的方方面面是否可以为人们接受，比如说，我们是否恰当地制定了原初状态的设定细节？已经选定的那些原则是否可以得到人们的认可？辩谈的理想及其民主制度的程序化观念的理想也要以相同的方式来予以考虑。请记住，这种背景文化包含着各种各样的完备性学说，人们受到这些学说的教育，听到对

这些学说的解释，它们之间也发生着相互论战，只要社会还具有其生命力和精神，它们之间的论争就会永无终止。它是社会的文化，而非公共政治的文化。它也是日常生活的文化，有着它的许多联合体：它的大学和教会；它的学习社团和科学社团。而对各种理念和学说无休无止的讨论在每一个地方都司空见惯。

市民社会的观点包括所有公民（的观点）。就像哈贝马斯的理想辩谈境况那样，它是一种对话，且的确是一种全体对话（an omnilogue）。[416]不存在什么专家，一位哲学家并不拥有高于其他公民的权威。那些研究政治哲学的人有时候可能对某些事情知道得多一些，但所有其他人也都可以如此。每一个人都同样诉求于在社会中形成的人类理性权威。只要其他公民关注人类理性的权威，文字作品就可以成为持续进行公共讨论的一部分，直至这种讨论最终消失——《正义论》[417]与其他的作品一样，也始终是这种公共讨论的一部分。公民们的争论可能是（但不必是）合乎理性的和深思熟虑的，这些争论应受到言论自由的有效保护，至少在一个体面的民主政体中应当如此。争论可能偶尔达到一种高度公平的开放和公道的层次，也可以表明人们对真理的关切；或者说，当讨论涉及到政治问题时，表明人们对理性的关切。这种论争究竟能达到多高的层次，显然取决于参与者的美德品质和理智水平。

论争是有规范的，关乎理想和价值，尽管在政治自由主义中它只限于政治领域，而在辩谈伦理中却不是这样。在谈到市民社会中的公民听众时，公平正义和任何一种民主学说一样，必须讲清楚各种各样的基本政治观念，诸如，作为公平合作系统的社会观念，自由而平等的公民观念，秩序良好的社会观念；然后也希望将这些观念融合为立宪民主社会之基本结构所需的理性而完善的政治正义观念。其首要目的是，为了让其公民考虑这一问题，向市民社会中的公民听众表达这一政治正义观念并让他们理解之。理性的最高标准是普遍而广泛的反思平衡。[418]而我们看到，在哈贝马斯的观点中，道德真理或道德有效性的检验标准，是理想辩谈境况下充分合理的可接受性以及所有必要性条件的满足。在下述方面，反思平衡类似于这一检验标准，即它是我们永远无法达到的无限之中的某一点，尽管我们可以在这样一种意义上不断接近这一点，这就是，通过讨论，我们的理想、原则和判断在我们看来变得更加合乎理性，进而，我们认为它们的基础比以前更为坚实牢固。

第二节 重叠共识与证明

1.哈贝马斯在他文章的第二节中提出了两个问题。[419]第一个问题是，一种附加在政治正义观念的证明之上的重叠共识是否已经被证明是合乎理性的？易言之，他质问达成这种共识的各种学说是否进一步强化和加深了对一种独立观念的证明？或者，这些学说是否仅仅构成了社会稳定性的一个必要条件。对这些问题，我倒想问问哈贝马斯，一旦公民们将政治观念看作是既合乎理性又独立的观念，那么，在一种重叠共识内部，这些学说对该政治观念的证明又有什么影响呢？

第二个问题有关政治自由主义如何使用“理性的”这一术语。这一术语表达了政治判断和道德判断的有效性么？或者说，这一术语难道仅仅表达了一种启蒙性宽容的反思态度吗？

哈贝马斯的两个问题是密切联系着的。对这两个问题的回答在于政治自由主义具体规定三种不同的证明和两种不同共识的方式，以及进而将这些证明和共识与正当理性的稳定性理念和合法性理念联系起来的方式。以下我依次从三种证明开始谈起：第一种是对政治观念的特定阶段的证明；第二种是社会中个人对该观念的充分证明；最后是政治社会对该政治观念的公共证明。然后我再开始解释其他的理念。

先考虑一下特定阶段的证明。在公共理性中，政治观念的证明只考虑政治价值，而我假定，一种恰当制定的政治观念是完善的。这就是说，它所具体规定的政治价值可以得到适当地秩序整理或平衡，故而，惟有这些政治价值才能通过公共理性对所有或差不多所有有关宪法根本和基本正义的问题做出理性的回答。这便是特定阶段之证明的意义。通过考察政治问题的广泛范围，看看政治观念是否能够提供一种理性的答案，我们就可以检查该观念是否完善。但是，由于这种政治证明只是特定阶段的，所以，一旦人们把所有的价值都计算在内，它就可能会被公民的完备性学说所僭越。

第二种证明即充分证明是由作为市民社会之成员的个人提出的。（我们假定，每一个公民都既认肯一种政治观念，也认肯一种完备性学说。[420]）在此情况下，该公民是否会接受一种政治观念，并通过以某种方式把这一政治观念作为真实的或理性的观念而融入该公民的完备性学说之中，使该政治观念的证明更为充实，这要看该学说在多大程度上允许他这样做。一些人可能会认为，该政治观念已得到充分证明，即使别人并不接受这一点。我们的观点是否能为他们所认可，这并不是我们以自己的眼光来悬置其充分证明的充足理由。

因此，要了解应该如何针对各种非政治的价值来规范和权衡各种政治正义主张，得留待每一个公民（个体的或与其他公民相联合的）

去决定。在这些问题上，政治观念之所以不提供任何指导，是由于它不谈如何考虑非政治价值的问题。这种指导属于公民的完备性学说。请回顾一下：政治正义观念不依赖任何特殊的完备性学说，甚至也包括不可知论。但是，即便政治正义观念是独立的，也不意味着它无法以各种方式融入或被映射到，或作为一种制式（module）被包括在[421]公民们所认肯的各种不同学说之中。

第三也是最后一种证明是政治社会的公共证明。这是政治自由主义的一个基本理念，它依次与其他三个理念一起发挥作用。这三个理念是，理性的重叠共识理念、基于正当理由的稳定性理念和合法性的理念。当政治社会中所有有理性的成员都通过将一种共享的政治观念融进他们多种合乎理性的完备性学说，来证明该共享的政治观念的正当合理性时，公共证明也就形成了。在此情形下，理性公民都相互考虑对方合乎理性的完备性学说，这些学说均认可该政治观念，而这种相互尊重便塑造了政治社会的公共文化的道德品质。这里的关键是，如果说对政治社会来说，政治观念的公共证明依赖于各种合乎理性的完备性学说，那么这一证明也只是以一种间接的方式依赖于后者。即是说，这些学说的特殊内容在公共证明中没有任何规范性作用；公民并不能看透别人学说的内容，而在政治领域的界限内，情况亦复如此。相反，他们惟一要考虑并给予相应重视的，只是理性的重叠共识这一事实或事实存在本身。[422]

公共证明的基本情形[423]是这样的：在此情形中，共享的政治观念即是共同的基础，全体有理性的公民所采取的共同行动（但不是作为一个集体而行动[424]），是通过普遍而广泛的反思平衡，在他们多种合乎理性的完备性学说的基础上来认肯该政治观念。惟有存在一种重叠共识的时候，政治社会的政治正义观念才能获得公共证明，尽管这一证明永远不是最终的。如果人们同意，我们应该对其他理性公民的成熟确信给予相当的尊重。这是因为，对公共证明的普遍而广泛的反思平衡给我们可以在任何既定时候拥有的政治观念以最好的证明。[425]这样一来，如果没有一种理性的重叠共识，就没有对政治社会的公共证明，而这种证明又是与具有正当理性的稳定性理念和合法性理念相联系着的。现在，我来更充分地谈谈后两个理念。

首先，我把两个不同的共识理念区别开来，在这一点上存在着致命的误解。一种共识理念来源于日常政治，在日常政治中，政治家的任务是寻求一致。通过透视各种现存利益和要求，政治家力图找到一种全体的或能够赢得绝大多数支持的融合或政策。这种共识的理念即是重叠的理念，该重叠的理念是业已出现的或潜存的，也是可能通过政治家通盘考虑那些为政治家所十分了解的现存利益之技巧而得到准

确表达的理念。政治自由主义中殊为不同的共识理念（我称之为理性的重叠共识理念）是，政治正义观念首先是作为一种独立观点而被制定出来的，所以这一观念可以在没有注意，或尚未适应，甚或不了解各种现存的完备性学说的情况下，获得特定阶段性的证明。它力图通过把一切超出政治范围，且不可能期待所有合乎理性的学说都认可的理念清除出去，来为所有合乎理性的学说的通道扫除一切障碍。（这样做冒犯了相互性的理念）当政治观念满足这些条件且又是完善的时，我们希望得到理性公民认肯的各种合乎理性的完备性学说都能在社会中支持这一政治观念，而事实上，它也有能力塑造这些学说，使之趋向于它自身（见《政治自由主义》，第四讲第六至第七节）。

让我们考虑一下理性重叠共识的政治社会学。由于所存在的学说要比公民少得多，所以后者可能会按照他们所持有的学说而形成不同的集团。比这种数量事实的简化更为重要的是，公民们都是各种各样的联合体的成员，在许多情况下，他们生于这些联合体，也通常（尽管并不永远都是）从这些联合体中获得他们的完备性学说（见本书，第四讲第六节）。不同联合体所主张和宣传的学说——例如，我们会想起各种形式的宗教联合体——在使公共证明成为可能的过程中发挥着基本的社会作用。这也许就是公民获得他们的完备性学说的方式。而且，除了其现存的成员之外，这些学说都有着它们自己的生命和历史，且代代相传。这些学说的共识在很大程度上植根于各种联合体的特性之中，这是一个有关民主政体的政治社会学的基本事实，在为其社会统一提供一个深厚而持久的基础方面具有关键意义。

在一个具有理性多元论特征的民主社会里，向人们表明基于正当理由的稳定性至少是可能的，这也是公共证明的一部分。[426]原因是，当公民们认肯不尽相同但却合乎理性的完备性学说时，有关政治观念的重叠共识是否可能，也是检查是否有充足理由提出公平正义（或某种其他合乎理性的学说）的一种方式，而公平正义可以在没有批判或否认其他学说最深刻的宗教承诺和哲学承诺的情况下，面对其他的学说而得到真诚的辩护。[427]如果我们能够让各式各样有理性的人们有充足的理由一起认肯公平正义，把公平正义作为他们有效的政治观念，那么，他们相互间合法行使强制政治权力的那些条件——如果没有别的办法，我们就不可避免地要以公民的身份通过诸如投票选举的方法来办——就可以得到满足。若获成功，则这种论证就可以表明我们怎样才能合乎理性地认肯和诉求于政治正义观念，将之作为公民们共享的理性基础，而所有的人都设想其他和我们一样有理性的人也可以认肯并承认这一相同的基础。尽管理性多元的事实客观存在，民主合法性的条件也可以得到满足。[428]

若假定政治社会具有这种理性共识，那么政治自由主义会告诉我们，作为这一社会的公民，我们已经有了最深刻和最合乎理性的社会统一基础，这一基础适合于作为现代民主社会之公民的我们。[429]这种统一基础产生了基于正当理由的稳定性，兹解释如次：[430]

（A）社会的基本结构受到最合乎理性的政治正义观念的有效规导。

（B）这一政治正义观念能得到社会中由所有合乎理性的完备性学说所构成的重叠共识的认可，而相对于那些否认这一观念的学说来说，这些合乎理性的完备性学说应该永远占绝大多数。

（C）当宪法根本和基本正义问题发生危机时，公共的政治讨论应该总是（或差不多总是）可以在最合乎理性的政治正义观念或合乎理性的这类观念所具体规定的理性基础上达到理性的决定。

且做两点解释：第一，社会统一的基础之所以是最合乎理性的，是因为政治正义观念是最合乎理性的基础，而社会中所有合乎理性的（或理性的）完备性学说都能认可或以某种方式来支持这一观念。第二，这一社会统一基础之所以最深厚，是因为政治观念的基本理念得到了各完备性学说的认可，而这些学说则代表着被公民们视为他们自己最深刻确信（宗教的、哲学的和道德的确信）的东西。正是从这一事实中，我们推出了基于正当理由的稳定性结论。与之相对的社会是，在该社会中，当公民们因其充分证明而产生分化时，他们的政治观念没有融入一种共享的政治观念之中，或者说，没有和一种共享的政治观念联系起来。在这种情形下，就只有一种临时协定，社会的稳定性就依赖于各种力量的偶然性平衡和可能变动不居的环境。

对三种证明的这些解释，似乎给我们提出了一个严肃的问题。因为人们可以追问：如果政治证明总是阶段性的，又如何给政治正义观念以公共证明？当然，答案是由一种理性的重叠共识的实在和公共认识来给定的。在此情况下，公民们要把他们共享的政治观念融入他们的完备性学说之中。这样，我们就可以希望公民们将能（通过其完备性观点）做出这样的判断，即：政治价值的秩序通常（虽然不是永远）都要先于或重于任何可能会与之发生冲突的非政治的价值。[431]

如果说这种希望不现实，那么，有两个事实表明了这种希望为什么不现实的原因：第一，那些坚持一种合乎理性的完备性学说的人必定会问他们自己，他们准备和其他持有这类学说的人一起生活在一个持续发展的自由社会里，其政治条款是什么？由于理性的公民持有各

种合乎理性的学说（见《政治自由主义》，第59页），他们准备提出或认可一个具体规定公平政治合作项目的政治的正义观念。因而，他们完全可以从他们的完备性学说内部出发作出这样的判断：政治价值是极为重要的价值，我们将在它们的政治存在和社会存在框架中实现这些政治价值，我们可以理性地期待，所有有理性的各派都将认可这些共享的公共生活条款。

第二，我们最终涉及到了合法性的理念，理性的公民能理解这一理念，并将之运用于政治权威的普遍结构之中（见《政治自由主义》，第135页以后）。我们知道，在政治生活中，期待在基本问题上达成全体一致，任何时候都是极为罕见的。所以，民主宪法必须包括对达成各种决定所需的大多数人程序或其他多元性投票决策方式。不提出或认可任何一种这样的安排是不理性的。这样，我们就可以说，只有当政治权力的行使基本符合宪法时，该政治权力的行使才是合法的，而我们可以理性地期待所有自由平等的理性公民都会认可宪法的根本内容。因此，公民们认识到，在接受（充分）公正而合法的宪法及其公平选举程序和立法多数原则与接受一种合法的特殊法规或对一特殊政策问题的决定（甚至是在它们不公正的时候[432]）之间，也有一种类似的区别。[433]（我将在本文的第五节第三段谈合法性的理念。）

所以，作为和平主义者，教友派信徒虽拒绝参与战争，却仍支持立宪政体，并接受大多数人原则的合法性或其他多元性规则的合法性。如果说他们拒服兵役参战是一民主国家可以合乎理性地决定的话，那么他们仍将认肯民主制度和这些制度所代表的基本价值。他们认为，一个民族投票赞成参战的可能性并不是反对民主政府的充足理由。

人们可能会问：为什么教友派信徒的宗教学说禁止他们参加战争，这件事并未使其怀疑他们的忠诚？然而，我们的宗教可能吩咐我们去做许多事情。它可能要求我对立宪政府和所有可行的政治政体的支持最合乎宗教戒律，而这些宗教戒律同样关注基本权利，关注他人和我们自己的基本利益。对于许多合乎理性的学说来说，许多政治的和非政治的价值也会在其内部得到表达和规范。若人们同意这一点，那么，对一公正而持久之立宪政府的忠诚，就可以在该宗教学说内部赢得突出的地位。[434]这说明了在树立这种立宪制度本身的过程中，政治价值怎样才能成为压倒一切的价值，即使特殊的合乎理性的法规和决定可能会遇到人们的反对，且必然遭到公民违抗或良心拒绝的反对。

我们所讲的这些详尽阐明了一种已得到证明的和独立的政治观

念，并使我们能够回答哈贝马斯的第一个问题。请回顾一下，他曾质问：重叠共识的理念是否能补充政治观念的证明；或者说，这一理念是否只是给社会稳定设计一个必要条件。对他提出的第一个问题，我是通过第三个证明理念即公共证明的理念，以及该理念如何与另外三个更深刻的理念——理性的重叠共识理念、基于正当理由的稳定性理念和合法性的理念——相联系的解释，来给予回答的。

2.现在我们可以简单地讨论一下哈贝马斯的第二个问题：政治自由主义用“理性的”这一术语是表达道德判断的真理或有效性，还是只表达一种对待宽容的反思态度？

对这一问题的回答，除了我已经讲过的之外，我没有任何想要补充的。政治自由主义不用那种适用于它自身之政治的（也总是道德的）判断的道德真理概念。在这里，谈论的是政治判断的理性或非理性，并设计各种政治的理想、原则和标准，以作为理性的标准。这些标准又反过来与作为公民的理性个人的两个基本特征相联系：第一个特征是，他们提出并遵守——如果大家都接受的话——他们认为其他平等公民也会理性接受的公平社会合作条款的意愿。第二个特征是，他们承认判断负担，并接受由此而来的各种结果的意愿。出于讨论宪法根本和基本正义问题的政治目的，政治自由主义把这种理性的理念看作是充足的。对于真理概念的使用，它既不否认，也无质疑，但它将之留给各完备性学说，由它们决定是使用或是否定，抑或去用别的理念取而代之。最后，理性当然表达了一种对待宽容的反思态度，因为它承认判断的负担，而这又导向了良心自由和思想自由。

然而，哈贝马斯却坚持认为，政治自由主义不能回避真理问题和个人的哲学观念（见本期杂志）。我已经在前面指出，我不明白为何不能。政治自由主义既避免依赖于这些理念，也避免在一种情况下用别的理念来取代理性、在另一种情况下又用别的理念来取代被看作是平等而自由的公民之个人观念。当我们在市民社会中制定出公平正义或者是任何一种政治观念时，这些理念总是通过政治观念自身内部的观念和原则来加以描述和表达的。在没有表明这一方式不能令人满意或在某些方面业已失败之前，政治自由主义无须寻求什么根据。我同意，理性的理念需要一种比《政治自由主义》更全面的考查。然而我相信，理性与真理、合理性之间的主要区分线索已经非常清楚，足以表明理性的重叠共识所确保的社会统一性理念的可信性。当然，人们可以继续提出真理的问题和个人的哲学理念问题，也可以斥责政治自由主义没有讨论这些问题。由于它没有触及各种特殊问题，所以这些抱怨并不足以构成对它的反驳。

第三节 现代人的自由与人民意志

1.在这一节里，我开始回答哈贝马斯在总结他自己的观点之前于其文第三部分所提出的反驳；而在下一节里，我将完成我在本文开头所扼要说过的对哈贝马斯的全部回答。哈氏的反驳涉及基本权利与基本自由这两个相似层面之间的正确关系。哈贝马斯赞同说，我与让—雅克·卢梭和康德都怀有一种希望，即从相同的根基中推导出这两种权利。事实上，我已然表明，这两种自由同样出现在正义的第一原则中。他认为，这些自由权具有相同的根基，这意味着我们不能不把现代人的自由作为外在的约束而强加于公民自决的政治过程。然后，他谈到了公平正义之政治观念的两阶段（Zweistufig）特点。我依此认为，他的意思是指，这一观念是从原初状态的假设境况开始的，而处于无知之幕背后的平等各派正是在这一境况中选择正义原则，并将它看作是适应所有各派的，然后又进一步推出公民们在实际的政治生活条件下有规则地应用这些相同原则。[435]他相信，政治观念的这种两阶段特点导向了具有优先特征的现代人的自由，使民主的程序降低到次要地位。我想否认的是这后一种陈述。

哈贝马斯也同意，我是从政治自律的理念出发，并在原初状态的层面上来创造这一理念的。但是，如果说，这种自律的形式是在此种状态下并在理论上被给定他称之为“实质存在”的话，那么，该自律形式并不能“在正义的立宪社会的心脏得到充分地展开。”关于这一点的原因，被陈述于一长段话中，我将要几乎全部引用这段话——尽管是分三个部分引用，而且针对每一段分别给予评论。我指的这段话，是从“因为较高阶段的无知之幕”到“优先于所有政治意志的形成”这一长段陈述。这段话是我讨论各种基本自由之间关系的基础。它包含着某些令人疑惑的陈述，而我怕我没有理解他的意思。然而这段话仍然提出各种有关我们的观点如何相互联系的深刻问题。

2.我先从他对我所谓的四阶段顺序理念的明显误解开始，尽管是误解，我还是应该对此做出解释。他的这句话是这样的：

> 因为较高阶段的无知之幕被提高了，所以罗尔斯的公民愈是有血有肉，他们发现自己臣服于各种原则和规范的程度就愈深，而这些原则和规范已经在理论上预期到了，且已经成为他们所无法控制的制度化了的东西。

在此，有两点至关重要。第一，四阶段顺序既不是描绘一种实际的政治过程，也不是描绘一种纯粹的理论过程。相反，它是公平正义的一部分，并构成了下述思想框架的一部分。该思想认为，作为市民

社会的公民，我们这些接受公平正义的人，将会逐渐习惯于运用公平正义的概念和原则。它扼要地刻画出，什么样的规范和信息可以指导我们的政治正义判断，这取决于这些规范和信息的主题与情景。

我们首先是处在原初状态之下，在此状态下，各派都在选择正义原则，然后我们才进至一种宪法缔约，这时候，我们才把我们自己看作是代表成员，才准备按照业已把握到的正义原则，来拟定出宪法的原则和规则。这以后，我们才仿佛成为宪法所认可、在正义原则所要求和允许的范围[436]内制定法律的立法者；最后，我们便担当法官的角色，来解释宪法和法律，成为司法成员。不同层次、不同种类的信息适用于不同的阶段和不同的情况，使我们能够理智地运用正义的（两个）原则，做出合理的决定，但它们不是片面的、仅仅有利于我们自己或有利于我们所依附的那些人的信息——诸如，有利于我们的朋友或宗教，有利于我们的社会地位或政治党派的信息。

这一框架扩展了原初状态的理念，并将其按应用原则的需要适用于不同背景。在判断一部宪法时，我们既要遵循正义原则，也要遵循有关我们社会的一般信息，这些一般信息是好的宪法制定者想了解的；也正是这些一般信息，而不是有关我们自己和我们的附属物的特殊信息，允许我们这么做。这种相关的信息具有充分的理智和理性力量，被认为能够确保我们的判断公正无偏、合乎理性，而遵循正义原则将会引导我们构造出一部公正的宪法，在其他阶段也同样如此（《正义论》，第三十一节）。在这里，我跳过了一个难题：当现存的社会存在严重的不正义（就像社会常常如此的那样），就像一七八七至一七九一年[437]的美国社会（现在也依然如故）那样，如【实行】奴隶制，否认妇女和那些不具备财产资格的人拥有投票权，这时候，什么是相关的信息？一些人认为，任何排除奴隶制的宪法都不会为那个时代所采用，这一【历史的】知识是否是相关的呢？《正义论》采取了这样一种观点，即认为，所有这类信息都是不相关的；并且假定，一部公正的宪法是可以实现的。当人们在我所说的合乎理性的有利条件下制定出这样一部宪法以后，一旦人们从市民社会的观点来看该宪法表明了人们无法完全制定出一部公正的宪法时，它就为人们设定了进行长远政治改革的目标。用哈贝马斯的话说，它就是一个有待执行的谋划。（《事实与规范之间》，第163页）

第二点与第一点相联系，这就是，当公民们在政府机构或在市民社会中利用这一框架时，他们发现自己所置身其中的那些制度并不是政治哲学家的创造，不是哲学家用理论将之制度化为公民所无法控制的东西。毋宁说，这些制度是我们前辈们的创造，随着我们在这些制度下成长，他们也就把这些制度传给了我们。当我们到了一定的年纪

并做出相应的行动时，我们便开始评估这些制度。一旦我们明了四阶段顺序的目的和用法，所有这一切就似乎显而易见了。[438]可能会引起误解的是这样一种想法，即认为，使用一种像原初状态这样的抽象理念作为代表设置，并想像各派都理解他们所选择的永久有效的原则，公平正义显然假设了公民的正义概念能够一劳永逸，放之四海皆准。它忽略了这样一个关键点：我们处在市民社会之中，而政治的正义观念就像任何其他的观念一样，总是有待我们深思熟虑的判断来加以检验的。在此，永久有效的理念乃是这样一种说法，即当我们想像合理的（而非理性的）各派去选择原则时，要求他们这样做并假定他们的选择会永久有效，就是一种合乎理性的状态。我们的正义理念以这样一种方式确定下来：我们不能随心所欲地改变这些理念，使之适合于我们合理的利益和对环境的认知。[439]当然，通过我们深思熟虑的判断来检验它们则是另一个问题。

3.哈贝马斯反驳的另一个方面，提出了一个有关政治自律的意义以及如何实现政治自律的问题。下列语句清楚地表达这一问题：在一种公正的宪法底下，公民“无法在他们社会的市民生活中，重新点燃原初状态的那种激进民主的余烬”（见本期杂志）。这一理念在这一段话的后半部分表达得更加淋漓尽致。所以，在“他们无法控制”一语的随后，我们读到：

> 在这一方面，理论剥夺了公民们太多的真知灼见，而这些真知灼见是他们不得不一代一代地重新同化的，从正义理论的视角来看，缔造民主宪法的行动是无法在一个业已构成的公正社会的制度条件下加以重复的，而实现基本权利体制的过程也无法在一种不断继续着的基础上得到确保。由于不断转变的历史环境的要求所致，公民不可能体会得到这一过程是开放的和不完善的。他们无法在他们社会的市民生活中，重新点燃原初状态的那种激进民主的余烬，因为从他们的视角来看，所有关于合法性的根本性商谈，都已然在理论的范围内进行过；而他们发现，这种理论的结果已经沉淀在宪法之中。因为公民无法把宪法设想为一种谋划，所以理性的公共运用，实际上就不具有一种政治自律的当下实践的意义，而仅仅是进一步维持了非暴力的政治稳定性。

首先谈谈我对自律意义的看法。在政治自由主义中，自律被理解为政治的自律，而非道德的自律（《政治自由主义》，第二讲第六节）。后者是一个宽泛得多的理念，且属于那种与康德和密尔相联系的完备性学说。政治的自律是按照各种各样的政治制度和政治实践具体规定的，也通过公民的思想和行为——他们的讨论、深思和决定——来执行一种立宪政体，而在他们的某些政治美德中表现出来。对

政治自由主义来说，这就足够了。

由于心存这一想法，我不清楚，说公民在一公正的社会里无法“在市民社会中重新点燃原初状态激进民主的余烬”是什么意思。我们必须反问：为什么不能？因为在上述对四阶段顺序的考察中，我们已经看到，公民们持续不断地讨论着政治原则和社会政策问题。而且，我们可以假定，任何现实社会都或多或少有不正义的地方——通常是严重的不公正——而这类争论就越发必要。任何（人类的）理论都不可能在现存的环境中，预期到所有有关这些问题的必要考量，而对于不断改善着的现存安排来说，所有必要的改革也不可能都已经预见到。公正宪法的理想永远是某种有待进一步追求的事情。对于这些看法，哈贝马斯似乎是同意的：

> 公民违抗的正当性证明有赖于一种对宪法的动态理解，即把它理解为一种没有完成的谋划。从这种长远的视角来看，民主立宪国家并不代表一种业已完成的结构，而只是一种奉献，且首先是一项可错的和可修正的事业，它的目的是在不断变化着的环境中实现权利体制的更新，这就是说，去更好地解释这种权利体制，使之更恰当地制度化，并更彻底地阐明其内容。这便是积极介入实现权利体制并想克服社会事实性与有效性之间的紧张的公民们所持的视角，它能意识到各种不同的情景。（《事实与规范之间》，第464页）

哈贝马斯似乎认为，公平正义与他这段话的意思多少有些不太相容。他谈到了（在再上一段引文中）一种已然公正的社会（我假定，该社会包括一部公正的宪法和公正的基本结构），也谈到了“合法性的根本性商谈”。他说，【由于公民】不能把宪法设想为一种谋划，设想为某种尚待完成的东西；故而，公共理性就不能包含政治自律的实践，而只能牵涉到政治稳定性的维持。也许，他的意思是，惟有公民们从头到尾都是自律的，这即是说，只有通过使他们自己摆脱有关宪法的基本争论，摆脱“合法性的根本性商谈”，同样，只有当他们都处在一种较低层次的法规约束中时，才能够在政治上达于自律。然而，值得怀疑的是，他可能以为，在一个秩序良好的社会，即在公平正义的理想的描画里，激进民主的余烬之所以无法重新点燃，是因为在公民们已经拥有一部公正的宪法了，他们实际上已经无法再对一部公正宪法拥有他们自己的观点了。

然而，假如这就是困难所在，那么话就好说了。为了更清楚地表达政治自律的理念，我们认为，首先，当公民们生活在一部相当公正的、能够确保其自由和平等的宪法之下时，当宪法通过规导着基本结构的所有合适的从属性法律和各种规则时，当他们也能充分理解和认

可这一宪法及其【从属性】法律，并总能在其正义感和其他政治美德的驱使下，按照不断变化着的社会环境要求来调整和修正这些法律时，他们就获得了充分的政治自律。对此，我们再补充其二：无论何时，只要该宪法和法律在各个不同方面是不公正和不完善的，公民们就有理由通过在其历史和社会环境中做那些可以被合乎理性地和合理地看作是发展他们的充分自律的事情，来努力成为更加自律的。因此，在这种情况下，一公正的政体就是哈贝马斯所说的那种谋划。公平正义赞同这种说法。

然而，即便在宪法公正的时候，我们也必定要问：为什么公民不能充分自律？难道卢梭《社会契约论》中的社会公民由于立法者最初给予了他们公正的宪法，而他们又在这部宪法底下成长，因此就永远不会达于充分自律吗？为什么在他们如今理解公正的宪法并理智而明智地执行该宪法的时候，那种值得纪念的行为（指最初的立法者缔造宪法的行为——译者注）经过很久以后就有什么不同了呢？[440]那位立法者的智慧怎么能够剥夺公民已经世代同化的那些真知灼见呢？为什么公民在他们的制度底下并随着他们逐步理解宪法设计的基础，就不能够凭借他们的反思和经验来同化那些真知灼见呢？难道康德的《道德形上学基础》剥夺了我们通过反思这部著作来获得道德法则的真知灼见吗？当然不会。那么，为什么理解宪法的正义就有所不同呢？

而且，并不是每一代人都非得对所有合法性的根本问题商谈一番，从而达成一种合乎理性的结论，然后成功地缔结一部全新的公正宪法不可。某一代人是否能够这样做，并不是由他们单独决定的，而是由社会历史所决定的：一七八七至一七九一年的宪法缔造者之所以能够成为宪法的缔造者，并不是单单由他们自己决定的，而是由迄至他们那个时代的历史进程所决定的。在这种意义上，那种已然生存于一部公正宪法之中的政体就不能另起炉灶，去缔造一部新的公正宪法；但他们能够充分地反思现存的宪法，去核准它，以便用一切必要的方式来执行它。在我们已经拥有一部公正的宪法，且能充分理解它并遵循它而行动的时候，我们自己再去创立一部合乎理性的和合理的宪法，又有什么特殊意义呢？如果说政治自律表达了我们的自由，那么，这种自由与其他任何类型的自由也没有什么两样，它不过是合乎理性地使行动充分自主，尽情发挥，但只有在恰当的时候，它才能如此。也许，当我的四阶段顺序理论被解释成我在前面第三节第二点所解释的那个样子时，哈贝马斯就可能会反对这种理论；他可能把这一关于不断变薄的无知之幕的系列解释，也看作是过多的约束和限制。

4.现在，我转向那段话的第三部分也是最后一部分，以及哈贝马

斯稍后所做的补充。哈贝马斯得出的结论是，他不赞同我的意图，尽管他认为是我的观点导致了这种结果。他如此写道——

> 在公民的政治认同与非政治认同之间有一个严格的界限。按照罗尔斯的观点来看，这一界限是由限制着民主自治的那些基本自由权利所确立的，由于这一界限，政治的领域从一开始起便优先于所有政治意志的形成。

稍后的一段补充语是这样写的：

> 如此一来，这两种认同构成了两个领域【一个领域具有政治价值的特征，而另一个领域则具有非政治价值的特征】的参照点，一个由政治参与和政治沟通的权利所构成，另一个则受到基本自由权利的保护。在这一方面，私人领域【我称之为非公共的领域】的宪法保护就享有优先性，而“在保障其他自由（权）的过程中，政治自由（权）的作用则……在很大程度上是工具性的。”[441]因此，关于政治价值领域，一个前政治的自由（权）领域便被划定了界限，它是从民主自治的范围中抽离出来的。

我从前一段引文靠近最后的那个加上了着重号的短语的意义谈起。哈贝马斯说，“从一开始起”这一短语的意思是：优先于一切意志的形成。假若如此，那么他所说就因其不确切而不能准确表达公平正义的意思。从背景文化中的公民观点出发，我设想过，在宪法缔约阶段，我们在于原初状态下选择了正义原则之后，便采用了一部宪法，包括它的权利典章和其他条款，并将多数人立法【的原则】限制在它如何才可能承担诸如良心自由、言论自由和思想自由这类基本自由的负担之内。它以这一方式限制着由立法程序所表达的大众主权。在公平正义中，这些基本自由不属于一种前政治的领域，而就像它们在某种完备性学说（诸如，理性直觉主义或自然法）中可能被看作的那样，非政治的价值也不被看作本体论意义上的优先价值，并且由于这一原则，是优先于政治价值的。一些批评者无疑是持这样一种观点，但这是另外一个问题。它不是公平正义的一部分。这一观念允许，但不要求将基本自由并入到宪法之中，并作为是建立在公民长期的协商和判断之基础上的宪法权利而予以保护。这样一来，拥护一种由宪法制约的多数人的统治，并不需要优先于人民的意志，而且在这一方面，它也不需要表现出一种对人民主权的外在约束。在诸如批准一部宪法和制定各种修正案的民主程序中所表达的，正是人民的意志。一旦我们把四阶段顺序看作是一种代表设置中用以规范作为公民的我们的政治判断的框架，许多疑问也就烟消云散了。

正如我在《政治自由主义》第六讲的第六节[442]中所概要谈到的

那样，通过区分宪法政治与日常的政治，所有这一切都会更加清楚。我们假定，一种二元论的立宪民主的理念早在洛克那里便已确立，该理念将人民形成、批准和修正一部宪法的宪法权力与日常政治中那种通常的立法权力和执法权力区分开来，而且它也与人民之较高的法律与立法机构所制定的通常的法律区分开来（见《政治自由主义》，第231页以后）。议会的至上性被否定了。让我们说，美国宪法史上三个最具有革新精神的时期是一七八七至一七九一年的宪法缔造时期、宪法重建时期和罗斯福新政时期（在一个不同前两个时期的方面讲）。[443]在所有这三个时期，基本的政治争论广泛展开，它们提供了三个有关选民何时确认或修止宪法才是可以为人民最终接受的范例。可以肯定，这些个案表明，基本权利的宪法保护并不优先于哈贝马斯所谓的意志的形成。只要提一提下面这个事实就足够了：由于反联邦主义者得到了允诺，詹姆斯·麦迪逊在一七八九年六至九月间，通过国会指导了《权利法典》的制定，可假如反联邦主义者没有得到允诺，宪法就不可能获得批准。[444]

这样说来，四阶段顺序的理论适合于下述理念，即认为，现代人的自由服从于人民的宪法意志。用这一顺序理论的术语来说，人民——说得好听点儿，那些认肯公平正义的公民——正是在宪法缔约阶段做出了一种判断。我相信，哈贝马斯以为，在我的观点中，现代人的自由乃是一种自然法，因而，如同在他所解释的康德的实例中那样，它们都是外在的实质性理念，而且给人民的公共意志强加了种种限制。[445]相反，公平正义乃是一种政治的正义观念，当然同时也是一种道德观念，它不是一种自然法学说的实例。它既不否认也不申认任何这样的观点。在我的回答中，我已经简单地从这种政治观念内部观察到，现代人的自由并不像哈贝马斯所反驳的那样，给人民的宪法意志强加这种优先的限制。[446]

如果这一点是对的，那么，哈贝马斯就对公平正义提不出任何反驳，而只可能否决他认为公平正义所导致的那种宪法。可我却以为，公平正义既可以确保古代人的自由，也可以确保现代人的自由。他可能猜想，由于《正义论》第四章所使用的那种阐释性理念源出于美利坚合众国的宪法，而公平正义可能给予该宪法同样的正当合理性证明，所以它必定受到同样的反驳。然而，他和我不是在争论美利坚合众国的宪法正义与否，相反，我们俩争论的是，公正正义是否允许他所关怀的人民主权并与其相一致。我已经论证，这些没有问题。而且我也可能像他那样，对我们现存的宪法，和作为一种社会合作系统的社会基本结构，提出种种反驳意见，但这些反驳意见是从（就我的情况而言）正义的两个原则中推导出来的。我仅提出三点：现存的制度在政治选举的公共资金使用方面令人悲哀地失败了，这导致了各政治

党派之间的严重失衡。它容忍收入和财富的广泛分散的分配，以至严重削弱了教育和就业方面机会均等的基础，而所有这一切又削弱了经济平等和社会平等的基础。它对诸如向许多未能保险的人实施医疗保健这样重要的宪法根本问题，缺乏具体条款规定。然则，这些急迫的问题并不关涉哈贝马斯所提出的那些哲学论题，诸如原初状态的设置及其与辩谈理论的关系；正义的两个原则和四阶段顺序理论；还有古代自由与现代自由的联系。

哈贝马斯可能会认肯那些有几分类似于杰弗逊理念的理念，后者似乎一直深受这一问题的困扰。在他于一八一六年写给萨缪尔·科尔奇弗尔的信中，杰弗逊为了改革弗吉利亚州的宪法，讨论了他的理念，并设计出他的小区划分方案的基本要素，该方案将各个县划分为足够小的小区，以便全体公民在从区到县，再到更高层面的【选举】过程中，都能够参与并发表他们对各种问题的意见。这些小区与某种预定的各级咨询机构一起，给人民提供了表达他们自己作为平等公民的意见的必要公共空间，而在弗吉利亚的宪法和整个美国的宪法中，都缺少这一条款。我们可以回忆一下杰弗逊的这样一种理念（在其通信中也可见出这一理念），即制宪会议必须每十九或二十年举行一次，以便每一代人都能够选择他们自己的宪法，而前辈在这方面则没有任何权利。[447]我之所以提及杰弗逊的观点，仅仅是因为，这些观点可以阐明哈贝马斯有关在一公正社会里，重新点燃激进民主之余烬的评论。

我也坚持认为，最恰当的宪法设计不是一个仅仅通过政治哲学的考量就能够解决的问题，它依赖于对政治制度和社会制度的范围与界限的理解，依赖于这些制度如何才能发挥有效作用的理解。而这些都依赖于历史，依赖于各项制度如何安排。当然，在这里，真理的概念是适用的。我将在本讲第四节的第三段回过来探讨这个问题。

第四节 自由的根基

1.对我在第三节所谈的自由问题，哈贝马斯反驳意见的第一部分，是与他对他所谓的私人自律与公共自律之间的辨证关系所做的批评之最后的简短小结[448]联系在一起的。我将以我对这一小结的讨论，来结束我的回答。这一小结包括了从《事实与规范之间》一书的主要论证[449]中所引出的各种陈述，而这些论证的核心部分主要是在该书的第三至第四章里完成的。在该书的第九章和“跋”[450]中，也可以见到这些论证。因此，我先从考察他在“跋”中发表的评论开始，以考察他对其所谓的作为一种历史学说的自由主义的反驳，从而结束我

对他的回答。[451]

哈贝马斯认为，通观整个政治哲学史，无论是自由主义著作家，还是市民共和主义著作家，都没有理解公共自律与私人自律之间的内在关系。比如他声称，自由主义著作家们以一种类型化的方式来看待这两种自律之间的关系，以至认为，通过现代人的自由来具体规定的私人自律，是建立在人权（譬如，生命权、自由和【个人的】[452]财产权）的基础和一种“匿名的”[453]法则之基础上的。另一方面，公民的公共（政治）自律乃是从大众主权原则中推导出来并在民主的法律中表现出来的。他认为，在哲学的传统中，这两种自律之间的关系，是通过“一种无法消解的竞争”而标示出来的（见“跋”，第三部分之一）。

人们实际可以见出这种错误，十九世纪以降，自由主义一直都冒着多数暴政的巨大危险，而且一直都是径直把人权优先作为对大众主权的一种限制来假设的。从某一部分看来，亚里士多德传统中的市民共和主义始终都认为，古代的自由优先于现代的自由。与洛克和康德相反，哈贝马斯否认，现代人的权利是道德权利——或基于自然法，或基于诸如绝对律令一类的道德观念。他声称，通过把这些权利建立在道德的基础之上，自由主义使法律秩序服从于一种外在的根据，因而给合法的民主法律施加了种种约束；而卢梭和市民共和主义的观点，则把古代的自由建立在一种特殊共同体的伦理价值及其共同的精神气质之基础上，也就是将这些自由植根于特殊的和区域性的价值之中。

由于哈贝马斯在被他看作是错误的两种观点之间摇摆，他便把公共自律的自由与私人自律的自由分别视为“共源的”（“co-original”）和“同等重要的”（“equal weight”）自由，两者之间既无优先之分，也不相互强制（《事实与规范之间》，第135页）。这里的要害是，公共自律与私人自律之间的内在联系——即使是康德和卢梭，也想对之做出系统的阐释，但他们未能表达问题的关键——排除了这两种形式的自律之间无法消解的竞争。因为一旦理解了它们两者之间的这种内在联系，我们就会明白，它们是互为前提的：由于给定了这种联系，所以，如果我们拥有这两种自律中的一种自律，我也就有了另一种自律，两者之间无须相互强制。依据辩谈理论的民主观念，和谐与平衡可以成为主流，两种自律均可完全达到。[454]

哈贝马斯对于人权能够被证明是道德权利这一点并无疑问。他的问题是，由于成文法总是强迫性的，且总是由国家权力来实施制裁的，所以，一旦我们把这些权利看作是属于成文法，它们就不能由一种外在主体强加于民主政体的立法程序之上。这当然是正确的：设想

（我们狂妄地想像一下）普鲁士的大法官得到了康德时代的国王的支持，以保证所有已制定的法律都符合康德的社会契约原则[455]。设若如此，自由而平等的公民便能（比如说是出于适当的反思）同意这些法律。然而，由于公民们本身并不能自由地讨论、投票和制定法律，所以公民们在政治上并不是自律的，因而也无法尊重他们自己【的权利】。相反，哈贝马斯却说，即使一个民主国家作为主权立法者在政治上享有充分的自律，也必定不能制定任何侵犯人权的东西。在这里，他认为，自由主义面临着一种两难（“跋”，第三部分之二），而政治哲学却长期逃避解决这一两难的工作，使自由置于无法消解的竞争之中。我想，他所宣称的这种两难是，如果说，在一个民主政体里，我们不能把人权外在地强加在公共自律之上，那么，无论多么强大的自律都不能以其法则来合法地侵犯这些权利。（“跋”，第三部分之二）

2.为了反驳哈贝马斯在此所谈的观点，我将为我所理解的自由主义辩护。因此，我首先否认自由主义使政治自律与私人自律陷入了无法消解的竞争。其次，我认为自由主义面临的那种所谓两难并不是真正的两难，因为那两个命题明显都是正确的。第三，我坚持认为，在恰当解释的自由主义中，如同我希望它在公平正义中，以及在其他回归于洛克的那些自由学说中，公共自律与私人自律同样既是共源的，也是同等重要的（用哈贝马斯的术语来说），两者都不会构成相互的外在强制。我从最后一点谈起。

我阐明了公平正义与哈贝马斯的观点之间所存在的三种平行对比，以弄清在恰当解释的自由主义中，公共自律与私人自律都是共源的和同等重要的。我相信，它们都表明，公平的正义以及其他自由主义观点，都像他在其辩谈理论观点中所做到的那样，意识到了他所说的古代自由与现代自由之间的内在联系，或者是两者互为前提。我从他用来结束小结的第一个简短段落的那句话谈起：[456]

> 如此一来，基本的问题便是：如果自由而平等的个人愿意通过成文法和强制性法律的合法性手段，来调节他们的共同存在，那么哪些权利必定是他们彼此认可的呢？

哈贝马斯把这个问题当作自我理解的民主解释的出发点（见《事实与规范之间》，第109页）。

这一陈述与下述解释难道不是可以平行比较（虽说它们之间肯定有所不同）的吗？这种解释说明：当公民们讨论并接受（对于那些实际接受的公民来说）原初状态的优点，和我们假定他们在原初状态下所选择的原则时，市民社会中将发生怎样的情况？[457]难道作为公民

受托者的各派不会选择正义原则，来具体规定那种能够最好地保护并促进公民的基本利益，且他们能够在其中做出相互让步的（基本）自由图式吗？还有，在这里，古代自由与现代自由都是共源的和同等重要的，两者之间没有什么显著的优劣之分。在正义第一原则中，公共自律与私人自律的自由乃是相互并行的，并无等级差别之分。这些自由之所以是共源的，还有一个进一步的原因：这两种自由都植根于下述两种道德能力中的一种或两种，也就是分别植根于【公民的】正义感的能力和善观念的能力。同前面所说的一样，这两种能力本身也无等级高下之分，两者都是政治的个人观念之根本方面，而每一个方面都有其自身更高层次的利益。[458]

3.在公平正义中，第二个平行对比是，它也如同哈贝马斯的观点一样，具有两个阶段的建构。[459]在市民社会里，那些接受公平正义的人用原初状态作为一种代表设置，以决定那些相互承认对方平等的公民之权利，和哪些人的权利应得到民主政体的保护。这样，有正义两原则在握（并强调第一原则），我们（按照第三节之二所说的四阶段顺序）便以代表的身份，进入宪法缔约的阶段。在这一点上，也正如在哈贝马斯的观点中一样，我们便“进一步达到预先设想的国家权力的宪法约律”阶段（“跋”，第三部分之八）。在公平正义中，我们先是在思想上采用宪法并随后在实践中践行宪法，而正如我已经说过的，在该宪法中，我们可以铭记那些基本自由，也可以不这样，因之使国会的立法服从某些宪法约束，以此作为约律和规导那种预先设想的国家权力的方式之一。在公平正义中，这种权利之所以是预先设想的，是因为从一开始起（第一节），我们就在处理社会基本结构的原则和理想，以及它主要的政治制度和社会制度，所以它被看作是以某种形式已然存在的权力。

当哈贝马斯说，在他的观点中，自由的权利不是原始性的，而毋宁是从相互让步的自由（权）的转化中突显出来的时（“跋”，第三部分之八），这一语境就表明，他所指的是那种与国家相对的、以权利的形式铭刻在宪法之中的权利：比如美国《人权法案》中所规定的权利，或德国《宪法》所规定的权利。他不是在讨论各个个人在他的第一阶段里[460]最初相互让步的那些个体权利。在我们由之开始讨论的意义上说，这些个体权利就是原始性的。正如我们可以说，由正义第一原则所包括的那些基本权利是原始性的一样。我们可以引证这些原则的基本权利，还有有关立法程序和社会制度如何发挥作用的观点，将它们都作为我们以一种宪法缔约的形式将这些自由铭刻于一部成文宪法中的理由；或者用哈贝马斯的话来说，这些自由是可以转化的。基本自由（与他最初让渡的权利平行）是原始性的（在他的意义上），但对立法的约束却不是。他并没有质疑，这些自由也可能是与

道德权利的秩序恰当关联着的。相反，他的观点是（而且我也同意），在民主社会里，这种关系本身的获得，并不足以迫使这些自由像法律那样具有合法性。他也没有质疑，在已经存在这种关系的情况下，公民的合乎理性的信仰也是他们在民主争论中为制定有关私人权利的法规而进行辩护的诸多理由之一。

如果所有这一切都是对的，那么，哈贝马斯的观点与公平正义或弗兰克·米切尔曼的观点就没有什么区别，而他却把米切尔曼说成是市民共和主义者。或者说，他的观点确实与许多其他的自由主义没有什么区别。他的观点与我们的观点（以及与许多美国宪法学说）都赞同，是否将现代自由并入宪法，乃是一个得由民主的民族之立宪权力来决定的问题，[461]这是人们所熟悉的一条宪法学说的发展线索，源自乔治·劳逊，经由洛克发展而来。[462]我想，哈贝马斯的观点并不切合这一历史线索。

而且，正如我在本文第三节所陈述的那样，一个真正有意义的问题是，这些自由是否因被并入宪法而会更有保障，并得到更好的保护。当然，这一问题的回答要以正当和正义的原则为前提条件，但它也需要我们做历史的研究，需要我们把握民主制度在特殊的历史模式、文化模式和社会条件下的运作。在公平正义中，这是一个需要在制宪会议中听取正反双方意见后做出的判断。在此，意见差异在很大程度上取决于我们如何评论宪法保护的效力的历史证据，取决于它们自身是否有缺陷，诸如对民主的削弱作用。约束立法初看起来无论可能有多么诱人，对证据的考察、历史的个案和政治与社会的思想给我们所提示的，都可能是相反的情况。关键是，宪法设计并不是一个仅仅靠这些的民主观念就可以解决的，无论这些民主观念是自由主义，还是辩谈理论，抑或是其他任何观念。在不具备逐个考察例证的条件下，在没有说明特殊的政治史和社会民主文化的情况下，单单靠政治研究和社会研究，也是不能解决好宪法设计问题的。所以我仍然坚持认为，在自由主义中（在哈贝马斯的观点中亦复如此），不存在任何古代自由与现代自由之间的无法消除的竞争，毋宁说，只存在一个以这样或那样的方式来分析证据的问题。这一情况潜伏着私有财产的民主与自由社会主义之间的对立问题（我在《正义论》中讨论了这一问题）。（《正义论》，第270—274页）

所以，我否认自由主义使政治自律与私人自律陷入了无法消解的竞争之中。这是我的第一个主张。我的第二个主张是，人们所设想的自由主义面临的两难，乃是一种真正的两难，因为正如我已经说过的，两个命题都是正确的。一个命题是：任何道德法则都不能对一种拥有主权的民主的人民施加外在限制；另一个命题是：拥有主权的人

民可能会不公正地（但却可能合法地[463]）制定出任何侵犯这些权利的法规。这些陈述只是表达出，所有政府的政治正义都有风险，无论是民主的政府，还是与之不同的政府，都是如此。因为任何人类制度，无论是政治的或社会的，司法的或教会的，都不能保证人能永远制定出合法的（或公正的）法律，也不能保证公正的权利总能得到尊重。再补充一点：某一单个个人可能站在一旁正确地说，法律和政府是不正当的和不公正的，这一点毫无疑问。任何特殊的有关两种自律形式的共源性和具有平等价值的学说都无须解释这一事实。很难相信，所有主要的自由主义著作家和市民共和主义著作家都不明白这一点。它是一个如何使权力与法律相统一，从而达到公正的老问题。

4.在公平正义与那种认为公共自律和私人自律都是共源的和具有平等价值的理念之间，还有第三个平行比较。我相信，对于哈贝马斯来说，这两种形式的自律的内在联系，在于辩谈理论重建民主法律之合法性的方式。在公平正义中，这两种形式的自律在下述意义上也是内在联系着的，这一意义是，它们两者的联系，在于人们把观念整合成一种理念。其基本权利和自由系统的根源，可以追溯到那种把社会当作一个公平的社会合作系统的理念，和公民的合理代表选择合乎理性条件的合作条款的理念。随着各参与者介入这种合作，据说公民要有两种必要的带有三种较高层次利益的道德能力，这两种道德能力使他们能够参与如此想像的社会。这些能力就是正义感的能力和形成善观念的能力。第一种道德能力与理性相配，即在假定别人也会如此的情况下，提出社会合作的公平条款，并按此条款而行动的能力；而第二种能力与合理性相配[464]，即形成具有一种只能在那些公平条款的界限内来追求合理而连贯的善观念的能力。

由此观之，这一理念将与那些融入两种自由之充分系统的基本自由相联系，而这一过程包括六个步骤，在此我仅略示如次：

（1）在这两种基本情况下，给所有公民具体规定适当开发和充分而理智地实践这两种道德能力的社会条件。（《政治自由主义》，第八讲，第332页）[465]

（2）明确指定在这两种情况下保护和允许实践这两种道德能力的权利与自由。第一种情况有关正义原则在社会基本结构及其社会政策中的应用。在这里，政治自由和政治言论与思想的自由，乃是根本性的。第二种情况有关深沉理性在指导一个人终身行为的过程中的应用。在这里，良心自由和思想自由要比结社自由更为普遍。

（3）由于各种自由之间必然要发生冲突，且没有哪一种自

由是绝对尊重其他自由的，所以我们必须弄清楚，在一个有效的基本结构内，每一种自由的主要内容范围是否能够同时得到实现（《政治自由主义》，第297页以后）。这里的关键是，我们不能简单地说，它们能够同时实现。我们必须通过具体规定这些自由的主要内容、范围以及它们在一个有效的能满足正义两原则的制度底下如何才能相互和谐一致，来表明这一点。[466]

（4）利用两种方式——一种是历史的，另一种是理论的——来开出一个基本自由的清单。我们用历史的方式，可以考察民主社会的宪法，开出一个可以得到正常保护的自由清单，考察这些自由在历史上运作良好的民主社会里所发挥的作用。第二种方式是，考量哪些自由对【公民们】终身都能充分开发和实践两种道德能力具有关键的作用（《政治自由主义》，第292页以后）。

（5）引入首要善（它包括那些基本自由和公平机会），是为了进一步具体规定正义原则的详细内容，以便使它们在正常社会条件下发挥有效的作用。我们知道，基本的权利、自由和机会都是平等的，而公民们将有充足的适合一切目的的手段来有效地使用它们。但是，对于这些【正义】原则来说，这些权利、自由和手段能够得到更为具体运用的内容又是什么？首要善回答了这一问题（《政治自由主义》，第五讲，第三至第四节）。通过回答这一问题，【正义的】原则就能够指导我们在理性的有利条件下，从现存的社会开始，以适当的方式建立一个公正的、能够保护所有自由（无论是古代的还是现代的）的政治与社会制度系统。

（6）最后是告诉人们，在原初状态下，这些原则可能为公民的受托者们所采用，而在社会中，这些公民被视为自由而平等的、具有决定性善观念的两种道德能力的人。

在这一方面，两种形式的自律中的每一种自律系列，都凭借其作为一种政治的正义观念的公平正义建构，而出现内在的联系。这样一来，此种形式的自由主义就不会使各种自由陷入无法消解的冲突之中。一些实际情况常常表现出各种自由之间的冲突，任何宪法图式或别的设计都不能完全避免这一点。依哈贝马斯之见是概莫能外，他也不能否认这一点。

至于哈贝马斯和我在有关公共自律与私人自律之共源性和平等价值性问题上的观点差异，我尚不确定。如果说他的观点是完备性的（见本文第一节），那么，我们两人就都有一种规范性的民主理想，

这一理想的根据是两种形式的自律之间的内在联系，而我们的这些理想在好几个方面又是可以相互平行对比的。在我看来，他的理想过于宽泛，无法预见到理想的辩谈程序可能导向什么样的自由。的确，它能否导向任何非常具体的结论，似乎还不清楚。[467]

5.最后一个问题是，如果用哈贝马斯自己的语言来谈哈贝马斯，他可能会认为，两种形式之自律的内在关系，依赖于“实践政治自律的模式”之规范性内容（《事实与规范之间》，第133页）。那么，他为什么要强调政治自律？由于他说过，两种自律是共源的和具有平等价值的，他的意思真的是指：政治自律有着首要的和基本的作用吗？在他的观念中，为什么政治自律不是同时以两种方式来阐释的呢？

无论如何，公平正义都坚持主张，即使私人自律的自由能够与政治自由建立内在的联系，并建立在政治自律的基础之上，这些自由也不能仅仅建立在这种关系之基础上。这是因为，在公平正义中，现代自由在【公民的】第二种道德能力及其决定性的（尽管在原初状态中尚不知道）善观念中有着不同的基础。而且，与之相联系的第二种道德能力和两种较高层次的利益，在基本自由系统中，独立地表达了作为市民社会之成员的个人保护和自由，及其社会生活、文化生活和精神生活。社会的这一部分约束着各种制度和各种联合体，包括各种文化组织和科学社团、大学和教会、这样或那样的媒体，所有这些联合体都可以无限地分列下去。在参与各种活动的公民眼里，这些活动的价值和意义至少构成了私人自律之权利的一种充分且确实是有活力的基础。因为，正如哈贝马斯所同意的（《事实与规范之间》，第165页），政治民主要想获得其持久的生命，就得依赖于一种维护它的自由的背景文化。然而，只有当民主制度被有理性的公民看作是支持他们认为能够为其完备性学说所具体规定并为政治正义所允许的适当形式的善时，这种文化才会维护它。所以，即便这种与政治自由的内在关系能够对市民自由做出一种充分的辩谈理论的推导，也不可能阻止人们从一种证明（至少是另外一种同样充分的证明）中，推导出市民自由，我相信情况是这样。

哈贝马斯似乎是在强调，只要人们设想古典人道主义的理念是真实的，政治自律（如果他的意图就在于此）就是全然可信的。这就是说，人类于其中充分实现其理想的那种活动，亦即他们最大的善，乃是处在政治活动之中的。很明显，介入政治生活能够成为许多人善观念中的一个合乎理性的部分，而对于某些人来说，它却可能是一种伟大的善，就像乔治·华盛顿和亚伯拉罕·林肯这样一些伟大的政治家所实际证实的那样。然而，公平正义仍要否定任何这样的宣言，而且它也把那种使市民生活的善屈从于公共生活的善的做法，视为错误的。

第五节 程序正义与实质正义

1.在这一节里，我以对哈贝马斯下述反驳的回答来总结我对自由主义（在我这里则是政治自由主义）的辩护，哈贝马斯的反驳是，公平正义是实质的而非程序的。请回顾一下他所谈的程序理论：

> 【该程序理论】只集中关注于理性的公共运用的程序方面，并从其【合法的[468]】法律的制度化理念中推导出权利系统。它可以把更多的问题【除公平正义之外】公开化，因为它信任合理意见的讨论过程可以解决更多问题并将形成合理的意见。按照罗尔斯的观念，当它宣称要详尽阐明一种正义的社会理想时，哲学就肩负着不同的理论责任，这时候，公民们就会把这一理念作为一个由之判断现存各种安排和政策的舞台来利用。

我把我的回答看作是对自由主义的辩护，因为任何一种自由主义都必须是实质性的，而只有成为实质性的才是正确的。而且我不明白，为什么哈贝马斯的观点不是实质性的，即便实质性的因素可以非常不同。

我首先说明，我把程序的正义与实质的正义的区分，相当程度地看作一种程序的正义（或公平）与该程序之结果的正义（或公平）的区分。[469]程序的正义与结果的正义这两类，分别是某些价值的例证化。而在下述意义上，这两类价值又是相互融合在一起的，这就是，一种程序正义总是依赖（除赌博这种特殊情况之外）于其可能性结果的正义，或依赖于实质性正义。因此，程序正义与实质正义是相互联系而非相互分离的。这使公平的程序仍然具有其内在价值。比如说，一种具有公道价值的程序可以给所有的人表现他们的机会。[470]

程序正义与实质正义之间的联系可以通过简单地回顾一下涉及程序正义的两种明显实例来加以说明。[471]第一个实例是通过分蛋糕的常识程序，来说明那种完全的程序正义。其要点是，这一程序之所以能说明完全的程序正义，只是因为它总能产生一种让大家都能接受的公平结果：平等分配。如果它不能产生一种公平的结果，它就不是一种正义的程序，而是某种别的东西。对于犯罪审判也是如此，但这是一种不完全的正义。它之所以不完全，是因为无论法律对审判程序的安排多么公正和有效，即其取证规则、各方的权利和义务都有合乎理性的规定，审判程序都不能确保可以在被告已经犯罪的情况下，宣判被告有罪。然而与之相同，犯罪审判程序也可能不正义，即不是一种公平审判的程序；除非它已经得到了理智的处理，以使该程序能作由正确决定，至少在大部分时间内能够如此。我们知道，一些错误在所

难免，这部分是由于我们设定了一个很高的判决标准，并力求不冤枉无辜；部分也是由于不可避免的人类可错性和在取证过程中靠不住的偶然性。然而，这些错误不能太多、太经常，否则该审判程序就不再公正。

有时，人们的争论好像是关于程序正义与实质正义的，但实际并不是。争论的双方一致同意程序正义依赖于实质正义，却又在别处有所分歧。例如，多元主义的民主观呼吁某种形式的多数民主规则，但反对宪法民主及其各种制度设置，诸如三权分离、对某些问题的绝大多数原则、权利法案或司法复审制，并把这些看作是与民主规则不相容的，或者是不必要的。这些观点把大多数规则看作是一种公平程序，它具体规定着解决各种政治冲突和社会冲突的公共政治制度。这一程序具有对民主的界定，并使该程序本身的某些方面具体化的特点，比如选举权、多数人规则、政治言论自由、追求和获得政治职务的权利等。民主的政府必须能组合这些权利，这些权利是具体体现其制度的根本要素。[472]

多数主义者与宪法主义者之间的争论很重要地是围绕基本权利和自由而展开的，这些问题显然不是承认政府程序的一部分，比如说，非政治的言论和宗教、哲学、道德思想的自由，良心的自由和宗教活动的自由。所有这些都不是对民主程序的界定。若多数人规则的界定业已确定，那么，多数主义者与宪法主义者之间的争执，就成了对多数人规则是否提供了一种公平的程序，并保证了其他人的权利与自由的问题的争执。

多数主义者认为，多数人规则是公平的，它包括了产生公正立法和理性结果所必要的各种权利。宪法主义者则认为，多数人规则是不可接受的。除非对多数人立法和其他因素作出宪法认可的各种恰当限制，否则基本权利和其他自由就不能得到保护。民主也将无法得到人民的坚定支持，也无法赢得人们的意志认同。对此，多数主义者回答说，他们完全承认非政治言论、思想自由和良心自由，以及宗教活动自由的根本意义。但他们坚持认为，宪法的限制是不必要的，在一个真正民主的社会和文化中，这些权利和自由将得到选民的尊重。他们认为，对于一个尊重各种对基本自由的限制的民族，我们无论如何都必须依靠民意，因为依赖宪法设置则会削弱民主本身。

多数主义者与宪法主义者可能[473]一致同意的一点是，这种争执证明了多数人民主在其结果上是公正的，或者说在实质意义上是公正的。多数主义者并不宣称民主是纯程序的，他们知道，倘若他们不坚持认为民主不仅在其结果上公正，且各种宪法设置也不必要——如果说这些宪法设置有什么意义的话，那就是可能使这些结果变得更糟

——那么，他们就无法反驳宪法主义者。[474]围绕着基本问题所展开的争论是，各种政治制度到底如何发挥作用，而这些争论又依赖于我们对这些问题的大致了解。

2.经过这一迂回探讨后，哈贝马斯还能说他的观点只是程序的么？诚然，他认为辩谈理论的理念只限于分析道德观点和民主合法性程序。而且，他将各种需要“此时此地”立刻做出回答的那些问题，留待多少带有启蒙色彩的公民讨论去加以解决。但是，这决不意味着他可以不依赖于实质性内容。

他承认，一旦人们把辩谈程序理想化，各种内容因素也就因之融入这一程序中。而且，如此构成的理想程序在他的民主解释中乃是根本性的，因为一种基本设想是，只有当公共讨论满足了理想辩谈的条件，才能够保证该公共讨论过程产生合乎理性的结果。这一过程愈是平等和公道，它就愈具有公开性，对其参与者就愈少强制，他们就愈容易为那种较好的论证所引导，而所有受到相关影响的个人就愈有可能接受那些真正可普遍化的利益。在这里我们似乎可以随便举出五种程序的价值——公平、平等、公开（不排除任何人和任何相关信息）、非强制性、全体一致——这些价值结合起来便能指导人们对可普遍化利益的讨论达到全体参与者一致的结论。这一结果当然是实质性的，因为它涉及公民可普遍化利益能于其中得以实现的那种境况。而且，一旦把这些价值作为该程序之一部分而包括进来的理由，是它们对于使结果达于公正或理想所必需的，则前面五种价值中的任何一种就都与实质性判断相联系。在此情况下，我们已经按照我们对这些结果的判断来塑造该程序了。

进而言之，哈贝马斯坚持认为，通过民主程序来发挥作用的公共理性的结果是合乎理性的、合法的。例如。他说，自由【权】的平等分配就可以通过一种支持“政治意志形成的结果是合乎理性的”这一假设的民主程序来得到实施（“跋”第三部分，第三节至第四节）。但一旦他这样说，他也就预设了一种用以评估这些结果的理性理念，他的观点也就是实质性的了。有人认为，程序的合法性（或正义）可以更少涉及实质性正义或在不管实质性正义的情况下独立存在，这一看法是一种很普通的疏忽（我不是说哈贝马斯疏忽了这一点），这是行不通的。[475]

事实上，我相信，哈贝马斯认识到了他的观点是实质性的，因为他只是说他的观点比我的观点更适度一些而已。这就使“更多的问题有待讨论，因为它对合理【理性】意见的过程意志形成更加信任。”他并不是说，他的观点把所有实质性的问题都看作是有待讨论的。在《事实与规范之间》一书的最后一段，他承认，他的解释不可

能是纯形式的：[476]

> 像法律的规则本身一样，【程序性法律范式】也保留着一种教条的核心：即自律的理念，按照这一理念，惟有在人类只服从他们自己按照其在交互主体性意义上获得的洞识来制定的法规行动时，他们才是自由行动的主体。一个人必须只在一种无害的意义上承认这是“教条的”。因为，这一理念表达了事实性与有效性之间的一种紧张，这一紧张是由生活的各种社会文化形式之语言构成事实所“给定的”，它是给予我们的，我们在这样一种生活形式中发展了我们的认同，故这一紧张是无法绕过的。

某些假设意义上的问题已经通过对道德观点和民主合法性程序的哲学分析予以解决。由于它多多少少还是一个问题，所以我们需要做一种错综复杂的考察，在这一考察中，两种观点中的实质性因素都得到了阐释、比较，并以某种方式进行了度量。[477]这要求我们对有关留待讨论的每一种观点的问题和讨论条件进行一种准确的比较。在此，我无法尝试这种比较。

最后，诚如我在第一节中所指出的那样，市民社会中的公民并不只是把公平正义的理念“作为一个【让作为专家的哲学家能借此提出这些问题的】由之对现存各种安排和政策做出判断的舞台”来使用的。在公平正义中，不存在任何哲学专家。上天不容！但是，公民们必定在其思想中有某些权利和正义的理念，也毕竟有某种他们自己的理性推理基础。哲学学者只是参与系统阐明这些理念，但他们永远都是公民中的一员。

3.在我作出结论之前，我想提及这样一个方面，在此方面，我们可以把哈贝马斯的观点看作是“特别集中于公共理性运用的程序方面的”。这一点是通过他习惯于使用合法性的理念而不是正义的理念这一点所暗示出来的。我之所以在此提及这一点，并不是因为这仅仅是他自己的兴趣所致（我不这么看）。试设想，我们的目的是制定各种民主政治制度，以使它们合法，使我们所做出的各种政治决定和依照这些制度所制定的各种法律也能达于合法。这样一来，问题的焦点就是合法性的理念，而不是正义的理念了。

将焦点集中在合法性而非正义上，看起来似乎像是个小问题，一如我们可能认为“合法的”与“正义的”是一码事。但只要我们略加反思，就会发现两者并不相同。一位合法的国王或王后可以通过正义而有效的政府来实施其统治，但即使这样，他们也可能不正义，即使合法，也未必肯定正义。他们的合法性只是表明某些有关他们家族谱系的事实，即他们是如何走上王位的。这涉及到，根据业已确立的法则

和传统，比如说英国和法国的王位法则和传统，他们作为王位继承人是否合法。

合法性理念的一个有意义的方面是，它给君主如何统治国家和他们的统治在多大程度上可以容忍留下了某些回旋余地。在民主政体中情况也是这样。它可以合法化并符合从其宪法最初得到选民（人民）以特殊认准习惯认可的时候开始形成的漫长传统。然而它也可能不很公正，或者很难达于正义。对于其法律和政策来说也同样如此。得到大多数人同意的法律可以算作是合法的，即使许多人反对这些法律并正确地判断它们是不正义的，或者是错误的。

因此，合法性是一个比正义更弱的理念，它给可行的行为所施加的约束也更弱一些。尽管合法性肯定与正义有一种根本性的联系，但它也是制度性的。请注意，首先，民主决策和民主法律之所以合法，并不是因为它们是正义的，而是因为它们是按照一种为人们所接受的合法的民主程序而合法地制定出来的。极为重要的是，具体规定着这一程序的宪法即使不是完全公正的（任何人类境况都不可能如此），也应足够公正。但是，它也可以不是正义的却仍是合法的——假如按环境和社会条件来看它足够公正的话。一种合法的程序产生合法的法律和按照该法律制定的合法政策，而合法的程序可能是习惯性的、长期确立起来的和人们已经接受的。按严格的正义标准，程序和法律都不一定是正义的，即使事实上它们也不可能是极端非正义的。某些时候，合法民主程序的结果的不正义，会破坏其合法性，而政治宪法本身的不正义也会导致这样的结果。但是，在这一时刻来到之前，合法程序的结果都是合法的，无论这些结果如何。这就使我们有了一种纯程序的民主合法性，并可以把它与正义区别开来，即令我们姑且同意正义不是在程序意义上具体规定的。合法性允许有一定范围的不确定的不正义存在，而正义则不然。

如果说，合法性的理念明显与正义相联系的话，那么值得注意的是，它在民主制度中的特殊作用（本文第二节有扼要解释）就是在政治生活中的各种冲突和分歧使得全体一致不可能或渺无希望的时候，赋予一种适当决策程序以权威性。因此，它把许多具有不同尺度之多样性的不同形式的程序，看作是可以产生合法决策的程序：从各种各样的委员会和立法实体，到普选和复杂精密的宪法修正程序。一种合法的程序也就是在人们必须作出集体性的决定而又在正常情况下难以达于一致的时候，全体自由而平等的公民都可以理性地予以接受的程序。判断的负担导致了这种结果，甚至，在所有各方都具有理性和良好意志的情况下也是如此。[478]

4.然而，对程序的合法性也存在各种深刻的怀疑。对于一个理性

而秩序良好的社会来说，它完全是真实可信的；因为通过良好的结构和体面的民主制度，理性而合理的公民将制定各种法律和政策，这些法律和政策几乎总是合法的，尽管肯定不是永远合法的。然则，随着该社会的秩序开始紊乱，这种合法性的保障就会逐步削弱。这是因为，正如我们所看到的那样，立法过程的合法性依赖于宪法的正义（无论该宪法的形式如何，也无论它是成文的还是不成文的），而合法性与正义的偏离度愈大，就愈可能导致不正义的结果。如果法律是合法的，它们就不会过于不公正。相对于合法性来说，立宪政治程序在正常而体面的环境下可能确实是纯程序的。鉴于所有人类政治程序的不完善性，不可能存在任何相对于政治正义的纯程序，也没有任何程序能够决定其实质性的内容。因而，我们永远都依赖于我们的实质性正义判断。[479]

另一个深刻的怀疑是，宪法民主实际上永远难以像哈贝马斯的交往辩谈理想那样来安排其政治程序和政治争论，他的交往辩谈理想坚信，宪法民主的立法不会超越合法性所允许的范围。在实际政治条件下，议会和其他【政治】实体在它们的实践中必然要大大偏离这一理想。其政治条件之一是时间的压力：讨论必须按秩序规导来进行，必须经过适当讨论后有个了结，最后进行投票。任何一个人都无法总览和评估所有证据，证据材料太多，甚至来不及阅读和理解。立法者并不是经常都必须作出决定的，大多数情况下，他们都是在一种无所知的情况下投票的，甚或是按照他们的那些并不能总做到公正的党派领袖的意思和选民的要求来投票的。即使设计良好的政治程序能克服这些毛病和其他缺陷，我们也不能轻易地指望任何立法程序，哪怕在正常情况下相对合法的程序也总是相对正义的。这一距离必定永远存在，且过于遥远，难以跨越。

哈贝马斯对理想辩谈中推理与论证的程序的描述也不完善。我们并不清楚人们会使用什么样的论证形式，而这些却在很大程度上决定着论证的结论。难道我们可以像他所提示的那样，认为每一个个人的利益都将会在理想辩谈中给予平等对待吗？那么对相关的利益又当如何呢？或者，我们能够考虑到所有的利益吗，就像有时运用平等考虑原则所做的那样？这可能会产生一种满足最大多数人的利益平衡的功利主义原则。另一方面，协商的民主观念（哈贝马斯对此观念极有同感）限制着公民在支持立法时所使用的理性，即是说，要求他们的理性推理与平等的其他公民的认识相一致。在这里，要论证那些支持歧视的法律是有困难的。[480]根本性的理念是，深思熟虑的民主限制那些相对于某些基本利益或首要善的相关利益，并要求各种理性【理由】要与平等公民的相互认识相一致，政治自由主义也是如此。关键在于，如果没有这些对可允许的理性的实质性指南，那么任何制度化

的程序都不能违背这样一句格言："进去的是垃圾，出来的还是垃圾"。如果说，立宪民主的条件往往迫使各群体拥护较具妥协性和理性的观点——假如这些观点是有影响的观点的话，那么，这些观点与各种理由的混合在一次公民缺乏对这些指南的意识的投票中，就会很容易导致非正义，即使该程序的结果合法。

最后，一切制度程序的法规和立法应该永远被公民们看作是可以开放讨论的。认识到政治权威来自他们以及他们要为一切以他们的名义实施的事情负责，这正是公民自我感的一部分，这种自我感不仅是集体性的，也是个体性的。政治权威并不神秘，也不是由那些为公民所无法依据其共同目的来加以理解的象征形式和礼仪形式所神圣化的。很显然，哈贝马斯对此当无异议。然而，这也意味着，我们对这些混合性观点的成熟判断——诸如对奴隶和奴隶制的审判制度、宗教迫害、工人的屈从地位、对妇女的压迫、巨大财富的无限制积累，以及残忍和折磨的恶毒事件，和玩弄权势的罪恶——都构成了实质性审查的背景，而这些审查正表现了任何宣称纯程序的合法性理念和政治正义理念的虚幻特征。

在这一节里，我深入讨论了这些问题，以说明我为什么不准备改变我的看法，我觉得，公平正义是实质性的而不是程序性的这一反驳并不能使我动摇。就我对这些理念的理解而言，不会有别的解释。我相信，哈贝马斯的学说在我所描述的那种意义上也是实质性的，而且他的确无法否认这一点。因此，其学说之为程序的乃是他在一个不同的方面说的。回首本文第一节我所引用的《事实与规范之间》一书的两段话，我猜测他所说的"实体的"和"实质的"的意思，是指宗教学说和形上学说中的某一种因素，或者是指那些并入特殊共同体之思想与文化中的那些因素，抑或兼而有之。我猜想，他的主要理念是，一旦思想、理性和行动（理论的与实践的）的形式和结构经由他的交往行动理论来给予恰当阐释和分析，那么，所有号称是这些宗教学说和形上学说以及各共同体传统的实质性因素，就都被吸收到（或升华到）这些前提预制的形式和结构之中了。这意味着在权利与正义问题的道德证明中，这些因素具有某种程度的有效性和力量，[481]它们的力量可以通过这种形式和结构的理性推理来充分把握和辩护。因为那些前提预制是形式的和普遍的，是所有思想和行动之理性推理的条件。[482]公平正义是实质性的，但不是在我所描述的那种意义上（尽管在那种意义上它也是实质性的），而是在它源于并属于自由主义思想传统和民主社会之政治文化的广大共同体这一意义上是实质性的。这样，它就不能被恰当地说成是形式的和真正普遍的，因而也不是通过交往行动理论所建立起来的那种准超验性前提预制的一部分（像哈贝马斯有时所说的那样）。

公平正义作为一种政治学说，不想成为任何这类关于思想与行动之形式和结构性预制的完备性解释的一部分。相反，正如我已经说过的那样，它的目的是任由这些学说自由发展，只是当这些学说不合乎理性（从政治上讲）时，才对之做出批评。[483]否则，我就会努力为建立在公平正义之基础上的这种自由主义进行辩护，以反驳哈贝马斯精明的批评了。因此，我一直都在努力表明，在公平正义的自由主义中，现代自由不是前政治的，不是先于一切意志形成的。我进一步阐述了在公平正义这里，公共自律与私人自律之间存在着一种内在联系，两者是共源的。

我同样也抵制这样一种倾向，该倾向也存在于某些美国市民共和论者的法律思想之中，它认为，单单在私人自律（现代人的自由）与公共自律（古代人的自由）的联系中就可以找到私人自律（现代人的自由）的基础。正如我在本文第四节之三所指出的那样的，私人自律更充分的基础，存在于个人的第二种道德能力之中。要把古代人的自由与现代人的自由恰当地放在一种共源性和同样平等的位置上，我们就需要认识到，两者之间既不能相互推导，也不能相互化约。我所提到的我与哈贝马斯之间的另一个可能的差异是制度方面的，也就是在制度设计方面的差异。尽管这不是他批评我的目标所在，但我还是想强调指出，无论如何，制度设计不是一个单单靠哲学就能解决的问题（我想他也不会这么说），和通常一样，哲学只能帮助我们，给我们提供批评性判断和明智判断的政治学原则。

第六节 结语

还有一个与之相联系的问题我没有详细讨论，这个问题就是，怎样才能准确地将各种与立宪民主相联系的政治制度理解为是和大众主权的理念相一致的？如果我们把大众主权跟一些诸如遵循自由、开放和广泛讨论的大多数人规则联系起来考虑的话，那么至少存在一个明显的困难。这个困难可能就是哈贝马斯在说“政治自律的形式……并不能在公正构成的社会之心脏中充分展开”这句话时所意指的一个方面。我在本文第三节之四讨论双重民主的理念时，指出了宪法民主与大众主权之间的一致性问题，在那里，对双重民主理念的讨论很自然地引出了后一个问题。这个问题太大，在我这篇回应文章中难以讲清：它需要对一民主国家做出宪法决定——这与通过这些宪法决定所确立起来的框架内部的日常民主政治的制度相反——的立宪能力之实践制度的独特特征，做出一种说明和解释。但我在此想表达我们对这一问题的认识。[484]

在总结其导语式的评论时，哈贝马斯谈到，由于他在意向上与公平正义有诸多共同之处，并将其根本性结论看作是正确的，所以他希望，他所提出的不同看法只属于家族内部的争吵。他的怀疑在于，我是否用最有说服力的方式陈述了我的观点。如果他的批评提出了严重的挑战，他的用意也只在于强化这样一些反驳，这些反驳可以被看作是公平正义能够由此表现其力量的机会。我衷心接受哈贝马斯如此亲切地提出的批评，也尝试着迎接他所提出的挑战。在系统阐述我的各种回答时，我重复了我在一开始所说过的话，他的批评促使我仔细思考并反复考查了我观点的诸多方面，使我现在对这些观点有了较以前更好的了解。就此而言，我将永远感激哈贝马斯。

第四部分 重释公共理性的理念

“重释公共理性的理念”导言

直至病故之前，约翰·罗尔斯先生一直致力于《政治自由主义》的修订，可惜他最后的病情使他未能完成这一修订计划。一九九八年七月，他给哥伦比亚大学出版社负责该书的编辑写信，谈到了他提议出版该书修订版并打算做出一些修改的理由。现将这封信随其文“重释公共理性的理念”一并刊布于此，此文首次发表在《芝加哥法学评论》（1997年，夏季号）上，也是他准备修订的开始。诚如罗尔斯在其信中所言，他将此文看作是对他关于公共理性和政治自由主义之观点的最好陈述，尤其是对他有关公共理性与各种宗教观点的不相容性见解的最好陈述。

【罗尔斯致编辑安的信】

一九九八年七月十四日

亲爱的安：

谨呈此函，解释我为何提议出版《政治自由主义》一书的修订版，以及我将做哪些主要改动。

在拙著各个不同的地方，我几乎谈到了“重释公共理性的理念”的全部内容，这篇文章曾刊发于一九九七年夏季号的《芝加哥法学评论》。该文的大部分内容出现在修订后的第六讲。我的思想一直都在与时俱进，而且我认为，这篇刊发于芝加哥的文章显然是我目前对公共理性的理念和政治自由主义所做的最佳表述。许多人告诉我这一点，并因此向我致意，仿佛他们第一次理解了这一表述。它包含了许多新理念，并且极大地改变了公共理性之作用的性质。尤其是，我强调公共理性和政治自由主义与各主要宗教的关系，这些宗教都立基于教会和《圣经》文本，因而它们本身并不是自由主义的。尽管如此，我仍坚持认为，除了原教旨主义之外，它们都可以支持一种宪政民主政体。这一点对于

天主教（自梵蒂冈二世以降）、大部分新教、犹太教和伊斯兰教来说，都是真实的。因此，公共理性和政治自由主义同我们当代世界一些极富争议的问题有着莫大的关系。

除了做上述对于改进我的思想和论证所需要的主要充实与改动之外，我还不仅改变了表述这些理念的语汇，而且也改变了哲学术语所传达的思想方式。例如，实践理性原则的理念，或者是实践理性本身的理念，经常散见于［《政治自由主义》的］原始文本各处，这让绝大多数读者误以为，我使用的是康德的实践理性的理念。许多读者以为，我的观点是康德的观点，或者类似于康德的观点，可这却是一种严重的误解。我删除了所有这些短语，引入了其他一些新的短语取而代之。现在，这一点已然廓清。另一个例子关乎政治建构主义的理念，该术语也散见于原始文本的各处。现在，这一理念只在第三讲的第一至四节予以讨论。在另外一些地方，我也根据语境的需要启用了各种其他理念。最后一个例子是，我提及了作为公平的正义这一理念。许多读者被误导了，他们以为这本书是关于公平正义的理念的，但事实上并非如此。政治自由主义关于一系列合乎理性的自由主义的政治正义理念，现在，这些理念在本书前面已做了具体规定。作为公平的正义本身只具有很小的作用，只是其他诸政治观念中的一种政治观念而已。

第三个主要的改变是第七讲（一九七八年论文的重印），这一讲包含取自“重释公共理性的理念”一文长达七页的论女性主义的一节新内容。这是我此前从未涉猎过的论题，尽管我经常就此发表演讲。第八讲（一九八二年论文的重印）论“基本自由及其优先性”还包含了一些其他的改动和进一步的修订。第九讲“答哈贝马斯”之所以未予变动，是因为我觉得应该尊重哈贝马斯，但我可能会注明某些我现在想要做的修改。该文刊印时（一九九五年三月），好几个我现在所使用的理念当时都没有用过。

通观全书，各处所做的编辑修订已使全书更加清晰了，我希望也能使其更容易阅读。我的妻子玛蒂始终助我良多，使我能做这一修订工作，而且我通常都会采纳她的建议。

顺颂至福！

杰克[485]

重释公共理性的理念（1997）

就我的理解而言[486]，公共理性的理念属于良序宪政民主社会的观念。该理性的形式和内容，即公民理解公共理性的方式和公共理性解释公民之政治关系的方式，乃是民主理念本身的一部分。这是因为，民主的基本特征乃是理性多元论的事实，这一事实即：各种相互冲突而又合乎理性的完备性学说[487]，包括各种哲学学说、宗教学说和道德学说，乃是民主之自由制度文化的正常结果。[488]公民们意识到，在他们拥有的各种无法调和的完备性学说的基础上，他们无法达成一致，甚至无法相互理解。有鉴于此，他们需要考量，在对各种根本政治问题发生争执时，他们相互之间可以合乎理性地给出的理由究竟若何。我提议，在公共理性中，各种有关真理和正当的完备性学说应由一种在政治上合乎理性的、可以对作为公民之公民谈论的理念来替代。[489]

对于公共理性的理念来说，最重要的一点，它既不批评也不攻击任何完备性学说，包括宗教的学说和非宗教的学说，除非该学说与公共理性和一种民主政体的本质不相容。基本的要求是，一种合乎理性的学说接受一种宪政民主政体及其相关的正当合法性法律的理念。如果说，各民主社会在一些特殊的学说上互有差异——在各民主社会内部，这些特殊的学说是有影响的、积极的——就像欧洲、美国、以色列和印度这些西方民主社会也在一些特殊学说上各有不同一样，那么，寻找一种合适的公共理性的理念，就是他们都必须面对的事。

第一节 公共理性的理念

1、在最为深刻的层面上，公共理性的理念具体规定了那些将要决定宪政民主政府同其公民的关系，以及公民之间的相互关系之基本道德价值和政治价值。简而言之，它关乎我们将如何理解这种政治关系。那些拒绝宪政民主及其相互性[490]标准的人，当然也会拒绝公共理性的理念本身。对于他们来说，政治关系可能只是敌友关系，即：与那些属于某一特殊宗教或世俗共同体的人的关系，或者是同那些不属于某一特殊宗教或世俗共同体的人的关系；抑或，政治关系可能是一种为了整个真理而赢得整个世界的毫不留情的斗争关系。政治自由主义同那些以此方式来思考政治关系的人形同陌路。那种试图实现政治之完整真理的热情同一种仅属于民主公民的公共理性的理念是不相容的。

公共理性的理念具有一种明确的结构，而且，若忽略其某一个或多个方面，它就可能不真实、不可信，正如我们将公共理性应用于背景文化时所看到的那样。[491]公共理性具有五个方面：（1）它所应

用的根本政治问题；（2）它所应用的那些个人（政府官员和公共职位的候选人）；（3）一系列合乎理性的政治正义观念所给定的公共理性的内容；（4）这些观念在民主的民族讨论那些以正当法律的形式来具体执行的强制性规范时的应用；以及（5）公民对这些原则（它们由正义的观念推导出来）是否满足相互性标准的实际检验。

这种理性的公共性表现为三个方面：作为自由而平等的公民的理性，它是公共的理性；其主题是关乎根本政治正义问题的公共善，这些根本的政治正义问题有两种，一是宪法根本，二是基本正义问题；[492]最后，它的本性和内容是公共的，公共理性的本性和内容是通过一系列合乎理性的政治正义观念的公共推理而得以表达的，这些观念被认为是能满足相互性标准的。

绝对必要的是要意识到，公共理性的理念并不适用于所有有关根本问题的政治讨论，而只适用于那些我诉之于公共政治论坛的问题讨论。[493]这一论坛可以分为三个部分：法官判决中的言谈，特别是最高法庭上的法官判决中的言谈；政府官员的言谈，特别是那些主要的执行官和立法者们的言谈；最后是那些公共职位的候选者以及他们的竞选管理者们的言谈，尤其是他们的公开演讲、政党宣言和政治陈述。[494]我们之所以需要对之做出这三个部分的区分，是因为如我稍后解释的那样，公共理性的理念在这三种情形，以及在其他地方的应用方式是各不相同的。[495]在讨论我所谓的宽泛的公共政治文化观点时，[496]我们将会明白，公共理性的理念更严格地应用于法官，而非其他人，但是，对该理性的公共证成之要求却总是相同的。

同这种由三部分整合而成的公共政治论坛有所不同的，是我所谓的背景文化。[497]这是公民社会的文化。在民主社会里，这种文化当然不是由任何一种核心理念或者原则——无论是政治的，还是宗教的——所引导的。背景文化的许多相互不同的文化主体和文化联合体及其内在生活，都不越出法律的框架，正是这种法律的框架，确保了人们所熟悉的思想自由、言论自由以及自由结社的权利。[498]公共理性的理念既不应用于背景文化及其许多非公共理性的形式，也不应用于任何一种形式的媒体。[499]有时候，那些似乎拒绝公共理性之理念的人实际上也认为，在背景文化中，我们需要充分而公开的讨论。[500]对此，政治自由主义完全同意。

最后，诚如前述通过五个特征所阐明的那样，与公共理性的理念所不同的是公共理性的理想。无论何时，只要法官、立法者、执政首脑和其他政府官员以及公共职位的候选人按照公共理性的理念而行动，遵从公共理性的理念，并且按照公民们视为最合乎理性的政治之正义观念来向其他公民解释支持根本政治看法的理由，公共理性的理

想便得以实现，或者说，便得以达成了。以此方式，他们履行了我所谓的他们相互间的文明公民之义务（duty of civility）。因此，法官、立法者、执政首脑是否按照公共理性行动并遵从公共理性，便持续地表现在他们日常生活中的言谈举止上。

然则，那些不是政府官员的公民们又怎样实现公共理性的理想呢？在一个代议制政府中，公民们投票选举代表——执政首脑、立法者以及诸如此类，而不是投票选举特殊的法律（除非在某一州政府或者地方层面，他们有时可以直接就某些问题举行全民公决，但这些问题极少是根本性的问题）。要回答这一问题，我们认为，理想的公民将会把他们自己看作是立法者，并且反问他们自己，什么样的法令能够得到满足相互性标准的理性支持，其制定也是他们认为最合乎理性的。[501]当公共理性的理想在公民社会获得坚实的基础并广泛传播开来时，公民们把他们自己看作是理想的立法者，并拒不承认那些违反公共理性的政府官员和公职候选人的心理倾向，便是民主的诸种政治根基和社会根基之一种，并且这一根基富有生命力，足以给予民主以持久不断的力量和旺盛的生命力。[502]因此，公民们通过监督政府官员忠诚尽职，来履行他们的文明公民义务，支持公共理性的理念。就像其他政治权利和政治义务一样，这种文明公民的义务乃是一种具有内在价值的道德义务。我想强调指出，这种义务不是一种法律义务，因为在此情形下，它可能会与言论自由不相兼容。

2、现在，我来讨论我所谓的公共理性的第三、第四和第五个方面。公共理性的理念源于宪政民主社会中民主公民的观念。公民的这种根本的政治关系有两个独特的特征：首先，它是社会基本结构内部的一种公民关系，对于该结构，我们只能因生而入其中，因死而出其外；[503]其次，它是自由而平等的公民之关系，这些公民作为一个集体性的实体行使着终极的政治权力。这两个特征旋即又产生了这样一个问题：当宪法根本和基本正义问题发生危机时，具有如此关系的公民如何才会尊重他们的宪政民主政体的结构，并遵守在此政体下所制定的法律法规呢？理性多元论的事实更为尖锐地提出了这个问题，因为它意味着公民之间源于他们的完备性学说的差异——包括宗教的和非宗教的学说——可能是无法相互调和的。那么，这些平等分享着终极政治权力的公民们依靠什么样的理想和原则才会行使这种权力，以便每一位公民都能向大家合乎理性地证成他或她的政治决定呢？

要回答这个问题，我们认为：如果公民们把彼此都看作是世世代代社会合作系统中自由而平等的公民，那么，当他们准备按照他们认为最合乎理性的政治观念来相互提供公平的合作条款时，他们就是有理性的；而当他们一致同意按照这些条款——假定其他公民也接受这

些条款——来行动，即使在特殊境况下以牺牲他们自己的利益为代价，这时候，他们也是有理性的。相互性的标准要求，当这些条款被提出来当作最合乎理性的公平合作条款时，那些提出这些条款的公民也必定认为，其他人作为自由而平等的公民，而非受到宰制或操控的或者是因政治或社会地位较低而承受压力的公民，来接受它们至少是合乎理性的。[504]当然，公民们对于哪些政治正义的观念最合乎理性还会相互见异，但他们会一致认为，所有这些政治正义的观念都是合乎理性的，即便只是大致如此。

因此，在宪法根本或者基本正义问题上，当所有合适的政府官员都按照公共理性行事并遵从公共理性时，当所有合乎理性的公民都把他们自己看作是理想意义上仿佛他们就是遵从公共理性的立法者时，表达大多数人意见的法律制定就是正当合法的法律。这种法律不可能被每一个人都看作是最合乎理性的，或者是最为合适的，但它在政治上（或道德上）对于作为一个公民的他或她具有约束力，并被当作合乎理性的法律而接受。每一个公民都会认为，所有人的言论和投票至少是合乎理性的，因而所有人都会遵循公共理性，并以文明公民的义务为荣。

因之，基于相互性标准的政治合法性理念认为：只有当我们真诚地相信我们为我们的政治行动所提供的那些理性（由）——假如我们作为政府来陈述这些理由的话——是充分的，且我们也能合乎理性地认为其他公民也会合乎理性地接受这些理由时，我们履行政治权力的行为才是合适的。这一标准可应用于两个层面：一个是应用于宪法结构本身的层面；另一个是应用于按照该宪法结构所制定的法令和法律的层面。要合乎理性，政治观念必须证成惟一能够满足这一原则的宪法。

为了更清楚地说明公共理性中表达的相互性标准的作用，还需要注意，它的作用是在宪政民主政体中，具体规定作为公民友谊之一的政治关系的本性。因为当政府官员在其公共理性推理中按照公共理性行事，并且其他公民也支持公共理性时，这一标准便塑造着他们的根本制度的形式。比如说，我权且引用一个简明的例子，假如我们论证要否认某些公民的宗教自由，我们就必须告诉他们理由，这些理由不仅能够为他们所理解——如同塞尔维托（Servetus）能够理解，为什么加尔文要在紧要关头烧死他一样；而且我们可以合乎理性地期待，作为自由而平等之公民的他们也可以合乎理性地接受这些理由。任何时候，只要基本自由（权利）遭到否认，相互性的标准通常就会遭到僭越。什么理由既能满足相互性的标准，又能向某些个人证明否认宗教自由（权利）的正当合理性？什么理由又能把他人视为奴隶、给投

票选举的权利强加一种财产资格，或者否认妇女有投票选举的政治权利呢？

由于公共理性的理念在最深刻的层面上具体规定了基本的政治价值，并具体规定了该如何理解这种政治关系，所以，那些相信应该根据他们自己的完整真理的理念——包括他们的宗教性或世俗性完备学说——来看哪种是最佳理由的理性，而不应该根据所有自由而平等的公民所可能分享的理性来决定根本政治问题的人们，当然会否认公共理性。政治自由主义把这种坚持政治之完整真理的观点看作是同民主公民【的理念】和合法性的法律的理念不相容的。

3、民主有着漫长的历史，它肇始于古希腊，并传承至今；因而历来也有着许多不同的民主理念。[505]在此，我只关注良序宪政民主，这是我从一开始就使用的术语，也可理解为协商民主。协商民主的明确理念，即是协商本身的理念。

公民们协商时，他们相互交换观点，对各自提出的各种支持公共政治问题的理由展开争论。他们设想，他们的政治意见是可以通过同其他公民的讨论，而得到修正的；因此，这些意见就不是他们现存私人利益或非政治利益的简单混合的结果。正是在这一点上，公共理性尤为关键，因为它表现出这类有关宪法根本和基本正义问题的公民理性推理的根本特征。因为我无法在此充分探讨协商民主的本性，所以我只是指出几个表明公共理性地位与作用的关键所在。

协商民主有三个根本要素。一是公共理性的理念[506]，尽管并非所有这类理念都是一样的。二是具体规定着协商立法实体之背景的宪政民主制度的框架。三是对公民们普遍具备的、遵循公共理性并在其政治行为中实现公共理性之理想的知识和愿望。这些根本要素的当下含义，是为选举筹集公共资金，为公民们有序而严肃地讨论公共政体的根本性问题和议题所提供的公共机会。倘若人们认识到公共协商是民主的基本特征，就必须使公共协商成为可能，并使之摆脱金钱的魔咒。[507]否则，政治活动就将被公司和其他利益组织所宰制，这些组织通过给竞选阵营的大量捐资，来歪曲（如果说不是消除的话）公共讨论和公共协商。

协商民主也承认，如果不就宪政民主政府的基本方面对全体公民进行广泛教育，如果公民们对最急迫的问题没有充分的了解，公民便无法做出关键性的政治决策和社会决策。甚至于那些具有远见卓识的政治领袖们若想实行彻底有效的变革和改革，也会如此，他们无法说服一个信息紊乱不畅且充斥着犬儒之风的公共社会，接受并遵从他们的领导。比如说，对于究竟该如何处置正在发生的社会安全危机，人

们提出了各种合理的提案：慢慢降低社会福利层次的增长速度；逐渐提高退休年龄；对那种仅仅是为了延长几周或者几天生命而实施的昂贵的晚期医疗保险施加各种限制；以及最后，立即提高税收，而不是坐等税收猛涨。[508]但是，实事求是地说，那些遵循“伟大的政治游戏”的人知道，这些合理提案中的任何一项都不会被接受。人们还可以告诉我们同样的故事：关于支持国际制度（诸如联合国）的重要性；适当提供外援的重要性；关注国内外人权的重要性等等。在持续寻求竞选资金的过程中，这种政治体制很难发挥作用。它的协商能力也瘫痪了。

第二节 公共理性的内容

1、公民介入公共理性后，就会在一个被他或她真诚地视为最合乎理性的政治正义观念框架内进行协商，这一观念所表达的政治价值是可以合乎理性地期待其他自由而平等的公民也能认可的。我们每一个人一定都有自己的原则和准则，我们所诉诸的原则和准则需满足这一标准。我已经提到过，认同这些原则和准则的方式之一，是告诉人们：在《政治自由主义》中所说的原初状态中，他们可以就这些原则和准则达成一致。[509]另一些人会认为，以其他不同方式来认同这些原则才是最合乎理性的。因此，公共理性的内容是由一系列政治正义观念所给定的，而不是由某一单个的政治正义观念所给定的。有许多种自由主义和与其相关的观点，因此便有许多为一系列合乎理性的政治观念具体规定的公共理性形式。当然，作为公平的正义也只是其中之一，无论其优点如何。这些形式的限制性特征便是相互性的标准，它被目为可应用于自由而平等的公民之间的标准，这些公民把他们自己看作是合乎理性的和合理的。使这些观念别具特色的主要特征有三个：

> 第一，一个包含某些基本权利、基本自由和机会（诸如那些为人们所熟悉的源自立宪政体的基本权利、基本自由和机会）的清单；
>
> 第二，给予这些权利、自由和机会以特别优先性，尤其是相对于普遍善和完善主义价值的优先性；
>
> 第三，衡量确保全体公民有效利用其自由（权利）之充分而高效的手段的尺度。[510]

这些自由主义中的每一种都认可基础性的、作为自由而平等之个人的公民理念，和作为长期公平合作系统的社会理念。然而，由于人

们可以用各种各样的方式来解释这些理念，我们会得到各种不同的正义原则公式，所达成的公共理性的内容也会各有不同。各种政治观念也会在它们如何规范各种政治原则和政治价值的秩序，甚至于在其具体规定相同的情况下，如何保持这些政治原则和政治价值之间的平衡的方式上各有不同。我也假定，这些自由主义包含着实质性的正义原则，因而它们所涵盖的远不只是程序正义。它们需要具体规定平等公民的各种宗教自由和他们的言论表达自由，同时也要具体规定各种包含着公平机会并确保【全体公民有效利用其自由的】充分而高效之手段，以及其他内容的实质性的公平理念。[511]

由是，政治自由主义并不试图使公共理性固定不变，并以一种受到支持的政治正义观念的形式去解释所有问题。[512]这可能不是一种合乎情理的探究路径。举例说，政治自由主义既承认哈贝马斯的商谈合法性观念（有时它被说成是激进民主的观念，而非自由主义的观念）[513]；也承认天主教的公共善与团结之观点——只要这些观点是按照政治价值来表达的。[514]即使相对说来极少【政治】观念会逐渐成为长时间具有宰制力量的观念，某一种观念甚至可能占据中心地位，可允许的公共理性形式也总会有好几种。而且，各种新的观念变种可能会不时出现，而较为陈旧的观念则可能寿终正寝。重要的是，这种情况乃为常态，否则，各种因社会变化而产生的集团主张或利益主张就会受到压抑，且他们的政治声音便无法得到适当的表达。[515]

2、我们必须把公共理性与人们有时说的世俗理性和世俗价值区别开来。后者同公共理性是不一样的。因为我把世俗理性界定为按照完备性的法宗教学说来推理的理性。这类完备性的非宗教学说和价值太过于宽泛，以至无法实现公共理性的目的。然而，政治价值不是道德学说[516]，无论这些道德学说可能多么适合于或可以进入我们的理性推理和常识反思。道德学说同宗教和第一哲学处在同一个层次。与之相对，自由主义的政治原则和政治价值尽管也具有内在的道德价值，却是由自由主义的政治正义观念所具体规定的，且属于政治范畴。这些政治观念具有三个特征：

首先，它们的原则应用于基本的政治制度和社会制度（社会的基本结构）；

其次，它们的表达独立于任何形式的完备性学说（当然，尽管它们可以获得这类学说合乎理性的重叠共识的支持）；

最后，我们可以从那些被视作隐含在宪政的公共政治文化中的根本理念中，创造这些政治观念，诸如，作为自由而平等之个人的公民观念；作为公平合作系统的社会观念。

因此，公共理性的内容是由一系列满足这些条件的自由主义的政治正义观念的原则和价值所给定的。当人们对根本政治问题发生争论时，人们介入公共理性，便是诉求于这些政治观念中的一种，亦即是诉求于它们的理想和原则、标准和价值。这一要求仍然允许我们在任何时候将我们的完备性学说——包括宗教的和非宗教的——引入政治讨论，假如我们在恰当的时候恰当地给出公共理性（由）来支持我们的完备性学说也能支持的那些原则和政策的话。我把这一要求称为限制性条款（the proviso），并随后给予详细考量。[517]

公共理性的特征之一，是它完全从政治正义观念的内部开始。政治价值的例子包括美国宪法前言中所提到的那些例子：一个更加完善的联邦、正义、国家安宁、共同防御、普遍福利和对于我们自己和我们的后代的自由祈福。这些价值还包括其他隶属于它们的价值，比如说，在正义之下，我们还有平等的基本自由、机会均等、各种关乎收入和税收之分配的理想，以及许许多多的其他价值。

公共理性的政治价值与其他价值迥然不同，前者是在各种政治制度之中实现并表现其特征的。这并不意味着类似的价值就不能表现其他社会形式的特征。有效性和效率的价值就可以表现出团队和俱乐部等社会组织的特征，也可以表现基本社会结构的政治制度的特征。但是，只有当这种社会形式本身是政治的时候，其价值才真正是政治的；比如说，当它在【社会】基本结构及其政治制度和社会制度的某些部分中得以实现时，它才真正是政治的。由此可以推出，许多政治观念都是非自由主义的，包括贵族政治和寡头政治的政治观念，独裁政治和专政政治的政治观念。所有这些政治观念都属于政治的范畴。[518]然而，我们只关注那些对于宪政民主政体来说是合乎理性的政治观念，而且正如前面的段落所清楚陈述的那样，这些政治观念是通过合乎理性的自由主义政治观念所表达的理想和原则。

3、公共理性的另一个特征是，它的政治观念应该是完整的。这意味着每一种【政治】观念都应该表达原则、标准和理想，以及探究的准则，以便它具体规定的各种价值都能够合适地加以排序或者统一起来，俾使这些价值可以对所有或几乎所有的包含着宪法根本和基本正义主题的问题给出一种合乎理性的解答。在此，价值是按照它们在政治观念本身内部的结构和特征来排序的，而基本上不是根据它们在公民们的完备性学说中的发生方式来排序的。我们不能通过分别看待各种政治价值并且将它们看作是相互分离的，或者是同任何确定语境相分离的，来给这些政治价值排序。它们不是受各种完备性学说幕后操纵的木偶。[519]这种价值排序也不能被那些完备性说学所歪曲，倘若公共理性将这种排序看作是合乎理性的话。并且，公共理性的确可

以将一种政治价值的排序看作是合乎理性的（或者是不合乎理性的），由于制度结构开放地面对各种观点，因而这种政治【价值】排序内部的错误和裂缝都将暴露在光天化日之下。由是，我们可以充满信心地说，政治价值的排序不能被特殊的合乎理性的完备性学说所歪曲。（我强调一下，歪曲的惟一标准是：政治价值的排序本身是不合乎理性的。）

完整性的重要意义在于以下事实：除非一种政治观念是完整的，否则它就不是一个充分的思想框架，只有按照这一框架，才能讨论根本的政治问题。[520]在公共理性中，我们不能直接从我们的完备性学说开始，或者是直接从我们的完备性学说的某一部分开始，去推导一种或几种政治原则和政治价值，以及这些政治原则和政治价值所支持的特殊制度。相反，我们需要首先阐明一个完整的政治观念的基本理念，由此精心阐发其原则和理想，进而运用它们所提供的论证。否则，公共理性所容许的论证就太过直接和零碎了。

4、现在，我来谈谈政治原则和政治价值的几个例子，以说明公共理性更具体的内容，尤其是相互性标准既可应用又易违背的各个方面。

（甲）作为第一个例子，我们来考量一下自律的价值。自律有两种形式：一种形式是政治自律，也就是法律的独立性和确保公民及其同他人平等分享政治权力实践的完整性；另一种形式是纯粹道德的形式，它表现着某种生活方式和反思方式的特征，也就是批评地考察我们最深刻的目的和理想，如同在密尔的个体理想中那样。[521]无论我们把自律看作是一种怎样纯粹的道德价值，在理性多元论的情况下，它都不能满足相互性的约束，许多公民——比如说，他们坚持某些宗教学说——都可能拒绝它。因此，道德自律不是一种政治价值，而政治自律却是政治价值。

（乙）作为第二个例子，我们考量一下大家所熟悉的撒玛利亚好人的故事。这些价值是否诉诸真正的政治价值，而非只是宗教价值或哲学价值呢？如果说，一种广义的政治文化在发起一个提议时，允许我们引入福音书的内容，那么，公共理性则要求我们按照真正的政治价值来证成我们的提议。[522]

（丙）作为第三个例子，我们来考量一下在讨论收入的公平分配时对应得的诉求：人们习惯于认为，理想的分配应该是按照应得来分配。他们心里面的应得是什么意思？他们的意思是说，在各个工作岗位上的个人都应该具备必要的资格，比如，裁判必须有资格去裁判；而且都应该有公平的机会，使他们有资格走上自己喜爱的工作岗位

吗？这的确是一种政治价值。但是，按照道德应得来分配，这就意味着按照个人品格的道德价值来分配，并全面考虑各种因素，且包括各种完备性学说；这样的话，就不是政治价值。按道德应得分配，并不是一个可行的政治和社会目的。

（丁）最后，让我们考量一下家庭和人类生活中的国家利益。如何正确地具体规定政治价值？在传统意义上，政治价值的范围一直非常宽泛。但在民主政体中，政府的合法利益是，公共法律和公共政策应该以一种秩序化的方式，支持和规导长期的政治社会再生产所需要的制度。这些制度包括家庭（以一种正义的形式）、抚养和教育孩子的种种安排和普遍的公共医疗保险制度。这一秩序化的支持和规导依赖于政治原则和政治价值，因为政治社会被认为是永久存在的，因而需要世世代代维护它及其各种制度与文化。考虑到这一利益，政府就不会诉求任何特殊的家庭生活形式，或是特殊的性别关系形式，除非这些形式或关系在某个方面影响到了社会持久的再生产。因之，在政府对家庭的合法利益关切之范围内，诉诸一夫一妻制，或反对同性婚姻，都可能是宗教的或完备性的道德学说的反映。因此，这种利益关切可能是不恰当的具体规定。当然，可能还有别的政治价值，而按照这些政治价值，这种具体规定可能说得过去，例如，一夫一妻制对于妇女平等来说是必要的，同性婚姻不利于抚养和教育孩子。[523]

5、上述四个例子同我前面所说的世俗理性形成了对照。[524]人们经常表达的一种观点认为，如果说在民主社会里，人们不应该诉求于宗教的理由和宗派学说来证成立法的话，那么世俗的论证似乎还是可以诉求的。[525]但是，何谓世俗论证？一些人把所有那些反思性的和批评性的论证、为公众所理解的和合理的论证当作是世俗论证；而且他们也探讨了各种各样这样的论证，比如说，他们认为，同性恋关系是没有价值的，甚或是低下的。[526]当然，这些论证中的某些论证可能是反思性的和合理的世俗论证（诚如其定义所表明的那样）。但尽管如此，政治自由主义的核心特征是，它对所有这些论证都一视同仁，一如它也这样看待宗教论证一样，因此，这些世俗的哲学学说并不能提供公共理性。这种世俗的概念和理性推理属于第一哲学和道德学说，都在政治领域之外。

因之，在考量是否把公民之间的同性恋关系看作是犯罪行为时，问题并不是一种具有健全哲学观点和非宗教观点之特征的、有价值的人类之充分善理念是否排斥这些关系，也不是那些宗教信仰是否把这种关系看作是原罪，而首要的是立法法令是否禁止这些关系，使其不得侵犯自由而平等的民主公民的公民权利。[527]这个问题需要一种合乎理性的政治正义观念来具体规定这些公民权利，该问题永远是一个

宪法根本的主题。

第三节 民主社会中的宗教和公共理性

1、在考察广义的公共政治文化的理念之前，我们可以探询：对于那些坚持宗教学说的人来说——有的宗教学说还基于宗教权威，比如说，基于教会或者《圣经》——如何可能同时秉持一种支持合乎理性的宪政民主政体的合乎理性的政治观念呢？这些学说还能否基于正当理由而同一种自由主义的政治观念相容呢？要获得这种相容性，这些学说仅仅把民主政府作为一种权宜之计来接受是不够的。对于那些坚持宗教学说的有信仰的公民，我们可以问：这些有信仰的公民如何可能一心一意地成为民主社会的成员？民主社会的成员认可社会的内在政治理想和政治价值，而不仅仅是默许各种政治力量和社会力量的制衡。将此问题表达得更尖锐一些：对于那些有信仰的公民以及非宗教的（世俗的）公民来说，如何可能认可（或者如何认可）一种立宪政体，甚至当他们的完备性学说可能无法在立宪政体底下获得繁荣，事实上反而可能会衰落下去时，他们如何可能认可（或者如何去认可）该立宪政体呢？这最后一个问题再次显示出合法性理念的意义，以及公共理性在决定合法性法律过程中的作用。

要厘清这个问题，可考虑两个例子。第一个例子是十六和十七世纪的天主教徒和新教徒，其时，宽容原则仅仅作为一种权宜之计而受到人们的尊重。[528]这意味着，哪一宗派赢得充分发展，它就会将自己的宗教学说作为惟一可接受的信仰而强加给社会。如果一个社会中许多信仰者都抱有这种态度，且假定，在不确定的将来，各种信仰者的相对数量会保持大致对等，那么，这一社会很可能需要一部类似美国宪法的宪法，来充分保护各种需要宗教自由，使得严重分离的宗派拥有相对平等的政治权力。这样的宪法可以说是作为一种维持市民社会和平无事的公约而受到尊重的。[529]在这样的社会里，人们可能会按照政治理念和政治价值来讨论政治问题，从而可以不公开宗教冲突，不引发宗派敌对。在此，公共理性的作用仅仅是平息社会的分化纷争，鼓励社会稳定。然而，在这种情况下，我们并没有具备正当理性的稳定性，这就是说，这种稳定性没有获得一种对民主社会之政治（道德）理想和政治（道德）价值的坚定忠诚的保障。

再者，在第二个例子中，我们也没有基于正当理性的稳定性：在一个民主社会里，公民们接受作为政治（道德）原则的实质性宪法条款，这些条款确保各种宗教自由、政治自由和公民自由；当他们对这些宪法原则的忠诚如此有限，以至任何人都不愿意看到他或她的宗教

学说或非宗教学说丧失其影响和信奉者时，这些公民便准备抵制或者违反那些他们认为削弱其地位的法律。并且，即使宗教自由和其他自由得到充分持久的维护，且那些学说也完全安然无事，他们还是会这样做。在此，我们再一次看到，公民们接受民主是有条件的，而不是出于正当理由的。

这些例子的共同点在于，社会被分裂为各个相互分离的集团，每一个集团都有自己的根本利益，且其根本利益不同于，甚至对立于其他集团的利益；正由于此，各集团都准备抵制或者违反合法的民主法律。如果说在第一个例子中，宗教的利益在于确立霸权，那么在第二个例子中，该学说的根本利益则在于维护它自身观点——宗教的观点或者非宗教的观点——的成功和影响。如果说立宪政体能够充分确保所有可允许的学说的权利和自由，因而也能保护我们的自由和安全，那么，民主就必然要求作为平等的公民，要求每一个人都要接受合法的法律义务。[530]如果说没有人希望他或她的宗教学说或非宗教学说处于危险境地，那么我们每一个人就必须永远放弃改变宪法以确立我们的宗教霸权的希望，或者是限制我们的义务以确保其影响和成功的希望。保留这种希望和目的，是同所有自由而平等的公民之平等的基本自由之理念不一致的。

2、将我们前面提过的问题再扩展一下：对于那些有信仰的公民以及非宗教的（世俗的）公民来说，如何可能认可或者如何认可一种立宪政体，甚至当他们的完备性学说可能无法在立宪政体底下获得繁荣，事实上反而可能会衰落下去时，他们如何可能认可或者如何去认可该立宪政体呢？这里的答案在于人们对宗教学说或非宗教学说的理解和接受［方式］，除非人们认可合乎理性的宪政民主，除此之外，没有任何出路使我们公平地确保这些学说的信奉者的自由与其他理性的自由而平等的公民之平等自由保持一致。在认可宪政民主政体时，一种宗教学说可能认为，这样会把上帝限制在我们的自由之中；一种非宗教学说则会表达与之相反的观点。[531]但是，在这两种情形中的任何一种情形中，这些学说都以不同的方式，确切阐述了良心自由和宽容原则如何与合乎理性的民主社会里所有公民的平等正义相融贯的问题。因此，在任何宪政民主的观念中，宽容原则和良心自由都必须享有根本的地位。它们制定了被全体公民当作解决各种学说之间对立的公平而规范的根本基础，因而为人们所接受。

在这里，我们观察到有两种宽容的理念。一种是纯政治的宽容理念，它通过按照合乎理性的政治正义观念来保护宗教自由的权利与义务而表达出来。另一种则不是纯政治的，而是从一种宗教学说或非宗教学说内部提出来的，比如，正如我们前面所说过的那样，当我们把

上帝限制在我们的自由之中时，情况就是如此。我们把这个例子当作我称之为从推测中推理出来的例子而加以保留。[532]在这一情形下，我们从我们所相信或所推测的东西中推理，它可能是其他人的基本学说，包括宗教的或哲学的学说；而且我们试图告诉他们，不管他们可能如何想，他们仍然可以认可一种合乎理性的政治正义观念。我们并不是在主张这种宽容的理由，而是把它作为一种他们可能会认为同他们自己的完备性学说相一致的主张而提出来罢了。

第四节 公共政治文化的宽泛观点

1、现在，让我们考量一下我所说的公共政治文化的宽泛观点，并讨论该宽泛观点的两个方面。第一个方面是，合乎理性的完备性学说——宗教的或非宗教的——任何时候都可以引入公共政治讨论，假如恰当的政治理性——而非仅仅由完备性学说所给出的理性——得以表述出来，这些恰当的政治理性足以支持所引入的这些完备性学说支持的任何理性的话。我把这一推测所表述的恰当的政治理性当作限制性条款，它把公共政治文化具体规定为不同于背景文化的文化。[533]我考量的第二个方面是，可能有种种积极的理由让我们把完备性学说引入公共政治讨论。我将依次谈谈这两个方面。

很显然，关于如何满足限制性条款，人们可能会提出许多问题。[534]一个问题是：限制性条款何时需要满足？是在同一天还是稍后哪一天？再者，尊重限制性条款的义务该落在谁的肩上？重要的是，限制性条款需要人们真诚地给予适当的满足，这一点是清楚的和确定的。然则，关于如何满足这一限制性条款的细节必须在实践中弄清楚，而不能轻易地受预先给定的一系列明确规则的支配。如何弄清楚这些细节，取决于公共政治文化的本性，并需要人们具有良好的感觉和理解。将各种宗教的和世俗的学说引入公共政治文化——假如限制性条款得以满足——并不改变证成在公共理性本身中的本性和内容，注意到这一点也很重要。这种证成仍然是按照一系列合乎理性的政治正义观念来给定的。然而，对于如何提出宗教学说和世俗学说本身并没有任何限制或要求，比如说，这些学说并不需要经过某些标准的检验来证明它们是正确的，或者需要受到人们的合理称赞或明确支持。[535]它们究竟是不是一个问题，得由那些提出它们的人来决定，而他们陈述的方式也由他们自己来定。他们通常有种种实际理由想让更多的听众接受他们的观点。

2、公民们对他们相互之间以公共政治文化的宽泛观点表达出来的宗教学说和非宗教学说的相互了解[536]，使他们认识到，民主社会

的公民对其政治观念的忠诚之根基，在于他们各自的完备性学说，包括宗教的和非宗教的。在这一方面，公民对民主社会的公共理性的理想之忠诚，会因为正当的理由而得到强化。我们可能把那些支持社会合乎理性的政治观念之合乎理性的完备性学说，看作是这些【政治】观念最具有生命力的社会基础，它们会给予这些政治观念以持久的力量和生命力。当这些学说接受该限制性条款，且惟有使这些学说进入政治争论，对宪政民主的承诺便获得公开证实了。[537]

意识到这一承诺，政府官员和公民都更加愿意尊重文明公民的义务（the duty of civility），他们对公共理想的追求将有助于作为这一理想范例的社会的繁荣。公民们相互承认他们各自合乎理性的完备性学说的相互了解的这些益处，可以为引入这类学说奠定一个积极的基础，仿佛他们介入公共讨论在任何情况下都是不可避免的。

比如说，我们可以考量一下一个具有高度争议的政治问题——对教会学校的公共支持问题。[538]那些站在不同方面的人都可能会慢慢怀疑他们彼此对基本宪法价值和政治价值的忠诚。这样一来，对于各派来说，明智的做法就是引入他们的完备性学说，无论是宗教的还是世俗的，以便为他们敞开相互解释的空间，让他们相互解释他们的观点究竟是如何支持那些基本政治价值的。我们也可以考量一下废奴主义者和那些参与民权运动的人的情况。[539]在他们这里，限制性条款已然实现，无论他们多么强调他们学说的宗教根源，因为诚如他们自己所宣称的那样，这些学说支持基本的宪法价值，而且也支持合乎理性的政治正义的观念。

3、公共理性的目的在于公共证成。我们诉诸政治正义观念，诉诸那些对公共观点开放的可确定的证据和事实，以便就我们认为是最合乎理性的政治制度和政策达成结论。公共证成不仅是简单的有效推理，也是有关其他方面的论证：它正确地从我们接受且认为他人也会合乎理性地接受的前提开始，到我们认为他们也会合乎理性地接受的结论。这便满足了文明公民的义务之要求。

人们还可能提及两种别的言谈形式，尽管这两种言谈形式都不表达一种形式的公共推理。一种言谈形式是宣言：在此，我们每一个人都宣告我们自己的完备性学说，包括宗教的和非宗教的。这是我们并不期待同他人分享的。相反，我们每一个人都从我们各自的学说出发，表示我们如何能够认可，且确实认可一种合乎理性的公共的政治正义观念及其原则和理想。这样做的目的是，向那些认肯不同完备性学说的人宣告，我们每一个人也认可一种合乎理性的政治观念，该政治观念属于这类合乎理性的观念家族。以更开阔的视野来看，那些引证教会慈善事业之福音寓言的信仰公民们尚不止于此，而是继续按照

政治价值来给予这种寓言性结论以一种公共证成。[540]在这一方面，重新确保了那些坚持不同学说的公民【的权利】，而这也使公民友谊的纽带更加牢固。[541]

第二种言谈形式是推测，兹界定如次：我们从我们所相信或所推测是别人的基本学说——无论是宗教的还是世俗的——出发开始论证，并试图告诉他们，尽管他们可能有自己的想法，但他们仍然能够认可一种合乎理性的政治观念，该政治观念能够给公共理性提供一个基础。公共理性的理想因此而得到强化。然而，重要的是这种推测是真诚的而非他人操控的。我们必须公开地说明我们的意图，并陈述我们并不是断言我们由其开始论证的前提，但是，我们一开始就要澄清我们可能给别人造成的误解，它也许同样给我们自己造成了误解。[542]

第五节 论作为基本结构之一部分的家庭

1、为了进一步说明公共理性的使用和范围，我来考察一下关于单个制度即家庭的范围问题。[543]我的考察要通过使用一种特殊的政治正义观念，看看将这一特殊的政治正义观念应用于社会基本结构中的家庭所发挥的作用。由于公共理性的内容是由所有满足相互性标准的合乎理性的政治观念来决定的，该政治观念所涵括的家庭范围问题，表示作为一个整体的公共理性所理解的争论与论证的广大空间。

家庭是基本结构的一部分，因为它的主要作用之一是作为社会有序生产和再生产，以及社会文化世代绵延的基础。政治社会总是被不确定地看作是一个世世代代社会合作的图式，所以人们对当未来的事务已然做出结论，且社会被人们抛弃的时候，未来的理念对于政治社会的观念来说就是陌生的。因此，再生产的劳动就是社会必需的劳动。如果人们接受这一结论，人们就会以一种合乎理性的和有效的方式来安排家庭的中心作用，这就是抚养和关怀孩子，确保他们的道德发展和获得更广泛的文化知识的教育。[544]公民们必须有正义感和政治美德感，这些正义感和政治美德都是政治制度和社会制度的支撑资源。家庭必须确保这些公民的养育和培育，以便有适宜数量的公民维持一个持续发展的社会。[545]

这些要求限制了基本结构的所有安排，包括各种获得均等机会的努力。家庭为达成这一目标，以各种方式强加了种种约束，正义原则就是试图解释这些约束。在此，我无法深究这些复杂的问题，而只是假定，作为孩子，我们在一个很小的亲密群体内成长，在这一亲密群体内，年长者（通常是指父母）具有某种道德权威和社会权威。

2、要把公共理性应用于家庭，就必须把它看作（至少部分地看作）是一个政治正义的问题。人们可能会认为，这不是个政治正义问题，正义原则并不适用于家庭，因之这些原则并不能保障妇女和她们的孩子的平等正义。[546]这是一种误解。它可能是这样产生的：政治正义的首要主题是社会的基本结构，社会的基本结构被理解为将社会的主要制度安排成一个统一的世世代代进行社会合作的系统。政治正义的原则直接应用于这一结构，但它不直接应用于该结构内部的许多社会联合体的内部生活，家庭便是这些社会联合体之一种。因此，一些人认为，如果这些原则并不直接应用于家庭的内部生活，它们也就无法确保妻子们同她们的丈夫享有平等的正义。

大量同样的疑问也产生于各种联合体，无论它们是教会或者大学，职业性的联合体或者是科学社团，抑或是公司或是劳动工会。在这一方面，家庭没有任何特别之处。解释一下：自由主义的政治正义原则并不要求基督教教会的管治成为民主的管治，这一点是很清楚的。主教和红衣主教无需选举，依附于教会等级制的岗位也无需满足具体的分配原则，当然也就无需满足差异原则了。[547]这表明政治正义原则是如何不适用于教会的内部生活的，它也不是教会所欲求的，或者，同它们所应该享有的良心自由或结社自由也不一致。

相反，政治正义的原则却要给教会的管治施加某些根本性的约束。教会不能做不宽容之事，因为，正如正义原则所要求的，公共法律不承认宗教异端和叛教是犯罪，教会的成员永远可以自由地离开他们的教会。因之，尽管正义原则并不直接适用于教会的内部生活，但它们却通过所有的教会和社团都必须服从的约束，保护着教会成员的权利。这并不否认存在某些直接适用于绝大多数——如果说不是全部——社团和群体，以及各种个体之间的关系之适当的正义观念。然而，这些正义观念却不是政治观念。在这些情况下，假定相关社团、群体或关系的本性和作用是既定的，则何谓适当的观念便是另外一个不同的问题，需要根据每一种特殊情况来做不同的考量。

现在让我们来考量一下家庭。在这里，理念是相同的：政治原则并不直接适用于家庭的内部生活，但是，政治原则却给作为一种制度的家庭施加了各种约束，以便保证全体家庭成员的基本权利和自由权，以及他们的自由和机会。诚如我已经讲过的那样，这就是说，政治原则通过具体规定家庭成员作为平等公民的基本权利来保证这一点。家庭作为基本结构的一部分，不能侵犯这些自由。由于妻子们也是同她们的丈夫一样平等的公民，她们就应像她们的丈夫一样，拥有所有同样的基本权利、基本自由和机会；如果正确运用了这一原则以及正义的其他原则，就可以确保妻子们的平等和独立。

换一种方式来说，我们把人们作为公民的观点与他们作为家庭成员和其他社团成员的观点区别开来。[548]作为公民，我们有种种理由通过政治正义原则的具体规定，对各个社团施加种种约束，而作为各社团的成员，我们又有种种理由限制这些约束，以便它们能够给我们所讨论的这种社团的内部生活之自由与繁荣留有空间。在此，我们再一次看到了在不同类型的原则之间进行劳动分工的必要。我们并不想把政治的正义原则（包括分配正义的原则）直接应用于家庭的内部生活。

因为，这些政治正义原则并没有告诉我们如何去养育孩子，也没有人要求我们按照政治原则去对待我们的孩子。在这里，这些【政治的】原则是不适用的。当然，父母必须遵循某种正义（或者公平）观念，对他们的孩子给予适当的尊重，但是，在某些界限内，这并不是政治原则所规定的。很清楚，禁止滥用和否定孩子，以及其他许多禁令，都将作为约束而成为家庭法律的要害部分。但在某一点上，社会不得不依赖于成熟的家庭成员的自然爱意和善意。[549]

正如正义的原则要求妻子们享有所有公民的权利一样，正义的原则也代表孩子们对家庭施加各种约束，孩子们作为社会未来的公民拥有这样的基本权利。对妇女长期的和在历史上的不公正在于，她们生育了孩子，继而还要哺育孩子，承担着养育、培养和关照孩子的不公正负担。当她们甚至还要承受因规范离婚的法律所造成的更为不利后果时，这种负担就使得她们处于极易受伤害的境地。这些不公正不仅粗暴地加之于妇女，而且还加之于她们的孩子，而这些不公正往往削弱孩子们获得在一个可行的民主社会里成为未来公民所必需的那些政治美德的能力。密尔坚持认为，在他那个时代，家庭是男性专制主义的学校：它给人们灌输了种种同民主不相容的思想习惯和感情与行为方式。[550]倘若如此，我们显然可以诉求于一种与合乎理性的宪政民主社会相应的正义原则，来改革家庭。

3、更一般地说，当政治自由主义把应用于基本结构的政治正义与应用于该结构内部各种各样的社团的其他正义观念区别开来的时候，它并不将政治领域和非政治领域看作是两个相互分离的领域、两个毫无联系的空间，好像这两个领域只能由其自身的不同原则来管理似的。即便惟有基本结构才是正义的首要主题，正义的原则也仍然对家庭和所有其他社团施加根本性的约束。家庭和其他社团的成年成员首先都是平等的公民，这是他们的基本地位。任何他们置身其中的制度或社团都不能侵犯他们作为公民的权利。

这样，在此领域或叫做生活领域便不是某个已然同政治之正义观念相分离的领域。某一领域不是一种空间形式或一个空间，而毋宁只

是政治的正义原则如何应用于其中——直接地应用于基本结构，而间接地应用于该结构内部的各种社团——的一种结果或者结局。这些界定公民之平等的基本自由（权）和机会的原则永远适用于所有这些领域，并贯穿于这些领域。妇女的平等权利和她们的孩子作为未来公民的基本权利都是不可剥夺的，必须处处保护他们的这些权利。要排除那些限制着这些权利和自由的性别区分。[551]所以，政治领域和公共领域、非公共领域和私人领域都关乎正义的观念及其原则的内容和应用。如果有人说，所谓私人领域可以成为一个与正义无涉的空间，那么我说，绝无此事！

基本结构是一个单一的社会系统，它的每一个部分都可能影响到其他部分。政治正义的基本原则具体规定了所有主要部分及其基本权利，无处不在。家庭只是这一社会系统的一部分（尽管是一个很大的部分）而已，它产生了一种基于性别的长期的劳动分工。有些人论证，市场上对妇女的性别歧视乃是解开这种家庭内历史性的性别劳动分工之谜底的钥匙。两性之间实际工资的差别，使得下述情况在经济意义上让人感受深刻：母亲在孩子们身上所花费的时间要比父亲多。但另一方面，一些人以为，家庭本身便是性别不公正的关键[552]所在。然而，自由主义的正义观念可能不得不允许保留家庭内部的某些传统的性别劳动分工——比如说，假定这种分工建立在宗教的基础上——倘若这种性别劳动分工是充分自愿的，且并不源自也不会导向不公正。在这一情形中，说这种劳动分工是充分自愿的，意思是说人们基于他们的宗教而采取了这种劳动分工，从政治的观点来看，这种劳动分工是自愿的[553]，而不是因为社会制度中的其他地方存在各种各样的别的歧视，使得它成为合理的；或者，对于丈夫和妻子来说，遵循家庭内部的性别劳动分工会减少生活成本。

一些人希望建立这样一个社会，在该社会中，由性别所导致的劳动分工能够降低到最低限度。但对于政治自由主义来说，这不能含有禁止此类分工的意味。人们无法提出这样的主张，即：家庭中劳动的平等分工完全靠制度命令来实现，否则，对那些不接受这种平等分工的家庭成员就缺乏某种实施法律惩罚的手段。必须排除这样的主张，因为我们所讨论的分工是同基本自由相联系着的，其中也包括宗教自由。因之，试图将性别劳动分工降低到最低限度，在政治自由主义这里意味着试图达到这样一种社会状态，在此社会状态下，所保留的劳动分工即是自愿的。这在原则上便使得相当程度的性别劳动分工可能继续存在。只有当劳动分工被降低到零的时候，它才是非自愿的劳动分工。

因此，家庭是我们了解作为基本结构之一部分的单一制度是否给

男人和女人提供平等正义的关键所在。如果家庭中的性别劳动分工的确是充分自愿的，那么，我们就有理由认为，家庭这种单一制度实现了两性的机会均等。

4、由于民主的目的在于充分实现所有公民的平等，也包括充分实现妇女的平等，所以，它必须包括实现这种平等的各种制度安排。如果妇女不平等的基本原因（如果说不是主要原因的话）是她们在家庭内部的传统劳动分工中承担了较多的生养、哺育和照顾孩子的义务份额，那么，就需要采取各种步骤使她们承担的份额达至平等，或者给予她们相应的补偿。[554]在特殊的历史条件下，如何做才是最佳的选择？这并不是政治自由主义所决定的。但是，现在人们普遍的提议是，作为一种【行动的】规范或指南，法律应该考虑妻子养育孩子的工作（当她怀孕时，这种负担仍然是共同的），将之作为她有权平等分享她的丈夫在他们结婚期间所挣收入的资格。倘若离婚，她也应该有权平等分享家庭财产在这段时间里的增加值。

任何偏离这一规范的行为都要有一种特殊而清晰的正当合理性证明。丈夫可能较前享有更多家产，而给妻子儿女较前更少的家产，这种不公正的做法似乎是不可宽容的。强迫妻室儿女自谋生计，常常会使他们的经济地位岌岌可危。允许这种现象发生的社会是不关心妇女的社会，它很少关心妇女的平等，甚至更不关心她们的孩子，而孩子们才是社会的未来。

问题的关键可能在于，各种性别结构制度的背后究竟隐含着什么？如何划清这些性别结构制度的界线？如果说，我们认为这种性别制度包括那些对妇女的平等的基本自由权利和机会，以及她们的作为未来公民的孩子的基本自由权利和机会产生多种影响的社会安排，那么，这种制度当然就应接受正义原则的批判。于是，问题便变成了这些正义原则的实施，是否足以修复该性别制度的缺陷的问题。这种修复部分取决于社会理论和人类心理学，以及许多其他因素。仅靠一种正义的观念是无济于事的。

将上述这些有关家庭的评论总结一下：应该说，我并不是试图充分论证一种特殊的结论。相反，再强调一遍，我只是想解释一下：一种政治正义观念及其政治价值排序可以适用于某一基本结构的单一制度，而且能够包含该制度各个不同方面中的许多方面（假如说不是所有方面的话）。诚如我所说过的那样，在这些价值所附属的那种特殊政治观念内，这些价值被给定为一种秩序。[555]这些价值包括妇女的自由和平等，作为未来公民的孩子们的平等，宗教自由，以及最后，在确保社会及其文化世世代代有序生长和再生产过程中家庭的价值。这些价值为所有公民提供了公共的理由。人们所强烈要求的不仅仅是

作为公平的正义，而且还有各种合乎理性的政治观念。

第六节 公共理性问题

现在，我转向有关公共理性的理念的各种问题，并尝试减少人们对公共理性的疑虑。

1、首先，人们可能会反驳：公共理性的理念会不合理地限制适合于政治论证和争论的各种主题和考量，相反，我们应该采取那种我们可以称之为无约束的开放观点。现在，我来讨论两个例子，以反驳这种反对意见。

（甲）人们认为公共理性限定太严的理由之一是，他们设想，公共理性错误地试图预先解决政治问题。为了解释这一反驳，让我们考量一下学校祈祷的问题。人们可能会认为，关于这一问题的此种自由主义立场，将会否认它在公立学校的可接受性。但为什么会是这样？我们不得不考量人们可以诉求用来解决这一问题，并确定哪一方面是具有决定性的理由的所有政治价值。1784—1785年间，在帕特里克·亨利与詹姆斯·麦迪逊之间，围绕弗吉利亚建立英国圣公会教堂所发生的，并且牵涉到学校宗教事务的那场著名争论，几乎完全只涉及政治价值。亨利主张建立该教堂的论据基于下述观点，即认为："基督教的知识具有一种矫正人们的道德、约束他们的恶习、保持社会和平的自然倾向，如果对有识教师没有一种有力的规约，就不会有这样的效果"。[556]亨利似乎并不认为基督教的知识本身为善，而只是实现基本政治价值，即公民的善行为和和平行为的一种有效方式。因此，我理解，至少在他使用"恶习"这个词时有一部分是这个意思，这些恶习与建立在政治自由主义之上的政治美德是相抵牾的[557]，而其他的民主观念也表明了这一点。

撇开明显的困难不谈，即祈祷是否能够满足政治正义所必需的全部约束条件；麦迪逊对亨利议案的反驳，在很大程度上转向了以下问题，即建立该教会是否是支持有序市民社会所必需的。他的结论是否定的。麦迪逊的反驳也取决于建立该教会对社会、对宗教本身的完整的历史影响。他谙悉那些没有建立该教会的殖民地境况，如最著名的宾夕法尼亚殖民地；他从早期基督教反对敌对的罗马皇帝，并在过去已建立的教会的腐败堕落的教训中吸取了力量。[558]稍加注意就会发现，这些论证中的许多（如果不是全部的话）论证都是按照公共理性的政治价值表达出来的。

人们对学校祈祷这个案例的特殊兴趣在于，它表明，公共理性的

理念并非一种关于特殊政治制度或政治政策的观点。恰恰相反，它是关于这样一种理由的观点：当公民们在根本政治问题上支持那些诉求政府的强制性力量的法律和政策时，他们都将基于这种理由，就他们的政治事务向彼此提出他们的政治证明。人们对学校祈祷这一案例的特殊兴趣还在于，它有助于强调，在理性多元论已成既定事实的情况下，支持政教分离的原则应该能够获得全体平等而自由的公民的认可。

除了其他的理由之外，政教分离的理由还有：它保护宗教以免受国家的干预，也保护国家免受教会的干预；它保护公民以免受教会的干预[559]，也保护公民相互之间免受相互干预。一种错误的观点认为，政治自由主义是一种个体主义的政治观念，因为它的目的是保护人们各种各样的自由权益，既包括各种联合体的，也包括个体的。而且，一种更为严重的错误观点认为，教会与国家的分离，主要是为了保护世俗文化；这当然能保护世俗文化，但这也能保护所有的宗教。在美国，宗教的活力以及人们对宗教的普遍接受常常饱受议论，仿佛这是美国人民独特美德的一种符号。也许如此吧，可这也可能与下述事实相关联，即：在这个国家里，各种各样的宗教都受到《宪法第一修正案》的保护，以使其免受国家的干预，任何一种宗教都不能凭借掌握和使用国家权力来宰制和压迫其他宗教。[560]如果说，自共和国早期以来，某些人毫无疑问一直抱有这种目的，那也始终没有真的尝试过这样做。的确，托克维尔认为，在我们这个国家，民主【之所以能够发挥其】力量的主要原因是教会与国家的分离。[561]政治自由主义同其他自由主义观点一样接受这种主张。[562]一些信仰的批评者觉得，【宗教与国家的】这种分离是对宗教的敌视，并且一直试图改变这种状况。我以为，他们这样做，是因为他们没有抓住这个国家中宗教之所以有力量的主要原因，而且正如托克维尔所说的那样，他们似乎是为了获得眼前的政治权力而冒险。

（乙）另一些人可能认为，公共理性的限制太强，因为它可能会导致人们袖手旁观[563]，对于有争议的问题无法做出决定。在某种意义上，袖手旁观的现象的确可能发生，不仅可能发生在道德推理和政治推理中，而且也可能发生在所有的理性推理中，包括科学和常识的推理。尽管如此，这同公共理性并不相关。相关的比较在这样一些境况中进行，在这些境况中，立法者制定法律和法官判决案例都必须做出决定。在此，必须制定出某些政治的行动规则，所有政治的行动规则都必须能够合乎理性地认可达成决定的程序。回顾一下：公共理性把公民及其文明公民的义务看作是可以同法官及其判决案例的义务相类比的。正如法官要根据合法的程序根据、公认的法制解释原理和其他相关根据来判决案例一样，公民们也要根据公共理性并在相互性标

准的指引下进行推理，只要涉及宪法根本和基本正义问题。

因此，在看起来出现袖手旁观的时候，也就是说，在争执双方的法律论争看起来趋于势均力敌的时候，法官不能仅仅诉诸他们自己的政治观点来判决案例。对于法官来说，这样做就是越权了。对于公共理性来说也同样如此：在出现袖手旁观的现象时，假如公民们仅仅诉诸他们的完备性观点作为根本理由[564]，就违反了相互性的原则。从公共理性的观点来看，公民们必须按照他们真诚认为是最合乎理性的诸政治价值排序来投票。否则，他们就不能用满足相互性标准的方式来履行政治权力。

尤其要指出的是，当人们对问题的争执（诸如，关于堕胎问题的争论）趋于白热化，且这种问题可能会导致不同政治观念之间的对峙时，公民们就必须按照他们对各种政治价值的完全排序来投票表决。[565]的确，正常的情形是：我们难以期待各种观点的一致趋同。

合乎理性的政治正义观念并不总是导向相同的结论；[566]而持有相同观念的公民们对一些特殊问题的看法，也并不总是达于一致。然则，诚如我此前所说过的那样，只要一个合乎理性的、公正立宪政体的所有政府部门——它们赢得了其他理性公民的支持——按照公共理性的理念进行真诚的选举，该选举结果就应该被看作是合法的。这并不意味着该选举结果真实或正确，而只是说它是合乎理性的，在法律上是合法的，且受公民多数投票原则的约束。

当然，有些人也会否认一种合法的决定，就像罗马天主教可能会否认一种同意堕胎权的决定一样。他们可能在公共理性中提出一种论证来否认这种权利，但却无法赢得多数人的赞同。[567]但是，他们本身并不需要履行堕胎的权利。他们可以承认，这种权利属于业已制定的合法法律，因而并不强力抵制这种法律。强力抵制是不合乎理性的：它可能意味着，有人企图强力推行他们自己的完备性学说——该完备性学说是其他绝大多数遵循公共理性的公民所不接受的——并将之强加于其他绝大多数公民头上。诚然，天主教也可能按照公共理性，来继续反对堕胎权利。在公共理性中，推理在任何时候都不会对所有公民封闭起来，就像任何一种推理不会封闭一样。而且，天主教要求其成员遵循它的非公共理性学说，这一事实同他们也尊重公共理性的事实完全一致。[568]

我不想讨论堕胎本身的问题，因为我所关注的不是这个问题，而毋宁只是想强调指出，政治自由主义并不坚持认为，公共理性的理想应该永远导向一种普遍一致的观点，也不导向一种它所反对的错误观点。公民们从相互的争论和论证中学习受益；而在他们依照公共理性

展开论证时，他们便将社会的政治文化引向深入，并将加深他们相互之间的理解，即便是在他们无法达成相互一致的时候也是如此。

2、某些基于袖手旁观现象的反驳意见导向了对公共理性的更一般的反驳，即认为，公共理性所立基的一系列合乎理性的政治正义观念的内容太过于狭窄。这种反驳意见坚持认为，我们总应为我们的观点提出我们以为真实的或有根据的理由。这就是说，该反驳意见坚持认为，我们一定要表达从我们的完备性学说来看为真理或正确的东西。

然而，诚如我在导言里所说的那样，在公共理性中，基于完备性学说的真理或正确的理念，已被一种在政治上对作为公民的公民们来讲是合乎理性的理念所取代。这一步骤对于建立一种为所有自由而平等的公民能够分享的政治推理之基础来说是必需的。由于我们是在寻求政治制度和社会制度的公共证成，也就是对政治和社会世界的基本结构的证成，故尔，我们将个人看作公民。这赋予每一个人以相同的基本政治地位。在向所有公民给出各种理由时，我们对所有个人一视同仁，不管其社会境况或其他身份，即是说，不管他们各自所处的社会阶层如何、财富和收入如何、所持完备性学说如何。我们也不诉求于每个人的利益或每个集团的利益，尽管我们必须同时考虑这些利益。相反，我们把个人看作是通情达理的、有理性的，看作是自由而平等的公民，他们都具有两种道德能力[569]，并在任何既定的时刻都具有一种决定性的善观念，且该观念可以与时俱进。公民们的这些特征隐含在他们参与公平的社会合作体系、寻求并提出对根本性政治问题的公共证成的行动之中。

我强调，这种公共理性的理念与许多形式的非公共理性是充分相容的。[570]这些都属于公民社会里许许多多联合体的内部生活，它们当然不全都是一样的；不同宗教联合体的成员所分享的各种不同的非公共理性，显然不是各科学社团的非公共理性。由于我们寻求一种为社会全体公民所分享的公共证成基础，故而，我们要向全社会各特殊个人和特殊群体提供证成，直到穷尽各种可能为止。要面对社会上的所有个人这一说法，仍然是个过于宽泛的范围，除非我们设想他们在本性上基本相同。在政治哲学中，有关我们本性的理念的作用之一，是按照一种标准方式或一种原理式的方式来思考人们，以便他们全都可以接受相同的理由。[571]然则，在政治自由主义这里，我们力图避免这类自然心理学的观点，无论是出自神学的学说还是出自世俗化的学说。我们将有关人性的解释搁置一旁，取而代之的是，我们只依赖于一种作为公民之个人的政治观念。

3、诚如我始终都在强调的那样，对于政治自由主义来说，中心

问题是自由而平等的公民既认可一种完备性学说，也认可一种政治观念。然而，一种完备性学说和它与之相伴随的政治观念之间的关系是很容易被误解的。

当政治自由主义谈论在各种完备性学说之间达成合乎理性的重叠共识时[572]，它的本意是指所有这些学说（无论是宗教的还是非宗教的）都支持一种政治的正义观念，该政治正义观念构成了宪政民主社会的基础，其原则、理想和标准能够满足相互性标准的要求。因此，所有合乎理性的学说都认可这一社会及其相应的政治制度：包括平等的基本权利和全体公民的自由（权），包括良心自由和宗教自由。[573]另一方面，那些不能支持这样一种民主社会的完备性学说则是不合乎理性的。因为它们的原则和理想无法满足相互性标准的要求，无论用怎样的方式，它们都不能建立平等的基本自由【体系】。比如说，我们可以考察许多原教旨主义的宗教学说、神权专制学说和各种各样的贵族制学说，还有许多独裁制和专政政体的例子。

而且，在一种合乎理性的完备性学说中，一种真理性的判断永远不会同与其相关的政治观念中某种合乎理性的判断相冲突。政治观念之合乎理性的判断也必定为该完备性学说确认为是真实的、正确的判断。当然，这也有待于公民们自己去确认、修正或改变他们的完备性学说。他们的学说有可能僭越甚或无视宪政民主社会的政治价值。但即使这样，公民们也不能宣称这类学说是合乎理性的。由于相互性的标准乃是具体规定公共理性及其内容的本质性要素，因此政治自由主义将所有这类学说都视为不合乎理性的学说而摈弃之。

在一种合乎理性的完备性学说中，尤其是在一种合乎理性的完备性宗教学说中，各种价值的排列次序可能超出我们的预期。因此，假如我们把诸如宗教救赎、永生这类上帝异象称为超验的价值，那么，这类价值乃是高于或优于宪政民主社会的合乎理性的政治价值的。合乎理性的政治价值只是世俗世界的价值，因而处于一个不同的层面，仿佛是比那些超验价值的层面更低。然则，我们不能由此推出，这些较低却合乎理性的价值可以让那些宗教学说的超验价值所僭越。事实上，一种合乎理性的完备性学说乃是一种不会僭越合乎理性的政治价值的学说，而那些僭越政治价值的学说则是不合乎理性的学说。这是我们在政治自由主义中业已阐明的政治上合乎理性的理念之结论。回顾一下：我们曾经说过，当一种宗教学说认可一宪政民主政体时，它会认为，该宪政民主政体乃是上帝为我们的自由所设定的限度。[574]

一种更深的误解还宣称，公共理性中的论证无法在一八五八年的林肯与道格拉斯之争中，支持林肯、反对道格拉斯。[575]可为何不行？当然，他们的争论关乎奴隶制的是非对错根本政治原则。因为反

对奴隶制显然是确保平等基本自由的宪政根本所在，所以林肯的观点当然是合乎理性的（即使不是最合乎理性的），而道格拉斯的观点却不是。因此，林肯的观点得到了各合乎理性的完备性学说的支持。这样一来，他的观点符合废奴主义者和民权运动的宗教学说，也就毫不让人惊奇了。那么，还有什么例子能够比本例更好地说明政治生活中公共理性的力量呢？[576]

4、第三种一般性的反驳是，认为公共理性的理念是不必要的，它在很好建立起来的宪政民主中没有任何作用。这种反驳认为：当一个社会严重分化，内含许多敌对性的宗教社团和世俗集团，且每一个宗教社团或世俗集团都企图成为社会操控力量时，公共理性的限制和约束就是有用的；而在欧洲民主社会和美利坚合众国这样一些政治社会里，这些担忧是多余的，所以，才会有人认为公共理性的理念没有必要。

然而，这种反驳是不正确的，在社会学意义上是有问题的。因为，如果没有公民们对公共理性的忠诚，没有他们对公民文明义务的尊重，各种学说之间的分化和敌对必定会随时产生，尽管它们不应存在。很不幸，各种学说之间的和谐一致、民族对公共理性的认可都不是社会生活的永久状态。相反，和谐与一致依赖于公共政治文化的生命活力，依赖于公民们致力于公共理性的理想并实现这一理想。一旦公民们不再理解并认可这种公共理性理想的意义，并逐渐忽视之，他们就会很容易陷入愤懑和怨恨。

让我们回到我们在本节开始时所提出的问题上来：我不知道如何证明，公共理性的限制并不很多，也不知道它的形式是否得到了确切的描述。我对于能否完成这些任务表示怀疑。然则，这不是一个很严重的问题，正如我所以为的那样，假如绝大多数情形适合于公共理性的架构，而且这些情形并不适合所有具有独特特征的情况的话，这些具有独特特征的情况既能使我们理解它们为什么会导致一些困难，也告诉我们在发生这些困难时如何去应对。这提醒我们注意是否存在关乎宪法根本和基本正义的重要案例这一普遍问题，比如，宪法根本和基本正义是否适合公共理性的架构，如果适合，为何它们还会引发难题。在本篇行文中，我暂不纠缠于这些问题。

第七节 结论

1、纵观全篇，我一直都在探讨当代世界一个令人头痛的问题，即：民主与各种完备性学说——宗教的或非宗教的——能够相容吗？

如若相容，又如何相容？当前，宗教与民主之间所发生的多次冲突向我们提出了这样一个问题。为了回答这一问题，政治自由主义把自足的政治正义观念与完备性学说区分开来。依赖于教会或《圣经》权威的宗教学说当然不是一种自由主义的完备性学说；它的主导性宗教价值和道德价值也不是康德或密尔所主张的价值。尽管如此，它可以认可一种宪政民主社会，并承认其公共理性。在这里，最基本的是，公共理性是一个政治的理念，它属于政治的范畴。它的内容是由一系列（自由主义的）政治正义观念所给定的，这些（自由主义的）政治正义观念满足相互性的标准。它并不冒犯宗教的信仰和命令，只要这些宗教的信仰和命令同根本的宪政自由（包括宗教自由和良心自由）相一致。在宗教与民主之间没有任何战争，也不需要发动任何战争。在这一方面，政治自由主义不仅和启蒙时代的自由主义截然不同，而且是截然相反的。历史地看，启蒙时代的自由主义曾经攻击过正统的基督教。

在宪政民主社会里，民主与合乎理性的宗教学说之间的冲突，以及合乎理性的诸种宗教学说本身之间的冲突，都限制在合乎理性的正义原则的范围之内，因而得到极大的缓解。这种缓解当归功于宽容的理念，我已经对这两个【宽容】理念做了区分。[577]一个理念是纯政治的，其表述是：按照合乎理性的政治正义观念，用以保护宗教自由的权利与义务。[578]另一个理念则不是纯政治的，而是从宗教学说或非宗教学说内部来表达的。然而，一种合乎理性的完备性学说仍必须把一种合乎理性的政治观念之判断确认为真的或对的判断。[579]因而我假定，一种合乎理性的完备性学说接受某种形式的关于宽容的政治论证。当然，公民们可能会认为，有关宽容和宪政民主社会的其他要素的根本理由并不是政治的，而是出自他们的宗教学说或非宗教学说。而且他们也可能会说，这些理由确实是真实的或正当的；他们会把政治理由看作是表面的理由，而把根本理由看作是深刻的理由。然则，在这里，这两方面之间并不存在任何冲突：一方面是说，在政治的正义观念内部做协调性的判断；另一方面是说，在完备性学说内部做协调性判断。

然而，公共理性的调和存在三种限制。有三种冲突会使公民们发生纷争，即：源自不可调和的完备性学说之间的冲突；源自身份差异、阶级地位差异、职业差异，或种族差异、性别差异、民族差异所产生的冲突；以及最后，源自判断负担的冲突。[580]政治自由主义首先关注的是第一种冲突。它坚持认为，即便我们的完备性学说是无法调和的，相互间也难以妥协，但尽管如此，那些认可合乎理性的学说的公民仍可以分享另一种形式的理性，即：按照政治的正义观念所给出的公共理性。我也相信，这样的社会能够解决第二种冲突，该社会

可以处理公民的根本利益，即政治的、经济的和社会的根本利益之间的冲突。因为，一旦我们接受合乎理性的正义原则并承认它们是合乎理性的（即便不是最合乎理性的），并且知道或理性地相信，我们的政治制度和社会制度满足这些正义原则的要求，第二种冲突就不必发生，或者，即使发生也不会如此强烈。政治自由主义并未清晰地考察这些冲突，而是将这些冲突留给作为公平的正义来考察，或者，留给某些其他合乎理性的政治之正义观念来考察。最后，源自判断负担的冲突总是存在的，它限制着可能达成一致的限度。

2、合乎理性的完备性学说并不否认宪政民主政体的根本方面。[581]而且，理性的个人也具有两个方面的特征：首先，他们已然准备提出平等公民之间的公平的社会合作条款，假如其他人遵守这些条款的话，他们也会遵守这些条款，甚至，无论这样做是否于他们有利；[582]第二，理性的个人承认并接受这种判断负担的各种后果，这一点导出民主社会的合乎理性的宽容理念。[583]最后，我们来谈谈正当（合法）法律的理念，理性的公民将之理解为应用于政治权威之一般结构的理念。[584]他们知道，在政治生活中，达成全体一致极为罕见，尽管人们总是期待如此，所以，合乎理性的民主宪政必须包括大多数投票或其他多样性投票程序，以便做出决策。[585]

当社会出现基本政治问题时，政治上的理性理念本身足以实现达成公共理性的目的。当然，原教旨主义的宗教学说和独裁与专政的统治者会反对公共理性和协商民主的理念。他们会说，民主将导致与其宗教相反的文化；或者认为，民主会否认独裁和专政统治所能确保的那些价值。[586]他们宣称，宗教之真或哲学之真要压倒政治理性。我们只想说，这样的学说是不合乎理性的。在政治自由主义的范围内，【除了政治理性之外】我们无需谈论更多。

我一开始[587]就指出过这样一个事实：每一个现实的社会中，无论其理性公民多么具有支配作用和操控力量，它通常都包含大量同民主社会不相容的不合乎理性的学说：或者是某些宗教学说，诸如原教旨主义的宗教；或者是某些非宗教的（世俗的）学说，诸如那些独裁和专政的学说；对于后者，我们这个世纪已提供了可恶的范例。不合乎理性的学说究竟在多大程度上是积极的，又在多大程度可以为宪政民主政体所宽容，这并不是什么新问题，尽管存在以下事实，即：在我们这种公共理性的解释中，我们只是集中解释理性的理念和理性公民的角色。不存在一种解释是关于宽容合乎理性的学说的，另一种解释是关于宽容不合乎理性的学说的。这两种情况都是通过合适的政治正义原则，并按照这些原则所容许的限度来解决的。[588]不合乎理性的学说是对民主制度的威胁，因为它们不可能服从宪政政体，除非它

们将宪政政体看作是一种权宜之计。它们的存在给我们按照一种合乎理性的民主社会之公共理性理念和正当法律理念来充分实现合乎理性的民主社会设置了限度。这一事实并非公共理性的缺陷或失败，毋宁说，它表明要达成公共理性，还存在种种限制。它并不能减少我们尽最大可能实现公共理性的努力的伟大价值和重大意义。

3、让我通过指出《正义论》与《政治自由主义》之间的根本差异来结束本篇的论述。《正义论》明确尝试从社会契约的理念（是由洛克、卢梭和康德所代表）中，开出一种正义理论，使其不再遭受各种被认为是致命的攻击，并能证明它优于长期占支配地位的功利主义传统。《正义论》希望阐述这样一种理论的结构性特征，以便使它最切近我们所考量的正义判断，因而给民主社会提供最合适的道德基础。进一步地说，在《正义论》中，作为公平的正义被表述为一种完备性的自由学说（尽管该书并没有使用过“完备性学说”这一术语），而且在这一学说里，其良序社会的所有成员都认可相同的学说。这种良序社会与理性多元论的事实是相矛盾的，因而《政治自由主义》认为，该社会是不可能的。

因此，《政治自由主义》所考量的是一个不同的问题，即：对于认可某种完备性——无论是宗教的还是非宗教的——学说，尤其那些基于宗教权威（诸如，教会或者《圣经》）的完备性学说的人来说，如何还能坚持一种支持宪政民主社会的合乎理性的政治正义观念呢？这些政治观念被看作是自由主义的和自足的，而非完备的；然而宗教的学说却可能是完备的却又不是自由主义的。这两本书是不对称的，虽然两者都使用了公共理性的理念。在前书中，公共理性是由一种完备性自由主义学说所给定的；而在后书中，公共理性是一种关于自由而平等的公民所分享的政治价值的理性推理方式，它并不侵犯公民的完备性学说——只要这些学说合乎民主政体。因此，《政治自由主义》的良序宪政民主社会乃是这样的社会：在该社会里，占支配地位的和具有操控力量的公民认可各种互不协调却又合乎理性的完备性学说，并按照这些学说而行动。反过来，这些学说支持合乎理性的政治观念——尽管不一定是最合乎理性的，该政治观念具体规定着公民在社会基本结构中所具有的基本权利、自由和机会。

原始索引

（本索引按原文页码编译，请参见中译本边码。）

除了标准条目外，本索引还包括对每一节文本内容的简要分析性描述，每一条目均基于相应各节的内容标题。我感谢爱琳·凯丽、威廉·布里斯托和保拉·弗雷德里克为准备这份索引所给予的孜孜不倦的帮助。

Abolitionists，lii，249ff.

废奴主义者，第52页，第249页以后

Abortion:question of decided by reasonable balance of political values，243nf.，246

堕胎：由政治价值合乎理性的平衡所决定的问题，第243页注释以后，第246页*Abrams v.United States*，250U.S.616（1919），350

《美利坚合众国诉阿伯拉姆斯》，美国第250号，第616卷（1919年），第350页

Abstract conceptions，on the use of，I:8，43—46：

论抽象观念的使用，第一讲，第八节，第43—46页：

——basic ideas of political liberalism as，43；

作为抽象观念的政治自由主义基本理念，第43页；

——answer to combined question of political liberalism:given by three condition using these ideas，44；

由使用这些理念的三个条件所给予的对政治自由主义结合问题的回答，第44页；

——use of such conceptions in relation to breakdown of shared political understandings，44f.；

与共享政治理解的瓦解相关的这类观念的使用，第44页以后；

——work of abstraction not gratutious，45f.

抽象工作并不是无代价的，第45页以后

Ackerman，Bruce，231n，233n，234n，238n，239

布鲁斯·艾克曼，第231页注释，第233页注释，第234页注释，第238页注释，第239页

Adams，Robert，253n

罗伯特·亚当斯，第253页注释

Addressing two fundamental questions，I:1，4—11：

谈两个基本问题，第一讲，第一节，第4—11页：

——first such question focuses on settling conflict between two democratic traditions，Locke vs.Rousseau，4f.；

第一个基本问题集中解决两种民主传统之间的冲突，即：洛克与卢梭所分别代表的两种民主传统之间的冲突，第4页以后；

——two principles of justice stated，5f.，271；

正义两原则陈述；第5页以后，第271页；

——three features of content of political liberalism，6，156f.；

政治自由主义内容的三个特征；第6页，第156页以后；

——three aspects of two principles of justice as egalitarian，6f.；

作为平均主义的正义两原则的三个方面；第6页以后；

——how political philosophy might find public basis of

justification，8—11；

政治哲学如何才能找到公共的证明基础；第8—11页；

——justice as fairness as practical，9f.；

作为实践的公平正义；第9页以后；

——as free standing，10，12f.，40，144f.；

作为独立【观点的】公平正义；第10页，第12页以后，第40页，第144页以后；

——hopes to answer second such question by finding political conception that gains support of reasonable overlapping consensus，10f..

希望通过寻找可获理性之重叠共识支持的政治观念来回答第二个问题，第10页以后

Agresto，John，231n，233n

约翰·阿格雷斯托，第231页注释，第233页注释

Albritton，Rogers，124n

罗杰斯·奥布里顿，第124页注释

Allen，J.W.，148n，303n

J.W.阿伦，第148页注释，第303页注释

Amendments to constitution:validity of，237ff.

宪法修正案的有效性，第237页以后

Animals:what is owed to as problem of extension，defined，21，244ff.

作为正义问题之延伸的动物问题的界定，第21页，第244页以后

Apparent difficulties with public reason，VI：7，240—47：

公共理性的明显困难，第六讲：第七节，第240—247页：

——（1）public reason allows more than one answer，240f.；

公共理性允许多种答案，第240页以后；

——（2）how to specify meaning of voting our sincere opinion，241—44；

如何具体规定按我们的真诚意见投票，第241—244页；

——（3）how to say when aquestion resolved by and problems of extension，244ff.；

如何确定什么时候才算解决了一个问题，以及才算延伸性难题，第244页以后；

——what is owed to animals and nature；limits of public reason do not apply，245ff.；

关于动物和自然的遗留问题；公共理性所不适用的种种限制，第245页以后；

——threads pulled together:how must public reason itself be reasonable，246f.

概而言之，公共理性怎样使其自身必须成为合乎理性的，第246页以后

Aquinas，St.Thomas，134，250n

圣·托玛斯·阿奎那，第134页，第250页注释

Arendt，Hannah，206n，408n

汉娜·阿伦特，第206页注释，408页注释

Aristotelian principle，203n，207

亚里士多德原则，第203页注释，第207页

Aristotle，134，195

亚里士多德，第134页，第195页

Arneson，Richard，182n，185n，

理查德·阿内森，第182页注释，第185页注释

Arrow，K.J.：objection to primary goods，182f.，185n

K.J.阿罗：对首要善的反驳，第182页以后，第185页注释

Association:distinguished from both acommunity and democratic society，40—43；

联合体：既不同于共同体，也不同于民主社会，第40—43页；

——practical and purposive distinguished，42n

实践性区别与目的性区别，第42页注释

Audi，Robert，xxxiii，214n

罗伯特·奥迪，导论第33页，第214页注释

St Augustine，Bishop of Hippo，134

圣·奥古斯丁大主教，第134页

Autonomy:rational vs.full distinguished，28，72—81；

自律：合理与完全自律的区分，第28页，第72—81页；

——defined as doctrinal autonomy and how based on practical reason，98；

定义为学说的自律，以及如何使它建立在实践理性的基础上，第98页；

——autonomy of citizens，politically speaking，98；

政治上所讲的公民自律，第98页；

——of apolitical doctrine，98f.；

一种政治学说的自律，第98页以后；

——definition of Kant‘s conception of constitutive autonomy，99f.，125

康德构成性自律观念的界定，第99页以后，第125页

Background culture of civil society:defined as containing comprehensive doctrines of all kinds，14，151n，211n；

市民社会的背景文化：将其定义为包含各种完备性学说的文化，第14页，第151页注释，第211页注释；

——as culture of the social，not the political，14；

定义为社会的文化，而非政治的文化，第14页；

——more rigorous standards for reasonable doctrines may be stated in，60n；

在市民社会的背景文化中，可以陈述有关合乎理性的学说之更为严格的标准，第60页注释；

——questions taken off the political agenda discussed in，151n；

市民社会背景文化中所讨论的政治日程以外的问题，第151页注释；

——worry about the effect on of abandoning neutrality of affect，194n；

对抛弃中立性给市民社会之背景文化所产生的后果的忧虑，第194页注释；

——churches and universities vital part of，215；

教会和大学是市民社会背景文化中至关重要的部分，第215页；

——as containing nonpublic reasons of civil society，220

作为含有市民社会之非公共理性的市民社会之背景文化，第220页

Background，or basic，institutions，11，229；

背景，或基本制度，第11页，第229页；

——actual agreements embedded in，23；

隐含在背景或基本制度中的实际契约，第23页；

——role in establishing social world enabling us to become free and equal citizens，41，43，77；*see also*lecture VII:3—5

背景或基本制度在建立使我们能够成为自由而平等之公民的社会世界中的作用，第41页，第43页，第7页；另见第七讲，第三至第五节

Basis of moral motivation in the person，II:7，81—86：

个人道德动机基础，第二讲，第七节，第81—86页：

——basic elements of citizens as reasonable and rational，81f.；

理性而合理的公民之基本要素，第81页以后；

——three kinds of desires:object-，principle-，conception-dependent，82ff.；

三种欲望：依赖于对象的欲望；依赖于原则的欲望；依赖于观念的欲望，第82页以后；

——ideal of citizens in justice as fairness specifies conception-dependent desire，84；

公平正义的公民理想具体规定着依赖于观念的欲望，第84页；

——non-Humean character of this motivation，84f.；

这种动机的非休谟式特点，第84页以后；

——elements of reasonable moral psychology，86；

合乎理性的道德心理学的要素，第86页；

——basic form of，124

个人道德动机的基本形式，第124页

Bedau，Hugo，257n，260n

胡果·贝多，第257页注释，第260页注释

Benacerraf，Paul，117n

保罗·本纳色拉夫，第117页注释

Bentham，Jeremy，135，169，170

杰雷米·边沁，第135页，第169页，第170页

Berlin，Isaiah，229n，303n，332；

以赛亚·伯林，第229页注释，第303页注释，第332页；

——no social world without loss，57，187n，197，198n

没有无损失【代价】的社会世界，第57页，第187页注释，第197页，第198页注释

Bernstein，Alyssa，xxxiv

阿里萨·伯恩斯坦，导论第34页

Bickel，Alexander，233n

亚历山大·必科尔，第233页注释

Blasi，Vincent，335n，343n

温森特·布拉西，第335页注释，第343页注释

Bossuet，Bishop，61n

波素特主教，第61页注释

Brandis，Louis D.，349，351ff.

路易斯·D.布兰迪斯，第349页，第351页以后

Brandenburg*v.Ohio*，395U.S.444（1969），343，344f.，348，349

《俄亥俄州诉布兰登伯格》，美国第395号，第444卷（1969年），第343页，第344页以后，第348页，第349页

Brandt，R.B.，179n

R.B.布兰特，第179页注释

Brennan，William，359n

威廉·布伦南，第359页注释

Brink，David，91n

大卫·布林克，第91页注释

Brudney，Daniel，29n

丹尼尔·布鲁德尼，第29页注释

Buchanan，Allen，18n

阿伦·布坎南，第18页注释

Buckley*v.Valeo*，424U.S.1（1976），359，361f.

《巴克利诉沃利奥》，美国第424号，第1卷（1976年），第359页，第361页以后

Burdens of judgment，II:2，54—58：

判断的负担，第二讲，第二节，第54—58页：

——willingness to recognize defined as second basic aspect of the reasonable，54，81；

对被界定为理性之第二个基本方面的判断负担的认识意愿，第54页，第81页；

——defined，55；

判断负担的定义，第55页；

——how reasonable disagreement is possible as disagreement of reasonable persons，55；

在理性的个人存在分歧的情况下，理性分歧如何可能，第55页；

——three kinds of judgments noted，56；

三种判断解释，第56页；

——six sources of their burdens，56f.；

其负担的六个根源，第56页以后；

——not incompatible with prejudice and bias as explanations，58；

并非与解释的偏见和偏向不相容，第58页；

——explain fifth general fact，defined，58；

解释所界定的第五个普遍事实，第58页；

——significance of for democratic idea of toleration，60ff.；

判断负担对于民主之宽容理念的意义，第60页以后；

——account of not askeptical argument，62f.；

判断负担的说明不是一种怀疑论论证，第62页以后；

——role in failure of judgments to converge，119，121

判断负担在一致判断的失败中所起的作用，第119页，第121页

Burge，Tyler，xxxi，90

泰勒·伯格，导论第31页，第90页

Burkert，Walter，xxi

瓦尔特·伯克特，导论第21页

Burrow，J.W.，321n

J.W.伯罗，第321页注释

Calvin，John，xxiv

约翰·加尔文，导论第24页

Channing，William Ellery，249n，251n

威廉·艾勒里·钱宁，第249页注释，第251页注释

Christian tradition，134

基督教传统，第134页

Circumstances of justice，two kinds:objective vs.subjective，66

正义的两种环境：客观的与主观的，第66页

Citizens:in political conception of，viewed as free and equal persons，19，30，202f.；

在政治的公民观念中被视之为自由而平等个人的公民，第19页，第30页，第202页以后；

——as fully cooperating members society over complete life，20，81，178，183f.，202f.；

被视之为终身充分参与社会合作之成员的公民，第20页，第81页，第178页，第183页以后，第202页以后；

——their overall view assumed to have two parts:a political conception of justice and acomprehensive doctrine，xix，12，38，135，140，150f.，241；

他们完整的观点有两个部分：一种政治的正义观念和一种完备性学说，导论第19页，第12页，第38页，第135页，第140页，第150页以后，第241页；

——have an equal share of corporate political power，61，

68，136f.，216f.；

公民平等分享合并的政治权力，第61页，第68页，第136页以后，第216页以后；

——special features and endowments not relevant to their status as equals，79f.；

特殊的特征和禀赋与公民的平等身份无关，第79页以后；

——role of specified by democratic institutions，194f.；*see also*Political conception of the person，I:5

由民主制度具体规定的公民角色，第194页以后；另见“政治的个人观念”，第一讲：第五节

Citizenship，ideal of equal:goes with democratic society，30；

与民主社会相随的平等公民身份的理想，第30页；

——desire to be reasonable part of，62；

欲成为公民身份之理性部分的欲望，第62页；

——desire to realize aconception-dependent desire，84f.；

实现一种依赖于观念的欲望之欲望，第84页以后；

——must be understandable and an ideal citizens are moved to honor，87；

让人们尊敬的必定是可理解的和理想的公民身份，第87页；

——involves settling fundamental differences by appeal to public reason，98；

公民身份包括通过诉求于公共理性解决各种基本差异，第98页；

——taking certian matters off political agenda expresses apart of，152n；

将某些问题排除在政治议程之外，表达了公民身份的一部分内容，第152页注释；

——characterized by political values，194f.，213；

公民身份具有政治价值的特点，第194页以后，第213页；

——imposes aduty of civility，217；*see also*Duty of civility

公民身份强加了一种公民文明义务，第217页；另见“公民义务”

Civic humanism，206

市民人道主义，第206页

Civic religion，xxiff.

市民宗教，导论第21页以后

Civic society，xxviii，14，41，220，286

市民（公民）社会，导论第28页，第14页，第41页，第220页，第286页

Civic war，228，250

内战，第228页，第250页

Clarke，Samuel，91，92n

萨缪尔·克拉克，第91页，第92页注释

Classical republicanism，205

古典共和主义，第205页

Clear and present danger rule，VIII:11，348—56：

明显而现存的危险规则，第八讲：第11节，第348—356页：

——formulated by Holmes，343；

由霍尔姆斯系统阐述的明显而现存的危险规则，第343页；

——intended to apply to subversive advocacy and concerns content of speech，348；

人们有意将这一规则应用于颠覆性主张并关涉言论内容，第348页；

——Holmes's statement of unsatisfactory，349ff.；

霍尔姆斯对这一规则的陈述不能令人满意，第349页以后；

——Brandeis recognizes significance of free political speech and fixes more exactly standard for applying，351f.；

布兰迪斯认识到了自由政治言论的意义并更加准确地固定了应用这一规则的标准，第352页以后；

——Hand‘s formulation of，352f.；

翰德对这一规则的系统阐述，第352页以后；

——Brandeis's view elaborated to accord with priority of liberty353f.；

精心阐明布兰迪斯的观点，以使其与自由的优先性相符，第353页以后；

——supression of political speech implies partial suspension of democracy and requires constitutional crisis，354f.；

压制政治言论意味着民主的部分休克并会产生宪法危机，第354页以后；

——such crisis has never existed，so for practical purposes political speech is absolute，355；

这种危机从来就不存在，所以，对于实践目的来说，政治言论是绝对的，第355页；

——idea of such crisis an essential part of account of free political speech，356

这种危机的理念乃是解释自由政治言论的一个根本性部分，第356页

Closed society:defined，12，18，40f.，68，135f.，301；

封闭性社会的定义，第12页，第18页，第40页以后，第68页，第135页以后，第301页

——assumed at the outest but later dropped when comes to law of peoples，12

从一开始我们就假定，只是到有了民族法（又译“万民法）时，封闭性社会才会取消，第12页

Cohen，Joshua，xxxi.，44n，61n，88n，105n，214n，257n；

乔舒亚·库恩，导论第31页，第44页注释，第61页注释，第88页注释，第105页注释，第214页注释，第257页注释；

——on importance of reasonable pluralism vs.pluralism as such，36；

库恩论理性多元论与一般多元论的重要性，第36页；

——view of relation of reasonable doctrines in overlapping consensus，127f.；

库恩关于重叠共识中各合乎理性学说之关系的观点，第127页以后；

——on rationalist and nonrationalist believrs，153n

库恩论理性主义与非理性主义的信仰者，153页注释

Common ground，as focus of an overlapping consensus，192ff.

作为一种重叠共识之核心的共同基础，第192页以后

Community:requires oppressive use of state power to remain so，37；

共同体需要压迫性地使用国家权力来保持其状态，第37页；

——defined，40n，42，146，201；

定义，第40页注释，第42页，第146页，第201页；

——ideal of must be abandoned in view of reasonable pluralism，146，201

鉴于理性多元论，共同体的理想必须予以摈弃，第146页，第201页

Completeness of apolitical conception of justice:defined，225，241；

一种政治正义观念的完善性：定义，第225页，第241页；

——how related to constitutional essentials and basic justice，227；

该观念如何与宪法根本和基本正义相联系，第227页；

——noted in connection with second and third apparent difficuties with public reason，241f.，244f.，*see also*Justice as fairness is complete，V:8

在与公共理性之第二和第三个明显困难的联系中解释该观念，第241页以后，第244页以后；另见“公平正义是完善的”，第五讲，第八节

Comprehensive doctrines，religious，political，and moral:xviff.，152n；

完备性学说，宗教的、政治的和道德的：导论第16页以后，第152页注释；

——citizens assumed to affirm such adoctrine，xix，12，38，135，140，150，175；

假定公民们认肯这类学说，导论第19页，第12页，第38页，第135页，第140页，第150页，第175页；

——defined，13f.，175；

完备性学说的定义，第13页以后，第175页；

——scope of defined，13，175；

其定义范围，第13页，第175页；

——may be fully or only partially comprehensive，13，175；

可能是充分完备性的，或只是部分完备性的，第13页，第175页；

——belong to background culture，14；

完备性学说属于背景文化，第14页；

——vs.abstract views，154nf.；

完备性学说与抽象观点，第154页注释以后；

——run afoul of public reason only when cannot support reasonable balance of political values，243，253

只有当完备性学说无法支持政治价值的理性平衡时，才与公共理性相抵牾，第243页，第253页

Comprehensive liberalism，illustrated by liberalisms of Kant and Mill，37，78，145，214n；

完备性自由主义，由康德和密尔的自由主义所诠释，第37页，第78页，第145页，第214页注释；

——contrasted with political liberalism，196，199f.

其与政治自由主义的对照，第196页，第199页以后

Conception and doctrines:how related，IV:8，168—172：

观念与学说，如何联系？第四讲，第八节，第168—172页；

——in reasonable overlapping consensus the political conception accepted from within citizens‘own comprehensive views，138ff.，168f.；

在理性的重叠共识中，公民从其完备性观点出发来接受政治观念，第138页以后，第168页以后；

——illustrated by model case:Kant's ideal of autonomy，

utilitarianism，pluralist（third）view，and religious doctrines，169f.；

通过范例来诠释：康德的自律理想，功利主义，多元论（第三种）观点和各种宗教学说，第169页以后；

——acceptance not driven by compromise，169f.；

接受【某一观念或学说】不是受妥协驱动，第169页以后；

——four objections answered by finding liberal conception as focus of reasonable overlapping consensus，171f.

通过发现自由主义观念之为理性的重叠共识核心来回答四种反驳意见，第171页以后

Conception of the good，capacity for:defined，19，104；

善的观念，【形成】善观念的能力：定义，第19页，第104页；

——one of the twomoral powers，19；

其为两种道德能力之一，第19页；

——relation to persons being free，30；

其与自由个人的关系，第30页；

——modeled in constructive procedure by rationality of the parties，104；*see also*Determinate conception of the good

通过各派的合理性而在建构程序中模式化，第104页；另见“决定性的善观念”

Conceptions of person and social cooperation，VIII:3，299—304：

个人的观念与社会合作的观念，第八讲，第三节，第299—304页：

——definition of Hart‘s first gap，209，299；

哈特之第一裂缝界定，第209页，第299页；

——filled by using those companion conceptions，299f.；

利用这两个观念来弥合哈特的第一个裂缝，第299页以后；

——these explained and connection between them surveyed，with fair terms of cooperation，reasonable，and rational specified，300f.；

这样，便可通过公平的合作条款（理性的和合理具体规定的条款）来解释这两个观念并概览它们之间的联系，第300页以后；

——definition of two moral powers of persons and their significance as basis of equality of citizens，301f.；

个人两种道德能力的定义及其作为公民之平等性基础的意义，第301页以后；

——content of fair terms of cooperation，302f.；

公平合作项目的内容，第302页以后；

——liberalism sees plurality as normal condition of democratic society and views social union as founded on shared public conception of justice，303f.

自由主义把多元性看作是民主社会的正常条件，把社会联合看作是建立在共享的公共正义观念之基础上的，第303页以后

Constant，Benjamin，5，206，299，303

本杰明·贡斯当，第5页，第206页，第299页，第303页

Constitution:adoption of at stage of constitutional convention，336ff.；

宪法：在制宪阶段采用宪法，第336页以后；

——as just political procedure，337f.，339f.，344，361f.，366；

宪法作为公正的政治程序，第337页以后，第339页以后，第344页，第361页以后，第366页；

——constitutional crisis，354ff.

宪法危机，第354页以后

Constitutional breakdown，239

宪法崩溃，第239页

Constitutional essentials，idea of，VI:5，227—230：

宪法根本的理念，第六讲，第五节，第227—230页：

——elements in two points central to political liberalism，137f.；

宪法根本是政治自由主义两个中心要点中的要素，第137页以后；

——enter into specifing liberal political ideal，139f.；

宪法根本具体规定着自由主义的政治理想，第139页以后；

——strength of desires and reasons regarding，190；

欲望的力量和理性的尊重，第190页；

——questions of greatest urgency to settle，227；

解决宪法根本最急迫的问题，第227页；

——two kinds of distinguished，227f.；

两种相互区别的急迫性问题，第227页以后；

——differences between basic freedom as such essentials and matters of basic justice，228ff.；

作为宪法根本的基本自由与基本正义问题之间的差异，第228页以后；

——both of these kinds of questions to be decided by public reason，229f.；

这两类问题均由公共理性决定，第229页以后；

——importance of apolitical conception covering them，230

一种包括这些问题的政治观念的重要性，第230页

Constitutive autonomy，99，100，125

宪法自律，第99页，第100页，第125页

Content of public reason，VI:4，223—227：

公共理性的内容，第六讲，第四节，第223—227页：

——formulated by political conception of justice，223，253；

由政治正义观念所系统阐明的公共理性内容，第223页，第253页；

——includes guidelines of inquiry，else its principles cannot be applied，223f.；

公共理性包括探究指南，它的其他未能应用的原则，第223页以后；

——two parts of，with their principles and values described，224；

公共理性的两个部分，及其原则和价值描述，第224页；

——role of principle of legitimacy and general belief，when constitutional essentials are involved，224f.；

在涉及宪法根本时，合法性原则和普遍信念的作用，第224页以后；

——when apolitical conception is complete，defined，225，241；

对政治观念何时才是完善的界定，第225页，第241页；

——guidelines of public inquiry and principle of legitimacy have same basis as principles of justice，225f.；

公共探究指南与合法性原则有着相同的基础，即正义原则，第225页以后；

——liberalism akind of view having various forms，226；

自由主义是一种具有各种各样形式的观点，第226页；

——content of ideal of public reason described，226f.

公共理性之理想内容的描述，第226页以后

Constractualism:may use reasonableness，not truth，as criterion of correctness，126n

契约论可能把合乎理性而不是真理作为正确的标准，第126页注释

Constructivist conception，idea of，II:1，89—99页：

建构主义观念的理念，第二讲，第一节，第89—99页：

——defined，xxf.，89f.；

建构主义观念的界定，导论第20页以后，第89页以后；

——original position in，xxi，90，95；

建构主义观念中的原初状态，导论第21页，第90页，第95页；

——contrasted with four features of rational intuitionism，90—99；

其与合理直觉主义四个特征的对照，第90—99页；

——four corresponding features of political constructivism：（1）principles represented as outcome of procedure，93；

政治建构主义的四个相应特征：（1）原则被再现为程序的结果，第93页；

——（2）based on practical reason，93；

（2）建立在实践理性的基础上，第93页；

——（3）relies on complex conception of person and society，93；

依赖于复杂的个人观念和社会观念，第93页；

——（4）specifies an idea of the reasonable rather than of truth，94；

具体规定着一种理性的理想而非真理的的理想，第94页；

——these four features compatible with rational intuitionism，94f.；

这四个特征与合理直觉主义相容，第94页以后；

——both views rely on idea of reflective equilibrium，95ff.；

两种观点均依赖于反思平衡，第95页以后；

——differences show in how they interpret unacceptable conclusions，96；

差异表现在它们如何解释各种不可接受的结论之方式上，第96页；

——force of constructivist conception lies in appeal to the political value of public life conducted on terms all can accept，97f.，100；

建构主义观念的力量在于诉求基于所有人都能接受的条件而实施的公共生活的政治价值，第97页以后，第100页；

——as autonomous political doctrine，98；

建构主义观念作为自律的政治学说，第98页；

——its conception of objectivity，110—116；

其客观性观念，第110—116页；

——reasonable judgments in，defined，111，119；

建构主义观念的理性判断，定义，第111页，第119页；

——view of so-called intrinsic action-guiding properties，122nf.；

所谓内在的行动指导属性观，第122页注释以后；

——neither asserts nor denies nonpolitical values constructed，126；*see also*Justice as fairness as aconstructivist view III:3；Three conceptions of objectivity，III:5

建构主义的观念既不申认也不否认已建构起来的各种非政治的价值，第126页；另见“作为一种建构主义观点的公平正义”，第三讲，第三节；“三种客观性观念”，第三讲，第五节

Cooper，John，251n

约翰·库珀，第251页注释

Dahl，Robert，235n，423n，424n，430n，434n

罗伯特·达尔，第235页注释，第423页注释，第424页注释，第430页注释，第434页注释

Daniel，William，69n

威廉·丹尼尔，第69页注释

Daniels，Norman，21n，182n，184n，185n，290n，292n，325n，331n，341n，370n

诺曼·丹尼尔斯，第21页注释，第182页注释，第184页注释，第185页注释，第290页注释，第292页注释，第325页注释，第331页注释，第341页注释，第370页注释

Darwall，Stephen，91n，105n

斯特芬·达沃尔，第91页注释，第105页注释

Davitt，Thomas E.，69n

托玛斯·E.大卫特，第69页注释

Debs，Eugene V.：on war，350f.

于尔根·德布斯论战争，第350页以后

Debs v.United States，249U.S.211（1919），355f.

《美利坚合众国诉德布斯》，美国第249号，第211卷（1919年），第355页以后

Declaration of Independence，xxix，238

独立宣言，导论第29页，第238页

De Marneffe，Peter，212n，385n

彼特·德·马内弗，第212页注释，第385页注释

Dennis v.United States，341U.S.494（1951），344，352，355

《美利坚合众国对丹尼斯》，美国第341号，第494卷（1951年），第344页，第352页，第355页

Descartes，René，63

笛卡尔，第63页

Desires，object-，principle-，and conception-dependent distinguished，82ff.，

依赖于对象的欲望、依赖于原则的欲望和依赖于观念的欲望之区别，第82页以后；

——examples of the later，50n，84f.，98

依赖于观念的欲望之实例，第50页注释，第84页以后，第98页

Determinate conception of the good:defined as determinate scheme of final ends，19，74，108；

决定性的善观念：将其定义为决定性的终极目的图式，第19页，第74页，第108页；

——includes attachments and loyalties，and view of the world by reference to which scheme is understood，19f.，74，81；

决定性善观念包括各种依附与忠诚，以及籍此理解该【终极目的】图式的世界观，第19页以后，第74页，第81页；

——as third higher-order interest，74

其作为第三个较高层次的利益，第74页

Device of representation，original position as，24—27，35，75

原初状态作为一种代表设置，第24—27页，第35页，第75页

Dickens，A.G.，xxv

A.G.狄更斯，导论第25页注释

Difference priciple:stated，6f.，282；

差异原则：陈述，第6页以后，第282页；

——some aspects of，7n；

差异原则的某些方面，第7页注释；

——matter of basic justice but not aconstitutional essential，229f.，237n；

基本正义问题不只是一个宪法根本要义，第229页以后，第237页注释；

——how arrived at，282；

如何达成差异原则，第282页；

——and self-respect，318，326；

差异原则与自尊，第318页，第326页；

——cannot guarentee fair value of political liberties，328

差异原则不能保证政治自由的公平价值，第328页

Doctrinal autonomy，98，99

学说自律，第98页，第99页

Domain of the political conception of justice limited to，xvi，11，38，125；

政治正义观念所限的领域，导论第16页，第11页，第38页，第125页；

——as basic idea of political liberalism，43；

政治正义观念作为政治自由主义的基本理念，第43页；

——identified by two special features of political relationship in democratical regime，135ff.，139f.，216f.；

由民主政体中政治关系的两个特殊特征所确认的政治正义观念，第135页以后，第139页以后，第216页以后；

——political values of，140

政治正义观念的政治价值，第140页

Dominant tradition，134f.

支配性传统，第134页以后

Dreben，Burton，xxxii，257n，290n

伯顿·决本，导论第32页，第257页注释，第290页注释

Due reflection，8，45，53，87，92，94，96，113，119，124，128，210；*see also*Reflective equilibrium

恰当反思，第8页，第45页，第53页，第87页，第92页，第94页，第96页，第113页，第119页，第124页，第128页，第210页；另见“反思平衡”

Duty of civility:defined，217f.，226，236，242；

公民（文明）义务：定义，第217页以后，第226页，第236页，第242页；

——moral not alegal duty，217，253；

公民文明义务是一种道德义务，而非法律义务，第217页，第253页；

——and voting on constitutional essentials，219；

公民文明义务与对宪法根本的投票，第219页；

——climate of well-ordered society inclines its citizens to honor，252；

秩序良好社会的气候有助于该社会的公民尊重公民文明义务，第252页；

——has central place in political liberalism's account of public reason，236，253

公民文明义务在政治自由主义的公共理性解释中占有中心地位，第236页，第253页

Dworkin，Ronald，xxxi，91n，135，193n，214n，240，303n；

罗纳德·德沃金，导论第31页，第91页注释，第135页，第193页注释，第214页注释，第240页，第303页注释；

——challenge model of ethical value of living well，211n；

德沃金的良好生活之伦理价值的挑战模式，第211页注释；

——conception of judicial interpretation，236nf.

德沃金的司法解释观念，第236页注释以后

Edgeworth，F.Y.，xv，135

F.Y.艾奇沃思，导论第15页，第135页

Education:fair equality of opportunity in，184；

教育：教育机会均等，第184页；

——of children，199f.

儿童教育，第199页以后

Election Act Amendment of1974，359

1974年选举条款修正案，第359页

Emerson，Thomas，345n

托玛斯·爱默逊，第345页注释

Emigration，right of:does not make acceptance of political authority voluntary，136n；

移居权：移居并不能使人们自愿地接受政治权威，第136页注释；

——unjustice basic institutions not rendered just by，277

不正义的基本制度不会由于移居而成为公正的，第227页

English，Jane，20n，274n

简·英格丽希，第20页注释，第274页注释

Entrenchment of bills of rights，234f.，237ff.

权利法案的确立，第234页以后，第237页以后

Equal basic rights and liberties:fully adequate scheme of，5；

平等的基本权利和自由【权】：其完全充分图式，第5页；

——as primary goods，39f.，76，181；

其作为首要善，第39页以后，第76页，第181页；

——specified by list，291f.；

由目录具体规定的平等之基本权利和自由，第291页以后；

——two ways list of can be drawn up:historical and conceptual，292ff.；*see also*Lecture VIII:1—2，5—9

可以制定平等之基本权利和自由目录的两种方式：历史的和概念的，第292页以后；另见第八讲，第一至第二节，第五至第九节

Equality:basis of among citizens，defined as having certain capacities（including two moral powers）to requisite minimum degree，19，79，81，109；

公民之间的平等基础，将平等定义为具有某些必要的起码程度的能力（包括两种道德能力），第19页，第79页，第81页，第109页；

——equal worth of，289

平等的平等价值，第289页

Estlund，David，96n，212n

大卫·艾斯特伦德，第96页注释，第212页注释

Extension，problems of，20f.，244ff.

延伸问题，第20页以后，第244页以后

Extra ecclesia nullam salus，138

教会之外无人得救，第138页

Fair equality of opportunity，6，184，248，363f.；

机会均等，第6页，第184页，第248页，第363页；

——in education，184，248；

受教育的机会均等，第184页，第248页；

——not aconstitutional essential，though some principle of opportunity is，228ff.；*see also*Freedom of movement

机会均等不是一种宪法根本要义，尽管某种机会【均等】的原则属于宪法根本要义，第228页以后；另见“移居自由”

Fair value of political liberties，5，6；VIII:12，356—363：

政治自由的公平价值，第5页，第6页；第八讲，第12节，356—

363页：

——basic liberties cannot be specified individually since their significance is tied to their role within basic structure，357；

由于基本自由的意义是与它们在基本结构内部的作用相联系着的，所以不能个别地具体规定基本自由，第357页；

——political speech may be regulated subject to three restrictions，357f.；

政治言论可以根据三个限制来规导，第357页以后；

——mutual adjustment of basic liberties justified by priority of liberties as family，357f.；

各种基本自由的相互调整由作为族类的自由之优先性证明其正当合理，第357页以后；

——adjustments vs.balancing of interests，358f.；

调整与利益平衡，第358页以后；

——court fails to recognize what just political procedure requires，360f.；

法庭未能认识到公正程序的要求，第360页以后；

——it risks endorsing view that fair representation is according to amount of influence effectively exerted，361；

它冒险认可那种认为公平的代表与有效发挥的影响相应的观点，第361页；

——certain regulations on political speech justified to establish just political procedure，362；

对政治言论的某些正当合理规导是建立公正的政治程序，第362页；

——results of electoral process and of economic competition acceptable only if condition of background justice are fulfilled，

362f.

只有在背景正义的条件得到满足的情况下，选举结果和经济竞争的结果才是可以接受的，第362页以后

False consciousness，68f.

虚假意识，第68页以后

Fehrenbacher，Don，233n

唐·弗伦巴切尔，第233页注释

Final end:defined，201；

终极目的的定义，第201页；

——shared final ends，202；

共享的终极目的，第202页；

——end of political justice as，202

作为终极目的的政治正义目的，第202页

First Amendment，335n，359—363

第一修正案，第335页注释，第359—363页

First National Bank v.Bellotti，435U.S.765（1978），359

《贝洛梯诉第一国家银行》，美国第435号，第765卷（1978年），第359页

First subject of justice，VII:1，257ff.；

正义第一主题，第七讲，第一节，第257页以后；

——basic structure as，and how understood，257f.；

基本结构作为正义第一主题，如何理解，第257页以后；

——first principle not formulated to apply equally to all

subjects，258；

第一原则不能平均地应用于所有主题，第258页；

——special features of connect with characteristic role and content of principle of justice，258；

与正义原则之独特作用和内容相联系的独特特征，第258页；

——to be regulated by social contract as hypothetical agreement among citizens as free and equal，258；

正义第一主题受作为自由而平等的公民间之假设一致的社会契约的规导，第258页；

——pure procedural justice invoked at highest level，259

最高层次上所求助的纯程序正义，第259页

Fixed points:defined as settled conviction，8，124；

将确定的观点定义为已确定的确信，第8页，第124页；

——a political conception of justice must account for，8，124f.；

一种政治的正义观念必须说明各种确定的观点，第8页，第124页以后；

——examples of，8，124，342，343

确定观点的实例，第8页，第124页，第342，第343页

Fleming，James，231n

詹姆斯·弗莱明，第231页注释

Focus of overlapping consensus:political conception of justice as，40，44，90，99，126，141，143；

政治的正义观念作为重叠共识的核心，第40页，第44页，第90页，第99页，第126页，第141页，第143页；

——justice as fairness as，164；

公平正义作为重叠共识的核心，第164页；

——focal class of，as class of liberal conceptions，defined，164，167f.；

重叠共识的核心等极，自由主义观念等级上的重叠共识核心，定义，第164页，第167页以后；

——center of，168；

重叠共识的中心，第168页；

——role of primary goods in，180

首要善在重叠共识中的作用，第180页

Forster，Eckart，207n

艾卡特·浮斯特，第207页注释

Fourteenth amendment，361f.

第十四修正案，第361页以后

Freedom，see Full autonomy；Political conception of the person；Rational autonomy

自由：见“充分自律”；“政治的个人观念”；“合理自律”

Freedom of association，221n，313，332，335，337f.

结社自由，第221页注释，第313页，第332页，第335，第337页以后

Freedom of movement:and free choice of occupation，both constitutional essential，288f.；*see also*Fair equality of opportunity

移居自由与职业选择自由，两者均属宪法根本要义，第288页以后；另见“机会均等”

Free political speech，VIII:10，340—348：

政治言论自由，第八讲，第十节，第340—348页：

——falls under freedom of thought and first fundamental case，340，342；

政治言论自由属于思想自由，第一种基本情况，第340页，第342页；

——basic liberties limit one another and are self-limiting，341；

各种基本自由的相互限制和自我限制，第341页；

——how specified so as to protect central range of，342—346；

为了保护政治言论自由的中心范围，该如何具体规定之，第342—346页；

——history of constitutional doctrine and Kalven‘s three fixed points，342；

立宪学说史和卡尔文的三个确定观点，第342页；

——seditious libel not crime，342f.；

煽动性诽谤不是犯罪，第342页以后；

——subversive advocacy as central problem of freedom of，343f.；

颠覆性主张作为政治言论自由的主要问题，第343页以后；

——legitimate in democracy，345f.；

民主社会中的合法化，第345页以后；

——doctrine of presupposes theory of human nature in which people capable of Locke's natural political virtue，346ff.；

政治言论自由学说以人性论为前提，人们在其本性上能够具备洛克所说的天赋政治美德，第346页以后；

——where line drawn between protected and unprotected speech，348；*see also*Clear and present danger rule

政治言论自由中存在着受保护的与不受保护的政治言论自由的界线，第348页；另见“明显而现存的危险规则”

Preeman，Samuel，53n，212n，234n，239n

萨缪尔·弗里曼，第53页注释，第212页注释，第234页注释，第239页注释

Freestanding view:political（public）conception of justice as，10，12，25n，40，133，140，144，145，155

独立观点：政治的（公共的）正义观念作为独立观点，第10页，第12页，第25页注释，第40页，第133页，第140页，第144页，第145页，第155页

Friedman，Michael，102n

迈克·弗里曼，第102页注释

Fuchs，Alan，345n

阿兰·法切斯，第345页注释

Full autonomy:political not ethical，II:6，77—81：

充分自律：政治的而非伦理的，第二讲，第六节，第77—81页：

——modeled by structural aspects of original position，77；

由原初状态的结构性方面所塑造的充分自律，第77页；

——citizens in awell-ordered society are fully autonomous，not the parties，77；

在秩序良好社会里，公民是充分自律的，第77页；

——of citizens apolitical，not an ethical value，77f.；

公民的充分自律是一种政治价值，而非伦理价值，第77页以后；

——how citizens achieve，and why full publicity necessary for，77f.；

公民如何获得充分自律，为什么充分的公共性对于公民的充分自律是必要的，第77页以后；

——why original position equals in relevant respects is fair treated equally，79f.；

为什么在原初状态中相关方面的平等却不能得到平等地对待，第79页以后；

——political conception of justice is not:to each according to political virtue，80f.

政治的正义观念不是按每个人的政治美德进行分配，第80页以后

Fundamental cases，two:defined，332

两种基本情况及其界定，第332页

Fundamental question of political justice，20ff.

政治正义的基本问题，第20页以后

Fundamental questions of political liberalism:first question defined，3f.，47；

政治自由主义的基本问题：第一个基本问题的界定，第3页以后，第47页；

——second question defined，3，47；

第二个基本问题的界定，第3页，第47页；

——combined question defined，4，44，47；

综合问题的界定，第4页，第44页，第47页；

——answer indicated，5，9f.，44，48

所指出的答案，第5页，第9页以后，第44页，第48页

Galston，William，191n，198n

威廉·戈尔斯顿，第191页注释，第198页注释

Gauthier，David，52n，53，278n

大卫·戈蒂尔，第52页注释，第53页，第278页注释

General facts:characterize political culture of democracy，36；

普遍事实：刻画出民主之政治文化的特点，第36页；

——fact of reasonable pluralism（first fact）defined，36；

理性多元论事实（第一个事实）界定，第36页；

——distinct from pluralism as such，36；

与一般多元论相区别，第36页；

——fact of oppression（second fact）defined，37；

压迫性事实（第二个事实）界定，第37页；

——fact about conditions of enduring democratic regime（third fact）defined，38；

关于持久民主政体的条件之事实（第三个事实）界定，第37页；

——with fact of reasonable pluralism，presupposes an overlapping consensus，38；

理性多元论事实预制了重叠共识，第38页；

——fact about the political culture of democracy（fourth fact）defined，38n；

关于民主社会之政治文化的事实（第四个事实）的界定，第38页注释；

——many basic judgments made under conditions in which agreement of reasonable persons not to be expected（fifith fact）defined，58

许多判断是在无法期待理性个人由之达成契约的那些条件下做出的（第五个事实），第58页

Gibbard，Allan，17n，88n，91n

阿兰·吉巴德，第17页注释，第88页注释，第91页注释

Gitlow v.United States，268U.S.652（1925），344，347f.，350

《美利坚合众国诉吉特罗》，美国第268号，第652卷（1925年），第344页，第347页以后，第350页

Good:political conception must draw on ideas of subject to two restrictions，175f.；

政治观念必须给善的理念作出两个限制，第175页以后；

——five ideas of in political liberalism stated，176；*see also*Sequence of ideas of the good

政治自由主义中的五种善理念陈述，第176页；另见“善理念的顺序”

Good of political society，V:7，201—7：

政治社会的善，第五讲，第七节，第201—207页：

——not presented as ideal of political community，201；

不能把政治社会的善描述为政治共同体的理想，第201页；

——conception of social unity given by idea of well-ordered society，201f.；

由秩序良好之社会理念所给定的社会统一观念，第201页以后；

——well-ordered society not private society，201f.；

秩序良好的社会不是私人社会，第201页以后；

——shared final ends of，201；

政治社会共享的终极善目的，第201页；

——is agood for persons individually，202f.；

政治社会的善对于每个个人来说也是一种善，第202页以后；

——a significant social good within apolitical conception of justice，204；

在政治正义观念内，政治社会的善是一种有意义的社会善，第204页；

——justice as fairness not opposed to classical republicanism，205；

公平正义并不反对古典共和主义，第205页；

——does oppose civil humanism，206；

但公平正义反对市民人道主义，第206页；

——well-ordered society as social union of social unions，206，320—323

秩序良好的社会作为诸社会联合体的社会联合，第206页，第320—323页

Goodness as rationality，V:2，176—178：

作为合理性的善，第五讲，第二节，第176—178页：

——third element of idea of fair social cooperation，16；

作为合理性的善是公平社会合作理论的第三要素，第16页；

——content of，177；

作为合理性的善的内容，第177页；

——endorsed by any workable political conception，177；

有效的政治观念所认可的作为合理性的善，第177页；

——does not specify any particular political view，177；

作为合理性的善并不具体规定任何特殊的政治观点，第177页；

——used to elaborate in sequence other ideas of the good，178，207；

作为合理性的善通常也依次阐释其他的善理念，第178页，第207页；

——two main roles of，178；

作为合理性的善的两个主要作用，第178页；

——and primary goods，180f.

作为合理性的善与首要善，第180页以后

Greek moral and political philosophy，xxi-xxiii，xl

古希腊的道德哲学和政治哲学，导论第21—23页，第40页

Grice，H.P.，32

H.P.格赖斯，第32页

Greenwalt，Kent，xxxiv，214n，240nf.；

肯特·格林瓦尔特，导论第34页，第214页，第240页注释以后；

——view consistent with public reason，244n

其论与公共理性一致的观念，第244页注释

Guidelines of public reason:adopted in original position，62，225；

原初状态中采用的公共理性指南，第62页，第225页；

——as essential part of political conception of justice，139，162，223；

其作为政治正义观念的本质部分，第139页，第162页，第223页；

——defined，162，223f.；

定义，第162页，第223页以后；

——necessary for public basis of justification，225；

其对于公共的证明基础来说是必要的，第225页；

——with principles of justice，companion part of on agreement，226

公共理性的指南与正义原则一起都是达成契约的一部分，第226页

Gutmann，Amy，146n，217n，247n

艾米·古特曼，第146页注释，第217页注释，第247页注释

Habermas，Jürgen，192n

于尔根·哈贝马斯，第192页注释

Hampshire，Stuart，46n，303n，393n，421n，425n

斯图沃特·翰普歇尔，第46页注释，第303页注释，第393页注释，第421页注释，第425页注释

Hand，Learned，351f.

勒恩德·翰德，第351页以后

Harman，Gilbert，117n

吉尔伯特·哈曼，第117页注释

Harsanyi，J.C.，261n

J.C.哈桑尼，第261页注释

Hart，H.L.A.，xxxii，5n，14n，289f.，292，331，369ff.；

H.L.A.哈特，导论第32页，第5页注释，第14页注释，第289页注释，第292页，第331页，第369页以后；

——minimum content of natural law，109n，161；*see also*Lecture VIII

自然法的起码内容，第109页注释，第161页；另见第八讲

Health care，as problem of extension，21，244f.，272n；

医疗保健作为延伸问题，第21页，第244页以后，第272页注释；

——seems not to pose problem for use of primary goods，184f.

医疗保健似乎未给首要善的使用提出什么问题，第184页以后

Hegel，G.W.F.，xxiv，285f.，387

G.W.F.黑格尔，导论第24页，第285页以后，第387页

Hegel‘s criticism of social contract theory，reply to，VII:10，285—88：

黑格尔对社会契约论的批评，对其批评的回应，第七讲，第十节，第285—288页：

——that theory confuses society and state with an association of private persons；reply to，285f.；

他批评社会契约论将社会和国家与私人联合体混为一谈，对其批评的回应，第285页以后；

——some contract views，cannot answer idealist critique，for example Locke's 286f.

某些契约观点无法回答唯心主义的批评，例如，洛克的契约观，第286页以后；

——alternative reading of Locke，287f.；

对洛克的另一种阅读，第287页以后；

——his claims contrasted with Kantian contract theory，which has areply，288

洛克主张与康德契约论的比照，何者可作回应，第288页

Higher-order interests:three kinds distinguished74f.，106；

三种较高层次的利益之区别，第74页以后，第106页；

——as purely formal，75；

作为纯形式的较高层次利益，第75页；

——as specifying people‘s needs，106

具体规定着人们需要的较高层次的利益，第106页

Hill，Thomas，91n，257n

托马斯·希尔，第91页注释，第257页注释

Hinsch，Wilfried，xxxi，25n，59

威尔弗里德·亨舍，导论第31页，第25页注释，第59页

Hobbes，Thomas，54；

托马斯·霍布斯，第54页；

——his social contract view open to idealist critique，287，347

其社会契约观容易遭到唯心主义的批评，第287页，第347页

Hoffman，Paul，29n

保罗·霍夫曼，第29页注释

Holmes，Oliver Wendell，343，345，349—52；*see also*Clear and present danger rule

奥利夫·温德尔·霍尔姆斯，第343页，第345页，第349—352页，另见“明显而现时的危险规则”

Holmes，Stephen，151n，231n

斯特芬·霍尔姆斯，第151页注释，第231页注释

How basic liberties fit into one scheme，VIII:9，332—340：

各种基本自由如何恰当构成一个图式，第八讲，第九节，第332—340页：

——how equal political liberties and liberty of conscience are related to the two fundamental cases，334f.；

政治自由和良心自由是如何与两种基本情况相联系的，第334页以后；

——significance of aliberty defined，with examples，335；

自由意义的界定，举例说明，第335页；

——in filling second gap first principle of justice applied at stage of constitutional convention，336f.；

弥合第二个裂缝，正义第一原则在制宪阶段的应用，第336页以后；

——basic liberties associated with conception of the good also need constitutional protection，337f.；

与善观念相联系的基本自由也需要宪法保护，第337页以后；

——other rights than basic rights and liberties specified at legislative stage，338；

除基本权利和基本自由之外的其他权利在立法阶段给予具体规定，第338页；

——in going through the four stages，veil of ignorance gets thinner，the constraints of the reasonable stronger，339f.

经过四个阶段后，无知之幕更薄，理想约束更强，第339页以后

How the basic structure affects individuals，VII:5，269f.：

基本结构如何影响个体，第七讲：第五节，第269页以后；

——affects aims and aspirations of persons and the form of shared culture，269.；

如何影响个人的目的和抱负，以及共享的文化形式，第269页；

——realized abilities and talents also reflect features of，269f.；

已实现的能力和才能也反映出基本结构的特征，第269页以后；

——permits inequalities in life prospects，269f.；

基本结构允许【人们】生活前景上的不平等，第269页以后；

——these contrasted with other inequalities，270f.；

这些生活前景上的不平等与其他不平等的对比，第270页以后；

——justice to regulate the fundamental inequalities arising from social starting position，natural advantages，and historical contingencies，271

正义规导着源自社会开始阶段因自然利弊和历史偶然性所导致的各种基本的不平等，第271页

How political conception limits conceptions of the good，V:1，174f.：

政治观念如何限制善观念，第五讲，第一节，第174页以后；

——distinction between political and other moral conception matter of scope，13，175；

政治观念与其他道德观念之间的区别乃范围问题，第13页，第175页；

——the right and the good complementary，173，175；

正当【权利】与善相互补充，第173页，第175页；

——conception of justice must contain sufficient space for worthy ways of life，174，209f.；

正义观念必须给有价值的生活方式留有足够的余地，第174页，第209页以后；

——priority of right，general and particular meaning of，174，176；

权利的优先性，其普遍意义与特殊意义，第174页，第176页；

——ideas of good used in must be political，176

政治观念中所使用的善理念必须是政治的，第176页

How is political liberalism possible？IV:1，134—40：

政治自由主义如何可能？第四讲，第一节，第134—140页；

——distinction between conception of justice allowing for aplurality of reasonable conceptions of the good and those holding there is but one such，134f.；

允许合乎理性的善观念之多元性的正义观念与坚持认为只有一种善观念的正义观念之区别，第134页以后；

——two special features of political relationship in aconstitutional regime，67f.，135f.，216f.；

立宪政体中政治关系的两个特征，第67页以后，第135页以后，第216页以后；

——liberal principle of legitimacy stated，136f.，217；

自由主义的合法性原则陈述，第136页以后，第217页；

——those features specify domain of the political，67f.，137，216f.；

具体规定政治领域的特征，第67页以后，第137页，第216页以后；

——two points central to political liberalism，given awell-ordered constitutional regime，137f.；

若已确立一秩序良好的立宪政体，则有两点对政治自由主义至关

重要，第137页以后；

——extra ecclesia nulla salus，reply to，138；

教会之外无人得救，对这一观点的回应，第138页；

——how political liberalism is possible:two parts of answer，139，156f.，168f.，171f.，219

政治自由主义如何可能？两部分答案，第139页，第156页以后，第168页以后，第171页以后，第219页

Humboldt，Baron von，320

巴隆·冯·洪堡，第320页

Hume，David，xv，xxvn，xxviif.，63，85n，116n

大卫·休谟，导论第15页，导论第25页注释，导论第27页以后，第63页，第85页注释，第116页注释

Ideal form of basic structure，VII:9，281—85：

基本结构的理想形式，第七讲，第九节，第281—285页：

——conception of justice must limit and adjust ongoing social processes，281；

正义观念必须限制和调整持续运作的社会过程，第281页；

——it must address how free and equal persons can accept the fact that inequalities are influenced by social fortune and other deep contingencies，281；

它必须说明自由而平等的个人如何才能接受不平等受社会机缘和其他深刻的偶然性影响这一事实，第281页；

——difference principle arrived at，282；

差异原则说明了这一事实，第282页；

——it is to adjust the institutional background against which particular transactions take place，282f.；

差异原则将调整进行特殊交易的制度背景，第282页以后；

——entiltements secured within fair social process，283f.；

各种资格（权利）在公平社会过程中得到确保，第283页以后；

——principles of justice impose limits on accumulation of property as necessary to preserve background justice，284；

正义原则给保持背景正义所必需的财产积累施加了各种限制，第284页；

——role of institutional division of labor does not presuppose injustice，284；

劳动的制度化分工作用并不以不正义为先决条件，第284页；

——ideal form of basic structure provides basis for adjustments and the overall direction of political action，285

基本结构的理想形式为政治行为的调整和全方位指导提供了基础，第285页

Ideal theory:as necessary complement to nonideal theory，285

理想理论作为对非理想理论的补充，第285页

Ideas，as more general term covers both concepts and conception，14n

理念作为涵括概念和观念的更普遍的术语，第14页注释

Identity:public，or institutional vs.noninstitutional，or moral，30f，；

公共的或制度的与非制度的或道德的认同，第30页以后；

——lack of prior to membership in social world，41，136

在获得社会世界的成员身份之前，人们缺乏认同，第41页，第136页

Impartiality，idea of:defined as altruistic（as moved by the

general good），50，54

定义为利他主义的公道的理念（受普遍善所驱动的利他主义），第50页，第54页

Importance of background justice，VII:4，265—69：

背景正义的重要性，第七讲，第四节，第265—269页；

——conditions for free and fair agreements in contract theory，265f.；

契约论中自由而公平的契约条件，第265页以后；

——role of institutions in securing，266；

制度在确保【正义】中的作用，第266页；

——basic structure must be regulated over time，266f.；

必须不断调整基本结构，第266页以后；

——four points why so：（1）justice of agreements depends on features of basic structure，not only on conduct of persons and associations，266f.；

理由有四：（1）契约正义依赖于基本结构的特征，而不仅仅取决于个人和联合体的行为，第266页以后；

——（2）fair background conditions may be undermined even if no one acts unfairly，267；

（2）即使没有任何人不公平地行动，公平的背景条件也可能会削弱，第267页；

——（3）no feasible and practicable rules can prevent this，267f.；

（3）任何可行的和实用的规则都不能防止这一情况，第267页以后；

——（4）role of division of labor between two kinds of social rules，268f.

（4）在两种社会规则之间进行劳动分工的作用，第268页以后

Index of primary goods，39f.，188f.

首要善的索引（指数），第39页以后，第188页以后

Individualism:alleged bias toward，173，190，199，221n；

个人主义：声称【公平正义】有个人主义偏向，第173页，第190页，第199页，第221页注释；

——Nagel on，196n

内格尔论个人主义，第196页注释

Initial agreement，hypothetical and nonhistorical，VII:6，271—75：

原初契约，假设的和非历史的，第七讲，第六节，第271—275页；

——special role of basic structure affects conditions of，271f.；

基本结构的特殊作用影响到原初契约的条件，第271页以后；

——fair situation must suitably even out certain contingencies，272；

公平的境况必须适当地排除某些偶然性，第272页；

——parties must reason as if they are behind athicker rather than athinner veil of ignorance，273；

各派都必须是仿佛在较为厚的而非较为薄的无知之幕背后进行推理，第273页；

——represents outcome of rational process under ideal，nonhistorical，and so hypothetical conditions，273；

原初契约代表着理想的非历史的因而是假设的条件下合理运作的结果，第273页；

——content of justice discovered by reason，274；

正义的内容由理性揭示，第274页；

——original position as extension of idea of social contract to basic structure，275

原始状态是社会契约理念向基本结构的延伸，第275页

Initial agreement，specialfeatures of，VII:7，275—78：

原初契约的独特特征，第七讲，第七节，第275—278页；

——basic structure the context for particular agreements and formation of associations，275f.；

基本结构作为特殊契约和各联合体的形成之情景，第275页以后；

——social contract must allow for three facts：（1）membership in society as given，276；

社会契约必须允许三个事实：（1）社会中的成员身份是既定的，第276页；

——（2）we cannot know what we otherwise would have been，276；

（2）我们无法知道如果我们不成为社会成员将会是什么样子，第276页；

——（3）society as awhole has no ends in way associations and individuals do，276；

（3）社会作为一个整体不像联合体或个体那样拥有自身的目的，第276页；

——idea of an individual's contribution to society as association has no place，276；

个体对作为联合体之社会的贡献的理念毫无意义，第276页；

——original position must reflect contrast between awell-

ordered society and an association，276；

原初状态必定反映出秩序良好社会与联合体之间的对比，第276页；

——parties in original position suppose their membership in society is fixed，277；

各派在原初状态中都设想他们的成员身份是固定的，第277页；

——veil of ignorance reflects how apart from our place in society our interests and potential abilities cannot be known，277；

无知之幕反映出，为什么撇开我们在社会中的地位，就无法了解我们的利益和潜在能力，第277页；

——no social ends until principles of justice adopted，277

在采用正义原则之前，不存在任何社会目的，第277页

Inquisition，role of in community，religious or nonreligious，37

审查在共同体中的作用，宗教的或非宗教的【审查】，第37页

Institutional division of labor，267f.，284，288

制度的劳动分工，第267页以后，第284页，第288页

Interpersonal comparision，see Primary goods and interpersonal comparision

人际比较，见“首要善与人际比较”

Irwin，Terence，xxii

特伦斯·艾尔文，导论第22页

Is justice as fairness fair to conception of good，V:6，195—201：

公平正义能公平地对待善观念吗，第五讲，第六节，第195—

201页：

——constitutional essentials must not favor any particular comprehensive view，196；

宪法根本切莫偏袒任何特殊的完备性观点，第196页；

——some comprehensive doctrines may conflict with or fail to gain adherents under just political and social conditions，196；

在公正的政治条件和社会条件下，某些完备性学说可能会与之发生冲突或不能赢得其信奉者，第196页；

——Berlin‘s thesis，197f.；

伯林的论点，第197页以后；

——not arbitrarily biased against any comprehensive doctrines，197ff.；

无任何偏袒地对待任何完备性学说，第197页以后；

——requirements for children's education addressed from within political liberalism，199f.；

从政治自由主义内部谈儿童教育的要求，第199页以后；

——does not seek to cultivate values of comprehensive liberalism，200

不寻求培养【儿童的】完备性自由主义价值，第200页

Jones，Matthew，xxxiv

马修·琼斯，导论第34页

Judicial review，165，216，233f.，235n，240，339

司法审查，第165页，第216页，第233页以后，第235页注释，第240页，第339页

Judicial virtue:as example of abilities not affecting status of equal citizenship，80

司法美德：作为一种能力，它并不影响公民的平等地位，第80页

Jus gentium，244

民族法（“万民法”），第244页

Just savings:as problem of extension，20，244，274；

公正储存作为延伸问题，第20页，第244页，第274；

——fairness between generations，273

代际公平，第273页

Justice as fairness:as form of political liberalism，xxx；

公平正义：作为政治自由主义的形式，导论第30页；

——three missing pieces lead to its formulation as，xxxi；

三个失误引导人们将它系统表述为公平正义，导论第31页；

——tries to adjudicate between traditions of liberty and equality，5，35；

公平正义力图在各种自由和平等的传统之间作出评判，第5页，第35页；

——uses idea of society as afair system of cooperation，9，35；

将社会的理念用作一个公平的合作系统，第9页，第35页；

——as organizing idea，9，14，15；

用作组织化的理念，第9页，第14页，第15页；

——aim of as practical，9f.；

公平正义的实践性目的，第9页以后；

——as expressing citizens‘shared public reason，9f.；

公平正义表达着公民共享的公共理性，第9页以后；

——as political and not metaphysical，10，97；

公平正义是政治的而非形上学的，第10页，第97页；

——as afree standing view aims for support of overlapping consensus，10f.；

公平正义作为一种独立的观点，目的在于支持重叠共识，第10页以后；

——fundamental idea of，14；

公平正义的基本理念，第14页；

——and problems of extension in，21，244ff.；

以及延伸问题，第21页，第244页以后；

——uses the original position to determine fair terms of social cooperation，23；

利用原初状态来决定社会合作的公平条款，第23页；

——and to recast doctrine of social contract to apply to the basic structure，23；

且重铸社会契约学说以运用于基本结构，第23页；

——how determines index of primary goods，39f.；

公平正义如何决定首要善的索引，第39页以后；

——does not view political society as apurposive association，42n；

公平正义并不把政治社会目为一个有目的性的联合体，第42页注释；

——does not derive the reasonable from the rational，52f.；

公平正义不从合理性中推导出理性，第52页以后；

——two stages of exposition of，64f.，133f.，140f.；

公平正义之解释的两个阶段，第64页以后，第133页以后，第140页以后；

——not procedurally neutral but tries to be neutral in aim，192ff.

公平正义在程序上并不是中立的，但力求在目的上中立，第192页以后

Justice as fairness as aconstructivist view:III:3，102—7：

公平正义作为一种建构主义的观点，第三讲，第三节，第102—107页：

——found by reflection，using powers of reason，96f.；

利用理性的力量，通过反思来发现这一观点，第96页以后；

——affinity with constructivism in philosophy of mathematics and Kant's moral philosophy，102f.，123；

其与数学哲学和康德道德哲学中的建构主义的亲缘关系，第102页以后，第123页；

——content of political conception（its principles）is（are）constructed，103；

政治观念（及其原则）的内容的被建构起来的，第103页；

——procedure of not constructed but laid out，103f.；

其程序不是被建构起来的，而是被制定出来的，第103页以后；

——form of procedure drawn from conceptions of citizen and society，103f.；

它是从公民观念和社会观念中抽演出来的程序形式，第103页以后；

——not open to Schopenhauer‘s criticism of Kant，104—7；*see also*Constructivist conception

它不会受到叔本华对康德那样的批判，第104—107页；另见“建构主义的观念”

Justice as fairness，initial aim of，VIII:1，289—94：

公平正义的初始目的，第八讲，第一节，第289—294页；

——defined of Hart's two gaps in account of basic liberties，290；

对哈特所谓【我的】基本自由解释中存在两个裂缝的界定，第290页；

——two principles of justice stated with revision in first principle（explained in8），291；

经过对第一原则进行修正（第八节说明）后正义两原则的陈述，第291页；

——no priority for liberty as such，but for specific list thereof，291f.；

一般自由无优先性规定，但此后特殊的自由目录则有其优先性规定，第291页以后；

——defined as finding alist of liberties making two principles prefered alternative in original position，292ff.，325；

我们将公平正义的初始目的界定为：寻找一个使【正义】两原则成为人们在原初状态中偏向于选择之的自由目录，第292页以后，第325页；

——such alist not amakeshift:may be drawn up in two ways，292ff.

这种目录不是一个暂用替代品，我们可以用两种方式开出这一目录，第292页以后

Justice as fairness is complete，V:8，207—12：

公平正义是完善的，第五讲，第八节，第207—212页：

——ideas of good are generated by and have their role within the political conception，207f.；

善的理念是通过公平正义而产生的，它在政治观念内有其作用，第207页以后；

——how they are built up in sequence，207；

它们是如何按顺序建立起来的，第207页；

——overlapping consensus on political conception establishes mutual good of mutual justice，208f.；

对政治观念的重叠共识建立了相互正义的相互善，第208页以后；

——completeness of justice as fairness strengthens its stability，209；

公平正义的完善性强化了它的稳定性，第209页；

——ideas of the good do not imply truth of this or that comprehensive doctrine，209f.；

善的理念并不包含这样或那样的完备性学说的真理意味，第209页以后；

——justice as fairness allows sufficient space for ways of life worthy of citizens‘devoted allegiance，187，198n，209f.；

——公平正义给公民为之奉献忠诚的有价值的生活方式留有足够的余地，第187页，第198页注释，第209页以后；

——limits on content of comprehensive conception of good are reasonable，210f.；*see also*Completeness

对完善性善观念内容的限制是合乎理性的，第210页以后；另见“完善性”

Justice as fairness，role of，VIII:14，368—71：

公平正义的作用，第八讲，第十四节，第368—371页；

——as guiding framework，368；

作为指导框架，第368页；

——when aconception of justice fulfills its social role，368；

正义观念何时履行其社会作用，第368页；

——addressed to citizens in aconstitutional regime and considers the basis of toleration and social cooperation therein，369；

谈立宪政体中的公民并考虑该政体中宽容与社会合作的基础，第369页；

——ideal of the person used is different than Hart thought and how it enters in，369—71；

公平正义所使用的个人理想不同于哈特所以为的公民理想，该个人理想是如何进入公平正义的，第369—371页；

——correction of Theory's argument for priority of liberty，371n

纠正《正义论》对自由优先性的论证，第371页注释

Kalven，Harry:on freedom of speech and seditious libel，342，344ff.，348n

哈里·卡尔文论言论自由和煽动性诽谤，第342页，第344页以后，第348页注释

Kant，Immanuel，xxviif.，xxxii，37，44n，83n，91，122，125，145，169，222n，265，296n，334；

伊曼努尔·康德，导论第27页以后，导论第32页，第37页，第44页注释，第83页注释，第91页，第122页，第125页，第145页，第169页，第222页注释，第265页，第296页注释，第334页；

——distinction between reasonable and rational goes back to，25n，48nf.；

理性与合理性之间的区分可追溯到康德，第25页注释，第48页注释以后；

——on predisposition to moral personality lacking in solely rational agents，51n；

康德论单纯合理性主体缺乏道德人格倾向，第51页注释；

——comprehensive liberalism of，78，99，125，199f.，206n；

康德的完备性自由主义，第78页，第99页，第125页，第199页以后，第206页注释；

——account of agood will specifies conception-dependent desire，85n；

康德论善良意志的解释具体规定各种依赖于观念的欲望，第85页注释；

——distinction between practical and theoretical reason，93，117；

康德论实践理性与理论理性之间的区分，第93页，第117页；

——transcendental idealism and constitutive autonomy，99；

康德论超验唯心主义与构成性自律，第99页；

——as foundation of conceptions of person and society，100；

康德论该自律作为个人观念和社会观念的基础，第100页；

——procedural account of，102，285

康德对自律的程序说明，第102页，第285页

Kant‘s moral constructivism，III:2，99ff.；

康德的道德建构主义，第三讲，第二节，第99页以后；

——contrasted with political constructivism，99f.；

其与政治建构主义的对照，第99页以后；

——as comprehensive moral view，99，125；

作为完备性道德观，第99页，125页；

——as asserting constitutive autonomy，99，125；

其申认构成性自律，第99页，第125页；

——can endorse political constructivism，100；

它可以认可政治建构主义，第100页；

——sees reason as self-originating and self-authenticating and alone competent to settle questions about its own authority，100f.，120f.；

它把理性看作是自缘的和自证的，且是惟一有能力解决它自己的权威问题的，第100页以后，第120页以后；

——as defense of reasonable faith，101，172；

其对理性信念的辩护，第101页，第172页；

——account of moral reasoning，102；

其对道德推理的解释，第102页；

——account of objectivity，110，112—115，119n，120nf.；

其对客观性的解释，第110页，第112—115页，第119页注释，第120页注释以后；

——objective point of view as that of persons as members of realm of ends，115；

客观性观点作为目的王国之成员的个人观点，第115页；

——holds different conceptions of objectivity appropriate for theoretical and practical reason，117f.

其坚持不同的适合于理论理性和实践理性的客观性观念，第117

页以后

Kateb，George，206n

乔治·卡特伯，第206页注释

Kavka，Gregory，96n

格里戈利·卡夫卡，第96页注释

Kelly，Erin，xxxiiif.，30n，60n，174n，372n

爱琳·凯丽，导论第33页以后，第30页注释，第60页注释，第174页注释，第372页注释

King，Martin Luther，Jr.，247n，250

马丁·路德·金，第247页注释，第250页

Korsgaard，Christine，83n，85n，383n

克丽斯汀·科斯嘎德，第83页注释，第85页注释，第383页注释

Kripke，Saul，7n

索尔·克里普克，第7页注释

Kronman，Anthony，289nf.

安东尼·克隆曼，第289页注释以后

Kuflik，Arthur，367n

阿瑟·可夫里克，第367页注释

Kymlicka，Will，27n

威尔·金里卡，第27页注释

Laden，Anthony，96n

安东尼·拉登，第96页注释

Larmore，Charles，177n，192n，194n，214n，374n，409n，432n

查尔斯·拉莫尔，第177页注释，第192页注释，第194页注释，第214页注释，第374页注释，第409页注释，第432页注释

Laslett，Peter，347n

彼特·拉斯勒特，第347页注释

Law of peoples:defined，12，272n；

万民法：定义，第12页，第272页注释；

——not discussed in these lectures，12，41；

在这些演讲中对万民法不予讨论，第12页，第41页；

——as problem of extension，21，244；

作为延伸问题，第21页，第244页；

——immigration surmised as question belonging to，136n

移居被猜测为属于万民法的问题，第136页注释

Least advantaged members of society:defined，by description，not by rigid designator，7n

通过描述而非严格的指定来界定最不利的社会成员，第7页注释

Legislative stage:specifies rights and liberties other than basic liberties，338

立法阶段具体规定除基本自由以外的权利和自由，第338页

Legitimacy，liberal principle of:defined，136f.，216f.；

自由主义的合法性原则：定义，第136页以后，第216页以后；

——imposes moral duty of civility，217；

施加道德的公民义务，第217页；

——how applies to general beliefs，224f.；

如何将合法性原则应用于一般信仰之中，第224页以后；

——has same basis as principles of justice，225f.

合法性原则与正义原则具有相同的基础，第225页以后

Liberal conception of justice:three features of content of，defined，6，156f.，233

自由主义的正义观念：其内容的三个特征界定，第6页，第156页以后，第233页

Libertarianism:basic idea of，262f.；

自由意志论的基本理念，第262页以后；

——open to idealist critique，287

自由意志论容易受到唯心主义的批评，第287页

Libertarianism gives no special role to the basic structure，VII:3，262—65：

自由意志论对基本结构没有任何特殊作用，第七讲，第三节，第262—265页：

——holds that only minimal state is justified，262ff.；

自由意志论主张，惟有最低限度国家才可获得正当合理性证明，第262页以后；

——（1）justifies that state by showing how only it could arise from state of nature without violating people's rights，263；

（1）通过表明这种国家是如何只能源自自然状态而又不侵犯人民的权利，来证明其正当合理性，第263页；

——（2）specifies principles of justice to govern acquisition and transfer of holdings，which principles specifies justice of holdings recursively，263f.；

（2）它具体规定着支配财产获取和转移的正义原则，而正义原则又反过来具体规定着财产的正义，第263页以后；

——（3）no special theory needed to cover variety of associations and modes of cooperation arising from agreements among individuals，264；

无需任何特别的理论来囊括起自个体间契约的各种联合体和合作样式，第264页；

——sees state as private association:no uniform public law，only anetwork of private agreements，264f.；

它把国家看作是私人联合体：没有正规的公共法律，惟有一个私人契约网络，第264页以后；

——not asocial contract theory，265；

自由意志论不是一种特殊的社会契约论，第265页；

——sees no need for special theory of justice for the basic structure，265

它认为，没有任何必要为基本结构建立特殊的正义论，第265页

Liberties connected with the second principle，VIII:13，363—368：

与【正义】第二原则相联系的自由，第八讲，第十三节，第363—368页：

——not basic liberties，363；

这些自由不是基本的自由，第363页；

——advertising of jobs may be restricted and regulated to protect fair equality of opportunity，363ff.；

为了保护机会均等，求职（工作）广告会受到限制和规导，第363页以后；

——two kinds of advertising of products:law may impose

regulations on advertising to maintain competitive system of markets，364；

两种产品广告：法律可对广告施加各种规导，以维护竞争性市场体系，第364页；

——much strategic advertising is socially wasteful and may be limited，364f.；

许多策略性广告是一种社会浪费，可加以限制，第364页以后；

——basic liberties unlike right to advertise inalienable，365ff.；

基本自由与不可剥夺的广告权不同，第365页以后；

——why second principle subordinate to first，367f.

为什么第二原则从属于第一原则，第367页以后

Liberties，how adjusted into one coherent scheme，VIII:9，334—40：

如何调整各种自由使之成为一个连贯的图式，第八讲，第九节，第334—340页：

——how related to two moral powers and two fundamental cases，334f.；

自由如何与两种道德能力和两种基本情况相联系，第334页以后；

——definition of significance of aparticular liberty，335f.，341；

对一种特殊自由意义的界定，第335页以后，第341页；

——first principle of justice to be applied in stage of constitutional convention，336f.；

正义第一原则在制宪会议阶段的运用，第336页以后；

——equal basic liberties required for social cooperation on

basis of mutual respect，337；

平等的基本自由是相互尊重基础上的社会合作所必需的，第337页；

——how other rights and liberties specified at legislative stage，338f.；

其他权利和自由是在立法阶级具体规定的，第338页以后；

——foundation of each stage in ideals of person and society，with the rational framed by the reasonable，339f.；

每一阶段都以个人理想和社会理想为基础，并通过理性构造合理性，第339页以后

Liberties of the moderns vs.liberties of the ancients，5，299；

现代（人的）自由与古代（人的）自由，第5页，第299页；

——of the ancients，206

古代（人的）自由，第206页

Liberty of conscience:as derived from burdens of judgment，58—61；

良心自由源自判断负担，第58—61页；

——makes acceptance of authority of associations over their members voluntary，136n，221f.；

使联合体的所有成员都自愿地接受该联合体的权威，第136页注释，第221页以后；

——scope of lets citizens settle how the two parts of their overall view are related，140，153f.，243；

良心自由的范围是让公民解决如何使他们完整观点的两部分相互联系起来，第140页，第153页以后，第243页；

——takes truths of religion off political agenda，151；

良心自由把宗教真理排除在政治日程之外，第151页；

——protects both individuals and associations，221n；

良心自由既保护个体，也保护联合体，第221页注释；

——three grounds for，310—315；

良心自由的三个根据，第310—315页；

——and second fundamental case，332；

良心自由与第二种基本情况，第332页；

——as basic liberty，335，337f.；

良心自由作为基本自由，第335页，第337页以后；

——self-limiting，341

自我限制，第341页

Limits of public reason，153，VI:8，247—254：

公共理性的限制，第六讲，第八节，第247—254页：

——two understandings of these limits defined，exclusive and inclusive view，247；

对所界定的这些限制的两种理解，排斥性观点和包容性观点，第247页；

——inclusive view seems correct，247f.；

包容性观点似乎是正确的，第247页以后；

——three kinds of cases to illustrate this，248ff.；

有三种情况能解释这一点，第248页以后；

——did the Abolitionists before the Civil War violate the ideal of public reason？250f.；

美国内战前废奴主义者们违反了公共理性的理想吗？第250页以后；

——it seem not，since appropriate limits of public reason depend on historical and social condition，251f.；

似乎没有，因为公共理性的适当限制依赖于历史和社会的条件，第251页以后；

——political liberalism assumes political conception of justice and ideal of public reason are mutually sopporting，252；

政治自由主义假定，政治的正义观念与公共理性的理想相互支持，第252页；

——summary of main points，with two possible innovations noted，252ff.；

通过解释两个可能的更新，对主要观点作一小结，第252页以后；

——further questions remain，254

尚待解释的问题，第254页

Lincoln，Abraham，xxix，45，214nf.，254

亚伯拉罕·林肯，第29页，第45页，第214页注释以后，第254页

Lloyd，Sharon，212n

沙龙·洛伊德，第212页注释

Lochner v.New York，198U.S.45（1905），362

《纽约州诉洛切勒》，美国第198号，第45卷（1905年），第362页

Locke，John，4，145n；

约翰·洛克，第4页，第145页注释；

——contract view open to idealist critique，287f.；

洛克的契约观容易受到唯心主义的批评，第287页以后；

——on natural political virtue，347f.

洛克论天赋政治美德，第347页以后

Macedo，Stephen，238n

斯特芬·马西多，第238页注释

Machiavelli，Niccolo，205n

尼古拉·马基亚维里，第205页注释

Mackie，J.L.，71n，122nf.

J.L.麦基，第71页注释，第122页注释以后

Marshall，John，359n

约翰·马歇尔，第359页注释

Masses Publishing v.Pattern，244 Fed.535（1917），（S.D.N.Y.1917），351

《马斯出版公司诉帕顿》，联邦第244号，第535卷（1917年），第351页

Maximum，idea of，353f.

最大化理念，第353页以后

McCarthy，Thomas，192n

托马斯·麦卡锡，第192页注释

McPherson，James，249n

詹姆斯·麦克菲逊，第249页注释

Medieval Christianity，xxiiif.，37

中世纪基督教，导论第23页以后，第37页

Meiklejohn，Alexander，290n，296n，348n

亚历山大·梅克勒琼，第290页注释，第296页注释，第348页注释

Melden，A.L.，212n

A.L.麦尔登，第212页注释

Mendus，Susan，61

苏珊·门都斯，第61页

Michelman，Frank，xxxiii，166n，237n，339n

弗兰克·米切尔曼，导论第33页，第166页注释，第237页注释，第339页注释

Mill，J.S.，7n，37，78，98，139n，145，159，169，199f.，211n，303，313

J.S.密尔，第7页注释，第37页，第78页，第98页，第139页注释，第145页，第159页，第169页，第199页以后，第211页注释，第303页，第313页

Model case of areasonable overlapping consensus，145f.，147，155，169ff.

一种合乎理性的重叠共识的模式化情形，第145页以后，第147页，第155页，第169页以后

Modern moral and political philosophy，xxiii

现代道德哲学和政治哲学，导论第23页

Montesquieu，Charles de，303n，366

查尔斯·德·孟德斯鸠，第303页注释，第366页

Moore，G.E.，63n

G.E.摩尔，第63页注释

Moral powers，two:defined，19，81，103f.，108；

道德能力，两种道德能力的界定，第9页，第81页，第103页以后，第108页；

——modeled in constructivist procedure，103f.；

在建构主义程序中塑造的道德能力，第103页以后；

——exercise of experienced as good，202f.

作为善经验的道德能力实践，第202页以后

Moral psychology:philosophical，not psychological:II:8，86—88；

道德心理学：哲学的而非心理学的，第二讲，第八节，第86—88页；

——that of parties in the original position not an account of，28；

原初状态中各派的道德心理不是一种道德心理学解释，第28页；

——that of justice as fairness drawn from itself as political conception，86f.；

公平正义的道德心理学是从作为政治观念的它自身中抽演出来的，第86页以后；

——not apsychology originating in science，86f.；

它不是一种源于科学的心理学，第86页以后；

——human nature and its natural psychology as permissive，87；

人性及其自然心理学是可允许的，第87页；

——ideal of citizenship must be intelligible and one people can be moved to honor it，87；

公民理想必须是可理解的，可以激励一个民族尊重这种公民理想，第87页；

——political philosophy of constitutional regime autonomous in two ways，87f.

立宪政体的政治哲学在两个方面是自律的，第87页以后

Musgrave，R.A.，181n

R.A.马斯格雷弗，第181页注释

Mutual advantage，idea of:defined，16f.，50；

互利理念的界定，第16页以后，第50页；

——contrasted with idea of reciprocity，16f.，50；

其与相互性理念的对比，第16页以后，第50页

Mutual good of mutual justice，208

相互正义的相互善，第208页

Nagel，Thomas，xxxi，20n，61n，84n，90n，96n，121n，144n，274n；

托马斯·内格尔，导论第31页，第20页注释，第61页注释，第84页注释，第90页注释，第96页注释，第121页注释，第144页注释，第274页注释；

——on the burdens of judgment and the fragmentation of value，57n；

内格尔论判断负担和价值的零散化，第57页注释；

——on his impersonal point of view，116；

内格尔论他的非个人性观点，第116页；

——view of the content and validity of argument，120n；

他关于论证之内容和有效性的观点，第120页注释

——criticism of justice as fairness as individualistic，196n

他批评公平正义是个体的正义，第196页注释

Natural religion，245f.

自然宗教，第245页以后

Nature:what is owed to as problem of extension，21，245f.

自然作为延伸问题所在，第21页，第245页以后

Near v.Minnesota，283U.S.697（1931），345n

《明尼苏达诉尼尔》，美国第283号，第697卷（1931年），第345页注释

Needs of citizens，see primary goods as citizens needs

公民的需要，见“作为公民需要的首要善”

Neiman，Susan，101n

苏珊·尼曼，第101页注释

Neutral values:defined，191f.；

中立价值定义，第191页以后；

——procedural neutrality vs.neutrality of aim，or neutrality of affect（influence），191—94

程序中立性与目的中立性或效果（影响）中立性，第191—194页

Neither society nor community，I:7，40—43；*see also*well-ordered society，idea of

既非社会，也非共同体，第一讲，第七节，第40—43页；另见“秩序良好社会的理念”

Nevins，Allan，45n

阿兰·勒文斯，第45页注释

New Deal，234

新政（时期），第234页

New York Timess v.Sulliven，376U.S.254（1964），343，345

《沙利文诉〈纽约时报〉》，美国第376号，第254卷（1964年），第343页，第345页

New York Times v.United States，403U.S.713（1971），345

《美利坚合众国诉〈纽约时报〉》，美国第403号，第713卷（1971年），第345页

Nicholson，M.A.，359n

M.A.尼可尔逊，第359页注释

Nonpublic reason，VI:3，220ff.：

非公共理性，第六讲，第三节，第220页以后：

——one public reason，but many nonpublic reasons，those of the many associations of civil society，220；

公共理性只有一种，而非公共理性却有许多，如许多市民社会联合体的理性就是非公共理性，第220页；

——public vs.nonpublic not the distinction between public vs.private，220n；

公共的与非公共的之别不是公共的与私人的之别，第220页注释；

——ways of reasoning have certain common elements，yet different procedures and methods are appropriate for different corporated bodies，220f.；

各种推理方式具有某些共同的因素，然而不同的程序和方法只适合不同的合并实体，第220页以后；

——in democratic society authority of associations over their members are freely chosen，221f.；

在民主社会里，联合体对其成员的权威是人们自由选择的，第221页以后；

——but the government‘s authority cannot in parallel fashion be freely accepted，222；

但是，我们却不能认为政府的权威是人们以类似的方式自由接受的，第222页；

——outer limit of our freedom specified，222

它是在我们自由的限制之外被具体规定的，第222页

Oakshott，Michael，42n

迈克·奥克肖特，第42页注释

Objectivity:independent of causal theory of knowledge，III:6，116ff.：

独立于因果知识论之外的客观性，第三讲，第六节，第116页以后；

——causal view defined，116f.；

因果观定义，第116页以后；

——different conception of objectivity appropriate for theoretical and practical reason，117f.；

不同的客观性观念适合于理论理性和实践理性，第117页以后；

——reasons for moral and political judgments require no support from cognitive psychology，118，120；

道德和政治判断的理由无需任何来自认知心理学的支持，第118页，第120页；

——parallel argument for objectivity，118nf.；*see also*Three conceptions of objectivity

对客观性的类似论证，第118页注释以后；另见“三种客观性的观念”

overlapping consensus not indifferent or skeptical，IV:4，150—54；

重叠共识既不是冷漠的，也不是怀疑论的，第四讲，第四节，第150—154页；

——such consensus lays basis for answering second fundamental question，10f.；

这种共识为回答第二个基本问题奠定了基础，第10页以后；

——defined，15，39f.；

定义，第15页，第39页以后；

——idea of in*Theory*，15n；

《正义论》中的重叠共识理念，第15页注释；

——role of in justifying thick veil of ignorance，24nf.；

重叠共识在证明无知厚幕之正当合理性中的作用，第24页注释以后；

——as necessary condition for realism and stability of well-ordered society，38f.，44，65；

重叠共识作为秩序良好之社会现实和稳定的必要条件，第38页以后，第44页，第65页；

——idea of easily misunderstood because of its use in everyday politics，39f.；

重叠共识的理念之所以被误解，是因为它在日常政治中的运用，第39页以后；

——possibility of，aim of parties in adopting principles justice，78；

重叠共识的可能性在于各派采用正义原则的目的，第78页；

——implications of truth of any one reasonable doctrine in，128f.，153nf.；

任何一种合乎理性的学说的真理性都包含在重叠共识之中，第128页以后，第153页注释以后；

——how possible，140；

重叠共识如何可能，第140页；

——depth，breadth，and specificity of，defined，149，158f.，167；

重叠共识的深度、广度和具体规定性的界定，第149页，第158页以后，第167页；

——reply to second objection to such consensus as basis of society unity，150f.；

对有关这种共识之作为社会统一基础的第二种反驳意见的回答，第150页以后；

——removing certian constitutional questions from political agenda，151f.；

它将某些宪法问题排除在政治日程之外，第151页以后；

——cannot always avoid implying aspects of comprehensive doctrine；replying to rationalist believers，152f.；

它不能永远不包含完备性学说的某些方面，对理性主义信仰者的回应，第152页以后；

——in well-ordered society such consensus not based on compromise，170ff.；

在秩序良好的社会里，这种共识并非建立在妥协基础上，第170页以后；

——confirms that basic institutions allow sufficient space for ways of life worthy of support，187，209f.；*see also*Three features of an overlapping consensus

重叠共识确认，基本制度应给各种值得支持的生活方式留有足够的空间，第187页，第209页以后；另见“重叠共识的三个特征”

paradox of public reason:stated，216；

公共理性的悖论陈述，第216页；

——resolved by principle of legitimacy，216f.；

通过合法性原则解决这一悖论，第216页以后；

——disapears when political conception supported by reasonable overlapping consensus，218；

当政治观念得到理性之重叠共识的支持时，这一悖论便烟消云散，第218页；

——comparison with familiar cases，218f.

其与我们所熟悉的情形比较，第218页以后

Parfit，Derek，20n，32n，274n

德雷克·帕菲特，第20页注释，第32页注释，第274页注释

Parsons，Charles，102n；

查尔斯·帕森斯，第102页注释；

——on possibilities of construction in mathematics，123n

帕森斯论数学建构的可能性，123页注释

Parties in original position:defined as rational representatives of free and equal citizens，24；

将原初状态中的各派界定为自由而平等的公民之合理代表，第24页；

——symmetically situated，24，79；

原初状态中各派的对称处境，第24页，第79页；

——why behind athick veil of ignorance，24nf；

为什么各派都处在无知厚幕的背后，第24页注释以后；

——purely artificial creatures，28，75，104，306；

各派纯粹是人为的创造物，第28页，第75页，第104页，第306页；

——modeled as rationally autonomous but not as fully autonomous，28，79f.，104；

将各派塑造成合理自律的，但不是充分自律的，第28页，第79页以后，第104页；

——general beliefs ascribed to，66f.；

归于各派的普遍信念，第66页以后；

——their motivation and aims，75，77，105f.，178，307f.；

他们的动机和目的，第75页，第77页，第105页以后，第178页，第307页以后；

——represent our fundamental interests，208

各派代表着我们的基本利益，第208页

Patterson，Orlando，33n

奥兰多·帕特森，到33页注释

Pease，Jane，249n

简·彼斯，第249页注释

Pease，William，249n

威廉·彼斯，第249页注释

Peffer，Rodney，7nf.

罗德尼·皮弗，第7页注释以后

Perfectionism:values of，6，179f.，188，196；

完善论：完善论的价值，第6页，第179页以后，第188页，第

196页；

——political virtues not those of perfectionism state，194f.；

政治价值不是完善论所陈述的那些价值，第194页以后；

——principles of contrasted with two principles of justice，292，294，295

完善论的原则与正义两原则的对比，第292页，第294页，第295页

Peritz，David，158n，162n

大卫·佩里兹，第158页注释，第162页注释

permissible conceptions of good and political virtues:V：5，190—95：

可允许的善观念和政治美德观念，第五讲，第五节，第190—195页：

——defined，180，190f.，207，209；

其界定，第180页，第190页以后，第207页，第209页；

——neutral procedure and neutral values，191；

中立程序与中立价值，第191页；

——justice as fairness not procedurally neutral，191；

公平正义在程序上不是中立的，第191页；

——aims to be common ground as focus of an overlapping consensus，192；

其目的是成为重叠共识之核心这样的共同基础，第192页；

——neutrality of aim，192f.；

目的中立性，第192页；

——neutrality of effect or influence impracticable，193f.；

效果或影响的中立性没有实用性，第193页以后；

——political virtues tied to principles of political justice not those of aperfectionist state，194f.

与政治正义原则相联系的政治美德不是完善论国家的美德，第194页以后

Perry，John，32n

约翰·佩里，第32页注释

Persons，conception of:adopted to fit idea of society as fair system of cooperation，18；

适合于作为公平合作系统之社会理念的个人观念，第18页；

——as normative，18n；

作为规范性的个人观念，第18页注释；

——their two moral powers makes them free，19；

个人的两种道德能力使他们成为自由的，第19页；

——two aspects of their being reasonable，48，54，94；

个人之为理性的两个方面，第48页，第54页，第94页；

——what implied by capacity to engage in practical reason，108；*see also*Political conception of the person

介入实践理性的能力意味着什么，第108页；另见“个人的政治观念”

Philosophy as defense，101，172

作为辩护的哲学，第101页，第172页

Plato，44n，134，195

柏拉图，第44页注释，第134页，第172页

Pluralist（partially）comprehensive doctrine:defined，145，155f.，160；

多元（在部分意义上说）完备性学说的界定，第145页，第155页以后，第160页；

—role of looseness of in reaching consititutional consensus，159f.；

多元完备性学说的松散性在达成宪法共识中的作用，第159页以后；

——how supports overlapping consensus，170

如何支持重叠共识，第170页

Pogge，Thomas，xxxiv

托马斯·波吉，导论第34页

Political agenda:taking off，151ff.，157，161

排除在政治日程之外，第151页以后，第157页，第161页

Political capital，157

政治资本，第157页

Political conception need not be comprehensive，IV:5，154—58：

政治观念不必是完备的，第四讲，第五节，第154—158页：

——third objection:political conception must be comprehensive；154；

第三种反驳意见：政治观念必须是完备的，第154页；

——reply uses pluralist（partially comprehensive）view of model case，155f.；

利用多元的（在部分意义上说也是完备的）模式化情形的观点来回答这一反驳，第155页以后；

——political wisdom explained in terms of pluralist doctrine，156；

按照多元学说来解释的政治智慧，第156页；

——role of political conception in，156；

政治观念的作用，第156页；

——most reasonable political conception for democratic regime is liberal，156f.；

对民主政体来说，最合乎理性的政治观念是自由主义的政治观念，第156页以后；

——virtues of political cooperation very great virtues，making social cooperation possible，157；

政治合作的美德是非常伟大的美德，它使社会合作成为可能，第157页；

——overlapping consensus reduces conflicts between political and other values，157；

重叠共识减少政治价值与其他价值之间的冲突，第157页；

——two things done by public reason given reasonable pluralism，157f.

若理想多元论是既定的，则可通过公共理性来处理这两类价值，第157页以后

Political conception of justice，idea of，I:2，11—15：

政治正义观念的理念，第一讲，第二节，第11—15页：

——to be acceptable must fit with considered convictions in reflective equilibrium，8；

政治正义观念要想成为人们可接受的观念，就必须在反思平衡中

切合所考虑到的各种确信，第8页；

——must be politicaland not metaphysical，10，97；

就必须是政治的，是非形上学的，第10页，第97页；

——three features fo:first，a moral conception worked out for basic structure，11，175，223；

政治正义观念的三个特征：第一，它是为基本结构所制定出来的一个道德观念，第11页，第175页，第223页；

——second，presented as freestanding view，12，40，140，144f.，175；

其次，它表现为独立的观点，第12页，第40页，第140页，第144页以后，第175页；

——contrasted with comprehensive doctrines in scope，13，174f.，213；

其与完备性学说的范围对比，第13页，第174页以后，第213页；

——third，expressed in terms of ideas implicit in public political culture，13f.，175，223；

第三，它是按照隐含在公共政治文化之中的那些理念来表达的，第13页以后，第175页，第223页；

——elaborated to be focus of an overlapping consensus，10，15，36，48，97，134；

它被清楚表达为重叠共识的核心，第10页，第15页，第36页，第48页，第97页，第134页；

——not political in wrong way，39f.，142；

它不能以错误的方式成为政治的，第39页以后，第142页；

——as freestanding view puts no doctrinal obstacles to overlapping consensus，40；

作为独立的观点，它不给重叠共识设置任何学说性障碍，第40页；

——wide vs.narrow role of，71；

其广泛作用与狭隘作用，第71页；

——wide role as educator，71，85f.，163，236，239f，；

其作为教育者的广泛作用，第71页，第85页以后，第163页，第236页，第239页以后；

——as philosophical，connects separate fixed points，124；

其哲学的作用在于使各种分离的固定观点联系起来，第124页；

——at best but aguiding framework，156；

它最好也只是一种指导性框架，第156页；

——counts fulfillment of basic needs and purposes as good，177

它把基本需要和目的的实现看作是善的，第177页

Political conception of the person，I:5，29—35：

政治的个人观念，第一讲，第五节，第29—35页：

——goes with idea of fair social cooperation，18ff.，34；

它与公平社会合作的理念联系在一起，第18页以后，第34页；

——two moral powers of makes persons free，19；

个人的两种道德能力使个人成为自由的，第19页；

——having to requisite degree makes them equal，19，79，109；

拥有这两种道德能力使他们在必要的程度上成为平等的，第19页，第79页，第109页；

——determinate conception the good，defined，19f.，74，108；

决定性的善观念，定义，第19页以后，第74页，第108页；

——relation to ametaphysical doctrine，27，29；

与形上学说的关系，第27页，第29页；

——citizens are viewed as free in three respects，29，72；

公民在三个方面被看作是自由的，第29页，第72页；

——in first respect，as having moral power to have aconception of the good，30ff.；

第一个方面是，公民具有获得一种善观念的道德能力，第30页以后；

——involves right to view oneself as independent of any particular determinate conception，30；

这意味着他们有权利把他们自己看作是独立于任何特殊决定性观念的，第30页；

——public，or institutional vs.noninstitutional，or moral，identity in，30f.；

公共的或制度的与非制度的或道德的人格（个人）认同，第30页以后，第30页以后；

——two aspects of moral identity，30f.，202；

道德认同的两个方面，第30页以后，第202页；

——in second respect，as self-authenticating sources of valid claims，32f.；

第二个方面是，他们是各种有效要求的自我证实之源，第32页以后；

——in third respect，as capable of taking responsibility for their ends，33f.；

第三个方面是，他们能够为他们的目的负责，第33页以后；

——weight of citizens'claims not given by psychological intensity of desires，34，190；

公民要求的价值不是由欲望的心理强度所给定的，第34页，第109页；

——third respect implied in capacity to engage in social cooperation over complete life，34；

第三个方面包含在【公民】终身介入社会合作的能力之中，第34页；

——part of background specifying primary goods，75ff.，178

包含在具体规定着首要善的部分背景之中，第75页以后，第178页

Political liberalism:topics of，as giving unity to these lectures，xiv，7；

政治自由主义作为使这些演讲统一起来的主题，导论第14页，第7页；

——assumes the fact of reasonable pluralism as normal result of exercise of human reason under free institutions，xvii，xxiv，4，36f.，129，135，144；

它设定，理性多元论的事实是自由制度底下人类理性实践的正常结果，导论第17页，导论第24页，第4页，第36页以后，第129页，第135页，第144页；

——seeks apolitical conception of justice for aconstitutional regime，xix，10，11—15；

它为立宪政体寻求一种政治的正义观念，导论第19页，第10页，第11—15页；

——aims to find reasonable public basis of justification on fundamental questions，xix，227—30；

其目的是找到证明基本问题的合乎理性的公共基础，导论第19页，第227—230页；

——its use of reasonable，rather than true，judgments，xx，126—29；

它利用的是理性的判断而非真理的判断，导论第20页，第126—129页；

——dualism in，conjecture as to how arises historically，xxi—xxvi；

政治自由主义的二元论，有关它如可从历史上产生的猜测，导论第21—26页；

——not comprehensive liberalism，xxvii；

它不是完备性的自由主义，导论第27页；

——addresses two fundamental questions，xviiif.，3f.，47，133；

谈两个基本问题，导论第18页以后，第3页以后，第47页，第133页；

——combined question of，3f.，44，47；

政治自由主义的综合性问题，第3页以后，第44页，第47页；

——applies principle of toleration to philosophy itself，10；

它将宽容原则应用于哲学本身，第10页；

——defined，44；*see also*How is political liberalism possible

政治自由主义的定义，第44页；另见“政治自由主义如何可能”

Political，not metaphysical，10，97

政治的，而非形上学的，第10页，第97页

Political philosophy:problem of stability fundamental to，xviii；

对政治哲学来说，稳定性问题是根本性的，导论第18页；

——in political liberalism has its own subject matter，xxviii；

在政治自由主义中，政治哲学有其自身的主题，导论第28页；

——how might find shared basis for settling fundamental questions，8f.；

它怎样才能找到解决基本问题的共享基础，第8页以后；

——uses abstract conceptions，44ff.；

政治哲学对抽象观念的使用，第44页以后；

——does not withdraw from society and world，45f；

它不从社会和世界中退却，第45页以后；

——autonomous in two ways，87f.；

政治哲学在两个方面是自律的，第87页以后；

——aim of in dominant tradition，135

在支配性传统中，政治哲学的目的，第135页

Political relationship in aconstitutional regime，features of:defined，67f.，135f.，216；

立宪政体中的政治关系，特征界定，第67页以后，第135页以后，第216页；

——gives rise to question of legitimacy，136，217f.；

其合法性问题的产生，第136页，第217页以后；

——identifies domain of the political，137，216

对政治领域的确认，第137页，第216页

Political society，how conceived，12，18ff.，26，67f.，201—6；*see also*Neither association nor community；Well-ordered

society

政治社会，如何设想，第12页，第18页以后，第26页，第67页以后；另见“既非联合体，亦非共同体”，“秩序良好的社会”

Political values，of justice and public reason，30，139，223f.，236，245；

正义和公共理性的政治价值，第30页，第139页，第223页以后，第236页，第245页；

——express liberal ideal，139f.

政治价值表达着自由主义的理想，第139页以后

Political virtues，121f.，139，147，171，194f.，207f.，347；

政治美德，第121页以后，第139页，第147页，第171页，第207页以后，第347页；

——examples，122，157，163，194f.，347；

政治美德举例，第122页，第157页，第163页，第194页以后，第347页；

——their basis in moral psychology and the role of public recognition，163；

它们的道德心理学基础和公共认知作用，第163页；

——how identified and justified，195；

如何确认和证明之，第195页；

——in education of children，199f.

儿童教育中的政治美德，第199页以后

Political wisdom:defined，156

政治智慧定义，第156页

Possibilities of construction，123ff.

建构的种种可能性，第123页以后

Powers of reason:defined as judgment，thought，and inference，19，81，220；

将理性能力定义为判断、思想和推论，第19页，第81页，220页；

——necessary for exercise of moral powers，81；*see also*Guidelines of public reason

对于道德能力的实践来说，理性能力是必要的，第81页；另见“公共理性的指南”

Practical reason:defined，in contrast with theoretical reason，93，117；

实践理性定义，与理论理性的对比，第93页，第117页；

——its principles viewed as self-originating and self-authenticating，100；

其原则被看作是自源的和自我证实的，第100页；

——as alone competent to settle the scope of its own authority，101，120n；

被看作是惟一有能力解决其自身权威范围问题的，第101页，第120页注释；

——two aspects of，107f.；

实践理性的两个方面，第107页以后；

——conceptions of society and person as idea of，107f.，110；

作为实践理性之理念的社会观念和个人观念，第107页以后，第110页；

——public role of principles of justice as idea of，110；

作为实践理性之理念的正义原则的公共作用，第110页；

——its role in objectivity of judgments，119

其在【确保】判断之客观性方面的作用，第119页

Price，Richard，91n，92n

理查德·普赖斯，第91页注释，第92页注释

Primary goods and interpersonal comparisons，6n.V:3，178—87：

首要善与人际比较，第6页注释，第五讲，第三节，第178—187页：

——two ways of making index of，39f.；

制作首要善索引的两种方式，第39页以后；

——list of these goods，76，181；

首要善目录，第76页，第181页；

——introduced to resolve problem posed by veil of ignorance，75f.，307；

引入首要善来解决无知之幕提出的问题，第75页以后，第307页；

——based on political conception of persons，75f.，178；

首要善和人际比较建立在政治的个人观念之基础上，第75页以后，第178页；

——how problem of interpersonal comparison arises，179f.；

人际比较问题是如何产生的，第179页以后；

——these goods give idea of rational advantage independent of any comprehensive doctrine，180；

这些善使合理有利的理念独立于任何完备性学说之外，第180

页；

——identifying partial similarity of permissible conceptions of the good，180；

确认各种可允许的善观念的部分相似性，第180页；

——as practical public basis of interpersonal comparisons，181；

作为人际比较的实际公共基础，第181页；

——recognize limits of the political and the practical，182；

认识政治的与实践的界限，第182页；

——whether can handle four main kinds of variations in citizens‘capacities，183—86；

能否把握公民各种能力中的四种主要变异，第183—186页；

——preferences and tastes our own responsibility，185f.；

各种偏好和感觉都关涉我们自己的责任，第185页以后；

——use of assumes ends and preferences revisable in light of expectation of，186；

使用首要善和人际比较，也就假定各种目的和偏好是可以按照……的期待来加以修正的，第186页；

——assumes workable public criteria and an ideal of person，186f.

假设有效的公共标准和个人理想，第186页以后

Primary goods as citizens'needs，V:4，187—90：

作为公民需要的首要善，第五讲，第四节，第187—190页：

——connected with citizens‘higher-order interests，106，178，186；

它们与公民较高层次的利益相联系，第106页，第178页，第186页；

——when basic institutions allow sufficient space for ways of life worthy of citizens'support，187，198n，209f.；

此时，基本制度应给各种值得公民支持的生活方式留以足够的空间，第187页，第198页注释，第209页以后；

——not intended as measure of overall psychological well-being，success，or intrinsic worth of ends，187f.；

作为公民需要的首要善不是用来作为整个心理福宁、成功或内在目的价值的尺度的，第187页以后；

——specify citizens‘needs within political conception，178f.，188，207；

在政治观念内具体规定公民的需要，第178页以后，第188页，第207页；

——index of provides best available standard of justification of competing claims given reasonable pluralism，188f.；

若理性多元论是既定的，首要善目录就提供了最合适的证明互竞要求之正当合理性的标准，第188页以后；

——account of includes idea of social division of responsibility，189f.；

首要善的解释包括社会责任分工的理念，第189页以后；

——desires and wants regardless of their intensity not by themselves reasons bearing on constitutional essentials，190

不管它们的强度如何，欲望和需求本身都不是具有宪法根本意义的理由，第190页

Priority of liberty:as priority of first principle of justice over second，6；

自由的优先性：第一原则优先于第二原则，第6页；

——why principles of justice are to give priority to basic freedom，41，43，77；

为什么正义原则要给予基本自由以优先性，第41页，第43页，第77页；

——aim of parties to guarantee，74，76f.，106；*see also*Priority of liberties，I and II

各派要保证自由优先的目的，第74页，第76页以后，第106页；另见“自由的优先性”之一和之二

Priority of liberties，I，second moral power，VIII:5，310—15：

自由的优先性之一，第二种道德能力，第八讲，第五节，第310—315页：

——three considerations move the parties，310；

有三个考虑驱使各派，第310页；

——two concern development and exercise of two moral powers，the third concerns one's determinate conception of the good，310；

有两个考虑涉及两种道德能力的发展和实践，第三个考虑涉及人的决定性善观念，第310页；

——three grounds for liberty of conscience related to these considerations，310—14；

良心自由的三个根据与这三个考虑相联系，第310—314页；

——first not an argument but restson understanding religious，philosophical，and moral convictions as non-negotiable，310ff.；

第一个根据不基于论证，但其余的根据则基于把宗教的、哲学的和道德的确信理解为非协商性的确信，第310页以后；

——third ground shows second power not only ameans to but also part of adeterminate conception of the good，313f.

第三个根据表明，第二种道德能力不仅是一手段，而且也是决定性善观念的一部分，第313页以后

Priority of liberties，II，first moral power，VIII:6，315—24：

自由的优先性之二，第一种道德能力，第八讲，第六节，315—324页：

——grounds for their priority based solely on capacity for asense of justice as means to aperson‘s good，315；

其优先性的根据仅仅基于作为达到个人善之手段的正义感能力之上，第315页；

——as such means it provides three grounds for the basic liberties and their priority as afamily，316；

作为这样一种手段，它为基本自由及其作为族类的优先性提供了三个根据，第316页；

——first is the advantage for everyone's good of ajust and stable scheme of cooperation securing these liberties and their priority，316ff.；

第一个根据是，一个公正而稳定的合作图式有利于大家的善，这一好处确保了这些自由及其优先性，第316页以后；

——second is based on the importance of self-respect as secured by such ascheme，318ff.；

第二个根据基于该图式所确保的自尊的重要性，第318页以后；

——third rests on idea of society as social union of social unions，320—23

第三个根据依赖于作为诸社会联合体之社会联合的社会理念，第320—323页

Priority of rights:particular meaning of defined as pursuit conforms to political conception of justice，25n，176n，190—93，209；

权利优先性的特殊意义，将其界定为追求与政治的正义原则相符，第25页注释，第176页注释，第190—193页注释，第209页；

——compatible with right and good being complementary，173，175f.，194；

与权利（正当）和善相互补充【的观点】相容，第173页，第175页以后，第194页；

——general meaning of defined as political conception imposes limits on ideas of the good，174，176，194，203，209

权利优先性的一般意义被定义为：政治观念给各种善理念施加各种限制，第174页，第176页，第194页，第203页，第209页

Private society:defined，202，207；*see also*libertarianism

私人社会定义，第202页，第207页；另见“自由意志论”

Property，right of:narrow versus wide，298；

财产权：狭义的与广义的，第298页；

——question of，338f.

财产权问题，第338页以后

Public basis of justification:xivff.，xix，9f.，19，144，150，226；

公共的证明基础，导论第14页以后，导论第19页，第9页以后，第19页，第144页，第150页，第226页；

——burdens of reason as affecting，58—61；

有影响力的理性负担，第58—61页；

——no such applying to comprehensive doctrines given reasonable pluralism，60f.；

若理性多元论是既定的，则不能用任何完备性学说作为公共的证明基础，第60页以后；

——comprehensive doctrines including liberalism not suitable as，10，99，135，150f.；

完备性学说包括不适合作为公共证明基础的那种自由主义，第10页，第99页，第135页，第150页以后；

——justice as fairness aims to uncover，9f.，100f.；

公平正义的目的是揭示公共的证明基础，第9页以后，第100页以后；

——essentials of objectivity make possible，114f.；

客观性的根本使公共证明基础成为可能，第114页以后；

——given by political conception as focus of reasonable overlapping consensus，44，48，126f.，144；

公共证明基础由作为理想之重叠共识核心的政治观念所给定，第44页，第48页，第126页以后，第144页；

——respecting limits of public reason in achieving，153；

在取得公共证明基础时，要尊重公共理性的限制，第153页；

——guidelines of inquiry necessary for and role of completeness in，223—26

咨询指南对于公共证明基础来说是必要的，完善性在其中的作用，第223—226页

Public political culture:13f.；

公共政治文化，第13页以后；

——as shared fund of basic ideas and principles，8，14，25，43，175；

公共政治文化作为基本理念和基本原则的共享资源储备，第8页，第14页，第25页，第43页，第175页；

——may be of two minds at avery deep level，9

公共政治文化在一深刻层次上可能由两种精神组成，第9页

Public reason:as component idea of political liberalism，7；

公共理性作为政治自由主义的组成理念，第7页；

——expressed by political conception of justice，9f.；

公共理性通过政治的正义观念表达出来，第9页以后；

——as citizens‘reasoning about constitutional essentials and basic justice，10，214；

其作为公民对宪法根本和基本正义的推理理性，第10页，第214页；

——reconciliation by，157f.；

通过公共理性达到和谐，第157页以后；

——and maxim of justice，162n；

公共理性与正义格言，第162页注释；

——defined as public in three ways，213；

在三个方面被定义为公共的，第213页；

——as shared reason of equal citizens who exercise final and coercive political powers，214，217；

作为履行终极而强制性政治权力的平等公民的共享理性，第214页，第217页；

——when complete，225，241，244；

公共理性在什么时候才是完善的，第225页，第241页，第244页；

——ideal of，226，241，243

公共理性的理想，第226页，第241页，第243页

Public reason and ideal of democratic citizenship，VI:2，216—20：

公共理性与民主公民的理想，第六讲，第二节，第216—220页：

——paradox of public reason，216；

公共理性的悖论，第216页；

——resolved by stating liberal principle of legitimacy and noting two special features political relationship，216f.；

通过陈述合法性原则和解释政治关系的两个独特特征来消解这一悖论，第216页以后；

——that principle imposes moral（not legal）duty of civility，217；

合法性原则【给公民】施加道德的（而非法律的）公民义务，第217页；

——not enough that limits public reason apply only to officers in official forums，217；

把公共理性仅限于应用在官方论坛上的官员身上是不够的，第217页；

——holds between citizens in their exercise of power，217f.；

它也适用于公民之间的权力实践，第217页以后；

——paradox of dissolves once political conception supported by an overlapping consensus，218；

一旦政治观念得到一种重叠共识的支持，该悖论也就迎刃而解，第218页；

Public reason rejects common ideas of voting，219f.

公共理性摈弃共同投票的理念，第219页以后

Publicity condition，its three levels，II:4，66—71；

公共性条件，其三个层次，第二讲，第四节，第66—71页；

——well-ordered society exists under circumstances of justice，66；

秩序良好社会在正义的环境中生存，第66页；

——three levels defined，66f.；

三个层次的界定，第66页以后；

——well-ordered society satisfies all three as full condition，67；

秩序良好的社会满足所有这三个充分条件，第67页；

——political society distinctive in two ways，67f.，135f.，216；

政治社会在两个方面与众不同，第67页以后，第135页以后，第216页；

——why fitting that well-ordered society satisfies full condition，68；

为什么秩序良好社会满足这三个充分条件是合适的，第68页；

——how first level is modeled in original position，69；

第一个层次在原初状态中是如何塑造的，第69页；

——second level is modeled by veil of ignorance and general beliefs used by parties，70；

第二个层次是通过无知之幕和各派所运用的普通信念塑造的，第70页；

——point of view of you and Imodels third level，70；

你我的观点塑造着第三个层次，第70页；

——wide and narrow role of political conception of justice，defined，71；

政治正义观念的广义作用与狭义作用的界定，第71页；

——wide role that of political conception as educator to ideal of citizenship，71，85f.，163，236，239f.

政治观念的广义作用是作为公民理想的教育者，第71页，第85页，第163页，第236页，第239页以后

Pure penal law，69

纯粹刑法，第69页

Pure procedural justice，defined，72f.，282；

纯程序正义定义，第72页以后，第282页；

——contrasted with perfect and imperfect，72f.

与完全程序正义和不完全程序正义对比，第72页以后

Question of stability，IV:2，140—44：

稳定性问题，第四讲，第二节，第140—144页：

——justice as fairness presented in two stages，64f.，133f.，140ff.；

公平正义在两个阶段的表现，第64页以后，第133页以后，第140页以后；

——stability involves two questions，141f.；

稳定性包含两个问题，第141页以后；

——explicit discussion of begins only at second stage，65，141ff.；

明确的讨论只是在第二阶段才开始的，第65页，第141页以后；

——as purely practical matter，142ff.；

稳定性问题作为纯实践性问题，第142页以后；

——the stability required of justice as fairness depends of forces that secure it，142f.；

公平正义所要求的稳定性依赖于确保它的各种力量如何，第142页以后；

——rests on how it addresses each citizen's public reason，142f.；

依赖于它如何解释每一个公民的公共理性，第142页以后；

——only so is it abasis of legitimacy，143f.；*see also*Stability

惟其如此，它才是合法性的基础，第143页以后；另见“稳定性”

Questions and forums of public reason，VI:1，213—16：

公共理性的问题和论坛，第六讲，第一节，第213—216页；

——public reason defined，213，214；

公共理性定义，第213页，第214页；

——part of aliberal conception of justice，213f.；

它是一种自由主义的正义观念之一部分，第213页以后；

——limits of public reason specified to apply to constitutional essentials and matters of basic justice，not to all political questions，214f.；

公共理性的限制具体表现在它只应用于宪法根本和基本正义问题，而不是应用于所有政治问题，第214页以后；

——to what persons they apply and in what forums，214f.；

应用于它们所适用的那些个人和论坛，第214页以后；

——they do apply to voting，214ff.；

这些限制尤其适用于投票选举事宜，第214页以后；

——apply in different ways to citizens and government

officers，215f.

以不同的方式应用于公民和政府官员，第215页以后

Quinn，Warren，117n，118n，119n

瓦伦·奎因，第117页注释，第118页注释，第119页注释

Rabinowitz，Joshua，273n，289n，325n

乔舒亚·拉宾诺维兹，第273页注释，第289页注释，第325页注释

Railton，Peter，91n

彼特·赖尔顿，第91页注释

Raphael，D.D.，91n

D.D.拉菲尔，第91页注释

Rational autonomy:artificial not political，II:5，72—77：

合理自律：人为的而非政治的，第二讲，第五节，第72—77页：

——defined as resting on persons‘intellectual and moral powers，28，72；

将其定义为依赖于个人的理智能力和道德能力的自律，第28页，第72页；

——shown in their capacity to form，revise，and pursue aconception of the good，72；

表现在他们形成、修正和追求一种善观念的能力上，第72页；

——modeled by making original position acase of pure procedural justice，72f.；

它是通过使原初状态成为纯程序正义状态而塑造起来的，第72页以后；

——parties'deliberations model rational autonomy，73；

各派的慎思塑造着合理自律，第73页；

——this done by nature of their deliberations and the interests they consider as given by three higher-order interests，73f.；

这是通过他们的慎思和他们视为由三个较高层次的利益所给定的那些利益之本性而形成的自律，第73页以后；

——just as citizens are rational autonomous in two ways，so are the parties，74f.；

正如公民在两个方面是合理自律的一样，各派也在两个方面是自律的，第74页以后；

——rational autonomy vs.full autonomy，75；

合理自律与充分自律，第75页；

——primary goods introduced to resolve aproblem posed by veil of ignorance，75f.；

引入首要善是为了解决无知之幕所提出的一个问题，第75页以后；

——rational autonomy rests on being moved by the higher-order interests，76f.

合理自律有赖于【公民】是否受到较高利益的驱动，第76页以后

Rational intuitionism，xv，22；

合理直觉主义，导论第15页，第22页；

——as form of moral realism，89，91，95；

其作为道德实在论（道德现实主义）的一种形式，第89页，第91页，第95页；

——four features of，91f.；

合理直觉主义的四个特征，第91页以后；

——can accept argument from original position，95，113；

它可以接受从原初状态出发的论证，第95页，第113页；

——relies on idea of reflective equilibrium，95f.，113；

它依赖于反思平衡的理念，第95页以后，第113页；

——its conception of objectivity，110—114；

其客观性观念，第110—114页；

——kinds of may be heterronomous in doctrinal sense，113；*see also*Constructivist conception，idea of

在学说的意义上，各种合理直觉主义可能是异质的，第113页；另见“建构主义观念的理念”

Rational plan of life，177，208

合理的生活计划，第177页，第208页

Rationalist believers，152f.

合理主义的信仰者，第152页以后；

Raz，Joseph，135n，193n

约瑟夫·拉兹，第135页注释，第193页注释

Reasonable:versus true，xx，94，116，127ff.；

理性的（合乎理性的）：理性的与真实的，导论第20页，第94页，第116页，第127页以后；

——how content of specified，94

如何具体规定理性的内容，第94页

Reasonable comprehensive doctrines:II:3，58—66：

合乎理性的完备性学说，第二讲，第三节，第58—66页：

——how burdens of judgment lead to toleration and support idea of public reason，58—61；

判断负担是如何导向宽容并支持公共理性之理念的，第58—61页；

——defined，by three features and call on three forms of reason，59；

通过三个特征并以理性的三种形式来定义之，第59页；

——account of deliberately loose，59；

大致解释合乎理性的完备性学说，第59页；

——reasonable persons affirm form of liberty of conscience，61f.；

有理性的个人认肯良心自由的形式，第61页以后；

——this conclusion confirmed by use of original position，61f.；

原初状态的使用确认了这一结论，第61页以后；

——being reasonable is part of the ideal of democratic citizenship，62；

成为理性的乃是民主公民理想的一部分，第62页；

——reasoning leading to toleration not based on skepticism，62f.；

理性的推理所导向的宽容不是以怀疑主义为基础的，第62页以后；

——content of principles of justice unaffected by there being two kinds of pluralism，63—66

正义原则的内容不受存在着两种多元论【这一事实】的影响，第63—66页

Reasonable faith:Kant‘s view of，101；

康德的理性信念观，第101页；

——in possibility of just constitutional regime，101，172

对公正立宪政体之可能性的信念，第101页，第172页

Reasonable pluralism，24nf.，63，141，152f.；

理性多元论，第24页注释以后，第63页，第141页，第152页以后；

——long-run outcome of the work of human reason under free institutions，xvii，xxiv，4，36f.，55，129，135，144；

理性多元论是人类理性在自由制度底下发挥作用的长远结果，导论第17页，导论第24页，第4页，第36页以后，第55页，第129页，第135页，第144页；

——permanent feature of democratic public culture，36，136，216f.；

也是民主公共文化的永久特征，第36页，第136页，第216页以后；

——not unfortunate condition of human life，37，144

而不是人类生活的不幸状态，第37页，第144页

Reasonable and rational，II:1，48—54：

理性的与合理的，第二讲，第一节，第48—54页：

——two basic aspects of the reasonable as avirtue of persons，48，49n，54，58f.，81；

有理性作为个人美德的两个方面，第48页，第49页注释，第54页，第58页以后，第81页；

——distinction between goes back to Kant，25n，48nf.；

理性的与合理的之间的区分可追溯到康德，第25页注释，第48页注释以后；

——first basic aspect:willingness to propose and abide by fair terms of cooperation，49f.，54，81；

其第一个基本方面：提出并遵守公平合作条款的意愿，第49页以后，第54页，第81页；

——an element in the idea of society as afair system of cooperation，49f.；

这是作为公平合作系统的社会理念的一个要素，第49页以后；

——relation of two basic aspects to Scanlon's principle of motivation，49nf.；

这两个方面与斯坎伦的动机原则的关系，第49页注释以后；

——the rational as distinct from the reasonable，50f.；

合理的不同于理性的，第50页以后；

——rationalagents as lacking moral sensibility，51；

合理的行为主体缺少道德敏感性，第51页；

——two independent and basic ideas，51；

两者是两个相互独立的基本的理念，第51页；

——no thought of deriving one from the other，51f.；

不能设想两者间相互推导，第51页；

——the reasonable is public，the rational is not，53f.；

理性是公共的，而合理性却不是，第53页以后；

——the reasonable vs the altruistic and the impartial，54；*see also*Burdens of judgment

理性的与利他主义的和公道的，第54页；另见“判断的负担”

Reasonably favorable conditions:defined，297；

理性有利的条件界定，第297页；

——helps explain weight of liberal political values，156f.；

它们有助于解释自由主义政治价值的重要性，第156页以后；

——practicable scheme of basic liberties can be found under，297f.

在这些条件下可以发现基本自由的实践图式，第297页以后

Reciprocity，idea of，16ff.，50，54；

相互性的理念，第16页以后，第50页，第54页；

——an element in the idea of fair social cooperation，16，50；

它是公平社会合作理念中的一个要素，第16页，第50页；

——lies between ideas of mutual advantage and impartiality，16f.，50；

它处于互利理念与公道理念之间，第16页以后，第50页；

——characterizes relation between citizens in awell-ordered society，17，50

它刻画了秩序良好社会中公民之间的关系，第17页，第50页

Reconstruction amendments，234

重构修正案，第234页

Reflective equilibrium:defined as when judgments at all levels generality are in line on due reflection，8，28，45，72；

反思平衡：定义为各种判断在所有普遍性层次上都达到了恰当的反思，第8页，第28页，第45页，第72页；

——test from point of view of you and me，28；

从你我的观点出发来进行检验，第28页；

——used by both rational intuitionism and constructivism，95ff.；

合理直觉主义和建构主义都使用反思平衡，第95页以后；

——when reached interpreted differently by them，96；

当它们达到反思平衡时，却作出了不同的解释，第96页；

——search for goes on indefinitely，97；*see also*Due reflection

对反思平衡的寻求在不明确地继续着，第97页；另见“恰当反思”

Reformation:raised questions of justice and of religious toleration，not of good，xxivff.；

宗教改革：它提出的是正义问题和宗教宽容问题，而不是善的问题，导论第24页以后；

——as historical origin of political liberalism，xxivf.159；

宗教改革作为政治自由主义的历史起源，导论第24页以后，第159页；

——introduced atranscendent element not present before，xxvi

宗教改革引进了一种以前未曾出现过的超验因素，导论第26页

Regulation versus restriction of speech，296

规导与言论限制，第296页

Requirements of stable constitutional consensus，161ff.

稳定的宪法共识的要求，第161页以后

Renfield，Michelle，xxxiv

米切尔·伦菲尔德，导论第34页

Reynolds v.Sims，377U.S.533（1964），361f.

《西姆斯诉雷诺尔德》，美国第377号，第533卷（1964年），第361页以后

Right:principles of practicalreason and conceptions of person

and society used to construct content of，109f.；

权利：实践理性原则和个人与社会的观念通常建构了权利的内容，第109页以后；

——and the good as complementary，173，175f.

而善则是其内容的补充，第173页，第175页以后

Rogat，Yosal，349n

约素尔·罗格特，第349页注释

Role of conceptions of society and person，III:4，107—10：

社会和个人之观念的作用，第三讲，第四节，第107—110页：

——principles of practical reason and conceptions of person and society complementary，107f.；

实践理性原则和个人与社会的观念相互补充，第107页以后；

——characterize agents who reason and specify context of questions of practical reason，107；

社会和个人之观念刻画着进行理性推理和具体规定实践理性问题之情景的行为主体的特征，第107页；

——conceptions of society and person not constructed but rather assemled and connected，108；

社会和个人的观念不是建构起来的，而毋宁是集合的和相互联系的，第108页；

——basic idea of society and why it needs aconception of the right and the good，108f.；

基本的社会理念以及为什么它需要一种权利和善的观念，第108页以后；

——in justice as fairness principles of practical reason，in union with political conceptions of society and person，construct conceptions of right and good，109f.；

在公平正义中，实践理性原则与政治的社会观念和个人观念一起建构权利和善的观念，第109页以后；

——common good conception of justice necessary for political society，109f.

正义的共同善观念是政治社会所必需的，第109页以后

Ross，W.D.，91，332n

W.D.罗斯，第91页，第332页注释

Rousseau，J.J.，5，86n，219，206n

让—雅克·卢梭，第5页，第86页注释，第219页，第206注释

Sachs，David，xxxii，121n，404n

大卫·萨切斯，导论第32页，第121页注释，第404页

Sandel，Michael，27n

迈克尔·桑德尔，第27页注释

Santas，Gerasimos，212n

格拉西莫斯·桑托斯，第212页注释

Saul of Tarsus vs.St.Paul the Apostle，32n

塔索的扫罗对使徒圣保罗，第32页注释

Scanlon，T.M.，xxxi，46n，90nf.，121，124，142n，180n，182n，187n，257n，345n；

T.M.斯坎伦，导论第31页，第46页注释，第90页注释，第121页，第124页，第142页注释，第180页注释，第182页注释，第187页注释，第257页注释，第345页注释；

——relation of the two aspects of the reasonable to his principle of motivation，49nf.；

理性的两个方面与他的动机原则的关系，第49页注释以后；

——principle of motivation as yeilding conception-dependent desire，85n；

动机原则产生依赖原则的欲望，第85页注释；

——how so-called intrinsic action-guiding properties accounted for by constructivism，122nf.；

建构主义如何解释所谓内在的指导行动的属性，第122页注释以后；

——his interpretation of utility as often found in welfare economics，179nf.；

他解释，在福利经济学中常常发现功利【原则】，第179页注释以后；

——his naturalist and conventionalist interpretations of urgency，188nf.

他对紧急情况的自然主义和习俗主义解释，第188页注释以后

Scheffler，Samuel，xxxiii，89nf.，187；

萨缪尔·谢福勒，导论第33页，第89页注释以后，第187页；

——idea used to explain shift to constitutional consensus，159f.

他用来解释向宪法共识转移的理念，第159页以后

Schenk v.United States，249U.S.47（1919），343，349ff.，355

《美利坚合众国诉盛克》，美国第249号，第47卷（1919年），第343页，第349页以后，第355页

Schneewind，J.B.，xxvii，xxviii，91n

J.B.施尼温德，导论第27页，导论第28页，第91页注释

Schopenhauer，Arther:criticism of Kant，104—7

阿瑟·叔本华对康德的批评，第104—107页

Scope of moral and political conceptions，and how they differ，13，175

道德观念和政治观念的范围，它们的不同何在，第13页，第175页

Scope of political constructivism，III:8，125—30：

政治建构主义的范围，第三讲，第八节，第125—130页：

——limited to political values that characterize domain of the political，125；

限于那些刻画政治领域之特征的政治价值，第125页；

——when political constructivism holds aconception of justice reasonable for constitutional regime，126f.；

限于政治建构主义坚持一种立宪政体的理性正义观念的时候，第126页以后；

——political constructivism does not criticize metaphysical views of truth of moral judgments，though uses reasonableness as its stanard of correctness，xx，127；

政治建构主义并不批评关于道德判断之真理的形上学观点，尽管它将合乎理性作为其正确性的标准，导论第20页，第127页；

——relation of reasonable and truth in an overlapping consensus，127f.；

理性与真理在重叠共识中的关系，第127页以后；

——political conception correct if supported by true comprehensive doctrine，128；

如果政治观念得到了真实的完备性学说的支持，则它就是正确的，第128页；

——truth of political conception may be suggested by support of reasonable pluralism，129；

由于理性多元论的支持，可能会提示出政治观念的真理，第129页；

——idea of reasonable more suitable than idea of truth，129

理性的理念比真理的理念更为合适，第129页

Seditious libel:no crime of，342f.

不存在任何煽动性诽谤罪，第342页以后

self-respect:lack of，77；

自尊：缺乏自尊，第77页；

——of citizens，81f.，106，203；

公民的自尊，第81页以后，第106页，第203页；

——social bases of，certain primary goods counted as，82，106，180f.；

自尊的社会基础，某些首要首要善被当作自尊的社会基础，第82页，第106页，第180页以后；

——importance of and priority of liberty，318ff.

自尊的重要性和自由的优先性，第318页以后

Sen，Amartya，179n，181n，283n；

阿马蒂亚·森，第179页注释，第181页注释，第283页注释；

——criticism of index of primary goods，183—86

他对首要善索引的批评，第183—186页

Sense of justice，capacity for:defined as one of the two moral powers of citizens as persons，19；

正义感，正义感的能力：定义为作为个人之公民的两种道德能力之一种，第19页；

——effective in full autonomy，77，80；

充分自律中的有效正义感，第77页，第80页；

——as normally effective needed for stability of awell-ordered society，35，41；

正常有效的正义感是秩序良好的社会稳定性所需要的，第35页，第40页；

——modeled by constructivist procedure as awhole，104

正义感是通过完整的建构主义程序塑造出来的，第104页

Sequence of ideas of the good:178，207；

善的理念的顺序，第178页，第207页；

——parallel of in Kant，207n

善的理念在康德那里的平行，第207页注释

Shared political understandings，44f.

共享的政治理解，第44页

Shieh，Sanford，38n

桑福德·希尔，第38页注释

Shiffrin，Seana，xxxiv，249n

森那·西弗林，导论第34页，第249页注释

Shklar，Judith，xxiv，xxxii，239n

朱迪·施克拉，导论第24页，导论第32页，第239页注释

Shoemaker，Sydney，32n

西德尼·舒梅克，第32页注释

Sibley，W.M:distinction between reasonable and rational，49n

W.M.西布里：理性的与合理的之间的区分，第49页注释

Sidgwick，Henry，xv，44n，91，135，169f.，170，179n，260

亨利·西季威克，导论第15页，第44页注释，第91页，第135页，第169页以后，第170页，第179页注释，第269页

Skepticism:moral，51f.；

道德怀疑主义，第51页以后；

——not basis of toleration in political liberalism，62f.；

在政治自由主义中，怀疑主义不是宽容的基础，第62页以后；

——would block way to reasonable overlapping consensus，15f.；

怀疑主义可能会封锁通向理性之重叠共识的道路，第15页以后；

——and abolition of slavery，152n

怀疑主义与废除奴隶制，第152页注释

Skinner，Quentin，205n，257n，288n

昆汀·斯金纳，第205页注释，第257页注释，第288页注释

Slavery，xxix，8，33，45，122—25，152n，196，234，238

奴隶制，导论第29页，第8页，第33页，第45页，第122—125页，第152页注释，第196页，第234页，第238页

Simth，Adam，xv

亚当·斯密，导论第15页

Social minimum covering basic needs:a constitutional essential，228ff.

包括着基本需求的社会底线：一种宪法根本，第228页以后

Social nature of human relationships，VII:8，278—81：

人的关系的社会本性，第七讲，第八节，第278—281页：

——three ways shown in principles of justice：（1）difference principles does not distinguish what people acquire as members of society from what they would have acquired had they not been members，278f.；

正义原则中表现出来的三个方面：（1）差异原则并不在人们作为社会成员所获得的东西与他们不是社会成员时所可能获得的东西之间进行区分，第278页以后；

——（2）no place for idea of people‘s contribution to society paralleling their contribution to associations，with worth of citizens as equal，279f.；

（2）在正义原则中，人们对其联合体的贡献，及类似的对社会的贡献之理念毫无意义，与他们作为平等公民的价值亦无干系，第279页以后；

——（3）principles of justice give freedom and equality of moral persons the required public form，280f.

（3）正义原则给道德个人的自由和平等以所要求的公共形式，第280页以后

Social unity，nature of in political liberalism:cannot be given by acomprehensive doctrine，9f.，37f.，42，60ff.，134，146；

政治自由主义中社会统一的本性，第9页以后，第37页以后，第42页，第60页以后，第134页，第146页；

——defined as stable overlapping consensus of reasonable comprehensive doctrines，43，134；

把社会统一定义为各种合乎理性的完备性学说的重叠共识，第43页，第134页；

——reasonable overlapping consensus the most reasonable basis of social unity available to us，133f.，149，202

理性的重叠共识是适合于我们社会统一之最合乎理性的基础，第133页以后，第149页，第202页

Social world，xix，17，28，41，43，50，71，77，136，171，221；

社会世界，导论第19页，第17页，第28页，第41页，第43页，第50页，第71页，第77页，第136页，第171页，第221页；

——work of the reasonable in establishing framework of，53f.；

理性在建立社会世界框架中的作用，第53页以后；

——not such without loss，57，197，198n

没有不付出损失代价的社会世界，第57页，第197页，第198页注释

Society as fair system of cooperation，idea of，I:3，15—22；

作为公平合作系统的社会理念，第一讲，第三节，第15—22页；

——fundamental organizing idea of justice as fairness，9，15，20；

它是基本的公平正义之组织化理念，第9页，第15页，第20页；

——three elements of，16；

其三个要素，第16页；

——idea of reciprocity is relation between citizens in awell-ordered society，17；

相互性的理念是秩序良好社会中公民之间的关系，第17页；

——conceived of as existing in perpetuity，18；

将社会设想为持久现存的社会，第18页；

——fundamental idea of the person as someone who can be acitizen，18f.；

某人能成为公民的基本的个人理念，第18页以后；

——fundamental question of political justice，20ff.

基本政治正义问题，第20页以后

Solum，Lawrence，212n，214n，247n，249n

劳伦斯·所罗门，第212页注释，第214页注释，第247页注释，第249页注释

Soper，Philip，109n

菲力普·索普，第109页注释

Special status of basic liberties，VIII:2，294—99：

基本自由的特殊特性，第八讲，第二节，第294—299页：

——definition，of their priority as having absolute weight with respect to certain reasons，294；

其定义，它们具有相对于某些理性的绝对价值之优先性，第294页；

——practical meaning of，295；

基本自由的实践意义，第295页；

——distinction between restriction and regulation of，295f.；

基本自由之限制与规导之间的区分，第295页以后；

——why limited to those truly essential，296f.；

为什么对这些基本自由的限制是真正根本性的，第296页以后；

——required only under reasonably favorable conditions，297；

只有在理性有利的条件下才需要有这些限制，第297页；

——features of scheme of:allows central range of application

for each basic liberty under reasonably favorable conditions，297f.；

基本自由图式的特征：将每一种基本自由的中心应用范围限制在理性有利的条件下，第297页以后；

——these defined，297；

对这些有利条件的界定，第297页；

——general form and content of outlined in original position，298；

原初状态中基本自由之纲要的一般形式和内容，第298页；

——made more definite at later stages，298；

这些形式和内容在以后各阶段作进一步明确，第298页；

——not all liberties equally important or prized for same reasons，198f.

并非所有的自由都因为同样的原因而成为同样重要或受到同样尊重的，第198页以后；

Stability:internal problem of in theory，xviff.；

稳定性：《正义论》中内在的稳定性问题，导论第16页以后；

——though fundamental in practical philosophy，has had little role in history of moral philosophy，xviif.；

尽管稳定性【问题】在实践哲学中是基本的，但它在道德哲学中却一直未受到什么重视，导论第17页以后；

——overlapping consensus necessary condition of stability of well-ordered society，38f.，65f.；

重叠共识是秩序良好社会之稳定性的必要条件，第38页以后，第65页以后；

——two corollaries of completeness strengthen，208f.；*see also*question of stability

关于完善力量的两个必然推论，第208页以后；另见“稳定性问题”

Stephens，Alexander，45

亚历山大·斯特芬，第45页

State of nature:in justice as fairness，278f.

公平正义中的自然状态，第278页以后

Steps to constitutional consensus，IV:6，158—64：

宪法共识的步骤，第四讲，第六节，第158—164页：

——fourth objection:that overlapping consensus is utopian，158；

四种反驳意见：即认为重叠共识是乌托邦式的，第158页；

——reply given in two stages，first ends in constitiutional consensus，second in overlapping consensus，158，168；

在两个阶段给予回应，第一个阶段以宪法共识为终结，第二阶段以重叠共识为终结，第158页，第168页；

——constitutional consensus neither deep nor wide，158f.；

宪法共识既不深刻也不广泛，第158页以后；

——how might arise，159—63；

宪法共识怎样才能产生，第159—163页；

——role of looseness of comprehensive views，allowing initial allegiance to apolitical conception，159f.，168，208f.；

各完备性观点的宽松作用，允许人们对一种政治观念的原初忠诚，第159页以后，第168页，第208页以后；

——this allegiance to liberal conception may rest on its securing three requirements of stable consititutional consensus，161ff.；

这种对自由主义观念的忠诚可能有赖于该观念能否确保稳定的宪法共识的三个要求，第161页以后；

——conclusion of first stage，163f.

第一阶段的结论，第163页以后

Steps to overlapping consensus，IV:7，164—68：

达成重叠共识的步骤，第四讲，第七节，164—168页：

——depth，breadth，and specificity of consensus defined，149，164；

共识之深度、广度和具体规定的界定，第149页，第164页；

——how constitutional consensus might become an overlapping consensus，164—67；

宪法共识如何才能成为重叠共识，第164—167页；

——focal class of defined，164，167f.；

共识重叠的核心等级界定，第164页，第167页以后；

——forces pushing towards overlapping consensus related to depth，165f.；

促使重叠共识达到一定深度的各种力量，第165页以后；

——forces related to breadth，166f.；

与广度相联系的各种力量，第166页以后；

——specificity of consensus depends on range of liberal conception in focal class，167f.；

共识的具体规定取决于自由主义观念的核心范围，第167页以后；

——place of justice as fairness in focal class，167f.；

公平正义在核心层中的位置，第167页以后；

——two conditions for it to be center thereof conjectured，168

使其成为假设之中心的两个条件，第168页

Strains of commitment:defined，17；

承诺的张力（紧张），界定，第17页；

——two kinds of:those arising in well-ordered society，those arising in transition，17f.；

两类承诺的紧张：一类来自秩序良好的社会；一类来自过渡时期，第17页以后；

——the first is concern of ideal theory，the second of nonideal theory，17f.

第一类紧张有关理想性理，第二类紧张有关非理想性理论，第17页以后

Stroud，Barry，63n

巴里·斯特劳德，第63页注释

Subversive advocacy，*see also*Clear and present danger rule；Free political speech

颠覆性主张，另见“明显而现存的危险规则”；“政治言论自由”

Sunstein，Cass，38n

卡斯·桑斯坦，第38页注释

Supreme Court as examplar of public reason，VI:6，231—40：

最高法庭作为公共理性的范例，第六讲，第六节，第231—240页：

——two points about public reason as reason of Supreme Court，231；

作为最高法庭之理性的公共理性的两个要点，第231页；

——five principles of constitutionalism，231ff.；

立宪主义的五个原则，第231页以后；

——constitutional democracy is dualist:role of Supreme Court in this scheme，233f.；

宪法民主是双重性的：最高法庭在这一图式中的作用，第233页以后；

——merits of dualist democracy，parliamentary democracy，and entrenchment clauses of bills of rights，to be settled by values of public reason，234f.；

双重民主的优点，议会民主和权利法案各条款的确立，均通过公共理性的价值来加以解决，第234页以后；

——Supreme Court gives effect to public reason:it is the sole reason the court exercises，235f.；

最高法庭对公共理性的影响：它是法庭所履行的惟一理性，第235页以后；

——the court's reasoned opinions serve the wide educative role of public reason，236；

法庭对各种意见的理性推理发挥着公共理性的广泛教育作用，第236页以后；

——question of valid amendments，237ff.；

有效修正案问题，第237页以后；

——aim not to defend judicial review but to elucidate idea of public reason by seeing the Court as its institutional exemplar，240

最高法庭的目的不是为司法检察辩护，而是通过把最高法庭视为其制度范例来阐释清楚公共理性的理念，第240页

Taylor，Charles，206n

查尔斯·泰勒，第206页注释

Theory of Justice，A，21f.，217n，278n，279n，281n，282n，284n；

《正义论》，第21页以后，第271页注释，第278页注释，第279页注释，第281页注释，第282页注释，第284页注释；

——aims of，xvf.；

《正义论》的目的，导论第15页以后；

——justice as fairness in，xv；

其中的公平正义，导论第15页；

——serious internal problem of:view of stability of justice as fairness inconsistent with that idea as awhole，xvif.；

其严重的内在问题：公平正义的稳定观与整个理念并不一致，导论第16页以后；

——unrealistic idea of well-ordered society in，xvi；

其中的秩序良好社会之理念是不现实的，导论第16页；

——ambiguous whether justice as fairness is apolitical conception of justice，xvii；

公平正义是否是一个政治的正义观念模糊不清，导论第17页；

——treats only classical problems concerning modern domocratic state and supposes study of those problems will be sufficient，xxixf.；

只处理了有关现代民主国家的古典性问题，并假设这些问题的研究会是充分的，导论第29页以后；

——reflective equilibrium in characterized，8n，28，45；

《正义论》中对反思平衡的特征刻画，第8页注释，第28页，第45页；

——analogue of Scanlon‘s principle of motivation in，49nf.；

与斯坎伦的动机原则的类比，第49页注释以后；

——its error of suggesting the reasonable derivable from the rational corrected，53；

它错误地提出从合理正确中推导出理性，第53页；

——two gaps in its account of liberty，290，299，331；

它对自由解释中的两个裂缝，第290页，第299页，第331页；

——correction of the argument for the priority of liberty，371n

纠正其对自由优先性的论证，第371页注释

Thin theory of the good:two roles of，178

善的弱理论的两种作用，第178页

Thomas，Keith，245n

基思·托马斯，第245页注释

Thompson，Dennis，xxxiii，194n，217n，235n

丹尼斯·汤普逊，导论第33页，第194页注释，第217页注释，第235页注释

Three conceptions of objectivity，III:5，110—16：

三种客观性观念，第三讲，第五节，第110—116页：

——five essentials of conceptions of，110—16；

客观性观念的五个根本要义，第110—116页；

——（1）to establish public framework of thought and judgment，110f.；

（1）建立思想和判断的公共框架，第110页以后；

——（2）to specify concept of correct judgment，111；

（2）具体规定正确判断的概念，第111页；

——（3）to specify order of reasons，111f.；

（3）具体规定理性的秩序，第111页以后；

——（4）to establish objective vs.particular point of view，111；

（4）建立与特殊观点相对应的客观的观点，第111页；

——（5）to account for argument in judgment，112；

（5）解释判断中的论证，第112页；

——different conceptions of objectivity explain these essentials differently，112；

不同的客观性观念对这些根本要义有不同的解释，第112页；

——how done in rational intuitionism，112f.；

合理直觉主义是如何解释的，第112页以后；

——rational intuitionism can accept argument from original position，113；

合理直觉主义可以接受从原初状态出发的论证，第113页；

——political constructivism compatible with rational intuitionism，113f.；

政治建构主义与合理直觉主义相容，第113页以后；

——essentials of objectivity make possible public basis of justification，114ff.；

客观性的根本要义使证明的公共基础成为可能，第114页以后；

——in constructivism objective point of view as that of reasonable and rational persons suitably specified vs.impersonal point of view，115f.；*see also*Kant's moral constructivism

在建构主义中，客观性观点是适当规定的理性而合理之个人的观点，与非人格化观点相对应，第115页以后；另见“康德的道德建构主义”

Three features of an overlapping consensus，IV:3，144—50：

重叠共识的三个特征，第四讲，第三节，第144—150页：

——two points about：（1）such consensus comprised of reasonable doctrines，144f.；

关于重叠共识之特征的两个要点：（1）这种共识是由各种合乎理性的学说所组成的，第144页以后；

——（2）political conception viewed as constituent part of different doctrines144f.；

政治观念被目为各种不同学说的构成性部分，第144页以后；

——model case of，145f.；

重叠共识的模式化情形，第145页以后；

——first objection that it abandons hope of political community for mere modus vivendi，146；

第一种反驳认为，重叠共识因纯粹的临时协定而抛弃了政治共同体的希望，第146页；

——why that hope abandoned and such consensus not amodus vivendi，146f.；

抛弃这种希望的理由，这种共识不是一种临时协定，第146页以后；

——modus vivendi defined，and three ways such consensus differs:in its object，ground，and stability，147f.，208；

临时协定的定义，以及这种共识与之不同的三个方面：即，在其对象、根据和稳定上不同于临时协定，第147页以后，第208页；

——stability defined as consensus unchanged under shifts in

political power，148；

我们把稳定性定义为在政治权力发生转移的情况下仍旧不变的共识，第148页；

——toleration in sixteenth century example modus vivendi，148f.；

十六世纪的宽容是临时协定的典范，第148页以后；

——depth，breadth，and specificity of consensus defined，149；

共识之深度、广度和具体规定的界定，第149页；

——contrast with Baier‘s constitutional consensus，149f.；*see also*Overlapping consensus neither indifferent nor skeptical

与拜尔的宪法共识的对比，第149页以后；另见“重叠共识既不是冷漠的也不是怀疑主义的”

Three points of view，28；

三种观点，第28页；

——you and I，67，70；

你与我【的观点】，第67页，第70页；

——how modeled in the original position，69f.

这些观点在原初状态中是如何塑造的，第69页以后

Tocqueville，Alexis de，205n，303

亚历克西·德·托克维尔，第205页注释，第303页

Toleration:religious，8，196f.；

宗教宽容，第8页，第196页以后；

——as origin of liberalism，xxivff.；

宽容作为自由主义的起源，导论第24页以后；

——in political liberalism principle of applied to philosophy itself，10，154；

应用于哲学的政治自由主义宽容原则，第10页，第154页；

——how burdens of judgment give rise to，58—62；

判断负担是如何产生的，第58—62页；

——as apolitical virtue，194f.

宽容作为一种政治美德，第194页以后

Transcendent values，as true grounds of political values，241ff.

超验价值之作为政治价值的真实根据，第241页以后

Transition，process of and its questions，17f.

过渡的过程及其问题，第17页以后

Tribe，Laurence，359n

劳伦斯·特赖伯，第359页注释

Truth of moral judgment:in political concetpion of justice left to comprehensive doctrines，xx，94，116，126f.，153f.；

道德判断真理：在政治的正义观念中，道德判断的真理留待各完备性学说【解答】，导论第20页，第94页，第116页，第126页以后，第153页以后；

——in rational intuitionism，92，111—14；

合理直觉主义中的道德判断真理，第92页，第111—114页；

——not all comprehensive doctrines must use this conception，126n；

并非所有的完备性学说都必须使用这一观念，第126页注释；

——in reasonable overlapping consensus，truth of any one doctrine implies political conception to be sound，128f.，153nf.；

在理性的重叠共识中，任何一种学说都包含着将成为健全的政治观念，第128页以后，第153页注释以后；

——truth in paradox of public reason，216，218f.；

公共理性之悖论中的真理【问题】，第216页，第218页以后；

——the whole truth as we see it，216，218，225，242；

我们所能看到的完整真理，第216页，第218页，第225页，第242页；

——politics in ademocracy cannot be guided by the whole truth，243

在民主社会里，政治不能由所谓完整真理来指导，第243页

Two principles of justice:stated，5f.，271；

正义两原则的陈述，第5页以后，第271页；

——first has priority over the second，6；

第一原则优先于第二原则，第6页；

——exemplify content of aliberal conception of justice，6；

举例说明自由主义的正义观念的内容，第6页；

——presupposes citizens'basic needs are met，7；

它们以公民的基本需求得到满足为先决前提，第7页；

——three egalitarian features of，6f.；

正义两原则的三个平均主义特征，第6页以后；

——designed to form asocial world in which our person is realized and give priority to basic freedom of civil society，41；

正义两原则是设计用来形成一个社会世界，在这一社会世界中，我们的人格得以实现，而市民社会的基本自由被赋予了优先性，第41页；

——selection of not affected by distinction between two kinds of pluralism，64ff.；

正义原则的选择不受两种多元论之区分的影响，第64页以后；

——must lead to asocial world congenial to citizens‘exercising their moral power，77

正义两原则必定导向适合公民实践其道德能力的社会世界，第77页

Two stages of the exposition of justice as fairness，37，64f.，133f.，140ff.

公平正义解释的两个阶段，第37页，第64页以后，第133页以后，第140页以后

Unity by appropriate sequence，VII:2，259—62：

通过适当的顺序达于统一，第七讲，第二节，第259—262页：

——developed starting from basic structure，259f.；

从基本结构开始发展，第259页以后；

——contrast with utilitarianism:principle of utility applies equally to all social forms and universal in scope，260；

与功利主义比照：功利原则同样适用于所有社会形式，在范围上是普遍的，第260页；

——first principles of justice as fairness not suitable for general theory，261；

公平正义的第一原则不适合于作为普遍理论，第261页；

——idea of appropriate sequence for specifying principle，262；

将原则具体化的适当顺序的理念，第262页；

——unity given by structure of such asequence，262；

通过这种顺序结构所达成的统一，第262页；

——differences in structure and social role of institutions account for propriety different principles，262

结构的差异和各种制度的社会作用说明了不同原则的适当性，第262页

Utilitarianism，xvff.，13，37，179；

功利主义，导论第15页以后，第13页，第37页，第179页；

——its principle lacks simplicity required for public reason，162；

其原则缺乏公共理性所要求的简明性，第162页；

——its relation to political conception one of approximation，169ff.；

其与政治观念的关系缺乏一种密合性，第169页以后；

——contrast with contract view，281；

其与契约观比照，第281页；

——as alternative available in original position to the two principles of justice，292，294f.；

其作为原初状态中不同于正义两原则的合适选择，第292页，第294页以后；

——how specified as teleological view，295n

其作为目的论观点是如何具体化的，第295页注释

Vardin，Terry，42n

特里·法丁，第42页注释

Veil of ignorance:in original position as modeling appropriate reasons in adopting principles of justice，24f.，305；

无知之幕在原初状态下塑造着人们采用正义原则的各种适当的理由，第24页以后，第305页；

——thick vs.thin distinguished，with thick justified，24nf.，273；

无知之幕的厚薄之分，采取厚型无知之幕的正当合理性证明，第24页注释以后，第273页；

——has no metaphysical implication，27；

无知之幕没有任何形上学意味，第27页；

——second level of publicity modeled by，70；

公共性的第二层次是由无知之幕塑造的，第70页；

——introduces problem resolved by use of primary goods，75f.，307；

引入通过利用首要善来加以解决的问题，第75页以后，第307页；

——what information excludes and why，79

其排除的是什么信息，以及为什么要排除，第79页

Walzer，Michael，44，46n

迈克尔·沃尔泽，第44页，第46页注释

Watson，Gary，212n

加里·沃特逊，第212页注释

Wechsler，Herbert，191n

赫尔伯特·威切斯勒，第191页注释

Weithman，Paul，xxxiv，212n，214n

保罗·魏特曼，导论第34页，第212页注释，第214页注释

Well-ordered society，idea of，I:6，35—40：

秩序良好社会的理念，第一讲，第六节，第35—40页；

——used as companion idea in justice as fairness，35；

在公平正义中，将其用作伴随性理念，第35页；

——three things conveyed by asociety's being well-ordered specified，35，201f.；

社会秩序良好传达了三个意思，第35页，第201页以后；

——an adequate political conception of justice must be able to well order ademocratic society，35；

充分的政治正义观念必须能够很好地规范一民主社会的秩序，第35页；

——and this given three general facts，including that of reasonable pluralism，36ff.；

而且这给定了三个普遍的事实，包括理性多元论的事实，第36页以后；

——two necessary conditions of realism and stability of defined，38f.；

秩序良好社会达于现实和稳定的两个必要条件，第38页以后；

——when democratic，such asociety is neither acommunity nor an association，40—43；

当秩序良好社会是一民主社会时，它就既非共同体，也非联合体，第40—43页；

——as apolitical society，it is complete and closed，an association neither，40f.；

作为一政治社会，它是完整的和封闭性的，而一联合体则不然，第40页以后；

——its constitutionally specified ends of society fall under its public reason，41；

其在宪法意义上具体规定的社会目的属于公共理性之列，第41页；

——as democratic，its unit not based on shared comprehensive doctrine，42；

作为民主的社会，它的统一不是建立在共享的完备性学说之基础上的，第42页；

——satisfies full publicity condition，66f.；

秩序良好社会的理念满足充分公共性的条件，第66页以后；

——absence of false consciousness，68f.；

秩序良好的社会没有虚假的意识，第68页以后；

——as social union of social unions，320—23，371

秩序良好社会作为诸社会联合体之社会联合，第320—323页，第371页

Wesberry v.Sanders，376U.S.1（1964），361f.

《桑德尔斯诉威斯伯里》，美国第376号，第1卷（1964年），第361页以后；

When do objective reasons exist，politically speaking？III:7，119—25；

从政治上讲，客观理性何时存在？第三讲，第七节，第119—125页；

——political convictions objective when endorsed by reasonable and rational persons on due reflection，119；

当政治确信在恰当的反思层面得到理性而合理的个人认可时，该政治确信就是客观的，第119页；

——success of shared practice establishes objective reasons；

no defect made good by connecting them with causal process，119f.；

共享实践的成功确立了客观的理性；它没有任何通过把理性与因果过程联系起来才使之成为善的那种作法的缺陷，第119页以后；

——comparison with mathematics，120；

其与数学比较，第120页；

——sixth essential of objectivity is to be able to explain failure of judgments to converge，121；

客观性的第六个根本要义是，它能够解释各种判断无法达于一致的原因，第121页；

——disagreement may allow psychological explanation，but requires grounds independent of lack of agreement，121；

分歧可能有待心理学解释，但需要有除解释为什么缺乏一致以外的根据，第121页；

——two kinds of facts relevant for political reasoning，121ff.；

与政治推理相关的两种事实，第121页以后；

——distinctions illustrated by slavery，122—25；

通过奴隶制所阐释的各种区分，第122—125页；

——constructivist procedure lays basis for idea of possibilities of construction，125

建构主义程序为建构之可能性理念奠立基础，第125页

White，Byron，359n

拜龙·怀特，第359页注释

Whitney v.California，274U.S.357（1927），344，349，351

《加州诉怀特尼》，美国第274号，第357卷（1927年），第344

页，第349页，第351页

Williams，Bernard，31n，85n，117n

伯纳德·威廉姆斯，第31页注释，第85页注释，第117页注释

Wolf，Susan，333n

苏珊·沃尔夫，第333页

Wood，Gordon，415n

戈登，伍德，第415页注释

Wright，Skelly，359n

斯凯利，赖特，第359页注释

第四部分 索引

（萨缪尔·弗里曼编）

Abolitionists，and proviso，464

废奴主义者和限制性条款，第464页

Abortion:and public reason，479；

堕胎与公共理性，第479页；

——and Catholics，480

堕胎与天主教，第480页

An-Na'im，Abdullahi，Ahmed，461n

阿卜杜拉赫·艾哈迈德·安纳伊姆，第461页注释

associations，and principles of justice，468

诸联合体与正义原则，第468页

autonomy，political and moral as two forms of，455—456

作为自律之两种形式的政治自律和道德自律，第455—456页

Audi，Robert，457

罗伯特·奥迪，第457页

background culture:and civil society，443；

背景文化与市民（公民）社会，第443页；

——defined，443n；

背景文化的定义，第443页注释；

——public reason does not apply in，444，451n；

公共理性不适用于背景文化，第444页，第451页注释；

——distinct from public political culture，462，463n

背景文化与公共政治文化的区别，第462页，第463页注释

basic justice，matter of，442n

基本正义问题，第442页注释

basic liberties:hold in all domains of life，471；

在所有生活领域中持有的基本自由（权），第471页；

——and division of labor in the family，472

基本自由（权）和家庭中的劳动分工，第472页

Benhabib，Seyla，451n

塞拉·本哈比，第451页注释

Bernadin，Cardinal Joseph，480n

卡丁纳·约瑟夫·伯纳丁，第480页注释

Buckley v.Valeo，449n

《巴克利诉法里奥案》，第449页注释

Burdens of judgment，487

判断的负担，第487页

Catholicism:views of common good and public reason，451—452，452n；

天主教的共同善（公益）观点和公共理性观点，第451—452页，第452页注释；

——and liberalism，463—464n；

天主教与自由主义，463—464注释；

——and difference principle，456n；

天主教与差异原则，第456页注释；

——Vatican II and religious freedom，477n；

梵蒂冈二世和宗教自由，第477页注释；

——and abortion，480

天主教与堕胎，第480页

Children:and principles of justice，470；

儿童与正义原则，第470页；

——basic rights of，471

儿童的基本权利，第471页

Christianity，a persecuting zeal the great curse of，476—477n

基督教的诅咒是一种迫害性的狂热，第476—477页注释

Citizens，democratic:two features of，455；

民主公民的两个特征，第455页；

——and ideal of free and equal persons，450—451；

公民和自由而平等之个人的理想，第450—451页；

——idea of the politically reasonable addressed to，441，481—482

公民和政治意义上的理性之理念，第441页，第481—482页

Civil disobedience，vs.witnessing，466n

公民不服从与作证，第466页注释

Cohen，Joshua，448n，451n，469n

乔舒亚·库恩，第448页注释，第451页注释，第469页注释

comprehensive doctrines:why they can endorse constitutional democracy，460；

完备性学说：为何它们能够认可立宪民主，第460页；

——and the proviso，463；

完备性学说与限制性条款，第463页；

——relation of，to the political conception，482；

完备性学说与政治观念的关系，第482页；

——as not reasonable when cannot support democracy，483；

当完备性学说不能支持民主时，它就不是合乎理性的，第483页；

——unreasonable doctrines inevitable，488—489.*see also*reasonable comprehensive doctrines

完备性学说因之就不可避免地成为不合乎理性的学说，第488—489页。亦见“合乎理性的学说”

constitutional democracy:and public reason，440，445，485；

立宪民主与公共理性，第440页，第445页，第485页；

——and criterion of reciprocity，442；

立宪民主与相互性标准，第442页；

——and deliberative democracy，447—448

立宪民主与慎议民主，第447—448页

conjecture:reasoning from，462；

基于推测的推理，第462页；

——and public reason，465—466

推测与公共理性，第465—466页

constitutional essentials:defined，442n；

宪法根本的定义，第442页注释；

——and reasonable comprehensive doctrines，488

宪法根本与合乎理性的完备性学说，第488页

Curry，Thomas，475n

托马斯·柯里，第475页注释

declaration，of comprehensive doctrines，465

宣言，完备性学说的宣言，第465页

deliberative democracy，three elements of，448

协商民主的三个要素，第448页

democracy:and public reason，440；

民主与公共理性，第440页；

——and reasonable pluralism，441；

民主与理性多元论，第441页；

——different ideas of，447—448；

不同的民主理念，第447—448页；

——deliberative democracy defined，448；

协商民主的定义，第448页；

——paralyzed by curse of money，449；

被金钱诅咒所瘫痪的民主，第449页；

——obligations of legitimate law，460；

民主之合法的法律义务，第449页；

——aims for full equality of all citizens，472—473

民主之为全体公民之充分平等的目的，第472—473页

democratic citizenship:two features of，445；

民主公民的两个特征，第445页；

——and ideal of free and equal persons，450—451

民主公民与自由而平等之个人的理想，第450—451页

different principle:and Catholic social doctrine，465n；

差异原则：差异原则与天主教的社会学说，第465页注释；

——does not apply to internal life of associations，468

差异原则不适用于联合体的内部生活，第468页

domain of the political，excludes secular philosophical doctrines，458

政治领域排斥世俗的哲学学说，第458页

duty of civility:and ideal of public reason，444；

文明礼貌的义务：文明礼貌的义务与公共理性的理想，第444页；

——as moral and not legal duty，445；

文明礼貌的义务作为道德义务而非法律义务，第445页；

——and public justification，465

文明礼貌的义务与公共证成，第465页

Dworkin，Ronald，449n

罗纳德·德沃金，第449页注释

family，the:state's legitimate interest in，456；

国家的合法利益系于家庭，第456页；

——monogamy and same sex marriages，457；

一夫一妻制与同性恋婚姻，第457页；

——as part of the basic structure，466—474；

家庭作为（社会）基本结构的一部分，第466—467页；

——main role of politically，467；

家庭在政治上的主要作用，第467页；

——and rights of homosexual，467n；

家庭与同性恋的权利，第467页注释；

——principles of justice impose constraints on，469—470；

正义原则对家庭所施加的约束，第469—470页；

——J.S.Mill on，470；

密尔论家庭，第470页；

——division of labor within，471—472；

家庭内部的劳动分工，第471—472页；

——and equal justice，472

家庭与平等正义，第472页

Finnis，John，452n，458n

约翰·芬利斯，第452页注释，第458页注释

First Amendment，476

《宪法第一修正案》，第476页

Fuchs，Victor R.，473n

维克多·R.法切斯，第473页注释

fundamentalism，as politically unreasonable，483，488

原教旨主义在政治上是不合乎理性的，第483页，第488页

Good Samaritan，the，456

撒玛利亚好人，第456页

Greenwalt，Kent，443n，455n，459n，463n

肯特·格林瓦尔特，第443页注释，第455页注释，第459页注释，第463页注释

Griffin，Leslie，480n

莱斯利·格里芬，第480页注释

Gutmann，Amy，446n

艾米·古特曼，第446页注释

Habermas，Jurgen:and public sphere，444n；

哈贝马斯与公共领域，第444页注释；

——discourse conception of legitimacy admissible in public reason，451

哈贝马斯的合法性的话语观念是可以进入公共理性的，第451页

Hampshire，Stuart，451n

斯图沃特·翰普歇尔，第451页注释

Held，David，448n

赫尔德·大卫，第448页注释

Henry，Patrick，474—475

帕特里克·亨利，第474—475页

Hollenbach，David，444n，463n

大卫·霍伦巴赫，第444页注释，第463页注释

homosexual relationship，457—458；

同性恋关系，第457—458页；

——and the family，467n

同性恋关系与家庭，第467页注释

justice.See political conception of justice

正义，见“政治的正义观念”

justice as fairness:as one of several reasonable political conceptions，450；

公平的正义：公民的正义作为几种合乎理性的政治观念之一种，第450页；

——presented as comprehensive liberal doctrine in*Theory of Justice*，489

在《正义论》中，公平的正义被表述为完备性的自由主义学说，第489页

Kant，Immanuel:original contract and criterion of reciprocity，445n；

伊曼努尔·康德论原初契约和相互性标准，第445页注释；

——and duty of mutual aid，465n

康德和相互援助的义务，第465页注释

King，Martin Luther，Jr.464n

马丁·路德·金爵士，第464页注释

Krugman，Paul，449n

保罗·克鲁格曼，第449页注释

Larmore，Charles，465n

查尔斯·拉莫尔，第465页注释

law，when legitimate，446

法律何时是合法正当的，第446页

legitimate law，and democracy，488

合法正当的法律与民主，第488页

liberal political conception:three features of，453；

自由主义政治观念的三个特征，第453页；

——and public reason，453

自由主义的政治观念与公共理性，第453页

liberalism:many forms of，450；

自由主义的多种形式，第450页；

——endorses idea of citizens as free and equal persons，450—451；

自由主义认可作为自由而平等之个人的公民理念，第450—451页；

——and Catholicism，463，463n

自由主义与天主教，第463页，第463页注释

liberty of conscience，461

良心自由，第461页

Lincoln，Abraham，484

亚伯拉罕·林肯，第484页

Lloyd，Sharon，467n

莎伦·丽奥伊德，第467页注释

Madsion，James，474，475n

詹姆斯·麦迪逊，第474页，第475页注释

Martine，Jacques，452n

雅克·马里坦，第452页注释

Marneffe，Peter de，454n

彼特·马内弗，第454页注释

McClain，Linda，466n

琳达·麦克莱恩，第466页注释

Mill，J.S.：ideal of individuality，456n；

密尔的个体性理想，第456页注释；

——on The Subjection of Women，466n

密尔《论妇女的屈从》，第466页注释

moral power，481n

道德力量，第481页注释

Muarry，John Courtney，S.J.，477n

约翰·科特尼·S.J.莫雷，第477页注释

Muslims，and constitutional democracy，461n

穆斯林与立宪民主，第461页

modus vivendi:not stable for right reasons，458—459；

权宜之计不能保持基于正当理由的稳定，第458—459页；

——and toleration of religions，459

权宜之计与宗教宽容，第459页

Nonpublic reason:and background culture，444；

非公共理性与背景文化，第444页；

——belongs to internal life of associations in civil society，482

非公共理性属于市民社会中诸联合体的内部生活，第482页

Nussbaum，Martha，466—467n

玛莎·纳斯鲍姆，第466—467页

Okin，Susan M.，466n，468n，471n

苏姗·M.奥金，第466页注释，第468页注释，第471页注释

original position，450

原初状态，第450页

overlapping consensus:and Muslim doctrine，461n；

重叠共识与穆斯林学说，第461页；

——defined，482—483

重叠共识的定义，第482—483页

Perry，Michael，458n，463n

麦克·佩里，第458页注释，第463页注释

persons，regarded as free and equal citizens，450—451；

被视为自由而平等之公民的个人，第450—451页；

——as reasonable and rational，and free and equal，481

作为合乎理性而合理的、自由而平等的个人，第481页

political conception of justice:family of，provides content to public reason，450；

假如满足公共理性，则政治的正义观念适合于家庭，第450页；

——three main features of，450；

政治的正义观念之三个主要特征，第450页；

——completeness of，454—455；

政治的正义观念的完整性，第454—455页；

——do not always lead to same conclusion，479；

政治的正义观念总会导致相同的结论，第479页；

——are intrinsically moral ideas，485n；

政治的正义观念是内在意义上的道德理念，第485页注释；

——as self—standing views，485—486

政治的正义观念作为自立的观点，第485—486页

political legitimacy，idea of，stated，446—447

政治合法性理念的陈述，第446—447页

political liberalism:role of public reason in，447；

公共理性在政治自由主义中的作用，第447页；

——several forms of public reason in，451；

公共理性在政治自由主义中的几种形式，第451页；

——not an individualist doctrine，476；

政治自由主义不是一种个体主义学说，第476页；

——does not hold that public reason always leads to general agreement of views，480—481；

政治自由主义并不坚持认为，公共理性永远都会导致普遍一致的观点，第480—481页；

——conception of free and equal persons in，481；

政治自由主义中的自由而平等的个人观念，第481页；

——vs.Enlightenment liberalism，486；

政治自由主义与启蒙运动的自由主义，第486页；

——not opposed to religious orthodoxy，486

政治自由主义不与宗教正统对立，第486页

Political Liberalism：as different from*Theory of Justice*，489—490；

《政治自由主义》不同于《正义论》，第489—490页；

——basic question of，490

《政治自由主义》的基本问题，第490页

political values:and public reason447，474；

政治价值与公共理性，第447页，第474页；

——examples of，453—454；

政治价值的范例，第453—454页；

——and school prayer，457—476

政治价值与学校祈祷，第457—476页

politically reasonable，the:and public reason，441；

政治意义上的理性与公共理性，第441页；

——addressed to citizens as citizens，441，481—482；

从政治意义上的理性谈作为公民的公民，第441页，第481—482页；

——replaces idea of truth in public reason，481；

用政治意义上的理性取代公共理性中的真理理念，第481页

——sufficient for basic political questions，488

政治意义上的理性足以应付基本的政治问题，第488页

politics，and curse of money，449

政治学与金钱的诅咒，第449页

proviso，the:and public reason，453；

限制性条款与公共理性，第453页；

——and public political culture，462；

限制性条款与公共政治文化，第462页；

——and reasonable comprehensive doctrines，463；

限制性条款与合乎理性的完备性学说，第463页；

——and Civil Rights movement，464

限制性条款与民权运动，第464页；

principles of justice:do not apply to internal life of associations，468—469，470；

正义原则不适用于联合体的内部生活，第468—469页，第470

页；

——do impose constraints on associations such as churches and the family，468，470

正义原则对诸如教会和家庭这样的联合体施加约束，第468页，第470页

public discourse，four forms of:public justification，declaration，conjecture，witnessing，456—466

公共言谈的四种形式：公共证成、公共宣言、公共推测、公共举证，第456—466页

public justification:as aim of public reason，465，482；

公共证成作为公共理性的目的，第465页，第482页；

——and duty of civility，465

公共证成与文明礼貌的义务，第465页

public political culture:wide view of，462—466；

公共政治文化的广泛观点，第462—466页；

——two aspects of discussed，462；

所讨论的公共政治文化的两个方面，第462页；

——and the proviso，462；

公共政治文化与限制性条款，第462页；

——distinct from background culture，462；

公共政治文化区别于背景文化，第462页；

——and reasonable comprehensive doctrines，464

公共政治文化与合乎理性的完备性学说，第464页

public political forum，three parts of，443

公共政治论坛的三个部分，第443页

public reason:and idea of democracy，440；

公共理性与民主的理念，第440页；

——and the politically reasonable，441；

公共理性与政治意义上的理性，第441页；

——idea of，stated，441—450；

所陈述的公共理性的理念，第441—450页；

——not compatible with zeal to embody whole truth in politics，442；

公共理性与政治学中体现完整真理的热情不相容，第442页；

——five aspects of，442；

公共理性的五个方面，第442页；

——as public in three ways，442；

公共理性在三个方面是公共的，第442页；

——applies more strictly to judges than others，443；

公共理性比其他理由能更严格地应用于各种判断，第443页；

——idea vs.ideal of，444；

公共理性的理念与公共理性的理想，第444页；

——role of criterion reciprocity in，447，483，485；

相互性在公共理性中的标准作用，第447页，第483页，第485页；

——specifies basic political values，447；

公共理性具体规定着基本的政治价值，第447页；

——as element of deliberative democracy，448；

公共理性作为协商民主的要素，第448页；

——content of，formulated by political conception of justice，450，467，486；

公共理性的内容由政治的正义观念来系统表述，第450页，第467页，第486页；

——content of，not fixed by one political conception，451，467；

公共理性的内容由一种政治观念来确定，第451页，第467页；

——not the same as secular reason，452；

公共理性与世俗理性不是一码事，第452页；

——and the proviso，453；

公共理性与限制条款，第453页；

——completeness of its political conception，454；

公共理性的政治观念的完整性，第454页；

——contrast with secular reason，457—458；

公共理性与世俗理性的对比，第457—458页；

——aims for public justification，465；

公共理性的目的是为了公共证成，第465页；

——applied to the family，468；

公共理性适用于家庭，第468页；

——questions about and the three objections to，474—485；

关于公共理性的问题和对公共理性的三种反驳，第474—485页；

——and citizens，478；

公共理性与公民，第478页；

——and standoffs of comprehensive views，478—479；

公共理性与完备性观点的袖手旁观，第478—479页；

——the politically reasonable replaces idea of truth in，481；

在公共理性中政治意义上的理性取代真理的理念，第481页；

——compatible with many forms of nonpublic reason，482；

公共理性与许多形式的非公共理性相容，第482页；

——and social harmony，485；

公共理性与社会和谐，第485页；

——as political idea，486；

作为政治理念的公共理性，第486页；

——limits to，487

公共理性的限制，第487页

public reason，ideal of:distinct from idea of public reason，444；

公共理性的理想不同与公共理性的理念，第444页；

——when realized，444；

公共理性的理想之实现，第444页；

——does not apply in background culture，444，451n

公共理性的理想不适用于背景文化，第444页，第451页注释

Quakers，and witnessing，466n

贵格会（公谊会、教友会）教徒与举证，第466页注释

Quinn，Philip，478n

菲利普·奎因，第478页注释

reasonable，the，applied to citizens，446

适用于公民的理性，第446页

reasonable comprehensive doctrines:and the proviso，463；

合乎理性的完备性学说与限制性条款，第463页；

——and public political culture，464；

合乎理性的完备性学说与公共政治文化，第464页；

——public declaration of，465—466；

合乎理性的完备性学说之公共宣言，第465—466页；

——does not override political values of public reason，484—485；

合乎理性的完备性学说不能僭越公共理性的政治价值，第484—485页；

——accepts toleration，487；

合乎理性的完备性学说接受宽容，第487页；

——and constitutional essentials，488；*see also*comprehensive doctrines

合乎理性的完备性学说与宪法根本，第488页，亦见“完备性学说”

reasonable persons，defined，488

理性个人的定义，第488页

reasonable pluralism:and democracy，441；

理性多元论与民主，第441页；

——fact of，defined，441，445

理性多元论的事实定义，第441页，第445页

reciprocity，criterion of:and constitutional democracy，442；

相互性标准与立宪民主，第442页；

——expressed in public reason，442，447；

公共理性中表达的相互性，第442页，第447页；

——and voting，444—445；

相互性与投票选举，第444—445页；

——and Kant，445n；

相互性与康德，第445页注释；

——and reasonable acceptability of terms of cooperation，446；

相互性与合作项目的合理可接受性，第446页；

——applies on two levels，447；

相互性应用于两个层次，第447页；

——satisfied by afamily of reasonable political conceptions，450；

相互性由一系列理性的政治观念来满足，第450页；

——how applicable，455—456；

相互性怎样才是适用的，第455—456页；

——and invoking comprehensive views，478—479；

相互性与寻求完备性学说，第478—479页；

——not satisfied by unreasonable doctrines，483；

相互性不能通过不合乎理性的学说来满足，第483页；

——essential to public reason，483

相互性对于公共理性来说是根本性的，第483页

religion:and public reason，458—462；

宗教与公共理性，第458—462页；

——public support of church schools，464；

宗教对教会学校的公开支持，第464页；

——and principles of justice，468—469；

宗教与正义原则，第468—469页；

——establishment of and political values，474—475；

宗教建立一种政治价值，第474—475页；

——protected by separation of church and state；476—478

通过教会与国家的分离来保护宗教，第476—478页

Sandel，Michael，470n，484n

迈克尔·桑德尔，第470页注释，第484页注释

Scanlon，T.M.，458n

T.M.斯坎伦，第458页注释

school prayer，and political values of public reason，475—476

学校祈祷与公共理性的政治价值，第475—476页

Sigmund，Paul E.，477n

保罗·E.西格蒙德，第477页注释

Solum，Lawrence，452n

劳伦斯·索拉姆，第452页注释

stability，for right reason，459

基于正当理由的稳定性，第459页

Theory of Justice，A，465n，467n，468n，471n；

《正义论》，第465页注释，第467页注释，第468页注释，第471页注释；

——and equal justice for women，466n；

《正义论》与妇女的平等正义，第466页注释；

——as different from*Political liberalism*，489

《正义论》与《政治自由主义》的差别，第489页

Thomson，Judith Jarvis，479n

朱迪斯·贾维斯·汤普逊，第479页注释

Thompson，Dennis，446n

丹尼斯·汤普逊，第446页注释

Tocqueville，Alexis de，475n，477

亚历克西·德·托克维尔，第475页注释，第477页

toleration:principle of，as fundamental basis of constitutional democracy，461；

宽容原则作为立宪民主的根本基础，第461页；

——two ideas of，461，486

宽容的两个理念，第461页，第486页

Waldron，Jeremy，452n

杰瑞米·瓦尔德荣，第452页注释

Weithman，Paul，464n，480n

保罗·魏特曼，第464页注释，第480页注释

witnessing:of comprehensive doctrines，466n；

完备性学说的见证，第466页注释；

——vs.civil disobedience，466n

完备性学说与公民不服从，第466页注释

women:equal rights of，469，471；

妇女的平等权利，第469页，第471页；

——main cause of inequality of，473

妇女不平等的主要原因，第473页。

附录 政治自由主义的现代建构——罗尔斯《政治自由主义》读解

万俊人

一 源与缘：从《正义论》到《政治自由主义》

在西方，哲学作为一种整合式观念反思方式，历来有着深厚而完备的反思社会政治生活之整体大义的传统。这种社会—政治哲学传统不仅有其深厚悠久的古典思想资源，也创造了丰富多样的现代理论类型。几经沉浮，社会—政治哲学已经成为当代西方哲学领域中日益突显的一脉，新自由主义、社会行为主义和共同体主义代表着这一哲学传统之当代发展的前沿景象，而罗尔斯无疑是前者的领袖式人物。

从一种宽泛的社会思想史角度看，西方社会—政治哲学的发展至少有过三次繁荣时期或历史高峰[589]：最早是在古希腊社会进至城邦内部繁荣与外部极盛时期所出现的以柏拉图、亚里士多德为杰出代表的社会政治哲学高峰。柏氏的《法律篇》、《共和国》与亚氏的《政治学》、《尼可马克伦理学》当为这一高峰时代的理论结晶，也是西方社会政治哲学最早的经典性文本，其文化价值之巨，可从当代西方学者对其思想资源的选择和依赖中窥见一斑。与之对应，尔后古罗马帝国时代出现的律法主义政治观念也构成了西方政治哲学的另一个不同渊源，文艺复兴前期所产生的马基亚维里及其《君主论》堪为典型。其后是十八、十九世纪“启蒙运动”依托于近代西欧资本主义工业革命与政治革命而兴起的人道主义思潮。经过英、法、德等地大批先进的宗教改革家、思想家和哲学家的不懈努力，一个以人的“自由（权利）、平等（公平）、博爱（宽容）”为基本理想和原则的现代社会—政治哲学体系得以创立。如果说，洛克以其《政府论》对现代民主社会之政治制度的创制而成为这一体系的奠基者，那么，十八世纪法国“启蒙运动”中的思想家群体（孟德斯鸠、卢梭、狄德罗等人）和英国功利学派（边沁、葛德文、密尔）就是这一体系最杰出的阐发者，而十八世纪末至十九世纪初德国的康德、黑格尔等哲学家则是这

一体系的哲学总结者。这其间，如果我们撇开对现代社会价值理念的分歧理解不谈，而单纯从理论形式特性上看，马克思所代表的历史唯物论哲学也可以归纳到这一时期西方现代性社会—政治哲学的谱系内。无疑，马克思历史唯物主义哲学的社会政治理想是反资本主义的，甚至反西方现代性的[590]，但其所内涵的社会意识形态性质仍是“现代主义的”，其作为一种现代社会—政治哲学类型的特点也是鲜明的。

最近的一个高峰时期，是本世纪七十年代以来所出现的当代社会—政治哲学的复苏和逐渐繁荣。形成这一复苏和繁荣的背景与契机是，由于二十世纪前期科学主义和分析哲学的突显，导致了人们对社会—政治哲学，尤其是伦理学之科学特性的怀疑，哲学关于社会政治生活和道德生活，乃至基本人文现象的解释权不断地被社会学、经济学、法学和心理学剥夺，因之不可避免地导致了西方社会—政治哲学发展的弱化。另一方面，二战后冷战格局所造成的政治冲击力，特别是六十年代以后西方社会政治经济结构及其运作方式的变革，如国家干预的强化，福利资本主义政策的实施等等，使社会政治问题日益凸显，已有的社会学、经济学和心理学解释并不能完全满足现实的需要，而已经退却到逻辑分析和语言学论证边缘的哲学理论也为时代和这个时代的哲学家本身所不满。在一篇访谈录中，当代西方社会伦理学和政治哲学大家约翰·罗尔斯就曾感叹道：“政治哲学——政治科学和道德哲学——相对讲来已经荒芜了很长一个时期。”[591]正是这一时代的急切呼唤和哲学家对时代呼唤的自觉响应，使西方社会—政治哲学又一个繁荣时代的到来成为可能。

无庸置疑，罗尔斯既是这一哲学时代的先觉者，也是开创这一繁荣的哲学领袖。对此，另一位当代著名社会哲学家于尔根·哈贝马斯谈到：“在最近的实践哲学史上，约翰·罗尔斯的《正义论》标志着一个轴心式的转折点，因为他将长期受到压制的道德问题重新恢复到严肃的哲学研究对象的地位。”[592]《正义论》（1971）产生的巨大影响举世公认。她不仅带来了七十年代以来整个西方世界的社会—政治哲学和规范伦理学的空前繁荣，以至在欧美哲学界乃至整个学术界造成布赖恩·巴瑞所说的“罗尔斯产业”之学术景观[593]，而且，由于她以一种更新西方古典社会契约论和自由主义传统的理论方式，力图为现代社会重建“公平正义”的“道德基础”，因而使她在重新开启西方规范伦理学传统的同时，也打开了对现代社会之基本结构、合理性基础、宪制构成、社会组织与运作等一系列更为广阔复杂的社会—政治哲学研究的课题之门，引发了当代西方学界对“公共理性”与社会行为、个人权利（自由）与社会“共同体”要求、个人价值与社会正义、社会多元与社会统一或稳定、自由与平等、民主与秩序等重大理论课题的广泛

讨论。从而形成了当今西方社会—政治哲学的大繁荣局面。

但是，由《正义论》所引发的这一学术讨论本身，同时也意味着作为其“始作俑者”的罗尔斯不得不面对各种理论挑战。西方哲学传统的延续历来是在多种理论冲突和挑战中赢得发展的，社会—政治哲学尤其如此。但这些冲突与挑战总体上仍然遵循着一种阶段性文化价值选择的理路。如果说，西方社会—政治哲学的古典传统基本上在政治共同体主义（柏拉图—亚里士多德主义路向）与自由个体主义（智者派、早期斯多亚派）之间的竞争中行进并确立前者的主导地位的话，那么，其现代传统则主要是在政治自由主义与反自由主义的冲突中延伸的。而从总体或根本上说，现代西方社会—政治哲学的主导价值精神是自由主义。自由主义作为西方社会现代化价值理念的核心和基础，是近代以来西方社会之现代基本价值理想的观念表达，其确立和发展的历史过程始终贯穿着对抗和挑战。从十五、十六世纪的“文艺复兴”到十七、十八世纪的“启蒙运动”，西方先进的人道主义思想、自由主义经济学、现代理性科学和现代民主政治的合力运动，孕育并确立了这种现代自由主义的价值理想。这种崭新的文化价值精神是在与中世纪宗教神学的长期抗争中获得新生的。但在随后的岁月里，虽然她已经作为一种新的代表着西方“现代性”社会价值理念的文化传统确定下来，却始终受到西方文化内部各种非现代性或反现代性观念的挑战。第二次世界大战以前，她所面对的挑战主要来自两个方面。一方面是十九世纪中后期马克思主义的挑战。这种挑战既是理论的——马克思主义在批判西方资本主义社会的基础上提出了一种完全不同的社会价值理念，即社会主义社会理念，也是实践的——马克思主义不仅影响了欧洲的共产主义革命运动，也引导了与资本主义社会集团相颉颃的社会主义阵营，因之也使西方自由主义社会价值理念开始面临外部的政治挑战和文化挑战。另一方面的挑战来自源起于西方世界的两次世界大战。这一挑战同样带有根本性和否定性意味——它不仅使启蒙运动确立的“自由、平等、博爱”之自由价值理想受到严重摧残，而且严重动摇了西方世界对这一价值精神的基本信念。正由于此，西方社会的文化与价值理念曾一度陷入极端的非理性化状态。以存在主义思潮为代表的极度非理性自由化观念的出现，与其说是西方社会对其基本的自由价值理想的极端执着，不如说是对这一现代性价值理想的绝望表现。

二战后，由于战争灾难的打击和欧美主要西方国家政治经济的周期性危机，大批思想家哲学家自觉或不自觉地退出了修缮自由主义观念体系的行列，作为一种社会—政治哲学的自由主义理论日显虚弱。除了像哈耶克、哈特（H.L.A.Hart）等少数经济学家和法学家之外，承诺这一理论使命的哲学家寥寥无几。正是在这样一种非常时刻，从

太平洋战场上重返大学讲堂的罗尔斯带着对六十年代美国社会紊乱不安的深刻忧虑与关切，躬身于社会—政治哲学这块日见凋敝的领地，开始了新的一轮耕作。无疑，这一哲学思想的劳作是艰难的，它不是拓荒，却难于拓荒。因为它不独是一种理论的重建，也是一种面对着许多新挑战所进行的基础性护卫和新理论建构。他所面临的不单是六十年代来自社会主义阵营的马克思主义的激烈批评，还有来自新左派宗教神学方面的攻击；不仅有来自西方文化外部的思想挑战，而且有（在某种程度上说，甚至是更严重的）来自西方文化和哲学内部的思想挑战。

当代美国著名学者A.古特曼谈到："我们正目睹着一场对自由主义政治理论的共同体主义批判的复兴。同六十年代的批判一样，八十年代的这场批判非难自由主义错误地无可挽救地陷入了个人主义。但是，这场新的批判浪潮不是上一次批判浪潮的单纯重复。如果说较早的批判是由马克思所激发的话，那么最近的这场批判则是由亚里士多德和黑格尔所激发的。亚氏认为，正义根植于'某一共同体，该共同体的基本维系（bond）是一种对人之善和共同体善的共享理解'，这一亚里士多德式的理念，为阿拉斯戴尔·麦金太尔批评约翰·罗尔斯和罗伯特·诺齐克忽略应得（desert）提供了信息，也使查尔斯·泰勒对'原子论的'自由主义者发起了攻击，指责他们'试图捍卫……个体及其权利对社会的优先性'。而那种把人看作是受历史限制的存在之黑格尔式的人的概念则含蓄地为罗伯托·安吉尔和迈克尔·桑德尔摒弃把人视为自由而理性的存在的观点提供了信息。"古特曼又说："新的共同体主义批判的政治蕴涵也因之更为保守。如果说老批评者的善（好）社会是一种集体财产所有制和平等政治权力的社会，那么，新批评者的善（好）社会则是一种具有各种确定传统和确定认同的社会。"[594]显然，罗尔斯所遇到的新的挑战仍然是西方内部长期存在的非（反）自由主义和个人主义传统挑战的现代继续。不同的是，八十年代发生的这场挑战有着新的理论背景和含义。它是由罗尔斯的《正义论》及其新自由主义原则主张所引发的。

作为一种文化价值观念传统，西方现代自由主义内部一直存在着两种不尽一致的理论倾向。从社会政治思想的角度来看，这种内部的倾向性分歧主要表现为对"个人自由"与"社会平等"的不同偏重。[595]从伦理学角度看，这种分歧主要表现为道义论或义务论与价值论或目的论的分野，所谓康德主义伦理学与功利主义伦理学两大传统的长期对峙即是例证。换句话说，虽然各种自由主义学说对于个人自由或权利的核心地位并无原则性分歧，但在对自由与平等的价值及两者关系的解释上，却有着不尽一致的见解。道义论者似乎给予平等或公平以更多的关注，如康德的"普遍目的律"（即把每一个人都当作目的而非

手段来看待）；而目的论者似乎更介意个人自由权利的绝对性，从十七世纪的洛克到当代的诺齐克都坚定地执守着“个人权利神圣不可侵犯”这一基本的自由主义原则。同时，值得注意的是，带有道德理想主义的道义论者在涉及人的社会性道德行为问题时，表现出相当强烈的理论化倾向，他们（如康德等人）更关注人的道德行为的基本正当性论证而非实质性价值效果；相反，目的论者（如功利主义者）却由个人自由权利的实现之绝对必然性要求推导出以社会价值效果的最充量化或最大化（maximization）为终极要求的结论。这种现象表明，在西方现代自由主义内部，一直存在着一个有待解决的内在困难：是否必须在自由与平等之间作出一种价值选择？由于自由与平等两者都是自由主义所承诺的现代价值目标，进行一种两者择一式的决断显然是不可能的。那么，问题就只在于，如何确定两者在整个自由主义价值观念体系中的秩序和地位？在罗尔斯的《正义论》之前，这一难题始终没有得到充分合理的解释。《正义论》的主要课题之一，即是对此提供一种新的合理性解释，这也是其正义理论被称之为“新自由主义”的原因之一。

在《正义论》一书中，罗尔斯凭借“公平正义”的理论预制，对西方现代自由主义理论进行了一种政治伦理学的改建，其要义是：第一，改铸近代社会契约论的伦理学前提预设，重新设置一个公平的“原初状态”作为正义伦理的前提性条件。第二，重新制定和解释自由主义的基本伦理原则，即（1）作为秩序优先的个人自由原则和（2）作为社会公平保障的差异原则。第三，建立并证明新的合理性社会政治宪法和操作性制度，以确保公平正义原则的具体实现。第四，为了证明上述正义伦理系统的正当合理，建构新的道义论伦理学理论，即在学理方法上实行变革。第五，在确证社会性公平正当之道德秩序的前提下，阐释作为社会基本正义伦理的正当观念与作为个人道德生活计划之基本德性的善观念之间的关系，从而为社会正义伦理提供必要的道德心理学解释支持。

的确，罗尔斯的《正义论》“已经改变了现代自由主义理论的前提和原理”。[596]但是，批评仍未停止。一传统自身的更新改造既是其回应内外挑战的进步性结果，也是其开放性面临新的内外挑战的开始。在新自由主义内部，罗尔斯的《正义论》刚刚发表，立刻遭到了其哈佛哲学同事诺齐克的严厉批评。[597]诺齐克认为，罗尔斯的正义理论严重背离了现代自由主义的基本原则，即“个人权利神圣不可侵犯”原则。它的要害在于，罗尔斯对所谓“差异原则”和社会公平秩序的强调，不可避免地要求牺牲个人的天赋权利，而这种牺牲是现代自由主义精神所不能容忍的代价。[598]

在外部，当代共同体主义者们更是群起攻之，其势方兴未艾，令人瞩目。哈佛政治学系的桑德尔教授指出，由于罗尔斯在《正义论》中并未放弃个人自由（权利）优于社会共同善这一“自由主义的个人主义”立场，他不能不预先设置一种关于个人或自我的“形上学观点”，重蹈其自由主义先辈的覆辙。然而，形上学的个人自我观既不能揭示出个人真实的“社会认同”（social identities），也无法真正通达所谓公平正义的社会秩序。相反它只能导向一种个人主义的“权利政治学”（the politics of rights）而非公平正义理想所应承诺的“共同善的政治学”（the politics of common good）。[599]普林斯顿大学高级研究所的政治学教授沃尔泽认为，确定个人认同或身份的不是形上学的或哲学的假设，而应当且只能是个人作为社会共同体和其他社群的“成员身份”（memberships）。[600]在《正义论》发表十年后，麦金太尔发表了《追寻美德》，该书被视为当代美国伦理学的又一部扛鼎之作。在是书中，麦氏虽然未能像哈贝马斯所期待的那样把论战的矛头公开指向罗尔斯，[601]但是他仍然含蓄地指出了罗尔斯的个人主义权利政治学与尼采式的“强力意志政治学”（a politics of the will to power）的同质性，并认为，处于“无公度性”道德冲突之中的现代社会和现代人不得不在这种尼采式的权利伦理或法则伦理与亚里士多德式的共同善伦理或美德伦理之间作出抉择，而真正合理的选择只能是亚里士多德主义传统。[602]麦氏的批评立场是传统文化的、新历史主义的。与他共享这一理论立场的还有当代著名的黑格尔主义者查尔斯·泰勒。所不同的是两者所取的传统文化资源，前者信奉较为古老的亚里士多德社会—政治哲学和伦理学，而后者则更多地依托于黑格尔哲学。但如同本文一开始就已指出的那样，在社会—政治哲学的传统类型上，亚里士多德主义与黑格尔主义分享着相同或相似的趣旨，即偏向于共同体主义的价值取向。因而，泰勒对罗尔斯新自由主义的“原子论个人主义”指责[603]，与麦金太尔的个人主义“强力意志政治学”的说法，实可谓异曲同工。

来自内部激进自由意志论（libertaranism）的批评与来自外部共同体主义（communitaranism）的诘难，使罗尔斯在最近二十余年的时间里一直处于一种两面受攻的境地。这还不包括较为亲近和同情他的当代德国新自由主义盟友于尔根·哈贝马斯的温和批评。[604]很清楚，来自内部的批评与来自外部的诘难有着不同的理论内涵。如果说，内部的批评触及到罗尔斯重新建构西方自由主义政治哲学的可能与限度，那么，外部的挑战则危及到如何确保西方现代自由主义传统的合法性或合理性的根本立场。那么，对于罗尔斯来说，两方面都具有挑战意味：无论是重建的限度，还是消除自由主义传统的合法性（社会政治实践）或合理性（价值理念基础）危机，都涉及重新厘定作为西方社会价值理念核心的自由主义理论基础、重新论证其作为现

代西方社会之主导性价值坐标和精神信念维系的正当合理性，以及重新构造整个自由主义理论体系等一系列根本问题。具体说，罗尔斯不得不予以解答的基本问题是：（1）用一种公平正义的伦理观念来限制和解释自由原则的理由是什么？易言之，为什么且在何种程度或怎样的基础上重构现代自由主义？这是诺齐克等内部盟友的疑问。（2）在剥离了现代人及其社会的文化传统资源、历史情景和共同体背景等因系的情况下，能否真正解释现代个人的自由权利？在现代性社会里，尤其是在一种个人主义的自由理论框架内，还有可能建立起某种可公度的价值标准和合理性观念吗？这是几乎所有共同体主义者的诘问。（3）以建立在社会契约论——尽管是更新了的社会契约论——预设前提下的“公平正义”为基始观念的正义伦理学，能够承诺作为一种社会政治理念和文化价值精神的自由主义的全部理论基础吗？若能，是否意味着自由主义仅仅是一种伦理价值理念？是否意味着现代民主社会的全部理论基础首先是或仅仅是一种依赖于道德形上学预设的伦理学理论（如卢梭、康德等先驱所设想的那样）？若否，又应当给自由主义建立一种怎样的理论基础？进而，又该把自由主义构建成一种怎样的理论？如此等等，都是罗尔斯在《正义论》一书中构造的正义伦理所隐含的主要问题。而回答这些不同性质的问题，正是罗尔斯回应各种挑战的基本任务，也是他最近二十余年以来孜孜以求的理论课题，其探索的基本理论成果便是他在一九九三年春天出版的《政治自由主义》。她是否能带来又一个自由主义的哲学春天呢？

二 前提预定：政治自由主义的“基本理念”

1.正义论由一种道德哲学变为一种政治哲学：关于“政治自由主义”

在《政治自由主义》一书的“导论”中，罗尔斯首先申言：“《正义论》的目的……是对传统社会契约学说的概括并使之达于较高抽象层面。……我希望更清楚地阐明这一观念——我所称的‘公平正义’——的主要结构性特征，并将它发展成为一种优于功利主义的选择性的关于正义之系统说明。我曾以为，这一观念是传统的道德观念，也是最近似于我们所考虑的正义确信并构成了一种民主社会制度的最适宜基础。”“在我对《正义论》目的的概述中，社会契约论传统被看作是道德哲学的一部分，而且没有区分道德哲学与政治哲学。在《正义论》中，一种普遍范围的道德正义学说与一种严格的政治正义观念没有区别开来。在完备的（comprehensive）哲学学说和道德学说与限于政治领域的观念之间没有任何对比。”又说：“合理而又互不相容的完备

学说的多元性事实，即理性多元论事实表明，在《正义论》一书中所使用的一种秩序良好的作为公平正义社会的理念是非现实的。这是因为它与在最好的可预见性条件下实现其自身的原则不一致。因而，该书第三部分中有关秩序良好社会之稳定性的说明也是非现实的，必须重新解释。这是我自一九八零年以来撰写的论文所论及的问题。现在，《正义论》的模糊性得以消除，而公平正义从一开始就被描述为一个政治的正义观念。”[605]

这三段明确的申言表达了罗尔斯对《正义论》的反省结论，和他修缮原有理论并由此重构自由主义的基本理由。他的结论是，《正义论》围绕“公平正义”这一核心理念所建构的自由主义还只是一种仿康德式的自由主义道德哲学，它最多也只是诸种现代自由学说（自由主义的经济学、伦理学、政治学、法学等等）中的一种学说。在现代社会文化观念（理论）多元论的状态下，它难以获得作为公共理性之基础的基本理念的普遍性。而且，由于作为道德哲学的正义理论不可避免地需要借助于哲学形上学的预设和个人合理性善观念的主体性假设，也使得这种道德哲学流于“非现实主义”。因此，罗尔斯意欲建构的是一种可望成为现代多元化民主社会之基本理念系统的“政治自由主义”（political liberalism）或“自由主义的政治哲学”。这就是说，他要将其正义论伦理学改铸成一种政治哲学，用他的话说，就是从康德式的“道德建构主义”（moral constructivism）走向“政治建构主义”（political constructivism）。他说：“现在，严重的问题是，现代民主社会不仅具有一种完备性宗教学说、哲学学说和道德学说的多元论特征，而且也具有一种互不相容然而却又是合乎理性的诸完备学说的多元论特征。这些学说中的任何一种都无法得到公民的普遍认肯。任何人也别指望在可预见的将来它们中的某一种学说或某种别的合乎理性的学说将会得到全体公民的永久认肯。政治自由主义假定，出于政治的目的，一种合乎理性的然而又是互不相容的完备学说之多元化，乃是一立宪民主政体的自由制度框架内人类理性实践的正常结果。政治自由主义还假设，一种合乎理性的完备学说并不拒斥一种民主政体的根本。”[606]

超脱于各种“完备性学说”[607]之上，同时又得到这些学说和社会公民的重叠共识，是罗尔斯建构政治自由主义哲学的目的。这一宗旨决定了正义理论不再是一种道德理论，甚至也不再只具有近代人道主义者所设想的那种俗世自由文化价值观特性。相反，必须把它建立在一种“独立观点”或“公共观点”，即“公共理性”上。因此，作为一种政治哲学，政治自由主义必须重新确定她自己的理论课题，建立自己的基本理念和解释方式，按照罗尔斯的设想，政治自由主义所要解答的主要问题是：“一个由自由而平等之公民——他们因各种尽管互不相

容但却合乎理性的宗教学说、哲学学说和道德学说而产生了深刻的分化——所组成的稳定而正义的社会怎样才可能长治久安？易言之，尽管合乎理性但却深刻对峙的诸完备性学说怎样才能共同生存并一致认肯一立宪政体的政治观念？一种能够获得这种重叠共识支持的政治观念的结构和内容是什么[608]”对这些问题的回答，也就是“为多元论的合乎理性学说——这永远是自由民主政体的文化特点——可以认可的立宪民主政体制定出一种政治的正义观念。”[609]这种政治的正义观念是现代民主社会里各种多元化理性完备学说所共同认可的基本观念，亦即“公共观念”或“公共理性”的基础，因而也是罗尔斯政治自由主义的核心理念。正是通过这一理念或观点，现代民主社会才找到建立合理的自由宪制的公共理性基础。罗尔斯把这称之为“一种新的社会可能性的发现”：“的确，自由立宪制的成功，乃是一种新的社会可能性的发现，即一种理性和谐而又稳定多元的社会之可能性的发现。”[610]由此可见，在罗尔斯的政治自由主义建构中，“正义”观念的内涵已经脱出了作为一个基本道德观念的理论范畴，也就是说，它不再只是意指现代民主社会的公平道德基础或“公平正义”的基本社会道德秩序理念，而是首先作为现代民主社会的基本政治理念。对这一观念之理论性质的重新界定，正是罗尔斯将其正义论由一种道德哲学改铸为一种政治哲学的起点。

2.“政治的正义观念”作为政治自由主义哲学的基本理念

但是，改变基本观念的理论性质，并不等于完成了以此观念为核心理念的理论体系之特性的转换。一个必然的问题是：作为自由主义政治哲学之基本观念的“正义”与作为道德哲学之基本观念的“正义”有何不同？为什么政治自由主义哲学必须以“正义”作为其基本观念或问题呢？这是罗尔斯不得不首先解释和论证的。

罗尔斯认为，“正义”之所以成为政治自由主义的基本观念或基本问题，是有其历史预制的。历史地看，西方政治自由主义（乃至更一般意义上的西方自由主义）最初源于十六、十七世纪的宗教改革。这场宗教改革不仅通过化解世俗与宗教神学的紧张产生了西方世俗社会的现代变革，而且重要的是，通过努力争求宗教自由和宗教宽容而使“良心自由和思想自由的现代理解”成为可能，进而使多元化的社会政治经济实践和文化价值观念成为可能，这即是现代自由主义的滥觞。然而，社会政治、经济和文化结构的多元化事实，迫使现代西方社会面临并必须解决这样一个基本问题：如何寻求现代多元化社会的统一和稳定？或曰如何建立一种新的现代多元化自由民主社会的理性秩序？这是西方政治自由主义的基本问题，可以把它分解为两个方面或两个基本问题：如何建立最适当的社会正义基础，而同时又确保宽

容多元的民主自由之理性秩序？具体地说："第一个问题是，对于被具体指明为自由而平等的公民之间的公平社会合作项目来讲，最合适的正义观念是什么？第二个问题是，以一种普遍方式来理解的宽容之根基是什么——若假定理性多元论是在自由制度内部持久发挥作用的人类理性力量之不可避免的结果？把这两个问题结合起来可得：永久保存一个自由而平等的公民——这些公民仍因各种合理的宗教学说、哲学学说和道德学说而产生深刻的分化——之正义且稳定的社会如何可能？"[611]

罗尔斯清醒地意识到，自由理念的确立带来了现代社会的多元化，特别是社会文化、价值、信仰和思想观念等方面的多元化，这种多元化不单是现代西方民主社会的基本条件，而且是现代民主社会的一个永久性特征，而非某种偶然的历史性状态。这就给现代社会提出了一系列根本性的问题：在现代自由民主社会里，人们有权利和理由选择和信奉自己认为是合理的学说或观念（宗教的、哲学的、道德价值的），并以此制定自己的生活谋划。但是首先，个人间对不同学说或观念的承诺必定会使他们的合理性观念产生分歧和冲突；其次，这种个人性的分歧与冲突必定会带来整个社会理性观念的内在分裂；最后，为了使民主社会得以延续和发展，必须寻求解决分歧和分裂的方式。这是现代多元化民主社会所必然产生的对公正秩序与和谐统一的公共理性要求。所以，建立最合适的基本正义观念以便在确保个人自由权利的同时确保社会的多元宽容，就成了现代民主社会的基本政治需要。

然而，这并不是一个简单的问题，它需要充分正当的理性证明，尤其需要在相互冲突和对立的合乎理性的完备学说之间，找到一种可以为各方共同认可的"公共观点"或"公共理性"，而不是用任何一种哪怕是完备的理性学说来统合社会的其他不同见解。[612]换言之，"公共理性"在罗尔斯这里不是一个纯粹的哲学或道德概念，更不是一个宗教学说的概念，而是且只能是一个政治哲学概念。因为，"这是一个政治的正义问题，而不是一个最高善的问题。"[613]

因此，政治自由主义所寻求的"公共理性"，也就是罗尔斯认定的"最合适之正义观念"。罗尔斯认为，历史上，西方自由主义没有对这一基本问题作出令人满意的解答，甚至没有建构一种完整的政治自由主义理论体系。[614]之所以如此，盖因西方近两个多世纪的民主思想发展历程中，人们对于建立现代立宪民主社会制度的理念基础和实践安排始终存在着两种相互颉颃的观念，即对于现代民主社会的自由与平等之双重要求的不同偏重。在罗尔斯看来，这当然只是民主思想内部的冲突。但这种冲突显示出西方民主思想或西方现代自由主义内

部，长期存在着两种不同的自由传统：这就是本杰明·贡斯当所谓的“与洛克相联系的‘现代自由’”传统和“与卢梭相联系的‘古代自由’”传统。两者间的区别在于，前者强调个人的思想和良心自由，强调个人的基本权利和财产法则；而后者则更强调平等的政治自由和公共生活的价值。[615]作为一种基于“独立观点”的新自由主义政治哲学，政治自由主义的“公平正义”理念决不偏向这两种传统中的任何一种，更不是在它们之间进行两者择一式的抉择，而是首先通过提出并论证正义的两个基本原则，即自由（权利）原则与平等（差异）原则，“以作为基本制度如何实现自由和平等价值的方向指南”，其次通过阐明一种“公共观点”，使人们理解这两个基本正义原则比已有的正义原则更适合于表达现代民主社会自由而平等的民主公民理想，因而是“最合适的正义观念”。因为这样重新界说的两个基本正义原则较充分地表达了现代民主社会的基本合理性因素——（1）“对政治自由之公平价值的保障”，（2）机会的公平平等，（3）按照差异原则来调节社会不公，以实现社会普遍公平——罗尔斯把这概括为“平均主义形式的自由主义”。[616]

罗尔斯进而指出，这种“最合适的政治正义观念”具有三个根本特征。第一个基本特征有关正义观念的主题，这就是“作为一种现代立宪民主”或“民主政体”的“基本结构”。罗尔斯指出，所谓基本结构，“意指一社会主要的政治、社会和经济之制度，以及它们如何一起适合于构成一个世代相传的统一的社会合作系统。这样，一种政治的正义观念之首要焦点，这是基本制度的框架和运用该框架的原则、标准和格准，以及这些规范如何表现在实现社会理想的社会成员之品格和态度中。”[617]值得提及的是，罗尔斯把这种基本结构及其所支撑的社会看成是一种“封闭性社会的基本结构”和“自我包容”式的社会。但必须注意，罗尔斯在这里所使用的“封闭性”一词不是一个价值词，易言之，他不是在评价性意义上而是在描述性意义上来使用“封闭性”一词的。在此意义上，所谓“封闭性社会”是指社会作为一个独立自足的组织，不与其他社会系统发生关系，而处于该社会组织中的每一个社会成员必须被看作是生于斯、死于斯的一员，用罗尔斯的话说，其成员“只有通过生才入其中，通过死才出其外。”[618]第二个特征有关政治正义观念的表现样式，即该观念只能是一种“独立观点”，或是一立宪社会的基本单位或根本构成部分。它既不依据于任何合乎理性的完备学说（保持中立），又容忍并适合于各种各样的合乎理性的完备学说，获得它们的共同认可和支持（宽容基础上的重叠共识）。[619]换句话说，政治的正义观念是现代民主社会之共同理性的基本表达。政治的正义观念之第三个基本特征是，“它的内容是通过某些基本的理念而表达出来的，这些理念被看作是隐含在一个民主社会的公共政治文化之中的”。罗尔斯把一切合理完备性学说都看作现

代市民社会的“背景文化”或“日常生活文化”，而非“政治文化”。对于现代民主社会来说，“背景文化”不可忽视或偏视，这是现代文化多元化对社会宽容的基本要求。但在这里，“政治文化”（政体、制度、结构和组织、等等）更为根本，它是现代民主社会的基础。在“政治文化”的背后，隐含着“一种民主思想的传统”，它“被视为是一种隐含地为人们所共享的理念和原则的根基（fund）。”[620]民主思想作为政治自由主义的核心理念，主要体现为“世代永久相传的公平之合作系统的社会理念”。“这一中心组织化理念是与两个相伴随的基本理念一起展开的：一个是作为自由而平等之个人的公民理念（他们介入合作）；另一个理念是由一种政治的正义观念有效调节的秩序良好的社会理念。”[621]

“作为自由而平等之个人的公民理念”与“由一种政治的正义观念有效调节的秩序良好的社会观念”是罗尔斯“最合适之政治正义观念”的两个基本要素。为了论证这两个观念，他一方面重新阐释了《正义论》曾经设置的“原初状态”理论；另一方面又进一步对这两个观念（“公民观念”与“社会观念”）做了更具体的界说。对前者，罗尔斯为他遭受的各种指责和批评提出了辩护。“原初状态”及由此衍生的“无知之幕”等观念是罗尔斯在《正义论》中，为其正义之社会结构论题及两个正义原则所设定的前提性预制理论，它的基本理论原型是西方近代出现的“社会契约论”。尽管罗尔斯反复申明“原初状态”学说不再依赖于近人所热衷的纯粹人性论假设，但他的这种所谓“新社会契约论”仍然被指责为一种缺乏充足理由和实践基础的“形上假设”，与卢梭、康德等人的道德形上学并无不同。[622]在《政治自由主义》一书中，罗尔斯再次强调指出，“原初状态”和“无知之幕”“没有任何关于自我本性的形上学含义”，而不过是一种必要的理论前提预制，即作为一种“代表设置”（device of representation）”。而“作为一种代表设置，原初状态的理念起着一种公共反思和自我澄清的手段之作用。”[623]要消除对这一理论设置的误解，关键是区别三个不同的观点：“原初状态中各派的观点；秩序良好的社会中公民的观点；最后是我们自己的观点，即把现在详细阐述着公平正义和把它作为一种政治的正义观念来考察的你和我的观点。”[624]在此，“原初状态”的设置仅仅是为了确保社会各派在缔结一公正的社会结构或制度原则之初有一种公平的起点，它所意味的不过是一种无任何个人偏私性的观点。如果人们在寻求社会公平的原则之初要达到最初的一致，它就是一种必要的“中介化理念”（mediating idea）预设。而它所赋予的基本意义只是一种“代表设置”，决无更高的本体论优先意味，甚至也不同于建立公平之正义社会以后某个公民的观点，或人们论证公平之正义观念的正当合理性时所采取的观点。

对于后一方面，罗尔斯分别具体界说了秩序良好的社会理念和自由平等之公民理念。他指出，“公平合作系统”（社会）理念包括三个具体因素：第一，由公共认可的规则和程序引导的合作；这种合作不同于由某种“中心权威制定的秩序”所指导的那种社会协调活动，其基础不是政治权威，而是公共的规则和程序。第二，在“相互性”（reciprocity）基础上设定的为每一个所接受的公平合作条款；这一要素的主要内涵是具体指定各参与合作的人所具有的基本权利和基本义务，并让每一参与者都能得利。第三，每一参与者须持合理的善观念，即他们都要对自己想从合作中获得的利益持有合理的价值期待。在这里，所谓“合理”，就是既无须持某种利他主义的普遍善观念，也不能持某种利己主义的自我观念，而是寻求公平互惠、正当合理。依公平合作系统之观念所建立起来的社会才可能成为秩序良好的社会。所以，与之相联系的秩序良好的社会理念也包含三个要素：一、它必定与“自由而平等的公民理念”和“公共的政治正义理念”（的有效调节）相关联；二、它具体包括（甲）大家都接受同样的正义原则，（乙）社会基本结构能够满足正义的两个基本原则，（丙）每一个公民都具有正常有效的正义感；三、这种社会既不是什么共同体，也不是任何形式的联合体，而只是一种合理的民主社会。在罗尔斯看来，民主社会与所谓共同体或联合体的基本区别就在于，首先，前者是一自足的封闭性的社会合作系统，因而有着确定的社会认同界限；而后者却是漫无边际的、无法确定其认同界限的共同体。其次，前者没有也无必要假定某种终极的社会目的，它所需要的只是一种正当合理性的证明；而后者恰恰是以某种形式的社会终极目的为假设前提的，因之难以获得公共理性的证明。最后，前者建立的理念基础是公共理性和基本政治的正义观念，而非任何一种完备的形上学说。后者却依据（且由于它对终极目的的期待而不得不依据于）某种完备的形上学说。反过来，人类固有的对完美理想和绝对真理的渴望往往诱使他们产生对某种更大更深的社会联合的理想。可惜的是，这种社会理想无法得到理性的证明。罗尔斯说：“一种对完整真理的热望诱使我们趋向一种更广阔更深刻的联合，而这种联合是无法得到公共理性证明的。”[625]

有效的社会合作和秩序良好的社会还必须以理性的社会公民为前提条件。因此，与政治正义观念相应的公民观念或个人观念也有着具体的规定：作为自由而平等的民主社会公民，必须具备两种最基本的道德能力，即正义感和善观念的能力，以便能够参与社会合作并有效地调节自己的合作行为；必须具有“理性的力量”，即“判断、思想的力量，以及与这些力量相联系的推理的力量”；必须具有道德认同和公共认同的能力，在享有向社会制度提出其合理要求之权利的同时，也能履行对社会公正的义务；此外，他还必须具备必要的政治美德，即

公民进入社会合作所必需的自我美德条件。作为对麦金太尔批评的回应，罗尔斯明确指出，政治的正义观念并不排除美德的观念，它需要美德观念的补充。[626]所有这些要求的组合，便是罗尔斯的所谓“公民理想”（the ideal of citizenship）。

三 理念扩展：政治自由主义的“主要理念”

1.“重叠共识”的理念

如果说，政治的正义理念是政治自由主义理论体系的基始，那么，在罗尔斯看来，作为一种完整的政治哲学体系，政治自由主义的构成还需要一系列的基本理念。我们已经看到，政治的正义观念和与其相伴随的个人公民观念和秩序良好的社会观念，一起构成了政治自由主义的基本理念。作为基始性的核心理念，政治的正义表明了政治自由主义的基本特征及其对现代立宪民主理想的基本理解。它告诉我们，政治的正义所指向的，是在自由而平等的公民之间建立一种合理公平而又秩序稳定的社会合作系统，即一种现代立宪民主社会。按照政治的正义理念来理解，要实现这一目标，需要满足三个条件：“第一，由一种政治的正义观念来调节社会的基本结构；第二，这一政治（的正义）观念是诸种合乎理性的完备学说的重叠共识的中心；第三，当宪法的根本和基本正义问题处于危险之中时，按照这种政治的正义观念来疏导公众的讨论。”[627]而贯穿这三个条件的核心理念即是政治的正义观念，或者说，政治的正义观念是规导整个民主立宪社会的最基本理念。

但是，对政治的正义理念和与之相伴随的“自由而平等的公民（个人）理念”及“秩序良好的社会理念”的阐释，以及对《正义论》提出的“社会基本结构”与“原初状态”两个基本概念的辨析，还只是对政治自由主义“基本要素”的原则性分析论证。要全面详尽地论证政治自由主义理论，还需要补充若干“主要理念”的系统证明。[628]因此，罗尔斯以一种近似于黑格尔逻辑学的概念演绎方式，在《政治自由主义》的第二部分，提出并论证了他谓之的政治自由主义的三个“主要理念”，它们是：“重叠共识”的理念；“权利优先和善理论”的理念；“公共理性”的理念。

“重叠共识”（overlapping consensus）是罗尔斯在《政治自由主义》一书中提出的一个新概念，也是其政治自由主义理论建构的支柱性理念之一。正是通过这一新概念的解释，罗尔斯找到了合理解释现

代民主社会中文化价值的理性多元与社会秩序的稳定统一之间矛盾的新途径，而在原有的正义两原则之基础上进一步提出了“多元宽容”的原则。罗尔斯认为，上述矛盾是现代民主社会的正常现象，而非某种可以很快消失的历史状态。既如此，合理地解释这一现象并探索料理这一矛盾的有效方法，就成为了政治自由主义哲学的基本课题之一。但要做到这一点，首先必须了解民主社会之政治文化的普遍事实。在《政治自由主义》第一部分第一讲中，他阐述了下述三种“政治文化的普遍事实”。（1）“在现代民主社会里发现的各种合乎理性的完备性宗教学说、哲学学说和道德学说，不是一种很快会消失的纯历史条件，它是民主之公共文化的一种永久特征。”[629]罗尔斯把这叫做“理论多元论的事实”，它是现代民主社会必然产生的基本事实。与传统自由主义思想家和马克思主义者不同，罗尔斯认为，这一事实并非只是“自我利益和阶级利益的结果”或“只是各民族从一种有限立场来看政治世界的可理解的倾向性结果”，同时也是“自由制度构架内部自由实践理性作用的结果”。[630]（2）“对一种完备性宗教学说、哲学学说或道德学说的持续共享的理解，只能通过压迫性使用国家权力才得以维持。如果我们把政治社会看作是在认肯同一种完备学说的基础上统一起来的共同体的话，那么，压迫性地使用国家权力对于政治共同体来说就是必需的。”[631]也就是说，如果以某种完备合理性学说而非公共理性（政治的正义观念）作为国家或政治共同体的共享理念基础，就只能也必然导致压迫性地使用国家权力，指望任何其他的政治方式都不可能。但这带有违背自由民主政治的根本本性的危险。罗尔斯把这叫做“压迫的事实”（the fact of oppression）。（3）“最后，第三个普遍事实是，一持久而安全的民主政体，即一个未被分化成为持有相互竞争的学说观点，也未分化成敌对性社会阶层的民主政体，必须至少得到该社会在政治上持积极态度的公民的实质性多数支持。”[632]依罗尔斯所见，不合理的学说一般不可能在社会上普遍流行。而合理的学说之所以具有其合理性，是因为它们必定在某种程度上或某特定范围内获得人们的认可。但问题是，在现代民主社会里，人们所接受和认可的合理性学说必然互不相同，甚至相互对立。在此情况下，如何确保持持不同或对立学说的公民不致因其所持学说或观点的不同而出现对国家民主政体的意志冲突？答案只能是，在各不同学说（它们是支配公民们不同社会立场的基本学说）之间寻求相互间重叠的共识面，这种共识即是公民之“全体观点”（overall views），它是公民参与和支持民主政体的意志基础，也是确保民主政体得以持续稳定发展的基本理念基础。这是与第一个普遍事实相联系着的理性多元跟社会稳定性要求如何统一的现代社会事实。

除这三个主要的普遍事实之外，还有两个普遍事实。一个是可以从“理性（的）”（the reasonable）与“合理（的）（the

rational）”两概念之分别中见出的普遍事实。按罗尔斯的分析，这两个概念既相互独立，又有联系。前者作为个人的美德，意指个人的理性推理和达于正当观念的能力，它指向公共的领域，但不意味着利他主义；后者意指个人的价值判断和达于善观念的能力，它指向非公共的或个人自我的价值目的，但不必然意味着利己主义。而作为社会性的美德概念，“理性（的）”着眼于社会公共的正当或公正秩序，而“合理（的）”则着眼于社会的实质功利目的或价值实现。这两者的区别当然不是绝对的，但它可以在一定程度上揭示出这样一个普遍的事实：在现代社会条件下，基于“理性（的）”判断基础而建立的政治观念与基于“合理（的）”判断基础而建立的道德观念——无论是个人性的，还是社会性的——之间，必定产生差异和矛盾。政治自由主义所追求的，既不是简单排斥个人的合理性善观念和社会的合理性目的观念，也不是放弃对更基本的公共理性观念的首要追求。相反，它是在两者间寻找一种恰当的协调，以自由宽容的原则，在丰富多样的个人合理性观念之间寻找到一种可达共识的公共理性基础。在这里，公共理性当然要优先于个人合理性，但不排斥后者的正当存在理由。

另一个普遍的事实可以从被称作“判断的负担”（the burdens of judgment）的事实中推导出来。所谓“判断的负担”，也就是个人间产生合乎理性的分歧之源。由于每个个人所秉承的完备性学说和合理性善观念互不相同，他们对社会的价值目标、制度和行为标准等等问题的判断或观点也必然相互见异甚至冲突。这一事实与其说是客观必然的，不如说是正常合理的。所以罗尔斯把它看作是一种“合乎理性的分歧”（the reasonable disagreement）。我们不能期待现代民主社会中的所有人——尽管他们可能是有充分理性（推理）能力和道德良心的个人——在社会问题上达到全体一致的结论。也许在一些相互冲突的合理判断中，部分是正确的，或全都是错误的，但即便如此，我们都必须对之采取宽容的态度。从这一意义上说，“这些判断的负担对于一种民主的宽容理念来说具有头等意义”[633]。

对政治的正义理念和普遍事实的分析论证，构成了《政治自由主义》第一部分的主体内容，也是罗尔斯所确定的建构政治自由主义的“第一阶段”。如果说，在“第一阶段”，我们确立了一种特属于政体自由主义基本立场的“独立观点”，即一种政治的“公平正义”的理念，它回答了在各种理性的完备学说相互冲突或无公度的情况下，如何在未被分化成持有相互竞争观点的自由而平等的公民间确立一个能够为公民们共同接受的公共理性的立场或观点；那么，在第二阶段，政治自由主义所要解决的问题就是：“它要考察在一社会具有理性多元论特征这一既定情况下，公平正义的秩序良好的民主社会如何才能确立和保持其统一性和稳定性。”[634]

由于罗尔斯把政治自由主义看作是现代理想的（“秩序良好的”）民主社会确立和保持其统一性与稳定性的理论基础，因而，从政治哲学的角度看，如何确立和保持民主社会之统一性与稳定性这一实践问题也就转换成了政治自由主义是否可能的理论问题。要回答这一理论问题，首先需要弄清楚立宪政体或民主政体中政治关系的基本特征。在罗尔斯看来，这种政治关系有两个主要特征：第一，该政治关系是社会基本结构内部的一种个人关系，每一个人都生于斯、死于斯。而且“我们没有任何先验之公共的或非公共的认同”。我们不是从某个地方（from nowhere）进入社会的，也不能随心所欲地进入其中或超出其外。正是在这一意义上说，政治社会是“封闭的”。第二，“政治权力永远是依靠政府使用各种制裁的强制性权力，因为惟有政府在维持其法律时有权使用武力。”所不同的是，在现代民主社会或立宪政体内，“政治权力在终极意义上乃是公共权力，即是说，它是作为自由而平等的集体性实体的权力。”[635]政治权力及其使用的公共性质，产生了政治权力本身的合法性问题。罗尔斯在《政治自由主义》一书中先后两次明确阐释了政治自由主义的“合法性原则”：“只有在人们按照宪法——我们可以理性地期待所有作为自由而平等的公民都会按照为他们的共同人类理性可接受的那些原则和理想来认可宪法的根本内容——来行使这种政治权力时，该政治权力才是充分恰当的。”[636]在这里，有两点对于政治自由主义来说是关键性的：其一，一切社会政治问题都必须诉诸“政治价值”来解决；其二，在社会的政治生活中，政治价值压倒一切与之相冲突的其他类型的价值。所以，政治价值是极为重要的价值，“不能轻易僭越”。罗尔斯认为，在政治价值中，最基本的有两类：一类是通过社会基本结构的正义原则表达出来的“正义的价值”，它包括“平等的政治自由和市民自由的价值”、“公平的机会均等的价值”、“经济互惠性的价值”和“公民间相互尊重的社会基础”等等。另一类是通过公共探究表现出来的“公共理性的价值”，它包括“恰当使用基本的判断概念、推理概念和证据”，“在接受常识知识的标准与程序时”，“接受科学的方法与结论这些行动中表现出来的理性美德和公平的心灵美德”等等。[637]很显然，这两类价值实际上也就是社会政治结构和理想性的价值，和人们在社会生活中进行政治实践活动的价值。

认可了这两类政治价值及其重要性，才可能进一步讨论民主社会的统一性和稳定性问题。政治社会的稳定性问题是罗尔斯《政治自由主义》一书中突出强调的两个新的课题（与其《正义论》相对照）之一，它与前面所说的多元宽容原则是一脉相承的。在他看来，民主社会的稳定性取决于两个方面的条件：一方面，在正义制度下，公民们是否获得了正常而充分的正义感，以使他们能够普遍遵守社会的正义制度。这是一个社会道德心理学问题，需要人们有一种健全合理的道

德正义观念。另一方面，作为民主社会之核心理念的政治正义能否成为合理多元化学说或观点的“重叠共识”的中心。这正是“重叠共识”理念所要解答的问题。

按照罗尔斯的理解，“重叠共识”的理念有三个基本要点。第一，它本身就意味着容许理性多元学说或观点的正常存在和发展。但它不仅不能容忍反理性，而且必须要以压制反理性为条件才能真正达成。换言之，重叠共识事实上是在合乎理性的基础上达成的相互妥协或协调，如若失去理性，甚至是落入反理性的绝对对立和冲突，那么，政治观点和立场的“重叠”就不可能，更不用说达成“共识”了。第二，作为“重叠共识”之中心的公共正义或政治正义观念，必须独立于所有完备性学说或个人观点之外。也就是说，它必须保持中立；必须是“政治的”而非“形上学的”。这就是为什么罗尔斯一开始就特别论证政治正义观念的所谓“独立观点”的深刻缘由所在。第三，应当消除现有对“重叠共识”理念的各种误解。首先，必须弄清楚，“重叠共识”不是一种“临时协定”，不是所谓权宜之计。因为它本身具有确定深厚的道德基础。人们达成共识或认同的目标是政治的正义理念，而这一理念本身就具有道德的性质。反过来说，这一核心理念也是在道德的基础上被认肯的，这种认肯有其真诚的根据。其次，“重叠共识”也不是冷漠的或怀疑论的，它对特殊完备性学说的回避，并不意味着它放弃对真实的政治理念基础的追求。相反，它只不过是把这一基础的寻求转向更为普遍和基本的政治理性或公共理性，而非任何带有特殊立场的完备性学说。因为后者不可能真正成为所有公民共同认可的中心。最后，与之相关的是，政治观念之所以不需要一种完备理性学说作为其理论支撑，恰恰是因为政治自由主义抛弃传统的形上学看法，该看法认为，社会政治观念不仅必须有一种哲学的或道德的理论作为其根据乃至前提预制，而且，后者愈深刻愈完备，社会的政治观念就愈可能获得其普遍必然性。事实上，情况恰好相反。在现代民主社会里，哲学或完备性学说的合理多元存在已经成为不可改变的因而也是正常的理论事实，在此情形下，任何一种哪怕是最为合理完备的学说——无论是哲学的，还是道德的，抑或是宗教的——都不可能指望它获得全体社会公民的普遍认可。相反，只有超出这些学说或派性理论，在社会公共理性或公共观点上，才可能建立起一种能为公民普遍接受和认可的基本社会政治观念。因此，罗尔斯的结论是：“若理性多元化的事实是既定的，公共理性所做的协调工作和因此而使我们能够避免依赖于普遍和完备性学说的因素有两种。其一，它认明了政治价值在表达那些与自由而平等的公民之间的相互尊重相一致的公平社会合作项目时所发挥的根本性作用。其二，它揭示了我们在一种理性的重叠共识中所看到的政治价值与其他价值之间具有充分包容性的和谐一致。”[638]

“重叠共识”是现代民主社会确保其统一性和稳定性的基本前提，但是，如何达成重叠共识？何种程度上的重叠共识才能够保证这种统一和稳定？这是政治哲学需要进一步解释的问题。罗尔斯清楚地了解这一问题的重要性。他指出，达成重叠共识是困难的，而要使之能够成为民主立宪社会政体的确实基础，它还必须达到一定的深度和广度。对社会政治价值的共识，毕竟不同于对日常生活问题的一致看法或心理认同，它是一种对最基本的社会政治理念的认同。这种认同或共识的达成，既不能指望某一种理性的完备学说，因为没有哪一种学说能够统合全体公民的政治理想和理念，也不能依靠任何一种哪怕是最充分最强有力的政治力量、社会力量和心理力量。惟一的方式是通过公共理性的运作和基本政治正义理念的共同认可。因此“重叠共识”的达成是一个由“浅”入“深”、先“急”后“缓”、自“下”而“上”的过程，亦即由最基本最急迫的特殊要求到较高较普遍的要求之过程。依罗尔斯所见，这一过程可以大致分为两个阶段：第一个阶段以达成“宪法共识”为终结；第二个阶段以“重叠共识”的全面达成而告终。在“宪法共识”阶段，只能满足某些最起码最急迫的政治正义的原则要求，还无法满足政治自由主义的所有基本理想和要求。首先，它得在理性多元化社会文化背景下确定某些基本的政治权利和自由，并赋予它们以急迫的政治要求的优先性，以便在面对多样互竞的，甚至是相互冲突对立的政治派别及其主张时，先确定建立民主政治所必要的基本运作程序和方式，如民主选举等等。其次，它需要与公共理性相联系，保持达成宪法共识的基本正义性质。最后，若前两个要求得到满足，则该共识阶段便可以满足自由原则的基本要求。然而，“宪法共识”仍然只是初步的，它“既不深刻，也不广泛”，还不足以产生民主社会所需要的完整的“重叠共识”理念。所以，罗尔斯得出结论：“在宪法共识第一阶段，自由主义的正义原则——它最初作为一种临时协定而被人们犹豫地接受并采纳到一种宪法之中——往往使公民们的完备性学说发生转移，以便他们至少接受一种自由宪法的原则。这些原则确保了某些确定的基本权利和自由，并为缓和政治对立、决定社会政策问题确立了民主的程序。在此情况下，公民们的完备性观点便是合乎理性的——如果它们以前不是合乎理性的话：简单多元论便转向理性多元论，宪法认同即可获得。”[639]

宪法共识是“简单多元论”转向“理性多元论”的标志。那么，又如何在“理性多元论”基础上达成更深刻的“重叠共识”呢？罗尔斯指出，这需要明确达到“重叠共识”的基本步骤，并由此了解其“广度”与“深度”。“重叠共识的深度要求把它的政治原则和政治理想建立在一种由公平之正义所描述的社会与个人之基本理念的政治的正义观念基础上”；而“它的广度则超越了制定民主程序的那些政治原则，进而包括了涵盖基本结构的诸原则整体，因而它的原则也就确立某些诸如良心

自由和思想自由，以及公平均等的机会这样一些实质性的权利，确立了涵盖着某些本质需要的原则。”[640]所以，这种共识就不仅仅限于初步的民主协商程序，其目标也不止于解决对立观点的冲突，而是为了使“民主的国家达到充分的统一和融通”。[641]因此，这重叠共识之“重叠”中心或焦点也不是某种妥协式的让步或协调，而是一种“特殊的政治之正义观念”，一种在“多少较为狭窄的范围内不断改变着的自由主义观念”，且“范围限制愈严，共识便愈具体”；而参与因素愈广阔全面，公共论坛的讨论愈自由愈充分，其广度和深度也就愈可期待、愈可信可靠。[642]

2.权利优先性与善观念的理念

罗尔斯从一种公平正义的伦理立场转向（抑或是退却到？）一种公平正义的政治哲学立场，重要的标志和步骤之一便是用权利优先性理念对善观念作进一步的政治学限制——如果说在《正义论》中，这种限制还只具有某种道德价值秩序（即所谓“词典式顺序”）的意味的话。

个人权利或自由曾是罗尔斯新自由主义正义伦理学的核心问题，也是其政治自由主义的“本质要素”。在《正义论》中，他用以限制个人权利或自由的是公平差异原则，但这种限制并不改变自由权利之于公平差异的“词典式”优先性。在伦理学意义上，这一“词典式顺序”意味着对个人的权利（自由）或行为正当性考虑要优先于平等或行为善性的考虑。[643]那么，在自由主义政治哲学中，又如何确保权利或行为正当的优先性呢？罗尔斯的回答是，我们仍然需要从权利（正当）与善这两个价值概念的关系入手。与一种伦理学的解释不同，政治自由主义哲学所强调的不是用道德意义上的公平观念来限制权利或自由的观念，而是用政治的正义观念反过来限制道德善的观念。具体地说，是通过明辩政治正义与道德善这两个概念的实质性范围来限制道德善的观念。

前述可见，政治的正义观念与道德的正义观念有着不同的规定和特点：虽然我们仍然可以把政治的正义观念视为一基本的道德观念。但是第一，政治的正义在政治哲学的意义上不再只限于道义公平的层次，而是“为一立宪民主政体的基本结构所制定的道德观念”；因此有第二，“接受该政治观念并不以接受任何特殊的完备性宗教学说、哲学学说和道德学说为先决前提，相反，该政治观念本身表现为仅仅对于基本结构来说才是理性的观念”；继而第三，“它不是按照任何完备性学说建立起来的，而是按照某些潜存于民主社会之公共政治文化中的基本理念而建立起来的。”[644]更直接地说，作为一政治观念的公平正义不是依据任何一种形上学说（无论是道德的，还是哲学的，抑

或是宗教的）推导或论证的，而是依据民主社会之公共理性（它潜存于该社会的公共政治文化之中）而建立起来的。当然，政治的正义观念与道德善的观念有着“相互补充”的关系，甚至可以说“一种政治观念必须从各种各样的善理念中抽演出来”。但问题是：“政治自由主义这样作须有怎样的限制”？[645]在罗尔斯看来，政治的正义观念与其他道德观念的区别，主要是一个观念范围的问题。一观念所含内容的广泛性决定了该观念主题应用范围的普遍性，反之亦然。“当一个观念应用于一个广泛的主题范围时，我们便说它是普遍的；当它包括在人类生活中什么是有价值的这一观念，以及包括个人美德和品格的理想时，我们就说它是完备性的，即当它告诉人们许多有关我们的非政治行为（在我们整个生活的限制中）时，我们便说它是完备性的。……当一种学说涵盖所有在一思想图式内已认识到的价值和美德而不是经过准确解释的思想图式时，该学说便完全是完备性的；而当一学说是由某些（而非全部）非政治的价值和美德所组成，且只是被相当粗糙地加以解释时，它就只是部分完备的。”[646]按照这一观念分辨方式，政治观念主要是从这样两个方面来限制善观念的：第一，任何一种善观念必须为或能够为所有自由而平等的社会公民所分享，而不能只属于某些个人或某些群体；第二，“它们不以任何特殊的完备性（或部分完备性）学说为先决前提。”换句话说，在政治观念的框架内，合理的善观念必须具有其社会普遍性和超特殊观点或学说的中立性，否则将为政治观念所不容。由于这两方面的限制是通过“权利的优先性”来表达的，因此，“在其普遍形式上，这种优先性意味着，可以接受的善观念必须尊重该政治的正义观念的限制，并在这种政治的正义观念的范围内发挥作用。”[647]如果我们把罗尔斯的这一主张与其“重叠共识”理念联系起来看，那么就不难发现，该主张的具体要求是，在政治哲学的框架内，各种善观念或道德学说只有能进入政治共识的“重叠”面的那一部分才能获得一种政治善的意义，才能在民主社会的政治生活中发挥作用，而不能进入“重叠”面的善观念或善学说则只能作为特殊的非政治性道德观念而存在于社会政治理念系统之外。在这里，我们发现了四个极有意义的思想。（1）在政治哲学的层面，道德观念的特殊要求必须服从于基本政治观念的普遍要求；或反过来说，政治观念优先于道德观念。这正是作为“本质要素”的权利（自由）观念优先于道德善观念的理据所在。（2）政治观念对道德善观念的限制，证明了“重叠共识”理念之于建立民主社会普遍政治理念的必要性和必然性。（3）善作为一种价值观念具有着政治的与道德的双重意味：后者指尚未进入“重叠共识”的特殊的道德理念；前者则指已进入“重叠共识”的普遍化了的政治理念。（4）进入或达到这种“重叠共识”的基础是潜存于民主社会之公共政治文化中的“公共理性”。关于这一点，我们将在接下来的一节里详细论述，现在，我们需要进一步弄清楚的是，善观念本身是如何从道德伦理视景中析解为

政治观念的？或曰：它是如何被重新界定为一种政治观念的？

依罗尔斯所见，在作为公平的正义中，我们可以辩析出五种不同层次的善理念，它们是：作为合理性的善理念、基本善理念、可允许的完备性善观念的理念、作为政治美德的善理念和秩序良好的（政治）社会的善理念。关于第一种善理念即合理性的善理念，罗尔斯认为，如若它想得到政治正义理念或民主社会公民的普遍认可，就需要改变认可的方式，也就是说，该理念必须能够成为所有公民追求的合理生活计划的观念，才能获得其作为一种政治观念的合理性。关于第二种善即基本善的理念，情况要复杂得多。它可以是个人善生活计划或目的（人生的价值、理想和意义等）的表达，也可以是社会政治生活的基本善的表达。作为前者，由于它依据于某些特殊的完备性学说，不能得到社会公民的普遍认可，只能允许它在政治观念的范围外存在。作为后者，它可以找到适合于政治目的基本表达，这就是说，它可以表示社会公民的基本政治权利和自由、公平的机会、收入和财富、对社会基本结构的政治制度与经济制度等方面的权利（要求）和义务，以及自尊的社会基础。政治观念所认可的正是后者。关于第三种善理念即可允许的善理念，罗尔斯认为，政治正义的观念系统允许存在各种完备性的善理念，在此意义上，政治正义观念持有的是一种中立原则，它不偏袒任何一种完备性学说提出的善理念。所谓“中立原则”，也就是诉诸“中立价值而证明是正当中立的，这就是说，通过求助于公道（impartiality）始终一贯地把普通原则运用到所有合理相关的情况之中，……以及给相互竞争的各方以提出它们要求的平等机会，来证明中立的正当性。”[648]值得注意的是，罗尔斯似乎不接受来自像于尔根·哈贝马斯这些自由主义哲学同道的批评，而坚持认为，公平正义这一基本政治观念所要求的不仅仅是，甚至不是“纯程序意义上的中立”。因为“很清楚，它的正义原则是实质性的，其所表达的远不止于程序性的价值，而且，它的社会和个人之政治观念也是如此，这两个观念是在原初状态中被提出来的。作为政治观念，它的目的是重叠共识的核心所在。”[649]由此可见，在政治的正义观念中，各种完备性善理念并不具有独立的或普遍的意义，它们都必须服从于政治的正义观念。换言之，只有进入重叠共识的层面，它们才享有普遍的政治意义。关于第四、五种善理念，即作为“政治美德的善”和“秩序良好的（政治）社会的善”理念，似乎从一开始就被限定在政治哲学的范畴之内，因之与纯粹的道德善有着不同的含义（这一步稍后续谈）。

现在，我们需要进一步弄清的是，既然罗尔斯首先肯定了权利的优先性并把它视为政治自由主义的主要理念之一，那么，在“权利优先”的先定立场上又如何保证其“中立原则”的合理正当呢？这是罗尔斯

不能不解答的一个重要问题。对此，罗尔斯作出了如下解释。中立可以从不同方面或以不同方式加以规定。比如从社会基本制度的目的，从某种完备性学说的理论立场，从社会公共政策，甚至是从人际间的契约商谈，等等。其规定方式也可以不同，至少可以从目的性立场出发，也可以从纯粹的程序角度出发，等等。按照政治的正义观念要求，罗尔斯主要是从社会基本制度和公共政策的层面，以目的或实质性方式来规定中立原则的。在此情形下，中立意味着下列情形或意义：

“1.国家将确保所有的公民都有发展任何他们自由认肯的善观念的平等机会；

2.国家将不作任何意在偏向或助长任何特殊的完备性学说的事情；或者，给那些追求该特殊的完备性学说的人以较多支持；

3.国家将不作任何使个体更可能接受任何特殊【善】观念的事情，除非采取反对或给这样作的政策后果以赔偿等步骤。”[650]

这三种规定都是目的中立性的意义。对此，权利优先性的理念有着不同的理解。首先，它排除了目的中立性的第一种意义。“因为它允许的是，人们只能追求可允许的观念（即那些尊重正义原则的观念）。……在此情形下，由于公平正义依赖于机会均等这一意义，它就可能在目的上达到中立。”“关于第二意义，它凭借表达权利优先之政治观念的特征而可获得满足：只要基本结构是受这种观点规调的，它的制度就不会偏袒任何完备性学说。”但是，对于第三种目的中立性意义，公平正义所能做的不是去抵消或强行防止偏向性的后果或影响，而更多的是学会去接受“常识性政治社会学事实”（the facts of commonsense political sociology）。[651]这是因为，目的性中立不同于程序性中立，它关注的不是或不只是凭借某种纯粹程序的设计来寻求公平和正义，而是以建立一种合乎公平正义之政治要求的中立原则为基本宗旨。而且，尽管政治自由主义力图寻找到某种社会政治的“共同基础”（common ground），并在目的上保持中立，但它仍然认肯某些“道德品格的优越性并鼓励这些道德美德”，如文明、宽容、理性和公平感等这类政治美德，这便是第四种可以进入政治观念的善理念。在此，最关键的是，要把这些美德纳入到政治观念中来考虑，而不是纳入到完备性学说中来考虑，更不能诉诸某种形式的完善论国家图式，否则，它们就不能成为可与政治观念相容的政治美德。

然而，对美德之原有道德意义的这种政治学剥离（我以为可以这样描述）是否意味着罗尔斯想完全排除社会政治学所需要的道德（或伦理学）支持呢？事实并非完全如此。我之所以说不是完全如此，是

因为一方面，罗尔斯仍然有限制地承认其政治自由主义的核心理念“公平正义”是一种政治的道德观念，并反复申言道德美德与政治正义具有某种相容性和互补性；另一方面，他又明确强调了政治正义观念不能以任何完备性道德学说为理论基础，恰恰相反，它是建立在多种完备性学说的重叠共识之基础上的，是超任何一种特殊完备性学说的。正是在这一点上，罗尔斯机敏地把自己与现代西方思想史上的自由主义先驱们区分开来。他以崇敬的口吻谈到了诸如康德、密尔，甚至伯林这样一些自由主义的思想大家，但并不赞同他们以某种形式的道德形上学或个人性价值理想为理论预制，来建构自由主义的政治哲学。他坦率地承认，就价值目的而论，他的政治自由主义要比其前辈的理论低得多。[652]在他看来，任何政治哲学（包括政治自由主义）固然需要某种道德的支持，但在现代社会政治条件（即文化价值多元论）下，这种支持决不是也不可能是一种根本理念的基础性支撑，而只能是一种政治文化背景的必要支持。易言之，某种形式的道德理念或哲学学说（如形形色色的人性理论）不可能成为社会政治观念的充分必要条件，而只能是多种必要条件中的一种。

因此，罗尔斯所谓的“秩序良好之政治社会的善理念”已不是一种道德的理念，而是一种政治的善理念。在后一种意义上，政治社会的善是指“公民们在维护一种正义的立宪政体并管理该政体事务的过程中实现他们作为个人和合作实体的善”[653]并在一种政治正义观念主导下真正使该社会合作达于良好秩序。说一社会是秩序良好的或善的，至少有这样三层意思：“1）在该社会里，每一个人都接受并知道所有其他人所接受和认可的完全相同的正义原则；2）它的基本结构，即它的主要政治制度和社会制度，以及它们如何结合成为一个合作系统，乃是大家知道或有充分理由相信能满足那些正义原则的；3）公民有一种正常有效的正义感，一种使他们能够理解并运用正义原则，且在大多数情况下依他们的环境要求来按照这些正义原则而行动的正义感”。罗尔斯把这种政治社会的善（良好秩序）的理解，视为理解“最可欲的”“社会联合”之“最佳实践界限”。[654]就此而论，以秩序良好为基本的政治社会的善，正是民主立宪社会或政治自由主义社会理论的根本立场。在这一点上，它与古典共和主义（classical republicanism）的社会理论并无根本冲突，但却与市民人道主义（civil humanism）的社会理论有着根本对立。因为，古典共和主义的社会理论与政治自由主义在下述立场上是相同的或类似的：两者都认为，如果一民主社会的公民想要确保他们的基本权利和自由，他们自身必须具有充分的“为维护一种立宪政体所必要的政治美德”。但是，市民人道主义的社会理论却把贡斯当所说的“古代自由”即特殊的平等要求当作社会善生活的核心，因之在根本上采取了一种亚里士多德主义的“社会完善论”立场，否认了基本权利的优先性，或者说，用

一种道德的善来等代社会政治善。[655]

按照罗尔斯的政治社会概念，一社会为善，主要表现在两个方面。第一，它对于个体的个人来说是善的，因为（1）它对每个人必须具备“两种基本道德能力”（即道德感和正义感）的要求，本身促进了个人的完善；（2）“它确保了公民的正义之善和他们相互尊重的社会基础”。第二，它对社会自身的民主制度建设来说是善的。在一个秩序良好的社会里，我们必须尊重每一个人的目的，但个人目的的实现必定是“社会的”。任何时候，只要存在着“一种共享的最终目的”（a shared final end），就必须经由一种联合的行动，而这又必须以一种公平正义的社会秩序为前提条件。“因此，建立并长期实施理性而公正的（尽管总是不完善的）民主制度……乃是一种伟大的社会善。”[656]但是，承认社会生活中存在一种共享的最终目的，或者承认一种社会完善的目的，并不是在道德的意义上来说的。恰恰相反，政治的正义观念所使用的善乃是一种政治的善理念，而就政治社会而言，这种政治善理念的根本所指，乃是良好的社会秩序，即一种使得自由而平等的公民能够进行充分良好之社会合作的民主政治制度。在这一制度中，权利（自由）的优先是根本性的。从这种前提来理解权利的优先性与善观念的联系，恰恰印证了政治的正义观念通过其“重叠共识”理念所表达的两个基本观点：第一，政治的正义理论所使用的善理念必须是政治的而不是道德的，这样，它才能“无须依赖于任何善的完备性学说”，具有社会公共的性质；第二，每一个公民都可以拥有自己的善生活观念，但没有僭越社会的政治善（正义的社会秩序）观念的权利，也就是说，后者本身意味着对每个人的生活方式给予必要的限制。在此意义上，民主社会的政治正义要求是最起码的、基本的，它优先于任何个人的道德（善）生活要求，一如政治的正义观念优先于任何特殊的完备性学说，或者说，政治社会的公共理性要求优先于个人的道德（善）合理性要求。

3.公共理性的理念

如果说，在罗尔斯政治自由主义理念系统中，“重叠共识”的理念是政治正义这一核心理念的构成性条件，权利优先性理念是政治正义的基本价值观表达，那么，公共理性的理念则是政治正义的社会普遍基础。

在《政治自由主义》的第二讲中，罗尔斯结合有关公民理性能力及其表现的讨论，谈到了民主社会的公共性（publicity）及其三个层次。他以一种康德式的口吻谈到，公民对正义原则的普遍接受和认识是形成这种公共性的第一层次。[657]第二层次是人们能够接受正义之基本原则所持有的普遍信念，即他们对“那些关于人类本性和政治制

度与社会制度普遍运作方式的普遍信念”。第一层次可通过“原初状态”的模式仿制来理解，第二层次可通过“无知之幕”的模式仿制来理解。而第三层次则必定与公共正义观念的证明相关。也就是说，必须把公共性的第三层次纳入理性证明。只有这样，社会的公共性才能成为社会的公共理性。[658]

“公共理性”（Public Reason）是民主国家的基本特征。它包含三种含义：首先，它是民主国家的“公民理性”，“是那些共享着平等公民身份的人的理性”；其次，“它的目标是公共的善和基本正义问题”；最后，“它的本性和内容是公共的，是由政治正义观念表达的那些理想和原则所给定，并有待在此基础上作进一步的讨论。”[659]这样，“公共理性”就具有了两个最基本的特点：其一，它对于公民个体和社会根本性的政治生活问题有着某种强制力，但这种强制力并不适用于公民个体和社会政治问题的所有内容，而只是它们中有关政治社会之“宪法根本”和基本正义的那些问题，如选举权、宗教宽容问题、财产权、机会均等的保障等等；这类问题才是“公共理性的特殊主题”，因此，它们往往是通过民主社会的宪法来加以规定的。其二，上述限制实际决定了“公共理性”的另一个特点，即“它的限制并不适用于我们对政治问题的个人性沉思和反思”，也不包括诸如教会、大学这样的文化团体的成员有关社会政治问题的思考和言论。相反，这些内容恰恰是公共理性得以充分展现的社会文化条件。所以，公共理性非但不禁止社会公民在选举时进行充分公开的辩谈和讨论，而且极力地鼓励这种公共辩谈和讨论，否则，公民的言论自由和社会的公共辩谈就会成为某种虚设。[660]

“公共理性”的普遍限制性特点使它与“私人理性”或“个人理性”相区别，它限制后者但不排除或否认后者。然而，“公共理性”的强制力并不仅仅是由于其普遍性特点，因为具有普遍性特点的理性并不限于“公共的”方面。在民主社会里，还有许多“非公共理性”（nonpublic reasons），如各种形式的“市民社会理性”（reasons of civil society）。这些“非公共理性”属于民主社会的“背景文化”，而“公共理性”则属于“公共政治文化”（the public political culture），虽然两者均具有社会性的形式，但在实质性内容上却是相对的。在一个统一稳定的民主社会里，“有许多非公共理性，但只有一种公共理性。”[661]具体地说，“非公共理性”的内容可以涵括各种社会性的文化方面，甚至是某些非实质性的政治方面。但“公共理性”则不然，它严格限定于基本的社会政治方面。在政治的正义观念中，它主要包括三个方面：“第一，它具体指定了某些基本的权利、自由和机会（为宪法民主政体所熟悉的那些权利、自由和机会）。第二，它指明了这些权利、自由和机会的特殊优先性，尤其是相对于普遍善和完善论价值要

求的优先性。第三，它肯定那些确保所有公民有效利用其自由和机会这一合乎全体目的之手段的举措（measures）。”但由于对这些因素的每一种都可以用不同的方式来加以解释和论证，故而，会出现许多种不同的自由主义。[662]

以“公平正义”这一政治观念为核心的政治自由主义把“公共理性”与“正义原则”看作是具有相同基础的民主社会理念的表达原则。与某些其他形式的自由主义思想不同，它不以某种完备性哲学学说、道德学说，乃至宗教学说为其理论基础，更不允许用某种形上学的方式来解释公共理性。相反，它把通过“重叠共识”所达成的政治认同即对公平正义之政治观念的认同作为公共理性的基础。在此框架内，“公共理性”不是一种社会的道德理性，而是一种社会的政治理性。它是政治自由主义确立其民主政治之“合法性原则”的基础或依据。如前所述，自由主义的合法性原则即是指：“只有当我们按照宪法来行使政治权力时才是恰当的，因而才是正当有理的，我们可以合理地期待所有的公民按照对他们来说是合乎理性的和合理的可接受原则与理想来认可这一宪法的本质内容。”[663]显然，“公共理性”的基本所指是社会的政治权力及其使用。按照这种“公共理性”的解释，在民主社会里，政治权力是通过社会公共理性建立起来的一种“强制性权力”，在根本上，它是一种“公共的权力”。[664]换一个角度来说，我们可以把公共理性和正义原则看作是政治自由主义之“政治价值”的两种基本形式：如果说，正义原则表达了民主社会基本结构的实质性内容的话，那么，公共理性则是民主社会的公民们决定正义这一实质性原则是否正当合适、是否是最能满足他们的社会政治要求的理性推理规则和公共“质询指南”（the guidelines of inquiry）。而如果说，正义原则是民主社会制定其宪法根本的核心理念，那么，公共理性就是民主社会的公民理性地、公开地检省宪法根本的基本方式。

所谓“宪法根本”（the essentials of constitution），罗尔斯认为主要有两大方面：一是指国家和政府的一般结构和政治运作的基本原则，包括立法、执法和司法的权利及其行使，等等。二是通过立法确定的为大多数人尊重的公民之平等的基本权利、公民自由，诸如选举的权利、参加政治的权利，良心自由、思想自由和结社自由，以及法律规则的保护；等等。在这里，正义原则是贯穿于宪法根本构成的基本政治理念，而公共理性则是民主社会制定、认可、实行，乃至修正宪法根本的基本方式。所以，宪法的根本应当充分体现公共理性的作用和精神。在罗尔斯看来，最高法庭可视为公共理性的范例。对此，我们可以从三个方面来看：第一，从司法的角度来看，在一立宪政体中，公共理性即是其最高法庭的理性。首先，“公共理性很适合成为法庭履行其作为最高司法解释者而不是作为较高法律的最后解释者之

角色的理性。”其次，“最高法庭是政府的一个分支，它起着公共理性之范例的作用。”[665]第二，“法庭的角色不是纯维护性的，而是通过发挥其制度范例的作用来公平对待和持续影响公共理性。”[666]第三，“法庭作为公共理性之范例角色的第三方面是，即使公共理性在公共论坛上得到生动体现并充满活力。”[667]法庭往往是政治争论的中心场所，只有通过它对各种基本政治问题的权威性判断和辩论，才能体现它作为公共理性之范例的政治作用。但是，法庭充当公共理性之范例的这些角色发挥，都是在民主宪法制度的框架内实现的，其民主政治角色发挥得好坏，有赖于宪法制度本身建构的合理与否或合理性程度如何。为此，罗尔斯依据其美国政治背景，提出了立宪理论的五个原则，兹简述如次——

“1.建立新政体的立宪权力与政府行使日常权力的分离，这是洛克《政府论》提出的。

2.较高法律与日常法令的分离，和前者对后者的约束与指导。

3.一民主宪法是一个以某种确定方式来管理自己的民族之政治理想的较高法律的原则性表达。

4.通过一部民主核准的宪法及其权利典章，公民实体便可固定并拥护某些宪法的根本内容，如平等的基本政治权利和自由、言论和结社自由、职业选择自由等等。

5.在宪制政府中，不能将终极权力交给立法机构或最高法庭，因为它们只是宪法的最高司法解释者。终极的权力应由立法、司法和行政（政府）三者掌握，三者的关系须恰当规定，每一方都对人民负责。大致地说，也就是三权分立互制，最高权利在民。”[668]

然而，按照上述立宪原则建立起民主社会宪制，并不等于最终实现民主社会自由主义政治理想。它仍然需要公共理性的维系和修缮，在以价值合理多元化为基本特征的现代民主社会状态下尤其如此。因此，罗尔斯把公共理性的理想看作是宪制民主的“恰当补充”，并认为非如此难以保证宪制民主社会秩序的长久稳定。

但是问题依然存在。在寻求一种可将正义的政治价值与公共理性的价值结合起来的自由主义政治观念时，我们会发现存在着这样三个明显的困难：其一，由于在民主社会里存在着多种政治价值和多种表达这些政治价值的具体方式，因而公共理性对任何一特殊政治问题的解答都可能分化多样，甚至于出现众说纷纭、莫衷一是的状况。其二，由于表达政治观点或价值的方式复杂多样，民意的表达手段或方

式也会产生问题。要使人们尊重公共理性及其合法性原则，必须满足三个基本条件：给予公共理性所规定的理想以高度而正常的珍重；相信公共理性有可能完善解答所有或至少是绝大部分基本政治问题；我们所提出的特殊观点和现已制定出来的法律和政策均需表达诸种价值的结合和均衡。但即便如此，由于每一个公民或群体都可能执守自己的完备性学说，甚至相信唯有某种超验的价值才是政治价值的真实根据，因而有可能对社会基本政治价值的认识和表达难于归宗。其三，并不是所有的人都相信公共理性能够解决全部社会政治问题。[669]这些困难的存在，实际也就预制了公共理性本身的限制或局限。罗尔斯认为，我们可以从这样几种不同情形下的公共理性运作来理解它的局限。在理想情形下，也就是在秩序良好的社会状态下，公共理性可以遵循一种排斥性观点，因为人们能以明确而直接的方式来尊重公共理性，履行其义务。在不太理想但尚属正常的情形下，比如说在接近秩序良好的社会状态下，对于运用社会正义原则可能会产生严重的社会争论或怀疑。要消除这些怀疑和争论，就需要在公共论坛上采取重叠共识的方式，强化人们之间的相互信任和他们对公共理性和政治价值理想的“公共信心”（public confidence）。而在恶劣的情形下，比如，在秩序紊乱的社会状态下，公共理性就会陷入严重危机，人们的怀疑和争论就会恶化为有关宪法根本的深刻分裂和冲突。美国南北内战时期和马丁·路德·金所领导的民权运动，都是这类情形的历史显证。由此可见，公共理性的限制或局限性也是依社会历史条件的变化而不断改变的。[670]在某种意义上，公共理性总是或多或少作为一种现代民主社会的理想而存在着的。人们对社会正义理念的理解愈充分、愈恰当，社会公共理性的形成和运作就愈完善，社会公平正义的良好秩序就愈可能。反过来，公共理性的形成和运作愈完善，统一而稳定的宪制民主社会就愈可能。

四 制度框架：政治自由主义的社会图式

在《政治自由主义》一书中，罗尔斯创制的政治哲学体系由三个层次构成：首先是作为理论前提预制的基本理念系统；其次是由基本理念开出的主要理念系统；最后是作为政治理念之社会实践图式的政治制度框架设置。三个层次之间，并不存在一种绝对的高低等级之别，它们的理论重要性并不是由其逻辑开展顺序决定的。相反，在政治自由主义体系中，它们的关联是互动互补性的，或者毋宁说，三者之间有着某种循环往返的特征。以公平的正义为轴心、以作为自由平等公民之个人观念与由公平正义理念所主导的秩序良好之社会观念为两翼的基本理念系统，构成了罗尔斯称之为的“最合适于现代民主立

宪社会的政治正义观念”；而由“重叠共识”、“权利优先”和“公共理性”三者组成的“政治自由主义的主要理念”，则构成了罗尔斯政治哲学对现代合理多元化社会之宽容基础的完整解释。但这两个政治自由主义之基本问题的解释还不是正义问题的首要课题，因为所有这些都依赖于一个社会前提预设：它们只能在正义的或民主立宪的社会条件下才能给予上述解释。易言之，没有一个自由民主社会的先定前提，上述解释就不能成立。正是在这一意义上，罗尔斯认为，正义的第一主题是社会的基本结构。

因此，在《政治自由主义》一书第三部分的开篇，罗尔斯便开宗明义地写道：“契约论正义观念的一个本质特征是，社会的基本结构乃是正义的第一主题。”[671]何为社会的基本结构？按罗尔斯的理解，它是指主要社会制度共同构成一种恰当系统的方式，以及这些主要社会制度分配基本权利和义务，并划分社会合作中所产生的各种利益的方式。[672]显然，与通常的理解不同，罗尔斯不是从社会制度的构成本身而是从这些制度构成的运作方式来动态地而非静止地理解社会之基本结构的。在这里，社会的政治制度、合法认可的财产形式、经济组织和家庭的自然组织都属于社会的基本结构。它之所以被看作是正义理论的第一主题或首要课题，最根本的原因在于，作为一种特殊的新的社会契约理论，“公平的正义”必须首先设定一个可以作为其社会构成解释起点的前提。由于该理论的基本性质是“政治的”而非“形上学的”，而且她意欲系统阐明的基本正义原则本身所与之联系的对象是或主要是社会政治生活的正义安排和合理运作，因此，她既排除了从某种完备性哲学学说、道德学说或宗教学说的普遍性理论预制（如某种形式的人性论）开始的可能性方式，也放弃了从某种背景文化观念入手的理论建构企图。相反，她从一开始起便从现代民主立宪社会如何构成（作为人类一种新的社会可能性的发现），又如何达于基本合理或公正（作为人类现代社会理想的基本理念）这一社会政治问题开始，因之，作为其核心理念的“公平正义”，从一开始便是“政治的”而非“道德的”。（参见本文第二部分第二节论述）

按照政治的正义理念来理解的社会制度框架当然是现代民主立宪制的，它以社会契约的达成为其构成基础。在这里，社会契约只是一种“假设性的契约”（a hypothetical agreement），它限于（1）所有的社会成员之间，而非某些社会成员之间；（2）作为社会公民的个人之间，而非作为拥有某种特殊社会地位或社会角色的个体之间；（3）作为自由而平等之道德个人的各派之间；（4）这种契约的内容将是规导社会基本结构的第一原则。这四个方面的规定揭示出社会契约的基本内涵，虽然它只是假设性的，但作为一种限定性预制前提，它可以获得其理论合理性。同时，上述规定也表明了在社会契约基础

上所推出的社会基本结构具有的第一主题性质。首先，如果我们设定社会契约中的各派是“作为自由平等的（和有理性的）道德个人”来参与契约活动的，那么，我们就有各种充分有力的理由将社会的基本结构作为政治的公平正义的第一主题。最起码的理由是，这一设置直接预制了公平正义的“个人（公民）观念”和“秩序良好的社会观念”，而如前所述，后两个观念属于政治自由主义的基本理念系统。其次，鉴于这一基本结构的独特特征，我们必须以一种特殊方式来理解这种最初的契约，也就是说，必须把这种契约与其他类型的契约区分开来。这种最初契约的达成过程是纯程序性的，这一点已通过“原初状态”和“无知之幕”的设置和解释得到说明。但是，通过这种纯程序性的契约所要达到的并非只是正义程序本身，而是要使之进一步转化为实质性的正义原则。这些正义原则具体体现着一种基本结构的理想形式，它们既约束着社会制度的进一步制定和展开行程，又持续调理着个体财产转换的积累性结果。所以，在这里，社会最初契约的达成与正义原则的确定是相辅相成的。没有原始契约的假设，正义原则就无以开出；反过来，原始契约的达成从一开始就必须基于一种正义的（自由平等的）契约关系基础。只有这样，正义原则才能成为规导社会基本制度的制定和运作、调节个人间利益关系的指南。

正义原则需要从一种特定的契约中开出，这一事实本身证明了社会基本结构作为正义理论之第一主题的重要意义。上述理论预制和推理无疑是合理的。但是，这中间隐含着一个关键性的问题：在缔结原始的社会契约时，人们如何达成最初的契约呢？或者说，我们有什么理由假定这种最初契约的可能性乃至必然性呢？

这是自罗尔斯发表《正义论》后最先遇到的，也是最棘手最复杂问题。历史地看，用以解释人类社会起源的理论方式多种多样。但无论是哪一种理论，都无法完全脱出假设或预制的范围，包括进化论和文化人类学的解释。就现代社会形态的生成性解释而言，虽然也出现了多种解释理论，但大致可作一些理论上的分辨。依我个人的理解，近代以来，西方哲学界有关现代民主社会形态的原始生成问题，至少存在着两种不同的解释思路：一种可称之为道德—文化哲学或历史哲学的解释思路，另一种可称之为社会—政治哲学的解释思路。前者如早期人文主义者，现代历史主义学派和宗教神学家，等等；他们所注重的是为现代社会的生成提供某种道德合理性解释或文化历史的批判性解释。后者如十八世纪法国近代启蒙运动思想家，社会契约论者和现代新自由主义思想家，等等；对于他们来说，这种解释的关键不在于某种泛道德主义或历史主义的文化背景，而在于现代民主社会形成的经济基础和政治条件，在于现代社会自身的实践运动所展示出来的实质性元素。

罗尔斯的解释立场显然属于后一种类型。但是，有两个问题必须明确：第一，无论是哪一种解释类型，都有某种引以为终极性依据的价值立场；第二，具体到某一位哲学家或思想家的解释来讲，这种思路或解释类型的分别常常是交叉变化的，比如，卢梭的社会政治哲学与其道德哲学就不仅难于分别，而且也有着内在的冲突，以至于既有人把他称为道德理想主义者和充满浪漫主义气质与自然主义情绪的思想家，也有人将之斥责为希特勒式的“国家社会主义”的预言家和“伪民主独裁的政治哲学的发明人”。[673]而且，即使是就社会—政治哲学的解释思路而论，具体的解释方式和原则观点也不是统一的。譬如，近代以来所形成的社会契约论传统因为各哲学家所持有道德观和哲学方法论不同，就出现殊为不同甚至是相互对峙的社会解释理论。霍布斯相信的是人性本恶，其由人—狼关系的哲学预定所推出的消极性社会契约论解释（我视之为“have to be”式），当然就不同于康德从“自然人”与“理性人”的分辨（得益于卢梭的理论提示，[674]我视之为“ought to be”式）中演绎出的积极的社会契约论解释。然而，迨至十八世纪，近代启蒙思想家们的社会解释都有一个共同的特征：无论其具体价值立场如何，他们对现代民主社会的生成论解释总是依赖于某种先定的道德预设和价值偏向的支持，而这类道德预设和价值偏向又往往服从于思想家预先判定的某种理论结论的推理需要。马基亚维里、霍布斯和曼德威尔等人的人性本恶预设，完全是为了给人为的或强制性的社会政治主张预定一种必然性逻辑前提：既然人性如此这般，所以人类社会的构成就必然这般如此。康德的道德预设虽不同，但对一种理性化了的人性设定，同样内涵着相同的逻辑蕴涵关系和推导形式，不同的只是前提与结论的内容。这类解释的共同特征就在于，它们首先是道德的，然后才是社会政治的，或者换句话说，它们从一开始起便带有明显的道德或价值判断倾向。马克思曾经对这类社会解释提出了严厉的批评，他对新黑格尔主义者施蒂纳“惟一者”理论的批评即是显证。

无须详释，任何从某一先定的道德价值立场出发所作的社会解释，都只能是特殊主义的，无法保持一种普遍性解释所必需的价值中立立场。因而，一种逻辑的可能便是，由此推出和论证的现代性社会解释模式就只能是特殊化的，而这一结果与现代民主社会所追求的开放理性的社会图式（“公共理性”）和公平正义的社会理想又是自相矛盾的。罗尔斯很清楚地看到了这一点。因此，围绕着社会正义问题，罗尔斯在近二十多年的论证与反驳中逐步理清了自己的思路并一步步逼进其所中意的政治哲学原点：从首先反驳一种特殊道德理论，即功利主义，入手（《正义论》），进而建立一个更有效因而在理论逻辑和实践操作上更为可能的现代社会道德之核心理念：“公平正义”。在《正义论》中，作为一种社会性伦理理念，“公平正义”虽然尚未明确

其政治特性与道德特性的区分（见前面第一部分第一节备述），但它至少完成了如下两个重要的理论转化步骤：第一，它将现代社会占支配地位然而却越来越不合时宜的社会伦理学基点从一种“最优化”、“理想化”的价值理想层面，下移到“最起码要求”、“最基本正义”的社会道义层面。不用赘述，这一由“上”而“下”的转移，显然更适合于现代多元化民主社会的道德现实，其较高的合理性在于，它比功利主义目的论伦理和康德理想主义的理性伦理更能解释民主多元社会条件下的社会道德问题。而且，我们可以察觉到，在这里，罗尔斯虽然还没有明确或完全摆脱康德“道德建构主义”的理式，但他对康德道德形上学的存疑，和他对近代伦理学过于强烈的理想化价值企图的矫正，已经为他尔后从社会伦理学立场进一步转向政治哲学的立场埋下了伏笔。第二，超出近代社会契约理论从某种特定形式的（具有特殊道德先验立场的）人性论预设出发的思维框架，力图为这一现代社会形成的原发性解释理论重新寻代到一种无先验立场或无特殊偏颇的逻辑起点，即通过“无知之幕”的原始性“代表设置”而预制的“原初状态”。这一改变在形式上保持了康德自由主义理性伦理学注重伦理学之理论出发点的合理设置的风格，但否定了功利主义轻视建立社会道德的前提之正当合理性论证而片面关注于社会道德结果的理想达成的思维理式，这就一方面预定了罗尔斯理论开展的政治哲学前景——对现代民主社会之价值理想的最基本可能性的持续追寻，必然追溯到对现代民主社会之政治建构的可能性条件或限度上来，后者是前者的解释前提之一（除这种社会政治前提外，还有其经济结构和文化背景的前提），另一方面也预定了罗尔斯尔后对现代民主社会之政治前提的论证必须首先从其政治结构的探讨开始。

但这还只是罗尔斯理论演进的第一步。反驳和否证某一种特殊的道德学说，并不等于完全摈弃从道德或伦理学的立场出发来论证社会政治问题的理论立场。近代以来，西方学者的通行做法几乎是毫无疑虑地把道德考虑作为所有人文科学和社会科学的先定的不言而喻的理论基点或最终归结点（除作为一种特例的宗教神学以外）。但近三十余年来，学者们对这一惯性思维定势产生了怀疑，如法学家哈特等人。[675]而更尖锐的问题是，现代社会发展的当代现实不断给思想家和理论家们提出着一个带根本性的问题：在现代社会日趋多元化和日常合理化的状态下，仅仅依据于某一种无论是多么完备的道德学说对现代社会生活进行哲学的、政治的、经济的、法律的、文化的或其他方面的解释是否可能？即便有所解释，又是否合理？或在多大程度上是合理的？正是这一问题的日益突显，引起了许多当代哲学家和社会思想家的注意，给他们提出了新的理论课题。我们看到，哈贝马斯的社会批判理论或“交往理论”，罗蒂等人的“后哲学文化理论”，乃至某些“后现代主义社会理论”等等相继登台，出现了多种与以前的社会哲

学理论大为不同的解释方式。

罗尔斯的解释方式是政治哲学的。虽然他仍然立足于“现代主义”的理论视境，[676]但他不再遵循传统的社会契约论思路。就是说，他不仅不再从某一种道德学说（如功利主义）出发，而且排除了从任何一种道德学说、哲学学说[677]和宗教学说出发来解释社会政治问题的企图。因此，他批评并放弃了康德的“道德建构主义”解释方式，把社会政治的解释立场从“道德建构主义”转到了“政治建构主义”；进而，他又批评了黑格尔的“历史主义”和诺齐克的“历史主义的解释立场”。对于后者，罗尔斯坚定地指出：“……必须把社会契约论视为前提假设性的和非历史性的（nonhistorical）。”[678]对罗尔斯的“原初状态”（作为其新社会契约论的一个解释性概念），许多西方学者都提出过且仍然持有批评[679]，但诺齐克的批评是最尖锐的。因为诺氏的批评所指，给罗尔斯提出了一个原则性的指控：如果通过一种人为面纱（即罗尔斯的所谓“无知之幕”）的掩盖来求得某种理想公平的社会起点，那么就势必会强行否认个人之间的实际差别（如原始财产的积累、个人能力和权利等等），以至最终出现个人间权利侵犯的不公正后果（如对于先在或既有的个人财产权），这非但无公正可言，反而动摇和破坏了西方民主社会赖以立足的根本价值原则——“个人权利神圣不可侵犯原则。”[680]

然而，在罗尔斯的理论框架内，诺齐克的指控是虚假的：通过“无知之幕”的假设所构成的“原初状态”预制只是一种必要的前提假设，不具备实质性价值规导作用。它的出现是为了给原初的“代表设置”奠定必需的条件，而这种“代表设置”是形成作为合作系统的社会所不可缺少的。在罗尔斯看来，要使一种正义的秩序良好的社会合作成为可能，就必须为缔结社会契约设定一种无差异的平等起点，在这里，既不能允许历史既定或已有差别的存在，也不能允许任何参与者（无论是某种形式的团体或共同体，还是某一个人），惟一需要认可的事实是契约各方的社会成员资格。所以，罗尔斯断定：“一种社会契约的情景……必须容忍三个事实：在我们的社会中，成员资格是既定的；我们无法知道我们不属于该契约时将会是怎样的（也许这种想法本身没有意义）；社会作为整体没有任何联合体和个体所具有的那种目的或目的秩序。”[681]

现在的问题是，社会契约的首要目标是什么？达成这一目标的基本条件又是什么？罗尔斯认为这才是最基本的，因而也是“公平正义”之政治哲学的第一主题。具体言之，社会契约的首要问题是社会基本结构的构成，也就是说，首先必须缔结一个统一而公平的作为我们合作系统的社会框架，然后才能谈得上其他问题。就诺齐克的指控

而论，人类社会发展到现代，有可能导致不公平或侵犯个人权利的主要原因，不是历史的既定事实，而恰恰是社会的现存制度条件和制度保障。所以，建立以根本宪法为核心的社会基本制度框架是最重要的。但是，如何建立符合公平正义的社会基本制度？除了预制必要的原始契约起点外，最根本的是首先确立一套公平正义的原则，以规导制定社会基本制度的社会过程。正是在这一意义上，罗尔斯基于“公平正义”理念提出正义的两个基本原则，并把基于这套原则之上的现代立宪民主社会看作是人类新的社会可能性的发现。因为这种社会不再是某种按照一特殊价值学说或终极目的观念建立起来的联合体或共同体，而毋宁是迄今为止（在罗尔斯看来）最可能满足现代多元民主社会之实际状况的社会合作系统。

五 进与退：政治自由主义的限度

让我们扼要总结一下罗尔斯《政治自由主义》一书的基本理路：在是书中，罗尔斯的理论目标是，通过一系列必要的概念修正和理论限定，力图从其《正义论》所设定的正义社会伦理学中开出政治自由主义的政治哲学。其基本步骤是：第一，区分“公平正义”这一核心理念的政治意义与道德意义，使之成为更明确的政治哲学概念，从而建立一种“政治的正义”观念；第二，围绕着“政治的正义”理念推演出作为民主社会之公民的自由而平等的“个人观念”和由该理念所规导的秩序良好的“社会观念”，从而建立一套政治自由主义的“基本理念”系统；第三，进而引绎和论证其“主要理念”系统，该系统由“重叠共识”、“权利优先与政治善”和“公共理性”三大理念所组成；第四也是最后，提出与政治的正义理念相适宜的社会制度框架设想，并阐明其基本自由（权利）的政治价值规范。诚如罗尔斯本人所说，这是一个前所未有的政治自由主义理论系统。她的第一步是打通正义论伦理与正义论政治哲学之间的内在关节，重新建构现代民主社会的自由主义价值理念系统。第二和第三步则经由一种一而二（从“政治的正义”到“公民个人”与“立宪社会政体”）、二而三（再到三个主要理念）的观念推理程序，建构政治自由主义的理念体系。而最后的一步则是对第一步的理论回应，证明作为“公平正义”之第一主题的社会基本结构（制度框架）。在整个理念系统中，“基本理念”所解释的，是对现代民主社会之政治正义的第一个基本问题，即“在被看作是自由而平等的、并在整个生活中世世代代都能充分合作的社会成员之间，具体指定其社会合作之公平项目的最适当的正义观念是什么？”的解答；而“主要理念”则是或主要是对现代民主社会之政治正义的第二个基本问题，即“把理性多元论事实当作自由制度之不可避免的结果来理解和给定

的宽容基础是什么？”的解答。两者的综合，即“由自由而平等的公民——他们因各种合乎理性的宗教学说、哲学学说和道德学说而产生深刻分化——所组成的公正而稳定的社会如何可能长治久安？”这一现代民主社会的根本性问题，就是罗尔斯政治自由主义哲学所探讨的中心课题。[682]

显而易见，罗尔斯建构的政治自由主义理论是一个完整的体系，从其理论构成形式、论证推演程序和实质内容等多方面来看，我们甚至可以说，这一体系是自洛克、卢梭、康德以来西方政治哲学最完整最先进的表达。其与众不同处在于，她以一种非形上学的或现代理性分析的社会契约论方式，依据现今最具影响的美国式现代民主社会的经验文化背景和西方自由思想的传统资源，建立了一种新的自由主义政治哲学模式，为自由主义这一西方现代民主社会的价值理想提供了一种圆通的正义论解释。作为一种政治哲学，罗尔斯的政治自由主义不仅仅是法学家艾克曼教授所说的关于政治权力问题的探究方式，[683]而毋宁说，她是一种基于人类正义这一古老的社会价值理念基础而发展出来的关于社会正义秩序及其政治合理性与个人自由及其理性规范两方面和谐合理实践的理想性理论解释图式。因此，社会的基本结构和基本制度框架的公平性、社会政治权力运作的合法性、社会多元化文化价值观念与现代公共理性的协调基础，以及个人权利或自由的优先保障与相互间的公平合理性，构成了她的基本主题系列。其中，社会基本结构作为社会实质性构成前提条件是正义论的第一主题，“公平正义”作为正义论的核心理念是整个政治自由主义理念系统的“基始”，社会政治权力操作的正义合法性与个人自由权利实现的公平合理性、以及两方面的协调稳定之社会基础，则是政治的正义理念探究所追寻的理论目标。

大致了解罗尔斯的基本理论后，我们现在可以提出两个一般性的问题：第一，由于罗尔斯的政治自由主义理论是直接从其正义伦理学发展而来的，所以我们首先要问，从《正义论》的理论构架中能否开出《政治自由主义》的理论图式？或者说，从正义论伦理学中能否开出一种正义论的政治哲学？第二，如果第一个问题的答案是肯定的，那么，罗尔斯所精心建构起来的政治自由主义理论体系作为一种现代性的社会政治哲学又在多大程度上是合理可行的？前一个问题有关罗尔斯理论探究方式的合理性问题；后一个问题有关其理论的本身的合理性问题。

关于前者，一些学者持有不同程度的疑虑；关于后者，则由于罗尔斯《政治自由主义》一书始刊不久，尚属一个开放性的研究课题。耶鲁大学法学院教授艾克曼认为，罗尔斯努力建构政治自由主义的理

论雄心和他所达的基本原则和结论是应当肯定的，但是，《正义论》中提出的“原初状态”和“无知之幕”是一种无法得到正当合理性证明的前提假设，罗尔斯无法从《正义论》过渡到《政治自由主义》，即是说，前者的假设不应作为后者的前提预制。所以，罗尔斯实际上不得不面临一种两难抉择，要么他必须摈弃“无知之幕”的假设前提，要么他必须摈弃政治自由主义。因为，“无知之幕”一类的假设无法成为政治自由主义的合理性理论前提。[684]持类似看法的还有哈贝马斯等人。哈氏认为，罗尔斯的“无知之幕”不啻一种人为的“信息强制”（information constraint），它违背了现代民主的基本理念，因为这一概念意味着人们从一开始就被剥夺了自由言谈和思想表达的权利。[685]

对于罗尔斯的“无知之幕”预设本身的合理性问题，是自《正义论》问世以来一个聚讼最多的议题之一。我个人以为，作为一个理论预设性概念，其合理与否不仅在于理论家所赋予它的内涵规定，还在于它在整个理论框架中与其他相关论证的关联形式和它对整个理论系统所具有的解释功能。从这两方面看，罗尔斯“无知之幕”的概念假设并不是完全没有正当合理性意义的。应该说，这一概念本身在形式上并未超出近代社会契约理论的前提假设方式，但在其内容上却有了重大改进，这一点往往为西方学者所忽略。就我个人的理解和我与罗尔斯教授本人的面谈所得，无论是“原初状态”的假设，还是“无知之幕”概念本身，都寄予了罗尔斯先生一个深远的理论改建意向：这就是，竭力消除近代以来社会契约论传统中长期存在的道德形上学幻想，使其理论前提预制摆脱或从某种形式的人性论出发或流于道德怀疑主义[686]的思维理路，获得一种明确而理想的（在罗尔斯的理论意义上）中立性起点。而就罗尔斯的整个理论建制而言，情况更为复杂些。概略讲来，我以为，在罗尔斯的正义伦理框架内，“无知之幕”的预设是有问题的；而在其政治哲学的框架内，则有其合理的预设理由。

原因在于，任何伦理学的立场都必然是且只能是价值目的论或规则道义论的。人们不可能全然在既无价值目的论指向又无道义论要求的情况下来谈论伦理学，对规则道义和价值目的可以各有偏执，却无法全然超脱。换句话说，伦理学作为一门特殊的价值学科总是有其价值学品性的。[687]这一理论“事实”意味着，伦理学家不能“无视”或“忽视”人们道德生活中的实际差异，恰恰相反，正是这种实际差异使伦理学具有了它产生和存在的必要性。在此意义上，罗尔斯预设的“无知之幕”确实成了哈贝马斯所说的不合理的“信息强制”。而诺齐克所提出的“非历史主义”指责也是有其正当理由的。[688]但是，作为以现代民主社会为基本研究对象的自由主义政治哲学，其理论立场必须是公

共理性的，因为她所考虑的不是一般性意义上的个人行为，而是作为社会公民的个人及其社会性行为，是公民们建立社会合作的组织化社会化行为；她所关注的也不是人的行为的善恶价值或（最起码的）正当合理性，而是社会基本组织结构和制度及其运作的合法性和作为社会公民的个人行为的社会正当性。这里所需要的，恰恰是要摆脱纯粹个人的原始事实，建立一种为全体（在实际情形下常常只能是大多数或绝大多数）公民共享的（公共理性）出发点。因此，罗尔斯的“无知之幕”乃至其整个社会契约论预制是合理的，至少不失为一种可能的预备性解释方式。

如果我的上述分析能够成立，那么，余下的就只是罗尔斯能否或怎样（如果可能）从《正义论》过渡到《政治自由主义》的问题，而不是“无知之幕”等预制性概念本身的证明问题。为了更明确地提出问题，我们把前一个实际存在的问题转换为罗尔斯能否从其正义论伦理学中开出一种政治自由主义哲学的问题。对此，我个人的回答是肯定的，但必须进一步明确其政治自由主义的理论限度和实践限度。更具体地说，就罗尔斯建构的新自由主义政治哲学本身的逻辑和目标而论，这种“过渡”不仅可能，而且必然。但从现代世界的社会政治现实和更一般的现代社会政治理论来说，罗尔斯的政治自由主义主张是否普遍有效，是一个存在争议的问题。于是，对本节开始所提出的两个问题的解答实际上是有联系的。

在《正义论》中，罗尔斯所要解决的主要问题，是为现代民主社会提供一种普遍合理的社会公正伦理学基础支持，其理论核心是建立一套既能确保个人自由、又能维护社会公平秩序的“公平正义”原则。虽然这一伦理原则体系的根本立场是个人自由主义，但是，由于它重新解释并较为严格地论证了以下两个方面，使其个人自由主义既不同于近代道德个人主义，也不同于近代启蒙运动思想家所倡导的自由主义，尽管罗尔斯刻意申述了他的两个正义原则与近代启蒙思想家所确立的以“自由、平等、博爱”为核心价值观念体系的人道主义之间的连续性和一致性。[689]这两个方面是：其一，罗尔斯没有采取近代人性论前提预制的理论出发点，而是通过重构社会契约理论，从一开始便给予“个人”概念以严格的“社会公民”规定。因此他的“个人”概念从一开始起就不是一种抽象的“自然个人”概念，而是处于同一社会化起点上的社会公民，即处于“无知之幕”背后的作为民主社会之参与者的“自由平等的个人”。尽管这一预先规定仍然带有近代社会契约论的假设特征，但它在理论上赋予了“个人”一种社会特性的界定。[690]而且，由于罗尔斯是从解释人的社会合作行为开始，而非从“理性化个人”的哲学预设开始的，因之也使其个人概念比康德的“理性人”概念更为具体和明确。由这样一种严格规定的“个人”（实则为“社会公民”）概念

出发所提出的“个人权利优先”主张，显然不同于从某种抽象的哲学一般化的“个人”概念出发所推出的个人主义主张。其二，与近代主导性的“天赋人权”观念不同，罗尔斯用一种颇遭异议的“非历史性”方式，不仅严格限制甚至剔除了影响个人间社会平等的诸种先天性和历史性因素，而且通过对“代际正义”或“储存正义”、“道德应得”（moral desert）和“合法期待”、个人能力和“按劳取酬”等问题的详细分梳，[691]强调了在社会条件下兼顾公平（“惠顾少数最不利者”）的必要性。在此情况下，罗尔斯所主张的“平均主义的自由主义”就远非近代启蒙思想家所宣扬的自由主义。

无庸赘述，从这两个方面足以见出，罗尔斯《正义论》所创立的与其说是一种“新自由主义”伦理学，倒不如说是一种现代型社会正义伦理学。而作为这一社会伦理的核心理念“公平正义”本身，从一开始起便被罗尔斯设定在现代民主社会之基本组织结构的构成性过程中，它既是其社会正义伦理的理念基始，又成为罗尔斯心中建构现代民主社会的价值观念基础。如果我们理解罗尔斯对现代民主社会理念的设想（建立在“公平正义”理念基础上的“秩序良好的社会”），和他对这一社会结构的主题性强调（作为正义论之“第一主题”），那么就不难理解罗尔斯由正义论伦理学走向正义论政治哲学的内在必然性逻辑了。

如何评价罗尔斯的这一理论步骤？一些学者认为这是一种理论的进步，如哈贝马斯等人；另一些学者则认为这是一种理论退却，如诺齐克等人。[692]的确，从形式上看，罗尔斯似乎已经放弃了建构一种普遍性正义伦理学的努力，从正义论伦理学到正义论政治哲学的理论“转变”，确实意味着罗尔斯本人对正义论伦理的“非现实主义”理论理想的自觉，并力图通过观念的转换，使正义论退出一种理想性的道德哲学境界，落脚于一种现实的民主社会之政治哲学层面。[693]但从实质上看，这种转变并不是一种思想退却。首先，作为人类对自我生活的理论思考方式，伦理学与政治学的差异不是理论反思层次的高低差别，而只是反思方式、论证方法、主题范围等方面的差异。一种完整合理的社会政治哲学当然需要一种道德理论的价值合理性论证支持。但同样确定无疑的是，一种现实合理的道德哲学也需要一种社会政治理论的实践合理性证明。在社会层面上，正如道德与政治常常相互交织一样，道德哲学与政治哲学也常常相互交错。具体言之，一种社会伦理学的建构总在一定程度上依赖于社会政治哲学的基本解释，其理论前提的预制尤其如此——如果该社会伦理学不想丧失其基本的社会现实合理性的话。反过来，一种社会政治哲学的建构总在一定程度上需要社会道德哲学提供价值合理性的支持，尤其是在社会的目的性价值论证上——如果该政治哲学不想成为某种政治权术或政治权力

的权宜设计的话。

其次，按照罗尔斯“公平正义”理论自身的逻辑，从正义论伦理转向正义论政治哲学，是一种必然的理论进步，而不是理论退却。我们看到，罗尔斯竭力探究的并不是某种抽象普遍的社会正义论图式，相反，他自始至终所追求的理论目标，都是探讨如何为现代民主社会建立一种最基本最适宜的正义观念，从而为现代民主社会找到一种最恰当最普遍的公共理性与多元宽容的价值理念基础。不难看出，在罗尔斯这里，表达这一价值理念基础的核心理念是“公平正义”，他的伦理学表达是两个正义原则，它们是正义伦理的基本道德要求或“最起码要求”（the minimal requirements），而他的政治哲学表达同样是两个正义原则，所不同的是，在政治哲学的框架内，“公平正义”从一开始就是一个政治的概念，即是说，它从一开始起就表达着一种政治要求和社会理想，而不是一种道德价值理想。因此，它表现为对所有社会公民的政治要求，和对于现代民主社会之普遍有效的“公共理性”要求，这种政治要求是最基本的，也是最可普遍化的；而且惟其“基本”，才使其成为“最可普遍化的”。在现代民主社会条件下，最起码最基本的道德要求往往是直接与社会政治或法律的基本要求相关联的，在某种意义上甚至可以说是相重叠的。也就是说，在最基本的意义上，现代社会的基本政治要求和法律约束同时也就是社会最起码的道德要求。因此，要保持正义论伦理在“最起码要求”层次上的普遍有效性和现实性，就必须首先使它与社会的基本政治要求和法律约束衔接或贯通起来，而打通两者的关节正是现代社会的“公共理性”。这正是罗尔斯所选择的理论推进方式，也正是通过这一方式，他才从正义论伦理转向正义论政治哲学，使其正义论获得了更现实更可行的社会实践性品格。

最后，作为当代新自由主义的主将，罗尔斯清醒地意识到，对于现代西方民主社会，特别是美国社会来说，自由主义从来就不只是一种道德理想，而毋宁是一种社会政治理想和政治实践运动，以“公平正义”为其核心理念的新自由主义政治哲学同样不能例外。正是基于这一认识，罗尔斯不仅要把正义论伦理贯彻到政治哲学之中，而且力图完成一种政治自由主义理论体系的建构，因为在他看来，这一理论体系在西方自由主义经过三百多年的发展后仍然是开放的、未定的。[694]所以，从正义论伦理学中进一步开出正义论的自由主义政治哲学理论体系，恰好反映出罗尔斯理论探究不断扩展和系统的进步态势。

然而，认肯罗尔斯正义论理论探究的进步是一回事，如何具体评价其政治自由主义却是另一码事，虽然这两者并不能完成分割开来。事实上，尽管罗尔斯的《政治自由主义》一书问世不长，各方学人已

有诸多评说，褒贬不一。有学者（如哈贝马斯、艾克曼等）将之视为对其早期正义论的“拓展和修缮”，[695]是“探究政治权力的独特路径”，是为政治自由主义“提出一个总的框架”；[696]如此云云。而另一些学者则认为，它不过是对自由主义的一种“新转向”；[697]在《政治自由主义》中，罗尔斯在实现其正义论伦理向正义论政治哲学的转变时，削弱了自由主义的道德资源；[698]如此等等。对于这些评论，我暂不详谈。我在本篇中所关注的主要问题是，罗尔斯在《政治自由主义》一书中所建构的“政治自由主义哲学”本身具有多大程度的理论合理性和实践可行性？这也就是罗尔斯政治自由主义理论体系的限度问题。

首先必须承认，罗尔斯将其政治哲学集中在最适合于现代多元化民主社会的“政治的正义观念”和“宽容基础”两个根本性政治问题上，是有其充分合理论根据的。无可否认，人们可以从各个不同的方面或角度来描述现代社会的基本特征和问题，但从政治哲学的视角来看，社会基本结构和制度的正义秩序构成与文化价值多元化条件下的宽容和谐乃是最根本的。罗尔斯把两者结合起来，通过一系列有条理的政治自由主义基本理念图式的设置和论证，提出了在文化价值多元化条件下建立现代民主立宪制社会并确保其长治久安的可能性解释。这当然只是一种可能的理论解释，而且如许多西方学者所言，罗尔斯的解释或论证带有明显的美国政治的色彩，用哈贝马斯的话说，罗尔斯是在“对他所捍卫的具体制度和原则作一种意识形态批判”。[699]尽管如此，我们仍然不得不承认，罗尔斯的这种解释是迄今为止的西方政治哲学史上最周备最具理论解释力的一种。理由在于：第一，它批判地吸纳了近代以来西方几种代表性政治哲学的理论成果，将政治哲学的主题重新定位在社会基本正义问题上，特别是社会基本结构和制度的正义合理性证明程序上，恢复和拓展了西方自由主义政治哲学理论。第二，无论罗尔斯关于西方世界未能建立起政治自由主义体系的说法是否确实，他以一种“政治建构主义”而不是“道德建构主义”的方式重构政治自由主义的尝试都是值得肯定的。其理论尝试意义一方面体现在理论方法上的变革——用一种基本的政治哲学方式替代传统的道德哲学方式（具体地说，是人性论假设和道德推理的方式），这本身就具有某种返“朴”（退出道德理想，返回政治事实）归“真”（解释现代社会的政治现实）的革新意义，另一方面体现在罗尔斯以超出前人的理论运思能力，构造了一个政治哲学的理念系统，这是自洛克、功利主义学派、康德和黑格尔以来绝无仅有的。第三，更重要的是，罗尔斯所创立的政治哲学理念系统的现实解释力，远非康德的道德形上学和黑格尔的法哲学理念所能比拟。在罗尔斯的理念系统中，我们既看到了黑格尔式的严密逻辑推理力量，更感受到它为后者所没有的那种对现代社会政治现实的解释力。正义两原则对公民自由（权力）的优

先性考虑与社会正义制度（安排）的协调性解释，通过“政治的正义”观念所达到的关于个人权利实现与社会秩序稳定统一的综合性理解，以及借助于“重叠共识”的新概念论证所求得的尊重现代多元论文化事实与建立现代“公共理性”之间统一协调的可能性解释等等，都是近代以来西方政治哲学家们一直孜孜以求而又未能很好解决的难题。

当然，肯定罗尔斯理论尝试的意义并不等于说这些尝试获得了成功。一种新的理论尝试与它实际所达到的科学性程度是两个不同的概念。事实上，罗尔斯的政治自由主义体系仍然处在一种开放的有待批判反省的状态。至少，我们可以对之提出这样几个基本问题：（1）罗尔斯的政治哲学解释可以在多大程度上超脱其美国式的社会制度背景限制？任何思想家的理论图式都有其特定的社会文化背景限制，在这一点上，我们也许不应苛求罗尔斯教授。但问题是，罗尔斯教授本人并不承认这种限制。他不仅在《政治自由主义》中——如在其《正义论》中一样[700]——申言其正义论解释框架可以适用于各种形式的民主社会，乃至非民主的但却是有较好秩序的社会政体，而且在新近发表的一篇相关演讲中，力图将自己的理论解释扩展到国际政治秩序和民族法的解释之中。[701]这就使我们的提问有了正当的理由：既然罗尔斯承认一理论体系是否最适宜于某一社会或民族“得以该民族的环境、制度和历史传统为根据”，那么，他将自己的正义论解释图式（道德哲学的或政治哲学的）无限制地扩展到国际政治和民族法领域的做法就是有问题的。

（2）罗尔斯从正义论伦理转向正义论政治哲学是否意味着他要建立一种无须道德支持的纯粹政治哲学？若果然如此，罗尔斯该怎样回应谢弗勒对他提出的“削弱自由主义道德资源”的指责？[702]若非如此，罗尔斯将“公平正义”观念确定为纯粹的（即他所谓的“从一开始起便是”的）“政治的正义观念”就是不全面的，有待道德证明的。如前所述，任何不仅具有政治操作合理性而且具有价值目的合理性的政治哲学，都需要特定的道德哲学论证的理论支持。

（3）如果说，我们可以在纯学理建构的意义上理解罗尔斯有关“原初状态”和“无知之幕”等概念性预设的必要性和合理性的话，那么，当他反驳哈贝马斯“公平正义”不是“纯程序性正义”而且也包含着“实质性的正义”时，我们就有理由追问：作为一种社会实质性正义的观念，“公平正义”可以建立在纯形式的或非历史的先定基础上吗？将作为社会合作系统之公民的自由而平等的个人（成员）完全掩盖在人为的“无知之幕”背后，剥夺其特殊差异性和有其正当来源的既定权利，这是否可能？又是否合乎公平正义原则本身？

（4）作为罗尔斯解答其政治哲学之第二个基本问题，即文化价

值多元论条件下宽容理解的基础问题，的基本理念，“重叠共识”能否实际达成？它是否是现代民主社会建立“公共理性”的惟一方式？因为按照罗尔斯的解释，“重叠共识”只有在社会各方（公民个人或各种社团、群体、联合体等）放弃其完备学说和特殊文化价值观念的前提下才能达成，这意味着社会共识或公共理性与任何特殊理论或世界观价值观学说是相排斥的，至少，前者无须后者的任何理论支持。原因是，罗尔斯认为，对任何一种哪怕是最完备学说的求助，都会使社会共识和公共理性陷入政治偏颇。但问题在于，这种特殊学说或观念的完全避免是否实际可能？姑且可能，它是否就是最合理公正的社会政治理性呢？换言之，排斥一切哲学、道德和宗教学说的理论支持——前瞻预测性的、理论合理性证明的、经验反思性的——能否避免政治哲学的“常识公理化”弊端呢？进而，在常识公理的层面果真能够达成对社会根本政治问题的深刻彻底的而不是临时权宜性的“共识”吗？除了这种以排斥一切特殊学说为先决条件来建立理性共识基础的纯政治合理性探求方式之外，是否可以寻求到其他可能的方式？比如说，哈贝马斯的社会批判和社会交往理论方式？或查尔斯·泰勒等人的新历史主义的探求方式？[703]抑或麦金太尔、桑德尔的共同体主义方式？[704]

（5）与上一个问题相联系，当罗尔斯在证明公共理性和社会政治价值的基本重要性和普遍性时，他虽然也同时强调社会政治理性对任何特殊学说的公正与宽容，但在谈到特殊文化价值与政治价值发生冲突时，他却主张，任何非政治的价值都必须服从于政治价值。我们的问题是：按照罗尔斯的这种政治哲学逻辑，又如何保证他所允诺的多元宽容？进一步地说，难道政治价值在任何时候、任何条件下对其他非政治的价值都具有绝对优先性和权威性吗？如果认可这一判断，现代社会又如何确保其政治价值无一例外的正当合理性呢？

（6）还有，如果问题（4）的质询是有理由的，那么，人们自然地会提出这样一个问题：罗尔斯本人所主张的政治自由主义是否是一种价值学说？若否，它的理论特性如何确认？若是，又如何解释罗尔斯排斥一切特殊学说的立场？易而言之，罗尔斯的这种理论立场本身是否已经表明，政治自由主义是惟一超然的普遍性学说？这一点能够获得充分的理论证明吗？

凡此种种，是我们在罗尔斯的理论论证框架内有正当理由提出的基本疑问。

译后记

一

翻译是一件语言转换工作。长时间以来，从事翻译的“语言工作者”（包括那些为数不多的杰出翻译家）一直都把功夫投注于不同语言系统之间的转换技巧、准确度和意义对接等“语术”方面。国内学人最熟悉的翻译格言，莫过于近代翻译第一家严复先生所训诫的“信”、“达”、“雅”三字经。迨至现代阐释学突显学界，人们才仿佛觉识到翻译原本还有许多“语术”之外的东西，比如说，文本与意义、语词与思想、语义与结构、语用与差异、语境与文化、经典与现代……等等。对这些因素的考虑自然会引发人们对翻译工作的思考，甚或疑惑，尤其是当翻译遇到本身负荷着思想理念和文化价值承诺的学术类文本时，这种思考便生发出形式多样的翻译理论，而这种疑惑又往往含有某种文化阐释的挑战意味。

由是，翻译是否可能？或者说，不同语言或语种之间的语言转换是否可能？语言间的差异是否不只是语义学、语用学意义上的非对称性或非对应性，而且还蕴涵着思想、文化价值和观念立场上的隔膜？抑或进而言之，语言和语种之间的差异本身是否就是不同文化传统不可公度的原始证据？当今著名哲学家奎因和戴维森对此做了逻辑学和语义学技术的肯定回答，他们认为，不同语言之间在语言的指称、结构和表达意味等方面的不同原则上缺乏对等的可译性，奎因因此提出了“翻译的不确定性”（the indeterminacy of translation）主张；戴维森则进一步把可译性的缺乏归结为“信仰、价值观和理解方式”之“共同基础”的缺席。另一位文化多元论和新历史主义代表人物麦金太尔作出了更为激进的回答：他不仅认同了戴维森的判定，而且竭力将之扩大化，认为不仅是不同语系之间不可译，甚至不同历史阶段的同一语系也难以“对称地”完成语言转换工作。即便是处在同一“语言共同体”内部，由于时代差别所自然产生的历史语境、语言习惯和文化心理之不同，也会使“初始语言”与“继承者”者之间产生各种隔膜感或陌生感。（见其著《谁之正义？何种合理性？》，中译本，第十九章）同样是荷马诗史《伊利亚特》的英译本，十六世纪的查普曼、十八世纪的蒲泊和二十世纪的弗兹格罗特三人所译就各有所旨，相互见异。

（同上书，第二章）这一实例既表明了同一语系内不同语言（即希腊语与英语）之间翻译的“非对称性”（类似例子还有西塞罗在希腊语与拉丁语之间所做的翻译尝试），同时也表明了同一语言之不同历史阶段（即十六、十八和二十世纪的英语表达之别）的差异（想想我们时下方兴未艾的古文今译之风，即可了然于此）。当然，麦金太尔并不否认已有三个《伊利亚特》英译本的既定事实，只是按照他“对称直译”与“语言创新”式的意译之翻译方式的分类，这一译事只能归于后者，而前者即所谓“对称直译”仍旧是不可能的。

说来有趣，不知是从什么时候开始，我们也开始在“语言转换”之后，补充了“文化交流”、“传统对话”、“思想沟通”一类的陈述，仿佛“语言转换”一语并不足以道尽翻译的“天机”。这些陈述（毋宁是极有意味的解释）本身无疑包含着某种语义学意义上的谨慎和文化思想上的恐惧：即，对于翻译能否真正完成语言转换职能的担心，和对于不同语言所表征的文化价值和思想理念之不可通约的恐惧。很显然，如果翻译难以成功地完成转换语言的“本职工作”，那么，译本就不可能向“语言他者”传达原始文本的语义信息，翻译就失却了意义。进而，如果翻译不能成为两种异质（一般说来，需要翻译的语言往往不只是异形的）语言之间的沟通桥梁，那么，它们所表达的思想、文化，以及（更有甚者）那些使用它们的语言者、思想者和文化者，就永远只能是隔水相望，彼此无法听懂对方的声音，最多只能是依稀辨认对岸人的手势或朦胧姿态，他（她）们之间的对话交流和相识相知，乃至相互认同就成了遥遥无期的梦想。不难理解，对于生活在同一片蓝天、同一个地球且因各种各样的欲望、冲动和期待而渴望了解文化他者同时又创造出了空前丰富快捷之交通联系手段和方式的现代人来说，这种语言交流和通约的缺乏，不啻哑口相向，窘迫、焦虑、无奈和最终的绝望该是多么深刻，多么可怖！

更让人恐惧和绝望的是，如果翻译真的不可能，如果不同语言之间的差异真的意味着不同文化传统和思想理念之间永远无法公度或通约的传统隔膜，继而是文化孤独，那么，人类的一切共享、理解和交流就真的成了永远的乌托邦，甚至连同一语言（文化、传统）系统内不同历史时期的人们彼此也会成为永远的陌生者，所谓“代际鸿沟”的说法就是千真万确的真理，而所谓传统也就不可能是希尔斯教授所说的“流动的脉络”，顶多也只能是不同时期的文化板结而已。由是观之，翻译这一被视之为次级学术（相对于著书立说而言）的纯技术性工作原来也深系文化根本和思想大义，成了《智取威虎山》中那位联络副官栾平手中的“联络图”，无此则不能直捣威虎山“老巢”。用哲学语言论之，语言技术实际也关乎语言本体和思想根本。

二

然而，人类历史表明，只要是有生命力的文化传统，从来都是流动贯通的文化脉络而非文化板结，不同语言系列之间的文化对话也从来未曾停止过。千百年来，人类从事翻译的兴趣非但从未泯灭，而且与日俱增，一如维特根斯坦所言，人类总喜欢硬着头皮一次又一次地冲撞着厚厚的语言墙垣，尝试着用只能装一加仑水的语言之杯去盛更多更高语言意义的冒险游戏。因此，一部犹太民族用希伯来母语写就的《圣经》，才会有数不清的多语言（poly-languages）、多时代（all-times）的译本；而三位不同时代的翻译高手所译出的《伊利亚特》也才被看作是各有千秋的翻译佳作；由近代西方启蒙思想家和民主革命先驱用理性和生命创造的“民主”与“科学”观念，也能为“五四”时期的中国思想者和革命者以类似的方式转换成“德先生”与“赛先生”。也因此，即便像麦金太尔、奎因这些对翻译颇多疑虑的学人，也还多多少少给翻译事业留有余地：麦金太尔说，虽然翻译在原则上不可能，但用“语言创新的意译”方式仍可一试，如果翻译家们能够真正深入到所译“外语”的语境、语意，乃至该语言所寄居的整个文化背景和文化传统之中略窥一二，则他们对文本的翻译还会更切近一些，尽管这种译文的读解已经不可避免地有些隔墙耳语的味道。奎因教授的说法更为宽容，按他的“翻译手册”理论（感谢我的同事和朋友陈波先生，他专门向我无偿提供了他本人对奎因这一理论的研究信息），虽然译者对原始语言（包括语词、语音和语意等等）的翻译是不确定的，但每一种翻译本身却有可能达于自恰和连贯，翻译本身并不存在普遍意义上的“是”（真理）的问题。

感谢两位哲人，他们对翻译行为的宽容让我有了再次从事翻译尝试的勇气，在有过多次不自觉或不太自觉的“语言转换”游戏之后，我第一次自觉而有意地作起了罗尔斯新作《政治自由主义》的翻译冒险。说这是一次有意的冒险，原因有三：第一，因为这次所译的外语文本不止是名家名著，且为大家经典（或者更准确地说，是可预期的经典）。罗尔斯之为“大家”似无异议，但这部刚出版不久的《政治自由主义》是否可列入经典，却还需要解释。

按西语（如英语中的“classical”）原意，“经典”者当是那些具有较长历史语境和确定思想范型或观念资源意义的古老文本，故“经典”与“古典”、“元典”同。但我理解的“经典”更偏于思想意义，不独思想资源方面，而且还有思想内涵本身。“经典”既包括传统意义上的“古典”和“元典”，也包括思想或理论创造意义上的典范之作。这就是我将罗尔斯的《政治自由主义》断定为经典或可预期之经典的理由。当

然，这种判定或因我的先入之见而带有武断之嫌，尚须以后证实。不过，由罗尔斯前著《正义论》所能够造成的“罗尔斯产业”（即罗尔斯研究产业）之罕见学术景象和他对其新作《政治自由主义》的精心创作（让人惊奇的是，迄今为止七十六岁高龄的罗尔斯教授只出版了两部哲学专著，尽管他早已蜚声全球学界甚至是社会文化界，以至著名哈佛教授杜维明先生曾多次对笔者感叹：罗尔斯教授是当今极为少见的“（数）十年磨一剑”的哲学大家，真堪称“不鸣则已，一鸣惊人”），以及这部专题演讲集内容实际已产生的影响而观，我的上述判定至少不是随意的。

第二，罗尔斯的这部新作本身是一部读来容易译却难的理论著作。说它容易读，是因为这部理论作品的行文平实得不能再平实，作为一部演讲集，它确实是一部“口语”化作品（罗尔斯语），举重若轻，娓娓道来。甚至连普通的非英语读者也会感到，这部五百余页的哲学著作所使用的行文语词大都是日常口语，极少生僻晦涩的哲学术语，甚至很少有超过常用词汇之外的生词。但作过翻译的人大都清楚，这类行文，往往较难精确转达词义。更何况是书中罗尔斯仿佛故意给外语读者出了两道难题：其一，如我在一篇文章中所说，写作《政治自由主义》的罗尔斯仿佛如当年撰作《小逻辑》的黑格尔，精心于论理逻辑的演绎构筑，笔行穿丝结网，思辩爬罗剔块。其言其论近乎密不透风。其二，罗尔斯一贯秉持的平实而严谨的学风，在本书的概念运用和辨析上得到了最突出的体现，一些日常用语被赋予了很深的哲学含义，很难找到确切的中文对应词（这倒真应验了麦金太尔“对应直译”之不可能性的论断），如“comprehensive doctrine”一词，在我最初的读解中总有些捉摸不定，即使后来两次当面请教罗尔斯教授本人，也未能找到更满意的译法，译作“完备性学说”其实也未能尽达原作者的用意。按罗尔斯的解释，该词是指那些具有完整理论构成（包括某种形式的形上学本体论和世界观）和独立学术品位与影响的学说系统，而不只是刻画学说的综合全面性。可事实上，要在中文里找到一个足以表达所有这些词义的单词难乎其难，至少对于浅陋迟钝如我者是这样。另一些在日常语言中近似的或区别意义不大的语词，在《政治自由主义》中也成了关系重大的不同性质的概念。譬如，“concept”与“conception”（“概念”与“观念”）；“reasonable”与“rational”（“理性的”与“合理的”）；等等。

第三，最重要的是，《政治自由主义》本身所涉及的是一个不仅在西方而且尤其在东西方学界和社会界聚讼最多、理解差异最大的主题系列，即所谓自由、平等、人权、正义……的社会政治哲学主题系列。这一主题系列所包含的，不单是现代人类文明社会和现代人最基本最普遍的问题，也尤其被看作是中西或东西方文化传统和价值观念

产生对立与冲突的“风险题”。要对表达着这等显要（真巧！“显要”与“险要”两个语词一齐显现在我的电脑屏幕上，且“险要”居“显要”之前）课题的语言进行转换，其转换游戏的冒险性自然是很高的。这不仅因为不同文化传统、社会基本结构的属性和社会实践运作方式等主要因素所构成的语境（“上下文”）差异，常常使得诸如自由、人权和正义一类的基本价值语词在中西两种语境中产生很大的语义差别和理解分歧；而且也由于这些概念即使在西方语境中也未能形成一致而连贯的定义，使得我们这些“说外语者”更多了许多“语言他者”的陌生和迷惑。前一个方面似不必赘言，从我们政府的“人权白皮书”到大部分当今国内学者的言语中，我们不难读出在“人权”、“自由”这些基本价值观念上的中西差别。就后一方面论，即便是西方学者自身，也大都承认有多种不同的“自由理解”，如罗尔斯所讲的“与洛克相联系的自由传统”和“与卢梭相联系的自由传统”。用英语释之，洛克式的自由更具实质性的政治含义，较具体地体现了“liberties”的含义；而卢梭式的自由则带有更深厚的道德理想意味（以其早期为甚），更恰切地体现着“freedom”的意味。如此内外差异纷纭，指望完全对称性地直译断无可能，即使是“语言创新”式的意译也决非易事。

三

在某种意义上，我承认奎因关于“翻译之不确定性”和麦金太尔关于“不可译性”的说法，但我无法全然认同之。甚至从私人性理解角度来说，我也不愿意认同奎因教授只承认单一翻译内部之自恰性和连贯性的说法。单一翻译内部的自恰和连贯当然是翻译的最起码标准。但仅仅这一点还不够，真正的翻译还必须达到某种普遍可理解性或可读性，否则，译文就不具备基本的信息或思想的普遍传达功能，所谓翻译也只能是私人语言而无法成为沟通语言他者的公共媒介。在这里，语言意义的“通约”是相对的，它们之间的公共理解才是基本的。

要达到翻译自身的自恰连贯与普遍理解和公共可读的双重要求，也就是要满足解释之“语术”标准和（广义的）“语义”转化标准。在某种意义上说，“语术”标准是一个纯翻译技术性和语言知识性的标准；而广义的“语义”转化标准则要求（或多或少）除语言本身之外的文化背景理解。从语言主体的关系角度看，翻译问题即是理解问题，具体地说，就是原文作者与译文译者之间的相互理解问题。这种相互理解愈深，翻译或语言转换便愈顺利愈成功。如果不同语言（者）之间的相互理解是基本平等的，且如果我们理性地承认各不同语言自身的独

立性和规范性（包括它们各自语词语义、语法结构，以及表达方式等等的独立性和规范性），最后，如果我们承认每一种语言的基本结构和规范形式是可以理解的，那么，不同语言之间的相互理解也就不仅可能，而且也可能趋于平等，除非译者固执于单方面的“语言主权”，失去对“忠实原文”（原文主权）与强调译文之可读性（译文主权）两者间恰当平衡的把握。

人们之所以怀疑翻译的可能性，尤其是所谓对等或对称性“直译”的可能性，除了一些纯粹“语术”方面的顾虑之外，主要有两个方面的疑惑：一是文化多元论的限制；二是语言差异所隐含的话语不平等或“语言主权”问题。两个方面实际上又是一枚硬币的两面：文化多元的事实前提本身预制着多种文化言谈（cultural discourses）之间产生不平等竞争的可能性，而这种不平等性正是产生所谓“语言主权”争夺的根源，甚至也是形成所谓“话语霸权”的一个方面，一旦话语是在两种语言主体之间展开，或者说，一旦它牵涉到不同语言之间的表达权力关系，这种不平等性就有可能激化为对语言主权的争夺。翻译作为两种不同语言之间的转换，本身就有一个语言主权问题。译者还必须面对如何处理两种母语（文本母语与译者自身的母语）之间原本不相对应或对等的关系。译者以何种文化心态和语言学态度处理这两种“原初（或第一）语言”之间的转换，决定着他对上述两个问题所采取的学术立场。

但我们没有理由断定，凡语言转换必意味着转换者（译者）对语言主权的随意改变。事实上，客观公允的翻译仍然是可以欲求可以期许的。奎因教授所言的翻译不存在“是”（非）问题的断言未必正确。至少，在人类现代交往空前发达深入的情况下是如此。多元论的文化观在很大程度上并不是现代民族文化发展的高度歧异化多样化的现实使然，相反，它更多的是现代世界经济一体化和政治集团组织化情形下的一种文化心理的警觉和担忧。长远看来，以此为理由而怀疑翻译之可能性的看法，并不能真正消除不同语言之间转换、沟通和理解的是非问题。在此意义上说，翻译中的语义问题和阐释学问题虽然更深刻更根本，但其语术问题或所谓“信、雅、达”问题却更为基本和直接。

当然，在翻译实践中，这两者不可能真正分开，反倒是相互左右的。而我所以相信翻译不仅可能而且有真假可言，主要也是在一般语言学意义上说的。若真的要穷究语言的阐释学甚或语言本体（存在）论意义，则语言之不可译性也很难证伪。海德格尔说“语言是存在的家。”倘若由此思之，语言的翻译问题就更大更难了。不过，作为存在之家，语言即使不能百分之百地重复或再现，也是可“租赁”、“借

寓”甚至“移居”的，至于某一具体的翻译和译者究竟可以取哪种形式，当看译者的智慧和“资本”如何。

我之不慧，难入罗尔斯华居之堂奥；而我之贫，又无以作租赁之资本；惟怯怯以借其一隅而栖之，未知如何？当再次遥叩此翁，问其以为然否？或请问读者诸君，敢借吾之译桥而渡访罗翁于彼岸否？呜呼记之。

【专此鸣谢】我首先感谢哈佛大学“哈佛—燕京学社”和本书作者罗尔斯教授！前者先后于一九八九年和一九九二年两次给我提供年度访学基金，并于一九九三年七月最终促成我哈佛访学之行，这使我因此有机会与罗尔斯教授相识并亲身聆听其教诲。在我有意移译本书之初，便得到罗尔斯教授的热情鼓励，他不仅先后两次拨冗专门解答我有关原作的一些名词概念理解问题，而且向我介绍了一些有关本书的写作和出版背景，这些宝贵的帮助是我终身不敢忘怀的。如果说本书的翻译有所可取的话，当首先归功于原作者的关怀和指导。在哈佛期间，我曾仔细阅读过原著，并就原著中的一些观点和学理问题与哈佛法学博士余兴中友兄和其时同在哈佛访学的何怀宏友兄作过多次探讨，他们的许多真知灼见对我加深原文读解尤有助益。我感谢好友刘东、黄平两位学兄和江苏译林出版社的刘锋编辑！他们不仅为本书的译事解决了版权问题并妥善安排了译本出版事宜，而且自始至终都对本书的翻译给予了真诚的关心、支持和体谅，尤其是在时间安排方面的照顾。我还要感谢好友汪晖学兄！在我正式着手本书的翻译之前，他给我提供了一次珍贵的“预演”机会，让我参与他主编的一部文集中罗尔斯部分的译校工作，我因此先译校了本书的导论和第一讲。让我感到歉意的是，由于当时的时限略紧，译文和校对中都还存在一些过于仓促的地方。我希望，这次对导论和第一讲的重译或校改能有所改善。

最后，我当特别感谢我的妻子赵红英和我迟到的儿子有有！说来有如天意：本书的翻译正始于我妻子临产前两个多月，有有的啼哭和嬉闹声伴随着我译完了全书的大部分，而待我通读全书译稿时，有有已经是个快满五个月大的“小伙子”，能会意地发出嘹亮笑声的了。望着身旁正“咯咯咯”对笑的他们母子俩，我内心充满着感激：这感激不仅仅是因为妻子对我这“敲键盘”的劳作（多少比“爬格子”的劳作轻松些罢）所给予的充分体谅和支持，也因为一种新的生命的诞生——儿子那嘹亮的啼哭与欢笑，以及随着他的哭声与笑声一齐来到的这一叠叠散发着墨香的译稿……

万俊人

记于一九九七年七月初，北京西郊燕北园悠斋

增订版译后补记

首版于一九九三年的《政治自由主义》是约翰·罗尔斯先生一生中两部最重要的著作之一。欧美学界通常把一九七一年首版的《正义论》看作是罗尔斯先生的理论奠基之作，二十二年之后出版的《政治自由主义》则被视为他的思想转型之作。就罗尔斯先生自身的思想和理论嬗变脉络，以及欧美学界乃至整个中外学界对这两部著作的主流评价而言，这一定位是很有理据的。

确乎，《正义论》的出版确立了罗尔斯作为二十世纪后半叶欧美最杰出的社会政治伦理学家的思想领袖地位，其普遍理性主义和社会道义论的正义理论不独创立了一种足以替代十八至十九世纪英国功利主义的新型社会政治伦理，这似乎是自从二十世纪中叶——以第二次世界大战的结束为基本标志——美国替代大英帝国的世界霸主地位之后一直期待的思想理论成果，如同二十世纪来临前夕詹姆斯创立实用主义这一新型“美国本土哲学”，从而最终摆脱其寄生于英国经验主义哲学传统的“哲学进口国”的命运一样；而且，《正义论》出版后所产生的空前广泛的思想理论影响和社会政治影响，更是形成了被西方学界广泛赞誉为“罗尔斯产业”（Rawls'Industry）的罕见思想景观。

同《正义论》的这种理论力量和思想影响相比，《政治自由主义》似乎没有这种创立新型理论典范和思想方法的地位。可是，当罗尔斯先生通过回应各种缘起于《正义论》的争论和质疑，而将其正义理论从社会政治伦理的层面擢升至自由主义的政治哲学或者“政治自由主义”的层面时，发生在罗尔斯思想世界的理论转型和思想嬗变不仅耐人寻味，而且隐含着较《正义论》主题更为高远、也更具雄心的理论志向，所带来或仍将产生的思想影响并不弱于《正义论》本身。即便是按照罗尔斯先生本人的思想理解，一种擢升为自由主义政治哲学的正义理论，在思想立意和社会实践意义上有着更为鲜明而强烈的自由主义政治意向和思想抱负，因而其重要性即使不比《正义论》更加突出，也具有和《正义论》同等重要的思想价值。对此，罗尔斯先生的老友、哈佛伯乐伯顿·决本先生（Burton Dreben）发表了他具有权威性的裁论。[705]

抱着和决本先生相似的看法，当然还有我初次访学哈佛期间巧遇《政治自由主义》一书出版的机缘，以及罗尔斯先生的信任，我在获

得罗尔斯赠书伊始，便立意翻译是书，只是因为一些预料之外的原因，延迟了我的翻译出版计划，直到一九九七年春，我才完成全书的翻译校对。承蒙好友刘东、黄平二兄的美意，将其纳入他们其时在译林出版社共同主持的“人文与社会译丛”首批书目，并于二零零零年伊始正式出版。时光如川，一晃又是十年有余了。据出版社的朋友说，十年间，《政治自由主义》的中译本已经多次重印，仍然不时脱销，多少说明这本书在华语世界的持续影响。二零零五至二零零六年，我以美国富布莱特学者的身份第四次访学哈佛，又恰好遇到《政治自由主义》“增订版”的出版，原本早已压住翻译冲动的我，却因为多种诱因而动了重拾译事的念头。我想，即令仅仅出自一名译者的职责，我也应该善始善终，将这部书的增订新版翻译出来，更何况还有几个相当充分的理由，促使我必须如此呢。首先，原译出版后，一些学界朋友和我自己在阅读中发现了一些翻译问题，甚至是个别错译或误译，需要校正。借此机会，我想特别感谢中山大学政务学院的肖滨教授！他最先向我指正了一处错译和几处译之不确的地方，使我此次补译该书增加部分时，有机会订正这些错译和译之不确处。其次，少数人名、概念或短语的原译同现在较为通行的译法或多或少存在出入或差异，这些译法上的出入或差异常常容易造成中译本读者的理解困难，尤其是对于那些不谙原文或者难以读到原文的读者们来说更是如此。所以，订正或者统一这些译法是十分必要的。最后也是最重要的一点，该书的“增订版”新增加了一个部分，且新增部分包括了罗尔斯先生晚年对有关本书的学术批评和讨论所做的最新思考和主要回应，这些是我们研究罗尔斯政治伦理和政治哲学所不可或缺的原始文本，将它们及时翻译出来也是作为原译者的我所不可推卸的学术责任。

需要请出版社和读者谅解的是，由于近年来，我长期穷沉于一些日常琐事，学术耽误颇多，对本书增订版的翻译和对原译的校读也是时断时续，进展十分缓慢。二零零六年秋，我从哈佛回国后不久，即向本丛书的主编刘东学兄和译林出版社的刘锋主编分别报告了是书英文扩充版出版的消息，表达了自己校读旧译并补译新增部分的意愿。感谢他们的首肯、信任和宽容！二零零九年底，我完成了上述工作，虽然已逾合同约期，总算还是完成了这项有些艰苦的工作。出版社告我，因为人手的原因，“增订版”的出版拖延了一些时间，直到今年春节后才开始进入编辑出版程序。对此，我完全能够理解。

无论如何，《政治自由主义》增订版终于可以不日杀青了。我诚挚地感谢哥伦比亚出版社的慷慨允诺！感谢译林出版社的编辑朋友和“人文与社会译丛”的刘东主编！感谢多年来关注本书翻译并帮助我改善旧译、补充新译的学界友人和广大读者！如果还能多写一句的话，我想说，希望本书新版的出版能够对当下乃至未来中国政治社会

的民主改革和中国政治文明的建设实践有所助益，有所贡献。若如是，当可期。

万俊人谨记

辛卯仲夏夜，京郊悠斋

注释

导论

[1] 这些补充性讲稿中的前两篇现已重新收入本书，作为第七、第八讲，未作改动。

[2] 这一术语用于《重叠共识》一文，该文刊于《牛津法学研究杂志》，第7期（1987年2月号），第23页以后；也用于《权利的优先性与善的理念》一文，该文刊于《哲学与公共事务》，第17期（1988年夏季号），第271页，273页，275页。

[3] 《正义论》（剑桥：哈佛大学出版社，1971）。

[4] 当然，许多错误和修正，需要用《正义论》描述公平正义之结构和内容的那种方式来加以处理。这些错误和修正，有一些在这些演讲中有所讨论，但纠正它们并非我在这些演讲中所要关注的。

[5] 一个明显的例外是重叠共识的理念。然而，在《正义论》（第387页以后）中，这一理念的意义截然不同。

[6] 在我后来的一些论文中，有时候，这些改变被说成是针对共同体主义者和其他人提出的批评所作的回答。我认为这种说法没有根据。当然，我的这种看法是否正确，要看有关这些改变如何适合于对稳定性的那种修正解释的一种分析观点，能否令人满意地解释这些改变。这当然不能由我说了算。

[7] 见本书第四讲第四节之一，这一部分逐字逐句地重复了“重叠共识的理念”一文中的相应段落。

[8] 在这一段里，我遵循了沃尔特·伯克特《古希腊宗教》一书的解释（剑桥：哈佛大学出版社，1985），第254—260页，第273—275页。

[9] 最后两段里，我遵循了特伦斯·艾尔文《古典思想》一书的观点（纽约：牛津大学出版社，1989），特别是第二章。

[10] 朱迪·施克拉在她的《日常罪恶》（剑桥：哈佛大学出版社，1984）一书中，谈到了蒙田和孟德斯鸠两人阐述过的恐怖的自由主义，依该书的描述，这种自由主义是因宗教内战的种种残忍行径而产生的。见该书第5页。

[11] 见《法哲学原理》（1821）第二七零节那段长篇评论的末尾处。

[12] 休谟在《出版自由》（1741）一文的第六段对此有所评述。另见A.G.迪肯斯《英国的改革》（伦敦：丰坦纳出版社，1967），第440页以后。

[13] 上述最后两段引述了J.B.谢林温德编辑的两卷本《道德哲学文选：从蒙田到康德》（剑桥：剑桥大学出版社，1990），见第一卷的导论，第18页。我从这两卷及谢林温德的多篇论文中获益匪浅，非常感谢，其中有一篇论文尤为有益，即“自然法，怀疑主义和伦理学的方法”，该文载于《观念史杂志》，第52期（1991），第289—308页。

[14] 谢林温德这样谈论康德，见其《道德哲学》，第29页，但我以为这也适用于休谟。

[15] 谢福勒的论文后来发表在《哲学研究》杂志，第35期（1979），第397—403页。

[16] 《罗尔斯与权利》（劳伦斯：堪萨斯大学出版社，1985)。

平装本导论

[17] 我当感谢几位帮助我成就这篇导论的人士：佩西·勒宁与我就如何撰写本篇导论进行了多次讨论，并帮我几次校改开篇；诺曼·丹尼尔斯与我就稳定性在政治自由主义的作用问题作了多次富有启发的谈话；艾林·凯丽、T.M.斯坎伦和丹尼斯·汤普逊给予我许多极有价值的建议，对此我都高兴地接受之；最后还有伯顿·决本，我与他有过多次长时间的谈话，并从他对如何组织和改进最后文本定稿的不胜枚举的思考与批评中，获益良丰。没有他们以及稍后我还要提到的其他人士的帮助和努力，我是难以完成这篇导论的。

[18] 我之所以用黑体字标示“公平正义”这一短语，是因为它是一种特殊的正义解释的恰当名称，而且人们总是这样来理解它。我将用学说这一术语来表示各种完备性的观点，用观念这一术语来表示一种政治观念及其组成部分，诸如，作为公民的个人观念。理念这一术语则被作为一种普遍性的术语来加以使用，它可以根据上下文指这两个词的任何一个。凡参考《正义论》和《政治自由主义》两书，均以括弧标明第几讲、第几节或页码数。

[19] 该事实是这样的：如果该社会的制度是自由的，一种合乎理性的完备性学说——包括宗教的、哲学的和道德的学说——的多元性，乃是民主文化的正常状况。

[20] 我已对完备性学说作了界定（第十三节）。它与一种政治的正义观念相区别，因为它适用于所有主体及其生活各部分的美德[解释]。

[21] “基于正当理性的稳定性”这一短语在《政治自由主义》一书的文本中并未出现过，但在《正义论》和《政治自由主义》的语境中，“稳定性”[这一语词]通常都表达了这种意味。

[22] 作为一种完备性的道德观点，它表示公平正义乃是公平正当性的一部分（《正义论》，第17页，第111页）。

[23] 所谓基本结构，意指社会主要的政治、宪法、社会和经济制度，以及它们如何相互契合，形成一种永久性社会合作的统一图式（第11页以后）。这种结构完全属于政治领域之内。

[24] 这并不需要改变公平正义学说的许多内容。比如说，除了其所属的构架之外，正义两原则和基本结构的意义与内容都是一样的。另一方面，正如我将要在稍后的行文中谈到的那样，《政治自由主义》强调了政治自律与道德自律的差异（见第二讲之六），并很谨慎地强调指出，一种政治的正义观念只包括前者。《正义论》没有作这种区分，在该书中，自律被解释为康德式的道德自律，是从康德的完备性自由主义学说中引申而来的（见《正义论》的第四十、七十八、八十六节）。

[25] 在强调“理性地”这一语词出现在该系统表达的两端时，我根据需要，对相互性的标准作了较《政治自由主义》一书更为充分的陈述。

[26] 例如，我们可以在第145页所描述的第三种观点中看到这一点。

[27] 见《论自由》第三章，尤其是第一至第九段。

[28] 在此，请读者回顾一下脚注⑧所谈到的康德的自律学说。

[29] 对于现存的[社会基本]结构，我们只能因死而出其外。见第136页，注释④。

[30] 我想解释一下，严格地说，在这里不存在任何争论的余地。前面一段文字仅仅描述了一种制度情景，在这一制度情景中，公民们处于某些确定的关系之中，并考量某些确定的问题，如此等等。然后我们可以说，从这一制度情景中，产生了对公民遵循相互性标准的义务要求。这种义务缘于该书第49页以后所刻画的个人之理性的理念。在T.M.斯坎伦的《允诺与实践》（载《哲学与公共事务》，第19卷，第3期[1990年夏季号]）一文中，人们可以发现类似的推理，但所例举的例证却全然不同。

[31] 以上两段文字总结了第135页以后的基本思想。

[32] 此处的术语用法遵循前面注释②的用法。《正义论》和《政治自由主义》都谈到了（完备性的）善观念。从此处开始，我们都将它作为一种学说来参引。

[33] 另见第九讲第二节，第389页。

[34] 《政治自由主义》是把这些条件作为特点来讨论的。“条件”这一术语要比“特点”更好些，因为依我理解，正是这些条件界定了一种自由主义的政治观念。

[35] 这一术语涉及到首要善，正如《政治自由主义》第五讲第四节所界定的那样。

[36] 这并不否认我必须对公平正义[的观念]作某些改变。比如说，第八讲就按照H.L.A.哈特的批评，对有关基本自由的解释作了修正。第五讲的第三、四节也按照K.J.阿罗、阿马蒂亚·森、乔舒亚·库恩、T.M.斯坎伦和其他人的批评对有关首要善的解释作了修正。我还可能根据托玛斯·内格尔和德雷克·帕菲特、以及简·英格利希的建议，修改正义储存原则及其推导理论（见第七讲：第274页的注释）。我相信这些修正和其他一些修正都未对公平正义[的观念]造成实质性的伤害，因为它的基本理想和原则依然如故，而这只会使它们的系统表达更加精致。毫无疑问，它们仍然需要做继续不断的修正和调整。

[37] 《政治自由主义》没有阐述[社会]统一的这一定义和我们所提示的基础问题。在此，还有在“答哈贝马斯”（第九讲第二节之一）一文中，我是首次明确地谈到这一问题。

[38] 政治自由主义中的公共理性与哈贝马斯的公共领域里的公共理性不是一码事。见第九讲第一节，第382页注释。

[39] 宪法根本有关比如说什么样的政治权利和自由可以合乎理性地被包括在一部成文宪法中，这时候，我们假定宪法可以由最高法院或某个类似的机构来解释，基本正义问题与基本社会结构相互关联，所以，宪法并不涵括那些有关基本经济正义和社会正义的问题。

[40] 人们有时谈到，公共理性首先可以降低人们对政治实践意义上的民主之不稳定性和易受破坏性所产生的恐惧。这种反驳意见是不正确的，它没有看到公共理性及其相互性标准刻画了政治关系及其民主理想的基本特征，并反映着该政体的本性，我们所关注的正是这一政体的稳定性或易受破坏性。这些问题要优先于政治实践意义上的稳

定性和易受破坏性问题，尽管任何一种民主观都肯定不会忽视这些实践问题。

[41] 这一见解比《政治自由主义》第六讲第八节所讲到的具有更大的容忍度，它具体规定了将这些完备性学说引入它所涉及的包容性观点的某些条件。这一宽泛的观点不是我原创的，而是艾林·凯利（在1993年夏天）给我提议的。劳伦斯·所罗门也有类似的观点，他对这一问题的最充分陈述发表在其《建构一种公共理性的理想》一文中，载《圣地亚戈法学评论》，第30卷，第4期（1993年秋季号）。在第747—751页，他有一个总结性的看法。而他较新的看法则发表在《太平洋哲学季刊》，第75卷，第3和第4期（1994年9—12月号）。

[42] 对于如何满足这一条款，人们可能会提出许多问题。一个问题是：当它需要得到满足时，是同时呢？还是稍后？再者，谁该尊重这一条款？存在许多这样的问题。我这里仅仅指出其中的几个问题。正如汤普逊所指出的，人们应当弄清楚并确定该如何适当地满足这一条款。

[43] 我不知道主张堕胎的人和金是否能够在任何时候都可以满足这一条款。但无论他们是否已经做到了这一点，他们是可能做到这一点的。而且，由于他们已经知道公共理性的理念并分享着公共理性的理想，他们理应如此。我感谢保罗·魏特曼帮我指出了这一点。

[44] 弗吉尼亚州议会下议院采用的对杰弗逊“建立宗教自由条款”提出的最严厉反驳，是由深孚众望的帕特里克·亨利提出的。亨利对保持国教的论证基于下述观点：即认为，“宗教知识具有一种矫正人们的道德、克制其罪恶、并保持社会和平的天然倾向，如果没有一个有力的习教条款，宗教知识就无法发挥作用。”见汤姆·J.科里的《首要自由》（纽约：牛津大学出版社，1986）一书第四章对弗吉尼亚例子的讨论。亨利似乎并不是要论证基督教知识本身，相反，他似乎是想论证，基督教知识是一种实现基本政治价值、即公民的善和和平行为的有效方式。因此我认为，他所说的“罪恶”，至少有部分用意是指那些僭犯政治美德的行动，而这些政治美德乃是政治自由主义所确立（第194页以后），而且是由其他民主观念表达出来的。撇开我们是否能够在学校组成祷告、让其满足所有必需的政治正义限制这一明显的困难不谈，麦迪逊对亨利条款的反驳，在很大程度上表明，国教对于维持有序的市民社会是否必要？他的结论是，没有必要。麦迪逊的反驳也取决于国教对社会和宗教本身的整合所产生的历史影响。见麦迪逊的《纪念与谏疏》一文（1785），收入马尔文·梅耶尔编《国父精神》一书（纽约：巴布斯—梅利尔出版公司，1993）第7—16页。亦见科里的《首要自由》第142页以后。他引证了一些殖民地繁荣发展的事实，这些殖民地没有建立国教，最著名的是宾夕法尼亚和罗德岛，在这些州里，早期基督教具有反罗马帝国的敌对力量，而过去建立的各种国教都已堕落。在这些系统阐述中，我们得持几分谨慎，这些论证如果说不是全部也有许多论证是能够按照公共理性的政治价值表达出来的。学校祷告这一例子让人特别感兴趣之处在于，它表明，公共理性的理念不是一种关于特殊政治制度或政策观点，而是一种关于如何论证这些政治制度和政策，并对必须决定这一问题的公民实体证明它们的正当合理性的观点。

[45] 我从保罗·奎因那里借用了这一术语。而这一理念则出现在《政治自由主义》的第六讲第七节之一和之二。

[46] 我之所以使用根本的理由这一术语，是由于许多可能诉诸于这些理由的人，都把它们看作是公共理性的理想与原则和政治的正义观念之恰当根据或真实基础，包括宗教的、哲学的或道德的根据或基础。

[47] 有些读者已经自然地把我的那段脚注（第243页以后）读作是我赞成孕妇有权在头三个月堕胎的一种论证。但我本意非然。（这段脚注的确表达了我的意见，但意见并

不是论证）我的失误在于，让人们怀疑这段脚注的目的仅仅是解释和确认紧接着这段脚注所注释的那段行文后面的陈述：即“与公共理性相冲突的完备性学说只是那些不能支持[我们所谈到的]诸种政治价值达到一种理性平衡[或理性秩序]的完备性学说”。为了解释我的意思，我使用了三种政治价值来解释这一问题，可能不是偶然的。我相信，对这些价值——当他们在公共理性的基础上确实得到发展时——给予一种更详细的解释，真的可能会产生一种合乎理性的论证。我不是说它将是一种最合乎理性的或最具有决定性意义的论证。我不知道这种最合乎理性的论证会是什么样子，即使真的存在这样一种论证，我也不知道。（关于这种更为详细的解释，见朱迪思·嘉维斯·汤姆逊的《堕胎：谁的权利？》一文，载《波士顿评论》，第20卷，第3期[1995年夏季号]；尽管我想补充几个附注，也无此意图，为了解释清楚这个问题，让我们现在设想一下，不存在任何对等的诸政治价值之间的理性平衡或秩序。这样一来，在此情况中，而且仅仅在这类情况中，一种否认堕胎权的完备性学说就与公共理性相冲突。然而，如果它能够较好地满足宽泛的公共理性的条款规定，或者至少也像其他观点一样，那么它就已经使其问题进入了公共理性。如果说一种完备性学说不是不合乎理性的，它在某一个或几个问题上也可能是不合乎理性的。

[48] 关于这类论据，见卡丁诺·伯纳丁在《无矛盾的伦理学：何种框架？》（载《原创》杂志，第16期[1986年10月30日]第345页，第347—350页）一文中提出的观点。卡丁诺提出的公共秩序理念包括这样三种政治价值：即，公共和平、人权的根本保护、法律共同体中人们共同接受的道德行为标准。进而他同意，并非所有的道德律令都能转换成为禁止性的市民法规，他认为，政治秩序和社会秩序的根本意义是保护人们的生活和基本人权。他希望根据这三种价值来证明否定堕胎权的正当合理性。在此，我不想评价他的这一论证，我只想说，这一论证已用公共理性的形式给予了清楚的表达。它本身是否是合乎理性的？或者说，它本身是否比另一方式的论证更合乎理性？这是另外一个问题。正像公共理性中任何一种形式的推理一样，这种推理也可能是谬误或错误的。

[49] 就我所知，这种观点与约翰·科特尼·莫雷神父在《我们坚持这些真理》（纽约：希德与沃德出版公司，1960，第157页以后）一书中提出的关于教会对避孕应采取的立场之观点相似。另见马里奥·科莫在一九八四年圣玛丽讲座上发表的关于堕胎的演讲，该演讲收入《语词之外》（纽约：圣马丁出版社，1993），第32—51页。我感谢莱斯利·格里芬和保罗·魏特曼帮我一起探讨并澄清了这一脚注和前面两个脚注所涉及的问题，是他们使我了解到莫雷神父的观点。

[50] 黑格尔、马克思主义者和社会主义的作家们非常正确地提出这种反驳。

[51] 另见第七讲第四节之九。

[52] 这一要求要远远高于衣食居住方面或基本需求方面的简单要求。基本自由是由基本的自由权和机会来规定的，而这些自由和机会包括政治自由和公平进入政治运作过程的机会。

[53] 我还相信，这样一个政体也可以公共地处理各种文化和民族（请将后一理念，即民族的理念，与国家的理念区别开来）的差别问题。在这里，我遵循了易尔·塔莫尔在她的《自由主义的民族主义》一书中提出的观点。

[54] 在这一点上，我同意迈克尔·沃尔泽在《纽约书评》（1989年2月2日，第42页以后）上发表的对本杰明·巴伯尔《政治学的征服》一书的评论。

[55] 见卡尔·施密特的《议会民主的危机》，艾伦·肯尼迪译（剑桥：麻省理工学院出版社，1988）。尤其请见第2版（1926）的前言和第二章。关于魏玛宪法，见德特勒伏·

皮克特的《魏玛共和国》，艾伦·勒恩译（波士顿：企鹅图书出版公司，1991），尤其是第十一至十四章；以及克劳斯·费舍尔的《纳粹德国》（纽约：连续出版社，1995），第七章和结论，第258—263页。

[56] “如果正义荡然无存，那么人们就不再值得在这个地球上生活”（《生命的权利》，第四十九节以下，释义[五]，《康德全集》，第六卷，第332页）。

[57] 有关这种心理学，见《正义论》，第三部分，尤其是第八章；《政治自由主义》，第二讲第一至第三节。

第一部分 政治自由主义：基本原理

[58] 见《古代人自由与现代人自由的比较》（1819）一文，载本杰明·贡斯当：《政治学著作》，必恩卡莫里尔·方顿纳编译（剑桥：剑桥大学出版社，1988）。导论中关于古代政治哲学问题与现代世界政治哲学问题之差别的讨论，说明了贡斯当区分的意义。

[59] 即在《正义论》中所提出的正义观念。

[60] 对这些原则的陈述与《正义论》中的陈述不同，它遵循了《基本自由及其优先性》一文中的陈述，载《坦纳人生价值讲座》，第3卷（盐湖城：犹他大学出版社，1982），第5页。对这些改变的说明见该演讲第46—55页。这些说明对于修正《正义论》中关于基本自由的解释是重要的，也是我力图回答由H.L.A.哈特在其刊于《芝加哥法学评论》（1973年春季号，第535—555页）的批评性评论中提出的有力反驳所作的说明。可分别参见本书，第八讲，第291页，第331—334页。

[61] 这些保证的价值是通过首要善的目录而具体规定的。在第二讲第五节中，提到了如何实现这些保证的问题，第五讲第三至第四节则较充分地讨论了这一问题。

[62] 我关于差异原则所作的解释产生了一系列问题。譬如，社会的最不利成员是通过描述给定的，而不是由一严格的设计者给定的（用索尔·克里普克《命名与必然性》一书[剑桥：哈佛大学出版社，1972]）的术语来说。进一步地说，这一原则并不要求以跨代的经济持续增长去无限制地使最不利者的期待向上膨胀。这与密尔的公正无增长状态之社会理念是相容的，在这种状态下，（实际）资本的积累为零。这一原则所要求的是，无论不平等有多严重，也无论人们为挣得更大回报而工作的意愿如何，现存的不平等都要以最有效的方式进行调整，以有助于最不利者的利益。这些简单的评论很不清楚，它们只表明，我这些演讲的重心不是那些复杂性。

[63] 我之所以要作这一评论，是由于某些人一直以为，我所创造出来的这些政治自由主义理念，意味着我放弃《正义论》中的平等主义观念。我没有意识到任何含有这类改变的修正，并认为这种臆测没有任何根据。

[64] 对于这种原则的陈述，以及对这两个原则的四个部分所作的一种富有启发性的较充分的陈述，包括一些重要的修正，请见罗德尼·皮弗的《马克思主义、道德和社会正义》（普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1989），第14页。我同意皮弗的绝大部分陈述，但不同意他的第三点之二，该陈述似乎要求有一种社会主义的经济组织形式。这里的困难不在于社会主义本身，但我不愿意在政治正义的第一原则中包括这种要求。我把这些原则看作是基本价值的制度（如我在《正义论》中所以为的样），按照这些价值，人们可以考虑某种形式的社会主义是否可以得到正当合理性证明，这要依我们所讨论的社会之传统和环境而定。

[65] 见《正义论》，第20页以下，第48—51页，第120页以下。反思平衡的一个特点是，它包括我们在所有普遍性层次上经过深思熟虑的信念；任何一个层次都不能被视为基础性的，比如说，抽象原则的层次或特殊情形中的特殊判断。它们全都可能具有最初的可信性。在狭隘的反思平衡与广泛的反思平衡之间也有一种重要的区别，这种区别隐含在第49—50页所讲的（尽管没有使用反思平衡这一术语）第一种反思平衡与第二种反思平衡之间的区分中。在《道德理论的独立性》的第一节中首先使用了“狭隘的”与“广泛的”这两个词，该文载于《美国哲学联合会年刊》，第49卷，1974年。

[66] 重叠共识的理念在第二节之三给予了定义，在第六节之三、之四作了进一步的讨论。

[67] 在这里，该语境起着界定“政治的而非形上学的”这一短语的作用。

[68] 说一观念是道德的，我的意思之一，是指该观念的内容是由某些理想、原则和标准所给定的，而这些规范明确表达了某些价值，在这一情形中，这些规范所表达的是政治的价值。

[69] 见《正义论》，第二节和索引，另见本书“作为主题的基本结构”一节，本书[边码]第257—288页。

[70] 见我的“万民法”一文（一篇牛津大赦讲座的演讲），该演讲与另一篇牛津大赦讲座的演讲一起已由基础图书出版社于1993年出版。

[71] 见“作为主题的基本结构”一节，本书[边码]第260页以后。

[72] 我解释一下，我把“理念”（ideas）作为较普遍的术语来使用，它既包括概念（concepts），也包括观念（conceptions）。观念与概念这一对术语的区别与它们在《正义论》第5页以后是一致的，大致地说，概念是一个术语的意义；而一特殊观念还包括要求运用它的原则。说明一下：正义的概念应用于一种制度，它的意思是在不同的个人之间，制度在分派基本权利和基本义务时不作任何任意的区分，在相互竞争的要求之间，它的规则确立了一种恰当的平衡。而除了这一点之外，观念还包括决定什么样的区分是任意的原则和标准，相互竞争的要求之间的平衡在什么时候是恰当的。人们可以在概念的意义上取得一致，但是相互之间仍然存有矛盾，因为，他们认肯了不同的用来决定这些问题的原则和标准。因此，我在第四节之三列举了另一个例子，阐明了作为一民主公民的个人观念的更具体的必要因素。我对概念与观念之间的这种区分，取自H.L.A.哈特的《法律的概念》一书（牛津：克拉伦敦出版社，1961），第155—159页。

[73] 另两个基本理念是基本结构的理念（在第二节之一讨论）和原初状态的理念（在第四节讨论）。我不把这些理念看作是有教养的人的常识所熟知的，相反，我把它们看作是为了用一种统一而明确的方式来表述公平正义所引进的理念。

[74] 在《正义论》第387页以后，我是把这种重叠共识（或许有更好的术语）的理念作为一种在差不多是公正的民主社会里减弱公民违抗之条件的方式来加以介绍的。在这里及后面的演讲中，我是在一种不同的意义和一种宽泛得多的语境中来使用它的。

[75] 阿兰·吉巴德在他对布让·巴里的《正义论种种》（伯克利：加州大学出版社，1989年版）一书的评论中，表达了这一思想。巴里认为，公平正义在公平与互利之间艰难摇摆；而吉巴德则认为，公平正义在两者之间安置了相互性。我认为，在这一点上，吉巴德是对的。见其《建构性正义》一文，载于《哲学与公共事务》杂志，第20期（1991年夏季号），第266页以后。

[76] 阿伦·布坎南在其《马克思与正义》一书（托托瓦：罗曼—利特菲尔德出版社，1982）中对这些观点有富于启发性的讨论。见该书第145—149页。

[77] 应该强调的是，就我这里的理解，个人的观念乃是一种规范性观念。无论是法律的、政治的，还是道德的，抑或是哲学或宗教的个人观念，都依赖于它所属的整体观点。在目前这种情形下，个人观念是一种道德观念，它从我们日常的作为基本思想、沉思和责任单位的个人观念开始，并适应于一种政治的正义观念，而不适合于一种完备性学说。实际上，它是一种政治的个人观念，如果我们确定以公平的正义为目的，那么该观念就适合于作为民主公民的基础。作为一种规范性观念，它也与自然科学和社会理论的人性解释不同，在公平正义中，它有着不同的作用。关于最后一点，请见第二讲的第八节。

[78] 见《正义论》，第七十七节，在该节中，我讨论了平等的基础。

[79] 《正义论》第四十四节的解释是有缺陷的。我相信，一种基于托马斯·内格尔和德雷克·帕菲特于一九七二年二月给我提供的那种理念之上的探究方式是较好的方式。后来，简·英格丽希在她的《代际正义》一文中，也独自提出了相同的理念，该文载《哲学研究》，第31期，1977年，第98页。本书的《作为主题的基本结构》一讲也提出了这种较好的解释。见第七讲第六节和该讲的注释12。我只是忘记了这一较好的解决办法，但动机假设仍未改变。

[80] 见《正义论》第五十八节。

[81] 见本书第五讲第三节之五，在此，我参考了罗曼·丹尼尔斯的著作。

[82] 见《正义论》第三十三至三十四节和第三章，以及该书的索引。

[83] 关于无知之幕，参见《正义论》，第四节和第二十四节，以及该书索引。

[84] 不允许各派知道人们的完备性学说乃是一个方面，在这一方面，无知之幕是厚实严密的，而不是薄疏透明的。（在《康德的建构主义》[1980]一文中，我讨论了这一对比，见同前杂志，第547页以后。）许多人认为这一厚实严密的无知之幕没有得到证明，他们质问这一观念的根据何在，他们特别强调了完备性学说的重大意义。因为，在我们可以做到的时候，我们应该证明或者至少应该解释原初状态的各种特征，考虑到下面的那些情况。请回顾一下我们在一开始所陈述的问题。我们寻求给民主社会提供一个政治的正义观念，这种民主社会被视为自由而平等的公民——他们在政治上是自律的（见第二讲第六节）——之间的一种公平的合作系统。然而，我们所讨论的社会是这样一种社会，在该社会中，存在着各种各样的完备性学说，所有这些完备性学说都是合乎理性的。这是理性多元论的事实，它与一般多元论事实相对（本讲第六节之二和第二讲第三节）。现在，如果全体公民都自由地认可这一政治的正义观念，那么，该观念就必定赢得那些认肯尽管合乎理性但却各有不同且相互对立的完备性学说的公民们的支持，在此情况下，在各种合乎理性的学说之间，我们就产生一种重叠共识。这表明，我们可以撇开人们的完备性学说如何与政治的正义观念之内容相联系这一问题，并把该观念的内容看作是从民主社会之公共政治文化中抽演出来的各种基本理念中产生的。我们通过把人们的完备性学说置于无知之幕背后，来铸造这一观念。这使我们能够找到一种可以成为重叠共识之核心，因之可以作为具有理性多元论事实特征的社会正当合理性证明之公共基础的政治正义观念。这些都不是讨论作为独立观点的政治正义观念的描述问题（第一节之四和第二节之二），而只是给出无知之幕的基本原理。我们是求助于理性多元论的事实和合乎理性之完备性学说的重叠共识理念。我感谢威尔弗雷德·亨舍，他明确看到了讨论这一问题的必要性。我在前面已经遵循了他极有价值但尚未发表的有关主题的论文《无知之幕与重叠共识的理念》，在一

九九二年七月百德·洪堡会议上宣讲。

[85] 原初状态既铸造了康德的道德建构主义的基本特点，也铸造了政治建构主义的基本特点，即通过把理性的（the reasonable）置于优先于合理的the rational）的地位，对两者作出了区分。在这里，该区分的相关性是，《正义论》在多少还算一致的意义上谈到了理性的（或者，有时谈到了合适的或适当的）概念，而未谈合理的概念，在《正义论》中，我是把理性的作为约束论证正义原则的条件来谈的。（该书，第18页以后，第20页以后，第120页以后，第130页以后，第138页，第446页，第516页以后，第578页，第584页以后）这些约束是在原初状态中制定的，因而是强加给各派的：它们的沉思要服从于且绝对服从于理性的条件，而这些理性条件的制定使得原初状态成为公平的。正如我们将在稍后看到的一样，理性对合理性的优先，给定了权利的优先性（第五讲）。

[86] 见迈克尔·桑德尔的重要著作《自由主义与正义的局限》（剑桥：剑桥大学出版社，1982）。他在该书的导论中把这种形上学的个人观念归咎于《正义论》，并在该书的许多地方从各种不同的立场上提出了批评。我相信，威尔·金里卡的《自由主义，共同体和文化》一书（牛津：克拉伦敦出版社，1989）第四章对他批评的回答总体上令人满意。可能需要在政治自由主义（与作为完备性学说的自由主义相对）的范围内作些基本调整，以适合这种批评。

[87] 许多人都犯了这种错误。我力图更清晰地确认这一点并在《公平之善》一文中继续阐释了这一问题。该文载于《哲学评论》，第84期（1975年10月号），第542页以后。

[88] 部分困难是，对形上学说是什么的问题，没有任何为人们所接受的理解。有人可能会说——就像保罗·霍夫曼对我提议的那样——在没有预先设置或明确使用一种特殊的形上学说（比如说，某种特殊形上学的个人观念）的情况下开出一种政治的正义观念，实际已经预先假设了一种形上学的论点，即预先假设了，对于这一目的来说，不需要任何形上学的学说。有人也可能会说，我们的作为沉思和责任之基本单位的日常个人观念，已预先设置或以某种方式包含了某种有关作为道德或政治主体的个人之本性的形上学论点。按照避免性戒律，我不想否认这些主张。我想说的是，如果我们审视一下公平正义的表现，注意一下它是如何被制定的，并注意到它所使用的理念和观念，那么我们就会发现，在它的各种前提中，或者在它的论证似乎需要的东西中，没有任何与其他形上学说不同的和对立的关于个人本性的形上学说。倘若真的包含了形上学的前提预制，那也许是因为这些前提预制是如此的普遍，以至于它们在各种形上学的观点（它们是传统哲学所一直关注的），如笛卡尔、莱布尼茨或康德的形上学观点，或现实主义、理想主义、唯物主义的观点之间不可能作出任何区别。在这种情形下，它们似乎在任何方面都与政治正义观念的结构和内容毫不相关。我感谢丹尼尔·布鲁德利和保罗·霍夫曼讨论了这些问题。

[89] 我感激爱琳·凯丽区分了我在这一段和下一段里描述民族之道德认同的两种目的。

[90] 伯纳德·威廉姆斯经常强调承诺的这种作用，譬如，在其《个人、品格和道德》一文中，该文收入其《道德幸运》一书（剑桥：剑桥大学出版社，1981），第10—14页。

[91] 尽管我已经在行文中使用了认同这一术语，但我认为，使用“我们的自我观念”或“我们想要成为的那种个人”这类短语，可能更少引起误解。这样，就可能通过各种重要的道德因素将这一问题与同一性或认同的问题，或者是实体、连续体或事物的问题区别开来，尽管这些问题是随时空的变化而变化的。我这样说，是假定一种对个人认同问题的解答，也就是力图将各种标准（比如说，关于记忆和身体体力的持续性

的心理学标准，或这些因素的某一部分的标准）具体化，按照这些标准，就有两种不同的心理状态或心理行为，比如说，我们可以把两个不同时间里发生的状态或行为说成是同一个人持续表现出来的状态和行为；这种解答也力求具体说明该如何设想这个持续动作的个人，无论是把他设想成笛卡尔式的或莱布尼茨式的实体；还是把他设想成康德式的超验自我；抑或把他设想成某种形式的连续体，如身体的或体力的连续体。见约翰·佩里所编的论文集：《人格认同》（伯克利：加州大学出版社，1975），特别是佩里的导论，该文集第1—30页。以及同名书《人格认同》（牛津：巴西尔·布莱克威尔出版社，1984）中所收的西德尼·舒梅克的论文。两书都考察了许多观点。有时候，人们在讨论这一问题时，严重忽视了基本目的的连续性，例如，在H.P.格赖斯文章（收入佩里所编的文集）的观点中就是如此，这种基本目的的连续性强调记忆的连续性。然而，一旦人们把这些目的的连续性也当作是基本的，就像德雷克·帕菲特在《理性与个人》（牛津：克拉伦敦出版社，1984）一书第三部分所作的那样，那么，在个人的非公共认同或道德认同问题与他们的人格认同问题之间，就不存在任何鲜明的区分。后一问题提出了各种深刻的疑问，而过去和现在流行的各哲学观点对这些疑问产生了广泛的分歧，而且肯定还将继续发生分歧。因为这一缘故，努力开出一个能尽可能避免这一问题的政治的正义观念是很重要的。即便如此，参照行文中的例子，我仍然假定，所有的人都会一致同意，塔索斯的扫罗与圣徒保罗乃是同一个人。其身份转换与我们的公共认同或制度认同毫不相关。

[92] 关于社会死亡理念，见奥兰多·帕特森的《奴隶制与社会死亡》（剑桥：哈佛大学出版社，1982），特别是第5—9页，第38—45页，第337页。

[93] 详见本书，第五讲，第三至四节，特别是第三节之六。

[94] 我感谢乔舒亚·库恩对这一观点的有启发的讨论；也感谢他坚持强调区分理性多元论与一般多元论的重要性，我在第六节之二紧接着的段落以及稍后第二讲第三节里详细讨论了这一点。库恩在其《道德多元论与政治共识》一文中，对这些问题作了富有启发性的详细探讨。该文收入大卫·科普和简·亨普顿合编的《民主的理念》一书（剑桥：牛津大学出版社，1993）。

[95] 第二讲的第二至三节，我对判断的负担作了一种解释，并且讨论了这种合乎理性的完备性学说，该学说只给予这种学说以相当起码的必要条件，尽管这些条件适合于政治自由主义的目的。这并不表明所有这样定义的合乎理性的学说对于其他目的，或从其他观点来看同样都是合乎理性的。很清楚，公民们对这些更深刻的问题将有不同看法。

[96] 这种陈述可能看起来自相矛盾。如果有人反驳，不能使用国家权力的制裁（这与康德或密尔的学说一致），我完全同意。但这与我的行文并不矛盾，这段行文是说，在一社会里，每个人都认肯一种合乎理性的自由主义学说——如果我们假设可能存在这些自由主义学说的话，那么，该社会就无法长期存在。由于有各种不合理性的学说，由于有强调那种制度权威理念的宗教学说，我们可以认为这段行文正确无误；而我们可能会错误地认为，对于其他完备性观点来说有种种例外。这段行文的要点是：没有任何例外。我的这一观察，得益于卡斯·桑斯坦的评论。

[97] 我从桑福特·希尔那里借用这一名称。

[98] 为完善起见，我又补充了第四个普遍事实，我在谈论公共文化时，一直用到这一事实。该事实是：一民主社会的政治文化，在一个相当长的时期里理性地发挥着作用，它通常包含着或至少隐含着某些基本的直觉性理念，从这些理念中，有可能制定出一种适合于一立宪政体的政治的正义观念。当我们具体阐释一种政治的正义观念、并把公平正义作为这样一种观点来表达时，这一事实就是重要的。

[99] 首要善的理念是在第二讲第五节之三引进的，在第五讲第三至四节，对这一理念作了较详细的讨论。

[100] 借助定义，让我们把共同体设想为一种特别类型的联合体，即靠一种完备性学说统一起来的联合体，如教会。其他联合体的成员经常共享着某些目的，但这些目的并不创造一种完备性学说，所以它们甚至可能是纯工具性的目的。

[101] 本节对社会与联合体所作的区分，在很多方面类似于迈克·奥克肖特在其著作《论人的行为》（牛津：克拉伦敦出版社，1975）一书中的主要论述里，对实践联合体与目的性联合体所作的区分。特里·法丁在其《法律，道德和国家关系》（普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1983）一书中很有效地使用了这一区分。但他可能不会同意这一点。他认为，《正义论》把社会看作是一目的性联合体，因为它把社会描述成了一种合作图式（第262—267页）。然而，我以为，这不是决定性的。相反，决定性的问题是，个人进行的是什么样的合作，他们的合作取得了什么样的成就。正如我在行文中所说的，民主社会的特征是，人们是作为自由而平等的公民来进行合作的，他们的合作所取得的成就（在理想的情形下）是一种具有正义背景制度的公正的基本结构，这些背景制度是实现正义原则，并给公民提供着满足他们作为公民之需求的全能目的性手段的背景制度。他们的合作是确保他们相互间的政治正义。而在联合体中，人们是作为联合体的成员来进行合作的，他们所要实现的正是驱使他们加入该联合体的动机，而这一点又会随着他们从一个联合体到另一个联合体而发生改变。作为公民，他们合作实现的是他们共同分享的正义目的；而作为一联合体的成员，他们合作实现的目的却分属于他们各自持有的不同的完备性善观念。

[102] 这一问题在第一节前面的简短导语中已有陈述。

[103] 这段行文所陈述的三个条件被理解为充分条件，而不是必要条件。在第四讲第三节之五，我将讨论，这三个条件能否弱化为比如说一组有效却又非常普遍的原则，或者，甚至是弱化为一组规则，诸如一种建立宪法的规则，而不是将其弱化为一种政治的正义观念。在第四讲第三节之五，我考虑，我所涉及的重叠共识的深度、广度和具体规定以及我对这三个条件的解释，表达的都是一种理想情形。

[104] 在此，我感谢乔舒亚·库恩在《哲学杂志》（第83期，1986年，第457—468页）上发表的对迈克尔·沃尔泽《正义诸领域》（纽约：基本图书出版社，1983）的书评。请特别参见他对其称之为沃尔泽的“简单共同体主义的两难”的讨论，同上杂志，第463—467页。在这些讨论中，他指出，沃尔泽关于政治哲学应该如何着手的观点，与柏拉图、康德和西季威克的观点并无本质区别。不同只在于沃尔泽认为必须结束的地方，即他认为政治哲学应以我们共享的理解而告终。

[105] 关于林肯一方在一八六零年十一月至十二月对此问题的通信，见《林肯选集》，第4卷，第146页，第160页以后。尼可莱和亥依在《亚伯拉罕·林肯》（纽约：世纪出版公司，1917，第270—275页）（第一版1886，1890）中，以及阿兰·勒文斯在《林肯的脱颖而出》（纽约：查尔斯·斯克利伯勒父子出版公司，1950，第2卷，第466页以后）中，都重印并讨论了他们的通信。

[106] T.M.斯坎伦在《伦敦书评》（1985年9月5日，第17页以后）上发表的对斯图沃特·翰普歇尔《道德与冲突》（剑桥：哈佛大学出版社，1983）和迈克尔·沃尔泽《正义诸领域》两书的书评中，隐含了这一理念。在该书评的原稿中，对这一理念作了较充分的陈述，后来发表时因篇幅原因被压缩了。

[107] 我以为，理性的与合理的两者间的区分可以追溯到康德：在其《道德形上学基础》及其他著作中，他对绝对律令与假设律令所作的区分正好表现了他对理性的与合

理的两者的区分。前者代表纯粹实践理性；而后者代表经验实践理性。出于政治的正义观念的目的，我赋予理性的理念以一种更具限制性的意义，并把它首先与提出和尊重公平之合作项目的意愿联系起来，其次，把它与认识到判断负担并接受这些判断负担的结果之意愿联系起来。几十年以前，W.M.西布里在《合理的与理性的》（载《哲学评论》，第62卷[1953年10月号]第554—560页）一文中，即以一种一般性的方式对理性的与合理的两者之间的区分给予了很有启发的讨论。我的讨论与他在该杂志第560页上所作的总结性基本区分是一致的：当我们知道人们是合理的时，却并不知道他们所追求的目的，只知道他们将会理智地去追求这些目的。而当我们知道人们在关涉到他人的情况下是理性的时，我们也知道他们是志愿用一种原则来支配他们的行为，而这一原则是他们和别人可以共同推理出来的；而且，理性的人会考虑他们的行动对别人福宁的影响。成为理性的这一品质既不是由合理的推导而来的，也不是与合理的相对立的，但它与利己主义是不相容的，倒是与有道德地行动这一品质相联系。西布里对理性的解释要比我在行文中用来表达理性之两个基本方面的意思更广一些，但还是相互一致的。

[108] 我认为，理性的两个方面（在这一节和下两节里所讨论的两个方面）与T.M.斯坎伦的道德动机原则有密切的联系。该原则是他的契约主义三个基本原则之一，这是他在《契约主义与功利主义》一文中所陈述的，此文收入阿马蒂亚·森和伯纳德·威廉姆斯合编的《功利主义及其超越》一书（剑桥：剑桥大学出版社，1982）在此，我不想去说明这种联系，而只想提出这样的评论：斯坎伦的这一原则不只是一个心理学的动机原则（尽管它也是一个心理学的动机原则），因为它关涉为什么任何人都应该关注道德这一根本问题。该原则对这一问题的回答是：我们都有这样一种欲望，即想要按照别人也不可能理性地否认之根据来向他们证明我们行为的正当性；这就是说，我们在理性的意义上，假定存在着寻找别人出于相同动机也不可能理性地否认之原则的欲望。（见该书，第104页以后，第115页以后。）人们可以把作为一种个人美德之理性的两个方面看作是这种欲望的两个相互联系的表现。接受理性的这两个方面的联系和斯坎伦的原则，也就是把这一动机形式包括在公平正义所由之出发的理性个人的观念之中。但这样做并不能解释此种动机，也不能解释该动机如何产生。为了给予稳定性以解释这一限制性目的，我在稍后第七节对心理学原则的讨论可能会有用。另见《正义论》，第478页，在那里，我在有关原则伦理的道德发展之最后阶段的论述中，也有类似的讨论。但尽管如此，关键仍然是，在阐述公平正义时，我们依赖于斯坎伦视之为最基本的这种动机。在后面第七节中，我将把能按照别人不可能理性地否认的根据来证明我们对别人行为的正当性这一基本欲望刻画为一种观念依赖性欲望。

[109] 合理的人缺乏康德在《宗教学》（第六章，第二十六节）一书中所说的那种东西，即“道德人格素质”（the predisposition to moral personality）；或者就现在的情形而言，缺乏那种作为理性能力之基础的特殊形式的道德敏感性。康德的纯合理性行为主体只具有人性的素质和动物性的素质（用他的术语来说）；这种行为主体理解道德法则的意义，理解道德法则的内容，但却不受道德法则的驱使，对于这样的行为主体来说，道德法则仅仅是一种令人好奇的理念而已。

[110] 大卫·戈蒂尔的《以一致求道德》（牛津：克拉伦敦出版社，1986）是这一观念的一个范例。

[111] 我们可以从原初状态的设置中看到它们先后是如何发挥作用的。

[112] 这并不是否认那种既定的特殊忠诚或特殊依附，他们可能会认识到别人的要求，但却认识不到别人要求所具有的独立于那些约束之外的有效性。

[113] 在这里，我要纠正《正义论》第16页上的一个错误，在该处，我说正义论是合理决策理论的一部分。从我刚才所说的来看，这一观点是完全错误的。我应该说，合作

各方的考虑以及对它们推理的考虑，都使用合理决策理论，尽管只是以一种直觉性方式来使用这种理论的。这种理论本身乃是政治的正义观念之一部分，也就是力图给予理性的正义原则以一种解释的那部分。不能认为我们可以从作为纯规范性观念的合理性观念中推导出这些原则。我相信《正义论》的整个行文还是支持这种解释的。

[114] 萨缪尔·弗里曼在其富有启发性的讨论中强调了这一点。见其《社会契约观中的理性与一致》一文，载《哲学与公共事务》杂志，第19期（1990年春季号），第141—147页。

[115] 不应该把判断负担的理念与法律情形中的证据负担的理念混为一谈，譬如说，证据的负担是由原告承担还是由被告承担之类。

[116] 当然，我们可以从一种完备的道德学说内部出发来描述这一过程，如内格尔所说，存在着各种基本的价值冲突，在这些基本的价值冲突中，似乎有各种决定性的和充足的（规范性）理由让人们选择两种或更多的互不相容的行动方针，然而人们必须做出某种决定。进而，他谈到，这些理由不是同样均衡的，所以，采取什么样的行动方针就成了一个大问题；而各种理由之间无法平衡的状况甚至是难以解决的，因为在这类情况下，各种价值之间不可比较：它们中的每一种都是由这些价值所由之产生的几种无法化约的不同视景中的某一种视景具体规定的，尤其是由那些具体规定着各种义务、权利、功利、完善主义目的和个人承诺的视景所具体规定的。换而言之，这些价值均有不同的基础，而这一事实又通过它们不同的形式特征反映出来。这些基本的[价值]冲突揭示出，内格尔所看到的乃是价值的碎片。见内格尔以此一名称为题的论文，该文收入《人的问题》一书（剑桥：剑桥大学出版社，1979），第128—141页。内格尔的讨论并不是不可信的，但一种政治的观念却要尽可能避免各种有争议的哲学论题，并基于为大家都明了的事实来解释理由的负担。就我们的目的来说，这就足以使我们断言（戊）项了。

[117] 前四种普遍事实已在第一讲第六节谈过。

[118] 正如我在导论中所陈述的那样，政治自由主义在其系统阐述中必须利用一种合乎理性的完备性学说的理念。对此，我要感谢威尔弗雷德·亨舍。见他在为我的《文集：1978—1989》（法兰克福：苏尔坎普出版社，1992）德译本所写的导论第三节中的解释。

[119] 当然，完备性学说本身迫切需要更为严格得多的理性和真理的标准，正如它们在其背景文化中所表现出来的那样。在文化内部，我们可以把许多学说看作是明显不合乎理性的或者是不真实的。我们认为，在行文中按照这一标准把这些学说看作是合乎理性的并不为错。我们应该把这一标准看作是给定适合于政治自由主义目的的很起码的条件。我的这一见解得益于爱琳·凯丽。

[120] 当然，在一种特殊情况下，某个人可能会以一种不合乎理性的（比如说以盲目的或任意的）方式来认肯一种合乎理性的学说。但这并不使该学说变成这类不合乎理性的学说。一种合乎理性的学说乃是一种能够为人们用合乎理性的方式来加以认肯的学说。

[121] 在此，我非常感谢托马斯·内格尔，他在其《道德冲突与政治合法性》（载《哲学与公共事务》杂志，第17卷[1987年夏季号]第227—237页）一文中，对这些观点给予更为详尽的阐述；在其著作《偏颇与平等》（牛津：牛津大学出版社，1991）第十四章里，他对之作了某些修正。我也从乔舒亚·库恩的《道德多元论与政治共识》一文中获益良多，谨表谢意。

[122] 因此波素特说："我之所以有权利迫害你，是因为我是对的而你是错的。"见苏珊·

门都斯的《宽容与自由主义的局限》（新泽西：人文科学出版社，1989），第7页。转引自乔舒亚·库恩的著作。

[123] 当我们把公共理性的指导方针和程序理解为是由各派在原初状态下所提出来的时，公共理性的指导方针就可以被视为理性的第一方面：这些指导方针是作为实施公共理性的公平之社会合作项目所提出来的原则，这些原则是我们准备恪守的——假如他人也如此的话。

[124] 见巴里·斯特劳德著：《哲学怀疑论的意义》（牛津：克拉伦敦出版社，1984），该书对哲学怀疑论及其论证意义给予了一种仔细的省察。第一章及随后整书都讨论了笛卡尔的观点。而在该书第105—111页有关G.E.摩尔的讨论中，把笛卡尔与休谟作了简要的比较，指出了两人的相似性。

[125] 这一事实本身乃是一种永久性的生活事实，或者看起来是如此。这就赋予我们一项去包容它们——诸如战争和疾病——的政治任务，以使它们不至于颠覆政治正义。

[126] 见《正义论》，第478页，第582页。

[127] 这一行文并不是说，任何事情都不会被隐瞒，而只是说，任何事情都不需要隐瞒。我们无法保证任何事情都不会被隐瞒，因为总有许多我们所不知道的（也许是我们所无法知道的）事情，也总是有许多方面，在这些方面可能会被各种制度的表象所误导。但是，我们也许能够肯定，任何事情都不需要隐瞒；在一个自由的、被所有的人都正确地认作是正义的社会里，社会的正常运行都不需要靠意识形态的虚构和欺骗来维持，公民也不需要靠这些意识形态的虚构和欺骗来志愿接受该社会。在此意义上，一个秩序良好的社会可能是较少意识形态意识或缺少虚假意识的社会。

[128] 在从维多利亚（1530）到苏尔雷兹（1612）的西班牙神学家们的著作中，这是一种颇有争议的晚期经院学说。该学说更为深刻的哲学重要性在于，它反映了下列两类人之间的分化：在决定法律这一点上，一类人认为上帝的理智是首要的；而另一类人则认为上帝的意志是首要的。见托马斯·E.大卫特爵士的《法律的本性》（圣路易斯：赫德出版社，1951）。纯粹刑法的理念似乎已经作为一种证明抵制拍卖和森林税行为之正当性的方式而在当时较贫穷的西班牙人中间广泛流行，这些税是由国王强加的，目的是为了补偿因驱逐摩尔人所造成的损失。见威廉·丹尼尔爵士的《纯粹刑法理论》（罗马：格里戈利大学出版社，1968），第四章。这些参考资料得益于保罗·魏特曼和希纳·施弗林。

[129] 我在《道德理论中的康德式建构主义》（载《哲学杂志》，1990年9月号，第565页以后）一文中讨论了这一规定。该规定提出了这样一个问题：正义原则是否随着人性理论和社会制度知识的改变而随时发生改变。我的回答是：这种改变的可能性恰恰是一种用以解释公平正义之本性的纯粹可能性。所以我接着指出："人性理论或社会理论的一般性改变并不影响个人理想和秩序良好之社会理想的可行性；也不影响各派在原初状态下达成一致。从现实主义的意义上讲，很难想像任何一种新的知识能够使我们确信这些理想不可行，假定我们对世界一般本性的了解与我们对自己特殊的社会环境和历史环境的了解相反的话。……人的知识的这种可能发生的进步并不影响我们的道德观念。"在这里，"道德观念"意指我们公共的正义观念。

[130] "狭窄"与"广泛"这两个术语是由J.L.麦基在作一种类似区分时所提出来的。见其《伦理学》一书（纽约：企鹅图书出版公司，1977），第106页以后，第134页以后。

[131] 在不完全程序性正义情形中，也有一种独立的关于正义结果的标准，但是，我们无法设计一种程序确保人们能够取得所有的正义的结果，我们只希望他们能在绝大多数情况下取得正义的结果。犯罪审判是一实例：只有真正的罪犯才是有罪的，但误判

终究会发生。有关这些对比情况的进一步讨论，请见《正义论》，第85页以后。

[132] 我在本书第八讲“基本自由及其优先性”（本书[边码]第312—317页，第333—342页）中讨论了这些基本权利和自由的根据。

[133] 我将在第五讲第三节之五描述这些“平均线以上”的变化。到时我将对上述行文扩而论之。

[134] 在此，补充下列一点至关重要，即：从政治和法律上来说，他们都不应受到责备；而从道德上讲，所有的人和事都应受到责备。例如，说生活中那些较为幸运的人和那些认肯并尊重正义原则的人可能认为他们自己不应受到责备，就像上面所说的那样，这样讲可能不对。毕竟，他们或许可以比其他人更容易尊重公共正义的要求。某些人可能会说，一旦我们从一种宗教的、哲学的或道德的观点出发来看待我们的生活，我们永远也不应当认为我们自己超然于责备之外。

[135] 见《正义论》，第四十八节。

[136] 见第五讲，第三节。

[137] 强调下述一点是重要的，这就是：依赖原则的欲望的力量或分量完全是由该欲望所依附的那种原则所给定的，而不是由该欲望本身的心理学力量所给定的。我假定存在着这种心理学的力量，而且它也可以解释人们实际上是如何行动的，但是，从道德上讲，它永远也无法解释人们应该怎样行动。套用康德的话说，一个具有善良意志的人，也就是某个其依赖于原则的欲望具有力量来完全按照这些欲望所依附的原则之力量或优先性来行动的人。这一解释性的评论同样也适用于下文所谈到的依赖于观念的欲望。在此情况下，许多依附于观念的欲望将形成一种由与该观念相联系的各种原则秩序所给定的等级结构。我感谢克丽斯汀·科斯嘎德，她对这一点和其他观点，以及下一节的内容，与我进行了有价值的讨论。

[138] 关于这一论题，请看托玛斯·内格尔在其《利他主义的可能性》（牛津：克拉伦敦出版社，1970）一书中所作的富有启发性的解释，我们此处的论述仰赖于他的解释。另见他的《无从之见》（纽约：牛津大学出版社，1986）一书，第141页。

[139] 说明一下：兹假设，斯坎伦所提出的依赖于观念的欲望（即，用可以对别人作出正当性证明的方式来行动的基本欲望）或用那些对理性而平等的公民有价值的方式来行动的依赖于观念的欲望成了驱动我们行动的欲望之一种。然后再确定，对这种欲望的回应、以及用那些可以对别人作出正当性证明的方式或用那些对理性而平等的公民有价值的方式来行动所意味的东西，将会引起许多种推理。而要详细说明什么是，这种依赖于观念的欲望所要求的，就需要一条思想和推理的线索。由是，这便意味着，一旦人们承认依赖于观念的欲望是威廉姆斯称之为的“个人的动机趋向”的因素（我相信他会允许有这种可能性）时，他所宣称的休谟的动机观与康德的动机观之间的那一线索就开始消解了。为了弄清楚这一点，我们只能假设康德的绝对律令是连贯可靠的，并认为一个具有善良意志的个人就是某个受到按该律令的要求而行动的依赖于观念的欲望之有效驱动的人。当然，历史上人们对休谟的看法也是各不相同的。他的正统学说似乎完全缺少一种实践推理的观点，或者说最多也只允许有工具性的推理。但撇开这一点不谈，假如人们问：依赖于原则和依赖于观念的欲望最初是如何成为人们动机趋向中的因素的，那么就像我在上述行文中提到的那样，一种表面的回答是：它们是人们从公共政治文化的教育中习得的。这是公共性理念的一部分。至于这些观念和理想是如何进入公共文化自身并常常存在于公共文化之中的，则是一个漫长而不同的故事。上述这些论述，得益于克丽斯汀·科斯嘎德的《关于实践理性的怀疑主义》（载《哲学杂志》，第83卷[1990年1月]，第19—25页）一文，在该文中，她批评了伯纳

德·威廉姆斯在其《内在理性与外在理性》一文（该文收入其《道德幸运》一书，剑桥：剑桥大学出版社，1981，第101—113页）中对动机的广义的休谟式解释。

[140] 第四讲第六、七节对为什么一种重叠共识不是乌托邦式的解释依赖于这种心理学。

[141] 这一短语取自卢梭的《爱弥儿》，我在《正义论》第463页等处有过解释。请注意此处所陈述的观点与第二讲第一节之三所讨论的理性之两个基本方面的联系。

[142] 阿兰·吉巴德在他的《明智的选择，适宜的情感》（剑桥：哈佛大学出版社，1990）一书中猜测，可以用这种方式来解释道德及其内容的广泛特征。

[143] 我感谢乔舒亚·库恩对这一问题的讨论。

[144] 这篇论文进一步发展了我[于哥伦比亚大学发表的]第三次演讲中的某些理念，这次演讲曾以《建构与客观性》为题发表在《哲学杂志》第77卷（1980年9月号）上。这次演讲的三讲标题为“道德理论中的康德式建构主义”。正如我在本书导论的末尾所陈述的，本讲的最后定稿已经在回应勒·伯格后做了修改，尤其是在第一、二、五节，经过对其他地方的修改后，使整篇演讲更为连贯一致了。在这里，我区别了道德建构主义与政治建构主义，这是我本该在一九八零年的原稿中做的工作；而且，我力图像我所希望的那样，对一种建构主义观念的特征做出更为清楚的陈述，并在政治的正义观念的限度内保持始终如一。我也感谢托玛斯·内格尔和T.M.斯坎伦，我和他们俩就建构主义的论题进行过大量富有启发的会谈。建构主义的理念在数学哲学以外讨论不多，但我应该提示下列研究成果：斯坎伦的《契约主义与功利主义》，特别是第117页以后；他反对直觉主义，尽管他没有使用“直觉主义”和“建构主义”这些术语。还有罗纳德·德沃金的《正义与权利》，收入其《严肃地对待权利》（剑桥：哈佛大学出版社，1977）一书，第159—168页，这篇文章第一次提出，公平的正义是建构主义的，但他对建构主义的理解与我这里的理解不同。还有昂诺拉·奥尼尔的《理性的建构》（剑桥：剑桥大学出版社，1989）一书，尤其是该书的第十一章。还有布瑞·巴里的《正义理论种种》一书，第一卷，特别是第264—282页，第348—353页。另请见大卫·布林克的《道德实在论与伦理学的基础》（剑桥：剑桥大学出版社，1989）一书对建构主义的批评，尤其是附录之四。在这些作者中间，惟有斯坎伦和巴里对建构主义的理解与我的理解相同，尽管他们的建构主义有所不同。最后，请见托马斯·希尔的论文《伦理学中的康德式建构主义》，该文收入他的《康德道德理论中的尊严与实践理性》（伊达卡：康奈尔大学出版社，1992）一书；以及由斯特芬·达沃尔、阿兰·吉巴德和彼特·瑞尔顿合写的文章《走向世纪末的伦理学：某些趋势》，载《哲学评论》，第101期（1992年1月号），第137—144页。

[145] 我们可以在萨缪尔·克拉克于一七零四至一七零五年发表的波伊尔演讲（Boyle Lectures）和理查德·普赖斯的《评论集》第三部分等处见出合理直觉主义的这四个基本特征。见J.B.施尼温德编选的《从蒙田到康德的道德哲学》一书，共2卷（剑桥：剑桥大学出版社，1990）。克拉克入选该书的第1卷，第295—306页；普赖斯入选该书第2卷，第588—603页；或可见D.D.拉菲尔所编：《英国道德学家：1650—1800年》，两卷本（牛津：克拉伦敦出版社，1969），该书现由哈克特出版社出版。在该书中，克拉克被收入第1卷，第二二四—二六一节；普赖斯被收入第2卷，第六五五—七六二节。我用这些作家的材料只是出于对比的目的把他们作为标准的范例，而不是批评他们。

[146] 有关知觉和直觉的论述，见克拉克作品的第296页以后，第二二七节；普赖斯作品的第589页，第596页以后，第六七二—六七四节，第七零四节。关于道德知识与数学知识的比较，可见克拉克作品的第295页以后，第二二六—二二七节；普赖斯作品的

第598页以后，第七零九—七一二节。尽管直觉主义者们不时地把道德判断作为自明的东西来谈论，我却并不看重这一点，因为这不是最根本的。

[147] 见克拉克作品第299页，第二三一节；普赖斯作品第593页，第600—603页，第六八八节，第七五七—七六一节。

[148] 关于康德的区分，可见其《实践理性批判》一书，例如，第五章第十五节以后；第六十五节以后；以及第八十九节以后。

[149] 理性判断的观念与将要在本讲第八节进一步讨论的真理判断是相互对立的。

[150] 这一论述方式得益于托玛斯·内格尔。

[151] 当然，系统阐释该程序的尝试反复失败，以至不能产生让人们可以接受的结论，这可能会导致我们抛弃政治建构主义。它最终必须加以补充，否则就会被人们抛弃。我感谢安东尼·拉登对这一点以及对一些与大卫·艾斯特伦德和格里戈利·卡夫卡有关的观点所作的富有启发性的讨论。

[152] 我们已在第二讲第七节之四中界定并解释了依赖于观念的欲望。

[153] 这一点对于政治自由主义来说是重要的，正如合理直觉主义者的认可对于政治自由主义是很重要的一样。

[154] 我感谢苏姗·尼曼帮我读解到这一点。

[155] 对此，特别有参考价值的作品有：查尔斯·帕森斯的《康德的算术哲学》（1969）一文，该文在《数学与哲学》（伊达卡：康奈尔大学出版社，1983）一书中重新刊印；和他的论文《数学的基础》，该文收入保罗·爱德华兹编：《哲学百科全书》，八卷本（纽约：学院出版社，1977）；以及迈克·弗里曼著：《康德与确切的科学》（剑桥：哈佛大学出版社，1992），第一、二章。

[156] 因为这一程序被看作是尽可能见纳所有相关标准的过程，人们认为，该程序具体指明着一种理想，比如说，一种数学家的理想；或者，一种合理的和理性的个人—他能正确地理解和运用绝对律令程序—的理想；抑或，是一种目的王国的理想，一种由这类理想个人所组成的共同体的理想。在上面我们之所以必须说："尽可能是所有相关的标准"，是因为任何人都不能宣告这些标准的具体细目，也不能把它们作为最终的标准；它们中的任何一种标准永远都是有待批判反思的检验的。即使是现在也是如此，我们对我们的原则设计充满信心，却无法看到这些原则可能会出现多么严重的错误。

[157] 见叔本华著：《论伦理学的基础》（1840）（亦译为《道德的基础》—译者注），E.F.佩恩译（纽约：自由艺术出版社，1965），第89—92页。我感谢乔舒亚·库恩给我指出了我以前对这种批评的回答忽略了叔本华反驳的力量。见《正义论》第147页以后，以及第530页《康德的建构主义》等处。我相信随后的回答会有很大的改进，也对首要善的解释做了许多修改。我也感谢斯特芬·达沃尔的《对康德解释的一种辩护》一文，载《伦理学》杂志，第86期（1976年1月号）。

[158] 在这里，我并未忘记，一种法制要想成为可行的法制，就必须有某种具体内容，比如说，H.L.A.哈特在其《法律的概念》一书第189—195页中所讨论的最起码的自然法内容。或者，比这更强一点，人们可以认为（如菲利普·索普所见），一种法制必须尊重人们的各种权利，假如它要产生在道德上具有约束力的义务而不仅仅是强制的话：例如，尊重人们对生活安全、自由和财产的一种最起码的权利；要求有那种至少可以维持形式上平等的正义权利，要求在统治者与被统治者之间建立一种相互尊重的

相互性关系的权利；而所有这些又都要求有一种言论的权利，需要有对要求行政正义的充分信心。见索普的《法论》（剑桥：哈佛大学出版社，1984），第125—147页。我假定，一社会具有一种可以满足这类条件并与发展共同善的理念相一致的正义概念，否则，我们就不可能拥有一个社会，而只能有某种别的东西。

[159] 这些根本要素已为人们广泛认识到，我在此所谈的并没有任何新的东西。

[160] 这并不意味着我们有一种关于该程序的知识，而只是说，我们可以运用从该程序中推出的各种原则。

[161] 这与《道德理论中的康德式建构主义》一文（见《伦理学》杂志，第86期[1976年1月]第507页以后）相似。

[162] 见托玛斯·内格尔著：《无从之见》（纽约：牛津大学出版社，1986），第138—143页及其他各处。

[163] 休谟在《人性论》第三部分第三章第一节中所讲的贤明的观察者，就是这样一个个体性个人的例子。

[164] 吉尔伯特·哈曼在其《道德的本性》（纽约：牛津大学出版社，1977）一书的第一、二章中，将这种客观性观念运用于道德判断，他认为这些道德判断是客观的。瓦伦·奎因的论文《伦理学中的真理与解释》（载《伦理学》杂志，第96期[1986年春季号]包含了一种对哈曼观点的延伸性批评。伯纳德·威廉姆斯在其《伦理学与哲学的界限》（剑桥：哈佛大学出版社，1985）一书中，也使用了差不多同样的概念。关于一种批评性的评论，请见奎因的《关于道德知识的失落与威廉姆斯论客观性的反思》（载《哲学与公共事务》杂志，1987年春季号）一文。我从奎因的两篇论文中获益良多，特此感谢。

[165] 关于这些困难，可见保罗·本纳色拉夫的论文《数学真理》，载《哲学杂志》第70期（1973年11月号）。在此，我想补充一下，我假定，常识知识（例如，我们的知觉判断）、自然知识、社会理论（如，在经济学和历史学中）和数学都是（或都能是）客观的，也许，它们之为客观的合适方式各有不同。问题是要解释清楚这些不同方式是怎样的，且如何给予一种适当的系统性说明。任何否认道德推理和政治推理之客观性的论证，都可能由于其相似的将常识或自然科学的推理与道德和政治的推理对立起来而表明它们是不客观的，因而也必定是不正确的。实践推理的客观性是[一些人]错误地选择的一个争论一般客观性的不恰当场所。

[166] 奎因在其《关于道德知识的失落与威廉姆斯论客观性的反思》（见前面脚注）一文中，甚至连这一假定也表示反对，认为它并不适宜于物理学或一般科学。我想，他对这一点的看法可能是对的，但在这里我不需要考察这一点。

[167] 我把这种实践理性的客观性观念视之为根本上是康德式的。在奎因《关于道德知识的失落与威廉姆斯论客观的反思》一文中也有类似的陈述。

[168] 这里所具有的与数学的类似性是有启发性的：因为在此情形下，我们甚至在不知道如何使一种与因果性过程的必要联系成为有意义的关系的情况下，也能获得客观性。

[169] 这种康德式的观点是由内格尔提出来的，他说："对我们确信的解释可以通过论证的内容和有效性来给出"；见《无从之见》，第145页。我们在前面（第二节末尾）谈到过，康德想要表明理性（包括理论理性和实践理性）内在的连贯性和统一性；并认为，理性是我们所诉求的最终法庭；是惟一能够确定它自身权威之范围和限度的力

量；也是惟一能够将其有效性原则和原理具体化的力量；这些正是康德的观点之所在。我们无法把这些原则和原理建立在某种外在于理性的东西之上。理性的判断、推论和检验概念是不可化约的。通过这些概念，解释才能逐步进行到底；哲学的任务之一就是使我们在思想中减轻痛苦和不安。

[170] 内格尔在其《道德冲突与政治合法性》一文（同前引杂志，第231页）中提出了这一观点。

[171] 在这里，我对我在一九八零年所作的第三次演讲中表达此一观点的方式做了很大修正。我感谢大卫·萨切斯和T.M.斯坎伦对此所做的富有启发的批评和评论。

[172] 关于这一点，请见第五讲，第五节之四。

[173] 我相信，上述考虑同样适用于斯坎伦的契约主义。要明白这一点，请考察一下他在《契约主义与功利主义》（同前引杂志，第118页）一文所见，即：如果说在这个世界上，存在着各种与道德相关的属性的话，这些属性也并不构成约翰·麦基在其《伦理学：发明正当与不当》（伦敦：企鹅图书出版公司，1977）一书第一章作为内在行动指南来谈的那些情形。相反，它们在证明中的道德力量以及它们与动机之间的联系，是通过契约主义的一致理念而得以解释的，这就是说，是按照那些没有人能够有道理反对的原则而得以解释的。倘若没有这些原则，那些在道德意义上相关的属性（依斯坎伦之见）就与证明和动机没有任何联系。这些原则对于确认那些作为理由的事实来说乃是必要的。顺便解释一下，正是由于建构主义的这一特征，使得它能够避免我们有时谈到的那种内在行动指南之观念的暧昧性。

[174] 在此，这些可能性指的是具有那种能够满足本节前面所讨论的客观性标准的道德观念或政治观念之特征的可能性。这种道德观念或政治观念是一种关涉到我们的观念。

[175] 关于这种建构之可能性的理念，请见帕森斯在其《数学的基础》（第204页以后，见前注）一文中对建构主义的解释。他说："建构主义的数学可以从数学的实存和数学的真理之最后仲裁者开始，仿佛这最后的仲裁者就是建构的可能性"，在这里，所谓可能性就是一种恰当理想化了的程序。行文中关于质数之无限性的论述有赖于下述事实，即：质数之无限性的一种建构主义证据是可以被给定的。

[176] 我感谢罗杰斯·奥布里顿对这些问题所作的富于启发性的讨论。

[177] 然而，我并不假定所有的完备性学说都会利用一种传统的真道德判断的观念，或者是利用该传统观念的一种基于指涉概念和满足之基础上的现代变种。相反，他们可能会利用另外一种正确性的概念，比如说，一种属于完备性学说的理性概念，在一完备性学说中，理性的概念被延伸到政治之外的主题范围，即使它不完全是普遍的。因此，一种形式的契约主义可能是一种将理性观念作为其最终正确性标准来使用的完备性学说。

[178] 这三个要点见诸乔舒亚·库恩的《道德多元论与政治共识》一文。在这里，我只是重述它们而已。

第二部分 政治自由主义：三个主要理念

[179] 由约瑟夫·拉兹在其《自由的道德》（牛津：克拉伦敦出版社，1986）一书和罗纳德·德沃金在其《自由主义的基础》（收入《关于人的价值的特纳讲座集》，第11卷，盐湖城：犹他大学出版社，1991）一文中所表达的最新形式的伦理自由主义也同

样属于这一传统。

[180] 这里的关键是，如果说某些人仍会宣称，假如有充分的哲学理性的资源，就只存在一种理性的善观念的话，那么，这也无法通过一种理性的政治正义观念的资源来加以证明。

[181] 这一结论并不意味着康德和密尔的自由主义不是那种引导人们支持民主制度的理性而合适的学说。但是，在其他的学说中，它们是两种支持民主制度的学说，然而却是两种可能在一理性正义的民主政体中得以长久保存并能赢得信奉者的哲学观点。的确，他们的自由主义具有一定的历史重要性，属于最早的和最重要的肯定现代立宪民主，并开拓出为现代立宪民主证明和辩护的理念的学说。

[182] 这一假设的恰当性部分地依赖于我想专门提出的下述事实，即：移居的权利使人们自愿接受政治权威的方式与思想自由和良心自由使人们自愿接受教会的权威之方式是不同的（第六讲第三节之二）。这表明了政治领域具有一个更深刻的特征，即一个使其与社团领域区别开来的特征。移民也是一个很普通的问题，但我们可以从其中抽象出一种有条理的关于政治哲学之基本问题的观点（第一讲第三节之三）。当然，移民问题很重要，我们必须在某一阶段来讨论这一问题。我猜想，这个问题最好是在讨论各民族之间、以及各民族的法律之间的恰当关系时来探讨，但在本书各讲中，我尚未考虑这些关系。

[183] 如果我们愿意的话，我们可以把这一段陈述得更严格一些。一种方式是从原初状态的观点来考察合法性的问题。我们假设各派都了解理性多元论的事实和与其他相关的普遍信息相联系的压迫性事实。然后，我们可以尝试着表明，各派可能接受的正义原则实际上也可以并入这一合法性原则，而且也只可能证明该合法性原则认为是合法的那些制度。请见第六讲第四节之四，我将对此作进一步的探讨。

[184] 这一短语取自J.S.密尔的《功利主义》一书的第五章，第二十五段。

[185] 这两个阶段与《正义论》一书中从原初状态出发来论证正义两原则的论证之两个部分相应。在第一个部分，各派都在没有考虑各种特殊心理学影响的情况下来选择这些原则，而在第二部分，他们就要追问，由我们在第一部分选择的那些原则所规范的社会是否稳定。这就是说，在该社会成员身上产生了一种足够强烈的反对非正义倾向的正义感。见《正义论》第八至第九章。在第一部分所选择的原则已经在第二部分表明是足够稳定的之前，对正义原则的论证并未完成；而这一论证则从随后的一段一直延伸到最后一节（即第八十六节）。关于这两部分，请参见《正义论》第144页和第530页以后。

[186] 在这一段和以下几段里，我的见解都得益于我与斯坎伦的有益讨论。

[187] 我在《正义论》一书的第八章中讨论了这种情形是如何发生的。我希望这一解释足以传达我在此想要表达的主要理念。

[188] 行文中所使用的“在其自身的框架内”这一短语的力量，是通过前面边码140页的注释所陈述的从原初状态引出的论证之两个部分表现出来的。这两个部分都是在同一个框架内进行的，也都服从于相同的条件，在原初状态中，这些条件具体体现为一种代表设置。

[189] 有关这种区分，请见托玛斯·内格尔的《平等与偏颇》一书（纽约：牛津大学出版社，1991），第三章，第23页。

[190] 洛克在其《论宽容的信札》（1690）中，对这一理念做了各种各样的说明。他

谈到了以下内容：1）上帝没有给予任何人以优于他人的权威（第129页）；2）任何人都不会为关心他人而抛弃对他自己救赎的关心（第129，139，154页）；3）不能以力量来强迫人们使自己的理解服从于信仰（第129页）；4）不能把对人们灵魂的关心托付给教区长官，正如我们的出生地不能决定我们的信念一样（第130页）；5）教会是一种自愿性社会，任何人都不一定非得局限于任何一个特殊的教会不可，他可以自由地进出其中（第131页）；6）被开除教籍并不影响到人们的各种市民关系（第134页）；7）惟信念与内在真诚才使我们获得救赎并接受上帝（第143页）。（所引参考页码均见J.W.戈菲编：《政府两论及论宽容的信札》，牛津：巴思尔·布莱克威尔出版社，1956。同时，我也参考了另一些著作家关于宽容的论述。）

[191] 解释一下：这并不是说共同体的所有价值都不切实际（请回顾一下，我们把共同体理解为这样一种联合体或社会，其统一性依赖一种完备性的善观念），而只是说，这对于政治共同体及其价值来说是不切实际的。如同其他自由主义的政治观点一样，公平的正义假定，共同体的价值不仅是根本性的，而且也是可以实现的，首先是在各种各样的处于基本结构的框架内维持其生命力的那些联合体中；其次是在那些越出各种政治社会之界限的联合体中，诸如，教会和科学社团。自由主义之所以摈弃那种作为共同体的政治社会，除了其他原因外，主要是因为它会导致系统否认基本自由的结果，且可能会允许压迫性地使用政府的垄断性（合法的）权力。当然，在秩序良好的公平正义之社会里，公民们分享着一个共同的目的，而且是一个具有崇高优先性的目的；即是说，它是一个确保着政治制度与社会制度之正义的目的，也是一个确保所有个人之普遍正义的目的，是公民们自身需要和相互需要的目的。这样一来，认为在一种自由主义的观点中公民们没有任何共同的目的的看法是不真实的（见第七讲）。认为政治正义的目的不是公民们的非制度性认同或道德认同（如同我们在第一讲第五节之二所讨论过的那样），这种看法也是不真实的。但是，我们切莫将政治正义的这种共同目的误解为（我所称之为的）“一种善观念”。关于这最后一点的讨论，请见艾米·古特曼的《共同体主义对自由主义的批评》一文，载《哲学与公共事务》，第14卷（1985年夏季号），第311页脚注。

[192] 见J.W.阿伦的《十六世纪政治思想史》（伦敦：梅休恩出版社，1941），第一部分，第五章；第二部分，第九章；第三部分，第四、六、八章。以及昆汀·斯金纳的《现代政治思想的基础》（剑桥：剑桥大学出版社，1978），第2卷，特别是第三部分。

[193] 科特·拜尔在其《正义与政治哲学之目的》一文（载《伦理学》，第99期[1989年7月号]）中，对这些要点作了一种有价值的探讨。我们在该杂志第775页以后所读到的，是他关于宪法原则之共识的理念（他以为，我们大多数人都具有这种共识），而不是其关于正义观念之共识的理念。

[194] 说明一下：当我们把某些问题排除在政治议程之外时，这些问题就不再被看作是通过绝大多数或其他多元性投票来作出政治决定的恰当议题。比如说，相对于平等的良心自由和废除奴隶与奴隶制而言，这意味着宪法规定的平等之基本自由包括了那些被人们理性地当作是固定不变的、且在所有人看来已经是得到正确解决的问题。它们是立宪政体之公共特许权的一部分，而不是那些必要的大多数可以比一方式或彼一方式来继续进行公共争论和立法的合适议题，仿佛它们是可以被改变似的。而且，各个较为确定的政治党派都同样承认这些问题业已解决。见斯特芬·霍尔姆斯的《压制言论自由的规则或省略的政治学》一文，收入J.艾尔斯特和R.斯拉格斯塔合编：《立宪民主》（剑桥：剑桥大学出版社，1987）一书。
当然，将某些问题合乎理性地排除在政治议程之外，并不意味着政治的正义观念不应该对为什么要这样做提供根据和理由。的确，如前所释，政治的正义观念应该做的恰恰是这一点。但通常说来，对各种各样的政治学说与其完备性学说根基之间的这些问题的更充分的讨论，乃是背景文化的一部分（第一讲第二节之三）。

最后，说最终要我们把某些问题排除在政治议程之外，有些人可能会提出反驳，认为我们可能会出错，如同我们过去在有关宽容问题和奴隶制问题上犯过错误一样。我们当然犯过错误，但是，谁又能对宽容原则可能出错的原因产生怀疑呢？或者说，谁又能说废除奴隶制是错误的呢？我们当然不想说，我们只是暂时将某些问题排除在政治议程之外。或者说我们只是在下一次选举到来之前将某些问题排除在政治议程之外。抑或，我们只是在下一代人成长起来之前将某些问题排除在政治议程之外。为什么“最终地”不是处理这些问题的最佳方式？通过这一短语，公民们彼此表达了一种对其共同身份的坚定承诺。他们表达着某种民主公民身份的理想。

[195] 正如我在第一讲第二节中所讲过的那样，若一种学说将所有为人们认识到的价值和美德都囊括于一个精确表述的体系之内，则该学说就是充分完备的；而当它由一些非政治的价值和美德所组成，且只获得了极为松散的表述时，则它就只是部分完备的。这种限制性的范围和松动界限对于后面第六节有关稳定性的论述来说是很重要的。

[196] 理性主义的信仰者这一理念取自乔舒亚·库恩《道德多元论与政治共识》一文的讨论。就我的理解而言，我的回答与他的回答是相似的。库恩还讨论了非理性主义信仰者的情况，非理性主义的信仰者们并不宣称他们的信念是靠理性支撑的，相反，他们宣称，因为他们的信仰是真实的，所以应该适当地使用国家权力来强化他们的这种信仰。我在第二讲第三节之三中对这种主张作出了回答。

[197] 在此，我们可以回顾一下第三讲第八节之三所谈到的一个更为重要的事实，即：如果任何一种合乎理性的完备性观点在现存的重叠共识中都是真实的，那么，该政治观念本身也就是真实的，或者是接近于一种真实学说所认可的真实意义的。任何一种学说的真理都可以保证所有的学说能够产生正确的政治之正义观念，即使所有的学说并不具有某一种真实学说所给定的那种正当理由而获得它们的真实性。故尔，诚如我们已经说过的那样，当公民们产生分歧时，表明并不是所有的公民都完全正确；然则，假如他们的学说中有一种学说应该是真实的，那么，从政治意义上说，所有的公民就都是正确的。

[198] 在普遍而完备的观点与抽象的观点之间存在一种区别。当公平的正义从作为一种公平合作系统的社会之根本性理念入手，并着手精心论证这一理念，最终得出政治的正义观念之结论时，我们可以说公平的正义是抽象的。它与完善性竞争市场的观念和普遍经济平衡的观念之为抽象观念的意思一样，这也就是说，它从政治正义的立场出发，选择了一些具有特别意义的社会方面，而将其他方面搁置一旁，存而不论。但是，这一观念所导致的结果本身是否是普遍的和完备的（就我对这些术语的使用而言）则是另一个不同的问题。我相信，隐含在理性多元论事实之中的各种冲突迫使政治哲学提出一个抽象的正义观念，倘若政治哲学想要实现它的目的的话（第一讲第八节之二）；然而，同样是这些冲突又迫使这些观念不能成为普遍性的和完备性的。

[199] 关于充分完备性学说与部分完备性学说之间的区别，请见第一讲第二节之二。

[200] 见《正义论》第44页以后，第89页以后，第303，364页。

[201] 在这种联系中，“资本”这一术语是合适的，因为这些美德是长时期慢慢形成起来的，它们不仅依赖于现成的政治制度和社会制度（这些制度本身也是慢慢建立起来的），而且也依赖于公民的整个生活经验和他们对过去的了解。再者，和资本一样，这些美德仿佛也会跌价，因之必须不断地通过重新获得人们的认肯并适应现在的实际而加以更新。

[202] 关于宪法共识的理念，我得益于前面注释（边码149页）所引用过的科特·拜尔的

观点。我也感谢大卫·佩里兹对此处的文本作了很有价值的回应和富有启发的评注。但我未能按他们的意见对我最初的有关论述作出修改。我最初的有关论述见于《重叠共识的理念》一文之第六至第七部分，该文载于《牛津法学研究》（1987年2月号）。

[203] 请注意：在这里，我们区别了人们对这种政治观念的最初忠诚或感激与后来在出现矛盾时他们对其忠诚和感激所导向的各种完备性学说所作的调整和修正之间。我们可以设想，这些调整和修正是随着该政治观念塑造各种完备性学说以使它们与该政治观念连贯一致而慢慢地随时进行的。有关这一探究方式的主要理念，我得益于萨缪尔·谢福勒。

[204] 有关哈特所谓的“自然法的起码内容”，请见《法律的概念》（牛津：克拉伦敦出版社，1961），第189—195页。我假定一种自由主义的观念（如同许多其他类似的观念一样）包含着这种起码的内容；所以我在文本中将焦点集中在这样一种观念凭借其原则的独特内容所产生的那种忠诚的基础。

[205] 我们将在第六讲第三至第四节讨这些指南，并在第五讲第三至第四节考察这些指南是如何进入首要善的理念的。然而，应该注意的是，由于我们在此所涉及的是宪法共识而非重叠共识，所以对公共理性之价值的限制要比在重叠共识情形中更为严格。我的这一察究得益于大卫·佩里兹。

[206] 有人可能会说，支持各种政治判断的论证和证据应该（如果可能的话）不仅是健全彻底的，而且也应该可以被人们公共地看作是健全彻底的。不仅必须行以正义，而且必须让人们看到正义的实施，这一格言不单适用于法律，而且也适用于公共理性。

[207] 关于这最后一点，请见弗兰克·米切尔曼的《立宪民主中的福利权利》一文，载《华盛顿大学法学季刊》（1979年夏季号），特别是第680—685页。

[208] 我感谢爱琳·凯丽。在我系统阐释这些问题和探询这些问题给政治自由主义提出的明显困难时，我与她一起进行了有益的探讨。

[209] 权利的优先性的特殊意义是，完备性善观念在社会中是可允许的或是可以追求的，当且仅当对这种善观念的追求符合政治的正义观念（即不侵犯其正义原则）。对此我将在下面第六节中讨论。

[210] 对这一理念我在《正义论》第七章中给予了最充分的讨论。在本讲中，我不想再多赘言，而只是在行文中陈述与目前讨论相关的那些最基本的要点。然而，我可能在此提及我现在对作为合理性的善之表述所做的好几个方面的修正。也许这其中最重要的，是要确定人们将其理解为一种政治自由主义形式的政治正义观念的那一部分，而不是作为一完备性道德学说的那一部分。尽管这样一种学说和那种完善论都是不充分的，但这并不会使它们不适合于它们在一种政治观念中发挥其作用。不幸的是，在《正义论》中，没有在一种完备性学说与一种政治观念之间作出区分，而如果说，那时候我几乎相信公平正义的所有结构和实质性内容（包括作为合理性的善）可以在不改变该观念的情况下变为一种政治观念的话，那么，对这种观念的整体理解则发生了重大的转变。查尔斯·拉莫尔在其《道德复杂性的模式》（剑桥：剑桥大学出版社，1987），第118—130页处对《正义论》在这一根本性问题上的暧昧所给予的严厉批评完全正确。

[211] 《正义论》第396页处谈到了善的弱理论，认为“它的目的是确保有关首要善的各种前提，这些前提需要达到正义原则。一旦这种理论被制定出来，且首要善得到了解释，我们就可以在进一步发展……善的强理论时自由地利用这些正义原则。”

[212] 见第一讲第三节，第五节和第二讲第一节，第二节之八的讨论。

[213] 此处和下一节所陈述的有关首要善的解释均引自我的论文《社会统一与首要善》，收入《功利主义及其超越》。然而，为了适应阿马蒂亚·森的重要批评（见以下注释12），我对这篇论文和另一篇以本讲标题为题发表在《哲学与公共事务》，第17期（1988年夏季号）杂志上的文章都作了大量修改。我希望，现在我与森的观点在我们共同关注的课题上达成了契合，尽管他的观点具有比我的观点要广阔得多的目的。稍后，我将谈到这一点。

[214] 就诸如亨利·西季威克在《伦理学的方法》中所提出的功利主义或R.B.布兰特在《善与正当》（牛津：克拉伦敦出版社，1979）中所提出的功利主义而言，其目的是把个体的善解释为他们必定理解的东西，当这些善具有合理性、且具有享乐主义特征时，我认为行文中所陈述的要求是正确的。但是正如T.M.斯坎伦所坚持认为的那样，我们常常在福利经济学中发现另一种完全不同的功利理念的观点，它不是把个体善解释为他们应该从一种纯粹个人的观点来加以理解的东西。相反，它是找到一种对个体善的普遍性刻画，这种普遍刻画是从个体对善更为具体的理解中抽象出来的，它在个人之间保持适当的公正，并因之可以在考虑公共政策问题时用于道德论证和规范经济理论。见斯坎伦的《人际比较的道德基础》，该文收入J.艾尔斯特和J.罗伊梅尔合编的《福利的人际比较》一书（剑桥：剑桥大学出版社，1991），第22—30页。为了处理这种功利理念的用法，在该文行文中所陈述的观点可能需要重述。

[215] 我们按照作为合理性的善来表达这种要求，我们假设，所有公民都具有一种合理的生活计划，该生活计划对于他们大致实现相同的首要善来说是必要的。（正如我们在第二节中所指出的那样，我们在谈到这一点时，是依赖于各种各样的关于人的需要及发展阶段等等的心理学事实的常识共感而谈的。见《正义论》，第七章，第433页以后，第447页。）对于我们大大简化如何发现一种有效的首要善目录的疑难问题来说，这一假设具有重大意义。如果没有这种限制性的假设，目录问题就无法解决。阿马蒂亚·森在其《论列出首要善的目录与能力》一文（1991年6月写成，未发表）中，对这些问题作了富有启发的讨论。与此同时，这些限制性假设也表明，除非作为一种不同的陈述，否则我们只能谈论我视作政治正义的根本性问题的那些东西：在自由而平等的作为终身充分参与合作的和正常社会的公民之间，公平的合作条款是什么？（第一讲第三节之四）

[216] 如何把握闲暇时间的问题，是由R.A.缪斯格雷夫在其《最大化、不确定性和闲暇时光》（载《经济学季刊》，第88期[1974年11月号]）一文中提出来的。我在此只谈24小时减去一个标准工作日的工作时间所得到的时间，这部分可以作为闲暇包括在这一目录内。假定有一些人不愿意在负荷太重（我假定，这些工作不在少数，也不合理）的工作条件下工作，我们便把这种剩余的闲暇时间规定为与最不利的目录内容相当的闲暇内容。所以，那些成天在马利布岛冲浪的人必定会找到一种支持他们自己的行为方式，也没有资格享受公共基金。很显然，这一简要的论述根本不是想拥护任何特殊的社会政策，拥护特殊的社会政策的前提是仔细地研究各种环境。我们只是想指出（如同行文中所评论的那样），如果有必要，这一首要善的目录原则上可以扩充。

[217] 在此，我采纳了T.M.斯坎伦在其《人际比较的道德基础》（见前引著作，第41页）一文中所提出的建议。

[218] 见理查德·阿勒逊的《平等与福利的机会均等》（载《哲学研究》，第54期，1988年，第79—95页）一文，该文可作为完备性道德学说的一个范例。我相信，这种理念在该文的行文中已僭犯了这种约束。在政治生活中，公民无法敏感地运用或遵循这一理念。见丹尼尔斯在其《什么样的平等：福利、资源或能力，》一文中所作的评论（载《哲学与现象学研究》，第1期副刊[1990年夏季号]），第20页以后。

[219] 见K.J.阿罗的《关于罗尔斯＜正义论＞的某些日常主义解释》一文，载《哲学杂

志》，1973年，特别是第253页以后；和阿马蒂亚·森的《什么样的平等？》一文（载同上杂志，1979），重刊于《选择、福利与衡量尺度》一书（剑桥：麻省理工学院出版社，1982），特别是该书第364—369页；《福宁、行为主体和自由》一文（载于《哲学杂志》，第82期[1985年春季号]），特别是第195—202页；以及他最近发表的《正义、手段与自由》一文（载于《哲学与公共事务》，第19期[1990年春季号]），第111—121页。

[220] 关于这些问题，请见森的《福宁、行为主体和自由》一文。

[221] 见我在《社会的统一与首要善》（第168页）中的简要论述。在此，我应该遵循诺曼·丹尼尔斯在其《医疗保健的需要与分配正义》一文（载于《哲学与公共事务》，第10期[1981年春季号]）中所创造的、后来又在其《正义的医疗保健》（剑桥：剑桥大学出版社，1985）一书第1—3章中更为完善地发展了的更深刻得多的那种普遍理念。

[222] 在考察这些使人们丧失资格（能力）并需要医疗的偏好和兴趣时，我遵循了诺曼·丹尼尔斯在其《什么样的平等：福利，资源或能力？》（见前引，第288—292页）文中所提出的观点，在该文中，他讨论了阿勒逊的观点（见前面注释輥輮訛），并遵循了G.A.库恩在其《论平均主义的正义趋势》一文（载《伦理学》，第99期[1989年7月号]）的观点。以阿罗的例子为例：假设我们已经习惯于一种包括plovers eggs和pre-phyhoxera clarets（在富裕家庭中常食用的）在内的食品，而且在经历某种不幸后，我们沮丧不已，需要经济救援，以购买这些食品。丹尼尔斯提出，在这种情况中，我们作为参与合作的社会成员并为我们的目的承担责任的正常能力处在不正常的状况之中。其功能误失需要治疗。我们并不是说，因为各种偏好源自人的早期教育而不是源自社会要求我们作出补偿的那种选择。相反，我们是说，应付我们早期教育使我们形成的各种偏好，乃是人生的正常内容。

[223] 最后两段行文是对我在《康德式的平等》（载《剑桥评论》[1975年2月号]一文上关于为目的负责和首要善的最早解释的修正；在做这种修正的过程中，我从斯坎伦和萨缪尔·谢福勒两位那里收益匪浅。我相信，我现在的解释与斯坎伦在《偏好与紧急决议》一文（载于《哲学杂志》，第82期[1975年11月号]，第655—669页）上的解释是一致的。

[224] 正如我们将要在下面第六节中考察的那样，这并不是说，它们可以在毫无损失的情况获得一个社会世界。

[225] 关于这些阶段，请见《正义论》，第三十二节。

[226] 作为一种建构的公民需要的理念，在许多方面与斯坎伦所谓的紧急决议观念的“约定论”解释类似。在其《偏好与紧急决议》一文的倒数第二段（见前引杂志，第668页），斯坎伦对有关紧急决议的两种解释进行了区分，一种是自然主义的，一种是约定论的。而首要善的目录则与斯坎伦对约定论的紧急决议解释的描述很接近，斯坎伦把约定论的解释描述为“出于各种道德[我以为是政治的]论证的目的而汇集起来的一种建构……其有用性……源于这样一个事实，即：在此环境[例如，在理性多元论的环境]下，它代表着最合适的证明标准，此一证明标准是那些存在偏好分歧的个人相互间可以接受的。”

[227] 在此，我想补充一下，在此处行文中所使用的需要的理念，是把需要看作是相对于一种政治的个人观念、相对于他们的角色和身份的。作为自由平等个人之公民的需求或需要是不同的，与比如说病人或学生的需要。而且，需要也不同于欲望、愿望和喜好。公民的需要是客观的，而在此方面欲望则不然，即是说，它们表达着那些具有

某种更高层次的利益的个人需求。如果这些需求得不到满足，他们就无法维持他们的角色和身份，或达到他们的根本目的。当某一公民的要求不是一种需求的话，就可以否认他所要求的。事实上，政治的个人观念和首要善的理念给一种政治的正义观念具体制定了一种特殊类型的需要。任何其他意义上的需要，以及欲望和抱负都没有意义。见《社会统一与首要善》第172页以后。

[228] 在该完备性观点看来，这并不否认它们在其他情形中可以是完全正当的理由。

[229] 我在行文中讨论了好几种中立性定义。其中有一种是我所采纳的，它就是威廉·戈尔斯顿的观点。他认为，某些形式的自由主义在下述意义上是中立的，即：除了某些纯工具性的善（这仿佛是中立性所意味的）之外，这些自由主义根本就不使用任何善理念，见其《捍卫自由主义》一文，载《美国政治科学评论》，第72期（1982年9月号），第622页。与其看法相反，公平正义在这一方面并不是中立的，如果说这一点还未曾讲清楚的话，那么，我将会讲明白这一点。

[230] 因此，赫尔伯特·威切斯勒在他有关原则性司法决定的著名讨论中（他关注的主要是最高法庭的决定），把中立原则看作是这样一些普遍原则，即：如果宪法和现存的政治结构是既定的，我们就会心悦诚服地把这些原则不仅应用到眼前的实际情况，而且也将其应用于合乎理性地预见到的相关的类似情况。威切斯勒很少谈到这些原则与宪法本身的偏离，或与以前原则的偏离。见其《趋向宪法的中立性原则》一文，收入《原则，政治学和根本法律》一书（剑桥：哈佛大学出版社，1961）。

[231] 关于这种观点请见查尔斯·拉莫尔富有启发的探讨，见其《道德复杂性的模式》一书，第53—59页。他认为“政治中立性的中立证明是一种基于合理对话之普遍规范的中立证明。”（同上书，第53页）而且他引出了于尔根·哈贝马斯的重要理念（同时也作了修正）。见哈贝马斯的《合法性危机》，托马斯·麦卡锡译（波士顿：灯塔出版社，1976）第三部分；和《辩谈伦理——一种哲学证明纲领的解释》一文，收入《道德意识与交往行动》（法兰克福：苏尔坎普出版社，1983），第53—125页。

[232] 这是罗纳德·德沃金在其论文《自由主义》中所使用的中立性的意思。见其著《原则问题》（剑桥：哈佛大学出版社，1985），第191页以后。

[233] 对中立性之三种样式的这种陈述，取自约瑟夫·拉兹在其《自由的道德》一书中的系统阐述（牛津：克拉伦敦出版社，1987），第114页以后。

[234] 程序中立与结果中立的区别，取自拉莫尔的《道德复杂性的模式》一书，第42—47页。

[235] 有些人可能觉得，将后果或影响的中立性作为不切实际的东西予以摈弃，可能会导致一种过度的世俗化公共生活和背景文化。我们应该根据下一节的讨论，特别是在第六节之三和之四中有关宗教宗派（这些宗教宗派反对现代世界的文化）和有关试图在政治观念的范围内来回答儿童教育要求问题的讨论，来考虑这一担心究竟有多么严重。我感谢丹尼斯·汤普逊提醒我有必要注意这一联系。

[236] 在此请记住：政治美德是由那种对正义而稳定的立宪政体之公民必备某些品质的需要所确认和证明的。这不否认那些相同的或类似的特征也不会在各种特殊完备性观点内由于其他原因而使这些美德成为有价值的情况下而成为非政治的美德。

[237] 这是我们在前一节里所解释的目的中立性的第二种意义，它是通过一种政治观念而得到满足的。

[238] 以下几段改自我对托马斯·内格尔在其评论（载于《哲学评论》，第82期[1973年

4月号]，第226—229页）中所提出的反对意见之回应《公平的对待善》（载于同上杂志，1975年4月号，第548—551页）一文。这是一场富有启发性的探讨，在此我不想概而言之。内格尔认为，《正义论》中原初状态的设置实际上不是中立的，尽管它表面上在不同善观念之间保持了中立。他以为，这是因为（无知之幕施加的）知识积压要求实现的全体一致对所有派别并不平等。原因在于，首要善（各派别均基于这些首要善来选择正义原则）在追求所有善观念时并不具有平等的价值。而且他说，公平正义的秩序良好社会具有一种强烈的个体主义偏向，因而是一种任意性的社会，因为在不同的善观念之间没有建立客观性。上述行文所作的回答，在两个方面对“公平地对等善”中的回应做了补充。首先，我清楚地表明了，在达到一个有效的首要善目录的过程中所使用的个人观念是一个政治的观念；其次，我清楚说明了，公平正义本身乃是一种政治的正义观念。一旦我们用这种方式理解了公平正义和属于它的那些观念，我们就可以对内格尔的反驳作出更有力的回应，当然，这要以人们接受影响的中立性无关实际这一点为前提条件。

[239] 要清楚地了解伯林的观点表述，请见其论文《理想的追求》，该文收入《人性的扭曲》一书（纽约：克诺普夫出版社，1991)，特别是该书的第11—19页。因此，他在第13页上讲到：“在伟大的善中间，有一些是完全无法共存的。这是一种概念性真理。我们注定要进行选择，而每一种选择都可能蕴涵着一种无法弥补的损失。”另见其《两种自由观念》（1958)，重刊于《自由四论》一书（纽约：牛津大学出版社，1969)，第167页以后。对伯林来说，价值王国是客观的，但各种价值相互冲突，完整的价值领域则太过于广泛，以至无法适合于某一社会世界；它们不仅互不相容，将种种相互冲突的要求强加于各种制度；而且也不存在任何能够给所有这些价值提供足够空间的有效的制度系统。没有无缺陷的社会世界，这一点根植于价值和世界的本性之中，众多的人类悲剧反映了这一点。一个正义的自由社会可能比任何其他世界提供的空间要广阔的多，但它也永远不能完美无缺，那种认为因为价值是客观的，因而也是真正的价值，它们相互间必定相容的看法，乃是一个基本的错误。价值王国与事实世界相反，在价值王国内，并不是所有的真理都适合于某一社会世界。

[240] 在《公平地对待善》的行文中（戈尔斯顿在前引杂志第627页对之提出了批评），我应该提到并认可我在前文所指出过的伯林的那种观点。的确，我们可能常常想说，某些生活方式的消逝令人悲叹。我认为，我在上文那段文字中所说的，与政治自由主义有抵牾之处，其严重欠缺是没有强调伯林的观点。我应该继续明确地反对这样一种理念（戈尔斯顿正确地这样做了），即认为，只有那些没有价值的生活方式才会在立宪政体中失落。这种乐观主义观点是错误的。它可能还会遭到这样一些人的反驳：这些人认肯那些因政治自由主义不给其留下足够空间因而无法获得繁荣的观念。但是，除了一种合乎理性的和可以辩护的政治正义观念本身的标准之外，没有任何标准来衡量何为足够的空间。足够空间的理念是隐喻式的说法，没有任何超出在完备性学说范围内所表明的意义之外的意义，而完备性学说的范围是政治正义观念原则所允许的，也是公民们可以认肯为值得为之奉献其全部忠诚的东西。还可能有这样的反驳，即认为，政治理念无法确认合适的空间，但这仅仅是何者最合乎理性的政治观念的问题。

[241] 而拉兹在其《自由的道德》一书中，特别是第十四和十五章中提出的观点，也是这种完备性自由主义的一个当代例子。

[242] 见《正义论》，第六十五节，这种心理学使用了所谓亚里士多德原则，其他的观点也可以采用不同的原则达到非常相同的结论。

[243] 然而，人们可能会问：政治社会的善究竟在多大程度上是一种严格的政治善？姑且认为，政治制度鼓励人们发展两种道德能力，并为它们的实践提供了空间，且假定这是一种善。但是，人们也出自许多目的而在生活的许多其他方面实践这些能力，这

种较广范围的实践当然不仅仅是一种政治的善，毋宁说，政治制度保护并确保这种善。回答这一疑问的要点是，在政治的善中，严格地说，我们只是设想人们在政治生活中实践这些道德能力，在基本制度中，公民们也努力在维护这些制度，并利用这些制度来处理公共事务。当然，这些道德能力的实践也确实要普遍得多，而且人们也希望政治生活方面与非政治生活方面能相辅相成。人们可以在不否认存在这种政治善的情况下达到一致。

[244] 有时候，人们把马基亚维里《君主论》中的观点看作是对古典共和主义的解释。见昆汀·斯金纳著：《马基亚维里》（纽约：希尔与王出版社，1981），特别是第三章。托克维尔的《美国的民主》可能是一个更切合于我们立场的例子。

[245] 对市民人道主义的这种解释取自查尔斯·泰勒的《哲学论集》（剑桥：剑桥大学出版，1985），第2卷，第334页以后。泰勒讨论了康德，并把这种观点归诸卢梭，但请注意，康德并不会接受这一观点。依此理解，正如汉娜·阿伦特那样从悲观主义的意义上来表达的话，一种市民人道主义还是很有力量的。（她认为，这种市民人道主义是古希腊人表达出来。）阿伦特主张，在政治中获得最佳实现的自由与世界性乃是仅有的将人生从无终止的自然循环中拯救出来并使之具有生活意义的价值。见她的《人的状况》一书（芝加哥：芝加哥大学出版社，1958）。我所依据的是乔治·凯特伯对阿伦特有关政治之首要性观点的理解性研究，见凯伯特等：《汉娜·阿伦特：政治学、良心、罪恶》（托望达：罗曼与阿兰赫尔德出版社，1984），第一章。

[246] 见《正义论》，第七十九节，在该节中，我讨论了作为诸社会联合体之社会联合的秩序良好的社会理念。在“基本自由及其优先性”一讲的第六节里（该演讲收入《关于人的价值的坦纳演讲集》（盐湖城：犹他大学出版社，第3卷，1982年），我又谈到了这一理念，并概略地提出了一种论证，以表明公平正义的两个原则特别适合于作为诸社会联合体之社会联合的社会。我对这一论证并不完全满意，但我认为该论证也并非没有某种力量。见第八讲第六节，本书第315页—324页。

[247] 也就是说，从作为合理的善开始，这种善理念顺序的建构在某一方面与康德建构其道德观点中的六个善观念的方式相类似。我曾在《康德道德哲学的主题》（收入埃克哈特·浮斯特编：《康德的超验演绎》一书，斯坦福：斯坦福大学出版社，1989）一文的第二节，力图解释康德的建构是如何进行的。

[248] 当然，要令人信服地说明所有这一切，得有长篇大论才行。我在《正义论》第六十六节中已经通过善的强理论概述了其中的一些内容。

[249] 可以通过一种比较揭示出此处的内涵：请考察一下罗纳德·德沃金在其《自由平等的基础》演讲（收入《关于人的价值的坦纳演讲集》，盐湖城：犹他大学出版社，1990，第2卷）中所提出的观点。他的目的是表明如何才能给自由的正义原则（在他的系统阐述中）以一种伦理学基础。这意味着，从这些正义原则中，可以推导出最能给人们提供良好生活条件并导向伦理善生活的基本社会结构之政治原则。为了达此目的，他通过提出富有挑战性的作为正确解释之价值模式来发展一种良好生活的价值解释。有人认为，这种模式是形式性的，没有制定实质性的善观念，而绝大部分善观念（尽管不是所有的善观念）却能在此模式中获得解释。由于有这种挑战性的模式在手，他认为，假定在原初状态下，每一个人都是充分明智而有伦理自由的，因而也都接受这种挑战性的模式，自由主义的原则也将会被采纳。以此方式，一种关于良好生活的普遍性解释，即一种属于哲学伦理学的解释，将为自由主义的政治原则提供所需的哲学基础。与此相对的观点认为，德沃金强加于实质性善观念的哲学限制源自一种伦理的价值观念（即他的挑战模式）。而在公平正义中，强加于合乎理性的完备性学说的限制，或者是普遍性的理论理性或实践理性限制，或者是源于那些属于政治正义之解释的观念（如具有两种道德能力的作为自由而平等之个人的公民观念）。我并不

想对德沃金的观点提出任何反驳。他的观点也像康德、密尔的完备性自由主义一样，在背景文化中也有一种恰当地位，并发挥着一种支持政治自由主义的作用。

[250] 我最初以这一题目为题，于一九九零年二月末至三月初在加里福利亚大学爱尔汶分校的麦尔登讲座上发表了两次演讲。该讲座是为了纪念A.I.麦尔登而命名的。现在我对之做了许多修改，而本讲的写作极大地得益于我那时候与下列人士的讨论，他们是：沙龙·利奥伊德、格拉西莫斯·桑托斯、劳伦斯·所罗姆、加里·沃特逊和保罗·魏特曼。另外，通过我与萨缪尔·弗里曼、彼特·德·马内弗和大卫·艾斯朗德的讨论，使我获益匪浅。

[251] 这一标题是由康德在其《何为启蒙？》（1784）一文中对公共理性和私人理性进行区别时提出来的，尽管他的区分与我这里所使用的区分并不相同。在康德的著作中，还有一些相关的讨论，比如说，在其《纯粹理性批判》一书（B版第767—797页）中。还有一种很有价值的解释，请见翁诺拉·奥尼尔的《理性的建构》（剑桥：剑桥大学出版社，1989），第二章“理性的公共运用”。另见她近期的论文《理性的辩护》，收入保罗·盖耶尔编：《剑桥康德指南》（剑桥：剑桥大学出版社，1992）一书。

[252] 因为，大致地说，某些最近的观点都被说成是自由主义的观点，尽管它们有着重大差别，见大卫·里昂斯：《伦理学与法律规则》（剑桥：剑桥大学出版社，1984），该书第190页以后有一清晰的陈述；另见罗纳德·德沃金的《原则论坛》，收入其《原则问题》一书，第33—77页；查尔斯·拉莫尔的《道德复杂性的模式》一书和他的《政治自由主义》一文，载《政治理论》，第18期（1990年8月号）；托马斯·内格尔的《平等与偏袒》（纽约：牛津大学出版社，1991）第14章。关于协商民主的理念有一种很有价值的探讨，见乔舒亚·库恩的《协商与民主的合法性》，收入阿兰·哈姆林编：《善之国体》（牛津：巴西尔·布莱克威尔出版社，1989）。关于宗教对公共理性的影响，见肯特·格林瓦尔特的《宗教确信与政治选择》一书，特别是第8和第12章；罗伯特·奥迪的《教会与国家的分离和公民责任》一文，载《哲学与公共事务》，第18期（1989年夏季号）；保罗·魏特曼的《教会与国家的分离：对奥迪教授的一些质疑》一文，载《哲学与公共事务》，第20期（1991年冬季号）；以及奥迪在同期杂志上发表的回应文章；最后，请见劳伦斯·所罗姆富有启发性的文章《信仰与正义》，载《德保罗法律评论》，第39期（1990年夏季号）。

[253] 关于这最后一点，请见艾米·古特曼和丹尼斯·汤普逊在其《道德冲突与政治共识》一文（载《伦理学》，第10期[1990年10月号]第76—86页）中所作的富有启发的讨论。

[254] 我已在第四讲第六、七两节描述了这一过程。

[255] 《社会契约论》，第四卷，第二章，第八段。

[256] 公共与非公共的区分，不等于公共与私人之间的区分。我否认后一种区分，不存在任何私人理性之类的东西。不仅存在社会理性，即社会中许多联合体的理性，它们构成了背景文化；也存在家庭理性，即作为社会中小型群体的家庭理性；但这是公共理性与社会理性之间的对比。作为公民，我们参与所有这些种类的理性之中，而当我们参与时，我们有着平等的公民权利。

[257] 在此情况下，我们认为，良心自由保护个体背离教会的权利。这是基本权利和自由普遍保护个体的一个例子。但是，良心自由和诸如结社自由一类的其他基本自由，也同样保护教会不受政府的干涉，不受其他权力联合体的干预。联合体和个体均需要保护，家庭也需要保护，以免受各联合体和政府的干预；这就像家庭成员需要保护，

以免受别的家庭成员的干预一样。（还有妻子需要保护，以免受丈夫的欺负；儿童需要保护，以免受父母的虐待。）认为自由主义仅仅以个体权利为中心是不正确的；相反，自由主义所承认的权利是要保护各联合体、各种更小的群体、个体、以及所有的人，使之都能互不侵犯，在其指导性正义原则所具体规定的恰当平衡中各得其所。

[258] 在此，我接受康德式的（而不是康德的）观点，即认为：我们在自由而明智的理性与反思基础上所认肯的东西，即是我们自由认肯的东西；而在我们的行为表达我们自由认肯的东西之范围内，我们的行为就是自由放达的。自由在最深刻的层次上呼唤着我们在我们的言行中表达理性的自由，它包括理论理性的和实践理性的自由。从根本上说，自由的限制，即是对我们理性的限制，即：对我们理性发展和教育的限制；对知识和信息的限制；以及对它所能表现出来的行动范围的限制。因此，我们的自由依赖于周围的制度情景和社会情景之本性。

[259] 关于机会均等，请见《正义论》，第72页以后。关于差异原则，见同书，第13节。尽管对主张或反对机会均等和差异原则之理由的政治讨论并不是宪法根本的内容，但却属于基本正义的问题，故尔，得由公共理性的政治价值来决定。

[260] 这并不是一个定义。我假定，在一秩序良好社会里，有两种或多种重叠。我感谢詹姆斯·弗莱明，在我系统阐述本节的许多观点时，他给了我有价值的指导。

[261] 在此，我特别得益于布鲁斯·艾克曼的《宪法政治学与宪法》一文（载《耶鲁法学杂志》，第99期[1989年12月号]），以及他新近出版的《我们之为人民：基础》一书（剑桥：哈佛大学出版社，1991），第一卷。

[262] 在这里，我依据于约翰·阿格雷斯托的《最高法庭与立宪民主》一书（伊达卡：康奈尔大学出版社，1984），特别是该书第45—55页；还有斯特芬·霍尔姆斯的《钳制规则与疏漏的政治学》和《预先承诺与民主的悖论》两文，均被收入琼·埃尔斯特和俞翁·斯勒格斯达德合编的《宪政主义与民主》一书（剑桥：剑桥大学出版社，1987）；以及琼·埃尔斯特的《尤利西斯与赛林斯》一书（同上出版社，1979），第81—86页，第88—103页。在我的解释中绝无任何虚构杜撰。

[263] 在各种其他原因中，由于这些原因，我设想，机会均等的原则和差异原则不是宪法的根本内容，正如我所说过的那样，尽管在公平正义中，它们也是基本正义的问题（第五节之三）。

[264] 我的这种讲法，依据于林肯总统在其多次演讲和他与道格拉斯的争论中对德雷德·司考特的评论（1857）所表达的观点，见唐·弗伦巴切尔编：《林肯：演说与作品》一书（纽约：美国图书出版公司，1989），第392页以后，第450页以后，第524页以后，第714—717页以后；还有他的第一次就职演说（1861），见同上书，第2卷，第220页以后。关于林肯观点的解释，见亚里山大·必科尔：《最少危险的分权》一书（纽约：巴布斯—梅利尔出版公司，1962），第65—69页，第259—269页；阿格雷斯托：《最高法庭》一书，特别是第89—95页，第105页，第128页以后；和唐·弗伦巴切尔：《林肯：在文本与语境之中》一书（斯坦福：斯坦福大学出版社，1987），特别是第20—23页，第125页以后，第293页。

[265] 同样，也不能长期保证所有的探究程序，甚至是科学与学术研究的探究程序都能揭示真理。正如我们在第三讲第八节结尾处所评论的那样，我们无法定义真理是由那些可能在理想化共识中确立的信念所给定的，不论这种理想化共识延伸得多么遥远。

[266] 见艾克曼的《立宪政治学与立宪》一文，见前引杂志，第464页以后；及其《我们之为人民》一书，第6—10页。

[267] 必须说明，历史地看，法庭常常可悲地失去这种作用。最高法庭1798年所确立的关于外国人与扰乱社会治安的法令便是如此，只需提到德雷德·司考特（1857年），人们就会明白这一点。由于把这些法令解释为一种资本主义自由的特许契约，而不是解放了的奴隶的自由权，因而削弱了重建修正案的力量，从洛克纳（1905）到早期新政时代，法庭的所作所为，大多如此。

[268] 在此，我遵循艾克曼在其《立宪政治学与宪法》一文中的解释，特别是他在（同前引杂志）第486—515页上的解释；以及他在《我们之为人民》一书的第三至第六章各处所作的解释。

[269] 见萨缪尔·弗里曼的《原始意义、民主解释和宪法》一文，载《哲学与公共事务》，第21期（1992年冬季号），第26页以后和第36页以后，他在这些地方讨论了上述问题。

[270] 罗伯特·达尔在其《民主及其批评者》一书（纽黑文：耶鲁大学出版社，1989）中讨论了这些民主制度形式的相对优点。他在某些方面批评了英国的国会体制（即“威斯特敏斯特模式”）（第156—157页）；尽管他也批评了司法审查制度（第187—191页）；但他认为，没有任何一种方式是能够普遍解决如何保护根本权利和根本利益这一难题的最佳方式。他说：“在缺乏一种普遍最好的解决方式的情况下，特殊的解决方式需要适应一特殊国家的历史条件和经验、政治文化以及具体政治制度。”（第192页）我倾向于同样这种说法，也感谢丹尼斯·汤普逊纠正了我早些时候对达尔观点的误解。

[271] 通过最高法庭进行司法审查，不是发挥这一作用的惟一制度。根本的是，其他社会安排也发挥着同样的作用，比如，通过一种有序的公共金融选择制度和对私人基金的限制，就可取得公平的政治自由价值，或者至少是朝这一方向极大地推进政治的运作过程。见《正义论》，第224—227页，和该书第八章第七节之二，分别见第324—331，第356—363页。

[272] 关于法官该做什么的解释，看起来好像与罗纳德·德沃金在下列作品中所陈述的观点相同：见其《疑难案例》一文，收入其《严肃地对待权利》一书（剑桥：哈佛大学出版社，1978），或者《法律帝国》（剑桥：哈佛大学出版社，1986），第七章；除此之外，还可能有一篇附文。我已经讲过，在解释宪法时，法官应该诉求于公共的政治正义观念所包括的、或者至少是某种能为人们承认的该观念之变异形式所包括的那些政治价值。法官能够诉求的价值限于人们理性地相信是由该观念或它的变异形式所包括的价值之内，而不是由一般道德观念所包括的那些价值，甚至也不是由政治道德观念所包括的那些价值。后来，我认为这还是太过于宽泛。因此，尽管诉求于基本需求所具体规定的社会最底限度是合适的（如果我们接受弗兰克·米切尔曼在其《福利权利与立宪民主》一文[刊于《华盛顿大学法学季刊》，1979年夏季号]中所陈述的观点的话），这种诉求也不能指向差异原则，除非它在一法规中代表一种指南（第五节之三）。我相信，德沃金认为，惟有他的合适要求才会导致大体相同的结论；当他用这种合适要求将解释与发明区别开来时，而且他也以为，一种合乎理性的解释足以表明已经隐含在法律中的意思，该法律是在政治观念或人们承认的该观念之变异形式的范围内被准确表达出来的。对此，他也许是对的，但我不敢肯定。除了合适与否之外，我倾向于认为，为了使法庭的决定成为恰当的司法决定，需要一种属于公共的政治正义观念或能为人们承认的该观念之变异形式的范围内的解释。我怀疑，我的这一观点在实质上不同于德沃金的观点。

[273] 见艾克曼的《立宪政治学与宪法》一文，前引杂志，第510—515页；和他的《我们之为人民》一书，第五章。

[274] 艾克曼提出，对双重性民主的承诺，意味着法庭必须把它作为有效的修正予以接受，而我则要否认这一点。当艾克曼说，如果他属于确立权利法案的那一代人，他会为此感到自豪，也会创造一种更为理想的政体时，他认为，确立宪法是与我们的双重性民主理念相对立的。见《我们之为人民》一书，第319—322页。

[275] 我感谢斯特芬·马西多，他富有价值的讨论使我得以提出这个问题。见其《自由主义的美德》一书（牛津：克拉伦敦出版社，1990），第182页以后。我在此所讲的，与他在该处所讲的相似。

[276] 见朱迪·施克拉在其近著《美国公民：包容的寻求》一书（剑桥：哈佛大学出版社，1991）中对这一历史所作的流畅而简明的解释。

[277] 这是萨缪尔·弗里曼在其《原初意义、民主解释和宪法》一文（见前引杂志，第41页以后）中所使用的术语，在该文中，他把自己的观点与艾克曼的观点进行了对比。我从他的探讨中获益匪浅。

[278] 关于这最后一点，请见德沃金的《原则论坛》一文，收入其《原则问题》一书（剑桥：哈佛大学出版社，1985），第70页以后。

[279] 肯特·格林瓦尔特似乎倾向于这种观点。见他在《宗教确信与政治选择》一书（纽约：牛津大学出版社，1988）的第六章至第七章中的详细讨论。

[280] 这是一个重要的观点，即认为，我们必须把演绎秩序与证实秩序区别开来。推演、论证、设计各种陈述能够如何相互联系的秩序，在它以一种清晰而明确的方式来阐释这些联系时，公理或原则便昭然若揭。一种诸如原初状态的观念在同样的方面也是明确可识的，它使我们能够把公平正义表述为具有一种确定统一性的观念。但是，那些证明规范性观念的正当合理性；还有那些使我们相信它是合乎理性的观念的那些陈述，可能具有很高的演绎秩序，也可能不是如此。如果我们按照各种原则和确信如何有力地证实了导致这些原则和确信的学说这一点，来确定这些原则和确信的等级地位，那么，在这一证实秩序中具有很高地位的原则和确信，在演绎秩序中就可能处于很低地位。反思平衡的理念允许任何普遍性层次的确信可以提供各种支持理由。所以，在一种具有良好表述的学说中，演绎秩序就可以是清楚的（只要存在这样一种演绎），但是，证实的秩序却是另外一个问题，且必须由恰当的反思来决定。即便是在这个时候，我们又如何告诉人们这一点呢？一旦我们做出这种区分，就没有任何理由认为，那些认肯宗教观点或哲学观点的人在不认肯公共理性时，不可能是真诚的。人们可能会认为，怀有宗教信仰的人会阻碍我们把演绎秩序与证实秩序区别开来。然而，就他们的实际情况而言，他们并不需要从上帝存在开始，演绎秩序与证实秩序是一样的。这两种秩序之间的观念性区分，并不意味着它们不可能是同质异构的。

[281] 作为一种解释，让我们考察一个堕胎这个麻烦问题。首先让我们假设，我们所讨论的社会是一个秩序良好的社会，而且我们涉及的是成熟的成年妇女的正常情况。首先明确这种理想化的情况是最好不过的，因为，一旦我们明白这一点，我们就有了一种能帮助我们思考其他情况的指南，这些其他情况迫使我们考虑例外情形。进而，让我们假设，我们是根据这样三种重要的政治价值来考虑这个问题的，这三种政治价值是：对人生的尊重；政治社会长期而有序的再生产，包括某种形式的家庭；最后是作为平等公民的妇女平等。（当然，除了这三种之外，还有其他重要的政治价值）。我相信，这三种价值的任何一种理性平衡，都将使一位妇女有正当合格的权利去决定是否在头三个月内终止怀孕。其理由在于，在其怀孕初期，妇女平等的政治价值高于一切，这一权利需要有实质性的内容和力量。我认为，其他政治价值不影响这一结论。一种理性的平衡可以允许她有一种超出这一结论的权利，至少在某种情况下是如此。然而，我在此并不想一般地讨论这一问题，因为我只想说明行文中所提出的观点，认

为任何导向一种政治价值（这些政治价值排除了妇女在最初三个月里决定是否终止怀孕的正当合理的权利（达于平衡的完备性学说，在这一范围内都将是不合乎理性的；而且由于它依赖于其系统阐释的具体细节，它也可能是残忍的和压迫性的；比方说，如果它全然否认这种权利（除了强奸和乱伦的情况之外，就可能是这样）。因此，假设这一问题或是一宪法根本问题，或是一基本正义问题，我们就可能会反对公共理性的理想——如果我们从一种完备性学说出发投票赞成人们否定这一权利的话（见第二节之四）。然而，一种完备性学说并不是因为它在一种或多种情况下导致了不合乎理性的结论而成了不理性的学说。在绝大多数时候，它仍可能是合乎理性的。

[282] 我认为，我在这里和本书的其他地方所解释的公共理性理念，与格林瓦尔特在其《宗教确信与政治选择》一书中提出的观点一致。我想，他之所以认为自己的观点与我的观点对立，是由于他所解释的哲学的自由主义，及其自由民主理想所表达的那些要求，比我所谓的“政治自由主义”要强烈得多。比如，公共理性的要求属于民主公民的理想，并限于我们在公共政治论坛上的行为，限于我们在宪法根本问题和基本正义问题上的投票方式。而且正如前面行文所表明的，公共理性并不要求公民“放弃他们的宗教确信”，并认为这些问题仿佛“是从临时拼凑的东西出发，而无视它们目前作为道德思想之基本前提的情况。”（见格林瓦尔特的著作，第155页）的确，这种提示完全与重叠共识的理念相对立。我认为，本书行文与格林瓦尔特在该书最重要的一章（第153—156页）以及他在该书第三部分所讲的是一致的，在这些地方，他涉猎了诸如在自由社会里进行适当政治讨论一类的问题。

[283] 见凯思·托玛斯：《人与自然世界》（纽约：万神殿出版社，1983），该书第一章叙述了基督教时代的观点，而后几章则追溯了肇始于十八世纪的现代态度的发展。

[284] 当然，一旦我们的义务和责任包含了对后代和其他社会的义务与责任，这些问题就可能成为宪法根本问题和基本正义问题。

[285] 我非常感激艾米·古特曼和劳伦斯·所罗姆对这些限制的探讨和回应。最初，我倾向于坚持我所谓的“排他性观点”；是他们说服了我：我的这种看法局限性太大，如主张堕胎主义者（所罗姆的例子）和马丁·路德·金的例子所表明的那样。我没有像他们的回应中所说的那样，充分考虑到这一问题的复杂性。

[286] 我感谢劳伦斯·所罗姆和森那·西弗林强调指出了这一点。

[287] 关于废奴主义的解释，见詹姆斯·麦克菲逊的《为平等而斗争》一书（普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1964），第1—8页及全书各处。威廉·彼斯和简·彼斯合编的《反奴隶制论据》一书（纽约：巴布斯—梅利尔出版社，1965）收集了许多废奴主义者的作品。威廉·埃勒利·钱宁的《奴隶制》（1836年第3版）尤其具特色：“我现在终于从心里有了反对把一个人当作一种财产来占有和使用的有力证据了。按照上帝和正义的旨意，他不能是财产，因为他是一个有理性的、道德的和不朽的存在，因为他是按上帝的影象创造出来的。因此，从最高的意义上说，他是上帝的孩子，因为上帝的创造物展示着类似于上帝的能力，他用一种书写在心底的神圣法律来支配他自己，并以上帝的语言重新发表这一神圣的法律。从他的本性自身可以必然推出这样的结论：占有他，也就是侮辱他的创造者，就是加重社会的恶。上帝已经给每一个人类存在灌输了一种不朽的精神，这精神比整个外在的创造物更为珍贵……。难道上帝创造的这种存在可以作为一棵树或一只野兽来占有吗？”（见两位彼斯合编的《反奴隶制论据》，第115页以后）。如果说，废奴主义者常常以这种常见的方式来论证的话，那么，我则出于讨论的目的假定，他们观点的宗教基础一直都是很清楚的。

[288] 因此，金能够且常常是诉求于《教育部棕色手册》，诉求于最高法庭一九五四年的决议，该决议指出，种族隔离不符合宪法。在金看来，“正义的法律是由人制定的，

与道德法则或上帝法律一致的法典。而不正义的法律则是与道德法则不和谐的法律。用圣托马斯·阿奎那的话说，不正义的法律乃是没有永恒法和自然法根基的人类法律。任何能提高人格的法律都是正义的。而任何让人格堕落的法律都是不正义的。一切种族隔离的法令之所以都不正义，是因为种族隔离曲解了人的灵魂，损害了人的人格。”在接下来的一段里，还有更具体的定义：“不正义的法律是多数人迫害少数人，且他们自身无所约束的法典。这是差别创造法律……。而正义的法律则是多数人迫使少数人遵循他们愿意遵循法律本身的法典。这是同一创造法律。”再接下来的一段还谈到：“不正义的法律是迫害少数人的法典，而少数人在制定或创造这一法律时没有发挥任何作用，因为他们并没有自由的投票选举权。”（分别摘自《发自伯明翰城市监狱的信[1963年春]》，第14—16段。收入《希望之约：马丁·路德·金作品精选》，J.M.华盛顿编，旧金山：哈珀与罗出版公司，1986，第293页以后）。在金的其他作品和演讲中，也可以摘引到同样的见解。例如，他的《给我们投票箱》一文（同上书，第197—200页）；他于一九五七年五月在布朗三周年纪念大会上的演讲和他的《我有一个梦想》一文（均见同上书，第217—223页）；他在一九六三年八月于华盛顿林肯纪念堂前举行的华盛顿民权游行上的主题演讲中，发表了同样的见解。很显然，宗教学说是金观点的基础，而这些宗教学说在他的诉求中都是很重要的。然而，这些观点是以一般性的语词表达出来的，而且它们都充分证实了宪法的价值，符合公共理性。

[289] 从本讲边码242页注释中可以清楚地看到，钱宁可能很容易作如是观。我感谢约翰·库珀与我就这段文字所作的富有启发的探讨。

[290] 这提示我们，有可能发生下述情况：对于一秩序良好社会的产生来说，该社会中的公共讨论主要诉求于政治价值，以前的历史条件可能要求人们求助于各种完备性理性来加强这些政治价值。在只存在很少几种为人们强烈坚持却又在某些方面类似的完备性学说、且近期各种不同观点尚未发展起来的时候，这种情况就更为可能了。除这些条件之外，我再补充一点，即：具有其公民义务的公共理性的理念尚未表现在公共文化之中，且尚不为人们所了解。

[291] 我感谢罗伯特·亚当斯就这一点与我进行了富有启发的探讨。

[292] 我想到的不是实际的法庭，而是作为理想意义上设定的立宪政体的一部分的法庭。我之所以这样讲，是因为有些人怀疑我们通常期待的实际的最高法庭能够做出理性的决议。再者，法庭在许多方面都必定按先定的惯例，而公共理性则不然；而且法庭必须等待人们在法庭面前提出各种问题，诸如此类，不一而足。但是，这些看法并不影响本文所提出的这种考查的适宜性。

第三部分 制度框架

[293] 本讲是在对我同名论文作出重大修改后形成的，原文是我在一九七七年三月于俄勒冈州的波特兰市召开的美国哲学学会(太平洋分会)大会的发表论文，后重刊于《美国哲学季刊》，第14期(1977年春季号)。现文中第二和第三节是新写的。我感谢乔舒亚·库恩、乔舒亚·拉宾诺维兹、T.M.斯坎伦和昆汀·斯金纳，他们就本文的主题与我进行了很有价值的探讨。我感谢伯顿·决本，他对本文多有雅正；还要感谢托马斯·希尔和胡果·贝多，他们也对本文发表了富有启发性的评论。

[294] 在《正义论》中，基本结构被认为是首要的主题，而且集中在这一主题下讨论问题。见该书第7页以后。但是，我对这种主题选择的理由及其结果却未给予充分解释。在此，我想很好地弥补这一缺陷。

[295] 我感谢胡果·贝多，他给我指出有必要强调这一点。在他对本文早期原稿的评论中，他指出，《正义论》第二节的最后一段在这一方面特别容易引起误解。

[296] 见《伦理学方法》，第7版（伦敦，1907）。

[297] J.C.哈桑义在其《最大化原则可以作为道德的基础》一文（载《美国政治科学评论》，第69期[1975年6月号]，第594—606页）中，把这一事实视为对这些原则的一种反驳。在此，我不能充分回答哈桑义的有力反驳，但是，我可以作如下解释：最大化原则永远也不能作为道德的基础；在差异原则的形式中，它是一个受到其他应用于基本结构的原则限制的原则；当这一原则在此一有限作用中被看作是一种背景正义的标准时，我认为，它在正常意义上所蕴涵的含义（见以下注释⑨并不是不可信的。最后，与哈桑义的建议相反（见同上杂志，第605页），把正义原则的应用限定在基本结构之内，并不意味着只有所涉及到的人的数量才能决定哪些原则适合于一既定情况。关于这一点，请见本书最后一段行文。

[298] 我依据的是罗伯特·诺齐克《无政府、国家和乌托邦》（纽约：基础图书出版公司，1974）中的解释。

[299] 在这里及以下各处，我对这种或然性历史过程（或程序）与或然性非历史过程（或程序）两者做了区分。在这两种情况中，过程在下面的意义上都是假设的：即，该过程实际并未发生，或者说可能还没有发生。但是，或然性历史过程又有可能发生。我们认为，根本的社会法律或自然事实并不排除这些过程的发生。因此，按照自由意志论的观点，如果每一个人都遵循获取正义与转移正义的原则，且他们能够遵循这些原则，则这种导致国家形成的或然性历史过程就可能完成。与之相对，一种或然性的非历史过程（比如说，一种导致原初状态下达成一致的那种程序）就不可能发生。见稍后第六节。

[300] 我已在《正义论》第十一至十三节及其他地方讨论过这些原则。在该书的第302页以后，我对此有一概略陈述，包括正义的储存原则和优先性规则。

[301] 这样做的原因是，作为一种最早的近似观念，社会正义问题关注作为一种封闭性背景制度的基本结构。要从国家社会开始似乎只是再往前推进一步，返回到寻找一种背景正义理论的工作上来。在某一层面上，必定存在一种封闭性的背景制度，而这正是我们需要有一种理论来解释的主题。最好我们还是把这个问题当作一个社会问题（通过国家来给予解释），这一社会被设想成为一个或多或少是自足的社会合作图式，它拥有着一种多少还算完整的文化。如果我们成功地解释了一个社会的情况，我们就可以尝试扩而论之，并根据进一步的探究来调整我们的最初理论。

[302] 可对正常范围作如下具体规定：由于根本性正义问题关涉到那些充分而积极参与社会合作的个人之间的各种关系，并直接或间接地与整个生活过程联系在一起；所以，我们有理由假定，在正常范围内，每一个人都有其身体需求和心理能力。因之，特殊保健问题和如何对待有精神缺陷的人的问题，都要先放在一边。如果我们能够为这种正常的范围制定出一种可行的理论，就可以随后努力去把握那些其他[例外]情况。

[303] 关于在较厚与较薄的无知之幕之间进行这种区分的方式，我得益于乔舒亚·拉宾诺维兹。

[304] 此处对于按照一种正义储存原则来达成契约的条件的系统阐释，不同于我在《正义论》一书第128页以后和第291页以后的相关解释。在《正义论》中，我并未要求以前各代必须遵循他们这代人所采用的原则。因此，假定各代人的利益互无关涉，也就根本无须限制他们不去做任何储存。为了解决这一难题，我具体规定了各派都关心他们的晚辈。如果说这是一种合乎理性的契约规定，那么，上述要求就具有这样一个优点，即：它在不改变动机假设的情况下消除了这一困难。此外，它还保存了原初状态的契约条款解释的现时性，并与严格服从的条件和理想的理论达到普遍一致。我感谢

托玛斯·内格尔和德雷克·帕菲特帮我修正了这一观点。简·英格丽希也提出了这种修改建议，她注意到了这一规定与理想的理论之间的联系。见她的《代际正义》一文（前引杂志），第98页。

[305] 这些善当做如下界定，即：从原初状态的立场来看，各派要求有其终极目的（这些目的并不为他们所知）是合理的。这些善发挥着普遍化手段的作用，也就是说，它们是为了实现所有的或几乎所有的合理目的系统。见《正义论》，第92—95页，第396页以后，第433页以后。

[306] 本讲第七、八两节的目的之一，是回应大卫·戈蒂尔对差异原则所作的富有启发性的批评，见其文《正义与自然天赋》，载《社会的理论与实践》，第3期，1974年，第3—26页。我之所以在这里涉及他的讨论，是因为他的论证之成立与否，取决于他能否在作为社会成员的个体所获得的东西与他们在一种自然状态下已经获得的东西之间作出区分。如果这种区分毫无裨益，那么，我相信，我回应戈蒂尔反驳的方式就是清晰的。当然，这还远远不够。但无论如何，我完全同意他在第25页以后所作的评论，而我的绝大部分讨论是用来表明这样才能陈述一种康德式契约观，以符合他的那些评论。

[307] 见《正义论》第136页，第147页；另参见第80页。

[308] 在秩序良好的社会里，公民的价值之所以永远平等，是因为在这样一个社会里，每一个人都被假定是同意正义制度的，而且也都受到一种足够强烈的正义感驱动去履行他们的各种义务和责任——如果这些义务和责任适宜的话。不平等并不是由不平等的道德价值产生的，对这些不平等应从其他方面另求解释。

[309] 见以下第九节，第二段。

[310] 我在《答亚历山大和莫斯格瑞夫》一文（载《经济学季刊》，第88期[1974年11月号]，第639—643页）中，对这些评论作了更充分的陈述。

[311] 关于纯程序正义，请见《正义论》，第84—89页，第310—315页。另见该书第64页，第66页，第72页以后，第79页，第274—280页，第305—310页。

[312] 见《正义论》，第88页。

[313] 关于此种不平等尺度和其他的不平等尺度，请见阿马蒂亚·森的著作：《论经济的不平等》（纽约：W.W.诺顿出版公司，1973），第二章。

[314] 见《正义论》，第224—227页，第227页以后，第534—537页，第543—546页。

[315] 见《法哲学原理》，T.M.克诺克斯译（牛津：克拉伦敦出版社，1942），第58页以后，第70页以后，第156页以后，第186页。

[316] 见《政府论下篇》，请把该书的第一四零节与第一五八节结合起来看。

[317] 我感谢昆汀·斯金纳使我了解到这种弄清洛克理论之历史性方面的方式。

[318] 本讲是在对我一九八一年四月于密西根大学所做的坦纳讲座作出较大修改和扩充的基础上写成的。我感谢坦纳基金会和密西根大学哲学系为我提供了这次讲座机会。我想就此机会向H.L.A.哈特表示感谢，他对《正义论》做了批评性的评论（见下一注），在此我将对他的批评做部分回应。我已经大致回答了我以为是他所提出的两个

最根本的困难，而这导致我对自由的解释做出了一些重要的修改。我非常感谢乔舒亚·拉宾诺维兹，他就如何解决哈特所提出的那些困难给我提供了许多有价值的评论和建议。
在进行这次修改时，我还得益于萨缪尔·谢福勒和安东尼·克隆曼在那次演讲之后直接发表的，以及在随后的多次会议中发表的评论。谢福勒的评论使我完全改写并大大扩充了本讲的第五和第六节的内容。克隆曼的评论对我修改本讲第七节的内容尤有助益。我还必须感谢伯顿·决本，他有益的忠告和讨论使我对本讲做了难以数计的修改和变动。
正如我在前言中所谈到的那样，若把我对基本自由及其优先性的解释应用到我称之为“秩序良好之社会”的宪法学说中，则我的这一解释与亚历山大·梅克勒琼那种众所周知的观点就具有某种相似性（见注释12）。然而我们两人的观点之间又有一些重要差别。首先，梅克勒琼赋予政治自由和自由言论的那种至上性，在我这里却归类于作为一个整体的基本自由的族类；其次，梅克勒琼常常把自我管理的价值看作是压倒一切的，而在我这里，它仅仅是诸多价值中的一种；最后，我们两人对基本自由的哲学背景理解殊为不同。

[319] 见H.L.A.哈特：《罗尔斯论自由及其优先性》，载《芝加哥大学法学评论》第40卷第3期（1973年春季号），第551—555页（以下注明为“哈特”）；后收入诺曼·丹尼尔斯编：《阅读罗尔斯》（纽约：基础图书出版公司，1975），第249—252页（以下注明为“丹尼尔斯”）。

[320] 见“哈特”，第542—550页；“丹尼尔斯”，第239—244页。

[321] 见《道德理论中的康德式建构主义》一文，载《哲学杂志》，第77卷（第9期）（1980年9月号），第519—530页。

[322] 见“哈特”，第555页；“丹尼尔斯”，第252页。

[323] “最广泛的”这一短语在《正义论》一书的第60页，第250页和第302页均用于对正义原则的主要陈述。而“总体系统”这一短语则用于这些陈述中的第二和第三种陈述。

[324] 哈特对正义第一原则所说的“自由”是否意味着我所谓的“自由本身”这一问题做了一种富有洞察力的讨论。之所以会产生这一问题，是因为在《正义论》一书的第60页和其他地方有关该原则的第一陈述中，在我该使用“诸基本自由（basic liberties）”的地方，我却使用了“基本自由（basic liberty）”或简单地使用“自由”这个术语。总的说来，我同意哈特的讨论。见“哈特”，第537—541页；“丹尼尔斯”，第234—237页。

[325] 见《道德理论中的康德式建构主义》，第一讲，第533—534页；第三讲，第567—568页。

[326] 关于这一点，请见《正义论》，第581页。

[327] “公共善”和“完善论价值”这两个短语是用来分别指功利主义目的论道德学说或完善论中的善概念的。因此，这些概念是在不考虑权利概念的情况下被具体规定为（比如说在功利主义中，也在许多福利经济学中）欲望、利益或个体偏好的满足。欲闻其详，请见《正义论》一书，第24—26页。

[328] 在宪法中，这种区别司空见惯，也很重要。例如，可见劳伦斯·揣伯著：《美国宪法》（纽约：基础图书出版社，1978），第十二章第二节。他把这种区别应用于言论自由，认为言论自由受[宪法]这一修正案的保护。在《正义论》中，我在解释基本自由的关键点上没有作这种区别。感谢乔舒亚·拉宾诺维兹帮我澄清了这一问题。

[329] 见亚历山大·梅克尔琼的《言论自由及其与自我管理的关系》（纽约：哈普尔—罗出版公司，1948），第一章第六节，其中有对秩序规则与限制言论内容的规则之区分的著名讨论。

[330] “我们理性的公共运用”这一短语取自康德的《何为启蒙？》一文（1784），在该文的第五段中，康德引入了这一短语。见《康德全集》学院版，第36—37页。康德将理性的公共运用与私人运用做了对比，前者是自由的；而后者可能是不自由的。我并不能苟同这种观点。

[331] 有关这一段的详细论证，请见《正义论》一书第270—274页和第280—282页处对民主与社会主义中私有财产问题的讨论。正义的两个原则本身并不能解决这个问题。

[332] 见贡斯当的《古代人的自由与现代人的自由》（1819）一书。

[333] 对这一观点最近的重要陈述，见诸以赛亚·伯林的《两种自由概念》（1958）一文，该文重刊于《自由四论》（牛津：牛津大学出版社，1969）一书；比如，该书的第165—166页。

[334] 在这一节和下一节，我将依据我在《道德理论中的康德式建构主义》一文（见前注释4）中的论述，以便为接下来的论证提供一个必要的背景。

[335] 关于这些论争，有一种很有启发性的概述，见阿伦的《十六世纪政治思想史》，第73—103，第231—246，第302—331，第428—430页；亦可见他的《英国政治思想：1603—1660年》（伦敦：1938）一书，第199—249页。洛克的《论宗教宽容》（1689）或孟德斯鸠的《论法的精神》（1748）中的观点也都具有一个漫长的历史背景。

[336] 这一假设对于自由主义来说是最核心的，一如伯林在其《两种自由概念》一文中所陈述的那样。见《自由四论》，第167—171页。我相信，这一点已经隐含在我所引证的各著作家们的作品中，只是在此我不能深究这一问题。有关这一问题较新的陈述，见罗纳德·德沃金的《自由主义》一文，该文收录于斯图沃特·翰普歇尔编：《公共道德与私人道德》（剑桥：剑桥大学出版社，1978）一书。

[337] 关于原初状态，请见《正义论》一书的条目索引。关于这种状态是如何塑造个人观念的，可进一步参见我的“道德理论中的康德式建构主义”一文。

[338] 我将这种与理性和合理相对应的原初状态的两部分作出区分，生动地说明了原初状态塑造充分的个人观念方式。我希望以此消除人们对原初状态的错误理解。比如说，有人认为原初状态本是道德中立的，或原初状态仅塑造了“合理”这一概念，因此公平正义选择正义原则的尝试，纯粹是基于经济学或选择理论中的“合理选择”的观念。但是从康德的观点来看，这种尝试是不可能的，并且与康德的个人观点不相容。

[339] 有关首要善的较为充分的解释，可见我的“社会的统一与首要善”一文。

[340] 在这一段以及下一段里，我将用一种多少有些不同的方式来陈述《正义论》第三十三节中有关良心自由的主要考虑。

[341] 见J.S.密尔著：《论自由》，第三章第五段，在这一段落，他说：“在某种程度上人们得承认，我们的理解应该是我们自己的。但人们没有同样的意愿承认，我们的欲望和冲动同样应该是我们自己的；或者意愿承认，拥有我们自己的带有任何力量的冲动绝非危险和陷阱。”关于个性的自由发展，见该章第二至第九诸段落。

[342] 在此，我重述了《正义论》第七十六节有关公平正义具有较高稳定性的推理。

[343] 见《正义论》，第498页以后。

[344] 当我说正义原则直接告诉人们这些基本自由、仿佛写在他们的脸上时，我仍然记得《正义论》中所提到的各种各样的考虑，以及我曾称之为的“铭刻”之意。见同上书，第160页以后，第261—263页，第288—299页和第326—327页。

[345] 在《正义论》的第六十七节，我讨论了自尊问题。关于自尊在论证正义两原则中所具有的作用，请见该书第178—183页。关于平等政治自由作为自尊的一个基础之看法，请见该书第234页，第544—546页。

[346] 我在同上书的第224—228页，第233—234页，第277—279和第544—546页讨论了公平的政治自由的价值；在第544—546页讨论平等的政治自由作为自尊的一个基础时，尚未触及这些自由的公平价值。这是我应该注意到的问题。亦见该书第七节和第十二节以下。

[347] 我在《正义论》第七十九节讨论了这一概念。在那里，我并未像我在此处所作的这样，将它与基本自由及其优先性联系起来。

[348] 这一段话引自《正义论》，第523—524页的脚注。它出自J.W.伯罗编：《国家行动的限制种种》（剑桥：剑桥大学出版社，1969），第16—17页。

[349] 我感谢诺曼·丹尼尔斯提出我想在本节努力解决的这一问题。见其《平等的自由与不平等的自由价值》一文，前引“丹尼尔斯”，第253—281页。我也感激乔舒亚·拉宾诺维兹对此问题所作的广泛评论和探讨。

[350] 在这一段余下的部分和下一节里，我将详尽说明从《正义论》第204页开始的那一段行文的意思。

[351] 《正义论》第204页开始的那一段行文可能不幸被人们误读了，以至人们产生了相反的印象。

[352] 如果说，平等之政治自由的公平价值理念是《正义论》中表述的两个正义原则的一个重要方面，那么，在该书中，这一理念尚未充分展开或未得到充分解释。因此，这很容易使人们把握不到它的意义。参见前面注释。

[353] 关于机会均等，请见同上书，第72—74页和第十四节。

[354] 见拙文《善的公平性》，载《哲学评论》杂志，第84期（1975年10月号），第551—553页。

[355] 见拙文《社会统一与首要善》第四至五节所做的更详细的讨论。

[356] 见前引“哈特”，第542—543页；“丹尼尔斯”，第239—240页。

[357] 见“哈特”，第543—547页；“丹尼尔斯”，第240—244页。

[358] 见《正义论》，第250页。在该页中，我在陈述优先性规则时谈到：“一种不太广泛的自由必须强化为所有人分享的总体的自由系统。”在这里，“自由系统”指“平等的基本自由的系统”，我们在是书同一页有关正义第一原则的陈述中可以读到这一意思。

[359] 我认为，下面的事实是显而易见的，即：按最好的理由来行动，或者是按一种道

德观念所规定的诸种理由的平衡来行动，一般说来并不是使任何东西充量化。某种东西是否能够充量化取决于道德观念的本性。因此，不管是W.D.罗斯在《正当与善》（牛津：克拉伦敦出版社，1930）一书中所表现出的函数多元论的直觉主义，还是以赛亚·伯林在《自由四论》中表现出的自由主义，都没有具体规定某种可充分量化的东西。在绝大多数情况下，经济学家的效用函数也没有具体规定任何可充分量化的东西。效用函数仅仅是管家或经济代理人所偏好的数学表达——假如他们的这些偏好能够满足某些条件的话。从纯形式的观点来看，不存在任何东西阻碍一个作为多元论直觉主义者的代理人去拥有一种效用函数（当然，众所周知，一个偏好词典编纂秩序的代理人是不会有效用函数的）。

[360] 关于基本情况的划分，我得感谢苏珊·沃尔夫。

[361] 康德学说的中心主题是，道德哲学不是关于如何使人达到幸福的研究，而是关于如何才配享受幸福的研究。这一主题贯穿于从他的《第一批判》（即《纯粹理性批判》——译者注）开始的所有主要作品，见《第一批判》，A806，B834。

[362] 这一段所说的这种安排的设计，是为了强调两种基本情况的作用，并使这些情况与[公民的]两种道德能力联系起来。因此，这种安排属于一种特殊的正义观念。其他一些安排对于其他目的来说也可能同样有用。芬森特·布拉西在其富有启发性的论文《第一修正案理论中的制约价值》（《宪法系列汇编》之三，[美国法院基础文献要编，1977]）中，将第一修正案的价值内容分为三类，即：除了他称之为的“制约价值”之外，还有个体自律、多样性和自我管理。这一价值集中体现在第一修正案所保护的诸种自由上，成为制约政府不当行为的一个渠道。我想，下一节我所讨论的那种安排将包括这些区分。我在第七节和以下第十至十二节所作的讨论，表明我与布拉西对制约价值之重要性的看法一致。

[363] 关于这一点，请参考《正义论》一书，见前面的注释14。

[364] 有关对公平正义情景中司法监察的有价值的探讨，请见弗兰克·I. 米切尔曼的《追求宪法福利权利：罗尔斯《正义论》中的一个观点》一文，载《宾夕法尼亚大学法学评论》第121卷，第5期（1973年5月号），第991—1019页。

[365] 见拙文《道德理论中的康德式建构主义》，第518—519页。

[366] 哈特认为，一种关于如何具体规定和调整基本自由的严格定量的标准无法解释这一事实，我大致这样解释他的这一论证。见前引“哈特”，第550—551页；“丹尼尔斯”，第247—248页。我同意这样的看法，即：某种定性的标准是必需的，而意义的概念就是起这种作用。

[367] 见《黑人与第一修正案》（芝加哥：芝加哥大学出版社，1966），第16页。

[368] 见布拉西《第一修正案理论中的制约价值》一文，同前引杂志，第529—544页，在那里，他讨论了利用煽动性诽谤来表明第一修正案所确保的那些自由之制约价值的重要性的历史。

[369] 《〈纽约时报〉诉沙利文》，美国第376号；第254卷（1964）。见科尔文在《黑人与第一修正案》一书中对这一案例的讨论，该书第56—64页。

[370] 在这里，以及在整个这一节和下一节的讨论中，我得益于科尔文在其《一种有价值的传统：美国的言论自由》（纽约：哈珀与罗出版公司，1987）一书中有关颠覆性主张的讨论甚多。我最为感激的是，詹姆士·科尔文让我读到了这部非常重要的著作手稿的相关部分。

[371] 《俄亥俄州诉布兰登伯格》，美国第395卷；第444号（1969）之447。

[372] 《美利坚合众国诉〈纽约时报〉》，第403号；美国，第173卷。另见《明尼苏达州诉尼尔》，美国第283卷；第697卷；更早一些的主要案件[处理]受到了预先的限制。

[373] 我们在科尔文的《一种有价值的传统》一书中，发现了一种类似于霍尔姆斯例子的批评性见解。托玛斯·爱默森在其《言论自由制度》（纽约：兰登书屋，1970）一书中，力图对基于言论与行动之区分基础上的自由言论给予一种解释，认为言论应该保护，而行动则不应予以保护。但是，正如T.M.斯坎伦在其《言论自由论》一文（载《哲学与公共事务》，第1卷之2[1972年冬季号]，第207—208页）中所指出的那样，这种见解将主要的负担留给了如何做这种区分，因而必定与“言论”和“行动”这两个字的日常用法相去甚远。关于如何可能发展这样一种见解的富有启发而又系统的解释，请见阿兰·法切斯的《进一步走向一种言论自由的普遍理论》一文，载《威廉和玛丽法学评论》，第18期（1976年冬季号）。

[374] 见科尔文《一种有价值的传统》一书。

[375] 见拙文《道德理论中的康德式建构主义》，同前引刊物，第534—535页。

[376] 《纽约州诉吉尔特罗》，美国第268卷；第652卷（1925）之669。

[377] 见洛克的《政府论》（下篇），第二二三至二三零节。关于洛克思想中的天赋政治美德的理念，见彼特·拉斯勒特给《约翰·洛克：政府论》（剑桥：剑桥大学出版社，1960）一书所写的编者导言，该书第108—111页。

[378] 我对明显而现存的危险规则的解释，在很大程度上一直受科尔文《一种有价值的传统》一书和梅克勒琼《自由言论及其与自治的关系》一书第二章的影响。

[379] 《美利坚合众国诉盛克》，美国第249卷；第47卷之52。

[380] 关于对这一规则起源意义的解释，请见约素·罗格特的《霍尔姆斯法官先生：作为旁观者的判决》一文，载《芝加哥大学法学评论》杂志，第31期（1964年冬季号）：第215—217页。

[381] 《美利坚合众国诉德布斯》，美国第249卷；第211卷之215。

[382] 《马斯案》，美国第274；第357卷之373号。关于翰德对马斯案的看法，见《马斯案出版公司诉柏顿案》，联邦第244号，第535号（纽约编号，1917）。

[383] 同上卷之377。

[384] 《马斯案》，美国第274；第357卷之378。

[385] 《马斯案》，美国第274；第357卷之379。

[386] 《丹尼斯案》，美国第341卷，第494卷之510；转引自183（2月卷之2）之212号。

[387] 我想，在人们所熟知的那一段文字里，布兰蒂斯已经最好地表达了他自己的观点，这段文字是这样开头的：“那些赢得独立的人们相信，国家的最终目的是使人们自由地发挥他们的各种才能；在其政府中，各种深思熟虑的力量应该战胜那种任意武断的力量。”这一段文字的结语是：“随着他们把理性运用于公共讨论，他们相信这种理性

的力量，因而他们摆脱了那种由法律，即由那种最坏形式的强行论证所强加的沉默。由于他们认识到了时有发生的大多数支配的暴政，他们修正了宪法，以便使自由言论和自由集会得到保证。”人们认识到，这一段文字并没有弥补布兰蒂斯关于明显而现存的危险规则之系统阐述的缺陷，但这并不是对这段美妙文字的批评。

[388] 见第七节。

[389] 《法里奥诉巴克利》，美国第424卷，第1卷（1976）；《贝罗梯第一国家银行》。关于巴克利案的各种讨论，请见特赖布的《美国宪法》，第十三章，第800—811页；和斯克利·赖特的《政治言论与宪法：金钱言论？》一文，载《耶鲁法学杂志》，第85卷（第8期）（1976年7月号）：第1001—1021页。对此更早一些的讨论，可见M. A.尼科尔森的《竞选资金与平等保护》一文，载《斯坦福法学评论》，第26卷（1974年春季号）：第815—654页。在《第一国家银行案》中，法庭以五票对四票做出决定，宣布马萨诸塞州的一部刑法无效，该刑法禁止银行和公司出于左右公民对复选提议投票的结果之目的给选举提供资金，除非这些提议在物质利益上已经影响到该公司的财产、生意或资产。这一法规具体规定：任何只关系到个体税款的公民复选问题都没有这种例外。在一次发生在布伦南与马歇尔之间的争论中，法官怀特谈到，大多数人意见的一个根本性错误是，这种意见没有认识到，在根据[宪法]第一修正案——特别是根据通过防止公司垄断来促进自由政治讨论的价值——来禁止银行和公司提供这类资金时，政府的利益所在；见该案第435号，美国，第765卷（1978）之803—804号。我在行文中的讨论是同情这种不同意见的，也是同情怀特法官在《巴克利案》第257—266页和马歇尔在该案第287—290号所提出的不同意见的。

[390] 《法里奥诉巴克利》，第58—59号。

[391] 《法里奥诉巴克利》，第48—49号。

[392] 《法里奥诉巴克利》，第49—51号。

[393] 见特赖布：《美国宪法》，第806页。

[394] 《桑德斯诉威斯伯里》，美国第376卷，第1卷（1964）之17。

[395] 《西姆斯诉雷诺尔多》，美国第377卷，第533卷（1964）之565。

[396] 同上之565—566。

[397] 《纽约州诉洛克纳》，美国第198卷，第45卷(1905）。

[398] 《论法的精神》，第二卷，第15版，第二章。

[399] 为什么公民在某种情况下或某些时候不太重视履行他们的某些基本自由，且想用各种各样的方式来限制这些自由？对此还有许多其他原因。除非这些可能性影响到原初状态下各派达成一致契约（我坚持以为它们不会如此），否则这些可能性与基本自由的不可剥夺性就毫无干系。我感谢阿瑟·卡菲利克对这一问题的讨论。

[400] 见前引“哈特”，第555页；“丹尼尔斯”，第252页。

[401] 在此，我指的是《正义论》第八十二节第三至第四段中的错误，在讨论自由的优先性的那一节里，这一错误是明显的。其中有两个主要的错误：第一，我没有用一种清晰的方式列举最重要的根据。第二，在第542—543页的第三段里，我不应该使用与我们的基本自由的利益相关的经济利益和社会利益之不断减少的边际意义概念。我把

这种基本自由的利益说成是随着有效行使这些自由的社会条件越来越充分而变得越来越强大的。在这里，边际意义的概念与我在该书第543页第四段中所使用的利益等级概念是不相容的。后一概念建立在某种作为自由而平等之个人的公民观念之基础上，它正是一种康德式的观点所需要的。我在第三段中所说的那些边际变化，应该是在这些社会条件——它们为充分而有效地行使基本自由所必需——的逐步实现中所反映出来的边际变化或逐步的变化。但是，这些变化是一个完全不同于边际意义上的利益问题。

[402] 此文原载于《哲学杂志》第92卷（1995年3月号），紧接在于尔根·哈贝马斯的“通过理性之公共运用的和解：评罗尔斯的《政治自由主义》”一文之后。为了重印的需要，我进行了几处微小的、编辑上的而非实质意义上的变动。为了清晰起见，我使用了讲、节、段的标号，或在涉及我本人的著作时使用了讲、节、页的标号，并在涉及哈贝马斯的著作时使用了页的标号。自从我在悉尼·莫根伯色的建议下于数年前开始思考对哈贝马斯的答复以来，有许多人帮助过我，我对此感激良多。托马斯·麦卡锡给了我必不可少的指导，并且让我分享了他有关哈贝马斯观点（从其早年开始）的深厚学识；而与格罗德·多佩梯的几场讨论，在开始阶段也颇有指导的。在此后的交谈中，肯尼特·拜因斯则一直慷慨提供奉劝与忠告。我还要感谢萨缪尔·弗里曼和威尔弗德·欣舍以及爱琳·凯丽和大卫·佩里兹，他们自始至终提供了有价值的协助和评论。我又要特别感谢伯顿·决本，他每一次都充当了卓越的评论家，而在第二节尤其如此，在此节中我希望自己有关三种证明的想法是正确的。由于他们长久的兴趣和建议，这篇答复已经大有改善。至于对其他人的感谢，我将随着行文的展开指明。

[403] 我不知道上一代自由主义作家们是否明确地提出过自由主义学说。然而这一学说并不是一种新奇之说。有两位同代人与我有着大致相同的（如果说不是完全相同的）看法，他们完全独立地发展了这一学说，一位是查尔斯·拉莫尔（见其《政治自由主义》一文，刊于《政治理论》杂志，第18卷，第3期[1990年8月号]；另一位是朱迪思·施克拉（见她的《恐惧的自由主义》一文，收入南西·罗森布拉姆编：《自由主义与道德生活》一书[剑桥：哈佛大学出版社，1989]）。在布鲁斯·艾克曼的《自由国家的社会正义》（纽黑文：耶鲁大学出版社，1980）一书中，我们至少可以找到该学说的两个方面。在该书第357—361页，艾克曼陈述了由其中立性原则所支配的政治讨论的相对自律，然后他考察了达到这一政治言谈之理念的各种不同方式。在此我还要提到与之相联系的约书亚·库恩在其慎思民主的解释中所提出的观点，见其《慎思与民主的合法性》一文，收入阿兰·汉姆林和菲力普·佩迪特合编的《好政府》一书（剑桥：布莱克威尔出版社，1989）。令我大为迷惑不解的是，为什么政治自由主义没有更早一些建立起来：若政治生活中的理性多元论事实是既定的，则提出自由主义的理念似乎就是一种很自然的方式。难道是这一学说具有各种为以前的著作家们可能会在我所没有看到的地方发现的深刻过失，而这一点导致他们放弃了这一学说？

[404] 这就提出了一个问题：如果君权神授的学说或专政的学说没有以某种方式超越于政治领域之外，这些学说是否真实可信？对这一问题的回答能否对那些导向民主的条件给予任何解释呢？

[405] 见本书，第5页以后，第156页以后（以下简称“PL”）。这些观念不同于人们所熟悉的伊曼努尔·康德和J.S.密尔的自由主义观念。他们的观点显然超出了政治领域，依赖于那些作为道德价值的、属于完备性学说的自律理念和个体性理念。

[406] 该书由法兰克福：苏尔坎普出版社于1992年出版（以下在引文中简称“FG”，在行文中则注为《事实与规范之间》）。威廉·雷格已经准备翻译全书，我感谢他和托玛斯·麦卡锡给了我一份该书英译本的复印件（剑桥：麻省理工学院出版社即将出版）。没有这份复印件，我将无法了解他的这部长篇大作。由于我多处涉及到这部著作，所以我在行文中只注明该书德文本的页码。有关哈贝马斯在其论文中对我提出的批评，

我则注明本期杂志的页码。（附注：罗尔斯所提的《事实与规范之间》一书的英译本已由麻省理工学院出版社于1996年正式出版。而罗尔斯所指的杂志，即同时刊印本文的《哲学杂志》，第92卷，第3期[1995年3月号]。——译者）

[407] 这一段话里有两个奇怪的短语："现存的非理性" 和"对理性的本质主义的信任"。然而，哈贝马斯所使用的德文原文分别是"existierender Unvernunft"和"essentialischen Vernunftvertrauens"，故，雷格的翻译是正确的。我设想，哈贝马斯用前一个短语所表示的意思是，现在还存在着各种冒犯理性（Vernunft）的人类制度和人类行为；而后一短语的意思则是指对我们正确把握那种（柏拉图式的）本质的理性能力的信任。

[408] 这是该评论的意思：公平正义是政治的而非形上学的。

[409] 我设想，这种具体的普遍性是指黑格尔的道德（Sittlichkeit）理念，如他的《法哲学原理》所解释的那样。

[410] 我认为，形上学至少是一种关于存在什么的普遍解释，包括各种根本性的、完全普遍性的陈述，比如说，"每一件事都有一个原因"，"所有事件都发生在时空之中"一类的陈述，或者说是可能与此类陈述有联系的陈述。如此观之，W.V.奎因也是一位形上学家。否认某种形上学说，也就是申认另一种类似的学说。

[411] 关于这些看法，请见他对罗纳德·德沃金的评论，"FG"第86页以后。

[412] 另一个例子是，哈贝马斯说（第130页），一旦公共自律和私人自律（我将在本讲的第三和第四节讨论这些自律问题）融入法律和政治制度，且符合对民主的辩谈理论性解释，"下面一点就会很清楚，即：基本自由权利的规范实体就已经包含在主权公民之公共理性的法律制度化所不可或缺的中介之中。"原文中所引用的"眩晕"一词为"der Taumel"，该词的意思可以是，摇晃、头晕；或者在比喻的意义上指精神狂乱、出神、狂怒。雷格译之为"眩晕"在此是合适的。

[413] 我一直不清楚这两者的差异，有段时间我认为，在理想辩谈境况与公民（你与我）在市民社会中的地位之间倒可以作一种更为有益的比较。关于后者，请见拙文《道德理论中的康德式建构主义》，载本杂志第77卷，第9期（1980年9月），第533页以后；《政治自由主义》一书，第28页。我感谢琼·曼德尔与我就这一课题所提出的有价值的通信意见。

[414] 有关反思平衡的进一步论述，请见这一节末尾的脚注16。

[415] 见"FG"第八章；以及早很多（1962）的《公共领域的结构性转型》，T.伯格译（剑桥：麻省理工学院出版社，1989）。在这里，术语学可派上用场。政治自由主义的公共理性有可能与哈贝马斯的公共领域混淆起来，但它们并不相同。在《政治自由主义》中，公共理性是立法者、执政者（比如说，总统）和法官（尤其是最高法庭的那些法官——如果有最高法庭的话）的推理理性。它还包括政治竞选中各候选人的推理理性、各派领导人的推理理性和其他在这些领导人的班子里工作的人的推理理性，以及公民在对宪法根本和基本正义问题投票表决时的推理理性。在所有这些情况下，公共理性的理想所具有的要求是不相同的。至于哈贝马斯的公共领域，由于它很类似于我在《政治自由主义》所讲的背景文化（第14页），所以它并不适用于公共理性及其公民义务。我们在这一点上意见一致。我不清楚他是否接受这一理想（该书第129—130页）。他在《事实与规范之间》一书的某些陈述（见第18页，84页，第152，494页和第534页以后）似乎肯定提示了这一理想，而我则相信，这一理想与他的观点可能不一致，但很抱歉，我无法在此讨论这一问题。

[416] 我把这一术语归咎于克丽斯汀·科斯嘎德。哈贝马斯有时候说，原初状态是自言自语式的，而非对话式的。这是因为所有各派实际上都有同样的理由，所以他们选择同样的原则。这一点被说成是犯有严重错误的作法，它把决定政治正义观念的任务留给了作为专家的“哲学家”，而不是留给持续发展的社会之公民。见哈贝马斯的《道德意识与交往行动》（法兰克福：苏尔坎普出版社，1983）。第三篇论文的题目是：《辩谈伦理：哲学证明纲要注释》。我参考的是《道德意识与交往行动》的英译本，由C.伦哈特和S.W.尼可尔森译（剑桥：麻省理工学院出版社，1990）及其中题为《注释》的第三篇论文。我对其反驳（见“注释”一文，该书第66页以后）的回答是：正是你和我（也是各个时代的全体公民，一个接一个地在四面八方的各个联合体中）判断出了原初状态作为一种代表设置的优点所在，判断出了它所产生的各种原则。我否认人们在怀疑原初状态作为一种代表设置的彻底性时所说的它是自言自语式的，亦见他的《辩谈伦理评论》（法兰克福：苏尔坎普出版社，1991）；参见西朗·克隆宁的英译本《证明与应用》（剑桥：麻省理工学院出版社，1993），译者附有导论。

[417] 剑桥：哈佛大学出版社，1971年版（以下简称“TJ”）。

[418] 在此我对这种广泛而普遍的反思平衡补充两点评论。广泛的反思平衡（就某一公民而言），是指该公民已经仔细地考虑了各种选择性的正义观念和对这些选择性正义观念的各种论证力量之后所达到的反思平衡。更具体地说，是该公民考虑了在我们的哲学传统（包括对这种正义观念本身的各种批判性观点）中所发现的各种主导性政治正义观念、并权衡对这些观念的各种不同的哲学推理和其他推理后所达到的反思平衡。我们假设，该公民的普遍确信、第一原则和特殊判断最后能达于连贯系统。如果这种广泛范围的反思和从这一反思中生发的观点，经过多次可能的变化之后得以确定，则该反思便是广泛的。广泛的而非狭隘的反思平衡（在这种反思中，我们只须注意我们自己的判断）显然是一个重要的哲学概念。
请回顾一下：我们说，秩序良好的社会乃是受一种公共政治正义观念有效规导的社会。我们认为，这样一个社会中的每一个公民都能达到广泛的反思平衡。由于公民们都认识到，他们认肯了同样的公共之政治正义观念，因而反思平衡也是普遍的：相同的观念在每一个人成熟的判断中得到了认肯。因此，公民们达到了普遍而广泛的反思平衡，或者说，我们可以充分诉求的正是这种反思平衡。在这样一个社会里，不仅有一种公共的观点，全体公民都能从这一公共观点出发来裁断他们的各种政治正义主张，而且这一公共观点也能在全体公民的充分反思平衡中得到他们的相互认肯。这一平衡是充分交互主体性的。这就是说，每一个公民都会考虑所有其他公民的理性推理和论证。

[419] 我与威尔弗德·欣舍和彼特·德·马内弗对这一节较早的草稿进行了有价值的讨论，从中获益良丰。

[420] 某些公民可能没有认肯一种完备性学说，除非有可能认肯一种毫无意义的学说，诸如不可知论或怀疑论之类。

[421] 在《政治自由主义》一书的第12页以后和第144页以后，我先后两次使用这一短语。人们也可能会提到一种方式，在代数中，我们可以用这一方式将某一数群作为次级数群而包括在某一数群系列中的每一个数群中。

[422] 我与威尔弗德·欣舍和彼特·德·马内弗对这一节较早的草稿进行了有价值的讨论，从中获益良丰。在这里，我假定，各种合乎理性之完备性学说的存在和它们形成一种重叠共识的事实，乃是有关多元民主社会之政治本性和文化本性的事实，而我们可以像使用其他事实一样来使用这些事实。诉诸于这些事实或假定这些事实，并不是依赖这些学说的宗教、形上学或道德之内容。

[423] 我之所以把公共证明作为政治自由主义的基本实例，是由于它在这一学说中的作用，和它与理性之重叠共识理念、具有正当理由的稳定性理念、以及合法性理念的联系。这种证明的理念是重建《正义论》第三部分之基本观念的一部分，该基本观念曾在是书第七十九节关于诸社会性联合体之社会联合的观念，及其与之相伴的稳定性理念的论述中表达过，它依赖于正当【权利】与善之间的一致性。（关于这最后一点，请见萨缪尔·弗里曼在《芝加哥肯特法学评论》杂志，第69卷，第3期【1994】，第619—668页，第一至二节的解释）然而，这一观念依赖于每一个人都坚持同样的完备性学说，而一旦我们认识到理性多元论的事实，这一点作为一种政治理想就不再行得通。理性多元论刻画出正义两原则所要求的那种政治社会之公共文化的特征。现在我们却面对着一个不同的问题，面对着理性的重叠共识理念和人们所使用的其他理念。一旦我们明白这一任务的不同本性，就有理由引入这些更为具体的理念。例如，我们明白，为什么政治证明必须是特定阶段性的。人们并不是在回答各种反对意见，而毋宁是力图解决作为一种完备性学说的公平正义所需要的文化条件与正义两原则所确保的自由要求之间所固有的冲突（人们稍后才认识到）。通过这一理解，各种复杂性问题（如果它们是这类复杂性问题的话）将会迎刃而解。

[424] 我这样说的意思是，不存在任何按照该政治观念来投票的政治实体。这与理性的理念是相反对的。对政治正义之观念的投票选择与数学或逻辑的公理、原理和推论规则的选择并无不同。

[425] 见我在前面第一节脚注輥輴訛中所做的评论。

[426] 在这里，我是从政治自由主义内部出发来说的。某一公民是否也是从其完备性内部出发来说的，这要取决于该学说。

[427] 正如我在本讲第一节中所说的那样，哈贝马斯的完备性学说违背了这一点。

[428] 对这一段的论述，我得益于我与托马斯·希尔一九九四年四月在洛杉矶就稳定性考虑如何与公共证明和重叠共识的理念相互联系这一问题所进行的探讨。他强调了这一问题的某些方面，而这些方面正是我过去未曾讲清楚的。

[429] 我现在认为，《政治自由主义》第3—4页陈述这一观点的方式不是最好的。在那段行文里，我的焦点似乎集中于理性多元论条件下怎样才能达到稳定的问题，但对这一问题却只有一种毫无意思的霍布斯式的回答。相反，《政治自由主义》是力图回答有关最合乎理性的社会统一基础的问题——假定理性多元论的事实客观存在的话；见“PL”，第133页以后，第202页。一旦我们回答了这一问题，我们也就能够回答我所提出的另外两个问题：具体规定自由而平等之公民间社会合作之公平条款的最合适的正义观念是什么？假如理性多元论的事实是自由制度不可避免的结果，那么宽容的基础又是什么？

[430] 一旦取得了基于正当理由的稳定性且该稳定性支持这种社会统一的基础，那么政治自由主义就希望满足传统自由主义想以一种能为“每一个个人的理解法庭（tribunal）”所接受的方式，来证明这一社会世界的要求。所以，杰莱米·瓦尔德龙把这一点写进了他的《自由权利》一书（纽约：剑桥大学出版社，1993），第61页。

[431] 在本书第四讲第五节中，我对这一事实有好几种陈述。如果人们没有注意到这种理性重叠共识的背景条件，那么，行文中的论断就似乎只是表达了一种完备性的道德观点，而这种道德观点总把归于正义的基本制度的各种义务置于先于所有其他人类承诺的地位。这样一来，政治价值（作为全部价值王国中的一个次级领域）又怎么可能在通常情况下高于其他可能会与之发生冲突的价值呢？然而，只有在人们忘记下述事实的时候，才会做出这样一个让人烦恼的论断，这一事实是，我们是假定可以达成一

种理性的重叠共识的，而行文中对政治观念之公共证明的解释也是由社会成员作出的。

[432] 一般说来，期望凭我们的明智而使人类的法规和法律达于严格公正是不合乎理性的。但我无法在此讨论理性偏离的程度。

[433] 斯图沃特·翰普歇尔正确地强调了这一点。见他在《纽约书评》上发表的有关《政治自由主义》一书的评论（1993年8月12日），第44页。

[434] 同样的考虑在经过略微修正之后，也适用于那些反对民主政体所支持的堕胎权利的那些人的情况解释。

[435] 我感谢弗兰克·米切尔曼澄清了这一点。

[436] 在这里，有一个难以解决的纠纷，我只能在此提及一下。这个纠纷是，在涉及宪法根本和基本正义的立法，与涉及市民社会里通过各种利益代表而发生的各种利益间的政治协商的立法之间，存在着一个重要的区别。人们要求，后一种立法在立法过程和市民社会中，都要有一种公平协商的框架。这种纠纷之所以难以解决，是因为阐明一种用以分清这一区别的标准，并通过各种富有启发的案例来清楚地阐释这一标准，乃是一个很困难的任务。

[437] 我利用这些材料，是想囊括从缔结宪法到批准权利公约的这一段完整时期。在这一节以及下一节里，我都感激詹姆斯·弗莱明在这一点上给我的提示，还有他给予我的许多其他有关宪法问题的珍贵提示！他的这些提示，绝大部分都已为我采纳。

[438] 关于这一问题的两个要点和前面一段的论述，见《正义论》，第三十六节，第196页以后和第200页以后。

[439] 在最后两段，我想谈谈哈贝马斯对四阶段顺序框架的关注。我感谢麦卡锡和米切尔曼与我所作的富有启发的探讨。

[440] 见《社会契约论》，第二部分，第七章。

[441] 哈贝马斯这里所引用的是《政治自由主义》第299页“基本自由（权）及其优先性”一节中的一句话。他认为，他从中引用这句话的那段文字的要义是，我以为，并非是所有的基本自由都基于同样的理由而成为重要的或值得尊重的。我提到，自由主义传统中的一个分支派别把本杰明·贡斯当所谓之的“现代人的自由”，看得高于“古代人的自由”，在前者中，政治自由在保证其他自由的过程中的作用，也许在很大程度上是工具性的。故尔我说“即便这种观点是正确的，它也不是我们在各种基本自由中突出某些政治自由，并通过自由的优先性来保护它们的障碍。因为赋予这些自由以优先性，只是使它们具有确保其他自由的根本性制度手段的重要性……”。我并不是说，政治自由仅仅是工具性的，也不是说，它们在绝大多数人的生活中毫无意义。的确，我可能会坚持认为，政治自由至少在两个方面具有内在的政治价值：第一，在以这样或那样的方式介入政治生活的那些公民的生活中，政治自由发挥着一种重要的，甚至是先定性的作用。第二，当它们得到人们的尊重时，它们便是公民自尊的社会基础之一，而在这一方面，他们又是许多善中的首要之善。可见《政治自由主义》第五讲第六节，另见《正义论》第233页以后。在这些地方，我谈到：“当然，自治（self-government）的基础不仅仅是工具性的。”在简要地解释了政治自由在提高公民自尊、市民生活的道德品质、锻炼我们的道德敏感性与理智敏感性等方面的作用后，我做出了这样的结论性评论：“【这些考量】表明，平等自由不仅仅是一种手段。”（在这一段原文里，我实际说的是‘自敬’（‘self-esteem’）而非‘自尊’（‘self-respect’），现在，我意识到自敬与自尊是不同的理念，感谢大卫·萨切斯！我应该选择一个恰当的术语，但如果迷惑于术

语，又会妨碍行文风格。）我的意思是，我们不必纠缠于公共政治空间的特征应为人们发挥什么作用这一问题。这是一个属于宪法条约的问题，在四阶段顺序的意义上即是如此，我看它不成其为问题。

[442] 在那里，我引用了艾克曼《我们之为人民——卷一：基础种种》（剑桥：哈佛大学出版社，1991）一书中富有启发性的观点。然而，一种立宪民主的观念在上述文本的一般意义上也可能是二元论的——如果我们不认可艾克曼较为具体的二元论【概念】的话，他所说的二元论允许在宪法第五款的形式修正程序以外，对宪法做“结构性的修正”。像罗斯福新政那样的政治运动，可能在转变那些宰制性的【宪法】解释方面，发挥了重要的影响，这些宰制性解释包括比如说，由法官来解释宪法，但修正案却又是另一码事。我也不愿意接受艾克曼对二元论与正当基础论（如他所理解的那样）的区分。他认为，尽管正当基础论不要求，但二元论要求任何按照宪法第五款所进行的修正，在宪法上都是有效的。在《政治自由主义》第238页以后，我做了与之相反的论证。在此我不能讨论这些问题，我的目的只是想谈谈哈贝马斯的关切究竟何在。请进一步参见弗里曼的《原初意义，民主解释与宪法》一文，载《哲学与公共事务》，第22卷（1992年冬季号）：第3—42页；弗莱明的《建构实质性的宪法》一文，载《德克萨斯法学评论》，第72卷（1993年12月号）：第211—304页，第287页注【380】和第290页注【400】。我感谢弗莱明给我有价值的忠告，并复函帮我澄清了这些问题，从中我获益良丰。

[443] 在此，我认同艾克曼的看法。

[444] 见斯坦利·艾尔肯斯和艾里克·麦基特里克著：《联邦主义时代》（纽约：牛津大学出版社，1993），第58—75页。

[445] 他把我和康德说成是自然法主义者。见《事实与规范之间》，第110页。

[446] 这与米切尔曼在其论文《法律的共和国》中提出的观点相吻合，该文载《耶鲁法学评论》，第97卷（1988年7月号）：第1493—1537页，第1499页以后。他当时说：“我把美国的立宪主义，即表现在宪法理论上的、表现在律师和法官的职业实践中的，以及表现在美国普通民众的日常自我理解中的美国立宪主义，放在有关政治自由的两个前提下来加以检验，第一个前提是，美国人民在政治上所享受的自由达到了如此程度，以至他们都是自己管理自己；第二个前提是，美国人民在政治上所享受的自由，在于他们受法律的支配，而不是受人支配。我以为，对美国宪法争论的非分裂性的参与，就是完全自由地否决这两种信仰职业中的任何一种。我把它们看作是两个相互间关系存有疑问的前提，因而它们的意义还有待于无休止的争论……”

[447] 见《托马斯·杰弗逊著作集》，梅里尔·彼特逊编（纽约：维京出版社，1984），分别见第1399页以后，第1401页以后。另见他在一七八九年九月六日写给詹姆斯·麦迪逊的信。在这封信中，他谈到：“大地的使用权属于活着的人，而死去的人对大地既没有权利，也没有权力”。（同上，第959页）一代人不能约束另一代人。关于这种联系，汉娜·阿伦特谈到了那种努力创立一部宪法的革命精神所带有的明显不可消除的困惑。这种困惑是，在一个持久的政体内，怎样安置一种革命精神。她也提议，杰弗逊对那些以伪装的虔敬来对待宪法的人的反感，是基于一种对不正义的蔑视情感，认为惟有他那一代人才能够“使世界重新开始”（这一短语引自托马斯·潘恩的《常识》）。见她的《论革命》（纽约：维京出版社，1963），第235页。然而这种对不正义的感情完全发泄错了地方，人们也无法敏感地培植这种感情。（我也可能在我不是康德、莎士比亚或莫扎特的范围内过我的生活）至于想给人民的政治自律留有余地，而去寻找一个合适的政治空间所具有的困惑，我相信上面那段文字已经谈到了，这个问题是一个宪法设计的问题。任何不可消除的困惑，都是幻觉，关于这一点，阿伦特不会不赞同。

[448] 这一简短小结从“正义论”这几个字（第130页）开始，到“在现在的情景中”一语（第131页）结束。

[449] 见大卫·拉斯姆森在《哲学与社会批评》杂志上所发表的评论，载该杂志第20卷，第4期（1994）：第21—44页。请见第41页。

[450] 这篇“跋”（写于1993年9月）附在《事实与规范之间》的第661—680页。雷格的译文刊发在《哲学与社会批评》杂志，第20卷，第4期（1994年10月号）：第135—150页。我感谢拉斯姆森寄给我这篇文章的清样。

[451] 我感谢雷格对该“跋”逐节逐段的翻译。对其主要论证的小结是该文的第三部分，共有八个段落：前四段陈述了他的主要论证；而后四段则回应了两种批评，即来自奥特弗雷德·霍夫和拉莫尔的批评，分别占两个段落。

[452] 我之所以插入这一括弧内的形容词，是因为公平的正义并不包括生产方式所有权的权利。见《正义论》，第270—274页。

[453] 这是译者的术语，德文的原文是“eine anonyme*Herrschaft der Gestze*……，”我以为，他用这一术语的意思，是指一般法则。这就是说，它是匿名的或无名的（在经济学中，它可以意指那些没有商标的商品）。它不是一种国王法，或一种立法机构的法。

[454] 前面三段文字提供了对“跋”第三部分之一的一种解释。另见《事实与规范之间》，第129—135页，第491页以后。

[455] 见《道德形上学基础》一书中的“权利学说”一篇，第四十七节，第五十二节；以及第四十九节后部评论中的评论D；还有其中的“理论与实践”一篇。学院版第8版，第289页以后，第297页以后。

[456] 这句话可与“跋”第二部分之二的第三段中的一句话作一平行对比，这句话是这样说的：“现代自然法的主要问题可以在新的辩谈理论的前提下得到系统地阐释。该前提是，如果公民们决定，他们自己要构成一个志愿性的法律伙伴联合体，并通过成文法来规导他们的共同生活，那么，哪些权利是他们必须让渡给他人的？”

[457] 正如我们业已看到的那样，在我们进行这些讨论时，这就成了一个重要的问题。在公平正义中，这些讨论发生在市民社会里的公民之间——这就是你我的观点。我设想，在哈贝马斯那里也同样如斯。

[458] 存在着第三种更高层次的利益，它是人民在任何一个既定的时期，通过决定性的善观念所给定的。但是，由于在这种决定性的观念中，这种利益要服从两种道德能力的更高层次利益，而且也必须是既理性又合理的，故尔我在这里不对这种利益做进一步的讨论。

[459] 这种两阶段的建构理念隐含在哈贝马斯的小结论证（第129—130页），而且他用“eine zweistufige Reconstruktion”这一短语来简明地描绘这一理念（“跋”，第三部分之八）。我不清楚，一种建构与一种重构如何区别开来。在此，这种区别相关吗？

[460] 我感谢麦卡锡让我明白了这一点。

[461] 有关洛克对民族立宪权力的看法，可见其《政府论·下篇》：第134节，第141节。我可以补充的是，这适合于联邦主义的民族学说。见戈登·伍德在其《美国共和国的创造：1776—1787》（纽约：诺顿出版社，1969）一书中的卓越阐述。该书的第七

至第九章对这一学说的部分内容作了很好的论述。

[462] 关于这一点，请见朱丽恩·弗兰克林的《人民主权》一书（纽约：剑桥大学出版社，1978），该书追溯了从洛克的《政治论·下篇》到劳逊十七世纪五十年代的著述的宪法学说发展线索。

[463] 合法性留有这样的余地。见随后的第五节。

[464] 在此，我想提及一下，这里所使用的合理性的概念，要比在原初状态下所使用的合理性概念更为宽泛更为深刻。在原初状态下，该概念只有一种较狭窄的意义。在这里，我不能探究这种意义宽窄之间的差异。

[465] 这指的是《基本自由及其优先性》一文（1982），该文后收入本书，作为该书的第八讲，未作任何改动。

[466] 《正义论》第二部分的目的，是勾画这三种制度。在该书的第195页，我谈到，第二部分（即“制度”）的目的，是通过描绘能满足正义两原则的基本制度结构，来阐释正义原则的内容。正如文本中所谈到的，它们界定了一个有效的政治观念，即是说，一个能够在实际制度中建立起来的政治观念，并且是一个能够对期待公民了解的内容和如何期待他们能因此受到激励的方式产生效果的政治观念，关于这最后一点，我在该书的第三部分作了探讨。我之所以提到这一点，是因为，哈贝马斯在《事实与规范之间》的第二章第二节中说，《正义论》是抽象的，它忽视了这些问题。

[467] 应当承认，我自己对此也做得不多，但我在《政治自由主义》的第八讲“基本自由及其优先性”中，对某些基本自由及其所应用的具体情况，还是做了一些探讨的。

[468] 难道在这里我们就不需要合法性么？

[469] 在此，我遵循了翰普歇尔在其述评（第44页）中所作的区分。见前面脚注31。

[470] 我非常感谢库恩的《多元论与程序主义》一文，刊于《芝加哥肯特法学评论》杂志，第69卷（1994）：第589—618页。该文对这一问题作了透彻而深辟的探讨，我从中吸收了许多见解。该文总的主题是，一种程序的正义依赖于实质的正义，所以一般说来，对实质性问题的重叠共识决不比人们对程序正义达成一致更具乌托邦性质：一种宪法共识已经在很大程度上意味着对实质性问题的一致。因此，库恩否认了那种对实质性正义的反驳，该反驳认为，一般说来，程序性正义不那么迫切，因为它独立于实质性正义之外。他的这一观点与《政治自由主义》一书第四讲第六至第七节中的观点相适宜，我在那两节中指出，有各种促成宪法共识的倾向。但在那里我没有使用库恩的论证，这是我的疏忽。查尔斯·贝兹在其《政治平等》（普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1989）一书的第四章里，也对程序正义这一课题作了精妙的探讨。在该章里，他提出了一个我在此采纳的论点，即认为，程序正义的正义部分地依赖于结果的正义。有关类似的批评还有约翰·哈特·艾丽的《民主与不信任》（剑桥：哈佛大学出版社，1981）一书，请见德沃金的《原则问题》（剑桥：哈佛大学出版社，1985）一书第二章，第57—69页；和劳伦斯·特赖布的《宪法的选择》（剑桥：哈佛大学出版社，1985）一书第二章，第9—20页。

[471] 我在《正义论》一书的第八十四—八十七节讨论了这些实例（包括赌博）。

[472] 见罗伯特·达尔：《民主及其批评者》（纽黑文：耶鲁大学出版社，1989）。

[473] 我在这里之所以说“可能”，是因为某些人可能会坚持认为，多数人规则的原则本身就是最终的和支配性的规范。但我这里不考虑这种情况。

[474] 我想，这正是达尔在其《民主及其批评者》一书中有意论证的。他并不否认非政治权利和自由的重大意义，相反，他是想探询（作为一种普遍的政治观点）人们所熟悉的各种宪法设置的有效性和必要性。见该书第十一至十三章。

[475] 见库恩在其《多元论与程序主义》一文中，对翰普歇尔《天真与经验》（剑桥：哈佛大学出版社，1989）一书的讨论。前引杂志，第589—594页，第599页以后，第607—610页。

[476] 我感谢拜因斯提醒我注意这最后一段的重要性。

[477] 这一看法与麦卡锡的看法一致，麦卡锡在比较哈贝马斯的观点和我的观点时认为，对于哈贝马斯来说，程序正义与实质正义之间的差异是一个程序问题。见其《康德式的建构主义与重构主义：罗尔斯与哈贝马斯的对话》一文，载《伦理学》杂志，第105卷，第1期（1994年10月号），第44—63页，第59页脚注13。我感谢拜因斯也对包括这一点在内的问题作了富有启发性的回应。在其为剑桥大学出版社出版的《哈贝马斯指南》一书所写的有关《事实与规范之间》的讨论中，他对这一问题做了更进一步的解释。

[478] 我感谢欣舍对合法性的作用和意义，及其与正义理念的区别所做的有价值的讨论。见其关于民主合法性的教职申请论文（1995）。我还感谢大卫·艾斯特龙德关于这一概念的未刊论文，它在《政治自由主义》一书中出现过。

[479] 我想，哈贝马斯可能会同意我对政治正义与合法性所作的这种区分，因为他在这一点上既讨论了特殊法制制定的合法性，也讨论了宪法本身；而这两者均依赖于正义，或依赖于证明。或者如他在《交往行动理论卷二：制度与生活世界》（麦卡锡译，波士顿：灯塔出版社，1987）一书第178页上所说的那样："法制制定原则与证明原则相互需要。作为一个整体的法律体系需要固定在合法性的基本原则之上。"在这里，哈贝马斯似乎是在反驳马克斯·韦伯，后者把合法性理解为该政治制度和社会制度下的整个国家的接受性。哈贝马斯正确地指出了没有证明只有接受是不够的，因为光接受性太多也难于确定。我只想再加上一句（我想哈贝马斯是会同意的），这些制度并不必要是完全正义的，它们可能是不正义却合法的——这要视情况而定。我感谢佩里兹，他对哈贝马斯的理解对我提出这一参考意见具有不可估量的价值。

[480] 见库恩给达尔的《民主及其批评者》一书写的书评，载《政治学杂志》，第80卷，第1期（1991年10月号），第221—225页，第223页以后。

[481] 哈贝马斯不是在谈伦理学或个体与群体的伦理价值。这些问题可以在合法的和能证明的法律方面内来谈。

[482] 例如，在《证明与应用》一书的第一篇题为《论实践理性之语用学、伦理学和道德的运用》的文章中，他阐释了四种实践理性的形式；见该书第1—17页。

[483] 拉莫尔在一篇有关哈贝马斯《事实与规范之间》一书的力透纸背的书评（刊于《德国哲学杂志》，第41卷【1993】，第321—327页）中，提出了一种与之相关的反驳。该文更长的英文稿将刊于《欧洲哲学杂志》（1995年春季号）上。

[484] 我感谢德沃金、托马斯·内格尔和劳伦斯·萨格尔敦促我提出这一问题。也感谢萨格尔后来与我就此进行了富有启发性的讨论。

第四部分 重释公共理性的理念

[485] “杰克”（Jack）是“约翰·罗尔斯”（John Rawls）的爱称。——译者注

[486] 见我的《政治自由主义》（纽约：哥伦比亚大学出版社，平装版1996年）一书第六讲，第八节之五。《政治自由主义》一书的各讲和各节均给出了是书的参考文献，页码也已给出，除非参考注释是指整个一讲、一节或一节之部分。请注意：1996年平装本的《政治自由主义》包含了一个新的第二版导论，该导论和其他新增的文字试图更清晰地阐述政治自由主义的某些方面。该导论的第五节即第1—17页讨论了公共理性的理念，并简要论及了我现在确认的对该理念好几处修改。我现在的陈述遵循并细化了所有这些修改，它们对于理解这一论证是重要的。还请注意：本版的页码标注同拙著的原版和简装版并无二致。

[487] 我将用“学说”这一术语来表示各种完备性的观点，用“观念”这一术语来表示一种政治的观念及其组成部分，诸如，作为公民的个人之观念。“理念”这一术语是作为一个一般性的（普遍性的）术语来使用的，它可以指涉“学说”或者“观念”，具体要依语境而定。

[488] 当然，每一个社会都包含大量的不合乎理性的学说。然而在本文中，我所关注的是一种理想的、规范性的民主政府观念，这就是说，我关注的是其理性公民的行为和他们所遵循的原则——假定他们是可以支配和控制的。那些不合乎理性的学说在多大程度上是积极的和可以被容许的，得由正义的原则及其所允许的行动类型来决定。见第七节之二。

[489] 见第六节之二。

[490] 见第一节之二。

[491] 见注释12至15的相关行文。

[492] 《政治自由主义》的第六讲第五节（第227—230页）描述了这些问题。宪法根本关乎那些比如说有关何为政治权利和政治自由（权）的问题，这些权利可以合乎理性地包含在成文宪法之中；还关乎那些有关何时可以由最高法庭或某个类似的实体来解释宪法的问题。基本正义问题同社会的基本结构相关联，因而可能会关涉到基本的经济正义和社会正义的问题，以及其他没有为宪法所包含的问题。

[493] 公共政治论坛这一术语尚无任何确定的意味。我使用这个概念并非我别出心裁。

[494] 在此，我们面临着一个问题：究竟如何划分候选人和那些为候选人操持竞选事务的管理者以及一般意义上介入政治竞选活动的公民之间的界限？我对这一问题的解决办法是，让那些候选人和操持其竞选活动的人对他们代表候选人所做出的言行负责。

[495] 一些使用这些术语来谈论这一主题的作家们，对公共讨论的各个部分并不做区分，比如说，诸如“公共广场”、“公共论坛”以及诸如此类的术语。我遵循肯特·格林纳瓦尔特（Kent Greenawalt）的想法，他认为，一种较为精细的区分是必要的。见肯特·格林纳瓦尔特：《宗教确信与政治选择》（牛津：牛津大学出版社，1988），第226—227页。（比如说，该书对宗教领袖的祈祷或对亲世俗生活组织的鼓励，与宗教领袖领导一场浩大的政治运动或者竞选公职这两者之间的种种差异的描绘，就相当精细。）

[496] 见第四节。

[497] 见《政治自由主义》第一讲，第二节之三，第14页。

[498] 因之，背景文化包括各种社团文化和教会文化，以及各个层面的学习建制，尤其

是大学和职业学校、科学社团和其他社团。此外，非公共的政治文化是公共的政治文化与背景文化之间的媒介，它组成了各种各样的媒体——如此命名恰如其分：包括报纸、评论和杂志、电视和广播以及大量别的媒体。可将这些区分同哈贝马斯有关公共领域的解释做一个比较。见《政治自由主义》第九讲，第一节之三，第382页，注释13。

[499] 见同上书，第六讲，第三节，第220—222页。

[500] 见大卫·霍伦巴赫（David Hollenbach）："公民社会：超越公私两分"，载《回应共同体》杂志，第五期（1994—1995冬季号）：第15页。例如，他说到："有关共同善的会谈和论证最初并不是在立法过程中或者是在政治领域里发生的（他把政治领域狭义地理解为各种利益和权力的仲裁领域）。相反，这些会谈和论证会在公民社会的各构成部分得到自由的发展，公民社会的各构成部分乃是文化意义和文化价值的首要载体，诸如大学、宗教共同体、艺术界和严肃的新闻记者。无论何地，只要那些富有思想的人们使他们对善生活意义的信念变得理性而富于批评精神，并遭遇其他民族根据其他传统对这种善的不同理解，就会发生这样的情况。简言之，无论何地，只要出现有关善生活意义的教育和严肃探究，这种情况就会发生。"（同上杂志，第22页）

[501] 在这种标准与康德的原初契约原则之间，存在某种相似性。见伊曼努尔·康德：《道德形上学基础：权利学说的形上第一原理》，第47—49节（AK版，6:315—318页），玛丽·格雷戈尔编译（剑桥：剑桥大学出版社，1996），第92—95页；康德：《论通常的说法："这也许在理论上是真的，但在实践中行不通"》，第二部分（AK版，VHI.—289—306页），收入《康德的政治作品》，汉斯·李斯编，H.B.尼斯贝特译（剑桥：剑桥大学出版社，第二版，1991），第73—87页。

[502] 亦见本书第四节之二。

[503] 见《政治自由主义》第一讲，第二节之一，第12页。对于只能因死而出其外的理解，见同上书，第四讲，第一节之二，第136页注释。

[504] 在艾米·古特曼和丹尼斯·汤普逊的《民主与分歧》（剑桥：哈佛大学出版社1996）一书的第1—2章及各处，相互性的理念占据着重要的位置。然而，我们之间的观点却有着意义和背景的不同。在政治自由主义中，公共理性是纯政治的，尽管政治的价值也具有内在的道德意味，而古特曼和汤普逊的解释却更一般化，似乎是作为一种完备性学说来发挥作用的。

[505] 关于民主的一种有益的历史考察，可见大卫·赫尔德的《民主模式种种》一书第二版（斯坦福：斯坦福大学出版社，1997）。赫尔德列举的大量民主模式囊括了从古代【希腊】城邦时期到今天的诸种民主模式，他在是书的最后结论中发问：今日之民主究竟何意？在自古至今的民主历史中，他考量了好几种形式的古典共和主义和古典自由主义，以及舒姆帕特尔的竞争性精英民主观念。他所讨论的人物中包括柏拉图、亚里士多德；帕多瓦的马塞留斯和马基雅维里；霍布斯和麦迪逊；边沁、詹姆斯·密尔和约翰·斯图亚特·密尔；马克思及其社会主义和共产主义。这些人物同各种特色制度及其作用的图式化模式密切相关。

[506] 协商民主将公民们可能用来支持其政治意见的理由，限定为同平等看待其他公民相一致的理由。见乔舒亚·库恩"协商与民主合法性"一文，收入阿兰·哈姆林和菲力普·帕蒂特编：《善的政体：国家的规范性分析》（牛津：巴塞尔·布莱克威尔出版社，1989），第17，21，24页；乔舒亚·库恩的点评"民主及其批评者学术研讨会述评"，载《政治学杂志》，第53卷（1991）：第223—224页；乔舒亚·库恩"民主与自由"，收入琼·艾尔斯特编：《协商民主》（纽约：剑桥大学出版社，1998）。

[507] 见罗纳德·德沃金“美国政治的魔咒”，载《纽约书评》，1996年10月17日，第19页。（该文描述了为什么“金钱是民主过程中的最大威胁”），德沃金还有力地反驳了《美国最高法庭报告》，（第424卷，1976年：1号）中所记载的最高法庭在《巴克利诉佛利奥案》中所犯的严重错误。见德沃金《纽约书评》文，该书评第21—24页。亦见《政治自由主义》，第八讲，第12节，第359—363页。（巴克利案令人感到“惊愕”并提高“重复洛奇纳时代的错误”之风险。）

[508] 见保罗·克鲁格曼“人口统计学与命运”，载《纽约时报·书评》，1996年10月20日，第12页。该文评论和描述了彼特·G.帕特森的种种提议：《美国会在衰老之前成长起来吗？正在来临的社会安全危机对你、你的家庭和你的国家造成了怎样的威胁？》（纽约：兰登书屋，1996），另见查尔斯·R.莫里斯：《AARP：美国最强大的议员游说团与代际冲突》（纽约：时代图书，1996）。

[509] 《政治自由主义》，第一讲，第四节，第22—28页。

[510] 在此，我遵循了《政治自由主义》一书的界定，见该书第一讲，第一节之二，第6页；第四讲，第五节之三，第156—157页。

[511] 有些人可能会认为，理性多元论的事实意味着，在各种完备性学说之间，惟一公平的仲裁必定只能是程序的，而非实质的。斯图沃特·翰普歇尔在其《天真与经验》（剑桥：哈佛大学出版社，1989）一书中强有力地论证了这一观点。然而，在上述文本中，我假定，好几种形式的自由主义中，每一种都是实质性的观念。对这些问题的透彻分析，可参见乔舒亚·库恩的“多元主义与程序主义”一文，载《芝加哥—肯特法学评论》杂志，第69卷，第3期（1994年）：第589—618页。

[512] 我并不认为，作为公平的正义在政治观念家族中拥有某种特殊地位，正如我在《政治自由主义》第四讲第七节之四所提示的那样。但是，我的这一意见对于政治自由主义和公共理性的理念来说并不是基本的。

[513] 见哈贝马斯：《事实与规范之间：论法律和民主的商谈理论》，威廉·雷格英译（剑桥：麻省理工学院出版社，1996），第107—109页。塞拉·本哈比在其《境遇自我：当代伦理学中的性别、共同体和后现代主义》（伦敦：罗特利基出版社，1992）一书中讨论公共空间的诸种模式时说：“商谈模式是惟一既与我们社会的一般社会趋势相容，又与像女性主义运动这样的新社会运动相容的模式”。（该书第13页）她先前还考量了阿伦特的极度痛苦论的观念——本哈碧波如此称之——和政治自由主义的观念。但是我发现，很难把她的观点同一种形式的政治自由主义和公共理性区别开来，因为该观点表明，她的公共领域所意指的正是哈贝马斯的意思，即《政治自由主义》中所说的公民社会的背景文化，而公共理性的理想并不适用于公民社会的背景文化。因此，政治自由主义在她所想的那个方面并不是限制性的。此外，本哈碧波并不想告诉我们（依我所见），我们不能把属于公共理性之内容的某些正当原则和正义原则，解释成是用来处理女性主义运动所提出的那些难题的。我怀疑这些原则可以处理好女性主义运动。这一点同样也适用于本哈碧波较早的评论，如，她在其“自由主义对话与商谈合法化的批评理论”一文的评论，该文收入南希·罗森布鲁姆编：《自由主义与道德生活》一书（剑桥：哈佛大学出版社1989），第143—156页，在她的这篇文章中，她以类似的方式讨论了女性主义运动的种种难题。

[514] 从亚里士多德和圣·托马斯那里可以推出，共同善的理念对于许多天主教的道德思想和政治思想来说，乃是根本性的。比如，我们可以参见约翰·芬尼斯的《自然法与自然权利》（牛津：克拉伦敦出版社，1980），第153—156页，160页；雅克·马里坦的《人与国家》（芝加哥：芝加哥大学出版社，1951），第108—114页。如果说阿奎那偶尔还有些模糊的话，那么芬尼斯是特别清楚的。

[515] 由此可见，杰瑞米·瓦尔德荣批评政治自由主义不允许有新的不断变化的政治正义观念乃是不正确的。见杰瑞米·瓦尔德荣“宗教对公共协商的贡献”一文，载《圣地亚戈法学评论》，第30卷（1993）：第837—838页。亦见劳伦斯·B·索拉姆对瓦尔德荣之批评的回应“新奇的公共理性”，载《洛杉矶罗耀拉法学评论》，第29卷（1996）：第1460页。（索拉姆说：“自由主义的公共理性理想为人们所普遍接受，将会使得政治言谈的展开充满活力。”）

[516] 见注释②中我对“学说”的界定。

[517] 见第四节。

[518] 对此，请见《政治自由主义》，第九讲，第一节之一，第374—375页。

[519] 我的这一思想应归功于彼特·马内弗。

[520] 在此需要注意：不同的政治正义观念代表着对宪法根本和基本正义问题的不同解释。对于同一观念也有着不同的解释，因为人们可能会以不同的方式来解释它的概念和价值。所以，在政治观念终结处与政治观念的解释开始处这两端之间，既没有一种清晰的分界线，也不需要有这一分界线。所有的政治观念都是一样，都会大大限制可能的解释；否则，就不可能开始讨论和论证。例如，一种为宪法所宣告的宗教自由，包括确认不信仰任何宗教的自由，同教会与国家分离一道，都可能出现这样的问题争执：教会学校是否可以接受公共基金？如果可以，又以何种方式来接受？这里所出现的差异可以被看作是如何解释同一政治观念的差异：一种解释允许教会学校接受公共基金，另一种解释却不允许；或者相反，将此差异看作是两种政治观念之间的差异。在没有什么特殊情况出现时，我们究竟如何说无关紧要。重要的一点是，由于公共理性的内容是一系列政治观念，因而该公共理性的内容会承认我们可能需要的各种解释。这不是说仿佛我们陷入了一种固定不变的观念而不能动弹，更不是说我们陷入了一种关于该观念的解释之中而无以超越。这是对肯特·格林纳瓦尔特著作的评论，参看其著《私人良心与公共理性》（牛津：牛津大学出版社，1995）：第113—120页，在该书中，《政治自由主义》被说成是遇到了如何处理决定政治观念之解释难题的困境。

[521] 约翰·斯图尔特·密尔：《论自由》（1859），第三章，第1—9段，收入《密尔著作集》，约翰·M.罗伯森编（多伦多：多伦多大学出版社，1977），第18卷，第260—275页。

[522] 见第四节之一论限制性条款和引入福音书的例子。对这种广义的公共政治文化观点更详细的讨论，可见整个第四节。

[523] 当然，我在此并非想对这类问题做出决定，因为我们只是关注公共理性推理所包含的那些理由和考量。

[524] 见第二节之二。

[525] 见罗伯特·奥迪“论宗教论证在自由民主社会中的地位”一文，载《圣地亚戈法学评论》，第30卷（1993）：第677页。在这篇文章里，奥迪对世俗理性做了如下定义：“一种世俗理性大致是这样一种理性，它的规范性力量明显不依赖于上帝的存在，或依赖于神学考量，抑或依赖于一个人或一种制度以宗教的权威身份所宣称的东西。”（同上杂志，第692页）在非宗教的完备性学说的意义上，且在公共理性的内容内部的纯粹政治观念的意义上，这一定义暧昧不清，没有在各种世俗理性之间做出明确的区分。凭借这一定义，奥迪认为，世俗理性必定也是随宗教理性一道给定的，他的这一观点所可能具有的作用，同我在第四节之一所称之为的限制性条款有些类似。

[526] 参见迈克·佩里对约翰·芬尼斯之论证的讨论，佩里否认这类关系与人类善相容。见其著：《政治中的宗教：宪法的视野与道德的视野》（牛津：牛津大学出版社，1997），第三章，第85—86页。

[527] 在此，我遵循了T.M.斯坎伦在“宽容之难”一文中表达的观点，该收入《宽容：一种难以捕捉的美德》一书，大卫·海德编，（普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1996），第226—239页。斯坎伦的整个文章都是富有启发的，其中第三节也就是第230—233页与我这里的讨论尤其相关。

[528] 见《政治自由主义》第四讲，第三节之四，第148页。

[529] 参见肯特·格林纳瓦尔特所列举的多种不同的虔诚信仰者社会的例子，见其《私人良心与公共理性》，第16—18页，21—22页。

[530] 见《政治自由主义》第五讲，第六节，第195—200页。

[531] 以下是一个有关宗教如何可能这样的例子。阿卜杜拉赫·艾哈迈德·安纳伊姆在他的《走向一种伊斯兰的改革：公民自由、人权和国际法》（锡拉丘兹：锡拉丘兹大学出版社，1990）一书第52—57页里，重新考量了对伊斯兰教法（Shari‘a）的传统解释理念，对于穆斯林来说，伊斯兰教法是神圣的法律。安纳伊姆的解释想要为穆斯林所接受，就必定要表明这是一种对伊斯兰教法的正确而出众的解释。遵循苏丹作家乌斯塔德·马哈默德·穆罕默德·塔哈最近的观点，安纳伊姆的解释之基本理念是：对伊斯兰教法的传统理解一直都基于麦地那晚期的穆罕默德教诲，而较早的麦加时期穆罕默德的教诲才是伊斯兰教永恒而根本的圣音。安纳伊姆申言，更高的麦加教诲和原则之所以因人们拥护更为现实、更为实用的（在公元七世纪的历史语境中）麦地那教诲而遭到摈弃，是因为当时的社会还没有为前者的实施准备好条件。现在，历史的条件已然发生改变，安纳伊姆相信，穆斯林们应该遵循早期麦加时期对伊斯兰教法的解释，他说，伊斯兰教法支持宪政民主（同上书，第69—100页）。
尤其是，早期麦加对伊斯兰教法的解释支持男女平等，支持人们在信仰和宗教问题上拥有完全的选择自由，而这两点都符合法律面前人人平等的宪法原则。安纳伊姆写道：《古兰经》并没有提到宪法主义，但是人类的理性思考和经验业已表明，对于实现《古兰经》所颁定的正义和善的社会来说，宪法主义是必要的。对于穆斯林来说，宪法主义的伊斯兰教证成和支持是重要的，对穆斯林来说是相关的。非穆斯林可能有他们自己世俗的证成或其他证成。只要所有穆斯林都一致同意宪法主义的原则和具体规则，包括性别和宗教的完全平等和非歧视原则，每一个穆斯林就都有他或她自己达于这种一致的理由。”（同上书，第100页）（这是重叠共识的一个完美例子。）我感谢阿基尔·比尔格拉米告诉我安纳伊姆的作品。我也感谢罗伊·默塔赫德同我一起进行的有价值的探讨！

[532] 见第四节之三。

[533] 见《政治自由主义》，第一讲，第二节之三，第13—14页（对公共政治文化与背景文化的比照）。

[534] 在此，我感谢同丹尼斯·汤普逊所做的有价值的讨论。

[535] 格林纳瓦尔特讨论了富兰克林·格姆威尔和迈克·佩里，他们明确地给如何呈述宗教施加了这样的限制。见格林纳瓦尔特的《私人良心与公共理性》一书，第85—95页。

[536] 再说一遍，公共政治文化总是同背景文化相区别的，在这一点上我还是强调，不存在任何限制。

[537] 政治自由主义有时候受到批评，就是由于人们认为它本身没有对这些民主的社会根基给予说明，没有对其所获得的宗教支持和其他支持给予明确的阐述。然则，政治自由主义确实认识到了这些社会根基并强调了它们的重要意义。很显然，在一个宗教自由得不到尊重和滋养的社会里，政治的宽容观念和宗教自由观念是不可能的。因之，政治自由主义同意大卫·霍伦巴赫的观点，他写道："【阿奎那带来的转变】是他坚持认为，一个民族的政治生活不是他们所能达至的善之最高实现——这一洞见洞察到了有限政府的宪政理论根基，这并非是最不重要的问题。而且，尽管教会在现代的多数时候都在抵制自由主义对现代自由的发现，自由主义仍然一直在我们这个世纪的后半段寻求天主教的现代转换。对第二次梵帝岗教皇会议以后的社会史和思想史上这些事件，以及天主教会之经历的这种记忆，使我产生了这样一种希望：持有不同的善生活观点的各共同体，能够达成某种一致——倘若他们有意愿去冒会谈之险并就这些观点展开论争的话。"见大卫·霍伦巴赫"宗教发挥政治作用的语境：市民社会与文化"一文，载《圣地亚戈法学评论》，第30卷（1993）：第891页。如果说，公共理性的观念必须承认宪政民主的这些社会根基的重要意义，并注意它们是如何强化其生机勃勃的制度的，那么，它自身却无需研究这些问题。我得感谢保罗·魏特曼，他使我注意到我需要考量这一点。

[538] 见《政治自由主义》，第六讲，第八节之二，第248—249页。

[539] 见《政治自由主义》，第六讲，第八节之三，第249—251页。我不知道废奴主义者和马丁·路德·金他们是否认为他们自己实现了这一限制性条款的目的。但是，无论他们是否知道，他们都已然实现了这一目的。而且，如果他们知道并接受了公共理性的理念，他们就会实现这一目的。我感谢保罗·魏特曼帮我认识到这一点。

[540] 《路加福音》第十章，第二十九到三十七节。不难看出，人们会怎样使用福音故事来支持不完全的互助之道德义务，举例说，正如我们通过康德《道德形上学基础》一书中的第四个例子所看到的那样。见伊曼努尔·康德：《道德形上学基础》，Ak版，4:423页，收入《实践哲学》一书，玛丽·格雷戈英译，（剑桥：剑桥大学出版社，1996）。要想仅仅按照政治价值来确切阐明一个合适的例子，可以考虑一下差异原则的变异，或者是某种别的类似理念的变异。该原则可以被看作是给予穷人以特别关切，一如在天主教的社会学说中那样。见《正义论》，第13节（关于差异原则的界定）。

[541] 关于这种形式的言谈之相关性，我感谢查尔斯·拉莫尔！他同我就此进行了探讨。

[542] 我将提及另一种言谈形式，我将之叫做"举证"（witnessing）：它典型地发生在一个理想的、政治上秩序良好的和充分公正的社会，在该社会里，所有的选票都是公民们根据他们最合乎理性的政治之正义观念来投票选举的结果。尽管如此，也可能发生这样的情况，即：有些公民觉得他们必须表达他们对现存制度、政策，甚或所定立法的原则性意见。我假定，贵格派教徒（"Quakers"，一译"公谊会教徒"，该派是基督教中的一个特殊教派，无任何既定仪式，以强烈反对各种暴力和战争为其信教特征——译者注）接受宪政民主并遵守其正当法律，然而与此同时，他们也可以合乎理性地表达他们和平主义的宗教基础。（第六节之一所提到的天主教反对堕胎的情形也可与之类比）然则，在这一点上举证不同于公民不服从，前者并不诉求于（自由主义的）政治之正义观念的原则和价值。如果说，在整体上这些公民仍认可一种支持宪政民主社会的合乎理性的政治之正义观念的话，那么，在这种情形下，他们尽管觉得他们必须要让其他的公民知道他们强烈反对的深刻基础，而且也必须通过这样做来见证他们的信仰。与此同时，那些举证的公民也接受公共理性的理念。这时候，他们可能认为选举的结果——所有合乎理性的公民都自觉地遵循公共理性来选举——不一定正确或真实，尽管如此，他们仍然承认这一结果符合正当的法律，并接受不违背正当法

律的义务。在这样的社会，严格说来不存在任何公民不服从和有意识拒斥的情况。后者要求我称之为的几近公正的社会，而不是充分公正的社会。见《正义论》，第55节。

[543] 我一直认为，J.S.密尔的标志性著作《论妇女的屈从》（1869）（收入《密尔著作集》，第21卷）已清楚地阐述，一种体面的自由主义正义观念（包括我叫做作为公平的正义观念），应包含男人和女人之间的平等正义。应当承认，《正义论》理应更清楚地阐明这一点，可惜没有，这是我的过错，不是政治自由主义自身的过错。我一直想勇敢地承认，对妇女之平等正义的自由主义解释是通过下列学术巾帼们的优秀著述而表达出来的，它们是：苏姗·莫乐·奥金的《正义、性别和家庭》（纽约：基础图书公司，1989）；琳达·C.麦克莱恩的“再论‘原子主义的男人’：自由主义、联系和女性法理学”，载《南加州法学评论》，第65卷（1992）：第1171页；玛莎·纳斯鲍姆的《性与社会正义》（牛津：牛津大学出版社，1998），这是她的一部论文集，收录了她自一九九零到一九九六年发表的论文，其中包括“自由主义的女性主义批评”一文，该文是她一九九六年在牛津国际大赦讲座上的演讲；还有莎伦·A.丽奥伊德的“对约翰·罗尔斯的《政治自由主义》之女性主义批评的情景分析”，载《罗耀拉法学评论》，第28卷（1995）：第1319页。我从她们的著作中获益良多。

[544] 见《正义论》，第70—76节（关于道德发展诸阶段及其与作为公平的正义之相关性的讨论）。

[545] 然而，只要家庭能够有效地履行这些职责并且不触犯其他政治价值，政治的正义观念就不会对家庭的形式提出任何特殊的要求（一夫一妻制家庭、异性恋家庭，或是别的什么家庭）。注意：这一观察也提供了一种方式，作为公平的正义可以用此方式来处理男女同性恋的权利和义务问题，以及，评估他们对家庭的影响问题究竟如何。如果同性恋的这些权利和义务同有序的家庭生活和孩子的教育相一致，则在其他条件相同的情况下，他们就是完全可以为社会接受的。

[546] 见奥金：《正义、性别和家庭》，第90—93页。

[547] 我是在《正义论》第13节界定差异原则的。

[548] 我借用了乔舒亚·库恩的这一思想，见其“奥金论正义、性别和家庭”一文，载《加拿大哲学杂志》，第22卷（1992）：第278页。

[549] 迈克尔·桑德尔提出，作为公平的正义之两个原则普遍适用于各种社团，包括家庭。见迈克尔·J.桑德尔：《自由主义与正义的局限》（剑桥：剑桥大学出版社，1982），第30—34页。

[550] 密尔：《论妇女的屈从》，第二章，第283—298页。

[551] 见《正义论》，第16节，第99页。

[552] 这是奥金的术语。见奥金：《正义、性别和家庭》，第6，14，170页。

[553] 关于这一点，可见罗尔斯：《政治自由主义》，第六讲，第三节之二，第221—222页。该劳动分工是否真是自愿的？如果是，又在什么条件下是自愿的？乃是一个有争议的问题。简要地说，这个问题包含着一种合乎理性的解释与合理的解释之间的区别：某一种行动在一种意义上是自愿的，但在另一种意义上却不是自愿的。它可能在合理性的意义上是自愿的：即在某些环境条件下做一种合理的事情，即便是这些环境包含着某些不公平的条件；或者，它可能是在理性的意义上是自愿的：在所有的环境条件都是公平的时候，去做这件合理的事情。很清楚，在第二种意义上，上述行文解

释了“自愿的”：当所有的环境条件都是合乎理性的或公平的时候，认肯某人的宗教便是自愿的。在这些评论中，我已然假定，自愿性的主体条件（不管它们可能如何）被提出来了，人们只需要注意客观条件。要对此展开充分的讨论，可能让我们离题太远。

[554] 见维克多·R.法奇斯：《妇女对经济平等的要求》（剑桥：哈佛大学出版社1988）。该书第三和第四章总结证据后认为，主要的原因并非如人们通常所说是由于顾主的歧视，而该书的第七和第八章却又提出存在着顾主歧视的情况。

[555] 见第二节之三。

[556] 见托马斯·J.柯里《首要的自由：＜宪法第一修正案＞传达的美国之教会与国家》（牛津：牛津大学出版社，1986），第139—148页。这里所引用的语言出现在第140页，乃是“建立基督教宗教之教师规约”（1784）议案的序言。注意：帕特里克·亨利还对杰弗逊的“建立宗教自由的议案”（1779）提出了最为严肃的反驳，该反驳在1786年重新提交弗吉利亚议会讨论时获得通过。见柯里《首要的自由》一书，第146页。

[557] 关于这些美德的讨论，可见《政治自由主义》，第五讲，第五节之四，第194—195页。

[558] 见詹姆斯·麦迪逊《回忆与忠告》，收入《国父精神》，马文·梅耶尔斯编（印第安纳波利斯：巴博斯—梅利尔图书公司，1973），第8—16页。如果说，该文的第六段文字涉及早期基督教对罗马皇帝的有力反抗，那么，其第七段和第十一段文字则涉及英国圣公会的建立对国家、对宗教双方相互助长的消极影响。在麦迪逊与宾夕法尼亚的威廉·布拉德福德——麦迪逊在普林斯顿（新泽西学院）遇到他——之间的相互论战中，宾州在没有建立英国圣公会教堂的情况下获得的自由和繁荣受到称赞和称颂。见《詹姆斯·麦迪逊文集》第一卷，威廉·T.哈奇逊和威廉·M.拉迪尔合编（芝加哥：芝加哥大学出版社，1962）。尤其参见麦迪逊给布拉德福德的信，包括：一七七三年十二月一日的信，同上书，第100—101页；一七七四年一月二十四日的信，同上书，第104—106页；一七七四年四月一日的信，同上书，第111—113页。布拉德福德给麦迪逊的信，包括：一七七四年三月四日的信，该信将自由作为宾西法尼亚人的天赋，同上书，第109页。麦迪逊的论证与我下面将要提到的托克维尔的论证类似。亦见柯里《首要的自由》，第142—148页。

[559] 它通过保护公民改变其信念的自由来实现这种保护。信奉异教和背离宗教都不是犯罪。

[560] 我在此所涉及的是这样一种事实：从公元四世纪早期康斯坦丁皇帝时代起，基督教就惩罚异教徒，试图通过迫害和宗教战争来毁灭异教，这些异教被视为虚伪的学说（比如说，公元十三世纪英诺森三世所领导的反阿比尔派教徒十字军）。要做到这一点就需要强制性的国家权力。经由教皇格列高利九世制度化，宗教审判更是贯穿于十六和十七世纪的各种宗教战争。如果说，美国的绝大部分殖民地居民已然了解某种这样的建制（如新英格兰的公理教会制度，美国南部的圣公会制度），那么，美利坚合众国却从未这样做过，由于美利坚合众国诸宗派的多元性和这些宗教认可的《宪法第一修正案》！迫害异教徒的狂热一直是基督教的诅咒。马丁·路德、加尔文和新教改革者们都难逃这一诅咒。直到梵蒂冈二世，这一狂热在天主教教会都没有发生过根本改变。在议会发表的宗教自由宣言《人的尊严》中，天主教教会自身承诺宗教自由的原则，该原则见诸立宪民主政体。宣言宣告，宗教自由的伦理学说依赖于人类个体的尊严；这是一种关于政府在宗教问题上的【权力】限制的政治学说；也是一种在教会与政治界、社会界的关系中，有关教会自由的神学学说。所有人，无论信仰如何，都在相同的条款上具有宗教自由的权利。“宗教自由宣言（《人的尊严》）：关于个人和各共同体在宗教问题上对社会自由和公民自由的权利”（1965年），见S.J.瓦尔特·阿波特

编：《梵蒂冈二世文书》（纽约：杰弗瑞·查普曼图书出版公司，1966），第692—696页。诚如S.J.约翰．柯特尼·莫雷所言："一种长期存在的模糊性最终得以厘清。教会不再按照一种双重标准来对待世俗秩序——该双重标准是：当天主教徒只是少数时，教会便要自由；当天主教徒成为多数时，教会却要特权且对其他宗教不宽容。"见约翰·柯特尼·莫雷"宗教自由"，收入阿伯特编：《梵蒂冈二世文书》，第673页。亦见保罗·E.西格蒙德"天主教与自由民主"，收入R.布鲁斯·道格拉斯和S.J.大卫·霍伦巴赫编：《天主教与自由主义：美国公共哲学研究》（剑桥：剑桥大学出版社，1994年），尤其是第233—239页。

[561] 亚历克西·德·托克维尔：《美国的民主》，卷一，J.P.马耶尔编，乔治·劳伦斯英译（纽约：四季图书，1988），第294—301页。在讨论"造成美国宗教强有力的主要原因"时，托克维尔说，天主教牧师"全都认为，宗教对这个国家产生潜移默化的影响力之主要原因是教会与国家的完全分离。我可以毫不犹豫地说，我在美国的所到之处从未遇到过任何人对此持有异议，无论是凡夫俗子还是牧师僧侣"。（第295页）他继续说："宗教同世俗政府一直保持着密切的联系，通过恐怖和信仰宰制着人们的灵魂；但是，当一种宗教建立起这样一种[同世俗政府的]联盟，我就可以毫不惧色地说，该宗教犯了同样的错误，就像任何一个人可能的犯错误一样；它为现在牺牲了未来，而且通过获取它无权行使的权力，便要冒险失去其正当合法的权威性……因此，只要宗教分享统治者的实质性权力，统治者就要承受遭到人们憎恨的负担。"（第297页）他评论道，这些观察更适用于民主国家，因为在这种情形中，当宗教寻求政治权力时，它自身就会依附于某一特殊党派，从而同政治权力形成敌对（第298页）。通过考察欧洲宗教衰落的原因，他做出这样的结论："我深信，这种偶然而特殊的原因在于政治与宗教的联盟……欧洲基督教允许自己同世俗世界的各种权力保持密切的联系。"（第300—301页）政治自由主义接受托克维尔的观点，并将之看作是各种完备性学说（无论是宗教的还是世俗的）中迄今为止最具有解释力的和平之基础。

[562] 在这一点上，它同意洛克、孟德斯鸠和贡斯当的观点，也同意康德、黑格尔和密尔的观点。

[563] 我从菲力普·昆那里借用这一术语。但这一想法出现在罗尔斯《政治自由主义》第七讲，第七节之一至之二，第240—241页。

[564] 我之所以使用"根本理由"（grounding reasons）这一术语，是因为许多人都可能将这些推理理由看作是公共理性和政治正义观念的理念与原则的恰当根据或真实基础，即宗教的、哲学的或道德的根据或基础。

[565] 一些读者非常自然地将《政治自由主义》第六讲第七节之二（第243—244页）的脚注，解读为是我对孕妇有权在怀孕头三个月内堕胎的辩护。其实这不是我的意图。（该脚注的确表达了我的意见，但我的意见不是为之辩护。）但我错误地给读者留下了一种猜疑，即该脚注的目的是否只是想说明并确认该脚注所附属的陈述文本："惟有那些同公共理性相冲突的完备性学说才是不能支持诸政治价值【在此问题上】达于一种合乎理性的平衡【或者秩序】的完备性学说"。需要解释一下我的意思：我用三种政治价值（当然，还有更多的政治价值）来讨论堕胎权利这一麻烦问题，但这三种政治价值能否都适合于这一问题？似乎不可能。我相信，这些政治价值在公共理性中得到恰当的发挥时，对它们的一种更为具体的解释可能产生一种合乎理性的论证。我不是说，该论证就是最合乎理性的，或者是最具决定性的论证；我也不知道这种最合乎理性的或最具决定性的论证可能如何，即便存在这样的论证，我也不知道它究竟若何。（关于这样一种更具体的解释之实例，可见朱迪斯·贾维斯·汤普逊的"论堕胎"，载《波士顿评论》，第20卷，第11期【1995年夏季号】：尽管我还会对该论文补充一些东西。）现在，出于解释的目的，让我们设想一下，在公共理性中，确实有一种支持堕胎权利的论证，但在公共理性中却没有任何否定堕胎权利的同样合乎理性

的诸政治价值之间的平衡或秩序。这样，在此情形下，而且也只有在此情形下，一种否认堕胎权利的完备性学说就会与公共理性相冲突。然而，假如该完备性学说可以较好地满足宽泛性的公共理性的附加条件，或者，至少能够像其他的观点那样满足宽泛性的公共理性的附加条件，它就可以在公共理性中发挥作用。当然，如果一种完备性学说压根儿就不合乎理性，那它在某一问题或某些问题上就只能是不合乎理性的。

[566] 见《政治自由主义》，第六讲，第七节之一，第240—241页。

[567] 关于这类论证，可见枢机主教约瑟夫·伯纳丁“恒定的伦理：何种构架？”载《起源》杂志，第16卷（1986年10月30日）：第347—350页。枢机主教所提出的公共秩序包括这样三种政治价值：公共和平、人权的根本保护、某一法律共同体中普遍接受的道德行为标准。进而，他同意并非所有的道德律令都可以转换为禁忌性的公民法制，并认为保护人类生活和基本人权对于政治秩序和社会秩序来说是根本性的。他希望，按照这三种政治价值来证明否决堕胎权的正当合法性。我在此当然不是想评价他的论证究竟如何，而只是想说，他的论证是可以清楚地按照某种公共理性的形式来构造的。该论证本身是否是合乎理性的？或者，它是否比其他方面的论证更合乎理性？这是另外一个问题。正如公共理性中的任何一种推理形式一样，该论证也可能是荒谬的或错误的。

[568] 依我所见，这一观点同约翰·科特尼·莫雷神父在其《我们坚守这些真理：对美国主张的天主教反思》（纽约：西德—沃德出版公司，1960）一书第157—158页上所提出的关于教会对避孕所应采取的立场之见解相似。亦见马里奥·柯莫斯在1984年圣玛丽讲座上发表的关于堕胎的演讲：《行胜于言：马里奥·柯莫斯演讲集》（纽约：圣马丁出版公司，1993），第32—51页。我感谢莱斯利·格里芬和保罗·魏特曼同我就这一点和前面脚注中涉及的诸见解所展开的讨论和梳理，感谢他们让我获悉了莫雷神父的观点。

[569] 关于这两种【道德】能力——即：具备正义观念的能力和善观念的能力，我在《政治自由主义》已有讨论。特别参见第一讲，第三节之二，第19页；第二讲，第七节之一，第81页；第三讲，第三节之三，第103—104页；第三讲，第四节之一，第108页。

[570] 同上书，见第六讲，第四节，第223—227页。

[571] 有时，人们会用“正规化”这一术语来解释此种联系。譬如，凡个人都具有某些根本的宗教兴趣或哲学兴趣；或者，都具有某些其他的自然需求。再者，他们可能具有某种典型的自我实现模式。托马斯主义者会说，我们总是想超其他物类之上，即使是我们尚未了解的那些物类，如幻想的神祉；柏拉图主义者会说，我们都在努力实现一种善理念（a vision of the good）；马克思主义者会说，我们的目的是作为一种类存在的自我实现。

[572] 这样一种共识的理念在《政治自由主义》一书的各处都有讨论。请读者特别参见该书第四讲，并参照有关索引条目。

[573] 见同上书，第18页（平装本）。

[574] 见本部分的第三节之二。有时人们提出这样的质疑：为什么政治自由主义要将这类价值置于政治价值之上，仿佛人们只有通过与这些超验价值做比较，才能评估这些政治价值。但是，政治自由主义并不做这种比较，也无需做这样的比较，诚如人们在我的行文中所看到的那样。

[575] 关于这一点，请见迈克尔·桑德尔的“评《政治自由主义》”，载《哈佛法学评

论》，第107期（1994）：第1778—1782页，更详尽的论述可见迈克尔·桑德尔的《民主之不满：美国在寻求一种公共哲学》（剑桥：哈佛大学出版社，1996），第21—23页。

[576] 也许某些人认为，政治观念并非（道德）对错问题。倘若如此，那将是一个错误，一个虚假的判断。可诚如我一开始业已强调的那样，政治的正义观念本身内在地就是道德的理念。作为内在的道德理念，它们是一种规范性价值。一方面，一些人可能会认为，那些相关的政治观念是通过某一民族实际上如何建立他们现存的制度——仿佛是由政治所给定的政治制度——来决定的。由是观之，一八五八年奴隶制的盛行，意味着林肯对奴隶制的批判是道德的批判，是一个道德对错问题，当然不是一个政治问题。说政治问题是由某一民族的政治所决定的，可能是“政治的”（the political）这一术语的一种可能的用法。但如此一来，它就不再是一个规范性理念了，因之也就不再是公共理性的一部分了。我们必须始终把“政治的”（the political）这一理念当作一个根本性的范畴，它包含了作为内在道德价值的政治正义观念。

[577] 见第三节之二。

[578] 见本书，第二讲，第三节之二至之四，第60—62页。其中的主要观点可综述如次：（1）各理性个人并不认可相同的完备性学说。我把这说成是判断负担的后果。见【注释】95。（2）许多合乎理性的学说都会得到人们的认可，但它们并不都能付诸真的或对的判断（从完备性学说内部来判断）。（3）认可任何一种合乎理性的完备性学说并非是不合乎理性的。（4）我们同意这样的结论：那些与我不同的认可合乎理性的学说的人也是有理性的，当然不能因为这一理由就被看作是不合乎理性的。（5）即使超出承认某一学说的理性并认可我们对该学说的信念这一范围之外，我们也不是不合乎理性的。（6）理性的个人认为，运用政治权力——假如它们拥有政治权力的话——来压制其他合乎理性然则却与他们自己的学说不同的那些学说，乃是不合乎理性的。

[579] 见第六节之三。

[580] 有关这些判断负担，我已在本书第二讲第二节中给予讨论。大致地说，它们是合乎理性的和理性的个人之间产生合乎理性的分歧的根源和原因。它们涉及如何平衡各种不同证据和价值，以及诸如此类因素的分量，它们既影响理论判断，也影响实践判断。

[581] 同上书，第18页。

[582] 同上书，第二讲，第一节之一，第49—50页。

[583] 见本书，第二讲，第二至三节之四，第54—62页。

[584] 同上书，第四讲，第一节之二至第三节，第135—137页。

[585] 同上书，第九讲，第二节之一，第393页。

[586] 我们可以观察到，无论是宗教对民主的否定还是独裁对民主的否定，都不可能从公共理性的推理中产生。

[587] 见注释3。

[588] 见《正义论》第35节（论宽容和不宽容）和本书第五讲，第六节之二，第197—199页。

附录 政治自由主义的现代建构——罗尔斯《政治自由主义》读解

[589] 参见万俊人著《现代西方伦理学史（上卷）》，北京大学出版社1992年版，第5编，第20章，第1节。在拙著中，我主要是从我所界定的“社会伦理学”概念角度来谈这一思想史现象的。但我现在认为，从政治哲学的角度来描述这一现象可能更完整更准确。

[590] 关于马克思历史唯物论哲学的反西方现代性性质，我有另文论及。见拙文：“现代社会道德合理性论证”，载《北京大学学报》（哲学社会科学版），1996年，第2期。

[591] 见“约翰·罗尔斯：为了记录”，采访者R.艾瓦尔、约书亚·D.哈兰、翁·李，选自《哈佛哲学评论》，1991年春季号，第42页。

[592] 见于尔根·哈贝马斯，“通过理性之公共运用的和解：评罗尔斯的《政治自由主义》”，《哲学杂志》，第92卷，第3期（1995年3月号）。同见斯图沃特·翰普歇尔，“自由主义：新转向”，《纽约书评》（1993年8月12日）。

[593] 赵敦华著：《劳斯的〈正义论〉解说》，香港：三联书店有限公司，1988年，第2页。

[594] 艾米·古特曼，《共同体主义对自由主义的批评》，载于《哲学与公共事务》，第14卷，第3期（1985年夏季号）

[595] 可比较一下罗尔斯的《正义论》和沃尔泽（Michael Walzer）的《正义诸领域》（牛津：布莱克威尔出版社，1993）两书。另参见卡尔·库恩的《论民主》一书，北京：商务印书馆，1988年中文版。

[596] 见卡尔·库恩的《论民主》。

[597] 关于这一现象的学说背景，我在一篇哈佛访学的随笔中谈到。见拙文：“哈佛大学爱默逊楼里的哲学和哲学家”，载《开放时代》，1996年，第6期。

[598] 对罗尔斯与诺齐克之间的分歧和争论，可参见拙文：“诺齐克人权理论摄义——兼及当代美国两种正义论模式”，载《学人》第3辑，江苏文艺出版社1993年版。

[599] 见迈克尔·桑德尔，《道德与自由观念》，载于《新共和》，1984年5月7日，第17页。

[600] 见迈克尔·沃尔泽，《正义诸领域》，第二章，牛津：布莱克威尔出版社1993年版。

[601] 在一次重要的访谈中，哈贝马斯公开批评了麦金太尔在《追寻美德》一书中选择了“过于轻松”的论战对手，认为他应该把道德普遍主义的批评矛头直接指向罗尔斯、德沃金（Ronald Dworkin）和阿佩尔（Karl Otto Apel），而不应该指向处于弱势地位的当代美国新理性主义伦理学代表人物格沃思（Alan Gewirth）。见彼得·迪尤斯编，《自主与团结：访问于尔根·哈贝马斯》（修订版），沃索出版社，1992。

[602] 见阿拉斯戴尔·麦金太尔，《追寻美德》，圣玛丽大学出版社，1981，第238页，第245页以后。

[603] 见查尔斯·泰勒，“原子论”，收入阿尔基斯·孔特斯编，《权力、占有和自由：纪

念麦克弗森文集》，多伦多大学出版社，1979。同见《自我的根源：现代认同的形成》：哈佛大学出版社，1989。

[604] 见彼得·迪尤斯编，《自主与团结：访问于尔根·哈贝马斯》，第157—158，200—201页。同见于尔根·哈贝马斯，“通过理性之公共运用的和解：评罗尔斯的《政治自由主义》”收入《哲学杂志》，1995年3月号。由于哈氏对罗尔斯理论的批评多属于方法论和技术性范畴，而非基本原则或观念上的；加之两人的学术对话目前仍在继续中，故我在此不作论，期待今后有机会和条件补充之。在此，我衷心感谢罗尔斯教授本人在我一九九四年哈佛访学期间，两次拔冗解答我所提出的有关问题，并告诉我有关他与哈贝马斯对话讨论的一些信息。

[605] 见约翰·罗尔斯，《政治自由主义》，哥伦比亚出版社，1993，第xv页，第xvii页。

[606] 见《政治自由主义》，第xvi—xvii页。

[607] 关于“合乎理性的完备性学说”（reasonable comprehensive doctrine）这一概念，罗尔斯有过大致的界定。我因译事所需，曾面讨其详。依他所答，该概念至少有这样三种意味：其一，它是“一种理论理性的实践”，有其特殊的理论立场和形上学意蕴；其二，它也是一种“实践理性的实践”，具有其相对合理的理论应用；其三，虽然它不一定是固定不变的，但往往具有相对的连续性，“通常属于或引起一种思想和学说的传统。”见同上书，第59页。因此，罗尔斯用它来描述现代多元文化中具有较明显的世界观和价值观立场的宗教学说、哲学学说和道德学说，但一般不包括具体的社会科学。同时，这一概念也不包括罗尔斯本人的政治自由主义理论，因为在他看来，自由主义作为一种政治哲学，既不诉诸任何形上学或特殊价值观点，也不以任何一种完备性学说为其理论基础。相反，其基础只是一种“独立的观点”（freestanding view）或“公共的观点”（public view），即“公共理性”（public reason)。

[608] 见《政治自由主义》，第xviii页。

[609] 见《政治自由主义》，第xviii页。

[610] 见《政治自由主义》，第xxv页。

[611] 见《政治自由主义》，第47页。

[612] 在《政治自由主义》一书中，罗尔斯严格区分了“理性（的）”（the easonable）与“合理（的）”（the rational）。他认为，两者的区别最初在康德关于绝对命令（categorical imperative）与假言命令（hypothetical imperative）的辩析中已有表达，前者代表“纯粹的实践理性”；而后者则代表着“经验的实践理性”。进而，他借助于西伯利（W.M.Sibley）关于两者的区分，把“理性（的）”看成是具有按照普遍理性原则而行动的品性；把“合理（的）”看成是人们理智地追求自主生活目的的品性；两者间并无逻辑蕴涵关系。详见同上书，第48页。

[613] 同上，第xxv页。

[614] 最近，罗尔斯发表了一篇回应哈贝马斯批评的长文。在该文中，他断言：“令我大为迷惑不解的是，为什么政治自由主义没有更早一些建立起来：若政治生活中的理性多元论事实是既定的，则提出自由主义的理念似乎就是一种很自然的方式。难道是这一学说具有各种为以前的著作家们可能会在我所没有看到的地方发现的深刻过失，而这一点导致他们放弃了这一学说？”约翰·罗尔斯，“回应哈贝马斯”，收入《哲学杂志》，1995年3月号，第133页注释。

[615] 转引自《政治自由主义》，第3—4页。

[616] 参见《政治自由主义》，第6—7页。关于正义论的两个基本原则，罗尔斯沿用了《正义论》一书中基本表达，但作了某些新的解释。这一点我们稍后还要提到。

[617] 见《政治自由主义》，第11—12页。在罗尔斯这里，“立宪民主”与“民主政体”是两个可以互代的概念。

[618] 见《政治自由主义》，第12页。

[619] 见《政治自由主义》，第12—13页。

[620] 见《政治自由主义》，第14页。

[621] 见《政治自由主义》，第14页。

[622] 参见迈克尔·桑德尔，《自由主义与正义的局限》，剑桥大学出版社，1982，第1，3章。

[623] 见《政治自由主义》，第26—27页。

[624] 见《政治自由主义》，第28页。

[625] 见《政治自由主义》，第40—43页。

[626] 见《政治自由主义》，第19—21页。

[627] 见《政治自由主义》，第44页。

[628] 转引自《政治自由主义》，第43页。

[629] 转引自《政治自由主义》，第36页。

[630] 转引自《政治自由主义》，第37页。

[631] 转引自《政治自由主义》，第37页。

[632] 见《政治自由主义》，第38页。

[633] 见《政治自由主义》，第40页。

[634] 见《政治自由主义》，第133页。

[635] 见《政治自由主义》，第135—136页。

[636] 见《政治自由主义》，第137，217页。

[637] 见《政治自由主义》，第139页。

[638] 见《政治自由主义》，第147—148，157—158页。

[639] 见《政治自由主义》，第163—164页。

[640] 见《政治自由主义》，第164页。

[641] 见《政治自由主义》，第166页。

[642] 见《政治自由主义》，第164—165页。

[643] 在英语中，“权利”和“正当”是同一个词“right”，这使得“right”一词本身具有着政治学、法学和伦理学等多种意味，不仅在语言学意义上，而且在哲学、历史和文化的意义上也是如此。

[644] 见《政治自由主义》，第174—175页。

[645] 见《政治自由主义》，第176页。

[646] 见《政治自由主义》，第175页。

[647] 见《政治自由主义》，第176页。

[648] 见《政治自由主义》，第191页。

[649] 见《政治自由主义》，第192页。顺便说一下，哈贝马斯认为，罗尔斯的政治自由主义放弃了应持的纯程序主义立场，难以保证其中立性主张的绝对公平和合理。因为任何对实质性价值的执着，都有可能导致价值立场的偏颇。参见前引美国《哲学杂志》1995年3月号发表的哈贝马斯对《政治自由主义》一书的评论和罗尔斯所作的长篇答复。

[650] 见《政治自由主义》，第192—193页。

[651] 见《政治自由主义》，第193页。

[652] 参见《政治自由主义》，第199页。

[653] 参见《政治自由主义》，第201页。

[654] 见《政治自由主义》，第201—202页。

[655] 参见《政治自由主义》，第205—206页。

[656] 见《政治自由主义》，第204页。

[657] 罗尔斯说：“公民们接受并知道别人也同样接受这些原则，而这种了解又依次为公共所认识。进而言之，社会基本结构的制度是正义的，……而每一个有理性的人都认识到这一点。”（见《政治自由主义》，第66页。）这一表述形式使我们想到了康德对其普遍道德律令的表述：“我们一定要这样行动，使我们能够立定意志要我行动的格准成个普通法则。”（《道德形而上学探本》，中译本，商务印书馆1957年版，第16页。）又说：“纯粹实践理性的基本法则，不论做什么，总应该做到使你的意志所遵循的准则永远同时能够成为一条普遍的立法原则。”（《实践理性批判》，中译本，商务印书馆1960年版，第30页。译文略有变动。）

[658] 参见《政治自由主义》，第66—90页。

[659] 见《政治自由主义》，第213页。

[660] 在此意义上，言论自由和思想自由是公共理性的必要前提。

[661] 见《政治自由主义》，第220页。

[662] 见《政治自由主义》，第223页。

[663] 见《政治自由主义》，第217页。

[664] 见《政治自由主义》，第216页。

[665] 见《政治自由主义》，第229页。

[666] 见《政治自由主义》，第235页。

[667] 见《政治自由主义》，第237页。

[668] 见《政治自由主义》，第231—233页。

[669] 参见《政治自由主义》，第240—244页。

[670] 参见《政治自由主义》，第247—252页。

[671] 见《政治自由主义》，第257页。

[672] 参见《政治自由主义》，第258页。

[673] 罗素说："他（指卢梭——译者注）是浪漫主义运动之父，是从人的情感来推断人类范围以外的事实这派思想体系的创始者，还是那种与传统君主专制相反的伪民主独裁的政治哲学的发明人。从卢梭时代以来，自以为是改革家的人向来分成两派，即追随他的人和追随洛克的人。有时候两派是合作的，许多人便看不出其中有任何不相容的地方。但是，逐渐他们的不相容日益明显起来了。在现时，希特勒是卢梭的一个结果；而罗斯福和丘吉尔是洛克的结果。"罗素著：《西方哲学史》（下卷），马元德译，商务印书馆1981年版，第225页。

[674] 参见阿尔森·古留加著：《康德传》，商务印书馆1981年版，第46页。

[675] 参见H.L.A.哈特著：《法律的概念》，中国大百科全书出版社1996年版。

[676] 关于罗尔斯理论的"现代主义"视境问题，与本文主题关涉不深，暂作悬题。

[677] 在这里，罗尔斯所谓的"哲学学说"不是指某种哲学的方式，而是指作为一种完备性基础原理的哲学形上学立场。

[678] 见《政治自由主义》，第273页。

[679] 见诺曼·丹尼尔斯编，《阅读罗尔斯：对罗尔斯〈政治自由主义〉的批判研究》，斯坦福大学出版社，1989。同见布鲁斯·艾克曼，"《政治自由主义》"，载于《哲学杂志》，1994年7月份号；斯图沃特·翰普歇尔，"自由主义：新转向"，载于《纽约书评》，1993年8月12日。

[680] 详见拙文"：诺齐克人权理论摄义——兼及当代美国两种正义论模式"，载《学人》，江苏文艺出版社1993年版，第3辑。

[681] 见《政治自由主义》，第276页。

[682] 见《政治自由主义》，第3—4页。

[683] 见布鲁斯·艾克曼，“《政治自由主义》”，载于《哲学杂志》，1994年7月号。

[684] 见布鲁斯·艾克曼，“《政治自由主义》”，载于《哲学杂志》，1994年7月号。

[685] 见于尔根·哈贝马斯，“通过理性之公共运用的和解：评罗尔斯的《政治自由主义》，载于《哲学杂志》，1995年3月号。

[686] 这一点与形形色色的人性论假设直接相关。因为，无论是从积极的人性论（人性善）出发，还是从消极的人性论（人性恶）出发，理论家们都难免一种相同逻辑归结的疑问性结果：在这种先定的具有明显价值倾向的理论前提下，如何保证由此推出的社会哲学或政治哲学、乃至伦理学结论的客观普遍性和正当合理性？这常常是近代思想家不愿继续追问的一个理论难题。

[687] 这里所说的“价值立场”是就伦理学本身的理论特性而论的，与道德判断上的“价值立场”和“价值中立”说法不是一回事。在现代元伦理学家对伦理学的“元”批判分析中，一个主要的论题便是抱怨伦理学难以达到价值中立，也难免道德判断或评价中的主观偏好，因而伦理学的命题不可能是纯客观的经验事实陈述，伦理学本身也不能成为一种真正的科学或知识。这种批判分析当然揭示了道德判断和伦理学两个层面在价值立场上的相关性。但从另一个角度看，这也正是元伦理学的片面性所在。作为一门学科（为了避免更多的误解，我用“学科”这一中性词，而不用“知识”或“科学”这类带有真值意味的词），伦理学的“价值立场”并不是由道德价值或判断所具有的价值倾向所决定的。前者是作为一门学科的理论价值特性（status）或品性；后者是作为其具体研究主题的道德判断行为的价值特性。因此，我的看法是，正当有理的道德判断或评价立场应当是中立的、客观的；或者说是无个人主观立场的（from nowhere）；而作为一门特殊的价值学科，伦理学本身不可能脱出其价值学科的品性。

[688] 见罗伯特·诺齐克，《无政府主义，国家和乌托邦》，基础图书版公司，1974，第153页以后。

[689] 罗尔斯解释说：“一旦我们接受这一点，我们就可以把传统的自由、平等、博爱观点与两个原则的解释如此联系起来：自由相应于第一原则；平等相应于与机会公平平等联系在一起的第一原则中的平等观念；而博爱则相应于差别原则。”约翰·罗尔斯，《正义论》，哈佛大学出版社，1971，第106页。

[690] 就此而言，桑德尔对罗尔斯的“无约束个体”和“占有性个体主义”的指责不是完全公平的。参见迈克尔·桑德尔，《自由主义与正义的局限》，剑桥大学出版社，1982，特别是第4章。

[691] 《正义论》，第310页。

[692] 哈氏的评价见前引见“通过理性之公共运用的和解：评罗尔斯的《政治自由主义》，载《哲学杂志》，1995年3月号。另可参见前引布鲁斯·艾克曼和斯图尔特·翰普歇尔对该书的评论。至于诺齐克的评论，尚未见诸公开文述，但笔者在1993—1994年哈佛访学期间，曾与诺齐克教授有过被他称之为的“系列会谈”，当面领教过他关于罗尔斯此书的评价。参见拙文“哈佛大学爱默逊楼里的哲学和哲学家们”，载《现代与传统》，1996年，第2期。

[693] 见《政治自由主义》，第xv，xvii页。

[694] 约翰·罗尔斯，“答哈贝马斯”，载于《哲学杂志》，1995年3月号，第133页注释。

[695] 见“通过理性之公共运用的和解：评罗尔斯的《政治自由主义》。”

[696] 见布鲁斯·艾克曼，“《政治自由主义》”。

[697] 见“自由主义：新转向”。

[698] 见萨缪尔·谢福勒，“《政治自由主义和吸引力》，载于《伦理学》，第105卷，1994年10月。

[699] 彼得·迪尤斯编，《自主与团结：访问哈贝马斯》（修订版），沃索出版社，1992，第200—201页。另参见注释。

[700] 在《正义论》中，罗尔斯写道：“从理论上说，一种自由的社会主义政体也可以满足正义的两个原则。”而“正义论本身并不偏爱这两种制度中的某一种，正如我们所看到的那样，要决定哪一种体系对某一特定民族最佳，得以该民族的环境、制度和历史传统为根据。”该书英文版，第280页。

[701] 约翰·罗尔斯，”万民法“，载于《批评探索》，1993年秋季号。

[702] 见谢福勒，前引文章。

[703] 对哈贝马斯和泰勒的有关理论，我将在即将完成的另两篇文章中具体阐释。

[704] 参见拙文：“关于美德伦理的叙述、重述和辩述”，载《中国书评》（香港），1996年，第2期。

增订版译后补记

[705] 请见其文“论罗尔斯与政治自由主义”，该文收入萨缪尔弗里曼编：《罗尔斯剑桥指南》（Burton Dreben，OnRawlsandPoliticalLiberalism，*see The Cambridge Companion to Rawls*，ed.bySamuelFreeman，CambridgeUniversityPress2003，PP.316-347，esp.pp316—317.）。顺便说一句，对于我翻译的“决本”译名，浙江大学应奇君在一篇写给包括我在内的好友的电邮随笔中，提出了善意“揶揄”，大意是埋怨我过于拘泥于音译而疏忽了中文人名阅读的习惯。但鉴于我已有既定译法，现在也只好“将错就错”（甘阳学兄妙语）了。望应奇君等谅解！

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

POPULAR SOVEREIGNTY AND THE CRISIS OF GERMAN CONSTITUTION LAW

人民主权与德国宪法危机

魏玛宪政的理论与实践

Peter C. Caldwell

[美国] 彼得·C.考威尔 著 曹晗蓉 虞维华 译

刘东·主编 彭刚·副主编

译林出版社

版权信息

Popular Sovereignty and the Crisis of German Constitutional Law
by Peter C. Caldwell
Copyright © 1997 by Duke University Press
This edition published by arrangement with Duke University Press
Simplified Chinese translation copyright © 2017 by Yilin Press, Ltd
All rights reserved.
著作权合同登记号　图字：10-2012-281 号

书　　名　人民主权与德国宪法危机：魏玛宪政的理论与实践

作　　者　【美】彼得·C.考威尔

译　　者　曹晗蓉 虞维华

责任编辑　陶泽慧

出版发行　译林出版社

ISBN　978-7-5447-7058-3

关注我们的微博：@译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

主编的话

刘东

总算不负几年来的苦心—该为这套书写篇短序了。

此项翻译工程的缘起，先要追溯到自己内心的某些变化。虽说越来越惯于乡间的生活，每天只打一两通电话，但这种离群索居并不意味着我已修炼到了出家遁世的地步。毋宁说，坚守沉默少语的状态，倒是为了咬定问题不放，而且在当下的世道中，若还有哪路学说能引我出神，就不能只是玄妙得叫人着魔，还要有助于思入所属的社群。如此嘈嘈切切鼓荡难平的心气，或不免受了世事的恶刺激，不过也恰是这道底线，帮我部分摆脱了中西“精神分裂症”—至少我可以倚仗着中国文化的本根，去参验外缘的社会学说了，既然儒学作为一种本真的心向，正是要从对现世生活的终极肯定出发，把人间问题当成全部灵感的源头。

不宁惟是，这种从人文思入社会的诉求，还同国际学界的发展不期相合。擅长把捉非确定性问题的哲学，看来有点走出自我囿闭的低潮，而这又跟它把焦点对准了社会不无关系。现行通则的加速崩解和相互证伪，使得就算今后仍有普适的基准可言，也要有待于更加透辟的思力，正是在文明的此一根基处，批判的事业又有了用武之地。由此就决定了，尽管同在关注世俗的事务与规则，但跟既定框架内的策论不同，真正体现出人文关怀的社会学说，决不会是医头医脚式的小修小补，而必须以激进亢奋的姿态，去怀疑、颠覆和重估全部的价值预设。有意思的是，也许再没有哪个时代，会有这么多书生想要焕发制度智慧，这既凸显了文明的深层危机，又表达了超越的不竭潜力。

于是自然就想到翻译—把这些制度智慧引进汉语世界来。需要说明的是，尽管此类翻译向称严肃的学业，无论编者、译者还是读者，都会因其理论色彩和语言风格而备尝艰涩，但该工程却绝非寻常意义上的“纯学术”。此中辩谈的话题和学理，将会贴近我们的伦常日用，渗入我们的表象世界，改铸我们的公民文化，根本不容任何学院人垄断。同样，尽管这些选题大多分量厚重，且多为国外学府指定的必读书，也不必将其标榜为“新经典”。此类方生方成的思想实验，仍要应付尖刻的批判围攻，保持着知识创化时的紧张度，尚没有资格被当成享受保护的“老残遗产”。所以说白了：除非来此对话者早已功力尽失，这里就只有激活思想的马刺。

主持此类工程之烦难，足以让任何聪明人望而却步，大约也惟有愚钝如我者，才会在十年苦熬之余再作冯妇。然则晨钟暮鼓黄卷青灯中，毕竟尚有历代的高僧暗中相伴，他们和我声应气求，不甘心被宿命贬低为人类的亚种，遂把迻译工作当成了日常功课，要以艰难的咀嚼咬穿文化的篱笆。师法着这些先烈，当初酝酿这套丛书时，我曾在哈佛费正清中心放胆讲道："在作者、编者和读者间初步形成的这种'良性循环'景象，作为整个社会多元分化进程的缩影，偏巧正跟我们的国运连在一起，如果我们至少眼下尚无理由否认，今后中国历史的主要变因之一，仍然在于大陆知识阶层的一念之中，那么我们就总还有权想象，在孔老夫子的故乡，中华民族其实就靠这么写着读着，而默默修持着自己的心念，而默默挑战着自身的极限！"惟愿认同此道者日众，则华夏一族虽历经劫难，终不致因我辈而沦为文化小国。

一九九九年六月于京郊溪翁庄

《1919年的宪法连衣裙》
日耳曼婆娘："嗯，还是用上等德国料子做的老款裙子更适合我！"

原载于W.A.Coupe，German Political Satires from the Reformation to the Second World War（White Plains，NY：Kraus International Publications，1985），授权使用

谨以此书

献给

彼得·R.考威尔

苏珊·海文斯·考威尔

感谢他们对我的倾力支持

中文版前言

我关注《魏玛宪法》及其阐释者已有四分之一个世纪。1990年秋天，我带着最新的“批判理论”——混合的马克思主义、解构理论和批判法律研究作为武器，来到德国进行我的研究。我的目标是剖析宪法，对宪政民主的重要性提出质疑。而这一研究无法找到比魏玛共和国制度更为合适的制度，因为左翼和右翼的杰出思想家们已经在质疑魏玛宪政制度的价值。许多思想家宣称，宪政制度阻碍了“真正的”民主；在之前的君主制国家中，高高在上的权力将迥然不同的多样社会团结在一起，宪政制度暗中破坏了团结的国家；同时，宪政制度关注权利和受限制的权力，从而中断了国家和人类迅速向前发展的步伐。批评者们认为，权利和规则有其本质，但是他们并没有讨论本质究竟是人民、国家、运动还是正义。这些批评意见将成为我论述的基础。

以上论述是我的起点。随着研究的展开，这些怀疑目标逐渐被祛除。第一，环境的干预：1990年，德意志民主共和国爆发革命，旧政权轰然倒塌，之后爆发的对民主、革命和宪法的激烈讨论不仅横扫了东方世界，也影响到南非等其他国家。民主立宪制的问题成为真正的问题；仅有批评声音还远远不够。[1]第二，当我细细品读他们的著作时，我发现自己被凯尔森的思想所吸引。他针对那些认为人民、国家、运动或者正义能战胜他们的说法，在规则和程序上都提供了完美的对策。更有甚者，他说明，这四个概念在本质上需要统合才是可行的；在统合之外谈论任何一个概念，比如说“国家”，都显得十分荒谬。第三，也许也是最重要的一点，当我越多地阅读那个时代关于权利、投票、联邦制和社会政策的法律作品时，我就越能清楚地明白，宪政学者们正在处理现实的困难问题，而抽象的批判理论不能简单地不予理睬。[2]简单来说，他们在干预现实。

1918年至1919年的革命成为一个历史事实，它打破了德国的所有过往。《魏玛宪法》是这场革命的文献，它并不意味着革命的终止；它试图根据战后社会的运作情况来设计规则和程序，宁愿让人民自我决定；它的功能并不如当时或者是今天许多观点所宣称的叫停革命。然而，宪法在恶劣的环境下还是诞生了。极左派试图将革命推得更远，尤其是在1919年1月之后，一些国家寻求无产阶级专政，其形式是委员会或者由政党直接统治。[3]社会民主党领导下的政府将这些行为视为对正当宪政规则的破坏，它时不时地会通过强制力来镇压激进的委员会。政府越反对委员会的活动，极左派就越反对魏玛。与此

同时，极右派反对多元主义和多党制，假定在国家统一的前提下（与当时的实际情况不相符）赞成一个强有力的、统一的国家领导阶层。[4]共和国在20世纪20年代后期陷入危机之后，它原本就微弱的支持基础进一步被腐蚀。1930至1933年间，宪法作为遭受大量批评，被绝大多数政治家所质疑，甚至被遗忘的革命的产物，[5]被各个党派、政府和总统破坏。它成为剧烈危机中的一个部分，被国家社会主义者们推上了断头台。

那么是不是可以说，这部革命性质的宪法没有改变任何事物？我所请教的法律学者们给我提供了不同的观点。最初，绝大多数人都试图在维持君主和国家特殊权力的德意志帝国的二元宪政制度和魏玛共和国的民主宪政制度之间建立联系。诸般尝试之后，他们发现，这一转变已经彻底地改变了宪法，不仅仅更改了个别条款，而且更改了其核心概念。民主意味着民治。但是，什么是人民？它是优先于政治进程的大众统一意志吗？“阶层”或“血缘”是否体现出人民中天生具有卓越本质，超凡魅力的领导所形成的明确立场？或者用赫尔曼·黑勒的话来说，“人民的意志”是否只是出现在程序当中，在各党派中间周旋，是国家意志形成的一个步骤？[6]这些有关民主的实质问题吸引着最优秀的法律思想家。即使鲁道夫·斯门德——与革命毫无干系、反共和国的德国国家人民党党员这样的保守主义者——都发现他自己已经卷入关于“民主”的讨论当中。1930年，他反对自己的政党罔顾宪政规则，出版了一部关于宪法的重要基础读本；20世纪50年代时，他已经成为西德讨论民主最重要的法学领袖。[7]

确实，正如克里斯托弗·舍恩伯格所说的那样，即使是卡尔·施米特这样的保守革命理论家也寻求处理民主的本质问题，从这个意义上来讲施米特是“民主的”。[8]从这一层面来说，我书中所写的法学家们的争论转向关于民主本身的本质问题；在这些争论中，我们可以看到革命者打破了德国的政治。基本概念发生了变化。例如说，在旧的君主立宪制语义下，权利指的是君主必须与民选议会分享立法权；法院的职责是确保这些决策的贯彻执行，而不是审查自身的立法行为。接踵而来的以“人民的意志”为基础的民主规则赋予了权利不同的含义：他们真的在设立议会吗？或者，他们是否代表约束普通立法机关的本质原则？而且，如果后者答案是肯定的：议会是否应该约束自身？又或者，宪法法院是必要的吗？宪政复审这样的难题也同样出现在像魏玛共和国那样的民主共和国之中，虽然有着无休止的争论，但是在1949年之后，联邦共和国解决了这一难题。[9]但是，20世纪20年代开始，新制度施行下的普通法院已经努力在司法实践中解释权利的意义。最优秀的法学家们，比如海因里希·特利贝尔和弗朗茨·诺伊曼都紧跟着这一变化。不只是权利，宪法还提出了关于法律统一和国家权

力等问题。这些权利被当作整个国家主权的基础，它是如何使德国人的土地得以保存的？天主教或新教的地位是什么？再者，在民主内部，各个政党的适合角色应该是什么？这也许是决定共和国命运最本质的问题。在法西斯共和国主义和自由主义民主理论之间爆发了极端的争论，法西斯共和国主义反对政党打着全体利益的旗号（卡尔·施米特），而自由主义民主理论面对不可避免的反对意见，拒斥“全体利益”的观点，也将反政党的要求视为反民主的必然（汉斯·凯尔森）。这些话题在今天仍然能够引起共鸣。[10]

然而，我的书不只是在讨论魏玛共和国；它讨论的是德国的概念基础，以及今天的民主立宪制。我所参考的那些学者，尤其是斯门德、黑勒、施米特和凯尔森的研究工作在西德宪法学初建时期发挥了主要作用，在今天仍然是重要的参考因素。1949年，社会民主党政治家卡罗·施密德主持召开基本法的宪政大会，在此对赫尔曼·黑勒的重新解读达到顶峰。[11]黑勒将民主界定为意志的形成过程，鲁道夫·斯门德整合了这一观点，将民主界定为以国家整合为价值导向的过程；这两种观点在斯门德的学生霍斯特·埃姆克和康拉德·海塞的作品中都有呈现，这种研究宪政法学的方法在联邦共和国的宪法学中已经产生深刻的影响。[12]凭借最早时期的法律制裁，这些魏玛理论家们直接影响了联邦宪法法院，以吉尔哈德·莱布霍茨为甚。魏玛共和国时期，莱布霍茨已经摆脱了凯尔森、施米特和斯门德，在流亡时期进一步发展了自己的观点。[13]更加令人惊讶的是，考虑到卡尔·施米特是阿道夫·希特勒的啦啦队长，他在联邦共和国也重获名声，这是对黑勒和斯门德以稳定为导向的方法的抗议。左派和右派的评论家们都接受施米特对以价值为导向的法学的攻击。他们也很欣赏施米特对“资产阶级宪政制度”的辛辣抨击，因为他指出了法律实证主义的缺陷。[14]或许，汉斯·凯尔森是唯一一个被早期联邦共和国所忽略的魏玛时期主要法律思想家。他冰冷的追寻理性、批判意识形态的特质可能让他显得过于刺目，不被当代接受；只有到最近，他的政治理论才刚刚被人们重新认识。[15]凯尔森这个例子同时也展现出魏玛时期德国民主立宪制的创立者们的持久力，凯尔森也是如此，他和黑勒、斯门德与施米特一样拥有持久的影响力，其作品的新版本也会在今天引起争论。[16]

彼得·C.考威尔

2013年8月

前言

本书将检讨在德国第一个民主政体，即魏玛共和国（1919—1933）时期发生的关于宪法内涵与实践的争论。它将着重考察在德国宪法争论中曾经并将继续扮演中心角色的国家法教授们：他们是国家法指南的编纂者、关于法律规范抽象意义专著的作者、培训和督导德国司法界律师和法官的学者。在新生的民主制度压力下，这些学者，再加上为数不多的几位高院法官，提出了研究宪法的一些新路子，抛弃或从根本上修订了曾经支配德意志帝国时期（1871—1918）法律界的法律实证主义范畴和方法。

本书的扉页插图形象地说明，作为宪法理论与方法争论的组成部分，（德国）宪法本身在魏玛共和国时期遭受质疑的方式。这幅漫画的标题是《1919年的宪法连衣裙》（Constitutional Dress of 1919），它嘲讽了《魏玛宪法》起草者雨果·普罗伊斯，嘲笑他只不过是替日耳曼婆娘缝补新裙子的犹太裁缝。这条宪法连衣裙由许多“舶来的”破布条拼接而成：英国议会制度、法国宪政制度、美国宪政制度，以及偷偷缝在日耳曼婆娘后背的马克思学说。日耳曼婆娘对着镜子自言自语：“嗯，还是用上等德国料子做的老款裙子更适合我！”

这幅漫画传递出了很多信息。它首先暗示，同《魏玛宪法》相比，1871年《德意志帝国宪法》在一定程度上更“合身”——更得体，受到的质疑也更少。事实上，在德意志帝国时期，1871年宪法基本上没有遭到质疑。它在某种程度上是一部“非政治”的宪法，一部没有列出基本权利清单的宪法，仅仅描述了国家形式和造法程序。政治争议虽然存在，但不在宪法范围之内存在。相比之下，德国在第一次世界大战中战败之后制定的《魏玛宪法》却引发了新的难题，在政治上有争议的问题。1919年，宪法制定者们通过检讨英法议会制和美国分权制的功能，试图找到解决宪政民主问题的答案。他们也试图包容那些在帝国时期被排斥的团体，其中最引人注目的是社会民主党，为此，宪法中包含了激进的或社会主义的内容如社会权利，并且为相关立法打开了大门。在关于民主国家的功能、德国公民的基本权利、政党与总统等问题的争论中，宪法本身成为政治争论的焦点。这幅漫画带着反犹太人的腔调，将这些问题诠释为在制宪过程中对外来势力和拙劣取材技巧的指控。它既揭示了魏玛共和国时期反思宪法的真实过程，也表达了对宪法带有反民主思想特点的意识形态指控。

关于魏玛宪政理论和实践的这些争论具有重要意义。首先是因为它在两次世界大战间的一个羸弱且战败的中欧国家语境中，揭示了宪政民主概念产生的可能性及其问题。但是，在德国形成后君主立宪传统的很长一段时间里（发生在1949年至1990年间的德意志联邦共和国），这些争论扮演了重要角色。这一传统虽然取得了胜利，但是在德国统一之后仍然充满着冲突和异议。在过去五年里，政治上重新统一的德国开始讨论其统一的实质性基础、政治民主的含义、德意志“民族”的概念以及经济限制时期的国家角色等问题，我的主要研究对象，尤其是卡尔·施米特和赫尔曼·黑勒，又一次登上了德国宪法争论的中心舞台。

除了一个例外，若非特别注明，所有译文都由本人完成。那个例外可以在经常引用的1871年《德意志帝国宪法》和《魏玛宪法》的宪法条文中找到，除非另有说明，我都依赖艾尔玛·胡克（Elmar M.Hucko）编辑的《民主传统：四部德国宪法》译本。

一些用来描述德国政治传统特有制度的词汇仍以德语的形式保留。从字面上看，“Rechtsstaat”（法治国）是指在合法范围内运作的国家。从历史上看，Rechtsstaat概念也曾经和独立的司法制度以及一套中立且可预测的法律适用程序联系在一起。但是这个单词和英语词组“rule of law”（法治）并不完全相同。“Rechtsstaat”这个重要名词保留了国家，使之作为一个整体甚至是一个整体意志而被概念化了。我保留了德语“Rechtsstaat”这个大陆法系中的特有概念。在德意志帝国时期，专属行省被称为Staaten，相当于美国的state（州），因此Staaten和state可以直译。相比之下，《魏玛宪法》明确将这些实体称为Länder或lands，以强调这些邦在宪法体系中的从属地位。我之所以保留德语词汇land和Länder，意在强调魏玛共和国时期德国联邦主义的特别含义。Reichstag（帝国议会）是德国大众立法机构：其含义在1919年之前弱于英国议会，但在魏玛共和国时期却强于美国国会。与此相类似的是，国土的集合被称为Landtag，这个词我也保留了下来。帝国时期邦代表的集合是Bundesrat，或Federal Council（联邦议会）；在魏玛共和国时期，该议会相当虚弱并且被Reichsrat（帝国议会）——重新命名为在字面上是Imperial Council（帝国国会），但更准确的说法应该是Federal Council。保留这些德语名词可以突出各种制度之间的区别。最后，统一之后的德国最高民事和刑事法院被称为Reichsgericht（联邦法院）。正如许多作者指出的那样，作为最高法院的替代品，它模糊了德国和美国司法审查传统之间的重要区别。Imperial Court（帝国法院）同样未能传达魏玛共和国时期该制度的恰当含义。因此，我保留了Reichsgericht这个词。

另外一些词则根据语境的不同而给出了不同的翻译。在1871年宪法的语境中，我将Reich翻译为“帝国”（empire）。1871年Reichsverfassung因此译为“帝国宪法”（Imperial Constitution）。但是Reich也可能仅仅意指联邦中更高级的政治实体——联邦政府，或者指中央政府的一个机构，例如《魏玛宪法》中的国家经济委员会（Reichswirtschaftsrat）。Regierung在德语中指执行机构，例如，皇帝和大臣。我在不同的场合将它译为“政府”（government）或“行政部门”（executive）。

致谢

本书研究计划的实现得益于许多机构的慷慨支持。德国学术交流中心（DAAD）为我在比勒菲尔德和柏林的研究提供了1990年至1991年共15个月的研究资金。康奈尔大学塞奇研究生院在1992年春通过吉尔默奖学金资助我另外半年的资金。梅隆基金会奖学金提供了一整年的资金使我能够完成这篇论文。莱斯大学为我1995年夏天提供研究资金，使我能够在柏林和法兰克福搜集资料。最后，我要感谢乔治城大学的德国与欧洲研究中心，1995年至1996年，我作为博士后研究助理，获得了充裕时间和其他资源，使稿子能够完成。康奈尔大学、比勒菲尔德大学、密歇根大学法学院、莱斯大学和乔治城大学的图书馆员帮助我找到了很多资料，对此我非常感谢。

在康奈尔大学做博士论文期间，多米尼克·拉卡普拉、伊莎贝尔·V.胡尔、戴维·萨宾，以及米歇尔·施泰因伯格等人是杰出且有帮助的建言者、批评者和审读者。在比勒菲尔德大学做研究的日子里，联邦宪法法院的迪特·格里姆法官和比勒菲尔德大学法学院是友好且乐于助人的东道主。在1991至1992学年中，柏林自由大学法学院的克里斯托弗·穆勒同样是一位友好而且有帮助的交谈伙伴。此外，我从与法兰克福大学因格博格·茅斯的讨论中受益良多。

我也要感谢这些年来所有给我的部分研究计划提供帮助的人们。“《魏玛宪法》理论研究小组”成员给我的最后工作提供了特别帮助。戴维·戴岑豪斯和约翰·麦克考米克慷慨地分享了他们自己的令人印象深刻的阶段性研究成果，并且对我的研究提出了重要批评。斯坦利·L.鲍尔森在新康德主义语境中理解凯尔森，并将其高度技术化的语言翻译成英文等方面为我提供了无与伦比的帮助。比尔·舒尔曼通过自己的论文和阶段性研究成果向我的研究提供了有益建议。在德国，贝尔特拉姆·贝尔达、拉斐尔·格罗斯和克里斯托弗·熊博格提供了有益的评论和批评。杜克大学出版社的唐纳德·考莫斯和一位匿名审稿人提出了修改初稿的建议。另外还有许多帮助过我的人，我要特别感谢凯瑟琳·凯琳、罗格·齐克玲、史蒂夫·汉斯廷斯—金、莱纳·霍恩、肯·莱德福德、玛丽·麦克吉尔、玛利亚·米切尔、胡伯特·莱斯特、迈克·斯沃福德和盖伊·亚斯科。我也要感谢这些团体：康奈尔大学的欧洲历史研讨会、我在莱斯大学的同学，以及乔治城大学罗格·齐克玲的德国历史研讨班的参与者们。

第一章和第三章的部分内容已经发表在“法律实证主义与魏玛民

主”一文［《美国法学季刊》第39卷（1994）：273—301］中。感谢《美国法学季刊》允许我使用这份材料。我还要感谢克劳斯有限公司，它允许我从W.A.库珀的著作《德国政治的讽刺：从改革到第二次世界大战》（White Plains，N.Y.：Kraus International Publications，1985）中复印了题为“1919年的宪法连衣裙”（Das Verfassungskleid 1919）的漫画。

我欠劳拉·韦尔登塔尔的情永远都无法还清，她的耐心、爱以及细致的批评帮助我创作了本书。

导言
人民主权和法治：
魏玛共和国的宪政民主问题

1919年8月11日，一部基于人民主权原则的宪法在德国历史上首次开始生效。但是内乱、通货膨胀以及左右两派因在新共和国中的失败而产生的怨恨等原因，很快就毁掉了与民主宣言相伴而生的希望。三十年后，宪政体制摇摇欲坠，最终被反民主反宪政的独裁所取代。阿道夫·希特勒借助于1933年3月24日由帝国议会批准的授权法案，使国家社会主义（National Socialism）统治笼罩了一层合宪性光环，这是对民主宪政原则的终极羞辱。[17]至少从表面上看，宪政民主合法地、和平地向自己最极端的敌人投降了。[18]

自从纳粹政权失败之后，《魏玛宪法》在德国宪法政治中扮演了关键的消极角色。通过限制公民投票权的作用、约束总统的权力、消除议会瘫痪政府的能力、维护基本权利相对于立法和行政权力的优先性等方式，1949年《西德基本法》的奠基者们试图避免《魏玛宪法》的“错误”。[19]但是在联邦共和国时期，《魏玛宪法》的法学家们对宪法争论的文化所做的积极贡献却没有得到足够的认可。魏玛共和国时期，宪政民主的持续危机为魏玛法学家们努力摆脱德意志帝国时期支配法学院的“法律实证主义”提供了历史背景。法学家们和法官们开始反思民主政治中基本权利的角色，宪法将对抗性社会团体整合进国家的方式，以及在宪政民主基本原则的前提下对宪法修正案的限制等。由“后实证主义”理论所提出的问题和疑问直到今天仍然支配着德国宪法。[20]

本书研究了魏玛共和国时期这种新的宪法法理学的发展情况。采纳宪政民主体制引起了一些关于民主和法律的基本问题，二者对于美国的观察者来说是一回事。首先和首要的理论问题是该体制的“基础”或“根源”是什么。一方面，据说人民创造了所有国家权力。但是另一方面，法律的创制却仅仅依据法定的程序。谁是最高统治者，是宪法意义上的人民，还是民主宪政体制？这个问题直接导致了民主制度中关于宪法条文的正当性阐释与适用的争论。处于争议中的，不仅包括自然法和社会学在解释法律中是否有用的问题，还包括在美国语境中被称为“反对多数难题”（“countermajoritarian diff iculty”）：既然法官期待人民的代表成为宪法涵义的裁决者，司法审查的规则事实上

是不是反民主的？[21]第三个争论在于宪法实践自身。当宪法出现在实际判决中时，高等法院和政治行动者们关于宪法的涵义发生了争论，承认某些观念如“平等先于法律”具有实质性价值，但是他们以前在实在法领域中却使之仅仅具有规范性意义。关于宪政民主理论与实践的激烈争论发生在一个虚弱的战后共和国这个特殊的背景中，其公民日益反对魏玛宪政的价值。纳粹在1933年将宪政和民主同时扫地出门，代之以一种他们声称直接建立在种族大众（Volk）的基础上并且服从元首（Führer）的制度。

由于魏玛共和国的社会和政治制度陷入危机之中，在大陆法系中被界定为与关于契约的“私法”相对的“公法”或“国家法”学科也随之陷入危机之中。但是，在1919年，君主立宪制转变为宪政民主制之后，这一危机就有了更加深刻的根源。国家法，包括行政法、程序法和宪法，[22]在德意志帝国（1871—1918）稳定的宪法体系中已经得到了发展。其稳定性依靠的是1871年帝国宪法公认的非政治性质。政治争论发生在其他领域：例如，行政法发展、社会和劳工法领域，以及英德海军军备竞赛等。由于宪法与政治实践相分离，宪法理论因此变得去政治化了。这是国家法中稳定的实证主义和有机理论的全盛期。

第一章探讨了德意志帝国时期国家法中的实证主义传统。我们在使用实证主义这个词时必须非常小心，因为它在法律理论中至少可以表达三种截然不同的概念。[23]首先，实证主义可以指一种关于真实的社会实践的法学理论。社会学实证主义（sociological positivism）将法律视为共同体的社会实践。无论是成文的还是不成文的，那些客观上得到了执行的规范（不管是被国家官员或者是被人民在其日常生活中）都被视为法律。法律学者的任务就是确定哪些规范是有效的。做出这些决定的工具来自于社会学。[24]相比之下，国家集权论者的实证主义则将法律视为那些由合法权威颁布的规范，或者，更抽象的说法是，那些根据正当程序产生的规范。实证主义的第二种形式与H.L.A.哈特和英美分析哲学传统中其他学者的观念相一致。[25]社会学的实证主义界定法律的基础是有效规范与无效规范之间的区分，但国家集权论者的实证主义将法律与非法律区分开来的基础则是法律制度中可辨识的规范的合法性。这两种方法之间的区别往往与（学术）训练有关：法律社会学家观察并记录社会事实，但法的集权主义论者却采取“内部的”观点（哈特），他们观察那些被法律行动者视为有约束力的规范。二者的差异也是一元论与多元论之间的差异，一元论的观点致力于降低法律的因果关系或自然关系，但多元论的观点却认为法律乃是某种精神性或规范性的化身，它并不直接属于社会现实的一部分。[26]

与德意志帝国国家法紧密相连的实定法的实证主义（statutory positivism）尽管与国家集权论潮流更加接近，但和其他两种形式的法律实证主义仍然存在着本质区别。这是一个以特殊方式诠释法规（statute）的学派，通过使用“统治”（Herrschaft）和“契约”这类概念，它将法令理解为国家意志的最高表达。对该学派核心人物保罗·拉班德（1838—1918）来说，1871年宪法条文以及恰当创制的成文法构成了法律制度。他不考虑所有自然法（即，对人造法的道德限制或社会学限制）和普通法，而专注于国家意志。这个特点植根于一个特殊的历史性时刻，即统一的德意志国家之诞生，而非植根于某种哲学。在这一方面，拉班德式的实证主义既区别于社会学的法律实证主义（识别社会规范），又区别于国家集权论者的法律实证主义（如果辨别法律的规范性规则允许，则将普通法视为实在法）。拉班德进而拒绝承认整个宪法具有任何特殊权威。根据他的观点，作为具有独立意志的主权，国家既创制了宪法，又创制了法规。因此，宪法在逻辑上并不比法规“更高级”或更神圣。[27]

在肯定既存国家这一点上，拉班德学派与德国自由主义相近。它讨厌那些研究宪法性质与地位的问题。相反，它用形式主义方式分析法律规范：它致力于阐明每一条法律规范中所包含的准确的权利、义务和程序。然后，它将这些法律编织成一个条理清楚的、逻辑上封闭的规范系统，并将其编辑成手册。但是，拉班德的方法在19世纪末遭到了质疑，原因在于遍及欧洲的社会及政治行为的变迁——第一次世界大战之前从法兰西第三共和国到英国的自由主义危机，再到沙皇专制制度濒临灭亡——对传统的宪法体系构成了挑战。尽管1900年后议会的权力威胁到了德国立宪君主制，1871年宪法却依旧保持不变。纵使宪法仍然保持不变，然而新一代年轻学者研讨它们的方法却已经发生了改变。

第二章讨论了两位宪法理论家的著作，他们在1900年后挑战了法律实证主义的基础。1911年，汉斯·凯尔森（1881—1973）出版了一部系统研究公法理论的卷帙浩繁的教授资格论文，将“实然”（is）和“应然”（ought）、“事实”（fact）与“规范”（norm）之间的区分作为其方法论起点。其激进的新康德主义怀疑论引导他批判了拉班德的国家法研究方法以及意识形态的和极权主义的涵义。[28]卡尔·施米特（1888—1985）则从另外一个方向对拉班德学派展开了攻击。他将其关于国家的论断发展成为保守主义的总体性宪政批判。他在第一次世界大战期间关于戒严状态（State of Siege）的研究为独裁理论奠定了基础。凯尔森和施米特就此开始了对19世纪宪政基本观念的攻击，并将在魏玛共和国时期结出重构宪政概念的硕果。

德国在第一次世界大战中的失败导致君主政体的崩溃。根据《魏玛宪法》第1条，国家权力来自人民。人民主权原则所引起的问题包括少数派权利、对人民代表（无论是政党、议会或总统）权力的限制，以及在一般意义上人民权力和宪法之间的关系等。这些问题在魏玛共和国早期变得非常具体。革命的右翼阵营彻底拒斥宪政，却赞成将半神秘的紧急成立的人民统一体作为一战“和平堡垒”（Burgfrieden）的象征。宪法虽然宣布建立“民主国家”，却没有触动产权关系，并且保留了大部分军事与行政统治集团，革命左翼阵营对此表示质疑。对宪法所宣称的正当性的拒斥，导致了共和国早期濒临内战的局面。第一任总统，社会民主党的弗里德里希·艾伯特对此的反应是扩大使用由宪法第48条赋予总统的紧急权力。由于德国在1922年至1923年间陷入了恶性通货膨胀和经济危机之中，帝国议会通过了授权法案，扩大了总统的立法权甚至是财政权。[29]共和国只能勉强生存，但是总统权力的扩张已远远超出宪法奠基者的预料。这种情况对那些在德意志帝国制宪时期接受宪法训练的法学家们来说是闻所未闻的。毕竟，俾斯麦宪法的正当性从未被怀疑过。革命和内战使一门学科的正当性问题变得异常尖锐，而它原本是用来避免“政治”纷争的。

虽然德国政治在1924年稳定下来，但是之前的事件却深刻地改变了关于宪法的争论。在过去的十年中，政府强烈干预了经济和社会关系，在战争时期强制实行经济和政策控制，调整了军人退伍的时间，并且在1923年至1924年间重新评估了马克的价值。在这种条件下，法学家们开始反思他们关于国家法的观念。他们质问道，如果国家推行的通货膨胀和再评估（马克的价值）政策导致了某些社会团体的贫困，那么国家实施的种族歧视和非法行为，侵犯了公民在法律面前人人平等的基本权利。一些人断言，再评估政策侵占了中产阶级的财产却没有给予任何补偿，这违背了宪法的明确规定。这些思考的背后所隐含的问题是在新的宪政体制下法院所扮演角色的问题：法院是否有权审查帝国议会或总统的行为是否合宪？关于法律和总统法令是否合宪的司法审查问题涉及实证主义传统中的核心政治预设，即，在政治问题上服从统治权力。这种关于宪法的新法学问道，民主权力（与立宪君主的权力相反）是否经由法院裁决受宪法的限制。

关于货币再评估的争论是反思宪法内在观念的直接原因。1924年至1929年间共和国相对稳定下来，关于新宪政体制的法学著作开始出现。1924年，海因里希·特里佩尔（1868—1946）出版了一篇法律概要，认为再评估政策违宪。[30]这篇极具影响力的论文对保守派学者关于平等与侵权的观念造成了强烈冲击。之后不久，特里佩尔的学生吉尔哈德·莱布霍茨（1902—1982）发表了一篇以平等为主题的论

文，他后来成为战后西德宪法法院的一名法官。[31]鲁道夫·斯门德（1882—1975）在1928年发表了《宪法与宪法学》。斯门德是特里佩尔的大学同学和朋友，他将一种明确的政治标准应用于宪法学，询问究竟是什么使社会“融入”政治制度之中。[32]同年，卡尔·施米特的《宪法理论》问世，他所追问的问题是，立法活动和宪法修正案限制宪法的根本决策，其内涵是什么、在何处可以找到。施米特将这种限制定位于革命的“根本决策”，认为它优先于宪法文本本身。[33]最后，在1920年代后半期，赫尔曼·黑勒（1891—1933）试图使斯门德、特里佩尔和施米特等人的反实证主义理论符合社会民主党的需求。[34]

新宪政文化的发展进程被一场政治危机所打断，这场危机直接指向宪政制度的要害。1928年，随着社会民主党在国会的选举中获得胜利，工会和工业家之间本就摇摇欲坠的妥协（曾经推动各政党在国会中的合作）破灭了。[35]次年，国际经济的崩溃加剧了国会的瘫痪。在失业人数急剧飙升的压力之下，“伟大联盟”诞生了。1930年初，社会民主党不同意削减失业保险金，联盟因此而破裂，保罗·冯·兴登堡任命海因里希·布吕宁为总理。布吕宁来自于天主教中央党的右翼，对新的民主政体从来就没有什么好感。他在没有与国会协商的情况下就组建了一个新内阁。实际上，他的政府将深陷分裂的国会从国家活动中排除了出去。1930年7月，国会要求撤销布吕宁的经济紧急状态法令，总统对此的反应是解散国会并且再次颁布了该法令。在随后的两年中，布吕宁颁布了一连串法令以对付“经济紧急状态”，国会中的主要政党被迫接受了这些法令；否则，布吕宁政府就将举行选举，而这将威胁到纳粹代表在国会中的扩张。[36]

就短期而言，布吕宁的多数活动，甚至当他与代议制政府的基本原则背道而驰的时候，看起来似乎也是宪法的生存所必需的。但是，布吕宁的回忆录（出版于1970年）和文件却显示，他的长远目标却是恢复君主制并且削弱国会。[37]弗朗茨·冯·帕彭及其极右翼贵族内阁在1932年5月30日战胜了布吕宁政府，其反共和的目标则要公开得多。帕彭的目标是以总统的权力和与极右势力的结盟为基础建立一个新的独裁秩序。带着这一目标，他于1932年6月14日中止了对纳粹冲锋队的禁令，并在6月28日禁止各州政府颁布关于穿着制服并在公开场合展示的新禁令。各州的警察不得不对付因解除禁令而急剧增加的街头暴力。社会民主党控制的普鲁士政府公开批评帕彭的路线。根据宪法第48条的授权，帕彭于1932年7月20日干预了普鲁士政府，将社会民主党从办公室里赶了出去，自己作为只对总统负责的部长占领了办公室。宪法第48条被用来摧毁宪法宣称要保护的联邦主义。在正当性高于宪法合法性的名义下，宪法第48条的适用违背了宪法的规定，根据

卡尔·施米特的解释，这是魏玛共和国谢幕表演的第一场演出。[38]帕彭政府在年底倒台；库尔特·冯·施莱歇尔将军的独裁合作主义实验几乎在转瞬之间就归于失败；1933年1月30日，阿道夫·希特勒被任命为德国总理。

魏玛宪政最终瓦解的准确时间的确定，不可避免地向宪政史学家提出这样一个理论问题：究竟是什么意味着宪政的瓦解？这个问题恰恰处于魏玛时期展开的宪法理论争论的中心。但恰恰正是何为法律实证主义传统这类问题——无论该传统对个别法律条款的解读有何价值——既不可能也不需要得到解答。

第三章揭示了共和国时期法律实证主义的代表人物是如何阐释新宪法的。理查德·托玛（1874—1957）和格哈德·安修茨（1867—1948）提出了一个关于宪法条款的观点，认为政治地实施宪法能够确保其正当性，而合法地实施宪法则可以确保其有效性。这种实证主义的宪法概念既遭到了保守主义法学家们的攻击，也受到了法律学者们的批评，前者指责它缺少“内涵”，而后者则批评实证主义不能解决新共和国的宪法所面临的理论与实践问题。

第四章回到卡尔·施米特和汉斯·凯尔森，在魏玛共和国的岁月里，他们成为最重要的宪法哲学家。他们要处理的理论难题是如何将宪法设想成国家的基础。凯尔森发展了一种新康德主义的宪法观念，将宪法视为“基本规范”，法律系统中所有其他的规范都可以从中推衍出来。他将统治权力视为系统的逻辑统一体。但是，施米特坚持认为，统治权力并不只是一个玄奥的预设（它在康德主义理论中是一个必要的逻辑假设），更是一个伟大的、隐喻性的事实。因此，施米特将宪法视为统治者（人民）的意志所作的永恒的陈述。凯尔森的形式主义则使他拒斥任何国家组织所宣称的，代表统治者意志的一切陈述，因为根本就没有什么统治者的意志。施米特则断言，有一个国家组织能够直接代表作为人民实质性统一体的统治者的意志：总统。二者之间的争论在1931年和1933年达到了顶点。

法律实践的理论要比“纯粹”理论混乱得多，因为它要应对的问题是原则、政治和社会压力等进入决策领域的方式。[39]第五章讨论了鲁道夫·斯门德、赫尔曼·黑勒的著作，他们的宪法理论集中研究宪法实践的重要时刻，即当一个规范变成一项具体的决策的时间节点。斯门德的“整合理论”从一个假设出发，即宪法是一个真实的、活生生的精神实体。法律实践不仅受到成文法的限制，也受到那些包含在国家的政治诉求和民族的价值体系中的不成文法的限制。斯门德的理论对于解释基本权利具有重要意义。他争论说，权利的层级可以从与其他价值（例如政治上的权宜之计）相联系的共同体的基本价值中推导出

来。权力的行动能够“整合”社会，特别是当这种决定行动的权力从国会中的政党政治转移到基本权利上来时，整合理论就具有保守的内涵，斯门德设想，基本权利为民族共同体的某种共识构筑了坚实的基础。保守的社会民主党成员赫尔曼·黑勒发展了一种实践理论，该理论始于一个问题，即谁应该决定宪法规范的内容。黑勒争辩说，国家的正式组织自身基于权利的基本原则。与实证主义一样，黑勒将法定的正式程度视为宪政民主之正当性的资源。

第六章从有关宪法实践的理论转到德国最高法院（联邦法院和各邦法院）的实践。在魏玛共和国期间，最高法院发展了一些新观念，包括平等先于法律、由宪法界定的财产权利以及司法审查等。这些在联邦法院和各邦法院的实践中发展出来的新观念将成为联邦共和国宪法法院的标准特征。当最高法院与对各邦的民主干预这些新问题进行搏斗时，它们也需要新的宪法学者。新的法学概念逐渐开始改变司法决策。

英语学者在近些年开始关注魏玛法学家们的著作。卡尔·施米特（其短论风格和保守的政治立场和美国学者更加接近）在过去的二十年中已经成为众多历史学和政治科学论著的主题，这些论著探讨了施米特在魏玛共和国中反自由主义的语境及其与当代的关联。[40]相反，绝大多数研究凯尔森的学者都属于法律职业中人，他们集中讨论凯尔森的分析方法、抽象思想并且较少关心其历史条件。[41]黑勒和斯门德尽管在德国宪法和宪法法院的法理学发展过程中处于中心位置，但他们很少得到英语世界的关注。[42]然而，1920年代发生的争论却与联邦共和国的政治和法律文化高度相关。就《魏玛宪法》论争这一主题而言，德语文献的数量占有压倒性的优势。法学学者、社会学家、政治科学家、历史学家以及语言学家等已经仔细研究了其中的主要人物。每年修订一次的法律手册收录了有关主要人物的争论摘要。通过提供《魏玛宪法》争论的背景解释，本书将有助于增进学者们对联邦共和国宪法文化的理解。

《魏玛宪法》理论家与之搏斗的那些问题对美国宪法史学生来说并不是完全陌生的。凯尔森与施米特争论的核心问题是人民主权与宪法之间的关系问题，在美国，它经常在有关争论中再现，包括政府行动、法院判决的正当性问题，以及联邦政府在州政治中的角色问题等。例如，在美国宪法理论中，“我们人民”也许要么指“共和主义”的公民共同体，要么指构成宪法“自由”概念的公民权利和程序。[43]同样，魏玛时期关于宪法实践的理论争论和美国最高法院宪法解释的发展有类似之处。例如，斯门德曾经为将权利重构为价值，而非视之为使社会生活领域免受政府干预的纯粹消极的保护手段而争辩。其次，

他希望在具体决策中实现他所发现的诸价值间的平衡。[44]斯门德的上述争辩和美国关于权利（如获得财产的权利）的争论有相似之处，即，权利是在免受国家干扰意义上的消极价值，还是积极价值（可以衡量包含在其他权利中的价值）。[45]

美国的观察者可能会对德国论争的抽象程度感到有些陌生。在某种程度上说，这种抽象程度体现了德国法学家的“国家”倾向以及高水平的大学理论教育，而非具体的法律实践。但是，迄今为止，对德国宪法史的主要研究却几乎没有关注高等法院所做的那些有争议的司法判决。[46]然而，老套的“德国式”倾向于抽象化和理论化，除此之外，这种抽象也反映了其他的一些东西。它反映了法律连续性的中断，这凸显了20世纪德国历史的断裂：1918年的革命、1933年的纳粹夺权、1945年的纳粹失败和德国国家消亡，以及1949年两个新德国的形成。通过研究最高法院的判决，美国的宪政史非常容易被设想为一个稳定的、连续的发展过程；德国的最高法院在这个世纪却采取了许多不同的制度结构并承担了许多不同的政治功能。但是，通过描述《魏玛宪法》的主要理论，而非宪法判决，却可以发现魏玛宪政与联邦共和国宪政之间的连续性。

宪政民主的概念本身就是魏玛共和国时期争辩的主题。事实上，保守的历史学家认为，宪政民主是“无防护的”和“自我放弃”的，他们假设，宪政民主是一个不稳定的实体，而且没有一贯的主体。他们进而认为，与卡尔·施米特和冯·帕彭总理有关的历史掩盖了宪政民主概念的发展，侵蚀了魏玛宪政的其他方面，因此为纳粹夺权奠定了基础。关于魏玛共和国的争辩显示了宪政民主自身在理论与实践方面的紧张与矛盾。在美国宪政的历史中并不缺少这些紧张关系；并且，它们在20世纪结束之时肯定没有销声匿迹。

第一章
国家意志与德意志民族的救赎：
德意志帝国的法律实证主义与君主立宪政体

1871年，随着统一战争的结束，德国在宪政框架内得以统一。奥托·冯·俾斯麦的对外政策满足国家主义的目标。刚刚成立的国家议会、帝国议会和各个独立州议会中的多数自由主义者们相信新制度将同样符合保守自由主义者对宪政的一些期望。[47]国家自由主义赞同新型君主立宪制。在帝国早期，国家自由主义者与政府联系紧密，他们共同创制法律并建立新国家的公共机构，包括1870年代的国家法院系统、1900年的民法以及在1870年代至1880年代之间众多限制“绝对权力主义者”（ultramontane）和“国际主义者”影响力的法律法规。[48]

在此背景之下，一种全新的正式法律创制方法开始支配德意志帝国的宪法学领域。保罗·拉班德是学院派的主要代表人物，他在德意志国家法评论第一版中提出，1871年帝国宪法的颁布标志着德国人已经从分裂状态中被“救赎”。[49]对于拉班德来说，“救赎”意味着一段神圣历史的实现，即德国的生死存亡问题已经解决。拉班德（未加入任何党派）和国家自由主义者均意识到俾斯麦制度为中央集权与现代化改革打开了大门。[50]拉班德学派的法律实证主义以解释宪政制度为己任。他赞同拉班德的阐释，于是拉班德的研究方法与指南成为帝国宪法研究工作的标准。

对俾斯麦制度的积极研究以一种“中立的”科学语言表达。拉班德的法律实证主义和它在帝国所谓的对手，奥托·冯·吉尔克（Otto von Gierke，1841—1921）的“有机体”国家论都是19世纪的人文科学与自然科学方法展开竞争的趋势，一种普遍趋势的组成部分。双方都否认法律具有超越性的起源：实证主义学派根据观察得出，所有的法律只不过是世俗的人类国家的假设；有机体学派则认为，法律源于自然与历史发展过程中世俗的“国家精神”。19世纪的德国和欧洲其他国家一样，实证主义和有机体主义都认为法律是一个统一的体系或者说是一门真正的学科。实证主义者认为所有的法律和条例都是统一的“国家意志”的表达；有机体主义理论家则认为人类或民族的自然联合体就是法律诞生之处。[51]帝国内两种相互对立的法律理论都将国家拟人化了。

没有人比拉班德的先驱卡尔·弗里德里希·冯·格贝尔（Carl Fridrich von Gerber，1823—1891）更能够提供有力的证据来证实有机体主义和实证主义传统之间的联系。早在1848年之前，格贝尔就以私法制度的编纂者与整合者的身份在德语世界名声大噪。与法学历史学派试图从法律的历史起源为起点来阐释法律的有效性相区别的是，格贝尔以现存法律为基础来建立他的法律体系。然而，为了整合德国的法律（包括契约法、家庭法等），他不得不假定德国的法律已经是潜在的、准有机的整体。1848年革命之后，德意志统一的议题被提上议事日程，格贝尔将他的工作范围扩展至国家法领域。他试图运用同样的方法，通过编纂整合德意志各州的法律来创制德国国家法。1806年神圣罗马帝国瓦解之后，德国不再是公法的载体。格贝尔不得不设定一个法律体系的统一体。但是他又拒绝以教条的、系统化的方式将德意志国家法本身描述为有机的整体。[52]

1866年至1871年，保罗·拉班德将格贝尔的法律方法用于即将统一的新德国。与格贝尔一样，拉班德假设国家与民族之间存在有机的联系。帝国的法律和条例是“国家意志”的表达，也是社会意志的表达。但是与格贝尔不同的是，拉班德从未明确将他所研究的法律和与社会“有机体主义”相关联的条例理论化，这使得奥托·冯·吉尔克等传统有机体论者大为恼怒。[53]1866年普鲁士战胜奥地利，这场胜利为1867年北德意志联邦宪法铺平了道路，因此1867年宪法也成为1871年帝国宪法的蓝本。拉班德简单地界定所有以1871年宪法为基础的法律都是有效法。由于俾斯麦成功打造出了新国家，拉班德才能在法学界和政治、历史、社会学之间画出一条比格贝尔严格得多的界线。[54]

1838年，拉班德出生在布雷斯劳的一个传统犹太家庭，60年代他转信新教并开始专攻民法。1870年，他将工作重心从研究早期罗马民法历史转向处理宪政危机下的法律问题，对这一问题的探讨在1862至1866年间曾风靡一时。同时期，拉班德的论文迅速为他赢得专业内部顶尖法学杂志和法学家们的认可。[55]他的论文遵守严谨规范的注释和说明，在论述新宪政制度的核心问题时排除一切“政治影响”。他提议，预算必须由君主和人民议会共同核准，这一建议在后来成为有效法。他接下来的主要工作是完成具有里程碑意义的《德意志帝国国家法》（1876—1882年第一版；1911—1913年第五版），该书系统而新颖地构建了德意志帝国国家法的完整体系。1872年，拉班德成为斯特拉斯堡的公法教授，兼任国家法律事务顾问。[56]他的《国家法》是所有学者甚至是政治家必须参考的标准。他本人也是德意志帝国公法领域权威杂志的合作创始人与合作编辑。[57]他在1918年3月去世，这也意味着，国家法学家拉班德与他的研究对象——德意志帝

国宪政的生命尽头在时间轴上完全一致。

拉班德在方法论层面没有什么建树，这或许能够解释他在拥有务实头脑的法学家、法官和行政官员中的巨大声望。[58]他关于方法论的简要陈述出现在《国家法》第一版和第二版的前言之中。首先，他主张法理学家可以定义一系列超历史概念（如主权、财产、契约等），以规范法律领域。拉班德将这些“法律机构”比作逻辑范畴和自然力量。其次，他认为法学家的任务在于依据单独的概念合乎逻辑地规范现有的法律准则。国家的所有“非法律”领域对具体法律素材的解读（Dogmatik）来说毫无用处，比如“历史、政治和哲学评论”等都是如此。[59]拉班德希望，通过排除一切“外部”因素找出一种既无涉价值又合乎逻辑的方法来规范法律准则，解释它们“确凿”的真实含义。他的毕生目标是将政治和“幻想”（caprice）（拉班德认为二者同义）、业余观点、政治新闻学等从法律科学中剔除出去。[60]

拉班德对于方法论的论述只有这些简单陈述，再无其他。然而对于帝国法律的建设来说，拉班德的名声并不是来自于他的方法论，他的主要贡献是从1862年至1866年处理普鲁士宪法冲突开始，解决德意志帝国遇到的最为重要的国家法建构问题。他在那次危机中的处理方案对于宪政制度来说非常有效，被1871年新德意志帝国采纳。

预算法和君主立宪制：拉班德对普鲁士宪法冲突的分析

在拿破仑入侵之后的半个世纪里，德意志各州视君权为最高权力，以所谓的君主制为基础。除了极少数例外，绝大部分州已经接纳了成文法。令人意外的是，君主选择接受宪法约束他/她的权力，受制于人民，“屈尊”（oktroyiert）于人民。[61]正如恩斯特—沃尔夫冈·伯肯弗尔德所言，这天生就是一个不稳定的制度。[62]在宪法序言当中我们可以找到君权原则的正式表述。以1850年普鲁士宪法序言为例，其中提到，“我，弗里德里克·威廉蒙上帝恩典为普鲁士国王，现告知众民并下旨……经过两院一致同意，我们已经最终创制出宪法。”[63]君主是宪法的“意志主体”。尽管宪法已经规定议会召开的地点和方式，但从形式上来说，君主仍然拥有召集议会的权力；同时，他（原则上也可以是“她”）拥有彻底否决权，可以否定议会通过的任何法案。此外，君主独自控制整个行政机构。同样，军队力量只服从君主的指令，不受议会的审查与控制（这即是所谓的强制命令）。[64]但是，宪法同样赋予议会对影响公民“自由或财产”相关法律的投票权，包括年度预算在内。[65]

19世纪以来，官僚机构和军队规模以及军费支出不断膨胀，因预算经费增长而爆发冲突的可能性也随之增加。姑且不论君主制原则，无论在法律层面还是政治实践事务当中，君主都不能搁置宪法。在一些案例中，预算层面的冲突导致了国家的普遍危机，1862年至1866年普鲁士的宪法冲突就是如此。

1848年革命寻求建立一个以人民主权而不是君主立宪为基础的中央集权国家。革命虽然失败了，但是绝大多数没有宪法的德意志州都接受了君主立宪主义的模式。[66]1850年弗里德里克·威廉四世推行新版宪法，取代了原本更加民主的1848年普鲁士宪法。1850年宪法承认州议会（或者说人民议会），新议会比以资产多少为标准选出的1870年议会拥有更大的权力。[67]普鲁士国王掌控军队和政府，拥有缔结国际条约和宣布战争与和平的权力。[68]他也享有免于被法律追究的权力。但是，内阁责任制将行政行为的法律责任转移至首相，这样，议会就能够掌握行政权。然而，内阁责任制在法律上的重要性仍然非常有限。州议会不可要求国王罢免大臣，只有在大臣违反宪法时，州议会才拥有法律追索权。[69]虽然如此，州议会所表达的不满

可能具有政治意义，因为议会要求的是批准所有议案的权利，包括由君主每年提交的预算在内，[70]其重要程度已经远远超出了法律领域。

19世纪60年代早期，普鲁士新君威廉一世向议会提交了一系列法案，建议将更多经费用于军事支出，并提议将强制服役期由两年延长到三年。多数自由派以经济和政治理由否决了这一提案。他们的猜测是正确的，皇帝及其保守主义拥护者们希望通过延长服役期来教化公民尊重中央集权国家。1862年3月，自由主义者提出“海牙法案”来回应国王的提案，要求国王提供军事预算的项目简述。这一行动导致自由主义者与君主制拥护者们的争端浮出水面。为了监督法案对公民的自由和财产的影响，州议会合理要求获得在君主权力和君主制命令暴力之下的公民自由和财产权利的更多细节信息。争论陷入僵局，没有一项预算获得通过。[71]国王解散议会之举没能解决任何问题；选民甚至选出了一个更加强大的多数自由派议会。威廉处于被驱逐的险境，1862年9月，他决定拒绝大臣们的意见，任命奥托·冯·俾斯麦为普鲁士新任首相。这位极端的保守分子帮助威廉从议会手中窘迫地挽回了皇冠。

俾斯麦主张，宪法对于解决冲突来说毫无意义。实际上，王位作为“优于”宪法的实体必须填补国家法的“漏洞”。由此他总结，即使没有预算，君主也有治理国家的义务。议会中的自由主义者们对此还击，认为君权只能在宪法范围内才能成立。[72]虽然议会拒绝让步，但俾斯麦已经擅自将他的理论付诸实践。预算不是以新的预算法为基础，前一年的预算法依然在发挥作用，因此国家机构得以继续运转。尽管俾斯麦运用君主主权理论进行管理，他并没有采取进一步行动并宣称议会与国家无关。[73]

俾斯麦对外政策的成功终结了纷争。1864年，普鲁士和奥地利军队进攻丹麦，解决了由丹麦挑起的德语世界的争端。德意志的胜利满足了自由主义者和国家主义者的期望，自从1848年国家主义革命之后，胜利已经尘封已久。1866年，普鲁士军队击败了奥地利，这场战争爆发的部分原因是因为普奥两国对于如何管理从丹麦新接管的省份存在分歧。那场胜利之后，俾斯麦于1867年批准将德国北部地区的制度改造为宪政制度。保守自由主义者赞赏俾斯麦的成就，在1866年纷纷加入保守党以支持赔偿法案，这一法案追溯批准了前些年未获批准的预算，因此俾斯麦在危机时期的行为获得了合法性。只要州议会通过并执行先前的预算赔偿法案，议会对预算法的控制权也得到了承认。议会和君王的冲突暂时得到了妥善解决，只是这种安宁不会永远持续下去。[74]

普鲁士的胜利削弱了自由主义对君主立宪制的批判声音。1870年德国统一前夕，拉班德发表了有关宪法冲突的论文。恰逢其时，保守的自由主义者们试图将他们的价值观融入大获成功的俾斯麦价值观，拉班德恰好提供了看似理性、正式且科学的解读方法，即，宣称宪政地位应保持不变。[75]

在论文中，拉班德明确反对批评性和投机性的法律思想。他认为，现存的法律制度是所有法律争论的合法与自足基础。他主张只有通过排除政治并对案件的实证法层面进行分析，才能真正理解“法律的真谛”。[76]政治模糊了事务的法律状态和不同的政治地位，已经“无意识地”卷入预算纷争。他将所有涉及主权的讨论从他的论述中全部剔除，不管是人民、君主主权还是历史案例都没有幸免。[77]拉班德含蓄地隐射人民议会是政治阴谋的源头。事实上，拉班德的论文只有一个地方在提到州议会活动时对政治介入法律表示公开谴责。[78]

法律层面出现了如下问题：1850年普鲁士宪法第62条规定，最高立法权力，即法案通过权（gesetzgebende Gewalt）由国王和议会代表共同行使。根据第99条，预算法也是一种法律（Gesetz），需要由国王和议会同时审核方可生效。拉班德称，法规的正式定义捆绑在君主立宪政体之上。不过，他继续说道，预算法本质上不是一部法律，它不是“法律规则”，不是“约束或者决定法律关系的规范”。然而，他关于实体法的定义又有些模棱两可，他似乎认为法律规范就是法人能够实践法律意志的固定范围。[79]法律与行政条例的本质意义被区分开来，行政条例仅仅是“司法事务”，不是“法律规则”。所以，预算法即使形式上是法规，但就其实质或内容而言，它只能是司法事务的行为；即，行政条例只适用于国家及国家机构。

1850年，普鲁士宪法明确界定了法律的正式概念。[80]其实质概念和正式概念不再需要完全一致。某些“实质性”的法律规范不再受到议会代表的审查。比如，国家的紧急条例虽对法律关系进行规范，却由君主管辖。同样，从实质角度来说，并不是所有被州议会的“法律”认可的法律行为都可以真正地成为法律。举个例子，国际协定虽然是国家之间的契约，但它不是国家主权意志的表达，需要获得国家议会批准才能成为法律。[81]

在拉班德看来，预算法不是实质意义上的法律。它没有被授权，其用途仅仅是估算下一年度的收入和支出。[82]拉班德争辩道，人民议会虽然不能真正控制政府，但是它拥有监督政府行为的权力。国家议会虽然拥有审批预算法规的正式权力，但是这种权力仅局限于赞成国王关于来年预算为合理而已。[83]政府根据它的判断对国家需要进

行大量估算；议会的主要权力就是要求提供较为详细的支出清单。拉班德甚至认为，议会要求提供信息这项有限权力也是不稳定的。[84]

因此，预算法被视为一种政府条例。根据拉班德的观点，这一规范使得州议会的预算审批权不再重要。根据君主立宪制的基本原则，所有行政活动必须在国家意志的最高表现——法律所设立的范围内活动。既然预算法在实质层面只是条例，它就不能废止现有的任何法律。所以，尽管预算未得批准，那些现存的税法和描述行政行为的法律仍然有效。只有由议会与君主同时批准的另外一个有效法可以取代现存法规。[85]

拉班德对法规与条例、形式法与实质法进行区分，他与普鲁士自由主义者和俾斯麦的解释不尽相同，进而导致了一场解释冲突。拉班德认为，那些将预算视为国家运作的必要条件的国会议员们误解了预算法的本质，他们认为它是法律规范，而不仅仅是对支出的简单估算。俾斯麦的缺口理论（gap theory）同样是不正确的。依据拉班德的理论，普鲁士政府在1862年至1866年间完全在法律范围内行事。法律缺口理论是完全不必要的。拉班德的结论如下："缺少预算法不会导致国家解体、所有的生命机能中断，国王也无权通过单方的条例暂停大臣职务，以得到议会批准所有的国家支出的权利。恰恰相反，当局有要求提供国家支出的权力，也有义务将支出情况提交议会审核批准。"[86]拉班德提供了一个非解决方案（a nonsolution），它同时也表达了君主立宪制的内在逻辑。无论是在君主制还是议会制控制之下做出的最后决策，都将与两个有机体共同构建的宪法的要求不相一致。只要现存税法不作修改，无论拉班德同意与否，他对宪法的解释已经允许政府无限制地发挥功能。拉班德的解决方案充其量寄希望于议会能够认识到自身义务，并且与国王相互谅解。

拉班德赞成格贝尔在德国统一之前就使用过的假设。[87]新"法律实证主义"（Gesetzespositivismus）主张有效法表达了国家意志；国家意志反过来被定义为国民真实意志的表达。正如格贝尔所写的那样："如果将国家比作一个人，那么国家力量就是道德有机体意志的力量。"[88]格贝尔的"国家—人"是一个主权不能分割的整体。整体之内的任何具体组成部分都不具有主权。同样，在拉班德的国家理论中，只有整体的国家可以做出最终决断。[89]他在1870年分析普鲁士宪法中的预算法时提供了同时能够表达普鲁士宪法体系和新帝国宪法内在逻辑的解决方案。具有讽刺意味的是，为了捍卫君主制，格贝尔和拉班德打破了君主在国家之中的卓越、超自然的地位。[90]

经过国家自由主义者的努力，拉班德所描绘的君主立宪制业已实现。国家自由主义者们对1867年和1871年的宪法辩论进行干预，确

保新德国以1850年普鲁士宪法中君主立宪制的双重原则为基础。君主立宪制规定君主与议会之间的权力二元分立。在帝国宪法之下，君主依据内阁责任制服从国家法律；君主的命令必须由一位大臣副署才能成为有效法案，如果这些命令违反了法律，该大臣就会因此被起诉。俾斯麦曾经通过刁难大臣让他们无法确定在法案中该担何责这一计划来谋求削弱责任内阁的重要性。在最初的宪法草案中，联邦参议院或联邦议会等主权实体的会议不受公共监督，成为明显的暗箱操作；首相的角色仅仅是领导联邦参议院的事务。[91]自由主义者对这一提案反应激烈，要求联邦参议院主席团设立拥有明确管辖权的内阁办公室，在首相的指导下开展行动。妥协的结果是根据宪法建立一种有限形式的内阁责任制。[92]新宪法第17条要求由君主来颁布并执行所有法律以及行政命令。首相承担君主行为的所有责任。君主的指令和命令必须由首相副署后方可生效。但是悬而未决的问题是，谁来承担责任，以及法案的法律衍生结果是什么。对于法学家来说这份草案是一份不完善的法案，是一个没有明确许可的规范。对于政治学界来说，第17条法案令首相对政策负责，对帝国议会负责，并且服从议会的批评。[93]

由此可见，1871年宪法保留了二元化的君主立宪制。新制度中的二元主体分别是联邦参议院和帝国议会。联邦参议院由国家政府机关任命的成员组成，是“君主”；皇帝（Kaiser）只是集体君主的领袖。联邦参议院虽不是君主，但有权否决国会通过的法案。在这个意义上，联邦参议院不是像美国参议院或英国上院那样“更高级”的议院，只是一个拥有法案否决权的执行机构。同时它也是立法机关，可以解释法案，批准法案。[94]联邦参议院议员们组成常设委员会，处理帝国事务，为皇帝提供建议。委员会明确不受议会管辖，帝国议会成员不得同时兼任联邦参议院成员（第9条）。宪法因此将帝国议会对国家机器的直接影响因素排除在外，这与英国和法国的议会均不相同。[95]帝国议会享有法案解释权，法案必须获得它的批准才能成为法律或有效的法律。确切地说，预算法也需要得到帝国议会的批准才能成为法律。实际上，帝国议会有权仔细审查每一年度的国家支出，因而在帝国的内外政策上拥有相当的控制权。[96]帝国议会的权利消解了联邦参议院原本对议会控制预算的那种限制。但是，即使被消解也不能确保君主制能够在接下来的选举中获得政治胜利，因为普鲁士的宪法冲突已经开始显现。

拉班德的论文对普鲁士的宪法冲突所产生的思想冲击在很大程度上来自于它的发表时机。他反其道而行，为赔偿法案辩护，将它视为宪法冲突唯一可能的解决办法，当自由主义者们肯定俾斯麦体制下的政治统一并为立宪主义的政治形式而战斗时，他却提出了君主立宪制

的逻辑。他用法律的形式确立了君主立宪制理论的基石。根据拉班德“国家意志的表达”的最高方式这一术语，法律表达了二者之间的一致性，即君主是国家的代表，而议会则是人民利益的代表。[97]宪法没有规定法律的内容，但是明确表达了形成国家意志的正式程序。就像19世纪的英国宪法那样，德意志宪法创造了一个造法程序，对立法者的权力没有设置限度。用英国功利主义者和法律体系分析传统建立者约翰·奥斯丁的话来说，主权权力“不受法律限制”。[98]

拉班德的法律实证主义展示了统一的国家权威和统一的国家意志的图像。“国家主权”的潜台词是君主和议会之间永不停息的权力斗争，它以不可预料的方式形塑了德意志帝国的政治制度。联邦参议院被证明是日常政治实践中的第二重要机构。君主选择首相，“他的”首相与帝国议会抗衡。皇帝在宪法上仅仅是联邦参议院的代表，是政治生活和文化领域的君主。一个帝国的行政机构从未根据宪法本身创立而围绕着首相不断壮大，并且在1878年延伸至其他大臣。[99]君主立宪制最重要的政治冲突在帝国议会和皇帝之间的争论中逐渐凸显。

尽管如此，根据拉班德的法学观点，德意志帝国是德国历史上非比寻常的稳定时期。在第一个三十年间，皇帝和帝国议会都试图避免任何可能削弱宪政制度的宪法冲突。多年来，凭借复杂的法案，军费支出的持久争论不断被向后拖延。普鲁士宪法冲突之后，一场无法解决的冲突开始缓慢酝酿，也许正是这个原因，双方都避免讨论这一话题。[100]尽管年度预算法得到批准仍然并非易事，俾斯麦还是努力获得了帝国议会充分的支持以确保它顺利通过，即便通过妥协和散播谣言等手段也在所不惜。1890年威廉二世罢黜俾斯麦之后，获得帝国议会多数支持的任务变得愈加艰难。社会和经济的变化需要庞大和复杂的预算，大众政治的兴起更意味着两种被俾斯麦和帝国议会中的自由主义者和保守主义者共同疏远的力量的崛起——天主教中央党和社会民主党。皇帝和帝国议会之间的冲突变得越发可能。如果不是因为那次政治危机，皇帝依然可以成功避免直接的宪政危机，只有一次例外。

这次例外是1908年的《每日电报》（Daliy Telegraph）事件。总理冯·比洛度假时授权一个较低级别的官员副署了皇帝的公开声明。这名官员允许一份名为《每日电报》的英语报纸公开刊登了一则令国王非常尴尬的访问新闻。绝大多数的帝国议会代表们做出回应，批评皇帝变化无常的“政治规则”。冯·比洛总理认为自己在此次事件中的政治和法律责任无足轻重，他的态度点燃了大家的怒火。[101]在政治上，帝国议会的代表们开始危险地向批评制度的君主制基础靠近。左翼自由主义者们试图召集代表（从国家自由主义者到社会民主党，“从巴

瑟尔曼到贝贝尔”）进行不信任投票。他们试图在现有的第17条当中加入一个条款，即，强迫首相服从帝国议会的不信任投票，但是，这一举措没有获得必需的票数支持。正如结果所显示的那样，由于保守主义者、国家自由主义者以及左派各自有不同的关切，[102]君主立宪制的诸原则没有发生变化。

帝国主权与国家统治：拉班德对联邦主义的分析

在分析普鲁士的宪法冲突时，拉班德拒绝使用主权概念，他正确地认识到，在不破坏宪政制度的前提下，议会和君主都不能宣称自己有权最终决定法律。联邦主义者的妥协对德国的统一是必要的，当他试图运用一个本该向外界展现的、强大统一的帝国形象来调节和解联邦主义者以统一德国时遇到了类似的问题。主权的概念重新出现在拉班德关于新联邦特性的讨论之中。[103]

普鲁士在1866年的战争中战胜奥地利，使得1867年北德意志联邦宪法的制定成为可能。新制度的军事基础在于普鲁士的军事力量与对其他同盟国的霸权。事实上，帝国向全世界展示了一支团结的军队、行政机关以及立法机关，克服了被塞缪尔·普芬道夫称为“庞然大物”（monstrosity）的神圣罗马帝国的负面影响。[104]然而，俾斯麦的1867年宪法同样对德国的长期传统——国家特殊神宠论，做出了巨大让步。1871年宪法中使用的Reich（帝国）概念也需要承载那些联邦制的内涵。[105]如上所述，19世纪的德国宪法序言均宣布，皇帝已经“屈尊服从于”宪法并因此服从于人民。按照这一传统，1871年宪法的序言这样写道：“尊敬的普鲁士国王以（德国其他皇室家族）之名决定实施永久不变的联邦制。”隆重地将国家实体变为现实存在的是个人和绝对统治的帝王，不是团结起来的德国人民，也不是未统一的德国个别州的人民。

君主由州政府机关任命的代理人来代表，每一个人都需要按其州政府的要求投票。他们共同组成联邦参议院，这是一种集体君主制，正式执行保留给德国式君主立宪制中皇帝的功能。[106]联邦参议院作为立法机关，决定哪些法案能够被提交到帝国议会。作为执行机关，它发布行政命令并且由常设的行政委员会来代表。最终，联邦参议院保留了司法权力，如解决各州之间民事纠纷以及在各州内部调解宪法冲突的权力。为了强调国家的联邦主义本质，各州的代表们不享有议员豁免权，只有“日常外交保护权”（第10条），仿佛他们是来自外国的代表。

宪法对帝国的中央权力设置了严格的界限。帝国法律高于州法律，只受贸易和商业事务的限制。州的权力是控制法律。[107]进一步来说，一些州“保留”了一定数量的特殊权力，例如对巴伐利亚的居住地和铁路管理，以及巴伐利亚和符腾堡的邮政与电报系统这样的帝国

行为有着特殊限制。宪法甚至撇开了军队这一表达新实体“意志”的最为重要的机构，保留了巴伐利亚州一部分军事权力，实现了部分分权。[108]

普鲁士虽然控制了德国将近三分之二的土地和人口，它在联邦参议院中只有58个席位中的17席。[109]因此联邦参议院保留了一个强大的联邦机构。但是只需要14张选票就可以否决任何更改宪法的动议（第78条），所以普鲁士选票联盟就能够有效地阻止这一制度发生任何激烈改变。此外，普鲁士国王自动接过了德意志皇帝的头衔。[110]因为皇帝任命首相，首相领导联邦参议院，所以普鲁士国王对联邦参议院的议事规则有直接影响。最后，联邦参议院的所有委员会都有普鲁士的代表供职。实际上，联邦参议院的创立就是为了提防出现挑战普鲁士霸权的力量。[111]

作为皇帝，普鲁士国王成立了联邦参议院主席团，在得到联邦参议院的同意后（但是无需得到帝国议会的同意）就有权宣战；他在国际上代表德国，召开并终止联邦参议院与帝国议会的会议。战争期间，皇帝指挥所有德意志军队。德意志的所有军队都必须穿着统一制服，服从统一的军事规则，这意味着普鲁士军队的成功模式实际上延伸到了德国各州。[112]宪法无视为巴伐利亚州保留的军事权力，大幅度增加了普鲁士国王的直接军事权力，尤其是紧急状态时的权力。

普鲁士仅用一个非正式的重叠机构就对德国政府实施了事实上的霸权。宪法并没有要求总理同时担任普鲁士的首相，事实上普鲁士的首相实际上几乎总是同时担任这两个职位。与联邦参议院分离的帝国官僚机构开始得到发展，大臣们在帝国和普鲁士也被任命担任类似的职位，普鲁士的大臣们常常向帝国议会提交详细的议案。[113]这一类情况的唯一例外就是普鲁士的战争部长。帝国没有设立战争部，普鲁士的战争部与普鲁士的总参谋部相分离，在战争期间掌控军队。俾斯麦式的制度确保了普鲁士能够掌控军队，普鲁士军队的命令将受到保护以免受到德意志帝国议会审查。[114]

因此，1871年宪法的联邦主义不仅将非普鲁士国家整合进新帝国，而且制约了帝国议会对政府的控制。拉班德的解决方法是将这些限制视为给定的条件。它假定宪法已经不再是“政党冲突的目的”，而是“所有政党及其斗争的共同基础”。[115]如果帝国是所有法律关系的公认基础，那么，法官、政治家和行政官员就必须准确地知道法律及其程序是什么。拉班德的方法解决了这一需求。与此同时，作为保守的自由主义者，拉班德支持联邦主义限制民主控制的方式。他阐述政府制度的方法不涉及对“政治性”的考虑，这意味着制度具有正当性。实证主义分析既提供了关于国家的有用描述，也含蓄地肯定了它。

拉班德分析的积极方面是将政治和历史从联邦主义的概念中剔除。帝国初期，拉班德以外的其他法学家试图根据其他国家的联邦制度来概念化联邦帝国（Reich），特别是美国。但是美国爆发的血腥内战致使其宪法体系备受质疑。巴伐利亚法学家马科斯·冯·赛德尔援引约翰·卡尔霍恩的观点否定了联盟的所有可能，他坚信帝国只能是主权国家的联盟。贾斯特斯·威斯特坎普转向《联邦党人文集》并且引用林肯以维护帝国的主权。左翼自由主义者阿尔伯特·汉奈尔用美国的历史来批判赛德尔和威斯特坎普。[116]拉班德放弃了这些历史方法和比较方法，这些方法使政治和文化问题具有深刻性和紧迫感。相反，他试图通过正确定义主权来寻找正式而符合逻辑的联邦主义概念。

与欧洲其他信奉“中央集权论”的实证主义者一样，拉班德将主权定义为最高的世俗力量。[117]拉班德认为，联邦参议院是主权国家的最高统治者。皇帝是公共事务中各州合作的代表，他将皇帝比喻为私法中联合股份公司的负责人。[118]然而，“主权”的正式概念与州的行为的实际内容不同。后者包括州创制法律和条例的权利并且要求其国民服从，并将其归为“规则”或者“支配”（Herrschaft）概念。私法领域由法人控制财产，公法领域由国家统治人民。然而，与私法概念不同的是，支配的公法概念受到一套复杂的权力与义务体系的修改与限制。拉班德和格贝尔一样，将这种控制比作家庭中对父亲的道德控制，“国家的原型和所有公共权利的起源”。[119]正如父亲的权利来自于作为整体的家庭，同理，统治的权利来自于作为一个整体的国家，而不是来自国家内部任何一个具体的机构，例如君主。统治权是被视为国家统一体的基本属性。在拉班德说明新联邦制度的分析中，主权、统治权与国家概念被结合在一起。1871年的宪法造就了德意志帝国这一主权国家，同时又确保不再拥有主权的普鲁士由于统治人民而继续成为一个国家。[120]

拉班德在概念层面上区分主权国家和非主权国家，成功解决了联系德意志各州与帝国这一关键的政治问题。然而，他对联邦主义问题的解决方法是抽象的，也是毫无用处的。[121]与解决州议会与国王之间关于预算的冲突时一样，拉班德的联邦主义学说也在正式与抽象的层面上肯定了俾斯麦的解决方法，认为主权是各州首脑的分内职责，类似于帝国参议院的情形。[122]这种解决方法从两个方面阻止了那些向德意志国家权威提出的挑战力量。首先，拉班德将承担政治决策的最终责任委托给集体而非单个的“君主”，如同这一章的前一节所提到的那样，这种解决方式对帝国议会明确控制的中央执行权造成了不利影响。其次，拉班德的主要挑战者马科斯·冯·赛德尔认为，拉班德式的解决方法为独立主义者挑战中央权威设置了界限。赛德尔虽然同意拉班德的大多数论断（他们实际上都是保守的立宪主义者），但是他

拒绝区分统治权和主权。他认为，主权仍然属于单个国家，帝国是国际条约创造的实体。[123]这种观点虽然并没有占据统治地位，却一直是德意志帝国生命历程中挑战帝国权威之法律构建的重要挑战声音。

权力和统一体是拉班德式国家构建的核心。他类比国家与父亲的统治，将国家视为生命体，由此而产生了直接针对其国民的命令。甚至，当拉班德在其法律理论中创造正式的或者程序性的国家观时，他就已经含蓄地将国家视为真实本质或统治者。[124]拉班德学派的其他成员有着根深蒂固的国家主义的共同观念，包括左翼自由主义者汉奈尔、格尔哈德·安修茨和乔治·耶利内克（1851—1911）等。和德意志民族自由主义内部一样，在占统治地位的国家法研究方法内部一直存在着一种国家形而上学，这种形而上学不仅存在于拉班德的法律概念之中，也存在于他的极端实证主义和他的国家、统治和主权观念之中。[125]

基本权利：主权的体现

中世纪的德意志各国宪法包含了广泛类别的基本权利；但是这些权利只有经过法律行动者解释才能够在法律制度中获得意义。保罗·拉班德及其实证主义逐渐垄断解释权利的话语权，就像他对国家法的解释一样。

格贝尔对拉班德权利学说产生了直接影响。在1848年之后的作品中，格贝尔将1848年革命之后针锋相对的国家主义和保守主义传统融合在一起，将国家组织设想为一个“有机的人民国家”（organischer Volksstaat）。国家包括君主和人民。他认为，个人的权利从来都不是“主观的”。相反，它们是所有国民活动于其中的法律秩序或国家有机体的“客观”体现。例如成年男性财产权和表达权仅仅是国家自身所设置的对国家行为的消极限制。[126]格贝尔将权利的实践适用性限制在司法和行政领域。法律直接表达了国家意志，即它是立法机关的客观化表达。如果它本身代表着那些权利来源的有机整体，它就不能从属于权利。[127]拉班德明确同意格贝尔研究基本权利的概念和实践方式，他将这些写入他的《国家法》中：“自由权（Freiheitsrechte）或基本权利是国家权力的规范，由国家本身赋予；它们对行政权威构成限制，在特定范围内保护个体行为的天然自由，但是它们没有建立公民的主观权利。由于没有客体，它们不是权利。”[128]拉班德在最后陈述时提到，一项权利如果只是反映特定时刻限制国家行动的国家决策，那么，就不可能是真正的权利，因为国民并不统治国家；相反，私人的财产权利是真正的权利，因为它建立了主体对客体的统治。[129]这一争论的结果是基本权利并没有“高踞”在国家意志之上。实际上，一部直接表达国家意志的普通法律都可以悬置或限制基本权利。

1848年之后，权利实践的实际发展过程与拉班德的阐释相一致。君主立宪的宪法明确服从他们所获得的“国家意志”的权利。例如，1850年普鲁士宪法包括了多种自由的基本权利。政治和个人权利包括宗教自由、学术自由、出版自由和意见自由，以及自由联合与非户外结社的权利；经济权利包括拥有和处置私人财产的权利。如今，除了属于皇室家族和家族基金以外，所有财产在继承时都可以被处置、被分割。赋予大资产所有者的诸项法律特权也被废除。这些世袭权利直到第一次世界大战之后才彻底消失，但是1850年代的宪法已经开始逐步地限制这些特权。[130]宪法条款在宣布基本权利的同时也包含着诸多颠覆权利的限制条款。例如，1850年普鲁士宪法第5条第一句明确

宣称，“个人自由受到保护”，第二句却写道，“这类限制是被允许的，尤其是逮捕，其条件与形式将由法律界定”。[131]在第33条第3段可以找到另一个体现这种趋势的例子：“政治团体可能会通过立法受到限制和被临时禁止。”[132]这些1848年之后遍及德意志各州的标准表达了这样一个限制原则，人民议会在对财产或自由事务做出任何改变之前必须接受质询。法律可能侵犯权利，条件是获得那些拥有财产并受过教育的男性的明确同意。因此，比如说，法律通常会否定女性拥有自由演说、结社、财产和在法庭上独立陈词等权利。[133]权利受限制于正式且恰当的法律这一原则，空前强烈地表达了国家—理论家在1848年民主兴起后创立的一条原则：权利不应该被设想为普遍性的，相反，它们受到法律秩序本身的严格限制。[134]

1871年德意志宪法没有出台任何权利法案。从某种意义上说，这种缺失反映了上述权利理论的衰退，这一衰退对于德国来说是正常的。欧洲的法学家们得出与格贝尔相似的结论：权利对抗主权在逻辑上是不可思议的，在政治上是有问题的。19世纪末英国宪法的标准阐释反映了这一学说，主张议会主权原则。[135]与此类似，法兰西第三共和国将权利纳入其法律体系之中，但是，权利是以法律的形式存在，以便议会通过的法律能够随时被废止。[136]德国的权利实践与欧洲其他主要国家的不同既不是理论上的也不是制度上的。至少在欧洲大陆，19世纪的自由主义法律理论倾向于将积极的公民视为国家的有机成分，而不是法律的来源。[137]

无论如何，俾斯麦的直接关切是创建一个保全普鲁士宪法体系的强大德意志帝国，而不是将时间耗费在发展用途可疑的基本权利上。新制度没有否定德国国民的基本权利（通过法律实证主义视角来阐释），因为在绝大多数现存国家的宪法中，权利都占据一席之地。根据法律体系的其他部分所制定的联邦层面的法律保护权利，基本权利的官方阐释明确适用行政机关，但不适用于立法者。[138]联邦制度的直接政治诉求或许最好地解释了联邦层面没有任何基本权利表述的原因。这样的基本权利体系将会立刻引发如何在各国执行权利这一棘手的问题。为了国家的统一，任何有关帝国有权评论国家宪法和法条的讨论必须被禁止。[139]

在1867年至1871年有关宪法的议会辩论中，一些自由主义者试图在定义德意志公民的宪法第3条中加入一系列基本权利。帝国议会否决了这些修正案。其他的自由主义者吸取了1848年的经验，此时他们不想浪费时间设计权利而失去国家统一的大好机会。保守主义者们反对在联邦中限制各国的权力。社会民主党领袖奥古斯特·贝贝尔谴责了权利被排除这一事实，抱怨1871年宪法争论的焦点几乎全部集中在

宗教权利。他的控诉暗示了自由主义者们无法回避这一问题的第三个原因：他们害怕新兴的社会主义者或天主教人民党的力量使用这些权利反对他们。[140]

对于基本权利的拉班德式分析成为德意志帝国占主导地位的法学方法。他的成功再次与帝国的宪法结构联系在一起。法律是整个君主立宪制政治体系的关键，而不是基本权利。法律确保议会拥有参与控制国家的权力。法律规定行政部门只允许根据法律或者宪法条款活动。这一体系中基本权利的功能就是说明在哪些领域法律对于行政活动来说是必需的。用那时的语言来说，权利列举了“自由和财产”的私人领域，任何侵犯这些权利的行为必须得到明确的法律批准。基本权利在行政行为的司法审查领域发挥了重要作用，它们确保君主命令之下的行政部门是合法的。[141]在行政法指南中，权利成为国家意志的客观反映，只能约束行政部门。[142]

对立法行为合法性或合宪性的司法审查在理论上是可能的，现实中却不大会发生，因为审查将会侵犯国家主权，而国家制定了法律。此外，对法律的司法审查将会侵蚀帝国的联邦制度，因为判决体现了国家的权威。这一规则的唯一例外是联邦参议院在处理各州之间的宪法冲突所作出的裁决，或者是在没有高等法院解决争端的情况下，以“和解”的方式处理各国的宪法案件。1879年最高法院建立，它主要裁决由特定国家法院上诉的民事和刑事案件，之后几年里通过了通用民法。尽管如此，法律的合宪性司法审查却没有随之而出现。最高法院清楚地认识到它在宪政审查事务中缺乏司法权，而国家法的主要法律评论员反映了这一情形。[143]法律是国家意志的最高表达，因此立法机关（如联邦参议院和帝国议会）可以通过恰当的法律来限制权利，无须顾忌权利是否被列入宪法文件之中。当基本权利受到侵犯时（如同迫害天主教和反社会主义法）必须由帝国议会批准。[144]

因此，在德意志帝国内，法律的首要功能是限制权利。但是法律实证主义者无法忽视在日渐扩张的德国福利国家中新社会需求日益重要的地位。在世纪末，乔治·耶利内克试图避免将对权利的“狂热”理解[145]与威权主义的国家社会主义者及社会民主党联系在一起，他试图更新格贝尔—拉班德的研究方法。耶利内克是一名具有犹太血统的奥地利人，1890年时已经是海德堡大学的公法教授。[146]他是著名的左派自由主义改革家，也是马克斯·韦伯学术圈的内部成员，他的法律研究严格遵循拉班德方法。此外，他向其他人阐述了社会学作为一门学科的重要性，第二章的理论更详细地处理了国家真实（faktisch）的层面。首先，耶利内克通过研究从霍布斯到美国权利法案的权利发展历史来研究权利。[147]随后，他用阐述法国革命期间的权利概念结束

了他的论述并宣称："今天我们都知道自由权利在本质上是消极的而不是积极的，因此没有提出让国家采取行动的要求，而是制止其行动。"[148]他所采取的立场是，"现代"法学理论将自然法作为过时的原则予以否认，放弃关于权利的历史或者政治起源的无关争论。[149]与拉班德类似，耶利内克将其出发点假定为一个源于主权（国家）的封闭且确定的法律制度。

耶利内克在基本前提上追随格贝尔：法律制度是一个封闭的整体，个别的权利只是封闭制度的一部分，为了使法理学继续成为一门科学就必须将政治和历史的观念排除在外。[150]在这一框架内，耶利内克质疑个人向国家提出要求这样的主观公共权利如何能存在。与拉班德不同，耶利内克认为不包括主观权利的法律制度是不可思议的。私人权利的基础是国家同意批准法人（个体或团体）在法律规定的范围内自由行动，然而，在某些时刻，法人必须能够通过求助于国家机构（例如法院）来执行私人权利。私人权利是消极的，需要得到批准（Dürfen），而主观的公共权利是一种积极权利，它是一种合法的授权（Können），可以要求国家采取行动。法律（Recht）至少设定了两个主体；如果国家和法律之间的关系完全被概念化为法律，那么这也只是因为国民拥有主观的公共权利。实际上，只有凭借运行于其中的法律程序以及个体法律行动者，一个理想化的、非自然的实体的国家才能够被具体化。[151]通过这种方式，耶利内克的理论就能够包容国家法的"诸主体"，例如福利国家的新法人：公共企业、社会团体以及行政机关。[152]但是耶利内克仍然继续坚持实证主义假设，即，权利只存在于法律秩序之中并且借此而存在。即使他的理论为合理审查、批判乃至控制等干预主义国家的官僚程序打开了大门，他仍然处在拉班德的框架内。[153]

撇开耶利内克研究权利的原创性系统化方法，当他描述法律制度的一般类型时，他仍然深陷在本国固有的法律制度框架中难以自拔。和拉班德一样，耶利内克将法条界定为国家意志的最高表达，因此他认为法院不能审查法条是否符合基本权利。虽然他认识到瑞士和美国都有司法审查制度，但是，这些制度在他眼里只是消极的例子，因为在一些国家中要么是混乱支配了法律（这里指的是美国最高法院和劳工法），要么是因为法官没有认识到其"现代"角色是法律的保护者而不是法律的创制者，结果产生了相互矛盾的判决（瑞士）。[154]对于耶利内克来说，司法实践仍然是主权国家意志的应用。[155]

法律实证主义与宪政理论

拉班德和他的追随者们围绕法条来展开他们的国家法研究，他们将法条视为国家意志的最高表达。拉班德学派的联邦主义和权利立场合乎逻辑地遵循法条的概念。拉班德宣称，国家意志高于所有的现存法律，包括宪法："国家内部没有比主权意志更高的意志，宪法和法律的约束力均植根于这一意志。宪法和其他所有法律一样，它不是飘浮在国家上空的神奇力量，而是国家意志的体现并且随着国家意志的变化而发生变化。"[156]只要遵守修改宪法规范的正式程序，宪法就可以被更改。一旦满足了这一条件，立法机关甚至无须说明哪部分宪法已经被修改；每一项新规范的实行都导致旧规范失效；[157]拉班德预设意志高于规范，并且假定作为一个组织意志，国家高于所有规范。

根据这一方案，法官在司法审查中毫无用处。因为法律依附于宪法规范，所以法官的职责仅仅是运用法律，而不能审查法律。的确，如果法官拥有审查法律的权力，那么他的地位将会高于立法机关。拉班德认为，如果法官有权否定法律的效力，那么行政官员甚至普通公民不能拥有这一权利就是毫无道理的。在反对司法审查这一点上，拉班德与耶利内克一致，在他们眼中，司法审查必将侵蚀国家的统治权。实际上，拉班德认为审查过程已经存在。皇帝通过宣示法律成为宪法的捍卫者和守护者（Wächter und Hüter der Reichsverfassung），宣示中明确肯定法律与宪法保持了形式的一致性。首相以副署法律的形式宣示承担责任。[158]

拉班德对违宪审查的讨论显示了其理论（的诸多意涵）。首先，无论法律和宪法规范是否一致，他都不曾质疑审判过程。相反，他将审判权交给最高国家机关，认为程序或形式的一致性对法学家来说最为重要。[159]拉班德拒绝司法审查的原因在于，君主立宪制建立在议会和君主间权力平衡的基础之上，它必须假设司法活动受到限制。实际上，既然二分的立法机关被当作宪法内容的最终裁决者，俾斯麦式的制度实际上就没有对宪法产生任何重要影响。[160]其次，拉班德审查理论再一次揭示了他对俾斯麦式国家的认同。其理论为立法机关的运作留下最大可能的空间，甚至允许它对国家形式产生实质影响。所有问题留给了国家的意志，体现在立法机关中的国家意志。

法律实证主义是僵化的、形式化的，因此它无法解释德国政治在

世纪之交所经历的巨大变化。当德国正处在动荡中时，拉班德在1896年德累斯顿演说中重复了本章开头所提到的民族救赎的修辞。演说的背景情况有助于理解演说的内容：拉班德的演说对象是那些处在国家与经济生活上层的受过教育的积极成员。[161]演说从祈祷宪法成为“庇护所”（Heiligtum）开始，“这将是德意志人民从分裂和无能为力的状态中被救赎出来的历史和法律的里程碑”。[162]但是，演说的主体却是讨论没有被写进宪法中的帝国宪法实践功能的变迁。

国家机器内部已经发生三个主要变化。第一，宪法第17条已经规定首相必须为皇帝颁布的声明和条例负责。此外，宪法本身未曾预料，创立皇帝和首相领导下的完整官僚机构具有政治上的必要性。皇帝需要签署所有法律和条例，因为皇帝绝不只是一个联邦参议院的首脑，他事实上变成了一个君主。[163]第二，宪法第38条赋予帝国设立关税与税收的权力，这些税金将会直接流进帝国的金库；第70条规定，帝国所需的任何额外资金都必须由各州筹措，正如预算法所规定的那样。政府在1879年试图通过对某些物品强行征收税费的方式建立独立的财政资源，这一行为将会严重侵犯帝国议会的权力。但是，帝国议会提出一个条款予以还击，即，允许帝国仅直接接收一定数量的资金，并将其余部分转交给各州。其结果是，为了国家财政分配，首相被迫寻求帝国议会的支持。宪法第38条（规定所有关税都归于帝国）和第70条（将皇家财政与国家财政分开）都被侵犯了。[164]第三，全国性的法院体系建成。日益增长的司法机构在宪法中依然未被提及。[165]

政治生活中的这些变化导致了宪法结构的根本变迁——远离联邦主义，并随着皇帝和帝国议会权力不断增加而走向一个更加集权的国家。拉班德这样描述这一变迁：

> 正如尽管建筑物的地基和外观可以维持不变，但其内部却发生了本质变化；帝国的宪法结构也是如此，从外面看，其建筑外形和线条与它刚建立时没什么两样。然而，任何人只要了解其内部情况，就会看到内部已经与当初的模样不再相同了，根据其它的需求和观点它已经被更改与拓展，在此过程中，出现了许多与当初的计划完全不一致的东西，它们甚至无法与它本身完全协调。[166]

根据拉班德的比喻，宪法条文和“基本的”国家机构等建筑物的外观和基础依然存在。它们存在的原因尚不清楚。对于法学家拉班德来说，不存在一部其他法律无法废除的、基本的、不可或缺的宪法。根据上述比喻的逻辑，宪法结构内部必然存在着对“修复”的某些限制。可以用法律修改宪法的根本开放性，必须辅之以某种形式终结的观

念，即使只涉及创制法律的规则也是如此。[167]拉班德回避了究竟是以前的立法者们创制了宪法还是宪法首先创造了国家意志这一难题。在接下来的政治演讲中，他避免论及自由的立宪主义或保守的国家主义，只是将君主的权力视为能够与人民议会一起成为宪法体系中发挥作用的一部分。正如下一章所说的那样，19世纪实证主义世纪末（Fin de siècle）批判的核心是国家意志问题。

拉班德的公法研究跨越了整个帝国时期，他阐述了帝国的宪法体系，尚没有其他任何著作能够承担这项工作。他对法条的定位确定了国家的权力与统一。他的批评者们认为，从这一角度来说，法律实证主义是“极权主义”。[168]但是，它也是一种右翼自由主义的表达，即使该制度在世纪之交时受到来自新社会运动，包括种族主义运动的压力，这种自由主义仍然肯定了俾斯麦所创立的僵化制度。第一次世界大战前，许多国家的宪法制度也深受变革的压力。比如，法国的宪法文化经历了重要变化，从法条中规定的，一个以国家意志的首要地位为导向的制度转向一个允许社会团体自治，社会法得到发展，有能够对立法行为的合法性做出价值判断的高等法院的制度。里昂·狄骥等左派法学家和莫里斯·奥里乌等右派法学家都开始重构国家和人民主权的学说。[169]在英格兰，年迈的阿尔伯特·V.戴西惊恐地观察着宪法体系的转型，新兴政党提出一些有关劳工、女性和爱尔兰人的毫无敬意的统治法，对法律的自由统治造成威胁。[170]1918年君主立宪政体崩溃之后，德国的宪法学才会面临类似的问题与压力。

第二章
纯粹法学与军事独裁：
帝国时期的汉斯·凯尔森和卡尔·施米特

第一次世界大战之前的二十年，稳定的德意志帝国宪法掩盖了一股社会和文化力量，这股力量即将摧毁帝国奠基一代所建构的世界。针对国家在经济领域中的角色，社会民主党人对19世纪的自由主义观点发起直接挑战。天主教中央党强化了其支持立场，它们主张在世俗的现代世界中，宗教少数派，至少是新教应该享有一席之地。种族主义和国家主义运动为保守主义者提供了一条反映社会问题的新路径。女权主义以及日常生活改革运动质疑奠基一代的文化假设。伴随着这些变化，法学院诞生了新的批评一代，他们逐渐剥除拉班德式法律实证主义的基本假设。

尽管拉班德的法律实证主义的法律方法在帝国时期能够占据统治地位，但它从来都不是唯一的、毫无争议的国家法学派。较早的“有机体”法学理论家如奥托·冯·吉尔克和雨果·普罗伊斯都是法律和政治思想上的重要人物；两位年轻的有机体论传统的追随者——埃里希·考夫曼和鲁道夫·斯门德即将成为共和国辩论中的主要人物。[171]同样，社会法学开始在法学家群体中大受欢迎。《昔日公法》的编辑菲利克斯·斯托克是拉班德的朋友，他主张在法律中运用社会学方法，批评实证主义者的“法律炼金术”。[172]个别法学家如阿尔伯特·汉奈尔和约瑟夫·科勒创立了以政治为导向的国家研究方法。[173]但是，这些方法不过是思想的孤立线索，它们无一能够完美描述1871年宪法的本质，因此它们无一能够像拉班德学派那样统治国家法领域。1918年革命之后，俾斯麦制度崩溃，国家法领域中的法律实证主义的地位才被取代。

只要拉班德学派在国家占据统治地位，它的挑战者往往就会被边缘化，甚至被视为古怪反常的怪胎。然而从世纪之交开始，批评者的数量和重要程度开始大幅上升。借用法律史学家迈克尔·施托莱斯的说法，“离心倾向”（Centrifugal tendencies）开始出现，国家法的现有规范遭到质疑。在众多年轻的法律批评者中，有两位年轻学者在魏玛共和国后来的发展中产生了特殊影响：他们分别是汉斯·凯尔森和卡尔·施米特。1911年，凯尔森在对法律推理的批判中完成了纯粹的法理论的初稿。虽然他的主要对话者是德意志帝国的法学家领袖，但是他写作的地点却是在政治气候不稳定的奥匈帝国维也纳市，那时维也纳

正处于反自由主义的基督教社会主义者的牢固统治之下。第一次世界大战期间施米特在慕尼黑做军事检查员，那时他开始创立一种激进的国家理论，将国家视为真实的、存在的意志。凯尔森和施米特将成为《魏玛宪法》理论的两个极端，尽管二人的事业起点惊人的相似，他们都是拉班德传统的批评者，在格奥尔格·耶利内克法律和主权理论中得到发展。

耶利内克所致力研究的哲学问题是，国家如何既是最高的世俗意志，优先于法律本身，又受到法律的约束。他所处理的问题是，如何在整体国家的抽象层面上将“意志”与“规范”联系起来。自由法运动同样批判实证主义理论关于法律的适用与判决的问题。那场运动的支持者审视法官判决的复杂程序，得出了这样一个结论：逻辑与政治中立的法律实践概念对实际的法律活动几乎毫无影响。“耶利内克悖论”和自由法运动批判了法律实践中过分简化的概念，他们的批评为凯尔森和施米特对国家法的批评再考查奠定了基础。

耶利内克悖论和自由法律运动

拉班德的《国家法》试图全面覆盖公法领域，它制定新的法律，设计行政区划，颁布条例等。他的论述仍然着眼于现存法律体系，从来没有质疑法律体系的来源或正当性问题。他不曾考虑法律规范如何适用于具体情境，不关注实际事务的分类问题，只关注法律的适用范围。世纪之交前后的奠基和实践时刻成为法律理论的焦点。正在崛起的激进右翼和社会民主党对制度的正当性提出质疑。应对日益复杂的世界，法律实证主义者们过于简单的模式已经不再适用，劳工法、社会法和复杂的法人合同等法律的新改革导致法律实践中的新事件的不断发生。

耶利内克在拉班德学派的框架之内解决了国家的根基问题。他的主要工作的核心部分出现了一个悖论：被视为拥有主权的国家怎样服从法律？耶利内克在1880年研究国际条约的著作中表示："只有存在指导性与强制性力量，法律（才是）可能的。"[174]因此，作为具体而真实权力的国家意志确保了法律的存续。但是，将主权设想为真正的国家权力摧毁了国际法的一切可能。如果每个国家都能够如其所愿地自由行动，就不存在更高的力量以捍卫国际条约的履行并限制国家的自由。耶利内克的问题同样适用于国家内部的法律。如果国家是最高的、主权的意志，那么在逻辑上就会与国家需要服从自己的法律的命题相矛盾。[175]将国家和国家主权的前提条件区别开来以保证多种法律共存就构成了我所谓的"耶利内克悖论"。

耶利内克如何将权力和法律问题联系起来成为尖锐争论的焦点。他"解决"这一问题的方式是在其国家"两面"理论中将这一问题划分为两个相互独立的问题。[176]根据这一理论，国家向观察者们呈现了两张面孔，一张是真实的面孔，另一张是法律的面孔。在真实的一面站着真实意志的国家。现实世界中的国家从来未曾彻底自由，总是被具体的需求和现有的经济、军事、心理和社会关系所限制。但是，从另一方面来说，国家是法人。从法律角度看，国家代表最高的世俗权力；它有权就其任何需要而立法。但是从法律视角看，主权意志却自愿服从法律的统治。国家服从法律的真实原因可能是多样的。[177]但是，法律实证主义者的法律方法却假定了这些因素的存在，因而可以合理地假设，随着时间的推移，国家将遵守它自己的法律规范。真实有效的假设揭示了实证主义者在实际的、真实的情境中处理法律的局限性。[178]耶利内克《国家的一般理论》（1900）使两面理论成为考

量国家同时作为法律规范系统和真实实体的基础。

在耶利内克的理论中，法律被假定为正当权力的表现；但是，法律科学却将法律视为一个客观的规范体系。想要理解宪法危机，我们需要检视争论双方的观点。耶利内克明确继承拉班德的观点，他认为普鲁士宪法冲突的纯粹法律解决方案的前提是封闭的法律体系统一体，该统一体充其量只能代表一个“非辩证的艺术品”（dialektischen Kunststückchen）。只有通过分析具体的政治力量，才能够理解这一冲突。[179]他虽然对拉班德传统提出了批评，但是只要他仍然认为法律分析应该与政治的或社会学的方法分开，他就仍然处在拉班德传统之内。[180]

对法律实证主义的第二个批评发生在世纪之交前后的有关民事、程序和刑法的讨论中。自由法律运动或自由法学派质疑实证主义模式适用规范的可行性和实施欲望。[181]私法领域中的实证主义传统将法律视为一个封闭而统一的法律规范体系，并且假定法官可以简单而机械地将它们运用到适当的情境。[182]赫尔曼·坎托洛维奇在1906年的小册子里恶搞了实证主义法学家的观念：

> 受过学术训练的高级国家公务员，坐在小房子里，唯一的家具是张绿色桌子。他的手头仅有一部思想机器，当然，他拿的是最好的那种思想机器，那就是桌子上摆放的一堆国家法律书籍。有人向他提交了一个随机案件，不管这个案件是真实的或者仅是虚构的，他根据他的责任，在纯粹逻辑操作和只有他才理解的隐秘技巧的帮助下，就能够做出绝对精确的决断，就像之前立法者在法律书本中所界定的一样。[183]

坎托洛维奇认为适用法律的真正过程是不可预料而且是不科学的。相反，法官不得不去填补具体案件和抽象规范之间的缺口。[184]马科斯·朗夫这样的保守主义法学家转向利用道德、机敏或者一种“法律感”（Rechtsgefühl）来填补缺口。坎托洛维奇与尤金·埃里希更加同情社会改革运动，他们将社会学视为协助审判的工具。另外一个围绕菲利普·赫克的团体认为，各方可以通过仔细考量以及平衡相关利益来填补缺口。[185]自由法律运动所作批评的政治意义因此仍然显得模棱两可。当一些人试图将社会意见纳入法律决策的制定中时，另一些人却在论辩中引用尼采，用法律缺口理论颂扬决断的非理性。[186]自由法律运动的法学家们与美国的法律现实主义者不同，他们不要求法官们的裁决对抗法律语言；但是他们的确强调了司法判决的超法律的和超逻辑的一面。[187]

当这些争论转移到宪法领域时，就会对拉班德学派提出若干极其

重要的问题。耶利内克和年轻的实证主义法学家格哈德·安修茨都准备争辩，在难以抉择的时刻，国家意志将不得不介入有关宪法问题的决断。[188]但是，鉴于宪法冲突在总体上被排除在实际判决之外，拉班德学派从未被迫去解释国家的“意志”为何以及如何能够填补法律中的缺口。法国多变且类似干涉主义的共和制度将法律缺口问题作为宪法理论的核心，德国的情况有所不同，这一问题仅仅停留在理论层面，不涉及实践层面。新一代宪法学家们正是在理论层面上逐渐废弃法律实证主义者的假设。

凯尔森的法律规范理论：拉班德的国家意志概念的削弱

魏玛共和国最重要的宪法理论家们，汉斯·凯尔森、卡尔·施米特、鲁道夫·斯门德以及赫尔曼·黑勒，比拉班德学派的创立者们出生晚了一个时代。他们都出生在1881年到1891年这十年间，[189]比耶利内克（出生于1851年）年轻三十至四十岁。拉班德和耶利内克携手创建1871年的制度，其中，拉班德提出“内在的”法律方法，耶利内克是普法战争中的开明爱国主义者。[190]19世纪80年代到第一次世界大战期间，中欧的宪法稳定地维持了相当长的时期，这四位年轻的法学家在这样的情境下成长起来。创立者和继承者之间出现了代沟：四位年轻的法理学家都坚决反对其父辈的知识世界。[191]

凯尔森在这一团体中最为年长，他承担了重估19世纪60年代以来德国和奥地利所有国家理论著作的工作。他写了一个大部头著作《国家法的主要问题：来自法律规范学说》（1911），多达七百余页，涉及旧学派主要人物的书面争论。[192]凯尔森的陈述既系统又中规中矩，受到了世纪之交新康德主义运动的深刻影响。新康德主义复兴了康德的唯心主义，以揭示纯粹偶然或唯物主义思想的局限，同时也为这个迅速变化和工业化的时代提供了一种更加契合自然科学和社会科学的理论知识。[193]新康德主义者提供了一条外在于自然科学的命令原则来解释他们的科学身份，就像他们试图厘清自然科学的哲学根基一样。如耶利内克所说，法理学仍然在等着他们的康德来批判司法决断。[194]与其他新康德主义法学家一样，凯尔森自己承担着为国家法科学“奠基”的使命。《国家法的主要问题》与其说是像拉班德的《国家法》那样的指南读物，不如说是一种法律理论的批评和重构，那种法律理论以知识论的法律定义为基础。[195]

凯尔森工作的第二个重要背景是，第一次世界大战之前奥匈帝国本身处于政治动荡时期。自由主义作为一种政治潮流在19世纪末丧失了绝大部分力量，与此同时，推崇极权的国家社会主义和社会民主主义却因鼓吹国家干涉主义而赢得了公众的支持。民族独立运动要求国家边界必须和种族边界相一致，这威胁到了多民族奥匈帝国的生存。这些新趋势被年轻的凯尔森视为异端，作为一名拥有犹太血统的天主教徒，他理所当然不能接受任何用“民族”或“种族”来辨识抽象的国家身份的方法。他坚信，社会或民族的实际构成不一定非得一致于国家

的规范统一体。凯尔森信奉自由主义的怀疑论，他批判激进的民族主义或社会主义政治学，那种政治学把国家和社会合而为一。他的怀疑和批判导致他在“实然”和“应然”，“偶然”现实和“规范”现实之间做出了激进而总体的区分。[196]

新康德主义和新自由主义思潮在《国家法的主要问题》中均有清晰的呈现。凯尔森写这本书时是实证主义法学的核心人物。在维也纳，他与埃德蒙·贝纳齐克和阿道夫·门泽尔一起研究，后两位参加了1871年之后的国家法辩论。他和耶利内克一起参加了在海德堡举办的讲座和研讨会，和安修茨一起参加了在柏林举办的讲座和研讨会。即使当凯尔森从内部批判实证主义传统时，他仍然保留了实证主义的部分传统。从方法论角度说，凯尔森也许是魏玛共和国四位年轻法学家中最保守的一位。[197]

在《国家法的主要问题》中，凯尔森试图以最基本的认识对象为基础建立法律科学，Rechtssatz，这个术语被史丹利·L.鲍尔森翻译为“重构的法律规范”。法律规则是法律陈述的重构，它源于实际的法律，设置国家在其中“行动”的条件；亦即，授权，否决，命令，等等，诸如此类。[198]正如拉班德将法条作为法律体系客观而基本的陈述那样，凯尔森将重构的法律规范作为法律认识的恰当对象。

凯尔森的法律认知理论试图找到一种允许理解法律的先验范畴。与耶利内克和其他新康德主义者相似，凯尔森在以“实然”陈述的形式表达的发现（如，“这个球是红色的”）与那些以“应然”陈述的形式所表达的发现（如，“这个球应该是红色的”）所做的绝对区分，是其起点。他对Sein和Sollen即“实然”和“应然”的区分是绝对的：“‘实然’和‘应然’之间的对立是形式—逻辑的对立，只要其中的一方遵守形式逻辑观察的界限，它们之间就无路可通，这两个世界彼此截然对立，被无法逾越的断裂分开。”[199]从严格的逻辑意义上看，何谓“实然”领域中的陈述绝不可能变成何谓“应然”领域中陈述的根据或者结果。“如果X，那么Y是”的陈述在逻辑上不同于“如果X，那么Y应该是”的陈述。第一组陈述根据因果关系解释世界，但第二组陈述则根据规范解释世界。[200]如果法律必须遵循其规范逻辑，那么，那些源于“因果科学”（自然科学、社会学和心理学）的概念和分析——这与它们自身所具有的特质同等重要——就必须被坚决驱逐。[201]

凯尔森认为，作为一组“应当”陈述，法律具有一个理想状态。他反对做这样的尝试，以期证明在法律“应当”和伦理“应当”之间存在着必然联系。当法理学研究有效法时，它并不判断法律的正确与错误。对凯尔森来说，想要模糊这种区分的学科不是法律科学，而是政治学。例如，康德试图将法学建设成以道德自律为导向的理性学科，立

法者和国民一样服从法律，他已经犯下错误。[202]凯尔森认为，判例法的这些实践—伦理标准与力图解释哪种规范事实上有效的那种科学毫不相关。在现代法律体系中，经过立法活动法律才能正式生效；规范客观存在，甚至被写入法律。法律规范不仅是规范的，在他律意义上是客观的，或者说，其存在或有效不需要得到认识或伦理主体的认可。否认法律有效性的无政府主义者也必须遵守法律的强制性规则。[203]

简而言之，凯尔森将法律科学的客体和法律规范与另外两种知识陈述区别开来。法律规范表达了一种规范性而非偶然的关系。法律的规范表达了客观的有效性，而不是伦理或道德上的正确性。[204]事实上，凯尔森主张，伦理或道德判断必须包含实然和应然因素，只要主体为自己制定了道德准则，他就将所有有关实践的讨论从其理论科学中排除出去。[205]

凯尔森的规范性和客观性法律规范观对法律科学影响深远。例如，犯罪概念的法律意义和伦理意义是不同的，即使没有道德责任可以判定犯罪与否，法律系统也可以判定是否犯罪。[206]同样地，以目的论的观念为基础的犯罪或意图犯罪的心理学概念认为个体试图做出某种行为对于法律是不充分的。法律体系不关心作为因果逻辑子范畴的意志。凯尔森用一起民事侵权行为的案例来驳斥意图主义立场：当一座房屋的一部分倒在人行道上时，房屋主人必须为此负责，即使这一事故并不是故意的。法律规范不是心理意图，它为事故设置了客观的责任或义务。[207]凯尔森将这一过程描述为将行为“归责于”（Zurechnung）法律建构的实体，即法人（leagal Person），而非自然人（a human being）。[208]换言之，甚至连个体概念都被分解成“实然”和“应然”两个互相分离的方面。一方面是人的意志，它试图通过特定原因而创造特定结果，并且借由社会学、心理学或物理学等因果关系科学中的分析过程自我决定的。另一方面是法人，其“意志”（在法律规范规定的特定环境下，权利和义务归属于个人）是法律规范本身创造出来的。法人是人为的构建，自然人是自然的存在。[209]将自然和心理的意志压缩为规范性的或法律的意志，组成了凯尔森的一个“令人厌恶”的虚构，将法律科学的风景搅得乱七八糟。它只是一种意识形态，经不起分析和推理力量的打击。[210]

凯尔森的替代性国家意志概念是其认识论基础的必然结果。首先，国家的法律意志必须是客观的。法律并非必须受到欢迎才会有效。因此，凯尔森反对将国家视为一个真实的有机体这一有机主义理论家的假设。其次，国家只有依据规范才可以被理解。国家意志的因果论或目的论分析混淆了权力（一种因果关系）和法律（一种规范关系）。凯尔森指责法律实证主义者的法律理论偷换了因果关系概念，

将心理学意义上的国家意志转换为形式上具有普遍性的规范。对凯尔森来说，法律实证主义者和“有机体”传统的法学家所构建的国家意志是不可接受的虚构，因为他们在根本上混淆了不同的意志概念并主张因果关系的效果和道德自律，但其存在却无一能够合乎逻辑地得到证明。[211]凯尔森坚持认为，国家的意志应该从司法的角度被视为法人的意志。国家的意志是一种法律构建，或一个由客观规范所创建的负责主体。[212]

然而，国家的意志与其他意志不同的是，所有法律规范都是国家的意志，但并不是每一条法律规范都构成其他法人的意志。法律的任何部分都不是国家法；对凯尔森来说，民法、宪法和行政法一样都是国家法。[213]如果国家之外没有法律，反过来说，国家的意志就仅存在于法律之内，如果从法理学角度审视国家：“‘应然’状态永远并且毫无例外地是其‘意志’……虽然国家和其他法律主体之间的矛盾可能会上升，其中，有些意志必须强加给其他法律主体，……却绝不能强加于国家，它们不被视为国家的意志：非法（Unrecht）与应然或义务相冲突。”[214]根据定义，由于法律（Recht）将国家置于首要位置，国家不可能违背客观的法律体系。这种违背等同于国家的意志反对自己的意志。根据凯尔森的严格界定，“国家的非法行为（Unrecht）在任何意义上都必然是自相矛盾的”。如果出现违反法律的行为，即使这一行为发生在国家机构内部，也必须归咎于一个非国家实体。比如，一名国家官员在国家的办公室内违反了法律，需要承担罪责，这不应归咎于国家，仅应归咎于作为法人的他或她个人。凯尔森含蓄地将国家和法律视为同一事物，尽管他努力在作为法人的国家和作为规范系统的法律之间做出了相关区别。[215]

凯尔森认为法律是国家的“纯粹”概念，这一观点否定了将国家定义为统治者（Herrscher）的拉班德学派。作为因果世界“实然”时刻的统治摧毁了规范制度的一切可能性。此外，根据国家真实的、因果关系的意志，它创造了一个意识形态的幻象。[216]“实然”世界中统治和权力之间的关系有事实上的联系，成为心灵动机的因果关系。但这种关系从来都不是法理上的关系，也不是法律上的关系。[217]从法律科学的观点来看，国家是一个纯粹的规范现象。将国家视为统治者就需要将国家提升到超人类实体的高度。凯尔森反对那些模仿心理学的意志观念的理论，它们将国家视为真实、有效的权力，耶利内克的理论就是如此。在魏玛共和国的辩论中，他对中央集权观念的批评愈发重要。

但是，由法律规范所组成的法律体系兼具规范性和客观性。凯尔森明确区分了主观规范、道德规范和法律规范，这“无疑来自于某种

权力和外在于个体且人类（Mensch）必须服从的起点，通过真正的、现实的权威而展开行动，而勿需考虑他或她是否同意、他或她的意志：这种权力就是国家”。接着，凯尔森继续区分了有效权力的科学和有效规范的科学。[218]然而，法律规范必须是客观的这一要求暗示，在法律科学家的工作中，因果分析是一个必要的因素。实证主义的法律科学能否真正做到只关注有效的法律，而将效率问题放在一边？凯尔森的早期理论只可能导致国家与社会之间的完全隔离，并且在构想二者之间的相互关系时显得特别无能为力，这将引发法律创立与适用方面的理论问题。

首先，他的理论无法清楚解释立法行为。《国家法的主要问题》本质上是一本认识论专著，主要论述如何阅读成文法律陈述的统一体。对于这样的静态系统来说，创制法律的动态过程成为一个令人费解的奇迹。[219]凯尔森认为，国家作为纯粹的规范现象没有能力管理自身的创建：“我可以希望应当如何，然而我不可以希望应当如何，什么事情在合乎逻辑的同时又是荒谬的：希望应当如何。”（“Ich kann wollen sollen，aber ich kann nicht sollen sollen，was logisch ebenso unsinnig wäre wie：wollen wollen.”）换言之，国家，指的是将所有实在的法律规范都归于同一个意志，不能合乎逻辑地将问责的权利归因于自身，因此，它不能依靠自身而存在。[220]法律的创制发生在社会领域——一个破碎的、动态的、不稳定的领域，其中，伦理与道德、社会运动与心理驱动、生物学和环境等混杂在一起，偶尔为有效的法律规范创造恰当的前提条件（例如，议会代表和君主间的协议）。法学不能检验法律是如何被创造的，法学只创造规范。[221]

凯尔森用神秘这一概念来描述新法律的创制。他的理论彻底区别了法律和社会，然而在他判断那些规范是否合法之前，他的理论已经被抛弃。这种法律规范因被公开拒绝执行而崩溃，就像法律中“元法律”的革命性改变或者立法机关程序上的完美产物。[222]凯尔森的早期著作中除了一个涉及事实或效用的标准之外，他尚未为法学家们设定必要的标准去讨论法律体系包含什么，不包含什么。

与此同时，凯尔森拒绝通过诉诸国家的固定核心（例如君主）来“解决”法律变化的问题。拉班德已经宣称，只有君主的法律声明才能赋予法律约束性权威。凯尔森认为所有条件下的声明都具有同等价值，包括议会同意在内。[223]凯尔森拒绝将君主视为国家的本质核心，反对君主立宪制的所有逻辑。[224]根据该制度，君主虽然是国家行政机关的首脑，却不受法律的统治；他以某种方式“外在于”该“国家机构”。[225]正如凯尔森所说的那样，君主制中的君主类似于自然神论中的上帝。从法律视角来看，君主是自愿服从法律统治的不可被撼

动的行动者。[226]

对于凯尔森来说，无论是耶利内克悖论还是格贝尔和拉班德将君主视为家庭领袖的理论都是不可接受的。[227]他转向运用责任内阁制来说明君主的法律义务。凯尔森认为，每一条法令都需要首相和君主共同签署，因此二者在此过程中就处于同一层级。因为首相受到法律约束，行政机关就必须守法（lawful）。但是凯尔森发现，只有首相受到法律的约束，君主权力的主要问题依然未被触及。[228]凯尔森拒绝将君主视为国家的神圣核心或自我约束的国家主权的化身，因此在他的著作中，君主问题仍然没有解决。凯尔森的理论建立在形而上学的君主制原则基础之上，代表了一种对拉班德君主主权及君主立宪制理论的激烈否定。[229]

法律体系的“基础”是凯尔森法律理论中不可接近的盲点，其原因在于它内在于凯尔森的系统并且符合他对意识形态虚构的新自由主义批判。然而，他的司法实践理论甚至不能承受意识形态的批判。他简单地将解释和判断问题搁置一边，宣称法律的适用处于理论领域之外。[230]考虑到法院在凯尔森的国家理论中的核心地位，这一拒斥显得疑点重重。法院才是法律的正当性和有效性得以同时展现的地方，君主不具有这样的权力；凯尔森认为，只有同时讨论法院颁布的规范和法律体系（Gerichtsnorm）的客观象征，我们才可以讨论法律规范（Rechtsnorm）。[231]这篇文章没有严格区分“实然”和“应然”，而是非常冒险地接近于提供一种基于具体制度的法学理论。

与立法机关和君主制机构一样，法院向凯尔森提出质疑，因为法律需要考虑有效法和实体法之间的界限。但是凯尔森的理论方法在有效性方面即使存在一些缺陷，也并不妨碍它服务于这个重要的目的：它暗示了法律实证主义自身所存在的传统的意识形态和政治面孔。

施米特对独裁政治的早期研究：对宪法的否定？

施米特同意凯尔森的观点，他同样认为有必要反思拉班德学派实证主义的基础。他和凯尔森都是以考查“实然”和“应然”的关系为起点，对法律实证主义发起批判。[232]但是，施米特的批判方向截然不同。当凯尔森试图去神秘化法律科学时，施米特却试图肯定国家的神话，他认为国家作为一种自治的意志在紧急状态下有能力采取超常行动。

在其职业生涯之初，施米特就对国家中的决断角色尤为着迷。在1912年发表的论文《规则与审判》中，他利用理论与实践之间的绝对区分，考查了司法决策的概念，而这种区分是凯尔森著作的特色。施米特将自由法律运动对法律推理的批判推到了极致。他反对所有为法官的决断“打好基础”的努力，无论这些努力是合法的还是超法律的。凯尔森认为，不论是以社会、自然法或是立法者的意志为基础，引用那些抽象的“来自天空的规范”从来都不能充分地解释如何在具体的情境中正确地作出判决。[233]他不再关注法律判决的确切原因，不再坚持认为判决的重要性取决于它的存在。他认为，法律安全以一个假设为基础，即法律将在一个具体的裁决达到顶峰，而裁决的内容不必关心。[234]判决正确的唯一先决条件是它必须以推理为基础：“它必须通过它的构成来解释它在目前的法律情境中正确的原因。”[235]在最终的分析中，选择推理的唯一指导是法学家的理想共同体：“如果假定其他法官也会做出相似的决定，那么今天的司法裁决就是正确的。‘其他法官’在这里指现代的、受过法律教育的经验主义类型的法学家。”[236]结论回避了问题。每一个法官依然必须构建一个平均水准的、基于经验主义的审判，如果法官之间在哪种法律资源可能是有效的这一点上没有共识，某位法官的建构就是主观的或反复无常的，一无是处。[237]施米特质疑判决时刻，却没能解释怎样才能客观证明一个判决是正当的。

对于施米特来说，那种正当性依赖于国家的存在。施米特提到了黑格尔的国家理论，只有国家成为世界上实现法律的本质力量时，法律安全才能实现。[238]施米特假定法官或行政官员是真实的、世俗的国家的一部分，解决了法律的客观性问题。在《国家的价值与个体的意义》（1914）一书中，施米特进一步推进这一讨论。他认为，什么“应该是”（法律）和什么“是”（法律）应该是彻底分开的领域，并非为了证明国家的存在，即使法律（Recht）“创造”了国家，也是国

家在世界上才“实现”了法律。[239]施米特将国家构想成为兼具世俗性和神圣性的实体，填补了法律和事实之间的缺口。依“法”在施米特那里意味着“没有自然主义的自然法”，是（法律是）“起源”并且外在于国家；它是实证主义法律规范所依据的“要素”。国家通过创造实实在在的法律（Recht）或措施（Staatsrecht）而实现了法律。就此而言，每一个国家都是法治国（Rechtsstaat）。[240]施米特断言，国家的形而上学角色就是一个真实的、伦理的事实与规范的统一。在国家的“超个人的尊严”出现之前，具体的个人尚不存在；只有得到了国家的承认他才存在。[241]他无视创造于社会及社会冲突中的否定、瓦解和断裂的意义，宣称国家的完美起源；他似乎在新康德主义的唯心主义和新黑格尔主义神化国家的立场之间感到泰然自若。[242]

施米特国家理念的模型似乎是其天主教教堂的概念。在《国家的价值》及其他在战争期间或者战后发表的作品中，施米特将教堂作为世界上具体统治形式的最重要的例子。教堂是上帝法在尘世中的具体体现。[243]与施米特的国家类似，教堂在具体环境中实现了抽象的法律。[244]施米特的“天主教”法学的内容与一些保守的路德派政治思想家的法律统制论几乎没有任何区别。[245]

施米特的国家理论中同时包含自由法律运动、新黑格尔主义以及威权主义的国家主义（用天主教的装束）的要素，它们成为施米特理论中关于形式和秩序的本质和核心。1914年7月31日，随着第一次世界大战和皇帝发布“围困状态”（Belagerungszustand）的公告，他的观点似乎成为现实。战争期间，皇帝将一些特殊权力转交给军队，随着战争的推进，军队全方位地介入社会生活领域。埃里克·冯·法金汉将军从总参谋部首长的位置上引退之后，保罗·冯·兴登堡将军和埃里克·鲁登道夫将军取而代之，军队最高指挥部更加趋向“沉默的独裁”，他们宣布军队拥有干涉和控制社会的权利，并且不受法律和政治控制。[246]通过政治生活的中央集权以及干预国家行政，独裁改变了帝国的联邦主义原则。[247]传统的关于围困状态的法律阐释无法解释这样的军事行为，而施米特的分析超越了对围困状态的传统解释，提出了一套战争状态期间没有法律边界的军事独裁理论。

拉班德为战前德国法律提供了关于围困状态的标准分析。[248]帝国宪法第68条授予皇帝，且只有皇帝在发生内乱或战争爆发时宣布战争状态的权力。[249]独裁是皇帝指挥权（Kommandogewalt）的一部分，不受议会控制。此外，围困期间的军事行动只受军事首领个人判断的限制。[250]管制围困状态的核心条款来自于普鲁士1851年6月4日的法律，这条法律于1848年革命反动期间获得通过。根据1851年的法律，军事首领在其拥有管辖权的地理范围内拥有对行政机关的直

接控制权，并拥有发布行政机关必须执行的训令的权力。尽管军队作为执行机关必须服从法律，它在围困时期有权搁置普鲁士宪法中所列举的基本权利。[251]由于大量军事犯罪行为的出现，军队有权创设特别法庭。在特别法庭中审判的罪行都是根据1851年宪法第9条第二部分所界定的罪行，它规定任何只要违反了在围困状态下发布的“禁令”的人都将面临最高一年的刑期。拉班德没有准确界定什么是“禁令”，也没能解释如果军队也服从现存法律，军队发布的指令如何取代法律。有机体论学派的法律分析并没有什么不同。威廉海姆·哈迪辩称，为了追求保存国家的本质目标，军队可以颁布命令，搁置所有公民权利，不仅仅是那些法律明确提到的公民权利。但是，他同样没能解释在紧急状态下依然“服从法律”对军队来说意味着什么；他认为军队不得干涉私法问题，应该尊重“宪法精神”，或者说皇帝应该认识到他在“上帝面前”的责任。[252]没有任何理论能够详细列出军事控制的限度。

第一次世界大战使得限制军队法令这一理论问题变成了实际问题。1915年，最高法院为宪法第9条第二部分提供了一系列异常宽泛的解释，在普鲁士法律下，有效的军事法令的唯一条件是公共安全需要他们保护。存在这一条件的决定性因素是军事首领，不经过平民审查。[253]实际上，军队有无限权力发布任何指令。对军队无限权力的最强有力的批判来自1916年德国程序法最重要的法学家维尔纳·罗森博格。他有两个基本主张：第一，1851年法律的宽泛解释与其创造者们的“最初内涵”不一致；第二，宪法第5条清晰地列举了军队所能悬置的宪法条款，明确排除了对其他所有宪法规范的侵犯，以及所有那些并非明确基于基本权利的亚宪法法律。军队无权颁布具有正式法律地位的命令。它不能废止之前的法律，也不拥有颁布命令的无限权力，尤其不可染指经济活动的领域。[254]在保卫国家时，有人试图清除军事行动的法律障碍，主张“铤而走险”（necessity knows no law），罗森博格的条文主义法律解释反对这种观点。[255]施米特的文章攻击了罗森博格的批评。

施米特将自己的文章设计成与罗森博格就如何界定独裁的概念之争，否定了它与围困状态之间事实上的联系。[256]施米特坚持认为，独裁和围困状态是两码事。他认为，在1793年至1848年间，这两个概念已经被错误地等量齐观了，当时，国家的注意力更多地关注在现存宪法框架内镇压国内骚乱。围困状态授权军队执行必要的法律，以完成某些具体的任务。军事首领被批准控制所有行政机构并有权悬置某些权利。但是，军事首领的权威来自于围困状态之下立法者的授权。军事独裁悬置了立法与执行的分立：独裁机构授予执行（部门）或军队以立法权。施米特总结说，“在围困状态下的行政机构内部产

生了集权，但立法与行政的分立仍得以维持；在独裁之下，立法与行政的区别继续存在，但是这一区别已经转移，因为同一权威既控制了法律的颁布，也控制了法律的执行。”[257]施米特早期工作的评论者大体上都从表面意义来理解以上陈述。[258]因此，他们就错过了施米特的执行概念及其历史范例的微妙之处。

施米特论文的第一段就要求拆解“围困状态”之下混成一团的“异质”概念。接下来，施米特声称，自从管制围困状态的德国法律在法国立法的影响下被制定以来，人们就必须检视法国宪法的历史以解释其中的基本概念。这一主题随着写作的推进而变得更加明显：“诚然，法国思想对普鲁士行政和军队体系内部改革的影响并没有通常想象得那么重大。尽管如此，德国各州的宪法已经接纳了它们的术语，不可能与那些概念永远分开，普鲁士围困状态的历史与普鲁士宪法的历史也无法相分开。”[259]以“诚然”为开篇的文章先于君主立宪传统中的一个基本分裂，即行政与军队（君王的领域）和立法等权力之间的分裂。[260]在行政机关完成实质性目标并且参与“法律事务”时，立法机关却颁布了许多抽象的法律规范或法律规则。施米特使立法与行政间的区分成为其分析的核心，并且进一步将此“国家化”。行政权依然属于普鲁士，但是管制大量规范制定的正式规范系统（宪法和法律的正式概念）与法国概念系统的术语乃至本质，密不可分。[261]施米特指出，在民族与法律概念或法律文化之间存在着本质的关联。

施米特辩称，围困状态的主导性概念来自于1789年至1848年间法国的解释。这一概念背后的指导原则是权利分立理论，它植根于洛克和孟德斯鸠。为了个体的利益而制衡国家权力的理念在相对主义国家理论中得以延续，而与法国大革命所得出的“绝对公理”无关，在大革命中，这一理念被视为“带有教条主义的同情”。[262]该理论只能将围困状态期间由宪法或立法者授权采取的军事和行政行为概念化。不可否认，实现一个具体而真实目标的过程可能会要求一些宪法权利被悬置起来。“悬置宪法规则这一老问题因此总是成为事情的重要特征”，施米特在提到1848年法国大革命时这样说道。[263]但是，甚至卡芬雅克（Cavaignac）将军在1848年就认识到了他在宪法系统中所处的位置，并且作为一个“正确的军人”，他“在任务完成之后将所有权力归还给代理人当局”。[264]在围困状态下，无论是因为国外战争还是国内骚乱的原因，即使在部分制度被悬置时，军队也仍然停留在制度之内。于是法国有了一个机械主义的军队概念：“法国的概念总是强调军队仅作为执行机构的本质；它将军队视为最卓越的执行机构，一个国家权力的综合体（staatlicher Machtkomplex），它与行政的融合是如此彻底，以至于原则上如果没有外部力量的刺激就不会发挥作用。”[265]不论普鲁士宪法第9条第二部分被解释得多么宽泛，关于

围困时期的法条完全从属于这个以所有行政权力的授权为基础的体系。[266]

施米特认为，军事独裁与围困状态的概念完全不同。它产生于1793年的法国，当时的法国正被一支入侵的敌对势力包围，法兰西国家正处在生死存亡的紧要关头。[267]面对这些危险，公共安全委员会以卢梭哲学为基础，转向一个完全不同的的概念化制度。通过基于立法和行政权力二元论的国家概念，三权分立原则中的相对主义即将被克服。[268]但是卢梭维持了一个立法优先于行政的概念化制度："人民主权的真实表达在于立法机关：它是大脑，行政机关只是胳臂，这一比较来自于公约所描述的实践后果。"[269]卢梭没有跳出"法律和执行之机械对立的术语"。[270]1793年独裁在同样理性主义的法国制度中保留了概念化的形式，施米特在《法律与审判》中已经批判过这一点。它假定具体的行政行为可能源于一套抽象规范，即宪法。[271]

到目前为止，施米特已经讨论过围困状态和独裁，二者均包括立法机关向军事机关授权或者由立法机关直接承担行政权力。施米特话锋一转，转向讨论行政机关的前景。就此而言，法条似乎只不过是"处在行政机关的创造性活动优先权内部的框架"。根据施米特的观点，框架内的行政行动不是封闭的，因为实体规范永远不可能囊括行政机关（创造性地）实现的所有具体目标。[272]施米特通过援引凯尔森和雨果·普罗伊斯的观点[273]区分了理论与实践。事实上，实践压倒了理论。对于理性主义原则或者宪法规范来说这是不可化约的。实际上，行政机关拥有初始（originary）地位；它优先于立法机关所创造的抽象规范。施米特认为，行政决断不仅在哲学上，在历史上也是基础性的："初始状态（Urzustand），如果有谁被允许使用这个词，那也是行政机关。"[274]初始领域"外在于"抽象的法律，因为它是一个具体的领域，一个用具体措施实现具体目标的领域。围困状态是起源的某种神奇回归。它悬置了正常时期束缚军队的法国宪法理性主义："在（实在法）范围内，对初始状态（Urzustand）的回归发生了，可以说，军事首领（在其中）活动，就像行政国家先于权力分立：他决定用具体措施作为手段达成具体目标，不受法定限制的阻碍。"[275]施米特所讨论的是围困状态，而不是军事独裁。但是他颠覆了法律的概念。通过转向实践的逻辑，他破坏了在论文第一部分中审慎规划的委托权威观念。从行政军事的观点来看，围困状态已经悬置了三权分立原则。[276]宪法第9条第二部分在施米特的这部分论辩中没有任何地位，或者是因为如果它们属于具体实践的无限领域中的一部分，那么无论执行命令是否"合法"都无关紧要。[277]

施米特的独裁概念更进一步，它彻底区分了立法机关和执行机

关。所有具体措施都会立刻成为有效法或法律。具体（措施）征服了抽象和认知领域，抑或只是谩骂（黑格尔的术语）。[278]当施米特从执行的视角讨论概念时，他转而使用黑格尔式的末世论语言："如果黑格尔的构想仍然可行，它的特征就应该这样理解：早先的、尚未分化的国家整体是肯定；权力分立是否定；围困状态象征着（在特定范围内）正面的回归，但独裁是否定之否定，也就是说权力分立被搁置了，无可否认的是它同时也被接管了并且已经事先界定。"[279]军事独裁象征着实在整体的回归并且被提升到更高层次。或者转向历史实例：被敌人包围，国家的生存被威胁，国家生活所有领域中的具体措施立刻被正当化，不理会对这些行为的假定的法律限制。总体战争的逻辑以全新的、理想的高级形式实现了国家的初始统一。[280]

施米特的论文结束得模糊不清，它认为，无论是立法权接管行政权或是行政权接管立法权，独裁的概念应该保持不变。[281]如果这个描述性观点是这篇论文的唯一论点，那么我们就不得不认为它是失败之作。它既没能清晰建立类似的宪政规范，也没能解释历史事例如何与具体情况联系起来。但是如果从它可能或即将得到的接受角度来理解，那么，这篇论文又提供了一个迥然不同的解读视角。特别是对战争期间德国宪法发展具体情况的观照又使得他的论文散发出非同寻常的光芒。帝国宪法中各方力量之间的谨慎平衡状态受到来自两个方面的威胁。帝国议会要求通过转向议会统治的方式进行基本改革以提高其有效性，但兴登堡将军和鲁登道夫将军执掌的总参谋部则不断获得更多权力，操纵或忽视皇帝，以创立一个帝国主义的或"独裁的"制度。考虑到这些不同的选择，施米特无视议会或行政控制的问题，就是难以置信的。

但是，这篇文章允许人们得出多种不同的结论。从一个角度来看，施米特的含蓄观点有可能成立：1917年的军事独裁是必要的，因为德国四面楚歌，国家存亡危在旦夕。但是，其独裁典范却是1793年的民主恐怖，对于传统的保守派或者自由派来说，这恐怕不是一个令人喜欢的案例。如果认真看待施米特的案例，人们就可能将这篇文章解读为对军事独裁的保守主义批评。如果认真对待施米特文章开头部分对普鲁士的行政机关和军队与法国宪法所做的区分，那么解读方式又将有所不同。或许施米特是在开展对宪政主义、理性主义以及代议制政府的激进且保守的批判。如果独裁代表了普鲁士的行政机关和军队对民主的理性机械主义的法国观念体系的胜利，它因此也是对雅各宾恐怖专政的胜利吗？施米特文章中所隐含的选择因而将变成议会专制主义和1793年的恐怖专政，或者是帝国主义以及向普鲁士行政国家的回归，完全排除了宪法的逻辑。[282]

施米特运用一种几乎是启示录式的风格，尤其是他颠覆法国宪法的逻辑以达到对初始状态救赎般的重新发现的时刻。他的风格令这一问题更加尖锐。战争期间正常的法律情境被搁置，以便国家能够迅速而直接采取行动保存国家的统一与生存。施米特似乎想说明，危机时期德国的选择要么是帝国主义或者代议制政府，要么是普鲁士或者法国。他将读者带到危机时刻，却没有解决这一难题。然而在1917年，从曼到舍勒，从齐美尔到科勒的施米特的知识分子读者们都已经接受战争的正当性，即视之为德国文化（Kultur）反对法国文明Zivilisation）的战斗，那么法国的案例就不能被解读为学术性的和价值中立的，而应该被解读为一种证据，即德国宪法以非德国概念为基础，并且代表了德国正在与之战斗的一种逻辑。从这些角度来看，施米特的文章彻底否定了“西方”宪政主义。宪政史学家汉斯·博尔特将施米特在魏玛时期的著作和约瑟夫·科勒关于战争不受法律界限约束的作品归于同一类型；正如本章里所提到的，施米特的战时作品看起来与科勒的方法十分契合。[283]

施米特的论文严重破坏了法律解释的实证主义风格。他将理论与实践、正当性和有效性、宪法和行政机关之间的对立推向极端。在这方面，他将传统法律学术的范围扔在后面，就像凯尔森通过用求法律科学的纯粹性而离开格贝尔—拉班德式的温和风格一样。但是施米特和拉班德一样，在机构行为和认识论两个层面继续将法律和政治分开；在具体情境下面对国家的需要时，施米特就将这些实证规范变成了彻底“非政治的”且不必要的规范。对施米特和凯尔森来说，格贝尔—拉班德传统中的国家的模糊概念为颠覆整个传统提供了契机，就像传统的基础（立宪君主制）正在崩溃。

第三章
激进的宪政革命：
法律实证主义与《魏玛宪法》

在德国统治精英看来，第一次世界大战爆发得正当其时。社会民主党人与保守主义者、自由主义者联合起来支持1914年8月4日的授权法案，批准战争贷款并将大量权力转交给行政机关。人民在皇帝和政府的代表之下显得格外团结。但是一方面来说，长期的战争凸显了君主立宪的二元倾向，暴露了君主和军队之间的僵化；另一方面暴露了代表帝国议会的政治和社会团体之间的对立。整体战的需要迫使政府不得不依赖社会团体以实现管制战时经济的目的。瓦尔特·拉特瑙（Walter Rathenau）这样的私人企业家和管理者协调原材料的分配；工会和雇主合作确保战争物资的生产；社会团体实际上行使了国家的权力。尽管如此，君主、政府以及军事精英们仍然抵制1917年宪政改革的呼声，反对通过议会正式实现政治控制。最后，面对军事上的失利，政府在1918年10月打开通往议会君主制的通道。但是，一个月之后发生的革命却使这一改革显得不再重要。[284]

1918年9月，君主制崩溃了。革命党所做出的第一个基本决议是新国家将是一个共和国。从12月16日至12月20日，柏林国会中的士兵委员会和工人委员会开会讨论革命的未来。当地革命机构的代表们投票选举出一个全国性议会，为德国起草新宪法。那次投票表达了对一个以议会为基础的制度的支持，而不是以委员会为基础。新德国将成为代议制共和国。[285]

临时政府总理兼社会民主党主席弗里德里希·艾伯特任命雨果·普罗伊斯起草新宪法。普罗伊斯是一位帝国时期为数不多的左翼自由主义宪法学家。此外，他还是一名坚定的民主党人，曾在柏林地方政治活动中与社会民主党人密切合作。在被任命的当天早晨，他对工人委员会发表了广泛的攻击言论，称他们是与独裁国家相反的另一种独裁。[286]1918年12月9日至12月12日，普罗伊斯担任包括马克斯·韦伯在内的十二人专家会议主席，分别代表左翼自由主义德意志民主党（DDP）、天主教中央党和社会民主党。[287]宪法第一稿由普罗伊斯撰写，1919年1月3日完成，他制定了新宪法的主要原则，决定由一个强势的总统来制衡强势的议会体制。在扩张联邦权力的两个案例中，它也大大削减州的权力并列举了非基本权利。1919年1月19日，

德国的选民选举出国民议会（the National Assembly）。魏玛的议会不仅能够避免柏林的街头暴力，也可以避免与旧体制中普鲁士的霸权传统联系在一起。议会民主制原则虽然继续有效，但国民议会已在逐渐为人所熟知的《魏玛宪法》中加入了更强有力的联邦主义和基本权利的元素。[288]

即使对联邦主义做了让步并接受了基本权利，但如果根据法律实证主义的首要规范来解释新宪法的话，新宪法必须肯定议会民主的革命性原则。法律的首要（原则）将导向议会主权的学说，实证主义对权利的解释却将会强调最高立法机关法律限制的缺失。当一个民主选举的议会取代皇帝和帝国议会而成为法律的创制者和国家意志的最高表达时，拉班德实证主义的政治功能同样也会改变：现在，它肯定了新宪法的民主原则。

对《魏玛宪法》肯定代议制民主的一种解读，来自于魏玛共和国法律实证主义最重要的代表人物理查德·托玛和格哈德·安修茨。托玛出生于1874年，是巴登一名工厂主的儿子，他的父亲是法律实证主义原则的早期拥护者。[289]格奥尔格·耶利内克1911年去世之后，托玛接替了他在海德堡的公法教席。他很快便成为玛丽安娜和马克斯·韦伯学术圈子的亲密成员。[290]安修茨1867年出生在哈雷（Halle），他的父亲是当地的一位法学教授。安修茨年仅23岁就参加了学位论文答辩，那时他已经是拉班德原则的追随者，赞成帝国的君主立宪制。他的前革命时期的著作将帝国议会和过度议会化视为对德意志宪法的威胁。[291]第一次世界大战期间，安修茨重回几年前曾经放弃的海德堡教席。他将左翼自由主义氛围带进校园，开始号召改革，以更好地将德意志人民整合进政府，并克服俾斯麦制度中难以根除的二元主义。[292]安修茨与普罗伊斯和韦伯一样的左翼自由主义者们在战争期间开始鼓吹改革，革命之后他被邀请参与新宪法的起草工作。[293]

托玛和安修茨在共和国的宪法论战中扮演了核心角色。安修茨撰写了《魏玛宪法》的标准评注；它共有14个版本。他们两位在编辑和出版《德国国家权利指南》（Handbuck des Deutschen Staatsrechts）中居功至伟，它是最重要的一部魏玛国家法指南。[294]当国家自由主义在战争结束后不复存在时，他们选择加入左翼自由主义的德意志民主党（DDP），而不是反共和主义的、信奉自由主义的德意志人民党（DVP）。[295]1933年以后，他们都没有放弃共和主义承诺。安修茨拒绝与1933年的新政权合作，并退出公共生活。[296]在独裁期间，托玛保持低姿态，于1948年之后重返公共生活。[297]对这两位法学家著作的审查显示，法律实证主义方法的解释肯定了《魏玛宪法》的民主原则。

人民主权与代议制民主

《魏玛宪法》的序言写道，“德意志人民，在每个地方都是团结的……为自己制定了这部宪法。”安修茨指出，序言清晰地将共和国与君主制帝国区分开来，根据序言，共和国是各国君主的联盟。魏玛共和国是“德意志民族的国家共同体……我们（人民）就是帝国（Reich）。”[298]民主意味着整个德意志民族的统一体，却不考虑个人居住于其中的特殊的州。德意志国家所采取的所有行动都被假定为源于德意志民族。正如第1条规定所宣布的那样：“德意志帝国是一个共和国。所有国家权力都源于人民。”[299]

安修茨为民主制做出的基本选择粉饰了他在魏玛共和国期间的所有著作。在1922年海德堡大学的演讲“《魏玛宪法》的三个主要理念”中，他强调了判决的政治面向。他无视反民主的学生群体的抗议，将民主视为德意志制度的基础。[300]演讲的最后一句，他所给出的民主一词的具体定义是：“爱与所爱的事物遭到不共戴天的死敌的仇恨不可分开，对祖国的爱也是如此。因为它是神圣的，所以它所欲求的就是恨。不要将你的恨转向你的民族同志（Volksgenosse）和公民同胞，而要放在该恨之处。敌人既不在左也不在右，他在莱茵河上。”[301]对于安修茨来说，民主意味着拥有公共利益的民族统一体，战争期间的民族统一体是最好的说明。安修茨持有“国家利益”居首要地位的观念，将自己置于国家自由主义传统之中。他遵循统一体的原则，谴责工会和雇主组织，认为他们寻求实现他们的特殊利益超过民主国家预设的普遍利益。[302]

作为一名法律实证主义者，安修茨明确地将其政治考量与宪法条款的形式意义区分开来。从形式法的视角来看，人民主权意味着享有普遍而平等的投票权的活跃公众，他们是所有国家权力的来源。[303]既然宪法规定了统一的国家，宪法的形式分析需要审查那些个体投票者可以创制法律的程序。在一般情况下通过帝国议会和总统，在个别情况下通过审慎界定的直接民主的形式进行审查。

国民议会最终创制出代表制度，它是战争结束后激烈政治冲突之下的产物。左翼自由主义者和社会民主党人在1916年和1917年呼吁代议制政府时，他们已经预料到君主制将继续存在，制衡帝国议会的力量。随着君主制的崩溃，自由主义者和保守主义者同样表达了对“议会专制主义”的担忧。马克斯·韦伯明确提出，需要一个强有力的

领导来平衡议会的权力。[304]韦伯提出总统必须有权命令军队且不受议会的控制，普罗伊斯委员会拒绝了这一极端要求，却接受了韦伯的另一观点，即需要一个人民投票选出并掌握权力的总统来分散帝国议会的权力，与强有力的帝国议会形成制衡。[305]政府各部及首相都相信，帝国议会的要求将确保制度统一并限制总统的权力。在国民议会论辩期间，普罗伊斯委员会所提的一般性提案在很大程度上保持完整。[306]其他所有党派都拒绝了独立社会民主党人所提出的放弃总统制的意图。比较中立的社会民主党人限制总统制权力的努力也同样失败了。国民议会的绝大多数代表更加关心阻止出现议会专制主义的可能性，而没有警惕强大的总统。赋予总统紧急权力的宪法条款（后来的第48条）几乎没有被讨论过，只是被当作1871年帝国宪法和1850年普鲁士宪法的衍生品。[307]结果是拥有议院的议会对抗强有力的总统，双方都以人民主权原则为基础。

帝国议会在新宪法中居于核心位置。与1871年宪法相比，《魏玛宪法》赋予帝国议会通过法律的权力以及处理自身事务的权利。虽然国家，即州（现在被称为独立的州）的集合可以否决帝国议会通过的法律，但帝国议会也可以否决州法律。[308]帝国议会有权要求各国首相出席，他们必须回应代理人向他们提出的任何问题，他们必须服从国民议会的信任投票来保住他们的职位。[309]最后，帝国议会可以提起对总统的罢免投票（a recall vote）。总统七年选举一次，他是国家和行政机关的首脑及武装部队的总司令。[310]他任命各部部长和首相，在议会信任的条件下决定国家政策的主要方向。总统有权解散帝国议会并发起新一轮选举，但是宪法模糊地规定（第25条），总统不能以同一理由两次这么做。[311]与君主不同的是，总统需要明确服从法律的统治。一百位帝国议会代表就有权以侵犯法律为由将总统传唤至新的国家法院。[312]最后，第48条授权总统使用武装力量以确保在州中执行法律（第1段）或恢复“公共安全与秩序”（第2段）；在后一种情况下，他同样被授权废止特定的个人权利。总统的紧急权力受到帝国议会废止其措施、总统必须告知帝国议会等权利的限制。第48条使议会和总统相互制衡，因此，总统能够回应共和国所面临的紧急危险，而帝国议会仍然可以限制总统的行为。[313]

统一的德意志国家是宪法的根本。它选举帝国议会和总统，是最高机关之间冲突的最后依靠。在总统解散议会时，它号召人民选举新一任代表。同样，如果帝国议会以三分之二的多数通过了罢免总统的决议，它也会号召人民进行新一轮投票选举新的总统。如果代表个别州的参议院反对帝国议会的法案，总统可以将该议案提请全民公决。它可以用同样的方式处理已获通过的法案和年度预算。最后，如果10%的投票者这样要求，帝国议会就必须考虑这一提案，如果未获通

过，就必须交给人民（第73条）。因此，所有的法律和命令都直接或间接地听从人民的控制。[314]

在实证主义传统中，主权在法律意义上是无限制的。安修茨和托玛在分析《魏玛宪法》时将这一原则带进其逻辑结论中。第76条创制了修改宪法的规则：修改宪法的有效条件是，至少有三分之二的帝国议会代表出席，这些代表中有三分之二的代表投票通过宪法修正案。如果参议院提出异议，总统会将该议案提交全民公决。如果抛开这些形式规则，那么，就不存在对人民及其代表修改宪法权力的实质性限制。安修茨重复了拉班德关于1871年宪法的观点，他说道："宪法没有高踞于立法机关之上，而是处在恰当的位置。"[315]托玛认为，通过第76条，根据实在的、宪法规定的程序，人民有权根据他们自己的利益决定他们自己的政治形式。[316]但是，宪政制度必须预设拥有民主信念和意志的公民在议会民主的范围内活动，它不能事先涵盖文化整体的实质性统一体。[317]

对魏玛的实证主义者来说，代议制民主与人民主权关系密切。主权曾经出现，潜在的制宪权（pouvoir constituant）能够让国家的政体走向任何国家认为最好的方向。[318]通过将民主中的人民（demos）作为已经存在的统一体概念化，在这个基础上建立新的国家权力，安修茨采取了强硬立场，反对州权利的鼓吹者。

人民主权与州的权利：安修茨对联邦主义的抨击

普罗伊斯在评论《魏玛宪法》第一稿的备忘录中写道，转向人民主权必须消除旧时代的“集体君主”，即参议院。他建议用国家议院取代参议院，国家议院是由民众选举出的类似于美国参议院的更高的议会。草案也将普鲁士分割成许多较小的行政区域。普罗伊斯的提案被报纸泄露出去，引起了各个州的强烈反对，其中的很多州是在革命成功之后刚刚通过人民的力量重新建立起来的。这一建议被废除了，建立了帝国参议院（Rechsrat）以取而代之，它是旧的联邦参议院的缩水形式。[319]

从表面上看，州在帝国参议院的最高层保留了联邦的代表。如同联邦参议院一样，帝国参议院的代表由各州的政府任命。《魏玛宪法》没有明确承认代表有权根据他或者她的信仰投票，只是含蓄地将代表与他们所代表的州政府的命令捆绑在一起。普鲁士仍然没有被分割。为了缓和与牢固的柏林联盟的对抗，新宪法要求一定比例的普鲁士代表由各省任命。[320]与联邦参议院不同，帝国参议院没有司法权力。裁决各州之间宪法冲突的权力移交给新的国家法院（第19条），宪法层面上的其它冲突则由联邦法院管辖（第13条）。[321]帝国参议院的立法职能被削减为仅仅有权否决帝国议会通过的法律，而且这种没有保障的否决权可以被帝国议会的三分之二投票或者以德国公民以全民公决的形式所推翻。在其他方面，帝国参议院的权力几乎完全集中在行政领域，包括向政府提出议案、组建与州的事务（比如铁路管理局）明确相关的监督委员会。

《魏玛宪法》削弱了德国的联邦主义。安修茨称赞了这一过程，视之为捍卫民主的一部分，而民主则被他视为人民与国家的统一体。他1919年对普鲁士邦的批评与普罗伊斯的观点一样是强有力的：“（普鲁士的问题，）在目前情况下只能通过拆解来解决，只能将普鲁士拆分为多个部分，以更加紧密的历史共同体（宗教、伦理或者经济）来满足实现政治独立的需要。”[322]安修茨后来拒斥了极端立场，甚至承认普鲁士在共和国内构建国家统一体的“使命”也没有完全实现。但是，他从来没有停止怀疑，允许一个覆盖了共和国三分之二的实体成为一个国家是否明智。[323]

在1922年的“《魏玛宪法》的三个主要理念”讲座中，安修茨的“整体主义”（unitarist）政治学与拉班德主义的方法联系在一起。

对于安修茨来说，《魏玛宪法》一次性解决了帝国时期关于德意志是不是一个国家的所有争论。它当然是一个国家，“人民统一于一个最高权力之下”。同时，共和国命令各州（邦）实行代议制民主的基本原则。第17条规定，每一个州（Land）的人民议会都必须根据比例代表制原则，由普遍、平等、直接、秘密的投票选举产生，所有州的大臣都必须获得人民议会的信任。通过第17条，共和国有权阻止州回归君主的统治，或防止采纳某种形式的阶级或委员会投票。对安修茨来说，《魏玛宪法》解决了旧帝国主权归属的争论：毫无疑问，它属于共和国。[324]

关于统一的政治争论同样引导了安修茨对宪法的法律解释。拉班德曾坚持认为，联邦参议院是1871年宪法的主权来源，个别国家只保留有限的统治权。安修茨将这一理论用于解释《魏玛宪法》第18条，以说明新德意志国家是一个整体。第18条第1段授予帝国议会只要三分之二的多数就能改变任何州的边界的权力。这一条款也潜在地限制了立法机关的这类行为。第一行要求“适当考虑相关人民的意愿”。一些学者认为，该法条为立法机关的行为设置了绝对限制，即使做出小规模的改动，联邦主义体系本身也是不可侵犯的。其他学者将这一条解读为，为州提供了要求对帝国议会的行为进行实质性司法审查的一条路径，以观察受影响的民众是否被充分考虑了。[325]但是，安修茨仅将这一规范解读为一条“指导原则”，即，“如果立法机关，比如帝国议会，没有遵守这一原则，就没有人可以……使他们对此负责”。[326]

汉斯·纳维雅斯基（Hans Nawiasky）是巴伐利亚的一位民主党人，他遵循保守的巴伐利亚排外主义者马科斯·冯·赛德尔发展的实证主义方法，认为宪法第18条无效，因为1919年的立宪议会没有权威当局从一开始就颁布涉及州边界的法律。[327]安修茨反对这种观点：宪法的序言中已经明确说明，革命的权威行动使联邦政府在政治制度中成为最高统治权力；此外，宪法的所有方面都要服从由法律（尽管需要一些特殊条件，如三分之二多数票）而导致的潜在变化，而且，没有任何司法案例说明“本质性”的宪法高踞于帝国议会之上。[328]

州对共和国的服从也是安修茨解读第48条第一段的标志，它允许总统使用强制权力以确保各州执行联邦的法律。安修茨认为，对这一行为的唯一要求是由总统来判断州有没有履行法律义务。[329]那维雅斯基延续了联邦主义的观点，他认为州同样有权质疑总统的解释，如有异议可以上诉至国家法院。[330]安修茨同意这一观点。但是他认为，即使没有法院的裁决，干预本身也会发生；这是民选总统而不是司法机关的决策。他进而认为，在法院没有做出裁决的时候干预也会发生。[331]实际上，即使没有法律调解在先，各州也必须接受总统的

直接干预。安修茨在对第48条第一段的解释中，提供了一个直接的、等级制的控制理论，拒斥了一个联邦主义概念，即认为州与联邦国家建立在同样的基础之上，是由法律调整的具有同等权利与义务的实体，这和他在更早的时候对“整体性”国家概念的解释如出一辙。[332]

安修茨对第13条所规定的州的法律和联邦的法律间关系的解读，再一次表达了其反联邦主义的观点。这一条由两段看起来相互矛盾的解释所组成。简单地说，根据第13条第一段，“联邦的法律破坏了州的法律”。但第13条第二段却授权州上诉至新的最高法院，即国家法院，以裁决与联邦政府的冲突。安修茨为第一段的首要地位辩护，它证明了共和国享有主权。联邦的法律居于州的法律之上，是“更高级的、法律上更强有力的意志”。[333]

安修茨持有一种与拉班德类似的形而上学的国家观，将国家视为一个存在于法律之前的真实的、有意志的实体。在这方面，他很容易受到与帝国时期凯尔森对拉班德的批判一样的批评。1929年，凯尔森批评了安修茨解释联邦主义这些方式，认为简单地宣称联邦的法律高于州的法律摧毁了联邦主义基于其上的特定法律关系。[334]安修茨做出了尖锐的回应，认为联邦国家与邦联国家既然相反，小国就必须服从联邦国家。[335]接下来的几年中，安修茨将会修订自己的观点，甚至在面对冯·帕彭总理1932年明目张胆地“协调”掉普鲁士政府这一行为时，呼吁对总统干预州的事务进行更加实质性地司法审查。但是在1929年之前，安修茨的立场仍然是在承认宪法的同时肯定现存的强有力的、整体性的国家。

《魏玛宪法》的基本权利：世界观和立法的指导原则

1871年宪法没有列举基本权利；这些权利在其他法律体系当中有所涉及。与此相反，《魏玛宪法》的权利部分由57条组成，每一条都规定了一个或者更多的特别的权利。普罗伊斯和韦伯都不喜欢这一趋势。他们反对将宝贵的时间浪费在权利上，因为依据1918年以前的法学家的观点，权利没有任何具体意义。尽管如此，来自于各政治党派的压力却都要求普罗伊斯委员会将基本权利纳入宪法之中，并且要求将传统“自由主义”的十二种权利（如言论、隐私、财产以及集会等自由）纳入第二次修订稿中。[336]在国民大会的演讲中，社会自由主义者弗里德里希·瑙曼（Freiedrich Naumann）认为“老旧的”“自由主义的”权利攻击只是“博物馆里的残片”，已经无法以人民能够理解的方式表述宪法中新的文化统一体的概念。根据他们的立场，他呼吁一系列表达有助于国家和社会发展价值的权利。他所提议的权利包括“规则和自由是兄弟”以及“德意志，德意志，在一切之上，在全世界之上”这样的语句。[337]国民大会1919年3月任命的一个由天主教中央党的代表康拉德·拜尔勒（Konrad Beyerle）领导的委员会，从瑙曼的建议中发展出一种在法律上涉及个人和社会权利的新制度，委员会参加了国民大会6月份的辩论。[338]

瑙曼希望新的权利清单能够表述一种德意志文化世界观，它既不同于俄国的布尔什维克主义，也不同于美国的资本主义。这套权利最终获得了批准，它们似乎描述了德意志生活的所有方面，涵盖了广泛的权利承担者，从个人（第1节），到家庭和社区（第2节），到学校（第3节）和教会（第4节）这样的公共机构，到经济机构和所有国民的福利（第5节）。极右的德意志民族人民党（DNVP）的代表满意地将这一清单描述为一个精神性的整体，它深刻认同了德意志人民根深蒂固的基督教信仰。[339]他的解释过于夸张。这张权利清单远不是一个一致性的整体，而是将保护团体基本利益的妥协编进了宪法，正是这种妥协拼凑了宪法。

国民大会批准了这张长长的权利清单，却没有关注这些新的社会和文化权利的适用问题。[340]因此，法律实证主义者以传统的方式处理了这些权利。安修茨在解释《魏玛宪法》的基本权利时，使用了大约在十年前评论1850年普鲁士宪法的相同评论。他将权利划分为三种类型。首先是没有法律意义的程序性规范。这些规范指向立法机关，其任务是将这些模糊的规范转变成为可应用的法律。“细节应该由国

家的专门法律决定”这类语句，将第163条中的权利修改成失业救济的意图十分明显。因此，整套基本权利对安修茨来说在司法上是毫无意义的。[341]第二种权利所构成的规范根本不是权利，而是国家要求于个人的义务或命令。[342]第三种权利给予个体公民在自由领域内（对抗国家的消极界定）享有对行政或司法侵权的追索权。只有在他们认识到了一个外在于国家本身的行动领域时，这些权利才是主体性的。[343]根据德国法律实证主义传统的权利阐释，安修茨认为，这些权利对于执法和司法的形式过程是不可侵犯的，但对于法律本身来说并非如此，帝国议会应该决定法律的内涵。

根据安修茨的观点，个人权利的第一部分模仿了包含在19世纪德国各宪法中的“自由主义”权利，实现了保护公民免于行政机关侵犯的第三种功能。平等、个人自由、隐私以及自由表达等权利都是主观的权利，必须服从以形式正确的法律为基础的限制，这与1850年普鲁士宪法如出一辙。例如，在明确规定隐私可以被侵犯的特定条件下，隐私权可以受到法律的限制。[344]简单地说，第109条第一段确保了法律面前的平等是实用的并且被裁定的，而非法律的“本质”或“非正式”内涵意义上的平等。[345]立法机关可以决定平等的意义，以作为多数人的选择。

权利清单中的“社区生活”部分处理了家庭生活、公务员的权利和公众集会的权利。规范家庭生活的条款提供了一些宪法所采取的复杂妥协的洞见。第119条第一段承认婚姻是“家庭生活的基础”，将这一制度置于宪法的特别保护之下，附带婚姻“依托于两性的平等权利”声明。第119条第三段赋予母亲们“向国家要求保护和照顾”的权利。第120条声明，家长有权用他们认为合适的方式教育孩子。第121条写道：“根据法律，应该向非婚生子女提供与婚生子女同等的身体、精神和社会教育的机会。”安修茨认为这些条款保护了一夫一妻的婚姻制度，是家庭法的基础，反对了“某些共产主义学说”，[346]回应了天主教中央党在宪法协商中强力辩护的立场。正如爱德华·布拉格在国民大会中所说的那样，“婚姻是人类社会得以保存的支柱……因此我们希望保护它免受任何危险”。他引用《圣经》中的段落，赞成非婚生子女应该得到充分的照顾，但坚决要求公开谴责不负责任的父母。[347]安修茨同意这一说法，他和其他法学家一样，将家庭权利视为民法规定的家长制婚姻的扩展。[348]但是与此同时，他肯定了宪法的开放本质。他声称，如果有三分之二的多数支持，帝国议会也可以改变这一基础。

左翼阵营不顾天主教中央党和保守主义认为此举将会破坏家庭的反对，安修茨十分重视要求保护非婚生子女的条款并制定出来。[349]

独立社会主义者露易丝·齐茨要求，应该根据第121条重新审查那些用来规范非婚生子女权利的民法段落，其中，非婚生子女被赋予来自于父亲的继承权，女性有权结束一段婚姻而不失去抚养孩子所必需的财政保障。她认为，缺少其中的任何一点都会使婚姻制度与在法律上制裁卖淫没什么两样。[350]齐茨认为这些权利包含了贬损的力量，安修茨拒斥了这一观点。但是他同意，它们为立法机关设置了改善非婚生子女的经济和社会境况的政治任务。[351]实证主义的解读再一次维护了帝国议会在决定某项权利的具体内容时所具有的优先地位。

然而，认识到废除权利必须得到三分之二多数的同意，实证主义者察觉到妥协对于社会和平的重要性。这种妥协处于政治生活的核心。例如，在教育和宗教权利领域中达成了一个艰难的妥协，尽管存在着巨大的争议，却在今天仍然起作用。一方面，新国家表述了“奠基条款”：将不会有国教（第137条），并且所有学校都将由公共机构监管。另一方面，已建成的教堂作为公法法人在国家授权下将有权筹集税款，并且有权建立公共的、以教会为基础的初等学校。[352]

基本权利的第五个领域，“经济生活”，反映了1916年到1919年间劳工和资本之间出现的合作与妥协。第151条保护贸易与工业的自由，第152条承认联邦法律界限内的契约自由；同样，第153条保护私有财产，只是保护的范围和施加的限制由法律决定。正如安修茨所注意到的那样，资本主义的基本经济机构得到了明确保护。[353]但是安修茨宣称，由于宪法同时规定了“财产的义务”并且应该服从公共利益，社会主义的价值也因此而进入了宪法。[354]他的分析表明，资本主义和社会主义的原则被同时包含在基本权利中。对于帝国议会来说，他们的任务是未来必须在左翼和右翼之间产生一个折中方案。

左翼和右翼的反实证主义法学家们试图克服安修茨对立法机构的限制与服从。例如，卡尔·施米特及其学生们反对一致的制度能够建立在对基本价值的妥协之上，要求用明确的决断取而代之；例如，要么用资本主义，要么用社会主义。[355]理查德·托玛反对从共和主义的和实证主义视角出发的（宪法）解释。虽然存在着许多相互矛盾之处，但是只有将权利清单视为一个整体，才能满足共和国批准和接受宪法所需的多数观点。从这一角度来看，这些矛盾并非表示决策的失败，而是意味着将相互冲突的团体整合进国家的妥协以及在代议制民主的框架内对未来决策的开放。[356]

就基本权利的本质意义进行争辩就是主张民主选举立法机关的权利，没有任何其他国家机关能够决定那些基本权利的内容。在实证主义明确约束的支持下，托玛得出了政治性观点。与安修茨一样，他主张到达某一时间之后，国家法将会消失，这些解读将会变成关于立法

的政治辩论。[357]正是在这一点上法学家们需要明确其争论的政治维度。托玛以立法的合宪性司法审查为例来阐明其观点。他认为，宪法没有为解决问题提供明确的法律途径。[358]托玛声称，这一问题必须彻底地予以重新表述："德国的法学在法律政治中令人十分满意，但是，它可以继续遵循法律不可审查的基本原则吗？或者，它被迫放弃帮助受到威胁的新宪法？"[359]托玛回答道，宪法的形式保障存在于宪法本身，从定期选举到可能的全民公决，以及政治世界中的竞争性政党和批判性媒体。因此，没有必要就法律和宪法之间的根本一致性进行司法审查。[360]

托玛用相似的口吻提出了他的政治主张，以支持平等条款的实证主义解释。法律面前的平等仅仅是一个形式原则：从法律的观点看，"法律就是法律"。法律之所以成为法律，是因为它满足了成为法律所必需的形式或程序性的要求，而不是因为它符合法律的内容应该是什么的先验概念。[361]托玛主张，如果基本权利是法律命令的一部分，那么它就永远不可能是绝对的："由人民的集体主权权力所构成的国家排除了任何服从于国家的权利与自由的绝对性。"[362]上句引用中的关键词是"主权"（majesty）。"国家"是人民统一体的有组织的权力。在代议制民主之下，形成统一的决断需要形式民主的决策过程。

法律实证主义的批评者们指责他们鼓吹不受法治限制的"议会专制主义"。[363]托玛反对这些批评。他争论道，所有政治制度都包含着一些政治决断的时刻，每一个决断都会对社会中的一些团体有损，而对另一些团体有利。[364]他进一步争辩道，做这种决断的最佳方法应该是给所有的社会团体，包括妇女和无产阶级在内，在议会中根据他们自己的利益进行表达和投票。[365]他认为比例代表制是选举代表的最好方法，因为它允许包容全国各地的最广泛的可能利益。[366]

托玛对基本权利的论述使法律实证主义在魏玛法律制度中重新发挥了主要作用。他肯定帝国议会有权找出妥协方案，并因此将社会团体整合进国家。包含所有强制性妥协的多党制为"国家分裂为一个社会主义和一个'资产阶级'两个板块"提供了唯一的选择。在托玛看来，它所提供的方案是选择内战，这在当时似乎极为可能。[367]

反实证主义与宪法危机

共和国最初几年（1918—1923）的标志是，社会动荡不安，濒临内战的边缘。为了处理军人复员、和平时期的经济转型以及国内叛乱等问题，国民议会通过了授权法案，允许政府采用特别手段，甚至是颁布法律强制令。在那个艰难岁月中，艾伯特总统和他的大臣们已经大量使用了这些法律，同时也行使了宪法第48条，不仅是为了回应具体的紧急事件，而且也为了批准新的法律。实际上，总统及其大臣们所行使的权力在宪法中属于帝国议会。从法律实证主义者的视角来看，行政机关的行为是合法的。[368]但是，规范政体的实证主义形象很少符合危机的现实。

早期的危机同样提供了许多法学家疏远新共和国的证据，通过一开始拒斥实证主义传统的方式表达出来。甚至安修茨也暂时背离了拉班德主义的根基，他在1919年要求法官将法律面前的平等原则更改为一个实质性的伦理原则，它将保护私人财产制度免于代议制的“无产阶级专政”。安修茨最后恢复了人们对议会制度的信心，并且回归法律实证主义的研究方法。但是，他突然转向实质性权利以反对“个人的反复无常”，这预示着法学家们在1923年至1924年间严重的通货膨胀和短暂的货币重估后集体转向了自然法。[369]

1923年，德国的工人阶级和资产阶级都期盼回归“正常”状态，他们借此所要表达的是帝国的繁荣与稳定。但是回到战前那样的稳定状态是不可能的。战争不仅对德国的基础设施和大规模生产手段造成了毁灭性破坏，战胜国所要求的巨额赔偿、战争资金的筹措与随之而来的军人复员的模式都动摇了货币制度。在1922年至1923年间，通货膨胀变成了极度通货膨胀，德国企图逃避赔偿之举导致法国介入鲁尔，共和国又一次发现自己处于深渊的边缘。[370]

1923年秋天，对法国占领的消极抵抗失败了。德国政府所面临的是来自左翼和右翼的厌弃，以及已经基本一文不值的货币。从夏季开始，处在失败边缘的政府开始实施保持货币稳定的极端计划。政府所急需的一部授权法于1923年10月13日获得批准，立法权利被转交给内阁，用于采取必要的社会和经济措施。这一法案明确允许政府侵犯由宪法保护的基本权利。[371]大联盟在11月2日瓦解之后，一个新的、影响较小的授权法案于12月8日获得批准。以第48条第二段和授权法为基础，三个不同的政府设法重新评估并稳定货币。帝国议会在

这些措施中没有扮演直接角色。[372]

作为稳定货币计划的一部分，政府禁止进一步货币重估，以反对最高法院1923年11月28日的裁决，该裁决将可能带给法院数以百万计的案件。再评估禁令使得已贬值的马克可以偿还更早时期产生的债务禁令将对一些中产阶级或者是债权人造成毁灭性伤害，他们的储蓄保持在通胀之前的水平。最高法院已经以许多理由表达了对法律的反对意见，但是直到现在为止，只要是根据正确的立法程序所制定的法律，德国的司法机关就无权审查它是否合乎宪法。此外，法院在1924年1月8日签发了一封函件，威胁要宣布所有禁止或限制重估货币的法律或法令无效。它认为，这样的法律将侵犯平等与诚信原则以及财产权利。政府被迫撤销并且重新审议管制措施。[373]

最高法院的行为在法律共同体中打开了一道闸门。关于《魏玛宪法》的理论和实践的最新争论迅速吞噬了国家法的规则，即将冲垮学术界几十年来所接受的方法和概念。汉斯·凯尔森和卡尔·施米特形成了与宪法制度的理论和政治基础截然相反的观点。鲁道夫·斯门德和赫尔曼·黑勒创立了宪法实践的广泛理论。随着1923年至1924年间的重大突破，高等法院开始更改其判决实践。宪法的这些核心问题（将在第4、5、6章讨论）对法律实证主义发起了攻击，在法律思想中制造了一股新的逆流。[374]

自相矛盾的是，正是在促进职业整合的新组织中，宪法危机找到了自己的表达方式。海因里希·特里佩尔是柏林的国家法教授，在20世纪20年代早期帮助建立了德国国家法学家协会（Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer）。在官方看来，协会提供了一个法学家可以讨论宪法问题的论坛，不论专业与政治差异。[375]鲁道夫·斯门德后来提出一个更具政治性的目标："为了防止同行专家分裂为对立的政治团体，也为了（防止）德国国家法学术信誉的公共损失。"[376]

协会的会议报告描绘了一幅差异中的统一体的图画。[377]协会的出版物讲述了一个不同的故事。辩论中出现的争论的"片段"暴露了学科内的日益增加的政治与方法论的分歧。[378]在20世纪20年代早期，分歧已经无法弥合，特里佩尔和凯尔森之间1928年的争论即是明证。一个专门小组处理了公法中司法审查的本质和发展问题，这两位学者提出了解决该问题的截然不同的方法。特里佩尔的论文研究了司法审查的历史发展，而凯尔森的论文则是对最高法院的法律根据及其发展过程中的技术争论做了抽象检验。[379]理查德·托玛试图用一个隐喻来抹平二者的差异。他说，他们二人走进了同一片森林，但进入的方位不同。[380]特里佩尔反击道，"凯尔森和我之所以用不同的舌头说

话，是因为我们用不同的眼睛观察事物。”凯尔森对此表示赞同：“我们今天没有在森林中遇到对方，很有可能永远都无法相遇。”凯尔森继续说道，这一问题在于宪法本身的不同定义。[381]

此时出现了学科的危机：宪法法理学究竟应该研究什么已经变得不再完全明了。其他任何学科所面临的危机都不如共和国期间宪法分析的风格与类型的变迁明显。拉班德学派已经开展了枯燥却有理有据的法律解释，例如拉班德的《预算法》，以及以耶利内克的著作为代表的法律理论问题分析方法。现在，作者们创立了全新的、往往是极端的法律分析风格。汉斯·凯尔森试图对法律进行纯粹理论性的描述，赋予其著作一种抽象的和逻辑严谨的风格，使其著作既远离了拉班德主义的传统，也不同于绝大多数同时期的德国学者。这一转变在凯尔森极端谨慎地使用脚注这一点上尤为明显；他的目标不再是总结与吸收所有相关的学问，而是旨在引发一场激烈的争论。卡尔·施米特通过“双重”风格来描述正常与例外情况的对立。他会首先展开一种“正常的”争论，然后突然用一个肯定更深层次的、存在主义现实的陈述，将之碾碎。[382]凯尔森和施米特都发展出了别具一格的写作风格，与教科书的标准相去甚远。

研究法律的新式风格开启了洞悉法律和国家定义的新视角。但是它们也可能阻碍交流，强化学科的危机感。例如，在1928年，共和主义行政法学家沃尔特·耶利内克提到，他在理解恩斯特·冯·希佩尔的行政行为监督报告时存在困难，原因是希佩尔使用了大量令人费解的隐喻。希佩尔是一位保守的、反共和主义的行政法学家，将自然法观念糅合进其著作之中，他回应说，他对实证主义的反对要求学术呈现一张带有“巴洛克式幽默”的“新面孔”。[383]事实上，希佩尔向自然法的回归伴随着将拉班德式实证主义的自由世界抛在一边的语言和一系列隐喻。在评论一部关于凯尔森的著作时，希佩尔将凯尔森的著作贴上了“唯理主义”“缺乏根据”等标签，并且，最重要的考虑是反犹主义势力的崛起，他也被贴上“非德国”的标签。[384]马沙尔·冯·拜斯汀男爵是另外一位保守主义的国家法学家，在一首纪念帝国建立54周年的诗中写道，1918年革命的参加者们，包括艾伯特在内，都是篡权者，根据1871年帝国宪法，这些人都要被指控犯了高级叛国罪。[385]

随着法律风格的改变，法律分析的内容和类型也发生改变。1928年，施米特的《宪法学说》和斯门德的《宪法与宪法学》出版。正如同时代学者所意识到的那样，他们代表了研究宪法的法理语言中出现的一个重大转折。[386]之前的宪法专著都效仿拉班德的《国家法》，它们根据一系列抽象概念或安修茨的注释来组织现存的国家法律，列举并解释个别宪法条款。[387]相反，施米特的长篇专著以询问宪法是

什么作为开篇。施米特认为，宪法理论必须将国家作为一个真实的、存在的统一体来审视。他的著作与其说是宪法的系统研究，不如说是关于《魏玛宪法》的具体政治环境的系列论文。[388]斯门德的著作同样反对实证主义分析。其著作的开篇将宪法视为国家共同体的连续自我整合。他的论文都尽可能地传递了内在总体的观念，一如他的专题著作所关注的问题。

国家法学说的危机质疑了该学科的方法论一致性、主要体裁及其表现风格。新研究方法因为共同的敌人而得到统一，这个敌人是法律实证主义和自由主义的拉班德传统。大家齐声指责拉班德学派使法律理论变得空洞无物。实证主义使国家成为“只不过是另外一个”法人，与企业或社团没什么两样。反实证主义者们通过严格区分法律体系和政治，声称拉班德学派未能认识到国家法的真正本质就是政治。[389]凯尔森作为实证主义传统的最后执行者成为反实证主义者的主要敌人。[390]

对实证主义的批判导致了对“自由主义”的类似批判。德国国家法学家协会的论文和讨论对自由主义思想的攻击俯拾皆是。一些学者认为自由主义已经死了，其他学者则认为自由主义在新的社会或政治制度中已经变得不切主题，但仍有其他学者认为它是对“国家”造成无数损害的根源。对自由主义最重要的指责是指控它是“利己主义的”。[391]言外之意是，自由主义者们被认为是消极地看待国家并将权利视为只是保护个人反对国家的（手段）。[392]汉斯·格贝尔是一位极右翼行政法学家，他宣称自由主义是一个“国家持续存在的危险因素”。[393]赫尔曼·黑勒认为，拉班德是专制主义的自由派理论家，与强大的民主国家毫无关系。[394]斯门德和埃里希·考夫曼认为，既然自由主义是相对的，它就无法保卫财产、婚姻或学术自由等基本价值。后者现在表现为非自由主义的价值，就像从自由主义中“大量删除”康德哲学一样。[395]与此相似，法学家们否认自由主义能够处理20世纪的社会需求。沃尔特·耶利内克反对自由主义本可以有其“社会”面向，当他对弗里德里希·瑙曼提出批评时，他的批评没有得到回应。[396]

宪法危机往往反映了德国民主中信仰的缺失。例如，保守主义的中央集权主义者卡尔·比尔芬格唤醒了享有政党无限权力的幽灵，它通过掌控帝国议会三分之二的多数就可以修改宪法。比尔芬格、施米特及其他保守主义者公开攻击民主统治的“主权”，要求对立法机关的行为设置绝对限制。[397]马沙尔·冯·拜斯汀男爵将法律实证主义学说与契卡和天主教宗教裁判所的统治相提并论。[398]当然，法官是否应该成为立法机关的监督者，这完全是另外一个问题。施米特主张，总统应该取代皇帝而成为“宪法的保卫者”。[399]

法律实证主义和自由主义这两个词语在争论中缺乏明晰的界定。但是，这些争论并不真的是关于词语的“正确”定义问题。相反，他们在1923年之后表达了一种意识，即在1914年之前不可能回归“正常”世界。俾斯麦关于德国人是充实的、满足的格言，也不再被接受。[400]法学家不再忠诚于他们的宪政制度，而是以民主议会和政治性的政党的首要性为基础。国家法的广泛危机反映了对民主宪政主义理论与实践之基础性假设的再审查。[401]

第四章
宪政民主的矛盾基础：
魏玛共和国时期的汉斯·凯尔森和卡尔·施米特

1920年代的宪法争论主要围绕着人民主权与法律之间的关系而展开。宪法宣称，法律主权的来源是人民。但宪法条文却规定了谁是“人民”以及人民意志的表达方式。宪政制度的根基，“人民”，似乎是由宪政制度所创造的。

正如雅克·德里达在关于美国宪法的分析中所指出的那样，宪政民主的根基似乎是矛盾的。宪政民主的“主体”，“我们人民”（We the people），既是一个命令式的表达方式，即，它声明“我们”是“人民”，也是一个描述性的表达方式。它声明从现在起就应该有一个“我们人民”。但是用德里达的话来说，“人民并不存在。他们作为一个实体并不存在，在有这个宣言之前它不存在，因此……宣言的签署创造了签署者”。德里达坚持认为宪政民主的“主体”是由一种“神话般的追溯”所创造的，人民主权是文本的产物。然而，他也再次为（人民主权的）矛盾性提供了解读，或许可以称之为“决断论的”：“政变创造了权利、建立了权利或法律，给予权利，将法律置于光天化日之下。”[402]

魏玛共和国时期，在“神话般的追溯”与“政变”之间发生了最重要的宪法争论。汉斯·凯尔森和卡尔·施米特都检验了宪政民主的矛盾之处。他们对宪政民主的矛盾基础、概念化的主权者即人民以及法律的研究方式，符合了对后战争时期这个中欧新兴共和国截然不同的政治理解。就凯尔森而言，关于宪法的形式主义理论使他肯定了政党和利益集团在创制和适用法律方面的角色：人民的“意志”是一种受到宪法程序制约的回溯性构建（a retroactive construct）。对于施米特来说，政党制度是不正当的（illegitimate），因为它分裂了人民的意志，而他假定人民的意志是宪政民主制度统一的、存在的根基。

凯尔森和施米特继续追问他们在1919年之前为自己设定的那些问题。凯尔森继续其“纯粹化”法律科学计划，并因此暗示了对康德主义批判哲学主题的限定。施米特则进一步发展了其“激进实践”概念，以寻求建立一个支点，使特殊状态（例如紧急状态）制造了“资产阶级法治国”（bourgeois Rechtsstaat）之“正常世界”的突然中断。每一位作者的延续性风格都是突出的。正如他通过批评其他法学学者的作品

来拓展其理论那样，凯尔森的语言仍然保持了分析性、缜密、克制及“对话”的特点。施米特则将“规范”分析与对此规范强烈拒斥的暗示结合起来，从而完善了技巧。其风格暗示的含义是，在常规争论的表面之下，存在着某些真实的、重要的和存在主义的某些特别的事物。[403]尽管风格和主题都具有延续性，但是，他们的理论却由于后战争时期的新宪政民主而发生了重大变化。

凯尔森直接卷入了战后秩序的建设过程之中。社会民主党律师卡尔·伦纳（Karl Renner）是1918年奥地利临时政府的总理，在他的建议下，凯尔森就奥地利共和国的新宪法写了一份草案。尽管对宪法最终内容的影响有限，凯尔森仍然在其基本形式（包括“保卫宪法和政府”的重要部分）的形成过程中扮演了主要角色，从而形成了奥地利的高等法院制度，使之有权审查法令和行政命令的合法性或合宪性。[404]凯尔森本人在1921年到1930年间是奥地利最高法院亦即宪法法院的法官。1929年的保守主义宪法改革迫使他离开了这个职位。[405]作为法学学者，凯尔森出版了一系列政治性文章和小册子，公开为一个接纳社会民主党倡导的、以政党为基础的宽容的议会体制辩护。[406]作为一个有犹太血统且与奥地利社会民主党有个人联系的左翼自由主义者，凯尔森在1920年代末期除了要面对来自于教授同事的严厉攻击外，还要面对右翼种族主义和反犹主义的威胁。他在1930年离开奥地利，在科隆任公法教授，1933年被迫流亡。他草拟的奥地利宪法在1934年被威权政府废止。

第一次世界大战之后，施米特从战时行政岗位转向更加安全的学术生活。1922年在格赖夫斯瓦尔德（Greifswald）成为一名公法教授，同年移居波恩，最后在1928年去了柏林的一所商学院，一所由左翼自由主义政治科学家莫里兹·尤利乌斯·波恩管理的独立商学院，他在那里接任雨果·普罗伊斯宪法学讲座教授。[407]施米特的名声来自于他的诸多论文。他关于魏玛共和国的浪漫主义、自由主义的优柔寡断、专政和政治神学等观念的早期作品为其后的宪政理论奠定了基础。[408]在魏玛共和国政治危机后期，当施米特的专政理论被用于为总理合法化重复使用非常权力辩护时，其职业生涯就实际上转向了。1932年，在汉斯·凯尔森的帮助下，施米特在科隆大学得到了一个教授职位。同年，帕彭政府任命施米特为其法定代理人，在州法院为政府干预普鲁士辩护。1932年末，施米特与库尔特·冯·施莱歇尔及其他将军一起密谋建立一个将纳粹排除在外的独裁主义政权。[409]在希特勒掌权后，施米特加入纳粹党并参与新制度的构建。科隆大学全体员工为了阻止将凯尔森从其职位上驱逐出去而准备了一份请愿书，但施米特拒绝在上面签名。在纳粹专政初期，施米特迅速成为纳粹法学界的明星，他因此能够将其学生安排在纳粹政治与种族清洗等职位上。

他的个人声望一直延续到1936年。[410]

凯尔森的基本规范：假设的基础

凯尔森在《国家法的主要问题》一书中所论述的实证主义问题仍然是他在两次世界大战期间研究的中心问题。实证主义指的是法律制度的一种状态，既是一套表达“应然”命题的规范，也是一套其“有效性”为客观的规范，而非主观的道德、伦理或个体偏好。通过将法律理解为一个客观的规范系统，凯尔森就从法律科学中排除了主观伦理和由自然或因果导向的科学对“真实”世界的理解。在两次世界大战期间，凯尔森致力于从实证主义观念的内涵中演绎出一套严格的、新康德主义的法学理论。[411]他在1920年出版了《主权问题与国际法理论》，他在书中争辩道，“主权”仅仅指的是法律规范的客观制度。两年后，他在《社会学与法学的国家概念》（1922）中进一步批评了非规范性的、社会学的秩序概念。他在1925年出版了《国家的一般理论》，精心阐述了一种规范主义的国家理论。规范主义着重强调了与25年前耶利内克出版的《国家的一般理论》之间的基本区别，后者认为国家既是规范的也是实际的意志。在处理了自然法理论并出版了《纯粹法理论》的一些简短的拓展性成果之后，凯尔森准备提交一份关于他在1934年出版的《纯粹法理论》一书的理论综合。[412]

凯尔森理论的出发点是法规（Rechtssatz），或“重构法律规范”（此后指“法律规范”）[413]，它在新康德主义的词汇中被界定为“假言判断，在表达‘应然’的形式时，将明确的结果与明确的条件结合起来”。[414]根据康德的理论，因果律是人类认知的优先原则，它使人的思维能够处理经验直觉问题并且形成关于偶然世界（经验直觉）的综合判断。凯尔森争辩说，对法律进行类似的划分也能够在“应然”王国中，特别是在纯粹法律科学的“客观”王国中，形成综合判断。凯尔森认为法律或规范认知的分类是“强制性的”（Zurechnung）。因果律将条件与结果在“实然”陈述中联系在一起以显示一种必要的因果关系，强制性则将法律规范的条件与结果联系在一起以表达“法的特殊存在，即其合法性”。因果律使我们在因果关系的必要性领域中做出判断成为可能，而强制性则使我们就何谓应然做出判断成为可能。[415]凯尔森强调了优先原则中宪法的角色：强制的优先性不仅产生了关于特定事实的可能知识，而且基于规范之“应然”的明确性与独特性在事实上创造了一种全新的知识形式。[416]相应地，在两种知识类型之间，或者用凯尔森的说法，在应然和实然这两个“世界”之间建立必要联系的任何科学尝试，一定是一种虚

构或意识形态主张，而非纯粹知识。

既然新康德主义在整体上将规范与因果两个世界截然分开，因此，这种提出规范性问题的方式就是非辩证的。[417]强调对法进行严格的科学研究排除了对人类实践的慎重考量，而人类的实践却往往发生于事实与规范之间。但是，凯尔森有意识地拒绝涉足实践问题，实践问题通过强调法律体系不能化约为社会与自然现实而服务于某种实际的目的。规范与事实、观念与自然等概念的二重性反映了凯尔森在面对必然王国的情况下对做出道德判断的人类自由的坚持。[418]

凯尔森的《纯粹法理论》既是一种规范性理论，也是一种实证主义法学理论。凯尔森拒斥实在法可以从某些超常的、规范的秩序例如上帝的启示法中推导出来的观念。他争辩说，这些争论是政治性的或伦理性的，而非科学性的；它们使法律学者将其观念伪装成绝对真理，并且用它们仅仅描述性的表述予以遮掩。[419]在凯尔森看来，自然法可能被用于对现状进行正当化并且使现存的保护婚姻、奴役或财产的法规显得“自然”；[420]或者能够使独裁正当化，以真正的自然秩序的名义否定所有法律。[421]凯尔森坚决反对上述两种立场，他争论道，法律体系由客观的、实在法所组成，因此与“正义”的理想世界并不完全相同。相反，所有实在法都必须接受道德、伦理和政治的批判。凯尔森的实证主义将判断实在法的责任交给人类自身。然而，作为一种纯粹的理论科学，它却没有为这种实践性的判断提供任何标准。

在凯尔森的理论中，法律既是应然的，也是实然的；既在规范上是有效的，也是有效率的。[422]法规的规范有效性和客观有效性构成了其国家理论的基础。法律规范将法律的条件与法律的结果联系在一起；其结果因而是“应然”陈述，以使特定的个人能够、允许、命令或禁止采取特定强制性的行为。对凯尔森来说，这套法律规范就是国家；法律等同于国家。他就用这一主张攻击拉班德学派实证主义传统的核心，它坚持认为国家存在于某种无法律或前法律的意志之中。例如，耶利内克曾经争辩道，国家包括两个方面，其一是规范的方面，另一面是事实的方面。凯尔森反对耶利内克，他争论说，在国家与假想的“另一面”之间没有第三者。理解对象的方法是该对象本身的构成要件。[423]国家的法律方法仅仅服从于法律结果。如果人们将国家视为“规范性的”，那么，他就应该只说规范。“对于并不在自然法中将法律绝对化的实证主义来说”，凯尔森争辩道，“国家就是一个迈达斯王（King Medas）：他所触及的一切都会变成法律。”[424]纯粹理论坚持认为，只要国家被视为一个规范系统，法与国家就必须同一。[425]凯尔森批评拉萨尔这个德国社会民主党的奠基者，因为拉萨尔断言，

真正的宪法存在于权力，而非规范之中。就其自身而言，刺刀仅仅是刺刀。只有在得到客观的法律体系授权的法律规范认可其法律意义时，它才能够变成国家权力。[426]国家的本质在于理想的、客观的规范秩序构成法律制度。[427]

通过拒斥将国家视为一个真实的、存在的、有意志的实体这一法律实证主义的假设，凯尔森关注作为规范性制度的国家。[428]他将主权定义为并非衍生于更高规范的法律制度的绝对性。[429]“主权”仅仅是“法律制度”的另一种表达；它所表达的观念是，国家是一个统一的规范性秩序。通过这种争论，凯尔森完全抛弃了将主权与真实的国家意志联系在一起的国家主义传统。

从某一方面来说，既然法官有责任构建法律共同体，因此当赫尔曼·黑勒指责凯尔森将法律科学家转变成主权的来源时，他是正当有理的。[430]但是，凯尔森的主权理论远远超出了将法律科学家提升为国王制造者（kingmaker），它致力于强调对国家主权意识形态的限制。正如德国以及其他地方的宪法学中经常发生的那样，如果主权与一个最高的世界性意志联系在一起，那么，主权或国家就不得不被视为制度自身的事实上的因果根源，而不仅仅是某一体制之法律的错误根源。国家将成为第一原因，一个不可分的、不可捉摸的初始实体，即一个世界性的神，优先于它自己的规则，并创造它们。但是，正如凯尔森所提到的那样，与斯宾诺莎相反，“但是，实体是可分的”。一个世界性的意志从来不会宣称自己是不可捉摸的，除非它将自身提升到世界之上。[431]

法律理论所给出的解释在一定程度上酷似凯尔森1918年前的著作。然而，大约在1917年至1918年间，在凯尔森从法的“静态”理论转向“动态”理论中出现了一个重要变化。[432]凯尔森借用了同事阿道夫·默克尔的原则，认为法律制度是权威发展阶段的等级秩序。每一阶段都从更高的阶段汲取发布规范的权威；每一阶段同样都能够发布规范以使更低的阶段能够实施权威。[433]新原则使凯尔森能够检验规范体系“制造”自身或管制自我发展的方式。这一理论为法律学者提供了一种看待事物的方式，使之能够将较低级的法律规范“接受”为一个更加普遍的法律体系的组成部分。一个给定的规范只有在符合所有高级的法律规范，达到并包含凯尔森称之为所有法律体系的“初始规范”时，才能够被判定为合法的。[434]例如，一个城市所颁布的条令只有符合来自于更高级权威（如国家）的有效法令时，才具有法律上的有效性。相应地，法令只有根据宪法规则调整结果并因此得以颁布时，法令才是有效的。最后，只有当宪法被一个假设性的基础规范承认时才是有效的。每一条规范的有效性因此都能够根据它与整体的一

致性而得到解释；也就是说，其最终“起源”（在被授权的意义上）来自于初始规范。

动力论将法律系统的基础问题置于争论的中心。尽管这一问题在其1911年的工作中就已经出现，但是，在凯尔森的基础规范理论得到发展时，他正汲汲于创造奥地利共和国的宪政基础，这也许并非巧合。事实上，在德国宪政主义传统中，表达宪法（Verfassung）的另一个词语是“基本法”（Grundgesetz）。[435]对凯尔森来说，在“实证—法律”的意义上，宪法是由基本规范所构成的，它们产生了最高级的法律，例如，议会或独裁的政府形式。[436]在1918年秋天到1920年仲夏的奥地利，当新的联邦宪法被接受时，凯尔森使用这个意义上的“宪法”以区分五种性质不同的宪法或制定法律的程序。[437]但是，凯尔森指出，这些奠基性规则自身的有效性往往来自于某些以往的规范。例如，奥地利1920年宪法就是根据形成1918年立宪主义民族议会形式的规范而创制的。当法律科学家追溯创制新宪法的规则直至创造这些规则的规则时，在法律发展的连续性中最终会出现一个断裂。根据法律规范的视角，依据现有法律，国民议会（National Council）1918年奥匈帝国条约（Austro-Hangarian emperor’s agreement）就国家形式所做出的决定是非法的，因为它没有得到奥匈帝国议会（Austro-Hangarian Imperial Council）的批准。[438]这种法律发展连续性中的革命性断裂提出了如何解释为何一部宪法是有效的这一问题。

在将革命视为公民为决定他们如何被统治的契约这一理论中，可以找到可能的解决途径。合法性因此可以从一个前法律的意志中衍生而出，由此解决了自治的、基本法中“实然”与“应然”之间的紧张关系。凯尔森拒绝了这种解决方式。在第一次世界大战后奥地利和德国的艰难时期，人们只能将包含全体的普遍意志视为一种虚构并借此努力弥合“实然—应然”间的鸿沟。[439]“实然”与“应然”之间、真实的人民与规范性法律系统之间联系的真实性不可能得到证明；这种联系只可能通过基本规范的概念而得到描述。

基本规范是给定的法律系统之客观有效性的前提。它具有建立并维持规范系统的功能。凯尔森早在1920年就描述过它：

> 由于将“最高级”的国家组织、法的最高资源置于其中，所以，我在法律—逻辑的意义上使用宪法这个词，法的前提、起点、初始规范等能够贯穿这一基本假设。尽管所有的法律实证主义陈述都被假定为内容已确定的先验命题，但是，当它首先坚持所有法律秩序都由此而“引申”出来时，也不能这样予以理解。假定的初始规范仅仅是（法律生产）的最高规则。[440]

在此后的著作中，凯尔森将“初始规范”（the originary norm）更名为“基本规范”（the basic norm）。然而，基本规范的原则作为在其自我运动中建立起来的法律秩序之联合体的预设规则，仍然是凯尔森魏玛共和国时期著作的中心。[441]基本规范代表了凯尔森努力探究的基本问题，即法律规范如何可能既是正当的（亦即规范的“应然”陈述）又是客观有效的：法律的前提兼顾有效性和效能。[442]

正如凯尔森所清楚地提到的那样，在《纯粹法理论》中基本规范不过是一个边缘性的概念。它标志着实证法领域的一个限制，恰恰是在法律科学的边界上诞生了法律。[443]法律系统作为一个整体是有效的这一基本前提不能从系统自身引申出来：“因为企图从法律上确定法律起点的选择等于自己企图站在自己的肩膀上，（并且）等于明希豪森男爵企图拽着自己的头发将自己拉出沼泽。”[444]国家强制的现象使这一问题变得更加具体。凯尔森的实证主义法学理论将法律秩序视为一种他律的、强制性的秩序，不必与服从该秩序的主体的期望保持一致。然而，从法学自身的观点来看，强制只能被视为规范性的。如果能够提供规范，换言之，如果它表述了衍生自规范系统自身的“应然”，那么，陈述系统客观有效性的法律强制就能够（并非仅仅偶然）确认自身的有效性。这里出现了逻辑循环。法律系统因为强制而是客观的；由于源于一个客观的规范系统，所以，强制具有法律上的有效性。那么，将特定法律体系视为一个客观有效的强制系统，其法学基础又是什么？规范法学不能给出任何答案。“理所当然，”凯尔森写道，“是否以及在何种程度上‘应然’—有效性变成‘实然’—有效并非毫不重要，国家制度变成了人民行为的动机，‘应然’的内涵变成了‘实然’的内涵。但是，在某种程度上，无论多么确定无疑，也无论事实是什么，这种与存在的联系跟国家的本质毫无关系。”[445]凯尔森将国家（法律）与社会关系的实践问题放在一边，以便探寻国家自身的本质。国家逐渐“被视为一个理想的系统，一个具有强制性规范的系统，总体而言，其特殊存在依赖于其有效性”。[446]凯尔森再次陷入逻辑循环之中。

基本规范理论似乎又一次证实了黑勒的指控，亦即，根据凯尔森的观点，只有法学家能够决定哪种法律系统是有效的或“强制性”的。然而，黑勒误解了凯尔森理论的本质。对凯尔森来说，作为一个客观的系统，法律自身是理想的。但是为了成为实证的或客观的系统，它不得不与因果关系世界发生某种关联。至少，凯尔森曾经争辩过，法律系统必须在某种程度上反映人民的心理过程，亦即“只有当它是（更加准确地说是被人民想象为）有效能的，国家秩序才能够被假设为有效的”。他注意到，这一事实正是法律“实证性”的准确涵义。[447]即使对法律规范与事实的完全认同是不可能的，但是，基于初始

规范的“应然”的内涵仍然不得不在一定程度上与“实然”世界保持一致：“在这一决断中，规范与事实以一种特别的方式与有效性和效能间的独特平行联系在一起。”[448]没有“实然”与“应然”之间的这种平行（而非同一），法律科学就将毫无意义。例如，在1922年布尔什维克统治的现实背景下，以沙皇俄国法律系统为基础研究《俄国法》，就是荒谬的。[449]

根据《纯粹法理论》，对实证主义法学来说，法律系统与“真实”世界之间必须存在某种形式的最低限度的基本一致性。[450]正如在魏玛共和国时期凯尔森的批评者们已经指出的那样，其中的核心问题是，对“一致性”的呼唤是否意味着凯尔森试图分离“实然”与“应然”的努力失败了，即凯尔森关于基本规范的原则是否意味着法律与权力是真正完全同一的，而这必然意味着凯尔森所有的理论雄心都将彻底失败。[451]

这种视角忽视了凯尔森新康德主义哲学的起点。凯尔森法律规范理论的关键是其虚拟公式：如果存在某种条件，那么就会出现某种结果。法律规范是根据超凡的罪责类型而构建的。然而，因果关系的种类确定了对象的临时代理人及其结果，罪责则确定了法律人的法律责任。凯尔森的法律起源理论包含了类似的超凡与假设的特征：“基本规范授予第一个立法者的行动（因此也授予所有其他基于第一个立法行动的法律系统的行动）以‘应然’的意义，在这种特殊的意义上，法律的条件与法律的后果在重构法律规范的过程中密切联系在一起。”一旦预设了某一强制系统的现实或效果，那么，无论现实中有多少人反对法律系统，法学家仍然能够假设那些构成该系统的法律规范是客观有效的和实证的。[452]只有这种有效的前提才能够允许法学家将法律系统视为内在的、统一的整体。根据凯尔森的理论，基本规范是那种必要的超凡假设的表达，每一个实证主义者为了实践其实证主义法学都必须做这种假设。[453]

那么，基本规范就是一个超凡的假设，而非一个超凡的统一体；法律系统的统一基础对法学理论家而言是一个必要的原则，而非一个不可或缺的真实的、预先存在的意志。包含在契约理论中的本体论假设，即国家是人民意志的结合，对逻辑科学家来说却变成了认识论假设。凯尔森用逻辑方法强调了认识论假设与本体论主张间的区别：“国家秩序的某种有效性肯定了必要条件（Conditio sine qua non）的重要性，但并非由充分条件（Conditio per quam）来肯定秩序的有效性。”[454]真实的存在仅仅是一个前提，而非秩序有效性自身的一部分。

第二章中论及的耶利内克悖论和本章所论述的宪政民主的矛盾基

础都指向法律系统中“悬而未决”的时刻，当此之时，法律和权力似乎都是其他事物的基础。凯尔森通过坚决排除思考中的悖论对此作出了回应，为了保护法律科学的纯粹性以及规范系统与客观的法律系统的统一性，他将这种矛盾推入过于武断的（overdetermined）基本规范之中。在1933年之前，当赫尔曼·黑勒指责凯尔森在基本规范的引导下将人为因素甚至“意志—理论”（will-theory）悄悄地带回其系统之中时，他的原则已经遭到了攻击。[455]然后，甚至连他的一些最为亲近的学生都转向了“现实主义”法学理论，这在根本上标志着法的纯粹规范科学开始走向失败。[456]

但是，仅仅转向“实然”却并非凯尔森所提出问题的充分解答。只要可以设想法律系统与社会实践并不完全一致，而是在事实上构成了某些其他的东西例如“国家”，那么也可以设想法律与事实、国家与社会间的某种紧张关系。在法的宪政或组织概念的形式下，法律与社会间的一致性将使法律科学的问题变得多余（superf luous）。最后，就像凯尔森所注意到的那样，实证主义的基本规范不得不假设有效性与效能间存在“某种关联”，它既不低于某种最低限度，在这种情况下，法律系统将丧失其客观品质并变成法学家的欲望，也不会超过某一最高标准，在这种情况下，“实然”与“应然”间存在着紧张关系，只有在这种条件下法律才能够得到解释，它将通过某个无名的牢固的统一体或无政府主义的分裂而得到解决和替代。[457]凯尔森所提出的两难困境是实证主义法律概念本身的内在缺陷，法律不是基于上帝的神圣意志，而是基于人类生活固有的、现实的领域：“法的实证主义问题恰恰是由此而组成的，亦即，它同时将法律视为‘应然’和‘实然’，尽管二者在逻辑上互相排斥。”[458]

宪法的原教旨主义：卡尔·施米特

凯尔森关于基本规范的抽象理论揭示了法律系统的矛盾基础。尽管施米特处理了同一个问题，其所采取的方式却截然不同。他的起点是德国和欧洲特别是法国宪政主义的具体历史。他没有将政治与法律、历史与社会现实或神学与哲学等区分开来。正如他的学生列奥·施特劳斯所评论的那样，施米特的著作意在批判将生活分裂为一系列自治领域（例如伦理、法律或艺术）的“自由主义”原则。[459]施米特的风格与凯尔森法律科学中理论的清晰与“纯粹”形成了鲜明对照。

施米特的宪政主义历史是现代技术时代的历史。他描述了一个被两种“世界性”力量即资本主义和共产主义所主宰的世界。“美国的金融家和苏联的布尔什维克”具有推进经济合理性的相同目标，在政治上或制度“形式”上有一个共同的敌人。他争辩说，无论哪一个敌人在这场商品的技术理性分配的世界性战斗中获得胜利，天主教的教堂和公法学家都将能够幸存，因为只有这两个团体理解了政治的真谛：作为一种制度形式在世上存在。[460]对施米特来说，天主教教堂在其纯粹形式的意义上表达了代表的原则。教堂是基督在此世的“具体”代表；其法律上的个体是基督自己的身体。根据施米特的理论，犹太教只会设想上帝的绝对神圣性，新教转向纯粹世界性的生存，天主教教堂作为基督在世间的真实的、制度性的实体而成为精神与物质的中介。[461]施米特假设，一种政治形式是一个像教堂一样真实的、活生生的实体，既不是纯粹的理念，也并非仅仅是一种技术理性的权力组织。其理论的出发点因此完全反对凯尔森对这种“虚构”的批评。[462]

作为实体的国家这一观念在施米特的著作中产生了一股暗流，一个纯粹真实的意志威胁要突破“规范的”法律争论的表面的时刻。这是例外的时刻，真实生活、政治或战争时刻，是制度的真正根基。[463]他通过其双重风格表达了这个时刻，指出了日常生活、规范程序的局限性：施米特在其《政治神学》中宣称，“在例外时刻，真实生活的权力打破了因一再重复而趋于迟钝的技术主义的坚硬外壳”。[464]他认为，浪漫主义、自由主义和无政府主义为了迎合人类的本性而否定了例外或神圣的时刻。浪漫主义发展了一种唯我论的和有窥阴癖的“主观化的机会主义”；自由主义，用女性化的词语来表达，则是优柔寡断的和消极冷漠的；无神论和无政府主义都是现代性的激进派别，致力于摧毁所有声称具有神圣价值的事物。[465]在施米特出版于20世纪20年代的《论专政》和《宪法理论》这两部主要宪法著作中，

自由主义、浪漫主义和无政府主义的历史与宪政的历史保持一致。

《论专政》出版于1921年。它不仅是一部论述专政概念的学术史著作，更追溯了现代成文宪法的起源。对施米特来说，专政概念与威权主义毫无关系，正如“资产阶级的政治著作”可能设想的那样。[466]恰恰相反，就像他在1917年曾经争辩过的那样，专政指的是这样一种特殊的情境，主权在其中获得了悬置法律并且采取“具体措施”的代表权，目的在于保护或恢复法律得以运行的“正常”状态。施米特的专政概念构成了其主权概念的关键，主权则被施米特界定为判断是否存在例外状态因而要求悬置法律的权利。[467]

在施米特的叙述中，只要主权未被质疑，并具有传统的合法性，专政就仍然是一个无可置疑的概念。根据施米特的理论，在中世纪，“上帝，这个所有世俗权力的最终根源”通过“教堂，一个稳固的制度化组织”执行（其意志）。[468]即使宗教改革和“虔诚的新教”的兴起也没有创造关于主权的“内在”理论或“所有社会形式的解体”。新教至少能够承认，处于教堂外部统治之外的虔敬个人在与既存秩序对抗时有权直接向上帝呼吁。正如施米特所指出的那样，即便是克伦威尔也要避免将其“使命”建立在人民主权原则的基础之上，反而将其权力来源归于上帝。[469]施米特认为，直到以卢梭和法国大革命为代表的法国转向一种内在的和创造性的人民主权观念时为止，上帝至高无上的、终极的权力仍然是主权和专政理论的基础。[470]随着人民主权的兴起，“不是指向现存制度而是指向个体”这种主权专政的概念即将出现。[471]

委托（Commissarial）专政与主权专政之间、试图恢复事物的“正常”状态的专政与试图创造事物的全新状态的专政之间在概念上的区别，将成为新宪政的基础。[472]但是，施米特专政概念的关键并不在于这种抽象的概念界定之中，而是存在于与之相伴随的历史叙述之中。在施米特的叙述中，“主权专政”概念出现在法国大革命中，出现在欧洲第一部革命性宪法中。主权专政的一个前提是一个信念，即人民自由且自觉地将自身视为政府组织的一部分，而无需诉诸更高的、超越性的合法权威，换言之，这个信念就是人民能够将技术理性应用于社会本身。在施米特的叙述中，世俗权力即人民变成了建构性权力，世俗机构则变得相对化且接受批评或者改变。施米特用来描述民主理想转向的语言暗示了稳定性的丧失以及混乱的虚无之骤然来临：“人民、民族和所有国家实体的初始权力构成了全新的机构。权力的新形式从无尽的、不可想象的深渊中产生，它在任何时候都能够粉碎那些未经严格限定的权力。”[473]

由西耶士在其保卫法国大革命的理论著作中所提出的“制宪权”原

本是一种非正式的权力，人民是创造自然的自然（natura naturans）。但是，既然宪法权力从属于主权，因此，由人民的主权行动所创造的机构就必须受到由初始行动所界定的权力的严格限制。[474]与施米特的问题相同，法国大革命的问题是如何将这两极，即“宪法性委托”和“宪法性授权”权力联系起来。人们也许不得不通过一个永远变化且完全内在的政治性“实体”，也就是“人民的意志”将这种静态规范理论化。

西耶士人民主权理论中最激进的因素构成了施米特民主理论的基础。根据西耶士的理论，在人民与国家或宪法之间存在着一道鸿沟。后者唯有通过一些中间机构才能够建成其全部细节。代表的契机对于沟通公意（genaral will）与宪法（亦即以人民之名而采取的委员会行动）是必要的。施米特争论说，在其最极端的意义上说，委员会变成了一个革命性的“独裁行动委员会”，它不再诉诸上帝，而是“诉诸始终存在的人民，它能够在任何时刻采取行动并且因而具有合法的现实意义。”施米特想到的例子是法国大革命时期的国民大会以及布尔什维克党。[475]施米特的分析超越了极权主义理论。[476]如果说这是一个批评的话，那么，它也是对“宪政主义”、对仅仅依靠人类就能够理智地将自身组织成一个国家这一预设信仰的批评。根据施米特的理论，即使魏玛国民议会（Weimar National Essembly）也是主权专政政体。魏玛国民议会根据无形的人民的命令采取行动以制定宪法。因此，和天主教堂一样，魏玛国民议会也建立在代表原则的基础之上；它与人民意志并不一致。但是，在神性的上帝的意义上，这种代表却丧失了稳固的根基。它仅仅受大众或“公共意见”的模糊的政治欲望所限制。[477]

施米特的专政理论开始并结束于宪政制度的基础这一问题。现代世界的变迁是从神学的、神圣的、传统的和无可置疑的权威转向人民主权、转向内在的和无限制的“根基”，转向深渊。《论专政》中发展出来的主权理论成为施米特《宪法理论》（1928）的基础。

在1928年的著作中，施米特在广泛和首要意义上的宪法与个人制法意义上的宪法之间进行了明确区分。[478]施米特拒斥了宪法研究的法律实证主义方法，后者集中于宪法资料。[479]像凯尔森一样，施米特检验了宪法（成形）“之前”的时刻，将宪法自身视为统一的法律秩序。但是，凯尔森以假定的基本规范为基础而建立法律科学，施米特却假设，在创造一个真实的法律体系时，无处不在的人民正如同神圣的上帝一样，能够完成同样的任务。人民的内在意志具有神圣的特征；它从来也不会被成文宪法所涵盖或控制。[480]

“人民”，施米特争论道，“如果必须成为宪法认同的权力主体，那

么，它就必须在场并且必须将它假设为一个政治性实体。”[481]用某种程度上更加抽象的表述就是，只有一个拥有整体意志的实体才能够有权（将自身）创造成为一个整体性实体，才有权构建自身。凯尔森规范的纯粹主义也许会添加一句：法律科学必须假设这样一个实体。但是，施米特争辩说，根据“形而上学的假设”提出问题将会无视制度的真实基础。对施米特来说，这一整体也必须是真实的，它不得不是一个活生生的意志。本段中引用的颇为怪异的表述，即“在场和假设”，反映了施米特提问方式的矛盾性。一方面，“人民”是一个优先于宪法的意志而存在的前提；另一方面，施米特又断言该意志的真正在场或优先存在。转向存在的形而上学，就是施米特对宪政制度的基础这一逻辑问题或认识论问题所作出的回答。这是一种主张，而非争辩。

施米特用来表达这一原初整体的词是政治。“政治”存在是被假设的；“政治”实体优先于宪法而存在。在“政治的概念”这篇同样写于1928年的论文中，施米特争论说“政治”意味着自我与对自我构成潜在的存在论威胁的他者之间的根本区分。只有当它涉及可能的战争时：政治性实体的先决条件是外部威胁，朋友与敌人之间的区分成为政治性的，或者成为“生活”的一部分。因此，只有当政治组织是一个战斗性组织时，政治组织才能够存在。[482]

施米特关于国家根基的争辩意味着一个逻辑循环：在面临对（尚未形成的）整体意志构成致命威胁的敌人时，如果人民有意将其自身构建为一个统一的意志，那么，人民将构建一个统一的意志。[483]正如凯尔森在别处所指出的那样，个体在将一个给定的法律体系视为合法性制度而接受时，有许多不同的经验性理由，包括从心理学到社会学、从知识论到美学等方面的理由。[484]施米特从假设国家实体到断言其真实存在的转变，立刻将法律意义上理想的规范性实体与社会世界联系在一起，掩盖了后者的复杂性，并且恰恰产生了凯尔森在1911年曾经与之战斗过的“法律虚构”。

然而，施米特的工作却明确表达了德国实证主义传统的预设（包括凯尔森在内），即某种整体意志将建立在法律体系的根基之上。施米特从宪法的先验论（假设）转向超越论或存在论逻辑，从基本规范转向基本意志。凯尔森已经将这种意志从其实证主义法律科学中驱逐出去了。[485]他已经将关于普遍意志的卢梭主义问题弱化为一个超越性假设、一个认识的前提条件。凯尔森发现自己站在剃刀的边缘。一方面，凯尔森否认法律系统是一个源于孤立的法学家思想的个体性的、唯我论的建构。为了反驳黑勒所做出的关于法官享有主权的论断，凯尔森坚持认为强制是法律系统的一部分，坚持认为法律是客观

的。[486]与此同时，凯尔森又否认法律等同于权力。[487]施米特对实证主义传统的内在批评恰恰取决于凯尔森实证主义的基本问题。但是，通过抗拒“实然”和“应然”间的直接等同，凯尔森理论的基本假设为审查具体问题的社会与法律系统间最小和最大对应关系留下了余地。相反，施米特的绝对意志则通过直截了当地断言生活与法律的整体性而断绝了审查破碎的社会与整体的国家间关系的可能性。凯尔森的理论包含了许多理由，以便使不同的社会团体能够接受国家的合法性，然而，施米特却坚持认为必须存在某些单独的、同质的因素，以便将整个国家整合为一个整体，这个因素可能是宗教、阶级或种族。[488]

通过构想一个自主的、存在论的政治概念，施米特在其宪法解释中制造了一种紧张关系。在法国大革命开始之初，包括《魏玛宪法》在内，现代宪法由两部分所组成：一个存在论的、政治性部分，以及“资产阶级法治国”的非政治原则。[489]其次，施米特声称，无论如何，“法治国的残余”因素是非政治形式的根源。它既不是根据真实生命的一部分，也不是其本质。法治国仅仅使国家权力“相对化”了。国家的“真正”宪法以政治形式的可靠原则为基础，能够区分敌友，是国家的存在论根基。这些原则要么能够将人民的有机“结合”整合为一个休戚相关的意志，要么能够通过君主或领导者将他们作为一个休戚相关的意志予以代表。[490]

施米特资产阶级法治国概念的关键是将形容词“资产阶级”与名词“法治国”同等看待。对施米特来说，资产阶级与其说是一个社会团体，不如说是一种道德与政治立场。其本质特征是个人主义、自由主义，并且通过议会支持政府。它渴望议会辩论中的“持续对话”而非具体决断。[491]它优柔寡断，缺乏行动能力。它青睐政治浪漫主义，极力避免“真正”的政治世界。[492]施米特看到了柔弱的、优柔寡断的资产阶级与法治国之间的内在联系。这种联系存在于资产阶级法治国彻底的个人主义基本原则之中：“个体的自由在原则上是没有限制的，但是干预该领域的国家权威在原则上却是有限制的。”[493]基本权利和权力分离捍卫了个人主义的私人王国。

施米特所提出的基本权利概念本质上是资产阶级的和自由主义的。财产权利、言论自由权利以及国家对集会权利所做的限制保护了个人的自由。社会权利，例如工作的权利，在施米特的《宪法理论》中没有容身之地。[494]为了确保资产阶级法治国中国家的受限制状态，分权原则在相互分离的国家机构中划分了国家功能。[495]在实践中，每一机构都只能在由成文宪法描述的管辖权范围内采取行动。宪法因而享有凌驾于国家机构之上的主权，问题的关键也就变成一个特别的行为是否可能被纳入一般的宪法性规范之下，或者，某些规范本

身能否被纳入一般规范之下。[496]因此，资产阶级法治国这个概念在“如司法一样在所有国家生活的塑造”中被终结了。国家的所有行动都必须根据理性的司法程序而形塑。[497]

资产阶级法治国与政治存在论根基之间的紧张关系弥漫在《宪法理论》之中。施米特频频中断自己的争辩，转而声称成文宪法不可能是主权，或者声称国家绝不仅仅是一个司法机构。[498]他反驳了他认定属于资产阶级法治国的相对主义和法律主义逻辑，坚持独立的政治决断概念。然而，正如施米特的法律学说所展示的那样，议会却保留在一般的法治国中。

尽管他的理论与拉班德的理论之间存在着诸多不同之处，但是，施米特还是在抽象的一般性法令与具体的行政命令之间做出了相似的区分。但是他声称，只有在俾斯麦主义宪法的特定条件下，拉班德在法律规范与内容之间所做的区分才是合理的；只有君主的、资产阶级的和民主的利益都能够进入法律创制过程中，对法律规范有效性的信仰才是有必要的。一旦君主消失了，只留下两个因素：民主，整体的政治性原则，建立在初始决断而非成文宪法的基础之上；资产阶级机构通过优先决断创立：仅仅是法律性的国会而已。国会不再受君主政治力量的限制；现在它必须被视为受到初始的、做出宪政决断的政治力量的限制。“制定法律的官员”由宪法产生，不是独立的立法者。不考虑立法活动所受实质性限制的规范法学理论将承认国会的权力超越国家主权，这就认可了它在一开始就拥有的权力。[499]

提出法令意义的实质性限定问题的结果是发现了立法活动受到的限制。施米特的计划在1926年的法学概要中逐渐变得明朗起来，他在其中质疑了由自由派、社会民主党以及共产党提出的没收属于德国联邦前任国王的财产之企图的合法性。他争辩道，既然这一法令干预了一个特别的团体，那么，它就是“实质性”的行政行为，是个别的命令；通过这种行为，国会就接管了其他部门的职能，使自身成为绝对的权力。[500]由于不能为行政部门做出具体决策提供根据，而是自己执行特定的“准则”，法令就不具有“普遍性”。施米特争辩说，通过这种方式，“准则”就将侵犯基本的财产权利，而后者仅允许“以法令为基础”的征用；亦即根据普遍规则。[501]为了直接干预特定目标而非颁布适用于所有对象的规则，也需要在法律面前反对平等原则（第109条）。通过放弃法律中对平等实质性程度的要求，施米特争论道，法律实证主义借此打开了通往议会专制主义的大门。[502]为了反对联邦议会运用第76条以修改宪法的“无限”权利，施米特展开了类似的辩论。他争论说，一个被构建的机构没有权力改变宪法的基本原则。[503]考虑到既要通过立法行动征用（财产），又要修改宪法，因此，

施米特就应用其前宪法意志（the prior constitutional will）理论以便在宪法的清晰表述中，对直接矛盾之处推衍结论。

施米特的理论因此限制了国会颁布法律和改变特定决策的权力，例如那些涉及对财产的征用或社会化的权力，以及国会对行政部门的权力。[504]然而，将法令作为本质上普遍而抽象的法律规范予以概念化的价值是有限的，正如赫尔曼·黑勒提出的例子所显示的那样："禁止皇帝转向共和国的法律规范必须对十个皇帝都有效。"形式的普遍性规定了法律规范的抽象结构；它不控制其内涵，除非它变为实质正义原则。[505]此外，施米特的普遍性理论不能解释宪法中的一点情况，此即联邦议会得到授权通过了在施米特的意义上绝非"普遍"的法令。最重要的是，联邦议会享有决定来年预算的专属权利。如同拉班德在1871年所说的那样，预算意味着一系列特殊的金钱投入和预期支出，不仅仅是"普遍"的规范。施米特逃避了这个难题，将这类重要时刻贬斥为"一个简单的语言技术伎俩"。[506]

施米特声称，无论是在法律上还是在政治上，他的讨论都很谨慎地对待宪法。[507]但是，通过"宪法"一词，他表达了一些特殊的东西：整体意志将自身构建为一个国家的决断。在德国的事例中，施米特争论说，决断表现为反对社会主义苏维埃模式。德意志民族决定反对工人委员会并捍卫议会民主，反对征用资本家阶级的财产并捍卫资产阶级的财产权利和婚姻。因此，与他在魏玛共和国的最后岁月中所做的强烈辩论一样，普遍意志已经决定捍卫资产阶级的自由国家。[508]宪法保护现存的社会关系，反对联邦议会。施米特认为，如果联邦议会通过法令反对"基本决断"，并且由法律实证主义者所制定的法律被视为有效的法律，因而得到尊敬，那么，联邦议会就将遭到"主权的虚构法案"是不正当的（illegitimate）这一指控。[509]恰恰是社会民主党在加入魏玛共和国时所作的假设（它能够使用联邦议会驾驭变革而非经由革命转变为社会主义）未受攻击。实际上，施米特关于政治的摩尼教方法对于改革派社会民主党（它在自由宪政主义和雅各宾革命之间犹豫不决）来说可能是毫无意义的。[510]

凯尔森自觉回避了现代宪政国家的政治、伦理或历史理论，但施米特却转向一种历史观以发展宪政主义法律概念。[511]至关重要的是，他拒绝发展一种关于法令的实质性概念，因为它可能会限制立法权的权威，正如施米特已经做的那样。凯尔森发展了一种关于立法权的严格的形式主义概念，视之为动态、自我创造的法律体系中的一个法律创制机构。对凯尔森来说，立法者与行政管理者或法官没有区别。它们都是国家机构，有它们可以采取行动的特定的合法领域。[512]更高层次的规范决定了为"更低级"的官员创造新规范或新权力时

的自由程度，例如，宪法规范为立法活动设置了规则。除了居于顶层的基本规范和最底层的最后实践（凯尔森称之为“纯粹语言”和“纯粹行为”）外，每一层次的法律系统都包含决断时刻和意志。凯尔森明确接受了法律自由运动理论，它拒斥了抽象规范制定过程中的绝对的决断主义，与此同时，它强调在为机构行动设置司法限制时规范角色的重要意义。[513]他的法律实证主义理论不考虑如何受到伦理、道德或政治限制等方面的问题。作为一种“纯粹”的理论，它只考虑法律规范的正式方面，例如，法令使低级官员能够在特定条件下做出特定决策的方式。

凯尔森的理论因而并不为批评施米特资产阶级法治国家这一特殊的历史概念提供意义。但是，它又的确提出了一些争论，它说明施米特的争论并非必然都从正式的法律系统的观点出发，因此它们都难免遭受非议。在批评诸如施米特理论的实质性理论时，凯尔森的核心原则是：“它本不必如此”（So Muss es nicht sein）。其怀疑主义理论破坏了企图先验地限制立法活动的所有争论，无论在自然法、社会学实证主义，还是在观念史中。[514]在魏玛共和国后期，凯尔森的批评是批评施米特实质性政治理论的一个工具。

施米特、凯尔森和《宪法的守护者》

凯尔森和施米特接触宪政民主的途径大相径庭，但他们都关注宪政根基的矛盾：实际意志和规范性法律秩序似乎都是对方的“基础”。凯尔森采纳基本规范的隐喻以隔绝并排除法律科学中的悖论。施米特却参照法国大革命的经典文本，断言宪政的根基存在于真实的本质之中：人民联合起来反对敌人。随着魏玛共和国在1929年之后陷入危机，这两种方式就具有了政治意义，由此而产生的问题是，谁“真正”代表破碎的德意志民族。

争论的核心是，根据宪法第48条，总统及其控制紧急状态的权力。专政的概念在资产阶级法治国中发生了变化，对此，施米特在1924年争论过。专政不再被描述为宪法被完全悬置的状态或真正的“例外状态”，而仅仅是“戒严状态”。在戒严状态下，成文宪法仍然有效，而非被悬置；它授权并界定了非同寻常的权威。[515]共和国总统通过宪法得到权威，这与君主不同，君主从上帝那里直接获得权威。君主能够利用残余的主权执行“非凡的国家权力，它从来都不能通过宪法性规则而在整体上被控制”，总统则有所不同，其权力由宪法所构成并处于宪法框架之内。[516]根据宪法第48条的规定，专政本身服从至高无上的宪法。

施米特的争辩因此暗示，悬置宪法以维护宪法的代理人专政在资产阶级法治国中是不可能的。但是无论如何他都断言，与宪法第48条相和的专政是代理人专政。艾伯特总统在魏玛共和国早期就已经广泛使用了紧急状态的权力。当时的法律学者普遍认为，当他超越第48条明确表述的受限制的权力，即，公布法律、做出财政决策以及正如施米特所指出的那样，在战争法之下决定德国公民的生与死，艾伯特的行为是合宪的。[517]总统超越成文宪法的界限处理紧急状态的能力在某种程度上得到了解释。

施米特说，问题在于宪法概念。施米特争辩说，宪法具有实质性意义，而不是“许多孤立的法规”[518]。它是一个“不可侵犯的最小的机构”。魏玛共和国的基本机构（总统、内阁和联邦议会）不可侵犯，也不能通过援引宪法第48条而被悬置。[519]施米特的概念化解决方案偏离了宪法第48条的实际条款，它仅仅列举了一些允许总统在紧急状态下予以侵犯的基本权利。实际上在议会的明确同意下，艾伯特也侵犯过宪法中的其他权利和程序。施米特的辩论给予总统权力对抗

由国民大会所创造的宪法系统中“非必要”的元素。除非总统的权力经由立法明确列出，即宪法第48条第5款的宪法命令，施米特争论道，总统专政将“像国民大会主权专政的残余物一样”展开。[520]事实上，施米特质疑联邦议会是否通过不批准必需的明晰的法律而侵犯宪法。[521]

施米特在1924年所提出的最终解决方案看起来限制了总统的权力，严格限制了总统的行动，使之既不能篡夺议会的立法权，也排除了担任总理的角色，总理通过副署总统令以确保议会能够控制总统。但是，情况往往如此，施米特用双重风格写作。他一度在依据宪法第48条第2款规定的紧急状态与国家在面对真实的政治性的、生死攸关的威胁时的紧急状态法做了明确区分。[522]在出版于1922年的《政治神学》中，施米特发展了对第48条的解释，充分考虑了（国家所面临的）生死存亡的威胁。他宣称，联邦议会处置紧急状态的权力（第48条第3段）企图拖延并分裂主权。但是，第48条的内容却指向一个不可分割的主权：在真正的例外时刻，规范不可预期的时刻，它同意授予“无限充分的权力”。[523]施米特随后争辩说，“国家的生存是它优越于法律规范有效性的毫无疑义的证据。决断将自身从规范性约束中解放出来并被称为真正意义上绝对的决断。国家基于其自我保存权而在例外时刻搁置法律。”[524]在《政治神学》中，第48条第2款的内容据说符合君主体制下为法律“形式”所否定的代理人专政的概念。施米特的双重风格允许他不仅可以辩说受限制的紧急状态符合宪政的要求，而且可以辩说生死存亡的危机时刻打开了搁置宪法的大门。

施米特关于超强总统权威的理论创造了被卡尔·迪特里希·布莱克（Karl Dietrich Bracker）描述为可能会破坏成文宪法的第二宪法。[525]施米特有意淡化了他在《宪法理论》中所表述的理论的意义。在政治稳定时，联邦议会的功能得以相对平稳地运转，施米特就更加注重发展限制“正式”立法权理论而不是“超越”行政权力。在1929年之后产生的政治危机中，他的注意力转向了总统的紧急权力。

由于政党在1930年联邦议会中无力（或不愿意）形成稳定的多数，布吕宁政府转而借助于紧急状态法进行统治。当议会投票取消紧急措施时，布吕宁的反应是解散议会并重新实施紧急措施。出于实践方面的理由，即便社会民主党也会同意，在联邦议会能够再次履行职能之前，容忍这一有问题的法令的统治。如同托玛和耶利内克（Walter Jellinek）这样的共和党人推断的那样，如果联邦议会不能采取行动，那么，民主宪政体制的另一半，即总统和内阁，就不得不承担更加广泛的权力，直到危机被克服为止。既然紧急措施大多针对经济问题，那么，由此而产生的问题就是，布吕宁政府是否违宪，特别是第85条和第87条，它们赋予议会决定预算和财政决策的权力。耶

利内克、托玛以及安修茨等法律实证主义者争论说，从法律上说，第48条第2款授权总统颁布有法律效力的法令，而且，既然议会已经无力采取行动，那么，这类行动在政治上别无选择。[526]

随着危机的持续，一些左派也开始争辩在维持议会拒斥政府法令权利的同时，通过改变议会多数党来增加政府的独立性。[527]反对政党统治原则的保守派则走得更远。帝国复兴联盟（Bund zur Erneuerung des Reiches）呼吁将更多权力转交给总统（他们索要的政策已经体现在宪法本身之中）。联盟所提出的建议意味着秘密回归俾斯麦主义体制：使总统免受国会的压力，为其解除寻求政党政治支持其大臣的责任，并且将行政管理与“政党政治”分开。而且，这一建议不仅符合帕彭政府的长期计划，也许同样符合布吕宁政府的计划。[528]施米特1931年的作品，《宪法的捍卫者》，包含对威权状态的政治与法律辩护，超越了法律实证主义者们为魏玛共和国所提出的实用主义辩护，甚至超越了保守派为强势的总统所做的辩护，批判了政党政治制度。

施米特辩护的关键是宪法概念本身。如果宪法由一整套最高的法律规范所组成，那么，它就能够通过法院而得到保护，因为法院有权判定较低级的国家机构的行为是否具有合法性。行政法院或许能够防范官僚对权利、程序或法令的侵犯；法院系统或许有责任确定国会的法令是否符合宪法规范。施米特在1929年的一篇文章中承认，有关司法审查的复杂问题可以被视为保卫宪法的问题。[529]但是，在1931年的论战中，施米特却否认了司法审查是基本秩序的保卫者这一观点。就此而言，可以撇开由施米特所激发的反对司法审查行为的辩论。（无论如何，无论是历史还是逻辑都没有证实它们中的大部分都持续有效）[530]施米特的主要关切是，司法在资产阶级法治国中应该处于恰当的位置。他认为，司法在其中要面对“自然的”限制；特别是，法院所能适用的仅仅是普遍规范。在这种情况下，审判应该“包含”置于更普遍规范之下的特定情境，从而适用更高的决策，排除他们自己制造属于自己的规范的政治性行动。[531]

施米特非常清楚，在自由法律学派（Free Law School）的批评之下，这一机械的“包含”概念是毫无意义的；事实上，他写于1912年的论文就曾经有助于他抛弃这一概念。[532]正如凯尔森所指出的那样，涉及涵义模糊的法律之再定义的司法判决经常出现。实际上，它争辩说，对法律意义的理解分歧从一开始就引发了绝大部分司法行动。[533]凯尔森注意到，包容行为的内涵并不像施米特所援引的那么多。施米特试图否定的是，司法可以审查一项法令是否符合宪法规范，因为只有一种情境，而非一条规范，才能够被另一条规范所包容。凯尔

森说，施米特错误地将较低层次的规范解释为可以被更高层次的规范所包容的“情境”。其结果是，和立法者一样，法官也在特定的限制下行使权力。凯尔森写道：“在立法者的政治特征与其司法特征之间只有数量上的而非实质性的区别。”[534]

凯尔森的批评并未触及施米特论点的关键之处，它存在于施米特在政治机构与非政治机构之间的区分。在《宪法的守护者》中，施米特试图将代议制与实质性政治意志隔离开来，如他在《宪法理论》中所断言的那样，该意志存在于宪政体制的基础之中。他的辩论可以与德国国家理论万神殿中的两部经典之作相媲美：普芬道夫的《德意志帝国宪法》（1667）以及黑格尔的一部早期著作《德国宪法》（1799—1802）。在这之前，施米特甚至将其著作称为“德意志帝国宪法”（de Statu Imperii Germanici），即普芬道夫著作的拉丁文标题。[535]这三本著作都拒斥了“实证主义”法理学，在其否定的意义上是由于法律学者只是在国家内部收集、整理调节机构或法人的权利与义务的法律规范，却不处理政治体的生存这一重大问题。他们转向普芬道夫提出的问题：“谁做决定？”[536]对普芬道夫来说，德意志民族的神圣罗马帝国未能就谁是主权者并因此能够掌控全部国家权力等问题提供连贯的答案。神圣罗马帝国不是一个国家，而是一个怪胎（Monstrum），一个由相互竞争的地主和宗派享有多种积极法律权利、否定国家统一体这一表达的怪胎。[537]对黑格尔来说，德国在拿破仑手中遭到可耻的失败后，在其作品中，神圣罗马帝国差不多等于一堆无意义的主观权利、一堆缺乏核心权力的私法体系。如果神圣罗马帝国能够被视为一个国家，那么，“其政治国家将不得不被视为法律的无政府主义状态，其国家法不得不被视为与国家相对抗的法律系统。”一个无力履行其最高生存责任的国家不可能是一个真正的国家。如果国家不能使私人权利服从整体的需求，就没有国家。[538]

施米特声称，魏玛的制度将公法转变为类似于私法的程序性制度，“主观性的公共权利”鼓励“多种国家的解体方式”。[539]劳动法冲突仅仅根据平等代表的算术原则予以解决，通过“根据派别数数（itio in partes），就像天主教和新教自16世纪以来在老德意志帝国所做的一样”。[540]来自于市政府和国家的新要求威胁了公共政策的统一。国家的分化可能导致国家退回到庄园化状态，“德意志国家已经死于其中”。[541]施米特描述了一幅德意志帝国的图像，由于缺乏强有力的国家，德国濒临再现旧日灾难的边缘，并有再次坠入封建制度、代表性法人制度的危险。

这种辩论说明了施米特摒弃宪法法院的根源。对政治争端的审判会允许个别党派采取行动以提升其主观权利，仿佛它们能够超越“真

正”的国家利益。在这种情况下，宪法将显得好像仅仅是民族之间或私人个体之间的一个契约。[542]施米特的非政治性资产阶级法治国概念寻求对封建化的、一个缺乏强有力的中央的“司法”国家建立一套理论。

施米特断言，对国家的最大威胁是“多元主义”，“社会权力错综复杂，为其自身占有国家意志构建，无休止地表现社会（非国家）特征”。[543]根据施米特的论述，国家的多元化是从19世纪以来不干预社会的“中立”的自由主义国家到20世纪“总体国家”这一更加普遍的历史发展的一部分。干预主义国家模糊了国家与社会的区别。[544]社会团体已经变成了“政治性”的团体。它们组成了现代政治性政党，一个“社会复合体”，包括“支付薪水的常备军以及完整的辅助和支持系统，精神性的、社会性的与经济性的内在的追随者在其中紧密联系在一起”。施米特争论说，通过比例投票制度创造了一个新封建制度，即基于个体或政党“财产”的比例代表制。[545]施米特对多元主义的批评实质上是对“多元主义政党国家”的批评，“多元主义政党国家”概念在1923年编辑出版的《议会民主的危机》一书中就已充分发展。[546]议会已经丧失了将个别意志转化为“超越党派意志”的功能，相反，它已经变成了一个“有组织的社会权力之多元化分配的竞技场”。施米特又一次注意到，神圣罗马帝国解体并沦为庄园主的利益与魏玛共和国的政党存在着“诸多类似之处”。[547]既然将宪法设想为初始的、统一的意志，施米特就认为多元主义是非宪法的（unconstitutional）。[548]

为了制止多元主义的危害，施米特试图在现代国家中寻求政治“本质”，它将代表国家的真实“统一体”。[549]为了发现这种本质，施米特转向专政问题：“国家的例外状态并不邪恶……国家的核心在于具体的异常。”[550]

正如前文所显示的那样，施米特为捍卫布吕宁政府使用宪法第48条而做的实用主义辩护被其他法学家所接受。许多法学家同意，矫正总统错误使用第48条第2款的唯一方法在于联邦议会的控制功能，他们进而同意，如果联邦议会不能采取行动，那么，它就没有道德或法律权利去削弱那个能够采取行动的机构。但是施米特走得更远。他争论说，既然“民主”意味着民族和国家的统一体，那么，《魏玛宪法》是民主的，所以是反自由主义的；联邦议会是种威胁，与之抗衡的宪法必须被捍卫。[551]只要国会反映了社会现实的碎裂并且允许多种团体接近国家权力，那么，它就危害了真正的宪法，即，人民意志的统一。

被施米特视为资产阶级法治国的一部分、由宪法体系所构成的议

会，已经不再能够提供一个统一的政治体系。因此，施米特转向民主（即宪法的形式要素）以寻求国家统一体的政治根基。他宣称，《魏玛宪法》中国家元首“超出了应被赋予的能力，代表国家统一体的连续性和持久性及其统一的功能”。[552]在魏玛体制中，正是总统能够宣称代表整体：“总统站在政党政治中立性系统的中央并且独立构建了国民投票的基础。现代德意志帝国的国家秩序归因于他，同理，多元主义制度的发展趋势使得立法国家的正式功能变得更加困难，甚至使之变得不可能。”施米特宣称，根据“《魏玛宪法》的积极内容”，总统是“受召唤宪法状况的监督者和捍卫者”。[553]总统所扮演的角色是“中立的第三方”。他将为了整体的利益而决定哪些团体应该得到鼓励而哪些团体又应该被抑制，决定哪些“中立”的决策对于安全是必需的，以及哪些经济措施应该予以实施以便保护经济。总统是中立的经济机构的首脑，它们不应该被多元主义的国会所控制：包括中央银行和铁路网络。施米特引用约翰内斯·珀匹茨的观点声称，某种形式的集中经济控制、某些“统一的指导原则”是现代经济所必需的。“多元主义的代议制政体”自然不可能提供这种领导。对施米特来说，总统正是这类集中的经济决策的恰当来源。[554]施米特论辩的经济方面在下一部主要著作《合法性与正当性》（1932）中变得更加明朗。在其中，施米特比较了国家能够介入控制社会的“强有力的总体国家”与魏玛共和国被利益集团所控制的“虚弱的总体国家”。强有力的总体国家将行政部门视为其真正“核心”。[555]

施米特为现代干预主义国家中强有力的行政部门所做的辩护与来自于其他民主国家的争论有相似之处；例如，哈罗德·拉斯基发展了一种关于美国总统的类似概念，而且专家治国论表面上集中于科学的和超政治的行政管理。[556]施米特著作的引人瞩目之处在于其中所包含的形而上学腔调。总统是“实证”宪法（人民意志的统一）的直接表达：

> 《魏玛宪法》假设整个德意志民族是一个统一体，它准备立即采取行动，并不首先通过社会团体组织予以调和；（作为一个统一体）能够表达自己的意志并且在决策时刻能够超越多元主义的分歧，能够找到回归统一体的道路并且能够承担其所带来的影响。宪法尤其设法给予总统权威以使之有可能立即将其自身与德意志民族的政治性总体意志结合在一起，并且因此恰如宪法统一体和德意志民族总体的捍卫者和保护者那样行动。[557]

这些词句中有施米特宪法理论的精髓：断言有一个统一的意志，断言那个统一的意志被国家元首所“代表”，并且断言主权机构[558]会采取措施以回应整个国家具体的政治需求。宪法第48条第2款使国家

行政部门回归到形式上不受约束的状态，除了联邦议会中利益集团的有害影响之外，它将能够采取行动。

施米特的实证宪法理论断言，总统是集体意志的代表，是民族的化身。凯尔森声明，这一断言是未经解释的神话，是一个信仰。[559]毕竟，总统是在政党政治的压力之下通过程序选举产生的。少数派几乎总会不满。总统并非中立并超越党派冲突，尽管施米特的断言截然相反。此外，凯尔森争论说，魏玛体制通过联邦议会建立在多元主义代表原则的基础之上。虽然某些人也许会从“某种政治理想”的观点出发怀疑该制度是“有害”的，但它绝不是违宪的。[560]

正如凯尔森所认识到的那样，施米特的争辩基于一个关于宪法的特定观念，即将宪法视为“一个情境”，一个德国人民统一体的情境。这个统一体有实质性而非仅仅形式上的特征，其组成部分不能予以准确界定。除了仅从某种确切的政治观点出发而被渴望的情境之外，它不可能是任何东西。统一体作为自然法的期望将自身推入宪法的实证法学概念之中。[561]正是这一希望引导施米特忽视总统侵犯实质性宪法的可能性。很明显，正是这一希望导致施米特错误地引用了宪法最重要的条文。根据宪法第42条，总统必须宣誓效忠于德意志共和国的宪法和法令。根据宪法第85条，法令是经联邦议会通过的法律规范。因此，总统有宪法责任遵守国会的法令。但是，施米特断言，宪法第42条要求总统效忠于宪法；对法令的引用被忽略了。施米特对总统作为“宪法的捍卫者”角色的肯定，只有以忽视联邦议会在宪法中的核心角色为代价才会出现。在此，与此前一样，施米特的批评根本不是法学辩论，而是基于反国会政治假设的批评。[562]

凯尔森的法学辩论采取了怀疑主义批评的形式，批评施米特从法律跳跃到现实的企图。凯尔森批评的逻辑是毁灭性的，但其政治冲击却是有限的。最后，施米特能够使用选民投票专政的政治理论（总统在其中代表人民的意志）将帕彭政府改变行政法院之举正当化（legitimize），以对抗普鲁士政府和施莱歇尔将军在1932年底建立一种统合主义的法西斯主义的企图。行动终结了讨论。施米特从来也不为回应凯尔森的批评文章所困扰。但是，凯尔森的理论暗含了政治批评，其重要性远远超越了总统权威这一现实问题。

结论

本章始于宪政民主的一个悖论：宪法主权的创造者似乎是由宪法自身创造的。凯尔森通过基本规范理论重申了这一悖论。施米特则通过断言主权人民的当下存在而解决了这一悖论：人民在本质上是同质性的且统一于某些基本方面，例如种族或宗教，在面临统一体的外部及生存威胁时，它们变得具有“政治性”。敌人构建了朋友。

施米特对悖论的原教旨主义（fundamentalist）解决方式在确认总统与主权之间存在直接及正当联系时达到了高潮。这一争辩追随了德意志国家理论中由普芬道夫和黑格尔早期代表的一个重要的保守传统，它断言，国家拥有一个实质性的“核心”或中心。君主立宪政体也假设，君主所拥有的权力超越了宪法本身且保留在行政机构中。[563]凯尔森争辩说，拉班德传统中的实证主义已经使这种法律“剩余价值理论”自觉或不自觉地服务于将更多权力转移给君主的政治目的。[564]拉班德自己曾经说过，恺撒是“宪法的捍卫者和守护者”。[565]施米特重申了拉班德的说法和论证方式，表明他扎根于被1918年革命所推翻的宪政主义制度中。

凯尔森的《纯粹法理论》没有为有关基于行政命令的“初始”法律系统的生存方面的争论提供解决办法。人们也许只需要设想一个假设性的基本规范（它当然会偏离纯粹的宪法文本），其依据是，行政命令是立法的唯一来源。凯尔森的理论也没有提出剥夺帕彭或希特勒匪帮颁布有效法律的声明之合法性的办法。[566]但是，《法的纯粹理论》并没有丧失所有批评潜能，因为它缺乏道德时刻。一旦法学家宣布国家代表了世界的真实本质，在某种意义上超越法律或规范的存在主义的和真实统一体，就可以立即展开批评。恰恰是这种论断构成了施米特论辩的基础，并且将他1917年关于专政的著作（作为原始状态的行政机构，或事物的初始状态）与他1931年至1932年关于在威权主义行政控制下摆脱多元主义政党影响的国家本质的研究、1933年至1936年关于纳粹国家的“具体命令”的理论与历史著作等联系在一起。施米特利用了一种信念“解决”宪法基础的悖论。他断言，国家意志的统一体有威权主义的、制度化的代表：军队或总统或领导者的权力。在施米特的理论中，真实的代表是现实的，世俗的本质构成了普遍意志，反对“多元主义政党体制”中“所有人的意志”。[567]凯尔森从一开始就拒斥了这种国家的形而上学。威权主义甚至法西斯主义国家不能逃避基本的规范性问题，亦即，一个低级官员所采取的行动如何才能

够归属于作为一个整体的国家并且宣布它是一个国家行动。[568]归属问题必须且不可避免地涉及无归属的可能性、在国家行动所能允许的边界内人类对授权规范做出失败的反应行为。凯尔森展示了假设性的国家本质、实证法律秩序的假想来源等服从法律秩序的逻辑且因此走向实证主义悖论的方式。

宪政主义的哲学立场导致战后国家与社会互动方式的概念发生了严重分歧。施米特将国家与社会这两个概念分开。对他来说，民主就是由领导者代表作为统一整体的国家进行统治。民主国家是一个政治性的形式，一个摆脱了矛盾的意志，统一于单独一个代表，它以隐藏的上帝即人民的声音说话。相反，社会则是不统一的场所。在这里，私人利益而非公共利益占主导地位，仅仅由资产阶级法治国冷冰冰的、普遍的规范予以调节。对施米特而言，当社会擅自进入国家，主宰国家意志并因此而更改调节社会自身的抽象规范时，事物的畸形状态就会接踵而至："当'尘世中的神'从其宝座上跌落，客观的理性与道德王国变成一个庞大的匪帮（a magnum latrocinium），那么，党派就将处死强大的利维坦并且从它的身体上割下属于他们的一片新鲜血肉。"[569]施米特关于公共体被社会团体吞噬的隐喻阐明了其理论的核心逻辑。利维坦与社会分开并且高于社会。国家，或"尘世中的神"，具有相对于其统治对象的生存自主权。社会团体能够为了自身的利益而决定国家政策，这一民主福利国家的基本政治假设绝非仅仅是组织问题；它变成了一个吞噬其生父的亵渎神明行为。连续一贯的"主体"国家，施米特称之为"现在的和假想的"，现在似乎处于不断变化之中。他暗示，其结果是一种国家理论，它丧失了区分合法国家与强盗国家的能力。[570]

相反，凯尔森模糊了为施米特所假定的国家与社会之间的边界。他认为，构建国家或人民的一致性，将会屈从于原始的、图腾崇拜式的虚构。[571]通过"净化"所有非法律元素的法学理论，《法的纯粹理论》在法律系统的所有层面上关注法律与社会间的复杂关系，从宪法到立法到行政以及司法。凯尔森的理论悖论性地试图奠定一种纯粹规范性科学的基础，与此同时却又试图否定意志与规范、社会与国家间的潜在分离。与施米特寻求通过神话般的领导者解决工业社会中的社会冲突有所不同的是，凯尔森认为社会团体必须实现自我管理。他争辩道，事实上，通过协商解决社会紧张的问题已经成为所有现代民主国家的"致命问题"。[572]

凯尔森的声音在德国乏人问津。随着《合法性与正当性》的出版，施米特为帕彭政府通过威权主义途径更改宪法的努力提供了智力支持。这部著作激化了对国会的批评以及早已在《宪法的保卫者》中

表述过的对总统职位的肯定。帕彭政府于1932年7月20日镇压普鲁士邦的政变，一次象征共和力量最终失败的行动，施米特就如何对这次行动在法律上予以合法性证明提出了建议。但是，施米特理论中假设的总统职位的权威性与正当性却并未延续到总理身上。施米特的理论没有提供解决办法，它仅仅为纳粹的最终篡权打开了方便之门。

第五章
政实践与民主主权的内在性：
鲁道夫·斯门德、赫尔曼·黑勒与宪法的基本原则

尽管存在着诸多差异，凯尔森和施米特却都表达了一种非辩证的立场，即“霍布斯主义”的主权国家模式。对凯尔森来说，国家与法律是一致的；它只能通过一种纯粹的法学理论来理解，这种理论排除了“不纯”的、实践方面的考虑。对施米特来说，国家是一个真实的、存在着的本质，受到来自利益集团的威胁。二人通过不同方式寻求将主权时刻（即“霍布斯主义”时刻）从日常政治实践中分离开来，以便与宪政民主的矛盾基础达成和解。[573]

如果人们关注具体情境中制定与适用法律的过程，就会看到不同的宪法学概念。在盎格鲁—美利坚的环境中，福勒和德沃金都将注意力转向法律规范、价值及行动在法律中的复杂影响。他们的方法都反对哈特的奥斯丁传统以及英国的分析法学，研究正式的、实证的法律实体。[574]在福勒和德沃金出版其批评性著作之前的数十年中，对“非辩证”宪法概念的类似批评就已经出现在魏玛共和国，出现在鲁道夫·斯门德和赫尔曼·黑勒的著作之中。

斯门德和黑勒将人民主权概念化的方式说明了他们的宪法观念与凯尔森和施米特之间的区别。斯门德和黑勒远离了目的论主权概念，转而诉诸厄内斯特·勒南的“每日公报”这一意象以描述动态而连续不断地展开的人民主权。[575]主权在政治实践的每一刻都是复杂的；它对于推动民主运转有内在作用。

直到1930年为止，斯门德和黑勒（黑勒在某种程度上有些勉强）都支持《魏玛宪法》，并且都认为在政治上以及法律上肯定民主，意味着打破了法律实证主义的假设以及施米特的国家主义。他们二人遵循截然不同的路径得出了这一结论。斯门德保守的政治社会学强烈反对黑勒关于法律首要地位的明确的政治观点。但是，鉴于共和主义社团内利益集团的参与，他们都从内在于系统的观点明确地重新提出了宪法学的问题。

如果法律涉及价值与社会环境方面的考量，那么，通过回溯既

往，实践领域中的法学家们将会发现他或她自身被迫与伦理与政治上的嫌疑犯纠缠不休。毫无疑问，斯门德与黑勒都是可疑观点的牺牲品。但他们的观点，包括威权主义甚至法西斯原教旨主义的观点，都是宪法学转向一种伦理与政治实践理论的激进再定位的一部分；这种理论为1949年之后西德民主导向的宪法学奠定了基础。

斯门德：一体化国家

斯门德于1882年出生在一个学术精英家庭。他的父亲，鲁道夫·斯门德（Rudolf Smend，1851—1913）是一位声誉卓著的加尔文主义学者。年轻的斯门德同样活跃于改革后的新教教堂，1945年后献身于教会法问题的研究。[576]加尔文派将宿命论教义与人类的天性结合在一起，在面对外部世界的需要时，将教堂的会众视为信仰者的有机共同体，每一个人都履行他或她对世界的责任。正如斯门德多年以后所表明的那样，个体脱离他或她参与其中的“精神—社会世界”，就不能被理解为共同体的一个成员。[577]斯门德的宗教背景为其法学理论（特别是1928年的一体化理论）奠定了基调。如果斯门德用以处理宪法学的先入之见会导致对共同体的首要地位以及个体必须履行责任的坚持，那么，它就可能会产生保守的结果。但是，它们也可能产生不同于凯尔森对施米特“本质”的怀疑主义批评的“反传统”（iconoclastic）的效果。斯门德拒绝人类世界中可能存在一个稳定的“固定标杆”（ruhender Pol）的观念，并且批评了施米特对于一个真正“代表”国家的超然机构的研究。[578]

斯门德政治理论的模糊性反映了用“有机”的方法研究帝国宪法学中存在的模糊性，正是这一方法塑造了他的法学教育。这一传统的老一辈代表们——奥托·冯·吉尔克、阿尔伯特·汉奈尔和雨果·普罗伊斯——已经与自由主义发生了关联，但是，年轻一辈的代表们，例如斯门德和艾里希·考夫曼，却在保守主义趋向中接纳了有机体主义国家的观念。帝国后期，法的有机理论辩护作为在历史意义上塑造德意志民族之真实表达的现存制度。[579]斯门德和考夫曼否认斯门德后来称之为拉班德的“苍白的代表”。[580]在1906年的论文中，考夫曼转而致力于叙述君主立宪政体的哲学、历史与政治方面的内容。与此相似，在1904年的论文中，斯门德为了科学的法律分析而将拉班德的方法弃之不顾，揭示了普鲁士特殊的历史条件是如何决定了1850年普鲁士宪法中法令这个词的含义的。[581]

第一次世界大战期间，年轻的“有机”法学家们的政治学转化为对现状的盲目抵抗。斯门德在1916年发表了一篇文章，将1871年宪法中的联邦主义追溯到了成员国首脑之间信任和友谊的“不成文法”。斯门德声称，既然德意志帝国的国会坚持正式的、列举出的权利和责任，那么，其国会代表就将不能包容联邦议会的组织功能。[582]俾斯麦式体制的混乱与无效有目共睹，1916年对德国联邦主义不成文法的

辩护恰好出现在此时。然而，斯门德却断言，政治结构的任何改革都将摧毁其正当性。例如，改革普鲁士的三级投票制度将摧毁德国宪法的联邦主义根基；行政机关的理性化将侵蚀该制度的关键机构即联邦议会。[583]

斯门德花费了至少十年时间才接受魏玛共和国。他在1916年批评帝国国会，因为它变成了一个不能包容1871年宪法有机内容的“理性主义”的东西。1918年之后帝国国会变得更加重要，斯门德却争辩说，议会仅仅由诸多不同的、相互冲突的利益集团所构成，不能实质性地整合德意志民族。[584]直到1928年，他仍然将1871年宪法描述为“一体化宪法的完美典范”，并且将俾斯麦“宪法的政治艺术”、“非被动反映”以及“直观清晰”与《魏玛宪法》农场主的“宪法政治学”进行比较。[585]直到1930年，斯门德仍属于反共和主义的、极右翼德意志民族人民党的一员。[586]

在过去的20世纪20年代中，斯门德开始将自身与新制度融合在一起，并且开始在新的宪政民主制度下检验宪法学。体现在其1928年开创性论文中的成果是《宪法与宪法学》，他在其中争论说，国家是社会整体，处于将公民整合与再整合进共同体的连续不断的过程之中。斯门德用以研究“活”宪法的内在方法所提出的问题是，在拉班德学派实证主义的影响下，宪法学者们回避了某些问题，尤其是学者们如何能够声称自己在宪法分析中是“客观的”与“科学的”、如何能在研究中站在政治之外等方面的问题。斯门德创作这篇论文只花了几个月时间。他的仓促与他正在研究的一系列宪法学新问题结合在一起，由此而导致的结果是产生了一个复杂且有时难以卒读的文本。[587]

斯门德的写作风格将自身导向了混乱甚至“错误”的解释。[588]凯尔森使自己的主要概念变得具有内在矛盾且“摇摆不定”。[589]但凯尔森的挖苦不会掩盖斯门德对《魏玛宪法》理论的重要性。不仅凯尔森，其他主要法学家如弗里茨·斯蒂尔—索姆罗和奥托·科埃尔鲁伊特也都对斯门德的书作了冗长的评论。[590]一个批评性的评论者称“这本书是必读书中的一本”。[591]抛开其中的不精确甚至矛盾不谈，《宪法与宪法学》仍然为宪法法理学的研究提供了重要而原创性的起点：“整合”的概念，一个在魏玛共和国支离破碎的政治文化中引起共鸣的词。

斯门德将整合过程视为宪法的本质，是“国家生活”的“统一融合”、“核心过程”与“核心本质”。[592]国家不仅是一个将社会利益在技术上组织成为一个目标的制度，更是一个真实的、一体化的“诸多意志的联合体”，[593]一个“真实的、精神生活和精神活动的有意义的统一体”。斯门德断言，他的有机方法克服了凯尔森实证主义纯粹的“规

范主义”，并且将作为真实有机主义的国家带回国家理论之中。[594]

有机主义一体化理论模糊了拉班德学派的实证主义传统和德意志帝国保守的自由主义业已确立的区别：私法和公法、国家与社会、个体与全体。[595]如果国家被视为一个总体性的“精神性生命共同体”，[596]那么，在国家与社会之间进行任何绝对的区分就毫无意义。斯门德的有机主义理论同样会导致个人与社会的直接认同。他对个体与集体、自我与国家关系的“辩证理解”被证明是一种国家的无中介的“总体性生活体验”，个体甚至在睡眠时也参与其中。[597]斯门德乐于承认对抗和反对在政治中扮演着重要角色，但是他将冲突归结为确保共同体凝聚力的功能。他将决定国家目标的斗争描述为对国家的“宣泄性”肯定，不论具体结果为何。[598]例如，选举和投票都是“实现一体化的纯粹精神性手段”。但是，他通过从静态的、“解剖学”意义上的国家观念转向动态的、“生理学”意义上的国家观念，只要个体的行动是国家“自我形塑”的一部分，斯门德就会肯定其意义。[599]

斯门德用来描述一体化的例子能够最好地说明其理论的保守、总体化特质。“私人整合”取代了领导者，后者是社会性与精神性“生命形式”在其成为领导者过程中的呈现。[600]例如，君主是“他自身的化身，是人民总体的融合”。他不应该像威廉二世所做的那样仅仅从事技术性或实践性活动并在此过程中让自己显得像一个半吊子；相反，他应该更新民族的“自我认知”。通过他自己的“创造性个性”，他应该不仅能够“活跃”而且能够“塑造”其个体主体性。[601]君主制在1918年崩溃之后，斯门德认为其他人应该取代君主的位置。但并非每一个人都能够做到这一点。他写道，“人们天生不适合整合功能”，他在一个脚注中评论了马克斯·韦伯的观点，即韦伯“明确”认为“东欧犹太人”“不可能成为德意志国家生活的领导者，甚至在革命中亦然”。[602]事实上，斯门德相信，在他的同时代人中只有一个人能够通过其个性而拥有掌握统一德国的能力：保罗·冯·兴登堡将军，他最近战胜了弗里德里希·艾伯特当选为魏玛共和国的总统。[603]斯门德未曾讨论有部分大众可能希望通过一个给定的领袖而实现的具体政策或目标。通过领袖实现整合似乎是一个缺乏具体内涵的总体的、自我决定的过程。

在斯门德的观点中，“功能整合”或通过程序实现整合似乎指向一个有机的“社会合成”过程。他所提供的功能整合的例子包括投票、有组织的舞会、体操和行军。斯门德对劳动与节奏之间的关系特别感兴趣，努力研究创造工人与其工作间精神统一的劳动心理学以提升个体的产出。[604]实现工人及其工作之间的调和必须通过纯粹精神性的手段而非具体的协商与妥协。“整合的正式程序”显得“漫无目标”。[605]

斯门德转向意大利法西斯主义以寻找“直接融合”的事例。在他看来，相对于自由主义或议会主义来说，法西斯主义与大众民主状况更加具有相关性。他宣称法西斯主义具有“矛盾性洞察力”，“合作主义、军事主义和神话”等都是“当代大规模公民的民主”所必需的技术。[606]

“具体的”一体化由国家所意识到并且由被其所意识到的价值所构成。[607]国家的“统一生命体验”是对价值总体的体验：目标和共同体不可分离。通过诸如“旗帜、国徽、元首（特别是君主）、政治仪式以及民族庆典”等象征符号，个体既创造整体，也被整体所创造。象征允许公民带着“特别强烈的感情”体验象征性内涵的实现。斯门德这样描述这一过程：“每一个人都能够‘像我理解它’那样体验象征性的价值—内涵，却无需经历规则与统治所必然带来的紧张或矛盾，与此同时，每个人都像一个完整的整体一样体验它，其他任何方式都不可能达到。”[608]他认为，理性主义者将语言视为一种“目的在于理解的技术发明……因此是一个技术性的人造物品，而不是人类精神生活方式的基本的、本质性的需要”。[609]斯门德关于象征和语言的“反理性主义”理论缺乏具体内容；例如，在政治分裂的社会中没有为地位而产生的矛盾与斗争。在神话的基础上，象征和语言反而有助于实现民族的统一。斯门德以墨索里尼进军罗马为例说明了神话对于法西斯主义正当化（legitimization）的重要性。[610]

对于斯门德转而以墨索里尼的意大利为例，我们大可不必感到惊讶。意大利法西斯主义是欧洲20世纪20年代的重要现象；它提供了“丰厚的产出……可能具有独立于法西斯主义运动本身的价值与未来的意义”。[611]斯门德明确地说，法西斯主义的经验主义的存在不必与其道德价值保持一致。与此同时，斯门德的一体化理论似乎从其存在的事实中汲取了伦理或政治价值。法西斯主义国家履行了作为活生生的民族共同体的功能。它怎么可能不被斯门德的理论所认可？在魏玛共和国的最后五年中，尽管斯门德试图就《魏玛宪法》的有效性展开讨论，但是，其理论却往往指向明显反宪政的、总体性的和专制性的“一体化国家”概念。

黑勒：作为组织的国家

赫尔曼·黑勒1891年出生于切申公国奥斯托莱尼西亚镇（Austro Silesian）的一个犹太人家庭。他的父亲是个律师，在黑勒年幼时就去世了，他由维也纳的亲戚抚养长大。根据他的朋友弗里茨·波林斯基的描述，在第一次世界大战前，黑勒深深地卷进了奥地利的漂鸟运动（Wandervogel movement）之中。[612]他于1914年志愿参加奥地利军队并于1915年初在前线受伤。他的伤势给他留下了一颗虚弱的心脏，致使他在1933年早逝。战后，在莱比锡的青年中心与职业学校的发展过程中，他起到了积极作用，他与右翼青年社会主义者一起工作，在魏玛共和国期间，这是社会民主党的青年组织。黑勒在魏玛共和国的国家法中被边缘化了。他的犹太血统及其对社会民主党（SPD）的公开支持使他被绝大多数大学排斥。他只是在1928年才在一个有争议的任命中被一所大学的讲席邀请，这个任命后来被斯门德称为政治任命。[613]

青年对漂鸟运动的崇拜以及战争对民族的直接体验，都反映在黑勒的著作中。他的《社会主义与民族》（1925），公开号召社会民主党接受爱国主义，此书开篇写道："现在的任务是吸引所有年轻和强壮的人加入社会主义和德意志民族。"[614]那本书以及黑勒其他著作中的社会主义观念与约翰·戈特利布·费希特而不是马克思有更多共同之处。它意味着一个建立在民族同志间的责任感和相互尊重基础之上的民族共同体——而不"仅仅"是经济革新。[615]当黑勒于1920年3月10日加入社会民主党时，正是他的大学任教资格答辩的前一天，他是在两个条件下这样做的：他意识到，无论是历史唯物主义还是无产阶级国际主义，都不具备理论有效性。[616]

黑勒在著述中所做的保留与他的更大计划相一致：通过将运动建立在宪政主义以及国家主义的基础上，填补社会民主党知识传统的空白。他的贡献被证明是持续性的，也是重要的；事实上，他是魏玛共和国宪法学最重要的社会民主党理论家。他为法律监管的国家，即"社会法治国"所做的政治与宪法阐释，与社会民主党在魏玛共和国期间的实践以及1959年以来在拜德哥德斯堡（Bad Godesberg）计划理论中所采取的政治路径是一致的。黑勒的观点融合了民族主义与社会主义，是与魏玛共和国霍夫盖斯麦尔派（the Hofgeismar Circle）的右翼青年社会主义者共享的观念。这一计划对于仍然保留国际主义传统的社会民主党来说即使不是彻头彻尾反动的，也是危险的，这一

判断有充分的理由。[617]黑勒对“可耻的”《凡尔赛条约》的批评，以及对表面上“不设防的和被掠夺的德国人民”、“人口过剩以至于即将爆炸”却被双重掠夺了东方“国土”和殖民地等所做的辩护，是右翼政治语言的回音。黑勒试图在右翼策略上施加伦理与政治限制。例如，他既呼吁建立一个强有力的德意志民族主义国家，却又呼吁建立一个统一的、社会主义的欧洲的共同体（排除了俄国的“亚洲”部分），以降低战争的可能性并保护欧洲抗衡美国的资本。[618]

黑勒在20世纪20年代中期加入了信奉保守主义的施米特和斯门德攻击凯尔森《法的纯粹理论》的行列，[619]他给它贴上了诸如“理性主义”、“民主—自由主义”、“马克思主义”、“无政府主义”、“抽象”以及“无主题”等标签。他认为，这是拉班德学派分析法学的最后成果，是没有国家的国家理论。[620]国家是一个等级体系，既受到规范的限制，也得到了它的授权，实际上，正是凯尔森对国家的怀疑主义分析激怒了这两位保守主义者和黑勒。与施米特一样，黑勒将国家概念化为一个统一了“实然”与“应然”的具体机构，并且强调在国家的历史发展过程中专制主义的中央集权、集中化的官僚机构以及军事的重要意义。[621]

“国家主义”传统在黑勒早期著作（作为批评社会民主党中和平主义与国际主义的部分）中扮演着主要角色。他在1920年为黑格尔1799年至1802年关于宪法新版本的著作撰写了导言，是以施米特1928年后的政治辩论为中心的著作。为了用国家利益或国家理由等观念取代理想主义的、基于道德的政治概念，黑勒在颂扬黑格尔著作的过程中追随保守主义的传统和新黑格尔主义的国家理论。[622]在几年之后发表的一篇论文中，黑勒重复了黑格尔的一个“非常重要”的观点，即为了实现自我主张和自我保护，国家的生存需要强大的政权。[623]理所当然的是，黑勒质疑了《现实政治》的内在价值，并且批评了艾里希·考夫曼所提出的作为社会理想的右翼的、新黑格尔主义的战争观。但是在结尾处，他却提出了一种国际关系理论，异乎寻常地与保守主义立场保持一致。[624]其1927年关于主权的著作为民族国家“意志”的首要地位进行了辩护，并且在国家自我保存权利的基础上为国家对抗现存国际法或国家法的行为正当化。从外交事务的视角来看，黑勒将国家视为一个站在法律之上的活生生的、有意志的实体——换言之，与施米特的所作所为几乎毫无区别。[625]

但是，《现实政治》研究国际关系的方法却在黑勒的著作中扮演着至关重要的角色。他试图逆转社会民主党拒绝为外交政策承担责任的倾向，例如伦纳德·尼尔森的理想主义的和平主义以及马克斯·阿德勒的无产阶级国际主义。[626]黑勒希望，通过利用国际政治的保守主

义观点迫使社会主义者们发展出一套连贯的外交政策，即便在努力斗争以实现和平及管制国际市场等社会主义目标时，也要充分考虑现存的权力关系。[627]黑勒相信，保守主义的国家主义能够而且应该适应社会主义或左翼自由主义的目标。但是，人们也许会问，出于权力政治理论的考虑，他为什么转向极右翼而不是自由主义理论家，例如马克斯·韦伯、雨果·普罗伊斯或阿尔弗雷德·韦伯等，他们会询问负责任的国家权力的界限在哪里这类问题。黑勒喜怒无常，也许曾经希望在预期的左派听众间激起论战；如果是这样的话，这一计划就失败了。他对可疑理论的使用使其理论变得脆弱，以至于容易遭到左翼的和中间派社会主义者的攻击。[628]

正如黑勒在国际关系的视野下对国家的讨论试图将保守主义理论与社会主义政治学结合起来一样，他转向作为国家意志之根源的“民族”也依赖于保守主义理论。他对民族的又一次辩护是他发展社会民主党民族主义政治学这一策略的一部分。他认为，民族是社会主义真实的、集体性的基础：工人（通过社会主义党）不得不奋力拼搏以期能够进入民族共同体。[629]黑勒根据全体人民共有的“民族特性”来界定民族共同体本身。在他看来，这些特性都是自然而然产生的：在“土地”与“鲜血”中，借此，黑勒所表达的是，通过人民与土地的互动以及人民相互之间的合作、通过婚姻与繁衍子孙等发展而来的生物相似性。他不仅将鲜血描述为一个纯粹的生物学事实，而且将之描述为一个社会过程，“凝固的鲜血”创造了整个共同体的共有特性。[630]毫无疑问，黑勒再次破坏了生物学决定论的重要性。黑勒1925年关于国家主义的著作表达了对右翼种族主义相当充分的批判；在这本书及后来的著作中，他坚持根据共同的文化发展来定义鲜血。[631]实际上，黑勒的语言部分反映了他关于作为内在现实的民主政治的概念，它更像斯门德的概念，却反对凯尔森的作为纯粹法的国家观念以及施米特的作为超越性本质的国家概念。[632]此外，黑勒不断诉诸“鲜血与土地”等右翼用语、他对国际主义的“世界语文化”的批评以及他在第一次世界大战期间对国家间本质区别的坚持等，似乎都重复了右翼或民粹主义的主题，这与其说是批评，不如说是在发展一种策略性的、社会民主党对德意志民族的肯定。[633]

黑勒对右翼修辞的运用在20世纪20年代后期开始逐渐消失。1928年访问了法西斯主义意大利之后，他对据称是“完整”的国家进行了冗长的批评。他的主要敌人从凯尔森式的自由主义变成了法西斯主义。[634]随着争论焦点的转移而来的是，一种较少现实政治特征的国家观，以及更加平静且更加审慎的修辞，事实上，是与自由主义或社会民主党的福利国家更加兼容的修辞。例如，谈论“鲜血与土地”变成了对国家和民族单一因素分析的一种批评。[635]尽管仍然对政治民主

的民族根基感兴趣，他现在却在属于其公民的意义上来描述国家。对于受规则统治的国家活动来说，在集体中存在的感觉是正当性（legitimacy），它正是立法的实质性前提。黑勒现在认为，“存在与意识”之间的确切联系不能在一般意义上被决定，而是必须依赖于特定时间和地点等条件。在疑虑地构想所有政治系统都需要“一定程度”的社会同质性时，他发现了解决国家与民族间联系问题的抽象途径。[636]

黑勒转向的核心是一个关于国家的新概念，其第一次详尽阐述是在其1927年关于主权的著作中。代替了斯门德的总体化的、动态的整合概念与施米特在单个机构中的人格化的国家意志，黑勒认为国家和民族、统一的意志与动态的、民族的繁衍等，都通过组织化的复杂过程而辩证地联系在一起。黑勒在外交事务中将保守主义的国家概念作为一个主权意志予以接受，他将国家的“内向性”界定为“普遍的、必要的统一，在特定地域内外交决策的整体”。作为主权意志的国家高于所有社会力量，对任何社会冲突都能够做出决策。[637]与施米特相似的是，黑勒发展了一种霍布斯式的国家观念，即一种作为保卫社会和平的独立且更高力量的国家观；[638]但与施米特有所不同的是，他拒绝将对主权的认同与任何国家机构联系在一起。他认为，主权或“王权”既不能在个别机构中“本地化”（反对施米特），也不能“消融在实证法”中。它毋宁说是国家行为中意志与规范之辩证统一的一个象征。国家的“主体”或“自我”的生存既不仅仅是“人类行动的集合”，也不是一个“理想的秩序”，而是规范与意志的“有效统一体”。[639]只有在国家规范框架内所采取的行动才是国家意志的表达，与此相似，只有法律规范有效且由某些国家机构实际应用时，才是国家意志的一部分。正如黑勒所说的那样，基尔克的组织理论与拉班德的国家主义之辩证统一，是其组织理论的基础。[640]

黑勒在后期著作中所使用的组织一词，指的是“行动的有序结构”，包括“通过上、下合作及有关个体与团体之间的协调”。黑勒引用了19世纪社会民主党费迪南德·拉萨尔的观点，声称组织由“现存的、实际的权力关系”所构成。[641]从政治科学的观点出发，黑勒称之为“现实中的科学”，组织的存在只有是真实的，活生生的意志才会给予个别规范以具体意义。[642]

在意志与规范发生接触的时刻，黑勒引入了一个“斯门德”时刻。黑勒认为，机构的意志不仅受到法律管辖权的正式限制（由一个“更高”机构设置），而且受到超越法律的、伦理的与社会学等方面考量的限制。黑勒认为，伦理方面的考量尤其充当了为共同体所共享的基本的、不成文的规范。[643]这些“权利的基本原则”组成了真实（而非

虚构的）人民的意志。但是，正当黑勒发展出了一种卢梭式的“公意”时，他却否定了其当下的存在。既然每一个“人民”都代表了多种多样相互冲突的意志，那么，国家就绝不仅仅是一个规范系统，不能被贬低为人民的意志。他认为，“政治的特殊任务往往在于以共同体的意志为基础而组织那些处于相互冲突之中的意志。”[644]尽管国家也许持有某些何为权利的观念，但是，这些观念却并不彻底。将“权利的基本原则”转化为法律规范，亦即实在法，是立法者及其他人的工作。[645]

带着这种观点，黑勒将其对实证主义的批评相对化了。他同意，拉班德的分析（将实在法视为规范的客观命令）在更加广泛的法律与国家理论中应该占有一席之地。[646]由于他的政治组织理论和论点主张法律应该被视为客观的，并与社会现实有区别，黑勒将其理论与他之前曾模仿的保守主义理论明确区别开来。斯门德将生活与法律、成功的政治一体化与法律规范等量齐观，黑勒却坚持认为双方虽然有联系却不必然同一：只有法律才能够给予权利的基本规范以具体意义，并且只有这些具体化的法律规范才能够解决社会冲突。施米特断言资产阶级法治国具有先于成文宪法本身的明确、固定的内容，黑勒却认为权利基本规范的具体化过程也是必要的。法治国的实质性概念因此并没有从所有意志中排除立法机关，但是它的确为立法机关所能采取的行动设置了限制。斯门德和施米特寻求一种能够凌驾于构成《魏玛宪法》的一套成文规则之上的“首要”宪法；相反，黑勒却坚持认为，成文的、实在的宪法性规范提供了政治权力或意志得以运行于其中的形式，如同将单纯的形式提升到政治组织的层次来说，意志是必要的。[647]正是这种关于组织的辩证理论将黑勒的国家观念与保守主义的、肯定国家的理论区别开来。

事实上，黑勒的改良主义理论正是社会民主党所迫切需要的组织理论。社会民主党正面临着相互矛盾的任务，亦即，既要捍卫德国的基本法，与此同时却要诅咒德国社会的基本经济秩序。黑勒的带有改良主义色彩的社会主义使得一个至关重要的假设，亦即，正式的民主的、议会制国家是“相对”自主的并且可以有自己的内部法律，能够用于改造社会。[648]无论黑勒承认与否，他的法律理论都能够更好地与左翼自由主义分子如凯尔森和托玛，而非他早年曾经努力模仿的保守主义理论如施米特和斯门德，保持一致。

法学的价值：斯门德

斯门德与黑勒之间的政治区别不应该掩盖他们在方法论上的相似性。通过将国家设想为一个连续不断的社会过程，他们将宪法学的发展重新定位于具体问题的法律解释，兼顾了价值、政治与决策的社会环境。

斯门德的理论宪法学以在《宪法与宪法学》中形成的宪法概念为前提条件。但即使斯门德关于宪法的基本概念也包含着矛盾。[649]斯门德将宪法定义为法律系统的一部分，同时与一般的法律存在着明显不同。通过将宪法视为一体化过程中“法律的统治”，[650]斯门德似乎重构了实证主义的法律与政治或伦理之间的分离。此外，斯门德完全否定了宪法与法律的一致性：“法律的生命”是“宪法的一个异物”，即便与此同时，司法机关和行政机关也都是“国家的生命—形式”。[651]斯门德有时也试图同时提供两个定义，例如，他说：“作为实在法，宪法不仅是规范，也是现实；作为宪法，它是一个一体化现实。”[652]就像这些例子所表明的那样，斯门德的理论似乎在将宪法概念化为一套规则与作为真实的政治生命之间摇摆不定。然而，他对宪法实践的描述却强调实际宪法解释中正式因素与本质要素间的不可分离性。

斯门德认为，宪法解释要求人们超越个别规范的层次，抵达集体意志形成的“生理学”过程。这种宪法观“不仅允许，而且甚至要求”一个“灵活的、补充性的阐释”：宪法学的意义不能仅仅从宪法资料中获取，但是，仅仅从具体环境下适用宪法条款的社会实践中就能够赋予它以崭新的意义。[653]最重要的宪法条款是第1条：它宣布“所有国家权力都源于人民”，以及第3条，它决定了国旗的颜色。正如斯门德所说的那样，它们表述了一条解释所有其他宪法规范的规则，目的是将公民整合进魏玛共和国。这些条款构成了对基本权利的“真正注解”，它充实了魏玛共和国“文化系统”的内涵。斯门德认为，契约、财产、婚姻及继承等基本权利体现了国家的“资产阶级”本质，但普遍的比例投票权却反映了“无产阶级革命”的影响。[654]这些例子重复了阿德尔伯特·迪林格尔1919年3月3日提交国民大会（参见第3章）的基本权利系统的概要；甚至连安修茨看起来也赞同德国价值系统的这幅肖像。最终的差别在于，斯门德乐于从中推导出宪法学。

在一篇1927年提交德国国家法学者协会关于言论自由权利的论文

中，斯门德阐述了非正式的宪法解释方法及其作用的方式。与法律实证主义的理解相反，斯门德认为权利应该被视为民族共同体的基本价值。像国旗一样，在象征国家文化价值的本质性统一体方面，权利取代了君主。[655]宪法第118条宣布，每一个德国人都有权利“在普通法律的限度内”表达他或她的观点。[656]从形式主义的观点来看，后一个词语体现了一种典型的观点，亦即，对自由表达的仅有限制都是那些根据程序正确的法律而得到批准的法律。[657]普通这个词或者是多余的（假设所有法律都是“普通”的），或者充其量是一个反对通过某些法律的模糊禁令，即那些从迫害自由表达的诸多法律中挑选出来的法律。斯门德认为，形式主义错误地理解了普通这个词的历史意义，它在启蒙运动中有自身的渊源。在这一条件下，普通意味着那些优先而且保护自由以及公开讨论的“更加普遍”的社会价值，亦即“道德、公共秩序及国家安全”。“普通”法律是那些优先于宪法第118条的法律，“因为由它们所保护的价值比言论自由更加重要。”[658]斯门德认为，把握这些价值的确切内涵及其次序只能通过检验民族的文化史才有可能。[659]

斯门德声称，对于实证主义来说，宪法第142条（保护艺术、学术及教育自由）只比第118条的重复稍微多一点。[660]实际上，他继续评论说，第142条起源于19世纪上半叶，反映了德国理想主义者在查尔斯巴德敕令（Carlsbad Decrees）所造成的专制氛围中对自由讨论空间的要求。[661]他认为，第142条保护了社会的一部分，亦即大学，一种自由表达的特殊权利，并且要求法律系统尊重学术生活特有的内在法则。[662]斯门德再次要求从德意志民族的历史中推衍法律系统中价值或基本权利的次序。

根据斯门德的观点，宪法的“真正”内涵应该在真实的、“活生生”的价值与制度中，而不仅仅在正式的、成文规范中寻找。他所认同的那些至关重要的价值都是保守的或资产阶级的。例如，他对大学所做的辩护本质上是对精英和通常是保守团体即全体教授的特殊法律地位所做的辩护。[663]通过将第142条与一个特殊机构联系在一起，斯门德含蓄地否定了这个观点，即超越大学的文化生产也是应该受到该条款保护的“学术”或“艺术”。他对第142条的制度解释补充了施米特在为保守主义价值辩护时对第153条（私人财产）的制度解释。[664]通过解释普通一词，他能够避免法律对制度的限制所做的保留，这种限制存在于第118条和第142条中，也存在于保护契约、婚姻、财产和继承自由的条款中，这些限制将有可能为德意志帝国国会形塑社会关系拓展相当大的权力。[665]

斯门德的分析假设，法官能够在民族中准确定位价值的内在系统

与内在的传统文化。对于真实冲突与矛盾的可能性，他不予置评。[666]在魏玛共和国的环境中，特别是在其最后的岁月中，各种理论缺乏基本的共识，因此，他的假设看起来像是充满希望的思考。[667]

如果接受斯门德所提供的对民主的“有机”界定，即任何国家机构在其中都没有主权，那么，尽管斯门德解释基本权利的原则是保守主义的，但其本身却并不都是反民主的。更具政治性的问题是他所做的那些关于谁有权利解释民族基本价值的假设。斯门德非常清晰地论证说，德意志帝国国会不能代表真正的、集体的意志。议会缺乏权威断定何为法律意义上的善。[668]问题是，国家的哪一个部分能够识别民族共同体的真正价值？

斯门德明显排除了一般的法官，其活动服务于法律的“价值”，而非“活生生”的统一体。更可能的是政府，其角色是民族的“一体化”。[669]不幸的是，斯门德没有直接论述这个问题。在他关注司法手段以及用源于“宪法”的“真实”过程的内涵来“充实”宪法规范时，他却忽视了实际上承担解释与评论宪法的程序及机构等至关重要的技术问题。

斯门德在处理这一问题上的失败反映了法的有机概念中一个更加普遍性的悖论。通过集中关注民族的自我构建过程，一体化理论倾向于忽略（或抑制）机构与法律中实际决策的时刻。[670]在普通法和政治系统中，基本权利在魏玛共和国中具有实现社会力量“一体化”这一普遍的政治功能，但具体层面上的权利都是宪法权利的表现，正有助于解决公民与国家或公民之间的冲突。与其说基于权利导向要求的有争议的司法案例不在意有关党派的基本同意，毋宁更加关注他们对法律意义的基本不同意。通过假设民族共同体的价值，斯门德忽视了法律所扮演的重要的实践角色，亦即，区分许可和不被许可的行动、解决契约争议以及裁决人类意志间的冲突。[671]

用更加理论化的术语来说，斯门德完全避免了施米特与凯尔森间争议的重点：主权问题。[672]施米特试图在特殊机构中确定“客观”决策（那些“高于”政党的决策）的来源，但凯尔森却将主权视为客观化的法律系统本身。斯门德同时拒绝了双方，正如他的裁决拒绝了客观化的宪法概念一样。斯门德激进的反霍布斯主义之政治意义或许在于同时用两种方式解释宪法。一方面，斯门德在其对主权的拒绝中提出了一种本质上反绝对主义的论点。因此，也许斯门德实际上是在为民主制度在公共舆论中开放改革方案与接受变革等奠定基础，如同他1945年后的支持者所做的那样。然而，另一方面，有机理论因其自然主义假设，使得宪法非正式化了，并且拒斥了“自由主义”的怀疑主义，可能会导致不可抑制的恐怖。如果没有矛盾的国家（人民共同体）被假定为事物的正式与自然状态，那么，它与社会规范有何不

同，什么不是公共“有机体”的一部分，这些问题可能需要激烈的清除与淘汰。非正式化的宪法也许会通过“接受”某些社会团体权利（也许是法官，也许是行政部门）的自然化（naturalize）以强化总体，而勿需考虑法律因素或正式程序。

政治抑制下的法理学：黑勒

关于共同体价值的均质性与可裁决性的假设是斯门德关于宪法是一个真实的、活生生的过程之成问题界定的核心。由于未能明确区分作为正式法律的宪法与作为真实过程的宪法，一体化理论有时就沦为威权主义的花言巧语。在其最后的著作《国家理论》中，黑勒致力于发展一种更加明晰且更具分析性的宪法概念，在某种程度上是为了对付内在于斯门德方法中的危险。[673]黑勒区分了研究宪法的两种基本认识论。首先，宪法可以从社会学的角度予以观察，宪法是作为一个“生命整体”（斯门德的观念），或者是在相对狭隘的意义上作为赋予国家统一体的、随着时间的推移而保持相对稳定的规则与程序。之后的“基本结构”似乎与黑勒的“组织”观念保持一致。其次，从法律上看，宪法要么是由所有调节国家行为的法律规范（类似于拉班德国家法概念的某个东西）所构成，要么是由（在相对狭隘的意义上）国家“基本秩序”的所有基本法律方面的内涵所构成。[674]

黑勒的观点仍然是支离破碎的。尽管如此，他仍然很明显地将四种类型的分析方法视为辩证地相互依存的。如果缺乏某些法律结构方面的知识，“国家”的社会学分析就是不可能的，反之亦然。例如，当一个法学家描述国家的基本法时，这一描述就假设这个法学家能够区分本质的与非本质的，或琐碎的规范，那么，这一区分就应该来自于对社会实践的观察。与此相似，对国家的“基本结构”进行社会学描述则依赖于什么样的法律规范决定“应该”去做的有关知识。如何将社会事实与规范，亦即实然与应然，联系在一起的方法论的中心问题，出现在《国家理论》的最后章节中。黑勒为辩证理解政治整体与组织、机构有效性的现实及其与规范性秩序之间的不同进行了辩护。[675]

黑勒为这些宪法观念增加了第五种分析方法：所谓正式的或成文的宪法本身。初看起来，正式宪法在黑勒对国家的政治分析中或许是一个毫不相干的“异物”（斯门德）。事实上，黑勒指出，由于宪法作为真实的组织始终处于发展之中并且不断变化，因此，正式宪法与实质性宪法之间完全一致是不可能的。[676]但是，他的论证虽然反对消除“常态”与“规范性”之间的区别，却赞成真实的、现有的存在。“实然”与“应然”间的区别只能辩证地予以设想。规范要求某种规律性及效率以便行之有效，然而，作为规范，它也可能被侵犯并因此而与实际行为不相一致。法律规范既与存在相联系，又超越存在。[677]黑勒认为，正式的、成文的宪法在现代民主国家的发展过程中扮演着关键性

政治角色。作为遵循基本规则而构建国家这一普遍过程的一部分，宪法由此而兴起，并变得与法律和伦理的其他部分有所不同。从经济上及政治上看，基本法与其他法律之间的区别使国家行为变得可预测并可控制。[678]

黑勒声称，正是这些历史与政治方面的考量，而非实证法应该是什么这类观念，使拉班德学派传统中的“法律方法”对于法律学者而言非常重要。出于政治上的原因，为了使制度及组织的现实一致并可预测，法学家假设有一个能决定国家机构管辖权的封闭性法律秩序是合理的。但是，黑勒认为，以法律教义学为基础的分析本身并不充分；触及司法决断的实践性法案也会涉及实在法的扩展与“具体化”。法律只有对手册的作者而言才是“无缝隙”的。在实践中，它要求法律行动者调整规范以适应现实。[679]与凯尔森和托玛一样，黑勒指出，法学家的权威在哪演变为公民的伦理与政治推理，哪里的法理学就会变成“世界性的知识”。但是，与此同时，政治世界的知识为法律实证主义的法理学提供了辩证的理由。

黑勒为形式主义的宪法解释方法所做的实质性辩护出现在1927年他提交给德国国家法学者协会的论文中。他从肯定斯门德的解释方法及其法哲学开始，“在所有本质性方面”（都予以肯定），出现在提交给协会同一次会议的论文中。[680]但是，他使用了“文化历史”的手段去证明对《魏玛宪法》中法令的正式理解。通过将法令构建为国家意志的直接表达及国家法的基础，绝对主义传统集中了国家权力。[681]黑勒坚持认为，作为“决策单元”的绝对主义国家观念对现代国家仍然是根本性的，在其中，决策是有组织程序的产品。“资产阶级革命”不仅确立了人民通过集会参与决定君主制法律的权力，而且创制了司法和行政从属于立法的法案。黑勒认为，对有效的法律而言，正式的和程序性的前提构成了其政治与历史的正当性：在创造国家意志的过程中，创制法律的宪法程序保卫了社会的自主权。[682]法律的实质性方面，它的“普遍性”，被镶嵌进法律的形式之中。它因此而没有根据对应用的连续性或普遍性之类的实质性标准予以界定。黑勒拒绝了法律的正式方面与实质性方面之间的区别，它曾经是拉班德的帝国法理学与施米特的法律理论的核心，这些理论坚决反对立法机关的权力。[683]

通过拒斥这种观念，即，法律具有某些优先于其形式或程序的真实的本质，例如普遍性或连续性，黑勒走出了拉班德学派的传统。与凯尔森一样，黑勒认为，所有的法律行动，从法律到合同条例，都采取了法律规范的形式。从纯粹形式的视角来看，立法机关能够承认法律的任何内涵，无论是普遍的规范，还是个别的命令。[684]施米特试图从其理想的资产阶级法治国系统中推衍出对法律的僵硬限制，黑勒

与施米特有所不同，他坚持认为，由于民族的政治与社会条件的变迁，对立法活动的限制也会随之而发生波动。和凯尔森一样，他将法律的内涵留给了现存权力关系和政治需求。然而，与凯尔森不同的是，黑勒将其法律概念建立在政治争论的基础之上。

黑勒关于法律超越性的观点既是形式性的，又是实质性的。对成文宪法的形式分析所得出的结论，既不多于也不少于法律是整个国家制度的基础，以及行政和司法机关都必须在宪法规范和法律的框架之下运作这类观点。正如黑勒所指出的那样，宪法只要诉诸少数规则的例外，例如，总统宣布赦免的权力（宪法第49条第1款），此后就会明确地这样做。[685]德国宪政主义的政治与文化传统给国会施加了很大压力，包括组织并代表社会利益、通过提供讨论与妥协的论坛而推进社会和平，以及通过创制法律的组织程序将复杂的社会利益转化为统一的决策。成文宪法中帝国国会作为人民的代表所具有的持续性和正式的优势，在其政治与历史地位中找到了资源。正如黑勒所说的那样，“法律的形式与内容不可分离。”[686]他因此认为，国会系统建立在立法机关做出了一个正确决定这一假设的基础上。[687]

黑勒的法律解释层次理论建立在其组织理论的基础上。只有在现有法律的约束范围内，司法机关才有权适用法律。如果国会有权制定法律，那么，这种权力只存在于由宪法所设定的正式且程序性的限制范围之内，由社会团体的充分代表予以保证。最后，立法机关（事实上是所有法律行动者）受一套不成文的普遍伦理原则的限制，它不得不具体化并且予以维持。由这些“权力的基本原则”所设置的边界随着时间的推移而变化，除非参照实际的政治实践，就不可能确定（这个边界）。在使具体原则具体化的过程中，民主性的立法机关能够调节社会，也许甚至能够超越现存社会关系以至于一种本质上全新的社会系统，社会法治国。[688]换一种略有不同的说法就是，宪法不仅为国家的延续而决定在特定区域内设置“形式”，而且在形成国家目标的过程中允许广泛的发展或“自由”。[689]黑勒实现正式法律与社会内涵间协调的概念化方式，与其假想的对手，左翼自由实证主义以及议会民主的支持者，例如凯尔森和托玛，几乎完全相同。[690]

结论：走向一种新的宪法学

斯门德与黑勒并未发展相互对立的宪法解释理论，毋宁说他们的理论是互补的。斯门德强调了解释过程中考虑价值因素的必要性；黑勒则指出了宪法本身的正式组织包含实质性价值。黑勒会在立法活动与司法活动之间划一条界线，以赋予民主性的立法机关以更大权力；斯门德所划的界限或许会更加支持保守的法官和行政部门（掌握更大权力）。正是在由两位法律思考者所勾勒的实践领域中，宪法解释、评估与划界等积极过程描摹出了西德1949年以后司法政治的基本特征。事实上，黑勒与斯门德将战后西德法理学将要面临的主要问题纳入了宪法解释的复杂理论框架之内，而由马丁·科赖尔、弗里德里希·穆勒以及罗伯特·阿列克西予以发展。[691]在某种意义上说，斯门德和黑勒所提出的问题也构成了当代美国宪法学辩论的主要框架。例如，罗纳德·德沃金与斯门德相似，他认为，作为法律过程的一部分，宪法法理学应该将基本权利视为从诸原则中流淌而出的东西，它们要求法官积极参与复杂的道德争论。约翰哈特·埃利与黑勒相近，他站在左翼，而罗伯特·博克则站在右翼，为更加具有限制性、程序性的权利解释而辩论，以便为立法机关保留更多权力。[692]颇为奇妙的是，在《魏玛宪法》争论中的政治角色，却在美国的宪法争论中被颠倒了，政治的实质性角色与左派、激进主义法官相联系，而其形式主义、原教旨主义方面则与右派法官紧密相关。[693]但是，问题却如出一辙。

斯门德与黑勒的宪法实践理论假设，存在一个稳定的宪法系统，一体化过程真正发生于其中，以及人民将国家机构视为正当的。这种稳定在1928年之后就消失了，随之而消失的是宪法实践理论的直接的政治相关性。

在媒体大亨阿尔弗雷德·胡根贝格（Alfred Hugenberg）接管了该党并公开宣布了威权主义目标之后，斯门德在1930年离开了极右翼德国国家人民党。在为《魏玛宪法》平装本撰写导言之前，斯门德声援共和国的决定已经变得非常清楚了。他声明，因为德国的贫穷以及战争的失败，宪法在将公民整合进共和国时面临着很多困难。无论是国会的优越性，即代议制民主的原则还是基本权利，都有助于实现一体化。斯门德回应了黑勒的观点，将新的社会权利视为“权利的客观的基本的原则”，它包含资本主义与社会主义之间以及宗教力量与世俗力量间的必要妥协。与施米特相反，斯门德断言，这种妥协是使国家成为一个整体以及创造一个“活生生的统一体”这个过程的一部分。

[694]他用来回应这种情绪的语言恰恰来自于共和国即将没落之前的1933年1月18日。在一篇几乎不加掩饰地攻击施米特的文章中，斯门德拒斥了多元主义的议会制度在事实上变得非正当的观念。恰恰相反，他肯定了民主国家中社会团体组织和参与决定国家政策的权利。他认为，工会和私人财产都应该受到宪法的保护。这种保护允许各阶级克服个人利益的资产阶级倾向，而将其作为公民的关切转向共同体的整体利益。正如黑勒那样，斯门德为社群主义的国家观进行了辩护，并且拒斥了施米特式的威权主义总统这一解决方案以及施米特几个月后公开支持的纳粹革命。[695]然而，同样真实的是，甚至在其最后阶段，斯门德也没有肯定政治性政党的地位，其共和国后期以来的著作也从未显示他接受了某些共和主义价值。[696]

1932年秋季，黑勒有机会将其关于正式宪法的本质性辩护纳入实践领域之中。在那个夏天，冯·帕彭总理已经说服了兴登堡总统颁布一项法令以取代普鲁士看守政府，新政府由社会民主党和天主教中央党担任各部部长，而由帕彭本人担任帝国的代表（commissar）。由黑勒所代表的普鲁士社会民主党、天主教中央党和其他邦将普鲁士总理把罢免案提交最高法院，认为联邦政府超越了其权力限制。宪法第6条从法律的立场对这类案件作了更加充分的处理。在现有条件下，重要的是黑勒拒绝施米特论断的方式，亦即，总统有权在其自由裁量权的范围内执行紧急状态法案，但是，总统的权力是中立的。[697]黑勒第一次明确声称，联邦政府干涉了一个邦的事务，故意侵犯而非保护宪法；因此，法院应该作出不利于政治性执行的判决，并且取消这一行动。[698]在得出这一结论并转而反对其早年所支持的施米特主义立场时，黑勒发现自己与实证主义传统的代表人物结成了同盟，包括拉班德学派的格尔哈特·安修茨和弗里德里希·吉斯，以及与凯尔森接近的汉斯·那维雅斯基。在这次审判之后不久，黑勒去英国做了一次巡回演讲。希特勒攫取权力之后，黑勒未能返回德国，他在马德里找到了一份教职，在1933年11月5日死于心脏病。

无论是斯门德还是黑勒都不可避免地抱有一些在政治上具有危险性的观念。他们都被早期新纳粹制度的拥护者所积极地引用，毕竟，他们也试图在一个意图实现民族共同体一体化的制度中统合国家主义与社会主义。[699]但是，正如我一开始就曾指出的那样，学者一旦涉足实践问题，就必然会暴露在政治危险之下。他们在1933年都未能抵挡法西斯主义的诱惑。黑勒公开捍卫社会民主党和《魏玛宪法》。斯门德在独裁期间没有发表支持纳粹的言论；此外，他对联邦主义的捍卫也是毫无疑问的，这使他在中央集权化的纳粹体制中不受信任。他被迫离开柏林大学的法学院（施米特接替了他的教席），并且在政治关联不那么紧密的哥廷根大学教会法和行政法研究中度过了战争岁

月。两人都反思了带有民族主义色彩的公民共和主义坠入法西斯主义的方式。在1933年前，在分析并批判法西斯主义时，黑勒就这样做了，斯门德则在1945年之后。[700]尽管如此，他们都争辩说，某种不同形式的后实证主义公民共和主义或共同体主义的法律理论对于宪政民主发挥作用是必要的。

斯门德在1945年带着一个宪法学研究小组转向了公共领域。经历过这个研究小组的学生们成为德国最重要的宪法理论家。例如，皮特·黑贝勒同时使用斯门德和黑勒的理论，发展了对民主共和领域中政党与利益集团角色的实质性辩护。[701]霍斯特·厄姆克则检验了包含在宪法中的客观原则对宪法修订的内在限制，认为如同对待社会价值的新法理学一样，人们应该将斯门德的价值平衡观念与黑勒对社会法治国的呼唤统一起来。[702]借助这些及其他学者，斯门德和黑勒的宪政民主概念对1945年后西德的宪法学做出了重要贡献。

第六章
平等、财产权利和紧急状态：共和国最高法院的宪法法理学

前面的各章显示，在魏玛共和国的宪法理论与宪法政治之间存在着密切联系。德国最高法院也要面对宪政民主以及在学院中发展起来的宪法研究的新理论、新方法等方面的新要求。但是，它们对这些挑战的反应是间接的、犹豫不决的和缓慢的。这些有节制的反应在很大程度上归因于制度的连续性与稳定性目标，亦即，法院被认为应该在整个19世纪发展起来的法治国大陆传统中具体化。法官被认为应该以不偏离成文法并且不干预其他州的行动等方式适用法律和法令。具体决策则被视为应该表达抽象规范的客观内涵，符合安全和可预测性的要求。在德意志帝国中，法院的责任是实现那些在程序正确的法律中表述的国家意志。[703]

毫无疑问，此处所论述的司法实践的机械模型在1920年代中期是站不住脚的。对此的批评不仅来自于私法领域中的自由法律运动，也来自于那些最重要的新的宪法理论家们：凯尔森、施米特、斯门德以及黑勒。法律理论与实际政治要求重新思考宪法中最高法院的地位。一些杰出的法学家寻找案例，以遵循另外两个联邦主义民主国家的先例，即美国和瑞士。在1925年5月30日写给司法部的一封密信中，德意志帝国最高法院（Reichsgericht）法官沃尔特·西蒙（Walter Simon）认为，美国和瑞士的例子说明，一个强大的法院是对人民主权的“必要平衡”。他接着说，授予最高法院以类似于美国最高法院所能享受的巨大权力，对德国将会是有益的。[704]但是，这种经由比较而得出的观点很快就遇到了制度与政治改革的障碍。

首先，这种简单模仿外国事例的观点忽视了被比较的国家之间存在着的历史与制度的关键性差异。美国违宪审查制度对于德国环境的适用性是可疑的。在过去的数十年中，美国最高法院已经保护了其司法审查的权力；事实上，美国司法审查最主要的案例，即马布里诉麦迪逊案（Marbury v.Madison），发生于1803年，即美国宪法被批准十六年之后。在随后的几十年中，宪法学得到了全面发展。[705]相反，《魏玛宪法》只延续了十四年，在其存在的最后三年中，立法机关濒临瘫痪。从制度上看，二者间的差别过于巨大。美国宪法将最高法院构建为这块土地上地位最高的法院。相反，德国的法院系统却支

离破碎，（其权力）分散在刑事法庭、民事法庭和行政法庭中。德意志帝国最高法院建立于帝国早期，其目的是裁定叛国罪案件，并且作为由“普通”法院根据民法和刑法所判定的个别案件的最后上诉法院（以反对行政法院）。但是，其目的并不是统一整个法律系统，包括行政法在内，因为它将会侵蚀帝国的联邦主义原则。[706]其目的也不是裁决“高级政治”的问题。在君主立宪制的条件下，正式修订法律必须考虑国家意志的直接表达，没有为更高正义的护卫者预留空间。

对最高法院的制度结构进行更深入的审视会发现，在这一层面上还存在着发展宪法实质性实践的另外一个重要限制。1929年，德意志帝国最高法院由差不多一百名法官所组成，他们分散在莱比锡十三个不同的法院中：八个民事法院的代表，四个刑事法院的代表，以及一个劳工法院（Labor Court）的代表。裁决是集体作出的，没有迹象表明哪一个法官书写了最后的决定，并且没有公开的意见分歧。德意志帝国最高法院每年都裁决成千上万的案件；少数几百个被司法部门视为很重要的案件被收入半官方但私下出版的裁决集中。这些印刷的裁决集往往只提供近期案件的粗略资料，所谋求的不是提供答案，而是抽象地提出法律方面的问题。单一的裁决结果罗列、有限的印刷数量、缺乏明确的授权或明确的歧见声明等，都为宪法设置了一系列客观限制。事实上，德意志帝国最高法院的结构妨碍了个别法官发展其适用宪法的个人能力，也妨碍了当代（以及此后的历史学家们）研究隐藏在特殊裁决背后的法官们个性与观念的能力。[707]

《魏玛宪法》在最高法院旁边创立了一个以特殊方式组织的国家法院（Staatsgerichtshof），它在司法系统中有不同的功能。当最高法院裁决“普通”的民事和刑事法案件时，国家法院却应该裁决宪法问题。其功能是处理“政治”问题，并且审查由最高国家机构所做出的涉及宪法制度摩擦的有关决定。在涉及管辖权或邦与联邦政府之间的冲突时，如果发生了“真正”的宪法性争议，最高法院的法官就会主持一个由七名法官组成的专门小组，包括普鲁士、巴伐利亚和萨克森的行政法最高法院的大法官及其助手在内。如果涉及诸如铁路和邮政服务在内的国有企业，国家法院也会吸收由国会和议会任命的专家参加专门小组。最后，如果涉及部长的弹劾，就会建立一个十五人小组，部分由国会中的政党直接任命。例如，在20世纪30年代早期，纳粹和共产党的代表都在这个法院为这类案件服务过。[708]宪法法院的分裂及其特别的组织形式，为1949年以后西德的宪法法院建立了雏形。[709]

鉴于制度的复杂性以及其中存在着的许多有权做决定的个人，由最高法院所发展的《魏玛宪法》学的历史一贯显得相当审慎。此外，对最高法院和特别国家法院在1923年至1924年间货币升值的危机中

所做的诸多裁决进行检讨，揭示了一些重要的特征。首先，在回应宪法的新问题时，例如，法律面前人人平等的含义、财产权利以及总统权力等，最高法院逐渐变得更加积极。其次，这些转变往往是对保守主义政治立场的反应，从社会学层面的视角来看，这并不令人惊讶。许多法官似乎都希望限制民主性立法机关的权力，反对制度创建者的目的。第三，宪法学中所发生的变化同时也体现了对日益复杂的工业民主中客观问题的回应。[710]

海因里希·特里佩尔与升值的合宪性

在1924年1月8日的一封信中，最高法院法官协会的七人委员会威胁要废除对调控货币升值的法律与手段的实质性支持。[711]不久之后，海因里希·特里佩尔就准备了一份法律摘要，质疑与1923年10月8日颁布的授权法案相一致的行政行为是否合宪。由国家法领域中一个最受人尊敬和最杰出的训练有素的学者所写的这篇短文，为法院适用宪法而发明了一套新的术语和指南。在对政府操纵升值危机的批评中，特里佩尔检讨了对平等条款、财产权利以及行政部门紧急权力的解释，三者在共和国期间的司法实践中一直备受争议。

特里佩尔对法律面前的平等所做的分析与法律实证主义的分析截然不同。在其标准化评论中，安修茨认为，第109条宣布了法律面前的平等，但是，它仅仅指的是所有德国人在正确的正式法规面前都是平等的。法律面前的平等因此变成了一个纯粹的形式原则，它声称：法律是什么，什么就是法律（what is law，is law.）。以不同（亦即不平等）的方式对待不同的社会团体是被允许的，只要这种处理方式包含在法律的形式中。正如安修茨所争辩的那样，第109条第1段规定“法律面前的平等，而非法律的平等”。[712]

特里佩尔反对安修茨的观点，认为基本权利比“空洞的声明”更加重要。第109条第1段限制了威胁“从所有法律约束中解放立法机关”的法律绝对主义（Gesetzesabsolutismus）。[713]他认为，平等条款是宪法的“内在原则”，它要求立法机关合理地分辨各种类型社会团体间的区别。他将自己的立场概括如下：

> 所有的主观任意性都是背叛法律神圣精神的罪行。法律面前的平等这一基本原则意味着一个要求，即个别法律规范必须平等地处理每一件事情，不平等地处理某些事情就意味着任意性，亦即，其基础是缺乏审慎的考量。因为没有丝毫理由，或至少仅有一个理由：杰出的人迷惑了一个能够理性且正义地思考的人，法律面前的平等原则被伤害了，只能找到这一个借口。[714]

特里佩尔转向对立法活动的实质性的或伦理性的要求，因此既为司法审查（模仿美国最高法院）[715]也为自然法理论打开了大门。在特里佩尔描述问题的方式中，出现了一种保守主义逻辑。他将议会视为一个反复无常、不可预测的机构。“理性且正义地思考”的个体站在

议会之外，并且根据他们的实质正义和理性决定其行动。[716]

特里佩尔短论的逻辑导致了以高级法为基础的对立法行动的评价，并且因此导致了总体上被帝国法律专家所拒斥的自然法理论。其中的含义在埃里希·考夫曼1926年提交德国国家法教授协会代表大会的论文中逐渐变得明朗起来。[717]考夫曼认为，法律面前的平等原则表述了政治系统中一个基本概念。对启蒙运动思想家们来说，“平等”意味着要求平等地适用于所有个体的抽象法律的统治。他继续写道，对20世纪20年代的德国来说，不可更改的“自由”原则不再是可接受的；“民族共同体”改变了平等的意义。平等的概念不再建立在“交换”正义（如平等地进入市场）的基础之上，而是基于“分配”和“制度”的正义。他认为，现在，法律之下的平等意味着要认识不平等，为了社会制度如婚姻和财产的利益，要么矫正不平等，要么保留不平等。法律面前的平等需要那些制定或适用法律的人考虑实质正义的观念，以及在民族共同体中占主导地位的右翼的利益。[718]考夫曼的语言暗示了对政治民主原则的激烈攻击。例如，他将右翼描述为一个“非常积极的秩序”，实在法“可能不会伤害它”。[719]正义成为不是某种个人可以争论的东西（考夫曼将这种正义概念称为“相对主义”），而是一个“实质性的秩序，我们有责任实现它”。[720]用考夫曼的话来说，法律行动者变成了高级法的代理人：他不得不是一个“纯粹的化身”，允许高级法注入其行动之中。“他的纯洁之心是正义的，因为他有所作为或拨乱反正，只有他是正义的。”[721]法律实证主义因此成为一种罪：“纯粹技术性的法律学者是个婊子，她被所有人所占有，并且要求占有所有东西。”[722]

1926年会议上的讨论都是一些战斗性的语言，涉及实证主义与自然法之间的纷争。“法律面前的平等”的含义之争反映了关于宪政民主正当性的更加普遍的争论。平等条款的实证主义解释的支持者如安修茨、托玛和黑勒等，正如前一章所显示的那样，也倾向于肯定新民主，并且倾向于政治性政党在创制法律中的正当性；特里佩尔、考夫曼、施米特以及其他反实证主义的保守主义者，对多元的、政党导向的民主的可行性与可欲性等均持严肃保留态度。[723]

根据特里佩尔的观点，法律面前的平等能够防止国会的恣意妄为。他为私人财产权利提供了类似的评论。特里佩尔质问，1924年3月28日颁布的调控货币升值的政府条例是否尊重第153条规定的财产权利。该条例的权威来自于1923年10月28日颁布的条例，后者则以国会1923年10月8日颁布的授权法案为基础。根据3月28日的条例，随着向金马克过渡，特别股（在通货膨胀期间发行以保护股东比德国企业中的外国人拥有更多投票权）的持有者在升值过程中将会比普通

股持有者损失更多。[724]遵循保守派民法学家马丁·沃尔夫在一年前发表的一篇文章中的逻辑，特里佩尔认为，这一条例实际上剥夺了一群股东，并且因此而侵犯了宪法第153条，该条保护私人财产并且为法律上的征用规定了指导原则。他和沃尔夫所持有的观点意味着对财产权利的激进重构。[725]

首先，特里佩尔拓展了财产概念本身。根据1900年的《民法典》，财产由动产和不动产所构成，个人拥有绝对的控制权。对特里佩尔和沃尔夫来说，宪法关于财产的概念更加宽泛：它延伸到使用权或从财产获益的权利，例如特别股持有者对公司利润之一部分的特殊权利。特里佩尔推论说，如果这些权利也属于财产权利的范畴，那么，1924年3月28日的条例就是一次剥夺行为。如果使用美国20世纪80年代财产权利运动的语言，那么，财产被视为“一束权利”，对其中任何一项的侵扰都会构成要求赔偿的政府“获取”。[726]德国的剥夺则由宪法第153条第2段所控制，它既限制立法机关，同时也限制政府。[727]

其次，特里佩尔认为，第153条第2段为法律上的剥夺既设置了实质性要求，也设置了形式要求。剥夺行为必须符合“普遍的福利”利益，而非仅仅是为了回应某个社会团体当前的要求或国家财政方面的利益。而且，剥夺行为必须是客观的需要。[728]特里佩尔观点的逻辑结论是，宪法禁止国家采取任意剥夺的行为。但是，立法机关和行政部门在其决策中却享有自由裁量的自由，这些决策不能完全留给那些“有主权的人的心情”，他们的权力超过了君主立宪制下享有无限权力的国王。“自由裁量决断”的正当领域并不包含侵犯财产的任意行为。[729]

尽管特里佩尔关于平等条款的理论在抽象层面上打开了法律通往自然法判断的大门，但是，他关于财产权利的讨论向与法律实证主义相关联的议会主权原则提出了具体的挑战。重构将决定财产的形式与内容的权力留给立法机关的第153条的条款（第1段第2部分），新的原则将立法机关和行政部门侵犯财产的行为暴露在法院的审查之下。而且，它还潜在地消除了对财产概念的限制。大部分国家都以某种方式影响财产的使用或个人权利。由特里佩尔和沃尔夫明确提出并且在魏玛共和国时期法院中发展而来的问题是，在迅速扩展的国家规制权力的时代中，怎样在剥夺与正常的国家规制之间划定界限。[730]

特里佩尔1924年的文章讨论了总统及其部长们（政府）的规制权力，而非立法机关的规制权力。1923年10月10日的授权法案承认，政府有权采取必要的手段处理恶性通货膨胀以及随之而来的国内动乱。特里佩尔认为，这一领域中的行政自由裁量决策应该服从严格的

司法检验。首先，他质疑政府是否有权在授权法的基础上授予自身更大的自由裁量权。他声称，这种再授权行为逾越了最初授权法的正式界限。至少有一个政府所颁布的处理升值的法令因此是非法的。[731]随后，特里佩尔呼吁对行政条例进行实质性的司法审查，以确保它们是必要的和合理的。他承认，实质性审查既没有被法律学者所接受，也没有被最高法院所接受，尽管如此，他仍然坚持认为，法院应该能够区分自由裁量的领域和随意性的领域，而且法院有权审查行政行为，正如他们应该审查警察或立法机关行为的合理性一样。[732]

特里佩尔对政府行为进行司法审查的呼吁（反对低级行政部门的行动）在共和国前半段一直是孤立的。像托玛和安修茨这样的民主共和主义者认为，控制行政行为（的权力）应该保留在立法机关，并且司法机关应该扮演次要角色。而像卡尔·施米特和卡尔·比尔芬格这样要求限制民主性立法机关的保守主义者，却反对为了国家的理由而审查总统和行政机关的行为。但是，特里佩尔不仅赞成对正式的行政命令进行司法审查，而且希望根据第48条第1段的规定来限制总统的权力，该条允许总统采取紧急行动以“执行”没有被某个邦恰当执行的联邦法律。他几乎独自一人站在国家法学者中间，但他仍然在1923年的一篇文章中认为，总统干预“执行”法律只有在国家法院决策的基础上才是被允许的。他再一次声明：“自由裁量权并不意味着任意性。不仅行政机关的自由裁量权，而且政府和立法机关处于法律之下的自由裁量权，都有其限制。”[733]但是，甚至特里佩尔在国家处于紧急状态下也解除了对总统权力的这些限制。对于总统以第48条第2段为依据而采取的紧急行动——它扩展了总统对“公共安全与秩序”的严重干扰予以回应的非常权力——他明确表示反对进行实质性审查。他说，真正的紧急行动都是“高度政治性的”，并且因而处于法律的约束之外。[734]正如对第48条第2段中的最高法院法理学的一个研究所显示的那样，在共和国末期，这种对总统的保守主义的尊重具有灾难性的结果。

平等条款

在1923年的危机岁月之后，最高法院开始（谨慎且秘密地）处理如何既限制立法机关和行政机关的过分行为却又不否决政治决策的难题。两种观点都危如累卵：到底法院是否能够审查法令是否符合宪法，以及在何种基础上合宪性可以得到讨论。

第一种观点在1925年11月4日的一个案件中得到了回应。[735]这个案子涉及一桩债务，负债于1909年生效而于1914年后被修改。如果负债人用贬值的货币偿还债务的话，债权人在1923年将蒙受巨额损失。法院判定，即使该法案根据不同或“不平等”的升值利率处理不同的债务，1925年7月25日颁布的《升值法案》仍然为债权人从债务人那里要求更多金钱提供了充分支持。最高法院支持该法案的合宪性，它根据整体经济的利益而重组，但没有消除私人财产。但与此同时，法院又宣称，它有权在第一时间听取这个案子：“既然宪法本身没有规定应该将判定帝国法律合宪性之规范的权力从法院那里拿走并且移交给另一个权威，那么，法院审查帝国法律之合宪性的决定权力与责任就必得到承认。”[736]法院判定，在这个案子中，没有理由说平等的人受到了不平等的对待，也不能说不平等的人受到了平等的对待；特里佩尔所提出的标准并不违宪；因此，做出决定的时机还没有出现。[737]最高法院审查了《升值法案》的合理性，然后用法律应该被视为“合理”的这一事实宣布，没有必要审查其合理性。

在魏玛共和国期间，帝国最高法院越来越诉诸这种假想的论证。1929年11月3日的一个裁决说明了这一点。[738]这个案子涉及多个威斯特伐利亚贵族家庭，他们要求每年都得到拿破仑入侵期间土地损失的赔偿。在通货膨胀期间，普鲁士邦的威斯特伐利亚省在这些赔偿方面陷入拖欠问题，一个初级法院承诺按照正常数额的60%给予这些家庭赔偿。威斯特伐利亚省根据帝国1929年的一项法律提出上诉，该法律规定，凡涉及养老金的久拖不决的案子应该由各邦受理。贵族家庭认为，这条法律对他们不公平。法院拒绝了这个观点并且拒绝重新审查《升值法案》。

这个案子的判决结论并不比做出判决的理由更加重要：

> 即使人们采取更加严格的方法（关于第109条第1段的问题）并且将规则视为一个对立法者有约束力（的规范），根据最高法

院以前的裁决，人们唯一能够归咎于它的只是法律的含义，即，不平等地处理这类案件可能是任意的，在合理考虑的基础上不可能是公正的，此时，法律就应该平等地处理这类案件……人们可以就所采纳手段的必要性、有效性和公平性展开争论；却不能断言他们的理由是荒唐的。[739]

在上述裁决中，值得注意的是，在由民主选举或任命的法官们精心制定的政策范围内，法院做出了明确的努力以保留“自由裁量的王国”。在大量其他案例中，最高法院声称，如果法院有权裁决平等原则是否侵权，那么，问题就在于立法机关的行为是否是任意的，但是，在本案中却并非如此。[740]一次又一次，法院实际上做出了裁决，与此同时却又声称不知道是否能够做出裁决。

然而，最高法院并没有根据其审查的权力而开展行动，这种权力在假想的裁决中开始实施。在某种程度上，这种决策很可能是在等待国会去对付司法改革的提议——来自于学术界的争论，包括司法审查之可取性的最终决定。[741]国会的瘫痪导致1929年的改革努力无疾而终。可以从两个不同的渠道读出这些决策。格哈德·莱布霍尔茨，特里佩尔和斯门德的学生，认为他们发展了一种全新的宪法学，充分考虑了保留立法机关和行政机构对政治问题的自由裁量权的必要性，与此同时，却又根据区分不同团体是“不合理”的这种观念，为国家行动设置了特定限制。[742]遵循莱布霍尔茨的解释，法院的行动类似于美国最高法院在马布里诉麦迪逊案中的表现，它为美国的司法审查打开了大门，却又避免了在这个问题上的直接对抗。与莱布霍尔茨相反，特里佩尔认为，德意志帝国最高法院实际上并没有做出任何有争议的裁决，也没有精确指出“合理性”意味着什么。[743]

关于德意志帝国最高法院就第109条所做裁决之意义的争论表明，大众民主制度中司法机构角色存在着深刻的分歧。安修茨为这种制度中民主的立法机关的正当性而争论。莱布霍尔茨尽管支持某些民主原则，却为一个更加强有力的司法机构辩护。在共和国期间，政治争论并没有得到解决。最高法院关于平等条款的法理学被1930年后立法机关权力的崩溃所终止。只是在与纳粹专政存在着极大不同的西德，才做出了关于司法审查的决定。莱布霍尔茨研究平等条款的方法在那时是适当的，被新的联邦宪法法院（莱布霍尔茨自己在其中担任第一任法官）几乎逐字逐句地接受了。[744]

重构财产权利

由特里佩尔和沃尔夫发展起来的关于财产及其剥夺的争论，在魏玛共和国时期最高法院的裁决中也有所体现。事实上，法院参与了与两位学者的对话，试图在某些案例中限制却又在其他案例中适用新的观念，即财产是一束权利，干扰这些权利就构成了剥夺，法院有权审查影响财产的规章的合宪性。[745]

在最高法院的法理学中，随着对1918年革命的反动以及个别德国邦中左派的兴起，财产权利开始发生变化。在1921年11月18日，最高法院裁决了一个案子，为以后有关财产权利的裁决确立了一个先例。[746]革命之后，利珀（Lippe）的地产被一个左派政府所控制，对利珀王室一个旁系的后裔停止了始于1762年的支付协议。那些后裔提起诉讼，最高法院支持初级法院的判决，认为利珀的法律侵犯了宪法第153条第1段（保护财产）和第2段（要求对没收予以赔偿）。这一裁决的大部分都是无可争议的。法院当然有权审查各州的法律是否符合联邦宪法，而且，第153条第2段肯定只为联邦立法机关保留了剥夺却不予赔偿的权力，明确剥夺了州的这种权力。[747]裁决的争议部分是其假设，即中止了每年构成“对合法的私人权利的剥夺”，并有权要求赔偿的收入。[748]

通过广泛传播包含在第153条中的财产概念，1921年的裁决改变了相关讨论的用语。1924年11月13日的一项裁决为这种新方式提供了更多细节。[749]由于预计战后煤炭产业将会带来超额利润，安哈尔特州（Anhalt）政府增加了煤炭产业的税额；此外，它还规定，那些超过一定额度的利润将流进州的金库之中。最高法院裁决，新的管制构成了对财产的剥夺，将它定义为“所有主观的私人权利，包括金融债券的权利”。最高法院认为，“经济价值”的“主观权利”应该被视为受宪法第153条保护的财产。[750]然而，后来的裁决虽然重复了1921年和1924年裁决中所用的语言，却没有为划定财产权利与其他任何具有经济意义的主观私人权利之间的界限而发展更深层次的准则。[751]

在1927年3月11日的一项有争议的裁决中，这些新的财产观念对州政府和市政府所造成的威胁逐渐变得清晰起来。[752]根据为《汉堡保护历史遗迹与大自然法》，与汉堡的加尔艮堡小镇接壤的土地被列为历史遗迹，其所有者在1924年4月26日试图从其财产中清除沙子和碎石。市政官员干预并阻止了这一行为。他们将其财产登记为“处于

历史遗迹之中的区域”并因此处在土地使用限制之下。土地所有者将这个案子提交法院，因为丧失了财产权利而要求赔偿。初级法院驳回了申诉，最高法院裁定，土地所有者因为“剥夺”而应该得到适当赔偿，也就是说，限制了所有者使用自己财产的权利。

正如评论者所意识到的那样，1927年裁决的后果是巨大的。[753]法院实质上批准，限制财产使用的制度要求因为丧失使用权而予以赔偿。既然联邦法律能够废除赔偿的要求，最高法院的裁决就潜在地给地方的计划、区划和管制强加了巨大的财政责任。在1930年和1931年的一系列关于建筑条例的规定中，这个问题到了危急的关头。1930年2月28日的重要裁决涉及柏林市郊万湖（Wannsee）一块土地的所有者。[754]他在那儿建一栋别墅的计划被在那个地区布置和建设新建筑的一套新规定所阻碍。这个所有者将柏林市告上了法院，在赔偿中要求十万马克再加上利息，一个巨大的数额。最高法院的裁决对他有利。法院裁定，第153条无疑适用于“地产负担”，而且这种强加的负担要求充分赔偿。[755]关于市政监管的裁决打开了针对州政府和地方州府因侵犯其财产而提出可能是无限制索赔的通道。案件的爆发危及了州和地方州府的财政，并且终止了像普鲁士的环境立法之类的管制法律的改革，（其所造成的严重后果）犹如大萧条所带来的打击。[756]

至此为止，本章已经研究了最高法院的裁决，涉及州和地方法律或联邦法律的实施。在已经出版的处理联邦立法之合宪性的案例中，法院从广泛的审查中大幅度让步了，尽管其在平等条款的法院审判规程中已有体现。[757]但是，只要一个有争议的案子就可能会吞没最高法院：1926年，国会提议剥夺德国所有前王室的权利却不予任何赔偿。裁定自从20世纪20年代初就已经禁止萨克森—哥达（Saxony-Gotha，后来的图林根）和利珀（Lippe）取消给王室的巨额付款，并且禁止剥夺他们的地产。这些裁决引发了危机，不仅来自于左派，而且来自于保守派法学家，例如奥托·科埃尔鲁伊特，后来成为重要的纳粹法学家。[758]王室已经在许多案例中改变了其地产的法律地位，使之符合私法的规则，以便确保对王室财产的清除在法律意义上必然构成剥夺。[759]国会中的代表，包括民主党（DDP）、共产党（KPD）以及社会民主党（SPD），要求法院在有关剥夺特权的案件中禁止王室接触。KPD在1925年底向国会提交了一份彻底剥夺王室特权的议案。因为将宪法性权利变成了司法程序，所以需要三分之二以上的多数通过，这个议案被否决了，正如由民主党所提交的一份不那么激烈的议案一样，它将有争议的决定权、拒绝合法上诉的权力转交给了州。在议案又一次被非社会主义政党所否决后，现在被社会主义和共产主义合作的幽灵刺激了，此时，由社会民主党和共产党支持的全民

公决在1926年的4月和5月再次向国会提交了该议案。现在，自由主义者和保守主义者都感到了恐惧，即，剥夺某一特定团体却不予赔偿并且禁止合法上诉，将侵犯法治国的基本原则。[760]

卡尔·施米特将剥夺议案视为强调另外一个观念的机会，对于开展关于财产和剥夺的辩论非常重要。他认为，1926年全民公决的结果将可能产生一部影响某一单个团体的法律，因此侵犯了施米特所捍卫的“实质性”的法律概念——亦即法律在适用时必须是普遍的——并且将因此而是违宪的。正如第4章所揭示的那样，施米特的观点是限制议会权力这一更普遍策略的一部分，直接反对由法律实证主义发展而来的议会主权理论。[761]因为国会并没有批准剥夺王室特权的议案，最高法院就没有被迫面对如何根据宪法第153条审查国会立法的难题。在后来的裁决中，议案被推到联邦立法机关，宣称它是一个“自我统治”的实体（selbstherrlich，这个词也暗示了“专制”），只受宪法及自己法律的约束。[762]最高法院并没有明说宪法是如何限制立法机关的，但是，它采纳了施米特和其他人的言辞，根据“个别干预”是一种“剥夺”的说法，并因此为国会的正常立法权设置了限制。[763]

但是，正如最高法院1930年5月27日的裁决所显现的那样，个别法律与一般法律之间全新对抗的用处是有限的。[764]一名受雇于一家医院，专门治疗女性性病患者的江湖医生在国会通过1927年的《性病防治法》之后，丢掉了工作，该法案将此类疾病的治疗保留给了经国家许可的医生。[765]他将德国政府告上法院，声称他的技术构成了要求赔偿的“主观财产权利”。根据财产是一束权利的概念，最高法院被迫将其要求视为正当的，但用其他理由拒绝了原告的赔偿要求：法律并不是对特定社会团体的剥夺，而是禁止任何人从事性病的自然治疗；法律是普遍性的，而不是具体的干预。事实上，新法律对特殊人群所造成的影响像区划及其他市政条例一样多。德国的最高法官无法区分剥夺与非剥夺规则之间的界限。[766]

在致力于对抗地方、州和联邦各层面上的左派民主性因素的过程中，最高法院将财产作为一束权利予以全面解释，对它的取消或限制都潜在地构成了要求赔偿的征用。新法律原则的一部分将在1949年后的西德得到改造；事实上，无论在魏玛共和国还是在联邦共和国都做出了强有力的论证，即，在一个日益复杂的社会系统中，对规则予以审慎的审查并且对财产予以更加复杂的理解都是必要的。[767]但是，在魏玛共和国的环境中，最高法院的裁决都是灾难性的。根据劳工部部长亚当·斯蒂格沃尔德（Adam Stegerwald）（天主教工会运动的领导者）的说法，新原则将可能花费柏林“数百万马克”。[768]斯蒂格沃尔德建议为了市政当局的利益而通过一条撤销法院裁决的新法律，在

大萧条岁月中，市政当局在社会服务的要求下已经走投无路了。他的立法建议废除了所有基于建筑法因为剥夺而索赔的要求。该法由1931年6月5日的总统紧急状态法予以颁布实施。[769]在1932年7月2日发布的一项关于该法令的裁决中，最高法院自己承认了财产权利原则的消极后果。尽管提到了由其裁决而强加给市政当局的财政负担，法院还是维持了1931年6月5日的法令。[770]

正如当代评论者所注意到的那样，最高法院的新原则立场看起来更多的是基于对民主性立法机关的恐惧，而非此前作为德国法治国之标志的司法逻辑。[771]尽管最高法院竭力限制地方和州政府的权力以及议会多数派的反复无常，它却仍然选择不审查总统紧急状态法的内容。它宣布总统只受第48条第2段的约束，承认总统有权悬置基本权利，无论他是否明确宣示该事实。[772]法院不信任民主性的立法机关，却信任总统，这二者之间的截然不同，变得再明显不过了。

总统的紧急权力与联邦主义

在魏玛共和国的所有岁月中，法院在审查总统紧急状态法的立场上让步了，它认为第48条第2段承认总统实际上享有不受限制的权力。法院的处理方式反映了在第一次世界大战期间发展起来的关于专政权力的极其广泛的概念（第2章讨论了这个问题）。[773]

对总统紧急状态法的挑战通常涉及宪法的争论，例如联邦政府与州之间的关系、州政府之间的纷争、内阁行动的合宪性以及弹劾总统或部长的程序等。作为最高的“普通”法院，最高法院拒绝裁决这些“政治”问题。因为涉及宪法中的争论，这些案件就落入采取七人裁定小组形式的国家法院的管辖范围之内。[774]在20世纪20年代中期，在有关州政府行为的裁决中，这种形式的国家法院开始发展一种关于紧急状态法的法理学。

1925年11月25日，国家法院发布了第一项重要裁决。[775]这个案子涉及1925年3月普鲁士政府在普鲁士州议会长达一周的休会期间颁布的一系列紧急状态法。保守的德国国家人民党的一部分在普鲁士议会中挑战了该行动的合法性。国家法院支持这些法令的合宪性，并在此过程中明确了这一事实，即，它认为对这些法令的争议在其管辖范围之内。这些案子中的裁决声称，法院应该确定紧急条例是否是“紧急的”和“必要的”；但是，也应该为政府保留足够的空间，以便在回应紧急状态时执行自由裁量权。事实上，“只要对方不是毫无疑问”，法院就应该认为州政府的紧急状态法是正当的。[776]几年后，国家法院驳回了普鲁士政府的一条紧急状态法。1929年3月23日的裁决涉及一条法令，在得知该地区发现新油田之后，它将普鲁士对煤炭和石油勘探权和开发权的垄断延伸到没有被原先的条例所覆盖的部分土地上。[777]尽管它重申了政府在紧急状态下应该有行动的自由这一原则，但是，国家法院同时也认为，紧急条例的内容应该权衡与行动目标间的关系。将一个裁决延伸到新的管辖范围不单单意味着时效有限的法令。相反，新条例意在成为持久的法律规范。它侵入了适合立法的领域。[778]因此，国家法院对紧急条例的裁决无效。

然而，代表第48条权威的总统紧急状态法是另外一个问题。到1931年为止，国家法院一直在回避处理是否及如何审查总统紧急状态法的难题。当布吕宁政府在1930年颁布一连串广泛的法律时，国家法院发现自己被迫面对这些难题。它最初这样做是在两项1931年12月5

日发布的裁决中，它们都关注总统紧急状态法授权州以颁布属于它们自己的紧急状态法的方式。

在第一个案子中，总统在1931年8月24日颁布了所谓的Dietramzeller法案（根据他正在度假的地方命名），它允许州政府在萧条期间采取必要手段解决州和社区的财政问题。按照这些办法，州政府被允许偏离他们的宪法。[779]梅克伦堡—斯特雷利茨政府使用了这种授权，将一个小规模、境况不佳的市并入一个大市。这个小市和德国国家人民党在普鲁士州议会中的一部分代表将这个案子上诉到国家法院，认为州政府和总统都逾越了他们的合法权力。原告控诉总统通过允许州政府偏离州的宪法而侵犯了《魏玛宪法》第17条，该条声明所有州都应该是民主的和宪政的。国家法院否决了这一论据。它认为，在并非来自其他由宪法确定的司法权的意义上，例如总统或国会的正式权力，第48条第2段是“管辖权的独立规范”。它承认总统正常时期中的紧急条例，即使在正常时期由《魏玛宪法》保留给州政府的领域中也是如此。[780]法院认为，无论条件如何，裁决都使利用第48条第2段这一行为正当化了，此外，恢复秩序的手段也应该“在原则上”留给总统。[781]

1931年12月5日的案子涉及相似的争论。经济萧条开始之后以及伟大联盟在1930年初破裂之后，布吕宁政府被任命了，它在1930年7月16日颁布两条远远超出总统权力的紧急状态法，企图借此规避国会对其社会和经济行动的反对。7月18日，国会投票暂停紧急状态法，此时，总统解散了议会。7月26日，布吕宁政府又重新颁布了法令。该法令与这个案子相关联的部分授权州政府颁布紧急状态法，允许他们提高公共赋税。萨克森州政府所作的反应是向啤酒及其他饮料征收更高的税额。德国中产阶级的政党控诉说，萨克森州政府颁布征税制度已经超越了其合法权力。[782]在这一裁决中，国家法院宣称，一项紧急状态法必须满足三个条件。首先，必须存在对公共安全与秩序的显著干扰或威胁，包括经济危机。萧条显然满足这个条件。其次，所采取的手段应该适合于恢复安全与秩序的目标。稳定市财政构成了恢复经济秩序的恰当工具。最后，所采取的手段必须是临时性的。法院注意到，它已经将这三个标准应用于评估州政府所颁布的紧急状态法。它还进一步宣称：“人们可以认为，相应的考虑在此也适用（于总统的紧急状态法）。”但是，它接着说，这种考虑是毫无意义的，因为明显的干扰的确存在，政府正在采取措施对付它们，并且，无论如何，即使在为州保留的领域中，第48条第2段也赋予总统采取行动的“独立管辖权”。[783]正如最高法院用假设语言通过将其立法审查建立在平等条款的基础上而回避了棘手的局面一样，国家法院也宣布，既然为其实施所必需的前提条件已经明显得到了满足，因此就不必审

查总统的紧急状态法。

正当魏玛共和国逐渐步入其生命的最后岁月时，国家法院关于总统紧急状态法的法理学仍然模糊不清。它并没有明确陈述它是否有权进行审查；也没有暗示根据第48条第2段限制总统的“独立管辖权”；它同样没有明确“自由裁量的判断”在何处终止、非法的行动或任意性始于何处。总统管辖权的独立规范这一原则甚至允许总统远远超越正常的立法。在梅克伦堡—斯特雷利茨的案子中，法院实际上承认了行动的永久性影响，即一个社区并入另一个社区，它侵蚀了紧急状态法必须是临时性的这一要求的根基。这就是总统紧急权力法理学的状态，此时，国家法院被要求对一个决定共和国命运的案子进行裁决：1932年7月20日，总统的紧急状态法采取了反对普鲁士的行动。

1932年7月20日总统干预普鲁士

普鲁士州议会1932年4月24日的选举使国家社会主义党成为州议会最强大的部分，并且使共产党和纳粹合起来占代表的绝对多数。一个亲共和主义联盟的出现已经不再有任何可能性。但是，在4月12日颁布的普鲁士州法规中发生了一个变化，在多数派内阁建立一个新政府之前，来自于社会民主党和基督教中央党的普鲁士前内阁仍然是看守政府。旧政府因而设法阻止纳粹在这个德国最大的州掌握权力。反对纳粹侵入政府的强硬路线似乎符合联邦的政策。4月13日，兴登堡总统和布吕宁总理颁布了一条法令，取缔纳粹的冲锋队和党卫军。但是，一个突然的变化在5月底随之而来。以冯·施莱歇将军为首的阴谋家说服了兴登堡，认为布吕宁政府不值得信任。兴登堡任命弗朗茨·冯·帕彭代替了布吕宁，帕彭身为贵族，属于基督教中央党的极右派、与君主主义者联系密切、是一个反对共和主义的反动分子。通过承诺重新举行议会选举并且解除关于冲锋队的禁令，帕彭和施莱歇尔试图安抚纳粹并且取得他们在议会中的支持。在一次不信任投票之后，议会于6月4日被解散。10天后，一个总统令解除了对冲锋队的禁令。不久之后，联邦政府剥夺了州禁止在大街上穿着军装的权力。[784]

结果是长达两个月的街头暴乱。在他们被告知要禁止冲锋队集会仅仅几个月之后，普鲁士警察却接到命令，允许冲锋队毫无阻拦地在街道上游行示威。（相反，共产党的准军事组织，红色阵线，自从1929年就被取缔了。）7月17日，汉堡北部阿尔托纳（Altona）的工人阶级街区发生了血腥的巷战，冲锋队在那里发动了一次游行，制造了许多意外事故并造成了十七人死亡。7月18日，普鲁士警方带着更多警力采取行动以控制纳粹在哥尼斯堡的集会，从而引起了纳粹领导人对帕彭政府的抗议。帕彭政府指责普鲁士政府未能制止该州的内战、“依赖”共产党、缺乏食物供应（等情况），于7月20日颁布了兴登堡一周前签署的紧急状态法。帕彭取代柏林的警察头目普莱希姆（Praesidium）成为普鲁士的代理人，社会民主党成员被清除出了政府高层。普鲁士政府，一个社会民主党和基督教中央党的联盟，实际上已经被推翻了。[785]

在随后的一个星期中，帕彭采取了进一步行动，宣布作为总统的代理人代表国家。他解雇了公务员，任命了帝国议会的代表。根据法律，普鲁士内阁被停止了，普鲁士议会中的社会民主党和基督教中央党的代表，以及巴伐利亚州和巴登州向国家法院提起上诉。首先，原

告否认存在允许适用第48条于普鲁士的客观条件。其次，他们宣称，代理人对联邦主义基本结构的干预，包括任命议会中的代表，是违宪的。最后，他们指控帕彭政府利用紧急行动与纳粹一起发动了他们的政治阴谋。[786]

在长达六天的辩论（参与者都是德国最重要的宪法学者，包括安修茨、那维雅斯基、黑勒、施米特及比尔芬格在内）之后，国家法院在10月25日做出了一项裁决。[787]在其结论中看待这场辩论的方式是着眼于审讯期间所提供的更多细节。在当前的情况下，有趣的是裁决本身，它同时揭示了与国家法院早期裁决之间的连续性与非连续性。

帕彭政府基于第48条第1、2两段，正当化了7月20日的总统紧急状态法。在某个州政府不能履行其对联邦政府的责任时，第1段赋予总统予以干预的权力；第2段则赋予总统在面临严重骚乱或严重威胁公共安全与秩序的情况下采取非常措施的权力。国家法院分别考虑了每一项声明的有效性。在这样做时，法院否定了帕彭政府的声明，即，当联邦政府和州政府的政治关系陷入危机时，第48条的两段条文授予总统不受审查的和实际上不可分割的独立管辖权。[788]

法院宣称，根据第48条第2段，联邦政府并没有满足干预一个州所必需的条件。在仔细审查各方所提供的事实后，法院发现，没有证据表明普鲁士政府侵犯了执行联邦法律的责任。此外，尽管个别社会民主党官员曾经与个别共产党员有过交谈，但是，没有证据表明社会民主党依赖于共产党。最后，法院否定了这一主张，即，更改普鲁士州议会的法律，与此同时，依然允许州议会的多数选举一个新普鲁士政府，这标志着与宪法第17条所要求的议会民主原则之间的决裂。[789]国家法院已经冒险审查了根据第48条第1段的权威而制定的总统紧急状态法，以发现它是否满足合宪性的前提：州政府对联邦政府所负责任的客观侵犯应归咎于州政府，或者，背离议会民主的原则。法院宣布，缺乏这些前提条件。[790]

国家法院用一只手给了普鲁士一次胜利。但是，它却用另外一只手拿走了胜利。在对专政条款（第48条第2段）的裁决中，法院几乎给予总统一只利用紧急状态法的自由之手。但是，这些裁决仍然有其未曾言明的含义，它暗示了将来界定（紧急状态）的可能性。首先，法院处理了是否允许审查紧急状态法的前提问题。在这个案子中，它拒绝做这件事，宣称紧急状态的存在是“明显的”，并且总统合理地判断将普鲁士和联邦的权力集中在一个人手中将有助于缓解紧急状态。[791]正当德意志帝国最高法院根据平等条款对立法机关进行假想审查时，国家法院却在实际上审查了第48条第2段的前提条件，肯定了总统的判断，并且拒绝宣布它是否有权进行审查。[792]

国家法院接着解释了总统自由裁量权的使用。首先，法院询问自由裁量权是否被作为帕彭与希特勒间秘密协议的一部分而被错误地使用了。它否定了这一声明，认为没有证据表明存在秘密协议。[793]值得注意的是，国家法院没有询问帕彭是否打算使用紧急状态权力以便在权威主义的角度上更改宪法，这一点能够得到帕彭广播讲话的支持。但是，原告也没有做出这种抗辩，反而依赖于对阴谋的指控。[794]其次，法院检讨了总统是否超越了采取行动所必须达到的目的。它认为，为普鲁士任命一个代理人并没有超越对总统紧急状态权力的合理限制，因此，只有总统，而绝非国家法院，才得到了授权以审查其代理人的特殊行为。[795]事实上，法院重复了其早些时候的观点，即，第48条第2段构建了管辖权的独立规范，允许总统（或他的代理人）接管某一地区，尽管正常的宪法将它置于州的管辖权之下。[796]

但国家法院也宣布，宪法对总统权力的绝对限制由《魏玛宪法》所创造。第17条声明，每一个州都应该有一个根据民主程序选举产生的属于州自身的政府。因此，联邦的代理人不应该任命自己作为州的政府。第60条和第63条为各州提供了帝国议会，各州在其中都有代表并且都拥有对特定法律的投票权，包括联邦制度在内。既然联邦的代理人并非各州的真正代表，那么，他就不能任命帝国议会的代表。[797]最高法院第一次做出了有约束力的决定，根据第48条第2段为总统权力设置了绝对限制。

普鲁士因此庆祝了一个皮洛士的胜利（a Pyrrhic victory）：国家法院宣布，帕彭政府不能彻底废除普鲁士的代表机构，但是与此同时，它却授权这个代理人政府采取任何他认为必要的具体性且临时性的行动。帕彭政府发现自身处境尴尬。法院创造了一种双重体制，帕彭在其中可以采取行动却没有州的权力，州能够执行权力却不能采取具体行动。帕彭拒绝让这些部长们回到他们原来的办公室。几个月后希特勒掌权，合法行动与代理人体制间的对抗戛然而止。[798]

1932年7月20日的总统紧急状态法毁掉了魏玛共和国的联邦主义制度，侵蚀了普鲁士议会民主制的堡垒，这意味着帕彭发动了一场政变。但是，令人惊讶的却是，国家法院在其裁决中竟然走得如此之远。作为法官需要具备英雄主义精神，并且愿意突然改变最高法院拒绝审查行政机关自由裁量行动的传统。鉴于魏玛共和国最高法院的历史，不但这种突然的中断是不太可能的，而且也很难想象国家法院的保守主义法官（包括在整个纳粹期间担任德意志德国最高法院院长的首席法官欧文·布姆克在内）会赢得对赤色普鲁士社会民主党的胜利。[799]

结论

1932年10月25日的裁决作为司法机关试图制止解散共和国的一次惨痛失败而被载入史册——用卡尔·迪特里希·布拉赫尔的话来说，它是“国家法院理论的悲剧”。[800]当代对此的反应却截然不同。事实上，那些最初为共和国辩护的人欢迎这种裁决，但那些试图更改宪法的帕彭和独裁主义的支持者们却被它所激怒。[801]

汉斯·纳维雅斯基，代表巴伐利亚，和阿诺德·布莱希特，被废黜的普鲁士政府的首席律师，都将这一裁决视为一个胜利而予以欢呼。[802]三十五年后，布莱希特仍然为国家法院的这一裁决辩护，认为这一裁决不仅允许联邦政府执行必要的和迫切的紧急行动，而且要求尊重德国的联邦结构并保存普鲁士。[803]安修茨也同样欢迎这部分裁决。[804]

海因里希·特里佩尔愿意支持国家法院对总统紧急行动所施加的限制，他对这一裁决的反应暗示，保守主义者甚至那些表面上的保守主义者，对拓展法院角色的支持是多么微乎其微。特里佩尔谴责这一裁决“在很大程度上是错误的”。无论普鲁士是否背叛了它忠于联邦政府的义务，审查具体问题都是总统的责任，而且，法院不应该用自己的价值判断代替总统的价值判断。此外，特里佩尔还否定了州的代表机构不受总统的限制这一观念。他声称，专政是“宪法的反常”。他在描述这一制度时所使用的语言不禁令人想到了施米特，特里佩尔认为：“这是该制度所特有的辩证法，亦即，它必须攻击它应该保护的东西，这就是在保护它。”[805]特里佩尔为统一的行政机构权力所做的辩护，与他呼吁限制政党政治的议会（他视之为“原子论的、个人主义”的大众政党国家的一部分）形成了鲜明对照。他甚至在1929年之前就曾呼吁用有机的社会政治系统代替“现代的机械化社会”。[806]尽管特里佩尔不是纳粹，但是，在这些行动干扰德意志国家的团结和力量时，他肯定也不是一个民主和联邦主义的拥护者。

实际上，对国家法院裁决的保守主义批评逐渐演变成了禁止“政治”领域中司法活动的普遍要求。[807]这种要求在希特勒掌权之后很快就得到了回应。在《国家、运动与民族》（1933）这本小册子中，卡尔·施米特，他现在坚定地支持纳粹革命，声称《魏玛宪法》中的国家法院制度毁灭了元首（Führer）这个政治观念，并且授予旨在摧毁国家的军队以权力。[808]奥托·科埃尔鲁伊特，甚至在1932年之前就

是纳粹的公开支持者，攻击国家法院在审判中将州政府和联邦政府视为平等的当事人而开展了“政治审判”。[809]这两位纳粹国家法的官方代表人物都将1932年10月25日的裁决视为自由民主政权最后的垂死挣扎，而非打开通往独裁主义统治的大门。他们都欢迎即将到来的阿道夫·希特勒全新的、“负责任的”领导。

施米特和科埃尔鲁伊特所做的批评暗示了回顾魏玛共和国中司法政治的复杂性。最高法院的宪法学至少传达了两条信息。首先，在当下的政治语境中，它传达了保守主义的信息。法院的裁决表达了对民主性立法机关的不信任以及对限制其活动的渴望。[810]其次，法院的行动体现了处理社会和政治生活新型挑战的努力。通过宣布有权利（尽管是假设）根据第109条在立法的实质性公平方面予以审查之外，德意志帝国最高法院也许还用民主的立法机关的视角取代了自己的保守主义世界观。但是，它也使得保护少数对抗立法机关中的多数成为可能。如果最高法院不太明确的“征收”原则在共和国中有更多有害的而非积极的后果，那么，它也显示，最高法院正在努力调整其裁决以适应管制型国家和管制型社会这一截然不同的世界。国家法院对总统紧急状态法的审查虽然没有制止冯·帕彭总理的反民主实践，但是，审查是可能的，而且即使行政机关也不得不向最高法院详尽而合理地解释其行为，这些都逐渐变得明确了。德意志帝国最高法院和国家法院没有明确解决最高法院在宪政民主制度中所应该扮演的恰当角色这一问题。但是，他们的确已经开始探索将来发生宪政民主意义之争的那些领域，并且在此过程中开始反思宪政民主中司法机关与法治国之间的关系。

结论
宪政民主的危机

本书以宪政民主制放弃自己，向敌人屈服这一图像作为开端，以1932年联邦政府干预普鲁士辩论的裁判解释作为结束。这场审判从两个方面展示了宪政民主的投降情形。首先，“宪政民主”没有“放弃自己”。那些宣称保护“宪政民主”的个体行动者们采取行动来保卫或摧毁《魏玛宪法》的具体条款。其次，导致宪政民主投降的更加抽象的原因是“宪政民主”概念本身仍处于争论之中。事实上，与国家法院1932年10月25日的裁决至少同样有趣的是法学家们在裁决中所提出千差万别的宪政民主概念。

卡尔·施米特的思想中出现了激进的、存在主义的宪政民主观念，这在为帕彭政府发表的公开声明中可见一斑。[811]1917年之后，施米特提出一个紧急状态的超法律逻辑：在内战状态下，某些人必须做出区分合法政党和非法政党的最高决断。在紧急状态之下，“非法”（illegal）不仅意味着缺乏与实证法律规范的一致性，而且意味着成为国家公敌的实际状态。关于谁是朋友以及谁是敌人的具体决断属于总统及其政府，施米特断言，他们必须“独立”且“高于政党”。[812]施米特的分析将宪法第48条视为民主的“真正”根基。根据施米特的理论，司法机关和正常情况下用来进行统治的宪法条文都不应该限制总统的紧急权力：“根据第48条，在具体情境中处理具体问题是总统的事务。”既然总统本人直接表达了制度的统一、“民主”的根基，他就不受多元论或者联邦利益的限制。正如施米特所言，“民主机构的确倾向于将国家的民主性、同质性和国家的政治共同体放在首要位置。”[813]施米特在辩论中所捍卫的宪政民主观导致由国家的单一代表（总统）所保卫的实质性政治共同体，反对可能分裂主权国家和联合国家的利益。施米特认为，由于这个原因，多元主义是非宪政主义的，它将会导致政治实体的终结。他用亚伯拉罕·林肯的话总结了审讯中的陈词：“内讧家庭难以长存。”[814]

慕尼黑的公法教授汉斯·纳维雅斯基创建了一套宪法的法律实证主义方法，与汉斯·凯尔森的方法有诸多相似之处。纳维雅斯基指出，在施米特的阐释中，第48条为非常时期创造了优先于所有其他“普通”宪法条文的第二宪法。[815]用凯尔森的术语来说就是，在施米特的宪政理论中有两个“基本规范”，其一，承认正常时期成文法的有效性；其二，认定非常时期总统紧急行为的有效性高于国家行为。正如纳维雅

斯基所注意到的那样，施米特认为，紧急状态下总统无需对任何其他国家机关负责，这是一种总统专制主义理论。[816]相反，纳维雅斯基预先认定实证《魏玛宪法》的有效性，并且运用这些实证主义规范合法界定联邦政府和各州的权利与义务。创建议会制的立法机关必然意味着创建一个允许多种利益都被代表的制度；与此相似，创建一个每个州都有自己代表的制度，必然意味着政治既产生于联邦的权力，也产生于地方权力。[817]施米特强调了宪政民主的被统一的人民（demos），纳维雅斯基却将宪法视为民主的合法“创建者”。总统、国会、州议会、联邦政府以及法院都属于“广义国家”（Gesamtstaat）。[818]因此，当他听到像施米特及其论辩中的同盟者卡尔·比尔芬格的观点时，即，为了政治上的便利，实证主义规范“只是”应该予以改造或者被忽视，他感觉到一种“法学家心脏的剧痛”。[819]

或许是因为纳维雅斯基一直代表巴伐利亚，所以他的立场与实证法完全一致。巴伐利亚主张审讯中的辩护权，因为帕彭任命联邦参议院（Reichsrat）普鲁士代表（这一行为）已经破坏了代表州利益的最重要机构。由于联邦干涉国家事务具有正当性，州将因此而蒙受巨大损失。相反，格尔哈特·安修茨的法律实证主义和赫尔曼·黑勒的“有机主义”宪法理论都成为政治计划的一部分，他们都主张国家的统一和国会的权力。相对于纳维雅斯基，他们都甘于根据第48条将更多权力让渡给总统。例如，他们都认为，根据第48条第一段，国家法院的更高决策对于总统行为并不都是必需的；州对义务的背叛，总统干预的先决条件，也可能构成对不成文规范的侵犯。[820]但是，对于安修茨和黑勒而言，单一国家的主权是由实证法律本身构建的。因此，他们都拒绝了施米特对宪法的“情景式”解读，它允许“纯粹的”（mere）成文规则被德意志人民唯一的真正代表，即总统悬置起来。[821]正如安修茨所言：“宪法需要一个联邦国家并且需要一种……议会民主。”[822]

因此，安修茨所坚持的法律实证主义与黑勒的国家理论在实质上非常相似。但是他们在性格上的差异掩盖了这些相似之处。在法院的第一次陈述中，安修茨向朝他嚷嚷让他“大声一点”的听众们回应说：“我不是在跟你们这些听众说话，而是在与法院和反对党的专家代表们说话。”[823]稍后，他谴责了“提高音量”和政治诉讼的程序。虽然他手边没有与案件直接相关的材料，但他仍然试图抽象地说明总统紧急权力的相对和绝对范围。[824]拉班德在回忆录中写道，安修茨论辩式风格的价值在于他以一种非政治的、逻辑的方式推进了法院行为的正当化进程。他的证词几乎成为7月20日国家法院决定审查和削弱总统紧急权力的核心。但是，安修茨不认同施米特的政治观点，因

为施米特认为国家所面临的生存危机超越了实证主义宪法所处理的情形。

黑勒作为社会民主党的代表人物，与施米特的政治观点针锋相对。他否认帕彭采取了任何保卫宪法的行动。黑勒认为，帕彭的目标不在于破坏与改变宪法，而在于消融宪法的正式部分。根据黑勒的国家理论，它们正是宪法本质的实质性部分。[825]审讯中的其他律师以调侃或蔑视的方式提到了黑勒的“脾气”，布姆克法官有一次甚至警告黑勒要降低音量。[826]但是，黑勒的高声调和他的政治评论与他对宪法的实证主义分析方式结合在一起，[827]他将“权利的基本原则”置于首要位置或者已经体现了他扩大法律争论范围的努力。毕竟，总统权威的相对和绝对限制在这一案件中已经显得岌岌可危。经由人民主权的意志认可的政治性机构和规则是国家权力的创造者，也成为争论的焦点。《魏玛宪法》的“机构”将工人整合进国家，黑勒已经在关于魏玛的文章中讨论过了。正如他在审讯中所说的那样，施米特对总统独裁的要求将会动摇甚至摧毁首要政治制度的正当性，因为该制度允许社会主义者参与政府。[828]

黑勒是正确的。在帕彭和施莱歇尔任总理期间，总统权威的试验失败了。帕彭对基本宪政机构的激烈干预为希特勒后来摧毁整个宪政制度埋下了伏笔。首先，如果老态龙钟的容克（Junker）没有能力对案件中的环境进行判断，总统能够有权宣布紧急状态，那么，施米特所提出的观点就为总统及其政府合法地保留了不受限制的权力。在最初的几个月，希特勒政权扩大了这项权力的运用范围，2月28日国会纵火案之后，他利用“国民与国家保护紧急法令”搁置了基本权利，将这项权力运用到极致。1933年2月23日，国会通过授权法案，宣布进入永久紧急状态，扩大了希特勒直接独裁的权力。这种永久性紧急状态吊诡地被制度化了。[829]其次，帕彭已经在普鲁士采取了一些行动来“清洗公务员的身体”，[830]其中包括审讯中已经提到过的清除一些与社会民主党关系友好的官员。[831]1933年4月7日，纳粹颁布了公务员复位法，使早年的清洗活动正式化，并扩展到其它政治组织以及“非雅利安人”之中。[832]最后，帕彭政府的法学家们宣称，各州不可反对国家政策，在紧急情况下，联邦政府有权指派一名代表来接管州的职能，包括代议功能在内；事实上施米特认为，普鲁士只是总统行政权力的一个极小的、有限制的案例。[833]从1933年3月开始，希特勒政权通过一系列法令与州和国家政策展开“合作”。1934年1月30日，《德国重建法》颁布，正式废除了州议会和政府的独立。[834]在纳粹初期的著作中，卡尔·施米特坚决支持这些措施，他认为这些措施将保护国家免受国家法院和联邦主义的危害。[835]

帕彭针对普鲁士的政变标志着制度过程的开始，并在国家社会主义者强化权力中达到了顶峰。1934年1月30日发生的一系列事件也让希特勒成为国家的最高裁决者。那天，他在纳粹党内发布命令，要求处死政治对手。恩斯特·罗姆、库尔特·冯·施莱歇尔以及其他数十人被谋杀，然而这不过是这一发展过程的最终阶段而已，用其宪法逻辑的术语来说就是，它已经在1932年10月呈现于帕彭政府在这一紧急状态的案件中向国家法院要求行使总统自由裁量权的公平、自由的领域。[836]

施米特的宪政民主观在共和国的最后几个星期里最终获得成功——它最终取代了施米特自己早年协助建立的、更加激进的且缺乏正式规则的国家社会主义。[837]然而，这场争论的结束不应该抹去它提出的哲学和法律问题的持久重要性。这些问题仍然是西德基本法中核心的宪法问题，它们也反映了美国当代的争论。宪法的根基有赖于公民的超法律的同质性，一套共同的道德和价值，基督教信仰，在这些美国和德国都曾经做出的论断中能够发现对宪法的“实质性”基础、对超越“宪政爱国主义”的爱国主义等方面的渴望。相反，另一些政治家和自由主义政治理论家却争辩说，宪法本身就提供了一个机构，它创造了作为宪政民主基础的统一人民。高等法院在“政治”事务中的角色也存在争议。每当美国最高法院或德国的联邦宪法法院限制多数人统治以保护少数人时，辩论就会接连发生。左派和右派的政治评论家们都在讨论政策和权利意义的艰难决策是否应该交给民选机构。最终，尤其是美国联邦法院和国会实施公民权利改革之后，联邦制政治不断激起民愤。即使政府拒绝特定组织参与政治制度（比如吉姆·克劳法），拒绝他们进入政治机构，拒绝保护他们的权利，国家权利的守护者们仍然要求对联邦干涉州政府的行为进行严格限制。

宪法和政治语境中的对于何谓“左派”和“右派”的区分大不相同。因而在在宪法争论中指出它们的相同之处并不等于这些争议的政治意义也是相同的。例如，保卫联邦制是1932年德意志共和国左派凝聚群众的口号，它也是当代美国极右翼的、反自由主义政治的关注焦点。本书的首要任务是在魏玛共和国的独特语境下分析宪法争论中的政治利害关系。第二个任务是分析即将伴随宪政民主而来的宪法和宪法争论的变化。随着宪政民主的到来，依靠德意志帝国稳定的宪政制度发展起来的法律实证主义指导原则信受攻击。“人民”即主权的假设开启了对《魏玛宪法》实质性根基的讨论，其中以凯尔森和施米特之间就谁是“宪法的保卫者”的争论最为激烈。黑勒和斯门德不同的论述方法导致了民主宪法在政治学和实践的宪法阐释中的分歧。最终，德国最高法院宪法法理学的开端意味着，在具体案例中确定宪法的实质性或者“政治性”内涵遭遇了严重的问题。

本书追溯了全新的德国宪政文化的开端。在这一环境下，“文化”所指的不是指导法律实践的一套被普遍接受的稳定的社会规范，而是内在于“宪政民主”本身的一系列矛盾和冲突，它们在不同的语境中具有不同的政治意义。然而，能够清晰阐述宪政民主的不同方法一般都被限定于任一给定的宪政体制。例如，现在的美国，虽然每一激进立场的因素似乎都嵌入在一些较为温和的政治计划中，但是，诸如国家语境下的种族主义观念和人民主权凌驾于财产权利之上的社会主义观念等宪政民主的解释方式都被边缘化了。在魏玛共和国的宪政文化中，值得注意的是一种特殊的企图支配政治生活宪政民主观念的失败。

德意志联邦共和国的故事则有所不同。纳粹独裁与战争所带来的创伤，暴行和大屠杀的爆发，国家的东西分裂都导致了既不信任人民的权力也不信任国家权力的宪法和宪政文化。战后西德的宪政主义定型于1950年代，它强调联邦主义和强有力的制度主义的民主观念，青睐稳定的政党和利益集团，以及宪法法院的实质性司法审查，这种机制从某种程度上说来自魏玛的国家法院。尽管在1970年到1980年间受到了左派的挑战，西德的宪政民主模式仍然保持稳定。

东欧“人民民主”的崩溃和1990年东德和西德的统一都没有从根本上改变德国宪政主义的特征，最起码当时的著作告诉了我们这一点。[838]东德革命之后，宪政民主问题在学术界又再次浮出水面。东德反对派的一些领袖代表联合西德的左派通过直接手段如人民倡议和全民公决来呼吁一种更加激进的宪政民主观。[839]因为国家统一这一事实而获得了知识分子的尊重，极右派在1980年代开始倡导他们发展起来的主题，寻求强大的机构、同文同种以及公共讨论中爱国主义的核心地位等。[840]关于对宪法法院衡量在立法机关的决策是否合宪时所扮演角色的批评，有代表性的案例是1993年堕胎案的裁决及1995年巴伐利亚教室中十字架案的裁决，它们已经激起对司法审查的新一轮且更加尖锐的抨击。[841]宪政民主的这些批评之音再次浮现这一事实意味着，宪政民主之困境在今天依然如故。

参考文献

文献集合

Document Collections

Akten der Reichskanzlei, 1919–1945. Microform copies of the Bundesarchiv Koblenz holdings, housed in the Georgetown University Library, Washington, D.C.

The Democratic Tradition: Four German Constitutions. Ed. Elmar Hucko. Oxford: Berg, 1989.

Die Deutsche Nationalversammlung im Jahre 1919. 9 vols. Ed. Eduard Heilfron. Berlin: Norddeutsche, n.d.

Deutsche Verfassungen. 20th ed. Ed. Rudolf Schuster. Munich: Wilhelm Goldmann, 1992.

Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte. 3 vols. Ed. Ernst Rudolf Huber. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1961.

Entscheidungen des Reichsgerichts in Zivilsachen. 172 vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1880–1945.

Die Entstehung der Bundesverfassung 1920. Vol. 4, *Die Sammlung der Entwürfe zur Staats- bzw. Bundesverfassung.* Ed. Felix Ermacora. Vienna: Wilhelm Braumüller, 1990.

Das Ermächtigungsgesetz vom 24. März 1933. Ed. Rudolf Morsey. Dusseldorf: Droste, 1968.

Karl Renners Briefe aus Saint Germain und ihre rechtspolitische Folgen. Ed. Georg Schmitz. Schriftenreihe des Hans-Kelsen-Instituts, vol. 16. Vienna: Manz, 1991.

Materialien der Deutschen Reichs-Verfassung. 3 vols. Ed. Ernst Betzold. Berlin: Carl Habel, 1871–1873.

Militär und Innenpolitik im Weltkrieg 1914–1918. 2 vols. Ed. Wilhelm Deist. Dusseldorf: Droste, 1970.

Nazism 1919–1945. 3 vols. 5th ed. Ed. J. Noakes and G. Pridham. Exeter: University of Exeter Press, 1994.

Neukantianismus. Texte der Marburger und der Südwestdeutscher Schule, ihrer Vorläufer und Kritiker. Ed. Hans-Ludwig Ollig. Stuttgart: Reclam, 1982.

Die österreichische Bundesverfassung und Hans Kelsen. Analysen und Materialien. Zum 100. Geburtstag von Hans Kelsen. Ed. Felix Ermacora and Christine Wirth. Vienna: Wilhelm Braumüller, 1982.

Preussen contra Reich vor dem Staatsgerichtshof. Stenogrammbericht der Verhandlungen vor dem Staatsgerichtshof in Leipzig vom 10. bis 14. Oktober 1932. Berlin: Dietz Nachfolger, 1933.

Quellensammlung zum Deutschen Reichsstaatrecht. 5th ed. Vol. 1, *Quellensammlung zum Staats-, Verwaltungs- und Völkerrecht, vornehmlich zum akademischen Gebrauch.* Ed. Heinrich Triepel. 1931. Reprint, Aalen: Scientia, 1987.

Die Rechtsprechung des Staatsgerichtshofs für das Deutsche Reich und des Reichsgerichts auf Grund Artikel 13 Absatz 2 der Reichsverfassung. Vol. 1. Ed. Walter Simons and Hans-Hermann Lammers. Berlin: Georg Stilke, 1929.

Veröffentlichungen der Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer. Vols. 1–7. Berlin: Walter de Gruyter, 1924–1932.

Die Vorentwürfe Hans Kelsens für die österreichische Bundesverfassung. Ed. Georg Schmitz. Scriftenreihe des Hans Kelsen-Instituts. Vol. 6. Vienna: Manz, 1981.

1945年前出版的文献

Altenberg, Oskar. "Gebietsänderungen im Innern des Reiches nach der Verfassung des Deutschen Reiches vom 11. August 1919." *Archiv des öffentlichen Rechts* 40 (1921): 173–215.

Anschütz, Gerhard. *Aus meinem Leben.* Ed. Walter Pauly. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.

———. *Bismarck und die Reichsverfassung.* Berlin: Carl Heymann, 1899.

———. "Der deutsche Föderalismus in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft." In *VVDSRL.* Vol. 1: 11–34. Berlin: Walter de Gruyter, 1924.

———. *Die drei Leitgedanken der Weimarer Verfassung. Rede, gehalten bei der Jahresfeier der Universität Heidelberg am 22. November 1922.* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1923.

———. "Die kommende Reichsverfassung." *Deutsche Juristen-Zeitung* 24 (1919): 113–123.

———. "Lücken in den Verfassungs- und Verwaltungsgesetzen. Skizze zu einem Vortrage." *Verwaltungsarchiv* 14 (1906): 315–340.

———. *Parlament und Regierung im Deutschen Reich.* Berlin: Otto Liebmann, 1918.

———. *Das preussisch-deutsche Problem. Skizze zu einem Vortrage.* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1922.

———. *Die preussische Wahlreform.* Berlin: Julius Springer, 1917.

———. "Die Reichsexekution." In *Handbuch des Deutschen Staatsrechts.* Vol. 1, ed. Gerhard Anschütz and Richard Thoma, 377–380. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1930.

———. "Das System der rechtlichen Beziehungen zwischen Reich und Länder." In *Handbuch des Deutschen Staatsrechts*. Vol. 2, ed. Gerhard Anschütz and Richard Thoma, 295–300. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1932.
———. *Die Verfassung des Deutschen Reiches vom 11. August 1919*. 1st ed. Berlin: Georg Stilke, 1921.
———. *Die Verfassung des Deutschen Reiches vom 11. August 1919*. 8th ed. Berlin: Georg Stilke, 1928.
———. *Die Verfassung des Deutschen Reiches vom 11. August 1919*. 14th ed. Berlin: Georg Stilke, 1933.
———. *Die Verfassungs-Urkunde für den preussischen Staat vom 31. Januar 1850. Ein Kommentar für Wissenschaft und Praxis*. Berlin: O. Häring, 1912.
Anschütz, Gerhard, and Walter Jellinek. *Reichsbreuhe und Diktatur. Zwei Rechtsgutachten*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1932.
Anschütz, Gerhard, and Georg Meyer. *Lehrbuch des deutschen Staatsrechts*. 7th ed. Munich: Duncker und Humblot, 1917.
Arndt, Karl. Review of *Entschädigung für baurechtliche Eigentumsbeschränkungen*, by Walter Jellinek. *Juristische Wochenschrift* 59 (1930): 789–790.
Austin, John. *The Province of Jurisprudence Determined*. Ed. Wilfrid E. Rumble. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
Bergbohm, Karl. *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie. Kritische Abhandlungen*. Vol. 1: *Einleitung. Erste Abhandlung. Das Naturrecht der Gegenwart*. Leipzig: Duncker und Humblot, 1892.
Bilfinger, Carl. *Nationale Demokratie als Grundlage der Weimarer Verfassung*. Halle an der Saale: Max Niemeyer, 1929.
———. "Verfassungsrecht als politisches Recht." *Zeitschrift für Politik* 18 (1928): 281–298.
Bismarck, Count Otto von. *Werke im Auswahl*. 9 vols. Ed. Gustav Adolf Rein et al. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1981.
Bornhak, Conrad. *Grundriss des Verwaltungsrechts in Preussen und dem Deutschen Reiche*. 3d ed. Leipzig: Deichert, 1911.
Brie, Siegfried. "Zur Theorie des constitutionellen Staatsrechts." *Archiv für öffentliches Recht* 4 (1889): 1–61.
Bund zur Erneuerung des Reiches. *Die Rechte des Deutschen Reichspräsidenten nach der Reichsverfassung. Eine gemeinverständliche Darstellung*. Berlin: Bund zur Erneuerung des Reiches, 1929.
———. *Welche Rechte hat der Reichspräsident?* Berlin: Bund zur Erneuerung des Reiches, 1931.
Burgess, John W. "Laband's Public Law of the German Empire." *Political Science Quarterly* 3 (1888): 132–135.
———. Review of *Staatsrecht des Deutschen Reiches*, by Paul Laband, 2d ed. *Political Science Quarterly* 6 (1891): 174.

Buschke, Albrecht. *Die Grundrechte der Weimarer Verfassung in der Rechtsprechung des Reichsgerichts*. Berlin: Georg Stilke, 1930.
Campe, von. "Der Prozess Preussen contra Reich im Lichte vom Rechtsstaat und Rechtsgefühl." *Deutsche Juristen-Zeitung* 37 (1932): 1384–1389.
Dicey, Albert. V. *Introduction to the Law of the Constitution*. 8th ed. 1915. Reprint, Indianapolis: The Liberty Fund, 1982.
Duguit, Léon. *Law in the Modern State*. Trans. Frida Laski and Harold Laski. London: Allen and Unwin, 1921.
Ehrlich, Eugen. *Fundamental Principles of the Sociology of Law* (1913). Trans. Walter L. Moll. Cambridge: Harvard University Press, 1936.
———. "Über Lücken im Recht" (1888). Reprinted in *Recht und Leben. Gesammelte Schriften zur Rechtstatsachenforschung und zur Freirechtslehre*. Ed. Manfred Rehbinder. Berlin: Duncker und Humblot, 1967.
Gerber, Carl Friedrich von. *Grundzüge des Deutschen Staatsrechts*. 3d ed. 1880. Reprint, Aalen: Scientia, 1969.
———. *Über öffentliche Rechte*. 1852. Reprint, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1913.
Gerber, Hans. "Die siebente Tagung der Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer." *Archiv des öffentlichen Rechts* 56 (1929): 253–286.
Gierke, Otto von. "Labands Staatsrecht und die deutsche Rechtswissenschaft." *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirthschaft im Deutschen Reich* 7 (1883): 1–99.
Giese, Friedrich. *Deutsches Staatsrecht. Allgemeines Reichs- und Landes-Staatsrecht*. Berlin: Spaeth und Linde, 1930.
———. *Einführung in die Rechtswissenschaft*. 2d ed. Berlin: Spaeth und Linde, 1932.
———. *Die Grundrechte*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1905.
———. *Die Verfassung des Deutschen Reiches vom 11. August 1919. Taschenausgabe*. Berlin: Carl Heymann, 1919.
Gneist, Rudolf von. *Gesetz und Budget. Constitutionelle Streitfragen aus der preussischen Ministerkrisis vom März 1878*. Berlin: Julius Springer, 1879.
Goldschmidt, James. "Gesetzesdämmerung" (1924). Reprinted in *Zur Problematik der höchstrichterlichen Entscheidung*, ed. Gerd Roellecke, 76–91. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.
Grau, Richard. "Die Diktaturgewalt des Reichspräsidenten." In *Handbuch des Deutschen Staatsrechts*. Vol. 2, ed. Gerhard Anschütz and Richard Thoma, 274–295. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1932.
Grueber, B. Erwin. *Einführung in die Rechtswissenschaft. Eine juristische Enzyklopädie und Methodologie*. Berlin: O. Häring, 1908.
Haldy, Wilhelm. *Der Belagerungszustand in Preussen*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1906.

Handbuch für das Deutsche Reich 1929. Ed. Reichsministerium des Innern. Berlin: Carl Heymann, 1929.

Hänel, Albert. *Studien zum Deutschen Staatsrechte.* Vol. 1, *Die vertragsmässigen Elemente der Deutschen Reichsverfassung.* Vol. 2, bk. 1, *Die organische Entwicklung der deutschen Reichsverfassung.* Leipzig: H. Haessel, 1888.

Heck, Phillip. "Interessenjurisprudenz und Gesetzestreue" (1905). Reprinted in *Interessenjurisprudenz,* ed. Günter Ellschied and Winfried Hassemer, 32–35. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Die Verfassung Deutschlands* (1798–1800). Reprinted in *Werke.* Vol. 1, *Frühe Schriften.* Ed. Eva Moldenhauer and Karl Markus Michel, 451–610. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.

Heller, Hermann. "Der Begriff des Gesetzes in der Reichsverfassung." In *VVDSRL.* Vol. 4: 98–135. Berlin: Walter de Gruyter, 1928.

———. "Bemerkungen zur staats- und rechtstheoretischen Problematik der Gegenwart" (1929). Reprinted in *Gesammelte Schriften.* 2d ed. Ed. Fritz Borinski, Martin Drath, Gerhart Niemeyer, and Otto Stammer, 249–278. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1992.

———. *Europa und der Faschismus.* 2d ed. (1931). Reprinted in *Gesammelte Schriften.* 2d ed. Ed. Fritz Borinski, Martin Drath, Gerhart Niemeyer, and Otto Stammer, 2:463–609. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1992.

———. "Freiheit und Form in der Reichsverfassung" (1929–1930). Reprinted in *Gesammelte Schriften.* 2d ed. Ed. Fritz Borinski, Martin Drath, Gerhart Niemeyer, and Otto Stammer, 2:371–377. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1992.

———. *Gesammelte Schriften.* 2d ed. 3 vols. Ed. Fritz Borinski, Martin Drath, Gerhart Niemeyer, and Otto Stammer. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1992.

———. "Grundrechte und Grundpflichten" (1924). Reprinted in *Gesammelte Schriften.* 2d ed. Ed. Fritz Borinski, Martin Drath, Gerhart Niemeyer, and Otto Stammer, 2:281–317. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1992.

———. *Hegel und der nationale Machtstaatgedanke in Deutschland. Ein Beitrag zur politischen Geistesgeschichte* (1921). Reprinted in *Gesammelte Schriften.* 2d ed. Ed. Fritz Borinski, Martin Drath, Gerhart Niemeyer, and Otto Stammer, 1:21–240. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1992.

———. "Hegel und die deutsche Politik" (1924). Reprinted in *Gesammelte Schriften.* 2d ed. Ed. Fritz Borinski, Martin Drath, Gerhart Niemeyer, and Otto Stammer, 1:241–255. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1992.

———. "Die Krise der Staatslehre" (1926). Reprinted in *Gesammelte Schriften.* 2d ed. Ed. Fritz Borinski, Martin Drath, Gerhart Niemeyer, and Otto Stammer, 2:3–30. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1992.

———. "Political Science" (1934). Reprinted in *Gesammelte Schriften.* 2d ed. Ed. Fritz Borinski, Martin Drath, Gerhart Niemeyer, and Otto Stammer, 3:45–75. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1992.

———. "Politische Demokratie und soziale Homogenität" (1928). Reprinted in *Gesammelte Schriften.* 2d ed. Ed. Fritz Borinski, Martin Drath, Gerhart Niemeyer, and Otto Stammer, 2:421–433. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1992.

———. *Die politischen Ideenkreise der Gegenwart* (1926). Reprinted in *Gesammelte Schriften.* 2d ed. Ed. Fritz Borinski, Martin Drath, Gerhart Niemeyer, and Otto Stammer, 1:267–412. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1992.

———. "Rechtsstaat oder Diktatur?" (1929). Reprinted in *Gesammelte Schriften.* 2d ed. Ed. Fritz Borinski, Martin Drath, Gerhart Niemeyer, and Otto Stammer, 2:443–462. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1992.

———. *Die Souveränität. Ein Beitrag zur Theorie des Staats- und Völkerrechts* (1927). Reprinted in *Gesammelte Schriften.* 2d ed. Ed. Fritz Borinski, Martin Drath, Gerhart Niemeyer, and Otto Stammer, 2:31–202. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1992.

———. *Sozialismus und Nation* (1925). Reprinted in *Gesammelte Schriften.* 2d ed. Ed. Fritz Borinski, Martin Drath, Gerhart Niemeyer, and Otto Stammer, 1:437–526. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1992.

———. "Sozialistische Aussenpolitik?" (1924). Reprinted in *Gesammelte Schriften.* 2d ed. Ed. Fritz Borinski, Martin Drath, Gerhart Niemeyer, and Otto Stammer, 1:415–420. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1992.

———. "Staat, Nation und Sozialdemokratie" (1925). Reprinted in *Gesammelte Schriften.* 2d ed. Ed. Fritz Borinski, Martin Drath, Gerhart Niemeyer, and Otto Stammer, 1:527–563. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1992.

———. *Staatslehre* (1934). Reprinted in *Gesammelte Schriften.* 2d ed. Ed. Fritz Borinski, Martin Drath, Gerhart Niemeyer, and Otto Stammer, 3:79–395. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1992.

———. "Ziele und Grenzen einer deutschen Verfassungsreform" (1931). Reprinted in *Gesammelte Schriften.* 2d ed. Ed. Fritz Borinski, Martin Drath, Gerhart Niemeyer, and Otto Stammer, 2:411–417. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1992.

Hensel, Albert. "Die fünfte Tagung der Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer." *Archiv des öffentlichen Rechts* 52 (1927): 97–121.

Hintze, Otto. "Das monarchische Prinzip und die konstitutionelle Verfassung" (1911). Reprinted in *Gesammelte Abhandlungen.* 2d ed. Vol. 1, *Staat und Verfassung. Gesammelte Abhandlungen zur allgemeinen Verfassungsgeschichte.* Ed. Gerhard Oestreich, 359–389. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1962.

Hippel, Ernst von. Review of *Hans Kelsens rechtstheoretische Methode,* by Wilhelm Jöckel. *Juristische Wochenschrift* 60 (1931): 1175.

———. "Überprüfung von Verwaltungsakten durch die ordentlichen Gerichte." In *VVDSRL*. Vol. 5: 178–202. Berlin: Walter de Gruyter, 1929.

Holdack, Felix. Review of *Gesetz und Urteil*, by Carl Schmitt. *Kantstudien* 17 (1912): 464–467.

Holstein, Günther. *Fideikommissauffassung und Reichsverfassung*. Berlin: Carl Heymann, 1930.

———. "Von Aufgaben und Zielen heutiger Staatsrechtswissenschaft. Zur Tagung der Vereinigung deutscher Staatsrechtslehrer." *Archiv des öffentlichen Rechts* 50 (1926): 1–40.

Jacobi, Erwin. "Die Diktatur des Reichspräsidenten nach Art. 48 der Reichsverfassung." In *VVDSRL*. Vol. 1: 105–136. Berlin: Walter de Gruyter, 1924.

Jellinek, Camilla, and Josef Lukas. "Georg Jellinek. Sein Leben." *Neue Österreichische Biographie*. Vol. 7: 136–152. Vienna: Amalthea, 1931.

Jellinek, Georg. *Allgemeine Staatslehre*. 3d ed. Berlin: O. Häring, 1914.

———. "Bundesstaat und parlamentarische Regierung." In *Ausgewählte Schriften und Reden*. Vol. 2: 439–447. Berlin: O. Häring, 1911.

———. *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte*. 2d ed. Leipzig: Duncker und Humblot, 1904.

———. *Die Lehre von den Staatenverbindungen*. Vienna: Alfred Hölder, 1882.

———. *Die rechtliche Natur der Staatsverträge. Ein Beitrag zur juristischen Construktion des Völkerrechts*. Vienna: Alfred Hölder, 1880.

———. *Regierung und Parlament in Deutschland. Geschichtliche Entwickelung ihres Verhältnisses*. Leipzig: B. G. Teubner, 1909.

———. *System der subjektiven öffentlichen Rechte*. 2d ed. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1919.

———. "Die Verantwortlichkeit des Reichskanzlers." In *Ausgewählte Schriften und Reden*. Vol. 2: 431–438. Berlin: O. Häring, 1911.

Jellinek, Walter. "Der Schutz des öffentlichen Rechts durch ordentliche und durch Verwaltungsgerichte (Fortschritte, Rückschritte und Entwicklungstendenzen seit der Revolution)." In *VVDSRL*. Vol. 2: 8–80. Berlin: Walter de Gruyter, 1925.

Kantorowicz, Hermann. *Der Kampf um die Rechtswissenschaft*. Heidelberg: Carl Winter, 1906.

Kaufmann, Erich. "Die Gleichheit vor dem Gesetz im Sinne des Art. 109 der Reichsverfassung." In *VVDSRL*. Vol. 3: 2–24. Berlin: Walter de Gruyter, 1927.

———. *Kritik der neukantianischen Rechtsphilosophie. Eine Betrachtung über die Beziehungen zwischen Philosophie und Rechtswissenschaft*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1921.

———. *Studien zur Staatslehre des monarchischen Prinzipes*. Leipzig: O. Brandstetter, 1906.

———. *Das Wesen des Völkerrechts und die clausula rebus sic stantibus. Eine rechtsphilosophische Studie zum Rechts-, Staats- und Vertragsbegriffe*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1911.

Kelsen, Hans. *Allgemeine Staatslehre*. Berlin: Springer, 1925.

———. *Aufsätze zur Ideologiekritik*. Ed. Ernst Topitsch. Neuwied: Luchterhand, 1964.

———. "Die Bundesexekution. Ein Beitrag zur Theorie und Praxis des Bundesstaates, unter besondere Berücksichtigung der deutschen Reichs- und der österreichischen Bundesverfassung." In *Festgabe für Fritz Fleiner zum 60. Geburtstag 24. Januar 1927*, 127–187. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1927.

———. "Demokratie" (1927). Reprinted in *Die Wiener rechtstheoretische Schule*, by Hans Kelsen, Adolf Merkl, and Alfred Verdross. 2 vols. Ed. Hans Klecatsky, Rene Marcic, and Herbert Schambeck, 2:1743–1776. Vienna: Europa-Verlag, 1968.

———. "Die Entwicklung des Staatsrechts in Österreich seit dem Jahre 1918." In *Handbuch des Deutschen Staatsrechts*. Vol. 1, ed. Gerhard Anschütz and Richard Thoma, 147–165. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1930.

———. "God and the State" (1922–1923). Reprinted in *Hans Kelsen. Essays in Legal and Moral Philosophy*. Ed. Ota Weinberger. Trans. Peter Heath, 61–82. Dordrecht: D. Reidel, 1973.

———. *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze*. 1st ed. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1911.

———. *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze*. 2d ed. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1923.

———. "The Idea of Natural Law" (1928). Reprinted in *Hans Kelsen. Essays in Legal and Moral Philosophy*. Ed. Ota Weinberger. Trans. Peter Heath, 27–60. Dordrecht: D. Reidel, 1973.

———. "Un inédit de Kelsen concernant ses sources kantiennes." Trans. Giorgio Bonio. *Droit et Société* 7 (1987): 327–335.

———. *Introduction to the Problems of Legal Theory. A Translation of the First Edition of the Reine Rechtslehre or Pure Theory of Law*. Trans. Bonnie Litschewski Paulson and Stanley L. Paulson. Oxford: Clarendon, 1992.

———. "Judicial Review of Legislation: A Comparative Study of the Austrian and the American Constitution." *Journal of Politics* 4 (1942): 183–200.

———. "Juristischer Formalismus und Reine Rechtslehre." *Juristische Wochenschrift* 58 (1929): 1723–1726.

———. "Justiz und Verwaltung" (1929). Reprinted in *Die Wiener rechtstheoretische Schule*, by Hans Kelsen, Adolf Merkl, and Alfred Verdross. 2 vols. Ed. Hans Klecatsky, Rene Marcic, and Herbert Schambeck, 2:1781–1811. Vienna: Europa-Verlag, 1968.

———. "Die Lehre von den drei Gewalten oder Funktionen des Staates" (1923–1924). Reprinted in *Die Wiener rechtstheoretische Schule*, by Hans Kelsen, Adolf Merkl, and Alfred Verdross. 2 vols. Ed. Hans Klecatsky, Rene Marcic, and Herbert Schambeck, 2:1625–1660. Vienna: Europa-Verlag, 1968.

———. "Marx oder Lassalle. Wandlungen in der politischen Theorie des Marxismus." *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* 11 (1925): 261–298.

———. "Natural Law Doctrine and Legal Positivism" (1928). Trans. Wolfgang Herbert Kraus. Reprinted in *General Theory of Law and State*, 391–446. Cambridge: Harvard University Press, 1949.

———. "On the Theory of Interpretation" (1934). Trans. Bonnie Litschewski Paulson and Stanley L. Paulson. *Legal Studies* 10 (1990): 127–135.

———. *Österreichisches Staatsrecht. Ein Grundriss, entwicklungsgeschichtlich dargestellt*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1923.

———. "Die politische Theorie des Sozialismus." *Österreichische Rundschau* 19 (1923): 113–135.

———. *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu einer reinen Rechtslehre*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1920.

———. *Das Problem des Parlamentarismus*. 1926. Reprint, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.

———. *The Pure Theory of Law*. 2d ed. Trans. Max Knight. Berkeley: University of California Press, 1967.

———. "Rechtsstaat und Staatsrecht" (1913). Reprinted in *Die Wiener rechtstheoretische Schule*, by Hans Kelsen, Adolf Merkl, and Alfred Verdross. 2 vols. Ed. Hans Klecatsky, Rene Marcic, and Herbert Schambeck, 2:1525–1532. Vienna: Europa-Verlag, 1968.

———. "Rechtswissenschaft als Norm- oder als Kulturwissenschaft. Eine methodenkritische Untersuchung" (1916). Reprinted in *Die Wiener rechtstheoretische Schule*, by Hans Kelsen, Adolf Merkl, and Alfred Verdross. 2 vols. Ed. Hans Klecatsky, Rene Marcic, and Herbert Schambeck, 1:37–93. Vienna: Europa-Verlag, 1968.

———. "Rechtswissenschaft und Recht. Erledigung eines Versuchs zur Überwindung der 'Rechtsdogmatik' " (1922). Reprinted in *Die Rolle des Neukantianismus in der Reinen Rechtslehre. Eine Debatte zwischen Sander und Kelsen*, ed. Stanley L. Paulson, 279–411. Aalen: Scientia, 1988.

———. *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff. Kritische Untersuchungen des Verhältnisses von Staat und Recht*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1922.

———. *Der Staat als Integration. Eine prinzipielle Auseinandersetzung*. Vienna: Julius Springer, 1930.

———. "Der Staatsbegriff und die Psychoanalyse" (1927). Reprinted in *Die Wiener rechtstheoretische Schule*, by Hans Kelsen, Adolf Merkl, and Alfred Verdross. 2 vols. Ed. Hans Klecatsky, Rene Marcic, and Herbert Schambeck, 1:209–214. Vienna: Europa-Verlag, 1968.

———. *Vom Wesen und Wert der Demokratie*. 2d ed. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1929.

———. "Wer soll der Hüter der Verfassung sein?" (1931). Reprinted in *Die Wiener rechtstheoretische Schule*, by Hans Kelsen, Adolf Merkl, and Alfred Verdross. 2 vols. Ed. Hans Klecatsky, Rene Marcic, and Herbert Schambeck, 2:1873–1922. Vienna: Europa-Verlag, 1968.

———. "Das Wesen des Staates" (1926–1927). Reprinted in *Die Wiener rechtstheoretische Schule*, by Hans Kelsen, Adolf Merkl, and Alfred Verdross. 2 vols. Ed. Hans Klecatsky, Rene Marcic, and Herbert Schambeck, 2:1723–1728. Vienna: Europa-Verlag, 1968.

———. "Wesen und Entwicklung der Staatsgerichtsbarkeit." In *VVDSRL*. Vol. 5: 30–88. Berlin: Walter de Gruyter, 1929.

———. "Zur Lehre vom Gesetz im formellen und materiellen Sinn, mit besonderer Berücksichtigung der österreichischen Verfassung" (1913). Reprinted in *Die Wiener rechtstheoretische Schule*, by Hans Kelsen, Adolf Merkl, and Alfred Verdross. 2 vols. Ed. Hans Klecatsky, Rene Marcic, and Herbert Schambeck, 2:1533–1543. Vienna: Europa-Verlag, 1968.

———. "Zur Theorie der juristischen Fiktionen. Mit besonderer Berücksichtigung von Vaihingers Philosophie des Als Ob." *Vaihingers Annalen der Philosophie* 1 (1919): 630–658.

Kelsen, Hans, Adolf Merkl, and Alfred Verdross. *Die Wiener rechtstheoretische Schule*. 2 vols. Ed. Hans Klecatsky, Rene Marcic, and Herbert Schambeck. Vienna: Europa-Verlag, 1968.

Kelsen, Hans, et al. *Hans Kelsen und die Rechtssoziologie. Auseinandersetzungen mit Hermann U. Kantorowicz, Eugen Ehrlich und Max Weber*. Ed. Stanley L. Paulson. Aalen: Scientia, 1992.

Kirchheimer, Otto. "Reichsgericht und Enteignung. Reichsverfassungswidrigkeit des Preussischen Fluchtliniengesetzes?" (1929–1930). Reprinted in *Von der Weimarer Republik zum Faschismus: Die Auflösung der demokratischen Rechtsordnung*, ed. Wolfgang Luthardt, 77–90. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.

———. "Weimar—und was dann? Analyse einer Verfassung" (1930). Reprinted in *Politik und Verfassung*, 9–56. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1964.

Klinghofer, Hans. "Smends Integrationstheorie. Bemerkungen zu Smends Schrift 'Verfassung und Verfassungsrecht.' " *Die Justiz* 5 (1929–1930): 418–431.

Koellreutter, Otto. "Die Auseinandersetzung mit den ehemaligen Fürstenhäusern." *Deutsche Juristen-Zeitung* 31 (1926): 109–115.

———. *Deutsches Verfassungsrecht. Ein Grundriss*. 3d ed. Berlin: Junker und Dünnhaupt, 1938.

———. *Grundriss der allgemeinen Staatslehre*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1933.
———. *Integrationslehre und Reichsreform*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1929.
———. Review of *Die Souveränität*, by Hermann Heller. *Archiv des öffentlichen Rechts* 52 (1928): 133–137.
———. "Staatsrechtswissenschaft und Politik." *Deutsche Juristen-Zeitung* 33 (1928): 1221–1226.
———. *Vom Sinn und Wesen der nationalen Revolution*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1933.
Kohler, Josef. *Not kennt kein Gebot. Die Theorien des Notrechtes und die Ereignisse unserer Zeit*. Berlin: Walther Rothschild, 1915.
Köttgen, Arnold. "Die achte Tagung der Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer." *Archiv des öffentlichen Rechts* 60 (1931): 404–431.
Kraft-Fuchs, Margrit. "Kelsens Staatstheorie und die Soziologie des Staates." *Zeitschrift für öffentliches Recht* 11 (1931): 402–415.
Laband, Paul. *Das Budgetrecht nach den Bestimmungen der Preussischen Verfassungs-Urkunde unter Berücksichtigung der Verfassung des Norddeutschen Bundes*. Berlin: J. Guttentag, 1871.
———. "Der Bundesrat" (1911). Reprinted in *Der Bundesrat. Die staatsrechtliche Entwicklung des föderalen Verfassungsorgans*, ed. Dieter Wilke and Bernd Schwelte, 40–50. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.
———. *Lebenserinnerungen* (1918). Reprinted in *Abhandlungen, Beiträge, Reden und Rezensionen*. Vol. 1:1–112. Leipzig: Zentralantiquariat der DDR, 1980–1983.
———. Review of *Traité de Droit public international*, by A. Mérignhac. *Archiv für öffentliches Recht* 20 (1906): 302–305.
———. *Das Staatsrecht des Deutschen Reiches*. 1st ed. 3 vols. Tübingen: H. Laupp, 1876–1882.
———. *Staatsrecht des Deutschen Reiches*. 5th ed. 4 vols. 1911–1913. Reprint, Aalen: Scientia, 1964.
———. "Die Wandlungen in der deutschen Reichsverfassung" (1895). Reprinted in *Abhandlungen, Beiträge, Reden und Rezensionen*. Vol. 1:574–611. Leipzig: Zentralantiquariat der DDR, 1980–1983.
Landsberg, Ernst. *Geschichte der Deutschen Rechtswissenschaft*. Munich: R. Oldenbourg, 1910.
Laski, Harold J. *The American Presidency, an Interpretation*. New York: Harper and Brothers, 1940.
Lassar, Gerhard. "Administrative Jurisdiction in Germany." *Economica* 7 (1927): 179–190.
———. "Der Schutz des öffentlichen Rechts. Die neueste Entwicklung des Gemeindeverfassungsrechts." In *VVDSRL*. Vol. 2:81–105. Berlin: Walter de Gruyter, 1925.
Laun, Rudolf. "Der Staatsrechtslehrer und die Politik." *Archiv des öffentlichen Rechts* 43 (1923): 145–199.
Leibholz, Gerhard. *Die Gleichheit vor dem Gesetz. Eine Studie auf rechtsvergleichender und rechtsphilosophischer Grundlage*. Berlin: Otto Liebmann, 1925.
———. "Die Gleichheit vor dem Gesetz. Ein Nachwort zur Auslegung des Art. 109 Abs. 1 RV." *Archiv des öffentlichen Rechts* 51 (1927): 1–36.
———. "Höchstrichterliche Rechtsprechung und Gleichheitssatz." *Archiv des öffentlichen Rechts* 58 (1930): 428–442.
———. "Legal Philosophy and the German Constitutional Court" (1962). Reprinted in *Politics and Law*, 296–301. Leiden: A. W. Sijthoff, 1965.
———. "Die Reform des Wahlrechtes." In *VVDSRL*. Vol. 7:159–190. Berlin: Walter de Gruyter, 1932.
Löwith, Karl. "Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt" (1935). Reprinted in *Sämtliche Schriften*. Vol. 8, *Heidegger—Denker in dürftiger Zeit*, ed. Klaus Stichweh and Marc B. de Launay, 32–71. Stuttgart: J. B. Metzlersche, 1984.
Marschall von Bieberstein, Freiherr Adolf Hans. *Vom Kampf des Rechts gegen die Gesetze. Akademische Rede zum Gedächtnis der Reichsgründung gehalten am 17. Januar 1925 in der Aula der Albrecht-Ludwigs-Universität*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1927.
Marx, Karl. "The Constitution of the French Republic Adopted November 4, 1848" (1851, English original). Reprinted in *Marx-Engels Collected Works*. Vol. 10:567–580. Moscow: Progress, 1978.
Mattern, Johannes. *Principles of the Constitutional Jurisprudence of the German National Republic*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1928.
Mayer, Otto. *Deutsches Verwaltungsrecht*. Leipzig: Duncker und Humblot, 1895.
Meissner, Otto Heinrich. "Bundesrat, Bundeskanzler und Bundeskanzleramt (1867–1871)" (1943). Reprinted in *Moderne deutsche Verfassungsgeschichte (1815–1918)*, ed. Ernst-Wolfgang Böckenförde, 76–94. Cologne: Kiepenheuer und Witsch, 1972.
———. "Der Reichspräsident." In *Handbuch der Politik*. Vol. 3, ed. Gerhard Anschütz, 41–44. Berlin: Walter Rothschild, 1921.
Mendelssohn-Bartholdy, Albrecht. *The War and German Society. The Testament of a Liberal*. 1937. Reprint, New York: Howard Fertig, 1971.
Naumann, Friedrich. "Versuch volksverständlicher Grundrechte." In *Werke*. Vol. 2:573–579. Cologne: Westdeutscher, 1964.
Nawiasky, Hans. "Die Auslegung des Art. 48 der Reichsverfassung." *Archiv des öffentlichen Rechts* 48 (1925): 1–55.

———. "Die Gleichheit vor dem Gesetz im Sinne des Art. 109 der Reichsverfassung." In *VVDSRL*. Vol. 3:25–43. Berlin: Walter de Gruyter, 1927.
———. *Grundprobleme der Reichsverfassung. Erster Teil. Das Reich als Bundesstaat.* Berlin: Julius Springer, 1928.
———. "Zum Leipziger Urteil." *Bayerische Verwaltungsblätter* 80 (1932): 338–345.
Neumann, Franz. "Die soziale Bedeutung der Grundrechte in der Weimarer Verfassung" (1931). Reprinted in *Wirtschaft, Staat, Demokratie. Aufsätze 1930–1954*, ed. Alfons Söllner, 57–75. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.
———. "Zur marxistischen Staatstheorie" (1935). Reprinted in *Wirtschaft, Staat, Demokratie. Aufsätze 1930–1954*, ed. Alfons Söllner, 134–143. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.
Poetzsch-Heffter, Fritz. "Der Spruch des Staatsgerichtshofes." *Deutsche Juristen-Zeitung* 37 (1932): 1373–1378.
———. "Staatspolitische Würdigung der Entscheidung des Staatsgerichtshofs vom 25. Oktober 1932 im Konflikte des Reiches mit Preussen." *Reich und Länder* 6 (1932): 309–316.
Pözl, Joseph von. Review of *Staatsrecht des Deutschen Reiches*, by Paul Laband. *Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* 13 (1871): 567–575.
Preuss, Hugo. *Artikel 18 der Reichsverfassung: Seine Entstehung und Bedeutung.* Berlin: Carl Heymann, 1922.
———. "Begründung des Entwurfs einer Verfassung für das Deutsche Reich" (1919). Reprinted in *Staat, Recht und Freiheit. Aus 40 Jahren deutscher Politik und Geschichte*, 394–421. 1926. Reprint, Hildesheim: Georg Olms, 1964.
———. "Denkschrift zum Entwurf des allgemeinen Teils der Reichsverfassung vom 3. Januar 1919." In *Staat, Recht und Freiheit. Aus 40 Jahren deutscher Politik und Geschichte*, 368–379. 1926. Reprint, Hildesheim: Georg Olms, 1964.
———. "Die organische Bedeutung der Art. 15 und 17 der Reichsverfassung." *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* 45 (1889): 420–449.
———. *Reichs- und Landesfinanzen.* Berlin: Leonhard Simion, 1894.
———. "Die Sozialdemokratie und der Parlamentarismus" (1891). Reprinted in *Staat, Recht und Freiheit. Aus 40 Jahren deutscher Politik und Geschichte*, 144–172. 1926. Reprint, Hildesheim: Georg Olms, 1964.
———. "Volksstaat oder verkehrter Obrigkeitsstaat" (1918). Reprinted in *Staat, Recht und Freiheit. Aus 40 Jahren deutscher Politik und Geschichte*, 365–368. 1926. Reprint, Hildesheim: Georg Olms, 1964.
———. "Zur Methode juristischer Begriffskonstruktion." *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich* 24 (1900): 359–372.
Pufendorf, Samuel. *Die Verfassung des deutschen Reiches.* Ed. and trans. Horst Denzer. Stuttgart: Reclam, 1985.

Richter, Lutz. "Die sechste Tagung der Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer." *Archiv des öffentlichen Rechts* 53 (1928): 441–459.
Rönne, Ludwig von. *Das Staats-Recht der preussischen Monarchie.* Leipzig: Brockhaus, 1870.
Rosenberg, Werner. "Die rechtlichen Schranken der Militärdiktatur." *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft* 37 (1916): 808–825.
Rothenbücher, Karl. "Smends *Verfassung und Verfassungsrecht.*" *Reichsverwaltungsblatt und Preussisches Verwaltungsblatt* 49 (1928): 554–555.
Rumpf, Max. *Gesetz und Richter. Versuch einer Methodik der Rechtsanwendung.* Berlin: Otto Liebmann, 1906.
Schelcher, Walter. "Artikel 153. Die Rechte und Pflichten aus dem Eigentum." In *Die Grundrechte und Grundpflichten der Reichsverfassung. Kommentar zum zweiten Teil der Reichsverfassung.* Vol. 3, ed. Hans-Carl Nipperdey, 196–249. Berlin: Reimar Hobbing, 1930.
Schmitt, Carl. "Die Auflösung des Enteignungsbegriffs" (1929). Reprinted in *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954. Materialien zu einer Verfassungslehre.* 2d ed., 110–118. Berlin: Duncker und Humblot, 1973.
———. *Der Begriff des Politischen. Texte von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien.* Berlin: Duncker und Humblot, 1963.
———. *The Crisis of Parliamentary Democracy.* 2d ed. 1926. Trans. Ellen Kennedy. Cambridge: MIT Press, 1985.
———. "Die Diktatur des Reichspräsidenten nach Art. 48 der Reichsverfassung." In *VVDSRL*. Vol. 1:63–104. Berlin: Walter de Gruyter, 1924.
———. "Diktatur und Belagerungszustand. Eine staatsrechtliche Studie." *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft* 38 (1917): 138–161.
———. *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf.* 3d ed. Berlin: Duncker und Humblot, 1964.
———. "Die Einwirkungen des Kriegszustandes auf das ordentliche strafprozessuale Verfahren." *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft* 38 (1917): 783–797.
———. "Der Führer schützt das Recht" (1934). Reprinted in *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles, 1923–1939*, 199–203. Hamburg: Hanseatisch, 1940.
———. *Gesetz und Urteil. Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis.* 1912. Reprint, Munich: C. H. Beck, 1969.
———. *Hüter der Verfassung.* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1931.
———. "Juristische Fiktionen." *Deutsche Juristen-Zeitung* 18 (1913): 804–806.
———. *Legalität und Legitimität* (1932). Reprinted in *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954. Materialien zu einer Verfassungslehre.* 2d ed., 262–350. Berlin: Duncker und Humblot, 1973.

———. *Political Romanticism.* 2d ed. 1923. Trans. Guy Oakes. Cambridge: MIT Press, 1986.
———. *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty.* 2d ed. 1934. Trans. George Schwab. Cambridge: MIT Press, 1985.
———. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität.* Berlin: Duncker und Humblot, 1922.
———. *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie.* Berlin: Duncker und Humblot, 1970.
———. "Das Reichsgericht als Hüter der Verfassung" (1929). Reprinted in *Verfassungrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954. Materialien zu einer Verfassungslehre.* 2d ed., 63–109. Berlin: Duncker und Humblot, 1973.
———. *Das Reichsstatthaltergesetz.* 2d ed. Berlin: Carl Heymann, 1934.
———. *Römischer Katholizismus und politische Form.* 1923. Reprint, Stuttgart: Klett-Cotta, 1984.
———. "Die Sichtbarkeit der Kirche." *Summa* 1.2 (1917): 71–80.
———. *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit.* Hamburg: Hanseatisch, 1933.
———. "Staatsethik und pluralistischer Staat." *Kantstudien* 35 (1930): 28–42.
———. *Staatsgefüge und Zusammenbruch des Zweiten Reiches. Der Sieg des Bürgers über den Soldaten.* Hamburg: Hanseatisch, 1934.
———. *Unabhängigkeit der Richter, Gleichheit vor dem Gesetz und Gewährleistung des Privateigentums nach der Weimarer Verfassung. Ein Rechtsgutachten zu den Gesetzentwürfen über die Vermögensauseinandersetzung mit den früher regierenden Fürstenhäusern.* Berlin: Walter de Gruyter, 1926.
———. *Verfassungslehre.* 6th ed. Berlin: Duncker und Humblot, 1983.
———. "Die Verfassungmässigkeit der Bestellung eines Reichskommissars für das Land Preussen." *Deutsche Juristen-Zeitung* 37 (1932): 953–958.
———. "Weiterentwicklung des totalen Staates in Deutschland" (February 1933). Reprinted in *Verfassungrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954. Materialien zu einer Verfassungslehre.* 2d ed., 359–365. Berlin: Duncker und Humblot, 1973.
———. *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen.* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1914.
———. "Zehn Jahre Reichsverfassung" (1929). Reprinted in *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954. Materialien zu einer Verfassunglehre.* 2d ed., 34–40. Berlin: Duncker und Humblot, 1973.
———. "Zum 21. März 1933." *Deutsche Juristen-Zeitung* 38 (1933): 453–458.
Schmitt, Carl, and Werner Becker. "Der bürgerliche Rechtsstaat." *Die Schildgenossen* 8 (1928): 127–133.
Seydel, Max von. *Commentar zur Verfassungs-Urkunde für das Deutsche Reich.* 2d ed. Freiburg: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1897.

———. *Staatsrechtliche und politische Abhandlungen.* Freiburg: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1893.
Simons, Walter. "Zum Geleit." In *Die Rechtsprechung des Staatsgerichtshofs für das Deutsche Reich und des Reichsgerichts auf Grund Artikel 13 Absatz 2 der Reichsverfassung.* Vol. 1, ed. Walter Simons and Hans-Hermann Lammers, 7–15. Berlin: Georg Stilke, 1929.
Sinzheimer, Hugo, and Ernst Fraenkel. *Die Justiz in der Weimarer Republic. Eine Chronik.* Ed. Thilo Ramm. Neuwied: Luchterhand, 1968.
Smend, Rudolf. "Bürger und Bourgeois im deutschen Staatsrecht" (1933). Reprinted in *Staatsrechtliche Abhandlungen und andere Aufsätze.* 3d ed., 309–325. Berlin: Duncker und Humblot, 1994.
———. "Integration" (1965). Reprinted in *Staatsrechtliche Abhandlungen und andere Aufsätze.* 3d ed., 482–486. Berlin: Duncker und Humblot, 1994.
———. "Integrationslehre" (1916). Reprinted in *Staatsrechtliche Abhandlungen und andere Aufsätze.* 3d ed., 475–481. Berlin: Duncker und Humblot, 1994.
———. "Die politische Gewalt im Verfassungsstaat und das Problem der Staatsform" (1923). Reprinted in *Staatsrechtliche Abhandlungen und andere Aufsätze.* 3d ed., 68–88. Berlin: Duncker und Humblot, 1994.
———. *Die Preussische Verfassungurkunde im Vergleich mit der Belgischen.* Göttingen: Diederich, 1904.
———. "Das Recht der freien Meinungsäusserung." In *VVDSRL.* Vol. 4:44–74. Berlin: Walter de Gruyter, 1928.
———. "Ungeschriebenes Verfassungsrecht im monarchischen Bundesstaat" (1916). Reprinted in *Staatsrechtliche Abhandlungen und andere Aufsätze.* 3d ed., 29–59. Berlin: Duncker und Humblot, 1994.
———. "Die Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer und der Richtungsstreit." In *Festschrift für Ulrich Scheuner zum 70. Geburtstag,* 575–589. Berlin: Duncker und Humblot, 1973.
———. *Die Verfassung des Deutschen Reichs vom 11. August 1919. Eingeleitet von Prof. Dr. R. Smend.* Berlin: Sieben Stäbe, 1919.
———. *Verfassung und Verfassungrecht* (1928). Reprinted in *Staatsrechtliche Abhandlungen und andere Aufsätze.* 3d ed., 119–176. Berlin: Duncker und Humblot, 1994.
———. "Die Verschiebung der konstitutionellen Ordnung durch die Verhältniswahl" (1929). Reprinted in *Staatsrechtliche Abhandlungen und andere Aufsätze.* 3d ed., 60–67. Berlin: Duncker und Humblot, 1994.
Steininger, Alfons. Comment on decision of the *Reichsgericht* of February 28, 1930, printed in *Entscheidungen des Reichsgerichts in Zivilsachen,* 128:18–34. *Juristische Wochenschrift* 59 (1930): 2427–2428.
Stier-Somlo, Fritz. "Artikel 109. Gleichheit vor dem Gesetz." In *Die Grund-*

rechte und Grundpflichten der Reichsverfassung. Kommentar zum zweiten Teil der Reichsverfassung. Vol. 1, ed. Hans-Carl Nipperdey, 158–218. Berlin: Reimar Hobbing, 1929.

———. "Die dritte Tagung der Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer." *Archiv des öffentlichen Rechts* 48 (1925): 98–109.

———. "Verfassung, Verfassungsrecht." In *Handwörterbuch der Rechtswissenschaft.* Vol. 6:387–395. Berlin: Walter de Gruyter, 1929.

———. "Die Zweite Tagung der Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer." *Archiv des öffentlichen Rechts* 46 (1924): 88–105.

Stoerk, Felix. *Zur Methodik des öffentlichen Rechts.* Vienna: Alfred Hölder, 1885.

Stoll, Heinrich. "Zur 3.A." *Juristische Wochenschrift* 55 (1926): 1429–1430.

Tatarin-Tarnheyden, Edgar. Review of *Verfassung und Verfassungsrecht,* by Rudolf Smend. *Juristische Wochenschrift* 57 (1928): 1028–1029.

Tenzer, Friedrich. "Betrachtungen über Kelsens Lehre vom Rechtssatz." *Archiv des öffentlichen Rechts* 28 (1912): 325–344.

Thoma, Richard. "Der Begriff der modernen Demokratie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff." In *Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber,* ed. Melchior Palyi, 37–64. Munich: Duncker und Humblot, 1923.

———. "Gegenstand.-Methode.-Literatur." In *Handbuch des Deutschen Staatsrechts.* Vol. 1, ed. Gerhard Anschütz and Richard Thoma, 1–13. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1930.

———. "Gerhard Anschütz zum 80. Geburtstag." *Deutsche Rechts-Zeitschrift* 2 (1947): 25–27.

———. "Grundrechte und Polizeigewalt." In *Festgabe zur Feier des fünfzigjährigen Bestehens des Preussischen Oberverwaltungsgerichts 1875–1820. November 1925,* ed. Heinrich Triepel, 183–223. Berlin: Carl Heymann, 1925.

———. "Die juristische Bedeutung der grundrechtlichen Sätze der Deutschen Reichsverfassung im allgemeinen." In *Die Grundrechte und Grundpflichten der Reichsverfassung. Kommentar zum zweiten Teil der Reichsverfassung.* Vol. 1, ed. Hans-Carl Nipperdey, 1–53. Berlin: Reimar Hobbing, 1929.

———. "Die Notstandsverordnung des Reichspräsidenten vom 26. Juli 1930." *Zeitschrift für öffentliches Recht* 11 (1931): 12–33.

———. "Die rechtliche Ordnung des parlamentarischen Regierungssystems." In *Handbuch des Deutschen Staatsrechts.* Vol. 1, ed. Gerhard Anschütz and Richard Thoma, 503–511. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1930.

———. "Rechtsstaatsidee und Verwaltungsrechtswissenschaft." *Jahrbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart* 4 (1910): 196–218.

———. "Das Reich als Demokratie." In *Handbuch des deutschen Staatsrechts.* Vol. 1, ed. Gerhard Anschütz and Richard Thoma, 186–200. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1930.

———. "Das richterliche Prüfungsrecht." *Archiv des öffentlichen Rechts* 43 (1922): 267–286.

———. "Das System der subjektiven öffentlichen Rechte und Pflichten." *Handbuch des Deutschen Staatsrechts.* Vol. 2, ed. Gerhard Anschütz and Richard Thoma, 606–623. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1932.

Triepel, Heinrich. "Die Entscheidung des Staatsgerichtshofs im Verfassungsstreit zwischen Preussen und dem Reiche." *Deutsche Juristen-Zeitung* 37 (1932): 1501–1508.

———. *Goldbilanzenverordnung und Vorzugsaktien. Zur Frage der Rechtsgültigkeit der über sogenannte schuldverschreibungsähnliche Aktien in den Durchführungsbestimmungen zur Goldbilanzen-Verordnung enthaltenen Vorschriften.* Berlin: Walter de Gruyter, 1924.

———. *Staatsrecht und Politik.* Berlin: Walter de Gruyter, 1927.

———. *Die Staatsverfassung und die politischen Parteien.* Berlin: Otto Liebmann, 1927.

———. *Streitigkeiten zwischen Reich und Ländern. Beiträge zur Auslegung des Artikels 19 der Weimarer Reichsverfassung.* 1923. Reprint, Bad Homburg von der Höhe: Hermann Gentner, 1965.

———. "Die Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer." *Archiv des öffentlichen Rechts* 43 (1922): 349–351.

———. "Wesen und Entwicklung der Staatsgerichtsbarkeit." In *VVDSRL.* Vol. 5:2–29. Berlin: Walter de Gruyter, 1929.

Voegelin, Eric. "Kelsen's Pure Theory of Law." *Political Science Quarterly* 42 (1927): 268–276.

———. "Die Verfassungslehre von Carl Schmitt. Versuch einer konstruktiven Analyse ihrer staatstheoretischen Prinzipien." *Zeitschrift für öffentliches Recht* 11 (1931): 89–109.

Weber, Marianne. *Max Weber. Ein Lebensbild.* Heidelberg: Lambert Schneider, 1950.

Weber, Max. "Beiträge zur Verfassungsfrage anlässlich der Verhandlungen im Reichsamt des Innern vom 9. bis 12. Dezember 1918." In *Max Weber Gesamtausgabe.* Pt. 1, vol. 16, *Zur Neuordnung Deutschlands. Schriften und Reden 1918–1920.* Ed. Wolfgang Mommsen and Wolfgang Schwentker, 49–90. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1988.

———. "Deutschlands künftige Staatsform" (1918). In *Gesammelte politische Schriften.* 5th ed., ed. Johannes Winckelmann, 448–483. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1988.

———. *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology.* Trans. Günther Roth and Claus Wittich. New York: Bedminster, 1968.

———. "Parliament and Government in Germany" (1918). In *Political Writings.* Ed. Peter Lassman and Ronald Speirs, 130–271. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

———. "The President of the Reich." In *Political Writings.* Ed. Peter Lassman and Ronald Speirs, 304–308. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Westerkamp, Justus B. *Über die Reichsverfassung.* Hanover: Carl Rümpler, 1873.

Weyr, Franz. Review of *Wert des Staates und Bedeutung des Einzelnen,* by Carl Schmitt. *Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht* 1 (1914): 578–581.

Wieruzowski, Alfred. "Artikel 119. Ehe, Familie, Mutterschaft." In *Die Grundrechte und Grundpflichten der Reichsverfassung. Kommentar zum zweiten Teil der Reichsverfassung.* Vol. 2, ed. Hans-Carl Nipperdey, 72–94. Berlin: Reimar Hobbing, 1929.

Wilson, Woodrow. *The State. Elements of Historical and Practical Politics.* 2d ed. Boston: D. C. Heath, 1903.

Wittmayer, Leo. *Reichsverfassung und Politik.* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1923.

———. Review of *Die Diktatur,* by Carl Schmitt. *Zeitschrift für öffentliches Recht* 5 (1926): 492–495.

Wolff, Martin. *Reichsverfassung und Eigentum.* Offprint from *Festgabe der Berliner Juristischen Fakultät für Wilhelm Kahl zum Doktorjubiläum am 19. April 1923.* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1923.

1945年后出版的文献

Abraham, Henry J. *The Judicial Process: An Introductory Analysis of the Courts of the United States, England, and France.* 5th ed. New York: Oxford University Press, 1986.

Ackerman, Bruce. *The Future of Liberal Revolution.* New Haven: Yale University Press, 1992.

———. *We the People.* Vol. 1, *Foundations.* Cambridge: Harvard University Press, 1991.

Akin, William E. *Technocracy and the American Dream: The Technocratic Movement, 1900–1941.* Berkeley: University of California Press, 1977.

Alexy, Robert. *Theorie der Grundrechte.* Baden-Baden: Nomos, 1985.

Anderson, Margaret Lavinia. "The Kulturkampf and the Course of German History." *Central European History* 19 (1986): 82–115.

Apelt, Willibalt. *Geschichte der Weimarer Verfassung.* Munich: Biederstein, 1946.

Aretin, Karl Otmar Freiherr von. "Brüningsganz andere Rolle." *Frankfurter Hefte* 26 (1971): 931–939.

Assbener, Thomas, and Hans Sarkowicz. *Rechtsradikale in Deutschland. Die alte und die neue Rechte.* Munich: C. H. Beck, 1990.

Aufricht, Hans. "The Theory of Pure Law in Historical Perspective." In *Law, State, and International Legal Order. Essays in Honor of Hans Kelsen,* ed. Salo Engel, 29–41. Knoxville: University of Tennessee Press, 1964.

Badura, Peter. *Staatsrecht. Systematische Erläuterung des Grundgesetzes für die Bunderrepublik Deutschland.* Munich: C. H. Beck, 1986.

Bärsch, Claus-Ekkehard. "Der Gerber-Laband'sche Positivismus." In *Staat und Recht. Die deutsche Staatslehre im 19. und 20. Jahrhundert,* ed. Martin J. Sattler, 43–71. Munich: List, 1972.

Bauer, Wolfram. *Wertrelativismus und Werthestimmtheit im Kampf um die Weimarer Republik. Zur Politologie des Methodenstreites der Staatrechtslehre.* Berlin: Duncker und Humblot, 1968.

Behrends, Okko. "Von der Freirechtsschule zum konkreten Ordnungsdenken." In *Recht und Justiz im "Dritten Reich,"* ed. Ralf Dreier and Wolfgang Sellert, 34–79. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

Bendersky, Joseph W. *Carl Schmitt: Theorist for the Reich.* Princeton: Princeton University Press, 1983.

Berghahn, Volker. *Germany and the Approach of War in 1914.* 2d ed. New York: St. Martin's Press, 1993.

Bessel, Richard. *Germany after the First World War.* Oxford: Clarendon, 1993.

Beyer, Wilhelm Raimund. "Paul Laband: ein Pionier des öffentlichen Rechts." *Neue Juristische Wochenschrift* 41 (1988): 2227–2228.

Beyme, Klaus von. "The Genesis of Constitutional Review in Parliamentary Systems." In *Constitutional Review and Legislation. An International Comparison,* ed. Christine Landfried, 21–38. Baden-Baden: Nomos, 1988.

Bickel, Alexander. *The Least Dangerous Branch: The Supreme Court at the Bar of Politics.* 2d ed. New Haven: Yale University Press, 1986.

Biewer, Ludwig. *Reichsreformbestrebungen in der Weimarer Republik. Fragen zur Funktionalreform und zur Neugliederung im Südwesten des Deutschen Reiches.* Frankfurt am Main: Peter D. Lang, 1980.

Bloch, Ernst. *Naturrecht und menschliche Würde.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972.

Bobbio, Norberto. "La teoría pura del derecho y sus críticos" (1957), trans. Mario Cerda Median. Reprinted in *Hans Kelsen 1881–1973,* ed. Agustín Squella, 299–336. Valparaíso: *Revista de ciencias sociales,* 1974.

Bodenheimer, Edgar. *Jurisprudence.* New York: McGraw-Hill, 1940.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang. "Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts" (1988). Reprinted in *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte,* 344–366. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

———. "Entstehung und Wandel des Rechtsstaatsbegriffs" (1969). Reprinted in *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte,* 143–169. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

———. "Gerhard Anschütz" (1986). Reprinted in *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte,* 367–378. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

———. "The German Type of Constitutional Monarchy in the Nineteenth Century" (1967). Reprinted in *State, Society and Liberty. Studies in Political Theory and Constitutional Law.* Trans. J. A. Underwood, 87–114. New York: Berg, 1991.

———. *Gesetz und gesetzgebende Gewalt. Von den Anfängen der deutschen Staatsrechtslehre bis zur Höhe des staatsrechtlichen Positivismus.* Berlin: Duncker und Humblot, 1958.

———. "Politische Theorie und politische Theologie. Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen Verhältnis." In *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen,* ed. Jacob Taubes, 16–25. Munich: W. Fink, 1983.

———. "The School of Historical Jurisprudence and the Problem of the Historicity of Law" (1965). Reprinted in *State, Society and Liberty. Studies in Political Theory and Constitutional Law.* Trans. J. A. Underwood, 1–25. New York: Berg, 1991.

Boldt, Hans. *Deutsche Verfassungsgeschichte: Politische Strukturen und ihr Wandel.* Vol. 1, *Von den Anfängen bis zum Ende des älteren deutschen Reiches.* Munich: DTV, 1984. Vol. 2, *Von 1806 bis zur Gegenwart.* Munich: DTV, 1990.

———. "Deutscher Konstitutionalismus und Bismarckreich." In *Das Kaiserliche Deutschland. Politik und Gesellschaft, 1870–1918,* ed. Michael Stürmer, 119–142. Dusseldorf: Droste, 1970.

———. *Einführung in die Verfassungsgeschichte. Zwei Abhandlungen zu ihrer Methode und Geschichte.* Dusseldorf: Droste, 1984.

———. *Rechtsstaat und Ausnahmezustand. Eine Studie über den Belagerungszustand als Ausnahmezustand des bürgerlichen Rechtsstaates im 19. Jahrhundert.* Berlin: Duncker und Humblot, 1967.

———. "Verfassungskonflikt und Verfassungshistorie. Eine Auseinandersetzung mit Ernst Rudolf Huber." In *Probleme des Konstitutionalismus im 19. Jahrhundert. Der Staat,* Beiheft 1, ed. Ernst-Wolfgang Böckenförde, 75–102. Berlin: Duncker und Humblot, 1975.

———. "Die Weimarer Reichsverfassung." In *Die Weimarer Republik 1918–1933. Politik–Wirtschaft–Gesellschaft,* ed. Karl-Dietrich Bracher, Manfred Funke, and Hans-Adolf Jacobsen, 44–62. Dusseldorf: Droste, 1987.

Bonn, Moritz Julius. *Wandering Scholar.* New York: John Day, 1948.

Borinski, Fritz. "Hermann Heller: Lehrer der Jugend und Vorkämpfer der freien Erwachsenenbildung." In *Der soziale Rechtsstaat. Gedächtnisschrift für Hermann Heller 1891–1933,* ed. Christoph Müller and Ilse Staff, 89–110. Baden-Baden: Nomos, 1984.

Bork, Robert H. *The Tempting of America: The Political Seduction of the Law.* New York: Free Press, 1990.

Boyer, John W. "Freud, Marriage, and Late Viennese Liberalism: A Commentary from 1905." *Journal of Modern History* 50 (1978): 72–102.

Bracher, Karl Dietrich. *Auflösung der Weimar Republik. Eine Studie zum Problem des Machtverfalls in der Demokratie.* 5th ed. Dusseldorf: Droste, 1984.

———. *The German Dictatorship: The Origins, Structure, and Effects of National Socialism.* Trans. Jean Steinberg. New York: Praeger, 1970.

Brecht, Arnold. *Federalism and Regionalism in Germany. The Division of Prussia.* New York: Oxford University Press, 1945.

———. *Mit der Kraft des Geistes. Lebenserinnerungen. Zweite Hälfte 1927–1967.* Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1967.

Breuer, Stefan. "Nationalstaat und pouvoir constituant bei Sieyes und Carl Schmitt." *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 70 (1984): 495–517.

Broszat, Martin. *The Hitler State: The Foundation and Development of the Internal Structure of the Third Reich.* Trans. John W. Hiden. London: Longman, 1981.

Butz, Otto. *Modern German Political Theory.* Garden City, N.Y.: Doubleday, 1955.

Caldwell, Peter. "Legal Positivism and Weimar Democracy." *American Journal of Jurisprudence* 39 (1994): 273–301.

———. "National Socialism and Constitutional Law: Carl Schmitt, Otto Koellreutter, and the Debate over the Nature of the Nazi State, 1933–1937." *Cardozo Law Review* 16 (1994): 399–427.

Corwin, Edward S. *The Constitution and What It Means Today.* 14th ed. Rev. Harold W. Chase and Craig R. Ducat. Princeton: Princeton University Press, 1978.

Craig, Gordon. *The Politics of the Prussian Army, 1640–1945.* London: Oxford University Press, 1955.

Dangerfield, *The Strange Death of Liberal England.* New York: Smith and Haas, 1935.

Dawson, John P. *The Oracles of the Law.* Ann Arbor: University of Michigan Law School, 1968.

de Lange, Roel. "Paradoxes of European Citizenship." In *Nationalism, Racism and the Rule of Law,* ed. Peter Fitzpatrick, 97–115. Aldershot: Dartmouth University Press, 1995.

Derrida, Jacques. "Declarations of Independence." *New Political Science* 15 (1986): 7–15.

Domansky, Elisabeth. "Militarization and Reproduction in World War One Germany." In *Society, Culture and the State in Germany, 1870–1930,* ed. Geoff Eley, 427–463. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.

Döring, Herbert. *Der Weimarer Kreis. Studien zum politischen Bewusstsein verfassungstreuer Hochschullehrer in der Weimarer Republik.* Meinenheim am Glan: Anton Hain, 1975.

Dreier, Horst. *Rechtslehre, Staatssoziologie und Demokratietheorie bei Hans Kelsen.* Baden-Baden: Nomos, 1986.

Dworkin, Ronald. *Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom.* New York: Vintage, 1993.

———. *Taking Rights Seriously.* 2d ed. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

Dyzenhaus, David. "Hermann Heller and the Legitimacy of Legality." Paper presented at the American Political Science Association annual meeting, Chicago, Ill., September 1, 1995.

———. "'Now the Machine Runs Itself': Carl Schmitt on Hobbes and Kelsen." *Cardozo Law Review* 16 (1994): 1–19.

———. *Truth's Revenge: Carl Schmitt, Hans Kelsen, and Hermann Heller in Weimar.* New York: Clarendon, 1997.

Edelmann, Johann. *Die Entwicklung der Interessenjurisprudenz. Eine historisch-kritische Studie über die deutsche Rechtsmethodologie vom 18. Jahrhundert bis zum Gegenwart.* Bad Homburg von der Höhe: Max Gehlen, 1967.

Ehmke, Horst. *Grenzen der Verfassungsänderung* (1952). In *Beiträge zur Verfassungstheorie und Verfassungspolitik.* Ed. Peter Häberle, 21–141. Königstein: Athenäum, 1981.

———. "'Staat' und 'Gesellschaft' als verfassungstheoretisches Problem." In *Staatsverfassung und Kirchenordnung. Festgabe für Rudolf Smend zum 80. Geburtstag am 15. Januar 1962,* ed. Konrad Hesse, Siegfried Reicke, and Ulrich Scheuner, 23–49. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1962.

Eikema Hommes, Hendrik J. van. "The Development of Hans Kelsen's Concept of Legal Norm." In *Rechtssystem und gesellschaftliche Basis bei Hans Kelsen. Rechtstheorie,* Beiheft 5, ed. Werner Krawietz and Helmut Schelsky, 159–174. Berlin: Duncker und Humblot, 1984.

Ellul, Jacques. *Histoire des Institutions.* Vol. 5, *Le XIXe siècle.* 6th ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1969.

Ely, John Hart. *Democracy and Distrust: A Theory of Judicial Review.* Cambridge: Harvard University Press, 1980.

Emerson, Rupert. *State and Sovereignty in Modern Germany.* New Haven: Yale University Press, 1928.

Epstein, Richard A. "Property, Speech, and the Politics of Distrust." In *The Bill of Rights in the Modern State,* ed. Geoffrey R. Stone, Richard A. Epstein, and Cass Sunstein, 41–89. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

———. *Takings: Private Property and the Power of Eminent Domain.* Cambridge: Harvard University Press, 1985.

Ermacora, Felix. "Österreichische Bundesverfassung und Hans Kelsen." In *Festschrift für Hans Kelsen zum 90. Geburtstag,* ed. Adolf Merkl et al., 22–54. Vienna: Franz Deuticke, 1971.

Eyck, Erich. *A History of the Weimar Republic.* 2 vols. Trans. Harlan Hanson and Robert White. Cambridge: Harvard University Press, 1963.

Fehrenbach, Elisabeth. "Reich." In *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland.* Vol. 5, ed. Otto Brunner et al., 423–508. Stuttgart: Klett-Cotta, 1984.

———. *Verfassungstaat und Nationbildung 1815–1871.* Munich: Oldenbourg, 1992.

———. *Wandlungen des deutschen Kaisergedankens 1871–1918.* Munich: Oldenbourg, 1969.

Feldman, Gerald D. *Army, Industry and Labor in Germany, 1914–1918.* Princeton: Princeton University Press, 1966.

———. *The Great Disorder: Politics, Economics, and Society in the German Inflation, 1914–1924.* New York: Oxford University Press, 1993.

Fenske, Hans. "Die Verwaltung im Ersten Weltkrieg." *Deutsche Verwaltungsgeschichte.* Vol. 3, *Das Deutsche Reich bis zum Ende der Monarchie,* 866–908. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1984.

Forsthoff, Ernst. "Gerhard Anschütz." *Der Staat* 6 (1967): 139–150.

———. *Lehrbuch des Verwaltungsrechts.* Vol. 1: *Allgemeiner Teil.* 9th ed. Munich: C. H. Beck, 1966.

———. *Der Staat der Industriegesellschaft. Dargestellt am Beispiel der Bundesrepublik Deutschland.* Munich: C. H. Beck, 1971.

Fouckes, Albert S. "On the German Free Law School (Freirechtsschule)." *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 55 (1969): 366–417.

Fraenkel, Ernst. *The Dual State: A Contribution to the Theory of Dictatorship.* Trans. E. A. Shils, E. Loewenstein, and K. Knorr. New York: Oxford University Press, 1941.

———. "Der Ruhreisenstreik 1928–1929 in historisch-politischer Sicht." In *Staat, Wirtschaft und Politik in der Weimarer Republik. Festschrift für Heinrich Brüning,* ed. Ferdinand A. Hermens and Theodor Schieder, 97–117. Berlin: Duncker und Humblot, 1967.

Franssen, Everhardt. "Positivismus als juristische Strategie." *Juristen-Zeitung* 24 (1969): 766–774.

Freiherr von Campenhausen, Axel. "Rudolf Smend (1882–1975). Integration in zerrissener Zeit." In *Rechtswissenschaft in Göttingen. Göttinger Juristen aus 250 Jahren,* ed. Fritz Loos, 510–527. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1987.

Friedmann, Lawrence M. *Law and Society: An Introduction.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1977.

Friedmann, Wolfgang. *Legal Theory.* 5th ed. New York: Columbia University Press, 1967.

Friedrich, Manfred. "Der Methoden- und Richtungsstreit. Zur Grundlagendiskussion der Weimarer Staatsrechtslehre." *Archiv des öffentlichen Rechts* 102 (1977): 161–209.

———. "Paul Laband und die Staatsrechtswissenschaft seiner Zeit." *Archiv des öffentlichen Rechts* 111 (1986): 197–218.
———. "Rudolf Smend 1882–1975." *Archiv des öffentlichen Rechts* 112 (1987): 1–26.
———. *Zwischen Positivismus und materialem Verfassungsdenken. Albert Hänel und seine Bedeutung für die deutsche Staatsrechtswissenschaft.* Berlin: Duncker und Humblot, 1971.
Fröhling, Ortrun. "Labands Staatsbegriff. Die anorganische Staatsperson als Konstruktionsmittel der deutschen konstitutionellen Staatslehre." Ph.D. diss., Universität Marburg, 1967.
Fromme, Friedrich Karl. *Von der Weimarer Verfassung zum Bonner Grundgesetz. Die verfassungspolitischen Folgerungen des Parlamentarischen Rates aus Weimarer Republik und nationalsozialistischer Diktatur.* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960.
Fuller, Lon L. *The Morality of Law.* Rev. ed. New Haven: Yale University Press, 1969.
Gall, Lothar. *Bismarck: The White Revolutionary.* Vol. 1, *1851–1871.* Trans. J. A. Underwood. London: Allen and Unwin, 1986.
Geis, Max-Emanuel. "Der Methoden- und Richtungsstreit in der Weimarer Rechtslehre." *Juristische Schulung* 29 (1989): 91–96.
Gentile, Francesco. "Hobbes et Kelsen. Éléments pour une lecture croisée." *Cahiers Vilfredo Pareto. Revue européenne des sciences sociales* 61 (1982): 379–392.
Gerhard, Ute. *Verhältnisse und Verbinderungen. Frauenarbeit, Familie und Rechte der Frauen im 19. Jahrhundert.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.
Gilissen, John. "La constitution belge de 1831: ses sources, son influence." *Res Publica* 10 (1968): 107–141.
Göhler, Gerhard. "Politische Institutionen und ihr Kontext. Begriffliche und konzeptionelle Überlegungen zur Theorie politischer Institutionen." In *Die Eigenart der Institution. Zum Profil politischer Institutionentheorie,* ed. Gerhard Göhler, 19–46. Baden-Baden: Nomos, 1994.
Gooch, R. K. *Parliamentary Government in France: Revolutionary Origins, 1789–1791.* Ithaca: Cornell University Press, 1960.
Gottfried, Paul Edward. *Carl Schmitt: Politics and Theory.* New York: Greenwood, 1990.
Grassmann, Siegfried. *Hugo Preuss und die deutsche Selbstverwaltung.* Lübeck: Matthiesen, 1965.
Grebing, Helga. *Der deutsche Sonderweg in Europa 1806–1945. Eine Kritik.* Stuttgart: W. Kohlhammer, 1986.
Grimm, Dieter. *Deutsche Verfassungsgeschichte 1776–1866. Vom Beginn des modernen Verfassungsstaats bis zur Auflösung des Deutschen Bundes.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
———. "Die Entwicklung der Grundrechtstheorie in der deutschen Staatsrechtslehre des 19. Jahrhunderts" (1987). Reprinted in *Recht und Staat der bürgerlichen Gesellschaft,* 308–346. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.
———. "Methode als Machtfaktor" (1982). Reprinted in *Recht und Staat der bürgerlichen Gesellschaft,* 347–372. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.
———. "Die 'neue Rechtswissenschaft'—Über Funktion und Formation nationalsozialistische Jurisprudenz" (1983). Reprinted in *Recht und Staat der bürgerlichen Gesellschaft,* 373–395. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.
———. "Der Verfassungsbegriff in historischer Entwicklung" (1990). Reprinted in *Die Zukunft der Verfassung,* 101–155. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
———. "Verfassungserfüllung—Verfassungsbewahrung—Verfassungsauflösung. Positionen der Staatsrechtslehre in der Staatskrise der Weimarer Republik." In *Die deutsche Staatskrise 1930–1933. Handlungsspielräume und Alternativen,* ed. Heinrich August Winkler with Elisabeth Müller-Luckner, 183–199. Munich: Oldenbourg, 1993.
———. "Der Wandel der Staatsaufgaben und die Krise des Rechtsstaats" (1990). Reprinted in *Die Zukunft der Verfassung,* 159–175. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
Gritschneder, Otto. *"Der Führer hat Sie zum Tode verurteilt . . ." Hitlers "Röhm-Putsch"-Morde vor Gericht.* Munich: C. H. Beck, 1993.
Gross, Raphael. "Carl Schmitts 'Nomos' und die 'Juden.'" *Merkur* 47 (1993): 410–420.
Grosser, Dieter. *Vom monarchischen Konstitutionalismus zur parlamentarischen Demokratie. Die Verfassungspolitik der deutschen Parteien im letzten Jahrzehnt des Kaiserreiches.* The Hague: Nijhoff, 1980.
Grossmann, Atina. *Reforming Sex: The German Movement for Birth Control and Abortion Reform, 1920–1950.* New York: Oxford University Press, 1995.
Grund, Henning. *"Preussenschlag" und Staatsgerichtshof im Jahre 1932.* Baden-Baden: Nomos, 1976.
Grusmann, Wolf-Dietrich. *Adolf Julius Merkl. Leben und Werk.* Schriftenreihe des Hans-Kelsen-Instituts, vol. 13. Vienna: Manz, 1989.
Guggenberger, Bernd, and Andreas Meier, eds. *Der Souverän auf der Nebenbühne. Essays und Zwischenrufe zur deutschen Verfassungsdiskussion.* Opladen: Westdeutscher, 1994.
Gusy, Christoph. *Richterliches Prüfungsrecht. Eine verfassungsgeschichtliche Untersuchung.* Berlin: Duncker und Humblot, 1985.
Häberle, Peter. "Zum Tode von Rudolf Smend" (1975). Reprinted in *Verfassung als öffentlicher Prozess. Materialien zu einer Verfassungstheorie der offenen Gesellschaft,* 685–687. Berlin: Duncker und Humblot, 1978.
Hahlen, Johann. "Verfassungsreform als Problem des deutschen Wiedervereinigungsprozesses." In *Probleme des Zusammenwachsens im wiedervereinigten*

Deutschland, ed. Alexander Fischer and Manfred Wilke, 63–74. Berlin: Duncker und Humblot, 1994.

Hall, Stuart, and Bill Schwarz. "State and Society, 1880–1930." In *Crises in the British State 1880–1930,* ed. Mary Langan and Bill Schwarz, 7–32. London: Hutchinson, 1985.

Hart, H. L. A. *The Concept of Law.* London: Oxford University Press, 1961.

Heckart, Beverly. *From Bassermann to Bebel: The Grand Bloc's Quest for Reform in the Kaiserreich, 1900–1914.* New Haven: Yale University Press, 1974.

Heneman, Harlow James. *The Growth of Executive Power in Germany: A Study of the German Presidency.* Minneapolis: Voyageur, 1934.

Hennig, Eike. "Hermann Heller. Anmerkungen einer Synthese von Nationalismus und Sozialismus." *Neue Politische Literatur* 4 (1971): 507–519.

Herberger, Maximilian. "Logik und Dogmatik bei Paul Laband. Zur Praxis der sog. juristischen Methode im 'Staatsrecht des Deutschen Reiches.'" In *Wissenschaft und Recht der Verwaltung seit dem Ancien Regime. Europäische Ansichten,* ed. Erk Volkmar Heyen, 91–104. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984.

Herf, Jeffrey. *Reactionary Modernism: Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich.* Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Herget, James E. "Unearthing the Origins of a Radical Idea: The Case of Legal Indeterminacy." [Includes translation of Oskar von Bülow, "Gesetz und Richteramt."] *American Journal of Legal History* 39 (1995): 59–94.

Herget, James E., and Stephen Wallace. "The German Free Law Movement as the Source of American Legal Realism." *Virginia Law Review* 73 (1987): 399–455.

Herrfahrdt, Heinrich. *Revolution und Rechtswissenschaft. Untersuchungen über die juristische Erfassbarkeit von Revolutionsvorgängen und ihre Bedeutung für die allgemeine Rechtslehre.* 1930. Reprint, Aalen: Scientia, 1970.

Herzfeld, Hans. *Die Selbstverwaltung und die Weimarer Epoche.* Stuttgart: W. Kohlhammer, 1957.

Hesse, Konrad. *Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland.* 18th ed. Heidelberg: C. F. Müller, 1991.

Hettlage, Robert. "Integrationsleistungen des Rechts im Prozess der deutschen Einheit." In *Deutschland nach der Wende. Eine Zwischenbilanz,* ed. Robert Hettlage and Karl Ley, 28–35. Munich: C. H. Beck, 1995.

Heyen, Erk Volkmar. "Die Anfangsjahre des 'Archivs für öffentliches Recht.' Programmatischer Anspruch und redaktioneller Alltag im Wettbewerb." In *Wissenschaft und Recht der Verwaltung seit dem Ancien Regime. Europäische Ansichten,* ed. Erk Volkmar Heyen, 347–373. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984.

Hofmann, Hasso. *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts.* Neuwied: Luchterhand, 1964.

———. "Das Problem der cäsaristischen Legitimität im Bismarckreich" (1977). Reprinted in *Recht-Politik-Verfassung. Studien zur Geschichte der politischen Philosophie,* 181–205. Frankfurt am Main: Alfred Metzner, 1986.

Hollerbach, Alexander. "Zu Leben und Werk Heinrich Triepels." *Archiv des öffentlichen Rechts* 91 (1966): 417–441.

Holmes, Stephen. *The Anatomy of Antiliberalism.* Cambridge: Harvard University Press, 1993.

———. "The Scourge of Liberalism." *New Republic* 199 (August 22, 1988): 31–36.

Holzhey, Helmut. "Die Transformation neukantianischer Theoreme in die reine Rechtslehre." In *Hermeneutik und Strukturtheorie des Rechts. Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie,* Beiheft 20, 99–110. Wiesbaden: Franz Steiner, 1984.

Honig, Bonnie. "Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic." *American Political Science Review* 85 (1991): 97–113.

Huber, Ernst Rudolf. "Bismarck und der Verfassungsstaat" (1964). Reprinted in *Nationalstaat und Verfassungsstaat. Studien zur Geschichte der modernen Staatsidee,* 188–223. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1965.

———. "Carl Schmitt in der Rechtskrise der Weimarer Endzeit." In *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt,* ed. Helmut Quaritsch, 33–50. Berlin: Duncker und Humblot, 1988.

———. *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789.* Vol. 2, *Der Kampf um Einheit und Freiheit 1830 bis 1850.* 3d ed. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1988. Vol. 3, *Bismarck und das Reich.* 3d ed. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1988. Vol. 4, *Struktur und Krisen des Kaiserreichs.* Stuttgart: W. Kohlhammer, 1969. Vol. 5, *Weltkrieg, Revolution und Reichserneuerung, 1914–1919.* Stuttgart: W. Kohlhammer, 1978. Vol. 6, *Die Weimarer Reichsverfassung.* Stuttgart: W. Kohlhammer, 1981. Vol. 7, *Ausbau, Schutz und Untergang der Weimarer Republik.* Stuttgart: W. Kohlhammer, 1984.

———. "Grundrechte im Bismarckschen Rechtssystem." In *Festschrift für Ulrich Scheuner zum 70. Geburtstag,* ed. Horst Ehmke et al., 163–181. Berlin: Duncker und Humblot, 1973.

———. *Reichsgewalt und Staatsgerichtshof.* Oldenburg im Ostfriesland: Gerhard Stalling, 1932.

Hughes, Michael L. *Paying for the German Inflation.* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1988.

Jasper, Gerhard. *Die gescheiterte Zähmung. Wege zur Machtergreifung Hitlers 1930–1934.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

John, Michael. *Politics and the Law in Late Nineteenth-Century Germany. The Origins of the Civil Code.* Oxford: Clarendon, 1989.

Jones, H. S. *The French State in Question: Public Law and Political Argument in the Third Republic.* New York: Cambridge University Press, 1993.

Kaiser, Andreas. "Preussen *contra* Reich. Hermann Heller als Prozessgegner Carl Schmitts vor dem Staatsgerichtshof 1932." In *Der soziale Rechtsstaat. Gedächtnisschrift für Hermann Heller 1891–1933*, ed. Christoph Müller and Ilse Staff, 287–311. Baden-Baden: Nomos, 1984.

Kehr, Eckart. *Economic Interest, Militarism, and Foreign Policy: Essays in German History.* Ed. Gordon Craig. Trans. Grete Heinz. Berkeley: University of California Press, 1977.

Kennedy, Ellen. "The Politics of Toleration in Late Weimar: Hermann Heller's Analysis of Fascism and Political Culture." *History of Political Thought* 5 (1984): 109–125.

Kervegan, Jean-François. "Politik und Vernünftigkeit. Anmerkungen zum Verhältnis zwischen Carl Schmitt und Hegel." *Der Staat* 27 (1988): 371–391.

Kiefer, Lorenz. "Begründung, Decision und Politische Theologie. Zu drei frühen Schriften von Carl Schmitt." *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 76 (1990): 479–499.

Kielmansegg, Peter Graf. *Deutschland und der Erste Weltkrieg.* Frankfurt am Main: Athenaion, 1968.

Kitchen, Martin. *The Silent Dictatorship. The Politics of the German High Command under Hindenburg and Ludendorff, 1916–1918.* London: Croom Helm, 1976.

Klein, Eckart, ed. *Verfassungentwicklungen in Deutschland nach der Wiedervereinigung.* Berlin: Duncker und Humblot, 1994.

Klenner, Hermann. *Deutsche Rechtsphilosophie im 19. Jahrhundert.* Berlin: Akademie, 1991.

———. "Rechtsphilosophie im Deutschen Kaiserreich." In *Deutsche Rechts- und Sozialphilosophie um 1900. Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Beiheft 43, ed. Gerhard Sprenger, 7–17. Stuttgart: Franz Steiner, 1991.

Klumker, C. J. "Artikel 121. Stellung der unehelichen Kinder." In *Die Grundrechte und Grundpflichten der Reichsverfassung. Kommentar zum zweiten Teil der Reichsverfassung.* Vol. 2, ed. Hans-Carl Nipperdey, 107–128. Berlin: Reimar Hobbing, 1929.

Kocka, Jürgen. *Facing Total War: German Society 1914–1918.* Trans. Barbara Weinberger. Cambridge: Harvard University Press, 1984.

Kohl, Wolfgang, and Michael Stolleis. "Im Bauch des Leviathan. Zur Staats- und Verwaltungslehre im Nationalsozialismus." *Neue Juristische Wochenschrift* 41 (1988): 2849–2856.

Kolb, Eberhard, and Wolfram Pyta. "Die Staatsnotstandsplanung unter den Regierungen Papen und Schleicher." In *Die deutsche Staatskrise 1930–1933. Handlungsspielräume und Alternativen*, ed. Heinrich August Winkler with Elisabeth Muller-Luckner, 155–181. Munich: Oldenbourg, 1993.

Kommers, Donald. *The Constitutional Jurisprudence of the Federal Republic of Germany.* 2d ed. Durham: Duke University Press, 1997.

Korioth, Stefan. "Erschütterungen des staatsrechtlichen Positivismus im ausgehenden Kaiserreich." *Archiv des öffentlichen Rechts* 117 (1992): 212–238.

———. *Integration und Bundesstaat. Ein Beitrag zur Staats- und Verfassungslehre Rudolf Smends.* Berlin: Duncker und Humblot, 1990.

Kratz, Peter. *Rechte Genossen. Neokonservatismus in der SPD.* Berlin: Elefanten Press, 1995.

Kraus, Hans-Christof. "Ursprung und Genese der 'Lückentheorie' im preussischen Verfassungskonflikt." *Der Staat* 14 (1990): 209–234.

Kreutzer, Heinz. "Der Ausnahmezustand im deutschen Verfassungsrecht." In *Der Staatsnotstand. Vorträge gehalten im Sommersemester 1964*, ed. Ernst Fraenkel, 9–38. Berlin: Colloquium, 1965.

Kriele, Martin. *Theorie der Rechtsgewinnung entwickelt am Problem der Verfassungsinterpretation.* 2d ed. Berlin: Duncker und Humblot, 1976.

Kröger, Klaus. "Bemerkungen zu Carl Schmitts 'Römischer Katholizismus und politische Form.'" In *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, ed. Helmut Quaritsch, 159–165. Berlin: Duncker und Humblot, 1988.

Landecker, Werner S. "Smend's Theory of Integration." *Social Forces* 29 (1950): 39–48.

Larenz, Karl. *Methodenlehre der Rechtswissenschaft.* 5th ed. Berlin: Springer, 1983.

———. *Staats- und Rechtsphilosophie der Gegenwart.* Berlin: Junker und Dünnhaupt, 1931.

La Torre, Massimo. "'Rechtsstaat' and Legal Science. The Rise and Fall of the Concept of Subjective Right." *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 76 (1990): 50–68.

Ledford, Ken. "Lawyers, Liberalism, and Procedure: The German Imperial Justice Laws of 1877–1879." *Central European History* 26 (1993): 165–193.

Lenoir, J. J. "Judicial Review in Germany under the Weimar Constitution." *Tulane Law Review* 14 (1940): 361–383.

Lidtke, Vernon L. "Catholics and Politics in Nineteenth-Century Germany. A Comment." *Central European History* 19 (1986): 116–122.

Lindner, Marc. *The Supreme Labor Court in Nazi Germany: A Jurisprudential Analysis.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.

Lombardi Vallauri, Luigi. *Geschichte des Freirechts.* Trans. Lombardi and A. S. Fouckes. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1971.

Lönne, Karl-Egon. "Carl Schmitt und der Katholizismus der Weimarer Republik." In *Die eigentlich katholische Verschärfung. . . . Katholizismus, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, ed. Bernd Wacker, 11–35. Munich: Wilhelm Fink, 1994.

Losano, Mario G. "The Periodization of Kelsen Proposed by S. L. Paulson." In *Hans Kelsen's Legal Theory: A Diachronic Point of View*, ed. Letizia Gianformaggio, 111–121. Turin: G. Giappichli, 1990.

Lübbe-Wolff, Gertrude. "Safeguards of Civil and Constitutional Rights—The Debate on the Role of the *Reichsgericht*." In *German and American Constitutional Thought: Contexts, Interaction, and Historical Realities*, ed. Hermann Wellenreuther, 353–372. New York: Berg, 1990.

Luhmann, Niklas. *Rechtssoziologie*. 3d ed. Opladen: Westdeutscher, 1987.

———. "The Unity of the Legal System." In *Autopoietic Law: A New Approach to Law and Society*, ed. Gunther Teubner, 12–35. Berlin: Walter de Gruyter, 1988.

Lukács, Georg. *Die Zerstörung der Vernunft* (1960). Reprinted in *Werke*. Vol. 9. Neuwied: Luchterhand, 1974.

Luthardt, Wolfgang. *Sozialdemokratische Verfassungstheorie in der Weimarer Republik*. Opladen: Westdeutscher, 1986.

Mallmann, Walter. "Laband." In *Staatslexikon. Recht-Wirtschaft-Gesellschaft*. 6th ed. Vol. 5: 203–207. Freiburg: Herder, 1960.

Maschke, Günter. *Der Tod des Carl Schmitt. Apologie und Polemik*. Vienna: Karolinger, 1987.

Maus, Ingeborg. *Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus. Zur sozialen Funktion und aktuellen Wirkung der Theorie Carl Schmitts*. Munich: Wilhelm Fink, 1976.

———. "Plädoyer für eine rechtsgebietsspezifische Methodologie oder: wider den Imperialismus in der juristischen Methodendiskussion." *Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* 74 (1991): 107–122.

———. "Zur Transformation des Volkssouveränitätsprinzips in der Weimarer Republic." In *Politik-Verfassung-Gesellschaft. Traditionslinien und Entwicklungsperspektiven. Otwin Massing zum 60. Geburtstag*, ed. Peter Nahamowitz and Stefan Breuer, 107–123. Baden-Baden: Nomos, 1995.

———. "Zur 'Zäsur' von 1933 in der Theorie Carl Schmitts" (1969). Reprinted in *Rechtstheorie und politische Theorie im Industriekapitalismus*, 93–110. Munich: Wilhelm Fink, 1986.

Mayer, Hans. *Ein Deutscher auf Widerruf. Erinnerungen*. 2 vols. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.

———. "Die Krise der deutschen Staatslehre von Bismarck bis Weimar" (1931). Reprinted in *Karl Marx und das Elend des Geistes. Studien zur neuen deutschen Ideologie*, 48–75. Miesenheim am Glan: Westkulturverlag Anton Hain, 1948.

McCormick, John. *Against Politics as Technology: Carl Schmitt's Critique of Liberalism*. New York: Cambridge University Press, 1997.

———. "Dangers of Mythologizing Technology and Politics: Nietzsche, Schmitt and the Antichrist." *Philosophy and Social Criticism* 21 (1995): 55–92.

———. "Fear, Technology and the State: Carl Schmitt, Leo Strauss and the Revival of Hobbes in Weimar and National Socialist Germany." *Political Theory* 22 (1994): 619–652.

Mehring, Reinhard. *Carl Schmitt zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1992.

———. "Carl Schmitts Lehre von der Auflösung des Liberalismus: Das Sinngefüge der 'Verfassungslehre' als historisches Urteil." *Zeitschrift für Politik* 38 (1991): 200–216.

———. "Integration und Verfassung. Zum politischen Verfassungssinn Rudolf Smends." In *Politisches Denken. Jahrbuch 1994*, ed. Volker Gerhardt, Henning Ottmann, and Martyn P. Thompson, 19–35. Stuttgart: J. B. Metzler, 1995.

———. *Pathetisches Denken. Carl Schmitts Denkweg am Leitfaden Hegels: Katholische Grundstellung und antimarxistische Hegelstrategie*. Berlin: Duncker und Humblot, 1989.

———. "Zu den neugesammelten Schriften und Studien Ernst-Wolfgang Böckenfördes." *Archiv des öffentlichen Rechts* 117 (1992): 449–473.

Meier, Heinrich. *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*. Trans. J. Harvey Lomax. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

Merkl, Peter. *German Unification in the European Context*. University Park: Pennsylvania State University, 1993.

Messerschmidt, Manfred. *Die politische Geschichte der preussisch-deutschen Armee. Handbuch zur deutschen Militärgeschichte 1648–1939*. Vol. 4, pt. 1, *Militärgeschichte im 19. Jahrhundert 1814–1890*. Munich: Bernard von Graefe, 1979.

Métall, Rudolf Aladar. *Hans Kelsen. Leben und Werk*. Vienna: Franz Deuticke, 1969.

Meuter, Günter. "Zum Begriff der Transzendenz bei Carl Schmitt." *Der Staat* 32 (1993): 483–512.

Meyer, Klaus. "Hermann Heller. Eine biographische Skizze." In *Der soziale Rechtsstaat. Gedächtnisschrift für Hermann Heller*, ed. Christoph Müller and Ilse Staff, 65–87. Baden-Baden: Nomos, 1984.

Mommsen, Hans. "Government without Parties: Conservative Plans for Constitutional Revision at the End of the Weimar Republic." In *Between Reform, Reaction, and Resistance: Studies in the History of German Conservatism from 1789 to 1945*, ed. Larry E. Jones and James Retallack, 347–373. Providence: Berg, 1993.

Mommsen, Wolfgang J. "Das deutsche Kaiserreich als System umgangener Entscheidungen" (1978). Reprinted in *Der autoritäre Nationalstaat. Verfassung, Gesellschaft und Kultur im deutschen Kaiserreich*, 11–38. Frankfurt am Main: Fischer, 1990.

———. *Max Weber and German Politics 1890–1920*. 2d ed. Trans. Michael S. Steinberg. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

———. "Die Verfassung des Deutschen Reiches von 1871 als dilatorischer Herrschaftskompromiss" (1983). Reprinted in *Der autoritäre Nationalstaat. Verfassung, Gesellschaft und Kultur im deutschen Kaiserreich*, 39–65. Frankfurt am Main: Fischer, 1990.

Moore, Ronald. *Legal Norms and Legal Science. A Critical Study of Kelsen's Pure Theory of Law*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1978.

Morsey, Rudolf. *Die deutsche Zentrumspartei 1917–1923*. Dusseldorf: Droste, 1966.
Mosler, Hermann. "Richard Thoma zum Gedächtnis." *Die öffentliche Verwaltung* 30 (1957): 826–828.
Mouffe, Chantal. "Pluralism and Modern Democracy: Around Carl Schmitt." *New Formations* 14 (1991): 1–16.
Müller, Christoph. "Die Bekenntnispflicht der Beamten. Bemerkungen zu §35 Abs. 1 S. 2 BRRG, zugleich Anmerkungen zur Methodologie Friedrich Müllers." In *Ordnungsmacht? Über das Verhältnis von Legalität, Konsens und Herrschaft*, ed. Dieter Deiseroth, Friedhelm Hase, and Karl-Heinz Ladeur, 211–244. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1981.
———. "Hermann Heller: Leben, Werk, Wirkung." In Heller, *Gesammelte Schriften*. 2d ed. Ed. Fritz Borinski, Martin Drath, Gerhart Niemeyer, and Otto Stammer, 3:429–476. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1992.
———. "Kritische Bemerkungen zur Auseinandersetzung Hermann Hellers mit Hans Kelsen." In *Der soziale Rechtsstaat. Gedächtnisschrift für Hermann Heller 1891–1933*, ed. Christoph Müller and Ilse Staff, 693–722. Baden-Baden: Nomos, 1984.
Müller, Frank. *Die "Brüning Papers." Der letzte Zentrumskanzler im Spiegel seiner Selbstzeugnisse*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1993.
Müller, Friedrich. *Die Einheit der Verfassung. Elemente einer Verfassungstheorie III*. Berlin: Duncker und Humblot, 1979.
———. *Juristische Methodik*. 3d ed. Berlin: Duncker und Humblot, 1989.
———. "Der Vorbehalt des Gesetzes" (1960). Reprinted in *Rechtsstaatliche Form Demokratische Politik. Beiträge zu öffentlichem Recht, Methodik, Rechts- und Staatstheorie*, 15–47. Berlin: Duncker und Humblot, 1977.
———. *Strukturierende Rechtslehre*. 2d ed. Berlin: Duncker und Humblot, 1994.
Müller, Ingo. *Hitler's Justice: The Courts of the Third Reich*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
Muller, Jerry Z. *The Other God That Failed: Hans Freyer and the Deradicalization of German Conservatism*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
Muscheler, Karlheinz. *Relativismus und Freiheit. Ein Versuch über Hermann Kantorowicz*. Heidelberg: C. F. Müller, 1984.
Mussgnug, Reinhard. "Die Ausführung der Reichsgesetze durch die Länder und die Reichsaufsicht." In *Deutsche Verwaltungsgeschichte*. Vol. 3, *Das Deutsche Reich bis zum Ende der Monarchie*, 186–206. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1984.
Nipperdey, Thomas. *Deutsche Geschichte 1800–1866: Bürgerwelt und starker Staat*. Munich: C. H. Beck, 1983.
———. *Deutsche Geschichte 1866–1918*. Vol. 1, *Arbeitswelt und Bürgergeist*. Munich: C. H. Beck, 1990.

———. *Deutsche Geschichte 1866–1918*. Vol. 2, *Machtstaat vor der Demokratie*. Munich: C. H. Beck, 1990.
Noack, Paul. *Carl Schmitt*. Frankfurt am Main: Propyläen, 1993.
Nolte, Paul. "Die badischen Verfassungsfeste im Vormärz. Liberalismus, Verfassungskultur und soziale Ordnung in den Gemeinden." In *Bürgerliche Feste. Symbolische Formen politischen Handelns im 19. Jahrhundert*, ed. Manfred Hettling and Paul Nolte, 63–94. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1993.
Nörr, Knut Wolfgang. *Zwischen den Mühlsteinen. Eine Privatrechtsgeschichte der Weimarer Republik*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1988.
Oertzen, Peter von. *Die politische Funktion des staatsrechtlichen Positivismus. Eine wissenssoziologische Studie über die Entstehung des formalistischen Positivismus in der deutschen Staatsrechtswissenschaft*. Ed. Dieter Sterzel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
Orlow, Dietrich. *Weimar Prussia 1925–1933: The Illusion of Strength*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1991.
Osterroth, Franz. "Der Hofgeismarkreis der Jungsozialisten." *Archiv für Sozialgeschichte* 4 (1964): 525–569.
Ott, Walter. *Der Rechtspositivismus. Kritische Würdigung auf der Grundlage eines juristischen Pragmatismus*. Berlin: Duncker und Humblot, 1976.
Pascher, Manfred. "Hermann Cohens Einfluss auf Kelsens Reine Rechtslehre." *Rechtstheorie* 23 (1992): 445–466.
Paulson, Stanley L. "Continental Normativism and Its British Counterpart: How Different Are They?" *Ratio Juris* 6 (1993): 227–244.
———. Introduction to *Introduction to the Problems of Legal Theory. A Translation of the First Edition of the Reine Rechtslehre or Pure Theory of Law*, by Hans Kelsen. Trans. Bonnie Litschewski Paulson and Stanley L. Paulson, v–xlii. Oxford: Clarendon, 1992.
———. "Kelsen and the Marburg School: Reconstructive and Historical Perspectives." In *Prescriptive Formality and Normative Rationality in Modern Legal Systems. Festschrift for Robert S. Summers*, ed. Werner Krawietz, Neil MacCormick, and Georg Henrik von Wright, 481–494. Berlin: Duncker und Humblot, 1994.
———. "Kelsen on Legal Interpretation." *Legal Studies* 10 (1990): 136–152.
———. "The Reich President and Weimar Constitutional Politics: Aspects of the Schmitt-Kelsen Dispute on the 'Guardian of the Constitution.'" Paper presented at the American Political Science Association annual meeting, Chicago, Ill., September 1, 1995.
———. "Toward a Periodization of the Pure Theory of Law." In *Hans Kelsen's Legal Theory: A Diachronic Point of View*, ed. Letizia Gianformaggio, 11–48. Turin: G. Giappichelli, 1990.
———. "Zu Hermann Hellers Kritik an die Reine Rechtslehre." In *Der soziale*

Rechtsstaat. Gedächtnisschrift für Hermann Heller, 1891–1934, ed. Christoph Müller and Ilse Staff, 679–692. Baden-Baden: Nomos, 1984.
———. "Zur neukantianischen Dimension der Reinen Rechtslehre. Vorwort zur Kelsen-Sander Auseinandersetzung." Introduction to *Die Rolle des Neukantianismus in der Reinen Rechtslehre*, ed. Stanley L. Paulson, 7–22. Aalen: Scientia, 1988.
Pauly, Walter. *Der Methodenwandel im deutschen Spätkonstitutionalismus. Ein Beitrag zu Entwicklung und Gestalt der Wissenschaft vom öffentlichen Recht in 19. Jahrhundert*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993.
Perels, Joachim. "Gleichheit vor dem Gesetz." In *Grundrechte als Fundament der Demokratie*, ed. Joachim Perels, 69–95. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
Petermann, T. "Die Gehe-Stiftung zu Dresden in den ersten 15 Jahren ihrer Thätigkeit." In *Weltwirtschaft und Volkswirtschaft, Jahrbuch der Gehe-Stiftung zu Dresden*. Vol. 5, ed. Heinrich Dietzel, i–xvii. Dresden: von Zahn und Jaensch, 1900.
Peukert, Detlev. *The Weimar Republic: The Crisis of Classical Modernity*. Trans. Richard Deveson. New York: Hill and Wang, 1992.
Pflanze, Otto. *Bismarck and the Development of Germany. The Period of Unification, 1815–1871*. Princeton: Princeton University Press, 1963.
Poeschel, Jürgen. *Anthropologische Voraussetzungen der Staatstheorie Rudolf Smends. Die elementaren Kategorien Leben und Leistung*. Berlin: Duncker und Humblot, 1978.
Pore, Renate. *A Conflict of Interest. Women in German Social Democracy 1919–1933*. Westport, Conn.: Greenwood, 1981.
Portner, Ernst. *Die Verfassungspolitik der Liberalen 1919. Ein Beitrag zur Deutung der Weimarer Reichsverfassung*. Bonn: Röhrscheid, 1973.
Preuss, Ulrich K. "Constitutional Powermaking of the New Polity: Some Deliberations on the Relations between Constituent Power and the Constitution." In *Constitutionalism, Identity, Difference, and Legitimacy: Theoretical Perspectives*, ed. Michel Rosenfeld, 143–164. Durham: Duke University Press, 1994.
———. *Constitutional Revolution: The Link between Constitutionalism and Progress*. Trans. Deborah Lucas Schneider. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1995.
Quaritsch, Helmut. *Positionen und Begriffe Carl Schmitts*. 2d ed. Berlin: Duncker und Humblot, 1991.
Rath, Hans-Dieter. *Positivismus und Demokratie. Richard Thoma, 1874–1957*. Berlin: Duncker und Humblot, 1981.
Rennert, Klaus. *Die "geisteswissenschaftliche Richtung" in der Staatsrechtslehre der Weimarer Republik. Untersuchungen zu Erich Kaufmann, Günther Holstein und Rudolf Smend*. Berlin: Duncker und Humblot, 1987.

Riebschläger, Klaus. *Die Freirechtbewegung. Zur Entstehung einer soziologischen Rechtschule*. Berlin: Duncker und Humblot, 1968.
Ringhofer, Kurt. "Interpretation und Reine Rechtslehre. Gedanken zu einer Kritik." In *Festschrift für Hans Kelsen zum 90. Geburtstag*, ed. Adolf Merkl et al., 198–210. Vienna: Franz Deuticke, 1971.
Rittstieg, Helmut. "Artikel 14/15." In *Kommentar zum Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland*. 2d ed., ed. Richard Bäumlin et al., 1046–1145. Neuwied: Luchterhand, 1989.
———. *Eigentum als Verfassungsproblem. Zu Geschichte und Gegenwart des bürgerlichen Verfassungsstaates*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.
Robbers, Gerhard. *Hermann Heller: Staat und Kultur*. Baden-Baden: Nomos, 1983.
———. "Die historische Entwicklung der Verfassungsgerichtsbarkeit." *Juristische Schulung* 30 (1990): 257–263.
Rogers, Lindsay, Sanford Schwarz, and Nicholas S. Kaltchas. "German Political Institutions II. Article 48." *Political Science Quarterly* 47 (1932): 583–594.
Römer, Peter. "Die Reine Rechtslehre Hans Kelsens als Ideologie und Ideologiekritik." *Politische Vierteljahresschrift* 12 (1971): 579–598.
———. "Reine Rechtslehre und Gesetzgebungslehre." In *Rechtstheorie und Gesetzgebung. Festschrift für Robert Weimar*, 25–36. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1986.
———. "Tod und Verklärung des Carl Schmitt." *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 76 (1990): 373–399.
Rosenau, Kersten. *Hegemonie und Dualismus. Preussens staatsrechtliche Stellung im Deutschen Reich*. Regensburg: S. Roderer, 1986.
Ross, Alf. *Towards a Realistic Jurisprudence: A Criticism of the Dualism in Law*. Trans. Annie I. Fausbøll. 1946. Reprint, Aalen: Scientia, 1989.
Rossiter, Clinton L. *Constitutional Dictatorship: Crisis Government in the Modern Democracies*. Princeton: Princeton University Press, 1948.
Rumpf, Helmut. *Carl Schmitt und Thomas Hobbes. Ideelle Beziehungen und aktuelle Bedeutung mit einer Abhandlung über Die Frühschriften Carl Schmitts*. Berlin: Duncker und Humblot, 1972.
Rüthers, Bernd. *Carl Schmitt im Dritten Reich. Wissenschaft als Zeitgeist-Verstärkung*. 2d ed. Munich: C. H. Beck, 1990.
———. *Entartetes Recht. Rechtslehren und Kronjuristen im Dritten Reich*. 3d ed. Munich: DTV, 1994.
Schefold, Dian. "Hellers Ringen um den Verfassungsbegriff." In *Der soziale Rechtsstaat. Gedächtnisschrift für Hermann Heller 1891–1933*, ed. Christoph Müller and Ilse Staff, 555–572. Baden-Baden: Nomos, 1984.
Scheuerman, William P. *Between the Norm and the Exception: The Frankfurt School and the Rule of Law*. Cambridge: MIT Press, 1994.
Scheuner, Ulrich. "Die Anwendung des Art. 48 der Weimarer Reichsverfassung

unter den Präsidentschaften von Ebert und Hindenburg." In *Staat, Wirtschaft und Politik in der Weimarer Republik. Festschrift für Heinrich Brüning*, ed. Ferdinand A. Hermens and Theodor Schieder, 249–286. Berlin: Duncker und Humblot, 1967.

———. "50 Jahre deutsche Staatsrechtswissenschaft im Spiegel der Verhandlungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer. I. Die Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer in der Zeit der Weimarer Republik." *Archiv des öffentlichen Rechts* 97 (1972): 349–374.

———. "Die nationale Revolution. Eine staatsrechtliche Untersuchung." *Archiv des öffentlichen Rechts* 62 (1933–1934): 166–220, 261–344.

———. "Die rechtliche Tragweite der Grundrechte in der deutschen Verfassungsentwicklung des 19. Jahrhunderts." In *Festschrift für Ernst Rudolf Huber*, ed. Ernst Forsthoff, 139–165. Göttingen: Otto Schwartz, 1973.

———. "Die Überlieferung der deutschen Staatsgerichtsbarkeit im 19. und 20. Jahrhundert." In *Bundesverfassungsgericht und Grundgesetz. Festgabe aus Anlass des 25jährigen Bestehens des Bundesverfassungsgerichts*. Vol. 1, ed. Christian Stark, 2–41. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1976.

Schiffers, Reinhard. *Elemente direkter Demokratie im Weimarer Regierungssystem*. Dusseldorf: Droste, 1971.

Schild, Wolfgang. "Die Ambivalenz einer Neo-Philosophie. Zu Josef Kohlers Neuhegelianismus." In *Deutsche Rechts- und Sozialphilosophie um 1900. Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Beiheft 43, ed. Gerhard Sprenger, 46–65. Stuttgart: Franz Steiner, 1991.

Schlink, Bernhard. "Laband als Politiker." *Der Staat* 31 (1992): 553–569.

———. "Why Carl Schmitt?" *Rechtshistorisches Journal* 10 (1991): 160–176.

Schluchter, Wolfgang. *Entscheidung für den sozialen Rechtsstaat. Hermann Heller und die staatstheoretische Diskussion in der Weimarer Republik*. Cologne: Kiepenheuer und Witsch, 1968.

Schorske, Carl E. *Fin de siècle Vienna*. New York: Vintage, 1981.

Schröder, Rainer. "Die deutsche Methodendiskussion um die Jahrhundertwende: wissenstheoretische Präzisierungsversuche oder Antworten auf den Funktionswandel von Recht und Justiz." *Rechtstheorie* 19 (1988): 323–367.

Schüddekopf, Otto-Ernst. *Linke Leute von rechts. Die nationalrevolutionären Minderheiten und der Kommunismus in der Weimarer Republik*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1960.

Schüle, Adolf. "Richard Thoma zum Gedächtnis." *Archiv des öffentlichen Rechts* 82 (1957): 153–156.

Schulz, Gerhard. *Zwischen Demokratie und Diktatur. Verfassungspolitik und Reichsreform in der Weimarer Republik*. Vol. 3, *Von Brüning zu Hitler. Der Wandel des politischen Systems in Deutschland 1930–1933*. Berlin: Walter de Gruyter, 1992.

Schulze, Hagen. *Weimar. Deutschland 1917–1933*. 4th ed. Berlin: Severin und Siedler, 1994.

Schwab, George. *The Challenge of the Exception: An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936*. Berlin: Duncker und Humblot, 1970.

Siemann, Wolfram. *Gesellschaft im Aufbruch. Deutschland 1849–1871*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

Silverman, Paul. "Law and Economics in Interwar Vienna. Kelsen, Mises, and the Regeneration of Austrian Liberalism." Ph.D. diss., University of Chicago, 1984.

Sombart, Nicolaus. *Die deutschen Männer und ihre Feinde. Carl Schmitt—ein deutsches Schicksal zwischen Männerbund und Matriarchatsmythos*. Munich: Hanser, 1991.

Sontheimer, Kurt. *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933*. 3d ed. Munich: DTV, 1992.

———. *Politische Wissenschaft und Staatsrechtslehre*. Freiburg: Rembach, 1962.

Staff, Ilse. "Staatslehre in der Weimarer Republik." In *Staatslehre in der Weimarer Republik. Hermann Heller zu ehren*, ed. Ilse Staff and Christoph Müller, 7–23. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

Stein, Ekkehard. *Staatsrecht*. 9th ed. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1984.

Stolleis, Michael. "Carl Schmitt." In *Staat und Recht. Die deutsche Staatslehre im 19. und 20. Jahrhundert*, ed. Martin J. Sattler, 123–146. Munich: List, 1972.

———. *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*. Vol. 2, *Staatsrechtslehre und Verwaltungswissenschaft 1800–1914*. Munich: C. H. Beck, 1992.

Stoly, Otto. *Grundriss der Österreichischen Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte*. Innsbruck: Tyrolia, 1951.

Strömholm, Stig. *A Short History of Legal Thinking in the West*. Stockholm: Norstedts, 1985.

Summers, Robert S. "Theory, Formality, and Practical Legal Criticism." In *Essays on the Nature of Law and Legal Realism*, 154–176. Berlin: Duncker und Humblot, 1992.

Tadich, Ljubomir. "Kelsen et Marx. Contribution au problème de l'idéologie dans 'la théorie pure de droit' et dans le marxisme." *Archives de Philosophie du Droit* 12 (1967): 243–257.

Tommissen, Piet. "Bausteine zu einer wissenschaftlichen Biographie (Periode: 1888–1933)." In *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, ed. Helmut Quaritsch, 71–100. Berlin: Duncker und Humblot, 1988.

Tumanov, W. A. *Contemporary Bourgeois Legal Thought: A Marxist Evaluation of the Basic Concepts*. Moscow: Progress, 1974.

Vesting, Thomas. "Aporien des rechtswissenschaftlichen Formalismus: Hermann

Hellers Kritik an der Reinen Rechtslehre." *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 77 (1991): 348–373.
———. "Erosionen staatlicher Herrschaft. Zum Begriff des Politischen bei Carl Schmitt." *Archiv des öffentlichen Rechts* 117 (1992): 4–45.
———. *Politische Einheitsbildung und technische Realisation. Über die Expansion der Technik und die Grenzen der Demokratie.* Baden-Baden: Nomos, 1990.
Wadl, Wilhelm. *Liberalismus und soziale Frage in Österreich. Deutsch-liberale Reaktionen und Einflüsse auf die frühe österreichische Arbeiterbewegung (1867–1879).* Vienna: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1987.
Walter, Robert, ed. *Adolf J. Merkl. Werk und Wirksamkeit.* Schriftenreihe des Hans-Kelsen-Instituts, vol. 14. Vienna: Manz, 1990.
———. "Die Gerichtsbarkeit." In *Das österreichische Bundes-Verfassungsgesetz und seine Entwicklung,* ed. Herbert Schambeck, 443–480. Berlin: Duncker und Humblot, 1980.
Waser, Ruedi. *Die sozialistische Idee im Denken Hermann Hellers. Zur politischen Theorie und Praxis eines demokratischen Sozialismus.* Basel: Helbing und Lichtenhahn, 1985.
Wehler, Hans-Ulrich. *The German Empire 1871–1918.* Trans. Kim Traynor. Leamington Spa: Berg, 1985.
Weinberger, Ota. "The Theory of Legal Dynamics Reconsidered." *Ratio Juris* 4 (1991): 18–35.
Weinberger, Ota, and Neil MacCormick. *An Institutional Theory of Law. New Approaches to Legal Positivism.* Dordrecht: D. Reidel, 1986.
Wengst, Udo. "Staatsaufbau und Verwaltungsstruktur." In *Die Weimarer Republik 1918–1933. Politik-Wirtschaft-Gesellschaft,* ed. Karl-Dietrich Bracher, Manfred Funke, and Hans-Adolf Jacobsen, 63–77. Dusseldorf: Droste, 1987.
Wenzel, Uwe Justus. "Recht und Moral der Vernunft. Kants Rechtslehre: Neue Literatur und neue Editionen." *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 76 (1990): 227–243.
Wesel, Uwe. "Die Zweite Krise." *Die Zeit,* October 6, 1995, 7–8.
West, Franklin C. *A Crisis of the Weimar Republic: A Study of the German Referendum of 20 June 1926.* Philadelphia: American Philosophical Society, 1985.
White, Dan S. *Lost Comrades: Socialists of the Front Generation, 1918–1945.* Cambridge: Harvard University Press, 1992.
Wiegandt, Manfred H. *Norm und Wirklichkeit. Gerhard Leibholz (1901–1982). Leben, Werk und Richteramt.* Baden-Baden: Nomos, 1995.
Wilhelm, Walter. *Zur juristischen Methodenlehre im 19. Jahrhundert. Die Herkunft der Methode Paul Labands aus der Privatrechtswissenschaft.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1958.
Willey, Thomas. *Back to Kant: The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860–1914.* Detroit: Wayne State University Press, 1978.

Winkler, Heinrich August. "Unternehmer und Wirtschaftsdemokratie in der Weimarer Republik." In *Probleme der Demokratie Heute. Politische Vierteljahrsschrift,* Sonderheft 2 (1970): 308–322.
———. *Von der Revolution zur Stabilisierung. Arbeiter und Arbeiterbewegung in der Weimarer Republik 1918 bis 1924.* Berlin: Dietz Nachfolger, 1989.
———. *Weimar 1919–1933. Die Geschichte der ersten deutschen Demokratie.* Munich: C. H. Beck, 1993.
Wolin, Richard. "Carl Schmitt: The Conservative Revolutionary Habitus and the Aesthetics of Horror." *Political Theory* 20 (1992): 424–447.
Zacker, Hans F. "Hans Nawiasky." In *Juristen im Portrait. Verlag und Autoren in 4 Jahrzehnten. Festschrift zum 225jährigen Jubiläum des Verlages C. H. Beck,* 598–607. Munich: C. H. Beck, 1988.

译后记

本书由浙江大学政治学博士研究生曹晗蓉和安徽工业大学公共管理与法学院虞维华副教授合作翻译，其中“中文版前言”、第一至第三章、结论、索引等由曹晗蓉翻译，其余部分由虞维华翻译。虞维华校阅了全部译稿（“中文版前言”除外），统一了部分译名，修改了部分文字。尽管如此，疏漏、不当，甚至错误之处必然所在多是，恳请专家和读者予以批评指正！

感谢考威尔教授专门为此书的中文版而写的导言，他曾在2013年访问中国，对中国的发展有强烈兴趣。感谢浙江大学张国清教授、清华大学彭刚教授对本书翻译的关心。

注释

[1] Ulrich K.Preuss，Constitutional Revolution：The Link Between Constitutionalism and Progress，tr.，Deborah Lucas Schneider（Atlantic Highlands，NJ：Humanities，1995）；Bruce Ackerman，The Future of Liberal Revolution（New Haven：Yale University Press，1994）.

[2] 魏玛共和国的宪法标准研究，见Christoph Gusy，Die Weimarer Reichsverfassung（Tübingen：Mohr/Siebeck，1997）。

[3] 20世纪60年代以后，历史学派已经扭转了早年将集体运动等同于布尔什维克主义的局面。比如，可见Eberhard Kolb的优秀作品，Eberhard Kolb，Die Arbeiterräte in der deutschen Innenpolitik 1918—1919（Dusseldorf：Droste，1962），以及Peter von Oertzen，Betriebsräte in der Novemberrevolution：Eine politikwissenschaftliche Untersuchungüber Ideengehalt und Struktur der betrieblichen und wirtschaftlichen Arbeiterräte in der deutschen Revolution（Dusseldorf：Droste，1963），这些作品迅速地改变了讨论的风向。

[4] 这一观点的核心文本见Oswald Spengler，“Prussianism and Socialism，”tr.Donald O.White（Chicago：Gateway，1967），成为Martin Geyer的研究背景，见Martin Geyer，Verkehrte Welt：Revolution，Inf lation und Moderne.München 1914—1924(Göttingen：Vandenhoeck und Ruprecht，1998)。

[5] 见Alexander Gallus，“Die vergessene Revolution von 1918/1919—Erinnerung und Deutung im Wandel，”in ibid.，Die vergessene Revolution von 1918/1919（Göttingen：Vandenhoeck und Ruprecht，2010），14—38。

[6] 可以特别参考托马斯对海勒的深度阅读，见Politische Einheitsbildung und technische Realisation：über die Expansion der Technik und die Grenzen der Demokratie（Baden-Baden：Nomos，1990），67ff。

[7] 特别可以参考他将《魏玛宪法》看作这一改变的文本的评论：Die Verfassung des Deutschen Reichs vom 11.August 1919（Berlin：Sieben-Stäbe-Verlag，1929）。目前还没有可靠的斯门德的传记。

[8] 见Christoph Schönberger，“Demokratisches Denken in der Weimarer Republik—ein kurzes Fazit，”in Christoph Gusy，ed.，Demokratisches Denken in der Weimarer Republik（Baden-Baden：Nomos，2001），664—669。这一卷当中主要包含一些近年来最重要的学者们纠正魏玛政治理论的研究工作，这是未来研究不可或缺的起点。

[9] 四位精通魏玛时期思想的学者们最近正在重新解读联邦宪法法院的历史，见Christoph Möllers，Matthias Jenstaedt，Christoph Schönberger，and Oliver Lepsius，Das entgrenzte Gericht：Eine kritische Bilanz nach sechzig Jahren Bundesverfassungsgericht（Frankfurt am Main：Suhrkamp，2011）。一些左派将联邦宪法法院视为民主权力的篡夺者，回顾我自己在书中所坚持的立场来看，显得不那么令人信服，见“Legal Positivism and Weimar Democracy，”American Journal of Jurisprudence 39（1994），273—301。

[10] 关于凯尔森的立场，特别可以参见Robert Chr.van Ooyen，Der Staat der Moderne：Hans Kelsens Pluralismustheorie（Berlin：Duncker und Humblot，2003）。

[11] Möllers，Staat als Argument，124—125；在联邦共和国早期，海勒的回应更多是政治的，而不是法律的。

[12] 尤其可以参考Konrad Hesse的优秀作品，Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland，1st ed.（Karlsruhe：Müller，1967）。联邦共和国时期，对斯门德和施米特的整个讨论都非常重要的是：Frieder Günther，Denken vom Staat her：Die bundesdeutsche Staatsrechtslehre zwischen Dezision und Integration 1049—1970（Munich：Oldenbourg，2004）。

[13] 见Peter Unruh，“Erinnerung an Gerhard Leibholz（1901—1982）：Ein Staatsrechtler zwischen den Zeiten，”Archiv desöffentlichen Rechts 126（2001），60—92。

[14] Jans-Werner Müller，A Dangerous Mind：Carl Schmitt in Post-War European Thought（New Haven：Yale University Press，2003）.

[15] 关于凯尔森的回应，见Christoph Möllers，Staat als Argument（Munich：Beck，2000），125。当然，存在着一些意外。更新的研究，尤其可以见Stanley L.Paulson and Michael Stolleis，ed.，Hans Kelsen：Staatsrechtslehrer und Rechtstheoretiker des 20.Jahrhunderts（Tübingen：Mohr/Siebeck，2005）；Larx Vinx，Hans Kelsen’s Pure Theory of Law：Legality and Legitimacy（New York：Oxford，2007）。

[16] Kelsen，Werke，ed.Matthias Jenstaedt in cooperation with the Hans Kelsen Institute（Tübingen：Mohr/Siebeck，2007ff）；Matthias Jenstaedt，ed.，Hans Kelsen und die deutsche Staatsrechtslehre：Stationen eines wechselvollen Verhältnisses（Tübingen：Mohr/Siebeck，2013）.

[17] 在纳粹党员的威胁之下，授权行为获得批准。见Karl Dietrich Bracher，The German Dictatorship：The Origins，Structure，and Effects of National Socialism，trans.Jean Steinberg（New York：Praeger，1970），199—201；以及Rudolf Morsey收集的一系列文献，见Rudolf Morsey，Das Ermächtigungsgesetz vom 24.März 1933（Dusseldorf：Droste，1968）。

[18] 关于共和国“无力设防”的叙述，见Hagen Schulze，Weimar.Deutschland 1917—1933，4th ed.（Berlin：Severin und Siedler，1994），102—105；他的引用来自“社会民主党人凯尔森的”相对主义和宪法“无根基的慷慨”（bodenlose Liberalität）。Schulze在共和国期间重复了激进的权利观：凯尔森，一个犹太人，宣称自己是与自由主义紧密联系的社会民主党人（实际上，他是无党派成员），这种自由主义被当作缺乏“根基”，或者说缺乏“土壤”（Boden）。

[19] 见Schulze，Weimar，xii；更多细节，见Friedrich Karl Fromme，Von der Weimarer Verfassung zum Bonner Grundgesetz.Die Verfassungspolitischen Folgerungen des Parlamentarischen Rates aus Weimarer Republik und nationalsozialistischer Diktatur［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1960］。

[20] 联邦共和国的宪法指南处处涉及魏玛辩论，比如，见Konrad Hesse，Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland，18th ed.（Heidelberg：

C.F.Müller，1991），涵盖了魏玛大人物自始至终所有的讨论；Peter Badura，Staatsrecht.Systematische Erläuterung des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland（Munich：C.H.Beck，1986），11—13页讨论凯尔森、施米特和斯门德；Ekkehard Stein以斯门德为中心，见Ekkehard Stein，Staatsrecht，9th ed.［Tübingen：J.C.B.（Mohr Paul Siebeck），1984］，97，253，268；关于黑勒的论述，见第268—269页。

[21] 见Alexander Bickel，The Least Dangerous Branch：The Supreme Court at the Bar of Politics，2d ed.（New Haven：Yale University Press，1986），16—23。

[22] 更具体地说，是“更狭义的国家法”，比如，宪法和法律调节了最高国家机关的行为。见B.Erwin Grueber，Einführung in die Rechtswissenschaft.Eine juristische Enzyklopädie und Methodologie（Berlin：ö.Häring，1908），91—108；Friedrich Giese，Einführung in die Rechtswissenschaft，2d ed.（Berlin：Spaeth und Linde，1932），62—65。

[23] 见Walter Ott，Der Rechtspositivismus.Kritische Würidigung auf der Grundlage eines juristischen Pragmatismus（Berlin：Duncker und Humblot，1976）；在某些地方我简化了他的论述。

[24] 在德语语境中，见Eugen Ehrlich，Fundamental Principles of the Sociology of Law（1913），trans.Walter L.Moll（Cambridge：Harvard University Press，1936）。Lawrence M.Friedmann明确描述了法律的社会学客体的集权主义的公共规则，见Law and Society：An Introduction（Englewood Cliffs，N.J.：Prentice-Hall，1977），3—5。Niklas Luhmann在《社会中的法》中表达了“经典”立场，见Rechtssoziologie，3d ed.（Opladen：Westdeutscher，1987），23。

[25] See Hart’s uow classic work：The concept of law（London：Oxford University Press，1961）.

[26] 1916年至1917年间，在汉斯·凯尔森和尤尔根·埃尔利希之间的著名交易中提出这一区分，见Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik，repr.as Hans Kelsen und die Rechtssoziologie.Auseinandersetzungen mit Hermann U.Kantorowicz，Eugen Ehrlich und Max Weber，ed.Stanley Paulson（Aalen：Scientia，1992）。“法律实证主义”明确排斥的法律路径是关注交流、实践和互动的一种人类学。见Lon L.Fuller的争论，The Morality of Law，rev.ed.（New Haven：Yale University Press，1969），esp.106—108，145，237—242。

[27] 关于拉班德对这一事件的明确立场，见Das Staatsrecht des Deutschen Reiches，4 vols.，5th ed.（1911—1913；repr.，Aalen：Scientia，1964），2：39—40。

[28] Kelsen，Hauptprobleme der Staatsrechtslehre，entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1911］.

[29] 在1919—1924年间，艾伯特以紧急法律为基础创制了超过130种的法规条例，绝大多数都在回应公民冲突。见Ulrich Scheuner，“Die Anwendung des Art.48 der Weimarer Reichsverfassung unter den Präsidentschaften von Ebert und Hindenburg，”in Staat，Wirtschaft und Politik in der Weimarer Republik.Festschrift für Heinrich Brüning，ed.Ferdinand A.Hermens and Theodor Schieder（Berlin：Dunker und Humblot，1964），249—286；Harlow James Heneman，The Growth of Executive Power in Germany：A Study of the German Presidency（Minneapolis：Voyageur，1934），180—181，183—186；Ernst Rudolf Huber，Deutsche

Verfassungsgeschichte seit 1789，vol.7：Ausbau，Schutz und Untergang der Weimarer Republik（Stuttgrat：W.Kohlhammer，1984），363—364，422—425；紧急法令中总统行动的英文清单见Lindsay Rogers，Sanford Schwarz，and Nicholas S.Kaltchas，“German Political InstitutionsII.Article 48，”Political Science Quarterly 47（1932）：583—594；也见Clinton L.Rossiter，Constitutional Dictatorship：Crisis Goverment in the Modern Democracies（Princeton：Princeton University Press，1948），31—73。

[30] Triepel，Goldbilanzenverordnung und Vorzugsaktien.Zur Frage der Rechtsgültigkeit derüber sogenannte schuldverschreibungsähnliche Aktien in den Durchführungsbestimmungen zur Goldbilanzen-Verordnung enthaltenen Vorschriften（Berlin：Walter de Gruyter，1924）.关于Triepel的论述，见Alexander Hollerbach，“Zu Leben und Werk Heinrich Triepels，”Archiv desöffentlichen Rechts 91（1996）：417—441。

[31] Leibholz，Die Gleichheit vor dem Gesetz.Eine Studie auf rechtvergleichender und rechtphilosophischer Grundlage（Berlin：Otto Liebmann，1925）.关于Leibholz的论述，见Manfred H.Wiegandt，Norm und Wirklichkeit.Gerhard Leibholz（1901—1982）。Leben，Werk und Richteramt（Baden-Baden：Nomos，1995）.

[32] Smend，Verfassung und Verfassungsrecht（1928），repr.in Staatsrechtliche Abhandlungen und andere Aufsätze，3d ed.（Berlin：Duncker und Humblot，1994），119—276.关于斯门德的论述，见Axel Freiherr von Campenhausen，“Rudolf Smend（1882—1975）.Intergration in zerrissener Zeit，”in Rechtswissenschaft in Göttingen.Göttinger Juristen aus 150 Jahren，ed.Fritz Loos（Göttingen：Vandenhoeck und Ruprecht，1987），510—527。

[33] Carl Schmitt，Verfassungslehre，6th ed.（repr.of 1st，1928，ed.；Berlin：Duncker und Humblot，1983）.关于施米特的论述，见Reinhard Mehring，Carl Schmitt：Eine Einführung（Hamburg：Junius，1992）。

[34] 黑勒的作品收录成Gesammelte Schriften，3 vols.，2d ed.，ed.Fritz Borinski，Martin Drath，Gerhart Niemeyer，and Otto Stammer［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1992］。他的著作导读可见Christoph Müller，“Hermann Heller：Leben，Werk，Wikung.”。

[35] 见Ernst Fraenkel，“Der Ruhreisenstreik 1928—1929 in historisch-politischer Sicht，”in Hermens and Schieder，eds.，Staat，Wirtschaft und Politik in der Weimarer Republik，97—117；有关社会民主党攻击“经济民主”的背景，见Heinrich August Winkler，“Unternehmer und Wirtschaftsdemokratie in der Weimarer Republik，”in Probleme der Demokratie Heute，Sonderheft 2 of Politische Vierteljahrsschrift（1970）：308—322。

[36] Bracher对事件进行了总体统计，见Bracher，Die Auf lösung der Weimarer Republik：Eine Studie zum Problem des Machtverfalls in der Demokratie，5th ed.（1971；repr.，Dusseldorf：Droste，1984）。Detlev Peukert，The Weimar Republic：The Crisis of Classical Modernity，trans.Richard Deveson（New York：Hill and Wang，1992），将这些危机放在更广阔的文化、经济和社会语境中来对待。

[37] 对布吕宁的攻击，见Scheuner，“Die Anwendung des Art.48，”279—280；以及Heinrich August Winkler，Weimar 1919—1933.Die Geschichte dr ersten deutschen

Demokratie（Munich：C.H.Beck，1993），376。关于宪政政治的内容回忆，见Karl Otmar Freiherr von Aretin，“Brünings ganz andere Rolle，”Frankfurter Hefte 26（1971）：931—939。对回忆的肯定和布吕宁的原初宪政民主制国家的质疑，见Frank Müller，Die“Brüning Papers.”Der letzte Zentrumskanzler im Spiegel seiner Selbstzeugnisse（Frankfurt am Main：Peter Lang，1993），esp.12—13，72—80。

[38] 1932年夏天发生的各个事件，见Bracher，Die Auf lösung der Weimarer Republic，503—518；Scheuner，“Die Anwendung des Art.48，”282—285。施米特的立场写在Legalität und Legitimität（1932），repr.in Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924—1954.Materialien zu einer Verfassungslehre，2d ed.（Berlin：Duncker und Humblot，1973），262—350。

[39] 完整讨论见两位深受魏玛辩论影响的律师的作品，见Friedrich Müller，Juristische Methodik，3d ed.（Berlin：Duncker und Humblot，1989）；and Martin Kriele，Theorie der Rechtgewinnung entwickelt am Problem der Verfassungsinterpretation，2d ed.（Berlin：Duncker und Humblot，1976）。

[40] 研究施米特的早期英语作品都多少带有歉意：Joseph W.Bendersky，Carl Schmitt：Theorist for the Reich（Princeton：Princeton University Press，1983）；George Schwab，The Challenge of the Exception：An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt between 1921—1936（Berlin：Duncker und Humblot，1970）；Paul Edward Gottfried，Carl Schmitt：Politics and Theory（New York：Greenwood，1990）。晚近的政治学家们已经试图重新利用施米特的一些主张来复兴民主多元论。例子可见Chantal Mouffe，“Pluralism and Modern Democracy：Around Carl Schmitt，”New Formations 14（1991）：1—16；John McCormick提出更加尖锐的方法，“Fear，Technology and the State：Carl Schmitt，Leo Strauss and the Revival of Hobbes in Weimar and National Socialist Germany，”Political Theory 22（1994）：619—652，and Against Politics as Technology：Carl Schmitt’s Critique of Liberalism（New York：Cambridge University Press，1997）。更为批判性的回应也随即出现。以下列举少数几个：Richard Wolin，“Carl Schmitt：The Conservative Revolutionary Habitus and the Aesthetics of Horror，”Political Theory 20（1992）：424—447；William P.Scheuerman，Between the Norm and the Exception：The Frankfurt School and the Rule of Law（Cambridge：MIT Press，1994）；Stephen Holmes，The Anatomy of Antiliberalism（Cambridge：Harvard University Press，1993），37—60。

[41] 比如，可见随后的一些精彩的理论研究：Stanley L.Paulson，“Introduction”to Hans Kelsen，Introduction to the Problems of Legal Theory.A Translation of the First Edition of the Reine Rechtslehre or Pure Theory of Law，trans.Bonnie Litschewski Paulson and Stanley L.Paulson（Oxford：Clarendon，1992），v—xlii，更多的参考书目，见第145—153页；Hans Aufricht，“The Theory of Pure Law in Historical Perspective，”in Law，State，and International Legal Order.Essays in Honor of Hans Kelsen，ed.S.Engel（Knoxville：University of Tennessee Press，1964），29—41；and Ronald Moore，Legal Norms and Legal Science.A Critical Study of Kelsen’s Pure Theory of Law（Honolulu：University of Hawaii Press，1978）。然而，出现了一些例外，比如，见Paul Silverman，“Law and Economics in Interwar Vienna.Kelsen，Mises，and the Regeneration of Austrian Liberalism”（Ph.D.diss.，University of Chicago，1984）。Stanley Paulson关于凯尔森纯粹法理论的新调查研究引发了对历史的分析。见他的研究概要：“Toward a Periodization of the Pure Theory of Law，”in Hans Kelsen’s Legal Theory：A Diachronic Point of View，ed.Letizia Gianformaggio（Turin：G.Giappichelli，1990），11—48。

[42] 关于黑勒，见Ellen Kennedy，“The Politics of Toleration in Late Weimar：Hermann Heller’s Analysis of Fascism and Political Culture，”History of Political Thought 5（1984）：109—125；以及接下来David Dyzenhaus的研究：Truth’s Revenge：Carl Schmitt，Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar（New York：Clarendon，1997）。唯一注明日期的英语研究斯门德的资料来自社会学和政治学领域，见Werner S.Landecker，“Smend’s Theory of Integration，”Social Forces 29（1950）：39—48；Otto Butz，Modern German Political Theory（Garden City，N.Y.：Doubleday，1955），44—46。

[43] 布鲁斯·阿克曼试图调和共和主义和自由主义，其中出现了这一问题：We the People，vol.1：Foundations（Cambridge：Harvard University Press，1991）；在阿克曼的专题论文集中，问题被全方位地提出来，Ethics 104（1994）：446—535。

[44] 斯门德，“Das Recht der freien Meinungsäusserung，”Veröffentlichungen der Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer(hereafter abreviated VVDSRL)，1—7 vols.（Berlin：Walter de Gruyter，1928），4：44—74。

[45] 关于在美国法律中实现“平衡”，见Edward S.Corwin，The Constitution and What It Means Today，14th ed.，rev.Harold W.Chase and Craig R.Ducat（Princeton：Princeton University Press，1978），307—309；对以价值为基础的法理学的一般评论，以及“平衡”财产权，见Richard A.Epstein，“Property，Speech，and the Politics of Distrust，”in The Bill of Rights in the Modern State，ed.Geoffrey R.Stone，Richard A.Epstein，and Cass Sunstein（Chicago：University of Chicago Press，1992），41—89。

[46] 比如，可见Hans Boldt，Deutsche Verfassungsgeschichte，2 vols.（Munich：DTV，1984，1990）；Boldt对结构主义方法的辩护，见Einführung in die Verfassungsgeschichte.Zwei Abhandlungen zu ihrer Methode und Geschichte（Dusseldorf：Droste，1984）。

[47] Wolfgang J.Mommsen，“Die Verfassung des Deutschen Reiches von 1871 als dilatorischer Herrschaftskompromiss”（1983），repr.in Der autoritäre Nationalstaat.Verfassung，Gesellschaft und Kultur im deutschen Kaiserreich（Frankfurt am Main：Fischer，1990），39—65.

[48] Hans-Ulrich Wehler将这套制度归纳为一个“独裁的半专制的伪宪政制度”［The German Empire 1871—1918，trans.Kim Traynor（Leamington Spa：Berg，1985），55］，这一分析掩盖了制度中的自由主义成分；大体来说，可以参阅Helga Grebing，Der deutsche Sonderweg in Europa 1806—1945.Eine Kritik（Stuttgart：W.Kohlhammer，1986），96—101。Wolfram Siemann在Gesellschaft im Aufbruch.Deutschland 1849—1871（Frankfurt am Main：Fischer，1990）第218—231页列举了民族自由主义者接受1871年折中方案的原因。在自由主义者看来，核心的宪政制度已经由Thomas Nipperdey重点突出，参阅Deutsche Geschichte 1800—1866：Bürgerwelt und starker Staat（Munich：C.H.Beck，1983），290—298；也可以参阅Nipperdey，Deutsche Geschichte 1866—1918，vol.2：Machtstaat vor der Demokratie（Munich：C.H.Beck，1990），37—39，314—317，有关于自由主义与统一的讨论。关于民法的讨论，可以参阅Michael John，Politics and the Law in Late Nineteenth-Century Germany.The Origins of the Civil Code（Oxford：Clarendon，1989）。关于反对社会主义的法律，可以参阅Ernest Rudolf Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789，vol.3：Bismarck und das Reich，3d ed.（Stuttgrat：W.Kohlhammer，1988），1021—1022；vol.4：Struktur und Krisen

des Kaiserreichs（Stuttgrat：W.Kohlhammer，1969），1157—1160；and“Grundrechte im Bismarckschen Rechtssystem，”in Festschrift für Ulrich Scheuner（Berlin：Duncker und Humblot，1973），175—176。关于法院制度创立的讨论，参阅Ken Ledford，“Lawyers，Liberalism，and Procedure：The German Imperial Justice Law of 1877—1879，”Central European History 26（1993）：165—193。

[49] 保罗·拉班德，Das Staatsrecht des Deutschen Reiches，3 vols.（Tübingen：H.Laupp，1876），1：10。

[50] 拉班德本人并不是正式的国家自由党成员。1887年1月11日的一场国会演讲中，俾斯麦告诉自由主义者们去阅读“the books of law friendly to your convictions”by von Rönne and Laband：Bismarck，Werke im Auswahl，9 vols.，ed.Gustav Adolf Rein et al.（Stuttgrat：W.Kohlhammer，1981），7：450；也可以参阅Wilhelm Raimund Beyer的报道，“Paul Laband：ein Pionier desöffentlichen Rechts，”Neue Juristische Wochenheft 41（1988）：2227。

[51] 埃斯特—沃尔夫冈·伯肯弗尔德考虑到国家统一而对历史主义和实证主义的隐秘协议作出解释，见“The School of Historical Jurisprudence and the Problem of the Historicity of Law”（1965），repr.in State，Society and Liberty.Studies in Political Theory and Constitutional Law，trans.J.A.Underwood（New York：Berg，1991），1—25。Rupert Emerson详细描述了“有机体学派”的理论，见他的State and Sovereignty in Modern Germany（New Haven：Yale University Press，1928），126—154。吉尔克的德意志民族统一体的假定可以参考他的“Labands Staatsrecht und die deutsche Rechtswissenschaft，”Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung，Verwaltung und Volkswirthschaft im Deutschen Reich 7（1883）：31—32。关于实证主义和欧洲国家的讨论，可以参考W.A.Tumanov，Contemporary Bourgeois Legal Thought：A Marxist Evaluation of the Basic Concepts（Moscow：Progress，1974），112—124。

[52] 卡尔·弗里德里希·冯·格贝尔，überöffentliche Rechte［1852；repr.Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1913］，16ff；idem，Grundzüge des deutschen Staatsrechts，3d ed.（1880；repr.，Aalen：Scientia，1969），217—225；Walter Pauly，Der Methodenwandel im deutschen Spätkonstitutionalismus.Ein Beitrag zu Entwicklung und Gestalt der Wissenschaft vomöffentlichen Recht in 19.Jahrhundert［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1993］，92—167；Walter Wilhelm，Zur juristischen Methodenlehre im 19.Jahrhundert.Die Herkunft der Methode Paul Labands aus der Privatrechtswissenschaft（Frankfurt am Main：Vittorio Klostermann，1958）；Perter von Oertzen，Die politische Funktion des staatsrechtlichen Positivismus.Eine wissenssoziologische Studieüber die Entstehung des formalistischen Positivismus in der deutschen Staatsrechtswissenschaft，ed.Dieter Sterzel（Frankfurt am Main：Suhrkamp，1974）；Michael Stolleis，Geschichte desöffentlichen Rechts in Deutschland，vol.2：Staatsrechtslehre und Verwaltungswissenschaft 1800—1914（Munich：C.H.Beck，1992），331—337；Emerson，State and Sovereignty，48—56.

[53] 吉尔克的批评可在“Labands Staatsrecht”中第17—22、34—35、39—41页中找到。

[54] 关于拉班德和格贝尔的区别，可以参阅Pauly，Methodenwandel，13—14；以及Ingeborg Maus，“Plädoyer für eine rechtsgebietsspezif ische Methodologie oder：

wider den Imperialismus in der juristischen Methodendiskussion，”Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft 74（1991）：114—115。

[55] 见拉班德的Lebenserinnerungen（printed privately，1918），repr.in Abhandlungen，Beiträge，Reden und Rezensionen，vol.1（Leipzig：Zentralantiquariat der DDR，1980—1983）。积极回应工作的事例可以参考Rudolf von Gneist，Gesetz und Budget.Constitutionelle Steitfragen aus der preussischen Ministerkrisis vom März 1878（Berlin：Julius Springer，1879）；Joseph von Pözl，review in Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft 13（1871）：567—575；更多细节可以参考Michael Stolleis，Geschichte desöffentlichen Rechts，2：341—342。

[56] 关于拉班德的政治行为的讨论，可以参考Bernhard Schlink，“Laband als Politiker，”Der Staat 31（1992）：553—569。

[57] 拉班德开始着手写作，包括Archiv füröffentliches Recht in 1886，Deutsche Juristen-Zeitung in 1896，以及Jahrbuch füröffentliches Recht in 1907。关于档案材料，见Erk Volkmar Heyen，“Die Anfangsjahre des‘Archivs füröffentliches Recht.’Programmatischer Anspruch und redaktioneller Alltag im Wettbewerb，”in Wissenschaft und Recht der Verwaltung seit dem Ancien Regime.Europäische Ansichten，ed.Heyen（Frankfurt am Main：Vittorio Klostermann，1984），347—443。关于拉班德在德意志国家法中的重要性，可以参考Ernst Landsberg，Geschichte der Deutschen Rechtswissenschaft，vol.2，pt.3（Munich：R.Oldenbourg，1910），833；Heinrich Triepel，Staatsrecht und Politik（Berlin：Walter de Gruyter，1927），8—9；Walter Mallmann，“Laband，”in Staatslexikon.Recht-Wirtschaft-Gesellschaft，6th ed.，vol.5（Freiburg：Herder，1960），203—207；Manfred Friedrich，“Paul Laband und die Staatsrechtswissenschaft seiner Zeit，”Archiv desöffentlichen Rechts 111，（1986）：199—201；and Stolleis，Geschichte desöffentlichen Rechts，2：343—373。

[58] Dieter Grimm对此进行解释，in“Methode als Machtfaktor”（1982）repr.in Recht und Staat der bürgerlichen Gesellschaft（Frankfurt am Main：Suhrkamp，1987），365。

[59] 拉班德，Das Staatsrecht des Deutschen Reiches，5th ed.，i：ix.除非有另外说明，所有对国家法律更加深入的论述都出自这个版本。Claus-Ekkehard Bärsch，“Der Gerber-Laband’sche Positivismus，”in Staat und Recht.Die deutsche Staatslehre im 19.und 20.Jahrhundert，ed.Martin J.Sattler（Munich：List，1972），43—71，审查了方法论规范；对实践的更多关注来自Maximilian Herberger，“Logik und Dogmatik bei Paul Laband.Zur Praxis der sog.Juristichen Methode im‘Staatsrecht des Deutschen Reiches，’”in Heyen，ed.，Wissenschaft und Recht der Verwaltung，91—104。

[60] 拉班德，Das Staatsrecht des Deutschen Reiches，1：vii，x。也可参阅Emerson，State and Sovereignty，57：“简单来说，根据拉班德的主张，这不是法学家的原因，他们只是接受既定的规范并建立一个概念性的框架。”

[61] R.K.Gooch建议将octroyée翻译为“condescended”，Parliamentary Government in France：Revolutionary Origins，1789—1791（Ithaca：Cornell University Press，1960）。

[62] 埃斯特—沃尔夫冈·伯肯弗尔德，“The German Type of Constitutional Monarchy in the Nineteenth Century”（1967），repr.in his State，Society and Liberty，87—114；Dieter Grimm，Deutsche Verfassungsgeschichte，1789—1866（Frankfurt am Main：Suhrkamp，1987），116—119。这一争论起源于卡尔·施米特对军国主义和威权主义的研究，Staatsgefüge und Zusammenbruch des Zweiten Reiches.Der Sieg des Bürgersüber den Soldaten（Hamburg：Hanseatisch，1934）。与施米特相反，Ernst Rudolf Huber认为君主立宪制代表了一个连贯和稳定的政府制度：“Bismark und der Verfassungsstaat”（1964），repr.in Nationalstaat und Verfassungsstaat.Studien zur Geschichte der modernen Staatsidee（Stuttgart：W.Kohlhammer，1965），188—223。关于争论的讨论，可以参阅Hasso Hofmann，“Das Problem der cäsaristischen Legitimität im Bismarckreich”（1977），repr.in Recht-Politik-Verfassung.Studien zur Geschichte der politischen Philosophie（Frankfurt am Main：Alfred Metzner，1986），181—205，esp.181—182，n.1；and Elisabeth Fehrenbach，Verfassungsstaat und Nationsbildung 1815—1871（Munich：Oldenbourg，1992），71—72。

[63] 除非另有说明，所有的宪政都与德国宪法相联系，Deutsche Verfassungen，20th ed.，ed.Rudolf Schuster（Munich：Wilhelm Goldmann，1992）。

[64] 关于君主立宪制和德意志宪政制度的讨论，参考Otto Hintze，“Das monarchische Prinzip und die konstitutionalle Verfassung”（1911），in Gesammelte Abhandlungen，vol.1：Staat und Verfassung.Gesammelte Abhandlungen zur allgemeinen Verfassungsgeschichte，2d ed.Gerhard Oestreich（Göttingen：Vandenhoeck und Ruprecht，1962），359—389；Georg Jellinek，Regierung und Parlament in Deutschland.Geschichtliche Entwickelung ihres Verhältnisses（Leipzig：B.G.Teubner，1909）。

[65] Dieter Grimm.“Der Wandel der Staatsaufgaben und die Krise des Rechtsstaats”（1990），in Zukunft der Verfassung（Frankfurt am Main：Suhrkamp，1991），161—163.

[66] Boldt，Deutsche Verfassungsgeschichte，2：103—105.

[67] Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789，vol.2：Der Kampf um Einheit und Freiheit 1830 bis 1850，3d ed.（Stuttgart：W.Kohlhammer，1988），492—498，582—586.

[68] 在处理有关国民财产的事务，包括商业和债务时，国王制定和废除协定的权利仅仅受到议会权利的限制。（宪法第48条）

[69] Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte，3：55—57，65—68；Grimm，Deutsche Verfassungsgeschichte，216.Boldt，Deutsche Verfassungsgeschichte，2：198，讨论保守主义和自由主义不同的内阁责任制的方法。

[70] Böckenförde，“The German Type of Constitutional Monarchy，”109；Ludwig von Rönne，Das Staats-Recht der preussischen Monarchie，vol.1，pt.2（Leipzig：Brockhaus，1870），597—601.与这类争论相联系的法律与政治的争论在1850年之前已经出现；参阅Hans-Christof Kraus，“Ursprung und Genese der‘Lückentheorie’im preussischen Verfassungskonf likt，”Der Staat 14（1990）：209—234。

[71] Otto Pf lanze，Bismarck and the Development of Germany.The Period of Unif ication，1815—1871（Princeton：Princeton University Press，1963），156—

167；Gordon Craig，The Politics of the Prussian Army，1640—1945（London：Oxford University Press，1955），136—179；Dieter Grimm，Deutsche Verfassungsgeschichte 1776—1866.Vom Beginn des modernen Verfassungsstaats bis zur Auf lösung des Deutschen Bundes（Frankfurt am Main：Suhrkamp，1988），231—237；Boldt，Deutsche Verfassungsgeschichte，2：106—123.

[72] 议会在1862年10月7日和13日得出的方案极好地代表了这两种立场，repr.in Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte，vol.2，ed.Ernst Rudolf Huber（Stuttgart：W.Kohlhammer，1961），45—46；而且，俾斯麦于1863年1月27日在这些代表们面前进行演讲（出处同上，第49—53页）；也可以参考Lothar Gall，Bismarck：The White Revolutionary，vol.1：1851—1871，trans.J.A.Underwood（London：Allen and Unwin，1986），223—225。

[73] Huber认为这是在两个对立且相互排斥的主权概念，即君主和人民之间的矛盾；只有俾斯麦在宪法的“价值制度”之内行动，而不是自由主义（Deutsche Verfassungsgeschichte，3：333—338；“Bismarck und der Verfassungsstaat，”198—201）。然而，正如俾斯麦继续使用之前的预算法那样，自由主义者似乎也愿意接受在君主立宪制当中议会连带拥有更强的地位，两者都意识到最终妥协的必要。参阅Hans Boldt，“Verfassungskonf likt und Verfassungshistorie.Eine Auseinandersetzung mit Ernst Rudolf Huber，”in Probleme des Konstitutionalismus im 19.Jahrhundert，Der Staat，Beiheft 1，ed.Ernst-Wolfgang Böckenförde（Berlin：Duncker und Humblot，1975），75—102。

[74] 伯肯弗尔德，“The German Type of Constitutional Monarchy，”105—109；Huber，Dokumente，2：88—89；Nipperdey，Deutsche Geschichte 1886—1918，2：35—36。

[75] 拉班德研究的背景可以参考Thomas Nipperdey，Deutsche Geschichte 1886—1918，vol.1：Arbeitswelt und Bürgergeist（Munich：C.H.Beck，1990），658—662；以及Stolleis，Geschichte desöffentlichen Rechts，2：339—341，347—348，and ch.8，passim。

[76] Das Budgetrecht nach den Bestimmungen der Preussischen Verfassungs-Urkunde unter Berücksichtigung der Verfassung des Norddeutschen Bundes（Berlin：J.Guttentag，1871），1—2.

[77] 1850年普鲁士宪法很大一部分借用了1831年比利时宪法的内容，因为比利时宪法已经介绍了一种君主立宪制；参考John Gilissen，“La constitution belge de 1831：ses sources，son inf luence，”Res Publica 10（1968）：107—141，esp.140。

[78] Budgetrecht，61—62，63—64，79.唯一的例外（49）关注的是联邦参议院在各国享有的复核宪政冲突的权利。

[79] Budgetrecht，3.拉班德没有借助任何具体的可能已经清晰的特征（比如持续性或者普遍性）来给出定义（出处同上，第3—4，11—12页）。拉班德最清楚的定义（同上，第12页）来自于格贝尔的Grundzüge，220—222；Ernst-Wolfgang Böckenförde，Gesetz und gesetzgebende Gewalt.Von den Anfängen der deutschen Staatsrechtslehre bis zur Höhe des staatsrechtlichen Positivismus（Berlin：Duncker und Humblot，1958），233—234。

[80] Budgetrecht，5—6.

[81] 出处同上，第8—9页。

[82] 出处同上，第12—13页。

[83] 出处同上，第61页。

[84] 出处同上，第61—62页；当议会在海牙法案中要求军费支出的具体估算数据时，严格来说这一权利即陷入危机。

[85] 出处同上，第12—13页。

[86] 出处同上，第81—82页。

[87] 参阅Gerber，überöffentliche Rechte，16ff。

[88] Grundzüge，19—22.也可参阅Oertzen，Die Politische Funktion des staatsrechtlichen Positivismus，170—174，关于术语有机体国家的讨论。

[89] 特别参考Staatsrecht，1：64—75，90—91；Ortrun Fröhing，Labands Staatsbegriff.Die anorganische Staatperson als Konstruktionsmittel der deutschen konstitutionellen Staatslehre（Ph.D.diss.，Universität Marburg，1967），26—40。

[90] Oertzen，Die Politische Funktion des staatsrechtlichen Positivismus，200—211.

[91] Gall，Bismarck，316—319；Bismarck，Werke im Auswahl，4：31—50.

[92] Albert Hänel，Studien zum Deutschen Staatsrechte，vol.2 bk.1：Die organische Entwicklung der deutschen Reichsverfassung（Leipzig：Haessen，1888），7—96；Carl Betzold，ed.，Materialien der Deutschen Reichs-Verfassung，vol.1（Berlin：Carl Habel，1871—1873），725—771.

[93] Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte，3：658—661，898—900；Mommsen，“Die Verfassung des Deutschen Reichs，”51—56；胡戈·普罗伊斯在亨乃尔工作的基础上进行研究，“Die organische Bedeutung der Art.15 und 17 der Reichsverfassung，”Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 45（1889）：420—449；实质上，与普罗伊斯达成一致的是拉班德，Staatsrecht，1：382，n.2。

[94] 宪法规定，国王本人不得提出法案。

[95] Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte，3：850；Max Weber，“Parliament and Government in Germany”（1918），repr.in Political Writings，ed.Perter Lassman and Ronald Speirs（Cambridge：Cambridge University Press，1994），168—170.

[96] Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte，3：956—957.

[97] Budgetrecht，3.

[98] 奥斯丁，The Province of Jurisprudence Determined，ed.Wilfrid E.Rumble（Cambridge：Cambridge University Press，1995），212。有关议会制霸权学说的讨论，也可以参考A.V.Dicey，Introduction to the Law of the Constitution，8th ed.（London：Macmillan，1915），1—36。

[99] Elisabeth Fehrenbach，Wandlungen des deutschen Kaisergedankens 1871—1918（Munich：Oldenbourg，1969）.1878年1月15日的新规范规定副署签名的义务扩展至其他部长及其下属，repr.in Huber，Dokumente，2：312—314；也可参阅Hänel，Die organische Entwicklung，21—22；Laband，“Der Bundesrat”（1911），repr.in Der Bundesrat.Die Staatsrechtliche Entwicklung des föderalen Verfassungorgans，ed.Dieter Wilke and Bernd Schwelte（Darmstadt：Wissenschaftliche Buchgesellschaft，1990），40—50。

[100] Böckenförde，“The German Type of Constitutional Monarchy，”107—109；Craig，Politics of the Prussian Army，219—232，238—251.

[101] 为了让皇帝免责，Bülow在他的演讲中宣称自己对国会负责。这一演讲由Huber重新整理，Huber，Dokumente，2：440—441；Nipperdey，Deutsche Geschichte 1866—1918，2：734—737。

[102] Beverly Heckart，From Bassermann to Bebel：The Grand Bloc’s Quest for Reform in the Kaiserreich，1900—1914（New Heaven：Yale University Press，1974），73—76；Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte，3：302—309.1908年，由格奥尔格·耶利内克代表的具体改革方案极少提及议会制：“Die Verantwortlichkeit des Reichskanzlers”（1908），in Ausgewählte Schriften und Reden，vol.2（Berlin：O.Häring，1911），431—438。耶利内克压根没有为议会制辩护；他认为，议会制会摧毁帝国的联邦制基础；参考“Bundesstaat und parlamentarische Regierung，”in ibid.，2：439—447。

[103] Nipperdey，Deutsche Geschichte 1866—1918，2：85—98.

[104] Samuel Pufendorf，Die Verfassung des deutschen Reichs，ed.and trans.Horst Denzer（Stuttgart：Klett-Cotta，1984），503—505.

[105] Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte，3：767；Elisabeth Fehrenbach，“Reich，”in Geschichtliche Grundbegriffe.Historisches Lexukon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland，vol.5（Klett-Cotta，1984），504—505.

[106] Boldt，Deutsche Verfassungsgeschichte，2：179；Otto Heinrich Meisner“Bundesrat，Bundeskanzle und Bundeskanzleramt（1867—1871）”（1943），repr.in Moderne deutsche Verfassungsgeschichte（1815—1918），ed.Ernst-Wolfgang Böckenförde（Cologne：Kiepenheuer und Witsch，1972），76—77.“集体君主”这一词取自Dieter Grimm。参考Paul Laband，Staatsrecht，1：97—98。英文版的要点简介可以参考Woodrow Wilson，The State.Elenents of Historical and Practical Politics，2d.ed.（Boston：D.C.Heath，1903），258—264。

[107] Boldt，Deutsche Verfassungsgeschichte，2：172—173；Reinhard Mussgnug，“Die Ausführung der Reichsgesetze durch die Länder und die Reichsaufsicht，”in Deutsche Verwaltungsgeschichte，vol.3：Das Deutsche Reich bis zum Ende der Monarchie（Stuttgart：Deutsche Verlags-Anstalt，1984），186—206.

[108] Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte，3：806—808；Manfred Messerschmidt，Die politische Geschichte der preussisch-deutschen Armee，Hndbuch zur deutschen Militärgeschichte 1648—1939，vol.4，pt.1：Militärgeschichte im 19.Jahrhundert 1840—1890（Munich：Bernard von Graefe，1979），210—213.

[109] 1911年以后，阿尔萨斯—洛林在联邦参议院中增加了三个席位，总席位上升至61个。

[110] 值得关注的是，各个国家的政府，而不是“德意志皇帝”想要确信他们的领土不属于更高级的君主。见Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte，3：738—741。

[111] Pf lanze，Bismarck and the Development of Germany，338—344；保守主义者不满意俾斯麦的统一体，可以参考Nipperdey，Deutsche Geschichte 1866—1918，2：332—333；Mommsen，“Die Verfassung des Deutschen Reiches，”56—57；and idem，“Die deutsche Kaiserreich als System umgangener Entscheidungen，”28；总体来说，可以参考Kersten Rosenau，Hegemonie und Dualismus.Preussens staatsrechtliche Stellung im Deutschen Reich（Regensburg：S.Roderer，1986），39—63，109—117。

[112] Craig，Politics of the Prussian Army，219—220；Messerschmidt，Politische Geschichte，205—210.

[113] Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte，3：825—829；Nipperdey，Deutsche Geschichte 1866—1918，2：114—115；Arnold Brecht，Federalism and Regionalism in Germany.The Division of Prussia（New York：Oxford University Press，1945），17—18；and Rosenau，Hegemonie und Dualismus，21—39.

[114] Craig，The Politics of the Prussian Army，223—224.

[115] Laband，Staatsrecht，I：V.

[116] 参考Max von Seydel在1870年之后的文章，repr.in Staatsrechtliche und Politische Abhandlugen［Freiburg：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1893］，1—120；他也运用Calhoun来介绍他的Commentar zur Verfassungs-Urkunde für das Deutsche Reich，2d.ed.［Freiburg：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1897］，2—3。Justus B.Westerkamp，über die Reichsverfassung（Hanover：Carl Rümpler，1873）。直到内战之前，阿尔伯特·亨乃尔的美国历史体现在Studien zum Deutschen staatsrecht，vol.1：Die vertragsmässigen Elemente der Deutschen Reichsverfassung，1—27。关于英国联邦制在德意志的争论，参阅Emerson，State and Sovereignty，105—106。

[117] Staatsrecht，1：64—65.

[118] 出处同上，1：228—230。

[119] 出处同上，1：68—69；Gerber，Grundzüge，3—4，4，n.2，46—47，n.2，19—22。

[120] Staatsrecht，1：72—75.关于非主权国家的概念，见Emerson，State and Sovereignty，100—105，以及53—55页格贝尔的主权观念。

[121] 参见胡戈·普罗伊斯的尖锐批评，“Zur Methode juristischer Begriffskonstruktion，”Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung，Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich 24（1900）：361。

[122] Staatsrecht，1：57，97—102.正如亨乃尔在Die organische Entwicklung der deutschen Reichverfassung，24—30中所解释的，在帝国的最早期，这种观念与权力

的实际联合毫不相关。Woodrow Wilson在The State中总结了拉班德。也可见Emerson，State and Sovereignty，105—106。

[123] Seydel，Commentar，2d ed.，5—6.

[124] Laband，Staatsrecht，1：68—69.

[125] Friedrich Müller已经解释了一个封闭的统一的法律秩序如何合情合理地与专制主义规划的国家联系起来，参考他的Die Einheit der Verfassung.Elemente einer VerfassungstheorieIII（Berlin：Duncker und Humblot，1979），92—94；以及作者的Juristische Methodik，68—70。

[126] Gerber，überöffentliche Rechte，62—66，76—77；and Grundzüge，33—35，227—228；Pauly，Methodenwandel，121，157—168.

[127] Grundzüge，35ff.关于具体的权利，见第207—209页。Pauly，Methodenwandel，141，解释了格贝尔1865年研究的国家意志的附加条件。

[128] Staatsrecht，1：150—151.具体的权利时常在拉班德的研究当中出现的频率仅仅高于行政命令；参见，比如，Staatsrecht，3：60—65。他将更多的篇幅用来叙述义务的概念，尤其是在1：140—150页。

[129] 这一观点更详尽的表述可以参考Georg Jellinek，System der subjektivenöffentlichen Rechte，2d ed.［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1919］，42—43。

[130] Boldt，Deutsche Verfassungsgeschichte，2：103—104.1850年，普鲁士议会扩充了宪法第40条和第42条的内容，更好地保护财产的自由交易。见von Rönne，Das Staats-Recht der preussischen Monarchie，vol.1，pt.2，81—91，127—140；Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte，2：312—313。

[131] Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte，3：104—105；考虑到宪法第9条关于财产权的论述，他形成了一个类似的观点，见第110—111页。

[132] 进一步来说，地方政府当局保留权利来约束议会和制定保护妇女、学生或者尚未加入政治俱乐部成员的新人的政策；见von Rönne，Das Staats-Recht der preussischen Monarchie，vol.1，pt.2，209—210。

[133] 总体来说，参阅Ute Gerhard，Verhältnisse und Verhinderungen Frauenarbeit，Familie und Recht der Frauen im 19.Jahrhundert（Frankfurt am Main：Suhrkamp，1978）。

[134] Grimm在“Die Entwicklung der Grundrechtstheorie”文中第324页分析了布伦奇利的权利的后革命理论。卡尔·马克思做出类似的尝试，试图通过法律来分析权利的限度，in“The Constitution of the French Republic Adopted November 4，1848”（1851，in English original），in Marx-Engles Collected Works，vol.10（Moscow：Progress，1978），569—570。

[135] Austin，The Province of Jurisprudence Def ined，212；代西在他的The Law of the Constitution一书中讨论了议会废除人身保护法的权利，第139—142页。

[136] Jacques Ellul，Histoire des Institutions，vol.5：Le XIXe siècle，6th ed.

（Paris：Presses Universitaires de France，1969），318；然而，废除宪政条款需要两院的一个特别议会：参考Dicey，Law of the Constitution，62—64。

[137] Roel de Lange，“Paradoxes of European Citizenship，”in Nationalism，Racism and the Rule of Law，ed.Peter Fitzpatrick（Aldershot：Dartmouth University Press，1995），97—115.

[138] Huber，“Grundrechte im Bismarckschen Rechtssystem，”167—170.如果想了解自由出版和自由结社的权利案例，可以参阅Huber，Dokumente，2：368—378。

[139] Huber，Deutsche Verfassungsgericht，3：665—666；Boldt，Deutsche Verfassungsgeschichte，2：180—181.

[140] Betzold，Materialien der Deutschen Reichs-Verfassung，1：401ff.esp.431—453；and 2：896—1010（1873），esp.956—963；Huber，“Grundrechte，”163—164；关于天主教主义被视为自由主义的威胁，可以参考Margaret Lavinia Anderson，“The Kulturkampf and the Course of German History，”Central European History 19（1986）：82—115；以及Vernon L.Lidtke，“Catholics and Protestants in Nineteenth-Century Germany.A Comment，”Central European History 19（1986）：120—122。

[141] Grimm，“Die Entwicklung der Grundrechtstheorie in der deutschen Staatsrechtslehre des 19.Jahrhunderts”（1987），repr.in Recht und Staat der bürgerlichen Gesellschaft，343—344；Friedrich Müller，“Der Vorbehalt des Gesetzes”（1960），repr.In Rechtsstaatliche Form Demokratische Politik.Beiträge zuöffentlichem Recht，Methodik，Rechts-und Staatstheorie（Berlin：Duncker und Humblot，1977），15—47，esp.17—21；Gerhard Lassar，“Administrative Jurisdiction in Germany，”Economica 7（1927）：179—190.

[142] 参阅，比如，Otto Mayer，Deutsches Verwaltungsrecht（Leipzig：Duncker und Humblot，1895），104—118；Conrad Bornhak，Grundriss des Verwaltungsrechts in Preussen und dem Deutschen Reiche，3d ed.（Leipzig：Deichert，1911），98：“主观权利是有可能的，”第122—124页讨论权利如何影响行政机关。Mayer在第二版中调整了他的观点（106—116，esp.110，n.7），正如Bornhak的研究中的案例一样，他用自己的理论来反对警察国家。参考Grimm，“Die Entwicklung der Grundrechtstheorie，”344。

[143] Ulrich Scheuner，“Dieüberlieferung der deutschen Staatsgerichtsbarkeit im 19.und 20.Jahrhundert，in Bundesverfassungsgericht und Grundgesetz.Festgabe aus Anlass des 25jährigen Bestehens des Bundesverfassungsgerichts，vol.1，ed.L.Stark［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1976］，2—41；Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte，3：974—984，1055—1064.

[144] Huber，“Grundrechte，”175—176.

[145] Friedrich Giese，Die Grundrechte［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1905］，1.

[146] 耶利内克出生于莱比锡，但是他一直在奥地利工作，直到反犹太主义使他不得不离开。参阅Camilla Jellinek和Josef Lukas的论文“Georg Jellinek.Sein Leben，”Neueösterreichische Biographie，vol.7（Vienna：Amalthea，1931）136—152。

[147] Die Erklärung der Menschen-und Bürgerrechte.Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte，2d ed.（Leipzig：Duncker und Humblot，1904）.

[148] 出处同上，第26页。

[149] 这一立场最清楚明白的表达者是Karl Bergbohm，Jurisprudenz und Rechtsphilosophie.Kritische Abhandlungen，第一卷（仅存的一卷）：Einleitung—Erste Abhandlungen：Das Naturrecht der Gegenwart（Leipzig：Duncker und Humblot，1892）。

[150] System，8—9，15—20；参阅第12—41页耶利内克在认识论和法律科学方面的影响；也可参阅Allgemeine Staatslehre，3d ed.（Berlin：O.Häring，1914），1921，50—52，第473—474页讨论格贝尔和主权的定义。

[151] System，40—41；45—48页讨论Können和Dürfen；第9—10页讨论公法的可能性；第84—86页讨论“亚洲的专制统治”，只有唯一的绝对统治者才是法人。

[152] 同上书第71页，耶利内克明确地解释道，增加的权利包括不断膨胀的行政复核制度。耶利内克关于行政复核的讨论和相关内容可以参阅Stolleis，Geschichte desöffentlichen Rechts，2：375—76.

[153] Jellinek，System，44；Grimm，“Die Entwicklung der Grundrechtstheorie，”344；Emerson，State and Sovereignty，83—85.

[154] System，96—101，71—72.

[155] 耶利内克有关“客观的”主观权利的概念，见Massimo la Torre，“‘Rechtsstaat’and Legal Science.The Rise and Fall of the Concept of Subjective Right，”Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie 76（1990），50—68。

[156] Staatsrecht，2：39—40.

[157] 出处同上，2：40—41。

[158] 出处同上，2：42—52。这些争论使钦佩拉班德的美国读者感到困惑。见e.g.，John W.Burgess，“Laband’s Public Law of the German Empire，”Political Science Quarterly 3（1888）：132—35；以及Political Science Quarterly 6（1891）的第二版中的书评，第174页。Emerson在State and Sovereignty一书中详细解释了拉班德的君主制理论有可能对君主立宪制形成的约束。

[159] 这不是说拉班德反对所有有关基于宪法价值的争论。正如Bernhard Schlind所言，拉班德作为一名政客，准确地在阿尔萨斯—洛林的国家政务会中使用了这些争论：“拉班德也是一位政治家”，第563页。

[160] 见Martin Kriele，Theorie der Rechtsgewinnung，40—43，有关帝国宪政理论不实际的本质的讨论。

[161] “Die Wandlungen in der Deutschen Reichsverfassung，”最早印刷在Jahrbuch der Gehe-Stiftung zu Dresden 1（1895）；149—186，repr.In Laband，Abhandlungen Beiträge，Raden und Rezensionen，1，574—611（按照1895年标号方式进行引用）。关于Gehe-Stiftung可以参考T.Petermann，“Die Gehe-Stiftung zu Dresden in den ersten 15 Jahren Ihrer Thätigkeit，”in Heinrich Dietzel，

Weltwirtschaft und Volksvirtschaft，Jahrbuch der Gehe-Stiftung zu Dresden，5（1900），i—xvii。

[162] “Die Wandlungen in der Deutschen Reichsverfassung，”150.正如Paul Nolte所言，宪法被视为准宗教的客体，在三月革命之间的宪政制度中占有重要地位，见“Die badischen Verfassungsfeste im Vormärz.Liberalismus，Verfassungskultur und soziale Ordnung in den Gemein，”in Bürgerliche Fete.Symbolische Formen politischen Handelns im 19.Jahrhundert，ed.Manfred Hettling and Paul Nolte（Göttingen：Vandenhoeck und Rupreche，1993），63—64。

[163] “Die Wandlungen in der Deutschen Reichsverfassung，”161—169；Boldt，Deutsche Verfassungsgeschichte，2：192—193.

[164] “Die Wandlungen in der Deutschen Reichsverfassung，”169—179.拉班德将这些变化限制在国家可管控的限度之内——这一立场被后来与海军法案相关的不断增长的赤字的现实毁坏殆尽。参考Volker Berghahn，Germany and the Approach of War in 1914，2d ed.（New York，St.Martin’s Press，1993），86.

[165] “Die Wandlungen in der Deutschen Reichsverfassung，”180—184.

[166] 出处同上，第151页。这一隐喻是胡戈·普罗伊斯在他的Reichs-und Landesf inanzen（Berlin：Leonhard Simon，1894，28—29）一书使用的修订版本。自始至终，拉班德都依赖他的“有机体论”对手的有关国家法的这篇论文来描述现实国家。

[167] 在Niklas Luhmann看来，制度“在规范上是封闭的，在认知上是开放的”；“The Unity of the Legal System，”in Autopoietic Law：A New Approach to Law and Society，ed.Gunther Teubner（Berlin：Walter de Gruyter，1988），12—35。

[168] 吉尔克：《拉班德的国家法》，第35页；以及Eckart Kehr，“The Social System of Reaction in Prussia under the Puttkamer Ministry，”in Economic Interest，Militarism，and Foreign Policy：Essays in German History，ed.Gordon Craig，trans.Grete Heinz（Berkeley：University of California Press，1977），着重参考第116页：“拉班德的宪法不仅符合俾斯麦的警察国家，甚至是明确沿着资本主义路线的警察国家。”也可参考Hermann Klenner，Deutsche Rechtsphilosophie im 19.Jahrhundert（Berlin：Akademie，1991），188—189。

[169] 见e.g.，Léon Duguit，Law in the Modern State，trans.Frida Laski and Harold Laski（London：Allen and Unwin，1921），文中第32—39页讨论Hauriou，Esmein，Barthélemy，第28—29页讨论卢梭和拉班德“专制主义”的主权概念；也可参阅H.S.Jones，The French State in Question：Public Law and Political argument in the Third Republic（New York：Cambridge University Press，1993）；Stig Strömholm，A Short Story of Legal Thinking in the West（Stockholm：Norstedts，1985），278—280。引自Introduction to the Study of the Law of the Constitution的序言。也可参阅George Dangerf ield在The Strange Death of Liberal England（New York：Smith and Haas，1935）中提出的夸张命题；更晚近的马克思主义者Stuart Hall和Bill Schwarz对他的命题进行攻击，“State and Society，1880—1930，”in Crisis in the British State 1880—1930，ed.Mary Langan and Bill Schwarz（London：Hutchinson，1985），7—32。

[170] 引自Introduction to the Study of the Law of the Constitution的序言。也可参阅George Dangerf ield在The Strange Death of Liberal England（New York：Smith and Haas，1935）中提出的夸张命题；更晚近的马克思主义者Stuart Hall和Bill Schwarz对

他的命题进行攻击，“State and Society，1880—1930，”in Crisis in the British State 1880—1930，ed.Mary Langan and Bill Schwarz（London：Hutchinson，1985），7—32。

[171] Stolleis，Geschichte desöffentlichen Rechts，2：359—364.On Kaufmann and Smend：Stefan Korioth，“Erschütterungen des staatsrechtlichen Positivismus im ausgehenden Kaiserreich，”Archiv desöffentlichen Rechts 117（1992）：212—238.

[172] Felix Stoerk：Zur Methodik desöffentlichen Rechts（Vienna：Af lfred Hölder 1885），112；Pauly，Methokenwandel，236—240.

[173] 见Hänel：Manfred Friedrich，Zwischen Positivismus und materialem Verfassungdenken.Albert and Hänel und seine Bedeutung für die deutsche Staatsrechtswissenschaft（Berlin：Duncker and Humblot，1971）。见Kohler Wolfgang Schild，“Die Ambivalenz einer Neo-Philosophie.Zu Josef Kohlers Neuhegelianismus，”in Deutsche Rechts-und Sozialphilosophie um 1900，Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie，Beiheft 43，ed.Gerhard Sprenger（Stuttgart Franz Steiner，1991），46—65。总体来说：Hermann Heller，“Rechtphilosophie im Deutschen Kaiserreich，”出处同上，第17页；Hermann Heller，Rechtphilosophie im 19.Jahrhundert，196—208。最后，见施托莱斯在Geschichte desöffentlichen Rechts：2：344—364一书中对路径的彻底清点。

[174] Die rechtliche Natur der Staatenverträge.Ein Beitrag zur juristischen Construktion des Völkerrechts（Vienna：Af lfred Hölder 1880），32.

[175] Georg Jellinek，Die Lehre von den Staatenverbindungen（Vienna：Af lfred Hölder 1882），18—22；System，8—12；Allgemeine Staatslehre，476—477.总体情况可以参阅Emerson，State and Sovereignty，59—68。

[176] Lehre von den Staatenverbindungen，16—36；Allgemeine Staatslehre，10—12，19—21.参考Kurt Sontheimer，Politische Wissenschaft und Staatsrechtlehre（Freiburg：Rembach，1962），16—25；英语作品可以参考Edgar Bodenheimer，Jurisprudence（New York：McGraw-Hill，1940），208—214。

[177] E.g.，Die rechtliche Natur der Staatenverträge，57—59.

[178] Allgemeine Staatslehre，16—17，51—52.

[179] 出处同上，第355—361页。

[180] 见Max-Emanuel Geis，“Der Methoden-und Richtungsstreit in der Weimarer Staatslehre，”Juristische Schulung 29（1989）：91—92。耶利内克作为犹太后裔的奥地利人，生活在日益反犹太主义的德意志帝国的情况，见Stolleis，Geschichte desöffentliche Rechts，2：442；Nipperdey，Deutsche Geschichte 1866—1918，1：661。参考Klaus Rennert，Die“geisteswissenschaftliche Richtung”in der Staatsrechtslehre der Weimarer Republik.Untersuchungen zu Erich Kaufmann，Günther Holsteinund Rudolf Smend（Berlin：Duncker and Humblot，1987），55—56；以及Pauly，Methodenwandel，219—223，他认为，就社会学而言，耶利内克脱离了拉班德学派。实际上，虽然拉班德在法律的科学教条之内质疑社会事实的有效性，他本人不否认社会事实的重要性，这种观点和耶利内克的观点在本质上是一致的。

[181] Luigi Lombardi Vallauri，Geschichte des Freirecht，trans.Lombardi and A.S.Fouckers（Frankfurt am Main：Vittorio Klostermann，1971）；Klaus Riebschläger，Die Freirechtbewegung.Zur Entstehung einer soziologischen Rechtsschule（Berlin：Duncker and Humblot，1968）；Dietmar Moench，Die methodologischen Bestrebungen der Freirechtsbewegung auf dem Wege zur Methodenlehre der Gegenwart（Frankfurt am Main：Athenäum，1971）；Rainer Schröder，“Die deutsche Methodendiskussion um die Jahrhundertwende：wissenstheoretische Präzisierungsversuche oder Antworten auf den Funktionswandel von Recht und Justiz，”Rechtstheorie 19（1988）：323—367.英语作品，可见Albert S.Fouckes，“On the German Free Law School（Freirechtsschule），”Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie 55（1969）：366—417；James E.Hergret and Stephen Wallace，“The German Free Law Movement as the Source of American Legal Realism，”Virginia Law Review 73（1987）：399—455；James E.Hergret，“Unearthing the Origins of a Radical Idea：The Case of Legal Inderminacy”（with accompaning translation of Oskar von Bülow，“Gesetz und Richteramt”），American Journal of Legal History 39（1995）：59—94。

[182] Riebschläger，Die Freirechtbewegung，19—25.

[183] Gnaeus Flavius（Kantorowicz），Der Kampf um die Rechtwissenschaft（Heidelberg：Carl Winter，1906），7.关于Kantorowicz的讨论，见Karlheinz Muscheler，Relativismus und Freiheit.Ein Versuchüber Hermanmm Kantorowicz（Heidelberg：C.F.Müller，1984）。

[184] 俾斯麦在他的预算危机理论中大量使用裂隙一词，使得该词非常受欢迎，Eugen Ehrlich在介绍私法的文章中也开始使用该词，见Eugen Ehrlich，“über Lücken im Recht”（1888），repr.in Recht und Leben.Gesammelte Schriften zur Rechtstatsachenforschung und zur Freirechtslehre，ed.M.Rehbinder（Berlin：Duncker and Humblot，1967）。

[185] Max Rumpf，Gesetz und Richter，Versuch einer Methodik der Rechtsanwendung（Berlin：Otto Liebmann，1906）.Ehrlich早期最重要的文章收录在Recht and Leben当中，也可参见他的Fundamental Principles of the Sociology of Law，esp.chs.1 and 6。Heck的基本立场写在“Interessenjurisprudenz und Gesetzestreue”（1905）repr.in Interessenjurisprudenz，ed.Günter Ellschied and Winfried Hassemer（Darmstadt：Wissenschaftliche Buchgesellschaft，1974），32—35。也可见Johann Edelmann，Die Entwicklung der Interessenjurisprudenz.Eine historisch-kritische Studieüber die deutsche Rechtmethodologie vom 18.Jahrhundert bis zum Gegenwart（Bad Homburg vor der Höhe：Max Gehlen，1967），82—100。

[186] Okko Behrends，“Von der Freirechtsschule zum konkreten Ordnungsdenken，”in Recht und Justiz im“Dritten Reich，”ed.Ralf Dreier and Wolfgang Sellert（Frankfurt am Main：Suhrkamp，1989），52—53，57—58.马克斯·韦伯谴责后生组织不断寻求扩大他们的权力：见《经济与社会》，ed.Guenther Roth and Claus Wittich（New York：Bedminster，1968），889—890。更中立的评论，见Kriele，Theorie der Rechtsgewinnung，63—66。

[187] Lombardi，Geschichte des Freirechts，65—69；Fouckes，“On the German Free Law School，”384—385；Herget and Wallace，“The German Free Law Movements，”437—439.

[188] 见Anschütz，“Lücken in den Verfassungs-und Verwaltungsgesetzen.Skizze zu einem Vortrage，”Verwaltungsarchiv 14（1906）：315—340；Jellinek，Allgemeine Staatslehre，355—358；以自由法批判之前的这些思想为例，Siegfried Brie，“Zur Theorie des constitutionellen Staatsrechts，”Archiv füröffentliches Recht 4（1889）：24—35，引用自耶利内克。

[189] 凯尔森出生于1881年，斯门德出生于1882年，施米特出生于1888年，黑勒出生于1891年。

[190] 根据卡米拉·耶利内克所言，1870年，格奥尔格·耶利内克参加了Treitschke在海德堡的讲座：“格奥尔格·耶利内克踌躇满志，他早就想去战争前线做一名志愿者，但是当他的父母阻拦他时，他沉重地放弃了他的想法。”（“格奥尔格·耶利内克”，137）

[191] Stolleis，Geschichte desöffentliche Rechts，2：447—445；Emerson，State and Sovereignty，155；参考Carl Schorske，Fin de siècle Vienna（New York：Vintage，1981）.

[192] Kelsen，Hauptprobleme.1923年文章再版时，虽然主体部分未作改动，增加了一个新的序言，我将它称作“1923年序言”。

[193] 关于法律中新康德主义的讨论，见Emerson，Emerson，State and Sovereignty，159—185。关于新康德主义哲学家的讨论，见Neukantianismus.Texte der Marburger und der Südwestdeutscher Schule，ihrer Vorläufer und Kritiker，ed.Hans-Ludwig Ollig（Stuttgart：Reclam，1982），以及基本的文本。英语作品，见Thomas Willey，Back to Kant：The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought，1860—1914（Detroit：Wayne State University Press，1978）。

[194] Jellinek，System，13.

[195] Hauptprobleme，1923 Foreword，xvii—xviii，主要讲述凯尔森转向海尔曼·科恩的研究；可以见1933年8月3日凯尔森写给Renato Treves的信件，法文版由Giorgio Bomio翻译，“Un inédit de Kelsen，”in Droit et Société 7（1987）：333—335。第四章讨论凯尔森新康德主义思想的更多文学方面的细节。

[196] 凯尔森将他1911年的作品明确当作对“新自由主义”阵营的一份贡献（1911年版序言，第xi页），解决这一关系的是Paul Silverman，见Paul Silverman in“Law and Economics in Interwar Vienna.Kelsen，Mises，and the Generation of Sustrian Liberalism”（Ph.D.diss.，University of Chicago，1984）。奥匈帝国最“薄弱的”本质在于没有民族统一体，这可能致使凯尔森的抽象、规范的国家建构。见Rudolf Aladar Métall，Hans Kelsen.Leben und Werk（Vienna：Franz Deuticke，1969），42。关于新自由主义概念的论述，见Wilhelm Wadl，Liberalismus und soziale Frage inösterreich.Deutschliberale Reaktionen und Einf lüsse auf die früheösterreichische Arbeiterbewegung（1867—1879）（Vienna：österreichische Skademie der Wissenschaften，1987），19—20；and John W.Boyer，“Freud，Marriage，and Late Viennese Liberalism：A Commentary from 1905，”Journal of Modern History 50（1978）：73—82。

[197] Hauptprobleme，1911 Foreword，xiii；Métall，Hans Kelsen，7—17；对凯尔森的“传统”路径提出尖锐批评的是Alf Ross，见Alf Ross，Towards a Realistic Jurisprudence：A Criticism of the Dualism in Law，trans.Annie I.Fausboll（1946；repr.，Aalen：Scientia，1989），40。

[198] Hauptprobleme，1911 Foreword，iii.凯尔森将重建之后的法律规范定义为“以既定的国家意志为前提的判断”（出处同上，第211页）。关于概念的论述，见Paulson对拉班德所做的解释性评论，Introduction to the Problems of Legal Theory，132—134；以及Friedrich Tenzer，“Betrachtungenüber Kelsens Lehre vom Rechtssatz，”Archiv desöffentlichen Rechts 28（1912）：325—326。

[199] Hauptprobleme，8.

[200] 出处同上，第3—11页；1911年版序言，第vi—vii页。

[201] Hauptprobleme，1911 Foreword，iv—v，ix—x.在Rickert和Lask之后，这一观点对法律思想的新康德主义传统形成破坏，它关注文化、价值和意义（Sinn）。见凯尔森的批判，“Rechtswissenschaft als Norm-oder als Kulturwissenschaft.Eine methodenkritische Untersuchung，”in Wiener Rechtstheoretische Schule，37—93。

[202] Hauptprobleme，11.对康德伦理学理论的拒斥是新康德主义的标准主题。见Uwe Justus Wenzel，“Recht und Moral der Vernunft.Kants Rechtslehre”Neue Literatur und neue Editionen，Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie 76（1990）：228；凯尔森自己明确的讨论写在“Un inédit de Kelsen，”334—335。

[203] Hauptprobleme，53—55.同时，凯尔森从自由意志的争论中提出法律他治的讨论，这是法学界不可或缺的一个重要概念，参考出处同上，第158—159、191—192页。

[204] 这一观点的逻辑和他对法律实证主义的意志基础的破坏都来自Stanley L.Paulson，“Continental Normativism and Its British Counterpart：How Different Are They？”Ratio Juris 6（1993）：227—244。

[205] Hauptprobleme，19.

[206] 出处同上，第133—146页。

[207] 出处同上，第73页。Silverman指出，凯尔森理论中最核心的民事侵权案例来自他的“Law and Economics，”209—215。

[208] Hauptprobleme，71—72；关于Mensch和Person相比较的论述，见第122、145—146、518—519页。

[209] 出处同上，第182—184、396、411—412、435页。

[210] 保守实证主义哲学家Ernest Topitsch强调，意识形态这一观念在他的凯尔森论文集Aufsätze zur Ideologiekritik（Neuwied：Luchterhand，1964）当中。Peter Römer提供了一种兼具批判和赞赏的阅读方式，见“Die Reine Rechtslehre Hans Kelsens als Ideologie und Ideologiekritik，”Politische Vierteljahresschrift 12（1971）：579—598。Ljubomir Tadich对凯尔森进行批评性的解释，“Kelsen et Marx.Contribution au problème de l’idéologie dans‘la théorie pure de droit’et dans le marxisme，”Archivs de Philosophie du Droit 12（1967）：243—257。最终，为了防止凯尔森受到1945年之后的自然法批评者的攻击，见Norberto Bobbio，“La teorípura del derecho y sus críticos”（1957），trans.Mario Cerda Median，in Hans Kelsen 1881—1973，ed.Agustín Squella（Valparaiso：Revista de ciencias sociales，1974），299—326。

[211] Hauptprobleme，162—168.见Stanley L.Paulson对批评的总结，“Toward a

Periodization of the Pure Theory of Law，”19—30。Pauly，Methodenwandel，219—223，他主张拉班德和凯尔森对耶利内克的“自我限制”批评运用了相似的方法论逻辑；他没有说明二者的不同之处。参见拉班德以国家真实存在的意志为基础，对“自动局限性”的批判，in his review of A.Mérignhac，Traitéde Droit public international，in Archiv füröffentliches Recht 20（1906）：302—305。

[212] Hauptprobleme，185—187.

[213] 出处同上，第99、269—270、630—631页；1911年版序言，第x页。在晚近的研究中，凯尔森主张法律界的公与私的区别主要是为了意识形态的目的。见，esp.，“Rechtsstaat und Staatsrecht”（1973），repr.in Weiner Rechtstheoretische Schule，1525—1532。

[214] Hauptprobleme，446—447.

[215] 出处同上，第245—249、434、511页。他之后的立场，见1923年版序言，第x—xii页。也可以见Manfred Pascher，“Hermann Cohens Einf luss auf Kelsens Reine Rechtslehre，”Rechtstheorie 23（1992）：457—458。

[216] Hauptprobleme，226—227.

[217] 出处同上，第396—397页。

[218] 出处同上，第40—43页。

[219] 出处同上，第407—412、479—480页。

[220] 出处同上，第10页。大体上可以译为：“我可以说：我应该希望，但是我不可以说：我应该应该，这样会成为毫无意义的逻辑话语：我想要想要。”也见第409、466、440—441页。

[221] 出处同上，第410—411页。

[222] 出处同上，第50—551、247、334页。参见他后期的自我批评：1923年版序言，第xiv页。

[223] 出处同上，第412—429页。

[224] 1867年之后，奥地利君主关于立法机关和行政机关的宪政地位与德意志君主如出一辙。见Otto Stoly，Grundriss derösterreichischen Verfassung-und Verwaltungsgeschichte（Innsbruck：Tyrolia，1951），88—89，118—119，122ff。

[225] Hauptprobleme，684.

[226] 出处同上，第689—690页。姑且不论他对隐喻轻描淡写，他在Hauptprobleme一书中，叙述君主制时，多次运用不同版本的隐喻，见第247、684、687、692页。

[227] 出处同上，第416—417、687页。

[228] 出处同上，第687—690页。凯尔森更深层的顾虑在于，根据他自己的理论原则，在现实中，只有部长，而不是君主，与法律论据毫不相关地做出正确的重要决定。

[229] E.g.，Gerber.Grundzüge，77—79.举个例子，凯尔森对立法机关和执行机关进行固定的区分，他对拉班德将一个用来破坏宪政制度的政治策略的一些条例，在本质上视为法规的见解进行批判。见“Zur Lehre vom Gesetz im formellen und materiellen Sinn，mit besonderer Berücksichtigung derösterreichischen Verfassung”（1913），repr.in Wiener Rechtstheoretische Schule，1533—1543。

[230] Hauptprobleme，441—442，n.1.

[231] 出处同上，第235—237页。也见第257—258页，以及第15—16、495—497页，由于行政机关是实践的而不是理论的，它没有被包括在内。

[232] Carl Schmitt，Gesetz und Urteil.Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis（1912；repr.，Munich：C.H.Beck，1969），2；and Schmitt，Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen [Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1914]，esp.ch.1（“Recht und Macht”），31—35，文章中，施米特将法律从权力、意志、伦理和本质目标中划分出来。施米特和凯尔森的联系在战争之前已经被写下来：Franz Weyr，review of Wert des Staats inösterreichische Zeitschrift füröffentliches Recht 1（1914）：578—581。Hasso Hofmann在Legitimität gegen Legalität.Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts（Neuwied：Luchterhand，1964）一书中写道，他们二人之间有着本质区别。施米特断然否定这种联系，见Die Diktatur.Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf，3d ed.（Berlin：Duncker and Humblot，1964），xix—xx。

[233] Gesetz und Urteil，3，20—21，40—45，还有其他未尽地方。特别参见施米特对于“虚幻的”立法意志的批评（第26—28页），他也用“幽灵”来形容立法意志（第30—32页），不禁让你回忆起凯尔森。他们二位都转向使用费英格的“假设”理论来讨论假设和虚构；见施米特的“Juristische Fiktionen，”Deutsche Juristen-Zeitung 18（1913）：804—806；以及凯尔森对费英格的批评，“Zur Theorie der juristischen Fiktionen.Mit besonderer Berücksichtigung von Vaihingers Philosophie des Als Ob，”Vaihingers Annalen der Philosophie 1（1919）：630—658。

[234] Gesetz und Urteil，49—55.

[235] 出处同上，第69页。

[236] 出处同上，第71页；也可见第vii、55—56、77—79页。

[237] 出处同上，第71—72、116—118页，其中，施米特声称已经避免了反复和主观的问题。也可以参考Felix Holdack的精彩书评，Kantstudien 17（1912）：464—467.以及Michael Stolleis，“Carl Schmitt，”in Sattler，ed.，Staat und Recht，128。Hofmann认为，只要法律的可预测性仍是重要的考量因素，施米特拒绝回到资源的问题（Legitimität gegen Legalität，34—35）就是不可信的。

[238] Gesetz und Urteil，49—55；也可以见Wert des Staates，80；以及Hoffmann，Legitimität gegen Legalität，31，36—38。

[239] Wert des Staates，2—3，52，68.也见Helmut Rumpt，Carl Schmitt und Thomas Hobbes.Ideelle Beziehungen und aktuelle Bedeutung mit einer Abhandlungüber：Die Frühschriften Carl Schmitts（Berlin：Dunker und Humblot，1972），13—17。

[240] Wert des Staates，73—78，46，53.这一争论对我来说似乎很少有天主教自然法理论，我们这些现代人只能当成断言来理解（参考Rumpf，Carl Schmitt und Thomas Hobbes，15）——装满了未能解决的问题——国家拥有像这样的一些超自然的立法机关。也可以见Lorenz Kiefer，“Begründung，Dezision und Politische Theologie.Yu drei frühen Schriften von Carl Schmitt，”Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie 76（1990）：485—489。

[241] Wert des Staates，ch.3.

[242] 关于新黑格尔主义的论述，见Georg Lukács，Die Zerstörung der Vernunft（1962），repr，in Werke，vol.9（Neuwied：Luchterhand，1974），474—505；Emerson，State and Sovereignty，186—200；and Walter Friedmann，Legal Theory，5th ed.（New York：Columbia University Press，1967），174—176，讨论新黑格尔主义和法西斯主义之间的联系。关于施米特大量选择性地引用黑格尔，见Reinhare Mehring，Pathetisches Denken.Carl Schmitts Denkweg am Leitfaden Hegels：Katholische Grundstellung und antimarxistische Hegelstrategie（Berlin：Dunker und Humblot，1989），20，106—110；Jean—Francois Kervegan，“Politik und Vernünftigkeit.Anmerkungen zum Verhältnis zwischen Carl Schmitt und Hegel，”Der Staat 27（1988）：371—391。John McCormick向我指出，Wert des Staats一书中的国家本质上不是独裁主义的，当施米特完全打破新康德主义之后，国家本质发生了变化。然而，因为将国家建设成一个真实、中立的实体，施米特已经准备在两方面超越新康德主义理论。

[243] 在Wert des Staats一书中，这样的争论展示了一个不间断的主体，尤其是在第54—55、81—83页；也可以参见Schmitt，“Die Sichtarkeit der Kirche，”in Summa 1（1917），esp.76—77。在魏玛共和国，见Schmitt，Römischer Katholizismus und politische Form（1923；repr.，Stuttgart：Klett-Cotta，1984），49—50。

[244] 施米特后期表明，他的“政治理论”的声明是“一个法学家系统建构亲密关系的宣言，不论是在法律理论和法律实践上，还是理论逻辑和法律概念上都是如此”［Politische TheologieII.Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie（Berlin：Dunker und Humblot，1970），101，n.1］。简单来说，对问题的分析性讨论，见Ernst-Wolfgang Böckenförde，“Politische Theorie und politische Theologie.Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen Verhältnis，”in Fürst dieser Welt，ed.Jacob Taubes（Munich：Wilhelm Fink，1983），16—25。

[245] 举例来说，Erich Kaufmann对真实意志的“伦理国家”大加赞颂，见Das Wesen des Völkerrechts und die clausula rebus sic stantibus.Rechtsphilosophische Studie zum Recht-，Staats-und Vertragsbegriffe［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1911］。Reinhare Mehring对施米特类似“天主教”专制主义的观点进行评论，暗示新教主义更加世俗和自由，见“Zu den neugesammelten Schriften und Studien Ernst-Wolfgang Böckenförde，”Archiv füröffentliches Recht 117（1992）：449—473。一个更加均衡的评论是将施米特归于政治天主教独裁主义右翼，见Karl-Egon Lönne，“Carl Schmitt und der Katholizismus der Weimarer Republik，”in Die eigentlich katholische Verschärfung...Katholizismus，Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts，ed.Bernd Wacker（Munich：Wilhelm Fink，1994），11—35。

[246] Martin Kitchen，The Silent Dictatorship.The Politics of the German High Command under Hindenburg and Ludendorff，1916—1918（London：Croom Helm，1976）.Gerald D.Feldman，Army，Industy and Labor in Germany，1914—1918（Princeton：Princeton University Press，1966），407—408，499—500.他建

议，“独裁”（他的引用标志）受到他自身真实权力的极大限制；Hans Fenske主张，最高指挥部在众多权力当中拥有一个“至高无上的权力”，见“Die Verwaltung im Ersten Weltkrieg，”Deutsche Verwaltungsgeschichte，vol.3：Das Deutsche Reich bis zum Ende der Monarchie（Stuttgart：Deutsche Verlags-Anstalt，1984），875—876。

[247] Albrecht Mendelssohn-Bartholdy，The War and German Society.The Testament of a Liberal（1937；repr.，New York：Howard Fertig，1971），esp.chs.8—10.

[248] Laband，Staatsrecht，4：43—51.

[249] 关于巴伐利亚的例外情况，见Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte 3：1044—1045。

[250] Schmitt，“Die Einwirkungen des Kriegszustandes auf das ordentliche strfprozessuale Verfahren，”Zeitschrift für die gesamte Strafrechtwissenschaft 38（1917）：786—787.

[251] Prussian statute repr.in Huber，Dokumente，1：414—418；见Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte 3：60—62。

[252] Wilhelm Hardy，Der Belagerungszustand in Preussen（Tübingen：J.C.B.Mohr，1906），62—64，37；也可见Bodlt，Rechtsstaat und Ausnahmezustand，136。

[253] Wilhelm Deist，ed.，Militär und Innenpolitik im Weltkrieg 1914—1918，vol.1（Dusseldorf：Droste，1970），xlii and Documents 18 and 19，35—41；Boldt，Rechtsstaat und Ausnahmezustand，ed.Ernst Fraenkel（Berlin：Colloquium，1965），21：使用café和bon-bons这些词的国民可能会被军事首领关进监狱，这将会毁灭公共安全。正如Kitchen指出的那样（The Silent Dictatorship，51—54），首领将直接对（不起作用的）制度的关键——皇帝负责。也可见Fenske，“Die Verwaltung im Ersten Weltkrieg，”877—888.

[254] Rosenberg，“Die rechtlichen Schranken der Militärdiktatur，”in Zeitschrift für die gexamte Strafrechtswissenschaft 37（1916）：813，822—825.

[255] 从Josef Kohler关于围困状态和占领比利时的研究中选取段落，Not kennt kein Gebot.Die Theorien des Notrechtes und die Ereignisse unserer Zeit（Berlin：Walther Rothschild，1915）。这本书对爱默生试图将科勒从更独裁的新黑格尔主义学者考夫曼和拉森中间区分出来提出质疑（State and Sovereignty，197—198）。

[256] “Diktatur und Belagerungszustand.Eine staatsrechtliche Studie，”Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft 38（1917）：161，n.52.关于施米特在战争期间的论述，见Bendersky，Carl Schmitt，15—16，19；Piet Tommissen，“Bausteine zu einer wissenschaftlichen Biographie（Periode：1888—1933），”in Gomplexio Oppositorum.über Carl Schmitt，ed.Helmut Quaritsch（Berlin：Duncker und Humblot，1988），76—77；and Paul Noack，Carl Schmitt（Frankfurt am Main：Propyläen，1993），37—42，尤其是忽略了施米特关于独裁的文章。

[257] “Diktatur und Belagerungszustand，”156，在初版中进行强调。

[258] E.g.，George Schwab，The Challenge of the Exception，14—15；Bendersky，Carl Schmitt，19—20.

[259] “Diktatur und Belagerungszustand，”138.

[260] 关于差异性的论述，见Bodenheimer，Jurisprudence，87—89。

[261] 晚些时期，施米特将以他的“唯心主义”为中心，创立一个概念性制度。特别可见，Political Theology.Four Chapters on the Concept of Sovereignty，trans.From the 2 d（1934）ed.By George Schwab（Cambridge：MIT Press，1985），59—60。施米特的其他书中都与普鲁士军事传统有着极大关系。在Römischer Katholizismus und politische Form，32中，他指的是传统真实的政治代表的“四根支柱”：英国上议院、普鲁士总参谋部、法国研究院和罗马教廷——这是至今仅存的教廷（直到1923年）。也可以参考施米特在1934年关于普鲁士宪政冲突的文章Staatsgefüge und Zusammenbruch des Zweiten Reiches，其中，施米特希望普鲁士成为“士兵国家”，而不是中立的、非政治的、官僚自由主义的法治国家。几年之后，施米特其中一个得意门生Ernst Forsthoff明确区别了政府的三种国家风格：以法律为基础的法国立法权、英国司法权以及德国行政权：Der Staat der Industriegesellschaft.Dargestellt am Beispiel der Bunderrepublik Deutschland（Munich：C.H.Beck，1971），106—107。

[262] “Diktatur und Belagerungszustand，”140—141.

[263] 出处同上，第152页。

[264] 出处同上，第143页。

[265] 出处同上，第155页。

[266] 出处同上，第153页。参见“Die Einwirkungen des Kriegszustandes，”783—796。

[267] “Diktatur und Belagerungszustand，”139—140，160—161.

[268] 出处同上，第156页。

[269] 出处同上，第156—157页。

[270] 出处同上，第158页。

[271] 在脚注中，施米特提出他的1912年审判理论在行政机关内的适用性（158，n.6）。

[272] 出处同上，第157页。

[273] 出处同上，第159页第42个脚注。

[274] 出处同上，第157页。

[275] 出处同上，第159页。

[276] 出处同上，第160页。

[277] 出处同上，第154—155页，因为这些原因，第二章宪法第9条的重要性被质疑。

[278] 施米特在Gesetz und Urteil第15页使用。Hofmann对黑格尔和施米特规范的“坏的无限性”的评论，见Legitimität gegen Legalität，54—55。

[279] “Diktatur und Belagerungszustand，”160.

[280] 出处同上，第161页。

[281] 出处同上，第156、161页。

[282] 值得注意的是，由于专制主义者，这篇文章从未讨论拿破仑三世，没有将拿破仑·波拿巴纳入考虑，将他视为不相关的因素（出处同上，第149—150页）。在Die Diktatur中，施米特既要避免君主专制和军事独裁问题，又试图将独裁当成宪政国家可接受的概念。Die Diktatur也运用一系列的历史案例，这些案例的重要程度或与具体问题的联系和如何解释正当的德意志宪法始终没有厘清。见Leo Wittmayer的书评，Zeitschrift füröffentliches Recht 5（1926）：492—495。

[283] Boldt，Rechtsstaat und Ausnahmezustand，205—209；同时也可参考Bendersky，Carl Schmitt，17；Schmitt“saw no redeeming aspect to the war whatsoever”。

[284] Craig，Politics of the Prussian Army，299—341；Peter Graf Kielmansegg，Deutschland und der Erste Weltkrieg（Frankfurt am Main：Athenaion，1968），162—204，450—451；Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte，5：73—95，584—592；Jürgen Kocka，Facing Total War：German Society 1914—1918，trans.Barbara Weinberger（Cambridge：Harvard University Press，1984）；Elisabeth Domansky，“Militarization and Reproduction in World War One Germany，”in Society，Culture and the State in Germany，1870—1930，ed.Geoff Eley（Ann Ardor：University of Mivhigan Press，1996），427—463；Boldt，Deutsche Verfassungsgeschichte，2：205—216；Gerald Feldman，Army，Industry and Labor.

[285] Hans Boldt，“Die Weimarer Reichsverfassung，”in Die Weimarer Repudlik 1918—1933.Politik-Wirtsvhaft-Gesellschaft，ed.Karl-Dietrich Bracher，Manfred Funke，and Hans-Adolf Jacobsen（Dusseldorf：Droste，1987），44—47.

[286] Dieter Grosser，Vom monarchischen Konstitutionalismus zur parlamentarischen Demokratie.Die Verfassungspolitik der deutschen Parteien im letzten Jahrzehnt des Kaiserreiches（The Hague：Nijhoff，1980），11，38，60—69；Preuss，“Die Sozialdemokratie und der Parlamentarismus”（1891）and“Volksstaat oder verkehrter Obrigkeitsstaat”（Novemder 14，1918），both in Staat，Recht und Freiheit.Aus 40 Jahren deutscher Politik und Geschchte（1926；repr.，Hildesheim：Georg Olms，1964），144—172，365—368；Siegfried Grassmann，Hugo Preuss und die deutsche Selbstverwaltung（Lüberck：Matthiesen，1965），9—10；Ernst Portner，Die Verfassungspolitik der Lideralen 1919.Ein Beitrag zur Deutung der weimarer Reivhsverfassung（Bonn：Röhrscheid，1973），42—43；and Willibalt Apelt，Geschichte der Weimarer Verfassung（Munich：Biederstein，1946），56.那位Ebert选择了自由主义者而不是社会民主党人，不仅反映至关重要的考虑，也反映在SPD内部缺乏对宪政主义的严谨研究。见Heinrich A.Winkler，Von der Revolution zur Stabilisierung.Arbeiter und Arbeiterbewegung in der weinarer Republik 1918 bis 1924（Berlin：Dietz Nachfolger，1989），227。

[287] Apelt，Geschichte der eimarer Verfassung，56—57；Wolfgang J.Mommsen，“Editorischer Bericht”to the stenographic notes of the meeting，“Beiträge zur Verfassungsfrage anlässlich der Verhandlungen im Reichsamt des Innern vom 9.Bis 12，Dezemder 1918，”in Max Weber Gesamtausgabe，pt.1，vol.16：Zur Neuordnung Deutschlands.Schriften und Reden 1918—1920，ed.Wolfgang J.Mommsen and Wolfgang Schwentker［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1988］，49—55.

[288] 见Apelt对写作过程的简述，Apelt，Geschichte der Weimarer Verfassung，56—124；也可以见Boldt，“Die Weimarer Reichsverfassung，”47—50。

[289] 见Thoma，“Rechtsstaatsidee und Verwaltungsrechtswissenschaft，”Jahrbuch desöffentlichen Rechts der Gegenwart 4（1910）：196—218，强调行政法中法律的首要地位，反对非形式主义路径。

[290] 关于托玛的生平，见Hans-Dieter Rath，Positivismus und Demokratie.Richard Thoma 1874—1957（Berlin：Duncker und Humblot，1981），19—31；Adolf Schüle，“Richard Thoma zum Gedächtnis，”Archiv desöffentlichen Rechts 82（1957）：153—156；Hermann Mosler，“Richard Thoma zum Gedächtnis，”Dieöffentliche Verwaltung 30（1957）：826—828。

[291] 以一场世纪之末的演讲为例，安修茨将帝国议会视为联邦制的例外并且故意不讨论这一话题，in Bismarck und die Reichsverfassung（Berlin：Carl Heymann，1899），16—17。

[292] Anschütz，Die preussische Wahlreform（Berlin：Julius Springer，1917）；idem，Parlament und Regierung im Deutschen Reich（Berlin：Otto Liebmann，1918）；Ernst-Wolfgang Böckenförde，“Gerhard Anschütz”（1986），repr.in Recht，Staat，Freiheit.Studien zur Rechtsphilosophie，Staatstheorie und Verfassungstheorie（Frankfurt am Main：Suhrkamp，1991），373—375；Walter Pauly，introduction to Anschütz，Aus meinem Leben，ed.Walter Paupy（Frankfurt am Main：Vittorio Klostermann，1993），xxvii—xxix.

[293] Böckenförde，“Gerhard Anschütz，”375；Anschütz，Aus meinem Leben，239.

[294] Handbuch des Deutschen Staatsrechts，2 vols.，ed.Richard Thoma and Gerhard Anschütz［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1930—1932］.

[295] 关于他们与DDP的联系，见Anschütz，Aus meinem Leben，179—180；Thoma，“Gerhard Anschütz zum 80.Geburtstag，”Deutsche Rechts-Zeitschrift 2（1947）：26；Rath，Demokratie und Positivismus，39—45；Herbert Döring，Der Weimarer Kreis.Studien zum politischen Bewusstwein verfassungstreuer Hochschullehrer in der Weimarer Republik（Meinenheim am Glan：Anton Hain，1975）。关于法律实证主义成为政治策略的叙述，见Everhardt Frassen，“Positivismus als juristische Strategie，”Juristenzeitung 24（1969）：766—774；Peter Caldwell，“Legal Positivism and Weimar Democracy，”American Journal of Jurisprudence 39（1994）：273—301。

[296] 安修茨自1933年之后解释他的立场的信件都收录在Ernst Forsthoff，“Gerhard Anschütz，”Der Staat 6（1967）：139。

[297] 托玛从国家法领域撤退到行政法，然而，这很难成为一块“无政治的”土地，见Rath，Demokratie und Positivismus，25—28。

[298] Verfassung des Deutschen Reiches（Berlin：Georg Stilke，1921），25—26；14th ed.（Berlin：Georg Stilke，1933），31—32.

[299] Verfassung des Deutschen Reiches，14th ed.，32，37—38.

[300] Drei Leitgedanken der Weimarer Verfassung.Rede，gehalten bei der Jahresfeier der Universität Heidelberg am 22.Novemder 1922［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1923］，16，23—24，29—30.See also“Parlament und Regierung，”6—7，for his notion of“democracy”.

[301] Anschütz，Drei Leitgedanken，34.

[302] 出处同上，第2页。

[303] Anschütz，Verfassung des Deutschen Reiches，14th ed.，38；也可见Thoma，“Das Reich als Demokratie，”in Handbuch des Deutschen Staatsrechts，1：187。

[304] Max Weber，“Deutschlands künftige Staatsform”（1918），in Gesammelte politische Schriften，5th ed.［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1988］，472；idem，“The President of the Reich，”in Political Writings，304—308；Mommsen，Max Weber and German Politics 1890—1920，2d ed.，trans.Michael S.Steinberg（Chicago：University of Chicago Press，1984），347.这一立场也被其他的左翼自由主义者（例如雨果·普罗伊斯）所分享，受到Robert Redslob对英国议会研究的影响，他错误地将英国君主当成一个强大的国家机构。见Portner，Die Verfassungspolitik der Liberalen，136—138。

[305] 韦伯对于委员会的论述，见Weber，Zur Neuordnung Deutschlands，56—90。安修茨反对直选总统，希望通过议会投票确保代表的合法性：“Die kommende Reichsverfassung，”Deutsche Juristen-Zeitung 24.3—4（February 1，1919）：121—122。

[306] Reinhard Schiffers，Elemente direkter Demokratie im Weimarer Regierungssystem（Dusseldorf：Droste，1971），109—110；Udo Wengst，“Staatsaufbau und Verwaltungsstruktur，”in Die Weimarer Republik，63—64.英语作品可见Heneman，The Growth of Executive Power，26—58。

[307] Apelt，Geschichte der Werfassung Verfassung，99—101；Heneman，The Growth of Executive Power，46—49.

[308] Anschütz，Verfassung des Deutschen Reiches，14th ed.，394.

[309] Apelt，Geschichte der Wermarer Verfassung，188—192，197—198.

[310] 关于总统权利和义务的综述，见Otto Meissner，“Der Reichspräsident，”in Handbuch der Politik，vol.3，ed.Gerhard Anschütz（Berlin：Dr.Walter Rothschild，1921），41—44。

[311] 安修茨评论的第一版已经认识到这些惯例的空洞，见Verfassung des Deutschen

Reiches，79。

[312] Friedrich Giese，Deutsches Staatsrecht.Allgemeines Reichs-und Landes-Staatsrecht（Berlin：Spaeth und Linde，1930），138.

[313] Anschütz，Verfassung des Deutschen Reiches，1st ed.，106—108；Friedrich Giese，Die Verfassung des Deutschen Reiches vom 11.August 1919，Taschenausgabe（Berlin：Carl Heymann，1919），170—175；Ulrich Scheuner，“Die Anwendung des Art.48，”249—258；Boldt，“Die Weimarer Reichsverfassung，”51—54.

[314] 对于宪法的平民表决的因素，见Schiffers，Elemente direkter Demokratie，110—117，130—154。

[315] Anschütz，Verfassung des Deutchen Reiches，14th ed.，401，403.

[316] Thoma，“Die juristische Bedeutung der grundrechtlichen Sätze der Deutschen Reichsverfassung im allgemeinen，”in Die Grundrechte und Grundpflichten der Reichsverfassung.Kommentar zum zweiten Teil der Reichsverfassung，vol.1，ed.Hans-Carl Nipperdey（Berlin：Reimar Hobbing，1929），40—41；idem，“Das Reich als Demokratie，”193—194.

[317] Thoma，“Die juristische Bedeutung der grundrechtlichen Sätze，”7；idem，“Der Begriff der modernen Demokraie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff，”in Hauptprobleme der Soziologie.Erinnerungsgabe für Max Weber，ed.Melchior Palyi（Munich：Duncker und Humblot，1923），41—42.

[318] Thoma，“Das Reich als Demokratie，”193.

[319] Preuss，“Denkschrift zum Entwurf des allgemeinen Teils der Reichsverfassung vom 3.Januar 1919，”in Staat，Recht und Freiheit，370—371.对于这些提案的失败，见Preuss，Artikel 18 der Reichsverfassung：Seine Entstehung und Bedeutung（Berlin：Carl Heymann，1922）；Hans Herzfeld（a member of the Preuss committee），Die Selbstverwaltung und die Wermarer Epoche（Stuttgart：W.Kohlhammer，1957），18—19；Portner，Die Verfassungspolitik der Liberalen，97—106；Apelt，Geschichte der Weimarer Verfassung，57—64。Constiutional drafts are reproduced in Heinrich Triepel，ed.，Quellensammlung zum Deutschen Reichsstaatsrecht，vol.1：Quellensammlung zum Staats-，Verwaltungs-und Völkerrecht，vornehmlich zum akademischen Gebrauch，5th ed.（1931；repr.，Aalen：Scientia，1987）.关于地图对提案作用的反映，见Ludwig Biewer，Reichsreformbestrebungen in der Weimarer Republik.Fragen zur Funktionalreform und zur Neugliederung im Südwesten des Deutschen Reiches（Frankfurt am Main：Peter D.Lang，1980），43。

[320] 见Apelt，Geschichte der Weimarer Verfassung，66—82，on the Staatenausschuss；Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789，vol.6：Die Weimarer Rerchsverfassung（Stuttgart：W.Kohlhammer，1981），374—389；Boldt，“Die Weimarer Reichsverfassung，”54—57。

[321] 这些机构在1920年和1921年正式建立起来。Friedrich Giese，Deutsches Staatsrecht，160，184—185.

[322] Anschütz，“Die kommende Reichsverfassung，”117.

[323] 比如，可以见Anschütz，Das preussisch-deutsche Problem.Skizze zu einem Vortrage［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1922］，12—14；and idem，“Der deutsche Föderalismus in Vergangenheit，Gegenwart und Zukunft，”VVDSRL，1：30—32（1924）。安修茨意识到德国联邦制改革的需要，见Verfassung des Deutschen Reiches一书第14版附录，第769—770页。接下来，我将Reich一词翻译为“联邦政府”来传达联邦制的意义。文中所用的政府一词不是德语Regierung，而是Reich层面上的所有国家机关。

[324] Anschütz，Verfassung des Deutschen Reiches，14th ed.，131—132；Drei Leitgedanken，7—10.

[325] 这是对卡尔·施米特的Verfassungslehre一书的解释，第390—391页。也可见Hans Nawiasky，Grundprobleme der Reichsverfassung.Erster Teil：Das Reich als Bundesstaat（Berlin：Julius Springer，1928），64；Anschütz，Verfassung des Deutschen Reiches，14th ed.，146—159；Oskar Altenberg，“Gebietsänderungen im Innern des Reiches nach der Verfassung des Deutschen Reiches vom 11 August 1919，”Archiv desöffentlichen Relhts 40（1921）：173—215；Giese，Grundriss des neuen Reichstaatsrechts，24—25。

[326] Verfassung des Dentschen Reiches，1st ed.，62；see also 14th ed.，146—147.这一段在上述引用的中间省略了规则的一个例外，那就是人民的首创精神。也可见Böckenförde，“Gerhard Anschütz，”368—369。

[327] Nawiasky，Grundprobleme der Reichsverfassung，65.关于Nawiasky的论述，见Hans F.Zacker，“Hans Nawiasky，”in Juristen im Portrait.Verlag und Autoren in 4 Jahrzehnten.Festschrift zum 225 jährigen Jubiläum des Verlages C.H.Beck（Munich：C.H.Beck，1988），598—607。

[328] 见安修茨对Nawiasky的回应，Verfassung des Deutschen Reichs，14th ed.，145—146，当安修茨在帝国为俾斯麦制度辩护时，与之相反，他为他的联邦主义者反抗集权的帝国议会。参考Richard Thoma，“Gerhard Anschütz，”26。

[329] Anschütz，Verfassung des Deutschen Reiches，14th ed.，269—277.

[330] Nawiasky，Grundprobleme der Reichsverfassung，68；Art，13，par.2，因为成为国家反抗联邦政府的一个隐形武器。

[331] Verfassung des Deutschen Reiches，14th ed.，272—275；也可见“Die Reichsexekution，”in Handbuch des Deutschen Staatsrechts，1：378—379，在这里，安修茨用同样的词语来表达他的主张。

[332] 在凯尔森的短语“Gesamtverfassung”中，安修茨本人质疑是否有一个共同的、更高的法律机构高踞在联邦政府和各个国家之上，他明确说明，国家法院（Staatsgerichtshof）是联邦政府的一个机构，而不是第三方力量。见“Das System der rechtlichen Beziehungen zwischen Reich und Länder，”in Hamdbuch des Deutschen Staatsrechts 2：198。

[333] Verfassung des Detschen Reiches，1st ed.，45—47；14th ed.，101—105.

[334] Kelsen，discussion in“Bundesstaatliche und gliedsstaatliche

Rechtsordnung，”VVDSRL，6：57（1929）.Nawiasky在他的Grundprobleme der Reichsverfassung中悄然接受了凯尔森的主张，甚至没有讨论宪法第13条第1段。也可见Kelsen，“Die Bundesexekution.Ein Beitrag zur Theorie und Praxis des Bundesstaates，unter besondere Berücksichtigung der deutschen Reichs-und derösterreichischen Bundesverfassung，”in Festgabe für Fritz Fleiner zum 60.Geburtstag 24.Januar 1927［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1927］，180—181，and 167—171，书中，凯尔森承认了《魏玛宪法》的一处错误，来澄清第13条第1段、第19条以及第48条第一段之间的关系，使得安修茨的文章从实证主义视角看是可成立的。

[335] Anschütz，discussion in“Bundesstaatliche und gliedsstaatliche Rechtsordnung，”VVDSRL，6：65.

[336] Apelt，Geschichte der Weimarer Verfassung，58—59；Max Weber Gesamtausgabe，pt.1，vol.16，71；Boldt，“Die Weimarer Reichsverfassung，”57—59.在普罗伊斯对国民议会的演讲中几乎是顺带的描述，被重印为“Begründung des Entwurfs einer Verfassung für das Deutsche Reich”（1919），in Staat，Recht und Freiheit，419。

[337] Naumann，“Versuch volksverständlicher Grundrechte，”repr.in Werke.vol.2（Cologne：Westdeutscher，1964），573—579.见瑙曼的解释：Verfassung des Deutschen Reiches，1st ed.，183—184；and Apelt.Geschichte der Weimarer Verfassung.106—110.

[338] Apelt，Geschichte der Weimarer Verfassung，110—119.

[339] Adalbert Düringer，在1919年3月3日的国民议会第19次会议，in Die Deutsche Nationalversammlung im Jahre 1919，vol.2，ed.Eduard Heilfron（Berlin：Norddeutsche，n.d.），1172—1173。

[340] 后来从宪法中去掉一条，规定基本权利将成为限制立法机关、行政机关和司法机关的手段，见Giese，Die Verfassung des Deutschen Reiches，292—293。然而，安修茨注意到，这一条款仍然没有对这样的规范如何实施做出任何说明，因此实际上没有任何意义（Verfassung des Deutsvhen Reiches，1st ed.，187—188）。

[341] Anschütz，Verfassung des Deutschen Reiches，1st ed.，187—188；关于分析风格的案例，见第200页，第119条关于婚姻的条款对于立法者来说成为一个“消极的原则”。也可见Anschütz，Die Verfassungs-Urkunde für den preussischen Staat vom 31.Januar 1850.Ein Kommentar für Wissenschaft und Praxis（Berlin：O.Häring，1912），94—95。

[342] Verfassung des Deutschen Reiches，1st ed.，186—187；Die Verfassungs-Urkrnde für den preussischen Staat，95—96.

[343] Verfassung des Deutschen Reiches 1st ed.，185—186；Die Verfassungs-Urkrnde für den preussischen Staat，96—97.安修茨明确跟随耶利内克，将国家的主体定义为“人”（Persönlichkeit），而不是“市民”（Bürger）。见Jellinek，System，76—80。

[344] 见Anschütz，Verfassung des Deutschen Reiches，1st ed.，198。

[345] Verfassung des Deutschen Reiches，1st ed.，185，189：“（Art.109，

par.1，）要求平等位于法律之前，而不是法律上的平等”；Die Verfassungs-Urkunde für den preussischen Staat，96—97。

[346] Verfassung des Deutschen Reiches，1st ed.，200—201；14th ed.，508.

[347] Burlage，speech of July 16，1919（58th sess.），Die Deutsche Nationalversammlung，6：3923—3924.

[348] Anschütz，Verfassung des Deutschen Reiches，14 th ed.，563—564；Alfred Wieruzowski，“Artikel 119.Ehe，Familie，Mutterschaft，”in Nipperdey，ed.，Grundrechte und Grundpf lichten，2：72—94.

[349] 见C.J.Klumker的批评性评论，“Artikel 121.Stellung der unehelichen Kinder，”in Nipperdey，ed.，Grundrechte und Grundpf lichten，2：107—108；and Renate Pore，A Conf lict of Interest.Women in German Social Democracy 1919—1933（Westport，Conn.：Greenwood，1981），40—44。

[350] Zietz，speeches on July 15 and 16，1919（57th and 58th sess.），Die Deutsche Nationalversammlung，6：3812—3814，3915—3922.

[351] Verfassung des Deutschen Reiches，14th ed.，563—564.

[352] Apelt，Geschichte der Weimarer Verfassung，323—329；Rudolf Morsey，Die deutsche Zentrumspartei 1917—1923（Dusseldorf：Droste，1966），208—217；关于当代制度的论述，见Donald Kommers，The Constitutional Jurisprudence of the Federal Republic of Germany，2d ed.（Durham：Duke University Press，1997），489—491。

[353] Verfassung des Deutschen Reiches，14th ed.，698.

[354] 出处同上，第697页。

[355] 见Otto Kirchheimer对基本权利中的许多对立的价值进行怀疑论的重新审视，“Weimar-und was dann？Analyse einer Verfassung”（1930），repr.in Politik und Verfassung（Frankfurt am Main：Suhrkamp，1964），32—33；晚些时期，施米特主张，权利总体来说就是资产阶级价值观的实质性的保证：“marriage，religion，and private property”：Legalität und Legitimität，299—301，关于Kirchheimer and Schmitt的论述，见Scheuerman，Between the Norm and the Exception，26—27。

[356] Thoma，“Die juristische Bedeutung，”7—9；see also Franz Neumann，“Die soziale Bedeutung der Grundrechte in der Weimarer Verfassung”（1930），in Wirtschaft，Staat，Demokratie.Aufsätze 1930—1954，ed.Alfons Söllner（Frankfurt am Main：Suhrkamp，1978），74；and Scheuerman，Between the Norm and the Exception，47—51.

[357] 安修茨的著名叙述“Das Staatsrecht hört hier auf”，是对拉班德解释预算法的批判。见Anschütz and Geoug Meyer，Lehrbrch des deutschen Staatsrechts，7th ed.（Munich：Duncker und Humblot，1917），906；Forsthoff，“Gerhard Anschütz，”149。

[358] Thoma，“Das richterliche Prüfungsrecht，”Archiv desöffentlichen Rechts 43（1922）：270.大体上来说，见Anschütz，Verfassung des Deutschen Reiches，

14th ed.，369—375。

[359] Thoma，“Das richterliche Prüfungsrecht，”274.

[360] 出处同上，第275—279页。托玛没有以法学专家的身份来重新审视立法程序的一致性，也许他属于1920年奥地利宪法中凯尔森那一类的解决方法。

[361] Thoma，“Grundrechte und Polizeigewalt，”in Verwaltungsrechtliche Abhanelungen.Festgabe zur Feier des fünfzigjährigen Bestehens des Preussischen Oberverwaltungsgericts 1875—1920.November 1925，ed.Heinrich Triepel（Berlin：Carl Heymann，1925），217—222.

[362] “Das System der subjektivenöffentlichen Rechte und Pf lichten，”Handbuch des Deutschen Staatsrechts，2：608.

[363] 比如，见James Goldschmidt的反对意见，“democratic absolutism of the majority，”in“Gesetzesdämmerung”（1924），repr.in Zur Problematik der höchstrichterlichem Entscheidung，ed.Gerd Roellecke（Darmstadt：Wissenschaftliche Buchgesellschaft，1982），76—91。

[364] Thoma，“Das Reich als Demokratie，”199—200.

[365] 出处同上。关于民主的类似的实证主义评价，见Hams Kelsen，Das Problen des Parlamentarismus（1926；repr.，Darmstadt：Wissenschaf iliche Buchgesellschaft，1968）；idem，“Die Entwicklung des Staatsrechts in Oesterreich seit dem Jahre 1918，”in Handbuch des Deutschen Staatsrechts，1：165。

[366] “Das Reich als Demokratie，”195；Mosler，“Richard Thoma，”828.

[367] “Das Reich als Demokratie，”187—188；“Die rechtliche Ordnung des parlamentarischen Regierungssystems，”in Handbuch des Deutschen Staatsrechts，1：503—511.这一逻辑导向一种形式和程序的稳定，成为国家政治化的途径，这一观点来自Leo Wittmayer的Reichsverfassung und Politik［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1923］。

[368] 比如，见安修茨的评论，危机之后的1925年修订版：Die Verfassung des Deutschen Reiches，8th ed.（Berlin：Georg Stilke，1928），170—177；参考Carl Schmitt和Ernst Jacobi提议修正，他们试图找到制约行政命令的本质方法，也宣称这些命令会侵犯基本权利：“Die Diktatur des Reichspräsidenten nach Art.48 der Reichsverfassung，”VVDSRL，1：63—136。

[369] Anschütz，“Die kommende Reichsverfassung，”123；也见Ingeborg Maus，Bürgerliche Rechtstbeorie und Faschismus.Zur sozialen Faschismus.Zur sozialen Funktion und aktuellen Wirkung der Theorie Carl Schmitts（Munich：Wilhelm Fink，1976），32—33。

[370] 战前的“常态”受到失败的主旋律的压力，见Richard Bessel，Germany after the First World War（Oxford：Clarendon，1993）。

[371] Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte，7：363—364；Huber，Dokumente，2d ed.，3：188.

[372] Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte，7：422—425；国会乐意接受这些决定，信任艾伯特总统，见Wengst，“Staatsaufbau und Verwaltungsstruktur，”72—73。

[373] Michael L.Hughes，Paying for the German Inf lation（Chapel Hill：University of North Carolina Press，1988），42—68；Gerald Feldman，The Great Disorder：Politics，Economics，and Society in the German Inf lation，1914—1924（New York：Oxford University Press，1993），812—819；Gertrude Lübbe-Wolff，“Safeguards of Civil and Constitutional Rights-The Debate on the Role of the Reichsgericht，”in German and American Constitutional Thought：Contexts，Interaction，and Historical Realities，ed.Hermann Wellenreuther（New York：Berg，1990），361—363.由最高法院的总统沃尔特·西蒙斯签署的信件最初出现在1924年1月15日的Juristische Wochenschrift第15页；repr.in Huber，Dokumente，3：383—384。

[374] 立法浪潮的比喻出现在Geis，“Der Methoden-und Richtungsstreit，”91—96。

[375] Triepel，“Die Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer，”Archiv desöffentlichen Rechts 43（1922）：349；一般来说，见Hollerbach，“Zu Leben und Werk Heinrich Triepels”。

[376] Smend，“Die Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer und der Richtungsstreit，”in Festschrift für Urich Scheuner zum 70.Geburtstag（Berlin：Duncker und Humblot，1973），576.

[377] Fritz Stier-Somlo，“Die zweite Tagung der Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer，”Archiv desöffentlichen Rechts 46（1924）：88：“Einheit，Harmonie，geistige Gemeinschaft”；idem，“Die dritte Tagung der Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer，”Archiv desöffentlichen Rechts 48（1925）；99：summarizing“the”（singular）result；Günther Holstein，“Von Aufgaben und Zielen heutiger Staatsrechtswissenschaft.Zur Tagung der Vereinigung der drutschen Staatsrechtslehrer，”Archiv desöffentlichen Rechts 50（1926）：38—40，强调这些现存的统一价值；Albert Hensel，“Die fünfte Tagung der Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer，”Archiv desöffentlichen Rechts 52（1927）：97—98：宣布委员会已经成功地统一了专业；Lutz Richter，“Die sechste Tagung der Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer，”Archiv desöffentlichen Rechts 53（1928）：443：宣布一个“单一的特点”；Hans Gerber，“Die siebente Tagung der Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer，”Archiv desöffentlichen Rechts 56（1929）：253—254：“Einheit in der Vielheit.”自Köttgen在一个政党中明显看到国家法传统制度的改变，他作了总结报道，本质上略有不同。见Arnold Köttgen，“Die achte Tagung der Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer，”Archiv desöffentlichen Rechts 60（1932）：404—431。

[378] Smend，“Die Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer，”579.

[379] “Wesen und Entwicklung der Staatsherichtsbarkeit，”VVDSRL，5（1929）：Triepel’s presentation，2—29；Kelsen’s，30—88；discussion，88—123.也见Ulrich Scheuner，“50 Jahre deutsche Staatsrechtswissenschaft im Spiegel der Verhandlungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer.I.Die Vereinigung der Deutschen Staatsrechtsaehrer in der Zeit der Weimarer Republik，”Archiv desöffentlichen Rechts 97（1972）：350。

[380] “Wesen und Entwicklung der Staatsgerichtsbarkeit，”VVDSRL，5：104.

[381] 出处同上，5：117。

[382] 双重风格一词是Ernst Fraenkel以施米特的学说为基础，晚些时期在纳粹法中的言论。Ernst Fraenkel，The Dual State：A Contributon to the Theory of Dictatorship，trans.E.A.Shils，E.Loewenstein，and K.Knorr（New York：Oxford University Press，1941）.

[383] “überprüfung von Verwaltungsakten durch die ordentlichen Gerichte，”VVDSRL，5：207，230.

[384] Hippel，review of Wilhelm Jöckel，Hans Kelsens rechtstheoretische Methode，in Juristische Wochenschrift 60（1931）：1175.这骇人的引用最初围绕着“undeutsch”；它们的意义尚不清楚。

[385] Freiherr Marschall von Bieberstein，Vom Kampf des Rechts gegen die Gesetze（Stuttgart：W.Kohlhammer，1927），95—97；对于控告政府的审讯，见Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte，6：992。

[386] Carl Bilf inger，“Verfassungsrecht als Politisches Recht，”Zeitschrift für Politik 18（1928）：281—98；Manfred Friedrich，“Paul Laband，”204.

[387] Ernxt Forsthoff指出这种类型的重要性，见“Gerhard Anschütz”，第143—145页。

[388] Franz Hartung，review in Zeitschrift für die gesamte Staatswissenchaft 87（1929）：225，引用自Reinhard Meinhard Mehring，“Carl Schmitts Lehre von der Auf lösung des Liberalismus；Das Sinngefüge der‘Verfassungslehre’als historisches Urteil，”Zeitschrift für Politik 38（1991）：200—201。

[389] 卡尔·施米特是时代潮流中人［Hans Mayer，Ein Deutscher auf Widerruf.Erinnerungen，2 vols.（Frankfurt am Main：Suhrkamp，1982），1：142］，是唯一一位在共和国清楚界定政治概念的法学家，见Der Begriff des Politischen.Texte von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien（Berlin：Duncker und Humblot，1963）。然而，他创制的这一概念是激进的，也是“存在主义”的，不能真正地与国家法任何理论相匹配；见Heinrich Triepel’s comments in“Wesen und Entwicklung der Staatsgerichtsbarkeit，”VVDSRL，5：6—7；and Bilf inger，“Verfassungsrecht als politisches Recht，”294—295。其他人坚持认为，一个主观且规范的，比如，政治的时刻对于法学界来说是必然的。见Rudolf Laun，“Der Staatrechtslehrer und die Politik，”Archiv desöffentlichen Rechts 43（1923）：145—199；and Triepel，Staatsrecht und Plitik。然而，当法学家们在实际中具体定义政治时，都失败了。举例来说，特里佩尔在他的“Wesen und Entwicklung der Staatsgerichtsbarkeit”中不能超越一些高级政治的含糊概念和国家的保存。

[390] 例如，见Kaufmann，Kritik der neukantianischen Rechtsphilosophie.Eine Betrachtungüber die Beziehungen zwischen Philosophie und Rechtswissenschaft［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1921］，79—80；Smend，Verfassung und Verfassungsrecht，124；Heller，“Die Krise der Staatslehre”（1926），repr.in Gesammelte Schriften，2：5。

[391] 例如，Gerhard Lassar，“Der Schut desöffentlichen Rechts.Die neueste

Entwicklung des Gemeindeverfassungsrechts，”VVDSRL，2：95（1925）；作为使少数派免受多数派的保护手段，斯门德对“自由化”的解释，见“Das Recht der freien Meinungsäusserung，”VVDSRL，4：47—48；Carl Schmitt，Verfassungslehre，225。

[392] 施米特“真正的”基本权利观是保护个人免受国家侵害，见Verfassungslehre，164—165。

[393] Gerber，讨论的贡献，“Verwaltungsrecht deröffentlichen Rechts，”VVDSRL，6：154；Smend，“Das Recht der freien Meinungsäusserung，”VVDSRL，4：62；Triepel，“Wesen und Entwichlung der Staatsgerichtsbarkeit，”VVDSRL，5：21—22。

[394] Kaufmann，讨论，“Verwaltungsrecht deröffentlichen Rechts，”VVDSRL，6：151；Köttgen，in ibid.，6：105；Heller，“Der Begriff des Gesetzes in der Reichsverfassung，”in VVDSRL，4；127；同时，Hans Layer将拉班德视为君主制的拥护者，见“Krise der deutschen Staatslehre von Bismarck bis Weimar”（1931），repr.in Karl Marx und das Elend des Geistes.Studien zur neuen deutschen Ideologie（Miesenheim am Glan：Westkulturverlag Anton Hain，1948），54—55。

[395] Kaufmann，discussion，“Das Recht der freien Meinungsäusserung，”VVDSRL，4：19—80；idem，“Gleichheit vor dem Gesetz im Sinne des Art.109 der Reichsverfassung，：VVDSRL，3：15—16（1927）；Smed，“Das Recht der freien Meinungsäusserung，”VVDSRL，4：46—47.Wolfram Bauer讨论价值相对论的问题，见Wolfram Bauer，Wertrelativismus und Wertbestimmtheit im Kampr um die Weimarer Republik.Zur Politologie des Methodenstreites der Staatsrechtslehre（Berlin：Duncker und Humblot，1968）。

[396] Jellinek，“Die Schutz desöffentlichen Rechts durch ordentliche und durch Verwaltungsgerichte（Fortschritte，Rückschritte und Entwicklungstendenzen seit der Revolution），”VVDSRL，2：79—80.

[397] Carl Bilf inger，Nationale Demokratie als Grundlage der Weimarer Verfassung（Halle an der Saale：Max Niemeyer，1920）；Schmitt，Verfassungslehre，102—112.Kurt Somtheimer，Antidemokratisches Denken in der Weimarer republic.Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933（Munich：Nymphenburger，1962），在魏玛反民主意识形态的大语境下审视各种观点。

[398] Freiherr Marschall von Bieberstein，Vom Kampf des Rechts gegen die Gesetze，13—14.

[399] Schmitt，Hüter der Verfassung［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1931］.

[400] Günther Holstein，“Von Aufgaben und Zielen heutiger Staatsrechtswissenschaft，26，”Saturiertheit一词最初是俾斯麦用来平息其他国家关于德意志对外政策的意图，Erich Kaufmann也使用了这一单词，“Die Gleichheit vor dem Gesetz，”VVDSRL，3：3；see also Schmitt，Verfassungslehre，55；and Hermann Heller，Staatslehre（1934），repr.in Gesammelte Schriften，3：118。

[401] 共和国齐声宣告国家法危机，包括Erich Kaufmann，Kritik der

neukantianischen Rechtsphibosophie，preface，1—5；Smend，Verfassung und Verfassungsrecht 121—123；Triepel，Staatsrecht und Politik；Otto Koellreutter，“Staatsrechtswissenschaft und Politik，”Deutsche Juristen-Zeitung 33（1928）：1221—1226；Hermann Heller，“Die Krise der Staatslehre，”3—30；and Hans Mayer，“Die Krise der deutschen Staatslehre.”

[402] 雅克·德里达：“独立宣言”，《新政治科学》卷15，（1986）：7—15；参阅Bonnie Honig，“Declarations of Independence：Arendt and Derrida on the Problems of Founding a Republic，”American Political Science Review 85（1991）：97—113。

[403] On Schmitt’s style：Reinhard Mehring，Pathetisches Denken，20—22，esp.n.58；Holmes，Anatomy of Antiliberalism，39.

[404] 可参考Metall：《汉斯·凯尔森》，第34—37页；以及埃里克·沃格林：“凯尔森的纯粹法学”，《政治科学季刊》卷42（1927）：第268—276页。关于凯尔森在起草1920年奥地利宪法中的角色，参见Felix Ermacora，“österreichische Bundesverfassung und Hans Kelsen，”in Festschrift für Hans Kelsen zum 90。Geburstag，ed.Adolf Merkl et al.（Vienna：Franz Deuticke，1971），22—54；以及下列资料选辑：Karl Renners Briefe aus Saint Germain und ihrerechtspolitische Folgen，Schritenreihe des Hans-Kelsen-Instituts，vol.16，ed.Georg Schmitz（Vienna：Manz，1991）；Dieösterreichische Bundesverfassung und Hans Kelsen.Analysen und Materialien.Zum 100.Geburtstag von Hans Kelsen，ed.Felix Ermacora and Christiane Wirth（Vienna：Wilhelm Braumüller，1982）；Die Enstehung der Bundesverfassung 1920，vol.4：Die Sammlung der Entwürfe zur Staatsbzw.Bundesverfassung，ed.Felix Ermacora（Vienna：Wilhelm Braumüller，1990）；以及Die Vorentwürfe Hans Kelsens für dieösterreichische Bundesverfassung，Schriftenreihe des Hans-Kelsen-Instituts，vol.6，ed.Georg Schmitz（Vienna：Manz，1981），esp.109—112.Robert Walter在“Die Gerichtsbarkeit”中讨论了奥地利的司法审查传统，见Dasösterreichische Bundes-Verfassungsgesetz und seine Entwicklung，ed.Herbert Schambeck（Berlin：Dunker und Humbolt，1980），443—480。英语文献有：Klaus Von Beyme，“The Genesis of Constitutional Review in Parliamentary Systems，”in Constitutional Review and Legislation：An International Comparison，ed.Christine Landfried（Baden-Baden：Nomos，1988），21—38。

[405] 1929年改革赋予了总统更多权力，其主要动因之一是凯尔森的宪法法院所做的一个决定，它允许维也纳的社会民主党市长废除婚姻法。保守主义对这一正式决定的抗议直接反对的是凯尔森本人。参见Metall，Hans Kelsen，48ff.；Paul Silverman，“Law and Economics in interwar Vienna，”690—702。

[406] 关于纯粹理论与实践政治间的关系，参见Horst Dreier，Rechtslehre，Staatssoziologie und Demokratietheorie bei Hans Kelsen（Baden-Baden：Nomos，1986），第249—294页提供了进一步解释。关于凯尔森的政治著作，尤其可以参考Vom Wesen und Wert der Demokratie，2d ed.［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1929］；关于他与改革派社会民主党的关系，参见“Die politische Theorie des Sozialismus，”österreichische Rundschau 19（1923）：113—135；“Marx Oder Lassalle.Wandlungen in der politischen Theorie des Marxismus，”Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung 11（1925）：261—298。

[407] 参见Bendersky，Carl Schmitt；Tommissen，“Bausteine zu einer

wissenschaftlichen Biographie，”71—100；以及Mehring，Carl Schmitt zur Einführung，33—40。Moritz Julius Bonn将1920年代的施米特描述为“杰出的天才”，却受限于“无限的虚荣”和“知识上的任性”，参见Wandering Scholar（New York：John Day，1948），330—331；这个判断得到了Naock的支持，参见Carl Schmitt。

[408] Political Romanticism，trans.From the 2d German ed.（1923）by Guy Oakes（Cambridge：MIT Press，1986）；Die Diktatur（1921）；Political Theory，Four Chapters on the Concept of Sovereignty，trans.from the 2d ed.（1934）by George Schwab（Cambridge：MIT Press，1985）.

[409] Ernst Rudolf Huber，“Carl Schmitt in der Rechtskrise der Weimarer Endzeit，”in Complexio Oppositorum，33—50；Bendersky，Carl Schmitt，chs.8 and 9；Bernd Rüthers，Carl Schmitt im Dretten Reich.Wissenschaft als Zeitgeist-Verstärkung，2d ed.（Munich：C.H.Beck，1990），57—71.

[410] 施米特的追随者往往拒绝评论施米特的思想从批评魏玛转向纳粹正当化过程中的延续性，例如，Helmut Quaritsch，Positionen und Begriffe Carl Schmitts，2d ed.（Berlin：Duncker und Humblot，1991），ch.4，“Der Konvertit 1933—1936”：“Wer zu Wölfen reden will，muss mit den Wölfen heulen.”Günter Maschke，Der Tod des Carl Schmitt.Apologie und Polemik（Vienna：Karolinger，1987），对施米特的恶意反犹主义及希特勒的支持就不置一词。参阅Peter Römer的批判性研究报告，见“Tod und Verklärung Carl Schmitts，”Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie 76（1990）：373—399；Stephen Holmes，“The Scourge of Liberalism，”New Republic 199（Auguest 22，1988）：31—36；Bernd Rüthers，Entartetes Recht.Rechtslehren und Krojuristen im Dritten Reich，3d ed.（Munich：DTV，1994），集中报道了施米特的案子；Mering，Carl Schmitt，101—124；and Peter Caldwell，“National Socialism and Constitutional Law：Carl Schmitt，Otto Koellreutter，and the Debate over the Nature of the Nazi State，1933—1937，”Cardozo Law Review 16（1994）：399—427，with additional references。

[411] 这一时间的确定依据的是史丹利·L.鲍尔森（Stanley L.Paulson）的最新著作，“Zur neukantianischen Dimension der Reinen Rechtslehre.Vorwort zur Kelsen-Sander Auseinan-dersetzung，”见Die Rolle des Neukantianismus in der Reinen Rechtslehre.Eine Debatte Zwischen Sander und Kelsen，ed.Paulson（Aalen：Scientia，1988），7—22；同上，序言和导论对凯尔森的介绍；以及同上，“Toward a Periodization of the Pure Theory of Law.”对于理解凯尔森的新康德主义具有重要意义的是，他在Hauptprobleme（xvii—xviii；但是，在Un inedit de Kelsen中，凯尔森却批评科恩是一个宗教思想家，334—335）第二版前言中参考了赫尔曼·科恩（Hermann Cohen）。但是，鲍尔森（“Toward a Periodization of the Pure Theory of Law，”35—37）却认为这一参考是批评新康德主义方法论的一个迹象，马里欧·G.洛萨洛（Mario G.Losano）（“The Periodization of Kelsen proposed by S.L.Paulson，”in Hans Kelsen：A Diachronic Point of View，120）却争辩说，科恩仅仅给了凯尔森的理论外部支持；鲍尔森似乎接受了他后来在“Kelsen and the Marburg School：Reconstructive and Historical Perspectives”中所做出的判断，强调海德堡学派而非乔治·席美尔（Georg Simmel）和乔治·耶利内克（Georg Jellinek）的影响，参见Prescriptive Formality and Normative Rationality in Modern Legal Systems.Festschrift for Robert S.Summers，ed.Werner Krawietz，Neil MacCormick，and Georg Jellinek von Wright（Berlin：Duncker und Humblot，1994），481—494。也参见Manfred Paschke，“Hermann Cohens Einf luss auf Kelsens Reine Rechtslehre，”445—466；Moore，Legal Norms and Legal Science，7；以及Helmut Holzhey，“Die Transformation neukantianischer Theoreme in die reine Rechtslehre

Kelsens，”in Hermeneutik und Strukurtheorie des Rechts，Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie，Beiheft 20（Wiesbaden：Franz Steiner，1984），99—110。对新康德主义法律现象学的一般讨论，参见Dreier，Rechtslehre，Staatssoziologie und Demokratietheorie，57—82。

[412] Das Problem der Souveränität und dieTheorie des Völkerrechts.Beiträge zu einer Reinen Rechtslehre［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1920］；Der sozialogische und der juristische Staatsbegriff.Kritische Untersuchungen des Verbältnisses von Staat un Recht［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1922］；Allgemeine Staatslehre（Berlin：Springer，1925）；关于自然法，特别参阅“The Idea of Natural Law”（1928），trans.Peter Heath，in Hans Kelsen.Essays in Legal and Moral Philosophy，ed.Ota Weinberger（Dordrecht：D.Reidel，1973），27—60；and“Natural Law Doctrine and Legal Positivism”（1928），trans.Wolfgang Herbert Kraus，as an appendix to General Theory of Law and State（Cambridge：Harvard University Press，1949），391—446；and the English translation of the Reine Rechtslehre，1st ed.：Introduction to the Problem of Legal Theory，trans.Bonnie Litschewski Paulson and Stanley L.Paulson。

[413] 同上，第2章，第28页。

[414] Staatsbegriff，235（开始部分的强调）；也参见Allgemeine Staatslehre，54—55；及Introduction to the Problem of Legal Theory，23—24。关于凯尔森法律规范理论的发展，（在诸多著作中）可参考Dreier，Rechtslehre，Staatssoziologie und Demokratietheorie，196—199；以及Hendrik J.Eikema Hommes，“The Development of Hans Keisen’s Concept of Legal Norm，”in Rechtssystem und gesellschaftliche Basis bei Hans Kelsen，Rechtstheorie，Beiheft 5，ed.Werner Krawietz and Helmut Schelsky（Berlin：Duncker und Humblot，1984），159—174。

[415] Introduction to the Problem of Legal Theory，24；Paulson，“Zur neukantianischen Dimension der Reinen Rechtslehre，”15—22.

[416] 这种思维路径已经出现在“Rechtswissenschaft als Normoder als Kulturwissenschaft，”46。

[417] 对此的批评可以在以下著作中找到，Hermann Heller，Die Souveränität，26；Staatslehre，149—151；Kurt Sontheimer，Politische Wissenschaft und Staatsrechtslehre，21—23；Wolfgang Schluchter，Entscheidung für den sozialen Rechtsstaat，Hermann Heller und die Staatstheoretische Diskussion in der Weimarer Republik（Cologne：Kiepenheuer und Witsch，1968），43—52；and Chritoph Müller，“Kritische Bemerkungen zur Auseinandersetzung Hermann Hellers mit Hans Kelsen，”in Der soziale Rechtsstaat.Gedächtnisschrift für Hermann Heller 1891—1933，ed.Müller and Ilse Staff（Baden-Baden：Nomos，1984），693—722。

[418] 当凯尔森在其著作中的这一段文字中将“精神—肉体”分开时，其理想主义已经清晰可见了，例如Statsbegriff，75—76。在《逻辑理论问题导言》（32—35）中，凯尔森将其总体计划置于疑问之下，他认为，既然被偶然因素所决定的法律应该是纯粹的和简单的，因此，法律学者的总体追求应该是意识形态的。在他离开欧陆以逃离法西斯主义时，这一观点也许体现了凯尔森的悲观主义。也要注意他对“自由”或人民立法自主性的怀疑主义评论，见Vom Wesen und Wert der Demokratie，3—13，84—86。

[419] “Juristischer Formalismus und Reine Rechtslehre，”Juristische Wochenschrift 58（1929）：1723—1724.

[420] “Natural Law Doctrine and Legal Positivism，”416.

[421] Introduction to the Problems of Legal Theory，18—19.Horst Dreier间接地暗示，凯尔森的批评应该主要从保守主义的角度来衡量，见Rechtslehre，Staatssoziologie und Demokratietheorie，163，170—174；参阅凯尔森对列宁无政府主义的批评，见“Die politische Theorie des Sozialismus，”113—135。

[422] “Juristischer Formalismus und Reine Rechtslehre，”1723.

[423] Staatsbegriff，115—116.通常反对耶利内克，同前，第114—136；Introduction to the Problems of Legal Theory，97；Allgemeine Staatslehre，6—7；及“Un inedit de Kelsen，”333。也参见Paulson，“Zur neukantianischen Dimension der Reinen Rechtslehre，”13—14；同前，“Toward a Periodization of the Pure Theory of Law，”20—28。

[424] “Justiz und Verwaltung”（1929），repr.in Weiner Rechtstheoretische Schule，1784.

[425] 例如，参见Problem der Souveränität，11—12；Staatsbegriff，213—215；Introduction to the Problem of Legal Theory，99—106；summary in Allgemeine Staatslehre，16—17。

[426] Staatsbegriff，89—90.关于国家“精神”存在的清晰表达，前揭，第91页。类似的评论均见Introduction to the Problems of Legal Theory，104—105。

[427] 凯尔森在另一处提到“我们称之为国家的这一规范秩序的客观有效性。规范的有效性是国家存在于其中的特殊领域”（“Wesen des Staates”）（1926—1927），repr.Wiener rechtstheoretische Schule，1715）.

[428] Allgemeine Staatslehre，105；Staatsbegriff，86—88.

[429] Problem der Souveränität，12—13.

[430] Heller，Die Souveränität，78，85—86.

[431] 尤其参见“Das Wesen des Staates，”1713—1715，1718—1721；“Die Lehre Von den drei Gewalten order Funktion des Staates”（1923—1924），repr.Wiener rechtstheoretische Schule，1626；“prima causa”is discussed in Staatsbegriff，84，128—129，223—225；Allgemeine Staatslehre，102；and Problem der Souveränität，5—6，56—58.英语文献的相关讨论见《上帝与国家》（1922—1923），收于《法律与道德哲学文集》，第61—68页。

[432] 感谢史丹利·L.鲍尔森（Stanley L.Paulson）所做的精确界定。

[433] 参见Hauptprobleme，1923 Foreword，xii—xvi。On Merkl：Wolf-Dietrich Grusmann，Aldolf Julius Merkl.Leben und Werk，Schriftenreihe des Hans-Kelsen-Instituts，vol.13（Vienna：Manz，1989）；Adolf Julius Merkl.Werk und Wirksamkeit，Schriftenreihe des Hans-Kelsen-Instituts，vol.14，ed.Robert Walter（Vienna：Manz，1990）。

[434] Problem der Souveränität，93—94；类似的段落见Staatsbegriff，93—94。

[435] 基本法这一概念在历史上指的是规制国家行为且不必完全包含契约的任何一套基本法律。参见Dieter Grimm，“Der Verfassungsbegriff in historischer Entwicklung，”in Die Zukunft der Cerfassung（Frankfurt am Main：Suhrkamp，1991），102—103。

[436] “Die Lehre von den drei Gewalten，”1634；也参见Allgemeine Staatslehre，249；及Introduction to the Problems of Legal Theory，63—65.

[437] Kelsen，österreichisches Staatsrecht.Ein Grundriss，entwicklungsgeschichtlich dargestellt［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1923］，74—153.

[438] 同上，第78—79页。这一逻辑倒退的理论问题，在Introduction to the Problems of Legal Theory（62—63）中予以讨论。凯尔森文本中出现的这种逻辑连续性断裂的其他例子，包括1867年双重独裁及1861年和1865年关于独裁法令的解体，详见österreichisches Staatsrecht，20—22。由于凯尔森将宪法独裁下的技术变革与1918年对制度本身的革命等量齐观，所以，他将缺乏法律权威支持的这种变革视为“革命”，是确切无疑的。至于法学家是否有权认定哪些法律是有效的，他没有提出批评。参见Heinrich Herrfahrdt，Revolution und Rechtswissenschaft.Untersuchungenüber die juristische Erfassbarkeit von Revolutionsvorgängen und ihre Bedeutung für die allgemeine Rechtslehre（1930；repr.Aalen：Scientie，1970），esp.7—9；及Margrit Kraft-Fucks，“Kelsen Staatstheorie und die Soziologie des Staates，”Zeitschrift fürösffentliches Recht 11（1931）：410—415。

[439] 例如可参阅对康德契约理论的批评，见Staatsbegriff，141—142，Allgemeine Staatslehre，250—251；及“Die Lehre von den drei Gewalten，”1625—1626。

[440] Problem der Souveränität，97—98，n.1。

[441] 例如Allgemeine Staatslehre，249；Introduction to the Problems of Legal Theory，58，63—65。

[442] 在这个意义上，并且仅仅在这个意义上来说，凯尔森提出了某些类似于由哈特（H.L.A.Hart）予以理论化的“同意的统治”之类的概念，它允许法律行动者认可一个合法地构成的权威；参见Hart，The Concept of Law，97—120。但是，需要注意的是，哈特拒绝了凯尔森的新康德主义（前揭，245—246），却转向了鲍尔森所描述的“社会事实”。参见Paulson，“Continental Normativism and its British Counterpart.”

[443] “Natural Law Doctrine and Legal Positivism，”401.

[444] Problem der Souveränität，96.

[445] Staatsbegriff，83—84.

[446] 同上，91—92。

[447] 同上，92—93。

[448] 同上，95—96。

[449] 同上，97。

[450] 参见Problem der Souveränität，96—98；Allgemeine Staatslehre，18—19；Introduction to the Problems of Legal Theory，58—60。其明晰且辩论性的正式阐述，参见Der Staat als Integration.Eine prinzipielle Auseinandersetzung（Vienna：Julius Springer，1930），13—14。

[451] 在魏玛共和国时期，这类批评尤其可参考Schmitt，Verfassungslehre，9—10；及Heller，Staatslehre，304—305，330—331。战后的类似批评均见Horst Ehmke，Grenzen der Verfassungsänderung（1952），repr.Beiträge zur Verfassungstheorie und Verfassungspolitik，ed.Peter Häberle（Könistein：Athenäum，1981），37—42；Ernst Block，Naturrecht und menschliche Würde（Frankfurt am Main：Suhrkamp，1972），168—174；and Dreier，Rechtslehre，Staatssoziologie und Demokratietheorie，55—56。

[452] Introduction to the Problems of Legal Theory，58.

[453] Problem der Souveränität，v—vi，8—9；“Natural Law Doctrine and Legal Positivism，”401.以及Dreier，Rechtslehre，Staatssoziologie und Demokratietheorie，50—56；Paulson，“Zur Hermann Hellers Kritik an die Reine Rechtslehre，”in Der soziale Rechtsstaat，683—687。

[454] “Das Wesen des Staates，”1716；也参见Problem der Souveränität，97；Staatsbegriff，93—95。

[455] Heller，“Die Krise der Staatslehre，”23—24.

[456] 尤其参见阿尔夫·罗斯（Alf Ross）在《走向现实主义的法理学》（Toward a Realistic Jurisprudence，57—59）中所提出的严厉批评，他认为，所谓“规范”命题只不过是重复了19世纪实证主义发现的关于国家主权的自相矛盾罢了。凯尔森的另外一个学生，奥塔·魏因伯格（Ota Weinberger）转向了一种“制度主义”方法，认为规范与事实认识对于法律科学来说都是必要的：Weinberger and Neil Macmick，An Institutional Theory of Law.New Approaches to Legal Positivism（Dordrech：D.Reidel，1986），19—20；Weinberger，“Beyond Positivism and Natural Law，”in ibid.，114；Weinberger，“The Theory of Legal Dynamics Reconsidered，”Ratio Juris 4（1991）：18—35。史丹利·L.鲍尔森（Stanley L.Paulson）争辩道，凯尔森式的抽象推理，至少“蜕化”形式与新康德主义相同，不能排除对法律现象进行非规范阐释的可能性，并且，在该形式中，至少是失败的：introduction to Kelsen，Introduction to the Problem of Legal Theory，xxxviii—xli。

[457] 最小与最大相关的概念来自于Staatsbegriff，92—93，95—96；Allgemeine Staatslehre，18—19；Introduction to the Problem of Legal Theory，59—60。

[458] “The idea of Natural Law，”36—38；“Natural Law Doctrine and Legal Positivism，”393—394.

[459] Strauss，“Notes on Carl Schmitt，The Concept of the Political”（1932），repr.in Heinrich Meier，Carl Schmitt and Leo Strauss：The Hidden Dialogue，trans.J.Harvey Lomax（Chicago：University of Chicago Press，1995），94—95；迈耶（Meier）指出（前揭，第12—14页），施特劳斯强化了施米特关于这一点的论辩。也参见Schmitt，Begriff des Politischen，26。

[460] Römischer Katholizismus und Politische Form，22，50.这一辩论的基础是John McCormick Against Politics as Technology：Carl Schmitt’s Critique of

Liberalism（New York：Cambridge University Press，1997）的前言，“Dangers of Mythologizing Technology and Politics：Nietzsche，Schmitt and the Antichrist，”Philosophy and Social Criticism 21（1995）：55—92，以及Klaus Kröger的非批判性讨论，参见“Bemerkungen zu Carl Schmitts‘Römisscher Katholizismus und Politische Form，’”in Complexio Oppositorum，159—165。

[461] 作为这种观点的代表，参见Römischer Katholizismus und Politische Form，31—36，以及Verfassungslehre，212，209。关于天主教如何克服“犹太教一神论”的“绝对至上”的有关论述，参见Römischer Katholizismus，12—13。尘世间的新教城市居民不能将其自身与任何领土（Boden）联系在一起，前揭，17—18。另一个有争议的问题主要是这些观点在何种程度上是地道的“天主教”的观点。根据Bernd Wacker编辑的Die eigentlich katholsche Verschärfung中各篇论文的观点，施米特所代表的是政治性天主教主义中相当边缘化的因素。但是，施米特的反犹主义立场在其所有著作中显然具有连续性。参见Raphael Gross，“Carl Schmitts‘Nomos’und die‘Juden，’”Merur 47（1993）：410—420；以及他即将发表的相关论文。

[462] 关于施米特对凯尔森的批评，参见David Dyzenhaus，“‘How the Machine Runs Itself’：Carl Schmitt on Hobbes and Kelsen，”Cardozo Law Review 16（1994）：10—15。施米特对凯尔森究竟理解了多少是有疑问的。例如，在《政治神学》（Political Theology：18—20）中，他先是将基本规范等同于国家，稍后却又将它称为一个“神话”（被Schwab错误地翻译为“假设”）。

[463] 参见The Crisis of Parliamentary Democracy（Cambridge：MIT Press，1985），ch.4。艾伦·肯尼迪（Ellen Kennedy）根据第二版（1926年版）翻译。同样参见施米特在《政治神学》（Political Theology）第一版［（Berlin：Dunckerund Humblot，1922）14—15，27—28］中对埃里克·考夫曼（Erich Kaufmann）的政治性“Lenbensphilosophie”的多次正面参考。关于作为国家的总体性现实的战争，参见Der Begriff des Politischen，33。

[464] Political Theology，15.这一处引用参考了Kierkegaard的信仰的神奇基础概念。施米特从“例外”转向超越个体的国家层面，参见Carl Löwith，“Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt”（1935），Repr.in Samtliche Schriften，vol.8：Heidegger-Dencker in dürftiger Zeit（Stuttgart：J.B.Metzlersche，1984），32—71。Recard Wolin强调了施米特的“决断论”及其与“绝对主义”（vitalist）传统的联系，见“Carl Schmitt：The Conservative Revolutionary Habitus and the Aesthetics of Horro，”Political Theory 20（1992）：424—447；也参见Jeffrey Herf，Reactionary Modernism：Technology，Culture and Politics in Weimar and the Third Reich（Cambridge：Cambridge University Press，1984），esp.44—46，118—121。

[465] 绝大多数批评都出现在《政治浪漫主义》（Political Romanticism）中。同样参见《政治神学》第3章和第4章，尤其是第65—66页：只有在完全清除了自由主义之后才会发生善良意志与邪恶意志之间的真正的战争；最后的战争将发生在无神论与信仰之间、无政府主义与独裁之间。现有的争论集中于施米特的法律理论，而非其政治见解的动机。关于施米特的动机，参见Nicolaus Sombart，Die deutschen Männer und ihre Feinde.Carl Schmitt—ein deutsches Schicksal zwischen Männerbund und Matiarchatsmythos（Munich：Hanser，1991）。

[466] Die Diktatur，xii.

[467] 前揭，xiv—xvi，135，194.同样参见Verfassungslehre（48—49）和Political

Theology（5）所给出的界定。正如他在1917年所做的那样，施米特使用了黑格尔主义的方式来描述专政概念：Die Diktatur，xvi。

[468] Die Diktatur，130.

[469] 前揭，138。

[470] 施米特在多处重复了他关于人民是上帝的世俗化概念的理论。特别参见Crisis，31—32及Die Diktatur，xvi。

[471] Die Diktatur，137.

[472] 但是请比较Schwab，The Challenge of the Exception，30—37；及Bendersky，Carl Schmitt，31—33。

[473] Die Diktatur，142.Reinhard Mering注意到了这一工作对于施米特后期现代民主理论的重要意义，参见Carl Schmitt，38—40。

[474] Die Diktatur，140.

[475] 前揭，143—152，204—205。在《代议制民主的危机》（Crisis of Parliamentary Democracy）第3章和第4章，施米特详尽地阐述了主权专政与无产阶级的阶级斗争之间的关系。同样参见Stefan Breuer，“Nationalstaat und pouvoir constituent bei Sieyes und Carl Schmitt，”Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie 70（1984）：495—517。

[476] 请参照Schwab，The Challenge of the Exception，33—34。

[477] Verfassungslehre，58—60.施米特谨慎地避免用representation和representative这两个词（它们与他的教堂理论有关）来指代帝国议会；相反，他使用了官僚化的“Beauftragte”。词语的选择涉及施米特的一个强烈暗示，亦即，既然实际的争论被利益集团和游说团体所取代，那么，议会制的代表就不是真正的代表（Verfassungslehre，217—219）。

[478] Verfassungslehre，44.

[479] 前揭，11—20。

[480] 前揭，75—79，91—92，238。反驳凯尔森，参见7—9。在第10页结束处直截了当地断言，一个真正的意志构成了宪政制度的基础。沃格林（Erich Voegelin）已经指出，施米特Verfassungslehre中的许多观点乃是由论断而非辩论所组成：“Die Verfassungslehre von Carl Schmitt.Versuch einer konstruktiven Analyse ihrer staatstheoretischen Prinzipien，”Zeitschrift füröffentliches Recht 11（1931）：93。

[481] Verfassungslehre，61；及50。

[482] Begriff des Politischen，特别是28—30，33—35，43，50。关于政治的概念及其与Verfassungslehre的关系，参见Ernst-Wolfgang Böckenförde，“Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts”（1988），再版于Recht，Staat，Freiheit.Studien zur Rechtsphilosophie，Staatstheorie und Verfassungsgeschichte（Frankfurt und Main：Suhrkamp，1991），344—366；Scheurman，Between the Norm and the Exception，17—24。请参考McCormick，“Fear，Technology，and the State，”在与霍布斯主义及技术批评理论联

系在一起时，它发展了敌人这一概念。

[483] 类似的分析是Hasso Hofmann，Legalität gegen Legitimität，134—141和Maus，Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus，121—122。

[484] “Das Wesen des Staates，”1718—1719；Introduction to the Problem of Legal Theory，31.

[485] 但并非来自于“法律”本身！特别参考克里斯托弗·穆勒（Christoph Müller）对弗里德里希·穆勒（Friedrich Müller）这一观点的批评，见“Die Bekenntnispf licht der Beaten.Bemerkungen zu§35 Abs.1 S.2 BRRG，zugleich Anmerkungen zur Methodologie Friedrich Müllers，”in Ordnungsmatht？über das Verhältnis von Legalität，Konsens und Herrschaft，ed.Dieter Deiseroth，Freidhelm Hase，and Karl-Heinz Ladeur（Frankfurt am Main：Europäische Verlagsanstalt，1981），223—224。

[486] 黑勒的批评见Souveränität，78，85—86。特别是Kelsen’s discussion contribution to“Die Gleichheit vor dem Gesetz im Sinne des Art.109 der Reichsverfassung，”in VVDSRL，3：55。

[487] 在批评桑德尔时（“Rechtswissenschaft und Recht，”411），凯尔森通过参考康德的先验逻辑与贝克莱自我封闭的“我”之间的关键区别，从而明确了主观主义的问题。

[488] Verfassungslehre，227；关于施米特的同质性假设，参见Thomas Vesting，Politische Einheitsbidung und technische Realisation.Uber die Expansion der Technik und die Grenzen der Demokratie（Baden-Baden：Nomos，1990），47—58；Ultich K.Preuss，“Constitutional Powermaking of the New Polity：Some Deliberations on the Relations Between Constituent Power and the Constitution，”in Constitutionism，Identity，Difference，and Legitimacy：Theoretical Perspectives，ed.Michel Rosenfeld（Durham：Duke University Press，1994），153—155。

[489] Verfassungslehre，51，216.施米特的资产阶级法治国的一般理论，经施米特同意，由Werner Becher进行概括，见“Der bügerliche Rechsstaat，”Die Schildgenossen 8（1928）：127—133；感谢Raphael Gross的这一提醒。

[490] Verfassungslehre，125—126；200—202.类似的讨论见Begriff des Politischen，69.关于“实质平等”与同质性，见Verfassungslehre，226—234。施米特并不认为同质性本身就能够产生政治形式。无论是führer还是君主，在对内在的、经济思想的批评中，他都更青睐“代表”的中介角色。参见Woegelin，“Verfassungslehre von Carl Schmitt，”99—100（论述无产阶级如何变成纯粹无形式的消极性）；以及Günter Meuter，“Zum Begriff der Transzendenz bei Carl Schmitt，”Der Staat 32（1991）：486—489。

[491] Verfassungslehre，305—306，41；Crisis of Parliamentary Democracy，35—36.施米特否认“受过教育的并且拥有财产的”资产阶级是模糊的（例如，Verfassungslehre，308）。通过避免使用作为一个阶级的资产阶级的任何实质性概念，施米特就避开了对自己阶级地位的讨论。关于施米特的“社会学”，参见Woegelin，“Verfassungslehre von Carl Schmitt，”96—97。

[492] Political Romanticism，12—13；Verfassungslehre，125.

[493] Verfassungslehre，126（开始处的强调）.

[494] Verfassungslehre，163—170.这也是拉班德学派理解“主观的私人权利”的传统方式，例如Giese，Die Grundrechte，44—50。

[495] Verfassungslehre，182—199.

[496] 例如行政法，前揭，130—131。

[497] 前揭，133。

[498] 前揭，7，134；同样参见vii，53—56。

[499] 前揭，139，143—50。请注意Behörde这个词的使用方式，它指的是行政机关，而非立法机构。

[500] Unabhängigkeit der Richter，Gleichheit vor dem Gesetz und Gewährleistung des Privateigentums nach der Weimarer Verfassung.Ein Rechtsgutachten zu den Gesetzentwürfenüber die Vermögensauseinandersetzung mit den früher regierenden Fürstenhäusen（Berlin：Walter de Gruyter，1926），9—11，16—17；Verfassungslehre，152.我在此所做的评论依赖于Ingeborg Maus，Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus.Jerry Z.Muller对Maus的解读——即她只看到了两位非代表向莱茵（Rhineland）工业家发表的演说——没有处理她对贯穿于施米特著作中反社会主义主题所作的更具根本性的批评；施米特肯定会愿意容忍国家对经济的干预，但是，绝非根据社会主义、共产主义与左翼自由主义政党（的纲领）。请参考Muller，The Other God That Failed：Hans Freyer and the Deradicalization of German Conservatism（Princeton：Princeton University Press，1987），211，n.93。

[501] Unabhängigkeit der Richter，17—18，20.

[502] 前揭，13—14；Verfassungslehre，141—142，151，154—155。进一步的讨论，参见Joachim Perels，“Die Gleichheit vor dem Gesetz，”in Grundrechte als Fundament der Demokratie，ed.Joachim Perels（Frankfurt am Main：Suhrkamp，1979），69—95，特别是71—76关于魏玛的争论。

[503] Verfassungslehre，18—20，25—26；“Zehn Jahre Reichsverfassung，”in Verfassungslehre Aufsätze，38—39.

[504] Maus，Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus，18—19.

[505] Heller，“Der Begriff des Gesetzes in der Reichsverfassung，”VVDSRL，4：108—110.

[506] Verfassungslehre，144—145；同样参见192，施米特在那儿争论说，只有“在议会将自身仅限制于财政控制及避免指令和干预”的情况下，议会才有预算权。在此，施米特与拉班德观点的相似性，正如他们在政治功能方面的相似性一样，是无可置疑的。参见Müller，“Die Bekenntnispf licht der Beamten，”239—240，n.32。

[507] Unabhängigkeit der Richter，26.

[508] Verfassungslehre，31，35；Legalität und Legitimität，299—300.

[509] 关于“虚假决策”，参见Verfassungslehre，xii，108，150。

[510] Maus，Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus，57—58，111—112；

Wolfgang Luthardt，Sozialdemokratische Verfassungstheorie in der Weimarer Republik（Opladen：Westdeutscher，1986）.改革派社会主义不理解施米特，他们只能想到一些替代资产阶级法治国和共产主义革命的极端方式。在Verfassungslehre（30—31，225—226）中，改革派社会主义变成了自由主义；而在Unabhängigkeit der Richter（26—27）中，改革派社会主义的立法则变成了雅各宾派的恐怖。

[511] “Juristischer Formalismus und reine Rechtslehre，”1723；Introduction to the Problems of Legal Theory，77—89；“On the Theory of Interpretation”（1934），trans.Bonnie Litschenwski Paulson and Stanley L.Paulsion，Legal Studies 10（1990）：127—135.

[512] “Die Lehre von den drei Gewalten，”1633—1634；Introduction to the Problems of Legal Theory，70.凯尔森根据立法或普通法来看待法律资源的问题。

[513] Introduction to the Problems of Legal Theory（81—82）接受了自由法律运动所使用的语言；“Juristischer Formalismus und reine Rechtslehre，”（1726）则明确诉诸该运动。

[514] 关于立法的理论，参见Peter Römer，“Reine Rechtslehre und Gesetzgebungslehre，”in Rechtstheorie und Gesetzgebung.Festschrift für Robert Weimarer（Frankfurt am Main：Peter Lang，1986），26—27；关于阐释的理论，参见Dreier，Rechtslehre，Staatssoziologie und Demokratietheorie，145—155，159—183，and pt.5。Carl Larenz对凯尔森阐释理论的批评（认为它是“空洞的”、仅仅是批评性的——是正确的，但用错了地方。参见Methodenlehre der Rechtswissenschaft，5th ed.（Berlin：Springer，1983），69—81。另外，对凯尔森的证明和捍卫，参见Kurt Reinghofer，“Interpretation und Reine Rechtslehre.Gedanken zu einer Kritik，”in Festschrift für Hans Kelsen zum 90.Geburtstag，ed.Adol Merki et al.（Vienna：Franz Deuticke，1971），198—210。在某种程度上更具批判性的是Stanley Paulson，“Kelsen on Legal Intepretation，”Legal Studies 10（1990）：136—152。

[515] “Die Diktatur des Reichspäsidenten nach Artikel 48 der Weimarer Verfassung，”在Die Diktatur（239）再版中的附加部分。

[516] 前揭，236—238。

[517] 前揭，241。

[518] Verfassungslehre，11.

[519] “Die Diktatur des Reichspäsidenten，”242—243.

[520] 前揭，241。

[521] 前揭。帝国议会从未根据这一段来限制总统的权力，这在很大程度上是因为艾伯特和兴登堡总统都抵制对其权力的限制：Bracher，Die Auf lösung der Weimarer Republik，47—52。

[522] “Die Diktatur des Reichspäsidenten，”234—235.

[523] Political Theory，11。（翻译有改动）

[524] 前揭，12（翻译有改动）。

[525] Bracher，Die Auf lösung der Weimarer Republik，52—54.对Bracher解释的争论，参见Stanley L.Paulson，“The Reich President and Weimar Constitutional Politics：Aspects of the Schmitt-Kelsen Dispute on the‘Guardian of the Constitution’”（提交美国政治科学学会的会议论文，Chicago，I11，September 1，1995），37—40。Hans Nawiasky做出了类似的批评，认为施米特的方法对于限制总统权力存在着潜在的缺陷，见“Die Auslegung des Art.48 der Reichsverfassung，”Archiv desöffentlichen Rechts 48（1925）：1—55。

[526] 对布吕宁超常手段进行共和主义正当化的例子包括Richard Thoma，“Die Notstandsverordnung des Reichspäsidenten vom 26.Juli 1930，”Zeitschrift füröffentliches Recht 11（1931）：12—33；对布吕宁后来更加激烈手段的评论，见Gerhard Anschütz and Walter Jellinek，Reichskredite und Diktatur.Zwei Rechtsgutachten［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1932］，在22和44页引用了施米特。也参见Gerhard Schulz，Zwischen Demokratie und Diktatur.Verfassungspolitik und Reichsreform in der Weimarer Republik，vol.3：Von Brüning zu Hitler.Der Wandel des Politischen Systems in Deutschland 1930—1933（Berlin：Walter de Gruyter，1992），374—375，792—793；Winkler，Weimar，397—398。对兴登堡在布吕宁政府期间利用宪法第48条的一个辩护，见前揭，376，以及Scheuner，“Die Anwendung des Art.48 der Weimarer Reichsverfassung，”272—281。

[527] 例如Hermann Heller，“Ziele und Grenzen einer deutschen Verfassungsreform”（1931），再版于Gesammelte Schriften，2：411—417。参见Hans Mommsen，“Government without Parties：Conservative Plans for Constitutional Revision at the End of Weimar Republic，”收于Between Reform，Reaction，and Resistance：Studies in the History of German Conservatism from 1789 to 1945，Larry Eugene Jones和James Retallack编辑（Providence：Berg，1993），350—351。

[528] Bund zur Erneuerung des Reiches，Die Rechte des Deutschen Reichspäsidenten nach der Reichsverfassung.Eine gemeinverständliche Darstellung（Berlin：Bund zur Erneuerung des Reiches，1929）；同前，Welche Rechte hat der Reichspäsident？（Berlin：Bund zur Erneuerung des Reiches，1931）。关于布吕宁君主倾向的研究，参见Karl Otmar Freiherr von Aretin：“Brünings ganz andere Rolle”；关于帕彭，参见第6章。

[529] “Das Reichsgericht als Hüter der Verfassung，”in Verfassungsrechtliche Aufsätze，69—70.

[530] Hüter der Verfassung［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1931］，12—70.详尽的批评见Kelsen，“Wer soll der Hüter der Verfassung sein？”（1931），repr.in Weiner rechtstheoretische Schule，1873—1922。

[531] Der Hüter der Verfassung，31—33，39n.

[532] 参阅第2章；以及Paulson，“The Reich President and Weimar Constitutional Politics，”20—33。

[533] “Wer soll der Hüter der Verfassung sein？”1885.

[534] Hüter der Verfassung，42—43；“Wer soll der Hüter der Verfassung sein？”1883，1886—1888.

[535] Hüter der Verfassung，iii；对普芬道夫进行历史性的介绍，参阅Horst Denzer所写的关于普芬道夫的编后记，Die Verfassung des deutschen Reiches，161—211。

[536] 引自Verfassungsrechtliche，49。

[537] Pufendorf，Die Verfassung des deutschen Reiches，4—5，96—107.

[538] Hegel，Werke，vol.1：Früber Schriften，ed.Eva Moldenhauer and Karl Markus Michel（Frankfurt am Main：Suhrkamp，1971），451—610.

[539] Hüter der Verfassung，67—68.

[540] 前揭，113—114。黑格尔对itio in partes的讨论，见Die Verfassung Deutschlands，520—521。

[541] Hüter der Verfassung，110.

[542] 例如，前揭，53—54，关于作为契约的宪法观念。施米特反对国家与联邦政府间冲突的司法裁决，是拒绝契约观念的逻辑结果。参阅，前揭，55—60；及Verfassungsrechtliche，361—391。反对主观的公共权利，参见Hüter der Verfassung，68。

[543] Hüter der Verfassung，71—73.

[544] 前揭，第78至79页。凯尔森批评了19世纪国家中立的自由主义观念，参见“Wer soll der Hüter der Verfassung sein？”1899。

[545] Hüter der Verfassung，83—84.

[546] Crisis of Parliamentary Democracy，6—7，49—50.

[547] Hüter der Verfassung，89—90.

[548] 前揭，131。

[549] 前揭，100—101，18。

[550] 前揭，131。

[551] 前揭，24—25，145。“Das Reichsgericht als Hüter der Verfassung，”69.

[552] Hüter der Verfassung，136.

[553] 前揭，158—159。

[554] 前揭，91—94，115—116。

[555] 参见Legalität und Legitimität，266—267.这种争论在国家社会主义体制下继续进行，见“Weiterentwicklung des totalen Staates in Deutschland”（February 1933），in Verfassungsrechtliche Aufsätze，359—365。

[556] Harold Laski，The American Presidency，an Interpretation（New York：Harper and Brothers，1940）；关于技术统治，参见William E.Akin，Technocracy and the American Dream：The Technocratic Movement，1900—1941（Berkeley：University of California Press，1977）。

[557] Der Hüter der Verfassung，159.

[558] Heller，Souveränität，89—90.

[559] “Wer soll der Hüter der Verfassung sein？”1909—1910.

[560] 事实上，正如凯尔森所注意到的那样，恰恰是因为总统成为案件的一方，奥地利宪法法院才会遭到攻击。前揭，1910—1912，1917—1919页；Kelsen，“Judicial Review of Legislation：A Comparative Study of the Austrian and the American Constitution，”Journal of Politics 4（1942）：188，参考了《魏玛宪法》第48条。

[561] “Wer soll der Hüter der Verfassung sein？”1920.

[562] Schmitt，Der Hüter der Verfassung，158—159；Kelsen，“Wer soll der Hüter der Verfassung sein？”1914—1916.

[563] 参阅Kelsen，“Wer soll der Hüter der Verfassung sein？”1874—1975。

[564] Allgemeine Staatslehre，89；也见246—248页关于行政“自由”的论述，以及402—405页的引述。

[565] Laband，Staatsrecht，2：44—50；简短的摘要，见Christoph Gusy，Richterliches Prüfungsrecht.Eine verfassungsgeschichtliche Untersuchung（Berlin：Duncker und Humblot，1985），65—68。

[566] Problem der Souveränität，25—26；关于圣·奥古斯丁强盗团伙的问题，参见The Pure Theory of Law，2d.，48—50。

[567] 对这一延续性的强调，见Vesting，Politische Einheitsbildung，44—47；Ingeborg Maus，“Zur‘Zäsur’von 1933 in der Theorie Carl Schmitts”（1969），repr.in Rechtstheorie und politische Theorie in Industriekapitalismus，93—110。

[568] Introduction to the Problems of Legal Theory，99—101.

[569] Schmitt，“Staatsethik und pluralistischer Staat，”Kantstudien 35（1930）：28—29.

[570] Scheuerman重点强调了施米特通过帝国议会抵制社会法的拓展，并借此反对社会民主党的行为，见Between the Norm and the Exception，71—80。关于工业社会中国家的结构性变迁方面的问题，参见Thomas Vesting，“Erosionen staatlicher Herrschaft.Zum Begriff des Politischen bei Carl Schmitt，”Archiv desöffentlichen Rechts 117（1992）：4—45。

[571] 参见“Der Staatsbegriff und die Psychoanalyse”（1927），repr.in Wiener rechtstheoretische Schule，212—213；关于作为一种“图腾面具”的人民主权，参见“Demokratie”（1927），前揭，1762。

[572] Vom Wesen und Wert der Demokratie，2d ed.，26—27.

[573] Francesco Gentile，“Hobbes et Kelsen.éléments pour une lecture croisée，”Cahiers Vilfreto Pareto.Revue européenne des sciences sociales 61（1982）：379—392.凯尔森也强调过“客观的”法律在确保“社会和平”这一个霍布斯主义的主题的过程中所可能扮演的角色；参见Vom Wesen und Wert der Demokratie，2d ed.，66—68。施米特自己声称要留在霍布斯主义的传统中。这是真的，我认为，只要“霍布斯主义”指的是霍布斯的建构作为主权的国家的特殊法律方面的内涵，而不是他的政治学与文化观念。关于施米特背离霍布斯的和平与个人主义价值观的论述，参见Meier，Carl Schmitt and Leo Strauss，32—38；Leo Strauss，“Notes on Schmitt’s Concept of Political，”前揭，99—102，115；John McCormick，“Fear，Technology，and the State”；以及Holmes，Anatomy of Antiliberalism，41—42，50—53。

[574] Fuller，The Morality of Law；及Dworkin，Taking Rights Seriously，2d ed.（Cambridge：Harvard University Press，1978）。

[575] 勒南被引用于Smend，Verfassung und Verfassungsrecht，136；Heller，Die Souveräntität，104；Staatslehre，261，325。

[576] Freiherr von Campenhausen，“Rudolf Smend”（1882—1975），523—526.

[577] “Integrationslehre”（1956），repr.in Staatsrechtliche Abhandlungen，475；同样参阅对一体化的“共同体主义”描述，见“Integration”（1956），repr.in Staatsrechtliche Abhandlungen，486，引用于Campenhausen，“Rudolf Smend，”522—523。关于斯门德著作中的宗教面向，参见Rennert，Die“geisteswissenschaftliche Richtung”in der Staatslehre der Weimarer Republik，47，256—257。

[578] Verfassung und Verfassungsrecht，274，180—181，212—213.

[579] 关于“组织”中断与实证主义关联的环境，参见Korioth，“Erschütterungen des staatsrechtlichen Positivismus im ausgehenden Kaiserreich，”221—228，234。

[580] “Ungeschriebenes Verfassungsrecht im monarchischen Bundesstaat”（1916），repr.in Staatsrechtliche Abhandlungen，54.

[581] Kaufmann，Studien zur Staatslehre des monarchischen Prinzipes（Leipzig：O.Brandstetter，1906）；Smend，Die Preussische Verfassungsurkunde im Vergleich mit der Belgischen（Göttingen：Diederich，1904）.

[582] “Ungeschriebenes Verfassungsrecht，”39—59.Manfred Friedrich强调这篇文章的核心对斯门德思想的重要性，见“Rudolf Smend 1882—1975，”Archiv desöffentlichen Rechts 112（1987）：3—5。进一步的分析见Stefan Korioth，Integration und Bundesstaat.Ein Beitrag zur Staats-und Verfassungslehre Rudolf Smends（Berlin：Duncker und Humblot，1990），20—91。

[583] “Ungeschreibenes Verfassungsrecht，”50—58.

[584] 前揭，249，引用了施米特关于议会主义的观点。斯门德对议会主义的批评已经出版，见“Die Verschiebung der konstitutionellen Ordnung durch die Verhältniswahl”（1919）（即施米特的《代议制民主的危机》四年之前），repr.in Staatsrechtliche Abhandlungen，60—67。

[585] Verfassung und Verfassungsrecht，141，232—233.

[586] 斯门德及其同事海因里希·特里佩尔1930年离开了德意志民族人民党，此时，Hugenberg正在谋划公开支持独裁。参见Friedrich，“Rudolf Smend，”16；关于DNVP的分裂，参见Bracher，Die Auf lösung der Weimarer Republik，276—287。

[587] 斯门德意识到了阐述其理论时所遇到的方法论方面的问题：Verfassung und Verfassungsrecht，188—189。关于这篇文章的结构，参见Peter Häberle，“Zum Tode von Rudolf Smend”（1975），repr.in Verfassung alsöffentlicher Prozess.Materialien zu einer Verfassungstheorie der offenen Gesellschaft（Berlin：Duncker und Humblot，1978），685—687。

[588] 后者是一般阐释，见Jügen Poeschel，Anthropologische Voraussetzungen der Staatstheorie Rudolf Smends.Die elementaren Kategorien Leben und Leistung（Berlin：Duncker und Humblot，1978），48—49。

[589] Kelsen，Der Staat als Integration，23.类似的批评性分析，参见Hans Klingghofer，“Smends Integrationstheorie.Bemerkungen zu Smends Schrift‘Verfassung und Verfassungsrecht，’”Die Justiz 5（1929—1930）：418—431。Fritz Stier-Somlo，“Verfassung，Verfassungsrecht，”in Handwörterbuck der Rechtswissenschaft，vol.6（Berlin：Walter de Gruyter，1929），387—389；更加克制的批评见Oertzen，Die soziale Funktion des staatsrechtlichen Positivismus，17。

[590] 参见注17中的文献，以及Otto Koellreutter，Integrationslehre und Reichsreform［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1929］，关于斯门德和联邦主义的论述。需要注意斯门德的重要角色，见Carl Bilf inger的评论：“Verfassungsrecht als politisches Recht，”281—298；在Richard Thoma为Handbuck des Deutschen Staatsrechts所做的序言中，斯门德具有突出地位：“Gegenstand.-Methode.-Literatur，”1：5。

[591] Edgar Tatarin-Tarnheyden，review of Verfassung und Verfassungsrecht，Juristische Wochenschrift 57（1928）：1028—1029.

[592] Verfassung und Verfassungsrecht，120，136.

[593] 前揭，129，165—166；“Die politische Gewalt im Verfassungsstaat und das Problem der Staatsform”（1923），repr.in Staatsrechtliche Abhandlungen，80.尽管斯门德认为斯宾塞的思想是“无机的”，但是他仍然从斯宾塞那里借用了一体化这个词：Verfassung und Verfassungsrecht，136—137，n.3；也参见“Die Verschiebung der konstitutionellen Ordnung durch die Verhältniswahl，”67，斯门德在其中呼吁一种“基于社会学的宪法理论”。斯门德所使用的真实的意志统一体这个词，Verfassung und Verfassungsrecht第127页开始部分的标题，不由得使人想到基尔克的国家有机体概念。积极地引用基尔克的“方法论上的幼稚”，见前揭，123—124；消极地引用社会学和新理学的“机械主义”概念，见第126—130页。

[594] Verfassung und Verfassungsrecht，136.凯尔森是斯门德的主要对手。前揭，121—124。与此同时，凯尔森认为斯门德所使用的生命这个词是“真正的盲目崇拜”（Die Staat als Integration，24），甚至斯门德的捍卫者Poeschel也注意到了Leben这个词的模糊性（Anthropologische Voraussetzungen，128—129）。Wolfgang Schluchter将凯尔森与斯门德之间的争论视为魏玛国家理论关键对抗：Entscheidung für den sozialen Rechtsstaat，26—89。

[595] Dieter Grimm关于斯门德与施米特的观点，见“Die‘neue Rechtswissenschaft’-über Funktion und Formation nationalsozialistische Jurisprudenz”（1985），repr.in Recht und Staat der Bürgenlichen Gesellschaft，391。

[596] Verfassung und Verfassungsrecht，161.Schluchter关于“sublatin of difference”的写作，见Entscheidung für den sozialen Rechtschaft，391。

[597] “辩证的”形式出现在斯门德引用Litt的地方：例如，第131—132页；他随即认为非辩证的国家是“命运共同体”，并且解释了那些沉睡者们，即精神无能者们和孩子们，为什么都属于“总体性存在与活生生的经验”的一部分（Wesens-und Erlebnisganzen）。凯尔森指出，斯门德背离了Litt，见Staat als Integration，44—45。保守主义的、新黑格尔主义法学家卡尔·拉伦斯（Karl Larenz）赞赏斯门德放弃Litt的辩证法，赞同真实的、现实存在的国家理论，见Staats-und Rechtsphilosophie der Gegenwart（Berlin：Junker und Dünnhaupt，1931），99—103。

[598] Verfassung und Verfassungsrecht，150—152.

[599] 前揭，130—135。解剖学和生理学都被提及，见“Die Verschiebung der konstitutionellen Ordnung，”60。

[600] Verfassung und Verfassungsrecht，142—143.为了感受一下斯门德的风格，请注意下面这个完整的句子：“Theoretisch wirkt es(the liberal theory of the leader)sich aus in der Betrachtung der Geführten als（im physikalischen Sinne）träger Masse，auf die eine Kraft von aussen wirkt—ein mechanistisches Denken，das die notwendige Spontaneität und Produktivität auch der Geführtenübersieht，die zwar zum Gruppenleben angeregt warden，aber dies Leben dann alsbald als ihr eigenes Leben，in dessen Erleben der führer nicht alleinige Kraft und sie selbst passive Geschobene，sondern in dem sie selbst lebendig und die führer Lebensform der sozial und geistig in ihnen lebendig und aktiv Werden sind.”

[601] 前揭，144—146。斯门德在这段中所使用的一些句子是从托马斯·曼（Thomas Mann）的königliche Hoheit（1909）中借用的。

[602] 前揭，145。斯门德引用了Marianne Weber，Max Weber.Ein Lebensbild（Heidelberg：Lambert Schneider，1950），698。这一处引用实际上是错误的。玛丽安娜·韦伯并没有说她的丈夫认为东欧犹太人都在“本质上”不能实现一体化，而是认为许多犹太人（并不是特指那些东欧犹太人）“政治上的不明智”在这次革命中起着主导作用。

[603] Verfassung und Verfassungsrecht，145，n.7.

[604] 前揭，149。

[605] 前揭，159。

[606] 前揭，157。Gerhard Leibholz在其维阿研究中发展了一种类似的“公民投票的民主”：“Die Reform des Wahlrechtes，”VVDSRL，7：170（1932）。

[607] Verfassung und Verfassungsrecht，160.

[608] 前揭，162—164。

[609] 前揭，166。

[610] 前揭，163，nn.9，10，164，n.15。

[611] 前揭，141；更多事例，见175，216，n.5。

[612] Fritz Borinski就黑勒与青年社会主义者右翼之间的关系给出了一个很好的解释，但是与此同时，他却又令人难以置信地认为，黑勒并没有参与其“宗派”活动：“Hermann Heller：Lehrer der Jugend und Vorkämpfer der freien Erwachsenenbildung，”in Der soziale Rechtsstaat，89—110。关于黑勒的生活，参见Müller，“Herman Heller：Leben，Werk，Wirkung，”433—442。黑勒的遗著毁于西班牙内战。

[613] Smend，“Zur Geschichte der Berliner Juristenfakultät im 20.Jahrhundert，”in Studium Berolinense，ed.Hans Leussinl，Eduard Neuman，and Georg Kotowski（Berlin：Walter de Gruyter，1960），124，被引用于Meyer，“Hermann Heller，”81；也参见Müller，“Herman Heller：Leben，Werk，Wirkung，”438，n.30。

[614] Sozialismus und Nation（1925），repr.in Gesammelte Schriften，1：439.

[615] 关于黑勒接受马克思及其理想主义的社会主义观念，参见Ruedi Waser，Die sozialistische Idee im Denken Hermann Hellers.Zur politischen Theorie und Praxis eines demokratischen Sozialismus（Basel：Helbing und Lichtenhahn，1985），34ff。关于黑勒在《国家理论》之前对马克思主义所做的还原主义理解，81ff.关于黑勒的民族主义，见该文。Eike Hennig指责黑勒对资本主义进行了模糊不清的、伦理主义的和“激动人心的”批评，见“Hermann Heller.Anmerkungen zum Versuch einer Synthese von Nationalismus und Sozialismus，”Neue politische Literatur 4（1971）：512。但是，请特别参考Müller，“Herman Heller：Leben，Werk，Wirkung，”443—448，其中具体描述了黑勒的批评。

[616] Gerhard Robbers，Hermann Heller：Staat und Kultur（Baden-Baden：Nomos，1983），11—12.这一轶事也被Klaus Meyer所引用，见“Hermann Heller.Eine biographische Skizze”（1967），repr.in Der soziale Rechtsstaat，70—71。

[617] 关于Hofgeismarkreis，参见Franz Osterroth（一个前成员），“Der Hofgeismarkreis der Jungsozialisten，”Archiv für Sozialgeschte 4（1964）：525—569；Dan S.White，Lost Comrades：Socialists of the Front Generation，1918—1945（Cambridge：Harvard University Press，1992），48—51。这两本著作都没有将该派与那个古怪的、极右极左的人物Ernst Niekisch联系在一起。参见Otto-Ernst Schüddekopf，Linke Leute von rechts.Die nationalrevolutionären Minderheiten und der Kommunismus in der Weimarer Republk（Stuttgart：W.Kohlhammer，1960），170—175。寡欲左翼的批评，参见Young Socialists中的讨论，Repr.in Gesammelt Schriften，1：553—563。不幸的是，近期再现的左翼对黑勒的批评，与无根据的论断和有偏见的错误解释一起，被动摇了，见Peter Kratz，Rechte Genossen.Neokonservatismus in der SPD（Berlin：Elefanten Press，1995），228—230。

[618] Meyer，“Hermann Heller，”68.对“Versailler Diktat”的一个批评，见Die politischen Ideenkreise der Gegenwart（1926），repr.in Gesammelte Schriften，1：359；对德国会成为美国白人的一个殖民地的担忧，见Sozialismus und Nation，520—

522；“Rechtsstaat oder Diktatur？”（1929），repr.in Gesammelte Schriften，2：461；Europa und der Faschismus，2d ed.（1931），repr.in Gesammelte Schriften，2：470。关于欧洲，见Die Souveränität，201；Die politischen Ideenkreise，407—409；Robbers，Hermann Heller，97—99。

[619] 对凯尔森的公开而刻薄的攻击，见“Der Begriff des Gesetzes in der Reichsverfassung，”VVDSRL，4：176—180（Kelsen），201—204（Heller）；5：113—114（Heller），121—123（Kelsen）。

[620] Die Souveränität，42—43，84—86，157；“Bemerkungen zur staats-und rechts-theoretischen Problematik der Gegenwart”（1929），repr.in Gesammelte Schriften，2：261，276.“Die Krise der Staatslehre，”15—24.关于自由主义的实证主义，参见“Bemerkungen，”256；关于凯尔森的“资产阶级”国家理论及其接近于“马克思主义的实证主义”，见前揭，260—261。

[621] 关于作为“实然”与“应然”之统一体的国家：“Bemerkungen，”266—267；国家主义得到发展，见“Grundrechte und Grundplichten”（1924），repr.in Gesammelte Schriften，2：283—285；Die politischen Ideenkreise，275—282；Die Souveränität，38—41；“Bemerkungen，”253—254；Staatslehre，221—236。

[622] 导言重印于Gesammelte Schriften，1：13—20。

[623] “Hegel und die deutsche Politik”（1924），repr.in Gesammelte Schriften，1：244.

[624] 对考夫曼的批评，见Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke，235—238；Staatslehre，329。相关段落见Erich Kaufmann，Das Wesen des Völkerrrechts，146；黑勒对现代战争的残忍与冷酷的谴责，见Sozialismus und Nation，523—524；Müller，“Herman Heller：Leben，Werk，Wirkung，”426。

[625] Die Souveränität，141—144，164—165：国际法预设了国家的主权，而不是国际法的体系；185—186：既然国家是一个优越于国际法的活生生的意志，因此，国家就能够决定对抗国际法；187—189：关于国家的自我保存权，这里使用了埃里克·考夫曼的观点。在这部著作中，黑勒称施米特关于主权的讨论是“值得模仿的”，特别是赋予国家这一“主题”以“意志”的研究（88）。但是，目前的研究往往来自于埃里克·考夫曼。

[626] 在1925年4月12日至13日著名的青年社会主义者第三次大会上，黑勒与阿德勒关于国家问题的争论，见Jena，“Staat，Nation und Sozialdemokratie，”in Gesammelte Schriften，1：527—542；阿德勒的演讲，见前揭，542—553，热烈讨论见553—563。

[627] 特别是“Sozialistische Aussenpolitik？”（1924），repr.in Gesammelte Schriften，1：415—420。这部著作是专门为霍夫盖斯马派而写的。

[628] 黑勒在1926年青年社会主义者大会上所遭到的批评就是一个很好的例子。参见“Staat，Nation und Sozialdemokratie，”540，541；阿德勒的回应，见552。参与讨论的绝大多数人在许多观点上都批评了霍夫盖斯马派的极右政治主张。问题是，黑勒没有得到那些接受Souveränität的保守者的帮助，例如，极右的公法学者Otto Koellruetter，见Archiv desöffentlichen Rechts 52（1928）：133—137。

[629] 清晰的表述，见“Staat，Nation und Sozialdemokratie，”537—538；

Sozialismus und Nation，480—481。

[630] Sozialismus und Nation，452—453；Staatslehre，246—267.

[631] 见Sozialismus und Nation，453—455.

[632] 从先验到内在的政治现实概念的历史性转向发生在“Bemerkungen，”254。

[633] Sozialismus und Nation，466—468；Die Souveränität，105.当黑勒认为美国的“黑人问题”是一个人类学问题而不是一个文化问题时，人们很难不被激怒［“Politische Demokratie und soziale Homogenität”（1928），repr.in Gesammelte Schriften，2：243］。

[634] Europa und der Faschismus；Robbers，Hermann Heller，16.

[635] Staatslehre，236—305.弗兰茨·纽曼1935年的评论指出了这一关键努力的重要意义：“Zur marxistischen Staatstheorie，”in Wirtschaft，Staat，Demokratie，136—139。

[636] “Politische Demokratie und soziale Homogenität，”427—428；Staatslehre，345—346.

[637] Die Souveränität，125—126，133.

[638] 黑勒对霍布斯的简要讨论见Staatslehre，108—109［英文见“Political Science”（1934），repr.in Gesammelte Schriften，3：62—63］。

[639] Die Souveränität，128，104.

[640] 前揭，102—103。

[641] Staatslehre，342，361—362。

[642] 前揭，343—344，130—142；Die Souveränität，122—123。Wirklichkeitswissenschaft这个词是从Hans Freyer那里借来的；相关概念的讨论，见Muller，The other God That Failed，162—185。

[643] Die Souveränität，70，107—108.

[644] Staatslehre，267.

[645] Die Souveränität，71—72，107.Wolfram Bauer认为，黑勒的法律原则理论代表了一种向自然法回归的趋势，见Wertrelativismus und Wertbestimmtheit，395—396。但是必须注意的是，黑勒的公式直接导致的是实证法的问题。正如凯尔森在其关于自然法的讨论（“Natural Law Doctrine and Legal Positivism，”397—398）中所注意到的那样，立法的需要要求回到实证主义的问题。参见Iles Staff，“Staatslehre in der Weimarer Republik，”in Staatslehre in der Weimarer Republik.Hermann Heller zu ehren，ed.Staff and Christoph Müller（Frankfurt am Main：Suhrkamp，1985），13—15。

[646] 明确的表述见Die Souveränität，69，113—114；Staatslehre，214—215，377—379。

[647] Staatslehre，393；Maus，Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus，64—66.

[648] “Staat，Nation und Sozialdemokratie，”535—536；Staatslehre，323—325；对黑勒社会法治国概念的捍卫与阐述，参见Müller，“Hermann Heller：Leben，Werk，Wirkung，”448—450。

[649] Kelsen，Der Staat als Integration，60—66；Klinghofer，“Smends Intergrationstheorie，”426—429.

[650] Verfassung und Verfassungsrecht，189.

[651] 前揭，207—208。请特别参考Ernst Forsthoff，他认为斯门德像孟德斯鸠一样认识到了司法本身缺乏政治上的重要性：Lehrbuch des Verwaltungsrechts，vol.1：Allgemeiner Teil，9th ed。（Munich：C.H.Beck，1966），7。尽管斯门德未能确定如何将司法概念化，但是，这种去政治化（depoliticizing）的取向与其著作中的一般趋势似乎显得有些格格不入。

[652] Verfassung und Verfassungsrecht，190.

[653] 前揭，190。

[654] 前揭，238—239，262，265—266。

[655] Smend，“Das Recht der freien Meinungsäusserung，”VVDSRL，4：46—48.也参见Verfassung und Verfassungsrecht，264；Vesting，Politische Einheitsbildung und technische Realisation，189—192。

[656] 我本人的翻译。

[657] 参见Anschütz，Die Verfassung des Deutschen Reiches，14th ed.，550—556，对非形式主义方法只做了有限让步。

[658] “Das Recht der freien Meinungsäusserung，”VVDSRL，4：51—52.

[659] 前揭，53。

[660] 前揭，56—57。请注意，在共和国末期，Anschütz逐渐接受了一种更加“斯门德主义”的立场：Verfassung des Deutschen Reiches，14th ed.，659。

[661] “Das Recht der freien Meinungsäusserung，”VVDSRL，4：57—61.但是斯门德却暗示，只有马克思主义仍然相信学术的进步。见前揭，63—64。

[662] 前揭，61。

[663] 关于斯门德与学术精英，参见Müller，“Hermann Heller：Leben，Werk，Wirkung.”

[664] 前揭，53。

[665] Verfassung und Verfassungsrecht，265—266.

[666] 斯门德似乎做出了一个假设，即现象学方法将会揭示共同体“真实”的价值系统。

其年轻的追随者，Günther Holstein，在其关于1926年国会的重要报告中，使这一假设变得更加清晰："Von Aufgaben und Zielen heutiger Staatsrechtswiisenschaft，"35—36。

[667] 一个尖锐批评见Vesting，Politische Einheitsbildung und technische Realisation，63，66—67。

[668] "Das Recht der freien Meinungsäusserung，"65—66.

[669] Verfassung und Verfassungsrecht，211；Vesting，Politische Einheitsbildung und technische Realisation，63—65.

[670] Schmitt，Verfassungslehre，207—208.

[671] 从这一观点出发批评斯门德的理论，见Karl Rothenbücher，"Smends Verfassung und Verfassungsrecht，"in Reichsverwaltungsblatt und Preussisches Verwaltungsblatt 49（1928）：555。也参见Friedrich Müller对斯门德渴望将宪法视为价值统一体这一点所提出的政治上与方法论上的批评，见Die Einheit der Verfassung，83—84，131—132，146—147，232，n.573。

[672] 斯门德在Verfassung und Verfassungsrecht中多次使用了主权这个词，却没有为它留下理论位置；参见139、155及195—196等页，在这些地方，它变成了某种类似于勒南（Renan）的永远更新的肯定。Rennert（Die"geistesgeschtliche Richtung，"234—235）认为，斯门德旨在从这些视角出发解释人民主权。但是，问题并非斯门德是否是一个"民主主义者"，毋宁是为何是国家而非其他社会组织拥有"主权"。

[673] 反对斯门德，见Staatslehre，300。但是，值得注意的是，黑勒从未针对斯门德发起过尖锐的政治性论战。

[674] Staatslehre，390—391；Robbers，Hermann Heller，72—77，区分了关于宪法的八个相互分离的定义。同样参见Dian Schefold，"Hellers Ringen um den Verfassungsbegriff，"in Der soziale Rechtsstaat，556—564。

[675] Staatslehre，136—138；Schluchter，Entscheidung für den sozialen Rechtsstaat，261—270.

[676] Staatslehre，391.

[677] 前揭，288—291。在后来所讨论的这一点上，他开始引用凯尔森的观点，即"实然"与"应然"处于持续紧张状态。1929年后关于凯尔森与黑勒的类似观点见Christoph Müller，"kritische Bemerkungen，"139—143；Stanley Paulson，"Zu Hermann Hellers Kritik an die Reine Rechtslehre，"681—683。Friedrich Müller将黑勒视为新康德主义"实然—应然"区分的中断，见Strukturierende Rechtslehre，2d ed.（Berlin：Duncker und Humblot，1994），36—37，81—82；cf.73—74。

[678] Staatslehre，385—389.Thomas Vesting强调了黑勒的国家演化观与Niklas Luhmann的系统演化理论之间存在的相似性和区别，见Politische Einheitsbildung und technische Realisation，139—149。

[679] Staatslehre，380—382.

[680] "Der Begriff des Gesetzes，"VVDSRL，4：98.

[681] 前揭，101—102；Staatslehre，106—109.

[682] “Der Begriff des Gesetzes，”VVDSRL，4：116.

[683] 前揭，106—115。

[684] 前揭，108。

[685] 前揭，122—123。

[686] 前揭，103。

[687] 前揭，121。

[688] “Staat，Nation und Sozialdemokratie，”535—536；Staatslehre，132—140；Robbers，Hermann Heller，68—71；Luthardt，Sozialdemokratische Verfassungstheorie，41—45.

[689] “Freiheit und Form in der Reichsverfassung”（1929—1930），repr.in Gesammelte Schriften，2：371—377；Kennedy，“The Politics of Toleration in Late Weimar，”109—125.

[690] Maus，Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus，31—31，42—43，64—66；同前，“Zur Transformation des Volkssouveränitätsprinzips in der Weimarer Republic，”in Politik-Verfassung-Gesellschaft.Traditionslinien und Entwicklungsperspektiven.Otwin Massing zum 60.Geburtstag，ed.Peter Nahamowitz and Stefan Breuer（Baden-Baden：Nomos，1995），113—114.

[691] Kriele，Theorie der Rechtsgewinnung；Müller，Juristische Methodik.Robert Alexy，Theorie der Grundrechte（Baden-Baden：Nomos，1985），依赖于德沃金的著作而非斯门德与黑勒。

[692] Ronald Deworkin，Life’s Dominion：An Argument about Abortion，Euthanasia，and Individual Freedom（New York：Vintage，1993），118—147；John H.Ely，Democracy and Distrust：A Theory of Judicial Review（Cambridge：Harvard University Press，1980），特别是在第58—59页反对德沃金；Robert H.Bork，The Tempting of America：The Political Seduction of the Law（New York：Free Press，1990），同时批评德沃金（176—177）和Ely（194—199）背离了建国者们的初衷。

[693] Substantivist这个词借自Robert S.Summers，“Theory，Formality，and Practical Legal Criticism，”in Essays on the Nature of Law and Legal Realism（Berlin：Duncker und Humblot，1992），154—176。Scheuerman，Between the Norm and the Exception，第245—248页指出，通过将关键的法律研究与对德国权利的争论相提并论，左派在战争期间转向了“本质主义”，其中存在一些问题。

[694] Die Verfassung des Deutschen Reichs vom 11.August 1919，Eingeleitet von Prof.Dr.R.Smend（Berlin：Sieben Stäbe，1929）.黑勒在任何意义上都不是唯一一个参考宪法中Rechtsgrundsätze的人，例如，保守主义者Carl Bilf inger，Nationale Demokratie，17。

[695] Smend，“Bürger und Bourgeois im deutschen Staatsrecht”（1933），repr.in

Staatsrechtliche Abhandlungen，309—325；Reinhard Mehring，“Integration und Verfassung.Zum politischen Verfassungssinn Rudolf Smends，”in Politisches Denken，Jahrbuch 1994，ed.Volker Gerhardt，Henning Ottmann，and Martyn P.Thompson（Stuttgart：J.B.Metzler，1995），25—26.

[696] Vesting，in Politische Einheitsbildung und technische Realisation，192，认为只有斯门德的学生们实现了一体化理论的民主转向。

[697] Preueesn contra Reich（Berlin：Dietz Nachfolger，1933），76—78；第135—139页论述了宪法第48条第一段的前提条件；167—169。

[698] 前揭，293—294，据宪法第48条第二段对干预设置的实质性限制。

[699] 在其成为纳粹“皇冠法学家”的失败的努力过程中，Otto Koellreutter曾正面引用过黑勒。参见Vom Sin und Wesen der nationalen Revolution［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1933］，10，n.1；Grundriss der allgemeinen Staatslehre［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1933］，23—24。利用斯门德的著作为“纳粹革命”进行辩护，见Ulrich Scheuner，“Die nationale Revolution.Eine staatsrechtliche Untersuchung，”Archiv desöffentlichen Rechts 62（1933—1934）：166—220，261—344；也参见Wolfgang Kohl和Michael Stolleis，“Im Bauch des Levithan.Zur Staats-und Verwaltungslehre im Nationalsozialismus，”Neue Juristische Wochenschrift 41（1988）：2852。

[700] 在“Integrationslehre”第480—481页，斯门德批评了他的融合理论忽视了法律与组织的形式重要性。

[701] Häberle，Verfassung alsöffentlicher Prozess zu einer Verfassungstheorie der offenen Gesselllschaft（Berlin：Duncker und Humblot，1978）.

[702] Ehmke，Grenzen der Verfassungsänderung；“‘Staat’und‘Gesellschaft’als Verfassungstheoretisches Problem，”in Staatsverfassung und Kirchenordnung.Festgabe für Rudolf Smend zum 80.Geburtstag am 15.Januar 1962，ed.Konrad Hesse，Siegfried Reicke，and Ulrich Scheuner［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1962］，23—49.

[703] 对宪法的一般性的讨论，参见Gerhard Göhler，“Politische Institutionen und ihr Kontext.Begriff liche und uonzeptionelleüberlegungen zur Theorie politischer Institutionen，”in Die Eigenart der Institution.Zum Prof il politischer Institutionentheorie（Baden-Baden：Nomos，1941），19—46。关于德国的司法传统，见John P.Dawson，The Oracles of the Law（Ann Arbor：University of Michigean Law School，1968），432—461。关于法治国传统及其转型，见Ernst-Wolfgang Böckenförde，“Entstehung und Wandel des Rechtsstaatsbegriffs，”in Recht，Staat，Freiheit.Studien zur Rechtsphilosophie，Staatstheorie und Verfassungsgeschichte（Frankfurt am Main：Suhrkamp，1991），143—169。

[704] Akten der Reichskanzlei：R 43 I/1211315—320.

[705] 关于这个案子在美国宪法史上的地位，参见Henry J.Abraham，The Judicial Process：An Introductory Analysis of the Courts of the United States，England，and France，5th ed.（New York：Oxford University Press，1986），320—330；Bruce Ackerman，The Future of Liberal Revolution（New Haven：Yale University Press，1992），99—100。

[706] J.J.Lenoir，“Judicial Review in Germany under the Weimar Constitution，”Tulane Law Review 14（1940）：363—365；Johannes Mattern，Principles of the Constitutional Jurisprudence of the German National Republic（Baltimore：Johns Hopkins University Press，1928），566—567.关于最高法院（Reichsgericht）的创立，参见Ken Ledford，“Lawyers，Liberalism，and Procedure.”

[707] Dawson，Oracles of the Law，446—447，473—475，论述了裁决的风格及其变化趋势，即更加注重在细节上评估裁决的后果。关于书写其他法院历史中的相似问题，参见Marc Lindner，The Supreme Labor Court in Nazi Germany：A Jurisprudential Analysis（Frankfurt am Main：Vittorio Klostermann，1987），x—xi。最高法院的统计数据，见Handbuch für das Deutsche Reich 1929，ed.Reichsministerium des Innern（Berlin：Carl Heymann，1929），213—214。

[708] Huber，Deutsche Verfassungeschichte，6：546—547；Huber，Dokumente，3：193—195.

[709] Kommers，Constitutional Jurisprudence of the Federal Republic of Germany，4—5，8，17—18.

[710] Lübbe-Wolff，“Safeguards of Civil and Constitutional Rights，”365—372.

[711] Knut Wolfgang Nörr，Zwischen den Mühlsteinen.Eine Privatrechtsgeschichte der Weimarer Republik［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1988］，57—58.

[712] Verfassung des Deutschen Reiches，1st ed.，185，189.

[713] Triepel，Goldbilanzenverordnung und Vorzugsaktien，28.

[714] 前揭，30。更加一般性的讨论，见Huber，Deutsche Verfassungeschichte，6：104—105；Hollerbach，“Heinrich Triepel，”425—426。

[715] 与美国的比较，见Triepel，Goldbilanzenverordnung und Vorzugsaktien，28—29，30—32；对这种比较的辩护，见“Gleichheit vor dem Gesetz，”VVDSRL，3：50。Walter Simons是1920年代中期最高法院的首席法官，将美国最高法院视为德国违宪审查的典范，他声称《魏玛宪法》的奠基者们“或多或少有意识地”做了同样的事情（这显然是夸大其词），见“Zum Geleit，”in Die Rechtsprechung des Staatsgerichtshofs für das Deutsche Reich und des Reichsgerichts auf Grund Artikel 13 Absatz 2 der Reichsverfassung，vol.1，ed.Walter Simons and Hans-Hermann Lammers（Berlin：Georg Stilke，1929），8—9。Gerhardt Leibholz在Gleichheit vor dem Gesetz中大量使用了美国的案例。

[716] 与此同时，在1926年就此原则而展开的争论中，特里佩尔试图将法律面前的平等的涵义问题与谁将适用它的问题区分开来，却任凭司法审查的问题悬而未决。见“Gleichheit vor dem Gesetz，”VVDSRL，3：53。

[717] “Die Gleichheit vor dem Gesetz im Sinne des Art.109 der RV，”VVDSRL，3：2—24.

[718] 前揭，13—18。

[719] 前揭，3。

[720] 前揭，11。

[721] 前揭，12。

[722] 前揭，23。

[723] 参见第3章。

[724] Triepel，Goldbilanzenverordnung und Vorzugsaktien，4—6；Feldman，The Great Disorder，149，185—186，278—279.

[725] Wolff，Reichsverfassung und Eigentum，选印自Festgabe der Berliner Juristischen Fakultät für Wilhelm Kahl zum Doktorjubiläum am 19.April 1923［Tübingen：J.C.B.Mohr（Paul Siebeck），1923］。批评Wolff的观点是这一传统的突然中断，见Apelt，Geschichte der Weimarer Verfassung，339—342。关于相关争论，见Albrecht Buschke，Die Grundrechte der Weimarer Verfassung in der Rechtsprechung des Reichsderichts（Berlin：Georg Stilke，1930），106—107；Helmut Rittstieg，Eigentum als Verfassungsproblem.Zu Geschichte und Gegenwart des bürgerlichen Verfassungsstaates（Darmstadt：Wissenschaftliche Buchgesellschaft，1975），258—259。

[726] 特别参见Richard Epstein，Takings：Private and the Power of Eminent Domain（Cambridge：Harvard University Press，1985）。

[727] Triepel，Goldbilanzenverordnung und Vorzugsaktien，15—16.

[728] 前揭，18—22。Triepel，这个比较宪法学专家，是不是因为慎重对待政府干预财产权利的效力而将Lochner v.New York（1905）模式视为美国支持财产权利的一个重要案例？他对美国最高法院公司法和劳动法判例的比较研究，见前揭，30—31。

[729] 前揭，23。

[730] Wolff，Reichsverfassung und Eigentum，23—27，清晰地陈述了这个问题，却没有为划定正当性规制与非正当性剥夺之间的界限提供一个令人满意的理论基础；参见Helmut Rittstieg，“Artikel 14/15，”in Kommentar zum Grundgesetz für die Bungesrepublik Deutschland，2d ed.（Neuwied：Luchterhand，1989），1056—1057。

[731] Goldbilanzenverordnung und Vorzugsaktien，8—9.

[732] 前揭，1—14。

[733] Heinrich Triepel，Streitgkeiten zwischen Reich und Ländern.Beiträge zur Auslegung des Artikels 19 der Weimarer Reichsverfassung（1923；repr.，Bad Homburg von der Höhe：Hermann Gentner，1965），61—64，98—101.

[734] Streitgkeiten zwischen Reich und Ländern，64，98—100，同样的争论意在从法院的判决中清除立法中的“政治性”决断。

[735] Entscheidungen des Reichsgerichts in Zivilsachen，帝国民事法庭裁决（后来缩写为RGZ），172 vols.（Berlin：Walter de Gruyter，1880—1945），111：320—335。

[736] 前揭，111：323。Heinrich Stoll在其评论中注意到，法院所迈出的“勇敢的一步”究竟有多么激进，见“Zur 3.A，”Juristische Wochenschrift 55（1926）：1429—1430。也参见Rittstieg，Eigentum als Verfassungsproblem，265；Gerhard Robbers，“Die historische Entwicklung der Verfassungsgerichtsbarkeit，”Juristiche Schulung 30（1990）：262—263；Lübbe-Wolff，“Safeguards of Civil and Constitutional Rights，”359—361。

[737] RGZ，111：328—330；Leibholz，“Die Gleichheit vor dem Gesetz.Ein Nachwort zur Auslegung des Art.109 Abs.1 RV，”Archiv desöffentlichen Rechts 51（1927）：27—32.

[738] RGZ，128：165—172.

[739] 前揭，170。

[740] 值得注意的是，在描述每一个并不悬置法律的裁决中，最高法院使用了完全相同的词汇。参见：1926年1月26日的裁决RGZ，113：6—17，12—13（有关法令对联合股公司所造成的影响不违背平等条款）；1929年9月17日的裁决，RGZ，125：369—372（普鲁士给予未婚公务员用于住房开支的额外薪水低于已婚公务员的法律并不违反宪法第109条）；1932年5月27日的裁决，RGZ，136：211—223，221（利珀对贵族地产的规制并不是违反宪法第109条的例外）；1932年11月24日的裁决，RGZ，139：6—12，11—12（重估法令对政府债券持有者的影响不违背平等条款）。

[741] 1920年代末的争论情况，见Fritz Stier-Somlo，“Artikel 109.Gleichheit vor dem Gesetz，”in Die Grundreche und Grundplichten der Deutschen，1：76—77。

[742] Gerhard Leibholz，“Höchstrichterliche Rechtsprechung und Gleichheitssatz，”Archiv desöffentlichen Rechts 58（1930）：428—442，esp.441—442.

[743] Anschütz，Die Verfassung des Deutschen Reiches，14th ed.，525—526；与此相似，见Franz Neumann，“Die soziale Bedeutung der Grundrechte in der Weimarer Verfassung，”66。关于这个问题的一般性讨论，见Wiegandt，Norm und Wirklichkeit，145—146。

[744] Leibholz，“Legal Philosophy and the German Constitutional Court”（1962），repr.in Politics and Law（Leiden：A.W.Sijthoff，1965），296—313。

[745] 唯一得以出版的最高法院直接反对特里佩尔观点的案件发生于1924年3月1日，当时，法院所做的判决有利于一个德国原告根据与重估有关的临时税法试图避免向一家瑞士公司赔付利润，但特里佩尔质疑了其宪法理据（RGZ，107：370—377）。一个政治偏见也许早就卷入了形式主义的裁决：这个案子反对一家外国的保险公司。Walter Schelcher主张，直到1930年为止，最高法院一直都完全接受了沃尔夫—特里佩尔方法：“Artikel 153.Die Rechte und Pf lichten aus dem Eigentum，”in Nipperdey，ed.，Grundrechte und Grundpf lichten，3：202。

[746] RGZ，103：200—2—2；Rittstieg，Eigentum als Verfassungsproblem，257；关于Lippe-Detmold的情况，见Franklin C.West，A Crisis of the Weimarer Republic：A Study of the German Referendum of 20 June 1926（Philadelphia：American Philosophical Siciety，1985），26—27。

[747] Art.153，par.2's，应该在国会努力限制地方层次的“野蛮的社会主义化”这一环境下，理解限制邦的有关条款：Apelt，Geseichte der Weimarer Verfassung，111—112，360—361；Anschütz，Verfassung des Deutschen Reiches，14th ed.，709；Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte，5：1203，但是，第153条的意义是模糊的，因为向左翼的开放包含在允许社会主义化的第156条中。

[748] RGZ，103：201.

[749] RGZ，109：310—223。

[750] 前揭，319。

[751] 参见1925年6月18日的裁决，RGZ，111：123—134，引述了Wolff（1929年撒克逊—哥达的革命委员会对贵族家庭的剥夺违反了宪法第153条）；1925年12月8日的裁决，RGZ，112：189—194。（地方政府没收财产以应对住房短缺必须进行补偿，不仅要补偿足够水平的租金和必要的变更，而且要对低阶层邻居财产租赁所造成的不良影响进行补偿。）

[752] RGZ，116：268—274.

[753] Schmitt，“Die Auf lösung des Enteignungsbgriffs”（1929），repr.in Verfassungsrechtliche Aufsätze，110—118；追随施米特的是Otto Kirchheimer，“Reichsgereicht und Enteignung.Reichsverfassungswidrigkeit des Preussischen Fluchtliniengesetzes？”（1929—1930），repr.in Von der Weimarer Republik zum Faschismus：Die Auf lösung der demokratischen Rechtsordung，ed.Wolfgang Luthardt（Frankfurt am Main：Suhrkamp，1976），83—84。

[754] RGZ，128：18—34.

[755] 前揭，29—30。

[756] 例如1931年3月3日的裁决，RGZ，132：69—76（否决了低级法院从剥夺概念中排除某些规制措施的企图，由于Mecklenburg建筑法令对所有者造成的负担，最高法院允许予以补偿）。参见普鲁士环境法的例子，见Karl Arndt对耶利内克的评论，Entschädigung für baurechtliche Eigentumsbeshränkungen，in Juristische Wochenschrift 59（1930）：789—790。批判性评论参见Alfons Steininger所做的注，RGZ，128：18—34，Juristische Wochenschrift 59（1930）：2427—2428。它参考了斯门德的观点，支持一种平衡权利与共同体要求的法律方法。

[757] 1924年3月1日的裁决，见RGZ，107：370—377，前引；1926年1月29日的裁决，RGZ，113：6—17（根据1924年3月28日颁布的联邦法令，将特别股转换成普通股，对公司的绝大多数持股者形成了利好，但不违反第153条）；值得注意的是，两个案例都向特里佩尔提出了异议。

[758] 对环境的描述见Rittstieg，Eigentum als Verfassungsproblem，260—262。Anschütz，Verfassung des Deutschen Reiches，14th ed.，714—716，需要注意的是，最初要求对皇室家庭的国家剥夺予以审查的，是政府本身对计划中在Waldeck进行剥夺所做出的反应。

[759] Otto Koellreutter，“Die Auseinandersetzung mit den ehemaligen Fürstenhäusen，”Deutsche Juristen-Zeitung 31（1926）：109—115；但是，他的主要目标是国会，因为它没有能够颁布一套普遍性规则以妥善处理此前国家的君主制问

题。

[760] West，A Crisis of the Weimar Republic；Huber，Deutsche Verfassungsgeschichte，7：577—580，590—593；Erich Eyck，A History of the Weimar Republic，2 vols.，trans.Harlan Hanson and Robert White（Cambridge：Harvard University Press，1963），2：62—66.

[761] Schmmit，Unabhängigkeit der Richter；Maus，Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus，115.

[762] 1927年11月4日的裁决，RGZ，118：325—330（一个债权人不能得到通货膨胀期间损失的补偿，在她看来，通货膨胀完全是由糟糕的政府政策所引发的）。

[763] Anschütz，Verfassung des Deutschen Reiches，14th ed.，713—714，有来自于法院规制的案例。

[764] RGZ，129：146—149.

[765] 这一法律事实上意在从医生这一职业中淘汰某些特别团体，见Atina Grossmann，Reforming Sex：The German Movement for Birth Control and Abortion Reform，1920—1950（New York：Oxford University Press，1995），11。

[766] 对此问题的一般性讨论，见Kirchheimer，“Reichsgericht und Enteignung，”82—83。

[767] 根据后自由主义的、“社会的”财产观念对第153条的广泛干预进行辩护，见Günther Holstein，Fideikommissauf lösung und Reichsverfassung（Berlin：Carl Heymann，1930），3—6；将拓展财产权利阐释为对技术—驱动的资本主义变迁的反应，见Forsthoff，Lehrbuch des Verfassungsrechts，1：243—246；1949年后的财产观念不仅发展了广泛的财产概念，而且对其阐释设置了限制，相关的论点见Kommers，The Constitutional Jurisprodence of the Federal Republic，250—261。

[768] 参阅第4章，1930年6月28日他对关于剥夺的赔偿法案草稿所做的解释，见Akten der Reichskanzlei R 43 I/233755—61；同前，第三页的修订案，1931年3月28日，见Akten der Reichskanzlei R 43 I/233771—81。Stegermann的建议是一项更加广泛的努力的一部分，借此，布吕宁政府将削减支出作为对萧条做出反应的通货紧缩政策的一部分。

[769] 关于立法议案的材料，包括来自于家庭所有者组织的反对意见陈述，见Akten der Reichskanzlei R 43 I/233755138。

[770] RGZ，137：183—89；有关批准，见第188页。也参见Forsthoff，Lehrbuch des Verwaltungsrechts，242—243，n.3；Apelt，Geschichte der Weimarer Verfassung，341—342。

[771] Schelcher，“Artikel 153，”204—205；Schmitt，“Auf llösung des Enteigungsbegriffs，”114—115；Buschke，Grunderrechte der Weimarer Reichsverfassung，105；Kirchheimer，“Reichsgericht und Enteigung，”89—90.

[772] RGZ，137：187.

[773] 引用见Anschütz，Verfassung des Deutschen Reiches，14th ed.，280—282；

Rossiter，Constitutional Dictatorship，70—71；对该条的标准阐释，见Richard Grau，“Die Diktaturgewalt des Reichspräsidenten，”Handbuch des Deutschen Staatsrechts，2：293—295。

[774] 关于Verfassungsstreitugkeiten的概念，参见Anschütz，Verfassung des Deutschen Reiches，14th ed.，161—170。

[775] 印刷本见RGZ，112：appendix，1—12。

[776] 前揭，8—9。

[777] 印刷本见RGZ，124：appendix，19—39。值得注意的是，国家法院（the State Court）与帝国法院存在着明显区别，拒绝承认作为一种剥夺行为的法令具有合法性。

[778] 前揭，36—37。

[779] 印刷本见RGZ，134：appendix，12—26；对Dietramzeller Decree环境描述，见Schulz，Zwischen Demokratie und Diktatur，3：486—490；Gerhard Jasper，Die gescheiterte Zähmung.Wege zur Machtergreifung Hitlers 1930—1934（Frankfurt am Main：Suhrkamp，1986），76。

[780] RGZ，134：appendix，21；关于这一特别裁决的逻辑，见Rossiter，Constitutional Dictatorship，61—62；Grau，“Die Diktaturgewalt des Reichspräsidenten，”276—277。关于“漂浮的裁决权”逻辑的战略性转向，见Schulz，Zwischen Demokratie und Diktatur，3：376—378。

[781] RGZ，134：appendix，22.

[782] RGZ，134：appendix，26—56.

[783] 前揭，42—46。

[784] 一般性讨论见Jasper，Die gescheiterte Zähmung，83—94；Dietrich Orlow，Weimarer Prussia 1929—1933：The Illusion of Strength（Pittsburgh：University of Pittsburgh Press，1991），207—212；关于地方法规以及普鲁士选举的变化，见Prussia，Winkler，Weimarer，456—458。

[785] Jasper，Die gescheiterte Zähmung，94—96；Orlow，Weimarer Prussia 1929—1933，225—233，详细讨论了对帕彭政府的指控；Schulz，Zwischen Demokratie und Diktatur，3：920—930，描述了这次政变行动。

[786] 这一抱怨的概括，见最高法院1932年10月25日的裁决，repr.in Preussen contra Reich，493—494。Henning Grund，“Prwussenschlag”und Staatsgerichtshof im Jahre 1932（Baden-Baden：Nomos，1976）提供了关于这次审判所有法律层面的详尽研究。

[787] 裁决印刷在Preussen contra Reich，492—517。

[788] 关于联邦政府的立场，参见Schmmit，“Die Verfassungsmässigkeit der Bestellung eines Reichskommissars für das Land Preussen，”Deutsche Juristen-Zeitung 37（1932）：956；同前，见Preussen contra Reich，177—181；Grund，“Preussenschlag，”91。

[789] Preussen contra Reich，511—513；施米特认为，改变州的地方法律是一个政治性政党试图保留权力的行动，因此也是不正当的行
动："Verfassungsmässigkeit，"958。

[790] Anschütz（Verfassung des Deutschen Reiches，14th ed.，782）注意到，这一裁决构成了普鲁士的胜利，并且证实了他对宪法第48条第1段的解释。
Grund（"Preussenschlag，"103—104）也注意到了这一裁决的重要性。

[791] Preussen contra Reich，513—514.

[792] 正如安修茨所注意到的那样，国家法院事实上的确"采取了一个立场"：Verfassung des Deutschen Reiches，14th ed.，782n.；与此相似，见Fritz Poetzsch-Heffter，"Staatspolitische Würdigung des Staatsgerichtshofs vom 25.Oktober 1932 im Konf likte des Reiches mit Preussen，"Reich und Länder 6（1932）：315.相反的解释，见Scheuner，"Die Anwendung des Art.48，"282—283。

[793] Preussen contra Reich，514.对这种解释的辩护，见
Grund，"Preussenschlag，"21—25。

[794] Fritz Poetzsch-Heffter，"Der Spruch des Staatsgerichtshofes，"Deutsche Juristen-Zeitung 37（1932）：1377；Grund（"Preussenschlag，"21—25，130）注意到，国家法院仍然通过考虑其动机而做出了一个重要改变。关于帕彭政府的"新国家"计划，见Eberhard Kolb and Wolfram Pyta，"Die Staatsnotstandsplanung unter den Regierungen Papen und Schleicher，"in Die deutsche Staatskrise 1930—1933，ed.Heinrich August Wirnkler（Munich：Oldenbourg，1993），159—163；Grimm，"Verfassungserfüllung—Verfassungsbewahrung—Verfassungsauf lösung.Positionen der Staatsrechtslehre in der Staatskrise der Weimarer Republik，"前揭，185。

[795] Preussen contra Reich，514—515.

[796] 前揭，515。

[797] 前揭，515—517。关于总统紧急权力"绝对界限"的争论已经成为一个得以充分发展的法律原则的一部分；见Grau，"Die Diktaturgewalt des Reichspräsidenten，"280。

[798] Orlow，Weimarer Prussia 1925—1933，244—246.

[799] 关于Bumke，参见Ingo Müller，Hitler's Justice：The Courts of the Third Reich，trans.Deborah Lucas Schneider（Cambridge：Harvard University Press，1991），39—41。Müller对纳粹时期Bumke在帝国法院的行动所做的道德谴责，也渗入了他在1932年对Bumke的评价以及他所猜想的这个案子中反对原告的阴谋之中。但是，这一审判的历史及其记录却没有提供任何显示不公平或恣意的证据。另一方面，Grund（"Preussenschlag，"150—151）却在对帝国法院裁决的毫无保留的辩护中走得太远了，以至于对Bumke的政治立场置若罔闻。更加平衡的判断见Müller，"Hermman Heller：Leben，Werk，Wirkung，"440。

[800] Bracher，Die Auf lösung der Weimarer Republik，556—563.

[801] Grund，"Preussenschlag，"10.

[802] Nawiasky，“Zum Leipziger Urteil，”Bayerische Verwaltungsblätter 80（1932）：338—345；Brecht为Preussen contra Reich（xii）所做的前言；Ernst Fraenkel在共和法学季刊Die Justz发表的报告也提供了一些证据对这一裁决表达了基本的尊重：Hugo Sinzheimer and Ernst Fraenkel，Die Justiz in der Weimarer Republic.Eine Chronik，ed.Thilo Ramm（Neuwied：Luchterhand，1936），377，384，397。

[803] Arnold Brecht，Mit der Kraft des Geistes.Lebenserinnerungen.Zweite Hälfte：1927—1967（Stuttgart：Deutsche Verlags-Anstalt，1967），229—232.

[804] Anschütz，Die Verfassung des Deutschen Reiches，14th ed.，780—783.

[805] Triepel，“Die Entscheidung des Staatsgerichtshofs im Verfassungsstreit zwischen Preussen und dem Reiche，”Deutsche Juristen-Zeitung 37（1932）：1501—1508.对这一裁决的其他保守主义的批评包括Von Campe [“Der Prozess Preussen cintra Reich im Lichte vom Rechtsgefühl，”Deutsche Juristen-Zeitung 37（1932）：1384—1389.] 声称，国家法院甚至没有解决这个案子，因此任何裁决都将导致“法治国概念的超载”，因此，法院就不应该审查意在阻止国家解体的紧急行动。

[806] Triepel，Die Staatsverfassung und die politischen Parteien（Berlin：Otto Liebmann，1927），36.

[807] 特别参见Ernst Rudolf Huber，Reichsgewalt und Staatsgerichtshol（Oldenburg im Ostfriesland：Gerhard Stalling，1932）；同前，Deutsche Verfassungsgeschichte，7：1125，提出了相似的观点。

[808] Staat，Bewegung，Volk.Die Dreigliederung der politischen Einheit（Hamburg：Hanseatisch，1933），38—39.

[809] Koellreutter，Deutsches Verfassungsrecht.Ein Grundriss，3d ed.（Berlin：Junker und Dünnhaupt，1938），181.

[810] 这一观点来自于Eyck，History of the Weimar Republic，1：286—288；参见最高法院1932年10月25日的裁决；Sontheimer，Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republk，91—94；Peukert，The Weimar Republic，223—225；Lübbe-Wolff（“Safeguards of Civil and Constitutional Rights，”365—372）提出了一个对法院权利原则的内涵及其政治结果的平衡解释。

[811] 格奥尔格·戈特海纳将这些答辩案件整理起来。但是，卡尔·施米特既在审讯之前为帕彭政权提供核心论辩，在审讯之中也成为答辩的一部分。Ernst Rudolf Huber，“Carl Schmitt in der Rechtskrise der Weimarer Endzeit，”Complexio Poopsitorum，33—50，他将施米特（和帕彭）在1932年夏季的行为视为对德国共产党和纳粹的打击，似乎忽略了帕彭的目标和他们在普鲁士驱逐中央党政权代理人的非法行为。有关论述可见上书，第51—70页。总体来说，审讯中各方立场可见David Dyzenahus，Truth’s Revenge：Carl Schmitt，Hans Kelsen，and Hermann Heller in Weimar（Oxford：Claredon，1997）。

[812] Schmitt，in Preussen contra Reich，39—40.

[813] 前揭，179，311；在共和国内寻求国家政治的同质性，第313—314页。

[814] 前揭，181。

[815] Nawiasky，in Preussen contra Reich，329.

[816] 前揭，244。

[817] 前揭，234—235。

[818] 前揭，174。

[819] 前揭，338。

[820] Anschütz，in Preussen contra Reich，125—130，161—163；以及Heller，in ibid.，136—138；相反，Nawiasky，in ibid.，172—173，国家义务的主观暴力必须在执行之前就确定下来；在别处，他明确提出法院的优先统治权（Grundprobleme der Reichsverfassung，68）。

[821] Anschütz，in Preussen contra Reich，124—125；Heller，前揭书，137—138。

[822] Anschütz，前揭书，126（加重点号）。

[823] 前揭，125。

[824] 前揭，301—307。

[825] Heller，Preussen contra Reich，37—38，76，214，293—294.关于黑勒在审讯中的角色，他的政治角色已经超过法律角色，见Andreas Kaiser，“Preussen contra Reich.Hermann Heller als Prozessgegner Carl Schmitts vor dem Staatsgerichtshof 1932，”in Der soziale Rechtsstaat，287—311；更一般的来说，见David Dyzenhaus，“Hermann Heller and the Legitimacy of Legality”（美国政治科学联合会会议论文，芝加哥，1995年9月1日，I11.）。

[826] 比如，Nawiasky，in Preussen contra Reich，233—234；Judge Bumke，前揭书，252。

[827] 在1914年之前，施米特错误地指责黑勒和拉威尔斯基的低劣的独裁制，黑勒居然允许自己关于独裁制的研究在论辩中输给施米特，以此为交换导致施米特对布姆克法官的巨大非难：Preussen contra Reich，353—356；也可参考布姆克之后对施米特更加公开的反击，也见本书，第469—470页。

[828] Heller，in Preussen contra Reich，407—408；几个月后，斯门德在文中关注类似的合法性问题，见“Bürger und Bourgeois.”

[829] 卡尔·施米特在“Zum 21.März 1933”中立刻表达了授权法案的革命性意义，Deutsche Juristen-Zeitung 38（1933）：453—458；也见Bendersky，Carl Schmitt，199—200.Ernst Fraenkel，The Dual State，3—6，将授权法案放在转向“特权国家”这一更大的语境中来讨论，这种表述开始于1933年2月28日紧急法案。也见Martin Broszat，The Hitler State：The Foundation and Development of the Internal Structure of the Third Reich，trans.John W.Hiden（London：Longman，1981），80—84。

[830] Friedrich Giese是宪法的标准实证主义评论家，在审判中成为普鲁士的律师，他在Preussen contra Reich中将这一词组归咎于帕彭和布拉赫特代表，第267页。这一控告在后来的辩护中没有被撤销。

[831] 帕彭政权调动公务人员的原因仅仅在于他们与SPD的友好关系已经在审判中暴露出来：Gottheiner（被告方首席律师），in Preussen contra Reich，164—165，166—167；黑勒和布姆克法官之间的交易，in ibid.，249—251；Arnold Brecht（原告方首席律师），in ibid.，261。

[832] Repr.in Nazism 1919—1945，vol.2：State，Economy and Society 1933—1939.A Documentary Reader，5th ed.，ed.J.Noakes and G.Pridham（Exeter：University of Exeter Press，1994），223—225.

[833] Schmitt，in Preussen contra Reich，321—322.

[834] Repr.in Nazism 1919—1945，2：250—251；Broszat，The Hitler State，106—132.

[835] Schmitt，Das Reichsstatthaltergesetz，2d ed.（Berlin：Carl Heymann，1934），尤其是在第7页当中，施米特追溯了1932年7月20日帕彭行为和后来纳粹巩固国家行为之间的连续性，第23页，他关注到国家法院没有遵循新法律。也见Bendersky，Carl Schmitt，199—201。

[836] 关于净化的法律和制度意义，见Otto Gritschneder，“Der Führer hat Sie zum Tode verurteilt...”，Hitlers“Röhm-Putsch”-Morder vor Gericht（Munich：C.H.Beck，1993）；Bernd Rüthers，Entartetes Recht，120—125；Carl Schmitt，“Der Führer schützt das Recht”（1934），repr.in Positionen und Begriffe，199—203。

[837] 从广义语言学的角度来对施米特在纳粹体制中的角色所做的介绍，见Rüthers，Entartetes Recht；and Caldwell，“National Socialism and Constitutional Law，”399—427。

[838] John Hahlen，“Verfassungsreform als Problem des deutschen Wiedervereinigungs-prozesses，”in Probleme des Zusammenwachsens im wiedervereinigten Deutschland，ed.Alexander Fischer and Manfred Wilke（Berlin：Duncker und Humblot，1994），63—74；Robert Hettlage，“Integrationsleistungen des Rechts im Prozess der deutschen Einheit，”in Deutschland nach der Wende.Eine Zwischenbilanz，ed.Hettlage and Karl Ley（Munich：C.H.Beck，1995），28—35.悬而未决的统一和议会制宪法委员会的问题，见Verfassungsentwicklungen in Deutschland nach der Wiedervereinigung，ed.Eckart Klein（Berlin：Duncker and Humblot，1994）。1993年之前关于发展的英语作品，见Peter Merkl，German Unification in the European Context（University Park：Pennsylvania State University，1993），167—230。

[839] 左派的观点，见Der Souverän auf Nebenbühne.Essays und Zwischenrufe zur deutschen Verfassungsdiskussion，ed.Bernd Guggenberger and Andreas Meier（Opladen：Westdeutscher，1994）；新宪政主义者周边的重要理论构想，见Ulrich K.Preuss，Constitutional Revolution：The link between Constitutionalism and Progress，trans.Deborah Lucas Schneider（Atlantic Highlands，N.J.：Humanities Press，1995）。

[840] 新右派的知识谱系，尤其是与卡尔·施米特和统一国家论者之间的联系，见Thomas Asshener and Hans Sarkowicz，Rechtsradikale in Deutschland.Die alte und die neue Rechte（Munich：C.H.Beck，1990）。

[841] 关于1993年之后宪法法院的危机，见Uwe Wesel，“Die Zweite Krise，”Die

Zeit，October 6，1995，7—8；Kommers，The Constitutional Jurisprudence of the Federal Republic，55—57，349—356，472—484。

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

THE SOVIET MIND

苏联的心灵

共产主义时代的俄国文化

Isaiah Berlin

[英国]以赛亚·伯林 著　潘永强 刘北成 译

刘东·主编　彭刚·副主编

凤凰出版传媒集团
译林出版社

版权信息

Copyright Isaiah Berlin 1949,1952,1956
© Isaiah Berlin 1957,1980,1989
© The Isaiah Berlin Literary Trust 1997,2000,2004
Introduction © Strobe Talbott 2004
Glossary of Names © Helen Rappaport 2004
Editorial matter © Henry Hardy 2004
Photograph of Stalin copyright James Abbe 1932
Photographs of documents © The Isaiah Berlin Literary Trust 2004
This edition arranged with Curtis Brown Group Ltd.
through Big Apple Tuttle-Mori Agency, Labuan, Malaysia
Simplified Chinese edition copyright © 2010 by Yilin Press
All rights reserved.
著作权合同登记号　图字：10-2005-295号

书　　名　苏联的心灵

作　　者　【英】以赛亚·伯林

译　　者　潘永强　刘北成

责任编辑　李瑞华

出版发行　译林出版社

ISBN　　9787544711470

关注我们的微博：@译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

共产主义教育工作者的任务……主要是斯大林所谓的（人类灵魂）工程师的任务，亦即，对人进行调试，使得人们只会提出很容易获得答案的问题，让人们在成长过程中因最小的摩擦而顺其自然地适应所处的社会……好奇心本身、个人独立探索精神、创造和思考美好事物的愿望、寻求真理本身的愿望、追求某些目的的愿望（这些目的本身确是人类的目的，能够满足我们天性中某些深层欲望），都是有害的，因为它们会扩大人们之间的差异，而不利于一个整体性社会的和谐发展。

以赛亚·伯林，《民主、共产主义和个人》
在曼荷莲女子学院的讲演，1949年

导言

斯特罗布·塔尔博特[1]

以赛亚·伯林相信观念起着非凡的作用，它不仅仅是知识分子头脑里的产物，而且是制度的创造者、治国的指南、政策的制定者，是文化的灵感和历史的引擎。这让他成为华盛顿布鲁金斯学会和其他同类机构的偶像人物。不论这些组织有何区别，它们都专注于观念在公共生活中的重要作用。它们的工作就是思考我们所处的社会、国家和世界所面临的最棘手的问题——并寻求解决之道。因此它们又被称为智库。

提起这些机构（和它们的昵称），伯林或许会嗤之以鼻，主要因为他对美国佬典型的自以为是，认为所有的问题都有答案，任何问题都能被彻底地解决表示怀疑。但偶尔造访一下马萨诸塞大街1775号我们自己的办公楼，伯林大概会很乐意。他会有种宾至如归的感觉，从1942年到1946年，他就一直在马萨诸塞大街3100号英国外交部供职。作为一位无与伦比、精力过人的健谈者，他会发现一层的餐厅格外让人惬意。每天中午到下午两点，那里总是汇聚了许多布鲁金斯的学者和其他来自智库大街的专家，他们经常聚集在一起，利用午餐时间将自己新出炉的想法当场拿出来探讨。如果以赛亚爵士也能加入我们中间，那该多么令人兴奋，因为伯林既能给别人带来愉悦又懂得欣赏别人的快乐，愉悦本身也是生活——包括精神生活——的一个组成部分。他的继子彼得·哈尔本（Peter Halban）还记得伯林教他用俄式玩法玩挑圆片的游戏。他热衷于玩文字游戏，爱讲故事，喜欢闲聊。他对人类状况的评点总是随心所欲而又幽默风趣。

伯林或许也会很乐意在三层的图书馆待上一阵。在他看来，像文明、国家以及个人的观念大多来自我们的祖先。这些观念通过书籍流传下来。他没有把自己称作哲学家，而是自称为观念史学家。他并没有把自己看作是新真理的传播者，而是把自己当作古老真理的研究者、评论者、综合者和阐释者。他崇尚学问——重视对经验证据的分析、对前人研究的体味，把握它在当时和当下的内涵。

所有了解伯林的人，无论是直接与他本人接触还是通过他的著

作，都会把他和一种品质联系起来，那就是思想开放。他不仅仅尊重他人的观点，而且尊重现实的复杂性——包括道德的复杂性。“多元主义”，在他的词汇中，是少有的几个带此后缀而具有积极含义的词语。其他的各种“主义”不是让人怀疑就是令人厌恶。他是一位开明和宽容精神的提倡者，正是出于这种精神，共同体——比如大学的公共休息室，聚居的市民或民族——才会欢迎各种不同甚至通常相互冲突的真、善、美观念存在。

我最后一次见到伯林是在1994年，也就是在他逝世之前的两年多一些的时候。当时我正供职于国务院并在牛津举办了一次讲座，讲的是推进民主乃是美国外交政策的一项目标。从讲台上看下来，见他就坐在那里，我真的很紧张。他坐在前排，一身长袍，双目注视着我，眉似拱月。我的演讲结束后，他径直朝我走来，略带礼貌地向我提出他欣赏的一则忠告，但我怀疑提出这一忠告的政治家本人——塔列朗[2]——并非是他所喜欢的那种人。“决不要太热情”（“Surtout pas trop de zèle”），他对我说。我当时感觉他并不是在指责我，而是让我明白他对凡是美国的都好得不得了这种论调的反感，自然也包括我们的外交政策。

他所谓的“目标冲突的不可避免性”，按他的话说，乃是“迄今为止我所能发现的唯一真理”。[3]“有些至高的善（the Great Goods）是无法共存的……我们注定要选择，而每一次选择势必会伴随着无法弥补的损失。”[4]可以说这是他的多元主义以及自由主义概念的一种推演。

因此，对他而言，一切有意思的问题都是两难选择。唯一比犯错误还更糟糕的是认为你不可能犯错误。他确信我们不可避免地要面对那些我们不情愿看到的、有可能带来危害的结果，尽管我们确信我们做出了正确的选择。

假如伯林在这个问题上到此为止，那么他将置我们所有人——包括我们中从事智库这一行的人——于死胡同：道德的缺位、智识的缺失，更别提长期的迟疑不决。

但他并没有让我们面对这样的困境。他指出选择虽难但并不意味着我们可以不必做选择。即便意识到是一个悖论但也不能作为我们含糊、迟疑或不作为的借口。我们必须权衡利弊并决定下一步的行动。如果我们不这样做，别人就会做出决定，而这样做的那些人，他们的行动很可能是建立在这种或那种致命的主义基础之上的。总之，他相信，做出选择，尤其是做出艰难的选择，乃是“人”之为人的实质部分。

刺猬与狐狸，这个曾被他用作文章标题的短语，或许是伯林关于世界和人性的观念中最著名的一个短语。它源于古希腊诗人阿尔基洛科斯（Archilochus）的诗歌片段：“狐狸多机巧，刺猬仅招一。”伯林拿这句格言来形容历史上的重要人物时，并没有厚此薄彼的意思。每个人都兼有这两种动物的特质，尽管所占比例和相互影响的程度不同。在这个意义上，这句格言并不很适合做一种适意生活的标签，因为伯林对任何口号和秘方都持谨慎的态度。

然而，他确然也有自己的一个大观念——他个人刺猬的一面——这（也是恰如其分地）有些自相矛盾，那就是对大观念的戒备心，尤其是当这些观念为政治领导人所利用的时候。

与多元论相对的是一元论。一元论主张像我们是谁、我们该怎么办、我们该如何统治和被统治这类问题都有唯一正确的答案。一旦掌权者声称对真善美拥有绝对的解释权，邪恶便会产生。一元论是在历史上引发巨大灾难的各种主义的共同理论基础，包括20世纪的两种极权主义。一个与希特勒的名字相连，另一个则与斯大林有关。在伯林论述苏联政治和文化的文章，包括1953年这位独裁者死后写的那些文章里，斯大林总是赫然浮现在背景中，有时则出现在前台。

乔治·凯南在仔细阅读了本书的手稿之后这样说道：“我一直把以赛亚，我在牛津几次短暂的居住期间与他有过非常亲密的交往，看作不仅仅是他那个时代最杰出、最重要的批判性知识分子，而且可谓是俄国问题尤其是俄国文学和政治评论界的一尊守护神。”

从种族上说，伯林本人并非俄罗斯人而是犹太人（在俄国社会里这一区别意味深长）；确切地说，他也不是出生在俄国而是出生在位于帝国边缘的里加；当他举家从彼得格勒迁往英国的时候，他还是一个十一岁的孩子，而他在英国度过了他漫长的一生；而且他也仅仅回过俄国三次。但这并不影响他成为对这个国家的许多方面富有独到见地的观察家。早在孩提时代，他便能够在父亲的书房里尽情浏览用皮面装帧的托尔斯泰、屠格涅夫以及普希金的作品，在马林斯基剧院聆听夏里亚宾（Chaliapin）演唱鲍里斯·戈杜诺夫（Boris Godunov）的角色。当然，他没有忘记这门语言，这让他能够接近所有那些苏联的、苏联之前的、苏联之后的、非苏联的甚至反苏联的各种思想。他本人的思想以及我们将要读到的这本书无不受到这些思想的影响。

尽管伯林本人的思想贯穿几个世纪，关照整个人类，但他终其一生从未间断过思考、阅读、聆听、谈论、写作与俄国有关的问题，不仅把它当作一个伟大文化的发祥地，也把它看作是一元论恐怖实验的试验场。

在思索这场实验最终将向何处去时，伯林反对历史必然性的观点，因为在他看来这本身便是一种一元论。相反，他坚信所谓多元的可能性。其中一种可能是，随着时间的推移，俄国将会打破自身的历史羁绊。他是在1945年，即在他与诗人阿赫玛托娃初次会面后不久表达这一主张的，并将其记录在《访问列宁格勒》和《与阿赫玛托娃和帕斯捷尔纳克的谈话》这两篇文章里。他从列宁格勒返回莫斯科的英国大使馆，当时他正在大使馆工作，并给伦敦的外交部写了一篇生动的报道。在这篇报道里他表达了一种期待，期待伟大而又充满活力的俄罗斯文化将经受住甚至最终战胜那些由“极为可恨的专制制度”所带来的一切“错误、荒谬、罪恶乃至灾难”；换句话说，俄国二元论中至善的一面终将战胜邪恶的一面。

阿赫玛托娃把伯林写进她的代表作《没有主人公的长诗》中，并称他为“来自未来的客人”。而在现实生活中，他本人却没有预言的能力。他没有想过自己能比苏联活得更长。1952年，在收入本书的一篇文章中，他提出了“人为的辩证法”的概念，他认为，共产党路线巧妙而具有策略的灵活性决不允许“整个制度变得太过疲软而无效，也不会放任其过分紧张而走向自我毁灭”。这是“斯大林元帅的原创，是他对统治术的主要贡献”——也是独裁者的一种生存之道。他担心发生这样的情况：

> 只要苏联的统治者继续熟练地掌控着统治机器并不断地从他们的秘密警察那里获得足够的情报，那么令人沮丧的独裁以及对其他人的肆意摆布似乎未必一定会导致政权内部的瓦解，甚至是统治者智力和意志的衰退……尽管这一庞大的统治机器可能困难重重、危机四伏，但我们决不要低估它成功生存下去的能力。它的未来可能还不确定，甚至还不稳固；它可能犯错误，可能翻船，可能循序渐进也可能疾风骤雨，但是除非人性的善良一面得以彰显，否则它未必注定会失败。

某些人可能从这一论断中找到证据，证明伯林没有预见到将要降临的灾难，或者不如凯南那么具有远见。凯南早在1947年便已经觉察出苏维埃社会主义联盟的发展趋势，“它们最终必须找到自己的出路，要么解体，要么苏维埃政权变得日益成熟”[5]。

还有另一种解释或许更为贴近伯林那段话的意思。一方面，在斯大林统治的最后一年，苏联的高墙表面上看起来要比文字描写的坚固得多。另一方面，“未必注定会失败”不一定就意味着病入膏肓，也并不能证明它完全健康。总之，确切地说，伯林不相信必然性——正如约吉·贝拉（Yogi Berra）所说，尤其是有关未来的命运。

1968年夏天，也就是苏联的坦克开进捷克斯洛伐克镇压“布拉格之春”后不久，我采访了伯林。他说起话来语速飞快，语言华丽、渊博而又不失明晰。他谈到这次入侵恰恰证明了一个如此依赖强权的政权是多么的虚弱，这恰恰暴露出苏联体制及其意识形态的“衰弱”。

然而他仍然预期这种体制还将延续很长一段时间，我本人，实际上包括我认识的所有人都有类似的看法。1980年代中期，玛格丽特·撒切尔指责伯林正在变成一个悲观主义者，因为当时他认为要想在莫斯科发生我们今天所谓的“政权更替”这样的事情，除非发动一场战争。

即便在1989年这个奇迹发生之年——高墙（不论是文字意义上还是实际意义上）轰然倒塌——其他人看到了历史的终结，而伯林却不打算宣布有任何东西要终结。在《不死的俄国知识分子》一文中，他为那些为蔓延于苏联各个加盟共和国的和平革命做出贡献的俄国人欢呼。他写道：他们是“一个伟大的民族，他们拥有无穷的创造力，一旦获得自由，说不准他们会给世界带来什么样的惊喜呢”。

但是即使在他处于，按他的话说，对中欧正在发生的事情“既惊讶又振奋又幸福”的时候，他想起了波拿巴夫人作为一代皇帝、三位国王和一位王后之母（即拿破仑及其兄弟、妹妹的母亲）接受朝贺时说的一句话：“Oui,pourvu queça dure.”（“要是能一直这样下去就好了。”）文章的篇末再次重申了这种警示，它是这样结尾的：“出现一种新的野蛮状态并非没有可能，但目前我还看不到有任何迹象。邪恶终将被战胜，奴役正在走向灭亡，人类有理由为这一切而感到自豪。”

他相信历史，包括观念的历史，始终是在“不断进步”的。当历史看起来正朝着进步的方向前进时，我们可以承认甚至颂扬这种进步，但切莫过分地热情或绝对地肯定。

但是完全可以肯定地这样说：能与本书的出版沾上边是我们所有人的一个莫大荣幸。

与大多数由布鲁金斯出版的书相同，本书也是共同合作的成果。除了要感谢布鲁金斯出版社主编鲍勃·法赫蒂（Bob Faherty）之外，我还想表达我们对牛津大学沃尔夫森学院的亨利·哈代的感激，是他对伯林的这些文章、演讲和其他作品进行了编辑。哈代以其一贯的细致和技巧完成这项工作，在此之前他已经编辑完成了十四部伯林的作品集，其中的五部是在1997年伯林逝世后完成的。还有更多的伯林作品即将面世，第一本是伯林书信集第一卷（1928—1946），该书将和

本书在同一季出版。

我和亨利都对艾琳·伯林（Aline Berlin）支持这项出版计划并和彼得·哈尔本一道促成对书稿的圆桌讨论表示赞赏。于2003年7月7日召集的这次圆桌讨论得到了圣安东尼学院的大力支持。如果没有院长马拉克·古尔丁（Marrack Goulding）爵士和学院公共关系与发展事务办公室主任波莉·弗里德霍夫（Polly Friedhoff）的热情关照，举行这样的讨论是不可能的。这次讨论会聚集了许多学者以及伯林生前的同事和朋友，他们与我们共同分享了他们对伯林的回忆以及对伯林著作的理解。参加讨论会的还有：罗德里克·布雷思韦特（Rodric Braithwaite）爵士、阿奇·布朗（Archie Brown）教授、曹意强教授、拉里莎·哈斯克尔（Larissa Haskell）、卡米拉·霍恩比（Camilla Hornby）、彼得奥本海默（Peter Oppenheimer）教授、亚历克斯·普拉芙达（Alex Pravda）博士、海伦·拉帕波特、罗伯特·瑟维斯（Robert Service）教授、布鲁克·希勒（Brooke Shearer）、哈利·舒克曼（Harry Shukman）博士以及帕特·乌捷欣（Pat Utechin）。

编者序言

亨利·哈代

> 他拥有聪明但也是严酷的外表，而他的所有面部表情都显示着一种狂热。他签署死刑令时眉头都不动一下。他的座右铭是“目的证明手段合理”。在一切按其计划进行之前，他从不停止工作。
>
> 以赛亚·伯林：《目的证明手段合理》（1921）[6]

我早就知道会有这本书。以赛亚·伯林散见各处的讨论苏联时期俄罗斯政治与文化的文章不但质、量俱佳，而且与众不同。

1991年，在《扭曲的人性之材》成功出版之后，针对苏联与东欧共产主义体制的解体，我向伯林建议，正好借此时机将他讨论苏联的文章结集出版。但他拒绝了，他说我所提到的那几篇东西大多数还不确定、没有什么特殊的价值，而且多少有些过时。当我重提此议，摆出值得出版的各种理由时，他给了我这样的答复：

> 不好。我理解你说的一切都非常在理，即使那些东西要出版，但时机不好。（……）我认为在这个苏联刚刚解体的时刻，增加一些幸灾乐祸的文字似乎不合时宜——这样的东西已经出得太多了——以各种方式痛陈马克思主义、共产主义以及苏联政府的缺陷，揭露近来政变与革命发生的根源等等。而且我认为那几篇东西，如果它们有什么价值的话（你知道，对此我一直表示怀疑），还是在十到十五年之后（或许那时我已经不在了），而且顶多作为（像我一样的）亲历者对他们眼中的五十、六十、七十年代的有趣回顾来出版会更好些。相信我，我是对的。

十多年之后，也就是在伯林逝世大约六年后，看来我们应该把那些疑虑抛在一边了，尤其是前苏联并没有像许多人（不包括伯林本人）草率预言的那样迅速地转向西方的自由民主制度；相反，普遍看到的却是大量苏联时期的思想意识已经重新复活了产生这种思想的政治体制。至于伯林对自己作品价值（尤其是长远价值）的怀疑，凭良

心说我通常不太当回事，他所谓“像我一样的亲历者”这样的话大大低估了他自己观点的独特性。

该计划在此特殊时刻得以付诸实现要感谢我的朋友斯特罗布·塔尔博特的好意，他计划将提到的这几篇文章定为一个讨论伯林对苏联研究之贡献的研讨班的研讨内容，并由布鲁金斯学会出版社出版。斯特罗布的前言很内行地将本书的内容置于伯林的全部作品中进行考察。

文章中除了后面标有“I.B.”（以赛亚·伯林的英文缩写）以外的所有注释都是编者加的。以下我对收入的各篇文章的背景作一些补充性的说明。

《斯大林统治下的俄罗斯艺术》

1945年秋，伯林访问苏联，当时他还是英国外交部的一名官员。这是自1920年他十一岁离开后第一次回到苏联。他与安娜·阿赫玛托娃和鲍里斯·帕斯捷尔纳克的著名会晤就发生在这次访问期间。直到三十五年后[7]他才记录下了这段回忆。

但是当时他还写了两篇官方报告。在任期快要结束时，他整理了一份相当长的备忘录，记录下了俄罗斯文化的总体状况，并给它加了一个典型的伯林式的谦逊标题《关于1945年最后几个月苏维埃社会主义联邦共和国文艺状况的笔记》。

他还刻意贬低这份报告的内容。他将报告的复印件放进了1946年3月23日写给美国驻苏联大使埃夫里尔·哈里曼、祝贺他出任美国驻英国大使的信中。在这封写于英国驻华盛顿大使馆的信中，他对哈里曼说：

> 我附上一份又臭又长的关于俄罗斯文学的书面报告，委托弗兰克·罗伯茨[8]转交给您。我怀疑报告里是否有任何新鲜的或吸引人的内容——在这里只有乔克·巴富尔[9]读过，我怀疑外交部还有谁会愿意读。之所以要保密只是因为这东西要是被“他们”知道，那些可能的信息提供者就会遭受我们众所周知的结局。如果您能用外交部的邮袋将它寄还给我，地址写：牛津新学院，我将不甚感激。在牛津这个幽深的角落里我会想起那个我以为再也不会记起的世界，虽然略有一丝怀旧但也无怨无悔。

伯林在信中谦卑的行文当然极易让人产生误解。正如迈克尔·伊格纳季耶夫在伯林的传记中写道的：

这篇笔记谦虚的标题与它宏大的目标不相符：它相当于一部20世纪上半叶的俄国文化史，为注定不幸的阿赫玛托娃那一代人而作的编年史。它很可能是西方对斯大林发起的针对俄罗斯文化的那场战争的首次记载。在每一页上都有她以及楚科夫斯基和帕斯捷尔纳克向他讲述的他们在身受迫害的年代里的亲身体验的痕迹。[10]

《访问列宁格勒》

伯林还写了一篇对1945年事件的即时记述。这是一篇对11月13—20日他历史性地访问列宁格勒的更为私人化的记述，此时距列宁格勒打破德军围困还不到两年时间。他刻意对（大概是）11月15—16日与阿赫玛托娃的会面做了低调处理，事实上是略加掩饰。但在给英国驻莫斯科临时代办弗兰克·罗伯茨的一封感谢信中，他写道，在他这次访问即将结束离开苏联时，他再次拜访阿赫玛托娃，她“专门为我题写了一首关于子夜会谈的新诗，我想这是我经历过的最激动人心的事情了”[11]。

《一位伟大的俄罗斯作家》

1998年1月28日在华盛顿的英国大使馆举行了一场以赛亚·伯林的“美国记忆”研讨。现场的一篇致词是由罗伯特·西尔弗斯[12]所做的，此人乃《纽约书评》的副主编，他与伯林有着超过三十年的交情。在发言过程中，他提到了接下来这篇文章的写作背景，以及他本人对伯林作品的印象：

在领悟以赛亚宏富的著作时，我觉得这位讲故事的天才所写的散文似乎才是其中的精华。那还是他在纽约的时候（1965年秋），我更能直接地感受到这一点，当时出了一本讨论俄国诗人奥西普·曼德尔施塔姆作品的书，伯林答应就此写一篇文章。数日后，他告诉我他不久将要离开。我们商定，在某一天晚饭后他来《书评》办公室，拿着很快就能成文的稿子向我口授。在敲稿子的过程中，我体会到他对本世纪的俄国诗歌有着深情而又细致的理解。他口授完，我们一起走出办公室，漫步在57街上，庞大、漆黑的垃圾车从我们xxii身边隆隆驶过，他看了看手表说：“凌晨三点了！曼德尔施塔姆！在这儿有谁会知道他呢？！”

《与阿赫玛托娃和帕斯捷尔纳克的交谈》

伯林的名篇《1945年和1956年与俄国作家的会面》于1980年在他的文集《个人印象》中全文发表。文中所讲述的故事在与此问题相关的任何一部书中都能见到，该文将此事叙述得如此清晰，使我打破不在两本不同的选集中出版同一篇文章的惯例，将该文的这篇缩写版从《关于人类的适当研究》一书中摘出，收入本书。值得一提的是，《关于人类的适当研究》一书与我编辑的其他伯林作品选有所不同，它是一部从其他文选中精选出来的伯林文粹。而此文是那部书中所收录的唯一一篇从未（以这一形式）在其他选集中发表过的文章。

自从1945年访问列宁格勒以来，伯林一直打算写一篇文章，记录下他在那儿的经历。直到1980年，当时《个人印象》正酝酿出版，他应牛津瓦德汉学院的邀请为（最后一期的）鲍勒讲座（Bowra Leature）做一次演讲，这时他才终于开始着手这项他早就打算却又拖延得太久的工作。他写出来的文章对于一小时的演讲来说太过冗长，因此他又对文章进行了缩减。结果便是收录于此的缩写版，《纽约书评》发表这篇演讲时还根据全版内容增补了一些材料。

《鲍里斯·帕斯捷尔纳克》

这篇鉴赏文章大概作于1958年。当年9月《日瓦戈医生》在英国出版，10月帕斯捷尔纳克获诺贝尔文学奖。伯林一直强烈反对提名帕斯捷尔纳克，因为《日瓦戈医生》已经给帕斯捷尔纳克带来了很大的麻烦，如果再将诺贝尔文学奖授予他，他与苏联当局之间的矛盾将会进一步激化。事实上，帕斯捷尔纳克在重压的逼迫下正式拒绝领奖。由于年事已高，加上体弱多病，他无力也不愿与苏联当局对抗；而且如果他真的领奖，他还担心他的生计（以及他的爱人奥尔加·伊文斯卡娅的生计）会受到威胁。此外，如果他离开苏联去领奖，他就再也不会被允许返回。

此文的写作过程多少显得有些离奇。伯林早先曾答应为《曼彻斯特卫报》写篇文章，想必与《日瓦戈医生》的出版有关；“不过在经历诺贝尔奖风波之后，我更愿意再等等看”[13]。只要瑞典皇家学院的决定一公布，他肯定还会被邀请写些推介性的东西。总之，稿子已经开始起草，但没有发表，至少我没有找到；或许它本来就是用来做资料而非一字不差地用来付梓印刷的。当我偶然发现打印稿时，我随即将一份编辑过的稿子拿给伯林看，他仔细读过并在几处空白处做了填

补。他本人也无法说清该文写作的具体背景。

1958年岁末，最终付梓面世的是这篇伯林为《星期日泰晤士报》“年度图书”评选所写的《日瓦戈医生》赏析。

> 鲍里斯·帕斯捷尔纳克的《日瓦戈医生》在我看来是一部天才之作，它的出版是我们这个时代无与伦比的文学和道德事件。这部书在意大利出版的特殊背景，特别是，铁幕两边出于政治宣传目的对该书粗俗而又可耻的滥用，或许使人忽略了这样一个更为重要的事实：它是俄罗斯文学传统主流中一部伟大的史诗性的杰作，或许是这个传统中的最后一部，同时也是自然世界以及根植于他们那个时代历史与道德的社会的产物，是一份绝对直率、高贵和深刻的个人声明。
>
> 一些评论家一直倾向把这部小说的巨大成功归结为好奇心，或归结为因它的出版而引发的丑闻。我觉得这种观点毫无根据。它的主题是普世性的，与大多数人的生活（人的出生、衰老和死亡）密切相关。与屠格涅夫、托尔斯泰和契诃夫作品中的主人公一样，该书的主人公处于社会的边缘，与社会发展的趋势和命运密切相联，但又不与之同流合污，在面对各种毁灭社会、摧残和消灭许许多多其他同类的残暴事件时，仍然保持着人性、内在的良心和是非感。
>
> 像他的诗歌一样，帕斯捷尔纳克弥合了人与自然之间、生物与非生物之间的界限；他塑造的人物形象通常带有形而上学和宗教的色彩；但若试图给他的思想或小说中各个角色的思想加以归类，例如归为某种明确的社会或心理观念，或者用来支持某一特定的哲学或神学，对于他那压倒一切的完满生活图景来说却都是些无稽之谈。
>
> 作者为了表达他的整体意图，致力追求一种能够唤起感情的写作效果，它既抒情又反讽，既大胆地预言又充满了对俄罗斯往昔的怀念（这一点在我看来与众不同），其表现力到今日也无人企及。
>
> 这是一部非凡之作：尽管它的开头使人困惑，象征主义的手法时时让人捉摸不透，结尾又充满了神秘。用来收尾的那几首绝妙诗歌用英文也很难转达。但无论如何它不失为我们时代最伟大的作品之一。

1995年他应同一家报纸之邀为他们的“书架”栏目推选一部书时，

他再次提到此书。由于他的评论对他在《与阿赫玛托娃和帕斯捷尔纳克的交谈》一文中所述说的内容做了明显的补充，因而我在这里将它们重印出来：

> 如果要举一本书给我留下深刻印象并让我仍然记忆犹新的，那要数鲍里斯·帕斯捷尔纳克的《日瓦戈医生》。1956年我和我的夫人在莫斯科住在英国大使馆。（1945年我还在大使馆工作时就已经和帕斯捷尔纳克见过面，随后我与他结交，并经常去看他。）我前往佩列杰利基诺的作家村去看他，他首先告诉我他已经完成了他的小说（在1945年我曾读过其中的一章），而且与其他的任何一部早期作品相比这部小说都更有可能成为他的最后遗言（毫无疑问，他轻描淡写提到的那些作品中也不乏天才之作）。他告诉我说小说的原稿已于前天寄给意大利出版家菲尔特里内利，因为他已经很清楚这部小说不可能在苏联出版。他送给我一份原稿的复印本，我躺在床上读了个通宵，直到第二天凌晨才读完，我被这部小说深深地打动了——我觉得在此之前或从此以后我还从未被哪本书如此打动过，或许《战争与和平》除外（这本书花一夜可读不完）。
>
> 我意识到《日瓦戈医生》作为一部小说并非完美无缺：小说的结构安排得并不是很恰当，大量的细节表面上生动、富有戏剧性，却显得矫揉造作，与主题无关，有几处甚至给人东拼西凑之感。但小说对公众欢迎二月革命的描写却极其精妙；当时我七岁，正好在彼得格勒，我还记得当时我的姑妈姨妈、堂表兄弟姐妹、我父母的朋友们以及其他人对此的反应，而帕斯捷尔纳克把对此的描述提升到一个天才的水准。他以既同情又嘲讽的笔调描述了温和派和自由派徒劳无功的努力，他对布尔什维克接管政权所表现出来的（也正如他所看到的）那股势不可挡的强大力量的描述，是我看到过的最生动的描述。
>
> 然而给我印象最深，而且从未改变的，是它关于男女主人公被咆哮的狼群围困在他们被大雪席卷的西伯利亚小村舍里的情景。这段描写简直是无与伦比的。
>
> 爱情是多数小说的主题。尽管如此，伟大的法国小说家们所提到的爱情经常指的是痴迷，一种发生在男人和女人之间的短暂的，有时甚至是对立的相互戏弄。在俄罗斯文学中，在普希金和莱蒙托夫那里，爱情是一种浪漫激情的迸发；在陀思妥耶夫斯基那里，爱情是苦涩的，并交织着宗教的以及各种其他心理的情绪；在屠格涅夫那里，是对黯然结束的充满失落与痛苦的昔日爱情凄婉的描述。在英国文学中，在奥斯汀、狄更斯、乔治·艾略

特、萨克雷、亨利·詹姆斯、哈代、D.H.劳伦斯那里，甚至在艾米莉·勃朗特那里，有的是满足了的或是没有满足的追求、渴望与期待，有的是不幸爱情的悲伤，有的是占有欲引来的嫉妒，有的是上帝之爱、自然之爱、财产之爱、家庭之爱、可爱的同伴之爱、信仰之爱，以及对未来幸福生活的魅力之爱。然而那种充满激情、义无反顾、全身心投入、毫无保留的，把世间万物都抛诸脑后的两情相悦的爱情已经难得寻觅了，我几乎只是在托尔斯泰的《安娜·卡列尼娜》（而不是在《战争与和平》或其他名著）那里，接着便只是在这部《日瓦戈医生》中，才找到了这样的爱情。正如那些曾经真正经历过爱情的人们所熟知的那样，这部小说反映的是一段真正的爱情经历；自莎翁以来还从未有人把爱情表达得如此充分、生动、细腻和恰到好处。

我被深深地震撼了，而当我第二天前去看望这位诗人时，他的夫人却恳求我说服她的丈夫不要在国外发表这部小说，因为她担心自己和他们的孩子会遭到制裁。他大发雷霆，说他不希望我来告诉他要做什么不要做什么，他已经和孩子们商量过了，他们已做好了最坏的打算。我对他表示了道歉。结果跟预想的一样。小说后来的命运大家都知道了，有关它的一些故事甚至还被搬上了美国的电影。我至死也不会忘记这段经历。这部小说描述的是一种整体的经验，而不是它的局部或片面：其他还有哪一部20世纪出自人类想象的作品敢这么说？[14]

《为什么苏联选择隔离自己》

1946年4月初伯林完成了战时在美国的使命后回国，一个月后，他受邀为伦敦查塔姆大楼内的皇家国际事务研究所讲“苏联的孤立主义”。他要求确定听众的构成并保证演讲的机密，他的要求得到了满足，于是6月27日他以我们这里所用的标题做了演讲。此文即在会议记录中记下的那次演讲的原文，因要收入本书而做了部分校订。我略去了主席哈利·海格爵士介绍性的发言以及讨论阶段的讲话，这些间接讲话的材料使用的是第三人称，它们作为原始记录部分都贴在以赛亚·伯林的官方网站上。为了增加可读性，我还在书中将间接讲话转换成直接讲话；但读者也不要视之为伯林演讲一字不落的抄本。

《人为的辩证法》

关于本书选自《外交事务》的几篇文章的故事，最好引用伯林写给杂志编辑汉密尔顿·菲什·阿姆斯特朗的几封有趣的信。喜欢伯林的读者应大大感激这位编辑，因为二十多年来他孜孜不倦地向伯林这位犹疑不决的作者索要文章。他成功了四回，以下便是他的两次成果。

《人为的辩证法》一文的成文轨迹始于1951年6月29日，当时阿姆斯特朗正催促伯林顺应1950年发表的《二十世纪政治思想》所引起的好评，再为他写篇稿子。伯林回复说他确实有篇“稿子”能用，并在1951年8月16日的一封信中解释了它的缘起：

> 情况是这样的：很多很多很多个月以前，马克斯·阿什科利不止一次地写信给我，抱怨我为你们写稿，为《纽约时报》写稿，为《大西洋月刊》写稿，却从未为他写过。说实话，我对他的《通讯员》杂志并没有什么好印象，但对他本人还是颇有好感的。不管怎样，我受到如此“要挟”，于是坐下来，写了篇东西，并寄给他，解释说或许那篇文章对他来说篇幅太长，而我宁可退稿、永不发表，也不愿被删减或修订（他曾批评发表在《外交事务》上的那篇文章篇幅太长，文中充斥着各种老生常谈，换他早就把这些内容删除云云）。他回信大大恭维了一番，并在圣诞节寄给我一只做得上好的火鸡，接着他就病了，有很长一段时间没有音信。我（有些羞于启齿）难得有此清静，写了封信给他（并非完全是真的）说我想把那篇文章要回来，做一些补充，这样无疑会更不符合他的要求。他把文章寄回来，我也确实用笔在上面加了一两行（就像所附手稿上的修改一样）。他要我在10月份把文章寄回给他，我决定无论发生什么我也不会这么做。我也不指望在《通讯员》杂志上露面，如今我与阿什科利之间的义务已经解除了；我总是宁愿按照文章的本来面目发表，如果你们不要，可以由《纽约时报》发，如果他们也不要，可以不发。这篇文章被这样搁置了三四个月后（尽管他向我保证已把它排在8月份发表），阿什科利也无可奈何。
>
> 第二点更为难：因为我在苏联有亲戚（我希望还有），而且我还拜访过许多无辜受害的苏联作家，所以我一直遵循着这样一条原则：不直接以我的真名发表任何有关苏联的文字，因为那样极易导致某些可怕的事情降临到我所提及的人身上。我无需夸大这种可能性。因此如果我要发表任何关于Uncle Joe（斯大林）的内容，那肯定是匿名或用笔名，作者的身份必须确实地保密，而不是像乔治·凯南那样只是名义上保密。我为“人为的辩证法”发明了一个名字约翰·奥蒂斯（John Outis）。奥蒂斯（Outis）希腊语的意思是“无人”，你会想起在奥德赛中有关于此的双关语，故事

中奥德修斯就是用这个词骗了独目食人鬼。而且这个词听起来有点像立陶宛劳工或是捷克人或斯洛文尼亚人的名字，因此作为这样一篇文章的作者也比较可信。阿什科利,或许还有一位私密的打字员可能知道这个秘密。再没有其他人知道；而且他一定会感到荣幸，并且无论这篇文章在哪儿发表以及如何发表，无论他的感受如何，他都会把这个秘密藏在肚子里。你们曾发表过匿名的文章吗？如果没有，当然我也能充分地理解：因为你们就靠这个吃饭；很显然，我宁可完全不发表也不愿在这个问题上妥协——我真的别无选择。我只把此文拿给另外一个人看过——尼古拉·纳博科夫为他的《证据》（Preuves，一个巴黎的反苏机构），曾向我索要这篇文章。如果您想要这篇文章，只要您允许我在美国出版之后可以将它翻译成德文（《本月新闻》）和法文等其他语种：当然我自己绝不会向任何人大声吹嘘：我的作者身份必须尽可能的保守秘密：另外，如果纳博科夫正式答应我不在任何地方公开发表（在您答复之前），只是作为一封来历不明的信件为大家在非正式的讨论中提供各种不严密的观点的话，我可能会给他一份复本。很抱歉，唠唠叨叨这么些废话，尽是些稀奇古怪的情况，对过去的事情喋喋不休。希望你不介意，但如您所知我对我写的任何东西都不作评价：如果您对这篇文章不感兴趣，那么请您忘掉这封信。

阿姆斯特朗于8月30日回信。尽管他觉得“人们会看穿这层伪装”，但还是同意用笔名发表。此后不久，一位同行读到这篇文章，发现它文风艰涩，结论也不尽如人意。阿姆斯特朗于9月10日巧妙地将这些观点转达给伯林（当时他还在缅因州），两天后伯林写了回信：

想必您对我已经非常宽宏大量了。我很清楚，我的文章，如果还可以称得上文章的话，与我那些艰深难懂的演讲一样，是由一堆难以断句的词语组成的晦涩难懂的大杂烩，生硬、重复、臃肿，像雪崩一样把读者压得喘不过气来。结果呢，与上回一样，我当然会接受您的修改意见，并对您的费心修改深怀感激。您是世界上最好、最细致、最宽容、最聪明的编辑。因此，如果有这种情况出现，我总是很乐于接受您的加工润色——您客气地说成是审慎地剪裁。……

您觉得不可能完全地保密，无疑这一点您是对的，但从我在苏联的熟人和亲戚那里反馈回来的意见看，我认为在一个身份值得怀疑的作者和一个大声嚷嚷的作者之间还是有些差别的。所以我觉得最好还是仍然用笔名。但如果您认为O.Utis（不

是“John”）这个名字有点傻——我更倾向于这个名字——只要您和您的同事确实保证不泄露，并坚决保守秘密，您换任何其他的名字我都不介意。总而言之，我乐意听从各种建议。……

我不知道“人为的辩证法”（“Artificial Dialectic”）还是“合成的辩证法”（“Synthetic Dialectic”）究竟哪个题目更好，如果您能想出一个更简单易懂的题目——我会非常感激。……

我刚接到阿什科利的一个电话，说他很想再看到那篇文章——但他不会再看到了——您根本不必在乎，我会处理好这件事。

阿姆斯特朗（9月17日）感谢伯林对他的“过誉”，旋即寄给伯林一份校订过的文稿，更详细地解释了修改结论的原因。在收到阿姆斯特朗发来的几份近乎绝望的电报后，伯林写道（10月30日）：

耽搁了那么久，一定请您原谅，但近来奥蒂斯先生一直操劳过度，身体欠佳。下周六他将前往纽约，但待的时间太短（只有四到五个小时），对谁来说也没用。但我想在我的重压下，他会在两周内完成他的工作，您将在最短的时间内获得结果。近来他对社交活动表现得极其厌恶，但希望至少在12月中旬之前，通过完成哪怕是一部分的工作，他心情会变得愉快一些。我一定会与您保持通信联络，告诉您这个极不让人省心的家伙的活动情况。

在接到您的电报之前我都已经写好了。我感觉您迄今为止建立起来的这种交流手段可以说是一位耐心、坚忍而又富有同情心的编辑对付一位特别让人生气的低效能作者的可靠且并不陌生的方式。尽管作者在最后的答复中确实表达了歉意并写了稿，但这是在经过了快要让人发疯且不必要的耽搁之后才完成的，只有最宽宏大量的编辑才能原谅这种耽搁。但这回，我想让您了解以下的考虑：

（a）奥蒂斯先生希望用一些时间来消化吸收与一帮聪明人在闲谈中所生发出的一些新的想法——就像苏联各种科学理论创新的节律是由科学之外的想法催生出来的一样——这一点倒适合为本地有着反反苏联头脑的科学家们所用。而且，他觉得有必要适当地对那种乐观主义情绪泼些凉水，因为那种情绪完全是出于一腔热血而不是出于理智。像X先生[15]那样的人认为某些事情已经糟糕到无法忍受，整个社会道德沦丧已经到了无以复加的地步；奥蒂斯先生不相信内在的腐蚀，而且这种看起来比较悲观的情绪似乎也值得商榷；他打算撤回那篇关于乘务员（waiter-

steward）的故事，因为它或许有些模棱两可的味道。除非它能被恰当地置于整篇文章的开头作为题词，如此他才会重新提交那篇故事；但如果它被删减，哪怕改成这种更为简短且更具有神话色彩的形式[16]，他也会不大乐意；

（b）毫无疑问，最好是在奥蒂斯先生的朋友离开那个国家，逃离不必要的窘迫和尴尬的处境之后再发表这篇文章。他打算在3月底或4月初乘船返回他的隐修院；

（c）A加B有一个附带的好处就是有可能吸收在此期间突然出现的一些新的事实依据。然而，奥蒂斯先生坚持他最初的决定；手稿在两三周内应在编辑手中完整地按其原貌随时准备出版。任何增加或修改——在这个阶段既非可能又非不可能——除非真的有必要，那也需要在相互同意的基础上才可以。奥蒂斯先生的全名是O.奥蒂斯。

我希望这不会让您太为难——我恳请您，不要因我完全超出了合理的和协商的范围而对我失去信心。我真的认为先前提出的方案是最好的解决方案。

感到放心和满意的阿姆斯特朗于11月6日复函伯林，告知收到了修改稿，但他再次置疑是否有人会被笔名所蒙蔽；11月20日伯林寄来书信进一步表达了他的想法：

我看到在上周日的《纽约时报》上登载了一篇A.J.P.泰勒的文章，对U（ncle） J（oe）发表了多少7有些不同的分析。[17]奥蒂斯先生还是坚持他的观点。我想署名最好还是按原来的计划办。一切到时候都会显露端倪的，而且目前世上至少有一打的人都已经知道真相。尽管如此，在我看来，从那个国家正在接受审查的那些可能的受害者的观点出发，这种差别却是真实的；只要真名不被炫耀，只要还存在犹疑的余地，他们的生命（我乐于这么想）就不会（或者较少地）受到危害。多想想这些文字就会让我压制住所有这一切，因为你决不能将任何人置于如此可怕的境地，哪怕一丁点的可能也不行。（还从未有过这么多人从这么少人那里花这么长时间获得这么多东西。你或许应该庆幸，这句话没有出现在奥蒂斯先生的手稿里。）所以，我抛弃了这种想法，奥蒂斯先生是我隐藏真身的薄薄的屏障，这样我就可以躲在他的身后不很拿得准地将我所有那些很容易辨认出来的特征统统隐藏起来。

自从给你写完上一封信以来，奥蒂斯先生只挂念一件事，即

是否不该将某个附加的观点再添加到草草写入原稿中的关于人为辩证法的生存机会那一部分。或许该提一提，这一切对普通的苏联公民来说多像是一次永久性的全民动员（军队生活）；或许该想一想，当人们在军队中生活，他们真正接受的会是什么——特别是俄国人和德国人——如果一切真的都被军事化，不允许有一丝一毫的平民自由来破坏这种紧张，那么我们还有什么理由对它持续了那么长时间感到惊讶，还有什么理由去假设它内在的虚弱会注定使它崩溃。（像我们的朋友X先生，在我看来就太过固执地相信这一点。）某一天有人告诉我与两位苏联逃亡者中的一位（没有返回的那一位）谈话的情况，给我很深的印象。当他被问及他的同伴为什么要返回时（我记不清他们的名字了，我想其中的一位好像叫彼戈罗夫，但我已记不清他是留下的那位还是返回的那位了）。他回答说他们被带着游览了弗吉尼亚以后就被扔在纽约的一个公寓里，还给了一大笔钱，但却没有特别的事可做。最后返回的那位逃亡者觉得这比在苏联的劳动营更让人难以忍受。这或许有些夸张，但想必也包含了许多真实的成分。显然，那些正在处置“叛逃者”的人也发现了同样的问题——如何以一种足够机动的、严密的时间分配方式把他们组织起来，避免曾经出现过的因过分悠闲而引发的问题。

如果您好好想想类似军队一样的生活，我是否可以请您——您现在对奥蒂斯先生和他令人生厌的文风和语法[18]已经如此熟悉——写上一两句话，收录在文章的相应部分，大致谈谈，他们操控下的行政官员或普通老百姓对这样一个让人如此神经紧绷同时又如此易于让人遭受不测的体制所带来的重负能忍受多久这样的问题或许是一个不该提的伪问题。一旦军队生活的条件和军队的纪律被强制实行，人们忍耐这种体制的时间比起待在表面上看起来更舒适更惬意的国家还要长得惊人；如果他们没有真切地体验过被杀戮或被伤害，农业人口对于对他们人身的统治或专横很少会表现出反抗的倾向。18和19世纪的俄国农民不得不忍耐在军队中服役数十年，这使得严重的叛乱绝迹并带来了农奴的解放，而在不到一个世纪前它的心理影响不及普遍的猜测或文明人所期待的那样。因紧张而发生断裂的可能性在一个一切都服从于一条僵化路线的体制里，比起一个将根本责任置于一帮神经紧张、手忙脚乱的警察手中的体制要小，尽管前一种体制既效率低下又付出了生命和财产的高昂代价；因此，尽管M.斯大林（我希望你能保留这个“M.”）[19]统治时期压抑、专横而又残忍，但在此期间发生颠覆和叛乱的可能性比后斯大林时期要小。但是或许我在文章中已经提到过这一点。要真是这样，我对这样重复我自己表示歉意。

11月28日，阿姆斯特朗万般无奈地接受了这个解释，尽管他曾要求过伯林做出删减；他只好将另一篇文章做了删减为伯林的文章腾出版面。当这一切都尘埃落定之后，这篇文章才付梓刊行。

《在苏联的四个星期》

本文基于一篇记述1956年伯林携新婚五个月的妻子艾琳访问苏联的未完成的手稿。他们是驻莫斯科的英国大使威廉·海特爵士邀请的客人。如果说伯林曾经有发表这篇文章的计划的话，那么当他以多少有过修改的形式，在随后的这篇文章的末尾部分增加了某些内容之后，他显然就已经放弃了发表的计划；但在这一过程中太多的内容被删除，不仅仅包括一些有趣的材料，因此完整地保留这篇更为个人化的叙述还是很有价值的。

在这篇由秘书通过录音记录下来的打印文稿中，特别是在它的结尾部分，包含了许多空白（一些空白还很大）和模糊不清之处；为了提供给读者一个连贯的文本，我在编辑过程中已把它们删去，我相信这并不会改变伯林的初衷。就在这篇打印稿的末尾有一句话显然与上下文不合，但或许可能是伯林后来想起来的原先想插入的内容：它看起来放在哪里都不合适，而且我也找不到一个合适的地方加进去，只好把它放在第127页的脚注里。

《苏俄文化》

本文最早是分两篇文章发表在《外交事务》杂志上，其中一篇使用笔名，这里将恢复它原始的统一面貌。要追溯本文的来历还要回到伯林与阿姆斯特朗的通信。我们还要从伯林1957年2月6日写的信说起，伯林应阿姆斯特朗之邀对当时发生的一系列事件提交了一篇题为《人为的辩证法》的论文：

> 我的朋友奥蒂斯先生，正如你了解的，是个糟糕的通信者，并且很容易被太多琐碎和鸡毛蒜皮的想法分散注意力。您的褒扬让他飘飘欲仙，但他的情绪又变幻不定，尽管作为他唯一靠得住的朋友，我一直竭力担当他的道德支柱——他明显缺少的就是这一点——却很难替他做出任何许诺，指望他对你写的主题下定决心，尤其是在8月的第一周之前，是绝无保证的。因此最最有把握的就是对那篇文章不要抱太大的期望。我会尽量督促我那位可怜的朋友，但无须我告诉你，以前你已经和他打过那么多次交

道，他的性格和行为古怪，经常弄得那些个信赖他的人恼羞成怒，彻底绝望。当然，我会告诉你事情进展情况——哎，要彻底改变他的性格是没有指望了。奥蒂斯天真地认为他不可靠的行为本身是一种让人放松甚至是一种亲切友好的品行。事实远非如此，但他已经老得学不动了，要不是与他有多年的交情——对此我不得不忍受——我老早就不理会这个烦人的家伙了。如果你决意那样做的话，我也不能，实际上谁也不能责怪你；在真实的世界里，是不容许有这样的行为的，不争气的奥蒂斯得到的宽容已经够多的，没什么好再要求了。您对他太仁慈，而他却不知悔改，把这一切都当成是理所当然了。

在随后的几个月里阿姆斯特朗不断地对伯林絮叨抱怨，仅仅六个月之后，他就收获了一篇稿子，与他先前建议的主题并非完全没有关联。它原来的题目是《俄国知识分子的现状》，但这篇稿子已经按典型的伯林式的低调说法改成《苏联文化笔记》。阿姆斯特朗在8月28日的致谢回函中写到："我已经接受了您的建议（大概是在一封信里，现在已经找不到了），我把前六部分署上您的名字，第七部分做一独立短篇，署名奥蒂斯，题目是《苏联孩人》（'The Soviet Child-Man'）。这似乎为我们提供了两个世界的最好写照。"

从阿姆斯特朗的下一封信（9月4日）中可以很明显看出，伯林来电对奥蒂斯那篇文章的题目——唯恐有人怀疑他就是作者——以及再用奥蒂斯做笔名表示了不同意见。阿姆斯特朗告诉伯林要改已经来不及了，因为杂志的那部分已经拿去印刷了。伯林一定是恳求过或坚持过（或兼而有之），因为9月9日阿姆斯特朗写到他现在已经"按您的要求做了改动"，用""L作为笔名，这样"就把这篇文章放到我们普通的以首字母署名的匿名文章系列里"。为了通融伯林，他不得不阻止出版社，并扣留《苏联知识阶层》的稿费，用以弥补相关的损失。

想必阿姆斯特朗在这件事情上憋了一肚子的气，唯一可以看到的是他在9月20日的信中写的一段话：他"只是不很明白如果本来就没有奥蒂斯这个人，那又何必再用Mr.L来署名他的文章。当然为了保护他，你也有充分的理由"。

这段插曲可谓编辑宽容的典型，肯定地说很难再做得更克制。我把伯林寄给阿姆斯特朗反馈信中的一段精彩的话作为我对这篇文章的总结：

我收到了素不相识的美国记者寄来的两封令人愉快的信。一封来自一位女士，并附了一封她写给约翰·福斯特·杜勒斯的信，就相同的问题对他的文章进行了评论，并让他注意我的更深入的

事实——到此还一切顺利。然而她继续说那篇由不知姓名的L所写的文章在她看来对某些问题的刻画甚至比我自己那些完美无瑕的文章还要更真切——并希望我注意一篇值得我细细体味的文章。她希望她没有伤害到我的感情，但是她确实认为内容越新越好，我本人的文章多少有些过时，另一篇文章无论在细节上还是整体上都完全略胜一筹。我左右为难，一方面谦虚地表达我对L天才的仰慕，一方面嫉妒地指责他是个粗俗的印象主义者，他在利用人们的无知，提供一种无人可以检验的说法，哪天一检查，也不过是一些华而不实的虚幻作品，但不幸的是把像她那样无知的人——甚至或许还把约翰·福斯特·杜勒斯——给蒙骗了。另一封出自一个哈佛的印度人，他对我的文章大加赞赏，指责“L”的文章是典型的美国记者做派，除了我那万世不变的抽象玄虚的华美笔调之外根本不值一提。我想这些反馈也许会给你带去快乐。

《不死的俄国知识阶层》

这篇对后苏联状况的评论为前一篇文章提供了一个有趣的补充，它记录了伯林的喜悦与惊讶，与伯林颇为悲观的预期相反，俄国知识阶层居然安然无恙地从苏联时期的梦魇中幸存下来。在随后的几年中他逐步确信了苏联时期的终结，尽管苏联解体后还存在许多严重问题，其中一些还非常容易让人回忆起曾经的共产主义体制。

人名汇编

伯林在这些文章中提到了大量的人名，为识别他们而在正文中插入大量的注解可能会分散阅读的注意力，于是我邀请了海伦·拉帕波特——她已经是这个领域的专家，《斯大林传记资料指南》（*Joseph Stalin:A Biographical Companion*）一书的作者——为那些对该书提到的人名尚不熟悉的读者编辑出一个汇编，重点放在对那些俄国人物的介绍。有三个人特别引起麻烦：《访问列宁格勒》一文中的犹太书商根纳季·莫伊谢耶维奇·拉赫林，《一位伟大的俄国作家》一文中的犹太裔苏联文学学者瑙姆·雅科夫列维奇·别尔科夫斯基，和《人为的辩证法》一文中的历史学家科恩教授；如果能从读者那儿获得信息使我们能够更充分地了解这些人，能让我们知道经过斯大林时期之后拉赫林和科恩教授是否幸存下来，我们将不胜感激。我们也十分感激读者能够向我们提供有关尼古拉·奥西波维奇·莱纳和弗拉基米尔·尼古拉耶维奇·奥尔洛夫的更多消息。

参考资料

收入本书的各篇文章的来源和原始出处详情如下：

《斯大林统治下的俄罗斯艺术》是基于保存在英国公共档案馆标号为FO 371/56725的文件中的一个文本，最初是印来供内部传阅的。（原始的打印稿，日期标着1945年12月27日，保存在伯林档案中，标号为MS Berlin 571，fols 328—43。）本书刊行的版本合并了作者的两个本子——一个本子可能是没几年后（涉及到1945年之后的一些进展情况），显然为一次演讲而准备的；另一个是在1992年，应一份将以俄文出版的备忘录而作。加琳娜·P.安德烈耶夫娜节译的俄文版本题目是“Literatura i iskusstvo v RSFSR”（《俄罗斯苏维埃联邦社会主义共和国时期的文学和艺术》），*Nezavisimaya gazeta*，1997年12月16日，选入Kulisa NG No 2的附录中，1997年12月，第—45页；在2003年第7期（7月）的*Zvezda*（第126—142页）重印时保留了删节的部分。一个英文的删节版以现在这个题目发表在2000年10月19日的《纽约书评》上；删节的材料张贴在其网站上。本书是首次刊印该文的完整英文版。标题和注释（融合了海伦·拉帕波特提供的信息，对此我尤为感激）是我加的。

《访问列宁格勒》可以在英国公共档案馆标号为FO 371/56724的文件中找到；一个略微修改过的版本曾发表在《泰晤士报文学副刊》2001年3月第23期，第15—16页。

《一位伟大的俄罗斯作家》是一篇对奥西普·曼德尔施塔姆的评论，《奥西普·曼德尔施塔姆诗选》由克拉伦斯·布朗翻译，曾发表在1965年12月23日的《纽约书评》（第3—4页）上。

《与阿赫玛托娃和帕斯捷尔纳克的交谈》——《1945年和1956年与苏联作家的会面》一文的缩减版，该文曾发表在作者的《个人印象》（伦敦，1980；纽约，1981；第2版，伦敦，1998；普林斯顿，2001）一书中——曾发表在1980年11月20日的《纽约书评》第23—35页，并曾收入在作者的选集《关于人类的适当研究》（伦敦，1997；纽约，1998）一书中。

《鲍里斯·帕斯捷尔纳克》和《苏联为什么选择隔离自己》两篇文章此前从未发表。

《人为的辩证法：最高统帅斯大林与统治术》一文曾以笔名“O.Utis”（源自“outis”一词，希腊语意指“无人”）发表在《外交事

务》第30卷（1952）。当时用的标题是现在这个副标题；现在的大标题是伯林自己加的。

《在苏联的四个星期》一文是首次在本书中发表。

《苏俄文化》曾发表在《外交事务》第36卷（1957），前六部分题为《苏联文化的沉默》，以伯林自己的名字发表，最后一部分作为独立一篇，题为《苏联知识阶层》，以“L”为笔名发表。

《不死的苏联知识阶层》是写给《新欧洲！》[Granta杂志第30期（1990年冬季号）的标题]中《1989年圣诞前夕的欧洲状况》一文的一则没有标题的文字。

这些文章原本都是分别写成，写作的时间跨度也很长，很自然会有某些内容的重叠。为了不破坏每篇文章的内在结构，我刻意不对这些内容做出调整。

致谢

首先，我最应该感谢的是斯特罗布·塔尔博特，是他振奋人心的倡议促成了对这部文集的圆桌讨论，从而让它有机会适时地被取下书架，拂去尘灰，并最终付梓成书。否则它可能还要等上更长的时间才能与读者见面。他撰写的精彩导言更是为本书锦上添花。我还要感谢艾琳·伯林能够接受他的建议并同意本书的出版。

斯特罗布的助手安德烈亚什·克塞纳基斯（Andreas Xenachis），还有我自己的助手塞雷娜·摩尔（Serena Moore），自始至终给予了全面的帮助。贝蒂·科洪（Betty Colquhoun）打印出文稿。海伦·拉帕波特不但编辑出精确的人名汇编，还解决了大量涉及文章要旨的疑难，一有要求她就马上提供原始的笔记，并能够很有风度地面对我无休止地要求解释每个细节的催促。还有其他许多圆桌讨论的参加者，特别是罗德里克·布雷斯韦特、阿奇·布朗、拉里莎·哈斯克尔和哈利·舒克曼，他们提出了许多很有价值的建议并更正了本书草稿中的多处错误。在牛津大学波德莱恩图书馆管理伯林档案的档案保管员迈克尔·休斯十分友好地帮我发掘出一些我在前面使用到的背景资料。大卫·金收藏室的大卫·金慷慨地提供了两张奥西普·曼德尔施塔姆的照片。对于以上所有人，以及其他我忘记提到的人，我致以我最衷心的感谢。

最后提一下本书要题献给的人——帕特·乌捷欣。在我认识以赛亚·伯林（在1972年）之前直到1997年伯林逝世，她都一直担任伯林的

秘书。这些年来，她给了我的工作以无尽的支持和帮助，没有她我是不可能完成这些工作的。我一直希望把一部伯林的文集献给她：想起她嫁了一位专攻本书主题的俄国人，这也正好反映出她本人的知识和志趣，因此选这本书献给她也许再恰当不过了。以此向她表达我的敬意。

亨利·哈代

2003年8月于丹麦北西兰岛，Tisvilde Lunde

斯大林统治下的俄罗斯艺术

1945年12月

苏联的文艺界非常独特，从西方的观点进行类比是难以理解的。由于各种原因，俄罗斯在各个历史时期一直与世界上的其他国家保持某种程度的隔绝，因而也从未真正成为西方传统的一部分。事实上，在她的文学中，对于她与西方之间不轻松的关系，始终流露着一种特别矛盾的心态：时而表现为一种希望融入并成为欧洲生活主流的狂热而毫不餍足的渴求；时而又表现出对西方价值带着怨恨（“西徐亚人式的”）的轻蔑，而且这绝不仅仅限于公开表明信仰的斯拉夫派；但更常见的是将这两种相互对立的情绪既未妥善也不自然地结合起来。这种交织着爱与恨的情绪渗透在几乎每一位著名的俄罗斯作家的作品中，有时在抵制这样或那样的外来影响的过程中还会上升成为强烈的感情，影响着格里鲍耶陀夫、普希金、果戈理、涅克拉索夫、陀思妥耶夫斯基、赫尔岑、托尔斯泰、契诃夫以及勃洛克的伟大作品。

十月革命使俄国更为彻底地与世隔绝，她的发展也势必变得更加自怜自艾，与邻国的发展大相径庭。我的目的不是从历史的角度去追溯这种状况是怎么形成的，但如果对以往的情况没有起码的了解，就绝难理解今天的现实。因此我把俄国近期的发展划分为三个主要阶段：1900—1928年；1928—1937年；1937年至今；这样也许会比较方便，而且1不至于过分误导，当然这样的划分显然是人为的且有过于简单之嫌。

1900—1928

20世纪头二十五年是一个急剧动荡且又灾难深重的时代，在此期间，俄罗斯文学，尤其是诗歌（与戏剧和芭蕾舞一样），主要在（尽管今天谁也不允许这么说）法国的影响下，在某种程度上也包括德国的影响下，达到了它自普希金、莱蒙托夫和果戈理的古典时代以来的一个巅峰。虽然十月革命对它造成了猛烈的冲击，但也无法阻遏其高涨的势头。全神贯注且不厌其烦地沉浸于对社会和道德问题的思考，或许是整个俄罗斯艺术和思想的一个最为引人注目的特征；这一特征极大地影响了十月革命，而且在革命胜利后还引发了一场旷日持久的

激烈论战。论战的一方主要是那些艺术上的叛逆者，他们指望革命能够实现他们最激进的“反资产阶级”的主张（并形成一种普遍的态度）；另一方主要是那些务实的政治家，他们希望所有的艺术和知识活动都能够直接服从于革命的社会和经济目标。

严格的书报检查制度只允许发表经过仔细筛选的作者的作品和观点，许多与政治无关的艺术形式（特别是琐碎题材的作品：通俗的爱情故事、神秘故事和侦探小说，以及一切传奇故事和各种乌七八糟的作品）又遭到反对或禁止，自然就把公众阅读的注意力集中到新的实验性的作品上来。这些作品，就像在以往的俄罗斯文学史上经常出现的那样，充满了各种激动人心且往往新奇而富于幻想的社会观念。或许是因为在政治和经济这些显然更加危险的领域进行论战极易被认为太过于危言耸听，所以文学和艺术领域（就像一个世纪前梅特涅统治下的德意志文学和艺术一样）就成了各种观念进行角逐的唯一真正的战场；即便今天的各种文学期刊，虽然肯定也很平淡，但由于相同的原因，也要比那些单调乏味、强求一致的日报以及那些纯粹政治性的出版物更加可读。

1920年代中前期的主要交锋，是在那些自由的、带着些无政府主义色彩的文学实验者与布尔什维克的狂热分子之间展开的，即使有卢那察尔斯基和布勃诺夫[20]这样的人物出面调停，也未能结束这场纷争。这2场论战到1927—1928年达到了顶峰。文学评论家阿韦尔巴赫是严格的无产阶级集体主义文化最顽固的狂热信徒，起初他所领导的臭名昭著的“拉普”（RAPP，无产阶级作家联合会）在论战中获得了胜利，接着（在三十年代）似乎当局觉得它革命过火，甚至把它看作是托洛茨基分子，又导致了它的最终崩溃并遭到清洗。随之而来的是，在斯大林及其务实的合作者共同组织策划的“和平化”稳定化时期，出现了一个新的传统，主要是针对出现任何可能扰乱从而分散对当前经济任务注意力的观念。这导致了一种放之四海而皆准的绝对标准。那个伟大时代唯一幸存下来的古典作家马克西姆·高尔基，据他的一些朋友说，最终也带着无尽的失望，无可奈何地接受了这个标准。

1928—1937

新的正统随着1928年托洛茨基的垮台而最终建立起来，从而彻底结束了这段苏联艺术的孵化期。苏联最杰出的诗人、小说家、剧作家，事实上还包括作曲家和电影制片人，正是在这个时期创作了他们最富原创性的、最令人难忘的作品。它标志着动荡不安的1920年代中晚期的落幕，在那段时期，西方的访问者曾为瓦赫坦戈夫的戏剧而惊

讶甚至感到震惊；[21]也是在那个时期，当时尚未成为电影制片人的爱森斯坦，在莫斯科商人废弃的剧场里发现的舞台上导演了他有趣的未来主义实验影片；伟大的制片人梅耶荷德，他的艺术生涯可以说是他的国家艺术生活的一个缩影，而他的天才至今不为人知，也是在那段时期进行了他最为大胆、最令人难忘的戏剧实验。苏联思想在1928年之前发生了一次巨大的震荡。早些年的确是由反叛和挑战西方艺术的精神所激发，以为是对资本主义最后的殊死搏斗的那种思想，如今则被强大、年轻、唯物主义和务实的无产阶级文化扫荡出艺术和所有其他的各条战线。这个以其冷酷的简单性和粗鲁的狂热新世界观而自诩的无产阶级文化，正是由一直在痛苦挣扎但却高歌猛进的苏联孕育出来的。

这种新雅各宾主义的传令官和主要精神权威是诗人马雅可夫斯基，他和他的学生一道建立了“列夫”（LEF[22]，左翼艺术阵线）。尽管在这个时期可能存在许多自命不凡、虚伪粗俗的好出风头者，显得既幼稚又愚蠢，但也不乏活力四射的人物。一般来说，充满道德说教的共产主义理论并不那么反自由，在这一点上倒是与1914年以前的意大利未来主义有许多相似之处。这是一个诞生杰作的时代，像平民“保民官”马雅可夫斯基那样的诗人就是在此期间创作出自己最好的作品。他即使不是一位伟大的诗人，也算得上一位激进的文学革新者，一个能够产生惊人的活力、感染力，尤其是影响力的解放者；这也是帕斯捷尔纳克、阿赫玛托娃（直到她1923年开始保持沉默）、谢尔文斯基、阿谢耶夫、巴格里茨基、曼德尔施塔姆的时代；是小说家阿列克谢·托尔斯泰（他在1920年代从巴黎回国）、普里什文、卡达耶夫、左琴科、皮里尼亚克、巴别尔、伊里夫和彼得罗夫的时代；是剧作家布尔加科夫和已成名的文学评论家兼学者蒂尼亚诺夫、艾亨鲍姆、托马舍夫斯基、什克洛夫斯基、莱纳、楚科夫斯基、日尔蒙斯基、列昂尼德·格罗斯曼的时代。而像蒲宁、茨维塔耶娃、霍达谢维奇、纳博科夫等流亡作家则几乎不为人所知。高尔基的侨居和归国完全是另外一个故事。

国家控制贯穿始终。1917年2月至10月是俄国现代史上唯一一段没有书报检查制度的自由时期。1934年，布尔什维克政权通过采取分级监控的办法进一步强化了这项古老的制度——首先通过作协，然后经相应的国家委任的人民委员，最终由党的中央委员会作出决定。党制定文4学“路线”：起初要建设的是声名狼藉的“无产阶级文化”（Proletkul't），要求无产阶级作家团体对苏联的新主题进行集体创作；其后又推崇苏联时期和苏联之前的英雄人物。尽管如此，直到1937年之前，一些富有魅力和原创性的艺术家并不总是对全能的国家卑躬屈膝；有时，他们如果甘冒足够的风险，还可能设法让当局转而

承认某些非正统方法的价值（像剧作家布尔加科夫所做的那样）；有时某些非正统的观点，如果不直接针对苏联的信仰，还是留有一些发表的余地，作为普通苏联人日常餐桌上一种未必不受欢迎的调味品，有时还特别刺激（例如蒂尼亚诺夫、卡达耶夫特别是左琴科早期的那些轻松而又辛辣的讽刺作品）。当然这种情况不允许走得过头或频繁发生，但可能性总是存在的。作家们不得不锻炼他们把握分寸的能力，在不打破正统的框架或招致直接的罪名和惩罚的前提下来表达他们非正统的观念。这在某种程度上激发出他们的聪明才智。

这种情况在斯大林掌权以及新的正统开始实行以后又延续了一段时间。高尔基直到1935年才逝世；而只要他还健在，就会利用其巨大的个人权威和声望保护一些杰出的引人注目的作家免受过分的监管与迫害；他自觉地扮演着“俄国人民的良心”的角色，延续了卢那察尔斯基（甚至是托洛茨基）的传统，保护着有前途的艺术家免遭官僚统治机构的毒手。在官方马克思主义理论界一种不宽容和狭隘的“辩证唯物主义”确实占着统治地位，但作为一门学说，相关的内部争论还是允许的，比方说在布哈林的追随者和更带书生气的梁赞诺夫或德波林的追随者之间，各种唯物主义哲学流派之间，以及那些视列宁为普列汉诺夫的嫡系传人的“孟什维克”和那些强调他们分歧的人之间，都还存在着各种各样的争论。

猎巫运动开始了；异端邪说，不论是左还是右，不断地被“揭露”出来，那些被指控为异端的人面临着恐怖的结局；然而就是如此残忍的意识形态论争，惴惴不安地不知道会因支持哪一方而被定罪遭到清洗，也给知识界带来了一种严酷的生命力，结果这一时期无论是原创性还是评论性的作品，虽然带片面夸张之弊，却很少显得乏味，这也预示着在思想艺术的各个领域仍将有一番持续的动荡。那些同情苏联文坛的观察家可能很喜欢拿这些文学活动，与维亚切斯拉夫、伊万诺夫、巴尔蒙特、梅列日科夫斯基、季娜依达·吉皮乌斯、库普林等在法国的老一代俄国移民作家的逐渐沉沦进行比较，尽管这些作家的文学技巧，在大多数时候，即使是他们在莫斯科时，也公认要比许许多多的苏联文坛先锋高超得多。

1937年至今

随之而来的大崩溃，对每一位作家和艺术家来说简直就是另一次圣巴托罗缪之夜——似乎很少有人会完全忘记那个黑暗的日子，时至今日除了窃窃私语很少有人公开提及此事。政府显然已经感觉到自己的统治基础不稳固，或是担心在西方，或者可能与西方会有一场大

战，于是对那些完全出于假设的“可疑”分子，以及无数的清白无辜者下手，其残忍和极端的程度只有遥远的西班牙宗教裁判所和反宗教改革运动可与之相比。

1937年和1938年的大清洗和大审判对苏联文学界和艺术界的改变超乎所有人的想象。在此期间，特别是在叶若夫恐怖时期，许许多多的作家和艺术家被驱逐和消灭，以至于1939年呈现在世人面前的俄国文学和思想界就像一个被战争摧毁的地区，只有一些宏伟的建筑仍然相对完好，孤独地矗立在一片片废墟和荒野之上。像梅耶荷德那样的戏剧创作天才、曼德尔施塔姆那样的天才诗人，以及巴别尔、皮里尼亚克、亚什维里、塔比泽等极富天赋的人物，和最近回国的“伦敦流亡王子”D.S.米尔斯基，还有评论家阿韦尔巴赫（只能列举最著名的几个人物），均受到“迫害”，不是被杀就是以这种或那种方式被消灭。如今似乎没有人知道此后发生了什么。外界也再没有看到过这些作家和艺术家的踪影。有传言说他们中的某些人还活着，比如1918年开枪刺伤列宁的多拉·卡普兰，还有梅耶荷德，据说他还在哈萨克斯坦首都阿拉木图搞戏剧创作；但这些似乎都是苏联政府散播的传言，几乎可以肯定地说绝不真实。[23]一位对苏联明显太过同情的英国记者试图让我相信米尔斯基还活着，并一直在莫斯科隐姓埋名坚持写作。显然他并不真的相信此事，我也一样。1939年从巴黎回国的女诗人玛琳娜·茨维塔耶娃遭到官方的冷落，大概于1942年早期自杀身亡。[24]冉冉升起的年轻作曲家肖斯塔科维奇在1937年遭到了猛烈的批判，而且是来自一位很高的上层人物，理由是“形式主义”与“资产阶级的颓废”，以至于他在两年时间里既不得演奏也不能被提及，之后通过缓慢而又痛苦的忏悔，最终他采取了一种更符合当前苏联官方要求的新的作曲风格。此后他只是在两种情况下才被召来，一是定制作曲，一是忏悔；普罗科菲耶夫也和他有着相同的命运。大量不为西方所知的年轻作家，据说在这个时期都已显露出有很好的前途，前面提到的就是这么一位，此后就再也没有听说过了。尽管不总是那么有把握，但他们幸存下来的可能性不大。此前，诗人叶赛宁和马雅可夫斯基已经自杀。官方至今否认这是因为他们对现政权已经不抱任何幻想。同样的事情还在继续。

高尔基的逝世使知识分子失去了他们唯一强有力的保护者，同时也失去了与早先相对比较自由的革命艺术传统的最后一丝联系。那个时代最杰出的幸存者如今都默默无闻，战战兢兢，唯恐犯了某条违反党的路线的死罪，至于是什么路线，无论是战前的大批判时期还是之后，都不是很清楚。处境最艰难的是那些与西欧即法国和英国有密切联系的作家和作者，自从苏联的外交政策由李维诺夫的集体安全政策转向以苏德条约为标志的孤立主义之后，许多被认为与西方国家有联

系的人都被安上了亲西方政策的大恶名。

对权威的卑躬屈膝达到了前所未闻的程度。解救被判死罪的异端通常都来得太迟；无论如何，它都给从那段恐怖时期幸存下来的人们留下了一段永远难以忘却的痛苦而又耻辱的回忆。叶若夫的放逐令把成千上万的知识分子送进了地狱，显然到1938年他的行径已经太过离谱甚至影响到国内的稳定。斯大林在一次讲话中宣布大清洗已经开展得有些过火，这场浩劫才最终叫停。接下来有一段“喘息的间隙”。那些古老的民族传统又重新获得了尊重，古典作品再次得到尊崇，一些古老的街道名称又重新取代了革命时期的命名。从1936年的宪法开始，到1938年《联共（布）党史简明教程》的发表，完成了对理想信念的最终表述。1938年到1940年间，共产党进一步加快了加强中央集权的步伐——此前控制得已经够紧的了——虽然这些年正从1938年的创伤中缓慢恢复过来，但对于具有创造性和批判性的艺术来说却仍然是一片空白。

卫国战争

接着，战争爆发了，局面再次发生了改变。所有的一切都被动员起来为战争服务。那些在大清洗中幸存下来的，以及那些不向国家卑躬屈膝、竭力保持自身自由的著名作家，对这股真诚的爱国主义狂潮的反应，依我看来，比起那些正统的苏联作家似乎还要深沉得多。但是由于他们的经历太复杂，显然不能把他们的艺术作品作为表达民族感情的直接载体。帕斯捷尔纳克和阿赫玛托娃所创作的最出色的战争诗篇，皆8发乎最深挚的情感，却被认为太过于追求纯粹的艺术性而不具备足够的主导宣传价值，因而遭到了掌控官方作协前途的共产党文学官僚的鄙夷。

这种不以为然的态度隐含着对其基本的忠诚的怀疑，结果极大地刺激了帕斯捷尔纳克的神经，使得这位极其洁身自好的艺术家绞尽脑汁创作了大量的作品，几乎主导了整个战争的宣传，这听起来有些不可思议。党的评论家批评这些作品不够有力不够充分。在他们看来，像薇拉·英培尔写的《普尔科沃子午线》这样的应时之作和她的关于列宁格勒之围的战争日记，以及奥尔加·别尔戈利茨那些更富才华的作品，才更容易被接受。

但是随后出现的情况可能多少会让当局和作家们感到惊讶：帕斯捷尔纳克（还没有人敢否认他的诗歌天才）创作的不带什么政治性的、多数是纯粹抒发个人感情的诗歌出乎意料地在前线的士兵中流行

起来。流行的诗人中在世的还包括像阿赫玛托娃这样的顶尖诗人，不在世的（革命后去世的）包括勃洛克、别雷甚至勃留索夫、索洛古勃、茨维塔耶娃以及马雅可夫斯基。那些在世的最杰出的诗人尚未发表的作品，私下以手稿的形式传给了几位朋友，并互相传抄，前线的士兵像读爱伦堡在苏联日报上发表的雄辩的社论，或这个时期最受欢迎的正统的爱国主义小说一样，以惊人的热情并怀着深深的喜爱相互传阅。才华出众但至今仍然遭受猜疑的孤独的作家们，尤其是帕斯捷尔纳克和阿赫玛托娃，开始收到大批来自前线的信件，信中引用了他们已经出版和尚未出版的作品，还向他们索求照片并请求他们确认某些文本的真实性，其中的有些文本还只是以手稿的形式存在，甚而请求他们对这样或那样的问题发表自己的看法。

这种情况最后不能不引起党的相关领导人的高度重视，官方对这些作家的态度也变得有些缓和。就好像文学官员们开始意识到他们的价值将来某一天会成为国家引以为豪的一部分，结果他们的地位提高了，个人的安全也得到了更好的保障。然而这些不可能持久：党和它的文学代表们并不真正喜欢阿赫玛托娃和帕斯捷尔纳克。既不愿成为宣传的喉舌又要保存自己，你就必须保持低调：显然阿赫玛托娃和帕斯捷尔纳克太受欢迎了，以致他们难逃猜疑。

现在

国家审查官相对比较仁慈的态度，即使并没有放松警惕，已经使成名的作家中头脑比较灵活的那些人开始调整自己以适应新的形势，他们希望得到的只不过是一些相对有保障的工作；一些人已经公开宣誓献身国家的事业，并宣称他们忠实地履行他们的诺言，并非出于被迫，而是因为他们是真正的信仰者（阿列克谢·托尔斯泰就是这样做的，他对其著名的小说《苦难的历程》做了彻底的修订，此书最初还讲到一位英国的英雄，而他关于伊凡雷帝的戏剧实际上是在为大清洗做辩护）。其他人各自细细盘算自己能放弃多少以满足国家宣传的需要，又能为自己保留多少以维护自己完整的人格。还有些人则试图与国家保持一种友好的中立关系，既不妨碍国家，也不希望国家妨碍自己，谨小慎微，不做违法之事，即使过着毫无报酬、不被认可的生活，也已经心满意足了。

党的路线从开始以来已经历了多次改变，作家和艺术家们都从党的中央委员会获悉最新的重要指示。制定党的路线虽然经过层层审议，但最终是由党的中央委员会做出决定。时下做出官方最高指示的是中央政治局委员米哈伊尔·苏斯洛夫，他在这个位置上接替的是格奥

尔基·亚历山德罗夫。据说，亚历山德罗夫去职是因为他写了一本书，书中仅仅把卡尔·马克思当成是最伟大的哲学家的代表，与别的哲学家相比没有什么不同，并没有比同类的哲学家更伟大。我猜想这就好比把伽利略说成是最伟大的占星学家一样，是一种大不敬。苏斯洛夫负责党的宣传和出版；作协中把党的路线变成其他作协成员职责的是作协主席，尤其是作协的书记，书记是由党的中央执行委员会直接任命的，而且本人通常连作家都不是（因此后来的谢尔巴科夫，一个纯粹的政客，1945年死之前是政治局中的当权派，也曾一度当过作协的书记）。

每当有关图书、戏剧或其他“文化现象”的评论偶尔犯了错误，也即在某一点上偏离了党的路线，那么不单要让评论者个人意识到他的错误可能带来的严重后果，而且要发表一种与原来的评论针锋相对的评论，指出原来评论的错误并标明官方对所评著作的态度，以此来纠正原来的错误。有些时候还更严厉。前任的作协主席是老派的、不太有进取心的诗人尼古拉·吉洪诺夫。他由于默许新出现的所谓纯粹的文学而被取代：由政治绝对坚定的法捷耶夫来接替他。

作家一般被看作是需要严密监视的人群，因为他们打交道的是观念这种危险品，因而要比对其他思想性不那么强的职业更加小心，杜绝他们与外国人进行私下的个人联系。像演员、舞蹈演员和音乐家，他们往往被认为不太容易受观念力量的影响，因而也更不容易受国外的不良影响。这个由安全部门抓住的特征看来基本上是正确的，因为外国访问者（比方说，这篇备忘录的作者）只有通过与作家及其朋友们的谈话，才能获得有关苏联体制在私人和艺术生活中如何运作的一些有条理的见地，完全不同于断断续续、浮光掠影的几瞥。其他艺术家已经完全习惯于下意识地避免对这么危险的话题感兴趣，更不要说讨论了。虽然被人知道与外国人接触并不是任何时候都会让人名誉扫地或遭到迫害［尽管通常紧随而来的是苏联内务人民委员会（NKVD）尖锐的讯问］，但那些较为胆小的作家，尤其是那些地位还没有完全稳固并成为党的路线喉舌的作家，则避免公开地与外国人单独会面——即使是那些应苏联官方邀请前来参观访问的、已被证明是忠诚的共产党人，包括他们的随行人员。

苏联作家，无论是创作型的还是评论型的，除了要完全确保自己不被怀疑有任何心存异志的企图，还必须在任何特定的场合坚定正确的文学目标。苏联政府绝不允许他们在这个问题上有半点迟疑。以往，西方的“价值观念”，除非是公开地反苏或被认为是反动的，偶尔用用也不致被认为太不光彩而受到孤立，很大程度上是被默许的，如今这些价值再次遭到抨击。似乎只有古典作家才能超然于政治批判之

外。在早先马克思主义批判盛行的时候，莎士比亚和但丁与普希金、果戈理当然还有陀思妥耶夫斯基一起，被斥为大众文化或争取自由的敌人，如今这些批判被视为一种幼稚的过火行为。那些伟大的苏联作家，包括像陀思妥耶夫斯基和列斯科夫这样的政治上的反动人物，至少在1945年以前，又重回圣殿，不断地成为人们崇拜和研究的对象。对外国的经典作家也大体一样，即使像杰克·伦敦、厄普顿·辛克莱以及约翰·博因顿·普里斯特利（还有在我看来是无名之辈的詹姆斯·阿尔德里奇和沃尔特·格林伍德）这样的作家，也凭其政治的而非文学的价值进入到文学的万神殿。

如今俄语评论写作的主要任务是复兴一切俄语的东西，尤其是在抽象的思想领域内，表现得好像没有从西方获得一点启发；同时也旨在歌颂那些活跃在俄罗斯帝国历史上的俄罗斯的（偶尔也有非俄罗斯裔的）科学和艺术的先驱们。这种状况因近来发生的一个事实而有所改变：近来出现了许多觉醒的迹象，意识到马克思主义的方法因过分热衷于战时过度的俄罗斯民族主义而有被放弃的危险，如果像它表现出来的那样发展成为地区民族主义，那么它将成为一股破坏性的力量。结果像塔尔列等历史学家，尤其是鞑靼、巴什基尔、哈萨克及其他少数民族的历史学家，遭到了官方的指责，说他们背离了马克思主义而滑向了民族主义和地区主义。

除了历史上的联系，正统的马克思主义，或更确切地说是“列宁—斯大林主义”，尤其是共产党，依然是苏联最强大的凝聚力量。共产党乃是帝俄时代俄罗斯给非俄罗斯臣民造成的创伤的治疗者。因此极有必要重申以平等主义为核心的马克思主义学说，并与任何滑向简单的民族主义的动向作斗争。最尖锐的攻击指向与德国有关的一切；马克思和恩格斯的身世是不容置疑的，但黑格尔不同，虽然早期的马克思主义者包括列宁在内，对这位直接的先驱自然是必恭必敬，而如今，他却和其他浪漫主义时期的德国思想家和历史学家一道，被视为法西斯主义的前身和泛德意志主义的鼓吹者而遭到猛烈的抨击，照他们看来，他没什么可学的，而且虽然他对俄国思想的影响不可能完全被掩盖，但这种影响不是多余的就是可有可无的。

相比较而言，法国和英国的思想家要幸运得多。谨慎的俄国作家，包括历史学家和文学家，还可以继续允许自己对英法哲学和科学传统中的反教权主义和“反神秘主义”的经验主义者、唯物主义者以及理性主义者，表达一丝谨慎的敬意。

最杰出的老一代作家生怕引起官方的不满，已经是处处提防，步步小心，但仍感到自己处在一种奇怪的境况之中：一方面受到读者们的吹捧，另一方面又得到当局半信半疑的宽大；虽然得到年轻一代作

家的敬仰，却又不能被他们完全理解；一小群虽已伤亡惨重但仍不失杰出的诗人，一方面异常的封闭，生活在对欧洲主要是法国和德国的记忆之中，一方面又为祖国的军队胜利地打败法西斯而感到自豪，为日益得到年轻一代的尊敬和关注而感到慰藉。因此诗人鲍里斯·帕斯捷尔纳克告诉我说，当他在公众面前朗读自己的诗歌时，偶尔顿一顿，总是会有十几位听众马上出来提醒他，还是凭着记忆，而且能够很清晰地继续朗诵下去，要多长有多长。

无论是何原因——是出于纯粹内在的趣味还是未受到粗制滥造的作品的侵蚀，事实上毫无疑问的是，今天或许还没有哪个国家，她的诗歌，不管是新的还是老的，优秀的还是微不足道的，销量会有苏联那么好，阅读的热情会有苏联那么高。这不可能不对同类的评论家和诗人产生强大的刺激。只有在俄国，诗歌才称得上字字珠玑；一位成功的诗人可以得到国家的资助，而且待遇相对来说还要比一般的苏联国家公务员好。剧本通常也十分畅销。如果按照黑格尔的教导，量变会引起质变，那么苏联的文学前景理应比其他任何国家都要光明。而事实上可能还有比这位曾经对俄国的思想影响如此深远如此巨大，如今却在俄国变得声名狼藉的德国形而上学家的先验推理更好的、更可靠的依据。

由于老一代作家的作品根植于过去，必然受到一直困扰着他们的政治立场问题的影响。有些人只是偶尔打破彻底的沉默写上一首新的抒情诗，或一篇评论文章；要不就是守口如瓶地靠抚恤金过活，如果真的够杰出的话，还能住上由国家提供给他们的或在城市或在乡村的房子。有些人则转向不会触犯政治的艺术形式，比如儿歌或打油诗；像楚科夫斯基的童谣就是一首首精彩绝伦的打油诗，堪和爱德华·李尔的作品相媲美。普里什文继续创作他的在我看来极出色的动物小说。另外一条出路是翻译艺术，如今这一领域可谓群贤毕集，一如既往地汇集了俄罗斯最杰出的天才。有些让人惊讶的是还没有哪个国家把这些天真无邪而又与政治无关的艺术演绎得如此完美。但近来也出现了一种反对它们的倾向。

高水准的翻译当然不仅仅是由于它可以作为一种卓有成效的方式来回避政治上的危险论调，还应归功于翻译外国语言的高超的艺术传统。俄国这个以往在智识上长期依靠外国文学的国家，在19世纪逐渐发展出这样一种翻译传统。结果是许多具有超凡感受力和文学天赋的人把伟大的西方经典翻译过来，而雇用廉价文人的翻译（大多数俄文的英译本仍属此类）在俄国简直闻所未闻。对翻译如此关注多少还要归功于如今对苏联边远地区生活的强调，这也直接导致了政治上对翻译像乌克兰语、格鲁吉亚语、亚美尼亚语、乌兹别克语、塔吉克语这

些流行语言的重视，一些颇具天赋的俄国作家在这个领域进行了卓有成效的尝试，结果大大增进了地区与地区之间的善意。事实上，这或许可以说是斯大林本人对苏联文学的发展所做出的唯一最有价值的贡献。

至于小说，最常见的路数是像费定、卡达耶夫、革拉特科夫、列昂诺夫、谢尔盖耶夫—岑斯基、法捷耶夫这些稳妥可靠、彻头彻尾的二流小说家，和像波戈廷与（刚刚去世的）特列涅夫这样的剧作家创作的作品，他们中的某些人还沉湎于革命时期多姿多彩的个人经历之中。[25]如今，他们无一不遵照他们的政治领导所指示的方式行事，留下来的大多是一些以专业的笔法，模仿19世纪末的作品创作的极其平庸的作品，冗长、符合要求、政治方向正确，诚恳，有时颇为可读，但总体上水平一般。显然，1937年和1938年的大清洗已把1917年革命刚刚燃起的俄罗斯现代艺术的熊熊烈焰彻底扑灭了，如果没有政治上那么早就开始的破坏，新近的战争决不可能如此之快地将这股烈焰熄灭。

整个俄罗斯文坛笼罩在一种万马齐喑的奇怪氛围之中，哪怕一丝微风也未尝拂过这潭死水。或许这是下一波惊涛骇浪来临之前的平静，然而我们还看不到有任何新鲜的事物将要在苏联出现的迹象。既不是对过去的心满意足，也不需要什么新的体验来刺激疲劳了的审美趣味。俄国的老百姓并不比欧洲其他国家的老百姓更厌烦享乐，而专家们，只要还有的话，都会为他的领域不受让人担惊受怕的政治风云的影响而兴高采烈，并与政治和平共处。当前的气候对知识界或艺术界并不十分有利；当局会热切地欢迎技术领域的发明和发现，但似乎还未意识到自由研究的不可或缺，研究的自由是不可能被指定在某些前沿上的。看来当前为了安全已经牺牲了创新；除非并且直到这种状况有所改变，俄国几乎不可能做出什么重要的贡献，至少是在人文艺术和人文研究领域是这样。

或许有人会问，那些年轻的作家呢？没有哪一位苏联文坛的外国观察家不为苏联老一代与年轻一代作家之间的鸿沟而感到震惊。老一代作家忠诚中带着一丝忧郁，对这个从各方面都可谓超级稳定的政府来说不可能有任何威胁。而年轻一代作家下笔如飞，似乎思考本身还赶不上写作的速度（或许是因为他们中有太多的人根本就不思考），而且以如此赤诚的忠心和充沛的精力不知疲倦地重复相同的写作模式和公式，几乎无法想象会有什么真正的疑团让他们感到过困惑，无论他们是作为艺术家还是作为一个普通的人。

或许我们从不远的过去就可以找到答案。大清洗扫荡了整个文学的基础，而战争又提供了新的创作主题和激情。突然之间涌现出一大

批作家，他们轻率、幼稚而又多产，从粗糙、呆板的正统作品到充满大量文学技巧的文章无所不写，有时能让人潸然泪下，有时又能给人带来真正的愉悦，并且通常采用的是生动的新闻报道风格。这种情况既适用于诗歌、散文，也适用于小说和戏剧。小说家、剧作家和诗人康斯坦丁·西蒙诺夫是此类人中最成功也最具代表性的人物。他滔滔不绝地写了大量质量低劣但完全迎合正统观点的作品，歌颂苏联的英雄典型，勇敢、清廉、简朴、高尚、无私，完全投身于祖国的事业。在西蒙诺夫背后还有其他许多同类的作家；描写发生在集体农庄（kolkhozes）、工厂或前线的英雄事迹的小说家；反映爱国主题的打油诗和戏剧的作者，这些作品嘲讽资本主义世界或挖苦俄国原本就有的老派且名声败坏的自由文化，与现在完全被标准化了的那种意志顽强、充满热心、才华出众、坚决果断、专心致志的年轻工程师或政治委员（“人类灵魂的工程师”），或军队指挥员，害羞、少言寡语而又充满男子气概的恋人，重大事件的执行者，“斯大林的战鹰”（“Stalin's eagles”），由满怀爱国激情、道德完美、英勇无畏的年轻女性簇拥着，所有的五年计划最终都是依靠这些人来实现的。

老一代作家并不隐讳他们的观点，他们认为这种虽然庸俗但还一丝不苟的批量文学生产自有其价值，像与文学密切相关的海报也应该属于严肃的艺术。尽管那些受到国家需要的鼓舞并直接为其服务的作品不可避免地会如雨后春笋般迅速地增加，但是，如果与此同时在年轻作家中——我是说那些四十岁以下的作家——也能发现一些比较深刻而又新颖的东西，他们也许就不会那么挑剔了。他们指出，根本没有理由说，当代苏联生活不能产生真正严肃的“社会主义现实主义”作品——毕竟，肖洛霍夫描写内战期间哥萨克人与农民的小说《静静的顿河》，如果说有的地方显得枯燥乏味、情节拖沓、过于冗长，但从各方面来看都不失为一部真正富有想象力的作品。

老一代作家提出的最常见的批评——这类“自我批评”是允许发表的——包括：从浮光掠影的创作和粗陋的标准化英雄崇拜的正统理论中，不可能诞生真正的艺术作品；战争中的英雄人物本身就值得进行更细致、更新颖的剖析；经历战争在民族发展的历程中有着深远的意义，只有通过一种更有力、更感人、更精致的艺术形式才能展现这段重要的历程，而时下出版的大多数战争小说，自诩是描述士兵和老百姓的苦难经历，实则是对士兵和老百姓生活的粗暴扭曲和莫大侮辱；最后一点（这一点从未公开发表过），内心的冲突——唯此就能成就一位艺术家——已被人为删定的政治提纲的过分简略的条文非常轻易地抹除掉，政治提纲不允许对最终的目标有任何的怀疑，也不允许对实现目标的手段有太多的不一致。或许是因为大清洗以及它所带来的生理和心理的后果，迄今为止政治纲领也没有提出它自己的艺术规范

和标准。有鉴于此，我们就不难想象今日的俄国会出现某种不亚于中世纪宗教艺术的既恪守陈规又虔诚玄奥的东西。目前我也看不到有多大改变的希望。诗人——谢利温斯基对社会主义浪漫主义的呼吁既然社会主义现实主义都可以，为什么社会主义浪漫主义[26]就不行？——便遭到了无情的封杀。

同时这些流行的年轻作家的经济收入，并未因他们遭到评论家的指摘而受到影响，这使他们有资格与西方国家的畅销书作者相提并论，因为还没有一个词能表达这样的情形：小说和诗歌，不论是好是坏，一出版就立即被销售一空并四处传播——这反映了公众对文学的饥渴以及文学的供不应求。由于世俗小说充满了风险，因而历史小说的主题，除了战争期间和战后的宣传主题之外，大多是描述像伊凡四世和彼得一世这样得到官方认可的俄国历史上的英雄人物，像苏沃洛夫、库图佐夫、纳希莫夫和马卡罗夫这样的军事家和航海家，以及那些备受阿谀的法官和不忠的贵族阴谋陷害而屡遭磨难与挫折的忠诚的爱国者和真正的俄罗斯人的生平故事。他们的性格与英勇行为，为极富传奇色彩和爱国情感的历史背景与很显然服务于现时需要的政治或道德说教之间的结合提供了契机。

虽然这股潮流并没有真正开始，但晚年的阿列克谢·托尔斯泰［他于今年（1945年）去世］却给了它最强有力的推动。这个新帝国已经激发起他丰富的想象力，使他展示出惊人的文学天赋，或许他一个人就拥有了成为新帝国的维吉尔的勃勃雄心和全部条件。

在戏剧、音乐和芭蕾舞等其他艺术领域中我们同样也可以看到年轻人与年长者之间的鸿沟。只要没有与辉煌的过去彻底的决裂，还对革命前的传统有所依赖，无论发生了什么，由于紧紧固守着这样古老可靠的传统，一切新的发展都试图将它的标准保持到今天。因此，虽然普遍认为莫斯科艺术剧院与其黄金时期的卓越水准相比已经是大不如前了，那时候契诃夫和高尔基都为它创作剧本，尽管如此，它在个人表演和整体演出方面仍保持了一种足以让世界继续艳羡不已的高水准。自1937年以后的那个时期以来，它的保留节目不是传统的剧目就是那些新的平淡无奇、循规蹈矩的作品，相对来说它们没有什么自身特点，只不过是用来供那些极富天赋的演员展示他们华丽而又老套的表演技巧的工具；在多数情况下，公众所能记住的只是表演而不是剧目。同样莫斯科小剧院也继续上演奥斯特洛夫斯基精彩绝伦的喜剧，那可是它19世纪的主演剧目；十月革命后小剧院试验的剧目，不论是古典的还是现代的，其表演往往很容易就沦落到本·格里特或弗兰克·本森这类演出公司的水平。只有一两个较小的莫斯科剧院还以极大的热情和丰富的想象力演出古典剧目，比如叶尔莫洛娃的剧院和交通剧

院（the Transport Theatre），以及一两个列宁格勒的小剧院。即使在这些剧场里上演的剧目中，水平最高的也是那些古典作品；比方说哥尔多尼、谢立丹、斯克里布的作品；现代剧演得就没有那么好，究其原因，与其说是表演方法陈旧，不如说是内容本身乏善可陈。

至于歌剧和芭蕾舞，只要是以往的传统还存在影响的地方，它表现得还比较体面，尽管略显单调。当一些新的剧目上演之后，比如今年在列宁格勒上演的由亚美尼亚作曲家哈恰图良导演的新芭蕾舞剧《加雅涅》，就能够去表现活力和激情，演员们在表演中表现出来的热情和喜悦让检察官也挑不出任何毛病。但是，尤其在莫斯科，它的布景、制作（还包括音乐）也可能沦落到极其庸俗的地步，这种庸俗即使是在第二帝国时期的巴黎也难出其右。生硬堆砌起来的豪华布景让莫斯科大剧院显得如此奢华，此种布景的灵感除了来自奥芬巴赫节的所见所闻，同时也来自十年乃至二十年前早期好莱坞极尽奢华的影响。由乌兰诺娃这样真正伟大的诗剧和戏剧舞蹈演员，或由杜金斯卡娅、列别辛斯卡娅这样无可挑剔的新秀，以及日臻成熟的谢苗诺娃、普列奥布拉任斯基、谢尔盖耶夫和叶尔莫拉耶夫这些富有个性的天才，来演出如此粗俗的节目，让一切都显得格外的怪诞和别扭。另外，它没有将一丝不苟、冷酷无情的训练与思想上的原创性以及宽广的视野很好地结合起来，而正是力度、抒情和优雅的完美结合，曾将俄罗斯的芭蕾艺术提升到一个前所未有的高度。

在莫斯科和列宁格勒的两家大歌剧院那里，我们依然看不到一丝新生活的迹象。它们把自己的演出仅仅局限在一些高度模式化的保留剧目上，都是些最著名的俄罗斯和意大利的作品，偶尔才会上演像《卡门》这样的作品。各家小剧场则致力于搜寻一些不涉及政治的娱乐节目，向观众奉献奥芬巴赫、勒科克和埃尔韦等人的轻歌剧，尽管表演更多的是激情而算不上精致，但却大受欢迎，因为它与苏联日常单调乏味的生活形成了鲜明的对照。年龄的差别再次显现出来，尤其在戏剧舞台上要比在芭蕾舞台上更为明显（在芭蕾舞台上如果不是不断地吸收年轻演员，将难以为继）。近十年的戏剧舞台上几乎没有出现什么突出的男演员或女演员。观众显然也意识到了这一点，每当我在莫斯科各个剧院向不知名的邻座提到这一点时，所得到的回答都是一致的赞同，而且回答得如此干脆，就好像这是一个非常明白的常识一样。这些在剧院里偶尔邂逅的邻座无一不沮丧地谈到年轻人中遗憾地缺少戏剧天才，更遗憾的是缺少良好的感受力。而那些老演员正是凭借极其丰富的感受力依然活跃在舞台上（他们中的某些人的表演生涯甚至可以回溯到本世纪初）。个别人已经开始怀疑是否西方的剧院比苏联培养出了更好的年轻演员，也许“传统在那里没有那样的严格和令人压抑”。即使是艺术剧院似乎也在观念和技艺上固步自封——

否则将不得不退回到一战之前的情形。

反对一切创新——像梅耶荷德这样遭受迫害的作家的名字很少敢被大声提起——加上大力提倡这样的戏剧，两者结合，在不远的将来势必——除非发生什么事情打断这一进程——加剧表演风格的分裂，要么技艺纯熟却脱离现实，要么反映当代主题但技法陈腐老套。从另一个方面看，应该说苏联的读者和苏联的戏剧观众那孩子般的饥渴和热情，或许是世界上任何国家无法比拟的。整个苏联拥有遍及各处的国立剧场和歌剧院以及地方出版社，这不仅仅是政府规划的一部分，同时也是为了满足大众极其真切而又无法得到满足的需求。由于早些时候马克思主义的盛行以及俄罗斯乃至外国经典作品的广为流传，特别是被翻译成苏联各“加盟共和国”不同的语言，在此刺激下，苏联的识字率有了大幅的提高，从而造就了一个公共文艺群体，他们的反响乃是西方的作家和剧作家所羡慕不已的。人满为患的书店货架上总是供不应求，使政府安然运作的政府雇员所表现出来的如饥似渴的兴致，甚至像《真理报》和《消息报》这样的报纸在报亭待不了多久就很快被销售一空，这些事实都进一步证明了苏联公众这种对文艺的饥渴。

因而，如果高高在上的政府操控有所改变，如果允许艺术家有更大的表达自由的话，那么我们没有理由怀疑在这样一个对艺术创作如此饥渴的社会，在这样一个仍然如此渴望体验，仍然如此年轻，对一切看起来新鲜乃至真实的事物如此着迷的国家，总之一个拥有无穷的生命力，能够扫除各种戕害文化的荒诞事物、获得辉煌的原创艺术的国家，不会在将来的哪一天重新复活。

或许在西方的观察家看来，苏联观众对经典戏剧作品的反应显得出奇地幼稚。比如当一出莎士比亚或格里鲍耶陀夫的戏剧上演时，观众很容易为舞台上的表演所触动，就好像演的是当代的生活一样；演员所说的台词马上会引来赞成或不赞成的低声议论，而且很容易自然而然地变得激动。这些人或许和欧里庇得斯与莎士比亚写作时代的那类普通观众没有多大的区别，而在前线的士兵也如此经常地将他们的上司与苏联爱国主义小说中常见的英雄进行比较，小说对他们来说往往并不是对日常生活的一种概括，这些事实似乎告诉我们，他们仍然用聪明伶俐的小孩那种机敏的想象和无邪的眼睛来看待这个世界，他们正是小说家、剧作家和诗人心中理想的公众。这片肥沃的土壤，仍然没怎么开垦，即便是最低产的种子似乎也能在上面迅速而又繁茂地生根发芽，不可能不产生艺术家。或许恰恰是由于缺少这种公众的反响才使得英国和法国的艺术通常显得死板、乏味、矫揉造作。

就目前而言，苏联对新鲜事物的极端渴求和不加批判地接受现有

的低劣精神产品之间的巨大反差，是当前苏联文化最显著的一个现象。

苏联作家喜欢在文章或专栏里强调公众是带着某种超乎寻常的热情来阅读或观看这本书或那本书，这部电影或那部电影，这出戏剧或那出戏剧的。诚然，他们说的基本无误；但有两个方面的事实却从未被提到，当然这并不奇怪。第一是无论官方做了怎样的宣传，对好的艺术和坏的艺术——比方说一方面是19世纪的经典作品及流传下来的极少的文学杰作，另一方面则是单调乏味的爱国主义文学——的强烈感受以及几乎是与生俱来的辨别力尚未完全泯灭，而苏联知识分子中的精英（比如那些幸存者）所一直担心的对文学趣味的标准化，至少到目前为止似乎也还没有像预期的那样发生。

第二个条件是苏联仍然存在一批虽年事已高但思路依然清晰的真正的知识分子精英，尽管他们处境艰难而且人数在不断减少。他们涵养深厚，感觉敏锐，一丝不苟且明察秋毫，他们还保持着俄国知识分子在革命前的那种未受侵蚀的极高的批判标准，在某些方面可以说是世界上最纯粹最严格的批判标准。这些人如今只能在一些政治上不那么重要的政府部门、大学和出版社才能找到，他们如果没有明确受到国家的照顾，也就不会遭受很大的烦扰；他们往往很悲观或好挖苦人，因为他们在下一代中找不到他们自己的继承者，而且据说主要是因为年轻人，不论男女，只要稍微表现出一些独立精神和创新观念，都会作为社会危险分子被无情地赶到中亚或北亚地区。

许许多多显露出独立艺术家和评论家天赋的年轻人，据说在1937—1938年间已被一扫而光（“就像用扫帚扫一样”，一位年轻的俄罗斯小伙在火车站对我这么说，他觉得在那儿不会被人注意）。尽管如此，我们在大学里或者外文翻译以及芭蕾舞编剧（在苏联那可是稀缺人才）中仍能找到一些这样的人。但很难说他们是否仅靠自身的力量就能给知识界带来生气勃勃的景象，比如说托洛茨基和卢那察尔斯基就曾不懈地追求这一目标，而他们的后辈似乎对此并不怎么关心。年龄较大的知识分子，要是他们坦率直言的话，他们会对他们生存的环境直言不讳；他们中的大多数仍属于我们所说的“惊弓之鸟”，他们还没有完全从那场大清洗的噩梦中苏醒过来——但其中有一部分人已经有了正在觉醒的迹象。他们指出官方的控制，尽管不像从前全力猎巫那样疯狂，但对艺术和生活的各个领域的控制是如此严密，那些监控艺术和文学的胆小怕事而又极其粗鲁的官员执行禁令是如此严格，以致那些雄心勃勃的年轻人稍有些新鲜和原创的想法，都自然而然地会被引导向非艺术的领域——自然科学或技术类学科——它们更鼓励进步而不必担心异乎寻常的结果。

至于其他艺术，比如俄罗斯绘画，还从未得到过充分的解说或讨论。而今天它所表现出来的水准似乎已经降到了自19世纪俄国自然主义和印象主义绘画以来的最低点，起码那些绘画还有价值，它以大量鲜活的画面阐释了那个时代的社会和政治冲突以及各种公认的观念。至于革命前后出现的现代派绘画，在苏联早期仍然存在并繁荣起来，对此我只能说确有其事。

音乐的状况也大同小异。除了普罗科菲耶夫和肖斯塔科维奇复杂难懂的作品之外（尽管当局很可能对后者的作品风格极其不满，但政治压力几乎没有让他的作品风格有所改善——而且他还很年轻），要么是清一色的学院对传统的“斯拉夫式的”和“悦耳的”，如今已经不怎么时髦的（就像取之不尽的思想宝库米亚斯科夫斯基和学院派格里埃尔一样）柴可夫斯基—拉赫玛尼诺夫风格的单调复制，要么就已经沿着一条最简单可行的路线转向发掘苏联各个加盟共和国那些充满生活气息、通俗易懂、有时巧妙甚至经常让人感到无比欢快的民歌。也许将音乐还原成其最原始的形态，最终来看是为了便于巴拉拉卡（balalaika）交响乐团的演奏。即使像谢巴林和卡巴列夫斯基这样相当出色的作曲家，也已经采取了这条阻力最小的路线，并和他们的模仿者一道成了那种平庸得不能再平庸的无聊音乐的单调乏味而又不知疲倦的创作者。

那么建筑的情况怎样呢？要么是在大张旗鼓地搞古建筑的修缮或以高超的技艺模仿一些古老的建筑，要么在建一些又阴暗又单调的庞大建筑，即便按西方最次的标准也瞧不上眼。只有电影还透出些真正的活力，但是苏联电影虽然在它的黄金时代在启发人的灵感上确实具有革命性，而且鼓励实验创新，可如今除了个别突出的例外（比如爱森斯坦和他的学生们仍然很活跃），看起来似乎也已经被一些更为粗俗的东西所取代。

总体而言，苏联的知识分子似乎还深深地陷于对大清洗和随之而来的战争谣言，以及随后的战乱、饥荒和家破人亡等许许多多刚刚过去不久的痛苦的记忆之中。他们或许会对平淡的现状感到遗憾，但要指望那些比普通俄国人经历过更多的心理和生理创伤的人们兴高采烈地去迎接一种新的“革命局面”，几乎是不可能的。因此，在多数苏联知识分子中弥漫着一种安于现状、沉湎于失败的情绪。即使是那些最具有反抗精神和独立个性的人也几乎不做任何抗争。苏联的现实太过波诡云谲，政治压力太过沉重，道德标准太不确定，对整齐划一所做的补偿，不论是物质上的还是精神上的，都太难以抗拒。被认为具有价值的知识分子在物质生活上是无忧的，他们受到大众的崇拜和信任，他们的社会地位很高。即使大多数人对出访西方国家（他们往往

对西方国家的文化与精神生活抱有非常不切实际的幻想）怀有一种难以言喻的热情，并抱怨“在这个国家好多事情都管得太严”，但还会有人，而且绝非等闲之辈，会说国家管制也有其积极的方面。虽然那些有创造力的艺术家遭到了俄国历史上空前的禁锢，但正如一位杰出的儿童作家告诉我的，这确实给了艺术家一种感觉，觉得无论如何，党和国家总的来说对他们的工作还是高度关注的，觉得艺术家还是被看作可以发挥很大影响的重要人物，觉得沿着正确的路线进行创作既是他自己又是他在意识形态上的导师的重要职责，而且还觉得如果抛开所有的恐怖、奴役和羞辱不说，这种体制对他的刺激远比那些生活在资产阶级国家，相对来说遭到忽视的艺术家同行所能受到的刺激要大得多。

当然，从历史的角度看，在专制体制下，艺术也有过繁荣，无疑这其中一定有它的道理。只要荣誉与地位是对成功的奖赏，如果说在禁锢的环境中没有哪类知识天才或艺术天才能够获得成功，这或许是一个极其不切实际的道德误判。但就苏联的情况而言，事实胜于理论。当代的苏联文化并没有以其以往那种坚定、自信甚或是满怀希望的步伐大步前进，有的只是一种空虚感，死气沉沉，没有一丝生气，最明显的一个例子就是，那些有创造力的天才非常容易就把精力转移到对各个加盟共和国，尤其是那些地处中亚的加盟共和国的“民族”文化进行普及和研究（通常既带有学术性又充满想象力）这类大众传播事业上。这或许只是高潮间的一个间隙，一个在竭力镇压国内外敌人之后身心有些疲劳、行为有些僵硬的喘息时期。或许如此吧。当然，今天在意识形态的表面也没有一丝波动。人们看起来已不再阅读德国人的著作，开始培养整个苏联的（而不是地方的或地区的）民族自豪感，首先他们已经不再去探究俄国各种制度的非俄国起源或俄国思想的外部资源，似乎要重新回到正统的列宁斯大林主义，避免在战时泛滥的各种变幻莫测的非马克思主义的爱国思想。但与布哈林时代那些激烈的、甚至通常有些粗鲁的有关马克思主义的意识形态论战没有丝毫相同之处，至少那时的论战至今仍让人感到印象深刻，激情犹存。

然而如果遗漏了一个事实，这篇报告就会让人产生误会。尽管那些具有独立性格又受过独立教育的人们在俄国经常会觉得自己处境艰难，甚至感到绝望，但他们仍能够在知识上和社会地位上获得某种快乐，还能够以一种表面极其荒唐可笑却又常常蕴藏深意的方式，热情地关注着他们的国内外大事。这让生活对他们来说不仅仅是可以忍受的，而且还有价值；并且使得他们的感受和言谈在外国访问者看来也显得既庄重又诙谐。

当然苏联艺术和知识界的现状表明内在的巨大冲动已经过去，同

时也表明苏联在思想领域要出现一些新的引人注目的、突破由当局在既成传统框架中严格设定的成规定制的东西尚需时日。俄国作家为之忧心忡忡乃至魂牵梦绕的俄国传统社会，在某种意义上与雅典社会十分相似。其中一小部分知识渊博、品德高尚，兼具不俗的品位以及无与伦比的想象力的精英，由一大群无知、卑微、愚钝、半野蛮的农奴所供养着，尽管我们关于农奴已经谈得够多了，但是正如马克思主义者和其他持不同政见者正确地指出的，我们对他们的了解少得可怜，特别是那些满怀好意对他们谈论最多并自以为为了或者代表他们利益的人，实际上最不了解他们。

如果在列宁主义政策中存在着一条一以贯之的线索的话，那就是希望将这些乌合之众改造成健全的人，能够完全自立，并被他们那些依然居高自傲的西方邻居们平等对待甚或敬仰的人。为此将不惜任何代价；物质资料的集中被视为其他一切政策的基础；如果思想乃至公民自由被认为会阻碍或延缓苏联各民族进入一个能够理解和应对科技高度发达的崭新的后自由社会的进程，那么这些“奢侈品”势必会被牺牲掉；至少暂时被搁置起来。

在苏联，每位公民不同程度上都已将这一点铭记在心，如果有人还表现出内心的抵触，那一定是表述得还不够明确，执行得不够有效。尽管如此，在经历过十月革命的狂热而又单纯的那一代人之后，这一残酷的过程是否还能如此严格地坚持下来仍很成问题。一批新冒出的被解放的俄罗斯天才把主要的希望寄托在那仍未耗尽的生命力，尚未泯灭的好奇心，以及这个最富想象力和宽大胸怀的民族对道德和知识的令人难以置信的尚未泯灭的渴望之上。尽管眼下束缚它的重重锁链给它造成的损害骇人听闻，但在利用其巨大的物质资源，以及出于同样的原因，同时在艺术和科学上取得巨大成就上，它仍显示出比当代其他社会拥有更大的潜能。

访问列宁格勒

1945

列车驶离莫斯科和到达列宁格勒都非常准点，而且在我们的包厢两侧也没有发现明显的内务部（NKVD）人员。在前往列宁格勒的途中没有提供食物，只是在返程的路上才以出乎寻常的价格供应一些颇能吊人胃口的夹心小面包[27]。在往返的途中，警卫手中的俄式茶炊倒是一直没有闲着，每个人都很有礼貌，举止得当，一路上我们都没有遇到醉醺醺的苏联军官的刁难。

列宁格勒市中心几乎看不出遭到过任何破坏，而且备受瞩目的公共建筑的修复与翻新看起来也已经完成；它们在晴朗的冬日里闪耀着自豪而又壮丽的光辉。公共雕像与纪念碑又重新映入人们的眼帘，埃尔米塔什博物馆重新开放（还都保留了西班牙、法国和英国的展厅），据说正为即将开始的展览准备它所搜集的德国展品——主要是来自德累斯顿和柏林的绘画作品。莫斯科保留了德累斯顿的全部绘画，多少有些让人嫉妒，但看起来似乎又是必然的。

街道上的人们看起来比莫斯科的居民衣衫更加破旧，形容也更加憔悴。毫无疑问主要是围城造成的。围城笼罩着所有人的记忆，渗透在每一次的交谈当中。但也很可能是因为在列宁格勒看不到那么多土包子。你看到的更多是衣衫褴褛的旧派知识分子或给人类似印象的人，他们身上破旧的衣衫被刺骨的风雪掀起的样子，看起来要比披在更为粗鲁、吃得更好的莫斯科居民身上更让人同情。各条街道要比莫斯科冷清得多，这也使得涅瓦大街（主要街道）得以幸免，通常这里就像莫斯科的奥霍特尼利亚德（Okhotny Ryad）一样人满为患；和苏联的其他地方一样，这里的无轨电车也总是挤得满满当当。而有轨电车更呈现出一幅奇特的景象，它们就像受了伤的大黄蜂覆盖着藤壶般的人们蹒跚前进，其中的一些人不可避免地被那些试图上下车的人们撞倒，接着传来高声的咒骂和抱怨，并把身体向后靠以便站稳脚跟。我几乎是吃尽了苦头才知道，事实上有轨电车与文学中的死亡陷阱惊人地相似。甚至在下午的四点和晚上七点半，所有的座位还是满满的。

据说每天都有越来越多的人从农村来到列宁格勒，从而使住房问

题变得十分尖锐，尽管可能还没有莫斯科那么严重。至少我拜访的那些作家所居住的房间要比他们在莫斯科的同行住的要更美观更宽敞，之所以更漂亮，是因为总的说来列宁格勒的城市建设要比莫斯科好，莫斯科带有更浓厚的外省风格。之所以更宽敞，是因为正如我先前说的，大量的家具，其中不乏年代久远、外形美观的家具，在围城期间被用作燃料，如今的替代品与它们完全不可同日而语。今天列宁格勒的燃料仍然十分短缺；即使是阿斯托利亚饭店，更别说像埃尔米塔什这样的公共博物馆和画廊，都得不到充足的供暖。特里普小姐[28]发现在一家科学研究所的图书馆里根本就没有供暖，只在两间小屋里由简易的小火炉供暖，每天早晨由图书馆员自己点燃。在特里普小姐的印象中，私人只能通过出卖自己的面包配额或者卖出自己在市场上有销路的家私才能换来取暖用的木料。而且卖出的价钱要比在莫斯科低得多（谣言例外）。从代售商店的地毯、大钢琴、二手书（价格大约只有莫斯科的三分之一），到瓦西列夫斯基岛集市上的胡萝卜和向日葵种子。

至于郊区，据我所知皇村和彼得夏宫仍是一片瓦砾，加特契纳仍是残垣断壁；前往巴甫洛夫斯克的道路遭到严重的破坏，看来也难以通行。至少我自己想去那儿的建议被认为是不切实际的："路途遥远而铁路又遭到了严重的破坏"，尽管距皇村仅有短短的几英里。后来听女诗人薇拉·英培尔说巴甫洛夫斯克宫很快就得到了修复，将在新年到来之前完工。我要求参观奥拉宁堡的建议更被否决掉，因而我不得不放弃这项计划。

尽管苏联国际旅行社的女导游毫不掩饰地怀疑各种演出的质量，我还是前往马林斯基剧院看了一场《伊凡·苏萨宁》，如今剧院又恢复了传统的蓝色与金色色调；歌剧的演唱和表演水平比起莫斯科大剧院的确相去甚远。交响乐团的乐谱仍称是"献给沙皇"，这引起了我周围的红军观众的一片哗然。但列宁格勒的芭蕾确实名不虚传。我同特里普小姐一同观看了《睡美人》，还和特里普小姐与伦道夫·丘吉尔先生一道欣赏了由民间作曲家阿拉姆·哈恰图良编排的亚美尼亚芭蕾舞剧《加雅涅》，它们的水平远远高出莫斯科的一般演出，特别是《加雅涅》，该剧是非常典型的反映苏联集体农庄出来的单纯政治家的故事（Kolkhoz-Boy-Scout）的正统道德伦理剧，通过一系列高加索和里海地区的民族舞蹈生动地表现出来，其舞蹈的精神和技巧简直非同凡响。这与今天那些在俄国芭蕾舞剧演出中——甚至柴可夫斯基作品也不例外——所表现出来的索然无味的排场和泛泛的表演水平形成了鲜明的对比，今天的列宁格勒足可以把它当作其艺术繁荣的硕果之一。

列宁格勒有着太多的伤心事，伤害着这座城市的自尊，一座曾经

威严堂皇、笑傲四方的古老帝都，如今却被那些莫斯科的新贵们看作是过气的老古董，而它也只能以极其尖厉但底气又不那么足的轻蔑加以回应。人们看起来要比莫斯科更穷，过得也不好；我见到的作家看起来也不怎么富有，他们的表情和语气一般也比他们的莫斯科同行显得更为悲观，也更绅士、更絮叨。另一方面他们的政治生活则要宽松得多。我敢说在列宁格勒我没有被任何人跟踪，与普通苏联公民的接触也要比在莫斯科容易得多。我被允许与当地的作家待了三个长夜，有时是面对面单独相处，他们中胆子最小的那一位告诉我，他在莫斯科谨小慎微，尽量避免与外国人接触，而一般来说在其他地方，比如列宁格勒，则不需要那么谨慎。我是在涅瓦大街作家书店经理的办公室这类地方与这些作家会面的，这位经理可是一位圆熟的家伙，有必要先对他本人做个简短的介绍。[29]

根纳季·莫伊谢耶维奇·拉赫林是一个矮小瘦弱、长着红头发但略微有些秃顶的快活的犹太人，既絮叨又精明，真的是非常的和蔼可亲，而且他可能还是全苏联信息最灵通，读者最喜欢，也最具魄力的图书销售商。虽然他与其他国有书店的经理一样，不能从他的销售中获得法定的提成，完全靠国家发给的工资生活，但是他对提高图书销量的兴致和热情绝不亚于任何一个西方国家的书商。他是列宁格勒两家最重要的书店的老板，因而他决定着这座城市的图书定价，他只要稍微打个招呼就能从其他书店要到图书，所以他能够比其他著名的图书代理商更高效地满足顾客的需求。19世纪那些著名的图书销售商在他脑海中留下了深刻的印象，他们几乎同时既作为文学的出版者，又作为文学的传播者和赞助人——他自己的书店就挨着斯米尔金[30]的著名出版社的原址，因而他一直怀有某种朦胧的浪漫主义文学梦想，他在他的书店里单辟出一间屋子作为作家和其他贵宾的聚会场所。我和特里普小姐也经常被热情地邀请到这间屋子来，在这里，我不但能够非常惬意地购买到各种图书，这在莫斯科是不可想象的，而且还能够结交许多著名的文学人士，比如左琴科、阿赫玛托娃、奥尔洛夫、杜金等等。无论何时，只要我招呼，就会有三到四个人——艺术家、学者或者作家——到这间屋子来，他们表面上环顾书架，但几乎没有取走过任何东西，或许他们更希望在这寒冷的天气里待在一间温暖的屋子里与朋友们聚会，而不是购物。在这个小沙龙里人们轻松自由地谈论着文学、学术乃至政治等各种话题。正是借着在那儿相识的机缘，我登门拜访了一位杰出的文学人士[31]，并在她那里遇见了其他几位列宁格勒著名的知识分子。拉赫林本人也积极地参与这些谈话，尽管很显然他的主顾们并没有把他看成是他们的知识同行，而是把他看作是一个非常能干的文学勤杂工（他的确也是）。和他交往是一件令人愉快的事，因为他扮演着整个列宁格勒的费加罗的角色，他能弄到剧院的门票，开设各类讲座，举办每月一次的文学晚宴，传播知

识，散布流言，总之从事无数琐碎的工作，而他所做的这些让生活变得更加有趣，更加愉快，事实上是变得更加可以忍受。

拉赫林每次提到在莫斯科经常受到劳伦斯先生和雷维先生[32]的盛情款待，总是兴致勃勃，充满感激，看起来他非常希望能和英国大使馆的人员继续保持这种联系。每次说起从1942年以来他成功地卖给英国和美国官员与记者的图书数量时，他总是引以自豪。在这方面他确实表现出社会传感器的作用，他对一个英国记者在最近的一本书中嘲笑他暴跳如雷，他觉得这毫无道理，也有失公允。他还谈到要在莫斯科开一家书店的计划，书店起码要有五个房间，其一中间专门用来接待外国侨民，从而让他的外国顾客能够逡巡其他房间，或许能够遇见有共同兴趣爱好的与众不同的莫斯科人。他似乎完全没有意识到推进这样一项旨在促进苏联公民与外国人交往的计划可能遇到的那种困难，事实上这种对莫斯科隔离程度的无知，在与我交谈的大多数列宁格勒作家那里普遍存在。

当伦道夫·丘吉尔先生表示说希望看到“苏联内部的真实面目”时，他在莫斯科没能如愿，我问拉赫林，当时他恰好因感冒卧病在床，是否介意接受丘吉尔先生的拜访并和他谈谈他在围城时期的经历，因为丘吉尔对此非常感兴趣。看起来拉赫林非常乐意，于是我和丘吉尔在11月16日下午三点左右拜访了他。拉赫林躺在床上，但他还是抑制不住兴奋向我们谈起了他自己和那次围城，并热心而愉快地回答了丘吉尔先生提出的所有问题。不一会儿，他的夫人还拿出伏特加和鱼肉鸡肉盛情款待我们。他家的公寓坐落在涅瓦大街的尽头，有三个房间；虽然面积小光线暗但装修得还算不错，很像我们在克拉肯韦尔或伊斯灵顿[33]看到的那种公寓，室内很空，只摆放着1880和1890年代在俄国很流行的沉重的德国家具，没有其他任何装饰品。拉赫林提到在围城的那段日子里，125克面包就是老百姓可以获得的最大的也是全部的食物配额。他还说到当时尽管许多家庭因身故或搬迁卖给了他大量的书，但他的主顾们却因吃不饱饭而没有力气将厚重的图书搬走，只能挑一些薄的或破旧的小说和历史书，穿过冰冻的街道分批带走。他向我们讲述了埋葬死者时所遇到的困难的恐怖细节，并绘声绘色地描述了木匠使用的胶水的味道，他曾将它用冷水稀释后当汤喝。

尽管有关波普科夫[34]而非日丹诺夫被列宁格勒的市民当作是城市的救世主的传闻已经传到莫斯科，而拉赫林仍然坚持普遍的看法，即认为日丹诺夫比其他任何人都更有力地支撑着这座城市的士气。他还说如果不是日丹诺夫的运输队在结冰的拉加多湖上穿过，他，也就是拉赫林，就救不了他在战争中奇迹般幸存下来的老母亲。这一时期成千上万的老人和孩子失去了生命，所有人的谈话都让我们确信，单

单因饥饿而死亡的总人数差不多就达20万到30万人之多。[35]谈到他的顾客，拉赫林非常自豪地提到莫洛托夫、贝利亚（NKVD的头目）、大主教阿列克西斯[36]以及列宁格勒的拉比——他说他经常参加列宁格勒犹太教中心会堂的各种典礼，那里通常都十分拥挤，而且那年教堂还从敖德萨请来一位非常棒的唱诗班“领唱”——他不知道能否有朝一日被邀请到英国去看一看“真正”的书店是怎样运作的。访问即将结束的时候，他拿出一本关于列宁格勒的书给丘吉尔先生看，这本书与丘吉尔本人还有某种关联，这是一本1912年出版的纪念1812年拿破仑撤退的书，这本书与一位狂热的拿破仑物品收藏者有关，他的名字是温斯顿·丘吉尔，也就是伦道夫的父亲。

拉赫林关于围城的骇人听闻的故事得到了其他人的进一步证实。评论家奥尔洛夫告诉我，事实上，出生在那个时期的孩子没有活下来的，他本人之所以还活着，仅仅是因为知识分子能够得到被认为是与之相称的特殊的配额，比如说他自己和拉赫林，按照划分等级的标准，拉赫林被列为“二等作家”（那些“一等”和“经典”作家相对来说待遇要好些）。实际上遵照斯大林的直接指示乘坐专机撤离，先经德国领空飞到莫斯科，而后又前往塔什干的，只有短篇小说家左琴科和女诗人阿赫玛托娃两个人。起初他们两人都拒绝撤离，但最终都不得不屈从当局的压力。他们和奥尔洛夫都曾提到他们的大部分朋友都死于围城期间，由于他们是无足轻重的老百姓，官方规定的食品和燃料的优先分配权实际上等于判了他们死刑。有人说如今的列宁格勒对他个人来说就是一座墓地。还有人告诉特里普小姐，许多经历过围城的人们仍然遭受着头晕的折磨，结果是总体的健康状况急剧恶化——在未来的几年里死亡率将很可能上升，只有采取各种改善营养的措施才能避免，但这似乎是不可能的。

所有和我交谈的作家都渴望获得英文书籍，他们说要想从VOKS[37]那里得到英文书出奇地难，那简直就是一个低效无能而又碍手碍脚的机构；他们还透露了一些其他获得英文书的途径。我们畅谈了英国和美国的文学，在与我深谈过的四位作家中有三位提到了最近普里斯特利先生的来访以及他在作家俱乐部的演讲。他们非常坚决地表示他们对他作为一位作家的评价并不高，尽管他确实具有很高的专业技巧。让他们觉得难以相信的是，他在英国被看作是他们国家最伟大的作家之一，伟大的狄更斯衣钵的继承人——虽然他是这么告诉他们的。虽然他们发现他作为个人还是非常的和蔼可亲，但他在写给《莫斯科文学报》一篇讨论英国文学现状的文章中，对与他同时代的每一个人都进行了不同程度的冷嘲热讽，处处表明他们后来的作品总是代表着从某个充满希望的开端的衰落，这又让他们费解。其中的一位最后径直问道，为什么贵国政府会选择普里斯特利作英国的文学大

使，作为一名剧作家他的作品无论在思想性还是在艺术性上并没有什么特别重要的建树（知道他的小说也不多）。我尽力解释说普里斯特利这次的行程是由苏联对外文化联络协会而不是英国政府安排的，但这一举动在莫斯科和列宁格勒都遭到了质疑，那里的人们似乎并没有注意到普里斯特利先生对英国社会秩序的批评，至少在那些已经功成名就的作家那里，你能听到关于他的非常类似的评论。

我与列宁格勒的作家们就俄国生活状况和文学状况有过一两次坦率的对话，他们说在不到四十岁的俄国作家中他们尚未发现格外具有天赋的，尽管其中不乏充满激情和活力而且相当勤奋的。按照当前的路线指示，人们的注意力都集中到苏联那些较不为人知的地区，比如西伯利亚和塔吉克斯坦，它们被当作是苏联培养更多杰出的、接受过先进教育和公民意识的跃跃欲试的新人才的摇篮。或许从长远看这样会获得一定的回报，但在当前却容易产生误导，导致鼓励和宣扬一大批假冒的古代抒情诗、伪造的民谣和史诗以及普遍意义上的官体诗。这些作品完全失去了原本存在于这些原始或半原始民族中的任何原创性。他们非常自豪地宣称列宁格勒的文学作品很好地避免了这一问题，莫斯科的文学周刊到处充斥着这样的作品，但对格鲁吉亚和亚美尼亚文学的推崇是个例外，它们当中确有一些天才之作。就他们自身而言，他们一直都为拥有普希金和勃洛克、波德莱尔和凡尔哈伦的传统而自豪，他们也不会愿意拿乌兹别克和阿塞拜疆全部的诗歌财富（不管它是不是莫斯科的时尚）以及更多的遵循相同路线的文学作品来取代他们的传统。

他们谈了按照战前他们就已熟知的“欧洲”标准来培养他们的孩子面临诸多困难，他们还说尽管困难重重，但在列宁格勒还是要比在莫斯科容易一些。因为列宁格勒在公立学校之外接受良好教育的人数仍然要比其他地方多得多，因而孩子们能得到更多的文化熏陶，避免变成标准化的技术专家——甚至在文学上也一样——要不然他们很容易就会误入歧途。他们还谈了很多关于“人文主义的价值”以及反对当时被认为是主流的“美国主义”和“野蛮主义”的一般文化问题。实际上，通过我与一位刚从柏林回来、其父在多年前遭到清洗的年轻红军战士的私人会晤，我敢说他是一位很有教养的饱学之士，思想独立而又一丝不苟，几乎到了思想偏执的程度，不亚于大多数毕业于牛津或剑桥的受人尊敬的知识分子。虽然我找的这个例子非常特殊，但这样的例子在列宁格勒或许还要比在苏联的其他地方多。既然前面提到的那位年轻人表明已经读过普鲁斯特和乔伊斯的原著（尽管他从未离开过苏联），那我能非常确信事实就是如此，我还确信单从一个令人吃惊的例子是不可能得出任何普遍的结论的。

我很小心地向我刚结识的作家朋友谈及政治服从程度的问题，为了避免麻烦他们只能服从。他们说共产党和非共产党之间的区别仍然十分明显，加入党组织的最主要的好处是能够获得更好的物质生活条件，因为大部分分给国家出版公司和文学杂志社的订单都是由忠诚的党员下发的；但不利之处主要是必须耗费大量的时间参加频繁而冗长的、死气沉沉的政府宣传活动（这是一种较为温和隐讳的说法，但意思绝不会错）。当我问起他们是如何看待像作协主席、诗人吉洪诺夫这样的忠心耿耿的党员时，他们的回答是，他是“老板”，所以是不能议论的。给我的总体印象是人们对苏联作家作品的真实质量几乎不抱什么幻想，开诚布公地讨论也有，但公开发表的文字还实属罕见。因此所有人似乎都想当然，比如鲍里斯·帕斯捷尔纳克是一位天才的诗人，而西蒙诺夫是一个伶牙俐齿的记者，仅此而已。

据我所知，旅行是有一定限制的，比如说，没有接到作协主席或作协党委书记的邀请，任何作家是不能仅凭个人意愿就到莫斯科旅行的。当然偶尔也能通过间接的渠道实现，但通常来说很难做到，做了也很丢人。当地的作家们极其迫切地想了解国外作家，尤其是理查德奥尔丁顿和约翰·多斯·帕索斯的情况。在用英文写作的严肃的小说家里，海明威是被阅读得最广泛的一位，在英国作家中，则是克罗宁医生，尽管在那些自诩博学的知识分子眼里他就是一个畅销作家，只是水平略高一些而已。有关英国文学的知识显然是基于被认可的翻译资料，还有较少的一些是基于VOKS允许提供给个别人阅读的外文资料。结果有时让人啼笑皆非：比如在列宁格勒，人们不知道弗吉尼亚·伍尔夫和E.M.福斯特（曾在普里斯特利的文章里提到过）的名字，却听说过梅森、格林伍德和阿尔德里奇。莫斯科是外文书的主要来源，但即使在那里也很难弄到，如果能想出一些办法帮他们弄到一些盎格鲁—撒克逊国家的能激发人想象的文学作品，他们会高兴得不得了。一篇发表在《都柏林评论》上的讨论她的诗歌的文章和一篇研究她作品的博士论文被博洛尼亚大学接受的消息，就让安娜·阿赫玛托娃欣喜若狂。两位作者都曾和她通过信。

更显赫的列宁格勒作家居住在谢列梅捷夫富丽堂皇的喷泉宫[38]，那是一座坐落在喷泉河上的荷兰式宫殿，普希金曾经常来此造访——事实上他所有最有名的肖像画都是在这座宫殿的晨间起居室完成的。它是一座建于18世纪晚期的建筑，房前围着一圈精致的铁栅栏和几扇门，它们圈起了一块栽满树木的宽敞的四方庭院，从庭院往上走过狭长的台阶就通向一间间高大、精巧、堂皇的房间。食物和燃料的问题仍然十分尖锐，在我所见过的作家里可以说没有一个真正过得舒适的——事实上他们仍然要为生活必需品操不少的心。我深有感触地觉得，他们非常期望，随着列宁格勒逐渐发展成为一个与外界交流

的港口城市，越来越多的资讯会传入，甚或越来越多的外国人会来列宁格勒访问，从而使他们能与世界接触，他们似乎已经非常深刻地感受到他们与世界的隔阂。我自己的那些访问，虽然是由一位我在书店结识的朋友公开安排的，但据说已是自1917年以来外国人的第一次——真正的第一次——来访，即使我不大张旗鼓地提到这一事实，这次访问给我的印象也很不错。我提到的那些作家说他们如饥似渴地阅读《英国同盟者》（*Britansky soyuznik*），其中提到俄罗斯文学成就的，比方说书评等诸如此类的文章都是最受欢迎的。

在列宁格勒我没有发现任何仇外的迹象，而在莫斯科，即使是一些最开明的知识分子的思想里也能看到这种仇外的情绪，更别说诸如政府官员这类人了。事实上，列宁格勒仍在某种程度上把自己看作是“向西看”的思想家和艺术家的家园。文学报刊上的作家、剧场里的演员和我买书的六七家书店的店员，以及电车和公共汽车上的乘客，他们的教养似乎都要比他们在莫斯科过得更舒适也更粗俗的同行稍微好一些。如果我的印象没错的话，我们能在这片土地上播下的任何种子，一定会比在苏联的其他地方更快地发芽成长。如果在列宁格勒建一个英国领事馆，接触是否仍然会像现在一样相对比较容易，不那么正式呢，这是否可行当然是另一个非常现实的问题。眼下可以自由地四处活动，很可能是因为没有外国机构和政府的常驻代表，这使得对那些必须（出奇地舒服）出入阿斯托利亚饭店十字旋转门的人的监控任务相对变得容易一些，也使当局更踏实一些。

一位伟大的俄罗斯作家

1965

奥西普·艾米里耶维奇·曼德尔施塔姆1891年生于圣彼得堡，死于苏联的集中营。他属于反叛俄国象征派的那一代作家，对象征派那种泛滥的神秘主义、装腔作势的形而上学幻梦以及刻意表现的“颓废”十分反感。他们这一代的精神导师是才华出众却一直被低估的诗人因诺肯季·安年斯基（1855—1909），那位在著名的皇村公立中学教授希腊语的孤僻而又苛刻的古典学教师。安年斯基是一位专注而又坚忍的教书匠，远离他那个年代的政治激情，严峻、唯美、喜欢沉思冥想，说得大一些，他可谓俄罗斯诗歌的古典传统的承前启后者，这个传统可以直接追溯到一位神明似的人物，所有的俄罗斯作家无不对他顶礼膜拜，无不从他那里汲取营养，他的权威无人可以撼动，他就是普希金。在一战之前的几年里，这些诗人自称是阿克梅派[39]，有时又称亚当派。他们形成了一个彼得堡的流派，如果说这座无比美丽的城市规整的线条影响了他们的作品，那也不算夸张。安年斯基最具天赋的追随者尼古拉·古米廖夫、安娜·阿赫玛托娃和曼德尔施塔姆共同创立了“诗人行会”（Guild of Poets），这个名称直接表达了他们对诗歌的观念：诗歌不是一种生活方式，也不是宗教启示，而是一种技艺，一种将词汇排列成行的艺术，是创造一种与创造者个人生活无关的公共物品。他们的诗歌以其准确的意象、明确而又严格遵循的结构而有别于19世纪左翼诗人的平民诗歌，也有别于耽于幻想、强调个人、有时极端自我的象征派艺术以及农民诗人自我陶醉的抒情诗歌，与自我未来派（Ego-Futurists）、立体未来派（CuboFuturists）[40]以及自觉的革命者的那种狂热姿态也有很大区别。在他们当中，曼德尔施塔姆的领袖和代表地位是最早获得公认的。他的诗歌，尽管刻意限制了写作范围，却拥有一种俄国文学再也没有达到过的纯粹与完美的形式。”

有一些诗人，只有当他们写诗的时候他们才是诗人，他们的散文是没有写过任何诗的人都能写出来的。还有些诗人（好坏都有），他们的一切表现都透着诗人的特质，有时这会危害到他们的整体作品。普希金的小说、历史著作和书信无一不是优美流畅的散文典范。当他不写诗的时候，他就不再是一位诗人，弥尔顿、拜伦、维尼、瓦莱里、艾略特或奥登都是如此。而济慈、邓南遮，尤其是亚历山大·勃洛

克则不同。曼德尔施塔姆的全部作品都透着诗人的特质，他的散文是诗人的散文——在这一点上他与帕斯捷尔纳克完全相同，但就仅此而已。他们既是朋友，又身处同一时代，地位还相当（作为作家，他们彼此倒不大认同），只不过帕斯捷尔纳克对他那个时代的历史，对他自己在其中所处的位置，以及他作为一个大丈夫、一个一天才、个代言人和预言家所负的职责太过敏感。无论他有多么的天真和叛逆，他都是或者说变成了一个政治动物。他与俄罗斯和俄罗斯历史的关系一直困扰着他——自始至终他一直对他的人民宣讲公共责任，证明它的存在，并在晚年将这份沉重的责任完全承担起来。无论是在苏联境内还是境外，只有那些被社会主义现实主义和党的路线蒙蔽了双眼的狂热分子才会否认这一点，并批评他是脱离俄国和苏联现实的“高蹈派诗人”（Parnassian），唯美主义者。

这种庸俗的指控根本不值一辩。曼德尔施塔姆恰恰相反。诗歌是他生活的全部，是他的整个世界。离开诗歌他几乎就无法生活。他与他西方几乎同时代的意象派诗人和新古典派诗人很相似。他给自己提出的标准归根结底是源于希腊、罗马，以及法国和意大利的先贤对他的影响。如果这给人一种大理石般冷冰冰的感觉，那完全是一种误导。曼德尔施塔姆凝聚了丰富的人生经历，大量的文学修养滋养了他极为丰富的内心生活，加之他对现实的洞悉，使他像列奥帕第[41]一样既有悲天悯人的情怀又有不受迷惑的眼光，这些都让他与更强调主观感受、更爱自我表现的同代俄国人区分开来。

毫无疑问，最初他和他们一样都深受法国象征派的影响，但很早他就让自己彻底解放出来。或许正是由于他有意识要反对一切模糊和不确定的事物，才使他在一个精确而又工整的语言构造内（指他的诗）如此疯狂地删减自己作品中的片段，如此严格地控制自己作品中的意象，有时甚至有点过于苛刻。这种对客观性的偏好以及他与那些伟大的欧洲古典派诗人的亲密关系，使他在一个接受忏悔文学教育、强调或过分强调艺术家的社会责任和道德责任的国家里，成为一个独特的、多少有些西化的人物。这被说成是脱离现实，自我脱离民族生活与人民，从十月革命之初，他和他的阿克梅派朋友就一直受到这样的指责。

克拉伦斯·布朗在他那部曼德尔施塔姆鲜为人知但非常令人着迷的散文作品[42]的精妙译本的导言里，告诉了我们大量——但绝非全部——已知的有关曼德尔施塔姆的生平事迹。他出生在一个中产阶级的犹太家庭，在著名的捷尼谢夫中学接受正规的彼得堡教育，随后进入圣彼得堡大学，并到过德国、瑞士和法国游历。他早年是一位狂热的诗歌捍卫者，反对那些企图扼杀诗歌的人。加维林那段关于曼德尔施

塔姆急切地恳求他不要当诗人，以及他狂热地坚持人们对诗歌有着惊人的需求，诗歌的存在有着巨大甚至是绝对的正当性的记述（被布朗所引用），表明他是一个反对平庸自大、崇尚艺术的狂热者。

他的第一部诗集于1913年出版，1916年（出于某种原因他未应征入伍）以《坚石》为题再版。他坚信雕塑、建筑，所有这些固定的、坚硬的东西，都是人们按照某种规则和形式创造出来的：在他的信念和创作中，这种对流变和不确定的敌视，与同时代的庞德、艾略特和温德姆·刘易斯等极其相似。十月革命对他来说无疑是致命的。由于他不愿意，事实上也无法改变自己的天性以适应新社会的要求，因而他无法说服自己与新生活的保民官、组织者和建立者合作。羞怯、瘦弱、亲切、充满爱心、多愁善感，在他的朋友看来他就像是一只温文尔雅但又略显滑稽的小鸟，但他却能做出惊人之举；这样一个羞怯而又容易受到惊吓的人，却具备大无畏的英雄气概。在我看来，布朗深入而又审慎的研究是完全可信的，他向我们讲述了一段很不寻常的真实故事。在革命初期的一个夜晚，他正坐在一家咖啡馆里喝咖啡，勃柳姆金（后来他暗杀了德国大使米尔巴赫），那个社会主义革命臭名昭著的刽子手也在场，当时勃柳姆金是契卡的一名军官，他正醉醺醺地将即将处决的男女的姓名抄到由秘密警察头目设计的空白表格上。曼德尔施塔姆突然迎身冲向他，一把抓过名单，在众多惊愕的目光面前将它们撕成碎片，随即冲出门外，消失在夜色里。那回是托洛茨基的姐姐救了他。不过，像他那种人不可能在秩序遭到严重破坏的环境下长期生存。他得知自己被判处终身流放。《哀歌》恰好是他的第二部诗集的名字。他是一个国内的流亡者，一个在万能的独裁者面前无助的奥维德。1934年他写了一篇讽刺斯大林的短诗。[43]那是一首无需任何评论的精妙绝伦但又令人不寒而栗的小诗；很可能就是这首小诗直接导致了独裁者对诗人大发雷霆。大约在1938年，在海参崴附近的集中营里，他在无比恐怖的环境中被无情地迫害至死。当时情境之凄惨，以至于那些了解情况的他的朋友，如果能不提就没有人愿意再提及那段往事。

接下来布朗在文中向我们提供了两幅曼德尔施塔姆的照片。一幅大约摄于1936年。第一张照片呈现给我们的是一张年仅十九岁的拥有远大前程的年轻知识分子的略带稚气的天真可爱的面孔，从时髦的鬓角中还透着些自命不凡的傲气。另一张照片则是一副饱经沧桑、垂垂老矣的流浪汉形象，而当时他只有四十五岁。巨大的反差难以言表，也透露出比他的朋友和同时代人的回忆录更丰富的内容。俄罗斯诗人的命运通常都很悲惨：雷列耶夫[44]被吊死；十二月党诗人不是葬身西伯利亚就是在那里丧失了斗志；普希金和莱蒙托夫死于决斗；叶赛宁、马雅可夫斯基、茨维塔耶娃自杀身亡；勃洛克和帕斯捷尔纳克则

因失宠于当局而郁郁而终。但他们谁也无法与曼德尔施塔姆的凄惨命运相比。事实上他整个一生都被那些清白而又无助的人们的影像所萦绕，备受仇敌的折磨直至被他们摧垮。或许正像普希金在《叶甫根尼·奥涅金》中有所预感一样，曼德尔施塔姆也多少预见到自己无法逃避的结局。

在布朗颇具真知灼见的导言里，最精彩的部分是将曼德尔施塔姆的准超现实主义小说《埃及邮票》的主人公与俄罗斯文学中其他那些倒霉蛋进行类比。这些倒霉者包括普希金的叙事诗《青铜骑士》（埃德蒙·威尔逊译得很漂亮）中的叶甫根尼、果戈理的《鼻子》中荒唐的主人公、陀思妥耶夫斯基的小说《双重人格》中的受害者，尤其是果戈理的小说《外套》中的那个小公务员，布朗是第一个引证他们来解释曼德尔施塔姆小说的人。噩梦真的降临了，而对曼德尔施塔姆来说，这场噩梦与那位居住在克里姆林宫里的“山岳党人”密切相联，正是那个人不紧不慢地、冷酷无情地（并非他一人所为，至少他得到了一位具有非凡天赋而又充满报复心理的作家的协助）将他逼上了绝路。当然最好是撇开作者的命运来阅读这些令人难忘的小说（诗人自己肯定也希望读者这样做），但要真正做到超然谈何容易。然而无论曼德尔施塔姆以他独特的散文语言创作出来的奇幻作品是多么的让人惊悚，它们最终还是实现了和谐艺术所追求的平和与安宁——那是他从安年斯基那里，追根溯源是从早期的德国浪漫派那里继承下来的希腊艺术的理想。他的一些最具讽刺力量和最文雅的诗歌是在他被流放和迫害的那段最黑暗的日子里创作的。尽管专制政府制造出所谓的“国内流亡者”，但他们却能像苦中作乐的圣人一样，使自己超然于那个人间地狱，以流放生活本身为素材，建构自己安谧的内心世界。曼德尔施塔姆为了坚持自己做人的尊严，付出了常人几乎无法想象的代价。他欢迎革命，但在1930年代，据我们所知，他又是对革命所必然产生的后果最不妥协的一个。我真的再想不出还有其他哪位诗人比他更坚决地抵抗这个敌人。

除了担心自身的健康外，曼德尔施塔姆心胸坦荡，没有什么可以遮掩：直到最后他还想象执行斯大林命令的人是被迫给他下的毒药。这场仇杀始于1934年。其中人们最熟悉的一段情节是帕斯捷尔纳克午夜接到斯大林打来的一个著名的电话。关于这个电话流传有许多版本。依我看，布朗所依据的权威说法并不可靠，他给出的是一个比较平和的版本，在这个版本中斯大林是一个爱讥讽但完全没有恶意的独裁者，其行为也算中规中矩。这与罗伯特·佩恩提出的说法一致。数年后帕斯捷尔纳克向一个可靠的证人亲口讲述的故事与布朗的说法多少有些不同。[45]斯大林问帕斯捷尔纳克，有人（指曼德尔施塔姆）朗读那篇著名的讽刺诗时，他是否在场。帕斯捷尔纳克避而不答，而是

一味强调与斯大林见面的重要性，因为有许多问题必须和他面谈。斯大林冷冷地又问了一遍，最后说“我要是曼德尔施塔姆的朋友，我本应该更清楚如何去保护他”，随即挂断了电话。帕斯捷尔纳克不得不背负着这段记忆（不论是准确无误的，还是经过他自己的想象加工过的）度过他的余生。他不止一次地向访问者讲述这个故事，其诚恳的态度以及背负的巨大痛苦让人为之动容。

曼德尔施塔姆被流放到沃罗涅日，但允许短暂地返回列宁格勒。回来后他又与颇具政治影响力的阿列克谢·托尔斯泰反目（尽管两人可能早已不和——我们的资料与此有出入）。紧接着便是被驱逐出中心城市，再次被捕，被囚禁在莫斯科，然后被遣送到远东的集中营，遭到警卫和狱友的野蛮殴打（因为担心分配给自己的食物有毒而偷吃了分配给他们的食物），饥饿，憔悴，生理和心理遭受巨大打击，直至最后死去。官方的封杀使他变得湮没无闻。直到最近他仍是一个无名之辈，尽管现在据说有一种乐观的前景，认为曼德尔施塔姆与一度被一忽视的叶赛宁样，也将完全恢复其真实的面目。没有一个社会主义社会不担心不受约束的创作力量；至少高尔基这样教导我们，在苏联他的观点比柏拉图的观点更具有政治分量。或许他“也会像其他被埋没的大师”（maÎtres cachés）一样被允许重见天日。

布朗翻译了三篇曼德尔施塔姆的散文作品：《时间之喧嚣》、《西奥多西娅》和《埃及邮票》。他为它们写了分析透彻、资料丰富的评论性导言，还为作品中的一些隐语暗示做了简短的注释。在我看来它是目前用英文评论曼德尔施塔姆的文章中最具启发性的一篇。它是一项无可挑剔的、阐幽发微的学术工作（没有比本世纪前三十年的俄国作家更需要这种发掘的了——别雷，赫列勃尼科夫、马雅可夫斯基以及帕斯捷尔纳克，特别是他早年的散文作品，——正是为了这一目的——布朗把曼德尔施塔姆与他们划为一类），而且整部书都做得很好。尽管如此，这些作品只有在诺瓦利斯[46]的小说或者《海浪》[47]算作散文的时候才可以称得上是散文。《时间之喧嚣》是一篇诗意的自传纲要，《西奥多西娅》一半是回忆、一半是虚构，《埃及邮票》则是一部奇幻作品。布朗是那个时代及其氛围的博学而又敏感的研究者，在我看来，他对那个时代的事实和感觉的把握都很准确。他的翻译一直很准确，常显精妙而老到，这主要是他对俄罗斯“艺术散文”（kunstprosa）的细微变化具有超强敏锐的嗅觉并投入了巨大精力的结果。然而怎样才可能将这样的作品翻译过来呢？如何能传达由当地的、历史的和文学的、尤其是个人的成语典故、语言游戏、名字游戏所构成的极其复杂的网络？一个当代的俄国读者会怎么理解奥登的《雄辩家》[48]？奥登的诗歌可能要比他在1930年代创作的散文更容易翻译成俄文；在我看来这同样也适用于曼德尔施塔姆。我认为罗伯

特·洛维尔翻译的曼德尔施塔姆的作品，已经达到了帕斯捷尔纳克在翻译格鲁吉亚诗歌时所达到的水准：两人都将诗歌从一种完全不熟悉的语言转译过来，并以另一种尽可能充分、尽可能富有表现力的面貌创造性地表达出来。洛维尔翻译的原文与他感兴趣的古典文学之间有某些共同之处，这或许对他的翻译有所助益，从而使翻译过来的作品既优美又感人。

曼德尔施塔姆的散文大多数都很难翻译。他的诗歌字斟句酌，字词中蕴含的复杂性和多重含义令人生畏，但这也要比他那古怪离奇的、尽管有着严格标准的“散文”更容易译成另一种完全不同的语言。他试图以一种他自称为“疯狂的抛物线”（“wild parabolas”）的方式进行写作。多数时候他做到了，而且做得让人惊叹不已。他曾写道：“每一篇稿子都是一场风暴。”但作家把握着他的头脑，控制着整个风暴。作家也有失控的时候：于是我们会读到技艺精湛的文字，充满了诗意的想象，既让人欢欣鼓舞，又显得杂乱无章，有如野马般肆意驰骋。因为曼德尔施塔姆是一位出色的驭手，那些驰骋的想象，即使在半空突然消失也依然让人兴奋，而且从未退化成单纯地表现生动或卖弄技巧。通常这些部分都遵循一种严格的模式；在我看来布朗在这一点上反对博学的苏联学者别尔科夫斯基是正确的，尽管在书中布朗对他的引用基本是抱着公允的肯定态度。由于从曼德尔施塔姆头脑中喷涌而出的时而闪耀时而平静的意象之流彼此互相激荡，因此各种历史上的、心理上的、句子的和词汇的隐喻，对比与冲突，以闪电般的速度不断出现，冲击着人们的想象力和智力（不是像印象主义或超现实主义作品中一个接一个的杂乱无章、反差强烈的元素，一团炫目的混乱，而是作为一个完整的构思，一个和谐而又华美的整体）。布朗谈到了曼德尔施塔姆“对不协调意象的模式化选择”。在我看来它们通常并没有不协调。它们大胆、狂野，但被融入一个令人不安的，通常十分痛苦却总的来说统一协调的整体——一个复杂的、扭曲的、一太过文明的世界（需要位阅历丰富、博览群书的鉴赏者才能体会），那里不存在任何不明确的目标。所有的线索都互相交织，尽管联系的方式怪异，但每一一件事都与另件事相互呼应，各种色彩、声音、味道、形状、质地之间都存在着切切实实的——感官上和心理上的——而非象征性的关联。它完全是出自一位极有条理，甚至有些冷酷的思想家。苏联评论家称其“符合建筑学原理”是十分恰当的。

其中总有一位受苦受难的主人公——那个被暴徒追赶的殉道者，既是果戈理和陀思妥耶夫斯基笔下卑贱的受害人的继承者，也是（不论有意还是无意）毕希纳笔下的沃依采克（与贝尔格笔下的沃采克非常相似）的传人。《埃及邮票》中受苦受难的主角是一个俄国犹太人。他的散文中经常会出现和他一样具有犹太背景的人物形象，而且

他处理这些角色时既不表现得傲慢也不带任何嘲讽，不带任何咄咄逼人的自我认同，事实上不带任何自我意识。显然这一直是他最自然的世界，直到去世。

在这几篇奇异的作品里始终贯穿着两个主题：一个主题是遭到周围人和环境排斥的苦闷而又畏缩的犹太人形象。有朝一日文学史家肯定会连篇累牍地研究这个我们时代的常见形象，探索他的发展演变过程，一直追溯到他的异教祖先那里。从彼得·施莱米尔到霍夫曼笔下被恐怖化的人群，从陀思妥耶夫斯基到安德莉亚，最终我们会看到曼德尔施塔姆笔下的帕诺克，他是贝娄笔下的赫索格的一个模糊祖先。曼德尔施塔姆把自己视同为可怜的帕诺克，同时虔诚地祈求把他从他的犹太特征和命运中拯救出来。帕斯捷尔纳克在《日瓦戈医生》中所采取的，则是一种完全不同而且是彻底得多的解脱方式。

另一个主题是音乐和作曲家，巴赫、莫扎特、贝多芬、舒伯特，以及在不同层面上的柴可夫斯基和斯克里亚宾。曼德尔施塔姆对他们各自不同的艺术特点要比帕斯捷尔纳克熟悉得多；它们也经常被他用来描写其他事物。它们被用来比喻天性、观念和各种不同的人：《时间之喧嚣》中亚历山大·赫尔岑暴风骤雨般的政治雄辩术与贝多芬的一首奏鸣曲之间的比照，就是这些比喻中最为典型和精彩的一例。在那段对两个形成鲜明对照的波罗的海海滨胜地的精彩描写中，这两个主题交汇在一起。一个是德国人的海滨胜地，在那里演奏的是理查德·施特劳斯的曲子，而犹太人早已被排斥在听众之外。另一个则是犹太人的海滨胜地，那里萦绕着的则是柴可夫斯基和各种小提琴的曲子。在他的抒情诗里，那首关于忧郁的犹太音乐家赫尔泽维奇的诗（Herzevich由Herz和serdtse组合而成，serdtse在俄语中是“心”的意思，而Scherzo的意思则很难用英语表达），可能不是最好的，却是最直接地表露了他的情感。在这首诗里，也会看到两个主题的交汇。这是一篇感人至深、令人心碎的作品，就像舒伯特那支被音乐家们一遍又一遍演奏的奏鸣曲单曲一样。（弗拉基米尔·温德尔对此有过很好的描述。）

在《埃及邮票》中，主人公的对头——他从霍夫曼和舍米斯身上继承下来的第二自我——是一个愚蠢、野蛮、长得像模像样却蛮横无礼的士兵，这个爱自吹自擂的士兵经常偷主人公的衬衫穿，欺负他，当主人公受到歧视时他却养尊处优，还经常将主人公非常热切盼望得到的东西据为己有。他是那个充满了早期德国浪漫主义者偏执妄想的可怕的“二重身”——酷似活人的幽灵（the Doppelgänger），是《沃采克》中的鼓手长，是那可憎的强权和成功的化身，是那个对所有内心生活不屑一顾的玩世不恭的家伙。

《时间之喧嚣》以其独特的委婉笔调回顾了那个日趋没落的犹太中产阶级的世界，曼德尔施塔姆父亲（那个皮货商）的办公室兼书房，一个接一个犹太裔的和非犹太裔的家庭教师，以及圣彼得堡的自由知识分子与社会主义密谋家的合流——革命就是从这个世界爆发出来的。它生动地回顾了与帕斯捷尔纳克年轻时生活过的莫斯科并无太大区别的世界，尽管在莫斯科犹太因素要少得多。

至于《埃及邮票》，虽然这篇奇幻作品的灵感源于19世纪的浪漫主义，它却与别雷笔下的《彼得堡》的幻境和卡夫卡在《城堡》中的思维方式有着许多共同之处。毫不奇怪，这本书和那个时代大多数富有想象力的俄国文学作品一样，与1920年代末、1930年代初苏联在社会和政治方面的各项政策并不合拍。

第一个和第二个五年计划将所有这类作品都清除得一干二净，作家本人也在清扫之列。东方欲晓，光明不会遥远，到那时，新一代的俄罗斯人将会知道，在苏维埃共和国早期那段饥渴而又荒芜的年代里，还曾经存在过一个怎样丰富而不可思议的世界；而且它没有自生自灭，而是仍然在渴望着充实和完成，从而不让自己湮没在某一段不可挽回的历史之中。

与阿赫玛托娃和帕斯捷尔纳克的交谈

1980

一

1945年夏天，驻莫斯科的英国大使馆报告它那儿缺人手，尤其是缺懂俄语的官员。有人建议可以由我来补四五个月的缺。我急切地接受了这项提议，我得承认，主要是因为我非常想了解俄罗斯文学和艺术的状况，当时西方对此相对来说知之甚少。当然，我了解一些二三十年代发生在俄国作家和艺术家身上的事。十月革命在俄国的各个艺术领域激起了一股巨大的创作浪潮；大胆的实验精神处处得到鼓励；只要能体现是给资产阶级趣味“一记耳光”，那些新的文化监控者就不加干涉，不管你是马克思主义的还是非马克思主义的。在视觉艺术领域掀起的新运动——包括康定斯基、夏加尔、苏汀、马勒维奇、克留恩、塔特林等画家和阿尔西品科、佩夫斯内、加博、利普希茨、查德金等雕塑家，以及梅耶荷德、瓦赫坦戈夫、泰罗夫、爱森斯坦、普多夫金等电影和戏剧导演在内的作品——造就了许多对西方产生过巨大影响的伟大作品；在文学和文艺评论界也同样出现了一股上升的势头。尽管国内战争激烈而又极具破坏性，而且带来的是一片废墟和各种混乱，但充满特殊活力的革命艺术作品仍源源不断地被创作出来。

我还一直记得1945年我与谢尔盖·爱森斯坦的会面；当时他的状态非常消沉：因为他的电影《伊凡雷帝》的初版遭到了斯大林的谴责。原因是斯大林经常自比的那位暴君，在面对镇压旧贵族叛乱的重任时，被错误地塑造成一个内心煎熬乃至有些神经质的人物，这也正是斯大林所不满的一点。我问爱森斯坦他觉得哪一段是他生命中最美好的时期。他毫不迟疑地回答：“二十年代初。就是那段时期。那时我们还很年轻，在剧院中干了许多惊人的事情。我记得有一回，几只浑身涂满油的猪被我们放进了观众中，吓得许多观众跳上座椅，大声尖叫。真是太有意思了。那时是多么幸福啊！”

显然，这样的幸福不可能持续得太久。它很快受到左派狂热分子

的攻击，他们主张集体主义的无产阶级艺术。于是斯大林决定结束所有这些政治—文学争吵，因为它们纯粹是浪费精力，对五年计划根本没有任何帮助。1930年代中期成立作协以强化官方的正统思想。于是不再有争论，不再有人们思想的骚动。接下来是死水一潭的顺从。最终惨剧降临——大清洗、作秀的政治审判、1937—1938年间愈演愈烈的恐怖，野蛮地、不分青红皂白地摧毁个人和团体，然后是整个民族。我无需细述那个杀人时代的血淋淋的事实，这在俄罗斯历史上既不是头一回，恐怕也不是最后一回。有关那个时期知识分子生活的真实记录我们可以从比如娜杰日达·曼德尔施塔姆、莉季娅·楚科夫斯卡娅等人的回忆录，以及在另一层意义上从阿赫玛托娃的诗歌《安魂曲》中找到。1939年斯大林停止了各种迫害活动。俄国文学、艺术和思想所表现出的境况就像一个刚刚遭受过轰炸的地区，只有几座像样的建筑还相对完好，孤零零地站立在已经荒无人烟、满目疮痍的街道上。

随后便是德国的入侵，并且发生了一件非同寻常的事情。面对外敌需要实现民族的团结，这使得政治控制有所缓解。在俄国爱国主义情感的洪流中，俄国的作家，无论老幼，尤其是诗人，在读者看来他们会为自己说话，会说出他们自己的感受和信念——这些作家被史无前例地偶像化了。那些诗人的作品曾经被当局看不顺眼，因而很少出版，甚至根本没有出版，现在他们突然之间收到了许多前线战士的来信，信中所引用的通常是他们那些表达个人情感的、与政治几乎无关的诗句。鲍里斯·帕斯捷尔纳克和安娜·阿赫玛托娃，他们曾经长期生活在一种国内流放状态中，此时也开始收到数量惊人的战士来信，信中所引用的既有他们已经发表过的也有从未发表过的诗歌；甚至出现了一股搜求他们手稿、求证手稿的真实性以及寻求他们本人对各种问题的表态的潮流。最终这一现象深深触动了一些党的领导人。结果这些曾经让当局愁眉不展的诗人，他们的地位得到了提高，人身安全也获得了保障。诗人在公众场合诵读，人们在私人聚会上背诵诗歌，这些在十月革命前的俄国曾经十分普遍。令人惊奇的是，当帕斯捷尔纳克和阿赫玛托娃大声朗诵他们的诗歌，偶尔在一个词上停顿时，在一大群聚集起来聆听他们朗诵的观众中，总会有几十人马上说出他们发表过或者还没发表过的，至少不是公开允许发表的作品中的句子来提示他们。没有哪位作家不会为此所感动，没有哪位作家不能从这种真正的敬意中获得创作的力量。

少数诗人显然已经远远超越了其他人，我觉得他们的地位是独一无二的。无论是画家、作曲家还是随笔作家，甚至是最受欢迎的演员或是雄辩的爱国记者，都没有得到过如此深挚如此普遍的热爱和崇拜，尤其是受到那些我曾经提到过的经常乘坐电车、列车和地铁的人

们的热爱和推崇，尽管他们中的有些人承认他们一个字也没有读过他们的作品。在所有俄国诗人当中，最著名最受推崇的是鲍里斯·帕斯捷尔纳克。他是我在苏联最想见到的人。有人提醒我要想见到那些当局不允许出席官方招待会的人非常困难，外国人只有在那里才能见到已经经过慎重筛选过的苏联公民，而其他人脑子里则形成了一个非常固定的印象，见外国人对他们既不可取也不安全，特别是私下会面就更是如此。我很幸运。凭借各种机缘巧合，在到苏联后不久，终于设法在莫斯科附近佩列杰利基诺的作家村，帕斯捷尔纳克的乡村小屋中拜访了他。

二

1945年秋天的一个温暖而又阳光明媚的下午，我去拜访他。诗人本人、他的妻子和他的孩子列昂尼德正围坐在别墅里屋的一张粗陋的木桌旁。帕斯捷尔纳克热情地接待了我。他的朋友、女诗人玛琳娜·茨维塔耶娃曾这样形容他，说他看起来像一个长着马脸的阿拉伯人——从他的许多照片和他父亲的画像中，我们已经很熟悉他的脸庞黝黑、忧郁、表情丰富，带有鲜明的民族特征。他说起话来慢条斯理，声音低沉而又单调，始终保持同一声调，介于蜂鸣和风笛低音管发出的声音之间，和他见过面的所有人几乎都提到了他的这个特点：每个元音都被拉得老长，就像在柴可夫斯基歌剧中凄婉哀怨的咏叹调里听到的一样，只不过底气和力道更足罢了。

帕斯捷尔纳克几乎是一口气说个不停："你来自英国。我在三十年代曾到过英国——是在1935年，当时我到巴黎参加了一个反法西斯代表大会，返回途中路过英国。"随后他说那年夏天他突然接到当局打来的一个电话，对方告诉他有一个作家代表大会将在巴黎举行，要他一刻也不要耽搁马上准备动身。他说他没有合适的服装——那些政府官员说："我们会打理的。"他们设法为他准备了一件正式的大礼服和几条有条纹的裤子，一件板袖翼领的衬衫和几双很合脚的黑漆皮靴。但结果他获准穿着普通的服装前往。他后来才得知是那次大会的组织者安德烈·马尔罗一直坚持要邀请他；马尔罗对苏联当局说虽然他充分地理解这么做他们有多么不情愿，但不派帕斯捷尔纳克和巴别尔来巴黎却很可能导致不必要的推测；他还说他们都是最著名的苏联作家，如今已没有多少这样的作家有可能让西方的自由主义者如此感兴趣的了。"你一定想象不到来了多少名流，"帕斯捷尔纳克一一列举，"德莱塞，纪德，马尔罗，阿拉贡，奥登，福斯特，罗沙蒙德·莱曼，还有其他许多极其著名的人物。"我发了言，我对他们说："我知道这是一次作家的聚会，目的是组织起来共同抵制法西斯主义。我只

想对你们说一句话：不要去组织。组织是对艺术的扼杀。只有独立的个性才是最重要的。无论是1789年、1848年还是1917年，作家们都没有组织起来拥护什么或者反对什么。不要组织，我恳求你们，不要去组织。”

“我想他们一定很奇怪，但我还能说什么别的吗？我原以为说了这话回国后会惹来麻烦，但没有人再与我提起过这件事，无论是当时还是现在。随后我到了伦敦，乘坐我们的一艘船回国。我和谢尔巴科夫住一个舱，他当时是作协的书记，颇具影响力，后来进了政治局。我没日没夜不停地唠叨。他求我停一停让他睡觉。但我还是不停地说呀说。巴黎和伦敦已经唤醒了沉睡的我。我无法停下来。他要我可怜他一会儿，但我却无动于衷。想必他一定以为我精神已经错乱：或许正是这一点后来救了我。”我觉得他的意思是，被认为有点疯或至少行为非常古怪，对他在大清洗中逃过一劫可能有所裨益。

接着帕斯捷尔纳克问我是否读过他的散文，特别是他的那篇《柳威尔斯的童年》。“从你的表情上我能看出来，”他丝毫不容分说，“你觉得这些作品做作、读得让人头疼、自以为是、现代得让人恶心——不，不，不要否认，你确实就是这么想的，你的想法完全正确。我为写出这样的东西而脸红——我说的不是我的诗歌，而是我的散文——它受了象征主义运动中最微弱最混乱的那部分东西的影响，象征主义在那些年很流行，其中充满了各种离奇的混乱——当然安德烈·别雷是个天才——《彼得堡》、《科吉克·列达耶夫》都包含了精彩的内容——这些我都知道，你无需告诉我——但他的影响却是致命的——乔伊斯是另一个例子——当时我所写的一切都像着了魔似的，言不由衷、支离破碎、矫揉造作、毫无价值；但我现在正在写的东西则全然不同：它是新的，全新的，清新、典雅、比例得当，具有经典作品所必须的纯粹和简洁——完全符合温克尔曼，对，还有歌德的要求；它将是我的最后一部作品，也是我面世的最重要的一部作品。它是，是的，我希望它是一部能被大家牢牢记住的作品；我将用我的余生全力写好它。”

我不能保证所说的这些话全是一字不差的原话，但我所记得的就是这样。那部精心构思的作品便是后来的《日瓦戈医生》。到1945年他已经完成了前几章的草稿，他要我看看，并让我捎带给他在牛津的姐妹；我照办了，但直到很晚我都还不知道他整部小说的计划。说到这，帕斯捷尔纳克沉默了一阵，我们谁也没有说话。随后他接着告诉我们他有多么喜欢格鲁吉亚，格鲁吉亚的作家，亚什维里，塔比泽，还有格鲁吉亚的酒，他在那里总是那么受欢迎。之后，他友好地向我询问西方的现状；我是否认识赫伯特·里德，是否理解他的个人主义学

说？这时他解释说他之所以信奉个人自由主要因为康德的个人主义学说——勃洛克的诗歌《康德》完全是对康德的误解。对于俄国的现状，他无话可说。我不得不意识到俄国（我注意到，不论是他还是我拜访过的其他作家都不曾说“苏联”这个词）的历史已经停在了1928年前后，那时它与外部世界的一切联系事实上都被切断了；比方说《苏联百科全书》对他和他的作品的描述仅仅停留在那时候，关于他后来的生活和著作，里面没有任何可资参考的内容。

他刚说到一半，著名的老作家莉季娅·谢芙琳娜突然闯了进来，打断了他的谈话：“我的遭遇和他一模一样，”她“说，百科全书关于我的文章的最后几行是这样写的：‘谢芙琳娜正处在一场心理和艺术上的危机之中’——这篇文字已经二十年没变了。对于那些想了解苏联的读者来说，我一一仍处在场危机之中，场生命暂时中止的危机。我们就像庞培人一样，·一你和我，鲍里斯列昂尼多维奇，说到半就被灰烬所湮没。而且我们孤陋寡闻：我知道，梅特林克和吉卜林死了；但韦尔斯、辛克莱、刘易斯、乔伊斯、蒲宁、霍达谢维”奇呢，他们还活着吗？帕斯捷尔纳克看起来有些尴尬，便换了个话题。他已经读过普鲁斯特——他的法共朋友给他寄了他的整部作品——他说他很熟悉他的作品，还在最近重读了一遍。当时他还没有听说过萨特和加缪，对海明威也不甚了解[他说，“我想不通为什么安娜·安德烈耶夫娜（阿赫玛托娃）对他什么都知道”]。

他说起话来很是慢条斯理，偶尔也会突然冒出几句连珠炮。他说出的话经常跃出语法结构的限制——前面几句还明白易懂，接下来便不着边际，不可思议的是尽管如此却始终能给人留下生动、具体的印象——而且后面可能还跟着些让人费解的黑话——接着又突然会变得清晰明了起来。他的演讲，和他的作品一样，在任何时候都带有诗人的气质。有人曾说，有些诗人当他们写诗的时候是诗人，写随笔的时候便是随笔作家；另外还有一些人无论他们写什么他们都是诗人。帕斯捷尔纳克无论他是谁也无论他做什么，他都是一位天才的诗人。至于他的谈话，我无法形容它的质量。在我拜访过的人中只有一个人说话和他一样，她就是弗吉尼亚·伍尔夫，和他一样，她也让人头脑兴奋，而且她还以一种与他相同的令人激动的、甚至通常是令人震惊的方式去颠覆一个人对现实的一般看法。

我用“天才”这个词是有用意的。经常有人问我用这么一个极易唤起人们想象但又不那么明确的词要表达的是什么意思。我只能这样回答：有人曾经问过舞蹈家尼金斯基他怎么能跳得那么高。据说他的回答是他觉得这没什么大不了的。大多数人腾空后马上就会落回地面。“你干吗要马上回到地面？为什么在你落回地面之前不在空中多

待一会儿？”据说他是这么说的。在我看来天才的标准之一准确地说就是：能够轻而易举地做到一些普通人做不到而且也清楚自己做不到的事情——普通人既不明白是怎么做到的，也不知道为什么他们自己做不到。帕斯捷尔纳克说话经常带有很大的跳跃性；他的用词在我所知道的范围内是最有想象力的；既灵活又非常感人。当然，还有各式各样不同类型的文学天才：艾略特、乔伊斯、济慈、奥登、罗素就不这么说话。我可不想打扰主人太久而讨人嫌。当我离开时，我已经被诗人的谈吐和个性深深地打动，事实上是被彻底地征服了。

帕斯捷尔纳克回莫斯科后，我每周都去拜访他，对他的了解也逐渐加深。我不打算描述他在外表、声音和仪态方面的改变。他谈论书籍和作家；他喜欢普鲁斯特，深深为他的作品所吸引，他喜欢《尤利西斯》后来的作品。他谈到法国的象征 至少在当时他还没有读过乔伊斯——主义者，谈到了凡尔哈伦和里尔克，这两人他都曾见过面。他非常推崇里尔克，无论是作为作家还是作为一个人。他还深深为莎士比亚而着迷，对自己翻译的莎士比亚作品很不满意：“我曾试图完全把握莎士比亚，”他说，“但并不成功。”他说，他是在托尔斯泰的阴影下长大的——对他来说，托尔斯泰是一位无与伦比的天才，比狄更斯或陀思妥耶夫斯基更加伟大，是一位堪与莎士比亚、歌德和普希金比肩的作家。他的父亲，也就是那位画家，曾在1910年带他到阿斯塔波沃车站托尔斯泰临终的病榻前看望他。他觉得几乎不可能对托尔斯泰提出批评：俄罗斯和托尔斯泰就是一回事。至于俄国的诗人，勃洛克当然是他那个时代举足轻重的天才，但他并没有从他那里找到默契。别雷更接近他，那是一位充满奇妙和闻所未闻洞见的人，一个充满魔力的、在东正教传统中被称为圣愚的人。布柳索夫在他看来就是一个自制的、精巧的、机械的音乐匣子，一个机灵的、工于心计的取巧者，根本算不上一位诗人。他没有提到曼德尔施塔姆。他对玛琳娜·茨维塔耶娃感觉非常亲切，多年的友谊已注定让他们心有灵犀。

他对马雅可夫斯基的感情则要复杂得多：他跟他很熟，他们一直是很亲密的朋友，而且他还从他身上学到了很多；他当然是破除各种旧有形式的（泰坦似的）巨人，但，他补充说，他与其他共产主义者不同，他始终是一个有血有肉的人——仅此而已，而主要不是一位诗人，不是像丘特切夫或勃洛克那样的永垂不朽的神，甚至不是像费特或别雷那样的半神。他已被湮没在时间的长河里。他那个时代需要他，他正是那些时期所召唤的人。他说，有许多诗人都拥有属于他们自己的时光，比如阿谢耶夫、可怜的克柳耶夫（遭到清洗）、谢尔文斯基，甚至还包括叶赛宁。他们满足那个时代的迫切需要，他们的天才之作对他们国家诗歌的发展起着至关重要的作用，而之后他们就不再辉煌。马雅可夫斯基就是其中最伟大的一位——《穿裤子的云》自

有它重要的历史地位，但叫嚣得有些过头：他把自己的天赋吹得太大，直到吹破了牛皮。想拿五彩的气球充当可怜的遮羞布，但你是俄国人的话，你终究还是俄国人。他有天赋，有他的价值，但粗糙，还不成熟，最终只能做一个海报艺术家。马雅可夫斯基的爱情经历对他来说，无论是作为一个人还是作为一位诗人，都是致命的。他，帕斯捷尔纳克，一直很喜欢马雅可夫斯基这个人；他的自杀对他来说也是他自己生命中最黑暗的日子之一。

帕斯捷尔纳克是一位热爱俄罗斯的爱国者——他对自己与他的祖国之间的历史渊源关系感受非常深。他一再地向我表示能到佩列杰利基诺作家村消夏对他来说有多么高兴，因为那里曾是伟大的斯拉夫派尤里·萨马林的庄园的一部分。真正的传统之链从“萨德阔传奇”开始，传给斯特罗加诺夫家族和柯楚别依家族，接下来又传给杰尔查文、茹科夫斯基、丘特切夫、普希金、巴拉丁斯基、莱蒙托夫、费特和安年斯基，最后传到了阿克萨科夫家族、托尔斯泰和蒲宁那里——是斯拉夫的传统，而不是自由知识分子的传统，正如托尔斯泰所强调的，后者根本不知道人们生存依靠的是什么。他这种近乎痴迷的渴望被看成是扎根于俄国土地上的真正的俄国作家的情怀，最明显的表现就是他对他自己的犹太血统的反感。他不愿意讨论这个问题——不是因为他觉得尴尬，而是他不喜欢：他希望犹太人不要再作为一个民族而存在。

他对艺术的趣尚在他的青年时代就已经形成，他仍保持着对那个时代的大师们的尊崇。斯克里亚宾——他自认为已成了一名作曲家——给他留下的印象是神圣的。我很难忘记帕斯捷尔纳克和涅高兹（著名音乐家，帕斯捷尔纳克的妻子季娜伊达的前夫）对斯克里亚宾和象征派画家弗鲁别利的赞美之词，他们将弗鲁别利，还有尼古拉·罗里赫，置于所有的当代画家之上。无论是毕加索和马蒂斯，勃拉克和博纳尔，克利和蒙德里安，还是康定斯基或马勒维奇，比起他们来似乎都不算什么。

话中给人一种感觉，阿赫玛托娃和她的同时代人古米廖夫、玛琳娜·茨维塔耶娃是19世纪最后的绝响——而帕斯捷尔纳克或许可以占据世纪之交的位置，曼德尔施塔姆或许也可以。也许只有他们才能够被称为是第二次俄罗斯文艺复兴运动最终的代表，这场运动基本上与现代运动无关，与毕加索、斯特拉文斯基、艾略特、乔伊斯和勋伯格无关，尽管他们对他们推崇备至；因为俄国的现代运动已经由于诸多政治事件而夭折（曼德尔施塔姆的诗则是另一回事）。帕斯捷尔纳克深爱着俄国，心甘情愿地包容祖国的所有缺点，除了斯大林的野蛮统治；尽管如此，他还是把1945年看作是黎明前的黑暗，他睁大双眼来

发现那黑暗中的晨曦——他在《日瓦戈医生》的最后几章中表达了这一希望。他相信自己将与俄罗斯民族的精神生活交融在一起，共同分担她的恐惧，分享她的希望和梦想，将像丘特切夫、托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基、契诃夫和勃洛克一样，以他们各自独特的风格，表达出她的心声。（这时我才知道他对涅克拉索夫一点也不认同。）

在我访问莫斯科期间与我的谈话中，我们总是单独待在一起，坐在一张油光发亮的桌子前，桌上别说一本书，就连一张纸片也找不着，他不断地重申他的信念，确信自己已经非常接近国家的精神核心。他还坚决且不懈地否认高尔基和马雅可夫斯基做到了这一点，特别是前者。他觉得他有话要对俄国的领导人说，一些只有他能说出来的非常重要的话，但他所要说的话——他经常说——对我来说既模糊不清又语无伦次。这很可能是因为我这方面缺乏理解——但安娜·阿赫玛托娃告诉我，当他用这种先知似的语调说话时，她也听不懂他要说什么。

有一回，他正是在这种亢奋的情绪中向我讲述了他与斯大林通电话谈论曼德尔施塔姆被捕一事。这段著名的对话流行有许多不同的版本，而且至今还在流传。我只能靠记忆来复述他在1945年向我讲述的这段往事。据他说当时他正与妻子和孩子待在自己在莫斯科的公寓中，家里没有其他人，突然电话响了，电话里的声音告诉他电话是从克里姆林宫打来的，斯大林同志想和他通话。他以为这是别人开的一个愚蠢的玩笑，于是把电话挂了。但电话铃又响了，电话里的那个声音不知怎的让他相信这次是真的。接着斯大林问他是鲍里斯·帕斯捷尔纳克吗，帕斯捷尔纳克回答我就是。斯大林问曼德尔施塔姆朗诵一首讽刺他斯大林本人的诗时他是否在场。帕斯捷尔纳克回答说他在不在场在他看来并不重要，但能和斯大林通话，他感到非常荣幸；他说他一直相信这一天会到来；他还说他们必须就一些至关重要的问题进行面谈。随后斯大林问曼德尔施塔姆是否称得上是一位大师。帕斯捷尔纳克回答说作为诗人，他们有很大不同；说他很赞赏曼德尔施塔姆的诗歌但感觉不是一个路子；但无论如何这都不是问题的关键。

在他向我讲述这段插曲的过程中，帕斯捷尔纳克又开始了他的一个关于世界历史的重大转折点的形而上学畅想；他希望和斯大林谈的正是这些——他应该这么做，这才是至关重要的。我很容易想象他也是以这样的口气对斯大林说的。至少斯大林又问了他一次，当曼德尔施塔姆朗读那首讽刺诗的时候，他是否在场。帕斯捷尔纳克再次回答：最重要的是他必须与斯大林见面，而且必须马上见，一切都在此一举，他们必须谈一些有关生和死的根本性问题。“如果我是曼德尔施塔姆的朋友，我会更清楚如何来为他辩护”。斯大林说完挂断了电

话。帕斯捷尔纳克试图拨回去，但不出意料，无法接通。显然这段插曲一直深深地困扰着他。他至少在两个不同的场合重复向我说起过我刚才叙述的那个故事版本，但很显然他还以其他各种不同的形式向来访者讲述过这段故事。尽管他多方设法解救曼德尔施塔姆，特别是向布哈林求助，这些努力或许至少有助于保护他一段时间——几年后曼德尔施塔姆最终还是被摧残至死——但帕斯捷尔纳克显然察觉到，也许换一种方式回答可能给受害的诗人带来更大的帮助。这无需讲什么理由，只要是一个没有被自大和愚蠢蒙蔽双眼的人都会这样觉得。[49]

说完这个故事他又谈起了其他几位受害者。皮利尼亚克焦急地等待着（“不时地朝窗外看”）一位特使，要他在一份谴责一个1936年被指控为叛徒的人的公开信上签名，但没有任何人来，他意识到他自己也要大难临头。帕斯捷尔纳克提起1941年茨维塔耶娃自杀时的处境，他觉得如果不是那些文学官僚对她如此绝情，简直到了骇人听闻的地步，这种事情或许也不会发生。他还讲了一个故事，一个人跑来要他在一封声讨图哈切夫斯基元帅的公开信上签名。帕斯捷尔纳克拒绝了并解释了拒绝的原因，那人听后失声痛哭，说诗人是他见过的最高尚最圣洁的人，还热烈拥抱了他；但随即他便径直去找秘密警察告发他。

帕斯捷尔纳克接着说，尽管共产党在战争期间，不单在俄国还在其他国家，都起到过一些积极的作用，但他发现任何与其有关系的想法正日益令人厌恶：俄国就像一艘大船，一艘奴隶船，党员就是监工，他们用皮鞭抽打着划手。他很想知道为什么当时在莫斯科的一位英联邦的外交官，我肯定认识，那个人懂一些俄语并自称是诗人，有时会来拜访他；为什么这个人老是建议他，帕斯捷尔纳克，在一切可能和不可能的场合都应该向党靠拢？他不需要来自世界另一边的绅士来告诉他应该做什么——他问我，我能否告诉那个人他不欢迎他来访？我答应了他，但我并没有那样做，部分是因为我担心这样做会使帕斯捷尔纳克本来就不太安全的处境变得更不稳定。

帕斯捷尔纳克也指责过我；倒不是因为我试图将我的政治观点或什么其他观点强加给他——而是由于一些在他看来同样糟糕的事情。当时我们俩都在俄国，你无论往哪儿看，所有的一切都让人厌恶、令人震惊，简直就像一个让人作呕的猪圈，而我看起来却为之激动不已：“你到处闲逛，”他说，“看什么都觉得迷惑”——我也不比（他断言）其他外国访问者好到哪里去。那些人什么也没看见，为荒谬的错觉所蒙蔽，对可怜而又可悲的当地居民怒其不争。

帕斯捷尔纳克对于指责他本人顺应党或国家的要求极其敏感——

他似乎担心，只剩下他还活着，有人会把这归结为他为摆平当局做了一些不该做的事，为逃避迫害不惜让良心做出一些卑鄙的妥协。他不断地回到这个话题，花很长很长的时间否认他会这么做，凡是认识他的没有人会认为他有罪。一天他问我，我是否听谁说过他在战时发表的那本诗集《在早班列车上》是他向主流看齐的一种表示。我如实告诉他我没有听说过，这完全是谬论。

安娜·阿赫玛托娃，他的挚友，也是他最敬佩的人。她告诉我说，战争临近结束，当时她正从塔什干返回她曾从那儿被疏散的列宁格勒，她在莫斯科做了短暂的停留并顺便造访佩列杰利基诺。她刚到没几小时就接到帕斯捷尔纳克叫人捎来的口信说他不能来看她——他发烧了——正卧病在床——完全不可能来。第二天她又接到了同样的口信。而第三天他便出现在她的面前，气色看起来非常好，没有任何生病的迹象。他做的第一件事就是问她，她是否读过这本他最近发表的诗集。他提问时脸上的表情显得如此痛苦，所以她故意说她没有，还没有看；闻此他脸上的疑虑顿消，如释重负，他们谈得也很愉快。显然他对这些诗感到羞愧，这完全没有必要。在他看来一写市民诗歌是种三心二意的行为——没有什么比这种类型的诗歌更让他反感的了。

然而直到1945年他依旧对俄罗斯的伟大复兴抱有希望，因为战争带来的那场横扫一切的风暴，在他看来是一场以它自身的可怕形式表现出来的、与十月革命一样具有改天换地力量的风暴，是一场超越我们孱弱的道德范畴的巨大突变。他强调，如此巨大的突变不能轻易做出评判。你必须反复思考，尽最大的可能充分地去理解它们；它们已经超越了善与恶、接受与拒绝、怀疑与肯定的范畴；我们必须把它们看作是一些根本性的改变，是地震和海啸，是一系列超越了所有道德和历史范畴的改天换地的事件。因此，那些关于背叛、清洗、对无辜者进行大屠杀的梦魇，和紧随其来的一场令人恐惧的战争，在他看来似乎也变成了实现某种不可避免的、前所未闻的精神胜利的必要前奏。

此后十一年我再也没有见过他。到1956年，他与他的国家的政治当局之间的对立关系结束。一提到它，或它的代表人物，他就不寒而栗。在此之前他的朋友奥尔加·伊文斯卡娅已经被捕、受到审讯和虐待，并被送往劳改营待了五年。“你们的鲍里斯，”国家安全局局长阿巴库莫夫曾对她说，“你们的鲍里斯讨厌我们，是不是？”“他们说的没错，”帕斯捷尔纳克说，“她无法否认也没有否认。”我和涅高兹还有他与首任妻子（如今已经嫁给帕斯捷尔纳克）的一个儿子一起前往佩列杰利基诺。涅高兹一遍又一遍地反复说帕斯捷尔纳克是一个圣徒：他太不谙世故了——他指望苏联当局会允许出版他的《日瓦戈医生》，

这简直太荒谬了——牺牲作者反倒更可能。帕斯捷尔纳克是这几十年俄国涌现出的最伟大的作家，因而他也会像许多人一样遭到政府的迫害。这是独裁政治的内在要求。传统俄国和新俄国之间无论有什么样的差别，对作家和艺术家的怀疑和迫害则是共同的。他的前妻季娜伊达——如今已是帕斯捷尔纳克的妻子——曾告诉他帕斯捷尔纳克已经决定在什么地方公开出版他的小说。他曾试图劝阻他，但他的话不管用。如果帕斯捷尔纳克向我提到这个问题，我会不会——这很重要——至——关重要你可以说或许事关生死，甚至就在这些天？——我会不会去劝他罢手？在我看来涅高兹是对的：帕斯捷尔纳克或许真的需要保重自己的身体。

这时我们已经来到了帕斯捷尔纳克的家。他正在门口迎接我们，他先让涅高兹进屋，然后一边热烈地拥抱我一边对我说，在我们分别的十一年间发生了太多的事，大多数都糟透了。他顿了顿接着说“：想必你也有些事想对我说吧？”我的回答愚蠢至极（简直就是愚蠢得无可救药）：“鲍里斯·列昂尼多维奇，看到你气色这么好我真的很高兴。但最重要的是你挺过来了。在我们有些人看来这简直就是奇迹。”（我当时满脑子想的是斯大林晚年针对犹太人的迫害。）他的脸色顿时铁青，怒目相视：“我知道你在想什么。”他说。“我在想什么，鲍里斯·列昂尼多维奇？”“我知道，我明白是什么，你心里想什么我一清二楚，”他有些声嘶力竭——这太可怕了——“不要支支吾吾的。你想什么我能看得很清楚，比我自己的还清楚。”“我在想什么？”我又问了一遍，我被他的话搅得越来越糊涂。“你心里想——我知道你心里这么想——我为‘他们’办过事。”“鲍里斯·列昂尼多维奇，我向你保证，”我回答，“我从来没有这样想过——而且我也从来没有听任何人这样说过，哪怕是愚蠢的笑话。”终于他似乎相信我了。但看得出他有点心烦意乱。直到我让他确信，全世界有教养的人都非常钦佩他，不仅仅因为他是一位作家，而且因为他是一位自由而独立的人，这时他才开始逐渐地恢复常态。“至少，”他说，“我敢像海涅那样说：‘作为诗人，我或许不值得被记住，但作为为人类自由而战的战士，我必将被人们永远铭记。’”[50]

他把我带进他的书房。在那里他把一只厚厚的大信封塞到我手里：“我的书，”他说，“全在这。我的封笔之作。请指教。”当天晚上和第二天一天我都在读《日瓦戈医生》。两三天后，当我再次见到他时，我问他他打算如何处理这本书。他告诉我他已经把这本书给了一位在苏联广播电台意大利分部工作的意大利共产党员，他同时还是亲共产主义的意大利出版社菲尔特里内利的代理人。他已经将全世界的版权都授予了菲尔特里内利。他希望他的小说、他的绝笔，是他的所有作品中最标准、最成熟的——相比起来，他的诗歌就算不上什么

（尽管他认为这部小说中的诗或许是他写过的最好的诗）——他希望他的小说能够传遍全世界，用火去焚烧（他引用普希金曾引用过的《圣经》中的名句），去摧毁人们的心灵。

午餐结束后，他的妻子季娜伊达·尼古拉耶夫娜把我拉到一边，眼泪汪汪地恳求我，要我劝他不要在国外发表《日瓦戈医生》。她不希望她的孩子们受罪；我当然知道“他们”会干出什么事。我被这一恳求所打动，不失时机地和诗人谈了此事。我答应将他的小说做成缩微胶片，并把它们分别藏在地球上四个不同的地区，把一些副本藏在牛津，一些藏在瓦尔帕莱索（Valparaiso），一些藏在塔斯马尼亚、开普敦、海地、温哥华和日本，这样即使爆发了核战争，一些副本也能够保存下来——他真的打算和苏联当局对抗吗？他想过后果没有？

一周内我第二次和他谈起此事，在与我的谈话中他显出一丝不快。他对我说，我所说的当然是好意，他对我对他本人的安全和他家庭的安全（这被他讥讽地说成是小事）的操心也很感动，但他知道他自己在做什么；他说我比十一年前那位没完没了的英联邦外交官还要啰嗦。他已经和他的儿子们谈过。他们也已经做好了受罪的准备。我不要再提这件事了。我已经读过那本书，我当然知道这本书，特别是它一传播，对他将意味着什么。我只能惭愧地缄口作罢。

又过了一段时间，我们如往常一样谈论起法国文学。自我们上次见面后他设法弄到了萨特的《恶心》，但觉得它艰涩难懂，它的淫秽描写更是叫人作呕。在拥有了四个世纪的创造性天才之后，难道这个民族就再难产生出伟大的文学作品了吗？阿拉贡只会趋炎附势，杜哈梅和盖埃诺则无聊透顶；马尔罗是否还在创作？我还没有回答，他的一位一客人，位彬彬有礼、沉默寡言的女士，略带羞涩地问奥尔德斯·赫胥黎在《针锋相对》之后是否还写了什么作品。她是一位教师，在劳改营待了十五年，最近才刚刚回来，她被定罪仅仅因为她教授英文。弗吉尼亚·伍尔夫还在创作吗？——她还从未读过她的书；但她从一份在她的劳改营神秘现身的法国旧报纸上读到一篇文章，她觉得她可能会喜欢她的作品。

能够将外部世界的文学和艺术信息带给那些像这样真正如饥似渴，但又极难从其他渠道获得信息的人们，这种喜悦之情真是难以言表。我把我知道的所有英国的、美国的和法国的作品都告诉了她和聚在一块的客人，就好像在一座荒岛上向一群与文明世界隔绝了几十年的海难幸存者讲述一样。他们感觉听到的一切都是新的，都让人觉得兴奋和欣喜。格鲁吉亚诗人基奇安·塔比泽，是帕斯捷尔纳克的挚友，已在大清洗中殒命。他的遗孀尼娜·塔比泽当时也在场，她想知道莎士比亚、易卜生和萧伯纳是否还在西方戏剧界声名显赫。我告诉她对萧

的兴趣已经有所减弱，但契诃夫却得到了极大的推崇并且还经常被搬上舞台。我加了一句，阿赫玛托娃曾经对我说她无法理解为什么会推崇契诃夫。他的世界完全是灰暗的，从未闪耀过阳光，没有刀光剑影，一切都被可怕的灰雾所笼罩，契诃夫的世界就是一潭泥淖，悲惨的人物身陷其中，无依无靠。这是对生活的扭曲。帕斯捷尔纳克说，阿赫玛托娃大错特错。“你见到她的时候告诉她——我们无法像你一样能随意到列宁格勒去——是我们这里的所有人对她说的，所有的俄国作家都在对读者进行说教：连屠格涅夫都告诫我们说时间是一剂良药，是一种可以治愈伤痛的药物；契诃夫却没有这么做。他是一位纯粹的艺术家——完全融入艺术——他就是我们的福楼拜”。他接着说，阿赫玛托娃肯定会对我说起陀思妥耶夫斯基，她还会抨击托尔斯泰。但托尔斯泰对陀思妥耶夫斯基的评价是对的，他的小说是一锅糟糕透顶的大杂烩，掺杂了沙文主义和歇斯底里的宗教情绪：“告诉阿赫玛托娃，是我说的！”但是当我再次见到阿赫玛托娃时，那是1965年在牛津，我想最好还是不提他曾下的断言：她或许早就希望对他做出回应。但帕斯捷尔纳克已经躺在他的坟墓里了。实际上，她确实怀着无比热烈的崇敬之情向我说起了陀思妥耶夫斯基。

三

这让我想起了我与阿赫玛托娃的会面。莫里斯·鲍勒的引介让我认识了她的诗歌，我一直都期待着能够见到她。1945年的11月我从莫斯科前往列宁格勒。自1920年起我就再也没有见到过这座城市，当时我才十一岁，我们全家获准从列宁格勒返回我们的家乡里加，当时里加还是一个独立共和国的首府。到了列宁格勒，我对童年的回忆突然变得格外鲜活起来。看着眼前的街道、房屋、雕像、河堤、市场，还有突然闪入眼帘的一家熟悉的小店，我的激动之情无法言表，小店的扶栏还是残缺不全，店里的茶炊已经修补过，我们家就曾住在这家店房的下面。这栋房子的内院看上去就像十月革命头几年一样脏乱不堪，无人料理。这些真景实物勾起了我对那段突发事件、那些场景和经历的回忆。我就像是走进了一座传说中的城市，我自己转瞬成了那个依稀记忆中的鲜活传说的一部分，同时还能从置身事外的有利位置对它进行观察。这座城市虽然遭到了严重的破坏，但到1945年她那难以言传的美丽风貌尚存（直到十一年后我再次见到她时，她才完全得到修复）。我设法找到了位于涅瓦大道（大街）的作家书店。在看书的过程中，我偶然与一位正在翻看诗集的读者攀谈起来。他原来是一位著名的评论家和文学史家。我们谈起了近来发生的事情。他向我描述了列宁格勒被围困期间的惨状和许多市民英勇战斗为国捐躯的故事，他还告诉我，一些人被冻死、饿死，而活下来的大多数是年轻

人。还有一些人被疏散走了。我问他在列宁格勒的作家命运如何。他说："你指的是左琴科和阿赫玛托娃吗？"对我来说，阿赫玛托娃是一个属于遥远过去的人物。莫里斯·鲍勒曾翻译过一些她的诗，他向我谈起她的时候对我来说就好像在谈一位自一战后就销声匿迹的人物。"阿赫玛托娃还活着？"我问""，阿赫玛托娃，安娜·安德烈耶夫娜？他说："为什么不，当然还活着。她就住在离这不远的喷泉河上的喷泉宫；你想见见她吗？"这就好像突然被邀请去见克里斯蒂娜·罗塞蒂小姐[51]。我激动得简直说不出话来。我嘟哝着说，我实际上很想见到她。"我会给她打电话，"我那位新结识的朋友说。不久他回来告诉我说她可以在下午三点接待我们。我先到书店，然后我们一块去。

我按约定的时间到了书店。我和那位评论家一起走出书店，向左拐，穿过阿尼奇科夫桥，接着再向左拐，沿着喷泉河的河堤一直向前走。喷泉宫，原是谢列梅捷夫伯爵的宫殿，是一座华丽的巴洛克晚期风格的建筑，围绕宽敞的庭院（和牛津或剑桥中一个比较大的学院的方庭差不多）而建的精致铁门是列宁格勒一个著名的标志。我们爬上一段昏暗陡峭的楼梯，来到上一层，并得到许可进入阿赫玛托娃的房间。屋内布置得非常简陋——我猜屋里的所有东西事实上在围城期间都被洗劫一空——不是被抢走就是被卖掉。屋里放置了一张小桌子、三四把椅子，还有一个木柜子和一张沙发，壁炉没有生火，在壁炉的上方还挂着一幅莫迪里阿尼的画。一位仪态高贵、头发灰白的女人，肩上搭着一条白色的披肩，款款起身迎接我们的到来。

安娜·安德烈耶夫娜·阿赫玛托娃极为雍容高贵。她举止从容，道德高尚，容貌端庄而又略显严肃，而且表情总是流露出一种深深的忧郁。我向她鞠躬致意。看起来我做得非常得体，因为她的尊容和举止就像悲剧中的一位女王。我感谢她的接待，并对她说西方的人们如果知道她还健在一定会很高兴，因为许多年都没有听到关于她的任何消息。"是吗，不过《都柏林评论》最近发表了一篇关于我的文章，"她说，"据说谈的是我在博洛尼亚的作品。"她身边带着一位朋友，看起来是那种颇有学问的女人，她们偶尔会友好地交谈一阵。之后阿赫玛托娃问我伦敦遭轰炸的情形：我尽可能回答她，但迫于她远远的女王般的威仪我还是真切地感觉到害羞和紧张。突然间我听见外面有人在喊我的名字。我愣了一下——这只可能是幻觉——但喊声却越来越大，已经能很清楚地听到"以赛亚"的声音。我来到窗前向外张望，看见一个人在那里，我马上认出那人是伦道夫·丘吉尔。他正站在宽敞庭院的中央，看起来就像一位喝醉酒的大学生，高声喊着我的名字。一时间我的脚像钉在了地板上。当我缓过神来后，匆匆道了个歉，便冲下了楼梯。我唯一想的就是不要让丘吉尔到这间房间来。我的同伴，

那位评论家，也急匆匆地跟我冲了下来。当我们冲到院子里，丘吉尔迎面走来向我热情地打招呼。“X先生，”我的嘴变得有些生硬，“没想到你还认识伦道夫·丘吉尔先生？”那位评论家呆若木鸡，脸上的表情也由迷惑不解变得恐怖，随即便急匆匆地离开。我不知道我是否被秘密警察跟踪，但肯定是被伦道夫·丘吉尔跟上了。正是这件麻烦事在列宁格勒引起各种谣传，说有一个从国外派来的特使已经到列宁格勒，准备劝阿赫玛托娃离开俄国；说温斯顿·丘吉尔一生都很崇拜诗人，正派一架专机来接阿赫玛托娃去英国云云。

伦道夫，从牛津毕业之后我就再没见过他。后来他解释说他现在是北美报业联盟驻莫斯科的记者。他来列宁格勒办公务。当他到阿斯托利亚饭店时，他首先关心的是拿到他那罐鱼子酱，他已经事先让人把它放进冰箱：但因为他不懂俄语，他的翻译又不见了踪影，最后他不得不找英国大使馆的一位代表求助。她帮他找到了鱼子酱。在聊天的过程中他才得知我也在列宁格勒。他说他本可以找一位更出色的翻译，但不幸的是从英国大使馆的那位女子那里获悉到哪里可以找到我。接下来就发生了上面那一幕。当他到喷泉宫时，他采用了他在基督学院（他的牛津大学）时很管用的一种办法，我敢说在其他时候是这样的；“结果”，他带着胜利的微笑说，“真的管用”。我尽可能先把他打发走，随后从书店老板那里打听到阿赫玛托娃的电话，立即给她打了电话，解释我为什么不辞而别，并为此向她道歉。我问她我是否可以再给她打电话。她回答说：“我今晚九点恭候你。”

我到她家的时候，有一位知识渊博的女子也在场，她是一位亚述学专家。她向我询问了许许多多有关英国大学和它们是如何组织运作的问题。阿赫玛托娃显然对此没有多大兴趣，一直没怎么说话。临近午夜，那位亚述学者起身告辞，阿赫玛托娃才开始向我询问那些流亡国外的老朋友的情况——我可能认识其中的某些人。（她后来告诉我，对此她敢确信。她向我保证，在对私人关系的判断上，她的直觉——只要看上两眼——从来没有错过。）我也的确认识他们中的一些人。我们谈到了作曲家阿图尔·卢里埃，战时我们曾在美国见过面。他们原来一直是非常亲密的朋友，他曾为她的还有曼德尔施塔姆的一些诗歌谱过曲。她问起鲍里斯·安列普，那位镶嵌专家，我从未见过此人，对他了解甚少，只知道他曾用伯兰特·罗素、弗吉尼亚·伍尔夫、葛丽泰·嘉宝、克莱夫·贝尔、莉季娅·洛波科娃等这些著名人物的画像来装饰国家美术馆前厅的地面。如果时间推到二十年后，我还可以告诉她，她本人的画像也被安列普加入到那些著名人物之列。她拿出一枚镶有黑宝石的戒指给我看，那是安列普1917年赠给她的。

她说自一战以后她只见过一个外国人，还是一个波兰人。她又关

切地询问了其他各类不同朋友的情况——莎乐美·安德罗尼科娃，曼德尔施塔姆最著名的一首诗就是献给她的；斯特拉文斯基的夫人，薇拉；诗人维亚切斯拉夫·伊万诺夫和格奥尔基·阿达莫维奇。我尽可能地回答她。她提起一战前她访问巴黎的经历，提到她和阿美迪奥·莫迪里阿尼之间的友谊，壁炉上方还挂着他为她作的画像——那只是其中的一幅（其他的画像已在围城期间被毁）。她向我描述了她在黑海沿岸的童年生活。她把那儿称作是一片未受洗礼的异教的土地，待在那里，你会觉得自己贴近一种古代的，带着些希腊因素又有种野蛮人味道的，完全非俄罗斯的文化。她谈到了她的第一任丈夫，著名诗人古米廖夫。她确信他没有参与君主派的密谋，而他却因此而被处决；许多作家都请高尔基出面相救，但他却完全袖手旁观。在他陷罪之前，她已经有一段时间没有见到他了，就在几年前他们已经离婚。说到他死亡的惨状时，她的双眼噙满了泪水。

一阵静默之后，她问我是否愿意听听她的诗。但在读之前，她说她要先背诵两章拜伦的《唐璜》给我听，因为它们与后面要读的诗有关。虽然我对这首诗很熟，但我还是无法说出她选的是哪两章。因为尽管她的英文读得非常流利，但她的发音至多只能让人听懂一两个单词。她闭上双眼，凭着记忆深情地念着诗句。我站起身来朝窗外望去好不让她看出我的窘迫。我后来想，这也许就是我们今天读希腊和拉丁的古典作品的样子。我们一样也被那些文字所感动，但我们读它们的时候，它们原来的作者和听众或许也一样完全听不懂。随后她朗诵了几首她诗集里的诗——《耶稣纪元》、《白色的云朵》、《六书选》——“类似这样的诗，远比我的诗更好的诗”“,她说，却成为导致我们时代最好的诗人毁灭的罪名，我爱着他，他也爱着我……”——我还来不及问她说的是古米廖夫还是曼德尔施塔姆，她就已经泣不成声，无法再读下去了。

她的朗读有录音，所有我不打算做过多的描述。她朗读了（当时）尚未完稿的诗《没有主人公的长诗》。一听到这首诗，我马上就意识到这是一篇杰作。我想当时我还无法像今天一样完全领略这首诗的多重内涵和绝妙之处，以及其中包藏着的许多个人典故。她毫不隐讳写这首诗的目的，就是想对她诗人的一生做一总结性的回顾，献给圣彼得堡的过去——这座城市是她生命的一部分；献给她的朋友，就像《第十二夜》中许多戴着滑稽面具的人汇成的狂欢游行队伍一样，献给他们的生活和命运，包括她——自己就像是一种艺术家在无法逃避的厄运即将来临之前所做的“西缅之颂”（《路加福音》2：29—32）。这是一篇神秘而又触动灵魂的作品：它很快就被汗牛充栋的评论所掩埋。

后来她又看着手稿朗读了《安魂曲》。她突然停下来，念叨起1937和1938年那两年。那时她的丈夫和儿子都被抓起来送进了集中营（这已经是第二回了），她也加入到那些苦苦等待着她们的丈夫、兄弟、父亲、儿子的女人们的行列，她日日夜夜地等，一周又一周，一一月又月，期盼着他们的消息，期盼着能获准为他们送些食物或信件。但什么音讯也没有盼来，什么消息也没有送去。苏联的城市笼罩在一张死亡的大幕之下，数百万无辜者还在经受着折磨和屠杀。她说话的声音异常的平静，就像在陈述一个事实，有时会打断自己："不，我不能再说下去了，这不太好，你来自一个由人构成的社会，而在这里，我们被区分成人和……"接着是一段长长的静默："而即使是现在……"她又一次沉默了。我向她询问曼德尔施塔姆的情况：她的声音哽住了，眼中噙满了泪水，她恳求我不要提他："他打了阿列克谢·托尔斯泰一巴掌之后，一切都无法挽回了……"好一阵工夫她的情绪才缓了过来。她接着说，完全变了一种声音："我们在塔什干的时候，阿列克谢·托尔斯泰老是穿着淡紫色的俄罗斯衬衫，他说等我们回来后，我和他都会迎来一段美妙的时光。他是一位才华横溢而又不失风趣的作家，一个脾气暴躁但又魅力十足的恶棍。他现在不在了。他无所不能，没有什么他做不到的。他是个疯狂的冒险家。他只喜欢年轻人，喜欢力量和活力。他没有写完《彼得一世》，因为他说他只会写年轻时的彼得；当这些人物变老之后他又将如何处理呢？他是又一个多洛霍夫（《战争与和平》中的人物）。他叫我安娜什卡。这让我有些尴尬，但我确实非常喜欢他，尽管我们时代最杰出的诗人之死与他有关。我深爱着他（那位诗人），他也深爱着我。"（她这里的用语和她前面所用的完全一样，现在我明白这两处她所指的都是谁了。）

这时大概已是凌晨三点。她还没有要我离开的意思，而我也听得入神，一动不动。她走出房间端来一盘煮西红柿。拿这么寒酸的食物招待我她有些不好意思，但她也只有这些。我请求她同意我抄下《没有主人公的长诗》和《安魂曲》这两首诗，她说不必了。她有一本诗集预计在明年2月出版，现在正在看校样，到时她会送我一本。我们都知道这是党的另一种统治方式。她被日丹诺夫斥为（这话并非他的首创）"半是修女，半是荡妇"。[52]她因此也被排除在官方作家之外。

我们谈起了俄国文学。我们略过了契诃夫，因为他的作品缺乏英雄主义和牺牲精神，缺乏深刻性、厚重感和崇高感。我们谈到《安娜·卡列尼娜》。"托尔斯泰为什么要让她自杀？她一离开卡列宁，一切都变了。她突然变成一个堕落的女人，一个'茶花女'，一个妓女。是谁在惩罚安娜？是上帝？不，不是，是社会，是托尔斯泰一直批判的

这个伪善的社会。最终他告诉我们安娜连沃伦斯基也抛弃了。托尔斯泰在撒谎。他比谁都更清楚。《安娜·卡列尼娜》的道德观念就是托尔斯泰那些在莫斯科的姨妈的道德观念，满脑子低俗下贱的陈规陋习。这一切都与他个人的命运波折有关。当托尔斯泰还沉浸在结婚的幸福中的时候，他写下了《战争与和平》，颂扬家庭的意义。当他开始对索菲亚·安德烈耶夫娜怀恨在心，但又迫于社会的谴责，可能还会招致乡下人的耻笑，不能和她离婚的时候，他创作了《安娜·卡列尼娜》，并因安娜离开她的丈夫而惩罚她。当他上了年纪，为自己还对乡村姑娘怀有强烈的性欲冲动而感到内疚的时候，他完成了《克莱采奏鸣曲》，实行完全的禁欲。”

这些都是她的原话。我不知道这些话有多认真，但阿赫玛托娃不喜欢托尔斯泰的说教却是真的——她把他看作自负的魔鬼，自由的敌人。她崇拜陀思妥耶夫斯基，而且和他一样鄙视屠格涅夫。陀思妥耶夫斯基之后是卡夫卡，她读他的英译本（。“他写书献给我并写关于我的故事，”多年后她在牛津告诉我“——卡夫卡是一位比乔伊斯和艾略特还要伟大的作家。他并非无所不知；那是普希金才能做到的。”）接着她向我说起了普希金的《埃及之夜》，说起故事中那个脸色苍白的陌生人即兴为观众提出的主题赋诗。她认为这个人物的真实原型是波兰诗人亚当·密茨凯维奇。普希金与他的关系变得喜忧参半。波兰问题让他们分道扬镳。但不管怎么说普希金总能在他的同时代人中发现天才。勃洛克也是如此——用他毒辣的慧眼和超凡的天资，他也可算作是一位即兴诗人。她说勃洛克从来没有爱过她，但俄国所有的女教师都相信，而且肯定还会一直这么相信下去，说他们之间有一段恋情。文学史家也是这么认为的。在她看来，这一切完全根源于她献给勃洛克的那首诗《拜访诗人》；或许还有讲“灰眼睛的国王”之死的那首诗，尽管写这首诗的时候离勃洛克的死还有十多年。勃洛克不喜欢所有的阿卡梅派诗人，她就是其中的一员。他也不喜欢帕斯捷尔纳克。

于是她又谈起了她所深深挚爱的帕斯捷尔纳克。在曼德尔施塔姆和茨维塔耶娃死后，他们都成了孤身一人。得知对方还活着而且还在创作对他们两个来说是一种莫大的安慰。他们彼此自由地批评，却不允许其他人这样做。在苏联有无数热爱他们的男男女女传抄着他们的诗歌，用心去体会他们的诗歌，这一点足以让他们感到自豪。但他们俩却都还在被流放。流亡的想法他们俩都无法接受。他们渴望去西方访问，但如果这意味着他们再也不能回国，他们也不会去。他们深深的爱国之情不带一丝民族主义的色彩。阿赫玛托娃不打算离开。无论将遭受怎样的苦难，她也绝不抛弃她的祖国。

她还谈到她的童年，她的婚姻，她与其他人的关系，谈到一战之前在彼得堡那段充实的艺术生活。她不否认西方的文化，特别是到1945年这个时候，要远远超过苏联。她说起了伟大的诗人安年斯基，她从他身上学到的东西甚至比古米廖夫还要多，他去世的时候大多数编辑和评论家对他还没怎么注意，他是一位被遗忘的大师。她说起了她的形单影只、与世隔绝。战争结束后，列宁格勒对她来说就是一片朋友的墓地——就像经历了一场森林大火，剩下的几棵孤零零的焦木只能让原本的荒凉显得更加凄楚。她靠翻译过活。她曾请求允许她翻译鲁本斯的书信，而不是罗曼·罗兰的。经过一番难以想象的波折，终于获得了批准。我问她如何理解文艺复兴——是一段真实的历史，还是一种理想化的幻象，一个想象的世界？她的回答是后者。她怀念那个世界——正如歌德和施莱格尔曾经构想的，它渴求一种曼德尔施塔姆所说的普世的文化——渴求那些已经变成艺术和思想的东西：本性、爱情、死亡、绝望和牺牲——一种不受历史限制，没有任何例外的（放之五湖四海而皆准的）真实。她说话时声音平静而又镇定，俨然像一位遭到放逐的冷漠的女王，高傲、郁郁寡欢、难以接近，说的话往往难以置疑。

她向我讲述的她一生中经历的一个又一个悲剧，已经远远超出了以往任何人对我的口述；回想起来仍然历历在目、让人辛酸。我问她是否打算为自己的文学生涯留下一篇记录。她回答说她的诗就是记录，特别是那首《没有主人公的长诗》，她又为我朗读了一遍这首诗。我再次恳请她允许我把它抄下来。她还是拒绝了。我们的谈话，触及到彼此生活的隐私，徜徉于文学与艺术之间，一直持续到第二天的凌晨。当我取道列宁格勒和赫尔辛基离开苏联回国时，我顺路又拜望了她一次。1946年1月5日下午我前去向她道别，她送了我一本她的诗集，诗集的衬页上写有一首新诗——这首诗后来成为一组名为《诗五首》的组诗的第二首。我发现诗集里这首诗的原型，其灵感直接来自我们早先的那次会面。在《诗五首》和别的诗中，还能见到许多我们会面的影子。

1956年当我再次访问苏联时我没有见到她。她的儿子一年前刚从劳改营释放，如今又被关押起来。帕斯捷尔纳克告诉我，除非是官方的安排，否则她对见外国人非常敏感，但她希望我能给她打电话；这要安全得多，因为她的所有电话交谈都是被监听的。在电话里她向我讲述了一些她作为一个戴罪在身的作家的经历；讲述了她怎么被一些她曾认为值得信赖的朋友所抛弃；讲述了其他许多人的高尚和勇气。她重读了契诃夫的作品，并跟我说起码在《第六病室》这部作品中他准确地描述了她的处境，也包括其他许多人的处境。与此同时她翻译的朝鲜古典诗歌也已经出版“——你可以想象我懂的朝鲜语有多多；

这是一个选本；不是我自己选的。你倒没必要去读它。”

1965年我们在牛津见面时，阿赫玛托娃告诉我斯大林本人曾为允许我去拜访她这件事大发雷霆：“这么说我们的修女如今在接受外国间谍的访问啰。”当得知已经报告过，他随即便是一通谩骂，言语之难听她自己最初都不知如何复述给我听。事实上我从未在任何情报机关工作过，不过这无关紧要。所有外国使团的人在斯大林看来都是间谍。当然，她说，那个老头子之前已经患上了疑心病，有些神志不清。在牛津她对我说，她确信正是我们惹得斯大林暴跳如雷最终促使了冷战的爆发——我和她不经意间改变了人类的历史。她真的完全就是这个意思而且始终深信无疑。她把她自己和我看作是世界历史上的重要人物，命中注定要在一场惊天动地的冲突中扮演至关重要的角色，这在她当时的诗歌中也有所表现。这是她整个历史哲学观的核心，她的大多数诗歌也都遵循这种观念。

她对我说，去年她获得了一项文学奖，去了一趟意大利，回国后便遭到了苏联秘密警察的调查，他们问她对罗马有何印象。她回答说在她看来罗马就像一座异教与基督教仍在进行战争的战场。“什么战争？”他们问她。“提到美国了吗？俄国移民有没有卷入？”当被问到英国和牛津时，类似的问题摆在她面前，她又该如何回答呢？因为无论有什么在俄国等着她，她都会回去。苏联政体只不过是她的祖国的现行体制。她曾生活于此，也愿长眠于此。作为一个俄国人就应如此。

我们又回到俄国诗歌的话题。她说起那些得到苏联当局赏识的著名的青年诗人时多少有些不屑。其中最有名的一位当时也在英国，他发了一份电报到牛津给她，祝贺她获得荣誉博士头衔。收到电报的时候我也在场。她读过后，气愤地将它扔进了纸篓。——“他们都是些小混混，糟践自己的天赋，都是些利用公众趣味投机取巧的家伙。马雅可夫斯基对他们的毒害太深了。马雅可夫斯基声嘶力竭地呐喊完全是出于他的天性。他是情不自禁。而他的模仿者们则是作为一个流派来效仿他的风格。他们都是些平庸的诵读者，在他们身上找不到一星半点真正诗歌的影子。”

当今俄国也有许多很有天赋的诗人：其中最杰出的要数约瑟夫·布罗茨基，她说是她一手把他带大的，他有一部分诗歌已经出版。他是一位被深深埋没的伟大诗人，在他身上包藏着伟大诗人的一切特质。还有许多其他天赋惊人的诗人——但他们的名字对我来说没有任何意义——他们的诗歌无法出版，但正是由于他们的存在证明了俄罗斯的文学活动尚未枯竭：“他们会让我们这帮人都黯然失色，”她说，“相信我，包括帕斯捷尔纳克、我、曼德尔施塔姆还有茨维塔耶娃，我们这帮人是从19世纪开始经过长期苦心孤诣的结果。我和我的朋友们都认

为我们说的是20世纪的声音。而这些新一代的诗人正在开启一段新的篇章——尽管现在他们还难脱羁绊，但他们迟早会挣脱绳索，并让整个世界为之震惊。”她以这样一种预言的口气说了一阵，然后又转回到马雅可夫斯基，朋友的背叛把他推向了绝望的深渊，然而，有一度，他仍是民族的号角，代表着人民的心声，但对其他人来说却是个失败的例子；她本人没有从他身上学到什么，却从安年斯基那里获益良多，一那是位最纯粹最优秀的诗人，远离文学政治的喧嚣，遭到前卫记者的极大漠视，幸运的是当他受关注时他已经离开了人世。生前他的作品并没有得到广泛的阅读，而随后这也成为其他伟大诗人的命运——今天这代人对诗歌要比她自己那一代人敏感得多：在1910年，有谁关心，有谁会去真心关注勃洛克、别雷或是维亚切斯拉夫·伊万诺夫？或者说，关注她本人和她流派的诗歌？而今天的年轻人对所有这些都了然于心——她还收到很多年轻人的来信，其中许多还是些痴迷的小姑娘，但单从数量上也足以说明一些问题。

帕斯捷尔纳克收到的来信甚至更多，也更喜欢它们。她问我见过他的朋友奥尔加·伊文斯卡娅吗？我没见过。她觉得无论是帕斯捷尔纳克的妻子季娜伊达还是他的情妇一样都让人难以忍受，而鲍里斯·列昂尼多维奇本人却是一位有魅力的诗人，是俄罗斯这块土地上最伟大的诗人之一。他写的每一个句子，无论是诗歌还是散文，都是他的肺腑之言，不像她听过的其他人。勃洛克和帕斯捷尔纳克都是超凡脱俗的诗人；没有哪位现代法国人或英国人可与之相比，瓦莱里不行，艾略特也不行——波德莱尔、雪莱、列奥帕第方可与他们比肩。与所有伟大的诗人一样，他们对其他人的品质缺乏认识——帕斯捷尔纳克就经常称赞一些差劲的评论家，发现一些想象中的隐藏的天才，鼓励形形色色的小人物——称职但缺乏才气的作家——他有一种历史的错觉，觉得一些微不足道的人物有时也会扮演意想不到的重要角色——就像《日瓦戈医生》中的叶夫格拉夫（她坚决地认为这个神秘人物的原型无论从哪个方面看都不可能是斯大林；显然她觉得这是无法想象的）。他真的没有读过当代作家的作品，他乐于称颂的不是巴格里茨基或阿谢耶夫，甚至也不是曼德尔施塔姆（他忍受不了他，当然在他身陷困境的时候他还是竭尽所能去帮助他），也不是她本人的作品——他写给她许多热情洋溢的信谈论她的诗歌，但这些信谈的是他自己，而不是她——她明白它们是些美好的幻想，与她没有多大关联：“或许伟大的诗人都是如此”。

帕斯捷尔纳克的恭维自然让那些领受者非常得意，但这只是自欺欺人；他从不吝惜他的赞美之辞，而实际上对其他人的作品根本不感兴趣：当然他感兴趣的是莎士比亚、歌德、法国的象征派诗人、里尔克，或许还包括普鲁斯特，而不是“我们中的任何人”。她说她生活中

没有一天不在思念帕斯捷尔纳克这个人；他们之间从未有过恋情，但他们又彼此深深爱着对方，这让他的妻子气愤不已。接着她谈起了从1920年代中到1930年代末这段“空白”时期，这段时期她完全从官方的报道中消失了。她说她除了翻译，就是读俄国的诗歌：当然经常读的是普希金，也读奥多耶夫斯基、莱蒙托夫和巴拉丁斯基——她认为巴拉丁斯基的《秋》是一篇完美的天才之作；她最近还重读了韦利米尔·赫列勃尼科夫的作品——感伤但不失精妙。

我问她是否会为那首《没有主人公的长诗》作注：那些不熟悉它所描述的那段生活的读者可能无法理解其中的各种典故；难道她希望让它们一直不为人知吗？她回答说当那些了解我所说的那个世界的人都变得老态龙钟或行将就木时，这首诗的生命也就走到了终点；它将伴随着她以及她的那个世纪一起变为历史；它不是写给永恒的未来，甚至不是写给子孙后代的：唯有过去对诗人才有意义——尤其是童年——那是他们渴望重生、渴望复活的情结。预言、对未来的颂歌，甚至是普希金致恰达耶夫的伟大诗篇，都是一种慷慨激昂的浮华词藻，用冠冕堂皇的观点来吸引眼球，是诗人用眼睛在端详模糊难辨的未来。她瞧不起这样的装腔作势。

她说她知道自己已经来日无多，医生已经清楚地告诉她她的心脏不好。首先她不希望被怜悯。她已经面对过各种恐怖，也体会过最让人悲痛欲绝的不幸。她要求她的朋友们允诺不准对她流露出一丝一毫的怜悯；仇恨、侮辱、轻蔑、误解、迫害，她都能忍受，但无法忍受掺杂着怜悯的同情。她高傲的自尊心非常强。

她谈话中所表现出来的超然和客观只能部分地掩饰她的感情倾向和道德判断，这一点显然无可置疑。在她对各种人物性格和生活的描述中，都带着她对各种人物的核心道德和处境的深刻洞见（在这方面她从没有和她的朋友们说过），以及她无法摆脱的固有观念。她知道我们的会面已经导致了重大的历史结果。她知道诗人格奥尔基·伊万诺夫曾经有一段时间是领取沙皇政府薪水的密探，她谴责他移居国外后所写的回忆录是在撒谎。她知道诗人涅克拉索夫在19世纪也曾为沙皇政府工作过；诗人安年斯基是被他的文学对头逼死的。她的这些信念并没有明确的事实根据——它们完全是直觉，但它们也并非毫无意义，并非纯粹的空想；它们构成了关于她自己生活与命运的一贯观念，也构成了她关于自己民族的生存与命运的观念，它们也是帕斯捷尔纳克要跟斯大林谈论的核心问题，是支撑和构成她的文学和艺术的想象要素。她不是一个好幻想的人；总体来说，她有着很强的现实感。她在描述一战之前圣彼得堡的文学和社会图景以及她在其中的活动时，运用的生动细节和冷静的现实主义眼光，使她的描述完全让人

信服。

阿赫玛托娃生活在一个可怕的时代，但如娜捷日达·曼德尔施塔姆所说，她表现得非常英勇。她从未公开地，或对我私下地说过一句反对苏联政府的话。但她的一生，如赫尔岑描述俄国文学状况时曾经说过的，在不断地对俄国的现实进行控诉。今天在苏联，对她的怀念和崇拜虽然没有公开表达却非常广泛，据我所知，无人可比。她一直坚持抵制她认为对她的祖国和她自己来说是可耻的事，使她（如别林斯基曾经对赫尔岑的预言）不单成为俄国文学界的重要人物，而且成为我们这个时代俄国历史上的重要人物。

我与鲍里斯·帕斯捷尔纳克和安娜·阿赫玛托娃的会面和谈话，对他们简直无法形容的生活和工作处境以及他们所遭受的对待的认识，还有我得以和他们两人建立起来的私人关系甚至是友谊，都深深地影响了我并根本改变了我的观念。当我在出版物上看到他们的名字，或听别人提到他们的时候，我会生动地回忆起他们脸上的表情、举止和他们说过的话。直到今天，当我读他们的作品时，仍然能够听到他们说话的声音。

鲍里斯·帕斯捷尔纳克

1958

鲍里斯·列昂尼多维奇·帕斯捷尔纳克是我们时代最伟大的俄罗斯作家。无人敢否认他是一位天才的抒情诗人，即便是他那些在政治上或个人方面最激烈的批评者也不例外。他的诗在他自己的有生之年就成了不朽之作，他在俄罗斯文学上的独特地位在其身后几乎是不可撼动的。他的小说《日瓦戈医生》在国外的出版给他带来了世界范围的声誉，那是自高尔基之后俄国作家还从未享有过的殊荣。与高尔基相同（除此之外他们鲜有共同之处），他接受了十月革命。但与高尔基以及阿列克谢·托尔斯泰、爱伦堡、蒲宁和库普林等其他十月革命时期的天才作家不同的是，他从未成为一个流亡者。他一直留在自己的祖国，始终与他的民族共患难。

他从未停止写作：当1940年代斯大林开始对文学界和艺术界进行大迫害的时候，他的作品实际上是被禁止的，允许他发表的东西微乎其微。但是作为一位伟大的、无可争议的天才，他的作品只要存在就仍然对有文化的俄国人以及其他许多人产生深刻的道德影响。许多人只是通过传闻知道他的成就，但把他视为世俗的圣徒和殉道者。他始终不顾可怕的压力而忠于自己的信念和艺术，而其他许多作家则在这些压力面前屈服了。

他今天的地位非同寻常：像托尔斯泰一样，步入晚年的他已经是一位世界闻名的作家，虽然得不到本国政府的推崇，却赢得了他的批评者的格外尊敬，甚至还有些敬畏，这是天才有时能够激发起的反应。他完全沉浸在他的诗歌里：无论写作还是生活，他都非常专心和投入地恪守着他的理想。即使是最挑剔的评论者也未曾指责他曾利用他的艺术来谋求任何个人或政治上的不可告人的目的，或除纯粹的艺术创作之外的其他任何目的。如果有人说他将参加某种左倾或右倾的政治或文学结盟活动或阴谋分裂活动，凡是见过他的人都会觉得非常不可思议。他是一个孤独的、纯真的、有主见并能全身心投入的人。他的正直和清白据说甚至感动过最铁石心肠和愤世嫉俗的官员，而他之所以能活下来，当然一直是靠着他们的恩赐。

多年来苏联批评家一直指责他太深奥、复杂、繁琐，远离当代苏

联现实。我想他们指的是他的诗既没有宣传性，也没有粉饰性。但如果指的是他的创作只写个人的世界，只说私人的语言，或所谓闭门谢客，刻意与他生活的世界相隔绝，那这种指控是毫无根据的。从他早年看，无论是作为诗人还是剧作家，帕斯捷尔纳克都遵循所有伟大的俄罗斯创作的主流，根据自己的亲身经历来创作，包括个人的、社会的当然还有政治方面的经验。如果说他的诗不像他同时代的女诗人阿赫玛托娃一样带有鲜明的自传色彩，那是因为他的艺术本质上是为了变形而不是为了记录。有一种说法认为所有俄国作家的作品都是一份个人的忏悔书，一份供词：而帕斯捷尔纳克却没有像果戈理、陀思妥耶夫斯基、托尔斯泰乃至屠格涅夫经常做的那样进行直接的说教，在这个意义上，他或许倒像一个西方派。一个作家无论要说什么都必须通过他的艺术作品来表现，而不是以一种额外的艺术附加物的形式加诸他的艺术作品，或在艺术家创造的世界之外添加一些说教。在这方面，他追随契诃夫的做法，把所有要表达的内容毫无保留地全部转化到他的小说里。但他的创作，与契诃夫以及他所有伟大的先辈，包括那些伟大的象征派诗人（他只是其中的小字辈）一样，都渗透着艺术家的使命感。

艺术家不是牧师，也不是美好物品的提供者，而只是公开说一个直接基于他们切身经历的真理；面对这个真理，他只不过更有感触，更有反响，只不过是一个比普通人更有洞察力和表达能力的评论者和阐释者。在这一点上，他的艺术和他的艺术观念要比后来的那些追求“纯粹”美的评论者和诗人更接近于古典的“社会”论，即认为艺术家是他所处时代和社会的最高表现形式，也更接近于别林斯基和赫尔岑的经典理论。在他看来这种社会论的观点——被马克思主义所吸收——太接近于那种庸俗的功利主义。从这个意义上说，帕斯捷尔纳克与圣彼得堡的纯粹派和唯美主义者毫不相干。他出生在莫斯科，并且在那里度过了自己的大半生，对他产生深刻影响的是他父亲充满人道和想象力的印象主义绘画；是他的家庭与托尔斯泰的友谊（这对他的童年和青年都产生了深刻的影响）；是斯克里亚宾的哲学观点，一度他以为他自己想要作曲并从他身上学到了许多作曲方面的知识；是安德烈·别雷的社会和宗教学说，还有他的好朋友、列宁领导布尔什维克时期的桂冠诗人马雅可夫斯基的革命未来主义。后者坚决反对那种无聊的唯美主义。

帕斯捷尔纳克从未放弃在这个方向上的努力，他从未退缩进任何个人的小堡垒或试图逃避任何意义上的现实。在他大部分的写作试验期间，他像其他年轻的革命诗人一样，经常以破碎的、激烈扭曲的、断断续续的方式写作，在西方也存在大量类似的情况。这是一种手段，仅仅是一种用来表达和重构他完全置身其中的由行动、社会剧变

和政治构成的真实世界的手段。《日瓦戈医生》之所以能在西方世界掀起一股风暴，部分是因为它的读者通常都不熟悉作者先前的作品，尽管它们远不如这部作品，但与之也有非常紧密的关系。早期的那篇传记片段《安全证书》，和他在1920年代创作的那些据说作者如今已经不太喜欢的小说，不仅仅是些锻炼技巧或供人欣赏的作品，也为他积累了丰富的经验。帕斯捷尔纳克拥有一种超过他所有同代作家的天赋，那就是他能将他所创造的世界中每个人物身上的鲜活的品质和生命的律动生动地传达给读者。没有哪位艺术家比他更生动地诠释了文艺复兴的艺术家理论，即认为艺术家是可与大自然本身相匹敌的创造者。石头、树木、泥土和水在一种近乎神秘的意境中被赋予了它们自己的生命，从他最早的诗歌开始就充满了这种意境。这种意境将自身独特的生动性带给了书中常见的人物，带给了他们居住的房屋，他们走过的街道，以及他们置身其中的三维立体的政治和社会环境。这种能将生命融入到像革命、战争以及人们聊天、睡觉和思考所待的房间这些非人事物之中的卓越天才，恰恰背离了现实主义和自然主义的要求，与摄影的逼真性和新闻的真实性相距更远。

帕斯捷尔纳克与其他苏联作家（除了某些令人尊敬者）的不同之处不在于他不关心政治，相反他们都经历了他们祖国和他们信仰的种种遭遇；而是在于他们的天赋不济，他们的技艺粗糙，他们塑造的人物从一开始就毫无生气。今天已由无数的外国访问者描述过的诗人性格，加上他英俊而又表情丰富的面孔（他的一位同时代人说他看起来就像“一个长着马脸的阿拉伯人”），以及他那即使在最普通的谈话中也充满象征和比喻的超凡脱俗的语言，都再生动不过地诠释了这一点。这位神经紧张、充满热情而内心淡定的天才，正是用他的语言启发、感动并征服了所有到莫斯科附近的作家村他那栋小房子里看望他的人。一个忠诚老实、才华横溢的人生活在一场他从未反对过的革命之中，越过他的祖国同胞直接向世界发表作品，此举本身就极其让人惊诧和震撼。他的语言之所以更有感染力，是因为它包含着在西方早就消失了的某种传统的崇高气质，它让人伤感地想起什么才是真正的伟人。

有些作家——包括一些伟大的诗人——他们的诗与他们的生活和散文毫不相干。布朗宁、马洛礼或T.S.艾略特他们所过的生活和从事的其他活动并不是只有诗人才能做的。而在帕斯捷尔纳克身上则不存在这些差别。他所说、所写的每一件事都富有诗意：他的散文不是散文作家的散文，而是诗人的散文，带有诗人所具有的一切优缺点；他的观念，他对生活的感悟，他的政治观点，他对俄国、对十月革命、对未来的新世界所抱有的极其坚定的信念，都带有诗人清澈透明而又具体形象的视域。他是俄罗斯文学史上所谓“白银时代”的最后一位也

是其中最伟大的一位代表。在世界上任何地方都很难再想出一位在天赋、活力、无可动摇的正直品性、道德勇气和坚定不移方面可与之相比的人。无论赞同还是不赞同他的观点，苏联的绝大多数听说过他的公民都为他感到骄傲，并觉得他，无论他的批评者说些什么，是一个在他们艰难生活的各个阶段都会和他们同在的人。他赢得了共产主义者、非共产主义者和反共产主义者的一致尊敬。在我们这个时代，其他作家没有哪位获得过与之相同的地位。

苏联为什么选择隔离自己

1946

让我来谈苏联无非是因为我懂俄语，而且曾在苏联待过四个月[53]的时间，所以我所知道的也只是些零星的印象而已。我用“隔离”（insulate）而不是“孤立”（isolate）这个词，因为虽然“孤立主义者”准确地描述了历史上那段美国的主张，希望自己与外部世界断绝一切往来，但这不是苏联的态度。她乐于参与国际交往，但她希望别的国家不要干涉她的内部事务：也就是说，把自己与世界其他国家隔离开，但又不把自己孤立起来。

我不想回顾18和19世纪俄国历史的大背景。我们都知道俄国之所以对西方不信任主要是因为她从未长期融入过欧洲，也不经常与欧洲各国打交道，所以她觉得不安全，低人一等。值得一提的是，可能除了屠格涅夫之外，没有哪位伟大的俄国作家不受排外情绪的影响，有时甚至达到了对西方的极端仇视。俄国觉得她占领的这块土地上的“西徐亚人”既不属于东方也不属于西方，这种尴尬的地位在她内心产生了一种永远难以克服的恐惧症。经济的落后又大大加深了她的自卑感，但是我觉得或许还有比这些更复杂的原因。

在与苏联官员和记者的交谈中我曾提出，俄国对西方感到不安还有一个特殊的原因，那就是他们对于自己对待欧洲，尤其是对待大不列颠的传统态度的解释方式。在俄国人眼中，19世纪大英帝国的迅猛扩张只有一种可能的解释，它也同样适用于解释英国今天的态度。俄国人会问，蕞尔小国如何能将自己的版图扩张到覆盖整个地球的表面？那只可能有一种答案：在这小小的岛国之上，聚集了一大帮智力发达、精力充沛的家伙，他们正在努力实现一项长期的、马基雅维利式的计划。对于那些一直把自己看作是笨拙的巨人、天生感情丰富的糊涂虫的俄国人来说，这一理论已经逐渐被固化成事实——他们认定英国采取的每一项他们始料未及的措施，都是某项长期计划的一部分：要不然，他们会说，英国怎么会获得这么大的势力？

你们或许会觉得有点可笑，这与通常的情形大相径庭；我们的政策仅仅是满足眼前的需要，执行起来也断断续续，而且通常对长远的计划缺乏重视。而俄国人则拿这一理论，这种长期政策的假想模式来

套用每一件事。英国的政策被硬塞进这一无中生有的计划，当然就显得充满恶意，自然俄国人也就不得不采取防范措施，俄国人的防范措施又导致了英国人的防范措施，因此相互误解的恶性循环就延续下来了。马克思主义理论进一步强化了这种关于英国政策的所谓“长期计划”论，它让苏联的官员自觉不自觉地按照阶级斗争来解释英国的动机。有一种对赫斯事件[54]的荒谬解释，认为那是一桩由温斯顿·丘吉尔精心导演的骗局，这更让他们深信英国人出奇地狡诈——而你要问他们这种理论有何证据，他们也拿不出来，而只是说英国人在自欺欺人。英国人不懂得决定他们历史发展的不可逆转的规律，还误以为是按照一时的冲动行事。英国的政策遵循的是正在加速灭亡的资本主义的规律。谁想否认这一点谁就是傻子或无赖。很难动摇俄国人的这种假设，因为无论证据是否有利，都会同样被拿来作为正面或反面的例证。

一旦了解了俄国人完全接受这些固定化的观念，我们就不会再奇怪为什么他们一直采取防范措施。我听到过有人说俄国人已经不再是自觉的马克思主义者，已经变成了民族主义者和机会主义者。我不同意这样的说法：苏联还普遍信仰一种庸俗的、简单化的马克思主义——或许在策略上有所变化，但在战略上没有改变。我觉得这是一个重要的事实，因为只有接受马克思主义才会产生那样一些的基本信念——如果一个国家的统治者确信资本主义内部存在不可避免的矛盾，那这种观念势必会影响该国的外交政策。俄国对英国的态度严格地说不是一种猜疑——这是英国人的一种错觉。在苏联熟悉英国人的精明人大有人在。“猜疑”意味着交往得越深，感情就会越浓。如果俄国人了解了我们的真实面目（反之亦然），他们就会比现在更信任我们，这种假设毫无道理，完全是出于民族的自负。猜疑源于无知和不认同，这也正是许多俄国人的感受，而不在于了解的程度。他们了解得越多就越不宽容。你还会看到，他们相信一个非资本主义的社会最终会实现，而这一情形又势必引起其他国家的反对。在这个意义上苏联的外交政策具有意识形态的色彩——比如我不知道从根本上说究竟是占领的里雅斯特重要还是占领直布罗陀海峡重要；其中就包含了这样的假设，即认为俄国想要这些地方是出于军事上的目的。我认为情况并非总是这样——他们具体的需要是随控制这些地区的政权的变化而变化的。苏联仍然把意大利看作是一个潜在的亲法西斯国家，因此迫切地要求的里雅斯特应该归属南斯拉夫；出于相同的原因，她借口“亚美尼亚人”和“格鲁吉亚人”的主权要求而与土耳其交恶。

有一点我要强调：俄国体制的安全是俄国官方最关心的问题；它不仅仅是边界的安全，还包括一些无形的东西。俄国人或许会怀疑他们用来实现目标的方式，但他们从不怀疑他们的目标本身：他们确实

对他们立国的基本原则深信不疑，由于还存在许多其他可能与之竞争的体系，在他们的原则被普遍地接受之前，他们都会保持警惕和危机意识。因此英国政府和公众想象俄国人会区别对待主张自由主义和反对自由主义的英国人，认为通过向莫斯科派遣那些被认为同情苏联的人，就能够实现真正的相互理解，我认为这种想法有些太过简单。在他们看来，英国人都是资本家，而且极为狡诈；观念开明不开明的细微差别，与我们看待共产党的左翼或右翼的方式并没有多大区别。

我们最好把苏联看成一个教育机构。它不是监狱——那是一种曲解。它的公民感觉就像学校里的孩子，而学校的主要目标就是尽快把俄国人培养得和西方人一样。很重要的一点是，通常俄国的官员也承认，俄国人是尚未完全开化的野蛮人，他们不得不弄明白西方的文明和文化价值。这在一所拥有两亿学生的学校里仅靠和颜悦色是不可能做到的。它遵循着与传统的英国中小学校长一样的原则：要把这些乳臭未干的孩子培养成人，就必须经常地敲打他们；否则他们就会被他们的成年伙伴带坏。

在苏联，为大多数普通人所坚持的简化的马克思主义就像公立学校的校训，只有极少数人真正信奉，而其他人都是被动接受的。苏联的出版社所追求的目标可以说就和学校的刊物一样，是为了更高的一致性，到苏联的访问者大多被看作是陌生人，在学校里晃悠和孩子们聊天。因为陌生人未必就一定是在腐蚀孩子们的心灵，所以访问者也不总被怀疑是在刺探情报和图谋不轨——但却怀疑他们通过分散孩子的注意力从而浪费他的时间。要是你和一个俄国人谈论其他的政治或文化的价值标准，则会被认为是转移他们对目标的注意，浪费他们的精力。考虑到所处的背景，苏联当局设想当时他们正处在一圈满怀嫉恨的敌人的包围中，在一场假想的与时间的竞赛中努力建设一个崭新的社会，这样的设想也就不难理解了。

战争期间态度自然有所缓和，近来又变得紧张起来。西方无法理解苏联战时竟然会放松安全戒备，但这情形就与士官训练学校的野战训练日一样。尽管制服穿在身上，但学校的规章制度却都被忘得一干二净——吸烟乃至说脏话都被默许——苏联派到国外的军队便是这般情形。国内的政府官员担心他们回国后，又像孩子一样，会变得过于独立而不遵守学校的纪律，而这些纪律仍然很有必要。执行这些严厉的防范措施究竟是不是为了实现某个目标不好说。政府官员说这种严格的管束迟早会被放开，但我怀疑，如果不那么严格管束的话，他们打算进一步贯彻的目标就会越来越难实现。

在一位苏联高级官员和一位受英国议会委托访问苏联的议员之间，有一段典型的对话。那位议员讲到了在两国人民之间隔着一堵猜

疑之墙，这堵墙将怎样被推倒，在此基础上两国人民的友谊将怎样得到增进。“然而，”他说，“即使我们走得再近，分歧也总是不可避免的。”“啊哈，是的，”那位苏联官员答道，“不管我们怎样一如既往地限制我们人民的交往，都还是这样。”这显示出俄国人为日常的仁慈说法赋予多少真实的意义。

面对俄国人普遍采用一套虚构的简单公式来解释英国人的状况，英国人用以解读苏联动机的方式同样也容易造成误导。苏维埃社会主义共和国联盟（USSR）不能简单地看成是伊凡雷帝、彼得大帝加上一个东方的价值观。他们的经济社会观念和实践才是最根本的。甚至这些都还不是他们和我们之间最关键的问题。公民的自由问题才是相互冲突的焦点：在苏联，公民自由是一个可以被任意决定的事情，就像给在校学生以特权，他们把英国人对公民自由的坚持看作是防范历史注定的资本主义社会的内在崩溃的政治策略。印度尼西亚的例子便是明证。有一周到十天的时间苏联的报纸上没有别的，全是报道对叛乱者的屠杀，街道上血流成河。这些势必会被解释成一场传统的与强大的帝国主义进行的较量——俄国人惮于英国的武力，也只能是忍气吞声。当英国人采取了较为文明的举措时，俄国人就按捺不住地看到了帝国主义开始衰败和动摇的苗头——即所谓的克伦斯基主义，认为帝国主义已经不再那么自信，消灭它的时机已经成熟，应该立即展开迅猛的进攻。

我们国家对俄国的态度已经经历过一次重大的转变——她从原来的红色威胁转变成一场大战中的盟友。我们对慕尼黑的歉疚加速了这种转变——但近来由于认为俄国外交政策向坏的方向转变，我们的公众觉得受到了欺骗。英国曾经形成了一套固定的印象，即把俄国人描绘成扩张成性的帝国主义者，但显然事实并非如此，这一错误的印象所带来的极度失望使我们的报章杂志和读者都不知如何才能改变这种印象。两个国家都在利用依据不足的公式来解释对方的态度。

目前俄国之所以行动“强硬”，可能是她感到自己确实被欺骗了。英国最初表现出想和俄国合作，随后却去了慕尼黑，俄国人把此事视为对他们的第一次背叛。毫无疑问在一定程度上的确如此。而后，英国不顾俄国明确表示的总体愿望，希望英国转而与她联合对德作战，或至少保持中立，而是出其不意地提出了结盟的要求。之后便进入了三巨头时期，领衔的是罗斯福和丘吉尔，斯大林似乎对此也表现出理解和认可；后来罗斯福逝世，丘吉尔倒台——后者在俄国向来是不可理解的。俄国人至今仍不知道他们所处的位置：他们或许能够理解欧洲被划分成不同的势力范围；可以理解对联合国组织的猜疑和漠视；但他们无法理解如何在实力和影响都极不均等的政权中建立一个民主

合作的体制，因为这意味着结盟，结盟意—味着盎格鲁撒克逊人的反俄霸权。

1945年底或许已经到了一个必须就与西方的经济关系做出决断的时刻。我认为俄国并不存在两种“意识形态的”思想派别，一种赞成与西方的合作，而一另种反对。任何思想上的少数派早就已经被消灭了。与西方合作无疑既得到了个别部门的支持，例如外交部或外贸部——主要是一些职能部门，而非政治机关——又遭到比如说安全部的反对，而且或许同样都是出于部门的考虑，而不是出于任何意识形态上的冲突。同样也没有任何具体的迹象表明原子弹对俄国的政策有任何的影响。而有趣的是斯大林为什么要选择在1945年12月宣布下一个十五年计划毕竟。俄国人在战争中遭到了巨大的伤亡——数百万人失去了生命——而且许多大的农业区和工业区都遭受了巨大的破坏，无法进行生产。按理来说这时他们本该希望稍微改善一下物质条件，斯大林却选择在这个时候要求俄国人进一步勒紧裤腰带。在我看来这在心理上需要很大的勇气，因为尽管在俄国不存在所谓的公共舆论，但公众的情绪总还是有的。只有让人觉得除了依靠自己的经济和军事力量外别无选择，才有可能做到，因为在这个充斥着为“反动”流氓操纵的白痴的世界上，唯有马克思主义和它所号召的牺牲精神是实际而又有效的防卫武器。

我批判地总结一下英国对俄国的政策。首先必须记住俄国人不相信我们说的每一句话，因为他们认为他们比我们自己更了解我们。谈判，尤其是妥协的谈判，并不是好的办法；但我认为欧内斯特·贝文的挑衅也好不到哪里，它只会激怒俄国人而起不到任何震慑作用。因为俄国人确信我们没有足够的资源来支持我们这些强硬的言论。唯一可以让他们相信英国没有恶意的办法就是不做任何的表态：他们永远是靠事实而不是言论来判断你的行为。如果我们遵循的政策始终不偏离有利于实现我们目标的正确轨道，在不迷失目标的前提下，做出适当的妥协，如果我们能像对待其他强国一样对待俄国人，忽略他们偶尔的一意孤行，如果能对他们做出的难以让人忍受的挑衅不做过多计较，而是坚定不移地去追求所有那些看起来符合我们和整个世界核心利益的东西，那么我们或许可以期待取得最后的胜利。否则长期的政策之争只会演变成一场意识形态的冲突，直至武力的对抗，最终导致所有自由的人们都无法接受的两大原则之间的战争。

人为的辩证法：最高统帅斯大林与统治术

1952

曾经有个人在海船上找了一份招待的工作。有人提醒他，当船在恶劣的天气里左右摇摆时，要想不摔坏盘子就千万不要走直线，而要尽量走Z字形，那是老海员的经验。那人说他明白。坏天气如期而至，而随即便听到摔碎盘子的刺耳声音，那位招待连同他所端的美食一股脑儿都摔到地板上去了。人家问他为什么不听从别人的建议。他回答说："我听了，我是照他说的做了。可是当我向左走的时候船却向右摆，而我向右走的时候船又向左摆。"

能够小心翼翼地让自己的行为与党的辩证运动合拍搭调——对从左向右转这个精确瞬间的把握多半靠的是直觉——那是苏联公民所能学到的最重要的诀窍。如果你不谙此道，即使对这个体制有再深刻的理论认识也无济于事，一些才能出众、精明强干，在建国之初曾经狂热拥护、坚定支持这个政权的人最终却被打倒，已经向我们昭示了这一点。[55]

一

在我们生活的这个时代，社会科学声称能够越来越准确地预知组织或个人的行为，包括统治者和被统治者的行为。所以，当我们发现有一种政治进程仍然引起极大的困惑时，会感到奇怪。它既不是发生在某些尚未探索的自然领域，也不是发生在连心理分析也解释不清的个人灵魂的隐秘深处，而是发生在一个明显受到理性铁律支配的领域，据说，所有由偶然因素、人们的突发奇想、不可预知的情绪波动、自发性、不负责任、一切缺乏严格逻辑关联的事物所带来的影响，都已经被无情地排除到这个领域之外。我所指的进程是苏维埃社会主义共和国联盟的共产党的"总路线"。它在方向上的急剧变化，不仅让外界感到莫名其妙，也使苏联自己的公民觉得困惑；不仅苏联的普通公民困惑，就连国内外的共产党员自己也摸不着头脑。屡次弄得

他们心惊胆颤、手足无措。

不能预判变化无常的路线对共产党员来说是最大的失败。轻则打乱他所有的个人计划；重则把他整个人彻底毁灭。莫斯科经常突变的“路线”连累了许多其他国家的共产党深受其害，这从这些国家的共产党的历史中就可以看出来，尤以德国共产党最为明显。一批由熟悉内情的前共产党员巴尔明、西里加、罗西和路特·费舍尔写的书，以及由转向反对苏联政体的天才作家阿瑟·库斯勒、汉弗莱·斯莱特和维克托·塞尔日写的影射小说，都对这一现象进行过生动的描述。无论是在意识形态领域还是在共产党对外政策中具体的经济和政治方面，大多数的这种不确定性必然都能被归结为俄国的国家利益高于世界共产主义的整体利益或个别地方共产党的利益。此外，就算是苏联的领导人也不是都跟火星人一样，肯定也避免不了有失算、犯糊涂、无能为力和不走运的时候。但即便我们可以理解像民族主义、人无完人以及难以把握整个人类事务等这些不同的因素，可是贯穿在苏联意识形态政策中的这种毫无规律的变化仍然让人感觉非常困惑。

苏联或许不可避免有些依赖马克思主义学说，因为我们有理由认为苏联的领导人不仅仅是口头上承认依据某种马克思主义理论来评判事物，而且实际上通常也是这么做的。尽管政治局里的成员肯定更擅长经验性思维而非理论性思维，但他们一直据以理解外部世界、规划各项政策的基本范畴，则都是来自马克思和黑格尔提出，并经过列宁、托洛茨基、斯大林、铁托等人改造，也曾被法西斯独裁者以一种歪曲甚至颠倒的形式加以利用的那套理论体系。按照这种发展了的马克思主义理论，你必须区分“高潮期”和“低潮期”——前者是指“历史”看来正处于一种热情高涨、渐趋革命高潮的时候；后者则更为常见，指的是万事都归于沉寂而安定的时期，至少看上去如此。虽然这个理论一定会告诫人们在平静的表面背后总存在着一些矛盾，这些矛盾最终将导致不可避免的冲突（这些冲突就构成了社会的进步），然而这个过程可能通常还一直是隐蔽的，看不见的——革命，用马克思（和黑格尔）从《哈姆雷特》中所引用的形象来说，就像地下的老鼹鼠一样还在不停地掘地。[56]这正是革命党派应该携起手来和衷共济而不是耗费精力相互争斗的时候。这种阶段交替的理论，早在圣西门的时候就已经提出过，它似乎是对1920年代末和1930年代斯大林政策的唯一合理的解释。

清算托洛茨基在中国实行的进攻路线被认为是暂停实行“激进主义”政策的最好例子。按照斯大林及其支持者的逻辑似乎已经得出结论：一个新的“平静”时期已经开始，因此在这个时候开展或支持暴力革命“注定”会失败。与之相反，要求诉诸武力的一个最引人注目的例

子发生在1932年对德国共产党做出的那个臭名昭著的指示，要求他们集中火力对付社会民主党，因为他们是比希特勒还要危险的敌人。斯大林在这个时期的讲话对此是一个很好的说明：显然他似乎已经认为在经历了漫长的1920年代令人失望的低潮之后，新一轮的革命高潮将再次兴起。他将1929—1931年的经济危机看作是一个前所未有的最显著的标志，标志着资本主义体系的内在矛盾终将完成它们的历史使命——最终摧毁整个摇摇欲坠的资本主义大厦。（顺便说一句，并不止他一个人把形势说得那么可怕；还有许多远在别国、持不同政见的评论家把这段时期说得更加耸人听闻。）在所谓的“革命”形势下，共产党开始发起进攻。在平静的潜伏期共产党不得不让潜在的对手和敌人产生虚假的安全感，但潜伏期已经过去；一切所谓的与其他左翼势力和“进步”力量团结一致的假象都已经结束。一旦资本主义秩序内部开始出现崩裂的迹象，决定性时刻的到来就不会太远了，接下来列宁在1917年9月和10月间精心策划的那种所谓的最后一击就成了固定的模式。勇敢无畏、坚定刚强的共产党，只有它明确自己的目标和前进方向，如今要与那帮“软弱”、糊涂的同路人、同行者、临时的盟友和暧昧的同情者断绝那种不真实的（但在前一阶段从策略上来说却是必要的）关系。它经过重重艰难险阻已经向最后的夺权跃进了一大步，只有它——也只有它知道——为夺权做好了充分的准备。

1932年斯大林向他的德国盟友下达的进攻命令致使他们遭到致命的打击，对他本人的打击几乎也是致命的——全世界都非常清楚，其结果在此之后造成了让人难以置信的损失。即便如此也没有动摇共产党人对这种简单模式的信念。他们依然毫不修改地一再宣扬：在革命形势来临的时候，肃清那些对你已经没有价值的盟友，然后发起进攻，实施打击；在革命形势尚未到来的时候，则通过临时性的结盟、建立人民阵线，利用自由主义者和人道主义者的掩护，引证那些提出可能实现乃至渴望实现相互宽容、和平共处的古老文本来聚集力量。最终希望能产生双重的效果：一方面可以通过投其所好或加深认识与潜在的对手达成妥协，同时又可以把右翼的对手——反动势力——置于所有最坚定最真诚地拥护自由与博爱、进步与正义的人们的对立面，使之陷于尴尬境地。

事实上，或许这一简单的教条在某种程度上就可以解释1946年之后苏联为什么会在宣传政策上摇摆不定。当初苏联的领导人以为会发生一场大的世界性经济危机，与之相应态度也就变得咄咄逼人，毫不妥协。后来才逐渐地很不情愿地意识到（苏联经济学家瓦尔加早有预言，他本人也因这个不合时宜的预言而遭到指责）危机不会来得这么快，目前可能不会来，或不会像预计那样来得那么猛烈。这或许能够解释为什么在过去的两年中，苏联要改变（至少对外的宣传是这样）

用老一套的不折不扣的马克思主义术语进行的直接宣传，而代之以某些非共产主义的价值观，例如呼吁普遍的向往和平，或面对美国的指手画脚而激发地方或民族的自豪感，或发展比方说俄法之间所谓的传统友谊，截然不同于英法之间只有传统的敌对关系。苏联对这种平静与危机相互交替的历史模式（它有一个值得尊敬的前马克思主义的渊源）的信奉，或许并不能完全解释它错综复杂的对外思想政策，但脱离这样的假设，这些政策将变得根本无法理解，否则只能解释为莫斯科方面有些盲目、愚蠢或无谓的固执己见，另一方面，这也很难归咎于苏联今天的统治者。这充分说明了相信这个假设是正确的。

二

然而无论指导苏联当局对外政策的是哪种历史理论，它都无法解释党的路线在苏联国内为什么也会摇摆不定。苏联政策的威力使它本国的公民也为之战战兢兢，尤其是作家、艺术家、科学家、学者以及各类知识分子，他们的职业要求他们公开表达自己的立场；因为他们的前途乃至命运取决于他们能否迅速而又准确地使自己适应这个变化多端的普罗透思式的政权千变万化的政策。当然，变化的规律并非完全不可预测。因此，1920年代决定“在一个国家实现社会主义”就肯定会改变党的整个工作方向。所以看到早先所谓“托洛茨基主义”路线的追随者，乃至与那位被驱逐的领袖有过私交的人果不其然受到迫害或遭到流放，明智的评论家也不会大惊小怪。同样，看到1939年苏德签订互不侵犯条约后禁止一切反德反法西斯游行示威，也没有什么好惊讶的。看到在反抗德国入侵的卫国战争中民族主义和爱国主义情绪在官方鼓励下勃然兴起，也不会诧异。

另一方面，没人想到或能事先预言会发生公开批判党的官方哲学家格奥尔基·亚历山德罗夫这种怪事。原因是他坚持认为卡尔·马克思只不过是西方思想家中的佼佼者而已，与历史上其他思想家相比，照他的话说，并没有什么根本的不同或高人一筹的地方。党的权威始终坚信仅仅把马克思称为哲学家是不够的，简直就是对他的诋毁；给人的印象是如果把马克思说成是最杰出的哲学家，就好像说伽利略是最出色的星相学家，或人类自身是最高级最聪明的猩猩一样。而且也没人料到或能事先预见到会爆发出（在发生纳粹对犹太人进行大屠杀和残酷迫害后那么近的时间里）强烈抵制老一代知识分子的情绪，主要是针对那些有着犹太血统的作家和艺术家，一“”认为他们是帮无根的世界主义者[57]和卑鄙的犹太复国主义者；也没想到犹太反法西斯委员会在此后不久就草草解散。而且也不能责怪那些多年来一直赞成已故院士马尔的空想（但得到官方的认可）学说的语言学家无法预见他

的突然陨落。世界上有谁能想到如此忠心效命党和国家的知识和知识分子会遭遇如此古怪的命运，最高统帅斯大林本人以一种权威的语调宣布了关于语言、方言和社会结构相互关系的至高真理。

所有曾与苏联作家、记者或那些苏联的驻外代表有过接触的人，都知道这些人都长有一双异常机敏的耳朵，能够听出党的路线在语气上的最细微的变化。然而这对他们来说并非完全都是好事，因为它会让你不由自主地忽视路线在大方向上可能出现的转变。所以他们对每个人有意或无意的一个踉跄或前冲，自然就会产生无休无止的猜测；在苏联国内，他们则通常表现出那种深入骨髓的爱嘲讽、爱绝望的性格，没有这种典型的苏联式的临危不惧的幽默，就不会产生那些苦涩而又难忘的机智调侃。但我们似乎还没有就所有这些事实提出一个总的解释。既然苏联的统治者都是些头脑冷静的人，他们根本不可能偏离衍生一切、决定一切的中心路线，而一去冒险或按时的仓促决定办事，因此我们觉得提出一种可以详尽解释这一特殊现象的假设，并非完全是无聊的消遣。

三

我们的理论源于这样的假设：任何通过革命建立起来的政权毫无例外地都会受到两种主要威胁。

其一是革命可能进行得过头——过分狂热的革命者可能造成过度的破坏，甚至那些最终依靠其智慧和才干革命才得以胜利、革命果实才得以保留下来的开国元勋们，也难逃厄运。几乎没有哪场革命能够给它们狂热的拥护者带去他们想要的结果；原因很简单，因为造就出那些最优秀最成功的革命者的性格恰恰容易让他们过分地简化历史。胜利所带来的最初的兴奋感一过，在胜利者中间就开始萌发一种失望、受挫以及随之而来的不满情绪：可能是由于那些最神圣的目标尚未实现；或是因为世间仍然充满了不幸；有些人必须受到指责；有的人缺乏热情，态度冷漠，可能还有人暗中破坏，甚至背叛革命。所以就出现下面的景象：许多人因为没有做到事实上任何人在现实中都不可能做到的事情而遭到指控、判刑和惩罚；人们因为引发了一种实际上与任何人都毫不相干的，事实上根本无法避免的，那些目光敏锐、头脑冷静的观察家（正如后来所看到的）早已有所预见的局面，而受到审判并被处决。无数的审判与惩罚也无济于事。不满变成了愤怒，随之而来的是恐怖和越来越多的死刑。没有外界的干预或出现什么实质性的变化，这一过程是不会自动停止下来的，因为要抵偿一项无中生有的罪过，或弥补因总的来说甚至很可能是不可避免的对形势的误

判而产生的危机，搭上多少受害者都不算够。然而一旦形成了人人都相互猜疑、互相指责、以牙还牙的可怕局面，再想挽回就已经太迟了：整个体制在几乎波及所有人的疯狂的猎杀异端所引起的动荡中开始瓦解。所有在校的学生都知道1794年法国大革命的高潮有多疯狂。

第二种威胁恰恰相反：它通常是第一种威胁的自然结果。革命最初的心气一过，热情（包括精力）就会减弱，动力也变得不那么强烈和纯粹，对英雄主义、牺牲精神、献出生命和财产产生厌恶，正常的习惯又重新恢复，一开始那种大胆而又骄傲的试验气魄将慢慢减退，并最终在卑鄙的腐败和堕落中消失殆尽。这在督政府时期的法国也发生过，它经常标志着革命阶段的终结。它似乎是每一次拉丁和拉丁美洲国家浪漫主义起义过后不可避免的结局。

所有的革命领袖都不希望看到他的政权被自己点起的烈焰所吞噬，也不愿看到自己刚刚通过革命建立起来的政权又退回到老路上去，因此避免这两种极端的威胁——既要防止雅各宾派自我毁灭式的狂热，又要避免革命后的厌倦与悲观——就成了所有革命领袖的首要任务。但在这一点上马克思主义革命者自视有所不同。按照马克思主义从黑格尔学说中发展出来的要义，世间万物——不论有生命的还是没有生命的——都处于一种永恒的内在冲突之中，冲突不断发展，直到在一个新的层面上产生新的对抗——一种新的“层次”上的紧张和冲突。因此“辩证法”本身——由于这是所谓的过程——理应确保一切真正的革命运动充满活力。因为既然辩证法不可避免地“根植于事物的内在性质”，既不可阻止也无法回避，所以革命后的政权路线就必须——也只能——遵循它的规律。就像法国大革命爆发本身遵循着那些规律一样，它的由盛转衰以及在督政府时期的搁浅，乃至后来出现的帝国和复辟，大概也遵循着同样的辩证过程。无论马克思的历史唯物论被认为包含有多少的决定论色彩（而且该学说无论是在黑格尔那里还是在马克思那里都远算不上清晰，而在恩格斯的后期著作中则变得尤为晦涩），斯大林似乎已经下定决心要打破以往革命的宿命，不让悲剧降临到自己的政权。尽管世界图景自我实现的宏伟进程不可阻遏，也不会为顺应多变的人心而偏离正轨，然而历史（据以往的表象看）似乎并不很确定是否一定能够保留下俄国革命中斯大林及其政党最想保留的那些特征。自然本身（虽然通常都很可靠）有时候也会失灵；稍加调整或许就能使她的发展更加接近正轨，更加可测。因此人类的技巧将被用来帮助宇宙更严格地按照自身的“内在规律”来运行。

因此，斯大林采用了一种原始的策略，完全契合我们时代的创新精神，特别是以人工产品替代自然产品的新风尚。别人制造人工橡胶和机器人，于是他也发明出一种人为的辩证法，让实验者本人在很大

程度上能够操控和预测它的结果。他不是让历史自发地按照辩证的螺旋曲线上下波动，而是要将这一过程置于人的掌控之下。问题是要在冷漠与狂热这一对“辩证两极”之间找到一种平衡的方法。[58]问题一旦明确，他的政策的实质就变成准确地把握时机，估算在特定的环境下要把政治和社会的钟摆摆向任何他想要的结果所需要的作用力。

让我们拿这个假设来说明一下第二次世界大战期间的情形。1941年，当时苏联体制看上去运行得还算平稳，人们允许充分地表达爱国主义情感。对于此前被迫压抑了二十年的郁闷心情而言，它起到了一个安全阀的作用。党的领导人很清楚这股激昂的民族感情在激励人民抵御外敌方面发挥着不可替代的重要心理作用。局势的发展显然已经不容许像战前那样不遗余力地灌输共产主义的教条；赢得这场战争靠的是对祖国而不是对意识形态的一片赤诚之心。人们开始感觉到一种宽松的气氛。作家的创作更加自由；对外国人，至少对那些与盟国有关的外国人的猜疑也稍稍有所缓和，至少当时是如此。各种早已过时的带有大俄罗斯情绪的陈词滥调，以及对纯粹的民族英雄的崇拜又重新流行起来。而到后来，从国外凯旋而归的苏联军队，对国外的习俗和自由充满了（如同历次进军欧洲之后所经常发生的一样）美好的印象，这让当局开始感到紧张；毕竟1825年在经历了类似的情形后爆发了伟大的十二月党人起义。显然对当局来说重新强行灌输共产主义学说——从根本上说是将种族不同的苏联各民族维系在一起的唯一纽带——可谓当务之急。归国的士兵——无论是胜利者还是在德国等地获得解放的战争俘虏，以及那些在国内可能与他们有接触的人——将受到严格的监控，即便尚未形成反抗中央政权的中心。如果不迅速地进行这样的再教育，苏联的整个生活模式——所有集权国家仰仗的都是不停的规训和一刻也不放松的管束，很可能马上面临垮塌的危险。众所周知这是一切集权政府走向灭亡的开始。到1945年岁末，一项更严格的正统要求被提了出来。严厉地禁止一切宣扬民族主义的政策。铭记在心的只能是他们对马克思主义的忠诚。当局觉得各个民族的杰出代表在美化当地历史方面已经做得有些过头，并明白无误地严肃要求他们遵循正统。地方史遭到查禁。这个国家再次笼罩在无所不包的正统意识形态的巨大斗篷之下。要求全党揭露和开除各种机会主义者和那些在战乱期间混入革命队伍的流氓无赖。猎杀异端的运动又开始了（尽管没有达到1937—1939年那么骇人听闻的程度）。

此类运动的危险在于它将权力置于一群狂热分子手中，他们剪除一切旁枝异端，不断地致力于保持教派的纯洁性，如今凡是对生长没有多大促进作用的都成了他们的剪除对象。如果说不是他们，起码是他们的那些核心成员，盲目执着，像他们这种人是掀不起风浪的；可是此类事件一旦发生，过分的举动也就在所难免。那些检察官在肃清

了大大小小的反对者之后，已经完全为自身宗教般的狂热所驱使，直到发现他们正逐渐把矛头伸向那些伟大的党的领导人本人的生活和著作。此时必须迅速地制止他们，否则整部国家机器将因此陷于瘫痪。之所以停止清洗，批判那些始作俑者是些已经丧心病狂的极端分子，还有一个原因是它能取悦于党内和政府官员中那些战战兢兢、因绝望而不得不铤而走险的普通成员（更不用说广大的老百姓）。一只巨手从天而降阻止了调查。克里姆林宫听到了人民的呼声，看到了它的子民所处的困境，不允许他们再受到它殷勤过度的公仆的层层盘剥。那些逃过一劫的人长舒了一口气；迸发出一片由衷的赞誉之声。一度在大屠杀中有过动摇的对善良、智慧、洞悉一切的领袖的信仰，如今又得以重新确立。

1937—1939年的大清洗过后发生过这种情况。1947年又再度出现，只不过程度要轻得多，当时纯理论学说上的迫害有所放松，随即迎来了一个吹捧本民族，猛烈抨击过去与现在的一切外来影响的时期。这种极端的沙文主义尽管从国外的角度看荒谬至极，尽管它对那些在苏联还幸存的少数广义上的文化代表来说是毁灭性的，但依然很可能会得到大多数老百姓的拥护（曾几何时，又有哪个民族会不热衷于宣传民族主义？）；更不要说它掌握在那些对本民族传统更为亲近的忠实的马克思主义检察官手中。此刻钟摆摆向了为俄国骄傲和自豪的方向。但正是由于先前在肃清意识形态的方向上走得太远，这次的回摆自然也要过头。

苏联政府希望至少在它依仗的精英分子中能够保持起码的头脑清醒；因此任何一次钟摆的剧烈摇摆最终都需要进行校正。在正常的社会中，舆论的变化，无论是自发的还是人为煽动的，都不会发生在真空里。它会遇到各种已有习俗和传统的抵制，并在某种程度上淹没或稀释于因自由社会中相对不受控制的思想感情倾向与各种陈规旧俗之间碰撞所激起的无数漩涡中。但在苏联几乎不存在这样的随机因素，主要是因为党和政府一直致力于将独立思想消灭于萌芽状态。于是出现了某种真空，任何人为煽动的观点都很容易过头，达到荒谬的地步，最后以自我否定收场——不但从外部世界看是这样，即使从苏联内部看也是如此。这个时候它又必须借助人为的方式摆回去。这就是我们在排外的民族主义运动发展到与沙俄时期残酷的“俄化”政策同等炽热的程度时所看到的情景。（近来对世界主义知识分子的批判所用的语言与1905年革命被镇压之后反革命、反犹太人以及盲目地反自由的出版社和警察的语言几乎如出一辙。）显然必须采取某些措施恢复苏联统一的框架。按照一般的假设，党是从来不会犯错误的；要错也只可能是因为对路线理解错误或执行不力。而且，在一个以马克思主义理论为核心教义的体制中，任何触动马克思主义理论基础的举动都

是不切实际的。因此，公然企图在政治理论甚至哲学这样核心而又关键的领域修改马克思主义原理都是不可能的，更不要说取消了：因为那样会有相当大的危险，那些忠诚卫士在经历了这么多年受到严格控制的生活之后，会在他们心中产生混乱和恐慌。一个雇佣了成千上万职业鼓动家，并要求他们必须以通俗易懂的语言教育孩子和文盲的体制，不可能允许对它的核心真理有任何的怀疑和含糊不清。即使是斯大林，要想不危及到整个体制，也不能破坏那些意识形态的基础。

因此必须寻找一些更安全的领域，因为意识形态上的调整需要一个看起来略为宽松的环境。音乐、诗歌、传记乃至法律均属边缘地带，在这些领域发表一些修正“路线”的学术声明不至于扰乱核心的关键区域。（如今）其他那些通常研究偏僻冷门、耳聪眼慧的知识分子立刻便领会了如此公开声明的个中寓意。语言学离核心区还要更远些，所以也就更安全。或许这就是斯大林选择语言学作为暗示，告诉我们追求纯粹马克思主义的“响亮号召”已经产生了足够的影响该，到缓一缓的时候了。尽管这种方式在外行看来是如此的不可思议。在语言学领域要求微调路线的口子一开，其他许多相对“非政治性”的专家势必满怀希望地自问，他们封闭的世界是否也能指望略微放松一些——哪怕只是一道通往外界的缝隙，至少在其中能够获得一些呼吸的空间。语言学家获得的恩赐意味着音乐家、杂技演员和小丑以及数学家、童话作家甚至物理学家和化学家都不必那么谨小慎微了。一连历史学家也抬起头来；位作者[59]在1951年夏季的一份苏联历史杂志上怯生生地主张，既然斯大林对历史研究没有说什么，那么他们是否也可以像语言学一样，跳出马克思主义的“超级结构”，拥有一种“客观性”和一些永久的原则？斯大林曾经严厉地拒绝将这种客观性和永恒原则赋予艺术或法律机构。物理学家、化学家，就连险些要颠覆历史辩证法的发生学家如今也得以松一口气；当然可以肯定的是，路线在这些学科中的反复无常主要是出于国内政治的需要，而非出于形而上学的考虑，或是对这样或那样的哲学或科学“唯物主义”不可救药的癖好。而难以置信的是，他们的一些更乐观更天真的西方同行，对苏联的科学理论感到困惑时，却一再地试图将之归结于此。

“和平”“共处”的主题明白无误地暗示在经历了朝鲜问题的错误冒险之后，辩证机器正在转向何方：因此那些对他们的学科的热爱并没有完全被扼杀的教授们又怯生生地重提“西方”的价值。而如果最初的几个谨小慎微的试探者没有遭到太粗暴的反对，那些尝试者就知道他们终于可以指望一个相对宽松的时期的到来。而那些更有经验的人知道这种情况不可能持续很长。如今已经不可避免地出现了一些迹象，表明约束放得太松了——对于一部机器来说放得太松了，如果不开始慢慢地收紧，它将根本无法继续运行下去。如今又重新主张一致性、

纯洁和正统；又开始严禁任何的怀疑[60]，新的循环又开始了。

然而有些事取决于推动钟摆的力量：恐怖施行得太过分（譬如1930年代末叶若夫统治时期那样），结果会把人们吓得什么话也不敢说。人们除了说些最老套的表忠心的套话，谁也不会和人谈论稍微有点“危险”的话题，而且说的时候还非常的节制，因为谁也无法肯定从今天到明天哪些话变得可以说，哪些话又变得不能说。这种因恐惧而带来的沉默也有它的危害。首先，虽然大范围的恐怖统治能够确保广泛地遵从和执行各项命令，但也有可能把老百姓吓懵：长此以往，严厉的镇压最终会把人们变得完全麻木，没有任何知觉。一旦意志变得麻木，便会产生一种彻底的绝望，从而势必会放慢前进的脚步，减缓经济的发展。其次，如果人们一言不发，政府雇佣的大批情报人员将无法充分地了解人们的脑子里到底在想些什么，以及他们会对政府的各项政策做出何种反应。如果水异常的平静，而且一眼望不穿水面，那么这汪水可能非常深。俄罗斯有句谚语：“静湖出水怪。”如果对人们所想的事情一无所知，政府将无法运行。虽然通常意义上的公共舆论可以说在苏联并不存在，尽管如此，统治者也必须通过被统治者的情绪来认识自己，从最原始的、行为科学的角度上说，这与动物饲养员能够判断他所养的动物的行为在某种程度上十分类似。因此必须采取一些措施鼓励人们畅所欲言：禁令被解除，“共产党员的自我批评”，“同志般友好的讨论”，这类看起来酷似公共辩论的行为一再得到倡导。一旦个人和团体敞开心扉——肯定有人会露出底细——领导也就更清楚地了解他们的立场，如果他们打算不受各种不可控因素的干扰坚持“总路线”，他们知道首先应该排除谁。断头机又被重新启用，打开的话匣子又变得没声了。生活在这种严酷体制下的人们，刚经历过对美好生活的短暂幻想之后，背上又被压上了沉重的负担，而且被禁止沉迷于一切尽管不会妨碍劳动但可能分心的兴趣爱好——只有全神贯注，竭尽全力才能实现伟大的工业目标。事实上与外界的交流已经中止。出版界又重新意识到它的第一要务——提高公众士气，不断明确地重申正确的生活方式和思考方法。当沉闷的局势发展到让苏联人都感到无法忍受时，“路线”再次发生转向，在很短的一段时期内（在倒数第二次的时候往往是最危险的时候），生活又有了更多的盼头。

四

“人为的辩证法”——此乃最高统帅斯大林的原创，亦为他对统治术的主要贡献，或许比“在一国实现社会主义”还更重要。它是一种确保能够“弥补”自然和历史的不确定性并长期维持内在驱动力的有效工

具——持续的紧张，长期的战争动员状态——也唯有如此才能维持这般反常的生活。采用的办法是既不让政府变得过于软弱无能，也绝不允许它行动过激从而造成过多的内耗。这是托洛茨基“不断革命论”或后来布列斯特—立托夫斯克和谈时“不和不战”方针的又一个奇异而具有讽刺意味的版本。它迫使苏联政府采取一种左右摇摆的路线，给全体人民制造了一种持续紧张的局面，以免每当政策失误而急转弯时人民不知所措。

当然，要求人们就范并非决定路线最终方向的唯一因素。此外它还取决于外交政策、国家安全、国内经济和社会需求等各方面的压力——取决于在任何有组织的政治团体中发挥作用的和能够对苏联政策施加影响的各派力量，尽管影响的方式有些古怪。苏联并非是一个完全在真空中发展的马克思主义政权，它也不能超越心理学和经济学规律的制约。恰恰相反，它宣称要比那些注定无法克服自身“内在矛盾”的“反动”政权更清楚地认识这些规律，更自觉地依据自然科学的成果来制定政策。那么究竟是什么使得西方的观察家，无论是务实的政治家还是现代政治的理论研究者，觉得苏联的政治行为如此的神妙莫测？这种困惑在某种程度上或许要归结于西方没有意识到苏联决策者对迂回路线的高度重视，他们把国内的安全以及政权的维持都直接寄托于采纳这种路线。在国内外所采取的一切有利于苏联政府和共产主义政党的措施都必须遵循总路线的要求，这种确定“总路线”的技术绝对是一项具有高度原创性和重要性的新发明。能否成功的操作取决于是否能够调动各种有用的自然资源和人力资源来完全地控制公共舆论，对全体人民实施极其严格的管束；总之，取决于对火候的把握，要求每个操纵者都具有高超的技巧甚至天赋——尤其对独裁者本人来说更是如此。因为它需要这种技术——道理很简单，真正正确的“路线”，势必要在同样不可避免而又相互冲突的左翼和右翼的“偏离”之间波动——因此不可能机械地做出决定。它是一种人为的建构，取决于一系列人为的决定；因此它的命运不能视为是完全可靠的。只有掌权者具备斯大林那种杰出的管理才能，“路线”的走向，尽管对于苏联内部或是外界的许多人来说可能依然看不清楚，却并非完全不可预测。一旦他不再掌权，苏联的命运会如何（苏联是否会卷入一场大战），对此人们只能怀着希望和恐惧，很难做出理性的预言。因为无论如何，它绝对不是一部能够自行驱动、自行调节或能够自动运行的机器。如果落在没有什么才能和经验，缺乏自信的人手中，它很容易给人们带来一场人类社会在传统的统治形式下从未面临过的巨大灾难。

斯大林的继任者是否能表现出足够的能力，来驾驭这种需要如此完美地结合想象力和实际洞察力的新技术呢？抑或他们会完全地放弃它，果真如此，是逐渐地还是突然地放弃呢？抑或他们将证明非但没

有能力驾驭它反而深受其害，这样一种复杂的技巧非能力有限者所能掌控——这种技巧在能力更为突出的上一代人手中所产生的奇效对统治者和被统治者的影响是如此之深，以至于无法摆脱一场大灾难？我们说不好；看起来可以确定的是，最高统帅斯大林的去世迟早将会在苏联各项事务中造成危机——一场比列宁的逝世还要更严重的危机。因为除了在一个高度独裁的政权中迫切需要重新调整的各种问题之外，还将面临斯大林精密的统治机器给后人带来的令人困扰的两难境地——一方面它过于复杂，除了杰出的管理大师之外无人可以操作[61]，另一方面无论是要中断、疏忽还是放弃它，都过于危险。

还有一件事看起来也相当明显：那些认为这样一种体制因为太过无情太过压抑而无法维持下去的人们完全是在欺骗自己。苏联的体制，尽管还达不到能够自我驱动的程度，但确实也看不出有任何自我毁灭的迹象。统治者也许残酷无情、玩世不恭，甚至被绝对的权力严重地腐化：但只有出于强烈的义愤和坚定的信念而非从实际的观察和历史的经验中得出的道德上的乐观主义，才会使某些苏联的研究者预言这些恶行本身必将很快腐蚀那些作恶的人，让他们无法继续掌权，从而自取灭亡。被统治者，一群被驱使的、胆战心惊的羔羊，也许也会以自己的方式表现得极其玩世不恭，渐渐变得冷酷无情，但只要实行的是一种迂回的“路线”，在枯燥乏味的日常生活之外还能有些短暂的喘息，他们尽管经历了种种苦难，但仍然能够在他们的生活中找到还能——仅仅是还能——忍受并继续生活、工作甚至享受快乐的理由。生活在西方国家的人们很难想象东欧或苏联（可能还包括印度和中国）人的这种生活环境，他们不仅能够在其中生存下来，而且在其他几个处境同样糟糕的国家包围下，透过铁幕也看不到能够勾起想象或超出想象的生活方式，只能让自己适应环境，把它们看作是正常的环境，设法找到活路，他们就像无休止战争中的士兵，被判无期徒刑的囚徒，在海上遇难的水手。这样的安排对于一个文明社会的普通公民来说似乎是无法忍受的，但是，如果通过集体的苦难即便不能产生自由，也能产生博爱和平等，而且一个人只要能拥有一些快乐和激情的时刻，真正幸福的时刻，那么就可以忍受最严酷和最没有尊严的环境。

此外我们还应该记住：绝不要让人民整体痛苦到彻底的绝望，感到生不如死，无论自杀或者被杀都比活着要好，操控“总路线”的艺术恰在于此。假如苏联的公民得不到一点的自由或者快乐，那么他们很可能变得难以驯服或干劲不足；也绝不能让他们陷入一种恐慌、绝望或冷漠的状态，那同样会让他们丧失行动的能力。“总路线”上的摇摆正好可以被用来避免这些极端情形的出现。因此，只要苏联的统治者将这种操控统治机器的技巧传承下来，并能够继续从他们的秘密警察

那里获得足够的情报，内部的崩溃看起来就不可能发生，就连统治者都不会因专制独裁和对其他人肆无忌惮的摆布所带来的令人沮丧的后果而在意志和智力上发生萎缩。当苏联政府很明显还保持着充分的政治敏感性，这场对一个永久军事化国家进行的实验，从一个长期的历史阶段来看，就远还没有到达它的终点。尽管这部庞大的机器可能受到各种困难和危险的困扰，但也绝不要低估了它的成就和活力。它的未来可能还不明确，甚至不稳定；它还可能犯错、翻船或发生渐变或剧变；但不见得一定会灭亡，除非人们的良心得到发扬光大。这个体制给人们带来了巨大的身体和精神上的创伤，没有哪个西方社会能够救得了它。而到那时，那些更好的社会机体早就灭绝了，在1917年之前，俄国在这方面并不比西方差。重建它们可能需要几十年的时间，总有一天它们会被重建起来，到那时，这段又长又黑的隧道只不过是一段痛苦的回忆。

与此同时，这项惊人的发明本身也绝对值得进行更仔细的研究，即使只因为它是一种既能自动运行而又无所不能的操纵人的工具——既能摧垮人们的意志，同时又能发掘人们进行有组织的生产的最大潜能——这也正是那些最无情最狂妄的资本主义剥削者梦寐以求的东西。由于它源于一种比陀思妥耶夫斯基笔下的“宗教大法官”更严重的对自由和各种人类理想的蔑视，并且统治了大约八亿人的生活，可以说它是我们这个时代最重要、最不人道也是最捉摸不透的现象。

在苏联的四个星期

1956

1945年我在莫斯科待了四个月一直到年底，时隔十一年之后，1956年8月，我又重返莫斯科。尽管能发现一些变化，但在我看来并没有发生像某些西方观察家的报道让人信以为真的那种深远的或根本的变化。与1945年那次访问相比，我这次逗留的时间相对较短[62]，没有更多的机会对各类机构或个人进行观察，因而所得的印象也难免略显肤浅。

我是经由列宁格勒进入苏联的，从1945年战争刚结束的那段日子到现在，那里的城市面貌确实有了巨大的改善。街道更加整洁，建筑物也得到了更好的维护，冬宫也经过重新粉刷，夏宫进行了修缮，实际上是彻底的重建；有轨电车不再像从前那样塞满了乘客，许多便宜的（更确切地说是按当地的标准来说不贵的）餐馆和“小吃部”又重新开张，比较干净，还能提供比大多数同类的英国餐馆更美味的食物（尽管还比不上意大利的同类餐馆，即使是意大利最贫穷的南方市镇的餐馆）。街道上有许多人一看便是旅游者，我还遇见了一些我从前在哈佛的学生，他们获得了卡内基基金会向他们提供的苏联“二十九日游”的旅行资助；这些资助如今使美国不断地涌现出许多刚刚毕业的年轻的社会和历史研究者，他们精力旺盛、无所不在，决心通过“田野调查”的方式收集尽可能多的信息——也就是说，用学得还算过得去的俄语与尽可能多的苏联公民进行交谈。

我拜访了苏联最重要的文学史研究机构普希金故居博物馆的馆长阿列克谢耶夫教授。由于我不是任何官方代表团的成员，所以一开始他非常谨慎，当我提起许多斯拉夫研究界都耳熟能详的名字时，他的态度才渐渐改变，变得彬彬有礼，有问必答。在他办公室的另一张桌子上总是坐着人——如果我进屋时遇见的那个同事出去了，还会进来另外一个人坐到那张桌子那儿，装模作样地读十来分钟书，实则在暗中监视。

阿列克谢耶夫教授说现在的情况要比斯大林时代好多了，他希望那个时代已经永远结束了。由于政府明显地偏重自然科学特别是物理学的研究，文学研究仍然面临重重困难，但与1940—1953年比起来

仍可算是天堂了。他告诉我他很高兴能认识我，并和我一起讨论俄国文学史上的问题，这些问题在1945年或1950年几乎是不允许谈论的。事实上，他对与外国使馆人员尤其是英国外交人员（他说他们对文学家似乎特别感兴趣）完全清白的接触如何连累这些人的俄国朋友，使他们蒙羞甚至更糟的情况早有了解。再回到那种可怕的情况是让人无法想象的，只是在俄国没有什么是不可想象的。他还向我列举了学者和作家受迫害的例子；我问他被日丹诺夫当众批判的诗人帕斯捷尔纳克和阿赫玛托娃是否会得到“平反”；阿列克谢耶夫教授盯着另一张桌子后面的监视者看了一会，然后说他也不知道。气氛明显变得严峻起来，不久我便起身告辞。

我发现我所遇见的几乎每一位官方人士都抱着这样一种态度：过去是极其恐怖的，而新的自由充满了无限的希望：我们曾经惶恐不安，如今我们终于逃离苦海。不论是博物馆的负责人还是国家纪念碑的管理人，不论是大学教授还是学院的“常务书记”，包括文化与教育部里大大小小的官员，实际上所有有资格和外国人进行交谈的人都在重复着这一点。对那些有资格和没有资格与外国人交谈的人的区分在我看来意义重大，它表明今天的形势与1945年相比已经截然不同。尽管与之后的几年相比那时俄国人与外国人接触的机会可能更多，但那些接触多是些非正式的，而且还可能给那些参与谈话的人带来或大或小的风险，当然那些代表各自政府的官员为了特定的目的进行的纯官方的联系除外。这次我觉得对与外国人接触的态度已经有了明显的变化，这既取决于苏联相关人员的地位，同时也取决于他们与之谈话的外国人的身份。显然学术和文化方面的高级官员——研究机构的领导以及这类机构的书记和负责人——已经接到了某些特殊的指示，即便不是寻求与合适的外国访问者建立关系，至少也是要促进发展这样的关系。实际上，至少有三位苏联学者告诉我，苏联对外文化协会（VOKS）在1955年11月已经派特使到莫斯科的各个学术研究机构传达指示，说已经决定恢复与外国人进行文化交往；那些懂外语的人最好重操旧业；特别是外国代表团将受到热烈的欢迎；如果他们是以此类代表团成员身份来的话，也将得到大方而不拘形式的接待；我的一位消息源特别提醒我说，这意味着主人想改变人们对他的印象：他们不再对外国人过分的遮遮掩掩或拒绝外国人的来访。

毫无疑问，代表团的成员，甚或是像我一样携带能够充分证明自己身份的推荐信的个人，都能够指望与他们的同行或被选派来接待他们的那些人，进行比以前更为宽松的非正式接触和更为自由的交谈，当然都是在一个非常明确的范围内进行的；同样显而易见的是，他们对接待外国访问者也没有表现出特别的热切，除非那位俄国接待者有把握确定他事先得到保证不会受到过分亲敌的指责。最受欢迎的是物

理学家和其他自然科学家，接待他们的俄方主人很可能得到了指示（这是一位年轻的物理学研究者给我的印象），在日常安全的范围内尽可能对他们开放，不要给他们留下明显有所隐瞒的印象。同样对其他代表团也决定表现出特别的热情。事实上苏联“主人”在谈话中表现出来的亲切和自在的程度，似乎恰恰反映出他们重视的程度、允许与外国人联系的程度以及他们不必担心来自上方审查的程度。而对待那些身份并不怎么确定的外国人——短期学生、私人访问者、非官方旅游者以及非正式代表团成员的个人的交往，态度就马上改变，变得完全不同。除非外国访问者的身份非常明确，或者他属于受官方欢迎的那一类人，否则我们又能清清楚楚地看到以往一切的猜疑与回避态度。

我真的见到了几位上次访问时认识的老朋友，如我所料，我从他们那里了解到的情况，要比从那些唯唯诺诺、彬彬有礼，但又往往空话连篇的各类研究机构的官方代表那里了解到的多得多。我还遇见了一些社会地位相对较低的人，一帮在图书馆里写论文的学生（我花了十天在图书馆做自己的研究），还有一些老熟人和他们的朋友，他们显得非常急切地想见到我，但又不得不因此备加小心，这与那些哲学学会的头头以及学术机构的领导（除了普希金博物馆的馆长，我还拜访了列宁图书馆各个部门的负责人和文学研究会的领导，还在一位英国使馆人员的家中遇见了党的主要意识形态喉舌《共产党人》的主编，为此我要感谢他为我提供了这次非常有意义的会面机会）欢迎我时表现出来的表面上的坦率和自在形成了鲜明的对比。

我的总体印象可以概括如下。

苏联社会中最深刻的裂痕是统治者与被统治者之间的差异。总的来说，我接触得更多的是被统治者，但与一些党的重要人物——包括一位苏共中央主席团的成员——的谈话，也让我对这个阶层的普遍的口吻和性格留下了非常清晰的印象。被统治者大多是一些性情温和、彬彬有礼、柔弱温顺、谨小慎微、充满想象力而又天性淳朴的人，他们的道德信念、审美情趣和价值观念带有浓厚的维多利亚时代的色彩，他们看待外部世界的眼光充满了好奇而又略带敌意，甚至恐惧。他们一直认为美国人想对他们发动战争，但根据我的经验他们也并不是太过当真，当向他们指出他们大多数信以为真的事情——比方说在英国有300万人失业，又比如美国的政策完全被军火商所操控——可能都与事实不符时，他们以一种颇带讽刺意味的沉默对此表示认可。所有的宣传必然都充满了谎言，上面那些只是这些谎言的一部分而已，苏联的报纸和广播与国外同行相比也好不了多少。

我发现这种可爱的愤世嫉俗的态度非常流行，它认定所有政府都

在干蒙蔽公众的骗人勾当，而且对政治问题根本没有兴趣。这种态度在和我交谈的那些学生身上表现得尤为突出——他们期望的是获得更大的物质利益，找个好工作，外出旅游，谈恋爱，挣更高的薪水，好好地享受生活，而丝毫没有远大的抱负、意识形态的热情、民族主义情绪，或对任何公共问题的敏感。那些因把时间花在听爵士乐、穿西方时装而在这方面饱受诟病的莫斯科人，只不过是追求个人主义潮流的一个极端表现而已。因此，至少在我看来，共产党为了抵制这种个人主义，不断地大力宣扬集体主义、强化意识形态热情的努力完全是一场徒劳。

当然，不能一概而论。我说的只是那些我遇到过的城市居民。在图书馆阅览室的学生（我没有去大学访问），出租车司机，在餐馆里偶遇的熟人，列宁格勒的一位摄影师，一位因被当作英国间谍而长期流放西伯利亚、最近刚刚返回的英文教师——所有人都向我传达了同样一个印象：他们主要期望的是能够活下来，过上更惬意的个人生活；官方的意识形态马克思主义——尽管它最原始的那些基本原理仍被认为是理所当然的（即阶级结构很重要，观念受经济因素的影响，西方资本主义正在衰落，列宁是一位伟大而又仁慈的天才等等——具体地说不过就是这些而已）——以及马克思学说各种更具体的发展，所谓的辩证唯物主义，各种更具体的哲学、经济学、社会学和历史学理论（1920年代和1930年代前期曾就这些理论展开论战，被认定拥护异端邪说者付出了惨痛的代价），已不再是确定无疑的了，实际上被看作是各种枯燥乏味的机械说教——越早结束越好——不论是那些被雇来教授它的人，还是那些被迫听其说教的人，都因对它的幻想而深受其害。

我不止一次地听到过关于意识形态讲座的有趣描述，演讲者情不自禁地打起哈欠，而听众则出于礼貌，用笔记本遮住脸，好不让演讲者发现他们正在走神。面对此情此景，想到西方学者费尽心思追踪过去二十年马克思主义在苏联的发展，仔细辨析各种潮流和趋势，各种理论和理论分支，寻根溯源，一个劲地去考查、分析、辩驳，真有些反讽的意味。它或许对苏联的那些卫星国和其他国家的共产党更有意义，在它们那里这些意识形态的观点被牢记在心，或许还在其他地方有了重要的发展。在苏联来自高层的意识形态声明可以说是对政治、经济政策的重要暗示，但有关意识形态的教科书以及教学已经降到了一个很低的水准，这一点没有人会否认。我得到了哲学研究所非常热情的接待，发现一方面他们对境外哲学的兴趣非常敏锐——只要有足够的书籍和文章，他们也广学博闻——另一方面他们对自己的专业（他们都被认为是这方面的专家）却表现出一种毫不掩饰的厌倦态度；他们既不相信也不怀疑他们所讲的观点——发表这样的观点是他

们的工作，所以他们只是竭尽全力地去完成，在这个过程中，他们几乎没有什么想法要增添到里面。

在被统治者中充满了对外国人的友善；希望能够认识他们，能够到国外去旅行，明知这不太可能实现也不会太过懊丧；他们具有某种类似于被占领国或军队的快乐与痛苦：只要占领军不那么大肆地残害和恫吓当地居民；在行进中的军队里，身为战士远没有旁观者眼中那么痛苦不堪；他们免除了许多公民义务，投入到被视为不可避免的常规生活，形成一套具有自身痛苦与快乐的生活方式。与正常的和平生活的感受一样，这些痛苦与快乐同样刻骨铭心。

在被统治者中当然还有一两位老作家，甚至还包括一些戏剧演员，他们从来没有真正承认过这个政权，在斯大林统治时期就已经从心底里排斥它。这些在他们的言辞中可以说表达得非常大胆、激烈而又无所畏惧。他们读他们所能获得的外国读物并有他们自己封闭的圈子，很难有机会见到他们，很难有机会与他们进行自由而又坦诚的交流。尽管官方没有提到过他们，但在广大的知识分子中都知道他们的存在，而且对他们推崇备至，敬仰有加，因为他们自己还做不到像他们那样特立独行、愤世嫉俗的程度。

虽然被统治者已经接受了这个政权，但他们为通向自由化的每一步而欢欣鼓舞；他们不认为他们的处境，无论是物质方面还是精神方面，也无论是知识方面还是道德方面，要比其他国家更优越。他们并没有过多地考虑这样的问题。他们是俄国人，尤其是年轻的一代从来不知道还会有其他的生活状态。我自己没有遇见有谁强有力地表达过任何一种政治态度；即使斯大林的去世，至少在与我交谈的那些学生中，也没有产生任何强烈的反应。他们并不认为他比今天统治他们的那些人要更坏或更好；他们觉得他犯过很多错误，特别是在战争期间，他是一个强硬而又残暴的独裁者；但他们认为原则上如果没有某种程度的专制，政府就不可能进行高效的运转，他们并不相信国外有真正的民主，尽管他们承认国外在物质文化上有着巨大的优越性，外国公民的生活也更加的舒适。

他们快活、健谈，对别人私生活的细节特别热衷，见到外国人格外兴奋，但所有人的心智似乎都只停留在十六七岁的水平。他们最大的愿望就是不要在激烈竞争的体制中被埋没，吊诡的是苏联政府偏偏就制造出这样的一种体制。在我接触的人中，对现实最不满的是犹太人和格鲁吉亚人，前者抱怨仍然对他们存在歧视，尽管歧视的范围和程度不及斯大林晚年那般普遍和极端。他们说只有最有能力的犹太人大学毕业后才能找到工作，在他们中间普遍存在着“职业性”的失业，还说只要有几个人竞争同一职位，不管能力多么悬殊，非犹太血统的

人总是更可能被选中，尽管他们并不比犹太人更有能力胜任。他们对以色列抱有深切的同情，而他们对苏联统治者（比如，卡冈诺维奇）对以色列要么毫不关注，要么把它看作是英美帝国主义的工具而加以敌视的态度，一直耿耿于怀，恐怕这本身就表明了他们之间的对立。

格鲁吉亚人之所以担心，是因为他们也开始感觉到大俄罗斯主义的某种程度的歧视，而且还流传着许多关于破坏活动的骇人听闻的报道，说他们参与制造了斯大林死后发生在第比利斯和格鲁吉亚其他地区的骚乱。他们对斯大林并没有表现出特别的狂热，实际上和我交谈过的那些人的一般口气中，明显不带任何英雄崇拜的痕迹，而且时常表现出某种愤世嫉俗的不屑态度。但这显然不影响他们成为苏联当局忠实听话的奴仆。

统治者完全是另一番模样：似乎相对更容易分辨哪些是成功的权力追逐者，哪些是他们的牺牲品，甚至也更容易分清哪些人正在施展各种手段，一门心思想往上爬；与之相反哪些人早已心灰意冷，或从未有过这样的念头。苏联各级当权者的一言一行都在效仿苏共中央主席团和中央委员会中的主要领导人。他们是一帮强硬、冷酷、好斗、国家至上的无产阶级无赖，他们憎恨一切广义上可以称为“西方价值”的东西，甚至憎恨他们自己的知识分子，这种情感主要源于他们的社会出身和社会感情，以及他们可能已经接受的某种意识形态。他们讨厌文雅，讨厌文明的举止，讨厌知识阶层等等；任何同样出身的权力集团，怀着对中产阶级教养的老板的积怨，面对这类事物都会如此表现。因此很自然，那些追求升迁，能够精明而又敏锐地适应各种变幻莫测的党的路线的党的骨干分子，一方面效仿最高领导人的口气，并像他们的顶头上司一样，对那些自由职业者既从经济上进行剥削又在人格上进行侮辱，同时还要求他们表现进步，有所发明创造，与西方的同行竞争并超越他们。

从这个意义上说斯大林的传统和政策依然延续不变；苏联的文化，只要存在一天就不是一种无阶级社会的文化（就此而言我们至少可以说新西兰是一个通往无阶级社会的例子），而是一种被解放的奴隶阶级的文化，他们仍然没有改变对原来主人的整个文化的敌意，仍然在面对这种文化时感到极度的社会不适，特别是在面对和对待西方的外交代表和其他访问者时表现得尤为明显。[63]在这方面，他们的感受与美国中西部更为原始的那些人的感受比起来并没有什么两样。在我看来，与其说是自觉的意识形态政策或大俄罗斯爱国主义，不如说是这种社会道德观念，在更大程度上导致了对知识分子的迫害以及与西方的摩擦。

那些统治阶级的意识形态理论家——多数是在官方的招待会上见

的面，只有一次是在私人场合见的面——熟练且乐此不疲地重复着烂熟于心的那套话语，事实上他们之所以能取得他们的地位，靠的就是他们写官方文章的熟练程度及其影响效果。很难说他们信还是不信；这是俄国统治阶级彼此进行交流的通用方式。到现在再来讨论这是不是实现他们目标的最好的理论，它是促进还是阻碍物质或教育的进步这样的问题为时已晚。如今它已经成为维系整个苏联的唯一的黏合剂，共产主义的领袖们靠着它才能展开工作；它还成为人们彼此用来交流的话语，今天想要彻底地改变它显然是不切实际的，即使有可能带来更好的政治的、经济的乃至更有实效的意识形态上的结果。

你能在苏联的任何一个社会团体中清楚地分辨出谁属于被统治阶级——他们说的是日常的语言，没有非分的野心，做的是任何地方的人都在做的事情，在他们身上体现着某些俄罗斯传统的性格特征，他们是伟大的小说家和短篇小说作家描写的那类俄国人形象最纯正的原型——另一方面，你也能从其粗俗的话语，虚伪的温情，每次党的表述发生重大变化时表现在他们脸上的特有表情，以及明显的玩世不恭和机会主义，瞟一眼就能明白上司实际需要的能力上分辨出谁属于统治阶级，不管他是哪个层次的。对上司阿谀奉承，对下属蛮横欺压，这帮人根本就不配做统治者。他们为全体人民所敬畏、所憎恨但又不得不接受。在我看来他们之间的鸿沟是不可逾越的。

这便是构成今日苏联的两类截然不同的人群。

苏俄文化

1957

一

现代俄国文化一个最引人注目的特征就是它有一种非常强烈的自我意识。确实从来没有哪个社会像俄国那样深深地、完全地专注于自己，专注于自己的天性和命运。从1830年代一直到我们生活的这个时代，几乎所有的俄国评论和创作都只围绕一个主题，那就是俄国。那些伟大的小说家，还有许许多多二流的小说家，与俄国小说中绝大多数人物一样始终关注的不仅仅是他们作为人的目标，或作为家庭、阶级或行业成员的目标，而且是他们作为俄国人，作为一个具有独特问题的独特社会的成员，他们的境遇、使命和未来。从那些在其他方面观点迥异的小说家和剧作家身上，我们一样都能看到这种民族的自恋。像陀思妥耶夫斯基那样痴迷的宗教导师，像托尔斯泰那样热衷说教的道德家，像屠格涅夫那样在西方被认为是致力于追求永恒的、普遍的心理学与美学典范的艺术家，像契诃夫那样远离政治、慎于说教的“纯粹”作家，无不终其一生密切关注着“俄国问题”。苏联的政治评论家、历史学家、政治理论家、讨论社会问题的作家、文学评论家、哲学家、神学家、大大小小的诗人，都在毫不例外且不遗余力地讨论着这样的问题：什么是俄国人；俄国人和俄国社会有哪些美德、陋习和命运；而最重要的是俄国在世界上扮演了怎样的历史角色；特别是，它的社会结构——比如说大众与知识分子的关系，或工业与农业的关系——是不是独一无二的，或者相反与其他国家没有区别，抑或是某种先进的西方模式的一种变态的、发育不良的或失败的例子。

自1880年代以来，大量在今天看来枯燥得无法卒读的书籍、文章和小册子开始涌向俄国知识阶层，它们大多数不是要证明俄国注定要遵循它自己独特的规律——因此其他国家的经验对它来说几乎没有或根本没有什么借鉴意义——就是相反，把它的失败完全归结于很不幸的与其他国家的差异，对这种或那种支配着所有社会的普遍规律的无视，因此俄国人为他们的无知付出了代价。而西方国家的作家在创作艺术作品、学术作品甚至发表日常的评论时（即使在美国，也存在类

似的自我意识，尽管程度没有这么深），通常都不必为他们的主题是否符合正确的历史、道德或形而上学的背景这类问题所困扰。在俄国，至少从19世纪下半叶以来，存在的情形恰恰相反。严肃的作家如果不关注他的作品是否恰当地涉及了那些大的终极问题，人的根本目标，他们就别想有所作为。所有那些自称他们有能力理解、有道德勇气面对他们个人的、社会的和民族的处境的人，他们的职责始终如一：首先就是要把他所考虑的问题与某个特定社会（即俄国；其次才是人性）在它发展的特定历史（或道德的或形而上学的）阶段所必然选择的道路联系起来。

毫无疑问，浪漫主义的学说对俄国这种普遍的态度的形成具有一定的作用。那些浪漫主义学说在1830年代和1840年代统治着欧洲文学和报章杂志，在德国尤为盛行，强调特殊的人群——如德国人或工业家或诗人——具有独特的历史使命。但它在俄国的发展要比其他国家有过之而无不及。部分原因在于俄国实际进入欧洲舞台的中心（拿破仑战争之后）恰逢浪漫主义运动风头正劲之时；部分原因在于他们自身的一种文化自卑感。因为这个世界鄙视他们，把他们看作是一帮被残暴的独裁者统治、只擅长镇压其他更自由也更开化民族的蒙昧野蛮人，这也引起他们的自卑，所以许多受过教育的俄国人痛切地希望找到一种与他们自身相称的、尤其是与他们不断增强的物质实力相称的角色。此外，如某些作家一直主张的，在所有受拜占庭或东正教影响的社会里可能都有一种对神学尤其是末世论的强烈渴求，但俄国的神职人员却无法满足这样的渴求，至少对那些受过良好的教育，喜欢批判的年轻人来说是如此。显然在西方各派教会的传统和思想资源中没有这样的冲动。

无论出于何种原因，19世纪和20世纪初几乎所有的俄国知识分子（也有一些例外）内心都秉持着这样一种信念：认为所有的问题都是相互关联的，而且存在着某种在原则上能够解决这所有问题的理论体系；甚至认为，发现这种体系是一切道德、社会生活和教育的根本出发点和落脚点；如果是为关注个别的或个人的目的，比如说为自己追求知识、艺术创作、追求幸福或个人自由而放弃对这种理论体系的求索，则被看成是主观任性、失去理智、自私自利，是逃避人的责任的不道德行为。这种态度不仅仅是俄国左翼的知识分子才有，持不同政见的各派俄国开明人士都有，不论是在宗教界还是世俗阶层，也不论是在文化界还是科技界都很流行。几乎所有试图对各种宏观问题进行全面解释的哲学体系，总会得到那些热切的、急于呼应的、理想主义的一、丝不苟的、有时过于追求逻辑严谨性的思想者们的热情欢迎。其受欢迎的程度令人惊讶，甚至让人觉得有些过头。

而这样的学说并没有姗姗来迟。最先出现的是德国的历史主义，特别是黑格尔版本的历史主义，它把历史看成是基本的甚至是唯一真正的科学。诚然，黑格尔曾轻蔑地把斯拉夫人看作是“没有历史的”民族，并宣称（和“僵死的”中国文明一样）他们在人类精神的发展历程中毫无建树。黑格尔的这部分内容被悄悄的忽略掉了，在普遍的世界图景中给了斯拉夫人，（在黑格尔的强劲对手谢林那里）尤其给俄罗斯人留下充分的空间。在沉迷于席勒、费希特、黑格尔等等德国唯心主义者之后，接踵而来的是对法国社会预言家圣西门、傅立叶及其众多弟子和阐释者的同样倾倒。这些人提供了各种不容置疑的改革和革命的“科学”方案。他们的一些俄国追随者，抱着对这些纸上灵感的坚定信念，准备投身于这样的改革和革命中去。随后出现的是许多其他形式的受卢梭或孔德实证主义、达尔文主义、新中世纪精神、无政府主义等等影响的生命哲学（Lebensphilosophie）。这些学说在俄国的发展要比它们的西方原型发展得更充分。在西方这些学说通常在冷嘲热讽中凋敝或没落，但在俄罗斯帝国，它们却成了相互竞争的信仰，与那些对立观念——神秘的君主主义、斯拉夫的怀旧情结、教权主义等等的较量如火如荼。在专制统治下，各种观念和幻想容易取代行动，发展成各种虚幻的形态，以一种其他地方罕见的方式支配着那些信仰者的生活。试图把历史学或逻辑学或某一门自然科学——生物学或社会学——当成某种神正论；试图在这些学科中寻找并假装找到解决各种令人苦恼的道德和宗教困惑的办法；试图将它们转化成各种世俗的神学——所有这些在人类历史上都屡见不鲜。而俄国人却以英勇无畏的姿态投入其中，并在此过程中创造出我们今天所谓的现代形式的无私奉献精神。

一个多世纪之前俄国的评论家就指责欧洲文明缺乏深刻的理解力。在他们看来，道德枯竭、目光短浅的西方思想家的典型特征是，坚持认为人的各种活动未必相互都有关联——一个人作为作家所做的是一回事，作为公民所做的又是另一回事；一个人可能是一位很出色的化学家，但却虐待他的家人或在玩纸牌时作弊；一个人可能创作玄妙的音乐，但却秉持愚蠢的、甚至不道德的政治观点，而这与评论家或公众都无关。几乎所有的俄罗斯人，不论持何种观点，都觉得这样一种生活观念与那种无所不包的、更为深刻的、认为无论个人生活还是他们所属机构的生活都是统一而不可分割的生活的观念相比，显得有些虚伪、肤浅和支离破碎。一个人的所有素质和构成成分都在不断地相互影响；一个人不可能作为画家是一种人，作为公民又是另一种人，作为数学家是诚实的，作为丈夫却不诚实；不可能在各种不同的活动之间，尤其是私人生活和公共生活之间，划出那么明显的界限。任何想让这种或那种领域不受外力侵扰的企图，都被认为是建立在一种极端错误的观念上，即认为一个人的真实目的和意志并不能渗透到

他的每一个行动或每一次交往中——更有甚者，认为人类就根本不存在什么具体的目的或意志。于是最能充分地体现这种人类终极的总体意志的无论是什么——黑格尔主义者认为是国家；圣西门和孔德的追随者认为是科学家、艺术家和管理者组成的精英阶层；那些服膺于宗教权威的人认为是教会；民主派或民族主义者认为是体现民意或民族意志的民选代表；对社会主义者和共产主义者来说则是受命于“历史”来解放自己和全人类的那个阶级——这种核心团体都有权干预一切。那种个人和许多生活领域不受干涉的观念，作为一种基本的原则，无非是想去限制、缩小、掩盖、避开人们的注意，想去维护某些特权，保护我们自己的某些隐私不受普遍真理的干涉——因而是一切错误、缺陷和罪恶的渊薮。

那种唯一真理论，即只有唯一的真理人们必须为之献身只，有唯一的方法可以实现它，只有唯一的专家团体有资格来发现和解释它——这种古老而又耳熟能详的理论可能表现为各种不同的形式。但即使表现得多么理想主义或超凡脱俗，本质上它仍然是极权主义的。尽管那些批判性的版本允许人们对核心真理的本质、对发现真理的最佳途径、对其布道者的资格提出质疑，但真理一旦确定，那就不允许对强使一切人和事都服从真理的权利与义务提出质疑，不承认各种不同的观点和行为本身都有价值；实际上，绝对禁止。因为只可能有一条真理，只可能有一条正确的生活道路。只有邪恶和错误才是多种多样的。因此当1870年代和1880年代马克思主义传入俄国，它也就找到了它几乎最理想的生长土壤。

二

马克思主义包含了年轻的俄国造反者所期待的一切要素。它宣称能够根据一套具有“科学”证据的历史模型来揭示人类的正确目标。它所宣扬的道德和政治价值据说能够被“客观地”决定，也就是说，不是根据不同的个人、阶级和文化的各种主观的、相对的和无法预测的态度来决定，而是根据“建立”在“事物客观行为”基础上的各项原则来决定，而且那些价值是绝对的，并可以在理性的范围内独立地去拯救和解放全人类。它宣扬人与制度不可分割的统一性。就像18世纪法国哲学家曾经实际宣称过的那样，它宣称所有真实的问题，也就是说可以解释的问题，从根本上说都是技术性的问题；人类的目标——人类可能变成怎样，而一旦他们了解了他们真正的利害关系，他们又不可避免地想要变成怎样——取决于新的科学的世界图景。唯一的问题是如何实现这些目标。这不是一个道德或政治问题，而是一个技术问题：一个关于发现和使用那些通往普遍“确然”有效的目标的正确途径的问

题；一个操作性问题。

斯大林对知识分子有一句著名的且非常耐人寻味的描述，称他们为“人类灵魂的工程师”[64]。这个说法完全出自马克思主义的假设。知识分子的使命就是在对历史和社会进行“科学”分析的基础上阐明正确的社会目标；然“”后，通过各种教育或熏陶的手段，使他们的同胞协调思想，像一台调试准确、运转高效的机器的各个协调部件一样，把握已揭示出的真理并按要求行动。类似的说法列宁也曾经在他非常著名的政治理论著作《国家与革命》[65]中提到过，根据他的论述，崭新的自由社会，摆脱了一个阶级对另一个阶级的压迫，看起来就像一个工厂或车间，工人们在其中劳动，完全摆脱了机器的束缚，这完全是一幅技术官僚勾画出来的生活图景。宣扬的口号是效率、简洁、安全，只要目的善良想做什么都可以（这最后一项对所有那些理性的、了解真理的人来说肯定是一个共同的目标），但并不是说可以做任何事，而是只能做那种正确的事——任何理性的人都会想去做的那种事——只要做好了它就能带来真正永久的普遍的幸福。这是一种传统的雅各宾派理论，事实上还能追溯得更早——其核心要义甚至可以上溯到柏拉图。但是或许在此前的任何时代都没有像现在的苏联那样天真而又疯狂地坚信这一点。

在十月革命后的十年里，这些原则——极权主义的道德和哲学基础——真的被接受了，至少被一些党的领导人所接受。托洛茨基、季诺维也夫、布哈林、莫洛托夫以及那些秘密警察的头目，甚至还包括那个时期的斯大林，无论他们个人有什么样的缺陷，他们对原则和信念的真诚和坚定却是不容置疑的。当然也出现了许许多多重大分歧，但他们关注的不是目标而是手段；一旦他们偏离得太远就会被指责为路线错误。因此我们看到，托洛茨基认为过于稳固的官僚机构存在一种危险，很可能会像一道闸——如所有的既得利益者——阻碍革命的进一步发展。革命的推进需要那些更有想象力、更铁血、更有胆魄、更坚决的执行者——他们从未想过世界革命的进程会半途而废。所谓的“工人反对派”反对将权力完全集中到苏共中央委员会手中，他们希望获得更多的平等权利，希望由工会组织来施行更民主的管理。党的右派认为过快的农业集体化会给经济造成某种混乱、衰退甚至导致经济崩溃，其对苏联经济的危害可能比在清算农民资产、清除农民顽固分子以及其他所谓割资本主义尾巴的狂飙突进中采取较为缓和的步骤要大得多。他们主张一种比较平稳的发展速度和较为温和的发展措施。此外在有关工业统制过程中军队究竟该起到何种作用的问题，也存在各种不同的意见。在外交政策以及对外国共产党的政策方面，也有巨大的分歧。

最尖锐的分歧或许发生在文化战线：有这么一些人，他们认为任何扇西方资产阶级文化“耳光”的行动，无论何种形式——比如艺术上咄咄逼人的未来主义和现代主义，或是任何对传统的极端叛逆——只要是抨击西方体制，打击它的士气，瓦解它的道德和美学基础，本质上就都是一种布尔什维主义的表现。此时的苏联出现了各种各样的文化实验，它们打着反对周围资本主义世界的文化战争的旗号，有些大胆有趣，有些则不过是些毫无价值的标新立异。这就是所谓的“文化布尔什维主义”，当时在德国尤为盛行，后来遭到了苏共政策的严厉批判。一方面是因为那些文化布尔什维克的大胆尝试可想而知都是些个别艺术家的个人行为，因而很少能得到党内高层人物的青睐，在他们看来，共产主义意味着坚信通过集体创作的方式来完成构筑一种独特的无产阶级文化的任务；而且在他们看来，那些前卫的诗人、画家和电影制片人打破常规的创作过于强调个人主义的标新立异——完全是十月革命所力图摧毁的资产阶级文明的一种极端颓废的变态表现。值得一提的是，列宁极其不喜欢各种五花八门的现代主义文化，他对激进的艺术实验完全持一种非常资产阶级的态度。但是他并没有强制推行自己的审美观点，同时，在教育委员卢那察尔斯基的宽容保护下，争论的势头丝毫没有减弱。他是一位不成功的具有批判性的戏剧家，也是公开野蛮倒退的真诚反对者。各个派系之间存在着分歧。“无产阶级”文化的捍卫者们无法达成一致：它究竟是由具有非凡天赋的个人创造出来的（这些人从无产阶级大众身上吸取灵感，就好像是无产阶级现实的或潜在的喉舌和扬声器），还是像更为极端的意识形态宣传者所说的，个人对于建立新的秩序无足轻重，因为崭新的集体主义社会的艺术本身必然也是集体性的？事实上，持后一种观点的人认为，艺术作品必须是团队集体创作的，艺术批评——评论、随笔、指示——也是由一班评论家共同完成的，他们集体为作品承担责任，每一位成员只是整个社会无名的一分子。此外，有些人坚持认为，无产阶级艺术应该以更强烈的方式反映新的现实，必要时还应该发挥社会主义孕育出来的想象力将现实提升到一个新的层次。另外有一些人认为，艺术家的工作严格说来是非常功利的：通过记录报道新生活——包括建立工厂、集体农庄、发电站；摧毁一切旧制度；生产各种社会主义经济的必需品，比如拖拉机、联合收割机、标准的食物、统一的服装、大量的建筑和书籍，特别是那些善良、快乐而又单纯的标准公民——为实现共产主义社会服务。

我们还可以举出更多的例子；我想要指出的是这些看似“按照公式展开”的辩论首先是真实的；也就是说，争论的各方总的来说对他们所说的都确信无疑，他们之间的分歧可以说真实地反映出他们对所接受的马克思主义学说的不同解释。此外这些辩论在某种程度上是公开进行的；而且至关重要的是他们的分歧不在于目标而在于手段。自

从反对者和怀疑者被消灭或压制之后，这些目标已经得到了普遍的认同。共产国际在对待国外共产党以及数量上甚至更多的社会党时所表现出来的毫不妥协，以及对异端的无情猎杀，可能主要是出于这样一种真诚的信念，即认为那些党派可能会在核心的真理——那些构成理想社会的核心要义上妥协退让，要不就是它们已经选择或会选择可能会偏离那些神圣的不容置疑的目标的道路，尽管开始时还无法觉察。

正是布尔什维主义形成的自我概念使它和它的母体西方马克思主义如此明显地区分开来。这一概念不仅仅形成了自己的一套有关政治、社会和经济的信念与政策，而且形成了一种生活方式。这种生活方式无孔不入且让人别无选择，完全由党或党的中央委员会操控，即便在马克思或恩格斯最激进的言论中也找不到有关这种生活的丝毫根据。这就是赫尔岑所谓的“颠倒的沙皇专制制度”[66]，他早在1850年代初就忧郁而又准确地预言了俄国共产主义会变成这样，此外，这与列宁本人的性格也密切相关。毫无疑问，同时孕育了列宁和沙皇专制的俄国生活状况从某种程度上说需要马克思主义所提供的宗教信念和救世理论。但权威主义的要素也属于列宁的独特贡献——他把党看成是一个由大佬严厉统治的派别，要求它的成员向圣坛贡献出他们所珍爱的一切（物质利益、道德原则、私人关系），对温情的道德越反叛越厌恶越好。一种对过去那段自由历史的轻慢戏谑和刻意嘲弄催生出列宁狂热的铁石心肠。正是这种冷酷的狂热性格让他的一些社会主义同志有些不知所措，同时也吸引了斯大林和季诺维也夫那样的追随者。

这种貌似理性学说的千年至福幻想无视了这样一个事实：那种自称能够解释和预言社会与经济变迁的科学理论，早在20世纪初就已经被许多事实彻底地推翻了。这些事实已经被说得太多太滥不值得再在这里重复。在西方，许多兢兢业业的社会主义者以及另外一些人不断努力来拯救这个理论，使它不至于沦落到破产的境地。这些人有的坚持正统，有的则成为异端。在俄国，总的来说，无需如此。特别是在十月革命后的俄国，马克思主义已经成为一门形而上学，表面上基于历史的分析，实则拒绝接受一切与之龃龉的事实，而试图通过强制或说服来确保人们对一整套教条的遵从。这些教条自有一套晦涩难懂的术语，自有其“辩证的”论证方法；对人类和社会无论付出何种代价也必须被改造成什么样子，自有其一套清晰又严密的先验观念。

苏联和西方一个最显著的不同是（现在还是），在俄国那些在内部争论中的失败者从政权建立伊始——甚至是在官方施行恐怖政策之前——最好的可能是被迫闭嘴，最糟的可能则是受到惩罚甚至处决。即便是这些严酷的措施也不能消除争论，反而有相反的效果——成王败

寇的现实给这种得失悬殊的决斗增添了一种强烈的刺激因素。我并不想断言所有或者大多数参加那些狂热且危险争论的人都是些正直的人，或都出于一种无私的动机；各种各样为了地位或生存而进行的残酷无情、不顾一切的斗争，丝毫不顾马克思主义所宣扬的各种原则的行为，在1920年代的俄国已经看见得够多了。但付出恶的代价总得有点善的回报；那些斗争的主角们依然按传统的思维觉得必须为自己的行为提供某种理论上的依据，而且因为其中一些人似乎对自己说的那一套深信不疑，所以有时还真涉及到原则问题。“文化战线”的情况最为明显，它一直为我们提供有关苏联生活其他领域走势的最可靠的征兆。此外，在争论者当中，我们会发现许多具有非凡天赋和气质的人，他们的态度，不论是真诚的还是机会主义的，都表明他们是些非同寻常的人。卢那察尔斯基、沃罗夫斯基、阿韦尔巴赫不论按什么样的标准都不是一流的评论家，然而他们都具有天生的革命口才；布哈林、托洛茨基、拉狄克或许算不上思想家，但其中一位是个天才人物，另两位则至少是天生的鼓动者。另外在富有创造力的作家和艺术家中还有一些第一流的人物，他们要么没有流亡，要么就是从国外归来。单单这一点就足以让1920年代的俄国在俄国历史或是俄国文化上烙下深刻印记。

这一切突然被斯大林打断，一个新的阶段开始了。

三

斯大林政权的意识形态政策是一个令人着迷的问题，值得专门进行研究。目前还没有人对此做过认真的尝试，在此我仅想提自己的一两点看法。

一旦斯大林和他的心腹意识到提前发生世界革命已经没有指望；要完全彻底地实现马克思对资本主义世界的预言，在实现的时间和方式上与早先更为乐观的开国元勋们的预言相比可能有很大的出入时，他就把主要精力集中到彼此关联的三个目标上。首先要维护布尔什维克的领导人，尤其是维护那些准备服从他的权威的领导人。其次要尽一切可能在一个敌对的世界中保持和发展苏联的政治、经济和军事力量，只要不会引起苏联体制本身的根本变革，任何手段都可以实行。第三就是要消灭一切可能危及到前两个核心目标的因素，不论它们是在国内还是国外，也不论这样的行动是否会和马克思主义、社会主义或其他什么意识形态观点不一致。

经常有人把斯大林比成拿破仑。其实这是一种可笑而又容易让人

产生误解的比附。斯大林并没有像拿破仑“清算”雅各宾派那样镇压和败坏布尔什维克革命。在俄国革命中也从来没有过一个热月政变（更别提雾月政变了）：1920年代中期没有（当然托洛茨基会把它定在这个时期），基洛夫被暗杀后没有，斯大林死后也没有。但这一类比仍给人一些启发。问斯大林是否是一个虔诚的马克思主义者，甚或是一个虔诚的列宁主义者，就好比问拿破仑是否相信理想或法国大革命的那些理念。说拿破仑是大革命的产儿并不为过，他打心底里反对与大革命前旧制度有关联的一切事物，只是在特定的时期出于权宜之计他也愿意接受某些旧制度的残余。正如拿破仑理所当然地认为欧洲封建主义残余注定会被遗忘，王朝的法则根本不值一提，民族主义是一股必须利用的力量，中央集权和政治一致是对他的统治最有利的政策，诸如此类，我们也可以认为，斯大林是虔诚的马克思主义者和列宁主义者，坚信资本主义注定会被自己的“内在矛盾”所毁灭（尽管它会到处拼命垂死挣扎），无论它是否意识到这一点，这样的挣扎可能根本于事无补。同样斯大林可能在策略上接受这样的结果：在这些“”矛盾变得比较尖锐的地方，那些希望活下来接管世界的人必然试图加剧这些紧张局势而不是缓解它；反之在那些局势尚未达到临界点的地方，对于那些新社会的成员也就是共产党人来说，明智之举不是要仓促发动不成熟的起义，而是要从内部瓦解对方，建立各种人民阵线并提防各类隐藏在内部的敌人。显然他真诚地相信人类社会的未来必然是集体主义的而不是个人主义的；相信宗教和教会的权力正在瓦解；相信对经济力量的控制比对民族感情和政治力量的控制更重要（也就是说，经济能够产生更大的变化或结束这些变化）。从所有这些方面来看，他当然是一位真诚的甚至是十分大程度地、更有效地提高各方面的能力，将生活在一个没有战争、饥荒和压迫的世界里，在这个问题上无疑列宁是一个马克思主义者，而斯大林是否还是呢？像这样的问题，比起拿破仑皇帝反思法国大革命的各种理想的实际有效性来，是否更让斯大林本人困扰，这看起来就要大打问号了。若说斯大林在思想上有什么值得称道之处的话，那就是他根本不怎么在意——哪怕是口头上——列宁的那些带有乌托邦色彩的观点。

斯大林或许与拿破仑还有另外一点相似之处：他牢牢把握着一条真理，而拿破仑或许是第一个充分意识到这条真理并照此办理的世俗统治者，——亦即，思想争论就诸如形而上学、逻辑学、美学等那些表面上远离政治的问题进行的争论——会激发出人们的批判精神，所以对于那些陷入权力斗争的专制政权来说，思想争论要比信仰各种独裁主义更危险。众所周知，拿破仑公开敌视观念学家（idéologues）——他那个时代的经验主义者和实证主义者。他公开表示他更喜欢曾经侮辱过他、拒不与他交往的、顽固不化的正统主义者和教权主义者博纳尔，而不喜欢政治态度温和、因循从众的自由主义者德斯蒂·德·

特拉西。与此相同，当斯大林感觉到自己的权力稳固后，便决定在苏联结束所有这些意识形态的争论。他通过宣布一个学派胜过所有其他的学派（从历史的角度看这对它们并没有什么影响）来达此目的。新的指导思想规定了知识阶层——作家、艺术家、学者——等等的主要任务：不是去解释、讨论和分析马克思主义的各项原理，更不是在新的领域发展和运用这些原理，而是将其简化，对它们的含义采取一种统一的解释，然后通过一切可以利用的媒体，在一切可能的场合不断地重复、反复、灌输这一套完全相同的被核准过的真理。新的斯大林主义的价值体系与墨索里尼所宣扬的那套非常类似：都强调忠诚、干劲、服从和纪律。争论已经浪费了太多的时间，本应该把这些时间用来进一步加强工业化建设或培养苏维埃新人。那种允许对不可置疑的教条有不同解释余地的观念有可能造成不服从；这种情况一开始当然出现在一些远离权力中心的领域，比如音乐评论或语言学，但很可能扩散到政治上更敏感的地方，从而削弱追求经济和军事实力的干劲，而对这些实力的追求是不惜任何代价也不讲道德的。那条著名的马克思主义的公式——理论与实践的统一——被简化成一套用来论证官方政策合理性的引语。那些被用来镇压哪怕是最忠实地信奉斯大林主义的知识分子（更别提那些所谓的路线错误分子和尚未改造的旧体制残余分子）的任何独立迹象的方法——补充一下，还有这些方法的成效——在有文字记载的人类压迫史上可谓是独一无二的现象。

结果是在俄国文化史上留下了一段长长的空白。从1932年到1945年，实际上到1955年，毫不过分地说，除了自然科学，在俄国几乎没有发表过任何有很高内在价值的思想或评论文章，也几乎没有创作出这样的艺术作品。除了作为那个政权或它所实施的方法的表征，即作为一份历史证据外，几乎没有任何本身真正有意思或很重要的东西。

这项政策或许主要与斯大林的个人性格有关。他曾经属于一个被压抑的少数民族，喝了半瓶墨水，对所有的杰出人物和知识分子都怀恨在心，尤其反感那些能言善辩的社会主义者。后者在理论方面的辩才在革命前和革命后都经常让他自惭形秽，托洛茨基只是其中最傲慢最光芒四射的代表。斯大林对思想、知识分子和思想自由的态度混杂着恐惧、愤世嫉俗和施虐的倾向，而且毫不掩饰（有一点卡里古拉的味道），他能让他那些国内国外战战兢兢的组织成员变得那么的丑陋和卑贱。他死后这一政策一度得到他的继任者的维护，理由是，在摧毁旧世界、催生新世界的时候，不能指望那些旧世界的破坏者和新世界的建立者有时间研究艺术和文学，或者研究思想，因此至少在某个特定的时刻，他们必须毫无怨言地忍受降临到他们身上的苦难。

如何能够让这样一个为欧洲语言增添了“知识分子”这一术语，并为革命胜利起了如此突出甚至决定性作用的知识阶层，在这么长的一段时期内如此绝对地俯首贴耳呢？这是一个非常有意思的问题。这是这样的一群人，他们流血牺牲为整个革命运动播下了种子，其中列宁在推翻旧制度保卫新制度的过程中所扮演的领导角色远非马克思所能及；在遭到摧毁时，他们也没有大声疾呼：只是流亡国外的有一点愤慨的声音，但在苏联国内则是一片沉默和完全的屈从。仅仅通过恫吓、酷刑和暗杀在这个国家是不可能做到这一点的，据我们所知，这个国家早已对这类方式司空见惯，但仍然在19世纪的很长时间里保持了一种活跃的革命地下活动。这里我们必须承认斯大林通过他自己对统治术的独创做到了这一点——这些发明值得每一位研究统治的历史和实践的学者关注。

四

第一项发明被奥蒂斯称作“人为的辩证法”。[67]众所周知，按照黑格尔和马克思的理论，事物的发展并非遵循直接的因果关系，而是借助各种力量——正题和反题——的冲突，最后以它们的角逐和一场皮洛士式的代价高昂的胜利而告终。在这个过程中，它们互相侵消，历史从而“跃”上了一个新的层次，所谓的辩证过程又在这个新的层次上重新开始。无论这一理论在其他领域效果如何，它对革命的环境却有着异乎寻常的适用性。

正如每一位研究该问题的学者想必都知道的，摆在已经取得了大规模革命胜利的那些人面前的最主要的实际问题，是如何避免最终陷入两种相互对立的极端。抵达第一种极端——我们循奥蒂斯的说法，管它叫斯库拉——之时，革命的狂热分子发现革命意欲创建的那个新的世界不知何故并没有实现，于是开始寻求解释、追查罪魁祸首、寻找替罪羊，把它归罪为这群或那群执行者或支持者的懦弱和背叛，断言革命处于生死关头并开始猎巫，如今则发展成一种恐怖运动，在这个过程中，形形色色的革命团体往往不断地相互残杀，整个社会处于一种丧失起码的社会黏合剂的危险之中，没有这种黏合剂任何社会都将无法继续存在。这一过程通常会被多数派发起的反革命行动所中止。他们的安全受到了威胁，于是孤注一掷来保全自身、求得安定。这是社会为防止迫在眉睫的崩溃而本能地向后一退。这一过程便是法国大革命期间所发生的，在某种程度上，1871年的巴黎公社，1918年的部分东欧地区也曾发生过，如果1848年极端的左翼政党获胜的话也会重演这一切。人们怀疑托洛茨基试图推行的事实上正是这种螺旋上升的恐怖。

相反的极端——卡律布迪斯——又退向身心俱疲的冷漠。当革命的原动力经过一段时间后开始减弱，人们寻求从他们一直承受的非正常的生活给他们带来的可怕的紧张状态中解脱出来，他们希望得到解脱和慰藉，希望过上正常的生活；革命逐步地滑向安逸、马虎、道德败坏、机巧钻营以及那种以法国督政府为典型的普遍的腐败；不然就像在拉丁美洲等地经常发生的那样，退回到某种传统的独裁统治或寡头统治。因此，对革命的缔造者来说，主要的问题是如何既避开斯库拉式的乌托邦的狂热主义，又防止卡律布迪斯式的玩世不恭的机会主义，继续推动革命向前发展。

应该说，斯大林发现并应用一种方法，在某种意义上切实有效地解决了这一特殊问题。从理论上说，历史和自然（按黑格尔或马克思的解释）遵循自身的辩证过程，应该在关键时刻引起这些对立面的冲突，推动现实上升到一个富有创造力的螺旋而不是陷入单方面的破产。但是显然历史和自然往往容易打盹，人们必须时不时来协助一下这些客观的主角。政府一看到追求以往物质享受的危险迹象，必然收紧统治政策，强化宣传，劝诫，威吓，恐怖统治，需要的话惩戒再多的堕落典型也要阻止这种溃退。那些逃避责任者、追求安逸者、怀疑者、异端者以及其他各种“消极因素”均被清除。这就是所谓“正题”。其余的人经过适当的磨练，惮于恐怖统治而不是出于对利益或信仰的渴望或向往，投身于所需要的工作中，经济一度大踏步地向前迈进。但是接下来那些革命的纯粹派中的精英，狂热的恐怖主义者，党内真正的核心，他们一定真诚地相信剪除政治躯体中的腐败枝干乃是他们神圣的职责，因而走得势必有些过头。如果他们没有这么过头，如果他们能够及时地适可而止，他们也不会成为以极大的热情和必需的冷酷来完成审判任务的那种人；伪君子、半信半疑的信徒、中庸者、机会主义者，还有那些判断谨慎、富有人情味的人，对这一目标而言毫无用处，因为正如巴枯宁早就提醒过的，他们会半途而废。随后来临的这段时间，全体人民或是因为都被吓得战战兢兢，或是生活得过于贫乏，开始厌倦、怠工，生产力和生产效率也开始下降；这是一段仁慈的时期。狂热分子被指控行为过头，他们被指控压迫人民，而且——通常是一场群众运动——轮到他们公开地遭到整肃，在斯大林统治时期就是被流放和处决。在一些偏远的领域——比方说，文学批评、诗歌和考古学，这些与经济和政治这样的核心事物离得较远的领域——允许获得更多的自由。这便是“反题”。人民又可以松口气了，到处充满了乐观、感激，到处都在谈论着统治者的英明，因为他们已经看到那些不可靠的官员的“过分行为”，到处期盼着更多的自由，一派融冰的气象；生产一跃而上，政府因回归到从前那更宽容的理念而受到赞誉，一段相对幸福的时光开始了。

这不可避免地再次导致了精神涣散、纪律松弛、生产力下降。再次出现一种呼声（新的正题），希望回归意识形态的纯洁性，重建各项基本原则和忠诚，消灭企图隐藏在人民内部的各类寄生的消极怠工者、利己主义者、懒惰者、外国间谍和人民公敌。又开始新一轮的清洗，掀起新一波意识形态的狂热，进行新一轮的讨伐，不得不再一次斩断反革命（新的反题）的魔头。

这样全体人民就好像永远都在疲于奔命，而且左左右右、步履维艰。个人能否保全自己取决于他是否能够准确地感觉到中央权力机关何时会下达前进或后退的命令，以及他是否能够迅速调整自己转向新方向。在这里，时间的把握至关重要。由于惰性或政治方面的不敏感而导致的误算，更糟的是由于在政治上或道德上的坚定，使他在一条已经被判了死刑的路线上徘徊太久，如果他还顽固不化的话，几乎肯定意味着遭到羞辱或者死亡。

不可否认的是，斯大林借助这一费尽心机的策略（精心调控着强度不一、张弛有度的清洗和反清洗的节奏），确实把一个业已存在但还不能被他人主动承认，或被多数当事人自然接受的体制延续了下来，而且持续的时间要比迄今为止其他任何一场革命所能存活的时间都长得多。关于这一方法，先前援引过的奥蒂斯的那篇文章已经做过充分讨论。虽然，如作者在文章中强调的，这一方法若想见效，要求它的发明者要极具手腕，但看来这一方法要比它的发明者活得更长。尽管斯大林的继承者之间的权力斗争、冲突和内讧的公开化，以及让莫斯科完全始料未及的西方被压迫民族的起义，都给这个体制带来了沉重的打击，但是看起来奥蒂斯所谓的“人为的辩证法”仍然在起作用。过去的五年间，苏联统治者按照严格的顺序依次发起了一系列“自由的”或镇压的运动，不论是在国内还是国外，虽然操作得不再像斯大林那样精妙娴熟（或带有他个人深深的施虐倾向），但其操作模式之规范，绝非无意为之。作者提出的这套假设原本只是用来解释斯大林本人的统治方法，现在看来也适用于他的继承者。

该方法是一项政治原创，其发明完全归功于斯大林。它费尽心机的一项副产品就是把那些在苏联还被称为知识阶层的人——热心艺术和思想的人——完全地非道德化。即使在受沙皇压迫最厉害的时候，毕竟也还存在一些完全自由的表达领域；至少，你可以一直保持沉默。斯大林彻底改变了这一切。没有任何领域独立于党的方针之外；而且拒绝说上面命令你说的话，就是不服从，就会受到惩罚。要做到“内心的流亡”，必须让人有可能运用自己的头脑和个人的表达方式，至少是某种中立的方式。但是，如果一个人单纯维生的机会都已经要靠不断地积极支持那些看起来可能是荒谬的或与道德相悖的原则

或政策时；如果，更有甚者，一个人的整个心智不停地在操心如何在致命的死海中寻找航线，如何从一个位置转到另一个位置，当一个人的道德品质经受着必须向不仅仅是一个而是无数个反复无常、变化莫测的神低头的考验的时候；稍有疏忽、懈怠或者错误都会让人付出高昂代价——那么他就越来越不可能考虑他自己的想法，不可能遁入使自己秘密地保持异见和精神独立、探求自己真正信仰的内心世界。斯大林做得更绝。他不仅禁止一个学术团体和另一个学术团体之间、实验室与研究机构之间进行哪怕是最低限度的官方交流，而且成功地遏制了一切权威知识中心的发展，无论它们是多么的谦卑和顺从，也不管它们多么会蒙骗和愚弄。绝不允许出现任何辩证唯物主义的教士集团，因为根本不容许对理论问题有任何的讨论；科学院、红色教授协会以及马恩研究所的工作就是引用马克思的话来支持斯大林的行为：至于教义，由他本人或某个政治局成员（当然不是教授）来提供。

哪里有官方教会或占卜团，且自身带有特权和神秘感，哪里就有相对隔绝的领域，在这个领域的围墙内无论是正统还是异端都能够得到充分的发展。斯大林竭力想抑制这样的观念——顺便提一下，他为此付出了高昂的代价，这不仅体现在苏联公民的基础教育上（更不要说没有任何利益关系的智识活动以及“纯学术”研究之类），甚至体现在那些实用的应用学科上。后者因缺乏讨论的自由而受到极大限制，并因各类投机冒险家、江湖骗子和职业告密者混杂其中而深受其害。所有这些给每一种形式的智识生活所带来的压抑，都远远超出了哪怕是最敌视最悲观的西方观察家的想象，或者就这点来说，也超出了处于苏联势力范围外的那些共产党的想象。能够创造出这样一种体制对斯大林来说已经是一件非常令人震惊的成就，我们不应该低估它的重要性。因为起码就目前来说，它已经摧毁了一个曾经在世界上最具天赋最有创造力的国家的活力。

五

值得一提的是这种体制还会带来另外一种结果，即马克思主义者众口一词地归咎于资本主义的大多数典型的罪恶，只有在苏联自己身上才能找到它们最纯粹的表现。我们对资本主义剥削、工资铁律、把人变成纯粹的商品、剩余价值被那些掌握生产资料的人所榨取、意识形态的上层建筑取决于经济基础，以及其他共产主义术语这类常见的马克思主义范畴耳熟能详。但这些概念最适合应用在哪里呢？

经济剥削在西方是一种非常熟悉的现象；但没有哪一个社会像苏联的工人阶级一样受到他们的统治者如此长期、系统而又公开的“剥

削”。诚然，从中所得到的利益并没有落入雇佣者或资本家私人的腰包。真正的剥削者是国家本身，说得更确切些是那些实际操纵权力机构的人。这些掌权者——无论他们充当的是党的干部或者政府官员的角色，或者身兼二任——表现得比当今西方任何在世的资本家都更像马克思神话中的资本家形象。苏联统治者的的确确努力向工人们提供不多不少正正好最低限度的食物、住所、衣物、娱乐、教育等等，它们被认为是苏联决策者一直追求的最大限度地提高商品生产数量所必须的。余下的就当作剩余价值被剥夺了，而且做得比没有计划的西方便捷、麻利得多。他们以最符合“铁律”的方式调节着工资—根据生产的需要。在这里发生经济剥削的劳动环境是西欧和美国所无法想象的。[68]还是在苏联，官方宣传的意识形态——原则、口号、理想——几乎与现实完全脱节。还是在那里，某些知识分子真的可以说是统治集团的御用走狗（其中一些人行动迟缓而不情愿，另一些人则知足长乐、因自己能干而得意洋洋）。在那里，远比西方更明显的是，思想、文学和艺术作品用来为残酷事件的合理性作辩护，或充当它们的烟幕，或作为逃脱罪孽感和愚昧感的工具，或作为麻痹人民大众的鸦片。在那里，国教——已经在苏联官方哲学家头脑中固定僵化的“辩证唯物主义”，事实上已经或多或少地公然变成了苏联的国教——无非是有意识地用来抵抗国内外敌人的武器，并不自诩是“客观”真理。

历史唯物主义理论告诉我们，决定个人和社会生活的首要因素是经济，即处于生产体系中的人与人之间的关系；而像他们的宗教、伦理和政治观念，他们的司法和行政机构，他们的文学、艺术和科学信念等等这些文化现象，都属于不同层次的“上层建筑”，也就是说是受“经济基础”决定的——是它的一项功能。这个影响极大的著名学说，确实包含大量新的、重要的、富有启发性的内容，如今得到非常广泛的认可，尽管如此，它也从未真正在细节上与历史上某个社会或某个历史时期完全吻合过。每一次勉强运用这一理论[69]总会遇到太多的例外：要把这些例外都搪塞过去，通常不得不曲解滥用它们，直至把该理论弄得含糊不清或附加上太多的限制条件从而使其失去任何有效性。然而它竟然非常适用于苏联。在苏联每个人都非常明确哪一部分是经济基础哪一部分是上层建筑。作家和建筑师对于他们构成金字塔的哪个层面不能抱有任何幻想。经济、军事和其他“物质性”的需求的的确确完全决定着——因为它们被精心地安排用来决定——观念意识，而不是相反。这一状况的形成并非自然或历史的产物，而是由人一手精心策划的，斯大林及其同僚正是凭借这种人为的工程彻底改造了俄罗斯帝国。

本来发明用来描述西方资本主义的概念和范畴，结果却与它的不

共戴天之敌极为匹配，此乃莫大的历史反讽。但这绝非偶然，绝非历史的异形（lusus historiae）。研究俄国革命的每一位学者都清楚，布尔什维克与正统的马克思主义派别——孟什维克——最深刻的分歧在于，直接向社会主义过渡是否可行。孟什维克一直认为，按照马克思的所有解释，真正的社会主义只有在一个已经高度工业化的社会才可能实现——在这个社会里组织严密的无产阶级构成了人口的大多数，他们通过致力于克服“不可避免的”且日益严重的经济发展的“矛盾”，从而能够剥夺剥夺者并开始进入社会主义。谁也不敢说俄罗斯帝国已经达到了这一阶段。但布尔什维克，主要在托洛茨基的启发下，宣称不必半被动地等待资本主义（资产阶级共和国）去完成这项任务——那样将不能充分地保护工人，使之免于“历史”、“自然”等等的任意玩弄——无产阶级专政可以掌控这一过程；在共产党调节的适宜环境下，俄国能够穿越“历史辩证法”所要求的那几个阶段。这便是著名的无产阶级专政的“过渡”时期，以人为或调控的方式取代西方资本主义的“自然”发展：两条道路同样通往欣欣向荣的共产主义，只不过俄国的路线不再听任“自然”的捉弄，而是由掌握自己命运的人们加以规划，因此能够减少痛苦。这些人拥有马克思主义理论这个“科学”的武器，能够通过一场成功的革命来“缩短分娩的阵痛”。如果你像列宁一样，一开始就狂热地信奉马克思主义对历史分析的正确性，那么那些用来描述西方资本主义的内容哪怕与事实不那么吻合，也没有什么要紧。如果理论模式与事实不一致，那么就必须让事实变得与理论模式相符。相对来说，1917年的俄国还没有多少资本主义，无产阶级也很弱小。但是历史辩证法是不可能被糊弄的。除非马克思主义基于一种惊天谬论，否则没有与资本主义相对应的阶段是根本无法自圆其说的。因此不得不人为地制造出那些相应的现象——用人为手段使之出现。

有时也可以成功地做到这一点，例如日本。但日本人接受的是理性和经验的指引。他们实现自身的现代化靠的似乎是发奋图强，而未受理论教条的束缚。他们实现自己目标的过程脱离不了残酷，却迅速而且卓有成效。这一过程列宁及其追随者并不知晓。由于他们对马克思主义经典的忠诚，迫使他们的实际判断不得不屈从于理论的要求：俄国社会经济的发展必须遵循马克思主义教科书规定好顺序的固定步骤。这产生出巨大的困境，克服这些困境将付出可怕的人员代价。俄国必须经历——按照马克思的理论——西方资本主义在工业革命期间或之后所经历的那几个阶段。为了符合一种不太有效的虚构模式，为了证明一个根本不像自己的社会取得的进步，俄国的现实必须加以改变。为了符合旨在解释某个社会演进的理论，结果却将这个社会活活地肢解了。某些文字一开始只是描述性的，后来却变成了规范：一种意在解释19世纪西欧发展和行为的理论却变成了20世纪东欧发展的蓝

图。

基于错误的社会观察基础上的行动未必都会带来不好的结果。众所周知，美国宪法的制定就是受到孟德斯鸠对英国政治理论和实践误读的启发。列宁的错误显然代价更为惨重。俄国陷入前所未闻的工业化的恐怖之中，在很大程度上是由于马克思业已为西方资本主义描绘了一幅暗淡的前景，并预言没有哪个社会能够逃脱相同的命运。将布尔什维克的体制强加给一个经济落后的国家可以说是一桩罕见的令人恐惧的伟业，证明了一小撮人的意志及其对历史与经验证据的极度蔑视究竟有多大力量。它也是对理论和实践统一的一种令人不寒而栗的诠释。

六

面对危机和可能的崩溃，列宁做出了部分的让步。而他的继任者，迫于形势的压力，用各种追求实际的权宜之计以及现实主义的方法和政策取代列宁满脑子不切实际的乌托邦式的设计。然而布尔什维克革命的核心是与现实决裂。显然，除非把这个政权弄垮否则就不可能消除这种分裂；起码从来没有人认真地去消除这种分裂。因此苏联社会，就一般意义而言，还根本算不上是一个公民社会（文明社会）。

正常的人类社会首要目标是生存；其次才是满足那些被穆勒视为人类最深层的兴趣，换句话说，无论如何人们在满足了基本的需求之后才会去满足一些最起码的正常需求——比如说，自我表现、幸福、自由和正义。只有适当地实现了这些价值的政府才被认为履行了它的职责。然而这些并非苏联社会或苏联政府的主要目标。受革命起源的局限，它组织起来是为了实现各种目标，是为了应对各种挑战，是为了不断地赢得胜利。它就像一所学校、一个团队，乃至一支行进中的部队，它就是为了某些特定的目标组建起来的一个专门的组织，而这些目标必须由它的领导人为其成员明确制定出来。苏联的生活就是由追求各种目标构成的。而这些特殊的目标是什么——是军事方面的还是民政方面的，是在国内还是国外战胜敌人，抑或是实现某些工业目标——并没有什么要紧，苏联社会要想继续存在下去，必须有明确宣布的目标。那些领导人深知这一点，无论他们是否被看作是他们自身体制的囚徒，他们知道如果他们不想让政权分崩离析，他们就必须不断地要求他们的国民更加努力。他们处于战时军事指挥官的地位，他们清楚除非确保他们的部队维持起码的运转、纪律、团队精神，否则无法保证这些作为战斗单位的部队继续存在下去。

苏联领导人，就我们所知，目前可能在秘密地寻求一种和平的状态，希望放弃政府那微不足道的显赫以及那无休无止的残酷和不幸，退回到“正常的”生存状态。如果他们心中暗藏这样的渴望，那么他们知道起码这在短期内是不现实的。因为苏联社会组织起来并不是为了追求幸福、舒适、自由、正义和个人关系，而是为了战斗。无论他们乐意与否，这辆庞大列车的司机和操纵者现在不可能让它半道上停下来或中途跳车，否则会有车毁人亡的危险。如果他们想要活下来而且还想保有权力，他们就必须继续前进。他们能否在它运行的过程中部分地改变它从而让它变得不那么残忍，对他们自己和人类不那么危险，还需拭目以待。无论如何这必定是那些认为可以避免战争的人们的希望。

与此同时，这种漫画式的国家统制（dirigisme）已经败坏了社会理想主义传统的声誉，清洗了与之相关的知识阶层，其结果或许比单纯迫害更彻底。国家本身先采取了某些目标，尔后又不可避免地背叛和败坏这些目标，没有什么能比这种情况更有效地摧毁一场少数派的运动。成功之后，就没有什么是做不到的了。这种例子很多。

七

或许你会认为新的苏联人——受斯大林主义熏陶那么多年——同样也会被改造，成为适应新的人为辩证法的新人类，就像苏联体制与西方的统治方式截然不同一样，苏联人也有别于它的西方同类。但是事实上并非如此。就我近来与苏联的学生、店员、出租司机以及各类偶遇的熟人的谈话，可以得出一个较为客观的印象，结论是它只是发育迟滞的婴儿，而不是另一种成熟的异类。

在今天的苏联，你可以看到在那种对各种不同程度和种类的责任都有非常明确规定的组织中经常见到的情形——像在纪律严明的学校、军队或其他各种森严的等级中看到的一样，其中统治者和被统治者之间的差别极为明显。事实上统治者与被统治者之间的裂痕是苏联社会所能见到的最深刻的隔阂；只要和苏联公民一交谈，你马上就能清楚地辨认出他们属于哪个集团。开诚布公地讨论据说是这个新社会赖以生存的目标，或者据说是为实现那些目标而采取的最重要的手段，但无论在这一鸿沟的哪一边，这种讨论都不受鼓励。本分的工作必须完成，而任何浪费时间或带来麻烦的事则绝不允许。但在某一方产生的结果会与另一方的结果有所不同。

让我先从被统治者说起。他们没有野心把自己变成统治者，而且

基本接受了自己在苏联的等级秩序中处于较低等级这样一个位置，他们似乎也没有对公共问题感到深深的忧虑。他们知道他们根本无法影响那些问题，而且，讨论那些问题还容易引火烧身。因此就算他们在谈话中涉及到这些问题，他们也就像学生讨论那些超出他们理解能力之外的严肃的公共问题一样兴奋、好奇而又不负责任，是为了好玩，别以为他们会拿它太当真，也就是说些胆大的、触碰禁区的话从而获得某种快感。这些人维护着私人的德行，身上保留了那些以往经常被外国人提起的典型的俄国人的特性。他们通常和蔼可亲，自然率性，乐于探究，孩童般天真，喜欢享乐，对新鲜的感受极为敏感，一点也不厌世，而且与外部世界隔绝了那么久，他们的眼光和品位本质上仍然是维多利亚式的和一本正经的传统类型。他们不再像在斯大林时代那样诚惶诚恐，当时没有人知道还有什么不可能发生在自己头上，任何向司法机构的上诉都可能石沉大海。专制者虽然死了，而一整套管理和统治制度却还在那里。

各项规章制度异常严厉，但非常明确，让你明白只要你触犯了你就会受到惩罚，除非你是无辜的——生活得异常小心谨慎，不冒任何风险，不见任何外国人，不发表任何有危险的想法——才有理由指望平安无事，如果被捕了，只能指望有一个合理的机会能够消除误会而重获自由。你会发现对这些规章制度本身的公正性并没有进行多少讨论。问题并不是问这些规章制度是好是坏。它们似乎被看作是理所当然的，就像来自上方的指示，总的来说让人不愉快，绝不会像想象中的忠诚的共产党员那样以那种虔诚的献身精神去信仰。但是它们显然是被统治者不能改变的，那就把它们当作自然规律接受好了。

趣味仍然单纯、清新、未受任何污染。苏联公民是用经典文学喂养大的——包括俄国的（如今几乎是不受限制的）和外国的——大多数作者都被认为具有“社会意义”：席勒、狄更斯、巴尔扎克、司汤达、福楼拜、左拉、杰克·伦敦，此外还包括赞美社会道德、宣扬恶人终有恶报的“童子军”小说。因为不允许文学垃圾、色情或“问题”文学扰乱他们的心思，在这种教育体制下的学生仍然保持着饥渴和单纯的态度——那种青年人的，有时还是非常有魅力和天赋的青年人的态度。在列宁格勒的艾尔米塔什博物馆举办的精彩绝伦的法国艺术展上，俄国的参观者（起码照一位曾与他们中的许多人有过交谈的外国人所说）几乎没人欣赏1850年代以后的绘画作品，觉得印象派，尤其是莫奈和雷诺阿，难以欣赏，对高更、塞尚和毕加索的绘画公开地表示厌恶。在这方面有许多明显的例子。当然苏联也有一些趣味高雅之士，但也只是凤毛麟角，而且他们没有太广泛地去宣扬他们的趣味。

学生被鼓励钻研科学技术而不是人文研究，而且学习的领域与政

治扯得越近，讲授的东西就越不怎么样。因此最糟糕的是经济学家、现代史专家、哲学家和法学专家。一位在莫斯科列宁图书馆做研究的外国学者发现他周围的大多数人都是研究生，他们准备的论文大部分都是照抄其他已经获得博士学位的论文，特别是引用得到公认的经典著作的语录——主要是列宁和斯大林的著作（即使到1956年还有人引用斯大林的著作）——既然它们已经经受住了那么多的考验，正体现了适者生存的道理。有人向这位外国学者解释说，不引用这些著作，论文根本就别想通过。显而易见的是，考核者和被考核者都对这类必需的引用心知肚明，引用这些著作是取得学位的必要条件。真正认真读书的学生人数远远少于那些读论文的学生，后者还查阅《真理报》的选集以及其他包含各种可引用的官方声明的共产党出版物。

哲学的状况尤其令人悲观。虽说哲学——也即辩证唯物主义及其来源——是所有大学院系的必修科目，但要找到对这个学科哪怕表面感兴趣的教师也不容易。其中的一位，也许是一不留神，竟然对一位困惑不解的外国哲学业余爱好者解释说，在沙皇统治时期，要求牧师巡访学校的每一个年级，例如每周一次，每次都絮絮叨叨讲他的《圣经》课，而要求男孩子们安安静静地坐好。孩子们很少甚至从未被要求回答问题；假如他们不找麻烦，不打断或表达什么攻击宗教或颠覆性的想法，可以默许他们整节课睡觉——双方都不希望对方太较真。那些官方哲学家就是今天的玩世不恭的牧师。辩证唯物主义的讲师只是宣讲他们的陈年旧稿，内容已经近二十年没有改动过——从那时起就禁止哲学家之间的辩论，哪怕在辩证唯物主义的范畴里也不允许。从那以后，整个学科已经变成对文本的机械重复，由于这些文本如此神圣，不容置辩，甚至不管它们是否适用于——除了作为一种口头禅——其他学科（比如说经济学或历史学），所以它们也就逐渐丧失了原有的意义。无论是官方形而上学的专家还是听众都同样意识到它的无用。实际上已经很宽大为怀了，但只有足够重要的人才能摆脱它：比如核物理学家，目前他们的工资可能是最高的，他们显然被允许甚至在公开场合说辩证法哲学—实际上所有的哲学——在他们看来都是没有任何意义的废话，不可能指望他们在这上面浪费时间。大多数与莫斯科的哲学教师交谈过的人（如今许多西方的访问者都已经和他们交谈过）都一致认为，他们每个人都热切地渴望了解西方正在发生的变化，不停地问“新实证主义”、存在主义等等问题，像意外获准品尝禁果的孩子一样仔细地聆听。当被问及他们自己的学科进展时，他们略带愧疚的渴望神情立刻消失了，显得非常的不耐烦。他们都明白那是一个死气沉沉、基本没有任何意义的话题，几乎普遍不愿意对无法理解这一点的外国人谈论这些事情。学者们对此都再明白不过，他们的哲学研究就是一出闹剧，谁都知道这一点，因此他们渴望能够让他们解读和讨论即使像费尔巴哈或孔德那样的已经过时的思想家，但那

些当权者会认为这不合规矩。显然，“被统治者”似乎并没有偏听偏信。学哲学的人都知道摆在他们面前的哲学都是些僵化的谬论。经济学的教授绝大多数都明白他们被迫使用的术语充其量也都已经过时了。

从一个更宽广的层面上看，要找一个对从本国报纸或电台发出的，或从国外的媒体发出的消息还深信不疑的人，实属不易。他们一般都认为那主要是宣传，一些是苏联的还有一些是反苏联的，因此皆不可信；于是他们将注意力转移到其他可能可以进行更自由讨论的领域，主要是些有关私人生活、戏剧、小说、电影，他们的个人趣味和雄心抱负等等诸如此类的问题。他们对所有这些问题都感到新鲜、有趣，也不乏真知灼见。他们没有明显地受到排外情绪的毒害。无论他们会从当局那里得知什么，他们都不仇视任何外国人。他们甚至连德国人都不恨，尽管在1945–1946年时确实对德国人怀有深仇大恨，当然也不仇恨美国人，尽管他们担心由于两国政府的争执，美国会对他们发动战争；但即使把这看成像有可能发生地震或其他自然灾害也比老让人非议好。那些询问当前政治的人通常不带什么偏见，有的只是聪明的大孩子般的好奇。因此出租车司机问他的乘客英国是否真的有两百万人失业，在得知事实并非如此之后，他的回答耐人寻味，“原来他们又在骗人”，说的时候已经没有哪怕一点的气愤，甚至看不出有明显的讽刺意思，完全就像在说一个非常明显的事实。他似乎在说（像所有战争期间的宣传大臣经常说的一样），政府干的就是散布这些谎言，但明白人不必去信它们。

苏联的大城市对外部世界的误导和错觉没有西方通常想象的那么严重——尽管消息匮乏，但过分杜撰出来的内容也少有人信。在我看来若说共产党在俄国的执政是受命运的眷顾或历史的垂青，那么俄国人民所需要的不是接受再教育——因为他们的体制尚未完全地吸收现有的这些学科——而只是普通的教育。就这一方面来说他们更像未受法西斯蒙骗的意大利人，而不像彻底被纳粹思想浸透的德国人。

事实上，对于苏联人为制造出来的知识阶层来说，最引人注目的事实或许是它相对缺少我们可以称之为共产主义神秘性的东西。无疑在波兰、南斯拉夫等其他国家有许多坚定的马克思主义者；但我认为，苏联不会有那么多——在那里，马克思主义已经成为一种公认的、不可抗拒的、但又极其乏味的官方说教形式。作家和知识分子想要的——在作协最近的一些会议上提出抗议的那些人和提出过类似抗议的那些人便是明证——并非是能够有多大的自由去抨击现行的正统，甚至是有多大的自由去讨论意识形态的问题；而是仅仅希望能够如实地描写生活，而不必一直参照意识形态的要求。小说家感到烦

扰，或者厌恶，因为他们不得不将呆板的、概念化的苏联英雄和反派人物放进他们的小说或搬上舞台；他们热切地希望能以更强烈的——即便仍然十分幼稚的——现实主义，更多样的手法以及更大的心理自由来进行创作；他们抱着一种怀旧之情向往列宁主义统治的1920年代，在他们看来那就是一个黄金时代，但也仅仅到此为止。这与政治反抗的热情截然不同。作家们——或者说至少是一部分作家——希望在道德层面上公开谈论或指责官僚体制、伪善、谎言、压迫、正不压邪等现象，甚至当局在表面上对此也予以支持。这些道德情怀是人类所共有的，既非异端又非公然地反马克思主义的观点，匈牙利人的起义就是在这个意义上显得毁誉参半，杜金采夫那部感人至深的新小说《不单是靠面包》（在文学上没有什么价值，但作为社会征兆极其重要）也是出于这种情怀创作出来的，并受到热烈的讨论。[70]

被统治者——那些受支配的民众——绝大多数既非共产主义的信仰者，亦非软弱无力的异端。一些人，或许是大多数人，都感到不满；在极权主义国家，不满事实上带有政治性和颠覆性。但目前他们接受或至少是被迫忍受他们的政府，而专注其他的事情。他们为俄国的经济和军事成就而自豪。他们作为受到某种严酷统治的共同体的成员，焕发着一群受保护的、经过严格教育的、略带浪漫和幻想又有些幼稚的、完全非政治性的纯朴普通人的魅力。

至于统治者，那完全是另一回事。他们每个人既冷酷又渴望升迁，他们似乎存在一种共识：共产主义的语言和某种最低限度的共产主义学说，乃是唯一能够把苏联的各个组成部分紧密结合起来的黏合剂，因此过多地改动这些语言和学说将会危及到体制的稳定，并且会让他们自身的地位变得岌岌可危。因此他们竭力将头脑里的想法转化成一种与共产主义术语还算相仿的语言，好像还用它来彼此交流和与外国人交流。当你向他们提问（当然要知道你正与之谈话的是否是统治集团中较高等级的成员或是有志于此之人，仅凭他的长相、说话的口气和衣着以及其他较不明显的地方就能分辨），他们开始说的一些内容乍看起来好像仅仅是宣传的措辞，随后你才会逐渐意识到他们对他们所说的确信无疑，可以说就好像所有国家的政客都相信一套表演术一样：自认为善于控制这种表演，并以此迎合观众，因为他的成功与发达取决于此。这套表演已经明显地与他的整个自我表达方式密不可分，甚至可能对自己也如此表演，对朋友和同事更不待言。

我不相信在苏联普遍存在一种双重道德：党的领导人和官僚对他们的老百姓说一套被奉为神圣的晦涩语言，随后脱下所有的伪装彼此又说一套玩世不恭的常识。他们的语言、概念和观点都是这二者的混合物。另一方面，或许还像传统的俄国官僚和世界各地的某些政治操

纵者和掌权者一样，他们对他们自己的官方学说，乃至对他们自己关于外部世界的教条通常抱有一种怀疑的，甚至是玩世不恭的态度。诚然他们确实坚持某种极为简化的马克思主义主张。我认为，他们真的相信，资本主义世界注定会被它自身的内在矛盾所毁灭；评判一个社会的实力、发展方向和存在价值的恰当方法，在于探寻某些“唯物主义”经济学或社会学方面的问题（遵循列宁的教诲），因此对这些问题的回答，对于形成和规划他们自己的极为关键的政治经济政策起着至关重要的作用。他们相信，世界不可阻挡地向集体主义发展，任何想阻止甚至改变这一进程的企图都是幼稚和盲目的表现；相信他们自己的体制只要能顶住资本主义的狂暴冲击，终将获得最后的胜利，如果现在要改变它，或仅仅为了让他们的老百姓过得更幸福或更好而退让得太远，可能给他们自己带来厄运和毁灭，甚至——有谁知道？——还会危及到他们的老百姓。换句话说，他们是按照马克思主义的概念和范畴来思考，而不是按照马克思主义最初的目的和价值——摆脱剥削和强制，甚或不受某些集团、阶级和民族的特殊利益驱使——更不是按照最终的理想：个人的自由、创造力的解放、普遍的满足等等来思考的。他们为此态度生硬，道德冷漠。他们没有宗教信念，但他们既不相信某种特别的无产阶级道德，也不相信逻辑或历史模式。

他们对知识分子的态度在某种程度上可与世界各地的政治首脑相比：当然这主要取决于领导人——苏共中央委员会的成员——所定下的基调。这些人中的大多数，除了对那些迷恋从来都是祸根的各种观念的人心存疑虑之外，个人对他们也感到不舒服。之所以对他们没有好感，也只能说是出于某些社会的原因。正是由于诸般理由，各国的工会积极分子面对知识分子通常混杂着一种既自豪又自卑的感情——自豪是因为他们自认为更务实、更有经验，经过更艰辛的磨练从而对世界有着更深刻的理解；而在社会地位、知识涵养方面又让他们感到自卑，因为面对知识分子他们总感到不自在。这帮左右着苏联命运的大老粗——你只要看一眼政治局（现在称常委）就能明白，他们这些人在街头聚会中、在公共讲坛上比在书房里更快乐——抱着一种不安的感觉来看待知识分子，就像他们看待穿得更好、吃得更好的外国使团成员（外交官和记者）一样，他们对这些人的态度混杂着夸张而又虚伪的礼貌，嫉妒、轻蔑、厌恶，间断的和蔼以及深深的猜疑。同时他们觉得伟大的民族必须拥有重量级的教授，杰出的艺术家和充分的文化装饰。因此他们给予那些行业的最高从业者很高的薪水，但又难以摆脱（纯粹出于怨恨）一种难以抑制的威吓后者的冲动，或（出于一种深深妒忌的自卑感）一种敲打、欺负、公开羞辱后者的诱惑，当后者稍微表现出某种独立或希望保护自身尊严的迹象时，就迫使后者记住身上拴着的锁链。

当然，有些知识分子本人就属于这个等级体系的上层；但在其他大多数知识分子眼中，这些人要么算是半个变节者，是政府的工具，要么本身就是无耻的政治操纵者和煽动者，却需要摆出一副博学多才之士或才思泉涌的艺术家的样子。真正的作家能够以正常人的语气和其他作家交谈，他们与文学官僚之间的区别——也是统治者与被统治者之间的区别——乃是苏联知识生活中最深刻的分界线。一位统治者没有向来访的美国记者大谈自己，而是谈论知识分子整体的情况。他告诉这位记者，不要以为作为一个阶级的知识分子特别渴望赋予苏联的工人和农民以更大的自由。事实上按他的说法，如果开始你给的自由太快，可能给工厂和农村带来太多的不安定因素——罢工，骚动；而知识阶层，作为苏联社会中很受尊敬的一个阶层，不会愿意社会秩序受到威胁，因为他们从这个体制中获得很多“——首先是名望和财富。你真的理解吗？”他问道。

那么到此为止，我们已经看到，19世纪整个俄罗斯文学就是对俄国生活愤怒的大控诉；我们还看到了1920年代和1930年代初的各种痛楚、热情和苦涩，经常的绝望、冲突以及殊死的决斗。一部分前斯大林时代的文人幸存下来，名声显赫，但已是凤毛麟角；他们是出自神奇但衰亡的时代的传奇人物，既值得敬仰，又让人惊诧。张牙舞爪而又趋炎附势的、半吊子马克思主义的市侩居于其上；一群真正有教养的、有洞察力的、道德尚未泯灭且通常天赋超群，但被吓得战战兢兢，对政治不闻不问的“专家”居其中；诚实、易受影响、天真得要命、纯粹、渴望知识，非马克思主义又有半吊子文化，充满难以满足的好奇之人居其下。大体而言，这便是今日苏联的文化。

不死的俄国知识阶层

1990

你要我对近来欧洲发生的事件做一回应。我没有什么新的要说：我的反应事实上和我认识的或我知道的所有人一样——既惊讶又振奋又幸福。那些被暴虐而又残忍的政权禁锢了那么久的人，如今能够挣脱套在他们身上的至少是一部分的枷锁，在这么多年之后能够哪怕只是初尝到一点真正自由的滋味，只要稍微有点儿人情味的人，又怎能不为之深深感动？

要补充也只能像贵为一代皇帝、三位国王和一位王后之母的波拿巴夫人说过的一样，她在为自己拥有如此独一无二的显赫历史地位而接受朝贺时曾经说过："Oui,pourvu que ça dure."（"要是能一直这样下去就好了。"）但愿我们能够肯定不会再有反复，特别是在苏联，而这正是某些评论家所担心的。

在历史上也曾经触动过所有人，足以与此事件相比拟的是1848—1849年革命。当时掀起的一股自由和民主的高潮推翻了包括巴黎、罗马、威尼斯、柏林、德累斯顿、维也纳和布达佩斯在内的诸多政府。

已故的刘易斯·纳米尔[71]爵士将这些革命的失败——因为到1850年为止所有的革命都结束了——归结为它们已经，按他的话说，变成一场"知识分子的革命"。然而，我们也知道这场失败还可能是由于那些被派来镇压这些革命的武装力量——普鲁士和奥匈帝国的军队，南斯拉夫的军队，拿破仑三世在法国和意大利的军队，尤其是沙皇派往布达佩斯的军队——正是他们镇压了这次运动并在一定程度上维持了欧洲的旧秩序。

幸运的是，今天的形势看起来显然不同。当前的运动已经发展成真正的、自发的、普遍的反抗，几乎所有的阶级都参与其中。因此我们有理由保持乐观。

除了这些普遍的反响之外，还有一件特别的事情强烈地触动了我——出乎所有的人意外，经过这场劫难之后，俄国知识阶层居然幸存了下来。

知识阶层并不等同于知识分子。有人说，知识分子关心的只是如何把思想变得尽可能有趣。而“知识阶层”是一个俄语词汇，表达的是一种俄国现象。它诞生于1815—1830年间，是由一群有教养的、道德敏感的俄国人发起的一场运动，他们不满蒙昧的教会，不满对大多数生活在卑贱、贫困和无知中的老百姓无动于衷的残忍暴虐的政府，不满在他们看来简直是践踏人权、阻碍思想与道德进步的统治阶级。

他们坚信个人与政治的自由，坚信非理性的社会不平等注定会被消灭，坚信真理的存在，在他们看来这与科学的进步在某种程度上是统一的。他们持一种启蒙的观点，推崇西方的自由和民主。

知识阶层主要是由需要专门知识的职业人员组成。最著名的是那些作家——所有那些伟大的名字（甚至包括还非常年轻的陀思妥耶夫斯基）都在不同程度上以不同的方式参加了这场争取自由的斗争。正是这些人的后继者成了1917年的二月革命的主要发起者。他们中的一些人信奉极端的措施，参加了对这场革命的镇压，并在俄国，后来又在其他地方，建立起了苏联共产主义体制。在接下来的过程中知识阶层不同程度地被系统地瓦解了，但并没有完全被消灭。

1945年在苏联的时候，我不仅见到了两位伟大的诗人和他们的朋友及支持者，他们在革命前就已经长大成人，还见到了许多年轻人，主要是学者、图书馆员、博物馆馆长、翻译家，和其他那些在苏联社会各个不显眼的角落里努力生存下来的老一代知识阶层成员的孩子或孙子。但看起来他们能够幸存下来的并不多。

当然还有一个词叫“苏联知识阶层”，经常出现在官方的出版物上，指的是那些需要专门知识的职业人员。但很显然这个词无非是一个同音异义语，事实上他们是传统意义上的知识阶层的继承人，是那些追求我提到过的那些理想的人们。我的印象是真正的知识阶层正在变得越来越少。

在过去的两年中，我非常惊喜地发现我错了。我见到了许多苏联公民，他们相对年轻，而且显然是许许多多同辈中的典型代表，他们看起来继承了老一代知识阶层的道德品质、正直的思想、敏锐的想象力和极强的个人魅力。他们大多是些作家、音乐家、画家、各个领域（戏剧和电影）的艺术家，当然还有学者。其中最著名的一位是安德烈·德米特里耶维奇·萨哈罗夫，想必他一定非常熟悉屠格涅夫、赫尔岑、别林斯基、萨尔蒂科夫、安年科夫以及他们在1840年代和1850年代的朋友们。

萨哈罗夫英年早逝，我和所有人一样为之感到深深的悲恸。在我

看来他完完全全属于那个高贵的传统。他的科学眼光，身体上和道德上难以置信的勇气，特别是他始终不渝地献身于真理，让我们不可能不把他看成是我们时代的新老知识阶层中最纯洁最善良的完美典型。此外，从我个人认识的角度说，他和他们一样文雅至极并具有我所能说的巨大的道德魅力。他对书籍、观念、人以及政治观点有着超强的悟性和浓厚的兴趣，我本以为这能够让他从非人的虐待中挺过来，然而他却厌倦了这样的生活。

他并不孤单。在经历了那段恐怖的历史之后，他所属的整个文化还能在瓦砾和灰烬中幸存下来，在我看来这简直是一个奇迹。当然这也为我们的乐观提供了充足的理由。这一切对俄国来说要比对其他正在挣脱枷锁的民族真切得多——因为在那些地方独裁者掌权的时间还没有那么长；在那些地方文明的价值和对过去自由的记忆，在前一阶段尚未崩溃的幸存者中还有很深的影响。

我花了数年时间研究19世纪俄国知识阶层的思想和行动，发现这场运动还远没有到退出历史舞台的时候——正如现在还可以这么称呼它——而且已经延续到现在并正在恢复昔日的活力和自由，这是一个启示，同时也让我感到无比的欣慰。俄罗斯人是一个伟大的民族，他们拥有无穷的创造力，一旦他们获得自由，说不准他们会给世界带来什么样的惊喜呢。出现一种新的专制主义并非没有可能，但目前我还看不到有任何迹象。邪恶终将被战胜，奴役正在走向灭亡，人类有理由为这一切而感到自豪。

人名汇编

海伦·拉帕波特

本汇编无意囊括本书中的所有人名，只是想对伯林提及的俄国和苏联时期的多数人物做一简介。这其中有许多人在斯大林时代遭到迫害，身陷囹圄，他们的著作遭到封杀。其中还包括文中出现的一些西方作家和持不同政见者。如今这其中许多人的著作已经湮灭无闻，尽管在内战时期他们曾唤起过人们对苏联试验的研究兴趣，甚至在伯林写作的时代还广为人知。总而言之，本汇编不包括那些19世纪和20世纪欧洲文学界和文化界比较著名的人物，以及那些俄国最著名的作家。

阿巴库莫夫，维克托·谢苗诺维奇（Abakumov,Viktor Semenovich，1894—1954），作为国家安全部MGB（Ministerstvo gosudarstvennoi bezopasnosti）的首脑（1947—1951），他是斯大林手下中最擅溜须拍马并长期担任秘密警察负责人的一个，声名可疑。在斯大林统治末期，他直接参与了对苏联犹太人的新一轮迫害，包括1948年对著名犹太演员所罗门·米霍埃尔斯（Solomon Mikhoels）的谋害。他也是“列宁格勒事件”的主谋之一，在1948—1950年间对列宁格勒苏维埃的共产党员和政府官员进行了大清洗。当他实际上与所有人都反目成仇时，斯大林和他这位值得信赖的助手之间的反目也就在所难免。1951年7月阿巴库莫夫被捕。只是由于1953年3月斯大林的逝世才使他幸免于难，但这也只是苟延残喘。由于阿巴库莫夫用心极其险恶且残酷成性，他成了第一个接受新政府传讯的罪犯；1954年12月他被秘密审判，此后不久被枪决。

阿达莫维奇，格奥尔基·维克托罗维奇（Adamovich,Georgy Viktorovich，1884—1972），出生在俄国的阿克梅派诗人和文学评论家。他的早期诗歌，如诗集《云彩》（*Oblaka*，1916），受到了尼古拉·古米廖夫和阿赫玛托娃（参见各自条目）的影响。阿达莫维奇于1922年离开俄国，加入巴黎的俄国移民圈子，在那里他成了一位有影响的人物，他为《最新消息》（*Poslednie novosti*，1928—1939）等报刊写稿。他的诗歌作品保留下来的不多，因此收集整理他关于俄国移民文学的评论便成了当务之急，这些评论被编辑成两本文集：《孤

独与自由》（*Odinochestvo i svoboda*，1955）和《评论集》（*Kommentarii*，1967）。

阿赫玛托娃，安娜·安德烈耶夫娜（Akhmatova,Anna Andreevna，1889—1966），俄国女诗人和民族英雄，出生在乌克兰的敖德萨。在革命前的俄国，她是俄罗斯诗歌的“白银时代”中阿克梅派的杰出代表，出版有诗集《黄昏》（*Vecher*，1912）、《玫瑰园》（*Chetki*，1913），以及描写失意爱情之痛的感人至深的《白色的云朵》（*Belaya staya*，1917）。1921年，她的第一任丈夫，诗人尼古拉·古米廖夫（参见本人条目）被枪决。一年后，阿赫玛托娃本人也被指责为个人主义和缺乏政治忠诚。由于遭到批评者的诬陷，她无法出版自己的作品，直到二战期间对作家的责难才短暂地缓和。但是1946年日丹诺夫（参见本人条目）对她的作品又发起了新一轮更为猛烈的攻击。在斯大林高压统治的那段漫长而又黑暗的岁月里，她创作了她的代表作组诗《安魂曲》（*Rekviem*），该诗最终于1963年出版。关于1945年她与以赛亚·伯林的会面，她在《没有主人公的长诗：三首》（*Poema bez geroya:triptikh*，1960）中暗指伯林是“来自未来的客人”。

阿克萨科夫家族（Aksakovs），是一个卓越的俄罗斯家族，这个家族出了许多著名的斯拉夫派作家、理论家和文学评论家。谢尔盖·季莫费耶维奇（Sergey Timofeevich，1791—1859）曾是帝俄官僚，作家兼戏剧评论家，以描写在俄国边境靠家族财产生活的自传小说《家庭纪事》（*Semeinayakhronika*，1856）而著名。他的长子康斯坦丁·谢尔盖耶维奇（KonstantinSergeevich，1817—1860）在莫斯科大学变得激进化，在那里他服膺黑格尔哲学，与巴枯宁、赫尔岑和别林斯基结交。后来他抛弃了黑格尔主义成为了一个直言不讳的斯拉夫派。其弟伊凡·谢尔盖耶维奇（IvanSergeevich，1823—1886）在圣彼得堡学习法律（1838—1842）并主编了一系列的激进杂志。康斯坦丁死后，他接过了斯拉夫派的领导权，相继在《日子》（*Den'*）和《莫斯科》等杂志上发表激进主义和民族主义的文章，煽动1887—1888年俄国对土耳其的战争。阿尔德里奇，（哈罗德·爱德华·）詹姆斯[Aldridge，（Harold Edward）James，1918年生]，出生在澳大利亚的英国共产党作家，之前曾在墨尔本做记者，1930年代末定居英国。他最著名的作品是根据他做战地记者的经历而写成的《光荣的战斗》（1942）和《海鹰》（1944），但因带有马克思主义的语调而受到批判。他还为孩子们写过童话故事。

亚历山大洛夫，格奥尔基·费多洛维奇（Aleksandrov,Georgy Fedorovich，1908—1961），苏联行政官员，黑格尔派哲学家兼官

方的斯大林主义理论家。作为二战期间共产党宣传机器的领导人他写了一部斯大林的官方传记，并于1946年出版了《西欧哲学史》。后一部著作1947年遭到日丹诺夫（参见本人条目）的抨击，罪状是过分夸大了西方哲学对马克思主义发展的影响。1946年他被开除出苏共中央委员会，虽然同年他被任命为苏联哲学研究所的所长（直到1954年）；他还短暂地担任过苏联文化部部长（1954—1955）。

阿列克谢耶夫，米哈伊尔·帕夫洛维奇（Alekseev,Mikhail Pavlovich，1896—1981），具有国际学术声望的苏联文学史家和文学评论家。作为普希金故居博物馆馆长、俄国文学研究所的所长，他促进了俄国学术界和西方学术界的合作。从1959年开始他担任了普希金委员会的主席。阿列克谢耶夫对俄罗斯文学和古斯拉夫文学在世界文化史上所处的地位进行了专门研究，他自己还利用多种语言资料对俄罗斯文学和欧洲文学之间的联系进行了广泛的探讨。

安年科夫，帕维尔·瓦西里耶维奇（Annenkov,Pavel Vasil'evich，约1812—1887），俄国作家、评论家和传记作家，最著名的作品是他对同时代的赫尔岑、别林斯基（参见各自条目）、屠格涅夫和巴枯宁等人生动的记录。整个1840年代，他都在欧洲游历，在那里与果戈理（当时住在意大利）和马克思建立了深厚的友谊。回到俄罗斯重新从事文学研究，他编辑了第一部七卷本的普希金选集，于1855年出版；他还写了几本研究普希金的名著，包括1874年出版的《亚历山大时代的普希金》（*A.S.Pushkin v Aleksandrovskuyu epokhu*，1799—1826）。然而今天之所以人们还记住他主要是因为他对1830年代和1840年代俄罗斯知识分子状况的生动记录：《光辉的十年》（*Zamechatel'noe desyatiletie*，1880）。以赛亚·伯林对该书赞赏有加（见他在《俄国思想家》一书中在同一题目下发表的四篇文章）。

安年斯基，因诺肯季·费多洛维奇（Annensky,Innokenty Fedorovich，1856—1909），俄国诗人、文学评论家和翻译家。安年斯基是一位古典学者，教授希腊语和拉丁语。他翻译了欧里庇得斯的悲剧（1907—1921年出版）以及法国和德国的诗歌。他的全部诗歌作品的灵感更多地来自于法国象征主义运动而不是俄国象征主义运动。他反对后者的过度神秘化。同时他也为阿赫玛托娃和古米廖夫（参见各自条目）等阿克梅派诗人提供了创作灵感。他的主要诗歌选集有《低吟浅唱》（*Tikhie pesni*，1904）和《柏木雕花匣》（*Kiparysovyi larets*，1910）；他还写有两卷本的文学评论集《反映集》（*Knigi otrazhenii*，1906年和1909年）。

安列普，鲍里斯·瓦西里耶维奇·冯（Anrep,Boris Vasile'vich von，1883—1969），出生在俄国的流亡艺术家和镶嵌细工师，

1908—1918年间他大部分时间穿梭于巴黎、伦敦和圣彼得堡。1915年春天他遇见了安娜·阿赫玛托娃（参见本人条目）并发生一段恋情。她在她的诗集《白色的云朵》（*Belaya staya*，1917）和《车前草》（*Podorozhnik*，1921）中有三十多首诗就是献给他的。1918—1926年他住在伦敦，在那里他确立了自己在艺术圈子中的地位，并和布卢姆斯伯里派的成员包括弗吉尼亚·伍尔夫、梅纳德·凯恩斯和奥特林·莫瑞尔等人交往。他最出色的作品，例如在泰特美术馆的圆形大厅和布莱克展厅中的镶嵌画，以及国家美术馆委托的许多重要任务，都是在伦敦完成的。其中最重要的是1956—1962年为威斯敏斯特大教堂做的镶嵌画。1965年阿赫玛托娃访问巴黎期间两人再次相见；他对她的回忆在他死后才出版。

阿拉贡，路易（Aragon,Louis，1897—1983），法国超现实主义小说家，诗人兼左翼杂志的编辑。1919年他与人共同创办《文学》杂志，并在1920年代出版了超现实主义诗歌和散文，包括小说《巴黎的乡人》（*Le paysan de Paris*，1926年译成英文，1950年译本的译名为《夜行人》）。1927年他加入共产党，在1930年访问苏联后，他采取了一种社会主义现实主义的写作风格。这在他四卷本系列小说《现实世界》（*Le Monde réel*，1933—1951）和六卷本的《共产党人》（*Les Communistes*，1949—1951）中得到反映。二战期间他的诗集《断肠集》（*Le Crève-coeur*，1941）成了法国抵抗组织的宣言。

阿尔西品科，亚历山大·**P.**［Arkhipenko（又名Archipenko），Aleksandr P.,1887—1964］，俄国流亡雕塑家。他出生在基辅，1900年代在巴黎美术学校学习期间从当地的艺术圈子中获得灵感，从而成为了立体派的先锋。1921年他离开俄国前往柏林教书，后来定居美国，1928年入美国籍。1939年他在纽约开办了一所雕塑学校，在那里他尝试把树脂玻璃和其他新材料运用到雕塑中，他还发明了一个术语“阿尔西品科式绘画”来描述其作品的流动性。他最著名的雕塑作品是《步行的女人》（1912）和《拳击比赛》（1913）。

阿谢耶夫，尼古拉·尼古拉耶维奇（Aseev,Nikolay Nikolaevich，1889—1963），苏联诗人和文学理论家。在革命前他是一位杰出的未来主义诗人，1914年他出版了第一部诗集《夜笛》（*Nochnayafleyta*）。1916—1921年在远东待了五年后，他加入了马雅可夫斯基的左翼文艺阵线（LEF）作家和诗人团体，创作了像《布琼尼》（1923）这样激动人心的关于内战领袖的政治宣传诗。随着他对新的苏联政权的热情逐渐衰退，他在他的叙事诗《抒情的插话》（*Liricheskoe otstuplenie*，1924）中表达了他对政治的失望。然而他对马雅可夫斯基的热爱丝毫未减，他以一部较为传统的社会主义现实

主义史诗《马雅可夫斯基正在开始》（*Mayakovsky nachinaetsya*，1937—1940）对他表示了敬意，该书为他赢得了斯大林奖。

阿韦尔巴赫，列奥波德·列昂尼多维奇（Averbakh,Leopold Leonidovich，1903—1939），苏联文学评论家。作为苏联共青团[72]青年运动的思想领袖，他主编了共青团刊物《青年真理报》（*Yunosheskaya pravda*）和《青年近卫军》（*Molodaya Gvardiya*）。作为无产阶级文学的热情支持者和主要代言人，他积极参与俄罗斯无产阶级作家联合会（拉普）的活动。1920年代他主编了联合会会刊《在文学岗位上》（*Na literaturnom postu*）。在1932年拉普解散和社会主义现实主义概念提出后，他逐渐失宠。在斯大林的大清洗中他被捕并被处决。

巴别尔，伊萨克·埃玛努伊洛维奇（Babel',Isaak Emmanuilovich，1894—1940），极富潜质的苏联犹太裔短篇小说家、记者、电影话剧编剧，斯大林大清洗的受害者。巴别尔出生在敖德萨，1915—1917年他在笼罩着革命气氛的彼得格勒做高尔基的门生，并在自己主编的《新生活》（*Novayazhizn'*）上发表了他的第一批新闻作品。他在Konarmiya（按字面是“骑兵军”的意思，1926；被译成《红色骑兵军》）中写的三十四个故事，其灵感来自于他在内战期间作为布琼尼将军的第一骑兵军的随军新闻通讯记者的经历。他的《敖德萨故事集》（*Odesskie rasskazy*，1931）也是基于童年的犹太生活写成的。然而到1930年代初，巴别尔因无法适应社会主义现实主义的要求而变得销声匿迹。他转向了电影编剧，与爱森斯坦（参见本人条目）合作写了电影《白静草原》（*Bezhin lug*），该片1937年遭到斯大林的查禁。他于1939年5月被捕，被关在莫斯科的卢比扬卡监狱。数月后1940年1月终遭审判和枪决。

巴格里茨基，爱德华（Bagritsky,Eduard，1897—1934）（爱德华·格奥尔吉耶维奇·玖宾的笔名），苏联犹太裔诗人，巴别尔（参见本人条目）的密友。他早期的浪漫主义革命诗篇主要受阿克梅派和未来主义诗人的影响。1925年他定居莫斯科并加入了构成主义的诗人团体，于1928年出版了他的第一部诗集《西南方》（*Yugo-zapad*）。1930年之前他迫于压力加入了作家的官方组织——俄罗斯无产阶级作家联合会（拉普），创作了更多遵奉当权者的诗歌。1932年他又出版了两部诗集，《胜利者》（*Pobediteli*）和《前夜》（*Poslednaya noch'*），但他却因气喘病英年早逝，享年三十七岁。

巴尔蒙特，康斯坦丁·德米特里耶维奇（Bal'mont,Konstantin Dmitrievich，1867—1942），俄国流亡的象征派诗人、作家和翻译家。在1900—1917年间，他没有完成他的法律学业，却转向了诗歌

创作，出版了他的代表作《着火的房屋》（*Goryashchie zdaniya*）等。在此期间，他周游各地，最终于1920年定居巴黎，在那里，他在穷困潦倒和默默无闻中度过余生。巴尔蒙特熟练掌握多门语言，依靠写作诗歌和文学作品，翻译雪莱、柯勒律治、美国的沃尔特·惠特曼和埃德加·爱伦·坡的浪漫主义诗歌以及各种欧洲与东方诗歌来维持生计。

巴拉丁斯基，叶甫盖尼·阿布拉莫维奇（Baratynsky,Evgeny Abramovich，1800—1844），俄国诗人。他从沙俄的帝国军事学校毕业后，曾在帝国军队中任职，同时他作为俄罗斯文学爱好者自由协会的成员，继续追求自己的文学爱好。作为普希金的崇拜者和同时代人，他还是所谓的普希金七诗人之一，出版了叙事诗《埃达》（*Eda*，1824）和《舞会》（*Bal*，1825—1828）。前者是根据他在芬兰的六年经历写成的，后者讽刺了莫斯科的上流社会。他后来的诗歌逐渐变得悲观和具有反思性，著名的有《最后的死亡》（*Poslednaya smert'*，1827）和《秋》（*Osen'*，1836—1837）。经过五十年的沉寂之后，他的作品在1900年代被阿赫玛托娃和她的同代人热切地重新发掘出来。

巴尔明，亚历山大·格奥尔基［Barmine,Alexander Gregory（Aleksandr Grigorevich Barmin），1899—1987］，冷战中最引人注目的苏联叛逃者之一。他曾在苏联红军中担任情报官员。之后于1935年被派往雅典，表面上作为临时代办，实际上是领导苏联在希腊的情报搜集工作。1937年，在大清洗达到顶点之时，他接到命令召他回苏联。巴尔明意识到回国必死无疑，于是他在巴黎叛变并于1940年逃往美国。在美国他改行从事新闻工作，在著名的“美国之声”电台广播上抗议斯大林对苏联政治家和知识分子的迫害。1945年出版回忆录《一个幸存者》。

别林斯基，维萨里昂·格里戈里耶维奇（Belinsky,Vissarion Grigor'evich，1811—1848），俄罗斯文学评论家、哲学家和政治思想家。自1829年起他就是莫斯科大学激进的辩论圈子中的核心人物，在那里他结识了赫尔岑（参见本人条目），但因自己的激进主义被开除。1833年他进入了《望远镜》（*Teleskop*）杂志做文学评论。1836年在杂志被查封后他依靠做家庭教师和写新闻维持生计，1839—1846年间他为一本叫《祖国纪事》（*Otechestvennye zapiski*）的杂志写文学评论。最后他在涅克拉索夫（参见本人条目）的《现代人》（*Sovremennik*）杂志上刻下了自己的印记，然而此时的他由于常年生活在赤贫状态加之肺病的发作而变得极其虚弱。两年后肺病夺走了他的生命。别林斯基虽然英年早逝，但他给俄罗斯留下的遗产是巨大

的，而且一直影响至今，他标志着新一代出身下层、非贵族血统的知识分子，“平民知识分子”（raznochinets）的崛起。伯林论别林斯基的文章收在他的论文集《俄国思想家》（1978）中。

别雷，安德烈（Bely,Andrey1880，—1934）（鲍里斯·尼古拉耶维奇·布加耶夫的笔名），俄国象征派作家、神秘主义者和诗人。1902年他在莫斯科大学研究哲学和数学，同时以“颓废”风格出版了他的第一本诗集。在信奉人智学之后，他的作品逐渐变得神秘，如宗教狂热般歌颂1917年革命的著名的《基督复活》（*Khristos voskres*，1918）。虽然1921—1923年间他四处流亡，但最终还是回到俄国。他的装饰主义散文风格虽从未流行，但《彼得堡》（*Peterburg*，1913）却由于获得了果戈理和陀思妥耶夫斯基式的反响而备受评论家的关注。

别尔戈利茨，奥尔加·费奥多罗夫娜（Berggolts,Olga Fedorovna，1910—1975），俄国诗人和作家，安娜·阿赫玛托娃的密友。1920年代中期她加入了“转换”（Smena）小组，成为一位新闻记者和儿童文学作家。她在1934年之后的声誉主要基于她创作的诗歌，她最著名的作品是记述列宁格勒之围的诗体日记《列宁格勒笔记》（*Leningradskaya tetrad'*，1942）。作为一位作家，别尔戈利茨竭力迎合社会主义现实主义的需要，创作了叙事诗《彼尔沃罗西斯克》（*Pervorossisk*，1950），描述了以这个名字命名的城市的工业建设，该诗在1950年为她赢得了斯大林文学奖。但是，她一直强调艺术家需要自由才能获得真正的创造力，后来出版的她在以色列的日记节选也主张这一态度。

勃洛克，亚历山大·亚历山德罗维奇（Blok,Aleksandr Aleksandrovich，1880—1921），十月革命时期令人崇敬的俄国象征派诗人，以他的叙事诗《十二个》（*Dvenadsat'*，1918）最为著名，该诗生动地描绘了十月革命动荡不安的情景。1904年勃洛克在圣彼得堡大学学习哲学并出版了他的第一部诗集《美妇人诗集》（*Stikhi o prekrasnoi dame*）。虽然他由十月革命激起的对新世界的道德秩序和政治秩序的梦想很快就破灭了，但由于他的诗歌《十二个》的巨大影响力，使他在整个苏联时期都得到官方的认可。晚年，他患上了严重的精神忧郁症，无法写作，在贫困中死去。伯林翻译了他的《人道主义的崩溃》（“The Collapse ofHumanism”）：《牛津展望》（*Oxford Outlook*）第2期，1931年，第89—112页，并在《一种厄运降临的预感》（“A Sense ofImpending Doom”）（1935；原题为《文学与危机》）一文中对他进行了讨论，《泰晤士报文学副刊》，2001年7月27日，第11—12页。

勃柳姆金，雅科夫·格里戈里维奇（Blyumkin,Yakov Grigorevich，1898—1929），左派社会革命党人。1918年奉命暗杀了德国大使米尔巴赫，被判三年监禁后获得赦免，在托洛茨基手下战时人民军需委员会工作，后调任苏军总参谋部驻外情报局（军事情报），在那里他仍与此时已遭到流放的托洛茨基保持联系。当勃柳姆金被派驻土耳其后，担当起托洛茨基与其在苏联国内支持者的中间人。1929年他回国后不久即遭逮捕并被处决。

博纳尔子爵，路易—加布里埃尔—昂布鲁瓦兹（Bonald,Louis-GabrielAmbroise,Vicomte de，1754—1840），法国历史学家、哲学家和政治家。1796年他发表了《政治和宗教权力的理论》（*Theorie du pouvoirpolitique et religieux*），支持法国波旁王朝的君主政体，并因此被迫流亡德意志。1814年波旁王朝复辟后，他返回法国在拿破仑一世手下担任教育部长。（最后一句，原文有误。博纳尔早已返回法国，1822年被波旁王朝任命为教育部长。——译注）

小布朗，克拉伦斯·弗利特伍德（Brown,Clarence Fleetwood,Jr，1929年生），美国学者兼文学评论家。从1970年起他在普林斯顿担任比较文学教授，逐渐成为研究1890—1920年俄罗斯文学中的现代主义运动的专家、翻译理论的专家以及研究曼德尔施塔姆作品的专家。他是《奥西普·曼德尔施塔姆的散文》（*The Prose ofOsip Mandelstam*,1965）和《纳博科夫的普希金和纳博科夫的纳博科夫》（*Nabokov's Pushkin andNabokov's Nabokov*,1967）两本书的作者，同时他还与W.S.默温合编了《奥西普·曼德尔施塔姆诗选》（1973）。

勃留索夫，瓦列里·雅科夫列维奇（Bryusov,Valery Yakovlevich，1873—1924），评论家、文学学者，俄罗斯诗歌中象征派运动的创始人之一。一战之前他创作了他最好的作品：诗集《第三班值勤》（*Tertia Virgilia*，1900）和《致全世界》（*Urbi et Orbi*，1903）。此后他的学术著作和他从拉丁语、美语和法语翻译过来的文学作品使他声名更盛，其中流传最广的是他翻译的维吉尔的叙事诗《埃涅阿斯纪》（*Aeneid*）。

布勃诺夫，安德烈·谢尔盖耶维奇（Bubnov,Andrey Sergeevich，1883—1938），布尔什维克“老近卫军”（老战士），1920年代早期转向支持斯大林。他被安排掌管俄共（布）中央宣传鼓动部，他是始终保持忠诚的党的干部，创作了一系列标准的联共（布）党史著作。1924年他接管了红军政治部，直到1929年他又接替卢那察尔斯基担任主管文化和教育的人民委员。1929—1937年他主编《红星报》（*Krasnaya zvezda*）。尽管地位显赫，但他还是于1937年12月被

捕，并于1938年8月1日被枪决。

布哈林·尼古拉·伊万诺维奇（Bukhrin,Nikolay Ivanovich，1888—1938），杰出的布尔什维克领导人和经济学家。作为政治局和共产国际中有影响的人物，他从1918年起开始主编《真理报》并逐渐成为苏联主要的经济政策理论家。他在1920年代实行列宁的新经济政策中的温和立场给他戴上了社会主义人道主义的光环，然而在他错误地将自己与斯大林拴在一起反对托洛茨基之后，这层光环迅速被击碎。1929年他遭到官方的批判，被迫从《真理报》主编的位置上退下来。在1934年召开的党的代表大会上，他宣布放弃原来的信仰并对斯大林歌功颂德，希望以此来恢复自己的地位。他也得到了回报，在起草1936年斯大林宪法中获得了一个职位。然而1937年布哈林被捕并被指控犯有间谍罪。1938年3月他在一场公开审判中遭到例行的诋毁，随即被枪决。直到1988年他才得到平反。

布尔加科夫，米哈伊尔·阿法纳西耶维奇（Bulgakov,Mikhail Afanas'evich，1891—1940），苏联剧作家和小说家，最初在基辅学医。内战期间他做了一名战地医生，这段经历为他写的第一部小说《白卫军》（*Belaya gvardiya*，1924）提供了素材。1926年他将这部小说改编成舞台剧《图尔宾一家的日子》（*Dni Turbinykh*）。此后布尔加科夫的小说和一些戏剧逐渐变得荒诞和具有讽刺性，最著名的是他的代表作、长期遭到查禁的小说《大师与玛格丽特》（*Master i Margarita*，1967年用英文首次出版），直到1973年才在苏联境内出了该书的全本。斯大林由于刚愎自用的性格，多年来一直与布尔加科夫玩猫捉老鼠的游戏。他是《图尔宾一家的日子》的忠实观众，该剧在莫斯科艺术剧院巡演期间，他曾看过多场，尽管该剧中对反布尔什维克的怀特一家有同情性的描写。然而到1930年厄运降临到布尔加科夫身上，他长期以来一系列颇受争议的戏剧很快遭到当局的查禁。他个人的移民申请也被斯大林拒绝。但到1939年，斯大林给了他一次为自己赎罪的机会，要他写一个剧本描写他，也就是斯大林本人早年在高加索的革命活动。毫无疑问，这个剧本没有通过，随之而来的压迫对布尔加科夫本已十分脆弱的健康状况来说简直是雪上加霜，一年后便夺走了他年仅四十九岁的生命。

蒲宁，伊万·阿列克谢耶维奇（Bunin,Ivan Alekseevich1870，—1953），一位鲜为人知但在帝俄时代晚期最独具风格的短篇小说家。他出生在一个没落的地主家庭，在转入专业写作之前曾做过新闻记者和图书馆员。他从1880年代末期开始发表小说和诗歌，在他的许多小说中描写了各地的异国风情，表明他经常到北非、中东和印度等地旅行。蒲宁对十月革命极其厌恶，1918年他离开俄国，到法国定居，并

逐渐成为一位重要的流亡作家和苏联政府直言不讳的批评者。蒲宁的诗人天赋贯穿于他内容丰富感情充沛的小说中；在他那些更加写实的小说故事里，他和契诃夫一样严格遵循一种简约的风格。最著名的例子当属《乡村》（*Derevnya*，1909—1910）以及他的代表作《来自旧金山的绅士》（*Gospodin iz San Frantsisko*，1916）。1933年他获得诺贝尔文学奖。他晚期最杰出的作品是他虚构的自传体小说《阿尔谢尼耶夫的一生》（*Zhizn'Arsen'eva*，最早在巴黎出了两卷本，1930年和1939年）。

恰达耶夫，彼得·雅科夫列维奇（Chaadaev,Petr Yakovlevich，1794—1856），俄国哲学家。1827年至1831年间他写了系列的《哲学书简》，在俄国知识分子中引起了斯拉夫派与西方派的论争。他出生在一个贵族地主家庭，拿破仑战争期间在帝俄的军队服役，此后周游欧洲各国。1836年他在《望远镜》（*Teleskop*）杂志上发表了他的系列书简中的一篇，直言不讳地批评了俄国思想文化的落后状况。结果导致杂志被查封，恰达耶夫本人也被宣布为神经错乱被囚禁起来。尽管公开讨论恰达耶夫的思想是被严厉禁止的，但对他那一代的许多人来说他仍是一位极具感召力的人物。

丘科夫斯卡娅，莉季娅（Chukovskaya,Lidiya，1910—1998），科尔涅伊·丘科夫斯基（参见本人条目）之女，苏联文学评论家、作家，同时还是少年读物编辑。丘科夫斯卡娅作为苏联著名的文学自由和人权的捍卫者，与阿赫玛托娃（参见本人条目）是密友，并于1976年在巴黎出版了一部关于她的回忆录《与阿赫玛托娃交往札记》（*Zapiski obAnne Akhmatovoi*）。她是斯大林恐怖统治的直接受害者——她的第二任丈夫在大清洗中遇害，她在国外发表了两部关于斯大林恐怖统治的小说。当阿赫玛托娃的作品在苏联遭到查禁的时候，为了挽救它们，她靠记忆把她的一些诗歌记录下来。丘科夫斯卡娅讲述斯大林大清洗的小说《索菲娅·彼得罗夫娜》（*Sof'ya Petrovna*）感人肺腑，描写了大清洗对普通家庭的影响。该书预计1963年在苏联出版，但在最后一刻被撤下，原因是所谓的观点错误。该书于1965年在巴黎出版。丘科夫斯卡娅表达不同政见的举动使得她于1974年从作协中被开除。

丘科夫斯基，科尔涅伊·伊万诺维奇（Chukovsky,Korney Ivannovich，1882—1969）（尼古拉·瓦西里耶维奇·科尔涅伊丘科夫的笔名），丘科夫斯卡娅（参见本人条目）的父亲。杰出的苏联文学家、文学评论家兼翻译家，同时还是一位颇受欢迎的儿童文学作家。大革命前他通过自学在一家报纸做记者。他发表了讨论俄国文学的评论文章，专长是研究诗人尼古拉·涅克拉索夫（参见本人条目），后来

又编辑儿童文学，创作了许多颇受欢迎的童话故事诗，并为孩子们改编其他人写的故事，包括笛福的《鲁滨逊漂流记》。自1918年担任世界文学出版社英美文学的负责人起，他先后把马克·吐温、科南·道尔、惠特曼、吉卜林等人的作品翻译成俄文。他的翻译理论集成《翻译的艺术》（*Iskusstvo perevoda*，1930）和《崇高的艺术》（*Vysokoe Iskusstvo*，1941）两本书发表。

西里加，安特（Ciliga,Ante，1898—1992），克罗地亚作家、政治评论家和民族主义者。1918年加入社会民主党，但旋即退出去领导南斯拉夫共产党的克罗地亚分支。1926年为在苏联的共产国际工作，并以共产党官员的身份游历欧洲。1930年西里加因作为托洛茨基派被捕，他在古拉格待了六年，接着又遭到国内流放，最后获准出国。到了西方世界，他宣布放弃共产主义信仰，并发表了描述斯大林专制统治的见证实录：《俄罗斯之谜》（*The Russian Enigma*，1938）。1941年他重新定居克罗地亚时被捕并一直被囚禁到1943年。战后，他定居罗马，在那里他笔耕不辍，广泛讨论了克罗地亚的各种问题直到逝世。

德波林，阿布拉姆·莫伊谢耶维奇（Deborin,Abram Moiseevich，1881—1963）（阿布拉姆·莫伊谢耶维奇·约费的笔名），马克思主义哲学家和政治理论家，所谓“辩证家”（“dialectician”）学派的领导人。德波林的理论，基于黑格尔的辩证法，在苏联哲学中长期占据统治地位。直到1930年，也即在他出版《哲学和马克思主义》（*Filosofiya i marksizm*）之后不久，他的理论被斯大林斥为“孟什维克主义的唯心论”。德波林被迫隐姓埋名十八年，直到1953年斯大林死后才又开始公开发表作品。

杰尔查文，加甫里尔·罗曼诺维奇（Derzhavin,Gavriil Romanovich，1743—1816），18世纪俄罗斯杰出的抒情诗人，普希金的一位重要先导。他出生于没落的贵族家庭，曾在军队服役，1777年转入文职。他的《费丽察颂》（*Oda kFelitse*，1793）一眼就能看出是对叶卡捷琳娜大帝的颂歌，该诗的发表引来其他许多人的效仿，也为他赢得了官方的认可，并于1791年被任命为叶卡捷琳娜大帝的秘书。他还出任过亚历山大一世的司法大臣，1803年退休。作为古典颂诗的大师，杰尔查文最著名的作品，如《梅谢尔斯基公爵之死》（‘Na smert'knyaza Meshcherskogo’，1779）和《瀑布》（‘Vodopad’，1791—1794），虽然带有道德说教的口吻，但仍以生动的意象赞美了大自然的伟力。

德斯蒂·德·特拉西，安托万—路易—克洛德（Destutt de Tracy，AntoineLouis-Claude，1754—1836），法国大革命时期的军人，著

名的法兰西学院院士，哲学中的“意识形态学派”（the ideologie school，通常又译为“观念学派”）的创始人。1789年他被选入国民公会，但在恐怖统治时期（1793—1794）被捕入狱。作为一位观念科学的哲学家，德斯蒂以1796年创造“意识形态”一词和描述有意识的人类行为而得名。德斯蒂对国民教育的拥护以及对个人自由的坚信逐渐被拿破仑视为一种威胁，1803年拿破仑查禁了他的著作。法国君主政体复辟后，他被授予伯爵爵位。德斯蒂的哲学著作包括四卷本的《意识形态要素》（*Eléments d'ideologie*，1801—1815）和《对孟德斯鸠〈论法的精神〉的注解和评论》（*Commentaire sur L'Esprit des lois de Montesquieu*，1808）。

吉拉斯，米洛万（Djilas,Milovan，1911—1995），南斯拉夫作家和政治家，在第二次世界大战德国占领南斯拉夫期间，与铁托元帅一道是南斯拉夫游击队的领导人。1933—1936年因参加共产党反对南斯拉夫王室统治的活动而被监禁。大战期间，他和铁托亲密合作，出访莫斯科，在那里会见了斯大林，在他的《同斯大林的谈话》（1962）一书中留下了珍贵的实录资料。1953年他升任南斯拉夫副总统，然而一年后，由于他对铁托统治日益尖锐的批评使他被开除出共产党，并在1956—1966年间三度入狱。他关于共产党寡头政治的批判性研究《新阶级：关于共产主义体制的分析》（1957）在纽约出版，颇受好评。

杜金，米哈伊尔·亚历山德罗维奇（Dudin,Mikhail Aleksandrovich，1916年生），农民出身的苏联诗人。1930年代开始写诗。二战期间一边在红军服役一边从事新闻写作。从那以后，他赢得了一个多产却循规蹈矩的战地诗人的名声，他最著名的诗歌是《夜莺》（“Solovei”，1942）。他那些现在已被遗忘的叙述性和说教性的诗歌反映了斯大林时代下层艺术家的生活。他们选择成为共产党和作协成员这样一条安全的出路。他本人后来登上了作协的显要位置。

杜金斯卡娅，娜塔莉娅·米哈伊洛夫娜（Dudinskaya,Natal'ya Mikhailovna，1912—2003），俄罗斯最杰出的芭蕾舞女演员，舞蹈家康斯坦丁·谢尔盖耶夫（参见本人条目）的妻子。作为列宁格勒舞蹈学校的毕业生，1930年她加入基洛夫芭蕾舞团，在那里她以她的保留剧目中的经典角色而闻名，包括《天鹅湖》中的白天鹅和黑天鹅以及《吉赛尔》中的主演。1961年退休，从1951年到1970年她都是基洛夫芭蕾舞演员中的女一号，1970年代她和她的丈夫还编导了包括《哈姆雷特》在内的多出芭蕾舞剧。

杜金采夫，弗拉基米尔·德米特里耶维奇（Dudintsev,Vladimir Dmitrievich，1918—1998），苏联小说家。二战期间他从莫斯科大

学法律系毕业后（1940）参加了红军，后来担任了《共青团真理报》（*Komsomolskaya pravda*）的记者。1956年，也就是在他的小说《不是单靠面包》（*Ne khlebom edinyn*）出版的同一年，他在一部短篇小说集《在七勇士之间》（*Vsemi bogatyrei*[73]）中描写了工业的进步。前一部小说虽然在国外得到了广泛的认可，却因对苏联的官僚制度有消极的描写而在国内遭到批判。现在保留下来的大多数杜金采夫创作的文学作品几乎都已经无人知晓了。

艾亨鲍姆，鲍里斯·米哈伊洛维奇（Eikhenbaum，Boris Mikhailovich，1886—1959），苏联学者、文学史家、形式主义批评家。从1918年开始他在列宁格勒大学教授哲学，直到1949年退休，其间发表了《论俄罗斯抒情诗的旋律》（*Melodiki russkogo liricheskogo stikha*，1923），并写了许多广泛涉及托尔斯泰的文章，他还是托尔斯泰选集（1928—1958）的编者之一。1923年他在一篇著名的评论文章中指责阿赫玛托娃（参见本人条目）的诗，称她“一半是修女，一半是荡妇”（“half nun,halfharlot”），从而进一步增强了长期以来苏联对她作品的嫌恶。

爱森斯坦，谢尔盖·米哈伊洛维奇（Eisenstein,Sergey Mikhailovich，1898—1948），苏联电影导演，是他所提出的“电影魅力中的蒙太奇”（“montage offilm attractions”）的先行者。他的事业是从在梅耶荷德（参见本人条目）经营的亚历山德林斯基（Aleksandrinsky）剧院做舞台设计开始的，1922年他加入了一个短命的文化组织无产阶级文化协会（Proletkul't），做它的巡游剧场的艺术指导。他的一第部电影《罢工》（*Stachka*，1925）创造性地运用了蒙太奇的各种特征，在他影响更为深远的两部电影《战舰波将金号》（*Bronenosets Potemkin*，1925）和《十月》（*Oktyabr'*，1927）中，他进一步完善了蒙太奇的手法。1930年爱森斯坦前往好莱坞派拉蒙影业（Paramount Pictures）发展，一段令人沮丧的行程之后，他回到苏联发现他前卫的艺术风格正在遭到批判。1937年影片《白静草原》（*Bezhin lug*）失败之后，1938年的电影《亚历山大·涅夫斯基》（*Aleksandr Nevsky*）获得了巨大的成功，深受观众喜爱，爱森斯坦重新得宠。1947年他因《伊凡雷帝》（*Ivan groznyi*）第二部，再次与斯大林交恶，这使得他精疲力竭，导致心脏病突发，英年早逝。

爱伦堡，伊利亚·格里戈里维奇（Erenburg，Ilya Grigorevich，1891—1967）（即西方国家所熟知的Ehrenburg），内战期间俄罗斯最著名的流亡作家之一。他出生在基辅的一个犹太家庭，1909年离开俄国居住在巴黎。十月革命后回到俄国支持反布尔什维克的白色阵营，但在1921年，内战结束时返回巴黎，在那里做记者和作家，发表

了一系列没有什么文学价值的小说。他最杰出的作品是他对西方批判性的嘲讽之作《胡里奥·胡列尼托及其门徒的奇遇》（*Neobychainye pokhozhdeniya Khulio Khurenito*，1922）。爱伦堡一直是一位忠诚的俄罗斯爱国者，二战期间他积极支持苏联反纳粹的宣传机构。战后他描写苏联战事的小说《暴风雨》（*Burya*，1947）表露出他对美国的日益反感，并为他赢得了斯大林奖。斯大林死后，他成为“解冻”时期文学界的一位重要人物。在他最畅销的小说《解冻》（*Ottepel*，1954）的英译本（1956）面世后，这个词就被西方广泛地使用。同时这也是最早从苏联传出的提到大清洗的作品之一。他的回忆录《人、岁月与生活》（*Lyudi,gody,zhizn'*，1960—1965）为展现俄罗斯的文化生活提供了重要的资料，同时也为在斯大林统治下俄国知识分子遭到的压迫提供了明证。

叶尔莫洛娃，玛丽亚·尼古拉耶夫娜（Ermolova,Mariya Nikolaevna，1853—1928），俄罗斯杰出的戏剧女演员，因她主要在莫斯科小剧院扮演的悲剧角色而闻名。叶尔莫洛娃在席勒的《奥尔良少女》（1884）和《玛丽亚·斯图尔特》（1886）以及拉辛的《菲德拉》（*Phaedra*）（1890）等剧中对主要人物的精彩演绎，赢得了广泛的赞誉。十月革命后，她成功地转型，扮演了许多苏联时期新的、反资产阶级的角色，并成为第一个获得“苏联人民艺术家”和“劳动模范”称号的女演员。1937年一座以她的名字命名的剧院（伯林在《斯大林统治下的俄罗斯艺术》一文中提到的那个剧院）在莫斯科建成。

叶赛宁，谢尔盖·亚历山德罗维奇（Esenin,Sergey Aleksandrovich，1895—1925），苏联诗人，自称是艺术界的“流氓”。他出生在一个农民家庭，是苏联早期最捉摸不定、最不遵从传统的人物之一，1919年在莫斯科加入意象派诗人团体，并逐渐以豪饮和搞怪而著称。他的诗集《一个流氓的自白》（*Ispoved khuligana*，1921）和《莫斯科酒馆之音》（*Moskva kabatskaya*，1924）进一步强化了他这样的名声。叶赛宁最初曾满怀激情地歌颂十月革命，但很快就对革命不再抱有幻想。他最杰出的作品保留在他描写俄罗斯乡村，以及表达他对传统的乡村生活方式遭到破坏的失望之情的那些更为抒情和怀旧的诗歌里。他与美国舞蹈演员邓肯的婚姻（1922—1923）既短暂又充满了激烈的争吵，随后他逐渐陷入癫狂、放荡和绝望之中，1925年他在列宁格勒的一家旅馆中自缢，孤独地离开了这个世界。

叶若夫，尼古拉·伊万诺维奇（Ezhov,Nikolay Ivanovich，1895—1940）。作为“叶若夫恐怖时代”（Ezhovshchina，指的是发生在

1936—1938年的大清洗的顶点）的始作俑者，叶若夫试图通过令人震惊地超额完成行刑指标来讨好斯大林。他曾在内战期间担任政治委员，但由于缺乏知识素养未能提升到党的领导岗位。他凭借斯拉夫人效忠和谄媚的天赋一步一步努力成为斯大林的内室亲信。1935年他取代被谋杀的基洛夫（参见本人条目），赢得了列宁格勒共产党书记的职位，1936年他被提拔为秘密警察NKVD（内务人民委员会）的头目。在其任期内，叶若夫对红军的军官阶层和共产党的地方领导人展开了大规模的屠杀。但他玩火自焚，1938年秋斯大林用拉夫连季·贝利亚取代了他。1939年4月叶若夫被捕，并于次年2月4日被处决。

法捷耶夫，亚历山大·亚历山德罗维奇（Fadeev,Aleksandr Aleksandrovich，1901—1956），苏联小说家，斯大林手下一位冷酷的文学官员。1918年成为一名共产党员，1920年代开始从事党的工作，并以小说《毁灭》（*Razgrom*，1925—1926）获得最初的好评。《青年近卫军》（*Molodayagvardiya*，1945），一部描写二战期间苏联游击队的作品，还是在法捷耶夫遵照斯大林的建议进行大幅修改之后，被大肆吹捧为社会主义现实主义的典范。在法捷耶夫担任苏联作协总书记以及后来出任作协主席这段独霸时期，他对许多作家实施压制，包括阿赫玛托娃和左琴科（参见各自条目），但最终他良心发现。1953年斯大林死后他受到公开的谴责，于1956年自杀。

费定，康斯坦丁·亚历山德罗维奇（Fedin,Konstantin Aleksandrovich，1892—1977），苏联评论家、作家和苏联科学院院士，苏联作协的一位重要成员。内战期间他在军队工作，后来从事编辑工作并模仿契诃夫的风格写短篇小说。1924年他试图通过《城市与岁月》（*Goroda i godi*，1924）来反映革命后的新世界，但因其主人公的消极性而遭到批判。此后他的作品逐渐变得循规蹈矩，例如他高度赞扬公职人员，后来又为最高苏维埃充当代言人。他的两部战后发表的小说《早年的欢乐》（*Pervye radosti*，1945）和《不平凡的夏天》（*Neobyknovennoe leto*，1948）被视为社会主义现实主义文学的最佳样本。

费特，阿法纳西·阿法纳西耶维奇（Fet,Afanasy Afanasievich，1820—1892），俄国诗人和翻译家，托尔斯泰和屠格涅夫的好友。1840年代他在莫斯科大学学习并开始发表诗作，其间他还在帝国军队里服役了一段时间。作为一位保守主义者和唯美主义者，他的作品在1860年代遭到激进知识分子的抨击。在1863—1883年间费特没有发表任何作品，晚年他又发表了多卷诗歌，统一题名为《黄昏之火》（*Vechernie ogni*）。他后期的诗歌带有浓厚的形而上学的口吻，是那个世纪末兴起的俄罗斯诗歌象征主义运动的先驱。作为叔本华的崇拜

者，1881年费特将叔本华的《作为意志和表象的世界》翻译成俄文；他还翻译了许多拉丁诗人包括奥维德、卡图卢斯和维吉尔的作品。

费舍尔，路特（Fischer,Ruth，1895—1961）（埃尔弗里德·艾斯勒的笔名），左翼犹太裔共产党活动家，作曲家汉斯·艾斯勒（Hans Eisler，1898—1962）的姐姐，与贝尔托特·布莱希特（Bertolt Brecht）是好友。1914年费舍尔加入奥地利社会民主党，但在1918年退出并与人共同创建了奥地利共产党。她移居柏林，直至1926年被驱逐。其间（1921—1924）她还在那里担任了德国共产党主席。1933年她流亡法国，逐渐成为一位对共产主义直言不讳的批评者，尤其表现在她于1948年发表的《斯大林与德国共产主义》一书中。二战期间她前往古巴，此后直到返回欧洲之前，她一直在美国居住；最后她在法国逝世。

加博，瑙姆（Gabo,Naum，1890—1977）（涅米亚·鲍里索维奇·佩夫斯内的笔名），俄国犹太裔抽象派雕塑家。与他的哥哥安托万·佩夫斯内（参见本人条目）同为动力雕塑艺术的先驱。他早先在慕尼黑求学，1913—1914年在巴黎跟随安托万加入前卫派的艺术圈子。1917他们返回俄国，一道起草了《现实主义宣言》（1920），提出了日后成为苏联艺术中崭新的构成主义运动的概念。当这一运动遭到越来越多的批判时，加博离开了俄国，在德国、法国和一英国待了段时间后，最终于1946年定居美国。

吉皮乌斯，季娜依达·尼古拉耶夫娜（Gippius,Zinaida Nikolaevna，1869—1945）（即西方所熟知的Hippius），俄国流亡诗人和作家，曾以安东·克雷尼（Anton Krainy）为笔名发表文学评论。1880年代后期，吉皮乌斯开始发表她的象征主义诗歌，在十月革命前她在圣彼得堡还拥有自己的文学沙龙。1889年她嫁给了评论家梅列日科夫斯基（参见本人条目）。由于激烈反对十月革命，1919年她与丈夫一道离开俄国，定居巴黎。她的诗集，包括《诗选》（*Stikhi*，1922）和《光辉》（*Siyaniya*，1938）中的大多数诗篇，都充满了深刻的自我剖析和自我批判，她还创作了许多尖锐的讽刺诗、小说、戏剧以及大量发人深省的文学评论。

革拉特科夫，费多尔·瓦西里耶维奇（Gladkov,Fedor Vasil'evich，1883—1958），苏联作家，出生在一个农民家庭。他最早当中学教师，1920年代改行当记者。由于他赤裸裸地带有宣传性的获奖小说《水泥》（*Tsement*，1925）第一个歌颂了苏联的工业进步，使他在当时小有名气。他的下一部作品《动力》（*Energiya*，1932—1938），描写了一座水电站的建设，相对就没那么成功。革拉特科夫最出色的作品是他的自传体小说《童年的故事》（*Povest'o*

detstve，1949）。这部小说是受高尔基（参见本人条目）同类作品的启发，并为他赢得了斯大林文学奖。

格里埃尔，莱因戈尔德·莫里采维奇［Glier（Glière），Reingol'd Moritsevich，1875—1956］，俄罗斯导演兼作曲家。1894—1900年间他在莫斯科音乐学院学习小提琴和作曲，1905—1907年在柏林学习导演。此后，1913—1920年他到基辅音乐学院教作曲。他的第一项国际性的艺术成就是1927年为芭蕾舞剧《红罂粟》（*Krasnyi mak*）写的乐谱，这件作品可以称得上是日益发展起来的社会主义现实主义流派的先驱之作。格里埃尔的全部作品，包括交响乐、歌剧、协奏曲以及各种室内音乐作品，

尽管通常顺从政治和音乐的正统要求，但也反映了大量的民族音乐风格和传统，例如1934年写的歌剧《沙赫·塞涅姆》（*Shah Senam*），就利用了阿塞拜疆的民族音乐元素。在他诸多学生中最著名的有米尔斯科夫斯基和普罗科菲耶夫（参见各自条目）。

高尔基，马克西姆（Gorky,Maxim，1868—1936）（阿列克谢·马克西莫维奇·彼什科夫的笔名），出身农民的苏联作家、记者和剧作家。他早年的生活极其贫困，这在他的代表作自传体三部曲《童年》、《在人间》和《我的大学》（*Detstvo*，1915；*Vlyudyakh*，1916；*Moi universitety*，1922），以及他最成功的戏剧《底层》（*Na dne*，1902）中有所反映。十月革命后，最初他尖锐地批判布尔什维克对政治自由的扼杀，结果1918年他主编的备受争议的报纸《新生活》（*Novaya zhizn*）被查封。1924年他移居意大利，在那里受到了热烈的欢迎。1928年斯大林通过大力吹捧加上物质利诱邀请高尔基回苏联担任思想界的领袖，着手建立社会主义现实主义指导下的苏联写作规范。从1934年起他担任新成立的作协主席，被各种光环所笼罩，但对斯大林的卑躬屈膝不可避免地使他落入陷阱并最终陷于孤立。

格林伍德，瓦尔特（Greenwood,Walter，1903—1974），英国小说家和剧作家。格林伍德出生在兰开夏郡索尔福德的一个工人家庭，曾做过一系列仆人的工作，后来他把在大萧条时期艰难困苦的经历写进了一部颇受赞誉的小说《受救济的爱情》（*Love on the Dole*，1933）。这部小说大受欢迎，获得广泛的好评，1934年他将其改编为舞台剧，1941年还把它搬上荧幕。尽管后来他又写了更多的小说、短篇小说、戏剧，甚至转向电视，比如为《神秘王国》（*The Secret Kingdom*，1960）写剧本（改编自他自己的一部小说），但没有一部能够超越他那第一部不朽的作品。

格里鲍耶陀夫，亚历山大·谢尔盖耶维奇（Griboedov,AleksandrSergeevich，1795—1829），俄国抒情诗人和剧作家，他唯一不朽的剧作《聪明误》（*Gore ot uma*，1822—1824），至今仍是俄罗斯经典剧目中的一个典范。格里鲍耶陀夫早先在莫斯科大学学习法律和科学，随后到军队服役，后来成为外交部的一名文职官员。虽然他还创作和改编了其他许多剧本，但他的名声大多还是得自于《聪明误》[在译本中通常以它的主人公查斯基（Chatsky）作为书名]，该书未能通过帝俄审查官的审查，直到1861年才得以完整地出版。1825年正值俄罗斯与波斯交战，格里鲍耶陀夫因公被派往高加索。在谈判达成和平协议之后，他被任命为驻德黑兰大使，在他到任后不久即在当地被暴乱分子杀害。

格罗斯曼，列昂尼德·彼得洛维奇（Grossman,Leonid Petrovich，1888—1965），苏联犹太裔学者，形式主义文学评论家和作家。起初他在敖德萨研修法律，1920年代早期他搬到莫斯科后，转而从事写作，同时在勃留索夫文学艺术学院任教。格罗斯曼发表了许多关于俄国文学家的研究著作，如《陀思妥耶夫斯基作品集》（*Tvorchestvo Dostoevskogo*，1959），普希金的传记（1936）和大量论述屠格涅夫及其戏剧的作品。他的历史传记小说大多是根据19世纪文学家的生平经历写成的，《达尔希亚克笔记》（*Zapiski D”arshiaka*，1945）中的普希金就是一例。

盖埃诺，让（Guéhenno,Jean，1890—1978），法国随笔作家、文学评论家和小说家。盖埃诺生于布里多尼（Breton）的一个工人家庭，他在一系列自传体小说中［如《改变生活》（*Changer la vie*，1961）和《一位四十岁男子的日记》（*Le Journal d'un homme de quarante ans*，1934）］描写了法国西北部一个工业城镇富热尔（Fougeres）的工人们贫困的生活。凭借《忏悔录之外的让—雅克》（*Jean-Jacques en marge des Confessions*，1948）和《让—雅克：良心史》（*Jean-Jacques,histoire d'un conscience*，1962）等一系列研究，他一跃成为研究让—雅克·卢梭的一流专家。1962年他被选为法兰西学院院士。

古米廖夫，列夫·尼古拉耶维奇（Gumilev,Lev Nikolaevich，1912—1992），俄国诗人安娜·阿赫玛托娃（参见本人条目）之子。古米廖夫在斯大林统治时期长期遭到迫害和监禁。1933年和1935年两次被捕，紧接着1938年3月又被判流放古拉格群岛十年。和其他许多挺到了战争爆发的狱友一样，他获得释放到红军前线作战，直到1949年因对他母亲的新一轮迫害而再度入狱。阿赫玛托娃在她的《安魂曲》（*Rekviem*，创作于1935—1943年，出版于1963年）这整部诗

集里描述了她在儿子被捕并遭囚禁的日子里所受到的煎熬。1956年古米廖夫终获自由，并于1975年撤销了对他的一切指控。

古米廖夫，尼古拉·斯捷潘诺维奇（Gumilev,Nikolay Stepanovich，1886—1921），十月革命前杰出的俄国诗人。古米廖夫不仅是一位文学理论家，1912年阿克梅派的创始人，而且是一位文学评论家、剧作家兼翻译家。1910年他与诗人安娜·阿赫玛托娃（参见本人条目）结婚，一战期间他参加了帝国军队。古米廖夫对人种学的兴趣以及他去阿比西尼亚和索马里兰的旅行给他那些最著名的诗集《珍珠》（*Zhemchuga*，1910）、《篝火》（*Koster*，1918）和《火柱》（*Ognenny i stolb*，1921）带来某种异国情调。他还曾在世界文学出版社工作，翻译柯勒律治的作品；在艺术学院教过诗歌。他对十月革命极其反感“”，1921年他因反革命罪被捕并被枪决。

埃韦（Hervé，1825—1892）［弗洛里蒙·龙热（Florimond Ronger）的笔名］，法国歌唱家、导演、作曲家，创作了一百多部轻歌剧，其中有许多是在巴黎的协奏乐园（Folies-Concertantes）上演。《堂吉诃德和桑乔·潘萨》（1848）和《舞台滑稽》（1853）是他最受欢迎的作品。1880年代他曾在伦敦待了一段时间，从事音乐剧的创作和编导。

赫尔岑·亚历山大（Herzen,Alexander，1812—1870）（亚历山大·伊万诺维奇·格尔岑），俄国革命思想家，记者兼作家，身边聚集了许多同时代的伟大思想家。他是一个富裕贵族的私生子，曾就读于莫斯科大学。1834年他因卷入激进的圈子而被捕并被流放直到1840年。回到莫斯科后，他与别林斯基（参见本人条目）交往甚密，但在1847年离开俄国前往巴黎，在那里他亲眼见证了1848年革命。1852年他迁往伦敦，凭借继承的遗产创办了一家俄罗斯印刷所，出版了颇有影响的报纸《钟声》（*Kolokol*，1857—1867），借此他极力推动俄国的政治改革，尤其是促进农奴的解放（1861年得以实现）。赫尔岑最有影响的政论，收集在《寄自彼岸》（*S togo berega*，1847—1850，1956年出了英文版，伯林为其写了导言）一书中，主要是他与同代的流亡者在激进出版物上以书信的形式进行的一系列政治和哲学辩论。在其代表作《往事与随想》中，他以热切的言辞、深沉的情感回忆了他的家庭和他的许多朋友。伯林为该书1968年的英文版写了导言。伯林论赫尔岑的文章分别在《观念的力量》（2000）和《反潮流》（1979）两本论文集中再版。

赫胥黎，奥尔德斯（Huxley,Aldous，1894—1963），英国小说家、小品文作家和编辑。他出身知识名门，在伊顿接受教育。最初他以诗人身份发表作品，后为增加收入转入出版界。在为《雅典娜神

庙》等文学期刊撰稿之后，特别是1921年随着他的第一部小说《克罗姆·耶娄》（*Crome Yellow*）的出版，他的经济状况有所改变。到1930年代末，随着一系列小说，包括《针锋相对》（*Point Counter Point*,1928）和他不朽的作品《美丽新世界》（*Brave New World*，1932）的成功出版，彻底改变了他先前的贫困状况。1937年他移居美国。他的后期作品，例如《知觉之门》（*The Doors ofPerception*），反映了他对神秘主义日益浓厚的兴趣以及他用酶斯卡灵（mescalin）致幻剂做试验的情况。伯林有一篇论赫胥黎的文章收在他的《个人印象》（1980）一书中。

伊里夫，伊利亚，和叶甫盖尼·彼得罗夫（Il'f,Ilya,and Evgeny Petrov）：伊利亚·阿尔诺利多维奇·法因济利贝格（Ilya Arnoldovich Fainzilberg，1897—1937）和叶甫盖尼·彼得罗维奇·卡达耶夫（Evgeny Petrovich Kataev，1903—1942）的笔名，苏联作家，尤以他们合作的经典小说《十二把椅子》（*Dvenadtsat'stulev*，1928）而闻名。两人均出生在敖德萨，均从事新闻工作，1927年开始合作创作一系列短篇小说和长篇小说。他们的作品带有强烈的讽刺意味，尤其表现在小说《十二把椅子》的续篇《金牛犊》（*Zolotoy zelenok*，1932）中。1933—1936年间他们获准出国旅行，从中选取素材，发表了《一层楼的美国》（*Odnoetazhnaya Amerika*，1936）。好景不长，1937年伊里夫因肺结核病逝，他们的合作就此结束。彼得罗夫重操旧业撰写新闻稿，并开始从事电影剧本的创作，但他再也没能续写与伊里夫合作时的辉煌，1942年死于空难。

英培尔，薇拉·米哈伊洛芙娜（Inber,Vera Mikhailovna，1890—1972），出生在敖德萨的苏联诗人、短篇小说家和记者。1922年她定居莫斯科并加入了构成主义诗派。1924—1926年间她作为通讯记者待在欧洲。与阿赫玛托娃（参见本人条目）一样，她在二战期间的列宁格勒之围中幸存下来，并以这段经历为题材创作了感人至深的叙事诗《普尔科沃子午线》（*Pulkovsky meridian*，1942），因此获得1945年的斯大林文学奖。她还以她的战争日记为基础创作了《近三年：列宁格勒日记》（*Pochti tri goda:Leningradsky dnevnik*，1945）。

伊万诺夫，格奥尔基·弗拉基米洛维奇（Ivanov,GeorgyVladimirovich，1894—1958），出身贵族的苏联诗人，曾在帝国士官生团队服役。他最初的诗歌《客厅》（*Gornitsa*，1914）和《石南花》（*Veresk*，1916）受到诗界的颓废主义和阿克梅派运动的影响。1923年他离开俄国，在巴黎的俄罗斯流亡艺术家社区定居，在那里他编辑杂志并撰写文学评论文章。他后期的抒情诗，收

录在《玫瑰花》（*Rozy*，1931）等诗集中，颇受好评。而他后期在巴黎、纽约和柏林出版的作品因他本人日益增长的悲观态度而失色不少。

伊万诺夫，维亚切斯拉夫·伊万诺维奇（Ivanov,Vyacheslav Ivanovich，1866—1945[74]），流亡的俄国历史学家和象征派诗人。曾在莫斯科、柏林和巴黎研究古代史和古典哲学，此后他在中东待了一阵。他最早的诗集《北极星》（*Kormchie zvezdy*，1903）和《透明》（*Prozrachnost'*，1904）是在欧洲出版的。1905年他返回俄国，发表了一系列带有神秘主义色彩的宗教论文和那篇著名的论俄罗斯文化的演讲《两地书》（*Perepiska iz dvukh uglov*，1920）。1920—1924年间他在巴库教授希腊语，之后他离开俄国前往意大利，在那里他皈依罗马天主教，先后在帕维亚大学（1926—1934）和教皇的东方研究院任教。虽然他在意大利度过余生，但他的著作却是在巴黎出版的。

伊文斯卡娅，奥尔加·弗谢沃洛多芙娜（Ivinskaya,Olga Vsevolodovna，1912—1995），苏联编辑、诗歌翻译家，鲍里斯·帕斯捷尔纳克的爱人和合作者。伊文斯卡娅毕业于莫斯科大学，当她1946年遇到帕斯捷尔纳克时她正在《新世界》（*Novyi mir*）杂志任文学编辑。或许是由于与帕斯捷尔纳克的交往，她曾两次被捕并被流放到古拉格（1949—1953，1960—1964）。1953年斯大林逝世后，她搬到佩列杰利基诺的作家村，作为文学助手与帕斯捷尔纳克（始终未和妻子季娜伊达离婚）亲密合作。伊文斯卡娅关于她与帕斯捷尔纳克生活的回忆录《时间之囚》（*Vplenuvremeni*，英文书名为A Captive of Time，1978），1978年以俄文在巴黎出版。

卡巴列夫斯基，德米特里·鲍里索维奇（Kabalevsky,Dmitri Borisovich，1904—1987），苏联导演兼作曲家，苏联作曲家协会莫斯科分会的主要成员。1919—1925年卡巴列夫斯基在斯克里亚宾音乐学校学习，通过演奏钢琴为无声电影配乐来挣取学费。1925—1929年他在莫斯科音乐学院受教于米亚斯科夫斯基（参见本人条目）门下。他最初的作品主要是钢琴曲，最著名的是《第二钢琴协奏曲》（1935）。他还创作了三部交响乐和大量的其他乐器作品和合唱作品以及戏剧；二战后他的创作逐渐反映了社会主义现实主义的需要。从1939年起他就一直在莫斯科音乐学院担任作曲教授。

卡冈诺维奇，拉扎尔·莫伊谢耶维奇（Kaganovich,Lazar Moiseevich，1893—1991），斯大林的“坚定的人民委员”（“Iron Commissar”）和苏共中央政治局的主要成员。卡冈诺维奇出生在基辅的一个犹太家庭，是一位忠诚的共产党员，通过努力成为斯大林的亲

信，曾担任中央组织部部长（1922）和乌克兰共产党第一书记（1926—1928），并在1930年进入苏共中央政治局。在1930年代农业集体化期间，他负责监管苏联交通运输和重工业的改造，并因此在1935年获得列宁勋章。斯大林死后，他被赫鲁晓夫撤销了所有的重要职位，并被开除党籍。

康定斯基，瓦西里（Kandinsky,Wassily，1866—1944）（瓦西里·瓦西里耶维奇·康定斯基），出生在俄国的抽象派绘画的先驱。他放弃在莫斯科研究法律，前往慕尼黑学习艺术。1911年他在那里成立了“蓝骑士”（Blaue Reiter）艺术家团体。到1920年代他对抽象绘画形式的实验使他的作品几乎完全摆脱了有机的形式而转变成几何的形式。1914年他返回俄国，1917年革命之后他担任莫斯科绘画文化博物馆的负责人（1919），并创建了俄罗斯艺术科学院（1921）。1922年他重回德国出任坐落在魏玛的颇具影响力的包豪斯设计学院（Bauhaus School）院长，但因纳粹的兴起他不得不于1933年移居法国，1939年获得法国国籍。虽然那时康定斯基在艺术界已经是一位具有国际知名度和影响力的人物，他在晚年还发展了一种独特的象形文字风格的作品。他发表过许多艺术理论著作，包括《论艺术的精神》（*Uber das Geistige in der Kunst*，1912）和《点、线到面》（*Punkt undLinie zu Fläche*，1926）。

卡达耶夫，瓦连京·彼得洛维奇（Kataev,Valentin Petrovich，1897—1986），颇受欢迎的苏联小说家、剧作家和短篇小说家，是典型描写“五年计划”的小说《时间啊，前进！》（*Vremya,vpered!*，1932）的作者。他1922年开始写小说，1926年发表了他的第一部小说《盗用公款的人们》（*Rastrachiki*，1926）。他1932年的那部小说是一部生动描写工业城市马格尼托格尔斯克进行劳动竞赛的社会主义现实主义作品，然而他以1905年革命为背景，更具抒情色彩的自传体小说《雾海孤帆》（*Beleetparus odinokii*，1936）则是一部超越苏联时期的不朽经典。卡达耶夫的戏剧《化圆为方》（*Kvadratura Kruga*，1928）也好评如潮。二战之前他已经是苏联官方文学机构的成员，在佩列杰利基诺拥有一处郊外别墅，同时他还是苏联作协的理事。

卡维林，维尼阿明·亚历山德罗维奇（Kaverin,Veniamin Aleksandrovich，1902—1989）（维尼阿明·亚历山德罗维奇·齐尔波的笔名），苏联小说家和儿童文学作家。他曾在莫斯科和彼得格勒学习阿拉伯语言和文学，1920年代加入“谢拉皮翁兄弟”（Serapion Brothers）文学团体从事写作。他早期的小说因质疑苏联社会对作家施加的各种政治和道德的束缚而遭致批判。他凭着比较正统的作品，

如斯大林文学奖的获奖小说《船长与大尉》（*Dva kapitana*，1938—1944）赢得了官方的认可。在后斯大林时代他作为《莫斯科文学》（*Literaturnaya Moskva*）杂志的主编积极为解除对苏联作家的束缚而奔走，并支持安德烈·西尼亚夫斯基（Andrey Sinyavsky）和尤里·达尼埃尔（Yuly Daniel）等持不同政见的作家。

哈恰图良，阿拉姆·伊里奇（Khachaturyan，Aram Ilych，1903—1987），格鲁吉亚作曲家，他的作品深受通俗音乐和民间音乐的影响。斯大林十分赞赏哈恰图良的作品，因为他本人是格鲁吉亚人，对本民族的音乐和歌曲非常着迷。由于得到这样的官方认可，哈恰图良在1930年代吸收格鲁吉亚、亚美尼亚和阿塞拜疆的音乐主题创作的大量交响乐、组曲和协奏曲作品获得了巨大的成功。但在1948年安德烈·日丹诺夫以“形式主义”为罪名批判了一批引人注目的作曲家，他也成为众多苏联音乐界的受害者之一。从1950年开始，哈恰图良开始转向电影音乐创作，并在莫斯科音乐学院任教。斯大林死后他被评为苏联人民艺术家并获得列宁勋章（1959）。他创作的最优美最激动人心的作品之一是他为芭蕾舞剧《斯巴达克斯》（*Spartak*，1956）创作的音乐，虽然作为芭蕾舞剧最初并不成功，但作为作曲家的哈恰图良却赢得了广泛的好评，而且一经上演便成为流行的经典。伯林曾和布伦达·特里普（Brenda Tripp）在列宁格勒的基洛夫芭蕾舞剧院一起观看了由哈恰图良作曲的另一部流行的新编经典芭蕾舞剧《加雅涅》（*Gayaneh*，1942）的演出。

赫列勃尼科夫，维克托·弗拉基米罗维奇（Khlebnikov,ViktorVladimirovich，1885—1922）（即著名的韦利米尔·赫列勃尼科夫），俄国诗人，语源学家和语言学理论家，俄国未来主义之父。赫列勃尼科夫出生在阿斯特拉罕，十月革命前在圣彼得堡研究数学和科学并加入了各种前卫圈子。虽然赫列勃尼科夫本人除了叙事诗《壕沟里的一夜》（*Noch'v okope*，1921）和《冉格齐》（*Zangezi*，1922）、一篇历史神学论文以及几篇杂志文章外并没有发表多少作品，他却受当时立体—未来主义诗歌运动的启发，雄心勃勃试图创造一种新的诗歌词汇。尽管他生平发表的作品极少而且他的作品在他死后许多年里遭到查禁，但他为像帕斯捷尔纳克和马雅可夫斯基（参见本人条目）那样的杰出诗人提供了创作的灵感。

霍达谢维奇，弗拉基斯拉夫·费里奇阿诺维奇（Khodasevich,Vladislav Felitsianovich，1886—1939），具有波兰犹太血统的俄国诗人和文学评论家。尼古拉·古米廖夫（参见本人条目）十分赞赏他最初的几本诗集：《青春》（*Molodost'*，1908）和《幸福的小屋》（*Schastlivyi domik*，1914），然而他在1922年发表

了《沉重的竖琴》（*Tyazhelaya lira*）之后移居柏林，后又迁往巴黎。1927年后他几乎就没有再发表过诗歌，而逐渐转向为《文艺复兴》（*Vozrozhdenie*）杂志撰写文学评论。他的诗歌尽管在移民圈子中很流行，但直到1980年代中期开放之前还只是以地下出版物的形式在苏联传播。1980年代中期以后他的诗歌连同散文一道在苏联受到越来越广泛的欢迎。

基洛夫，谢尔盖·米洛诺维奇（Kirov,Sergey Mironovich，1886—1934）（谢尔盖·米洛诺维奇·柯斯特里科夫），1930年代最富魅力、最受欢迎的政治人物之一。自1904年加入布尔什维克后，他在党内拥有一个可以作为样板的经历。他迅速攀升到苏共中央委员会，成为其成员（1923），1926年斯大林又给了他一个美差，让他负责列宁格勒苏维埃的领导工作。在那里他更是成为最受瞩目的人物。斯大林在莫斯科注意到这个事实，日渐不满。1934年基洛夫在第17届苏共代表大会上获得的荣耀成为他陨落的征兆。同年12月他在列宁格勒被一名苏共低级官员枪杀，凶手随即被捕并被处决。斯大林为了达到自己的目的，马上利用基洛夫谋杀案为借口，掀起了一场对他所觉察到的政治对手的大围捕，这就直接导致了1936年和1938年的公开大审判。斯大林是否参予策划了基洛夫谋杀案至今仍然是一个激烈争论的问题。

克柳耶夫，尼古拉·阿列克谢耶维奇（Klyuev,Nikolay Alekseevich，1887—1937），俄国农民诗人，与叶赛宁（参见本人条目）交往甚密。1907年他在勃洛克（参见本人条目）的帮助下发表了他的诗歌。他的诗歌中充满了民间传说，充满了对农民的神秘力量以及乡村宗教传统的迷恋。诗集《松涛轰鸣》（*Sosen perezvon*，1912）受到当时阿克梅派和象征派诗人的推崇。克柳耶夫起初在他的叙事诗《列宁》（*Lenin*，1924）中对十月革命及其领导者列宁抱着欢迎的态度，然而共产主义体制对俄国乡村的掠夺使他与这个政权变得疏远。据他的一位后来自杀的朋友回忆，他在创作完《叶赛宁的挽诗》（“Plach o Esenine”，1927）之后就不再发表任何作品。他于1934年被捕，最后死在古拉格。直到1977年克柳耶夫的作品才在苏联再版。

克留恩，伊万·瓦西里耶维奇（Klyun,Ivan Vasil'evich，1873—1943），俄国雕刻家和画家。作为马列维奇（参见本人条目）的朋友，1915年他加入马列维奇的至上主义艺术家团体。他早期的雕刻、浮雕和壁画作品受立体派几何形式的影响。1918—1921年间他在莫斯科自由艺术画室（Moscow Free Art Studios）任教，并为人民文化教育委员会组织展览。1920年代他脱离了至上主义，完善了一种更为

简约的艺术风格——纯粹主义（Purism）。

科丘别伊家族（Kochubeys），是帝俄时代一个有钱有势的家族。这个家族出了两位非常著名的人物，一个是富有的乌克兰地主和高级军官瓦西里·列昂季耶维奇·科丘别伊（Vasily Leont'evich Kochubey，1640—1708），另一个是维克托·帕夫洛维奇·科丘别伊伯爵（Count Viktor Pavlovich Kochubey，1769—1834），他是一位自由派政治家和改革家。1792—1797年维克托伯爵任俄国驻君士坦丁堡的大使，此后他成了亚历山大一世和志同道合的自由派帕维尔·斯特罗加诺夫伯爵（参见本人条目）的亲密朋友和顾问。1802—1807年以及1819—1823年他两度出任内政大臣，并于1831年因对国家的贡献而被授予亲王的头衔。

库斯勒，阿瑟（Koestler,Arthur1905，—1983），匈牙利裔英国作家、记者和随笔作家。他早年待在欧洲，做过编辑，1930年代在柏林主编过一份报纸。1931年他加入共产党，并访问苏联。西班牙内战期间他前往西班牙。虽然左躲右闪逃避抓捕，但还是被法西斯政府逮捕入狱。通过与另一位狱友对调他才免于一死。后来他在1937年写的《西班牙遗嘱》（*SpanishTestament*）一书中描述了他的这段经历。二战期间他被法国的维希政府囚禁了一段时间，出狱后他设法前往英国，并加入了英国军队。到1938年他对共产主义已经绝望，两年后他出版了完全以布哈林（参见本人条目）等人被捕并遭到公审为故事原型的令人震撼的反苏小说《中午的黑暗》（*Darkness atNoon*）。虽然他写过一些小说，但他把绝大部分精力都用于探讨科学与艺术问题，例如著名的《梦游者》（*The Sleepwalkers*，1959）就是他对文艺复兴科学史的研究。众所周知，库斯勒赞成自愿的安乐死，当他得了不治之症白血病之后，他（和他忠实的妻子一道）选择了安乐死。

库普林，亚历山大·伊万诺维奇（Kuprin,Aleksandr Ivanovich，1870—1938），流亡的俄国小说家和短篇小说家，他的许多小说都是基于他四处漂泊的经历写成的，先是当低级军官，后来又从事一系列其他职业。他最著名的作品包括小说《决斗》（*Poedinok*，1905）、试图揭露卖淫罪恶的耸人听闻的小说《亚玛街》（*Yama*，1909—1915）以及一篇浪漫小说《石榴石手镯》（“Granntovyi braslet”，1911）。1919年移居巴黎之后，他的创作力逐渐衰退。最后他于1937年返回苏联，一年后去世。

库图佐夫，米哈伊尔·伊拉里奥诺维奇·戈列尼谢夫—，斯摩棱斯克亲王（Kutuzov,Mikhail Illarionovich Golenishchev-，prince ofSmolensk，1745—1813），拿破仑战争期间俄国传奇式的军事领导人。他十四岁入伍，参加了对波斯和土耳其的战争，与苏沃洛夫

（参见本人条目）并肩战斗了六年。他不断升迁，1784年升任总司令，在1805年指挥奥斯特利兹战役时一只眼睛已经失明。因战争溃败，库图佐夫受责失宠，直到1812年，亚历山大一世任命他指挥俄国军队参加博罗季诺战役。1812年10月拿破仑放弃莫斯科之后，库图佐夫把拿破仑的“大军”（the Grande Armee）彻底赶出俄国，在斯摩棱斯克战役中大获全胜，并追击残敌到普鲁士，最终病逝在那里。

列昂诺夫，列昂尼德·马克西莫维奇（Leonov,Leonid Maksimovich，1899—1994），斯大林时期官方权威的小说家和剧作家。他最初的文学活动是从事诗歌创作。他早期的诗歌试图以陀思妥耶夫斯基的风格尝试进行心理现实主义的写作，表达了对1920年代新生的苏联政权的忧虑。《獾》（*Barsuki*，1924）、《贼》（*Vor*，1927）是他最早的一些受欢迎的文学成就，此后他反映斯大林五年计划巨大考验的社会主义现实主义作品则变得循规蹈矩得多。此时列昂诺夫已经是作协的官员，并且在1946年至1958年间成为最高苏维埃的成员，他的创作逐渐转向戏剧，创作了《波洛夫场的果园》（*Polovchanskye sady*，1936）等许多颇受欢迎的苏联戏剧经典。

列别申斯卡娅，奥尔加·瓦西里耶夫娜（Lepeshinskaya,Olga Vasil'evna，1916年生），俄国最好的芭蕾舞女演员。她在莫斯科芭蕾舞学校接受训练，1933年毕业。从1930年代中期到1963年退休前，她都是大芭蕾舞团的主要舞蹈演员，以扮演《堂吉诃德》中的吉特莉（Quitri）和《红罂粟》（*Krasnyi mak*）中的桃花而著称。退休后她仍然留在大芭蕾舞团当一名受人尊敬的教师，并在欧洲和中国开设高级讲习班。她获得过无数的荣誉，包括斯大林勋章（四次）和“苏联人民艺术家”称号等。

莱纳，尼古拉·奥西波维奇（Lerner,Nikolay Osipovich，1877—1934），具有俄罗斯和犹太血统的文学史学家和评论家，研究别林斯基和普希金的专家，著有《普希金》（1903）、《别林斯基》（1922）和《普希金的散文》（*Proza Pushkina*，1923）。

列斯科夫，尼古拉·谢苗诺维奇（Leskov,NikolaySemenovich，1831—1895），俄国短篇小说家，以擅长利用传统神话和民间传说而闻名。他在农庄中长大，没有接受过正规的教育，1860年代从事记者工作。作为一位传统主义者，列斯科夫对政治改革忧心忡忡，他在《结仇》（*Na nozhakh*，1870—1871）等小说中对激进主义进行了抨击。而这些作品的读者寥寥，他的名声主要是基于他讲故事的天赋，他讲的故事《姆岑斯克县的麦克白夫人》（*Ledi Makbet mtsesnkogo uezda*，1865）——肖斯塔科维奇1934年编导的那部歌剧即以此故事为脚本——和《被诱惑的流浪汉》（*Ocharovannyi*

strannik，1873）等深受读者欢迎。列斯科夫晚年成了托尔斯泰宗教和伦理观念的信徒，他的作品也日渐带有道德说教的口吻。

刘易斯，（亨利·）辛克莱尔［Lewis,（Henry）Sinclair，1885—1951］，美国小说家，诺贝尔文学奖获得者。他出生在美国中西部，曾做过编辑和记者。在写了几部平淡无奇的小说之后，凭借1920年发表的描写美国小市镇的畅销小说《大街》（*Main Street*）一举成名，并获得极大好评。他在1920年代出版的一系列颇受欢迎的新闻体小说进一步提高了他作为杰出的美国小说家的名望。这些小说包括《巴比特》（*Babbitt*，1922）、《阿罗史密斯》（*Arrowsmith*，1925）和《埃尔默·甘特利》（*Elmer Gantry*，1927），其中最后一部对中西部福音主义进行了揭露，以它改编的电影获得了1960年电影学院奖。1930年他成为第一位获得诺贝尔文学奖的美国人，然而此后他的文学创作力便逐渐衰退。

利普希茨，雅克（海姆·雅科夫列维奇·利普希茨，出生在立陶宛的立体主义雕塑家，毕加索和莫迪里阿尼的同代人，并且是1920年代他们在巴黎的朋友。1909年利普希茨定居巴黎，1925年获得法国国籍，并在《持吉他的水手》（*Sailor with a Guitar*，1914）等作品中创造了一种三维的立体派雕塑风格。1941年他移居美国，在那里他以《抓住秃鹰的普罗米修斯》（*Prometbeus Strangling the Vulture*，1944—1953）等大型雕塑作品最终确立了他的名望。

李维诺夫，马克西姆·马克西莫维奇（Litvinov,Maksim Maksimovich，1876—1951）（梅尔·沃拉希或瓦拉赫，Meir Wallach or Vallakh），出生在波兰的苏联犹太人，1930—1939年苏联外交部主要的国际外交家。1901年因参加革命活动被捕，出狱后离开俄国避难，从1907年开始在英国居住，1917年革命后他成为布尔什维克政府驻英国的代表，直到1918年他被捕并遭到驱逐。在苏联时期他成了外交界的重要人物，1927—1930年他是苏联在国联的世界裁军大会的官方代表。他还是欧洲集体安全的主要倡议者，在希特勒崛起之时，他作为苏联代表团的团长极力建议国联采纳这一主张。1939年他因反对1939年《苏德互不侵犯条约》而遭到解职，后又复职担任外交部代理部长（1941—1946）并短暂出任驻美大使（1941—1943）。

伦敦，杰克（London，Jack，1876—1916）（约翰·格里菲斯·钱尼的笔名），旧金山的作家和记者，他是个私生子，家境贫寒。在开始自学之前，他曾做过各种职业，包括在克朗代克河（Klondike）上淘金。后来他开始从事写作，创作了极受欢迎的三部描写自然界的小说：《野性的呼唤》（*The Call of Wild*，1903）、《海狼》（*The*

Sea-Wolf，1904）和《白牙》（*White Fang*，1905）。他后来的作品反映出他日益觉醒的政治和社会意识，尤其是他在小说《深渊里的人们》（*The People ofthe Abyss*，1903）中对伦敦的贫民窟进行了揭露。他对酒精的沉迷使他挥霍掉大量通过写作获得的收入，这在他的自传《约翰·巴雷肯》（*John Barleycorn*，1913）中有所表现。最终他因使用吗啡过量四十岁便英年早逝。

洛波科娃，莉季娅（Lopokova,Lydia，1891—1981）（莉季娅·瓦西里耶夫娜·洛波霍娃），英国经济学家约翰·梅纳德·凯恩斯的俄国妻子，毕业于帝国芭蕾舞学校，曾是马林斯基剧院的舞蹈演员，之后于1910年加入佳吉列夫俄罗斯芭蕾舞团，并随团到欧洲巡演。定居英国后，她曾出演弗雷德里克·阿什顿的芭蕾舞《正门》（*Façade*，1931）和维克—威尔斯芭蕾舞团的《葛蓓莉娅》（*Coppélia*，1933）。1921年她与凯恩斯结婚，在凯恩斯的帮助下1936年她创办了剑桥艺术剧院，1930年代她本人还多次出现在伦敦老维克的舞台上扮演角色。

卢那察尔斯基，阿纳托利·瓦西里耶维奇（Lunacharsky,Anatoly Vasil'evich，1875—1933），苏联戏剧家和文学评论家，早期苏联文化中一位不切实际的空想家。1890年代他作为年轻的政治活动家遭到逮捕并被放逐，成为流亡巴黎的俄国革命的领导者。1905年他返回圣彼得堡主编社会民主党的报纸《新生活》（*Novaya zhizn'*），担任文学评论。1917年革命期间因作为彼得格勒的布尔什维克的组织者，他被新政府任命在人民文化教育委员会中担任要职（1917—1929）。在此期间他在列宁新经济政策指导下开始进行教育改革，推进成人扫盲计划。虽然卢那察尔斯基远离党派之争，但他鼓励苏联艺术百花齐放的主张仍很快遭到质疑。1933年斯大林将其解职并把他外派到西班牙任大使。卢那察尔斯基在赴任途中在巴黎逝世。

卢里埃，阿图尔·谢尔盖耶维奇［Lur'e（Lourié），Artur Sergeevich，1892—1966］，俄国作曲家和音乐理论家，圣彼得堡一个活跃于1919—1924年间的叫“自由哲学协会”（Volnaya filosofskaya assotsiyatsiya，缩写Volfila）的前卫圈子的成员。十月革命后他被任命为公共教育部音乐司的人民委员。1922年他移居国外，到1941年前后一直居住在巴黎，此后定居美国。

马卡洛夫，斯捷潘·奥西波维奇（Makarov,Stepan Osipovich，1849—1904），出生于乌克兰的俄国海军工程师，船舶设计师，发明家和海军指挥官。1869年马卡洛夫进入俄国海军，并设计了俄军在1877—1878年俄土战争中使用的鱼雷艇。他开创了海洋学，设计了用于北极探险的破冰船，并发明了一种能够穿透装甲保护层的炮弹。

1896年他被擢升为舰队副司令，负责指挥俄国海军太平洋舰队，1904年俄日战争期间，他的军舰在亚瑟港沉没。

马列维奇，卡西米尔·谢韦里洛维奇（Malevich,Kazimir Severinovich，1878—1935），画家和设计师，出生在基辅一个具有波兰血统的家庭，是20世纪早期抽象派艺术中一位充满灵感的艺术家。1895—1896年他在基辅学习绘画，1900年代他开始实验立体主义创作，进而创立了俄罗斯艺术中的至上主义（Suprematist）流派。一1918年在系列著名的《白色上的白色》绘画作品中，将其几何形式的艺术风格简化成各种最朴素的艺术风格。1919—1921年间他任维帖布斯克（Vitebsk）实验艺术学院的院长，1923—1926年期间出任列宁格勒艺术文化学院院长。1927年他在华沙和柏林举办了他的个人作品展，为此回国后他遭到了申斥和囚禁。至此以后，他发现自己的作品不可能满足社会主义现实主义的要求，遂不再向世人展示，最终在贫贱中凄然去世。

马尔罗，安德烈（Malraux,André，1901—1976），法国小说家和随笔作家，同时还是一位著名的艺术史家和艺术评论家。1920年代当他在柬埔寨研究古代手工艺品时，被法国殖民当局逮捕并监禁。他的经历促成了政治小说《征服者》（*Les Conquerants*,1928）和《人类的状况》（*La Condition Humaine*,1933）的诞生，这两部小说激烈地抨击了远东殖民主义。他反对欧洲法西斯主义的兴起，在西班牙内战期间为共和政府作战，并把这段经历改编成小说《希望》（*L'Espoir*，1937）。二战期间，他为法国抵抗组织工作。战后他的著作包括他论艺术的文选《沉默的声音》（*Les Voix du silence*，1951）和自传《反回忆录》（*Antimémoires*，1967）。

曼德尔施塔姆，娜捷日达·雅科夫列夫娜（Mandel'shtam,Nadezhda Yakovlevna，1899—1980），诗人奥西普·曼德尔施塔姆（参见本人条目）的妻子，和两部关于她与曼德尔施塔姆生活的回忆录的作者。1919年她在基辅学习艺术并结识了曼德尔施塔姆，两人于1921年结婚。后来他们搬到莫斯科，她在那儿开始从事翻译，1934年曼德尔施塔姆受审时她陪他一起流放。1937年这对夫妻返回莫斯科，得到了他们的诗人朋友安娜·阿赫玛托娃（参见本人条目）的极大支持。娜捷日达从阿赫玛托娃对1938年奥西普被捕表现出的悲伤和愤怒中发现她是一位坚强的难友[阿赫玛托娃的亲生儿子列夫·古米廖夫（参见本人条目）也长期流放古拉格]。她的余生主要致力于保存和宣传丈夫的诗歌（她早已通过反复背诵记住了其中的大多数）和撰写《回忆录》（*Vospominaniya*，1970；译成英文的题目是Hope Against Hope，娜捷日达这个名字在俄文中的意思就是“希

望”）和它的续篇《被遗弃的希望》（*Vtoraya kniga*，第二部，1974；英文版题目Hope Abandoned）。这两本书作为对斯大林恐怖统治的强烈控诉——就个人而言是对她自己丈夫的迫害，就普遍而言是对许多艺术家和朋友们的压迫——被认为是对记录斯大林破坏苏联文化生活的行径具有重要意义的著作。

曼德尔施塔姆，奥西普·艾米里耶维奇［Mandel'shtam（通常拼为“Mandelshtam”），Osip Emilievich，1891—1938］，苏联犹太裔诗人和文学评论家，与阿赫玛托娃（参见本人条目）一样是阿克梅派的成员。1910年他发表了自己的第一本诗集《阿波罗》（*Apollon*），但不得不自己做翻译并在报刊上打广告。他的诗集《哀歌》（*Tristiya*，1922）和他的散文集《埃及邮票》（*Egipetskaya marka*，1928），尽管别具才华，却极其晦涩难懂。作为一位记者，他在乌克兰和库班见证了集体化的实行，并为此感到震惊。他写了一首辛辣讽刺斯大林的诗，并在1933—1934年冬天流传开来。他也因此被捕并被流放到沃罗涅日。在那里他写了三本诗集，题为《沃罗涅日手记》（*Voronezhkie tetradi*，1980）。返回莫斯科后，他于1938年5月再次被捕，并被送往古拉格。由于身体已经十分虚弱加上患上了心理疾病，他难以在西伯利亚东北部的科累马河恶劣的环境下生存，到达后不到两个月就去世了。他的诗歌直到1987年以后才得以在苏联广泛传播。

马尔，尼古拉·雅科夫列维奇（Marr,Nikolay Yakovlevich，1865—1934），苏联科学院院士，因其伪语言理论而声名狼藉。他的这些理论成了斯大林学说的基础。马尔作为研究高加索语言的专家，曾是圣彼得堡大学的教授。1920年代他发表了他的马克思主义语言理论，主张所有语言都来自一个共同的根源，因此完全有可能创造出一种新的混合语言，特别是无产阶级的语言。马尔死于1934年，然而马尔语言学派仍不断宣扬他的那些理论，直到1950年斯大林以其难以预见的习惯性的大变脸否定了它们。

马雅可夫斯基，弗拉基米尔·弗拉基米洛维奇（Mayakovsky,VladimirVladimirovich1893，—1930），格鲁吉亚血统的苏联诗人、设计师和艺术家，是后革命时代初期前卫派的领袖。他在莫斯科艺术学院学习时加入了未来主义圈子。1912年以艺术宣言的形式发表了他的第一首诗《给社会趣味的一记耳光》（*Poshchechina obshchestvennomu vkusu*）。他的虚无主义、自夸和雄辩的诗风，如《穿裤子的云》（*Oblaka v shtanakh*，1915）和他的宣传诗《一亿五千万》（150,000,000，1920）与布尔什维克统治之初激情燃烧的岁月非常契合，为此他还设计了许多出色的宣传海报。

1923年他创立了未来主义文学组织“列夫”（LEF），并通过《臭虫》（*Klop*，1928）和《浴室》（*Banya*，1929）两部戏剧尝试新的戏剧风格，两部戏剧均由梅耶荷德（参见本人条目）导演。然而在斯大林的专制统治下，他对革命的热情支持迅速降温，而且长期受到精神抑郁症的折磨，固执地拒绝成为一个艺术的循规蹈矩者，他最终选择了自杀。

梅列日科夫斯基，德米特里·谢尔盖耶维奇（Merezhkovsky,Dmitry Sergeevich，1865—1941），出身乌克兰贵族的俄国流亡文学评论家、宗教哲学家和辩论家。1889年他与志同道合的诗人季娜依达·吉皮乌斯（参见本人条目）结合。十月革命前，他在俄国已经是一个崭露头角的象征派诗人，并发表了他的宗教哲学三部曲《基督与反基督》（*Khristos i antikhrist*，1896—1905）。1919年他离开俄国并成为在巴黎的俄国流亡者中的重要人物。他曾悲观地预言共产主义将在东欧扩散。他的历史小说至今大多还无人知晓；他的哲学论文和关于托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基和果戈理的文学评论则表现出他的博学和虔诚的宗教信仰。

梅耶荷德，符谢沃洛德·艾米里维奇[Meyerhold（Meierkhol'd），Vsevolod Emilievich，1874—1940]，苏联犹太裔演员、制片人和导演。他曾在莫斯科艺术剧院受教于斯坦尼斯拉夫斯基，并在那里演出契诃夫的戏剧。但他很快放弃了斯坦尼斯拉夫斯基的现实主义风格而作为先锋戏剧的领导者积极探索新的戏剧观念。作为他自己的“梅耶荷德剧院”的导演，他在1929年和1930年排演了马雅可夫斯基（参见本人条目）的作品《臭虫》（*Klop*）和《浴室》（*Banya*），其中所表现出的大胆创新和富有表现力的风格，因带有反传统性而让苏联评论家困惑不解。梅耶荷德被指责为“形式主义”，他后来的作品遭到当局的查禁。梅耶荷德在公开批判迂腐的社会主义现实主义艺术传统之后，于1939年6月被捕。他在莫斯科的卢比扬卡监狱遭到严刑审讯，于1940年4月，继作家巴别尔（参见本人条目）之后不久被枪决。

密茨凯维奇，亚当·伯纳德（Mickiewicz,Adam Bernard，1798—1855），波兰浪漫主义诗人和民族主义领导人。他出生在立陶宛（当时是俄罗斯帝国的一部分），在维尔诺（Vilna）大学卷入民族主义政治，并于1824—1829年被流放到西伯利亚；在那里他发表了色情诗《克里米亚十四行诗》（*Sonety krymskie*，1826）。此后他在欧洲居住、教书和旅行。他最著名的作品包括支持波兰民族独立的叙事诗《康拉德·华伦洛德》（*KonradWallenrod*，1828）和《塔杜施先生》（*Pan Tadeusz*，1834），一部关于这位波兰贵族的史诗性作品，背

景是在1812年拿破仑入侵俄国期间。他受到拜伦支持希腊民族主义英勇行为的感召，在1854—1856年战争期间前往克里米亚集结波兰军队与盟友一道与俄国作战，但不幸在当地染病而亡。

米尔巴赫，威廉·冯伯爵（Mirbach,Count Wilhelm von，1871—1918），1917年十月革命后最初的几个动荡不安的月份里出任德国驻俄国大使。米尔巴赫出身一个富裕的普鲁士家庭，1908—1911年曾任德国驻圣彼得堡大使馆的外交官。1918年12月到达彼得格勒之后，他成了社会主义革命派极端分子的目标，他们反对一战期间布尔什维克对德国的和平政策。米尔巴赫被一名契卡（秘密警察）成员雅科夫·布柳姆金（参见本人条目）刺杀。社会革命党人密谋策划的这起事件，目的是挑起新的俄德冲突。

米尔斯基，德米特里·彼得洛维奇·斯维亚托波尔克—，亲王（Mirsky,Prince Dmitri Petrovich Svyatopolk-，1890—1939），出生在俄国的诗人、东方学家和文学评论家。俄国内战期间米尔斯基曾在邓尼金将军的反革命白军中担任近卫军官，1920年离开俄国。1922年定居伦敦，在斯拉夫和东欧研究院获得一个讲师职位（直到1932年）。在加入英国共产党后他决定返回苏联。但是他对当局的批评以及为当时已受到官方批判的帕斯捷尔纳克（参见本人条目）辩护使他在1937年被捕。几十年来，米尔斯基的命运无人知晓，直到今天才得以确认他于1939年死于古拉格。他的《俄罗斯文学史》（1926—1927）奠定了西方研究俄国文学的基石。

莫洛托夫，维亚切斯拉夫·米哈伊洛维奇（Molotov,Vyacheslav Mikhailovich，1890—1986）（维亚切斯拉夫·米哈伊洛维奇·斯克里亚宾，VyacheslavMikhailovich Skryabin），斯大林统治时期的苏联外交部长，是一个毫无想象力而又难以捉摸的官僚，他的化名“莫洛托夫”（意指“锤子”）正好概括了他作为一个政治家的固执和狭隘。莫洛托夫在1906年加入布尔什维克后就使用他的化名，1926年他成为了联共（布）中央政治局成员。他一进入这个核心圈，便以一个具有献身精神的官员的全部身心来履行他的职责，1929—1930年间强制推行斯大林严厉的集体化政策。二战期间，尤其是1939年他被任命为苏联外务部长之后（他一直把持这一职务直到1949年，并在1953—1956年间再次出任此职），他迎来了自己政治生涯的巅峰期；冷战期间，他以一种斯大林主义的不合作面目出现于联合国。此时进入晚年的斯大林疑心渐重，即使是他最忠诚的奴仆也未能幸免，莫洛托夫被免职（1949），他的妻子被监禁。只是由于1953年斯大林自己去世才使他们双双得以死里逃生。1957年莫洛托夫最终被剥夺了一切政治权利，尽管如此，他直到九十六岁逝世为止始终是一个顽固不化的斯

大林主义者。

米亚斯科夫斯基，尼古拉·雅科夫列维奇（Myaskovsky,Nikolay Yakovlevich，1881—1950），出生在波兰的俄国作曲家，曾师从里姆斯基—柯萨科夫（Rimsky-Korsakov）和格里埃尔（参见本人条目）。1908年他首次公演了他27部交响曲中的第一部，后来他成了莫斯科音乐学院的作曲教授。1948年他与肖斯塔科维奇和普罗科菲耶夫一道被日丹诺夫（参见本人条目）公开批判为形式主义者。他还创作了多部协奏曲、四重奏曲和钢琴曲。

纳希莫夫，帕维尔·斯捷潘诺维奇（Nakhimov,Pavel Stepanovich，1803—1855），俄国海军上将，他在1827年纳瓦里诺海湾战役中初次经历战斗场面，继而便在1854—1866年的克里米亚战争中指挥俄国的黑海舰队。1853年12月他在锡诺普海战中指挥俄国舰队，摧毁了土耳其舰队的主力，并直接导致了第二年英国的参战。他领导俄国海军英勇地保卫被围困的克里米亚港口塞瓦斯托波尔长达八个月之久，在那儿赢得了俄国人民英雄般的爱戴，但却在1855年6月死于狙击手的冷枪。

涅克拉索夫，尼古拉·阿列克谢耶维奇（Nekrasov,Nikolay Alekseevich，1821—1878），俄国诗人和出版家，许多作家和评论家的赞助人，其中著名的有屠格涅夫、托尔斯泰和别林斯基（参见本人条目）。尽管是贵族成员，但因其父拒绝资助他，他不得不写一些庸俗的诗歌和轻歌舞剧来供自己在圣彼得堡的大学学习。1846年他买下《现代人》（*Sovremennik*）杂志，并为了维持它的出版不懈地与沙皇的检查机关做斗争，直到1866年最终被查封。随后他在1868年获得了《祖国纪事》（*Otechestvennye zapiski*），由他与萨尔蒂科夫（参见本人条目）共同主编。涅克拉索夫最受欢迎的诗歌，例如《弗拉斯》（“Vlas”，1854）和叙事诗《严寒、通红的鼻子》（*Moroz krasny-nos*，1863），都改编自俄罗斯的民间故事。他的长篇讽刺诗《谁在俄罗斯能过好日子？》（*Komu na Rusi zhit'khorosho?*1873—1876）歌颂了俄罗斯农民的美德。

涅高兹，海因里希（Neuhaus,Heinrich，1888—1964）（亨里希·古斯塔沃维奇·涅高兹），著名的苏联钢琴家，莫斯科音乐学院音乐教授。他出生在一个“伏尔加德意志人”（Volga Germans）家庭，父母都有很高的音乐天赋，并开办了他们自己的音乐学校。他在德国、意大利和维也纳音乐学院学习音乐后返回俄国，在基辅和莫斯科音乐学院任教。无论是作为演奏家还是指挥家，他都是著名的演绎斯克里亚宾（参见本人条目）作品的大师。1934年他的妻子季娜伊达·尼古拉耶夫娜成了帕斯捷尔纳克的第二任妻子（见“帕斯捷尔纳克，

季娜伊达·尼古拉耶夫娜”条目）。

尼金斯基，瓦斯拉夫·弗米契（Nijinsky,Vatslav Fomich，1890—1950），富有传奇色彩的俄罗斯芭蕾舞演员和编舞艺术家。他出生在一个舞蹈家庭，在圣彼得堡的帝国芭蕾舞学校接受训练，并于1909年随佳吉列夫的俄罗斯芭蕾舞团前往巴黎演出。他在由米歇尔·福金（Michel Fokine）为他创作的《玫瑰精灵》（*Le Spectre de la rose*）和《彼得罗希卡》（*Petrushka*）（均在1911年），和由他自己编舞的《牧神的午后》（*L'Aprèsmidi d'unfaune*，1912）以及《春之祭》（*Le Sacre du printemps*，1913）等芭蕾舞剧中技艺精湛的表演，在巴黎引起轰动。他以一系列完全颠覆芭蕾舞传统的壮观而又矫健的表演瞬间征服了整个芭蕾舞界。一战后，尼金斯基随佳吉列夫巡回演出，然而他却渐渐难以抵挡偏执性精神分裂症的侵袭，不得不于1919年早早离开舞台，此后经常进精神病院接受治疗。他死后被安葬在蒙马特尔区。

奥多耶夫斯基，弗拉基米尔·费多洛维奇公爵（Odoevsky,Prince Vladimir Fedorovich，约1803—1869），俄国诗人、哲学家、教育家和评论家。他是谢林的崇拜者，1823—1824年领导了以莫斯科为活动基地的哲学团体——“爱智者”。从1826年起他居住在圣彼得堡，成了一名公务员，担任鲁缅采夫博物馆的馆长和市公共图书馆的馆长助理，参与到公共教育和文化事业中。奥多耶夫斯基是一个热心的亲斯拉夫派，在他的哲学谈话录《俄罗斯夜话》（*Russkie nochi*，1844）中批判了西方对俄罗斯文化的影响。他的短篇小说和想象力丰富的故事，如《4338年》（“God 4338”，直到1926年才出了全本），经常反映出他对神秘主义和科学进步的兴趣。

奥尔洛夫，弗拉基米尔·尼古拉耶维奇（Orlov,Vladimir Nikolaevich，1908—1996），苏俄文学学者和评论家，最初研究的是艺术史。他发表了数量可观的关于18世纪末19世纪初俄国激进民主主义运动的论著，包括对那些十二月党诗人，自由主义改革家亚历山大·拉季舍夫和剧作家亚历山大·格里鲍耶陀夫（参见本人条目）的研究。他最著名的是主编了“诗人图书馆”（Biblioteka Poeta）丛书，而且是研究亚历山大·勃洛克（参见本人条目）诗歌的专家，主编了他的文集，相继在—1936，1955和19601963年出版。奥尔洛夫逝世前是圣彼得堡师范大学（University ofTeaching Skills）的文化研究教授、俄罗斯艺术学会会员。1945年伯林曾在列宁格勒根纳季·拉赫林的书店与其会面（参见《访问列宁格勒》）。

奥斯特洛夫斯基，亚历山大·尼古拉耶维奇（Ostrovsky,AleksandrNikolaevich，1823—1886），俄国剧作家，

在契诃夫之前他统治了整个19世纪的俄国戏剧。他曾研究法律，后进入政府机构，在商务法庭当一名书记官。他的许多戏剧作品都来源于他对俄国商人阶级的了解以及他在政府机构工作的经历。他的第一部戏剧《破产者》（*Bankrot*，1847），因揭露了商人阶级的高利贷秘密而被检查机关查禁。但随着1852年《穷新娘》（*Bednaya nevesta*）的成功，他的作品变得大受欢迎。在四十年里，奥斯特洛夫斯基几乎是独立完成了一批数量惊人的演出剧目——约50部精心创作的喜剧和戏剧，包括他最著名的作品《大雷雨》（*Groza*，1859），该剧成为俄罗斯新民族戏剧的精髓。他的戏剧《雪女》（*Snegurochka*，1873）由里姆斯基—柯萨科夫配乐，成为一部国际流行的歌剧作品。

帕斯捷尔纳克，鲍里斯·列昂尼多维奇（Pasternak,Boris Leonidovich，1890—1960），苏联诗人、作家和翻译家，诺贝尔文学奖的获得者；国际尊崇的《日瓦戈医生》（1957）的作者。他出生在一个受过良好教育的犹太家庭，曾经学习音乐作曲，后又研究哲学，1914年发表了他的第一本诗集《云雾中的双子星座》（*Bliznets v tuchakh*）。随着他的第三本诗集《生活啊，我的姐妹》（*Sestra moya zhizn'*，1922）和他的早期散文《短篇小说集》（*Rasskazy*，1925）的出版，好评接踵而来。然而由于帕斯捷尔纳克一直沉浸在他那充满个性、充满天性、生活与爱的诗歌里，拒绝创作传统的作品，使他遭到抨击，直到1936年他都没有再发表过任何作品。他转向翻译莎士比亚、歌德、格鲁吉亚诗人塔比泽和亚什维里（参见各自条目）的作品，并着手创作他的代表作《日瓦戈医生》。1957年他同意该书在意大利出版。为此他遭到了官方的猛烈批判，并被作协开除，被迫拒绝离开苏联去接受第二年授予他的诺贝尔奖。尽管更多的帕斯捷尔纳克的诗歌在他逝世后不久就在苏联出版，《日瓦戈医生》却直到1989年才最终在苏联面世。

帕斯捷尔纳克，季娜伊达·尼古拉耶夫娜（Pasternak,Zinaida Nikolaevna，1894—1966），具有俄罗斯和意大利双重血统，诗人帕斯捷尔纳克的第二任妻子。1929年她因帕斯捷尔纳克而离开了她的第一任丈夫钢琴演奏家和作曲家涅高兹（参见本人条目）。他们于1934年结合，两年后定居在莫斯科郊外佩列杰利基诺的作家村。他们的儿子列昂尼德于1937年出世。1946年当帕斯捷尔纳克遇见并爱上了奥尔加·伊文斯卡娅（参见本人条目）之后，他和季娜伊达已经彼此变得日益疏远，但是直到他逝世，他们始终保持着婚姻关系。

佩夫斯内，安托万（Pevsner,Antoine，1886—1962）（纳坦·鲍里索耶夫·佩夫斯内），俄罗斯犹太裔构成主义画家和雕塑家，瑙姆·加博（参见本人条目）的哥哥。1911—1917年佩夫斯内在巴黎和奥

斯陆待了六年，之后返回莫斯科在美术学院担任教授。1920年代早期他和他的兄弟开创了苏联的构成主义艺术，在1920年共同发表了《现实主义宣言》（*Realistic Manifesto*）。然而当实验在苏联艺术界遭到取缔后，佩夫斯内移居巴黎，在那里他开始从事雕塑创作，尤其是利用金属进行创作，并和加博一道开创了抽象艺术中的抽象创作派（AbstractionCréa tion s choo l）。

皮利尼亚克（旧译皮涅克），鲍里斯（Pil'nyak,Boris，1894—1937？）（鲍里斯·安德烈耶维奇·沃高的笔名），具有德国和鞑靼血统的苏联作家；和巴别尔（参见本人条目）一样，是苏联早期文学中最具天赋、最有个性的声音之一。1915年他出版了他的第一本短篇小说集，他的小说《荒年》（*Golyi god*，1922）引起关注，然而由于他在《不灭的月亮的故事》（*Povest'nepogashennoy luny*，1926）中暗示斯大林与谋杀一位十月革命的将军有牵连而遭到批判。1920年代他在国外旅行，1929年在柏林出版了他的小说《红木》（*Krasnoe derevo*），为此他在苏联遭到公开的诋毁。他凭借社会主义现实主义小说《流向里海的伏尔加河》（*Volga vpadaet v Kaspiyskoe more*，1930）恢复了自己的名誉，并被准许进入作协。但是他在1937年失踪，至今仍难以确定他是立即被枪决还是后来死于古拉格。

普列汉诺夫，格奥尔基·瓦连廷诺维奇（Plekhanov,Georgy Valentinovich，1856—1918），俄国革命者和主要的马克思主义思想家。他的政治活动始于1870年代的民粹主义运动，但他很快拒绝了极端主义者的恐怖主义，并于1880年离开俄国。直到1917年他一直客居在日内瓦，1883年他以德国马克思主义为理论基础成立了一个政治团体；该团体1898年更名为俄国社会民主工人党。作为列宁的亲密同事，从1900年开始他与列宁一起主编马克思主义报纸《火星报》（*Iskra*），然而1903年由于在俄国社会民主工人党内部，列宁领导的布尔什维克和普列汉诺夫领导的孟什维克之间发生分裂，两人的合作就此结束。1917年他曾短暂地返回俄国，但由于反对十月革命，旋即离开前往芬兰。尽管普列汉诺夫从未掌握过政治权力，并对布尔什维克在俄国建立起的新霸权感到深深的幻灭，但因他为欧洲马克思主义贡献的至今仍对世界各地马克思主义思想家具有启发的大量（26卷）理论，而仍然受到人们的尊崇。伯林讨论他的文章见伯林的选集《观念的力量》。

波戈廷（旧译包哥廷），尼古拉（Pogodin,Nikolay，1900—1962）（尼古拉·费多洛维奇·斯图卡洛夫的笔名），循规蹈矩的苏联剧作家，随着共产主义的瓦解，他的那些毫无创意的宣传性质的戏剧作品已然变得毫无可演性。1922—1929年他在《真理报》当记者，

从而开始了自己的职业生涯，1930年代他将一部描写一个拖拉机厂建设的五年计划小说《速度》（*Temp*，1930）改编成戏剧。他还在《雪花》（*Sneg*，1932）一书中处理诸如青年犯罪问题，在《贵族们》（*Aristokraty*，1934）一书中处理犯罪分子和被社会遗弃者如何恢复正常生活等主题，并在1935—1941年间创作了关于列宁的戏剧三部曲，该剧为他赢得了斯大林勋章和列宁勋章。1934—1962年期间他一直担任苏联作协理事。

普列奥布拉任斯基，弗拉基米尔·阿列克谢耶维奇（Preobrazhensky,Vladimir Alekseevich，1912—1981），苏联芭蕾舞演员。1931年普列奥布拉任斯基毕业于列宁格勒芭蕾舞学校，先后随基洛夫芭蕾舞团（1939—1943）和大芭蕾舞团（1943—1963）演出，随后几年与列别申斯卡娅（参见本人条目）搭档演出。他于1946年获得斯大林奖。

普里什文，米哈伊尔·米哈伊洛维奇（Prishvin,Mikhail Mikhailovich，1873—1954），苏联博物学家和短篇小说家。普里什文在俄国北方的农村长大，作为一位受过训练的农学家，他发表的小说主要以大自然为题材。他的第一本文集《飞鸟不惊的地方》（*V krayu nepugannykh ptits*，1905）并没有受到多少关注。他经过长期构思创作的自传体小说《恶老头的锁链》（*Kashcheeva tsep*），于1923年至1954年间出版，这使他受到公众的关注，但他的作品在英语世界仍然鲜为人知。普里什文作为十月革命的反对者刻意地置身于文学主流之外，他的小说因对动物生活的生动描写在孩子们中赢得了一批崇拜者。

普多夫金，弗谢沃罗德·伊拉里奥诺维奇（Pudovkin,VsevolodIlarionovich，1893—1953），俄国演员和电影导演，杰出的电影理论家，与爱森斯坦（参见本人条目）一道被尊崇为俄罗斯电影的先驱。一战期间他在部队服役并度过了三年的战俘生活，之后到一家化工厂工作，后来又在电影学院学习并出演了几部经典影片，如《新巴比伦》（*Novyi Vavylon*，1929）。他的声望主要基于三部影响深远的革命影片，片名分别是《母亲》［Mat'，1926，改编自高尔基（参见本人条目）的小说］、《圣彼得堡的末日》（*Konets Sankt-Peterburga*，1927年为庆祝十月革命胜利十周年而拍摄）和历史传奇片《成吉思汗的后代》（*Potomok Chingis-khan*，1928，在西方以《席卷亚洲的风暴》为名发行，获得了巨大的好评）。

拉狄克，卡尔·伯恩哈多维奇（Radek,Karl Berngardovich，1885—1939），原名索贝里松（Sobelsohn），波兰犹太裔革命者，托洛

茨基“不断革命”论的支持者。1917年加入布尔什维克后拉狄克离开了他的故乡加里西亚。1919年他在柏林从事地下工作，但最终没能在德国发动革命。1920年代他为共产国际工作，然而随着斯大林的崛起，他因是一个“托洛茨基主义者”而于1927年被开除出党。1929年他公开宣布放弃原先的信仰，从而得以恢复原职，并于1935—1936年被征召起草新的苏联宪法。1937年他被解职并遭到逮捕，勉强逃过死刑，最终于1939年死于古拉格。

罗里赫（又译作劳瑞茨），尼古拉·康斯坦丁诺维奇（Roerich,NikolayKonstantinovich，1874—1947），俄国画家，同时还是一位著名的人种学家、平面艺术家、佳吉列夫的芭蕾舞剧《伊戈尔王子》（*Knyaz'Igor*，1909）的舞台设计师和考古学家。他在圣彼得堡艺术学院研究考古遗址，创作了影响古老的俄罗斯历史绘画的作品《罗斯托夫大帝》（1903）。他在中亚从事科学和考古研究探险之前，已然成为俄罗斯艺术中复兴斯拉夫派的重要代表。在中亚探险期间他收集了许多珍贵的手稿和手工艺品，并广泛传播了他保存文化遗产的理想。罗西（又名塔斯卡），安吉洛（Rossi，Angelo，1892—1960），意大利共产主义者和政治作家，以研究他的政治对手意大利无政府主义者葛兰西而著称。1929年他被意大利共产党开除，前往巴黎，德国占领期间他在那里为维希政府的情报部工作。1940年代他开设了关于“第三条道路”的讲座，主张中产阶级是保持社会稳定的关键。他曾发表过多本有关法国共产党、维希政权以及意大利法西斯主义兴起的研究著作。

梁赞诺夫（戈尔坚达赫，Gol'dendakh），大卫·鲍里索维奇（Ryazanov，David Borisovich，1870—1938），俄国革命者和杰出的马克思主义史学家，最广为人知的是他作为马恩学院的创建者和院长搜集并重新出版了散逸的马克思主义著作。1917年革命之前他就开始了学术研究，出版了马克思和恩格斯为德国社会民主工党撰写的文章汇编。整个1920年代他支持苏联商贸联盟独立于共产党的控制，1929—1930年间他进而又在支持马克思主义哲学家德波林（参见本人条目）的问题上与当局发生争执，不久斯大林策划安排梁赞诺夫离开马恩学院并将其开除出党。1931年他被捕并被送往萨拉托夫流放。

雷列耶夫，康德拉季·费多洛维奇（Ryleev,Kondraty Fedorovich，1795—1826），俄国军官、诗人，普希金的朋友，1825年十二月党革命的领导人。他是一位浪漫主义诗人，在他的革命抒情诗中赞美了公民的自豪感，在他所谓的“煽动性的诗歌”中对贵族进行了讥讽，在史诗中回顾了以往历史上英雄们的光荣殉道，例如在诗歌《沃依纳罗夫斯基》（*Voinarovsky*，1824—1825）中所表现的

乌克兰民族主义者马捷帕（Mazeppa）。作为“北社”（一群密谋颠覆帝国家族的共和主义者）的主要领导人，他是流产的十二月党革命的五位领袖之一，革命失败后被捕并于1826年被绞死。

萨德柯（又译为萨特阔，Sadko）,传说中诺夫哥罗德的旅行者，商人和吟游诗人，俄罗斯传一统民间文学中位深受喜爱的人物。他的故事最早记录在俄罗斯的史诗中，虽然它可能源于一个古婆罗门的传说。它成了1898年里姆斯基—柯萨科夫创作的同名戏剧的灵感之源。在这部戏剧中，当萨德柯爱上海底国王的女儿之后，他以一个吟游诗人不可思议的力量进入水下的海底王国。最后他回到了家乡诺夫哥罗德，成了一个非常富有的人，并出资修建了圣鲍里斯和圣格列卜教堂。

萨哈罗夫，安德烈·德米特里耶维奇（Sakharov,Andrey Dimitrievich，1921—1989），苏联科学家和科学院院士，勃列日涅夫时期一个主要的持不同政见者。他曾在莫斯科大学研究物理学，在直接参与过发展苏联氢弹（1948—1953）后，他表达了对核武器扩散的关注，并在1960年代发起禁止核试验条约的运动。这件事，加上他在苏联公开捍卫人权，使他获得了1975年的诺贝尔和平奖。尽管如此，他却被剥夺了本国一切荣誉，并于1980年被流放到高尔基城（今天的下诺夫哥罗德）。1986年萨哈罗夫的健康开始恶化，米哈伊尔·戈尔巴乔夫批准他返回莫斯科，在开放的改革政策下，萨哈罗夫被选入苏联人民代表大会。他一直活到看到柏林墙的倒塌，一个月后便与世长辞。

萨尔蒂科夫，米哈伊尔·叶甫格拉弗维奇（Saltykov,Mikhail Evgrafovich，1826—1889）（也使用N.谢德林的笔名，通常称其为萨尔蒂科夫—谢德林），俄国小说家和讽刺作家。1844年他进入沙皇的行政部门。他早期的一些短篇小说批评政府，使他被流放到维亚特卡（Vyatka），尽管如此，他在1855年返回莫斯科后仍做了一名行政官员。1868年他离开行政部门，与涅克拉索夫（参见本人条目）一道主编《现代人》（*Sovremennik*）和《祖国纪事》（*Otechestvennye zapiski*）等杂志。他从1850年代开始发表讽刺小品文，这些小品文为他后来最出色的作品《一个城市的历史》（*Istoriya odnogo goroda*，1869—1870）以及他尖锐抨击日益衰弱的俄国贵族的《戈洛夫廖夫老爷们》（*Gospoda Golovlevy*，1876—1880）做了铺垫。

萨马林，尤里·费多洛维奇（Samarin,Yury Fedorovich，1819—1876），俄国斯拉夫派哲学家、随笔作家和行政官员。从1850年代开始，他携手康斯坦丁·阿克萨科夫（参见本人条目）和其他一些重要人物一道为斯拉夫派杂志《俄罗斯谈话》（*Russkaya beseda*）撰稿。

作为行政官员他参与了亚历山大二世1860年代的改革，起草了1861年解放农奴的宣言。他最终在柏林逝世。

谢芙琳娜（旧译绥甫林娜），莉季娅·尼古拉耶夫娜（Seifullina,Lidiya Nikolaevna，1889—1954），出生在西伯利亚的苏联小说家、短篇小说家和记者，以刻画农民生活而著称。谢芙琳娜是1920年代“同路人”作家中的一员，创作了一系列描写西西伯利亚生活的颇受欢迎的小说。她最成功的作品《维莉涅娅》（*Virineya*，1924）还被搬上了舞台。谢芙琳娜还致力于提高苏联的教育水平，为孩子们创作了多部戏剧和小说。尽管是作协成员，她却发现自己难以创作循规蹈矩的作品，只好坦然面对官方评论家的批判。

谢尔文斯基，伊利亚·利沃维奇（Sel'vinsky,Il'ya Lvovich，1899—1968），活跃于1920年代的苏联构成主义诗人，帕斯捷尔纳克和马雅可夫斯基（参见各自条目）的朋友。他的叙事诗《乌里亚拉耶夫主义》（*Ulyalaevshchina*，1927）讲述了国内战争期间俄罗斯远东游击队战士的故事。他因作品不合传统且语言晦涩难懂而遭到批判，于是他创作了描写一战的军事领导人勃鲁西洛夫的戏剧《勃鲁西洛夫将军》（*General Brusilov*，1943），以此来激励二战中的爱国主义精神。1947年他提出以“社会主义象征主义”的新流派来取代社会主义现实主义，但未能如愿获得官方的认可。

谢苗诺娃，玛琳娜·季莫费耶夫娜（Semenova,Marina Timofeevna，1908年生），俄罗斯芭蕾舞演员和教师。从1920年代中期起就是国立模范歌剧芭蕾舞剧院的明星，后来成为莫斯科大芭蕾舞团的首席女演员。1930—1952年间，她在《吉赛尔》、《天鹅湖》、《灰姑娘》、《睡美人》等芭蕾舞剧中扮演了几乎所有的女主角。2003年大芭蕾舞团为她举行了一场盛大的音乐会庆祝她九十五岁寿辰。

谢尔盖，维克托（Serge,Viktor，1890—1947），比利时作家，国际主义者和革命者，1920年代中期前往苏联，但在1930年代早期作为托洛茨基分子而被捕。由于他在西方的支持者协同行动以及亲斯大林主义的作家罗曼·罗兰从中斡旋，1935年他在遭受囚禁和国内流放之后才被苏联当局准许出境。二战期间他待在北非，他在他的《一个革命者的回忆录：1901—1941》（*Memoirs of a Revolutionary* 1901—1941）（1951年最先以法语出版，1963年出英文版）中对20世纪二三十年代的苏联政治做了很有价值的研究。

谢尔盖耶夫，康斯坦丁·米哈伊洛维奇（Sergeev,Konstantin Mikhailovich，1910年生），俄罗斯芭蕾舞演员和编舞艺术家。从列

宁格勒编舞艺术学校毕业后，主要是与他的妻子杜金斯卡娅或乌兰诺娃（参见各自条目）搭档，在国立模范歌剧芭蕾舞剧院塑造了许多重要的角色。他作为基洛夫芭蕾舞团的艺术指导，在1950年代和1960年代首次带团到欧洲巡演。

谢尔盖耶夫—岑斯基，谢尔盖·尼古拉耶维奇（Sergeev-Tsensky,Sergey Nikolaevich，1875—1958），苏联作家和苏联科学院院士，以其以战争为背景的历史小说而闻名于他那个时代。谢尔盖耶夫在十月革命前就在军队中服役。1920年代开始从事写作，发表了多篇短篇小说。这些作品被指责为扰乱革命和国内战争，因而遭到官方的斥责。他的军队背景启发了他最著名的作品：描写克里米亚战争的三部曲《塞瓦斯托波尔的苦战》（*Sebastopolskaya strada*，1936—1938），该书渴望达到像托尔斯泰的《战争与和平》一样的视野，并且获得了斯大林奖。他的其他作品，例如《勃鲁西洛夫的突进》（*Brusilovskyproliv*，1943）迎合了某种歌颂以往俄罗斯国家成就的需求——只不过是一战期间的而不是苏联当时的成就。

谢尔巴科夫，亚历山大·谢尔盖耶维奇（Shcherbakov,Aleksandr Sergeevich 1901—1945），苏联政治家。斯大林的门生，日丹诺夫（参见本人条目）的左膀右臂。1934年他被任命为作协的书记以确保社会主义现实主义作为唯一可以接受的文学流派的地位。1938—1939年间他在苏联的各个加盟共和国巡查，组织清洗当地的共产党官员，随后返回列宁格勒出任列宁格勒联共（布）第一书记。战争期间他一跃成为政治上的显赫人物，被擢升授予上校军衔，并成为苏共中央政治局候补委员。作为三枚列宁勋章的获得者，他死后被葬于克里姆林围墙墓园。

谢巴林，维萨里昂·雅科夫列维奇（Shebalin,Vissarion Yakovlevich，1902—1963），苏联作曲家，1923—1928年在莫斯科音乐学院师从米亚斯科夫斯基（参见本人条目），后来成为学院的作曲教授。由于冒犯了当局，他的作品被指责为“形式主义”。1948年他连同他的朋友肖斯塔科维奇一起被撤销了学院领导的职务（从1942年开始担任）。尽管如此，他继续坚持作曲直到逝世；他的代表作包括五部交响曲（1925—1962）。

什克洛夫斯基，维克托·鲍里索维奇（Shklovsky,Viktor Borisovich，1893—1984），颇有影响的苏联文学评论家、理论家和作家。1916年创立了名为“奥波亚兹”（Opoyaz）的“诗歌语言研究会”，推动文学评论中形式主义学派的发展，他还影响了像马雅可夫斯基和卡维林（参见各自条目）一类作家的写作实验。什克洛夫斯基以机智闻名，在1920年代创作了《散文理论》（*O teoriiprozy*，

1925）等多部重要的评论著作。他在斯大林时代的批判中幸存下来，1950年代再度成为一位重要的评论家。什克洛夫斯基的自传《伤感的旅行》（*Sentimental'noe puteshestive*，1923）表明了他对18世纪英国小说家劳伦斯·斯特恩（Laurence Sterne）的推崇。

肖洛霍夫，米哈伊尔·亚历山德罗维奇（Sholokhov,MikhailAleksandrovich，1908—1984），著名的苏联小说家和当权派，以其四卷本小说《静静的顿河》（*Tikhiy Don*，1928—1940）获得了前所未有的国际成就。作为哥萨克人又是农民出身，他最初发表的短篇小说集《顿河故事》（*Donskie rasskazy*，1926）主要写的是他家乡的故事。他的历史小说，英文书名为AndQuiet Flows the Don，描写的是国内战争那段动荡不安的岁月，其广阔的视野堪比托尔斯泰的《战争与和平》。1965年它为肖洛霍夫赢得了诺贝尔文学奖，无论在国内还是在国际上它都将成为有史以来最畅销的苏联小说。然而他晚年在国外渐渐失去光环。此时他作为苏共的官员和作协理事会的成员对帕斯捷尔纳克（参见本人条目）等作家同事以及安德烈·辛亚夫斯基和尤里·达尼埃尔等持不同政见者表达了一些反犹主义的反动观点。

西蒙诺夫，康斯坦丁·米哈伊洛维奇（Simonov,Konstantin Mikhailovich，1915—1979），苏联诗人、剧作家和小说家。他最初的文学成就是1930年代创作的爱情抒情诗。二战期间他的创作达到了巅峰，他成了一位《红星报》（*Krasnaya zvezda*）的战地记者，并转向创作浪漫的爱国主义诗歌。他写了一部反映战争年代的戏剧《我城一少年》（*Paren'iz nashego goroda*，1941），该剧获得了斯大林奖。他还是另外两部获奖小说《日日夜夜》（*Dni i nochi*，1944）和《生者与死者》（*Zhivye i mertvye*，1959）的作者。它们都是最为流行的战争题材小说。得到这样的官方认可进一步驱使他创作更具宣传性和说教性的戏剧和小说，然而它们都无法达到他早期作品的艺术质量。1946—1954年间他主编《新世界》（*Novyi mir*）杂志，并成为作协中的一位重要人物。

辛克莱，厄普顿·比尔（Sinclair,Upton Beall，1878—1968），美国左翼记者、小说家和社会改革家。在他的第五部小说《屠场》（*The Jungle*，1906）出版之前，他是一位写庸俗小说的职业作家，这部小说激起了一场激烈的争论。他揭露出对移民劳工的剥削和芝加哥肉类包装厂肉制品掺假等令人震惊的事实，直接导致了《纯正食品药品法》的通过。他热诚的社会主义信仰加强了他在《煤炭大王》（*King Coal*，1917）和《波士顿》（*Boston*，1928）（描写萨科和万泽提案件）等小说中对资本主义的批判，这些小说在苏联受到广泛

的欢迎。然而和他于1907年在新泽西创办的短命的乌托邦共同体一样，辛克莱多次希望进入政界的努力也均以失败告终。在他超过一百部作品中，十一卷本的史诗巨著《兰尼·巴德传奇》（*Lanny Budd saga*，1940—1953）曾获普利策奖，然而《屠场》是唯一一部经受住时间考验的作品。

斯克里亚宾，亚历山大·尼古拉耶维奇（Skryabin,Aleksandr Nikolaevich，1872—1915），俄国钢琴家和作曲家。斯克里亚宾是一个音乐神童，很早便进入莫斯科音乐学院学习，并开始模仿肖邦和李斯特的风格创作浪漫主义的作品。1896年在一位热情的赞助人资助下他做了一次欧洲巡演，后来他成了音乐学院的钢琴教授，直至1903年移居瑞士。1906—1907年他到美国旅行。1908年他接受了神智学，此后他的作品发生了一种新的转变，变得心醉神迷似的狂喜。他继续在欧洲和俄国巡演，直到他因得败血症而英年早逝。他最著名的作品是第五交响曲《普罗米修斯：火之诗》（*Promete—poema ognya*，1909—1910），及管弦乐作品《神诗》（*Bozhestvennaya poema*，1903）和《狂喜之诗》（*Poema extasa*，1907—1908）。

斯莱特，汉弗莱（Slater,Humphrey，1906—1958），美国小说家，经常写一些苏联题材的作品，并在1940年代主编了一份短命的政治刊物《争鸣》（*Polemic*）。他的小说包括1946年的《异端》（*The Heretics*）和1948年的《同谋者》（*The Conspirator*），后者1949年被改编为好莱坞电影。

索洛古勃，费多（Sologub,Fedor，1863—1927）（费多·库兹米奇·捷列尔尼科夫的笔名），俄国象征派诗人、剧作家和小说家。曾经做过高中教师和督学，直到1896年他才将他的诗歌和短篇小说结集成《影子》（*Teni*）出版。他的小说《卑鄙的魔鬼》（*Melkii bes*，1907）讽刺了俄国外省生活的单调乏味，在这部小说获得成功后，他放弃了教职。1917年革命后他离开俄国的请求遭到了拒绝，1922年后他没有再发表任何作品。索洛古勃以一种荒诞的、颓废的风格创作了多部戏剧，其中一部《聪明蜜蜂的礼物》（*Dar mudrykhpchel*，1907）还被梅耶荷德（参见本人条目）搬上了舞台。直到1970年代他的许多作品才得以在苏联再版。

苏汀，查依姆（Soutine,Chaim，1893—1943）（哈依姆·苏汀），出生在俄国的画家，来自犹太人定居点的一个恪守教规的正统犹太家庭。1911年苏汀移居巴黎，在那里的美术学校（École des Beaux-Arts）学习。作为表现主义流派的一位创始人，他加入了位于蒙帕纳斯区的莫迪里阿尼的艺术圈子。经历了一次又一次严重的抑郁症后接着是一次又一次如痴如狂的作画，尽管生活拮据，他仍销毁了

自己的许多画作。1940年法国陷落后，生为犹太人的他一直在躲避盖世太保，然而就在解放前夕他在一次搜捕行动中被打死。

斯特罗加诺夫家族（Stroganovs），俄罗斯东北部地区的一个有权势的贵族家族。伊凡四世统治时期，他们在乌拉尔和西伯利亚被赏赐了大片的土地。彼得大帝统治时期他们巨大的财富聚集在格里戈里·德米特里耶维奇·斯特罗加诺夫伯爵（Count Grigory Dmitrievich Stroganov，1650—1715）手中。该家族的商业事业包括控制索里维切戈茨斯克（Solvychegodsk）的主要盐业出口，他们还支配着西伯利亚的钢铁、木材和毛皮贸易。他们还是艺术的主要赞助人，修建了大量历史上著名的教堂，并投资兴建了斯特罗加诺夫圣像画学校（1580—1630）。亚历山大·谢尔盖耶维奇·斯特罗加诺夫伯爵（CountAleksandrSergeevichStroganov，1733—1811）是18世纪俄罗斯艺术和文学的著名赞助人。他的儿子帕维尔·亚历山德罗维奇·斯特罗加诺夫伯爵（Count Pavel Aleksandrovich Stroganov，1772—1817）是亚历山大一世统治时期的自由派改革家。那道名叫斯特罗加诺夫牛肉的菜肴便是以他的孙子、美食家帕维尔·谢尔盖耶维奇·斯特罗加诺夫伯爵（Count Pavel Sergeevich Stroganov，1823—1911）的名字命名的。

苏斯洛夫，米哈伊尔·安德烈耶维奇（Suslov,Mikhail Andreevich，1902—1982），苏联政治家和意识形态理论家，苏共中央政治局成员。1921年加入共产党，1939—1944年任斯塔夫罗波尔（Stavropol）第一书记。1941年调任苏共中央委员会，负责苏联内务人民委员会（NKVD）的工作。二战期间作为苏共的官方代表负责监督立陶宛并入苏联的工作。战后他领导苏联的宣传工作（从1947年起担任苏共中央委员会的书记）直至逝世，1949—1951年还兼任《真理报》（*Pravda*）的总编。1955年他升任苏共中央政治局常务委员会（原政治局）常务委员，在赫鲁晓夫（正是他促使其下台）和勃列日涅夫手下工作。

苏沃洛夫，亚历山大·瓦西里耶维奇（Suvorov,AleksandrVasil'evich，1729—1800），俄国陆军元帅和军事统帅，因长期为国家服役，他先后被封为伯爵（1789）和公爵（1799）。苏沃洛夫生于莫斯科的贵族家庭，十五岁进入军队，参加了七年战争（1756—1763），镇压了波兰天主教徒的起义，并在1787—1791年俄土战争中证明自己是一位杰出的战略家。1794年他平定了又一次波兰民族主义叛乱，并在法国大革命战争期间统帅俄罗斯和奥地利军队在意大利北部与法国军队作战。他出版了自己的战争理论《制胜的科学》（*Nauka pobezhdat'*）。

塔比泽，基奇安·尤斯季诺维奇（Tabidze,Titsian Yustinovich，1895—1937），与亚什维里（参见本人条目）一道是活跃于1918—1921年的象征派诗人团体“蓝色号角”（Blue Horns）中杰出的格鲁吉亚诗人。他与他的格鲁吉亚同乡鲍里斯·帕斯捷尔纳克（参见本人条目）私交甚密，并经常通信。帕斯捷尔纳克和他的伴侣奥尔加·伊文斯卡娅（参见本人条目）还将塔比泽的诗歌翻译成俄文。塔比泽与其他许多来自格鲁吉亚的艺术家和知识分子一起在大清洗期间失踪。直到1955年才发现，他于1937年被捕并遭到审讯，随即被草草处决。他与帕斯捷尔纳克的通信用英文发表在《致格鲁吉亚朋友们的信件》（1967）一书中。

泰罗夫（又译塔伊罗夫），亚历山大·雅科夫列维奇（Tairov,Aleksandr Yakovlevich，1885—1950），苏联戏剧导演，1914年创办了莫斯科卡莫尔尼剧院[75]，在那里他吸收了芭蕾和马戏的诸多因素，并运用了立体主义的舞台背景，提出了一种更适合戏剧的表演风格。泰罗夫把尤金·奥尼尔和萧伯纳创作的西方经典搬上戏剧舞台，但最终还是不得不上演像弗谢沃洛德·维什涅夫斯基（Vsevolod Vishnevsky）《乐观的悲剧》（*Optimisticheskaya tragediya*，1932）这样的作品，以顺应社会主义现实主义的需要。1939年他因把改编的福楼拜小说《包法利夫人》搬上舞台，而受到广泛的好评，1945年他被授予列宁勋章。

塔尔列（塔尔莱），叶甫盖尼·维克托罗维奇［Tarle（Tarlé），EvgenyViktorovich，1875—1955］，著名的老派历史学家，列宁格勒科学院院士；以研究拿破仑战争和克里米亚战争著称，著有两卷本《克里米亚战争》（*Krymskaya voina*，1942—1943）。1930年11和12月间斯大林首次发起对所谓“工人党”的公开审判时，塔尔莱被指控是这个反斯大林的“破坏集团”的一员，他被怀疑想建立军事独裁，他将在这个未来的独裁政府中出任外交部长。然而塔尔列随即被斯大林释放并恢复原职，当起了斯大林政权最主要的编年史家。

塔特林，弗拉基米尔·叶甫格拉弗维奇（Tatlin,VladimirYevgrafovich，1885—1953），苏联早期的先锋艺术家、雕塑家和设计师。塔特林在巴黎和柏林求学后发起了构成主义运动。他开创性地使用各种材料（包括金属、玻璃和木头）的技术，在1919年为他赢得了设计第三国际纪念塔的任务。然而他的设计遭到了加博（参见本人条目）的强烈批评，始终没有完成。塔特林的创新冲动似乎已在顺应社会主义现实主义艺术原则的巨大压力下消失殆尽。他在莫斯科纺织学院转向教学和实用艺术创作，并在1930年代开始从事舞台设计。

吉洪诺夫，尼古拉·谢苗诺维奇（Tikhonov,NikolaySemenovich，1896—1979），苏联诗人和文学官员。一战期间他在部队服役时开始创作浪漫主义的革命歌谣。1922年他加入了“谢拉皮翁兄弟”（Serapion Brothers），通过《蓝色小包之歌》（“Ballada o sinem pakete”，1922）等歌谣歌颂了革命胜利之初的年代。但从1934年起，与他作为作协官员的职责以及他多次到苏联各个加盟共和国巡游相比，他的诗歌创作逐渐退居次席。他以《基洛夫和我们在一起》（*Kirov s nami*，1941）等极具鼓动性和沙文主义色彩的战争诗歌三次获得斯大林奖。战后他成为最高苏维埃代表大会的代表。

托尔斯泰，阿列克谢·尼古拉耶维奇（Tolstoy,Aleksey Nikolaevich,1883—1945），循规蹈矩的苏联诗人、小说家和剧作家。他的那些被过誉的作品被拔高为斯大林时代苏联文学的经典。他出身俄罗斯贵族，是列夫·托尔斯泰的远亲。他曾短暂移居国外，后于1923年返回苏联。凭借一系列官方认可的历史题材作品，他巧妙地利用自己的艺术成就保持着一种奢侈的生活方式。《苦难的历程》（*Khozhdenie po mukam*，1921—1941）成功地被译成英文，他的三部曲《彼得一世》（*Petr pervyi*，1929—1945）在战争中重新唤起了民族自豪感。斯大林十分推崇他的两幕剧《伊凡雷帝》（*Ivan groznyi*，1941—1943），然而许多人把托尔斯泰视为苏联政权的辩护者；他的作品现在已经无人问津。

托马舍夫斯基，鲍里斯·维克托罗维奇（Tomashevsky,Boris Viktorovich，1890—1957），苏联学者、文学史家和形式主义评论家。他起初是一位工程师，后在彼得格勒学习哲学并教授文学理论（1921—1924）。1920年代他发表了两本形式主义批评的重要作品：《文学理论：诗学》（*Teoriyaliteratury:peotika*，1925）和《作家与作品：文本研究概论》（*Pisatel'ikniga:ocherk tekstologii*，1928）。从“”1930年代开始他主要为文学遗产系列丛书这类学术出版物编辑普希金、契诃夫等人的文学档案。

特列尼约夫，康斯坦丁·安德烈耶维奇（Trenev,Konstantin Andreevich，1876—1945），苏联的雇佣作家和剧作家。他早期的短篇小说（1915年出版）模仿高尔基（参见本人条目）的风格，不久后他转向戏剧创作。他的历史剧《普加乔夫起义》（*Pugachevshchina*）1924年被搬上莫斯科艺术剧院的舞台，然而他唯一知名的成功之作是以国内战争为背景的戏剧《柳博芙·亚罗娃娅》（*Lyubov'Yarovaya*，1926），该剧被官方用来当作正统的社会主义现实主义戏剧的范本。

托洛茨基，列昂（Trotsky,Leon，1879—1940）（列夫·达维多维奇·布隆施泰因的笔名），国际革命家和政治理论家，出生在乌克兰一个俄国化的犹太家庭。他为了参加革命活动放弃了自己的学业（1897—1898），并因此开始了他最初的几次牢狱生涯。在伦敦流亡的革命者圈子中，他站在孟什维克一边反对列宁，1905年他作为一名政治精力充沛者返回俄国，领导罢工和示威游行，并成为一位杰出的公共演说家。同年他再次入狱，在狱中他疯狂地论证他的“不断革命”理论，1917年革命期间他成了历次革命活动的核心人物。他被委以军事委员的要职（1918—1925）并创建了红军，但又因在随后进行的国内战争期间使用了残忍的强制性手段而备受指责。1924年列宁逝世后他在夺权的斗争中失败，随即被斯大林排除出权力中心。他被流放到中亚，并于1928年被驱逐出境。他余生创作了一系列政治著作不遗余力地痛斥斯大林的罪行。1936年他在墨西哥城找到了避难之处，1940年他最终在那里被苏联内务人民委员会（NKVD）所派的特务暗杀。

茨维塔耶娃，玛琳娜·伊万诺夫娜（Tsvetaeva,Marina Ivanovna，1892—1941），苏联诗人、作家和评论家；与阿赫玛托娃（参见本人条目）一样是俄罗斯女诗人中最富创新性的一位。她的第一部诗集《黄昏纪念册》（*Vechernii al'bom*）于1910年出版。她还尝试诗剧和叙事诗的创作，并发表了韵律工整的抒情诗《里程碑》（*Versty*，1921和1922）和《致勃洛克》（*Stikhi kBloku*，1922）。因反对十月革命，1922年她移居国外，1925年在巴黎定居，除了继续创作诗歌外，她还写作散文和评论，从民间传说中获取主题，不断回溯到她的俄国根源。客居他乡的孤独和贫困加剧了她的绝望感。1939年她错误地决定返回苏联，但并没有像她所渴求的那样获得诗人的待遇，而是遭到了官方文学圈子的排斥，两年后她在苏联的鞑靼斯坦共和国的叶拉布加（Elabuga）自杀。她最著名的诗集是《手艺》（*Remselo*[76]，1923）和《俄罗斯之后》（*Posle Rossii*，1928）。

图哈切夫斯基，米哈伊尔·尼古拉耶维奇（Tukhachevsky,MikhailNikolaevich，1893—1937），出身俄罗斯—波兰贵族的苏联陆军元帅和民族英雄，绰号“红色拿破仑”。图哈切夫斯基在一战中战功卓著。由于在国内战争期间指挥布尔什维克的军队，他被提升成苏联最具威望的军事领导人之一。1920年代他对红军进行了改革并使之现代化，将其改造成一支重要的军事力量。1935年斯大林虽然提升图哈切夫斯基为陆军元帅，但对他的个人主义心存疑虑，对他的显赫声望心生猜忌。1937年他解除了图哈切夫斯基的军职，并因一起捏造的他与其他七位红军高级将领阴谋夺权的指控对他进行了传讯。此后不久，图哈切夫斯基被枪决，1988年他才最终得到

平反。

蒂尼亚诺夫，尤里·尼古拉耶维奇（Tynyanov,Yuri Nikolaevich，1894—1943），苏联文学评论家、翻译家和学者，一位重要的形式主义理论家。曾学习历史和哲学，之后他在共产国际任法文翻译（1918—1921），1921年成了一位文学史教授。他对普希金、陀思妥耶夫斯基、丘特切夫和勃洛克（参见各自条目）等诗人和作家的批判性研究，同他的《诗歌语言问题》（*Problema stikhotvoreniya*，1924）一样，成了标准的范本。他还写了许多学术性的传记小说，如《普希金》三部曲（1935—1943）和描写作家格里鲍耶多夫（参见本人条目）被害的《瓦济尔·姆赫塔尔之死》（*Smert'Vazir-Mukhtara*，1927—1928）。

丘特切夫，费多·伊万诺维奇（Tyutchev,Fedor Ivanovich，1803—1873），与普希金和莱蒙托夫齐名的俄罗斯杰出的天才诗人。他出身贵族，1822年成了一名外交官，先后被派往德国和意大利，侨居国外直到1844年。他与海涅通信。他翻译海涅的诗以及他自己许多受谢林《自然哲学》影响而写的诗歌，在1836—1837年以《寄自德国的诗》为题匿名刊登在《现代人》（*Sovremennik*）杂志上。返回俄国后，他当上了书报审查官。在被涅克拉索夫（参见本人条目）发现后，他最终从1854年开始用自己的真名发表作品。晚年他歌颂自然和爱情的抒情诗逐渐被表达其泛斯拉夫主义情感的政治诗所取代。人们对他作品的兴趣日渐减弱，直到19世纪末俄国象征派诗人才又重新发现他的价值。

乌兰诺娃，加琳娜·谢尔盖耶夫娜（Ulanova,Galina Sergeevna，1910—1998），国际著名的苏联芭蕾舞演员，冷战时期少数几位被允许到西方演出的艺术家之一。乌兰诺娃就读于彼得格勒芭蕾舞学校，以其生动的表演风格一举成名。从1944年起她一直占据着大芭蕾舞团首席女演员的地位，塑造了许多令人难忘的角色，例如《巴赫切萨拉伊的泪泉》（*Bakhchiseraiskiifontan*，1934）中的玛丽亚和由普罗科菲耶夫配乐的《罗密欧与朱丽叶》（*Romeo i Dzhulietta*，1940）中的朱丽叶。1962年退休后她留在大芭蕾舞团担任芭蕾舞教师。

瓦赫坦戈夫，叶甫盖尼·巴格拉季奥诺维奇（Vakhtangov,Evgeny Bagrationovich，1883—1923），出生在美国的俄罗斯演员、导演和教师。自1911年起在莫斯科艺术剧院当演员，他研究了斯坦尼斯拉夫斯基的各种表演方法，在斯坦尼斯拉夫斯基的表演派和当时由梅耶荷德（参见本人条目）开创的俄国戏剧的荒诞派之间发展出一种折中的表演方法。作为一位杰出的教师和导演，瓦赫坦戈夫指导了契诃夫和梅特林克的戏剧，在莫斯科艺术剧院第三剧场（1926年为纪念他更名

为瓦赫坦戈夫剧场）打上了自己深刻的印记。在病魔夺去他的生命之前，他最受好评的作品是1922年重新排演了卡罗·哥兹1762年创作的话剧《图兰朵》。

瓦尔加，叶甫盖尼·萨莫伊洛维奇［Varga,Evgeny Samoilovich，英译又作Eugen（e）Varga，1879—1964］，出生在匈牙利的苏联犹太裔经济学家，莫斯科世界政治经济学院的权威。瓦尔加最著名的成就是他对世界资本主义经济危机的研究，包括1924年就这个主题与托洛茨基合写的一部著作。在《第二次世界大战后的资本主义》（*Kapitalizm posle vtoroi mirovoi voiny*，1974年首次用俄文出版；英译本名为《二战给资本主义经济带来的变化》）一书中，瓦尔加大胆地挑战官方的共产主义理论，警告苏联不要指望战后资本主义会马上面临崩溃。这直接导致1947年官方对他的斥责，同时免除了他在苏联科学院的职务。

沃罗夫斯基，瓦茨拉夫·瓦茨拉沃维奇（Vorovsky,Vatslav Vatslavovich，1871—1923），俄国文学评论家、记者，党报《前进报》（*Vpered*）编委会中主要的布尔什维克作家。与列宁交往甚密，十月革命后他作为俄国首批派往西方国家的外交使节在斯德哥尔摩工作。1922年他是苏俄在世界经济大会上的代表。他在洛桑出席一次讨论土耳其问题的国际会议时，被一个出生在俄国的瑞士人莫里斯·康拉迪（Maurice Conradi）暗杀。沃罗夫斯基出版了多部著作，包括《俄罗斯知识阶层与俄罗斯文学》（*Russkaya intelligentsiya i russkaya literatura*，1923）。

弗鲁别利，米哈伊尔·亚历山德罗维奇（Vrubel',Mikhail Aleksandrovich，1856—1910），俄国象征派画家，“巡回展览派”艺术家成员。弗鲁别利除了为歌剧院经理萨瓦·马蒙托夫（Savva Mamontov）做背景设计外，还是一位著名的雕塑家和壁画家，他的作品深受中世纪东正教艺术的影响。他的主要成就是为始建于12世纪的基辅圣基里尔教堂进行修缮和壁画修复工作。1906年他突遭心理崩溃和双目失明的双重打击，终致精神失常，在精神病院去世。

亚什维里，帕维尔（保罗）·吉布拉耶洛维奇［Yashvili,Pavel（Paolo）Dzhibraelovich，1895—1937］，杰出的格鲁吉亚诗人，和塔比泽（参见本人条目）一道，是1916年在第比利斯创立的著名的格鲁吉亚象征派诗人团体“蓝色号角”的领袖。他将莱蒙托夫、马雅可夫斯基和普希金（参见各自条目）的诗歌翻译成格鲁吉亚文，他自己的作品也被帕斯捷尔纳克（参见本人条目）翻译成俄文。他的作品遭到布尔什维克当局的查禁，整个1930年代他都一直遭到各方的联合攻击。1937年他听到好友塔比泽被捕的消息后，知道相

同的命运不久将降临到自己身上，于是自杀身亡。具有讽刺意味的是，斯大林作为一个格鲁吉亚人，对亚什维里的诗歌格外欣赏。

查德金，奥西普［Zadkine,Ossip（Osip Zadkin），1890—1967］，出生在俄国的犹太雕塑家，1909年定居巴黎之前他辗转居住在伦敦、巴黎和斯摩棱斯克。1920年代他尝试用立体主义的艺术风格进行创作，在美国待了一段时间后于1944年返回巴黎。他最著名的作品是为纪念二战期间遭到轰炸的鹿特丹而制作的青铜雕塑《致一座被摧毁的城市》（*To a Destroyed City*，1953），他还为阿姆斯特丹和耶路撒冷等城市创作了许多重要的作品。

日丹诺夫，安德烈·亚历山德罗维奇（Zhdanov,Andrey Aleksandrovich，1896—1948），苏联艺术的官方发言人，1946—1948年间苏联官方艺术政策，即日后所称的“日丹诺夫主义”（Zhdanovshchina）的设计者。在此政策下，作家和音乐家谁不遵循官方的艺术路线谁就受到有计划有步骤的迫害。1934年在苏联作家协会成立大会上，日丹诺夫作为一名低级官员崭露头角，他在会上提出了社会主义现实主义的艺术准则。1939年他获准进入苏共中央政治局。1946年斯大林对他在战争期间的工作进行了嘉奖，在列宁格勒保卫战期间，斯大林指使他策划了官方对阿赫玛托娃和左琴科（参见各自条目）的诋毁中伤。此后，日丹诺夫将注意力转向肖斯塔科维奇、普罗科菲耶夫和米亚斯科夫斯基（参见各自条目）等作曲家。

日尔蒙斯基，维克托·马克西莫维奇（Zhirmunsky,Viktor Maksimovich，1881—1971），苏联文学研究者和评论家，苏联科学院文学史所通讯院士。作为列宁格勒大学的哲学讲师，日尔蒙斯基是一位与艾亨鲍姆（参见本人条目）齐名的重要的形式主义文学评论家。他以其《韵律学导论：诗歌理论》（*Vvedenie v metriku:teoriya stikha*，1966）以及对阿赫玛托娃（参见本人条目）、普希金与勃洛克（参见本人条目）的批判性研究而著称，此外他讨论世界文学的著作也很出名。

楚科夫斯基，瓦西里·安德烈耶维奇（Zhukovsky,Vasily Andreevich，1783—1852），诗人和翻译家，他的诗歌深受英国和德国前浪漫主义文学的影响。1808年他成为文学杂志《欧洲信使》（*VestnikEvropy*）的编辑。1825年他被任命为未来的亚历山大二世的家庭教师，这一身份使他得以向宫廷悄悄注入自由主义的因素，他还经常在一些作家，包括普希金在内，与当局发生龃龉时，为他们提供庇护。楚科夫斯基1839年从宫廷退休之后，定居德国，在那里他成了翻译歌德和席勒作品的著名翻译家。他还翻译英国诗人格雷、骚塞和拜伦的作品。此外，他还有一个毕生的爱好——翻译荷马的《奥德

赛》。在他的作品中，主要是在一些沉思冥想的挽歌里，弥漫着一种超自然的、哥特式的（指神秘恐怖、凄凉衰败的氛围）忧郁与伤感，这反映出他本人对神秘主义日渐浓厚的兴趣。

季诺维也夫，格里戈里·叶弗谢耶维奇[Zinoviev（Zinov'ev），GrigoryEvseevich1883，—1936]（奥弗谢·格尔岑·阿罗诺夫·拉多米斯尔斯基的笔名），乌克兰犹太裔政治家，十月革命后布尔什维克的领导成员之一。不久之后他批评列宁对政治生活的压制，但还没有勇气反对他。1921年之前他就已经进入联共（布）中央政治局。1920年代他对形势估计错误，与斯大林联合起来反对托洛茨基，1926年在意识到自己的错误之后只好又重新与托洛茨基结盟。在接下来的十几年中，斯大林为了报复与季诺维也夫玩起了猫捉耗子的游戏。先是在1927年将他开除出苏共中央委员会，接着又三番两次地让他重新入党又开除出党。最终季诺维也夫于1936年被捕，与他的战友列夫·加米涅夫一道作为托洛茨基分子遭到审判，旋即被枪决。

左琴科，米哈伊尔·米哈伊洛维奇（Zoshchenko,Mikhail Mikhailovich，1895—1958），苏联讽刺作家，以描写十月革命后动荡不安生活的一系列滑稽短篇小说而著称。作为“谢拉皮翁兄弟”文学小组的成员，1922年他发表了他的第一本小说集《蓝肚皮先生纳扎尔·伊里奇的故事》（*Rasskazy Nazara Il'icha*）。尽管他的作品在20世纪二三十年代极受欢迎，但他却因无法顺应社会主义现实主义的要求而冒犯了苏联当局。他的自传体小说《日出之前》（*Pered voskhodom sol'ntsa*，1943）被认为是信口开河和有所指向的，他的幽默童话故事《猴子奇遇记》（*Priklyucheniya ob'ezyany*，1946）立即被日丹诺夫揪住，指责它是对苏联公民的嘲弄，从而为各界联合批判左琴科提供了借口。他遭到作协的排斥，虽然靠翻译勉强维持生计，但已变得心灰意冷。

进一步阅读文献

海伦·拉帕波特

伯林还写过其他一些以俄国为主题的文章，有一部分探讨的是苏联的政治体制，而大多数研究的是苏联之前的时代。但是即使在他著名的关于19世纪俄国思想家的研究中，他也不忘展望一下未来，我们现在知道他的预见已经正在变为现实，而这在某种程度上源于那场无休无止的关于俄国知识阶层的激烈争论。经过一番考虑和协商，我决定不再增加那些相对边缘的或篇幅较短的文章，以免扩大篇幅从而削弱本卷的主题，但以下这个书目清单对于那些希望搜寻伯林其他已出版的相关作品[77]并照例加入收藏的人来说或许不无裨益。它们都列在《反潮流》一书的伯林作品目录中，并贴在我们提到过的那个网站上，但只有篇名。这里我将它们的详细资料收罗如下以飨读者；此外我还收录了一篇与本书目显得格外契合的文章节选。

《俄国思想家》，亨利·哈代与艾琳·凯利编（伦敦，1978：荷加斯出版社；纽约，1978：维京出版社；哈芒斯沃斯和纽约，1979：企鹅出版社）：

艾琳·凯利的导论

俄国与1848

刺猬与狐狸：论托尔斯泰的历史观

赫尔岑和巴枯宁论个人自由

辉煌的十年（1838—1848）

I俄国知识阶层之诞生

II彼得堡与莫斯科的德国浪漫主义

III别林斯基

IV赫尔岑

俄国民粹主义

托尔斯泰与启蒙

父与子：屠格涅夫与自由的困境

《现实感：观念与观念史研究》中的《艺术的责任：一份俄国遗产》，亨利·哈代编（伦敦，1996：查托与温达斯出版社；纽约，1997：法拉、斯特劳斯及吉洛克斯出版社；伦敦，1997：皮姆利可出版社）

《观念的力量》中的五篇文章，亨利·哈代编（伦敦，2000：查托与温达斯出版社；普林斯顿，2000：普林斯顿大学出版社；伦敦，2000：皮姆利可出版社）

俄国思想史

变成神话的人（别林斯基）

一位没有狂热的革命者（赫尔岑）

知识阶层的角色

俄国马克思主义之父（普列汉诺夫）

为拉尔夫·帕克的《同志，你好吗？》一文写的评论，《听众》第38期（1947），第543，545页

《制造革命的三个人》，为伯特伦·D.沃尔夫的《制造革命的三个人》一书写的书评，《美国历史评论》第55期（1949），第86—92页

《文化趋势》，为《历史视野中的1949年》一文写的一个章节，《1950年不列颠年度图书》（芝加哥/多伦多/伦敦，1950：不列颠百科全书出版公司），第xxii—xxxi页

《对所谓的马克思主义的态度：伯林博士进一步阐述他在曼荷莲学院的讲话》（以书信的形式），《纽约时报》，1949年7月8日，第18页

《苏联的初创》，为E.H.卡尔的《苏俄史》第一卷：《布尔什维克革命：1917—1923》一书写的书评，《星期日泰晤士报》，1950

年12月10日，第3页

《俄国文学：那个伟大的世纪》，为D.S.米尔斯基的《俄罗斯文学史》一书写的书评，《国家》，第170期（1950），第180—183页，第207—208页

《对俄国的“现实感”》，为沃尔特·比德尔·史密斯的《我在莫斯科的三年》一书写的书评，《纽约时报书评》，1950年1月8日，第1—2页；在这篇书评中，伯林写到“苏联统治者也被快速发展的需要所驱使”：

> 这是因为他们相信由于资本主义世界存在许多内在“矛盾”，每进入一个新的生产阶段这些矛盾必然变得更加尖锐，因此资本主义世界注定会土崩瓦解。当最后的崩溃到来时，苏联必须要做好准备，否则就可能在两个世界的最后决战中失败，最终可能无产阶级获得了胜利而苏联却遭到毁灭。认为这两种体制有可能和平相处是对马克思主义的无知，决定人类命运的总决战也许就在眼前。苏联要想继续存在就必须尽人力所及的最大努力，在最后的伟大决战——也是人类必然通向的一个巅峰——到来之前让自己变得不可战胜；除非资本主义世界真的不通过战争就主动投降，而那被认为是不可能的。
>
> 史密斯将军引用了斯大林在1930年说过的一段话：“有时人们会问，我们是否能够放慢脚步，放缓发展的速度。放慢脚步意味着落后，而落后就要挨打……我们要么追赶资本主义国家要么就等着灭亡。我们落后领先的资本主义国家五十到一百年。我们必须在十年内赶上。我们要么这么做要么被毁灭。”
>
> 如果苏联的公民将要面对这种可怕的前景，他们就必须不断地变得更加坚强。因此俄国的氛围就像一所严厉的半军事化的教育机构的氛围，那里的孩子们，比起其他地方的孩子更加落后也更加困难，却被无情地逼迫去追赶沙俄时代浪费的几百年的差距。也许更人道的方法也能很好地甚至更好地达到目的，但没有时间去尝试：其他国家发展得太快了，因此既然要想让这个机构中的学生们有所作为，就不得不使用强制的手段；所有的一切都指向这个唯一的目标；眼下孩子们肯定又冷又饿，但要改善这种状况还要保持发展速度，现有的资源仍然非常匮乏；外面的世界是禁区，因为资本主义国家注定要灭亡，如果马克思预言正确的话，它们也必然越来越敌视苏联。
>
> 外国的访问者也不受欢迎，因为即使他们个人的意图是善良

的，但他们也只会干扰那些正在接受训练、无暇顾及任何与安排给他们的任务无关之事的男女们。这些陌生人带着他们关于其他地方情况的旅行故事，只会扰乱那些只能通过最拼命的努力才有希望获得成功的工人，而历史和地理已经在他们成功的道路上设置过那么多的障碍。

既然在学校里核心的价值是道德的而非知识的，于是品质尤其是忠诚的品质就最为重要；如果学生不够聪明或老练，他们可能不会获得提拔，但如果他们说谎或不忠诚或怀疑学校的目标，那他们必定会受到惩罚或被开除。

这就是在苏联普遍存在的关于发展速度和道德氛围的基本事实——藉此，那些看起来令人震惊、极易让人归结为各种“斯拉夫灵魂”或“东方专制主义”以及“拜占庭主义”的事情，大都就变得更加明白了。

为埃德蒙·哈莱特·卡尔（Edmund Hallett Carr）[78]的《革命研究》一书写的书评，《国际事务》，第27期（1951），第470—471页

《俄国文学一瞥》，为马克·斯洛宁《俄国文学中的史诗》一书写的书评，《党派评论》，第17期（1950），第617—623页

为乔治L.克兰的《苏联哲学中的斯宾诺莎》一书写的书评，《牛津杂志》，第71期（1952—1953），第232—233页

为理查德·黑尔的《夹在改革和革命之间的俄国人物肖像》一书写的书评，《英国历史评论》，第75期（1960），第500—502页

（以释读的方式）为约翰·基普和莉莉亚娜·布瑞斯比主编的《苏联镜像中的当代史》（伦敦，1964：乔治·艾伦与昂温出版社）写的几段文字，第40—41页，第89，220，330页

《一位俄国新女性》，为约翰·卡斯威尔的《流亡者：艾薇·李特维诺夫传》一书写的书评，参见《星期日泰晤士报》，1984年5月6日，第41页

H.H.[79]

索引

道格拉斯·马修斯 编

俄国人名采用《人名汇编》所用的拼写形式，

汇编为所选人物提供了更详细的资料。

（条目后的数字为原书页码）

阿巴库莫夫，Abakumov,Viktor Semenovich，66

阿克梅派（诗人），Acmeists,41,43,77

亚当派（诗人），Adamists,41

阿达莫维奇，Adamovich,Georgy Viktorovich，74

阿赫玛托娃，Akhmatova,Anna Andreevna：

成就，4；安年斯基的影响，41；仪表和举止，71；自传体诗歌，86；在意大利获奖，80；信念，83；《都柏林评论》评论她的文章，38，71；撤离被围困的列宁格勒，35，65；与帕斯捷尔纳克的友谊，65，78；健康状况，82—83；与伯林会面（1945），xv，xx—xxii，32，70—79，84；列宁格勒的家，38页注；与曼德尔施塔姆的照片，46；官方批判，76—77；在牛津，79—80；关于帕斯捷尔纳克的谈话，62；关于帕斯捷尔纳克对曼德尔施塔姆的辩护，64页注；受欢迎，9—10，55；恢复名誉，120；翻译，78—79；对一些作家的看法，59，69—70，76—77，79—81；战争诗歌，8—9，55；《诗五首》，79；《绿眼睛的国王》（应为《灰眼睛的国王》——译注），77；《没有主人公的长诗》，xv，76，79，82；《安魂曲》，55，75—76；《拜访诗人》，77

阿克萨科夫，Aksakov，Sergey Timofeevich，Ivan Sergeevich 和 Konstantin Sergeevich，61

奥尔丁顿，Aldington，Richard，38

阿尔德里奇，Aldridge，（Harold Edward）James，12，38

亚历山德罗夫，Aleksandrov,Georgy Fedorovich，10，103

阿列克谢耶夫，Alekseev,Mikhail Pavlovich，120

阿列克西斯·希曼斯基，Aleksis Shimansky，大主教，34及该页注

安德莉亚（作家），Andrea，50

安德罗尼科娃，Andronikova，Salome，74

安年科夫，Annenkov,Pavel Vasil'evich，168

安年斯基，Annensky,Innokenty Fedorovich，41，61，78，81，83

安列普，Anrep,Boris Vasile'vich von，73—74

反法西斯代表大会，Anti-Fascist Congress，巴黎（1935），57

阿拉贡，Aragon,Louis，68

阿尔基洛科斯，Archilochus，xiii

建筑，architecture，24

阿尔西品科，Arkhipenko（Archipenko），Aleksandr P.，xxxv，53

阿姆斯特朗，Armstrong，Hamilton Fish，xxviii—xxix，xxxii，xxxiii页注，xxxiv—xxxvi

人为的辩证法，artificial dialectic，xv，107，114，145，149，156

艺术和艺术家，arts and artists：后革命运动，53；对社会和道德问题的专注，2；与苏联大众的趣味，158；在共产主义体制下的状况，130—138阿什科利，Ascoli，Max，xxviii—xxx阿谢耶夫，Aseev,Nikolay Nikolaevich，4，61，82

阿塔图尔克，穆斯塔法·凯末尔， Ataturk，Mustapha Kemal，

116页注奥登，Auden，Wystan Hugh，42，60；《雄辩家》，49

阿韦尔巴赫，Averbakh,Leopold Leonidovich：狂热主义，3；被镇压，6；革命口才，141

巴别尔，Babel',Isaak Emmanuilovich，4，6，57

巴格里茨基，Bagritsky,Eduard（Eduard Geogievich Dzyubin的笔名），2，4

巴枯宁，Bakunin，MikhailAleksandrovich，147

巴富尔，Balfour，John（Jock），xxi

芭蕾舞，ballet，19—20，30

巴尔蒙特，Bal'mont,Konstantin Dmitrievich，6

巴尔扎克，Balzac,Honoré de，158

巴拉丁斯基，Baratynsky,Evgeny Abramovich，61，82

巴尔明，Barmine,Alexander Gregory（Aleksandr Grigorevich Barmin），99

巴什基尔历史学家，Bashkir historians，13

波德莱尔，Baudelaire，Charles，81

贝多芬，Beethoven，Ludwig van，51

别基切娃，Begicheva,Anna，104页注

别林斯基，Belinsky,Vissarion Grigor'evich，84，87，168

贝尔，Bell，Clive，74

贝娄，Bellow，Saul：《赫索格》，50

别雷，Bely,Andrey（Boris Nikolaevich Bugayev的笔名），48，58，60—61，81，87；《彼得堡》，51

本森，Benson，Frank，19

贝尔格，Berg，Alban：《沃采克》，50—51

别尔戈利茨，Berggolts,Olga Fedorovna，9

贝利亚，Beriya，Lavrenty Pavlovich，34

别尔科夫斯基，Berkovsky，Naum Yakovlevich，49

伯林，艾琳，Berlin，Aline（以赛亚·伯林之妻）：访问苏联（1956），xxxiv

伯林，以赛亚，Berlin，Isaiah：他的“美国记忆”（1998年1月），xxii；家世和经历，xiv—xv；性格和观念，xi—xiii；访问苏联：（1945），xx—xxi；（1956），xxxiv，119—129；用笔名写作，xv注，xxix—xxxii，xxxv—xxxvi；《扭曲的人性之材》，xix；《刺猬与狐狸》，xiii；《个人印象》，xxiii；《二十世纪的政治观念》，xxviii；《关于人类的恰当研究》，xxiii，《理想的追求》，xiii注；另见“奥蒂斯”条

柏林墙，Berlin Wall：倒塌（1989），xvi

贝拉，Berra，Lawrence Peter（“Yogi”），xvi

贝文，Bevin，Ernest，96

勃洛克，Blok,AleksandrAleksandrovich：阿赫玛托娃谈，77，81；去世，45；内在的感情，1；帕斯捷尔纳克谈，58，60—62；诗人的气质，42；《康德》，58

勃柳姆金，Blyumkin,Yakov Grigorevich，44

布尔什维克，Bolshevicks：与孟什维克的决裂，152；恐怖和战时共产主义，107

布尔什维主义，Bolshevism：与西方马克思主义的区别，139

莫斯科大剧院，Bolshoy Theatre， Moscow，20

博纳尔，Bonald,Louis-Gabriel- Ambroise，143

伯纳德，Bonnard Pierre，62

资产阶级，Bourgeoisie：和文化，137—138

鲍勒，Bowra，Maurice，70

勃拉克，Braque，Georges，62

《英国同盟者》，Britansky soyuznik，39布罗茨基，Brodsky，Joseph，80

布朗，Brown,Clarence：阐释和翻译曼德尔施塔姆，43—49

布朗宁，Browning，Robert，88

布留索夫，Bryusov,Valery Yakovlevich，9，60

布勃诺夫，Bubnov,Andrey Sergeevich，3

毕希纳，Büchner，Georg：《沃依采克》，50

布哈林，Bukhrin,Nikolay Ivanovich，5，26，136，141

布尔加科夫，Bulgakov,Mikhail Afanasevich，5

蒲宁，Bunin,Ivan Alekseevich，4，59，61，85

拜伦，Byron，George Gordon，第六代男爵，42；《唐璜》，74

加缪，Camus，Albert，59

资本主义，capitalism：马克思主义的批判，150

卡莱尔，Carlisle，Olga，44页注

审查制度，censorship，2，10

苏共中央委员会，Central Committee of the Communist Party，4—5，10—11，137，139，164

塞尚，Cézanne，Paul，158

恰达耶夫，Chaadaev,Petr Yakovlevich，82

夏加尔，Chagall，Marc，53

契诃夫，Chekhov，Anton Pavlovich，19，62，69，76，79，86，130

楚科夫斯卡娅，Chukovskaya,Lidiya：回忆录，55

楚科夫斯基，Chukovsky,KorneyIvannovich（Nikolay Vasil'evich Korneichukov的笔名），xxi，4，14

伦道夫·丘吉尔，Churchill，Randolph：

在列宁格勒，30，33—34，72

温斯顿·丘吉尔，Churchill，Winston Leonard Spencer，72，91，94

西里加，Ciliga,Ante，99

电影，cinema，24

阶级（社会阶级），class（social）：苏联的状况，127—129

共产国际，Comintern，139

公社，Commune（巴黎，1871），146

共产主义，Communism：作为苏联的统一力量，162

共产党，Communist Party：先进性，101—102；对作家的态度，9—10；文化态度，137—139；统治，8，139；“总路线”（意识形态政策），99，103—105，110—111，115，117；党员的好处，37；帕斯捷尔纳克的蔑视，64；与二战的爱国主义，108—109

康德，Comte，Auguste，134

克罗宁，Cronin，ArchibaldJoseph，38“文化布尔什维主义”，‘Cultural Bolshevism’，137

捷克斯洛伐克，Czechoslovakia：苏联干涉（1968），xvi

邓南遮，D'Annunzio，Gabriele，42

德波林，Deborin,Abram Moiseevich（Abram Moiseevich Ioffe的笔名），5十二月党人，Decembrists，45

杰尔查文，Derzhavin,Gavriil Romanovich，61

德斯蒂·德·特拉西，Destutt de Tracy，Antoine-Louis-Claude，143

辩证法，dialectic，106—107，145，147—148；另见“人为的辩证法”条

狄更斯，Dickens，Charles，60，158

吉拉斯，Djilas,Milovan：《新阶级》，151页注

多斯·帕索斯，Dos Passos，John，38

陀思妥耶夫斯基，Dostoevsky，Fedor Mikhailovich：阿赫玛托娃谈，69—70，77；内在的感情，1；参加争取自由的斗争，167；与大检察官，118；作品中卑微的受害者，50；帕斯捷尔纳克谈，60，62；声望，12；专注于自己，130；说教，86，130；托尔斯泰谈，69；《双重人格》，45

德莱塞，Dreiser，Theodore，57

《都柏林评论》，Dublin Review，38，71杜金，Dudin,Mikhail Aleksandrovich，32

杜金斯卡娅，Dudinskaya,Natal'ya Mikhailovna，20

杜金采夫，Dudintsev,Vladimir Dmitrievich：《不是单靠面包》，162杜哈梅，Duhamel，Georges，68

杜勒斯，Dulles，John Foster，xxxvi

爱伦堡，Ehrenberg（Erenburg），Ilya Grigor'evich，85

艾亨鲍姆，Eikhenbaum，Boris Mikhailovich，4；《安娜·阿赫玛托娃：分析的经验》，76页注

爱森斯坦，Eisenstein,Sergey Mikhailovich：电影，24；与以赛亚·伯林会面，53—54；舞台作品，3

艾略特，Eliot，Thomas Stearns，42，44，60，62，77，81，88

恩格斯，Engels，Friedrich：德国身世，13；论历史的必然性，107；与党的统治，139

叶尔莫拉耶夫，Ermolaev，Aleksey，20叶尔莫洛娃，Ermolova,Mariya Nikolaevna，19

叶赛宁，Esenin,Sergey Aleksandrovich：

自杀，7，45，48，61

叶若夫，Ezhov,Nikolay Ivanovich，6，8，112

法捷耶夫，Fadeev,Aleksandr Aleksandrovich，11，15

法西斯主义，Fascism，苏联的敌视，13二月革命（1917），February Revolution，167

费定，Fedin,Konstantin Aleksandrovich，15

菲尔特里内利（意大利出版家），Feltrinelli，xxvi，68

费特，Fet,Afanasy Afanasievich，61

费希特，Fichte，Johann Gottlieb，133费舍尔，Fischer,Ruth（Elfriede Eisler的笔名），99

五年计划，Five-Year Plans，52，54

福楼拜，Flaubert，Gustave，69，158

弗洛，Floud，Jean，xii注

《外交事务》（杂志），Foreign affairs，xv页注，xxviii，xxxiv

福斯特，Forster，Edward Morgan，38傅立叶，Fourier，François Charles Marie，133

法国，France：法国的俄国移民作家，6；苏联对它的态度，13，102

法国大革命（1789），French Revolution，106—107，142—143，146

未来主义，futurism，4，42，137

加博，Gabo,Naum（Neemiya Borisovich Pevzner的笔名），53

嘉宝，Garbo，Greta，74

加特契纳，Gatchina，30

高更，Gauguin，Paul，158

格鲁吉亚人，Georgians：不满，126

德国，Germany：共产党，99，101；“文化布尔什维主义”，137；历史主义，132；入侵苏联，55；苏联对它的态度，13，26，160；另见“苏德条约”条吉皮乌斯，Gippius（Hippius），Zinaida Nikolaevna，6

革拉特科夫，Gladkov，FedorVasil'evich，15

格里埃尔，Glière，Reingol'dMoritsevich，24

格林卡，Glinka，Mikhail Ivanovich：《伊凡·苏萨宁》（《献给沙皇》；歌剧），30歌德，Goethe，Johann Wolfgang von，58，60，78，82

果戈理，Gogol，Nikolay Vasil'evich：内在的感情，1；声望，2；说教，86；受苦受难的主人公，50；《鼻子》，45；《外套》，45

哥尔多尼，Goldoni，Carlo，19

高尔基，Gorky,Maxim（Aleksey Maksimovich Peshkov的笔名）：接受十月革命，85；接受苏联文学正统，3；逝世，5，7；侨居和归国，4；未能成功保护古米廖夫，74；影响，48；帕斯捷尔纳克谈，62；戏剧创作，19；斯大林在他家中的讲话，135页注

大不列颠，Great Britain：苏联对它的态度，13，91—96

大恐怖，Great Terror，6，54—55；另见“清洗”条

格林伍德，Greenwood，Walter，12，38格里特，Greet，Ben，19

格里鲍耶陀夫，Griboedov，Aleksandr Sergeevich，1，21

格罗斯曼，Grossman,，LeonidPetrovich，4

盖埃诺，Guéhenno,Jean，68

“诗人行会”，Guild ofPoets，41

列夫·古米廖夫（阿赫玛托娃之子），Gumilev，Lev Nikolaevich，75，79尼古拉·古米廖夫（阿赫玛托娃的丈夫），Gumilev,Nikolay Stepanovich，41，62，74—75，78

海格，Haig，Harry，xxvii

哈尔本，Halban，Peter，xi

哈里曼，Harriman，Averell，xxi

海特，Hayter，William，xxxiv

黑格尔，Hegel，GeorgWilhelm Friedrich：对斯拉夫人的轻蔑，132—133；与辩证法，145，147；苏联人对他的怀疑，13—14；与历史唯物主义，107，115，132，147；对俄罗斯文化的影响，132—134；鼹鼠的比喻，100；论永恒的冲突，106

海涅，Heine，Heinrich，67

海明威，Hemingway，Ernest，38，59

埃尔韦，Hervé（Florimond Ronger的笔名），20

赫尔岑，Herzen,Alexander（Alexander IvanovichGertsen），1，50，83—84，87，139

赫斯，Hess，Rudolf，91

历史的必然性，historial inevitability：以赛亚·伯林反对观念的历史必然性，xiv，107

历史主义，historicism，132

历史，history：历史上经济的力量，152；伯林关于历史的观点，xvii；马克思主义理论中的历史，100—101，112及该页注，

145，147

希特勒，Hitler，Adolf，xiv，101，104页注，168

霍夫曼，Hoffmann，Ernst Theodor Amadeus，50—51

匈牙利，Hungary：起义（1956），162赫胥黎，Huxley,Aldous，69，152页注易卜生，Ibsen,Henrik，69

伊格纳季耶夫，Ignatieff,Michael，xxi伊里夫，伊利亚和叶甫盖尼·彼得罗夫，Il'f,Ilya and Evgeny Petrov（Ilya Arnoldovich Fainzilberg和Evgeny Petrovich Kataev的笔名），4

印象派，Impressionists，158

英培尔，Inber,Vera Mikhailovna：关于巴甫洛夫斯克宫的修复，30；《普尔科沃子午线》，9

印度尼西亚，Indonesia，94

知识阶层（知识分子），intelligentsia（intellectuals）：成分，167；被统治集团所控制，127—129，151，164；生活，55；处于党的较高等级的知识分子，164—165；在苏联的角色，143—145，149，152；斯大林称其为“人类灵魂的工程师”，135；主要关注，130—132；在苏联幸存下来，22—25，166—169

以色列，Israel，126

意大利，Italy，92

沙皇伊凡四世（伊凡雷帝），Ivan IV（the Terrible），Tsar，116页注 G.伊万诺夫，Ivanov,Georgy Vladimirovich，83 V.伊万诺夫，Ivanov,Vyacheslav Ivanovich，6，74，81

伊文斯卡娅，Ivinskaya,OlgaVsevolodovna：xxiv，66，81；《时间之囚》，47页注《消息报》，Izvestiya，21，104页注

雅各宾主义，Jacobinism，136，142

日本，Japan，153

犹太反法西斯委员会，Jewish AntiFascism Committee，104

犹太人和犹太教，Jews andJudaism：在苏联受到批判，104；在苏联的不满，126；在曼德尔施塔姆的作品中，50—51；帕斯捷尔纳克关于他们的谈话，61

乔西波维奇，Josipovici，Gabriel，xxvii注乔伊斯，Joyce，James，58—60，77；《尤利西斯》，60

卡巴列夫斯基，Kabalevsky,Dmitri Borisovich，24

卡夫卡，Kafka，Franz，77；《城堡》，51卡冈诺维奇，Kaganovich,Lazar Moiseevich，126

康定斯基，Kandinsky，Wassily（Vasily Vasil'evich Kandinsky），62

康德，Kant，Immanuel，58

卡普兰，Kaplan，Dora，7

卡达耶夫，Kataev,Valentin Petrovich，4—5，15

卡维林，Kaverin，VeniaminAleksandrovich（Veniamin Aleksandrovich Zil'ber的笔名），43

哈萨克历史学家，Kazakh historians，13凯南，Kennan，George，xiv—xv，xxix；《苏联行为的根源》，xvi注

哈恰图良，Khachaturyan，Aram Il'ich，19；《加雅涅》（芭蕾舞剧），19，30赫列勃尼科夫，Khlebnikov,Viktor Vladimirovich（即韦利米尔·赫列勃尼科夫），48，82

霍达谢维奇，Khodasevich,Vladislav Felitsianovich，4，59

吉卜林，Kipling，Rudyard，59

基洛夫，Kirov,Sergey Mironovic（Sergey Mironovich Kostrikov），142

克利，Klee，Paul，62

克柳耶夫，Klyuev,Nikolay Alekseevich，61

克留恩，Klyun,Ivan Vasil'evich，53

柯楚别伊家族，Kochubey family，61库斯勒，Koestler,Arthur，99

《共产党人》（杂志），Kommunist，122科恩教授，Kon，Professor，111页注，112页注

朝鲜战争（1950—1953），Korean war，112

库普林，Kuprin,Aleksandr Ivanovich，6，85

库图佐夫，Kutuzov,MikhailIllarionovich Golenishchev-，prince ofSmolensk，18

劳伦斯，Lawrence，John，32及该页注勒科克，Lecocq，（Alexandre）Charles，20“列夫”，LEF association（‘Levyi front isskustva’），4页及该页注

莱曼，Lehmann，Rosamond，57

列宁，Lenin,Vladimir Il'ich：专制统治，139；逝世和接班人，116；作为普列汉诺夫的信徒，5；对现代主义的敌视，138；将黑格尔意识形态化，13；与知识阶层，145；马克思主义，143，153—154；准备起义（1917），101；被博士生引用，158；遭枪击受伤，7；把社会比作工厂或车间，136；理论，100，163；《国家与革命》，136列宁格勒（彼得格勒；圣彼得堡），Leningrad（Petrograd；St Petersburg）：教育，36—37；以赛亚·伯林访问：（1945），xxii，28，70；（1956），119；思想地位，39；与外部隔绝，39；文艺界，35—36；战后的状况，29—31；被围困，33—34

列宁格勒事件（1949—1950），Leningrad Affairs，34页注

列宁主义—斯大林主义，Leninism- Stalinism，13，26

列昂诺夫，Leonov,Leonid Maksimovich，15

列奥帕第，Leopardi，Giacomo，43，81列别申斯卡娅，Lepeshinskaya,Olga Vasil'evna，20

莱蒙托夫，Lermontov,MikhailYurevich，2，45，61，82

莱纳，Lerner,Nikolay Osipovich，4

列斯科夫，Leskov,Nikolay Semenovich，12 S.刘易斯，Lewis,（Henry）Sinclair，59 W.刘易斯，Lewis，Wyndham，44

利普希茨，Lipchitz,Jacques（Khaim Yakovlevich Lipshits），53

《文学报》（莫斯科），Literary Gazette，35

文学，Literature：学术研究，120；列宁格勒的文学状况，36—37；正统，16—18；普及，22—23；苏联的态度，11—15；与苏联的趣味，158

《文学年鉴》，Literaturnaya Moskva，162页注

李维诺夫，Litvinov,Maxim（Maksim Maksimovich Litvinov），8

杰克·伦敦，London，Jack（John Griffith Chaney），12，158

洛波科娃，Lopokova,Lydia（Lidiya Vasil'evna Lopokhova），74

洛维尔，Lowell,Robert：翻译曼德尔施塔姆，44页注，49

卢那察尔斯基，Lunacharsky,Anatoly Vasil'evich，3，5，23，138，141

卢里埃，Lur'e（Lurié），Artur，73

梅特林克，Maeterlinck，Maurice，59

马卡洛夫，Makarov,Stepan Osipovich，18

马列维奇，Malevich,KazimirSeverinovich，53，62

马洛礼，Malory，Thomas，88

马尔罗，Malraux，André，57，69

小剧院，Maly Theatre，19

娜捷日达·曼德尔施塔姆， Mandel'shtam,Nadezhda：把丈夫的照片拿给克拉伦斯·布朗，46；回忆录，55；与帕斯捷尔纳克为曼德尔

施塔姆的辩护，64页注；称赞阿赫玛托娃的行为，83

奥西普·曼德尔施塔姆，Mandel'shtam Osip：成就，4；性格与仪表，44—47；向安德罗尼科娃献诗，74；关于斯大林的讽刺短诗，44，47，63—64；以赛亚·伯林评关于他的研究著作，xxii—xxiii；生平，41，43；作品的主旨与主题，50；帕斯捷尔纳克对他的态度，60，82；迫害与去世，6，44—48，64，75，78；诗歌创作与品质，41—44，49—50；散文风格，45，48—50；地位，62；关于普世文化，78；《埃及邮票》，45，48，50—51；《时间之喧嚣》，48，51；《坚石》（诗集），43；《西奥多西亚》，48；《哀歌》（诗集），44马林斯基剧院，Mariinsky Theatre，列宁格勒，30

马尔，Marr,Nikolay Yakovlevich，104马克思，Marx，Karl：亚历山德罗夫批判，10，103；德国的身世，13；历史唯物主义，107；和党的统治，139；斯大林与，xiv，142；理论，100，147

马克思主义，Marxism：与布尔什维克—孟什维克的决裂，152—153；谴责资本主义的剥削，150，153；与文化差异，138；学说，135；意识形态的争论，26，140—141；列宁的信仰，

153—154；文学评论，12；作为形而上学，140；正统，13，111；苏联的普遍态度，161—163；预言，141；被反驳，140；与革命，106；与苏共的路线，100；苏俄的信仰，92—

93，124，135；对英国帝国主义政策的怀疑，91；与理论和实践的统一，144；艺术观，87；西方的，139

梅森，Mason，Alfred Edward Woodley，38

马蒂斯，Matisee，Henri，62

马雅可夫斯基，Mayakovsky,Vladimir Vladimirovich，阿赫玛托娃谈，80—81；组建“列夫”，4；对年轻诗人的影响，80；帕斯捷尔纳克谈，61—62，87；流行，9；声望，48；自杀，7，45；《穿裤子的云》，61

孟什维克，Mensheviks，152—153

梅列日科夫斯基，Merezhkovsky,Dmitry Sergeevich，6

梅特涅公爵，Metternich，Prince Clemens Lothar Wenzel，2

梅耶荷德，Meyerhold（Meierkhol'd），Vsevolod Emilievich，3，6—7页及当页注，21，53

密茨凯维奇，Mickiewicz,Adam Bernard，77

弥尔顿，Milton，John，42

米尔巴赫伯爵，Mirbach,Count Wilhelm von，44

米尔斯基王子，Mirsky,Prince Dmitri Petrovich Svyatopolk-，6—7

现代主义，modernism，24，137—138莫迪里阿尼，Modigliani，Amedeo，74莫洛托夫，Molotov,Vyacheslav Mikhailovich，34，54，136

蒙德里安，Mondrian，Piet，62

莫奈，Monet，Claude，158

一元论，monism，xiii—xiv，134—135孟德斯鸠，Montesquieu，Charles-Louis de Secondat，男爵，154

莫斯科艺术剧院，Moscow Arts Theatre，3页注，19，20

慕尼黑协议（1938），MunichAgreement，94

音乐，music，24

墨索里尼，Mussolini，Benito，143

米亚斯科夫斯基，Myaskovsky,Nikolay Yakovlevich，24 N.纳博科夫，Nabokov，Nicolas，xxix V.纳博科夫，Nabokov，Vladimir，4奈曼，Naiman，Anatoly，31页注，38页注

纳西莫夫，Nakhimov,PavelStepanovich，18

纳米尔，Namier，Lewis Bernstein，166拿破仑一世（波拿巴），Napoleon I，法兰

西皇帝，141—143

拿破仑三世，NapoleonIII，法兰西皇帝，166

民族主义，nationalism，108—109

民族性，nationalities：文化，25，36

《苏德互不侵犯条约》（1939），Nazi—Soviet Pact，8，103

涅克拉索夫，Nekrasov,Nikolay Alekseevich，1，62，83

涅高兹，Neuhaus,Heinrich（Genrikh Gustafovich Neigauz），62，66—67新经济政策，New Economic Policy，107页注

《纽约书评》，New YorkReview of Books，xxii—xxiii

尼金斯基，Nijinsky,Vatslav Fomich，59诺瓦利斯，Novalis（Friedrich Leopold

von Hardenberg男爵的笔名），48

十月（布尔什维克）革命（1918），October（Bolshevik）Revolution：对曼德尔施塔姆的影响，44；将苏联隔离，1—2；帕斯捷尔纳克接受，85；斯大林的接受，142；与极权主义，136奥多耶夫斯基公爵，Odoevsky,Prince Vladimir Fedorovich，82

奥芬巴赫，Offenbach，Jacques（出生时取名伊萨克·犹大·埃贝斯特），20歌剧，opera，19—21

奥拉宁鲍姆，Oranienbaum，30

奥尔洛夫，Orlov,Vladimir Nikolaevich，32，34—35，70—72

东正教，Orthodox Church，132

奥斯特洛夫斯基，Ostrovsky,Aleksandr Nikolaevich，19

绘画，painting，23—24

帕斯捷尔纳克，Pasternak,Boris Leonidovich：接受十月革命，85；成就，4；阿赫玛托娃谈，81；仪表和举止，56，59—60，62—63，88；参加反法西斯代表大会（巴黎，1935），57；勃洛克的反感，77；性格，86；逝世，45；拒绝诺贝尔奖，xxiii；在列宁格勒受到尊敬，38；对其他作家的评价，60—61，81—82；与阿赫玛托娃的友谊，65，78—79，81；与以赛亚·伯林的会面，xx—xxi，xxv，

56—

58，60，62，65—68，84；犹太血统，61；对俄罗斯的热爱，62；诗歌的品质，42，59，86—89；政治感，42；受欢迎，9—10，13，55—56；宣传格鲁吉亚的诗歌，49，58；平反，120；与苏共的关系，64—65；声望和地位，

48，62，66，85—68，89；斯大林询问曼德尔施塔姆的电话，46—47，63—64；对在俄国的生活的看法，65—67；战争诗歌，8—9，55，65；希望与斯大林面谈，83；在莫斯科的青年时期，51；《柳威尔斯的童年》，58；《日瓦戈医生》，xxiii—xxvii，50，58，62，66—68，81，85，87；《在早班列车上》（诗集），65；《安全证书》，87 L.帕斯捷尔纳克，Pasternak，Leonid Borisovich，56

季娜伊达·帕斯捷尔纳克（鲍里斯之妻），Pasternak,Zinaida Nikolaevna，62，66，68，81

巴甫洛夫斯克，Pavlovsk，30

佩恩，Payne，Robert，47

皮科克，Peacock，Thomas Love，152页注

佩列杰利基诺，Peredelkino，xxv，

56，61，66

彼得一世（大帝），PeterI（the Great），沙皇，116页注

彼得夏宫，Peterhof，30

佩夫斯内，Pevsner,Antoine（Natan Borisovich Pevzner），206

哲学，philosophy：作为学科，159—160毕加索，Picasso,Pablo，62，158

皮利尼亚克，Pil'nyak,Boris（Boris Andreevich Vogau的笔名），4，6，64柏拉图，Plato，136

剧作家，playwrights，14，19；另见“剧院”条

普列汉诺夫，Plekhanov,Georgy Valentinovich，5

多元论，pluralism，xii—xv

诗歌，poetry，8—9，14，55

波戈廷（旧译包哥廷），Pogodin,Nikolay（Nikolay Fedorovich Stukalov的笔名），10

波兰，Poland，161

苏共中央政治局（后苏共中央主席团），Politburo：构成，164；与苏联的意识形态政策，100

波普科夫，Popkov,Petr Sergeevich，34页及该页注

庞德，Pound,Ezra，44

布拉格之春（1968），Prague Spring，xvi《真理报》，Pravda，21，104页注

普列奥布拉任斯基，Preobrazhensky,Vladimir Alekseevich，20

普里斯特利，Priestley,John Boynton，12，35—36，38

普里什文，Prishvin,Mikhail Mikhailovich，4，14

普罗科菲耶夫，Prokofiev,Sergey Sergeevich,7,24

无产阶级文化，proletarian culture，137—138

无产阶级，proletariat，专政，153

无产阶级文化，Proletkul't，5

普鲁斯特，Proust,Marcel，59—60，82普多夫金，Pudovkin,Vsevolod Ilarionovich，53

普宁，Punin,Nikolay，38页注

清洗，purges，6，8，16，23—24，54，109，147—148；另见“大恐怖”条

普希金，Pushkin,Aleksandr Sergeevich：阿赫玛托娃朗读，82；逝世，45；内在的感情，1；对安年斯基的影响，41；文学风格，42；帕斯捷尔纳克称赞，60，61；帕斯捷尔纳克引用，68；致恰达耶夫的诗，82；声望，2；参观喷泉宫，39；《青铜骑士》，45；《埃及之夜》，77；《叶甫盖尼·奥涅金》，45

拉狄克，Radek,Karl Berngardovich（出生时取名索贝里松），141

拉赫林，Rakhlin,Gennady Moiseevich，31—35

“拉普”，RAPP（无产阶级作家革命协会），3

拉帕波特，Rappaport,Helen，xxxvii，xxxviii

里德，Read,Herbert Edward，58

雷维，Reavey,George，32页及该页注雷诺阿，Renoir,Auguste，158

革命政权，revolutionary regimes：结果，146—148，155—156；威胁到，105—106

1848年革命，revolutions of 1848，166里尔克，Rilke,Rainer Maria，60，82罗伯茨，Roberts,Frank，xxii

罗里赫（又译劳瑞茨），Roerich,Nikolay Konstantinovich，62

罗曼·罗兰，Rolland,Romain，78

浪漫主义，romanticism，131

罗斯福，Roosevelt,Franklin Delano，94罗塞蒂，Rossetti,Christina，71

罗西，Rossi，Angelo（又名塔斯卡），99卢梭，Rousseau,Jean-Jacques，13，伦敦，xxvii鲁本斯，Rubens,Peter Paul，78

罗素，Russell,Bertrand Arthur William，60，74

梁赞诺夫，Ryazanov，David（David Borisovich Gol'dendakh的笔名），5雷列耶夫，Ryleev,Kondraty Fedorovich，45

萨德柯（又译萨特阔，神话人物），Sadko，61

圣西门，Saint-Simon,Claude Henri de Rouvroy，伯爵，100，133

萨哈罗夫，Sakharov,Andrey Dimitrievich，168

萨尔蒂科夫（—谢德林），Saltykov（-Shchedrin）,Mikhail Evgrafovich，168萨马林，Samarin,Yury Fedorovich，61萨特，Sartre,Jean-Paul，59；《恶心》，68谢林，Schelling,Friedrich Wilhelm Joseph von，133

席勒，Schiller,Johann Christoph Friedrich von，133，158

施莱格尔，Schlegel,Friedrich，78

施莱米尔，Schlemihl,Peter，50

勋伯格，Schoenberg,Arnold，62

斯克里布，Scribe,Auguste Eugene，19谢芙琳娜（旧译绥甫林娜），Seifullina, Lidiya Nikolaevna，59

谢尔文斯基，Sel'vinsky,Il'ya Lvovich，4，18，61

谢苗诺娃，Semenova,Marina Timofeevna，20

塞尔日，Serge,Viktor，99

谢尔盖耶夫，Sergeev,Konstantin Mikhailovich，20

谢尔盖耶夫—岑斯基，Sergeev- Tsensky,Sergey Nikolaevich，15

莎士比亚，Shakespeare,William， 12，21—22，60，69，82；《哈姆雷特》，100

萧伯纳，Shaw,George Bernard，69

谢尔巴科夫，Shcherbakov,Aleksandr Sergeevich，11，57

谢巴林，Shebalin,Vissarion Yakovlevich，24

雪莱，Shelley,Percy Bysshe，81

谢立丹，Sheridan,Richard Brinsley，19什克洛夫斯基，Shklovsky,Viktor Borisovich，4

肖洛霍夫，Sholokhov,Mikhail Aleksandrovich：《静静的顿河》，17《联（共）布党史简明教程》，Short History ofthe CommunistParty，8肖斯塔科维奇，Shostakovich,Dmitri Dmitrievich

西尔弗斯，Silvers,Robert，xxii

西蒙诺夫，Simonov,Konstantin Mikhailovich，16，38

辛克莱，Sinclair,Upton Beall，12斯克里亚宾，Skryabin,Aleksandr Nikolaevich，61—62，87

斯莱特，Slater,Humphrey，99

斯拉夫派，Slavophils，61，104页注斯拉夫人，Slavs：黑格尔轻视，132—133

《睡美人》（芭蕾舞），Sleeping Beauty，30

社会主义，socialism，152—153

在一国实现社会主义（学说），socialism in one country，102，114

社会主义现实主义，socialism realism，18

索夫罗诺夫，Sofronov,Anatoly Vladimirovich，104页注

索洛古勃，Sologub,Fedor（Fedor Kuzmich Teternikov的笔名），29

苏汀，Soutine,Chaim（Khaim Sutin），53苏联（和俄国），Soviet Union（and Russia）：成为世界强权的野心，141；内部的公民自由，94；内部的阶级对立，127—129；内部的经济剥削，151—152；统治者与被统治者，

127—129，151，156—165；以赛亚·伯林访问：（1945），xx

—xxi；（1956），xxxiv，119—129；意识形态政策，99—100，102—105，110—118，124—125，137，141，143；与世界的隔离和对世界的不信任，90—97，109—110，113；德国的入侵，55；文艺界，1—5，12—16；内部的马克思主义实践，153—154；物质进步，27；后斯大林的状况，119—129；内部的宣传，160—161；内部缺乏舆论，113；内部的镇压与恐怖，6，8，16，23—24；54—55，75，109，147—148；作为艺

术家和作家的主题，130—132

斯大林，Stalin,JosefVissarionovich：行政天赋，115；阿赫玛托娃否认帕斯捷尔纳克笔下的叶夫格拉夫的原型是，81—82；为以赛亚·伯林会见阿赫玛托娃而恼怒，79；公布十五年计划（1945），96；与“人为的辩证法”，xv，107，114，145，147；性格和文化观点，141，144—145；被比作拿破仑，141—143；声讨爱森斯坦的《伊凡雷帝》，53—54；控制、迫害艺术和文学，85，149—150；信念，136；去世，142，157；作为列宁的信徒，

139，143；论经济命运，101；被否定，126；与历史的必然性，107；与意识形态诸原则，111，141—143；关于把知识分子称为“人类灵魂的工程师”，135；曼德尔施塔姆关于他的讽刺短诗，44，47，63；调和极端政策，8，55；与一元论，xiv；指示阿赫玛托娃撤离列宁格勒，35；和平化和稳定化时期，3，5；帕斯捷尔纳克希望与他面谈，83；将波普科夫枪决，34页注；发表关于语言、辩证法和社会结构的观点，104，111；被博士生引用，158；镇压和恐怖政策，147—150；对他的继承，116，127，149；打给帕斯捷尔纳克询问曼德尔施塔姆的电话，46—47，63—64；理论，100

国家，State，与经济剥削，151

司汤达，Stendhal（Maric-Henri Beyle的笔名），158

施特劳斯，Strauss,Richard，51 I.斯特拉文斯基，Stravinsky,Igor，62 V.斯特拉文斯基，Stravinsky,Vera，74斯特罗加诺夫家族，Stroganov family，61

学生，students：与苏联正统，158—160苏斯洛夫，Suslov,Mikhail Andreevich，10—11

苏沃洛夫，Suvorov,AleksandrVasil'evich，18

尼娜·塔比泽，Tabidze,Nina，69

塔比泽，Tabidze,Titsian Yustinovich，6，58，69

泰罗夫（又译塔伊罗夫），Tairov, Aleksandr Yakovlevich，53

塔尔博特，Talbott,Strobe，xx

塔列朗，Talleyrand,Charles-Maurice de，xii

塔尔列（塔尔莱），Tarle（Tarlé），Evgeny Viktorovich，12

鞑靼历史学家，Tartar historians，12塔特林，Tatlin,Vladimir Yevgrafovich，53

泰勒，Taylor,Alan John Percivale，xxxii柴可夫斯基，Tchaikovsky,Petr Il'ich：

芭蕾，30；曼德尔施塔姆与，50—51撒切尔，Thatcher,Margaret，xvi

剧院，theatre，3—4，19—22

第比利斯，Tiflis（Tbilisi），126

吉洪诺夫，Tikhonov,Nikolay Semenovich，11，37

铁托，Tito,Josip Broz，100

阿列克谢·托尔斯泰，Tolstoy,Aleksey Nikolaevich：成就，4；阿赫玛托娃谈，76；作为流亡者，85；内在的感情，1；文学抱负，18；曼德尔施塔姆与他的争吵，47，75—76；道德化，130；从巴黎回国，4；《苦难的历程》，10

列夫·托尔斯泰伯爵，Tolstoy,Count Lev Nikolaevich，85—86；帕斯捷尔纳克将他理想化，60—62；《安娜·卡列尼娜》，xxvi，76—77；《克莱采奏鸣曲》，77；《战争与和平》，77

托马舍夫斯基，Tomashevsky,Boris Viktorovich，4

极权主义，totalitarianism，136

翻译（文学），translations（literary），14—15

交通剧院，Transport Theatre，莫斯科，19

特列尼约夫，Trenev,Konstantin Andreevich，15

的里雅斯特，Trieste，92

特里普，Tripp,Brenda Muriel Howard，29及该页注，30，32，35，72

托洛茨基，Trotsky,Leon（Lev Davidovich Bronstein的笔名）：鼓吹无产阶级专政，153；性格，136；垮台（1928），3；智识的傲慢，144；缓和影响，5；关于不断革命，114，136—137，142；支持智识生活，23；恐怖政策，146；理论，100，103；作为思想家，141

皇村，Tsarskoe Selo，30

茨维塔耶娃，Tsvetaeva,Marina Ivanovna：对帕斯捷尔纳克的描述，56；作为流亡者，4；帕斯捷尔纳克对她的喜爱，60；受欢迎，9；作家地位，62；自杀，7，45，64，78

图哈切夫斯基，Tukhachevsky,Mikhail Nikolaevich，64

屠格涅夫，Turgenev,Ivan Sergeevich，69，77，86，130，168

土耳其，Turkey，92

蒂尼亚诺夫，Tynyanov,YuriNikolaevich，4—6

丘特切夫，Tyutchev,Fedor Ivanovich，61—62

乌兰诺娃，Ulanova,Galina Sergeevna，20

美国，United States：苏联对它的猜疑，123

奥蒂斯，Utis，（John）O.（以赛亚·伯林的笔名），xxix—xxxiii，xxxv—xxxvi，145—146，148—149

瓦赫坦戈夫，Vakhtangov,Evgeny Bagrationovich，3，53

瓦莱里，Valéry,（Ambroise）Paul（Toussaint Jules），42，81

瓦尔加，Varga,Evgeny Samoilovich（Eugen[e]Varga），102

凡尔哈伦，Verhaeren,Emile，60

维尼，Vigny,Alfred-Victor,伯爵，42文化关系协会，VOKS，35—36，38，121沃罗夫斯基，Vorovsky,Vatslav Vatslavovich，141

弗鲁别利，Vrubel',Mikhail Aleksandrovich，62

威尔斯，Wells,Herbert George，59温德尔，Wendell,Vladimir，51

威尔逊，Wilson,Edmund，45

温克尔曼，Winckelmann,Johann Joachim，58

伍尔夫，Woolf,Virginia，38，59，69，74；《海浪》，48

“工人反对派”，Workers'Opposition，137

二战，World WarII：期间的苏联爱国主义，55，108

作家，writers：列宁格勒的，36—37；与党的路线，10—11，104；在二战期间，108；专注于自己，130—131；与苏联的正统，161；在苏联的地位，152；被监管，11—12；另见“知识阶层”条

作家书店，Writers'Bookshop，列宁格勒，31，70

作协，Writers'Union，4，9，11，38，54

亚什维里，Yashvili,Pavel（Paolo）Dzhibraelovich，6，58

济慈，Yeats,William Butler，42，60南斯拉夫，Yugoslavia，92，161

查德金，Zadkine,Ossip（Osip Zadkin），53

日丹诺夫，Zhdanov,AndreyAleksandrovich，76，120

日尔蒙斯基，Zhirmunsky,Viktor Maksimovich，4

茹科夫斯基，Zhukovsky,Vasily Andreevich，61

季诺维也夫，Zinoviev（Zinov'ev），Grigory Evseevich，（Ovsel Gershon Aronov Radomyslsky的笔名），136，139

左拉，Zola,Émile，158

左琴科，Zoshchenko,Mikhail Mikhailovich，4—5，32，35，70

注释

导言

[1]斯特罗布·塔尔博特（Strobe Talbott），1946年4月生于美国俄亥俄州代顿市，原美国布鲁金斯学会主席，1994—2001年曾任克林顿政府的助理国务卿。——译注

[2]塔列朗（全名为Charles Maurice de Talleyrand-Périgord，1754—1838），法国近代著名政治家、外交家。在外交上主张“民族国家利益至上”、“天然疆界”和“势力均衡”。——译注

[3]致让·弗洛（Jean Floud）的信，1968年7月5日；引自迈克尔·伊格纳季耶夫所著的《伯林传》（纽约/伦敦，1998），第246页。

[4]《理想的追求》，引自《扭曲的人性之材》，亨利·哈代主编（伦敦，1990），第13页。

[5]《苏联行为的根源》（“The Sources of Soviet Conduct”），《外交事务》25 No 4（1947年7月），第566—582页, 见第582页。此文以“X”为笔名发表，编辑对伯林的解释是“我们普通的匿名文章作者一般只标一个首字母”（见下文第xxxvi页——中文版编者按：见本书边码，下同）。

编者序言

[6]引自他的《最初的与最后的》（纽约/伦敦，1999），第9—19页，本段在第17页。

[7]本书收入的是他的一个简写本。

[8]英国驻莫斯科大使。

[9]英国驻华盛顿大使。

[10]迈克尔·伊格纳季耶夫，出处同前（前文第xii页，注①），第161页。

[11]1946年4月20日写的信。该诗是组诗《诗五首》（*Cinque*））中的第二首。

[12]在以赛亚·伯林的虚拟图书馆（后文缩写为IBVL）里，致词全文被冠以“Writing on Berlin”的标题。以赛亚·伯林文稿托管机构的网址是：http://berlin.wolf.ox.ac.uk/。

[13]1958年10月27日写给David Astor的信。

[14]《星期日泰晤士报》，1995年11月7日，第7版（“图书”），第9页。读者或许希望了解伯林发表的其他一些篇幅较短的讨论帕斯捷尔纳克的文章：《帕斯捷尔纳克的能量》（“The Energy of Pasternak”）,一篇关于帕斯捷尔纳克《文选》的书评，见《党

派评论》（*Partisan Review*）17（1950），第748—751页，及维克多·埃利希（Victor Erlich）主编《帕斯捷尔纳克评论集》（Pasternak:A Collection ofCritical Essays,Englewood Cliffs,NY, 1978）；还有一封谈到帕斯捷尔纳克的信，为的是回应加布里埃尔·乔西波维奇（Gabriel Josipovici）的一篇文章，见《泰晤士报文学副刊》（Times Literary Supplement），1990年2月16—22日，第171页。

[15]见上文第xvi页，注①。

[16]按照伯林的建议，该故事作为题词被加在后文（第98页）中。

[17]A. J. P.泰勒：《作为政治家的斯大林：档案一瞥》（“Stalin as Statesman: A Look at the Record”），《纽约时报杂志》（《纽约时报》第6版），第9页、第53—60页。

[18]伯林旁注：“你知道‘grammar’和‘glamour’是同一个词吗？它从‘grimoire’演变而来。如果还不明白，见面的时候我再向你详细解释。”

[19]他这么做了；而我没有。斯大林已经死了这么久，这个称谓（文中满篇都是）已经失去了它曾经有过的任何意义。即便是阿姆斯特朗也有他自己的疑惑（11月28日）：“我并不介意带着嘲讽口气的恭敬——事实上，还很喜欢——但我很反感用一个法语词来称呼另一个国籍的人。不管怎样，加上‘Mr’显得很可笑，加‘M.’也同样可笑。”

斯大林统治下的俄罗斯艺术

[20]出任苏联[文化与]教育（俄语“prosveshchenie”一词的含义包括了文化和教育，原文的翻译值得商榷）人民委员一职的头两位负责人：他们的详细情况参见“人名汇编”。

[21]叶甫盖尼·巴格拉季奥诺维奇·瓦赫坦戈夫（1883—1923），演员、导演和戏剧教师，斯坦尼斯拉夫斯基的学生，以其1920年代早期在莫斯科艺术剧院上演的具有独创性的戏剧作品而闻名于世。

[22]“Levyi front isskustva”（Left Front of Art）的缩写。

[23]多拉（她的真名是Fanya）·卡普兰事实上在被捕四天后即1918年9月4日即被枪决。梅耶荷德于1940年2月2日被枪决。

[24]事实上是在1941年8月31日。

[25]这些作家，如今大多已被遗忘，他们的作品也几乎无人问津，然而他们却曾经是最成功的、读者最广的社会主义现实主义作家中的一员（详见人物汇编）。

[26]更确切地说是“社会主义象征主义”，它允许作家处理更为广泛的重大主题——除了拖拉机和鼓风炉—而不必牺牲政治上的忠诚。

访问列宁格勒

[27]belegte Broetchen，三明治。

[28]Brenda Muriel Howard Tripp（生于1906年），英国文化协会驻苏联代表（从事与苏联科学院进行非军事类科技文章的交流工作），同时也是具有外交身份的正式的外交部文化参赞，因为在当时，英国文化协会尚未得到苏联官方的认可。

[29]阿纳托利·奈曼告诉我，拉赫林很可能是国家安全委员会（NKGB，后来的克格勃）

的特务。

[30]斯米尔金（1795—1857），俄国著名出版商，曾出版普希金、果戈理等人的著作。

[31]安娜·阿赫玛托娃。

[32]约翰·劳伦斯（后来被授予爵士头衔），使馆新闻官；乔治·雷维，俄文翻译。

[33]克拉肯韦尔和伊斯灵顿是伦敦中心区的两个地名。——译注

[34]彼得·S. 波普科夫，列宁格勒州委第一书记（同时也是列宁格勒市市长），负责保障穿越拉多加湖的供给线；给作家配给食物并组织他们撤退。斯大林始终感觉受到了列宁格勒地方政府权力的威胁，并对波普科夫成为当地的英雄心怀嫉恨，于是后来他将波普科夫以及大多数战时列宁格勒市政府的成员一起清洗掉。波普科夫在1949—1950年著名的“列宁格勒事件”中受到审判，随后被枪决。

[35]这个数字估计得太低：今天认为人数接近100万。

[36]阿列克西斯·希曼斯基，列宁格勒中心城区1945年2月选举出的大主教。

[37]“Vsesoyuznoe obshchestvo kul'turnoi svyazi s zagranitisei”（全苏对外文化联络协会）的缩写。

[38]这是一个误会。苏联作协占用的是谢列梅捷夫的另一座宫殿，几乎正对着利捷内大街上的“大房子”（Bolshoy Dom），NKGB的总部。阿赫玛托娃之所以住在喷泉宫（因喷泉河而得名），是因为她是艺术史学家和评论家尼古拉·普宁（她的第三任丈夫）的妻子（不久便成了前妻），他在那里占有一套房子。我是从阿纳托利·奈曼那里知道这件事的。

一位伟大的俄罗斯作家

[39]阿克梅，出自希腊文akmê', 最高级、顶峰之意。——译注

[40]自我未来派和立体未来派是20世纪初俄国文学流派未来派的两个分支。自我未来派主张坦率地描写感官享受、创造新词、张扬自我，代表人物是谢维里亚宁。立体未来派主张打破文学传统、歌颂运动、速力和标新立异、提倡使用拟声词、数学记号、音乐记号，代表人物是马雅可夫斯基。——译注

[41]列奥帕第（1798–1837），意大利作家。——译注

[42]《奥西普·曼德尔施塔姆的散文》，克拉伦斯·布朗译（普林斯顿，1965）。

[43]罗伯特·洛维尔已经翻译出一个比布朗所引用的诗稿更加精妙的译本。以赛亚·伯林：“除了这首诗，洛维尔还翻译了曼德尔施塔姆的另外八首诗，它们一块发表在《纽约书评》第5—7页上，同一期上还发表有伯林的文章（参见本书第xxxviii页），这些诗后来又在奥尔加·卡莱尔主编的《街角诗人》（纽约，1968）一书（第140—163页），以及由弗兰克·毕达特与大卫·格万特共同主编、德塞莱斯·哈里森协助编辑出版的《洛维尔诗选》（纽约，2003）（第906—923页）中重印。”

[44]雷列耶夫（1795—1826），俄国十二月党领袖之一。——译注

[45]伯林指的是他自己：见本书后文第63—64页。更多的有关这段故事的材料此后已陆续发表。帕斯捷尔纳克的情人奥尔加·伊文斯卡娅在她的《时间的囚徒：我与帕斯捷尔纳克在一起的日子》一书中囊括了所有的说法（包括相互矛盾的说法），《奥尔加·伊文斯卡娅回忆录》（伦敦，1978）：参见《电话事件：1934》，第64—71页。

[46]诺瓦利斯（1772—1801），德国浪漫主义诗人，代表作有抒情诗《夜之赞歌》，小说《亨利希·封·奥弗特丁根》。——译注

[47]《海浪》是弗吉尼亚·伍尔夫1931年发表的一篇小说。——译注

[48]奥登的《雄辩家》（1932）是用诗与散文混合写成的一部政治讽刺作品。——译注

与阿赫玛托娃和帕斯捷尔纳克的交谈

[49]在这件事情上，阿赫玛托娃和娜捷日达·曼德尔施塔姆对他的行为基本上表示认可。——以赛亚·伯林

[50]参见《海涅全集》（Heinrich Heines Sämtliche Werke），奥斯卡·瓦尔策尔编（莱比锡，1911—1920），第4卷，第306页。

[51]Christina Rossetti，1830—1894，英国女诗人。——译注

[52]在一篇完全不同的文章里也曾出现过同样的句子。评论家鲍里斯·艾亨鲍姆在《安娜·阿赫玛托娃：分析的经验》（彼得堡，1923年）一文的第114页里评论说，阿赫玛托娃早期的诗歌杂糅着性欲和宗教的主题。1930年它被改成讽刺漫画再次出现在《苏联文学百科全书》中一篇针对她的文章里。1946年日丹诺夫的咒逐便是出自于此。

苏联为什么选择隔离自己

[53]从1945年9月中旬到1946年1月初。

[54]赫斯事件是指1941年德国副元首赫斯单独驾机抵达英国。——译注

人为的辩证法：最高统帅斯大林与统治术

[55]这两段构成了本文最初的结论：见前文第xxxi页。

[56]在莎士比亚的戏剧《哈姆雷特》中（第一幕，第五场，第162行），哈姆雷特对鬼魂说："说得好，老鼹鼠，你打洞打得这么快？"马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》（1852）的结尾写道，"掘得好，老鼹鼠"：卡尔·马克思、弗里德里希·恩格斯，《选集》，第11卷（伦敦等，1979），第185页。黑格尔似乎并没有直接使用这一形象，尽管马克思讲话的语气基本上是黑格尔的语气。

[57]"bezrodnye kosmoplity"（"无祖国的世界主义"。"bezrodnyi"字面意思是"没有渊源关系的"或"没有祖国的"）的通常译法，通常用来指苏联犹太人。虽然希特勒在1933年的广播中曾经把犹太人称作是"无根的国际主义者"（"wurzellos Internationalen"），但这个俄语的专有短语最早见于纸面（我能找到的），是在《火花》杂志的编辑安纳托利·弗拉基米洛维奇·索夫罗诺夫写的一篇题为《为苏联戏剧艺术的进一步发展而奋斗》的文章里，《真理报》，1948年12月23日，第3页。尽管"kosmopolit"（"世界主义"）这个词如果不是更早的话，至迟从1930年代开始肯定

就已经使用，用作对那些紧跟官方政治路线的人的蔑称；19世纪它也曾被斯拉夫人用来贬损那些西化人士。《真理报》那篇文章有一篇前言，是《消息报》的文艺记者安娜·别基切娃写给斯大林的一封反犹信件，谈的是“活跃在文艺界的敌人”[信件上标的日期是1948年12月8日，如今（2003年11月）该信存于俄罗斯国家社会政治历史档案馆（RGASPI）17，132，237，75—81]，但信中并没有出现这个说法。

[58]这个问题当然不是一种纯理论，也不是凭空产生的—它是斯大林或其他人在对历史和历史规律进行抽象思考的过程中产生的。当第一次布尔什维克的专制统治和“战时共产主义”的极端路线被新经济政策的折中路线取代之后，重蹈法国大革命覆辙，或就此而言重蹈1848—1849年革命覆辙的危险，想必已经真切地摆在布尔什维克领导人的面前。对此他们一定经常被人，尤其是被外国评论家们提醒。于是这里所描述的政治导航技术，像大多数应运而生的著名发明一样，应急迫的现实之需诞生了。—以赛亚·伯林

[59]可能就是下一页注解中提到的那位科恩教授。

[60]这些怀疑大多都是原来的正统观点。不知道科恩教授会遭遇什么样的命运（下落不明），他在1951年夏天那段“喘息的间隙”，曾试图捍卫历史学不受1946—1947年盲信极端的马克思主义的影响。—以赛亚·伯林

[61]我的意思不是说所有苏联的主要政策都是由斯大林一个人决定。任何一个如此庞大的体制，不论是多么“铁板一块”，也不可能真的会被单独一个人所掌控，无论他有多大的权力。但是，我们也没有理由认为斯大林的追随者，尽管在他的领导下很称职，在他去世后会比伊凡雷帝或彼得大帝的随从——他们主人的体制落在他们手中很快就分崩离析了—能更好地推行他的统治方法。另一方面，我们也必须看到凯末尔领导的土耳其这个相反的例子。只有时间能说明一切。——以赛亚·伯林

在苏联的四个星期

[62]8月1日到29日。本文看起来完成于这次访问后不久。

[63]苏联的统治者，技术官员除外，一律把外国人看作是潜在的敌人，因此他们在与外国人谈话时也比其他国家的统治者更加注意、更加粗鲁，对待谈话对象的态度也更加蛮横。—以赛亚·伯林

苏俄文化

[64]斯大林是在1932年10月26日在马克希姆·高尔基家中做的一次讲话中使用这一说法的，记录在高尔基档案中一篇没有发表的手稿里———K. L. 泽林斯基,“ 斯大林与作家们的一次会面”———最早的英文版见A. 坎普—威奇:《 斯大林和文学知识分子：1928—1939》（贝辛斯托克和伦敦， 1991）， 第128—131页： 这一说法见第131页———最早的俄文出处：《斯大林与“人类灵魂的工程师”》，《斯大林选集》（莫斯科，1946—1967），第13卷，第410页。

[65]《国家与革命》（俄文版，莫斯科，1918）。

[66]赫尔岑在他的《俄国革命思想的发展》（1851）一书的结语中写道，“共产主义制度是一种颠倒过来的俄国专制制度”：赫尔岑，《文集》30卷本（莫斯科，1955—1964），第7卷，第123页。

[67]参见前面伯林的《人为的辩证法》，第98—118页，该文最早是以“O. Utis”的笔名

发表的。

[68]米洛万·吉拉斯在《新阶级》（纽约，1957）一书中进一步证实了这一点。这种体制究竟是所谓的国家资本主义（该国绝对不是一个民主国家）或是一个“堕落的工人国家”，抑或是一个赤裸裸的专制国家，尚未有一个恰当的说法。但事实本身是毫无疑问的。——以赛亚·伯林

[69]例如，证明托马斯·拉夫·皮科克的作品只可能在英国19世纪早期的经济环境下出现；而一个世纪后的经济环境必然产生出诸如奥尔德斯·赫胥黎（或其他像他一样的人）的作品。——以赛亚·伯林

[70]“反对党人”的文学年鉴《莫斯科文学报》（Literaturnaya Moskva）也不例外，甚至更有过之：它既不是为了“纯粹”的艺术，也不是为了迎合某些非传统的政策，虽然有些遮遮掩掩。它那些“可疑的”文章迫切追求的是人的价值。——以赛亚·伯林

不死的俄国知识阶层

[71]L. B. 纳米尔：《1848年：知识分子的革命》（伦敦，1946）。

人名汇编

[72]“共青团”是“全苏列宁主义共产主义青年团”（“All-Union Leninist Communist League of Youth”）的简称，它是为14—28岁的青年建立的唯一官方的共产主义青年组织。

[73]Bogatyrei：中世纪基辅罗斯的一位勇士。——译注

[74]应为1949年。——译注

[75]即莫斯科室内剧院。——译注

[76]原书印错，应为Remeslo。——译注

进一步阅读文献

[77]另见前文第xxvii页，注①。此外还有大量未出版的文章也应归于此列，但我在本文中并未予以考虑。它们被列在伯林网站上的“未发表作品”里，它们的标题清晰地显示出了它们与本卷的关联。

[78]怀疑原文有误，应为爱德华·哈莱特·卡尔（Edward Hallett Carr）。——译注

[79]Henry Hardy的缩写。——译注

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

AGAINST THE CURRENT

反潮流

观念史论文集

Isaiah Berlin

[英国] 以赛亚·伯林 著 冯克利 译

刘东·主编 彭刚·副主编

凤凰出版传媒集团
译林出版社

版权信息

Against the Current by Isaiah Berlin

Copyright © Copyright Isaiah Berlin 1995

© Isaiah Berlin 1959, 1968, 1969, 1970, 1971, 1972, 1973, 1974, 1979

'Hume and the Sources of German Anti-Rationalism' © Edinburgh University Press 1977

'Vico and the Ideal of Enlightenment' © Social Research 1976

'A Bibliography of Isaiah Berlin' © Henry Hardy 1975, 1997, 2001

Selection and editorial matter © Henry Hardy 1979

Introduction © Roger Hausheer 1979

This edition arranged with Curtis Brown -U．K．through Big Apple Tuttle-Mori Agency, Inc．

Simplified Chinese edition copyright © 2011 by Yilin Press

All rights reserved．

著作权合同登记号　图字：10-2005-230号

书　　名　反潮流：观念史论文集

作　　者　【英】伯林（Berlin，I.）

译　　者　冯克利

责任编辑　李瑞华

出版发行　译林出版社

ISBN 9787544715843

关注我们的微博：@译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

作者弁言

对于这些讨论观念史的文章，我没有更多的话要说。不过，对于我在这些文章所论及的题目上所持的观点，罗杰·豪舍尔（Roger Hausheer）提供了满怀同情而又清晰的说明。如果不借此机会向他致谢，未免失敬。一个作者不可能寄望于批评家有更多的理解、细心和彬彬有礼了。我要向这位大有前途的年轻学者表示最诚挚的谢意。

以赛亚·伯林

1978年9月

编者的话

本书是我把以赛亚·伯林已发表的大部分文章编辑成册加以再版的五本文集之一，这些文章过去都没有结集出版过。[1]他的许多作品散见于各处，经常是发表在一些不为人知的地方，而且大部分都已绝版。只有六篇文章曾结集再版。[2]这五本文集，再加上收在本书中的一份他的全部已出版作品的目录，以及我后来出版的各卷（其中许多都是未刊稿）[3]，使他的全部作品比过去更易于得到人们的了解。

收在本书中的文章全是论述观念史的。出于不同的理由，我删去了九篇本来应收在本书中的属于同一领域的文章。其中有：《二十世纪的政治观念》和《穆勒与人生的目的》，它们已经重新发表在《自由四论》中；《维柯的哲学观念》和《赫尔德与启蒙运动》修订后单独成书，即《维柯与赫尔德》；《社会主义和社会主义理论》现已收入《现实感》；《西方乌托邦观念的衰落》、《欧洲统一的潮涨潮落》、《浪漫主义的意志崇拜：对一个理想世界的反叛》和《曲木：关于民族主义的一则笔记》收入《人性的曲木：观念史文集》（实际它是本书的姊妹篇）；以及本书初版之后发现的三篇文章，和过去未发表过的一篇论约瑟夫·德·迈斯特的文章。这些文章都可以在本书后面的编目中找到。

本卷文章最初发表的具体情况如下。《反启蒙运动》原刊于《观念史辞典》（Dictionary of the History of Ideas，New York，1968-73：Scribner’s），《马基雅维利的原创性》见于迈龙·吉尔莫尔所编《马基雅维利研究》（Myron P.Gilmore，ed.，Studies on Machiavelli，Florence，1972：Sansoni）；《科学与人文学科的分离》是“泰克西纳纪念讲座”的讲稿，由伊利诺斯大学出版社1974年出版；《维柯的知识观》原题为《评维柯的知识观》，原刊于塔哥里亚索佐和怀特编《维柯：国际会议录》（Giorgio Taglia-cozzo and Hayden V.White，ed.，Ciambattista Vico：An Interna-tional

Symposium，Balitmore，1969：John Hopkins Press）；《维柯和启蒙运动的理想》原发表在《社会研究》第43卷（Social Re-search 43，1976）；《孟德斯鸠》见于《不列颠学会公报》第41辑（Proceedings of British Academy 41，1955）；《休谟和德国反理性主义的起源》是为莫里斯所编的《大卫·休谟：二百周年纪念文集》（G.P.Morice，ed.，David Hume：Bicentennial Papers，Ed-ingburgh，1977：Edingburgh University Press）所写的专稿；《赫尔岑和他的回忆录》是为赫尔岑的《往事与随想》（Alexander Herzen，My Past and Thoughts，trans.By Constance Garnett，Lon-don，1968：Chatto and Windus；New York，1968：Knopf）所写的序言；《赫斯的生平与观点》是“沃尔夫纪念讲座”的讲稿（Lu-cien Wolf Memorial Lecture，Cambridge，1959：Heffer，for the Jewish Historical Society of England）；《狄斯累利、马克思及对认同的追求》原刊于《英国犹太人历史学会会刊》（Transactions of the Jewish Historical Society of England 22，1968-9，London，1970：Jewish Historical Society of England）；《威尔第的“素朴”》发表在《威尔第研究国际会议录》（Atti del I congresso internazion-ale di studi verdiani，1966，Parma，1969：Istituto di Studi Verd-iani）；《乔治·索雷尔》最早刊于1971年12月31日的《泰晤士报文学副刊》，后经扩充收入阿伯拉姆斯基所编《卡尔纪念文集》（Chimen Abramsky，ed.，Essays in Honour of E.H.Carr，London，1974：Macmillan）；《民族主义：往昔的被忽视与今日的威力》发表于《党人评论》（Partisan Review 46，1979）。在此我要感谢各出版机构允许我重印这些文章。

在编辑此书的过程中，我得到过一些人的慷慨协助。罗杰·豪舍尔不但写了序言，并且提供了德语资料方面的帮助，尤其是有关哈曼和赫斯的两篇。David Robey帮助编辑了马基雅维利，Edward Larrissy帮助编辑了布莱克，已故的Robert Shackleton帮助编辑了孟德斯鸠，Robert Wokler帮助编辑了卢梭，Barry Stroud帮助编辑了休谟，Aileen Kelly帮助编辑了赫尔岑，Lord Blake和Vernon Bogdanor帮助编辑了狄斯累利，Terrell Carver帮助编辑了马克思，Jeremy

Jennings帮助编辑了索雷尔。没有这些学者的协助，我是完不成这项工作的，因此我将对他们铭记不忘。以赛亚·伯林以始终不变的谦和态度，回答着我不停的询问，他的秘书Pat Utechin也提供了可贵的帮助和支持。最后，我还要感谢Keith Thomas爵士，他指出了原稿中的一些错讹之处。

亨利·哈代

1997年6月于牛津沃尔夫森学院

序言

罗杰·豪舍尔

有两种狂妄表现：排斥理性，或只承认理性。

帕斯卡尔

假如头脑清楚的人以为凡是混乱的事情都不存在，那他就大错特错了：他的任务是，当遇到这种事情时，他要拨开迷雾，勾勒出朦胧之中模糊难辨的轮廓。

约翰·S.穆勒

在我们这个时代，分歧是出在人性上，出在我们对人性的局限和可能性的描述上。历史学至今没有搞清楚“人性”的局限和含义。

C.赖特·米尔斯

一

以赛亚·伯林讨论观念史的文章，并不是根据某种观点写成的。他不打算用它们直接去澄清或支持（或攻击和破坏）任何一种历史或政治学说。它们涉及的范围包括像马克思、狄斯累利和索雷尔这样一些截然不同的人物，以及一些相距甚远的题目，如民族主义和知识理论。它们完全是探索性的和非教条的，不是给定答案，而是提出一些初步的、常常有着深刻的悬而未决性质的问题。伯林和任何思想家相比，大概更不认为自己掌握了某个简单的真理，然后用它来解释和改造这个世界。但他的文章既非漫无目的随风倒的产物，亦不是一些应时之作，相互没有关联，只在最初发表时才有意义。因为它们全都来自一个核心观点，一个歧路丛生而又复杂、从而无法达到完美的观点，它涉及人类及其各种能力，以及这些能力在历史过程中的变迁

——它们在许多隐蔽的和出人预料的层面，微妙而自然地联系在一起。伯林一再根据某些有血有肉的历史人物，提出并阐述他在哲学文章中较抽象地讨论过的一些重要问题。这些问题不仅处在他对观念的毕生关切的中心，它们本身也有着重大的内在意义和重要性，而且位于今天人们的关切范围的前列。

他的文章至少以两种方式勇敢地逆流而上。其中多篇讨论的是一些有伟大创见的知识分子，他们或是受到同代人和后来若干代学者的严重忽视，或是受到那些人自以为是的污蔑。对于这些被忽略和误解的思想家，至少因为他们敢于反抗当时占主导地位的思想正统，就应当消除他们被人遗忘和轻视的状态，还他们以本来面目，这当然就是伯林的学术任务。例如，他论述维柯、赫斯和索雷尔的三篇文章，仅仅基于这个原因就应被人们铭记。然而，这些文章极具创见，令人耳目一新，还因为它使我们感到一些新观念胚胎的逐渐诞生，以及现代世界的一些核心概念自十八世纪以来的浮现过程。在评价像维柯、哈曼、赫尔德、赫尔岑和索雷尔这些哲学家、思想家和眼光不凡的人时，伯林具有一种独一无二的领悟力，能够感受到在一个时代的思想貌似合理的表面背后，人类精神的更深层的骚动和变化，以及晦暗而不安的孕育期。那时存在着一些微弱但不时充满热忱的异见，它们受到当时人们的忽略、误解或嘲笑，但它们经常是以不连贯或表达不清楚的方式，提出了一些后来注定会变成遍及世界的运动的新观念。在我们这个时代，起来反抗单一正统思想的各种不同的抗议运动，它们的一些最强大的理想，便是直接或间接地吸收自许多这类思想家的学说。伯林虽然十分清楚，这些不合常规的思想家——尤其是哈曼、赫尔德和索雷尔——的某些观点可以说极其愚蠢（他也确实这样认为），但是对于他们有可能而且确实也为我们提供的那些深刻而痛苦的见解，却绝对不可轻易放弃。伯林似乎认为，我们集体的发展每前进一步，我们都必须停下来，带着同情心倾听那些被歪曲了的异见者发出的呼声，或是对其进行批判，不管它们是深思熟虑之见还是粗陋不堪：忽视它们将会给我们带来危险，因为它们可能告诉我们一些对我们至关重要的事情，这样做将导致一个更丰富（而且可能更真实）的有关人是什么以及他能够是什么的认识。

因此，他的文章的许多主题，都涉及领悟到了某种观点的苦恼的人。这种观点是如此新颖而复杂，使他们没有能力做到充分理解和表述。他们本能地探索和理解这种观点，不十分明白自己正在做的、追求的或努力表达的是些什么思想。这不免令人想到，人类自觉的行动也许分为许多层次，一个有着创新性的知识眼光的人，他的某些观点，在他的生前，不管是对他本人还是别人，也许从未变得清晰可辨。这是因为，假如他留下了一些有关自己的所思所感的记录，他的追求——即他的基本的、逐渐演化的和仍然有待澄清的目的——的全部意义和影响，也许要在他去世数百年后，当对于他最早接触到的问题出现了精巧的语汇和适当的方法时，才能充分表现出来。这方面典型而最突出的例子是维柯。不过，在一定程度上给人以丰富启发的最伟大的作家和思想家，也是如此，因为他们开启了见识、感受力和理解力的新的、永恒的大门。

二

在伯林全部作品的中心，存在着一些历久不衰的哲学问题。自我的性质，意志，自由，人的同一性，人格和尊严；它们被滥用、侵害、侮辱的方式和程度，以及它们不受侵害的恰当边界（无论这些边界如何划定）；认识不到这些事情的真相，尤其是对其加以歪曲，强迫它们同各种对其基本性质有太多否定的理论系统和模式相一致，由此可能或实际造成的后果；“内在的”人性和外在的物质自然之间的差别，基本范畴和适于研究它们的方法之间的差别——收在本书中的文章触及到了所有这些问题，扩展和深化了我们的理解。此外，对于哲学一元论的热烈争执，对于这样的教条——全部实在，我们关于它的所有知识的分支，构成了一个合理的、和谐的整体，人类各种目的存在着终极的统一性或和谐性——他都通过细致地考察一些极力要摧毁它的思想家所提出的学说，从许多角度做了讨论和批判。伯林专注于多元主义的出现，无论它是在伦理、政治和审美价值的领域，还是在人类知识的领域；在他论政治理论和历史哲学的著作中，以及在较小程度上但同样十分重要的认识论著作中，这种专注都居于中心位置，从伯林论观念史的文章所选择并讨论的每个思想家和思想流派看，这一点是显而易见的。他在这个领域重要的发掘工作，使知识遗迹中的

一些断壁残垣和怪异难解的材料得以重见天日；自十八世纪中叶以来，它们便不时暗示出一种欧洲意识的现象学的若隐若显的轮廓，亦即新的转变性观点和一般世界观，以及同它们相联系的概念和范畴，在某些时间和地点，在某些思想家和思想家群体中的出现；由此澄清了一些不但令作为学院中一名哲学家或专业学者，而且令作为一个人的他深感困惑的问题。

三

观念史是个比较新的研究领域：在一个多半持敌视态度的世界里，它仍然有待人们的承认，尽管在英语世界也出现了一些人们内心逐渐发生变化的令人鼓舞的迹象。人们日益感到，对人们的思想和感情内容、他们观察自身和形成理想所依据的基本观念所进行的探索，在研究人这个问题上，可以比现有的社会学、政治学和心理学提供更多的启发；因为许多这样的学科所发展出来的，仅仅是一套专业术语和对经验及计量方法的运用。这些学科倾向于把人，无论是个体还是群体，视为具有普遍性的经验科学的客观对象，因而他们只是一些被遵守着统计学或因果规律的力量所左右的消极而无感情的材料，因此这些学科倾向于排除或至少减少某些至关重要的因素：人们的规定性肯定是来自他们的内心生活、目标和理想，来自他们具有某种观点或观念，不管它多么晦暗不明，也不管他们是谁，他们身居何处，来自什么地方以及在做什么。正是因为他们拥有这种内心生活，使他们有别于动物和自然物体。观念史力求找出（当然不限于此）一种文明或文化在漫长的精神变迁中某些中心概念的产生和发展过程，再现在某个既定时代和文化中人们对自身及其活动的看法。因此它极有可能对其实践者提出比任何其他学科更为广阔而多样性的要求，或至少是一些更具体的、往往令人十分痛苦的要求。批判观念时所必需的概念分析的严格逻辑方法，博学多闻，与创造性艺术家相似的移情与再现的巨大想像力——即“进入”与自己完全不同的生活形态，“从内部”对其加以理解的能力——以及出于本能的几乎神秘莫测的预见力——这些从理想角度说观念史专家所应具备的能力，很少能够集中在一个人身上。这无疑部分地解释了真正的观念史家寥寥无几，以及观念史本身要想成为具有公认资格的学科，仍需奋力争取承认的原因。

但是，培育一个知识领域所遇到的巨大困难，以及由此造成的杰出成就难得一见的结果，这些事本身还不足以解释它相对而言受到的忽视。它这种暧昧的处境，是否还存在着一些更深层的、不那么明显的原因？通过深入到我们一些最根深蒂固的假设的基础，能否发掘出一些长久以来已被习惯性地遗忘了的事情，或是认识到它们更为牢不可破和持久不变？或者，这会重新引起一些有关我们集体发展过程中发生的转折的令人痛苦的问题，即那些在今天有可能带来令人不安的新意义的问题？我们最熟悉、最珍爱的一些信念的坚硬河床，有可能在我们眼前变成流沙。无论如何，伯林的许多文章，或明或暗地使有关人类的一些最古老最根深蒂固的假设（至少那些属于西方世界的）受到了质疑。观念史对文化所能做到的事情，也许充其量只是心理分析声称能对个人所做的事情，虽然这个比喻不甚恰当：它所分析和揭示的，当然不是行为的动机和隐蔽源泉的根源和性质，而是往往不明言的、根深蒂固的和构成性的观念、概念和范畴的动机和隐蔽源头的来源和性质——其中有些与十八世纪以前可能出现的情况相比，要更不稳定，更可能随历史而发生变化。我们利用这些观念、概念和范畴来安排世界，解释我们的大部分经验，尤其是人类道德、美学和政治活动领域的经验，由此扩大我们的自我认识和我们对自己的创造性自由的范围的认识。

伯林一生致力于哲学研究和对一般观念的评价、批判与阐述。如果我们想理解观念史对于他所具有的特殊地位，以及他本人为这个领域所做出的贡献的独特性质，我们必须对他培养出个人兴趣的哲学背景有所了解。伯林本人一再谈及一个独到的见解，即至少在西方传统中，从柏拉图到我们今天，所有学派中绝大多数体系性的思想家，不管是理性主义者、唯心主义者、现象学家、实证主义者还是经验主义者，虽然他们之间存在着许多尖锐分歧，但是都接受一个无争议的关键假设：真正的实在，无论表面现象和它多么对立，本质上是一个合理的整体，其中的万物，终极地说，是和谐一致的。他们以为，至少从原则上说，存在着一个可以发现的真理体系，它涉及到一切可以想像得到的问题，不管是理论的还是实践的；获知这些真理只有一种或一组正确的方法；这些真理，就像用来发现它们的方法一样，是普遍

有效的。这些人的论证过程通常采取以下形式：他们首先找出一组无可怀疑的特殊实体或难以改变的命题，断定它们具有完全合乎逻辑的或本体论的地位，并指定发现它们的恰当方法；最后，出于一种深藏在秩序本能和破坏本能中的心理嗜好，把凡是不能被转化成他们选做牢不可破的模式的这些实体或命题的东西，斥之为“失实”、混乱，有时甚至斥为“胡说”。笛卡尔有关清晰而明确的观念的信条，莱布尼茨的“mathesis universalis”（普遍命题），后来那些实证主义者的原子命题和拟定句式，或现象主义者和感觉素材的理论家的感觉元素，皆是这种简化论倾向的实例。这种类型的思想家以他们的信条为基础，倾向于竭力从理论和实践上对现实大加修正，把有意义的或重要的东西扔进了他们的哲学篝火；很多无价之宝，经常就这样被可怕地破坏或歪曲了。

我们必须以此为背景，来看待伯林对他这个时代最有影响的哲学流派之一的态度，它把罗素及其弟子的新实证主义，同他对人文研究尤其是观念史的专注联系在了一起。在他仍在一般哲学领域教学和研究时所写的一些文章中——《逻辑转化》、《证实》、《经验主义命题和假言陈述》[4]——伯林决定了断同逻辑实证主义的关系，对它当作检验标准的一些基本信条提出了批评。这些文章既代表着向一种特殊的哲学研究方法的告别，同时也包含一份秘密宣言的发端。伯林对于各种不可化简地多样的经验和命题，对于不可能用一种命题来表述它们或把它们转化成一种命题，或不可能根据某种基本类型的实体或“要素”（stuff）来分析它们，有着敏锐的感受力；在这些文章中，这种感受力从逻辑和认识论的角度得到了自由的表达。事物就是那样，我们确实无法用分析来消除使它们各有特色的因素。

使这些文章特别令人着迷和重要的原因有二：它们是从他所批判的哲学倾向的阵营内部写出来，它们反映着他本人的一些十分坚定的态度，就此而言，它们有助于我们加深对他在观念史上的强烈兴趣和他的哲学作用观的理解。这些文章是对现代哲学一个重要学派的根本批判，也是与它的决裂，但它们首先是一个富有同情心的局内人，一个充分了解——也许是太充分了——自己所批判的知识运动的目的和方法，虽竭尽全力仍无法接受它们的人所表达的思想。事实上人们很

容易看到，伯林对休谟、罗素、艾耶尔、早期维特根斯坦、卡尔纳普、维也纳小组的哲学和新实证主义主流，以及他们要把一切搞得平平整整的化约论方法的反对，类似于维柯这类哲学家对笛卡尔和当时的理性主义者的否定，或哈曼和赫尔德这些思想家对法国启蒙运动教条所持的态度。因为他们也是完全理解自己对手的目标和方法的思想家，伯林后来转而研究他们，并给予他们深切的同情与理解。但是，他完全没有他们的片面热情，与他们那种时常令人忐忑不安的蒙昧主义倾向相距甚远，更没有对对手的优点视而不见：他承认逻辑实证主义在杜绝许多形而上学谬论的根基方面取得的巨大成就，他在自己的著作中也不时对自然科学的巨大胜利发出颂扬，认为这是近代以来人类理智最为成功的惟一事业；他也不时重申自己的信念，一切可以用经验科学的数量方法去探索的现象，只要不去粗暴地对待或否定其最内在的性质，都应当被放在因果律或统计规律的庇护之下。

在这个包括精神、道德、美学和政治经验的广阔而多变的领域里，可以最深切地感到简单的化约论教条的不恰当性。在这个领域采用简单的化约论概念，不但会造成严重的误导，而且经常贻害无穷。从某种角度说，伯林的全部哲学著作，可以被视为针对人文研究领域采用不恰当的模式和概念的做法而开展的一场漫长的战斗，时隐时现，但总是细致、机警而坚定。人类绝对不应当被有着曲解作用的理论之镜所蒙蔽，看不到他们直接就能搞清楚的自己真实的一面。例如，对于我们日益增长的有关自然和外部世界的正确而精密的知识对人类经验的内在道德和精神世界的冲击，他的许多文章提供了一种敏锐而细致的研究。就此而言，论维柯的知识理论的篇章，论哈曼、休谟和索雷尔的文章，以及论民族主义的文章，都可被看做同对“历史的不可避免性”[5]的一些重要关切相联系。因为伯林一再就两种致命的危险发出警告：一种危险是，信奉无所不包的思想体系，它们也许提出了新颖的真知灼见，但仍然是片面而过于简单的，没有能力正确地对待足够多的事实，而是仅仅或主要关注那些它们所阐述的事实，并且根据它们来看待其余的一切；另一种危险是，把在一门学科中取得巨大成功的方法和步骤，移植到另一门与它们格格不入、采用它们就会歪曲甚至破坏事实的学科。

伯林在讨论自己的朋友约翰·奥斯汀的文章[6]中的一段话，大概再好不过地反映着他的著作中的自我揭露。在描述了奥斯汀的思想的原创性和强大、他的勇敢和哲学多产、他把问题分解成细节的惊人能力之后，他又告诉我们，奥斯汀为自己赢得了影响和尊重，首先是因为他的一段漫不经心的评论："他们都在谈论决定论，他们都说相信它。但我一生中还从未遇到过一个决定论者，我是指这种人，他就像你我相信人终有一死一样相信它。你遇到过这种人吗？"沉湎于自己的研究之中的哲学家，或是在实验室里进行实验的自然科学家，可以自称是理论上的决定论者，但是他们的道德行为和他们的实际生活，他们所说的话和他们做出的判断，同他们表面的专业并不一致。

在伯林看来，哲学无法提供有关人性或宇宙的先验知识，它也无法用逻辑转化的方式，为我们提供确定的和牢不可破的经验知识。因此，当艾耶尔坚持逻辑实证主义的道路，继续维护、发展和更为细致地论述他的关键信条，奥斯汀却和后期维特根斯坦一样，转向对日常语言的概念进行严格而细致的分析时，伯林在他对一些关键性哲学问题的答案的追求中，日益进入了对十八世纪以来西方文化中一切重要思想发展的具体历史研究。这使他提出并深化了这样的观点：一个时期的大多数思想和经验，是用柯林伍德所说的"一组绝对预设"加以组织的。

四

在伯林看来，哲学的作用到底是什么呢？他本人在一系列重要而深入的文章中回答了这个问题。《哲学的目的》、《政治理论还存在吗？》以及《科学史的概念》[7]这三篇文章，共同反映着（除了其他许多认识之外）他对哲学在所有精神活动中积极而必不可少的作用的看法，尤其是他对作为一项可以获得真正知识或自我知识的哲学工作的观念史的看法。这种真正知识或自我知识自成一类，它启人心智，使人得到解放，只有系统地研究人类思想史——文化、文明、思想运动和政治运动的历史——才能发现。伯林区分出一类完全属于哲学的问题，也就是说，不存在普遍得到确认的、现成的方法能够找出它们的答案。它们之间可能大不相同，有些表现为有关事实或价值的问

题，另一些则是涉及它们所使用的研究方法、用语和符号的问题。但是它们的共同之处是，“在它们的架构之内不包含有关它们的解决方法的明确指导。”它们因为无法通过系统地采用专业技能或程序加以解答，因此有别于另外两类（在一定程度上相互重叠的）问题——常识及自然科学中的经验问题，和数学、逻辑学及其他演绎学科中的形式问题。在伯林看来，思想史主要是一个把各种争论归入这两种问题之一的过程。但是，当一组又一组相互联系在一起的问题脱离了原来的哲学母体，变成独立的、成熟的经验科学或正式学科时，有些无法化约、难以回答的哲学问题——在这里，伯林与所有那些想用强大的哲学溶液化解这些问题的哲学家，或其中的大多数人，有着尖锐的分歧——既没有消失，也没有变得无足轻重。

如果我们记得康德在经验的内容与我们组织和解释经验所使用的概念和范畴之间做过的重要区分，有些这样的问题的性质也许会变得更为清楚。如伯林所指出的，康德认为，我们用来感知外部世界的基本范畴是普遍的和不变的，适用于理性和有知觉的一切人。关于人类的某些基本真理，一旦被发现并做了恰当的分析，那么它们在任何时候都是固定不变的。康德迈出的这关键性的一步，被那些更关心历史和美学问题而不是认识论和逻辑问题的思想家来了一个革命性的转变。他们领悟到康德几乎没有系统地予以注意的事情，并就此做了大量的论述。这就是，我们用来观察世界的一些基本范畴或“视角”虽然看起来一成不变，但另一些却随着时间和文化的不同而变化，有时甚至变化甚大。一种文化所观察和倾听、思索和感受的基本经验内容，也许没有变化或变化很小，但是认识它们和使它们条理化所依据的模式——即观察它们的视角——却是可以改变的。许多这样的基本范畴和模式就像人类本身一样古老，而另一些则更不稳定而短暂，因此要从历史的角度来研究它们。对这些模式的研究和系统评判至关重要，因为这无异于一个事关我们的经验本身的整个架构的问题。在这些模式中，有许多相互抵牾，有一些则因为无法对经验的各个方面做出充分解释而引起障碍，结果被另一些模式所取代，而这些模式又往往把被其取代的模式已为我们打开的大门关上。我们的基本预设的恰当性——它们涵盖了多少、排除了多少我们的经验；它们揭示了多少又遮

蔽了多少我们的经验——应是哲学家和观念史学家共同关心的焦点。

此外，观念史是发达文明一个较为晚近而又复杂的产儿。从起源上说，大概可以认为它诞生于十八世纪下半叶，是历史主义、多元主义、相对主义以及以史学为基础的各种比较性学科——人类学、语用学、语言学、词源学、美学、法理学、社会学、人种学——的一门近亲。它的核心关注点是“了解你自己”这一古老格言向群体的历史整体、文明或文化的广泛延伸，个体的自我便包含在它们中间，在很大程度上是它们的产物。它尤其关心向我们说明我们是谁，我们是什么，我们经历了哪些阶段和十分曲折的道路才变成现在这个样子。它强调各种观念和情感、思想和实践行为、哲学、政治、艺术和文学的互通性，而不像人类研究中更为专业化的分支通常所做的那样，人为地分别对它们做出评价。它的研究焦点，是某个文化或时代特有的那些无所不在、占支配地位的形成性观念及范畴，当然也包括某个文学流派和政治运动、某个艺术天才或原创性思想家，只要这些事和人最早提出了问题，发展出了成为后来数代人的共同世界观之一部分的观念。伯林不仅研究伟大的思想家：观念史不是一系列大哲学家的故事，不是一种观念或理论体系引起另一种体系，就像一个单性繁殖的过程一样。他所关心的是各种观念在不同类型的知识人那儿的出现，他们形形色色，特立独行，经常与当时的主流格格不入，与他们协助推翻的正统教义和公认前提相对立。

作为哲学的一个分支，作为真实知识和启蒙教育一个较新的来源，观念史所能够提供给我们的，是对基本概念模式之起源的认识，以及这些模式给世界带来的变化。我们就是根据这些模式来理解我们自己并获得我们作为人类的认同。这些基本的、无所不在的预设，正是由于它们有着高度的普遍性，是我们支配自己的大多数——人类的大多数——经验所依靠的手段，因此通常是隐而不彰和未受审视的：观念史家的任务，就是努力置身于其外，使它们成为反思和系统研究的对象，由此把它们暴露在阳光之下，使它们能够得到公开的批判和评价。我们的许多价值和观念，在做过适当的分析和评价，正确地找出并描述它们的起源和演变之后，就会露出其真实的面目：它们不是从亘古不变的人性本质中得出的永恒、客观、不可动摇、不证自明的

真理，而是文化变迁中一个漫长而脆弱、经常十分痛苦悲惨但终究可以理解的历史过程所结出的果实。这种批判的讨论所采用的标准，其本身也必须是检验的对象，伯林对它们的确切性质有什么看法，是我们下面还会谈到的一个问题。

因此从某种意义上说，伯林的全部著作是对一种哲学和真理观的漫长而坚持不懈的否定，也是对研究人的真实能力和条件的一些方法的否定——至少在西方传统中，两千多年来它们一直处在中心位置。他在生活的早期便对这种观点的缺陷深有感触，不断调动丰富的资源并以极大的热忱，以广阔的多样化视角和大量具体的历史细节，去揭露这些缺陷，由此从许多出人预料的角度对我们这个时代一些最紧迫的问题做出了解释。

五

就一般观念的变化而言，自宗教改革以来，而且在我们今日世界仍十分活跃的最深刻、影响最深远的变化，也许就是一系列持异议的思想家对在西方处于中心位置的理性主义和科学传统的反叛，它在1730年以后，先是在意大利，然后又以更大的力量在德语世界，得到了清晰的表达。许多现代思想运动和感情，都是来自这些真正改变了世界的观念潮流，尤其是欧洲的浪漫主义、民族主义、相对主义、多元主义和许多唯意志论的流派——存在主义只是它在我们这个时代的最新表现——伯林针对它们，写出了他的一些最精致、最具启发性的文章。在《反启蒙运动》一文中，伯林评价了这些思想家的一些主要观念。无论从时代还是地位上说，维柯在这个思想家群体中显然是个孤独者，这使他对他们大多数关键信条的独到预见显得更加不同寻常。他的大敌一方面是笛卡尔——他相信清晰而明确的观念，蔑视历史的和人文主义的一般研究，试图用一种知识，即数学，来同化一切知识形式；另一方面是自然法的理论家——他们的关键假设是存在着一种固定不变、在一切地方和时间都能找到的普遍人性。在哈曼和赫尔德以及后来许多直接或间接受他们的激进创新影响的思想家看来，阴险的敌人是法国启蒙运动中那些想入非非的教条主义“启蒙哲学家”（philosophes），他们所坚持的基本信条使真理受到致命的歪

曲，被其遮蔽的东西比它们阐明的还多。法国启蒙运动的思想家之间虽然也有分歧，然而他们共同坚持某些几乎一直畅行无阻的基本前提：人性无分地域时代，都是一样的；普遍适用的人类目标、真正的目的和有效手段，至少从原则上说是可以发现的；牛顿的科学方法在说明非生物的自然界方面已被证明极为成功，在道德、政治、经济以及一般人类关系的领域，也应当能够发现和采用类似的方法，从而铲除邪恶和痛苦以及爱尔维修所谓的“涉及利益的谬误”。这些理性主义思想家全都相信，在某个地方，以某种方式，从原则上说可以找到一个惟一的、对事实和价值问题同样正确的统一的知识体系。他们追求无所不包的方案，普遍有效的统一架构，在这个架构中万事万物展现出系统的——即符合逻辑或因果律的——相互关系，以及宏大而严密的结构，它没有给自发的、出人意外的发展留出丝毫余地，其中发生的一切事情，至少从原则上说，都可以根据不变的规律完全得到解释。伯林认为，这就是西方思想中理性主义和科学主义大厦的基石，它被本书所讨论的一些思想家动摇了。

伯林细心地指出，在源远流长的怀疑论和相对主义传统中，当然也存在着对这个关键假设的异议；近代以来的思想家，从博丹到孟德斯鸠，都曾强调过千差万别的习俗、道德观念、制度、一般世界观和信仰，从而使这一思想支柱不断受到温和的撼动。然而他们谁也没有做出足够的努力摧垮这个结构。在这方面，伯林有关孟德斯鸠的讨论特别有价值。他并未否认一个十分正确的观点，即这位伟大的法国思想家是法国启蒙运动的真正奠基人之一。虽然孟德斯鸠采用了自然法和自然目的这类形而上学概念，他的立场从本质上说却是经验主义和自然主义的；他首先相信的是通过观察得到的直接证据。他的中心思想已被吸收进十九世纪自由主义思想和实践的文献，一度似乎新颖而有吸引力的思想变成了常识，成功的社会和政治思想家在回顾他时，只把他当做一个并没有新观点要告诉他们的杰出先驱。可是当伯林根据十八世纪前半叶积累的经验回顾他时，却感到更有必要强调贯穿于他的全部著作中的怀疑主义特点，以及他对一切为大规模变革所做的全面而简单的计划缺少热情，而他的许多更为乐观的同代人，因为持有一种更死板、更简单的理性主义幻觉，曾为这种计划而激动不已。

当他本人宣布在笛卡尔的精神中发现了一门新的科学时，他在内心深处却很清楚，他的材料的性质与这些方法是不一致的，他的实践和他的表白不符。和他的许多同代人不同，他无法让自己做到仅仅把具体事物当做阐明普遍原则或规律的材料。他尊重而且乐于看到那些难以化简的特殊情况，对普遍适用的人类观念抱着深刻的猜忌。对孟德斯鸠来说，每一种社会类型都有其内在精神或发展原理，它们各自透露出自身的一切最不相同的支脉。政治家和立法者有责任理解这种内在精神或有机因素，根据它们统治或管理社会。不同的社会有不同的需要，追求着不同的目标，在某种情况下和某个发展阶段是好事，在别的条件下未必同样是好事，因此对于人类的问题，不存在也不可能存在普遍适用、一劳永逸的解决办法，对于人类的各种目标，也不存在终极合理的判断标准。在这种态度中，存在着一些本质上对启蒙运动的信条具有颠覆性的因素，孟德斯鸠对理性主义哲学家按照普遍学说干脆利落地彻底解决复杂问题的办法的不信任，使他更接近于维柯和赫尔德，而不是伏尔泰和百科全书派。当然，伯林也明确指出，在他的社会和政治思想的深处存在着一个矛盾：他虽然是个多元论而非一元论者，不为任何单一的支配原则所迷惑，他虽然对生活和社会形态的多样性有十分透彻的了解，因此在当时可算见解独到，然而他也相信，不管人们的各种手段和次要目标如何纷繁多样，他们终极的基本目标是一样的：基本物品、安全、公正和平等等需要的满足。伯林由此指出了孟德斯鸠思想中一个难以调和的矛盾：他一方面相信每个社会都有属于它自己的特殊习俗、道德观点和生活方式，另一方面又相信正义是一个普遍而永恒的标准，伯林为此提供了一个令人信服的解释，他认为它们都是来自孟德斯鸠对专制主义和唯意志论的强烈担忧。无论如何，这个矛盾一直没有解决，在伯林看来，孟德斯鸠的思想代表着对启蒙运动核心理想的严重偏离，虽然不是与它的断然决裂。

多元主义观点令人不安的能力，在那篇论述马基雅维利的博学而精彩的文章中得到了进一步的揭示。伯林在这里提出的观点是，在过去四百年左右的时间里，马基雅维利在学者和文明人中一向引起尖锐分歧，他使基督徒和自由主义者的良心深感不安，但这并不是因为所

谓的他不讲道德和魔鬼附体，而是因为他提出了一种与当时和后来占上风的道德体系不同的体系，因而他大概是对一切一元论学说本身表示怀疑——至少是有所暗示——的第一位思想家。在伯林对他的解释中，马基雅维利并不像大多数评论家所断定的那样，仅仅是个政治谋士，只关心操作手段，对终极目的无动于衷；他不是个立场超然而客观的政治科学家，仅仅对人们的各种行为方式加以观察和做出中立的描述。马基雅维利远不像克罗齐等人所认为的那样，使伦理学与政治分道扬镳，他超越了当时正统的基督教伦理（也隐然超越了其他相关的道德观点：斯多噶派的、康德的甚至功利主义的）——它们本质上只关心个人——而把眼光投向一个更为古老的传统，即希腊城邦或罗马共和国的传统——一种本质上是集体主义或共同体的道德。根据这种道德，人之成为人，人之持有各种价值和目的，是和他属于一个共同体相一致的。按照这种观点，个人生活的终极目标和城邦的集体生活是分不开的。人们只有致力于一个强大而又统一的、成功的共同体，他们才能具有健全的道德，才能过一种完美的、富有成果的公共生活。因此，马基雅维利并不是否定基督教道德而赞成某种不讲道德的手段科学，而是赞成一个目的的王国，它本质上是社会的和集体的，而不是个体或个人的。他最为关心的是自己祖国的幸福和荣耀。他的立场意味着有两种同样终极但又相互排斥的道德法典，人们必须从中做出决断。这等于说，在终极价值之间可能存在着冲突，在它们中间没有办法做出合理的仲裁，因此只能得出这种令人深感不安的结论：达到人类的完美，不管是个人的还是集体的，不存在惟一的道路。因此，在各种终极的、相互冲突的价值之间做出抉择的必要，远不是人们生活中一种罕见而反常的现象，事实上这正是人类生存条件本身所固有的一个因素。使人们意识到这一点，不管多么不明确，是马基雅维利的一项主要成就：如伯林所说，“无论他本人怎么想，他是多元主义的创立者之一”。

六

最先对普遍的理性主义学说持续进行攻击的，是维柯、哈曼和赫尔德。伯林在《维柯与赫尔德》一书中评价了这两位思想家主要的新观点。本书中的许多文章又对它们做了评论和补充。维柯是个生不逢

时的天才思想家，毕生致力于表达他的一些有关人、历史和社会的革命性想法。他的学说的意义，在他去世二百多年后，才变得显而易见，而且正如伯林所言，其中一些最重要的思想直到今天才实至名归。他大概是明确表达了不存在普遍而不变的人性这一观点的第一位思想家；他复兴了人其实只能理解他们自己创造的东西这种古老的思想，并因把它应用于历史而使其发生了革命性的变化：我们是从“内部”，以一种产生共鸣的眼光理解历史过程，它们处处留有人的意志、理想和目的打上的烙印，因此我们无法理解并不是我们自己创造的自然界的“没有意义的”“外部”表现；他大概是以法国法理学家和通史学家那些含糊的观点为基础，创立了一种文化观：文化的所有活动都有着独特的标记，反映着一种共同的模式；他还提出一个与此密切相关的观点，一种文化的进步要经历一系列可以理解的发展阶段，它们并不是由机械的因果规律相互联系在一起，而是人们不断地发展的、有目的的活动的相互关连的表现。他认为人类的各种活动首先是自我表现的形式，它包含着一种完整的世界观；大概最令人兴奋的是他提出的有关一种新型知识的观点，即重构性的想像或幻想力，我们通过进入另一些时代和地方的另一些人的一般观念，进入他们观察自我及其目标的方式，而获得的知识。这种知识既不是完全出于偶然，也不是可以从前提中演绎出来的。

在《维柯和启蒙运动的理想》一文中，伯林描述了维柯的观点对乌托邦观念的某些意义，这种观念在西方政治思想中，以不同的面目发挥过显著的作用，它是指一种理想的、静态的合理社会，一切人类的价值和所有可想像的通向人类完美的道路，在这个社会里和谐并存，不但不会相互伤害，而且处在一种相互强化的关系中。在维柯看来，人们的各种世界观、活动和目标，必然属于社会和文化发展的某个特定阶段。他所谓“永恒理想的历史”（storia ideale eterna）中的每一个阶段，都以一种不变的循环方式，同过去和未来的阶段联系在一起。创造性历史过程的较早阶段是我们自身起源的一个基本组成部分，因此我们能够通过在自己的心灵中发现过去的各种潜在可能性，再现和理解过去。不过维柯和黑格尔这类唯心论的形而上学家不同——他们相信在一个文化阶段过渡到另一个阶段时，不会造成价值损

失；他也不同于理性主义思想家——他们相信一切价值必须完全符合对一切问题的最终的完美解决方案；维柯的观点没有这样乐观的幻觉。社会发展和文化变迁既有收获，也会造成绝对的损失。一些有价值的经验形式可能永远消失，已衰败的世界所产生的独特而不可分割的成分，不会由价值相同的形式所取代。充满灵感的歌者，譬如维柯认为最令人难忘的荷马，他们原始的热情和细微的想像力，不可能从那些进行理智分析和冷静抽象的批判哲学家的同一个阶级中产生出来。因此对维柯来说，完美性的观念、一切真实的价值将得以充分实现的秩序的观点受到排斥，不单纯是出于经验的原因——无知、人类的弱点、缺少技术手段，而是因为从理论上说它有着先天的内在矛盾。

在讨论维柯的另外两篇文章中，伯林对知识领域中的多元主义的关切也表现得十分清楚。它们转向维柯对两种不同类型的人类知识的创造性划分，这两种人类知识以大不相同的前提为起点，导致有着深刻差异的结果。根据维柯的观点，“外部的”、非人的物质自然的全部领域，与道德、艺术、语言、各种表达方式、思想和感情这个“内部的”人类世界是不相通的。与这两个特殊领域相一致，也存在着两种独立的探索方法：一种是维柯所谓的“scienza”或曰“per caussas”（有原因的）知识，这是我们惟一能够建立的完美知识，即人类创造力的产物——数学、音乐、诗歌和法律，它们完全可以被理解，正是因为它们是人类心智的产品。还有一种“coscienza”，或称外部世界的知识，它是由观察者从“外部”利用因果一致性和理解力得到的，因此它所能告诉我们的仅仅是事物如何发生，而绝对不可能是它为何发生，或它出于什么可以理解的原因，或它在追求什么目的。维柯的伟大创举在于，他在建立“人类学的历史主义”时，把“scienza”这个范畴运用于人类历史，即人们亲自“创造”的历史；而这种历史主义又需要一种与它的发展和成长相一致的系统的精神科学。只有通过研究心智在表现自身时所采用的不断变化的符号——词语、纪念物、艺术作品、法律和习俗等等——才能找到它们。一个人自己心智中的记忆和想像，各种潜在的禀性（其中大多数都未被激活），为这种理解提供了基本的手段，关于人的全部研究最终都要以它们为基础：对于恐惧、爱和

恨的感情，以及家庭或民族归属感，对于理解一种面部表情、人的一种处境或一句玩笑，对于鉴赏一件艺术品，对于用理想塑造生活，以及其他无限多样的（和不断发展的）“内在”直接体验，我们都有自己的切身知识。

这种“直接”知识既不是归纳的或演绎的知识，也不是假设——演绎的知识。它是独特的，只能根据它本身对它加以描述和分析。它既不能从笛卡尔、牛顿或任何类似的学说（它们根据因果规律，从外部把事物联系在一起）中得到，也不能被转化为这种学说。这是我们得自于自身经验的知识：一种熟悉的活动或我们生活中一个熟悉的侧面，我们过去根据人类的目标和愿望从内部理解它们，也能通过“客观化”，使它们变得与我们疏远：它突然被当做一种陌生的、外在于我们的东西，是我们无力驾驭的因素——社会学的、生物学的或物理学的因素——的必然产物。与此相反的过程是：一项活动、一件艺术品或一个人，一部法典或一种制度，都能变成我们自身密不可分的一部分，因为通过一个想像的过程，我们根据人类的目标和价值，从“内部”认识它们。这是一道不确定和变化无常的边界，根据人类的理想和意愿所做的合理解释，经常在这里同根据“无感情的”、非人类的自然规律所做的因果解释发生冲突。过去，这样的战争场面始终未曾中断；未来，这种战争的场面甚至会更大。几乎没有任何现代作家像伯林那样，强化了我们对其重要意义的认识。

维柯所揭示的认知类型，是后来由赫尔德以及他之后德国那些伟大的史学家特勒尔奇、狄尔泰、梅尼克和马克斯·韦伯所发展出的Einfühlung and Verstehen（体谅和理解）学说的种子。对于十九世纪许多思想所主要关注的认识论和精神哲学，它也意味深长。《科学和人文学科的分离》一文所阐述的，便是这些最重要的论点之一。在对持续而普遍的进步的乐观主义信念中，包含着一个同它不可分割的观点，即：一切探索和研究方法，一切求知和理解模式，是系统地联系在一起的；一切知识发现的方法和形式，说到底都能从屈指可数的几条原理中推导出来，人类知识的整体领域是从一个地方成长起来的，因为它的每一部分都和其他各个部分联系在一起并相互促进。但是，假如维柯对“内部”知识和“外部”知识的划分是正确的，假如像他

的学说暗示的那样，实在并不是一个统一的、无时间性和无变化的结构，能用一种完美的逻辑语言对它直接加以摹写，时间和地点的“外来”影响不会对它造成歪曲——即一种模式，用它来衡量所有的自然语言，可以证明它们都只是或多或少存在着不完全的近似；进一步说，假如所谓原始人的语言形式和神话、诗歌和宗教并不像伏尔泰和百科全书派的典型观点所认为的那样，像是咿呀学语的孩子对真理的模仿（后来理性主义的思想家又对此做了更明确更全面的表述），而是他们的生活观的独特反映，体现着他们对自己的特定世界所产生的问题的回答——这种回答就像后来更文明的时代对其问题的回答一样真实可信，而且归根到底两者之间并没有共同的衡量标准，那么结论就是：所有的知识并不是都属于一个单一的类型，一个巨大的有机体，它不是从一个时代到另一个时代稳定地成长着（尽管不时被野蛮时代打断），也不是一个不可逆转的积累过程，逐渐向着最终完美的固定不变状态发展。自然科学和人文研究之间无法逾越的鸿沟[8]，以及人类知识的所有分支都在稳步前进这种理想的破灭，确实造成了影响深远的后果。

在讨论德国反理性主义的起源的文章中，伯林评价了大概是本书中最不合常规的思想家哈曼的观点。哈曼年轻时是“柏林启蒙运动”（Berlin Aufklaerung）的领军人物门德尔松和尼古拉的宠儿，他一直是个成功的出版商和启蒙运动的传播者。但在经历了一次内心体验的转变，回到他早年的虔敬派信仰之后，他决定攻击那些处在理性主义传统核心位置的理想和价值，他要把它们改造成和它们正相对立的东西。他代表着人类的尊严、温情、爱和自发性的理想对十八世纪法国的体系派和“可怕的简化者”那些摧折精神的抽象观念的最不妥协反抗。在进行这场可怕的战斗时，他和他的战友雅各比不得不暂时借用经验主义哲学家休谟的两个中心论点（其中一个已被弄得面目全非）。在近代欧洲思想史上，很难再找到比这更令人难以捉摸的篇章了。

获取知识的不二法门是自然科学和经验科学；一切想要成为真理的陈述，从原则上说必须能够得到任何一个理性人的公开验证；真正的知识不存在任何先验的或非理性的来源——法国启蒙运动的这些基

本信条，自十八世纪以来遇到了越来越多的反抗，甚至在法国也不例外。对僵硬的理性主义、唯物主义和伦理学自然主义的反抗，最初表现为文学和风格上的一波感情浪潮：狄德罗把感情放在人们生活中一个重要的位置上，而卢梭则是一位感觉和自然激情的主要解放者。在法国以外，瑞士的冯·穆拉尔特、波德默尔和布赖丁格，英国的劳斯、布莱克维尔和瓦尔顿父子，都以各自不同的方式，对这种干瘪的极端理性主义精神发起了反叛。但是这种反叛主要局限在文学、风格和艺术领域，启蒙运动赖以立足的基础并未受到触动。彻底动摇这些重要假设的强烈而破坏性的打击，来自于德语世界偏僻角落里一帮心情郁闷、深感困惑的思想家：伯林所说的“这些德国人反抗法国文化在西方世界的霸权”所造成的深刻后果与反响，既是灾难性的又让人挣脱了束缚，在很大程度上这就是现代思想的历史。

不论从性情还是信仰上说，哈曼都是条理分明无所不包的思想体系的敌人：他认为普遍法则的抽象体系，虽然（作为工具和武器）有助于我们支配和开发现实世界，但肯定也会遮蔽我们对鲜活的直接经验的感受，使我们看不到我们生活中那些独特而奇异、无法预见且常常是十分混乱的因素。科学理论充其量只有工具的价值：它们无法提供任何无懈可击的知识。真正的知识是直接由感官，由自发的想像力、直觉和洞察力提供给我们的。直接的感受，当下的、无可辩驳的现实感，哈曼称之为Glaube（信念）。他把这种信念或信仰的学说归功于休谟。他正确地认识到，休谟的认识论是建立在没有先验证据的原始信念上；但是他以一种会让休谟吃惊的方式，对其学说做了改造，把它运用于非经验的领域：脱离了人类信仰的基本能力，人们就不能产生思想或行动，也不能产生对外部世界和历史、对其他人或上帝的存在的信念。信仰的能力并不比感觉的证据更容易受到理性的驳斥；它虽然有时让人上当受骗，但它并没有得到一套缜密的证明机制的支持。最主要的是，科学家那些造作的功利主义新思想（它们不能反映人或上帝的内在本质），对它不能提供任何说明。在理性主义者斯宾诺莎所编造的那张无生命的范畴之网中，或在霍尔巴赫和爱尔维修所建立的庞大唯物主义机械论那些毫无灵性的因果作用中，谁也无法表达爱，或表达自己最深层的本性。只有诗人、情人和虔诚的信

徒，能够进入他们强烈奉献的对象，对其获得充分的认识。直接获得的素材是具体而独特的：任何想把它们编织进人为模式的做法都会使其受到歪曲，把它们变成别的东西，变得比它们本身更贫乏。其实，在哈曼有关思想、经验和语言的关系的观点中，几乎有一种神奇的现代语调。当他自称并不十分关心“什么是理性”这种传统的哲学问题，而是更乐于提出“什么是语言”的问题时，当他宣布“语言创造了一切”时，他预示了奥斯汀和后期维特根斯坦的理论。当他谈到人为的概念系统，断言“我们人类是自然的无情篡改者”，并且进一步以讥讽而不是诚恳的语气问是否存在着“可以把一切都归结到其中的简单的自然主义观点”，或是否“万物皆由数学上的线所构成”时，他所表明的批判态度，显然十分类似于今天的日常语言哲学家对罗素及其追随者的新实证主义所做的批评。在哈曼看来，普通人说话所使用的词语，是人类意义的传达者；因此它们没有把直接的感受歪曲成抽象的公式、通用的命题、规则或定律。它们或者是一种表达的形式，不朽的灵魂之间进行交流的形式，或者是分门别类的科学人为制造出来压抑人性的工具。对理想化的虚构事物过分热情，会牺牲以日常语言为媒介的直接观感，这迟早会导致一架庞大的官僚机器的建立。人只被当做管理的机械对象，他的内心生活和意义荡然无存，徒具一付躯壳。就此而言，哈曼是最早和最有洞察力的人之一，他们阴郁地预见到了马克斯·韦伯后来所说的“das Geh!?use der H?rigkeit”（奴役的牢笼），或今天法兰克福学派的追随者所说的“verwaltete Welt”（管理者的世界）——由人和自然组成的世界，被理解成一个由一批理性主义专家为了功利目的而进行操纵的机械系统。

伯林把赫尔德视为三个重要观念的创始人，这些观念不但在他那个时代极为新颖，并且时至今日依然活力十足。这三个观念都与西方源远流长的主流传统背道而驰，而且和启蒙运动的中心价值和关键信条格格不入，无论它们是道德的、历史的还是美学的。它们是：民粹主义，或相信只有当人们属于一个以传统、语言、习俗、共同的历史记忆为根基的单一群体或文化时，他们才能达到充分自我实现的信念；其次是表现主义，认为人类的所有作品“首先是言语的声音”，是表达或交流的形式，它们包含着一种完整的人生观；最后是多元主

义，它承认文化和价值系统具有潜在的无限多样性，它们有着同样终极的价值，没有相互衡量的共同标准，这使得以下信念没有逻辑上的连贯性：有一条达到人类完美的普遍正确的理想道路，所有的人、所有的地方和时代都在寻找这条道路，只是成功的程度各有不同。伯林环顾自己周围的现代世界，体认到这些观念是多么关键，而且它们很可能变得越来越重要。它们都是能让人们全身心投入的观念，它们很可能造成与它们的号召力不相上下的后果。在一个充满挫折和民族主义的时代，人们所感受到的深切需要，对根和自我表达的需要，是再怎么强调也不过分的。论民族主义的文章便讨论了若干这样的重要主题。身处西方技术文明中的许多年轻人，都有一种窒息和精神枯萎的感觉，这至少部分地是因为他们没有能力满足个人或集体的自我表现的愿望，而指出人的一些最深刻最顽强需要的，赫尔德堪称第一人。从嬉皮士和花孩儿[9]到海德格尔、哈贝马斯和法兰克福学派，所传达的基本信息是一样的；他们都可以把赫尔德称为自己的至圣先贤。讨论索雷尔的文章也对这些燃烧着烈焰的话题做了详细的论述。在一个要求绝对效忠的狭隘教条主义意识形态的时代，生活的目的多样而又多变，它们同样终极，因此很容易发生殊死的对抗——这种观点的存在肯定来日方长。许多后来的思想家，大概尤以赫尔岑为甚，都接受并发展了这种思想。当然，从某种意义上说，他就在他们中间塑造着自己的人生，在他们中间经受着痛苦的生活。让这两位思想家最感惊恐的，莫过于看到（无论在什么社会形态中）那些精力充沛者只有令人恐惧的简单意图和需要，以及对生活目标同样简单的看法，他们人数众多，组织严密并大权在握，把自己喜欢的观点强加于人类中间那些更多样化、更丰富和更弱小、更有创造性的群体。

七

由赫尔德肇其端的这三种重要观念之一，是伯林讨论赫斯、马克思和狄斯累利的文章的中心话题。它阐明了他论述民族主义的文章的关键段落：人类的基本需要之一，就像对食物、住所、繁衍、安全和交往的基本需要一样，是归属于各种明确的共同体，它们拥有自己独特的语言、传统、历史记忆、习俗和世界观。只有当一个人自然地、无所察觉地真正属于这样一个共同体时，他才能够进入生活之流，过

一种充实的、富有创造性的自立生活，他在这个世界上才有家的感觉，才能使自己与同胞合为一体。在这个自然的单位或群体中享有一个得到承认的位置，而这个群体也必须在世界上得到无条件的承认，由此得到一种人生观，得到自身及自身在共同体中的状况的一种意象，在这个共同体中会产生出具体而直接的、自发的人类关系，它没有被对个人的真实身份的神经质的自我怀疑所歪曲，也不会受到另一些人真实的或想像中的优越地位的伤害。

归属这样一个共同体的愿望如果受到挫折，就会引起不同类型的苦恼后果，伯林在这两篇文章中，对其中的主要形式给予了充满同情心的探讨。在伯林看来，十八世纪末和十九世纪刚刚获得解放的犹太人为此提供了一个典型的实例。他们中间有许多人脱离了狭小、熟悉、自我封闭的犹太人聚居区的世界，进入一个更广阔、更自由、更令人亢奋同时也更陌生更危险的非犹太人世界，他们的身份突然发生了问题。他们是谁？他们中间那些更能随机应变的人，没有遇到明显的麻烦便摆脱了过去，顺利融入了他们的新环境；另一些人，即那些自我意识同一种要在这个世界上有所作为的强烈愿望紧密联系在一起的人，却无法让自己忘记自身的起源，因此他们无法做到这种顺利的自我改造。由于没有被他们试图进入的世界自动接受，他们心怀焦虑，甚至经常为这种伤害而极度痛苦，为了解决他们的自我认同问题，便或多或少自觉地求助于各种办法。

这些寻求地位、承认和“归属”的办法，一般会采取两种形式：向来处境卑微或受压迫的群体、民族或社团中的成员，自觉地要求地位平等（有时是要求优势地位）；或是认同于另一个未受到他们原来处境的缺陷和弱点所玷污的群体或运动。第一种方式要求以充分自我肯定的态度接受自己原来的身份，其中经常包含着进攻性的情绪。第二种方式则是接受一种新的身份、一些新的价值和习惯，远离给他们的amour propre（自尊）造成伤痛的卑微地位。伯林告诉我们，那些采用后一种方式的人，“易于对居支配地位的多数人采取一种夸张的怨恨或轻蔑的态度，或对他们产生一种过于强烈的赞赏或崇拜态度，有时则是两者兼备，它既会导致在观察事实上独具慧眼，也会——这是过度敏感的产物——导致对事实的一种神经质的歪曲。”

伯林的观点是，两个大师级的创造性人物，马克思和狄斯累利，都有着强烈的支配欲，要领导或改变他们那个时代的社会，因此属于后一类人；而温和诚实的赫斯，既缺乏自欺欺人的能力，也缺少创造性的想像力，但是他有简单的直接领悟的天才，因此属于前一类人。

狄斯累利作为英国社会的一个局外人，把追求权力和社会承认看得高于一切：英国的贵族阶层在他那充满激情的想像中，被转化成了一个神话王国；他则把自己塑造成它的领袖，把自己对贵族身份的要求建立在自己种族的古老上，他在著述中一而再再而三地强调这一点。他看到自己正领导着这个阶层，与受剥削的大众团结在一起，反对一切有着真实特征的可恶敌人，野蛮的、功利主义的、物欲横流的中产阶级；他憎恶平等和平庸，相信想像力、直觉和传统价值优于一切形式的科学计算、理性和分析。他所编织的神话是如此强大，竟能以此把他那些五花八门的追随者团结在自己周围，在“至关重要的几十年里”影响了英国的政治思想和实践。但是，只有当这种全面的心理自我改造行为——狄斯累利的许多传记作家把它视为玩世不恭的诡计多端之举——货真价实时，它才能赢得胜算和传播信仰。伯林则坚持认为，狄斯累利确实把自己视为那些公爵和男爵们的同侪，他领导着他们，反对曼彻斯特的制造商和边沁主义者；他本人也完全被自己的虚构所虏获。伯林领悟到了狄斯累利的幻觉中最隐秘的动机：他追求成为一个大人物，他要取得一种认同，使他在这个世界上能够站稳脚根有所作为。因此和他的大多数传记作者相比，伯林对狄斯累利有着更深入、更完整、更令人信服的理解。伯林洞察到一个人生命的最深处，洞察到了他的自我意识——他是谁，他来自何方，他属于何处——由此解释了一个具体而又奇特和令人困惑的事例。不仅如此，他还从这个事例中概括出一种富有成果的见解，它有助于解释今天的社会心理学家、教育学家、社会学家和政治学家迫切希望解决的问题。因为从狄斯累利身上，伯林看到了一个早期极富天资与辩才者后来变得日见平凡的范例：完全放弃自身本质的“异化的”人——科学革命和日益集权的工业制度所造成的社会解体和传统纽带松弛的一个牺牲品，他的一生，是一个漫长且往往十分痛苦的寻求认同的过程。

和狄斯累利不同，马克思很少提到自己的犹太人出身，这不免让

人怀疑他在很大程度上是在压抑这种出身。伯林的看法是，马克思的中心思想虽然深刻而有创见，他却没有对民族主义提供令人满意的解释，完全低估了它作为一股独立力量的重要作用，这很可能是因为他本人不公开承认自己的出身造成的困境，也很可能是因为他没有完全意识到这种困境。根据这种观点，他和狄斯累利一样，也竭力让自己认同于一个从出身上说他并非其中一员的社会群体。他选择了受剥削的无产阶级这个普遍阶层，他们完全摆脱了给他本人打上烙印的那些恶名。他所谈论的、与他没有任何直接关系的无产阶级，和狄斯累利的贵族阶层一样，是一种虚构，一个抽象范畴或理想。正如伯林所说，他们并不是真实的劳动者，不是矿工和工厂里的工人，即有血有肉的人，效忠于自己的民族，被传统和地方意识的千万条纽带联系在一起。倒不如说，他们是全人类、有时是马克思本人受伤害的感情的承载者。因此，马克思的言论经常对和他一样的人很有号召力，那些漂泊无根、被社会所疏远的都市知识分子，他们对自己世界中的野蛮和不公的强烈反感，总是伴随着一种尊严受到伤害和极欲寻求认同的感情。正如伯林谨慎地指出的，马克思至少有一些信条部分地来自对深层心理需要的反应这个事实本身，并没有使这些信条失去效力。不过这也有助于解释那些换了基础便会证明为不恰当的理论，为什么无法实践当初对它们所提出的要求。马克思和狄斯累利的信条和生平与这样一些人是一样的：他们不接受自己的出身，因此也不接受他们自己，无论他们属于什么人。他们最初提出的许多思想，并不是作为客观分析和描述的手段，而是作为一种安抚性的神话，俾使受压迫受侮辱的灵魂，也包括作者本人的灵魂，能够重新振作起精神。

当伯林从这两位既眼光锐利又自障其目的大师级神话制造者转向摩西·赫斯时，他离开了这个紧张而又丰富多彩、被神经质地歪曲了的世界，开始讨论一个更为冷静和轻松的人物，他对事物的看法也许不那么深入透彻，却有着更多的平衡和比例感。

马克思主义评论家把赫斯描绘成马克思的一个无足轻重的先驱，他的重要性因那位大师而变得黯然失色。伯林在这篇文章中则确信，赫斯的主张应当被严肃看待，作为一个社会思想家，他自有其价值，他预见未来的天才，比他的同代人马克思和恩格斯这些革命家更胜一

筹。摩西·赫斯，伯林把他称为“德国共产主义之父”，是直观的道德意识和身边的生活经验战胜学说和教条的一个最值得纪念的事例。赫斯是个有着强烈道德意识和心地诚实的人，他被剥削和不公正的景象所激怒，受到普遍的人类进步的抽象计划的吸引，但是他逐渐认识到，一个人要想凭借不考虑具体而独特事物的理性主义普遍原则，竭力摆脱和否定自己的真实出身，是既不可能也很不足取的，因为这种出身是和他的民族的历史记忆、习俗、语言和传统联系在一起的。赫斯身上有一种简单的直观意识和人情味，一种赤子般新鲜的感受力，有时它与那种对远离生活经验的抽象教条的神经质的陶醉形成鲜明对比，这种陶醉正是马克思的理性建构中更压抑的一面所具有的特点。马克思和狄斯累利都不由自主地改造现实，使它适合自己的创造性意志，而赫斯却喜欢简单地观察事物的本来面目。伯林在一段很有启发性的旁注中说，要是马克思在童年时受到过和赫斯（据他本人说，是来自他的祖父，一个虔诚的犹太人）一样的宗教教育，而不是吸收了伏尔泰和法国启蒙运动的理性主义教条，他的生活和世界观将会发生深刻的变化。与马克思不同，晚年的赫斯没有低估民族主义这个基本的、独立的历史力量的重要作用。他否定了世界主义，因为它压制不同群体的天然差别，而且他像赫尔德一样相信，人类分化为不同的种族和民族而形成的这种天然差别，不但不是一个可以改正的错误，必须不惜一切代价予以消除，反而是多样性的创造活动取之不竭的源泉。他同样坚定地谴责黑格尔对主导的“历史性”（historic）民族和默默无闻缺乏活力的民族的划分——前者因为其“优越性”，有权侵略和同化其他民族。根据一种高度抽象而模式化的历史观，历史是一个必然走向理性而和谐的新世界秩序的过程，在这种秩序中，人道的共产主义原理将会消灭贪婪自私的财产制度。犹太人在完成自己作为一个伦理民族的历史使命之后，会消失得无可辨认。而赫斯，被一种难以改变的现实感、一种对事实的直观而“坚实的”领悟力所促动，接受了基本上是赫尔德的观点：犹太人不仅仅由宗教纽带联系在一起，他们和其他所有民族一样，也构成一个民族，为了获得充分而确定的认同感，他们也需要一个自己的国家。所以他是犹太人复国主义的奠基人之一。

赫斯终其一生，始终相信平等和正义是固有的价值，而他的社会

主义，基本上也是建立在道德前提上：只有通过那些相信善的内在道德价值的人们的自觉行动，才能使这些善得到保障。在他看来，有些十分普遍的人类价值是恒久而普遍正确的：人类自然感情的自由表达，属于并认同于一个有着历史连续性的共同体。假如能够用合理的论证说服人们相信这些价值，他们就会相应地变通自己的习惯做法。这也正是马克思和恩格斯所嘲笑的“乌托邦社会主义”。对于他们以及那些受黑格尔历史主义影响的人来说，历史过程遵循着一成不变的、可以发现的客观模式：凡是看到了这些模式的人，就会使自己认同并支持那个“历史”价值，或在某个具体阶段注定会取得胜利的群体。不这样采取行动，执意对抗事物内在不变的性质，是不理性的，而且无异于自取灭亡。赫斯拒绝相信整个世界正在为他所钟爱的价值而战这种令人十分惬意的教条。他不相信阶级斗争、天翻地覆的革命、无产阶级专政或以暴力方式剥夺财产不可避免。正如伯林所指出，虽然马克思和恩格斯毕生献身于其中的革命改变了整个民族的生活，但是以暴力手段剥夺有产阶级、无产阶级专政的制度和共产主义政党本身，并不能保障社会公正、个人自由、经济平等和社会和谐。凡是在接近于实现这些价值的地方，往往都是自觉追求自己认为有内在价值的目标的人们所取得的成就；这些目标的实现仅仅取决于他们自身的个人努力，而不是取决于和人无关的无情的历史力量。赫斯也不相信社会主义的中心价值必然与一些最神圣的传统价值——对家乡的爱，对个人和集体的历史、民族记忆和各种符号的深厚感情等等——发生冲突。如伯林所说，赫斯保留着一种新鲜的观察力，因此他无法做到“激烈反抗自己的天性”。“他幸亏有自己的尚未被个人自负或教条所玷污的道德观”。伯林在这篇文章中提供了对一个人的异常敏锐的解释：他以抽象学说和理性主义改造方案的名义，压抑他对自身和自己身份的最深挚感情，直到真理一点一点地变得十分强大，使他再也无法故意限制这种感情，它终于伴随着一种强大的解放意识彻底爆发出来。

八

人的尊严和认同，在一个熟悉的世界里寻找家园感——这些主题再次出现在使人深受启发的论述民族主义的文章中。伯林在这里讨论

了它所采取的典型形式，以及它的一些主要来源，触及到了十九世纪的政治思想和预言中一个最令人不解的特点，即它未能对民族主义在塑造现代世界上的重要作用做出正确的评估。

民族主义作为一种完整的学说，最初似乎是在十八世纪的后三十多年出现于赫尔德的著作中。对赫尔德和受其影响的德国人来说，首要的敌人是法国的普遍主义和唯物主义。伯林认为，赫尔德的思想，一方面是对支配理论与实践的普遍理性原则能够被发现这种信念的否定，另一方面又是德国人对法国人做出的反应，后者在政治和文化上居于支配地位，有一种以庇护者自居的傲慢态度。这种受伤害的自尊心做出的自然反应，就是一种现象早期的典型表现，它在后来的十九世纪变得十分普遍，并在我们今天发展成一场遍及世界的运动，它所导致的后果的规模和性质仍有待人们努力加以揭示。伯林告诉我们，变成一个高傲、成功而又强大的邻国蔑视的对象，被他们以扬扬得意的谦和或庇护者的宽容态度相待，“是一个人或社会所能承受的最痛苦的经历”。那些尊严受到伤害的人所做出的夸张而时常是病态的反应，是拔高自己真实的或想像出来的美德，以此对抗给他们造成痛苦的人。德国人回首过去，看不到自己有军事、经济和政治上独霸一方的悠久传统，或在艺术、文学和科学上有一系列辉煌成就，但他们在自己身上找到了优越的道德品质和深刻的精神，找到了对真理和内心精神生活的一种高贵而无私的爱，他们以此与享乐主义的、世俗的、肤浅且道德空虚的法国人相比较。和那些浮华堕落的法国人相比，他们感到自己年轻而朝气蓬勃，是未来的真正使者。最早表达这种强烈使命感的是德国人，然后是斯拉夫人，今天则已经成为摆脱了殖民地地位的新兴民族的共同语言。但是，十九世纪那些伟大的社会和政治思想家们却没有预见到这一发展。马克思和恩格斯尤其如此，他们认为民族主义就像宗教一样，是反动的资产阶级用来对抗受剥削群众的一件武器，它的寿命不可能比资本主义更长久，一旦革命建立起无产阶级专政，它也会随之永远消失。伯林指出，马克思主义理论家，尤其是那些德国人，完全未能看透法西斯主义和国家社会主义的真正本质，把它解释成资本主义的垂死挣扎。为何像马克思这样一个充满创造力、深刻而强大的思想家，竟然没有注意到一个后来改变了整个世

界的因素，伯林在此文中并不想做出解释。不过在论述马克思和狄斯累利的文章中，他对这个问题的答案已经有所提示。

论述索雷尔的文章也对人类尊严这个基本问题做了进一步阐述。索雷尔的政治取向虽然表面上看反复无常，他有关人性的主要思想和基本观点，对于今天却有着不容忽视的意义。根据伯林的描述，他似乎更现代，和他的许多更著名、更坚定、更清醒的同代人相比，他似乎更能说出一些和我们直接相关的事情。他不是一个很有条理的思想家，能够提供一种基本原理固定不变的政治学说。他厌恶思想体系，并指责别人的体系。但是他的基本观点的价值不在于它们的内在力量，而在于一度局限于一个知识分子小团体的观点，竟变成了今天遍及世界的态度。

索雷尔坚决反对西方社会和政治学说中的两个关键信条，即通过知识得到拯救的希腊信条和历史神正论（historical theod-icy）这种犹太——基督教信条。在他看来，自然科学并不是一种本体论，它无法给我们提供有关世界的终极性质和结构的解释。它顶多不过是人类在不断和敌对的自然力量斗争的过程中发展出的工具或武器。因此它无法解决人生的大问题，不管是形而上学的、道德的还是政治的。这是一些它力不能及的事情。事实上，现代最大的罪恶之一，出现在把人类及其精神和物质需要当做可以用科学进行彻底分析的客体看待之时。由此人便退化成了一些科学专家和理性化的官僚，他们在一架机器上各司其职，他们作为创造者的真正的人的本质便被剥夺了。索雷尔对自然科学以及它被错误地用于人类生活所持的看法，让人强烈地想到哈曼更阴郁的理解，虽然和这位德国的信仰至上论者不同，他把科学视为人类的理智与努力的胜利，是对抗盲目的自然界的一件不可缺少的工具。但是，看待科学必须实事求是，不能超越它的正确界限。它本身并不包含着能使人类尽善尽美的秘诀。把科学和技术进步等同于精神和道德进步，只会使精神陷入无可救药的盲目性。

索雷尔对如下信念同样表示怀疑：历史虽然表面上混乱，充满不可测的倒退，但它还是沿着不可避免的各个阶段，走向某种普遍向往的完美境界。就像赫斯一样，他相信绝对的、自由选择的道德价值和

拥有其内在价值的各种目标。和赫斯一样，他否认历史规定了任何时代理性的人都应当追求的目标并为其最终成功提供了保障。那些人们视为神圣并为之付出不懈努力的价值，没有任何东西能够为其提供保证。索雷尔最坚信不移的两种绝对观念，就是前面谈到过的那种意义上的道德和科学。

伯林深入到索雷尔著作的核心，把握住了它们的idée ma，tresse（主要理念），这使他能够证明，这个令人费解、头脑混乱的作家不仅是可以理解的，而且有着深刻的创见和重要性。索雷尔观点的核心是这样一种信念：人首先是一个积极的、有创造性的动物。索雷尔偏离了古典传统，认为人首先追求的不是幸福、和平、得救、安全或知识，而是创造性的工作。自由表达自己的意志，把内心体会到的模式赋予外部自然界中那些拒不服从的物质，通过自由而自发的创造性工作，进行自我实现和自我表达，不管它是个人的还是集体的——这才是与人的内在本质最接近于一致的生活目的。这种观点自然而然地伴随着对享乐主义和一般的物欲主义价值观的仇恨。伯林以极为细致深入的态度，既用这种见解来说明索雷尔及其令人困惑的政治转变的意义，也指出了被西方思想主流中那些声名显赫的道德和政治思想家所大大忽略了的有关人性的一个真理，过去十年里世界所经历的剧烈动荡的浪潮，在经历了一段漫长的时光后，才由这一事实得到了解释，使其变得可以理解。

事实上，伯林在考察现代世界时，窥测到了各种迥然不同的运动的最深层，从第三世界的民族主义浪潮，到工业化技术官僚制度中那些心怀不满的年轻人的骚乱——这也许是一种反动的早期发展，而这种反动注定会发展成一场波及全世界的运动。这是自由的、创造性的、自主的人性中一些难以杜绝的因素的反动，是认同、尊严和自我尊重意识的反动，它所针对的是一切以庇护者自居、贬低人、使人丧失自我的势力。这不过是由哈曼和赫尔德发起的那场伟大战斗的现代表现，虽然采取了新的形式，但并非不可辨认。这是一场反对十八和十九世纪的中心价值，即反对自由主义的理性主义、世界大同、科学、进步和合理化组织这类信念的战斗：一场在整个十九世纪由躁动不安的伟大反叛者——傅立叶、蒲鲁东、施蒂纳、克尔凯郭尔、卡莱

尔、尼采、托尔斯泰和索雷尔——发起的战斗；他们在二十世纪的继承人是存在主义者、无政府主义者和反理性主义者，以及当代形形色色的一切反叛运动。这些思想家、团体和运动之间虽然存在着深刻分歧，但它们骨子里都是亲兄弟：它们所从事的战斗，都是以某种有关自我和自由行动者的内在知识，以某种无法消除的、特殊而具体的认同感为旗号。理性而仁慈的殖民地主子，技术官僚和专家，不论他们的意图多么无私和可敬，由于他们首先是把人视为异质的、需要进行管理、控制和支配的客体，而不是自由的和难以预测的自我转化的行动者，因此他们肯定不会尊重和理解人类的这种基本愿望，甚至常常无视、破坏或消灭它。对控制的反叛所采取的形式是一种要求：要在这个世界上有所作为，要成为不受外界干涉的自己的主人——一个独立的自我，不管它是个人还是集体，它不接受别人的摆布或组织。这场至少可以追溯到十八世纪中叶的持久而激烈的竞争，从来没有像今天这样活跃。

论威尔第的文章对这些问题提供了一种出人意料的解释。伯林用源于席勒的对素朴的艺术家和感伤的艺术家的划分，来解释威尔第，揭示出威尔第身上一些易于被人忽略的重要因素。“素朴的”艺术家是一个不可分割的整体，他与自我以及这个世界是合为一体的。他没有自我意识，他的艺术是对他直接看到和感受到的事物的自然而如实的表现，不追求任何外在的目的。“感伤的”艺术家则是处在统一和谐的原始状态之外，他要用自己的作品恢复这种状态，并且经常怀有一种不顾一切的紧迫感。然而他所追求的，是一种以有限的媒介终究难以达到的理想。从威尔第身上，伯林看到了最后一位伟大的“素朴”艺术家的天才，至少在音乐世界里是如此。他是赫尔德的“归属”理想——这个不断出现在伯林著作中的主题——的一个最值得纪念的生动事例。威尔第在他的作品中，毫无自我意识地直接向所有的人讲述，他只把他们当做具有人类天然情感的人。作为一名艺术家的他，丝毫没有神经质、自我怀疑和颓废的表现。他的作品不是反抗或反叛的隐喻，他也没有用某种宣言、纲领或意识形态来装备自己。或者说，假如他确实有一种意识形态，伯林告诉我们，“它也是一种涉及人类最大多数成员、历史跨度非常之大的意识形态，而这正是‘人道主义’的

中心含义之一”。这些话很有启发性，它提醒我们，伯林对颓废派作家几乎不感兴趣，他没有提到过像陀思妥耶夫斯基、卡夫卡或贝克特之类的人物，这是很自然的。那些专门描述边缘性心理状态，罕见、奇异或“反常的”经历，与人类基本情感、关系和需要中永恒牢固要素相去甚远的情绪的人，并不是他最关心的对象。例如，像哈曼这样的思想家充其量可以被视为一个古怪的幻想家，索雷尔是个变幻无常没有定见的人，不过他们都谈不上有病态或颓废的表现。相反，他们都在追求一种完美的理想，即充满创造性热情的充实的人性。伯林最关心的是这样一些作家和思想家，他们表达或追求的是一些吸引人类的中心价值，是充实完美的多样性生活的理想。不错，人们有时会感到，从他的许多文章背后都可以听到一种郁闷不乐的声音，那是在抱怨“正常状态”和一些“自然”条件已无可挽回地消失，在这些状态和条件下，人们有身在家园之感，身边都是可靠而熟悉的事物，它们既未在人们心中分裂或彼此对抗，也没有脱离自然。

九

在赫尔岑这位思想家身上，我们看到了最接近于发出激进多元主义先声的人，伯林本人在连篇累牍的文章和著述中深入细致地予以辩护和阐述的，也正是这种多元主义。年轻的赫尔岑在莫斯科大学受到的主要影响之一来自黑格尔，但是他的正统黑格尔主义并没有坚持多久，便把黑格尔学说改造成了自己独特的思想。这种改造的主要结果是，他对任何单一教条或严密理论体系解释人类生活和解决普遍人类问题的能力，都抱怀疑主义的态度。就像索雷尔一样，他似乎是在直接和我们谈论我们的困境。他对现实以及他那个时代关键性的道德和政治分歧的复杂感觉，使他的言论特别尖锐、新鲜而持久，这与十九世纪大多数专业社会思想家的思想判然有别，后者只是提出了一些运用理性方法从抽象原则中演绎出来的通用解决方案。

赫尔岑的观察、分析和阐述的能力，始终没有被追求严密而枯燥的精确分类体系的愿望所削弱。伯林指出，在赫尔岑那儿“唯心主义和怀疑主义奇妙地结合在一起”。一方面，他十分清楚什么思想会把人变成狂热的革命家；另一方面，他又对他们的信条的可怕后果有着

透彻的认识。他对他们想要铲除的那种制度的专横、野蛮和不公正有强烈的反感，可是他也认为，他们站在自己的立场上，怀着复仇和惩罚的强烈欲望所要实现的世界，也会造成另一些可怕的极端后果。他首先担心的是个人自由的命运，因此他坚持私生活和艺术、人类体面而尊严的生活的权利，反对那些新的解放者不切实际的平等主义信条。他担心权威会以空洞的抽象概念的名义，对个人进行奴役、压制和压迫。他对那些无所不包的历史观深表怀疑，它们声称将来能够建立一种符合人性的理想秩序，它的实现将证明现在人们所遭受的苦难和牺牲是值得的。他和施蒂纳一样，相信不应把个人供上抽象观念的祭坛，不管它被冠以什么名称：进步、正义、人道、国家、民族、历史本身，或任何虚幻的形而上学实体。他至少是个心存疑虑的理性主义者，无法让自己相信存在着符合不变规律的固定人性。他的世界观的核心是，他相信人类不断出现的基本问题根本就无法解决；人类只能在自己所处的环境下尽力而为，没有任何先验因素能够保证他们会最终获胜；人们为解决自己的时代和文化中的问题所做的努力，也会使他们自身发生变化，由此产生出一些新的人和问题；因此，人们未来的问题和需要，解决和满足它们的办法，从原则上说是无法预知的，提前制定更是无从谈起；最后，在定义人性时无法解决的问题，还在于自由意志、选择、意图、努力和斗争这些概念，总是会给人类的完善开辟难以预见的新途径。

在赫尔岑看来，选择的痛苦是无可避免的。在一个并无理性秩序而是混乱无序、有着难以预料的变化的世界上，不存在绝对价值或普遍理想。在不同价值之间做出的选择是一种绝对的选择。也就是说，以有关人类需要和价值的客观模式的归纳性知识为根据，对这种选择做出类似于普遍适用的自然科学所提供的那种经验解释，是不可能的；根据一些有关真实的人性和人生目的的先验的、直觉的或神学的知识做出的演绎性论证，也是不可信的；因为它们都会使其内在意义消失：它是一种纯粹的选择。一个人出于自己的理由做出选择，而这些理由只属于他本人，归根到底也只由他对此负责。随着时间的推移，赫尔岑的立场变得越来越有吸引力，对于对任何想找出人类问题最终解决办法的努力的怀疑有增无减的一代人，就更是如此。伯林以

极为细致和信任的态度捍卫这种立场，把它描绘成我们这个时代最健全和最成熟的哲学思想之一。

不过，这是否会导致伦理学的相对主义和主观主义？由赫尔岑所宣扬、伯林所提倡的这种激进的多元主义，是否会打破人类道德的统一性这一古老的观点？如果不存在一套全面的、普适的客观标准，是否只会导致价值无政府主义的后果？这是不是向一切可以想像的人类活动或行为敞开了大门，使它们都能获得道德目的的地位？这种一般态度能够提供什么手段，来防止譬如说第三帝国那些制度化的残忍和疯狂？要想回答这些问题，必须更严格地考察一下伯林的人性观。

十

伯林认为决定着道德、政治、社会甚至认识论学说的人性观是什么？在伯林就这个重要问题所做的全部陈述中，始终贯穿着若干假设。首先，对于人的真实本性，它的表现、潜在需要和能力，它的可变性和自我发展的范围，在不存在任何不变的、终极的、神启的或具有演绎或经验证据的知识的情况下，我们会接受一种有关人是什么的最低限度的解释，以便不至于预先排除出现全新的、不可预测的生活和自我完善的形态的可能性（甚至是极大的可能性），我们对人性的理解也由此得以扩展。因为如果说他这些论述观念史的文章揭示了什么的话，它们所揭示的就是，新的、更丰富更深刻的集体自我认识的形式，人是什么以及能够成为什么的认识形式，事实上是来自人与人——集体的和个体的——以及人与自己的过去、与其他民族和文化、与他们的物质环境的历史交往。正如这些文章所示，这个过程的发生并不遵照一套先验的原则，或遵循着可以发现的经验规律：它是一个分化出各种新方向的过程，从本质上说它并无一定之规，兴衰无常，有时充满了暴力，无法提前预知，也没有任何事情能够保证它继续存在或按既定的方向发展。

但是这个过程并非毫无章法、混乱不堪，也不是全然缺乏合理的意义。这是因为，既然它反映着在某些重要方面和我们完全一样的、有感情的理性动物在遇到自己整个环境中的问题并设想解决办法时做

出的合理反应，我们就能够从维柯最早认识到并做了具体表述的那种特殊意义上，进入和理解这一过程。进一步说，既然我们对人及其本性的认识或看法，在很大程度上是这种不断探索和追寻的产物，是更恰当、更深入的新人性模式缓慢而不可预测的发展的产物，因此这些深入探讨和评价对我们核心人类观点的各种划时代补充的文章，可以说是为一种经验的、开放的和反教条主义的有关现代西方人的现象学，做出的一项重要而有意义的贡献。几乎可以肯定的是，伯林不会喜欢这种有着强烈黑格尔主义色彩的说法，然而它确实在一定程度上解释了他为寻求自我理解做出的贡献的特殊性质，它在一个和他没有任何相似之处的思想家之间建立起了联系。他当然反对黑格尔的历史观，即把人类历史视为一个有着逻辑必然性的过程，经过预先注定的各个阶段，向着一个终极合理的目标发展，人类的一切利益、能力和价值终将和谐共存。对于黑格尔的道德目的观点，他也有着同样的对立态度，这种观点认为，道德目的是一个可以用演绎方式发现的行动原理和规则的体系，它是在一个特定的历史发展阶段理性为人们所规定的，它不考虑行动者的非理性、盲目性或不成熟性。然而，他同时也强调了有着黑格尔主义本质的三种观点。他在自己的文章中一再说，黑格尔以其充满想像力的才华，证明了思想和文化史是解放性观念的一种不断变化的模式，这些观念形成了普遍的态度和世界观，它们最终会变得陈旧过时；它们对有着自我意识的人的生活经验的不恰当性变得越来越明显，直到人们终于感到它们是束缚人的桎梏，必须不惜一切代价予以打破。使人摆脱束缚的新观念出现了，它们形成了更令人满意的新的普遍观点，而它们又会逐渐变成精神的牢笼。此外，伯林的观念史著作的价值，在很大程度上来自这样一个事实：他似乎持有一种准黑格尔主义的观点，认为历史是一个可以理解的理智成长和自我纠正的过程——一个集体学习的过程。在这个过程中，文明、社会、发展、成长、野蛮和成熟这些概念，对理解人性有着至关重要的作用，它所揭示的人性并不是一下子就形成的，有着某种不变而普遍的本质，而是在时间中不断变化和成长的。最后，与这种思想以及维柯的许多言论密切相关的是，伯林特别强调的一种观点是，存在着一种利用想像力得出历史判断的特殊能力，它不同于通过演绎和归纳方法获得的技巧，借助于它，天才的史学家能够知道，在一种文

化或文明的特定发展时期或阶段，什么事情不会相伴而生，什么事情能够发生或不能发生——从理论上说不能发生。正是这种能力，赋予了这些典型的社会——历史观点以意义，使它们或是被视为时代错置，或是被当做正常的、典型的观点，如此等等。

因此，伯林并不是一个譬如说像施宾格勒或韦斯特马克那样的文化相对主义者。这些相对主义者坚持一个时代或文明与另一些时代或文明必然全无相通之处。伯林和他们不同，他相信人们有可能通过学习和想像，进入并理解与他们相距遥远的另一些文化和时代。伯林也不是主观主义者——他相信从对每个社会的生活和活动的理解中得出的客观的判断标准；这些价值构成了历史客观结构的内容，发现和理解它们，需要受正确学术规范所驾驭的想像力；假如它们适合环境，适应一个既定社会的本能，不自我损毁或与极少量的基本价值发生冲突——不承认这些价值，将导致对相关的行为者是人这个事实的否定——那么对它们便没有什么好反对的。因此伯林也不是道德相对主义者。他经常宣布，在行为中对至少是极少量道德规范的过大偏离，将导致对行动者的人性的否定。他说，“显然，认识普遍——或几乎具有普遍性的——价值的能力，进入了我们对‘人’、‘理性的’、‘健全的’、‘自然的’这些基本概念的分析。”

假如伯林有一种本体论，它也只能是这样一种信念：绝对不可否认其存在，而且我们对其有着最直接和无法消除的知识的事物，就是特定环境中的人类——我们自己和另一些人，也即是具体的、个别的、独特的和自我定向的，在不同程度上负责的和自由的人，拥有由各种思想感情构成的内心生活，自觉地提出目标和原则，并在我们的外在生活中追求它们；企图把这一切简化成不易理解的自然科学的概念和定律——因为它们仅仅是因果论的和统计学的——或是把它们变成任何形而上学的、目的论的或机械论的抽象体系中的功能因素，无论从实际的目的考虑这样做多么方便易行，它终究否定了所有人都直接而极其生动地了解的有关他们自己的太多实情，而且往往会限制、阻碍和摧残它们，对于由此造成的后果，这些文章已阐述得十分清楚。

伯林在他的著作中，从未宣称能够证明决定论的观点是错误的；然而，假如它是正确的，假如它的正确性被人们广泛接受，不但反映在他们的理论工作中，而且反映在他们的日常思想和实践中，那就将使人们据以把自己作为人来理解的一些最基本的范畴受到严重的篡改；像自由、选择、责任、美德、褒贬、良心不安、悔恨等等词语，要么将会完全改变含义，要么会变得毫无意义。伯林承认确实如此，他也明确相信，在某些关键的方面——即我们据以把人视为创造性动物的方面——人不应被科学当成纯粹的自然对象来看待。他这些思想并不是来自人事实上不能被如此对待的教条主义信念。也许恰恰相反，经验的、量化的科学能够事实上也一直在向人类经验十分独特的形式中扩展，而且常常取得一定程度的令人不安的成功，造成一些难以描述和评价的结果，这使伯林警觉到应当限制它们的范围。他似乎想说，我们可以把量化的因果论方法应用于一个又一个经验领域；但是，假如我们发现人类的许多（甚至全部）活动的性质和内容因这种扩展而大为改观，假如在这个过程中，由于纯粹因果的、统计的和外在的考虑，人之为人的许多（或全部）真实要素——我们在维柯所说的意义上，从内部最充分地理解到的要素——不是被毁灭就是变成了不可理解的东西，那么我们这样做是以什么名义，为了什么目的，追求什么样的超出于人类关切领域——这是我们从个人经历和他人以及历史知识中直接获得的——之上和之外的价值或理想呢？以真理的名义？但是对真理的解释不管多么全面，也不能排除直接经验的因素，排除我们对如何做人的直观认识。以效率或组织的名义？但是它们也不会自动成为目的；它们是和具体的人类生存共存亡的。伯林在大量的演讲和文章中或明或暗提出的这个灼人的核心问题，显然使他深感忧虑。它也是一个引起了当代许多烦恼的核心问题。

许多人也许认为，伯林的著作提供了一种贯穿着悲观主义的人生观。无可否认，在他对人和人生需求的认识中，确实有一种强烈的悲剧因素：人类实现的大道，有可能彼此交汇和彼此阻碍，一个人或一个文明，为铺设一条完美人生之路而追求的最受珍爱的价值或美，有可能陷入致命的相互冲突；结果是对立的一方被消灭和绝对无法弥补的损失。伯林著作的整体倾向就是扩大和加深我们对这种不可避免的

冲突和损失以及由此引起的绝对选择之必然性的意识。他使给人带来和谐和安宁的所有人生观都产生了裂痕，它们虽能消除紧张和痛苦，同时也削弱了人的活力和热情，使人们忘记自己的真实的人性。他不断呼吁我们回到自己的本质自由和责任上来。他这些散见于众多不易得到的杂志和期刊上的文章，一旦被集中在一起，便为一种彻底的自由主义人道主义人性观以及我们前面所提到的他的困境提供了一个最全面、最令人信服和满意的记录，从而也使它们更易于被这个时代所利用。对这些文章的兴趣有增无减，用他本人在谈到威尔第作品时那句令人难忘的话说，这种兴趣是“我们这个时代神智健全的象征”。

罗杰·豪舍尔

反启蒙运动

一

对法国启蒙运动及其在欧洲各国的盟军和弟子的核心观念的抵抗，与这场运动本身一样古老。宣扬理性的自律性和以观察为基础的自然科学方法是惟一可靠的求知方式，从而否定宗教启示的权威，否定神学经典及其公认的解释者，否定传统、各种清规戒律和一切来自非理性的、先验的知识形式的权威，自然会受到教会和众多派别中的宗教思想家的反对。不过，主要是由于他们和启蒙运动哲学家没有共同的基础，所以这种反对并无多大进展，只是激起了对那些被视为威胁教会和国家权威的观念的传播所采取的镇压措施。更可怕的反对来自可以追溯到古代世界的相对主义和怀疑主义传统。持进步主义信条的法国思想家，不管其内部有何分歧，他们都是基于一种以古代自然法学说为根源的信念：无论何时何地，人性基本上都是一样的；地域或历史中的多样性，与恒久不变的内核相比是不重要的，因为人之所以为人，也正是因为这个内核，这与定义动物、植物或矿物的道理相同；存在着普遍适用的人类目标；可以制定出一个合乎逻辑的、易于检验和证实的法律和通用规则的结构，以此取代无知、精神惰怠、臆断、迷信、偏见、教条和幻觉所造成的混乱，尤其是人类统治者所坚持的“同利益有关的错误”，它们应对人类的挫折、罪恶和不幸负主要责任。

牛顿物理学在无生命的自然王国里连连获胜，人们相信，和它相似的方法，也可同样成功地用于几乎没有多少进步可言的伦理学、政治学以及一般人类关系的领域。一旦这种方法生效，不合理的、压迫人的法律制度及经济政策就会被一扫而光，取而代之的理性统治将把人们从政治和道德的不公正及苦难中解救出来，使他们踏上通往智慧、幸福和美德的大道。始终存在着一种反对这种观点的学说，它可以上溯到古希腊智者学派的普罗泰哥拉、安提丰和克里蒂亚斯，认为

包含着价值判断的信念和以此为基础的各种制度，并不取决于对客观不变的自然事实的发现，而是取决于人类的意见，后者是可变的，会随着社会和时代的不同而不同；道德和政治价值，尤其是正义和一般社会安排，都是建立在变动不定的人类信仰上。亚里士多德引用过的一位智者对此做了总结，他宣称，此地和波斯都有火在燃烧，但人类的制度就在我们眼前发生着变化。因此似乎可以说，在人类事务方面，原则上不可能用科学方法确定普遍真理，即无论处在什么时代、什么地方的任何人，都能使用正确的方法加以证实的真理。

这种传统在十六世纪的怀疑论者科尔内里乌斯·阿格里帕、蒙田和沙朗的作品中得到了有力的重申，他们的影响又可在伊丽莎白和詹姆斯一世时代的思想家和诗人的感情中找到。这种怀疑主义也帮助了这样一些人，他们否定自然科学或其他普遍理性方案的主张，宣扬维护纯洁的信仰，例如那些伟大的新教改革家和他们的追随者，以及罗马教会的冉森派。存在着一个单一的、通过逻辑演绎得出的结论的严密体系，它是运用普遍正确的思维原则的结果，并且是建立在小心筛选出的观察或实验数据上——这种理性主义的信念，被从博丹到蒙田等有社会学头脑的思想家进一步动摇。这些作家既利用历史的证据，也利用在亚洲和美洲等新大陆的旅行和探索所提供的新文献，强调人类风俗的多样性，特别是不同的自然因素，具体而言是地理因素，对不同的人类社会发展造成的影响，它们导致了制度和世界观的不同，而这又造成了信仰和行为的巨大差别。大卫·休谟的革命性学说，尤其是他证明了事实真理同逻辑或数学中的先验真理之间不存在逻辑关系，也大大强化了这种观点。休谟的这些思想有可能使某些人的希望破灭，他们在笛卡尔及其追随者的影响下，认为能够根据任何经验都无法驳倒或改变的普遍正确的公式，通过一系列严密的逻辑论证步骤，建立起一个包罗万象、能够解答一切问题的单一知识体系。

然而，人类价值或对包括历史事实在内的社会事实的解释的相对性，不管多么深地进入了这些社会思想家的头脑，他们仍保留着一种共同的核心信念，即所有时代的所有人的终极目标，其实是一样的：人人都追求基本的物质和生理需要的满足，譬如食物、住所、安全，以及和平、幸福、正义、个人天赋的和谐发展，真理，甚至包括更含

糊不清的美德、道德完善以及罗马人所谓的humanitas（高贵人格）。气候冷暖，山地国家和平原国家的差别，可能会使手段有异，只要不是强求一致，适合所有情况的普遍公式就不存在，然而终极目标本质上却是一样的。这一类有影响的作家，如伏尔泰、达朗贝尔和孔多塞，都相信艺术和科学的发展是人类达到这些目标最强大的武器，也是反对无知、迷信、空想、压迫和野蛮制度——它们束缚人类的努力，阻挠人们追求真理和理性的自我定向——最锐利的武器。相反，卢梭和马布利相信，文明的制度本身就是使人类腐败，脱离自然和内心单纯，脱离符合自然正义、社会平等以及自发人类感情的生活的一个主因；矫揉造作的人囚禁、奴役和败坏了自然人。但是，尽管有这些深刻的观点分歧，在某些重要的问题上却存在着广泛的一致：自然法（不再是以正统的天主教或新教教义的语言加以阐述）和永恒原理的真实性，只有遵守它们，人们才能够变得聪明、幸福和自由。一组普遍而不变的原则支配着世界，有神论者、自然神论者和无神论者，乐观主义者和悲观主义者，清教徒和原始主义者，相信进步以及科学和文化最丰硕成果的人，莫不如此认为。这些规律既支配着无生命的自然，也支配着有生命的自然，支配着事实和事件、手段和目的、私生活和公共生活，支配着所有的社会、时代和文明；只要一背离它们，人类就会陷入犯罪、邪恶和悲惨的境地。思想家们对这些规律是什么、如何发现它们或谁有资格阐述它们也许会有分歧；但是，这些规律是真实的，是可以获知的（或者是十分确定，或者只是极有可能）——这仍然是整个启蒙运动的基本信条。而对它的攻击，则是对这种主导信仰体系最可怕的反对。

二

在这场反对运动中可能发挥过决定性作用的一位思想家，是拿波里的哲学家吉安巴蒂斯塔·维柯。他以不同寻常的原创精神，特别是在他的最后一部著作《新科学》中坚信，笛卡尔主义者认为数学有着科学之科学的地位，是犯下了一个严重的错误；数学具有确定性，仅仅是因为它乃人类的发明。它并不像他们设想的那样，与实在的客观结构相一致；它只是一种方法，而不是一个真理体系；借助于它，我们能够探明规律——外部世界现象的发生——但并不能发现它们为何那

样发生或为什么目的而发生。这是只有上帝才能知道的事情，因为只有事物的制造者，才真正了解它们是什么以及它们是为什么目的而被制造。因此，从这个意义上说，我们并不了解外部世界——自然——因为它不是我们制造的；只有创造了它的上帝才了解它。不过，由于人直接拥有人类的动机、意图、希望和恐惧，这是他们自己的东西，因此他们能够认识人类的事务，正如他们不能认识自然一样。

按维柯的观点，我们的生活和活动，不管是集体的还是个人的，反映着我们为求生存、为满足我们的各种欲望、为相互理解并理解我们自己的过去所做的努力。对最基本的人类活动的功利主义解释是错误的。首先，它们是纯粹表现性的；唱歌跳舞，祭拜神癯，言谈和战斗，以及使这些活动得以实现的各种制度，构成了一种世界观。语言、宗教仪式、神话、法律、各种社会、宗教和司法制度，都是自我表达、希望表明人是什么以及追求什么的不同形式；它们遵循着可以理解的模式，因此，再现另一些社会的生活，甚至在时空上相距遥远的社会的生活，是可能的，只要我们问一下自己，什么样的观念、感情和行动架构能够产生诗歌、纪念物和神话。人们的成长包括个性和社会性两个方面；产生了荷马史诗的社会，与上帝通过他们的圣典向他们说话的希伯来人的社会，或罗马共和国的社会、中世纪的基督教社会、波旁家族统治下的那不勒斯城，显然是大不相同的。成长的模式有迹可寻。

神话并不像开明的思想家所以为的那样，是对现实的虚假陈述，后来的理性主义者的批判才使其得到改正；诗歌也不仅仅是对用日常语言同样可以说明的事物的修饰。远古时代的神话和诗歌，是一种世界观的具体表现，它们就像希腊哲学、罗马法或我们开明时代的诗歌和文化一样真实可信——它们较为古老和粗陋，与我们相隔十分遥远，但是它们也有属于它们自己独特文化的声音，我们可以从《伊利亚特》或“十二铜表法”中听到它，它的庄严是后来更精致的文化所难以再现的。每个时代的文化都表达着自身的集体经历，人类发展阶梯上的每一步，都有各自同样真实可靠的表现手段。

维柯的文化发展循环论已变得十分著名，但这并不是他为理解社

会或历史做出的最有创见的贡献。他的革命性举动，在于他否认了永恒的自然法学说，而自亚里士多德直到我们今天，它向来就是西方传统的核心。他鼓吹文化独特性的观点，不管这些文化与过去或后来的文化之间多么相似；他还宣扬人类社会在一个特定发展阶段的所有活动和表现都具有一种独特风格的观点。因此他同时为比较文化人类学、比较历史语言学、比较美学和比较法理学奠定了基础；语言、礼仪、纪念物，尤其是神话，是认识后来的学者和批评家所认识到的集体意识之不同形式的惟一可靠的钥匙。这种历史主义与另一种观点显然无法调和，那种观念认为真、善、美只有一个标准，有些文化或个人比另一些文化或个人更接近于这标准，这个标准由思想家加以确定并由活动家加以实现。荷马的史诗是难以超越的巨著，但是它们只能产生于一个残酷坚忍、寡头统治的“英雄主义”社会。后来的文明无论在其他方面多么优越，都无法产生出必然比荷马更优秀的艺术。这种观点对永恒真理和不断进步——虽然它偶尔会被倒退到野蛮状态的时期所打断——的观念给予了沉重的一击，并且在自然科学和人文研究之间划出了一道明确的界线，前者研究的是从“外部”观察的相对不变的物质世界的性质，而后者则是用同情的眼光，从“内部”观察社会的演化，对于这种研究来说，科学批评所勘定的文本或材料虽然必不可少，却不是一个充足的条件。

维柯的那些并不系统的著作还讨论了其他许多主题，不过他在启蒙运动史中的重要性，在于他坚持文化的多样性，从而也坚信以下观点的虚幻：实在只有一种结构，睿智的哲学家能够认识到它的真实面目，并能用完美的逻辑语言描述它——从柏拉图到莱布尼茨和孔狄亚克，再到罗素及其更有信心的追随者，都被这种观点所迷惑。在维柯看来，人们提出有关宇宙的不同问题，并做出他们相应的回答：这些问题，以及表达它们的符号和行为，在文化发展的过程中变化着并逐渐变得过时。为了理解这些回答，人们必须先理解一个时代或一种文化最关心的问题；它们并非一成不变，也不会因为它们和那些我们不熟悉的问题相比同我们自己的问题较为相似而更加深刻。维柯的相对性比孟德斯鸠的走得更远。倘若他的观点是正确的，他便不仅从实践而且从原则上推翻了绝对真理和建立于其上的完美社会的观点。然

而，维柯的著作几乎无人问津，在他的《新科学》于写成一百年后被米什莱复活之前，他究竟有多大影响，是个难以确定的问题。

如果说维柯只想撼动他那个时代的启蒙运动的支柱，柯尼斯堡的神学家和哲学家J.G.哈曼则是要摧毁它们。哈曼幼年受到虔信派信徒的教育，该派是路德教各派中最注重内省和自我得救的一派，他们希望让个人的灵魂直接同上帝为伴，强烈反对理性主义，易于陷入感情极端，最关心的是道德义务的刻板要求和严格自律的需要。十八世纪中叶，腓特烈大蒂试图把法国文化和军事、经济和社会方面一定程度的理性化，引入东普鲁士这片他的属地中最落后的地方，结果在这个虔诚的、半封建的传统普鲁士社会（这里也诞生了赫尔德和康德）激起了特别猛烈的反抗。哈曼最初是启蒙运动的信徒，但是在经历了一次深刻的精神危机之后，他转而反对这场运动，发表了一系列论战文章，它们风格怪诞，充满奇异的影射和古怪的想法，故意语焉不详。他尽量让自己与法国那些冷漠而傲慢的思想和情趣的独裁者们保持距离，因为在他看来，他们的优雅、明晰、流畅而肤浅的风格是可憎的。哈曼的观点是建立在这样一种信念上：所有真理都是特殊的而非普遍的：理性没有能力证明任何事物的存在，它只是一个方便分类和组织材料的工具，但它所根据的模式与实在并不一致；所谓理解，就是同人或上帝交流。对他来说，就像对于更古老的日耳曼神秘传统一样，宇宙本身就是一种语言。万事万物，植物和动物，都是上帝同他的创造物进行交流的符号。一切都取决于信仰；信仰就像感官一样，是获知实在的一种基本官能。阅读《圣经》就是倾听上帝的声音，他用一种他恩赐于人类的、他们能够理解的语言说话。有些人具备理解他的方式和观察宇宙的天赋，而宇宙和《圣经》、教会中的神父和圣徒的启示一样，就是上帝的一本启示录。只有对人或物的爱，能够揭示万物的真实本质。爱公式，爱普遍命题和定律，爱科学或庞大的概念和范畴体系中的抽象观念，是不可能的，这些符号过于一般，无法接近实在。而法国的lumières（启蒙者们）却用它们遮蔽了自己的眼睛，看不到具体的现实，看不到只能由直接获取、尤其是通过感官获取的真实经验。

哈曼为一个事实而高兴：休谟成功地摧毁了预先便存在着一条通

向实在的道路这一理性主义主张，他坚信一切知识和信念归根到底取决于对直接的知觉素材的把握。休谟正确地认为，假如他不相信存在着鸡蛋或水，他是无法吃鸡蛋或喝水的；信念的因素——即哈曼所说的信仰——取决于各种基础，它们的不需要证据，就像情趣或任何其他情感不需要证据一样。真正的知识是对单个实体的直接领悟，概念无论多么特殊，对于全部个人体验来说也绝对不可能完全恰当。歌德极为赞赏哈曼，他用哈曼的语气对拉瓦特尔说，“individuum est ineffabile”（个体是不可言喻的）。科学可以被用于实际事务，但是没有任何概念能够使我们理解一个人、一件艺术品，理解各种姿态、符号——不管是语言的还是非语言——所传达的信息，理解一个人、一场运动和一种文化的风格和精神实质；它也不能让我们理解向任何有耳闻目睹能力的人说话的神癯。只有个体才是真实的，也就是说，它的真实性取决于它的特性、它同其他事物、事件和思想的差别，而不是取决于它和后者的共同因素，而普遍性的科学所要记录的就是这种共同因素。哈曼说，“只有感情能够给各种抽象观念和假设装上手足和翅膀”；“上帝向我们说话，向感官传递信息，用的是诗化的语言，而不是博学之士的抽象语言”，因此凡是在这些问题上有话要说的人，他也必须向另一个人这样说。

哈曼对有关外部世界的理论或思辨没有多少兴趣；他只关心个人的内心生活，因此只关心艺术、宗教体验、各种感觉和个人关系，在他看来，科学的理性得出的分析性真理，会把它们变成毫无意义的符号。“上帝是个诗人，不是数学家”，康德之流，对于给我们提供了无穷的语言建构的东西怀有“一种认知的仇恨”——他们认为词语就是概念，更糟糕的是，认为概念就是真实的事物。科学家发明了各种体系，哲学家按人为的模式梳理现实，他们对现实视若无睹，一心营造空中楼阁。“既然已给了你证据，为何还要寻找虚幻的东西？”体系不过是精神的囚牢，它们不光在知识领域里造成歪曲，而且导致庞大的官僚机器的建立，所依据的原则无视生命世界丰富的多样性和人们多姿多彩的内心生活，为了一些与构成现实世界的灵肉统一性毫无关系的意识形态狂想而强求一律。“这种大受吹捧的理性，以及它那些具有普适性、永无谬误……确定的、过于自信的主张，除了是一种ens

rationis（实在）、一个被赋予了神圣属性的外强中干的木偶外，还能是什么呢？”惟有历史，尤其是以热情的语言和充满灵感的想像描述自己世界的诗人，才能提供具体的真理。“人类的知识和幸福的整个宝库，存在于各种形象之中”；这就是原始人的语言为何是诗化的和非理性的原因。“诗歌是人类纯朴的语言，园艺比农业更古老，绘画比书写更古老，歌唱比吟诵更古老，格言比理性结论更古老，物物交换比贸易更古老。”创新、天才、直接的表现力、《圣经》或莎士比亚刻划、塑造这个生动鲜活世界的方式，是分析科学无法做到的，它仅能得其皮相而已。

在谴责理性主义和唯科学主义用分析歪曲了实在的思想家行列中，哈曼位居第一，他的追随者是赫尔德、雅各比和默泽尔，影响后者的是沙夫兹伯里、杨格和柏克的反智主义抨击；他们又在许多地方的浪漫主义作家中引起了反响。这种态度最雄辩的代言人是谢林，本世纪初柏格森使他的思想重新焕发了活力。他是那些反理性主义的思想家之父，在他们看来，绵延不绝、不能分析的现实整体，被数学和自然科学那些静态的空间符号曲解了。“分解就是谋杀”这句浪漫主义的宣言，是整个十九世纪一场运动的箴言，而哈曼是这场运动最热忱、最坚定的先驱。科学分析导致冷酷的、违反人性的政治，导致法国原则的桎梏，普鲁士贤明的君主腓特烈大蒂有识而无情，正是用这些原则紧紧捆住了热情而诗意的日耳曼人的血肉之躯。首恶当属伏尔泰，赫尔德称他为“老顽童”，他有着一种败坏人类情感的聪明。

卢梭，尤其是他的早期作品，对日耳曼这场后来被称为“狂飙突进”的运动，有着深刻的影响。卢梭对直觉和自然感情的狂热追求，他对文明强迫人们违反其天然的真实目的和需要而履行的人为社会角色的摒弃，他在天性的自我表达同剥夺了人类尊严与自由的社会分化和成规的人为约束——它们在人类天平的一头助长了特权、权力和专横的以强凌弱，在另一头助长了可耻的阿谀奉迎，从而扭曲了全部人类关系——之间所做的对比，都深深吸引着哈曼及其追随者。

但是在他们看来，卢梭走得还不够远。无论如何，卢梭相信某些人人都可理解的永恒真理，因为它们被铭刻在人们的心里，比青铜铭

文更持久，因此他承认自然法——一个笼统、冷漠和空洞的抽象概念——的权威。哈曼及其追随者则认为，一切规则或戒律皆不免于消亡，对于日常生活中的行为，它们也许是必要的，但是遵循它们，从来成就不了伟业。英国批评家有一正确的见解：创新需要打破常规，一切创造性的活动，一切远见卓识，都是因无视专制立法者的规则而获得的。他宣称，规则犹如处女，未遭强暴是不会生儿育女的。自然（天性）能够引发广泛的奇思怪想，把它囚禁在那些“微不足道的”分析哲学的狭隘理性主义范畴之内，不过是一种幼稚的先入之见。自然（天性）是狂放的舞蹈，所谓的实际的人则像是夜游者，他们信心十足并取得成功，是因为他们闭眼不看现实；假如他们看到了现实的真实面目，他们也许就会脱离自己的心思。

语言直接反映着不同的社会和民族的历史生活：“每一个法庭，每一所学校，每一种职业，每一个团体，每一个宗派，都有自己的语言”，我们吃透这种语言的意义，是怀着一种“情人、朋友和至交”的“热情”，而不是用规则、用打不开任何一扇门的空想的万能钥匙。法国的“哲人们”和他们那些英国的追随者告诉我们，人只追求快乐避免痛苦，然而这是荒谬的。人们追求生活、创造、爱恨，他们吃饭饮酒，祭拜神灵，牺牲自我和理解世界，他们追求这些，是因为他们不能不如此。生活就是行动。就像虔敬派的伟大奠基人——斯彭内尔、弗兰克和本格尔——教导我们的那样，只有深入到自己的内心，经受“认识自我的励炼”的人，才能认识生活。一个人在把自己从无人性的科学思维的窒息性围困中解脱出来之前，他不可能理解自己和别人，或理解我们是如何以及为何会变成现在这个样子。

哈曼是以杂乱无章和不时闪烁出独到见解的方式讨论问题，他的门徒赫尔德则要建立一种严密的学说体系，来解释人性及人在历史中的经验。他对自然科学深感兴趣，并热情地从中尤其是从生物学和生理学的发现中获益。他也乐于向法国人表示较多的好感，这是幻想家哈曼不愿意做的。但是赫尔德学说中那些进入了他所激起的各种运动之思想脉络的内容，却是有意与法国启蒙运动的社会学假说相对抗。他认为，不管理解什么事物，都是对其个性和发展过程的理解，这需要一种能力，他称之为对世界观——某种艺术传统、某种文学、某个

社会组织、某个民族、某种文化、某个历史时期的个人——的Einfühlung（感情投入）。要想理解个人的行为，我们必须理解社会的“有机”结构，只有以此为根据，才能理解其成员的精神、活动和习惯。和维柯一样，他认为理解一种宗教，或一件艺术品，或一个民族的性格，人们必须“进入”其独特的生活条件：一向在北海波涛中经受风浪打击（他本人在游历西方时便有过这种经历）的人，能够充分理解古老的北方吟唱诗人的歌谣，这是那些从未见过北方水手搏击风浪的人们所绝对做不到的；只有那些努力进入约旦丘陵上那些原始牧民的经历的人，才能真正理解《圣经》。根据巴黎的品味仲裁者所制定的一套所谓普遍正确的教条主义原理，给各个文化整体的优劣分出三六九等，是既徒劳又盲目的做法。每一种文化都有自己独特的Schwerpunkt（引力中心），除非我们理解了它，我们是无法知道它的性格或价值的。因此，赫尔德热衷于维护对创造性活动有着独特贡献的原始文化，他喜爱人类精神的几乎每一种表现和充满想像力的作品，而且只为了它们自身的缘故。艺术、道德、习俗、宗教，从悠久传统中成长起来的民族生活，是由过着一种统一的共同生活的整个社会创造的。对共同的经历所做出的形象的集体反应，有其统一的表现形式，在它们之间或内部进行分门别类，完全是后来的时代中愚钝而教条的书呆子对它们的人为歪曲。

一个民族的歌谣、史诗、神话、庙宇和风尚，他们的衣着样式，他们所使用的语言，其作者是谁？是这个民族本身，是从他们的全部所作所为中流淌出的整个灵魂。最野蛮的行为，莫过于无视或践踏一种文化的遗产。所以赫尔德谴责罗马人摧残土著文明，也谴责教会（尽管事实上他本人是个路德派修士）强迫波罗的海人民皈依教会，强迫他们适应与他们的自然传统格格不入的基督教模式，他还谴责英国的传教士对印度人和亚洲其他居民采取这种做法，由于把外来的社会制度、宗教、教育形式强加于他们，而这些不属于他们的东西只会使他们偏离自然的发展，结果使他们精致的本土文化遭到了粗暴的破坏。赫尔德并不是一个民族主义者：他认为不同的文化，就像是人类大花园里众多和睦相处的鲜花，能够也应当共存共荣。不过，在他对空洞的世界主义和普遍主义的猛烈攻击（他也以此谴责法国的哲人

们）中，无疑存在着民族主义的种子；它在十九世纪他那些好斗的弟子中间迅速成长壮大。

赫尔德是受着奥匈帝国、土耳其和俄罗斯帝国压迫的各民族的文化民族主义的最伟大倡导者，最后也成了奥地利、德国和其他各地的直接的政治民族主义的伟大倡导者。他否定当时在巴黎走红的绝对进步的标准：任何文化都不仅仅是走向另一种文化的工具；每一项人类成就，每一个人类社会，只能根据它自己的内在标准加以判断。尽管他后来试图建立一种历史学说，在这种学说中，他以一种多少有些含糊不清的方式，把全人类描述为正在向着一种共同的人性（Humanit!?t）发展，它包含着所有的人、所有的艺术和所有的科学，不过对欧洲思想产生最深刻影响的，还是他早期对于个体本质的相对主义情感和他对每一种文化的赞赏。在伏尔泰、狄德罗、爱尔维修、霍尔巴赫、孔多塞看来，只有一种普遍的文明，它蓬勃成长的表现，此时由一个民族来代表，彼时又由另一个民族来代表。赫尔德则认为，存在着多种多样不能彼此对比的文化。属于一个既定的共同体，通过共同的语言、历史记忆、习惯、传统和感情这些摸不着又剪不断的纽带，同它的成员联系在一起，是一种和饮食、安全、生儿育女一样自然的需要。一个民族能够理解和同情另一个民族的制度，只能是因为它了解它自身的制度对它有多大的意义。世界主义排除了一切使人最有人性、最有个性的因素。因此他攻击那些被科学洗了脑的法国哲人（赫尔德只把狄德罗当做一个例外，他的作品乖张而有想像力，充满突发的洞察力，这使赫尔德由衷地感到亲切）所接受的错误的机械论人类模式，他们只知道机械的因果因素或每个国王、立法者和主宰者的专断意志，他们有时是明智而仁慈的利他主义者，有时则自私、腐败、愚蠢甚至邪恶。但是塑造人的各种因素要比这丰富得多，它们因时代和文化的不同而不同，所以不能被纳入这些简单而枯燥的公式之中。“每当听到一个民族或时代被归结到几个概念之中时，我总是感到害怕；因为像‘民族’、‘中世纪’或‘古代和现代’这些词汇，无不包含着巨大而丰富的差异。”德国人只有在德国人中间，犹太人只有回归他们古老的巴勒斯坦土地，才真正具有创造性。那些被迫离开自己的根而流落他乡的人，虽然仍然活着，却会逐渐衰亡：欧

洲人在美洲失去了自己的品德，冰岛人在丹麦衰落。生搬硬套（这不同于一个社会对另一个社会的那种无意识的、不被察觉的自发影响）导致矫揉造作和徒有其表，造成艺术和生活的退化。德国人必须是德国人，不能做三流的法国人；生命维系于始终浸淫在自己的语言、传统和当地感情之中；千篇一律就是死亡。（受科学支配的）知识之树会杀死生命之树。

赫尔德的同代人默泽尔也是如此，他是第一位历史社会学家，写过有关他的家乡德国西部奥斯纳布鲁克古老生活的著作。他说，“每个时代都有自己的风格”，每次战争都有自己的特点，事物都有特定的色彩，衣着举止都与宗教和科学有内在的联系；Zeitstil（时代性）和Volksstil（民族性）就是一切；这种或那种制度，都有“当地的理由”，它不可能具有普遍性。默泽尔主张，只有借助于“整体印象”，而不是像分析化学家那样把各种因素分离开来，才能理解社会和人。他告诉我们，当伏尔泰嘲笑德国一个村落所采用的法律竟和相邻村落的法律有矛盾时，他没有理解的正是这一点：正是建立在古老而不间断的传统上的丰富的多样性，使人们得以避免强求一律的专制制度，例如路易十四或腓特烈大蒂的制度，各种自由也因此而得以保留。

虽然没有产生直接影响，但我们还是能够从柏克和后来许多浪漫主义的、本能论的和反理性主义的作家的著作中，听到这些音调，他们中间既有保守主义者，也有社会主义者，都维护有机的社会生活形态的价值。柏克对法国革命者那些原则的嘲讽尽人皆知，他所根据的是与功利主义社会模式相比有着历史神圣性的整体，前者只是一个完全靠契约责任联系在一起的生意团体，是一个“投机家、经营者和斤斤计较者”的世界，对于形成一个家庭、一个部落、一个民族、一场运动的那些难分难解的关系，他们一无所知。所有的人类团体之所以能结合在一起，不仅是因为追求相互获利，或是出于强迫，或是相互的爱、忠诚、共同历史、情感和世界观之外的东西。在十八世纪下半叶，这种对非理性因素的强调，不管它是否与特殊的宗教信仰有关，对个体、特殊性（das Eigentuemliche）和不可触知因素的价值的强调，以及求助于古老的历史根源和悠久的习俗，求助于未被机智的“理性人”的智巧所败坏的纯朴而强健的农民的智慧，这些做法都有

着强烈的保守和反动的意义。宣布这些信条的不管是极为厌恶政治强制、帝国、政治权威及一切形式的强制性组织的热情的民粹主义者赫尔德，还是温和的汉诺威保守主义者默泽尔，或是完全不关心政治的拉瓦特尔，或是在不同的传统中长大、对在历史中取得了神圣地位的教会、国家、贵族和精英的权威满怀敬重的柏克，它们显然都构成了对打着普遍的道德和知识理想的旗号、以理性主义方式改造社会的努力的抵抗。

同时，科学专家的傲慢态度，也在威廉·布莱克和年轻的席勒以及东欧的民粹主义作家的著作中激起了强烈反抗。它对1830年以后三十多年里德国的文学骚动作用尤大："狂飚突进"运动的领袖人物，如伦茨、克林格尔、格斯滕贝格和莱泽维茨，他们的剧作向一切有组织的社会或政治生活形式发起猛攻。德国中产阶级那种死气沉沉的庸人习气，或刚愎自用的德国领主们固步自封的统治所造成的不公正，也许令他们义愤填膺，但是他们同样猛烈地予以抨击的，还有法国、英国和意大利的进步思想家所倡导的理性原则和科学知识对生活的治理。伦茨认为自然就像一个巨大的漩涡，有感情有品味的人，如果想体验充实的生活，就必须让自己投身于其中；在他看来，以及在舒巴特和莱泽维茨看来，艺术，尤其是文学，是热情的自我肯定形式，它把一切接受陈规陋习的做法视为"苟延残喘"。整个狂"飚突进"运动最典型的表现，莫过于赫尔德的呼声："我不是在思考，而是在感觉，在生活！"或"心灵！热忱！鲜血！人性！生活！"法国的理性思维是苍白而虚幻的。正是这种观点，激励着歌德在七十年代对霍尔巴赫的《自然体系》做出了反应，说它是一本"可恶的、阴暗的、僵尸般的"著作，它和斯特拉斯堡的哥特式大教堂所表现出的神奇而不竭的生命力没有丝毫关系。因为在赫尔德的引导下，他从中看到了中世纪日耳曼精神最高贵的表现之一，而奥古斯都时代的评论家对这种精神一无所知。在他的幻想小说《阿丁格洛和快乐岛》中，海因兹在经历了一系列比"哥特式"冲突有过之而无不及的血腥野蛮体验之后，来到一座岛上，那里有着个人关系上的完全自由，一切法律成规最终被废弃得一干二净，人们在一个无政府的共产主义社会中，至少能够充分发展自我，成为一名创造性的艺术家。这部作品所表达的理想是一种暴躁激

进的个人主义，它反映了摆脱强加的规则和法律——不管它是来自科学理性、政治或教会的权威，也不管它是保皇的还是共和的，专制的还是民主的——的一种早期渴望，同萨德侯爵的当代色情梦幻作品不无相似之处。

令人啼笑皆非的是，有着深刻的理性主义思想、严谨而毫不浪漫、毕生痛恨一切形式的Schw!?rmerei（空想）的康德，由于他至少有一种观点被夸大和歪曲，于是也部分地变成了这种不受约束的个人主义之父。康德的道德学说强调了一个事实，即决定论和道德观无法并存。因为只有那些是其个人行动的真正主人的人，只有在做与不做之间享有自由的人，才能因他们的行为受到褒贬。既然责任必须伴之以选择的权利，因此无法自由选择的人，从道德上说不比木棍或石头承担更大的责任。康德由此引起了一种对道德自律的崇拜，据此，只有那些主动行动而不是被迫行动，那些在自愿接受的原则指引下根据道德意志的决定采取行动，并在必要时进行抵制，而不是出于不受他们驾驭的因素——不管它是物质的、生理的还是心理的（例如：情绪、欲望和习惯）——无法摆脱的因果压力的人，只有这样的人，才能被恰当地认为是自由的，或者才能说他们是道德的行动者。康德承认卢梭使他受益匪浅，卢梭，具体说是在《爱弥儿》第四卷的“萨瓦牧师的信仰自白”一节中，把人说成是一个有主动性的生物，因此有别于物质自然的被动性，他拥有意志，使他可以自由地抵制感情的诱惑。“我因罪恶而成为奴隶，通过自责而获得自由”；在卢梭看来，这种直接通过“良知”而得到知识的主动的意志，“比同它对抗的理性（即审慎的论证）更为强大”，它使人能够选择善；如果有必要，他能够采取行动反抗“肉体的定律”，从而使自己值得享有幸福。但是，这种把意志视为不受因果关系决定的能力的观点，同爱尔维修或孔狄亚克的感觉论的实证主义截然对立，而和康德的自由道德意志颇为相近，它没有保留既支配物也支配人、为一切人规定了永恒而普遍目标的自然法这一客观架构。

此种对于意志的强调，以牺牲只能在预定的思想范畴中运作的深思熟虑和知觉为代价，深深进入了德国人对道德自由的认识，由此引起了对自然的反抗而不是与它和谐相处，以及对本能倾向的克服，也

引起了对强制性力量——不管它是来自人还是物——的普罗米修斯式抵抗。这又导致了对如下信念的否定：所谓理解，就是接受知识证实理性的必然性、从而也证实在非理性状态中仅仅作为人的障碍而存在的那些东西的价值的观点。这种拒不与现实和解的观点，在其后来的浪漫主义形式中，宣扬不断反抗——它有时以悲剧告终——对人类观念无动于衷的盲目的自然，反抗权威和传统——不受批判的历史的巨大梦魇，它具体表现在当前压迫人的制度中——日积月累的重压。因此，当布莱克把洛克和牛顿斥为大敌时，其原因是他指责他们企图把自由的人类精神囚禁在封闭的理智机器中；当他说“囚笼中一只知更鸟，令上天震怒”时，囚笼所指非他，就是牛顿的物理学。它剥夺了生活中无拘无束的人类精神的自由自发的生命。“艺术是生命之树，……科学是死亡之树”，洛克、牛顿和法国的raisonneurs（理性人），谨小慎微、实用主义的恭敬态度和（英国首相）皮特的警察统治，在他看来，也都是这个梦魇的内容。在席勒的早期剧作《强盗》（1781）中，也存在着一些类似的思想，剧中以失败、犯罪和死亡告终的悲剧英雄卡尔·穆尔，他的激烈的反抗，是不能仅仅依靠知识，依靠对人性、社会环境或任何事情的更好理解而避免的。知识是不够的。启蒙运动的信条——我们能够发现人的真实需要，能够提供技术手段和行为规则使其得到最大而永久的满足，这就是走向智慧、美德和幸福的方式——是和卡尔·穆尔那种高傲而狂暴的精神格格不入的，它拒绝自己生活环境中的观念，也不会被——譬如说——上一代人的“启蒙运动”所鼓吹的改良主义渐进说和对合理组织的信念所缓解。“法律把雄鹰的飞翔歪曲为蜗牛的步伐。”从原则上说，人性不再被理解为能够做到与自然和谐一致：在席勒看来，在精神和自然之间已经出现了一种致命的卢梭式断裂，人性已经受到伤害，艺术力求予以缓解，但它明白不可能完全治愈这个创伤。

雅各比，一个深受哈曼影响的神秘主义形而上学家，无法调和灵魂与理智的不同要求：“我心中充满光明：只要我想把它传递给理智，它便消失了。”在他看来，斯宾诺莎是自柏拉图以来理性主义宇宙观最伟大的导师；但是他认为，这种观点是生命中的死神：它无法解答灵魂的紧迫问题，在一个冷漠的理智世界上漂泊无依的灵魂，只

有主动服从于对一个超验上帝的信仰，才能解决自己的问题。

谢林大概是所有这类哲学家中最具辩才的一位，他们把宇宙看做一种原始的、非理性的力量自我展现的过程，只有那些具有天才想像力的人——诗人、哲学家、神学家或政治家——能够用直觉的力量把握这种力量。自然是个鲜活的有机体，它对天才人物提出的问题给予回答，而天才人物也对自然提出的问题的给予回答，因为两者之间息息相通。具有想像力的眼光，不管是谁的——艺术家的、预言者的、思想家的——逐渐意识到了未来的轮廓，这是自然科学家和政治家或任何经验主义者仅仅工于计算的理智和分析能力所认识不到的。这种对特殊的、本能的和精神的能力的信念，虽有不同的名称——理性、理解力和原始想像力，但是它与启蒙运动所赞成的批判分析的理性总是有所不同，它同分析的能力或方法——进行收集、分类、试验、循序渐进、重新组织、定义、归纳和确定概率——对立起来，后来变成了一种被众多思想家所接受的常识，如费希特、黑格尔、华兹华斯、柯勒律治、歌德、卡莱尔、叔本华和十九世纪另一些反理性主义思想家，并在柏格森和后来的反实证主义学派那里达到顶峰。

这也是浪漫主义洪流的一个来源，它把人的一切活动都视为个人自我表达的形式，认为艺术和所有创造性活动都是一种独特个性——不管是集体的还是个人的，自觉的还是不自觉的——在它借以发挥作用的事物或媒介上打下的烙印，以努力实现那些并非既定而是由创造性自我产生的价值。启蒙运动的关键信条由此也从实践和理论上被否定了；根据这种信条，人们在生活、行动和创造时所应遵循的原则，是预先确定的并受自然本身的主宰。例如在约舒亚·雷诺兹看来，所谓“伟大的风格”就是艺术家对永恒形式和原型的洞察力的实现，这些形式和原型超越了杂乱的日常经验，他的天才使他能够窥测到它们，能够运用自己所掌握的全部技巧，把它再现于他的画布、大理石或铜材上。这些对理想模式的模仿或复制，对那些出自反叛法国古典主义的德国传统的人来说，并不是真正的创造。创造既是指手段的创造，更是指目的的创造；既是指价值载体的创造，更是指价值的创造。我努力用色彩或声音加以转达的观念是我提出来的，因此是我特有的，它不同于曾经或将会存在的任何东西，尤其重要的是，它不是我和另

一些追求实现共同而理性的普遍理想的人所共有的东西。布瓦洛或巴特神父教导的那种观点——即一件艺术品（或人的任何产品）是根据客观自然所规定的原则创造出来的，因此对所有艺术家都有约束力——被彻底否定了。原则也许在这里或那里可以有些帮助，但极微弱的天才之光便足以打破它们，创造出自己的实践，对此，缺少创造性的工匠能够加以模仿，但可以说其中并没有他们自己的东西。我在行动中创造，不管我是不是艺术家、哲学家或政治家，这不是因为我力求实现的目标从客观上说是美的、真实的或高尚的，也不是因为它受到公众舆论的赞成或符合多数或传统的要求，而是因为它是我自己的。

这个创造性自我的面目，可以因学说的不同而不同。有些人认为它是一个与某种宇宙精神、某种神圣原则相一致的超验实体，有局限性的人对它心存向往，就像星星之火渴望着变成巨大的烈焰。还有一些人，譬如拜伦或雨果，或那些目空一切的浪漫主义作家和画家，把它等同于他们个人的有血有肉的自我。另一些人则把创造性的自我等同于某个超越个人的“有机体”，他们把自己视为其中的一个要素或成员，譬如民族、教会、文化、阶级或历史本身，他们认为，自己现世的自我只是这种强大力量的一种表现。好战的民族主义，对阶级利益、文化或种族或进步力量——它们表现为以未来为导向的历史运动的波涛，出于私利的算计或出于其他世俗动机从而会受到憎恶或鄙视的行动，可以因为它们而得到解释和正名——的自我认同，这些道德和政治观点全都是一种自我实现论的各种表达方式，其基础是对启蒙运动核心观点的一种目空一切的否定。根据这种观点，凡是真实的、正确的、善的或美的事物，可以通过正确运用客观的发现和解释方法，向所有的人证明它的正确性，而且这种方法也是任何人都可以利用和证明的。这种态度尽管有浪漫主义的伪装，其实是对笛卡尔和伽利略所创立的理性主义试验方法的宣战，而即使是那些有所偏离的人，如孟德斯鸠，或休谟、卢梭和康德，虽然对这种方法有所怀疑和限制，却是充分而坚定地接受了它的。对于真正热衷于反对古典主义的人来说，价值并不是被发现而是被创造出来的，它们得到实现，是因为它们是我的或我们的价值，无论这种或那种形而上学理论对真实

自我的性质有什么样的看法。

德国浪漫主义者中最华而不实的人，诺瓦利斯或蒂克，不是把宇宙视为一个能够用最恰当的方法进行研究和描述的结构，而是视为一种精神和自然的永恒运动，一种处在睡眠状态的同一精神；天才人物是最能意识到这种不断向上的运动的人，因此他代表着推动最有意义的精神生活的进步活动。有些人，如谢林和柯勒律治，认为这种活动将逐渐发展成对世界精神的一种自我意识；另一些人则认为宇宙的进程并无目的，只是一种无目标无意义的运动。人们由于无法正视这个阴暗和令人绝望的真理，便试图掩盖它，因此创立了一些令人惬意的幻觉，即向人许诺来世回报的各种形式的宗教，或是一些形而上学体系，它们声称能给世界万物以及人们的所为、能为和应为之事，提供合理的根据；或是一些科学理论，其作用在于使事实上既无目的也无一定之规，只能是那个样子，只能是单纯的事实而没有任何其他含义的事物之流，变得有意义。这种由叔本华阐述的学说，为现代存在主义，为艺术和思想领域中的荒诞表现的培育，以及为唯我论的无政府主义极端思想，奠定了基础；把后者推进得最远的是施蒂纳、尼采（在他的某些情绪中）、克尔凯郭尔（哈曼的最杰出、最深刻的门徒）和现代的非理性主义者。

对启蒙运动的中心原则——普遍性、客观性、合理性，给生活和思想中的一切真实问题提供永恒解决办法的能力，以及（这同样重要）任何具备适当观察能力和逻辑思维能力的思想者都能掌握的理性方法——的否定以不同的形式出现，保守主义的或自由主义的，反动的或革命的，这取决于受到攻击的是什么学说。例如，像亚当·缪勒和弗里德里希·施莱格尔，或柯勒律治和科贝特这些人，在他们的眼里，法国大革命的原则或拿破仑的组织，是自由人类自我表现的最致命障碍，他们所采取的便是保守主义和反革命的非理性主义形式，有时还对历史上的黄金时代，譬如前科学的信仰时代，有一种乡愁式的怀恋。他们倾向于（并不总是始终如一和坚持不懈）支持教会和贵族对工业制度导致的现代化和机械化以及新的权力和权威等级制的反抗。那些把权威或等级制组织的传统力量视为最具压迫性的社会力量的人——例如拜伦或乔治·桑，或（假如他们能被称为浪漫派的话）雪莱和

毕希纳——则形成了浪漫主义反叛的“左翼”。还有一些人，从原则上厌恶公共生活，完全醉心于培养自己的内在精神。不管是什么情况，运用合理的或科学的方法组织生活，出于功利的目的或有组织的幸福而对人进行统治和利用的任何形式，都被视为庸俗低级的敌人。

整个启蒙运动的共同特点是，它否定基督教的原罪说这一核心教条，代之以这样的信念：人之初天真无邪而又善良，或在道德上中立，有可能由教育或环境加以塑造，或者往最坏处说，人虽有严重缺陷，仍能通过与环境相配合的合理教育，或通过譬如说卢梭所要求的那种对社会的革命性改造，得到极大的改善。在卢梭的《爱弥儿》中，受到教会最严厉谴责的，正是这种对原罪说的否定，虽然它也攻击唯物主义、功利主义和无神论。对这种圣保罗和奥古斯丁学说的有力重申，在十八和十九世纪之交的法国反革命作家——如德·迈斯特、博纳尔和夏多布里昂——对启蒙运动斩草除根式的攻击中，成为他们手中一件最锐利的武器。

反对启蒙运动的最黑暗形式之一，也是最有意义和最有影响的形式之一，是德·迈斯特及其追随者和盟友的学说，他们构成了十九世纪初欧洲反革命的急先锋。德·迈斯特认为启蒙运动不但是最具破坏性的，而且是最愚蠢的思想形式之一。人天生就具备仁爱、合作及和平之心，或至少是能够通过正确的教育或立法朝着这个方向塑造，这种想法在他看来既肤浅又错误。休谟、霍尔巴赫和爱尔维修的仁慈的“圣母大自然”（Dame Na-ture），是一种荒谬的虚构。历史和动物学是认识自然最可靠的向导：它们揭示了自然是个不断杀戮的领域。人有着侵略和破坏的天性；他们为了一些琐事而造反：十八世纪的格列高利历法，或彼得大帝命令贵族刮去胡须的决定，都激起了暴力反抗，有时是危险的叛乱。但是当把人们投入战争，为了双方军队都不理解的目的而去屠杀那些和他们一样无辜的人时，他们却会慷慨赴死，很少起而反叛。一旦破坏性的本能抬头，人们会感到兴奋和充实。人们并不像英国人教诲的那样，为了相互合作及和平幸福而走到一起；历史清楚地表明，他们最为团结的表现，是发生在设立一个让他们做出自我牺牲的共同祭坛之时。之所以如此，是因为牺牲自己和他人的愿望，至少像喜爱和平或创造的动机一样强烈。迈斯特觉得，

人天生就是邪恶的、自我毁灭的动物，充满了相互矛盾的冲动，他们不清楚自己需要什么，想得到自己并不需要之物，又不想得到他们所需之物，只有让他们处在某些专横的精英——教会、国家或另一些在决策时不会征求意见的机构——持续的控制和严格的纪律之下，他们才有望生存和得救。理性思维、分析和批判，动摇社会基础，破坏它的组织。假如宣布权威的来源是合乎理性的，等于邀请人们对它发出质问和怀疑；如果它受到质疑，它很可能会被驳倒；它的权威被智巧之士所瓦解，这加剧了混乱的力量，正像软弱的自由派路易十六统治时期的法国一样。国家要想生存，要想把那些总想毁灭它的蠢人和恶棍打败，权威的来源就必须是绝对的和令人生畏的，对它表示怀疑的最轻微的企图，必然立刻招致可怕的制裁：只有这样，人们才能学会服从它。缺少明确的威权等级——令人生畏的权力——人们无法根除的破坏性本能就会引起混乱和相互残杀。至高无上的权力——特别是教会——万万不可用理性主义的方式解释或证明自己；一方能够用来证明的东西，另一方也可以把它驳倒。面对强烈情绪的狂潮，理性是最不堪一击的堤防：在如此不牢靠的基础上，是建不起任何稳固的结构的。非理性不但不是一种障碍，历史地看，它导致了和平、安全和强大，因此是社会不可缺少的：正是理性的制度——共和制、实行选举的君主制、民主制、建立在自由和爱这类原则上的社团——崩溃得最快；威权主义的教会、等级森严的君主制和贵族制、传统的生活形式，例如婚后厮守终身这种极不合理的家庭制度，才能持久存在。

哲人们打算发明普遍适用的语言，清除其中非理性的残余和转弯抹角的特殊用语，以此使交流理性化。他们的成功之日，也就是灾难降临之时。因为属于一个民族的语言，正是在其独特的历史发展中，吸收、包容和保存了半自觉、半有记忆的集体经验的巨大财富。被人们称为迷信和偏见的东西，不过是习俗的外壳，它的绝对生存能力，已经证明它能够在其漫长的生命中抵御各种破坏和变迁；失去它，也就失去了保护人们的民族生活、他们的精神、他们的习惯、记忆和信仰的屏障；而正是这些东西使他们成为他们自己。激进的批评家大力宣扬并赖以建造其纸牌楼阁的人性观，不过是一种幼稚的幻想。卢梭问，生而自由的人，却为何无往而不在枷锁中；迈斯特则说，人们也

可以问，为何生而注定要成为盘中餐的羊，却仍在四处吃草。人并非为自由而生，也不是为和平而生。他们拥有这种自由和和平，是因为他们受着聪明的威权主义政府的统治，它镇压破坏性的批判理性及其分裂社会的作用。科学家、知识分子、律师、记者、民主派、冉森派、新教徒、犹太人、无神论者，统统是腐蚀社会活力的不眠的敌人。迄今为止世上最好的政府，就是罗马人的政府：他们太聪明，因此不可能让自己成为科学家，他们雇用精明善变但政治上无能的希腊人。主宰着人和社会的，不是清明的理智，而是黑暗的本能。只有深谙此道的精英，使人们远离注定会使他们有过多批判精神和不满的过于世俗化的教育，才能使他们在这个泪如江河的世界上，得到他们所能够期待的最多的幸福、正义和自由。但是，必须在一切事情的背后埋伏下暴力和强制的潜能。

德·迈斯特描述过一幅惊人的景象，他说，整个社会秩序归根到底取决一个人，一个刽子手。没有人愿意和这个可憎的人为伍，但是只要人们既软弱又有罪，无法驾驭自己的激情，不断被其邪恶的嗜好和愚蠢的梦想所诱惑，那么一切秩序、一切和平和一切社会，就必须依靠此人。理性足以教育和驾驭激情的想法是荒谬的。一有缝隙，权力便会乘虚而入。甚至嗜血成性的恶人罗伯斯庇尔，上帝用来惩办这个放弃真诚信仰的国家的一条鞭子，也比那些自由主义笨伯更值得赞赏——因为他把法国团结起来抵抗她的敌人，他组建起被鲜血和激情灌醉了的军队，用它保护了法国。路易十四不把当时那些聪明的理性人放在眼里，镇压异端，在寿终正寝时得享无上荣耀。路易十六和蔼可亲地对待那些饮过被伏尔泰投了毒的井水的有颠覆性的空想家，结果死在断头台上。镇压、书报检查、绝对权力、不许上诉的判决，是统治那些动物的惟一方式，按德·迈斯特的描述，他们是半人半兽的怪物，既追求上帝又与上帝为敌，既渴望爱和创造，又永远处在成为自己血腥破坏欲望的牺牲品的危险之中，只能以暴力和传统的权威，尤其是对因历史悠久而变得神圣的、理性不敢染指的各种制度的信仰，来约束他们。民族和种族才是真实的存在；宪政贩卖者人为创造出来的东西注定失败。德·迈斯特说："各个民族就像个人一样有生有死，它有着共同的灵魂，这在它的语言中看得尤其真切。"由于它是由个

人所组成，他们应当努力维持“一个种族”的存在。他最亲密的思想同道博纳尔也有这样的看法，他叹息法兰西民族放弃了自己的种族纯洁性的理想，导致了自身的衰弱。法国人是法兰克人还是高卢人的后裔，他们的制度是起源于罗马人还是日耳曼人——这个问题包含的含义能够指明当前的一种生活方式，虽然它有着十六、十七和十八世纪的政治论战的起源，但现在却染上一层神秘的有机论色彩，它超越一切不相干的理性思维形式，并且是对它们的否定。在德·迈斯特看来，只有自然成长才是真实的。只有时间，只有历史，才能创造出让人膜拜服从的权威：缺少精神的力量，单凭铁腕建立起来的军事独裁，只是一种野蛮的暴力：他称之为b?!tonocratie（大棒统治），并预见到了拿破仑的末日。博纳尔也以类似的口吻谴责个人主义，不管它是一种社会学说，还是分析历史现象的思想方法。他宣称，神所指定的制度渗透进了人们的生活、语言、家庭和对上帝的崇拜，与它们相比，人类的各种发明是不稳定的。它们是由谁发明的？无论何时诞生一个婴儿，都是因为有父亲、母亲、家庭和上帝的存在；一切真实可信、持久存在的事物，都是以此为基础，而不是从那些立约、承诺、心存功利或物质利益的小店主的世界里产生出的安排。抱着一种粗野的自信态度的反叛文人所煽动起来的自由主义的个人主义，导致了资产阶级社会中违反人性的竞争，在这种社会里最强大最敏捷的人获胜，弱者只能身陷绝境。只有教会能够组织起一个社会，让最有能力者有所收敛，使整个社会能够进步，最弱小和最不贪婪的人也能各得其所。

这些沉闷的学说，在法国变成了鼓吹君主制政治的灵感之源，并且和浪漫的英雄主义观念，以及在创造性和无创造性、历史和非历史的个人及民族之间所做的明确划分一起，大大助长了民族主义和帝国主义，最后则是它最野蛮最病态的形式——二十世纪的法西斯主义和极权主义学说。

法国大革命未能实现它所宣布的大部分目标，标志着法国启蒙运动作为一种运动和思想体系的终结。它的继承人，以及在一定程度上由他们所激起又受着他们影响的反对运动，亦即各种浪漫主义的、非理性的信条和运动——政治的、美学的、暴力的、和平的、个人主义的和集体主义的，无政府主义的和极权主义的——及其影响，则属于

历史的另一页了。

马基雅维利的原创性

一

对于马基雅维利的政治观点，不同的解释数量之多，真是有些让人吃惊。[10]甚至在今天，对于如何解释《君主论》和《论李维前十书》，依然存在着众多的主要理论，姑不论那些次要观点和各种注解造成的一团迷雾。这些文献的目录浩繁，而且还在以更快的速度增长。[11]对这两部著作的特定术语和主题的不同意见，或许尚未超出正常的范围，但对其中心观点，即马基雅维利的基本政治态度，却存在着严重分歧。

就其他一些以其意见不断困扰或刺激着人类的思想家而言，这种现象还较易于理解，例如柏拉图、卢梭、黑格尔或马克思。不过也可以说，柏拉图从事写作的那个世界和他使用的语言，我们没有十足的把握去理解，而卢梭、黑格尔和马克思都是多产的理论家，很难说他们的著作具有清晰而一贯的模式。但是《君主论》不过是一本小册子，大体上可以说，它的风格是少有的流畅、简洁而辛辣，属于文艺复兴文体的典范。《论李维前十书》作为一部政治学专著，也算不上多么冗长，而且同样文字清楚和范围明确。但是对于这两部著作的意义却不存在共识；它们也一直未被吸收进传统的政治学架构；它们不断地激发起热忱；《君主论》显然还让过去四个世纪、尤其是我们这个世纪某些最可恶的实干家击节赞赏，尽管他们通常并不阅读古典文献。

关于马基雅维利的所言和所指，当然存在着某些特别混乱之处，这引起深刻而持久的不安。现代学者指出，《论李维前十书》（和《佛罗伦萨史》）中在大多数情形下流露的共和派情感，同《君主论》中对绝对统治者的告诫这两者之间，存在着某些真正的或表面上的不一致。这两部著作在语气上当然有些差异，在写作年代上也有令

人困惑之处。由此出现了有关马基雅维利的性格、动机和信仰方面的问题，为三百多年来的文学家、语言学家、心理学家和历史学家构成了一个丰富的研究和思考的领域。

不过，撞击着西方人感情的并不是这些事情。令后来许多思想家如此深感不安，使他们中间的一些人对他有关暴力和阴谋诡计的主张进行诠释或者加以轻描淡写的，也不仅仅是马基雅维利的“现实主义”和他那些主张残暴无耻的政策建议。恶人得势，或无耻之行反得善报，绝不是人类认识遥不可及的事情。在《圣经》、希罗多德、修昔底德、柏拉图、亚里士多德——只消列举西方文化的一些基本著作——中间，像雅各、约书亚或大卫这些人物，撒母耳对扫罗的进谏，修昔底德的梅里安对话录或他对雅典至少有一次凶残的背信弃义决定所做的说明，特拉西马库斯和卡利克来斯的哲学，亚里士多德在《政治学》中向暴君们提出的建议，西塞罗所描述的卡涅阿德斯对罗马元老院的演讲，奥古斯丁以傲慢的眼光对世俗国家的看法，以及马西里奥的类似观点，所有这些人对政治现实做出的说明，已足可让轻信者脱离无批判精神的理想主义了。

虽然马基雅维利也许比他的任何前人都更加一丝不苟[12]，但很难只用他那注重实际的头脑来解释一切。即使可以如此解释最初的惊叫——譬如波尔和真蒂莱的反应，却无法说明那些熟悉霍布斯、斯宾诺莎、黑格尔、雅各宾党人及其后继者观点的人做出的反应。若想对无休止的恐惧以及评说者之间的分歧做出解释，相信还需要一些别的因素。这两种现象之间大概不无关联。为了指明后面这种现象的性质，我只想谈谈十六世纪以来人们所熟知的一些对马基雅维利政治观点的相互对立的解释。

据秦梯利[13]和马丁利[14]的看法，《君主论》的作者是在写一部讽刺作品，因为他不能直抒胸臆。对于斯宾诺莎[15]、卢梭[16]、福斯科洛[17]和李齐[18]（他将《君主论》介绍给了“世界古典文丛”的读者）这些人来说，那是一本警世录，不管怎么说马基雅维利都是热情的爱国者、民主派和自由的信仰者，《君主论》一定是意图警告世人（斯宾诺莎特别清楚这一点），那些暴君会干出什么勾当，因此最好是起来

反抗他们。两大敌对势力，即教会和梅迪奇的势力，在以同样（并且不是没有道理）的疑惑注视着他，因此这位作者大概不敢开诚布公地写作。于是《君主论》被写成了一本讽刺作品（尽管在我看来，没有任何著作比它更缺乏讽刺性）。

对吉尔伯特[19]来说则全然不是如此，它是那个时代的典型作品，是一部帝王之鉴，是文艺复兴前后十分通行的风格的写照，有着十分明显的借鉴与“时代回应”；它比大多数这类作品更具才华，当然也更冷峻（且影响更大），但在风格、内容或意图上，并没有太大的不同。

普莱佐利尼[20]和海顿[21]则更言之成理一些，他们将其视为一部反基督教作品（费希特等人也接受这一看法），认为它是对教会及其一切原则发起的攻击和对异教徒生活观的捍卫。不过，托范宁[22]却认为马基雅维利是个基督教徒，尽管有些与众不同。这一观点，与里多尔弗[23]这位依然在世的、极其出色的马基雅维利传记作者，以及沃尔克（在他为自己的《论李维前十书》英译本[24]写的序言里）的看法，并非完全相左。阿尔德里西奥[25]将马基雅维利视为一个忠诚的天主教徒，虽然他没有像黎塞留的代理人马齐昂在其《为马基雅维利辩护》[26]中，或十九世纪《马基雅维利著作中宗教信条摘编》（里多尔弗在其传记的最后一章中曾提到此书）的匿名编纂者走得那样远。[27]

在克罗齐[28]和他的许多追随者看来，马基雅维利是位杰出的人文主义者，他并不打算减轻他所描述的那些罪恶行径给人的印象，他对使政治邪恶无可避免的人的罪孽发出哀叹，他是位道学家，他在对这个世界，对这个政治目标只能依靠道德犯罪来实现的世界进行思考时，“不时体验到道德上的厌恶”，[29]于是只好把政治领域从伦理学的领域中分离出来。但是对瑞士学者瓦尔德、卡埃吉和冯·穆拉尔特[30]来说，他是爱好和平的人文主义者，他信奉秩序和稳定，主张对我们本性中好斗的因素加以约束，使其成为文明和谐的因素，他在当时瑞士武备十足的民主制度中，找到了这种和谐最美好的形式。[31]

对于新斯多噶派的利普修斯，以及一个世纪后的阿尔加罗蒂

（1759）和阿尔费耶里（1786）[32]来说，他是位热情的爱国者，他从切塞雷·博尔吉亚——如果他还活着的话——的身上，看到了一个有能力将意大利从野蛮的法兰西人、西班牙人和奥地利人这些蹂躏意大利、陷她于灾难、贫困、衰败和混乱之中的人手里解救出来的人物。马丁利[33]却无法相信这一点，因为在他看来十分明显，并且他以为在马基雅维利看来也同样明显，切萨雷是个无能之辈和江湖骗子，是个可怜的失败者。而沃格林似乎认为，盘旋于马基雅维利充满想像力的视野中的人，不是凯撒，而是（所有大人物中的）塔默兰。[34]

在卡西尔[35]、雷诺德[36]、奥尔切基[37]和汉科克[38]看来，马基雅维利是位冷静的专家，他在伦理和政治上皆无所信持，是个客观的政治分析家和道德中立的科学家，他（卡尔·施密特告诉我们[39]）先于伽利略采用了归纳方法，将其运用于社会和历史素材，他对自己的技术发现的运用方式没有丝毫的道德兴趣，随时准备将其同样用于解放者或暴君，好人或恶棍。雷诺德将他的方法说成是“纯实证主义的”，卡西尔则称其同“政治静力学”有关。不过在查波德看来，他根本不是在进行冷静的算计，而是对反现实主义的观点怒火填膺[40]，里多尔弗也说他“il grande ap-passionato”（激情澎湃）[41]，德·卡普拉里斯则认为他确确实实是个幻想家。[42]

对于赫尔德来说，他首先是他那个时代一面非凡的镜子，一个对时代形势十分敏感的人，他可靠地讲述了别人不赞成或不承认的事情，是对当时进行锐利观察的一座取之不竭的宝库；兰克、麦考利、伯德以及我们今天的萨索[43]也都接受这一看法。费希特认为，他对塑造和改变着人们道德观的真正的历史（或超历史）力量目光如炬，具体而言，他是一个拒绝基督教原则，而主张理性、政治统一和集权化原则的人。黑格尔将他视为一位天才，认为他察觉到了将一个弱小君主国的无序集体统一为严密整体的必要；他开出的独特药方也许招人反感，但那些事情都是早已成为过去的时代条件使然；不管他的教诲多么陈腐，他理解到了一些更重要的事情——他本人那个时代的要求：近代的集权制政治国家诞生的时刻已经来临，他为建立这种国家“制定了真正必要的基本原理”。[44]

马基雅维利首先是个意大利人和爱国者，他首先是在向他那一代人说话，即使不是只讲给佛罗伦萨人听，也是仅仅讲给意大利人听，因此要对他做出评判，必须只依据或至少主要依据他的历史背景——这种观点是赫尔德、黑格尔、麦考利、伯德、德·桑科蒂斯以及托马西尼[45]的共同立场。但是在巴特菲尔德[46]和拉马特[47]看来，他的不足之处在于他同样缺乏科学和历史意识。他受了古典作家的迷惑，只看到一个想像中的过去；他的政治准则是采用了一种非历史的先验方式，从一些教条中演绎出来的（按霍维宁的说法[48]），而这种方法在他写作的年代已经变得陈旧过时了。就此而言，他对古人的盲目模仿所得到的评价要低于其友圭恰尔迪尼的历史感和敏锐的判断力（对于从他的著作中发现的一些近代科学方法的迹象，也应如此看待）。

对培根[49]来说（同斯宾诺莎和后来的拉萨尔一样），他首先是位卓越的现实主义者，对乌托邦幻想避之惟恐不及。波凯利尼[50]对他感到震惊，却也无法否认他的观察的正确和重要性。梅尼克亦复如此[51]，将他视为“国家理由”说（Staatsr!? son）之父，他以此将一把匕首刺入西方政治学的躯体，所造成的创伤如何治愈，惟有黑格尔清楚（这是梅尼克半个世纪以前的乐观看法，第二次世界大战后显然被放弃了）。但是在柯尼希看来[52]，他根本就不是冷峻的现实主义者或愤世嫉俗的人，而是一位美学家，他要逃离当时日渐衰败的意大利那个混乱而龌龊的世界，进入纯艺术的梦乡，他对实践不感兴趣，而是描绘了一幅理想政治的风景画，非常类似于皮耶罗·德拉·弗朗切斯卡描绘的理想城邦（如果我对这一观点理解正确的话）。《君主论》应被作为一本以新古典和新田园诗式文艺复兴风格写成的抒情诗来阅读（不过桑科蒂斯在《意大利文学史》的第二卷里，基于马基雅维利对想像景观的敌视，否认此书在人文主义传统中占有一席之地）。

在塞莱诺看来[53]，那当然是一首幻想曲，不过它是出自一位深受挫折的人，是“‘命运之神’重大而坚定的阴谋”[54]的一个牺牲品发出的“绝望哀求”。[55]他对马基雅维利生活中一段奇怪的插曲进行心理分析，以此来支持他的论点。

麦考利认为，他是政治上的实用主义者和爱国者，他最关心的是

佛罗伦萨的独立，对可以保证这一点的任何统治形式皆报以欢呼。[56]马克思称《佛罗伦萨史》是一部“巨著”，恩格斯（在《自然辩证法》中）也说，马基雅维利是启蒙运动[57]的“巨人”之一，一个摆脱了小资产阶级观点的人物。苏联的评论则更为模棱两可。[58]

对于想要恢复短命的佛罗伦萨共和国的人来说，今天看来他显然只是个见利忘义，对任何主子来说都靠不住的小人，他为了得到梅迪奇家族的宠幸，曾徒劳地向他们献媚。乔治·萨拜因在其著名的教科书中[59]将他视为反形而上学的经验主义者，他是休谟或波普尔之前的休谟和波普尔，他摆脱了蒙昧主义、神学和形而上学的各种先入之见。在葛兰西[60]看来，他首先是一名革命性的创新者，他将矛头直指腐败的封建贵族和教皇制度及其雇佣军：他的《君主论》是一部预示着新的进步势力实行专政的神话：群众终将承担的角色，要求出现新的现实主义政治领袖的需要——《君主论》是“集体意志”霸权（hegemony）的“拟人化象征”。

像布克哈特[61]和梅尼克[62]一样，弗里德里希[63]和辛格莱顿[64]也认为，他提出了一种国家是一件艺术品的认识，那些追求或维护人类合作的伟人，其地位同以美为目的、基本素质就是对材料的理解力的艺术家一样——他们是人的塑造者，正像雕塑家之于大理石和黏土的关系。[65]根据这种观点，政治学脱离了伦理学而同美学相近。辛格莱顿认为，马基雅维利的原创力包含在他这样的观点中：政治行为是亚里士多德所谓的“创制”（Mak-ing）的一种形式，其目的是一种非道德的人工制品，它属于外在于人的美或实用的目标（在这里是对人类事务的某种具体安排），而不是“做”（doing）（如亚里士多德和阿奎那所说），它的目的是相互间的和道德的，不是创造一个客体，而是创造一种具体的生活或存在方式——正确的方式。

这种观点把政治学和伦理学的分道扬镳归功于马基雅维利，就此而言，它和维拉里、克罗齐等人的观点相去不远。辛格莱顿将马基雅维利的政治学观念转移到技艺的领域，认为那是同道德无关的事情。克罗齐赋予它独立的地位：为政治而政治的地位。

但是，至少就他作为政治思想家而言，大多数伊丽莎白时代的人，那些剧作家和学者所持的观点，依然是最普遍的看法。他们认为他是个魔鬼附体的人，要把好人引向毁灭。他是个大颠覆家，恶行的传授者，le docteur de la scélératesse（恶毒行为的博士），圣巴托罗缪前夜的教唆者，埃古（莎士比亚《奥赛罗》一剧中阴险毒辣的人物）的原型。这就是伊丽莎白时代的文学提及达四百多处的那个“嗜血成性的马基雅维尔”。[66]他的名字给更古老的“恶棍老尼克”（Old Nick）形象增加了新的内容。对于耶稣会士来说，他是“魔鬼的犯罪搭档”，“可耻的作家和无信仰的人”，《君主论》，用伯特兰·罗素的话说，是“恶棍的手册”[与此相对，墨索里尼将它称为“政治家的vade mecum（袖珍指南）”，这一观点大概也由另一些国家的首脑们暗中分享]。这是新教徒和天主教徒、真蒂莱和奥特芒、枢机主教波尔、博丹和腓特烈大王的共同观点，许多反马基雅维利的作者也追随之，其中最晚近者有马利坦[67]和施特劳斯[68]。

各种评判之间的分歧竟如此严重，这乍看上去确实有些令人不解。[69]还有哪位思想家，会向他的思想的研究者呈现出如此多样的面孔？还有哪位作者——他甚至不是公认的哲学家——会让读者在理解其意图上产生如此深刻而广泛的分歧？不过我必须再说一遍，马基雅维利的文笔并不晦涩，几乎他的所有解释者都赞扬他那简洁、直率而清晰的文风。

是什么东西使这样多的人着迷呢？让我来谈谈一些显而易见的答案。毫无疑问，发现这样一位思想家，他对他那个时代的、我们一直被教导应视为常规的知识前提如此不屑一顾，这的确会让人感到吃惊。马基雅维利很少提到自然法，而在他之前和身后的好几十年里，无论基督教徒还是异教徒，无论目的论者还是唯物论者，或法理学家、神学家和哲学家，自然法（或者是它的许多变种）是他们在讨论他所思考的题目时都要依据的基本范畴。他当然不是哲学家或法学家，但他是一位政治学专家，也是博览群书的文人。到了他那个时代，旧的斯多噶——基督教信仰在意大利的影响力已今非昔比，尤其是在早期人文主义者中间。此外，马基雅维里要让自己以一种新的方式，对社会中人的行为加以概括，他或许希望，即使不去明确驳斥或

否定，至少也要做到看透某些他清醒地认识到已使那么多人陷入灾难的假说。总之，他告诉我们，他在走一条前人从未涉足的道路。就他而言，这不仅仅是陈词滥调：对于当时最著名的思想家和学者在表达自己的看法时习以为常的概念和范畴——常规性的套话——他完全视若无睹，这一事实确实有些不同寻常。真蒂莱在《反马基雅维利》一书中，也正是为此而指责他。在他之前只有马西里奥敢这样做：菲格斯[70]认为这是同过去的一次彻底决裂。

基督教心理学和神学——罪恶、美德、救赎、得救——的缺席，无需引起惊奇：当时的人文主义者几乎没人用这样的语言说话。中世纪的遗产已气息奄奄。不过，更值得注意的是，柏拉图和亚里士多德的目的论也失去了踪迹；他不提任何理想制度，不提任何关于人在自然的伟大的存在之链中的位置的学说，而文艺复兴的思想家对此是有着深切关怀的，譬如菲齐诺、皮科或波乔，实际上都将这种学说视为当然。在这里，不存在波普尔称为“本质主义”（essentialism）的思想，即一种先验的确定性，它直接向理性或本能揭示出，人或社会群体在追求上帝或自然植入他们心中的目标时向着某些方向不可改变地发展。方法和语气都是经验的。甚至马基雅维利的历史循环论也不是以形而上学的语言表述的。

至于宗教，在他看来也仅仅是一件社会不可缺少的工具，主要起着粘合剂的功能。宗教有无价值，判断的标准是它能否起到促进稳定和团结的作用——他先于圣西门和涂尔干，强调了宗教的社会学重要性。伟大的宗教创立者，也在他大加赞赏的人物之列。某些宗教变种（例如罗马异教）是有益于社会的，因为它们使这些社会强大或生机勃勃；另一些则相反（如基督教的谦卑和厌世），引起社会的衰败或解体。宗教纽带的衰弱只是普遍堕落和腐败的一部分：宗教没有必要建立在真理上，它只需对社会有用即可。[71]因此他崇敬那些为其社会奠定了稳固精神基础的人——摩西、努马、利库尔戈斯。[72]

没有对上帝和神律的严肃假设。不论我们这位作者的个人信仰如何，一个无神论者完全可以从知识的满足这方面去阅读马基雅维利。这里没有对权威或传统的虔诚，对个人良知的作用或任何其他形而上

学或神学问题也毫无兴趣。他所承认的自由只有政治自由，免于专横暴君统治的自由，即共和主义，以及一个国家不受其他国家（或者说城邦或祖国，因为此时的“国家”尚未成熟）控制的自由。[73]

社团或非政治机构（无论其是圣是俗）的权利或责任这类概念是没有的——绝对集权（即或不是至高无上的权力）的需要是理所当然的。几乎不存在丝毫历史感：普天之下，无论何时，人都是非常相似的，对古人有用的东西——他们的医学原理、兵法和治国术——肯定也对现代人有用。传统的价值主要在于它是社会稳定的一个来源。既然并不存在由造物主推动的来自遥远天国的事物，既然没有关于社会或个人的柏拉图式的理想，当然也就不会有进步的概念，无论它是物质的还是精神的。他假定，古典时代的幸福，依靠足够的知识和意志，依靠领袖的virtù（才智），依靠受过适当训练、勇敢且得到巧妙引导的公民，便可加以恢复（如果命运不是过于残酷的话）。没有提到不可改变的事物进程，无论是fortuna（命运）还是necessit　N（必然性），都不能支配整个存在；不存在人们因为忽视或否认而无可避免地陷入灾难的绝对价值。

毫无疑问，这样的自由甚至摆脱了非常世俗化的人文主义者——如艾吉迪奥和蓬塔诺，更不用说更早的那些“君王宝鉴”的作者——著作中遗留的传统历史形而上学，再加上马基雅维利一贯只关心自己那个时代具体的实践问题，对于即将来临的科学革命没有丝毫神秘的预感，这一切赋予了他十分现代的气质。不过，从那时直到今天，一直使他的读者深感不安和惊恐的，显然不是这些特点。梅尼克写道：“马基雅维利的学说，是一柄刺入西方人政治学躯体的利剑，使它哀号，使它和自己开战。”[74]

在马基雅维利的观点中，是什么东西这样具有颠覆性，梅尼克所说的“短剑”和“难以愈合的伤口”是指什么？受到马利坦严辞斥责的“人类实践理性遭到的最粗暴的肢解”[75]又是指什么？在这几百年里如此撼人心魄的，如果不是马基雅维利（冷酷但谈不上原创性）的现实主义，也不是他的（较具原创性，但在十八世纪已广为传播的）经验主义，那么到底是什么？

“什么也没有，”他的一位评论家说[76]，）“《君主论》不过是一本统治和统治者类型的花名册，是维护他们存在的方法汇编。如此而已。”它所激起的所有“感情和争论”，显然是由于对这本特别清楚且道德中立的文献几乎普遍存在的误读。

我提到这些不太普遍的观点，是为公平起见。至于我本人对这个问题的回答，如果我在（以无论多么简洁和过于简单化的方式）说出它来之前先讲明我相信他具有什么样的正面信念，会变得更加清楚。

二

就像西塞罗和李维等胸中始终怀有理想的罗马作家一样，马基雅维利相信，人——当然是杰出的人——所追求的成就与荣耀，是来自通过共同努力创立并维护一个强大而治理良好的社会整体。只有那些了解有关事实的人，才有能力成就这样的事业。如果你犯下错误，生活在幻觉的状态中，那么你必定无所做为，因为对现实的误解，或更糟的是，无视或蔑视现实，令你终将难逃失败的厄运。我们得首先了解自己，然后也了解我们所要对付的事物的性质，才能达到我们的目的。

因此，我们首要的任务就是获得这样的知识。在马基雅维利看来，它们主要是心理学和社会学的知识：最好的知识来源，莫过于把对当代现实的机敏观察，同从以往最出色的观察家，特别是古代的伟大头脑，那些（如他在给维托利的著名的信中所说）他摆脱日常琐务而努力与其为伴的圣贤那儿得到的无论什么智慧结合起来；这些高贵的灵魂以慈悲心肠对他诚心相待，为他的问题提供着答案。正是这些人，教导他知道了人需要一个坚定而有效能的公民政府。不同的人追求不同的目标，每一种追求都需要适当的技巧。雕塑家、医生、军人、建筑师、政治家、情人和冒险家，各有各的追求，为了让他们各得其所，就需要政府，因为并不存在一只隐藏的手，使所有这些人类活动自然地和谐相处（这种观点在马基雅维利的故乡及其时代是非常典型的）。人需要统治者，因为需要有人对受着不同利益支配的人类群体发号施令，带给他们安全和稳定，尤其是抵御外敌，建立社会组

织，只有如此，才有可能使人们满足各自的需要和抱负。除非他们在个人和社会两方面都保持健康，他们绝不可能达到这些目的。只有适当的教育能够使他们在体力和精神上生气勃勃，志向远大并干劲十足，在追求秩序、权力、荣耀和成功上进行卓有成效的合作。

他毫不怀疑，关于事实和对待事实的方式，君主和其臣民在看法上或有不同，但统治技巧确实是存在的：这是个角度问题，“正如那些绘制山川画的人，为了考察山峦的性质便要置身于平原，而为了考察平原的性质便要让自己高踞山巅”[77]。确定无疑的是，必须有一只坚毅的手去把握舵盘，国家之船才不会倾覆。人类社会必须受胜任的行家引导，才不会分崩离析，陷入混乱龌龊的境地。虽然马基雅维利本人有理由偏爱自由和共和制度，但对于一个虚弱的共和国来说，强有力的君主（瓦伦蒂诺大公，甚至某个梅迪齐——如果他的要求带有任何诚意的话）更为可取。

亚里士多德和后来的斯多噶学派对这一切都会表示赞同。不过，从这样一个事实——即存在着统治术这种东西，它对于人们所追求的目标来说不可或缺——并不能就因此认为，马基雅维利不关心这种技艺的实际用途，仅仅是以道德中立、wertfrei（价值中立）的立场写了一本科学的政治“指导”手册。因为他表露自己的意图实在太明显了。

就像人们必须研究自己的专业一样，他们也必须研究自己的行为。有关统治者必须应付的人类事务的知识，在获取上并无先验的途径可循。一种不变的人性无疑是存在的，它对变动的环境做出反应的范围是可以确定的（在马基雅维利的思想中没有迹象表明，他认为个人或社会作为一个可以自我转化的实体，是在系统地进化着）。人们只能靠经验观察去得到这些知识。人的真实面貌，并不像那些将他们理想化的人——基督教徒或其他一些空想家——说的那样，也不像那些要人们变得与事实大相径庭，并说他们一成不变、无可救药的人所言。在他看来，人们（至少是他的那些他为其写作并作为他的描述对象的同胞）大部分是“忘恩负义和变化无常的，他们虚伪、懦弱、贪婪……既狂妄又下贱，他们出自天性的冲动是，在事业发达时傲慢无

礼，一旦身陷逆境，又会奴颜婢膝”[78]。他们对自由漠不关心——这个字眼对于他们意味着比现实更多的东西；他们将它置于安全、财产或报复欲之下，而这些都是统治者能在一个合理的程度上提供的。人很容易腐化，很难改掉恶习，他们对畏惧和爱，对残暴的汉尼拔和公正而仁慈的西庇奥都会做出反应。如果这些情感不能结合在一起，畏惧便更为可靠，如果它并不总是转化为仇恨，使臣民必须向其统治者表达的尊敬遭到破坏的话。

一般来说，社会就是一个不同群体之间和他们内部进行争斗的战场。这些争斗只能通过审慎的刚柔相济加以控制。如何做到这一点呢？就像医学、建筑或兵法一样，只要我们考察一下我们所了解的最成功的社会，即古典时代的社会的实践（和学说），即可对所需技巧做到系统的了解。

马基雅维利的学说肯定不是建立在十七世纪的科学的基础上。他生活的时代要早于伽利略和培根一百年，他的方法是一个由经验之谈、观察、历史知识和一般的机敏组成的大杂烩，很像是前科学世界的经验医学。他满脑子都是各种箴言、有用的警句、实践心得、漫无边际的思考，尤其是历史类比，尽管他声称要去发现一般规律，即永远有效的regole generali（普遍法则）。同当时正变得十分普遍的历史类型分析（圭恰尔迪尼堪称大师）相比，他更看重的是（像巴特菲尔德和拉马特最近指出的那样）古代世界某个成败的例子，或是某位古代作家的一句惊人之语。

他首先告诫人们，在观察人时，一定要防备那些不实事求是看待他们的人，不要透过希望和向往、爱与恨的有色眼镜，用要他们如何如何的理想化模式去观察他们，却不管他们过去、现在和将来的实情。真诚的改革家，无论他们如何看重自己的理想，如佛罗伦萨共和国可贵的领袖、马基雅维利为其奉职的索德利尼，或更具天赋的萨伏那洛拉（他对此人的态度非常摇摆不定），却给别人造成损害和毁灭，这主要是因为他们将应然代替了实然，因为他们在某些问题上陷入了非现实主义。

他们是性质大不相同的人。萨伏那洛拉意志坚强，而索德利尼在马基雅维利看来是个小心眼和优柔寡断的人。但他们的共同之处是对如何运用权力理解不当。在关键时刻，他们都暴露出在政治上欠缺sense of verit N effettuale（实效感），对实际起作用的因素、真正的权力所在和庞大军团的作用浑然不觉。马基雅维利的文章中经常包含着对不可靠的情报来源发出的警告，例如那些移民，他们的头脑受到了希望的歪曲，无法对事实得出客观的认识，还有一些人，则是因为让歪曲视线的激情遮蔽了自己的理性（这是人文主义者的常态）。

使这些政治家走向毁灭，或将会使他们走向毁灭的是什么呢？十有八九是他们的理想。理想的错误何在？在于它们无法实现。如何知晓这一点？马基雅维利自称是一位一流的思想家，根据之一正在于此。马基雅维利对于他希望在人间看到其实现的社会，或者——如果对于一个十分具体务实的思想家，这听上去有些大而无当的话——他希望在自己的故乡甚至在自己的有生之年就能看到其实现的社会，有着非常清醒的认识。他知道这样的制度是可以建立起来的，因为这种制度，或与此十分类似的制度，在意大利的历史上，或其他国家——例如瑞士，日耳曼人的城邦，或当时中央集权的大国——已经实现了。他不仅想在意大利建立或恢复这样的制度，并且如历史和观察所示，他在这种制度中看到了人们所能获得的最为可取的状态。

观察的材料主要来自当时的意大利，至于历史，在他眼里那是由伟大的史学家，或他最赞赏的作家——罗马人、希腊人、旧约全书的作者——记录下来的。登上巅峰的人在哪里呢？在伯里克利时代的雅典，在人类历史上最伟大的时代——衰亡之前统治着整个世界的罗马共和国。不过他也想到了从内尔瓦到马克·奥勒留这些“好”皇帝的统治。他觉得自己没有必要去证明这是一些人类生活的黄金时代；他相信，对于每一个思考过这些时代，并将其同糟糕的时期——罗马共和国的最后岁月、随之而来的崩溃、野蛮人的入侵、中世纪的黑暗（尽管他可能不会用这样的语言来思考）、意大利的分裂，以及他这个时代在北方和西方组织严明的强国军队蹂躏之下而陷入虚弱、贫困和痛苦无助的那些纷争不已的意大利君主国——加以比较的人，这是不证自明的。

他不想费神就此做长篇大论：意大利在物质和道德上每况愈下，在他看来（就像当时的大多数人也定会如此看待一样）这是再明白不过的事情。他没有必要去解释他说的“罪恶、腐败、虚弱、生灵贬值”是什么意思。一个良好的社会是一个享有稳定、内部和谐、安全和正义，拥有权力和崇高意识的社会，譬如处在最好时期的雅典，譬如斯巴达，譬如大卫和所罗门的王国，以及总是如此的威尼斯，尤其是罗马共和国。“想一想雅典人摆脱了皮西斯特拉图斯的暴政后在一百年里取得的伟业吧，那真是件了不起的事情。但是再看看罗马人在摆脱自己的国王后所建立的伟业吧，那更是非常了不起的事情。”[79]

这其中的原因是，这些社会的人知道如何使城邦伟大。他们是如何做到这一点的呢？发扬人的某些机能，发扬他们内在的道德力量，他们的豪爽、元气和活力，他们的宽宏大量和忠诚，尤其是他们的共和精神和公民意识，他们对安全、权力、荣誉以及国土扩张的献身。古人用尽各种手段来发扬这些品质，其中包括令人目眩的表演和血淋淋的牺牲，藉以刺激人们的感官，提高他们的尚武精神，尤其是通过那种促进异教美德的立法和教育。权力、辉煌、高傲、简朴、追求荣耀、生命力、纪律、古人的美德——这些就是使国家伟大的因素。阿格西劳斯和提莫莱昂、布鲁图和西庇奥，都是他的英雄，而利用人类的弱点，消灭了共和政权，窒息了其精神的皮西斯特拉图斯和凯撒则不是。没有必要一味囿于希腊——罗马人的天地。摩西和居鲁士，就像忒修斯和罗慕路斯一样，都是值得尊敬的人——他们都是刚毅、精明和不可腐蚀的人，他们建立了国家，并因此赢得了荣誉。

前人之功，后人亦可成。马基雅维利不相信历史过程是不可逆转的，或其中的每个插曲都是独一无二的。为实现一定的目的，只要调动起有着充分精力和才智、脚踏实地的人，就一定可以再现古人的荣耀。为了治愈衰败民众的疾病，这些新的国家或教派的创建者，可以被迫采取无情的手段、暴力和欺诈、诡计、残暴、背信弃义、滥杀无辜等等外科手术，只要那是为衰败的躯体康复所必需。当然，即使在社会康复之后，仍需要这些素质，因为人既软弱又愚蠢，很容易从能够使他们处在所需高度的标准上跌落下来。所以，必须采取一些肯定会冒犯流行道德的措施，以便让他们始终处在适当的环境里。如果他

们冒犯了这样的道德，从什么意义上能够说他们是正确的呢？在我看来，这是马基雅维利全部理论的关键所在。从一种意义上说他们是正确的，从另一种意义上说他们是不正确的，对于这两种意义，必须做出比马基雅维利本人感到必须做的更为清楚的区分，因为他不是哲学家，并没有主动担负起对自己的思想涵义进行评价或分析的任务。

让我尝试把这一区分说得更清楚一些。人们普遍认为，特别是克罗齐的那些追随者认为，马基雅维利把政治从道德中分离了出来——他主张，政治上必要的事情，会受到一般道德意见的谴责，例如为了国家利益而遗尸遍野。且不管他对国家有什么看法，以及他是否真有这方面的看法[80]，我认为这是个错误的反题。在马基雅维利看来，他要促进的目标，全都是他认为了解现实的聪明人会为其献身的目标。从这个意义上说，最高的目标，无论它是不是犹太——基督教传统的目标，通常都是道德价值所包含的目标。

马基雅维利所做的区分，并不是对道德特有的价值和政治特有的价值之间的区分[81]，他的成就不在于把政治学从伦理学中解放出来，而克罗齐和许多评论家却将这顶桂冠带在他头上。他所成就的事情要比这深刻得多——那是对两种不可调和的生活理想的区分，因此也是对两种道德的区分。一方是异教徒世界的道德，它的价值是勇气、活力、百折不回、公共成就、秩序、纪律、幸福、力量、正义，尤其是对保证这些品质实现的正当要求、知识和权力的维护。对于文艺复兴时代的读者来说，这些价值就体现在伯里克利在其理想的雅典所看到的事情之中，体现在李维从古罗马共和国所发现的事情之中，体现在塔西佗和尤维纳利斯为其败落和死亡而哀叹的事情之中。在马基雅维利看来，这是一些人类最美好的时代，也是像他这样的文艺复兴时代的人文主义者希望加以恢复的时代。

同这个道德世界（无论是从克罗齐的意义上，还是从传统意义上，它们都可算是一个道德或伦理的世界，也就是说，无论怎样理解，它们都体现着最高的人类目标）截然对立的是基督教的道德。基督教的理想是慈爱、怜悯、爱上帝、宽恕敌人、轻蔑现世的幸福、相信来世、相信个人灵魂得救有着无可比拟的价值，甚至比任何社会、

政治或其他现世的目标，比任何经济的、军事的或美学的考虑更高贵。马基雅维利主张，依靠那些相信和实践这种理想的人，从他所理解的罗马人的意义上说，原则上无法建立起令人满意的人类共同体。这不单纯是个由于人类的不完美、原罪、运气不佳、无知或物质手段不足而使理想无法实现的问题。换言之，不是因为一般人在基督教美德方面实际上无法上升到一个高度（这或许也是世上的罪人在劫难逃的命运），使他没有能力建立甚至追求一个美好的基督之国。恰恰相反，马基雅维利相信，被普遍认作基督教中心美德的东西，无论它们的内在价值如何，是建立一个他所向往的社会难以逾越的障碍；他假定，这样的社会对于所有正常人的需要来说才是自然的，在他看来，只有这样的共同体能够满足人们永恒的欲望和利益。

人类若是不同于他们的现实状况，他们或许能够建立起一个理想的基督教社会。但是他很清楚，在那种情况下，人类会同他们历来如此的面目大不相同；想建立起在这个世界上根本不可能实现的东西，或讨论它的前景，那一定是无聊的闲谈；这样的谈论不着边际，只能滋生梦想和致命的幻觉。对于当做之事，必须限定在可行的而不是想像的范围之内。治国术所涉及的，是在人的可能性范围内的行动，无论这个范围多么宽广。人固然是可变的，但尚未达到任凭想像的程度。像他认为以往的政治作家常常做的那样，鼓吹一些只适用于天使的理想措施，是虚幻而不负责的做法，只会导致灾难。

马基雅维利并不打算否认，基督教徒所说的善，事实上就是善，他们所说的美德和罪恶，也的确是美德和罪恶。认识到这一点是很重要的。他与霍布斯或斯宾诺莎（或十八世纪的哲人们，或在这个问题上最早的斯多噶派）不同，这些人试图定义（或重新定义）道德观念以适应一种共同体，而在他们看来，这种共同体也是理性的人（如果他们思想连贯）希望建立的共同体。马基雅维利并不公然对抗共同的观念——传统的、公认的人类道德词汇。他没有像各种激进的哲学改革家那样声称或暗示，谦卑、善良、信仰来世、相信上帝、圣洁、基督徒的爱、坚定的真诚和怜悯心，全是恶劣的或无足轻重的品行，或者残忍、信仰败坏、强权政治、因社会需要而牺牲无辜等等，都是好事。

但是，如果让历史，让那些聪明政治家——尤其是古代世界的——的有verit N effettuale（实效）的见识来指引我们，我们便会看到，基督教的美德，例如温顺或追求灵魂得救，其实是不可能同这个世界上一个良好、稳定、充满活力的强大社会结合在一起的。于是人们必须做出选择。选择过基督教徒的生活，就注定在政治上变得无能：被那些强悍而聪明、野心勃勃的无耻之徒所利用和压榨。如果人们希望建立一个像巅峰时期的雅典或罗马那样荣耀的社会，他就必须放弃基督教的教诲，用更适合完成这一目标的东西取而代之。

马基雅维利不是哲学家，他不抽象地谈论问题，但是他的论点却是来自政治学说关切的核心：人们不愿面对的一个事实是，这两个同样能够被人类所信奉的（我们还可以补充说，能够将他们推上崇高顶点的）目标，显然是水火不容的。在他看来，通常发生的情况是，人们既然无法果断地追求其中一条道路，而不管其结果如何（“人们采取某些非常有害的中庸之道，他们当然就没有能力做到大善大恶。”[82]），他们试图妥协、摇摆不定、脚踩两只船，结果只有软弱和失败。

凡是导致政治上无效的事情，他一概加以谴责。在《论李维前十书》著名的一段中，他说基督教信仰使人“软弱”，易于为“恶人”所害，因为他们“更多地想着忍受伤害，而不是去复仇”。[83]基督教教诲的普遍作用，一向是磨灭人的公民精神，让他们毫无怨言地一味谦卑，这使得破坏者和暴君很少受到抵抗。就此而言，基督教较之使人更强大更“凶悍”的罗马宗教大为逊色。

至少在《论李维前十书》的两处地方，马基雅维利改变了对基督教的这种判断。在第一段中，他认为基督教之所以有这种不幸的作用，仅仅是因为它受到一种ozio（惰怠）精神的错误解释，因为在基督教中，显然并不禁止“改善和捍卫我们的家园”[84]。在另一段话里他宣称，如果“这种宗教向来以其创立者赋予它的形式，保持在基督教世界的君主们中间，那么基督教徒的国家和共和国本可以比现在更为团结和幸福”[85]。但是罗马教会的基督教的堕落，却起了相反的作用——教皇的统治毁灭了意大利“所有的虔诚，所有的信仰”，也葬送了

它的统一。

假使从字面上理解这些段落，不把它们看做为了躲避教会的书报检查而说的极少数口是心非之语，那么这些话所要说明的就是，如果教会遵循罗马古代美德的路线，发扬一种爱国和彻底尚武的世界观，使人们变得勇武坚忍，忠诚而有公共精神，它本有可能带来更让人满意的社会成果。而它实际导致的，一方面是腐败和政治分裂——这是教皇统治的罪过，另一方面是来世观以及为了死后永生而一味温顺地忍受世间的痛苦。正是这后一种品行，瓦解了社会组织，帮助了恶棍和压迫者。

马基雅维利对罗马教会的攻击——也受到当时圭恰尔迪尼等人的赞同——或许会从宗教改革运动中找到热情的同盟者〔就我所知，没有证据表明“僧侣论战（monks’quarrel）”的消息传到了他的耳中〕。他所主张的基督教，不为纯粹的良知祝福，不把对天国的信仰置于现世的成功之上，赞扬对荣耀和自信的热爱高于谦卑和顺从，这样的主张，或许在赢得赞许上困难更大一些。对于处在活力十足时期的罗马异教，马基雅维利感到它是无可挑剔的。他渴望有这样的宗教，它不一定与基督教全然不同，但为了实践的目的，它也要具备充沛的活力以发挥同样的功效。因此似乎有理由认为（如费希特[86]和普莱佐利尼[87]对我们所说），他是现实中的基督教制度的不妥协的批判者，而不是其拥护者。在这一点上，后来所有那些接受了他有关人及其本能欲望的概念（十八世纪的唯物主义者、尼采、社会达尔文主义者）或他的公民理想的思想家（如卢梭和某些十九世纪的实证主义者），都在追随着他。

有一点是很重要的，对于基督教的道德，或在他本人的社会中受到赞扬的价值，马基雅维利并没有进行正式的谴责。与霍布斯或斯宾诺莎等系统的道德学家不同，他并不打算重新定义语言，使其符合一种自私的理性主义，例如将仁慈、谦卑、自我牺牲、服从等基督教的美德说成是软弱或罪恶。他并没有篡改什么，人们所说的好事依然是好事。像buono，cattivo，onesto，in-umano（善、恶、诚、残酷）等等词汇，他的用法与当时一般人的用法，当然也与我们的用法，并

无不同。他不过是在说，实践这些美德，使得人们不可能建立那种史册所载或通过政治想像力设想出来、能在我们心中——在任何人心中——唤醒伟大愿望的社会。

从《论李维前十书》卷一第十章可以发现一个关键段落：他按塔西佗或迪奥的方式，划分出了罗马的坏皇帝和好皇帝，并补充说："倘若一个君主是人所生，他一定会惧怕去模仿邪恶的时代，他会怀着巨大的热忱，投身于追随美好的时代。"[88]这里的"美好"显然是从非基督教意义上说的。怀特菲尔德认为他不是悲观论者或玩世不恭的人。大概不是玩世不恭——这是很微妙的一点：玩世不恭（当然也包括悲观主义）和果敢的现实主义之间有何不同，有时并不那么好区分。不过从一般意义上说，马基雅维利并不乐观。当然，就像从那时直到我们今天所有的人文主义思想家一样，他相信只要掌握了真理——真正的真理，而不是肤浅的道学家的神话——它就可以帮助人们理解自身并使他们有所进步。

他还相信，人们为复兴这些buoni tempi（美好时代）所必须的素质，同基督教的教诲在他们身上培养出来的素质，是无法和谐共存的。他并不想去纠正基督教有关好人的想法。他没有说圣人不是圣人，或高尚的举止并不高尚或不值得赞赏。然而这样的美德，至少就它传统上被接受的形式而言，不能建立或维护一个强大、安全和生气勃勃的社会，事实上反而会成为它的致命弱点。他指出，在我们这个世界上，追求这些理想的人注定失败，并会给别人带来灾难，因为他们对世界的看法不是建立在真实性上，至少不是建立在verit N effettuale（实效）——被成功和经验所验证的真理——之上；这样的真理无论多么残酷，其破坏性终究要比其他思想（无论多么高尚）来得小一些。

如果从字面上理解上述两段话，那么至少从理论上说，基督教可以具有一种未必一定与他所赞扬的素质相对立的形式。但是无需奇怪，他并没有追随这一思想路线。历史另有方向。这种基督之国的观念，如果他对此做严肃的考虑，大概会认为这是一种人人皆为善人或大多数人为善人的乌托邦世界。基督教的原则已削弱了人们的公民美

德。关于基督教在不太可能出现的环境里本可以采取或将来可能采取的形式，对此做苦思冥想，在他看来仅可做茶余饭后的（危险的）谈资。

他通过历史和自己的经验所了解的基督教徒，即那些真正践行基督教教规的人，全是好人，但如果他们遵照这样的原则治国，难免会被这些原则毁掉。像陀思妥耶夫斯基《白痴》中的穆什金亲王，像佛罗伦萨共和国怀有善意的“旗手”（gonfalonieri），像萨伏那洛拉，他们注定要败在现实主义者（梅迪齐、教皇或西班牙国王斐迪南等等）手里，因为这些人明白如何建立稳定的组织，如果必要的话，不惜将其建立在无辜牺牲者的累累白骨上。我想再次强调，他确实没有谴责基督教的道德，他仅仅指出，至少在统治者一方（而且一定程度上对臣民也是一样），这种道德同他认为顺应自然的聪明人所要追求的社会目标是格格不入的。人们可以拯救自己的灵魂，也可以建立、维护或服务于一个伟大而荣耀的国家，但并不总是可以两者兼得。

这是对亚里士多德《政治学》中的附言——即好人未必等于好公民——做了广泛而恰当的发挥（尽管亚里士多德并不从精神救赎的角度考虑问题）。马基雅维利显然不认为这两种生活方式有高下之分。当他说“善行和恶行同样会招致仇恨”[89]时，他所说的“善行”，其含义与任何遵照基督教价值生活的人所理解的含义是一样的。再者，当他说好的信仰和善心，即使它招致失败，依然“值得赞扬”[90]时，他所谓“值得赞扬”，是指赞扬它们是正确的，因为善行（从一般意义上说）就是善行。当他称赞西庇奥、居鲁士、提莫莱昂的“纯洁、和蔼、仁慈、宽宏”[91]，甚至梅迪齐家族的教皇利奥十世的“善行”时，他的话（无论是否真诚）所依据的价值，同西塞罗、但丁，同伊拉斯谟和我们是一样的。在《君主论》著名的第十五章中他说，慷慨、怜悯、恭敬、仁慈、坦诚、忠贞和虔诚等等，当然都是美德，如果世上全是好人，那么践行这些美德的生活当会成功。但他们并不都是好人，希望他们全变成好人也是枉费心机。我们必须实事求是地看待他们，用可能的而不是不可能的方式去改善他们。

这有可能使人们的施惠者——创始人、教育家、立法者、统治者

——采取可怕的残暴手段。“我清楚，每个人都会同意，表现出上述优秀品质的君主最值得赞扬。然而鉴于人类的状态不允许如此，没有哪个统治者能够完全实践它们。”[92]他为了达到自己的目标，一定要时常以非常不同的方式做事。摩西和忒修斯，罗慕路斯和居鲁士，都遭杀戮，他们创造的业绩留了下来。“凡是不管环境如何都要行善的人，一定会毁在那么多的恶人手里。因此一个君主……必须掌握做恶的权力，根据必要的情况，知道何时使用它，何时不使用它。”[93]“如果全是好人，这（如果利益有指示的话，就破坏信仰）便不是个好公式，但……他们是恶劣的。”[94]对于暴力和欺诈，必须还之以暴力和欺诈。

从道德上说，狮子和狐狸的品质本身不值得赞扬，然而，如果只有将这些品质结合起来才能保城邦于不坠，那么它们就是领袖必须培养的素质。他们必须这样做，不只是为了维护自身的利益，因为只有这样才能使人成为领袖——尽管人们是否能成为领袖，作者并不在乎；还因为人类社会确实需要领袖和权力，不去实际地追求权力、稳定、才智和伟业，就无法取得应有的成就。当人们是由西庇奥和提莫莱昂来领导，或时运不济，受着更冷酷的人物领导时，便可以取得这些成就。汉尼拔是残忍的，残忍不是值得赞美的品质，然而，一个稳固的社会如果只能用征伐来建立，如果残忍为其不可缺少，那就绝不应退避。

马基雅维利不是虐待狂，他不会因为看到为建立或维护他所赞赏和建议的社会而必须运用残暴和诡计而得意洋洋。他那些最野蛮的例子和教训所针对的，仅仅是人们在其中已经彻底腐败、需要采用残暴措施使其康复的组织，例如由新君主接掌权力，或反抗一个无能君主的革命必须成功的社会。至于相对稳固，或奉行传统的等级制统治，并得到公共情感支持的社会，为残暴而残暴的做法便是十分错误的，因为这样只会造成破坏社会秩序的后果，而统治的目的正是为了建立秩序、和谐与强大。如果你是狮子和狐狸，你也可以像阿格西劳斯、提莫莱昂、卡米卢斯、西庇奥和马克·奥勒留等人那样，提供美德——忠贞、和蔼、怜悯、仁慈、宽宏、恭敬等等；但如果环境有变，如果你发现自己周围尽是背信弃义者，那么除了仿效腓力、汉尼拔和塞维

鲁之外，你还能如何呢？

单纯贪恋权力是有害的：皮西斯特拉图斯、狄奥尼西和凯撒都是暴君并害了自己。阿加索克勒斯这位叙拉古的暴君通过杀戮同胞和出卖朋友而取得权力，他“毫无忠诚，毫无怜悯，毫无信仰”[95]，走得实在太远，结果没有获得荣誉。“他的骇人听闻的残暴和冷酷，加上不计其数的恶行”[96]，使他走向成功。不过，因为这样多的罪恶是不必要的，结果他无缘跻身于圣贤堂。他的同代人、死于凯撒·博几亚之手的野蛮的奥利韦罗托（Oliverotto da Fermo）也是如此。但是完全缺乏这些品质却注定要失败；它将使马基雅维利所认为的正常人成功发展的惟一条件化为乌有。圣人或许不需要这些品质，隐士大概可以在荒漠中实践其美德；殉教者会在来世得到报偿。但马基雅维利对这些生活方式显然不感兴趣，他不谈论它们。他是个政治作家，他所关心的是公共事务，是现世而非来世的安全、独立、成功、荣誉、强盛、活力和幸福，无论那属于过去、现在还是未来；他关心的是真实的世界，不是想像的世界。这些目标，在人类无可改变的局限性之下，若是严肃看待基督教教会所鼓吹的教规，将是不可能实现的。

我们常常听说，马基雅维利不关心道德。现代最具影响的解释，即由克罗齐提出并在一定程度上被查波德和鲁梭等人所接受的解释是，马基雅维利，用科克兰的话说，“并不否认基督教道德的正确性，他没有谎称政治的必要性所要求的罪行根本不是罪行。倒不如说，他发现……这种道德在政治事务中根本不能成立，凡是以假定其成立为基础的政策，终会以灾难告终。他对当时的政治实践所做的实事求是的客观描述，不是玩世不恭或不偏不倚的标志，而是内心苦恼的标志。”[97]

在我看来，这种说法包含着两个基本的误解。首先，冲突的双方是“这种（基督教）道德”和“政治的必要性”。其中的含义是以下两者的不可调和性：一方面是道德——以追求终极价值本身为目的的领域——和价值认识（惟有根据它，我们才能谈论“罪行”，或从道德上对任何事情做出辩解或谴责），另一方面是政治——用手段达到目的的技艺——即技巧。康德所谓“假言律令”的领域，其形式是“假如你要取

得X，那么做Y”（例如背叛朋友、杀死无辜者），而不必追问X本身是否可取。这就是克罗齐和其他许多人所说的马基雅维利将政治同伦理学分离的核心。但我以为，这似乎是建立在一个错误上。

我们这样说吧，如果伦理学被限定在斯多噶、基督教、康德或某些功利主义伦理学的范围内，其中价值的根源和标准是上帝、永恒的理性，或是对善与恶、是与非的内在感觉或认识，即以绝对权威直接向个人良知发出的声音，则以上说法尚可成立。但是还存在着一种同样古老而受尊重的伦理，即希腊的城邦伦理，亚里士多德对此曾做过最清楚的阐述。既然人为天性所定，要在社会中生活，他们的共同目标便是最高的价值，其他价值都是由此而来，或个人的目标同它是一致的。政治——城邦生活的艺术——不属于那种选择了私生活的人所能应付的活动：它不像航海或雕塑，不想做的人便可以不做。政治行为在文明的一定阶段，是人类固有的行为，它所要求的事情，也是成功的人生所固有的事情。

对于这样理解的伦理学——行为准则，或个人所追求的理想——一个人除非了解其城邦的目标和性格，否则便无从知晓，更不可能哪怕是从思想上去摆脱它了。这就是马基雅维利不假思索便接受的前基督教道德观。克罗齐说：“人所共知，马基雅维利发现了政治的必要性及其独立地位，即超越了道德善恶的政治，它有自身的、与其对抗纯属徒劳的规律，依靠圣水是无法将它从世界上驱除或禁止的。”[98]这里所超越的善恶，是非亚里士多德意义上的、宗教的或自由主义的康德学说意义上的善恶，而不是以彻底的社会性为神圣价值的古代或近代社会的善恶。这样说吧，拓疆殖民的技艺，或集体屠杀的技艺，对于那些成功实践这种事的人来说，可能也有其“自身的、与其对抗纯属徒劳的规律”。但是，假如这些规律同道德律令相抵触，则放弃这样的行为就是可能的，也是道德所要求的。

不过，假如亚里士多德和马基雅维利有关人的真相（以及人应当如何——马基雅维利的理想，在《论李维前十书》中有色彩鲜明的描述）的看法是正确的，即政治行为是人性中固有的行为，那么具体的个人或可有所选择，人类群体却不能，它的共同生活决定了其成员的

道德义务。可见，马基雅维利将“政治规律”同“善恶”相对立时，他并不是将两个“独立的”行动领域——“政治的”和“道德的”——进行对比，而是拿自己的“政治”伦理同支配着他不感兴趣的那些人的伦理观念进行对比。他当然拒绝一种道德——基督教的道德，但他并不赞成根本不能称为道德、仅仅属于玩弄技巧的东西，亦即同人类的最高目标无关，因此根本不涉及伦理观的、被称为政治的行为。

他的确拒绝了基督教的伦理学，但他赞成另一种体系，另一个道德世界——伯里克利的或西庇奥的世界，甚至瓦伦蒂诺大公的世界，这样的社会所追求的最高目标，同基督教信仰并无二致，这个社会中的人也会为他们所追求的（公共）目标战斗和献出生命。他们不是选择了一个同目的王国（称之为道德）相对立的手段王国（称之为政治），而是选择了一种相反的（罗马的或古典时代的）道德，一个有所不同的目的王国。换言之，冲突是两种道德之间，即基督教同异教道德（或者像有些人乐意说的那样，同唯美主义道德）之间的冲突，而不是道德和政治这两个相互独立的王国之间的冲突。

这不仅仅是文辞之争，除非把政治理解为并不涉及（如通常的情况那样）手段、专长、方法、技巧、“诀窍”和克罗齐的“实践”（无论它是否受自身的无法打破的规律支配），而只同它为了自身而追求的目标——伦理学的替代物——的独立王国有关。[99]当马基雅维利（在给维托利的信中）说他爱自己的祖国胜过爱自己的灵魂时，他暴露了自己基本的道德信念，那是一种克罗齐并不相信的立场。[100]在这个方面，我以为错误的第二点是这样一种看法，即认为马基雅维利因为看到自己社会中的罪行而深感苦恼。（查波德在其出色的研究中不同于克罗齐和某些克罗齐信徒，他没有坚持这样的观点。）这等于说，他是迟疑不决地接受了raison d’état（国家理由）的严酷的必要性，因为他看不到其他出路。但这是没有根据的：在他的政治学著作中，就像他的剧本和通信一样，并没有什么苦恼的迹象。

马基雅维利所偏爱的异教世界，是建立在承认统治者之系统诡计和暴力有其必要性的基础上。他似乎认为，他们应在必要时随时拿起这些武器，这是丝毫谈不上反常的自然现象，故无需引起道德上的义

愤。他对统治者和被统治者所做的区分也没有这样的意味。臣民或公民必须像罗马人那样：他们不需要统治者的美德，但如果他们也欺诈成性，马基雅维利的公式便失效了。他们必须贫困、好战、忠诚和驯服，如果他们过基督教徒的生活，他们就应当毫无怨言地接受纯粹的恶棍和无赖的统治。用这样的材料是无法建立起稳固的共和国的。忒修斯、罗慕路斯、摩西和居鲁士并没有鼓吹谦卑或这样的观点：这个世界只是他们的臣民一个暂时的落脚点。

不过前一种误解，即马基雅维利几乎或根本不关心道德问题，其影响最为深远。我相信这并不是从马基雅维利本人的语言中产生的。任何思考好与坏、腐败与纯洁这些中心概念的人，心中都会有一个据以做出道德褒贬的伦理尺度。马基雅维利的价值不是基督教的，但它们也是道德价值。

在这个关键问题上，我以为巴隆[101]对克罗齐和鲁梭的批评是正确的。针对马基雅维利的政治学超越道德这种看法，巴隆援引了《论李维前十书》中一些爱国的、共和主义的和自由主义的段落，这些段落将共和国中公民的（道德）品质，同专制君主的臣民素质做了偏爱前者的比较。《君主论》的最后一章，很难说是出自一位不偏不倚、道德中立的观察者，或一个自我陶醉、一心只考虑自己内心的个人问题，“苦恼地”将公共生活看做道德原则葬身之地的人。就像亚里士多德或西塞罗的道德观一样，马基雅维利的道德观是社会的而不是个人的，但这也是一种道德观，与前二者相比丝毫不缺少什么，它不是一个超越了善恶的非道德领域。

当然不能因此认为，他对政治生活的技巧本身没有时常感到着迷。他的建议对阴谋家和其敌人一视同仁，他出于人文主义者典型的好奇心，对奥利韦罗托、斯福尔扎或巴格利奥尼的手段发出专家的赞赏，他探索着一种实用的政治科学，对知识本身深感兴趣而不管其意义如何。但是，罗马共和国公民的道德理想从未消失。政治技巧只具有作为手段的价值——它们的功效在于重建使病人康复并茁壮成长的条件。这正是亚里士多德所说的于人有益的道德目标。

留给我们的另一个棘手问题，是《君主论》同《论李维前十书》的关系。但是无论有什么不一致，贯穿于两者中间的主线是一样的。对一个强大、团结、重实效、道德上获得再生、卓越而胜利的祖国的幻想——梦想（这是许多自以为不偏不倚的现实主义作家共有的典型特征）——始终如一地处在中心位置。政治判断，对个人或国家、命数或必然性的态度，对手段的评估，乐观态度的多少，基本情绪——这些因素在两部著作之间，甚至在同一篇文章中，或许有些变化，但是基本的价值，最高目标——马基雅维利的美好幻想——是不变的。

他的幻想属于社会和政治性的。因此仅仅将他视为一个通晓如何取胜于人的专家，或一个粗俗的冷嘲热讽者，说主日学校的规矩好归好，但在充满恶人的世界里，如果你想有所成就，也必须说谎杀人，如此等等——这种传统观点是错误的。由“吃或被吃，打人或挨打”这种在——譬如说曾同他做过比较的——马泽[102]或乔万尼·莫雷里[103]身上发现的肤浅智慧总结出来的哲学，并不是他的中心思想。马基雅维利并不特别关心那些野心勃勃的个人的机会主义；他眼前的理想是佛罗伦萨或意大利的一个光辉前景；就此而言，尽管他的理想不是文艺的或文化的（除非把国家或获得再生的意大利，也在布克哈特的意义上称为一个艺术化的目标），他却是文艺复兴时代热情的人文主义者的典型。这同单纯提倡心肠冷酷或对目标漠不关心的现实主义是大不相同的。

我愿意再重复一次，马基雅维利的价值，不是工具性的，而是道德的和终极性的，他呼吁人们为这些价值做出重大牺牲。为此他才拒绝了对立的一方——基督教的惰怠和顺从原则，不是因为它们本身有什么缺陷，而是因为在现实生活的条件下它们的不可行。在他看来，现实生活不仅意味着（像时常以为的那样）在他身边的意大利实际发生的生活——佛罗伦萨、罗马、威尼斯和米兰的犯罪、虚伪、残暴和愚蠢。这不是现实的标准。他的目的不是任其如此或重建这样的生活，而是要把它提升到一个新的境界，把意大利从凄惨的奴役中解救出来，恢复她的健康与神圣。

他认为再大的牺牲也值得为其付出的道德理想——祖国的福祉

——在他看来就是人所能够取得的最高的社会存在形式，但那一定是有可能取得的，而不是无法取得的，它不是超出人类能力界限的世界；人类是我们所了解的人类，即由历史和观察提供了例证的、混杂着情感、智慧和生理特征的人类。他所希望的是改善了的人，不是面目全非的人，更不是超人；也不是一个世人一无所知的理想的生物世界，因为即使能创造出这样的生物，大概也无法称其为人类。

假如你对所建议的政治手段表示反对，因为你认为它们从道德上说是可憎的，如果你因为它们——用里特尔的话说——“令人震惊”、太可怕，于是拒绝这些手段，那么马基雅维利不会做出回答，也不会辩解。在这样的情况下，你完全有资格过一种有德行的生活，做个自私的公民（或僧人），追求你自己的一块小天地。但在这样的情况下，你也必定不能让自己负起对他人生活的责任，或者期待好运；你必须准备在物质方面受到忽视和毁坏。

换言之，你可以选择离开公共世界，但为此他不想对你说什么，因为他是为公共世界、为这个世界中的人表达自己的思想。这最清楚地表现于他向必须对被占地区施以镇压的胜利者提出的臭名昭著的建议。他建议来个大扫除：新的统治者，新的称号，新的权力，新的人；他应当“使穷人变富，使富人变穷，就像大卫登上王位时所做的：‘他让穷人佳物盈室，让富人囊空如洗地滚蛋。’此外，他还应修建新的城市，拆掉已建的城市，将居民从一地迁往另一地；简言之，他不应让这个地区的任何东西保持不变，要做到确有把握，凡是不承认名号、地位、官职或财富皆出自他之手的人，都不能拥有这些东西”[104]。他应当以马其顿的腓力为楷模，因为这个人“就是依靠这些手段壮大起来，直到成为希腊的主子”。

马基雅维利接着说，研究腓力的史学家告诉我们，他把居民从一地迁往另一地，“就像牧人把畜群从一地赶往另一地一样”。马基雅维利又说，毫无疑问，这些手段非常残酷，它们是一切统治，不仅是基督教的统治，而且是人类统治的死敌。任何人都应避免它们，与其选择做一个如此加害于人的君王，不如去过一种个人生活。然而，一个不希望实行那种首选的合法仁政的君王，如果他想保全自己，就必须

诉诸这种罪恶的手段。但是人们却采取一些非常有害的中庸之道，当然，他们没有能力做到彻底的善或彻底的恶。[105]

这说得太明白了。存在着两个世界，个人道德和公共组织的世界。存在着两种伦理规则，它们都是最高的；不存在“独立的”两个领域，一方是“伦理学”领域，一方是“政治学”领域，而是存在着在两个（在他看来）互为冲突的价值体系之间极端排斥的两种选择。如果有人选择了“首选的仁政”，那么他大概必须放弃一切雅典人和罗马人的希望，放弃对一个高贵、荣耀的社会——在这样的社会里人们朝气蓬勃、高傲、聪明并繁荣兴旺——的全部希望。当然，他们也必须放弃在世间过一种可忍受的生活的所有希望：因为人不能生活在社会之外；如果领导他们的人（例如索德利尼）接受了首选的“私生活”道德的影响，那么他们也别指望作为一个集体生存下去；他们连作为人的最微不足道的目标也无力实现。他们将得到一个道德上而不仅仅是政治上退化的结局。但是，如果有人像马基雅维利本人那样，选择第二种事业，他就必须压制自己内心的不安（如果有这种不安的话），因为在创建一个社会或追求和维护其权力与荣耀的过程中，那些过于忧心忡忡的人终将碰壁。想煎蛋卷的人，不打破鸡蛋是不行的。

常有人指责马基雅维利过分沉溺于打破鸡蛋——几乎是以此为目的——的景象。这是不公正的。他认为这些残忍手段是必须的——为提供好的结果所必须，但这不是基督教徒所说的好，而是从世俗的、人文主义的和自然主义的道德观所说的好。他那些最令人震惊的例子说明了这一点。其中最著名者，大概是巴格利奥尼的例子，他在一次战役中捉住了尤利乌斯二世，又让他逃脱。在马基雅维利看来，他本应将他和他的雇佣军一齐消灭，可他却铸成大错，失去了“一切由此产生的恶名和危险都可被超越的伟业”。[106]

就像腓特烈大蒂（他称马基雅维利是“人类的敌人”，但又接受他的谏言[107]）一样，马基雅维利实际上是在说：“Le vin est tiré：il faut le boire”（一不做，二不休）。一旦你着手一项改造社会的计划，你就必须不惜一切代价将它贯彻到底：畏缩不前、半途而废、迟疑不决，无异于背叛你所选择的事业。做一名医生，就是从事一项专业，

只要为治病所必需，就要随时准备炙烤、烧灼、截肢，为了个人的不安，或一些同你的技艺和手段无关的原则而半途终止，是糊涂软弱的表示，只能为你在两个世界都带来最糟糕的后果。至少存在着两个世界，其中每一个都有不少规矩可说，但那是两个世界，不是一个。人们必须学会在它们之间进行选择，一旦做出选择，就不能退缩。

存在着不止一个世界，不止一套美德：混淆这两者是灾难性的。由于忽视这一点而引起的主要幻觉之一，是柏拉图——希伯来——基督教的观点，即有美德的统治者创造有美德的人。按马基雅维利的看法，这是不真实的。慷慨大度是一种美德，却不是君王身上的美德。一个慷慨大度的君主会因为对公民横征暴敛而使其破产；一个吝啬的君主（马基雅维利没有说过吝啬也是私人的美好品质）也会因节省了市民的钱袋而造福公众。好心肠的统治者——好心肠是一种美德——可以被阴谋家和更强大的人所左右，从而引起混乱和腐败。

其他一些“君王宝鉴”的作者也不乏这样的箴言，但是他们并没有从中引伸出意义；马基雅维利对这些普通见识的用法与他们不同，他没有泛泛地说教，而是阐明了一个具体的论点：人的本性指明了一种公共道德，它与那些声称相信基督教教规并努力据此行动的人所具有的美德，既不相同，也很可能相互癥牾。在平静的时期，在私生活中，这些基督教的教规或许不是完全无法实现，但除此之外，它们只能导致毁灭。将国家和民族比作个人是一种虚幻的比拟：“对国家和民族的统治，同对个人的统治是大有区别的”[108]；“使城邦伟大的不是个人的美德，而是公共的美德”。[109]

人们可以不同意这些观点。人们可以反驳说，如果公民受到压迫，仅仅被当做整体伟业的手段，那么国家的伟大、荣耀和财富，便是空洞而可憎的理想。如同基督教的思想家，或贡斯当和自由主义者，或像西斯蒙第和福利国家的理论家一样，人们可以偏爱一个民富国穷的国家，那里的政府既不集权，也非全能，甚至根本就不握有主权，而公民则享受着最大程度的个人自由。人们可以用赞赏的态度，将这样的国家同亚历山大、腓特烈大蒂、拿破仑或二十世纪的大独裁者们所建立的那些巨大而专横的中央集权制度相比。

这样做，同马基雅维利的论点是不相符的：他在这样松散的政治组织中看不到什么业绩。它们是不能持久的。人不能长期生存在这样的状态下。他坚信，失去了权力欲的国家注定会衰败，很可能被更有活力和武装更好的邻国所灭；维柯和近代的“现实主义”思想家都重申过这一点。

马基雅维利持有一种明确、坚定而又狭隘的社会观，在这样的社会里，人们的才智用来贡献于一个强大而辉煌的整体。他喜欢统治者利益与被统治者利益没有冲突的共和政体。但是（像麦考利所理解的那样）他宁取一个治理良好的君主国，而不要那种衰败的共和国：在《君主论》和《论李维前十书》中，他所赞赏并认为一个持久的社会可以吸取、也是其不可或缺的品质，都是一样的：体能、勇敢、实践技巧、想像力、活力、自律、机敏、公共精神、好运气、古人的美德、才智等等——处变不惊、性格刚强，就像色诺芬或李维所展现的一样。他的所有那些更令人震悚的箴言——使伊丽莎白时代舞台上产生了“嗜血成性的马基雅维尔”的箴言——都是为了实现一个惟一的目标而采取的手段：左右着他的那个古典的、人文主义的和爱国主义的幻想。

让我从他给君主提出的最恶毒的建议中引用十来条吧。你必须随机应变地采用恐怖或友善的手段。严厉通常是更有效的，但某些条件下仁慈会带来更好结果。你可以引起惧怕，但不要激起仇恨，因为仇恨最终会使你毁灭。最好让人民总是贫困，让他们征伐不断，因为这是根除积极服从精神的死敌——野心和厌烦——的良方，这也会使被统治者经常感到需要有伟人来领导他们（这个精辟的见解，二十世纪为我们提供的例子实在太多了）。

宗教尽管虚伪，却是必须提倡的，只要它有助于保持社会稳定和促进人们的美德，而基督教在历史上却没有做到这一点。当你授人以利时（他跟着亚里士多德说），你就亲自做；如果是卑劣之事，那就让别人去做，这样受到谴责的将不是君主，而是他们；君主可以用及时将他们斩首来赢得支持，因为人们喜欢复仇和安定更甚于自由。做必须做的事，无论情况如何，但要努力使它看上去对人民特别有利。

如果你必须做恶，不要事前透露给别人，不然你的敌人会在你消灭他们之前先把你消灭。如果你必须采取激烈的行动，应当毕其功于一役，而不要拖延痛苦的时间。不要让那些权力膨胀的侍臣包围住你——最好除掉那些获胜的将军，不然他们会把你除掉。

你可以残暴，用你的权力进行威吓，但你千万不要破坏自己的法律，因为那会破坏信心，使社会组织解体。对人们应当或是爱抚，或是禁止；姑息与中立永远是虚幻的。缺了军队，出色的计划就是不完备的，不然佛罗伦萨就会仍然是个共和国。统治者必须不断期待着战争。成功较之和蔼可亲的性格，能够创造更多的献身精神。记住佩提纳克斯、萨伏那洛拉和索德利尼的命运吧。塞维鲁无耻而残忍，西班牙的斐迪南无信而狡诈，但是他们凭着狮子和狐狸的技巧兼施，都逃脱了圈套和狼群。人们会虚伪地对待你，除非你创造一个让虚伪无利可图的环境，迫使他们对你诚实。如此等等。

这些例子代表着“这个魔鬼的搭档”的典型特点。我们的作者不时为疑惑所困扰：他怀疑，一个品格足够高尚、能够靠勤奋建立起按古罗马标准值得赞赏的国家的人，是否也有足够坚忍的心肠去采用他建议的那些残暴邪恶的手段；反过来说，一个足够残酷无情的人，对于惟一可以为邪恶手段正名的公共福祉，是否会过于麻木不仁。但是，摩西和忒修斯、罗慕路斯和居鲁士却将这些品格集于一身。[110]前人之所成，后人亦复可成：其中的意味是乐观主义的。

所有这些箴言有一个共同的特点：它们是要用来建立、恢复或维护一种制度，它符合作者所理解的人们最长远的利益。马基雅维利的价值可能是错误的、危险的、丑恶的，但他是真诚的。他不是玩世不恭的人。目标始终不变：一个与伯里克利的雅典或斯巴达，尤其是与罗马共和国相似的国家。这个人们有着自然渴求的目标（他认为历史和观察已为此提供了结论性的证据），“宽恕”任何手段；在评判手段时，只能视其目标：如果国家覆灭，一切都会丧失。因此，在《论李维前十书》卷三第四十一章中，他说了那段著名的话，“当人们的祖国成了绝对的问题时，那就绝不能再去考虑什么义或不义、仁慈或残忍、值得称道还是无耻之尤；相反，必须排除一切顾虑，义无反顾地

将任何可以拯救国家的生命、使其保持自由的计划推向极端。”因此法国人是明智的：“他们的国王的威严和王国的力量”，都是由此而来。

罗慕路斯不杀死雷姆斯，就不能建立罗马。布鲁图不杀死自己的儿子，也无法保全共和国。摩西和忒修斯、罗慕路斯、居鲁士和雅典的解放者们为了建设，必须毁灭。这样的行为非但不会受到指责，反而得到了古典史学家和《圣经》的颂扬。马基雅维利也是它们的赞赏者和真诚的代言人。

那么，是什么东西，使他的话和语气在读者中引起如此的颤栗呢？当然，这样的反应在他生前并没有出现，而是拖延了二十多年，但此后却成了一种持续而不断加强的恐惧。费希特、黑格尔和特累奇克“重新解释”了他的学说，将其吸收进他们自己的观点。但恐惧感并没有因此大为缓和。很明显，他所释放出的冲击力不是一时的，它几乎一直持续到我们今天。

撇开当时为什么没有立刻出现批评这个历史问题不谈，让我们来谈谈自《君主论》被收入《禁书目录》四个多世纪以来，它在读者中持续引起的不安。在我看来，马基雅维利的论点的伟大原创性和其悲剧涵义，存在于它同基督教文明的关系之中。在罗马异教徒时代，按照异教徒的理想去生活毫无问题，但是在基督教已获胜一千多年以后，还来鼓吹异教文化，却是失去天真以后的明知故犯——它在强迫人们做出良心的选择。这种选择是痛苦的，因为它是在两个截然不同的世界之间的选择。人们生活在两个世界中间，拼死奋斗阻止它们发生冲突。马基雅维利选择了其中一个，他打算为此而犯罪。

马基雅维利笔下的君主和共和主义者们杀戮、欺诈、背叛，犯下了按照一般的道德观不可宽恕的恶行。马基雅维利的伟大功绩在于，他没有否认这一点。[111]马西里奥、霍布斯、斯宾诺莎，以及按自己的方式说话的黑格尔和马克思，却都试图对此加以否认。许多“国家理由”的捍卫者、帝国主义者和民粹派、天主教徒和新教徒，也都是如此。这些思想家赞成单一的道德体系，他们试图表明，既为这些行为

正名又要求采取这些行为的道德，同一种绝对禁止这些行为的粗浅道德观的混乱伦理信仰，既是一致的，也是它的一种更理性的形式。

倘若从伟大社会目的角度看——这些（事实上邪恶的）行为是在伟大的社会目标名义下做出的——则它们看起来便不再是邪恶的，而是合理的了——它们是事物的本质，即共同的利益、人的真正目标或历史辩证法所要求的，只有那些看不到或不愿看到一个逻辑的、神学的、形而上学的或历史的模式的大阶段的人，才会谴责这样的行为；只有那些精神上的盲人和眼光短浅者，才会对它们做出错误的判断和斥责。往最坏处说，这些“罪行”也是更大的和谐所必需的杂音，因此对于那些听到这种和谐的人来说，它也不再是不和谐了。

马基雅维利不是所有这些抽象理论的捍卫者。他看不出有采用这种因果联系的必要。他不同寻常地诚实而清醒。如果你选择政治家的生涯，甚至选择公民的生活并且具备充分的公民意识，要让自己的国家尽可能成功和辉煌，你就要迫使自己放弃基督教徒的行为。[112]关于个人灵魂的幸福，若脱离社会政治环境而论，基督教徒的看法或许没错。然而国家的幸福却不同于个人的幸福，它们“受不同的方式支配”。你或许已做出自己的选择：惟一的罪行就是软弱、胆怯和愚钝，因为这会使你半途而废，以失败告终。

向流行的道德观妥协，会把事情搞糟，这永远是可鄙的行为，如果君王如此行事，则会把人们带向毁灭。目的“宽恕”手段，无论这些手段——即使按异教徒的道德标准——多么可怖，只要目的（按修昔底德、波利比乌斯、西塞罗或李维的理想）足够高尚即可。布鲁图杀死自己的孩子是正确的：他拯救了罗马。索德利尼没有如此行事的愿望，佛罗伦萨因此遭难。在苦行、道德力量和腐败问题上夸夸其谈的萨伏那洛拉被消灭了，因为他没有认识到，绞架是解除了武装的先知不变的归宿。

如果有人利用人们的信仰和爱也能取得正确的结果，那就尽量这样做吧。引起痛苦本身是没有价值的。但是如果做不到这一点，那么摩西、罗慕路斯、忒修斯和居鲁士就是楷模，必须利用恐惧。马基雅

维利身上并没有阴险的魔鬼崇拜，没有陀思妥耶夫斯基的大罪人——为邪恶而邪恶——之类的品质。对于陀思妥耶夫斯基著名的质问："这一切应当允许吗？"马基雅维利（在陀思妥耶夫斯基看来，他肯定是个无神论者）会回答说："是的，假如目的——即在特定条件下对社会基本利益的追求——舍此方式就无法实现的话。"

对于这一立场，某些表示无法同意马基雅维利的人历来有不恰当的理解。例如菲格斯就认为，他永久性地悬置了"全人类的habeas corpus act（人身保护法）"[113]，也就是说，他提倡恐怖主义手段，因为在他看来情况永远是严峻的、生死攸关的，结果他将日常政治原则同只在极端情况下才有必要的原则混为一谈。

其他人，大概也是他的大多数解释者，将他视为后来所谓"raison d'état"，"Staatsr!?son"，"ragion di stato"[114]的始作俑者，至少是这种理论的捍卫者，这一理论为特殊情况下代表国家采取的不道德行为进行辩护。不止一个学者曾十分合理地指出，生死攸关的处境需要不顾一切的手段——所谓"必然性不承认法律"——这种看法，不但可以在古代找到，同样也能在阿奎那、但丁以及贝拉米诺或马基雅维利之前很久的其他一些中世纪作家那儿找到。

在我看来，这些类比来自一种对马基雅维利论点的深刻而又典型的误解。他并没有说，在情况正常时，通行的道德观——即基督教的或半基督教的伦理规范——应当占上风，但也会出现非常情况，这时，仅仅让这种规范发挥作用的整个社会结构，就会变得危若累卵；那些通常被视为邪恶因而理应禁止的行为作为应急之策就是正确的。

这一立场是那些认为一切道德最终都取决于存在着某种组织的人所共有的立场，例如罗马天主教的教徒就认为，教会和教皇的存在是基督教不可缺少的条件，或者像民族主义者那样，在一个民族的政治权力中看到了精神生活的惟一来源。这些人坚信，在危难之际，为捍卫国家、教会或民族文化所必需的极端而"可怕的"手段就是有道理的，因为这些组织的毁灭会给其他一切价值所不可缺少的结构造成致命的伤害。这就是天主教徒或新教徒或保守主义者都用来为一些令普

通人胆战心惊的恶劣行径辩护的学说。

然而这不是马基雅维利的立场。对于raison d’état的捍卫者来说，这些措施的惟一理由是，它们属于非常措施——它们是维护一种制度所必要的，而这一制度的目的，却是要消除对这些可恶手段的需求，因此这些措施惟一的理由，就是它们会结束使其成为必要的环境。而在马基雅维利看来，这些措施本身从一定意义上说是十分正常的。无可怀疑，它们只在极端需要时才可采取，但是政治生活倾向于造成大量这样的需要，即不同程度的“极端情况”。因此，胆怯地回避自己的政策之逻辑结果的巴格利奥尼，是个不适合进行统治的人。

raison d’état这一概念会引起令道德上优秀而敏感的人产生苦恼的价值冲突。公共生活有其自身的道德，基督教的原则（或任何个人的绝对价值）往往会成为它毫无必要的障碍。这种生活有自己的标准：它不需要无休无止的恐怖，但它赞成，或至少是同意，在促进政治社会的目标时需要运用暴力。

在我看来，沃林似乎是正确的。[115]他主张，马基雅维利相信一种永久的“暴力经济”——有必要让暴力总是处在背景之中，以便使事情保持这种状态，使他以及他喜爱的那些古典思想家所赞赏的美德，能够得到保护和发扬光大。在这种暴力或其可能性得到正确运用的共同体中成长起来的人，会过上最美好时期的希腊人或罗马人那样的幸福生活。他们将享有生命力、天才、多样性、高傲、权力和成功（马基雅维利总是很少谈到艺术或科学）；但是从任何明确的意义上说，它也不是一个基督教王国。这种环境所引起的道德冲突，只会困扰那些两种价值都不想放弃的人，即那些以为两种无法调和的生活其实可以共存的人。

对于马基雅维利来说，正统的道德要求几乎不值得讨论——它们根本无法转化为社会实践：“假如人皆善良……”事情就会有所不同，但是他感到有把握的是，人的改善根本不可能达到使权力的考虑变得无关紧要的地步。既然道德涉及到人的行为，而人由天性所定是社会的，基督教的道德就不能成为正常社会存在的指南。这有待于某个人

来宣布，马基雅维利便这样做了。

人们必须做出选择：选择一种生活方式，就要放弃另一种。这是问题的关键。假如马基雅维利是正确的，假如从原则上说（或事实就是如此；两者的界线似乎是模糊不清的）不可能做到既符合一般欧洲人的伦理学、特别是基督教伦理学所设想的那种道德优秀并承担起自己的责任，同时又能建立起斯巴达、伯里克利的雅典、共和国的罗马甚至安东尼的罗马，由此便可得出一个最重要结论：从原则上说，如下信念是不现实的：对于人应当如何生活的问题，可以找到一个正确的、客观上有效的解决方法。这是一个真正“令人震怵的”命题。让我来尝试一下，将它纳入它的适当背景之中。

西方政治思想最深刻的假定之一，是一个在漫长的流传过程中极少受到质疑的信条：存在着某个惟一的原则，它不仅规定着日月星辰的运行，而且为所有的生物决定了正确的行为。一切种类的动物和低级的理性生物都本能地遵循着这一原则；更高一级的生物做到了对它有所意识，获得了放弃的自由，但这样做只会使他们毁灭。自柏拉图以来，这种信条以这样或那样的表述方式，一向支配着欧洲人的思想。它有多种形式，产生过许多直喻或比喻，其中心是一种与人无关的自然、理性、宇宙目的的观念，或一个以其力量为一切事物和生物规定了特定功用的造物神的观念；这些功用都是一个和谐整体中的因素，并且只有根据这一整体才是可理解的。

这个信条常常用取自建筑的图景加以表达：一座各部分都以特有方式适应整个结构的大厦；或取自人体的比喻：一个完美的有机整体；或取自社会生活：一个巨大的等级结构，上帝则是处在两个平行系统——封建秩序和自然秩序——之顶端的ens realissimum（真实的实在），万物皆是由它扩展而来，又都归结于它，都要服从它的意志。或者它被视为一个巨大的存在之链，柏拉图——基督教关于“世界生命之树”（Ygdrasil）的比喻，将时间和空间及其所包含的一切联系在一起。或者，用取自音乐的比喻来表述：一个管弦乐队，其中每件乐器或每个乐器组音色各异，按照无限丰富的交响乐谱演奏。十七世纪之后，当和谐的象征代替了多种声音的形象时，乐器也不再被认

为是演奏特定的旋律，而是将发出的声音贡献于一个整体模式，对于它，只有从更高的角度才能理解，而任何一组演奏家对自己发出的声音，有可能完全莫名其妙（如果孤立地听，甚至是极不和谐或多余的）。

世界和人类社会是一个可以理解的单一结构的观点，是许许多多不同的自然法学说的根源——毕达哥拉斯的数学和谐论、柏拉图的形式逻辑阶梯、亚里士多德的生成逻辑模式、斯多噶学派和基督教会及其世俗化后裔的神性的逻各斯。自然科学的进步使这一景象出现了更多从经验上进行理解的观点以及拟人化的比喻：调节冲突倾向的大自然母亲（Dame Nature，如休谟和亚当·斯密的著作），传授获得幸福之最佳途径的大自然女教师（Mistress Nature，如某些法国百科全书派的作品），体现在有机社会整体的实际风俗习惯中的大自然。生物学的、美学的、心理学的比喻，都反应着一个时代的主流思想。

这种统一的一元论模式，是传统理性主义的核心，无论它是宗教的、无神论的、形而上学的、科学的、先验的或自然主义的，这一直就是西方文明的特征。正是这块为西方人的信仰和生活提供了基础的岩石，事实上被马基雅维利打破了。这样一次大颠覆的行为，当然不能归因于单独一个人的行动。若是社会和道德秩序稳定，它也很难找到立足之地。除他之外的许多人，古代的怀疑派，中世纪的唯名论者和现世论者，文艺复兴时期的人文主义者，无疑都贡献了他们的一份力量。这篇文章的目的是想指出，正是马基雅维利点燃了致命的导火线。

如果说，提出生活的目的是什么这种问题，是提出了一个正确的问题，那就必须能够做出正确的回答。声称在行为方面存在着合理性，等于声称有关这一问题的正确而最终的解答，从原则上说是可以发现的。

早先的时代，在讨论这些解答时一般都假定，完美的社会，至少其轮廓，是可以设想的；若不是这样，又用什么标准来指责现存的状态不完美呢？它在此地，在俗世，可能是无法实现的。人们太无知，

太软弱，或太堕落，因此无法建立这样的社会。或者（《君主论》之后那个世纪的一些唯物主义思想家）说缺乏技术手段，尚未有人发现克服使人无法进入黄金时代的物质障碍的方法；我们在技术上、教养上或道德上的进步都不充分。但从来没有人说那个观念本身有什么矛盾之处。

柏拉图和斯多噶学派，希伯来的先知和基督教的中世纪思想家，自莫尔以降的乌托邦作家，都有一种关于人们缺少什么的观点。他们声称有能力填平现实和理想之间的沟壑。但是，如果马基雅维利是正确的，那么这个传统——西方思想中居于核心位置的主流——便成了一派胡言。因为倘若他的立场正确，则连这样一个完美社会的概念也不可能建立起来，因为至少存在着两种美德——我们姑且称之为基督教的美德和异教的美德，它们不仅在实践中，而且从原则上说都是不可调和的。

如果人们实践基督教的谦卑，他们便无缘受到古典时代的文化和宗教创立者们炽热野心的鼓舞；如果他们总将目光盯着来世，他们的头脑受到有关这种世界观的不实之辞的浸染，他们便不太可能在建设完美社会的努力中全力以赴。如果受苦、牺牲和殉道不是永恒的恶和无可逃脱的必然性，而是本身就包含着最高的价值，那么需要以勇气和激情来击败命运的光荣胜利，年轻人既不会取得，也不会认为值得争取。假如单纯精神上的美德就值得为之奋斗，那么，对必然性（即支配着自然和人类生活的规律）的研究——借助于这种研究，人们在艺术、科学和社会生活组织方面取得了闻所未闻的成就——究竟有多少价值呢？

放弃追求世俗的目标，可以导致（社会）解体和新的野蛮。但即使如此，是否还会发生更坏的事情呢？在柏拉图和亚里士多德之间，或这两位思想家之一同诡辩派、伊壁鸠鲁派以及第四世纪和其后的其他希腊学派之间，无论有什么不同，他们以及他们的门徒，欧洲的理性主义者和近代的经验主义者都同意，不为表象所蒙蔽，用心智去研究实在，便能揭示人们所追求的正确目的——这可以使人们获得自由、幸福、力量和理性。

有些人认为，存在着一个适用于所有环境的所有人的惟一目的，或者存在着适用于不同种类或处在不同历史环境中的人的不同目的。客观主义者和普遍主义者受到相对主义者和主观主义者的反对，形而上学家受到经验主义者的反对，有神论者受到无神论者的反对。在道德问题上存在着深刻的分歧，但是这些思想家，甚至包括怀疑论者，没有一人主张，可能存在着一些同等的、相互之间不可调和的终极目的，即一切事物仅仅据此即可获得理由的目的；也没有人主张，或许根本就不存在一个人们可据以在这些目的之间进行理性选择的惟一而无所不及的标准。

这当然是个令人深感不安的结论。它所造成的结果是，如果人们希望始终如一地生活和行动，对他们所追求的目标有所理解，他们就必须审视自己的道德价值。假如他们发现自己不得不在两种毫无共同语言的体系之间进行选择，在没有一个一贯正确的衡量尺度——它保证某种生活方式较其他一切方式更优越，并且可以用来证明它能够使所有理性的人感到满足——帮助的情况下进行选择，那该怎么办呢？马基雅维利的阐述中所蕴含的，是否就是这个扰乱着人们的道德意识、死死纠缠住他们的思绪不放的可怕真理呢？

马基雅维利本人没有这样的提示。对他来说，既无问题，也无烦恼。他没有表现出怀疑主义或相对主义的迹象，他选择了自己的立场，对于这一选择所忽视或轻蔑的价值，他根本不感兴趣。他的价值尺度与传统道德之间的冲突，显然没有（请克罗齐和那些称他是“苦恼的”人文主义者的人原谅我吧）使马基雅维利本人忧虑不安。它仅仅惊扰了他的后人，他们一方面不打算放弃自己的道德价值（基督教的或人文主义的）和作为其组成部分的全部思想行为方式，另一方面，对于马基雅维利对政治事实的大多数分析，以及与此相伴随的、体现在他十分精彩和信心十足地勾画出的社会结构之中的（主要是罗马异教的）价值和观点，他们也不想否认其正确性。

无论什么时候，如果有位思想家，不管他距离我们的时代和文化多么遥远，依然能够煽起激情、义愤或任何形式的激烈争论，一般而言那必定是因为他所鼓吹的论点，颠覆了某些根深蒂固的idée re?

ue（成见），而那些打算抱着旧信念不放的人又发现，对这种论点很难或不可能置之不理或把它驳倒。柏拉图、霍布斯、卢梭和马克思都属于这种情况。

我乐于这样主张，人们要不顾一切地去化解他的言论，把他打扮成一个玩世不恭的人，因此也是个浅薄的强权政治的维护者，或者是一个恶魔，或者是一个在极少发生的非常危难的情况下应运而生的爱国者，或者不过是个投机家，或者是个恼怒的官场失意者，或者仅仅是个我们早有所知但不愿说出的真理的传达者，再或者，是个将普遍接受的古代政治原则转化成经验语言的启蒙家，或者是个含蓄的共和主义讽刺作家（尤维纳利斯的后裔，或奥威尔的先驱），或者是个冷冰冰的唯科学论者，一个摆脱了道德含义的政治专家，或者是个以如今已过时的风格做事的文艺复兴时期典型的政论家，或者任何他已获得或有待获得的其他无数角色。多少年来要为这种现象负责的，是马基雅维利让两种观点——所谓两个不可调和的道德世界——在他的读者头脑中并列，以及由此产生的冲击和剧烈的道德不安。

或许马基雅维利多少具备某些上述品质，但是一味强调其中之一，认为那就是他的本质，他的“真实”性格，在我看来却是出自不愿意面对——下面还要讨论——一个马基雅维利在无意之间，几乎是偶然揭示出的、令人不舒服的真理，即并非所有的终极价值都必然是相互协调的：一旦获得便有可能建立起完美社会的惟一终极方案——要想达到这样一种认识，不但存在着物质上的障碍，而且有理论上的障碍。

三

如果这样的方案即使从原则上说也根本不能成立，那么所有的政治和道德问题都会随之发生变化。这不是政治和伦理的分离，而是一项发现：有可能存在着不止一种价值体系，这些体系没有可以使人们从中做出合理选择的共同标准。这不是拒绝基督教而赞成异教（尽管马基雅维利明确偏爱后者），也不是拒绝异教而赞成基督教（至少就其历史形式而言，他认为基督教同正常人的基本需要是不协调的），

而是将它们并列在那里，并暗示人们做出选择：或者是美好而有德性的私生活，或者是一种美好而成功的社会存在，但不能两者兼得。

马基雅维利（和尼采一样）常常有乐于撕去虚伪的面具、粗暴地揭露实情之类的作为，但他所揭露的，并不是人们的阳奉阴违（虽然他无疑也揭示了这种现象），而是他们对两种理想可以和谐并存的假定，甚至假定它们是一种理想，并且不允许这样的假定受到质疑；他们的实际行为显示出，他们对糟糕的信仰（如存在主义者说的那样；或者用马克思主义的术语，“虚假的意识”）有负疚感。马基雅维利不仅把官方道德——日常生活的虚伪装饰——而且把居于西方哲学传统中心地位的基础之一，即相信所有真正的价值归根到底是和谐的，一概称之为欺骗。他本人并没有悲痛欲绝。他做出了自己的选择，他全然未感到忧虑，当然也几乎没有意识到，他正在同西方的传统道德分道扬镳。

但是，因为他的作品而变得充满吸引力——即使他本人并不如此认为，至少此后几百年的其他人如此认为——的问题是，我们有什么理由假定，正义和仁慈、谦卑和才智、幸福和知识、荣耀和自由、壮丽和圣洁，它们总是相互一致，或总能和谐共存呢？诗学中的正义，之所以有这样的称呼，通常不是因为它出现在平庸的日常生活之中，而是它从不在那儿露面，在那儿起作用的是另一种十分不同的正义：“统治国家和人民的方式，完全不同于统治个人的方式。”因此，无论从中世纪还是自由主义意义上所说的不可侵犯的权利，又从何说起呢？聪明人必须从自己脑子里清除幻想，也应当努力将它们从别人的脑子里清除，如果他们太顽固，那他至少应像帕累托和陀思妥耶夫斯基的大审判官所建议的那样，将他们作为有生存能力的社会的手段加以利用。

“世界历史的进程是在美德、罪恶和正义之外”，黑格尔如是说。如果你用“治理良好的祖国”取代“历史的进程”，把黑格尔的美德按基督教徒或普通人所理解的含义进行解释，那么马基雅维利便是这种学说最早的倡导者之一。如同所有伟大的创新者一样，他并非没有前辈。但是像帕尔米耶利和蓬塔诺，甚至卡涅阿德斯和恩皮利库斯这些

人的名字，几乎没有在欧洲思想上留下印记。

克罗齐曾正确主张，马基雅维利并非不偏不倚，亦非玩世不恭或不负责任，他的爱国主义，他的共和主义，他的奉献精神，都是无可怀疑的。他为自己的信念而痛苦。他不断思考着佛罗伦萨和意大利，思考着如何拯救它们。然而，无论是他的性格，还是他的戏剧，他的诗文，他的史学，他的外交或政治活动，皆非使他名声大噪的原因。[116]这件事也不能归因于他的心理学或社会学的想像力。他的心理学常常过于原始；他很难同意有可能存在着持续而真诚的利他主义；他拒绝考虑这样一些人的动机：他们准备反抗巨大的不测，他们无视必然性，打算为毫无希望的事业送命。

对于各种否认现世的态度和脱离经验观察的绝对原则，他有着异常强烈的不信任——其激烈程度近乎浪漫。伟大的君王把人作为工具巧加利用这样的景象，使他陶醉不已。他以为不同的社会必定总是相互征伐，因为它们各有所图。他将历史看作一场无休止的割喉咙竞赛，理性的人在这一过程中所能设定的惟一目标，就是取得其同代人和后来者眼中的成功。他将幻想拉回地面，但是正像穆勒抱怨边沁时所说的，他以为那就足够了。他几乎不允许人们有少许理想的冲动。他没有历史感，亦鲜有经济学意识。他对即将使政治和社会生活，尤其是战争艺术发生变化的技术进步，没有丝毫察觉。他不理解个人、社会或文化如何自我发展。像霍布斯一样，他以为自我保护的要求或动机会自动地压倒其他一切。

他告诫人们千万莫做傻瓜：当遵循某项原则会给你带来毁灭时，仍然这样做就是荒谬的，至少用现世的标准来评判是如此。他怀着敬意提到了其他一些标准，不过他对它们不感兴趣：接受这些标准的人，不太可能创造出任何使自己名垂青史的业绩。他笔下的罗马人，并不比他的优秀喜剧中那些程式化的人物更真实。他的人物如此缺乏内心生活，缺乏合作或社会团结的能力，就像霍布斯那些清一色的生物一样，很难明白他们如何能够培养出足够的相互信任，以建立一个持久的社会整体，即便他们是处在慎加管束的暴力的永久笼罩之下。

几乎谁也不会否认，马基雅维利的著作，尤其是《君主论》，比任何其他政治学文献更深刻而持久地使人类感到羞耻。这其中的原因，让我再说一遍，并不是他发现了政治就是权力游戏——独立的社会之间及其内部的政治关系涉及到暴力和欺诈的运用，它们与行动者所奉行的原则无关。这种见识同自觉的政治思考一样古老——显然像修昔底德和柏拉图一样古老。引起这种羞耻感的，也不仅仅是他提供的那些在追求或掌握权力上成功的例证。对发生在西尼加格利亚的大屠杀或阿加索克勒斯和奥利韦罗的行为所做的描述，其可怕程度与塔西佗或圭恰尔迪尼的著作中的故事也没有多少差别。恶行反得好报的说法，在西方史学中并无新意可谈。

也不是他那些使他的读者深感不安的采取无情手段的建议：亚里士多德在很久之前便同意，有可能出现非常情况，原则和规定不能被严格地应用于一切情况；他在《政治学》中给统治者的劝告有着足够现实的头脑。西塞罗明白，严峻的形势要求非常措施——ratio publicae utilitatis，ratio status（公共利益的理由，形势的理由），对此中世纪的思想也不陌生。“必然性不承认法律”是一种托马斯主义的感情：道维尔涅的皮埃尔也有许多这样的言论。哈灵顿在下一个世纪说过这样的话，休谟则赞扬过他。

这样的看法并不是由这些思想家，或任何其他思想家首创的。马基雅维利既不是raison d’état这一概念的原创者，也没有对其大加利用。他强调意志、勇气和机敏，不惜牺牲以冷静的ragione（理性）制定的规则，而他在佛罗伦萨的同事，大概是奥利塞拉里学派的人，都会有这样的诉求。当阿尔贝蒂称命运只欺压弱者和穷人时，他也属于这样的人；还有当时的诗人；皮科也以自己的方式说着同样的话，他向有能力的人发出的伟大呼吁是：你与天使不同，能够将自己改造成任何形状——这一热情的形象处于北方和地中海地区欧洲人文主义的中心。

像人们常说的那样，更具原创性的是马基雅维利把政治行为当做一个独立的研究领域，使它脱离了在他之前（甚至马西里奥）和之后作为讨论这个题目之依据的神学世界。但是，他的世俗观念，无论在

当时显得多么粗鲁，却不是使伏尔泰和边沁的同代人或其后继者感到烦恼的原因。让他们吃惊的是别的事情。

马基雅维利的主要贡献，让我再重复一遍，是他揭示出一种无法解决的困境，他在后来者的道路上竖起了一块永恒的问题之碑。这来自他实事求是地认识到，各种目标同样终极，同样神圣，它们相互之间可能发生冲突，整个价值体系可能相忤，且没有合理仲裁的可能，不但在非常情况下——反常现象、事故或错误造成的结果，例如安提戈涅和克里昂的挫折，或特里斯坦的故事——如此，而且（这可以算是新的见识）是人类正常环境的一部分。

对于将这种冲突视为少见的、反常的和灾难性的人，这种有待做出的选择必定是个痛苦的经历，作为理性的人，他不能对此有所准备（因为没有原则可供采用）。但是对于马基雅维利，至少就《君主论》、《论李维前十书》和《曼陀罗花》而言，并无苦恼可言。该选择就要选择，因为他知道自己需要什么，也打算为此付出代价。有人选择古典文明而不是底比斯的沙漠，选择罗马而不是耶路撒冷，他不管神父们说什么，因为这就是他的天性，因为——他不是不言自明的存在主义者或浪漫的个人主义者——无论何时何地，一般人都是如此。如果另一些人喜欢离群索居或以身殉道，他只会耸耸肩膀而已。这样的人不是为他而生。他对他们无话可说，也不想向他们证明什么。使他以及他的赞同者感到重要的事情仅仅是，不能允许这些人插手政治、教育或任何人类生活中关系重大的事务，他们的观点使他们不适合承担这样的任务。

我的意思不是说，马基雅维利曾明确宣布，存在着多元主义，或必须从中做出自觉选择的价值二元论。但是从他对自己所褒贬的行为做的对比中，就会产生出这样的认识。他似乎理所当然地认为，古典时代的公民美德显然更为优越，所以他对基督教的价值和传统的道德观置之不理，而对于基督教受到的误解，他只说过寥寥几句轻蔑或辩解的话，或是加以轻描淡写。[117]

这更使那些不赞成他的人感到担心或恼火，因为这是在触犯他们

的信念，似乎又没有意识到自己是在这样做——建议邪恶的勾当，把它当做显然最为明智、只有傻瓜或幻想家才会拒绝的事情。

如果马基雅维利的信念为真，它便瓦解了西方思想的一个重要假设：不管过去还是未来，今生还是来世，在教堂里还是实验室里，在形而上学家的思辨中还是在社会科学家的发现中，或在那些单纯的好人尚未腐败的心中，对于人应当如何生活这个问题，总可以找到最后的答案。如果这是错误的（如果能给这个问题找出不止一个正确的答案，那它也是错误的），则惟一真实的、客观而普遍的人类理想这种观念便崩溃了。对它的追求不但成了乌托邦行为，而且在理论上也不能自圆其说。

相信大家一定明白，这是人们——信徒或无神论者，经验主义者或先验论者，即在相互对立的假定中成长起来的人——多么不愿面对的局面。在一元论的宗教、道德、社会或政治制度中长大的人，遭到的颠覆莫过于此。这就是梅尼克所说的那把利剑，马基雅维利用它造成了一个永难愈合的创伤；甚或菲利克斯·吉尔伯特也是正确的，他认为马基雅维利本人并没有承受这一创伤，因为他始终是一元论者，只不过他是个异教徒的一元论者。

毫无疑问，马基雅维利有大量混淆和夸张的过失。他混淆了两个十分不同的命题，一个是终极理想可能相互矛盾的命题，另一个是更为传统的人类理想——建立在自然法、博爱和人性善观念上的理想——不可能实现，因此以这种矛盾的假定做为行动指南的人是傻瓜，有时甚至是危险人物的命题；他将这个令人怀疑的命题归于古代，并且相信这已由历史所证实。第一种主张动摇了对获得或至少是建立最后答案的可能性抱有信心的所有学说；第二种主张属于经验主义的，常识性的，不是不证自明的。这两个命题在任何情况下都不相同，或是没有逻辑上的关系。

他还有更粗野的夸张：伯里克利的希腊或旧共和国时期的罗马这些被理想化了的类型，同基督教王国（假如这是可设想的）的理想公民可能是不相容的，但是在实践中——尤其是在历史中（我们这位作

者不是从中寻找证据，就是寻找说明）——很难找到纯粹类型：那里只有不易分类的混合体、合成物、折衷，以及普通的生活形态，但是无论基督教徒、自由派的人道主义者还是马基雅维利，都不会为自己的信仰所迫而否认它们，那是无需克服多少智力困难就可设想的事情。不过，对一个完整的文明中的核心假设发动攻击并造成持久的破坏，毕竟是第一流的成就。

马基雅维利并不同意这种二元论。他仅仅是想当然地认为，罗马的古代美德要比教会所教诲的基督教生活更为优越（这也许会激怒那些不同意的人）。关于基督教本可以成为什么样子，他也说过几句不无道理的话，但并不期待它会改变自己的实际特点。他在这里避开了一个重要问题。如果有人相信基督教的道德，认为基督教的王国就是它的体现，同时又大体接受马基雅维利的政治和心理分析的正确性，并且不拒绝罗马的世俗遗产，对于处在这种困境中的人，如果马基雅维利是正确的，他就会面对一个不但没有解决，而且也无法解决的难题。这是个戈尔地雅斯结。按范尼尼和莱布尼茨的说法，这是《君主论》作者系成的死结，一个只能斩断而无法解开的死结。[118]于是有了稀释他的理论，或将其解释得锋芒全无的努力。

在马基雅维利之后，怀疑的态度传染了所有的一元论学说。确切地感到在什么地方有一座隐藏的宝库——治疗我们疾病的最后方案，并且必定有一条道路把我们带到那里（因为从原则上说，它一定是可发现的），或者换个表述方式，认为构成我们的信仰和习惯的碎片就像是拼图游戏中的全部拼板，从原则上说总能够（因为它有一种事先的安排）得到解决，所以，我们至今没有发现让一切归于和谐的解决之道，只不过是因为我们缺乏技巧、愚蠢或运气不佳——西方政治思想中的这一信念被严重动摇了。在一个寻求确定性的时代，这是否足以说明那些无休止的、今天更甚于以往的努力，要对《君主论》和《论李维前十书》做出解释，或是将它们解释得无足轻重？

这属于消极的方面。还有一个积极的方面，它可能会使马基雅维利感到惊奇或不快。如果只有一种理想是真正的目标，那么人们似乎总会认为，为实现这一终极目标，无论要求什么手段都不算太难，无

论付出什么代价都不算太高。这样的确定性，是狂热、强制和迫害行为的伟大理由之一。假如所有的价值并非相互和谐一致，并且必须在没有更好的理由的情况下，仅仅因每一个价值本身而做出选择，假如我们选择它就是因为它本身，而不是因为它能够被证明是一个惟一的序列中比其它价值更高的价值；假如我们选择生活方式，只是因为相信它，因为我们将它视为理所当然，或者我们基于评价发现，自己在道德上不打算以任何其他方式生活（虽然别人有不同选择）；假如理性和算计只能用于手段或次要的目标，而绝不适用于终极目标——由此浮现出的场景，同既定的、人只有一种良好目标的古老原则形成的景象，便是不同的。

如果消除困惑的方案只有一种，那么惟一的问题首先是如何去发现它，最后是如何利用劝说或强迫的方式让别人服从这一方案。但是，如果情况不是这样（马基雅维利对照了两种生活方式，但除了狂热的一元论者的看法之外，可以并且显然有不止两种），便为经验主义、多元主义、宽容和妥协敞开了大门。历史地看，宽容的产生，是由于认识到同样固执的信仰不可调和，并且哪一方也无法完全战胜另一方。希望生存的人认识到，他们必须宽容错误。他们逐渐明白了多样性的好处，从而对人类事务死板的解决方式产生了怀疑。

但是，在实践中接受一件事，同理性地论证它并不是一回事。马基雅维利的“无耻的”文章开启了后一个过程。这是个重要的转折点，其思想后果虽然完全不是它的始作俑者有意而为，然而由于一种历史命运的嘲讽（有些人称之为辩证法），成了自由主义的基础，而对于这种自由主义，马基雅维利定会指责它软弱和毫无个性，缺乏一心追求权力的精神，缺乏光彩，缺乏组织和美德，以及缺乏力量对任性的人们加以管束，消除他们的巨大差距，使他们成为一个朝气蓬勃的整体。但是不管他本人有什么看法，他是多元主义的创始人，也是——对他来说——危险地接受了宽容精神的人物之一。

他希望通过打破原有的统一，使人们逐渐了解对公共生活和私生活中（因为这两者显然不能总是真正自立门户）不可调和的可能性做出痛苦选择的必要。单凭这道难题自面世以来再没有让人安宁（至今

仍未解决，但我们已学会了如何与它共存）这一点，便可以说他的成就是第一流的。人们在实践中无疑时常经历到马基雅维利做了明确表达的冲突。他使这一冲突的表述从模棱两可的语言转变成了老生常谈。

梅尼克所说的利剑并没有失去锋芒：伤口迄未愈合。了解到最坏的事情，并不总是意味着也可以从其后果中解脱。大概最好还是视而不见。马基雅维利强迫我们去注意的，正是这个痛苦的真理，他这样做，不是用清晰的表述，而是采用了更有效的方式，把很少受到批判的传统道德贬入乌托邦的王国。无论如何，这就是我希望说明的问题。在这个领域里已经存在着不下二十种解释，再增加一种或许算不上无礼。往最坏处说，它也可算是在解决一个已有四百余年历史的问题上所做的一次尝试，这个问题就是克罗齐临终时所说的，“Una questione che forse non si chiuder N mai：la questione del Machiavelli（一个或许永远无法了结的问题：马基雅维利问题）”[119]。

科学与人文学科的分离

一

我的话题是自然科学和人文学科的关系：更具体地说，是它们之间日益加剧的对立，尤其是这样一个时刻，在我看来，它们之间酝酿已久的严重分离，此时成了一件有目共睹的事情。这并不是“两种文化”的分离：人类历史上有许多文化，它们的多样性，同自然科学和人文学科之间的差异没有或几乎没有关系。把人类探索的这两大领域称为文化有何含义，我曾试图加以领会，却是毫无结果。不过，它们好像确实与多少有些不同的问题联系着，曾在或仍在这些领域里工作的人，追求着不同的目标和方法——这在十八世纪变得十分明显，不管它是不是一件好事。

我以今天许多杰出的科学家仍然赞成的一个传统作为起点，即这样一些人的传统，他们相信在人类的全部知识领域里，持续的进步是可能的；在这个领域里，方法和目标归根到底是或应当是一致的；进步的道路经常——也许常常是出于好的动机——受到无知、幻想、偏见、迷信和其他非理性因素的阻碍；今天我们已经达到了这样一个阶段，自然科学的成就使人们有可能从惟一的一套严密原理或原则中推导出它们的结构，只要正确运用这些原理，就有可能在揭示自然的奥秘上取得无限的进步。

这种态度与西方思想的一个核心传统一致，它至少可以追溯到柏拉图。在我看来，它建立在至少三个基本假设之上：（1）凡是真正的问题，都有一个正确的答案，而且只有一个：所有其他答案都是错误的。不然的话，这个问题便不是个真正的问题——其中必有混乱之处。这种被近代经验主义哲学家做了明确阐述的立场，也得到了他们的神学和形而上学前辈同样坚定的赞同，虽然前者曾对这些人发动了一场漫长而毫不妥协的战争。（2）给一切真正的问题提供正确答案

的方法，从性质上说是理性主义的。也就是说，它在所有不同领域中具有一致性，即使不是在具体的应用中，从本质上说也是如此。（3）这些解答，不管是否已被发现，有着普遍、永恒和一成不变的正确性：不管是在什么时间、地点或人群中，都是正确的，就像昔日对自然法的定义一样，它们quod semper，quod ubique，quod ab omnibus（不分时间、无所不在、普遍适用）。

在这个传统中，对于到何处寻求答案，当然存在着不同的观点：有些人认为，只有那些在柏拉图的辩证方法或亚里士多德更为经验主义的研究模式，或不同的智者学派的方法，或自认为是苏格拉底后代的思想家的方法上训练有素的专家，才能够发现它们。也有些人认为，灵魂纯洁无瑕的人更容易得到这些真理，因为他们的理解力尚未被深奥的哲学、复杂的文明或破坏性的社会制度所败坏，例如卢梭和托尔斯泰就持这种观点。有些人相信——尤其在十七世纪——获得先验真理惟一正确的道路，就是建立在理性眼光上的系统方法（数学推理为此提供了完美的事例）；有些人把自己的信念建立在可由受到控制的观察和试验证实或证伪的假设上；还有些人则更乐于依靠在他们看来似乎显而易见的常识——le bon sens（良知），它可通过仔细的观察、试验和科学方法得到加强，但并不能被科学所取代；人们还指出了其他的求真之路。所有这类思想家的共同特点是，他们都相信只有一种或一组正确的方法：凡是不能由此来回答的，就是根本无法回答的。这种立场的含义是，世界是个能够用理性的方法加以描述和解释的单一体系；它的实际逻辑结论是，如果想对人类的生活加以组织，不留下任何混乱或不受控制的自然和机遇的作用，那就只能根据这种原理和定律加以组织。

难怪这种观点在自然科学大获全胜的时刻最为强大，最有影响。这是人类的头脑所取得的一个重要成就，即使不是惟一重要的成就，尤其是在十七世纪的西欧。从笛卡尔和培根到伽利略和牛顿的追随者，从伏尔泰和百科全书派到圣西门、孔德和巴克尔，直到我们这个世纪的威尔斯、贝尔纳、斯金纳和维也纳实证主义者，他们都怀有这种涵盖所有自然和人文科学的一个统一体系的理想，这就是近代启蒙运动的纲领。它在我们这个世界的社会、法律和技术制度中发挥着决

定性的作用。这或许迟早会在一些人中激起反动，这些人觉得，理性与科学的建构，一个惟一的无所不包的体系的建构，不管它声称解释的是事物的性质，还是据此进一步指出人们应当如何以及应当相信什么，总是有其局限性的。它阻碍了他们自己的世界观，桎梏着他们的想像、感情或意志，妨碍了精神或政治自由。

出现这种现象，这也不是第一次了：希腊时代雅典的各个哲学学派，就引起过追求和表现人类精神中非理性因素的神密崇拜和其他一些类型的神秘学说，以及感情主义的显著增加。出现过基督教对巨大而严密的法律体系的伟大反叛，不管它是罗马人的还是犹太人的；也有过中世纪针对经院主义陋习和教会权威的唯信仰论者（antinomian）的反叛。从清洁派到再洗礼派这类运动，都足以证明这一点；宗教改革之前和之后，都有强大的神秘主义和非理性主义思潮的兴起。我不打算谈论这方面更晚近的表现了——德国的“狂飚突进”运动、十九世纪早期的浪漫主义、卡莱尔、克尔凯郭尔和尼采的思想，以及现代左右两派广泛的非理性主义。

不过，我所要讨论的并不是这些事情，而是对要求以新科学方法支配人类知识全部领域的整个主张进行的严厉攻击，不管它采取的是形而上学——先验的——还是经验主义——或然论的形式。这种攻击，无论它的理由是心理学的还是社会的（我倾向于认为，它至少要部分归因于人文学者，尤其是其中那些内省的、反物质主义的基督教徒，对自然科学咄咄逼人的全面征服做出的反应），其本身是建立在一种理性主义的论点之上，从而导致了自然科学和人文学科——Naturwissenschaft und Geisteswis-senschaft（自然科学和精神科学）——的分离，直到今天，这一分离一直是个关键且聚讼纷纭的难题。

大家都知道，自然科学在十七世纪的巨大胜利，使科学方法的鼓吹者名声大振。当时伟大的解放者是笛卡尔和培根，他们把对传统、信仰、教条或教义的反对，带入每一个知识和意见领域，其手段则是文艺复兴和更早时代所使用的那些武器。虽然许多人谨慎地避免公开触犯基督教信仰，但是这一运动的普遍要求是把一切事物都带到理性的审判台上：意大利的人文学者和法国的新教改革家们，对法理学家

和僧侣据以确立其主张的对文本的粗俗的伪造和错误解释，进行了揭露。诉诸《圣经》、亚里士多德或罗马法的权威的做法，遇到了建立在学术和批判方法基础上的大量严格论证的驳斥。笛卡尔把这些方法加以系统化的努力——尤其他最为人熟知的《方法论》和《沉思录》这两本著作——开辟了一个新时代。斯宾诺莎的《论思维之改进》，他在伦理学中的准几何学方法，他的政治学著作以及批判《旧约全书》时严格的理性主义假设和逻辑方法，把战火进一步烧到了敌人的军营之中。培根和斯宾诺莎各自以不同的方式，想把达到明晰的理性思维之路上的障碍清除掉。培根揭示了他认为造成迷惑的主要根源："部落"、"洞穴"、"市场"和"舞台"的"假象"——在他看来，对感官证据不加批判地接受，以及个人嗜好、对词语的错误理解、哲学家的奇思怪想所造成的混乱等等，都有这样的效果。斯宾诺莎强调感情在掩盖理性并导致无根据的害怕和仇恨、从而导致破坏性实践上达到的程度；从瓦拉到洛克和贝克莱，经常出现针对滥用语言造成的幻觉和混乱所提出的警告和事例。

即使不是普遍如此，这种新哲学总的倾向是，它宣称能够从人类头脑中清除各种教条、偏见和虚伪，清除有组织的蒙昧和经院派学者的亚里士多德废话，从而使人们终于能够看到自然的完美对称及其各种因素的和谐，可以用一种逻辑上正确的语言，对它们进行描述、分析和呈现。莱布尼茨似乎不但相信有可能建立一种逻辑上完美的语言，它反映着现实的结构，而且相信有某种普遍性的发现的科学。他的观点传播到了哲学或科学范围之外——当然，理论知识依然被视为一个不可分割的领域。对哲学、科学、文学批评、神学之间的边界，并未做出明确的划分。既有入侵，也有反入侵；语法、修辞、法理学和哲学，都会侵入到历史学问和自然知识的领地，反过来也会受到它们的进攻。这种新的理性主义也波及艺术创作。英国的皇家学会正式规定，反对使用隐喻和其他修辞形式，要求语言明白易懂和精确。在法国，这时流行着避免隐喻、修饰和有高度感情色彩的文字的风气，例如在主导欧洲舞台的作家拉辛、莫里哀的剧本和拉·封丹或布瓦洛的诗歌中。因为人们认为这种华而不实的文风盛行于意大利，于是意大利文学在法国便自然而然地受到风格不纯的指责。这种新方法试图消

灭一切无法用系统的理性主义方法加以证明的事情，尤其是形而上学家、神秘主义者和诗人的虚构。神话和传奇，除了是原始的野蛮社会在其早期无依无靠的幼稚时代用来骗人的谬论，还能是什么呢？它们充其量是对真实的事件和人物所做的想像或歪曲性的说明。甚至天主教会也受到了这种科学风气的影响，波朗德派和莫尔会士（Bollandists and Maurists）所从事的伟大档案工作，就是在一种准科学精神中完成的。[120]

十分自然，史学成了这场新科学运动的所谓实证主义性质最早的牺牲品之一。对历史之可靠性的怀疑主义并不新鲜：普鲁塔克就曾把无知和幻觉以及恶毒的杜撰归因于希罗多德；那些更喜欢确定性而不是推测的人，不断对描述性史学发出这样的指责。例如在十六世纪，大概是由于宗教战争中不同教派动员的结果，兴起了一种怀疑主义和怀疑精神：1531年，康纳留·阿格里帕谈到了史家的粗心和自相矛盾，他们为掩盖自己的无知，或弥补因为没有证据而引起的知识缺陷，所做的那些杜撰；他谈到把历史主要角色的性格加以理想化的荒谬；他谈到因史家的感情——各种向往、爱恨、讨好庇护人的愿望、爱国动机、民族自豪感——而对事实的歪曲；普鲁塔克把希腊人和罗马人加以比较，赞扬前者，他那个时代的论战作家吹捧高卢人的美德胜过法兰克人，或是相反。在这种条件下，怎么会出现真理？在十六世纪结束之际，帕特里齐本着同样的精神宣布，一切历史最终都取决于目击者的证据，并且认为当时的人有可能身处纠纷之中，因此很可能成为当事人；而那些因其中立和局外人的身份能够采取客观立场的人，却不太可能看到当事人小心保存下来的证据，因此只能依靠当事人有偏见的记录。

这种怀疑主义随着时间的推移而增长：只举几个例子吧，它是蒙田、沙朗、拉莫特·勒瓦耶的特点，当然也是后来的皮埃尔·培尔的特点。只要史学被当做一门道德学问，它的目的就是惩恶扬善，就是揭示所有时代所有地方的人类本性中不变的特点，它仅仅是通过事例教诲人们的道德哲学和政治哲学，这种史学是否准确也许无关大局。但是，为了真理本身或是因为出现了某种新事物而追求真理的愿望，创造一门先进的新科学——积累知识，使我们的所知超过自己的前辈，

并且能够意识到这一点——的愿望，一旦得到肯定，就会让人们认识到，要想做到这一点，这个领域中可敬的实践者就得承认同样的原理和方法的正确性，并且能够相互检验他们的结论，就像物理学或数学或天文学以及所有新科学中过去和现在的情况一样。正是这种新的世界观，使史学主张似乎成了十分令人生疑的知识领域。

许多最有力的攻击来自笛卡尔。他的观点广为人知：真正的科学依靠自明的前提，利用理性的原理，从中可以得出无法驳倒的结论——这就是我们在几何、代数和物理学中所做的事情。而在历史著述中，哪里又有这些公理、转换原则和不可避免的结论？真正的知识进步是对永恒不变的普遍真理的发现：每一代追求真理的人，都是站在前辈的肩上，以别人的终点作为起点，为人类不断增长的知识做出贡献。史学著作，以及一般而言人文学科的领域，显然不属于这种情况。在这块领地上，存在着惟一一座不断增高的科学大厦吗？今天一个学童的几何学知识比毕达哥拉斯的还要多，而我们这个时代最伟大的古典学者所知道古罗马的事情，能比西塞罗的俾女更多吗？他们为她的遗产又增添了多少东西？那么，这些学术劳作又有何用处呢？笛卡尔似乎是在说，他并不想阻止人们陶醉于这样的消遣——他们也许觉得用这样的方式来打发闲暇时光十分惬意。他说，这比学习譬如说瑞士或下布雷顿的古怪方言，也坏不到哪里去。然而，这却不是关心促进知识成长的人的正业。马勒伯朗士把历史斥为无聊的废话，另一些笛卡尔主义者也同他一唱一和；甚至莱布尼茨，他虽然亲自写过一本大部头的历史著作，对史学的捍卫也流于俗套，认为它只是用来满足对家族或国家起源的好奇心的一种手段，它是一门道德学问。和数学、建立在数学上的哲学以及自然科学和纯粹理性的发现相比，它等而下之，这在有头脑的人眼中肯定是一目了然的事。

当然，这些态度并没有扼杀史学研究。自从十五世纪中叶以来，尤其是通过利用各种古代遗物，治学方法已经大有进步。古迹、法律文献、手稿、硬币、徽章、艺术品和文学作品，建筑物、铭文、民间歌谣和传说，都能用来补充记述不可靠的历史。十六世纪伟大的法学家，比代、阿尔西亚蒂、居雅斯、迪莫林、奥特芒、博杜安及其弟子，以及下个世纪英国的科克和马修·黑尔，低地国家的佛兰克，意大

利的德·格列格里奥，瑞典的斯帕尔，都在重建罗马和中世纪法律文本上做过重要的工作。法国的普世教会史学派——帕基耶、勒罗伊、勒卡龙、维尼耶、拉鲍佩里尼埃，当然还有博学的博丹，至少是文化史观念的先驱；[121]紧随其后的是十七世纪的那些作家，如圣雷尔修道院长、迪弗雷努瓦、夏尔·索雷尔、达尼埃尔，当然还有布兰维里耶和费奈隆。对文化史的这种早期概述，尤其是对不同社会、时代和文明之间的差别而不是其相似之处的不断增强的意识，是一项后来使史学认识大为改观的新发展。但是，它的鼓吹者也表现出一种更大的嗜好，他们抨击无益的博学，热衷于制定关于史学家应当做什么的纲领，而不是指明完成这些任务的确切方法或亲自这样做。其中不乏元历史学或历史理论，而不是具体的历史著作。进一步说，主宰着这个世纪的科学方法（或“范式”）还包含着一种强烈的含义，即只有可以计算或测量的——从原则上说能够运用数学方法的——事物才是真实的，这大大加强了每个问题只有一个普遍、永恒、不可改变的答案这一古老的信念；在数学、物理学、机械学和天文学中就是或看来就是如此，不久以后，在化学、植物学和动物学等自然科学中也会如此；由此得出的必然结论是，客观真理之最可靠的标准就是合乎逻辑的证明、测量，或至少是与此近似的东西。

斯宾诺莎的政治学说是这种态度的一个很好的例子：他假设，对何为人类的最佳政体这个问题的合理回答，从原则上说是任何人在任何地方、任何环境中都可以发现的。如果过去人们没有发现这些永恒的原理，这只能归因于软弱，或是理性受到了感情的遮蔽，甚至是由于运气不佳：他认为，自己能够提供理性证明的真理，人类在任何时候都能通过理性发现并加以运用，因此人类本可以避免许多罪恶。虽为经验主义者，但同样受一种科学模式支配的霍布斯，也有这样的假设。时间、变化、历史发展的概念，对这种观点不起作用。此外，这些真理一旦被发现，必会增进人类的幸福。因此研究的动机不是好奇，也不是为真理而求真理的愿望，而是十分功利的——通过使人类变得更理性、更聪明、更公正、更道德和更幸福，以促进人间的美好生活。人类的目标是既定的：它或是来自上帝，或是来自自然。理性在摆脱了各种羁绊之后，将会发现这些目标：找出达到这些目标的正

确手段也是必然的。

这就是从弗朗西斯·培根到威尔斯和朱利安·赫胥黎以及我们今天众多人的理想，他们相信建立在科学的社会学和心理学理论上的道德和政治安排。在这场运动中，不是从科学本身来说，而是在把它的发现应用于人类生活方面，最著名也是最才华横溢的鼓吹者，是伏尔泰。它的最早和最有力的反对者则是那不勒斯的哲学家维柯。对比一下他们的观点，也许有助于阐明那些造成尖锐分歧的不同态度之间的显著差别。

二

伏尔泰是启蒙运动的核心人物，因为他接受其基本原则，并且运用他的全部智慧和精力、文学才能和挖苦天才，宣传这些原则，给敌人的营垒造成了重创。这些原则是什么？让我再重复一遍这些套话吧：存在着永恒的、无时间性的真理，它在人类活动的所有领域，不管是道德的、政治的、社会的、经济的、科学的还是艺术的领域，都是一样的；认识这些真理只有一种方法，即利用理性，伏尔泰并不把它解释成一种演绎的逻辑或数学方法，因为它太抽象，与日常生活中的事实和需要无关，而是一种良好的直觉，它虽然不会导致绝对确定的知识，却能够获得具有一定程度的真实性或可能性的知识，这对于人类事务，对于公共生活和私人生活，也就足够了。并非很多人都完全具备这种能力，大多数人似乎不可救药地冥顽不灵；但是，少数具备这种能力的人给人类带来了最美好的时光。过去一切有价值的事物，都属于这些美好的时刻：我们只有从这里才能学会如何使人变得更美好，也就是说，使他们头脑健全、有理性、宽容，或至少不那么粗野、愚顽和残忍；才能学会如何促进正义、美、自由和幸福，消灭充斥于人类大多数历史中的粗野、幻觉、压迫性的法律和统治。

因此，现代史学家的任务一目了然：描述并宣扬高级文化中的这些时刻，把它们与周围的黑暗——充满了信仰、幻觉、顽固和残忍行为的野蛮时代——加以对比。为此，历史学家必须更多地留意“习俗、律法、惯例、商业、金融、农业和人口”，当然还有贸易、产

业、殖民活动和情趣的演化。这比说明战争、条约、政治制度、入侵者、公共事务要重要得多，而史学家过去把这些事看得太重了。伏尔泰告诉我们，夏特莱夫人对他说："对于像我这样的法国女人，知道瑞典的埃格尔继承了哈坤的王位，或奥托曼是奥特古尔的儿子有何用处？"她完全有权这样说：谎称为了启发这位夫人而写的作品（著名的《风俗论》），其目的不是"了解某个野蛮国家的某个没必要记住的王子，在哪一年继承了另一个野蛮国王的王位"。"我希望说明，人类社会是如何产生的，家庭生活是怎么过的，艺术是如何得到培养的，而不是重复那些有关各种灾难和不幸的老俗套……关于人类的邪恶与堕落的那些人所熟知的事例。"他要记录"最开明时代的人类精神"成就，因为只有值得留给子孙后代的事，才是值得提到的事。

历史是点缀着少许绿洲的一片荒漠。西方只有四个伟大的时代，那时人类充分展示了自己的才华，创造了他们能够为之骄傲的文明：亚历山大时代，他把雅典的古典时代也包括其中；奥古斯都时代，他把罗马共和国和罗马帝国算作其中最辉煌的事例；文艺复兴时的佛罗伦萨；法国的路易十四时代。伏尔泰始终认为，它们是精英主义的文明，是由开明的寡头强加给群众的，因为后者缺少理性和勇气，只想享乐和受人欺骗，所以天然地会被宗教，也就是说，被他视为可憎的迷信所俘获。"惟有政府能够……提升或降低民族的水平。"

当然，基本假设是，这四种伟大的文化追求着归根到底一样的目标：真理与光明在任何地方都是一样的，说它们有无数的形式完全是个错误。但是，把探索局限于欧洲是荒唐的，在近东地区，除了犹太人和基督教徒的野蛮、幻觉和荒谬的信仰外，几乎没有产生过别的东西，无论波舒哀想证明什么，这些人都是真理、进步和宽容的敌人。对开明士大夫统治下的伟大的中华帝国，或印度、迦勒底和世界另一些地区视而不见是荒唐的，由于基督教欧洲荒唐的虚荣心，它们才被排除在历史的轨迹之外。历史的目的是传授有益的真理，不是满足闲情逸趣，为此必须研究人类成就的高峰而不是谷底。史学家不应当像希罗多德那样兜售神话——他就像个给孩子讲故事的老妇人——而是应当在不动声色之中教给我们责任，为此要给子孙后代描绘的，不是某个人的行动，而是最开明时代人类精神的进步。"假如除了奥克苏

河或伊克萨特斯河边某个野蛮人继承了另一个野蛮人之外，你再没有别的事情可以告诉我们，你对公众又有何用处？”我们为何要对那个大王继承了这个大王、某个女王又继承了那个大王感兴趣？我们不想知道胖子路易或顽固的路易的生平，甚至不想知道野蛮的莎士比亚和冗长乏味的弥尔顿，我们只想了解伽利略、牛顿、塔索和爱迪生的成就；谁想知道马多肯帕的撒缦伊色？史学家切不可用宗教战争或其他贬低人类的愚行来扰乱读者的心灵，除非是为了证明人类能够堕落到多么卑劣的地步：西班牙菲利普二世或丹麦基督徒的记录，可以作为告诫人们暴君危险的警世故事；或者，假如有人像伏尔泰本人那样，写一本瑞典查理十二世的生动有趣的传记，惟一的目的也是为了向世人指出鲁莽冒险的生活的危险所在。查理五世皇帝为何没有从抓获法王弗朗西斯一世中得到更大的好处，或可靠的财政对英国的伊丽莎白、法国的亨利四世或路易十四有什么价值，或同苏利的政策相比柯尔伯特的指令性经济政策的重要性，了解这些又有何用？作为令人恐怖的事件，假如我们想避免另一次巴托罗缪惨案或另一个克伦威尔，对它们也许有必要详加记载。

他一再说明，史学家的任务是记录可悲地罕见的时期所取得的成就，那时艺术和科学昌盛，自然服从着必然性，人们舒适而快乐。梅尼克正确地称伏尔泰是“启蒙运动的大管家”，它的成就的保管者，在光明与黑暗、理性和文明与野蛮和宗教之间、优秀的独裁者统治下的雅典和罗马同耶路撒冷和教皇的罗马之间、叛教者尤里安同拿赞祖斯的格里高利之间进行的竞赛的记分员。但是，我们该如何讲述过去实际发生的事情呢？皮埃尔·培尔不是对具体的事实记录表示严重怀疑、证明了历史证据是多么靠不住和自相矛盾吗？也许如此，但是在伏尔泰看来，重要的不是具体的事实，而是一个时代或文化的一般特征。某个人的行动并不十分重要，再说个人的性格是难以把握的：我们连马萨林的真实性格都说不清楚，对古人怎么能够做到这一点呢？“灵魂、性格、主要动机，所有这些东西都是一团乱麻，无从把握。数百年后任何想理清这团乱麻的人，只会平添更多的混乱。”

那么，我们如何发现过去呢？利用天生的理性——“le bon sens”（良知）。“凡是与自然科学、与理性、与人类心灵的天性不一

致的事情，就是错误的。”何必为那些野蛮人的胡言乱语和骗子的捏造心烦呢？我们知道各种纪念物都是“历史的谎言”，“没有一座寺院或修道院，没有一个教会节日，不是起源于愚顽”。所有地方的人心都是一样的；良知足以勘定真理。

“Le bon sens”对伏尔泰大有用处：它使他能够拆穿许多教会的宣传和幼稚而学究式的愚昧表现。然而它也告诉他，巴比伦和亚述帝国不可能在如此局促的空间内共存；有关寺院中卖淫的记载全是胡说八道；居鲁士和克罗伊斯都是虚构的人物；地米斯托克利不可能死于喝牛血；贝鲁斯和尼努斯（Belus and Ni-nus）不可能是巴比伦王，因为“us”不是巴比伦人姓名的结尾；薛西斯不可能鞭打赫勒斯邦。大洪水是荒唐的传奇：在山顶上发现的贝壳，不过是香客帽子上的遗物。但是另一方面，他却能轻易相信森林之神萨梯、半人半羊的农牧神、牛首人身的弥诺陶洛斯神、希腊神话中的宙斯、忒修斯、赫拉克勒斯的真实性，或酒神巴克斯的印度之旅；而且他愉快地接受伪造的印度古典作品《埃佐维丹》（Ezour-Veidam）。然而，伏尔泰无疑把正当的史学兴趣扩大到了政治、战争、伟人的范围之外，因为他坚信“有必要描述人们如何旅行、生活、睡觉、穿衣、写字”，描述他们的社会、经济和艺术活动。雅克·柯尔比圣女贞德更重要。他抱怨有机会查阅瑞典国家档案的普芬道夫一点儿也没有告诉我们那个国家的自然资源、它的贫困的原因、它在哥特人入侵罗马帝国中起过什么作用；这些都是新出现的重要需求。伏尔泰谴责欧洲中心论；他概括地谈到了研究社会、经济和文化史的必要性，虽然他本人没有实现自己的计划（他所写的史书读来赏心悦目，但主要是些趣闻逸事——不存在总结既往的真正努力），却激励了他的后人进入更广阔的领域。他同时也贬低史学的历史性，因为他的兴趣主要限于道德、美学和社会：作为一名法国哲人，他既是个道学家，也是个旅行家和专栏作家，而且是个彻头彻尾的新闻记者，尽管他有无可匹敌的才华。他即使作为一名文化史学家——或编年史家——也不承认不同时代和地点的价值的多样性与相对性，或历史的发生学因素：变化与成长的观念与他格格不入。在伏尔泰看来，只有辉煌和黑暗时代之分，黑暗归因于人们的罪恶、愚蠢和不幸。在这方面，他远不如文艺复兴时代他那些前辈有历

史眼光。他泛泛地把史学视为积累有因果关系的事实，其目的是向人们说明，在什么条件下，大自然播种在每个人心中的那些核心目标能够得到最好的实现：谁是进步的敌人，如何打垮他们。可见，在决定启蒙运动的整个方向方面，伏尔泰也许是无人能比的：休谟和吉本也被这种精神迷住了。

根据绝对而永恒的价值对全部人类经验进行分类，这种做法受到的反对，最早是来自瑞士和英格兰一些研究古希腊和希伯来文献的批评家和史学家，又渗透进日耳曼，并引起了一场伟大的思想革命，其最有影响的使徒是赫尔德。此后才有了我们今天所理解的史学。但是，我们把后来史学著述中更为科学的分支归功于伏尔泰、丰特奈尔和孟德斯鸠（和人们对他的成见相反，他也相信人类的终极目的有着绝对和永恒的性质，虽然采用的手段和方法可能因地而异）：经济史、科技史、历史社会学、地理学，以及所有使自身的存在维系于统计和量化技巧的历史知识领域。不过，伏尔泰自视为创始人的文明史，说到底是由德国人创立的，而他们把他视为他们所珍视的一切事物的大敌。

甚至在瑞士、英国和德国的反启蒙运动之前，就出现了一种研究历史的新观点。从性质上说它是反伏尔泰的，它的作者是个名不见经传的那不勒斯人，几乎可以肯定地说，伏尔泰从未听说过他的名字，就算他有所耳闻，他也会对此人不屑一顾。

三

吉安巴蒂斯塔·维柯，1668年生于那不勒斯，直到1744年去世前，他一直住在这座城市或是它的附近。他默默无闻地度过了漫长的一生，堪称孤独思想家的楷模。他受到教会僧侣的教育，后来成为那不勒斯大学中一个无足轻重的修辞学教授，在多年撰写铭文颂辞和为富贵显要歌功颂德的传记后，在生命的最后几年他得到了奖赏，受命担任奥地利那不勒斯总督的史官。

他沉迷于人文主义文献、古典作家和古代，尤其是罗马法。他的思想不是分析的或科学的，而是文学的和直觉的。西班牙和奥地利统

治下的那不勒斯，并不是新科学运动的先锋；这里虽然也有实验科学家在工作，但教会和宗教裁判所也没闲着。姑不论其他，两西西里王国就像一潭死水，而维柯是个在天性上有着丰富历史想像力的宗教人文主义者，立志要清除经院派形而上学最后残余的伟大科学运动引不起他的共鸣。不过他年轻时也受到新思潮的影响：他阅读卢克莱修，他终生坚持伊壁鸠鲁关于人类从原始的半野兽的起点逐渐演化的观点，虽然他也有基督教信仰。在威力十足的笛卡尔运动的影响下，他最初相信数学是科学中的女皇。但是，他的一些内心想法显然与此不合。1709年他四十岁时，在一篇那不勒斯大学的教授每学年开始时都要做的就职演说中，公开热情地捍卫人文主义教育：人们的思维（ingenia）是由他们所继承的语言——词语和形象——形成的，而语言也相应地形成了他们的表达模式。寻找明白易懂和不偏不倚的风格，像利用枯燥的笛卡尔分析方法教育学生的企图那样，会把他们的想像力剥夺殆尽。维柯维护从文艺复兴时代伟大的人文主义者那儿继承的丰富的意大利传统的“修辞学”，反对受法国理性主义科学影响的现代派的严谨和干瘪。

显然，他不断地对两种对立的方法进行沉思，因为在第二年他便得出了一个真正令人吃惊的结论：就像人们历来主张的那样，数学当然是一门导致完全清楚、无可反驳的普遍正确命题的学问。但是它之所以如此，并非像自柏拉图甚至毕达哥拉斯时代以来的思想家所坚持认为的那样，是因为数学语言是对基本不变的现实结构的反映；它之所以如此，是因为数学不反映任何东西。数学不是人类的发现，而是人的一项创设：从他们所选择的定义和公式出发，数学家利用他们自己或别人制定的规则，能够得出逻辑上的必然结论，因为人为的规则、定义和公式是按他们所做的事情制定的。数学是一种游戏（虽然维柯没有这样称呼它），其中的符号和规则都是人为的；它的变化与含义虽然都很确定，却是以无所描述为代价的——一种受其创造者支配的抽象观念的游戏。一旦把这个体系运用于自然界，例如物理学和力学，虽然能够得出重要的真理，但是由于自然并不是人发明的，它有自身的特点，不像符号那样能够自由地加以操纵，因此结论也就变得不十分清楚，不再是完全可知的了。数学不是支配着实在的规律体

系，而是一套规则体系，利用它可以对空间事物的表现进行有益的概括、分析和预测。

这里，维柯利用了至少像圣奥古斯丁一样古老的学院派命题：人们只能充分理解他自己的理智的或诗意的建构，一件艺术品或一项计划，因为是他本人制造了它，所以它与他息息相通：它所包含的一切，是由他的理智或想像创造的。当然，霍布斯在政治体制上也有类似的断言。但是世界——自然——并不是人创造的，它只能是上帝创造的，上帝创造了它，所以能够彻底了解它。数学这项成就看起来如此神奇，恰恰因为它完全是人自己的作品——人所能够获得的最接近于神的产品。文艺复兴时代的一些人也以这种语气谈论过艺术，认为艺术家是处在真实世界之外的一个想像世界的创造者，是quasi deus（类似于神的人）。艺术家，即创造了这个世界的上帝，能够完全了解它。但是就外部世界而言，却存在着一些看不透的事情：人们可以描述它，可以说明它在不同条件和关系中会怎样运行，可以提出有关其组成成分——各种物体等等——怎样运行的假设；但是他们无法解释它为何——出于什么理由——会那样，为何要那样运行。只有它的创造者，即上帝，才了解个中底细。人类只是也只能是大自然舞台上演出的那一幕戏的旁观者。人只能够“从内部”知道他们自己制造的东西，仅此而已。在任何知识对象中，人造的因素越大，它与人类的观点相通的程度也就越大；外部自然的成分越多，人类的理解力就越是难以穿透。在人为和自然之间，在建造的和既有的之间，有一道无法逾越的鸿沟。一切知识领域都能根据这个相对可知性的尺度加以划分。

十年后，维柯迈出了关键的一步：在显而易见出自人为的建构——艺术作品、政治结构或法律制度，总之，一切受规则支配的学科——中，存在着一个人能够从内部加以认识的知识领域，即人类的历史，因为它是人创造的。人类历史不仅像外部自然一样，是由各种事物和事件、它们的前因后果（包括被视为自然物的人类机体）所组成，它还讲述人类的活动，讲述人类做了些什么、想过什么、经历过什么的故事，他渴望什么、有什么目标、接受和拒绝什么、有什么感受和想像、他的感情受什么支配。因此它研究各种动机、意图、希

望、担忧、爱与恨、嫉妒与野心、对实在的观点和看法；研究个人和群体的观察方式、行动和创造方式。这些活动是我们直接了解的，因为我们就作为行动者而不是旁观者参与其中。因此，从某种意义上说，我们对自己的了解，要多于我们对外部世界的了解；譬如说，当我们研究罗马法或罗马的各种制度时，我们并不是在思考自然物，对它的意图或它有没有意图我们无从知晓。我必须问自己，这些罗马人要干什么，他们渴望什么，他们如何生活和思想，他们打算促进或阻止与别人的什么样的关系。对自然物我们就不能这样问：追问牛群或树木或石头或分子或细胞有何目的是无聊的，我们没有理由假设，它们在追求什么目的；或即使它们在追求目的，我们也无法知道这是什么目的。因为我们并没有创造它们，所以对于它们追求什么目的，或创造它们是为了完成什么任务，我们不可能有上帝那样的“内部”观点。因此，从某种明显的意义上说，至少就性质而言，与我们关于空间物体的运动或状态的知识——这是十七世纪科学取得了辉煌胜利的领域——相比，我们对有意图的行为有着更优越的知识。我们在思考外部世界时模糊不清的东西，在我们思考自身时如果不是一清二楚的话，也要明白得多。可见，把物理学或其他自然科学的原则和定律用于研究精神、意志和感情的世界，是一种错误的自我否定，因为这样做无异于毫无道理地阻止自己获得许多我们能够知道的事情。

如果说，拟人论是错误地把人类的精神和意志赋予了无生命的世界的话，可以说，还有一个世界，即人的世界，恰恰具备这些属性。因此，一门把人纯粹作为自然物体，把他等同于河流、植物或石头的自然科学，是建立在一个严重的谬误上。对于我们自己，我们是具有“内部”眼光的特殊观察者：无视这一点，赞成一种无所不包的统一科学的理想，即存在着惟一的具有普适性的研究方法，这等于以唯物主义教条的名义，执意对能够认识的事物视而不见。我们知晓行为、意图，知晓从事或理解某种事情的努力的意义——我们知道这些事情，是通过直接意识到它们。我们具有自我意识。对别人的目的，我们也能这样说吗？维柯从未告诉我们如何做到这一点，但是他似乎想当然地认为，唯我论是无需反驳的；而且，我们与别人交往，是因为我们能够以某种直接的方式，大体上成功地领会他们的话语、他们的

举止、他们的符号的目的和含义。因为假如没有交往，也就没有语言，没有社会，没有人类。可是，即使这适用于当前和活着的人，它也适用于过去吗？我们能够把握已经死亡和消失的社会中的行动、思想、态度、信仰，不管它是明言的还是暗含的，领会它的思想和感情世界吗？假如能，如何做到这一点呢？维柯对这个问题的回答，大概是他最大胆也最具原创力的思想。

他宣布，有三道大门通向过去：语言、神话和礼仪，即制度化的行为。我们来谈谈隐喻的表达方式。当时的美学理论家（维柯告诉我们）认为，这不过是一种修饰，是诗人使用的夸张的语言形式，是为了以特殊方式取悦或感动我们而有意采取的技巧，或是表达重要真理的巧妙方式。[122]这取决于这样的假设，以隐喻方式表达的东西，至少从原则上说，也能够用明白易懂的文字表达出来，虽然它或许很乏味，无法给我们带来诗意的语言所能引起的愉悦。然而维柯坚持说，假如你读原始人的句子（他所熟知的拉丁文或希腊文的古代文献，为他提供了大量事例），你很快就能认识到，我们所谓的隐喻式语言，却是这些早期人类自然的表达方式。当我们说自己血液沸腾时，我们也许认为这是表示愤怒的习惯性隐喻，但是在原始人看来，愤怒从字面上就意味着他身上血液沸腾的感觉；当我们说“犁齿”、“河口”、“瓶嘴”时，它们都是已被废弃的隐喻，或顶多是打算用来对读者或听众产生某种效果的故意的修辞方式。但是对于我们遥远的古人来说，犁耙看起来就是有牙齿的，在他们看来多少具有灵性的河流就是有“口”的：土地有颈和舌，金属和矿物有血脉，大地有内脏，橡树有灵魂，天空有哀乐，风会发怒，整个自然充满生命。随着人类的经验发生变化，这些一度属于自然但被维柯称为诗化的语言，因为日常语言中习语的变化而被逐渐磨损，它的起源被人们忘却，或至少不再被意识到，成了博学的诗人所使用的惯用语或修辞方式。语言形式反映着特殊的视野；不存在表述永恒实在的普遍适用的“字面”语言。在“诗化的”语言之前，人们使用象形文字和表意文字，它们所表达的世界观与我们大不相同——维柯宣布，人们的歌唱先于说话，用诗说话先于用散文说话，只要研究一下他们所使用的符号和象征，他们使用这些符号和象征的类型，就可明白这一点。

如果有人想理解过去那些不同于他们自己的社会中的生活，摆在他面前的任务就是理解他们的世界：也就是说，领会那些人的世界观，他们所使用的特殊语言必定是对这种世界观的自然表达。维柯援引的神话语言，最有力地揭示了这项任务的困难之处。罗马诗人说："Jovis omnia plena"（约维无所不在），这是什么意思？约维——即朱庇特——对我们来说是众神之父，一个长着胡子的雷神，但这个词也有天空或空气的意思。雷神或众神之父充塞于万物之中，这怎么可能？然而这显然就是那些人说话的方式。所以我们必须给自己提出这样的问题：使用着在我们看来语焉不详但对他们有意义的语言的人，在他们的眼里这个世界是什么样子？把希腊神话中的西贝勒说成一个巨大的女人，同时又是整个大地；把罗马神话中的尼普顿说成挥舞着鱼叉、长有胡须的海神，乃至整个海洋和世界的各个大洋，这意味着什么？可见，罗马神话中的大力神赫拉克勒斯既是个挥舞着水蛇的半神半人的怪物，同时又是雅典人、斯巴达人、阿尔戈斯人和底比斯人的赫拉克勒斯；他既是多又是一。谷神西厄莉丝既是女神，也指全世界的谷物。

这是个十分陌生的世界，我们必须努力把我们自己沉浸于其中，而且维柯警告我们，只有通过最艰苦的努力，我们才有望进入初民们的精神世界，进入这些神话和传奇所记录下的他们对现实的观点。然而这在一定程度上是可以做到的，因为我们拥有他称为fantasia（想像）的能力，借此有可能"进入"和我们十分不同的灵魂。

如何做到这一点？最能使我们领会维柯思想的，是他对物种的成长与个体的成长所做的类比：正如我们能够回忆起儿时的经验（今天的心理分析比这走得更远）一样，肯定也能在一定程度上重温我们这个物种早期的集体经验，虽然也许得付出艰苦的努力。其根据是宏观世界与个人的微观世界的相似性——种系发生与个体发生的相似性，这一观念至少要追溯到文艺复兴。一个人的成长与一个民族的成长有类似的地方。假如我能够回忆起儿时的情况，我当然也能对原始文化多少有一点感觉。利用同我现在不做的事情做对比来判断别人：假如万物有灵论是犯了把人类的特征赋予自然物的错误，把我们自己复杂的观念赋予原始人也是个类似的谬论；记忆，而不是类比，似乎更接

近于我们用来重现过去的想像性的理解（即fan-tasia）能力。[123]

不同世代的人，经验的类型也不相同；但他们是在固定的秩序中做事，而维柯认为，他能够通过对摆在我们面前的证据提出正确的问题，来再现这种秩序。我们必须问，在神话、宗教仪式、各种圣书和过去的遗物中，包含着哪些特定的观点。得出的答案使我们能够追溯人类的成长和发展，再现和“进入”那些通过努力、工作和斗争而创造其世界的人的头脑。这个过程的每一阶段都传达和交流着它的有着自身特殊形式的经验——在象形文字中，在古朴的歌谣中，在神话和传奇中，在舞蹈和律法中，在繁琐的宗教仪式中，但是在伏尔泰、霍尔巴赫和达朗贝尔看来，它们仅仅是野蛮往昔的无用残留，或是一堆蒙昧主义的骗术。在词源学和语法中，（维柯坚持说）也可以找到社会意识和活动的发展过程，它们反映着社会生活的相继出现的各个阶段，它们是和它同步发展的。诗歌既非博学的作家自觉发明的成就，也不是以记忆的形式表现出的神秘智慧——它是我们遥远的古人在集体生活中共同自我表达的直接形式；荷马不是哪一个诗人的声音，而是整个希腊民族的声音。这种观点，注定会以特殊的形式在温克尔曼和赫尔德的理论中被发扬光大，但是就我们所知，当他们最初提出自己的思想时，对维柯并没有多少了解。

从希腊到阿奎那、从文艺复兴到格劳秀斯、斯宾诺莎和洛克的西方传统的核心观念是，基本的人性有不变的特点，然而其实并非如此，因为人类的创造物——各种语言、神话和仪式——讲述的故事大不相同。最早的人是野蛮的动物，是使用“无声”符号——先是动作，然后是象形文字——的穴居人。第一声雷鸣使他们充满惊恐。敬畏感——对于一种比他们更强大、笼罩着他们的力量的意识——在他们心中觉醒。他们为了自我保护而聚在一起；由此出现了“众神的时代”或父权制，即原始部落中严厉的头领。在他们的堡垒之外没有安全可言：受到另一些比自己更强壮的人攻击的人于是寻求保护，并得到了“父亲”的保护，其代价则是变成奴隶或仆从。这是寡头政治、残忍而贪婪的主子、使用“诗化”语言统治奴隶的人的“英雄”时代的特点。然后出现了这样一个时刻，后者开始反叛、强迫让步，尤其是通过婚姻和葬礼这类人类最古老的制度形式。他们把自己的新仪式记录下来

——这构成了最早的法律。由此又产生了文字，它导致了论证和修辞，导致了疑问、哲学、怀疑主义和平均主义的民主体制，最终导致了原始社会中纯朴的虔诚、休戚与共的生活和对权威的顺从态度受到颠覆，导致了它们的原子化和解体，导致了破坏性的自我主义和异化[124]，并以崩溃告终，除非有某个奥古斯都恢复权威和秩序，或更早期的原始残忍的部落运用其仍未耗尽的精力和严格的纪律，入侵并征服它们。如果没有发生这种事情，便会出现彻底的崩溃。洞穴中的原始生活重新开始，又开始了一次从蛮人的野蛮制度到下一次衰败的野蛮制度的完整循环。

不存在从不完美向完美的进步，因为完美的概念要求承认绝对的价值标准；只存在可以理解的变化。各个阶段虽不是机械地相继出现，但是能够看出，它是永远活动着的人在不停地自我创造和自我改变的过程中，因为满足了原有的需求而引起的新需求所造成的。在这个过程中，各阶层之间的战争，在维柯的图式中起着关键性的作用。维柯在这里再次强调了神话。伏尔泰告诉我们，神话是“野蛮人中骗子们的胡言乱语”，或充其量是诗人为了讨好读者而臆造出的无害的幻想。而在维柯看来，它们是使许多不同的文化得以成长的既往社会冲突的深刻反映。他是个聪明而又充满想像力的历史唯物主义者：卡德摩斯、阿里阿德涅、珀加索斯、阿波罗、战神和赫拉克勒斯，都象征着社会变迁的不同的转折点。[125]在后来时代的理性主义思想看来不可思议的属性组合——既是女人又是大地的西布莉、有翼的马、半人半马的怪物、树神等等，其实是我们的祖先把不同的功能和观念结合在一种形象中的努力。维柯把这些东西称为“想像的概括”（imaginative universals），是混合了不相容属性的形象，他们的后代因为不是用感性的词汇，而是用概念思考事物，便用抽象语词取代了它们。维柯认为，特殊词汇的符号的转型和变化，使人们窥见到社会结构的进化。这是因为语言告诉了我们“词语所表达的制度的历史”。因此，“lex”（橡果；法律）这个词的历史告诉了我们，“大地上大森林中”的生活被茅舍中的生活所取代，然后是村落、城市和学园中的生活。[126]

维柯的具体联想有时毫无道理甚至不着边际，但是与一个事实相

比这算不上什么。这个事实就是，他产生了一种想法，要把一种康德式的先验方法运用于人类积累起来的古代遗产中，即他希望理解，就这样或那样的神话或崇拜、语言和建筑格式而言，一个特定的社会必须是什么样子，才能够使这些东西成为他们典型的表达方式。这开辟了新的视野。它使有关永恒不变的“人性”的某种静态的精神核心失去了可信性。它强化了从野蛮起点缓慢成长的过程这个古老的伊壁鸠鲁和卢克莱修式的观念。永恒不变的正义观、财产观、自由观或权利观是不存在的——这些价值作为一个社会结构的组成部分，也随着后者的变化而变化；精神和想像力所创造的、体现着这些价值的产品，在不同阶段都会发生变化。因此，有关古人无可匹敌的智慧的一切言论，都是荒唐可笑的幻觉：古人是可怕的野蛮人，是游荡在大森林中的orribili bestioni（野人），是和我们相去甚远的动物。不存在什么无所不在的自然法则：绝对原理的清单是由苏格拉底，或塞维利亚的伊西多尔，或阿奎那，或格劳秀斯编造出来的，它们既不明确存在于早期那些野蛮首领的头脑甚至荷马笔下的英雄的头脑中，也不暗含在他们的行动中。霍布斯、洛克或斯宾诺莎所说的那些理性主义的追逐私利者，是纯出于臆断和反历史的；假如人们一直就像这些思想家所描述的一样，他们的历史就成了不可思议的事情。

文明的每个阶段都产生自己的艺术、自己的感觉和想像形式。后来的形式与以前的形式相比，既不更好也不更差，只是不同而已，应被判断为它们自己的特殊文化的表达。早期的人类符号是“无言的”，他们“用自己的身体说话”，他们在说话前只会唱（维柯补充说，结巴的人至今犹然），怎么能用我们自己复杂的文化标准去判断他们呢？当时，法国那些伟大的品味仲裁者相信杰出艺术的绝对标准，认为拉辛和高乃依（当然还有伏尔泰）的诗文优于无固定风格的莎士比亚或不堪卒读的弥尔顿所写的任何东西，或他们之前文风怪异的但丁，大概还有古代的作品。维柯则认为，荷马的诗歌卓越地反映着一个由统治的野心、贪婪和残忍所支配的社会；因为只有这样的社会能够产生出这样的生活观。后来的时代也许使另一些生活手段更加完美，但是它们无法创造出《伊利亚特》，它体现着一种特定的生活方式中的思想、表达和感情模式；这些人真实地看到了我们看不到的东西。

这种新史学所要记录的，是经验与活动的延续和变化，是它们从一种文化向另一种文化不断的自我转化。这导致一种大胆的相对主义，并且，姑不论其他，它打破了艺术中的进步观，即认为后来的文化必然是以往时代的改进或退化，它们都要根据同固定不变的理想模式的距离加以衡量，这是判断一切美、知识和德性的模式。著名的古今之争对于维柯来说毫无意义：每一种艺术传统，只有对那些掌握它自身的规则和内在于它的常规的人，才是可以理解的，它们是这一传统本身不断变化的思想和感情模式的“有机”成分。时代错置的概念，虽然其他人也有所暗示，他却把它放在一个中心位置。维柯告诉我们，波里比乌斯曾经说过，这个概念不是由哲学家而是由僧侣所创，对于人类是件不幸的事；除了对这些虚假的江湖骗子有利外，它本来还会减少多少谬误和残忍呵！[127]卢克莱修一再激动地发出过这种指责。对于生活在维柯之后的人，这仿佛是有人在说，莎士比亚在成吉思汗的宫廷里也能写出他的戏剧，或莫扎特在古代斯巴达也能作曲。维柯甚至比博丹、蒙田和孟德斯鸠走得更远[128]：他们（还有伏尔泰）也许相信不同的社会精神，但并不相信历史进化的相继出现的不同阶段，都有自己的世界观和表达形式，无论把它们称为艺术、科学还是宗教。知识在积累中成长，它是个受惟一的普遍标准支配的统一领域，因此一代科学家的成就不需要下一代科学家来重复，这种想法根本就不适合这种模式。这代表着实证的知识观和理解的知识观之间的大决裂。

维柯不否认最新的科学技能在确定事实上的有效性。他并不主张直觉的或形而上学的能力能够用于经验研究。对文献和其他证据之真实性的检验，为了确定日期和时间顺序，为了确定谁经历过什么在什么时间、什么地点，不管我们研究的是个人还是阶层或社会，为了确定起码的事实，新创立的科学研究方法也许是不可缺少的。这同样适用于对非人类因素——地理或环境或社会的因素——的研究，也适用于研究自然资源、动物种群、植物种群、社会结构、殖民、商业和理财。在这些事情上，我们必须利用科学方法，用它来确定博丹和伏尔泰所说的或然性，采用社会学和统计学方法的历史学家向来就在这样做着。对此维柯没有任何异议。那么，他告诉我们他用二十年的不懈

劳作而得出的历史观，其新颖之处何在？

我认为它就在于，理解历史，就是理解人为自己创造的那个世界是什么样子，他们对它有什么要求，他们感受着什么需要、目的和理想；他想找出他们对这个世界的看法，他追问什么需求、什么问题、什么抱负决定着一个社会对现实的看法；他认为自己创立了一种新方法，它会向他揭示出人们据以思想和行动、改造他们自身和他们的世界的范畴。这些知识不是由观察、科学或演绎推理提供的有关事实或逻辑真理的知识，不是有关如何做事的知识，也不是由建立在神启上的信仰所提供的知识（维柯承认他是相信这种知识的）。它更像是我们所说的有关一位朋友，有关他的性格、他的思想或行动方式的知识，是有关人格、感情或想法之微妙差别的知识，蒙田对此做过出色的描述，孟德斯鸠也有所说明。

为了做到这一点，必须具备极强的想像力，它就像艺术家尤其是小说家所需要的那种能力。甚至这也不会使我们深入理解同我们相距过于遥远、和我们差别太大的生活方式。但是我们不必为此而彻底绝望，因为我们所要理解的是人——是和我们一样有各种想法、目的和内心生活的人，他们的作品不可能像非人类的自然之不可穿透的内容那样，完全不被我们所理解。没有这种他称为“进入”头脑和环境的能力，往昔对我们来说，就仍然像博物馆中一堆没有生命的物体。

这种不是根据笛卡尔哲学加以思考的知识，是建立在这样的事实上：我们知道人是什么，行动是什么，何谓具有意图和动机，何谓追求理解和解释，何谓在一个非人的世界里营造自己的家园，即黑格尔所说的bey sich selbst seyn（找回自我）。《新科学》中最著名的一段话，最生动地表达了这个核心见解：

> ……在笼罩着与我们相距遥远的古人的沉沉黑夜之中，闪烁着永恒的、绝不会熄灭的确定无疑的真理之光：文明社会肯定是由人创造的，因此它的原则能够在我们自己的心灵变迁中发现。凡是考虑到这一点的人，都不会不惊异于哲学家竟要把他们的全

部精力用来研究自然界——既然是上帝创造了它，也只有上帝了解它；也不会不惊异于他们竟忽略了对人类世界或文明世界的研究——既然是人创造了它，人是能够了解它的。[129]

人们创造了自己的文明世界——即他们的文明和各种制度——但正如马克思后来指出的，他们并不是在“凭空架构”，不是用可以无限延展的材料；外部世界、人自身的生理和心理结构，都起着作用。维柯对此不感兴趣，他只关心人类的作用，当他谈到不是人们自觉“创造”的人类行动之意外结果时，他把它归因于“天意”（Providence），它以不为人所知的方式，为了人们的终极幸福而指引着他们。因此，就像自然一样，它也处在人们自觉的控制之外。然而他的意思是，一代人经历和做过并反映在他们作品中的事情，另一代人是能够理解的，虽然也许很困难且不完美。为此，必须具备一种发达的fantasia，这是维柯对有想像力的眼光的称谓，他认为在这个方面，法国的思想家水平低下。这只是一种领悟到把握现实的多种方式的能力，譬如能够理解做一个艺术家、革命者或叛国者意味着什么，知道穷困意味着什么，大权在握意味着什么，做个儿童、囚犯、野蛮人意味着什么。没有能力进入另一些人的内心，进入人类的境况、历史，就无法理解使一个时代或一种文化不同于其他时代或文化的特征。文明相继发生的模式不同于另一些时间过程，例如地质学过程，这是因为在创造它们时，其实是人——即我们自己——在起着关键作用。这是追根溯源的艺术或科学的关键所在：对于同这种而不是另一种生活形态相伴随的事物加以说明，是不能单纯用归纳方法来完成的。

让我为维柯这种方法提供一个实例吧。他认为，有关罗马人从梭伦时代的雅典人那儿借用了《十二铜表法》（最早的罗马法典）的故事，不可能是真实的；因为在梭伦时代，像罗马人这样的野蛮民族根本不可能知道雅典人在哪里，或知道他们拥有一部对自己有用的法典。就算做出这种没有多少根据的假设，认为这些早期的罗马人知道在他们的东南方有个更文明或组织更好的社会（早期罗马的野蛮部落甚至不可能哪怕是含混地产生“文明”或城市国家这种概念），他们也

不可能把雅典的文字译成惯用的拉丁语而又不留下希腊影响的痕迹，或是使用——譬如说——在希腊文中没有对应词的auctoritas（产生词源）这类单词。

这样的论证，并不依靠支撑社会学普遍命题的有关众多时代和地点的人类行为的经验证据的积累。对维柯来说，这些有别于野蛮社会、作为一种先进文化的概念，并不是一些静态的概念，而是反映着个人和社会的自我意识发展过程的不同阶段，在成长的某个阶段所使用的概念和范畴，不同于另一阶段所形成的概念和范畴，一种起源不同于另一种起源，对它们的理解，说到底取决于对孩提时代和成熟时代的理解。十五世纪初意大利人文主义者布鲁尼曾经说过，凡是能用希腊语表述的，也能用拉丁语表述。如auctoritas的例子所示，维柯否定的恰恰就是这种观点。不存在永恒的经验结构，因此不可能发明一种可以反映其内容的完美语言，把不完美的近似物转化为这种语言。所谓初民的语言，并不是对后来世代更准确地表达的意思的不完美解释：它反映着它自身独特的世界观，它是可以理解的，但并不能完全译成另一种文化的语言。一种文化不是另一种文化不够完美的翻版：冬天不是残留的春天，夏天也不是初秋。

荷马的世界，或《圣经》的世界，或《卡莱瓦拉》（芬兰史诗，又名《英雄国土》）的世界，如果用伏尔泰、爱尔维修或巴克尔的绝对标准加以判断，按照它们与人类文明的最高水平的远近给它们贴上标签，是不可能得到理解的。而伏尔泰在《虚构的博物馆》（Musée imaginaire）中就是这样做的，其中排列出了人类的四个伟大时代，分别代表着独一无二的人类成就巅峰的不同方面。也许有人会说，我在这种老生常谈上费力太多，但在十八世纪初这并不是老生常谈。史家的职责不仅是确定史实并对此做出因果解释，还要考察环境对其中的人有什么意义，考察他们的世界观是什么，他们受什么原则指引，在他们言行中包含着什么“绝对预设”（如柯林伍德所言）——所有这些问题，对于巴黎的哲学家和科学家的思想来说，肯定是既新鲜又十分奇怪的观点。它是最早反对法国启蒙运动的人的思想特色，如瑞士、英格兰和德国那些民族文献的批评家和史学家——波德默尔、布赖丁格和冯·穆拉尔特，希伯来学者洛特，荷马评论家布莱克韦尔，社

会和文化思想家杨格、亚当·弗格森、哈曼、默泽尔和赫尔德。在他们之后又诞生了一代伟大的古典学者，沃尔夫、尼布尔和博伊克，他们使古代世界的研究为之一变，他们的著作对布克哈特和狄尔泰及他们在二十世纪的后学产生了决定性的影响。从这些起源中又产生了比较哲学和比较人类学、比较法学、比较宗教和比较文学、比较艺术史、比较文明史及比较观念史——这些领域不但需要有关事实和事件的知识，而且需要理解，即赫尔德所说的“同情”或“移情”（Einfühlung）。

在数学或物理学、地质学或动物学中，或者——虽然有人可能否认这一点——在经济史甚至社会学中，如果把它们理解和实践成严格的自然科学的话，不需要利用对价值系统、对整个社会的生活观念的博学的想像力和眼光。这种说法有意走极端，乃是为了强调自然科学和人文学科之间的分裂，是看待人类历史的一种新态度的结果。一种是孔多塞、巴克尔或马克思所理解的与个人无关的历史，他们相信能够采用一种人的科学来研究人类社会，从原则上说，它和告诉我们有关“蜜蜂和海狸”（用孔多塞的比喻）的行为的学科是相似的；另一种历史则是人们所相信并赖以生活的事物的历史，是精神生活，柯勒律治和卡莱尔认为功利主义者、阿克顿认为巴克尔（在他对后者的著名攻击中）、克罗齐认为实证主义者对这种历史视而不见。在这两种历史之间，实际上存在着一个巨大的重叠之处。维柯开启了这种分化：后来的人便各奔东西。特殊而独有的事物同重复而普遍的事物之间的对立，具体和抽象的对立，内在世界与外部世界的对立，质和量的对立，文化与永恒原理的对立，作为人类永恒处境的精神冲突及自我转变同和平、秩序、最终的和谐以及理性人的一切希望之满足的可能性之间的对立——这只是对立的若干方面。[130]

对他们自己的主题和方法的这种认识，如今已被文学史、思想史、艺术史、法律史和科学史的研究者，以及受这一传统影响的几乎所有历史学家和文化社会学家视为理所当然，但是它们并不像是一种定律，也无需自然科学家自觉地呈现于自己的头脑中。但是就我所知，在十八世纪之前这样的对比是没有意义的。对哲学——自然哲学和形而上学哲学——以及神学、史学、修辞学、法学这个广大的领

域，并没有做出十分严格的划分。文艺复兴时期也出现过关于方法的争论，但是自然科学和人文学科之间的巨大裂痕，不管是好是坏，却是由维柯造成，或至少是由他揭示的。他由此开启了一场至今不见结束迹象的争论。

他的中心思想源于何处？这种有关文化是什么的思想，有关理解它的统一性和变异、它与另一些文化的相似之处尤其是不同之处，从而破坏了把文明和科学进步等同于知识积累的信条的思想，难道就像雅典娜一样，一下子便全副武装地从他的头脑里产生了吗？在1725年以前，谁曾有过这样的思想？它们如何进入了——假如是这样的话——德国的哈曼和赫尔德（他们的一些观点有着惊人的相似之处）的思想？这是思想史家至今没有做出充分研究的一些问题。然而，它们虽然十分吸引人，但是在我看来，对它们的解答并不像这些发现本身，尤其是以下观点那样重要：取得任何程度的自我理解的惟一方式，就是以历史的或心理学的、尤其是人类学的方式，系统地追寻我们在社会发展的各个阶段的脚步，而这些阶段是遵循着可以从经验中发现的模式——或者，假如这是个过于绝对的说法，那就称为倾向或趋势，通过它们的作用，我们自己的精神生活得到了充实；但它们并不是向着一个单一而普遍的目标运动；每个世界都建立在自己的基础上，但是它们形成了一个可以从经验上加以认知的、有着连续性的路线，它们的居民对此并非无法理解。假如维柯是正确的，那么我们只有用这种方式，才能理解人类历史的统一性——把我们自己这个“宏伟的时代”同我们在“大地上的大森林”中“可怜的”起点联系在一起的因素。

维柯的知识观

凡是对维柯的作品有最起码了解的人都知道，他对verum和certum的区分意义重大。verum是先验真理，是在譬如说数学推理中得到的，其中的每一步骤都得到严格的证明。这种先验知识只能限于求知者本人所创造的事物的范围。数学知识为真，完全是因为人类自身创造了数学。它并不像笛卡尔所设想的那样，是对某种客观结构的发现，是现实世界外在的和最普遍的特征；倒不如说它是一项发明：是一套符号系统的发明，人能够逻辑地证明它，仅仅因为它是人自身之创造性智力的一种虚构："geometrica demonstramus，quia facimus；si physica demon-strare possemus，faceremus"（"我们证明几何，是因为我们创造了它；假如我们能证明自然命题，我们也应当能够创造它"）。[131]一年后，即1710年，维柯又说："真理的标准和规律就是创造它。"[132]然而这是不可能的：人不可能创造自然界："physica a caussis probare non possumus，quia elementa rerum naturalium ex-tra nos sunt"（"我们不能根据其原因证明自然，因为构成自然的因素外在于我们"）。[133]只有上帝能够知道这些因素，因为那全部是出自他的创造。这包括芝诺的"metaphysical points"（形而上学的点）[134]，其属性是conatus（自然），即利用motus（动机）使世界运转的conatus，它使"flamma ardet，planta ado-lescit，bestia per prata lascivit"（"火焰燃烧，植物生长，动物在原野上嬉戏"）[135]，如此等等。对于这些事情，我们皆不易理解，因为我们并没有创造它们；而且，因为这不是我们的fac-tum（创造物），所以它对于我们来说也不是verum。这是显而易见的。一方面是这种自然力，另一方面是人类理智的或想像的活动，这两者之间不存在连续性。另一些思想家——赫尔德、谢林、Naturphilosophen（自然哲学家）和浪漫派——都相信这种连续性，大概他们把一些早期思想家算作自己的前辈：文艺复兴时代的科学家和神秘主义者，以及一个早至希腊、晚到近代神学家和形而上学家的

传统。然而维柯并不相信这些。他没有把自然过程——它多少是不可探知的——等同于我们亲自“创造”的人类的意志、思想和想像，相反，他对两者做了严格的区分。我们不知道自然过程的原因，因为我们不能深入到它们的运作中去。因此对于我们，它们不是verum的形式，只是certum的形式。我们没有关于它们的（柏拉图意义上的）scienza（科学），只有coscienza（意识、知识）。这就是维柯的二元论：它从不同于笛卡尔的方向穿过形而上学地图，但它的二元论特征一点也不少，这显然受益于柏拉图和基督教对精神和物质的区分。

除了数学之外，还有什么事情是处在这一重大区分的sci-enza-verum一方呢？早期文艺复兴时代的思想家——马内蒂、皮科、康帕内拉——所说的一切，我们自己制造的一切：马内蒂早在1452年就说过，举凡房屋、城镇、都市、绘画、雕塑、各种技艺、科学、语言和文学，都是我们的；[136]皮科、布埃勒和菲齐诺也谈到过人的自主性。维柯对此产生了共鸣：“Tan-dem deus naturae artifex：animus artium，fas sit dicere，deus”（“上帝是自然的创造者，而人类的精神，假如可以这样说的话，是各种技艺的上帝”）。[137]可以说，这就是维柯在1709到1710年，在写作《论我们》（De nostri）和《论古代》（De antiquissima）这个时期的立场。他打破了自己作为起点的笛卡尔主义的禁锢。笛卡尔受到了严厉的对待，他把几何学用于不恰当的领域，例如诗学和修辞学。笛卡尔坚信演绎法是求知的不二法门，这种狭隘的教导所产生的影响受到了谴责；这是一种教育专制主义，它压制着精神去发展另一些不同的能力和方法，尤其是想像力。可以说，尼古利尼是正确的，他强调，维柯尤其反对笛卡尔的《方法论》，是因为它那种荒唐的一元论，尤其是它对学术和人文研究的轻蔑。不过，在这个阶段，维柯仍把数学说成“神的科学，因为其中的真理和创造是一致的”。[138]存在着两种知识：scienza，即因果知识，能够赋予它完全的真实性，这是只有人类创造的东西——如逻辑、数学和诗学的产品——才具有的真实性；另一种是coscienza，即观察外部世界——自然、人、动因和自然趋势等等——的“外在”观察者的知识。维柯在这里无疑受到了培根和霍布斯以及经验主义的影响，理解各种过程和客体是可能的，我们在一定程度上能够在实验室里人为地

再现它们，他大概也受到了十七世纪那不勒斯经验主义者的影响。所有这些已经够新颖的了。但是他这时尚未做出一项最勇敢的贡献，一种变化观，也是人类思想史上最重大的发现之一："比较语言学"的概念、人类学的历史主义和能够建立一门有关精神之历史发展的精神科学的观点，以及他认识到，各种观念是在进化的，有些知识不是一个外在的和普遍的明确真理——不管它是柏拉图的还是笛卡尔的——的静态结构，而是一个社会过程，可以根据符号——词语、举止、绘画——的演变追溯这一过程。笛卡尔在《探求真理的若干规则》中有段著名的话，他说，人们"对希腊语和拉丁语的需要，并不多于对瑞士语或下布列塔尼语的需要，了解罗马帝国的需要并不多于了解欧洲最小国家的需要"。[139]他在《方法论》中也曾抱怨说，史学家们那些无用的夸夸其谈，不过是在用一些浅薄的消息来填充头脑。维柯对此还没有说什么。在1709年，他仍然同意笛卡尔对古典学者的嘲讽，他们顶多只能发现"西塞罗的女仆"已经知道的事情。历史并不比物理学更高级：对certum——coscienza——的研究，当然有资格拥有自己的领地，科学或几何学不得入侵，但它是低一级的学科。毫无疑问，卢克莱修对人类之动物起源的说明，培根对神话和想像力在人类进步中的作用的强调（譬如在《崇学论》这部"金子般的典籍"[140]中的阐述），霍布斯的学说，都给维柯留下深刻印象；后者不但认为经验是对自然的模仿——因此也是洞察它的手段——而且持有这样的观点："市民哲学"，即政治科学，是证明式的，属于verum的领域，因为"是我们亲自创建了共和国"[141]，它不是历史的，而是理性特意建立的一种模式，理智制造的一件产品。塔西佗对行动中个人的特点的见识，使他深受启发，正如他也启发了马基雅维利一样。但是，如果没有那个使维柯最终名垂千古的核心原则，这些思想是不会结合在一起的，它们也不可能在新的综合、在哲学就是对整个社会积累的经验之意识这种新观点中获得生命。根据这一原则，人能够理解自身，是因为他理解过去，因为他处在这个理解的过程中——因为他能利用想像力再现自己过去的行为和经历，他的希望、欲求、恐惧和努力，他的活动和作品，不管是他本人的还是他的同胞的。他的经验，他本人以及他的（和他们的）祖先的经验，同他们的经验交织在一起，这些祖先的习俗、法律，尤其是词语，仍向他表述着什么；当然，假如它们沉默

了，假如他不再理解它们了，他也就不再理解自己的同胞或自己的符号，他将没有能力交流、思考或领会各种意图，没有能力形成社会或成为完整的人。

关于维柯的历史主义，关于他的文化观（这种观点，即使他不是创始人，也是最早认识到它对史学家和哲学家的重要性），著述已经够多了，所以没有必要再去强调它的突出特点。而且这也不是一项轻松的任务：维柯是（就像海涅说柏辽兹一样）天分有余而技能不足。他有太多相互冲突的新思想需要同时表达。维柯想要说的话太多，他的观点经常只是一些初步的、不成形的轮廓；他在才思如涌时难以保持冷静的头脑；他经常被互不相干的想法引入歧途，在这个方面，他同那些伟大的知识组织者和建筑师，如笛卡尔或莱布尼茨或康德，甚至黑格尔，大为不同。维柯的论述时常有着狂想曲式的、有时甚至是火山爆发般的力量；然而这种力量不是为有条理的论述准备的。如他的批评者毫不犹豫地指出的，在他混乱的文字中，有着许多语焉不详和自相矛盾之处。

我们可以问，从什么意义上说，是人“创造”了自己的历史？[142]自觉的努力，各种刻意的尝试：为自己解释世界，从中发现自我，从中获得所需，把手段用于目的，以个人或集体的方式表达自己的观点或描述所见所感所思——理解、交流和创造，所有这一切都可以说成工作和创造的类型。但是这省略得太多了：甚至最先进最精巧的心理学方法也无法保证能够予以揭示的无意识和非理性的“冲动”；偶然性的作用；我们的生活和工作与之发生相互作用的整个自然界，它仍然难以看透，因为根据假定，它并不是我们的双手或头脑的产物。既然我们没有“制造”它，它所包含的任何东西怎么能作为verum来把握呢？怎么有可能存在这种综合的scienza呢？进一步说，在变化的范畴和表达它们的符号形式之间有什么关系？从原始人阴暗的洞穴到神圣的、神话的、诗学的、英雄的和寓指的文化，然后再到人间的散文化了的民主制度的过程（它是个循环的过程这一事实同这里的讨论无关）——这些不断变化的创造观的形态，与外在规律，与storia ideale eterna（永恒的理想史），以及一切文化都要服从的“俗世神学”（civil theology）的原则之间，存在着什么关系？既然制定永恒

的corsi e ricorsi（演变与重复）规律的不是我们而是上帝，我们怎么能知道这些规律呢？这需要什么样的先验直觉？文艺复兴把微观世界和宏观世界等同起来，有着不证自明的正确性吗？真的十分明显，种系发生——部落史——能够从个体发生、从我们关于自己的精神和情感成长的个人记忆中推导出来吗？为这种先验的历史现象学提供保证的是什么？我们具备什么禀性赋予它神性？“天意”（Providence）在“理想的历史”中起着什么作用？假如是人创造自己的历史，是不是因为神意“创造”了他们，才使他们如此创造？假如是神意把人的兽欲、恐怖和罪恶转变成达到社会和道德秩序、安全和幸福、理性组织的工具，那么人自身的动机、意图和选择在其中起着什么作用？人从什么意义上说是自由的，就像维柯坚持认为的那样？对这种古老的神学困境不管有什么回答，我们如何知道是神意塑造了我们的生命？维柯的无可怀疑的基督教信仰，他的天主教正统思想，同他的人类学的、语言学的和历史的自然主义有什么关系？或他的目的论同他的如下信念有什么关系？——每一种文化秩序都有属于它自身的特有的意识模式，它并不必然优于或次于其先辈或后继者。我不知道是否能给思想史专家迄今尚无定论的这些问题找到答案；也许维柯本人没有给我们留下足够的办法解决这些问题；它们被德国的历史哲学家以新的形式重新提出来，直到今天还在困扰着我们。无论如何，我针对维柯而提出的主张是更有限的。这个主张就是：他揭示了一种以往未被明确区分出的知识，它后来长成了一棵德国历史主义的参天大树，其中包括“Verstehen”（理解）、同情的洞察力、直觉的同情、历史的“Einfühlung”（移情），等等。就算只有原始而简单的形式，它也属于第一流的发现。

采用古老的中世纪标准，即人们只能充分理解自己创造的东西，例如数学、神话、符号和语言，这已足可证明他的哲学眼光，这是革命性的一步，我们这个时代的新语言学理论中的文化人类学和哲学意义，已经向它投射出新的和不同寻常的眼光。但是维柯所做的还不止这些。他揭示了一种构成所有人文研究之基础的求知意识：正是根据这种意识，我明白贫穷、为某种事业而战、属于一个民族、加入或放弃一个教派或政党、对怀旧之情、恐惧和神的无所不在的感受、理解

一种举止、一件艺术品、一句笑话、一个人的性格，是指什么意思。人们是如何明白这些事情的？首先，当然是通过个人的体验；其次，是因为作为不断密切交往之内容的他人的体验；第三，是因为想像力的作用（有时是这方面的自觉努力）。如果有人声称他明白失去宗教信仰意味着什么——它以什么方式改变了一个人的世界，他这样说可能正确，也可能不正确；他可能在欺骗自己，或没有辨明自己的体验。但是他这样说，其含义同我知道这棵树比那棵树高，或凯撒在3月15日遇刺，或17是个质数，或“朱砂”无法定义，或象棋中的王一次只能走一格，是不一样的。换言之，这不是一种“知其然”，也不同于知道如何骑自行车或赢得一场战役，或在火灾时该做什么，或心里知道一个人的名字和一首诗。也就是说，它不是一种“知其所以然”（从吉尔伯特·赖尔所说的意义上）的知识形式。那么它是什么呢？

它自成一类。它是建立在记忆和想像上的知识。除非以它本身为根据，它是不可分析的。它也不能用事例——譬如前面引用的那些——来指明。这是一项活动的参与者宣布自己具备、而仅仅作为旁观者的人所没有的知识：是相对于听众的演员的知识，是“内幕”知识，而不是从局外人的立场获得的知识；是通过我的“内在”状态或利用同情的眼光看待别人这种状态而“直接得到”的知识，获得这样的知识可能需要水平极高的想像力。当一件想像的作品，或一次社会调查的作品，或一篇文学批评、学术或史学作品，不是被称为正确或不正确、熟练或笨拙、成功或失败，而是被称为深刻或肤浅、现实主义或非现实主义、机敏或迟钝、生动或呆板，此时便涉及到这种知识。这是一种什么样的能力，它在理解感性动物最简单的相互交往中所起的作用，它在创造适当的表达手段中、在批评中、尤其是在重现过去——不是作为编年史作者罗列的一堆事实（或人文学科的分类学家和古董商进行简单处理的“观念”、论点、艺术作品），而是作为一个可能的世界，一个不管其是否确实具备但有可能具备这些特征的社会——中所起的作用，这种类型的知识的性质，才是维柯的中心论题。对于过去，可以透过任何可能的世界里可能的居民的眼光——他们的各种范畴、思维方式、感情和想像——去观察，可以透过被富有想像力的洞见（我们找不到更好的说法了）赋予了生机的联想的眼光来加以观

察。肯定存在着一种理解力（至少是一种有能力进行理解的要求），其对象是人们的思想、感情和行动“想必会呈现的状态”，它们或是出现在荷马时代的希腊、《十二铜表法》时代的罗马、进行活人祭的腓尼基殖民地，或是出现在不那么遥远或怪异但仍需要对探询者自身的文明中最深层的假设存而不论的那些文化。如果有人打算理解其直观的视野之外的事物的“内在”结构，不管它是真实的还是梦想中的事物，那么事情就只能是这个样子。无论人们对所谓自然科学方法与人文研究的方法相反的大论战持什么观点，事情只能是这样。

维柯的成就就是指明了这种认知感觉，这种既不是演绎的也不是归纳的（或假设——演绎的）、既不是建立在对外部世界的直接感知上也没有资格自称真理或系统连贯的认知。他的人文研究“新”方法的纲领就是建基于其上。他的主张也许太放肆了；把显然十分容易出错、需要用经验研究加以证明的东西称为知识，也许是错误的。不过他确实揭示了一种认知模式，某种包含在理解词语、人物、世界观、文化和过去的观念中的东西。

他在什么时候悟出了这种观点？他何时脱离了笛卡尔、格劳秀斯和塞尔登（他对此人深表赞许）的非历史的——当然也是反历史的——批判，转向自己新的历史方法观？大概是在1720年以前不久，他在《论惟一性》[143]（这是《普遍法则》的第一部分）中，第一次把verum-factum的原理运用于人类的历史，在《新科学》的最后一版[144]的著名段落中，这种运用将得到充分的阐述，此书是为了证明“比较语言学”的发现如何能够最终与“哲学”统一起来。这种哲学是指，通过上帝植入我们并以神意助其发育的理性而启示给我们的永恒原理，从certum走向ver-tum、走向纯粹柏拉图式的洞识（维柯一生都从中获得启发）的道路。但是，这种思想的雏形在1710年已经出现在《论古代》的第二章里，他在那儿告诉我们，“Historici utiles，non qui facta crassius et genericas caussas narrant，sed qui ultimas factorum cir-cumstantias persequuntur，et caussarum peculiares reserant”[145]。这无疑反映着培根的影响，但是强调历史写作中的细节和独特性，已经预示着十年后出现的观点。莱布尼茨也曾试图以纯逻辑的方法阐明一种有关单个实体的先验定义的理论，和维柯所走的道

路不同，这条道路已被证明在哲学上是贫瘠的。

在维柯生前或他去世后的近一百年里，没有人理解他的原创性，甚至真正读过他的著作的人也不例外：不管是十八世纪那些他在那不勒斯和威尼斯的赞赏者，还是后来十分肤浅地评论过他的那些名人——歌德和雅各比，嘉里亚尼和夏特鲁，哈曼和赫尔德（他们自己得出了类似的观点），德·迈斯特和巴朗什；在米什莱之前，几乎没有谁暗示过，维柯已经打开了一扇通向一个新思想领域的窗户，更不用说那些试图梳理他的有着巨大启发性但常常晦暗不明的错综复杂思想的人了，他们将再也无法回到自己的起点——回到笛卡尔或斯宾诺莎、休谟或罗素（甚至康德）那种令人欣慰的简单和对称；更不用说那些实证主义的历史学家了。对于自己有关心灵及其力量的认识的缺陷，以及有关人是什么和他们怎样变成现在这个样子的认识的缺陷，没有强烈而持续的感觉的人，就更不会意识到他的原创性了。直到狄尔泰和马克斯·韦伯的时代，维柯关于想像性地再现过去的论点对于精神哲学和认识论的全部新颖之处，才开始引起一些人的注意，并使他的思想得到了复兴。

维柯和启蒙运动的理想

我的话题——维柯的观点与“完美社会”这个概念的关系，并不是维柯本人的一个核心问题。就我所知，他在所有已发表的著作中，都没有直接讨论过这个题目。不过我希望证明，他的中心议题，同这种观念——人类思想史上最悠久的观念——是有关系的，虽然也是同它不相容的。天才作家的标志之一，就是他们说过的话，有时会触动属于另一个时代、另一种文化或另一个世界的人的思想或感情的中枢神经，维柯对原始诗歌中的力与美的赞扬，以及这种赞扬对于艺术或文化中的进步观或完美社会观——现实社会的不完美就是同它进行对照而加以评价的——的意义，似乎就属于这种情况。

完美社会的概念，是西方所有地区的思想中最古老、最根深蒂固的因素之一，当然，古典或犹太——基督教的传统，是其主流。它采取了很多形式——一个黄金时代，一个伊甸园，那里的人天真无邪，幸福完美，自由祥和，那里的一切都是和谐的，人们从没有想到过罪恶、谬误、暴力或苦难；那里物产丰饶，绝无匮乏，那儿没有冲突，甚至没有时间的流逝，一切需要，物质的、心理的和精神的，都得到充分的满足，后来发生了一场大灾难，结束了这种状态；灾难也是形形色色：洪水，人类的第一次反抗，原罪，普罗米修斯的犯罪，农业和冶炼技术的发现，原始积累，等等。相应地，黄金时代不是被放在起点而是终点上：基督再世后圣人的千禧年统治、来世生活、神赐的幸福岛、北欧神话中的英灵殿（Valhalla）或三种一神论宗教中的天堂；荷马在法厄西人的岛上，或在宙斯喜欢拜访的埃塞俄比亚人那里，曾发现了近似于人间天堂的地方。当神话的力量或制度化的宗教衰败后，世俗的、不再完美无瑕的、更为现世的乌托邦，开始胜过它们——从柏拉图、克拉特斯、芝诺、欧伊迈罗斯的理想社会，到扬布鲁斯的太阳岛、被普鲁塔克理想化的斯巴达、大西岛等等。

不管这种观点有什么起源，它本身是建立在这样一种信念上：存

在着真实的、不变的、普遍且永恒的客观价值，它们对一切人、一切地方和一切时代都是正确的；这些价值至少从原则上说是可以实现的，不管人类过去、现在或将来有无能力在世间实现它们；这些价值是一个和谐的整体，从社会的角度说，它构成了一种完美的社会状态：当然，这种完美状态至少是可以设想的，不然的话，对现存的不完美状态的描述，也就很难或不可能有什么意义了；因为苦难、罪恶、现存人类制度中的所有其他缺陷——残暴、不公正、疾病、匮乏、精神和物质苦恼、折磨着人类的一切——只能被视为理想或最佳状态的众多衰退和缺失的表现。如何得到这种最佳状态，属于另一个问题。但是，无论能否在宗教圣书、受神灵启示的先知的预见、制度化的宗教、形而上学幻想或更有历史根源的社会理想中，或在人类没有被破坏性的文明所腐化的各种简朴的价值中找到答案，在所有这些相互冲突的信念背后都存在着一个普遍的假设，即完美的社会是可以设想的，不管它是一个祈祷和向往的对象，或仅仅是对人类尚未实现且不可能实现的潜能的一种幻觉，或是对真实或想像中的过去的一种怀念之情，或是历史必然遵循的目标，或是只要有足够的能力、精力和道德纯洁，从原则上说就可以实现的一个实践纲领。

文艺复兴的新古典主义导致了这种完美观的再次勃兴。莫尔和帕特里齐，多尼和康帕内拉，十七世纪早期的基督教乌托邦、弗朗西斯·培根、哈灵顿、温斯坦莱、福伊格尼、费奈隆、斯威夫特和笛福，不过是这种社会观的起点，直到相当晚近的时代，它一直连续不断，后来，由于大家所熟知的各种原因，它们才经历了相当严重的衰落。十七世纪末十八世纪初，对美洲等地原始社会中的和平与和谐的不实描述，使这种浪漫故事变得格外丰富。人们对这些东西太熟悉了。我希望指出关键的一点：维柯的贡献中并非最缺乏创意的一点是，他在这个方面也采取了一条独立的路线，他扬帆逆流而上。

可以说，由于他觉得自己是个虔诚的基督徒，建立世俗乌托邦的诱惑对他不可能十分强烈：人不可能在现世达到完美，上帝之国不属于这个世界；人既软弱又有罪孽，甚至想像现世有一个完美国度的尝试，也意味着否定人类及其产品（哪怕是他的理性和想像力的产品）有着无法克服的局限性。然而，不管宗教法庭怎么认为，康帕内拉也

是个教士和基督徒；托马斯·莫尔无疑也是如此，他死于自己的信仰；还有萨缪尔·格特、费奈隆大主教、《安塔格尔》（Antagil）和《基督之国》（Christianopolis）的作者们，还有其他许多人——但这似乎并没有妨碍他们设计人间乌托邦。在维柯的著作中也从未强调过人类的软弱与邪恶。不如说，他所强调的恰恰相反——人类出色的创造力，这使他们在改造其社会和文化生活中成为天意的工具。不仅如此：这里存在着一位天主教会的虔诚之子的奇怪悖论，他宣扬一种历史循环论，它似乎没有给通过道成肉身和基督复活而达成激烈的、一劳永逸的历史变革，或通过完成和超越这一变革而使历史走向惟一的遥远天国留出余地。如何把维柯对corsi e ricorsi（演变和重复）的信念同基督教的启示协调一致，一直就是（或有可能一直是）他的解释者所面对的难题——这比如何使柏拉图的社会秩序循环论适应他的理想国这个至少有理论可能性的信念还要困难。不管对柏拉图可以做出什么解释，在维柯看来，人间肯定不存在走向彻底圆满的途径：既然没有任何社会结构能够长存，既然在文化发展无止境的循环中，在达到新的起点之前，陷入“思考的野蛮状态”[146]是不可避免的，所以完美社会的观念——这意味着一种静止不变的秩序——自然而然地被排除了。这也许就是譬如说相信循环论的波利比乌斯没有提供乌托邦的原因。持类似观点的马基雅维利也没有，因为按他的预测，甚至他不视为乌托邦而是具有可行性的新罗马国，也不会永世长存。在我看来，正是这种信念，而不是维柯时代正在突现的经验主义，发挥着反乌托邦的决定性作用。因为，即使像博丹或孟德斯鸠那样，对自然环境、气候等等引起的人类生活的多样性给予充分的注意，仍然可以假设，每一种社会类型都可以自由地追求和设想它自己独特的完美之路。此外，博丹和孟德斯鸠虽然认为不同的社会可以利用的手段或许有所不同，但他们似乎并不怀疑终极价值的普遍性、客观性和永恒性，它们是和平、正义、幸福、理性的组织，而且在孟德斯鸠看来，还包括做正确的事情和避免错误事情的个人自由。但是在维柯那里，情况则有所不同。我这就来解释一下为何我如此认为。

维柯本质上不是个相对主义者，尽管人们有时这样称呼他。原始的野蛮人的世界，大大不同于我们这个荣耀的时代，但是通过艰苦的

努力，有可能深入到那些orribili bestioni（野蛮人）的心灵。用他们的眼光观察或尝试观察那个世界，理解他们的世界观，他们的价值，他们的动机、目标、范畴和观念。对于维柯，理解他们和他们的世界，就是了解他们的观点，领会他们必然属于并反映着一个特定社会发展阶段的模式，这个阶段是我们自己的状态的来源，是创造性过程的一环，理解它是理解我们自身的不二法门。维柯的“永恒的理想史”[147]中的每个阶段，都由一系列的社会因果关系，同它之前和以后的阶段联系着，这条巨大的索链，是以一种不变的循环方式连接在一起的。那些相信进步的形而上学思想家认为，具有永恒价值的东西不会永远消失，因为在更高的阶段，它们可以通过某种形式保留下来；对于那些思考完美社会的人，所有终极价值都能在惟一一个最后方案中结合在一起，就像拼图游戏中的情况一样。但是在维柯看来事情不可能如此。因为变化——不可避免的变化——支配着人类的全部历史，它不是由机械原因决定的（他认为斯多噶派和斯宾诺莎持这样的观点），也不能归因于偶然因素——这是伊壁鸠鲁及其近代追随者的观点。因为它遵循着一个它自身的由天意决定的模式。在这个过程中，此一方面有所得，彼一方面必有所失，而且，假如作为不可改变的历史过程之一部分的新价值，在适当的时节得到实现——它们当然肯定能够实现——那么这种损失是不可弥补的。既然如此，一些有价值的经验形式注定会消失，而且不总是被肯定更有价值的东西所取代。这意味着，有些价值肯定同另一些价值不相容，历史地看就是如此。因此，所有正确的价值可以同时存在、相互和谐的秩序观，也就不攻自破了，然而并不是人类的弱点、无知或其他缺点（克服它们至少是可以想像的）使它不可能实现，而是因为现实本身的性质。这意味着，对完美观的排斥不是出于经验主义的原因，而是因为它有着理论上的矛盾，它同我们所看到的历史必然性不相容。

发现真正的荷马

让我从维柯的《新科学》中举出一个这方面最生动的例子。在题为“诗的智慧”的第二卷里，维柯宣布：

> 文明民族的第一批人，初期人类的子孙，按照他们自己的想法，利用全部有形的想像力，创造了各种事物。因为它是十分形象的事物，所以他们以非凡的崇高性来做这件事，这种崇高性是如此伟大，于是他们被称为“诗人”，那就是希腊人给“创造者”所起的名称。[148]

他又说：“诗人最崇高的工作，就是给无意识的事物赋予意识和激情”，就像玩耍中的孩子把东西当做有生命的人来谈论一样（186）。因为“在世界的孩提时代，人有着崇高诗人的天性”（187）。还有：“想像力的强大，一如推理能力的弱小。”（185）当人较为野蛮时，他们的感官也更强大，因为天命把这些感官赋予他们，以利于其身体的自我保护，而在反思——取代了本能的反思——的时代它再无多大进展，“英雄主义的描述，就像我们在荷马那儿读到的，是如此壮丽辉煌，使后来的所有诗人都难以模仿，更不用说和它媲美了”（707）。但是，那个时代（直到荷马去世前）的英雄，也被维柯描绘为“粗鲁、残忍、刚直、野蛮、高傲和固执”（708）。

维柯对众神的时代或英雄时代不存幻想。他谈到了祭活人的习俗——腓尼基人、迦太基人、高卢人、日耳曼人、美洲印地安人，以及拉丁姆地区的黄金时代（见普劳图斯的《凶宅》）的农民，都有这种风俗。他评论说：“它就是如此一个祥和温顺、清醒高尚、行为得体的时代！”（517）“黄金时代天真无邪的”人就是这样。（518）他并不怀疑，为了建立第一个有序的野蛮人社会（523），需要的就是这种建立在恐怖上的宗教——巨人权威。（518）然后出现了英雄。英雄时代的中心人物是阿喀琉斯，“用矛尖来表明权利”的阿喀琉斯。（923）“这就是荷马向希腊人们讴歌的英雄，他把这个人作为英雄主义美德的楷模，赋予他‘无可指责’这一不变的称呼！”（667）维柯把这比做ricorso（再现）的野蛮时刻（中世纪基督教骑士制度的时代）和浪漫诗人所诵唱的游侠骑士的复仇快感。这类英雄，如杀死儿子的布鲁图斯，还有库尔提乌斯、德齐伊和法布里基乌斯等等——“他们

为贫穷不幸的罗马百姓做过什么？”（668）维柯告诉我们，他们所做的，只是毁灭、劫掠、监禁和鞭挞百姓。凡是想帮助百姓的人，曼留斯·卡皮托利努斯，或斯巴达的阿格斯王，都被宣布为叛徒并遭到杀害。按维柯的说法，在这些社会里，根本就没有美德、正义和仁慈，只有贪婪、狂妄、不平等和残忍。这就是英雄的时代，荷马生活于其中并大加赞美的时代。英雄时代是严刑峻法的时代，是“极端狂妄”、“令人无法容忍的傲慢、贪婪无度和残酷无情”（38）的时代：“贵族对待平民高傲、贪婪而残酷，在罗马史书中我们可以清楚地看到这类描述。”（272）在题为“发现真正的荷马”的《新科学》第三卷里，维柯指出，“斯卡利格尔愤怒地发现，（荷马的）几乎所有比喻，都是来自野兽和另一些野蛮的东西”（785），但这也正是展示其诗人天才的内容：

> 在他们中间获得这样的成功——因为他的比喻是无与伦比的——肯定不是受过任何哲学培养和教化的头脑的特点。他以残忍野蛮的文风，讲述了那么多形形色色的血腥战斗，那么多极其野蛮的杀戮，构成了《伊利亚特》中所有的崇高情节，那不可能出自一个接触过任何哲学并受其感化的人。（785）

但是据贺拉斯说，这位野蛮的诗人使后人很难再塑造出新的人物形象（806）。维柯宣布，之所以如此，是因为“先于哲学和诗学及批评艺术的荷马，是那时所有崇高诗人中最崇高的”，因此“在发明了哲学、诗学和批评的艺术后，再也没有诗人能够和他一较短长了”（807）。情感和“言说方式”，以及这种“崇高天性”的行动，可以是“野蛮残忍而可怕的”，这只能产生于英雄时代——荷马创作诗歌的那个时代的末期；后来这便不再可能了（808）。

据维柯看来，之所以如此，是因为这种崇高“与人民的性格分不开”（809）。荷马诗歌中的人物，是想像出来的普遍典型，被赋予了一个人种的所有品质。他们是基因式的原型（并非全然不同于马克斯·

韦伯的“理想类型”），所以对于这些人，阿喀琉斯代表着英雄的威猛、敏捷的天性、高傲、荣誉和随时发怒施暴的能力，代表着力量就是正义；尤利西斯代表着英雄的智慧——“警觉、耐心、伪装和欺诈”（809）。一旦真实的观念是由文明的理性而不是整个社会的想像力创造出来的，这种崇高便不复存在了。这是因为在发明写作之前，人们只有“生动的感觉”、“强大的想像力”、“敏锐的机智”和“健壮的记忆”，他们后来失去了这些品质（819）。

荷马是“全体崇高诗人之父、全体崇高诗人之王”（823）。他的“崇高直达云霄”，他具有“烈火般的想像力”（825）。“荷马诗歌中的厮杀与死亡，赋予了《伊里亚特》全部的神奇”（827）。这不可能出自“冷静而儒雅的哲学家”笔下（828）。这就是维柯把荷马视为最伟大诗人的原因。正是这种品质，使他成了“野蛮比喻”（893）或残忍而可怕地描述厮杀和死亡的大师（894），他的“句子充满崇高的激情”（895），他的“表现力和壮丽的风格”（897），在后来哲学、批评和诗学成为艺术的时代是不可能的。

维柯的中心论点是，诗的感情“必须深入到具体之中”，当人通过观念思考时，这种感情是不可能存在的：有灵感的诵唱者——荷马是其中最伟大的一位——同哲学家势不两立。不管后来这些更温和、更理性的时代——凡人的时代——能够创造出什么东西，如精致的文明中的艺术和科学，它不可能给我们提供“烈火般的想像力”或直达云霄的崇高境界（825）。它已经死亡了。我们只有通过理解产生这种原始诗歌的那个“野蛮、残忍而可怕的”世界，才能认识到它的宏伟气势。我们只有摈弃我们这个“辉煌时代”的艺术更为优秀的想法，才能做到这一点（123）。

所有这些观点都是形成于这样一个时代，那时主导的美学理论之一，仍然是艺术、道德以及所有规范领域中存在着永恒而客观的标准的思想。有些评论家相信艺术在不断进步，其根据是理性的发展以及神话、传奇和原始幻想的世界被逐渐消灭，我们已经摆脱了那个黑暗而野蛮的时代。也有些人相信，古典诗歌，尤其是罗马诗歌，优于现代诗歌。但是这两种立场都假设存在着一个惟一而永恒的判断标准，

有些人认为他们可以据此证明——譬如说——拉辛和艾迪生胜过弥尔顿、莎士比亚或荷马，而另一些人认为他们能够证明索福克勒斯或维吉尔是比后来时代的诗人更伟大的诗人。这种推理过程是，一种艺术之优秀的品质和程度，是一个时代及其文化的普遍性质的一部分。在伏尔泰或丰特奈尔看来，古典时代雅典或罗马、文艺复兴时期佛罗伦萨或路易十四统治下法国的艺术和诗歌，都十分辉煌，因为它们是由文明的人、为了同他们一样文明的人而创作的，它们不同于无知、迷信、野蛮和宗教迫害的时代，那时的艺术就像那时的社会一样低劣，只有少数野蛮的头领同一小撮耽于幻想的主教争夺着对一群崇拜偶像的奴隶的统治权（姑且用伏尔泰对欧洲中世纪早期的概括）。维柯的立场与此大不相同，而且他是就要到来的事情的预告者。他并不否认英雄时代统治阶级的残酷、贪婪、狂妄和无人性。但是某种崇高的艺术，只有从这种土壤中才能生长出来。显然，在一个存在着人人公认的正义标准的时代，人们不实行活人祭，用发现以往事实的理性主义方法取代了神话和传说，这个时代在某些显而易见的方面要优于阿伽门农的文化，他让人杀死自己的女儿祭献给女神，或是这样一些人的文化，他们把天空视为一个用雷鸣电闪来表达愤怒的巨大的生命体。但是，人道精神和知识的增长（这意味着一次循环的顶峰）不可避免地伴随着原始活力、直接性和想像力的丧失，这是发展批判的理性所不可能做到的。每一个相继出现的时代都发展自己独特的表达方式，它们在“永恒的理想史”每一次循环中的相应阶段会重复出现，虽然可能有一些变异。没有必要对每一个文化阶段及其作品，以及它的生活和行动方式加以比较，并根据某种惟一的优劣尺度把它们分成三六九等；其实这样做是不可能的，因为它们显然没有统一的尺度。然而，一种文化的子孙能够学会理解另一种文化的生活和活动——思想、行为方式、艺术、宗教、整体人生观，能够理解我们的祖先可以创造而我们不能创造的是什么，因为他们就是他们，我们就是我们，分别处在同一个循环中的不同阶段上。

这并不是一种相对主义，因为我们不但能够记录其他社会的世界观，而且能够理解它们——不管理解得多么不完善——但不必把它们吸收到我们的世界观中去；它也不属于古老的绝对论，根据它，我们

可以利用某种对一切人、一切地方和一切时代都正确的不变标准，宣布他们的产品相互比较或同我们的产品相比较的优劣。但是，假如事情就是这样，那么把所有最好的东西和谐地综合在一起的一个完美整体的概念，（甚至从原则上说）就是不可思议的。早期时代无与伦比的想像力，不可能同发达的批判能力、同有着深刻的理性分析的哲学或科学知识结合在一起。问埃斯库罗斯的《阿伽门农》优于还是比不上《李尔王》，是荒唐可笑的。当萧伯纳说“在《圣经》中不存在比贝多芬《第九交响曲》更伟大的灵感”[149]时，他是（假如维柯是正确的）说出了一个既说不上对也说不上错的命题，细究起来，这只是一句没有意义的废话。

在维柯的弟子看来，启蒙运动的一些思想家的理想，一个完美社会之即使是抽象可能性的观念，也必然意味着把不可调和的属性——属于不同的思想和行为模式，因此不可能被拆散再织成一件百衲衣的各种特点、理想、才华、品质和价值——拼凑在一起的努力。在一名维柯派看来，这种观念是彻头彻尾的谬论：它所以荒谬，是因为使希腊神话中的阿喀琉斯壮丽无比的因素，同譬如说使苏格拉底、米开朗琪罗、斯宾诺莎、莫扎特或佛陀受人喜爱的因素，它们之间并不存在理论上的冲突。既然这也适用于不同的文化，只有以它们为背景，才能对人们的成就加以理解和判断，所以单凭这个事实，就足以使启蒙运动的梦想自相矛盾了。启蒙运动中众多思想家——伏尔泰、休谟、吉本、格里姆和卢梭——在认识到这种状况的可能性时表现出的怀疑主义或悲观主义超出了这里的话题。关键在于，即使是他们也受到了一种理想的可能性的观念的激励，不管它在实践上是多么不可能得到落实。至少在这一点上，看来他们和乐观主义的杜尔哥和孔多塞是一样的。在维柯之后，在一元论和多元论之间、永恒的价值和历史主义之间的冲突，注定迟早会成为一种关键的分歧。就算维柯只是在“发现真正的荷马”一章中间接地，然而也是在其最深刻的层面上提到了这一冲突，已足以显示其思想的威力和原创性了。

孟德斯鸠

一

杰里米·边沁的笔端流露出的抒情性，常常多于人们的想像，有一次，在孟德斯鸠逝世半个世纪后，他说："洛克——枯燥，冷峻，干瘪乏味，但能流芳百世。孟德斯鸠——头脑敏锐，辞章华丽迷人，但名声不会超过他那个世纪。"[150]除了孟德斯鸠，他又加上笛卡尔的名字，认为他们两人注定默默无闻，因为他们的观点虽曾引起人们的关心，其前提却是谬误而非真理。这些伟大的思想体系理应得到适当的赞美，然后体面地把它们安葬。因为它们的作用已发挥殆尽，它们所包含的重大谬误必须根除，不可再让其迷惑人们的头脑。

这种评判，连同那些有关功过的典型的量化评估，早已被人遗忘。但是在十九世纪，尤其是在那个世纪末，它似乎并非全无道理，那时孟德斯鸠的思想，看来已被和平地吸收进文明国家的世界观和制度之中。孟德斯鸠鼓吹宪政制度、保护公民的各项自由、废除奴隶制、渐进主义、中庸之道、和平、国际主义、适当尊重民族和地方传统的社会和经济进步。他信仰公正和法治，捍卫思想和结社自由，厌恶一切形式的极端主义和想入非非；他相信权力平衡和分权是对付个人、集团或多数的专制统治的利器；他赞成社会平等，但不能使其威胁到个人自由；他赞成自由，但不能让它威胁到井然有序的统治。在他去世百年后，这些思想中的大多数，至少从理论上说，已被欧洲文明的政府和各族人民所接受。不错，在俄罗斯帝国和亚洲依然存在专制制度，西班牙依然有教权主义，拉丁美洲依然有混乱和腐败，非洲依然有野蛮制度，欧洲则有民族主义和帝国主义令人担忧的发展。不过，孟德斯鸠的基本教导，构成了一切地方的自由主义信条的核心；人们对他的学说有很好的理解；他似乎没有什么新鲜东西教给二十世纪。时间已使他的错误之处不言自明。他的史学、地理学和人种学知识，甚至落后于他那个时代。他的最著名的学说，即分权学说，是他

热情但错误地对他误以为存在于英国的制度发出的赞辞，反过来又误导了布莱克斯通和德·洛尔默，被证明在大革命时期的法国是行不通的，它在美国得到采用，但结果并不十分如意。他的教诲中保守的一面——强调缓进的价值，强调“有机”进化而非鲁莽的改革，强调不同文明独一无二的特点和传统的生活方式以及对它采取整齐划一的方法之不可取，强调等级制的贵族阶层、祖传技能和职业的优点，强调人为的平等的邪恶——所有这一切，可以说，都已由柏克做过更出色和更令人信服的说明，并被黑格尔及其追随者搞成了一种巨大而又简陋的形而上学观。至于他学说中的自由主义成分——他对个人自由，对司法的自成一体和独立地位，以及对民族和个人之间文明而人道的关系的捍卫——从托克维尔和穆勒开始，都已淡化为自由主义论辩中的常识，并因为饶勒斯和威尔逊总统而达到了一个可悲的水平。最后，还有他最具创见的成就——在对各地的人类制度、它们的生理和心理原因以及条件进行比较研究的基础上，勾画出社会学和人类学的轮廓。在伟大的法国实证主义学派手中，以及在他们的英国和德国对手及其弟子中间，这些思想变成了繁荣且高度专业化的学科，其实践者怀着尊敬与好奇，回顾这位杰出的先辈，然而也不过如此。因为他的科学不过是各种警句和格言的堆砌：他在事实方面犯了太多的错误，他的社会史只是一堆奇闻轶事，他的概括太不可靠，他的概念太形而上学，他的全部著作，虽然有些内容很有启发性，是公认的学术巨著，但缺少系统与连贯，有些地方甚至可悲地浅薄无聊。他是一位可敬的前辈，像是一个身穿古罗马法袍、冷冰冰的奥古斯都时代的人物，仅此而已。紧随他之后的那些人，卢梭、康德、休谟和边沁，说出了一些至今仍能振奋人心、引起激烈分歧的话，但孟德斯鸠被人怀念，主要是作为一个十分可爱的作家，一个观察家，一个开明而有怀疑精神的“grand seigneur”（大老爷），一个写下过在当时被誉为划时代著作、有过广泛影响的作家，但在它问世一个世纪后，人们只把它看做一股思潮留下的巨大砾石，一个业已消逝的时代的一座纪念碑。这肯定是孔德和巴克尔、斯宾塞和涂尔干的观点，他们自己现在也被人忘得差不多了，但那时几乎没有人怀疑或否定这一观点。这种观点在当时看上去不管多么正确，我认为在我们这个时代却不是很有道理。相反，我更乐于认为，孟德斯鸠的观点，同他在十九世纪的那

些后辈的观点相比，与我们的处境有着更大的关联。

二

让我从一些尽人皆知的事实讲起：查理·路易·德·斯孔达，布列德男爵，1689年1月18日生于波尔多附近的布列德城堡。他父亲是一名地方官，母亲是位虔诚的贵妇。一个偶然路过城堡的乞丐做了他的教父，以便让他终身记住穷人都是他的兄弟。他在农民的养育下长大，牧师给他提供教育，他年轻时浸淫于科学，但不是物理，而是生物。三十二岁那年他发表了处女作《波斯人信札》，文笔泼辣而优美，充满对法国社会和罗马教会的嘲讽，也许比当时蔚然成风的怀疑论文学更大胆，但并无本质的不同，这种文学是因路易十四的驾崩而涌现出来的。他有着担当地方显贵的前程，同时又是个文人。他从叔叔那儿继承了孟德斯鸠的爵衔和波尔多法院大法官一职，并相应地被选入波尔多学院，后来又入选法兰西学士院，他依靠自己的庄园和司法职务谋生，偶尔也拜访巴黎的知识沙龙。在将近不惑之年时，他开始了一项二十年后使他名扬世界的工作。在完成这项工作七年后，他死于巴黎，受到了普遍的赞扬和纪念。

显然，他认为自己做出了一项惊人的发现。他告诉我们，他曾度过一段漫长而痛苦的思想彷徨期，那时光明在他生活中时断时续，一次次让他陷入黑暗。后来他突然领悟到一条基本原理，它使得一切都变得豁然开朗，过去互不相关的事实形成的一团乱麻，也变得有条有理。[151]他把这一刻称为顿悟，就像有着转变体验的其他人一样。笛卡尔和维柯、休谟、吉本和卢梭，都曾谈到过改变他们人生观的类似危机。

使这个严肃而疑心重重的人发生深刻变化的是什么？他生活在这样一个时代，那时在理性主义思想家看来，这个世界是分成两个领域的：一方面是自然的世界，它的规律和原理终于被发现，因此一切物体的空间运动，至少可以用为数不多的简单规律和演绎性的定理加以解释；另一方面是人类的各种习俗和制度的领域，这里的一切仍然杂乱无章，理不出头绪。人类的场景呈现出为某种偶然和非理性的力量

发挥作用的场所，例如运气的好坏，暴君和冒险家的一时兴致，民众的感情，这使形而上学和神学解释有了可乘之机，它们没有任何可称为证据的东西的支持，采用的是和理性方法截然对立的方法，是偏执者和江湖骗子及其受骗者和奴隶们快乐的狩猎场。这是反教会人士的标准态度；当时在路易十四晚年教会书报检查压制下的理性主义者，其著作一直把揭露的矛头指向这种丑恶现象。难怪笛卡尔对历史和一般的人文研究漠不关心，认为它们同真理的追求者无关：这种事难以得出精确的定义、清晰的证明规则和公式，无法用可靠的方法得出正确结论。笛卡尔说，历史是茶余饭后的闲谈和旅游者的故事，只适合用来消磨时光。不错，维柯认为，他从这一团乱麻中理出了一条线索，能够借助他所揭示的新原理，使散乱的事实变得有条有理。然而，他只是那不勒斯一个默默无闻贫困潦倒的书生，那时没有法国人读过他的著作，或对他有最起码的注意。有关孟德斯鸠读过《新科学》的故事似乎纯属虚构。他说话的口气，很像是人类历史上他第一次发现了支配人类社会行为的基本规律，非常像上个世纪的自然科学家发现了非生物界的规律。他谈到法律制度的起源，但其含义显然广泛得多：是指特定的人类社会的全部制度结构；不仅是它们的法律制度，还有它们的发展模式和规律，它们的政治、宗教、道德和美学行为的模式和规律。一旦掌握了这些规律，就有可能建立一门人的科学。然后便可建立理性的统治科学，而且他更为关心的是，统治者和被统治者的行为都可由此加以检验：一种社会技术能够得到系统的阐述，各种手段能够按照从经验和观察中得出的原理，运用于各种目标。

孟德斯鸠是他那个时代的产儿，他把人类的不幸主要归因于对未知事物的恐惧、无知和迷信的作用，以及在所有领域里骗子们和追逐权力者对它们的利用。对一切取决于人类关系的事物之偶然性和不确定性的病态意识，能够且必须一劳永逸地加以杜绝。正像物理学和生理学领域的发现使十分不同的学科，如建筑和医学，都发生了变化一样，他的重大社会发现，也将从最深刻的意义上改变统治的艺术，建立起人们驾驭自己命运的社会，而不再受各种自然力量及他们自身的罪恶和愚蠢的支配。为此目的，必须用系统的方法研究社会，就像解

剖学家研究人类机体，或动物学家和植物学家确定动植物的行为一样。在一段精彩的话里，孟德斯鸠阐述了作为其著作基础的关键认识："人们受到多方面的支配：气候、宗教、法律、政府的规定、以往的先例、习惯、行为方式。这些影响结合在一起，形成了一种普遍精神。"[152]社会不是各种异质因素的偶然组合，也不是人为的建构。它们是自然发展的形式，人们所服从的法律，应当适应这种发展的特点。人类生活受制于各种因素，其中一些是不可改变的，另一些则是能够改变的，但是变化的过程总是缓慢的，有时甚至是十分困难的。

人类社会各有不同。因此，法律

> 应当适应它们为之而被制定的人民，假如一国之法适用于另一国，那主要是一种巧合……它们应当适应一国的自然条件，适应它的气候，不管它是寒冷、炎热还是温暖；要适应它的土壤的性质，适应它的状况和幅圆，适应其人民的生活方式，不管他们从事的是农业、畜牧还是狩猎。它们应当适应制度所能够承受的自由程度，适应其居民的宗教、他们的嗜好、他们的财富、他们的数量、他们的商业，以及他们的风俗习惯。最后，它们是相互联系在一起的，也是同它们的起源、同立法者的设计、同它们得以建立的事物之秩序联系在一起的。必须从所有这些角度来考虑它们。
>
> 这就是我打算在本书所做的事情。我将评价所有这些关系，它们共同构成了我所谓的"法的精神"。[153]

这就是社会学、人类学和社会心理学这些新学科的原理。人们可以理解孟德斯鸠为何对自己的发现如此激动。统治着世界的，既非上帝，也不是偶然性；波舒哀和怀疑论者同样错误。人类的行为，不管是个人的还是集体的，从原则上说是可以认知的，只要以同样的天才和成功——为什么不这样做呢？就像物理学、天文学和化学中的伟大

发现已经表明的那样，耐心而理性地观察事实，形成并证实假说，建立定律，那么在生物学、生理学和心理学中，很可能也会取得类似的胜利。物理学的成功似乎为乐观主义提供了充分的理由：一旦发现了正确的社会规律，理性的组织就会取代盲目的即兴发挥，人们的各种愿望，在自然之统一性的限度之内，从原则上说都是可以实现的。绝不会再有任何时候能像十八世纪那样自信：爱尔维修和孔狄亚克，霍尔巴赫和孔多塞，以及更高水平上的狄德罗和杜尔哥、伏尔泰和达朗贝尔，都相信他们生活在一个新时代的门槛上，理想的终点就是眼前。敌人依然强大，但科学的进步必将使其变得越来越可笑和虚弱。在科学知识的道路上，没有任何东西能顽抗到底，而且惟有知识能使人类变得幸福和完美，聪明而自由。这种胜利福音的传播大大超出了法国沙龙的范围，在几乎每个欧洲国家都引起了反响，甚至包括俄国。镇压越严厉，未来似乎越光明。在英国这个被誉为当时最自由最开明的社会，虽然热忱不高，但也以十分关切和同情的态度看待这种学说。它在美洲的遭遇几乎无需说了。卢梭和马布利从道德的基础上，少数基督教神学家——天主教的和新教的——从宗教的基础上，攻击这种教导的唯物主义成分，但是直到那个世纪末，几乎没有提出过任何严肃的理性论证去驳倒它。自从中世纪以来，西欧的思想还从未取得过这样的团结。十九世纪的社会乐观主义有时也十分高涨，但再也没有达到过路易十五早年它诞生时所达到的那种高度。

从某种意义上可被视为启蒙运动创始人之一的孟德斯鸠，并未完全接受这种气氛。他的所有著作中都贯穿着一种令更严肃和热忱的改革家不安的怀疑主义迹象。他对具体的政治和社会问题的一些看法，令百科全书派忐忑不安，使他们对他的理想产生怀疑。例如，对于其友爱尔维修针对当时法国的教会和国家的非正义和野蛮、不宽容和腐败、无知和顽固态度的攻击，他不管多么热情地表示赞同，对爱尔维修更为积极和革命的学说，他却显然没有多少共鸣。关于孟德斯鸠这样做的原因，当时和十九世纪的批评家倾向于认为，是他的怯懦和天性保守，而在我们今天看来，似乎已经清楚了许多。

三

从性情上说，孟德斯鸠是个力求以自然主义方法解释一切的经验主义者，无论何时何地，只要有可能，他就会这样做。他继承了某些形而上学的观念，譬如自然法和自然目的，它们已渗透进当时大多数开明人士的思想之中，甚至在他们自称完全摆脱了这些观念时都是如此。然而，他从原则上加以强调的，却是观察的成果。他毕生从事着小心严谨、从无厌倦的观察。他的旅行札记，他的历史概述，他有关形形色色的题目的杂记，都细致、生动而深入。他对自己所看到和学到的一切都因其本身而充满好奇，无论它是否给某个假说提供了证据，或表明了一种他希望予以强调的道德。所以他的著作中有着不计其数的离题话，使那些想看到系统而逻辑严谨的政治论说、只把事实作为概括和定律的材料的人感到分神。虽然表面上看，孟德斯鸠是想寻找这种规律，他却让自己沉迷于细节之中。在他看来，这才是真实的东西：他对人物和环境的描述无一定之规，不符合他那个世纪不是丑化就是理想化的时尚。他笔下的波斯人，不论在国内还是身处异邦，既非天真无邪的野蛮人，也不是目光狰狞的魔鬼。乌兹别克人和里加人既不比他们所描述的波斯人更优秀，也不比他们更低劣，只是有所不同罢了，在一种文化中清楚而寻常的事情，在其他文化看来却是堕落而怪异的；每个群体都有一些区别于其他群体的、极为鲜明的、常常令人不解但绝不是有意夸大的特点。这种插入式的笔法也被用在《论法的精神》中：作者太乐于谈论具体的事实或事件的本来面目，使它们变得难以服务于它们本来要予以支持的假说。人们在解释《论法的精神》各章的顺序上花费了大量笔墨，因为它表面上看是论述各种不同题目的一堆大杂烩，不存在明显的条理。对众多学者和评论家的真诚努力表示轻蔑，未免有失公允，但人们仍会不时猜想，他们是不是有着太多误入歧途的机智。孟德斯鸠不是个思想系统的哲学家，不是个善于演绎的思想家，也不是个历史学家或科学家，他的重要优点之一来自这样的事实：他虽然声称要本着笛卡尔的精神建立一门新科学，但他的实践却优于他的表白，其实他根本就没有那样做，因为他认识到材料不允许他那样做。结果是，一方面他知道，对社会事实的调查对于他给自己布置的任务是不可缺少的，同时他又模模糊糊地意识到一个事实：试图把材料装进某个现成的模子，不论它是个形而上学的还是归纳的模子，是一种十分牵强的做法，与这个特定题

目的性质不相容，而且——就像后来的社会学经常证明的那样——会变得成果极为贫乏。其实，他的确说过："人们从未克服过的错误，莫过于想把人类的情感简化成体系，毫无疑问，最糟糕的事情就是书本中对人的描写，那是一堆普遍命题，人几乎被完全歪曲了。"[154]

但是，人们的情感如果不能被归纳成普遍命题，那该如何看待它们呢？假如一项新发现的取得，不是通过从仔细收集的事实中得出的概括（例如根据一个世纪前由孔德或斯宾塞所建议的方法），并可运用于政治科学家或实际立法者和官员所关心的具体事例，那么这项发现又是由什么组成的呢？孟德斯鸠对笛卡尔的方法不管说过什么，对他和后人都十分幸运的是，他没有采用这种方法。倒不如说，他所做的事情，是提出原则和假说；用绝非决定论的观察结果来捍卫它们，并建议别人根据他所说的理性，即他们自己最好的判断力，以这个领域本身所要求的方法，也采纳它们；不是机械地采纳，也不是从原则上说能教给合格但没有创见的实践者的经验主义方法，例如那种能传授化学或物理学方法的方式。孟德斯鸠的原理更类似于警句和格言，而不是仔细归纳出的结论。因此，譬如说，他没有严肃地考虑引用证据来证明对于他的全部论说至关重要的命题，即人是社会动物，所以他不需要一个霍布斯式的社会契约假说以便解释为何人类聚集成社会。他没做多少论证，仅仅是主张，霍布斯的自然状态下相互敌对、独立且自我中心的人，不过是一个神话。社会的起源不需要做特别的解释：因为社会不是为阻止相互灭绝而人为采取的措施的结果，或是刻意追求安全或权力的结果，而是从自然的生物学规律中发生的，就像鸟群或兽群一样。因此，不同于霍布斯所言，战争，以及对战争的恐惧，远不是社会整合的动机，而是在出现了社会以后才发生的，那时某个人同另一些人结合在一起，出于支配或消灭另一些权力追求者的欲望，觉得有足够的力量攻击别人，而这种欲望必然是社会性的——只能在共同生活中出现。此外，他认为人类社会不应被视为孤立的人类个体的集合，或是由于有意的计划才形成的人为结构，它非常类似于生物有机体，具有自身的运动规律，只有把社会作为统一体而不是人工合成品来研究的人，才能观察到这些规律。每个社会有机体在某些方面都与另一些类似的有机体有所不同；即使只想确定不同的

物质和精神（他称为道德的因素）影响对它的作用，也必须逐一对它们分别加以研究，因为这些作用会因地理位置、气候、面积、内部组织、发展阶段等等的不同而不同。当然，人确实具有许多共同的精神品质。他们都追求自我保护；他们追求社会整合；他们需要有人统治；他们追求各种物质和精神需要的满足。但是他们的差别更重要，因为只有根据这些差别，才能解释不同人类社会的发展差别、制度和世界观的差别、生理的、道德的和精神特征的差别。孟德斯鸠厌恶普遍的人性观，丝毫不亚于后来的柏克和赫尔德，或我们这个时代的人类学家。他很可能会像德·迈斯特那样说："我这辈子见过法国人、意大利人、俄国人……至于人，我宣布，我这辈子还从来没有遇见过"，[155]而且他会补充说，"大自然"也是他素昧平生的一位女士。维柯肯定早就说过类似的话，但是如前所言，孟德斯鸠对他的著作也许一无所知。维柯以经常是晦涩而混乱的语言做过大胆阐述的最初真理，在一个世纪后开始受到称赞，成为有教养的欧洲人的共同财富，主要就是这些人影响的结果：孟德斯鸠本人和他的法国以及德国弟子——赫尔德和德国的历史学派，再后来还有在法国受到圣西门影响的新社会史学家。这是一些大胆而有成果的认识，但是它们依靠的是受道德意图支配的简要而不系统的观察，而不是仔细而全面的、道德中立的研究，例如他的同代人布封和林奈的研究。

但是，不管是否系统，说人类社会所呈现的实际面貌，先是由自然因素造成，但是随着它们的发展，它们更直接而深刻地被精神而非物质因素所改变，却是一件新鲜事。孟德斯鸠就像个研究人类社会的植物学家，他描述了他所区分出的各类有机体的理想类型。把社会分成君主制、贵族制、共和制和专制社会，这一著名的划分是他力求对亚里士多德做出的改进。作为一种分类，它无疑留下了许多缺憾，它的重要性不在于他所采用的概念能够产生富有成果的分析或预测方法，而在于一个事实，即这种分类——利用类似于物理学中完美的实体这一理想化模式——注定会在赫尔德和圣西门、黑格尔和孔德、涂尔干和马克斯·韦伯的社会学和历史分析中大显身手。

孟德斯鸠的类型概念不是经验的；它来自古老的自然学说。它完全是形而上学的和亚里士多德式的。根据他的看法，每一种社会类型

都有其内在的结构，有内在的运动原理或力量使它如此运行——这种内在的力量因类型的不同而不同。加强其“内在”原理的因素，引起有机体的繁荣；削弱的因素引起它的衰败。他所列举出的这些要素十分著名，君主制依靠荣誉原理，贵族制依靠中庸原理，共和制依靠美德原理（即共和精神、公民意识和团体精神），专制制度依靠恐怖原理。孟德斯鸠以亚里士多德的方式，把社会有机体理解为有目的的——有意图的——整体，理解为“实现潜能的能动本原”（entelechies）。这种模式是生物学的而不是化学的。他把这些社会的内在源泉，理解为使其走向一个内在目标而完成自身的力量，只有根据这种内在目标，才能理解它们。这就是著名的“内在”要素观，它最终取代了被新科学所摒弃的机械的最终原因，莫里哀在《市民贵族》一剧中对这种原因曾大加嘲讽。孟德斯鸠为了支持他的对称方案而求助于历史，但他不是为了使其获得比施宾格勒和阿诺德·汤因比十分类似的努力更大的可信度——他们是在客观规律的幌子下，阐述自己的伦理或神学体系。

孟德斯鸠并未妄称，他是把自己的社会类型观建立在源于观察的统计学上；它不是以经验材料为基础的可修正的假说。他赋予它极大的重要性，因为他的全部历史哲学是建立在这个核心观念上：当个人和国家违反了其特有的内在结构的规则，他们便会衰败。每个国家或人类共同体，都分别有自己独一无二的正确发展道路，它首先是由物质原因造成的，政治家的任务就是理解这种结构，从而理解只有哪些特定规则能保护和加强这种结构。这是一些著名的关系，法律制度要想履行其职能，即给既定社会的人带来充分的健康、幸福、效率、自由和公正，以及使他们具备大体上被视为当然的另一些可取的品质，就必须适应这些关系。就像古希腊哲学常有的情况一样，这里用的是医学比喻。立法者、管理者、法官，以及关心任何形式的社会问题的任何人，其任务都是要保持、维护和改善社会的健康。这种健康是由什么构成的？这等于是问人类的目的是什么。倘若不同的人或社会的目的相互冲突，如何加以调解？是否能够或应当对不同的利益进行调解？孟德斯鸠对各种答案之间的分歧十分清楚，形形色色的宗教和哲学体系，都想阐明人们应当或事实上在追求的终极目的，或他们如果

是理性的，知道什么是正确的或真实的，他们就会追求的终极目的。他断然拒绝了他那个时代的神学家所提出的目的。在他看来，宗教和其他现象一样，也是一种自然现象，是由自然原因造成的，它们在北欧导致了新教和宽容，在南欧导致了天主教和迫害，在东方导致了伊斯兰教和静态的幻想，如此等等。他要求自己研究这些原因——炎热或寒冷、湿润或干燥的气候，贫瘠或肥沃的土壤，同海洋的距离，是否毗邻山脉——它们造成了各种需要以及满足它们的相应制度。如何评价人类的各种制度、法律和生活形态？不管是赞成还是反对他的人，都习惯于说，他仅仅满足于观察和描述——有政治献身精神的人，不管是在孟德斯鸠时代还是我们今天，很可能发现超然态度几乎是一种道德上的罪过，甚至十分危险。然而这是个错觉。孟德斯鸠的语气是平和的，正像他曾经说过的[156]，他的话是要为读者提供乐趣，让他们看看坟墓和那些尊贵的神学家，他们不是被粗暴地打翻在地，而是体面地进入了冥府。但是，他对道德问题怀着深刻而直接的关切，丝毫不亚于当时更狂热的论战者，但是和他们不同，这更多地不是表现在对行为问题的认识上，而是表现在他的解决方案，当然还有论证的语气和心境上。他没有太多谈论当代功利主义者的惟一标准。他合理地指出，人天生要保护自己[157]，或“幸福和不幸包含在器官中的某种有利或不利的气质之中”[158]，或“利益是人世间最伟大的君主”[159]。然而这是十八世纪几乎所有道德学家的典型格言。他从未说过或暗示过，幸福，或某些具体欲望的满足，是惟一的目的，或对它的追求是人类行为的惟一动机。对于这些深深困扰着十八世纪的问题的正确答案，在孟德斯鸠看来是如此明显，他甚至不屑于表述它们，哪怕是以暗示的方式。不同的社会显然追求不同的目标；它们追求这些目标，就是因为它们追求这些目标，因为它们的“内在”原理对其环境做出了这样的反应。人们彼此有多大的相似性，生活在多么相似的条件下，他们就在多大程度上有着相似的目标。他们之间有多大差别——较之相似之处，这更令他感兴趣——他们的目标就相应地有多大差别。在别人看到问题的地方，他根本看不到问题。一个医生通常不会问，良好的健康是指什么，以及为何如此，他把这视为理所当然。他自称医生，是因为他知道健康而正常的机体，不同于有病和反常的机体，他知道对这种机体有益的东西，对另一种机体可能是致命的。

在一种气候中必要的事情，在另一种气候下是没有必要甚至是危险的。同样，孟德斯鸠也假定，政治和道德健康的看法人尽皆知，因此根本不需要分析，当它存在时，它十分明显，合理的态度就是承认它的现状，学会如何医治有关的病症以及如何维护这个机体。为了搞清楚和自己的机体十分不同的机体的需要和习惯，当然需要富有想像力的见解。《波斯人信札》的一个显著特点便是，孟德斯鸠笔下那些游历各地的波斯人，是用一种独特的新眼光观察法国和欧洲的各种制度，因此在巴黎和罗马被当做天经地义的事情，在他们看来却怪异而可笑；而波斯人的习惯，在有着同样的偏见、同样有道理或没有道理的欧洲旅行者看来，也是如此。这就是孟德斯鸠著名的相对主义，他相信，适合任何地方任何人的惟一价值是不存在的，解决所有国家的社会和政治问题的惟一办法也是不存在的。所以他被人视为道德怀疑论者和主观主义者，拿不准什么是正确的，没有能力给道德或政治行为提供客观标准。然而这误解了他的观点。孟德斯鸠对何为最充分意义上的社会健康，有着坚定的信念。对于什么是进步，或什么是社会团结、社会的弱点和衰败，只要人们有足够的理性和冷静，那么他并不认为他们之间会存在或能够产生重大的分歧。在研究罗马盛衰的过程中，他指出造成罗马衰败的事实是，它违背了罗马共和国的核心“原则”。只有当共和国大小适中时，它们才能保持健康，只有当共和国特有的某些制度维持健全的运行状态，其公民的物质和精神需要才能得到适当的满足。因此，导致罗马衰亡的是极端行为——帝国主义的过度扩张——和个人专制对“共和主义美德”的压制，在这样说时，他也许会担心自己的解释能否被人接受，但是他不会认为有什么人能够对其中涉及到的价值表示怀疑——例如，罗马帝国在第三、第四或第五世纪确实衰亡了；或做西塞罗要强于做赫里奥加巴鲁斯，虽然赫里奥加巴鲁斯可能活得更得意。

孟德斯鸠以为，他本人对这个领域的创新性贡献，是解释了国家或社会兴衰的“有机”原因，他的特殊成就，就在于证明了普遍适用的手段之不可能，解释了在某些条件下对一些人有益的事情，在不同的条件下对另一些人未必同样有益，这不仅是因为手段不同，还因为目的不同；一个社会不会仅仅因为它的需要不同，或它打算用来解决需

要的方式不同，便优于另一个社会。在他看来似乎不会出现这样的情况：终极价值本身的差别，会受到同样文明的人的质疑，或两个具备知识和想像力——尤其是对十分不同于他们自己的环境的条件有着充分的历史或人类学同情心——的同样理性的人，能够在各种目的上发生争执，相互斥责对方的道德观，认为可以客观地证明它们是错误的或邪恶的。对于他，合理性不仅是指如何把手段用于目的的知识，或是对历史原因——特别是社会结构成长、聚合和衰亡的方式——的正确理解，而且是指理解人和自然相互作用的全部领域；理解哪些欲望和行动是自我毁灭和自杀性的，哪些不是；理解形形色色的条件下人们所追求的多种多样的目的；进一步说，假如这些目的相互抵牾，还得发现它们如何能够相互谐调，假如不能完全做到相互谐调，它们之间能否取得妥协。有些这样的目的无疑比另一些更具普遍性，或更深地存在于追求它的人心中。这属于一项观察和研究事实的工作。除了不同的社会在不同的环境下采用的标准外，不存在终极而普遍的标准。因此寻找惟一的客观标准，或据以判断、褒贬这些目的本身的标准，是没有意义的。他没有像休谟那样，说只有善的或正确的事情才会得到人们的赞同，因为他对情感并不十分注意。对他而言，道德和政治价值是在行动中，而不是在精心表述的思想或感情中展现自身；假如它们适合环境——假如它们适合一个具体社会的状况，假如它们不是自我毁灭性的，那就不应当批判它们。“美、善、高贵、伟大、完美等等说法，都是相对于思考它们的人而言的事物的属性。把这一原则牢记在心吧。它是消除几乎所有偏见的良方。”[160]

在不存在客观目的这种观念的地方，与它相关的主观主义也没有多少意义。这种态度也不是怀疑论的或道德冷漠的；如果说它属于一个从原则上不关心道德问题的人，或一个不会过于深入地追究那些人们打算为之献身的目标和原则的人，那就没什么好说的。在这件事上，孟德斯鸠的立场十分类似于亚里士多德的立场，他大概更能体谅文官和立法者，而不是帕斯卡尔或陀思妥耶夫斯基的追随者。

希望改进世界的人最讨厌的事情，大概就是不动感情的事实描述了，爱尔维修和他的朋友力劝孟德斯鸠不要发表他论法的精神的著作，其理由是这只会败坏他的声誉。在他们看来，他把时间浪费在了

对人类众多形式的谬误和怪异表现的过细描述上，作者赋予它们某些价值，似乎仅仅是因为它们存在。爱尔维修宣称，他只知道有两种政府：好政府，它迄今尚未出现；和坏政府，即把穷人的钱财转到富人口袋里的政府。西耶士在十八世纪末说，“真正的政治科学不讨论是什么，而讨论应当是什么”[161]；假如他在五十年前这样说，他也许是正确的，因为这几乎是那个世纪所有理性主义思想家的观点。一个聪明人的正确关切就是科学；科学不但意味着描述和系统化，而且意味着用最快捷最直接的方式使事情变得更好的实践原则。孟德斯鸠对此显然没有共鸣。他既不喜欢也不相信速度和暴力。他给急遽变革泼冷水。他赋予各种制度以价值，好像仅仅是因为它们存在；他在提供价值判断上太吝啬了；他更关心的显然是理解而不是行动。不错，斯宾诺莎曾经提倡过这种态度，但是在十八世纪，这却是他反对进步之敌的战斗中最不讨人喜欢的一面。此外，孟德斯鸠不是也攻击过斯宾诺莎的决定论，攻击过他赞成压制人的行动所不可缺少的激情吗？但是孟德斯鸠省略了他的补充意见：行动也必须是良好的，而不应是恶行；他似乎更感兴趣于区分行动的类型，而不是它们对幸福的作用。“他根本没有谈到过幸福”，边沁曾经附合爱尔维修的话，气愤地这样说。[162]那不勒斯的法学家费兰吉利也指责他“只考虑已经做过什么，而不是应当做什么”。[163]孟德斯鸠耐心地承受这类批评，但人们不能不感到，百科全书派所反对的，并不是他着迷于对实情本身的描述——这是他们中间最杰出的人所无法抗拒的——而是他明显的中立态度的含义。他们觉得，他总是念念不忘地强调，持久而有益的制度很少是简单明了的，政治行为的广阔领域仍然十分复杂且晦暗不明，对其局部做剧烈的变革，很容易给其他部分带来不可预期的后果，结局可能比当初更糟。他们感到，他絮絮叨叨地说要因势利导，要因地制宜慢慢来，这等于有意诋毁他们的热情的方案，他提醒人们“La nature agit toujours avec lenteur（大自然总是行动迟缓）”[164]，他对“最完美的”政府的著名定义是：“celui qui conduit les hommes del la manière qui convient le plus à leur penchant et à leur inclination（用最适合人们的风俗和倾向的方式来统治他们的政府）”，[165]这实在太缺乏热情了。光有这些倒也罢了，更有甚者，他还说倘若变革真的不可避免，人们也“只能以敬畏的双手”[166]破坏法

律；更糟糕的是，“各种麻烦和开支，……甚至公正陷入危险，是每个公民为了自己的自由所要付出的代价”。[167]边沁再次怒斥道：“制造这道幕帐的材料，是对拖延和形式的赞颂，我已经看着它用了五十五年：那上面可分辨出制造商的名字。‘法的精神’制造商：这家商号的名称是孟德斯鸠公司：还从来没有人写过如此流俗和时髦的文章。”[168]在世纪之交时令边沁恼怒的恶习，同孟德斯鸠早先所痛恨的法国的事情无疑大不相同。但是也存在着真正的观念分歧。孟德斯鸠难以忘记，头脑简单、精力旺盛和求胜心切，都是专制制度的属性，它与个人自由相悖，后者需要的是更加宽松的社会环境，和更为和缓的步调。

假如人们必须破坏，至少也当三思而后行，应当心存畏惧。更为激进的改革家当然不信这些，他们怀疑孟德斯鸠有反动倾向，只是披上了科学求知和开明观点的外衣而已。他们也并非全无道理。[169]他明确反对革命：叶卡捷琳娜女皇，还有追随她的一帮俄国保守主义思想家，就能引用（而且确实引用过）他的观点来维护这样的立场：俄国有着对独裁的“有机”需要；他的自然主义无疑也带有由来已久的形而上学信念的深深烙印。但是，这个反革命分子也史无前例地攻击奴隶制；他说自杀、离婚、乱伦这类事情，没有什么邪恶或违反自然之处；他把宗教纯粹视为一种社会制度。

“当蒙特苏马坚持认为，西班牙人的宗教对他们的国家有利，墨西哥人的宗教对他们也有利时，他的所言并不荒唐。”[170]这种态度无异于有意触怒（也确实触怒了）当时那场大论战的双方。索邦神学院的神学家当然要谴责他。孟德斯鸠受到冉森派的强烈指责，他的书被列入《禁书目录》。但是启蒙派，伏尔泰和百科全书派，表现出的怒气也不相上下。因为假如这种观点是正确的，则科学研究便无法证明有些道德目标是正确的，另一些是不正确的；有些或所有宗教都是错误观念的产物，事实上，假如在道德和形而上学问题上获得正确答案——对一切人、一切地方无所不适的正确答案——的惟一普遍适用的方法的可能性受到怀疑和否定，那么启蒙运动赖以存在的整个价值体系也就动摇了。孟德斯鸠的口气，他的著作的语调，的确不时让人觉得对这个新时代的原则具有颠覆性。[171]诚然，在宗教启示的可信性、

教会的权威、王室权力的性质、独裁统治的不合理性等问题上，他是启蒙运动的同盟；他痛恨专横的压迫、对思想或言论自由的压制、王室愚蠢的经济政策；他信仰知识、科学和宽容。他讨厌军队、侵略者、暴君和僧侣。不过跟对手的一致之处到此为止。他显然不相信普遍适用的解决办法，其实他根本就不相信存在简单而一劳永逸的解决方案。事实上他不相信人类处在原罪状态下，但是他也不相信人能够做到无限完美。他相信人并非软弱无能，人能够变得更强大，但这是件极困难的事，而且即使做到了，也还是不够强大。他不相信理想方案能够落实，只能做到接近于落实。他不相信简单明了，不相信任何制度、任何道德原则会永垂不朽，只有公正除外。他相信只有理性能够解决人类的问题，但是光靠理性也起不了多少作用。他不像休谟那样认为理性必然是激情的奴隶，只是比激情弱一些而已；他坚信既然理性弱而激情强，而且在任何情况下都难以摧毁，那就不应消灭而应利用激情，创造条件把它们引向可取的方向——这是后来被圣西门、孔德和帕累托采用的学说。康德说，“人性这根曲木，绝然造不出任何笔直的东西”[172]，这也代表着孟德斯鸠的观点，它与当时他的友人，那些乐观主义的规划者的观点截然相反。和他们不同，他痛恨和害怕一切专制者，即使最理性最开明的也不例外，因为他不相信任何集权制度，任何伟大的社会管理者，任何信心十足有条不紊地安排别人命运的人。他以轻蔑和敌视的语气，谈到那些从未受到怀疑困扰的Décisionnaire uni-versel（全能的决策者；这是他发明的一个用语），因为此辈组织的社会，不管多么秩序井然和开明，必然是专制社会。他深信每个公民拥有最低限度的个人自由空间的必要性，无论他利用这种自由做什么样的选择。他不相信激情，不管它多么仁慈，因为这有窒息个人的危险（“美德本身也需要限制”）[173]，他把个人自由的价值看得高于一切。

不过对他还有更严厉的指责：他不是个全心全意的决定论者。没有人比他更多地注意到物质因素塑造人类性格和制度的许多不显眼的方式，或是指出社会关系网络中的关键之处（譬如自由贸易同军事安全的关系，或交往的扩大对专制政府的影响，或具有空前破坏力的新式武器的发展对国际关系的影响）[174]，但是他并不认为这种解释可以

说明人类行为的全部。他相信，支配人类行为的规律，不像支配空间中的无生命物体的规律那样无所不适。他相信自己所说的造成各种制度的“一般原因”，这些制度使某些结果极不可能出现，也就是说，使某些——仅仅是某些——行为过程行不通。偶然的事变引起重要后果，仅仅是因为它们同某些可解释的一般原因联系在一起：“假如凯撒和庞贝像加图那样想，另一些人也会像凯撒或庞贝那样想；注定灭亡的共和国，也会被另一只手推到悬崖的边缘。”[175]假如英王查理一世没有以某种方式对人民的生活方式横加干预，那么在既定的条件下，他肯定也会用另一种方式这样做；[176]假如瑞典的查理十二世没有在波尔塔瓦战败，他也会在别的地方战败，[177]因为“一般原因”在起着作用，因为瑞典的国家和军队是处在这样一种条件下：一次战败就能让他们输掉战争。然而这充其量只是表明，有些可能性不可能成为现实，以为它们仍有可能，是在不现实地解读历史。但这并不是说，不存在任何其他选择，只有一条道路有着因果上的必然性。

年轻的涂尔干在着手研究孟德斯鸠自称社会学的先行者——即使不是先锋——这种说法时，曾经有些失望地注意到孟德斯鸠放弃了严格的决定论。[178]涂尔干无法理解，孟德斯鸠为何认为，较之支配物质世界的规律，对支配人类行为的规律更不易做出准确的表述，其后果也更不易预测。当孟德斯鸠宣布，物质世界的因果关系在很大程度上能被人类有意的行为所抵消[179]——而且他在1749年也赞扬过休谟，说他赋予“une beau-coup plus grand influence aux causes morales qu’aux causes phy-siques（道德因素的影响远大于赋予自然因素的影响）”[180]——时，涂尔干简直无法掩饰自己的愤怒。如果社会学还算得上一门科学，它就必须把人类行为视为和这种行为打算克服的障碍一样，也不多不少地服从着自然的因果关系。他最后指责孟德斯鸠无缘无故背叛了他最初以明确而严谨的方式理解的这门科学。涂尔干的观点当然始终如一，假如孟德斯鸠自称是现代科学社会学之父，是以严格采用爱尔维修或孔德的原则为基础，那他这种说法就要大打折扣了。他受着他所观察到或他认为能够出现的事实的指引，他没有上当受骗，用简单化的模式把这些事实安排得井井有条，不管对它们是否易于做出这样的安排。他观察到一些历史或自然的常规，这在他看来

十分重要，而且他也做了可靠的记录。同样，他试图估计人类行为在某些类型的制度中的力量大小。他认为，这些人类行为中的一部分能够追溯到自然原因，但只是一部分，不是全部。他没有越出自己的证据，坚信既然有些现象似乎受严格的规律决定，那么所有的现象也一定如此。人能做到让事情顺从自己的意志，尽管不能做到很多；他们是软弱的，但蒙田严重夸大了他们的软弱和无望。帕斯卡尔曾宣布，不加批判地接受习俗，是法律权威的神秘主义来源，这意味着探究它——即“追溯其原理”——等于毁灭它。柏克和德·迈斯特对此也有强烈的共鸣。孟德斯鸠说，“追溯”现象的根源、它的“原理”的人，是在加强它，知识不可能是软弱的来源：它当然也有局限性，我们要尽力而为；也许收获甚少，但并非一无所获。世界受规律的支配，但它们并不能说明一切。孟德斯鸠不喜欢斯宾诺莎这样的说法：人可以是个大恶棍却不会犯罪，因为他的行为受着他无法左右的环境的制约。[181]自然原因无疑十分强大，不过它们有时可以被立法和教育所抵消；甚至巨大的力量，“一切帝国中的头号帝国”——气候——的作用，也能被严格的道德教育所改变。人可以改变和缓和（“调节”和“缓和”是孟德斯鸠常用的字眼）几乎一切事物。一种规律可以用另一种规律加以制约；最好的制度，是精心建立在相互制衡的权力关系上的制度。人类有着堕落的天性，不愿努力承担成为理性而自由的人、在专制和无政府之间的崎岖小路上行走这项极为艰难的工作。这是可以做到的，但需要耐心细致地工作，克服困难才能达到这种平衡。这种平衡总是不稳定的。维持这种平衡，需要极大的细心和警觉，而且要取得最准确的真实——科学——信息。无知、懒散和自私是人类进步的强敌，但更具破坏性的是偏执狂和无赖——是那些教人阻止自身天赋的僧侣，是那些消灭别人以满足个人野心的大侵略者，是那些最恶劣的大暴君，他们以奴役自己的公民为代价换取国家的自由。法国曾经出现过的最坏的两个公民是黎塞留和卢瓦，假如孟德斯鸠有胆量的话，他也许还会加上路易十四。

自由不是完全独立，也不是肆无忌惮。它极难获得和维持，但是没有它，一切都会衰微。不管政府多么有效率，国家多么荣耀昌盛，社会多么平等，都不能弥补自由的消失。君主制尤其有着失去自由的

危险，因为它倾向于以专制告终，就像河流会消失在海洋中一样。[182]专制意味着恐怖，那里的恐怖是普遍的，每个公民都害怕别人，那里没有安全，没有“心灵的宁静”，那里滋生着一种终将毁灭正常社会生活秩序的疾病。[183]但是，自由是什么？孟德斯鸠说，它不是指人可以为所欲为，因为这将导致无政府状态，因此必然也会导致消除这种状态的专制制度。用他的著名表述，拥有自由，是指“能够做一个人应当愿意做的事情，不被强迫去做他不应当愿意做的事情”。[184]那么由谁来告诉我们应当做什么？法律。自由就是“做法律允许做的任何事的权利”。[185]但是，难道没有专制的法律吗？有，但是在一个合理的社会里，法律是建立在正义之上。不可把正义定义为法律恰好批准的东西，它也不是统治者的意志。根据现实的法律来定义正义是荒谬的，“这就像说在没有实际画出圆之前，它们的半径不完全相等一样”。[186]好的法律体现着正义原则，但这些原则是绝对的和客观的，独立于对它们的表述。那么，什么是正义？它“属于人的一种品质，同生活不可分离”[187]，它是“真实地存在于两个事物之间的适当的关系：这种关系永远不变，不管人们对它有什么想法，不管是把它当做上帝，当做守护神，还是最终当做一个人”[188]。这种牢固的结构不过是“从事物的性质中产生的必然联系”[189]——这就是《论法的精神》一开头给法律所下的著名的形而上学定义，它令现代评论家感到困惑和不愉快。“正义发出它的声音，但它不得不在激情的喧闹声中让人听到自己。”[190]这是现实本身的声音：“正义是永恒的，不依赖人类习俗的观点”（他又补充说，也不依靠神的观点）；“而且，当它依靠它们时，一个可怕的事实就是它必须逃避自身”[191]。

这些说法让人三思。这中间并没有任何新观点——这种学说，甚至以愤世嫉俗的态度让人去揭示真理的请求，至少像柏拉图一样古老。孟德斯鸠的话，虽然在细节上有所不同，但在许多中世纪文献中也可能出现；不管是胡克还是格劳秀斯，都不会认为它有什么特别之处。可以说，它是被翻译成世俗语言的中世纪神学作品。休谟就曾指责说[192]，孟德斯鸠是从马勒伯朗士那里借用了这种正义乃一种绝对客观关系的观点，并且公正地认为这是一种不可理解的抽象观念。当然，它来自对自然法的信念，不但十七世纪的法学家，而且十八世纪

的经济学家和社会哲学家，都怀有这种信念。重农学派的理论，即全体人类的真正利益和谐一致的理论，就是对自然法学说的运用，它是个能够被违反（违反者当然要付出代价）的先验体系，事实上，人类制定的成文法只需用正确的文字把它记录下来。因此，即使最聪明的人的统治也保留了一些专横因素，它将被法治本身所取代。从中不难看出被转化为经济学和社会学语言的神学自然秩序观。圣西门有关对人的统治让位于对物的管理的说法，马克思对这种说法的重申，黑格尔的理性的法治国，以及他们在现代法律和政治理论方面的所有后辈，都有着这种自然秩序形而上学的根源，尽管有那些以经验主义语言做出的全部努力，它仍保留着其先验来源无法消除的痕记。但是，这种出现在《论法的精神》中的古老学说的奇怪之处在于，它和孟德斯鸠本人的伟大新发现中最有创见的内容不相容。他的全部目的是证明法律并非凭空产生，它们不是上帝、教士或国王的实际命令的产物；它们就像社会中的一切事物一样，反映着某个特定的时代、地球上某个特定地区的某个特定社会的不断变化的道德习惯、信念和一般态度，它们通过物质和精神的影响而表现出来，使处在自身的地区和时代中的人类暴露在这种影响之下。这种作为伟大的德国历史法学派、法国大革命后的历史学和各种现代法律社会学理论基础的学说，怎么能和普遍而永恒不变、对无论何时何地何人都正确的规则，即由笛卡尔或莱布尼茨理解的理性能力——认知永恒真理的非自然的手段——所发现的规则相一致，是令人费解的；推翻这后一种观点，也正是孟德斯鸠伟大的历史性贡献。事实上，孟德斯鸠走得更远。如果法律是永恒正义的表达，是独立于人类或时代和地点的“自然之必然性”，那就必须准确地把它表述出来，而法官的惟一任务，就是尽可能严格而准确地把它运用于他所面对的具体案件，行政官的惟一任务就是尽可能充分而严格地把它变成行动。孟德斯鸠极力坚持这种观点；他要让法律的运作尽可能严格而自动。法官立法和司法拟制的运用，根据法律条文的精神而不是其文字，根据每一代人自己对于公共利益的理解（别的一些社会和别的世代未必会作如是观），恰当地解释条文以适应新的环境——整个这一传统，被这位敏锐的观察家在其对英国制度的分析中奇怪地忽略了的这一重要发展，似乎让他深感憎恶。不可篡改法律文字，不可穿凿附会，不可有灵活性，不可做实用

主义的应用。他似乎认为，如果一条法律不再有用，不再充分体现客观的正义原则，那就必须正式废除它，立法机构应当制定新的法律。这有可能导致法律的变化无常，结果是损害了对法律的尊重，就像休谟正确指出的那样。但是，假如严格解释孟德斯鸠的正义观，那么这就是不可避免的。必须忽视它给社会造成的不利，因为在永恒的自然法面前，社会利益又算什么？

实体法本身应当根据是否严格符合某种超法律的原则——由圣书中的启示，或由特殊人物的训示，或由合理的直觉这种特殊功能所揭示的原则——来加以检验，这种学说是西方法律理论的一个持久特征。它同另一个同样著名的观点显然是冲突的，后者认为，法律只是社会发展的众多方面之一，受着一般社会生活状况中相同因素的制约，孟德斯鸠所反对的霍布斯学说，即正义仅仅是法律所规定的东西，不过是这种观点的一个极端版本，当然也是个有些过分的版本。认为法律是社会进化的结果，与相信不变的正义标准及其准确表述和严格运用的必要，这两者之间未必存在严格的逻辑矛盾。因为标准本身可以由不断变化的社会因素之间不变的关系构成，例如功利主义的最大幸福原则。但是显然存在着一种真正的态度上的差异：毫无疑问，孟德斯鸠的正义概念不是一种自然的功能或关系，而是一个先验标准。实用主义的法学理论——譬如霍姆斯或布兰代斯的理论——同严格按照立法机构制定法律时所采用的形式来运用法律这一更古老的观点之间的冲突，是造成法学家分裂——尤其是在美国——的一个关键难题，而且被正确地追溯到更深刻的政治、社会和形而上学中的分歧。这里值得指出，孟德斯鸠的正义相对于立法而言永远正确的观点，同法律的社会学解释同样难以相容，例如孔德派的实证主义者和马克思主义者，就都是以这种方式来理解法律（他们赞成法律是由社会和经济基础决定的上层建筑的理论）。但是这两种思潮都来自孟德斯鸠：他本人的思想中显然存在着矛盾。

他为何会陷入这种矛盾？也许是因为他担心专制制度和专横行为，这种担心来自两个不同的、不易调和的方面。一方面，他三番五次地谈到这样的事实：道德态度和习惯，以及各种生活方式，属于每个特定的社会，单靠批准法律或颁布法规，并不能打破这些道德和社

会模式，而只会阻碍它们；假如它与支配这个社会进化的社会规律背离得太远，它是不可能有效的。这是他反对暴君或专制集团的任意干涉、蛮横的压迫和欺凌的一个重要原因。这种担心造成了他要维护等级制社会的愿望、分权与制衡的要求、对任何激情的不信任、对“中间”势力的渴望，以及他对等级制贵族阶层和祖传技能、地方的立法和司法机构、封建制度的遗风遗俗、向新中产阶级卖官鬻爵造成的新封建制和反常行为本身的维护——他要求用所有这些来充当永远有着侵犯性的中央权力和广大人民之间的缓冲器，不然的话，它们有可能过于自由和野蛮地形成一种自己的专横模式。但是另一方面，他又对法制有着热切的关心，他坚持法律应当以清楚的文字写明，以使每个人都能了解，这同样是一种手段，一种强大的手段，运用它是为了同样重大的目的——防止强悍的个人不受限制地施行自己的意志（尽管王权的捍卫者，如阿贝·迪博，或相信开明专制的人，如伏尔泰，都曾提倡过这种观点），用明确表述的法律面前的可靠的平等，保护私人不受统治者权力的侵害。193

但是，对孟德斯鸠的态度不管做出什么样的心理解释，内在矛盾依然存在，我们看到了两种对立的思想和实践路线，每一种都声称有权威性。第一种是法律的实用主义发展，根据社会变迁自觉地加以修正。这里又有一个分歧点：在柏克和德国法学家的著作中，它采取了保守主义的形式。他们认为，法律反映着塑造一个民族或文化性格的最根深蒂固的传统和本能——同一个共同体的“有机”发展交织在一起，不应被统治者任意的“决断”或不符合其历史“精神”的“人为”变革所歪曲。在它的另一种激进的形式中，社会改革家和激进派把它解释成众多的要求，法律应当不断地对变化着的社会需要做出反应，不应固定在只对某个已经消逝的时代有效的绝对原则上。这两种形式的进化论法学，与罗马和拿破仑的成文法传统都不相符，这一传统要求采用明确的普遍原则，而这种原则倾向于被视为普遍适用和永恒不变，独立于时间、地点和环境。

在孟德斯鸠使用“理性”和“自然”这类概念时表现出的十八世纪的典型困境中，也可以看到这种内在矛盾。理性有时是指对普遍规律的直觉认知，笛卡尔和理性主义者都是从这个意义上使用它；有时又是

指对既定社会在既定的地区和时代的“健康”运行所必需的因素的（经验）认知。自然通常温和而步履缓慢，它以几乎无法辨认的压力达到自己的目的。不过它也会大发雷霆，面目狰狞：孟德斯鸠宣布，当我做过了头，以纯粹的功利精神考虑曲解的好处时，我就会听到“la voix de la nature qui crie contre moi（大自然向我发出反对的怒吼）”[194]，这会使我回到常识。有时，自然又不具规范的作用，只是指事物和人的实际状态，是具体环境中人的行为、需要和愿望的原因，从这个意义上说，它是一切科学的研究对象。在孟德斯鸠的全部著作中，在似乎与人类自身的永恒利益相一致的绝对价值同取决于具体条件下的时代和地点的价值之间，存在着一种具有连续性的辩证关系。

四

矛盾依然悬而未决。这两种信念之间的惟一联系，是它们共同的自由主义目的。孟德斯鸠所说的自由的含义，不能从他对这个概念的正式定义——做法律所不禁止的事情的权利——中寻找，而应当到他对另一些社会和政治观念的阐述中寻找，这些阐述表明了他的一般价值取舍。孟德斯鸠首先不是被某个惟一原则所迷惑的思想家，他不打算用必须据以阐述一切真理的惟一的核心道德或形而上学范畴来支配和解释一切。他不是一元论者，而是多元论者。当他想了解不同于他和他的大多数读者的文化、世界观或价值体系时，他的优点表现得淋漓尽致。一位激进派的作者在谈到他时说，他解释得太好了：他似乎让一切都变得有道理了。[195]当然，他和当时那些根据同十八世纪的启蒙标准的远近，给所有世界观和文化排序这种恶劣的流行做法相去甚远，对于当时的蒙昧主义者和激进派他都深表怀疑，因为他对不同于基督教西方的制度有着太多的体贴。对他而言，用普遍原则取代感受个别差异的能力，意味着罪恶的开始。他的同情范围确实非常广泛。他信心十足地为众多不同的生活方式辩解，把其中的每一个都说成受着自身物质环境的制约，遵循着它自身可以理解的发展道路，满足着过那种生活的人类的需要，而且满足的程度丝毫不亚于属于另一些时代、另一块土地、有着另一种气候和地理条件的另一些文化。这种通过想像力，使自己认同于大量生活形态的独特的伟大天赋，不但把孟

德斯鸠引向宽容（虽然他在这一点上十分著名），原谅各种荒谬表现，而且使他有了一种更积极的态度。他是那个时代少数这样的思想家之一，他们把握住了人类道德史的一个关键特征，即人们追求的目的多种多样，常常互不相容，这导致各种文明之间不可避免的冲突，以及同一个社会在不同的时代、同一个时代中不同社会的各种理想之间的分歧，这导致社会、阶级、团体内部，甚至是个人意识内部的冲突。此外，他认识到，既然处境大为不同，既然个人的情况极为复杂，就没有单一的道德体系，更不用说单一的道德或政治目标，能够为人类无论何时何地的全部问题提供解决方案。试图贯彻这种单一的体系，不管它是多么有价值、多么崇高、得到多么广泛的相信，最终总会导致迫害和剥夺自由。专制“显然是整齐划一的，只靠激情就能建立它，而任何人都能产生激情”。[196]只有处在“不安”的状态、不稳定的平衡中的社会，才是真正自由的社会；它的成员可以自由追求——和选择——各种各样的目的或目标。国家本身可以是自由的，也就是说，它独立于其他国家，但是，如果它变得冷酷无情，以不管什么神圣原则的名义压制意见，它的公民就不是自由的，而是受着奴役。孟德斯鸠厌恶对抗，他喜欢和平、和谐和妥协。他怀疑所有新的教条，因为它们通常都是狂热分子的产物，会引起冲突。但是，一旦某个教条得到一定程度的接受，那么不管它多么愚蠢，都应当对它示以宽容，不应不让其生存。因为更为重要的是人民应当有犯错误的自由，而不是强迫人民接受正确的看法。就真理而言，孟德斯鸠不是相对主义者。他和当时最开明的人一样，认为在所有领域都能发现客观真理。然而他更深切地相信，不允许在各种理想之间自由做出选择，并小心地防止这些理想的信徒之间发生公开战争的社会，必然会衰败和灭亡。

这种反对贯彻任何正统——无论这种正统的理想多么高尚，多么受人尊敬——的立场，使孟德斯鸠有别于当时那些神学家和无神论者、理想主义激进派和权威主义者。这开启了启蒙运动阵营内部民主派和自由派之间的斗争。他们可能会团结一致反对教会的或世俗的蒙昧主义和压迫，但这种同盟充其量是暂时的。专制制度不会因为其自我施虐或充满热情，其专制程度就会有所减少。自愿的奴隶仍然是奴

隶。这种声音，直到贡斯当、反对雅各宾的自由主义者和波旁王朝的正统派出现以前，再也没有听到。这种观点，因为把自由置于幸福、和平和美德之上，所以总是受到怀疑，总是得不到普及。

对今天有着特殊意义的，是他对一个事实的十分明确的认识，即知识、技能或逻辑能力无论达到什么程度，都不可能使社会问题自动获得最终而普遍的解决。法国启蒙运动的领袖，科学的伟大普及者，通过向一切形式的无知和蒙昧，尤其是野蛮、顽固、压制真理、犬儒主义和无视人权的行为公开宣战，为人类做出了巨大贡献。他们甚至在并不十分理解自己的方案时为自由和正义而从事的战斗，建立了一个给今天的许多人带来生命和自由的传统。他们中间的大多数人，虽然对事情的原委说不清楚，却都相信，既然存在着物质运动的科学，那么想必也存在着人类行为的科学；凡是掌握了这后一种科学原理的人，一定能够用它来实现他们共同渴望的一切目标；所有这些目标——真理、正义、幸福、自由、知识、美德、繁荣、物质和精神力量，就像孔多塞说过的，是由“一条斩不断的索链”联结在一起的[197]，或至少是彼此相容的；遵照同新发现的有关社会生活的科学真理相一致的原则来改造社会，就有可能使它们同时得到实现。

法国大革命未能在一夜之间使人变得幸福而完美，它的一些信徒便宣称，新的原则没有得到正确理解，或是运用不当，或不是这些而是另一些原则才是解决问题的关键。例如，雅各宾派纯粹的政治方案，犯了把事情严重简单化的毛病，应当对社会和经济因素有更多的考虑。当1848至1849年对这些因素有了充分考虑时，结局仍令人失望，于是相信科学方案的人又宣布，还是遗忘了一些东西，例如各阶级之间的对抗，或孔德的进化原理，或另外一些要素。孟德斯鸠谨慎的经验主义，他对普遍适用的规律的不信任，他对人类能力的局限性的敏锐意识，所抵御的正是这种“可怕的简单化分子”，他们的思想洁白无瑕，道德纯正，这很容易使他们乐于用抽象观念的名义，一而再再而三地把人类送上虚幻的人类行为科学建立起的祭坛。即使存在着有利于激进变革、叛乱和革命的情况，那也是在政权的不公正实在令人无法容忍的时候，是在“自然对它发出怒吼”的时候；不过这样的事业总是包含着危险，无论在道德上还是物质上，绝无任何可以估算出

社会后果的可靠方法为其提供保证。人类历史并不遵从令众多高尚的思想家——尤其是法国那些思想家——着迷的规律。“大多数结果都是由某些独特的方式造成的，或是取决于一些如此不可理解、如此遥远的因素，人们几乎不可能事先预见到它们。”[198]既然如此，我们所能做到的，也仅仅是尽力使人类少受挫折，不管他们怀有什么意图。最能适应人们的“习性和倾向”[199]的政府，是最好的政府。在制定法律时，首先必须意识到什么事情会相伴出现，这是只有靠经验或历史加以磨砺的意识。因为法律同人性和人类各种制度的关系，以及它们同人类意识的相互作用，都极为复杂，是不能用简单的思想体系加以估算的：强行贯彻永恒不变的原则，总是会造成血流成河的结局。

孟德斯鸠虽然对政治制度做过陈旧的分类，对社会发展的内在原理持一种先验的认识，并且认为绝对正义是自然的永恒关系，但是较之霍尔巴赫或爱尔维修，甚至较之边沁，更不用说卢梭和马克思，他是个更纯粹的经验主义者。保守派、自由派和费边社会主义者，都从他所确立的传统中汲取结论，他的不死守教条的原则，对于我们现代的敌对意识形态之间的强烈冲突，实在是意义重大。马克西姆·勒罗伊写道：“孟德斯鸠……若是没让自己的名字同分权理论联系在一起，那么他身后也许没留下什么，除了一种心态，一种社会学倾向，以及对他的可爱的波斯人的虚构故事的回忆。”[200]那或许只是对历史现实的一种枯燥的意识，它就像柏克的意识一样正确，但摆脱了他的强烈偏见和浪漫主义曲解；那是对人是什么或人类社会靠什么生存的一种理解，自亚里士多德以来，无人可比。

休谟和德国反理性主义的起源

一

我这里打算讨论的题目，不管就休谟的思想、他的心智发展、他的生平还是他生活和写作的环境而言，都不处在中心位置。我要谈的是休谟的某些观点对一些思想家的影响，或者不如说，是他们对这些观点的利用；他们在大多数方面都反对休谟的观点和立场。他们所形成的运动，我认为最好的称呼就是“德国的反启蒙运动”，它在十八世纪末达到顶峰。至少他们的两位领袖，约翰·格奥尔格·哈曼和弗里德里希·海因里希·雅各比，把休谟视为彻头彻尾的敌人。然而休谟的特点在于，尽管他自己很少有那样的打算，他却为他们提供了攻防武器，可用来对付他那些亲密的盟友，即法国的百科全书派，他们最想驳倒的就是这些人了。他们利用休谟的一些著作，假如他认识到这样的可能，他几乎肯定会感到惊异，当然还有愤怒。他和这些德国的反理性主义者存在着极大的道德和理性距离。观念史中并不缺少反讽。

我无需说明一个常识：休谟生前的西方文化，主要是受法国启蒙运动思想的支配。法国思想家及其在另一些国家的门徒，他们之间不管有什么分歧（这些分歧比人们通常认为的要更深刻，数量也多得多），却存在着一个广泛的共识：它建立在共同接受一种世俗版本的旧自然法学说上，按照这种学说，自然万物有一种永恒不变的结构，世界的差别和变化，遵循着普遍而固定的规律。这些规律从原则上说，可以通过理性和受控制的观察来发现，而自然科学的方法是其最成功的运用。获取知识最强大的武器就是数学。这究竟是因为现实世界的基本结构本身就是如此，所以数学就是它的抽象表现或符号呢；还是因为数学方法只是记录、预测和控制自然的最可靠的方法，而自然的真实结构仍然不可探知呢？与这两种假设所产生的下述结果相比，它们本身不是个关键问题：真正的求知之路是自然科学的道路。也就是说，所有被称为真理的东西，都必须是公开的、可以进行交流

和验证的——能够被任何理性的研究者都能得到并同意的方法所证实或证伪。因此，对一切其他形式的权威都应予以否定，尤其是那些以圣书、天启及其权威解释者所宣布的教条为基础的东西，还有传统、戒律和不朽的智慧、个人直觉和所有其他形式的非理性的或先验的推论性知识的来源。这一原则被认为既适用于人类世界，也适用于非人类的世界：既适用于抽象的学问，例如逻辑和数学，也适用于确立了无生命体、植物、动物和人类行为的规律的应用科学，以及揭示了人类终极目标之真实性质、揭示了公众的或私人的、社会的或政治的、道德的或美学的正确行为规则的规范性学科。

根据这种学说，一切真正的问题，从原则上说都是可以回答的：真理只有一个，谬误多种多样；真正的回答必须是普遍适用且固定不变的，也就是说，在所有地方和所有时代、对所有的人都是正确的，而且是利用适当的理性，利用相关的经验、观察和试验、逻辑以及计算的方法就可以发现的。至少从原则上说，能够建立一个有着逻辑关系的规则、规律和普遍原理的结构，它们很容易得到证实，或至少在实践中得到了很大程度的肯定（必要时还能被用于不同的环境），并取代无知、懒惰、胡思乱想、迷信、偏见、教条和幻想造成的混乱局面，尤其是爱尔维修所说的那些“同利益有关的谬误”，它们使强者能够支配和剥削愚蠢、无知和软弱的人，在全部人类历史上，它们对人类的各种罪恶、蠢行和不幸负有很大责任。只有知识，也就是说，只有科学的成长，能够使人类摆脱这些主要由他们自己引起的罪恶。有些人相信经验事物中的确定性是可以达到的，另一些人则认为顶多只能达到很高的可能性；有些人对走向美德和幸福的进步持悲观态度，有些人则更乐观一些。但是大多数法国哲人都同意，假如非理性的感情能够得到控制，无知、偏见、恐惧和贪婪就能被根除，人类的思想和感情中最严重的混乱状态，在思想上导致盲目的幻想、在实践中导致原始人的野蛮制度的状态，就能结束。

对理性和科学的力量的这种信仰，即使在十八世纪中叶的西欧，也并未得到普遍接受——至少不是以同样的信心和热情来接受的：它经常受到怀疑论者狡诈的质疑，受到教会和国家正统、地方和传统价值、个人或文化多样性的捍卫者，以及鼓吹不受普遍适用的清规戒律

束缚的艺术想像力的人的反对，他们在那个世纪的中叶，已经开始向新古典主义的要塞发起攻击。不过我认为，这样说也没有什么不对：启蒙运动的核心传统，是建立在我刚才十分粗略地概括过的那些的假设上。虽然像一些批评家，如瑞典的冯·穆拉尔特、波德默尔和布赖丁格，英国的洛特、布莱克维尔和瓦尔顿父子，尤其是历史主义奠基人、那不勒斯的维柯，都有着对早期抒情诗歌做历史的理解与赞美的冲动；虽然对作为犹太民族叙事诗的《圣经》，对作为全体希腊人声音的荷马，对挪威人和凯尔特人的北欧神话、对东方文学、对莎士比亚和弥尔顿的作品，对民谣、神话和传奇，尤其对不能被硬塞进巴黎那些品味制造者提供的狭隘套子中的形形色色的文化传统的兴趣在日益增长——这种反动仍主要局限于文学和艺术领域；启蒙运动的意识形态中心大厦，相对而言并没有受到影响。

对它的第一次致命打击，毫不妥协的、猛烈的并且造成了持久后果的打击，是来自德国。对于促使德国人向法国在西方世界的文化支配权做出反击的众多因素，这里不便详加评说。它与路德宗教改革中的反理性主义思潮，肯定不是没有关联；与路德反叛之后一百年里说德语的人民，同意大利、法国、英国、西班牙和低地国家的文化大繁荣相比，在文化和经济上受到的相对剥夺，也不是没有关系；这在德国培养出一种日益强烈的地方主义意识，它还伴随着因三十年战争的灾难而加重的一种低人一等的感觉。我不是社会史学家。对于德国各地，尤其是它们在同当时为自己的权力、财富和艺术成就而充满自豪的法国的关系中，受伤的自尊心和怨恨情绪的必然增长，我没有资格予以评说。然而即使对于一个外行来说也十分明显的是，这种状况与虔信派的崛起不无关系，它是路德教内部所有流派中最有内省精神和严谨的一支。虔信派教徒在气质上有着深刻的非政治倾向，对现世及其变化不感兴趣，追求个人灵魂与上帝的直接沟通。他们很容易陷入情绪化和自律这两个极端，倾向于怀疑等级制、繁文缛节、学问和理性思辩——认为它们同有着绝对的道德和精神责任意识的个人良知的声音相对立，上帝的教诲与现世、肉欲和魔鬼的诱惑在有罪孽的人类灵魂中无止境的冲突中，这种良知的声音才是最可靠的指南。虔信派在东普鲁士特别强大，腓特烈大帝在十八世纪中叶借助于讲法语的官

员，想让这个落后的、半封建的地区现代化的努力，在虔诚而又保守的人民中间引起了愤怒与抵抗。大多数这样的感情，很可能就是反对法国启蒙派的唯物主义、功利主义、伦理学自然主义和无神论的感情反应的根源，在这样一些思想家，如哈曼、拉瓦特尔、赫尔德甚至康德本人身上，都可以看到这种反应。他们，以及他们的门徒雅各比、费希特、谢林和巴德尔，其实就是德国文化抵抗运动——“狂飚突进运动”、“前浪漫主义”和浪漫主义本身——中的哲学阵营。

让我来谈谈哈曼这个神秘人物吧。康德等人曾把他称为“北方的占星家”（Magus of the North），他大概是这场情绪化的、基本上属于宗教对立的运动的最有影响的领袖，一个被人称为德国启蒙运动（Aufkl!?rung）第一位流亡者的人，一个启蒙运动的领袖。他1730年出生于柯尼斯堡，就像其年长的朋友和一度的保护人康德一样，他受到过严格的虔信派教育。在1750和1760年代，人们把他视为德国启蒙运动的一个前程远大的年轻鼓吹者。他第一次成名是因为翻译了一本论商业的法文书，其中附有一篇他本人讨论贸易的作用和商人的社会价值的论文。他欣赏莱辛，并受到门德尔松、尼古拉和柏林另一些自由派德国文化领袖的欢迎。康德及其友人曾对他们这位年轻的被保护人寄予厚望。然而，在1757至1758年在伦敦的一次短暂逗留期间，哈曼经历了一场精神危机，他又恢复了自己早年的虔信派信仰。在回到柯尼斯堡后，他变成了启蒙运动坚定的反对派。在哈曼一生后来的岁月里——他死于1788年——发表了一系列猛烈抨击科学唯物主义、普遍主义和世俗主义的著作。这些著作采取了一种怪异、晦涩、狂想曲式的文风，有时充满着来源不明的暗示、私人笑话和精巧的双关语，而且所有这些都是以这样一种语言写成，他无疑是想以此同那些法国沙龙清客——盲人中间的瞎子领袖、与人的真正内心生活切断了联系的人——的华而不实、浅薄的明晰和精神空虚，形成尽可能鲜明的对比。对于想在宇宙中发现理性的秩序，把它归纳成理论体系并以此同宇宙交流的人，他不仅漠不关心，而且深恶痛绝。他属于这种思想家（大概在莱茵河东岸比西岸更常见）中的一员，他们对条理清楚的理性主义图式的痛恨促使他们去寻找例外和反常事例，即使仅仅因为它能动摇对普遍规律的依赖；他们要驳倒那些自以为能把有着丰

富多样性的现实纳入人为结构的人。一元论、二元论和多元论的体系，在他看来都是骗人的妄想，是定义不可定义之事，是要把大量相互冲突、不可预见、经常是十分混乱的经验素材用逻辑或形而上学手段搞得井井有条的徒劳之举——他把这称为用来阻挡海潮的沙墙。

难以想像还有比这更深刻的反科学或反理性观点：在哈曼看来，获得一切知识的惟一方式，就是直接面对由感官，由诗人、情人，由信仰单纯的人的直觉、想像力和直接而无矛盾的眼光所提供的现实。他喜欢的语录是《新约·哥林多前书》1.27："上帝选择了世上的蠢事以迷惑聪明人"——即笛卡尔和伏尔泰及其在思想自由的柏林的那些门徒。和威廉·布莱克一样，哈曼认为真理永远是具体的，绝不是普遍的；真正的知识是直接知识，是通过某种直接方式获得的；感觉，不管是内在的还是外在的，并不进行推理：它直接呈现素材，任何想把这些素材整理成体系的企图，都歪曲了它们的真实性。"切断联结信仰和感觉的绳索，是我们颠倒的思想类型的第一个症状。"信仰（哈曼意义上的）是一种"基本的本能"（Grundtrieb），没有它，我们根本无法行动。[201]词语是传递声音的符号，它们或者是真实的人之间和不朽的灵魂之间进行交流的工具，或者仅仅是机械的设计，是与人无关的科学的分类工具。哈曼是个热忱的基督教虔信派信徒，他相信不管什么地方和时代的人，都对或能够对上帝有直接的体验：《圣经》里的话，是上帝直接向他们发出的声音，对于那些能用眼睛观察用耳朵聆听的人来说，整个自然也是如此。人类的历史也是这样，它是一种神圣的语言，向未被巴黎智者们的公式所玷污的、不受拘束的理解力传达着精神真理。词语并不像培根、洛克和贝克莱所认为的那样，是观察实在的主要障碍。直觉受到了概念、理论、体系更为粗暴的歪曲；这些书呆子的设计，在组织或控制经济和政治活动——这已不是哈曼感兴趣的领域——方面也许不无用处，但是它们不能揭示真实的世界。它们不过是虚构，是理性的诱惑和人造的赝品，却被错误地等同于真实的世界。只有来自感觉的洞察力——其最高境界是对人或事物的爱——能揭示和照亮世界。对于法国哲学家在他们自己和实在之间竖起的那个由公式、普遍命题、规律、概念和范畴组成的幽灵般的框架，是不可能产生爱的。哲学家的任务，就是揭示生活中的全部矛

盾、全部特殊性，而不是把它大而化之，或是用虚拟的抽象观念、理想化的本体取而代之；它们对有限的目的也许不无用处，但毕竟只是一些片断。上帝是诗人，不是数学家；只有像斯宾诺莎那样的蜘蛛，才会建立把现实世界拒之门外的体系，“捉几只小苍蝇”[202]，建造“空中楼阁”[203]。人们犯了“把词语混同于概念，把概念混同于现实”[204]的错误。在哈曼看来，没有任何体系，没有任何科学概括的人为结构，能够使人理解一个动作、一种眼神、一种语气、一种风格所传达的内容，或是理解一行诗、一幅画、一种眼光、一种精神状态、一种内心感受、一种生活形态——落入这张抽象之网的人，怎么能和他们的同胞，更遑论和上帝，进行交流呢？上帝是用《圣经》中简单的语言，用有灵性的观察，用自然和历史的语言，向他们说话，所以他们必须知道如何进行观察和倾听。

凡是真实的，都是具体的；只是独特的、个别的和具体的事物，内在地不同于另一个事物的事物，才是重要的；因为这才是它的本质和关键，而不是它和其他事物相同的那些方面——力求普遍化的科学所要记录的所有那些方面。“惟有感情赋予抽象的观念和假设以手足和翅膀。”上帝是用诗的语言向我们说话，是在向感觉说话，不是用抽象观念向博学之士说话。他告诉我们，像康德（他的密友）那类人，被“痛恨物质的本能”[205]所苦，要把现实重新安排到人为的模式之中，其实是生活在一个残缺不全的世界里。哈曼一再坚持，理论体系不过是一所精神监狱，它们不但导致错误的观念，而且迟早会导致庞大官僚机器的建立，它们是按照无视多样性、无视人类独特而不规则的生活的规则建立起来的，它以某个理智怪物的名义，强迫有生命的人接受压迫性的政治制度的运行机制。理解一个人、一个群体、一个教派，必须掌握塑造他们的因素——语言、传统和历史的统一体。每个宫廷，每所学校，每种职业，每个教派，都有它们自己的用语。如何深入其内部？用朋友的激情，就像一个爱人、一个挚友；用信仰，而不是用规则。现实是个不可分析的、动态的、变化不定的有机体，不能用数学和自然科学的静态符号来说明。一切绝对规律，一切教条式的戒律，都是致命的：在日常生活的行为中可能需要它们，但是从来没有伟大的事物是因为服从它们而产生的。

英国批评家，尤其是杨格，正确地认为，原创性就意味着打破成规，一切创造性的活动，一切变革的见解，只能通过对傲慢的理论大师的命令置之不理才能获得。哈曼宣布，规则就像处女，她们若是没有受到非礼，是生不出任何东西的。自然不是个有序的整体：所谓有感知能力的人，只是一些带着眼罩的动物，他们沿着固定的路线前进，因为他们看不见现实之真正的、但是受到了深刻扭曲的特点，他们的那些人为的奇怪装置，把他们挡在了现实之外。假如他们瞥见它的本来面目——一场荒蛮之舞——他们就会神经错乱。这些病态的书呆子，怎么敢把他们狭隘而干瘪的范畴，强加给川流不息的、丰饶而不可观测的、由神所创造的广袤世界？直觉，被哈曼称为“Glaude”（信念）对现实的直接感知，即所有人都具备的不假思索便接受素材而不是幻觉的能力，不保护任何知识。[206]信念类似于眼光或品味——使我直接体验到物质世界的生理感觉；信念——Glaube——是必要的，它向我揭示我的内心生活，以及别人用符号、举止、礼节、艺术作品、著作或其他任何想像和感情的手段向我表达的一切。在哈曼看来，Glaube是一种感觉。就像其他感觉一样，信念不能被理性驳倒，因为它不是理性的产物；它的存在不需要证据，它不依靠基础，它不屈从于怀疑；它可能是虚妄的，但是不能用计算或理性的论证加以改正。科学家的建构肯定做不到这一点，因为那顶多是为功利目的而造的实用设置，它对灵魂或感觉无话可说，而上帝和自然只通过后者向我们说话。[207]巴黎那些从事解剖自然的自作聪明的人，及其在柏林的同盟军，研究的全是些死物：他们知道的事不少，理解的事不多。人并非天生就有理性，而是天生会吃、会喝、会生殖、会爱、会恨、会痛苦、会牺牲、会崇拜。巴黎那帮人却对此浑然不知，在那儿，可怕的“认知”遮蔽了崇高的“整体”。

哈曼简直是要彻底颠覆启蒙运动的价值。他希望用特殊和具体取代抽象和普遍：用直接出现的、未经思考的感觉世界，取代哲学家和科学家的理论建构、固定模式和理想化的本体。他是严格意义上的反动分子，也就是说，他希望回到信仰时代的一个更古老的传统——用质取代量，处在第一位的是既有的东西，而不是分析性的理性，是当下感受到的第二性质，而不是推断出的第一性质，是自由的想像力，

而不是逻辑。他最深刻的信念就是灵与肉、人的感觉和精神属性的不可分割，是上帝的无所不在，这个上帝是先验的，又是人性的，而不是一个与人无关的泛神论的世界灵魂，或遥远的“钟表匠”（上帝的别称）——自然神论者的那个得到理性证实的、朦朦胧胧的至高存在。

我已一般性地概述了这位最不系统的德国浪漫主义之父，他厌恶法国的理性主义者，他赞美生活的无规律性、局外人、流浪汉、贱民和妄想狂，他喜欢这些人，是因为同想用逻辑方法证明上帝存在的自由派神学家相比，他们更接近上帝。一位德国的虔信派教徒在三十年前写道，“凡是想用自己的头脑追求上帝的人，就会变成无神论者。”[208]这也正是哈曼所相信的。宗教是对上帝之存在的直接体验，不然它就什么都不是。从Glaube（信念）到神的启示只有一步之遥。哈曼的宗教，是燃烧着野火的宗教，不是托马斯主义的逻辑宗教，或“自然主义的”半路德派宗教。它来自酒神狄奥尼索斯式的体验，不是来自智慧之神阿波罗式的沉思。如果把他所追求的东西推向极端，对所有概括性知识的这种攻击，难免导致否定一切知识和思想的可能性。哈曼不管这些。他被这样的想法迷住了：生命的完整性，导致变化的瞬间感悟，在分析和解剖中都消失了。难怪歌德和浪漫派对他赞誉有加，而黑格尔则对他严辞抨击；他鼓舞了赫尔德和雅各比，尤其是克尔凯郭尔，后者称哈曼为“皇帝”。

也许各位要问，这些事和休谟有何相干？他的性情、信念和整个世界观，同这种迷乱的人生观相去甚远，激情、幻觉、宗教热情这些东西，对他从来不起作用，由于他本人受过严格的长老会教育，他强烈反对这些东西。不错，这一切都和休谟不相干，然而完全出乎休谟预料的是，他在其中起了很大的作用。

二

休谟的著作，就像当时另一些英国作家的著作一样，在十八世纪的德国文人中间拥有大量读者。《人性论》于1790年才被译成德文，但是他的一些道德、政治和文学作品的译本，早在1754到1756年，就以《杂文集》（Vermischte Schriften）为题在德国出版，其中也包

括1755年出版的《人类理解研究》。德文版的《宗教的自然史》也是出版于1755年，一本休谟作品集（编者是布雷默尔），可能是转译自法文，出版于1774年。休谟的遗作《自然宗教对话录》的全本，由施莱特尔翻译，于1781年问世。

哈曼毕生都在研究休谟。他阅读休谟一部分是通过译本，但主要还是通过英文原著——他肯定读过《人性论》的原著，很可能是在他早年逗留伦敦期间。他第一次提到休谟是1756年，那是在他读过一些文章的德文译本之后。他在1787年给雅各比的信中写道："甚至在写我的《苏格拉底回忆》之前（即1759年以前），我就研究过（休谟），这就是我的信念（Glaube）理论的来源"，"写《苏格拉底回忆》时，我满脑子都是休谟，……我们自己的存在，以及我们身外的一切事物的存在，只能相信，而不能用任何其他方式加以证实"。[209]说哈曼实际上只从休谟那儿得到了他的信念乃一切知识和理解的基础这一认识，也许不无夸张。但同样不必怀疑的是，休谟的信念论，尤其是《人性论》中的观点，譬如"信念是比我们本性中的认知成分更正确的一种感觉活动"[210]，给哈曼留下了深刻印象，对他重新回到强烈的基督教信仰起了一定作用，而且由于给他提供了一件反笛卡尔的强大武器，肯定也强化了他的反智主义。理性不可能通过从一个事实陈述到另一个事实陈述的纯逻辑步骤而有所进步，因此笛卡尔的、当然也包括其他任何理性主义者的整个本体论结构，是建立在一种关键的谬论之上——对于哈曼及其追随者来说，这种学说有着不可估量的价值。他们把它作为一件攻击当时支配着德国大学的沃尔夫哲学的利器。在他们看来，这种哲学要把世界的灵魂掏空，把它无规则的、活生生的肌体，简化成由毫无血色的范畴组成的人为模式，或是在其经验主义表现中，简化成霍尔巴赫和爱尔维修的僵死的唯物主义，在哈曼看来，没有任何色彩、新颖、天赋、雷鸣电闪、愤怒和变形存在于其中。在这个过程中他把休谟的心理学和逻辑学概念转化成了宗教概念。对哈曼来说，只有信念、信仰和启示，才是终极的概念。

不管怎么说，休谟的怀疑主义，尤其是他对自然中的必然关系的否定，以及他把逻辑关系同现实世界中的关系切断的做法——这曾使康德从教条主义的迷梦中惊醒——让哈曼感到高兴，因为在他看来，

这清理出了一条通向信念这一人类基本能力的存在和力量的道路，没有这种能力，既不可能有思想，也不可能有行动，既不可能有外在世界，也不可能有历史，既不可能有上帝，也不可能有人，除了一种唯我论之外一无所有。哈曼对休谟的一般立场不抱幻想；凡是要求在研究人类精神时采用自然科学方法的人，哈曼一概视为敌人。但是，休谟是在关键问题上揭示了真理的一个敌人，不管他本人多么无意。哈曼在1781年写给赫尔德的信中（显然是想拿他和康德做比较）说："休谟永远是我的人，因为他至少对信仰的原则表示尊重，并把它纳入自己的学说。"[211]哈曼肯定是把休谟的信念同保罗相信不可见之事的信条混为一谈了。此外，不需要先验证明便相信和接受现实，是休谟认识论的基础。在哈曼的敌人的阵营里有这样一位强大的盟友，这本身就是个了不起的收获。在《纯粹理性批判》第二版前言的最后，康德有一段著名的话，他说："对于我们之外的事物之存在，……必须只根据信念而加以接受，假如有人对它表示怀疑，我们也提不出足以证明它的相反论证——这仍是一件令哲学和一般人类理性羞愧的事情。"[212]在康德看来令人羞愧的事情，却是哈曼学说的灵魂。他引用休谟《人性论》中的话来支持他的观点："显然，人类出于天生的本能或禀性，会把信念掺入他们的感觉。"[213]他告诉康德："吃一个鸡蛋，喝一杯水，聪明的哲学家休谟都需要信念。……假如他吃喝都需要信念，那么当他判断比吃喝更高级的事物时，他为何要违背自己的原则呢？"[214]换言之，假如外部世界是由作为一种直接获知形式的信念来安排的，那么它为何就不适用于我们对上帝的信念，适用于这样一些人的信念或信仰呢？——他们每日每时都从上帝的创造物中看到上帝，在上帝的圣典中、在他的圣徒和先知的话里听到他；并且这种信念甚至在最卑贱、最不关心人类的人中间也能发现。不管休谟有何错谬，他对信念的看法肯定是正确的；哈曼在1759年告诉康德，没有信念，就不可能有行动："假如你想对万物都有个证明，那么你根本不可能行动——休谟认识到了这一点。"

虽然休谟的信念观，如他在《人性论》中所承认的，并不十分明确，不过它与哈曼那种半本能式的、可靠无误的、保罗——路德教的"Glaube"还是相去甚远。休谟有时只把信念说成一种特殊的、不可

再做进一步描述的“感情”[215]或“高级力量，或生命力，或坚固、稳定不变的因素”[216]等等。但是对现实的信念的合理性或正当性，并不十分取决于这种内省，而是取决于一再重复的印象之间的关联，以及由此产生的观念联想，即取决于经验中的规律性和以此建立起的一套可靠的预期系统，没有它们，人类的思与行都是不可能的。虽然归纳法依靠的是未来会重复过去这一无法证明的信念，因此不能获得确定性，但是它们的作用在于得出不同程度的可能性。休谟认为，正是这些因素，至少在某些情感中，使合理的信念（他以不十分严谨的方式，把它等同于习俗、习惯、经验、天性等等）有别于纯粹的幻想、猜测、偏见或迷信。既然一件东西的存在绝无可能逻辑地导致任何其他东西的存在，那么这些方法便成了我们建立知识体系惟一能够利用的方法。休谟正是把这一标准用于神学家的各种断言，不管它是正统基督教的还是自然神论的，以此为自己的大多数怀疑主义和有破坏性的结论提供依据。

哈曼热情捍卫信念，认为它是沟通外部世界、其他人和上帝的不二法门，不可能有谁走得比他更远了。他有时似乎认识到了这一点。1787年，在写给雅各比的信中他说：“我不知道休谟或我们两人从Glaube中理解了什么——我们越是谈论和阐述它，我们就越是抓不住这块水银。Glaube不能像商品一样进行交换，它是我们内心的天堂和地狱之国。”[217]这和休谟的世界相距甚远，从某种意义上说，哈曼对其中的一些东西并非不明白，因为他系统地忽视了休谟思想中让他厌恶的一切，即这位苏格兰哲学家最典型的思想。因此他只字不提休谟坚持“科学、道德和行为习惯的公认标准”[218]，哈曼把这视为走向真理的众多低俗的障碍。一方面是迷信和偏见，另一方面是有直接经验和不断联想的证据做基础的信念，《人性论》对这两者的重要区分，哈曼不置一词。他对休谟的信念乃天性、习俗、传统等等的结果的心理学视而不见。而且不难预料，他也不会理睬休谟关于自我是一束感觉、是各种欲望和感情的玩偶的观点；哈曼的自我，是一个通过直接的Glaube而获知的不朽灵魂，它有着同某些大事有关的内在生命，那是休谟的哲学连做梦也想不到的。在哈曼看来，休谟是个无信仰的人，所以他对此人的神学观点不感兴趣，于是他也忽视了休谟在《宗

教的自然史》中明显的自然神论观点，同《自然宗教对话录》中对它的消解（康普·斯密等人指出过这一点）并代之以斐罗的彻底的不可知论之间的不一致；他也没有注意休谟对他和他的友人所笃信的那种基督教的尖刻嘲讽。

休谟的实证主义和他的反教权主义，同样与哈曼本人的精神关怀相距甚远。他既没有提到《人类理解研究》第十二节那段把一切既非数量也非经验的东西付之一炬的著名话语，也没有提到各种历史上的宗教是“病人的梦呓”、是“长着人模样的猴子的奇思怪想”[219]等同样著名的说法。休谟宣布，这种宗教“在将来的时代，很可能难以让某些民族相信，曾有人，有双腿动物，相信过这种原则。绝对会有这样的情形，但这些民族本身的信条中也会包含着一些荒谬的东西，他们仍会对其顶礼膜拜”。[220]休谟只是从理论上谈到了荒谬的非理性学说和宗教，但是在哈曼眼里，非理性并不是个缺陷：他接受并赞美它。他毕生对休谟有着强烈的兴趣，但他眼光狭隘，只限于休谟对理性主义思想家、对笛卡尔、莱布尼茨和斯宾诺莎等人的追随者的理性观的反驳。休谟受到赞扬，是因为他表明理性并不是一件发现的工具，他把理性还原到了它的正确位置上，它仅仅是一种联想、阐释、贯通和分类的能力，根本没有发现和启示的能力。哈曼在1759年写道：休谟“有着撕去伪装的精神，而不是建造的精神，这是他的荣耀。”[221]休谟是形而上学幻觉的破坏者；由于康德在建立自己的体系的努力中，在一定程度上恢复了因休谟而受到怀疑的先验联系，所以哈曼显然更喜欢休谟，而不是他这位柯尼斯堡的老友，他有时把他称为——不管他是不是打算把这作为赞誉之辞——“普鲁士的休谟”。[222]休谟当然是启蒙运动的柱石之一，是对垒战中的错误一方的斗士。然而哈曼却把他看做是一名盟友，不管他本人怎么想。哈曼在1759年给林德纳尔的信中写道：“正像大自然培育一片有毒的野草，就会让附近也长出解毒药，尼罗河知道如何让鳄鱼同它的敌人相遇一样，休谟也是倒在了他自己的真理的利剑之下。”[223]和苏格拉底一样，休谟证明了人类无知的领域是多么广阔——哈曼认为，这是攻击“我们那些聪明人和作家”的一件十分有用的武器。休谟不朽的功绩在于他打破了先验论，打破了有关这个世界的逻辑的或形而上学的真理观：在哈曼看来，这

消除了直接与自然和上帝交往的障碍，使能够实现这种交往的创造性想像力获得了解放，摧垮了形而上学幻觉的建筑师建起的纸牌楼。休谟的相对主义，他的现象主义，他关于信念在知识成长中的作用的观点——这些在哈曼看来都没有意义。令哈曼感到兴奋的，是休谟和苏格拉底所共同具有的怀疑论，是他坦然承认对事物的终极原因或终极目的的无知，这为苏格拉底的守护者、为神的启示、为保罗的幻觉，提供了生长的土壤。他对定律、规则和体系的痛恨，几乎像着了魔一样：正是这种对一个开放架构——不管它是个人的想像力，还是自发的、以人类的自然感情为基础的社会关系——的热爱，在两百年里一直回响着，受到赫尔德及其门徒——多元主义者、受卢梭影响的浪漫派、寻求已经消失的有机社会的怀乡病患者、一切异化形式的谴责者——的追随。

个人同万物、同人和上帝的直接接触，历史和自然的运动，即他称为“信念”的东西，支配着哈曼的思想。他说，信念——Glaube——在其最强烈的形式中，肯定以某种比任何“规则”更直接、更深入、更晦暗和更确定的方式引领着我们，为我们照亮征程。这种信念观当然和休谟的看法大相径庭，他所说的信念，只是对外部世界的一种机械的、无可逃避的接受，就此而言人和动物是一样的；当然，它与里德和苏格兰学派的认识论也相去甚远。不过他们却有着共同的根源：哈曼在晚年写道：“老实说，我是怀着同情心，看待那个要求我为他提供关于存在着身体、存在着物质世界的证据的哲学家。把时间和才智浪费在这种真理和证据上，既可悲又可笑。”[224]休谟证明，要求对任何事物和人的存在，不管它是人类的还是神的，提出可靠的证据，是荒谬的，而且他和康德不同，没有用毫无经验根据的标准，在实在的不同类型之间划出本体论的界线，哈曼因此才把他视为同盟。这也说明了一个事实，即他在引用休谟时，丝毫没有表现出休谟的英国诋毁者所表现出的态度，丝毫没有像贝蒂那样，怒斥其为“一颗冥顽不灵的心的邪恶产物”，或发出类似于沃伯顿和赫德的谴责——在哈曼看来，休谟显然不是雷诺兹著名的寓言绘画中被天使赶入无底深渊的三个魔鬼之一。

哈曼独特地利用了休谟，这从他看待《人类理解研究》题为“论

奇迹”的第十节中那段著名文字的方式，大概可以得到最好的说明。在这段据康普·斯密说“大概是休谟所有著作中最著名的一段话”[225]中，休谟宣布：

> 大体上我们可以断定，基督教不仅最初是带着奇迹露面的，即使在今天，如果没有奇迹，也不可能被任何一个有理性的人所相信。仅凭理性不足以让我们相信它的真实性：凡是被信仰所感动而赞同它的人，也就意识到了一种在自己身上连续存在的奇迹，才使他坚定地相信那些同习俗和经验完全相反的事情。[226]

凡是不带偏见的读者不可能看不到，就像斯密所指出的，这段话的内容和语气都具有嘲讽性，其用意显然是要打消对奇迹的信念。休谟的总的论点是，根据可以得到的证据，人类的虚伪、撒谎、轻信或幻觉的可能性，远远大于这里所说的事情，即《旧约》中讲述的那些同经验所确立的自然规律相矛盾的奇迹的可能性；既然宣称看到过奇迹的人的证言不能被视为比确立了自然规律的观察证言更加可靠，因此前者也不可能比支持后者的证言更有分量。

哈曼，以及他之后的雅各比，并没有如他们可以做到的那样，对这种论证的可靠性加以质疑；他们简单地让它转而为自己服务。他们热情地抓住这段话作为信仰之为奇迹的证明，而哈曼最热情的赞赏者克尔凯郭尔，也成了这种学说最著名的鼓吹者。哈曼认为，奇迹并不违反自然秩序，因为他不相信因果关系，无论它属于真实的客体之间的关系还是作为一个精神范畴——他再次认为休谟是这条真理方面的权威（这没有多少道理）。在哈曼看来，万物都是上帝的作品，那不是通过第二因而被创造出来的，而是来自他的意志的直接行动。他问道，在自然中，在最普通最自然的事情中，即我们不认为是奇迹的事情中，存在最严格意义上的奇迹吗？发生的一切都不一定会发生，除非上帝愿意让它发生：我认为它是真实的，因为我们被赋予了Glaube——这本身就是个奇迹——是Glaube把它印在了我们的心灵、感官、

想像、记忆和理智中。休谟的“在自己身上连续存在的奇迹”，正是反启蒙的思想家最乐于相信或愿意相信的事情。哈曼在1759年写给朋友的信中谈到这段话时说：“休谟说这些话，可能是嘲讽，也可能十分真诚，然而它是正确的，是出自敌人之口的对一条真理的证言。他的全部怀疑仅仅是证明了他的命题。”[227]三周后，在写给康德的信中，他又提到了休谟文章中的同一段话——“这段话可以证明，甚至在既不知情也不希望那样做的玩笑话中，一个人都能够讲出真理。”[228]休谟“像个先知中的扫罗”，一个他本人并不理解的真理的证人。他不是正确地宣布，信念——真正的基督教信念——既非习俗也非常识，而是一种精神奇迹吗？不过休谟并没有认识到这也适用于他本人，他没有认识到这瓦解了他本人的怀疑论；他可能打算用这些话来反对基督教，然而——这是上帝的恩典——他却加强了信仰者的爱。

很可能是本着这种精神，哈曼着手翻译休谟的侄子戴维在1779年，即作者去世三年后出版的《自然宗教对话录》。《对话录》的第一版于7月21日出版。一年后，1780年8月7日，哈曼完成了他本人为这部文献所做的工作。那并不是一个完整的译本，只是内容梗概，译出了休谟原著的四分之一，他把手稿在朋友间私下传阅，直到1951年才被纳德尔收入他所编辑的哈曼全集中出版。就我们所知，这是康德所看到的休谟《自然宗教对话录》的惟一版本——没有证据表明他得到了1781年施莱特尔的全译本。哈曼在1780年给出版商哈特诺赫写信说：“《对话录》是一本充满诗歌之美的著作，和格林[229]一样，我并不认为它十分危险。我就像个五十岁的老斯瓦比亚[230]牧师，为了我那些心胸开阔的同事和同胞，正在翻译这本书。”[231]据说此书让康德十分愉快，而且受到了它的影响，虽然1783年的《未来形而上学导论》表明他并没有完全接受休谟在书中对设计论所提出的反驳。至于哈曼，对理性主义神学和自然神论的任何攻击都是他喜闻乐见的，这也适用于所有那些为了维护神的启示而反对无神论者或自然宗教鼓吹者的人，他以及他的盟友在这两种人之间看不出有什么区别。自然宗教这个说法本身就让哈曼感到愤怒，他把它比做自然语言的概念——哲学家和逻辑刀斧手的一种典型虚构，他们缺少足够的现实感，无法了解语言同特定的时间地点、同具体的环境尤其是特定的历史发展形

态，有着内在的关联，是处在独特的相互关系中的特定的人类群体的有机的表达方式，而这种关系是无法用普遍公式加以概括的。真正的敌人是自然神论者，他们发明出一种抽象，一个“第一因”，或一个让宇宙运行的“神秘钟表匠”；但是这个ens rationis（理性的存在），这个哲学家虚构出来的东西，同向人类心灵说话的上帝，同为使我们摆脱罪恶而把儿子置于死地的上帝，有何关系呢？休谟在《人类理解研究》第十二章中说，“显然，人类因为一种自然的本能或禀赋，在他们的感情中包含着建立信仰的力量；没有进行任何推理，甚至几乎在没有利用理性之前，我们总是猜想存在着一个外部宇宙……”甚至动物也在这样做。“但是这种……所有的人的意见，很快就会被最肤浅的哲学所毁灭，它告诉我们，除了幻象或知觉外，没有任何东西能够呈现于心灵。”[232]对休谟来说，这是一个反对庸常的实在论的论点。但是对于哈曼，这些话以及另一些类似的段落，却可能有着完全相反的含义：针对哲学的侵蚀及其虚妄的建构发出的警告，尤其是当它触及终极关怀的问题，例如人和上帝的关系时。

《自然宗教对话录》也有着这种作用。在《对话录》的一段结束语，即休谟给定稿补充的一段文字中，斐罗说：

> 一个对自然理性的不完美有着正确意识的人，将会满怀热情地揭示真理：而那些相信自己仅仅利用哲学的帮助就可建立一个完美神学体系的傲慢的教条主义者，不屑于任何进一步的帮助，并且拒绝了这个外来的老师。对于一个学者来说，成为哲学上的怀疑论者，是向有着坚定信仰的基督徒迈出的最为根本的第一步。[233]

就我所知，哈曼没有提到过这段话，但人们禁不住会想，他除了把这视为由敌人提供的又一个基督教证据外，还会认为它是别的什么。它不经意地验证了一条足以毁灭怀疑论和不可知论——这是斐罗在《对话录》中的正式立场——的真理。在他看来，休谟的怀疑论比

康德的谨慎论证远为有效地清除了阻碍输入信仰的畸形的理性建构；它清理出了一片使信仰得以进入的空地。在我已引用过的哈曼最后写给雅各比的一封信中，他说："当我写《苏格拉底回忆》时，我满脑子都是休谟。我这本小书中〔的一段〕提到过：对于我们自己的存在和我们身外一切事物的存在，只能相信，不能以任何其他方式加以证明。"[234]在哈曼看来，这就是《对话录》的核心所在。"人们的起点必须是从结果追溯原因，而不是先验地演绎结果——这就是另一些哲学家犯下的错误。"[235]因果性和决定论是理解实在之神秘性的障碍。"哲学家啊，你难道没有认识到，在原因和结果、手段和目的之间，不存在自然的关系，而是一种精神的和观念的关系，一种盲目信仰的关系，就像那位研究其国家的历史[236]和'自然教会'的世上最伟大的作家所说的那样？"[237]这种盲目的"信仰"是"这样的信仰，它不是理性的产物，它排斥理性的攻击，因为信仰的发生与其说来自理性，不如说来自爱好和见解。"[238]这就是为何"休谟总是我的人"的原因，康德则不是——因为"我们这位同胞总是被他的因果性吹跑"。[239]

三

如此把休谟搞成德国的信仰主义和非理性主义的圣人，未免让人感到莫名其妙。然而事实就是如此。哈曼的弟子，海因里希·雅各比，也继承了这一思想路线。而且，根据今人亚瑟·洛夫乔伊晚年的一篇遗作所言，雅各比是当时德国以及德国之外读者最多的思想家之一，因此难怪他的观点也进入了德国和法国哲学直觉主义的主流，它培养出了现代活力论、非理性主义和存在主义的各种流派。雅各比（1743-1818）并不是个一流的思想家，甚至连二流都算不上。他之令人感兴趣，更多地因为他是一个有哲学头脑的小说家，一个观念的介绍者和不知疲倦的文人。他跟康德、赫尔德、哈曼、歌德和门德尔松的通信，他同门德尔松之间就莱辛的真实信仰的著名争论（所谓的"泛神论论战"），他对康德、费希特、赫尔德和谢林的攻击（以及这些人对他的猛烈反击），他对斯宾诺莎和布鲁诺这些被人遗忘的思想家的重新发现，激励着一些比他更有才华的思想家，使十八世纪末德国哲学的画面更加有声有色。1786年他发表了一本题为《休谟论信仰、实在论和唯心论》[240]的著作。在这本书里，尤其是在介绍构成此

书主要内容的哲学对话的导言里，他赞美休谟是一位非理性主义信仰的使徒。仅仅休谟的名字出现在书名中这个事实，就证明了他在早期德国浪漫主义先贤祠中占据的位置。雅各比是个认识论上的实在论者，然而他也是个激烈反对理性主义的一神论者。像康德、赫尔德和哈曼一样，他是在虔信派的传统中成长起来的，他忠实地遵守着哈曼的自我检省的实践，以及后者用休谟的著作对抗法国那些阴险的唯物论者和自然神论者及他们在德国的弟子，尤其是自由派路德教牧师的做法。他的书引用了帕斯卡尔的一句箴言："理性驳斥教条主义者；自然驳斥怀疑论者"。[241]雅各比对后一种立场做了长篇大论的阐述。菲利普·莫兰在一篇有趣的短文[242]中评价了哈曼、休谟和雅各比的关系，他费尽心思地指出，自然不同于理性，它不能反驳，它只会使我们避开真理接受幻觉，因为真理依然是真理，而幻觉依然有误，不管它们能够变得多么令人惬意或不可缺少。

然而我认为这误解了雅各比的意思。他的观点是，只存在一种真正的知识，即我们的自然Glaube："我们在信仰中出生，正像我们在社会中出生一样"；一些来自直觉的确定性，是理性无力证实或驳倒的，譬如我对自己的身份的意识，对我的自觉的努力和行动所揭示出的我的因果效用的意识[243]，对我的意志自由的意识。对于上帝的存在、理性的世界以及另一些感性事物，我也有类似的确定性。雅各比认为，这些信念不仅是我们的行动、感情和思想的前提，而且是与生俱来的，它们把我们同实在联系在一起，完全不依靠任何假设或理论建构，例如自然之统一性的假设——这是自然科学命题所必需的。因为假说是证实或证伪的对象，而信仰或信念（它们的消失是难以想像的）是完全自由的。我们对自己的存在、对我们自己的独特性格的确定性是一种"感觉"（ein Gefühl）——一种实在的感觉；它确保它所揭示的一切事物之实在性。我们对自己的自我的信念，是其他一切知识的试金石：我们用它而不是别的方法，来衡量其他信念的可靠性，哲学的任务就是"揭示存在"（Dasein zu enthüllen）[244]；做到这一点的正是这种感觉——Gefühle或Gesinnungen；"除此之外"，没有别的方法能够建立真理。为给这种观点找到依据，他引用了休谟的《人性论》[245]，在这里信念被描述为"心灵感受到的东西，它们把判断的观

念同想像力的虚构区别开来。它赋予它们更大的力量和影响；使它们看上去更重要；使它们牢牢扎根于心灵之中；使它们成为我们一切行为的支配原则。”他还引用了《人类理解研究》第十二节中有关人们的“自然本能或先天知识，把信念安放在他们的感觉之中”的段落。“这张桌子，我们看上去是白色的，我们感到它是坚硬的，并相信它存在，但是它独立于我们的知觉，它是外在于我们认知它的心灵的事物。”[246]雅各比又说，“我们相信自己的感觉，因此相信存在着一个可感知的世界。同样，我们相信我们内在的感觉，因此相信存在着一个感觉之外的世界。”[247]在他看来这可以从休谟的前提中得出；这种信念（他丝毫没有提及休谟遇到的唯我论难题）对于他就像对于哈曼一样，在不知不觉中变为Offenbarung（启示），即不需要理性的帮助便直接揭示出来的真理。他然后把这跟柏拉图或斯宾诺莎的普遍命题和抽象概念做了对比，他们是唯心论的逻辑严密的虚构体系的建筑师，这种体系意味着实在感的死亡。

雅各比从敌人的资源中汲取营养的方式，可以用他看待休谟对设计论的著名反驳作为例子。雅各比独具特色地以哈曼的方式把它颠倒过来，以便加强他本人的信仰（Glaube）观。休谟在《人类理解研究》中认为[248]，既然这是一种类比论证，因此根据前提，它不能被用于独一无二的事物，即神。类比法只适用于包含着另一些实际的或可能的成分的那类实体。让我引用沃尔海姆在其讨论休谟宗教观的著作中对这一论证的简明扼要的表述吧：

> 我们能够从一个具体事件推知其原因的惟一事例，是一系列事件中的一个事件的情况，换言之，假如一个事件在人类的经验中是独一无二的，我们就不能把一个原因赋予这个事件。但不言而喻的是，“自然的结构”从这个意义上说就是独一无二的：因此宗教假设……变成了无根据的推理。[249]

这也正是休谟对他《对话录》中所谓“宗教假设”进行三方面批判

时的主旨所在。

雅各比由衷地欢迎这种推理模式。他同意普遍知识是建立在他所说的“比较”上，但既然上帝是独一无二的，就不可能拿什么东西和他进行比较。上帝不是一个一般概念。但是雅各比断言，我自己的心灵也不是这样的概念：它也是独一无二的，完全个人化的，无法从任何外在的起点达到它。这就是为何我知道上帝的原因，我是通过直接的感觉知道的，就像我知道自己一样。不是用类比或其他推理方式，也不是像我对自我身份的认知那样，用记忆或任何其他间接方式。对于我本人来说，我不是一个能够被描述的观念，我对自身之存在的确定性，与我对知道我自己是谁的确定性是分不开的。这种知识是其他一切认识的基础：它是直接的和先验的；难怪在日常感觉经验或逻辑范畴的昏暗世界里寻找自我的休谟和康德找不到它。

这种为了支持信仰而篡改休谟的经验主义和怀疑论的做法，是这个教条主义的宗教先验论团体全部策略的典型表现：他们把休谟作为外来的专家，一个消灭他们深恶痛绝的东西——理性主义形而上学家关于知识和实在的理论——的专家。在雅各比看来，实在是由他有时所谓的“Wesenheitsgefühl”——对本质事物的直接感觉——揭示的，他把这种能力称为上帝的恩赐。他把信仰说成是salto mortale（凡人的飞跃），信念的飞跃，没有它，我们就会继续被囚禁在逻辑、数学或形而上学建构的虚幻世界中——哈曼所说的空中楼阁，它远离实在，许多可敬的思想家在那里度过了他们的一生。因此，休谟的怀疑论能够拯救我们。而且雅各比告诉我们，这能使他获得不朽的英名。

四

总结一下这种特殊的关系吧：启蒙运动在德国的反对者是否需要用休谟来确立自己的立场，是值得怀疑的。然而这却是个历史事实，他们的奠基人，哈曼和雅各比，对他针对他们的主要敌人——自然神论者——提出的反驳论证都十分着迷，与彻底的无神论者相比，他们更痛恨这种人，这大概是因为在他们看来，后者至少没有把真诚的信徒对上帝的直接认知庸俗化。他们简单地从休谟的著作中取出他们需

要的东西。莱特文在最近的一篇关于休谟的文章[250]中正确地指出，“每一位大哲学家都被赋予了相反的性格”。莱辛、赫尔德和歌德对斯宾诺莎就是这样做的，他在充当了法国唯物主义的秘密鼓吹者后，又被改造成一个泛神论的先验论者和德国绝对唯心主义之父。休谟被一些人描述成“最具破坏性的怀疑论者，他不但撕下了传统哲学的伪装，而且证明一切知识都是幻觉”，另一些人则把他改造成了“一个固执的经验主义者，他相信人类能够获得无可争议的真理”。[251]

这些解释，以及另一些解释，都可以从休谟的著作中找到支持。柏克不相信哲学的抽象概念，他相信自然、出色的感觉、历史和文明，他敌视绝对原则和无条件的普遍命题，他反对打着永恒原则的旗号，或根据变化无常的民众情绪进行激进的变革——这些态度都有休谟的来源，正像它们也有孟德斯鸠和胡克的来源一样。穆勒及其后的罗素，把他们对科学方法的信任，他们对教条主义、先验主义和神学家的错误类比的否定，他们对接受错误信念的倾向和赞成永恒原则的习惯表现出的疑虑，归功于休谟，他们同意可能性是最接近于难以达到的经验确定性的近似物，他们对非理性主义的痛恨，他们对较为冷静的感情的赞扬，他们的自然主义和温和的功利主义倾向，也统统被归功于休谟。但是对哈曼及其门徒来说，休谟只是一个比康德更具破坏力的陈旧的理性主义的批判者。在他们看来，他似乎终于颠覆了不变的经验范畴的观点和任何形式的二元论，即存在着两个世界的学说，不管它是笛卡尔的、莱布尼茨的还是康德的。只有一个世界，即直接面对的实在的世界；虽然休谟对这个世界的认识和他们的认识大为不同，但是认识到它的统一性，认识到柏拉图的谬论——它是把实在同日常经验区分开的一切尝试的基础——对于他们有着至高无上的重要意义。

对于这些神秘的唯名论者来说，在自然世界和精神世界之间并不存在一道墙。上帝用他们所理解的符号向他们说话，那是自然、历史和经文中的符号，他们的眼睛和耳朵向上帝的话语敞开着。他们是用信仰武装起来的人，不需要他们看到就在他们面前的有关实在的证明或证据。他们听到树林在低语，奔流的小溪在诉说，岩石在讲道，（稍做修改后）他们也在万物中看到了上帝。在他们眼里，这些东西

并不是隐喻：他们所崇拜的上帝是人格化的上帝，他们把泛神论视为无神论的一种。哈曼及其盟友不想让无所不在的信仰的力量受到任何阻碍，这种信仰不容忍任何规则，不服从任何定律，它与人类智巧的贫乏世界——制度化的秩序、功利主义的算计、受到逻辑和证据制约的自然科学的人为建构，普鲁士国王及其廷臣、边沁、巴黎的激进思想家、也许还有休谟所追求的秩序井然的组织——的距离，简直不可以道里计。启蒙运动的理想，至少对它的德国反对者之一伦茨来说，比苟延残喘的生活强不了多少。霍尔巴赫的学说给年轻的歌德留下的印象是，它死气沉沉，如僵尸一般，是一切活力、自由和想像的终结。这些浪漫主义先驱中的一些人认为，他们在休谟的怀疑论中找到了反对这些精神敌人的最具毁灭力的武器。休谟清除了为理性主义大厦的坚实基础提供保障所必需的先验规律（事实上，在他之后的哲学家尽管煞费苦心，原来的信念再也没能恢复）。但是对于我正在讨论的这些思想家来说，消除这种先验的地基似乎有着一个至高无上的作用：为宗教信仰的获胜清理出地盘。

从休谟和他的世界观中，不可能衍生出更多的东西了。他对几位德国反常规的思想家发生影响的故事，顶多只能算是对他的哲学解释的一个脚注，尽管可能是个极不寻常的脚注。对于十九和二十世纪欧洲的非理性主义思想——不论它是宗教的还是世俗的——的历史来说，它有着更为重要的意义，因为对理性的这种反叛标志着一些现代的起点。头脑冷静、通达事理、性情温和且有讥讽意识的休谟，有着坚定的现实感、文笔流畅而又严谨的休谟，竟会在这场放浪形骸、狂躁喧嚣的运动中得到半个经典作家的地位，成为它的奠基人之一——即使严格说来不是正统的奠基人（不过，哈曼对一切尤其是对正统的来源，都持一种自相矛盾的态度）——而他对这场运动的所有领袖可以说一无所知，每念及此，不免让人纳闷。也许事情只能如此，因为他几乎不可能赞成他们或他们的观点。面对这场无所拘束的精神热情的风暴，他除了自己惯常的嫌恶外，很难会有什么其他感觉。此外，假如他知道他们坚持认为从他的思想中受益匪浅，他或许会把这视为一个有违他的意愿的、不受欢迎的结果，然而这大概是他们的思想的一个并非完全不可预料的结果。这样的结果，即使最为清醒而严谨、

最有自我保护意识和通达的思想家，也并非总能完全避免。

赫尔岑和他的回忆录

亚历山大·赫尔岑就像狄德罗一样，是位天才的业余学者，他的观点和活动改变了自己国家社会思想的方向。也像狄德罗一样，他是位善谈者，他操着同样流利的俄语和法语，同自己的密友，或是在莫斯科的沙龙里谈天说地——总是新思如潮，形象迭出；在后人看来（正像狄德罗一样），其中或许不乏废话：他没有博斯维尔或爱克曼记录下他的谈话，他也不是个能够忍受这种关系的人。他的文风基本上属于谈话体，理所当然地也就兼有谈话的优点和缺陷：流畅、自发、易流于天生讲故事者那种强调的语气和夸张，但又总能回到故事或论证的主线上来。尤为重要的是，他的文风充满了口语的活力——他所欣赏的法国哲人们那种字斟句酌的文章，或他学习过的德国人那种可怕的哲学文体，似乎都没有对他产生影响；我们能大量听到他说话的声音——在文章中，在小册子中，在自传中，更不用说在他给友人的信函和便条中。

思想开明、富有想像力，并且有着自我批判精神的赫尔岑，也是一位天资卓越的社会观察家。即使在讲究清晰表达的十九世纪，他对自己所见所闻的记录，也是难得一见的。他有一颗敏锐、容易激动而又极具反讽意味的头脑，有着炽热的诗人气质，能够写下动人的抒情篇章——这些品质在他对人物、事件、观念、私人交往和政治形势的一系列生动记述中，以及他对自己周围整个生活形态的描述中，结合在一起，相得益彰。他是位极其细致、敏感和聪明的人，言谈入木三分，并且喜欢论战。他自认为是“揭开表象和习俗伪装”的专家，形象地把自己称为社会和道德内核的破坏性的发现者。托尔斯泰对赫尔岑的观点没有什么共鸣，对当时的文人也从无溢美之辞，对同属于自己的阶层和国家的文人就更是如此。但他在临终之际也说，他从未遇到过任何人像赫尔岑那样，“罕见地把迸发出火花的深度与才华结合在一起”。[252]这种天赋使他的许多文章、政论、日常记录、偶尔写下的笔记和评论，尤其是写给亲友或政治友人的通信，至今仍让人展卷不

忍释手，尽管其中所谈到的问题，大都销声匿迹，只有史学家才会对它们发生兴趣。

关于赫尔岑的著述虽然已有很多——不仅在俄国——但是他的传记作家，并不会因为这样一个事实而感到轻松：他留下了一部无与伦比的关于他自己的回忆录——《往事与随想》；这是一部堪与他同时代的同胞托尔斯泰、屠格涅夫和陀思妥耶夫斯基的作品媲美的文学巨著。他们也不是完全不明白这一点。他的终生好友屠格涅夫（他们之间起伏不定的私交，对于两人的生活都有重要意义；但这段复杂而有趣的故事，从未得到过充分的说明），称赞他既是位作家，也是个革命派的记者。杰出的评论家别林斯基，在他们还没有什么名气的年轻时代，便发现、讲述和赞扬过他的文学天才。甚至易怒而多疑的陀思妥耶夫斯基，也把他排除在那些他视为亲西方的俄国革命者而深恶痛绝的人之外，他承认赫尔岑的文章具有诗意，直到生命终结，对他始终怀着十分友善的态度。至于托尔斯泰，同赫尔岑的交往以及他的作品都令他感到愉快：在他们在伦敦相遇五十年之后，他依然生动地记得当时的情景。[253]

这位杰出的作家，生前便是一位欧洲的知名人士，他是米什莱、马志尼、加里波第和维克多·雨果的座上客，在自己的国家不仅被誉为革命者，而且是最伟大的作家之一，但直到今天他在西方仍不过是无名小卒，这未免让人不解。从阅读他的文章——大多数仍无译本——中得到的乐趣，使这种现象显得奇怪而毫无道理。

亚历山大·赫尔岑1812年4月6日生于莫斯科，即拿破仑在波罗金诺战役后占领莫斯科并燃起毁城大火的前几个月。其父伊万·亚历山德洛维奇·雅科夫列夫，是个同罗曼诺夫王朝有远亲关系的世家子。就像出身富裕的其他俄国贵族子弟一样，他在国外生活了几年，旅途中遇上一位符滕堡小官员的女儿露易莎·哈格，并把她带回莫斯科。她是个举止得体、温顺但没有什么特点的姑娘，比他年轻许多。由于某种原因，也许是因为他们的社会地位不相称，他从未按东正教的仪式与她成婚。雅科夫列夫是东正教徒，而她却一直保持着路德教信仰。[254]他是个特立独行、傲慢不群的人，而且变得越来越性情乖戾和愤世嫉

俗。他在1812年战争前退休，法国人入侵时，他正住在莫斯科的家中。在占领期间，他得到他在巴黎认识的莫蒂埃元帅的赏识，同意为拿破仑捎信给亚历山大皇帝，作为回报，他得以使自己的家人安全离开那座被毁的城市。由于这一过失，他被遣回自己的庄园，过了很久才允许他重新回到莫斯科。

他在阿尔巴特街的那所昏暗的大宅子里，培养自己的儿子亚历山大，为他取了赫尔岑这个姓，似乎是要强调他是非正常的私通生下的孩子，是心血来潮的产物。露易莎·哈格从未得到正式妻子的身份，不过孩子得到了无微不至的关怀。他受到当时俄国贵族青年的正规教育，也就是说，照顾他的是一群保姆和农奴，由德语和法语私人教师为他授课，他们都是那位神经质的、脾气暴躁的、关怀备至但又多疑的父亲仔细挑选出的。为培养他的才华可谓不遗余力。他是个活泼而富有想像力的孩子，学习知识既轻松又热情。他的父亲以自己的方式爱他：其程度显然超过了他十年前出生并且同样不合法的另一个的儿子，他为其取名“伊戈尔”（即“乔治”）。不过在十九世纪二十年代，他是个情绪低落的失败者，没有能力跟自己的家人、事实上是跟任何人沟通。伊万·雅科夫列夫精明、可敬，既谈不上冷漠，也谈不上不公正，恰似托尔斯泰的小说《战争与和平》中那个“困难”人物，老鲍尔孔康基亲王一样，在他儿子的记忆中，他是个自寻烦恼，心情郁闷，封闭而半僵化的人。他紧闭所有的门窗，连自己的几个老友和兄弟也不接触，实际上家里看不到任何外人。他的儿子后来形容他是“两种不可调和的事物，即十八世纪同俄国生活相遇”[255]——给俄国贵族中许多较为敏感的人造成毁灭的文化冲突——的产物。

这孩子从父亲那种压迫性的、令他害怕的关心中逃开，如释重负地跑到母亲和仆人的房间里；她慈祥而随和，因丈夫的压制和自己的异族背景而忍气吞声，在家里只能百依百顺地接受自己的地位。至于那些仆人，他们都是来自雅科夫列夫庄园的家奴，已经学会了对主人的这个儿子和可能的继承人俯首帖耳。赫尔岑本人在后来的年代里，把他最深的社会情感（他的朋友、文学评论家别林斯基对此有非常准确的诊断），他对个人自由和尊严的关切，归因于自己儿时的这种野蛮的环境。他是个讨人喜欢的孩子，受着家人的溺爱，但是由于听到

仆人的闲言碎语，而且至少有一次无意中听到父亲同一位军中老友的交谈，使他了解了自己反常的身世和母亲的地位。根据他本人的说法，这让他深受打击：这也许是他一生中的决定性因素之一。

给他讲授俄国文学和历史的是位年轻的大学生，这是个新浪漫主义运动的热忱追随者，这场运动，尤其是它的德国形式，当时开始支配了俄国的精神生活。他学习法语（他的父亲用法语书写比用俄语还要流利）、德语（他同母亲用德语交谈）和欧洲史而不是俄国史——他的家庭教师是一位法国大革命后移居俄国的法国流亡者。这个法国人并不暴露自己的政治观点，因此——赫尔岑告诉我们——直到有一天他的学生问他路易十六为何被处死时，他换了一种语气说，“因为他是祖国的叛徒。”[256]他发现这孩子有所反应，便放弃了拘谨的态度，公开向他谈论人的自由和平等。赫尔岑是个孤僻的孩子，一度受到溺爱，言行拘谨，现在却有了活力和焦虑。他在父亲的大书房里如饥似渴地读书，尤其是启蒙运动的法文书籍。尼古拉皇帝把十二月党人密谋的领袖绞死那年，他十四岁。他后来说，这一事变是他生活的一个转折点；不管是不是这样，对俄国宪政自由事业中这些贵族烈士的回忆，后来变成了一种神圣的象征，无论对于他还是他那个阶级的许多同代人都是如此，并且影响了他后来的一生。他告诉我们，在此事过去几年后，他和好友尼克·奥加廖夫站在俯瞰莫斯科的麻雀山上，发出庄严的、“汉尼拔式的”誓言：要为这些人权战士复仇，要献身于他们为之牺牲的事业。

他顺理成章地成了莫斯科大学的学生。他曾浸淫于席勒和歌德；他又开始钻研德国的形而上学——康德，特别是谢林。然后是新兴的法国历史学派——基佐和奥古斯丁·梯叶里，此外还有法国的空想社会主义者：圣西门、傅立叶和勒鲁，以及另一些不顾书报检查制度走私进俄国的社会主义小册子。他成了一个坚定而热情的激进分子。他和奥加廖夫属于一个学生团体，他们阅读禁书，讨论危险的思想；为此他和其他大多数“不可靠的”学生一起遭到逮捕，很可能是因为他委婉地拒绝了要他接受的观点，结果被判了监禁。他的父亲费尽力量为他减刑，却无力不让他的儿子被流放到靠近亚洲边界的边远小城。他在那儿其实并没有被囚于牢房，而是在当地的官府里工作。

让他惊喜的是，这个检验能力的新环境使他十分快乐。他表现出行政才干，成了一名胜任愉快的官员，大概还干劲十足——尽管后来他不大乐于承认这一点。他帮助揭露了腐败蛮横的长官，他对此人既厌恶又蔑视。在维雅特卡城，他同一个已婚女子坠入爱河，行为有失检点，后来又深深体验到悔恨的煎熬。他阅读但丁，经历了一段虔诚的时光，然后同他的最大的一位表妹娜塔丽开始了漫长而热情的通信，和他本人一样，她也是个非婚生子，住在她的一位富裕而专横的姨妈的宅子里给她做伴。由于父亲的不懈努力，他被送到弗拉基米尔市，在莫斯科友人的帮助下，娜塔丽也跟他私奔。他们违背亲戚的意愿，在弗拉基米尔成婚。后来他得到允许返回莫斯科，并被任命了彼得堡政府的一个职位。

不管他当时有什么抱负，他依然我行我素，致力于激进事业。由于他的一封言辞不慎、批评警察行为的信被检查官拆看，他又被判流放，这一次是去了诺夫格罗德。两年后，即1842年，他再次得到允许返回莫斯科。这时他已被人视为新激进派知识分子中坚定的一员，一位值得尊敬的事业的牺牲者。他开始给进步报刊写文章，中心话题始终如一：个人受到的压制；政治和个人专制使得人们卑贱而堕落；社会习俗的枷锁，黑暗的无知和政府的野蛮专横，俄罗斯帝国。

就像他这个圈子中的其他成员，如诗人和小说家屠格涅夫、评论家别林斯基、未来的政治煽动家巴枯宁和卡特科夫（前者属于革命事业，后者则属于反革命事业）、评论家安年科夫，以及他的好友奥加廖夫一样，赫尔岑和当时的大多数俄国知识分子，都对黑格尔哲学如痴如醉。他撰写引人入胜的政治和哲学文章和涉及社会问题的小说。这些东西发表后，得到广泛的阅读和讨论，给作者赢得了相当大的声望。他采取了一种毫不妥协的立场。作为持异见的俄国贵族中的一个主要代表，他的社会主义信念，更多地不是来自对资产阶级西方的自由放任经济的野蛮和混乱的反对——俄国当时处在工业化初期，仍然是个半封建的、社会和经济都很原始的社会——而是来自对当地社会问题的直接反应：百姓的贫困、奴隶制、在所有方面都缺乏个人自由，以及不讲法律的野蛮官僚制度。[257]此外，还有一种强大的、半野蛮社会的民族自豪感，它的领袖清楚这个社会的落后，对文明的西方

怀着一种混杂着羡慕、忌妒和嫌恶的复杂感情。激进派相信沿着西方路线进行民主的和世俗化的改革；而斯拉夫主义者则回到了神秘的民族主义，他们鼓吹必须恢复他们认为被彼得一世的改革所摧毁的“有机”生活和信仰形态，他们认为这场改革不过是鼓励了一种不计后果而又下贱的模仿——对没有信仰的、堕落到不可救药程度的西方的模仿。赫尔岑是个极端的“西化派”，但是他保持着同对手的联系——他把其中最杰出的人视为浪漫的反动派，他们受到民族主义的误导，但是在反对沙皇的斗争中属于可敬的同盟军。这也许是因为他希望看到，人类感情尚未泯灭的全体俄国人一起反抗那个罪恶的政权。

伊万·雅科夫列夫于1847年去世。他把自己的大部分财产留给了露易莎·哈格和其子亚历山大·赫尔岑。赫尔岑对自己的能力信心百倍，心中燃烧着（用费希特反映那一代人态度的一句话说）“来到这个世界，就要有一番作为”的欲望，他决定移居国外。当时他是否希望或打算在国外度过余生，我们不得而知，但后来情况变得就是如此。这一年他离开俄国开始旅行，与他结伴而行的还有他的妻子、母亲、两个朋友和仆人。他们穿越德国，于1847年的年底来到了他所向往的巴黎，文明世界的首都。他立刻融入各国流亡者的激进派和社会主义者的生活之中，他们在这座骚动不安的城市的思想和艺术活动中扮演着核心角色。1848年，当欧洲各国相继爆发革命时，他发现自己同巴枯宁和蒲鲁东一起，站在了革命社会主义中的极左派一边。有关其活动的流言蜚语传到了俄国政府那儿，他接到了马上回国的命令。他拒绝服从。他和母亲在俄国的财产被宣布没收。银行家詹姆斯·罗特希尔德对这位年轻的俄国“男爵”抱有好感，而且处在能对俄国政府施加压力的地位上，经过他的努力，赫尔岑收回了自己的大部分财产，此后便没有经受过金钱匮乏的体验。这使他获得了许多流亡者无从享受的一定程度的独立性，也使他能够为其他一些难民和激进事业提供资助。

他在革命前不久到达巴黎后，便开始为他的朋友主持的莫斯科期刊撰稿，对巴黎的生活和文化状况进行深入而严厉的批判，尤其是对法国资产阶级的堕落所做的辛辣的分析，其尖锐程度甚至他的同代人马克思和海涅的著作也难望其项背。他的大多数莫斯科朋友读后都表

示不快：他们认为他的分析属于纸上空谈和不负责的极端主义，是典型的夸夸其谈，不适合一个治理混乱的落后国家的需要，因为同它相比，西方中产阶级的进步不管有什么缺陷，都是走向启蒙的重要一步。这些早期著作——《马利尼大道来信》（Letters from Avenue Marigny）和随后的意大利随记——所具有的品质，成了他后来所有著作的典型风格：流畅的描述句，新鲜、晓畅而直接，穿插着一些生动但绝非无关的题外话，在同一话题的许多关键处，还有真实的或想像出来的引语，还有让他那些民族主义的俄国朋友感到不安的法语文风。由此造成的是一种即兴表演的效果：一个聪明家伙的令人陶醉的谈话，他有着不同寻常的清醒头脑和诚实，在观察和表达能力方面具有独特的天分。文章弥漫着强烈的政治激进主义气氛，又渗透着贵族特有的（甚至是更为典型的莫斯科人的）那种态度，即对心胸狭小、精打细算、自我满足、铜臭气，总之是对一切谨小慎微或倾向于妥协和中庸之道的事情的厌恶，而路易·菲利普和基佐被他视为这种现象最令人厌恶的化身。

赫尔岑这些文章中的观点，散发着乐观的理想主义——一种对社会、思想和道德方面享有自由的社会的向往，他像蒲鲁东、马克思和布朗基一样，在法国工人阶级身上看到它的起点；还有对激进革命的信念，认为只有这样的革命能够创造出使他们获得解放的条件；然而他对一切普遍公式、对所有政党的纲领和战斗呐喊，对那些伟大的、堂而皇之的历史目标——进步、自由、平等、民族统一、历史权利、人类的团结——又怀着深刻的不信任。在这些原则和口号的名义下，人类肯定很快就会再度受到欺凌和杀戮，他们的生活方式受到谴责和毁灭。

就像黑格尔的左翼弟子中更为极端的分子，尤其是无政府主义者马克斯·施蒂纳一样，赫尔岑也在那些大而无当的抽象原则中看到了危险，只要一听到它们的声音，人们就会陷入残酷却毫无意义的杀戮——各种新的偶像的圣坛，在他看来，明天还会由牺牲者的鲜血来祭奠，就像昨天或前天的牺牲者为过去的神癯——教会、君主、封建制度或神圣的部落习俗，如今它们已经信誉扫地，成了人类进步的绊脚石——而流的鲜血，同样没有任何道理和作用。

除了对抽象理想本身的意义和价值的这种怀疑态度外，赫尔岑还说了一些更令人不安的话，他说出了一种挥之不去的感觉：在较为自由和文明的精英（他知道自己属于其中的一员）的人道主义价值同无声无息的广大群众的实际需要、愿望和利益之间，存在着不断扩大而难以填平的鸿沟。这些群众在西方仍然十分野蛮，在俄国或亚洲的平原上就更是如此。旧世界显然已经摇摇欲坠，而且它也应当覆灭。它将被它的牺牲者——对他们的主子的艺术和科学毫不关心的奴隶——所摧毁；事实上，赫尔岑还在问：他们何必关心这种事情？难道它不是以他们的痛苦和低贱为基础建立起来的吗？这些年轻而充满活力的新野蛮人，对建立在他们父辈骸骨上的旧世界，怀着理所当然的仇恨，会把他们的压迫者的大厦，连同西方文明中那些最崇高最美丽的东西，连根掀翻。这场灾变不仅不可避免，而且是公正的，因为这种在其受益者眼里既高贵又有价值的文明，给人类的绝大多数除了带来苦难和毫无意义的生活之外，没有带来任何东西。然而他并没有妄言对于和他一样品尝丰盛的文明成果的人来说，以上理由使这种前景变得不再那么可怕。

因此，俄国和西方的评论家经常断言，赫尔岑在巴黎变成了一个热忱的、甚至是乌托邦式的理想主义者，1848年革命的失败使他幻灭，又产生出一种新的、更为悲观的现实主义。然而这种观点并没有充分的证据。[258]甚至在1847年，怀疑主义的迹象，尤其是对人类能够得到多大改造的悲观主义，以及对这些变革（无畏而聪明的革命者或改革家、他那些西化的俄国朋友眼里的理想形象）的更深层的怀疑——完成了这些变革，是否会导致一个更加公正和自由的制度，还是只会导致新的主子对新的奴隶的统治呢？——不祥的征兆在大崩溃之前就能听到了。不过，尽管如此，他仍然是个信心坚定和极为乐观的革命者。意大利和法国工人的叛乱及其受到残酷镇压的场景，终身萦绕于赫尔岑的脑际。他对1848-1849年事件，尤其是对巴黎7月暴动的第一手描述，堪称“贯彻着信仰的”历史和社会学文献的杰作。他对这些起义中的人物描写以及对他们的思考也是如此。这些文章和书信大多仍然没有译本。

赫尔岑既不能也不愿回到俄国。他成了一名瑞士公民，除了革命

的灾难之外，他又经历了一场个人的悲剧：他最亲密的新朋友之一，同时也是马克思和瓦格纳的朋友，海涅半嘲讽地称为德国革命的“铁云雀”的激进德国诗人格奥尔格·赫尔维格，勾引走了他深爱的妻子。赫尔岑对爱情、友谊、性别平等，以及资产阶级道德观念的不合理性，持有一种进步的、有点像雪莱式的观点，在这场危机中受到考验，并且因此而破碎了。他几乎因为悲痛和嫉妒而陷入疯狂：他的爱情，他的虚荣心，他对全部人类关系之基础的更深层的假设，经受了致命的打击，此后他再没有从这场打击中完全恢复过来。他做了几乎没有人曾经做过的事情：他细致入微地记述自己的愤怒，他和自己的妻子、和赫尔维格及其妻子的关系发生变化的每一步，仿佛这些都是他记忆中的往事；他记下他们之间的每一次谈话，每一时刻的愤怒、失望、冲动、爱、希望、忿恨、轻蔑和痛苦的自暴自弃。他自己的道德和心理状态的每一种色调和细微变化，都变得十分鲜明，其背景则是由流亡者和阴谋家组成的世界里的一种公共生活，他们有法国人、意大利人、德国人、俄国人、奥地利人、匈牙利人和波兰人，在一个人生舞台上来去匆匆，而他总是处在这个舞台的中心，是它的一个不能自拔的悲剧英雄。他的记录并没有失去平衡——没有显而易见的歪曲——但仍然是彻头彻尾自我中心的。

赫尔岑终其一生对外部世界有清醒的认识，而且很有分寸感，但这种认识的手段却是他本人的浪漫化的人格，以及他的个人世界中那个给人印象深刻的、不健全的自我。他的痛苦不管多么强烈，他对自己的悲惨遭遇依然能够保持充分的艺术化的控制，而且在写作时也是如此。大概正是这种反映在他的所有著作中的艺术化的自我主义，要对娜塔丽的压抑感和他在讲述发生的事情时缺少节制负部分责任：赫尔岑完全想当然地认为读者具有理解力，甚至认为他们对他本人即作者的精神和感情生活的每一个细节，有着不加区分的兴趣。娜塔丽的信件以及她不顾一切地逃到赫尔维格身边，便说明了赫尔岑自以为是的盲目性给她的脆弱而又热情的性格造成的日益严重的破坏性影响。我们对娜塔丽和赫尔维格的关系所知不多，她同他也许只有性爱，而他也一样。信件中夸张的文学语言所掩盖的，要多于它们所暴露的。但是她显然感到自己不幸福，难以自拔地受到情人的吸引。就算赫尔

岑意识到了这一点，他对它的理解也是模模糊糊的。

他就像对待黑格尔或乔治·桑的思想一样，去占有同他最亲近的人的感情，也就是说，他把自己需要的拿过来，把它注入自己的经验激流之中。他慷慨地让别人分享他的经历，但这是出于他对个人自由和个人生活与个人关系的绝对价值深切的、毕生持有的信念，他很少能够理解或宽容自己身边完全独立的人物。他仔细描述自己的痛苦，极为详尽和准确，他从不自我宽恕，他的话很有说服力，但并不伤感，而且表现出不可救药的自我专注。这是一份令人悲痛的文献。他生前并没把这个故事完全公之于众，如今它却构成了他的回忆录的一部分。

自我表现——说出自己的话的需要，或许还有得到其他人、得到俄国和欧洲承认的愿望，是赫尔岑天性中的第一需要。因此，甚至在他生命中这段最黑暗的时期，他仍然用各种语言源源不断地写了大量有关政治和社会问题的书信和文章；他尽力使蒲鲁东保持干劲，他同瑞士的激进派和俄国的流亡者保持书信往来，他广泛地阅读，做笔记，了解各种思想，参与辩论，作为一名政论家和左派及革命事业的积极支持者不懈地工作着。没过多久，娜塔丽便回到了尼斯他的身边，但很快就在他的怀中去世。就在她死前不久，他的母亲和他的一个聋哑儿子乘坐的一艘从马赛开出的船在暴风雨中沉没。他们的尸体没有找到。他的生活到达了最黑暗的谷底。他离开尼斯，离开了那个因为和许多人的友情把他同他们联系在一起的意大利、法国和波兰的革命者组成的小圈子，和他的三个儿子一起去了英国。美国距离太远，而且在他看来也许也太单调了。英国离他在政治和个人生活中遭遇失败的地点，也许已经足够远了，但它仍然属于欧洲。那时这个国家对待政治流亡者最宽宏大量，对各种怪异的思想开明而宽容，或是抱着满不在乎的态度。她为自己的公民自由以及她对外国压迫的受害者的同情心而骄傲。他在1851年到达了伦敦。

他和儿子在伦敦四处串门，游览郊区。在尼古拉一世的去世使他最亲密的朋友奥加廖夫得以离开俄国时，他也来到伦敦他的身边。他们一起成立了一家出版社，开始出版一份名为《北极星》的俄语杂

志，这是第一份完全致力于毫不妥协地反抗沙皇俄国政权的机关刊物。《往事与随想》最初的几章就发表在这上面。对可怕的1848-1851年的记忆困扰着赫尔岑的思绪，毒化着他的血流：显然，让这段痛苦的往事有个了断，放松精神，成了不可缺少的心理需要。这就是他要写的回忆录的第一部分。生活在冷淡的陌生人中间难以言表的孤独感，[259]同时政治上的反动势力似乎吞噬了整个世界，没有留下任何希望，于是回首往事便成了对抗这种状况的鸦片。他不知不觉地沉湎于往事，在其中越陷越深，并且发现这已经成了他的自由和力量的来源。

这就是他以《大卫·科波菲尔》为类比的这本书的写作背景。[260]他在1852年的最后几个月开始动笔，写作过程时断时续。前三部分大概完成于1853年末。1854年，他题名为《监禁与流放》的一个选本用英语出版（这个标题也许是受了西尔维奥·佩里科的《我的监狱》的启发）。它立刻大获成功；受此鼓舞，他继续写作。到1855年春天，他已完成了前四部分，并于1857年一起出版。他对第四部分进行修改，为它增加了几章新的内容，并着手写第五部分。他在1858年完成了第六部分的大部分内容。记述其私生活的内容——他的爱情和婚后最初几年的生活——写于1857年：直到这时他才能够让自己回忆这些事情。此后是七年的中断。在1860至1864年期间，他在伦敦发表了一些单独成篇的文章，例如讨论罗伯特·欧文、演员什切普金、画家伊万诺夫和加里波第（《卡米西亚的俄国人》）的各篇。这些文章虽然通常也被放在他的回忆录中，但当初他并没有这样的意图。前四部分的第一个完整版本出版于1861年。最后几部分——第八部分和第七部分的绝大多数内容——写于1865-1867年。

赫尔岑有意没有发表其中的一些内容：他的个人悲剧的细节是在死后才出版的。生前他只发表了题为“海洋之夜”这一章的一部分。他还删去了他在维雅特卡同麦德维捷娃以及他在莫斯科同农奴姑娘卡特琳娜的故事——他向娜塔丽坦白这些事情，给他们的关系造成了第一道阴影，而且此后这道阴影再也没有完全消失。他生前无法忍受这些事被形诸文字。他也省略了“德国移民”的一章，其中包括他对马克思及其追随者的无所顾忌的评论，以及对他在俄国激进派中的某些老友

的消遣性和讽刺性的记述。他对公开揭露革命者家丑的做法有着真诚的厌恶，明确表示他不会拿盟友开玩笑以供他们共同的敌人取乐。这本回忆录的第一个权威版本是由米哈伊尔·莱姆克编的第一部赫尔岑全集，它于1917年的俄国革命前开始出版，并在革命后的几年内出齐。最完整的版本是把赫尔岑著作搜罗一尽的全集，它堪称苏联学术一座漂亮的里程碑[261]。

这些回忆录构成了与赫尔岑的主要活动——革命派记者的工作，他为此献出了自己的一生——联系在一起的一幅生动但残缺不全的背景。它的大多数内容，都曾发表于国外出版的所有俄语杂志中最著名的杂志《钟声》上，这是赫尔岑和奥加廖夫从1857年到1867年先在伦敦，后来在日内瓦编辑的一份杂志，上面印有“Vivos voco”（唤醒生命）这句箴言（来自席勒）。《钟声》取得过巨大的成功。它是第一份有系统地从事反对俄国独裁制度的革命宣传的杂志，在写作风格上融知识、真诚和明白晓畅于一体。它不但把俄国和俄国殖民地的人，而且把波兰人和另一些受压迫民族的人聚集在自己的周围。它通过秘密渠道传入俄国，国家的高官都定期阅读它，据说甚至包括沙皇本人。赫尔岑利用从秘密通信和私人消息获得的大量信息，讲述俄国官僚的种种劣迹，揭露具体的丑闻——各种行贿案、司法腐败、官员和大人物的专横与虚伪。《钟声》指名道姓，提供书面证据，提出令人尴尬的问题，揭露俄罗斯生活的阴暗面。

俄国游客为了一睹这位反对沙皇的神秘领袖而造访伦敦。在希望见他一面的众多访客中，包括俄罗斯帝国的将军、高官和皇室大臣。他们有些人是出于好奇，有些人是为了同他握手以表达他们的同情和支持。当俄国在克里米亚战败和尼古拉去世后，他在政治和文学上都达到了声誉的顶峰。赫尔岑公开呼吁[262]新沙皇解放农奴，“自上而下”发动大胆激进的变革，1858年在这方面采取了具体步骤之后，他对亚历山大二世所发的赞美以“噢！加利利人[263]，你终于胜利了！”为结语，[264]在俄罗斯内外都造成一种幻觉，以为一个新的自由时代终于露出曙光，在沙皇和反对者之间可以做到一定程度的理解甚至实际的合作。这种精神状态并没有维持多久。但是赫尔岑的声誉高于在西方的所有其他俄国人：在五十年代末和六十年代初，他是所有真诚、开

明、坚持人道主义的俄国人的公认领袖。

赫尔岑打破了进步的欧洲人——米什莱也许是其中最有代表性的——头脑中一个根深蒂固的神话：构成俄罗斯的，一方面是政府的大皮靴，另一方面是愚昧、沉默、懒散的广大野蛮农民，此外再没有别的东西。他在这方面的功绩，超过了巴枯宁甚至屠格涅夫（其小说是西方了解俄国的主要来源）。俄罗斯的这种形象，是对俄国专制主义的主要牺牲者波兰民族有着广泛同情的副产品。波兰流亡者中的一些人，自发地对赫尔岑的真诚表示敬意，即使仅仅因为他是个少见的俄国人，他由衷地喜欢和赞赏作为个人的波兰人，怀着同情和他们一起工作。他把俄国的解放事业等同于所有受俄国压迫的民族的事业。其实，正是这种坚定地避开沙文主义的做法，是《钟声》最后倒闭和赫尔岑本人在政治上无所做为的主要原因之一。

除了俄国以外，赫尔岑把最深的爱给了意大利和意大利人。他同意大利流亡者马志尼、加里波第、萨菲和奥尔西尼有着最密切的联系。他虽然支持法国的每一次自由主义的开端，对法国的态度却有些暧昧。这有许多原因。就像托克维尔（他并不喜欢此人）一样，他厌恶一切集权制、官僚制和等级制的现象，一切屈从于严厉的形式或统治的东西。在他看来，法国是秩序、纪律和国家崇拜的化身，是统一的化身，是把所有事情塞进原则或统一模式的专制主义抽象公式的化身。它属于主要的奴役国家——普鲁士、奥地利和俄国——中的一员，他不断拿这些国家同分权的、压不垮的、不修边幅的和“真正民主的”意大利人做比较，认为他们和自由的俄罗斯精神有着最深的亲和性，俄罗斯的这种精神就体现在农村公社之中，它具备本能的正义和人类价值的意识。根据这种理想，即使英国人在他看来也不像法规森严的法国那样令人反感：他正是怀着这种心情，同浪漫的斯拉夫反对派接近。此外，他无法忘记1848年法国资产阶级在巴黎背叛了革命，法兰西共和国军队对工人的处决和对罗马革命的镇压，以及法国的激进派政治家——拉马丁、马拉斯特、勒德鲁·罗兰和菲利克斯·皮阿——的虚伪、软弱和空话连篇。

他对法国在英国的主要流亡者的生活和表现的记述堪称杰作，他

对每一个政治移民那些注定毫无结果的可笑而徒劳的表现，做了消遣性的描写，既有点同情，也有点轻蔑，这些人不断向一群因为距离太远或太厌烦而听不进去的听众，做着滔滔不绝的自我辩解。不过他对其个别成员却抱有好感：他有一段时间曾是蒲鲁东的紧密盟友，尽管他们存在分歧，但他一向尊敬他；他认为路易·布朗是个诚实而无畏的民主派，他同维克多·雨果也交情不错；他喜欢并赞赏米什莱。在后来的岁月里，他至少造访过一个巴黎的政治沙龙——诚然，那是个波兰人的沙龙——而且显然十分愉快：龚古尔兄弟在那里和他会面，并且在他们的日记中对他的露面和谈话做了生动的描述。[265]虽然他本人是半个德国人，或者也许正因为这一点，他就像他的朋友巴枯宁一样，强烈地厌恶他所认为的德国人那种不可救药的市侩作风、尤其是他们既有喜欢盲目服从权威的倾向，又有乐于公开相互诋毁这种不讨人喜欢的习气。他对赫尔维格的仇恨——他知道赫尔维格是马克思和瓦格纳的朋友；还有马克思对他所深爱的瑞士自然主义者卡尔·弗格特的猛烈攻击，大概对这种态度起了一定的作用。在他最亲密的朋友中，至少有三个人是纯粹的德国人。对于他来说，歌德和席勒的重要性远大于任何俄国作家。但是在他对德国流亡者的描述中，确实存在着一些真正恶毒的语气，这非常不同于他在描述伦敦——假如我们相信赫尔岑的话，这个城市对他们的荒唐表现和献身精神一概漠不关心——另一些外国移民的古怪行为时，表现出的那种让人愉快的戏谑意识。

至于他的东道主英国人，他们很少出现在他的笔下。赫尔岑同穆勒、卡莱尔和欧文见过面。他在英国的第一个夜晚，就是和英国主人一起度过的。他与一两名激进派报纸的编辑（他们中的一些人，例如林顿和考文，曾帮助他传播自己的观点、同欧洲大陆的革命者和俄国的秘密宣传渠道保持联络）以及议会中有激进倾向的议员，包括地位次要的大臣，有着很好的交往。不过大体上说，他同英国人的交往似乎比他同时代的同胞卡尔·马克思还要少。他喜欢英国，赞赏她的宪政制度，他在《往事与随想》中比较过法国人和英国人，或是英国人和德国人，对英国人的民族性格表现出机敏而令人发笑的见识。但是他做不到全心全意地喜欢他们：在他看来他们太孤芳自赏，太冷漠，太缺乏想像力，太不关心最符合他心意的那些道德、社会和美学问题，

太物质主义，太容易自我满足。他对他们的判断虽然总是很机智，有时甚至鞭辟入里，但也免不了一些老生常谈。他讲述过一个法国人因为在温莎大公园里杀死了政治对手而在伦敦受到的审判，他虽然写得相当出色，但也不过像是一幅风俗画，一幅有趣的出色漫画。法国人、瑞士人、意大利人，甚至德国人，更不用说波兰人，更接近他。他和英国人无法建立真正的私交。当他思考人类时，他并没有想到他们。

除了他的中心工作之外，他也把精力用在自己孩子的教育上。他把他们托付给一个德国女士玛尔维达·冯·梅森伯格，她后来成了尼采和罗曼·罗兰的朋友。他的私生活同他的密友奥加廖夫及其妻子密不可分，后者充当了他的女管家。虽然这两个朋友的相互奉献始终如一，回忆录中却很少谈到这种关系令人好奇的感情后果。

至于其他的方面，他过着一种富足和有教养的文人生活，他是俄国人，具体说是莫斯科上流社会中的一员，失去了故土，无法安顿下来。这种生活充满了偶然的希望甚至狂喜，随后是漫长的痛苦和自我批判，尤其是无所不在的、痛切的思乡之情。除了客观原因外，也许正是这种情况，使他倾向于把俄国农民理想化，幻想解决当时主要社会问题——日益加剧的不平等、剥削、压迫者和受压迫者都失去人性——的办法，就是维护俄国的农村公社。他从中看到了发展一种非工业化的、半无政府的社会主义的种子。在他看来，只有这种解决办法（显然受到傅立叶、蒲鲁东和乔治·桑的观点的影响），可以摆脱从卡贝到马克思的西方共产主义所要求的那种令人窒息的、兵营式的纪律，或是平庸的、半社会主义的信条中包含的那种同样令人窒息的、而且在他看来更为庸俗的理想，还有法国和德国的社会民主主义先驱以及英国费边分子鼓吹的对发达工业制度的进步作用的信念。他有时也改变自己的观点：在人生将尽之际，他开始承认有组织的城市工人的历史意义。但是无论如何，他依然坚持他对俄国农村公社的信念，认为它可以把对个人自由的追求同集体活动和责任协调起来。他至死都抱着一种浪漫主义观点，认为一个公正的新社会制度的到来是不可避免的。

赫尔岑的思想既不连贯也不系统。他中年时的风格已经失去了年轻时令人信服的机智，传达着一种从未在他身上消失的思乡之情，对盲目的偶然性的意识令他困惑，虽然他对人生价值的信念从来没有动摇。黑格尔影响的痕迹几乎已消失得无影无踪。“事实的荒谬性令我们伤心……虽然有人以为世界上的一切最终都会是美好、公正和和谐的。有关自然和历史的深刻的抽象智慧把我们迷惑得太深了；该是认识到这一点的时候了：自然和历史充满了偶然和无意义，充满了混乱和失误。”这是他在十九世纪六十年代的典型心情；他的表述没有章法，只是各种片断、插曲和孤立事件的堆砌，事实和诗意的遐想混杂在一起，这并非偶然。

他的心情变化无常。有时他相信需要来一场横扫一切的大革命风暴，即使它采取野蛮的侵略形式，有可能摧毁他所珍爱的一切价值。有时他又指责他的老友巴枯宁——他逃出俄国监狱后，在伦敦与赫尔岑会合——迅速发动革命的要求；因为巴枯宁没有认识到，用监狱的石头建不起自由人的住所；他不了解十九世纪普通的欧洲人身上还有旧秩序留下的奴隶制的深刻印记，不可能理解什么是真正的自由；能够建立起新秩序的，不是获得解放的奴隶，而是在自由中成长起来的新人。历史自有其节奏。只有耐心和渐进主义——不是彼得大帝式的草率和粗暴——能够带来持久的变革。在这种时刻，他怀疑未来属于自由的和无政府的农民，或是属于大胆而无情的计划者；也许只有产业工人，能够成为不可避免的新集体主义经济制度的继承人。[266]但很快他又陷入原来的失望情绪，怀疑普通人是否真想得到自由：在每一代人中间，也许只有很少的人想这样做，而大多数人只需要一个好政府，并不在乎它掌握在谁的手里。他预见到了埃米尔·法盖对卢梭的箴言——“人生而自由，但无往不在枷锁中”——的嘲弄：“同样有理由说，羊生来是食肉动物，却无处不在吃草。”赫尔岑采用了类似的“reductio ad absurdum”（归谬法）。[267]人们对自由的欲望，不会超过鱼儿想飞的欲望。存在着少数飞鱼这个事实，并不能证明所有的鱼生来就想飞，或它们并不十分满足于呆在水下，永远脱离阳光。然后他又回到了原来的乐观主义，认为有的地方——在俄罗斯——生活着一些没有分裂的人，天性未改的农民，还没有受到西方人的腐败和

世故的侵蚀。

但是随着他年龄的增长，这种受卢梭启发的信念，也变得越来越不可靠了。他有着太强的现实感。不管他和他的社会主义朋友做出多少努力，他做不到完全自欺欺人。他在悲观主义和乐观主义之间、怀疑主义和对自己的怀疑主义的怀疑之间摇摆不定，他的道德力量，完全是因为他对一切不公正、一切专横、一切平庸现象的仇恨，尤其是因为他对反动派的野蛮行为和资产阶级自由派的虚伪无法做到丝毫的妥协。这种态度保护着他，鼓励着他的是他对这些罪恶注定消失的信念，还有他对自己的孩子和挚友的爱，对人生多变和人类性格的好笑情不自禁感到的愉快。

大体上说，他的悲观主义与日俱增。他最初有着理想主义的人生观，不太在乎它和现实——不管是尼古拉的俄国，还是西方腐败的宪政制度——之间的巨大差距。他年轻时曾赞扬雅各宾的激进主义，谴责它在俄国的敌人——盲目的保守主义、斯拉夫怀乡病、他的朋友格拉诺夫斯基和屠格涅夫的谨小慎微的渐进主义，以及黑格尔派劝人耐心和理性地服从不可逃避的历史节奏的做法，他认为这似乎是为了确保新兴资产阶级的胜利。他出国前的态度是勇敢的乐观主义，后来他没有改变观点，而是变得更冷静了，倾向于采取更为清醒和批判的眼光。他在1847年就想到，一切真正的变革必然是缓慢的；传统的力量（他一度给予嘲讽，到英国后又加以赞赏）是非常强大的；人们的可塑性并不像十八世纪的人想像的那样大，他们也并非真的追求自由，他们只追求安全和满足；共产主义不过是被颠倒过来的沙皇制度，是用一条枷锁取代了另一条枷锁。政治理想和口号会变得空洞，虔诚的狂热分子打着这种旗号，愉快地屠杀他们的同胞。他对开明的精英与群众之间的鸿沟从原则上说可以填平不再抱有信心（这成了后来俄国思想中一个令人困惑的话题），因为觉醒的人民，出于无法改变的社会和心理原因，有可能厌恶和拒绝文明的礼物，因为这种礼物对他们来说是远远不够的。但是，即使这些看法只有一少部分正确，变革就是可行的或可取的吗？于是赫尔岑日益强烈地意识到，有些障碍是难以克服的，有些限制是难以逾越的，于是才有了他的经验主义和怀疑主义，才有了他在六十年代中期深藏于内心的悲观主义和绝望情绪。

一些苏联学者把这种态度解释成他开始接近一种准马克思主义的观点，承认了社会发展的无情规律——具体地说就是工业化的不可避免，尤其是无产阶级将要发挥的关键作用。在他生前，或在后来的半个世纪里，赫尔岑在俄国的左翼批评者并不这样解释他的观点。对他们来说，不管是对是错，这些信念似乎是对保守主义和背叛者表示同情。因为在五十和六十年代，俄国已经成长起来新一代激进分子，他们的背景是一个正处在早期工业化过程中的落后国家，这个过程缓慢、分散而又低效。这些人有着复杂的社会出身，对1848年软弱的自由派的妥协充满蔑视，对西方的自由前景也不抱任何幻想，他们决定采用更为无情的方式；只有科学能够证明的东西，他们才会认为是正确的，他们打算变成铁石心肠，为了打败同样无情的压迫者的政权，必要时甚至可以变成残酷的无耻之徒；他们对四十年代那一代“软弱分子”的唯美主义和对文明价值的执着，感到深恶痛绝。

赫尔岑认识到，这些“虚无主义者”（在屠格涅夫对这种冲突第一次做了生动描写的小说《父与子》发表后，他们就是这样称呼自己的）把他视为过时的贵族中的业余文人，对他发动的大肆批评和歪曲，同他本人年轻时对亚历山大一世政权中无能的改革者的厌恶并没有太大的不同。但是这种想法并没有使他的处境更易于忍受。意志坚定的革命者的误解让托尔斯泰高兴，他不止一次地说过，在俄国查禁赫尔岑的著作，是政府方面典型的蠢行；政府极力想阻止年轻人陷入革命的泥沼，在他们还根本看不到这些书、仍然走在正道上时，就把他们抓起来发配到西伯利亚或是投入监狱；赫尔岑就是从这条道路上走过来的，他看到了这种危险，他发出警告，尤其是在《致一位老同志的信》中。托尔斯泰指出，这是“革命虚无主义”——与赫尔岑的杰出分析相比，托尔斯泰对它发出了更为严厉的谴责——最好的解毒剂。“假如没有把（赫尔岑）与年轻一代隔绝，我们俄罗斯人过去二十年的生活就会有所不同。”[268]托尔斯泰接着说，查禁他的著作既是一种罪行，在那些不希望暴力革命的人看来，也是一项愚蠢的政策。

托尔斯泰有时就不是这么大度了。在距他们会面还有六个月的1860年，他在阅读赫尔岑的著作时既欣赏又愤怒：“赫尔岑是个头脑不集中的人，而且有着病态的自恋，”他在日记中写道，“不过他的宽

厚、才干、善良和优雅的思想，都是俄国式的。”[269]不同的通信一次次记录下托尔斯泰阅读赫尔岑的事实，有时他还以极大的赞赏态度向家人朗读。1896年，当他有一次处在最愤怒和反理性主义的心情中时，他说：“尽管他才华横溢，他说过什么新鲜或有用的观点？”[270]——他是为了证明，俄国严厉的书报检查使四十年代的那一代人无法畅所欲言，赫尔岑在巴黎可以无拘无束地写作，却“没有说出句有用的话”。[271]

最令托尔斯泰愤怒的是赫尔岑的社会主义。在写给他的姑妈亚历山德拉·托尔斯塔娅的一封信里，他说他瞧不起俄国警察怀疑他藏匿于家中的赫尔岑的各种声明。[272]在托尔斯泰眼里，赫尔岑相信政治是一件武器这个事实，就足以使他受到谴责。从1862年开始，托尔斯泰宣布，他对自由主义改革以及通过法制和制度变革改善人类生活的信念持敌视态度。赫尔岑也处在这种诅咒的范围之内。此外，托尔斯泰似乎感到，他对赫尔岑和他的公众地位缺乏个人同情——甚至是一种妒忌。当托尔斯泰处在强烈的失望和愤怒之中，声言要永远离开俄国（他大概并不是十分认真）时，他说不管自己会做些什么，他不会加入赫尔岑的行列，或是在他的旗帜下前进：“他走他的路，我走我的。”[273]

他很瞧不起赫尔岑的革命性情和本能。赫尔岑对俄国具体的革命学说和方案不管有多少怀疑——在这方面没有谁能超过他——他毕生都相信在俄国发动一场革命有着道德的和社会的必要性与不可避免性——一次暴力转型，随之而来的是一种公正的、社会主义的制度。确实，大暴乱会毁灭他本人所信奉的价值，尤其是他和他这类人须臾不可缺少的自由，对于这种可能性，甚至是高度的可能性，他并没有闭眼不看。但是，他不仅承认即将到来的大灾变的不可避免，而且承认它的历史正义性。他的道德观，他对人类价值的尊重，他的整个生活方式，都使他有别于六十年代更为年轻的激进派。但是，虽然他不喜欢政治狂热，不管它是来自左派还是右派，他并没有变成一个谨慎的、改良主义的自由宪政主义者。甚至在他持渐进主义观点的时期，他依然是个煽动家，是个彻底的平等主义者和社会主义者。正是他这种思想，使他赢得了俄国民粹主义者和马克思主义者——不管是米哈

伊洛夫斯基还是列宁——的承认和敬意。

在1863年波兰反抗俄国的起义中，他坚定不移地支持波兰，这并不是他的谨慎和中庸使然。俄国狂热的民族主义浪潮及其镇压行为，甚至使他失去了俄国自由派的同情。《钟声》发行量在下降。新的“坚定的”革命者需要他的钱，但是他们坦言，他们把他视为自由派的老古董，是过时的人道主义观点的宣传家，在即将到来的残酷社会斗争中派不上用场。他在六十年代末离开伦敦，打算在日内瓦创办一份法文版的《钟声》。在这件事落空后，他走访佛罗伦萨的朋友，然后在1870年普法战争爆发前夕回到了巴黎，在那儿死于胸膜炎。他在道德上和身体上都已崩溃，但他并没有绝望，依然集中精力从事写作。他的遗体被运回尼斯，葬在他妻子身边。一座和真人一般大小的塑像至今仍矗立在他的墓前。

赫尔岑的思想早就成为俄罗斯政治思想整体的一部分——自由派和激进派，民粹主义者和无政府主义者，社会主义者和共产主义者，都声称他是他们的前辈。但是，他留给今天的东西，并不是一种学说或信条，它们只是一些文章，一些著名的书信，是由回忆、观察、道德热忱、心理分析和政治论述构成的一个不同寻常的混合体，它们同杰出的文学才华结合在一起，使他的名字成为不朽。他的遗产首先是一种热情不熄的性情，和对自然的运动及其不可预见的各种可能性的意识，他对此有强烈的感受。这种感受，即使是他那丰富而多变的文风，也无从充分表达。

他相信生活的终极目标就是生命本身；每日每时都有自己的目的，而不是另一天或另一种经历的手段。他认为遥不可及的目标是梦想，相信它们乃是致命的幻觉；为了遥远的目标而牺牲今天或当下可以预见的未来，必然会导致人类的牺牲。他相信从与人无关的客观世界里找不到价值，它们是由人创造的，而且随着世代的不同而发生着变化，他相信理性、科学方法、个人行动和通过经验发现的真理；然而他倾向于怀疑，对普遍公式和规律、对有关人类事务的戒律的信仰，不过是为了摆脱生活的不确定性和难以预测的多变，躲入我们的完美幻觉所构筑的虚假安全之中，这种做法有时会造成血流成河，而

且总是有违理性的。他对自己所相信的东西有着充分的自知之明。他以痛苦的、有时并非有意的自我剖析为代价，获得了这些知识，他以不同寻常的生动准确和诗意的语言讲述了他的看法。他的纯粹个人的信条，自他早年以来从未改变："艺术，个人幸福的夏日的阳光，这是我们真正拥有的惟一的东西"，他在一段自我剖析的话中如是说，六十年代这曾让那些年轻的俄国革命者深感惊讶。但即使是他们或他们的后代，也从来没有否认他的艺术和思想成就。

赫尔岑并不是个不偏不倚的观察家，他也不想做这样的人。他创造了一种文风，一种世界观，一点也不亚于他的祖国的诗人和小说家，用高尔基评价他的话说，"一个丰富的思想国度"[274]，其中的每一样东西一下子就可以辨认出来是他的，而且只能是他的。他在这片土地上播种他的各种感触，他借助自己强大的和始终如一的历史想像力，使各种事物、情怀、人物、观念、私人和公共事件、制度和整个文化，变得有血有肉，他在这个使他自己的回忆、理智和艺术天才得以恢复和重建的坚固的世界里，抵制着各种衰败的势力。《往事与随想》是他在毁灭的洪水——四十年代它吞噬了不少理想主义的激进分子——中用来拯救自己的诺亚方舟，而且拯救的不仅是他一个人。赫尔岑也许首先是为了拯救自己而建立起来的大厦，使用的材料是来自他本人的困境——流放、孤独和绝望。他在国外写作，主要关心的是一些欧洲的问题和人物，但是对于赫尔岑所属的那个文明、敏感、具备道德关切和天赋的俄国社会来说，这些回忆录却是一座伟大而不朽的丰碑，在最初的章节问世后的一百多年里，它的生命力和魅力从未减退。

赫斯的生平与观点

摩西·赫斯既是个共产主义者，也是个犹太复国主义者。他在前一个运动中发挥着决定性作用，而事实上是他开创了后一个运动。当然，这个显著的事实，是他得以留名后世的主要甚至是惟一的原因。赫斯在其动荡而奉献的一生中，做出了一些极有创见和含义丰富的判断，即使在今天，它们仍没有得到我认为应有的承认。他是个在他那一代人中名望不大的预言家，在他自己的国家更是藉藉无名，但是他说出了许多前无古人的话，而且后来变得既重要又正确。具体说来，他从整个欧洲社会的生活，尤其是欧洲犹太人的生活中，诊断出一种疾病的症候，他担心它会变成一种致命的疾病，或尽管不是致命的，至少也是很危险的。他为此提出了救治方案，它们不管是否有效，毕竟是些能够实现的具体建议，而不是顾影自怜的呼喊、空泛的辞藻或是含糊而无用的幻想。他的观点在提出时，就像有些或所有类似的观点一样，被人们视而不见。然而在我看来，这种态度完全有失公正。我想提出的相反观点是，至少在1848年后，赫斯是位深刻而独立的思想家，他比他的大多数批评者更多地理解和阐明了他本人所讨论的问题，而那些批评者相反的诊断虽然在当时受到青睐，却难以经受住时间的检验。不过，就算我在这件事上搞错了，赫斯所提出的问题，他在提出问题时所采用的形式，在今天依然极有活力，而且变得比他生前更为重要。就算他没有做足以引起我们注意的其他事情，我认为单凭这一点也就足够了。

一

摩西·赫斯1812年出生在波恩市一个犹太人的家庭，其祖先可能来自波兰。他的父母属于因法国的解放战争而获得解放的那一代德国犹太人。在1795到1814年间，波恩处在法国人的统治下，犹太人聚居区的大门一下子便四面敞开，其居民在遭受了数百年的驱逐之后，终于重见天日。人身自由（或至少是这种自由一定程度的扩大）、经

济机会、世俗知识和自由主义观念，对于刚获得解放的犹太人的孩子，其作用就像是上头的烈酒。当1815年拿破仑终于失败后，莱因兰又被并入普鲁士，国王腓特烈·威廉三世试图走回头路，重新实施了大多数限制其国内犹太人的原有的法律，这在刚刚获得解放的犹太人中间造成了一场危机。他们中间的一些人，一想到要回到过去卑贱的地位，就感到无法忍受，于是怀着不同程度的真诚信念皈依了基督教。激进的记者路德维希·波尔纳，在一天之内便改换了姓名和信仰。卡尔·马克思的父亲海因里希·马克思也是如此。诗人海涅、法学家爱德华·甘斯、路德维希·斯塔尔（他后来与人合作创建了保守党），以及哲学家摩西·门德尔松的儿子，都是最著名的改宗基督教的人。还有一些人从相反的方向做出反应。出于虔诚和骄傲的双重原因，他们变得更加狂热地信奉自己古老的宗教。在这些人中间就有赫斯的家庭成员。他父亲在1817年去了科隆，在那里建了一家榨糖厂，很快便生意兴隆。后来他成了这座城市里的犹太人首领。他五岁大的独生子被留在了波恩，信仰虔诚的外祖父为他提供了传统的犹太人教育，传授给他有关《圣经》、《犹太教法典》和中世纪文献方面的坚实知识。在将近半个世纪后，赫斯对这位思想单纯的老商人做过感人肺腑的记述：在他讲到耶路撒冷神庙被毁和犹太人的流离失所时，泪水便会夺眶而出。毫无疑问，早年教育给赫斯留下了不可抹灭的影响：犹太历史中的各种人物和象征倍伴了他一生。人们也许不禁会想，假如卡尔·马克思，一个犹太拉比的孙子，也是以这种方式被培养成人，而不是（像事实上那样）由他的父亲，一个伏尔泰的温和的信徒，用十八世纪的理性主义养育成人，那会给世界带来什么后果。

赫斯十四岁那年他母亲去世，此后他便住在父亲在科隆的宅子里。他十八岁时，父亲不太情愿地让他进了波恩大学。他在那里有何表现，未留下任何记载。事实上，他是否毕业都令人怀疑。至少可以说，这段经历没有对他造成任何影响。我们对这时的他几乎一无所知；只有一个例外：就像德国的其他许多理想主义的年轻人一样，他也深受当时风靡德国知识界的神秘的民族主义和浪漫主义的影响。

他父亲想让他经营自己正在扩张的生意。莫里茨·赫斯——这是他当时的名字——断然拒绝了。他对自己要做些什么似乎还没有明确的

想法。他只想服务于人类，帮助穷人，解放被压迫者，但无论如何不是赚钱。因为在他眼里这是资产阶级私心的一种最令人憎恶的形式。他和父亲吵了架，带着很少一点钱离开了父母的家。他要去看看世界，或至少是看看欧洲。他去了英国，在那里饥肠辘辘。然后他又到了荷兰和法国。1832年他在巴黎，可能是在贫穷的德国移民——他们大多数是左翼流亡分子——中间，吸收了当时流行于这个较为自由的首都的激进思想。[275]1830年的革命在欧洲自由派中间唤起了强烈的希望，巴黎正在孕育着社会主义的宗派和思想，尤其是那些受圣西门主义和傅立叶学说影响的人，总的来说，这种学说呼吁人们正视并反抗残酷的竞争和私人企业造成的罪恶及其必然给人类的灵与肉造成的冲突和伤害；它们呼吁代之以集体事业的合作，这将以一种有计划的、和谐的方式，使人类释放出巨大的生产力，在人间创造出普遍的繁荣、公正和幸福。他们中间的一些人是头脑混乱的空想家，另一些人则是严肃和非常实干的组织者，他们认识到技术进步的革命性后果。美洲等地那些理想化的、十分短命的共产主义殖民地来自前者，而苏伊士和巴拿马运河、法国的新铁路系统、许多部门的新技术观念和制度——从产业垄断到新政，从巨大的卡特尔到国有企业、到五年计划和福利国家——则是来自后者。这些流派中最激进的，是仍然处于地下的激进共产主义的传统，其鼓吹者是被处决的革命家巴贝夫的坚定追随者，他宣布对私有财产的爱甚至拥有私人财产，乃是万恶之源，没有彻底的社会和经济平等，公正和自由是不可能的，而这种平等又取决于彻底消灭继承权和一切私人财产。

赫斯热情地接受了这些学说，又为它补充上他自己的信仰，即费希特和谢林的弟子所鼓吹的浪漫派直觉主义，还有他所理解的斯宾诺莎，就像他这一代激进的年轻知识分子一样，他试图把这种奇怪的混合物塞进当时伟大的主导哲学——黑格尔体系——的模子。在彻底贫困潦倒之时，他徒步走回科隆与父亲和好，担任了家族榨糖厂的文书。不难想见，这段经历以彻底失败而告终。

他最后放弃了父亲的住宅，攒足了只够他生活几个月的钱，而且他极想让自己的文章出现在形而上学论战中；部分地是由于书报检查的缘故，这种论战取代了当时德国的政治讨论。他写了一本反映他全

部世界观的著作。这本充满了黑格尔主义陈词滥调的形而上学历史哲学著作出版于1837年，标题是《一位斯宾诺莎的年轻信徒所写的神圣人类史》，今天实际上已不值一阅。虽然书名表明受到了斯宾诺莎的启发，其起点是一种模糊的理性主义和对万物之统一性的信念，但这本书几乎没有谈到那位十七世纪的大师；它的灵感更多地来自浪漫主义的新教神学，反映着施莱尔马赫的精神。它的核心观点是，最初人类是生活在对精神和物质不加区分的统一性之中——发明财产权以前的一种原始共产主义状态。作者又把这一时期细分为十四个阶段，每个阶段都受一个伟大领袖的主宰。这种原始的统一性被基督教所打破，它最初是想把精神和物质调和起来，但是在中世纪受到歪曲的形式中，精神被夸大了，因此导致一种片面的神秘主义。黑格尔的历史辩证法的运动过程，就是让它回到正确道路上来。意识到自身历史使命的现代人的任务，就是像德国的谢林和法国的圣西门所宣扬的那样，在物质和精神之间建立起理性的和谐关系，尽管在作者看来前者过于强调精神，而后者则过于强调物质。这种和谐的关系体现于一种新的分配制度——“社会的人道”（social humanity），在这种制度中，私人财产的罪恶制度——贪得无厌的社会形态——连同使人变成野兽、失去人性、只是个酒囊饭袋的竞争和劳动分工，将最终被消灭。因此，希伯来先知——这个新世界的最可靠的预言家——将最终得到证实。为了实现这个理想，必须服从道德命令，努力过一种相互自我牺牲的神圣生活。赫斯提到犹太人，只是为了证明它是被基督教所超越的一个原始阶段。他赞扬古代的犹太国家，认为它体现着一种统一性——国家、教会、信仰、政治和社会生活浑然一体，只有很少几条原则支配着整个人类生活。人曾经离开上帝，但他们还要回到他身边，“古代律法会以改变了的形式再次出现”，在这个过程中，作为一个民族的犹太人将会消失，但这不会发生在他们从精神上征服世界之前。他们会完成自己的历史使命。其实他们的作用已经穷尽，基督教已经使他们变得过时，他们只能离开历史的舞台。“这些被他们的上帝选中的人必须永远消失，从他们的死亡中会产生出一个新的、更高贵的生命。”

由形而上学、社会救世论（social messianism）和个人热情组成

的大杂烩，是当时德国的大学正在向哲学听众灌输的众多历史——神学体系的常见内容。同这种大杂烩相比，赫斯的思想既不更糟，也不更好。大多数这样的著作在精神和意图上都有着深刻的宗教性质。它们试图在艺术或科学中找到拯救个人或民族的道路，因为正统的基督教教会好像已经没有能力为有批判精神的头脑提供这种出路了。有些人希望在文学、音乐、各种神秘的试验中找到宗教的替代品。还有些人，大概是这种精神中的大多数人，至少在受到德国影响的国家，希望从历史中找到不断揭示上帝之路或绝对精神的答案。由此产生了所谓的历史哲学（historiosophy）学派——想让历史承担起神学或思辨形而上学的工作，其中最著名的是与谢林、黑格尔、孔德、施宾格勒的名字联系在一起的思想运动，在一定程度上也包括马克思和达尔文的信徒。阿诺德·汤因比是这种世俗救世论在我们今天的主要的、大概也是最后的代表人物。

《神圣人类史》无人问津，今天被人忘记也是理所当然。它的意义仅仅在于，它说明了即使在早期阶段，赫斯就是个成熟的社会主义者了，事实上他是德国最早的社会主义者——法国的平等派在德国最早的忠实信徒，一个姗姗来迟的、有点理想主义色彩的德国巴贝夫主义者。此外，这也证实了赫斯是哲学左派先驱——持极端激进观点的青年黑格尔派——中的一员。黑格尔的门徒全都相信，他们的老师已经发现了人类历史的真正模式，即向着更多的理性化和自由永恒运动，在这种状态下，会有越来越多的人越来越清楚地理解“普遍精神”在逻辑上不可避免的目的是什么，这种对宇宙之目的的自我意识的成长所采取的形式，是人类理性知识的增长，是他们征服自然的力量和他们自身力量的增长，因此也是他们的自由的增长，这使千年盛世更接近了。对于持任何观点的黑格尔主义者来说，构成这个过程的，是在每个“层次”上——社会的、精神的、经济的、政治的和心理的——各种力量永恒的斗争和冲突，它们导致各种危机（有时表现为社会革命的形式），而每一次这样的危机都标志着“世界精神”得到提升的一个阶段。左翼黑格尔派把它解释成有着这样的含义：社会中最先进的因素——对自己的身份、对已经达到的阶段和世界精神的提升所要导致的不可避免的下一步最理性的、最富有自我意识的因素——

的重要作用基本上是破坏性的，它所破坏的是一切静止的、僵死的、愚蠢的和非理性的东西，一切阻挠自我批判和人类向着自己的目标进步的东西。在他们看来，绝对理性意味着人类对自己和自己的环境获得了绝对自由；只有通过积极地清除获得这种解放的障碍，才能达到这一点——这是一种显然有着革命含义的观点。一些青年黑格尔派把他们的激进主义局限于理论领域，把精力用在颠覆传统信念、主要是宗教和形而上学的信念上，例如大卫·弗里德里希·施特劳斯和他那本勇敢打倒偶像的《耶稣传》，或费尔巴哈和鲍威尔兄弟，他们以不同的方式，从社会神话的角度解释宗教。有些人走得更远，和十八世纪的唯物主义者一样，他们认为除非消灭使人处在无知之中，让人产生宗教、社会或政治幻想，使人类甘于接受自己的不幸和痛苦的社会和心理状态，才能取得真正的进步。这些人包括年轻的哲学爱好者阿诺德·卢格、弗里德里希·恩格斯和最著名的卡尔·马克思。

赫斯觉得，如果不站在这场为了人类灵魂的战斗的最前沿，就是懦弱的表现。他二十五岁，热情地准备着为自己的理想而受苦，他充满了对人类的爱，乐观向上，沉迷于抽象观念，他那些头脑顽固的家人竭力想让他走进实际事务的世界，而他对这个世界却厌恶透顶。他的婚姻最好地向我们说明了他的性格脾气。他在科隆遇上一个贫穷的女裁缝并和她结婚，有关他的文章有时暗示，这个女人是个妓女。[276]他这样做显然不是因为他爱上了她，而是为了纠正社会的不公正。他希望用行动来表明，人们相互之间需要爱，需要平等。就我们所知，他同妻子后来生活得十分幸福和谐，西比尔·赫斯是个举止得体的人，她一生都崇拜他，偶尔欺骗过他（他为此提出抗议，但并不十分强烈），以最大的献身精神分担他的贫穷。或许正是这种赤子之心——赫斯的不食人间烟火和洁白无瑕的性格，有时甚至具有真正的圣徒气象[277]——让他那些社会主义同伙中的“现实主义者”甚为恼怒，他们把赫斯看做一个好心肠的傻瓜。但是，即便是极为讨厌他的马克思，也找不出可以用来责骂他的道德观点或缺点。

赫斯在随后的四年里，埋头研读哲学和社会理论书籍，而且我们只能猜想，他的家人虽然气愤，却远远谈不上无情无义，一直在供养着他。他的第二本著作出版于1841年，得到了更多的注意。《欧洲的

三巨头政治》（European Triarchy）基本上是一本政治著作，它是对现在已经快要被人忘记的《欧洲的五巨头政治》（European Pentarchy）的回答，这本书鼓吹由五个大国来瓜分欧洲。它反映了作者在社会和政治观点上的进步。他告诉我们，人类惟一的得救之道就是普遍采用社会主义，尤其是消灭私有财产。[278]这样做的原因并不是经济效率的需要，也不是历史的无情要求，或是因为出现了一个同其他阶级开战的特殊阶级——无产阶级，它注定要打败或压倒自己的对手；这样做的原因十分简单：只有社会主义符合正义。赫斯即使在完全同意把社会划分成不同的经济阶级时，同马克思及其学派也形成鲜明对照，他并不相信阶级冲突是必要的和不可避免的。他是个社会主义者，其实也是个共产主义者，因为他认为一切自私自利，就像一切统治一样，都有损于人类的人格，主子和奴隶都会受到它的伤害，因为在竞争的条件下，个人的天赋根本不可能得到充分发展；就像法国的社会主义者圣西门和傅立叶得出的结论一样，只有在与其他人和谐的合作之中才能实现这一点。在赫斯看来，共产主义是当时历史条件下惟一能够实现的社会利他主义的形式（他在1843年干脆把它称为“实践伦理学”）。他并不想对无产阶级的构成或需要做具体的分析，这主要是因为（就像他的激进派朋友马克思、卢格、恩格斯、格林、费尔巴哈和鲍威尔兄弟一样）他本人很少遇到这个阶级的成员，还因为他比自己盟友中的大多数人要诚实得多。在他看来，历史就是（个人的、阶级的或民族的）自我肯定的私心同相反的原则——利他主义、爱、社会正义——之间的一场斗争。至少在人们的愿望中，表现着对平等、休戚与共和正义的信仰，这个事实证明了这些品质是来自人的真实天性。人与人之间有可能进行理性而和谐的合作（有时他把斯宾诺莎或黑格尔，有时又把法国哲学家的观点作为权威引用），但必须不断为此战斗。人类的幸福就在人类的手中。只要能让足够多的个人相信作者提出的观点的正确性，人类就能够创造他们自己的幸福。“科学”社会主义者——马克思及其信徒——后来对这种“乌托邦式的”、“温情脉脉的”、“人道主义的”学说大加嘲讽，斥之为社会主义荒谬的、“理想化的”、无法实现的形式，它高悬于脱离了时代的真空之中，是抽象的和反历史的，不是来自对具体社会条件的洞察。他们打出了自己更为优越的社会主义品牌，其惟一的理由是，它是从具体事

实推导出来的——它的实现不是因为运气或偶然因素，不是因为既可能发生也可能不发生的事情，（取决于这伙人或那伙人靠不住的善良意志，或取决于这样或那样的不可预见的环境）。马克思真诚地相信（在某种意义上就像他之前的黑格尔一样），一项事业值得为之战斗，其惟一的理由是它代表着理性人的社会进化过程的下一个阶段，而惟一能够正确确定这个阶段的方式，就是科学的分析和预测。根据这种观点，社会革命——剥夺有产者并代之以公有制和无产阶级的胜利——是不可避免的；理性的人所以有所追求，正是出于这个原因，因为他们知道，如果追求任何别的东西，认同于其他任何群体，等于无视决定着每个人及其思想的社会“现实”，结果必然是被历史的力量所毁灭——只有白痴或疯子才会做这样的事情。

赫斯完全不做如是观。他认为社会平等之所以可取，是因为它符合正义，而不是因为它不可避免。他也不把正义等同于在时间中注定要发生的事情。一切恶劣的、不合理的情况很久以前就已出现，并且一直存在。接受任何事情，不能仅仅因为它已经发生，而只能根据它在客观上是善的。黑格尔主义的历史决定论，显然没有给他造成很深的影响，他坚持认为，获得社会正义，消灭贫困并平等分配更加丰富的物质财富（由于恶劣的分配方式，它造成了更多的苦难而不是幸福）的惟一手段，是坚信自己的行动符合道德必然性的人的自觉意志。一个人可以而且有义务用理性的论证让人们相信，假如他们把自己的财产用于生产和合作的用途，他们在物质和道德上都会生活得更好。这就是赫斯的“真正的社会主义”——被马克思和恩格斯大加嘲讽的乌托邦情感主义。[279]他们称他为“摩西拉比”或“赫斯拉比”，对他的观点大加讥讽。

赫斯虽然天真，持有传统的犹太教道德观，渴望正义，并从斯宾诺莎和《圣经》中引章摘句，但是根据我们后人的经验，他并没有犯下比其他一些人更为严重的错误。……

终其一生，赫斯的社会主义都是建立在纯粹的道德前提上。从这个方面看，他的观点更类似于十九世纪的基督教社会主义者、俄国的社会主义革命者或我们今天的英国和斯堪的那维亚的社会主义者的观

点，而不是马克思主义者或另一些“现实主义者”的观点。赫斯要求消灭私有财产，是因为他认为如果人们不过上社会主义或共产主义的生活，他们就不会停止相互争斗和压迫，就会继续受到他们所造成的不公正的毒害。他认为私有财产是这种生活的致命障碍。私有财产必须消灭。但是除非把这场改革贯彻到底，使其道德目的得到充分实现，不然什么都实现不了。只是机械地消灭私有财产肯定是不够的，心灵也必须发生改变。但是在损害人类心灵的物质和制度条件本身没有变化之前，这也不可能发生。此外，仅仅改变这种结构，也不会自动地导致必要的精神改造，除非惟一与自由人相称的道德原则得到了理解和应用。

这些道德原则属于全人类，而且它们是得到公认的原则，即使不是所有的人都在一定程度上采用它们，而是只得到了少数最杰出最聪明的人的采用。这些原则不一定是只属于某个阶级的原则，虽然同那些从压迫中获益的人相比，被压迫阶级的要求可能更真实地体现着它们。这就是“抽象人性”（abstract hu-manity）的观念，马克思正是据此对赫斯和另一些乌托邦主义者发出了谴责；仿佛“被剥削阶级”这个概念不那么抽象似的。赫斯的信条自始至终都是来自这些原则。他的社会主义，以及他后来的犹太复国主义，是它的直接后果。那些觉得阶级权利的观念比人权观念更真实的人，以及那些惬意地认为人们只是客观力量的执行者，而这种力量将确保他们的团体迟早会获得胜利，不管他们的敌人有什么愿望或想法的人，也就是说，所有天生的黑格尔主义者、马克思主义者、加尔文主义者和其他极端决定论者，尤其是在政治或社会生活领域，必然认为赫斯是不现实的和不值得同情的。

《欧洲的三巨头政治》特别赞成欧洲三个文明强国的统一：德国——观念的家园和宗教自由的斗士；法国——社会改革和政治独立取得胜利的战场；英国——经济自由的故乡，而且这种自由本身就是法国和德国精神的综合——既不像德国那样过于“思辨”，也没有法国那种过于“庸俗的”唯物主义。这三个大国必须联合起来，同心协力对抗俄国，它是反动势力的堡垒，是野蛮镇压的来源，有着吞并欧洲、扼杀其自由的危险。把俄国当做西方的敌人，呼吁为了反对它而团结一

致，这在当时的德国和欧洲各地十分普遍。赫斯这本书中惟一的独到之处，是他把这种常见的建议同激进社会变革、“和平革命”（他认为暴力还会滋生暴力，这将破坏和平重建的土壤）的必要性联系在一起，认为只有这样才能拯救欧洲，使它不至于在资本主义生产和分配制度的矛盾的重压之下陷于崩溃。

这本书引起了一些注意。赫斯作为一名雄辩的左翼鼓动家出现在德国的知识界面前，在随后两年里，人们向他提供了不同的记者职务并被他接受，这使他与另一些志趣相投的年轻人有了更密切的接触，著名者有恩格斯、马克思和卢格。最热忱的黑格尔派变成了共产主义者，赫斯让年轻的恩格斯皈依了他的信仰。[280]他在1841年遇到了马克思，后者虽然通过洛伦茨·施泰因（他曾介绍过法国共产主义派别的领袖的观点）已发表的德文著作，对当时的共产主义学说略有所知，但最有可能的情况是，赫斯那些炽热的滔滔陈辞，最早动摇了他对黑格尔的官僚国家乃人类理性和纪律的表现这种政治学说的信念，使他转而走上了好战的社会集体主义道路。在赫斯的著作中，确实有一些段落不能让当时的马克思满意。伦理学的腔调，尤其是经常提到希伯来先知，从来就不合他的口味。非常显而易见的是，马克思本人决定从他的生活中彻底杜绝这种令他尴尬的来源。他根本不打算经受身份不明的折磨，就像更为敏感和心肠不够硬的人那样，例如犹太人波尔纳，或海涅、拉萨尔或狄斯累利，在成年后的生活中始终受着它的折磨。他因为自己受到的歧视而产生的深切而愤怒的感情，都被他——也许不是完全有意识地——转移到了一个更广大的领域：他把自己的痛苦等同于一切地方受欺辱受压迫的人的痛苦，尤其是无产阶级的痛苦，由此获得了心理上的解放。他发出怒吼是以被压迫工人的名义，而不是因为他作为一个犹太人被剥夺了教授资格而受到的耻辱。他所说的工人，只是一个伟大的象征性的多数，它同具体的个人无关，同他本人的世界以及他本人的伤痛相距遥远。他完全是在为他们要求并预言正义、复仇和破坏。至于犹太人，他在遇到赫斯两年前所写的一篇文章中，就宣布他们仅仅是当时社会弊病的一种令人讨厌的征候，是社会机体上的一个赘瘤——他们不是一个种族或民族，甚至不是一种通过皈依别的信念或生活方式就能得到拯救的宗教，而是一群寄生

虫，一帮由造就了他们的那个经济上自相矛盾和不公正的社会必然会培养出来的钱商。在将会克服所有社会弊病的行动——即将到来的、不可避免的和全面的社会革命——中，他们也会被消灭。这篇文章中得到恩格斯温和响应的强烈的反犹语调（在当时和后来的社会主义者中间，反犹态度并不少见），在马克思后来的岁月里成了他越来越突出的特点。它影响了共产主义者，尤其是犹太共产主义者对待犹太人的态度，也是他傲慢而又粗俗的性格中最神经质和表现着反叛精神的一面。赫斯采用的语气就大为不同。赫斯的实际看法，同马克思或其他青年黑格尔派中的激进分子的观点并非十分不同，他把获得解放的犹太人等同于资本主义及其罪恶。他以公开的厌恶和蔑视的态度谈论他们，把他们称为众多贪婪的钱商——“守财奴”。在他看来，他们就是占有精神的象征。然而，他的语气既不同于痛苦的海涅，也不同于烦躁的马克思。他并没有痛恨自我的体会，因此不想粗暴地对待自己的本性。他不想从自己身上去掉出身的痕记，因为他没有感到它像个恶性肿瘤，令他感到压抑和蒙羞。在《欧洲的三巨头统治》中，他只是重复了他四年前说过的话——犹太人的任务就是分散到各地并和人们同化——他们已经完成了自己建立最初的基督教的任务，然后（既然犹太教比基督教更强调社会纽带）共产主义才有可能对社会进行更新；他们起着促使西方“运动”起来的“锥刺”和“酵母”的作用，使它不至于像中国那样停滞不前，但是这项工作已经完成。由于他们拒绝了基督教，他们现在就像鬼魂一般，“既不能死，也不能生”，就像骷髅和化石，该是他们和非犹太人通婚而自行消失的时候了。文明大国的“三巨头统治”将彻底解放他们，赋予他们人权和公民权；但是，只有当所有仇恨和蔑视他们的其他人都消失之后，他们真正的解放才会出现。总而言之，他重复了一些高尚的常识，那是任何地方任何时代的自由主义同化派的主要信条。

这种信条所导致的叛教行动，造成了他和自己虔诚的犹太父亲之间的最终决裂。但是这并不是当时赫斯对犹太人的全部感情故事，1840年，在大马士革，一个犹太人因为祭神杀牲而受到指控并被定罪。随后便发生了反犹主义的骚乱。对这种可怕而古老的诽谤的反应，导致了法国和英国的犹太人群情激愤，使他们在各地的同情者为

之震惊，结果是蒙特菲奥雷·克列米厄教团为这种不公正而得到了一定的补偿。赫斯对这件事做出了痛苦的反应，并且他后来告诉我们，他第一次开始怀疑自己过去提倡的解决全人类疾病的方案，是否也能自动地治好犹太人的疾病。在同一年，即反法国沙文主义的巨浪席卷整个德国期间，他偶然看到了诗人贝克所写的一首仇法的诗作，他怀着突发的爱国热忱为它谱曲，并把这首作品送给作者。贝克在信封的背面以伪装的但仍可辨认的笔迹，对他做了冷淡而礼貌的、包含着反犹语气的回答。[281]赫斯大为气愤。但是作为一个理性主义者和社会主义者，他决定克服自己对大马士革和贝克的情怀。他想说服自己，这些都是一个垂死挣扎的社会的反常表现。人类社会的新生将使它们永远不可能再出现。在未来天下一家的社会里，没有教派或利益的存身之地。犹太人必须消失，变成一个历史的团体。普遍的宗教必须取代纯民族的宗教。犹太人即使不能让自己改宗基督教，他们至少必须让自己的子女改宗。利用这种方式，“犹太——基督教商人的世界”将会以不失尊严的解散方式消失。犹太人的苦难不管多么深重和不公，毕竟无产阶级的苦难比它更大更严重。赫斯压抑着自己受伤的情怀，至少在当时是如此。信仰战胜了来自经验的直接证据。[282]这是自他那时以来许多社会主义者和共产主义者的典型经历。赫斯犯了一个错误，因为他常常太天真，太缺少批判精神。他的一直未被个人虚荣或教条所玷污的道德见解救了他。他总是有着清醒的良知。

除魅的时刻尚未来临。1841年，赫斯陷入了卡尔·马克思卓越而勇敢的观点的符咒之中。这年8月他与马克思会面，向他宣扬共产主义，9月初便写信[283]给他的持怀疑论的朋友奥尔巴赫说：

> 他是最伟大的、也许是现今在世的惟一真正的哲学家……马克思博士——这是我的偶像的姓名——还是个很年轻的人（最多二十四岁），将会向中世纪的宗教和政治发出最后的致命一击。他把哲学的深刻与最敏锐的机智结合在了一起：想想卢梭、伏尔泰、霍尔巴赫、莱辛、海涅和黑格尔吧，不是被随便放在一起，而是被融合成了一个人——你会听到马克思博士的声音的。

他和马克思合作出版激进的《莱茵报》，直到莱因兰的事情变得过于狂热。他受到了在德国煽动暴力共产主义（对于一个爱好和平、强烈反对使用暴力的理想主义者来说，这是一种奇怪的历史责任）的指控，为了安全起见，他作为这份报纸的记者被派往巴黎。在巴黎，他为著名的俄国革命家巴枯宁向革命共产主义的转变（后来他才信奉了无政府主义）出了一臂之力，并且一度是蒲鲁东的热情支持者。他欣赏蒲鲁东和卡贝——当时所有社会主义者中最狂热的人，因为他们直接向穷人和被压迫者发出呼吁，不像圣西门或傅立叶那样，等待某个开明专制者和百万富翁来贯彻他们的社会计划。1843年他回到了科隆，在工人中间进行煽动，发表了一些无足称道的左派文章，攻击私有制、宗教和国家的暴政。他似乎采取了一种介乎共产主义和无政府主义之间的政治立场。[284]他这时是一帮有信仰的弟兄中活跃的一员，其中包括蒲鲁东、布鲁诺·鲍威尔、卡尔·格林和马克斯·施蒂纳，后来马克思谴责他们全是抽象的道德论者——他们否定资本主义，除了认为它是一种罪恶外，再也没有更好的理由。这不过是一种伪装成客观判断的主观主义。马克思认为，既然事实上人人都受着自己的阶级立场的制约，既然他们的道德和政治观点只是对他们的利益（也就是说，在一定阶段他们的阶级需要和渴望什么，或他们受着什么威胁或害怕什么）做出的合理解释，所以，认为一个人可以站在超越战斗、超越阶级斗争的优越的中立立场上进行褒贬，就会陷入一种致命的“形而上学”幻觉。人们要想对某种既定的观点、制度和政权发起攻击或摧毁它，惟一正确的客观基础就是有关历史发展的新辩证科学。理性的政治要支持历史——阶级斗争——即将创造的东西，要谴责那些必然会被它毁灭的东西。推动历史运动的，是客观的物质因素及其对人类意识和对它的反思所起的作用，因此抵制这种运动是任性的和不理智的，简直就是一种自杀行为。从这个意义上讲，蒲鲁东、卡贝和赫斯就是“唯心主义者”和空想家，他们注定会使自己变成低能儿，后来的托洛茨基则把他们称为“历史的垃圾堆”。

不过，马克思，尤其是恩格斯，虽然瞧不起他们过去的老师（大概还包含着对先驱的妒嫉），他们同赫斯却保持着比较友好的关系，

在1847年写的《共产党宣言》中，利用了他的一些文稿（尽管只是为了进行谴责）[285]，怀着一种爱恨交加的态度看待他，后来所有的马克思主义者，对于他们异口同声地称为“多情善感的、唯心主义的共产主义”的东西，都采取了这种态度。赫斯太单纯，太缺乏自尊意识，因此对这种侮辱人的态度他不会做出回应，甚至根本就不在意。他总是想以善报恶，毕生对“科学”社会主义之父怀着深深的敬意甚至忠诚。不管他们有什么错误，他在他们身上看到了被压迫工人的正义事业的不屈不挠的工作者。这对他就足够了。凡是反抗不公正，为全人类更自由更美好的生活而战斗的人，都是他的朋友和同盟。

他在巴黎度过了一段不稳定的生活，通过给不同的德国移民报刊写文章而增长了见识，然后他在1845年去了布鲁塞尔，时断时续地在那儿一直住到1848年。他返回过德国，在埃尔伯菲尔德为恩格斯编过一份左派杂志《社会镜报》（Der Gesell-schaftsspiegel），进行鼓动（他们在各地都赢得了信徒，但不包括工人），写文章讨论资本主义固有的各种罪恶，认为那是在富足中出现生产过剩和苦难的根源；谴责货币本身就是“Entmen-schlichung”（异化）——把人变成按一定价格买卖的商品——过程中的一个因素，这种观点后来被马克思当做“散发着一丝哲学气味的法国社会主义和共产主义的微弱回声”而抛弃。

当1848年革命爆发时，他正在德国。他的遗孀后来坚持说，他直到去世，对这场革命始终持谴责的态度，然而这也许只是一种善意的编造。这场革命的失败并没有摧垮他的精神，或减少他对人类的信心。俾斯麦、奥地利皇帝和拿破仑亲王轻松战胜了民主的力量，使他那些法国和德国的激进派盟友在道德和思想上一蹶不振，和他们不同，他从来没有向敌人屈服，也没有退缩到移民的那种典型的怨天尤人和无所作为的状态中去，只是偶尔想为自己的行为辩解并对所有的人进行谴责。他周游瑞士、比利时和荷兰，在马赛开了一家经营刷子的店铺，最后在1854年又回到巴黎，在度过了二十多年的流浪生活后，他在那儿定居。这位德国共产主义之父生活在贫穷之中（一度因他父亲于1851年去世后留给他的一笔遗产而有所改善），但他依然毫不动摇地相信无产阶级的社会，相信人类可以达到完美，相信经验的

发现和发明方面的进步所起的作用。他钻研人类学、心理学和自然科学——因为他确信具备技能和公共精神的人，能够利用科学知识，使人类得到新生。凡是在他看来向往光明的人，他一概报以政治上的同情。他赢得了费迪南·拉萨尔——“一个犹太人的肩膀上长着一颗歌德的脑袋”——的友谊和尊敬，并协助他创建了“全德工人联合会”——这是欧洲所有有组织的社会民主党的基础。在这个时期，他还热情讴歌意大利为取得统一和独立而开展的斗争。意大利人，尤其是马志尼及其朋友，代表着他一直理解和相信的民族主义原则。马克思主义认为民族主义不是历史中的一个真正的基本要素，赫斯并不接受这种理论。他谴责世界主义是对使人类丰富多彩的真实历史差别的故意的、违反自然的抹杀。但是他看不出任何民族有理由认为自己一定优于其他民族，他明确反对黑格尔在“历史性”民族和那些不幸的“衰败”民族之间所做的划分——更好战的民族注定会利用他们的优势“发挥一种历史作用”，拥有进行同化和统治的“历史”权利。和十八世纪的人道主义者赫尔德一样，他相信人类自然地分化成不同的种族或民族。他不想费心去定义这些概念，因为他认为它们意味着任何头脑健全的人都会承认的事情，只是由于以它们的名义犯下的和仍会犯下的野蛮暴行，才让人产生了有损其名声的联想。他无保留地谴责普鲁士的沙文主义。他憎恶俄国的扩张主义和专制统治。但是意大利人要在自己的土地上建立自己的自由国家的愿望，却博得了他最热烈的同情。他认为，教皇的统治，而不是外国人的入侵，才是意大利的落后、分裂、经济和精神痛苦的真正原因，这反映着从马基雅维利到今天所有意大利爱国者的观点。在他思考意大利的民族主义问题时，在他以真诚的同情和赞赏态度参与意大利爱国主义运动（欧洲的自由派——尤其是英国的——都对加里波第和马志尼的追随者有这样的感情）时，他自己那个散布在各地、“默默无闻的”民族——犹太人——的性质和命运，再一次占据了他的思想。他在1861年得到普鲁士国王的大赦后回到科隆。1862年，他发表了自己最出色也是最著名的著作《罗马和耶路撒冷》，对自己的新学说进行了阐述。

不管是拉萨尔的民族主义品牌的社会主义——在这段时期赫斯和拉萨尔合作密切——影响了他，还是他的思想发展有自身的内在模

式，无可怀疑的是，他后来的言论和文章让人觉得，他就像个经历了一次脱胎换骨的人。他的书在当时欧洲的政治专家或一般读者中几乎没有引起注意。就像赫斯本人一样，它一向处在当时的主要思潮之外。然而对于有教养的德国犹太人，它却如同它打算做到的那样，就像是一颗落下的重磅炸弹。即使在它出版一百多年后的今天，它的许多内容肯定已经陈旧，有很多事实上属于狂热的乌托邦和幻想，因此肯定会过时——有时是在不知不觉的过程中——的成分，但是它仍然让人觉得它是一部大胆而有创见的社会分析杰作。这是一本清晰、深刻、率直和不妥协的著作，同时又汇集了许多令人烦恼的国内现实，令各地犹太人中的自由主义同化派感到不舒服；而且，尽管偶尔有一些卖弄词藻的地方，它表现出一种简单明了、极为感人的信仰。它包含着对西方犹太人处境的描述，对他们病情的诊断，以及一份有关未来的纲领。赫斯的那些持世界主义观点的社会主义朋友的冷言冷语，显然对他失去了影响。他表达了自己的一种重要信念，多年来他一直把它压在心头，但是最终证明它强大的力量难以窒息，只有说出来才能让他感到安宁。

二

《罗马和耶路撒冷》包括一篇前言、写给一位已故女士的十二封信[286]、结语和十篇附注。它讨论了一个中心话题的方方面面——犹太人，他们是什么，他们应当是什么。他在书的开头部分，即在第一封信里，定下了全书的基调。作者在那里说：

> 在二十年的疏远之后，我重新回到自己的民族中间。我分享着它每日的喜怒哀乐，分享着它的回忆和向往。分享着它在自己的家园，在它生活于其中的文明民族中间的精神斗争。尽管经过了两千年共同的生活和努力，它仍没有做到同这些民族融为一体。我自以为已从心中永远消灭的一种思想，再一次生动地出现：我的民族身份的思想，它与我的祖先和那片圣地——永恒之城，相信生命统一性和普天一家的信仰的诞生地——的遗产是分

不开的。[287]

赫斯接着宣布，民族身份是真实的。民族是自然的历史产物，就像家庭，就像生理类型一样。否认这一点只会混淆事实，它是来自害怕和怯懦这种不值得尊敬的动机。就犹太人的情况而言，用来反对民族主义和中世纪偏见的响亮词藻，只是为了掩盖他们的愿望，他们要摆脱自己那个“不幸的、受到迫害和嘲笑的民族。……现代自由派的犹太人满嘴都是有关人类和启蒙的漂亮词藻，他们一心想掩盖对自己兄弟的不忠，这只会让人嗤之以鼻”[288]。这造成了一种让每个人越来越难以忍受的境况。欧洲人总是把犹太人的存在当做一种反常现象。正义和人道精神的进步也许终有一天导致犹太人获得正义：他们有可能获得解放，但是只要他们的行动原则是“Ubi bene，ibi patria”（活得惬意处，即是祖国）[289]，他们就决不可能受到尊重。否定民族身份的做法失去了人们的尊重。同化也不是解决的办法：“虔诚的老犹太人是不会那样做的，即使让人割掉舌头，他也不会用同化来否定自己的民族身份。是那些可耻的现代犹太人，他们在命运之手的压迫下放弃了自己种族。”[290]启蒙的大旗也不会使他们免于舆论的苛评。“用各种地理学或哲学借口进行辩护是没有用的。”[291]现代犹太人想逃离他认为就要沉没的船，这只会自取其辱。“你可以戴上一千副面具，你可以改名换姓，改变你的宗教和你的生活方式，直到没有人还会注意到你是犹太人。但是对犹太人名称的每一次羞辱还是会刺伤你，其程度甚至超过那些有尊严的人，他们依然忠于自己的家庭、维护自己高贵的姓氏。”[292]有些德国的犹太人认为，他们能够通过把自己的宗教现代化或是干脆改宗而获得拯救。然而这对他们毫无帮助。“不管是改革宗教还是受洗成为基督教徒，不管是教育还是解放，都不能使德国的犹太人畅行无阻地进入社会生活。”[293]他一次又一次地说，德国是极端反犹的，身材高大、金发碧眼的德国人，强烈地意识到身材瘦小、黑头发的犹太人同他们有着本质的差别。德国人对犹太人鼻子的仇恨，并不亚于对犹太宗教或犹太姓氏的仇恨；[294]改变信仰或姓氏显然是没有用的：犹太人到头来想要否定的，不是他们的宗教，而是他们的种族：然而他们的鼻子不会消失，他们还是一头鬈发，他们的形

象依然未变，还是和古埃及浮雕上的一样，那上面闪族人的形象是很容易辨认的。[295]他们是“一个种族，一个兄弟会，一个民族，它自身的存在不幸被它自己的子孙所否定，只要它依然是个没有家园的民族，即使街头恶少也会把羞辱它当成自己的义务”[296]。无家可归是这个问题的核心：因为没有了灵魂，“人们只能寄人篱下，靠别人养活”[297]。一切叛徒都过着这种卑贱的生活。“假如犹太人的解放确实与犹太人的民族身份不相容，那么犹太人就应当为了后者而牺牲前者。”[298]还有更激烈的语言：“犹太人并不是一个宗教群体，而是一个独立的民族，一个特殊种族，否定这一点的现代犹太人不仅是叛教者，而且是他的民族、他的部落、他的家庭的叛徒。”[299]赫斯然后以最激烈的言辞谴责了种族沙文主义——任何形式的民族主义。但是，否认自己的民族或种族，至少像宣扬它有优越的权利或权力一样可憎。德国的犹太人认识不到这一点。德国的反犹主义让他们非常困惑。他们觉得自己是真正的爱国者，是曾经为德国而战的战士，是和其他德国人一样强烈敌视法国人的“条顿狂”（Teutomaniacs）。[300]他们唱起家喻户晓的德国爱国歌曲，就像别的德国人一样激情澎湃。但是，这些歌曲的词作者之一贝克，对赫斯想为它谱曲的尝试嗤之以鼻，这虽然是一种粗野和可怜的表现，然而——他说如今他已经认识到——也是一种自然的反应。褊狭的民族主义确实是一种罪恶，但是人们必须认识到这是一种种族主义的罪恶；因为种族是存在的，犹太人属于一个种族，它不是德国人的种族。否认这一点等于歪曲事实。成为一个种族或民族，不是要获得种族或民族的控制权。民族主义的弊病就在于它要主宰其他民族。但是犹太人和其他民族一样，需要一种正常的民族生活。赫斯接着说，法国的大史学家奥古斯丁·梯叶里在十九世纪初正确地认为，主宰历史的并不是阶级斗争，而是种族或民族斗争。“闪族”或“条顿”不仅是语言学概念，每个种族都有不同的、没有可比性的天赋，它们都能为丰富人类生活做出贡献。根据赫斯的观点，雅利安种族具有解释的天赋——学问上的天赋——和创造美的天赋：一种技艺上的才能。闪族的天才在于——在他们的伦理观和他们对神圣事物的感觉中——用宗教把世界神圣化。种族不分优劣。必须使所有的种族得到自由，然后他们才能进行平等的合作。跟其他种族、跟许多基督教和穆斯林民族一样，犹太人在被各种传教者刻上了

酣睡咒语的墓石下已经沉睡了很久，但是高卢公鸡（法国）唤醒了这个沉睡的王国，法国人，进步的斗士，将砸碎墓石，各民族将从他们的墓室中复活。[301]自从英诺森三世以来，罗马向来是个沉睡不醒的城市，但是今天它已经被为意大利自由而战的爱国者逐渐唤醒，又成了一座永恒的生命之城，和它一样，耶路撒冷也会觉醒的。台伯河的水流——北意大利凯旋的声音——把犹太人从酣睡中唤醒，他们又在锡安山上发出了声音。他承认自己也一直生活在梦中。只是在1840年，当犹太人因祭神杀牲在大马士革受到指控时，他自己才突然认识到真理在什么地方。“我第一次意识到，我属于我那个不幸的、受着诽谤和蔑视、散居在各地的民族。”[302]他接着说，他强压下痛苦的呐喊，是因为欧洲无产阶级受着更大的痛苦，他认为自己应当为它献出生命。

波兰的民族主义显然没有打动赫斯，因为它同罗马天主教有瓜葛，而罗马是反犹太毒素取之不竭的源泉。但是意大利的觉醒——世俗的和人文主义的——却使他认识到，所有严重的民族问题中的最后一个问题，犹太人问题，最终也必须加以解决。他宣布，这个问题被理性主义者和博爱论者的幻觉掩盖的时间已经太长了，他们否认犹太宗教的民族性质。德国犹太人中的宗教改革运动，除了让犹太人的生活变得空洞无物，砍掉了犹太之树上的树枝外，一无所获。运动的领袖恬不知耻地告诉犹太人，他们应当藏身于其他民族中间。结果如何？他们改名换姓，只是为了让反犹分子可以找出他们原来的犹太姓名，然后当面揭穿他们。因此，可怜的作曲家梅耶尔比尔，现在总是被他们称为雅各比·梅耶尔·利普曼·比尔；路德维希·波尔纳总是被称为巴鲁赫，这的确是他的本姓。[303]德国的社会主义者[304]陶醉于这种消遣，丝毫也不亚于其他人。这是一种奇耻大辱的处境。犹太人一直遭受迫害和杀戮，但他们在中世纪依然保持着对自己古老价值的坚定信仰，因此他们至少避免了堕落。而现代犹太人，尤其是那些已经改名换姓的犹太人，受到公开或隐蔽的侮辱，是他们罪有应得。

赫斯宣称，他原来的名字不是莫里茨，而是一个希伯来名字摩西。[305]他还说，他为没有人叫他“伊兹希”（Itzig）而遗憾；再没有比披着保护色招摇过市更恶劣的事情了。[306]他在该书前面的一段动人的

文字里说，摩西并没有葬在圣地，因为根据犹太拉比的说法，当摩西出现在他未来的岳父、米甸的牧师杰瑟罗面前时，他并没有暴露自己的真实出身：他允许人们假定他是埃及人；而约瑟则对其同胞表明了自己的身份，而且绝没有抵赖他的身份和作为。片刻的软弱使摩西失去了葬在祖先土地上的权利，因为他用沉默否认了自己的祖先。所以，按照《圣经》上的说法，谁也不知道他的坟墓的位置。

那么，假如犹太人不继续在其他民族中间做可怜的伪君子，他们该做些什么呢？赫斯断言，犹太人正是由于他们的宗教，才成了巴勒斯坦的爱国者。当他给祖父读耶利米在幻觉中见到拉吉在她的坟墓里，眼睁睁看着自己的孩子们被带到巴比伦的监狱时，当他向祖父出示橄榄枝和枣椰枝，眼睛里闪着光芒说“它们来自以色列”时，他流下了热泪，这时他早已远离了自己的家乡莱因兰。他接着说，犹太人购买巴勒斯坦的土地，他们可以长眠于此。在结茅节期间[307]，他们带来棕榈枝系在爱神木上；而且他还可以补充说，他们在和圣地上的祖先相同的季节，祈求雨水或甘露。这决不仅仅是一种迷信或教条。来自巴勒斯坦的一切，让他们想到巴勒斯坦的一切，都让他们感动，让他们感到无比亲切。即使德国打算接受他们，也要以否定他们的种族、他们的宗教、他们的特质、他们的历史记忆和他们的本性为代价——这一代价不仅从道德上说太高了，而且根本就无法支付：这种建议不但令人憎恶，而且是行不通的。

从原教旨主义者那儿也找不到办法。他们把脑袋埋在沙子里，否认一切科学，否定现代生活的一切方面。他问道，一方是什么都没有学到的改革派拉比的虚无主义，另一方是什么都没有忘掉的正统派保守主义，犹太人怎样才能在它们之间架起一座桥梁？只有一种办法，它正在约旦河岸上等着犹太人。法兰西民族会帮助他们的。伟大的解放者法国，第一个打破古老的枷锁，宣布犹太人和其他民族一样享有公民自由——一旦凿通了苏伊士运河，法国一定会让犹太人在运河边建立殖民地，因为没有土地（赫斯一再重复这一点），就没有民族生活。但是，谁会去这个荒凉的东方国家？当然不是西方的犹太人。他们会留在欧洲各地，他们已经接受了那儿的教育、文化和可敬的社会地位。他们与西方文明的关系太紧密了。他们已经丧失了犹太人的活

力。他们并不想迁移到那片遥远而贫瘠的土地。他们可以用他们的知识、他们的财富、他们的势力帮助移民，但是他们自己不会去那儿。对于他们，巴勒斯坦最好是成为一个赫斯所说的“精神中心”。[308]那儿将建起大学，这些移民将说一种共同的语言。那么到那儿去的到底是些什么人呢？对此不必有任何怀疑。东欧和其他地方的犹太人，古老的信仰使他们一向保持着团结，他们没有受自己的环境的玷污。这些人，也只能是这些人，将迁移到那儿。[309]他们的生命力，就像有时在埃及的木乃伊墓葬中发现的坚果一样：一旦得到土壤、阳光和空气，就会发芽成长，重新变得枝繁叶茂。[310]没落的理性主义的过时产物的致命残留，已经束缚住了西方的犹太人，除了外来的打击，没有任何内在的力量能够清除它们；但是当民族感情的火花燃成圣火，预示着新的春天，预示着他们的民族获得了新的生命时，阻碍着东方犹太人进步的东正教的坚硬外壳就会被打破了。[311]犹太人中的同化论者，厌恶他们所谓的宗教蒙昧主义，他们要根除这种迷信。但是，打碎包裹着犹太教的拉比外壳，也就打碎了里面的种子。它不需要破坏，只需要生长的土地。

关于这场哈西德派运动，还有一些不同寻常的枝节。[312]摩西·门德尔松发起的改革运动是要淡化犹太教，使身处异邦的犹太人获得自由——这显然是不可能的，而哈西德复兴主义教派才是犹太宗教的真正发展，是对虔诚的大众对真诚的生活、对古老象征的新鲜意义的需要做出的回应，所以注定有着伟大的未来。改革派把犹太教的东西用于非犹太人的目的，而且暗中赞同海涅的观点，认为犹太宗教与其说是一种宗教，不如说是一种不幸，他们甚至忘记了，即使那些改宗的犹太人，不管其愿意不愿意，都痛苦地受着犹太大众的处境的影响；和他们不同，哈西德是一股活泼的精神力量。不错，赫斯把查巴德哈西德派创始人的名字搞混了，他谈到了维尔诺的萨缪尔，却没有提到施努尔·扎尔曼。但是引人注目的是，一个流亡的共产主义鼓动家，竟然听说了这场运动，竟然这么早就认识到，这场运动的发起人巴尔·舍姆，最终注定会战胜摩西·门德尔松。因为哈西德派和犹太复国主义不管过去还是现在，是一股活着的力量，而改革运动却不是这样，虽然它有人道主义、文明和学术。

赫斯认为，在俄国、普鲁士、奥地利和土耳其帝国领土上的数百万愚昧的人，即这些落后地区的犹太人，将移居巴勒斯坦建立一个新的国家。犹太人存在着自我认同，这既“不需要证明，也不需要否定”。[313]就像其他犹太人一样，只要他们愿意，他们可以同化到自己出生的国家中去。即使今天（即上个世纪六十年代），那些瞧不起他们的犹太裔公民同胞使自己日耳曼化的做法，而且根本不把他们不断列举出的那些“文化成就”放在眼里的德国人，一旦犹太人成了一个自己祖先土地上的民族，他们也会把拒绝给予他们个人的东西，给予作为一个民族的他们。[314]

但是那一天或许尚未临近：在这之前，宗教是犹太教伟大的守护者，切不可用任何理由将它冲淡或让它适应时代。对于赫斯，犹太宗教从它世俗的方面看，是一切平等主义和社会主义的基础：因为它不承认任何等级或阶层，它假定一切生灵的统一性。它不允许封建制度，不允许社会等级制，它是公正的和平等的，是最高尚的现代社会运动的真正起源。它确实承认民族身份的原则，可是（赫斯如此认为）它认为沙文主义的民族主义，例如普鲁士的民族主义，在道德上是错误的，因此予以否定。但是它同样没有给自己的对立面——空洞造作的世界主义——留下一席之地，因为它否定对民族身份的正义要求，歪曲了事实，编造出虚幻的理想，用它所伪造的计划诱惑天真的人陷入灾难。真正的国际主义的首要条件就是应当存在民族。国际主义不是消灭民族的运动，而是团结各民族的运动。因此，赫斯欢迎犹太史学在德国犹太人中的复兴，以赞赏的态度提到韦尔、孔波尔特、伯恩施坦、维尔这些名字，尤其是格拉茨，他成了他的朋友。赫斯从他的犹太民族史中愉快地反复引用过一句话：“请注意，是人民，不是教会或宗教。”

赫斯压抑了二十多年的思想，如今终于喷涌而出。他一再回到自己的父亲和祖父灌输给他的信仰。“一旦我有了家庭，尽管我有顽固的异教思想，我本人不但会加入犹太人的教会，还会在家里遵守一切犹太节日和斋戒日，以便让我的民族传统始终活在自己的心中，活在我的儿女的心中。”[315]他拒绝任何形式的掺假和妥协，任何形式的为满足现代需要而做的调适。没有任何理由缩短祈祷词，也不可用德语

代替希伯来语。必须怀着最大的敬意对待犹太布道者。他最担心的莫过于他所谓的“虚无主义”。[316]他认为改革运动是浅薄而不可信的，是对基督教病态的和低俗的模仿，是古老而独特的事物的现代假冒伪劣品。如果他必须选择的话，他宁愿保留犹太律法汇编《布就筵席》（Shulchan Aruch）中的六百三十条教规。将来有一天，在耶路撒冷召集的一个新的犹太教公会（Sanhedrin），也许会修改或废除它们；但是在此之前，犹太人必须原封不动地保留他们拥有的东西——他们真正的精神遗产。赫斯嘲讽这样一些犹太人，他们自负地认为受了神的召唤，要在各民族中履行某种子虚乌有的“使命”[317]——教导他们对其他宗教宽容，或传播“纯粹一神论”[318]的信条，甚至经商的技艺。“那些不相信自己的民族复兴的犹太人，最好还是像今天开明的基督徒一样，为瓦解自己的宗教而工作。我能理解他们怎么会持这种观点；我所不理解的是，一个人怎么能够既相信‘启蒙’，同时又相信犹太人在流亡中肩负的使命，也就是说，同时相信犹太教的消失和它的继续存在。”[319]那些愿意为了“自由”和“进步”这种抽象概念而牺牲自己历史的犹太人，他们真的以为任何人都会参与其中吗？[320]梅耶尔比尔当真认为，除了他本人之外大家都是受骗者，因为他在自己的歌剧中极为谨慎地避开了《圣经》的主题？

在确定了他对德国犹太人的解释之后，赫斯转向在巴勒斯坦殖民这个具体问题。他注意到，桑恩的卡利舍尔拉比已经为这种迁移拟好了一份计划；[321]他还注意到，一位埃尔内斯特·拉哈拉内先生，在一本题为《新的东方问题》（The New Oriental Question）的书中也赞成这种观点。拉哈拉内受雇于拿破仑三世皇帝的私人官邸，既是基督徒，又是个热忱的犹太复国主义者。他对获得解放的犹太富人的冷漠和犹太穷人的失败情绪，一概予以谴责。他认为一个巴勒斯坦国家是犹太人问题的惟一解决之道。苏丹和教皇无疑会反对这项计划，但是他充满信心地认为，自由的法兰西民主制度终将压倒他们。他谈到了犹太人对历史家园的基本权利，还乐观地相信，在犹太银行家（或是全体犹太人民以民主捐款这种更为高尚的方式）拿出一点金钱贿赂土耳其人后，他们会同意犹太人的大规模殖民。他以抒情的笔触，谈到了犹太幸存者无限的神秘性，谈到了人类历史上无与伦比的事实：面

对亚历山大时代的希腊人、罗马人、亚洲人、非洲人、野蛮人、封建君主、强悍的掠夺者、耶稣会、现代暴君，他们竟活了下来，而且人数倍增。法国人和犹太人必须携手前进，他们必须一起振兴巴勒斯坦这片干涸的土地，把它从可怕的土耳其人手中收复。法国的民主、犹太人的天才和现代科学形成的这一新三角联盟，将再次拯救一个古老的民族，使那片古老的土地重新焕发生机。

不难想见，赫斯怀着满腔热情欢迎这种观点。他以一种典型的启示录的口吻预言，作为犹太宗教基础的民族团结和统一，将会逐渐达到天下一家。自然科学将会使工人获得解放，种族斗争将消失，因此阶级斗争也会消失。犹太教和犹太人的历史（这是个广义的比喻，他把《旧约》和犹太教法典、艾赛尼教派和耶稣的教诲全包括在其中）告诉人们："要做受压迫者，不要做压迫者；受到虐待，莫还之以虐待；让爱上帝成为你一切行为的动机；要苦中做乐。"世界将因这一福音而得到新生；但当务之急是在巴勒斯坦建立一个犹太国。犹太富人必须购买土地，培训农业专家；"以色列人同盟"（Alliance Israélite，法国犹太人的一个慈善团体）必须帮助匈牙利斯图尔——维森伯格的纳托内克拉比，他正准备就这一计划与苏丹交换意见，身上带着一封土耳其驻维也纳大使的推荐信。担任犹太殖民者领导的人，必须是通晓现代的思想和行动方法的人，而不是蒙昧主义的拉比。这项计划是能够实现的；它必须实现；除了世界主义外，路上没有任何障碍。赫斯以一篇热情洋溢的附注，结束了他那非凡的布道。

一百年过去后，《罗马和耶路撒冷》的语言似乎已经过时。它的风格有时多情善感，有时流于辞藻，有时仅仅是些无聊的废话。书中有许多离题话，谈了许多早已被人彻底遗忘的事情。但它仍不失为一部杰作。它的生命力在于它那醒目的诚实，它的无惧无畏，它的切合实际的想像力，以及它所揭示的问题的现实性。赫斯打算论断和医治的病症并没有消失；相反，它在今天就和当时一样普遍，只是人们对它的征候有了更好的了解。因此，这本书尽管缺少文学才气，却是不受时代限制的。因为它的内容朴实，没有马克思及其追随者一些最有创见的篇章也不免受其玷污的死板公式（如今往往是毫无意义的）和黑格尔式废话，所以它依然有着新鲜而直接的影响力；它仍然能激起

同情或强烈的反对；它仍然属于一流的分析和论战作品。凡是关心其主题的人，不可能在读它时无动于衷。

三

赫斯脱离他年轻时强烈的反宗教共产主义和反民族主义，走过了一段漫长的道路。他对同化论者的严辞抨击，部分地说，其实也是对他那个死去的自我的抨击。通过全面的通婚和为子女培养一种不同于自己的信仰，让民族体面地消失，这种办法现在受到了他的严厉驳斥，但这正是他本人过去赞成的方式。在他作为青年黑格尔派的日子里，他所持的善良的国际主义，如今被这样一种认识（几乎所有犹太社会思想家，不管他持什么观点，似乎迟早都会产生这种认识）所取代：犹太人问题自成一类，它似乎需要一种它自己的解决办法，因为它排斥甚至最有效的万灵药方。就赫斯的情况而言，这也不是一个受到迫害、精疲力竭的老社会主义者的反应——他已经疲惫不堪，不能再等待大同世界梦想的实现，于是决定作为权宜之计，采取一种更为有限的办法，或是回到年轻时幸福舒适的时光，以此逃避普遍的社会斗争这副不堪承受的重担。这样想就大大误解了赫斯。他是这样一个人，他不会放弃信仰，除非他以合理的方式让自己相信它是错误的。他的犹太复国主义并没有使他放弃社会主义。他显然不觉得在共产主义理想和相信犹太民族的复兴之间有什么不和谐之处。赫斯不像黑格尔或马克思那样是个天才的历史思想家，能够打破既往的传统，领悟到以往没人注意（或至少没有清楚描述过）的各种关系，向人类灌输自己的见解，改变人类在思考其处境、历史和命运时所使用的范畴，但是他也没有受到这些专断的体系创立者的缺陷的危害。他在认知上（其实在其他方面也一样）极其诚实，不会出于心理或策略上的理由，试图把事实强塞进某种凭空想像的教条模式。他的著作，尤其是他后期的著作，最突出的一个特点就是对真理的无私奉献，它是以耿直的、有时孩子气的单纯表达出来。正是这一点，使他的话经常更能打动人心，能够说出比那个时代更著名的预言家更为丰富和有分量的语言，更为长久地活在人们记忆中。

赫斯既没有放弃社会主义，也没有放弃犹太复国主义，因为他看

不到它们之间有不相容之处。他的社会主义——只是对社会公正与和谐生活的一种愿望——并不比拉萨尔的社会主义更排斥民族意识。他不能理解在不同的目标或政治之间有什么不可避免的冲突，只要它们看上去都正确，都反应着真实的要求和出于道德上的善意。在他看来没有多少理由阻止或劝阻现代犹太人庆祝——譬如说——逾越节或履行其他宗教使命，把它们视为陈旧的残存习俗或迷信，同启蒙的科学世界观没有相同之处。他想当然地认为，一种真理和一种价值没有必要压制别的真理和价值，因此社会主义的道德价值，和体现在个人对社会民族的历史的意识中的真理，如果正确地给予理解，是根本不可能发生冲突的。牺牲任何善的、真实的或美好的东西，会可悲地、毫无理由地让生活变得贫乏。就像我们今天的情况一样，当时头脑更为坚定的革命者所嘲笑的，正是这种“理想主义”，这种“天真”。

在当上了拉萨尔在科隆的代表后，即《罗马和耶路撒冷》——直到生命的最后一天，他始终对书中的主张怀着不可动摇的信念——出版五年之后，赫斯于1867年加入了国际工人协会，正如大家所知，这个组织是由他的老同志和不留情面的批驳者卡尔·马克思成立的。他在1867和1868年的第一国际会议上代表柏林工人，作为一名马克思主义的代表同蒲鲁东和巴枯宁——他过去深深敬佩的老友——的代表开战，因为他认为他们的理论破坏了工人阶级的团结。他从来没有变成一个正统的马克思主义者。他仍然不相信暴力和阶级斗争是不可避免的历史范畴；他是个成熟的犹太复国主义者。不管怎么说，他是个社会主义者，在谈到巴勒斯坦的犹太人国家时，他宣布那个国家的土地必须由作为一个单一民族的犹太人所拥有，以阻止私人剥削。同样，他认为对未来移民中劳动者的充分的法律保护是绝对必要的条件，并且宣布，工业、农业和商业组织必须遵守摩西的原则——他认为这同社会主义的原则一样。他希望在这个新犹太国家里看到拉萨尔在德国组织的那种工人合作社，并能得到国家的帮助，直到无产阶级构成了巴勒斯坦居民中的大多数，那时国家将无需革命，就自动地、和平地成为一个社会主义共和国。

很容易想像，受过教育的犹太人，尤其是那些受到赫斯最尖刻的语言攻击的德国自由派犹太人，以极端敌视的态度看待所有这些观

点。过去还从来没有人对他们说过这样的话。过去一百年来，对德国犹太人的劝说和讨论一向没有中断。门德尔松及其追随者指责他们盲目地避开大好机会，不愿进入终于敞开大门接纳他们的西方文化世界。正统派谴责他们不敬上帝，谴责他们是异端和罪人。有人让他们忠实于自己的古老信仰；让他们放弃信仰；让他们调整信仰以适应现代生活；让他们淡化信仰；让他们批判地评价自己的祖先以效仿德国文化；让他们成为历史学家、学者和高级批评家；让他们从自己的门或是别人建好的门，进入西方文明；让他们干脆不要进入西方文明。但是在这些极为嘈杂的声音中，还没有哪个人建议他们承认自己的本来面目——他们是一个民族，它虽然古怪，别具一格，但仍然是个民族。因此他们没有什么可放弃的东西，他们不应当自欺欺人，竭力说服自己，那些不属于他们的东西，从来就不属于他们的东西，比他们自己真正拥有的东西更可爱；他们不应当怀着痛苦而难以承受的耻辱感，放弃他们真正喜爱的东西，他们自己的习俗、人生观、记忆、传统，他们的历史，他们的骄傲，他们对一个民族的认同意识，他们——就像其他民族一样——赖以生存的一切，让他们尊重自己也让别的民族尊重他们的一切。同赫斯对其讲话的那些获得解放的犹太人相比，其他民族——英国人、法国人、意大利人——也许能更好地理解这一点。他写道，凡是为自己的国土而斗争的民族，只要不想陷入严重的自相矛盾，都不能否认犹太民族拥有自己土地的权利。但是在当时的环境下，他的话却伤害了许多人，而且恰恰因为它们是正确的。他把自己的对手称为“基督教社会中有教养的暴发户”[322]，其尖刻性已使其有失公允。他们的反应不难想见。当时最著名的德国犹太裔学者斯坦因施耐德，用还算温和的语气，称赫斯是个悔过的罪人，[323]并且补充说，他希望此书不会被已经在巴勒斯坦的犹太人的敌人所利用。学者和政论家、犹太教改革的鼓吹者，亚伯拉罕·盖格尔，赫斯曾以雄辩的语言嘲笑他拒绝承认自己的民族身份，并且在思想和感情上竭力要成为一名黑格尔派的德国犹太人，他做出了可以理解的敌对反应。他在一篇题为《旧浪漫主义，新反动派》的匿名文章中说，作者“几乎完全是个门外汉，在作为社会主义者陷入破产后，又想用民族主义讨人欢心……除了捷克人、黑山人和塞克勒人的民族问题外，还想让犹太人问题死灰复燃。”[324]《犹太人通报》说：“……我们首先是德国

人、法国人、英国人或美国人，然后才是犹太人。”[325]文明的成长将使对巴勒斯坦的欲望在东方犹太人中膨胀。

这场论战——即使今天仍未完全停止——就这样开始了，它发生在“犹太复国主义”一词开始广为流传的三十多年前。“以色列人世界同盟”（Alliance Israélite Universelle）小心地把自己的杂志《以色列文献》（Archives Israélites）向赫斯开放，并给予他很有节制的支持。这个同盟乐于看到这位著名的评论家站在自己一边，然而它又害怕有组织地向巴勒斯坦移民这种观点，尽管它准备支持那些已经上路的犹太人，这是向巴勒斯坦移民的努力的结果，因为人们已经开始做出一些无足轻重的努力。

这本书引起的喧嚣很快就平息了。就像赫斯的早期著作一样，可以确定地说，它没有造成任何影响。不但虔诚的犹太人或基督徒说过犹太人要返回巴勒斯坦，而且远征埃及时的伟大的拿破仑本人、费希特、俄国十二月党人皮斯特尔——他和费希特一样，希望使欧洲摆脱犹太人——和法国的犹太评论家约瑟夫·萨尔瓦多、古怪的英国旅行家劳伦斯·奥利凡特，犹太拉比卡利舍尔，还有其他许多名不见经传的人，都这样说过。在巴黎同赫斯见过面的乔治·亨利·刘易斯，也许跟乔治·艾略特谈起过他的观点，激发她写出了《丹尼尔·德龙达》（Daniel Deronda）这部有一个犹太民族主义主角的小说。但是所有这些事情，在这样一个世界里说明不了任何问题，除了散居在东欧（也许偶然还有澳大利亚）的极少数犹太人团体外，没有谁拿它们当真。赫斯在他生前注定看不到哪怕是落实他的理想的起步。

他后来的生活也很典型。就像另一些贫穷的流亡记者一样，他为不同的德国和瑞士报刊，还有芝加哥的德语周刊《伊利诺斯州报》担任通讯员。从1865年起，他为后者写过一系列通讯，其中表现出的对欧洲事务的把握能力，几乎不亚于《纽约论坛报》的欧洲通讯员卡尔·马克思的文章，而且在准确预测事件上比后者要强得多。[326]他在1870年被这家报纸辞退，这显然是因为他过于关心政治，而他的德裔美国读者对此并没有多少兴趣。同年，当普法战争爆发时，他作为普鲁士公民被逐出巴黎，尽管人们不难想见，他谴责俾斯麦的侵略和强

权，号召犹太人把同情心放在法国——自由和博爱的摇篮、革命和人类全部理想的家园——一边。他去了布鲁塞尔，在那儿呼吁全体自由人民结成同盟，反抗“俄罗斯化的德国”——一个蓄意毁灭法兰西的国家，仅仅是因为法国要让人类生活得更加幸福。就像他一生中的大部分时光一样，他于1875年在贫困中寂然离世。根据他本人的遗愿，他被安葬在多伊兹犹太人公墓他父母的身边。他的遗作《动态的基本学说》（Die Dynamische Stofflehre）由其忠实的妻子于1877年在巴黎出版，以表示对他的真诚纪念。她把此书称为他生命之作，然而它不过是一部混乱的、掺杂着哲学和科学思辨的著作，在今天看来没有任何意义或价值。[327]他真正的生命之作是那本单纯而感人的书，同其他任何类似的著作相比，它依然包含着更多有关十九世纪和我们今天的犹太人的真理。它就像它的作者一样被人遗忘了，直到事件本身从不公正的忘却中恢复。今天，以色列国的两个主要城市中的一些街道，就是以他的名字命名的，这也许是最令他惊喜的事情。1862年以后，他首先是个犹太人，然后才是个马克思主义者；我猜想，他也许会认为，恩格斯及其模仿者对他的思想和人格的系统贬低，已经被犹太国家给予他的承认所补偿了。但是在他生前，这种事情似乎还没有任何踪迹。

四

就像一些有着认知上的诚实和道德意识、无所畏惧的人一样，摩西·赫斯同一些更有天资、头脑更精密的社会思想家相比，毕竟更深刻地理解了某些基本问题。当他是个社会主义者时——这一阶段是因他的去世才终结的——他说，消灭财产和破坏中产阶级，未必能自动地导致天国；因为这样做未必能消除不公正或保障社会和个人平等。对于当时的社会主义者来说，这是个大胆而有创见的观点。他的盟友中的大多数人，都希望看到一种明确的社会结构，抱有一种唯理性主义的而不是合理的愿望，要以近乎几何学的、黑白分明的方式解决社会问题。就像他们在十八世纪的先驱一样，他们虽然有不同的假设，但他们都试图把历史作为一门精确的科学看待，想通过历史研究推演出某种惟一的行动方案，它保证能让人类获得永远的自由、平等、幸福和善。赫斯敢于在这种教条主义的和不宽容的气氛中表达自己的怀

疑：除非建立这个新世界的人自身也遵照公正的原则生活，也感受到对个人的仁爱而不是笼统的人道主义，也就是说，除非具备任何社会和政治改革本身并不能予以保证的性格和人生观，否则从原则上说任何方案能否取得以上成果还在未定之数。孤注一掷地把一切都寄望于社会问题的某种最终的解决方案，这当然是不成熟的标志（即使它可以证明一种高尚和无私的品性）。当这种不成熟配合以无情的意志和组织天才，使此辈能够强迫人们接受与他们的天性和他们自己的愿望毫无关系的模式时，以纯粹的、没有私利的理想主义为起点的东西，将不可避免地以压迫、残酷和流血而告终。对称和有序的意识，进行严格推理的天才，是某些自然科学研究的必要条件，但是在社会组织的领域，除非受到丰富的同情心、理解力和人道主义的约束，它们必然会一方面导致可怕的欺凌，另一方面导致难以言表的苦难。赫斯虽然知道，他所钦佩的态度强硬的战友，马克思和恩格斯，会无情地谴责他的固执、无知和不负责任的空想主义，但他依然不能强迫自己用他们那种方式观察这个世界。他不接受他们的人性观。他深信某些一般人类价值永恒而普遍的有效性。直到去世，他始终坚信，人类的情操、自然感情、社会正义的愿望、在具有历史连续性的群体——家庭、宗教团体或民族——中的个人自由和休戚与共，具备其自身固有的美好价值。他不认为这些深刻的人类旨趣，不管它们在不同的时空中可能出现什么形态，必然会因为历史的演化而变化，或受到阶级意识或任何其他相对暂时现象的制约，达到了所谓科学的马克思主义者所说的那种决定论的程度。至于民族独立的相对价值和重要性，只要指出最近的匈牙利和波兰等地的事变，大概就足够了，[328]它们证明了在正统马克思主义对民族情感的解释中，以及认为它对显然不再属于资本主义国家的工人阶级缺少影响力这种论断中，包含着一些给所有身陷其中的人造成很大悲剧的谬论。这仅仅是最新和最引人注目的事例，说明赫斯比他的同志们更清楚地阐明了真理，他没有丝毫的沙文主义或病态的民族主义，而且还应当补充说，他是处在极左社会主义的背景下，而他又是其最纯洁、最雄辩的支持者之一。在我看来，仅凭这一条就可以断定，即使作为一名社会理论家，他的主张与他的批评者所说的相反，却并非很难得到认可。忠实的马克思主义者[329]为使他们自己的信条享有更大的声誉，全面低估了他的意义，然而这是以

牺牲历史事实为代价的。

五

从赫斯对（按通常人们的说法）犹太人问题的观点可以说，他的预言已经证明几乎有着不可思议的准确性。他在一段更像是出自巫师之口的文字中宣布，自由派的德国犹太人终有一天会遭到他们连想都不敢想的大屠杀。谁也不会否认，至少这个预言已得到证实，尽管它的真实性实在太残酷。同样，赫斯反对甚嚣尘上的同化论，他关于同化论者把自己及其受害者置于其中的处境的言论，在我看来已经被后来发生的事件完全证实。今天，没有人可以假装不清楚赫斯在谈到“各种地理学和哲学借口”[330]时所要表达的意思：犹太人（或其他人）以这种借口编造自己不是什么，而其实他们再明显不过地就是那种状态，因为他们不能正视同他们自己有关的令人尴尬的真理；所以这只能欺骗他们自己，让他们的朋友感到不安和羞耻，让他们的敌人取笑和轻蔑乃至仇恨。赫斯认为，犹太人事实上就是一个民族，不管为了证明他们不是一个民族而用巧妙的定义耍什么把戏，他用简单的、有点让人吃惊甚至震惊的语言说出了这一点。看来很清楚的是，假如犹太人不像他所说的那样，而是像他的敌人——不管他们是正统的拉比、自由派的同化论者还是教条的共产主义者——所说的那样，那么以色列国，不管对它持什么态度，是不可能存在的。此外，他认为西方的犹太人不会自愿选择移居，无论他们在自己社会里遇到什么困难，因为他们毕竟很幸福、很舒适，他们已同这些社会打成一片。虽然和他的朋友海涅一样，他在一定程度上预见到了德国人野蛮行为的发展，但希特勒还是大大超出了他们二人所能想像的范围；所以，赫斯根据当时可以得到的证据，正确地假定，不是德国的犹太人，而是东方的犹太人，将在内部团结和经济困境的驱使下走向新世界，尤其是在巴勒斯坦建立一个独立的共同体。

他相信自然科学可以用来创造社会幸福；他相信合作、共同工作、国有制或至少是公有制。这些原则在很大程度上已在今天的以色列国得到了落实——其落实的程度令赞成其他社会组织形式的人感到不快。他深信应当忠实地维护历史传统。他在说这些话时，很少像柏

克或费希特那样偏激，那样充满偏见和不理性。他这样做，并非因为他害怕变革——他毕竟是个激进派和革命者——而是因为他虽持有最极端和激进的信念，但是他也坚持这样的信念：绝对不可以、也不应当为了某种抽象的理想，要求任何人肢解自我，放弃那些能给他带来人类所知道的最深刻的精神满足的东西——自我表达的权利，私人交往的权利，热爱自己熟悉的地方或生活方式的权利，热爱美好的事物、热爱个人的、家庭的和自己的民族的历史根源和象征的权利。他认为，即使只作为暂时的权宜之计，也不应当为了从一些抽象的、与个人无关的前提中演绎出来的美好方案，为了从外部起源推导出来并以牵强的手段强加于人的某种生活方式，而牺牲任何个人的不可分解的关系模式——核心情感或精神体验，人类的生活就是由这些模式构成的。直到赫斯的生命终结，他说过和写下的一切，都有一个前提：否认一个人内心认为正确的东西，不管出于什么策略或教条的动机而粗暴地对待事实，人立刻就会堕落，就会变得毫无价值。他的犹太复国主义和社会主义的信念的基础，有着问心无愧的道德性质。他坚信道德信念在人类事务中发挥着重要作用，因为这是个经验事实。

他真心实意宣扬的社会主义道德，以及被他理想化了的民族主义，大体上说，比他那些马基雅维利式的对手更“现实主义的”办法有着更长远的生命力，更有益于人类的自由和幸福。基于这个原因，可以把他算做我们这个时代的真正的先知之一，他说过许多新颖而正确的、至今依然十分重要的话。这位“共产主义拉比”、海涅和米什莱的朋友、马克思在其难得的幽默时刻所说的“蠢驴摩西·赫斯”，有资格享有不朽的名声。

狄斯累利、马克思及对认同的追求

一

凡是对自己的犹太身份有充分意识的犹太，都对历史十分着迷。他们比其他任何生存至今的群体都有着更漫长的回忆，他们意识到作为一个共同体的更悠久的连续性。把他们连结在一起的纽带，已经证明比迫害和贬低他们的人所使用的武器更强大，而且比一种狡猾的武器——他们自己的兄弟和犹太同胞的劝说——也更强大；这些人有时以真诚和聪明的办法力求证明，犹太人只是被一种共同的宗教或共同的苦难团结在一起，他们的差异大于他们的共性，因此更为开明的生活方式——自由主义的、理性主义的、社会主义的和共产主义的生活方式——将使他们作为一个群体和平地消失在他们的社会和民族环境之中；因为，譬如说，同一位论派（Unitarians）、佛教徒、素食主义者或任何遍布世界的、有某种共同的但并不总是热情坚持的信念的其他群体相比，他们的团结强不了多少。假如真是如此，也就不可能存在足够的理由或足够的愿望过一种共同体的生活，向巴勒斯坦移民并最终建立一个以色列国。无论有其他什么因素进入这个独特的混合体——至少让世界上的其他人立刻承认他们是犹太民族，尽管犹太人自己并不总是这样做——历史的意识——对历史之连续性的意识——都是最为强大的因素之一。

十九世纪的俄国革命家赫尔岑说过，他自己祖国的强大不在于其历史，它乏善可陈，而在于其版图——它的虽然野蛮却极为广袤的领土。犹太人也可以合理地说，他们历来缺少的恰恰就是版图——生存和发展的足够土地，因为他们所拥有的历史实在太多了。已故的刘易斯·纳米尔曾告诉我，有位尊贵的英国贵族问他，他这个犹太人为何写英国史而不写犹太史，他答道："德比！根本就没有现代犹太史。只有犹太人的殉道史，这引不起我的兴趣。"这种回答很典型，而且无疑是要让那个没头脑的贵族安分守已。但是它也确实包含着某种真

理。从第二神庙（Second Temple）被毁到相对较晚近的时期，把犹太人联系在一起的主要渠道，其实就是一部迫害和殉难、软弱和英雄主义的故事，是不间断的抗争，它比任何其他人类群体所曾从事的斗争都更为古怪。不过从犹太史学家的角度看，这项工作因为一个事实而变得较为容易：主要是由于基督教徒、在一定程度上也有穆斯林的系统而一致的迫害，迫使犹太人进入了一些界线分明的犹太人聚居区、定居点或类似的地方，所以他们的共同体的历史虽然惨痛，但也很容易辨认、描述和分析。至少在十八世纪以前，欧洲的情况似乎一直就是如此。个别犹太人离开他们的群体，生活在非犹太人中间。有时他们受洗成为基督教徒，有时他们暗中举行他们祖先宗教的全部或一部分仪式，或像斯宾诺莎那样，成为公开的异教徒，受到自己群体的唾弃，他们生活于其中的社会则对他们报之以小心翼翼的尊重，但他们从未完全认同于这个社会。这种人并不多。因此，在古代世界或中世纪，或在文艺复兴时代和稍后，谁是犹太人谁不是犹太人的问题，并不是个严肃的历史问题。

如果我们给犹太人的历史大体上断一下代，我们可以说至少存在着三个重要时期：（1）他们生活在自己的土地上，在小亚细亚或北非还有少数殖民地的时期；（2）中世纪流离失所的时期，这时他们生活在孤立的群体中，因此他们的命运，至少从理论上说，并不十分难以把握；（3）获得解放以后的时期。历史学家的真正困难即来自这个时期：犹太人的历史是什么，不是什么？谁属于这个历史，谁不属于这个历史？东方的共同体的社会、思想和宗教史显然是，俄罗斯——波兰的犹太人聚居地的历史也是。然而对西方的犹太人我们该说些什么？作为一个共同体来追溯他们的制度史是可能的吗？在英国，他们这段时期的历史是最幸运的，平淡无奇，引不起纳米尔这类人的兴趣，他们喜欢色彩和变化，喜欢复杂的个性和环境的作用。正如黑格尔所言，幸福的时期是历史卷册中的空白页。

然而现在出现了一个问题：有犹太血缘或犹太信仰的个人的经历，也是犹太历史的一部分吗？大多数研究犹太史的学者都提到这样一些人物，如纳克索斯的约瑟夫或斯宾诺莎，而研究意大利史的学者却很少把红衣主教马萨林、阿尔贝罗尼或玛丽·德·梅迪契算做意大利

的历史人物。这样做不无道理，因为直到近代以前，很少出现身份认同这个严肃的问题：普卢塔克并没有遇到自己是希腊人还是罗马人的问题；约瑟夫斯对自己的身份没有怀疑；斯宾诺莎从来不自问他是否真是荷兰人。欧洲民族国家打破了各种团体，以及它们要求人们的完全效忠，使这幅画面发生了变化，引起了忠诚问题上的冲突。对犹太人来说，这种危机的出现要晚于他们的邻居。当犹太人聚居区的大门被打开，犹太人先是小心翼翼、然后更有信心和更加成功地同有着其他信仰的同胞公民融合在一起，越来越多地分享着他们共同的私人和公共生活，此时这一点才变得十分明显。在近代史上，我们如何在犹太人本身的历史同他们所属的社会的历史之间划出一条界线？我们都很熟悉那些多少有点病态的清单，上面列明了犹太人的辩护者所说的他们对整个文化的贡献，以此提醒那些贬低他们的人，基督教文明从中受益良多。海涅、菲利克斯·门德尔松和李嘉图的生平和成就，是犹太人历史的一部分吗？如果以他们改宗为由把他们排除在外，那么——随便举几个上个世纪的例子——我们对拉萨尔、梅耶尔比尔、毕沙罗又该说些什么呢？他们并没有改宗基督教，但他们同规范的犹太人生活有什么特殊关系？我们并不把培根、约翰·斯图亚特·穆勒或罗素称为基督教思想家；然而，我们能把胡塞尔、柏格森或弗洛伊德，算做某种特殊意义上的犹太思想家吗？

这个问题引出了一个古老的话题，作为史无前例的大屠杀和建立犹太人国家的共同结果，它如今直接来到我们面前——“犹太人是什么？”的问题。他同自己社会中其他人是什么关系？从什么意义上说这是“他的社会”？从什么意义上说不是？他同这个社会中其他成员的差异，是不是类似于另一些更常见的差异，例如那些使通常被视为单一社会整体——国家或民族——中的人分成不同阶级、职业、信仰等社会团体的差异？

在法国大革命之后，对于那些得以从古老的囚室中走出来重见天日的人，对于走出了西方世界的犹太人聚居区的限制——或无其名有其实的这类地方——的人，这个问题变得尤为紧迫。这种解放来得太突然：还没有人为调适问题做好准备。有些人在一个陌生的、更为广阔的世界这个前景面前退缩了，他们更喜欢呆在有着古老限制的狭小

的阴影中。还有些最热情、最有抱负、最有理想主义和乐观精神的人，满怀殷切的希望走向光明。有些人成功地同自己的新同胞融为一体，改变了自己的信仰或至少是自己的习惯，显然没有付出多大的痛苦或精神代价，譬如十八世纪英国的犹太银行家吉登，他的名字今天几乎已经被人遗忘了；还有经济学家大卫·李嘉图，或那些杰出的银行家和铁路建设者，圣西门在西班牙和葡萄牙的弟子们。另一些人，出于不同的原因，但经常是心理上的原因——天性中的某种与自己的意愿相反的不屈性格——觉得没有能力同化，或无法做到那些大大改变自己习惯的人所必须达到的调适程度，他们有时驶离此岸，却没有碇泊于彼岸，一直呆在两岸之间，他们受着诱惑，却不甘屈服，成了复杂而痛苦的人物；他们漂浮在水中，或者换个比喻，他们彷徨于无人之地，把他们和同胞分开的那种个人品性中的自恋、咄咄逼人的傲慢和过度的自尊，向他们阵阵袭来。他们不时被自怨自艾所折磨，觉得自己成了这个新社会中某些人嘲讽和厌恶的对象，而他们本来最希望得到这些人的承认和尊重。这就是被迫进入异族文化者的人所共知的处境，当然这并不限于犹太人。例如，不管是谁，只要读过半意大利人、半德国人的犹太音乐家费鲁西奥·布索尼的书信，都会认识到，他的生命被这种矛盾撕裂了。希莱尔·贝洛克那些夸张的粗暴风格，可归因于他在英国社会中不稳定的地位，虽然他并未意识到这一点。还有许多不太知名的人士，即美国所谓的“归化群体”（hyphenated group[331]），尚未完全融入外国新生活的新移民。不过，这种不适感最生动的事例，还要算一切流浪族群中最著名、最有天才的群体——失去了自己的信仰的严格约束这一支撑结构的西方犹太人，他们面对一个谈不上友好的新世界，它神奇而危险，每前进一步都可能是致命的，但是后退的危险同样大，无知、焦虑、野心、危险、希望、恐惧，都在刺激着他们的想像力。过于急切地想进入一个显然不属于自己的传统，会导致自我挫败，导致过于热情地希望马上得到接受，希望丛生，然后是背叛：导致单相思、挫折、怨恨和悲痛，虽然这也可以强化感受力，而且就像牡蛎中的砂砾一样，能够引起造就天才珍珠的痛苦。

这就是希望走进外部世界的第一代天才而有抱负的犹太人的命

运。大家都知道路德维希·波尔纳和海因里希·海涅的故事，[332]对于他们，这种不正常的身份变成了一种困惑。他们越是坚持自己属于德国人，是德国文化的真正传人，只关心德国的价值，或至少关心把启蒙的成果传播到他们的同胞中，他们在这些德国人眼里就越不像德国人。对于处境安全的人来说，追求安全是一种反常表现，这常使他们恼怒。在溜进了欧洲世界大门的犹太人中间，性情温和不事声张者，引不起人们的注意，他们的子女同邻居和平而自然地融合在一起。精神更为大胆的人则是破门而入，引起不愉快的注视，虽然勉强得到了承认，在他们的新环境中却从未觉得完全心安理得。他们为了保持步伐，为了战胜自己的无能，为了让别人相信他们的真实信仰、他们的忠诚、他们的创造力、他们在俱乐部中的合格身份，不断求助于各种权宜之计。他们越是抵抗，就越是证明了他们所造成的这一问题的性质，证明了它难以用任何简单的办法加以解决。

在这篇文章中，我要谈谈这种历史和心理困境的两个重要代表：我选出这两个人来阐明我的看法，他们都是有影响的大人物，都有异乎寻常的才华。他们在一些明显的方面彼此大不相同，但他们都具备我所接触过的某些特殊品质，而且他们有着共同的处境。

德国历史哲学家赫尔德最早让人普遍注意到这样一种主张：在人类的基本需要——就像食物、住所、安全、生儿育女、群体生活一样基本的需要——中，也包括归属一个被某种纽带——尤其是语言、共同的回忆、长期生活于同一片土地——联系在一起的特殊群体的需要，这个群体还附带着一些我们今天经常听到的属性：种族、血缘、宗教信仰、共同的使命感等等。不管我们揭示出多少在赫尔德思想中属于和平和人道主义的信念由于被夸大和曲解而造成的可怕结果，无可怀疑的是，法国大革命之后的欧洲，却是一个受自觉的内聚原则支配的世界，一个以往相对受压制的群体——民族的、社会的、宗教的和政治的等等——纷纷涌现的世界。在这个民族、种族和语言上的少数群体，以及阶级、政党、社会等级纷纷自我觉醒的时代，个人属于哪一个群体、哪儿是他天然家园的问题，就变得越来越尖锐了。犹太人在人道主义、平等、宽容、国际主义的大旗下获得解放，人们正是以这些启蒙主义的理想为号召，反抗国王和僧侣、无知和特权。然而

正如一切研究历史的人所发现的，大革命和随后的战争，也使民族、阶级、各种运动和个人的势力挣脱了枷锁。不公正和不平等的牺牲者被允许进入的欧洲，是一个充斥着以往受压制的群体之间为自由和自决而激烈斗争的世界，一个受着民族主义的支配，为地位、权力和财富而残酷竞争的世界。历史上最受歧视的少数，怀着迫不及待的愿望，要同人类受尊敬的成员融为一体。犹太人接受世俗教育的十八世纪伟大的鼓吹者摩西·门德尔松，希望他们达到和他们邻居一样的社会、教育和文化水平：变得和其他人一样。他的一个儿子和两个女儿都成了基督徒这一事实，并不十分令人惊奇；他们到底相信多少基督教信条，一向就不很确定。但十分清楚的是，他们希望与人类中令人羡慕的成员，与其中的上等人、有教养的和获得了解放的人融为一体。文化和政治上的统一，民族的、所谓“有机”的团结，都属于当时的口头禅。对于处在这种发展之外的某些人来说，有时这就像沐浴在金色阳光之中。这是一种人们熟知的心理现象：局外人总要把他们一直凝视着的边界之外的境域理想化。出生在定居群体的可靠的安全环境中，把它视为自己的天然家园的人，有着更强烈的社会现实感：他们以合理的正常眼光看待公共生活，没有必要逃避到政治幻想或浪漫主义的发明中去。而在那些在一定程度上受到排斥、不能参与社会核心生活的少数人中间，最容易看到这种理想化倾向。对于支配的多数，他们很容易产生过分的怨恨或轻蔑，或过于强烈的赞美和崇拜，或两者兼而有之，这都会导致反常的眼光和——作为过度敏感的产物——对事实的神经质歪曲。

人们时常从某些政治领袖身上看到这种现象，他们是来自他们所领导的社会之外，或至少是来自它的边缘地区、它的外围。拿破仑的法兰西观念并不是法国人的观念，甘必大来自南方边疆，斯大林是格鲁吉亚人；希特勒是奥地利人，吉卜林来自印度，德·瓦勒拉只是半个爱尔兰人，罗森堡来自爱沙尼亚，泰奥多尔·赫茨尔和雅伯廷斯基，还有托洛茨基，都是来自犹太人被同化的边缘地带——这些人都有着火热的眼光，不管高贵还是低俗，充满理想还是心术邪恶，它源于他们的自尊心受到的伤害，他们的民族意识受到的侮辱，因为他们是生活在其他社会、其他文明的压力最强大的民族边缘。休·特莱弗·罗普尔

正确地指出，最狂热的民族主义是出现在不同民族和文化汇合、产生磨擦最剧烈的中心地带，例如维也纳——此外还可以补充上塑造了赫尔德的波罗的海地区、独立的萨伏伊公国，法国沙文主义之父德·迈斯特就是在那儿出生和成长；或巴雷斯和戴高乐的家乡洛林。以充满信仰的眼光看待人民或民族，而不管事实如何，这样的理念，正是在这些边远地区产生和茁壮成长的。

所以，在一个刚获得解放的群体的成员中看到这个过程，是不必感到奇怪的。这个群体在任何地方都是少数，渴望着使自己变得和多数一样，他们看到自己终于得到了承认，得到了平等的地位，就像是在做白日梦一样；那些更热情的人，甚至要从被解放的奴隶地位上升到决定他人命运的主人地位。但是，这些受排挤的群体中的成员，他们的想像力即使没有达到这种想入非非的高度，也渴望着摆脱他们反常的、往往低贱的社会地位。这通常表现为两种形式：一是受压制的民族为自决和独立、正在崛起的帝国为侵略和荣耀、好战阶层、宗教团体、各种教派和其他一些人类团体为得到社会和经济承认，自觉地要求平等或优势地位而进行的各种斗争。这是一种形式。民族主义、社会主义、教会和反教会运动的历史，帝国主义、法西斯主义、种族冲突的历史，都是我们今天十分熟悉的现象。

不过，这种对承认的追求还有另一种形式：为摆脱受压迫或受伤害的社会群体的软弱与耻辱，努力让自己认同于没有其原来处境中的各种缺陷的其他社会群体或运动：这包括试图获得一种新的身份，与此相伴随的还有某种新的服饰，一套新的价值观和生活习惯，不会压疼旧的创伤和身为奴隶时枷锁留下的疤痕的新盔甲，这当然是军队、纪律和制服的特点。那些在自己原来的处境中感到失落和无助的人，在得到了可以为之而战的新名号，尤其是能够同过去真正的或想像的荣耀联系在一起的事业时，就会变成勇敢而纪律严明的战士，爱尔兰人在被征服的爱尔兰情绪低落，在英国或美国的军队里却骁勇善战。受着奥地利压迫的波希米亚人，在捷克军团里却士气高昂。当赫茨尔要求他那些优柔寡断的追随者在第一届犹太复国主义大会上尽可能穿戴整齐，以加强这个时刻——将会使一群无组织的个人在精神和物质上转变为一场民族运动的时刻——的庄严和历史性的重要意义时，他

知道自己正在做什么。来自东欧的代表，包括魏茨曼在内，并不很自信，他们以讥讽和怀疑的态度看待赫茨尔的仪式要求。魏茨曼后来认识到了自己的错误。要想获得新的身份，清除掉身上奴役和低贱的标记，就需要有自由人的举止、习惯和风格——这是过去受压迫群体中众多成员的天然愿望，因为这个群体如今正站在——或至少他们希望如此——享有平等、尊严的新生活的门槛上，今后可以施展自已一直受到压抑的才华。这就是拿破仑的胜利给莱因兰的犹太人带来的新希望，这是一场暴风骤雨，它摧毁了古老的封建樊篱，打破了犹太人聚居区，使他们充分享有了人的地位。这是海涅亲身经历过的一个新起点，就像他对待所有事情一样，他对此既赞美又嘲讽。这场由外国事件引起的变革之风，也开始在英国劲吹。我打算用两个大不相同的人物——本杰明·狄斯累利和卡尔·马克思——的反应加以说明的，便是这种处境的心理特点。

二

首先，他们之间看上去肯定有着十分鲜明的差别：前者是个有点儿狂热的人物，一个野心勃勃的机会主义者、社会和政治冒险家，他衣着华丽，矫揉造作：戴手套的手指上还戴着戒指，外族人白皙的面孔周围披着精心梳理的鬈发。他穿着做工考究的背心，他的华而不实的辩才，他的妙语，他的恶毒，他的哗众取宠，他的社交和政治天才，既令人赞羡又让人怀疑，甚至让一些人害怕和厌恶，一个江湖骗子式的人物，率领着一群由公爵、伯爵、顽固的乡绅和健壮的农民组成的盲从者，这构成了整个十九世纪一种最奇特的现象。另一位则是坚忍不拔而又贫困潦倒的人，是具有颠覆性的小册子作家，一个严厉、孤独、充满幻想的流亡者，对富豪权贵发出猛烈的诅咒；一个无情的密谋者，为剥削阶级和劳动者的敌人准备着坟墓；一个独自在大英博物馆里一心做研究的人，他用自己的笔给这个世界带来的变化，超过了国家元首、军人和实干家的作为。不过他们两人也有一些相似之处，我希望这能引起人们的注意。

他们的家世并非完全不同。他们皆非出身于显贵之家。狄斯累利的祖先似乎来自意大利，在此之前，假如同意塞西尔·罗斯不无道理的

猜测，则是来自黎凡特。至于卡尔·马克思，他父母双方的祖先都是德国、匈牙利和波兰的犹太拉比。他的祖父和曾祖父都是他的出生地特利尔城的拉比。马克思的父亲是拉比梅耶尔·哈勒维·马克思（又名莱维·马克思）的儿子，他与摩西·利沃的女儿结婚。而摩西·利沃的父亲赫舍尔·利沃，在1723年当选为特利尔城的拉比；他的另一些祖先是帕多瓦、克拉科夫和美因茨的拉比。卡尔最早的已知祖先，在十五世纪初从德国移民到意大利。他的外祖父是从匈牙利移民到荷兰，在那儿成了尼日梅根的拉比。他的一个女儿嫁给了赫舍尔·马克思，即卡尔·马克思的父亲。另一个女儿嫁给了一个名叫菲利普的银行家，他是如今那家遍布世界的电器公司的创办人的祖父。就他们两人的情况而言，其家庭在社会方面都受益于十八世纪下半叶的启蒙运动所提供的机会。

这两个伟大的——虽然未必完全旗鼓相当——天才人物的父亲，在心理上也有某种相似之处。伊萨克·狄斯累利拒绝遵照其父本杰明的意愿经商，从所有的方面看，他都是个文质彬彬、和蔼可亲的二流文人，一个供人消遣的各种奇闻轶事和风趣英语小品的作者。他是个天性善良和率直的人，正是这些特点，而不是他的文学才华，使他赢得了司各特、洛克哈特、拜伦、萨缪尔·罗杰斯这些杰出文人的庇护，以及出版商约翰·莫雷二世的友情，成为当时伦敦文学圈里一个受欢迎的人物。他是个好客的主人，几乎可以算是一个乡绅，[333]一个对查理二世很有感情的开明的托利党人。他对一再要求他履行伦敦犹太教堂里的行政工作感到不快，轻松地脱离了这个地方和犹太人群体。他似乎和任何热烈的信仰都不沾边。要说的话，他很可能是启蒙世纪的自然神论者，对生为一名犹太人既不十分高兴，也不十分反感。他是个轻松快活的人，不受精神问题的困扰——在那个文明的时代和气氛中，这是众多自由主义不可知论者共有的心态。他的朋友沙朗·特纳，劝说他让自己的孩子改宗基督教，他这样做了，就像后来许多人为了子女在世上生活顺利而做的一样。他看不出有何理由去承受或让别人承受负担。他的儿子本杰明于1817年受洗成为基督教徒。同年，赫舍尔·马克思，卡尔·马克思的父亲，也被路德教接受，受洗时改名“海因里希”。就像伊萨克·狄斯累利一样，老马克思也出生于正统家庭——他

的父亲和兄长都是特利尔的拉比，然而他也是在反教会作家伏尔泰和卢梭的熏陶下长大的。拿破仑失败后，普鲁士恢复了莱因兰的治权，禁止犹太人从事律师业，此时他三十四或三十五岁。由于他希望继续从业，而且显然已放弃犹太教信仰很久，他很可能认为新教与许多启蒙运动发起人的那种内容不详的自然神论并没有太大的不同，所以他也毫无痛苦地跨过了边界，在1824年让卡尔和其他的儿子一起受洗为基督徒。他希望和自己的同胞和睦相处。他偏爱卡尔，为他倔强的性格而担忧，热切盼望他今后一帆风顺，不要惹恼大人物。他和善、谨慎，做事很守规矩，是个普鲁士的模范公民，就像伊萨克·狄斯累利是个英国的模范公民一样。这两位体面的中产阶级父亲为世界提供的儿子，却有着与他们的性情大不相同的内在冲动。儿子们热情、傲慢，性情刚烈，有着不屈不挠的意志，对自己周围的大多数人有点儿不屑一顾。他们立志要有所做为，并且以不同的方式实现了自己的抱负。就这两家人而言，是感情的纽带把父与子联系在一起。本杰明·狄斯累利在谈到伊萨克时总是满怀深情；卡尔·马克思终其一生都把父亲的一幅画像带在身边，他从来没有和任何人如此亲密，甚至连恩格斯也不例外。他在1837年写给父亲的那封著名的信，是我们所能看到的最彻底的、当然也是惟一的自白。他两人对待自己的母亲都较为冷淡。至于这说明了什么，我只能留给心理学家去考虑了。

马克思和狄斯累利在世界观上，正像他们在环境和性情方面一样，有着深刻的差别。可是他们显然也有相同之处：首先，他们都有着支配自己社会的强烈欲望。马克思希望改造它，而狄斯累利希望被它接受并领导它。他们在年轻时都写过风格夸张的浪漫篇章，他们以各自的方式反抗自己出生的环境；他们都发现无产阶级是这个社会的牺牲品；马克思认为它是革命的推动者，而狄斯累利认为它是地主阶级给予关怀的对象和反对资产阶级的同盟军。[334]

对于基督教信仰，马克思早在他的大学时代就明确予以拒绝。对于狄斯累利它有着很大的意义。至少他并不嘲讽一般的宗教，尤其不嘲讽基督教。他一生似乎信仰他自己的一种有点儿神秘主义和文学化的基督教，这是一种有着历史连续性意识，并因为传统而变得神圣的宗教，柏克和柯勒律治大加复兴的正是这种传统。尽管如此，他还是

被几乎每一个人视为犹太人，而且他无论何时都大体上承认自己是犹太人。他的外貌或举止不太像常见的英国人，如同马克思不像常见的德国人一样。他们都是局外人，他们都努力使自己摆脱身世带来的不利。狄斯累利走的是一条路，马克思走的是另一条路。

狄斯累利根本没有明确的立场。他不是任何意义上的英国人，这一点是很清楚的。那么他是什么人？别人无需回答这个问题。对他们来说，他是个古怪的家伙，是赞美或轻蔑、妒忌或嘲笑的对象，在有些人眼里他有着不可抗拒的魅力，另一些人则视他为庸俗的表演癖患者。但是对他本人来说，他是一个问题。假如他想有所做为——他从不掩饰推动自己前进的强烈野心——他就必须在存在着阶级压迫，虽然有工业革命造成的迅速社会变迁但依然等级森严的英国社会里，找到自己的位置。他是什么人？他代表哪种利益、哪个阶级或社会阶层？他可以作为一个有趣而古怪的半吊子文人随波逐流——《维维安·格雷》这部纪实小说的作者，以活泼讥讽的笔调描述了当时的伦敦社会。他以局外人开始，是奥斯卡·王尔德、普鲁斯特和伊夫林·沃的先驱；他令贵族着迷，他们既喜欢他，又开他的玩笑；他是个有趣的年轻艺术家，政治小说的创始人，出色的交谈者和共餐人，让男人觉有点儿鲁莽，但是令女人着迷——他可以在这个轻松的世界里继续做下去，不必让自己认同于任何特定的社会团体，当一个置身事外的观察家，他的眼光来自他与艺术素材保持距离。但是这不能让他满足。他需要权力，他需要圈里人承认他是他们中间的一员，即使不比他们优秀，至少可以和他们平起平坐。因此他有着为自己确定认同的心理需要，这种认同可以保证他得到承认，让他最大限度地自由发挥他的才华。于是，至少是在他的想像中，他适时为自己确定了一种身份。他在自己的前面看到一个贵族社会，它自由、傲慢、有权有势，不管他把它看得多么透，他依然以自我迷惑的眼光，把它视为一个富裕而迷人的世界。他的小说清楚地表露了这一点。一个人在其政治演说或通信中也许不诚实，但是其艺术作品却是他本人的，表达着他真正的价值观之所在。他打算征服这个贵族世界，并不单纯是因为其政治上的重要性。他很清楚，从现在和未来权力的角度看，制造商和技术人员的阶层——为英国创造着财富的、仍在上升的中产阶级——也许更重

要。然而狄斯累利不能自拔地迷恋作为一个阶级和一种原则的贵族。他希望得到它的承认，他赞美这个阶级，怀着至爱深情去描述它，甚至在他最恶毒和冷嘲热讽的文字中也是如此。

狄斯累利总是向生活中非理性的一面靠拢。他是个真正的浪漫派，这不仅表现在他作品的浮夸风格、他的卖弄姿态以及他在私生活和政治生活中的许多虚荣表现上——可以说，这只是些较为表面的东西。他是个更为深刻意义上的浪漫派，他相信支配着个人和社会生活的真正力量，是分析的理性所不能理解的，它是独特的、神秘的、晦暗不明的和难以捉摸的，超出了理性所及的范围。他深信杰出的个人——高居于芸芸众生之上的天才人物——有巨大的影响力，他们是民族命运的主人。他相信英雄，丝毫也不亚于他的毁谤者卡莱尔。他讨厌平等、平庸和凡夫俗子。他把历史视为一个掌握着隐蔽权力者的阴谋故事，并且为这种想法而沾沾自喜。功利主义，清醒的观察，经验，数学推理，理性主义，常识，科学理性令人吃惊的成就——十七世纪以来人类真正的荣耀——在他看来都算不上什么。他对边沁或穆勒的蔑视，并非仅仅因为他是保守派而他们不是。这种态度深深根植于他的一种特殊见解上，这使他们的价值观在他看来既沉闷又低俗，正像伯特兰·罗素的价值观在艾略特（另一个“外来的”托利党人）眼里的情况一样。他真诚地相信直觉和想像力高于理性和技巧。他相信人的性情、血缘、种族，相信天才人物突如其来的冲动。他是个彻头彻尾的反理性主义者。艺术、爱和激情，宗教的神秘因素，对他来说比铁路和自然科学的大发现，或英国的工业实力，或社会变革，或任何通过测量、统计和演算得出的真理，更有意义。一个持有这种人生观终其一生也没有改变的人，肯定会被贵族阶层所迷惑，就像巴尔扎克、王尔德或普鲁斯特一样，许多出身于平民或中产阶级，敏感、富有想像力和不甘卑贱的孩子，当其接触到一个似乎——也许确实——更自由、更乐观、更自信的世界时，是必然会做出这种反应的。

由于有这些特点，以及他迫不及待地想进入这个令人兴奋的社会，并在里面有一番大的作为，狄斯累利便让自己驰骋于幻想之中，当然他没有自觉地意识到这一点，但他确实热衷于此。他开始觉得自己远远高出于广大民众——中下阶层、眼光局促的平民大众——之

上，因为他不是他们中的一员，他生来就是个杰出的大人物。这怎么可能呢？就是如此，必须如此，因为他是精英，是一个古老种族中的一员，这个种族给予了世界它最宝贵的财产——宗教、法律、社会制度，它的圣书，最后还有它的完成了伟大立法者摩西的工作的救世主。他本人的家庭就属于这个古老种族中最高贵、最值得骄傲的一员。这当然是个古老的种族；关于他的祖先，狄斯累利在1849年编辑的他父亲的文集中告诉他的读者：

> 我的祖父……是一个希伯来家庭的意大利后代，宗教迫害使这些家庭不得不在十四世纪末离开西班牙半岛，在威尼斯共和国这片更宽容的土地上找到了一方藏身之地。他的祖先已经放弃了自己的哥特姓氏……，感谢雅各的上帝让他们安然度过了史无前例的审判，保佑他们躲过了闻所未闻的危难，他们采用了“狄斯累利”这个姓氏，一个过去和后来从未被其他家族采用的姓氏，以便他们的种族可以永远被辨认出来。在圣马可雄狮的庇护下，他们一直没有受到骚扰，作为商人兴旺发达了两百多年……。[335]

如此等等，不一而足。这里似乎一句实话都没有。鲁西安·沃尔夫[336]、塞西尔·罗斯[337]已经彻底戳穿了这些鬼话，布莱克勋爵在其出色的传记中也接受了他们的发现。[338]这些话很可能是纯粹的虚构。没有任何证据表明狄斯累利的家庭来自西班牙，他们也没有在威尼斯定居；他的祖父是从教皇国，从靠近费拉拉的琴托来到英格兰的；他生前有两个穷亲戚住在威尼斯的犹太人聚居区里，仅此而已。在西班牙或威尼斯，没有任何关于早期狄斯累利家族的记载。他声称和自己有血亲的著名的德·拉拉家族，也和他没有任何关系。我恐怕他后面的叙述也是如此。但是他显然让自己相信了这一切，这种信念让他精神振奋。现实太令人窘迫了：他需要扮演一个角色，不然他没法登台亮相。他是当时最出色的演员，假如他不相信自己编造的东西的真实性，他几乎不可能登上公共舞台。他要作为一个贵族成员，率领那些

公爵和男爵们反对制造商和边沁主义者。他的对手，还有后来的许多观察者，都认为他比一个狡猾的或玩世不恭的骗子强不了多少。但是这不可能完全符合事实。他肯定在胡编乱造，但是如同有想像力的人一样，他被自己的编造深深打动了。没有这些东西，他的成就和优势也并非不可理解。然而他是一个演员，他和自己的表演融为一体了：面具和他的姿态合而为一：第二天性代替了第一天性——不然的话，那些姿态就会显得太虚假，到头来可能没有谁还会上当受骗。但是，尽管他的矫揉造作、长于辞令和外族人作派，他一直信心十足。他这样做是因为他十分自信：他的理念，他的政治理想，他的宗教观，不管在当时还是后来，都让一些人觉得华而不实和舞台味十足，甚至十分邪恶，但是这些东西并非赝品。狄斯累利是个冒险家和表演癖患者，不过无论在政治上还是宗教上，他都不是个玩世不恭的人或伪君子。

这里有些令人困惑之处。虽然托利党因为皮尔要求废除《谷物法》而分裂之后，需要一个明白人以恢复自己的运气（约翰·斯图亚特·穆勒说，“保守党是最顽固的政党”；[339]当他为此而受到抨击时又说：“我从来不想说保守党人全是顽固派，我只是想说，顽固派全是保守党人。”[340]），虽然乡下豪绅甚至乡巴佬都认为他们需要这个有东方人长相、说话迷人的家伙把他们从各种愚行和失误中拯救出来，但是他成了他们无可争议的领袖，他同那些和他极不相同的人，那些对他所赞成的一切可能的偏见感到痛苦的人，能够令人吃惊地做到同舟共济，这个事实却是难以解释的，除非他确实相信自己受到了召唤，要成为他们事业的拥护者，真诚地信任他们的品质，把它们理想化为比辉格党和激进派所代表的品质和利益更优秀的东西。不仅如此，他中年时最亲密的政治合作者，是“青年英格兰”的成员，他们对有机的民族社会，对恢复基督教的新封建秩序，对贵族地主为其臣属承担责任，怀有深刻的信念；这些年轻人赞美勤劳创业，希望恢复已经破碎的信仰和共同体，他们有着献身社会的觉悟，反对制造商和小店主那种阴暗的个人主义和自私自利，也反对卡莱尔、罗斯金、金斯利和威廉·莫里斯——尽管他们之间存在着深刻的分歧——以同样的愤怒加以谴责的市场社会。姑且不论其他人，这些认真的基督教徒，这

些敏感而苛刻的年轻贵族，怎么能够不仅接受他成为他们中间的一员，而且忠实地追随着他，让这个聪明的黎凡特[341]操纵家充当他们的领袖呢？他不过是个唯利是图的雇佣兵队长，他不讲原则，没有理想，就像个没有灵魂的妖精，那些不留情面的传记作者和史学家，不是一再把狄斯累利描述成这种人吗？这是个恶魔般的形象，彻头彻尾的伪君子，是一切美好和正确事物的死对头，例如格拉德斯通和阿盖尔公爵就是这样看他的。他就是约翰·曼内斯勋爵和乔治·本廷克勋爵要养在怀中的那条毒蛇；他就是那些年轻的托利党老爷，不顾其父母的警告，绝无二心追随的人。

但是没有必要对这些事过于困惑。狄斯累利的小说提供了一切必要的证据，证明了他的真诚；他对贵族制度、种族、天才人物的信念，他对工业剥削的仇恨，他相信血统和土地（在德国民族主义者败坏了这些字眼之前），他对历史、土地和连续性，对古老的制度——不管这些东西多么不合理、多么荒唐和反动——的仰慕，至少都是出自真心。他在面对英国和世界时，用他本人的历史或伪历史的想像力塑造出的人格，就是以这些东西为材料的。和当时一些被同化的犹太人——不管受过洗的还是没受过洗的——不同，他对意识到自己的真实身份并不恼火。没有谁会注意不到，他几乎是在过分固执地吹嘘自己的犹太人出身，不管有无理由，他总是提到这件事，尽管这对他的政治生涯有一定风险，而且有损于他的古怪但真诚的基督教信仰。他出生在一个犹太人家庭这个事实，无疑对他的事业形成了一定的障碍：他的克服之道是对它进行夸张，令人吃惊地称之为一种高贵的出身。他需要这样做，以便觉得他可以同自己的家庭所选择的国家的领袖们平等地打交道。所以他才在他的小说中表现出反常的幻想。

他上中学时，显然是或接近于是嘲讽和迫害的对象。在他早期的小说《维维安·格雷》的著名段落里，学校的助教在提到那位主角，即他本人时，说他是个“会煽风点火的陌生人”[342]（他并不掩盖自己的小说有着很大的自传性质），这给了我们理解的线索。更有甚者：

> 人们称他们是我的兄弟，但是大自然却使这种不断重复的说法成了谎言。在我们之间没有相似之处。他们的蓝眼睛，他们的亚麻色头发，他们的白面孔，和我的威尼斯人脸庞都没有什么关系。不管我走到哪儿，我环顾四周，总看到一个与我不同的种族。在我的体格和我生活于其中的严酷气候之间，不存在相通之处。

这是《康塔利尼·佛拉芒》[343]中的一段话，它很能说明问题。他和这些人如何相处？那些把自己置于他之上的是些什么人？格奥尔格·布兰代斯把他们说成是一个“诺曼骑士团，他们的父辈是劫匪和波罗的海的海盗”。

> 他出生于其中的这些萨克森人和诺曼人混杂在一起的人群，具有比他更纯洁的血统吗？不，他是世界上最古老的一个种族、严格受到隔离而未同其他种族混杂的游牧种族的直系后裔，当英格兰居民还半裸着身子，吃着树上的橡果时，他们就已经发展出了高级的文明。他有着纯洁的血液；但说来也怪，他们说他的种族是较为低等的，他们却采用了构成这个阿拉伯家园上的种族的特性的大多数律法和诸多习惯。他们盗用了他祖先的全部宗教和全部文学。

犹太人的遗产是后来所有文明社会的基础。他们崇敬犹太民族的文献和安息日，它的神圣历史，它的“诗篇、挽歌和赞美诗”，而且“把一个犹太女人的儿子当做他们的神。他们的节日，他们的赞美诗，他们的半吊子文明，他们的宗教，他们的上帝，都要归功于这个种族，而他们却轻蔑地把它排斥在他们的社会和他们的议会之外，仿佛他们自己是从地里冒出来的。他百思不得其解”[344]。

我不必复述狄斯累利的许多传记作者，尤其是其中的犹太作者曾经引用过的全部段落，以及当他谈到古代希伯来人或一般的犹太人时所发出的全部肺腑之言。他早期的幻想小说《阿尔罗伊奇遇记》（The Wondrous Tale of Alroy）中的英雄，为犹太人收复自己古老的土地，征服了整个小亚细亚，最后光荣地死去。在《科宁斯贝》中，神秘而无所不能的人物西多尼亚，仁慈而强大，除了无所不知以外，是一个使犹太人和阿拉伯人结成血亲的“纯粹亚洲种族”[345]的代表，这使得狄斯累利把阿拉伯人称为只是“马背上的犹太人”。[346]西多尼亚解释说，犹太人战胜了时间和迫害，是因为他们有高加索人的血统[347]和聪明的律法，把他们和低等种族隔离开来。[348]他以赞许的口吻拿他们和“鼻梁较平的法兰克人”进行了比较，后者“喧闹不已，表现出轻飘飘的自负（一个有可能是在北方森林至今难以清除的泥淖中诞生的种族）”。[349]在《洛扎尔》（Lothair）里有着狂热的奇怪幻觉。在《坦科瑞德》中，当“阿拉伯的天使”以神秘的话语向这位巴勒斯坦的英雄说话时，有神灵现形。[350]这部小说，狄斯累利的得意之作，较之他的所有其他作品更多地渗透着这样一种观点：凡是东方的，就是好的、高贵的、精美的，注定会赢得胜利。这不是任何简单意义上的犹太民族主义。认为狄斯累利是个犹太复国主义者有时代错置之嫌，而且没有道理。[351]他借助于东方的传奇，是为了满足建立一种人格、一种他本人的内在形象的需要，只有这样，他才能够确定自己在这个世界上的位置，并在历史和社会中有一番作为。

这就是我的题目中“对认同的追求”的含义。作为一个二流文学家的儿子，一个有意大利人长相的陌生人，他显然不属于组成十九世纪英国政治社会的任何正常的社会群体，假如他不甘于痛苦地意识到自己没有地位，没有归属，是个外国人，即卡莱尔所谓的“最棒的希伯来巫师”，[352]或雷蒙德所说的“没有英国人心灵”的外国冒险家，[353]那么如果不做出重大的心理自我调整，他不可能顺利上路。所以，他必须为自己设计一个角色，找到某一类他认为值得自我认同的人。一种神秘的、潜意识的精神技巧完成了这项任务：“人们将会感到一个伟大种族的影响”。因此，“消灭犹太人是不可能的”。[354]所有的犹太人都是贵族：他们的同胞是被品种不良的暴发户打败和毁灭的古代乡

绅，这些暴发户就是柏克笔下的那些功利主义者、投机家、经济学家、没有心肝的工业剥削者，他们在矿山和工厂败坏了其同胞的肉体和灵魂；这些市侩小人没有历史意识，不知自己扎根于何处，他们是无神论者、功利主义者、曼彻斯特的个人主义者、远离一切精神价值的唯物主义者，对于把人们联系在一起并把他们和上帝联系在一起的精神纽带一无所知。他用自己旺盛的想像力培养出的这种幻觉，借助于盎格鲁传统、柏克和浪漫主义者的信念而日益强大，它变成了一种神话的来源之一，而且至今仍属于英国保守主义思想的核心内容。

在培养这种壮丽幻觉的过程中，狄斯累利对大英帝国，尤其是它的东方属地印度和就要得到的对埃及的治权，展开了丰富的想像，这与重经验和处世谨慎的英国思想相去甚远。这种色彩斑斓的幻想和更为传统的特点结合在一起，影响着英国的政治思想，在至关重要的几十年里塑造着这种思想。当狄斯累利主持维多利亚女王荣登印度女皇宝座的崇高仪式时，那些帝国的华丽装饰、大象和朝拜仪式，以及所有那些东方的壮丽景观，取代了东印度公司务实的严酷统治，并且激发了后期帝国主义空洞说辞的时期，这给人留下的难以抗拒的印象是，这里面有一些东西是来自狄斯累利真诚的东方主义。在荷兰、法国、西班牙或葡萄牙的帝国主义中，是不存在这种东西的——也不是本土的不列颠草民所能理解的。狄斯累利和女王的关系也是如此，在他的对手看来如此寡廉鲜耻的恭维话，正是这种幻觉的自然流露。在他讨好女王的表现中，且不说玩世不恭，无疑也有大量讥讽的成分。但是这同样是来自他对丰功伟业的渴望，那些精明务实甚至无情的人——甚至维多利亚女王本人——也需要用它来安慰自己，以弥补公共生活空洞的本质。就像所有那些过着半虚幻的生活，但没有完全与现实隔绝的人一样，狄斯累利知道其中有些事只是装装样子，而且正如他本人所说，对《阿尔罗伊》不能过于当真，因为它不过是一本传奇小说。但是它也渗透着他的本质。他对自己和维多利亚女王的关系的看法是一种想像的产物，他对它深信不移，即使在他意识到其中纯粹编造的因素时也是如此。他确实半真半假地把维多利亚视为一个伟大的女皇，把他自己视为她的宰相；她是再世的亚述女王塞米勒米丝和女泰坦、东方的女皇和仙女之王。

对他来说，他自己的崛起肯定有点神奇和难以置信；当他在这场童话剧中出场时，他也被它改造了；他的嘲笑并没有使它在他眼里失去真实性；这就像信徒创造了自己的信仰的笑话一样。如果他不是多多少少相信这个他用魔法变出的世界，他也不可能让自己的把戏演到底。催眠术士把自己也搞得昏昏欲睡了。若是认识不到这一点，他的生平也就变得不可理解了。像他的一些传记作者经常做的那样只描写他的表面姿态是不够的；必须把握他的内心动机，而这同他为自己编造的身份认同是分不开的，尽管在格莱斯顿派的阿盖尔公爵看来，它只是个华而不实的伪装。塞西尔·罗斯曾提到，阿盖尔公爵在议论狄斯累利时，说他是个没有主见、没有可让他与之决裂的传统的犹太人，他“和他并不持有的偏见随便调情，表达着并非属于他本人的热情，除非它们涉及到他个人的愤恨”[355]。我以为这是个错误的诊断：狄斯累利也许没有别人的偏见，但热情确实是他本人制造的；如果说他没有自己的传统，他却编造了传统，而且最后还相信了它们，靠它们活着。当然，凡是像狄斯累利那种建立在拜伦式的幻想之上的生活，在非常明智并缺少同情的观察家看来，注定是“骗人的”、“政治上不诚实的”、不道德的和玩世不恭的，但是当狄斯累利在《科宁斯贝》中说，“一个纯洁的种族是大自然的真正贵族”[356]时，他显然是相信这些话的。他赞扬种族、民族和传统，他厌恶自由派的世界主义，厌恶无神论、理性主义和自由贸易，的确是出自他真诚的信念。他能够避免自己的立场的反常因素的惟一办法，就是在一出变形幻术的表演中掩盖自己。

> 人类的理性是多么有限，只有最深刻的探索者最清楚。作为人类行动和人类进步之标志的许多伟大成就，我们并不归功于人类的理性。围攻特洛伊城的并不是理性；从沙漠中派出撒拉森人征服了世界的也不是理性；鼓舞着十字军的，造就了耶稣会的，皆非理性；最要紧的，创造了法国革命的不是理性。人只有怀着激情行动时才是真正伟大的。人绝对不是不可战胜的，但当他借助于想像力时除外。甚至摩门也比边沁有更多的信徒。

这些话引自《科宁斯贝》。[357]“摩门比边沁有更多的信徒。”这当然是非理性主义者的信条。这使他能够说：“我从来就不乐于承认，我的家世不像卡文迪什家族一样优秀，甚至不比他们更优秀。”这是他在1847年竞选时的高论；还有：“当一个人的祖先可能与示巴女王关系密切时，想像力就会把他称为冒险家。”[358]他的宗教情感——没有这种情感，他涉足于托利党的英国就难以解释——有着同样的来源：在牛津的演说中，他针对达尔文和赫胥黎说，他本人不站在猿猴一边，而是站在天使一边。我敢说这不是在开玩笑。这是他的典型风格：言谈风趣而刻薄，不想让人严肃看待，却是出自内心的信仰。有一些人，他们只能用不正经的语言表达自己怀有甚深感情的事情。这种巧妙的反讽也许是防御性的，但并不因此就是浅薄无聊的。

狄斯累利不能以他真实的身份活动，在这个有着强烈的等级意识的社会里，作为一个身世暧昧的人，他编造了一个精彩的童话，用这个外壳把英国精神包裹起来，从而对人和事件发挥了很大的影响。他的出身，在他还是个学童时就令他烦恼，他的敌人也不断当众揭他的短（包括格莱斯顿在内，他谈到过狄斯累利对犹太人事业想入非非，并把他称为“秘密的犹太人”），但他并没有无视或掩盖这种出身，他走得更远。他没完没了地谈它，夸大它的重要性，在他的小说里毫不相干地介绍它，在他作为乔治·本廷克勋爵的生活中，添加上大量的犹太人的故事，不过他本人也同意，这和本廷克的行为或看法毫不相干：对于犹太人的流离失所是因为说谎而受到了惩罚这种信条，他以序言的方式进行了长篇大论的驳斥，认为从神学和历史的角度看，它都是没有根据的，他写道：

> 劳苦大众遵照犹太人的律法，每七天休息一次；他们深入阅读犹太人的历史，唱着犹太诗人的颂歌和哀歌，“作为他们的楷模”；他们怀着恭敬的感激之情双膝跪地，每天都承认造物主和他们之间惟一的交流媒介就是犹太种族。然而他们却把那个种族

当做最邪恶的人……[359]

正像他们对待希腊作为一个现代国家恢复之前的“雅典种族”一样。这些题外话可以在他著作的任何地方冒出来。犹太人的观念令他越来越着迷：在他看来，世界上到处居住着想像中的犹太人：不仅有无所不能的、有点儿邪恶的西多尼亚，《坦科瑞德》中怪异的人物，还有一批奇怪和令人吃惊的人物：早期的耶稣会士和德国教授、俄罗斯外交官、意大利的作曲家和女高音——他们全是犹太人：他们操控着所有的绳索，他们统治着所有的国家。“只有种族；没有其他的真理。”西多尼亚如是说。[360]“进步和反动不过是迷惑大众的用语。……只有种族。”他在身为本廷克勋爵的生涯中说，[361]而且犹太人是种族的精华。他陷在这种种族观念、其实是有关他自己出身的观念中不能自拔。他谴责“人人生而平等这种有害的现代信条”[362]、世界主义的信念、与“低等种族”融合的信念。不是社会主义或国际主义，而是“宗教、财产和天生的贵族”——这才是犹太人的“偏见”。[363]犹太人确实变成了革命者，例如在1848年就是如此，但这仅仅是因为“无情无义的基督教世界”施加于他们的迫害。他宣布，一个特定种族的政治平等是个地方性的制度问题，它完全取决于政治考虑和环境；但是如今以世界主义的博爱形式流行的人人生而平等的原则，如果可以据此采取行动的话，就会毒化伟大的种族，毁灭这个世界的所有天才。[364]

假如“伟大的盎格鲁——萨克逊共和国”允许自己“与黑人和有色人种混杂在一起”，他们就会衰落，“被他们赶走的土著很可能重新征服他们，然后成为他们的主人”[365]。然而这种事是不会发生的：“试图抗拒无情的自然法则是徒劳的，它规定了优秀种族绝不会被低等种族所消灭或同化。”[366]这就是犹太人得以幸存的原因：“只有伟大的种族，能够经受它那样的磨难而幸存下来。”[367]狄斯累利代表犹太人发出的宣言，其基础是他们的“阿拉伯”信仰和他们神圣历史的荣耀。可争议的问题是，不像维多利亚时代的英格兰（和苏格兰）那样尊重历史和《圣经》文本知识的社会，不可能产生这种主张。费希特和阿恩特、戈比诺和达尼列夫斯基，都把他们的种族主义或生物学的妄想建立在

非常不同的基础上。

政治家、社会学家、心理学家，以及所有关心集权制和工业化对社会整合的破坏作用的人，都为“异化者”的问题而烦恼，而狄斯累利是这些人中间最麻烦和最有才华的人物之一。在十九世纪出现的所有失去根基的个人和群体中间，犹太人也许是最醒目和最可悲的例子。显然，如果不想让他们被逼得精神反常，或是让他们把别人逼得精神反常，就必须找一条让他们脱离困境的出路。同化、社会主义、民族主义、保留古老犹太教的朴拙而纯洁信仰的加倍努力，都是人们所提供的办法。本杰明·狄斯累利，维多利亚时代最没有维多利亚风格的人，一个出于自己的天性但又利用纯粹的意志和想像力来压抑这种天性的人，他的一生是最生动的例子之一，反映着对一种可行的思想体系、一种行动计划、尤其是对一种团体效忠意识的不顾一切的追求，他可以使自己认同于这个团体，他可以用它的名义发言和行动，因为他无法面对只是自言自语这种可怕的前景——当然，他没有把握的是，假如他努力寻找自己的东西，他也能找到一个答案。即使找不到答案，也要编造出一个来。狄斯累利对英国、欧洲、犹太人和他本人的看法，都是大胆的浪漫主义幻想。他曾经说：“当我想读一本小说时，我就写一本小说。”[368]他的一生是一次不懈的努力，他要过一种传奇生活，他要用它来笼罩别人的思想。

三

我不会在狄斯累利的对立面卡尔·马克思身上花费太多的笔墨，因为人们对他的事迹了解得较多。如人们所知，卡尔·马克思走了一条与狄斯累利截然相反的道路。他丝毫也不蔑视理性，而是希望把它运用于人类事务。他相信自己是个科学家，恩格斯也说，他是社会科学领域的达尔文。他希望对什么因素让社会如此发展、人类过去为何总是失败、将来他们如何能够而且必然成功地获得和平、和谐和合作，尤其是理解自我——这是理性的自我定向的前提——进行理性的分析。

这和狄斯累利的思想模式相去甚远；事实上，那正是他深恶痛绝的东西。不过他们的社会处境还是有些相似之处的。马克思是两代犹

太拉比的直系后裔。他的父亲和狄斯累利的父亲一样，都属于第一代获得解放的犹太人：他们都是温顺的守礼之民，而他们的儿子对此似乎有着强烈的反感，尽管他们对父亲即使没有深怀敬意，也一向很有感情。马克思已受洗为基督徒，所以他没有受到犹太人在德国无所作为的困扰。然而在他一生的大部分时间里，他都躲不开社会主义和激进派同伙的反犹主义嘲笑——他为此受到过俄国无政府主义者巴枯宁的奚落，他几乎不可能意识不到蒲鲁东对犹太人的强烈仇恨，或阿诺德·卢格和尤根·杜林的反犹太观点。他猛烈抨击这些人，但是他并不提及自己的犹太人出身。他对此保持缄默。他同犹太人的惟一一次接触，见于他在1843年给卢格的信[369]，其中写道："这里（科隆）的犹太人首领刚来看过我，让我在犹太人向议会请愿的事上帮助他们。我会为他们做这件事的，虽然犹太人的信仰令我厌恶。"他解释这样做的理由是，犹太人的请愿难免遭到拒绝，由此引起的不满的加剧，也许会成为对基督教国家的打击。马克思研究者告诉我们，他只有一次提到自己的出身：在1864年写给他在荷兰的叔叔利昂·菲利普的一封信里，他很偶然地提到了狄斯累利是个来自"我们共同血统"的人。[370]仅此而已。他偶尔漫不经心地谈到过耶路撒冷那些贫穷的犹太人的境况，在这个世纪的早些时候，狄斯累利也谈到过他们，说他们已经被基督教传教士以每人二十个皮阿斯特的价格转变了信仰。他向犹太历史学家海因里希·格拉茨题献过一本《资本论》。除此以外，他对犹太人的态度是毫不妥协的敌视。在写于1844年的《论犹太人问题》一文中，他说犹太人的世俗道德观就是自私自利，他们的世俗信仰就是讨价还价，他们的世俗上帝就是金钱。犹太人的真正上帝是汇票。"钱就是犹太人的上帝，在它面前不可能有别的神。"[371]实际上这是在重复《神圣家族》的论点。他针对布鲁诺·鲍威尔反对犹太人的解放进行的批驳不得要领，令人吃惊的倒是他的严厉用语，它类似于后来的许多反犹作品，不管是左派的还是右派的，是德国的、法国的、俄罗斯的还是英国的，是沙文主义的、法西斯主义的还是共产主义的；不管是过去的还是我们这个变本加厉的时代的。

在1845年的《费尔巴哈提纲》中，马克思谈到了以"肮脏的犹太形式"表现出来的错误的实践观。[372]他把巴黎交易所称为"进行股票交

易的犹太教堂”，并提出第十位缪斯是希伯来人——“股票交易指数缪斯”。他不失时机地强调富尔德家族、罗特希尔德家族和巴黎其他金融家的犹太人出身。1856年，他在给纽约《论坛报》写的一篇文章中说，“每个暴君背后都有个犹太人，每个教皇背后都有个耶稣会士。”当他议论拉萨尔时（拉萨尔一直没有接受基督徒洗礼，而且也不隐瞒自己的犹太人情怀），他的语气达到了仇恨的顶峰。在写给恩格斯的一封信里，[373]他把拉萨尔称为“犹太鬼”，并且提出这样的假设，由于犹太人在逃离埃及时造成的种族混杂，黑人的血一定流进入了他的血管。[374]在另一封里，他抱怨拉萨尔那种典型的“犹太人牢骚”。[375]在提到拉萨尔时，通常是用“伊兹希”或“伊兹希男爵”这种称呼（确实有一个人叫这个名字，他是一位十八世纪的银行家，海涅曾对他大加嘲讽。不过这个名字用在这里却是作为贬低犹太人的一个绰号。在古斯塔夫·弗雷塔格的《借方和贷方》一书中，伊兹希是个骗子、放高利贷者，而且和拉萨尔一样，是个西里西亚的犹太人）。因此至少可以说，马克思——恩格斯学会的一份1943年的出版物断言“马克思以最强烈的语气谴责反犹太主义”是有些牵强的。十分清楚的是，这并不是一个他完全不在乎的问题。他的女婿龙格在1881年为马克思的妻子燕妮·冯·威斯特法伦所写的讣告刊于社会主义杂志《正义》，[376]其中谈到了由于她的家人反对她嫁给马克思，她进行过艰苦的反抗，并把这归因于种族偏见。这让马克思勃然大怒。他写信给自己的女儿、龙格的妻子说，在威斯特法伦家里不存在这种偏见，并且说如果龙格先生绝不再提他的名字，他将不胜感激。在莱因兰地区的开明贵族中间，没有反犹情绪并非完全不可能。海涅和赫斯的证言却很难让这种说法站住脚。就算威斯特法伦一家完全没有受反犹主义的影响，马克思在面对这种事情时做出的反应也似乎过于强烈了。这显然是个痛苦的敏感领域。似乎很清楚的是，马克思是个有着坚强的意志和行动果断的人，他决定一劳永逸地从自己的心中消除这种怀疑、不安和自我追问的根源，而波尔纳、海涅、拉萨尔等许多人，包括改革派犹太教的创始人和——直到他用犹太复国主义的想法解决了这个问题之前——第一位德国共产主义者摩西·赫斯（他的出身和思想形成与马克思本人相似），都曾被这件事所烦恼。

马克思轻率地把这个问题一脚踢开，他决定不把它当做一个真正的问题看待。假如他没有真诚地远离犹太教，他无疑会发现更难以做到这一点。但是他也面对年轻的狄斯累利遇到过的困难：他不但想描述社会，他还要改造它。他要留名青史。他是一名战士，他希望摧毁他认为阻碍人类进步的东西。当时的德国，在受到法国的羞辱——不仅有拿破仑的统治，而且在过去二百年里从未间断过——之后，比英国、荷兰、意大利甚至法国有着更强烈的民族主义情绪。在马克思出生之前，极端的德国沙文主义就采取了病态的反犹主义形式。就像德国其他地方一样，它也出现在莱因兰。反犹情绪并不局限于宗教上的不宽容。在阿恩特、雅恩、格雷斯和费希特强有力的宣传下，这种情绪变成了公开的种族主义。拉萨尔曾经说过，如果他不是生为犹太人，他十有八九也会成为一名右翼的民族主义者。实际上，有社会野心、时常表现出让人不堪忍受的卖弄和虚荣的拉萨尔，作为一个德国社会主义的鼓动家和组织者成就非凡，他的特点之一就是他在人格上的这种完全的诚实无欺。这使他能够对德国工人发挥一种其他人再也难以产生的道德影响。……

“Juedischer Selbsthass”（“犹太人的自我仇恨”，它同自我批判或现实主义的分析相反）这种说法，恰恰是由一个德国的犹太作家泰奥多尔·莱辛发明的，他把它描述为一种有着海涅的读者所熟知的那些特殊表现的感情。毕竟在德国有一个犹太人的政党[377]，虽然很小，而且今天也被人公正地遗忘了，他们同意希特勒对犹太人性格的评价，声称生为犹太人是他们自己最大的不幸。犹太人自暴自弃的最强烈的表现形式，大概可以在一个受到纳粹青睐的犹太作家那儿找到，他就是一度大名鼎鼎的奥托·威宁格，一个受着犹太人自我仇恨煎熬的人。神经质地歪曲这个问题的表现，在拉特瑙的日记中也有令人痛苦的证据，他赞赏那些最终把他杀害的反犹太民族主义者；在西蒙·维尔那些高尚而痛苦的文章中，以及在一些依然在世的犹太作家——提到他们的名字未免有失厚道——的作品中，都存在着这种病症。这就是马克思长大成人的早期阶段的气氛。不过，同一些与往往会伴随其终身的心病做斗争的人相比，马克思有着更强韧的性格。改宗的犹太知识分子，仍然在种族上被其国民视为犹太人，只要民族主义依然是他的一

个问题，那么他在政治上就别指望有所做为。必须消灭这个问题。不管是否出于自觉，马克思终其一生都低估了作为一股独立力量的民族主义——这种幻觉使他的门徒在二十世纪对法西斯主义和国家社会主义做出了错误的分析，他们中的许多人为此付出了性命，它也导致了对我们这个时代历史进程的许多错误的诊断和预测。尽管马克思有许多深刻而独到的观点，但是他没有正确说明民族主义的来源和性质，低估了它的作用，正像他低估了作为社会中一个独立因素的宗教的力量一样。这是他的伟大体系中的主要弱点之一。

我们再次看到了为逃避不堪忍受的现实所做的努力。狄斯累利在面对类似的困境时，让自己认同于英国的地主贵族和绅士，他向那些乡绅和大地主施展魔法，直到他们接受了他的变形记。就像他一样，马克思也穿上一件制服，这使他能够摆脱自己原有的紧身衣，加入并改变一场运动和一个政党，它们没有他在其中长大成人的那个社会群体的创伤。简言之，正像全世界都知道的，马克思让自己认同于一股社会力量，没有财产的工人这一伟大的国际主义阶级，他能够以它的名义吼出自己的诅咒，他的著作将武装这个阶级，使它取得必然的胜利，因为在他看来，这种胜利是由他真心相信的东西所承诺的：行动的理性、建立一个和谐、合理的有机社会、结束使人类的言行受到扭曲的自我毁灭的斗争——一句话，它就是无产阶级。马克思对无产阶级中的个人——没有技能的工厂工人、矿工或无土地的劳动者——没有什么亲切感，就像狄斯累利对英国上层阶级的核心人物一样。也就是说，这个群体只是狄斯累利和马克思各自选中的研究对象；它是他们的臣属，是他们放置盟约的柜子；他们使自己成为它的诗人、它的牧师，尽管马克思声称有科学家的身份；然而他们仍然是处在这个群体之外的观察家、分析家、鼓动家、盟友、赞美者和领袖，但他们不是它的成员，不是它的血亲。

在马克思那儿，无产阶级始终是个抽象的范畴。马克思了解贫困，他知道屈辱的滋味；他准确地把握住了作为一个世界体系的现代工业化的动力，看透了它的伪装和虚饰，在这一点上他前无古人。他用因为义愤和仇恨而犀利无比的眼光，和一定的智力及预见力，看清了他那个时代资本家的思想和活动，不管是在总体上还是具体的事例

上，对于充分发达的工业社会，过去还从来没有得出过这样的认识。但是，当他谈论无产阶级时，他所谈论的并不是真实的工人，而是抽象的人类，有时甚至仅仅是义愤填膺的他本人。当他否认各阶级之间可以做到休战或妥协时，当他向相互理解的呼吁发出谴责，并预言后来者一定居上，今天趾高气扬当老爷的敌人在革命之日到来时必将被彻底粉碎时，他所说出的似乎是一群贱民数百年来受到的压迫，而不是那个最近崛起的阶级受到的压迫。资产阶级及其代理——政府、法官和警察——是无归宿的世界主义者、革命的犹太知识分子的迫害者，而后者则是受屈辱的人类的复仇者。正是这些观点，赋予了他的话以激情和现实性，也正是由于这个原因，他的话深深打动了那些和他一样的人：一个遍布世界的知识分子群体中的疏离者；资产阶级或贵族的反叛子弟，被他们自己的阶级所支持的制度的不公正、不合理和丑陋现象所激怒的人。马克思过去是向这些人说话，现在仍在向他们说话，他虽然表面上是以工业化国家的工厂里的操作工的名义向全人类发言，但对他们并没有多大直接的作用。马克思的无产阶级，在一定程度上是马克思本人做了特殊说明之后才被构建起来的一个阶级。它在他的学说体系中的作用，类似于它的对立面——《科宁斯贝》、《坦科瑞德》、《康塔利尼·佛拉芒》中的种族精英——在狄斯累利那儿所起的作用。那是作者的声音，是一群被理想化的人，他让自己认同于这个群体和它的不幸；是使他可以向目标开火的阵地。这个体现着作者观点的阶级，不管谈到过多少它的具体内容，仍然是理想化的。

让我重复一下我的论点。当马克思为无产阶级说话时，尤其是当他断言在无产阶级和资本家之间没有共同语言，所以不可能取得调和，从而改变了社会主义的（和人类的）历史时；当他坚持说没有共同的基础，因此不可能通过诉诸共同的正义原则、共同的理性、共同的幸福愿望——因为这纯属子虚乌有的东西——使人类化敌为友时；同样，当他谴责求助于资产阶级的人性或责任感不过是受害者病态的幻觉时；当他宣布发动根除资本主义的战争，预言无产阶级的胜利是历史本身、是人类理性对人类非理性的必然裁决时——当他说出所有这一切时（他确实是说出这些话的第一人，因为清教徒和雅各宾党人

至少从理论上同意劝说和协商的可能性），人们不禁会认为，这些话是出自一个高傲而好战的贱民之口，与其说他是无产阶级的朋友，不如说他是长期受屈辱的种族中的一员。《德意志意识形态》和《共产党宣言》，还有《资本论》中的那些论战篇章，都是这样一个人的著作，他向统治体制挥动着拳头，以古代希伯来先知的方式，代表选民发话，他宣布了资本主义的重负、这种邪恶的制度的厄运，以及那些看不见历史的过程和目标、从而必然自我毁灭和消亡的人将会受到的惩罚。马克思把无产阶级理想化，尽管他本人宣称反对这种虚构。这种做法本身就反映着一种理想化的个人形象，他渴望让自己认同于一个没有经受过他那些特殊伤害的群体。

这里我不想讨论马克思对工业社会和工业文化的分析的正确性。我只想谈谈他这种分析在他本人的人格和困境中的心理根源。他的形象转换是从一个激进的记者的角色变成了一群同他本人的处境相去甚远的人的组织者和领袖，这至少部分地是因为他需要它，因为他是个局外人，因为在一个对社会和民族身份有强烈意识的社会里，他的资格令人生疑。他改宗基督教给他带来的，就像谢里丹的《少女的监护人》（The Deunna）一剧中的路易莎所说的，是“《新约》和《旧约》之间的空白”[378]（狄斯累利也曾把这句妙语用于自己），因此他需要找到一个可靠的立足之地，他可以从这里投出他的长矛，组织他的势力。马克思在其一生确实会见过一些无产阶级的成员，但数量并不很多，而且他从未同他们变得十分亲密。他向他们布道；他告诉他们应当去做什么；他感动过英国的工会领袖；他领导着第一国际，但是他的朋友，那些能和他交谈的人，都是和他本人一样的déclassés（没有阶级归属的人）：恩格斯、弗莱利格拉特和海涅。尤其是海涅，因为他的祖先、他的社会观和个人观，都与马克思很相似；他们对自己的出身都怀有不堪忍受的烦恼，他们没有像狄斯累利那样，把这种烦恼变成一种夸张的傲慢，而是视为一个令人心烦的事实（其他一些有才华而又极敏感的人也是如此，例如帕斯捷尔纳克的《日瓦戈医生》中的主角，也受到类似的祖先问题的困扰）。不相信种族、传统、民族性和宗教的至关重要，更不希望用它们创造一个偶像，是一回事；强烈否认它们的内在重要性，（不顾一切地）把它们

贬低成在历史中没有独立作用的上层建筑或副产品——随着经济基础的必然变化，它们会像噩梦和不理性的幻想一样消失，聪明人已经认识到这一点了——则是另一回事。

我并不认为狄斯累利或马克思说过的话全是假话或者暧昧不清。不错，我确实认为，狄斯累利的社会和历史观中贯穿着一些奇思怪想，它们是反常的，有时是荒谬的、极为反动的和危险的。我也确实认为，马克思过于轻视非经济因素在历史中的作用了。但这并不是本文的要点。我所关心的是一种有关个人的话题而不是普遍话题：这些有着相同的祖先、极聪明、极有想像力、抱负远大又精力充沛的人所处的社会困境以及它给他们造成的影响。即使他们两人说过的话完全正确，我的论点是——我十分谨慎地、以尝试性的态度提出的论点，毕竟我不是心理学家——狄斯累利和马克思两人的幻觉的根源之一——使前者自视为贵族精英的天然领袖，使后者自视为全世界无产阶级的导师和战略家的因素——是他们的人格需要，他们要找到自己的适当位置，要确定个人的身份，要在这个较之过去更持续不断地提出这个问题的世界上，决定他们应当属于人类的哪一部分，属于哪一个民族、政党、阶级。这些人的历史和社会环境已经同原来的体制——曾经熟悉的、被安全地隔离的犹太少数民族——断裂，他们试图在新的、不太安全的土地上找到立足之地。没有抱负、只想得过且过的伊萨克·狄斯累利和海因里希·马克思——他们的儿子强烈地反对这种人生观——就像许多他们之前和后来的人一样，打算平静地接受同化，对他们自己是谁以及是什么没有过多的焦虑。而他们的儿子，玩世不恭（而且充满激情）的政治浪漫派狄斯累利和同样满怀激情的道德学家和理论家卡尔·马克思，却需要更牢固的碇泊之处，由于他们并非生来就有这种碇泊之处，所以他们只好自己建造。他们这样做的代价是，不那么痛苦的、更普通也更健全的人所看到的大量现实，却被他们视而不见。

人们希望属于某个团体，这是一种基本的需要；他们希望自己的同胞承认他们的地位和权利——这些事实，再加上在十九世纪初犹太人聚居区的子孙不正常的处境，他们面对着一个生疏并且不十分友好的世界，这些因素在很大程度上解释了狄斯累利的反理性主义幻觉和

马克思的理性主义理想。他们都是局外人，在社会中没有得到承认的地位。他们都反叛其父亲极力想进入的当时的中产阶级社会；或许主要就是因为这一点他们才进行反叛。他们两人都转而激烈地反对他们所出身的社会阶级。狄斯累利努力维护和促进贵族精英，他把自己的祖先等于这个群体，为它提供了一种道德上可以接受的角色，即反对可怜的、简陋的、软弱的、掠夺成性的资产阶级的斗士，以此对抗穆勒所说的集体中庸（Collective mediocrity）。[379]马克思更为现实，他把犹太人等同于资产阶级，以受欺辱受压迫者的名义，从下面向他们发起攻击。他们两个人的出身令他们厌恶；他们无法接受这种出身，或是他们的自我，他们原来的面目。狄斯累利为此而烦恼。他牵强附会地把犹太人变得无所不是，在伴随了他一生的幻想中，把他们改造成了一些富裕而古怪的人。马克思实际上从自己自觉的思想中清除了对祖先的全部意识。然而当这种意识冲破封锁时，它采取了一种暴躁的漫画形式，这是强烈压抑下的可怕产物，是现代心理学也许认为很容易解释的现象。

狄斯累利把自己包裹在一件神秘而高贵的斗篷里，和另一些精神高贵的人同步前行，因为一个“伟大”种族的天才而高居于众生之上；马克思则让自己认同于一个理想化了的无产阶级，他们是一个完美的人类社会的继承者，同他本人的出身和他作为资产阶级知识分子的环境相距遥远，是得到净化的力量和忠诚的来源。至少在精神层面上，这两个人的生活都同他们理想化的阶级有很大距离。他们都想支配和领导这个被抽象地理解的群体，使自己认同于这个群体，但不是它的那些可以在客厅或车间里遇到的真实成员。为这些幻觉披上了合理形式的学说，激发出他们热烈的献身精神、狂热的忠诚意识和宗教崇拜。不管是狄斯累利神秘的保守主义，还是马克思的无阶级社会的幻想，都被他们视为可以检验的假说——它也许有错，可以进行改正和变动，但不易于根据经验做大幅的修正。我希望指出的是，假如这些信条在一定程度上来自他们对其做出反应的心理需要，那么事情也只能如此：它们的作用首先不是描述或分析现实，而是安慰人心、强化决心，是为失败和弱点做出补偿，使这些信条的作者本人产生一种战斗精神。狄斯累利对科学研究的理性方式公开表示厌恶，马克思把科

学方法等同于他自己的辩证的目的论，因此对更为客观但在改造社会上作用不大的经验研究的资源嗤之以鼻，在我看来，这些事情有着同样的心理根源。

自我理解是人的最高需求。如果这个观点有任何实际意义的话，那么，这两个刚获得解放的犹太人之子的故事，这两个性格迥异、才智不同但遇到相同困境的人的故事，也许会起到道德教诲的作用，让一些人奋发，让另一些人警醒。

威尔第的“素朴”

为W.H.奥登而作

我的话题是威尔第的“素朴”（naïveté）。我希望这个说法不要引起误会。从任何寻常的意义上说威尔第素朴是荒谬的。不过在我看来，从某种十分特殊的意义上，即从弗里德里希·席勒曾使用过的意义上说，他确实如此。威尔第很喜欢席勒的戏剧作品，它们激励他写出了四部歌剧。但是我打算讨论的并不是这件事——人们经常提起的威尔第和席勒的亲密关系。我的话题涉及到他们之间的另一种关系。

席勒在1795年发表了一篇题为《论素朴的诗和感伤的诗》[380]的著名文章，区分出两种类型的诗人：一种是在他们自身和他们的环境之间，或在他们自己的内心，意识不到有任何裂痕的人；另一种是意识到这种裂痕的人。对于前一种人，艺术是一种自然的表达形式；他们理解自己直接看到的东西，为了它本身而不是任何外在的目的——不管这目的多么崇高——而去表达它。还是让我引用席勒本人的话吧：

> 这种诗人出现于世界的少年期：他们庄严而纯洁，就像森林中的贞女狄安娜女神一样。这种诗人在处理自己的素材时采用枯燥而逼真的方式，常让人觉得缺乏感情。对象完全支配着他。他的心灵不像贱金属那样留存于地表，而是像黄金一样必须到深层去探寻。他被自己的作品遮蔽着，正如上帝被自己所创造的世界遮蔽着。他就是他的作品，因为作品就是他本人。[381]

荷马、埃斯库罗斯、莎士比亚，甚至歌德，都属于这种类型的诗

人。他们作为诗人没有自我意识。他们不像维吉尔或阿里奥斯托那样，撇开自己的创作对象表达自己的情怀。他们让自己保持平静，他们的目标有限，而且，假如他们有天才的话，他们有能力把自己的观点完全客观化。这就是席勒所说的“素朴的人”。席勒把他们与那些衰亡之后出现的诗人做了对比。让我还是引用他的话吧：“当人们登上文化的舞台，被艺术之手所抚摸时，原初的情感上的统一性便消失了。……在早期状态下情与思之间真实的和谐，现在只作为一种理想而存在。它不是作为一个事实存在于人的内心，而是外在于他，是一个有待实现的理想。”[382]统一性破碎了。诗人竭力要恢复它。他追寻这个已然消失、有人称为自然的和谐世界；他靠自己的想像力来建造它；他的诗就是他为了返回这个世界、返回想像中的童年而做的努力。他负载着自己的断裂感，断裂的一方是已经不再属于他的家园的日常世界，另一方是只在理想和沉思中感受到的失乐园。因此这个理想王国是飘忽不定的；它从本质上说是不可界定、不可企及、不能用任何有限的中介手段把握的，不管诗人寻找、塑造和转化素材的能力多么高强。我还是再引用席勒的话吧：“视觉艺术在有限中达到自己的目标；想像的艺术……在无限中达到其目标。”[383]还有：“诗人……或者他自己就是自然，或者他追求自然。”[384]席勒把前者称为naiv（素朴的人），把后者称为sentimentalisch（感伤的人）。

对于席勒，就像对于卢梭一样，理念一旦露面，宁静、和谐和快乐就永远消逝了。艺术家意识到了自我，意识到了自己的理想目标，意识到了它们同他自己分裂的本性相距遥远，也就是说，意识到了他的社会与他本人同思与行、情与言的统一整体的疏离。这种“感伤的人”的典型诗风是嘲讽，即否定，即对这样一种现象的抨击，它自称真实的人生，其实是人生的堕落（也就是今天所说的生命的异化），它是造作、丑陋和不自然的；或者说，它是一首挽歌——确证了那个已然死亡的世界，那个无法实现的理想。这种区分完全不同于古典和浪漫（不论它们是指什么）之间的区分，因为它根本不涉及客观规律、普遍标准、固定准则或永恒的理想秩序的有与无。埃斯库罗斯、塞万提斯、莎士比亚、莪相，浪漫主义的英雄们，被古典学派斥为狂放而野蛮的人，都是“素朴的”。古典主义的模范——戏剧、抒情诗、

讽刺作品或史诗的作家：欧里庇得斯、维吉尔、贺拉斯、普洛佩提乌斯，文艺复兴时代的新古典主义作家，都是怀旧的、有自我意识的、极为“感伤的”。

素朴的艺术家同自己的缪斯女神喜结良缘。他把原则和常规视为理所当然，自由而和谐地利用它们，他的艺术的效果，用席勒的话说，是“祥和、纯洁和快乐的”。感伤的艺术家与自己的缪斯女神的关系则挫折重重，和她的婚姻颇为不幸。陈规陋习令他厌烦，虽然他可以在幻想中维护它们。他是个追求着安宁和得救的骑士首领，想要治好自己及其社会的内外伤。他得不到安宁。关于他，席勒说：

> 幻觉有力地驱逐了他的观察力，理念赶跑了他的同情心。他闭目塞耳，所以什么事情也搅扰不了他在沉思中的自我陶醉。……他的灵魂不为印象所苦。……用他这种方式，我们从来不会得到对象本身，只能认识到诗人在沉思中的理解力所制造出来的对象；甚至当诗人本人就是这个对象，当他要向我们描述他自己的感情时，我们也不能直接了当地理解他的感情，只能理解他对自己灵魂的反思，他作为他本人的旁观者而思考的那些东西。[385]

因此，感伤的艺术家的效果不是快乐祥和，而是紧张，是和自然或社会的冲突，是难以满足的渴求，是现时代人所共知的神经质；这个时代充满了焦躁的灵魂、牺牲者、幻想、反叛者，还有那些愤怒的、颠覆能力堪称一流的布道者：卢梭、拜伦、叔本华、卡莱尔、陀思妥耶夫斯基、福楼拜、瓦格纳、马克思、尼采，他们提供的不是和平，而是利剑。

席勒的区分就像所有的二分法一样，如果从表面上看，是可以大加发挥的。然而它又是非常独特、非常有启发性的。假如我们问一句，现代是否有席勒意义上的那种素朴的艺术家——同他们的艺术手段和谐相处，保持着普通人和艺术家的统一性，安详而稳定，没有自

我意识或困惑，又充满了艺术才华，譬如像塞万提斯、巴赫、亨德尔、鲁本斯、海顿，他们的艺术在其对象那儿达到顶点，而不是被用于这个对象之外的某种精神意图——发现某种不可能实现的理想，或是用做与市侩或叛徒开战的武器。我们可以回答说："是的，当然有这样的人：歌德、普希金、狄更斯，有些时候的托尔斯泰（当他忘记了他的信条和他的负罪感时），当然还有罗西尼和威尔第。"在天才的作曲家中，威尔第也许是最后一个完美的、自我实现的创作者，他陶醉于自己的艺术；同它融为一体；力求运用它但不是为任何外在的目的，他是完全被自己的成果所遮蔽的神灵，就像席勒的狄安娜女神一样，对于对他的内心生活感到好奇的任何人，他都严肃而少语，他甚至令人讨厌地完全没有个性，枯燥而客观，和自己的音乐融为一体。一个把一切都融化在自己艺术中的人，和莎士比亚或丁托列托一样没有个性的残留。从席勒的意义上说，他是我们这个时代最后一位伟大的素朴诗人。

当然，凡是对威尔第的生平有所了解的人，都知道他的一生同他祖国的命运密不可分：他的名字变成了意大利复兴运动的象征；"Viva　Verdi"（威尔第万岁），在意大利是最著名的革命和爱国主义口号。（不仅仅是出于政治或君主制的原因）他赞扬马志尼和加富尔，这两人都是革命的民主派；他也赞扬国王，他在自己歌剧中的人物身上，以这种方式把创立意大利民族国家的不同派别统一在一起。他总是生活在（借用赫尔德的比喻）接近其民族引力中心的地方，他向自己的同胞说话，而且为他们说话，在这方面，甚至同他关系密切的马志尼或加里波第也比不上他。他的信念，不管是偏左还是偏右，总是以民众的感情为转移；对于争取意大利的统一和自由的斗争中的每一次挫折和转机，他都做出发自内心的回应。《纳布科》中的希伯来人，就是受到束缚的意大利人。《我的思考》是为民族复兴发出的祈祷。《莱尼亚诺之战》的上演，在1849年革命时期的罗马，激起了一幕幕无法形容的群情激昂的场面。《弄臣》的创作灵感与《唐·卡洛斯》、《命运的力量》和《阿伊达》差不多，都是来自对压迫、不平等、狂热和人类堕落的愤恨。威尔第为马志尼所写的赞美诗，不过是一场伟大战役中的一段插曲。在半个世纪里，他是意大利

民族感情中最丰富、最普遍的因素的鲜活象征。

确实如此。然而这并不是威尔第艺术的核心。深入理解他的音乐，并不要求我们知道所有这一切。当然，有关一位天才的行为和感情的所有知识，都是令人感兴趣的，然而它们并不总是至关重要的。不过对于“感伤的”大师，这种知识就至关重要：对于贝多芬对专制制度有何感受一无所知的人，不可能完全理解《英雄交响曲》或第一部伟大的政治歌剧《费德里奥》；对俄国的相关社会运动一无所知的人，也不可能理解穆索尔斯基的歌剧《鲍里斯·戈东诺夫》或《霍万希那》的意义。舒曼的美学观点，瓦格纳的神话学，对柏辽兹有支配作用的浪漫主义学说，都是理解他们的杰作不可缺少的。但是，理解莎士比亚的历史剧，不一定非得了解他的政治观点，这种知识或许有益，但并非必不可少。威尔第的情况也是如此。任何有天生的人类情感——热爱家乡、对不人道社会中人对人的凌辱充满厌恶——的人，都能理解《弄臣》；能够体验到英雄被小人所毁的感情，也就足以理解《奥赛罗》。对人类基本情感的了解，实际上是理解威尔第的作品所需要的惟一超音乐的手段，不管是他的早期作品还是晚期作品、重要作品还是次要作品，不管是《吹号》还是《茶花女》；《阿提拉》或《路易莎·米勒》或《命运的力量》或《阿伊达》，都是一样；《海盗》、《埃尔纳尼》也和《游吟诗人》、《安魂曲》、《奥赛罗》甚至《法斯塔夫》也差不多。《法斯塔夫》在音乐和艺术上绝对别具一格。但是公正地理解它的必要条件，并不包括有关作曲家的个人观点或态度，或有关他的生活及其社会历史环境的知识。就他的情况而言，就像巴赫、莫扎特或罗西尼，莎士比亚、歌德或狄更斯的情况一样，这种知识没有必要。从《奥伯托》、《波尼法齐奥公爵》到《四首圣乐》，威尔第作品的性格，用席勒的专门术语说，完全是素朴的：它们来自对对象的直接观察。不存在超越、达到无限且无法企及的天国并在其中进入忘我境界的努力，不存在外在的目的，不存在把对立的世界——音乐和文学、个人和公众、具体的现实和超验的神话——融为一体的徒劳努力。威尔第从来不想以神秘的手段，以有关地狱或天国的幻觉作为逃避、复仇或得救的手段，去弥合分歧、弥补人类的不完美、治疗自己的伤痛或克服其社会的内在裂痕，克服它同一

种共同的文化或古老信仰的疏离。《法斯塔夫》就像《一日王》或他的《弦乐四重奏》一样，都是如此。巴特勒大主教说，欲望是在其对象身上达到顶点的。威尔第就属于这个传统，代表着它最精美的奇葩。威尔第的艺术，就像巴赫的艺术一样，是客观的和直接的，同支配艺术的常规和谐一致。它是从没有破碎的内在统一性中、从属于它自身的时代、社会和风尚的感受中喷涌出来的，它防止了nostalgie de l'infini（无尽的怀旧病）和艺术是一剂药方的观点，后者只存在于席勒所说的那些“感伤的人”心中。从这种意义上说，维吉尔、普洛佩提乌斯和贺拉斯都是sentimentalisch：既是“感伤的人”，又是古典主义的楷模；而被浪漫派理想化的《尼伯龙人之歌》或《堂吉诃德》，则是素朴的。

在一个向感伤者屈服的时代，威尔第是西方音乐中最后一位伟大的素朴大师。他几乎始终没有受到这个时代的影响。他也许对瓦格纳、李斯特或梅耶尔比尔产生过兴趣，甚至受到他们的影响。但是这种影响仅限于方法和技巧的创新。他们的世界和他们的信条与他始终格格不入。在他之后，这种素朴，至少就西方而言，就只能在边缘地带，在中心运动之外找到了——在斯拉夫国家、西班牙，大概还有挪威的作曲家中间，这些地方的社会状态类似于早先的欧洲。

当然，威尔第并非没有一种意识形态。不过它是在范围广大的历史中人类广泛持有的一种意识形态：它其实就是“人道主义”一词的核心意义所指的那种意识形态。阿尔贝托·莫拉维亚把它追溯到他的农民身世和教育，它压倒了当时的资产阶级社会。农民是个古老而普遍存在的社会阶层，假如这种因素在威尔第身上发挥着作用，那么它同卢梭和席勒所说的与自然的相对没有受到腐蚀的关系，也并非没有联系。

对威尔第的抨击尽人皆知。它们来自许多角落。在英格兰，乔利先生说他的音乐太吵，也就是说，和罗西尼或博耶尔迪厄等人相比，太庸俗。回到罗西尼或贝利尼的愿望并不限于北方的保守派——它也来自意大利人，至少应当指出，它就来自罗西尼本人。当然了，主要的嘲笑是来自新音乐的倡导者：瓦格纳派和李斯特派，所有那些最具

自我意识的、超音乐的和“感伤的”人，来自音乐代表着灵魂在天国复活这种信仰。后来指责瓦格纳是个冒牌先知的博伊托，当时就深陷在这种信仰之中。他对威尔第的严厉抨击家喻户晓，所以也就不必再提了。

这没有什么好奇怪的。威尔第是新美学信念的最大和最有势力的障碍：把弹药浪费在帕西尼、墨尔卡丹或梅耶尔比尔、奥柏或阿累维身上是不值得的，当时的统帅是威尔第：他是罪魁祸首，是强大而天才的传统主义者。东方发出的攻击甚至更猛烈：斯拉夫世界伟大的新民族乐派，尤其是俄国人。巴拉基列夫、鲍罗廷、穆索尔斯基和斯塔索夫，都厌恶威尔第：不是因为他偶然表现出的陈腐和庸俗——不是因为这个或那个细节，而是因为他的力量所依靠的那些品质，因为他接受、认同于可憎的“程式”（formula）——歌剧的常规。受民粹主义理想鼓舞的俄国人，不为人知的大师达尔哥梅日斯基（他们认为他是第一流的天才）的弟子们，信奉音乐的现实主义，信奉语言、情节、表现、音乐、历史和社会意识有着最密切的相互关系。他们确实发明了用来表达个人和群体“真实的”内心及外在生活中最细微的心理差别的半吟诵的方式。当布索尼声称爱情场景不应出现在舞台上——因为最亲密的事不应出现在大庭广众——时，这位最世故的人不管多么不自觉（告诉他这一点也许会让他大惊失色），他反映的就是这种文学现实主义。俄国人公开反叛帕伊谢洛、切鲁比尼、罗西尼、多尼采蒂和贝利尼的意大利歌剧。过了那么长时间，这群可怜的歌剧供应商才终于呈现出衰败的迹象。但威尔第却使传统重新焕发活力，再次征服了音乐听众，使其接受那种该死的“程式”，如可以拆解的歌剧“编号”顺序，能够按任何顺序演出的拼凑之作，譬如威尔第曾带着他的歌唱家在欧洲巡演的《安魂曲》。他们否定了所有那些可独立成篇的咏叹调、二重唱、三重唱、四重唱和合唱，那些不可缺少的长倚音和生硬插入的小咏叹调，那些千篇一律、很容易预想的乐队伴奏，以及那些扼杀了对真实经验之生动表现的可怕的老套子。在他们看来，《伊戈尔王子》[386]才是自然发展的和“真实的”，而《唐·卡洛斯》和《茶花女》就像是用些无聊的小玩意儿装点起来的圣诞树。他们也不更喜欢瓦格纳——在他们看来，用博伊托的话说，他是个“传播混乱

的喧嚣声的浮夸之辈”。[387]他们的同事塞洛夫因为赞赏并模仿这位大师，干脆被轰出了民族乐派的阵营。他们的上帝是李斯特和柏辽兹。而最强大的敌人总是非威尔第莫属，他们看待他，就像早期德国浪漫主义看待十八世纪法国的品味仲裁者一样：空洞、浮华、造作、趾高气扬，毫无新意、毫无价值。李斯特和柏辽兹就是（音乐中的）卢梭——回到自然的色彩和声音中去，回到真实的个人情怀中去，摆脱马里沃、克雷比永、马蒙泰尔，尤其是伏尔泰等标准作家的腐败而商业化的矫揉造作；这是些手舞足蹈的大师，他们在无聊而又无所用心的沙龙的小摆设中间，卖弄着扑粉的假发、押韵的对话和编造的警句。

就一百年前德国人和法国人的情况而言，这就是“感伤的人”对“素朴的人”的攻击：这也许同样是不可避免的，同样是言过其实和刚愎自用的。威尔第走自己的路，他受到了伤害，但他始终心平气和，泰然自若。毫无疑问，他不属于波德莱尔、福楼拜、李斯特、瓦格纳、尼采、陀思妥耶夫斯基和穆索尔斯基的新世界。没有理由认为他明白这一点，或假如他明白的话，他会很在意这件事。他是人道主义在音乐中发出的最后的、没有自我对立的伟大声音。

不论他的音乐多么精致，其中自始至终找不到自我意识、神经质和颓废的痕迹。在意大利的音乐中，我们要等到博伊托、普契尼及其追随者到来后，才能看到这些东西。他是用积极、清新和朴素的色调描绘人生的最后一位大师，他要直接表达人类永恒的基本情感：爱与恨、嫉妒和恐惧、义愤和激情；人人都了解的哀伤、暴怒、恶作剧、残忍、讥讽、幻想和信仰。在他之后，这种风格已经难得一见了。自德彪西以降，不论是印象派的还是表现派的，新古典派的还是新浪漫派的，全音阶的或半音阶的，十二音体系的、任意堆砌派的还是具象派的，或是它们的综合，音乐的纯真已然消逝。[388]

为了摆脱晚期德国浪漫主义的自我膨胀和可怕的臃肿病，出现了形形色色的风格。但是，向巴赫或佩尔戈莱西或杰苏阿尔多或马肖的回归，却是一种寻找解毒药的自觉努力。这当然产生了许多具有原创性和十分迷人的音乐，它们是反伤感的，因此它们本身也是伤感的，因为它们是自我反思的、有自我意识的、受信条影响的音乐，是利用

各种理论和宣言——新天主教的（索莱姆）、超现实主义的、社会主义现实主义的（新全音阶）等等——为自己辩护的。从瓦格纳或柏辽兹或德彪西或俄国作曲家那儿，我们可以期待着意识形态宣言、纲领性声明和咒语，但是，如果狄更斯或大仲马签署了一份有关文学作用的宣言，几乎会让我们觉得不可思议，同样，一份出自威尔第之手的有关意大利歌剧的美学和社会意义，或它同commedia dell'arte（即兴喜剧，譬如在博伊托或布索尼作品中看到的那种）的关系的profession de foi（信仰宣言），我们也有理由怀疑它是毫无根据的编造。各种宣言是个人或集体的反叛或反动的象征；也就是说，威尔第经常被称为十九世纪最具典型性和代表性的艺术家之一，这从某种意义上说十分正确的。他远离这种通常被视为那个时代中心特征——它的典型的病态——的特有状态，也许正是他作为一名艺术家和作为一个人的个性中最令人着迷的东西。就此而言，他后无来者。至少在音乐中，他是最后一名素朴的天才艺术家。“回归”威尔第的愿望本身，也变成了一种难以治愈的怀旧病，严格地说是一种非威尔第的“感伤”，他本人与这种东西完全无缘。

当这场感伤运动处在高潮时，即大约从十九世纪七十年代到二十世纪三十年代，被德国和反德国的（例如法——俄的）音乐公众（及评论家）视为威尔第的通俗和平庸风格的东西，在过去二十多年里却再次出现了，就像这个伟大传统一次最新的直接表达，这是十分自然的。在与如下追求的有意识比较中就可以感受到这一点：追求遥远或异域的东西——倒退的征象，以及从时空上极为广阔的各种传统——中世纪或“理性时代”的音乐，或东欧、亚洲、非洲和太平洋岛国的民间传统的遗产——中找到安适或新生活的欲望。

高贵、简单，具有一定的整体活力和创造与组织的天然力量，威尔第是一个已然消失的世界所发出的声音。今天，不论在最高深的听众还是最普通的听众中，他都享有巨大声誉，这要归因于一个事实：他用最直接的语言，表达了永恒的意识，就像荷马、莎士比亚、易卜生和托尔斯泰曾经做过的一样。这就是席勒所说的素朴。在威尔第之后，音乐中就再也听不到它了。威尔第今天在高雅音乐艺术中享有无可争议的牢固地位，是我们这个时代中健康因素的标志。这种现象的

社会学原因，正如威尔第在他那个时代的地位一样，本身就是十分有趣的题目，却是我没有资格谈论的。

乔治·索雷尔

索雷尔向来是个很暧昧的人物。对于十九世纪的另一些思想家和预言家，人们可以放心地进行分门别类。穆勒、卡莱尔、孔德、达尔文、陀思妥耶夫斯基、瓦格纳和尼采，甚至马克思，他们的学说、影响和个性，在思想史的博物馆中皆已各就其位，而索雷尔却一直像他生前一样无所归属。左右两派中都有人宣扬他或否定他。他确如他的一小撮弟子所说，是个有着破坏性天才的勇敢的创新者呢？还是像乔治·李希泰姆所言，不过是个浪漫派的记者？或者用G.D.H.柯尔的话说，是个“为鲜血而呻吟的”[389]悲观主义者？或者同马克思一起（按克罗齐的说法），是社会主义曾拥有过的惟一具有原创性的思想家？或者是个著名的糊涂虫，就像列宁不客气地描述的那样？我不想强求答案。我只想谈谈他的一些主要的观点，以及——用那个被严重滥用的字眼说——它们同我们时代的“相关性”。

一

乔治·索雷尔1847年生于瑟堡。其父是个失败的商人，他的家人不得不过着极为节衣缩食的生活。据他的堂弟、史学家艾伯特·索雷尔说，乔治·索雷尔很早便表现出不凡的数学天才。他于1865年成为巴黎理工学院的学生，五年后作为工程师进入公共工程部（桥梁和道路部）。在随后二十年里，他主管过各种外省城镇的事务。1870年和1871年的灾难期间他在科西嘉。1875年他病倒在里昂的一家旅馆里，由一位名叫玛丽亚·戴维的女仆服侍他。她是个来自萨伏伊的极为虔诚和粗通文字的农民，他同她组成了一个家庭。他在信中把她称为自己的妻子，其实他从未跟她成婚，这很可能是出于对家人愿望的尊重，他们显然对这种不般配的婚姻感到愤怒。两人的关系似乎十分幸福。他教给她知识，也从她身上学习，当1898年她去世时，在他心中留下了一个神圣的形象，在此后的岁月里，他一直珍藏着对她的回忆。

直到四十岁以前，他一直过着法国政府小官员的典型生活，平静、闭塞、藉藉无名。1889年他发表了第一部著作。1892年他四十五岁那年，在获得了“首席工程师”的头衔并被授予荣誉军团骑士勋章时，他突然辞职。从这一刻起他才开始了自己的公共生活。他母亲留给了他一点儿家产，这使他得以迁居巴黎。他住在宁静的市郊塞纳河畔布洛涅，直到三十年后的1922年在那儿去世。1895年他开始给左派报刊写稿子，此后便成了法国最有争议的政治作家之一。

他好像没有固定的立场。批评他的人，经常指责他所追求的事业飘忽不定：他年轻时是正统派，到1889年时依然是个传统主义者，1894年又成了马克思主义者。1896年他以赞美的语气写过维柯。1898年，在克罗齐和爱德华·伯恩施坦的影响下，他开始批判马克思主义，大约也是在这个时候，他又被亨利·柏格森的言辞深深打动。他在1899年是个德雷福斯派，在随后十年里是革命的工团主义者，到1909年他又变成了德雷福斯派的死敌，并且在此后两三年里，成了编辑《法兰西行动》这份杂志的保皇派分子的盟友和神秘民族主义的支持者。1912年，他以赞赏的口气讨论墨索里尼那种好战的社会主义，1919年对列宁更是赞赏有加，至死都全心全意支持布尔什维克主义，而且在去世前的几年里，他还暗中欣赏着“Duce”〔领袖（墨索里尼）〕。

对于一个政治观点变化如此剧烈、如此不可预测的人，对他的思想能够给予多少信任呢？他并没有声称自己一以贯之。他在1903年给他忠实的笔友、意大利哲学家克罗齐写信说：“我每天都根据当时的需要写作。”[390]索雷尔的著作既无一定之规，也不成体系，别人的体系也打动不了他。他是个咄咄逼人而又热情的善谈者，而且就像不同时代著名的善谈者——狄德罗、柯勒律治、赫尔岑和巴枯宁——一样，他的著述都是些应时之作，没有条理，或是一些未完成的断章残篇，充其量是受当前事件的激发写成的尖锐的论战性短文或小册子，并不打算符合某个条理分明的理论体系，而且他也无力做到这一点。然而在他的文章和言论中，却贯穿着一条主线，即使它不是一种学说，也是一种态度，一种立场，它反映着一种独特的性情，一种不变的人生观。他的想法让他的朋友和对手都感到着迷，之所以如此，不

仅是因为它们的内在品质和力量，还因为当时只局限在很小的知识分子圈里的东西，如今已经变成了世界范围的。索雷尔生前充其量被视为一个好参与论战的记者，一个笔锋遒劲、偶尔迸发出不凡见识的业余学者。他太任性，太不合常情，很难引起那些严肃而忙碌的人的注意。在这件事上，已经证明了他比他那个时代许多可敬的社会思想家更令人生畏，他对他们中的大多数人或是毫不在意，或是不加掩饰地报以蔑视。

二

凡是关心人类境况的哲学家的思想，说到底取决于他对人是什么以及人能做到什么的认识。要想理解这些思想家，更重要的不是理解他们那些用来维护其观点、驳斥真实或可能的反对意见的最强大论证，而是去把握他们的这一核心观念或意象（它有可能并不明显，却决定着他们的世界观）。支配着索雷尔的是这样一种idée ma，tresse（主导意识）：人是创造者，他只能在创造中，而不是在被动接受或随波逐流中，成就自身。他的心灵不是一个对可以用人类科学加以分析、描述和预测的刺激因素做出反应的机器或器官。对于索雷尔，人首先是一个在其劳动中并通过这种劳动来表现自身的生产者，一个以其活动改变自然物质的创新者，他努力根据内心体验到的、自发产生的形象或模式来塑造这些物质。生产活动本身使这种模式出现，并改变着它——它自由地完成自身，不遵守任何规律，它被理解为一种创造力的自然流露，这种创造力只能用内在感受而不是科学观察或逻辑分析去把握。关于人是什么以及能够是什么的所有其他观点都是荒谬的。历史表明，人本质上不是幸福、和平、知识、权力或可以使其获救的另一种生活的追求者——至少它们不是人的首要目的。他们追求这些，是因为人类自己真实的人性堕落了，是因为教育和环境歪曲了他们的思想或性格，或是把他们变得低能而邪恶。

人在表现最杰出时，即在最符合自己的人性时，首先是通过个人以及他周围的人，在自发的、无拘无束的创造性活动中，在把他的个性加之于不易改变的环境的工作中，追求自我完美。索雷尔引用他的敌人克里孟梭的话："一切活着的东西都在抵抗。"[391]他就像相信自己

一生中的任何事情一样，强烈地相信这个主张。主动行动而不是被行动所左右，做出选择而不是被选择，给我们在自然界和思想界发现的混乱赋予一种规范——这才是艺术和科学的目的，才是人类的本质之所在。对于试图减少他的能力，剥夺他的独立性和他的尊严，挫败他的意志，毁灭使他可以有独特的自我表现的一切，使其变得整齐划一、失去个性、单调乏味并最终消失的每一种力量，他都进行抵抗。人只是在自己的劳动中并通过他的劳动，才能生活得完美，而不是通过屈服于外在的压力而获得消极的享受、和平和安全。

这当然不是什么新观点。这是对尤其同法国文明相一致的理性主义和启蒙运动的伟大反叛的中心思想，它激活了宗教改革后德国更为极端的新教教派，并在十八世纪末采取了这样一种形式：它赞美人类意志的第一性，反对物质力量和冷酷的理性知识。这里不是讨论浪漫主义起源的地方。然而，除非认识到在索雷尔思想中引起冲动的是一种他和一些早期浪漫派作家所共有的热情信念，即追求和平、幸福或利润，汲汲于权力、财富、社会地位或安宁的生活，是对任何人——假如他认真思考一下的话——都知道的真正人生目的的可耻背叛，除非认识到这一点，否则就不可能理解索雷尔或他的观点的影响的。这种人生的目的就是：努力创造出与创造者的称号相称的东西；努力成为有价值的人，做有价值的事，并且尊重别人的这种努力。劳动的尊严的观念，同圣保罗的劳动义务观相反的劳动权利的观念，是现代社会主义的核心，它就是从这种浪漫主义思想中产生的，它是德国思想家，尤其是受到最真诚的路德教虔敬派熏陶的赫尔德和费希特，给欧洲人的意识打上的烙印。

索雷尔终其一生，对当时巴黎的资产阶级生活深恶痛绝，虽然他采用的是自己的方式，但其强烈程度绝不亚于福楼拜，他在性情上和后者也有些相同之处。这种态度与冉森教派对享乐主义和物质崇拜的双重罪恶的痛恨有关。在第三共和国时代的早期，法国政治生活中的机会主义和腐败，和1870年后的民族羞辱感一起，对于他就像对于许多法国人一样，可能一直是一种挫折体验。但是对于路易·菲利普统治下的那个贪婪的、你争我夺的巴黎，或第二帝国时期那个金钱至上和追求享乐的巴黎，他似乎不可能还有别的感受。十九世纪的资产阶级

社会，是一个商业化的、扬扬得意的、无耻放荡的、懦弱而愚蠢的社会，它给人造成的令人窒息的感受，充斥于那个时代的作品之中：蒲鲁东、卡莱尔、易卜生、马克思、波德莱尔和尼采的著作，以及当时几乎全部最著名的俄罗斯文学作品，广泛地反映着这种态度。这是身为作家的索雷尔自始至终所归属的传统。公共生活的腐败，在他看来比古希腊衰败或罗马帝国消亡时的情况还要严重。充满欺诈与伪善的议会民主制，在他看来是对人类尊严令人作呕的冒犯，是对人类正确目标的嘲弄。民主政治就像个巨大的股票交易所，人们在那里毫无廉耻、无所惮惧地买卖着选票。人们被无耻的政客、残忍的银行家和邪恶的商人所欺骗或背叛；avo-casserie et écrivasserie（讼棍和下流文人）——律师、记者、教授，在一个由可憎的傻瓜和狡猾的无赖、骗子和受骗者组成的世界里，为金钱、名望和权力争得你死我活，而养活他们的则是“受到人道主义麻痹的”欧洲“民主泥潭”[392]里受剥削的工人。

三

西方社会思想的传统，一直靠着两个核心信条来维持。第一个信条教导人们说，人类的苦难、愚蠢和罪恶的终极原因，是无知和精神的惰怠。从柏拉图到孔德的理性主义者一直认为，实在是个单一的、可认知的结构：理解它并解释它，以及理解一个人自身的天性及其在这个结构中的位置——只有这样做，才能够揭示出在特定的条件下什么可以实现，什么不可以实现。人一旦知道了主宰着这些事情的事实和规律，那么要想得到幸福、和谐、聪明或美德，他就只能遵循惟一的道路通向知识向他昭示的目标。做一个理性的人，甚至做一个正常的人，就要追求数量有限的人生自然目标中的一个或若干个。只有对它们一无所知，或是对达到它们的正确手段一无所知，才会导致苦难、罪恶或失败。这种信条的科学或自然主义的版本，激发了启蒙运动以及它在随后两个世纪——直到我们今天——所采取的各种形式。

索雷尔完全拒绝这种观点。他看不出有什么理由相信世界是一个理性的和谐体，或人的真正的完美取决于理解自己的创造者——一个人格化的神，或一个非人格的自然——为他在这个世界上安排的正确

位置。在马克思和几乎被人遗忘的意大利思想家维柯——索雷尔是他在十九世纪的少数几个有眼光的读者之一——的影响下，索雷尔相信人所拥有的一切，都应当归功于他的不懈的劳动。自然科学当然是人类努力的成果，然而它并不像十八世纪的实证主义者所声称的那样，是自然的一个摹本或地图。他们，以及他们的现代弟子，在这一点上搞错了。存在着两个自然：人为的自然，即科学中的自然——一个由理想化的物质，如原子、电子、质、能量等等组成的体系——是用观察到的一致性编织出来的虚构，尤其是在离人的日常关切相对遥远的领域，比如天文学的领域，人们人为地采用数学方法，以便能够找出宇宙的某种运行结构，并且预测和控制它的各个部分。建构这种自然所使用的概念和范畴，受着人类的目标的制约：他们从宇宙中抽象出那些让人类感兴趣并具有足以使他们做出概括的规律性的方面。这当然是一项辉煌的成就，然而它是一项创造性的想像力的成就，而不是对实在之结构的准确复制，它不是一张有关实在的地图，更不是它的摹本。在这些公式之外，在用来建构该体系的那些想像出来的物质和数学关系之外，还有一个“本然的”自然（“natural”nature）——真实的东西，它混乱而可怖，混杂着各种不受支配的力量，人必须同它们做斗争，假如他想生存和创造，他至少要部分地服从这些力量；这当然需要他的科学的帮助。但是，前一个自然，即人造自然的属性，是他的理智的建构（它是被创造出来的，而不是被发现的。假设实在是一个和谐的整体，一个合理的结构，它的逻辑必然性就暴露在理性面前），一个奇妙而严整的系统（一个理性的人除非丧失理性，不可能认为或希望它是另一种样子，所以他必须为此而感到幸福和完美）——这一切都是彻头彻尾的谬论。自然不是一架完美的机器，也不是一个有机体，或一个合理的系统；这是一片原始丛林：科学是我们所能得到的一门探索它的最好的艺术。当我们把这种操纵扩大到人类时，我们就是在贬低他们，使他们失去人性，因为人并不是行动的客体，而是行动的主体。如果基督教给过我们什么教诲的话，那就是它使我们认识到，宇宙中惟一有绝对价值的东西就是人的灵魂，它是在行动、想像、创造并抵抗与之作对的非人力量的惟一的东西——除非这些力量受到抵抗，否则，它们必然会奴役我们并最终把我们碾成粉末。这是永远悬在我们头上的威胁。于是人生变成了一场永恒的战

斗。

否认这一真理是浅薄的乐观主义，这是浅薄的十八世纪的特点，而索雷尔和卡莱尔一样，毕生对它嗤之以鼻。自然规律并不是描述的文字，他从威廉·詹姆士（大概还有马克思）那儿知道，它们是战略武器。克罗齐告诉他，我们的范畴是行动的范畴，当我们的能动自我的目标改变时它们也改变着我们所说的现实：它们并不像实证主义者所认为的那样，确定了超越时间的真理。“我们视为物质的或基础的东西，或多或少地完全不受我们意志的左右。倒是形式更符合我们的自由。”[393]与行动无关的、试图超越经验的、教授和知识分子所擅长的各种体系和理论，不过是人们为了回避现实的混乱而藏身于其中的抽象观念；科学的（和政治的）乌托邦就是用它们编织出来的；用来吹嘘这些乌托邦的有关我们未来的伪科学预测，不过是现代的占星术。当把这些方案运用于人类时，它们就会造成可怕的灾难。把我们的建构和发明跟永恒的规律或神圣的戒律混为一谈，是人类最致命的骗术之一：这就是法国大革命中发生的事情。把两种自然，即真实的自然和人为的自然混为一谈，实在是太糟糕了。然而大体上说，那些“哲人”甚至不是真正的科学家：他们只是些谈论科学却不加以实践的社会和政治理论家。《百科全书》并没有改进人们真正的知识和技能。有关科学作用的意识形态顺口溜和乐观主义杂文，并不是科学。它们仅仅导致了实证主义和官僚体制，导致了la petite science（狭义的科学）；当理论被无情地运用于人类事务时，其结果就是可怕的专制主义。索雷尔几乎是在说着威廉·布莱克的语言。“知识之树杀死了生命之树。”罗伯斯庇尔和雅各宾党人是一些想入非非的书呆子，他们试图把人生简化成在他们看来建立于真理基础之上的规则；他们创立的制度毁灭了自发性和创造性，奴役并残害着人的创造意志。

索雷尔认为，人的本质是成为能动的存在，而他受到两种同样致命的危险的威胁：斯库拉和卡律布狄斯。斯库拉喻为倦怠、放松神经和堕落，人们放松了努力，开始寻欢作乐，或是变得清静无为，落入了聪明的操纵者设下的圈套，这些操纵者毁灭了一切荣誉、活力、统一性和独立性，代之以狡猾欺诈的规则，代之以官僚体制僵死的头脑，代之以无耻的操纵者可加以转化而使之对自己有利的各种规律，

而且还有一支专家大军在助纣为虐——掌权的欺世盗名者及其走狗，或无所事事的讨好者和媚世的小丑，例如伏尔泰和狄德罗，“堕落的贵族丑角”，[394]以及热衷于模仿悠闲而喜欢享乐的贵族阶层的资产阶级。卡律布狄斯喻为狂妄理论家的专制主义——“因为其计划突然遭到反抗便会发疯的乐观主义者的血腥狂想”，[395]他随时打算屠宰现状，在其尸骨之上创造未来的幸福。这些供人选择的方案，就是不幸的十八世纪的标志。

怎样才能使人们摆脱这种困境的羁绊？只能依靠道德的力量：依靠新人的出现，完美塑造出来的人，他们没有被恐惧和贪婪所迷惑，他们的想像力和感情没有被教条主义者所桎梏，或是被知识分子所腐蚀。索雷尔的观点类似于年轻时的托尔斯泰和尼采的观点——人生的完整性的观点，例如荷马时代的希腊人的人生，他们尚未被文明的怀疑主义和批判的追问所腐蚀。创造真正的人类纽带的，不是理性培养起来的共同持有的观念和成规，而是共同的生活和共同的努力。一切合作团体的真正基础是家庭、部族和城邦，其中的合作是本能的和自发的，并不依靠规则或契约或人为的安排。建立在某种人为的协议上、为了利润或功利的目的而组成的团体，如资本主义制度中的各种政治和经济机构所明确表现的那样，由于造成一种竞争的机会主义精神，从而扼杀共同的人性意识，毁灭了人类的尊严。雅典创造了不朽的杰作，直到苏格拉底的到来，他编造各种学说，通过传播怀疑和根除从人类最深刻最有生命力的本能中产生的牢固的价值，在瓦解联系密切、一度是英雄主义的共同体上发挥了极坏的作用。

索雷尔便是以这种方式开始写作的，他那时还是佩皮尼昂的一个市政工程师。他的朋友丹尼尔·阿累维向我们保证说，他那时没有读过一行尼采，他是后来才喜欢上他的。但是他们对苏格拉底的谴责却是一致的：尼采和索雷尔都站在指控他的人一边：正是苏格拉底，还有他的弟子柏拉图和那些大学问家们，是他们播下了毁灭人生的种子，引导人们去赞美抽象的东西、经院哲学，赞美沉思的或批判的哲学家和各种乌托邦方案，结果导致了希腊活力和希腊天才的衰竭。

能否扭转这一堕落的过程？到什么地方寻求拯救？有一种古老的

信条，人们传统上就是靠它来寻找安全：神学。有人认为，假如历史缺少某种终极目的——假如它仅仅是一系列偶然的事情，或是互不相关的各种插曲的混合物，历史便无意义。这被认为是不可想像的：理性拒绝仅仅把“粗糙的”事实加以排列的观念；必定存在着以达到某种目标或模式为鹄的的进步或发展过程；精神需要得到某种这样的保证：尽管存在着所有那些偶然的事变和衰败，故事总会有个幸福的结尾；或者是“天命”以其不可思议的方式把我们引向它，或者是把历史理解成某种伟大的宇宙精神的自我实现，所有的人，他们的所有制度，甚至整个自然，都是这种精神的不断变化和进步着的展现。或者，也许是人类的理性本身，它不可能也不愿意永远遭受挫折，迟早会克服不管是外在的还是发生于它自身的一切障碍，建立一个世界，在这个世界里，作为理性生物的人能够实现他们自觉或不自觉追求的一切。这种希伯来信仰和亚里士多德形而上学的混合物，以形而上学的、神秘主义的或世俗的形式，支配着过去三百年的观念，使许多有可能陷入绝望的人产生了信心。

这些寄托着人们的希望的关键性的精神传统——通过知识获得拯救的希腊信念，犹太——基督教关于历史就是神正论的信仰——被索雷尔一概否定。他毕生相信两种绝对性：科学的绝对性和道德的绝对性。科学虽是一件人工制品，或者恰恰因为它是一件人工制品，它使我们能够进行分类、预测和控制某些事件。科学在提出自己的问题时采用的各种概念和范畴，随着文化的变迁而变化，答案的客观性和可靠性却不会发生这种变化。然而它是一件武器，不是一种本体论，不是对实在的分析。伟大的科学机器不能为形而上学或道德问题提供答案：把人生的关键问题简化成手段问题，即技术问题，是没有理解它们的性质。认为技术进步与文化进步相一致，甚至是后者的保证，这是患上了道德盲目症。索雷尔写了一系列文章，以证明普遍的人类进步这种想法的荒谬性，它产生于把技术和人生混为一谈，或产生于十七世纪晚期的文人首先提出的他们必然优于古人的荒唐主张。至于神学或形而上学的人类可以达到尽善尽美的信念，只是捞取救命稻草的病态表现，是弱者的避难所。

科学和历史都不会提供安慰人心的手段：杜尔哥和孔多塞以及他

们的十九世纪的门徒，是可怜的、受骗的乐观主义者，他们相信历史站在我们这一边；它会站在我们这一边的，但这需要我们把它创造成这样，需要我们对压迫者和剥削者、毁灭人生的单调的平均主义者，对主子和奴隶，打一场漂亮仗，需要捍卫崇高和英雄主义，反对民主派和寡头派、书呆子和市侩。

对于个人或社会的健康是什么，他们的疾病是什么，索雷尔没有任何怀疑。荷马时代的希腊人生活在价值的照耀之下，没有这些价值，一个社会不可能具有创造力或伟大的意识。他们赞美勇气、力量、正义、忠诚、牺牲，尤其是斗争本身；对于他们，自由不是理想，而是现实：是对成功的努力的感受。后来（这种观点很可能来自维柯）出现了怀疑主义、诡辩、轻松的生活、民主主义、个人主义和堕落。希腊社会解体了，被征服了。罗马也一度是英雄主义的，但它向法制和生活的官僚化做出让步；晚期的罗马帝国是令人窒息的铁笼。

早期的教会曾高举人的旗帜。早期的基督教徒相信什么并不重要，重要的是信仰的强度，它不允许具有腐蚀性的理智渗入其中。尤其重要的是，它拒绝妥协。早期的基督教徒本可以通过与罗马官僚妥协而使自己免受惩罚。但是他们选择了信仰、忠诚和牺牲。索雷尔一再说，让步最终总是导致自我毁灭。惟一的希望就在于不停地反抗那些削弱人们本能地感到为自己生存所不可缺少的因素的力量。当教会获得了胜利，开始同世界和平相处时，它也受到这个世界的传染，因此也堕落了：野蛮人皈依了基督教，然而他皈依的是一个世俗的基督教，所以他们也衰落了。

英雄时代的殉道者的基督教，是一场反抗堕落国家的保卫战，但它本身内在地有着一种社会的破坏力。基督教徒（斯多噶派也是如此）并不是生产者：《福音书》不同于《旧约》或希腊文学，是讲给穷人和隐士听的。一个对富人冷漠，满足于每日面包的社会，不会给热情而富有创造力的生活留出空间。基督教，就像所有意识形态一样，就像它的世俗模仿者——后来的空想社会主义——一样，“切断了社会生活和灵魂的联系，在所到之处播下了清静无为、绝望和死亡

的种子”[396]。给予凯撒的太少了，给予教会的太多了——它是个消费者组织，而不是（索雷尔所说的）生产者组织。索雷尔希望回到艰苦的约旦河农民的牢固价值或古希腊的城邦中去，在那儿，仅仅是对它们发出疑问，就被视为颠覆行为。他既不关心幸福，也不关心得救：他只关心人生本身的质量，关心人们常说的美德〔它非常类似于文艺复兴时期的virtù（美德）〕。就像冉森派教徒一样，就像康德和浪漫主义者一样，他看重动机和个性，而不是结果和成功。

僧侣手中积累起的公共财富，对西罗马教会的衰败和灭亡起到了作用。然而衰败之后总会出现复兴的希望：维柯不是说过ricorso（循环）吗？——当一次历史循环在道德衰弱和堕落中结束时，新一轮循环，一个野蛮、有血气、简朴、虔诚而又强大的周期，就会使故事重新开始。索雷尔怀着尼采式的热情讲述这些事。果断地向衰败发起道德反抗的每一事例都令他着迷，所以受迫害的教会和抗争的教会的故事也令他着迷。他对教会的胜利不感兴趣，在对反抗和复兴运动的研究中，他提出了各种理论（在受到柏格森的影响后，更是有增无减）——社会神话理论、永恒的阶级战争理论、暴力理论、总罢工理论——并且成了这些理论最著名的拥护者。

甚至在堕落到最黑暗的时刻，社会机体也形成了抵御疾病的抗体——不做任何让步、坚持不懈拯救人类尊严的人。忘我的僧侣阶层、圣徒和殉道者，他们保护着人类不被晚期罗马社会彻底毒害。今天，是什么样的人体现着这些品质，具备文艺复兴时期伟大的condottieri（雇佣兵队长）和艺术家的美德？那些美国的商人，那些勇于创业、充满创造力的产业巨子，也许具备这类品质，他们要用自己的意志压倒自然和别人。但是他们也受到资本主义普遍腐败的玷污，他们就是其中的领袖。在索雷尔看来，真正的这种团体只有一个：在劳动中得到拯救的人——工人，我们这个时代惟一真正具有创造力的阶级。无产阶级，在道德上没有受到资产阶级生活的玷污，在索雷尔看来是英雄主义的，他们具备天然的正义感和人道主义，有着充沛的道德意识，知识分子的诡辩和决疑法对他们不起作用。

在上个世纪最后的岁月里，在德雷福斯事件形成左派统一战线期

间，索雷尔也许受德国人伯恩施坦的改良派社会主义的影响，支持一种工人阶级政党的想法。然而他很快又接受了工团主义记者拉加戴尔的立场，他的大量文章出现在其杂志《社会主义运动》（Le Mouvement socialiste）上。他认为，使人们真正团结在一起的并不是各种意见，因为信念只是一种肤浅的东西，是由玩弄辞藻和观念的意识形态宣传家散布的。只有真正的纽带，只有家庭——道德生活之不变的单位，就像蒲鲁东和勒普拉认为的那样——和共同事业中的殉道精神，尤其是共同的劳动、共同的创造，能够真正使人们团结一致，反抗非生物的自然（它为工人提供原料）和他们的主子（他们要剥夺其辛勤劳动的成果）造成的压力。工人不是一个为了追求权力或物质产品而结合在一起的政党。他们是一种社会形态，是一个阶级。正是天才的马克思发现了阶级的真正本质，他从它们同社会生产过程的关系这个角度来定义各个阶级的本质，改变并推动着这个过程的，则是资本家和无产阶级之间的冲突。索雷尔从未放弃过他对马克思的信念，不过他是有选择地运用马克思的学说。

索雷尔从马克思那儿得出了他的人是能动的存在、是为劳动和创造而生的认识（并通过他本人对维柯的解释而得到强化）。由此又得出了人对自己的工具享有权利，因为它们是他的本性之扩展的认识。我们今天的劳动工具是机器。他相信，机械化是一种甚至比语言还要有效的社会粘合剂。所有的创造物，本质上都具有艺术性，工厂应当变成现代生产者的社会诗篇的载体。人类的历史不止是一个与人无关的技术进步的故事。各种发明、发现、技术和生产过程，包含着各种人类的精神尤其是意志的活动。人的价值，他们的实践，他们的劳动，是一个整体。索雷尔追随着维柯，坚信我们不仅是事件的承受者或旁观者，而且是参与者和组织者。马克思对索雷尔虽有感召力，但在索雷尔看来，他有时过于决定论了，特别是在他那些更为实证主义的解释者中间——恩格斯、考茨基、普列汉诺夫，他们和资产阶级经济学家和社会学家一样，都是喜欢la petite science（狭义的科学）的人。社会和经济规律并不是一根链条，不是一个严格的框架，而是可能的行动的指针，是通过行动并在行动中产生和发展的。未来是开放的。索雷尔拒绝这种决定论的阶段划分，拒绝“具有走向必然结果的

铁的必然性的趋势”，《资本论》中就充满了这种论调。马克思主义“是一种对强大的民族有益的人生学说；它把意识形态贬低为只有工具的作用”[397]。索雷尔对历史的看法和黑格尔一样，它是一部由人来充当作者和演员的戏剧；它首先是生命的力量和衰败的力量之间的斗争，是能动性和被动性、动力和懦弱与投降之间的斗争。

索雷尔认为，马克思最深刻而独到的见解，是他的阶级斗争是一切社会变革之根源的观点。创造永远是一场斗争：古希腊的文明，在索雷尔看来，是以它那些在大理石上进行创作的雕塑家为象征——反抗石头，这种反抗本身就是创造过程的本质。在现代工厂里，斗争不仅存在于人——工人——和提供原料的自然之间，而且存在于工人和雇主之间，后者通过剥削别人的劳动力榨取剩余价值。在这场斗争中，人就像钢铁一样得到了锻炼。他们的勇气，他们的自尊，他们的相互团结都在增长。他们也培养出了正义感，因为按照蒲鲁东（索雷尔受益于他，更甚于受益于马克思）的观点，正义来自义愤感，而这种义愤又是因为对别人受到的羞辱而产生的。侮辱别人，也是对所有人的侮辱——他们的人性就是我们的人性；对人的尊严的践踏，是践踏者本人、受害者和第三者都能感觉到的；他们内心共同感受到的抗议，就是对正义和不正义的意识。正是这一点，使一些社会主义者在德雷福斯案件中和自由派的资产阶级团结起来驳斥军队和教会的诡辩，把索雷尔和夏尔·贝玑联系在一起，而后者绝对不是个马克思主义者，而是愿意同任何不愿看到法国为此蒙羞的人合作。他在1899年谈到亲德的工人站在饶勒斯一边，为“真理、正义和道德”[398]进军时表现出的“可敬的热情”，不久后他又猛烈抨击饶勒斯缺少这些品质。

正义对索雷尔来说是个绝对的价值，它不随历史而变化。他这种认识可能和康德或蒲鲁东的情况一样，其根源是一种严肃的教育。索雷尔害怕感伤的博爱主义；他认为，当人们对人类的罪行不再感到害怕时，这将意味着他们的正义感的丧失。更能说明博爱主义民主的，是野蛮的惩罚，而不是漠不关心或给予宽恕的感情倾向。他对自己在当时的法国公共生活中看到的正义感——对他来说，这是一种对绝对道德标准的直觉——的淡漠所表现出的义愤，促使他从一种极端疗法转向另一种极端疗法，使他否定他怀疑对愚蠢和邪恶的事物表现出妥

协倾向的任何事情。在索雷尔看来，缺少绝对道德价值的意识，认为道德意志在人类生活中不起决定性作用，是马克思的一个最严重的弱点：他太历史主义、太决定论、太相对主义了。索雷尔的不妥协的唯意志论，是他的整个世界观的核心；马克思过于重视经济学，缺少足够的伦理学信念。

今天，道德价值的承载者是无产阶级。只有工人真正尊重劳动、家庭、牺牲精神和爱。他们是质朴的、高贵的和诚实的。对于他，就像对于法国工团主义的真正奠基人费尔南德·佩罗蒂埃一样，他们是蒙受神恩的人。他们对于索雷尔的意义，就像农民对于赫尔岑、“人民”对于赫尔德和民粹主义者、“民族”对于巴雷斯的意义一样。正是这种他和某种类型的保守派共同持有的传统主义，以及他与简朴而虔诚的玛丽亚·戴维的家庭生活的性质，加强了他这种意识：工人的道德尊严，同那些在民主中获胜的圆滑的聪明人的性格和价值观之间隔着一道鸿沟。在蒲普东、贝玑、佩罗蒂埃身上，以及在为了正义和独立不惜任何代价的另一些战士的身上，他发现了或认为自己发现了这种不寻常的真诚。他在保皇派文学家，在极端民族主义者，在所有对共和国趋炎附势的支持者及其煽动家的反抗行动中，寻找着这种真诚。因此他对戴鲁莱德的民粹派民族主义缺少同情，就像他对整个布朗热阵线的态度一样；他也许会赞成“火十字架运动”（Croix de Feu），但他绝不会赞成布热德主义。

索雷尔同马克思的关系更难以说清：阶级和阶级斗争是社会变革的中心因素；普遍而永恒的观念只是暂时的阶级利益的遮羞布；人是一种自我改造的、创造性的、发明工具的生物；无产阶级——生产者——是人类最高价值的承载者；他从来没有放弃这些思想。然而他否定把价值和事实混为一谈的整个黑格尔——马克思主义目的论。索雷尔坚信绝对道德价值：黑格尔——马克思主义传统的历史决定论，对他来说是绝对不可接受的，他更不能接受基本的道德或政治原则的问题可以由社会科学家、心理学家、社会学家和人类学家加以解决的观点；或者基于模仿自然科学方法的技术能够解释清楚所有的历史和艺术、所有的宗教和道德都见证了其永恒与力量的观念或价值；或者是能够用机械的或生物学的理论来解释人类的行为的观点，就像信

奉“狭义科学”的实证主义者所相信的那样。

索雷尔认为，不管是道德价值还是美学价值，虽然它们的形式和具体应用方式可以有异，但它们是独立于事件的进程的。因此他认为，对艺术作品的社会学分析，不论是出自狄德罗还是马克思主义批评家，都证明了他们严重缺乏美学意识，他们看不到创造性行为的神秘性，看不到艺术在人类生活中发挥的作用。不过，他在揭露敌人的动机时，却没有表现出一贯性。他很乐于采用由这样一些人提供的心理学和社会学分析工具，他们通过“揭示”伪装成不变规律或同利益无关的理想和利益，探索真正的行为根源。所以他完全接受马克思主义的观点：经济规律不是自然规律，而是按照某个阶级的利益自觉或不自觉地建立起来的人类制度。像资产阶级经济学家那样把它们视为客观必然性，等于是把它们固定化，这是受到阶级操纵的一种幻觉，他们为了对自己有利，才把它们说成是永恒不变的。但是他又借助于非马克思主义的、唯意志论的推断，认为自由选择的努力和斗争能够改变许多事情；他同一些正统派结为同伙，坚信在生产力同制度和观念的上层建筑之间，存在着严格的和可预测的因果关系。但道德的绝对性是不可触动的：它们并不随着生产力或生产关系的改变而改变。

对索雷尔来说，历史的潮流要比马克思所设想的更为狂野不羁：社会是一个创造物，是一件艺术品，而不仅仅是（国家大概是）经济力量的产物。他认为马克思的经济决定论言过其实；为了对抗唯心主义或自由主义——个人主义的历史学说，这样做也许是必要的（就像恩格斯承认的那样）。但是他认为，这些理论最终有可能导致未来的社会制度可以预见的信念。这是危险的和有欺骗性的乌托邦主义。这种幻想可以激发工人，但也能够武装专制主义。就算工人战胜了资产阶级，除非他们被教育成有创造力的人，否则，仍有可能从其阶级内部产生出具有压迫性的教条主义的知识分子精英。他谴责马克思过于依赖黑格尔那个无所不包的概念：世界精神，虽然他相信马克思知道科学（尤其是经济科学）并不是一座可以碾碎你所遇到的任何问题并提供解决方案的“磨坊”。[399]一切取决于应用方式。马克思本人不是说过“凡是给未来拟定纲领的人都是反动派”[400]吗？据索雷尔说，马克思也不相信工人阶级的政党；因为政党一旦执政，很可能会变成专制

的，也不愿自动下台，不管它的宣言说过些什么。索雷尔告诉我们，马克思终究只相信阶级的真实性。

这是一个被严重索雷尔化了的马克思：索雷尔否定了马克思思想中被他视为政治观点的一切——马克思的工人政党的概念，他的革命组织的理论和实践手段，他的决定论，尤其是他的无产阶级专政的信条，索雷尔认为这是镇压性的雅各宾主义中的最恶劣因素的邪恶再生。甚至无政府主义者所说的作为真正的人类历史之起点的无阶级社会，索雷尔也完全不放在眼里：这显然是个过于概念化的、意识形态的建构。他宣布，“社会主义不是一种教义，不是一个宗派，不是一种政治体系；它是指把自己组织起来进行自我教育、建立起新制度的工人阶级的解放”[401]。对他来说，无产阶级是个受到他们所从事的劳动的性质的训练和鼓舞的生产者团体。这一点决定了他们是一个阶级而不是一个政党。无产阶级不仅仅是心怀不满的群众；无产阶级革命也不仅仅是穷人对富人的反抗，不是意大利社会中的popo-lo minuto（小人物）在一个自封的总司令的组织和领导下的反叛，即巴贝夫或布朗基所倡导的那种起义，因为无论何时何地都会发生这种事情。我们今天的真正的社会革命，必须是一个英雄主义的生产者和创造者阶级对剥削者及其走狗和寄生者的反叛，这种事情不可能发生，除非——这是马克思关键性的发现——社会达到了技术发展的某个阶段，真正有创造性的阶级培养出了自身的道德人格。（对生产者——无产阶级——的文化之内在价值和革命品格的强调，使葛兰西站在索雷尔一边反驳他的诋毁者。）索雷尔似乎没有设想过这样一个机械化的社会，它足以产生把管理者和工人都笼罩于其中的技术官僚体制，它的社会动力被工业体制的绝对规模所要求的组织所窒息。据丹尼尔·阿累维说，处在世纪之交的法国，尤其是巴黎及其周边地区，同英国或德国相比工业化程度相对不高。索雷尔更接近一个蒲鲁东的世界，而不是通用汽车或帝国化学公司的世界。

只有冲突能够使人净化和坚强起来。它创造牢固的团结和休戚与共；不管什么社会形态的人都可以加入的政党，则是不稳定的结构，易于变成机会主义者的结合和联盟。这就是民主的罪恶。它不仅是受到马克思主义者谴责的欺骗工具，而且纯粹是受资本家控制的运动；

但是民主的理想——民族统一、调解分歧、社会和谐、献身共同的幸福、卢梭的高于派别之争的公意，所有这一切都破坏着惟一能够使人得到充分发展的条件，即斗争和社会冲突。最致命的民主制度就是议会，因为它依靠妥协、让步和调解；即使我们忘记了工团主义者谈到过那些诡计、闪烁其辞和虚伪，政治联合也意味着英雄主义的彻底死亡，当然也是道德本身的死亡。不论议会成员过去多么好战，他在各种委员会、议会投票厅和内阁中，难免会同阶级敌人和平地进行联络甚至合作。索雷尔认为，工人阶级的代表很容易变成出色的资产阶级。丑陋的事例就摆在我们眼前——米勒兰、布里安、维维亚尼和轻松赢得民心的颇有蛊惑力的煽动家让·饶勒斯。索雷尔对这些人一度寄予厚望，但是他失望了。他们和另一些人一样，统统变成了肮脏的蚯蚓、诡辩家、盗贼和阴谋家。

索雷尔甚至走得更远。在什么东西都有的地方，在软弱得失去了抵抗力的地方，不可能有创造的活力。除非敌人——不是寄生的知识分子和理论家，而是资本主义势力的领袖——本身也精力充沛，像男子汉一样发起反击，否则，工人便找不到与自己的钢铁意志相匹配的敌人，他们自身便也会堕落。只有反抗强大而朝气蓬勃的对手，才能真正培养出英雄主义品质。因此索雷尔希望资产阶级也能够培养出更强健的体魄。没有哪个严肃的马克思主义者会接受这种观点，甚至温和的改良派，甚至像伯恩施坦这类否定马克思主义的历史剧、用和索雷尔一样的语言宣布“目标不算什么，运动就是一切”[402]的人，也不会接受这种观点。索雷尔把自己的视线从工人阶级最后胜利的结果上移开，他只关心事物的兴衰、创造性的社会和阶级以及衰败的社会和阶级。社会生活中不可能存在完美，不可能有最后的胜利。只有在艺术，在这种纯粹的创造性活动中，才能达到这一境界。伦勃朗、雷斯达尔、弗美尔、莫扎特、贝多芬、舒曼、柏辽兹、李斯特、瓦格纳、德彪西、德拉克洛瓦和他那个时代的印象派画家——这些人能够在其艺术中达到无法超越的顶峰。因此他攻击那些为了出名或金钱而出卖才华的人。你可以厌恶梅耶尔比尔，但不能指责他：他是其时代和环境的真正产儿，他的技法就像他懂得如何去讨好的听众一样粗俗。马斯涅就不同了，他糟蹋自己真正的才华以取悦资产阶级大众。他似乎

认为，法朗士也有些类似的表现。

在艺术、科学和天才的个人那儿有可能达到的完美，在社会生活中是不可能出现的。所以索雷尔不相信马克思主义的整个戏剧脚本：剥夺剥夺者、无产阶级专政、各取所需、国家的消亡。他无视实践的问题；他对新制度下实行的管理生产、分配、交换的方式不感兴趣。对于不承担至少某些很难说是创造性的工作是否有可能消除匮乏，他也不感兴趣。如果马克思主义者不把这样一个人当做自己人，是很难为此而指责他们的：他希望保留敌人，他从来不谈一个自由社会的理想，即生产者联合起来征服没有生命的自然，反而宣称“假如无产阶级通过运用暴力……使中产阶级恢复一部分过去的活力，事情也许还有救”[403]。他似乎也不关心贫困和苦难问题，反对破坏工厂，因为这是故意破坏人们的创造性劳动的成果。如果有人谴责作为一种政治行动的革命恐怖，诅咒雅各宾党人——马克思将其视为自己的先驱，在一定程度上甚至超过列宁——是暴君和空想家，他是没有资格成为马克思主义者的。索雷尔谴责道德感情不纯洁、出自受资产阶级毒害的动机的行动。他说：“贫穷的知识分子很乐意看到富商被送上断头台，他们这种强烈的妒嫉是一种恶劣的感情，它至少不是社会主义的感情。”[404]他只关心维持英雄主义的生命力、勇气和强健，如果胜利使胜利者失去敌人，这些东西也会消失的。

索雷尔清楚自己的立场很古怪，他在揭露其同盟的弱点和混乱中体验着一种恶作剧的快感。他宣布，社会主义在我们这个世纪的最初几年就会死亡。他没有做任何努力去影响任何活跃的社会或政治团体。他一直忠于自己的誓言：做个孤独和独立的人，做个自食其力的人。如果说在社会主义运动中有和他相似的人，那就是维也纳的评论家和记者卡尔·克劳斯了，他也关心着道德观念，关心着生命和文学风格的维持。[405]甚至赞赏活力、风格、拿破仑品质、“生命力”的萧伯纳，也比考茨基、普列汉诺夫、马克斯·阿德勒、西德尼·韦伯这类博学的理论家和欧洲社会主义的另一些大人物更类似于索雷尔。在他看来，后面这些人代表着他深恶痛绝的一切——枯燥乏味、小聪明、当今的诡辩派；他们是把每一次生命冲动都变成抽象公式、变成乌托邦蓝图和学究垃圾的学者和注释家。他对他们极尽嘲笑挖苦之能事，而

他们的回报则是对他完全置之不理。

饶勒斯把索雷尔称为工团主义的形而上学家。事实上索雷尔相信，人类的每一颗灵魂中都隐藏着形而上学的余烬。如果有人能让它死灰复燃，它就会变成一场熊熊大火，把中庸之道、陈规陋习、懦弱表现、机会主义以及同阶级敌人的腐败交易烧个精光。只有解放生产者，即工人，尤其是用自己的双手劳动的人，才能拯救社会。工团主义的奠基人是正确的：必须保护工人不受专家、意识形态宣传者和教授的支配——柏拉图的邪恶理想中的知识精英，即巴枯宁所说的（他心里想到的是马克思）“书呆子治国”（pedantcracy）。索雷尔问道：“你能想像还有什么事情比教授的统治更可怕吗？”[406]他认为，在这种情况下，这些人往往倾向于变成无根的知识分子或没有祖国的犹太人——没有家园，没有自己的人，“没有祖先的坟墓需要保护，没有遗迹需要守卫以防野蛮人的破坏”。[407]

这当然是极右派的粗暴言论：德·迈斯特、卡莱尔、德国民族主义者、法国反德雷福斯派、反犹太的沙文主义者的言论，莫拉和巴雷斯、德鲁蒙和戴鲁莱德的言论。然而有时这也是傅立叶和卡贝、蒲鲁东和巴枯宁的言论。后来的法西斯主义者、国家社会主义者及其在许多国家的真正盟友，以及苏联和东欧那些猛烈抨击批判的知识分子和没有根基的世界主义者的人，也都说过这种言论。同这种思想和言论风格最为接近的，莫过于所谓的左翼纳粹——格雷格尔·斯特拉瑟及其在希特勒时代初期的追随者，还有法国的德阿和拉罗谢尔等人。

这是欧洲激进主义传统中一种反智的、反启蒙的潮流，它有时同民粹主义、民族主义或新的中世纪主义结合在一起，其源头可追溯至卢梭、赫尔德和费希特，它进入了无政府主义的、反犹太的和其他反自由主义的运动，创造出一些怪异的混合物，有时公开反对各种不同的社会主义和革命思潮，有时又同它们结成不稳定的同盟。陷入对民主和资产阶级共和国，尤其是知识阶层的理性主义观念和自由主义价值的仇恨不能自拔的索雷尔，最初是间接地、在二十世纪头十年里则更为强烈和公开地培养着这种思潮，直到1910年造成了他同左派盟友的决裂。

他所受到的虔诚的教育，他在传统的、过时的法国外省生活中的深厚根基，他未曾明言但有深刻体验的爱国主义，无疑都起着作用：终其一生，他对传统法国社会的道德堕落和解体忧心忡忡，这也强化了他对那些在他看来越过了西方传统文化限制的人的根本的反感和敌视。他的反智主义和反犹主义，与蒲鲁东及巴雷斯有着同样的根源。不过柏格森的哲学也有着决定性的影响。索雷尔和他的朋友贝玑一起去聆听柏格森的讲座，并且和贝玑一样，受到了他深刻而持久的影响。

正是从柏格森那儿，他得出了从一个世纪前仇法的德国浪漫派那儿同样可以发现的认识：与个人和社会中非理性的以及无意识的力量相比，理性是个很脆弱的工具。柏格森关于不可分析的élan vital（生命冲动）的学说，给他留下了深刻印象，这种内在的力量是不能用理性来理解或表述的，它开辟着自己的道路，冲向空洞而不可知的未来，并且塑造着生物的成长和人类的活动。不是理论知识，而是行动，只有行动，能够使人理解现实。行动不是达到预先决定的目标的手段，它是它自身的决策者和铺路人。假如预测成为可能，就会使行动遭到扼杀。我们对自己的处境有一种内在的感觉，它和外在的观点，即从事分类、建立明确结构的冷静思考，是非常不同的，而且同它是无法调和的。理智的作用是冻结和歪曲。人们不能用静止来解释运动，用空间来解释时间，用机械模式来解释创造性过程，也不能用停滞和僵死的东西解释活着的东西——这是被柏格森复活并发展的一种陈旧的浪漫主义教条。现实必须用直觉、用形象的手段去把握，就像艺术家理解的那样，而不能用概念或论证或笛卡尔的推理去把握。这就是培育索雷尔著名的社会神话理论——只有它可以使生命变成社会运动——的土壤。

这种神话理论可能还有另一个来源——同柏格森截然对立的现代社会学奠基人埃米尔·涂尔干的教导。他是个理性而刻板的实证主义者，他和孔德一样认为，只有科学能回答我们的问题；科学做不到的事情，别的方法也做不到；他毫不动摇地反对柏格森深刻的反理性主义。涂尔干成了第三共和国的主要意识形态宣传家，他教导人们说，社会成员之间如果没有高度的团结，社会是不可能维持稳定的。而这

种团结又取决于同适当的礼节和仪式联系在一起的主导性社会神话的流行。宗教在过去一直是自然地表达着这种团结意识的最强大的形式。在涂尔干看来，神话并不是有关现实的错误信念。它们不是与所有事情都有关的信念，而是对某种事物的信念——对来自共同祖先和共同历史中重大转折事件的信念，对共同的传统和共同语言中共同符号的信念，尤其是对被宗教和历史神圣化了的符号的信念。神话的功能是凝聚社会，创造一个受规则和习惯支配的结构，没有它们，个人就会痛苦地感到孤独，就会感到焦虑，就会觉得若有所失；这反过来又会导致法纪的废弛和社会混乱。对于涂尔干，神话说到底是对一种准生物的需要做出的功利的、自发和自然的（假如不是伪发明的）反应。他把自己对神话功能的说明，当做一个柏克式的经验发现，即它是社会稳定的一个必要条件。索雷尔憎恶功利主义，特别是谨慎的共和主义学究对社会和平与凝聚力的追求，把它们视为为了资产阶级共和国的利益试图扑灭阶级战争的努力。

在索雷尔看来，神话的功能不是稳定，而是引导活力和激发行动。它们发挥这种作用，是因为它们体现着一种生命运动的动态观点，它们由于不理性而更加强大，所以并不接受大学里那些聪明人的批判和驳斥。神话是由各种形象组成的，它们都有“温暖人心的色彩”[408]，它们对人的感染力，不是像理性那样，也不像自觉的教育或上司的命令，而是像灵魂中的酵母，它创造着热情，激励着行动，而且如果需要的话，引起骚乱。神话不需要具备历史的真实性；它们引领我们的情怀，调动我们的意志，赋予我们的所作所为以目的；最重要的是，它们不是乌托邦。自柏拉图以来，乌托邦都是在描述不可能的事情，是远离现实、逃避具体问题、躲进理论和抽象观念中的知识分子头脑中的幻想。而索雷尔的神话，通过向人们提供一种新的世界观和自我观，是改变真正的事实之间的关系的方法：正如皈依新信仰的人，会用新的眼光看待这个世界及其器物一样。乌托邦是“智力的产物；它是理论家的作品，他们在观察和讨论事实之后，力求建立一个据以衡量现存社会的模式……它是一个可以被拆解的建构”。[409]它的部件可以取下来，装到别的结构中去——资产阶级的政治经济学恰恰就是这样一种人为的东西。但是神话是利用想像力即刻把握到的整

体，它们实际上是以形象的方式表达的政治抱负，强烈的情怀“使其温暖人心”。它们揭示单凭文字无法揭示的、过去认识不到的、存在于过去和现在的潜力，从而促使人们齐心协力去实现它们。这种努力本身，在一个无止境的动态过程、一种扶摇向上的运动中，孕育着新的活力、新的努力和威武气概，他称之为“给直接行动的愿望赋予了现实的方面”[410]。

索雷尔认为，基督教徒有关来世近在眼前的观点，就是这样一种神话——在它的引导下，人们接受了殉道的精神。加尔文教派相信基督教的复兴，就是一种新的秩序观，它不是现世的，但它在信徒中却成功地引发了反抗世俗人道主义的运动。法国大革命的理念，使法国外省城镇的公民聚会充满热情，它的生命力来自一种模糊但令人激动的形象，一种能使人表现忠诚和激发特殊行动的形象。然而它是一种神话，除了表现为一首赞歌、一面旗帜外，它不能被改写成一个具体的纲领、一组明确的目标。“当群众起来时，就会有一种形象形成，它就构成一个社会神话。”[411]这就是意大利复兴运动向马志尼的追随者呈现出的面貌。利用神话，社会主义可以被转化成一首社会诗篇，它能够用行动来谱写，但不能用文字、不能用仅仅为了让人理解的论文来表达。1792年法国的革命军队受到一个神话的激励，所以它获胜了。保皇党缺少这种神话，所以他们失败了。希腊人在一个充满神话的世界里生活并繁荣昌盛，直到他们先被诡辩家然后又被无根的东方世界主义者所败坏，这些人大量拥入希腊并毁灭了她。这同现状的类比关系是再清楚不过了。

索雷尔的神话并不是一个马克思主义的观念。和马克思的理论与实践相统一的理性主义学说比起来，它同卢瓦齐或提勒尔的现代派心理主义、威廉·詹姆士的意志学说以及费英格的“‘仿佛’哲学”（philosophy of‘as if’）有着更密切的关系。“人民”的概念，“民族”（folk）——善良、简朴、诚实，但尚未苏醒，就像不管是激进的还是反动的民粹派所理解的那样——的概念，以及民族主义思想中那个同其腐败或怯懦的代表——巴雷斯所说的“la terre et les morts”（土地与亡灵）——相反的永恒的“真正民族”的概念——这些就是索雷尔的神话，而不是涂尔干的神话。毫无同情心的批评者也许

会说，大多数马克思主义者所使用的概念也是如此，如无产阶级真实的、以辩证方式理解的利益，是同它的现实的“经验主义”愿望相反的；甚至还有无阶级社会这个概念，假如它的轮廓一直模糊不清的话。神话的功能就是创造“一种英雄主义的心理状态”。索雷尔坚持它的非理性性质，这也许就是列宁说过三言两语之后便对他置之不理的原因。

工人的神话是什么呢？什么东西可以把他们提升到一种英雄伟业的境界，使他们超越其单调生活的平淡常规呢？索雷尔相信，它是已经在鼓舞着法国工团主义活动家——他们在费尔南德·佩罗蒂埃那儿找到了自己的领袖，他正确地使他们摆脱了民主政治的玷污——的东西，即总罢工的神话。切不可把工团主义的总罢工与通常的产业或“政治”罢工相混淆，后者仅仅是一种从主子那儿争取更好条件或更高工资的努力，它的前提是必须存在一个有产者和工资奴隶所共有的经济和社会结构。工团主义总罢工的神话是彻底推翻只计算盈亏，把人及其能力当成商品，当成官僚操纵的物质的整个邪恶世界的号召。这是个有着虚幻的共识和社会和谐的世界，是一个经济学和社会学专家的世界，不管他们给什么样的主子服务，他们都把人当成统计学的对象，当成顺从的“人力资源”，忘记了在这些统计数字背后有活着的人，更重要的不是他们平常的人类需要——在索雷尔看来这算不上什么——而在于他们是自由的道德主体，他们能够根据自己的意志，共同抵抗、创造和塑造这个世界。

索雷尔的敌人并非始终如一：在德雷福斯事件期间，敌人是民族主义煽动家，他们执拗地发出雅各宾式的叛逆呐喊，充满幻想地寻找着恶棍，恶毒地教唆暴民去反对犹太人。412他们失败之后，胜利者——知识分子的“反教会”，由巴黎高等师范学院培养出来的学术暴君所领导的不宽容、不人道、共和主义的“政治学究”党——日益成为他发泄愤怒的主要对象。总罢工是不断提升的好战精神和“暴力”的极致，这时的工人通过集中了集体意志的行动，步调一致地离开他们的工厂和车间，然后万众一心奋起一击，让那个该死的制度，那个使他们陷进涂尔干或孔德的囚室和等级制之中、完全丧失人类本性的制度，遭到总体的、粉碎性的、永久的、“拿破仑式的”失败。这就是人

类的伟大起义，光明之子反抗黑暗之子，自由战士反抗商人、知识分子和政客——资本主义世界那群可悲的主子、平民中的得志者、被人收买和接纳到等级制中的人、专业人员和社会计划人员、右翼或左翼中的权力和地位的追逐者、鼓吹以贪婪和竞争为基础或以合理组织的压迫为基础的社会的人——的起义。

索雷尔真相信这种最后的解放行动能够作为一个历史事件而发生吗？他真的期待工人会相信这种事吗？这不好说。他对1904年在比利时为确保具体的让步而爆发的总罢工（在他最相信工团主义的时期），尤其是1905年流产的俄国革命，没有说过任何好话。在他看来，这是贝玑的神话退化成了纯政治。此外，假如他相信敌人被削弱，生产者阶级也会如此，那么全面的胜利就会导致冲突的消失，于是便不会再有努力和创造了吗？然而，没有神话，发动朝气蓬勃的无产阶级运动是不可能的。通过经验论证对总罢工的可能性或可取性所做的否定是不相干的。人们不免要怀疑，这不是作为一种行动理论，更不是作为一个要在现实世界中加以落实的计划而提出来的。

工人的武器就是暴力。虽然暴力出现在索雷尔最著名的著作（他曾以讥讽的语气称其为“我的标准著作”[413]）的题目中，但是他从未说清楚它的性质。阶级冲突是社会的正常状态，剥削者不断用武力来镇压生产者，即工人。武力未必存在于公开的强制中，而是存在于以制度手段进行的控制和压迫之中；这种制度无论是不是出自设计，它实际上正像马克思及其弟子表明的那样，加强了有产阶级的权力。必须反抗这种压力。用武力反抗武力，有可能像雅各宾党人的革命那样，导致用一具枷锁取代另一具枷锁，用新的主子替换旧的主子。布朗基主义的暴动只能导致国家的强制——无产阶级专政，甚至仅仅是它的代表的专政，他们不过是资本家专政的继承人。教条主义的革命者很容易变成压迫人的暴君：这是索雷尔和无政府主义者共同的观点。加缪在同萨特论战时又使它复活。武力的本来含义就是镇压，而反对武力的暴力的含义则是解放。工人只有让资本家心存恐惧，才能打破他们的权力，打破用来对付工人的武力。

其实这就是无产阶级暴力的功能：不是进犯，而是抵抗。暴力就

是打碎锁链，是新生的前奏。不用暴力，或许有可能为工人、穷人、受压迫者保障更合理的生活，更好的物质条件，更高的生活、安全甚至正义的标准。但是生活的更新，青春活力的恢复，创造力的解放，向荷马时代的简朴生活、早期基督教殉道者的精神和《旧约》中的崇高境界的回归，向高乃依的英雄、克伦威尔的铁甲军、法国革命军队的回归，是不能没有暴力这件自由的武器而只用劝说就能获得的。

如何能够把暴力的使用与武力的使用区分开，他也从来没有说清楚。它仅仅被设想为和平谈判之外的惟一选择，而这种谈判是以工人和雇主有着共同的利益为前提，因而否定了阶级战争的现实。马克思也说过，为了清除无产阶级从旧世界染上的尘埃，使他们适应一个新的世界，革命是必要的。赫尔岑也谈到过涤荡一切的革命风暴。蒲鲁东和巴枯宁都有这类启示录式的言论。甚至考茨基也曾宣布，革命把人们从低贱的状态提升到一种更高的人生观。革命的理念让索雷尔着迷。对于他，相信革命暴力，痛恨武力，首先就要求工人进行严格的自我隔离。索雷尔热情地赞成组织bourses de travail（劳工联合会）的工团主义者，他们认为，无产阶级同意与阶级敌人在任何程度上展开合作，都是他们自己这一方的损失。有关负责的、人道的雇主和通情达理、热爱和平的工人的言论，都令他作呕。分享利润、由厂主和普通人组成工厂委员会、承认人人平等的民主制度，对于这项事业是致命的。在总体战中，容不下天下一家的想法。

暴力是不是还有更多的意义？它是否意味着占领工厂、夺取权力、从肉体上消灭警察和有产阶级的其他帮凶，搞得血流成河？索雷尔始终语焉不详。在德雷福斯事件的某个时刻同饶勒斯（当时索雷尔仍对他抱有好感）一起进军的工人的行动，是他提到的正确运用无产阶级暴力的极少数事例之一。增强好战精神但不会在工人内部导致权力结构形成的任何事情，都得到他的赞成。暴力和武力的区别，似乎完全取决于它的作用和动机的性质。武力给人带上锁链，暴力打碎锁链。武力，不管是公开的还是隐蔽的，奴役人；暴力，永远是公开的，带来自由。这是道德的和形而上学的概念，不是经验的概念。索雷尔是个道德至上论者，他的价值根植于一个最古老的人类传统之中。卢梭、费希特、蒲鲁东、福楼拜，是索雷尔最信任的现代先驱；

作为理性化的破坏者、阶级战争和无产阶级革命鼓吹者的马克思，也可算在他们中间；但是作为社会科学家、历史决定论者、政治运动纲领的作者的马克思，则不是。

四

这种神话理论及其推理，这种对人类思想和行为中的非理性因素的强调，是现代科学运动的一个后果，是把科学范畴和方法运用于人类行为的一个结果。直到十九世纪很晚近的时期，一直决定着社会和政治哲学家之中心思想的那些相对简单的人性模式，逐渐被一幅日趋复杂和不稳定的图画覆盖了，它是由心理学家和人类学家提出的一些关于行为起源的令人不安的新假说。各种理论的兴起——根据这些理论，人是由非理性因素决定的，其中一些因素以极为误导的方式反映在人的意识中——使人们的注意力转向实际的社会和政治实践及其原因和条件（只有科学研究能够揭示它们，它们严格地限制着自由意志的范围，甚至会使它完全消失）。这种自然主义立场造成的结果是，它减少了自觉理性的作用，行动者一直错误地以为（在别人看来也是），他们自己的动机就是来自这种自觉的理性。这也许是导致古典政治学衰落的决定性原因，这种古典理论假设，在各种可能性之间在一定程度上进行自由选择的人，其动机是他们自己和别人都可以理解的，并且就此而言，是可以用探寻其决定的理性论证得到证实的。戳穿“伪装”，通过探索隐蔽的因素——心理的、经济的、人类学的——的真实作用深入到它们内部，使较为简单的人性模式（从霍布斯到J.S.穆勒的政治学说都是根据这种模式进行阐述的）发生了变化，也使重点从政治学的论证转移到了更为决定论的描述性学科，这始于托克维尔、泰纳和马克思，并得到了韦伯、涂尔干、勒庞、塔尔德、帕累托和弗洛伊德及其今天的弟子的继承。

索雷尔虽然拒斥决定论，但是他的神话理论也属于这个发展过程。他的社会心理学，是马克思主义、柏格森的直觉主义和詹姆士的心理学的一个奇特混合体，不管人们是否了解，一旦他们认识到自己是由阶级冲突（他把这作为一个历史事实）塑造的，他们就能够利用在恰当的神话鼓励下得到强化的意志，自由地发展他们本性中创造性

的一面，其前提是他们不仅仅是作为个人，而且是以集体的方式，作为一个阶级采取行动。即使是天才的个人——特别是艺术家——也不可能完全作为个人采取行动，尽管他能够以自己不屈不挠的精神力量反抗社会条件，从事创造。在他看来，对于这个晦暗的过程，詹姆士、克罗齐和勒南，似乎比社会环境决定论者有着更深刻的理解。但是，索雷尔并不是个很有条理的思想家。他毕生绝望地追寻着一个阶级或团体，它能够把人类至少是把法国从平庸和衰败中拯救出来，他这种追求本身就是一种准马克思主义的历史社会学：历史就是一出戏，其主角是生产力发展所形成的阶级，他认为这种理论有着客观的正确性。

五

索雷尔的学说对革命工团主义运动的影响微乎其微。他在杂志上写文章，同拉加戴尔、德莱塞尔和贝玑合作，为佩罗蒂埃提供住所，同巴黎喜欢他的人们交谈，向他们发表演说。但是当有人问格里福勒，佩罗蒂埃以来工团主义者中最有力的人物，是否读过索雷尔时，他却答道："我读过大仲马。"[414]在另一些人中间，索雷尔本人也正是他自己最厌恶的那种人——他太知识分子气，思想太复杂，离工人的现实生活太远。他寻找着《圣经》式或荷马式有史诗精神的英雄，他不断陷入失望。在德雷福斯案件期间，他谴责反德雷福斯派，在他看来他们似乎是在支持谎言、非正义和无耻的煽动。但是在德雷福斯派获胜后，他又厌恶那些卑鄙的政治花招、犬儒主义者和人民之友的虚饰。饶勒斯的人道精神和滔滔辩才，在他看来不过是为自己谋利的煽动术，是民主制的哗众取宠，是蒙蔽工人眼睛的尘埃，比左拉的自吹自擂、法朗士的白银时代或工人的假朋友的背信弃义强不到哪里去，其中最坏的家伙就是阿里斯蒂德·布里安，他一度是总罢工的热情的支持者。

他继续住在宁静的塞纳河畔布洛涅。在十年的时间里，直到1912年，他一直乘坐有轨电车去听柏格森的课，在星期四参加贝玑的《半月备忘》杂志社里由他主导的聚会。他在那儿大量散发自己有关政治、经济、古典文化和基督教文化、艺术和文学的小册子，把他的门

徒搞得一头雾水。他引用众多互不相关的读物，但是他在自己的听众的记忆中留下的，只有他那些尖刻的谬论。贝玑恭敬地聆听着“索老”（le père Sorel）的话，但是当索雷尔因为工团主义者和全体工人一起陷入了社会民主主义的泥潭而感到失望，开始寻找新的无畏勇士以对抗政治的污浊，过于猛烈地谴责激进的知识分子，尤其是他们中间的犹太人时，他也变得不能忍受了。索雷尔的反犹主义变得更加公开和恶毒，并且不友好地转向朱利安·本达（一个柏格森和一切形式的民族主义的强烈批评者，不过贝玑对他极为赞赏），终于成了保皇派、莫拉领导的沙文主义者和巴雷斯周围的天主教民族主义者的盟友，因为在他看来只有这些人是独立的和好战的，没有受到共和主义枯萎病的传染，这对于贝玑来说太能说明问题了，他要求索雷尔再也不要回来。索雷尔深受伤害。他喜欢交谈胜过喜欢写作。有才华的作家和知识分子听众是他所必需的。他开始经常光顾一个谦卑的追随者的书店，像过去一样高谈阔论。

和所谓“蒲鲁东团伙”中的反动分子的调情，并没有持续很长时间。1912年，索雷尔赞美当时还是个浮夸的社会主义好战分子的墨索里尼，把他称为终有一天“会用自己的剑向意大利国旗致敬”的condottier（雇佣兵队长）。[415]1914年，他一度又找回了自我。战争爆发时他感到被人遗弃了；柏格森、贝玑和莫拉，甚至赫维，全都致力于保卫共和国。在战争期间他意气消沉。他和在他看来具有批判和独立精神的克罗齐通信。他还告诉友人阿累维说，这场战争不过是英美金融界和德国总参谋部之间的一场厮杀。他好像不十分在乎哪一伙人会获胜。

战后，他在给克罗齐的信中批判了法西斯主义的出现，不过也许是受到了帕累托的影响，他宣称墨索里尼是个“政治天才”。[416]列宁更令他异常亢奋。他认为列宁是一个勇敢的和现实主义的社会主义振兴者，是马克思以来最伟大的社会主义思想家，他把俄罗斯群众提升到了充满革命热情的史诗高度。列宁是彼得大帝或罗伯斯庇尔，托洛茨基是圣鞠斯特；他们的苏维埃观念，在他看来是纯粹的工团主义：他按其表面价值接受它，他对1920年墨索里尼痛斥“国家的一切形式和化身，昨天、今天和明天的所有国家”的做法[417]，大概也是这样理解

的。他宣布，布尔什维克党不断加剧的恐怖，同它打算镇压的武力相比，害处要小一些；而且无论如何，这很可能是它的犹太成员的过错。……

他说，把国家作为反对资产阶级的武器，就像“自己跳进水里以免被雨水打湿的格里鲍依勒”[418]一样。他对墨索里尼还是很有好感，但是他对列宁更加赞赏，还为列宁写了一首热情的赞美诗。这时已经没有几个人听他说话了；他生活在孤独和贫困之中——他把太多的私产投在了沙皇和奥地利的债券上。在墨索里尼向罗马进军的几周前，他默默无闻地离开人世。据说，他最后的话是“拿破仑……”。

在他暮年的两位英雄中，列宁根本不把他放在眼里；墨索里尼在寻找杰出知识分子时，宣布他是个精神之父。法西斯主义的宣传在索雷尔的著作中发现了有用的弹药：嘲笑自由民主，强烈的反智主义，诉诸非理性因素的力量，鼓吹行动至上以及单纯的暴力和冲突，所有这些都很合法西斯主义思潮的口味。[419]和蒲鲁东相比，索雷尔并不更像是一个法西斯主义者，但是他对行动、荣誉和挑衅行为的赞美，他对民主和平等的深恶痛绝，他对自由派和犹太人的蔑视，所有这一切都和蒲鲁东品牌的社会主义一样，同法西斯主义以及国家社会主义的语言和思想并非没有关系。甚至他亲密的追随者也不会看不到这个事实（其中一些人还受到它的影响）。他的观点同浪漫派布尔什维克主义左翼和法西斯主义的共同特征在意识形态上的关系，实在是太明显了。他在最后出版的文集中满怀希望地写道：“‘让知识分子见鬼去吧’！这句口号，往往被归到布尔什维克头上，然而它有可能已经成为全世界无产阶级的战斗号令。”[420]

在这一点上，人们也许禁不住要向索雷尔说一声“再见”了：他不过是个议会民主和资产阶级人道主义——托洛茨基曾称之为“康德式的——贵格派教徒的——自由主义的——素食主义者的废话”——的种种罪恶的深刻而严厉的批判者；他是一个以意大利左派和民族主义者为主要读者的作家，而且已经被帕累托、莫斯卡和米歇尔斯所超过；他是克罗齐的朋友，对墨索里尼也有过一点儿影响；他是左翼和右翼中一小撮激进分子中的煽动家，一个安静地躺在社会主义思想史

的浩繁卷册中快要被人遗忘的极端分子。但是半个世纪之后，他的阴魂依然不散。

六

索雷尔和尼采一样，宣扬需要一种新的创造者的文明，即现在所说的对抗文化或另一种社会。十九世纪进步的左派相信科学，相信对自然、社会和个人生活的理性控制，他们以此为基础抨击传统、偏见、教权主义、保守派或民族主义者的神话，抨击无法用理性论证加以捍卫的一切——这些人在一定程度上获胜了。据说，我们正生活于其中的这个技术官僚主导的后工业社会，是由一些利用娴熟的科学专家、理性的计划者和技术官僚的人进行统治的。曾经盛极一时而现在显然大势已去的趋同论，总是在告诉我们，“铁幕”两边的社会，在一切基本的方面都受着相同力量的制约，不管其成员享有的个人自由有什么本质的或程度上的不同。

这就是建立在对计划和专家的尊重之上的秩序，真正的或冒牌的民主制度，令索雷尔深感恐惧和深恶痛绝的秩序。一个没有自己真正的道德价值的消费者的社会，在越来越富足的条件下沉湎于庸俗无聊之事，看不到崇高和道德的壮美，人类生活被官僚用他所说的“狭义的科学”加以组织，以实证主义方式把伪科学的定理应用于社会——这都是他所厌恶和痛恨的。谁会起来反叛它？工人没有实现他的期望。他们没有对他吹响的号角做出反应；他们继续专注于自己的物质需要；他们的生活方式依然令人失望地和小资产阶级差不多，那个阶级终有一天会成为法西斯主义的主要征募对象，一个被索雷尔看做道德污染之最大来源的阶级。他是作为一个失望者离开人世的。

但是，假如他今天还活着，激进骚动的浪潮很难不让他感到亢奋。就像法农、黑豹党人和一些持异见的马克思主义团体一样，他相信受侮辱受压迫的人能够在革命暴力的行动中找回自我，获得自我认同和人的尊严。虽然索雷尔并不赞成恐怖主义或破坏行为，但是用大胆的挑衅行动去威胁懦弱的资产阶级（法农的说法是帝国主义主子），是同他的感情和言辞十分合拍的。格瓦拉或法农对贫困、苦难

和不平等的关切，不处在索雷尔道德视野的中心，但是他们也许能实现他的骄傲的革命理想，以绝对道德价值为动力的意志的理想。

压制性宽容的观念，认为一个禁止“英雄主义”精神状态的制度的宽容，其本身就是一种压迫形式的信念，就反映着他的观点。新马克思主义的辩证法认为，一切制度，甚至一切学说，都是人类实践的僵化了的形式，因此是这种不停地涌现、不停地创造的实践——一场无止境的革命——的障碍。就算他理解这种黑格尔式的新马克思主义的晦涩用语，他也许会认为这种辩证法不过是在煽动无政府状态。法兰克福学派和卢卡奇（他年轻时受到索雷尔的影响）的形而上学，肯定会被他严厉斥责为学院派书呆子、空想家或江湖骗子们最新的乌托邦和目的论药方。

在英国，反自由主义的批评家——温德姆·刘易斯和T.E.休姆——对他的思想表现出一定兴趣。T.E.休姆翻译了《对暴力的反思》。他对自我限制和自律的强调引起他们的共鸣。他和他们一样，痛恨无序、波希米亚主义和不给自己设置障碍，把这看做自我放纵和衰败的征兆。但是，被一位德国作家最近描述为富足的再洗礼派教徒的那些人，他们的反叛也许对他有吸引力。他也许会对他们的性放纵感到不安；贞操对于他来说是最高的美德；他们的习惯，他们的张扬的作派，他们的吸毒嗜好，他们放浪形骸的生活，也许会让他愤怒。他也许会谴责他们的新原始主义和卢梭式的信念：贫穷和粗朴的生活比严格和文明的习惯更接近于自然，因此也更为真实，道德上更纯洁。他认为这是错误的和愚蠢的，而且一生都向它发出抨击。但是西方社会目前的状态，在他看来也许恰恰证明了维柯的预言：社会解体是第二次野蛮的前奏，随之而来的将是一个新的、更有阳刚气质的文明，一个新的起点，人们将重新变得简朴、虔诚和严肃。野蛮制度并不令他害怕。

他也许有理由赞扬中国的文化大革命。他曾经说过，“假如社会主义陷入不幸，它显然会踏上一条跟基督教新教一样的道路，因为它会在自己的野蛮行为中冷却下来”，[421]这里的意思是说，它不可停步，必须不断冲锋——野蛮毕竟是衰败的解毒药。今天，凡是像索雷

尔那样摒弃邪恶社会，赞美早期基督教徒和清教徒的拒绝精神，热切期待着工人成为斯巴达人而不是雅典人的人，都会本能地相信这一点。仅仅这一点，就在索雷尔与随和宽厚的、人道主义的饶勒斯之间，造成了一道难以填平的鸿沟。对当前那些更为冷酷的活跃分子产生吸引力的，也正是他的这种品质。

但是，他同我们今天的革命运动最强大的惟一关系，是他对意志的不屈不挠的强调。他相信绝对的道德目标，它独立于任何辩证的或其他的历史模式；他相信在人们自身所能创造的条件下，有可能通过自由而自觉的集体意志协调一致的力量，来实现这些目标。这并不是对历史决定论的一份不可变更的时间表有所意识，而是过去二十年里大多数政治和文化反叛者的一种情绪。那些加入了革命组织的人，那些放弃它们的人，其动机往往是出于他们对自己生活于其中的体制的虚伪和不人道（或是对他们失望地离开的革命政党的类似罪恶）在道德上感到义愤，而不是出于形而上学的历史阶段论——他们不希望被抛在后面的社会变迁。他们的反应是道德的而不是理智的，是意志的而不是理性的；这些人反对现行的制度，是因为它不公正或野蛮，而不是因为它不符合理性或已经过时。七十多年前，爱德华·伯恩施坦开始相信马克思主义未能提供一种可以接受的人生目标，于是宣扬新康德主义者的普遍价值。卡尔·李卜克内西也是如此，人们不能指责他缺乏革命激情。这更为接近索雷尔的立场，因此把他跟现代的革命抗议行动联系在了一起。

但是不言而喻，这种反理性主义在一定程度上是自我否定的。他知道，即使对理性的信仰是虚幻的，也只能用理性的方法，用知识和有关自我的知识，以及对历史、心理或社会行为的合理解释，才能够发现和确定这一点。他并不希望终止发明和技术；他不是勒德分子，他清楚，砸烂机器只会使无知、匮乏和贫穷永难消除。他也许会同意，现代反叛者提供的治疗方案是虚幻的，但这不会让他心烦。他并没有建议具体的经济或社会政策。他就像后拿破仑时代黑格尔的反对者一样，诉诸爱、团结和社群；到了适当的时候，这可以给右派和左派双方的“超议会”反对派提供精神食粮。假如法农，或第三世界的好战分子，或激进学生，不是治病高手，他也许会认为他们就是疾病本

身。这正是赫尔岑在谈到自己和自己那一代虚无主义者时所持的观点。他毕生致力于辨别和区分出纯洁与污浊、医生与病人，他要找出能够成为社会拯救者的英雄主义的少数——工人，或激进的民族主义者，或法西斯分子，或布尔什维克——这种努力最终都失败了。他是否会在殖民地人民或美国黑人或学生中——他们神奇地摆脱了其社会的虚伪价值的玷污——找到他们？我们不好说。但是，至少他谈到的危险是真实的。近来的种种事件表明，他对病症的诊断，无论如何也不能说已经过时。

他几乎就是他自己强烈否定的那种人：一个异化的知识分子，一个同行动者无关的孤独的思想家——他同工人没有建立任何联系，从未变成任何活跃的生产者合作组织的成员。对他来说，创造的标志是雕凿岩石，是开凿出来的大理石，但是他的产品却只有文字。他内心相信家庭生活，却有二十五年时间没有家庭。这个行动的鼓吹者，只有在书店里、在词语供应者和脱离工人及艺术家生活的空谈家中间才感到自在。他一直是个怪僻的、自我中心的人，是个局外人中的局外人。可以有把握地说，这是一个他很难逃脱的讽刺。

他没有纪念碑。阿累维告诉我们，在他去世十年后，罗兰·马塞尔，巴黎的国家图书馆馆长，给阿累维说了一件奇怪的事。他不久前遇见法西斯意大利的驻法大使，这个人对他讲，他的政府闻听索雷尔的坟墓已经年久失修。这个法西斯政府要提供经费给这位出众的思想家建一座纪念碑。不久后苏联大使也代表苏联政府，带着同样的建议来找过他。阿累维答应跟索雷尔的家人联系。在拖了很久之后，他收到了回信，信中说，他的家人认为那座坟墓是他们的私事，此外再没有说别的什么。这让阿累维感到高兴。这是一条干脆的、不客气的最后信息。它说不定就来自索雷尔本人。

这个协调一致的集体行动和实用主义策略的预言家，只赞扬绝对价值和彻底的独立性。他是一个致力于打碎自己那个启蒙时代全部定制中的神圣教义和信仰的现代的第欧根尼。索雷尔依然值得一读。他撰文进行评论和反对的世界，也许就是我们自己的世界。无论他是否像他希望的那样，是个“严肃、令人敬畏和高贵的人”[422]，或者像不时

表现出来的那样，是个刚愎自用、教条而执着的人，怀着永远年轻的道德激情（这种热烈的、不太成熟的强烈感情，也许可以部分地解释他为何会让我们这个时代的年轻革命者感到亲切），他的思想从每个角落来到我们中间。它们标志着对在一个和谐的社会体系内怡然自得这一理性主义理想的反叛。在这个体系内，所有终极问题都被简化为可以用适当的手段加以解决的技术问题，让今天的年轻人产生道德反感的，正是这种封闭世界的景观。第一个用清晰的语言表达这一点的就是索雷尔。他的话依然具有颠覆力。

民族主义423

往昔的被忽视与今日的威力

一

观念史是个丰富的领域，然而由其性质所定，又是个不明确的领域，所以，更为精确的学科中的专家，对它自然会持怀疑的态度，然而它也有让人惊喜和得到回报的东西。其中就包括这样的发现：我们自己的文化中一些人们最熟悉的价值，其出现的时间要比人们最初以为的时间晚很多。在古代或中世纪的世界，正直和诚实不属于得到赞美的品德之列，实际上很少被人提及，那时人们赞美的是客观真理，是做事正当，不管是如何做到的。多样性是可取的，整齐划一则是单调、沉闷而乏味的，是自由扩展的人类精神的镣铐，就像歌德对霍尔巴赫的《自然的体系》的描述一样，“暗淡无光，死气沉沉”——这种观点与传统的观点，即真理只有一个，谬误多种多样，形成了鲜明的对比。而这后一种观点在十七世纪末以前——不会更早——很少受到挑战。不是作为避免破坏性冲突的权宜之计、而是作为一种固有价值的宽容；今天人们所讨论的自由和人权的观念；天才就是不受束缚的意志对规则的挑战，以及在任何层面对理性的藐视——所有这些都是出现于十八世纪西方的思想和情感的巨大变化中的要素，其后果体现在今天生活各领域里十分明显的对革命的各种反动之中。这是一个我不会直接加以讨论的大题目，我只打算专注于它的一个角落。

二

各位都知道，史学研究在十九世纪有了巨大的发展。对此有许多解释：自然科学迅速胜利的发展，特别是技术发明和由此产生的大工业的兴起，使生活和思想发生了革命性的转变；新兴的国家、阶级和统治者的追本溯源；文艺复兴的世俗化和宗教改革导致的历史久远的宗教和社会制度的解体；所有这些都使人们对历史变迁的现象和新生

事物给予关注。激发历史研究，其实是所有起源研究的因素，多得不胜枚举。人们有了一种新的感觉，事情在不断进步，或至少人类社会的生活是运动和变化的。难怪这一时期的重要思想家，都致力于发现支配社会变迁的规律。似乎可以合理地假设：自然科学的新方法既然已经证明能够解释自然和外部世界的规律，那么它在人类世界也能履行这一职责。如果这种规律是能够发现的，它们肯定既适用于过去，也适用于未来。有关人类未来的预言，一定会从神秘的先知和《圣经》启示录的解释者、从占星家和浅薄的巫师那儿解脱出来，成为一个严密的科学知识的领域。

这种愿望激励着新的历史哲学家，导致了社会研究的一个全新领域。新的先知试图断定，他们关于过去和未来的预言有着科学上的正确性。他们中间有些人所写的很多东西，是铺张而狂放不羁的、有时甚至是自大狂的想像力的产物，或至少是高度思辨的，不过大体上说，他们留下的记录要比人们通常想像的更值得尊敬。孔多塞也许过于乐观了，他预言一门有关人类的综合而系统的自然科学将会得到发展，人类事务中起因于懒惰、无知和非理性的罪恶、污秽和不幸，也将随之消失。在1794年身陷囹圄的黑暗中，他描绘了一幅美好而幸福的新世界的绚丽图画：在理智和道德上获得解放的人们把科学方法运用于社会组织，形成了一个各民族和谐相处的社会，导致了艺术和科学的不断进步，以及永久和平。这显然过于乐观了，但是，关于数学尤其是统计学技术运用于社会问题的成效，却是个既有创见又十分重要的预言。

圣西门是个天才，众所周知，他预见到技术专家治国的制度不可避免的胜利。他谈到科学、金融和工业组织即将来临的联合，在这个受科学家辅佐的生产者的新世界里，教士的灌输将被一批新的宣传者所取代，他们是打动人们感情的艺术家、诗人和新的世俗宗教的教士，没有这种宗教，新的工业世界不可能正常运转。他的弟子奥古斯特·孔德，呼吁并预言建立一种威权主义的宗教，由它来教育和控制理性的但不是民主的或自由的社会及其受过科学训练的公民。我很难夸大这种预言的正确性：技术手段与世俗教士的绝对权威的结合，在我们今天实现得太成功了。偏见、无知和迷信，以及它们在非理性的和

压迫人的法律中，在经济、政治、种族和性别等方面的体现，将被这场新的启蒙运动所清除——持这种信念的人即使没有实现他们的期望，也无损于他们对西欧发展的新道路的洞察力。边沁和麦考利所预告的，也正是这个理性的、横扫一切的新秩序的景观，它困扰着穆勒和托克维尔，而卡莱尔和狄斯累利，罗斯金和梭罗，以及他们之前十九世纪初的早期德国浪漫派，则对它深恶痛绝。至于傅立叶，他在说了不少废话的同时，也向商业和制造业的罪恶发出怒吼，说它们是肆无忌惮的经济竞争的产物，这种竞争会使那些渴望增加自己利润的人任意毁坏或玷污人类的劳动成果；他力陈对庞大人群的集中控制的增长将导致奴役和异化；他鼓吹结束压迫，认为有必要以细心的职业指导合理地疏导各种激情、能力和爱好，使它沿着一个自由的、创造性的方向发展。傅立叶被归入可笑的幻想家之列，但他这些想法并不荒唐，他所预言的很多事情在今天已经成了老生常谈。

托克维尔曾不安地预感到民主的平等主义的一律与单调，现在所有的人，对他为了减轻其后果而开出的药方不管有何想法，都认识到他的预言不幸是正确的。我也不清楚有谁会否认，不管卡尔·马克思有什么错误，他表现出了一种独有的预见力，辨认出了他那个时代的一些在同代人看来并非显而易见的作用因素：生产资料集中和统一到私人手中，工业化的无情推进，当时仍在胚胎期的大工商业的兴起和大发展，以及由此产生的社会和政治冲突不可避免的尖锐化。而且，在揭示政治的与道德的、哲学的与宗教的、自由的与科学的伪装——它们掩盖着上述冲突的一些最野蛮的表现及其社会和知识后果——方面，他也并非没有成功。这是一些主要的先知，还有另一些人。颇有才华但刚愎自用的巴枯宁，比他的伟大对手马克思更准确地预见到了将会出现被剥夺者的伟大起义的形势，而且预见到它们更容易发生的地方，不是处在经济进步上升曲线中的工业化程度最高的社会，而是这样的国家：那里的大多数人口只能勉强维持生存，在社会动荡中几乎不会失去任何东西，即在资本主义最薄弱的落后农业经济——譬如西班牙和俄国——中，处在令人绝望的贫困境地的纯朴农民。他说不定可以毫不费力地理解我们这个时代亚洲和非洲发生巨大社会动荡的原因。我还可以说：诗人海涅在向路易·菲利普早期统治下的法国人

说，他认识到总有一天，他们的德国邻居将会在历史的记忆和怨恨以及形而上学和道德幻想的共同激励下向他们发起进攻，并把西方文化的伟大业绩连根拔起："就像早期的基督教徒一样，不管是肉体折磨还是肉体快乐，都不能使他们屈服；恐惧和贪婪都不能束缚住他们"，这些陶醉于意识形态之中的野蛮人，将把欧洲变成一片荒漠。拉萨尔曾宣扬并且可能预见到了国家社会主义——我们今天的各种人民民主制，不管你把它们称为国家社会主义还是国家资本主义，都是马克思在他关于哥达纲领的笔记中彻底谴责过的一种杂种政体。

大约十年以后，雅可布·布克哈特预言，军事——工业综合体必然会控制西方衰落的各国；马克斯·韦伯丝毫也不怀疑官僚制度的力量会不断壮大。涂尔干发出了社会失范之可能性的警告；接下来是扎米亚京、赫胥黎和奥威尔的梦魇，对于我们这个时代，他们一半是讽刺家，一半是预言家。有些言论仍然属于纯粹的预言，而另一些言论，特别是马克思主义者的预言以及海涅所说的那些支配着种族主义者和新异端的非理性主义者的想像力的野蛮人，大概在某种程度上已经不期而至。十九世纪还产生了其他大量的乌托邦思想和预测，比如自由主义的、社会主义的、技术统治论的，以及充满着新的中世纪乡愁的，它们渴望着过去那种基本上是凭空想像的共同体——这些体系中的大多数已被公正地遗忘了。在这个得到精心论证、有统计学支持的未来学和空想的巨大行列中，存在着一个特殊的空白。有一场支配着欧洲十九世纪大部分时间的运动，它是这样普遍，这样为人熟知，只有依靠故意的想像，人们才能够设想一个它不起作用的世界：它有自己的党派和敌人，有它的民主的、贵族的和君主制的派系，它激励着实干家、艺术家、知识精英和大众。然而十分奇怪的是，在我所了解的重要思想家中，谁也没有预见到它会在未来起到更大的支配作用。然而，也许可以毫不夸张地说，在当今世界上，它是最强大的运动之一，在某些地区甚至是惟一最强大的运动；有些没有预见到这一发展的人，为此付出了他们的自由甚至生命。这就是民族主义运动。有影响的思想家，至少据我所知，都没有预见到它的未来——至少没有一个思想家明确地预言过它。我所知道的惟一例外，就是被人低估了的摩西·赫斯，1862年，他在《罗马和耶路撒冷》一书中断言，犹太人

肩负着把共产主义和民族精神结合在一起的历史使命。但这与其说是预言，不如说是布道，而且除了后来的犹太复国主义者外，该书基本上一直无人阅读。

没有必要强调一个显而易见的事实：今天，出席联合国大会的绝大多数主权国家的很多行动，都是受着强烈的民族主义情绪的驱使，甚至超过了国际联盟时期它们的前辈。然而我猜想，这一事实会让十九世纪的绝大多数预言者感到惊讶，不论他们多么聪明，有着多么好的政治直觉。这是因为那时的大多数社会和政治评论家，不论他们自己是不是民族主义者，一般都倾向于预见这种情绪将会衰落。大体上说，民族主义在欧洲被认为是个趋于消失的东西。大多数人希望成为与他们自己所认同的民族相一致的国家的公民，这被认为是一种自然而然的愿望，或至少是一种历史——政治的发展所造成的后果，而民族意识的增长则是这种发展的原因和结果，至少在西方是如此。作为一种情绪和意识形态的民族主义，（在我看来，正确地说）并不等于民族意识。

至少从亚里士多德以来，归属一个易于确认的群体的需要，便被视为人类的一种自然要求：家庭、氏族、部落、等级、社会阶层、阶级、宗教组织、政党，最后是民族和国家，都是满足人类这种基本需要的历史形式。也许没有哪种形式像食物或住所、安全或繁衍后代一样为人类的生存所必需，但有一种形式却是必不可少的，人们为说明这种形式的历史发展，提出形形色色的学说：从柏拉图和波里比乌斯到马基雅维利、波舒埃、维柯、杜尔哥、赫尔德、圣西门、黑格尔、孔德和马克思，以及他们的现代继承者。共同的祖先，共同的语言、风俗、经历、记忆，长期居住在同一疆域，这些因素共同形成了一个社会。这种同质性强化了一个群体与相邻人民的差异，强化了部族、文化或民族团结的存在，并由此产生了一种意识，即他们不同于那些有着不同风俗和真实的或神话的起源的群体，而这种意识又时常伴随着在行动上对其他群体的反感或蔑视；人们认为这既解释了民族国家，也为它提供了正当的理由。不列颠人、法兰西人、西班牙人、葡萄牙人和斯堪的那维亚人，在十九世纪前便达到了这种状态；德意志人、意大利人、波兰人、巴尔干和波罗的海各地的人民则还没有建成

民族国家。瑞士人提供了他们自己独特的解决方式。除了支持俄罗斯、奥地利和土耳其这些君主制的多民族帝国的人，或帝国主义者、社会主义的国际主义者、无政府主义者，也许还有一些信奉教皇至上论的天主教徒，人们都认为国家的疆域和民族相一致总的说来是可取的。大多数政治思想家，不管他们赞成与否，都认为这是社会组织不可避免的一个方面。有些人希望或担心它被别的政治结构所取代，另一些人则认为，这是一种“自然”而永恒的现象。民族主义，即把民族的统一与自决的利益提升为最高价值，必要时其他一切考虑必须服从这种利益，这似乎是德国和意大利的思想家特别易于产生的一种意识形态。一些更为自由主义的评论家认为它是一个正在消失的阶段，而民族意识的加剧要归因于专制统治者在顺从的教会支持下进行的压制和武力镇压。

到了十九世纪中叶，德国人和意大利人政治统一和自治的抱负似乎正在顺利实现。这个大趋势不久也将使多民族帝国中的被压迫民族得到解放。在此之后，作为受伤害的民族意识的一种病态怒火的民族主义便会减弱：它因压迫而产生，也将随压迫一起消失。这一过程所花费的时间似乎长于乐观派的预期，但是到了1919年，民族自治权的基本原则似乎已经得到普遍接受。承认了民族独立权利的《凡尔赛公约》，尽管在其他方面可能未达到目标，但毕竟解决了所谓的民族问题。当然还存在着新兴民族国家中不同的少数民族的权利的问题，但它们的权利可以由新成立的国际联盟做出安排——确实，如果可以期待这些国家能够哪怕只从自己的历史经验中认识到某种道理的话，它就会认识到必须满足境内各种族和文化群体对自治的渴望。另一些问题可能仍在困扰着人类——殖民剥削、社会和政治的不平等、无知、贫困、不公正、腐败、特权等等，但大多数开明的自由派乃至社会主义者都认为，民族主义将会衰落，因为各民族最深的创痛正在逐渐愈合。

马克思主义者和其他激进的社会主义者走得更远。在他们看来，民族感情本身就是虚假意识的一种形式，是一种意识形态。一个特殊阶级即资产阶级同旧贵族制度的残余结合在一起实行的经济统治，有意或无意地导致了它的产生。它被当做一件武器来保护和促进社会的

阶级统治，而这种统治则是建立在对无产阶级劳动力的剥削之上。生产过程本身必将把工人组织成一股纪律严明的势力，它在规模、政治觉悟和力量上不断壮大，待到时机成熟，他们就会推翻他们的资本主义压迫者，因为后者会被他们相互残杀的竞争所削弱，从而失去进行有组织抵抗的能力。剥夺者将被剥夺，资本主义的丧钟将会敲响，由民族情绪、宗教和议会制民主等诸多方面组成的整个意识形态，也会随之消亡。民族差异也许依然存在，但是它们就像地方和种族特征一样，与全世界的工人，即联合起来的生产者的团结相比是无足轻重的，后者的自由结合将为了全人类的利益而驾驭自然的力量。

这些观点共同的一点是，它们都相信民族主义是人类自决的渴望受到挫折的暂时产物，是人类发展过程中由于非人格的力量和由此产生的意识形态的作用所导致的一个阶段。理论家对这些力量的本质的看法虽然不尽相同，但大体上说，他们都认为民族主义的现象本身将随着其原因的消失而消失，而这些原因将被启蒙不可抗拒的进步所摧毁，不论是从道德还是技术角度来理解这种启蒙——理性或物质进步的胜利，或是两者共同的胜利。它们被等同于生产力和生产关系的变化，或是等同于争取社会平等、争取经济和政治民主以及现世成果的公正分配的斗争；等同于世界贸易、科学和建立在理性原则上的道德观的胜利摧毁了民族的壁垒，因此迟早会普遍实现的人类潜能将得到全面的实现。

面对这一切，单纯的民族群体的要求和理想将逐渐失去重要性，并将与人类未成熟时期的其他遗物一起，被放入人种学的博物馆。至于已实现独立和自治的民族中的民族主义者，他们将作为非理性主义者被打入另册，和尼采的信徒、索雷尔的信徒以及新浪漫主义者一起失去意义。对民族统一大体实现后高涨的民族主义人们很难视而不见，比如德国1871年后的沙文主义、法国的整合主义、意大利的sacro egoismo（神圣自我主义），或种族学说的兴起，以及法西斯主义的其他先兆。但是，不管怎样解释，据我所知，十九世纪晚期或二十世纪早期的未来学家们谁也没有把这些现象视为人类历史一个新阶段的先兆；这一论断对于保守主义者、自由主义者和马克思主义者似乎同样正确。例如，卡尔·考茨基曾经预言过的这个Kriege，Krisen，

Katastro-phen（战争、危机和灾难）的时代，他列出了各种原因，并从各方面做了描述，但即使民族主义出现于其中，也只是作为一个副产品，作为一个“上层建筑”中的因素。就我所知，甚至没有哪个思想家曾经暗示过，民族主义有可能主宰我们这个世纪的过去三十多年，以至除非与它携手合作或至少不同它作对，几乎任何运动或革命都没有成功的机会。在其他方面头脑敏锐的社会思想家的这种令人不解的失察，在我看来是个需要解释的事实，或至少需要得到比目前为止更广泛的讨论。我既非史学家也非社会心理学家，也不是自告奋勇地要解释这种现象；我只想提出一些建议，它们也许会对解释这一奇怪现象有所启发。

三

不过，在这样做之前，我想先谈谈作为一种精神状态的欧洲民族主义的起源。我这里所说的不是单纯的民族情绪，它也许可以追溯到有史记载的最早期的部落情感。我指的是一种上升为自觉教义的民族情绪，它是被社会评论家视为一种力量、一件武器的意识状态的产物、具体表达和综合。从这个意义上说，民族主义似乎不见于古代世界或基督教的中世纪。罗马人可能瞧不起希腊人，西塞罗说过贬低犹太人的话，尤维纳利斯也对东方人多有微辞，但这纯粹是对异族的憎恶。马基雅维利或莎士比亚的作品中有着热烈的爱国主义——这是在他们之前由来已久的传统。我所说的民族主义，指的不是一种单纯的为先祖而骄傲的情怀：我们同为卡德摩斯的子孙，我们都来自特洛伊，我们都是同上帝立约的人的后裔，我们出身于征服者（法兰克人或北欧海盗）的种族，并以征服者的权利统治着高卢——罗马人或凯尔特奴隶的后裔。

我所谓民族主义，是指更为明确、在意识形态上更重要也更危险的东西，即这样一种信念：首先，人们属于某个特殊的人群，这个群体的生活方式不同于其他群体；组成群体的个人的特征是由该群体的特征所塑造的，离开群体便无从理解，因此对它的定义要根据共同的疆域、风俗、法律、记忆、信念、语言、艺术及宗教的表达、社会制度、生活方式等等，有人还加上了遗传、血缘关系、人种特征；正是

这些因素塑造了人类，塑造着他们的目的和他们的价值。

其次，一个社会的生活模式类似于一个生物有机体的生存模式；这个有机体自身发展所需要的东西，那些以词语、形象或人类的其他表现形式所表达的最能反映其本质的东西，构成了它的共同目标；这些目标是至高无上的；在与不是来自这个特定“有机体”的特有目标的其他价值——不管它们是理智的、宗教的还是道德的，个人的还是普遍的——发生冲突时，这些至高无上的价值都应当取得优势，因为只有这样，才能避免民族的衰落和毁灭。此外，把这种生活模式称为有机的，其意思是，它们不可能是由个体或群体人为地建立的，不管他们多么有权有势，除非他们亲自受到了这些在历史中发展的行动、思想和感情的方式的浸润，因为正是这些心理的、感情的和物质的生活方式，这些应付现实的方式，尤其是人们相互交往的方式，决定着所有其他的事情，并构成了民族的有机体——民族——不管它是否采取了的国家形式。所以说，使人性得以充分实现的基本人类单元不是个体，不是可以随心所欲地解散、改变或背弃的志愿团体，而是民族；家庭、部族、宗族、教区等次级单元的生存，只能取决于民族的建立和维持，因为它们的本质和目的，即通常被称为它们的意义的东西，是来自民族的本质和目的；而且对它们的揭示不是通过理性的分析，而是通过一种无需充分意识到的特殊感悟，即对把人类个体结合成一个不可分割、无法分析的有机整体的独特关系的感悟，柏克认为这个有机整体就是社会，卢梭把它等同于人民，黑格尔则将它视为国家，而对民族主义者来说，它是并且只能是民族，不论它的社会结构或统治形式如何。

第三，从这种观念中又产生出了这样的观点：坚持某种特定的信念，采用某种特定的政策，致力于某种特定的目的，过某种特定的生活，最强有力的理由之一，甚至是惟一最强有力的理由，就是这些目的、信念、政策和生活是“我们的”。这等于说，应当遵守这些规则、信条或原则，不是因为它们通向美德、幸福、正义或自由，不是因为它们出自神灵、教会、君主、议会或其他得到普遍承认的权威，也不是因为它们自身就是好的或正确的，因而对既定条件下的所有人普遍有效；遵守它们，是因为这些价值是“我的”群体——对民族主义者来

说，即“我的”民族——的价值；这些思想和感情，这些行为方式，是好的或正确的，我将通过使自己认同于它们来达成完美或幸福，因为它们是我诞生于其中的特定社会的生活形式的要求，柏克所说的千丝万缕的联系把我和它们连结在一起，它们贯穿于我的民族的过去和未来，脱离了它们，我将成为——换个比喻说——脱离了树干的一片落叶、一根树枝，而只有树才能给它们以生命。所以，如果我因为环境或自愿脱离了民族，我将失去目标，我将枯萎消亡，充其量只剩下一缕乡愁，回忆着当年真正充满生机与活力的时光，回忆着我在民族生活的模式里所起的作用，认识到只有它曾赋予我的所作所为以意义和价值。

采用过这种生动感人的文风的，有赫尔德、柏克、费希特和米什莱，此后是奥地利和土耳其帝国的斯拉夫属地的沉睡的人民、沙皇统治下被压迫民族中那些唤醒民族灵魂的人，最后它遍及世界。柏克曾断言，个人也许是愚蠢的，但人类是聪明的；费希特在大约十二年后宣称，个人必定消失，必定被吸收和融入人类，这两种说法之间有一定差别。然而大方向是相同的，这种承载着价值的语言可能不时伪装成描述句，其目的只是为阐明民族性或历史发展的观念。但是，它对行动所产生的影响，以及使用它的人打算让它发挥的影响，却与自然法的语言、人权的语言、阶级战争的语言或其他任何塑造我们世界观的语言一样巨大。

最后，在无需感到奇怪的发展之后，极盛时期的民族主义便达到了这样一种立场：假如满足我所归属的有机体的需要变得与实现其他群体的目标不可调和，那么，我或者我不可分割地属于其中的社会便别无选择，只能强迫那些群体屈服，必要时就诉诸武力。假如我的群体——让我们称它为民族——想自由地实现其真正的本性，就必须清除道路上的障碍。凡是阻碍着我所认为的我的——也就是说，我的民族的——最高目标的东西，就不能允许它具有与这种目标同等的价值。可以用来给各种生活、属性和愿望的价值、给不同民族群体的价值进行排序的更高准则或标准是不存在的，因为这种标准将是超民族的，它本身不是特定的社会有机体所固有的，因此也不是它的一部分，它的正确性源于特定的社会生活之外——一种普遍的标准，就像

那些相信自然法或自然正义的人对它们的理解一样。但是，既然一切价值和标准必然是内在于一个特定的社会、一个民族有机体及其独特的历史之中，个人或他所属的组织和团体只有据此才能——如果他真正理解自己——理解一切价值与目的，那么这种对普遍性的诉求便是建立在对人和历史的性质的一种错误看法上。这就是有机体论的意识形态，这就是有关忠诚，有关作为民族价值之真正承载者的“人民”，有关整合主义、历史根源，有关La terre et les morts（土地与亡灵）和民族意志的意识形态：它与那些用来描述把自然科学方法用于人类事务的轻蔑用语中所包含的分裂与衰败的力量是截然对立的，比如批判的、“分析的”理性，“冷酷的”理智，破坏性的、“原子化的”个人主义，无灵魂的机械论，异己的影响，浅薄的经验主义，无根的世界主义，关于自然、人、权利的抽象观念等等，它们忽视了各种文化与传统之间的差异——总之，这份从哈曼和柏克开始开列的敌人的完整分类表和目录单，其矛头直指启蒙运动及其全部成果，它在费希特及其浪漫派追随者那里达到一个顶点，被德·迈斯特和博纳尔系统化，在我们这个世纪两次世界大战期间的宣传家的著作中，以及在反理性主义者和法西斯作家的诅咒中，又达到了一个新的高度。

他们有意充满激情，但他们背后的语言和思想却很少完全清晰或前后一贯。民族主义的倡导者有时似乎是在说，他的民族对个人提出更高乃至最高的要求，是基于这一事实，即惟有民族的生存、目的和历史，才给了他的全部所作所为以生命和意义。但是似乎也得承认，其他人同他们自己的民族也处在同样的关系之中，对他们提出的要求也同样正确，同样具有绝对性，而这可能与另一个民族（例如某个人自己的民族）的目标或“使命”的完全实现发生冲突。这会导致理论上的文化相对主义，而这与作为前提的绝对主义是不一致的；并且会为人人为敌的战争打开方便之门。

试图避开这一点的民族主义者宣称，某个民族或种族，譬如日耳曼人，优于其他民族，它的目标高于其他民族的目标，这可由一些客观的、超民族的标准来衡量；它的特殊文化哺育的生灵，与这种文化之外的人相比，人自身的真正目的在他们身上更接近于充分实现。费希特在其晚期著作中就是这样说的（同样的论点也可以在当时的阿恩

特和其他德国民族主义者那里看到）。这就是黑格尔思想中每一个历史性的民族在其命定的时代和地点承担着更高使命这种观点的含义。人们根本不可能完全搞清楚，这些民族主义作家盛赞自己的民族，是因为它是他们自己的民族呢，还是因为只有它的价值接近于某些客观的理想或标准（只有那些足够幸运地受其指引的民族，才有可能充分理解它们），而其他社会对其仍然茫然无知，甚至有可能永远如此，所以客观地说它们是劣等民族。这两种观点之间的界线经常模糊不清，但它们都导致一种集体主义的自我崇拜，欧洲的，也许还有美洲的民族主义，一直倾向于强烈地表达出这种情绪。

当然，民族并不是这种崇拜的惟一中心。类似的语言和辞藻在历史上也曾被用来把个人的真正利益等同于他的教会、文化、等级、阶级以及政党的利益；有时这些东西相互重叠，或是融合成一个统一的理想，有时它们则相互发生冲突。不过历史地看，在所有这些献身和自我认同的焦点中，有着最强大号召力的是民族国家。当它在1914年证明了要比国际工人运动的阶级团结强大得多时，它显示出了对公民的控制力，以一种特别具有毁灭性的可悲方式表明了这一真理。

民族主义自十八世纪诞生以来，特别是当它与主张国家，具体说就是民族国家，在所有领域至高无上的国家主义（étatisme）结合在一起时，以及在它与促进工业化和现代化的力量这些它过去不共戴天的敌人结成同盟以后，它表现出多种多样的形式。不过在我看来，在它的所有表象后面，保留着我上面试图勾画的四个特征：坚信归属一个民族是压倒一切的需要；坚信在构成一个民族的所有要素之间存在着一种有机关系；坚信我们自己的价值，仅仅因为它是我们的；最后，在面对争夺权威和忠诚的对手时，相信自己民族的权利至高无上。这些成分以不同的程度和比例见于所有迅速成长的民族主义意识形态，目前它们正在地球上四处蔓延。

四

不错，有别于单纯的民族意识——对某个民族的归属感——的民族主义，最初也许是针对一个社会的传统价值受到的居高临下的或蔑

视的态度做出的反应，是最有社会意识的成员的自尊受到伤害和屈辱感的结果，这种感情理所当然地会引起愤怒和自我肯定。德国的反应中表现出的典型的近代民族主义的经历，似乎可以支持这种观点——从托马修斯、莱辛以及他们的十七世纪先驱在较为温和的文学爱国主义中对德国文化的自觉维护，到赫尔德关于文化自主性的断言，直到拿破仑入侵及此后在阿恩特、雅恩、克尔纳、歌勒斯等人那里爆发出的进攻性沙文主义。但故事显然不是如此简单。语言、风俗以及居住于一片领土上的连续性，自无可考的时代以来就存在着。不但针对部族或民族，而且针对由宗教或由服从单一的制度化权威而形成的统一的大社会的外来入侵，毕竟在全球各地十分频繁地发生。然而，无论在欧洲还是亚洲，无论在古代还是中世纪，这种情况都没有导致一种特定的民族主义反应；当波斯人被希腊人打败时没有发生这种反应，当希腊人被罗马人击败、佛教徒被穆斯林击败，当希腊——罗马人受到匈奴人或奥斯曼土耳其人蹂躏时，也没有发生这种反应，更不用说各个大陆数不胜数的较小战争和征服者对当地制度的毁坏了。

即使在我这个不敢以史学家或社会学家自居的人看来似乎也十分明显，一个社会或至少是其精神领袖的集体感情受到的伤害，或许是产生民族主义的一个条件，却不是它的充足条件；这个社会内部必须（至少潜在地）有这样一个群体或阶级，他们在寻找着一个忠诚或自我认同的对象，或者也许在寻找一种权力基础，而早先的凝聚力——部族的、宗教的、封建的、王朝的或军事的——已不再能够提供这种基础。例如，法国或西班牙的君主制的集权政策能够提供这种基础，而日耳曼各国的统治者就没有提供。在某些情况下，造成这种条件的，是出现了反对旧的世俗或教权统治者、寻求社会控制权的社会阶级。如果除此之外，再加上民族文化已经发端的社会遭到侵略甚至外人的蔑视，那么民族主义生长的土壤也许就算齐备了。

不过，还有一个条件似乎也是不可缺少的：一个社会要想发展出民族主义，至少在其某些最敏感的成员中间，它要形成自身是一个民族的形象，或至少是个民族的胚胎，所依据的是一些普遍起着统一作用的因素——语言、种族起源、共同的历史（真实的或想像的）——这些观念和情感，在受过较好的教育、社会和历史意识较强的人中

间，较为清晰，而在大多数民众的意识中则要模糊得多，甚至全然不存在。当这种民族形象受到忽视或侮辱时，会在某些人中间引起仇恨，也会使其中一些人变成一个自觉的知识阶级，特别是当他们面临共同的敌人时，不论是国内的还是国外的——某种宗教、某个政府或外部的诋毁者。这是一些为人民著书立说，使他们意识到自己作为一个民族所遭受的冤屈的人——诗人、小说家、史学家、批评家、神学家、哲学家，等等。所以，对法国在所有生活领域的霸权的反抗，最初是出现在美学和文艺批评这些遥远的领域（我不想在此讨论是什么具体因素激起了英格兰或瑞士对法国新古典主义的最初反抗这个问题）。在日耳曼各国，它变成一种社会和政治力量，一个培养民族主义的基地。在日耳曼人中间，它采取的形式是作家们的自觉努力，他们试图把自己（和别人）从他们感到令人窒息的环境中解放出来——首先是从法国美学立法者的专制教条中解放出来，因为它钳制着精神的自由发展。

不过，除了趾高气扬的法国人外，还有本国的暴君，社会的而不仅仅是美学的暴君。反对压迫性的、庸俗的社会的各种陈规陋习的个人尊严意识蓬勃兴起，它以“狂飙突进”为旗号，其直接目标是推倒社会生活的一切壁垒与藩篱，包括下层的奴颜婢膝和上层的残忍、专横跋扈与压迫，各种谎言以及所有方面的“虚伪的胡言乱语”，就像柏克所说的那样。一切法律——据说是由上帝、自然或君主所颁布，因而被赋予权威并要求普遍服从的规则——的正确性现在开始受到质疑。人们要求自我表达的自由，即创造性意志的自由表达，这种意志在艺术家中间最为纯粹和强大，但也存在于所有人身上。在赫尔德看来，这种生命活力体现在各民族集体天赋的创造物之中：传说、英雄史诗、神话、法律、习俗、歌谣、舞蹈、宗教和世俗的象征、庙宇、教堂和礼仪——创造所有这些表达和沟通形式的，不是单个的作者或特定的团体，而是集体的、与个人无关的想像力，是整个共同体的意志在各个不同的意识层面上的活动。因此他认为，使社会作为一个独特的有机体而发展的那些亲密而无形的纽带，就是由此产生的。

既在个人身上，也在整个社会中发挥作用的创造能力的信念，取代了无时间性的客观真理和永恒的模式——人们惟有遵循它们，才能

够使幸福、美德、正义或他们的本性得到真正的实现——的信念。由此出现了一种关于人和社会的新观点，它强调生命力、运动和变化，强调个体或群体之间差异的而非相似的方面，强调多样性、独特性和个性的魅力与价值。这一观点把世界设想为一个花园，其中的每一棵树、每一朵花，都以自己特有的姿态成长，并同环境以及它自身的个性所产生的抱负结合在一起，因而不能根据其他有机体的形态和目标加以判断。这就腰斩了占统治地位的philosophia perennis（永恒哲学），即对一般性、同一性、普遍性、不分时空适用于一切人与事的客观永恒规律和法则的永久正确性的信念，即为自然科学和数学的胜利所激发的法国启蒙运动领袖所倡导的世俗的或自然主义的世界观。根据这种世界观，德国的文化，不论宗教的还是文学的，关注内心，倾向于神秘主义，非常闭塞，充其量是对西方苍白无力的模仿，表现出一幅可怜的景象。

我想说，这种关键的对比，至少在一开始，不过是少数德国诗人和文学批评家头脑中的想像。然而正是这些作家最强烈地感到，在腓特烈大帝领导的西化改革过程中，他们被日耳曼尤其是普鲁士正在经历的社会转型所抛弃。他们被排除在一切真正的权力之外，无法让自己适应强加在传统生活方式上的官僚机构，他们痛苦地感到，自己基本的基督教和新教的道德观念与法国启蒙运动的科学倾向不相容，而且受着两百个小诸侯的专制统治的折磨。于是他们中间最有才华和独立性的人，用不断高涨的反叛对动摇他们世界的做法——这始于路易十四的大军加给他们祖辈的屈辱——做出了反应。他们把具有洞察永不衰竭、难以言表的精神生活多样性的真正能力的德国传统的深刻与诗意，同法国思想家的世界中那些浅陋的唯物主义、功利主义和虚弱而无人情味的晦暗表现进行对比。这就是浪漫主义运动的根源，至少在德国，这场运动赞美不受民族以理性方法发现的法则束缚的集体意志，赞美创造性的民族的精神生活，个人可以参与到这种民族的活动（或是非人格的意志）中，但它又是难以观察或描述的。民族的政治生命就是这种集体意志的表现，这一观点是政治浪漫主义（即民族主义）的本质。

让我再说一遍，尽管在我看来，民族主义首先是受到伤害的社会

做出的反应，不过这虽然是民族主义肯定自身的必要条件，却不是一个充足的理由。自从渺远的古代以来，一个社会对另一个社会施加的伤害，在任何情况下都没有导致民族主义的反应。引起这种反应还需要更多的东西——一种新的人生观，受伤害的社会或被政治和社会变迁抛在一边的阶级和群体使自己认同于这种人生观，他们以此为中心团结在一起，努力恢复他们的集体生活。所以，只有认识到彼得大帝在国内推行剧烈而迅速的现代化所造成的后果，才能够理解俄国的斯拉夫主义和民粹派运动，这正如腓特烈大帝在较小范围内在普鲁士所做的事情与德国民族主义的关系一样。这些事情就是：技术革命的后果或新市场的开拓和旧市场的衰败，各阶层的生活因此而被打乱；受过教育但因心理原因难以进入官僚阶层的人，丧失了使用其技能的机会；最后，就德国而言，外部强敌的占领或殖民统治摧毁了传统的生活方式，使人们，特别是其中最敏感、最具有自我意识的人——艺术家、思想家或无论什么职业的人，处在一种动荡不安的迷惘状况中。于是人们努力创造一种新的综合，一种新的意识形态，以便为他们对和他们的信念及生活方式相对立的势力做出的反抗加以解释和辩解，并指出一个新的方向，为自己提供一个自我认同的新中心。

在我们这个不乏社会和经济动荡的时代，这种现象实在是太常见了。在种族纽带以及共同的历史经验没有强大到产生民族感情的地方，这种新的中心可能是某个社会阶层、政党、教会，或最常见的是一个权力和权威中心——国家本身，不论它是不是多民族的。在它举起的旗帜之下，所有那些传统生活方式被打断的人——无地的农民、破产的地主或店主、失业的知识分子、各行各业的失败者——能够聚集和重新组合在一起。然而事实上，无论是作为一种象征还是实体，它们都无法像作为一种统一的强大动力的民族那样采取行动；当民族和其他献身对象——种族、宗教、阶级——结合在一起时，它的感召力才是无比强大的。

第一批真正的民族主义者——德国人——为我们提供了一个例证：受伤害的文化自豪感与一种哲学和历史幻象结合在一起，试图消弭伤痛并创造一个反抗的内在中心。最初是一小批受过教育、心怀不满的仇法分子；后来，在法国军队和拿破仑的“一体化”所制造的灾难

的影响下，出现了一场广泛的民众运动，这是民族主义情绪的第一个高潮，其中便包含着狂放的学生沙文主义、焚烧书籍以及对叛国者的秘密审讯，巫师的弟子失去了控制，让歌德和黑格尔这些冷静的思想家也产生了反感。另一些民族紧随其后，部分原因是受德国人的说辞影响，部分原因是它们的环境与德国人非常相似，所以产生了相似的病症和同样危险的药方。在德国之后是意大利和波兰，然后是巴尔干和波罗的海各民族和爱尔兰；法国战败后的法兰西第三共和，直到我们这个时代，在亚洲和非洲的共和国和独裁国家，在法国和英国，在比利时和科西嘉，在加拿大、西班牙和塞浦路斯，民族主义正在地区的和种族的群体中燃烧，天知道还有别的什么地方。

据我所知，没有哪个十九世纪的预言家预见到任何这类事情。若是有什么人提到过它，十有八九也认为它太不确定，以致不值得考虑。我们时代这种至关重要的发展的高度可能性受到忽视，其原因何在？

五

自由派的理性主义思想家在十九世纪和二十世纪的几十年间做过这样一些假设：自由主义民主政体是最令人满意——或至少是不令人满意的程度最低——的人类组织形式；民族国家是——或至少从历史的角度看，已经成为——独立、自治的人类社会的正常单位；最后，一旦多民族帝国（赫尔德指责它是胡拼乱凑的政治怪物）分解成它的各个组成部分，具有共同语言、习俗、记忆、观念的人们对统一的渴望将最终得到满足，获得解放的、自决的民族国家的社会（马志尼的青年意大利、青年德意志、青年波兰、青年俄罗斯）将开始生存，它们会在一种未被侵略性民族主义（它本身是一种由压迫引起的病态表现）所玷污的爱国主义的激励下，和平地生活并彼此和睦相处，不会再受到过去奴役时代的非理性遗产的妨碍。马志尼运动的一个代表曾应邀出席第一国际工人协会的会议，不管马克思可能多么不喜欢，但这一事实在这方面意义重大。这种信念为第一次世界大战后出现的国家的自由派和民主派创立者所认同，并具体体现在国联的建立上。至于马克思主义者，虽然他们认为民族主义是历史的反动，但他们并不

要求完全废除民族边界；如果阶级剥削被社会主义革命所消灭，他们设想自由的民族社会仍可继续生活在一起，直到被当做阶级统治工具的国家完全消亡，或者此后也还会存在。

这些意识形态都没有估计到民族情绪以及比这更严重的侵略性民族主义的发展。我以为，被忽视的是一个也许只有涂尔干才明确意识到的事实，即工业进步所需要并产生的集中化和官僚制的“理性化”，破坏了人们过去笃信的传统等级制和社会生活秩序，这使大量的人失去了社会和情感上的安全感，导致了异化、精神失落和不断加剧的失范等显著现象，因此需要用巧妙的社会政策创造出心理上的等价物，以代替作为旧秩序基础的、已经消失的文化、政治和宗教价值。社会主义者相信，阶级的团结、被剥削者四海一家的感情，以及将会从革命中诞生的一个正义与理性社会的前景，会提供这种不可缺少的社会粘合剂；在一定程度上也确实如此。此外，一些穷人、无家可归者和被剥夺者移居到了新大陆，不过对大多数人来说，填补这一空白的不是行业协会，不是政党，也不是索雷尔打算提供的革命神话，而是旧的传统纽带、语言、土地、真实的或想像的历史记忆，以及各种制度或领袖，它们的作用是使人们自视为一个共同体（Gemein-schaft）的观念得到落实——这些符号或代言人的力量，已经证明远比社会主义者或开明的自由派所愿意相信的更强大。这种民族乃最高权威的观念，有时被笼罩在一种神秘的或救世的狂热之中，取代了教会、国王、法治或其他终极价值的来源，从而缓解了群体意识受到伤害所引起的痛苦，不论它是由谁造成的——入侵之敌或本地资本家，帝国主义剥削者或矫揉造作、冷酷无情的官僚组织。

政党和政客无疑有意利用这种情绪，不过它虽然被人利用，却不是由那些有目的地利用它的人发明的。它存在着，并且自有其独立的力量，它可以与其他力量结合起来，最为有效的是与致力于现代化的国家权力结合起来，对抗被视为异己的或敌对的势力；或是与国内的某些宗教、政治和经济的群体、阶级以及运动相结合，社会上有大量的人并非本能地认同于后者。它朝着许多不同的方向发展，也可以在这些发展中得到利用，成为世俗化、工业化、现代化以及资源合理利用的一件武器；或是在对一个真实的或想像的过去的诉求中，在对某

个已经消失的、异教的或新的中世纪乐园、对一种更勇敢、更简朴、更纯洁的生活幻象的诉求中得到利用；或是作为对血统或某种古代信仰的呼唤，用以反对外国人、世界主义者或“诡辩家、经济学家和精于算计的人”，他们不理解民族的真正灵魂或它的根源，败坏了它的遗产。

未治愈的精神创伤（无论它是由什么引起的）与作为生者、死者和尚未出世者的社会的民族形象（当发展到一种病态的极端时即可证明它的邪恶）结合在一起，有着爆炸性的威力，我认为，那些不管在其他方面多么聪明，却忽视了这种威力的人，都表现出对社会现实没有足够的把握能力。在我看来，这在今天就像过去二百年一样正确。不错，现代民族主义是诞生于德国的土壤，但是无论何处，只要存在着与现代化进程对传统德国社会的影响足够相似的条件，民族主义就会得到发展。我不打算说这种意识形态是不可避免的，也许它根本就不会出现。迄今尚未有人令人信服地证明，人类的想像力是遵循着可以发现的规律，或是能够预见观念的运动。假如这些观念没有出现，历史完全可能走上另一个方向。德国人受到的伤害可以一直存在，但是由此出现的止痛药，即雷蒙·阿隆所说的知识分子的鸦片也许可以有所不同——假如这真的发生了，事情就会以另一种面貌出现。然而这种观念毕竟已经诞生，也导致了它所导致的各种后果；并且我认为，拒不承认它们的本质与重要性，是某种意识形态顽固性的表现。

人们为何没有理解它？部分原因大概是“辉格党的解释”得到了启蒙的自由主义（和社会主义）史学家如此广泛的传播；这是一幅人所熟知的画面：一方是黑暗势力——教会、资本主义、传统、权威、等级制、剥削、特权，另一方是光明的力量，是为理性、知识，为消除人与人之间的壁垒，为平等和人权（特别是劳动大众的人权），为个人与社会的自由，为减少不幸、压迫和野蛮现象而从事的斗争，以及对人们的共同之处而不是差异的强调。然而，用最简单的话说，差异不比人类的同一性，不比费尔巴哈和马克思所说的“类存在”更缺少真实性。起源于这种差异的民族感情，同时发生于这种光明与黑暗、进步与反动的分界线的两侧，这正如我们这个时代的共产主义阵营内部的情况一样。被忽视的差异要肯定自身的存在，并终于起来反抗为了

某种假想或一厢情愿的同一性而压制它们的努力。一个科学地组织起来并受理性支配的单一世界系统的理想，是启蒙运动计划的核心。当伊曼纽尔·康德（几乎不可能指责他有非理性主义思想的倾向）宣称“用人性的曲木造不出笔直的东西”时，他的所言并不荒唐。

我还要提出一点。在我看来，十九世纪和二十世纪早期的思想有着令人吃惊的欧洲中心论特点。那个时代的甚至最富有想像力、最激进的政治思想家，在谈到非洲或亚洲的居民时，他们的想法中通常都奇怪地有一种冷淡而抽象的东西。他们几乎完全根据欧洲人对待他们的态度来思考亚洲人和非洲人。无论帝国主义者还是仁慈的家长专制主义者，或自由主义者和受到征服和剥削伤害的社会主义者，对非洲和亚洲各民族的讨论，总是把他们作为欧洲人的庇护对象或牺牲品，但很少（即或有之）从他们自身的角度，把他们视为有着自己的历史与文化的民族；他们具有只能从其自身的实际特性和环境加以理解的过去、现在和未来；或者，即使这些本土文化的存在得到了承认，比如说印度或波斯、中国或日本，在讨论这些社会未来的需要时，它们也多半受到忽视。结果，在这些大陆何以会发展出不断加剧的民族主义的观点，便不可能得到严肃的考虑。甚至列宁在思考这些地方的民族运动时，也只把它们看做反对欧洲帝国主义的武器；认为支持它们只会加速或延缓欧洲走向革命的进程。这是完全可以理解的，因为他和他的革命同伴相信世界权力的中心是在欧洲，欧洲的无产阶级革命会自动地解放世界各地的工人，亚洲或非洲的殖民地或半殖民地政府将由此而被消灭，它们的臣民将加入到一个完成了社会解放的国际世界新秩序之中。因此，列宁对各种共同体本身的生活不感兴趣，他在这个方面继承了马克思；譬如说，马克思在有关印度和中国，或在涉及到这个问题的有关爱尔兰的著述中，并没有就它们的未来阐述过什么教诲。

这种几乎普遍存在的欧洲中心论，可能至少部分地说明了一个事实：这些大陆的反帝主义，还有民族主义的勃兴，一直没有人做出预见。直到1904年日本人战胜俄国造成的巨大冲击之前，欧洲以外的任何人民，都没有使自身作为一个完整意义上的民族得到过西方的社会或政治理论家的关注，它的内在属性、它的历史、问题、未来的潜

力，对于研究公共事务、历史以及人类一般发展的学者来说，构不成一个具有根本重要性的领域。这一点，就像其他因素一样，也许有助于解释以往的未来学中这个奇怪的空白。记住以下事实是有益的：俄国革命虽然真正摆脱了任何民族主义因素，甚至在同盟国开始干涉之后依然如此——确实可以公正地把它描述为有着完全反民族主义的特征。但这种情况并没有持续下去。在希特勒入侵俄国之前和入侵期间，斯大林不得不对民族情绪做出的让步，此后对纯粹俄罗斯历史中的英雄的赞美，表明了为促进苏维埃国家的目标需要动员这种情绪的程度。对于第二次世界大战结束后兴起的大多数国家来说，这一观点也同样成立。

我认为，可以毫不夸张地说，在今天，至少在西方世界以外，不与民族主义感情结盟的任何政治运动都不可能获胜。我不得不再说一遍，我既非历史学家，也不是政治学家，因此我并不声称自己提供了对这种现象的一种解释。我只想提出一个问题，并指出有必要对这个已给我们的世界造成重大影响的浪漫主义反叛的派生物给予更多的关注。

伯林作品编目

AC Against the Current

CC Concepts and Categories

CTH The Crooked Timber of Humanity

FEL Four Essays on Liberty

PI Personal Impressions

PSM The Proper Study of Mankind

PT Russian Thinkers

SR The Sense of Reality

VH Vico and Herder

在更新编目时我没有改动1979年本书第一版时的作品编号，以免混乱。后来发现的更早的作品被编为“45a”、“166b”等。

1928

1（unattributed）‘The Collected Poems of G. K.Chesterton'，review of The Collected Poems of G.K.Chesterton，Pauline 46（1928），13-15

1a‘Reflections on the Art of John Armstrong（O. P.）'，

Debater (St Paul’s School) No 9 (March 1928) , 4

1b The Truro Prize Essay (1928) (on freedom) , Debater (St Paul’s School) No 10 (November 1928) , 3 , and No 11 (July 1929) , 2-4

1929

2‘Pelicans’en va-t-en guerre : a tale of war and peace' , Pelican Record[424]19 (1929) , 34-6

2a (unattributed) Review of Oliver Elton , C. E.Montague : A Memoir , Peli-can Record 19 (1929) , 85-6

1930

2b (under pseudonym‘Albert Alfred Apricott') ‘Music Chronicle' , Oxford Outlook[425]10 (1930) , 616-27

3‘Some Procrustations' , Oxford Outlook 10 (1930) , 491-502

4 Editorial , Oxford Outlook 10 (1930) , 561-5

5 Review of Ernst Benkard , Undying Faces , Oxford Outlook 10 (1930) , 628-30

1931

6 (under pseudonym‘A. A.A.' : cf.2b) ‘Music Chronicle' , Oxford Out-look 11 (1931) , 49-53

7 (under pseudonym‘A. A.A.' : cf.2b) ‘Music Chronicle' , Oxford Out-look 11 (1931) , 131-5

8 (unattributed) ‘Oglethorpe University , Ga' , Pelican Record 20 (1931) , 34-40

9 Editorial , Oxford Outlook 11 (1931) 1-2

10‘Alexander Blok' , editorial , Oxford Outlook 11 (1931) , 736 ; see also ibid.,p. 225

11 Translation of Alexander Blok , ‘The Collapse of Humanism' , Oxford Out-look 11 (1931) , 89-112

1932

12‘Music Chronicle' , Oxford Outlook 12 (1932) , 61-5

13‘Music Chronicle' , Oxford Outlook 12 (1932) , 133-8

14 Review of Leonard Woolf , After the Deluge , Oxford Outlook 12 (1932) , 68-70

1933

15 Review of Havelock Ellis , Views and Reviews : First Series , Criterion 12 (1933) , 295-8

1934

16‘Music in Decline' , review of Constant Lambert , Music

Ho ! ,Spectator 152 (1934) , 745-6

1935

16a‘Impressionist Philosophy' , review of Henri Bergson , The Two Sources of Morality and Religion , trans. R.A.Andra and C.Brereton , London Mercury 32 (1935) , 489-90

17‘Musiciens D’Autrefois' , review of Bernard van Dieren , Down Among the Dead Men , Spectator 155 (1935) , 732 (letter , 906)

17a‘The Second Confucius' , review of John Dewey , Art as Experience , Lon-don Mercury 31 (1934-5) , 387-8

1936

18‘The Future of Music' , review of Cecil Gray , Predicaments , or Music and the Future , Spectator 157 (1936) , 317-8

18a‘Gramophone Notes' , Oxford Magazine 54 (1935-6) , 370 (unattrib-uted) , 717 ; 55 (1936-7) , 182

19‘Obscurum Per Obscurius' , review of T. A.Jackson , Dialectics , Specta-tor 156 (1936) , 888

19a‘Plato' , review of G. M.A.Grube , Plato’s Thought , and Vladimir So-lovyev , Plato , trans.Richard Gill , with a note on Solovyev by Janko Lavrin , London Mercury 33 (1935-6) , 452-3

1937

20‘Induction and Hypothesis' , Proceedings of the Aristotelian Society supple-mentary vol. 16 (1937) , 63-102

21‘The Father of Anarchism' , review of E. H.Carr , Michael Bakunin , Spectator 159 (1937) , 1186

21a‘Gramophone Notes' , Oxford Magazine 55 (1936-7) , 568

21b‘The Mass in D' , review of a performance of Beethoven’s Missa Solem-nis , Oxford Magazine 55 (1936-7) , 558-9

21c (unattributed) ‘Toscanini' , Oxford Magazine 55 (1936-7) , 719-20

22 Review of Julius Weinberg , An Examination of Logical Positivism , Criteri-on 17 (1937) , 174-82

1938

23‘The Development of Modern Music' , review of Gerald Abraham , A Hun-dred Years of Music , Spectator 161 (1938) , 489-90

23a‘Gramophone Notes' , Oxford Magazine 56 (1937-8) , 770-1 ; 57 (1938-9) , 243

23b‘Laws of Musical Sound' , review of Sir James Jeans , Science and Music , London Mercury 37 (1937-8) , 356

23c‘Oxford Subscription Concert' , Oxford Magazine 56 (1937-8) , 470-1

23d Review of Constance Maund , Hume's Theory of Knowledge , Oxford Maga-zine 57 (1938-9) , 224-5

1939

24 Karl Marx : His Life and Environment (London , 1939 : Thortnton Butter-worth ; Toronto , 1939 : Nelson)

2nd ed. (London , 1948 : Oxford University Press ; New York , 1959 : Ox-ford University Press) ; repr. with corrections (London and New York , 1960 : Oxford University Press) ; trans.French , German

3rd ed. (London and New York , 1963 : Oxford University Press ; New York , 1963 : Time Inc,;[Tokyo] , 1963 : Oxford University Press/Ma-ruzen) ; trans. Dutch , Finnish , German , Hebrew , Italian , Japanese , Norwegian , Spanish , Swedish

4th ed. (Oxford and New York , 1978 : Oxford University Press ; London , 1978 : Book Club Associates ; London , 1995 : Fontana Press) ; trans. Dutch , Italian , Japanese , Korean , Polish , Portuguese

25'Verification' , Proceedings of the Aristotelian Society 39 (1938-9) , 225-48 ; repr. in.G.H.R.Parkinson (ed.) , The Theory of Mean-ing (London , 1968 : Oxford University Press) , and CC ; trans.Spanish

26 Review of Karl Britton , Communication , Mind 48 (1939) , 518-27

1940

26a‘Gramophone Notes' , Oxford Magazine 58 (1939-40) , 306-7

1947

27‘The Man Who Became a Myth' , Listener 38 (1947) , 23-5 ; repr. with the subtitle‘Belinsky and his Influence on Nineteenth-Century Russia’in John Morris (ed.) , From the Third Programme : A Ten Years’Anthol-ogy (London , 1956 : Nonesuch Press)

27a Review of Ralph Parker , ‘How do you do , Tovarich ? ' , Listener 38 (1947) , 543 , 545

28 Review of Bertrand Russell , A History of Western Philosophy , Mind 56 (1947) , 151-66 28a‘Digest’of Bertrand Russell , A History of Western Philosophy , British Book News 80 (April 1947) , 210-1 ; repr. in British Book News 1947 (London , 1949)

1948

29‘Karajan : A Study' , Observer , 19 September 1948 , 2

30‘Russia and 1848' , Slavonic Review 26 (1948) , 341-60 ; repr. in Heinz Lubasz (ed.) , Revolutions in Modern European History (New York/London , 1966 : Macmillan/Collier-Macmillan) (with revisions) , and RT ; trans.Polish

30a Review of Bishop Fan S. Noli , Beethoven and the French

Revolution，Eng-lish Historical Review 63（1948），565-6

30b Review of Henri Troyat，Firebrand：The Life of Dostoevsky，Listener 40（1948），102

1949

31‘The Anglo-American Predicament'，Listener 42（1949），518-19 and 538（letters，681，813，815）

31a‘Notes on the Way'，Time and Tide 30（1949），1133-4，1157-8，1187-8

32‘Mr Churchill'（review of Churchill’s 2nd vol. of war memoirs，Their Fi-nest Hour），Atlantic Monthly 184 No 3（September 1949），35-44；as‘Mr Churchill and F.D.R.'，Cornhill Magazine 981（1950），219-40；repr.as Mr Churchill in 1940（London，[1964]；John Murray；Boston/Cambridge，n.d.:Houghton Mifflin/Riverside press），as‘Winston Churchill in 1940'in PI and PSM，and in part as‘Churchill and Roosevelt’in John Gross（ed.），The Oxford Book of Essays（Ox-ford and New York，1991：Oxford University Press）；excerpted as‘Roosevelt and Churchill：A Study of Two Great Personalities’in News Chronicle，12 December 1949，2；trans.German

33‘Three Who Made a Revolution'，review of Bertram D. Wolfe，Three Who Made a Revolution，American Historical Review 55（1949），86-92

34 Review of G. V.Plekhanov，In Defence of Materialism，trans.Andrew Rothstein，Slavonic Review 28（1949-50），

257-62 (letter , 607-10)

34a‘Attitude on Marxism Stated : Dr Berlin Amplifies His Remarks Made at Mount Holyoke' (letter) , New York Times , 8 July 1949 , 18

34b Review of Leopold Schwarzschild , The Red Prussian : The Life and Legend of Karl Marx , International Affairs 25 (1949) , 532-3

1950

35‘Empirical Propositions and Hypothetical Statements' , Mind 59 (1950) , 289-312 ; repr. in Robert J.Schwartz (ed.) , Perceiving , Sensing , and Knowing (New York , 1965 : Doubleday) , and CC

36‘Logical Translation' , Proceedings of the Aristotelian Society 50 (1949-50) , 157-88 ; repr. in CC

36a‘The Trends of Culture' , contribution to‘The Year 1949 in Historical Perspective' , in 1950 Britannica Book of the Year (Chicago/Toronto/London , 1950 : Encyclopaedia Britannica , Inc.) , xxii-xxxi

37‘Political Ideas in the Twentieth Century' , Foreign Affairs 28 (1950) , 351-85 ; repr. in FEL and in part in David Cooperman and E.V.Walter (eds) , Power and Civilization : Political Thought in the Twentieth Century (New York , 1962 : Crowell) ; trans.German , Japanese , Norwe-gian , Polish , Russian[in part , from Hebrew (see 112)]

38‘Socialism and Socialist Theories' , Chambers’s

Encyclopaedia (London , 1950 : Newnes ; New York , 1950 : Oxford University Press) , vol. 12 , 638-50 ; revised in 1966 ed. (Oxford , New York etc.:Pergamon) , vol.12 , 640-52 ; repr.with further revisions in SR

39 Translation of Ivan Turgenev , First Love : with Rudin , trans. Alex Brown , and an introduction by Lord David Cecil (London , 1950 : Hamish Ham-ilton) ; illustrated ed. (without Rudin) (London , 1956 : Hamish Ham-ilton ; London , 1965 : Panther ; Harmondsworth , 1977 : Penguin) ; repr.with an introduction by V.S.Pritchett (Harmondsworth , 1978 : Penguin) ; reissued (with Cecil's intro-duction) with 66 as First Love[and]A Fire at Sea (London , 1982 : Hogarth Press ; New York , 1983 : Viking) ; reissued with 66 and Spring Torrents (trans.Leonard Schapiro) as First Love and Other Stories (London , 1994 : David Camp-bell Publishers[Everyman's Library]) ; trans.Malay

39a'Soviet Beginnings' , review of E. H.Carr , A History of Soviet Russia , vol.1 : The Bolshevik Revolution 1917-1923 , Sunday Times , 10 De-cember 1950 , 3

40'Russian Literature : The Great Century' , review of D. S.Mirsky , A His-tory of Russian Literature , Nation 170 (1950) , 180-3 , 207-8

41'The Energy of Pasternak' , review of Boris Pasternak , Selected Writings , Partisan Review 17 (1950) , 748-51 ; repr. in Victor Erlich (ed.) , Pasternak : A Collection of Critical Essays (Englewood Cliffs , NJ , 1978 : Prentice-Hall)

41a'"A Sense of Reality"about Russia' , review of Walter Bedell Smith , My Three Years in Moscow , New York Times Book Review , 8 January 1950 , 1 , 25

42‘A View of Russian Literature' , review of Marc Slonim , The Epic of Rus-sian Literature , Partisan Review 17 (1950) , 617-23

1951

43‘Jewish Slavery and Emancipation' , Tewish Chronicle , 21 September 1951 , 17 , 24 ; 28 September 1951 , 17 , 19 ; 5 October 1951 , 13 , 15 ; 12 October 1951 , 8 ; repr. from Norman Bentwich (ed.) , Hebrew Uni-versity Garland (London , 1952 : Constellation Books) , 18-42 ; trans.French

44‘Lev Tolstoy’s Historical Scepticism' , Oxford Slavonic Papers 2 (1951) , 17-54 ; repr. with additions as The Hedgehog and the Fox : An Essay on Tolstoy’s View of History (London , 1953 : Weidenfeld and Nicolson ; New York , 1953 : Simon and Schuster ; New York , 1957 : New Ameri-can Library ; New York , 1986 : Simon and Schuster , with an introduc-tion by Michael Walzer) ; repr.in RT and PSM ; RT text reprinted sep-arately (London , 1992 : Phoenix ; Chicago , 1993 : Ivan R.Dee) and excerptedas Tolstoy and History (London , 1996 : Phoenix) ; trans.He-brew , Italian , Japanese , Lithuanian (in part) , Polish , Spanish ; see also 173

44a‘Nineteen Fifty : A Survey of Politico-Cultural Trends of the Year' , in 1951 Britannica Book of the Year (Chicago/Toronto/ London , 1951 : Encyclopaedia Britannica , Inc.) , xxii-xxxi

45‘On Translating Turgenev' , review of I. S.Turgenev , Smoke , On the Eve , Virgin Soil , Fathers and Children and A House of Gentle Folk , trans.Constance Garnett , Observer , 11 November 1951 , 7

45a Review of Edmund Hallett Carr , Studies in Revolution , International Af-fairs 27 (1951) , 470-1

45b Review of Beno , t-P. Hepner , Bakounine et le panslavisme révolution-naire , Slavonic Review 30 (1951-2) , 280-5

45c‘This Modern Age' , review of Hans Kohn , The Twentieth Century , Jew-ish Chronicle , 10 August 1951 , 10

1952

46 (under pseudonym‘O. Utis') ‘Generalissimo Stalin and the Art of Gov-ernment' , Foreign Affairs 30 (1952) , 197-214 ; trans.German , Swedish

46a‘Lament for Lipatti' , House and Garden 7 No 3 (March 1952) , 91 , 98

46b‘Nineteen Fifty-One : A Survey of Cultural Trends of the Year' , in Bri-tannica Book of the Year 1952 (Chicago/Toronto/ London , 1952 : Ency-clopaedia Britannica , Inc.) , xxii-xxxi

47 Review of Benedetto Croce , My Philosophy , Mind 61 (1952) , 574-8

48 Review of Morton White , Social Thought in America , Mind 61 (1952) , 405-9

49‘Dr Chaim Weizmann' (supplementary obituary) , The Times , 17 Novem-ber 1952 , 8

50‘The Fate of Liberty' (letter) , The Times , 16 December 1952 , 9

1953

51‘Henderson at Oxford : 1. All Souls' , in T.Wilson (ed.) , ‘Sir Hubert Henderson , 1890-1952' , supplement to Oxford Economic Papers 5 (1953) , 55-8 ; repr.as‘Hubert Henderson at All Souls’in PI

52‘Israel-A Survey' , in The State of Israel (London , 1953 : Anglo-Israel Association) 42-55 ; repr. as‘The Face of Israel' , Jewish Frontier 21 No 5 (May 1954) , 22-30 , in Israel : Some Aspects of the New State (London , 1955 Anglo-Israel Association) and as‘The Origins of Isra-el’in W.lter Z.Laqueur (ed.) , The Middle East in Transition (Lon-don , 1958 : Routledge and Kegan Paul)

53 (unattributed) ‘Thinkers or Philosophers ? ' , review of N. O.Lossky , History of Russian Philosophy , Times Literary Supplement , 27 March 1953 , 197-8

53a Review of Ernst Cassirer , The Philosophy of the Enlightenment , trans. F.;C.A.Koelnn and J.P.Pettegrove , English Historical Review 68 (1953) , 617-9

1954

54 Historical Inevitability , Auguste Comte Memorial Trust Lecture No 1 (Lon-don , 1954 : Oxford University Press) , 76 pp.;repr. in FEL , Patrick Gardiner (ed.) , The Philosophy of History (London , 1974 : Oxford U-niversity Press) , and PSM ; excerpted in Hans Meyerhoff (ed.) , The Philosophy of History in Our Time : An Anthology (New York , 1959 : Doubleday) ;

trans.Italian , Japanese , Norwegian , Spanish , Swedish

54a‘Men Who Lead' (on Chaim Weizmann) , Jerusalem Post , 2 November 1954 , 5 , 6 ; repr. as‘The Anatomy of Leadership’in Jewish Frontier 21 No 12 (December 1954) , 13-17

55‘Realism in Politics' , Spectator 193 (1954) , 774-6

55a‘Calling America to Greatness' , review of Adlai Stevenson , Call to Greatness , Sunday Times , 5 December 1954 , 6

1955

56‘Herzen and Bakunin on Individual Liberty' , in Ernest J. Simmons (ed.) , Continuity and Change in Russian and Soviet Thought (Cam-bridge , Massachusetts , 1955 : Harvard University Press) , 473-99 ; repr.in RT

57‘A Marvellous Decade' , Northcliffe Lectures for 1954 ; repr. as‘A Re-markable Decade’in RT ; trans.Italian

I‘1838-48 : The Birth of the Russian Intelligentsia’ , Encounter4 No 6 (June 1955) , 27-39

II‘1838-48 : German Romanticism in Petersburg and Moscow’ , En-counter 5 No 11 (November 1955) , 21-9

III‘Belinsky : Moralist and Prophet’ , Encounter 5 No 12 (December ; 1955) , 22-43

IV‘Herzen and the Grand Inquisitors’ , Encounter 6 No 5 (May 1956) , 20-34 ; repr.as‘Alexander Herzen’in Stephen Spender , Irving Kris-tol and Melvin J.Lasky (eds) , Encounters : An

Anthology from the First Ten Years of Encounter Magazine (New York , 1965 : Simon and Schus-ter) , and as introduction to Alexander Herzen , Childhood , Youth and Exile , trans.J.D.Duff (Oxford , 1980 : Oxford University Press) ; trans.French , Japanese

58‘Montesquieu' , Proceedings of the British Academy 41 (1955) , 267-96 ; repr. in AC

59 (with Anthony Quinton , Stuart Hampshire and Iris Murdoch) ‘Philosophy and Beliefs' , Twentieth Century 157 (1955) , 495-521

60‘Roosevelt through European Eyes' , Atlantic Monthly 196 No 1 (July 1955) , 67-71 ; as‘President Franklin Delano Roosevelt' , Political Quarterly 26 (1955) , 336-44 ; repr. under the latter title in PI and PSM

61‘The Furious Vissarion' , review of Herbert E. Bowman , Vissarion Belins-ki , New Statesman and Nation 50 (July-December 1955) , 447-8 ; repr.in New Leader (U.S.A) , 16 January 1956 , 21-2

61a‘Words of Wisdom' , review of The Table Talk of a Modern Sage : Dia-logues of Alfred North Whitehead , OM , as recorded by Lucien Price , Jewish Chronicle , 18 February 1955 , 18

61b‘Marx as Historian' (letter) , Mew Statesman and Nation 50 (July-De-cember 1955) , 366

1956

62 (ed. with introduction and commentary) The Age of

Enlightenment : The Eighteenth-Century Philosophers (Boston , 1956 : Houghton Mifflin ; New York , 1956 : New American Library ; Oxford , 1979 : Oxford University ; Press) ; introduction excerpted in Jack Lively (ed.) , The Enlighten-ment (London , 1966 : Longmans)

63 Introduction to Alexander Herzen , From the Other Shore and The Russian People and Socialism (London , 1956 : Weidenfeld and Nicolson ; Ox-ford , 1979 : Oxford University Press) , vii-xxiii/xxv ; repr. with post-script as‘“A Revolutionary Without Fanaticism”' , New York Review of Books , 19 April 1979 , 16-21 ; trans.Finnish , Japanese

64‘Equality' , Proceedings of the Aristotelian Society 56 (1955-6) , 301-26 ; repr. in the Bobbs-Merrill Reprint Series in Political Science , No 688 12 , and CC

65‘The Father of Russian Marxism' (Plekhanov) , Listener 56 (1956) , 1063-4 , 1077 ; repr. as‘Father of Russian Socialism' , New Leader (U.S.A) , 4 February 1957 , 14-7 ; trans.French

65a‘Portrait of a Nineteenth-Century Prophet' , review of George Woodcock , Pierre-Joseph Proudhon , Sunday Times , 21 October 1956 , 8

1957

66‘An Episode in the Life of Ivan Turgenev' , London Magazine 4 No 7 (Ju-ly 1957) , 14-24 (includes translation of Turgenev’s‘A Fire at Sea') ; reissued with 39 as First Love[and]A Fire at Sea (London , 1982 : Hogarth Press ; New York , 1983 : Viking)

67‘The Silence in Russian Culture' , Foreign Affairs 36 (1957) , 1-24

68 (under pseudonym‘L.') ‘The Soviet Intelligentsia' , Foreign Affairs 36 (1957) , 122-30 ; trans. German

68a (with Edgar Lustgarten and Lords Hailsham and Russell) ‘London Fo-rum' (discussion of‘The Role of Great Men in History') , London Calling , 31 January 1957 , 3-4 , 10

69 (with Miriam Rothschild) ‘Mr James de Rothschild : “Grand Seigneur”' (supplementary obituary) , The Times , 13 May 1957 , 15

1958

70 Chaim Weizmann , 2nd Herbert Samuel Lecture (London , 1958 : Weiden-feld and Nicolson ; New York , n. d.:Farrar , Straus and Cudahy) , 60 pp.;repr.in PI

71 Two Concepts of Liberty , Inaugural Lecture as Chichele Professor of Social and Political Theory (Oxford , 1958 : Clarendon Press) , 55pp.;repr. in FEL and PSM and in part in William Ebenstein (ed.) , Modern Po-litical Thought : The Great Issues , 2nd ed. (New York , 1960 : Holt , Rinehart and Winston) (as‘Freedom : Negative or Positive ? ') , An-thony Quinton (ed.) , Political Philosophy (London , 1967 : Oxford U-niversity Press) , and David Miller (ed.) , Liberty (Oxford , 1991 : Ox-ford University Press) ; ed.with notes by Kimiyoshi Yura (Kyoto , 1967 : Apollon-sha) ; trans.Arabic , Bulgarian , Dutch , Greek , Italian , Japanese , Lithuanian , Norwegian , Polish , Slovenian (in part) , Span-ish , Ukrainian

72‘Richard Pares' , Balliol College Record 1958 , 32-4 ; repr. in PI

72a Contribution (principally on Boris Pasternak , Doctor Zhivago) to‘Books of the Year I' , Sunday Times , 21 December 1958 , 6

1959

73 European Unity and its Vicissitudes (Amsterdam , 1959 : Fondation Européenne de la Culture) , 31 pp.;repr.in CTH ; trans.French , Lithuanian

74 John Stuart Mill and the Ends of Life , Robert Waley Cohen Memorial Lec-ture (London , 1959 : Council of Christians and Jews) , 32 pp.;repr. in FEL ; trans.Japanese

75 The Life and Opinions of Moses Hess , Lucien Wolf Memorial Lecture (Cam-bridge , 1959 : Heffer) , 49 pp.;digest in Jewish Chronicle , 13 Decem-ber 1957 , 19 ; repr. in Philip Rieff (ed.) , On Intellectuals (New ; York , 1969 : Doubleday) , and AC ; trans.French , Russian

75a‘An Oxford Manifesto' (letters) , New Statesman 58 (July-December 1959) , 511 , 582

1960

76 Introduction to Franco Venturi , Roots of Revolution (London , 1960 : Wei-denfeld and Nicolson ; New York , 1966 : Grosset and Dunlap) , vii-xxx ; repr. as‘Russian

Populism’in Encounter 15 No 1（July 1960），13-28，and RT

77‘History and Theory：The Concept of Scientific History'，History and The-ory 1（1960），1-31；repr. in Alexander V.Riasanovsky and Barnes Riznik（eds），Generalizations in Historical Writing（Philadelphia，1963：University of Pennsylvania Press），and as‘The Concept of Sci-entific History’in William H.Dray（ed.），Philosophical Analysis and History（New York，1966：Harper and Row），CC and PSM；trans.German（in part），Japanese

78‘Marx'，in J. O.Urmson（ed.），Concise Encyclopedia of Western Philos-ophy and Philosophers（London，1960：Hutchinson；2nd ed.1975），176-81

79‘The Philosophical Ideas of Giambattista Vico'，in Art and Ideas in Eigh-teenth-Century Italy（Rome，1960：Edizioni di Storia e Letteratura），156-233；repr. in revised form in VH；see also 99

79a‘No Earthly Paradise'，review of Reinhold Niebuhr，Nations and Em-pires，Guardian，25 November 1960，7

79b Review of Richard Hare，Portraits of Russian Personalities between Reform and Revolution，English Historical Review 75（1960），500-2

80 Review of Henry Vyverberg，Historical Pessimism in the French Enlighten-ment，French Studies 14（1990），167-70

1961

81‘La théorie politique existe-t-elle？’，Revue fran?aise de

science politique 11 (1961) , 309-37 ; repr.in English as‘Does Political Theory Still Exist ? ’in Peter Laslett and W.G.Runciman (eds) , Philosophy , Poli-tics and Society , 2nd Series (Oxford , 1962 : Blackwell) , CC and PSM ; trans.Japanese

82‘Tolstoy and Enlightenment' , Hermon Ould Memorial Lecture for 1960 , Encounter 16 No 2 (February 1961) , 29-40 ; repr. in Mightier Than The Sword (London , 1964 : Macmillan) and RT

82a Review of Elie Kedourie , Nationalism , Oxford Magazine , New Series 1 (1960-1) , 147-8

83‘What is History ? ' (an exchange of letters with E. H.Carr) , The Listener 65 (1961) , 877 , 1048-9

1962

84‘The Biographical Facts' , in Meyer W. Weisgal and Joel Carmichael (eds) , Chaim Weizmann (London , 1962 : Weidenfeld and Nicolson ; New York , 1963 : Atheneum) , 17-56 ; repr.in Dan Leon and Yehuda Adin (eds) , Chaim Weizmann , Statesman of the Jewish Renaissance (Jerusalem , 1974 : The Zionist Library) ; trans.French , Hebrew , Spanish

85‘The Purpose of Philosophy' , Insight (Nigeria) 1 No 1 (July 1962) , 12-15 ; repr. in the Sunday Times , 4 November 1962 , 23 , 26 , as‘Philosophy’s Goal’in Leonard Russell (ed.) , Encore , 2nd Year (London , 1963 : Michael Joseph) , and in CC ; trans.Lithuanian

86‘Mr Carr’s Big Battalions' , review of E. H.Carr , What is History ? ,New Statesman 63 (January-June 1962) , 15-6

87 (unattributed) ‘The Road to Catastrophe' , review of Hans Kohn , The Mind of Germany , and G. P.Gooch , French Profiles : Prophets and Pi-oneers , Times Literary Supplement , 30 March 1962 , 216

1963

88 Contribution to Clara Urquhart (ed.) , A Matter of Life (London , 1963 : Cape) , 39-40

89‘Historical Note' , in Khovanshchina (opera programme) ([London] , 1963 : Royal Opera House Covent Garden Ltd) , 5pp.;repr. in the 1972 programme as‘Programme Note : Modest Mussorgsky (1839-1881) ' , as‘Khovanshchina’in the 1982 programme and San Francisco Opera , Fall Season 1984 , 34-8 , and with revisions as‘A Note on“Khovanshchina”' , New York Review of Books , 19 December 1985 , 40-2

90‘Why are these books neglected ? ' , Twentieth Century 172 No 1019 (Au-tumn 1963) , 139-47

1964

91 Contribution to Meyer W. Weisgal (New York , 1964) , 1 p.;repr.as‘A Generous Imaginative Idealist’in Edward Victor (ed.) , Meyer Weisgal at Seventy (London , 1966 : Weidenfeld and Nicolson)

92‘Felix Frankfurter at Oxford' , in Wallace Mendelson (ed.) , Felix Frankfurter : A Tribute (New York , 1964 : Reynal) , 22-31 ; repr. in Quest 1 (1965) , 20-2 , and PI

93‘“From Hope and Fear Set Free”' , Presidential Address , Proceedings of the Aristotelian Society 64 (1963-4) , 1-30 ; repr. in CC and PSM

94‘Hobbes , Locke and Professor Macpherson' , review of C. B.Macpher-son , The Political Theory of Possessive Individualism , Hobbes to Locke , Political Quarterly 35 (1964) , 444-68

95‘Portrait of Ben-Gurion' , review of Maurice Edelman , Ben-Curion : A Po-litical Biography , Jewish Chronicle , 25 December 1964 , 7 , 22

95a‘Rationality of Value Judgments' , Nomos 7[Carl J. Friedrich (ed.) , Rational Decision (New York , 1964 : Atherton Press ; London , 1964 : Prentice-Hall International)] , 221-3

1965

96 Contribution to Julian Huxley (ed.) , Aldous Huxley (London , 1965 : Chatto and Windus) , 144-53 ; repr. as‘Aldous Huxley’in PI

97 Contribution to Ian Kemp (ed.) , Michael Tippett : A Symposium on his 60th Birthday (London , 1965 : Faber) , 62-3

98‘Herder and the Enlightenment' , in Earl R. Wasserman (ed.) , Aspects of the Eighteenth Century (Baltimore , 1965 : Johns Hopkins Press) , 47-104 ; repr.as‘J.G.Herder' , Encounter 25 No 1 (July 1965) , 29-48 , No 2 (August 1965) , 42-51 ; repr.in revised form in VH and PSM

99‘Sulla teoria del Vico circa la conoscenza storica' (a much expanded ver-sion of‘Appendix : On Vico’s Epistemology’in 79) ,

Lettere italiane 17 (1965) , 420-31 ; repr. as‘Appendice sulla teoria del Vico circa la conoscenza storica’in Vittore Branca (ed.) , Sensibilità e razionalità nel settecento (Florence , 1967 : Sansoni) ; repr.in revised form in VH

100 Review of C. P.Courtney , Montesquieu and Burke , Modern Language Review 60 (1965) , 449-52

101‘A Great Russian Writer' , review of Osip Mandelstam , The Prose of Os-ip Mandelstam , New York Review of Books , 23 December 1965 , 3-4

101a‘The Thought of de Tocqueville' , review of Jack Lively , The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville , History 50 (1965) , 199-206

1966

102 Introduction to Marc Raeff (ed.) , Russian Intellectual History (New ; York/Chicago/Burlingame , 1966 : Harcourt , Brace and World ; Has-socks , 1978 : Harvester ; New York , 1978 : Humanities Press) , 3-11

103 Preface to H. G.Schenk , The Mind of the European Romantics (London , 1966 : Constable ; New York , 1969 : Doubleday ; Oxford , 1979 : Oxford University Press) , xiii-xviii ; trans.Japanese , Spanish

104‘L. B.Namier-A Personal Impression' , in Martin Gilbert (ed.) , A Century of Conflict (London , 1966 : Hamish Hamilton) ; repr.in En-counter 27 No 5 (November 1966) , 32-42[letter , 28 No 1 (January 1967) , 92] , Journal of Historical Studies 1 (1967-8) , 117-36 , and PI

105‘The Great Blood Libel Case' , review of Maurice Samuel , Blood Accusa-tion : The Strange History of the Beiliss Case , Jewish Chronicle Literary Supplement , 23 December 1966 , 3-4 ; repr. as‘The Beiliss Case : Prelude to Revolution’in Midstream 13 No 2 (February 1967) , 66-72

106‘New Ways in History' (letter) , Times Literary Supplement , 21 April 1966 , 347

1967

107 Contribution to Cecil Woolf and John Bagguley (eds) , Authors Take Sides on Vietnam (New York , 1967 : Simon and Schuster) , 20-1

1968

108 Introduction to Alexander Herzen , My Past and Thoughts (London , 1968 : Chatto and Windus ; New York , 1968 : Knopf ; ed. and abridged by Dwight Macdonald , New York , 1973 : Knopf ; London , 1974 : Chatto and Windus ; Berkeley , 1982 : University of California Press) , 25 pp.;repr.as‘The Great Amateur' , New York Review of Books , 14 March 1968 , 9-18 , as‘Herzen and his Memoirs’in AC , in Robert B.Sil-vers , Barbara Epstein and Rea S.Hederman (eds) , The First Antholo-gy : 30 Years of The New York Review of Books (New York , 1993 : New York Review of Books) , and in PSM ; trans.Japanese

109 Comment on Richard Pipes , ‘The Origins of Bolshevism : The Intellectual Evolution of Young Lenin' , in Richard

Pipes (ed.) , Revolutionary Russia (Cambridge , Massachusetts , 1968 : Harvard University Press) , 52-9

110‘The“Na¿veté"of Verdi’ , Hudson Review 21 (1968) , 138-47 ; repr.from Atti del I congresso internazionale di studi verdiani , 1966 (Parma , 1969 : Istituto di Studi Verdiani) , 27-35 ; repr.in About The House 3 No 1 (March 1969) , 8-13 , New Republic , 6 October 1979 , 30-4 , Ernani (opera programme) ([Cardiff 1979] : Welsh National Opera) (abridged) , William Weaver and Martin Chusid (eds) , The Verdi Companion (London , 1980 : Gollancz) , Opera 31 (1980) , 128-35 , and AC ; trans.Japanese

111‘The Role of the Intelligentsia' , Listener 79 (1968) , 563-5 ; repr. in Derwent May (ed.) , Good Talk 2 : An Anthology from BBC Radio (London , 1969 : Gollancz)

1969

112 Four Essays on Liberty (revised reprints of 37 , 54 , 71 , 74 , with a new introduction) (London and New York , 1969 : Oxford University Press) ; trans. Albanian , Finnish , French , German , Hebrew , Hungar-ian , Italian , Japanese , Persian , Polish , Portuguese , Romanian , Rus-sian , Serbo-Croat , Spanish , Swedish , Ukrainian

113 Foreword to Michael Yudkin (ed.) , General Education : A Symposium on the Teaching of Non-Specialists (Harmondsworth , 1969 : Allen Lane/Penguin) , 9-20 ; repr. as‘General Education’in Oxford Review of Education 1 (1975) , 287-92 ; trans.Japanese

114‘A Note on Vico’s Concept of Knowledge' , in Giorgio Tagliacozzo and ; Hayden V. White (eds) , Giambattista Vico : An International Symposi-um (Baltimore , [1969] : Johns Hopkins Press) , 371-7 ; repr.in New York Review of Books , 24 April 1969 , 23-6 , and AC

115‘One of the Boldest Innovators in the History of Human Thought' (Vi-co) , New York Times Magazine , 23 November 1969 , 76-100 ; repr. in Ben Seligman (ed.) , Molders of Modern Thought (Chicago , 1970 : Quadrangle Books)

116‘Reply to Orsini' , Journal of the History of Ideas 30 (1969) , 91-5 (abstract in the Philosopher’s Index 3[1969] , 91-5 282)

1970

117 Foreword to R. D.Miller , Schiller and the Ideal of Freedom : A Study of Schiller’s Philosophical Works with Chapters on Kant (Oxford , 1970 : Clarendon Press) , v

118‘Benjamin Disraeli , Karl Marx , and the Search for Identity' , in Trans-actions of the Jewish Historical Society of England 22 (1968-69) (London , 1970 : Jewish Historical Society of England) ; repr. in Mid-stream 16 No 7 (August-September 1970) , 29-49 , and AC ; trans.French , Lithuanian , Spanish

119‘Weizmann as Exilarch' , in Chaim Weizmann as Leader (Jerusalem , 1970 : Hebrew University of Jerusalem) , 13-21 ; trans. Hebrew

1971

120 Sir Maurice Bowra , 1898-1971 (Oxford , [1971] : Wadham College) , 10 pp.;repr. as‘Memorial Address in St Mary’s'in Hugh Lloyd-Jones (ed.) , Maurice Bowra (London , 1974 : Duckworth) , and as‘Maurice Bowra’in PI

121‘Georges Sorel' , Greighton Lecture , Times Literary Supplement , 31 De-cember 1971 , 1617-22 ; repr. in expanded form in Chimen Abramsky ; (ed.) , Essays in Honour of E.H.Carr (London , 1974 : Macmillan) , 3-35 , and AC ; trans.Hebrew , Spanish ; see also 132

122‘The Question of Machiavelli' , New York Review of Books , 4 November 1971 , 20-32 ; repr. of part of‘The Originality of Machiavelli' , in Myron P.Gilmore (ed.) , Studies on Machiavelli (Florence , 1972 : Sansoni) , 149-206 ; repr.in the Bobbs-Merrill Reprint Series in Po-litical Science , No 68813 ; full version repr.in AC and PSM and trans.Lithuanian

‘Randolph' , in Kay Halle (ed.) , Randolph Churchill : The Young Un-pretender (London , 1971 : Heinemann) , 278-9

124‘Tchaikovsky and Eugene Onegin' , Glyndebourne Festival Programme Book 1971 , 58-63 ; repr. as‘Tchaikovsky , Pushkin and Onegin’in Musical Times 121 (1980) , 163-8 , and Eugene Onegin (Oxford Uni-versity Opera Club programme) ([Oxford] , 1992)

1972

125 Fathers and Children : Turgenev and the Liberal Predicament , Romanes Lecture (Oxford , 1972 : Clarendon

Press ; repr. with corrections 1973) , 61 pp.;repr.in New York Review of Books , 18 October 1973 , 39-44 , 1 November 1973 , 22-9 , 15 November 1973 , 9-11 , as in-troduction to Ivan Turgenev , Fathers and Sons , trans.Rosemary Ed-monds (Harmondsworth , 1975 : Penguin) , and in RT ; excerpted as‘The Liberal Predicament’in Dialogue 11 No 4 (1978) , 90-5 ; trans.Japanese ; see also 138

126 Zionist Politics in Wartime Washington : A Fragment of Personal Reminis-cence , Yaacov Herzog Memorial Lecture (Jerusalem , 1972 : Hebrew U-niversity of Jerusalem) , 61 pp.;excerpted in Barnet Litvinoff (ed.) , The Essential Chaim Weizmann : The Man , the Statesman , the Scientist (London , 1982 : Weidenfeld and Nicolson)

127 Foreword to Friedrich Meinecke , Historism : The Rise of a New Historical Outlook , trans. J.E.Anderson (London , 1972 : Routledge and Kegan Paul) , ix-xvi

128‘The Bent Twig : A Note on Nationalism' , Foreign Affairs 51 (1972) , 11-30 ; repr. in CTH ; trans.French , Hungarian , Spanish

129‘Dr Jacob Herzog' , Jewish Chronicle , 14 April 1972 , 28 , 43 ; repr. as‘Yaacov Herzog-a Tribute’as preface to 126 and in Misha Louvish (ed.) , A People that Dwells Alone : Speeches and Writings of Yaacov Herzog (London , 1995 ; Weidenfeld and Nicolson)

130‘Giambattista Vico' , Listener 88 (1972) , 391-8

131‘History as we would like it' , World View 15 No 7 (July 1972) , 16

132‘Sorel' (letter) , Times Literary Supplement , 14 January 1972 , 40 ; cf. 121

1973

133‘Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy' , in Essays on J. L.Austin (Oxford , 1973 : Clarendon Press) , 1-16 ; repr.in PI

134‘The Counter-Enlightenment' , Dictionary of the History of Ideas (New York , 1968-73 : Scribner’s) , vol. 2 (1973) , 100-12 ; repr.in AC and PSM ; trans.Lithuanian , Polish

135‘A Nation Among Nations' , Jewish Chronicle , Colour Magazine , 4 May 1973 , 28-34 ; excerpted as‘Israel at 25'in Jerusalem Post , 18 May 1973 , magazine supplement , 7

136‘Notes on the Foundation of Wolfson College' , Lycidas 1 (1973) , 2-4

137‘Mr Hamilton Fish Armstrong' (supplementary obituary) , The Times , 28 April 1973 , 16

138‘Fathers and Children' (letter) , Times Literary Supplement , 12 January 1973 , 40 ; cf. 125

1974

139 The Divorce between the Sciences and the Humanities , 2nd Tykociner Me-morial Lecture (Illinois , 1974 : University of Illinois) , 34 pp.;repr. in Salmagundi No 27 (Summer-Fall 1974) , 9-39 , Robert Boyers and Peggy Boyers (eds) , The

Salmagundi Reader (Bloomington , 1983 : Indiana University Press) , AC and PSM ; trans.Italian , Polish

140 Contribution to Arthur Lehning in 1974 (Leiden , 1974 : Brill) , 3 pp.

141‘Mr C. E.Bohlen : Close Study of Soviet Leaders' (supplementary obitu-ary) , The Times , 11 January 1974 , 16

141a‘Mr Raimund von Hofmannsthal' (supplementary obituary) , The Times , 26 April 1974 , 20

1975

142 John Petrov Plamenatz , 1912-1975 (Oxford , [1975] : All Souls Col-lege) , 12 pp.;repr. in PI

143‘L’apoteosi della volontà romantica : la rivolta contro il tipo di un mondo ideale’ , Lettere italiane 27 (1975) , 44-68 ; original English version , ‘The Apotheosis of the Romantic Will : The Revolt against the Myth of an Ideal World’ , published in CTH , repr.in PSM and trans.Latvian

144‘Performances memorable-and not so memorable' , Opera 26 (1975) , 116-20

145 Presidential Address , Proceedings of the British Academy 61 (1975) , 71-81

146 Speech at the Official Opening of Wolfson College , Oxford , 12 November 1974 , Lycidas 3 (1975) , 3-6

147‘Sir John Wheeler-Bennett' (supplementary obituary) ,

The Times , 13 December 1975 , 16

1976

148 Vico and Herder : Two Studies in the History of Ideas (London , 1976 : Ho-garth Press ; New York , 1976 : Viking ; New York , 1977 : Vintage Books ; London , 1980 : Chatto and Windus ; London , 1992 : Hogarth Press) (revised versions of 79 , 98 and 99 , with a new introduction) ; trans. Greek , Italian , Japanese , Korean , Portuguese

149 Contribution to John Jolliffe (ed.) , Auberon Herbert : A Composite Por-trait (Tisbury , 1976 : Compton Russell) , 9-14 ; repr. as‘Auberon Herbert’in PI

150‘Comment on Professor Verene’s Paper'[Donald Phillip Verene , ‘Vico’s Philosophy of Imagination' , Social Research 43 (1976) , 410-26] , Social Research 43 (1976) , 426-9 ; repr. in Giorgio Tagliacozzo and others (eds) , Vico andContemporary Thought (London , 1980 : Macmil-lan)

150a‘Go there to find your identity' , Jewish Chronicle , 16 April 1974 , sup-plement on 50th anniversary of the Friends of the Hebrew University , i-ii

151 Presidential Address , Proceedings of the British Academy 62 (1976) , 85-94

152‘Vico and the Ideal of the Enlightenment' , Social Research 43 (1976) , 640-53 ; repr. in AC without last section , ‘The Workings of Provi-dence' ; trans.Italian , Polish

1977

153 Sir Harry d'Avigdor Goldsmid , 1906-1976 ([London , 1977] : privately printed) , 6 pp.

154'Hume and the Sources of German Anti-Rationalism' , in G. P.Morice (ed.) , David Hume : Bicentennial Papers (Edinburgh , 1977 : Edin-burgh University Press) , 93-116 ; repr.in AC

155'Old Russia' , review of Marvin Lyons , Russia in Original Photographs ; 1860-1920 , ed. Andrew Wheatcroft , and Kyril Fitzlyon and Tatiana Browning , Before the Revolution : A View of Russia under the Last Tsar , Guardian , 24 November 1977 , 14

156 Presidential Address , Proceedings of the British Academy 63 (1977) , 1-11

1978

157 Russian Thinkers , ed. Henry Hardy and Aileen Kelly , with an introduc-tion by Aileen Kelly (London , 1978 : Hogarth Press ; New York , 1978 : Viking ; Harmondsworth and New York , 1979 : Penguin) (reprints of 30 , 44 , 56 , 57 , 76 , 82 , 125) ; trans.Dutch , French , German , He-brew , Italian , Japanese (in part) , Portuguese , Spanish

158 Concepts and Categories : Philosophical Essays , ed. Henry Hardy , with an introduction by Bernard Williams (London , 1978 : Hogarth Press ; New York , 1979 : Viking : Oxford , 1980 : Oxford University Press ; New York , 1981 : Penguin) (reprints of 25 , 35 , 36 , 64 , 77 , 81 , 85 , 93) ; trans.Italian , Japanese (in part) , Spanish

159 Decline of Utopian Ideas in the West ([Tokyo] , 1978 : Japan Founda-tion) , 20 pp.;repr. in J.M.Porter and Richard Vernon (eds) , Uni-ty , Plurality and Politics : Essays in Honour of F.M.Barnard (London and Sydney , 1986 : Croom Helm) , and CTH ; trans.Italian , Japanese , Lithuanian , Polish , Spanish

160 Introduction to Derek Hill : Portraits (London , 1978 : Marlborough Fine Art) , 3

160a‘Comments' (on Abraham Kaplan , ‘Historical Interpretation' , in the same volume) , in Yirmiahu Yovel (ed.) , Philosophy of History and Action (Dordrecht/ Boston/London , 1978 : Reidel ; Jerusalem , 1978 : Magnes Press , The Hebrew University) , 38-40

160b‘Marx’s Kapital and Darwin' , Journal of the History of Ideas 39 ; (1978) , 519[abstract in the Philosopher’s Index 12 (1978) , 234]

161‘El nacionalismo : descuido del pasado y poder actual' , Diálogos 14 No 6 (November-December 1978) , 10-7 ; original English version , ‘Nationalism : Past Neglect and Present Power’ , published in Partisan Review 46 (1979) , 337-58 , AC and PSM ; trans.Bulgarian , Cata-lan , Lithuanian , Polish

161a (with others) ‘Is a Philosophy of History Possible ? ' , in Yirmiahu Yovel (ed.) , Philosophy of History and Action (Dordrecht/Boston/London , 1978 : Reidel ; Jerusalem , 1978 : Magnes Press , The Hebrew Universi-ty) , 219-40

162 Presidential Address , Proceedings of the British Academy 64 (1978) , 1-9

163‘Corsi e Ricorsi' , review of Giorgio Tagliacozzo and Donald

Phillip Ve-rene (eds) , Giambattista Vico's Science of Humanity , Journal of Modern History 50 (1978) , 480-9

164'Tolstoy Remembered' , review of Tatyana Tolstoy , Tolstoy Remembered , New Review 5 No 2 (Autumn 1978) , 3-7

165'Mr Nicholas Nabokov' (obituary) , The Times , 15 April 1978 , 16

1979

166 Against the Current : Essays in the History of Ideas , ed. and with a bibli-ography by Henry Hardy , with an introduction by Roger Hausheer (London , 1979 : Hogarth Press ; New York , 1980 : Viking ; Oxford , 1981 : Oxford University Press ; New York , 1982 : Penguin ; London , 1997 : Pimlico) (reprints of 58 , 75 , 108 , 110 , 114 , 118 , 121 , 122 , 134 , 139 , 152 , 154 , 161) ; trans.French , German , Hebrew , Italian , Japanese (in part) , Serbian , Spanish

166a'Einstein and Israel' , New York Review of Books , 8 November 1979 , 13-8 ; repr. of major part of contribution to Gerald Holton and Yehuda ; Elkana (eds) , Albert Einstein : Historical and Cultural Perspectives , the Centennial Symposium in Jerusalem (Princeton , 1982 : Princeton Uni-versity Press) , 281-92 ; repr.in PI

166b'Professor Scouten on Herder and Vico' , Comparative Literature Studies 16 (1979) , 141-5

166c Note on Lydia Chukovsky , Notes about Anna Akhmatova , in'In absen-tia : Some Books of the Year' , Times Literary Supplement , 23 November 1979 , 5

166d Letter to Adam Podgórecki (on the intelligentsia) , in Adam Podgórecki and Maria Los , Multi-Dimensional Sociology (London , Boston and Hen-ley , 1979 : Routledge and Kegan Paul) , 315-6

1980

167 Personal Impressions , ed. Henry Hardy , with an introduction by Noel An-nan (London , 1980 : Hogarth Press ; New York , 1981 : Viking ; Ox-ford , 1982 : Oxford University Press ; New York , 1982 : Penguin) (re-prints of 32 , 51 , 60 , 70 , 72 , 92 , 96 , 104 , 120 , 133 , 142 , 149 , 166a , together with 169) ; trans.Hebrew (in part) , Italian (in part) , Japanese (in part) , Spanish

2nd ed. (London , forthcoming 1998 : Pimlico) , adding reprints of 172 , 194a , 195 , 198 , 214

168 Story in Pass the Port Again : The Best After-Dinner Stories of the Famous (London , 1980 : Christian Brann) , 21

168a‘The Incompatibility of Values' , in Melvin Kranzberg (ed.) , Ethics in an Age of Pervasive Technology (Boulder , 1980 : Westview Press) , 32-3

168b‘Virtue and Practicality' , in Melvin Kranzberg (ed.) , Ethics in an Age of Pervasive Technology (Boulder , 1980 : Westview Press) , 193

169‘Meetings with Russian Writers in 1945 and 1956' , in PI ; trans.;French (in part) , Spanish (in part) , Russian

Shortened version , ‘Conversations with Russian Poets' (given

as a Bowra Lecture) , Times Literary Supplement , 31 October 1980 , 1233-6 , and (with additions , as‘Conversations with Akhmatova and Pasternak'-this version repr. in PSM) New York Review of Books , 20 November 1980 , 23-35 ; excerpted as‘Anna Akhmatova : A Memoir’in The Complete Poems of Anna Akhmatova , trans.Judith Hemschemeyer , ed.Roberta Reeder (Somerville , Massachusetts , 1990 : Zephyr Press) , vol.2 , and in the one-volume edition (Somerville , Massachusetts , 1992 : Zephyr Press ; 2nd.ed.,Boston , Massachusetts , 1994 : Zephyr Press ; Edinburgh , 1994 : Canongate Press) ; trans.Dutch , Hebrew , German , Polish

170‘Note on Alleged Relativism in Eighteenth Century European Thought' , British Journal for Eighteenth-Century Studies 3 (1980) , 89-106 ; repr. with revisions in L.Pompa and W.H.Dray (eds) , Substance and Form in History : A Collection of Essays in Philosophy of History (Edinburgh , 1981 : University of Edinburgh Press) , and CTH ; trans.Italian , Polish

171‘On Philosophy' , Good Book Guide 8 (Spring 1980) , 10

171a‘A Tribute to my Friend' (on Jacob Talmon) , Forum No 38 (Summer 1980) , 1-4 ; trans. Hebrew

172‘Upon Receiving the Jerusalem Prize' , Conservative Judaism 33 No 2 (Winter 1980) , 14-7 ; repr. as‘The Three Strands in My Life’in Jewish Quarterly 27 Nos 2-3 (Summer/ Autumn 1979) , 5-7 , and in PI (2nd ed.)

173‘The Hedgehog and the Fox Continued' (letter) , New York Review of Books , 9 October 1980 , 44 ; cf. 44

1981

173a For Teddy Kollek ([Jerusalem , 1981] : The Jerusalem Foundation) , 7 pp.

174 Introduction to H. G.Nicholas (ed.) , Washington Despatches 1941-45 : Weekly Political Reports from the British Embassy (London , 1981 : Weidenfeld and Nicolson ; Chicago , 1981 : Chicago University Press) , vii-xiv

175 Translation , with Introduction , of Ivan Turgenev , A Month in the Country (London , 1981 : Hogarth Press ; New York , 1982 : Viking ; Harmond-sworth , 1983 : Penguin)

176 Reply to Hans Aarsleff , 'Vico and Berlin' , London Review of Books , 5-18 November 1981 , 7-8 ; letter , 3-16 June 1982 , 5

177'Russian Thought and the Slavophile Controversy' , review of Andrzej Walicki , A History of Russian Thought (From the Enlightenment to Marxism) and The Slavophile Controversy , Slavonic and East European Review 59 (1981) , 572-86

1982

178'A Letter from Sir Isaiah Berlin' , Intellectual History No 1 (November 1982) , 3

179'Mrs Salome Halpern' (obituary) , The Times , 17 May 1982 , 12

180'Prof. Roman Jakobson' (supplementary obituary) , The Times , 31 July 1982 , 10

1983

181‘Giambattista Vico and Cultural History' , in Leigh S. Cauman and oth-ers (eds) , How Many Questions ? Essays in Honor of Sidney Morgenbess-er (Indianapolis , 1983 : Hackett) , 474-97 ; repr.in CTH ; trans.Polish , Russian

181a‘The Conscience of Israel' (in Hebrew translation) , tribute to ; Yishayahu Leibowitz , Ha’aretz , 4 March 1983 , 8

182‘The Gentle Genius' , review of Turgenev’s Letters , selected , trans. and ed.A.V.Knowles , New York Review of Books 27 October 1983 , 23-33

183‘Isaiah Berlin et le progrès’ (letter) , Le Monde Dimanche , 3 July 1983 , ii

184‘Reply to Robert Kocis' , Political Studies 31 (1983) 388-93

1984

185‘A New Woman in Russia' , review of John Carswell , The Exile : A Life of Ivy Litvinov , Sunday Times , 6 May 1984 , 41

186‘Mozart at Glyndebourne Half a Century Ago' , in John Higgins (ed.) , Glyndebourne : A Celebration (London , 1984 : Cape) , 101-9

187 Foreword to Sir Immanuel Jakobovits , ‘If Only My People……' : Zionism in My Life (London , 1984 : Weidenfeld and Nicolson) , ix

188 Tribute to Sir Hugh Casson , RA (the magazine for the

Friends of the Roy-al Academy) No 5 (December 1984) , 27

1985

188a‘Nahum Goldmann (1895-1982) : A Personal Impression' , in Wil-liam Frankel (ed.) , Survey of Jewish Affairs 1983 (Rutherford/Madi-son/Teaneck , 1985 : Fairleigh Dickinson University Press ; London/To-ronto , 1985 : Associated University Presses) , 238-43 ; excerpted in Jewish Chronicle , 5 July 1985

189‘On Vico' (reply to Zagorin) , Philosophical Quarterly 35 (1985) , 281-90[abstract in the Philosopher’s Index 19 (1985) , 246]

189a Contribution to‘Terence Cornelius Farmer Prittie , 15 December 1913-28 May 1985 , In Memoriam' , Britain&Israel , August 1985 , [1]

1986

190‘The Cost of Curing an Oyster' , Jerusalem Post , 10 February 1986 , 8 ; trans. Russian (in part)

191‘Martin Cooper-In Memoriam' , in programme for memorial concert by Lindsay String Quartet , 29 June 1986 , 2 pp.;repr. as Foreword to Martin Cooper , Judgements of Value : Selected Writings on Music , ed.Dominic Cooper (Oxford , 1988 : Oxford University Press)

192‘Memories of Brief Meetings with Ben-Gurion' , Jewish Quarterly 33 (1986) No 3 (123) , 6-9

192a‘A Personal Tribute to Adam von Trott (Balliol 1931) 'Balliol College Annual Record 1986 , 61-2

192b‘A Personal View of Super-Titles' , in Glyndebourne Touring Opera 1986 (programme) ([Glyndebourne , 1986 : Glyndebourne Festival Op-era]) , 54-6 ; repr. in About The House 7 No 8 (Spring 1987) , 8-9 , and as‘Titlemania : A Voice in Favor’in Opera News 54 No 16 (May 1990) , 6-7

192c‘On Yitzhak Sadeh' (in Hebrew translation) , Davar , 5 September 1986 , 17 ; incorporated into 214

193 Entry on J. P.Plamenatz in Lord Blake and C.S.Nicholls (eds) , The Dictionary of National Biography 1971-1980 (Oxford , 1986 : Oxford University Press) , 671-3

194 Contribution to‘Greetings' , Secular Humanistic Judaism No 1 (February 1986) , 2

1987

194a‘David Cecil (1902-1986) ' , in Reports for 1985-86 and 1986-87 ; List of Fellows and Members for 1987 (London , [1987] : Royal Society of Literature) , 34-41 ; repr. in Hannah Cranborne (ed.) , David Ce-cil : A Portrait by his Friends (Stanbridge , 1990 : Dovecote Press) (as‘A Close Colleague’s Assessment') and in PI (2nd ed.)

195‘Edmund Wilson at Oxford' , Yale Review 76 (1987) , 139-51 ; repr. in New York Times Book Review , 12 April 1987 , 1 , 40-2 (in part) , Kai Erikson (ed.) , Encounters (New Haven/London , 1989 : Yale Uni-versity Press) , Guardian , 12 October 1989 , 25 , 47 , John Patrick Dig-gins (ed.) , The Liberal

Persuasion : Arthur Schlesinger , Jr.,and the Challenge of the American Past (Princeton , 1997 : Princeton University Press) , and PI (2nd ed.) ; trans.Italian , Spanish

1988

195a Foreword to Ada Rapoport-Albert and Steven J. Zipperstein (eds) , Jew-ish History : Essays in Honour of Chimen Abramsky (London , 1988 : Pe-ter Halban) , ix

196 On the Pursuit of the Ideal (Turin , 1988 : Giovanni Agnelli Foundation) , 16pp.;repr , in New York Review of Books , 17 March 1988 , 11-18 , CTH and PSM ; excerpted as'The Idea of Pluralism'in Walter Truett Anderson (ed.) , The Truth about the Truth : De-confusing and Re-con-structing the Postmodern World (New York , 1995 : Jeremy P. Tarcher/Putnam ; retitled The Fontana Postmodernism Reader , London , 1996 : Fontana Press) ; trans.French , Italian , Polish , Spanish (in part)

197'Dorothy de Rothschild' (obituary) , Independent , 12 December 1988 , 28

197a'Israeli Solution' (letter) , Independent , 28 September 1988 , 19

1989

198'Writers Remembered : Virginia Woolf' , The Author 100 (1989) , 96-7 ; repr , in PI (2nd ed.)

198a Foreword to Anatoly Nayman , Remembering Anna

Akhmatova , trans. Wendy Rosslyn (London , 1989 , Peter Halban) , vii

1990

199 The Crooked Timber of Humanity : Chapters in the History of Ideas , ed. Henry Hardy (London , 1990 : John Murray ; New York , 1991 : Knopf ; London , 1991 : Fontana Press ; New York , 1992 : Vintage Books) (re-prints of 73 , 128 , 159 , 170 , 181 , 196 , together with 200 and the orig-inal English version of 143) ; trans.Dutch , French , German , Hebrew , Hungarian , Italian , Japanese , Portuguese , Spanish

200‘Joseph de Maistre and the Origins of Fascism' , in CTH , 91-174 ; repr. in slightly shortened form in New York Review of Books , 27 Sep-tember 1990 , 57-64 , 11 October 1990 , 54-8 , 25 October 1990 , 61-5 ; trans.Polish , Spanish (in part)

200a Contribution to The Evolution of the Symphony Orchestra : History , Prob-lems and Agenda (London , 1990 : Weidenfeld and Nicolson) , 123-5

201 Contribution to‘The State of Europe : Christmas Eve 1989'in Granta 30 (Winter 1990) [New Europe !] , 148-50 ; repr , in the Guardian , 20 February 1990 , 19 ; trans. German , Italian

202 Letter on Boris Pasternak , Times Literary Supplement , 16-22 February 1990 , 171

1991

203‘Der Vetter aus Oxford' (Yehudi Menuhin) , in Jutta Schall-Emden (ed.) , Weder Pauken noch Trompeten : Für Yehudi Menuhin (Munich/Zurich , 1991 : Piper) , 30-3

1992

203a‘Alexander and Salome Halpern' (in Russian translation) , in a Rus-sian collection : Mikhail Parkhomovsky (ed.) , Jews in the Culture of Russia Abroad : Collected Articles , Memoirs , Publications and Essays , No 1 , 1919-1939 (Jerusalem , 1992 : M. Parkhomovsky) , 229-41

204‘Reply to Ronald H. McKinney , “Towards a Postmodern Ethics : Sir Isa-iah Berlin and John Caputo”[Journal of Value Inquiry 26 (1992) , 395-407] , 'Journal of Value Inquiry 26 (1992) , 557-60

205 Introduction to Founders and Followers : Literary Lectures Given on the Oc-casion of the 150th Anniversary of the Founding of the London Library (London , 1992 : Sinclair-Stevenson) , xi-xv

206 Introduction to programme for concert given to celebrate the inauguration of Israel’s new Supreme Court Building , November 1992 , 2 pp.

207 Letters to Conor Cruise O’Brien in Conor Cruise O’Brien , The Great Mel-ody : A Thematic Biography and Commented Anthology of Edmund Burke (London , 1992 : Sinclair Stevenson) , 612-5 , 617-8

208‘Mixing It' (letter) , Oxford Magazine , Noughth Week , Hilary Term 1992 , 8

209‘No Trace of Roguery' (letter) , Spectator , 11 January 1992 , 22

210 Contribution to feature on the literary canon , Times Higher Education Sup-plement , 24 January 1992 , 16

211 Appreciation of David Patterson , Centre Piece[Newsletter of the Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies]No 10 (November 1992) , 2

1993

212 The Magus of the North : J. G.Hamann and the Origins of Modern Irra-tionalism , ed.Henry Hardy (London , 1993 : John Murray ; New York , 1994 : Farrar , Straus and Giroux ; London , 1994 : Fontana Press) ; ex-cerpted as‘The Magus of the North’in New York Review of Books , 21 October 1993 , 64-71 (letter , 18 November 1993 , 68) ; trans.French , German , Greek , Italian , Japanese , Spanish ; excerpt trans.French , German , Italian

213‘A Reply to David West' , Political Studies 41 (1993) , 297-8

214‘Yitzhak Sadeh' , Midstream 39 No 4 (May 1993) , 20-4 ; repr. in PI ; (2nd ed.) ; cf.1920

215 Contribution to Sir Isaiah Berlin and others , Herbert Lionel Adolphus Hart 1907-1992 : Speeches Delivered at Memorial Ceremony on 6 February 1993 ([Oxford , 1993] : privately printed) , 1-8 ; trans. Japanese

1994

216‘La rivoluzione romantica : una crisi nella storia del pensiero moderno' , in Isaiah Berlin , Tra la filosofia e la storia delle idee : intervista auto-biografica , ed. Steven Lukes (Florence , 1994 : Ponte alle Grazie) , 97-122 ; original English version , ‘The Romantic Revolution : A Crisis in the History of Modern Thought' , published in SR and trans.Dutch , German

217 (with Bernard Williams) ‘Pluralism and Liberalism : A Reply' (to George Crowder , ‘Pluralism and Liberalism' , Political Studies 42 (1994) , 293-303) , Political Studies 42 (1994) , 306-9

218 Introduction to Joseph de Maistre , Considerations on France , ed. Richard A.Lebrun (Cambridge , 1994 : Cambridge University Press) , xi-xxxiv

219 Introduction to James Tully (ed.) , Philosophy in an Age of Pluralism : The Philosophy of Charles Taylor in Question (Cambridge etc.,1994 : Cambridge University Press) , 1-3

220 Contribution to Brian Harrison (ed.) , Corpuscles : A history of Corpus Christi College , Oxford , in the twentieth century , written by its members (Oxford , 1994 : Corpus Christi College) , 44-50

1995

221‘Liberty' , in Ted Honderich (ed.) , The Oxford Companion to Philoso-phy (Oxford , 1995 : Oxford University Press) , 485-7

222 Contribution to‘Remembering Stephen' (a tribute to Stephen Spender) , Index on Censorship 25 No 5 (October 1995) , 10-11 , 13-14

223 (with Robert Grant) ‘Tolstoy and Enlightenment : An Exchange' , Oyster Club No 6 (Spring-Summer 1995) , 13-6

224‘Nin Ryan' (obituary) , Independent , 10 February 1995 , 16

225 Foreword to‘……from the fruits of her labour she planted a vineyard.' , Essays on the Role of Private Philanthropy in Israel to Mark the 100th Anniversary of the Birth of Dorothy de Rothschild , 7 March 1995 ([Je-rusalem] , 1995 : Yad Hanadiv) , 9-10

226 Contribution (on Boris Pasternak , Doctor Zhivago) to‘On the Shelf' , Sunday Times , 7 November 1995 , section 7 (‘Books') , 9

1996

227 The Sense of Reality : Studies in Ideas and their History , ed. Henry Har-dy , with an introduction by Patrick Gardiner (London , 1996 : Chatto and Windus ; New York , 1997 : Farrar , Straus and Giroux ; London , 1997 : Pimlico) (a revised reprint of 38 together with the original Eng-lish version of 216 and seven other previously unpublished essays , 228 and 230-5) ; trans.German , Italian , Portuguese

228‘Artistic Commitment : A Russian Legacy' , in SR , 194-231

229‘Berlin' , in Thomas Mautner (ed.) , A Dictionary of Philosophy (Ox-ford , 1996 : Blackwell) , 51-2

230‘Kant as an Unfamiliar Source of Nationalism' , in SR , 232-48

231‘Marxism and the International in the Nineteenth Century' , in SR , 116-67

232‘Philosophy and Government Repression' , in SR , 54-76

233‘Political Judgement' , in SR , 40-53 ; repr. as‘On Political Judge-ment’in New York Review of Books , 3 October 1996 , 26-30 ; trans.German , Swedish

234‘Rabindranath Tagore and the Consciousness of Nationality' , in SR , 249-66

235‘The Sense of Reality' , in SR , 1-39

236 Supplementary obituary note on Lydia Chukovskaya , Guardian , 9 Febru-ary 1996 , 13

1997

237 The Proper Study of Mankind : An Anthology of Essays , ed. Henry Hardy and Roger Hausheer , with a foreword by Noel Annan and an introduc-tion by Roger Hausheer (London , 1997 : Chatto and Windus ; New York , forthcoming 1998 : Farrar , Straus and Giroux ; London , forthcom-ing 1998 : Pimlico) [reprints of 32 , 44 , 54 , 60 , 71 , 77 , 81 , 93 , 98 , 108 , 122 , 134 , 139 , 143 , 161 , 169 (New York Review of Books ver-sion) and 196 , with a concise bibliography of Isaiah Berlin’s writings by Henry Hardy]

238 Contribution to‘Books of the Century' , Sunday

Telegraph，9 February 1997，Sunday Review，12

239 Letters to Rocco Pezzimenti in Rocco Pezzimenti，The Open Society and its Friends，with letters from Isaiah Berlin and the late Karl R. Popper（Leominster/Rome，1997：Gracewing/Millennium Romae），173-8，182-4

英文文集目录

112 Four Essays on Liberty

Introduction

37 Political Ideas in the Twentieth Century

54 Historical Inevitability

71 Two Concepts of Liberty

74 John Stuart Mill and the Ends of Life

148 Vico and Herder

Introduction

79 The Philosophical Ideas of Giambattista Vico（incorporates 99）

98 Herder and the Enlightenment

157 Russian Thinkers

Introduction by Aileen Kelly

30 Russia and 1848

44 The Hedgehog and the Fox

56 Herzen and Bakunin on Individual liberty

57 A Remarkable Decade

IThe Birth of the Russian Intelligentsia

IIGerman Romanticism in Petersburg and Moscow

IIIVissarion Belinsky

IVAlexander Herzen

76 Russian Populism

82 Tolstoy and Enlightenment

125 Fathers and Children

158 Concepts and Categories

Introduction by Bernard Williams

85 The Purpose of Philosophy

25 Verification

35 Empirical Propositions and Hypothetical Statements

36 Logical Translation

64 Equality

77 The Concept of Scientific History

81 Does Political Theory Still Exist ?

93‘From Hope and Fear Set Free'

166 Against the Current

Introduction by Roger Hausheer

134 The Counter-Enlightenment

122 The Originality of Machiavelli

139 The Divorce between the Sciences and the Humanities

114 Vico’s Concept of Knowledge

152 Vico and the Ideal of the Enlightenment

58 Montesquieu

154 Hume and the Sources of German Anti-Rationalism

108 Herzen and his Memoirs

75 The Life and Opinions of Moses Hess

118 Benjamin Disraeli，Karl Marx and the Search for Identity

110 The‘Naïveté’of Verdi

121 Georges Sorel

161 Nationalism：Past Neglect and Present Power

A Bibliography of Isaiah Berlin by Henry Hardy

167 Personal Impressions

（asterisked items added in second edition）

Introduction by Noel Annan

32 Winston Churchill in 1940

60 President Franklin Delano Roosevelt

70 Chaim Weizmann

166a Einstein and Israel

214 Yitzhak Sadeh*

104 L. B.Namier

92 Felix Frankfurter at Oxford

72 Richard Pares

51 Hubert Henderson at All Souls

133 J. L.Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy

195 Edmund Wilson at Oxford*

142 John Petrov Plamenatz

120 Maurice Bowra

194a David Cecil*

198 Memories of Virginia Woolf*

149 Auberon Herbert

96 Aldous Huxley

169 Meetings with Russian Writers in 1945 and 1956

172 Epilogue：The Three Strands in My Life*

199 The Crooked Timber of Humanity

196 The Pursuit of the Ideal

159 The Decline of Utopian Ideas in the West

181 Giambattista Vico and Cultural History

170 Alleged Relativism in Eighteenth-Century European Thought

73 European Unity and its Vicissitudes

200 Joseph de Maistre and the Origins of Fascism

143 The Apotheosis of the Romantic Will

128 The Bent Twig：On the Rise of Nationalism

227 The Sense of Reality

Introduction by Patrick Gardiner

235 The Sense of Reality

233 Political Judgement

232 Philosophy and Government Repression

38 Socialism and Socialist Theories

231 Marxism and the International in the Nineteenth Century

216 The Romantic Revolution

228 Artistic Commitment：A Russian Legacy

230 Kant as an Unfamilar Source of Nationalism

234 Rabindranath Tagore and the Consciousness of Nationality

237 The Proper Study of Mankind

Foreword by Noel Annan

Introduction by Roger Hausheer

196 The Pursuit of the Ideal

77 The Concept of Scientific History

81 Does Political Theory Still Exist ?

93‘From Hope and Fear Set Free'

54 Historical Inevitability

71 Two Concepts of Liberty

134 The Counter-Enlightenment

122 The Originality of Machiavelli

139 The Divorce between the Sciences and the Humanities

98 Herder and the Enlightenment

44 The Hedgehog and the Fox

108 Herzen and his Memoirs

169 Conversations with Akhmatova and Pasternak

143 The Apotheosis of the Romantic Will

161 Nationalism：Past Neglect and Present Power

32 Winston Churchill in 1940

60 President Franklin Delano Roosevelt

Concise bibliography of Isaiah Berlin’s writings

译后絮语

有人信百物都可以吃，但那弱者只吃蔬菜。吃的人不可轻看不吃的；不吃的人不可责怪吃的，因为神已收纳他们。……有人看这一日比那一日强，有人看日日都是一样的，就让人人被他自己的信念所充实吧。

——《新约·罗马人书》（14·3，5）

不知是何缘故，每读到以赛亚·伯林的文字，都让我情不自禁想到我们的国粹围棋。

1939年，以赛亚·伯林出版了他的第一本、也是唯一的一本专著，即后来让一些原教旨主义者为之侧目的《马克思传》，战争旋即爆发，他离开校园去外交界度过战争岁月，战事平息后才又重返牛津的学术圈。然而在此后的大多数时间里，他似乎都不务正业。除了为就职之需而做过《两种自由观》的学术演说外，他懒得再对某种哲学体系的义理本身做深入探究，而是开始以十分口语化的方式，四处宣讲他的“观念史”，沉溺其中数十年不能自拔。因此，读他那些既写（说）得洋洋洒洒，又时而不胜繁絮，偶尔或有穿凿之嫌的观念故事，我觉得就像出自某个高段位的棋手——一个本人很少下棋，只以给我们解谱为乐事的棋手。

不过，让我联想到围棋而非其他游戏的，还有另一层也许更为恰当的缘由。我们现代人不管放眼看世界还是反观自我，都得借用到一些重大的“观念”，比如科学呀，现代性呀，民族性呀，归属感呀，草根文化呀，价值信仰呀，民主自由呀什么的。如果把它们比做棋子，则其多元性与围棋的多元性又是何其相似！

围棋的对弈者经常要面对取舍的抉择，在定式之外，取舍既繁多又常彼此冲突，落子于不同位置的利弊时难判断，常急得棋手抓耳挠

腮，因此也构成了最令观棋者着迷的一道神奇风景。这种景观，也正如伯林眼中的近代世界，“一个我们要在同样终极、同样自称为绝对的价值之间做出选择的世界。其中一些价值的实现，不可避免地要牺牲另一些价值。……在不同的绝对要求之间做出选择的必要性，是人类状况一个无可逃避的特征”。（Four Essays on Liberty，Oxford University Press，1969，168-9）还有些观念经他侃侃而谈，在诞生之初颇似围棋大师们出人意表的怪招，乍看让人摸不着头脑，演变到最后大龙被屠，方晓得那才真正是独具慧眼的胜负手，譬如后来成为反启蒙主义生力军的“浪漫主义”和“民族主义”，还有我们今天的各种批判理论和“后现代”等等，本来都可从三百多年前维柯手创的“意大利流”或浪漫派的“德国流”中找到许多源头活水。有些观念，亦如弈手自以为有如神助的胜算，回过头来再看，反而觉得还不如李昌镐式的俗手来得实惠，对于启蒙运动、黑格尔和马克思的一些思想，我们大概都可作如是观。

据伊格纳季耶夫在《伯林传》里透露，伯林自孩提时代便显露出长于言谈的特点，进入牛津读书后，很快便成为校内一大知名的侃爷，后来当上了BBC第三套节目的常客，更是让他的口才名满天下。据说他谈话速度极快，“舌头似乎总在冲刺，追赶着他的思想”。不过凡是能够听进去的人，也会立刻被其迷人的智慧、同情与仁厚所打动。对这一性格背景了然于心，我们可知包括格雷（J.Gray）和加利博（C.J.Galipeau）在内的不少论者，试图从伯林的思想中强读出他有深思熟虑的思想体系，或对其思想做系统化的处理，也许泰半是些一厢情愿的做法。

我倒更想说，只要看看他的大多数文章，也许不少人会同意，让他誉满天下的“价值多元论”，很大程度上只是在他那宽厚的性情与对史实之尊重的驱使下，有意无意之间聊出来的一个思想体系。伯林每至谈兴正浓时，口若悬河，恣意汪洋，常常忘记了自己的立场，身不由己地受所论人物的牵动，甚至陷入他本人并不十分认同的“文化相对主义”窠臼。他让自己置身于观念世界之中，被那儿的奇峰异景所感染，有时也会变成一个席勒所说的“素朴之人”。他给我们以“祥和、纯朴和快乐的”感觉，是因为他能够和讨人喜欢的威尔第一样，进入

一种忘我的境界，只以其理解对象和受众的能力来取悦别人。故而我又觉得，伯林有时又像咱们中国的一位奇石收藏家，他不以自己的智巧之物为美，却从造化天成的野趣中得到很多的享受。

当然，伯林素以倡导“多元主义”而闻名，也不是全无认知体系上的根基。究其缘由，我们至少可以说，来自于康德的“人性曲木”说对他影响甚大，从他亲自审订过的一本文集以此作为书名（The Crooked Timber of Humanity，John Murray，London，1970）即可见一斑。他多次引用过的那句康德的原话，“人性这根曲木，绝然造不出任何笔直的东西”，语出康德《世界公民观点之下的普遍历史观念》一文（中译本见《历史理性批判文集》，商务印书馆，1990）。以康德的理性主义精神而论，他在说这话时可能是透着一丝悲凉的，伯林的思想有时被人称为“具有悲剧意识的自由主义”，这大概是其主要原因之一。不过从另一个角度看，它也能把伯林引向一种冷眼旁观的经验主义取向：假如我们不从柏拉图式的理念，而是依照人类自己写下的真实历史去认识人性，则曲木之喻能在现实中得到万千事实的佐证。伯林身处“西方历史上最令人恐惧的二十世纪”，由不得他不把处理多元格局的价值世界作为政治思考的头等大事。所以“曲木”这个经验主义的比喻一直萦绕于伯林的脑际，也是他从启蒙时代后的观念冲突中读出来的结果。

那么，我们是应当更多地从描述性的角度看待伯林的价值多元论，还是把它也作为伯林本人的一种价值选择呢？伯林在早年便对一元论的乖张怀有深深的警惧，这显然是促使他对各种反启蒙思想做深入理解的基本原因，也使他进而对维柯、费希特、赫斯、索雷尔和哈曼等人表露出同情甚至赞赏。所以，他的言论不但可以博得自由主义者的喝彩，而且能引起众多非理性主义者和后现代人士的共鸣。但是公平地说，他显然并不认为自己也属于他们的阵营。我们不时会看到，他在对那些激进思想的生命力表现出令人钦佩的理解力的同时，也随时不忘提醒人们，他们的弱点与虚幻是多么明显。从这个角度说，他的价值多元论，只是他用来讲解观念世界的一种描述性理论。

伯林在那篇《两种自由观》的著名就职演说中，确曾显露出要把

自己的自由主义学说建立在一种基于多元现实的思想体系之上。而他后来的大多数演说和文章却只侧重于多元主义，不愿深谈这个思想体系的基础。因此像格雷那样坚称伯林的思想基础清晰可辨，只有价值多元论从中一以贯之，这种解读在许多自由主义者看来虽然失之偏颇，却也并非全无道理。伯林的多元主义的基本特点，在于他把多元性当作一个观察和思考近代世界的前提，却没有对其本身作为一种政治哲学的自洽性做细致而深入的思考。在这个方面，有人借用他的“狐狸多智巧，刺猬只一招”的比喻，把他说成一只佯装狐狸的刺猬，不免有为贤者讳的嫌疑。我们倒不妨把这看作他的聊天式学术成就的一个必然结果，或者说得温和一些，也许他知道单凭这种神侃的方式，根本不可能建立起完整而缜密的思想体系，所以他也只满足于讲自己的“多元主义观念故事”，并不想从中阐发出一种“政治哲学”体系来。

所以说，伯林的多元主义作为一种自由主义学说，是有其内在张力的。自由主义在涉及到个人的价值追求时，能够且应当持宽容或不可知论的态度。在这一问题上，伯林作为一个自由主义者应当是没有疑问的。但是当关系到社会的政治安排时，一个自由的社会则必须对政治价值的选择范围有所限制。选择个人的献身目标与选择公共生活的原则，这毕竟是性质不同的两回事。伯林似乎没有对这两种选择做出清楚的划分，因此他的多元主义在遇到如下尖锐的问题时，也可能会无言以对：对于那些与自由主义的政治原则不共戴天的价值，是否应当从政治多元论中剔除出去？

早有论者切中肯綮地指出，若想把伯林的价值多元论补足为自由主义，大有必要像奥克肖特、哈耶克或罗尔斯的理论那样，在个人的价值取舍与公共理性之间做必要的分疏。他们虽然分属不同的思想流派，但作为自由主义者却有着共同的底线：他们一致认为，自由主义作为一种解决观念冲突的公共哲学，首先意味着人们在追求个人的价值选择时必须遵守某些限制，这些限制的具体内容，虽然可以在公共话语交往中发生变动，但无论如何需要由它们构成全体公民必须遵守的权利和责任原则。只要比照一下罗尔斯的《政治自由主义》（此书在中国的出版，为我们理解如何在价值多元的前提下建立一种理性的

公共哲学，增添了一份弥足珍贵的文献），对于伯林的多元主义在处理这个问题上的欠缺，便可有更深切的感受。

但是话还得说回来。没有人会否认，多元性乃现代世界的根本特征之一，不管你喜不喜欢，它都是我们无可回避的生存处境。我在本文开头所引用的那段《圣经》里的话，被霍布斯用在他的《论国民》（On the Citizen，Cambridge University Press，1998）一书的结尾处，那是他在三百多年前为告诫纷争不已的国人，借上帝之口发出的呼声，因为按他的洞察，“人们若是在权力、利益或思想的优劣上有了分歧，他们就会相互虐待诅咒，此乃人的天性。所以不必奇怪，当他们争得面红耳赤时，几乎每个信条都会被这人或那人说成是进入天国所必需的，于是那些不接受它的人就会受到诅咒，不但说他们冥顽不灵（根据教会的教义这是正确的），而且说他们没有信仰”。霍布斯之成为现代政治学的奠基人，不能不说与他这种认识有着绝大的关系，毕竟近代政治若是脱离如何处理这种局面的智慧，其效用便根本无从谈起了。霍布斯之后这方面虽有启蒙运动最具野心的努力——它本以为能用严明的机械数理哲学重建人类精神生活的统一性——然而其后的历史证明，以人类理性作为基础的这种“科学精神”，在弥合信仰的裂隙上，表现得也实在太过低能了。

伯林的文字所具有的最大价值，大概就在于他对这种处境的感受力。在痛苦揭示“诸神之战”的韦伯之后，对近代多元主义的困境的理解，伯林堪称翘楚。他深深体认到，现代性之最突出的风格即价值体系已然失去终极的完备性。在接收这笔麻烦的现代性遗产的两大主流——即自由主义和“后现代主义”——中，伯林的思想大体上说也跟韦伯差不多，与前者更为接近，这从他从不过分渲染非理性主义，是可得到印证的。所以，凡是希望从多元论自由主义角度认知现代性的人，都值得到他这个收藏观念的奇石馆里看一看，里边的景致的确相当不错。毕竟身为博学大师的馆主，眼力终究不凡——尽管那些神奇的石头若是相互碰撞起来，他作为一个自由主义者所能够提供的解决之道，可能不如另一些人高明。

此书之译事始于去年岁初，面对伯林挥洒自如的文笔，常觉才学

窳陋，力有不逮。幸赖清华大学彭刚兄不辞辛劳，细细审读一遍，纰缪之处多有辨稽，在此是必须向他道一声谢的。然操觚者毕竟为我，错讹鲁鱼想必仍在所难免，还望学问通明之士雅正之。

冯克利

2002年初春

[1]本卷1979年初版于伦敦，1980年在纽约出版。其他各卷是：Russian Thinkers（《俄国思想家》），London and New York，1978，我与Aileen Kelly合编；Concepts and Categories：Philosophical Essays（《概念与范畴：哲学论文集》），London，1978；New York，1979；Personal Impressions（《个人印象》），London，1980；New York，1981；Crooked Timber of Humanity：Chapters in the History of Ideas（《人性的曲木：观念史文集》），London，1990；New York，1991。还有一本这些书的选集：The Proper Study of Mankind：An Anthology of Essays（《细究人性：文选》），ed.Henry Hardy and Roger Hausheer，London，1997；New York，1999。

[2]Four Essays on Liberty（《自由四论》），London and New York，1969；和Vico and Herder：Two Studies in the History of Ideas（《维柯与赫尔德：观念史研究两篇》），London and New York，1976。其他集子只有译本。

[3]The Magus of North：J.G.Hamann and the Origins of Modern Irrationalism（《北方的魔术师：哈曼和现代非理性主义的起源》），London，1993；New York，1994；The Sense of Reality：Studies in Ideas and their History（《现实感：对观念及其历史的研究》），London，1996；New York，1997。

[4]这些文章都已收入《概念和范畴》一书。

[5]此文收在《自由四论》一书中。

[6]‘Austin and the Early Beginnigs of Oxford Philosophy’（“奥斯汀和牛津哲学的早期发端”），收在《个人印象》一书中。

[7]均已收进《概念和范畴》一书。

[8]对于维柯来说似乎是这样，不过未必一定如此。如果库恩对科学发展的解释是正确的，那么维柯也是正确的。

[9]flower children，主张“爱情、和平与美”的嬉皮士，以花朵象征其主张。——译注

[10]此文的初稿曾在1953年政治研究协会英国分会的会议上宣读。我希望借此机会，向那些我为征求意见而分送此文的友人和同事致谢。这些人包括：A.P.d’Entrèves，Carl J.Friedrich，Felix Gilbert，Myron Gilmore，Louis Hartz，J.P.Pla-menatz，Lawrence Stone和Hugh Trevor-Roper。他们的批评使我受益匪浅，得以避免许多错误，至于仍未消除的错误，我当然要责任自负。

[11]目前完整的目录包括了三千个以上的条目。我所找到的最有价值的文献综述是：P.H.Harris，‘Progress in Machiavelli Studies’（哈里斯：“马基雅维利研究的进展”），Italia 18（1941），1-11；Eric W.Cochrane，‘Machiavelli：1940-60’（科克兰：“马

基雅维利：1940-60”），Journal of Modern History 33（1961），113-36；Felix Gilbert，Machiavelli and Guicciardini（吉尔伯特：《马基雅维利和圭恰尔迪尼》），Prin-ceton，1965；Giuseppe Prezzolini，Machiavelli anticristo（普莱佐利尼：《反基督的马基雅维利》），Rome，1954；英译本：Machiavelli，New York，1967；London，1968；De La-mar Jensen（ed.），Machiavelli：Cynic，Patriot，or Political Scientist？（冉森编：《马基雅维利：玩世不恭的人，爱国者，还是政治科学家？》），Boston，1960；Richard C.Clark，‘Machiavelli：Bibliographical Spectrum’（克拉克：“马基雅维利：文献概览”），Review of National Literatures 1（1970），93-135。

[12]他把事情说得troppo assolutamente（太绝对）的习惯，圭恰尔迪尼已经指出过了，见‘Considerazioni intorno ai discorsi del Machiavelli’（“关于马基雅维利《论李维前十书》的思考”），book 1，chapter 3，p.8 in Scritti politici e ricordi，ed.Roberto Pal-marocchi（Bari，1933）。

[13]Alberico Gentili，De legationibus libri tres（秦梯利：《立法三卷书》），London，1585。

[14]Garrett Mattingly，‘Machiavelli’s Prince：Political Science or Political Satire？’（马丁利：“马基雅维利的《君主论》：政治科学还是政治讽刺？”），American Scholar 27（1958），482-91。

[15]Benedictus de Spinoza，Tractatus politicus（斯宾诺莎：《政治论》），chapter 5，section 7。

[16]Du contrat social（《社会契约论》），book 3，chapter 6，note。

[17]I sepolchri（《坟冢》），156-8。

[18]Luigi Ricci为马基雅维利《君主论》写的前言（The Prince，London，1903）。

[19]Allan H.Gilbert，Machiavelli’s Prince and its Forerunner（吉尔伯特：《马基雅维利的〈君主论〉及其先驱》），Durham，North Carolina，1938。

[20]前引书（见29页注2）。

[21]Hiram Haydn，The Counter-Renaissance（海顿：《反文艺复兴》），New York，1950。

[22]Giuseppe Toffanin，La fine dell’umanesimo（托范宁：《人文主义的终结》），Tu-rin，1920。

[23]Roberto Ridolfi，Vita di Niccolo Machiavelli（里多尔弗：《马基雅维利生平》），Rome，1954；Cecil Grayson的英译本，The life of Niccolo Machiavelli。

[24]The Discourses of Niccolo Machiavelli（《马基雅维利的论李维前十书》），trans.with introduction and notes in 2 vols by Leslie J.Walker，London，1950。

[25]Felice Alderisio，Machiavelli：l'Arte dello Stato nell'azione e negli scritti（阿尔德里西奥：《马基雅维利：其行为和作品中的治国术》），Turin，1930。

[26]可参见普莱佐利尼的引文，前引书（29页注2），英文版，p.25，note 2。

[27]前引书（见注14），意大利文版，p.382；英文版，p.235。

[28]克罗齐称马基雅维利有着'un'austera e dolorosa coscienza morale'（"严肃而痛苦的道德意识"），Elementi di politica（《政治学要义》），Bari，1925，p.62。他认为马基雅维利实际上想要否认赤裸裸的政治权力，这样的观点可上溯到十六世纪，见L.Burd那个依然无可取代的《君主论》版本（Oxford，1891），pp.31 ff.。

[29]前引书（见注19），p.66。另见科克兰的评语，前引书（29页注2），p.115，note 9。

[30]有关文献见科克兰，同上，p.118，note 19。

[31]"瑞士有最充分的武备，因而最为自由。"见《君主论》第12章。

[32]Vittorio Alfieri，Del principe e delle lettere（阿尔费耶里：《君王与文学》），book 2，chapter 9；Opera（《著作集》），vol.4，ed.Alessandro Donati，Bari，1927，pp.172-3。

[33]前引书（见32页注5）。

[34]Eric V?gelin，'Machiavelli's Prince：Background and Formation'（沃格林："马基雅维利的《君主论》：背景及形成"，Review of Politics 13（1951），142-68。）

[35]Ernst Cassirer，The Myth of State（卡西尔：《国家的神话》），London and New Haven，Connecticut，1946，chapter 12。

[36]Augustin Renaudet，Machiavel：étude d'histoire des doctrines politiques（雷诺德：《马基雅维利：政治学说史研究》），Paris，1942。

[37]Leonardo Olschki，Machiavelli the Scientist（奥尔切基：《科学家马基雅维利》），Berkeley，California，1945。

[38]W.K.Hancock，'Machiavelli in Modern Dress：an Enquiry into Historical Method'（汉科克：《穿现代服装的马基雅维利：历史方法研究》），History 20（1935-6），97-115。

[39]Karl Schmid，'Machiavelli'（施密特："马基雅维利"），载Rudolf Stadel-mann，

ed.，Grosse Geschichtsdenker，Tübingen/Stuttgart，1949，；见A.P.d'Entrèves对Leonard von Muralt，Machiavellis Staatsgedanke（《马基雅维利的政治思想》）（Basel，1945）的评论，English Historical Review 62（1947），96-9。

[40]见其1925年的初稿（Chabod，'Del"Principe"di Niccolò Machiavelli'（"马基雅维利的《君主论》"），Nuova rivista storica 9（1925），35-71，189-216，437-72。后以书的形式再版（Milan/Rome/Naples，1926））。查波德从更近似于本文结论的角度，发展了克罗齐的观点。见查波德论马基雅维利的英文版文集：Machiavelli and the Renaissance（《马基雅维利和文艺复兴》），trans.David Moore，introduction by A.P.d'Entrèves，London，1958，pp.30-125（'The Prince：Myth and Reality'）；以及Scritti su Machiavelli（《马基雅维利研究文集》），Turin，1964，pp.29-135。

[41]前引书（见33页注14），意大利文版，p.364。

[42]见科克兰的引文，前引书（29页注2），p.120，note 28。

[43]Gennaro Sasso，Machiavelli（萨索：《马基雅维利》），Naples，1958。

[44]若从其历史背景——一个分裂的、遭到入侵的和蒙羞的意大利——来看马基雅维利的《君主论》，则它看来不像是一种不动声色的"适用于一切情况，因此不适用于任何具体情况的道德和政治原理概论"，而是"一位具有真正政治天才的人，一位具有最伟大、最高贵心灵的人的辉煌而真实的论述"。〔Die Verfassung Deutsch-lands（《德国现状》），见Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie，S!?mtliche Werke，ed.Georg Lasson，vol 7，Leipzig，1923，p.113。〕有关黑格尔为所谓德意志各国的统一者的"征服者之暴力"所做的辩护，见p.135。他认为马基雅维利是类似情况下的一位先驱人物。

[45]尤其典型的是Tommasini的宏篇巨著La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli nella loro relazione col Machiavellismo（托马西尼：《马基雅维利的生平、著作及其同马基雅维利主义的关系》），vol.1，Rome/Turin/Florence，1883；vol.2，Rome，1911。在这方面，卡西尔的立场是正确而恰当的，他认为，将马基雅维利的观点评价为——或辩解为——仅仅是他那个时代的一面镜子是一回事，而坚持认为他本人有意识地只为他的同胞说话，甚至——如果相信伯德的话——不是在为他们全体说话，则是十分不同的另一回事，这会导致对他以及他所属文明的错误认识。文艺复兴并不用历史的眼光看待自己。马基雅维利是在寻找——而且以为自己找到了——一种有关社会行为的超越时间的普遍真理。否认或忽视他以及他的同代人和先辈们共同接受的无历史意识的假定，对他和他那个真理都不会有什么帮助。自赫尔德以降的德国历史学派，包括马克思主义者葛兰西，因为从中看到了他的力量的那份天才——他对自己时代的现实感，他对当时意大利和欧洲迅速变化的社会和政治条件、封建制度的崩溃、民族国家的崛起和意大利各君主国变化中的权力关系等等现象的远见卓识——便对他大肆吹捧，这可能是对一个以为自己已发现了永恒真理的人施加的侮辱。他很可能像他的同乡哥伦布一样，搞错了自己的成就的性质。假如历史学派（包括马克思主义

者）是正确的，马基雅维利也就不会做出而且也做不出他计划要做的事情了。但是，即便做出他并未打算做那件事的假定，也不会有什么收获；从他的时代直到我们今天，大量的见证都会否定赫尔德的说法，并且证明马基雅维利的目标——发现一种永恒的政治科学原理——根本不可能是乌托邦，他是最接近于获得这些原理的人。

[46]Herbert Butterfield，The Statecraft of Machiavelli（巴特菲尔德：《马基雅维利的治国术》），London，1955。

[47]Raffaello Ramat，'Il Principe'（拉马特："《君主论》"），载Per la storia dello stile rinascimentale，Messina/Florence，1953，pp.75-118。

[48]Lauri Huovinen，Das Bild vom Menschen im politischen Denken Niccolò Machia-vellis（霍维宁：《马基雅维利政治思想中的一个人物画像》），Annales Academiae Scien-tiarum Fenicae，series B，vol.74（Helsinki，1951），No.2。

[49]"我们从马基雅维利以及他那类作家那里受益良多，他们开诚布公地讲述了人们在做什么，而不是他们应当做什么。"培根接着便缓和了语气解释说，人们要想了解善，也必须研究恶。他最后将这种思路称为"腐败的智慧"。[De augmentis（《论说文集》），book 7，chapter 2，及book 8，chapter 2，引自The Works of Francis Bacon，ed.Speeding，Ellis and Heath（London，1857-74），vol.5，pp.17 and 76]。请比较马基雅维利给圭恰尔迪尼的信（179号），见Niccolò Machiavelli，Lettere famil-iari（马基雅维利：《亲友通信集》）ed.Edoardo Alvisi（Florence，1883）："我相信通往天国的真正道路，就是学会逃离地狱的方式。"A.P.d'Entrèves善意地使我注意到这段很能说明问题的话。就我所知，没有理由假定培根对此稍有所知。艾略特在写出下面一段话时，他大概也不知道这一点："莫利爵士……表示，马基雅维利……对人性只说出了一半真理。马基雅维利没有从人性中看到的是，正是人性本善这一神话，对于自由主义思想来说，取代了对神之恩宠的信仰。"见T.S.Eliot，'Niccolò Machiavelli'，in For Lancelot Andrews，London，1970，p.50。

[50]Traiano Boccalini，Ragguagli di Parnaso（波凯利尼：《巴那斯山报道》），cen-turia prima，No.89。

[51]Friedrich Meinecke，Die Idee der Staatr!?son in der neueren Geschichte（梅尼克：《近代史中的国家理由观》），2nd ed.，Munich/Berlin，1927，tran.by Douglas Scott as Machiavellism，London，1957。

[52]René K?nig，Niccolo Machiavelli：Zur Krisenanalyse einer Zeitenwende（柯尼希：《马基雅维利：一个时代转折点的危机分析》），Zurich，1941。

[53]Renzo Sereno，'A Falsification by Machiavelli'（塞莱诺："马基雅维利造成的一个谬误"），Renaissance News 12（1959），159-67。

[54]见《君主论》的献辞（trans.by Allan Gilbert in Machiavelli，The Chief Works

and Others，3 vols，Durham，North Carolina，1965，vol.1，p.11）。除特别注明者外，本文引用的马基雅维利著作均出自这个版本。

[55]前引书（见注44），p.166。

[56]这一观点在近代的进一步阐发，见Judith Janoska-Bendl，‘Niccolò Machiavel-li：Politik ohne Ideologie’（雅诺斯卡·本德尔：“没有意识形态的政治”），Archiv für Kulturgeschichte 40（1958），315-45。

[57]原文如此，疑应为“文艺复兴”，才符合历史实际和恩格斯的原话。——译注

[58]我所知道的惟一重要的布尔什维克知识分子对马基雅维利的详尽阐述，是卡门涅夫（Kamenev）为《君主论》俄译本（莫斯科，1934）所写的那篇短命的导言，英文版重印时的题目是‘Preface to Machiavelli’（“马基雅维利序言”），载New Left Re-view No.15（May-June 1962），39-42。这不可避免地导致一种受到卡西尔批评的全面的历史决定论的社会学方法。马基雅维利被描述成一个积极的共和主义者，关心着意大利各君主国内部及其相互之间的“权力斗争机制”，一位对预示着一个“强大的、民族的、本质上是资产阶级的意大利国家”形成的“社会学”丛林进行出色分析的社会学家。他摆脱了意识形态和神学的幻觉，几乎是“辩证地”把握住了权力的现实，这为他确立了马克思、恩格斯、列宁和斯大林的先驱者的地位。这些观点被提交给对卡门涅夫的审判，并受到检查官维辛斯基的嘲弄。此事见Chimen Abram-sky，‘Kamenev’s Last Essay’（阿伯拉姆斯基：“卡门涅夫最后的论文”），New Left Re-view No.15（May-June 1962），34-38。关于马基雅维利在俄国的奇特命运，见Jan Malarczyk，Politicheskoe uchenia Makiavelli v Rossii，v russkoi dorevolyutsionnoi i sovetskoi istoriografii[Annales Universitatis Mariat Curie-Sklodkowska，vol.6，No.1，section G，1959（Lublin，1960）]。

[59]George H.Sabine，A History of Political Theory（萨拜因：《政治学说史》），London，1951。

[60]Antonio Gramsci，Note sul Machiavelli（葛兰西：《关于马基雅维利的笔记》），见Opere，vol.5，Turin，1949。

[61]Jakob Burckhardt，The Civilization of the Renaissance in Italy（布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》），London，1929，part I，chapter 7，pp.104ff。

[62]前引书（见38页注42）。

[63]C.J.Friedrich，Constitutional Reason of State（弗里德里希：《宪政主义的国家理由说》），Providence，Rhode Island，1957。

[64]Charles S.Singleton，‘The Perspective of Art’（辛格莱顿：“艺术眼光”），Ken-yon Review 15（1953），169-89。

[65]见Joseph Kraft，‘Truth and Poetry in Machiavelli’（科莱夫特：“马基雅维利著作中的真理和诗”），Journal of Modern History 23（1951），109-21。

[66]Edward Meyer，Machiavelli and the Elizabethan Drama（梅耶：《马基雅维利和伊丽莎白时代的戏剧》），Litterarhistorische Forschungen I：Weimar，1897。关于这个问题可参看Christopher Morris，‘Machiavelli’s Reputation in Tudor England’（莫里斯：“马基雅维利在都铎时代英国的声望”），Il pensiero Politico 2（1969），416-33，尤其见p.423。另见Mario Praz，‘Machiavelli and the Elizabethans’（普拉兹：“马基雅维利和伊丽莎白时代的人”），Proceedings of the British Academy 13（1928），49-97；Napoleone Orsini，‘Elizabethan Manuscript Translation of Machiavelli’s Prince’（奥尔西尼：“伊丽莎白时代的马基雅维利《君主论》译稿”），Journal of the Warburg Institute 1（1937-8），166-9；Felix Raab，The English face of Machiavelli（拉伯：《马基雅维利的英国面孔》），London，1964；Toronto，1965；J.G.A.Pocock，‘Machiavelli，Har-rington and English Political Ideologies in the Eighteenth Century’（波考克：“马基雅维利、哈灵顿和十八世纪英国的政治意识形态”），Politics，Language and Time，London，1972，pp.104-47。最著名者则是Wyndham Lewis，The Lion and Fox（刘易斯：《狮子与狐狸》），London，1951。Zera S.Fink在The Classical Republicians（芬克：《古典的共和主义者》，Evanston，1945）中，以及波考克和拉伯，都强调了他在十七世纪英国的积极影响，他的赞赏者以培根和哈灵顿为首。

[67]Jacques Maritain，‘The End of Machiavellianism’（马利坦：“马基雅维利主义的终结”），Review of Politics 4（1942），1-33。

[68]Leo Strauss，Thought on Machiavelli（施特劳斯：《思考马基雅维利》），Glen-coe，Illinois，1958。

[69]有关《君主论》的大量相互冲突的理论，最出色、最有生命力的论述之一，是由前引科克兰的文章提供的（见29页注2），这里的目录从中受益匪浅。关于更早的冲突，见Pasquale Villari，The Life and Time of Niccolò Machiavelli（维拉里：《马基雅维利的生平和时代》），tran.Linda Villari，London，1898，以及他提到的一些著作，如Robert von Mohl，‘die Machiavelli-Literatur’（莫尔：“马基雅维利文献”），载Die Ge-schichte und Literatur der Staatswissenschaften（Erlangen，1855-8），vol.3，pp.519-91，和J.F.Christius，De Nicolao Machiavelli libri tres（Leipzig，1731）。稍后的著作见29页注2。

[70]John Neville Figgis，The Studies of Political Thought from Gerson to Grotius（菲格斯：《从热尔松到格劳秀斯的政治思想研究》），2nd ed.，Cambridge，1916。

[71]Discourses（《论李维前十书》），I 12。

[72]此三人分别是犹太人的先知、罗马传说中创立各项制度的国王和斯巴达的立法者。——译注

[73]关于这个讨论甚多的问题，见J.H.Whitfield，Machiavelli（怀特菲尔德：《马基雅维利》，London，1947）中的有关论点，尤其是pp.93-5，以及J.H.Hexter，‘Il princppe and lo stato’（赫克斯特：“君主与国家”），Studies in the Renaissance 4，1957，113-35。相反的观点见Fredi Chiapelli，Studi sul linguaggio del Machiavell（齐亚佩里：《马基雅维利语言研究》），Florence，1952，pp.59-73；Francesco Ercole，La politica di Machiavelli（埃尔考：《马基雅维利的政治学》，Rome，1926）和Felix Gilbert前引书（见29页注2），pp.328-30。Felix Gilbert反驳Ercole的较早的观点，见他的‘The Concept of Nationalism in Machiavelli’s Prince’（吉尔伯特：“马基雅维利《君主论》中的民族主义观念”），Studies in the Renaissance 1，1954，38-48。道达尔走得更远，他好像是在主张，马基雅维利通过发明“国家”这个词，实际上也就建立起了近代政治科学，见H.C.Dowdall，‘The Word“State”’（道达尔：“‘国家’一词”），Law Quarterly Review 39，1923，98-125。

[74]前引书（见38页注42），p.61（英文版，p.49）。

[75]前引书（见43页注58），p.3。

[76]Jeffrey Pulver，Machiavelli：The Man，His Work，and His Time（普尔弗：《马基雅维利：其人其文及其时代》，London，1937，p.227。

[77]《君主论》献辞。

[78]《君主论》第17章中这段著名的话，我用的是普莱佐利尼的译文，见他的‘The Christian Roots of Machiavelli’s Moral Pessimism’（“马基雅维利道德悲观主义的基督教根源”），Review of National Literatures 1（1970），26-37：27。

[79]《论李维前十书》，II 2。

[80]参见45页注64。

[81]他为此受到德·桑科蒂斯的称赞（普莱佐利尼提到过这一点，见29页注2），和Maurice Joly在其名著Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu（朱利：《马基雅维利和孟德斯鸠在冥府的对话》，Brussells，1864）中对他的指责，这本书成了编造Protocols of the Learned Elders of Zion（《锡安山博学长者议事录》，London，1920）的来源。

[82]《论李维前十书》，I 26。

[83]同上，I 2。

[84]同上。

[85]同上，I 12。

[86]Fichte’s Werke（《费希特著作集》），ed.Immanuel Hermann Fichte，Berlin，1971，vol.11，pp.411-3。

[87]前引书（见29页注2），英文版，p.43。

[88]见57页注3和4。

[89]《君主论》，第19章。

[90]同上，第18章。

[91]同上，第14章。

[92]同上，第15章。

[93]同上。

[94]《君主论》，第18章。

[95]《君主论》，第8章。

[96]同上。

[97]前引书（见29页注2），p.115。

[98]前引书（见33页注19），p.60。

[99]在我看来，梅尼克、普莱佐利尼（前引书，见29页注2，英文版，p.43）和Ernesto Landi的‘The Political Philosophy of Machiavelli’（兰蒂：“马基雅维利的政治哲学”，trans.Maurice Granston，History Today 14，1964，550-5）最接近这一立场。

[100]Benedetto Croce，‘Per un detto del Machiavelli’（克罗齐：“据马基雅维利的原话”），La critica 28（1930），310-2。

[101]Hans Baron，‘Machiavelli：the Republican Citizen and the Author of“The Prince”’（巴隆：“马基雅维利：共和派的公民和《君主论》的作者”），English Historical Review 76（1961），217-53。

[102]Ser Lapo Mazzei，Lettere di un notaro a un mercante del secolo XIV（马泽：《十四世纪一位公证人致一位商人的信》），ed.Cesare Guasti，2 vols，Florence，1880。

[103]Giovanni di Pagolo Morelli，Ricordi（莫雷里：《回忆》），ed.Vittore Branca，Florence，1956。

[104]《论李维前十书》，I 26。

[105]《君主论》，I 26。

[106]《君主论》，I 27。

[107]这位腓特烈受其师伏尔泰的影响多大，至今尚不清楚。

[108]Legazioni all'Imperatore，伯德曾引用过这句话，前引书（见33页注19），p.298，note 17。

[109]《论李维前十书》，II 2。

[110]休·特莱弗·罗佩尔使我注意到了这个事实的讽刺意味：这位超级现实主义者心目中的英雄，或者全部或者有一部分是虚构的。

[111]马利坦也认识到了这一点，见Jacques Maritain，Moral Philosophy（马利坦：《道德哲学》），London，1964，p.199。他承认，马基雅维利"从未将善称为恶或将恶称为善"，而是对"强权政治"做如实的描述：拥有大军的党派并未宣称上帝站在自己一边。

[112]冒着使读者失去耐心的危险，我必须再说一遍，这不是异教的治国术同基督教道德之间的冲突，而是异教道德（同社会生活有着无法割裂的关系，没有它是无法理解的）和基督教伦理的冲突。基督教无论有什么政治含义，可以做独立于政治的阐述，而（例如）亚里士多德或黑格尔的伦理学却做不到这一点。

[113]前引书（见44页注61），p.76。

[114]这三个短语分别为法文、德文和意大利文，含义都是"国家理由"。——译注

[115]Sheldon S.Wolin，Politics and Vision（沃林：《政治学和幻觉》），London，1960，pp.220-4。

[116]在我看来，他最优秀的喜剧《曼陀罗花》中的道德观，同其政治论说中的道德观是相近的：剧中人的伦理信条，同他们为获得各自不同目的的所作所为迥然不同：最后他们几乎全都如愿以偿。如果加利马可抵挡住了诱惑，或他勾引的女人深受良心责备，或弗拉·提莫泰奥努力按照教父和学者的信条——对此他能说得头头是道——行事，这一切便都不会发生。但一切都变得十分如意，尽管从公认的道德观看并非如此。如果这个剧本鞭挞伪善和愚蠢，其立场也不是出自美德，而是率直的享乐主义。加利马可是个私生活中的君主，他通过正确使用阴谋诡计和玩弄手段，成功地创造并维护了自己的世界。他是命运勇敢的挑战者，等等——这样的观点并非没有道理。关于这方面的论述，见Henry Paolucci，Introduction to Mandragola（波鲁齐：《曼陀罗花》导言），New York，1957。

[117]例如上引《论李维前十书》中的那段话，或当他说“我相信最大的善事，最能取悦于上帝的事，就是一个人为自己的城邦所做的事。”我得感谢吉尔莫尔（My-ron Gilmore）为我指出了这句话，见A Discourse on Remodelling the Government of Flor-ence（《论佛罗伦萨政府的重建》）（出处见39页注45，vol.1，pp.113-4）。这样的情感在马基雅维利的著作中并不是独一无二的。但是，姑不论他想奉承利奥十世，或一切作家都易于受到自己那个时代陈词滥调的影响，我们是否可以猜想，他是想让我们认为，当马其顿的腓力采用了甚至使马基雅维利也感到羞耻的方式（据说那是不可避免的）移民时，这位腓力的所为，假如是有利于马其顿的善行，便也会取悦于上帝，相反，巴格利奥尼未能杀死教皇和库里亚，则会使上帝感到不快吗？至少可以说，这样的上帝观同《新约全书》中的观点相去甚远。城邦的需要会自然而然地同全能上帝的意志相吻合吗？那些打算怀疑这一论点的人，是否有成为异端的危险呢？然而，如果假定他相信上帝和凯撒的要求完全一致，这会使他的中心论点变得荒诞不经。当然这也不会证明他缺少所有的基督教感情：他在生命的最后一年写下的《悔过书》（Esortazione alla penitenza，如果它不是后人伪造），如里多尔弗和阿尔德里西奥所相信的那样，有可能完全是出于真诚；卡波尼（Capponi）或许夸大了“他将宗教从心中驱逐出去”的程度，尽管“他的思想中宗教并未完全绝迹”。关键在于，这样的心情在他的政治文章中是极为罕见的，而我们所关心的仅仅是这些文章。前引普莱佐利尼的文章（见50页注69）对此做过十分有意思的讨论，他将这种态度追溯至奥古斯丁，并隐约批驳了克罗齐的观点。马基雅维利有时也会表现得过于马基雅维利主义。

[118]普莱佐利尼的引文，前引书（见29页注2），英文版，p.222-3。〔戈尔地雅斯结（Gordian knot）：据希腊神话，开此结者可为王，后被亚历山大以剑斩断。——译注〕

[119]Quaderni della‘Critica’（《“批评”笔记》）5 No 14（July 1949），1-9。

[120]费舍曾正确指出，修道院的解散留下了大量过去无法利用的文献证据，这要归因于一个事实，即教会为了抵制对其历史主张的攻击，不得不利用历史研究的武器。

[121]像“les saisons et mutations de moeurs d’un peuple”（民族的交替兴衰）、民族的“la complexion et humeur”（性格和气质）、“fa?ons de vivre”（生活样式）、“forme de vivre”（生活形态），“la police”（文明）“les motifs，les opinions et les pensées de hommes”（各种人类的动机、意见和观念）、“la génie du siècle，des opinions，des moeurs，des idées dominantes”（时代的、观点的、主导观念的起源）、“des passions qui conduisaient les hommes”（支配着人类的各种情绪），都是十六和十七世纪十分常见的用语。

[122]影响仅次于伏尔泰的丰特奈尔，就把各种技艺（和其他所有事情）的进步等同于有序性、明晰性、精确性和“netteté”（纯洁性）的提高，它最纯粹的表现就是几何——在每个知识和创造领域能够对它所接触的一切加以改进的笛卡尔方法。他和伏尔泰一样认为，神话是野蛮和无知的产物。他怀疑一切隐喻，尤其是“images fabuleuses”（虚构的形象），它是来自“对事物完全错误和荒谬的”认识——它们的作

用只能是传播谬论。原始社会的诗人采用神话语言进行修饰，但是也把它作为一种表达自己直接受到了神灵启发的手段；现代作家至少应当使用譬如说有关时间、空间和神的“images spirituelles”（精神形象）——拟人化的抽象观念，但它的表达对象是理性，而不是非理性的感情。他们为反抗理论中的蒙昧主义和实践中的野蛮行为而表现出的理智力量、勇气、人道精神和对真理的不懈追求，不应使我们对他们的优点所造成的罪恶——这让他们付出了可怕的代价——视而不见。

[123]列昂·庞帕（Leon Pompa）在著作中以及和我的谈话中，都强调过这种对比。我倾向于认为他的解释更接近维柯的思想，而我在过去对这个主题的讨论中，对此没有给予足够的注意。

[124]在维柯的《新科学》中，有一段描述文明衰退的话值得一提：“……不管其群体多么强大，（人们）就仿佛生活在深刻的精神和意志孤独之中，难得有两个人会取得一致意见，因为他们都各自追求自己的快乐或变幻无常。”见The New Science of Giambattista Vico，trans.Thomas Goddard Bergin and Max Harld Fisch，revised ed.，New York，1968，paragraph 1106。下面的引文皆出自这个译本，并标明节号：如N.S.1106。

[125]例如，忒修斯和阿里阿德涅的故事与早期航海生活有关。人身牛首的怪物米诺陶象征着绑架雅典人的船上海盗，因为牛是古代船首的典型饰物，而海盗行为则是希腊人和古日耳曼人都曾大加赞美的对象。阿里阿德涅代表航海艺术，是航海的象征，迷宫是指爱琴海。有时，米诺陶是个欧亚混血儿，一个来到克里特的外国人——种族冲突的一个早期象征。卡德摩斯是原始人，他的屠蛇是在清除广阔的树林。他把毒蛇的牙齿种在地上——毒蛇的牙齿就是犁齿，他扔在周围的石头就是英雄们所垄断而农奴们渴望得到的地块；犁沟是封建社会的秩序；从牙齿上冒出来的全副武装的人是英雄，但他们不是像神话所叙述的那样相互为战（在这里维柯决定“修正”证据），而是同威胁着定居农民生活的强盗和无赖作战。战神被密涅瓦击伤，是贵族打败了平民。至于珀加索斯的例子，翅膀代表天空，天空代表鸟，飞翔有着极为重要的吉祥含义。为一匹马插上翅膀，等于骑马的贵族，他享有祥云高照的特权，所以也享有权力。这类神话很快便代表着权力和制度，经常反映着激烈的社会制度的变革；神话形象，例如飞龙（Draco）——一个在中国和埃及也可以看到的怪物——或赫拉克勒斯，或埃涅阿斯（他的下地狱当然是播种的象征），在维柯看来并不是历史人物，他们就和毕达哥拉斯和梭伦一样，被他视为仅仅是政治结构的象征，不适合于进入任何编年史的叙述架构。

[126]N.S.239-40。这是维柯自由翱翔的历史想像力的一个很好事例：他把“lex”，“ilex”，“aquilex”，“legumen”和“legere”都视为典型的“森林人”的用语，它们显然是来自森林生活，后来却意味着完全不同的活动和事物。最初，“lex”“肯定是指一堆橡果（a collection of acorn）”。“ilex”是指“橡树”，“因为橡树结出把猪吸引到一起的橡果”（因此“aquilex”的意思是“橡汁的采集者”）。“Lex类似于一堆蔬菜”，于是后者便被称为legumina。再后来，在尚未发明出用于记录法律的粗糙字母之前，“lex”由

其集体性所致，必然意味着一群公民或公共集会；于是一群人的存在便成了‘lex’，或‘法律’（law），后者通过集合在一起的comitia（集会场所），把calatis comitiis（在集会场所计算出的）的意志变得庄严。最后，收集字母并把它们变成记录每个词的一组符号，被称为legere，即‘阅读’”。这是有关发生学社会语言学的一段想入非非的典型文字。但是这种社会语言学方法却导致了丰富而重要的人文学科的各个分支，如历史法学、社会人类学、比较宗教等等，尤其是它们与发生学的和史学的语言理论的关系。

[127]其实这是因为误解了波里比乌斯的文本，不过这也使维柯有机会提出他的历史观：虽然波里比乌斯并不相信这种编造，它却是维柯所反对的启蒙运动传统的一个特点。

[128]譬如说，以博丹、培根、孟德斯鸠为一方，以维柯为另一方，从他们对待神话和传奇的兴趣上，就可以看出前后两种态度的差别。前面的那些思想家并不认为神话和传奇是说谎的僧侣编造的，或仅仅是“人类的弱点”（用伏尔泰的说法）的结果，但他们都从早期或远古社会中寻找有关moeurs（德行）和fa?ons de vivre（生活方式）的信息，其明显的目的是找出是否存在着与他们自己时代和环境有关、因此值得记取的历史教训。虽然从时间角度说，他们也许对另一些社会有着强烈的好奇心，为了自己的目的收集这类事实，其明显的动机却肯定是功利主义的——他们希望改进人类的生活。维柯则把神话视为梳理经验的不同范畴的例证——早期的人类和遥远的民族利用这些我们不熟悉的视角，观察他们生活于其中的世界：目的是理解我们来自何处，我们如何变成现在这个样子，我们仍然保留了多少过去的东西。他的方法是发生学的，因为只有通过用想像力，利用他认为自己已经发现的规则，重建它的发生过程，而不是通过对永恒本质的直觉，通过对眼前事物的经验描述或分析，才能够真正理解事物。这标志着历史和社会观念的一个真正的转折点。

[129]N.S.331。

[130]在我看来，奥尔巴赫对此做了雄辩而准确的表达：“当人们认识到不同的时代和社会不能根据有关可取事物的一种模式来加以判断，而要根据每一种情况自身的可能加以判断时；当人们在这些可能性中不仅看到了气候和土壤等自然因素，而且看到了精神和历史因素，换言之，当他们有了一种历史变迁的意识，一种历史现象之不可比性的意识……因此每个时代都表现为一个整体，它的性格反映在它的每一种表现中；最后，当他们接受了这样的信念，即事件的意义不能用抽象的、普遍的认识形式加以把握，有待理解的材料不能完全以社会的高级形态和重要的政治事件来认识，而且也要在艺术、经济、物质和精神文化中，从日常世界的深层、从它的男男女女的生活中加以认识，因为只有在这些地方，才能把握到独特的东西，才能够看到内在力量所驱动的事物，才能够在更具体、更深层的意义上，理解什么是普遍有效的……”关于作为一门科学的史学和作为一种自我认识形式的史学——它永远无法做到完全有条理，而且正如维柯警告我们的那样，只有通过“令人难以置信的努力”才能达到——之间的区别，我不知道还有比这更好的表述。见Erich Auerbach，Mi-mesis（《模仿》），

Princeton，1968，pp.443-4。

[131]Opere（《著作集》），ed.Roberto Parenti，Naples，1972，vol.1，p.83。

[132]同上，vol.1，p.194。

[133]同上，vol.1，p.203。

[134]《著作集》，vol.1，p.205。

[135]同上，vol.1，p.224。

[136]Gianozzo Manetti，De dignitate et excellentia hominis（马内蒂：《论人类的尊严与卓越》），转引自Giovanni Gentile，‘Il concetto dell’uomo nel rinascimento’，Gior-nale storico della letteratura italiana 67（1916），17-75，此文编入他的Giordano Bruno e il pensiero del rinascimento（Florence，1920）。这段意译的话，见于pp.66-7（175-6）。

[137]Le orazioni inaugurali，Il de Italorum sapientia e le polemiche，ed.Giovanni Gentile and Fausto Nicolini，Bari，1914，p.8。

[138]《著作集》，vol.1，p.194。另参见N.S.349。

[139]Oeuvres de Descartes（《笛卡尔文集》），ed.Charles Adam and Paul Tannery，Paris，1897-1913，vol.10，p.503。

[140]《著作集》，vol.1，p.75。

[141]The English Works of Thomas Hobbes（《霍布斯英文著作集》），ed.Sir William Molesworth，vol.7，London，1845，p.184。

[142]马兹利什在其文章中谈到了其中的一部分困难，见Bruce Mazlish，The Rid-dle of History：The Great Speculators from Vico to Freud（《历史之谜：从维柯到弗洛伊德的伟大玄思者》），New York，1966。

[143]De uno universi iuris principio et fine uno，Naples，1720。

[144]1744年出版于那不勒斯。此处提到的这段话见N.S.331。

[145]“有益的历史学家不是对事实做出一般描述，并参照普遍条件解释它们的人，而是进入最具体的细节，揭示每个事件的具体原因的人。”《著作集》，vol.1，p.200。

[146]N.S.1106。

[147]N.S.349。

[148]他接着说："伟大的诗人"的工作之一，是"发明适合人们理解的崇高故事"。他然后（错误地）引用了塔西佗的话："他们只要一想像到什么事，他们立刻就相信"（Annals，book 6）。N.S.376。以下来自《新科学》的引文，只在正文括号内标明每一节的编号。

[149]'The Bible'（"《圣经》"），见'Parents and Children'，The Works of Bernard Shaw，London，1930-8，vol.13，p.99。

[150]The Works of Jeremy Bentham（《边沁著作集》），ed.John Bowring，Edingburgh，1843，vol.10，p.143。

[151]"当我发现了自己的原理时，我想搞明白的一切，都变得豁然开朗。"De l'esprit de lois（《论法的精神》，以下略为E.L.），前言。Oeuvres completes de Montesquieu（《孟德斯鸠全集》），ed.A.Masson，3 vols，Paris，1950-5，vol.1 A，p.lxii。下面所引孟德斯鸠的著作，都是出自这个版本（其中第一卷是1758年三卷本的复制本），A，B，C分别指它的三卷。

[152]E.L.，xix 4：vol.1 A，p.412。

[153]E.L.，i 3：vol.1 A，pp.8-9。

[154]Mes pensées（《我的思想》）30（549），vol.2，p.9。在Masson版中，此书根据孟德斯鸠手稿本中的顺序编了号。括号中的号码是指第一版（M.H.Barckhaus-en，ed.，Pensées：Pensées et fragments inédits de Montesquieu，Bordeaux，1899，1901）中的排序。

[155]de Maistre，Considérations sur la France（德·迈斯特：《关于法兰西的思考》），Lyon/Paris，1866，p.88。

[156]见1754年9月13日致Deffand夫人的信，vol.3，p.1515。

[157]参见Lettres persanes（《波斯人信札》），143，vol.1，C，p.298。

[158]《我的思想》30（549），vol.2，p.8。

[159]《波斯人信札》106，vol.1，C，p.212。

[160]《我的思想》410（2062），vol.2，p.158。在1757年为《百科全书》所写的《论鉴赏力》一文中，也有一段类似的话。此文修订后发表在1783年孟德斯鸠的《遗著》中，见Masson，vol.1 C，pp.611-2。

[161]见1772年的手稿，标题是"政治经济学"，转引自C.A.de Sainte-Beuve，Causeries de lundi（圣伯夫：《礼拜一闲谈》），2nd ed.，Paris，1852-62，vol.5（1853），p.153。

[162]《边沁著作集》，vol.9，p.123。

[163]Gaetano Filangieri，La scienza della legislazione（费兰吉利：《立法的科学》）（1784），见La scienza della legislazione di Gaetano Filangieri con giunta degli opuscoli scelti，vol.1（Milan，1822），p.12，tran.William Kendall，in The Science of Legisla-tion，Translated from the Italian of the Chevalier Filangieri（London/Exeter，1792），p.11。这和卢梭在《爱弥尔》第5册中的态度一样："为了很好地判断实然，就得明白应然"，见Rousseau，Oeuvres completes（卢梭：《全集》），ed.Bernard Gagnebin，Marcel Raymond and others（Paris，1959-），vol.4（1969），pp.836-7。

[164]《波斯人信札》，114，vol.1 C，pp.836-7。

[165]同上，80，vol.1 C，p.164。

[166]同上，129，vol.1 C，p.257。

[167]E.L.vi 2，vol.1 A，p.100。

[168]《边沁著作集》，vol.8，p.481。

[169]卢梭在《社会契约论》（Du contrat social，book，1，chapters 2-4）中对格劳秀斯的批判，和边沁对孟德斯鸠的攻击差不多。

[170]E.L.xxiv 24，vol.1 B，p.103。

[171]柏拉图也曾驳斥过他认为属于智者学派的类似态度，而且是出于同样的理由。

[172]康德的原话是："……aus so krummem Holze，als woraus der Mensch gemacht ist，kann nichts ganz Gerades gezimmert werden."Kant's gesammelte Schriften（《康德全集》），vol.8，Berlin，1912，p.23。

[173]E.L.xi 4，vol.1 A，p.206。

[174]"自从火药发明以来，再也没有攻不破的地方。……我将把各个民族和国家彻底毁灭。"《波斯人信札》105，vol.1 C，pp.208-9。

[175]Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence（《罗马盛衰原因论》），xi，vol.1 C，p.427。

[176]De la politique（《论政治》），vol.3，p.169。

[177]E.L.x 13，vol.1 A，p.195。

[178]mile Durkheim，Montesquieu and Rousseau：Forerunners of Sociology（涂尔

干：《孟德斯鸠和卢梭：社会学的先驱》），Michigan，1960。

[179]E.L.xiv 5，6，xvi 12，vol.1 A，pp.312-13；361。

[180]1749年5月19日致休谟的信，见vol.3，p.123。

[181]《我的思想》1266（615），vol.2，p.343。

[182]E.L.viii 17，vol.1 A，p.167。

[183]同上，xi 6，p.208。

[184]同上，xi 3，p.205。

[185]同上，p.206。

[186]同上，i 1，p.3。

[187]《波斯人信札》10，vol.1 C，p.26。

[188]《波斯人信札》83，p.169。

[189]E.L.il，vol.1 A，p.1。

[190]《波斯人信札》83，vol.1 C，p.169。

[191]同上，p.170。

[192]《道德原理研究》，III ii 158，note。

[193]他似乎相信，绝对而永恒的正义标准的观点只是一种幻想，但又担心这种认识会给专制主义和社会不稳定打开方便之门（见182页注42）。

[194]E.L.vi，17，vol.1 A，p.124。

[195]1747到1748年致Saurin的信，见《孟德斯鸠全集》，vol.1A，p.133。关于这封信的作者，见R.Koebner，“The Authenticity of the Letters on the Esprit des lois attributed to Helvétius”（科伯纳：“写给爱尔维修的有关《论法的精神》的信件的真实性”），Bulletin of the Institute of Historical Research 24（1951），19-43。

[196]E.L.v 14：vol.1 A，p.84。

[197]Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain（《人类精神进步史表纲要》）ed.O.H.Prior and Yvon Belaval，Paris，1970，p.228。

[198]《论政治》，vol.3，p.166。

[199]《波斯人信札》80，vol.1 C，p.164。

[200]Maxime Leroy，Histoire des idées sociales en France，vol.1：De Montesquieu à Robespierre（《法国社会思想史》第一卷：《从孟德斯鸠到罗伯斯庇尔》），Paris，1946，p.110。

[201]Johann Georg Hamman，S!?mtliche Werke（哈曼：《全集》），ed.Joseph Nadler Vienna，1949-57（以下简称《全集》），vol.3，p.190。所有哈曼的引语均出自这个版本，只有信件例外，它们是引自Johann Georg Hamman，Briefwechsel（哈曼：《通信集》），ed.Walther Ziesemer and Arthur Henkel，Wiesbaden and Frankfurt，1955-79（以下简称《通信集》）。

[202]1759年致康德的信，《通信集》，vol.1，p.378。

[203]1784年致雅各比的信，同上，vol.5，pp.265-6。

[204]同上，p.264。

[205]《全集》，vol.3，p.285。

[206]1788年5月22至24日致雅各比的信，《通信集》，vol.7，p.487。另见《全集》，vol.3，p.130。

[207]《全集》，vol.2，pp.73-4。

[208]此语出自尼古拉斯·路德维希·冯·金赞多夫，见Zinzendorf：Ueber Glauben und Leben（《金赞多夫：论信仰与人生》），ed.Otto Herpel，Sannerz/Leipzig，1925，p.16。

[209]4月22日和27日的信，《通信集》，vol.7，pp.155，167。最后一句话引自他自己的著作，见《全集》，vol.2，p.73。

[210]David Hume，A Treatise of Human Nature（休谟：《人性论》），ed.L.A.Selby-Bigge，Oxford，1888，p.183。

[211]1781年5月10日的信，《通信集》，vol.4，p.294。

[212]Kant’s Gesammelte Schriften（《康德全集》），vol.3，Berlin，1911，p.23，note。

[213]David Hume，Enquiries（休谟：《人类理解研究》），ed.L.A.Selby-Bigge，3rd ed.，revised by P.H.Nidditch，Oxford，1975，p.379。

[214]1759年7月27日的信，《通信集》，vol.1，p.379。

[215]参见《人性论》，p.624；《人类理解研究》，pp.48-9；An Abstract of a Treatise of Human Nature（《人性论》缩写本），ed.J.M.Keynes and P.Sraffa，Cambridge，1938，pp.18-21。

[216]《人性论》，p.629。

[217]1787年4月27日至5月3日的信，《通信集》，vol.7，p.176。关于这一点，见W.M.Alexander，Johann Georg Hamman：Philosophy and Faith（亚历山大：《哈曼：哲学与信仰》），The Hague，1966，pp.130ff。

[218]莱特文正确地强调过一点，见Shirley Robin Letwin，'Hume：Inventor of a New Task for Philosophy'（莱特文："休谟：一项哲学新任务的发明者"），Political Theory 3（1975），134-58。关于休谟的用语，见Hume's Dialogues Concerning Natural Religion（《自然宗教对话录》），ed.Norman Kemp Smith，Oxford，1935，p.169。

[219]The Natural History of Religion（《宗教的自然史》），section 15。Essays Moral，Political and Literary（《道德、政治和文学论文集》），ed.T.H.Green and T.H.Grose，London，1875，vol.2，p.362。

[220]《宗教的自然史》，Section 12，p.344。

[221]1759年3月21日致林德纳尔的信，《通信集》，vol.1，p.305。

[222]1781年致赫尔德的信，同上，vol.4，p.293。

[223]1759年7月3日的信，同上，vol.1，p.355。

[224]1785年致雅各比的信，《通信集》，vol.5，p.326。

[225]《自然宗教对话录》，p.60。

[226]《人类理解研究》，p.131。

[227]《通信集》，vol.1，p.356。

[228]1759年7月27日的信，《通信集》，vol.1，p.380。另见Alexander前引书（207页注17），p.152，note 2。

[229]康德的朋友，英国商人，当时住在柯尼斯堡。

[230]斯瓦比亚（Swabia）：为德国西南部一公国，今属巴伐利亚地区。——译注

[231]1780年7月29日的信，《通信集》，vol.4，pp.205-6。

[232]《人类理解研究》，p.151。

[233]《自然宗教对话录》，p.282。

[234]1787年4月27日的信，《通信集》，vol.7，p.167。

[235]1786年2月25日的信，同上，vol.6，p.281。

[236]休谟撰写过《英国史》，他是那一时代重要的史学家。——译注

[237]《全集》，vol.3，p.29。

[238]《全集》，vol.2，p.74。

[239]1781年5月10日信，《通信集》，vol.4，p.294。

[240]我采用的版本是Friedrich Heinrich Jacobi's Werke（《雅各比著作集》），（Leipzig，1812，1815），vol.2，pp.1-310。

[241]《雅各比著作集》，vol.2，p.1。

[242]P.Merlan，'Kant，Hamann-Jacobi and Schelling on Hume'（莫兰："康德、哈曼、雅各比和谢林论休谟"），Rivista critica di storia della filosofia 22（1967），484。

[243]怀特海和斯托特也做过类似的论证，而且还有后来的一些阐述者。

[244]1783年致哈曼的信，《通信集》，vol.5，p.56。

[245]《人性论》，p.629。

[246]《人类理解研究》，p.151。

[247]《雅各比著作集》，vol.2，p.152。

[248]《人类理解研究》，pp.144-8。

[249]Richard Wollheim（ed.），Hume on Religion（沃尔海姆编：《休谟论宗教》），London，1963，pp.23-4。

[250]Shirley Letwin，'Hume：Inventor of a New Task for Philosophy'（莱特文："休谟：一项哲学新任务的发明者"），Political Theory 3（1975），134。

[251]同上。

[252]见P.A.Sergeenko论托尔斯泰的著作，Tolstoy i ego sovermenniki（塞尔琴科：《托尔斯泰及其同时代的人》），Moscow，1911，p.13。

[253]塞尔琴科（见226页注1，pp.13-4）说，托尔斯泰在1908年告诉他，他清楚地记

得1861年3月造访赫尔岑的伦敦寓所时的情形。“列夫·尼古拉耶维奇回忆说，他个头不太高，是个健壮的小个子，‘充满朝气，善解人意，聪明且兴致盎然’。列夫·尼古拉耶维奇解释说（像通常一样，他用恰当的手势来澄清含义）：‘赫尔岑立刻和我交谈起来，仿佛我们早就认识一样。我发现他有十分迷人的个性……我还从未见过这样有吸引力的人。他比当时以及我们这个时代的所有政治家都高明。’”

[254]有证据表明她曾按照不为东正教所承认的路德教仪式同他结婚，虽然这一证据并不确凿。

[255]A.I.Herzen，Sobranie sochinenii v tridtsati tomakh（赫尔岑：《文集》），Mos-cow，1954-65，vol.8，p.86。以下引用的赫尔岑著作皆指这个版本，简称《文集》。

[256]《文集》，vol.8，p.64。

[257]关于俄国的社会主义起源以及赫尔岑在其中的作用，这里无法做出历史的和社会学的解释。出版于革命前后的一些没有翻译过来的俄语著作研究过这个题目。到目前为止，最细致和最具原则性的研究，是Martin Malia，Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism，1812-1855（玛丽亚：《赫尔岑和俄国社会主义的诞生，1812-1855》），Cambridge，Massachusetts，1961。

[258]对这个著名且几乎普遍持有的观点最明确的表述，见E.H.Carr，The Ro-mantic Exiles（卡尔：《浪漫的流亡者》），London，1933。此书叙述生动，文献详实。Malia的著作（见231页注6）避免了这个错误。

[259]赫尔岑没有英国好友，虽然不乏帮手、同盟和赞赏者。其中一位是激进派记者林顿，赫尔岑曾为他的《英吉利共和国》（English Republic）写过文章。他对赫尔岑的描述是：“矮个子，体格健壮，晚年有些发胖，大脑袋上蓄起了长长的栗色头发和胡须。他举止优雅高贵，又具有讥讽和机智的强大力量……说话简洁明快，令人着迷，他是个敏锐而又深刻的思想家，有着‘野蛮人’的热情天性，但是慷慨且有人情味。……他好客，乐于社交……一个很好的谈话对手，坦率而开朗。”见W.L.Linton，Memories（林顿：《回忆录》），London，1895，pp.146-7。他在《欧洲共和国》（European Republics，London，1893）中还提到，西班牙激进分子艾米利奥·卡斯特拉称留着漂亮头发和胡须的赫尔岑，看上去像个哥特人，但是他开朗活泼，才华过人，“无与伦比的高雅”，有着南方人“奇妙的多重性”（pp.275-6）。屠格涅夫和赫尔岑是最早一批能在欧洲社交圈里自由走动的俄国人。他们给人的印象虽然不一定足够强烈，但在消除阴暗的“斯拉夫灵魂”的神话上却起了很大作用。这种神话过了很长时间才消失；也许至今仍未完全销声匿迹。

[260]“（《大卫·科波菲尔》）是狄更斯的《往事与随想》”，他在写于六十年代初的一封信中如是说；谦虚并不是他的美德之一。见《文集》，vol.27，p.394（1863年12月16日的信）。

[261]前引书（见228页注4）。

[262]《文集》，vol.12，pp.272-4。

[263]加利利人，指基督。——译注

[264]《文集》，vol.13，pp.195-7。

[265]见Journal，8 February 1865。标题是“夏尔·埃德蒙家中的晚餐”——“他说话时喉咙里不时发出轻轻的嘲笑声。他的声音亲切，抑扬顿挫，富于音乐感，人们以为他的粗脖子会粗声粗气，其实不然。他的思想细致而优雅，尖刻而机敏，总是十分明确，并用一些恰到好处的措辞加以阐述，虽然是出自一个开明而机智的外国人之口，却总是表现出极为恰当的法语水平。他谈到巴枯宁，他在狱中度过的十一个月，他从阿穆尔河逃出西伯利亚，取道加利福尼亚返回伦敦的经过，在热泪盈眶的热烈拥抱后，他（向赫尔岑）说的第一句话是：‘这里能搞到牡蛎吗？’”赫尔岑讲的沙皇尼古拉的故事也让龚古尔兄弟开心。在克里米亚战争中，这位皇帝在欧帕托利亚陷落后，深夜在他空荡荡的宫殿里散步，迈着《唐·璜》中那个司令官石塑般沉重而神秘的步伐。然后他又说了一些有关英国风俗习惯的奇闻轶事——“他喜欢这个国家，因为她是一片自由的土地。”——用来说明它的可笑之处，它的等级意识，不可救药的传统主义，尤其是主仆关系。龚古尔兄弟还提到赫尔岑为说明法国人和英国人的性格差异而提出的精辟见解。他们可靠地讲述了詹姆斯·罗特希尔德如何挽救赫尔岑的俄国财产的过程。

[266]正统的苏联学者从这种观点中发现，他终于接近了马克思的观点。

[267]《文集》，vol.6，p.94。

[268]1888年2月13日致N.N.Gay的信。另见1888年2月9日致N.G.Chertkov的信。

[269]1860年8月4日的日记。

[270]1896年5月17的日记。但是他在1905年10月12日的日记中写道，他正在读赫尔岑的《来自彼岸》，并且说“我们的知识分子如此低三下四……他们无法理解他”。

[271]1896年5月7日的日记。

[272]1862年7月22日—23日（？）的信。

[273]1862年8月7日写给他姑妈托尔斯塔娅公爵夫人的信。

[274]M.Gorky，Istoriya russkoi literatury（高尔基：《俄国文学史》），Moscow，1939，p.206。

[275]Edmund Silberner对此表示过怀疑，见他的‘Der junge Moses Hess im Lichte bisher unerschlossener Quellen’（西尔伯纳：“从过去未被利用的原始文献看青年赫斯”），International Reivew of Social History 3（1958），43-70，239-68。

[276]在科隆的1854年警察档案里，记录着西比尔·皮什是个街头妓女，赫斯的家人似乎也相信这种说法。西尔伯纳在他为赫斯所写的传记中对此有所怀疑，他发现那份证据并不确凿。我们只知道西比尔一直是个虔诚的天主教徒，赫斯是在父亲去世后才娶了她，也许是因为担心对他造成太深的伤害。

[277]赫斯的道德性格，与陀思妥耶夫斯基的《白痴》和《卡拉玛佐夫兄弟》中的主人翁所体现的“可靠的好人”极为相似。犹太共产主义者是最后的这样一种人，陀思妥耶夫斯基能在他们身上找到所有与他的理想相似的品质。

[278]西尔伯纳在他论述赫斯的非常有启发性的文章〔载Historia Judaica 13（1951），3-28〕中认为，尽管这本书赞成废除私人继承权，赞成公有制，但它的理论并不是社会主义的。他认为赫斯的理论不同于当时法国的社会主义理论，但是我不敢说自己领会了这一点。不错，赫斯没有走得像卡贝那样远，但是他至少是个——譬如说——和路易·布朗一样的社会主义者，而且比傅立叶主义者和蒲鲁东还要社会主义。

[279]他这时（1843）的观点十分明确地反映在两篇文章中：‘Sozialismus und Kommunismus’（“社会主义和共产主义”）和‘Philosophie der That’（“他者的哲学”），刊于一本名为Einundzwanzig Bogen aus der schweiz的文集中，另外也反映在他发表在巴黎的Vorw!?rts上的文章，见Deutsch-Franz?sische Jahrbücher和Der Sprecher，ed.Karl Grün in Wesel。

[280]恩格斯在一篇发表于欧文派杂志《新道德世界》（New Moral World，No.21，18 November 1843）的文章中说，赫斯是第一位变成共产主义者的青年黑格尔派。见Kar Marx and Friedrich Engels，Collected Works（《马克思恩格斯著作集》），London/New York/Moscow，1975，vol.3（1975），p.406。

[281]Rom und Jerusalem，die Nationalit!?tsfrage（《罗马和耶路撒冷：论国籍问题》），Leipzig，1862（以下略为R.J.），信函5，p.25。下面再引用R.J.中的信时，只注明编号和页码，如V 25。

[282]并非完全如此。在R.J.中，赫斯提到了这时的一份手稿，其中主张必须把自决作为解决犹太人问题的办法。这份草稿下落不明：赫斯很有可能把它合并在了R.J.一书中。但是的确有一份这个时期的残稿保留了下来，它的发现者爱德蒙·西尔伯纳充满善意地告诉我，它宣布犹太民族需要一个家园。这证明赫斯并没有像人们有可能猜疑的那样，不自觉地把他第一次产生犹太人国家这种想法的时间提前了。不过在当时，这很可能只是一种大胆的幻想。年轻的拉萨尔当时也曾不经意地思考过一个新犹太国的概念。十八世纪的三四十年代不乏各种离奇的政治方案。但是，尽管偶然有这种思绪，这时的赫斯完全是个反民族主义者，他自觉地反对这些不断在他面前浮现的犹太复国主义思想，只是在后来才接受了它们。

[283]Cologne，1841年9月2日。见Karl Marx，Friedrich Engels，Historischkritische

Gesamtausgabe（马克思和恩格斯：《历史批判全集》），Abteilung 1，Band 1.2，Berlin，1929，pp.260-1。

[284]见264页注28。

[285]在他们早先所作但生前没有出版的《德意志意识形态》中也是如此。见Eduard Bernstein，‘Vorbemerkung’（伯恩施坦：“绪论”），in Documente des Sozialis-mus，Berlin，1901-5，vol.3，p.17f。

[286]这位女士其实（正像西尔伯纳查实的那样）是赫斯的一个真实的朋友，不过在十九世纪，这是表达政治思想的一种常见方式。

[287]I 1（见269页注30）。

[288]V 27-8。

[289]V 27。

[290]同上。

[291]V 28。

[292]V 28。

[293]IV 14。

[294]同上。

[295]IV 15。

[296]V 31。

[297]XII 110。

[298]IV 17。

[299]IV 17。

[300]V 26。

[301]V 28-9。

[302]V 23。

[303]VI 42。

[304]大概他还可以加上法国的、俄国的和其他许多国家的。

[305]他的著作继续用不知所指的“M.Hess”署名。译按：这里的“M”既可指“莫里茨”（Moritz），也可指“摩西”（Moses）。另据《旧约·出埃及记》，率领犹太人离开埃及的先知也叫“摩西”。

[306]VI 42。

[307]结茅节（the Feast of the Tabernacles），犹太人节日，为纪念先祖在旷野中风餐露宿的生活而设。——译注

[308]R.J.，附注9，p.234。

[309]这可以说是对七十多年后发生的事情的最准确的预言之一。

[310]V 29-30。

[311]XII 121。

[312]VI附注5。

[313]IV 17。

[314]同上。

[315]VII 50。

[316]R.J.passim，eg.VII 52，VIII 63。

[317]VIII 66。

[318]VIII 65。

[319]VIII 67。

[320]IX 74。

[321]卡利舍尔的Drishath Zion的出版早于《罗马和耶路撒冷》几个月；就像牛顿和莱布尼茨一样，这两位作者对彼此的思想路线也所知甚少。

[322]R.J.附注9，p.234。

[323]转引自Theodor Zlocisti，Moses Hess，Der Vork!?mpfer des Sozialismus und Zionismus 1812-1875（兹洛斯蒂：《赫斯：社会主义和犹太复国主义的先驱，1812-1875》），Berlin，1921，p.312。

[324]Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben（《犹太人经济与生活杂志》）1（1862），252。

[325]Allgemeine Zeitung des Judenthums（《犹太人通报》）26（1862），610。可进一步参见另一篇有价值的文章，我的引文即来源于它：Israel Cohen，‘Moses Hess：Rebel and Prophet’（柯恩：“反叛者和预言家赫斯”），Zionist Quarterly（Fall 1951），45-56，特别是pp.51-2。

[326]赫斯作为政治预言家的证据，可以参见Helmut Hirsch，‘Tribun und Prophet.Moses Hess als Pariser Korrespondent der Illinois Staats-Zeitung’（希尔什：“作为《伊利诺斯州报》驻巴黎记者的赫斯”），International Review of Social History 2（1957），209-30。另见同一位作者的Denker und K!?mpfer（《思想家和斗士》），Frankfurt，1955。

[327]赫斯最早的传记作者不这样认为，而称他是一个现代原子论的先驱，见前引书（291页注72），p.412。

[328]这篇文章写于1957年。

[329]例如Auguste Cornu，他在Moses Hess et la gauche Hégéienne（柯尔努：《赫斯和黑格尔左派》，Paris，1934）中，把赫斯视为马克思的一个次要的、头脑有些迟钝的先驱，马克思主义已经使他的观点过时。他后来的著作在这个方面更是有过之而无不及。其实这也是卢卡奇的观点，见他的‘Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik’（“赫斯和唯心主义辩证法问题”），Archiv für die Geschichte des Sozial-ismus und der Arbeiterbewegung 12（1926），105-55。Irma Goitein在她的Probleme der Gesellschaft und des Staates bei Moses Hess（格伊坦：《赫斯论社会和国家问题》，Leip-zig，1931）中，表现出了更好的见识。

[330]V 28，参见277页注44。

[331]这个词的字面含义是“带连字符的群体”，如Italian-American（意大利裔美国人）、German-American（德裔美国人）等等。——译注

[332]海涅当然认为自己属于犹太人群体，其程度甚至超过了波尔纳，至少在他受洗成为基督教徒之前。不过即使在这之后，在他对古老的犹太宗教、尤其是《旧约》的冷嘲热讽和感情依恋这两种情绪交替出现时，他也绝对没有像当时另一些改宗者，如斯塔尔或门德尔松的女儿及其兄弟那样，明确地让自己在精神上同它一刀两断。

[333]在我看来，安德烈·莫洛亚在他的本杰明·狄斯累利传中，似乎有些言过其实。他的著作《狄斯累利传》（La Vie de Disraèli，Paris，1927）对作者本人的揭示多于传主。

[334]我把这一见识归功于伊加尔·阿龙。

[335]‘On the Life and Writings of Mr.Disraeli’（“关于狄斯累利先生的生平和著作”），见Isaac Disraeli，Curiosities of Literature，London，1881，vol.1，p.viii。

[336]Lucian Wolf，‘The Disraeli Family’（沃尔夫：“狄斯累利家族”），The Times，20（p.6）and 21（p.12）December 1904；后收入Transactions of the Jewish Historical Society of England 5（1902-5），202-18。

[337]Cecil Roth，Benjamin Disraeli：Earl of Beaconsfield（罗斯：《本杰明·狄斯累利：比坎斯菲尔德伯爵》），New York，1952，chap.1。

[338]Robert Blake，Disraeli（布莱克：《狄斯累利》），London，1966，p.4。

[339]Considerations on Representative Government（《论代议制政府》），Chapber 7，note。

[340]W.L.Courtney，Life of John Stuart Mill（考特尼：《穆勒传》），London，1889，p.147。另见J.S.Mill，Autobiography，London，1873，p.289。

[341]黎凡特：指地中海东部和爱琴海沿岸地区。——译注

[342]Book I，chapter 4，p.9。所注页码均指Bradenham版的The Novels and Tales of Benjamin Disraeli（《本杰明·狄斯累利小说集》），London，1926-7。

[343]Contarini Fleming，part 1，chapter 2，p.5。

[344]Georg Brandes，Lord Beaconsfield：A Study（布兰德斯：《比坎斯菲尔德勋爵研究》），Trans.Mrs George Sturge，London，1880，pp.45，41，42。

[345]Book 4，chapter 10，p.232。

[346]Tancred，book 4，chapter 3，p.263-7。

[347]Coningsby，book，4，chapter 15，pp.263-7。

[348]同上，chapter 10，p.232。

[349]Trancred，book 3，chapter 7，p.233。

[350]Book 4，chapter 7，pp.299-300。

[351]奥地利记者什鲁米基（Chlumiecki）讲述的故事——狄斯累利是一篇犹太复国主义文章的作者，只是在俾斯麦的劝说下，他才没有提交给柏林大会——似乎极不可信，因此没有必要做更严格的检讨。见罗斯：《本杰明·狄斯累利：比坎斯菲尔德伯爵》，pp.159-62。

[352]Thomas Carlyle，‘Shooting Niagara：and After？’（卡莱尔：“击中尼亚加拉，然后呢？”），Critical and Miscellaneous Essays，London，1899，vol.5，p.11。

[353]E.T.Raymond（E.R.Thompson的笔名），Disraeli：The Alien Patriot（雷蒙德：

《狄斯累利：外来的爱国者》），London，1926，p.5。

[354]Lord George Bentinck：A Political Biography（《本廷克勋爵的政治传记》），London，1852，pp.495，494。

[355]《本杰明·狄斯累利：比坎斯菲尔德伯爵》，p.85。

[356]Book 4，chapter 10，p.232。

[357]Book 4，chapter 13，p.253。

[358]《本杰明·狄斯累利：比坎斯菲尔德伯爵》，p.60。

[359]《本廷克勋爵的政治传记》，pp.482-3。

[360]Tancred，book 2，chapter 14，153。

[361]《本廷克勋爵的政治传记》，p.331。

[362]同上，p.496。

[363]同上，p.497。

[364]同上，p.496。

[365]同上。

[366]《本廷克勋爵的政治传记》，p.495。

[367]同上，p.490。

[368]见Wilfrid Meynell，The Man Disraeli（梅内尔：《狄斯累利其人》），London，1927，p.220。

[369]1843年3月13日的信，见Karl Marx and Friedrich Engels，Werke（马克思恩格斯：《著作集》），East Berlin，1956-，vol.27（1973），p.418。

[370]1864年11月29日的信，《著作集》，vol.31（1975），p.432。

[371]《著作集》，vol.1（1974），p.374。

[372]《著作集》，vol.3（1969），p.5。

[373]1862年7月30日。《著作集》，vol.30（1974），pp.257-9。

[374]同上，p.259："他的头形和他的发型都显示出，他是当摩西离开埃及时追随他的那些黑人的后裔（不然的话就是他母亲或祖母和一个黑鬼有染）。这种有着黑人血统

的犹太人和德国人的结合，必会生出一个奇怪的杂种。这家伙的纠缠不休也是黑人式的。”

[375]《著作集》，vol.30（1974），p.164。

[376]La Justice，7 December 1881。

[377]前引书（见315页注5），p.x。

[378]第1幕第3场。

[379]J.S.Mill，On Liberty（穆勒：《论自由》），London，1962，p.195。

[380]见Schillers Werkes（《席勒著作集》），ed.Ernst Jenny，vol.10，Basel，1946，pp.208-321。

[381]《席勒著作集》，p.232。

[382]同上，p.238。

[383]《席勒著作集》，p.242。

[384]同上，p.237。

[385]《席勒著作集》，pp.257-8。

[386]《伊戈尔王子》（Prince Igor）为俄国作曲家鲍罗廷的歌剧。——译注

[387]Arrigo Boito，‘Mendelssohn in Italia’（博伊托：“门德尔松在意大利”），Tutti gli scritti，ed.Piero Nardi，Verona，1942，p.1256。

[388]从某种意义上说，布鲁克纳可被称为“素朴的人”。不过只能从一般意义上，而不是从席勒的意义上这样说。在席勒赋予这个词的意义上，布鲁克纳的充满幻觉的神秘主义，他把感性和自我超越的企图结合在一起的努力（就像弗兰克和坎特鲁姆更为突出的情况一样），是可以想像的最深刻的感伤的表现。Gesamtkunst-werk（总体艺术创作）这个概念也是如此，它有着把一切因素统一在一起的徒劳渴望。

[389]G.D.H.Cole，The Second International（A History of Socialist Thought，vol.3）[柯尔：《第二国际（社会主义思想史）》]，part.1，London，1956，p.387。

[390]1903年4月28日信，见La critica（《批评》）25（1927），372。

[391]Réflexions sur la violence（《对暴力的反思》，以下略为《反思》），Paris，1972，p.80。

[392]《反思》，p.101。

[393]‘Osservazioni intorno alla concezione materialista della storia’（克罗齐：“关于历史唯物主义的思考”），in Saggi di critica del marxismo，Palermo，1902，p.44。

[394]Les Illusions du progrès（《进步的幻象》），5th ed.，Paris，1947，p.133。

[395]《反思》，p.14。

[396]La Ruine du monde antique（《古代世界的灭亡》），3rd ed.，Paris，1933，p.44。

[397]《古代世界的灭亡》，p.44。

[398]‘L’thique du socialisme’（“社会主义的伦理”），Revue de métaphysique et de morale 7（1899）。

[399]《反思》，p.173。

[400]《反思》，p.168。据布伦塔诺教授说，马克思的这封信是1869年写给其英国友人比斯利教授的，但它从来没有被人发现。信中的语调也不太像是马克思的，虽然据称伯恩施坦说它是马克思的语气。见Mouvement socialiste（《社会主义运动》），1 September 1899，p.270。

[401]‘La Crise du socialisme’（“社会主义的危机”），Revue politique et parlementaire 18（1898），612。

[402]索雷尔引用过这句话，见前引书（368页注10），p.296。

[403]《反思》，p.110。

[404]Matériaux d’une théorie du prolétariat（《一种无产阶级理论的材料》），2nd ed.，Paris，1921，p.98，note 1。

[405]他在1897年12月27日写给克罗齐的信中说，马克思主义有“变成一种以语病为基础的神话”的危险。La critica（《批评》）25（1927），50-2。

[406]Le Procès de Socrate（《苏格拉底的审判》），Paris，1889，p.183。

[407]同上，p.158。

[408]《反思》，p.184。

[409]同上，p.38。

[410]《反思》，p.149。

[411]同上，p.36。

[412]索雷尔在1901年就宣布，这注定会成为一件强大的武器。见De l'église et de l'état（《论教会与国家》），Paris，1901，pp.54-5。

[413]1921年3月25日致克罗齐的信，La critica（《批评》）28（1930），194。

[414]转引自Michael Curtis，Three Against the Third Republic：Sorel，Barrès，and Maurras（《反对第三共和的三个人：索雷尔、巴雷斯和莫拉》），Princeton，1959，p.53。

[415]出自同让·瓦里奥的谈话，见后者的报道，L'clair（《闪电报》），11 Sep-tember 1922。转引自Gaetan Pirou，Georges Sorel（《索雷尔传》），Paris，1927，p.53。

[416]J.Variot，Propos de Georges Sorel（瓦里奥：《索雷尔的话》），Paris，1935，p.55。

[417]转引自Gaudens Megaro，Mussolini in the Making（麦加罗：《墨索里尼的诞生》），London，1938，p.319。

[418]《反思》，p.144。

[419]一个浪漫主义的、强烈反民主的十九世纪俄国反动分子曾经说，当他想到在巴黎街头匆匆赶路的衣冠楚楚的资产阶级时，他自问道：是不是因为这一点，头带羽饰头盔的亚历山大大帝，才用铁骑踏平了阿贝拉的波斯人军队。索雷尔想必不会否定这种感情。

[420]《一种无产阶级理论的材料》，p.53。

[421]《反思》，p.19，note 1。

[422]《反思》，p.170。

[423]此文的若干论点也在《曲木：关于民族主义的一则笔记》（'The Bent Twig：a Note on Nationalism'，in Foreign Affairs 51，1972）一文中讨论过，但形式有所不同。

[424]这是牛津大学圣体学院的杂志，以赛亚·伯林是它的编辑之一，时间为第19卷4期（1929年12月）到第20卷4期（1932年6月）。这期间的每一期杂志上都有未署名的文章，有些可能系伯林所作。

[425]以赛亚·伯林编辑了这本杂志的6期，从第10卷52期（1930年5月）到第12卷57期（1932年2月），其中，第52期是与阿瑟·卡尔德·马歇尔合编，第55-7期是与理查德·古德曼合编。

分享译林更多好书：

- 官方微博：@译林出版社
- 豆瓣小站：http://site.douban.com/yilin
- 官方微信：

您有任何意见及建议，欢迎您通过以上方式与我们联系！

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

CONVERSATIONS WITH ISAIAH BERLIN

伯林谈话录

Ramin Jahanbegloo

[伊朗] 拉明·贾汉贝格鲁 著　杨祯欣 译

刘东·主编　彭刚·副主编

凤凰出版传媒集团
译林出版社

图书在版编目（CIP）数据

伯林谈话录 / （伊朗）贾汉贝格鲁 （Jahanbegloo,R.） 编著；杨祯钦译.—南京：译林出版社，2011.1（2011.11重印）
（人文与社会译丛 / 刘东主编）
原文书名：Conversations with Isaiah Berlin
ISBN 978-7-5447-1579-9

I.①伯… II.①贾… ②杨… III.①伯林，I.(1909-1997)-哲学思想-研究 IV.B561.59

中国版本图书馆CIP数据核字（2010）第240510号

Conversations with Isaiah Berlin by Rarmin Jahanbegloo
Copyright © 1991 by Editions du Felin, Paris
Chinese language edition arranged with Peter Halban Publishers
through Big Apple Tuttle-Mori Agency, Inc.
Simplified Chinese edition copyright © 2011 by Yilin Press
登记号 图字：10-2006-301号

书　　名　伯林谈话录
作　　者　[伊朗]拉明·贾汉贝格鲁
译　　者　杨祯钦
责任编辑　陈　叶
原文出版　Peter Halban Publishers LTD., 1992
出版发行　凤凰出版传媒集团
　　凤凰出版传媒股份有限公司
　　译林出版社
地　　址　南京市湖南路1号，邮编：210009
电子信箱　yilin@yilin.com
网　　址　http://www.yilin.com
集团地址　南京市湖南路1号，邮编：210009

集团网址　凤凰出版传媒网http://www.ppm.cn
印　　刷　江苏凤凰扬州鑫华印刷有限公司
开　　本　880×1230毫米　1/32
印　　张　6.875
插　　页　2
字　　数　146千
版　　次　2011年1月第1版　2011年11月第2次印刷
书　　号　ISBN　978-7-5447-1579-9
定　　价　23.00元
译林版图书若有印装错误可向承印厂调换

主编的话

刘　东

总算不负几年来的苦心——该为这套书写篇短序了。

此项翻译工程的缘起，先要追溯到自己内心的某些变化。虽说越来越惯于乡间的生活，每天只打一两通电话，但这种离群索居并不意味着我已修炼到了出家遁世的地步。毋宁说，坚守沉默少语的状态，倒是为了咬定问题不放，而且在当下的世道中，若还有哪路学说能引我出神，就不能只是玄妙得叫人着魔，还要有助于思入所属的社群。如此嘈嘈切切鼓荡难平的心气，或不免受了世事的恶刺激，不过也恰是这道底线，帮我部分摆脱了中西“精神分裂症”——至少我可以倚仗着中国文化的本根，去参验外缘的社会学说了，既然儒学作为一种本真的心向，正是要从对现世生活的终极肯定出发，把人间问题当成全部灵感的源头。

不宁惟是，这种从人文思入社会的诉求，还同国际学界的发展不期相合。擅长把捉非确定性问题的哲学，看来有点走出自我囿闭的低潮，而这又跟它把焦点对准了社会不无关系。现行通则的加速崩解和相互证伪，使得就算今后仍有普适的基准可言，也要有待于更加透辟的思力，正是在文明的此一根基处，批判的事业又有了用武之地。由此就决定了，尽管同在关注世俗的事务与规则，但跟既定框架内的策论不同，真正体现出人文关怀的社会学说，决不会是医头医脚式的小修小补，而必须以激进亢奋的姿态，去怀疑、颠覆和重估全部的价值

预设。有意思的是，也许再没有哪个时代，会有这么多书生想要焕发制度智慧，这既凸显了文明的深层危机，又表达了超越的不竭潜力。

于是自然就想到翻译——把这些制度智慧引进汉语世界来。需要说明的是，尽管此类翻译向称严肃的学业，无论编者、译者还是读者，都会因其理论色彩和语言风格而备尝艰涩，但该工程却绝非寻常意义上的“纯学术”。此中辩谈的话题和学理，将会贴近我们的伦常日用，渗入我们的表象世界，改铸我们的公民文化，根本不容任何学院人垄断。同样，尽管这些选题大多分量厚重，且多为国外学府指定的必读书，也不必将其标榜为“新经典”。此类方生方成的思想实验，仍要应付尖刻的批判围攻，保持着知识创化时的紧张度，尚没有资格被当成享受保护的“老残遗产”。所以说白了：除非来此对话者早已功力尽失，这里就只有激活思想的马刺。

主持此类工程之烦难，足以让任何聪明人望而却步，大约也惟有愚钝如我者，才会在十年苦熬之余再作冯妇。然则晨钟暮鼓黄卷青灯中，毕竟尚有历代的高僧暗中相伴，他们和我声应气求，不甘心被宿命贬低为人类的亚种，遂把迻译工作当成了日常功课，要以艰难的咀嚼咬穿文化的篱笆。师法着这些先烈，当初酝酿这套丛书时，我曾在哈佛费正清中心放胆讲道：“在作者、编者和读者间初步形成的这种‘良性循环’景象，作为整个社会多元分化进程的缩影，偏巧正跟我们的国运连在一起，如果我们至少眼下尚无理由否认，今后中国历史的主要变因之一，仍然在于大陆知识阶层的一念之中，那么我们就总还有权想象，在孔老夫子的故乡，中华民族其实就靠这么写着读着，而默默修持着自己的心念，而默默挑战着自身的极限！”惟愿认同此道者日众，则华夏一族虽历经劫难，终不致因我辈而沦为文化小国。

一九九九年六月于京郊溪翁庄

序

我第一次会见以赛亚·伯林爵士是在1988年6月6日，他70岁生日那天，在他位于伦敦市中心的寓所。欧洲政治哲学的经典著作之一《自由四论》的法译本已经获得法国广大读者青睐。因此，我决定在《精神》杂志总部每周一次的文献研讨会上向我的同事介绍伯林的思想。这次研讨会的积极结果，是使我拿定主意通过一次由《精神》杂志同意发表的访谈来更深刻地展示伯林的思想。经过简短的电话交谈和迅速的信件往来，我们便决定在他寓所会见。自1976年1月一个寒冷的雨天我在伦敦佛勒书店发现《自由四论》之后，十多年来我一直对伯林爵士很敬仰，要拜会这么一位名人的念头确实使我感到有点紧张。但是，一见面他就带着友好的微笑热情地迎接我，话还没说我的紧张情绪一下子就消失了。

谈话开始时，我不仅听他说什么，也留意他的仪表怎么样。虽然我见过他许多照片，而实地看到他我还是有点惊奇。他的面容乍看起来完全不像是一个出生在里加的人。他的声音听上去准确而有力，但吐词缓慢。轻重分明的牛津口音极有节奏地流贯谈话过程，使我觉得我仿佛是获准受到一位极为尊贵的英国绅士的召见。这是温文尔雅、最谦恭的一个人，说话慢条斯理而热情厚道，毫不装腔作势。我们一起谈了两个多小时。他详细地告诉我俄国革命时期他的童年情况以及20世纪30年代他在牛津大学的情况。我很惊讶他对俄国文化有着非常亲密的感觉，毕竟他在10岁时就离开那里了。那天告别的时候我就希望能有机会再次见到他，但我不知道有一天还有可能以书本形式发表对他的访谈。

我回到巴黎以后，有个编辑跟我联系，他要求我继续这样的访问，并且写成一本书。很高兴我有机会再次会见伯林。我们是1988年12月于伦敦再次见面的。这次我有幸在几个不同的场合跟他谈话。每个场合他都热情、友好地欢迎我。我得以就他在思想史方面的研究向他提出了三百多个问题，分门别类，并逐一讨论。他要我将谈话记录整理成文，我把定稿交给了他。该书1991年在法国出版。

显然，这本书不奢望成为伯林的正式传记，但是，对于一切有待进行的伯林研究，这本书不失为一种重要的资料来源。有时候，有一种倾向，过高地估计思想史家的重要性，而对于伯林这么杰出的人物却不会是这样，他的著作改变了我们的历史观和人生观；单是他对英语世界过去50年来各种智性观点和政治观点的影响就足以使理解他的著作和分析他的思想具有重大意义。他在著作中的论述和洞见有助于我们对形成当代史的各种事件和概念树立一种富有批判性的看法。因此，不可否认，伯林的思想向我们提出了挑战。毫无疑问，一眼就看得出他是他那代人中典型的杰出牛津哲学家。他的牛津哲学背景（使他成为休谟哲学的真正崇拜者），他的思想的明亮清晰，他对晦涩术语的极端疏远，使他成为当代英国哲学的一个真正的代表。可是，在某些方面伯林在同时代的知识分子中又是与众不同的。他的全部哲学活动可以作为一种反抗传统信念的理论战斗来审视，那种信念认为，纵贯古今人类社会的中心问题原则上都有一种而且只有一种真理性的正确回答。因此，他反对那种以为可以依据科学的、政治的、甚至美学的价值在人世间创造一个乌托邦的主张。鉴于人类历史实际上是各种经常相互碰撞的价值和思想的产生地及其变化发展的实验场所这一事实，伯林追溯多元论在伦理学、政治学和美学等领域的出现。明白了这一点，人们就可以充分理解为什么50年来伯林选择思想史作为他的兴趣中心。在他看来，研究思想史无疑是弄清楚自孩提时代经历俄国革命以来，就深深地烦恼着他的某些严酷的难题的唯一途径。这项研究的成果便是关于民众生活和思想的措辞优美、具备了一部小说的全部文学品质的研究论文，同时也是对历史上各种观念的透彻的批判

性的考察报告。伯林的作品之所以如此吸引人，是因为他的全部写作都是从非教条的观点出发，以便向读者揭示作者全神贯注的某些持久不断的哲学问题。伯林不是一个黑格尔式的（或任何其他形式的）决定论者，即使我们可以以为他是某种西方意识的现象学家。黑格尔主义把人类历史看作是绝对精神发展的逻辑的和本体论的过程，经过先定的历史阶段，终结于现实与理性的某种调和。与这种观点不同，伯林的研究探讨了哲学家、政治家和艺术家个人责任的各个层面，这就打破了形而上学的历史必然性的枷锁。因此，伯林对那些以最终解决为目标的一般的态度和观点都不感兴趣。在他最近出版的《扭曲的人性之材》那本书中有一篇论文谈到这一点：

> ……但是，如果我说的不错，不光最终解决这个概念本身是不切实际的，而且，各种价值之间也不可避免地是相互碰撞的、不可协调的。最终解决的可能性（即使我们忘记了这个词组带有希特勒时期的恐怖感[1]）会制造出一种幻觉，一种非常危险的幻觉。因为，如果人们真的相信这种解决是可能的，那么，为了达到这个目标付出多少都绝不为过：为了使人类永远公正、幸福、富于创造性以及和谐协调，有什么不可以为此付出的呢？为了做成这样的蛋卷，我们可以打破无限数量的鸡蛋，这就是列宁、托洛茨基以及我们所了解的波尔布特[2]的信念。既然我知道通向社会问题最终解决的唯一正确道路，我也就知道人类车队必须沿着什么路线走；因为你没有我这种知识，你就不能有选择自由，哪怕是最低限度的选择自由，否则你就达不到目的地。你声明采取某种方针将使你更幸福、更自由，或将使你有自由呼吸的空间，而我知道你这样想是错误的。我知道你需要什么，人民大众需要什么。如果出现由于无知或恶意而酿成的反抗，那就必须镇压下去，为了大多数人永远幸福，消灭成千上万人也许是必要的。除了心甘情愿地将他们全都牺牲掉，我们，明白此中道理的我们，又有什么选择？”

人们了解了伯林的哲学背景就会更好地懂得为什么他劝告我们读赫尔岑的《往事与随想》。在赫尔岑和伯林的思想中，“选择”这个概念都处于关键地位。伯林批判柏拉图关于美好生活的理想，认为它是

西方思想传统中一元论的主要特征。这时他与声称“生活的最终目标是生活本身”、“该是认清自然界和人类历史都充满着偶发的和无意义的事件、充满着愚蠢和糊弄行为的时候了”的赫尔岑何其相似。因此，伯林笔下的主人公总是那些拒绝把世界看作单纯的、合理的、和谐的整体。主要由于这个原因，虽然伯林接近于以法国哲人（Philosophes）为代表的18世纪欧洲的思想“潮流”，但决不会妨碍他去弄清楚那些反对这一“潮流”的思想家的生活和思想。在思想史的工作中，伯林研究了那些勇敢地、公开地跟占统治地位的理性体系作斗争的思想家，赞赏他们的观点和立场。他特别重视这些思想家的自由思想。正是对这种普遍存在的自由思想的肯定和褒赏，显示了他的思想史研究具有重要意义。通过他的研究工作，伯林向我们宣示，在人类历史上没有绝对的价值，而且，人类历史与众多悲剧性后果相伴，充满着那些企图通过坚信最终绝对真理而避免做出悲剧性选择的人们的困苦。

拉明·贾汉贝格鲁

1991年**7**月于巴黎

[1] 最终解决（final solution）也被纳粹德国用来指代彻底灭绝犹太种族的计划。——编注

[2] 波尔布特（1928—1998），柬埔寨政治领袖，其领导的红色高棉运动于1975年推翻了柬政府。——编注

第一次对话

从波罗的海到泰晤士河

两次俄国革命

贾汉贝格鲁（以下简称贾）：首先，我要感谢您接受这次采访。如果可能，我想向您提出一些传记性的问题，也就是关于您以往的种种经历和它们如何影响了您的思想，以此作为我们讨论的开端。

您于1909年6月6日生于里加，10岁时便随双亲离开俄国。关于这个时期您还有些记忆吧，尤其是移民的情况怎么样？

伯林（以下简称伯）：我于1915年随父母离开里加前往彼得格勒[1]，我们是1919年离开彼得格勒的。在那里，8岁那年，我目睹了俄国的两次革命。头一次革命我记得很清楚。到处是集会、旗帜，街道上拥挤着人群，人们激动万分，广告上画着李沃夫新政府部长们的头像[2]，立宪会议的二十多个党派在做宣传。人们关于战争的议论倒不太多，至少在我们家生活的小圈子里很少谈论。自由党人的革命主要得到犹太人和资产阶级自由派的欢迎，而这种状况持续不久。布尔什维克的革命在11月爆发，我们——我全家和我家的朋友们——几乎都不知道。第一个信号是发生了反对布尔什维克夺取政权的总罢工。各种各样的报纸消失了。我记得有一家自由党人的报纸名字叫做《白天》，后来改名为《傍晚》，又改为《夜》，再改为《子夜》，最后改为《黑夜》，再过四五天吧，它终于被查封了。那时，隐隐约约听见远处有枪声。我们这个圈子里的人都以为暴动最多能持续两三个星期。如果您翻阅那些日子的《泰晤士报》，会读到俄国驻巴黎大使写的报告，他预言暴动（putsch）会很快结束。在《泰晤士报》上，布尔什维克被称为“最高纲领派”，不算是主要的力量。列宁和托洛茨基逐渐作为革命领袖人物崭露头角。我父母属资产阶级自由派，他们以为列宁要创造一个让资产阶级不能生存的社会。他们把列宁看作一个危险的狂人，但又是一个纯粹的信徒，正直而清廉，在政治上热烈追

求某种理想的罗伯斯庇尔式的人物，而把托洛茨基看作一个邪恶的机会主义者。只有八岁大的我不明白父母为什么对这两个人有如此不同的感觉。当时，“列宁和托洛茨基”，这两个名字连在一块，人们常常一口气说着，好像一个公司的名称那样。现在想来，当时仍旧忠于沙皇政府的人就只有警察了。关于这一点我觉得在文学作品中反映不够。人们管街道上的警察叫“法老”——民众的压迫者。有些警察在顶楼或房顶上向革命者射击。我记得看见一个警察被暴民拖着，脸色苍白，挣扎着，显然快死了。那是我永远忘不了的可怕的一幕，给我一种终生不灭的对肉体施暴的恐怖感。

贾：您在革命后离开俄国有没有麻烦？

伯：没有。我家是从里加来的，里加当时已经成了一个独立国家的首都[3]。如果你能证明你是拉脱维亚人，他们便让你走。我们离开俄国到达拉脱维亚。我父亲是一个木材商人，给俄国铁路供应枕木。他继续为新的苏维埃俄国政府工作了两年，最后显然是没法再做下去了。我们从未受过触动，不论是我父亲还是哪一个亲人都没有被捕或受到任何形式的骚扰。我记得人们排成长队购买面包和其它生活必需品。我站在长长的队伍里等四五个小时才能买到东西。我们家邻近有个救济贫民的施粥所，那里有些食品供应。还有个小电影院，放映有关19世纪沙皇政府迫害革命者的社会主义影片（当时还没有共产主义的影片），一些憔悴的歌手演唱莫扎特和罗西尼的选段。那都是当时我作为一个小孩子所特有的记忆。我们全家挤住在一个小房间里，因为只有一个火炉。但是我不害怕，我没有压抑感——也许因为我太小而不理解当时发生的事情，我父母也很少跟我说。

贾：你们怎么来到英国的？

伯：我们先来到英格兰乡下，然后才搬到伦敦。开头，我上伦敦郊区一所预备学校，那时我很少说英语，我父母互相之间都说英语。从那以后我们很少看见俄国人。我父母不怀念里加，不怀念俄国。我父亲是一个狂热的崇英派的人，而我是在英国人不会干坏事这样的信念中成长的。我还没丢俄语，我想主要是阅读俄国的古典名著的缘

故。结果我的俄语说得很流利，我每次访问苏联都被看作老乡亲。在我们学校有个男同学是俄国人，名字叫比利宾。他父亲是一个著名的俄国画家。他的儿子至今仍然是一个虔诚的俄国保皇派。我偶然跟他说说俄语，此外就极少碰上说俄语的人了，我的俄语水平主要归功于阅读以及在儿童时期扎下的根基。

20世纪30年代的牛津

贾：后来您获得奖学金读牛津大学。您能否告诉我当时牛津的主要思想潮流是什么？

伯：我不大清楚您说的思想潮流指什么。我认为，人们难以识别这种思潮——实际上它是同其他思想交相混杂而成的生活哲学和支配性的观念，就像发生在欧洲大陆的情况那样，当然发生在革命前的俄国大学的情况也是那样。我觉得，animateurs des idées[思想鼓动家]不是一种典型的英国现象。我可能不对，只是在牛津我没有碰到过。那是些对一般观念着迷的知识分子，或者是那些既有追随者又有论敌的政治、社会或美学观点的热烈鼓吹者。我离开大学之后倒遇见过这样的人。

贾：一个也没有接触过？

伯：当然不能这样说，我也许有点夸张了。那样的知识分子是有的。在20世纪30年代我当学生的年头，有社会主义者、自由党人和保守党人；巴里奥尔学院的院长A.D.林赛就是一个著名的基督教社会主义者；有对本科生颇有影响的道格拉斯·科尔；还有A.L.罗斯（当时他是社会主义者）以及稍后的理查德·克罗斯曼、A.J.P.泰勒和帕特里克·戈登·沃尔克。但是，很难说他们形成了一股强大的思想潮流。当时，有年轻的诗人，他们写了大量的作品。我编辑过一份知识分子期刊，叫《牛津观察》，这份杂志两年多前是诗人W.奥登编辑的。我们都读

奥登、斯彭德、戴·刘易斯和麦克尼斯的作品。我跟斯彭德是同代人，他是我最要好的朋友之一，我终生都了解他。还在牛津读书的时候他就写出很漂亮的诗篇。我读书时的本科生大多数是不问政治的。当然，后来有激进分子和共产主义者，像我的朋友N.O.布朗和菲利普·汤因比等人。但是，不像你们战后的巴黎，那里有一个梅洛-庞蒂或一个萨特。我们都抱着自由主义的态度。我们都恨墨索里尼、佛朗哥，有些人还恨斯大林，当然全都恨希特勒和那时在东南欧出现的较小的独裁者。在我读书的年代你们法国的情况怎么样？巴布斯、罗曼·罗兰和纪德在政治上有没有影响？我不愿给人一种错觉，以为我当学生时或战前开始教书的那些年头我们在政治上是消极的。我和我的朋友都是反对法西斯的，为了支持西班牙人民阵线的政府曾经整装待发。但是，除了对自由运动和进步力量总的支持外，我没有声明其他的政治观点。那时牛津有个工党俱乐部，我跟其他朋友有时也光顾一下。在30年代中期，道格拉斯·科尔组织过每星期一次的午餐会，参加的人我记得有克罗斯曼、戈登·沃尔克、帕克南、罗斯，有哲学家A.J.艾耶尔、J.L.奥斯汀、斯图亚特·汉普希尔，有杰出的罗马史家雨果·琼斯，有克里斯托弗·希尔（那时我不知道他是个共产主义者，虽然我不认为他有意隐瞒了这点），有著名的经济学家詹姆斯·米德。米德是我认识的最纯粹的自由派，很高兴他跟我们过从甚密，而且他跟我年龄相仿。我总想，如果出现一场危机，出现一场我不太清楚该怎么办的革命，如果我跟随他的话，应该避免干任何卑劣或肮脏的勾当，这样即便政治上不安全，在道德上无疑却是安全的。

贾：那时候在法国柏格森哲学有广泛影响。

伯：英国没有像法国的柏格森或意大利的克罗齐那样对公众生活施加普遍影响的哲学家，也没有吸引时髦女郎来听自己讲演的哲学家。我听说在巴黎有些富婆的仆人经常去柏格森做讲演的大厅。他们提前一个小时到达，听某个——比如说——亚述考古学教授的报告，这位报告人及其他人发现整个大厅塞满了怪模怪样的不像知识分子的人。报告一结束，这些听众马上赶紧为他们的女主人抢占位置，许多

雍容华贵的贵妇就这样拥挤着听柏格森教授做讲演。在英国，自卡莱尔以后没有这样的现象。

贾：那时候在牛津大学没有很多政治活动吗？

伯：政治活动无疑是有的，有一个社会主义者俱乐部和一个共产主义者俱乐部；对政治的兴趣代替了对审美价值的专门研究。我要说，在牛津，这个转折点是1931年的金融危机。那场危机给20年代在社会上影响甚大的牛津大学的唯美主义以沉重的打击。哈罗德·阿克顿、西利尔·康纳利、伊夫林·沃和布莱恩·霍华德就是典型的“唯美主义者”，人们就是这样称呼他们的。的确有让·法亚尔先生写的一部关于这个主题的法文著作，书名叫《玛格丽特和牛津》（*Margaret et Oxford*），我敢说现在读的人不多。这些唯美主义者大多数都消失在历史的长河里了。藐视学术传统和巴望在学术圈外流行需要一定程度的财政保证，也就是需要家庭或保护人的支持。1931年的危机狠狠地打击了富人，这种支持就靠不住了。在这之后，唯美主义衰退，左翼政治出台。左翼政治也不像在巴黎或希特勒之前在魏玛共和国出现的那类骚动。《时代精神》杂志跟我有相同的看法。我写了一本论卡尔·马克思的书。我很惊讶，这书现在还买得到。

贾：您在牛津时的政治经历和哲学经历是不是深刻地影响了您以后对思想史的兴趣？

伯：不完全是这样。首先，我不可避免地受苏联存在的影响……尽管我父母没有受过苏维埃政权的迫害，来英国也不是被驱逐的。我毕竟有着关于苏维埃政权的不愉快的记忆：我认识的一两个人早在1918年被枪杀了，不是因为政治上的缘故。对此没有来自任何渠道的解释。发生过许多强制执行的处决——非常可怕，虽还不像后来斯大林统治时期出现的那种恐怖，但毕竟有许许多多人被处死了，其理由从未公诸于众，除非使用一般性的术语——“苏联的敌人”、“投机分子”、“反革命分子”、“资产阶级的支持者”，诸如此类。

卡尔·马克思：我的第一次接受委托

贾：您的家庭成员有人被处决吗？

伯：没有。我的亲属谁也没被处决，甚至没有被逮捕。正如我已说过的，我们家没有受到触动，恐怖事件发生在我们周围而不是发生在我们家里。在夏天我们还像往常那样去度假。我们没有挨过饿，我们有足够的食物和燃料度日子。的确我没有恐怖感，但我——即使还是个孩子——却有一种模糊的社会要倒坍的感觉，而不是另一种新的社会要诞生的感觉。我父母也仅仅是从二月革命到1917年10月之间还过得不错，那时不实行审查制度，有各种各样的报纸，有各种各样的集会，还有小礼拜堂，以及普遍令人开心的事情。到1919年，这一切全都改变了。我觉得我家大人们懂得了政治观点对人类历史关系甚大。也许那些在苏维埃时期上学的人对此比我感受更多，而我是在家中受教育的。由于各种政治思想的流行，在我人生的这个相当早的阶段，自由、平等、自由主义、社会主义就开始对我产生了某种影响。而这些在我一些中学或大学同学看来并没什么重要的。那些唯美主义者——西利尔·康纳利、伯纳德·斯宾塞、刘易斯·麦克尼斯等人，我想他们当学生时不会从这些角度想问题，在他们后来的人生阶段我想也不会。当然，奥登、斯彭德和刘易斯这么做了。

是另外发生的一件事影响了我。H.A.L.费希尔先生，著名历史学家，牛津一所学院的院长，也是“荷姆大学文库”——一套面向普通读者的通俗丛书——的主编。1933年，费希尔先生约请我为这套丛书写一本关于卡尔·马克思的书。对于这个提议我非常惊讶，因为我从未表示过对这个题目有兴趣，虽然我对一般思想和哲学思想都一样有兴趣。1933年的时候，即使我喜欢跟人们谈论社会的、政治的、文学的和艺术的观点，而我对卡尔·马克思则没有特别的兴趣。这本书一开始是请哈罗德·拉斯基写的，他回绝了。后来，又请弗兰克·帕克南——现在的朗福特勋爵——来写，他也拒绝了。后来，又请理查德·克罗斯

曼，也许还有其他人，他们都拒绝了。最后费希尔先生才叫我写。我想，好吧，反正马克思主义的重要性和影响越来越大，而不是越来越小。马克思的著作我读过一些，但读的不多。在大学第四学年为了考试我读过《资本论》，那是作为读亚当·斯密和李嘉图著作的补充，我发现这本书挺难读。但是我还是想了解马克思究竟说了些什么，为什么他的追随者在各地都与日俱增。我想，如果不是写马克思，我决不会读他的书，因为当我读《资本论》的时候，经常地，特别在开始时，觉得不堪卒读（正如凯恩斯的感觉，但是也许原因不同）。就这样，我强迫自己读了不少马克思的著作。我的德文不太差，我读的马克思著作部分是德文，部分是英文，部分是俄文，因为马克思和恩格斯著作的权威版本在1933年被希特勒查禁了，但继续在莫斯科问世，以俄文出版。

贾：我想是巴枯宁首先把《资本论》翻译成俄文的。

伯：是的，开头是他翻译，但没译完。关于这件事有过令人难以置信的争吵。马克思开头怀疑巴枯宁翻译《资本论》别有用心。《资本论》（当然指第1卷）的俄文全译本是基辅大学一位经济学教授完成的。沙俄的审查机关通过了，因为审查官以为这么荒谬的书没有人会读。

贾：在这之前您已经读过列宁和托洛茨基的著作了吧？

伯：以前没读过，后来，当我开始研究马克思和马克思主义的时候才读的。起先，我读马克思的前辈，也就是百科全书派的著作。我读爱尔维修、霍尔巴赫和狄德罗的书，而我对卢梭早已有相当了解。随后，我读所谓空想社会主义者圣西门、傅立叶和欧文的书，我被他们的学说和议论强烈地吸引住。我还浏览洛贝尔图斯、路易·布朗和赫斯的著作。在这之后，我开始读普列汉诺夫[4]。普列汉诺夫的确是一位富有才华的马克思主义著作家。我完全被他的书迷住了，因为他学识渊博，说理精辟，行文机智，情趣横生，极富吸引力。读他的书才使我有兴趣读论述马克思主义的书，这恐怕比读马克思本人那些大部头著作还要多。恩格斯的著作我也读。他的书比马克思的浅显，也清

楚明白得多。但我还是最喜欢读普列汉诺夫的书。他这个人，你知道，是真正的俄国马克思主义之父。他对列宁很有影响，后来两人发生激烈的冲突。我阅读这些马克思主义著作家的书，然后就此开始讲课。就这样我开始了思想史这个方面的研究，其实这个研究与我跟学生讲的东西毫无关系。在牛津好像没人对18世纪法国的革命思想有多少兴趣，由于我讲这些内容人们才开始有兴趣。我是了不起的伦敦图书馆（私人收藏）的一名成员，在馆里我找到大量的俄国书籍，那是一个老馆员、一个斯拉夫语学者仔细收集的。其中我看到一本书是亚历山大·赫尔岑写的。这个名字以前我仅仅模糊地听说过。在书里我还了解了他所认识的屠格涅夫和巴枯宁。从此以后赫尔岑成了我人生的楷模。他是一个非常杰出的作家，一个敏锐的正真的政治思想家，非常有独创性。他的自传大概是我一生中读过的最精彩的自传，比卢梭的自传还要好。正是赫尔岑使我爱上了社会思想史和政治思想史。这就是我研究思想史的真正的开端。

维也纳小组

贾：您对那时候您的同事在逻辑实证主义方面从事的哲学活动抱什么态度？

伯：在牛津大学除了弗雷迪·艾耶尔之外没有严格的逻辑实证主义者。他开始研究实证主义，并去了维也纳，参加维也纳学派的讨论会和讲演，于1936年出版了名著《语言、真理和逻辑》，那是逻辑实证主义运动的一个宣言。这书是用漂亮的英文写的，条理清楚，分析透彻，即使不是专业的哲学家也很爱读。战前在牛津占统治地位的哲学是一种哲学实在论，它主要反对黑格尔和唯心主义。洛克、贝克莱、休谟和康德都被批判性地研究。柏拉图和亚里士多德当然也被修希腊哲学的人研究，也许影响不大。20世纪30年代英国哲学界被逻辑实证

主义统治这种看法其实不准确。是的，逻辑实证主义的团体在伦敦和别的地方开过会，但这种哲学是到后来才起主导作用的。我想，这种看法主要因为有艾耶尔的《语言、真理和逻辑》。也许，我在牛津的这位同学和朋友认为，因为他一心一意在研究逻辑实证主义，而且，他又是逻辑实证主义在英国的第一位和最有力的倡导者，因此逻辑实证主义在英国哲学界普遍地占了统治地位是顺理成章的事情，但实际上没有那么普遍。当然，逻辑实证主义的影响是很大的。逻辑实证主义的真正发祥地是维也纳。在剑桥大学有修正主义的逻辑实证主义者，如维特根斯坦，还有弗兰克·拉姆塞、布赖斯韦特和他们的信徒。罗素和摩尔两人的早期著作的影响不能忽视。在牛津，即使到战后，逻辑实证主义也必须跟一种所谓牛津哲学作斗争。这种牛津哲学跟语言分析相结合，是一种普通的非教条化的经验主义。这种哲学有时又叫做激进经验主义或语言分析。它是老的英国哲学传统的一部分，渊源于洛克、休谟、穆勒、摩尔和罗素。罗素不是一个逻辑实证主义者，虽然逻辑实证主义的兴起部分地也归因于他的开创性著作。

贾：我说逻辑实证主义，是因为您也写过关于逻辑实证主义的书，对吧？

伯：当然，写过，因为我对它有某种兴趣。但是，我认为，逻辑实证主义者在主要方面是错误的，他们有些人非常狂热。

贾：现在您还这样认为？

伯：是的。但是，你知道，我认为现在已经没有真正的逻辑实证主义者留下来了。我说过他们起过重大作用。石里克、卡尔纳普和魏斯曼对于赖尔、威兹德姆这样的英国一流哲学家和哈佛的奎因以及这些人的学生，都有影响。

贾：奎因好像在美国很有影响，对吗？

伯：对。不过，我猜想，现在美国最有势力的哲学家是唐纳德·戴维森和（在一定程度上）较年轻的索尔·克里普克。

阿赫马托娃和帕斯捷尔纳克

贾：在第二次世界大战期间您在英国驻华盛顿和驻莫斯科的外交机构工作。从牛津的学院生活到身处世界战争的恐怖氛围之中，这一转变您感到很困难吗？

伯：在华盛顿没有什么恐怖的。那种舒适和安逸令我感到羞愧。我是英国庞大的官方机构的成员之一，当我们的同胞和欧洲及其他地方的人在遭受可怕灾难的时候，我和我的一些同事确实为我们的安逸而感到羞愧。

贾：在莫斯科情况怎么样？

伯：当然，这次变动比较突然。1941年我作为英国一个宣传人员开始在纽约工作，随后到华盛顿的英国驻美使馆当报导美国舆论的通讯员。这样的工作跟我以前所干的完全不同。它不太严格。据我的体验，在大使馆一周的工作还比不上在牛津大学一天的教学那么紧张，也很少趣味，更谈不上耗费精力。我愿搞哲学而不愿在大使馆工作。1945年，波茨坦协定以后，我从华盛顿去了莫斯科。9月中旬到莫斯科，1946年1月离开。在苏联期间，我被告知只能接触透露不出任何消息的苏联官员，此外不能会见任何我感兴趣的当地人。但是，实际上我会见了作家，特别是帕斯捷尔纳克和阿赫马托娃，两位都是天才的诗人，还见了不少其他的作家。我每周拜访帕斯捷尔纳克一次——那是些独特而美好的经历。我只见过阿赫马托娃两次，但这给我留下了也许是终生最难忘的印象之一。我在出版的随笔集《个人印象》中尽可能详细地描述过会见他们两人的情况，所以现在我不准备继续谈他们了[5]。有些俄国作家表现得很英勇，在道德上给人以深刻的印象，尽管他们的生活和工作条件令人难以容忍且极其糟糕。没有在斯大林时代生活过的俄国人，是无法想象那种让人难以忍受的状况的。

贾：您跟斯大林的秘密警察有没有麻烦？

伯：当然有麻烦。我对熟人的访问不会给他们带去任何好运。我

想，阿赫马托娃所受的迫害没有因我的拜访而减轻。她告诉我，斯大林听说我会见了她而大发雷霆，说："我知道，我们的修女（他这样称呼她）接见了外国间谍。"所有外国使馆人员在斯大林及其左右的眼中当然都是间谍。事实上，1917年以后阿赫马托娃就不能正式会见任何外国人——除了一个波兰人，那不算数。在我拜访她之前，来自西方的客人一个也没有。当然我的拜访感动了她。她很少知道外面世界的事情，而我能跟她谈很多东西，回答她提出的很多问题。在斯大林统治的年代，她的作品不允许大量发表[6]。她是一位伟大的诗人，即使只作为一个人，她也是充满创造力的。认识她是我一种特殊的荣幸，也是我一生中最动人的经历。

贾：事隔多年之后您觉得苏联怎么样？

伯：我住在属于英国使馆的大楼里。那时候在莫斯科的外国使馆好像动物园中圈养各种动物的囚笼，各使馆之间可以相互通讯，但不能到篱笆外面去。来自东欧国家（至少有些国家）的代表也许不同。1945年对我来说运气还算不错，因为在波茨坦协定之后人们不大介意谁是敌人谁是朋友，原有的一切界线都有点模糊了。当时俄国知识分子生活在一种虚假的乐园中，因为较之斯大林去世以后的年代，他们在1945年秋天可以更容易地会见外国人。这种情形看似悖谬：到1947年和1948年，苏联关上了向外部世界敞开的大门，而在1945年却发生了许多令人激动的事情。俄国人从德国凯旋归来，带回许多西方的见闻。他们在西方见到的人跟自己几十年来所听说的大不相同。俄国是一座监狱，而这时似乎有了新的希望。对于生活在那个时代的人所感受的这种虚假的曙光，《日瓦戈医生》的最后一章有些描述。

贾：1946年1月以后您还回过苏联吗？

伯：回过。1956年我回去，作为两个大使（他们都是我的朋友）的客人，在那边呆了一段时间。我又见了帕斯捷尔纳克。但那时苏联人跟外国人谈话已经不安全了。实际上在1945年这种不安全就已存在，只是当时他们中有些人意识不到这一点而已。

贾：那时候帕斯捷尔纳克非常孤立，是不是？

伯：你可以去见帕斯捷尔纳克，因为那是在他蒙受耻辱之前，即《日瓦戈医生》出版和获得诺贝尔奖之前。这次会见，他把《日瓦戈医生》打字稿的第二个复印本送给了我。第一个复印本已经交给意大利的出版商弗尔特里内利。我花了一个晚上把它读完，写得妙极了。后来，我复印了一本送给住在牛津的帕斯捷尔纳克的两个妹妹。

贾：您觉得帕斯捷尔纳克是一位伟大的诗人还是一位伟大的小说家？

伯：他当然是一位伟大的诗人。这么说吧，诗人可以有两种类型。第一种诗人，写诗时是诗人，而写散文时是作家，像普希金。第二种诗人，写诗时是诗人，而写散文时也是诗人。帕斯捷尔纳克就属于第二种类型的诗人。他的散文总是诗化的散文，我看他本质上不是一个散文作家。他是晚近俄罗斯伟大的诗人之一，他的小说是伟大的诗化小说。尽管他置身于那个虚浮造作的时代的中心，却能诚实地描写爱——男主人公对女主人公的爱，极少有作家能够做到这一点。正是他的诗使他赢得俄国人和阅读俄文作品的外国人的广泛钦佩。实际上，只有约瑟夫·布罗茨基的成就可与他相媲美。阿赫马托娃和曼德尔施塔姆都差得远。依我看（不只是我一个人的看法），帕斯捷尔纳克在各方面都堪称是活着的最优秀的俄国诗人。但是，并非所有天才都表里如一，帕斯捷尔纳克也同样如此。他谈起话来稀奇古怪，经常让听者捉摸不透，但总让你感到才气逼人。再也没有比听他谈话更迷人的事了。据我的体会，只有弗吉尼亚·伍尔夫谈到某些东西时像他那样迷人。当然弗吉尼亚·伍尔夫有点狂妄。

贾：什么东西这么迷人？

伯：形象、笑容、对事物的描述、惊人的创造性、令人难忘的充满活力的语言。帕斯捷尔纳克和伍尔夫女士两人的这些特点，要求你在听他们的谈话时，必须保持头脑敏捷、反应迅速，否则你就跟不上。阿赫马托娃的魅力同他们有所不同，但同样有巨大吸引力。

贾：马雅可夫斯基和叶赛宁怎么样？

伯：我跟他们没有见过面。

贾：您读他们的诗时印象怎样？

伯：马雅可夫斯基也是个很有才华的人。他是一个重要的诗人，因为他改变了俄文诗的创作方式。他是那类居支配地位的诗歌的开路者。但是，我认为马雅可夫斯基还称不上是一位真正的大诗人，而很多评论家不同意我的看法。有些人不一定是大诗人但却是重要的鼓动者，像切实地改变了英语诗歌写法的埃兹拉·庞德。尽管对庞德是不是大诗人同样也有争论，但关于他对诗歌的冲击是没有疑问的。这，无疑也是一种艺术的才华。马雅可夫斯基就是如此。他是一个大胆的革新者，一个惊人的雄辩家，一个真正的革命者，但是，他的诗作我看比不上帕斯捷尔纳克、曼德尔施塔姆和阿赫马托娃。

奥斯威辛的发现

贾：作为一个犹太人，您对第二次世界大战有什么样的感受？

伯：我认为，我的反应与那些在德国人和意大利人控制区之外的大多数犹太人的反应没什么不同。我所感受到的恐怖是骇人听闻且没完没了的，而其他人想必也有同感。在这个问题上我得承认自己心中有愧。大战一开始我就想过，希特勒会给犹太人施加可怕的灾难——显然，他是个穷凶极恶的魔鬼。我们知道，自1933年以后，犹太人就被关押在集中营里，有些人被杀掉了。这在西方没有被充分地报导。一些国家竭力控制难民入境是可耻的——在这方面，法国的表现跟（比如）美国相比要得体些。在希特勒入侵波兰之后，我在想，犹太人将要面临可怕的厄运了：他们会被逮捕、迫害、折磨，也许会被杀。而实际情形怎么样，我们都不知道。在华沙犹太人居住区事件发

生之前，没有更坏的消息传来。我们仅仅是在想像会发生令人震惊的恐怖事件。1944年前，我对于那种系统性的灭绝，对毒气室一无所知。在英国或美国，没人告诉我；我也从来没读到过有关的材料，也许当时报纸在不显眼的地方登载过有关文章或消息，而我却没注意。这当然是我自己的疏忽。但它使我感到愧疚。最早传来这方面的恐怖消息，是有人逃到瑞士之后捅出来的。有人把这些消息告诉给在纽约的一个犹太教拉比，他又跑去告诉了罗斯福总统，但美国政府什么事情也没做，什么消息也没公布，反正我们仍旧是什么也不知道。我妻子的娘家是法国犹太人，我想他们会知道一些1942年和1943年的屠杀。当然他们不太相信，事实上当时极少人相信，居然会发生这样的事情，许多人以为是言过其实而不予重视。对我来说，至少在1944年底之前从未听说过这些屠杀。虽然在1943年和1944年我就预感到，纳粹要打赢这场大战是假，消灭犹太人是真：甚至在1945年德国人显然就要失败了，他们对犹太人的屠杀还在按部就班地在进行着。但是，正如我说过的，我得知这些惨绝人寰的大屠杀实在是太晚了。让我深感困惑的是为什么没人告诉我——尽管有时我还会碰到一些显要的美国犹太人，也许大使馆的生活被保护过度了。现在我仍然对此感到有些愧疚，尽管那并不真正是我自己的过失。

贾：您的家族有人被纳粹杀害吗？

伯：有。我的祖父和外祖父、一个叔叔、一个婶婶、三个侄儿，1941年在里加被杀害了。

贾：当您知道纳粹对犹太人的灭绝政策时您的反应怎么样？我问这个问题是因为没有看到您就此发表过文章。

伯：我的感受跟大家完全相同。我认为，那是犹太人所遭受的最深重的一场灾难，比犹太教第二圣殿遭受破坏还要深重。对这样严酷的恐怖，还能说什么呢？我不改初衷：犹太人在二战中的命运历史地证明了黑格尔等人的预言是不切实际的，民族同化没有希望。德国犹太人德国化的程度很深，甚至可以说，德国犹太人（也许有些现在还是如此）比德意志人曾经更是德国人。法国犹太人的情况与之十分相

似。可是，事实上，犹太人还是犹太人，德意志人还是德意志人，法兰西人也还是法兰西人，哪里有什么民族同化？在东欧或北非早就发生过大屠杀，那是1939年之前很久的事了。我确信德国犹太人不会接受民族同化这个事实，但这并不妨碍他们对德国的根深蒂固的热爱。我可以告诉你一件很有代表性的事情：1946年我在伦敦碰到一个德国犹太人，他告诉我，他于1933年离开德国，然后去了瑞士并生活在那里。他是一个很活跃的人，对文学和戏剧很感兴趣。我问他为什么不去巴黎，巴黎应该更适合他。他说："我从未想去生活在一个属于我们敌人的国家。"你不能否认，说这句话的人（在主观上）是一个典型的德国人。我无意就此作普遍化，毕竟有许多德国犹太人去了巴黎，后来时间一到就在德国的集中营里被杀害了。

贾：沃尔特·本雅明就是其中一个吧。

伯：他是在西班牙边境自杀的。其他人从法国、从德朗西一个集中营被运到奥斯威辛或贝尔森。人们曾问为什么盟国不轰炸运送犹太人去集中营的德国火车。我从不认为那样做有什么好处。我觉得，纳粹已经如此可怕地蓄意要杀害犹太人，到这个分上，别说火车被轰炸，就算集中营被炸掉，他们也会立即重建起来的。我确信他们对犹太人的仇恨甚于对输掉这场战争的恐惧。他们绝不会让那些送犹太人走上不归路的列车和毒气室的操作停下来。我想，对于东欧和巴尔干等国家和地区，如果盟国威胁说要是他们把犹太人移交给德国纳粹的话，就要对他们实施最有力的报复——特别是当德国纳粹赢得战争胜利的希望越来越渺茫时，比如到1943年——这些国家的犹太人就有可能获救。因为在这些国家中，有许多反犹太主义者（现在还有），但还不是那种变态而狂热的典型的纳粹分子，他们担心受惩罚，也许不敢贸然把犹太人移交给德国纳粹。我不明白为什么盟国当时不有效地这样去做。

贾：后来，也即1957年您荣获爵士封号。从1957年到1967年，您在牛津大学教社会理论和政治理论。从1966年到1975年您是牛津大学沃尔夫森学院第一任院长。再后来，从1974年到1978年，您被

选为不列颠学会的会长。您代表学会经常出差吗？

伯：1977年我代表学会去过伊朗，主持在德黑兰的英国考古学院大楼的开幕式。那时伊朗国王还在位。

贾：那是您的第一次东方之行吗？

伯：不，我已经去过印度。70年代初我从印度回国途经德黑兰，也在那里呆过几天。

贾：您对东方的印象怎么样？

伯："东方"所覆盖的区域太广了。在伊朗，我和妻子去过设拉子和伊斯法罕。我记得，在伊斯法罕的一个带有奇妙的蓝色圆顶的大清真寺外面，有个学生向我走来。他问我："英国也有这么宏大、这么美丽的建筑物吗？"我想了一下，然后说："我没有作过这样的比较。"我去过马什哈德。人们绕着伊玛目[7]的陵墓举行宗教仪式，他们脸上那种狂热的表情让我感到害怕。说实在的，自俄国革命之后我还没有目睹过这么吓人的情景。

哲学家还是思想史家？

贾：您在许多文章中，为了揭示各种思想是怎么形成的，尽力要弄清楚这些思想的始作俑者的生活和个性。您有没有考虑过，这样做究竟属哲学研究还是历史研究？

伯：我怎么好把这两者区分开来呢？让我以哲学史为例解释一下。有些哲学史教材质量很差，原因是，这些书的作者根本就不是哲学研究者，他不理解怎么样去思考哲学问题，也不知道他人思考这些问题以及被这些问题所困扰的动机和原因，也即他不能真正抓住哲学家们力图去回答、分析或讨论的究竟是什么问题。他的研究只是简单地抄写——他写道，笛卡尔这样说，斯宾诺莎那样说，而休谟认为他

们两人都不对。这全是些死气沉沉的东西。对于哲学问题除非你长期为之苦思冥想，否则你根本就不能说清到底是些什么问题。“什么是哲学”本身就是一个哲学问题，对这个问题，一般人都回答不清楚。要对哲学史有很好的说明，你必须竭尽所能从其“内部”看清各个哲学问题，设身处地地进入你所讨论的哲学家们的内心世界。你必须弄清那些问题对为之乐此不疲的哲学家意味着什么，弄清哲学家们始终关注的焦点。不如此“艰辛”是不可能写出真正的思想史的。我的兴趣并不侧重于哲学思想，而是包括社会思想、政治思想和艺术思想等。另外，除非你自己专注于相关领域并进行深入研究，否则你无法写出他人在该领域艰难跋涉的历史。意识形态的历史，严格说来，只有那些热衷于意识形态问题并懂得如何思考意识形态问题的人才能写。

贾：您说的意识形态在这个意义上指什么？

伯：指人们对这些思想的态度是各不相同的。知识分子总想让思想变得有趣些。除非你对所讨论的思想深感兴趣，否则不论你自己看法如何，思想史就总是与你无关的，死板的，索然无味的东西。我研究思想史是因为我对一些思想有兴趣。如果你对某些思想有兴趣，并引起你思考一些问题，那么你就不能不考虑这些思想的历史。因为思想不是单子，它们不是在真空中产生的，而跟人们的信念、生活方式、人生观和世界观紧密相连。思想之间相互碰撞和影响，并不断地呈现，成为所谓“智性气候”的组成部分，它跟物质因素一样，形成人们的行为和感情，并且历史地变迁着。

贾：我问您这个问题是因为我记得，在《民族主义》一文中，您认为您自己既不是历史学家也不是政治学家，所以我想您可能认为自己是个哲学家。

伯：我对哲学的看法跟我迷恋于一般思想的起源和发展很有关系。我解释一下这是什么意思。有些学科是由知识的积累而形成的，那是知识进步的标志。如果你是个化学家，对化学史不感兴趣，就没必要去研究拉瓦锡，你只要了解当代的化学家在想什么就够了。一切进步性的学科都是这样，因为我们能肯定我们今天比昨天知道得更

多。哲学可不是这样。你不能说：柏拉图这样说，亚里士多德那样说，而我们已经走到远远超过他们的地方了，所以也没必要再读他们的著作——他们像阿基米德或罗杰·培根那样被废弃了——或者，即便没有废弃，无论如何在总体上也被超越了。事实上，柏拉图提出的问题，现在还会而且确实被人们提出来；赫尔德和维柯提出的问题现在也仍然被激烈地争论着；亚里士多德不仅对托马斯·阿奎那而且对今天的哲学家也有直接的影响。哲学不是一种累积性的学科。古代那些基本的哲学思想、观点、理论和见解现在仍然是哲学的中心内容。它们有其特定的横贯历史的生命。有些人不同意这种看法。他们说，一个人只能依据哲学问题和哲学思想所产生的历史环境来理解它们。如果不切实地了解15世纪意大利人的生活状况和当时在佛罗伦萨发生的事情，你怎么能理解马基雅维里的学说？如果对17世纪的法国和荷兰一无所知，你怎么能理解斯宾诺莎的哲学？这其中有一些真理，但不过如此。没有做过哲学家的历史学家说，有兴趣研究马基雅维里的人也一定有兴趣研究文艺复兴。的确，研究文艺复兴对研究马基雅维里大有帮助。如果你理解了他提出问题的环境，理解了为什么这些问题萦绕在他脑际，你当然会更充分地理解他。在此我不否认在《年鉴》（*Annales*）杂志上讨论的精神状态（mentalités）的重要性，但我想问你，关于苏格拉底和柏拉图或色诺芬时代的雅典（人们的精神状态和生活方式）我们知道多少呢？雅典城是怎么样的？是像贝鲁特城还是祖鲁人的村寨？我们简直一无所知。关于巴台农神殿或其他庙宇，当然同样也不知道。虽有住宅建筑的遗迹，但是，我们不知道当时的街道实际上是怎么样的，人们爱吃哪种食物，说话的口音怎么样，他们的相貌怎么样。虽有遗留下来的人物绘画和雕刻，但我们不知道人们家庭生活的具体情况，不知道自由人与奴隶、富人与穷人之间的实际关系。我们试图建构有关那些事物的观点，但是，与我们对较近的年代拥有的知识相比，我们简直就是无知。可是，柏拉图的思想中所包含的某些东西，对今天人类来说确实还有不少的启示意义，即使我们没有关于当时环境的知识（有这种知识当然能更好地理解古希腊的文字）。在西方世界，深入人心的古希腊哲学家的中心思想和主要观

点，有着它们自己特定的生命。我们也许无法准确地知道它们对雅典人意味着什么，它们的语调变化、感情色彩、参照系和比喻作用，以及希腊语或拉丁语是怎么发音的，但这些思想和观点在一定意义上仍然是活泼泼的，尽管人们对它们得以产生并施加影响的世界在物质方面或历史细节上一无所知。当然，也有很多政治的、社会的和道德的思想随着它们所在的社会的消亡而消亡了，以致人们只能历史地研究它们，对它们在当时为何能如此流行并产生巨大影响求得不完全的理解。

没有哲学家的哲学？

贾：您认为哲学是一种永恒的追问吗？

伯：当然是的。哲学来自引起疑问的各种观念的冲突。观念来自生活，生活变化了，观念也会变化，冲突随之变化。冲突滋生困惑。但是，当生活变化时，更多的困惑在没有获得解答之前就枯萎了。思想因营养不足而枯萎较之通过争论而被驳倒要快得多。因此，由于滋生新问题的社会是不断变化的，以为所有问题都能找到解决办法的观念即使在原则上也是荒谬的。哲学不像无机化学，无机化学也许可以解答它的全部疑问（我怀疑实际上也做不到）。哲学解决的是观念之间、词语之间或表述方法之间的冲突产生出来的各种疑难。困难在于，用来解决这些疑难的方法彼此是不可类比的。哲学问题不同于经验问题，经验问题可以通过观察、实验或从它们的承先启后中解决；它也不同于数学问题，数学问题跟下棋或任何其他有规则可依的游戏或程序一样，可以通过演绎方法解决。但是关于生活的目的、善和恶、自由和必然、客观性和相对性等的一系列问题，既不能靠查阅最高级的辞典来解决，也不能用经验方法或数学推理方法来解决。费马定理还没有获得解决，但解决它的方法是没有疑问的：人们知道用些

什么证据来证明它。哲学可不同。各种观念的历史是互不相同的。我们也确实力图追寻这些观念的发展轨迹。思想史是我们所认为的人们曾思考什么和感觉什么的历史，这些人都是现实的感性的人，他们不是塑像，也不是各种品质的集合体。设身处地进入思想家们的内心和世界观是必要的，移情（Einfühlung）也是不可或缺的，尽管这样做面临证据不足和不确定性，乃至困难重重。在研究马克思的时候，我力图使自己像马克思本人在柏林、在巴黎、在布鲁塞尔和在伦敦那样，思考他的各种概念、范畴及其德语词汇。我研究维柯、赫尔德、赫尔岑、托尔斯泰、索雷尔及其他任何人，都是这样。他们的思想是怎样产生的？在什么特定的时间、地点、社会条件下产生的？他们的思想可能很多人都有同感，但毕竟那是属于他们自己的。你必须不断反问自己，是什么东西让他们烦恼？什么东西使他们对这些问题苦苦思索？他们的理论或著作是怎样在他们头脑中成熟的？人们不能完全抽象地超历史地谈论各种思想；但是，人们也不能孤立地仅在具体的历史环境中来描述各种思想，好像这些思想在它们的框架之外没有任何意义似的。正如你看到的，这是一种复杂的、含糊不清的、需要借助心理学视野以及丰富想象力的研究工作，它不可能获得什么必然性的结论，在多数情况下，只能达到高度的持之有故和言之成理，达到理智能力的首尾一贯和清楚明白，还有独创性和有效性。

贾：您认为没有哲学家也能有哲学？

伯：这要看你持什么标准来判定哲学家。有强烈的好奇心以及理解一般思想的能力的普通人当然都可以搞哲学。比如，赫尔岑不是专业的哲学家，马克思或陀思妥耶夫斯基也不是专业的哲学家，可是谁能说他们的思想不具有哲学的重要性呢？这全取决于你怎么看。博丹是律师，培根也是律师。他们都不是哲学教授。莱布尼兹、斯宾诺莎、笛卡尔和休谟也都不是哲学教授。贝克莱是个大主教。维柯当然也不是，他教的是修辞学和法学。在沃尔夫[8]之前，我不晓得有谁是专业的哲学教授（也许托马修斯[9]是）。

贾：也就是您认为在专业的哲学之外还有哲学？

伯：当然有。我认为，专业的哲学家是必须的，这是因为，如果说他们有什么好处的话，就是他们能澄清思想。他们分析词汇、概念和大家用来思考的通常的术语，这种工作对人们的思考关系很大。来自思想的自由会使我们活得更幸福些，但那不易达到，毕竟，人与动物的根本区别就在于思想。我给你讲个故事（那不过是一件轶事）。不久前，哈罗德·麦克米兰告诉我，第一次世界大战前，他在牛津大学读书时，去听一位名叫J.A.史密斯的哲学家的课，那是一位信奉黑格尔的玄学家。那位哲学家上第一次课时跟他的学生这样说："先生们，你们大家将来会从事不同的职业——有些人要当律师，有些人要从军，有些人要当医生或工程师，有些人要当政府职员，有些人要做土地商或政治家。我要告诉你们，在我这门课中，我说的东西，对于你们要训练的技能，不管在哪方面都没有丝毫用处，但是有一点我可以向你们保证：如果你们从头到尾听完我这个课，你们将总能看清人们什么时候在胡说八道。"那位哲学家说的话确有合理之处。哲学，如果教得好的话，其用处之一就是让人透过政治上冠冕堂皇的词藻，识别各种谬论、欺骗、恶作剧、赘疣、感情上的讹诈，以及各种各样的诡辩和伪装，它能大大增强人们的批判能力。

贾：因此您不同意黑格尔把哲学设定为一门科学？

伯：不同意。哲学不外是要在看不到办法的地方力图去寻找问题的答案。我觉得，康德之所以是一个伟大的哲学家，部分原因就是他从这点上理解哲学的本性。而且我想，自我理解是哲学的主要目的之一。还有，哲学的目标就是要理解人、事物、词语三者之间的相互关系。

贾：因此您觉得比较亲近的是叔本华而不是黑格尔那样的哲学家？

伯：是的。在叔本华那里我没有发现包罗万象的形而上学大厦那样的东西。人们可能对叔本华的体系一无所知，但照样能从他许多尖锐的有时是深刻的见解中获得教益。黑格尔的体系在我看来，似乎是希腊神话中的独眼巨人波吕斐摩斯的阴森森的黑洞，一进去就出不

来，每一个脚印都指示一条道路，正如拉丁诗人所说的那样。

贾：您在很多著作中对文艺复兴以后的思想家的关注甚于对古希腊和古罗马的古典思想家的关注。您这样做，似乎是故意使自己跟政治哲学的传统保持一定的距离，那种传统对现代性依然具有批判性。您是不是这样考虑的？

伯：严格地说，谁是古罗马的思想家？

贾：西塞罗、塞涅卡。

伯：在你看来，谁从哲学角度论述过古罗马的思想？今天谁又受到塞涅卡甚至西塞罗的影响？你能告诉我这两个人的现代信徒的名字吗？塞涅卡的戏剧在欧洲文学中有它的地位，古罗马人的斯多葛主义在社会史和教育史也许还在政治史上有它的影响，但是，它们在哲学上有什么影响呢？古罗马不是一个富于哲理性的民族。古希腊则另当别论。对于这些问题我们现在都在深入地争论着。

列奥·施特劳斯的“魔眼”

贾：对列奥·施特劳斯及其政治哲学您有什么看法？

伯：我认识列奥·施特劳斯，跟他见过面。我尊重他，他是一个博学的人，一个真正的古典学者和犹太教法典学者。他认为，政治哲学被“坏导师”马基雅维里深深地引入歧途，并且从此一蹶不振。在他看来，自从中世纪寻找到政治哲学的正确道路之后，就没有政治思想家了。柏克接近于政治思想家，而霍布斯和他的追随者又走上邪路并深深地误导了其他人。功利主义、经验主义、相对主义和主观主义，这些都是十足的谬论，败坏了现代思想，严重地损害了个人和社会。客观的善与恶，客观的对与错，统统被废黜了。列奥·施特劳斯是一个细心的、真诚的、深心眷注的思想家。他好像教导过他的学生，要读懂

古典哲学家的言外之音。他有一种看法，认为古典思想家的字里行间隐藏着深意，只有借助暗示、引喻或其他征兆才能发现；导致这一状况的原因或是因为这些思想家害怕高压机关的审查，或是因为他们本来就是使用这种方式思考问题的。他这种看法对别出心裁和各种怪诞念头是极大的刺激，而我认为这不过是刚愎自用罢了。他诋毁文艺复兴以后的世界被实证主义和经验主义无可救药地败坏了，在我看来，这是近乎荒谬的。

贾：该怎么看他对现代性的批判呢？

伯：我不赞同他的批判。我在芝加哥当访问学者时曾多次和他交谈，他都力图说服我。但他无法使我相信有永恒的、不可改变的绝对价值，有放之四海而皆准的东西，诸如上帝赋予的自然法之类。我得到一篇即将发表的他生前写就的文章——搁了多年没人看过的一篇“遗作”——其中我受到的他严厉攻击。就随它去吧，我也不能答复他，因为他已经在坟墓中了，我也没兴趣跟他的一批门生打交道。我觉得，他和他的门生都相信，善与恶、对与错都直接得自某种先天的启示，某种“形而上学之眼”，也就是靠使用柏拉图式的那种我无缘分享的理性官能。柏拉图、亚里士多德、《圣经》、犹太教法典、迈蒙尼德，也许还有阿奎那和中世纪的其他经院哲学家，都通晓什么样的人生才是最美好的，他们的门生现在也执着于此，而我却没有这种荣幸。

贾：所以您认为您自己属于纯粹的现代人？

伯：我不懂你说的现代人是什么意思。指有经验主义思想的人？是的，我属于这样的现代人。我不能用几个词总括我的全部信念，但我认为，世界上存在的一切无外乎就是人、物和人脑中的观念——目标、情感、希望、畏惧、选择、想象的情景和所有其他形式的人类经验。这就是我所认识的全部东西。我无法做到无所不知。也许有一个永恒真理和永恒价值的世界，有一种只有真正的思想家才能具有的魔眼，而这只属于恐怕我永远无法进入的极少数精英的领地。列奥·施特劳斯知道我原则上不同意他的学说，确实如此。我觉得他最好的书是

在英国写的论述霍布斯的那一本[10]。而他跟我说过，他写得最不好的书正是论述霍布斯的这一本。可见我与他之间存在着一道不可逾越的鸿沟。

贾：您如何把自己的哲学置于政治哲学的传统之中？

伯：您说的传统指什么？

贾：我是指从柏拉图到当今世界这个传统。

伯：我认为传统并不是唯一的。柏拉图代表一个传统，亚里士多德代表另一个传统。斯宾诺莎跟前两人差别都很大，康德跟这三人又不同。比如，柏拉图、亚里士多德和中世纪的基督教，都设想世界上一切东西都由上帝或大自然赐予了一个目的，一切生物和无生物都力求达到这个目的，当然它们也就是为这个目的而被创造或从这个目的产生的。斯宾诺莎否认这种设想，休谟也否认这种设想。法国启蒙时代的哲学家们跟英国的洛克一样，却都相信这种设想。康德不相信这种设想，虽然他也希望人在坟墓之外还有一种完满。边沁也不相信。那么你说的这个传统在哪里呢？

贾：即使在政治哲学领域也是这样吗？那是一种持续不断的创造吧？

伯：即使在政治哲学领域也是这样的。永恒哲学是基督教尤其是罗马天主教的一个根本观念。目的论仅仅是此种思想之延续的一根线索。

关于文化的差异

贾：在现代性的思想家中您特别关注维柯和赫尔德。可以说，您对历史的思考主要是受这两个思想家的影响，对吗？

伯：是的，我特别关注维柯和赫尔德，但是我的思考并非全是对

历史的研究，恰当地说，我不是一个历史哲学家。我相信多元论而不相信历史决定论。在关键时刻，在历史转折关头，当各种因素大体上平衡地出现的时候，个人以及他们的抉择的行动，本身不一定可被预见（确实很少能预见），但却能决定历史的进程。我不相信历史是一部戏剧（这是赫尔岑使用的概念，他认为历史不是一部多幕剧，一部由上帝或大自然赋予主题的演出，不是有图案可辨的地毯）。而马克思和黑格尔都认为历史是一部有结局的多幕剧，它在达到高潮之后（在马克思看来，要经过可怕的冲突、苦难、灾祸），天堂之门将会启开，那就是戏剧的收场，历史（马克思称为史前时期）便从此结束，一切事物都永恒协调，人们将合乎理性地合作共事。维柯和赫尔德却不会这么说。他们（特别是维柯）相信历史进程有一定的形式，但不相信历史是一部有结局的戏剧。我的历史观来自对黑格尔等人及其追随者的著作的阅读，我发现他们的理论总的说来是不可信的。我觉得，他们的历史观跟斯宾格勒、汤因比以及他们的前辈——自柏拉图和波利比乌斯算起——所持的历史观没有什么不同。当然，总会有人去探索这类历史的目的和对历史的解释，但我认为事实不会支持这种模式，规律也会被许多明显的例外和反例打破。我读过布罗代尔、E.H.卡尔和现代马克思主义者的许多著作，了解他们的争论，知道历史决定论主张什么东西。虽然有许多非人因素决定着个人和民族的生活状态，但我看不出有足够的理由把历史视为一条不会发生偏差的高速公路。我感兴趣的是维柯和赫尔德的文化多元性的信念。实际上，每种文化都有自己的重心，各种文化有着各不相同的、新颖的、不可预见的思想及其相互冲突的倾向。我看，维柯最先理解到，文化就是世界相对于社会的意义，就是男男女女对于他们自身与别人和环境发生关联的集体意识；文化影响思想、感情、行为、举动的特定形式；文化是多种多样的。维柯划分不同时期的文化，赫尔德则对不同时代的不同民族的文明，特别是同时代的不同民族的文明作了区分。他俩的信念增强了我的看法。我认为，历史不是一个呆板的单线条的进步过程，伏尔泰说，历史是理性、知识和艺术品创造不断进步的过程，有时被可怕的干扰所打破，突然陷入野蛮状态，比如中世纪基督教徒

的迷信。我看没有那种逐步增长的进步。当然，更丰富的知识、更大的幸福、更深厚的关怀、更多的自由和更高的效率等等，是进步的表现。从某些方面的发展看，人们可以说现在跟以前某个时期相比是进步了，但跟其他各个时期相比却是倒退了。在20世纪（无疑是历史上最坏的世纪之一），谁能相信人类是连续不断进步的？或者总的来说是持续进步的？不指明是什么方面的进步，人们能说进步吗？人们可以说在两千年前不被大多数西方人所接受的某个价值系统现在被接受了是一种进步。但这种进步是按照我们在某些方面的标准所做的判断，而按照其他民族的标准则未必就是进步。我不能接受这么一个整体进步的历史观。

贾：但您不也是运用因果原则研究历史吗？

伯：当然是，因果原则不能不用。但是我不相信你能找到用来预期历史发展的模式，就像天文学甚至生物学所做的那样。马克思、圣西门和布克哈特的有些预言实现了，有些预言落空了。圣西门预言了社会的技术转型，而他关于政治作用递减率的说法完全是错误的。圣西门的追随者进而预言了大商业的发展和技术的进步对文化的影响，而在时间、地点、原因、结果和政治革命的经济后果上，总的说来是错误的。今天谁敢重复列宁关于国家消亡的预言？谁敢重复托洛茨基关于个人天赋普遍展示的预言？这些预言家谁也没预言过当前全球范围的民族主义的兴起，也没预言过宗教狂热的勃兴，而这正是对当今世界有重大影响的因素之一。在19世纪，人们曾以为民族主义行将消亡，没人估计到今天它还存在于包括西方在内的世界各地。马克思以为宗教是阶级斗争和资本主义的副产品，但他料想不到，现在阿尔及利亚政权在原则上是社会主义的，却比资本主义政权有更狂热的宗教和更激进的民族意识。预言是一种普遍却难以信赖的活动。我在维柯和赫尔德的著作中所读到的，是人类历史固有的文化多样性的观点。历史并不直线行走，不同文化之间相互作用，有时就是因果性质的作用。通向未来或过去的道路不存在唯一的钥匙，它不好跟自然科学作类比。后者的定律对重复出现的因果链是开放的，这样的因果链能总

结为一般的规律。

贾：当您说到不同个体之间的目标冲突时是不是以维柯的思想作为理论基础？

伯：维柯教导我们要去理解异己的文化，这跟中世纪的思想家很不相同。赫尔德比维柯更重视区分各种文化之间的不同。古希腊、古罗马、犹太、印度、德意志的中世纪时期、斯堪的那维亚、神圣罗马帝国、法国等等，其文化都各不相同。我们能够理解不同民族和地区人们的生活方式（即使他们的生活方式跟我们的差异很大，即使他们憎恨我们或有时候被我们所谴责），这样的事实表明，我们大家能够穿越时空进行沟通。当我们认为理解了那些与我们在文化上有很大差别的群体的时候，即意味着某种强大的富于同情心的理解、洞察和Einfühlen（“共感”，赫尔德发明的一个词）的存在。即便其他文化排斥我们，依靠移情的想象力，我们也可以设想，为什么他们会产生这样的思想和感情，并采取相应的行动达到预定的目标。

文化相对主义和人权

贾：您认为文化相对主义与普遍性原则两者是矛盾的吗？

伯：我认为两者并不矛盾。人与人之间以及社会与社会之间的差异，可能被过分夸大了。据我了解，没有哪一种文化缺少善与恶、真与假的概念。比如勇敢，可以说在我们所了解的每个社会中，都是一种值得赞美的行为。因此一般性的价值观是有的，这是关于人类的经验事实，莱布尼兹称为事实的真理而不是原理性的真理。不同时空的芸芸众生，绝大多数人都共同拥有某些价值观，不论这些价值观是否自觉明晰，也不论它们在态度、举止和行动上的表现如何。另一方面，人与人之间，社会与社会之间，又确实存在着很大的差异。如果你确实了解了个人之间、团体之间、民族之间、各个完整的文明之间

所存在的差异，运用想象“进入”他们的思想、情感世界，设想你自己置身于他们的生存环境中会怎样认知世界并审视自己与他人的关系，那么，即使你对所观察到的东西很反感（全部了解当然并不等于全部谅解），也肯定会减少盲目的偏执和狂热。想象会产生狂热，但通过想象洞察了不同于自己的境况，结果必定能减少狂热。拿纳粹来说吧（一个极端的例子）。人们说，纳粹分子是疯子，是神经错乱者。我看，这样说太随便了，太轻率了，也太不足道了。纳粹分子被人用口头及书面文字向他们鼓吹，引诱他们相信存在着劣等人——他们无异于有害的动物，危及了真正的文化（即德意志的或北欧的文化）的基础。“存在着劣等人”，这是一个纯然虚假的命题，在经验上可以证明是虚假的，纯粹是胡说。但是，因为有人告诉你存在着这样的劣等人，你又信任那些说教者，那么你就会相信这个命题。更进一步，你就形成这么一种思想判断（在一定意义上这是很合理的）：必须灭绝犹太人。这种判断不是出自神经错乱，也不是简单的非理性的憎恨或轻蔑，或者说是攻击倾向（虽然这样的憎恨和倾向会助长这种判断）。古往今来许多冲突和暴行就是这样引起的，真是太习以为常了。这些情绪被系统化为荒谬绝伦的信念，经过演说家和著作家有组织地鼓吹，那就不是显而易见的荒谬命题，而是叙述清晰的学说，造成了犯罪，导致可怕的残杀和惨烈的灾难。我认为，人们在把一个有思考力的人称为疯子或神经错乱者时务必小心谨慎。迫害并不是来自神经错乱，而产生于把骇人听闻的谬误深信为真理，进而导致罄竹难书的恶果。如果人们希望阻止盲目的狂热所造成的灾害，必须力图理解信念中的理智的而不仅仅是心理的根源；必须力图向那些狂热者说明他们是错误的。如果做不到这一点，那就投入反对他们的战争的行列中去，而说服工作还要继续进行。有些宗教运动也是很容易并很快导致战争。它们忽视人们信念中共同的东西。正如苏格拉底教导的，理性的方法，通向真理的道路，要与人们自己的价值观相分离，这对于社会和个人的命运是极其重要的。就此而论，西方哲学的中心传统是权利。诗人海涅很久以前说过，人们不应轻视谦卑的教授所做的研究工作，应该重视而不应低估教授的这种能力。与他的朋友马克思不

同，海涅相信是康德导致了罗伯斯庇尔。了解自己及他人，懂得理性的方法，掌握作为知识和全部科学基础的证据，以及力图验证直观确定性，这些对我们来说都有着根本的重要性。人权这个观念建立在一个正确的信念之上，那就是普遍存在着某些特定的品性——自由、正义、对幸福的追求、真诚、爱——这符合整个人类的利益，而不只是符合作为这个或那个民族、宗教、职业、身份的成员的利益。满足这些要求，保护人们这些要求不被忽视或否认，都是正当的。有些东西是人之为人所必然要求的，不管他们是法国人、德国人或中世纪的经院学者，只要他们是过着人的生活的男人和女人。

贾：您认为这些人权原则跟民族精神相矛盾吗？

伯：我觉得不矛盾。我认为，一切存在过的文化都认可或在最低限度上认可有这样的人权。不过，把这个最低限度扩展到什么范围，对此可能有不同意见：家奴、奴隶、犹太人、无神论者、敌人、邻近部落的成员、野蛮人、异教徒，都配享有人权吗？尽管如此，就存在这些权利，并且这些权利是指导正常人生活的经验性先决条件而言，所有文化都是承认的。否认一定等级的人的人道，在实践上时有发生，在理论上却不多见。

贾：那么，您认为我们可以以人权为基础建立政治哲学吗？

伯：不，那还不够。但这是绝对必要的条件。没有这个条件就没有政治哲学。

贾：还要加上什么条件呢？

伯：看情况而定。你必须对一些重要的概念展开分析。你必须懂得什么是正义，什么是自由，什么是社会契约，并对不同类别的自由、权威、义务作出区分等等。政治理论的分野往往围绕“为什么有些人要服从另一些人”这个中心问题来展开。多数政治理论都是对这个问题的回答。实质上不是为什么服从，而是为什么应该服从和服从到什么程度。

两种自由概念

贾：说到自由，能否解释一下您对积极自由和消极自由的划分？

伯：有两个各自独立的问题。一个是："多少个门向我敞开？"另一个是："这里谁负责，谁管理？"这两个问题相互交织又相互区别，它们要求不同的回答。多少个门向我敞开？关于消极自由的问题是：拦在我面前有什么障碍要排除？其他人怎样妨碍着我？其他人这样做是有意的还是无意的？是间接的还是有制度依据的？关于积极自由的问题是：谁管我？别人管还是自己管？如果是别人，他凭借什么权利？什么权威？如果我有权自主，自己管自己，那么，我会不会失去这个权利？能不能丢掉这个权利？放弃这个权利再恢复这个权利？具体怎样做？还有，谁制定法律？或谁执行法律？征求过我的意见吗？是多数人在统治吗？为什么？是因为上帝、牧师，还是党？是出于公共舆论的压力？传统的压力？还是慑于什么权威？这便是与消极自由不同的问题。这两个问题连同各自的附属问题都是重要的且合理合法的，对两者都必需作出回答。有人怀疑我捍卫消极自由而反对积极自由，以为消极自由更文明，那只是因为我觉得，积极自由在正常生活中虽然更重要，但与消极自由相比更频繁地被歪曲和滥用。其实这两个问题都是切切实实、不可回避的。对它们怎样的回答决定着一个社会的性质——自由社会还是独裁社会？民主社会还是专制社会？世俗社会还是神权社会？个人主义的社会还是社群主义的社会？如此等等。这两个概念在政治和道德上都曾被歪曲到各自的对立面。乔治·奥威尔对此有过很好的描述。有人说："我可以代为表达你的真正愿望。也许你以为你知道自己需要什么。而我、元首、我们比你自己更了解你，向你提供你所需要的东西，只要你认清了你的'真正'的需要。"我则说，如果国家不采用强制措施，自由也会对老虎和绵羊一视同仁，甚至前者吃掉后者也是在所难免的。但实际上这是对消极自由的歪曲。当然，资本家不受限制的自由就会损害工人的自由，工厂

主或父母无限制的自由会让小孩子沦为煤矿的雇佣者。弱者一定要保卫自己不受强者侵犯，就此而言，自由就要减少。如果积极自由充分地实现，消极自由就会被减少。关于两种自由之间要保持平衡，尚未有明确的原则对此予以阐释。积极自由和消极自由两者都是明确有效的概念，而我觉得历史上虚伪的积极自由所造成的危害比现代虚伪的消极自由所造成的危害更大。当然这可能有争议。本杰明·贡斯当是我非常钦佩的思想家，他的论文《古代自由与现代自由的比较》是我所了解的讨论两种自由的最好的作品。

贾：这正好是我想问的。在贡斯当和卢梭关于古代自由与现代自由两者对比的争论中，您站在哪一边？

伯：我站在贡斯当一边。贡斯当认为有两种自由，他不否认古代雅典人所拥有的自由的价值。在古代雅典人看来，自由意味着在议会中一个人可以指控别的任何人，谁也不能妨碍别人（不管地位多么低微）向法庭提出对他人的诉状，不能妨碍别人公开地谴责他人，不能妨碍别人自由地观察、批评和谈论，而不管这会带给当事人多少不快。但是，现代的自由概念允许人们拥有一定程度的隐私权。隐私这个概念在古代很少见，实际上是中世纪的思想。帕斯卡尔就说过，世界上一切罪恶其实都是因为人们不安静地坐在房间里而造成的。现代自由确认了人们的稳私权。

贾：但是，这是私人自由，不是公共自由？

伯：对。私人自由和公共自由任何一方不受控制的实施都会破坏另一方。隐私确实是个新概念，比人们通常所想的还要新。新概念之所以能产生，是因为有新观念出现。再拿“真诚”这一概念来说吧。可以说，在古代和中世纪，真诚并没有被视为一种美德。真理才是一种根本性的价值；殉难的信念之受称赞，只是在有证据证明它是一个真理性而不是谬误性的信念时。任意一个犹太人或基督教徒都认为，由于异教徒所信奉的东西的确是荒谬的，因此对他们持有这一谬论的那份真诚没什么好钦佩的。随意一个十字军东征的参加者都会说，穆斯林信奉的东西当然是虚假的，因此对他们这种颠倒是非的真诚也没什

么好感动的。宗教战争期间，新教徒被看成是把灵魂引向地狱的邪恶的教唆者，是必须被抵制的放毒者，如果必要应该处死他们，可是，事实上，他们宣讲他们的教义，不是为了挣钱，不是为了争权，也不是出于虚荣心，而仅仅因为他们对所讲的东西深信不疑，而且准备着为那些可怕的异端邪说而献身——但没有一个东正教徒会说如此真诚是该受钦佩的。总之，重要的只是真理，而不是真诚。我觉得，把真诚看作一种美德不过是17世纪晚期前后的事。真诚地相信错误的东西是很危险的。是没有道德价值或精神价值的，至少是令人遗憾的。多样性作为一种正面的价值，也是一个新观念。旧观念认为，真理只有一个，谬误可有许许多多。对于任何一个真正的问题，原则上只能有一个正确的答案，其余的答案必定全是错误的。如果认为一个问题有两方面，可以有两个或更多的互不相容的答案，其中任何一个答案都可被诚实的理性的人所接受，这就是一种很新的观念。有人认为，伯里克利在他著名的葬礼演说中已经多多少少谈到了此种观念。他接近了而没有确立这一新看法。如果雅典的民主是好的，斯巴达或波斯就不会被承认。自由社会的好处在于容许各种各样相互冲突的意见存在而不被压制，这种观念在西方确实是比较新的。

关于多元论的争论

贾：您在许多著作中讨论的主要哲学问题之一是多元论这个概念，您反对一元论或单一标准的观点。您是不是仅仅在保卫旧的自由主义政治理论时才阐明了这一概念？或者，您是不是在评论马基雅维里、孟德斯鸠这类思想家和评论屠格涅夫、赫尔岑这另一类思想家时，认为多元论是一个重要因素？

伯：多元论和自由主义是互不相同甚至也互不交叉的两个概念。有各种不属多元论的自由主义理论。我既相信自由主义，也相信多元

论，而这两者并没有逻辑上的关联。多元论确认：既然对于道德和政治问题以至任何价值问题不可能有一个最终的解答，并且，人们给出的或有权给出的某些解答是相互矛盾的，那么，在实际生活的某些领域，有些价值便可能变得互不相容，这样，如果要避免破坏性的冲突的话，就应该妥协，而最低限度的宽容，不管你情不情愿，都是必不可少的。

贾：您认为马基雅维里是多元论的思想家吗？

伯：马基雅维里不是一元论的思想家，也许是二元论的思想家。我觉得，他是无意中成为反对一元论的一个先驱，因为他是第一个阐明在近代社会存在两种道德的思想家。一种是异教徒的注重实际的道德：充满活力，朝气蓬勃，有自信心，追求权力和荣誉，斯多葛式的抵抗痛苦和不幸，共和主义者的胆量，公民的爱国心，如在罗马共和国时期和罗马帝国早期的道德。另一种是基督教徒的道德：谦卑、脱俗、为另一世界做准备、屈从于现实世界的世俗权力，相信受害者（而不是施害者）的牺牲是神圣的。当然马基雅维里没明说这两种道德哪一种更好，但他喜欢哪一种是很清楚的。他压根对纯洁的基督徒生活不感兴趣。我认为他最早揭示了基督教的国家观本身在措词上是自相矛盾的：一个人不能同时既是基督教徒又是英雄的古罗马市民。基督教徒必须保持谦卑的姿态，又常常可以粗暴无礼，这是一种不可调和的二元论。古罗马人成功地抵制了这种自相矛盾的要求。人们可以选择一种生活或另一种生活，而不能同时过两种生活；没有更为根本的标准用来决定正确的选择；既然选择这种也行，选择那种也行，在客观上就不能说一种生活优于另一种生活。它是人们想做什么和成为什么的问题。这就朝两种以上的可能性打开了大门，它正是多元论的观点。孟德斯鸠认为，社会是在他所谓的气候的影响下发展和随之发生差异的，那是指不同地区的自然条件。但是，在某些方面孟德斯鸠不是相对主义者。他把正义看作是一种客观的、不变的价值。如果你看他在旅游时写成的《日志》，特别是看他对意大利古典绘画的评价，就会知道他十分清楚什么是好和什么是坏，好与坏并不是个人趣

味的问题，可见在美学评价中他不允许相对主义。他确实也说过，在波斯自然和正常的东西不同于在法国习以为常的东西，尽管如此我还是认为他是明确地把善、正义、自由视为绝对价值的。在他看来，习惯是有差别的，生活方式是多种多样的。这是否意味着他在价值方面主张多元论，并不是很清楚。跟蒙田和拉伯雷一样，在这方面确实比较含糊。

贾：屠格涅夫和赫尔岑这些俄国思想家又怎么样？您认为他们是多元论的奠基者吗？

伯：屠格涅夫不是哲学思想家，他极少有一般性的理论，他是个伟大的小说家。但赫尔岑是个真正的思想家，他也许是那些最早受浪漫主义理论影响的思想家之一。浪漫主义认为，价值不是发现而是创造出来的，生活的目的就是生活本身。这跟以前那些著名思想家的观点差别极大。对于赫尔岑来说，生活就是生活，没有目的。男男女女、芸芸众生都有目的，而生活过程没有目的。“生活的目的是什么？”很多人提出这个问题。在赫尔岑看来，这是个毫无意义的问题。“目的”的意思本身已经包含怀抱目的之人；非人的目的观念——生活的目的、自然的目的、大自然的目的，都是废话。在他之前我没看到有谁这么明确地说过，甚至施蒂纳[11]也没有这样说过。而赫尔岑是深受施蒂纳影响的。

理想的追求

贾：您认为政治哲学的任务是什么？

伯：是审视生活的目的。政治哲学在本质上是道德哲学，它应用于社会情境，当然包括政治组织、个人与团体、国家的关系以及团体与国家的相互关系。有人说政治哲学是研究权力的，我不同意。权力纯粹是经验问题，通过观察、历史分析和社会学的调研来解决。政治

哲学是要审视生活目的，人（社会的和集体的）的目标。政治哲学要做的事就是审查为实现各种社会目标而提出的种种主张的合理性，检查为确定和实现这些目标而采取的种种方法的正当性。跟其它所有哲学研究一样，政治哲学要力图澄清构成有关观点的词和概念，使人们能理解自已相信的是什么，自己的行动表示什么。政治哲学还要对那些维护或反对人们所追求的各种目标的辩论作出评价，并要防止麦克米兰所引述的（据我回忆）“胡说八道”。这正是政治哲学的事务，一直如此，真正的政治哲学家都不会忽略这一点。

贾：1988年2月，您接受乔瓦尼·阿涅利基金会授与的第一次奖金，在都林歌剧院您发表了题为《理想的追求》的领奖演说，您能不能谈谈您追求了半个多世纪的理想的本质是什么？

伯：我在阿涅利颁奖会上对听众的讲话是想表示，对人类的问题，追求一种唯一的、最后的、普遍的解决，无异于是追逐海市蜃楼。有许许多多理想值得追求，其中有些理想是互不相容的。以为对于所有的人类问题，可以找到万事大吉的解决办法，如果有许多人反对的话，还可以采取必要的强制措施以确保实现，这种理想只会导致流血，增加人类的苦难。如果你问我，我自己的理想是什么？我只能给你一个谨慎的回答。我相信，对于人类生活破坏严重的，莫过于那种迷信了：凡美好的生活都是跟政治或军事力量相联结的。本世纪已经为这个真理提供了可怕的证据。我的信条是：为一个还算可以的社会而工作。如果我们能由此走向更宽广的生活，那是再好不过了。只是某些国家的状况连还算可以的社会也比不上。

贾：您觉得您自己是不是一个批判的人道主义者？

伯：我不清楚你说的批判的人道主义指什么。我只能说，像我这样相信民主、人权和自由国家的人，谁也不能否认批判是必不可少的。任何一个禁止或限制批判的政体，除非处于极其危急的情境中，为避免彻底混乱和毁灭而必须全体一致，否则，这种政体的发展前途不外是极权主义或其他形式的盲目的狂热，这是非常明显的，不必多说了。

通向欧洲大陆的桥梁

贾：为什么您认为法国哲学被引向德国哲学而不是英国哲学？

伯：英国哲学总是在注重澄清思想，检验理论和假设，分析经验的意义。法国哲学在笛卡尔的时代和柏格森哲学出现之前其实也是这样的。到20世纪30年代，部分地由于在本土遭受迫害的德国哲学家移居巴黎，法国哲学被引向存在问题和黑格尔式或后黑格尔式的思想风格。这种德国哲学风格在本世纪早期已经被罗素和摩尔成功地从英国赶走了。

贾：您认为英国哲学和法国哲学怎样才能有真正的沟通？

伯：跟法国哲学家相比，多数英国哲学家（其实也包括多数美国和斯堪的纳维亚半岛各国的哲学家）似乎都太单薄、太技术化；跟英国哲学家相比，多数法国哲学家似乎都太含糊、太夸饰。如果把四位一流的英国哲学家和四位一流的法国哲学家送到一个荒岛上至少生活三年时间，强迫他们彼此谈论哲学问题，我不能肯定双方能否实现沟通。我不怀疑一开始他们能够这样做，必须说服他们坚持突破所有的障碍。如果这些哲学家有谁发牢骚，不理解对方，不谅解对方，可以简单地要求他们如同学习一门艺术鉴赏的技巧一般，尝试着用对方的语言交谈。如果这样做行得通，可能就有点进步了。要实现真正的沟通，只有经过系统的批判，而这种批判对于使用不同语言的人来说都是可以理解的。对于来自不同营垒的哲学家，最困难的任务是翻译。也许这是件没有希望的事情。但是我不悲观。我已经弄懂了亚历山大·科热夫针对马克思化的黑格尔所作的解释，也已经弄懂了马尔库塞。但是，阿多诺的哲学著作我一个字也看不懂，虽然我跟他有交情，彼此谈过音乐、文学和其他不少东西。据说在法国他的著作很受青睐。我得承认，我的朋友艾伦·蒙蒂费奥里的朋友、法国哲学家德里达的著作，我也完全看不懂。这可能得归因于我的哲学境遇，我太老了，不能从这境遇中解脱出来。就我来说，英国哲学与欧洲大陆哲学的沟通

恐怕是做不到的。

贾：但愿翻译您的著作有助于促进沟通。

伯：我很高兴，但没有信心。英美哲学和康德塑造了我。我觉得我写的东西在许多深奥和高雅的法国思想家看来是太经验化、太朴素了。魅力还是有的。我的朋友查尔斯·泰勒无法让我明白那些超凡卓著的法国哲学家希望人们相信什么或不相信什么；他也许能为沟通英国哲学和欧洲哲学搭起一座桥梁——我是做不到了。恐怕我太老，学不到新玩艺了。

[1] 圣彼得堡。该城为彼得大帝于1703年所建，1914年改称彼得格勒，1924年又改称列宁格勒，1991年复称圣彼得堡。

[2] 李沃夫亲王的临时政府是短命的（1917年3月14日至7月25日）。继他之后的克伦斯基于5月5日便夺取了全部政权。

[3] 拉脱维亚在1918年11月宣布独立，1920年8月11日苏联承认其独立（《里加条约》）。

[4] 普列汉诺夫（1856—1918）青年时代属民粹主义者的中间派。他最著名的著作是《论一元论历史观的发展》（1895）和《俄国社会思想史》。他跟列宁一起于1900年在日内瓦创办《火星》杂志。1917年二月革命后普列汉诺夫回到俄国，反对布尔什维克夺取政权。

[5] 在阿赫马托娃非常优美的《没有主人公的诗》中，伯林被称为“未来的客人”。

[6] 1948年阿赫马托娃被苏联官方的理论家日丹诺夫粗暴地形容为“一半是修女，一半是妓女”。她于1966年死于莫斯科，享年77岁。

[7] 伊玛目，阿拉伯文imām的音译。原意“表率”、“首领”、“站在前列的人”等，一般用来指称某些伊斯兰教国家元首或伊斯兰教教长。——编注

[8] 沃尔夫（Christian Wolff, 1679—1754），德国哲学家和数学家，曾任多所大学教授，是莱布尼兹哲学的普及者。——编注

[9] 托马修斯（Christian Thomasius, 1655—1728），德国哲学家和法学家，曾任霍尔大学教授。——编注

[10] 即《霍布斯的政治哲学》。——编注

[11] 马克斯·施蒂纳（1806—1856），著有《自我及其所有者》。——编注

第二次对话

现代政治学的诞生

马基雅维里：政治的自律性

贾：谁选定《反潮流》这个书名？是您还是出版商？

伯：是我。因为在该书里我写到的思想家多数都反对他们时代的流行观点，所以我选择了这个书名。

他们很多人是处在一个思想进步时期的反动分子。当然也有些思想家不属于这个范围。比如，威尔第就是个跟时代非常合拍的人，马基雅维里也可以算得上一个。马基雅维里是典型的意大利文艺复兴时期的思想家，而他又脱离了西方核心的传统观念之一。我认为或许是他最先认识到两种相互对立的价值系统可以并存：一种是基督教的价值系统，另一种合适的称呼是异教徒的价值系统。他没有提供普遍适用的标准来决定在这两种价值系统中该选择哪一种，也没说哪一种更好。看得出他比较欣赏异教的古罗马的传统价值，但他并不谴责或批评基督教的价值。据说他临终时作了忏悔，正式作为一名基督教徒而谢世。按照他的观点，那么，就有两种相互矛盾的生活，而只有其中一种能创造和维护他所赞成的那种国家政权，他的《君主论》和《史论》[1]就是植根于这一观点的。提出这一观点可说是一个历史性的契机，因为它在伦理学和政治学的永恒哲学的观念中撕开了一道严重的裂缝。从古希腊到古罗马，从中世纪经院学者到文艺复兴思想家，到笛卡尔、莱布尼兹、斯宾诺莎，法国百科全书派，又到19世纪的思想家，乃至形而上学者、实证主义者、实在论者和唯心主义者，直到现代所有科学思想的崇尚者，一直延续着这么一种观点：对任何问题，不管是事实问题还是价值问题，只能有一个正确的答案（不管经过怎样的努力才获得的），并且，合乎逻辑地，发现真理的方法就是理性探究的方法。马基雅维里是第一个这样的思想家：他认为至少有两种生活方式，人们可以选择过其中的任何一种，或者在现世或者在来生

寻得拯救，但这二者是互不相容的。这样一来，基督教关于在尘世建立美好国家的理论便是自相矛盾的，他没有明确地这么写（这可能会给他带来很大的麻烦），但从他的言论中可以得出这样的结论。

贾：就是这个缘故您称他为多元论的思想家，对吗？

伯：我认为他是二元论的思想家。但是，一旦你有两种同样有效的可能性，你就可能有更多的同样有效的可能性。如果对同一个问题能有两种同样有效的答案，就可能有更多同样有效的答案。

贾：但您在论述马基雅维里的文章结尾，说他是多元论的思想家。

伯：但是，与其说他是多元论的思想家，勿宁说他是二元论的思想家，关键之处在于，他打破了一元论的传统。他是现代伦理学中最早的二元论者，而最古老的二元论者是公元前4世纪古希腊的某些人。最伟大的哲学家都是一元论者。亚里士多德在他的《政治学》中说，男人自然地全部卷进政治生活。据修昔底德引述，伯里克利也有相同的看法。伯里克利承认有些人对政治生活不感兴趣，他们被叫做“愚人”；这些人公然被社会抛弃，他们并不真的是白痴，只是有某些缺陷，他们生活在自己的世界中，以至同常人的生活相疏远。对于古典时期的希腊人以及斯巴达人和底比斯人来说，参与城邦的社会生活是男人的天赋职责。柏拉图在说到一个理想社会时也持同样的看法。在他的《理想国》和《法律篇》中，柏拉图说苏格拉底（批判自己的国家雅典的人）仍是一个好公民。苏格拉底在论战中的表现极其英勇。他不是离群索居的人，尽管他的有些学生是这样的。亚里士多德描述过各类城邦，民主政体的，寡头政体的，等等。但不管是怎么样的城邦，即使在“坏”的城邦，所有人都参与城邦事务。但是，对于斯多葛学派和伊壁鸠鲁学派以及在这之前的第欧根尼和犬儒学派，就不是这样。斯多葛学派声称，你可以参政，政治对你无关紧要，你想参加就参加，不想参加就不参加，这不是重要的事情。伊壁鸠鲁告诉人们，不要参加政治生活，重要的事情是个人的拯救；要跟政治保持一定的距离。这里有点例外，这些思想家都不把政治看作人类生活所

固有的内容，而斯多葛学派的奠基人芝诺却赞赏雅典的马其顿执政官。在他看来，执政官跟祭司是同等重要的人物。但是芝诺教导人们的，还是个人要遵循理性，政治生活跟理性生活无关。因此，如果你不想参与政治生活，就没有必要参与。人们差不多忘记了的一个英国学者埃德温·狄宛对此曾举过一个很好的例子。他说，假设你的老板派你去邮局领一个包裹，对你来说，取回这个包裹当然是情理之中的，但是，如果这个包裹还没有寄到，你也不用介意，反正领不到包裹与你无关。就是这样，斯多葛学派对政治的看法是与已无关。你可以参与政治，但这不是你的义务，政治生活不属于理性生活的范围。你千万不要卷到政治生活中去，因为那会受感情驱使，而感情会歪曲理性，必须加以控制。

贾：那么，您认为谁是最早的二元论者？

伯：不是伊壁鸠鲁，也不是斯多葛学派的芝诺。作为思想家，他们最早主张，应允许有两种生活方式。私人的和公共的，而怎样过日子得听从于自然，不能强制。因此，他们是用一种一元论反对另一种一元论，用芝诺的一元论反对亚里士多德的一元论。按照他们的理论，政治就像坐船旅行，你可以去，也可以不去，这种思想正是自由选择如何生活的开端：两个和平共处的哲学学派，各自都声称是理性的权威，而在理论上又尖锐地对立；异端是多元论之母，也是相对主义之母，为更宽泛的观点播下了种子。亚里士多德于公元前323年去世，芝诺学说大约盛行于其后的公元前310年。所以，正是在这15至20年内发生了一些剧烈的变化。也许在这之前有其他人表达过这种观点。犬儒学派的人？昔勒尼学派的人？怀疑主义学派的人？不知道。公元前4世纪末之前的资料没有什么保存下来了，那时也不会有过系统的论述。而斯多葛学派和伊壁鸠鲁学派确实都反对在这之前的那种单一的集体的生活方式。在柏拉图和亚里士多德先后去世之后，他们是相互对立的柏拉图学园派和吕克昂派。

贾：您认为柏拉图是第一个一元论者？

伯：据我所知，是的。在柏拉图之前很少有完整的政治著作。我

设想智者们是一元论者，但是，对于智者们的政治观点，除了反对他们的人所说的之外，我们又知道多少呢？柏拉图是第一个前后一贯的系统的一元论者。《圣经》的作者也是一元论者。而我认为马基雅维里是指出现实的各种价值是相互冲突的第一人。依照马基雅维里的观点，你可以选择做一个罗马人或一个基督徒，做一个拥护斯多葛学派的古罗马人或一个基督教徒和殉道者，或者起码可以做一个当权者统治下的受害者。那就是为什么我认为他也是个反潮流的思想家，不过我看他自己倒没意识到这一点，他是个不擅长于理论的思想家。他写书谈到国家政权、政治以及如何成功地管理一个共和国或带有共和政治色彩的君主国。他的观点之令人震惊，不是由于他提倡为了达到管理国家的目的可以运用邪恶的手段（其他人也这样做），而是由于他的观点无形中否定了基督教的国家观。

贾：您觉得您关于马基雅维里是一个“反潮流”的思想家的解读，在某些方面跟通常所说的他是一个“权力和国家的思想家”是否相冲突？

伯：不相冲突，因为几乎没有谁谈到马基雅维里关于如何生活这方面的一般性的观点，他自己和研究他的人都不重视这个问题。通常的解释侧重于他有关国家统治的思想：如果你要有一个稳定的强大的国家，你就应该这样做或者那样做，比如说，保持老百姓的穷困状态，不惜为非作歹，等等。但是，人们没有强调这个事实：马基雅维里这样的主张跟基督教徒的生活在本质上是相矛盾的。他不否认基督教徒的生活是最好的生活，但是，如果你过这样的生活，也就是通常所理解的谦卑而没有世俗的雄心大志的生活，那么，你就要准备被冷落、被压制、被侮辱和被摆弄。他不是告诫你，要避免过基督教徒的生活。他的劝告是给帝王、诸侯和共和主义的政治家们的。实际上他是说，如果你是一个基督教徒，那么，我不是为你写作的。一个强大而成功的国家不可能建立在《福音书》的道德上。其他人也是相信这个道理的，不过嘴上不这样说罢了。

贾：您认为马基雅维里是一个伦理思想家吗？

伯：是的，纵然他对个人的生活道德不感兴趣，他也是一个伦理思想家。我认为，政治理论完全属于伦理学，它适用于社会，适用于公众事务，适用于权力关系，仅此而已。有些人以为政治理论仅仅探讨权力的性质，我认为不是这样。政治理论要讲生活目标，讲价值，讲社会生活的趋向，讲在社会中人怎样生活和应该怎样生活，讲善与恶、对与错。如果只是对社会生活中各种事实作纯客观的分析，那是社会学或政治科学，不是政治理论或政治哲学。

贾：在这个意义上，您觉得您很接近康德那样的思想家，对吧？

伯：对，接近康德，乃至接近黑格尔。我敢这样说，离他们不太近，但也不会太远。我不是一个黑格尔主义者。黑格尔的国家观建立在他所说的美德之上，那是以国家形式表示的人与人之间相互关系的体系，或这种关系的逐步展开。他的理性国家概念建立在人是什么、人能是什么、人应该是什么这样的想法之上。当然，这种国家观反对个人主义或自由主义伦理学，反对与公共活动无关的个人关系伦理学，或者反对Vita Contemplativa[沉思生活][2]伦理学。这跟帕斯卡尔的观点不同，帕斯卡尔说："Tout le malheur des hommes vient d'une seule chose， qui est de ne pas savoir demeurer en repos， dans une chambre （人类的一切不幸导源于一件事：不知道独自呆在房间里休息）。"这两个人的差别属伦理学的差别。跟黑格尔不同，帕斯卡尔没有也不想谈论国家。相反，黑格尔的道德哲学同他的政治哲学没有显著的区别。但有人认为，道德哲学是一回事，政治哲学是另一回事。这是克罗齐和其他一些人针对马基雅维里说的。他们以为，马基雅维里对伦理学不感兴趣，是非道德主义者，仅仅关心如何维持一个有效率的国家，把政治理论与伦理学分开来。克罗齐他们这种看法是不对的。我认为，马基雅维里只是把政治理论与基督教的伦理学分开，不是把政治理论与伦理学分开。他思考生活的目标，是一个伦理思想家。他试图弄清楚人类应该追求什么。他希望他的意大利同胞回到古罗马人的思想和实践，希望人们精力旺盛，热爱祖国。他相信美德，那跟软弱正好是相反的。美德意味着活力、生气、斯多

葛式忍受苦难的能力，目的感的增强，勇敢顽强，雄心壮志，有进取心和权力欲。他要求热情的爱国的公民在坚强有力、足智多谋和醉心于掌权的统治者管辖之下。这就是马基雅维里的伦理观念，一种公民的、人道主义的伦理观念。的确，它既不是自由的也不是民主的伦理观念，也不同于约翰·斯图亚特·穆勒、米什莱、迈斯特或托尔斯泰提倡的伦理品性，但却是植根于伦理价值之上的。我想，俾斯麦、基马尔、戴高乐这类人正是马基雅维里所羡慕的政治家。

贾：您看，能不能这样说，有两个马基雅维里，一个是写《君主论》的马基雅维里，另一个是写《史论》的马基雅维里。我的意思是，他一方面是权威主义者，另一方面是共和主义者，对吗？

伯：不能这样说。马基雅维里是个共和主义者，但是，如果不能建立共和政体，他认为，有一个强大的带有些共和政治色彩的君主国也比软弱无能的、懈怠的、无效率的共和国要好。尽管如此，他追求的当然还是一个共和政体。正因为是一个共和主义者，在梅迪奇家族复辟之后他受到处罚。他从来没有为自己信仰共和主义而表示后悔[3]。他给梅迪奇家族去信要求回来，那是出于回归公共生活的愿望：他只相信生活。他希望有一个强有力的政权，而他认为最好的政权就是强大的共和国。有关公民权利的思想亦由此产生。如果形成不了标准的共和国，那么，带有共和政治色彩的君主国也可以，因为重要的是让自己的国家免受其他国家、强大的敌人或掠夺者的蹂躏。公共生活是一片热带丛林，在这片丛林里狮子和狐狸比兔子更易于生存。

贾：马基雅维里说的共和制跟西塞罗说的共和制是不是很相近？

伯：在一定程度上是相近的。马基雅维里不是一个民主主义者。他所理解的共和制是一种为公民利益而实行的强有力的政体。他当然不希望老百姓卑躬屈膝、遭受压迫。统治者要当狮子也要当狐狸，也就是既要坚强有力，又不要受骗上当，这样的劝告是很实际也很实用的。关于马其顿国王腓力他也是这么说的。腓力把人民当牲口那样驱使，不仅不把他们看作基督教徒，甚至不把他们当人看，但是，如果他要当一个强大的马其顿国王，他就得这么做。跟虚弱的希腊民主派

相比，坚韧不拔的腓力和亚历山大更可取。我不相信马基雅维里会说他不关心人们的愿望和思想而只提供技术性的劝告——如果你想要X，那么就做Y。不是这样的。我认为马基雅维里热情地赞同某种有价值的公共生活。他不单纯地是一个技术专家。

贾：有人说马基雅维里是第一个谈论政治自律性的思想家，对此您有何看法？

伯：我告诉过你，我认为他不相信有什么政治的自律性。对他来说，政治就是运用他所相信的一系列道德原则，并把这些原则落实到社会中去。自律性则意味着政治跟道德无关。当然他没有讨论伦理学。他只是间接地说，你的行动可能是不道德的，而在政治上是必要的。他的伦理学是异教的伦理学，但毕竟是伦理学。谈论自律性，这就等于说，道德是一回事，政治是另一回事。马基雅维里认为两者不可以分开。他之所以拥护强大的共和政体，就因为他相信，这种国家的能力、豪气、荣誉、成就是符合人民的愿望的。只是马基雅维里这种看法跟基督教谦卑的道德不相协调。

贾：那么，在什么意义上我们能把马基雅维里看作一位现代的思想家？

伯：好。他是第一个确认存在着不止一种公共价值系统的思想家，也是第一个讨论国际关系的思想家。他希望他所生活的公共世界比其他的公共世界都好。还有，他在列宁之前就提出“谁统治谁”的问题。

贾：您认为现代性的主要特征是什么？

伯：我认为没有什么现代性的特征。我不知道谈论现代性的特征是什么意思。我不懂什么时候开始算现代。我觉得，前现代性、现代性和后现代性全是些任意武断的概念而已。

国家与托马斯·霍布斯

贾：让我们谈谈另外一个政治思想家——托马斯·霍布斯。您在文章中从没提到他。

伯：我对霍布斯不大感兴趣，尽管我认为他是一位优秀思想家和杰出的著作家。其实我也写过一些有关霍布斯的文章。我曾经为马克思主义者C.B.麦克弗森的一本书写过评论。在《占有的个人主义理论》这本书里，C.B.麦克弗森说，“利维坦”不是一个国家，也不是一个统治集团，而是资产阶级。我觉得这是不准确的。我怀疑霍布斯不一定会考虑到资产阶级。我讲课评述过霍布斯，并研究过霍布斯、斯宾诺莎、洛克以及其它17世纪的政治思想家，但我无意写书谈论政治理论史，因而我很少写到他们。我对马基雅维里感兴趣是因为我关注一元论这一哲学传统首先是在什么时候和怎样被反对的。我读克罗齐的书，我觉得他有点保守，他关于马基雅维里的论述是错误的。我总搞不清楚为什么克罗齐能如此深刻地支配意大利的理智生活。据我了解，这种支配地位在别处是没有过的，没有谁能比得上他，对此我深感惊讶。每一位现代的意大利著作家，不管写什么题材的都觉得必须要把自己跟他的关系说清楚。反对克罗齐的人，也感到必须要说清楚反对的理由。当然克罗齐是个多面手著作家，他论过形而上学、史学、美学、马克思主义和其他许多东西。但是他比不上一些重量级的思想家，比如斯宾诺莎、莱布尼兹、康德甚至黑格尔，也比不上诸如胡塞尔、维特根斯坦、罗素、威廉·詹姆斯这些20世纪的哲学家。

贾：您把霍布斯的政治理论放在什么地位？

伯：这个问题我看太笼统了。机械分类是毫无意义的。

贾：您什么时候开始关注霍布斯？

伯：我当学生时读过霍布斯和洛克的著作，就像读笛卡尔、康德、威廉·詹姆斯的著作一样。

贾：您认为霍布斯是现代意义的思想家吗？

伯：在一定意义上他对当前的世界还有影响。我觉得，历史是呈螺旋形运动的。过去的一些思想家今天还会引起人们的兴趣，是因为

他们曾论述过跟今天相似的状况。在19世纪没有人对霍布斯有太多的关心，因为在维多利亚女王时代的英国、19世纪的法国、美国、意大利甚至德国，社会状况跟霍布斯的观点不相干。在17世纪，保护人身安全是霍布斯谈论的事情之一。当时人们害怕死于暴力，而在英国，17世纪死于暴力的可能性比约翰·斯图亚特·穆勒时代要大得多。而20世纪在政治上则比较接近17世纪。这个世纪，大规模的暴力斗争，极权国家的兴起，暴行以及对个人生活的威胁，甚至比17世纪还严重。因此，霍布斯在现代又重新引起了人们的兴趣。过去某个时期的东西到后来某个时期往往引起人们的关注，这是再自然不过的了。现在人们对第三世纪的雅典不感兴趣。是因为那个时期雅典的问题距离我们太遥远了。克罗齐这个观点是对的：任何真正的问题在某种意义上都是当代的问题。霍布斯描述过权威主义国家，强调法律但又缺乏合法的改革途径。服从于国家的理由是它给国民提供安全的保护。人们对死亡、伤害、不安全的恐惧超过了一切。所以在法西斯国家或其他极权主义国家，老百姓服从命令的原因就是恐惧。人们之所以拥护墨索里尼，因为他们害怕无政府状态，害怕工厂被工人占领，甚至像克罗齐或托斯卡尼尼这些自由主义者也对墨索里尼有好感，虽然他们很快就后悔了。担心无秩序是霍布斯的主要动机。也正因为如此他反对舆论尤其是宗教信仰的多样化。宗派就像国家政治内脏中的蠕虫，必须把它们清除掉。

贾：所以霍布斯是一元论的思想家？

伯：绝对是，他的一元论色彩比其他任何一个一元论者都强烈。我说一个你感兴趣的笑话。我曾经以为，苏联是霍布斯所主张那种类型的国家，因为它有苛刻的法律。但是霍布斯没说所有法律都必须是苛刻的。看来我的想法并不对。有人以为霍布斯容忍残暴和压迫，其实他并不希望如此。霍布斯主张要有严格的法律，但仅仅是出于维持公共秩序的需要。这好像有那么一个人，他以为自己会变得不受管束，以为自己会发疯，于是便自发地穿上专供疯子或犯人穿的那种紧身衣。他相信把那种衣服穿上，自己就会得到保护。这又好比一个闹

钟，你调好它，在你可能醒不来的时刻响起来。如果你以为自己会失去控制，你就发明一种机器，这机器就是“利维坦”，它的功能就是能自动地抑制你。霍布斯的学说，就是这种自我限制的机械论。顺便说一下，1946年或1947年吧，我去巴黎，在那里我碰到非常有趣的思想家亚历山大·科热夫。他是我见过的最风趣最理智的人之一。那时他已经是一位重要的法国财政官员[4]。我们谈到斯大林。我记得我对他说：“很遗憾我们对古希腊的智者们了解太少。我们关于他们的知识大部分来自他们的反对派——柏拉图和亚里士多德，这就像我们只从苏联教科书了解伯特兰·罗素的观点。”科热夫说：“噢，不是那样，要是我们只从苏联教科书了解伯特兰·罗素的观点，我们可能认为他是一个严肃的哲学家！”我们还谈到霍布斯和苏维埃国家。他说苏维埃国家不是霍布斯所主张的那种国家。他指出，一旦人们意识到俄国是一个不重视农民和贫苦工人的国家，他就会明白这个国家为什么难以控制。俄国确实令人可怕地落后。不仅在18世纪，直到1917年依然很落后。谁要改变俄国，不对它伤筋动骨一番是不行的。在一个有着严刑酷律的社会，比如有一条法律——荒谬绝伦——规定所有人在下午三点半钟时都要头顶地面倒立着，为了保存性命，所有人都得服从。而对斯大林来说，这还远远不够。斯大林更进一步，他要把他的臣民揉成面团，然后捏成他所需要的形状，人们不能有习惯，也不能有规矩，否则就不会听任其摆布。如果你谴责有人破坏他们并没有破坏的法律，如果你控告有人犯了他们并没犯的罪，如果你指责人们做了他们甚至无法理解的事——那么，他们就任人揉捏了。谁也不知道自己处在什么地位，谁也不安全，因为不论你做什么或不做什么，你都可能遭殃。这造成了一种真正变幻莫测的状态。只要你有了这种面团，你就可以随时改变它的形状，要什么形状就有什么形状。其目的就是要使任何东西都处在不稳定状态。科热夫是个机灵的思想家，他描述斯大林时也是很机灵的。霍布斯所设想的法律是，如果你服从，你就能生存。斯大林所需要的法律是，不管你服从不服从，你都会被处罚，总之你没有安全保障。违法或守法都被惩处（其实，那样的法律并不存在），没有什么东西能挽救你。只有从这种被动的面团状态中

挣脱出来，回复到真正的人的状态，你才有前途。科热夫说，他写过信给斯大林，但没收到回信。我想，他大概把自己当成黑格尔而把斯大林当成拿破仑了。他是容易耽于幻想的。

贾：我不知道霍布斯的著作有没有俄文译本？

伯：有的。霍布斯的俄语译名叫戈贝斯。苏联人写的哲学史对霍布斯评价很好，因为他是一个唯物主义者。斯宾诺莎也获得称赞，因为他也被认为是唯物主义者，真是太荒谬了。坏的思想家有莱布尼兹、洛克、贝克莱、休谟——个个都是唯心主义者。黑格尔不受谴责，完全是因为有马克思。费尔巴哈也不受谴责，毕竟列宁读过他的书。

斯宾诺莎和一元论

贾：让我们谈谈斯宾诺莎吧，您觉得他怎么样？

伯：我认为斯宾诺莎是一个彻底的一元论者。他坚持单一性，以为多样性不能引导人们通向真理。他的政治理论在某些方面像霍布斯。依据他的观点，你必须执政，为了执政，一个理性的人可能要做一些不太光彩的事情。斯宾诺莎是一个惊人的意志坚强的政治思想家。

贾：与霍布斯相比，斯宾诺莎好像认同民众拥有较多的权力。

伯：是的。但是他也相信权威。当然他赞成思想自由和言论自由，而霍布斯不赞成。有一本论述斯宾诺莎的书，是美国一位前马克思主义者写的，书名叫《斯宾诺莎和自由主义》，就是这样说的。但是，斯宾诺莎不是我特别感兴趣的理论家，因为他太理性主义了。他的《伦理学》倒是一本了不起的著作，充满深刻的洞察和高尚的情感。他的论述整个说来是非历史性的，关于人类存在永恒真理的见

解，我很难相信。

贾：笛卡尔或莱布尼兹也是同样的吗？

伯：莱布尼兹的确是一个不可思议的全能型的天才。还有，莱布尼兹已经谈及属于偏向性而不是必然性的原因，我觉得，本质上那就是伊壁鸠鲁说的原子的偏斜运动。当你承认在僵硬的因果联系中有例外的情况，认同不可分的单子有多样性，那么你就不再是一元论者了。

贾："在一切可能的世界中现存世界是最好的一个"，对于这一说法你觉得怎么样？

伯：那是莱布尼兹在解释为什么世界是现在这个样子时说的。他说，如果世界曾经比现在好，他将无法理解；如果世界曾经比现在简单，它一定粗糙得多。上帝在最美好的世界和最简单的世界之间来个折衷。这不过是一句风趣的解释。莱布尼兹只是相信，上帝对所创造的一切有充足的理由，没有什么是不合理的或多余的。《老实人》中的邦格罗斯博士[5]是一幅杰出的漫画，没有谁比伏尔泰更善于讽刺了。

贾：因此您认为莱布尼兹不是跟斯宾诺莎一样的严格的唯理论者？

伯：莱布尼兹是一个严格的唯理论者，但是他赋予人较多的行动自由和选择自由。斯宾诺莎是一个僵硬的决定论者，莱布尼兹不是。

贾：您觉得莱布尼兹是个乐观主义的思想家吗？

伯：是的。但是，莱布尼兹是用有机的发展术语来思考，而不是用机械的或几何学的术语来思考。在他看来，实体"承担着过去与未来"。他的学说是一种演化的学说。这跟斯宾诺莎不同。斯宾诺莎拒绝变化和演化，没有历史感，他认为一切问题的正确答案任何时候都有可能想出来，遗憾的是没有做到而已。莱布尼兹则有一种历史的绵延感，相信每一时刻又有各自的特点。斯宾诺莎提倡的是一种永恒的唯理论，处在虚空中，任何一种观点在任何时候都可能产生。自黑格

尔之后世界上还有谁相信这种看法呢？

贾：黑格尔深受斯宾诺莎的影响，对吗？

伯：我觉得，黑格尔受亚里士多德的影响比受斯宾诺莎的影响更深。斯宾诺莎对黑格尔的影响是有的，但是，18世纪的斯宾诺莎学说不等于斯宾诺莎自己的学说，赫尔德的斯宾诺莎，歌德的斯宾诺莎，都不等于斯宾诺莎本人，狄德罗的斯宾诺莎也同样如此。在德国思想家中，斯宾诺莎的世界观已转变成一种有活力的泛神论；“神或大自然”变成近乎神秘化的教义，变成一种罗曼蒂克的态度，已经远离了斯宾诺莎那干巴巴的见解。

反启蒙运动：约瑟夫·德·迈斯特和埃德蒙·柏克

贾：让我们回到您的《反潮流》这本著作，尤其是其中一篇论“反启蒙运动”的文章。您认为反启蒙运动对欧洲思想的发展有什么贡献？

伯：反启蒙运动对欧洲思想最大的影响是确信科学和理性并不能解决所有的问题，对于一些焦点性的价值问题——伦理的、审美的、社会的和政治的问题——可以有不止一个的正确答案。旧的信念是，对任何一个问题，有且只有一个正确答案。我们可能找不到这个正确答案，可能因为太笨，努力不够，设备不好，先天不足或其他原因。但是，只要是真正的问题，必定存在一个正确的答案。如果我和你都找不到，总有一天什么人会把它找到。也许伊甸园里的亚当知道答案，天使们大概也都知道答案。如果他们也不知道，那么只有上帝知道了。无论如何原则上答案必定是存在的，找到答案的某种正确的方法也必定是存在的。还有，我们也许不知道正确的方法是什么，那么，有些人求助于圣书，有些人靠天启，有些人问神父，有些人精于计算与实验，有些人相信“民声即天声”，还有些人回到质朴的农夫或

小孩子般的贞洁无瑕的心灵（如卢梭）。为了找到正确的方法，还得借助正确的途径，于是，有人便发动可怕的战争来拯救灵魂，以防止它受虚假的信念毒害。反正找到正确答案的某种方法总会有的。等到所有问题的所有正确答案都找到以后，你就要把它们排列起来比较比较，因为一个正确的命题不能跟另一个正确的命题相矛盾——这是逻辑真理——这样才能实现和谐协调。这是一种拼图式的解决办法。在有关价值的问题上，一旦你拥有了那种可以找到一种美好的生活方式的观念，你就知道怎么样去生活了。这就是一元论的观点。反启蒙运动打破了这种观点。反启蒙运动开始于18世纪的德国，在那里人们喜欢哈曼的说法："上帝不是个数学家而是个艺术家。"依据哈曼的看法，不把握《圣经》的精义便不能找到问题的答案。他认为，你一旦怀疑法国唯理论者或百科全书派哲学家的伦理学说，你就会注意到，他们的公式太抽象太笼统了，根本不能解决生活中令人苦恼的问题。赫尔德也陈述过关于反启蒙运动的意见。他说："每一种文化都有自己的重心。"这话的意思是，不同文明追求不同的目标，它们有权追求自己的目标。事实上，我们不是古希腊人于我们无损，我们不是古罗马人也不是一种耻辱。力图使我们像古罗马人那样会歪曲我们固有的本质。我们有我们的情况，他们有他们的情况。亚里士多德是他们的亚里士多德，莱布尼兹是我们的莱布尼兹。我们不能回复遥远的过去。我们追求真善美，但跟中世纪土耳其人所追求的不一样，他们生活在一个不同于我们的社会，面对着由此产生的可能不为我们所了解的困惑，这一切跟我们的生活和目标毫无关系。

贾："反启蒙运动"这个词是谁发明的？

伯：有个美国人写了一本探讨"反文艺复兴"的书。我不知道"反启蒙运动"这个概念是谁发明的。该有人先说过这个词吧。难道是我自己？唉呀，真奇怪。大概是我先说的。我确实记不起来了。

贾：您在论述反启蒙运动的文章中，较之柏克、迈斯特或博纳尔，您好像更关注维柯和赫尔德这些思想家的思想。这是不是因为您认为维柯和赫尔德不受反动的偏见和对平等友爱的仇恨所影响？

伯：我有一篇论迈斯特的长文很快就会发表（《扭曲的人性之材》，1991）。他是一位不讨人欢心但很有才华并对启蒙运动持批评态度的著名思想家。我之所以关注维柯和赫尔德，从根本上说，因为我是一个自由的理性主义者。启蒙运动的价值，也即伏尔泰、爱尔维修、霍尔巴赫和孔多塞这些人所提倡的东西深深地感动了我。他们也许太褊狭，对人类的经验事实往往也会判断失误，但是他们是伟大的解放者。他们把老百姓从恐怖主义、蒙昧主义、狂热盲目以及其他荒谬绝伦的精神枷锁中解放出来。他们反残忍，反压迫。他们跟迷信无知以及许许多多败坏人们生活的勾当进行了一场胜利的战斗。因此，我站在他们一边。但是，他们是教条主义的，他们的做法也过分简单化了。我之所以重视对他们这些启蒙运动思想家的批评意见，是因为我想，理解反对意见能磨练我的鉴别能力，机灵和聪明的论敌常常能挑中启蒙运动思想中的谬误和错误的分析。我更乐于读那些对启蒙运动挑错指瑕从而增进见识的抨击，而不想看那些简单地重复和捍卫启蒙运动思想的老生常谈。你知道，一而再而三地强调某些批评意见，比如约翰·斯图亚特·穆勒反对霍布斯是对的，萨哈罗夫是一个比列宁更高尚的思想家，赫尔岑说的很多东西比马克思说的还要正确等等，也可能令人厌烦。如果你相信自由原则和理性的分析，就像我这样，那么你应该考虑有什么反对意见，你的结构在哪里出现破绽，你在什么地方走错了路：论敌的批评，甚至执迷不悟的对立观点，也可能揭示真理。爱如同恨一样能磨炼鉴别能力。我不赞同更不欣赏那些启蒙运动的敌人的观点，但我从这些言论中学到了很多东西。他们有些中心概念，推理水平，特别是他们有些政治推论，看来是不准确的，有时甚至是非常错误的。

贾：柏克怎么样？

伯：柏克是一个重要的批评家。跟赫尔德一样，他认为传统的力量和价值在于造就人。柏克批评法国大革命的言论很锐利并且有预见性，直到现在才被多数进步的社会批评家所接受（有时他们并不承认）。我们不能因为他的现代崇拜者的某些极端言行而责备他。有些

思想家的观点日后某一天会被人利用，我们绝不能责备这些思想家。责备黑格尔导致纳粹主义是荒谬可笑的，但确实有人这样做，迈斯特就这样认为。其实，迈斯特之于Action fran çaise[法国行动]较之黑格尔之于纳粹要更接近一些。伟大的18世纪的自由主义者相信，使人们正确生活的办法是靠教育和法律，也就是靠胡萝卜加大棒的政策。胡萝卜是诱惑，大棒是强制。爱尔维修认为，恰当地运用奖赏和处罚的手段来规范人们的行为就能改良社会，像驯养猎犬和海豹那样。人们一旦养成教育者所信奉的正确的生活习惯，那就万事大吉了——幸福，和谐，人人献爱心，个个乐融融。但这跟康德的人的个性观相矛盾，也跟我所相信的人的自由相矛盾。像训练动物和管教小孩子那样来塑造人，在逻辑上会走向奥古斯特·孔德……一旦你知道要做什么，即动用劝说和压制的手腕，这就否认了基本的人权——首要的是选择权——缺乏选择的自由意味着人性的丧失。

贾：所以，您认为马克思与迈斯特这两个思想家很相似？

伯：当然不相似。相反，马克思离爱尔维修那样的思想家更近一些，尽管他认为爱尔维修忽视经济因素是错误的。这些18世纪的思想家，跟马克思一样，都是决定论者。但是，在马克思看来，他们不考虑技术发展的后果这个最重要的因素（圣西门考虑到了），不懂得一切历史都是阶级斗争的历史，所以不能把事情处理好。马克思主义者认为，百科全书派的哲学家犯了经验主义的错误，但原则上却是正确的：他们是真正的先行者。普列汉诺夫，这位俄国最杰出的马克思主义者和优秀的著作家，对社会主义思想史的研究是从百科全书派开始的，然后才叙述到圣西门、傅立叶、洛贝尔图斯和拉萨尔，再到马克思、恩格斯和他自己的观点。在普列汉诺夫看来，迈斯特是一位暗淡无光的思想家，所以普列汉诺夫不重视他以及其他天主教的评论家。但是，迈斯特揭露了朴素的唯理论和唯物论的缺点。对于迈斯特和爱尔维修，只接受某一方很不好，两方都抹煞也不好。双方的书都该读。同样，既要读柏克的书，也要读托马斯·潘恩的书。[6]这样的学习才有收获。在政治学和伦理学中，最坏不过的是狂热地固执着少数简

单的观点（尽管是至理名言），作为放诸四海而皆准的钥匙。

贾：这样，依照您的看法，以维柯和赫尔德这样的思想家为一方，以迈斯特和柏克为另一方，尽管双方都是反启蒙运动的思想家，但存在着严重的分歧，对吗？

伯：对，尽管双方在批判一种不妨称之为“乐观主义的一元论”的问题上十分相似。维柯认为，存在着不同的文明和不同的价值标准。在赫尔德看来，那是不同的环境、不同的起源、不同的语言、不同的爱好和不同的志向。如果你承认对同一问题可以有一种以上的并且都是正确的答案，这本身就是伟大的发现，它会导向自由主义和宽容。这跟迈斯特的观点是格格不入的，而且又回到马基雅维里了。没有谁比马基雅维里更反对自由主义了，可看似悖谬的是，他的学说打开了通向宽容的大门。有时候人们的所作所为往往背离了其初衷。迈斯特是个权威主义者，罗伯斯庇尔也是如此。他俩走得太远了，他们的观点通向（就迈斯特而言是可能通向）可怕的专制政治。你一方面读维柯和赫尔德的书，另一方面又读迈斯特和柏克的书，你会发现，双方都说了些真理，而双方的真理却是相互冲突的。当各种不同的真理或根本的价值相互矛盾乃至不可调和时（对不起，黑格尔，调和是永远不可能的），为使某一真理或基本的人生目标不遭受压制，进而避免在某些条件下出现可怕的专制政治，那么，就必须实行宽容的妥协，尽管这么做令人不快，说起来也不那么好听。但要做到这一点，就要使不同的生活方式经常保持各自克制的平衡。我对此深信不疑。但是这种想法不能鼓舞年轻人。年轻人总好追求绝对，那样的话，迟早会碰得头破血流。

贾：您觉得柏克作为一个英国人对法国大革命的批评怎么样，这跟当今的思想状况很有关系，对吗？

伯：当然有关系。柏克认为，一切事情都是由传统决定的。他是一个基督教徒，相信人们必须听命于创造万物并使之按一定规则运作的上帝的律令。人们必须依照事物运动的基本趋向来调整自己。想要以抽象的观念和理想的名义来颠覆根深蒂固的传统，这是一种徒劳

的、危险的、在道德上错误的想法。这种思想如果发展下去，势必否认根本变革的可能性。另一方面，柏克也说过一些高明的话。他说，有人认为可以发现所谓纯粹的人性，认为如果把文明和艺术一层层全部剥掉，就可以洞察“自然的人”，即不多不少地体现一切人在任何时候任何地点都共同具有的真正本质的人，这种观点是错误的。以真正人性的名义（如卢梭说的自然之子，不受人的恶行、错误、艺术、科学和文明的败坏所扭曲的人性）进行革命是荒谬时，令人厌悟的。在柏克看来，没有普遍的人性这样的东西。艺术是人性的一部分，文明也是人性的一部分，传统的差异在于人自身的差异。事实上并没有那样一个核心，外表包裹着人造的外套，即人们创造的艺术、文化、习惯、观点、爱好、性格等等。人性是不断成长着的，不是静止不变的，也不是何时何地都保持同一，更不是等待着从日益增多的掩盖着恶习和缺点的人为的外套中解放出来的一个什么核心。

贾：那就是柏克严厉批评法国《人权宣言》的原因吗？

伯：当然是的。《人权与公民权利宣言》是法国大革命的一个最崇高的遗产。然而，我不能承认柏克和法国革命者曾经相信的诸如“天赋的不受限制的财产权是神圣的”这类《宣言》的内容。在今天的世界上，我们视私有财产为最低限度的个人自由所必不可少的前提（这也是马克思主义的理论教导我们的），但是，我和今天活着的大多数人一样不会准备为资本主义制度而献出生命。在这个意义上我们超越了吉伦特派和雅各宾俱乐部的原则。

贾：迈斯特说过他在任何地方都没有见过所谓基本的人，由此可见他是接近柏克的，对吗？

伯：噢，是的，迈斯特很尊敬柏克。他是这样说的：“我见过法国人、英国人、俄国人，孟德斯鸠又告诉过我们有波斯人，但是，人在哪儿？他是谁？我没见过。”当然，迈斯特是对的。维柯也说过类似的话。维柯否认有普遍的不变的人性，因此他不相信远古的野蛮人有存在心中或写在文字上的、比刻在黄铜上的更持久的自然法。提到柏克时托马斯·潘恩说过：“他赞美羽毛却忘记了鸟”，也就是这个意

思。古代的制度在我看来没有什么特别的吸引力。路易十五的制度并不比路易·菲力普的制度或第三共和国的制度好，它让出身高贵的人和富人享受特权，而穷人的苦难——远远超过了后世——是令人惊骇的。

贾：就哲学角度而言，您觉得您自己接近柏克还是接近托马斯·潘恩？

伯：两个我都不接近。我觉得我比较接近孔多塞，虽然他有时太简单化，在政治上也很天真。他以为一切问题都可以用科学方法来解决，他解决问题的处方就是计算，其实是不可能的。人的问题最终都包含有矛盾，计算不能使人免除痛苦的选择和不愉快的结局。但是他的《人类精神进步史纲要》是一本令人感动的卓越的著作，他说的许多东西都是崭新的、正确的、重要的，我们对他还能有什么更多的要求吗？

贾：您同意孔多塞的进步观吗？

伯：不同意，但他的调子是对的，他对待人性的态度也是对的。他赞成启蒙运动，相信教育，推崇宽容，倡导种族和社会平等。他主张建立一个公平的社会。可是迈斯特反对他，说我们被告知要听从自然，这会导致稀奇古怪的后果。实际上，迈斯特所说的话并不荒唐。迈斯特说，哲学家认为自然界是一个和谐的整体，那么，如果你认真地研究一下自然界，你会发现什么呢？一个屠宰场！植物彼此倾轧，动物互相蹂躏，到处有暴虐现象，而最坏的动物就是人。同种动物之间一般不会互相残杀，只有人类才互相残杀，没有什么东西能阻止人杀人，人是所有动物中最残酷的一种动物。因此，自然界不过是一个战场。迈斯特这些话也许说得太夸张了，但跟那些听从自然，认为自然是个和平、协调和美好的整体的论调相比，显得更为正确。把自然界说成是协调而美好的并不合乎事实。这就是我对迈斯特感兴趣的原因。正如我跟你说过的，我关心批评意见甚于关心我最赞成的那些革新家的主张。

维柯或一种新科学

贾：好吧，现在让我们谈谈一个革新家。您认为维柯的思想有什么重要意义，跟我们这个时代有什么关系？

伯：我来解释一下。我认为维柯是理解了并告诉我们什么是人类文化的第一人。他不自觉地确立了文化的观念。就我所知，在他之前没有谁有过这样的想法，要努力去重构人们是如何看待生活在周围环境中的自己，如何看待（或感受）与自己发生关联的自然界和其他人——作为在时间中持续存在下来的一类生灵。他反思思想、情感、世界观等各类行为以及肉体的、情绪的、理智的、精神的等多种反应的本质，而正是这些行为和反应构成了文化。如果你想了解人们怎样生活，你必须了解他们的崇拜仪式，文字的内涵，他们通常运用什么类型的想象、明喻、隐喻，他们如何吃、喝、抚养小孩，如何看待自己，如何过私人的、社会的、经济的和政治的生活等等。这就是我所说的由维柯开创、赫尔德继续的事业。作为一种模式的文化不是一个孤立的有机体，而是一种存在方式，树立这种理念正是维柯对思想史的主要贡献——古罗马人的生活方式不同于文艺复兴时期罗马人的生活方式；罗马宗教和罗马法两者的相互关系还有很多东西要研究，这样做了，我们对罗马人的生活状况的了解就会比以前所料想的要丰富得多。

贾：您说维柯是反对决定论者、实证主义者和带有机械论观点的哲学家的先驱，为什么？

伯：维柯不是一个首尾一贯的决定论者。他相信天意，天意决定我们的生活，但天意也赋予我们自由意志，虽然自由意志控制不了我们行为的结果（那还是全然由天意决定的）。他相信历史变化是循环的，而我认为这不是他别出心裁的看法，马基雅维里和波利比乌斯已经说过历史是循环的，甚至柏拉图也有类似的看法，当然，那都不是维柯思想中令人关注的地方。维柯的值得重视的观点是：各不相同的

人类思想、行为、感情和行动是互相联结和互相启发的。

贾：您对于维柯的解读跟米什莱关于维柯的浪漫主义的说明有什么不同？

伯：我觉得米什莱的说明也是对的。他认为维柯教导他的是，人的历史是群体——共同体——的历史而不是个人的历史。维柯不注意个人。米什莱按照维柯的思路，认为历史就是社会跟自然力量作斗争并力图运用自然力量去创造让人们能生存和发展的生活方式的历史。人的历史是跟自然界，跟各种力量，跟一切人为的和非人为的障碍进行斗争的历史，这就是米什莱关于人类从各种羁绊中朝向自我解放不断进步的观点。

贾：维柯的历史主义观点跟贝内德托·克罗齐和柯林伍德的名字是连在一起的，对此您是怎么看的？

伯：我不同意历史主义者们对维柯的看法。就维柯相信历史发展是循环的而言，他的思想中是有历史主义。但是，我认为克罗齐或柯林伍德对维柯的解读不准确，他们只是利用维柯的观点为他们自己的目的服务罢了。

贾：柯林伍德自己也说过维柯实际上是远远超前于他的时代，但当时没能产生多大的影响。可见，你的看法跟他说的很接近，对吧？

伯：他说得对，维柯是远远走在他那个时代之前的思想家。有些人搞错了，说维柯是他自己那个时代典型的那不勒斯的思想家。在这一点上我同意柯林伍德的看法。不过，维柯的思想只是到19世纪才开始被理解，他的地位是很晚才被发现的。维柯是走在时代前列的预言家，他是极少几个有着这样的浪漫形象的人，他是一个不成功的艺术家和寂寞的思想家，生前被冷落，后人才发现了他的天才。

贾：您在论文《科学与人文》中说，是思想家维柯第一次揭示了自然科学领域与人文学科领域之间的巨大的差别，对吗？

伯：对，维柯就是这么一个人。他说，人人都谈论自然界，而关于自然界我们知道什么呢？我们知道的仅是我们看到的、听到的、接

触到的样子，却不知道事物为什么是这样子。关键问题是，就人类来说，我们能想象和洞察是什么原因使人想要他想要的东西。我们不知道桌子的成因，也不知道电能的成因，但我们知道人为什么有这样那样的感觉、思考、希望、恐惧、怀疑、窘惑、羞愧等等。狗没有悔恨的感受。就此而言，我们对狗是无法理解的。但我们能理解你的意思。即使我不使用经验的方法去确认你的表情或语言表示（实际是传达）什么意思，也能把握到你想说什么。我们能识别的这种“理解”跟科学或常识所说的“懂得”是不同的。这就是后来狄尔泰所说的“理解”不同于“认识”。你瞧，维柯第一个发现“理解”不同于对外部世界的认识。我们谈论自然界，但我们所知道的自然界仅是我们在外部世界所发现的东西。我们也看见和感触我们的身体，但我们还能说出它作为人之具体化有什么样的感受，这是一种“内在的”审视；人既是观察者，又是行动者。这就是“新科学”的大概意思。理解是对于意图、感情、希望、恐惧、努力、意识和无意识的认识，而科学是对处在空间中的物体的认识。换句话说，我们可以看见桌子是什么样的，但我们看不见桌子为什么是这样的。理解过去的文化就是去理解前人所追求的东西：他们怎样看待与他人发生关联的自己，怎样看待世界以及生活在这个世界中的自己。我们这种方法不同于物理学的方法，关键在于，使用这种方法，对我们自己的情况能够比对自然界的情况有更多的认识。对自然界，我们能观察或操作而不能理解，不能像行动者那样从内部来把握。

贾：您在《维柯与启蒙运动》一文中指出，一元论与多元论之间的冲突成为贯穿维柯思想的中心问题，您考虑过在西方思想史上维柯是第一个多元论思想家吗？

伯：不。多样性的观念至少像色诺芬尼和希罗多德那样古老。17世纪和18世纪是一元论的世纪。维柯的贡献在于重视文化的进步，他从目的论角度而不是实证主义角度区分不同种类的文化，并把着重点放在差异性而不是相似性上，这正是他的多元论产生的根源。

贾：您同意不同意卡尔·勒维特的看法：维柯关于“真实的东西就

是被制作出来的东西”的观点受到了阿奎那和托马斯主义的影响？

伯：我不同意。“真实的东西就是被制作出来的东西”，维柯的这个主张，不是受托马斯主义的影响而是受奥古斯丁的影响。奥古斯丁说，只有上帝充分知道他创造的东西。认识和创造是同一回事。上帝认识世界是因为上帝创造了世界。我们不认识世界，因为世界不是我们创造的。维柯是一个天主教徒，他常在神职人员中活动，在政治上无疑属于那个时期反对启蒙运动的反动派。马克思主义者想否认这一点，仅仅因为马克思说过，就像他的学说点明了历史的变迁一样，维柯的学说指出了意识的进化。同样，托洛茨基也好意地提到过维柯，我记得是在他的《俄国革命史》第一页上说的。因此维柯在苏联获得广泛认可。但是，维柯本质上当然是一个持不同意见的天主教徒。他不是托马斯主义者，因为托马斯主义承认有与生俱来的关于自然法的知识，而维柯不承认这一点：他认为，人是通过学习掌握自然法的相关真理的，野蛮人不具有这些知识。

贾：如您写的，维柯至少有一个先行者，那就是库萨的尼古拉，对吧？

伯：对，库萨的尼古拉说过一些相似的话，我不大记得原话是怎么说的了，维柯倒没有提到他。

关于汉娜·阿伦特

贾：汉娜·阿伦特说过：“被许多人尊为现代史学之父的维柯，如果在现代条件下可能不会专攻史学。他会转向技术，因为现代技术所起的作用正是维柯所设想的人们的行动在历史上所起的作用。”对此您有同感吗？

伯：她这种说法太荒谬了！当然，如果维柯生活在全天，他会重

视技术，因为技术是现代文明进化的主要因素。今天凡是关心人类文明的人必定会考虑技术的发展。马克思揭示的一个千真万确的事实，就是技术因素对人们的生活、思想、行动，总之对人们的全部文化有着重大影响。当然这个意思在此之前圣西门已经说过，马克思主义者略过了这一点。马克思注意圣西门，正如他注意维柯一样。毫无疑问，如果维柯生活在现代，维柯对技术发展给现代的文化带来的影响是有兴趣的。但是，说他对技术的兴趣会代替他对历史，对人类活动的各个方面，对历史运动的复杂的网络的兴趣，这只表明这位不同凡响的汉娜·阿伦特对他太不了解。我承认我对这位女士的观点太不尊重了。很多杰出的人士曾经欣赏她的工作，我不欣赏。

贾：为什么？

伯：因为我认为她没有进行论证，没有迹象显示她有严肃的哲学思考和史学思考。她写的东西全是乱七八糟的形而上学大杂烩，甚至句与句之间没有逻辑上的关联，也没有合乎理性的或可以想象的联系。

贾：您读过她的书吧？

伯：读过，因为有朋友向我称赞她，我读了她几本书。第一本是《极权主义的起源》。我认为她关于纳粹的论述对是对，但并不新颖。关于俄国人的论述大部分是错误的。后来我读她的《人的状况》，其论述看来以两个观点为基础，而两者在历史上都是虚假的。第一个观点是，古希腊人不尊重劳动而犹太人则尊重劳动。是的，在亚里士多德的笔下，古希腊的体力劳动者确实是不能（奴隶就更不能）创造真正的政治，因为他们没有受教育，没有闲暇时间，没有大人物们的广博见识，没有一点主动的精神，他们的生活和眼界都太狭窄了。看来柏拉图也不太喜欢无产者的思想，不太喜欢他们的生活方式。不光他们两人，就我所知，整个古希腊都没有哪位学者论述过劳动。在希腊神话中只有一个年幼的波那丝是劳动神，而她把创造性的好的工作跟反复进行的确实不值得尊重的机械性劳动区分开来。虽然如此，但是，半人半神的赫拉克勒斯则不躲避从事最低贱的劳动——

清扫牲口棚，勒死九头蛇。我好像记得她在什么地方说过，雅典的低级工人没有选举权。可是，苏格拉底得到的是葬礼上的纪念碑，而善于蛊惑人们的大政客克利昂却是个鞣皮工匠。这就够说明问题的了。至于犹太人，他们并不真的尊重劳动。对他们来说，劳动是该诅咒的事。《圣经》说，因为亚当堕落，人们才必须“从眉毛的汗水中”谋生。犹太教法典《塔穆德经》教导说，你是一个体力工人，但有朝一日你也可能当上大教士，因此你要尊敬那些老师傅，他们是皮匠或木匠，干这样的工作不会有什么出息，但尊敬他们是必要的。在古代社会，如果你不必工作，那就是你的运气好。没有什么理由反对富人。希伯莱人的预言家不谴责财富，只谴责富裕而有势力者所干的坏事。你必须劳动这种观念是基督教的一种教义。费希特和席勒赞颂劳动是一种创造性的行为，劳动者是将其人格注入原材料的艺术家。这与荷马、索福克勒斯、以赛亚、拉比阿基瓦[7]又有什么干系？

贾：汉娜·阿伦特实际上深受德国思想家的影响。

伯：她好像不受其它任何人的影响。据说她受海德格尔和雅斯贝尔斯的不少影响。但我看不出她写的东西明显地刺激了思想或启发了什么人：奥登、洛威尔、玛丽·麦卡锡钦佩她，但他们从她那里学到什么东西呢？就此我问奥登，他沉默了一阵便岔开了话题。玛丽·麦卡锡编辑她死后出版的讲义，但从未说过自己从中获得什么教益，真是太奇怪了。

贾：您读过她写的《作为贱民的犹太人》这本书吗？在对赫尔德的评价上，她跟您的观点颇相近。

伯：没读过。你说她跟我有相近的观点，真令我大吃一惊！

贾：您讨厌她是因为她不是一个犹太复国主义者吧？

伯：不。我第一次见她时她是一位狂热的犹太复国主义者。

贾：您什么时候见过她？

伯：1914年，在纽约，在座的有我的朋友，德国犹太复国运动一位领导人——赫特·布鲁门菲尔德。阿伦特当时为一个设法把犹太儿童

从德国运送到巴勒斯坦的组织在奔走。我觉得她那时百分之百是个犹太复国主义者。大约在十年以后我第二次见到她，这时她已在抨击以色列了。她完全有权改变自己的立场，我没啥可反对的。但她的意识形态的著作令我讨厌。伟大的犹太学者格肖姆·肖勒姆很了解她。他跟她有过激烈的论战。

贾：是阿伦特那本《艾希曼在耶路撒冷》的书吧？

伯：我无法接受她的邪恶之庸常性的观点了，我认为这书是荒谬的。纳粹并非庸常之人。艾希曼深信他一生中做过的主要事情是对的。我问过肖勒姆为什么人们钦佩阿伦特女士。他告诉我，任何严肃的思想家都不会这样做。那些钦佩她的人只不过是会摆弄字母的“文人”，他们不用脑子思考。在一些美国人看来，阿伦特反映了欧洲大陆的思想。但是，肖勒姆声明，任何一个真正有教养的人和严肃认真的思想家都不会与她为伍。这正是肖勒姆的看法，他在20年代早期就已了解她了。

身为今日之犹太人

贾：您认为您自己是犹太复国主义者吗？

伯：我当然是犹太复国主义者。我不是改宗而成为犹太复国主义者，这甚至可追溯到我的小学生活。在俄国时我父母都不是犹太复国主义者，而我信仰犹太复国主义是再自然不过的了。我认为我是正确的。我很早就意识到犹太人在各地都是少数派。对我来说，世界上每一个犹太人在一定程度上都是不安全的。即使犹太人被当地人友好地对待，被真正“整合”进当地社会，朋友遍地，他们还是感到不安全，总是存在着某些社会的不安全感。我认为没有一个国家的犹太人觉得平安无事，由于老是惦念着“我该如何看别人”和“他们会怎么看我”这类问题，心一直放不下来。波斯人不在意土耳其人如何看他们，中国

人也不在意印度人如何看他们。歌德是一个伟大的德国诗人，生活、爱情、悲伤、物景、科学、观点、思想，统统都可以是他写作的题材。因为他是一个德意志人，一个伟大的德意志民族的诗人。海涅也是一个德国诗人，但他主要围绕成为一个德国人是怎么回事来写作。那是因为海涅没有被德意志人充分地接纳，有些人对他是个犹太人感到不舒服。尽管海涅改宗了基督教，但他仍然会因为自己是犹太人而惹麻烦。这样对比是很能说明问题的。海涅谈论的是德国人和德国。德国作曲家菲利克斯·门德尔松也同样皈依了大日耳曼主义，他复兴了巴赫和路德宗的音乐，使得后来的舒曼和勃拉姆斯觉得没必要重新创造德国音乐的传统。我觉得，必须有这样一些地方，在那里犹太人不会被迫时时意识到自我，住在那里的犹太人并不觉得必需完全被同化，不必刻意强调自己对当地文化的贡献，他们完全能够过正常的不受人注意的生活。犹太复国主义的目的就是正常化，要创造条件让犹太人能够像一个民族那样生活，跟别的民族一样。前面我说过的亚历山大·科热夫跟我说过："犹太人有着令全世界都倍感兴趣的历史，可是现在他们希望什么呢？希望建立一个诸如阿尔巴尼亚的小国家吧，多可悲啊！"我说："对于犹太人来说，有一个像阿尔巴尼亚那样的国家，已是大大改善了。在罗马尼亚有60万犹太人被纳粹像绵羊那样杀害了。但这些人曾力图逃跑。但是，在巴勒斯坦有60万犹太人并不因为隆美尔快打到了他们的家门口而逃离。这就有所不同。他们认为巴勒斯坦是他们自己的国家，如果他们不得不死，他们也要为自己的国家而死，不像被捕捉的动物那样死去。"这就是我的看法。但我并不主张犹太人都要离开现在他们所在的国家。如果他们不介意当少数派的话，那是正常的。当少数派并没有什么不对。有些人觉得少数派是一种不安定的成分（比如，T.S.艾略特，或者影响了他的那些要求少数服从整体的法国人，就是这样看的），实际上少数之于多数常常是一种有价值的刺激因素，一种酵母，是新事物产生的源泉。但是没有人将被迫成为少数派。如果你不想属于一个少数派，想过正常的生活，那么，只有在一个这样的国度——在那里，国家的文化就是你们自己的文化——才有可能完全实现。必须开创这条道路。

贾：您认为以色列国家的建立解决了犹太人问题？

伯：就单个的犹太人而言，没有解决问题。这不是个人问题，而是政治问题。以色列深感自己不安全。他们当然面临着许多问题，有些问题很严重，但是他们对自己的血统感到很自在。这就是我的看法。他们为此付出了代价，结果看来是值得的。甚至美国的犹太人，因为支持以色列，跟30年代相比，他们在美国也少了一些当外国人的感觉。希腊人有希腊，德国人有德国，同样，犹太人也有了一个祖国，在巴勒斯坦，在耶路撒冷。从心理上讲这是一个替代的祖国。大多数波兰的犹太人不觉得自己的根在波兰。如果犹太人没有真正的地理上的根，他们就用想象的根来安慰自己，这是一种通过非殖民化来实现巨大的心理自我转型的活动。

贾：您想去以色列定居吗？

伯：这对我来说太晚了，因为我不能流利地说希伯莱语。我太老了，跟我现在的生活方式难以割舍。我去以色列时我感到自由自在，我没觉得我是一个外国人。在以色列，我尤其不觉得自己是犹太人，在英国我还是觉得我自己是一个犹太人。我既不为自己是犹太人而骄傲，也不为自己是犹太人而羞愧。我就是我自己，好也吧，坏也吧。有些人有黑色的头发，另一些人有褐色的头发；有些人是犹太人，有些人是威尔士人。对我来说，做一个犹太人就像有两只手两只脚，实际情况就是这样的。以色列是一个国家，我跟那里的居民有自然的亲缘关系。但我仍完全忠于英国，忠于牛津大学，忠于自由主义，忠于以色列，忠于许多我视为志同道合的其他机构的成员。

贾：您如何看待以色列问题？

伯：以色列在政治上有许多重大问题。我认为现在的以色列政府犯了可怕的错误。我不是沙米尔先生、沙龙先生或贝京先生的支持者。我觉得他们在文化上、道德上、政治上和物质上都极大地损害了以色列。

贾：您认为必须跟巴勒斯坦人和解吗？

伯：当然要和解。和解是对的，不是不必要，而是迫在眉睫的事。要努力达成积极的妥协。要理解反对自己的人，这是赫尔德教导我们的。

赫尔德和社会观

贾：您在论文《赫尔德和启蒙运动》中说，赫尔德在他形成自己的历史理论之后20年才读到维柯的《新科学》，为什么您认为维柯和赫尔德两人的观点惊人地相似？

伯：关于他们俩的关系有各种假说。我觉得这些说法并非都令人信服。有个名叫切萨罗蒂的人读了维柯的著作并写过对奥西恩[8]和荷马的评论，这样，赫尔德通过他谈到过的切萨罗蒂，就能获得维柯对荷马的看法。这是得克萨斯州的克拉克教授的假设。后来，我发现有个叫康特·卡莱皮奥的意大利人（当然他有了解维柯思想的第一手材料）跟瑞士学者博德默有通信，博德默写过德国的传奇和民间故事。博德默和布勒丁格等人复活了对《尼伯龙根之歌》和原始诗歌的普遍兴趣。他们研究原始歌谣和据说是野蛮人的文学。这也可能是沟通赫尔德和维柯的一道桥梁。还有牛津大学希伯莱语教授劳斯。他说《旧约全书》是犹太人的叙事诗。这是一种新见解，赫尔德曾表示同意。但是，维柯与赫尔德的直接见面从未正式实现。我说过赫尔德第一次提及维柯是在他阐述自己的历史观的二十年之后，而他的历史观在1773年或更早一些时候就有相当完备的形态了。这是歌德把维柯的《新科学》的抄本交给雅可比之前好几年的事情。由此看来，如果说维柯对赫尔德有影响也不是直接的，至少是经过其他学者为中间环节的。不管怎么样，“影响”这种关系总是很难追踪清楚的。但是，他俩观点的如此相似，的确是令人惊讶的。

贾：您说过，“赫尔德的社会观主宰着西方思想，但是其影响程

度往往没有被认识清楚，因为，它非常深刻地渗透到日常思想的方方面面”。这是不是赫尔德被当代思想家忽视的主要原因？

伯：我想是的。赫尔德不是被忽视就是被攻击。他往往被看作德国民族主义之父。有些反民族主义者认为他预兆着费希特、黑格尔、俾斯麦、卢格、德意志皇帝，最终是纳粹主义。赫尔德的确最先强调，人的根本需要是归属于某个共同体，这种需要如同吃喝、温暖和安全的需要一样强烈，但是他强烈地反对帝国主义和民族主义。有些哲学家将从前没有明确地感受过的基本的心理事实，只认作是后来所描述和表达的那样，因而成了引起争论的问题。比如，黑格尔就可以被说成是指出了人们有得到承认的需要，即人们希望别人认可自己的地位、需求、性格这些作为单个的独立实体的特性。我不愿意你把我看作附属品，好像我是你的奴隶似的；我要求享有你自己也要求享有的权利。显然，承认是人所需要的。当然，如果你用恰当的方式向希腊人或罗马人提出要求，他们会懂得你需要什么。但是，对于这个道理，还是黑格尔在关于“承认”中说得最清楚。至于赫尔德，大家知道，人是属于族群的，被驱逐出族群是痛苦的——这不是什么新观点。但就我所知，是赫尔德最先说明归属于共同体是人的一种本质的需要。可能他强调得过分了，先见者往往把事情说得很过分。但他深深理解了这个基本的需要。在他看来，“归属于”的意思是，你说什么，不必多作解释，大家就能了解；你的姿态、语言、所有参与交流的因素，不需经你熟悉的人作介绍，大家都能把握。我记得我有个朋友是巴尔干来的，在英国已经住了四十年。他跟我说：“寂寞并不意味着你离群索居，真正的寂寞意味着你说什么别人都不理解。”这真是个敏锐的洞察。当然，在一定程度上对远隔时空的人的了解，不同于跟住在一起的人正常交流的那种直接的自然方式的了解。这就是为什么赫尔德说，是语言、习惯、姿态或本能的反应创造了联合和团结，即创造了具有自己特色的观点、文化和社会共同体。葡萄牙人吃饭、喝酒、走路、说话、起床的方式和他们的法律、宗教、语言以及一切我们称之为典型的“葡萄牙人的”东西，具有特定的模式，形成“葡

萄牙风格”，它与德国人的相应的行为格格不入。也可能有这样的情形，葡萄牙的法的概念或历史概念跟德国的法的概念或历史概念两者彼此相似，但是基本上分属不同的生活方式。但不管这两个国家的生活方式多么相似，葡萄牙人在德国总找不到家的感觉。乡愁是所有痛苦中“最高尚的一种痛苦”。是什么造成了家庭、环境、社会和民族的变动，赫尔德深刻地影响了对这一问题的思考。比如，犹太人和南斯拉夫人之所以直接地或间接地深受赫尔德的影响，那是因为他用最清楚的语言说明了这些人的认同感，那是以前的某些理论家，也许只是被遗忘了的维柯和被冷落的孟德斯鸠所强调过的。

思想史：一个寂寞的学科

贾：说到寂寞，您觉得您是一个寂寞的哲学家吗？

伯：作为一个哲学家我不寂寞。在牛津大学教哲学时，我是一个哲学家团体的成员，我们都有共同的语言，讨论相同的课题，我参加很多活动。自然我以某种方式批评过我们这个哲学团体的实证主义倾向，但我属于这个团体。后来我的兴趣改变了。在英国学术圈中，思想史不时髦，我确实在理智上变得有些寂寞。我能够与之谈论思想史的人不多。英国人对这个学科不大感兴趣。也许思想史不能使那些宣称自己的思想已被广泛接受的人感兴趣，所以他们不费心去了解自己思想的历史。法国人仍然确信法国思想是普遍地有重大意义的，法国文化差不多就是文化本身，不被法国光辉照亮的人简直是不幸的人。可是，他们有思想史，尤其是政治思想史和社会思想史，有《从博丹到孟德斯鸠》、《从孟德斯鸠到卢梭》、《从卢梭到圣西门》以及论述列奥·布尔茹、饶勒斯、萨特等人的书籍。比方说，假设你是19世纪一个有教养的秘鲁人或印度人。有教养意味着你至少听过（即使没有读过）亚当·斯密，也许还有边沁——你如读过当然更好。当然，约翰

·斯图亚特·穆勒、柏克、卡莱尔、达尔文、斯宾塞、巴克尔、甚至罗斯金都算是主要的英国思想家。英国人对19世纪的主导思想作出了重要的贡献，不管你接受不接受。关于德国人，你该知道有黑格尔、马克思和尼采，也许要加上叔本华。关于法国人，你该知道有卢梭、米什莱、丹纳，也许（不是必需）还应加上勒南。可是，关于英国思想史方面，就我所知，一本像样的书都没有。当然有一两本在技术意义上论述英国哲学的书，但是对于一般的思想史——从培根到霍布斯和洛克，到柏克和休谟，从休谟到穆勒，以至到罗斯金、纽曼、阿诺德、托尼、罗素——则只有专题论文。关于这些人之间的连续关系完全是空白。我知道出版过一本（我忘记时间了）无名小辈写的小书谈到一些思想史的情况，谁也没重视。我并不是说，关于一个国家的思想的历史——从思想家到思想家的联系——必定就是值得写的书。这样的书往往偏向于超越个人的思想，忽视个人思想的重要性。库诺·费舍尔写的德国哲学家的历史（从康德到费希特、谢林和黑格尔）就不值得看。德国人有他们称为“精神史”和“思想史”之类的东西，这还是有意义的。法国人也是这样。美国大学开设有“美国思想史”这样的讲座。而在英国我怀疑有没有两三个学者在搞这方面的研究。就因为这个缘故，我感到寂寞。没办法。在我们英国，思想史是一个被忽视的角落，我只能在这个角落尽力而为。恐怕我这是短问长答了。

[1] 《史论》（*Discourses*）系指马基雅维里的《读李维罗〈罗马史〉前十卷史论》，一般认为该书重要性可与《君主论》并列。——编注

[2] 亚里士多德在其《尼各马可伦理学》中提出，最高的生活理想是一种沉思或观照世界的生活。——编注

[3] 那是1513年发生的事情。他终于离别佛罗伦萨。直到1519年他才获得梅迪奇家族的宽恕。

[4] 亚历山大·科热夫1902年生于莫斯科，1968年死于巴黎。他在1928年带着德国哲学博士的头衔来到巴黎，1933年到1938年在高等职业学校教书。战时他是抵抗运动（一个战斗小组）成员。1946年他担任财政部对外关系处长。他关于黑格尔的讲演在法国思想界，尤其是对乔治·巴塔耶和雅克·拉康及

其他知名思想家有重大影响。

[5] 邦格罗斯博士是伏尔泰哲理讽刺小说《老实人》中的一个人物，是莱布尼兹哲学信条的代言人。——编注

[6] 柏克以反对法国革命的《法国革命论》而闻名，潘恩则有与之针锋相对的《人权论》来为法国革命辩护。——编注

[7] 拉比阿基瓦公元50年生于罗马人占领的朱迪亚（今巴勒斯坦南部——编注）。他采用一种探本求源的方法来解读《圣经》并对“密西拿”加以系统分类。他死于公元150年。

[8] 奥西恩（Ossian），传说中3世纪爱尔兰的英雄和游吟诗人。——编注

第三次对话

政治思想：时间的检验

接受委托或候车

贾：您曾经比拟您自己是一个没收到委托便没活做的裁缝，而我觉得您的论文并非纯粹是机遇的结果。您觉得您很接近于您研究的思想家吗？

伯：不，不纯粹是机遇，我不是让干什么就干什么。我拒绝的委托比接下来的要多。我经常考虑怎样研究维柯和赫尔德。我写关于维柯的论文，起因于我接受驻伦敦的一个意大利机构的邀请。我认识这个机构的负责人，他请我做一个有关意大利问题的讲演。我喜欢意大利，喜欢意大利人。我对自己说："为什么不做呢？"但是，意大利第一流的思想家不多，除了马基雅维里、维柯和克罗齐，还有谁呢？帕多瓦的马尔西利奥？庞波那齐？帕雷托？这些人比得上笛卡尔、莱布尼兹、康德或维特根斯坦吗？所以我选择维柯这位深刻的有独创性的思想家，他的才华到死后很久才得到充分的评价。

贾：您不认为但丁是一个思想家吗？

伯：我不太懂宗教哲学，不过，但丁的《帝国论》肯定是一篇有重大意义的政论。在这个意义上，马斯格利奥和贝卡里亚也是重要的思想家。在启蒙运动时期和18世纪有不少意大利思想家。但是，仅就哲学领域而言，要算维柯最有独创精神，米什莱和索雷尔称赞他是个天才。我一开始读维柯的著作简直就被他迷住了。我想我可以说一说他。开头我是在牛津做关于维柯的讲演。至于在伦敦做的维柯讲演，我记得是用意大利文在罗马写成的，然后才用英文打印成论文。我对赫尔德的研究大体上也是这样。我被邀请去巴尔的摩市的霍普金斯大学做讲演。他们说想听听历史哲学方面的东西。我就谈赫尔德的著作，因为那时我对欧洲民族主义的起源感兴趣。事情就这样开始了。我总是从接受邀请做讲演或写文章开始研究的。

德国人的耻辱感

贾：您在论述赫尔德的文章中把他描绘为一个早期的充满激情的多样性的鼓吹者和一个单一性的反对者。您能否说得更明白一些？

伯：好，我再解释一下。赫尔德理论的核心观点是民族传统和文化传统的广泛多元性。他不是民族主义者。有人指责他是民族主义者，又有人称赞他是民族主义者，这都不对。当他说“民族”和“民族精神”时，人们应理解为民族文化，而不是政治上的自我确证，即使那是对法国人居高临下地对待德国人的一种反应。我认为，发端于德国的浪漫主义运动来自德国人的惯常的耻辱感，他们在巴黎低人一头。我有一种成见（这可能不对，多数成见都是不对的）。我的意思是，德国人没有真正的文艺复兴运动。我相信你在德国历史学家的著作里找不到有关德国文艺复兴运动的资料，我想确实是那样的。我给你解释一下吧。如果你于1500年游历欧洲，比如，从里昂到维也纳，你会发现法国（即使在南部各省）有着高度发达的文化，有许多诗人和画家。在意大利，正值光辉灿烂的文艺复兴的高度繁荣。如果你到德国，你会看到丢勒、格吕内瓦尔德和其他杰出的画家，还有罗伊希林及其朋友等著名的学者。好，现在假设你于1600年再度游历欧洲。在法国，你会看见高蹈派诗人和自由思想家，看到很多人在读蒙田和拉伯雷的作品。在低地各国，你会看到不少很有才华的画家。在英国，有莎士比亚、马洛、培根及其他许多精英人物。在西班牙有塞万提斯、埃尔·格列科、委拉斯开兹和洛普·德·维加。在意大利有手法主义者、伽利略、托里切利，还有，乔达诺·布鲁诺在这一年作为一个异端分子被烧死。在瑞典和波兰也有新的文化在兴起。但是，在维也纳和德国，这一年有些什么呢？几乎没有什么可以回忆的。具有独创性的天才人物仅有在丹麦和慕尼黑的开普勒，而当时有谁听说过他呢？或者，又有谁听说过西里西亚的补鞋匠雅各布·波墨呢？第一个受人尊敬的德意志人是天才的作曲家海因里希·许茨，其次可能是阿尔特胡修斯

（阿尔塞姆）。而德国真正的振兴是到后来有了莱布尼兹的17世纪。这只是一个简单的对比。一般人都以为，造成德国文化落后的原因是三十年战争。但是，在三十年战争中意大利也被法国入侵过，而它仍然能保持文化的繁荣。打败仗不一定会阻止文化的发展。当然，那时德国也还有诗人，可是在许多方面德国都是落后的国家，比不上法国（那是最优秀的），也比不上西班牙、英国和意大利。

贾：宗教改革对德意志文化的兴起起什么作用？

伯：这个问题不知道怎么说才好，我不是历史学家，但我有一种印象，宗教改革在德国好像是流产了的文艺复兴。就算德国在1470年至1510年有过一场声势浩大的进步运动，而到1580年还有没有？到1600年还有没有？都没有了。不是有阿尔特胡修斯，有开普勒，有波墨吗？是的，但仅靠他们形成不了一场文化运动。如果我问你为什么文艺复兴运动会在佛罗伦萨最先发生，你会给我说明原因。你会告诉我，佛罗伦萨是一个繁荣的城市，贸易发达，宗教衰微，世俗文化的兴旺等等。但是，即使你在1350年了解了这一切，你仍然不能预言15世纪和16世纪意大利文艺复兴运动有多大的规模。历史的解释可以说明某些东西——比如，大致的轮廓，潜在的可能性——但不能预见基本的历史模式。历史事件不是按照先有A后有B再有C这样的方式发生的，就像在马克思和黑格尔的学说中所设想的那样。我不知道德国文化落后的原因是什么。也许是宗教改革运动，可是在尼德兰也有宗教改革运动，但却有大画家、天才的艺术家、著名的法理学家，有伊拉斯谟及其追随者。这真是有点神秘莫测。即使在波兰，那个时期也有很多文化成果，比如用拉丁文写的诗歌。至于在西班牙、法国和英国，那个时期文化事业的繁荣景象简直令人难以置信。所以，我想到与巴黎的权势和傲气形成鲜明对照的土里土气的德意志的谦卑，这是一个重要原因。对外来文化霸权的反应通常是相同的：首先，你感到自己处于劣势，然后你开始模仿先进国家，再然后你反对模仿，质问自己，为什么我们要模仿别人，我们也有我们自己的文化呢。这就是今天在非洲各国发生的事情。德国人对法国文化第一次真实而强烈的

反感集中表现为路德教派之一的虔信主义。这是一种深刻的思想运动。虔信派信徒起劲地说："让法国人有他们的绘画、音乐、建筑吧，让他们温文尔雅的教士在沙龙里跟贵妇人高谈阔论吧。所有这一切都是垃圾，毫无价值，无聊透顶。惟一真实的东西是精神，是人与上帝的关系，人与人的关系，别无其他了。内在的精神，个人的灵魂的底蕴，内心世界，这是惟一实在的东西，至于礼节、学问和教阶制度，统统不在话下。"这样，虔信派教徒拒绝了基督教会的清规戒律，随之就是一场深刻的宗教改革运动，巴赫、康德、赫尔德、莱辛和哈曼等人都是在这一环境下成长的。那个时期，大多数德国学校教师和大学教授都深受虔信主义的影响，深受对内在性内心生活的追求（宗教的或世俗的）的熏陶。赫尔德是在这种熏陶下成熟起来的思想家中最典型的一个，这特别表现在他宣称每一种文明都有自己独特的精神——它的民族精神。这种精神创造一切，理解一切。

赫尔德、民族主义和犹太复国主义

贾：有人把赫尔德称为民族主义思想家，而您认为赫尔德的民族主义不是政治性的。您认为，赫尔德所说的好社会比较接近梭罗或蒲鲁东的无政府主义，而不是接近费希特、黑格尔或政治上的社会主义者的理想，对吗？

伯：不，他是一个民主主义的、反帝国主义的民粹主义者，是俄国和中欧民粹主义激进分子的先驱。他愤然拒斥征服者的价值观，批驳了一个民族优于另一个民族的观点。"我的民族比你的民族优越"，这是侵略性的民族主义的思想根源，赫尔德认为这个命题是荒谬的。每一个民族都有各自独立发展的充分权利。他乐观地相信，人类大花园中的所有花卉都能和谐地生长，各种文化都能相互激励，为创造这种和谐的境界作出自己的贡献。其实，历史上发生的实际情况并非如

此和谐，赫尔德不可救药地陷入盲目乐观主义和唯心主义的泥潭。赫尔德绝不主张政治上的民族主义，政治上的民族主义必然导致侵略和培植民族自豪感，他痛恨这些东西。他谴责的反面人物大致有亚历山大大帝、恺撒和古罗马人，因为他们践踏其他民族的文明，比如小亚细亚的文明。犹太人活下来了，但只有迁移到他们的故土，也就是巴勒斯坦，他们才能作为一个民族重新振兴。赫尔德主张和平，跟喜欢战争的蒲鲁东不同。但是，你说得对，因为赫尔德接近那些相信历史倒退的人，他反对一切形式的集权，所以他憎恨奥匈帝国，因为奥匈帝国硬把分散的、各不相同的民族拼凑成一个人为的联合体。他反对腓特烈大帝，因为他派遣法国官吏去提高东部德意志的经济生活水准，而这些法国人常常傲慢无礼地对待被他们视为未开化的当地普鲁士人，导致东部德意志爆发了反法运动；赫尔德就是这场剧烈的反法运动中的一个牺牲品。

贾：说起民族主义，我想，在你看来，民族主义是这么一种意识形态，它认为在社会生活和生物有机体的生命之间存在着某种相似性，是吗？

伯：不对，我不同意这样比喻。作这种个体和团体之间的类比可能导致危险的谬见，尤其是把社会比喻为生物有机体会把民族主义误解为非理性的、兽性般的东西，这是让人不可容忍的。当然，民族和社会也有自己的成长和壮大过程，但这仅仅是比喻的说法。民族不是一个生物有机体，民族的特性是很不同的，它的肌体是语言的、历史的、心理的东西。

贾：您说过一个社会的集体感情受伤害而造成的痛苦是民族主义产生的必要条件。

伯：是的，那也是一种比喻。这种伤害意味着一个民族或一个群体在遭受别的民族或群体的军事征服或其他某种压迫和不公正待遇时而遭到羞辱。这种态度常常会导致我称之为民族主义的反应——一种痛苦的“扭曲的树枝”的现象，枝条被压弯，势必反弹。但黑格尔所使用的这个生物学比喻往往会导致可怕的误解。

贾：比如黑格尔说的民族精神？

伯：不，民族精神的比喻是无害的，而且体现了一个重要思想。这个词是赫尔德发明的，不是黑格尔。在赫尔德看来，一个民族不是一个国家，而是一个文化实体，同一民族的人说共同的语言，生活在共同的地域，有着共同的习惯、共同的历史和共同的传统。赫尔德没提血缘或生物性的传承及其他任何遗传因素，他从根本上反对一切种族主义思想。

贾：您出于什么考虑认为民族主义在当前欧洲人的思想中仍然具有生命力？

伯：民族主义是当今世界上最强大的运动之一。19世纪的预言家们有过很多预言，可是偏偏没有预言到民族主义的兴起。他们相信民族主义正在衰退。他们以为，诸如奥匈帝国、沙俄帝国甚至英帝国和法帝国一旦败落，组成这些帝国的各民族就能和平地建立他们自己民族的自治政府。马志尼也有近似于赫尔德的思想，他也不考虑种族。不知道他读过赫尔德的书没有，我不太清楚赫尔德的书是否被译成意大利文，法文本是有的，是埃德加·奎尼译的。依我的看法，强烈的民族主义不过是耻辱心理的表现。高度发达的民族不会产生民族主义。民族主义是对伤害的反应。比如，英国八百年来没有遭受过外来侵略或严重的失败，所以，当英国的民族主义形成之际，并不十分强大。英国的沙文主义是当统治衰弱可能导致帝国丧失的时候产生的。在法国，1870年的失败引起强烈的民族主义。其实法国早在19世纪中期就有民族主义，只是到70年代和80年代，随着巴莱士、莫拉和“法国运动”的出现才变得强烈起来。德雷福斯事件是普法战争失败引起的耻辱心理的稍后结果。在路易·菲力普统治下，多的是民族自豪感而不是真正的民族主义。在法国革命期间，法国人说：“我是一个优秀的爱国者”，这不等于“我是法兰西民族优秀的成员”，而是“我相信自由、平等、博爱，这是我们革命的国家的光荣而高贵的理念”，这也意味着“我拥护我们国家宣布的美妙的解放思想”，而不是“我为我的法兰西血统和种族而骄傲”。

贾：您怎么看像费希特这样的哲学家的理论中的民族主义？

伯：费希特确是变成了一个强烈的民族主义者，也许这是对拿破仑征服的反应。费希特所奉行的那种民族主义比同时期法国存在的民族主义要强烈得多。费希特是政治上浪漫主义的先驱，民族主义则从浪漫主义中产生。

贾：您认为民族主义的存在会不会危及当今世界的民主制度？

伯：当然会。民族主义对一切事物均构成威胁。民族主义就等于我们对自己说，因为我们是德国人或法国人，所以我们是最优秀的人，我们完全有权做我们要做的事。一旦你把一切行为的根据放在民族这个超越个人的权威上，那就会扩展到政党，到阶级，到教会，通向压迫的道路便从此打开了。

贾：犹太复国主义也是一种民族主义感情吧？

伯：也是。很不幸，今天的犹太复国主义发展成了这样一种民族主义的形态。犹太复国主义原来的内容是非常文明的，符合赫尔德的思想。犹太人只不过追求一种犹太人的生活方式，它不一定由宗教所支配，而是一种由许多安全纽带维系的社会团体。犹太人希望有这样的组织，在这样的组织中，他们能够作为一个共同体自由地发展，不必担心受压迫和被歧视。犹太复国主义就是这样开始的。赫茨尔创立犹太复国运动时所想建立的不过是一个像法兰西第三共和国那样的资产阶级民主政体。他不希望偏离这个目标。如果你读他的《犹太国》这本书，你就会看到他说的体制是近似于欧洲资产阶级民主制的。当然你可以说赫茨尔在气质上是一个浪漫主义的民族主义者，抱着救世主式的使命而采取自由主义的理论。我的朋友魏茨曼博士是第一任以色列总统，他并不是那种意义上的民族主义者。一个人可以是爱国者而不是民族主义者。

贾：到后面我们再谈魏茨曼，我们继续谈赫尔德好吗？你说他是一个反殖民主义和反帝国主义的思想家，您在他与马克思之间确实发现有类似之处，对吗？

伯：他俩也只在这方面有类似之处。不过，赫尔德在历史上不是第一个反殖民主义的思想家。在法国早已有“黑人之友联合会”[1]。这是一项人道主义任务。但在这方面赫尔德和马克思两人也有不同。对马克思而言，欧洲以外的殖民地人民还没有真正进入成年状态，他们是资本主义帝国主义的牺牲品。他考虑到殖民地人民，完全是因为这些民族的反抗可能引发像爱尔兰或印度的革命。但是，就我所知，马克思从来没有考虑这些殖民地人民也应有自己的国家政权，共和制的，议会制的等等。赫尔德则主张民族独立和民族解放。他相信殖民地民族必定能够创立自己的文化实体。而按照马克思的理论，文化是西方的。没有证据表明马克思承认在西方文化外还有任何真正的文化。中国，在马克思心中比在伏尔泰心中要遥远得多。

贾：您觉得赫尔德醉心于研究犹太人的生存问题的原因是什么？

伯：部分原因在于他是个教士，他懂希伯莱语，了解希伯莱诗歌。其次是他对集权破坏独立的民族文化之前各民族群体的自我表达感兴趣。马其顿人对叙利亚文化的蹂躏，匈奴人、哥特人和汪达尔人对罗马文化的蹂躏都属这种破坏之列。现在，在赫尔德看来，犹太文化是一种非常丰富的、必须设法保存的典型的土著文化。这就是为什么他说我们必须了解这些犹太人怎样生活、怎样感受和怎样思考，了解《圣经》——那是他们民族的史诗。正如你没看见过强悍的水手在大海中怎样跟暴风雨搏斗，就不能理解挪威人和芬兰人的原始歌谣。赫尔德觉得这些原始歌谣是非常雄伟壮观的。这也正是他重视犹太人的原因。他希望所有弱小的文化实体都能生存和发展，不遭破坏。他说，把埋藏在古埃及木乃伊棺材中的种子去复种，三千多年了，这些种子竟然还能开花结果；如果你将犹太人“复种”在巴勒斯坦，那必定也会形成一个民族。这不是对德国犹太人的同情，就像门德尔松主张的某种形式的民族整合那样，而是基于一种信仰，即犹太人对世界文化有他们自己的贡献，如果犹太文化被其他文化吞并了，他们便不能有所贡献。犹太人就是犹太人，不是德意志人。（我想，德国犹太人对赫尔德这一看法有意见。）

贾：而且，赫尔德责备犹太人没能保持强烈的集体荣誉感。

伯：对。他抱怨许多犹太人不迁回巴勒斯坦去。

贾：您为什么说赫尔德是个经验主义者？

伯：赫尔德是个基督教的教士，所以他相信基督教的教义，但那不是经验主义的。可就他的历史观而言，他只相信经仔细观察过的东西。他全心想弄清楚人们究竟是什么样的，因此他主张必须学会他们的语言，阅读他们的书籍，体察他们的忧虑、希望、想象和集体的观念。这也是一种经验主义。它不同于黑格尔所说的先天的东西。你知道，黑格尔懂得那种先天的认识，说任何民族对人类文化只能作出一次贡献，随后就会退出历史舞台。显然，他这种说法不符合中国也许还有印度的情况。

贾：在赫尔德看来，一切群体都有权按自己的方式过幸福生活；因此他认为，断言人人都要成为欧洲人是一种可怕的狂妄自大。您同意吗？

伯：同意，为什么会不同意？只要他们不互相开仗，不侵略别人，就应该让他们按照自己的方式发展他们自己的文化事业。我们看看美国黑人吧。对黑人来说，民族整合也罢，民族自治也罢，都有很多难题。这跟英国的有色人种问题是相同的。在理论上我认为应该建立和平的、妥善整合的多元文化的社会，显然这是难以实现的。

贾：断言今日世上人人都应成为现代人这也是可怕的狂妄自大吗？

伯：那不一定。但是，如果人们想保护自已不受剥削，他们就要发展自己的强大的经济基础。我不认为在任何历史时期人人都必需掌握新技术，但是在任何历史时期人人都应该有新的精神。如果你能生产更便宜的食品，那你就应该生产。开历史的倒车总是灾难性的。比如，巴枯宁企图废除大学，因为他认为大学毕业生会以其所受教育而自以为了不起，他追求人人平等，希望人们不要轻视工人和农民，因此他想废除会促进智能不平等的机构。赫尔岑比巴枯宁理智得多，他

说："你不能阻止科学的进步。造成灾难的不是武器，而在于使用武器的人。"智能的进步是不能阻止的，人们所能做的是防止科学的滥用。廓清腐败的社会，荡涤一切污泥浊水，然后再向前进！这是1968年曾使青年学生无比激昂的理想。他们期望在社会向前发展之前扫除一切邪恶，毁掉整个旧社会，这既不可能也不值得向望。乌托邦只能以失败和痛苦而告终。

十八世纪的相对主义

贾：您同意赫尔德的相对主义吗？

伯：我不认为赫尔德是一个相对主义者。我也不认为18世纪有相对主义者。我写过18世纪没有相对主义这样的论文。

贾：但您在论述孟德斯鸠的文章中说他是个相对主义者。

伯：如果我这样写，我是错误的。孟德斯鸠只是表示，波斯人的习惯跟法国人的习惯是不同的。在比萨我读过一篇文章，题为《相对主义对18世纪思想的贡献》，在此，我向你解释一下我在这个问题上的立场。不同文化有不同的理想。相对主义意味着你喜欢加糖的咖啡而我喜欢不加糖的咖啡，无法设定什么方法来确定谁对谁不对，因为口味各不相同，价值观也各不相同。对相对主义的异议之一是，这种命题本身不能被判定为客观的。相对主义不能被陈述，因为陈述相对主义的命题本身不能是相对的。你假定它是绝对真理，那么对于什么是绝对真理不同文化又有不同的看法。对这些文化而言，这些不同的看法便是最终的价值观。它们各不相同。但是，如果我充分发挥文化的移情作用，如果我理解了一种文化的重心所在（正如赫尔德要求我们所做的），那么，我就能知道生活在那种环境的民众为什么追求他们所追求的目标。进一步，我就能懂得，我自己在那种环境下可能怎样追求或者怎样拒绝那样的目标。这是持久的人类目标之一，并没有

超出正常人的范围。我说的多元论也正是这个意思。相对主义者说："纳粹赞成集中营制度而我不赞成"，完了就不再说什么。而我的说法是："如果我知道18世纪法国人为什么喜爱古典主义而德国人觉得希伯莱文学或莎士比亚文学客观地更让人喜爱，那么我对双方便都能理解。"我比较偏向于我的看法。某些价值观不再有生命力并不能成为放弃为之奋斗的理由。熊彼特正确地说过，那些相信观念必定绝对不变的人是偶象崇拜者。文明意味着必须允许变化的可能，意味着永不停息地去追求自己所信奉的理想，为之献身也在所不惜。比如，柏拉图和亚里士多德相信，人们天然地就生活在公共世界中，即在各种水平上参与城邦生活。他们的后继者（斯多葛学派、伊壁鸠鲁学派、犬儒学派和怀疑主义者）则不这样认为。这些学派主张探索个人自我完善的道路。古罗马的斯多葛主义者则力图把上述双方的主张综合起来。所有各种主张都彼此了解，即使它们之间也互相批评。各种观点全都落入理性动物的道德光谱之中：一个斯多葛派信徒可以进入柏拉图主义者的内心，理解他如何追求柏拉图的目标，而自己并不同意他的观点；这些观点、目标、生活方式并非是主观的，它们全都属于价值的集合，那使得我们能够跟生活方式与我们不同的人们，即生活在不同条件和不同时间的人们，进行沟通。相对主义者、斯宾格勒主义者、实证主义者、解构主义者，全都不对。不同的个人、集团、文化之间可以沟通，因为人的价值并非无限地多；它们共属于一条地平线，即客观的常常又相互矛盾的人类价值，在它们之间必须进行（常常是痛苦的）选择。

道德与宗教

贾：您认为有普遍的道德准则吗？

伯：在一定意义上是有的。我理解普遍的道德准则就是大多数国

家大多数人长期以来都共同遵守的道德。对这些道德的认可使人们能够共同生活。如果你说普遍的道德准则就是绝对的道德准则，那么我就要问你“为什么它们是绝对的”，“它们的根据是什么”，这样又会归结为先天的了。如果你理解普遍准则是指这些准则的直觉的必然性，那么我认为我可以感受到这一点。如果你告诉我，别的什么人拥有某种不同寻常的观点，一整套直觉知识，除非它们不可理喻，否则我还是可以尽力去领悟这些人何以会有这样的价值，虽然我必须提防免遭这种文化的伤害——如果它危及我自己的文化的话。我认为，实际上人们的观点有着比赫尔德所相信的还要强的相似性，文化上的相互类似远远超出斯宾格勒或汤因比等人所认定的范围，但是相似和类似不等于相同，各种文化仍然是不同的，甚至还是互相矛盾的。我非常清楚，我没有发现绝对道德准则的能耐。列奥·施特劳斯说有绝对道德准则，因为他相信有人称之为“理性”的那种官能。在法国革命期间有人说理性是永存的。施特劳斯的理性发现了绝对价值，我很羡慕他。不巧的是我没有这种理性，不知道你有没有。有了这种官能对生活中的重大问题就能给出绝对正确的答案。

贾：在康德的意义上可不可以谈论普遍的道德准则？

伯：可以，但是，我们怎么能知道什么是正确的，什么是错误的？对此康德没有做过令人信服的解释。我们能分辩善恶对错自然是因为我们按照一套道德法典来生活，有些人称之为良心。我们绝大多数人都是依据我们通常视为颠扑不破的原则来生活的。但是，在康德看来，这不是一个经验命题，道德法则是由理性揭示的，它在经验领域之外即感官知觉之外起作用，它是一种特殊的“本体”功能，与现实世界无关，只显示关于上帝、灵魂和不朽的真理——这就是康德所说的话。那种功能的本质，对我而言就像对别的很多人一样，是很难领会的。康德信奉基督教而且是个虔信派的教徒，正因为这样，康德构想出一个超验的世界。我自己感觉不到有这种既在现实生活之内又超越现实生活的实在。我不是宗教徒。但我对信教者的宗教体验评价颇高。我深深地被犹太教堂也包括基督教堂和伊斯兰教寺院中的宗教仪

式所打动。我想，不理解信教是怎么一回事的人恐怕也不理解人为什么而活着。因此，我觉得，干巴巴的无神论者都是瞎子聋子，不了解人生的深刻体验，或者说不了解人生的内在底蕴，就像瞎子不能欣赏美景一样。光有感觉能力的人不能充分理解他人，包括信教者、不信教者、神秘主义者、儿童、诗人、艺术家等等。有理性和经验还不够。当你被一件艺术品深深地感动时，很难说这是一种经验。一切经验当然都是感性的，而这种经验不是你能加以证实或实验的东西。你不能说你所欣赏的艺术品是真的还是假的，是实在的还是不实在的，你只能说是崇高的、混乱的、美丽的、深刻的或浅薄的等等。如果你问我“深刻意谓着什么？”我可能答不上来。我们使用许许多多词语，我们懂得它们的意思，而要问它们意谓着什么，不见得都能加以解释。就拿“深刻”一词来说吧。为什么我们说帕斯卡尔较之罗素、维特根斯坦较之艾耶尔是更深刻的思想家？因为他们能触动我们的神经，一下子使我们恍然大悟。有些东西虽然也属于我们日常生活中习以为常的经验，或司空见惯的事物，但我们平常都熟视无睹。休谟也不是一个无神论者，尽管他在《自然宗教对话录》中指出，反方（奇迹是不存在的）的论证较之正方（奇迹是存在的）更为有力。他是个不可知论者。他去巴黎的时候，受巴龙·德·霍尔巴赫的邀请出席一个宴会。他问霍尔巴赫：“巴黎有没有无神论者？”霍尔巴赫说：“有二十三个，他们现在就坐在你的周围”。休谟吓了一大跳。

休谟和英国哲学

贾：现在就让我们谈谈休谟和英国哲学。首先说说你的论文《休谟和德国反唯理论的源头》。您觉得休谟对旧唯理论的批判比康德更具毁灭性吗？

伯：是的，我认为休谟的批判更有毁灭性。因为休谟相信习惯，

相信人人都有通情达理的信念，而不相信所谓无可置疑的普遍性的命题。他在政治上是一个保守分子，一个托利党党员，而不是辉格党党员。他认为没有绝对的教条。他反对克伦威尔，也反对只相信先天原则的柏克。休谟是个大胆的、有高度创造性的哲学家。他的认识论是有缺陷的。我看他的原子论，他的知觉论、记忆论和想象论，都不正确。但是，在政治学和伦理学上他提出了一些重要的令人鼓舞的观点。

贾：这就是为什么哈曼等反启蒙运动的德国思想家转向休谟以建立他们自己的立场？

伯：是的，在哈曼等人看来，休谟是有用的，即使他们讨厌休谟。

贾：为什么哈曼讨厌休谟？

伯：因为休谟是一个经验主义的哲学家。他不相信神秘的启示，也不相信哈曼的世界观。依照哈曼的看法，一切事件都是神秘地发生的，上帝通过《圣经》，通过大自然，通过历史，向我们说话。哈曼还认为，异教徒和坏蛋也有用，因为这些人也会说出一些可资利用的真话。他借用休谟反对形而上学的观点作为武器来反对休谟的朋友。休谟说他自己不能证明物体的存在，仅仅相信它是存在的，虽然很不情愿地相信。哈曼则认为，如果你相信的是一张桌子，为什么不相信上帝呢？

贾：英国哲学与其说受洛克的影响不如说受休谟的影响，对吧？

伯：不，英国哲学也受洛克的影响。为什么你认为英国哲学家对洛克不感兴趣呢？

贾：英国哲学家也许更多提到的是休谟哲学而不是洛克哲学。

伯：不。英国哲学一般来说是从培根开始的经验主义哲学。由培根到霍布斯到洛克。洛克的经验主义不是表现在宗教观和伦理观，而是表现在认识论上。接着是贝克莱，他当然是信奉上帝的，在某些方面他不是经验主义者。但是，在外部世界的命名这个问题上，贝克莱

还是个经验主义者，这跟休谟和J.S.穆勒的看法一样。后来英国哲学界出现了对黑格尔的反动。接着便是有独创精神的哲学家伯特兰·罗素，他受摩尔的影响而反叛他自己早期信奉的黑格尔主义。摩尔是新经验主义的创始人。他的研究不是从拒斥黑格尔主义开始的。摩尔只不过是说："在你着手建筑这些庞大体系之前，让我们先弄清楚这些砖头是用什么东西制造的。"经过这样缜密的考察，他得出的结论是，所有这些重大的命题都没有坚实的基础。摩尔是个诚实的非常严格的思想家，他说服罗素相信我们所看到、听到、触到、嗅到、尝到的一切东西，归根到底，就是我们对外部世界一切认识的基础。

贾：因此，您认为休谟不处于英国哲学的主流地位？

伯：不，他处于主流地位，洛克和贝克莱也处于主流地位，各有不同而已。他们代表了经验主义的不同类型。

贾：让我们回到"理性"的问题吧，你说过你不相信"理性"。

伯：我从来没有说过我不相信"理性"。我只是不理解有些哲学家所谓的"理性"究竟意指什么东西。他们说的"理性"好像是某种魔眼，能看清经验不到的普遍真理。

贾：您是指那些相信用理性方法能证明各种规范和价值的人？

伯：不仅是那样一些人，而且还有那些相信对某些规范的永恒真理性有直接知觉的人。

贾：但是，如果不相信这种理性证明方法，人们又怎么能建立各种规范和价值呢？

伯：你不是为它们作证明。规范不需要证明，而正是规范被用来证明其他东西，因为规范是最根本的东西。问题是"你怎么得到这些规范？"有各种各样的规范，人们直接就可发现自己的生活方式中包含某些特定的概念、范畴和信念。这是"事实"（de facto）的陈述，不是依据"法理"（de jure）的陈述。你可以说，所有文明都区分善与恶、真与假，由此可知，实际上这是人类普遍性的事实，不是什么理性认识的先天形式。

人权

贾：在各种类型的政体中，人们偏好民主制，其根据是什么？

伯：根据是人权这个信念。

贾：那是普遍性的。

伯：当然，但不能说那植根于理性的洞察。如果你问我们为什么信奉人权，我可以说，因为人们要想能够彼此相处地生活下去，那是惟一正当的，甚至是惟一让人能够容忍的方式。如果你又问我什么叫正当的方式，我可以说，那就是我们认为人们应该追求的惟一的生活方式，如果人们不愿互相毁灭的话。那都是普遍真理，但并不意味着有什么永恒不变的东西。我不能担保有什么东西是永远不变的。

贾：但是，当您谈论人权的时候，您谈的是一种先天的自然权利。

伯：当然是的，这就是为什么我否认它。

贾：您不是否认人权吧。

伯：我不否认人权，我否认的是那些先天地开列出来的自然权利。我热烈地信奉人权。人权是从大量我们所接受的其他东西中得出来的，但那显然是先天的东西。当然我不否认人类的行为和人类的活动有普遍性的原则，没有这些原则就根本不可能有正当的社会。别再问我正当是什么意思，我说的正当就是正当——我们大家都知道那是什么意思。如果你告诉我有朝一日我们将拥有一种不同的文化，我不知道其反面是什么东西。

贾：所以，您认为什么样的政治哲学也不能接近“完美的理性”那样的境界。

伯：我认为不存在对所谓永恒原则的非经验性的直觉的认识，那只不过是一般的人的信念而已。

威尔第、斯特拉文斯基、瓦格纳

贾：现在让我们谈谈威尔第，您在《反潮流》[2]中研究过他。

伯：威尔第不是反潮流的，我把论述他的文章放在那个论文集里也许不恰当。

贾：他也许不反潮流，而您把他看作一位典型的赫尔德式的音乐家。

伯：他不反潮流，他是意大利的民族主义者。他拥护马志尼以及意大利的文艺复兴。他认为意大利不应受奥地利人统治。他的歌剧《纳布科》是直接反对奥地利人的。

贾：就因为这样，您认为人们应该了解威尔第的政治观点才能理解他的音乐作品，对吗？

伯：对，了解他的政治观点有助于理解他的歌剧的精神。光听演唱是不够的。我觉得，人们在欣赏艺术作品时必须理解它的中心思想，不仅欣赏作品本身，而且要懂得创作者借助作品传递了什么信息。以《弄臣》为例。在《弄臣》中有两个主题：一个是父亲和女儿的关系，这是主要的；另一个是对肆意妄为而残忍的文艺复兴时期的王公贵族们的憎恨。雨果的戏剧是抨击可恶政权和荒淫无度地践踏自己臣民的暴君的。因此，《弄臣》表明了共和主义和人道主义这两个中心思想。如果你不懂得这一点，那么你对《弄臣》的理解便只限于音乐成就。后来，乔纳森·米勒导演（一个很有天赋的人）把《弄臣》改编成故事片《黑手党在纽约》，我不大喜欢，因为一个黑手党徒勾引另一个黑手党徒的女儿，很不同于曼特公爵勾引一个可怜的弄臣的女儿，前者没有社会蕴涵，后者有社会蕴涵。威尔第对社会不正义是极为反感的。

贾：您在什么意义上说威尔第是素朴的？

伯：在席勒的意义上。席勒区分素朴与感伤。感伤并不是多愁善

感。素朴的艺术家自然地创作，他不受悲剧性的无序的生活重负所困扰，不像那些企求在宗教、民族主义或社会主义中寻求个体拯救的人们，他不企求在艺术中获得拯救。在这个意义上，威尔第就像一个抱着他那个时代的朴素而强烈的道德观念的天才的能工巧匠，没有悲剧性的自寻烦恼。他是一个了不起的作曲家，一个非凡的天才，他用天生自然的方式创作，就像荷马、莎士比亚也许还有歌德那样。

贾：为什么您认为威尔第是音乐史上最后一位素朴的作曲家？

伯：我是这样说过，看来不太确切。最后一位素朴的作曲家也许是布鲁克纳。爵士乐又怎么说呢？爵士乐大概都很素朴，但我受不了那种音乐，所以我不谈它，我欣赏不了爵士乐。席勒说素朴，他是指艺术作品隐藏了艺术家。当艺术家完全融入他的作品时，你不必了解他的生活就能理解他的作品，作品本身已经说明了一切。感伤的艺术家——波德莱尔、马勒、瓦格纳和兰波等人——可不是这样。

贾：为什么您特别喜欢威尔第而不是俄罗斯的作曲家？

伯：因为他是个伟大的作曲家。我觉得他是用本原的情调表现本原的人类激情的伟大的作曲家。俄罗斯也有许多杰出的作曲家，有三个人的确很伟大：穆索尔斯基、柴可夫斯基和斯特拉文斯基。你看还有谁？格林卡？里姆斯基-柯萨科夫？鲍罗丁？没有了。

贾：有，普罗柯菲耶夫和肖斯塔科维奇。

伯：不行。他们是优秀的作曲家，但跟斯特拉文斯基不在同一档次。正如多尼采蒂和贝利尼够不上威尔第的水准。斯特拉文斯基是真正的天才，是很有独创性的作曲家。

贾：您认识斯特拉文斯基？

伯：是的，我对他有相当的了解，有人介绍我跟他认识，以后就继续来往，处得很好。过去他常来伦敦举办音乐会，我就见过他。后来在纽约和威尼斯我跟他也见过面。有一两次他到牛津来看我。我认为他和勋伯格两人主宰着现代音乐。有趣的是，他们两人就同住在贝弗利山上，相距大约30英里，但从未会过面。那一定是故意的。

贾：您赏识当代音乐和贝尔格、韦伯恩这样的作曲家？

伯：当然是的。

贾：您觉得像瓦格纳和马勒这些德国经典作曲家怎么样？

伯：我们不妨回到开头说说巴赫。要对这些人作比较那简直是不可能的。巴赫的作品好像日用的面包，那绝对是最基本的，人们永远不会吃腻了面包。因此我不会觉得听腻了巴赫的音乐。人们可能偶尔会因听多了莫扎特的音乐而厌烦。但是，你不能说巴赫比莫扎特伟大，或说莫扎特比贝多芬伟大。这些都是愚蠢的问题。最伟大的有独创性的艺术家是不能分等级的。舒伯特我看是最伟大的作曲家之一。我的朋友、大钢琴家阿尔弗雷德·布伦德尔帮我欣赏舒伯特的作品，尤其是其中悲剧性的成分。

贾：因此您就特别喜欢德国作曲家的作品？

伯：当然是的。我觉得瓦格纳是一个天才的作曲家。歌剧《尼伯龙根指环》我已经听过四次了。尽管我没觉得该剧富有同情心，那也是了不起的成就。如果你告诉我，我将永远不能再听瓦格纳的音乐了，我不会伤心的。但是，我把瓦格纳的成就看作欧洲文化（不仅仅是音乐方面）最优秀的表现，在他之后，西方无人能与之相媲美。

贾：您知道瓦格纳是反犹主义者吗？

伯：当然知道。不幸他有这个污点，但这与他的艺术价值无关。重要的是他改变了西方音乐。他的音乐可以说是空前绝后的。他也从根本上影响了其他艺术。《瓦格纳评论》杂志不仅仅与音乐有关，也与文学及其他门类艺术有关。卢梭、马克思和瓦格纳等人都是使世界事物发生重要变化的人物，不管变好还是变坏，往往是好坏兼有。我们不能不承认，在人类文化历史上确有一些伟人充当开辟新纪元的力量。

摩西·赫斯：犹太复国主义者

贾：您也说摩西·赫斯是素朴的。那么，您是在说威尔第是素朴的同一意义上使用这个词吗？

伯：我说摩西·赫斯是在通常意义上的素朴，不是席勒所说的素朴。他是一位善良的、仁慈的、高尚的非常耿直的人，但也许过分简单了些。马克思和恩格斯等人嘲笑过他，挖苦过他，但觉得他有趣。他非常正派，从不说假；而对那些有悖于他自己的学说和信念的东西，只要是真的，也从不隐瞒。所以我说赫斯是个非常正直的人。

贾：您为什么对摩西·赫斯感兴趣？

伯：因为他是犹太复国主义的先驱，而不是因为他有黑格尔的思想。他的黑格尔思想也很有趣，但在黑格尔思想的历史上他不算重要人物。

贾：他的观点很接近赫尔德，是不是？

伯：他写了一本著名的书，书名叫《罗马和耶路撒冷》。这书没有读者，特别是杰出的德国犹太人不读。有人浏览了一下，告诉他，他写的全是废话。他写的是德国犹太人不喜欢的东西。比如，我隐隐地记得，他说，“为什么德国人不喜欢你？不是因为他们不喜欢你的宗教、你的作品或你的经济行为。他们真正不喜欢的是你的鼻子，你的卷发，因为他们认为你不是德意志人，而他们自己是德意志人，这是你不能改变的。”诸如此类。

贾：您认为《罗马和耶路撒冷》是一本名著，只是语言过于陈旧，是吗？

伯：是的。书里充满黑格尔式的语言。赫斯是在黑格尔思想的熏陶下成长的，他也很钦佩卡尔·马克思。他是个奉行马志尼路线的共产主义者和自由的民族主义者，而且终生不变，这真是奇怪的混合。但是，他最先理解了赫尔德的这个思想：人们独立自主才能有创造性，

人们有自己的领土才能独立自主。人们不需要特殊的政治组织，有一个祖国就足够了。

贾：黑格尔式的语言还是很常见的，许多哲学家仍然按这种风格写作。

伯：都有谁呀？

贾：我想起科热夫。

伯：是的。但是，科热夫其实没写过多少东西。他在给列奥·施特劳斯的信中说，他的名著《黑格尔讲演录导论》是雷蒙德·昆诺听他讲演时做的笔记。当我问他是不是想给该书做些补充时，他说："这本书不是我写的，是人家的记录。我没什么意见，但我与它无关。"其实，他是在开玩笑。你知道，科热夫有点花花公子的气质，他常常才气焕发地调侃各种观点。

贾：您认为黑格尔式的语言太陈旧了？

伯：不陈旧，但是我认为不好。我是英国经验主义的产物。我太老了，不能改变了。赫尔德的文字很清晰，康德早期著作也写得很清晰，但后来出了本《纯粹理性批判》。该书思想非常独特、深奥，所设置的专门术语导致后来德国哲学文章犹如层层纠缠的密林，难懂，败坏了德意志的哲学语言，当然康德自己是力图把它说清楚的。在黑格尔之后，尤其是到第二次世界大战之后，德国和法国哲学家才抛弃从前苏格拉底沿用到后康德时期的那种文绉绉的写法，以便让大众读者都能看得懂。那种写法模糊不清，好像在黑夜中、在大海底下写作。现在，除了有些唯物主义者，柏格森主义者，实证主义者和少数现象学家，其他的思想家在列宁指引下全都抛弃了那种旧文风。

贾：叔本华和尼采呢？

伯：叔本华文笔优美，他讨厌黑格尔，避免受黑格尔的影响。尼采也同样。不过，后来他们两人都不在大学教书。

贾：让我们回头继续谈谈摩西·赫斯吧。

伯：你知道，他从不叫自己为摩西·赫斯，从不用摩西这个名字签名。他叫自己是莫利茨·赫斯，死后才被称为摩西·赫斯。《罗马与耶路撒冷》的作者不是摩西·赫斯，而是M.赫斯。

贾：您在有关摩西·赫斯的文章中，说他十分关注民族主义问题，把民族主义看作国际主义的真正前提条件。在这个问题上您还把他跟马克思和迪斯累利区别开来。

伯：没提到迪斯累利，只提到马克思。赫斯认为（马志尼也认为），真正的国际主义必须建立在各民族相互尊重的基础之上。要有国际主义就得先有各个民族。有鉴于马克思把人类，特别是把工人阶级看作单一的团体，赫斯和赫尔德认为各个民族之间能够也应该有密切的联系，且能保留本民族的一体性和个性。马克思对此不感兴趣。他把所有人都分成工人和资本家两大部分以及他们的代理人和附庸。在对待自己的犹太血统问题上赫斯也将自己和马克思及迪斯累利区别开来。马克思和迪斯累利两人为此而烦恼，马克思避而不谈，迪斯累利经常地甚至一有机会就说自己是犹太人。赫斯对此则非常坦然。他在早期著作中谴责过犹太富豪，但对所谓犹太问题他从未感到不快。在著名的大马士革事件中（发生在1840年吧），当犹太人被指控杀死一名修道士，用他的血来祭神的时候（当时流言蜚语满天飞），犹太教堂缄默不语，他以一个犹太人身份起来反驳。大约也是这个时期，他被贝克写的反对法国人的爱国主义的德文诗所感动（其中写道："他们向望他们没有的东西，那就是美丽的德国莱茵河"），给它配上曲子，寄给作者。作者却把这曲子寄还给他，上面潦潦草草地写着："你是一个犹太人！"对此他终生不忘。可能是这件事和大马士革事件使他后来走上创立犹太复国主义的道路。

贾：为什么马克思这么看不起赫斯？

伯：有许多原因。他不完全赞成马克思的研究成果。他是个唯心主义者。他认为有可能和平过渡到共产主义，这跟马克思认定阶级斗争和暴力革命不可避免是针锋相对的。马克思不大喜欢那些不完全相信他所说的每一句话的门生。尽管如此，赫斯仍然令人感动地忠于马

克思。所以，当赫斯逝世时，马克思给他夫人发去一封十分亲切的慰问信，称赞他个人的品格。马克思从未像（例如）憎恶拉萨尔那样憎恶赫斯。拉萨尔是马克思的竞争对手，创立了德国工人党，没有德国工人党，社会主义运动就不能发展壮大，马克思不会否认这点。

马克思和19世纪的社会主义运动

贾：您在论述卡尔·马克思的书中把他看作一个不重视人，不重视精神状态的缺乏感情的人。

伯：马克思是个不注重感情的人，有时他也有热情的表现，但是不常见。他在给恩格斯的一封信中，说他死了儿子之后非常悲伤。恩格斯催促他赶快去做心理治疗，马克思回信说心理治疗对他不会有用，他跟别人不同，在可怕的损失之后不免有痛苦。马克思是个头脑硬心肠也硬的人。他喜欢的人实际上只有恩格斯、自己家人和极少的一些朋友——海伦妮·德穆特、库格尔曼医生、李卜克内西、查尔斯（后来成了爵士，剑桥大学美术教授）、瓦尔德施泰因，也许还有几个英国的同道。到去世前，除了他夫人和女儿们，几乎没有谁跟他来往。

贾：为什么马克思不喜欢自己的犹太血统？

伯：主要是因为他把犹太人等同于资本主义。当然他跟他父亲一样行过洗礼，他把反犹主义和犹太教，跟其他宗教一样，都看作是资本主义的产物，是消极的病态的社会现象，到无产阶级革命之后就会消失得无影无踪。据他自已的观察，在他周围，巴枯宁、卢格、蒲鲁东、杜林及其他左派分子这些反犹主义者都攻击他是个犹太人。那时候一定程度上的反犹太情感在整个欧洲社会是非常普遍的，也许到现在仍然如此，蒲鲁东和巴枯宁确实对犹太人恨之入骨。

贾：您说马克思在当时的革命家中间是一个离群索居的人物，为什么？

伯：我所说的不过是，马克思不是当时那种亲身从事革命活动的革命家，像巴枯宁、恩格斯、蒲鲁东等人。这些人是实干家，而马克思则停留在实际的革命活动之外。他是一个导师，一个理论家。当然马克思也是个斗士，但是他是用词语战斗。他没有拿起物质性的武器，也没有去示威游行，1848年的时候他可以这样干，但是他没有这样干。马克思认为在特定的历史时刻到来之前直接的革命活动不会取得胜利，充当向导的只能是历史而不是事业。

贾：马克思在很多方面得益于黑格尔。您认为没有黑格尔和德国哲学的影响能有马克思的哲学吗？

伯：不会是它所采取的那种形式。辩证法的思想，精神的运动，对于黑格尔就是一切；马克思利用了这些东西，并把它改换成跟黑格尔的原义很不相同的物质性的术语，在我看来很不清晰。马克思是一个天才的思想家，说过一些有重大意义的话。他的天才表现为对来自其他人的观点进行创造性的综合。这看似古怪，但在马克思的学说中几乎所有的观点都可以追溯到以前的某个思想家。而这种综合，集其大成，就是马克思的天才的工作。你可以拿交响乐来类比。交响乐创作是天才的工作，虽然各个音符在别的地方可能已经听过，但其总体则是新的。剩余价值、阶级斗争、技术变化在历史变迁中的主导作用、基础与上层建筑，这一切都可以在圣西门、傅立叶、霍奇斯金、李嘉图等人的著作中找到。马克思确实使用了人家的观点，但他不是一个承认借债的人。他不说，“这点我借用黑格尔，这点我参照圣西门，这点我取自洛贝尔图斯，这点我引用爱尔维修，这点我多亏了拉萨尔”，如此等等。有一个著名的拉丁谚语，“过去说，过去了”，意思是，“在我们以前就说过我们现在所说的东西的人不值一提”。马克思不承认提供思想来源者就是先驱者。

贾：您认为马克思的理论体系是一个封闭体系，虽然他并非抱着成见不放。

伯：马克思的理论当然是自成一体的。他从来不会后退一步。他思考出什么结果，他就相信他对永恒真理作出了贡献。他不承认自己的观点也要修改。可是，正如你知道的，早期的马克思跟后期的马克思是不相同的。《资本论》的马克思不同于《哲学和经济学手稿》的马克思或《德意志意识形态》的马克思。尽管如此，他仍然不愿意说："我的思想是不断发展的，我有了新的看法，我以前说的是不准确的。"不过，即使他的思想是不断发展的，他的理论基本上还是首尾一贯的，这跟有些法国人设想的不一样。我不同意划分早期的人道主义的马克思和后期的经济学的马克思、科学的马克思和浪漫主义的马克思。我想，人们之所以这样区分，是因为他们憎恨斯大林主义，试图让马克思从中恢复其本来面目。可是，如果你读马克思主义的著作你就会看到，从他开始，经普列汉诺夫、列宁到斯大林的连续性是非常清楚的。

贾：您认为马克思是一个重要的思想家吗？

伯：当然是的。部分原因是他的学说改变了历史，无论是变好还是变坏。他的分析常常是很有价值的。尽管有人说，如果没有马克思，世界可能会变得更好一些。但是，事实上已经有过马克思，他的观点已经进入当代人（包括那些深切地反对他的人）的思想框架。

左派和马克思主义的命运

贾：您认为马克思主义还像20年前那样具有生命力吗？

伯：我觉得事情非常奇怪。在西方，近两个世纪以来显然存在着可称之为左派思想这种运动，我看这种左派思想运动现在是第一次遭到了溃败。可以更详细地描述一下。左派可以说是从伏尔泰开始的。它的中心在巴黎。伏尔泰反教会，反旧制度，反传统价值。当权派认

为他是颠覆性人物。他的思想在当时被认为是对正统观念的威胁。接着有百科全书派的哲学家们。然后就是剧烈的变革——法国大革命。后来出了波拿巴主义，那是对激进思想的修正，而不是回到波旁王朝。在拿破仑对法国的整顿中当然也有些重要的激进的成分。比如，在第一帝国即拿破仑帝国中有一部理性的法典反映出对传统以及对王族的不尊重。以后就是波旁王朝的复辟，但是在19世纪20年代仍然有不断高涨的反政府的图谋，巴贝夫死了，博纳罗蒂继续进行斗争。接着就是在法国的激进的德国工人组织和四季社以及左翼的烧炭党人。到19世纪40年代，巴黎到处是革命家——巴枯宁、马克思、赫尔岑、路易·布朗、蒲鲁东、德萨米、布朗基、勒鲁，还有乔治·桑的其他社会主义者朋友——圣西门主义者、傅立叶主义者、社会主义者、共产主义者和无政府主义者。1848年爆发了革命，之后便是拿破仑三世称帝，镇压了激进行动。但是，维克多·雨果和米什莱认同于反对帝制的共和主义力量，他们发表著作，进行鼓动，由于抗议当局而被迫离开法国，从此流亡伦敦达20年。后来是巴黎公社。巴黎公社之后有各种社会主义党派、马克思主义者、阿利曼主义者（Allemanists）、可能主义者（Possibilists）、饶勒斯、盖斯德和德雷福斯派等。再后来，是解散了修道院的激进政府。第一次世界大战之后有第三国际，法国大多数社会主义者过渡为共产主义者。巴黎仍然是各种各样左派思想的中心，不管是亲莫斯科的还是反莫斯科的。到第二次世界大战，共产主义者参加了抵抗运动。后来，萨特和梅洛-庞蒂等知识分子鼓舞一些亚非国家的革命运动。如此等等。最后是发生在1968年的“风暴”。“风暴”过后突然沉静下来。我们看看今天的年轻人吧。他们想帮助穷人反对富人，他们追求社会正义和社会平等，要求废除一切资本主义。他们要求有组织合理的正当的社会。但今天谁是他们的领袖呢？即使有一些口是心非、道貌岸然的领袖人物，也难以见到他们的踪影。在巴黎，在左派运动的中心，或在别的什么地方，谁是左派的新的有号召力的领袖呢？到哪里去找他们呢？到绿党中找？到女权运动中找？全都是旧左派的遗老遗少了吧。

贾：好，我相信现在在法国没有富有号召力的左派领袖。

伯：在我们英国也只有老了的E.P.汤普森，他鼓吹核裁军；还有托尼·本恩先生。为数很少。

贾：实际上现在欧洲主要的左派运动就是反核运动。

伯：他们缺乏有魅力的领导人物。比如，能告诉我一个能让年轻人（不管是对是错）受到鼓舞的左派领袖的名字吗？柯恩-邦蒂怎么样？最近的杜奇克怎么样？还是海登斯？都不行吧。

贾：法国的密特朗怎么样？

伯：密特朗很稳健。他的左派色彩不浓吧？他是个渐进主义的工党党员，我觉得算不上一个社会主义者。

贾：工党出现了什么情况？

伯：发生了两件事。第一，苏联出卖了他们。你知道，虽然工党尖锐地谴责斯大林以及他的全部活动和错误，但他们的目标并未改变。社会主义出了问题仍然是社会主义，腐败玷污了的工人国家仍然是工人国家。列宁拯救了革命，布哈林本来是个诚实的共产党员，斯大林和贝利亚是怪兽，可是左派人士仍然满怀希望地看待社会主义国家，甚至在以色列也同样。如果苏联变质了，那么南斯拉夫还不错。如果南斯拉夫也不再是社会主义国家了，那么还有中国。还有古巴、尼加拉瓜。第二，你知道，到目前为止，社会主义的首要目标，且莫说实现社会正义，就连实现人人有饭吃、有衣穿这一目标，还没有哪个社会主义的政府是成功的。社会主义经济学还没有出来。资本主义是邪恶的，它实行压迫，实行剥削，它使文化事业商业化和庸俗化，贬损了道德价值，可是资本主义有更多的自由，更大的多样化和更广泛的自我表现。我不相信今天在苏联还有真正信奉马克思主义的人——几乎没有，有也极少极少。在英国、在法国都是这样，在许多拉丁美洲国家也是这样，而在东欧这个社会主义的故乡怎么样呢？我看有些社会主义的信念已经崩溃了。整个世界在向右转。我真不希望这样。我是一个自由主义者。

贾：您觉得戈尔巴乔夫和他的“新思维”（Perestroika）怎么样？

伯：我对戈尔巴乔夫没有特别研究，我祝愿他一切顺利。我去苏联时跟一些支持“新思维”的人谈过话，他们多数人怀疑改革能够成功。存在着很多问题，有待解决。

贾：有些什么问题？

伯：主要是官僚政治和经济问题。在斯大林统治时期经济生活的衰退非常严重。工人缺乏良好的培训，没有创造性，没有活力和适当的竞争。在技术上他们远远落后于西方。农民仍然处在原始状态。知识分子兴奋不已，充满希望，在道德上有吸引力，有批判精神。但是，大量的官僚担心失去自己的权力。在俄国总是存在着僵化的、反动的、缺乏效率的官僚队伍，还有强大的军队和秘密警察。可是，戈尔巴乔夫最首要最重大的任务是挽救经济——确实非常、非常、非常困难。甚至布莱希特这个昔日的斯大林分子也说过：“先要填饱肚子，然后才能讲道德。”当然，他是为了捍卫斯大林主义。可是，在斯大林统治下，经济也罢，道德也罢，都崩溃了，饥饿加上虐杀。戈尔巴乔夫面临一大堆问题，但愿他顺利。

贾：苏联的知识分子满怀希望吗？

伯：我碰见的知识分子一般都是些烈性子的，敏感、正派、可爱、有才华。有些人满怀希望，有些人悲观失望。有些年轻人我觉得很有批判精神。

……

贾：在西方，且不说作为一种政权的共产主义的失败，作为一种哲学思想的马克思主义我看也崩溃了，对吗？

伯：不对。我认为，在马克思主义那里，你可能找到属于人类思想的共同财富的东西。比如，马克思最先预言大企业的兴起，马克思发现科学技术对一般文化的影响，马克思揭示了资本的根源。他强调阶级斗争，其实阶级斗争不是普遍现象，不像他说的那么重要和那么广泛。如今在英国、法国或美国，不管社会局势多么紧张和不公正，

也没有公开的尖锐的阶级斗争。也许在尼加拉瓜有那样的阶级斗争。狂热的马克思主义会造成恶梦，中国（文革时期）就是一个例子。

贾：就因为这样，您才说马克思活像“古代担负起上天使命的先知”？

伯：我这样说过吗？不对，这样说太夸张了。人们这样说可能仅仅因为马克思的胡子活像多雷版《圣经》中的犹太人先知。

贾：看来马克思深受犹太教和基督教思想的影响。

伯：这很可能。在那些年月谁不受影响？大家都读《圣经》嘛。

贾：您认为在马克思的理论中哪些是真正的新的东西？

伯：正如我说过的，他认为，科技的变化对文化起主导作用，这是新观点。圣西门也说过这种话，但很少人读圣西门的书。我的意思是，艺术和文化受技术变化的影响，这是马克思的观点。在这个意义上马克思主义没有死亡……其次，谁也没像马克思那样预言过大企业的兴起。还有，思想隐藏着利益，虽然不像马克思设想的那么肯定，而确实有时候是这样的。对于各种观点、社会运动、人们的所作所为，不管出于什么动机，应该考虑它们对谁有利，谁获益最多。这些并非愚蠢的问题。

贾：马克思主义在第三世界国家似乎还有生命力。

伯：当然有生命力。凡是存在着压迫和贫困的地方，如果有人说，你的老板，不管有意无意，总是心术不正的；或者说，你做这做那，就一定能胜利，历史和前途都在你们一边，那总会有人相信的。如果有人预言，被压迫阶级必然会取得胜利，因为在他们的事业中有伟大的人物为他们战斗，那一定会引起被压迫阶级的共鸣。马克思给了他们不可磨灭的希望：“别害怕，组织起来，胜利将属于你们。”基督教徒幻想到来世才能实现的美梦，马克思说在现世就能做到。

贾：我认为共产主义没有更多存在的理由。

伯：不能这么看。在世界上共产主义还有很多拥护者，在拉丁美

洲有，在亚洲也有。可是，从历中上说，一种巨大的混乱状态，或者说一种突变发生了，对此还没有人充分地描述。

[1] 1788年由布里索创立，其目标是为解放黑人做准备。这个运动得到孔多塞和拉贝·格雷瓜尔等人的支持。

[2] 《威尔第的素朴》（1968），重印于《反潮流》。

第四次对话

自 由 哲 学

斯蒂芬·斯彭德：60年的友谊

贾：我在读您的朋友斯蒂芬·斯彭德的自传《世界中的世界》。有一段是关于您的，我引一下："以赛亚·伯林那时对民众生活很感兴趣，这种兴趣由于他确信自己不理解民众的激情而增强。他觉得人的行为是一个非常值得探讨的主题。"现在还是这样的吗？

伯：不是这样的。我以为这不是全部的实际情况。在20世纪30年代，我像一个修道士那样生活在一个学院里，甚少到外面世界去。我注意到同代人各种各样的感情状态，但我从不认为我跟他们有什么不同。后来的日子证明了这一点。

贾：斯蒂芬·斯彭德还说："伯林十分擅长通过比喻来描述人。"对吧？

伯：可能吧，我也说不清他到底说得对还是不对。

贾：照斯彭德的说法，你们两人对音乐都很有兴趣，由于这个缘故，你俩去了奥地利的萨尔兹堡[1]，是吗？

伯：是的，我们俩去过那里，我们非常迷恋音乐。

贾：他说您非常喜欢贝多芬的四重奏，特别是《菲岱里奥》。

伯：是的，他比我还喜欢。钢琴家亚瑟·施纳贝尔给我们两人留下了深刻的印象。我们喜欢音乐跟施纳贝尔很有关系。本世纪30年代他来伦敦举行音乐会，我们几乎逢场必到。施纳贝尔是一个了不起的音乐家。他对贝多芬和舒伯特的音乐的深刻表演转变了我们对古典音乐的看法。

贾：您演奏音乐吗？

伯：不，我左胳膊受过伤，出生时受的，所以我从未玩过乐器。

双簧管或单簧管也许还可以吹，但我没试过。

哲学的目标

贾：现在我想就您所发表的《概念与范畴》论文集提几个问题。在《哲学的目的》一文中您声称对于“什么是哲学？”这个问题没有普遍接受的答案。那么，您认为哲学的目的是什么呢？

伯：我认为，哲学的目的是要回答很一般性的问题，即那些用经验方法或逻辑方法都不能提供答案的具有普遍性的重大意义的问题。当你迷惑不解的时候，当你不知道往哪里寻找答案的时候，那就是碰到哲学问题的迹象。如果你想知道诸如善与恶这些词的意义是什么，找辞典、百科全书或别的任何参考书都没有用，调查研究和逻辑论证也帮不了什么忙。杰出的哲学家G.E.摩尔举过一个有名的例子，这个例子通常被看作一种典型的英国人的闲聊，而我觉得是一种深刻的独到的观察。他说：“假如你问某某人，镜子中的影子在哪里？”他回答说：“在镜子里。”好的，但是，镜子里只有玻璃罢了。这样，他犯难了，说：“影子在镜子后面。”可是，你看镜子后面，后面什么也没有。这样，他又说：“影子在镜子上。”但是，这种“在……上”并不像贴一张邮票在镜子上。镜子中的影子到底在哪里？或者，当你压迫你的眼球时，那个重影在哪里？你不知道如何回答。影子在空间里吗？但这不能是物理的空间。这样，问题的关键是怎么说“在”。平常人对此不会有什么麻烦，只是那些对词和意义感兴趣的人才有麻烦。这种问题本没有什么了不起的深奥之处。但是，如果你认为这全是废话，正常人不会为这样的问题而烦恼，那表明你对哲学没有兴趣。再拿时间和空间这两个词来说吧。假设有个小孩跟你说：“我想当瓦格勒姆战役中的拿破仑。”你告诉他，这是不可能的。他问“为什么？”你说，因为拿破仑已经死了。那小孩又问：“那有什么关系？”你说：“你不知

道，那是很久以前的事，拿破仑的尸体都腐烂了。你不可能见到他。”如果这小孩挺聪明，他会对你说：“如果我们把拿破仑尸体的所有原子重新组合起来，那么我们不是看到拿破仑在瓦格勒姆了吗？”你说：“是的，那只是原则上的可能，在实践上是不可能的。”那孩子又说：“我现在（不是过去）想看见在瓦格勒姆的拿破仑，我能不能看到像以前一样的拿破仑，不是现在重新组合的拿破仑。”你告诉他：“不可能，你不能回到过去。”他还问：“为什么不能回到过去？”这时候，一个实证主义者会过来帮你说，回到过去，不表示任何意思，按照我们通常的词义，用时间表示的就是“以前”、“以后”和“同时”。时间不是一种介质，一种实体，无法在其中穿行，你那样说是对语言的误用。听到这里，那孩子马上又问，如果这是用语问题，我们为什么不能改变语言，以便能够看见拿破仑在瓦格勒姆？这仅仅是一个例子。在日常生活中，会有很多类似的问题让小孩子迷惑不解。每当这个时候，他父母会说：“别拿这些愚蠢的问题来烦我。去吧，玩去吧！”但小孩子提出的这些愚蠢问题贯穿着许多事物的中心。如果你对这类事情感兴趣（虽然没有什么实际的重要性）又有理智上的好奇心的话，你就会发现这里确有问题，你会寻求办法去处理它。还有，假如说我不能同时生活在两段不同的时间里，为什么不能？这是时间的性质问题还是“时间”这个词语的性质问题？全部形而上学的陈述都可以翻译为关于词语的使用问题吗？全部哲学问题归根到底都是词语问题吗？有没有关于实际的人类经验的一般范畴，它不仅仅是用词语来表述的？一切关于存在性质的问题通常都可以充分地（至少在原则上）得到回答吗？

贾：那么，您认为对哲学问题的追问是人性的一部分？

伯：是的，我看小孩子经常会提出哲学问题。有时突然间有人向你发问，（比如）“请你告诉我，为什么我应该负起我的责任？”或者，“为什么一些人要听另一些人的话？”后一个问题是典型的政治哲学问题。我们在百科全书和辞典中找不到正确答案。对这个问题有各种各样可能的答案。有人说，这是上帝的命令。有人说，这是我的保

姆、父母或老师告诉我的。有人说这是社会契约。有人说这是大多数人的愿望，因为这样才能促进人类的幸福。还有人说这是直觉，是康德的必然真理。很多答案都摆出来了。如果你不懂得如何去确定哪一个是无可疑义的正确答案（不可能有现成的办法），那你就是在进行哲学思考了。

贾：很想知道，在人的头脑中最早的哲学问题是怎么出现的？

伯：谁知道。我想起《创世记》的第一章，亚当被告知，有一株知识之树和一株生命之树，他被禁止摘取任何一株树上的果子。这就是一个哲学的陈述。

贾：您认为自由与哲学研究之间没有关系吗？我的意思是，如果一个人思想不自由，他就不能提出哲学问题，对吗？

伯：对。我还确信，所有人都经常性地会碰到归根到底带有哲学性质的问题。哲学问题决不只是复杂的文明的产物，一些非常简单的问题本来就是哲学问题。

贾：在当今世界上人们已经不大提出哲学问题了，是这样吧？

伯：不，人们仍在继续探讨哲学问题。我说的哲学问题可能在牛津、哈佛、斯德哥尔摩和加尔各答等地被讨论，而不是在法国。因为法国哲学家经常认为，跟深刻的社会事件和生活事务没有直接关系的问题是琐碎无聊的，而英国和美国的哲学家则认为，跟社会和生活没有直接关系的哲学问题也是很重要的。哲学史证实了后者的看法。处于西方传统思想的中心地位的，都是跟社会和生活没有直接关系的哲学问题。

贾：因此您并不认为在我们当今世界哲学正在失去它的价值？

伯：我当然不认为。在法国、意大利和西班牙等国家，哲学会告诉你追求什么和怎样生活。我看，这些国家的哲学倾向于成为人生哲学。康德、黑格尔、威廉·詹姆斯、柏格森等哲学家既谈论传统哲学的中心问题，也探讨跟社会和生活有直接关系的问题。后来哲学发展偏离了中心轨道，尼采和萨特，我猜想，还有海德格尔（我没有读

过），都偏离了哲学传统的主流方向。我认为，谁也不能说20世纪没有出现重要的思想家。伯特兰·罗素就是一个重要的思想家。胡塞尔和维特根斯坦也是重要的思想家。我认为，在知识论、逻辑学和精神哲学这几个领域，20世纪哲学强于19世纪，有不少重大的发现。20世纪是一个哲学蓬勃发展的世纪。

贾：所以您反对“哲学终结说”。

伯：坚决反对。只要人类还存在，哲学就不会终结。

贾：您认为当前哲学家特殊的任务是什么？

伯：我不认为哲学家有什么特殊的任务。哲学家的任务就是搞哲学。他们思考使他们感兴趣的问题，力图澄清问题，可能的话就作出回答。当前哲学有什么特殊的任务？提出这个问题是基于对哲学目的的误解。这有点像问当前艺术的任务是什么或爱的作用是什么等等。如果你问艺术的目的是什么，我想艺术的目的就是搞艺术，此外没有别的目的。同样，爱的目的就是爱，生活的目的就是生活。

贾：那么，哲学的目的是什么？

伯：哲学的目的是哲学本身。哲学的目的是对哲学真理的追求。

贾：说到真理，我想起您在《20世纪的政治思想》一文中说，极权主义意识形态的出现使人们有了崭新的真理概念，而那几乎是以前几个世纪的人们所无法理解的。您能否说得清楚些？

伯：我的意思是，在极权主义国家，不是让人们回答问题，而是竭力防止人们提出问题，基本的方法就是压制他们。你作出教条主义的回答，如果他们不接受，你就要让他们保持沉默。你不容许人们对法规、舆论或制度表示怀疑。要消除头脑中经常带个问号的老习惯，那是心存不轨的迹象。

贾：所以在极权主义国家不可能有哲学？

伯：不，哲学是有的，但哲学的范围很狭窄。比如，在苏联有逻辑学研究，但被看成是数学，因为视逻辑学为哲学并不安全。在苏联

也有形而上学的研究，但那是非常教条主义的，非批判性的，十足的坏哲学。也许这种情况现在改变了。哲学比别的学科更需要公开性（Glasnost）。在俄国没有深厚的哲学传统，这是真的。

贾：您把哲学区分为好哲学和坏哲学？

伯：所有哲学家都这样区分。人们从事什么工作都有好有坏。

多元论与民主

贾：您认为您自己的哲学是一种实践哲学吗？我的意思是，人们能否把您的哲学思想变成可操作的政治准则？

伯：在政治方面我是有些见解的。我不知道你看过我获阿涅利奖时的讲演没有。我有一种深信不疑的看法，有些道德的、社会的和政治的价值是相互抵触的，任何一个社会总有些价值是不能彼此调和的。换句话说，人们赖以生存的某些最终的价值，不光在实践上而且在原则上、在概念上都是不可兼得的，或者说不可彼此结合的。没有哪一个精于心计的人，同时又是无所计较，一切都听其自然的人。你不能把充分的自由跟充分的平等结合起来。给狼有充分自由就不能同时也给羊有充分自由。正义和慈悲，知识和幸福，如此等等，都可能相互冲突，不可兼得。既然是这样，那么，人类的问题（归根到底是如何生活的问题）就不可能全都求得完满的解决。这不是因为实际上有困难，找不到妥善的解决方法，而是因为这些价值本身在概念性质上都是有缺陷的。乌托邦式的解决在原则上没有缺陷，可以成立，但这样的解决是企图把不可结合的东西结合起来。某些人类的价值之所以不能相互结合，就因为它们本身是不能并存的。因此只能在彼此之间进行选择。选择可能很痛苦。如果你选择A，你就得忍痛失去B。在最终的各种人类价值之间不可避免要作出这样的选择。在任何可以想象的社会，选择都可能是痛苦而且是不可避免的。互不相容的价值本

身始终是不能相容的。我们所能做的是防止选择太痛苦，这就意味着，我们需要有一种机制，使得人们对各种价值的追求尽可能不违背自己深刻的道德信念。在多元化的自由社会里，不可避免要作出各种妥协和折衷，经过权衡利弊而避免最坏的情况。再三斟酌，取其一方。平等多重要？自由多重要？正义多重要？慈悲多重要？善良多重要？真理多重要？掂量掂量就知道了。知识和幸福也不总是牢牢结合的。一个知道自己患了癌症的人不会因为有了这种知识而感到幸福；无知会使他少一些自由，但同时却能使他觉得多一些幸福。这就是说，人生问题的某种最终解决，没有普遍适用的始终不变的可行标准。那些相信可能有完美无缺的社会的人必定以为，为了实现这种美好的社会，作出多大牺牲都是必要的，为了达到这种理想的目标，付出多大的代价都是值得的。他们想，如果必须流血才能创造这种美好的社会，那么就流血吧，不管流谁的血，也不管流多少血。不打破鸡蛋怎么能做出上等的蛋卷。可是，人们一旦养成打破鸡蛋的习惯，他们就不会罢手，鸡蛋打破了，蛋卷却没做成。凡是以为对人生问题可以求得最终解决的这种狂热的信念，不能不导致灾难、痛苦、流血和可怕的压迫。

贾：您的多元论会给民主问题提供什么潜在的支持？

伯：民主有时会压制少数派和个人。民主不一定是多元的，它可能是一元的，一元的民主使多数人可以为所欲为，不管多么残忍，多么不公平，多么不合理。在允许反对派存在的民主制度中，人们总还可以指望能够使多数派发生转变。但是，民主制也可能是不宽容的。民主制并非事实上就是多元的。我赞成一种明确的多元的民主制，它要求协商和妥协，承认各集团和各个人的要求和权利，除非出现了极端危机的情形，这些集团和个人就绝不能拒绝民主决定的结果。本杰明·贡斯当对于在雅各宾统治下的民主的暴政有过详细的描述。贡斯当是一个纯正的自由主义者。

贾：看来您的观点跟托克维尔相似，他曾警告说，民主可能会促成强大的中央政府。

伯：是的。托克维尔是一个悲观的思想家，但是有许多很好的见解。他主张权力下放。贡斯当和托克维尔都感受过法国大革命的过分的恐怖。19世纪所有的政治理论（如果你想做一个教条主义者的话）都是力图解释法国大革命所犯的错误。所有的政治学说都是对这一错误的解答，显然托克维尔的学说就是这样。他当然理解权力下放以及多元论、灵活性、组织松散的必要性。有些专制君主个人统治的国家比一些极端民主的国家有更多的自由。在腓特烈大帝统治下的普鲁士人比压制一切反对意见和批评的苏维埃国家的公民，享有更多的思想自由和行动自由。即使雅典民主制也不是十分宽容的，要不它就不会驱逐阿那克萨哥拉和处死苏格拉底。法国大革命的集会是民主的，但是却有人说革命不需要科学家，所以处死了拉瓦锡，实际上孔多塞也被处死了。

平等和自由

贾：法国大革命的主要业绩都是在贯彻执行自由和平等两大原则的名义下完成的，但是却导致了雅各宾派的恐怖统治。那么，自由和平等这两个原则不可以结合吗？

伯：这两个原则在一定程度上当然是可以结合的，但是不能是最大限度的结合。如果给你最大程度的自由，那么强者就会吞噬弱者；如果你有绝对的平等，你就不能有绝对的自由。因为，如果你不想让软弱的鲤鱼被吃掉，你就必须控制住凶猛的狗鱼。

贾：我对您谈论平等的文章颇感兴趣，因为写这个题目的自由主义者并不多。

伯：我知道。

贾：您怎样理解平等？

伯：这是一个很笼统的问题。平等总是具体的。我给你举个例子。如果你有十个孩子，你要分给每个孩子一块蛋糕。如果没有任何其他原因，你给一个孩子两块，其中有一个孩子一块也得不到，这就违犯了平等原则。那就是不平等。

贾：就传统而言，自由和平等不可兼而有之，对吧？

伯：在历史上，一视同仁和绝对平等意味着压制了拔尖人物的自由。你还记得无政府主义者巴枯宁吧，他主张平等，企图压制高等学校，因为高等学校会培养出理智上的佼佼者，这些人可能成为贵族阶层，凌驾在其他人之上。还有平等主义的专制政体。在苏联早期有些管弦乐队决定不要指挥，所谓要反对权威，结果便是整个艺术的衰败。绝对自由主义是可怕的，绝对平等同样也是可怕的。

贾：为什么您认为自由有它特殊的悖论性质，而把两种自由概念分开就可以排除悖论？

伯：我审视过这两种自由概念（积极自由和消极自由），也许还有更多的自由概念。我正在写关于政治自由而不是一般自由的文章。我觉得，自由这种东西是人人都想要的，因此，一切好的东西都会贴上自由这个标签。人们力图让自由意指一切他们所喜爱的东西，这就很不准确了，会造成许多思想混乱。

贾：所以您就区分积极自由和消极自由。

伯：人们谈论经济自由、社会自由、政治自由、道德自由、形而上学自由等等，关键是这些自由彼此是不同的。在某些情况下它们是相似的，在某些情况下它们是相异的。在19世纪，自由主要指社会自由和政治自由。在20世纪，自由变得复杂了，因为经济分析使事情复杂化了，又因为我们的历史知识也发展了，谁也不懂得自由这个词的准确意思，不懂得各种自由之间的准确关系。自由A与自由B，自由C以及自由D之间的恰当的关系如何？认识和理解的大量增加，使得对这个问题更加难以得出明确的答案。我区分两种自由概念，因为我觉得这两种自由概念是西方思想的要素，它们又彼此不同。它们是对不

同问题的回答，而人们却把两者混淆了。哪一个自由概念被曲解都会导致不良的后果，其中一种曲解我觉得后果更为严重，也就是说，积极自由被歪曲比消极自由被歪曲的危害更为恶劣，虽然我不否认消极自由被曲解成一种“放任主义”也会导致可怕的不公正和痛苦。我承认我深受极权主义国家肆无忌惮地误用自由这个词的影响。极权主义国家声称它们才有真正的自由，这简直是对自由的无情的讽刺。对此我有话要说。我这样做不会使批评我的左派人士感到愉快。我写的东西往往受左右两方面的攻击，而且是同样剧烈的攻击。

贾：是的，您的论文《两种自由概念》遭受攻击，《历史的必然性》也遭受攻击。什么原因使您写后面这篇论文？

伯：我曾经接受实证主义教会（Positivist Church）[2]邀请做一次纪念奥古斯特·孔德的讲演，我决定讲历史决定论。有人曾经说过：我们是历史的代理人，我们应该做这做那，这是历史的要求，阶级的要求，民族的要求。我们所走的是向前行进的高速公路，这是历史本身决定的，因此凡是阻碍我们前进的一切东西，统统要扫除干净。处在这种精神状态的人，往往会践踏人权和价值。因此有必要保护人的根本尊严，反对这种强烈的并且往往是狂热的信念。

贾：因此您认为决定论和责任心两者是不相容的。

伯：是不相容的。如果你所做的一切都是历史决定的，你个人还负什么责任呢？我觉得这就是尼采在道德选择中所谓的amor fati[热爱命运]，如果你处在一个无法改变其运动方向的阶梯上，而你的理智、目的和道德法则又被认同于该阶梯不可抗拒的运动，那还有什么责任心可说呢？我相信历史上有这样一些时刻。个人和团体可以自由地改变事物发展的方向。并非一切都是可预料的。人在狭窄的限度内是自由的主动者，这限度存在于人类自身，即有选择的空间。没有人的选择就没有人的行动。一切事情都是人做的。举例说吧，如果丘吉尔在1940年没有当上英国首相，纳粹就可能征服了全欧洲，在这种情况下，欧洲的历史就不同于马克思的预言，当然也不同于实际已发生的现在这种状况。如果列宁在1917年逝世或他在党内没有得势，就不

会有布尔什维克的革命，很可能发生内战，自由党人和社会主义者为一方，保皇派为另一方。没有列宁谁也不能建立布尔什维克政权；托洛茨基不行，因为他是个犹太人，犹太人当统治者不能被接受。可见，在历史中有一些转折点，这时候个人可能决定历史发展朝这个方向还是那个方向。

贾：我觉得您的自由观跟您的历史观紧密相关。

伯：是的，虽然我是一个多元论者，但我认为思想是有某种统一性的。我的看法是，在多数情况下，我的各种思想是相互关联的，不是完全分开的。

贾：在您看来，如果我们不能自由地进行选择和确定目标，生活就没有意义。

伯：是的，但是要记住自由有一定的限度。我觉得我们受事物本身的性质所限制。我们没有太多的选择。就说有1%的选择吧，但这1%的选择也可以使事情有很大的不同。

贾：您说自由选择的限度时，有没有考虑到规律？

伯：当然考虑到自然规律，包括物理规律、化学规律、地质规律、气候规律，总之是孟德斯鸠所说的一切自然法则，但是不包括人的法则。人的法则是可以改变的。我不能明确地告诉你，自由选择的限度整体上有多大。如果你给定一个具体的情况和当时的环境，我可能试试指出限制的因素是什么。

贾：我们回头再谈一下自由这个概念吧。自由跟公民权有没有必然的联系？我的意思是是否成为一个公民才能是自由的，就像古希腊人所想的？

伯：当然有联系，如果你不把否定国家和进而否定公民权本身的斯多葛派及其后来的无政府主义者都算上的话。希罗多德主张在法律面前的人人平等，公元1世纪的诛戮暴君者也主张法律面前的平等，这意味着免遭压迫和免遭专横的统治。我也拥护在法律面前的平等。除非有一般的法规，就不能防止专制主义和混乱状态。不要法律的彻

底自由是彻底的无政府状态。但是，我也认为自由意味着没有障碍，当然必须有某种控制，这也是障碍。我认为，自由这个词的本意就是没有障碍，但我不是巴枯宁和克鲁泡特金的信徒，我不鼓吹无政府主义。我认为，如果没有限制就不会有和平，人们就会互相残害。孤岛上的鲁滨逊·克鲁索，在土人星期五到达之前是绝对自由的。两个人共处之后便开始有了彼此相关的义务，这是个具有强制性的问题。康德是对的，他常常是对的。小鸟也许以为在真空中飞翔是十分自由的，而它做不到，它会坠下去。没有权威的社会是不存在的，而权威也是对自由的限制。

贾：所以您反对巴枯宁说的话："不受他人的自由限制我才能有真正的自由。"

伯：不少人说过类似的话。这句话对不对，要看具体的情况。从词义上说，这是指，如果有人不自由，那是在某种程度上受其他人的自由所干预。在奴隶社会，奴隶主也不能像自由人那样发展自己，因为他拥有奴隶，而拥有奴隶会腐化他们的生活。阿克顿勋爵说得对，权力会导致腐败。民主与自由是不能拆开的。

贾：查尔斯·泰勒把消极自由说成是"机会概念"，您同意吗？

伯：在某种情况下他这样说是对的。消极自由简单地说，就是有很多门同时向你敞开着，随你选择通过不通过，通过这个还是那个。如果你管这叫"机会"，当然也可以，但是，光有消极自由是不够的，因为还有其他的价值需要追求，否则生活就不值得过了。不能否认这一点。自由必须是有限度的，这是出于（最基本的）安全、幸福、正义、知识、秩序、社会团结及和平的需要。有些自由必须被限制，以便人们可以追求生活的其他最终目标，通常情况是这样的，有所失才能有所得，这是正常的社会所必需的。

贾：那么消极自由是怎么样起作用的？

伯：消极自由起作用是由于没有消极自由，就会有压制。消极自由意谓着，排除或者不存在种种多余的障碍以实现其他最终的人类价

值。其实，诸如个人安全和社会安全、正义、幸福以至于知识等等人类的最终价值，没有某些可能强制实行的限制，是不能取得的（对不住了，葛德文、克鲁泡特金、埃利泽·勒克吕[3]）。但是，消极自由的作用还在于，没有了它，其它价值也都会化为乌有，因为没有了去实践它们的机会，没有了各种机会，没有了各种相互歧异的价值，到头来就没有了生活。

牛津哲学和实证主义

贾：什么是牛津哲学？

伯：牛津哲学是一种特殊的学术运动，开始于20世纪30年代晚期，第二次世界大战后迅速扩张，蓬勃发展，直到它的真正创始人、哲学家约翰·奥斯汀于1959年逝世。从根本上说，牛津哲学是检查如何使用语言的各种表达式来传达是什么和怎么样，检查由于错误地识别词语和表达式而引起的混乱，以便让人们清晰地理解，没有任何教条式的对与不对的准则；研究的最终目标是从人们日常生活中用于描述、感叹、执行、命令等的词语的使用中，追寻词语的功能，或者说，从科学、逻辑、宗教等等各种专业词语的不同使用情况中追寻词语的功能。

贾：牛津哲学主要是反对实证主义思潮吧？

伯：不是反对。牛津哲学是对实证主义的重要修正。有些实证主义者认为，日常语言一般都可以归约为相当精确的科学语言，所以科学语言便是其他门类语言使用的样式。对此牛津哲学是不同意的。牛津哲学认可语言的含糊性、词语使用的差异性、词语本身无可避免的矛盾性，以及相互交织的词语混合体之间基于现实的不同视角所产生的依赖性。前面我举的那个例子，问镜子中的影子在哪里，就是牛津哲学方法早期的范例。逻辑实证主义不能正确回答这个镜子问题。正

如前面我说过的，当我们说影子在镜子上时，忽视“在”这个介词的含糊性会导致本来可以避免的哲学混乱。

贾：可不可以说牛津哲学基本上是一种经验哲学？

伯：是的。它从检查词语日常使用的含义开始，认为这是通向人们所观察和思考的事物的线索，无需费心考虑能否把日常用语转化为比较精确的语言，而所谓精确无非是符合实证主义据以确定有关意义范围的僵硬法则，这样一来，实际上会导致误解人们想要表述的东西。换句话说，牛津哲学建立在这个观点上：词语的意义依赖于词语怎样被人们使用，而不是依赖于支配词语与事物之间关系的某些语义学的规则。

贾：我记得在您论述奥斯汀的论文中，您描述牛津哲学的氛围时，说到一些会议和讨论。您参加那些讨论了吗？

伯：我是那些讨论的发起人。我在文章中说过的那个特别小组是在我房间聚会的，从1936年开始，延续到第二次世界大战。出席的人不多，奥斯汀和艾耶尔一般都在场。1936年之后斯图尔特·汉普希尔也来了。写书论述过休谟的唐纳德·马克纳布，后来成为神学教授的唐纳德·麦金农有时也参加。我们相互交谈并激烈争论。遗憾的是，我们只满足于达到彼此一致，不想把我们的观点告诉其他人，更不想把它公开发表。这都是由于我们小组同仁觉得，外界跟我们没有关系。我们感到我们自己是重要真理的发现者；这确实很开心，但它是以自我为中心的：我们认为没必要发表我们的研究成果。

贾：您怎么能够从来都不接受实证主义的观点？

伯：我不是作为一个实证主义者成长起来的。一开始我是一个英国的黑格尔主义者。后来我造反了，因为我理解不了黑格尔的语言。我读英国的黑格尔主义者写的书时，仿佛飘浮在一片迷雾中，我从来没有，现在也不喜欢这一套东西。我读柏格森的书时，同样也感到迷惑不解，我欣赏不了那样的文章。因此我成了一个所谓的牛津实在论者。牛津实在论者接受伯特兰·罗素、G.E.摩尔、亨利·普赖斯、吉尔伯

特·赖尔、威廉·尼尔等思想家以及另外四、五个人的哲学方法。牛津实在论开始于一个已被人们遗忘的牛津哲学家在世纪之交所写的文章，他驳斥当时流行的使用枯燥的亚里士多德式术语的黑格尔哲学。大约与此同时，布伦塔诺（他是托马斯·马萨里克的教师）在布拉格也在干同样的事情。有些美国人和斯堪的纳维亚人也在做类似的工作。这是一个有益健康的排气过程，把许多哲学气球的气放掉，传递强烈的现实感。首先它强调思想和语言的清晰，消除形而上学的修辞和唯心主义的迷雾。后来，出现了维也纳小组和他们的英国门徒A.J.艾耶尔，他们是卡尔纳普在美国和英国的学生，对逻辑和科学方法感兴趣。他们在一份新的哲学杂志上讨论这些问题，他们也向其他杂志投稿。我参加过这些新哲学家在伦敦召开的几次会议。我发现他们有些主张并不正确。比如，“命题的意义就是它的证实方法”这个中心观点在我看来就是不正确的。有些陈述，比如全称命题“所有S是P”我认为在原则上是不能证实而只能证伪的。人们怎么能够证实无限制的普遍命题呢？人们不能靠观察和经验来证实涉及无限多实例的命题。实证主义者回答说：“很好，你不能正式证实它，但是，如果你把全称命题‘所有S是P’跟一个单称命题联合起来，就可以推出另一个单称命题。”比如，全称命题“所有人都会死”跟“苏格拉底是人”联合起来，那么就可推出另一个单称命题“苏格拉底是会死的”，这个结论是可以用苏格拉底的死这个事实来证实的。但是，我觉得，从这里可以看出，全称命题并非他们所说的那样是描述性的。它们仅仅是一种工具，用来从一个单称命题引出另一个单称命题。我不赞成他们的观点。我想，当我们说“所有S是P”时，其实我们要表示的意思是“每一个S都是一个P”，这才是一个事实陈述，不管从形式上看还是从经验上看，不管有多少S，也不管在数量上是有限还是无限。后来我又开始对反事实命题（不可应验的假设）感到迷惑不解。比如，“如果你曾经朝窗外看，你准会看见一个人。”对此，怎么证实呢？我那时确实不曾朝窗外看，所以，怎么能说我准会看见什么东西呢？我只能说“谁往外看谁就准会看见一个人”，或者说，“在某一时刻每一个朝窗外看的人都能够看见一个人”。但是，“准会”和“能够”不是直接可证实的，因为

那一举动本来是可以不发生的。我从前认为，现在也认为，命题有意义，不取决于人们是不是有什么可以完全地证实它们的方法。不完全证实也不等于命题的意义是不完全的。所有单称命题的意义都不可能仅仅在于证实它们的手段。

贾：这就是您在三篇针对实证主义的论文中力图要揭示的吗？

伯：是的。

贾：那是您最早的论文？

伯：我想，这几篇文章是我最早的专业论文。我记不起它们发表的先后顺序了。我想，头一篇是《归纳和假设》，发表在亚里士多德协会辑刊中的一卷。亚里士多德协会是一个哲学学会，不限于研究亚里士多德的学说，正如柏拉图学会、笛卡尔学会、洛克学会或康德学会那样。亚里士多德学会的出版物形成了英国哲学的发展，当然仅指20世纪而已。

柏格森、谢林和浪漫主义

贾：我们在前面谈过柏格森，他对您有影响吗？

伯：没有任何影响。我读过他的《创造进化论》，非常遗憾，它没给我留下什么印象。我还读过他的两本书。一本是《意识的直接材料》，那是经验描述的心理学的精彩篇章。如果你说一种头痛比另一种头痛更加剧烈，你不能说两倍或五倍的剧烈，“更多”“更少”可以用在某个范围，但不能用在别的范围。在表示范围和程度的“内涵”和“外延”的量度之间有着明白无误的区别，它们可以用主宰着我们的语言和思想的数量、基数和序数来加以表达。另一本是《道德和宗教的两个源泉》（我想大概这是他最后的著作）。在书中，他比较了两种伦理学：一种是他反对的康德式的伦理学，讲求准则和律令；另一种伦

理学是把道德建筑在对圣人生活的模仿之上。我觉得这本书颇有趣，比他那些名气更大影响更远的书都有趣，但是我没有接受他的论据，也不能接受他的结论。我认为那纯粹是主观的冥想，是作者的自我体验，既不严谨，也不令人信服。

贾：对于所谓“生命哲学”您有好感吗？

伯：不太有好感。他们说的也有一定道理。我想，生命哲学跟浪漫主义是有联系的。我仔细研究过浪漫主义。我觉得生命哲学是建立在一种隐喻之上。这隐喻的意思是，一切真实的思想和经验应该借助生命有机体来解释。当然，这样做有时候很有启发作用，有时候又没有。在历史上，你知道，浪漫主义比生命哲学出现得更早。虽然在莱布尼兹的学说中甚至早在亚里士多德的理论中已经有些浪漫主义的因素，但是，浪漫主义的兴起有其现实的独特的思想基础，那就是，它认为大自然没有科学和哲学赖以研究的固定的秩序，没有大自然固有的法则，只有绵延不绝的宇宙的增长或过程，它是宇宙万物，包括自然界和精神现象在内的一切东西的运动或自我实现，我们人类也属于这总的运动或过程。任何抓住这运动和过程以便对它进行检查和分析的企图，都会致它于死地。歌德曾经说过，摩西·门德尔松使用美学方法杀死了蝴蝶，把蝴蝶钉住就消除了这动物的全部颜色以及所有活的有生命的一切；他详细推敲的是蝴蝶的尸体而不是自然界一种活生生的东西。柏格森思想中就有很多活生生的东西。柏格森是一个超浪漫主义的哲学家。他跟古典哲学几乎没有什么关系。他受拉韦桑的影响，而拉维桑又受谢林的影响。在柏格森的哲学中，没有笛卡尔、马勒勃朗士、洛克、康德或勒努维耶等人的思想痕迹。

贾：柏格森是一个极端反智主义（anti-intellectualist）的哲学家。

伯：在一定程度上是的。理智主义要求分析，而分析则扼杀了流动的东西。生命哲学当然是主张从成长的进程方面来解释事物的。但是，我看，柏格森的观点导源于19世纪的目的论生物学。浪漫主义哲学如谢林、费希特和黑格尔（一定程度上）从哲学上极力推崇目的论

生物学。柏格森哲学也从他同时代的德国哲学和迈内·德·比兰那里吸取营养。

贾：在德国浪漫主义潮流中，您最赏识的思想家是哪一位？诺瓦利斯还是施勒格尔兄弟？

伯：诺瓦利斯说过许多有深度的东西，有时候很古怪，有时候很精彩。弗里德里希·施勒格尔的言论常常是含糊的、朦胧的和晦涩的，但有些令人惊叹不已的洞见。我对他的兄弟奥古斯特·施勒格尔不大有兴趣，他是德·斯塔尔夫人的朋友（好像是斯塔尔夫人的孩子的导师吧），他大大扩充了文学史的范围。谢林的著作包含不少令人鼓舞的段落。有时候他写的也是一片朦胧，而后来他从朦胧中走出来，进到一处明朗的境地，人们才能理解他关于艺术、关于创造力的言谈，那绝对是精彩的。谢林的《美学》非常有启发性。

贾：谢林对19世纪的欧洲思想有很大影响。

伯：对。谢林对法国影响就很大。我不知道谁把他的著作翻译成法文，但起码他间接影响了法国诗人，如内瓦尔和青年的泰奥菲尔·戈蒂埃，甚至影响了维克多·雨果，也许还有其他人。德国的形而上学经过斯塔尔夫人和埃德加·奎尼在法国一度很流行，影响了彼得勒斯·鲍莱尔[4]等较年轻的浪漫主义者。他们中有些人不大有才华，但是他们的书广为流传，他们为营造浪漫主义的兴起所必要的精神氛围作出了贡献。

贾：因此较之法国的浪漫主义，您更欣赏德国浪漫主义？

伯：感兴趣，很感兴趣，而不是欣赏。我认为浪漫主义基本上是德国人的创造，部分地是由于法国的主导地位而造成德国人长期以来的耻辱心理的结果，是对启蒙运动的反动。歌德对待浪漫主义者的态度颇有些矛盾，他称赞赫尔德，但总的来说又鄙视浪漫主义者。两千多年来人们都认为全部真正的问题必须有一个正确的答案而且只能有一种正确的答案。人们读了浪漫主义的作品之后觉得，有些答案不是被发现的而是被创造的。准确地说，道德价值和政治价值不是被发现

而是被创造的。我不想说这种看法是正确的，但这确实是某些德国浪漫主义者所信奉的观点。民族主义就是由此产生的：人们过去和现在的所思所行之所以是这样的，那是因为他们信仰某种理想，某种生活方式，而这全然由于那是德国的——是我们自己的。我们德国人之所以要过这种生活，与它的好坏对错无关，而仅仅是因为那是我们的生活方式，是我们的传统，是我们的先辈创造的，是我们自己生命的源泉和发展，因为那是我们的，是我们自己的，我们甚至要不惜用自己的生命来捍卫它。赫尔岑曾经说过："人们唱歌之前歌在哪里？人们走路并且量度之前行程在哪里？哪里也不在。我们唱歌之前哪里也没有歌，歌在被创作之前是不存在的。"同样道理，价值、观点、生活方式是人们创造的，做出来的，不是被发现的。与发现和分析相对立的原创性的基本艺术，是浪漫主义的中心概念。它与客观价值的哲学（即永恒哲学）相矛盾，这种客观价值（不管是怎样发现的）的哲学统治着西方历史，从柏拉图到当代的实证主义，从未间断过。这种巨大的哲学构架还没有被推翻，但已经被浪漫主义敲出了裂缝。至于我们呢，客观的发现和主观的创造这两种传统都继承着，我们在两者之间彷徨，徒劳地想把两者结合起来，无视它们是不可结合的。

[1] 奥地利萨尔兹保是大音乐家莫扎特的故乡。——编注

[2] 实证主义宗师孔德曾提出要建立实证宗教以取代传统宗教。——编注

[3] 埃利泽·勒克吕（1830—1905），法国地理学家，无政府主义者。——编注

[4] 波德莱尔曾把自己的论文《变兽妄想患者》题献给彼得勒斯·鲍莱尔（1809—1859）。波德莱尔像称赞阿洛伊修斯·贝特兰那样称赞他。安德烈·布列东也对《伤风败俗》作者的黑色幽默表示好感。

第五次对话

个 人 印 象

十九世纪的俄国思想

贾：也许现在我们可以谈谈俄国思想家以及德国的浪漫主义对他们的影响。

伯：影响不深。俄国思想家们读德国浪漫主义的作品。如果你问浪漫主义对他们有什么直接冲击，这么说吧，普希金当然喜欢拜伦，受拜伦鼓舞。莱蒙托夫受拜伦的影响也很深，他还受德国某些浪漫主义诗人的影响。他们两人读的是拜伦作品的法文译本。那时候能顺利地阅读英语的俄国作家不太多，但他们很多人都能读德语。茹科夫斯基（普希金的老师）读过歌德（他翻译的《魔王》很不错）我想，海涅他也是读过的。可以说，俄国的知识分子是德国老师的学生。他们有些人甚至在18世纪就去德国上大学，特别是哥廷根大学。在法国大革命之后，去德国上大学的人就更多了，因为俄国政府认为，法国在意识形态上显然是一个危险的国家，而德意志在政治上则是保守的公国或侯国的安全的聚集地。

贾：您记得去德国留学的俄国思想家都有谁呢？

伯：茹科夫斯基去多帕（在爱沙尼亚），上一个德语大学——富有诗意的伦斯基，在普希金的诗体小说《叶甫根尼·奥涅金》中，它被描述为有一颗哥廷根的灵魂。屠格涅夫、巴枯宁、斯坦科维奇等人在柏林和别的德国城市的大学读书（其中有些人跟谢林有书信往来）。屠格涅夫和巴枯宁以及他们的朋友都听过德国著名学者和思想家的讲演。当然，也有些德国学者在俄国大学教书。那时候，比如，帕斯捷尔纳克去马堡，在新康德主义者赫尔曼·柯亨指导下研究哲学是再自然不过的事了。列宁政权的首席法官也曾到德国留学。俄国的历史学家受过伟大的德国历史学派的深刻影响。

贾：巴黎也是俄国知识分子文化上的麦加。

伯：那是在18世纪的事情，到19世纪巴黎则是左派政治思想家的麦加，因为在巴黎可以见到圣西门、傅立叶、路易·布朗、布朗基、勒鲁、蒲鲁东和马克思等诸如此类的人。俄国流亡者也去巴黎。那时巴黎处于政治上的发酵状态。

贾：黑格尔和黑格尔主义是怎样逐步支配青年俄国知识分子的思想的？

伯：首先因为黑格尔是占统治地位的德国哲学家，当时的俄国在智力活动上可说是德意志的一个省。19世纪上半叶俄国大学的精神食粮是由德国思想潮流来提供的。

贾：黑格尔著作也被译成俄文了吧？

伯：当然。但是他们读的还是德文版。巴枯宁、赫尔岑和屠格涅夫等人都懂德文。别林斯基不读德文，巴枯宁向他讲解黑格尔的学说。在莫斯科和彼得堡不断地举行关于德国形而上学的讨论，特别是关于历史哲学和伦理学的讨论。

贾：但是，巴枯宁强烈地反对德国。

伯：他不反对黑格尔，他早期是个左派的黑格尔主义者。在政治上他反对普鲁士。

贾：在他跟马克思的讨论中看得出来，他强烈地反对普鲁士。

伯：是的。但是，你知道，是他最早把马克思的《资本论》翻译成俄文的，只译了一卷，后来发生了极其激烈的争吵，天知道为什么。

贾：涅恰耶夫怎么样？

伯：我说的这些全是在涅恰耶夫之前的事情。

涅恰耶夫和虚无主义

贾：您觉得涅恰耶夫怎么样？

伯：陀思妥耶夫斯基在《群魔》这部小说中生动地描述过涅恰耶夫。他有点狂暴，有犯罪的倾向，在瑞士他欺骗了巴枯宁和奥格列夫，他是一个给俄国解放事业造成巨大伤害的极端恐怖主义者。当然他也有狂热的献身的勇气。我记得有个同谋者于1881年去监狱看他的时候说，他们有足够的手段帮助他越狱或者暗杀沙皇，但是只能二者择其一，他们该怎么办呢？涅恰耶夫毫不踌躇地说："杀死沙皇"，后来他就死在狱中。看来他还是有较强的人格魅力的。他被囚的"彼得与保罗"要塞的看守们也被他感化了。

贾：您认为涅恰耶夫是俄国虚无主义的主要人物吗？

伯：不，他不过是个边缘人物。谁是虚无主义者？没有哪个党派自称是虚无主义的。虚无主义不过是反对他们的人指责他们否认一切道德价值所使用的一个词罢了。在俄国19世纪60年代有个叫"地狱"的极端雅各宾式的革命恐怖主义分子的团体，还有个叫"土地与自由"的庞杂的民粹分子的团体（其中又分很多派别）。卡拉科佐夫是"地狱"的成员，曾企图暗杀沙皇亚历山大二世，但没有成功[1]。后来，亚历山大二世被"人民意志"（跟"土地与自由"有联系的一个密谋组织）的一个成员刺杀了。俄国的激进的左派没有一个正式名称。比如，陀思妥耶夫斯基所属的19世纪40年代后期的一个叫"彼德拉舍夫斯基小组"的团体（为此他被判死刑）是傅立叶信徒的组织。赫尔岑和巴枯宁的志同道合者们没有组织，没有名称。他们只有些多少是共同的事情要做，但没有正式的奋斗目标。

屠格涅夫

贾：屠格涅夫的《父与子》中的巴扎洛夫这个人物，跟涅恰耶夫是不是同一类型的人？

伯：完全不是。巴扎洛夫根本不是涅恰耶夫式的人物，他与恐怖活动无关，他热烈地相信科学真理和据此而采取的理性行动。

贾：但是，巴扎洛夫是个虚无主义者。

伯：那是小说《父与子》中一个人物这样叫他的。“虚无主义者”实际上是屠格涅夫发明的，至少是他使这个词流行起来。谁也不知道到底是谁第一次使用这个词。据说它来自维多利亚时代的小说家博博雷金。这个词的本义无非是拒绝一切可以科学地证明的东西，而不是拒绝一切价值。虚无主义并不是总体上要拒绝资产阶级所相信的一切，而是宣称任何东西都可以信，只要它能够理性地确立起来。对此笔下最雄辩无碍的是彼萨列夫，有人说他就是巴扎洛夫的原型。屠格涅夫号称曾景仰过巴扎洛夫，而这不过是一个针对左派攻击的防卫性手段。在这些左派人士中他最了解的是评论家车尔尼雪夫斯基和杜勃罗留波夫。车尔尼雪夫斯基是真正的俄国民粹派社会主义之父，列宁对他十分重视。屠格涅夫、托尔斯泰、赫尔岑和陀思妥耶夫斯基都认为他是愚钝的、枯燥的、微不足道的小人物。

他们都说他是令人生厌的、三流的凡夫俗子，不理解生活，不理解文学，不理解人们靠什么生活。而杜勃罗留波夫则是一个充满活力的文学评论家，一个尖刻的激进分子，他在《真正的白天什么时候到来》一文中对屠格涅夫的小说作了极为严厉的批评。

贾：您是怎样研究屠格涅夫的？

伯：就是读他的作品，没别的。

贾：您翻译了他的《初恋》。

伯：我还翻译了他的其他两个作品。一个是名为《海上大火》的小故事，一个短篇小说；另一个是剧本《村中一月》，最近刚在国家剧院上演。

贾：那也是接受委托吗？

伯：是的。《村中一月》是应导演彼得·霍尔的要求翻译的。《初恋》是应出版商哈米什·汉密尔顿之约翻译的。《海上大火》的翻译不是接受委托，那个故事非常吸引我，因为它完全是自传性的。《初恋》也是自传性的。

贾：大概您比较欣赏屠格涅夫的《父与子》。

伯：是这样的。我做过一次评论这部小说的讲演，后来发表了。我觉得《父与子》是一部政治性的杰作。

贾：屠格涅夫遭遇的冤屈太多了，正如您在评论中说的。

伯：是的。托尔斯泰说他浅薄。革命者嫌他不够左。反动派骂他是邪恶的激进分子。他从不属于任何党派。

贾：为什么屠格涅夫不是作为一个俄国的政治思想家而著名？

伯：他不是以政治思想家而闻名，而是以小说家和散文家而闻名。他是西方式的典型的渐进主义的自由派人士。他的思想不太新颖，但他是一个令人惊奇的小说家。他非常敏感，非常理智，善于讽刺而又实实在在，很有魅力而又不鲁莽。就作为政治思想家而言，他比不上（比如）圣伯夫，也比不上维克多·雨果。

贾：在您的论文中，您指出，事实上，“就气质而言，屠格涅夫与政治无关，他常常被人们描述为一个纯粹的唯美主义者，笃信艺术的目的就是艺术”。

伯：是的，他在世时是这样，死后人们也是这样看他的。但是，他的小说多数都与俄国的社会矛盾深深联系在一起。法国作家认为他是一个杰出的作家，我想是福楼拜先这样说的。福楼拜还给予他“唯美主义者”这个美名。亨利·詹姆斯认同对他这样的评价，并且拜访过他，崇拜他。屠格涅夫不仅是个唯美主义者，而且是个非常高明的文体家，可以说是继普希金之后俄国最优秀的文体家。但是，在19世纪，没有哪个正派的俄国人不遭政权折腾的，如果你是一个作家，你会觉得有义务公开地发表意见。屠格涅夫的小说深切地关注俄国的社会问题。他有他的政治立场。别林斯基也是这样的。别林斯基是一个

热情的道德思想家和社会思想家，虽然在理论上他只不过是个文学评论家。别林斯基对赫尔岑和屠格涅夫有很大影响，对陀思妥耶夫斯基也有些影响，对托尔斯泰则几乎没有影响。

贾：您在论文中拿赫尔德跟屠格涅夫相比较，说："屠格涅夫在高度发展的形式上具有赫尔德称为移情的东西。"

伯：是的，屠格涅夫有这种移情的洞察能力，因而他能了解农民，实际上他比托尔斯泰更了解农民。托尔斯泰所描述的农民是用纸糊成的理想化的农民，屠格涅夫描述的农民绝对是真实的农民。也许托尔斯泰有点忌妒。屠格涅夫在一封信中说过这样的话（我记得不太准确）："我做了一个奇怪的梦。我梦见我坐在我们乡下房子的走廊上，有一群从我的庄园来的农民突然出现在我面前。他们说，'主人，我们要绞死你，但是，别急，如果你要做祷告的话，我们可以等一下，请吧。'"这就是屠格涅夫的典型特征：在他心目中，农民是正派的好人，相当文雅和有礼貌，他们要绞死主子是因为他们认为这样做是对的。托尔斯泰永远不能容忍这样的事情。

贾：您对巴扎洛夫怎么看？您认为他是"第一个布尔什维克"吗？

伯：是的。他是个极端分子，他排斥一切资产阶级的文化和文学，他以为这一切都毫无价值。在他眼里惟一有点价值的东西是科学的唯物主义。科学唯物主义告诉我们，要依据科学教给我们的关于我们生活在其中的大自然的知识来设计我们的生活。他是个有感情的人，但是他说服自己否定艺术，否定唯心主义，否定自由主义，不能容忍不同意见。他的社会性的狂热劲头是布尔什维克的典型表现。

贾：或者是无政府主义的典型表现。

伯：不，无政府主义者对不同意见持宽容的立场。他们不反对艺术家。他们反对权威和政府，而不反对想像、美、文学、个人的关系。生活、思想、情感还是自由的。

贾：您昨天说巴枯宁要消灭大学就是一种不宽容行为，一种狂热行为，是吧？

伯：当然是的。但这不是无政府主义的典型特征，这只是巴枯宁的特征。

贾：因此，根据您的看法，巴扎洛夫这个人物既不像巴枯宁也不像涅恰耶夫，对吧？

伯：不像他俩，而像政治家彼萨列夫。涅恰耶夫是非常刚愎自用的，他是个吹牛家和蒙混者，完全不讲道德。他告诉巴枯宁在俄国出现了一个拥护巴枯宁的强大的民众运动，其实当时根本就没有这回事。他还瞎编乱造，说民众是怎样怎样被组织起来的。巴枯宁听了自然非常激动并采取了相应的行动。这一切情况你可以在一本写得很好的法文书《以暴易暴》中读到，作者是米歇尔·孔菲诺，一位著名的以色列的俄国史家。

贾：屠格涅夫为什么要精心塑造巴扎洛夫这个人物？

伯：屠格涅夫想了解年轻人。他终生都想了解年轻人有什么感受，他也希望年轻人喜欢他。他憎恶反动派，他就跟反动派的对手（年轻人）亲近。他也想过，有些年轻人，比如巴扎洛夫之类，所谓“六十人团”，走得太远了，他担心他们可能有不幸的结果，但是他又希望讨这些年轻人的欢心，赢得他们的同情。对屠格涅夫来说，巴扎洛夫这个人物形象代表了对他自己那一代人的反叛，即对19世纪40年代自由主义者的反叛。他对年轻人，既担惊受怕，又十分喜爱。

陀思妥耶夫斯基

贾：陀思妥耶夫斯基在《群魔》中所描述的人物有没有跟巴扎洛夫是同一类型的？

伯：没有，因为陀思妥耶夫斯基痛恨激进分子。你知道，1849年前他自己就是一个激进分子。后来，他认识到激进分子是破坏性的唯

物主义者，是一股邪恶的势力，反对用基督的信念教化人。他听说，涅恰耶夫涉嫌杀死一个同党（显然是叛徒），因为涅恰耶夫认为共谋犯罪能使党内更加团结，这时候，他更加相信一切革命者都是会那样干的。《群魔》指的是《新约》中的记述——基督令恶魔们误入一群狂奔乱突的猪猡中，后来一一都淹死了。这就是陀思妥耶夫斯基使用“群魔”这个概念的出处。他认为，革命者会使普通人着魔，直到他们不可避免地毁灭自己。在他看来，革命是一条自我毁灭的道路。涅恰耶夫就是一个受革命精神毒害的极端例子：说谎，不讲道德，杀人，这都是亵渎圣灵的罪恶，没有一点人性。

贾：陀思妥耶夫斯基以某种方式预见过俄国革命和斯大林主义的到来，您不觉得他是一位预言家吗？

伯：是的。我确信他会以现在的索尔仁尼琴的方式作出反应的。索尔仁尼琴以为他自己像托尔斯泰，其实他更像陀思妥耶夫斯基。

贾：为什么陀思妥耶夫斯基谴责屠格涅夫？

伯：因为他觉得屠格涅夫是个西化的人，背叛了俄国精神的志向。他在巴登-巴登时向屠格涅夫提过这样的意见。屠格涅夫是个崇拜西方的自由主义者，是知识界的一员，而救赎之道在于神圣的俄罗斯，只能靠俄罗斯自己。

贾：您从未著文谈过陀思妥耶夫斯基，出于什么考虑？

伯：我知道陀思妥耶夫斯基是个很有才华的人，但我觉得他的生活哲学不大能让我同情，在我看来，宗教味太重，跟牧师布道似的。而且，我读他的作品，会变得灰心丧气（它的感染力特强）。如果一个人突然意识到自己被梦魇缠住，处境窘迫，险象丛生，他会渴望解脱的。我不想著文谈论陀思妥耶夫斯基。他写的东西我觉得太强烈了，太阳暗了，太可怕了。我是个无可救药的世俗之人。他那种基督教模糊了圣洁与疯狂的界限。

贾：像卡夫卡？

伯：不像。卡夫卡的作品更能让人产生同感，他更趋于现实主

义。他用讽刺手法描述一切东西，而被描述的东西都是很自然的。陀思妥耶夫斯基像一面放大镜。在太阳光下，如果你把一面放大镜放在一页纸上，纸就会被烧焦，它就变形了。这就是陀思妥耶夫斯基对待现实情况的态度。阳光如此强烈，它把纸烧坏了。这个比喻是评论家米哈依洛夫斯基说的，说得对。他称陀思妥耶夫斯基为“残酷的天才”。陀思妥耶夫斯基当时确实太残酷了，像D.H.劳伦斯或者克努特·汉姆生。

贾：那是天才的阳光。

伯：不，是火光，现实被歪曲了。

贾：谢尔盖·布尔加科夫评论过，陀思妥耶夫斯基通过小说表达了俄国知识阶层在道德上的苦恼和良心上的弱点。您同意他的看法吗？

伯：不，我不同意。因为我站在俄国知识阶层一边。如果他们犯什么糊涂，他们在本质上也是神志清爽的人，我反对布尔加科夫的看法。布尔加科夫自己也曾是其中一员，后来改变了立场。在当了神父之后，他才作出了那样的评论。1905年革命之后，有些寻找灵魂拯救的人，以为俄国知识阶层犯了错误。1905年对他们来说是一场破产。那些人原来也曾站在左边的，现在迅速向右转，反对根本的改革，反对一切政治行动，而且转向内在世界，企求在个人的自我改造中获得拯救。

贾：别尔嘉耶夫也是这样转向的？

伯：是的。

贾：舍斯托夫怎么样？

伯：我钦佩舍斯托夫。别尔嘉耶夫很聪明，他所写的关于共产主义的起源以及俄国思想家的观点是很精明的，但是，到他写自己的神学著作时，我就不敢恭维了。我对神学没有兴趣。舍斯托夫则是个实实在在的思想家，不受哲学教条的束缚。他敏感、宽容，有深刻的哲学见解。首要的是，他不夸大其辞。

贾：您认识舍斯托夫吗？

伯：不认识，以前我根本不知道有他这个人，他死之后我才听说过他。他的真名叫史华茨曼，是一个俄国犹太人。他从未改宗过，即使他比较赞成一些东正教的教义，因为据说他怕改宗会令他父亲太难受。在法国有人读他的书吗？

贾：他不是一个很知名的作家。也许因为他的书是很早以前翻译的，在书店很难买到。

伯：真遗憾。他的书被翻译成英文，而译本也太陈旧了。我向人们推荐他的书时，人们都很喜欢。我只为两个作家做过宣传，一个是赫尔岑，另一个就是舍斯托夫。他俩都很正派，思想开明，胸怀坦荡，陀思妥耶夫斯基可不是这样。

亚历山大·赫尔岑

贾：说到赫尔岑，为什么您认为他还是个人们不大了解的思想家？

伯：因为他的著作没翻译过来。他的自传也不过大约在6年前才全部译成法文，英译本虽然第二次世界大战前就有了，但鲜为人知。这部自传最近出了四卷本的精装版，引言是我写的，现在读的人多一些了，但也多不到哪儿去，比不上契诃夫和屠格涅夫。英国人一般要花上一段时间才会对外国作家表示应有的欢迎。

贾：赫尔岑对俄国的政治思想有什么影响？

伯：这是一个很有争议的问题。新近在美国出版的一本书讨论了这个问题，我还没读。最初，赫尔岑是俄国激进主义之父和主张平均地权的社会主义之父。他是著名的俄国流亡者，到达伦敦之后就创办最早反对沙皇政权的革命刊物。他认识一些著名的西方自由主义者，如米什莱、雨果、马志尼、加里波第，他们也很尊重他。这样，西方

人才逐渐知道俄国也不是一个僵化的专制王国，其内部也有赞成自由社会的运动。米什莱反对俄罗斯而同情波兰。赫尔岑有一封写给米什莱的出了名的信，不同意说俄罗斯只有许许多多野蛮的民众。赫尔岑之所以重要，因为他确实是俄国激进主义之父，社会反抗运动之父，这都是光辉的业绩。俄国早期的社会主义团体大概就是陀思妥耶夫斯基年青时参加的那个彼德拉舍夫斯基小组。不要以为参加这个由傅立叶信徒组成的小组的成员，只是一小撮无组织的持不同政见的学生。实际上他们制定并图谋实现充分的社会主义纲领，影响非常深远。比如说，影响了车尔尼雪夫斯基，也影响了著名的讽刺作家萨尔特科夫。但是，赫尔岑比其他人更有才华，列宁也承认他是俄国鼓动公众反君主专制的奠基者。到19世纪60年代末期，俄国的左派人士觉得，赫尔岑太温和了，太自由了，不够坚决，但是，仍然是赫尔岑在推动左派人士前进。赫尔岑最早称赞十二月党人是自由解放的斗士。他是蒲鲁东、路易·布朗、勒德鲁-罗兰、马志尼等这些意大利和法国革命者的朋友和合作者，是这些革命者在俄国的代言人。他在伦敦出版的报刊《北极星》和《钟声》等是当时的地下出版物，跟其他遭禁止的书刊一起，哺育了俄国的革命运动。到苏联时期，赫尔岑成了崇拜的偶像，虽然（有点矛盾）他强烈地反对共产主义，特别是讨厌和鄙视马克思主义和马克思主义者。

贾：在您看来，赫尔岑属于那类生活在新旧交界处的人物吧？

伯：是的。赫尔岑提到他在莫斯科的小组时说过“我们是两面神”。他在莫斯科的沙龙里会见过斯拉夫派的人并和他们友好地交谈，他写道，当我们一些人面向西方而另一些人正视斯拉夫的过去时，我们大家的心都碎了。

贾：您在文章中指出，赫尔岑渴望做一些他自己和他的国家都忘记不了的事情。

伯：他当然是有雄心壮志的。别林斯基也经常鼓励他。别林斯基当时是一个著名的激进的批评家（死于1848年）。别林斯基读了赫尔岑的小说《谁之罪？》之后告诉他，不仅要为俄国文学史而活着，而

且要为俄国的历史而活着。他的确这样做了。赫尔岑的小说不是第一流的，但是很有意义，在政治上有深刻的见解。

贾：您觉得赫尔岑的《往事与随想》怎么样？

伯：《往事与随想》是一部天才的著作。它涉及整个19世纪大部分令人难以忘怀的事件，是卢梭之后最好的自传性著作，我看在某些方面比卢梭的《忏悔录》写得还好。真是一部无与伦比的杰作。

贾：赫尔岑似乎也受到了黑格尔的影响。

伯：那时候在莫斯科和彼得堡两地的大学都受黑格尔的影响。我认为，那些俄国人都不了解黑格尔哲学有多保守，除了别林斯基。别林斯基是了解的，虽然俄国马克思主义者从未承认这一点。他们把别林斯基看作一位伟大的人物，所以如果他反对黑格尔，他肯定是误解了黑格尔。实际上别林斯基才最充分地了解黑格尔。他读俄文版或法文版的黑格尔著作，他不懂德文。

贾：为什么赫尔岑要写《往事与随想》？我之所以问您这个问题，因为我觉得《往事与随想》没有一个主题。

伯：他写《往事与随想》，部分原因是要使他自己从一系列可怕的痛苦中挣脱出来。他的爱妻被一个名叫乔治·赫尔维格的德国诗人（马克思和瓦格纳的朋友）拐走了。他看清了这引诱者的无耻行径而忧愤交加。妻子回来不久就死了。他的母亲和一个孩子在前往法国尼斯市（他在那里等候她俩）的途中碰上轮船失事而身亡。因此，1850年和1851年是他非常不幸的年头。部分原因是要抒发他的感情而开始写日志，延续了好几年。把感情体验记录下来有时会使感情更加持久。他是一位了不起的很有才华的作家。他的人品是第一流的。连埃德蒙·德·龚古尔这样尖酸刻薄的社会观察家，几年后在巴黎的沙龙会见他时，对他的才华和人品也十分感动。他这个人朝气蓬勃，具有非凡的魅力和勇气。

贾：俄国社会主义运动中那种强调自由意志的人本主义的深厚传统，到1917年被否定了。这个传统是不是可以追溯到赫尔岑？

伯：对。虽然正如我告诉过你的，赫尔岑也是官方的共产主义者的一个圣人。

贾：所以，在1917年以后他的书仍然被俄国人广泛地阅读。

伯：是的。在1905年以前，赫尔岑的书在俄国要经审查才能出版。他的短论集部分是用德文出版的，部分是用法文出版的。他的回忆录的第一个俄文版本出现在1905年，正值第一次俄国革命爆发期间，就我了解，以后他的著作的出版就不再遭到限制了。

贾：您在论文中把赫尔岑和巴枯宁相提并论，说他俩都把个人自由的观点置于自己思想体系的中心地位，但是，我想他们两人之间是有很大差别的吧？

伯：他们两人之间当然有很大差别，赫尔岑也知道这一点。但是，作为个人来说，他还是喜欢巴枯宁的。他不知道巴枯宁写过那份有名的“忏悔书”。我是指巴枯宁在监狱里写给沙皇的那封信，它否定一切革命活动并表明他自己与革命活动毫无关系。这份摇尾乞怜的文件（实际上也没有给他带来好运）到1923年才公之于众。在追求个人自由方面，巴枯宁走得太远了。赫尔岑不赞成暴动，他认为一场真正的革命只有经过教育和训练来实现。时机未到的暴动势必使旧制度的恶习在新制度中改头换面地重新出现。赫尔岑曾经说过（又是据我的回忆），不能用监牢的砖头为自由的民众盖一所房子。在一封给巴枯宁的公开信中，赫尔岑告诉他，匈奴国王阿提拉的方法（他称之为“巨石主义”，Petrograndism）是没有用的。赫尔岑的意思是，在民众做好准备以及懂得如何过自由生活之前就举行革命，其结果是民众仍然保持着过去囚犯般的旧习惯，毫无改观。

贾：因此，您认为赫尔岑的思想跟约翰·斯图亚特·穆勒或托克维尔颇接近？

伯：只在某些方面（而不是整体）接近。赫尔岑不喜欢托克维尔，他讨厌托克维尔的行为。1848时，赫尔岑在巴黎参加一次政治集会，当即被警察逮捕，他在被押往警察局的途中看见托克维尔。托克

维尔当时是法兰西第二共和国的外交部长。他从前碰到过托克维尔，就请求托克维尔证明他的身份从而释放他。对此，赫尔岑后来这样写道：托克维尔回答说，司法部门和行政部门之间恐怕没有联系，这是两种不同的权力系统，因此他毫无办法。当然赫尔岑认为这不是真正的理由。托克维尔是个很冷淡的人，他不想介入一个不光彩的俄国煽动者的麻烦事。

贾：这真令人惊讶。托克维尔还是个官僚权力的严厉批判者呢！

伯：托克维尔是非常小心谨慎的。我怀疑要是碰到战争的话，托克维尔会不会参加法国抵抗运动。或许他不会和纳粹合作，但我想他也不会加入地下组织。而赫尔岑会的。

贾：赫尔岑是一个比托克维尔更有浪漫精神的思想家。

伯：他只是更勇敢。他一直在为自己的信念而斗争。

贾：为什么他转向西方而不参加斯拉夫派？

伯：因为他认为斯拉夫派是错误的。西方不雇用农奴，走的是通往民主的道路，西方的生活显然比较自由，个人的尊严也被尊重，不像在俄国那样。那些有着人的尊严感以及怀有帮助被压迫者的意愿的正派的俄罗斯人，都是面向西方的。甚至主张中央集权的斯拉夫派也反对俄国的官僚政治和尼古拉一世对国家的控制：他们主张某种自由的神权政体，他们想象着在彼得大帝之前或者恐怖的伊万之前实行的就是这种政体——实际上那是一种乌托邦。赫尔岑亲西方，主要是因为在俄国充满野蛮行径、奴隶制、压迫、愚昧、审查制度和肉刑。官僚和地主可以随意鞭打无罪的人或者将他们流放到西伯利亚。在西方，一般来说，没有这种现象。

贾：在俄国文学中西方派和斯拉夫派之间的分歧和争论怎么样？

伯：阿波隆·格里戈里耶夫是斯拉夫派一位大诗人。著名的果戈理也接近斯拉夫派。他不算是斯拉夫派成员，有些文学家以为他也属斯拉夫派，因为他笃信神灵和思想偏右。陀思妥耶夫斯基和列斯科夫是斯拉夫派一种特殊的同路人。丘特切夫也是斯拉夫派一位大诗人，或

许他是普希金之后俄国最伟大的诗人。在职业上丘特切夫是一名外交官，他在威斯特伐里亚和都灵工作。他是杰出的形而上学诗人，深切地同情斯拉夫派，虽然通常人们不把他与其他斯拉夫派诗人同列。

贾：那么，在19世纪40年代，西方思想对俄国的冲击怎么样？

伯：在哲学领域冲击很强烈。法国和德国哲学家给俄国的学术和知识分子生活以强烈的冲击。康德、费希特、黑格尔、谢林、圣西门、傅立叶等人被广为传颂。在19世纪20年代，俄国的大学开设有关德国的形而上学的课程。后来，大学被关闭，部分原因就是这些哲学家全都被视为外国政府和基督教会派来的颠覆分子。虽然如此，哲学仍以改头换面的方式在教着。有一个叫做巴甫洛夫的哲学家假装自己是个生物学家，他的讲课往往是这样开始的："你们想认识自然，但是，什么是认识？什么是自然？"然后他就引述谢林的解答。

贾：俄国思想运动的源头在哪儿？

伯：可以说，大约开始于18世纪晚期，那是俄国处在叶卡捷琳娜大帝统治之下。当时，狄德罗、伏尔泰、莫泊丢等人的思想都很时髦。有一个由少数俄国有识之士组成的小团体，主张改善出身较好的青年人的教育，有时是指改善神职人员的儿子们的教育。真正的知识阶层到19世纪才产生，拿破仑入侵之后，俄国军官胜利地进军巴黎，看到西方自由的文明社会的状况，跟他们自己的国家相比，大不一样。正是这个时期。外国思想开始迅速地传入俄罗斯，开头是贵族阶层受西方思想影响，如普希金和他的朋友们，后来下层群众中有些人也受到影响。沙皇政府竭力缩小或制止一切西方思想的传播，可是制止不了。从那时起西方的各种学说系统地偷偷进入彼得堡和莫斯科，从而在道德上和政治上引起深刻的思想发酵。

知识分子和知识阶层

贾：如您所说，知识阶层这个词是个俄文词，当时是怎样开始使用的？

伯：知识阶层（intelligentsia）这个词确是一个俄文词。有些波兰人说是他们发明这个词，不对。这个词是在19世纪70年代发明的，在此之前没有人说过它。发明这个词是用来描述到那时为止已存在了半个世纪的一种现象[2]。

贾："知识阶层"与"知识分子"这两个概念有什么不同？

伯：知识分子是指那些只对观念感兴趣的人，他们希望观念尽可能有趣些，正如唯美主义者是指那些希望事物尽可能美的人。知识阶层在历史上是指围绕某些社会观念而联合起来的人。他们追求进步，追求理智，反对墨守传统，相信科学方法，相信自由批判，相信个人自由，简单地说，他们反对反动，反对蒙昧主义，反对基督教会和独裁主义的政体，他们视彼此是为共同事业（首先是为人权和正当的社会秩序）而奋斗的战友。他们中的一位早在19世纪60年代就说过，他们这些人类似于骑士阶层，为共同的誓约，为不惜献出生命也要取胜的信念而团结在一起。你可以说18世纪巴黎的那些哲学家就是一个知识阶层，狄德罗、达朗贝尔、霍尔巴赫、爱尔维修、孔多塞等这些人，思想开明，有博爱心。他们相互了解，他们讨论相同的观点，有共同的立场，他们遭到共同敌人的迫害，而敌人就是教会，就是独裁主义的政府（那些扼杀真理、扼杀自由的不光彩的东西），他们觉得他们自己是为光明而战的斗士。知识阶层产生的前提是启蒙运动的信念，这种信念鼓舞人们起来跟反动势力作斗争。这也说明，知识阶层作为一个有明确意识的群体为什么容易产生在有强大的反动教会（比如，罗马天主教或东正教）的地方。因此，法国、意大利、西班牙和俄国都出现了真正的知识阶层，而挪威和英国则没有真正的知识阶层。新教教会还不至于让人觉得它对自由和进步的观念构成严重的威胁。

贾：你们英国有知识分子吧？

伯：当然也有。也有激进派，但跟知识阶层不一样。他们没有团结奋斗，没有结成队伍。因为英国教会不是让作家、学者等受过教育的人感到要与之作斗争的对象。英国教会不是主宰着社会和政治局面的强大的压迫机构。俄国教会是俄国沙皇制度的顽固的同盟者，知识阶层非常厌恶它。这就是为什么陀思妥耶夫斯基不是他们中的一员，同样原因，契诃夫也不是，普希金也不是，托尔斯泰也不是，而屠格涅夫必属无疑。

贾：他们都是知识分子。

伯：不都是知识分子。我认为不能说陀思妥耶夫斯基是知识分子，他还讨厌知识分子呢！托尔斯泰并不怎么看重知识分子。普希金、莱蒙托夫、丘特切夫、契诃夫不能说是知识分子，正如不能称狄更斯、巴尔扎克、福楼拜、乔治·桑、勒南和尼采为知识分子一样。斯拉夫派的成员更不是知识分子，他们是以神学为旨归的作家。在19世纪，人们无法设想会有什么信教的知识阶层。到了20世纪，这才有可能。因为，有些神学家和教士，如别尔嘉耶夫和布尔加科夫，向左派转变。而且，教士们在全国来来往往，那时“左派牧师”成了老生常谈。

贾：在当今世界上，您认为哪些人是知识阶层？

伯：现在我看在纽约，在部分犹太人中，有些像知识阶层的人。一些作家、评论家、音乐家、美术家，相互维系着一种类似于当年的知识阶层中间的亲缘关系，这些人希望抵御反动力量和市侩作风，就像当年在沙皇俄国反抗“黑百人团”那样[3]。布卢姆斯伯里文化圈[4]有点像是这样，但也并不是很像。英国没有知识阶层，或许撒切尔夫人会制造出一个来。我想我们不能说什么“苏联知识阶层”，因为他们不是真正的知识阶层。他们只是有文化修养的人，并无特定的道德或政治色彩。然而尽管有着重重阻挠，知识阶层还是在俄罗斯和其他共和国中残留下来了。这真是件了不起的事情。他们是旧的开化而仁慈的知识阶层的真正传人。我真不知道他们是如何保全下来或者是如何再度获得生机的——公开性把他们揭示和解放出来了。萨哈罗夫是知识

阶层的典型代表。我为他辞世深感悲痛，他的声音就是赫尔岑及其伙伴们的声音，经历了那些可怕的年月而奇迹般地保留了下来。

贾：索尔仁尼琴怎么样？

伯：索尔仁尼琴不是知识阶层的一员。他的声音是陀思妥耶夫斯基的声音。

贾：这样看来，斯拉夫派和西化派的矛盾一直延续到苏联，对吗？

伯：在一定意义上是对的。赫尔岑呼唤自由的宏亮的声音又能听见了。矛盾在继续下来，只要存在着指令性经济，加上对非俄罗斯人行动的狭隘民族主义的衡量标准，争执就会继续下去，追求自由的党派会起来造反。索尔仁尼琴不是反对权威的，他反对的是特殊的共产主义的权威。而萨哈罗夫和他的朋友们才反对一切形式的非民主制度。索尔仁尼琴不是一个民主主义者，他也不是斯拉夫派的一员。他关心捷克人、波兰人或斯洛文尼亚人吗？当然，人们可以从许多角度反对一种邪恶的统治。

贾：您觉得索尔仁尼琴是个知识分子吗？

伯：很难说是知识分子。我看他既不是知识分子，也不属斯拉夫派。他对非俄罗斯的斯拉夫人漠不关心。他是一个俄罗斯的爱国者，酷似一个17世纪的信徒，起来反对彼得大帝及其推行的一切现代化，视尼康主教推行的教会改革为撒旦作怪，彼得大帝就是坐在王位上的魔鬼。这些人仍然忠于旧传统，拒绝跟已经历改革的邪恶的俄罗斯帝国打交道。我看索尔仁尼琴就像那种教派的基督徒。

贾：您认为现代化对俄国知识阶层的产生起什么作用？

伯：当然，凡事都有原因。没有现代化，西方思想就不能传播到俄罗斯。彼得大帝对里加和波罗的海沿岸的占领被认为是打开了一扇朝向西方的窗户。

贾：您似乎很接近于我们所说的中欧思想？

伯：我觉得中欧并不是一个独立的文化实体。它不过是古老的奥匈帝国的继承者，那里出现了和出现着不少很好的作家。他们是西方文明整体的一部分。

1848年

贾：让我们再回头谈谈俄国。为什么您认为1848年是俄国历史上的一个界标[5]？

伯：部分原因是出现了陀思妥耶夫斯基参加的著名的密谋事件，部分原因是俄罗斯帝国没有发生革命。俄国军队镇压了布达佩斯的革命，波兰革命也是几年前被俄国军队镇压的。俄国政权的支柱仍然屹立不动。1848年后有些俄国思想家觉得，既然巴黎和德意志左派革命都失败了，走西方的道路也许不能使俄国或任何其他国家通向自由，西方资产阶级自由主义者是不值得模仿的。车尔尼雪夫斯基和赫尔岑两人对这些革命的失败刻骨铭心，他们考虑，俄国是不是应该走一条特殊的通向社会主义的道路，也就是德国人所说的“罪恶之路”。赫尔岑相信要“经过农民公社发展到社会主义”，而不是经过社会主义到农民公社。俄国必须走自己的路。在西方，1848年的革命以失败而告终。俄国不需要产生众多被压迫的无产阶级的工业资本主义，它可以不经过西方工业化的可怕后果而建设一个比较自由和公正的国家。这就是为什么1848年对俄国激进派来说是一个重要的年头。赫尔岑对欧洲发生的情况非常失望。而他早在一年前即1847年已经批评过法国的资产阶级，不是1848年革命才使他的眼光转回俄国，他的心从来没有离开过俄国。1848年革命前他就不相信法国资产阶级。如果你读过他的从马林尼大街寄出的信，你会发现许多辛辣的语言，比如，他写道，费加罗[6]有一套仆人的制服，他脱掉这套制服便是一个自由人，但是对这些人来说，费加罗的制服是他们皮肤的一部分，他们脱不掉

这套制服，他们生就是仆人的命。这全是1848年前写的。

刺猬和狐狸

贾：根据您关于刺猬和狐狸的分类[7]，我想人们可以认为您把赫尔岑看作狐狸。

伯：绝对是狐狸。

贾：顺便问问，您为什么做出这样的分类？

伯：我没有认真考虑过这一点。这样分类只不过是一种有趣的智力游戏，但我一旦这样做了，我还是很认真地对待它的。当然，任何分类都能说明某些东西，只是我的这种分类是极其简单的。

贾：那么，您没有考虑过您这样分类是否合理？

伯：你说的合理是什么意思？区分刺猬和狐狸合不合理？是的，这样划分是不完整的。有些人既不像刺猬也不像狐狸，有些人既像刺猬也像狐狸。

贾：以普希金为例吧，为什么您把他列为头号狐狸？

伯：普希金不是那种力图依靠某个无所不包的体系来解释一切事物的人。而这正是刺猬的典型特征。普希金只是像他所感应、描述、写作的那样去感应、描述和写作。我的意思是，他从许多不同的角度表现他自己，一切以自己的心情为转移。而刺猬则总是力图依照他们所热衷的某个模式去联结和表现事物，他们常常运用某个统一的原则来观察事物和考虑它们的意义，而不是对事物本身感兴趣。

贾：您真的认为俄国文学有两极，陀里妥耶夫斯基为一极，普希金为另一极。

伯：托尔斯泰也是一极。他是一只很想当刺猬的狐狸。陀思妥耶

夫斯基是一只真正的刺猬。这种两分法不仅仅适用于俄国。歌德是狐狸，而黑格尔是刺猬。

贾：您认为俄国文学中这两极的代表是谁？

伯：陀思妥耶夫斯基是一派代表，另一派代表是屠格涅夫。文学中任何一个领域都可以找出两派的代表人物。在法国文学中，维克多·雨果和福楼拜是不同两派的代表，阿纳托尔·法朗士和于斯曼也是不同两派的代表。

贾：在《刺猬和狐狸》一文中，您说托尔斯泰经常处于自相矛盾中，他的艺术观与他的历史观自相矛盾。

伯：是的。托尔斯泰渴望有一个整体划一的观点，但是，他对各不相同的人物、事件、环境、历史时机以及对各种人和事的自身发展的细节，有着非常敏锐和无可辩驳的真知灼见，这使得他不能不径直地按照他的所见、所知、所感、所想、所悟如实地写出来。但后来他对当时发生的一切事情都加以谴责，因为那跟他在生活中形成的观点都不协调，这就是我想要表述的托尔斯泰的矛盾心情。

贾：那么，按照您的看法，托尔斯泰可以同时既是一个一元论者，又是一个多元论者？

伯：他的天性是一个多元论者，但相信的是一元论。他是一只狐狸，他想成为一只刺猬。矛盾就是这样造成的，特别在他后期的文艺作品中。

贾：您也拿迈斯特跟托尔斯泰对比。

伯：仅仅因为他们两人在描述战争和战斗时，对造成战争和战斗的原因有相同的观点。托尔斯泰在动手写作波罗底诺战役之前，读过迈斯特的书。战役进行时，迈斯特住在彼得堡，记述过首都发生过的一些事情。作为目睹某些俄国事件的有声望的外国人，他是一个重要的权威。我认为托尔斯泰不是有意识地模仿迈斯特，但是，迈斯特有关战斗的描写及某些观点——比如，虽然将军们以为他们自己在指挥战斗，驾驭战斗的进程，其实，实际发生的情况与他们的精心部署并

不相似，而是决定于他们不能、别的任何人也不能控制的种种因素，战斗的胜败取决于与指挥官们无关的许多心理因素——托尔斯泰是有同感的。这表现在托尔斯泰对拿破仑的狂妄自大很是看不起。拿破仑依仗德国军事专家精心炮制的作战计划，而不重视对实际状况的直接了解——首先是对战士们心中想的是什么的直接了解。托尔斯泰的意思是库图佐夫就是注重了解实际状况的。

贾：如您所指出的，他们两人都不赞成个人政治自由，都对技术抱怀疑态度，这不是很相似的吗？

伯：他们两人都是反现代的，除此之外，迈斯特崇尚权威，特别是崇尚教会，而托尔斯泰则认为权威是非理性的、压迫性的，国家政权既愚笨又不讲道德，所以要造它的反。

贾：考虑到《白痴》中的梅思金公爵跟《战争与和平》中皮埃尔这两个人物有相似之处，您觉得可以拿陀思妥耶夫斯基跟托尔斯泰相比吗？

伯：这两个人物都信基督教，但有不同。其实皮埃尔就是托尔斯泰的化身，他是个世俗的人。他的天性，对人的感情，他的本质，绝对是自然而本真的。梅思金则带有圣徒的光辉，他是一个无辜的受难者，一类灵魂的拯救者，一个神圣的笨蛋，他不是生活在现世，不是生活在平凡的、追求物欲的、充满罪恶的这个世界。我有个朋友，也是一个俄国思想家，曾经说过："20世纪最像梅思金的人是查理·卓别林。"我不同意这个看法，但我懂得他的意思。梅思金看似愚蠢，但在根本上他代表真理。卓别林是一个道德败坏的社会中的好人，在影片中，卓别林代表着正派的人的感情，代表仁慈、天真、质朴、幼稚。皮埃尔可不幼稚。在某些方面他很天真但他决不幼稚。别忘了，梅思金最后发了疯，回到了瑞士，而在《战争与和平》的结尾皮埃尔则跟娜塔莎结了婚，过正常的生活。在这部小说的较早版本中，皮埃尔成了一个十二月党人。而陀思妥耶夫斯基对十二月党人却完全没有兴趣。梅思金不关心政治，不关心社会结构，他像个圣洁的儿童，对真理有直观的感受，基督活在他心中，他是文学作品中的基督的一个

化身。

别林斯基

贾：我们回头谈谈屠格涅夫的《父与子》中巴扎洛夫这个人物吧。您怎么拿他跟别林斯基相比？

伯：别林斯基习惯于说苛刻的话。他这个人，谴责被他视为软弱的资产阶级的陈词滥调，谴责沙龙艺术、唯美主义、伪君子嘴脸，谴责超然的态度，特别是那种不屑于关注社会现实的超然态度。他亲雅各宾派，憎恶中庸态度。因此他讨厌他在巴黎时看到的知识分子作风，他认为那是故作聪明、虚有其表和自我放纵。他是个清教徒，对什么事情都想有明确的界线：是与否，黑与白，敌与友，等等。这就是他跟巴扎洛夫的相似之处。他不是屠格涅夫那样的自由主义者，也不是赫尔岑那样讨人喜欢的人物。他从一种主义转向另一种主义，他对真理的探索（首先是对道德真理的探索）是件令他痛苦的事情。他的朋友敬重他又同情他，并格外地尊敬他[8]。

贾：但是，他属于西化派。

伯：是的，他属于西化派。但这仅就信念而言，在气质上他与西化派不同。他对西方国家的访问并不令他高兴。他不喜欢德累斯顿，他讨厌拉斐尔画的西斯廷圣母。他旅居巴黎时也不愉快。

贾：您能不能把他跟赫尔岑比较一下。

伯：他们两人是好朋友。赫尔岑更稳重一些，更能察幽入微。也更明智一些，对西方文明的全貌以及俄国与西方之间关系的状况也更敏感一些。别林斯基比较明断，黑白分明、言辞尖刻、胸怀坦荡，而且有着坚定不移的正直。在赫尔岑看来别林斯基犹如始终保持正确方向的某种良心。当别林斯基认为什么是邪恶时，他就照实说，毫不妥

协。绝不以艺术为藉口来绕开社会问题。

贾：在19世纪的俄国，别林斯基的思想立场怎么样？

伯：他死于1848年初，在欧洲革命爆发的前夕。他是坚决站在对立面的。他鼓吹个人自由、思想自由，谴责束缚他的审查制度。他要求有权利法案，要求尊重法律，取消独裁政治和农奴制度，取消警察和地主的横行霸道。如果你要了解他的根本立场，那封《致果戈理的信》便是最集中的表述，该信批评果戈理的新封建主义。这封信成了整个19世纪俄国自由主义社会解放运动的《圣经》，是这个运动的崇高的宣言。在信中，别林斯基痛切地质问果戈理："你，一个伟大的艺术家，怎么能捍卫这样可恶的制度？"该信为正直、自由、献身正义和真理，发出了伟大的号召。

贾：果戈理也出版过一个小册子反对别林斯基。

伯：确实是的。他写了一个叫《与友人书》的东西，但是读的人不多。果戈理是个实实在在的反动分子。他拥护家族制、地主制、农奴制和教会组织。他知道农奴的苦难，但不愿意解放他们。

贾：别林斯基的艺术观怎么样？

伯：从某一方面来说，他的艺术观相当粗糙。他往往会说过头话。别林斯基相信艺术的目标是追求道德真理和社会真理。他反对唯美主义，反对纯粹艺术的理想。他的文学评论有时很荒谬。而他对普希金的评论可以说是杰作。你要知道，在别林斯基时代，在那个特殊的社会，富于想像力的文学和艺术只能说本行的话，其实这是一种伪装，是力图通过谈论艺术来影射农奴制度，表达政治批评和社会批评。别林斯基也是这样做的，他做得很热心，很有说服力，很感人。在19世纪40年代、50年代乃至60年代，托尔斯泰一直以为别林斯基是一匹粗野的、无艺术修养的老马，不了解人们的生活，直到晚年，他才觉得别林斯基相当不错。

贾：别林斯基拒绝功利主义的艺术观？

伯：是的。车尔尼雪夫斯基说他的艺术观是功利主义的，这不

对。他不是功利主义者。别林斯基主张，艺术的目的是揭示人们看到的真理，不是通过说教的手段，而是使用形象的方法。在他看来，真理总是社会的真理，因为人生活在社会中，每一个人都生活在一个公共的结构中，因此他认为真正的艺术必定是社会性的。毫无疑问他是错误的，他太极端了。纯粹的艺术是有的，他不喜欢，仅仅把它看作一种幻想。

从帕斯捷尔纳克到布罗茨基

贾：说到艺术，我想问您有关帕斯捷尔纳克与阿赫马托娃关系的一些问题。一小时以前，我们谈到陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰，正如您在《与俄国作家的会面》一文中所说的，阿赫马托娃讨厌托尔斯泰而崇拜陀思妥耶夫斯基，这是令人感兴趣的事实。

伯：是的。不过，很难用几句话说清阿赫马托娃对人生的看法。她有悲剧性的人生观，有点像西班牙的乌纳穆诺。

贾：您读过乌纳穆诺的作品？

伯：读过。

贾：您喜欢他吗？

伯：很喜欢。《生命的悲剧感》是一本好书。我在牛津听过他的一次讲演，印象很深刻。至于阿赫马托娃，她曾跟我说过，“托尔斯泰的道德观是错误的，他不应谴责安娜·卡列尼娜。他很清楚。那是他的莫斯科姑妈们的道德观。真可怕！”阿赫马托娃不喜欢契诃夫，因为他笔下的一切东西都是低调的、灰色的，一片污浊，“没有刀光剑影”。优秀的评论家D.S.米尔斯基也有同感（还有其他人持相同的看法，当然不是普遍的看法）。阿赫马托娃相信充满激情的人生、深刻的宗教和悲剧性的感情体验（这些东西在托尔斯泰那儿是找不到

的），她在陀思妥耶夫斯基、卡夫卡和普希金那里发现了它。

贾：帕斯捷尔纳克受托尔斯泰的影响大吗？

伯：受影响不深。当然帕斯捷尔纳克了解托尔斯泰，因为他父亲认识他。他非常钦佩托尔斯泰。他从未跟我谈论过俄国文学，只谈论莎士比亚和普鲁斯特。

贾：可是，正如您在文章中说的，帕斯捷尔纳克觉得，不可能向托尔斯泰提出批评，因为他认为托尔斯泰就是俄罗斯，俄罗斯就是托尔斯泰。

伯：是的，他这样说过。

贾：不知道帕斯捷尔纳克翻译过莎士比亚的作品没有？

伯：翻译过《哈姆雷特》。我相信还翻译过其他作品。

贾：他英文很好吗？

伯：不是太好，不过还凑合。

贾：说说您跟谢盖尔·爱森斯坦的会见好吗？

伯：我在《个人印象》一文中都说了。我没什么要补充的。他是个很有魅力、很有才华的人。我很喜欢他。

贾：约瑟夫·布罗茨基怎么样，您说他很像阿赫马托娃。

伯：是很像。阿赫马托娃跟我说过，他多多少少也算是她一手培养的。他钦佩和景仰她。他喜欢帕斯捷尔纳克和布洛克，但更喜爱曼德尔施塔姆、阿赫马托娃和茨维塔耶娃。曼德尔施塔姆、阿赫马托娃、茨维塔耶娃和奥登都是布罗茨基的万神殿中的神祇。

贾：这些诗人中谁是您的万神殿中的神祇？

伯：任何一个现代诗人都是。阿赫马托娃、帕斯捷尔纳克、布洛克和奥登都是。茨维塔耶娃不是，虽然她也是一个好诗人。我想，很难说清楚为什么一个人喜欢某个诗人而别的人不喜爱这个诗人。斯蒂芬·斯彭德的诗直接而深刻地向我说话，叶芝的诗也是这样。艾略特是个大诗人，但他的风格并不如此。

贾：您喜欢英国诗人吗？

伯：我刚才说过，有些英国诗人我是喜欢的。但我更喜欢俄国诗人，因为俄语是我的母语。我认为，写诗必须使用自己孩提时期所说的语言，对一个人来说最觉亲切的诗是用那种十岁以前所说的语言写成的。

贾：一个月以前我正在读切斯瓦夫·米沃什评论帕斯捷尔纳克的一篇论文，实际上米沃什把帕斯捷尔纳克的诗看作是反理智的，您同意他的评论吗？

伯：我不同意。我知道他是什么意思。帕斯捷尔纳克在马堡时深受赫尔曼·柯亨讲演的影响。像布洛克一样，他读康德和一些德国形而上学家的著作，并从中吸取营养。现代作家中有谁像帕斯捷尔纳克在《日瓦戈医生》中那样谈论谢林？我认为，帕斯捷尔纳克很懂哲学，哲学也是他思考的范围。他是一个有深刻理智的聪明人，一点儿也不幼稚。很有才华却很愚蠢的诗人是有的，但帕斯捷尔纳克不是这样的诗人。

贾：能否举个愚蠢诗人的例子？

伯：有个法国诗人叫弗朗西斯·詹莫斯，我看他就是个愚蠢的诗人。他很有写诗的才华，但我可不敢恭维他是个聪明人。好像马志尼曾说过一个故事：有人问马志尼："你对加里波第将军有什么意见？"马志尼反问他："你去过动物园吗？"他回答："去过。"马志尼又问："你看见狮子吗？"回答："看见。"马志尼说："你会说一头狮子的脸上有很理智的表情吗？"

贾：我们再回到帕斯捷尔纳克吧。

伯：我记得我曾经用英文写过一篇关于帕斯捷尔纳克的短论，发表在杰出的学者、耶鲁大学教授维克多·厄利舍编辑的一本文集里。他认为这篇短论写得很好，我认为并不好。该文谈的是帕斯捷尔纳克诗中的活力论，他诗中所写的一切东西都是充满活力的，一切比喻都出于自然界的各种生物，没有毫无生气的东西，一切东西都充满力量，

桌子、椅子、石头、山谷、颜色、模型等等一切无生命的东西全被看作是处于连续不断的生命运动的相互作用之中。

贾：什么原因使您写这篇短论？

伯：那是为了纪念一个斯拉夫派的学者，我接受邀请去做一个讲演。我喜欢做个出租车司机，有人招手我就停下来。

贾：您曾对我说您非常喜欢布罗茨基。

伯：是的。他是现在活着的最伟大的俄语诗人。

贾：布罗茨基最近在巴黎，他做了一次关于诗的本质的讲演。按照他的观点，诗人可以回答科学家和哲学家回答不了的问题。您同意吗？

伯：大概是的。他往往是正确的。

丘吉尔、魏茨曼和尼赫鲁

贾：现在我想问您一些关于丘吉尔的问题，您见过丘吉尔吗？

伯：见过，在第二次世界大战之后。他请我共进午餐。早在1944年时，他曾想请我共进午餐，以便讨论美国问题，因为我被认为是美国政治生活的专家。可是，他弄错了我的名字，实际被邀请的是著名作曲家欧文·伯林。因为有过那次误会，他想，还是应该宴请我一次。

贾：那次午宴之后，您还见过他吗？

伯：还见过一两次，都是在另外一些人的宴会上。

贾：您说过丘吉尔有巨大而圆融无碍的历史想像力？

伯：他的想像力有点像个中学生。在他看来，有些国家是历史性的，其他国家则不是历史性的。当然黑格尔做过这样的区分，但我确信丘吉尔不知道。他认为，德意志是历史性的民族，法兰西、意大

利、中国大概也是历史性的民族。美利坚也是的，因为他母亲是个美国人。犹太人也是如此。而阿拉伯人、非洲人、拉丁美洲人则不是历史性的。

贾：您也说过丘吉尔对外交事务抱一种浪漫主义看法。

伯：当然是的。我说的浪漫主义，是指丘吉尔靠理想化的想像了解外国，外国文化，他们现在是怎么样的和将来是怎么样的，等等，而不是靠仔细的经验性的观察。比如说，法兰西、德意志、英吉利、罗马、希腊和犹太人的天赋才智，便都是理想化的模式。

贾：您也认为哈伊姆·魏茨曼是浪漫主义的人物。

伯：能够把一个离散了两千多年的宗教团体或种族的成员凝聚起来而创立一个新的国家，这样的人必定有浪漫主义的想像力。浪漫主义当然是对现实主义的挑战。可是，就我所知，魏茨曼也有深刻的现实主义思想。他对犹太人的状况有着非常现实的了解，也就是说，他了解犹太人都不愿意永远处于各个社会的少数派成员的地位。他本能地看出人们只有在这样一个国度里才能自由地发展，在那里，人们可以不必时刻担心别人如何看待自己，自己又该如何对待别人，自己的行为会不会让人讨厌，或者，自己的行为会不会引起别人过分注意，才不会老是担惊受怕——这样做对吗？他们会接受吗？（赫尔德早已表述过这样的看法，不过，据我所知，魏茨曼并不知道。）

贾：如您所说，魏茨曼不担心未来？

伯：不担心。他和丘吉尔都是不担心未来的人。他们都有坚强的意志和自信心。他们说，让未来到来吧，我们将为未来工作，决不后退，永远向前！

贾：您认为魏茨曼和丘吉尔都是伟人吗？

伯：在我看来，伟人都是公众生活中的人物，他胸有成竹地引起某些重大事情发生，而在他担负这个任务之前，这些重大事情发生的概率都很低。伟人是造成历史转向的人，没有他，那样的转向几乎不可能发生。伟人往往导致历史发生谁也预料不到的转折。

贾：在当今世界上您认为谁是伟人？

伯：伟人也可能是坏人。按照我的定义，斯大林便是个伟人。他是迄今有过的最糟糕的人之一，但是他使俄国发生了没有他就不能发生的重大变化，即使其后果令人毛骨悚然。希特勒和其他一些大人物都是伟人。戴高乐是伟人，他大大地改变了法国的面貌，但他跟别的伟人不大一样。凡是伟人都留下了历久不变的影响。

贾：您认为甘地和尼赫鲁都属于伟人吗？

伯：是的，他俩都是伟人。我去印度的时候见过尼赫鲁。我有个朋友在印度政府中工作，他是我在牛津时的同学，他请我作一次讲演。突然尼赫鲁约见我，我们一起谈论俄国和英国的情况。关于这两个国家，尼赫鲁都有很好的见解。他说，他是在英国读中学和读大学的，在那里他过得很愉快，他也很羡慕英国人，可是他还是偏爱俄国，原因在于尽管英国民众生气蓬勃和仁爱至上，但他们对印度往往以恩主自居。俄国人有些粗俗、野蛮，但他们没有高人一等的傲慢，这是很不一样的。最后，尼赫鲁说，俄国人并没有让印度人感到自己是他们的臣属，甚至日本人也没有让印度人有这种感觉。他说："你可以想像我对日本人的态度。他们是军国主义者，帝国主义者，法西斯分子，他们在战争中干了可怕的勾当。可是，当我去日本的时候，我发觉，他们对我像兄弟一样友好，而我对于英国却无法有这样的感觉。"

贾：您跟尼赫鲁谈到甘地吗？

伯：没有。

贾：您认为尼赫鲁是个伟人？

伯：是的，但甘地更伟大，因为他真正缔造了一个国家。尼赫鲁这个伟人让印度人拥有了一个属于他们自己的形象，我认为别的人不可能做到。

贾：您在论述魏茨曼的文章中，说他强烈地反对暴力。

伯：是的，他厌恶暴力，这就是为什么总的来说他反对犹太人在

巴勒斯坦使用暴力。

贾：如果魏茨曼今天还在世，情况会怎样呢？

伯：如果他今天还活着，他会失去权力。甚至在他当以色列总统时，他实际上也没有权力。多多少少他的影响被他的继任者剥夺掉了。

贾：您认为魏茨曼反对犹太人使用暴力，但是您在文章中说，当阿拉伯和犹太人的战争爆发时，他问心无愧。

伯：绝对是的。因为他认为当时别无选择了。如果你必须保护自己，如果你的国家处在丧失前途也即丧失自由的危险之中，在这样的情况下，不得不使用暴力，那是正义的。魏茨曼不像甘地，他认为为了自卫而使用暴力是正义的行为。他痛恨恐怖主义，他不是个和平主义者。如果他践履和平主义，他从事的事业就不能成功。但是，他厌恶1947—1948年犹太人在巴勒斯坦的暴力行动。

贾：您自己是和平主义者吗？

伯：我不是和平主义者。

乔治·索雷尔和伯纳德·拉扎尔

贾：您认为使用暴力是必不可免的吗？

伯：不是。而且，无论使用暴力有多么必要，我也深深地憎恶暴力。我告诉过你，第一次俄国革命期间，在大街上我目睹过一个警察被拖着，差不多死了，那给我一种终生难忘的对肉体施暴的本能的憎恶感。可是，人们需要进行战争。我不反对抵抗希特勒的战争。意大利人反抗奥地利人也是对的。

贾：暴力问题使我想起索雷尔，对这个崇尚暴力的思想家，在思想史上您把他放在什么地位？

伯：我不赞成索雷尔的观点。我喜欢他是因为他是一个独立和富有创造精神的人，仅此而已。我对他没有什么特殊的好感。

贾：您为什么把他看成是无法归类的思想家？

伯：因为索雷尔是右派思想家，同时又是左派思想家。他既亲列宁又亲墨索里尼。他既拥护战斗教会[9]又反对教权主义。他既拥护一切又反对一切。他是一个既有些真知灼见又有些无稽之谈的有才华的、令人感兴趣的混合思想家。我不钦佩他，但又被他吸引，因为他是一个奇特的、有独立见解的政治思想家。因此我写过文章论述他。他是法国历史上无政府工团主义的一个无可匹敌的代表人物。而对那个时期，我真正钦佩的人则是伯纳德·拉扎尔。你了解拉扎尔的生平。他是一个犹太人，一个无政府主义者，写过攻击犹太人的名著《反犹主义的起因和历史》。19世纪80年代法国反犹主义者看到这本书后欢欣鼓舞。后来这些法国人说，有一个诚实的犹太人，他看清了犹太人的缺点。德鲁蒙特，德鲁莱德，当然还有稍后的莫拉，对他都有很高的评价。拉扎尔（他的真名是拉扎尔·伯纳德）是一个哲学上的无政府主义者，他反对一切政府。后来发生德雷福斯事件，他跟这个事件其实没有什么特殊关系。他不认识德雷福斯，也不认识德雷福斯的家人，但是他寻思为什么德雷福斯会进行间谍活动？动机是什么？德雷福斯很富裕，思想保守，骄傲自大，循规蹈矩，很有志气，希望在法国军队中建功立业。什么东西引起这个人行为叛逆，向德国大使馆武官提供秘密？怎么解释呢？这太难以理解了。因此，拉扎尔认定，德雷福斯没有间谍行为。这样，指控他的惟一原因就是他是个犹太人。这归根到底表明法国的犹太人不被看作法国人。他不是法国人，那我也不是法国人。几年前他改了名，就因为旧名字带有更多的犹太色彩。后来，他发表了一封关于德雷福斯事件的耸人听闻的信件攻击法国政府和法国将军，以求被捕。但是他倒没有被捕。我想，因为当局懂得逮捕一个偏执的无政府主义者于事无补。他就这样糊里糊涂地成了一个犹太复国主义者，出席了第二届犹太复国主义者大会。其实，拉扎尔还是一个独往独来的人。在法国孔布和沃尔德克-卢梭新政府驱

逐罗马天主教团以阻止他们布道之后，拉扎尔写了一篇慷慨激昂的文章，反对这种错误的做法，力主教长们和罗马教会有权根据他们的信念布道，禁止他们的活动是违背宗教自由的罪行。他死于1903年。我钦佩他，因为在他身上有一种充满豪气的独立性和彻底的诚实。他度过了英勇的、光荣的一生。我赞赏他的勇气和刚直不阿。不久前，布里斯托尔大学一位著名学者写过一本关于他的很有趣的书，读了这本书我才知道他是多么令人钦佩。

贾：您要写一篇关于他的文章吧？

伯：不，因为有内利·威尔逊博士为他写的传记，似乎该说的都说了。

我们谈了很长一段时间了。我想你也没有更多的问题问我了——反正，我能够回答的，大概也就是这么多了。

[1] 这事发生在1866年4月。卡拉科佐夫于1881年3月1日被杀害。他所组织的极端派别由热里亚波夫和索菲·彼罗夫斯卡娅领导，后者是一个将军的女儿。

[2] 《俄国知识阶层的诞生》（1955），重印于《俄国思想家》。

[3] “黑百人团”一词源自哥萨克军团的名称，后来人们用它来称呼沙皇统治的最后年月出现的十分反动的反犹主义的民粹派运动。

[4] 布卢姆斯伯里（Bloomsbury）在20世纪初是伦敦的文化艺术中心，曾有不少著名文人在此聚会。——编注

[5] 《俄国和1848年》（1948），重印于《俄国思想家》。

[6] 费加罗是莫扎特根据法国剧作家博马舍的同名戏剧创作的著名歌剧《费加罗的婚礼》的主人公。——编注

[7] 《刺猬和狐狸》这篇短论发表于1953年，重印于《俄国思想家》。以赛亚·伯林引用了古希腊诗人阿基洛科斯（公元前7世纪）以动物形象来做比喻的诗句。

[8] 维萨里昂·别林斯基（1811—1848），是19世纪俄国最著名的评论家，鼓舞了两代人的思想，特别是鼓舞了所谓西化派人士的思想。他在卡拉耶夫斯基编辑的自由派杂志《祖国纪事》上发表文章（1840—1841）。后来

他为著名诗人涅克拉索夫编辑的《当代人》杂志撰稿（1846—1848）。伯林谈论别林斯基的文章发表于《遭遇》杂志，1955年。（重印于《俄国思想家》。）

[9] 战斗教会（Church-Militant），指在人间与邪恶战斗的基督教会。——编注

编　后　记

几年前故去的以赛亚·伯林（1909—1997），是当代西方学界享有盛名的思想家和思想史家。在本书中，伯林就他本人的思想、经历和他自己进行的若干思想史专题的研究，做了极为精彩而又深入浅出的阐发。本书对于我们了解当代西方尤其是伯林本人的学术思想状况，无疑有着重要的价值。

广西师范大学杨祯钦教授在身患重症之际，仍然伏案译毕此书，其为人为学之精神令人感佩不已。编者在对译文作了校订润色、编译索引之外，还酌情增写了若干注释，以方便读者对本书内容的理解。此中译本的错误不妥之处，还请广大读者指正。

2001年**4**月

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

THE RULING CLASS

统治阶级

（《政治科学原理》）

Gaetano Mosca

[意大利] 加塔诺·莫斯卡 著　贾鹤鹏 译

刘东·主编　彭刚·副主编

译林出版社

版权信息

The Ruling Classby Gaetano Mosca
Copyright©2005 by Gaetano Mosca
This edition arranged with Gaetano Mosca through Shanghai Copyright Agency
Simplified Chinese edition copyright©2012 by Yilin Press,Ltd
All rights reserved.
著作权合同登记号 图字:102011314号

书　　名　统治阶级（《政治科学原理》）

作　　者　【意大利】加塔诺·莫斯卡

译　　者　贾鹤鹏

责任编辑　刘金源

出版发行　译林出版社

ISBN 978-7-5447-2952-9

关注我们的微博：@译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

英译本前言

1.泰纳[1]和莫斯卡：《理论》[2]

加塔诺·莫斯卡关于统治阶级的理论最初成形于1878—1881年间，当时他是巴勒莫大学安吉罗·梅塞达哥利亚[3]的学生之一。他对泰纳在《古代政体》（Ancien régime）中使用过的方法进行概括时，想到了这一理论。应该记住，在这本书中，泰纳从旧王朝的黄金时代统治法国的各种集团的衰落中寻找法国大革命的原因，他在国王、教士和贵族这三个标题下对这个阶级作了思考和分析。

学生时期的莫斯卡的第一个想法是，也许任何社会都可以用泰纳分析君主制法国的方式来分析；他的第二个想法是，尽管19世纪流行多数人统治的学说，他还是发现了一个最富有成果、最有启发性的假设。如果仔细观察任何国家，不论它是通常称之为君主制、专制或共和制，都必定会发现实际的权力从未被一个人行使——不论是君主还是国家元首，这种权力也不是由全体公民行使的，而是被一个特定集团所行使，其数量与整个人口相比总是很小。泰纳也已经说明，路易十四时代辉煌的法国文明的特征，更多地是法国官僚阶层的特征，而非该国一般老百姓的特点，而且，这种辉煌似乎与17和18世纪法国官僚阶层发挥作用的特殊条件有关系。这条原则也能够被普遍化成这一定理，即某个社会在特定阶段，其文明的主要特征将是那些统治集团（政治家、统治者们）的特征。

今天莫斯卡已经80岁了；但是在他的漫长岁月中，莫斯卡从未忘记19世纪70年代他体会到的那种发现的兴奋，这时他发现自己掌握了开启人类历史秘密的金钥匙。说实话，莫斯卡这一发现的原创性经常成为他同事和竞争者争论的话题；而且在过去50年里，学者们忙着罗列出许多思想家，这些人注意到了如下这个对所有人都相当明显的事实：即在任何时候，在所有人类团体中，总是有少数的统治者和多数的被统治者。

“太阳之下没有新东西”这句格言是一个真正的格言；可以说，它包含了一半真理，对于一个格言来说，包含这么多真理已经相当不少了。大体说来，所有居住在地球上的人类，还会居住在同一个星球上。他们全部至少从他们的角度看到了同样的实在；他们都经历了同样的情感；我们可以想像，他们都思考了同样的事情。但是人类文明史却显示出，每个人以无穷无尽的各种方式评价他看到的各种事物。

或许自亚当以来，没有人不具有几分重力法则的知识；但是直到伽利略时代之前，没有人想到把注意力集中于下落物体，使它成为科学革命的支点。自从该隐和亚伯[4]以来，没有人意识不到，人们传播道德原则，然后却经常不顾道德原则使用他们具有的权力，即使他们并不总是如此。然而，在马基雅弗利[5]之前，没有人想到考虑这个现象，并在它之上创立消除伦理因素的科学政治学。我相信克罗奇[6]在什么地方说过：思想家的原创性不依赖于他们看到了别人没有看到的东西，而经常在于他们时而强调这个、时而强调那个平常事物。我想为了有利于人数不断增多的追根溯源者（source hunter），此处稍稍离题是有用的，这些人花费时间勾画文献和科学的平行线，却不考虑什么问题该被强调，或者天才之士如何利用凡俗事物。中世纪威尼斯人或古罗马人掌握了相当多的阶级和统治阶级的概念，以至于他们作出了细致的立法来涵盖阶级关系，甚至涵盖社会的基本单位从一个向另一个阶级的运动。然而，还是没有一个威尼斯人或古罗马人形成了莫斯卡那种关于统治阶级的理论。阶级在欧洲是日常生活中可见的外在事物，而且没有几个欧洲作家能够在讨论社会问题时，避免最后遇到各种形式的阶级、阶级斗争、阶级循环这样的事实。然而，他们没有人利用了莫斯卡指出的阶级事实，圭西亚迪尼[7]没有，马克思没有，泰纳也没有。相反，人们可能说出那些与莫斯卡比肩或利用了他学说的人——米切尔斯、索列尔和帕雷托[8]。

为什么个别的思想家强调了每个人都观察到、并且想当然的关系和事实呢？通常这些个人思想发展的问题无法被历史恢复。我们绝不会知道为什么伏尔泰[9]能成为一个喜欢嘲弄的怀疑论者，而他的兄弟却是一个虔诚的“狂热信徒”。的确，我们知道，在激烈和自由的文化活动阶段、如果一定数量的知识分子被放置在某个一般环境中，面对一般性的问题，他们中相当一部分人会得出同样的解决办法。通常人们作出在一定阶段，一定的观念和一定的思维方式看来“会流行”这样的评价时，会想到这一事实。索列尔在20世纪头十年间发展了政治神话（political myth）的概念。莫斯卡在20年前发展了他的“政治模式（political formula）”的概念。索列尔不是一个细心的学者。他对莫斯卡一无所知。但是，这一概念明显地“在流传之中”。在莫斯卡两代人以前，社会主义已经在强调阶级冲突，而且特别是在意大利，有教养的阶层已经明确地意识到他们作为“领导”或“指导”阶级（classi dirigenti）的职责和义务。因此，不必奇怪在莫斯卡和他前后的其他思想家之间有如此明显的类似。

尽管除了个人回忆和自白这些本身就不太可信的东西，个人思想发展的细节通常不可察觉；但是我们还是能够注意到某些一般的环境因素，它们看来会影响个人强调某些方面。当我们发现莫斯卡在1878

年掌握了泰纳的理论时，我们不能忘记，莫斯卡是意大利人，而泰纳是法国人。我发现泰纳非常法国化，他从未对他使用的方法的一般联系感兴趣。实际上，当泰纳继续构建他关于旧政体的知识结构时，他不时被引入歧途，赋予一般性和世界性的现象以特殊的原因（与排斥法国贵族的封建职能的这一事实相联系）——例如，过分考究、惟理性、礼貌、显耀等，所有这些都在远非黄金时代法国贵族的统治阶级所处的时间和环境中反复发生。我也发现，泰纳非常法国化之处在于，他从不在《由来》[10]中免除他对良好公民身份的偏爱。泰纳的确向往苛刻的和严谨的历史方法，但他只能把历史当成某种为较高的道德理想服务的工具。

相反，莫斯卡是一个意大利人，自然就具有分析性的思维方法。他依靠泰纳的方法作为一种直接思维的工具，并设法变得客观，并且成功地进行了“客观的”分析，这种客观程度对于一个还很年轻的人来说相当令人吃惊。我发现这是非常意大利化的。意大利人很容易并且自然而然地做别人即使不是完全不做、也很少做的事情，并且只会以巨大的努力，遵循严格和持续的纪律去做它们：他们按照差别法（process of distinction）进行思考。当世界的其它部分正在寻求说明“真的是善的，善的是真的，并且两者都很美丽”之时，意大利人则忙着把德行、真理和美丽分开，并且既在心中也在理智中这么做。也许这就是伟大的意大利人对“文明的贡献”，而意大利民族主义者总是试图发现这种贡献。

我们可以恰当地补充，莫斯卡是一个西西里人（1858年生于巴勒莫）。这一点也决定了他个性中的因素，美国人特别应该牢记这种个性。在通过思考来接近生活这一点上，美国人通常与西西里人极端对立。美国人不耐心于理论、怀疑哲学和一般性原则。我们研究历史，但几乎从不研究历史哲学。没有几个美国律师与法律哲学有什么联系。如果让一个美国人对理论归纳显示出确定的兴趣，他会被当作一个不实用的危险物，从公共生活中被驱逐出去。另一方面让人惊异的是，相当多著名的美国人如此缺乏理论规范，却可以在生活中过得很好，走得很远。在更加深刻的欧洲人那里，我们作为一个民族有着无知和幼稚的名声，这部分归咎于理论的缺乏。美国的理论水平比欧洲大陆的理论水平低多了。反过来，欧洲大陆在这方面总体上又在意大利之后，而伟大的意大利思想家又趋向于南方人。在莫斯卡一篇作为1884年版《理论》序言的有趣“自白”中，说他儿时的主要兴趣在历史和吹嘘他的博闻强记上。但是在历史学家莫斯卡那里打动人的是这一事实，即历史对他没有任何意义，除非它变成了一般性原则、齐一性或哲学。对维科和布鲁诺[11]是这样，对克罗奇也如此，他们都是意大利南方人。

其它两个决定因素，一个是个人的，另一个是西西里的，可能与莫斯卡观点的形成有更为直接的关系，而他则首先把这种观点归因于泰纳。在1884年的《理论》一书中，莫斯卡严格坚持研究国家，这种兴趣甚至在《原理》一书中也举足轻重。与从马克思到帕雷托在内的思想家对阶级或统治阶级概念的使用相比，莫斯卡这种狭窄的领域就更加令人注意。无疑，这是因为莫斯卡作为宪法和政治理论的学者开始其学术生涯。他首先在巴勒莫（1881—1886），然后在罗马（1887—1995），成为这些题目的无薪讲师。从罗马开始，他接着成为一名都灵大学（1895—1923）的宪法教授，后来又返回罗马（1923—1931）成为政治理论教授。现在很清楚的是，政府本身只是社会生活的一个阶段，而统治阶级理论的含义，如泰纳在19世纪60年代所应用的和莫斯卡在1881年所设想的那样，则开始于把社会当作整体，并趋向一般社会学。莫斯卡从来不是要在这个方向去超越《原理》一书中达到的界限。也许以一种职业的专业化精神，也许是因为实践的原因，他总是向后和向内返回严格的宪法或政治问题，把他最丰富和最有启示的思想变成暗示、断言、或偶然的观察，但是无论如何都未加以发展。

可以把莫斯卡平静的传记中显示出的政治倾向称作西西里式的。并非所有西西里人都是政治家，但是当一个西西里人是政治家时，他会是一个好政治家。西西里人适合搞政治，就像鸭子适应水一样。北方意大利人当然也参与意大利的政治生活。但是他们在其中制造了许多骚乱。他们大声喊叫，在街头临时演说台挥舞手臂。报纸上充斥着他们的宣传、论战、向罗马的游行。他们打文字官司并参加决斗。最后他们进入政府，很可能只担心下一次运气如何。与此相反，西西里人只是乘火车到罗马，那里有一辆四轮马车等着把他带到卡都西[12]称为“国会大厦最高点”的地方。这多少就是莫斯卡在公共生活中的经历。他在1887—1895年担任意大利下议院刊物的编辑（这是一种官僚性职位，它使得莫斯卡在担任大学无薪讲师时能维持生活）。1908年，莫斯卡自己成为一名下议院议员，以自由保守党的立场连任两届议会，直到1918年（包括战争年月）为止，同时还担任了萨兰德拉政府（Salandra，1914—1916）的殖民部次长。1918年，他通过正常的皇室任命成为终身参议员，所有的经历都没有任何喧哗、任何狂暴的争吵，甚至没有任何特别公开的声誉。普利佐里尼[13]和帕皮尼（Papini）试图在1903—1904年间宣传莫斯卡——用那时的话说，就是“把他确定为一个公众财富”。普利佐里尼在其1912年的“声音”（Voce）系列中作出了第二次努力〔参见《新民族主义》（l nuovo nazionalismo）〕。需要提及，莫斯卡生涯的这个方面总是杰出的（eminent），但从未特别著名（prominent），它只是加强了他的某种精神态度，使得他倾向于让自己的这种工作永远保持萌芽的形

式，甚至在某些方面还把这种工作服从于某个政党的前途（outlook）。

意大利和西西里背景、专业前途、学生时代就显现出来的政治才能，有助于我们明白莫斯卡在1881—1883年间对其统治阶级理论的发展。此时，莫斯卡获得了三、四个简单观念，他认为自己能够利用它们勾画出近代国家兴起的历史轮廓。他觉察到，与大多数人统治的理论相反，社会总是被少数人、被寡头们统治。因此，流行的政府分类方法——如亚里士多德的（君主制、贵族制、民主制）、孟德斯鸠的（专制统治、有限君主制和共和制）和斯宾塞的（军事的和工业的国家）——比起对寡头们的分类来，都能够被省却。莫斯卡尝试着进行这种分类，得出了几种类型：军事和教士贵族制、世袭贵族制、地主贵族制、流动财富（金钱）贵族制、德行贵族制〔（aristocracy of merit），也就是允许社会中各种成分特别是贫困阶级自由获得权力〕。现在看来，历史上流行的各种政治理论——基于种族或家族概念的“特选民族”理论、神权理论或大众主权理论——都没有反映出潜在于这种分类下面的实在。因此，莫斯卡继续发展了他的“政治模式（political formula）”理论。总是有居于统治地位的少数人，但是这些少数人从不停留在掌握权力这一简单事实上。他们总是通过理论和原则把他们的统治合理化，这些理论和原则反过来又建立在那些被统治者接受的信仰和伦理系统之上。这些“政治模式”包含的东西极少可以被描述为“真理”，但是它们不应该被看作诡计多端的统治者刻意的欺骗或神化。相反，它们表达了人性中一种深刻的需要。通过它，人类更容易顺从抽象的普遍法则，而不是个别人的意志。

这些观点在1881年成熟起来，在1883年完成并于1884年出版的《关于政府和议会制的理论》中得到明确表述。尽管这部书为时已久，而且莫斯卡以后又写了其它著作，它还是具有影响力和原创性。11年后的1895年，莫斯卡完成和出版了他的《原理》（《政治科学原理》，1896）。

与《理论》一书相比，《原理》以更全面的形式以及一系列相当有启发性的新观念阐述了统治阶级的理论。

2.历史的概念

在《原理》中，与（19世纪）90年代欧洲学术界的典型急务一样，莫斯卡也面临了建设政治科学（他倾向于把它与社会学分开）的问题。这门科学的内容是发现决定人类大众行为（第1页）、以及调节政权组织（第4页）的恒常倾向和法则。这些倾向和法则只有通过研究“社会事实”才能被发现，这些事实又只能在各国历史中被发现

（第41页）：“我们必须返回的正是历史的方法。”

实际上，莫斯卡的实践比这里不完全的陈述所表明的更好。他愿意通过任何能提供社会事实的来源或办法——从经济学、从人类学、从心理学，或从其它类似科学中——获得事实。他在政治—社会领域明确地拒斥了绝对或完全接受气候或南方—北方理论、以观察原始社会为基础的人类学理论（规模的问题是重要的）、历史的经济解释（太片面）、种族优越性和低劣性的理论（许多不同的种族都有它们辉煌的时候）、以及进化理论（它们没有解释清楚人类进步的有节奏性运动——而生物进化则要求不间断的改良）。然而，除了一些敏锐的评论外（例如，那些关于实验方法的有限性或关于把科学应用于控制社会生活的评论），在对科学社会学问题的这种陈述中最有意思的在于这一事实，即它毫无疑问影响了帕雷托在《社会学通论》（Trattato）[14]（第一章）中对同一问题透彻和全新的讨论，这一讨论又是对帕雷托写于1897年的一篇文章的最后一次扩充。

如果我们不是从社会科学而是从历史科学的角度考虑，就能看出莫斯卡观点的有趣之处。现在如果有人说这种观点是新的、具有独创性，许多学者会援引大量证据说明，莫斯卡没有说过什么自从希罗多德以来人们不知道的东西。历史学家总是多少有些含糊地感觉到，他们的工作应该对人类经验有所丰富，并且人们毕竟能够从我们之前地球上的数十亿人经历过的事情中学到一些东西。如同博纳尔（Bonald）[15]那样的形而上学和神学历史学家们，总是争论说历史肯定了他们那些独断的信条。另一方面，总是能够找出一些非常值得尊敬的权威，说历史不能教给我们什么、生活常新、有志者事竟成，说没有什么当下要去参照过去的类似情况。如果检查美国历史科学的现状，就会发现各种不同的态度和实践。就历史学家常规和基本的工作，即建构历史记录而言，是有一种共同意识的，并且人们注意到这一领域中许多卓越的行为。至于记录的意义，它们的功用——也就是为什么“知道普桑（Poussin）[16]的一切”比知道每天地铁楼梯上扔掉多少支香烟更重要——这样的问题时，就出现了巨大的困惑。有人对历史怀有逸闻般的兴趣，在体验过去令人激动的时代，或重新经历不寻常的人或成功者的生活时，会产生情感的愉悦（这是文学的或自由撰稿人的作品的共同规律）。有一种宣传性的历史，此处写作者对历史记录的精确性小心翼翼，甚至致力于核实这种记录，但是接着就感到需要把它与某些反省（reflection）调和起来，使这一事实具有明显的意义，这些反省相当于说，“我是和平主义者”，“我是社会主义者”，“我是天主教徒”等等。还有伪科学的或半艺术的历史，此处历史记录也是精确和相当完整的，但是写作者按照多少有些无意识的情感态度来组织事实，给予它们一种武断的意义，而这里的情感态度来自

作者的生活环境，它们时而是伦理的、时而是浪漫的、时而是乐观的、时而（如果作者非常聪明）是讽刺的和愤世嫉俗的。最后，还有一种鲁宾逊[17]式的历史，它是这些类型中最科学的一种，把过去当作对现在的解释，并且在一定程度上，也把现在当作对过去的解释，但是这种历史在选择理想的问题上经常含混可疑。

在这种氛围中，莫斯卡的历史观念应该算是一股清冽的微风（clarifying breeze）。对人类经验的记录有三千到一万年之久。在这段时间中，人性是有可能相当完整地显示出它的一般特征、它的基本倾向和法则的。这些倾向、这些法则是什么呢？历史学家的工作就是告诉我们这一点；而且除非历史记录有助于我们了解这些倾向和法则的知识，否则历史就不过是一种娱乐和无目的之行为。要完成这种理论可能需要一两处注释。对历史记录的建构、对事实的顺序、动机和原因的确定，本身就是一项研究。这项工作本身没有目的性，也不包含功利性。它有自己用于指导研究的方法、技术。至于从历史中可以学到什么，很显然后者只能提供人类行为的一般形式——因为具体形势总是新的，在过去没有精确的先例或类似物。

莫斯卡感到历史可能在特定的例子中，更能够告诉我们不做什么，而非做什么。但实际上，总有一个这样的问题，即人类某一天可能令人信服地学会掌握这些倾向、这些心理和社会力量，如同他已经学会、而且是不可思议地学会了驾驭和利用自然的物质力量一样。无论如何，莫斯卡的历史观念提供了从事其各种论述的恰当态度。“人类社会总是被少数人统治”；“快速的阶级循环对进步是必要的”；“人类社会是按照集体幻觉（collective illusion）组织起来的”；“文明等级与司法防卫的程度相符”；“人类社会总是显示出向越来越高的文明等级进步的倾向”；“过度官僚化促进了革命”。这些以及其它类似观点，是对一般法则如此多的尝试性陈述。它们服从科学的批评、修正和辩驳。

3.社会力量及其平衡

社会力量的概念在莫斯卡早期的《理论》中已经提出来了。在《原理》一书中，它得到详细阐述，其含义得到更充分的展示。

一种“社会力量”就是任何具有一定社会意义的人类行为或额外利益——金钱、土地、军事威力、手工劳作、科学等等的任何事物。这一概念是从确定统治阶级及其分类的必要性中派生而来。当一个人或一个集团能够控制相当社会势力，这些力量在特定社会的特定时刻对拥有或保持权力必不可少，那么这个人或这个集团就能统治。

蕴含在统治阶级理论中的是这样的法则（我愿意称为莫斯卡法则），即“随着统治阶级的变化，文明的类型和程度也在变化”。统治阶级将相对于他们控制、容忍、激发或创造的社会力量的多少和等级的不同而变化。在统治阶级控制或调和即代表的社会力量的数量和势力，与它无法代表的或反对它的社会力量的数量和势力之间存在一种比例，一个政体的内在稳定性能够由此来衡量。前进中的、甚至可以说“成功的”政体通常创造一些它们很难吸收的社会力量；政府经常因为它们的美德而非缺陷而垮台（这是对泰纳和通常对历史的伦理解释的一种重大修订）。斗争是人生中一个持续的和从不消歇的方面。因此，社会力量通常表现为向往权力。士兵们想统治，而且由于他们有武器，并知道如何最好地使用它们，因而是一个很难控制的集团。金钱想统治，而且很难控制它，因为许多人匍匐于财富的魅力和影响力之下。教士想统治，他们有支配无知大众和生活中神秘事物的能耐。科学家想统治，并且从柏拉图到孔德[18]，从孔德到司各特，他们都渴望建立一种技术统治和“至善者统治”的独裁者。劳工想统治，并且如果不是总与统治阶级的法律冲突，并被他们的领导人掌握在手中的话，他们已经达到目的。公职人物想统治，他们可能很容易做到这一点，因为他们已经坐在权力宝座上。

莫斯卡可以列入不朽者的行列，这一点是稳妥的。当我们这样做的时候，社会理论的历史学家会遇到一个谜：为什么莫斯卡已经在其沉思中达到如此高度，却没有放弃他的政治学研究，转向社会学？也许能够在我们已经提到的专业和气质上的决定因素中找到答案。莫斯卡首先考虑社会的政治方面，并且从来无法让自己完全偏离这一兴趣。

学生时代的莫斯卡，已经从孟德斯鸠那里得到了制衡的观念——对孟德斯鸠来说，就是权力制衡，美国宪法为此提供了令人印象深刻的例子。莫斯卡把这一观念转变成了社会力量。

在某些情况中我们看到某些社会势力成功地篡取了权力，这种篡权的一个特征就是他们通过武力推行那种他们恰好掌握的政治模式，这一规则被当成绝对原则，每个人必须屈服，每个人必须相信或假装相信。这意味着暴政，也意味着活跃性的社会力量的减少，由此也是文明程度的降低。在其它情况中，军事权力被资本或被宗教限制和平衡；或者也许资本的权力被土地上征得的税收所限制和制约；或者一种任性的宗教等级制度时而被其自身中成长起来的迷信教派、时而被外部联合起来的启蒙力量所限制和平衡。在特定时刻——这些时候是历史上神圣的间歇期——我们看到相当稳定的社会势力的平衡，其中几乎每个人都可以做他愿意做的事情，说愿意说的话（have his

say），以至于人性的无限潜能迸发出繁荣的景象。

4.司法防卫：政治组织的重要性

莫斯卡断定，在各种力量之间的平衡变成一种规则的时代和民族中，才可能达到这种有益状态；在这些时代和民族中，社会力量或者体现这种力量的个人的进攻性被制约，但却不是在逐个事例中由武力来制约，而是被习惯、风俗、默认、道德、制度和体制——简而言之（用他的话讲），被司法防卫（通过适当程序的法律进行统治）所制约。与马克思主义、进化论以及其它唯物主义和社会学对历史的解释相反，莫斯卡主张政治组织的问题是最重要的。如果能通过统治阶级认可的社会力量的数量和程度来评估这一阶级，那么，就可以通过政府提供司法防卫的程度，来评估各种统治阶级操纵的政府。繁荣的伊斯兰文明由停滞而衰落，是因为哈里发无法解决军队的问题。各省的军人服从他们的将军，这些将军变成独立的和专横的暴君；社会力量在数量上收缩，然后凋萎了。没有理由假定，穆斯林民族的演化比基督教民族的演化更被预先确定。事实上，在他们历史的特定时刻，他们或者不如说他们的统治阶级一定作出了错误的政治决定，导致他们走向衰退，而不是文明的更高层次。按照莫斯卡的体系，伊斯兰世界的一个错误是没有把教会和国家分离开，因为他认为这种分离是社会力量适当平衡的基本条件之一。

莫斯卡争辩道，高级的司法防卫也依靠财富被充分地分散，从而允许大量中等财产持有者存在；实际上，这种人的数量将有可能提供一种标准，用来测量社会力量平衡的有效性和稳定性。在一个社会中存在强大的中等阶级意味着，教育正在发现和利用天才们的资源，这些人才总是相当独立于种族和家世，在整个人类大众中不断发展（落后的社会在某种程度上没有使用这些人才；这也是它们落后的原因）。它也意味着当统治阶级自己的成员在各种力量的压力下退化时，他们总有可利用的成分来重新储存并补充自己；而多种力量的压力总是把贵族制推向衰退。中等阶级代表了一个社会活动的广度和强度，以及在财富类型和财富分配上最大的多样性。他们处在各种更强大利益的日常冲突之外，是独立舆论和无私的公共精神最大的储存库。毫无疑问，莫斯卡在提出这些基本条件和它们的许多必然结论时，写出了意大利保守主义的经典之作；该国的保守主义在战前的意大利政治生活中，作为一支有影响力的少数派发挥着作用。

让我们回到严格客观的层面上来论述问题。我们说过“错误”，也说过各种选择，仿佛莫斯卡这样的立法者（lawgivers of Mosca），就像卢梭或在决定论兴起之前的许多作家那样的立法者一样，都是不受约束的代理人，能够随心所欲地处理社会。就算我们承认，如果一

个社会要达到高等级文明就需要分离教会和国家，并具有允许强大的中等阶级存在的财富分配制度，那么，人们如何不顾宗教利益、不顾人类的贪婪来承认科学，并应用那些“法则”呢？这些宗教利益将会以极为虔诚的狂热精神，继续为教条的统一，以及为控制教育和国家而奋斗，而人类的贪婪将疯狂地积聚财富，然后利用它们获取权力和支配性地位。除了可能启示那些掌握各国权力之人的治国才能外，莫斯卡没有给我们留下什么希望。在这一点上富有启示的是，他在政客（politician）和政治家（statesman）之间所作的区分，前者是一个擅长获取和保持权力这一单纯技艺的人，而后者则知道如何利用人类的社会性法则控制大众的盲目本性，使之走上一致的方向，就像水手驾驭海浪和狂风这些野蛮力量，使之有利于船只和乘客一样。莫斯卡对大众天生的善意没多少信心，并且对让任何大量的人对公共问题具有理性和科学的观点感到绝望。另一方面，历史显示出不少统治阶级，例如威尼斯和英国的贵族阶层，已经能够把利益和情感在相当程度上放在一边，并且科学和客观地进行统治。

5.常备军

对司法防卫更充分的考虑导致莫斯卡在《原理》中进行了最有才华、最具独创性的研究。从斗争的角度讲，军事权力是所有维护自己和要求支配权的社会力量最优先装备的。为什么军事独裁不是人类政府的正常形式呢？西方各民族已经有几代人熟悉了陆军和海军严格服从文职政府的体制，他们习惯上认为军事叛乱是某种反常和可怕的事情。实际上，生活在这个地球上的人们，在整个人类历史背景中能免于士兵野蛮统治的，数量微乎其微。各种形式的军事暴政实际上是人类社会常见的统治形式；甚至在秩序最良好的社会，如我们在19和20世纪的欧洲看到的，对已经确立的非军事类型的秩序进行任何严重的干扰，都容易引起军事独裁制重新出现。现代文明国家逃脱人类社会本性这种痛苦法则的过程，被莫斯卡正确地称为历史上最令人关心的事件。似是而非的是，莫斯卡与那些梦想完全解除武装的自由主义者的思想模式相反，他发现了常备军增长这一秘密的答案。

克罗奇在《伦理学》中曾把人类分成四种类型与作为克罗奇体系基础的四种精神形式相对应——艺术家、科学家、政治家和圣人。这种划分忽略了冒险家或武士，也就是那些与对同龄人相比，本能地付诸武力并且更为喜欢危险生活的人。在历史舞台上这种人的角色如此醒目、如此迷人，以至于需要一种历史方法实质性（virtual）的革命，以便把思想者的注意力从克罗奇承认的类型中吸引过来。给一个冒险家好的头脑、良好的教育、各种才华和历史机遇，他就会变成一个拿破仑或亚历山大。给他好的想法，他会变成加里波第

（Garibaldi）[19]。给他一个机会，他会变成墨索里尼。给他一份工作，他会成为一个士兵或将军。忽视他，他可能变成一个歹徒或强盗。一个信仰终极因素（final causes）的人可能合理地声称，暴虐者是被明智的造物主作为一种人类进步的催化剂而发明的。冒险者从来不是多数。大多数喜欢和平有序地生活。当他们做梦时，他们仅仅梦想只有阳光和音乐、没有苦恼和折磨的天堂，那里狮子与羔羊卧在一起，吗哪[20]时而从天空中来，时而来自政府，简而言之，在那里我们会免于与邻居的竞争和令人精疲力尽的生活奋斗。当安全和懒散的梦想看来几乎可以实现时，历史上就会不断出现繁荣的时代。同样合乎规律的是，会出现暴虐者，重新磨损历史的车轮。因此在我们的时代，繁荣民主国家的公民把推动历史（movement of history）的工作交给社会活动家和日内瓦的律师们[21]，从而可以仰坐在夜总会中，享受高贵的平和情绪和科学的收益。但是希特勒、墨索里尼、以及日本的军阀兴起了，告诉和平居民们，如果他们想赢得或保留喝酒与跳舞的权利，要想自我满足，他们必须走出来战斗。

另一方面，暴虐者至多也就这样。他创造的世界相当悲惨。给他权力，他会定期地奴役别人，只给他们留下最基本的维生物资。他会经常把思想奴化成伪善和奉承，并用某种形式的暴民狂热主义取代有组织的公众精神。

莫斯卡把常备军设想为一种现代世界能够自动达到的设计物，通过约束、疏导各民族的好战成分，并让他们富有社会生产性而达到这一点。在组织松散的社会，暴力汇聚在大量不同的焦点和歧异的利益周围，这就普遍地产生了中世纪和封建社会那样的无政府状态。在我们这个时代，在俄国、意大利、德国、西班牙，我们看到，一旦一个社会的稳定性开始动摇，权力立刻在自己内部创造了小的中心，地方团体中的统治阶段会在或长或短的时间之内随之而起。相反，常备军则逐渐向上发展，受国家控制，因此成为社会秩序的主要部分。它足够强大，能够使国家驯服地方或零散的暴力行为，自己则置于所有那些创造和维护国家的强大社会力量的直接控制下。最近的历史再次证明了关于常备军的状态和客观作用的概念。我们时代的国民军是一个力量难以衡量的组织。它包含的人力、武器和它能够支配的其它物质资源，令人难以置信地强大。然而我们还是看到两次无视军队、或反对军队的革命，发生在伟大的和高度文明的国家。某些观察法西斯主义和国家社会主义在意大利和德国兴起的人，指望忠于国王或共和的军队粉碎这些运动，并且毫无疑问，它们牛刀小试就可以做到这一点。但是德国和意大利军队完全淹没在已经确立的秩序中，没有文职政府首脑的命令，他们不会活动。情况不止于此：一旦新的统治者坐稳了权力宝座，军队就相应地效忠于他们新的命令。

西方军队令人惊讶地服从政府的秘密是什么呢？可以说，莫斯卡在军队的贵族制特点中发现了答案。首先是在士兵和军官之间，有一种广泛和绝对的社会差距，第二点在于，来自统治阶级的军官集团反映了该阶级认可的各种各样社会势力的平衡。这种理论的逻辑含义很值得深思。如果该理论被认为是正确的，朝向军队民主化的步伐——例如霍尔—贝利沙（Hore-Belisha）[22]阁下的政策——就是错误的，它最终将导致军队的独裁；因为军队中任何显著的民主化都会使它成为活跃的社会势力，反映社会冲突，并因而反映支配性的社会力量的各种兴亡变迁。另一方面，军官必须从政治生活本身中被完全清除出去。当军官积极地按照职权投身于各种政治委员会时，他们最终一定会支配这些委员会，并取代文人政权——例如，这一点是西班牙语世界看似无法克服的癌症。

6.社会类型和政治模式

社会类型是莫斯卡思想中的基本概念。由于社会结成集团的现象是这位历史学家通过对社会极为表层的观察就发现的事实，这一点也就没有什么值得评论的了。对莫斯卡所说的社会类型的初步讨论，在马基雅弗利那里已经出现了。莫斯卡对构成更大社会组织的成分的分析完成于（19世纪）90年代。有意思的是，在这一早期阶段，他低估了在民族性（nationality）意义上作为一个因素的种族（race），并强调了种族神话（myth of race）更大的重要性。但是他也以深刻的洞察力，预见到20世纪民族主义的强大是一种对世界宗教信仰衰弱的补偿——这些世界宗教在经验科学的压力下，正在失去它们作为社会凝聚力量的效用。我相信，相当具有独创性、却被大大忽略的，是莫斯卡关于作为各种世界宗教产物的民族性的现代意义这一概念。在一定程度上，这些宗教的教条超越了种族和民族性，它们逐渐包容了同种社会制度下最多样化的群体（groups），使这些群体分别结合在具有非宗教特征的政治模式周围。这一学说阐明了西方中世纪教会与国家的冲突，它对于世俗文明的增长是必要的，这种文明从停滞中拯救了欧洲，而伊斯兰和东方世界却习惯于这种停滞。可以说，在这方面莫斯卡阐明、而非研究了各个互不相同社会中集体本能的复杂的相互影响。无论如何，他的结论几乎能够被无限制地细述。

莫斯卡的社会类型概念的方法论优势非常明显。首先，它指明了一种途径，用合理的科学方法解决那些不能用伦理方法解决的冲突。例如，美国禁止亚洲移民。不论我们的外交官何时谈论起民主原则、或甚至基督教原则，他们都会遭到日本外交官体无完肤的反驳，日本人能够极为恰当地观察到民主或基督教原则应该允许无限制的亚洲移民。因此，值得指出，这里提到的问题不是民主理论或基督教伦理的

问题，而是社会类型的问题。后者总是通过武力、或通过接纳与调和那些外在的利益才能得到解决。

要完成我们对良心的研究，我们可能要继续下去，并质问我们如何对待民主原则和我们的基督教伦理？答案是，作为被严格限定领域中的行为指导，后面的这些规则只有非常有限的科学有效性和职能。这些限制应该是什么？它们在那里如何被确定？这应该是政治家的问题，不是牧师或伦理学教授的事情。只有在我们的社会类型存在时，我们的文明才会存在。某些社会类型是否应该为了走向文明而消失，是一个极为广阔的（cosmic）问题，只能被一些从遥远的地方观察我们星球的中立的神明来回答。我们所知道的是，各种兴衰的文明持续存在着，它们坚持的手段就是武力（或者作为武力替代物的容纳他者的手段）。因此，在一种普世的道德理想和社会类型的本能与利益之间，可能存在各种冲突。

具有普世性（universal pretension）的政治模式对特定族群的适用程度，是一个有意思的问题，也是一个重要的问题。我们时代发生的事情把它提到了一个极为显著的位置。希特勒的德国似乎已经作出结论，即只有德国人能够信仰的民族性神话（national myth）要比诸如基督教、民主或社会主义那样的普世神话（universal myth）具有更加强大的凝聚力。强制执行较为容易这种优势是显而易见的，由于这样一种神话能够构成对集体本能的直接诉求，而不减轻或稀释民族性。但是同样明显的是那些劣势。严格属于一个民族的神话，诸如犹太人或希腊人的特选子民观念，容易不适当地造成国际对抗加剧。希特勒正在积聚一种普遍的憎恶之情，20世纪最初十年间泛日尔曼运动曾经挑起过这种情感。此外，这种神话只是在文明程度非常低时是有效的，在这些文明中没有多少互相混合或协作的社会力量。人们可能奇怪的是，通过长期灌输排外性民族神话，德国文化能否最终不被过分简化。

法西斯意大利正在制造普世神话应该服从于民族神话的理论（教会服从国家），然后，它把普世神话用来作为影响那些接受或容忍它的国家的一个渠道。墨索里尼对斯塔基（Starkie）教授）说："天主教代表了罗马帝国的拉丁传统……在世界上有四亿人从地球的各个方面眺望罗马。这是我们意大利人骄傲的源泉之一。"[23]苏俄正在使用共产主义这种普遍的政治模式，并明确宣称对其它国家接受这种神话的少数人具有领导权。这个神话在本质上具有巨大的力量，它依赖于强大的好战情感（穷人对富人的憎恨），被憎恨苦难的人道主义情感所加强（贫困应该被废除）。在这个意义上，它与早期的民主制有类似之处，后者也依赖于同样的情感。就对财产的情感来讲，它不如民

主理论幸运。它公开嘲笑这些情感，而民主理论充分利用它们。奇怪的是，俄国人的民族主义在共产主义政治模式之下强烈地发展起来，与西方的民族主义在基督教和民主模式下的增长几乎一样。然而，所有这些模式都是专制的，都努力获取一致接受。当它们的普世特征得到过于严肃的对待，也就是说以太大的热忱被相信时，它们就从所在的社会类型中吸入了生命源泉，这要或者通过吸收了这种类型太多的好战力量，或者通过过分简化它的结构和降低它的文明程度来达到。

莫斯卡的社会类型观念具有另一个方法论优势。它给出了许多不同现象的一般性形式，并因此强调了其间的共性。在香港两个人在远处看到对方。接着，他们在开罗会晤，这样，他们在香港相隔很远处看到对方这一事实就构成了他们之间的联系，使得更紧密的接触有了理由。他们借此形成了一种胚胎式的社会类型，它依赖于一种单一的、不合逻辑的事实。在另一个极端，我们发现数百万人通过数百万的纽带、记忆、利益、共同的经验联系在一起。它是同样的现象，但是有一种不同的内在结构。莫斯卡的社会类型观念提供了一种工具，能把共同的因素与不同的因素分隔开。然而，它在距离帕雷托的“团体韧性”观念（group-persistence）一步之遥的地方停下来，帕雷托的这一理论指的是在人和事之间有一种持续的关系，它会成为一种假设，用来研究人类结成各种类型组织时所涉及的基本心理现象。党派、教派、宗教、运动、民族、国家都经常被认为是类似的不同现象。一位美国历史学家写道，“民族主义开始于法国大革命”。实际上，在民族主义依赖于人性的一种基本法则这一意义上，它开始于亚当，而且我们可以在成千上万其它例子中看到这种法则。

莫斯卡反复强调，一种社会类型的历史功用就是把各种意志和努力调和在一起，为共同的目的而奋斗。在这个基础上能够看到历史将是两种对立力量的表演，一种倾向于统一和扩张，另一种倾向于多样和集中。阿比西尼亚人[24]、亚美尼亚人和加利福尼亚人都是基督教徒，而人性一定会在这种朝向世界统一的进程中获得丰富——集团以及甚至是阶级隔绝看来通常是社会僵化和衰落的因素。另一方面，世界甚至从社会类型的特殊性中获得更大收益。这种特殊性体现在存在着不同的和强大的集团，他们都处于进攻或防守中，每一个都首先为了独立，然后为了支配别人而奋斗。每一个都生活在一种你死我活的斗争狂热中，其中每个成员的天才和道德特性被激发，并被发挥到极致。甚至在特定类型中，各种次类型（subtype）的争夺也是一种优势，因为它蕴含了社会势力的多元性。波舒哀[25]希望欧洲停留在特伦特会议[26]的水平上。在波舒哀时代之后新教国家的繁荣，不断上升的文明，以及对世界的支配驳斥了他的理论。很明显的是，我们要涉及比例（proportion）的问题：这种社会类型必须足够大，在结构

上足够紧凑，以在各种社会类型的斗争中生存；它必须足够多样化，也就是说足够容忍，能利用它的所有社会力量并提高其数量。今日的西方世界就因为它强烈的对抗性而受到四分五裂的威胁。它将会通过多一点团结而获益，而陈腐的民主模式，由于其少数人决定论这一灾难性的教条，似乎无法提供这种团结。东方世界一定会从更大的多样性中获益，如同它实际上正在做的那样。亚洲目前巨大的文明力量是民族主义。

在处理社会类型和政治模式的关系时，莫斯卡停留在一次伟大研究的边缘。一种社会类型、至少一种主要社会类型存在的外在表现，应该是它接受了一种特定模式。是社会类型创造了政治模式，还是模式创造了类型？莫斯卡用一种相互依赖理论相当合理地回答了这个问题：社会类型部分上创造了政治模式，因为后者通常是一些预言家或先知——或是穆罕默德，或是卢梭，或是马克思——在回答某个时代特定的“需求”时提出的一种教条。一旦某种模式存在并被接受，它也通过详细阐明一些格言和规则，有力地帮助塑造了社会类型，而个人或多或少要必然地和顺利地遵循这些格言和规则。某种模式通常包含大量混合了少量真理的胡说。当边沁[27]观察到同样的事实时，他颇费笔墨地认为，政客胡说八道这种情况，就属于那种旨在打动群氓（应该科学地说，为了某种特定目的试图利用这种社会类型）的政治模式。帕雷托把这种困难作为研究中心，并把他所有兴趣集中于此，从而得出了他的残余物和派生物这一划时代的理论。

7.文明的等级

莫斯卡是不多的（如果有的话）几个坦白和直接地把文明等级作为评价标准的政治理论家之一。在《原理》的许多段落中，它似乎设想对高等级文明的期望是自明的，这一点是对在莫斯卡著作中他努力坚持的客观立场的偏离，不过这种偏离可以原谅。事实上，相对来说，很少有人特别关注文明的等级——大多数人希望能达到某种理想，如共产主义、民主、和平、“幸福”、“精神性”，以及引用莫罗阁下（Monsignor Moreau）[28]的话——“对信仰的有益监禁（salutary captivity of the faith）”等等。当实现这些理想、或这些理想成为了努力的结果时，这些人就不顾文明所处的等级了。“nostalgie de la boue〔法语：对卑鄙事物的怀念〕”是一种有组织的人类情感，当它还没有用理想主义和对“更高级事务”的热爱掩护自己并潜入一个社会内部的堡垒中时，它会诽谤每一个自由社会的前哨者。

但是尽管莫斯卡的这种偏爱可能是主观的或形而上学的，文明等级的观念仍然几乎比任何其它理论更有助于维护《原理》中的客观态度。它作为多样化的行动，是一种能够得到高度近似定义的标准；是

每一个人取得成就的程度或质量；是社会凝聚力的大小和稳定性，以及进攻性和防御性的力量；是生活水平以及财富的分配程度；是对自然的控制和对这种控制的利用；等等——甚至还包括“高级事务”自身。（当除了飞机、电话或浴缸这些事物外，我们还在产生人文主义者、新托马斯主义者和甚至大量的圣徒时，为什么对我们飞机、电话或浴缸的数量如此沮丧？）

这一概念的方法论优势是巨大的。其中最主要的，是这个概念创造了一种需要，并提供了分析方法，让我们在整个社会图景中观察某种历史现象，或评价某种提议。科学文献和舆论调查结果（literature of opinion）经常由于它们专业化的优点而遭殃。在限定它们所处理事实的领域时，它们经常发展出单方面的方法论，这些方法最终在事实之间建立了武断的联系。如果我们思考中世纪所谓的基督教一统天下，并停留在中世纪政治模式的形而上学或逻辑的含义中，我们就可能得到一种对基督教统一、甚至统一自身之重要性的非常歪曲的见解。对中世纪一般文明水平的任何思考一定会修正这种观点。比如，学院派的学者们夸大希腊思想和艺术，仿佛那是人类永远无法找回的一个天堂世界。同样，对于那些主张东方智慧的崇高、但是却忘记了东方人民多少时代以来任人宰割的东方学者们，情况也是这样。对于那些认为文学、艺术、哲学是文化程度的三种不同表现的人，也一样。可以肯定，艺术、文学和形而上学思维能够在文明等级非常低的有限的个人中繁荣发展。也可以肯定的是，当一个民族相当大的能量被投入艺术、文学和形而上学时，它的文化水平会降低。固然，同样肯定的是，高度多样化和富有教化的文明，一定会在这些活动中结出优异的果实来。

文明等级是动态的，不是静止的，没有一种文明，它的各种人类活动都处于同一水平，或处于一种能够自动地满足特定历史阶段所有需求的水平上。如果古代世界要使它的政治和社会成就长存，它需要比它所拥有的更多的物理科学。如莫斯卡指出的，18世纪终结时，巨大的政治动乱由于历史科学的滞后变得更加剧烈。拿破仑帝国崩溃的原因之一，是运输滞后于工业和军事科学——蒸汽船和铁路对于拿破仑梦想的统一欧洲来说，晚了一个世代。在我们自己的时代，人们会质问，经济和社会科学发展达到的程度，是否会解决那些我们高速前进的（highly geared civilization）文明阶段性地产生的危机。人们更愿意坚持莫斯卡文明等级的概念，因为在主观层面上，它对于人类在地球上的未来是乐观的。尽管有内部扩张和解体的巨大力量，不时地动摇我们的社会，莫斯卡仍然十分合理地感到，由于我们时代支配的科学和道德资源，目前的人比任何历史前辈的处境都好得多，这些前辈们要对付破灭性的物质、社会和心理的力量，它们在过去多次折磨

文明，并且正威胁着要毁灭我们自己的文明。

8.民主和代议制度

莫斯卡的统治阶级理论在1923年版的《政治科学原理》一书中进入该理论发展的第三个阶段。这本书增加了“第二部分”（即本书第十二章到第十七章）。该篇包括了对统治阶级理论[29]尝试性的历史叙述。它包含了从统治阶级类型和政治组织类型的角度对现代国家兴起作的简要叙述。此处特别有意思的，是关于资产阶级兴起和法国大革命起源的篇章。在莫斯卡早期著作中，政府的分类被减少到两种类型：封建的和官僚的，而莫斯卡现在试图尝试以另外的顺序来区分——独裁的和自由的原则，以及民主制的和贵族制的倾向。这种讨论使他有机会饶有兴味地对阶级或社会循环与国家兴衰的关系作客观地反思。

但是在这“第二部分”中，最有意义的成分，是莫斯卡首先在自己的思想中澄清了他过去对民主制所作批评的意义，他还热情地呼吁在欧洲恢复代议制。

莫斯卡主张，大多数人能够被组织和利用来达到某种特定目的，只要把他们团结在某种包含大量幻觉的模式周围就可以了。他的这种主张是有根据的。莫斯卡同样正确地主张，这个事实中的一个因素是如下这个更进一步的事实——即人类对似乎永久有效的抽象原则的服从，大于对经常任性而为的个人意志的服从——可能仅仅在各种特例中是有效的，并且无论如何都可能打击那些普通人的自尊，他们有权感到自己被野蛮势力所践踏。但是在这个方面，所有政治形而上学的系统都处境相同：“上帝意志”、“人民意志”、国家主权意志、无产阶级专政，每一个与其它一样都是虚构的。也许人民意志是其中虚构最少的一个，如果我们同意它意味着情感压力、信仰、习惯、偏见、急躁的脾气（卢梭或麦基弗[30]通常的意向）等的合力的话。通常的行动能够依靠这些情绪，并且几乎总依赖它们，不论是在暴君制还是在共和制国家。在驳斥某个形而上学理论时，如果一个人非常重视这种驳斥，认定政治行为必须以某种“真实的”模式为基础的话，他可能自己就停留在一种形而上学的位置上。莫斯卡对此相当清醒。他反复强调这一事实：不论基督教的教条多么科学合理，它的角色都是历史性的。他更直接地接近了这一点，即督促政治家在推行那些形而上学模式的所有表面含义（apparent implication）时，应该小心谨慎。如果教会做到它教义要求的贫困，它连一个星期也维持不了。如果民主制追随无知的喜欢息事宁人的大众，而不是受启蒙的少数人灼灼逼人的领导，它也不会持续下去。因此，他在《理论》、后来在《原理》中争辩说，普选是从多数人统治或人民意志这一前提中发展而来的，这

样一个简单事实并不能使它作为一种实践措施被推行。我们还不得不提起具有功利主义特征的另一个侧面。民主制的形而上学要求对预算支出的投票权掌握在人民代表，例如国会手中。在实践上，预算由负责任的大臣或总统掌握，比由不负责任的国会掌握更让人满意。至少在一个突出的人那里，比起六百个不太突出的人来，负责的意识会更活跃、更有效。

但是尽管莫斯卡具有这种重要的一致性和客观性，他在《理论》以及《原理》的“第一部分”中，毫无疑问为某种民族、地区和党派偏见所摇摆，陷入形而上学的谬误。在理论上争辩有限选举权比普选权更加合理是错误的（这种错误是由于自由保守主义的情感）。争辩说某种基于普选的社会制度的历史一定是多数人统治这一观念的逻辑发展，也是错误的。在《原理》的第二版和第三版出版期间，在欧洲——俄国、意大利、德国和奥地利——政治平衡被倾覆了。上述例子中，倾覆都不是因为应用了普选原则而发生的，也不因为通过普选进行统治所要求的煽动行为有所增加。法西斯和共产主义欣然无视普选而诞生，并进行统治。特别是在意大利，这种倾覆既不是来自社会主义，也不是来自教会。它的发生是由于那些爱国的年轻人，而莫斯卡则愿意赞美他们对社会主义的攻击。这些年轻人正在制造一种并非民主而是民族主义的神话。当莫斯卡严格依照社会力量的理论，预见了俄国以武力创建共产主义所产生的各种无政府状态和恐怖，以及在意大利建立一种单一的、要求绝对服从的专制政治模式的所有后果时，他的预言就幸运得多。这些国家的最终结局还未到来。

在《理论》一书和《原理》第一版的基础上，我们很容易把莫斯卡列入许多反对民主的意大利作家当中。民主制在意大利人的头脑中，总是比在心灵中有更坚实的基础。在意大利各阶级中，社会从属的意识都很强（平等意识在法国和新教国家更典型）。特别是在意大利农村和大农场（latifundia）中，仍然会遇到许多过去封建时代的阶级依附现象，如司汤达[31]在他的时代觉察到的，对过去时光的怀恋还没有失去魅力。意大利知识分子和上层阶级从未全心全意地接受民主制。它们从未以任何真正的信仰推行大众教育。因此可以把莫斯卡早期作品中反民主的腔调，部分解释为时尚、部分解释为年轻的缘故。民主理论得到普遍接受——因此，攻击它就是原创性的。在南部意大利，民主尤其不流行。人们会因此过分强调议会政治家们的腐败与低效，并对社会主义的威胁摇手致意，而不注意那些急于加强大众教育和扩展选举权的人们。

尽管如此，《原理》第二部分中对代议制的捍卫不仅仅是对1922年[32]的神经过敏，它也并不仅仅是一支颂歌。它是对莫斯卡社会势

力理论含义的真正回归，避免了形而上学的迷途。“对历史更成熟的沉思”使莫斯卡确信，在所有政治组织的形式中，代议制显示出能够把最多的社会单元包容在高度的文明中；并且，与今天其它与之竞争的制度相比，代议制提供了承诺，允许更多数量的社会力量最自由地活动，并且更容易促成社会循环，而这种循环对维护统治阶级的稳定性，以及用传统来加强文化是必不可少的。

9.莫斯卡和帕雷托

1923年开始筹划翻译莫斯卡《原理》的这个版本，这是让英语世界学者了解意大利马基雅弗利式典范的事业的一部分。正常的话，它本该在我的美国版帕雷托的《社会学通论》之前出版，要不是与1929年危机相联系的困难，它本该如此。这种出版顺序会保持两部著作以它们本国语言出版的时间顺序，并提供了一种更令人满意的开端，从而解决两书之间出现的关系问题。似乎，我们发现自己今日面对着的争论是三十年前争论的余响；已经有若干意大利或美籍意大利作家似乎在勉勉强强地讲述真理，发现莫斯卡以贬低帕雷托，也有一些人贬抑莫斯卡以给予帕雷托更大的荣誉。事实上，莫斯卡最先提起的受惠（indebtedness）的问题（1902，1907），已经被削弱为一个“未被承认的优先性”问题〔鲁伊奇·伊诺第（Luigi Einaudi），1934；塞勒诺（Sereno）、梅加罗（Megaro）、萨尔维米尼（Salvemini），1938〕。但是从任何科学角度看来，这两种问题只能被认为毫无关系。[33]

在帕雷托的精英理论和莫斯卡的统治阶级理论之间，没有辩证的或历史的联系。在辩证的方面，莫斯卡的统治阶级理论从对多数人统治原则的批评中产生，并且如我们所见，是对泰纳方法的概括。帕雷托的精英理论源自对财富分配与社会阶级差异之间关系的研究，特别是旨在修正阿蒙的学说。从历史方面看，直到1906年帕雷托还没有看过莫斯卡的《理论》〔参见《手册》[34]（Manuale），第九十章，第3节〕。他的《讲义》（Cours）[35]的出版（1896，1897）与莫斯卡的《原理》是同时的，只相差几天，因此这部著作一定是在《原理》出版前几个月已经写好了。[36]现在《讲义》包含的精英概念的形式，实际上在帕雷托的《社会学通论》第十二章和第十三章（1916，1923）将会出现。当帕雷托在这几年间发展他的理论［《应用》（Applicazione），1900；《体系》（Systèmes），1902[37]］时，他开始与莫斯卡的立场交叉，却没有提及莫斯卡的作品。当他引用莫斯卡时，那是在其它方面而不是在统治阶级或政治模式理论上。不能确定这种沉默的原因——肯定不是怨恨。帕雷托在其《手册》一书对莫斯卡讽刺性的反驳中，暗示莫斯卡的观点在其较早

期的文献中已经被说明。如果考虑上文（第一节）提到的强调之处，这是一种令人不快的争论。莫斯卡是赋予统治阶级概念重要性的作家，一如帕雷托在《制度》一书中给予精英概念的重要性。另一方面，莫斯卡和帕雷托理论之间明确有联系的几点只有较小的重要性，并且与帕雷托使用精英概念的独创性或内在兴趣没有什么关系。因此，“道德”问题能够被轻易地滥用，并实际上已经被滥用了。尽管帕雷托的沉默可能对莫斯卡造成的任何危害已经被历史性的批评所化解了。

在受惠和优先性问题被这样处理掉后，我们就可以从其它角度考虑莫斯卡和帕雷托理论的关系问题了。这种情况是，两个作者用同样的历史性方法开始，并以同样的客观精神进行两种研究，它们在许多方面彼此类似，都经历了许多同样的标记。但是尽管两位研究者在方法和精神上类似，他们在范围和程度上却极为不同。帕雷托的研究根基于对社会均衡的分析，得出了一种关于所有社会的广泛观点，并产生了有巨大建筑比例的纪念碑——《社会学通论》，它是一种文化和一种生活态度，而不只是一本书。在这样一种研究中，莫斯卡着手解决的政治组织的问题，只是单纯的细节，然而在解决它们时，莫斯卡不得不考虑许多在帕雷托更大结构中根本性的事实。并且他的确以观察、旁白、知觉和评论等形式在考虑它们。这些方法由于其精明和深刻而令人惊喜。

举例说，莫斯卡觉察到，原因的概念如较早的历史学家、并且还在为许多现代历史学家使用的那样，是不充分的——历史的原因经常部分是结果，历史结果同样部分是原因。但是对于莫斯卡，这种觉察只是文字上的策略。在帕雷托那里，它变成了一个要求科学解说的问题，并且在一定意义上达到了这一点。让我们在此处不要谈优先权或抄袭的问题，因为帕雷托可能从斯宾塞那里获得这个互相依赖的概念，也可能是从莫斯卡那里。任何人如果要深刻地思考历史，并因此要决定诸如卢梭在何种程度上是他时代的产物或反映，又在何种程度上影响和塑造了自己的时代这样的问题时，都非常容易想到这一点。因此，莫斯卡再次看到，政治模式作为“真理”是无效的，但在一定程度上至少决定了整个文明、以及那些人口众多的社会类型的外在方面。但是这种觉察在《原理》中保持了一种缓和的批评色彩。相反，帕雷托则把它当作一个科学问题与之角斗，而且一方面，对这个问题的解决引出了他的在人类社会和人类历史中非逻辑因素的作用的理论，在另一方面，则得出了他划时代意义的对“衍生物（derivations）”的划分。让我们还是不要谈论优先性或抄袭，因为帕雷托的理论在这方面，如同其它方面一样，如果不是由于他聪颖的童年，也可以说是从边沁那里继承而来。莫斯卡觉察到统治阶级的成

员地位与人类特性有关，并且他又一次以半信半疑的态度停下来研究使得“一个人在生活中成功”的那些特点。同时，他没有觉察到，这个问题与对统治阶级的科学划分具有一种内在联系，而他的理论就是要进行这种科学的划分。在帕雷托那里，同样的觉察导致了对“善有善报”这一信仰的巧妙研究，并且进而导致了他把统治阶级分为联合派（combinationist）与抽象派（abstractionist）〔即推行者—信仰者（promoter-believers）〕这种现在享有盛誉的分类方法。莫斯卡觉察到了统治阶级更新他们成员的方式对于国家的繁荣至关重要。这又是一个精明的直觉。在帕雷托那里，它变成了社会循环理论中科学的假设，在这一理论中，社会循环仅仅被认为是决定社会运动的一个因素，而且它还详细地解说了这一因素与其它因素的关系。

所有这些导致我们怀疑莫斯卡对帕雷托的真正影响，是那种人们在科学史上经常会注意到的类型。到1898年前后，莫斯卡的杰作已经为帕雷托所知，这样他只能对它强调的各种内容作出反应。在《原理》及其统治阶级理论之后，帕雷托不大可能忽视，在社会平衡中统治阶级的特性远比大多数人的特性重要这一事实。于是对莫斯卡强调了贵族制人道主义的衰落（humanitarian decadence）之后，帕雷托不大会忽视同样类型的衰落。于是对社会僵化的学说而言，还有对历史类型、事实在科学方法中的作用，武力和宣传在社会中的作用，以及对革命和暴动的理论的讨论等方面而言，情况都是如此。反对帕雷托的人们通常错误地把帕雷托的问题限定为受惠于莫斯卡对统治阶级概念的思考。实际上，特别是在《社会学通论》中，帕雷托注意到莫斯卡的所有主要立场，正如他注意到了许多其他作家的立场一样。莫斯卡的《原理》是帕雷托提出他有争议的某些讨论的资源之一。此处典型的是帕雷托对泰纳理论的批评（《社会学通论》，2566，注释3），后者认为统治阶级的失败是由于忽视他们的“职责”（这个理论可能是泰纳从托克维尔[38]那里拿来的）。在这个小心翼翼的反驳中的一个因素可能在于这一事实，即莫斯卡从泰纳接那里接收了理论，其中也包括了伦理的谬误，并把它作为自己的统治阶级衰落理论的基本内容。按照同样的方式，我们可以比较莫斯卡和帕雷托对马赛的萨尔文（关于罗马伦理）或者马丁·德·里约的利用。

10.关于对莫斯卡作品的翻译

莫斯卡《原理》的这个译本，旨在通俗地、有机地介绍莫斯卡的思想，而不同于系统地拘泥字句或对莫斯卡各种设想的机械复制，凭借这些设想，莫斯卡在1895年写了一部著作[39]，它适应了科学和历史的运动、以及他自己的思想演化。1923年的意大利版显示出这两本书并肩发展，一个作为文本，另一个作为注释，还有第三个版本作为

补充，不过这最后一本有时倾向于打诨逗趣（wag the dog）。本书把注释加入正文适当的地方，把原来冗长的第九章分成两部分，按顺序安排章节，对素材作了细微的重新安排，这样就消除了原书组成上的不规则。例如，对孔德和斯宾塞的批评从空间上非常松散的第十章，被安排进它们逻辑上具有从属关系的第三章。而且，这种讨论似乎是一篇独立的文章，写于斯宾塞在世时，但是被他的盛誉所遮蔽。这一部分被重新写过以符合本书整体的精神，并且希望获得一些澄清。

半个世纪的时间当然对1895年《原理》老版本的评论部分、以及对莫斯卡在1923年版本中保留的讨论有重大的影响。莫斯卡自己坚持在美国版本中删除罗马研究的部分。按照这种修改的路子，编者进一步在注释中删除了许多古代的参考书目、由拉布寥拉（Labriola）[40]和其他人在（19世纪）90年代提出的对付社会主义形而上学的一些讨论，以及通常所有由于各种原因让人失去兴趣的注释。在编者看来，这样的压缩相对较少，这说明了莫斯卡原书的充分合理性，如同它1895年初版和1923年再版那样。

在莫斯卡早年的时代，意大利的议会修辞仍然保留着其西塞罗[41]式的遗风，它使用发音缓慢的完整句，堆满了修饰语和从句。莫斯卡非常接近这种风格，运用起来显得有力、明晰和优雅。在美国，从亨利·詹姆斯或W. C. 布罗内尔[42]——几乎可以说，从梅尔维尔（Melville）[43]以来——看来没有人可能使用这种文体。在编者看来，卡恩小姐[44]在把莫斯卡的完整句（period）转化成英语时的确感到怀疑；但是编者最后决定用一种更分析性的段落来代替它，承担这种翻译方法经常有错误的“歪曲”的风险。对于拘泥字义者，编者承认他总是试图做到琼·斯平加恩[45]曾经宣布的翻译家的三个标准，第一个是勇气，第二个是勇气，第三个还是勇气。

在这个译本中，按照《原理》中允许的替代关系（第二章，第一节），莫斯卡的术语“政治阶级”通常被替换为更常用的英语词汇“统治阶级”。当然，绝不能忘记，根据莫斯卡的定义，这两个在他那里可以互相替换的术语，指的是实际或直接参加政府或影响它的人们组成的集团。因此，莫斯卡的“统治阶级”比帕雷托的精英（杰出的天才人士的总和），或马克思的“统治阶级”（雇主或有产阶级，以及它的政治和社会附庸）包括的范围要更窄一些。也许可以用一位美国教授的例子说明。在某些政府中，他属于莫斯卡的统治阶级行列，因为这些政府能听取不同意见的喧哗。在其它政府中，他不是莫斯卡的“统治阶级”——喧闹声同样响亮，但是被导向其它地方。而按照马克思的理论，这位教授总是统治阶级的一员，即使在外面被人忽视，在家中

惧内，而对于帕雷托来讲，他也总是精英的一员。

编者非常感激莫斯卡参议员校读了这个英译本，也感谢许多翻译过程中给予帮助的朋友们：感谢圭塞普·普利佐里尼（Giuseppe Prezzolini），由于他，笔者在1922年才得以与莫斯卡参议员第一次私人接触；感谢伊里恩·迪·罗宾兰特（Irene di Robilant）和高登斯·麦加罗（Gaudence Megaro），谢谢他们帮助给在意大利的莫斯卡参议员多次送去私人信件；最后还要感谢马里奥·爱茵奥迪（Mario Einaudi），他首先让出版商对出版莫斯卡著作感兴趣，他也对本书校样提出了许多很好的建议。

阿瑟·列文斯顿

纽约

1938年12月

第一章 政治科学

1.在过去的许多世纪中，思想家们有许多次作这样的假设，即在他们视野中展现的社会事件不仅仅是机会的产物，也不仅仅是某些超自然的全能意志的表现，而是决定人类大众的恒常心理倾向的结果。甚至在亚里士多德的早期，他已经努力去发现支配这些倾向发挥作用和它们行为方式的法则。致力于这一目标的科学被称作“政治学”。

在16和17世纪，许多作家特别是意大利的作家，投身于政治学的研究。[46]这些作家中打头的是马基雅弗利，他也是所有人中最著名的一个。然而这些作家对人类社会中确定的恒常法则关注较少，他们更注意那些政治手段，通过这些手段，个人或由个人组成的阶级可以在一个特定的社会中成功地获取极高权力，或者挫败其他个人或集体想取代他们的努力。

尽管两者有许多联系，但它们是实质上不同的两种事物，下面的类比可以说明这一点。政治经济学研究支配人类社会中财富生产和分配的法则或者趋势，但是这门科学与怎样积聚和保持财富的技艺不同。极有才华的经济学家可能无法赚到钱财，而银行家或者商人可能从经济法则的知识中获得一些理解，但是不需要掌握它们。实际上，他们即使对这些法则浑然无知，仍然能够把生意做好。

2.在我们的时代，亚里士多德创建的科学已经被细分和专业化了，以至于我们不是拥有一门政治科学而是一组有关政治的科学。这还不是全部。人们已经作出努力，把这些科学的结果综合或者结合起来，这导致了社会科学的出现。在解释立法时，或者在评论公共法令时，法理学家或者公法的起草者总是研究那些激发立法的一般趋势。历史学家在描写关于人类兴亡变迁的故事时，经常寻求从对历史事件的研究中推论出指导或者决定这些变迁的法则。古人中的波利比乌斯[47]和塔西陀[48]，16世纪的圭西亚迪尼，以及上个世纪的麦考莱[49]和泰纳就是这一类的历史学家。哲学家、神学家、法理学家——总而言之，所有希望改善人类社会，并且因而研究调节社会组织的法则的思想家——可以被认为是从一种或者另一种角度处理政治科学的问题。结果，人类思想领域的一大半，人类为研究过去、探索未来以及分析自身的道德和社会特性付出的巨大知识努力（intellectual efforts），都可以归为政治科学。

在政治和社会的诸门科学中，一个分支迄今为止已经在科学上获

得了相当的成熟，以至于它已经以其丰富和精确的成果遥遥领先。我们谈的是政治经济学。

临近18世纪末期，一些才智卓越之士把财富的生产和分配中涉及的现象从大量的其它社会现象中分离出来，把它们与其它资料分开来考虑，从而成功地确定了支配这些现象的许多恒常的心理法则或者倾向。这种把经济现象从社会活动的其它领域中分离出来的方法，以及把经济现象独立于影响政治机构组织方式的其它现象进行思考的习惯，无疑解释了政治经济学已经取得巨大进步的原因。但是同时它也应该为这一事实承担主要责任：经济科学中某些假设仍然存在争议。因此，如果政治经济学能够设法把它的观察与人们从人类心理的其它领域中所获得的知识结合起来，它也许能够取得进一步的并且可能是决定性的进步。

在过去的30或是40年间，有一种企图以经济原因作为基础解释人类历史上所有政治事件的倾向。我们认为，这种观点太片面，太狭隘。有些社会或者政治现象（例如，重要宗教的兴起和扩张，某些古代民族的复兴、某些强有力的军事君主政体的建立等）无法仅仅用财富分配的变化，或者用资本和劳动之间，或固定资本和流通资本之间的矛盾来解释。

然而，如果不考虑政治经济学这个早熟学科已经取得的成果，就无法研究那些指导政治机构组织方式的趋势。研究上面提到的这些趋势是本文的目的。我们把这种研究称作“政治科学”。我们选择这个名称是因为它是人类思想史上第一次使用的词汇，因为它还没有被误用，也因为自奥古斯都·孔德以来，许多人采用“社会学”（sociology）这个词，但是它的意思还没有得到准确限定（在通常用法中，它涵盖了所有社会科学，包括经济学和犯罪学，而不是与政治现象的研究直接相关的科学，人们已经专门并且恰当地指定了哪些现象是政治现象）。[50]

3.一门科学总是建立在系统观察的基础上。人们采用适当的方法观察特定的现象秩序，这些观察进行得如此协调，从而可以揭示凡人通常的观察无法发现的确定真理。

数学科学为真正的科学程序的发展，提供了最简明和最现成的说明。在数学中，公理是每个人都可以进行的观察的结果，它的真理性甚至对普通人也很明显。从一系列公理出发，把它们结合起来，我们可以证明较为简单的定理。然后，进一步把从这些定理中得到的真理与从公理中得出的真理结合起来，我们就能证得新的、更困难的定理，任何没有受过数学训练的人都无法猜出或者证明这些定理的真实

性。物理学和其它自然科学的程序也十分类似，但是在这些科学中，新的因素使得方法更加复杂。把一系列简单的观察结合起来经常不足以证明那些我们可以称之为“复合的”（composite）真理——换句话说，即那些一眼看来不明显的真理。在大多数情况下，数学中某些与公理相应的内容，只有通过试验或者长期观察才能得到，当那些受过特定方法训练过的人以这些方法进行试验和长期观察时，两者都有它们的价值。在各种科学的早期阶段，人们几乎总是在那些很幸运的假设的结果中，发现了合理的程序，这些假设最后要被试验、以及对事实的观察所确证，而反过来这些假设又解释了许多其它的观察和事实。在任何一门科学中，长期的经验主义，或者不完善或错误的观察方法，或者阻碍了将相关个体现象的资料结合起来的错误理论，总是早于严格科学性的阶段。只有经过人类智力（minds）在特定的现象序列中长期耕耘，累计起来的资料、更好的方法、更高级的观察仪器、以及有识之士的洞见和不松懈的耐心，才能够成功地产生出那些幸运的假设，使得真正的科学成为可能。

在特定现象的序列中，单纯使用观察和经验并不能保证结果的真正科学性。弗兰西斯·培根错误地认为试验方法具有发现科学真理的绝对能力，而且在我们的时代许多思想家和作家也都抱有同样的幻想。如许多人所知，培根曾经把试验方法与圆规相比较——圆规可以让未经练习的手画出完美的圆形，同样，试验方法可以得到精确的科学结论。[51]事实上，如果观察和试验可以产生健全的结论，我们上面指出的条件就是基本的。不准确的和以错误的科学程序进行的观察和试验会导致错误的发现，甚至会使无稽之谈貌似有理——占星术和炼金术就是以或真或假的观察和试验为基础的。但是它们的观察方法，或者说观察所依据的观点却是错误的。颇为人所知的马丁·德·里约在他的《魔法研究》（Disquisitones magicae）中，认为能够依赖观察弄清爱情魔法（love magic）、仇恨魔法（hate magic）和催眠魔法（sleep-inducing magic）之间的界限，也可以揭示诡计及男女巫师的行为。的确，他希望他的观察将帮助人们识别男女巫师并提防他们。因而当亚当·斯密[52]以前的经济学家坚持一个国家的财富仅仅在于它的金钱和土地产出这一结论时，他们认为他们是在依照对事实的观察；曼佐尼[53]富有成效地记述了17世纪典型的科学家邓·费兰特（Don Ferrante）[54]，后者从在他的时代广为接受的事实和经验出发进行论证，表明黑死病可能并不传染，他的推理就其表面而言，是无可置疑地合乎逻辑和确定的。费兰特的推理如下所述：在rerum natura〔拉丁文：自然本身〕包括实体和事件（accident）。传染病不可能是一个事件，因为事件不能从一个身体传递到另一个身体。它也不能是一个实体，因为实体总是似土的（terreous）、似火的（igneous）、水状的（aqueous）和气态的。如果传染病是土质的，

它应该是可见的；如果它是水状的，它应该是湿的；如果它似火，它将燃烧；如果它是气态的，它应该上升到它合适的范围。

4.甚至今天政治科学还没有进入真正科学的阶段。尽管学者可以从中学到许多普通人无法觉察到的东西，它似乎还是不能提供一种无可辩驳的真理形式，让所有熟悉这门科学规则的人都能接受，迄今为止它也没有获得一种可信赖的、被普遍接受的研究方法。造成这种情况的原因是多方面的，现在我们无法探究它们。我们也许可以简单地说，这些原因不在于对政治题目进行沉思的人缺少天赋，而在于这一题目包含的现象极度复杂，特别是在于这种情形，即直到几十年前，几乎还不可能获得关于事实的确切和完全的信息，而我们则被迫依赖这些事实，去发现决定人类社会政治组织的恒常规律或者趋势。

不论我们认为迄今与政治科学领域相关的各种方法或思想体系多么支离破碎和残缺不全，对这些方法和体系尽快作出研究仍然是我们的责任。它们中的一些曾经或者仍然不过是对某种类型的政治组织进行哲学、神学或者理性的辩护，这些政治组织几百年来已经，并且在一些情况下正在人类历史中发挥重要作用。如同我们现在看到的，人类最持久的倾向之一，是以一些合理的理论或是一些超自然的信仰，证明现有的政府组织形式是正当的。我们相应地就有了一个所谓的为社会服务的政治科学，其中，对超自然事物的信仰仍然被置于人类理智之上，并且因而对政治权力的行使可以从上帝（或者诸神）的意志中找到解释。我们已经拥有了另一种政治科学，它认为权力是正当的，因为它是人民意志、或者是组成某个社会的大多数个体意志的自由和自发的表达，我们现在仍然拥有这种政治科学。

在政治观察的各种形式和方法中，我们必须特别关注两种，它们在特点上比其它形式或方法更为客观和普遍，而且人们特意用它们来发现法则，这些法则可以解释出现在世界上的各种政府形式。第一种方法认为各种社会的政治差异是因为它们外部条件的不同，特别是气候的不同。第二种方法则把差异与各民族体质上的因而是心理上的不同联系起来。第一种方法强调自然条件标准，第二种则强调民族或人种的标准。两种方法在科学史和当代科学上占据了如此重要地位，而且就表面来看它们的特征如此确定并具有试验性，以至于不能不研究它们实际具有的科学价值。

5.从希罗多德[55]和希波克拉底[56]到本世纪为数不少的作家，假定气候对通常的社会现象和特定的政治现象具有影响。许多人试图证明这种影响，并作为整个科学体系的基础。这些作家中，打头的是孟德斯鸠[57]，他强调气候对民族道德和政治制度的决定性影响。他写道[58]：“一个民族离南方国度越近，它看起来就距离德行越远。”而

且，他宣布[59]自由与温暖的国度互不调和，在橘子生长的地方，自由从来不会兴盛起来。其他作家承认温暖的国度也许曾产生文明，但是他们坚持说，主要的文明中心已经持续北移，现在政治上组织得最好的国家均位于北方。[60]

现在让我们从以下内容开始讨论，一个国家的气候并不完全取决于它的纬度而是依赖如下因素，诸如海平面的高度、光照程度、风力情况等等。进一步讲，并非所有物理环境都依赖于气候，换句话说，它们的变化并不一定与温度和降雨一致。其它因素也在其中发挥作用——例如，一个地区拥有的人口多寡，它的农业发展程度，以及最经常种植的农作物种类等。地广人稀的牧业或者森林地区的居民生活的物理环境与人烟稠密的因而也即广泛耕种地区居民的环境就完全不同。

此外，不可否认的是，气候对作为总体的民族生活、以及对作为特殊形式的该民族政治组织的影响肯定会随着该民族文明的增进而减弱。植物王国毫无疑问是最依赖于大气和土地因素，除非植物被种在温室中，它们都将生长于大气和土壤中，它们几乎完全缺少反抗或者抵御外界影响的手段。动物在某种程度上好一点，因为自卫和反抗对它们并非绝无可能。原始的或者野蛮人处境更好，因为他自卫的手段至少比动物强。处于最好境况的是文明人。他在智谋上如此充沛，以至于气候变化对他的影响很少——而且他正在日复一日地使他的智谋更为完善。

就算有这个前提，下面的观念在我们看来还是可以接受的：最初的伟大文明兴起于自然可以提供最大最多工具，或者自然带来的障碍最小最少的地方；从而这些文明可以在广阔的江河流域兴旺发达，这些流域的气候温和、适宜灌溉，能够种植某种农作物。适当的人口密度是文明兴起必不可少的条件。当一百个人分散于一千平方英里土地上时，文明是不可能的。但是如果较大数目的人类居住在相对小一些的土地上（例如每平方英里至少十个或者二十个居民），农业文化就是必需的。实际上，我们发现中华文明的兴起，同步或晚于水稻种植。埃及和美索不达米亚文明依靠小麦、大麦、黍子，原始的美洲文明依靠玉米。在一些热带国家，某种果实，如香蕉，或者淀粉根茎如树薯可能取代谷类作物。

历史确证了这种归纳，它显示了早期的文明是在尼罗河、幼发拉底河、恒河以及黄河流域，以及在阿纳瓦克高原[61]——这些土地代表着我们已经提到的物理条件。但是一旦人类成功地汇集他的力量，在某些特别适宜的地方来驯服自然，他也可以在其它更加难以驯服的地方控制自然。在我们的时代——除了两极地区，和一些如赤道附近

的地方，以及一些特别干旱的或者瘴气横行人类不适居住的地方——地球上所有的土地都容纳文明民族，或者能被创造以容纳他们。

6.我们认为文明总是从南方向北方扩展，或者从温暖的地到寒冷地区扩展的这一原则是那些过分简单的公式之一，这些公式尝试用单一原因来解释极端复杂的现象。它建立在历史的一些单纯的片断上——建立在欧洲文明某些单一阶段的历史上，以及对这些这些片断历史肤浅的研究的基础上。如果一个人用这种方法检查一幅地图——例如一幅北部德意志，或者西伯利亚的地图——可能会推断所有的河流从南方流向北方，因为在这些国家这点是千真万确的，它们的高山在南方，海洋在北方。如果一个人研究俄罗斯南部，情况可能刚好相反，而南美洲可能适用别的法则，也就是所有河流从西流向东。真理是，河流是从高处流向低处，从山脉或高原流向海洋或者湖泊，与纬度或经度无关。如果一个人把那种提供较少阻力的土地称作“低级的”土地，他也许可以说统治文明扩展的是非常相同的法则。文明的潮流互不相属地从南方流向北方，以及从北方流向南方，但是它优先流向那些它遇到最小自然和社会阻力的方向——这里“社会阻力”一词指的是反方向发展着的原有文明的冲击。

中华文明从帝国的中部兴起。在北方它被中亚荒芜和寒冷的高原所阻碍，而在南方不仅流向了中国的南方各省，而且也流向了印度支那。印度文明在北方遇到了几乎无法逾越的喜玛拉雅山脉，它就从北往南发展，从北部印度进入德干（Deccan）高原[62]，并进入了锡兰和爪哇岛[63]。埃及文明向北扩展，直到它遇到希泰人（Hittes）[64]的有力阻挡，即在叙利亚北部遇到了另一种文明的冲击。另一方面，埃及文明向南方发展更广阔，实际上它沿着尼罗河从孟斐斯[65]到底比斯（Thebes）[66]地区，从底比斯又发展到摩洛（Moroe）[67]。现在看来，埃及早期王朝无疑兴盛于塔尼斯[68]和孟斐斯，只是在牧人国王（Shepherd King）[69]入侵之后，底比斯才开始显赫起来，埃塞俄比亚也是被埃及人所开化，直到很晚才成为一个独立的王国。

在古代美索不达米亚诸文化之后，波斯文明是从东到西扩展——即它所遇到的自然障碍最小的方向——直到它与希腊文明碰撞。希腊—罗马文明包含了整个地中海盆地。希腊—罗马文明在南部为沙漠所阻，在东面又遇到了东方文明，这些文明先是帕提亚帝国（Parthian Empire）[70]，然后是波斯帝国。于是它就向北扩展，一直到达当时无法通过的德意志北部的沼泽和森林地带。伊斯兰文明在南部为海洋和沙漠所阻，被迫向西北扩张。在中世纪，欧洲文明在南部被阿拉伯文明所抑制，后者从欧洲夺取了地中海盆地整个南部地区。欧洲文明相应地向北扩张到了苏格兰、德意志北部、斯堪的纳维亚和波兰。今

天欧洲文明向所有方向扩展，不管是人烟稀少容易殖民的土地，还是那些等待征服的衰败国家。

文明的中心，就像一个文明一样在某个方向上传播，它的移动看起来与我们刚才提到的法则一致。位于一种类型的人类文明边缘的国家通常不是在该文明中最领先的国家。当欧洲文明包括整个地中海盆地时，希腊本土和南部意大利是文明世界的核心，它们是其中最有活力、最有文化和最繁荣的国家。当它们成了面对伊斯兰世界的文明的最前哨时，就衰落了。在一个国家，条件一样的话，最文明和最繁荣的地区似乎总是拥有文明的核心，或与这个国家所属的文明辐射中心的地区有最便捷的联系方式。西西里是希腊世界的一部分时，希腊世界的中心是在西西里以东，西西里岛最繁荣和最开化的地方是它的东海岸。[71]在阿拉伯时期，西部西西里是最开化、最繁荣和人口最密集的地区，它最靠近非洲，伊斯兰文明由此辐射。[72]今天该岛人口最多和最富裕的是其北部海岸，它北部面对欧洲。

7.我们认为，把北方民族的道德水平置于南方民族之上的假设非常鲁莽。道德是复杂的心理和精神特征的产物，人类生活其中的外界环境在道德的积极或者消极表现上具有如此重要的地位，以至于来决定一个人是否潜在地比另一个人更有道德，这种比较本身就很困难。对两个社会这种由许多个人组成的人类群体下判断同样非常困难。关于这个题目的统计资料不能说明情况——它们经常无法说出足够多的信息。个人印象总是太主观——它们在总体上不如统计资料可信。通常来说，人们对不熟悉的不道德模式印象更深，因而我们倾向于认为另一个国家的人们比我们自己国家的要差。进一步讲，我们通常习惯认为那些我们第一次到的国家，或者我们非常彻底了解和估价其某些恶习和弱点的国家比其它国家道德要差，而实际上所有人都可能具有这些恶习和弱点。

最经常归咎于南方人的恶习是纵欲，而北方人较普遍地被指责为酗酒。然而也许可以看到，刚果黑人在酗酒方面比俄罗斯农民或者瑞士工人更不检点；至于纵欲，看起来民间习俗和社会组织类型比气候对它有更深广的影响，这些习俗和社会组织类型作为一系列历史情境（circumstances）的结果，是每个民族为其自身创造的。圣·弗拉基米尔[73]（即沙皇，他被追封为圣徒，成为所有俄罗斯人的保护神）在后宫拥有比哈伦哈里发[74]更多的女人。可怕者伊凡（Ivan the Terrible）[75]在残忍和纵欲上超过了尼禄[76]、黑利阿加巴卢斯（Heliogabalus）[77]以及东方最嗜血的苏丹们。在我们这个时代，伦敦、巴黎和维也纳，也许比古代的巴比伦和德里有更多的妓女。在现代欧洲，德国在性犯罪上处于领先地位，往下数是比利时、法国、奥

地利和匈牙利。意大利接近这一排名的底线，而西班牙最少。[78]

许多犯罪学家假定南方针对人的暴力犯罪或者冒犯占绝大多数，北方针对财产的罪行比例更大。[79]但是塔尔德[80]和考拉贾尼[81]认为，人们在气候和犯罪类型之间寻求的这种关系，应该被归结为社会条件的差异，正如一个国家的不同地区可能遇到的情况不同。[82]的确，美国、法国和意大利的暴力犯罪通常发生在南部，而这些国家的北部显示出较高比例的财产犯罪。但是正如塔尔德指出的那样，这些国家的南部地区比起北部来，通讯设施较为落后，也更远离重要的工业城市和文明的中心；可以想见，暴力犯罪在较不发达的地区更为猖獗，而与气候无关，而那些要求技能和智谋的犯罪在教育发达地区更为常见。实际上，这看来是这一现象最充分的解释。法国暴力犯罪最高的地区（在东部的比利牛斯山脉的阿尔代什和洛泽尔）[83]固然位于南方，但这些地区因为其高山地形而较为寒冷。在意大利，巴斯利卡塔（Basilicata）[84]是暴力犯罪比例最高的地区，但它是多山地区，相对较为寒冷——马蒂斯（Matese）、加尔加诺（Gargano）和西拉（Sila）诸山[85]的顶峰每年大部分时间为积雪覆盖，在这些高地上分布着一些因血腥和抢劫事件而臭名昭著的西西里城镇。[86]

8.让我们讨论问题的严格的政治方面。我们也许能注意到，在我们决定南方人是否不适合自由时，我们必须理解“自由”一词的精确涵义。如果我们假定在最自由的国度是被统治者的权利得到最好的保护，不受统治者专断的任性行为和暴政所扰，我们必须同意，从这种观点看起来更高级的政治机构在寒冷的和气候温和的国度，如希腊和罗马都同样兴旺。反过来讲，建立在统治者专断意志基础上的政府制度也可以出现在非常冷的地方，如俄罗斯。立宪政府在阿拉贡[87]、加斯蒂利（Castile）[88]以及西西里同在大雾弥漫的英格兰一样具有生机勃勃的开端。如果孟德斯鸠旅行的足迹再向南方扩展一点，他可能会发现，甚至在他那时的西西里政治秩序中，皇权已经比法国受到更多的限制。[89]就算在我们的时代各种代议制被当作最少缺陷的政府形式，我们仍然发现它们在北欧和南欧同样有效。在欧洲以外，它们同样在寒冷的加拿大和好望角运转良好，而好望角的气候如果不十分热，也一定非常温和。

南方人不适合自由和启蒙的政府形式的原因可能仅此而已：他们体力较差，尤其是较少道德和智力上的活力。人们通常认为，由于北方人在勤俭、战争、学习方面的活力高出一筹，他们总是注定要征服不成功的南方人。但这比我们刚才驳斥的观点更肤浅，更背离事实。实际上，在热带和温和气候中兴起和奋进的文明，已经在身后留下了这样一座纪念碑，证明它的高级文化和难以衡量的劳动能力，这种劳

动能力更让人吃惊，因为那时诸民族尚不能支配现在成百倍地扩展人类资源的机器。一个民族从事艰苦劳作的能力更依赖于习惯而非气候，这种习惯在很大程度上是由它的历史变迁决定的。一般而言，文明非常古老的民族有勤劳和节俭的习惯，这些民族很早以前就进入了农业阶段，而且长期享有包容的政治制度，保证劳作者至少获得部分果实。另一方面，退化到半野蛮主义、野蛮和半野蛮民族、在某种程度上习惯于战争和偷盗的人们，除了在打仗和狩猎时以外通常是懒惰和迟缓的。塔西陀正是用这些词汇来描写古代日尔曼人。在我们的时代北美印第安人和亚洲的卡尔穆克（Kalmuks）人[90]特别懒惰，尽管前者曾经生活在非常寒冷的国度，而后者现在正生活在那里。中国南方各省的人非常刻苦，埃及的农夫能够以最大的耐力苦干。在欧洲南部的大部分地区缺少大规模工业，这形成并维系着当地居民很懒惰的印象，但是对这些民族了解清楚的人，总体上都知道这一称呼与实际情况相差很远。西西里可以作为一个例子。这个面积为20，000平方英里的岛屿要养活400余万人口，换句话说，每平方英里都有大约180人。在西西里没有大的工业，没有丰富的资本。当地多山，土地日照充分但是灌溉不足。如果这些人口在这种条件下要想活得舒服一点，就需要不停息地耕作，并且还要具备相当的技能。

假如军事优越性是对更大能量的考验，那么要判断究竟是北方人更多地击败和征服南方人还是南方人更多地击败和征服北方人是非常困难的。埃及人是南方人，在他们的全盛时期，他们横扫亚洲，直到亚美尼亚群山。亚述武士[91]居住在温和的气候中，然而，不论如何谴责他们的残暴，我们都不得不惊奇他们在战争中表现出来的不屈不挠的活力。希腊人是南方人，但是他们设法征服了整个西亚，而且通过武力、殖民、贸易和智力上的卓越，他们把整个地中海盆地东部地区和黑海沿岸的一大块地方希腊化了。罗马人也是南方人，而他们的军团蹂躏了大夏（Dacia）[92]平原，渗透到无法通过的德意志森林地区，并且追逐皮克特人（Picts）和加里多尼亚人[93]直到他们在寒冷和荒芜的山野藏匿。中世纪的意大利人是南方人，他们在战争、工业和商业中创造了奇迹。南方人还有16世纪的西班牙人，这些富有魅力的征服者在不到半个世纪中开发、拓展和征服了美洲的大部分地区。征服者威廉[94]的法兰克—诺曼追随者与英吉利人相比也是南方人，然而在几年时间里他们几乎能够支配整个南部大不列颠居民，并把盎格鲁人用武力赶到了罗马墙[95]一带。阿拉伯人是绝对意义上的南方人，他们也在不到一个世纪的时间里进行了征服，伴随征服还推行他们的语言、宗教和文明到达世界相当多的部分，其地域与现代的盎格鲁—萨克逊人在许多世纪中征服和殖民的领土一样广阔。

9.也许人们认为社会组织方面的差异对于土地构造和地形依赖的

程度不如对气候变化的依赖，尽管前者可能更为重要。一个国家是否或多或少平整或者多山，它是否位于交通要道或是远离大路，这些因素比恶劣气候对历史有更大程度的影响。然而，不能夸大这些因素的重要性，以致可以从中确定不可更改的规律。在一定历史条件下良好的地形条件可能在其它条件下就不好了，反之亦然。当整个欧洲仍然处于青铜时代和早期铁器时代，希腊人发现她要从自己一隅领导世界有着极为有利的地位，因为在地理上她比其它国家能更好地吸收埃及和亚洲文明的影响。但是在现代，直到开始挖掘苏伊士运河前，希腊是欧洲处于最不利地位的国家之一，因为她远离了欧洲文化的中心以及跨大西洋和东印度的贸易。

另一个广为流传的观点，认为山地居民比低地居民更优越，几乎总是注定要征服他们。当然这个理论比起把显著的优越性归属于北方人的理论可以获得更多支持。寒冷的天气是否比温和或者暖和的天气更有益于健康可能是令人怀疑的，但是看来可以承认高地人总是比低地人更健康——这里更好的健康指的是更健壮的身体构造、以及相应的更大活力。但是，活力的强大并非总是与社会结构的强大联系在一起，而毕竟一个民族是统治者还是被统治依赖于这些社会结构。在平原上比在山地国家更容易产生能联合并指导大量民众的周密的政治组织（political organism）。事实上，我们看到，在土耳其和近东，尽管切尔克斯、库尔德[96]和阿尔巴尼亚的山民作为个体经常受到重视，并且尽管他们中的一些队伍在其服务的相邻国家经常成为不可小觑的可怕力量，然而阿尔巴尼亚人、切尔克斯人和库尔德人在历史上从没有成为独立帝国的核心。与之相反，他们总是被纳入与他们交界的强大政治体的势力范围。[97]瑞士人同样作为个人和商业雇佣军非常重要，但是作为一个国家瑞士从没有在欧洲政治中取得显赫地位。

历史常常表明，如果勇敢的山民经常击溃而不是征服低地人，那么低地人有组织的军队则可以更多地打破山地居民彼此孤立的努力，使他们成为永远的臣民。罗马征服了萨姆耐特人[98]，而萨姆耐特人仅能偶尔在战役中击败罗马人。苏格兰高地人团伙偶尔蹂躏北部英格兰并且洗劫它，但是处于低地的英格兰人则更经常地击败苏格兰人，而且征服他们，驯服他们好战的冲动并完全同化他们，从而结束了他们之间的纷争。在这种情况中，低地人一点也不缺少活力。只要想一想荷兰、北德意志、俄国和英国人总的来说还是低地国家的居民就可以了。

10.把一个民族达到的进步和文明的程度，以及它所采纳的政治组织的类型归结为它所属的种族，这种方法远不如把气候作为每种事物的主宰者历史久远。前面一种方法也很难说是其它的东西。对人类

种族的科学划分依赖于人类学和比较语言学，这两种学问是非常晚近的科学（白洛嘉[99]和格林[100]生活在19世纪），而在希罗多德早期就可以利用关于气候的近似信息。然而，尽管社会科学中的人种学倾向是新来者，它们却相对地更好斗；在19世纪最后十年，出现了一种以种族差异为基础解释所有人类社会的尝试。[0]人们对优等民族和劣等民族间作了区分，前者被认为具有文明、道德和组织他们自身结成重要政治单位的能力，而后者被认为是粗劣的，或在强者的侵犯下消失或被他们征服和教化，这是劣等民族不可避免的命运。在最好的情况下可以假定他们能独立生活，但是从来达不到特权民族具有的文化程度和完美的社会政治组织。

勒南[101]写道，圣歌、信仰、自由、荣誉、自我牺牲只有在雅利安人和闪族人这两个伟大的民族来临时才在世上出现，他们在某种意义上已经改变了人性。[102]戈宾诺认为，历史的中心点总是位于最纯粹的、最强壮的和最智慧的白色种族生活的地方。拉波日（Lapouge）把这一教条推行到极致。在他看来，雅利安人不仅是真正道德的、在所有事情上均胜人一筹，而且在雅利安种族内部那些优异的个体使雅利安人保持了纯正和不受污染的形式，这些人身材高大、金发碧眼、头颅细长。然而甚至在印度—日尔曼血统流传下来的诸民族中间，这种类型的个体也仅占一小部分，他们散布在各自短小、黑皮肤和圆头型的人们中间。因此，真正的雅利安人，在英格兰和北美人中数量众多。而在德国的数量开始锐减，在那里被当成上等阶级。他们在法国人数极少，事实上在南欧变成了鲜为人知的居民。莫塞利（Morselli）[103]赞成拉波日的理论，坚持认为金发碧眼的人种优于黑肤色人种，因为大多数高度文明的民族金发碧眼者总是人数众多，而且在特定国家最发达的地区或省份金发碧眼者总是数量最多。

这个学派坚持认为某些种族具有内在和必然的优越性，另一个学派并不绝对反对这一理论，而是更为直接地与达尔文的理论联系在一起，达尔文的理论在上个世纪后半叶广泛地应用于社会科学诸学科。斯宾塞[104]是后一个学派最为著名的作家，追随者众多。这些学者并不坚持认为任何民族比其它民族具有不可避免和牢固的优越性，他们相信过去和现在的所有社会进步都是通过一种有机或超有机的所谓演化过程发生的。为生存进行持续的斗争总是存在于每一个社会之中。结果，较为强壮和良好的个体可以最好地适应他们的环境，他们胜过了那些较为软弱和不太适应环境的人，并优先繁衍他们的种属；他们把通过缓慢的教育过程获得的素质，作为天生的遗传因素或者品质传给了后代，而这些素质曾为他们赢得了胜利。同样的斗争也存在于社会之间，通过这种斗争，具有更健全组织的社会，即那些由强者构成

的社会，征服了那些不太有优势的社会。后者被驱赶到不大适于进步的地区，注定永保低级状态。

可以毫不困难地找出这两种理论之间的本质区别。即使承认人类同源论，事实仍然表明不同特征的分化是非常久远的，只是存在于远古的时代，那时人类还没有从他们的野蛮状态脱离出来，因此更易于感受他们接触的自然作用影响。美洲原住民种现在仍然具有他们在遥远的史前年代具有的特征。在非常古老的、可以追溯到公元前2000年的埃及浅浮雕（bas-relief）中，黑人、闪族人和本地埃及人显示出来的身体特征至今还可以用来辨别他们。因而，按照严格的人种学理论，高级种族一定在历史曙光初现时，就拥有了他们的优越特征，并在以后保持了它们；而进化理论含蓄地或者明确地假定，为生存进行的斗争较为晚近时还有着实际影响。它把有史以来许多民族和文明的兴衰归结为这种斗争。

11.在考虑优越或低劣之前，我们要确定“种族”一词的价值，因为有时它在相当广泛的意义上，有时又在比较狭窄的意义上使用。我们说到白种、黄种或者黑种人来指示人类种属，这些种属不仅语言不同，而且具有相当重要和相当明显的解剖学差异。我们用雅利安人和闪族人来表示白种人的两个次种，他们毫无疑问使用不同的语言，但具有非常相近的身体特征。当我们说拉丁、日尔曼和斯拉夫族人，是在用同一个词汇来指示白种的雅利安次种中的三个亚种。尽管这些“种族”说不同的语言，他们仍然在语言学上被证明他们被一个共同的血统相联结，而他们身体特征的区别如此轻微，以至于一个族群中的成员可以被错当成另一个的成员。在这种情况下，术语的混淆导致了观念的混乱。种族具有不同特点这一事实被用来解释白种人和黑种人文明和政治组织之间的某些差异，也同样被用来解释拉丁人、日尔曼人和斯拉夫人之间类似的差异；在第一种情况下人种学系数也许具有真正意义，而在第二种情况下则很难说有什么意义。

我们也应该记住在历史上和史前年代种族的杂交和混合，特别是关系密切的种族之间的杂交和混合是常见的。在后一种情况下[105]，因为在杂交种族之间的体质差异鲜有重要性，且无论如何都难以识别，其间的区分就要以语言关系而不是解剖特征为基础。但是信赖语言标准绝非不会出错。可能发生的是，两个民族在血缘上紧密相连，语言关系却非常远；而不同种族之间的民族也许会说在词根和语法结构上有紧密关联的语言和方言，这样的情形实际上经常发生。不论这一陈述初看起来多么可疑，许多例子都能够证明它，许多历史情形可以解释它。通常来说，被征服的民族在比他们的征服者较少文明时，他们会采纳后者的法律、艺术、文化和宗教，并且最终经常使用征服

者的语言。

希腊、罗马的语言和文化通过被野蛮民族使用而经历了非凡的扩张。在法国人口的基础还是锡姆罗—凯尔特人[106]，但是法语基本上是新拉丁语系的一种。在西班牙，巴斯克血统[107]在北部占优势，在该国南部阿拉伯—柏柏尔人[108]的混合体仍然非常强大。在意大利，北部意大利人和南部意大利人具有可察觉的人种区别，而各种方言基本上都是新拉丁语系的。离开拉丁人的范围，我们发现阿拉伯的农夫（fellah）是古代埃及人的后裔，但是他们已经忘记了米扎利姆（Mizraim）语[109]而采用了阿拉伯语，这种语言在伊拉克、阿拉伯半岛和叙利亚都非常普遍，并且正在逐渐成为北非柏柏尔人的口语。至于印度，梵语语系诸方言被肤色和面部特征相混合的居民们使用，这些人也许主要显示了德拉威血统[110]的特征。在西里西亚、勃兰登堡、波美拉尼亚和老普鲁士[111]，德语在族源上部分是斯拉夫人、部分是列托人[112]的居民的语言。在今天，爱尔兰和北部苏格兰的凯尔特人正越来越多地采用英语。

这些考虑是不言而喻的，人们继续仅仅用语言学标准作出人种学的区分，对欧洲人更是如此。说实话，为了捍卫这一体系，也许可以这样说，相似的语言可以使某些民族之间更自由地交流思想和感觉，容易使这些民族在智力和道德上获得比通常仅仅从血缘关系上得到的更牢固的相似性。

记住这些，看起来以下这一点就是一个确定的事实，最原始的种族，即那些人类学家称之为“低等的”种族——火地岛[113]人、澳大利亚原住民、丛林居民等等——在身体上和智力上要比其它种族差。这种低劣性是否为内在的、它是否总是存在，或者它被归结为这些种族生活环境的贫瘠、或是他们周围环境中资源的稀少、或者极端贫困的结果，这样的问题既不容易，也没有必要回答。毕竟，这些种族代表的只是人类的一小部分，并且这一部分在白种人的扩张面前急剧减少，而在许多地方黄种人也通过渗透继续扩张。严格公正地讲，我们必须承认，在原始人勉强生存的地方，白种人和黄种人的兴旺并不完全是由于白种人所宣称的机体优越性。新来者随身携带着知识和物质手段，这些可以让他们在土地上获得丰收，而这些土地若没有这些知识和手段原本可能长不出什么东西。澳大利亚的原住民几个世纪以来满足于追逐袋鼠、用他们的飞镖击落鸟类，或者处境比较糟糕时吃蜥蜴。但是我们必须记住，原住民无法确保种出谷物或者其它可食用植物的方式，或者可以发展牧群的种畜，而英国殖民者则有办法。

要指出原始的美洲人或者黑种人的低劣性更困难。这些种族从记不起来的时代就拥有广阔的土地，在这些领土上可能曾发展过强有力

的文明。在美洲，人烟稠密的帝国曾经兴起于墨西哥、秘鲁和其它地区。我们不能精确地判定他们文明的程度，因为很不幸他们在几百个西班牙冒险者的屠杀面前崩溃。在非洲，黑人在不同的时代曾经设法组织了相当广阔的政治单元，例如在乌干达即如此。但是这些国度中没有一个靠自身达到了可以与白种人、中国人、或巴比伦人和古埃及帝国的文明可以相比的文化程度。由此看来，似乎可以认为美洲印第安人和黑人相当低劣。

从特定角度看，假定美洲印第安人和黑人必然和永远走这条道路的说法并不总是合法的。人类是否存在于第三纪非常可疑，但是科学已经证明人类的祖先可追溯到第四纪[114]初，因而人类的年龄可以不用千年来结算而是万年甚至几十万年。现在人类的种族，如我们上面所指出的，一定在非常久远的时代已经形成。既然经历了如此长的时期，某个种族在3，000、4，000甚至5，000年之前先于另一个种族已经达到一种显著的文明程度，这一事实并不能绝对可靠地证明它的机体优越性。外部条件经常是偶然的，如发现和利用金属——这一发现依据地区不同可能难易不一，获得或缺乏可种养的植物和动物，这些条件也许能加速或是延缓一个文明的进步，甚至改变它的历史。如果美洲印第安人已经知道了如何使用铁器——这个假设丝毫不牵强，因为他们的确知道其它金属，诸如黄金和铜——或者如果欧洲人比实际上发明火药的时间晚两个世纪，欧洲人可能不会如此迅速和完全地破坏印第安人的政治组织。我们也不应该忘记，如果一个种族已经具有了一种成熟的文明，它在同另一个仍然处于野蛮状态的民族接触时，尽管可以贡献给后者大量有用的工具和知识，但它即使没有阻碍这个原始社会自发和本来的发展的话，也仍然会深刻地扰乱这种发展。

实际上，白种人不仅在每一个地方都消灭或者征服了美洲印第安人，多少个世纪以来，他们还使得黑人变得野蛮和贫困，现在他们用酒精或者奴隶贸易来达到目的。因此，我们不得不承认，欧洲文明不仅阻碍了而且实际上打断了黑人和印第安人可能依据自己的步调取得进步的任何努力。

可以提出指控，美洲印第安人的各个分支、波利尼西亚人[115]、澳大利亚原住民以及人类其它不幸的种族在与白人接触后难以生存下来，他们随着白人的挺进迅速消亡。真实情况是，在有色人种还没有习惯利用白人带来的新的替代方式之前，白人已经从他们那里掠夺了他们的谋生方式。通常，在原始部落还没有适应农业之前，白人侵入了他们的狩猎领地，消灭了他们的主要猎物（big game）。此外，文明的种族把他们的疾病传染给了不文明的种族，而后者无法利用科学

进步带来的和经过白人长期经验获得的预防和治疗措施。如果我们试图用野蛮人的方法——换句话说，根本没有方法——预防和治疗结核病、梅毒和天花，这些病会给我们造成同给某些原始部落造成同样的灾难。

大体而言，作为个体的印第安人和黑人比作为个体的白人低劣吗？大多数人可能将迅速且强调地回答“是的”，而另一些人会同样迅速和决断地回答“不”。对我们来说，用绝对的术语同意与否定它同样困难（in terms at all positive）。观察者经常报道说，在这些种族的非常原始的群体中，有一些智力或者心灵品质卓越的个人。在一些地方美洲的原住民与白人相混合，并接受了他们的文明，但是这些原住民中仍然可以产生出一些在人类所有活动中都杰出的人士，而且在同样的情况下，黑人可以夸耀他们有同样长的名单。不过，不得不承认，在这两个种族中知名人士的数量与那些已经和正在享受文明生活优越性的人的名单相比，数量稀少。然而，不得不强调一个有学者风度的黑人主教与亨利·乔治[116]的谈话[117]，这位黑人主教指出黑人学童与白人的孩子做得一样好，而且在10到12岁时显示出他们是完全有觉悟和聪颖的，但是一旦他们开始意识到他们属于一个被判定为低等的种族，不会得到比厨师或者搬运工更好的运气，他们就失去了学习的兴趣，变得冷漠起来。在美洲的很大一部分，有色人种通常被认为是低级生物，他们将不可避免地与较低的社会地位联系在一起。如果在白人中那些被剥夺继承权的阶级（disinherited classes）的脸上带着无法抹去的社会低贱的印记，他们中肯定不会有几个人还有力量奋斗，把自己提升到一个比其所属等级高许多的位置。

如果可以就黑人和美洲印第安人建立高等级文明和政治组织的能力提出疑问，那么这方面关于雅利安人和闪族人、蒙古或者黄色人种，以及黑肤色的亚洲人的所有困惑都会消失，那些黑肤色的亚洲种族与雅利安人相混合生活在印度，并且已经在中国南方、印度支那、或许包括日本与黄种人融合。这些种族合在一起构成了所有人类的四分之三或者是五分之四。我们还没有提到波利尼西亚人。他们可能具有相当高超的能力，但是由于人数稀少，而且分布在许多小岛上，他们没有建立任何伟大的文明。

中国人成功地建立了一个高度独创性的文明，它显示了令人惊奇的生存能力，以及更加伟大的扩张能力。日本和印度支那文明在很大程度上是中国文明的分支。在巴比伦，创建最早文明的苏美尔人看起来属于吐雷尼语族。黑肤色的亚洲人看来是从非常古老的埃兰、也就是苏西亚那文明[118]中发展而来，而且在雅利安人到来之前，印度很明显存在着一个本土文明。埃及文明要归功于所谓的半闪族或者柏柏

尔人，以及属于闪族人的尼尼微人、西顿人、耶路撒冷人和大马士哥人，而撒迪斯人可能已经属于闪族人[119]。参考更晚近的伊斯兰阿拉伯文明对我们来说是多余的。

12.许多人并不持有人类种族绝对优越或者低劣的观点，他们相信每个种族都有独特的智力和道德品质，这些品质必然与特定的社会和政治组织类型相应，在这些社会或者政治组织中，精神、或者更好地说是种族特有的“天赋"，不会允许这个种族偏离这种类型。

现在，我们可以给予讨论这个题目时已有的夸大之辞应得的宽容，考虑在所有民族的所有时代都存在各种人类特性，由此就不能否认——不要说所有种族——每一个民族每一个城市都代表了一种独特的类型。这种类型并非在任何地方都始终确定和清晰，但是它由大量观念、信仰、观点、情感、风俗和偏见组成，这些内容对每一个人类群体就像面部轮廓对每一个体一样具有独特性。

如果这种类型上的多样性不能用另外的事实来解释的话，它可能被确定地认为是由于身体的多样性、或者种族的歧异、或者流在每个民族血管中的不同血液造成的，这是对人性的观察所提供的最真实和最持久的事实。我们提到了模仿性，凭借这个巨大的心理力量，每一个人都习惯于接纳在他生长环境中最流行的观念、信仰和情感。除极少的例外，一个人往往以他所在社会的思考、判断和信仰方式进行思考、判断和信仰。我们总是观察那些周围人通常注意到的方面，而且个人更愿意发展那些塑造他的环境中最流行和最被尊重的道德和知识态度。

事实上，道德和知识类型的统一，在血缘和种族上没有什么特别共同点的人群中非常强大。天主教僧侣可以作为一个例子。他们分布在世界各地，但总是在信仰、知识和道德态度上保持一致性。这一现象在各种宗教中非常突出。大家都知道，意大利耶稣会士与法国、德国和英国耶稣会士十分相似。几乎所有大型的欧洲军队共有的军事类型也极为相似，相当持久恒定的知识和道德类型可能存在于军事学院甚至在世俗学校中——简而言之，在一种特定环境在某种程度上被确立起来的任何地方，都有一种心理模式，它按照自身的轮廓塑造任何置身其中的个人。

此时我们不是探究主要的民族环境、以及有时包含整个文明或者一种宗教所有追随者的那些主要的心理潮流如何形成、生存，并且如何经常从世界景观中消失。开展对这个题目的研究，要追述人类整个的文明史。但是此处我们可以放心地说：人类每一个伟大民族特有的历史情境，在整体上塑造了上面提到的特殊环境，而且新的历史情境

缓慢地改变甚至破坏了那些环境。即便初看起来人种因素在各种道德和精神环境形成中发挥着决定性的作用，血缘关系和种族起到的作用，至少在某些情况下，仍然可能是微不足道的，并且很难估价。

犹太人的例子适合这种观点。他们分布在其它民族中，但是多少世纪以来都能令人惊异地保留其民族类型。但是我们也不能忘记，犹太人的孩子在精神上总是远离他们居于其中的民族，因而总是处于一种特有的环境中。如列劳—波留（Leroy-Beaulieu）恰当地表明[120]，现代的犹太人是隔绝的产物，他们多少世纪以来通过律法、犹太法典和犹太社区保证了这种隔绝。皈依基督教或者伊斯兰教的犹太家庭后裔在任何时间——也就是在许多代人中间，都很少保留他们祖先的特征。没有皈依异教的犹太人在许多世纪中最好地保留了他们独特的类型，他们自身保留了这些类型的大多数特点。一个从小俄罗斯[121]或者君士坦丁堡来的犹太人，比生养在意大利或者法国的与他信仰同一宗教者更像犹太人，在意大利和法国犹太社区现在仅仅变成了回忆。在美国的中国移民在许多方面接受了白人的文明，但是他们的精神类型没有改变，而在加利福尼亚和其它一些州的中国人总是生活在本国人的圈子里。在欧洲和土耳其的亚洲部分，土耳其人、希腊人、亚美尼亚人、犹太人和累范特人[122]生活在同一个城市中。他们并不融合在一起，他们的种族也没有改变，因为尽管他们具有物质上的交流，但是每一个在精神上与其它人分离的团体都有自己独特的环境。英格兰民族与欧洲其它民族相比，具有维护自己民族类型的强烈韧性，它可能是居住于外国的英国人很少与当地人交往的结果，这种习惯使他们倾向于聚居于一个袖珍的不列颠环境中。两个民族之间的密切交往，与他们从宗教相似性或者共同历史和文明中产生的联系相比，是一个实际上微不足道的纽带，这样的例子有很多。人种学家发现马扎尔人[123]与中国人或者土耳其人比与法国人或者德国人联系更紧密。但是谁能说马扎尔人在道德上或者知识上与前两者的关系比与后两者更接近呢？波斯或者印度的信仰伊斯兰教的雅利安人，肯定在道德联系上与阿拉伯人和土耳其人的关系比与欧洲人种更紧密。在西欧生活很长时间的犹太人，可能感到与他们置身其中的民族的精神联系比与阿拉伯人更紧密，阿拉伯人是犹太人的血亲，但是他们融入了东方文明。

因此，所谓的一个种族的天赋并不是如某些人所愿意想像的那样，有什么预先注定和不可避免的东西。即使承认各种“更高级”的种族——换句话说即那些能够创造他们自己原创文明的种族——在器官上彼此不同，他们这种器官上差异的总和也无法单独或者甚至不是主要地决定他们所采纳的社会类型。社会类型是社会交流和每一个民族、每一个社会有机体——更不要说每一个种族——注定要生活于其

中的历史情境所决定的。

13.如果每个人都同意，很难觉察到在长久的历史阶段中——例如，20或30个世纪——可能改善人类种族的器官和心理的变化，并且实际上可以忽略，种族问题在这一点上将得到解决。但这远不是一个普遍接受的信念。实际上，有整整一个学派的历史思想建立在完全不同的假定上。这个学派把达尔文关于物种演化的信条应用于社会科学中，认为每一个人类群体在相对较短的时间中可以取得相当大的器官改善，从而可以获得政治和社会的改良。

现在，我们不讨论或者否定达尔文关于物种演化的理论，甚至承认人类是从一种假设的类人猿演化而来，仍然有一个事实第一眼看上去就是确定、不可争辩和明显的：著名的生存竞争、以及与它紧密相连的自然选择，没有在比具有初级阶段文明程度更高的人类社会中出现过，如其在动物、植物和野蛮人中被描述的那样。急于在人类社会中发现这样的竞争，部分归因于达尔文的假说应用于自然科学时取得的异常成功。这种成功注定要给形成体系的思维带来诱惑，把这一假说应用到其它领域中去。但这也是由于误解，以及没有分辨出两种事实尽管有明显的联系，但本质上仍然是不同的；对于强烈偏向于进化论的心灵，这种混淆也是可以理解的。可以用几个字概括这种情况，人们混淆了为生存进行的竞争与为优越地位（preeminence）而进行的竞争，后者实际上是一个恒久的现象，它出现于各个文明状态的人类社会。

在两个人类社会之间的斗争中，胜利的一方通常并没有消灭被征服的社会，而是奴役它、同化它，把自己的文明类型加之于后者。在我们时代的欧洲和美洲，战争的结果只是在军事意义上被证明更强大的国家取得了政治霸权，或者这些胜者也许会掠夺一些领土。在古代，当希腊人与波斯人，以及罗马与迦太基[124]人作战时，被征服民族的政治组织和民族生存有时被破坏，但单个来看，甚至在最坏的情况下，他们经常被降为奴役状态而不是被杀死。诸如萨古托城和奴曼提亚城的情况[125]，或者像亚历山大大帝征服推罗[126]，或者像西庇阿[127]征服迦太基这些事例，在所有历史阶段都是例外的。古代东方的亚述人和中世纪的蒙古人是最习惯于有组织地屠杀被征服者的民族。但是甚至他们使用这种手段也是为了恐吓敌人投降，而不是仅作为目的。不能说任何一个民族曾被他们这些可怕的屠戮者彻底消灭。作为被征服者完全被消灭的民族，常常提到塔斯马尼亚人[128]、澳洲原住民和美国印第安人。但是实际上这些民族是原始的部落，分布于广阔的领域上。如我们所见，他们消失了或正在消失，这主要是因为农业和一种入侵文明减少了他们赖以为生的猎物来源。在几个印第安

人能够适应粗陋农业的地区，他们避免了灭绝的命运。在墨西哥和秘鲁，当西班牙人进行殖民时，原住民数量众多，因为他们已经进入了农业时代。尽管西班牙人进行了大屠杀，这些原住民还是构成了今日西班牙语美洲人口的大部分。在阿尔及利亚，法国人强硬而血腥的征服也没有减少本地人的人口数量。

如果我们考虑每一个社会内在的骚动，我们立刻就可以看到，为优越地位进行的竞争要比为生存而竞争更明显。在每一个社会单位的个体之间进行的竞争，集中在更高的地位、财富、权力以及进行对各种方式和手段的控制上，这些方式使一个人可以支配他认为恰当的许多人的行为和意志。失败者当然是这种斗争中的大多数，他们不是被吞没、毁灭，甚至不会被禁止繁衍后代，而这种繁衍才是生存斗争的基本特征。他们只是占有较少的物质资料，特别是较少的自由与独立。实际上，就总体而言，在文明社会中，下层阶级远不是被所谓的自然选择逐渐消灭，而是比那些较高等级人数更多，而且甚至在下层阶级中，每一个体从长远来看，都可以得到一片面包或者配偶，尽管这片面包或多或少黑一点，更难赚取，配偶则多少不太有魅力或者不合人口味。在上层阶级中，普遍的一夫多妻制是可以引用来支持自然选择理论的惟一理由。但是甚至这个论据也是脆弱的。在人类中一夫多妻并不必然意味着人丁兴旺。实际上，一夫多妻盛行的社会取得的进步最小。因此，看来可以得出结论，自然选择在它能最大发挥作用的事例中被证明效果最差。

14.那么，如果一个种族或者民族的进步主要依赖于构成它的个体器官的改善，世界历史就应该呈现出远不同于我们了解的情节。每一个民族道德和智力的、并且因而是社会的进步应该更缓慢、更加连续。与遗传法则相结合的自然选择法则应该让每一代人比上一代前进一步，但仅仅是一步。我们不应该看到一个民族在两三代人的历程中取得了巨大的进步，或者有时向后退了一大步，如在历史中经常出现的那样。

这样迅速前进和眼花缭乱地衰退的例子如此普遍，以至于不需要特别提及。在皮西斯特拉图斯[129]和苏格拉底的时代之间仅有120年，但是在这些年中希腊的艺术、思想和文明取得了无法估计的进步，它从一个尽管拥有古代文明但是却较为平凡的民族转变成反映人类进步历程中最富有魅力、最渊博、最难以忘记的希腊。我们不提及罗马的例子，因为说实话，希腊文明的影响在罗马从野蛮到文明的迅速转变中发挥了重要作用。文艺复兴时期的意大利在时间上仅比但丁时代的意大利晚一个世纪；但是在这段间隙中，艺术、道德和科学理想已经被一个民族内在孕育的创造性所转变，中世纪的人改变并消失

了。

让我们来比较一下1650年的法国和1750年的法国。1650年的法国人还能记起来圣巴托罗缪节前夜[130]。宗教战争、神圣联盟[131]、两个国王在刺客的匕首下陨命[132]，这些事件还没有被历史尘封，当时对它们的目击者不在少数。任何在这个时候已经度过青年阶段初期的人都可以容易地看到拉罗谢尔的陷落（La Rochelle）[133]，它是我们这里所指的历史阶段的终结。几乎没有人敢对妖孽和巫婆的存在提出怀疑。这时马歇尔·德安克勒作为巫婆在树桩上被烧死才刚刚过去37年。一个世纪以后，孟德斯鸠已经是一个老人，伏尔泰和卢梭[134]正当壮年，百科全书派[135]如果还没有出版他们的著作，也已经在思想上成熟了。就涉及的思想、信仰、习俗而言，1789年的革命可以被认为实际上已经完成了。但是不用远涉其它例子，何不选取今日欧洲的主要国家——英国、德国、意大利和西班牙呢？毫无疑问，如果上个世纪发生在这些国家的智力和精神革命不得不依赖于其人口的器官改良，那么至少需要几十代人。

某些地区因为特殊的原因滞后于欧洲的总趋势，在这些地区，变革进行得更快，而且特别深远。任何对于苏格兰和西西里历史具有粗浅知识的人都可以比较1748年的苏格兰和该国在1848年以来取得的成就，或者比较1812年西西里和今日当地的社会条件。[136]

另一方面，民族或者整个文明迅速衰落的例子也不少。人们通常非常倾向于把这种衰落归咎于野蛮民族的毁坏性入侵。这是忘记了在一个文明衰落于野蛮人入侵前，它已经陷入巨大的浪费和紊乱中，这些反过来要归于道德和政治的衰败。更伟大的文明几乎总是以更多的人口为基础，并且拥有更多能力和有效资源进行攻击和防守。中国两次被蒙古人或者鞑靼人征服，突厥人、鞑靼人和阿富汗人征服印度许多次。但是中国和印度文明在这些入侵到来时已经陷入了衰退阶段。

文明民族的衰落在某些情况下是自发的，这几乎可以用算术来证明。所有的东方学家知道全部埃及文明中最古老的一个——即修建尼罗河运河、发明象形文字和建起金字塔的那个文明——文明完全破碎，消失得如此完全，以至于迄今没有人能够知道衰落的原因。它发生过内战——这一点我们都知道，然后历史进入黑暗和野蛮状态。在四个世纪之后，在这种野蛮状态中仿佛自发地出现了新的文明。雷诺蒙（Lenormant）[137]说：

> 从尼特—阿格里特（Nit-agrit）失去他性命的内乱开始，埃及文明进入突然的衰落，至今无人能解释。曼内托（Manetho）[138]估计第六王朝和第十一王朝间隔436年。在这个阶段，碑铭

没有叙述任何内容。好像埃及突然从国家的名录中被拿走了，当文明在很长的休眠之后重现出现时，它似乎没有丧失过去的任何传统。[139]

事实上，雷诺蒙并不否定在我们提到的时期可能会发生外国入侵，但是，无论如何，关于这一事实在碑铭上没有留下任何痕迹。毫无疑问，这些入侵一定发生在早期埃及文明衰落之后而不是之前。

巴比伦在许多世纪中是一个文明中心，它没有被征服者破坏，居鲁士、大流士和亚历山大[140]都没有破坏它。它因为缓慢衰落和自动解体而从世界图景中崩溃和消失。人们说西方的罗马帝国被野蛮人破坏。但是任何甚至对罗马历史有中等熟悉程度的人都知道野蛮人不过是杀死了一具尸体，艺术、文学、财富和公共管理——简而言之，罗马文明的所有部分——在马可·奥勒留[141]和戴克里先[142]统治之间已极大地衰落了。在这个时期，野蛮人对几个省份的确进行了短暂的侵袭，但是他们在帝国疆域之内没有获得立足之地，也没有带来持久的危害。哥特人[143]的一次大规模入侵发生在德西乌斯[144]皇帝治下，最后被克劳狄二世[145]击溃。然而，这次入侵是一次例外。它使得帝国东部各省变成荒芜之地，但是，希腊—罗马文明又在这些地区存在了许多世纪[146]。在没有外国入侵或者其它外部势力的干扰下，17世纪后半期的西班牙已经变成了徒具国家虚名，而仅仅一世纪以前它还是查理五世[147]治下的国家，半个世纪以前这里还涌现过塞万提斯、路普·德·维加和克维多[148]。伊比利亚半岛这种快速的衰落曾被人归咎为摩尔人[149]之被逐，它发生于菲力三世[150]治下的1609年的大半时间里。但是驱逐摩尔人只伤害了西班牙的几个省，特别是巴伦西亚和安达卢西亚的部分地区[151]，而这两个地区受到西班牙总体贫困的影响的程度最轻。葡萄牙和意大利几乎与西班牙同时衰落，尽管程度稍轻。毫无疑问，它们不是因为任何摩尔人被驱逐。

有机的和超有机的进化理论用自然选择解释所有这些事实，显得非常乏力，或者根本不能解释它们。按照这一理论，一个具有更高级文明的民族应该通过生存竞争不断得到纯化和改善，并且通过遗传获得超过别人的优势，就一个人所见，这个民族不应该在多个世纪间各民族的竞赛中失去这一优势。然而，我们所见到的是一个民族，或是民族集团以不可抗拒的力量跨步向前，然后就崩溃或者可悲地后退。毫无疑问，人们可能指出某种进步运动，尽管有中断和间隔，仍然推动人类越来越向前挺进，而现在雅利安种族的文明实际上比以前的所有文明更卓越。但是我们必须记住，每一个走运变得文明化了的新民族要走的路都较短，付出的努力也大大减少，因为它可以集中所有它前面文明的经验和实证知识。

毫无疑问，如果塔西陀笔下的日尔曼人不得不自己发明字母书写、数学的基本原理和所有他们从与希腊人和罗马人的接触中获得的巨大知识宝库，他们决不会在短短的18个世纪中成功地形成如伦敦、柏林和纽约这样的文化中心。如果没有近东诸文明的渗透，希腊和罗马文明也不会取得这么大的进步，他们实际上是从这些近东文明中继承了字母和精确科学的初步知识。人类文明的进步依靠继承科学而不是器官。一个文明民族的后代可能停滞不前，或者重新跌入野蛮，但是他们祖先的学问可能滋润笨拙的游牧民族的新生文明，后者偶然发现他们自己处于有利的位置，能够接受这些有益的细胞。现代的盎格鲁—萨克逊人不是罗马人或者希腊人的后代，或者叙利亚闪族人的后代，而在这些闪族人中产生的宗教对大不列颠的人民留下了如此深刻的印记。盎格鲁—萨克逊人也不是阿拉伯人的后代，世界上的物理和数学知识的很大部分要归功于这些阿拉伯人，而现代的英国和美国人如此奇妙地应用了这些物理和数学知识，并使它们变成了生产性的知识。他们继承下来的不是上述已提到的诸民族的血缘，而是他们的科学和心理成就。有时，一个重新走向文明的民族，可以利用一度拥有而又失去文明的祖先们的知识和精神活动。古代埃及人和文艺复兴时期意大利人就是这种情况。但是如果我们去仔细审查它，这是反驳社会进步依赖于器官继承的又一个论据。

甚至进化论者也承认其它种族比雅利安人，特别是比这一种族的日尔曼分支更早获得文明，但是他们又说这些种族衰落了、或者停滞不前，因为它们年事已高，换句话说，因为它们已经耗尽了所有可支配的知识和道德资源。事实上，在我们看来，这种观点整个是似是而非地把个体生命和团体生命加以类比的产物。但是，按照我们所见的事实，恰恰基于一个团体的成员持续地繁殖他们自身、每一新生代都具有年轻人的活力这一原因，一个社会整体很难在个体活力开始衰竭时而变老这一意义上变得老迈起来。[152]更进一步，就我们迄今所知，在进步社会和衰落社会的个体成员中没有发现器官差异。

衰落中的社会变老是因为他们社会结构的变化。在这样的时刻，作为政治和社会机构基础的宗教信仰、习俗、偏见、传统变老了，或者更正确地讲，是逐渐被怀疑。但是这些全是社会因素，它们中的变化是通过一个民族偶然遭遇的新历史因素的介入、或者是通过这一民族自身缓慢的和自动的知识、道德和社会演化而发生的。因此，断言一个种族身体构成方面的变化在这些情况中起了作用是危险的，事实上也相当危险。很难表明，伏尔泰时期法国人的大脑与他们从事圣巴托罗缪大屠杀和组织神圣联盟的曾祖父的大脑构造有什么不同。另一方面，很容易表明，在刚刚一个半世纪的时间中法国的经济和政治局势发生了剧烈的变化。

在我们看来，相信所有非雅利安文明——埃及人、巴比伦人、古代和现代的中国人——已经和正在一致地停滞不前是由于一种幻像，它产生于我们远距离观察到的事实。它就像西西里群山的情况，在清澈和透明的天空下，这些山峰从远处看起来就像可爱的苍蓝色的围墙，一致地靠近地平线直立，但是从近处看它们就完全是两个样子，因为每一座山都有独特的上坡、下坡和不规则的形状。加勒底人[153]和埃及人的纪念碑以一种不再被怀疑的肯定性显示，在尼罗河以及幼发拉底和底格里斯河两岸[154]，有相当多的人类兴旺、衰落以及复兴和进步的阶段。至于中国，她的文明固然经历了令人惊异的和毫不间断的数千年，但是这并不是说它总是同样的。我们关于中国历史的了解足够肯定天朝在数千年的历史进程中经历了巨大的变化。中国经历了它的封建时代，而且至少在非常晚近的时候，它是被通过竞争性的考试录用的官僚所统治。在中国宗教和财产所有权也经历了最多样化的变迁兴衰。[155]

15.莱托诺在他的《道德的进化》（évolution de la morale）中把人类社会的进步归因于一个有机的过程，通过这种过程，一个好的行为，一个将成为有用的行为，在执行它的个体大脑和神经中枢中留下了它的印记。这一印记经过多次重复，产生了一种重复同样行为的倾向，而这一倾向反过来又传导给这一个体的后代。首先，人们可能问，为什么坏的——换句话说，有害的——行为没有留下类似的印记；其次，人们可能会问，至于有用的行为是对谁有用呢？对那些执行它们的个体，还是对社会呢？这两种功用彼此相异，各有特点，而且看来一个人要主张一个对社会有用的行为通常对执行它的个体也有用，或者反过来的话，那么他关于这个世界的经验必然非常少。让我们来看一下莱托诺是如何为自己辩护的：

> 正如发出磷光的物体记忆光一样，神经细胞也记忆它熟悉的行为，但是在方式上更加多样和持久。每一个经过神经细胞被执行的行为在这个细胞上留下一种功能遗留物，它其后可以促使对这一行为的重复，有时还唤起它。这种重复实际上将变得越来越容易，最后将自发地和自动地发生。到那个时候，神经细胞就获得了一种倾向性、一种习惯、一种本能、一种需要。[156]

他还说：

> 神经细胞在本质上具有受精的机制。经过它们的分子活动的每一个电流都在它们身上留下或多或少的促使其复苏的痕迹。通过多次重复，这些痕迹变成了有机的、固定的，甚至可以通过遗传作用而被传递，每一个这样的细胞都有一个相应的趋势，一个相应的倾向，它将在预期的时刻出现，帮助形成被称作性格的东

西。只有当一个人理解道德的本源和演化，他才可以持有总的图景。

他沿着这个观念说下去：

> 伦理规范在其基本方面是功利的和进步的。然而，一旦它们形成，一旦它们在神经中枢中得到确立，道德和非道德的倾向很慢才会消退，如同它们已经被肉体覆盖一样。而且它们经常隔代出现，在这样的情况下，一个人突然看到石器时代的道德范例在相对文明社会发展的中间阶段出现，或者看到在重商主义的文明中生长出英雄气概来。

这些引述应该很充分了，可以相当清晰地说明作者的基本概念。它们还足够清晰地说明将其社会理论[157]建立在人类学基础上的整个学派的论据。

但是无论多么吸引人，假设多么大胆，只有当经验可以支持它们时，换句话说，只有根基于事实上的证明可以支持它们时，这些观点在科学上才具有价值。我们在这里不愿意讨论莱托诺书中以如此精确和肯定的态度提出的复杂有机过程的真实性。但是事实总是事实。无论这些事实得自对神经细胞的研究、或得自对这个或那个种族的头发颜色和头盖骨尺寸的研究，得自对动物社会的观察、或得自对人类历史的研究，它们都同样具有科学价值。我们按照重要性可允许的惟一分类，是仔细从被观察者的先入之见所歪曲的那些可疑和不充分的事实中区分出确定的事实，例如，那些还没有被在事实之上建构理论的同一个人所发现和支持的事实。现在所有的历史充分显示了人类社会进步并没有遵循那种符合人类学派理论的进程，而如果这一学派的理论是健全的，人类社会应该遵照这一进程。因此，在我们可以接受人类学派的理论之前，它们至少必须被证明是合格的。不得不承认并非地球上新来者的文明人类，或者能够具有文明的人类，在他的神经细胞中已经经历了如此大量和多样的道德印象，以至于他能够采纳最不一样的趋势和倾向，这两者都导致了一个社会走向知识（intellectual）、道德和政治制度的改进，它们也能致使这个社会衰败和毁灭。[158]

16.尽管获得如此证明，人类学理论并没有剩下任何实践价值。它没有也不能告诉任何我们还没有知道的事情。因此，更值得我们做的是沿着其它道路寻找科学的结论，不论它可能多么困难。真理在于，正如对气候差异的研究无法提供一个一般性法则，以解释人类社会的组织结构和人类社会呈现的多样性，以种族差异为基础的理论也不能发现令人满意的法则；我们也不可能把民族的进步或毁灭归因于

种族的器官改进或者退化。

任何一个长期旅行的人通常都会得出结论说，在习俗和习惯的表面区别下，全世界的人类在心理上非常相似；而任何一个只要读过一点历史的人也会得出关于人类文明各种阶段的类似结论。深入研究那些告诉我们其它年代的人类如何感受、思考和生活的文件，我们总是得到同一个结论：他们与我们非常相像。

比起那些在时间上和血统上彼此相近的诸民族，已达到大致相似文明阶段的民族之间的心理相似性更强。在思维习惯上，现代的意大利人或者德国人更接近于柏拉图和亚里士多德时代的希腊人而不是他们的中世纪祖先。不同时代的文献为这一事实提供了最有力的证明。

这种心理上的类似，以及构成人类五分之四的主要种族能够经历非常多样的变迁兴亡这一事实使得我们提出一个假设，它也符合我们迄今为止已经作出的否定性研究。我们倾向于认为，正如人类或者至少主要的人类种族具有社会聚集的恒久倾向一样，他们也具有同样恒久和有力的心理倾向，推动他们走向文明的更高阶段和社会进步。然而，这些倾向发挥作用的活力大小，甚至它们被抑制的可能性，要根据它们所处的物理环境——这些复杂的环境可以被称作机遇——具有多少适宜性，也要根据它们被社会环境所阻碍的程度大小，换句话说，即被同样普遍和恒久的心理倾向所阻碍的程度大小。[159]

那毕竟是一个有机的过程，与动物和植物世界发生的情况类似，尽管远为复杂。一株植物具有很强地进行传播和繁殖的倾向。这种倾向可能被物理环境，换句话说，被供水和气候条件、被风的种类或者被给植物施肥或散布种子的鸟类中出现的偶然情况，然后被植物自身的性质所支持或者阻碍。植物自身的性质使得它具有不同的抗疾病侵袭的能力。发生了社会活动的这一分支中一种类似的进程，人们已经对这种社会活动——财富的生产普遍地和成功地进行了研究。财富生产具有一种无限制增加的趋势，但是这种倾向也或多或少被物理环境所阻碍，它在某种程度上也被机遇阻碍，最后还被无知、强烈的贪婪和人类的精神态度所阻碍。

人类既不创造，也不毁灭任何自然力量，但是他可以研究它们发生作用和相互影响的方式，并把它们变成能为己所用。这就是农业、航海、机械的发展过程。通过追随这一过程，现代科学已经能够在这些领域创造几乎是奇迹般的成效。在研究社会科学时，无疑应同样使用这一方法，并且实际上，它正是已经在政治经济学中产生了相当成效的方法。然而，我们绝不能掩盖这一事实，即通常在诸门社会科学中，需要克服的困难更加艰巨。不仅所有人类团体共有的心理法则

（或者恒常的倾向）具有更大的复杂性，这使得研究者难以确定它们的运作，而且我们也更容易观察到在我们身边发生的事情，而较难发现我们自己做的事情。人类研究物理学、化学或者植物学中的现象，比起研究他自己的本能和情感来容易得多。应该想到，根据斯宾塞的理论，“广泛的偏见”阻碍了社会科学的进步。毫无疑问，政治科学的研究者不得不客观地看待民族、宗教、政党、政治原则，把它们仅仅作为人类的心理现象。但是给别人制定规则容易，把规则应用于自己就难了。必须承认，使这种观察成功的基本因素总是有限几个人的特权。他们具有特殊的能力，并已经历了专门的智力训练。但是，即使承认这些人能够获得科学结论，他们是否能成功地应用这些结论改变大多数人类社会的政治行为还相当成问题。在经济学中发生的事情富有启发性。自由贸易被这门科学中那些没有偏见的专家作为好东西来拥护，但是今天最为文明的国家也正在转向最猛烈的保护主义。

17.政治科学的任何实用价值可能都会在将来发挥作用，这一领域的进步将建立在对社会事实的研究上，这些事实只能在各个民族的历史上才能被发现。换句话说，如果要把政治科学奠基于对政治生活的观察和解释，我们就必须返回古老的历史方法。对该方法有几种反对意见，这里必须简短考察一下。

首先，据说所有作家，从亚里士多德到马基雅弗利、孟德斯鸠和我们自己时代的学者，都使用了历史方法，并且尽管他们的许多偶然观察已经被当作根基于事实以及科学的真理，从而被人们普遍接受，但是他们并没有发现真正的科学体系。

但是我们已经提到的一般性的实证（positive）方法，才可以特别被说成是历史方法：要产生好的结果，必须恰当应用这种方法。在应用历史方法之前，必须具有广泛和确切的历史知识，这些是亚里士多德、马基雅弗利或者孟德斯鸠，或者任何生活于一个世纪之前的作家无法获得的。只有通过科学方法积累和确证了大量的事实之后，才可以尝试大型的综合。几个世纪之前，当然不缺乏历史信息，但是它仅仅显示了几个互相隔绝的阶段。下迄上个世纪之初，人们也许只是勉强获知希腊—罗马文明以及现代欧洲国家的历史，然而至于世界其它部分的过去，除了最模糊的传说和非常不可信的惯例外，人们所知寥寥。甚至在刚才提及的历史的有限部分，关于它们的知识也远未达到完善。批判的观念还没有发展起来。人们不进行耐心的档案研究，没有细致和专注地阐释铭文，而这种阐释不仅更准确和明晰地勾勒出伟大历史人物的一般特征，而且展示了不同民族中社会习俗及政治和行政组织机构的细节，这些民族的事迹对政治科学研究的重要性比伟大的武士或统治者大得多。

对自然地理、人种学和比较语言学的确切知识阐明了民族起源和血缘联系；史前史展现了人类和某些文明的古代情况；对象形文字、楔形文字和古代印度字母的解释揭示了现在已经灭绝的神秘的古代东方文明；所有这些都是19世纪的成就。在这个世纪中，笼罩在中国、日本和其它远东国家历史之上的迷雾至少被部分地清除了，古代美洲文明的记录部分被发现，部分得到了更精确地研究。最后，在这个世纪，比较统计的研究首先得到普遍使用，促进了对遥远民族的了解。对此可以毫无疑问：现在社会科学的研究者在他们曾经仅能猜想的地方，获得了观察的方法和论证的工具与资料。

亚里士多德仅仅具有古代亚洲君主国度的不完善知识。他的信息也许被限制在希罗多德和色诺芬[160]已经写过的东西、以及那些他从亚历山大的退伍军人中获得的知识，而后者对他们所征服的国家了解极少。亚里士多德知道的惟一政治类型是公元前四五世纪的希腊城邦国家。他对世界其余部分的精确知识了解甚少或者一无所知。在这一环境中，他的《政治学》是一件不寻常的知识伟业，他将政府分为君主专制、贵族制和民主制（这种区分现在可能被判定为肤浅和不完全的），毫无疑问这是他那个时代人类智力所能设计的最优秀内容。

马基雅弗利直接面对的惟一国家原型是15世纪晚期的意大利公国，这些国度暴政与无政府状态互相交替，权力在充满暴力和诡计的竞赛中被获得或丧失，获胜者是那些最好的说谎者或进行最后一击的人。我们能明白这样一种原型如何给马基雅弗利留下印象，让他写出《君主论》。他的信息几乎仅仅限于他的时代可以学到的罗马历史，以及在稍早于他时代兴起的伟大的近代君主这些事实，这一点解释了他对李维[161]的注释、他的历史著作和他的信件。孟德斯鸠无法比亚里士多德对东方历史知道得更多，也无法比马基雅弗利对希腊和罗马历史的了解更深。孟德斯鸠对于法国、英国和德国的制度和历史的广泛了解，加上他对其它国家的寥寥无几的知识，解释了他的理论，即政治自由只是在寒冷国家才是可能的。

18.对于历史方法有另一种反对意见。如果它不比上面的反对意见更合理，它也肯定更具有诱惑性，以至于在许多人的眼中它即便并非不能被克服，看来也非常严重。它与历史资料欠缺可靠性相关。人们通常声称，尽管历史学家作出了各种努力，他们仍然经常无法发现真理：他们经常非常困难地精确决定仅仅在几年内我们城镇中的事情是如何发生的；以至于当涉及遥远的时代和地点时，本质上不可能获得值得相信的叙述。人们不会忘记指出在不同的历史学家中存在的矛盾、他们彼此之间的谎言、以及这些历史学家通常受到的情感影响——人们的结论是，从那些总是可疑、并且总是被不完全了解的事实

中无法得出肯定的推论和真正的科学。

回答这一论点并不困难。首先，且是顺便提及，人们可能注意到，只有当我们没有兴趣了解事实、或者没有方法这么做、或者相异的利益反对我们这么做时，我们才无法获知关于当代发生事情的确切事实。如果不出现这种障碍，任何愿意花费所需时间和金钱的人总能通过或深或浅的查询，在不同版本、闲话和流言的迷雾中发现某个特定事件如何发生。关于历史事实，它们的年代越久远，希望扭曲关于这些事实的利益约束越弱，我们当然可以认为历史学家有足够的耐心和时间来清理关于这些事实的真理。

我们在此处必须做出的第二个观察更为重要。以最大的不确定性被遮掩并且将来也总是如此的历史事实是那些逸闻般的传记事实，个人、国家和党派的虚荣和利益总是卷入其中。主要在关系到这种事实时，作家的情感，即使是无意的，也可能成为错误的原由。幸运的是，这种类型的事实很少引起政治科学研究者的兴趣。一场战役是通过一个司令官的优点而赢来的、或是因为另一方的失误而失败，或者一场政治暗杀多大程度上是正义的，这些情况对他毫无区别。另一方面，有一些事实关系到各民族和时代的社会类型或者组织；我们对这些事实有更大的兴趣，而正是关于这些事实，历史学家可以自发地没有偏见地经常讲述实际情况。无论如何，比历史学家更富有启发意义的是文献自身。

我们可能从来无法得知荷马生活于哪一年代，生于哪座城市，是什么样的时代塑造了他的生活。批评家和学究可能对这些问题有特别的兴趣，他们希望知道《伊利亚特》和《奥德赛》[162]两书作者生活的最微小细节。这些细节对政治科学家的吸引力甚微，这些科学家要研究的是这位伟大诗人描述的心理和社会世界，无论游吟诗人的喜好如何修饰它，这个世界都一定存在于比游吟诗人稍早的年代。没有人曾经知道亚西比德[163]所豢养的狗的种类，亚历山大马匹的颜色，地米斯托克利[164]确切的优缺点，伯利克里[165]如何作讲演，阿戈西劳[166]是左腿瘸还是右腿瘸。但是已经可以无疑问地确定，在公元前6至4世纪希腊存在特定类型的政治组织，我们对这一组织的多样性和独特性，以及它的行政、经济和军事结构的细节已有相当的了解（而且随着逐渐发现铭文和纪念碑，我们了解得甚至会更好）。

也许没有人知道关于基奥普斯[167]和第四王朝埃及国王任何确切的东西，尽管埃及国王命令建造巨大的金字塔作为他的坟墓。没有人会拥有埃及第九王朝拉美西斯二世[168]的传记，尽管潘陶尔[169]颂扬他胜利的诗篇，不论真假，仍然存在。但是没有人会怀疑，在公元前三千或者四千年前，在尼罗河流域存在着一个有组织的、文明化的、

人烟稠密的社会，而且人类的精神一定付出了巨大的耐心和精力把它从野蛮状态中提升出来。没有人会怀疑，这个随着世纪流逝而变化的社会具有宗教信仰和科学信息，而且经常具有非常不平凡的行政和军事组织，它们几乎能够和我们时代最文明国度的组织相比。[170]

我们可能怀疑是否地波里乌斯[171]和尼禄是塔西陀所说的无赖，是否克劳狄皇帝意志薄弱、梅萨利纳[172]淫荡好色、卡利古拉[173]对爱驹的情感是夸大之词。但是我们无法否认存在过罗马帝国，它的皇帝有权从事可能在其它时代和其它类型的政治组织中不能容忍的犯罪和荒唐事。我们也无法怀疑在我们这一纪元的早期，一个伟大的文明，拥有整个地中海盆地。我们对这个国家的立法和相当完善的财政、行政和军事组织已经了解不少，并且了解得越来越多。我们甚至可能假定释迦牟尼完全是一个神话，耶稣从没有被钉在十字架上，甚至他从来没有存在。但是没有人会否定佛教和基督教的存在、以及奠定它们的教条和道德规则；任何人也无法否定由于这两种宗教广泛地传播到国外，持续如此长时间，它们一定满足了在大众中广为流行的情感和心理需要。

19.那么，可以得出结论，尽管逸闻和传记细节可能会影响诸民族的历史，它们对发现体现于民族生活中的主要心理法则却帮助甚微。更适当地讲，这些法则在各种民族的行政和司法机构、宗教以及所有道德和政治习惯中展现了它们的作用；因此，我们必须把注意力集中于有关最后这方面的事实。

关于这些事实，看来我们难于并且也不必要建立非常严格的偏好标准。关系到一个民族——换句话说，一个被相当数量的人口所巩固、具有不论是什么种类的一定文明程度的民族——被政治化地组织起来的机构的任何信息细节，不论它是历史的还是当代的，可能都很有趣。如果在这个事情上可以提出任何建议，便是这样的：我们避免从那些属于同一个历史阶段、或者呈现相同形态、或者在文明种类上没有广泛区别的一批政治机构中推论出我们的观察。

例如，如果我们考虑的惟一历史是伯利克里时代的希腊城邦史，我们可能被引导去相信，世界历史归结为希腊世界和野蛮主义、或者在民主和贵族政治（或者更好些，在两个寡头政体之间，一个更有局限性，另一个包含更多成员）之间的斗争。如果我们只想到1500年到1600年之间的欧洲，我们可能得出结论，在那个时代整个人文主义运动可以归结为天主教和新教之间的斗争、或者伊斯兰文明和欧洲文明之间的斗争。

斯宾塞在其《第一原理》中试图让社会科学研究者做好准备，与

他所说的误用判断、偏见、以及人类智力的某些习惯作斗争，而观察者凭借这些习惯，会以一种主观的、片面的和有限的观点来看待社会事实，这不可避免会导致错误结论。现在要清除这种缺陷，仅仅靠警告具有现存缺点的任何人是不够的。必须训练他的心智，使之可以避免这种缺点。当一个人在实践中应用斯宾塞的理论时，如果他已经树立起如下信念，即采用一种特定的政府形式就足够改善人类、或者他的民族在宇宙中位居第一、或者他的宗教是惟一真实的、或者人类进步依赖于毁灭所有宗教，那么即使他觉悟到自己具有政治、民族、宗教和反宗教的偏见，他也不能阻止自己陷入一个或者更多这样的偏见。对这种错误的真正防范，在于知道怎样把自己的判断提升于自己时代流行的、或者适合于自己社会的信仰和观点之上。这一点——回到我们已经提及的观点上——要与用广阔和全面的历史知识对许多社会事实的研究同步进行，这些历史知识当然不是某个单一阶段或者民族的历史知识，而是就我们所能了解的人类全部历史的知识。

20.在我们的时代，或者至少在非常晚近的时代，在社会研究中盛行一种对更简单和更加原始的政治组织给予关注的倾向。一些学者尽可能返回初始时代，谨慎地分析动物社会，在蜂箱、蚁丘和四足及四手动物的巢穴中追踪社会情感的起源，这种社会情感在人类的政府机体中得到完全表达。大多数学者坚持观察原始部落，所有与这些民族有关系的情况都被注意和记录下来。曾经居住于原始部落中的旅行者的描述具有特殊的重要性，他们提出的问题充斥了现代社会学著作。

我们并不认为这些研究没有用——很难发现人类智力的任何应用完全没有效果。但是这些研究似乎不适于产生那些对一般性社会研究和特殊的政治科学研究来说健全的资料。首先，通常旅行者的叙述更加主观、更矛盾，不如历史学家的叙述可信，它们不太符合通过文献和碑铭进行研究的要求。当一个人发现自己置身于与自己的文明不相符的人们中间，他通常以特有的眼光看待他们，因而可能易于受误导。希罗多德是古代最伟大的旅行者，而且后人的核实已经证明，他非常尽责，远不是一个肤浅的观察者。然而，他报告了许多不正确的东西，仅仅因为他已经浸润于希腊文明中，不具有用来解释近东文明特殊现象的充分装备。如果可以如希罗多德有时能做到的那样，用真实的文件来核实现代旅游者的报告，我们不相信他们会比希罗多德更加精确。如果一个人要了解某个民族的社会条件，诸如《摩奴法典》[174]、《十二铜表法》[175]的残篇和《罗萨里法令》[176]这类真实文献，比任何近代旅行者的报告更有价值。然而，我们明白，也许人们能证实旅行者的报告在阐释和评注这些文献时非常有用。当然，在原始民族的例子中无法找到任何文献。

其次，只有在人类社会中社会现象才会聚合在一起。我们用社会一词不是指几个家庭组成的一个小团体，而是通常称之为一个国度、一个民族和一个国家的事物。心理社会力量只有在一个大的政治组织、在一个集合体中才会得到发展，找到得以施展的领域，这些集合体也就是众多人类团体通过道德和政治上的联合结合在一起的形式。初始的团体，由五十名或者一百名个体构成的部落几乎不存在政治问题，因此无法得到研究。

例如，很容易理解一个小部落中的君主政体，这些部落中最有力量和技能的男性轻而易举地把他的意志强加于少数伙伴之上。但是，在我们解释一个拥有数百万个体的社会中一个机构如何建立之前，必须掌握那些非常不同的因素。在这样的社会中，一个人无法通过身体力量使自己置身于所有其他人之上；不论他多么能干、精力充沛，这个人都会在周围的大众中发现那些至少潜在地拥有与他同样天赋和资源的数百名个人。因此我们还能很容易看到，几十个或甚至几百个居住在一块的个体如何在心智类型上呈现明确的一致性，并且具有对部落和家庭生动的意识；这些个体如果不是在物质上、也是在道德上与世界的其它部分相分离。但是当我们要解释为什么在由数千万人、或者像中国和俄国那样由上亿人组成的人类团体中存在一种单一的道德类型、一种强烈的民族情感时，理解这一点就没有什么帮助了；在这些团体中许多个人度过一生而与他们的大多数同胞毫无关系，他们大多数时候与这些同胞没有任何个人交流，并且在他们的各种组织中面对着非常不同的物质生活条件。

对微小政治单位的研究非常有用，因为它们显示出一种萌芽状态，它可以逐渐发展为更大和更加先进社会的所有社会机构。人们假定，这些机构其最初的形式比起它们更为复杂的形式，其运转方式更容易研究。但是现在对人类社会组织和个别动物的社会组织之间进行的如此频繁的比较，在我们看来，从来不比在这种情况下更不恰当、更缺少启示意义。人们非常容易反对它所支持的理论。我们不相信任何动物学家会试图通过研究低等动物，来解决出现在热血脊椎动物中的解剖学和生理学问题。从对变形虫和珊瑚虫的观察中当然无法发现血液循环，也无法确定人类和其它高等动物的心脏、大脑和肺部的功能。

第二章 统治阶级

1.在可以见之于所有政治组织的恒常事实和倾向中，有一样是如此明显，以至于大多数不经意的观察也能够注意到。在所有社会中——从那些得以简单发展的、刚刚出现文明曙光的社会，直到最发达、最有实力的社会——都会出现两个阶级——一个是统治阶级，另一个是被统治阶级。前一个阶级总是人数较少，行使所有社会职能，垄断权力并且享受权力带来的利益。而另一个阶级，也就是人数更多的阶级，被第一个阶级以多少是合法的、又多少是专断和强暴的方式所领导和控制。被统治阶级至少在表面上要供应给第一个阶级物质生活资料和维持政治组织必需的资金。

在现实生活中，我们都承认这种统治阶级（或者称政治阶级，如我们在其它地方对它的定义）[177]的存在。我们都知道，在我们的国家，不论它是哪一种形式，对公共事务的管理权都在少数有影响力的人们手中，大多数人不论是否情愿，都要服从这种管理。我们知道同样的事情发生在邻近的国家，并且实际上我们很难想像一个以另外方式组织起来的世界，在这个世界中所有人都听从一个人指导而不具有优先或臣属的关系，或者所有人平等地共同指导政治事务。如果我们还要从理论上推论其它的情况，这部分是因为我们思维中根深蒂固的习惯，部分是因为我们对两种政治事实给予了过分的重要性，这两种事实表面看来，比在现实中重要得多。

这些事实的第一种——人们只要睁开眼睛就会看到它——是在每一种政治机体中，总有一个人处于整个统治阶级的核心领导地位，并且如我们所说，掌握着国家的方向。这个人并不总是根据法律获得至高无上的权力。与世袭国王或者皇帝并肩的有时还有一个首相或者总监，他们行使比君主更大的实际权力。在其它时候，操纵总统选举的有影响的政治家经常取代被选举的总统进行统治。在特殊情况下，可能有两个或者三个，而不是一个人行使最高控制职能。

第二个事实也很容易察觉。不论是什么形式的政治组织，被统治大众的不满以及影响大众的情感都会带来压力，这种压力给统治阶级、也就是政治阶级施加了一定程度的影响。

但是如果没有人数众多的阶级的支持，迫使人们尊重和执行他的命令，处于一国之首位置的人肯定无法统治。假定他能使统治阶级中的一位个人，或者事实上是许多个人感到他权力的分量，他就一定不

会与这个阶级在整体上不一致、或消灭这个阶级。甚至如果这个阶级有可能被消灭，他一定会被迫立刻创造另一个阶级，没有这个阶级的支持，他的行为一定会完全瘫痪。另一方面，假定大众的不满会成功地推翻一个统治阶级，如我们将要见到的，这些大众自身中间必须有其它有组织的少数人行使统治阶级职能。否则，所有组织以及整个社会结构都会被毁灭。

2.从科学研究的观点来看，统治阶级或者政治阶级这一概念的真正优越性，在于这一事实，即统治阶级不同的结构具有最重要的意义，可以决定不同民族的政治类型及文明程度。按照现在仍然时髦的区分政府形式的方法，土耳其和俄国在几年前还都是绝对君主制，英国和意大利是立宪或者有限君主制，法国和美国则被划为共和国。这种分类所根据的事实是，在土耳其和俄国，国家的领导职位是世袭的，领袖在名义上是全能的；在英国和意大利，领袖职务是世袭的，但是其权力和特权受到限制；在法国和美国，领袖则是选举产生的。

这种区分显然是肤浅的。尽管俄罗斯和土耳其是绝对君主制，但是这两个国家在政治管理的方法上很少有共同点，它们的统治阶级的组织极为不同。根据同样的道理，意大利的君主政体与法国的共和政体，比它与英国的君主政体更为相似；美国和法国的政治组织之间存在着重要的区别，尽管两者都是共和国。

如我们已经提出的，在这件事上各种思维的痼习长久以来已经阻碍了科学的进步，而且现在仍然如此。上面提到的把政府区分为绝对君主制、有限君主制和共和制的分类是孟德斯鸠设计的，用来取代亚里士多德的分类范畴。亚里士多德把政府分为君主制、贵族制和民主制。他所说的民主制只不过是成员广泛的贵族制。亚里士多德自己在其所处的位置上观察到的每一个希腊城邦，不论它是贵族制还是民主制，总有一个或更多的人具有压倒性的影响力。在波利比乌斯和孟德斯鸠的时代之间，许多作家通过引进混合政府的概念来完善亚里士多德的分类。稍后，现代源于卢梭的民主理论根基于这样的概念上，即任何国家的大多数公民能够参与、并且实际上应该参与国家的政治生活，并且尽管现代研究者越来越清楚地表明，民主制、君主制和贵族制的原则在每一个政治组织中同时发挥作用，大众主权的学说仍然深入人心。我们不想停下来驳斥这种民主理论，因为这是这部著作的总任务，很难用几页纸的篇幅毁掉已经在人们心中根深蒂固的一整套思想体系。如拉斯·卡萨斯[178]高明地在其关于克里斯托弗·哥伦布一生的著作中描写的一样，忘却经常比学习更困难。

3.不过，我们认为在这一点上需要回答一种反对意见，它可能很容易接近我们的观点（made to our point of view）。单独的个体无

法命令一群人，除非他在其中找到数量较少的支持者，如果说这一点容易明白，那么要承认少数人统治多数人而不是相反，是一个恒久的、自然的事实，则相当困难。但这是人们对事物的第一印象与实际情况相反的一个例子——这种情况在所有其它科学中都不少。在现实中，有组织的少数人服从单一的指令支配大多数无组织的人是不可避免的。这种少数人的权力对于多数人中的个体是不可抗拒的，这些个体单枪匹马地处在有组织的少数人群体面前。同时，少数人正因为他们人数少才组织起来。一百个人彼此协调地统一行动、互相理解，将胜过不一致的一千个人，因为这些人将被一个个地对付。此时，前者更容易统一行动、彼此理解，因为他们是一百个人而不是一千个人。由此可见，政治团体越大，进行统治的少数人所占比例就越小，而对于被统治的多数人来讲，组织起来反对少数人就越困难。

然而，进行统治的少数人除了因为有组织而增加了优势外，在统治者的构成中，组成他们的个人与被其统治的大众的素质是不同的，这种素质使得统治者具有一定的物质、知识甚至道德优越性；或者统治者是具有这些素质的个人的继承者。换句话说，进行统治的少数人团体的成员通常具有某种品质，不论它们是真的还是看似如此，都在统治者身处的社会中被高度认可，并具有影响力。

4.原始社会仍然处于最初的组织阶段，在这种社会中，军事上的勇敢是统治阶级、也就是政治阶级最容易具有的素质。在先进的文明中，战争是例外的情况。而在社会发展的早期阶段，战争可能被认为实际上是正常的；在战争中显示最大能力的个人很容易获得对其同胞的霸权——最勇敢的人成为头领。这一事实是恒久的，但是它在不同环境中采取的形式差异很大。

通常，武士阶级对和平大众的统治被归因于种族的混合、或者有侵犯性的集团政府对不好战集团的征服。有时这就是真实的情况——雅利安人入侵后的印度、日尔曼人入侵后的罗马帝国以及阿兹特克人[179]被征服后的墨西哥都有这方面的例子。但是我们更经常地注意到，在一定情况下，在没有外国征服迹象的地方兴起了一个好战的统治阶级。只要一个部落完全依靠狩猎生活，所有人都很容易变成武士。当然有一些领导者将会统治部落，但是我们不会发现一个武士阶级兴起而剥削他人，同时也在保护另一个致力于和平事务的阶级。当部落从狩猎阶段进入农耕或者畜牧业阶段，随着人口的增加和施加社会影响力的方式更加固定，就会出现较为清晰的两个阶级的分化，其中一个阶级完全致力于农业，另一个从事战争。在这个事件中，不可避免地武士阶级会逐渐取得对另一个阶级的优越性，以至于可以不受惩罚地压迫另一个阶级。

武士阶级逐渐演变为绝对统治阶级，波兰是一个比较典型的例子。原先波兰人具有在所有斯拉夫人中流行的同样的农村组织结构。在战士和农夫之间——换句话说，在贵族和农民之间没有区分。但是在波兰人进入维斯图拉河及聂曼河[180]灌溉的大平原之后，他们开始发展农业。然而，与好战的邻居之间仍然有必要进行战争，以至于部落首领，也就是督领们在他们身边聚集了一定数量的精选之士，他们的职业就是当兵。这些武士分布在各种农业村落，他们被免除农业劳动，但可以与村落中的其他人一样得到份内的农产品。在早期，他们的职业并不令人向往，乡村居民有时放弃对农业劳动的豁免权以避免参战。但是随着这种秩序逐渐地固定下来，随着一个阶级习惯了以武器和军事组织作为职业，而另一个不再介意使用犁和铲子，武士阶级就变成了贵族和主人，而曾经是武士们的伙伴和兄弟的农民们则变成农奴和奴隶。渐渐地，武士主人们提高了他们的要求，他们作为村落成员分到的份额变成了整个村落的产品减去那些对耕作者生存绝对必要的部分。当后者试图逃脱这种虐待时，他们被武力强迫留在土地上，他们的情况呈现出纯粹和简单的农奴身份的所有特征。

在这种演化过程中，大约在1333年，国王卡齐米日大公[181]无效地试图制止武士们过度的专横。当农民们埋怨贵族时，他责问他们为什么没有用棍棒和石块，从而为自己辩护。又过了几个世代，在1537年，贵族们强迫城市中的商人出卖他们拥有的不动产，土地所有权变成了仅有贵族才有的特权。同时贵族给国王施压，让他与罗马谈判，以达到从那以后只有贵族才能在波兰担任圣职。这几乎完全阻止了城里人和农民担任受人尊敬的职务，剥夺了他们所有的社会地位。

俄国也有类似的例子。在这里武士们形成了卫兵，也就是过去的尼兹（留里克[182]的王公后裔）的护卫队，他们也获得了米尔[183]的一份农产品来维生。逐渐地他们的份额提高了。由于土地广阔，劳动力稀少，农民们经常有到处迁移的优势。相应地，在16世纪末，沙皇鲍里斯·戈东诺夫[184]赋予贵族权力，让他们以武力把农民限定在土地上，因而建立了农奴制度。然而，在俄国武装力量从不是完全由贵族组成的。俄国农夫，也就是农民在卫队长的带领下作为普通士兵参与战争。早在16世纪，可怕者伊凡建立了火枪队[185]，后来发展成为常备军，一直持续到彼得大帝[186]用西欧式军团取代它。在这些军团中，旧有的卫兵，夹杂着一些外国人成为了军官，而农夫们则成为士兵。[187]

在新近进入农业时代并相对文明化的民族中，整个军事阶级成为政治阶级即统治阶级这一事实几乎总是不变的。有时当兵的仅限于这一阶级，如同印度和波兰的情况。更常见的是被统治阶级的成员偶然

也会被征兵，然而，他们总是作为普通士兵，属于较为不受尊重的团队。希腊也同样，在与美第斯[188]的战争中，属于较为富有和有影响力阶级的市民构成精选的军团（骑兵和重装备步兵），财富较少的作为轻盾兵或者投石兵，而奴隶，也就是做工的大众，几乎完全被排斥出军队之外。在罗马共和国，直到布匿战争[189]阶段，甚至晚到马略[190]时代；在中世纪的拉丁和日尔曼欧洲，在俄国——如上面刚刚解释的那样，以及在许多民族中间，我们发现了类似情况。凯撒[191]反复强调，在他的时代，高卢军队的核心力量由贵族服役的骑兵构成。例如，埃杜维人[192]在他们的骑兵精锐在战役中被歼灭后，就无法抵抗阿里维斯塔斯[193]。

5.在每一个地方——在俄国和波兰、印度和中世纪欧洲，进行统治的武士阶级几乎单独篡取了土地所有权。如我们所见，在文明程度不高的国度中，土地是主要的生产和财富来源。但随着文明的进步，土地上的收入也相应增长。随着人口增加，至少在某些地区，租金收入也有增加，用李嘉图[194]的术语讲，这主要是因为出现了巨大的消费中心——并且也出现了大量资本和其它大城市，不论是古代的还是现代的。最终，如果环境允许，就会发生一个重要的社会变革。财富而不是军事勇气成为统治阶级的典型特征：进行统治的人富有而不是勇敢。

这场转变大体上需要的条件是社会组织的集中化，公共权威机构提供的保护达到了比私人力量提供的保护更有效的程度。换句话说，私人财产必须通过法律实际的和真正的效能得到保护，致使财产所有者个人的保护显得多余。这通过一系列社会结构的逐步改变，从而我们称之为封建国家的政治组织类型被转变为一种完全不同的类型，我们称之为官僚制国家。我们以后会详细讨论这些类型，但是我们此时可以说，通常，通过和平方式和习俗取得的进步，以及随着文明进步养成的某些社会道德习惯极大地促进了此处提到的演化过程。

这种转变一旦发生，财富产生政治权力就正如同政治权力曾经产生财富。在一个已经有些成熟的社会——也就是这里的个人权力被集体权力所制约——如果通常有权者是富有的，那么富有者也会变成有权者。并且，实际上，当武斗被禁止，而以金钱进行斗争被许可，更好的位置不可避免地被那些拥有更多金钱的人赢得。

固然，有一些文明程度高的国家在理论上是以道德原则为基础组织起来的，这种原则的特点使它们好似排除了财富这种傲慢的专横。但在这个例子中，理论原则在现实生活中只能发挥有限的应用。有很多这样的例子。在美国，所有权力都是直接或间接地通过普选产生，而且选举权在所有州对所有男人和女人都是平等的，更进一步讲，民

主不仅在各种机构中，也在一定程度上盛行于伦理之中。富有者通常对进入公职生活有些反感，穷人对选择富人担任官职也有一些反感，但这并不妨碍富人比穷人更有影响力，因为他可以给控制行政机构的政治家施压。它不阻碍选举在美元叮当作响中进行。它不阻碍整个立法机关和相当数量的国会议员感受到有权势的公司和大财阀的影响。[195]

在中国也一样，政府在本质上是以平衡为基础组织起来的，尽管直到几年前它还不接受普选原则。学术等级可以让人担任官职，这种并不明显照顾家庭和财富的学术等级考试得到了认可。据一些作家讲，只有理发师和某些渔夫阶层以及他们的孩子被禁止参与竞争各种等级的官吏。[196]但是尽管富商阶级在中国比现在在美国人数、财富和权势都要少一些，它仍然可以在相当程度上改变统治制度按照道德原则办事。不仅可以用钱买得免试资格，而且政府有时也出售各种学术等级，允许经常从社会最低等级出身的无知者担任官职。[197]

在世界上所有其它国家，富人比穷人更容易获得那些施加社会影响的其它因素，例如个人声誉、良好教育、专业技能，及在教会、公共管理机构和军队中的较高职位等。富人难免走一条比穷人短的路，更不要说富人避开的经常是最艰巨、最困难的路。

6.在宗教信仰很强烈、教士形成一个独特阶层的社会中，几乎总是出现僧侣贵族，他们对财富和政治权力更重要的份额拥有支配权。在古埃及（在特定阶段）、婆罗门时代的印度和中世纪欧洲都出现了这种情况。教士们经常不仅行使宗教职能。他们拥有法律和科学知识，构成了知识分子的最高阶层。不论是否有意识，教士阶层经常显示出一种倾向，来垄断学术和阻碍那些可以并且更容易获取知识的方法和程序的传播。古埃及俗体字[198]缓慢而痛苦的传播可能至少部分是因为这种倾向，尽管这种字母远比象形文字简单。高卢的德鲁伊特[199]人熟悉希腊字母，但是不允许记载他们丰富的圣文内容，而要求学生极力去记住这些内容。在古代卡尔迪亚[200]、印度和中世纪的欧洲，对已经死亡的语言的顽固和持续运用，也可以归因于这个方面。有时，如同在印度一样，下层阶级被明确禁止获得圣书中的知识。

被清洗掉任何神圣和宗教气息的专门知识和真正的科学文化，只是在文明高度发达的阶段才成为一种重要的政治力量，并且只有在这时，科学文化才使得拥有它们的人跻身于统治阶级之中。但是在这个例子中，学问自身也不如对学问的实际应用对公共和国家利益更有政治价值。有时所有被要求的不过是拥有获得较高文化的机械过程。这可以被归因于这一事实，即在这样的基础上，更容易确定和估量一个候选人可以获得的技能，即更容易描述一个人或给他定级。因此，在

古埃及的某些阶段，抄写的技能是通向官职和权力的道路，也许因为象形文字的掌握是长时间耐心学习的明证。同样，在近代中国，学习浩如烟海的汉字已经成为官员教育的基础。[201]在现代欧洲和美国，把近代科学发明应用于战争、公共管理、公共事务和公共卫生的阶级，占据了一个社会上和政治上相当重要的位置，而且在我们西方世界，如同古代罗马一样，律师占据了一种完全的特权地位。他们知道复杂的立法过程，而立法出现在所有具有长期文明的民族中，而且当他们的法律知识辅以雄辩的口才碰巧适合他们同时代人的口味，他们就会变得特别有势力。

有许多例子，从中我们看到指导一个社会进行军事和民事组织的长期实践，在统治阶级的上层中创造和发展了一种真正的统治艺术，它比粗糙的经验主义和任何仅仅是个人经验能提出的东西都要好一些。在这种情况中出现了官吏们构成的贵族政治，诸如罗马的参议院、威尼斯的贵族阶层以及一定程度上的英国贵族院。这些机构都激发起约翰·斯图亚特·穆勒[202]的羡慕。这三个都是发达的政府，因其精心研究政策和对这些政策坚定和明智的执行而知名。这种统治艺术不是政治科学，尽管它不时以可预见的方式应用许多政治科学的基本原理。然而，即使这种统治艺术经常在长期拥有政治职能的特定阶层中获得声望，关于它的知识也从来没有成为一种常规标准，来接纳那些因为社会地位而与官场隔绝的人们担任官职。除非在例外情况下，一个人对其掌握的统治艺术的驾驭程度很难决定，这个人是否能够拥有展现他所拥有技艺的机会。

7.一些国家是世袭等级制度。在这种情形下，统治阶级被明确地限定在一定数量的家族中，出身是决定一个人能否进入统治阶级标准。这样的例子特别多，没有哪一个拥有长期文明的国家不在历史上的某些阶段经历过世袭贵族制度。在中国、古埃及、印度、与美第斯作战前的希腊、罗马，在斯拉夫人和中世纪的拉丁和日尔曼人中间，以及在发现美洲时的墨西哥和几年前的日本，我们都能发现这种世袭的贵族制。

在这里，有两个初步的观察很重要。首先，所有的统治阶级如果不是在法律上、也都试图在事实上变成世袭的。所有的政治力量都拥有一种物理上的惯性力量，倾向于维持他们发现自己所处的那一点或状态。通过道德传统和继承，财富和军事上的勇气非常容易维系下去。担任重要职位的资格——也就是处理重要事务的习惯，和某种程度上的能力——对于那些幼年时就对这些职位有所了解的人更容易获得。即使当被考试和竞赛所检验的学术等级、科学训练和特殊技能打开了通往官位的大门，也不排除某些人具有特殊的优势，法国人把这

种优势叫做positions déj No. prises（法语：已经被占据的职位）。在现实生活中，尽管考试和竞赛在理论上是面向所有人开放的，大多数人从来没有财力来负担常年准备的花销。许多人没有相应的联系和血族关系，可以把个人立刻送上正确道路，使他能够避免摸索和过失，而这些人在没有指导和支持下进入陌生的环境一定会遇到这种摸索和错误。

选举权基础广泛的民主选择原则初看起来与追求稳定性有冲突，而根据我们的理论，统治阶级就显示出这种追求稳定性的倾向。但是必须注意，民主选举中成功的候选人几乎都拥有难以计数的政治力量，这些经常是可以继承的。在英国、法国和意大利议会，我们经常看到议会成员、代表、或者前议员和前任代表的儿子、孙子、兄弟、侄子和女婿。

第二点，当我们看到世袭等级制度在一个国家建立、垄断政治权力时，我们可以肯定，在这样法理上的地位之前，已经出现了一种实际上的类似地位。在宣布他们对权力惟一的和世袭的拥有权之前，这里提到的家族和世袭阶层必须牢固地控制权杖，完全垄断这个国家在这一阶段的所有政治势力。否则，他们这样一个声明只会招致最强烈的抗议和激起强烈反抗。

世袭贵族制度经常自夸具有超自然的祖先，或者至少拥有与被统治阶级不同的祖先，并且比他们更高贵的血统。一个非常明显的社会事实可以解释这样的声明：即每一个统治阶级都倾向于通过某些普遍的道德原则来使他们对权力的运用合法化。这种同样的声明在我们的时代披着科学的外衣出现。许多作家发展和扩大了达尔文的理论，争辩说更高级的阶级代表了社会进化的一个较高等级，因此在其组织结构上比低下阶级更杰出。我们已经引用了贡普洛维奇的例子，他坚持认为人类在现代文明国家分成商业阶级和职业阶级是基于种族的不同。[203]

历史非常明确地显示了贵族阶级展现出的特有的能力和特有的缺陷——这两者都非常鲜明——这种贵族阶级或者是完全封闭的，或者人们很难进入他们的集团。古代罗马贵族阶层和英国、德国现代的贵族阶级清楚地表明了我们谈到的类型。然而，在处理这个事实，以及处理倾向于夸大它意义的理论时，我们总会提出相同的反对意见——属于此处所说的贵族阶层的那些个人，并不总是把他们特有的素质归因于他们血管中流动的血液，他们更多把这一点归因于他们非常独特的成长过程，这种过程使得他们优先于其他人拥有一定的知识和道德修养。

在表明社会优越性的所有因素中，知识优越性与继承关系的联系最少。一个聪明人的子女经常只有普通的天赋。这就是世袭贵族制从来不能仅仅以知识优越性，而要以他们在总体特征（character）和财富上的优势为基础维持统治的原因。

也许有人会以反例争辩说，教育和环境可以解释在严格的知识才能上的优越性，但是无法解释道德秩序上的不同，这些道德包括意志力、勇气、骄傲和活力。实际情况是，社会地位、家庭传统以及我们所处阶级的习惯，对这些素质的发展起到的作用比通常所假定的更大。如果我们仔细观察改变社会地位的个人——不论这种改变是更好还是更差——以及那些发现自己处于他们所不习惯的环境的人，很明显的是，他们的知识才能受到的影响远比他们的道德秩序受到的影响要模糊。除了教育和经验给不太蠢笨的人带来更广博的见识之外，每一个人，不论他仅是一个职员还是一个国家部长，不论他是一个军士还是一个将军，不论他是一个百万富翁还是一个乞丐，都不可避免地要保持自然带给他的智力水平。然而，随着社会地位和财富的变化，在需求的压力下，骄傲的人经常变得谦恭，奴性的人变得傲慢，忠实的人变成说谎者，或者至少变成虚伪的人，而一个有根深蒂固的撒谎和粗鲁习惯的人会改变他自己，至少在外表上装出具有忠诚和坚定的性格。当然，一个从高位上跌落的人的确经常变得恭顺、自我否定并且足智多谋，正如一个开始在世上发达的人有时会获得正义和公正的情感一样。简而言之，不论一个人变得更好还是更差，如果他将要改变一点自己的社会地位，并且保持他的性格，他不得不变得头脑格外清醒。米拉波[204]指出，对于任何人来说，任何在社会阶梯上的显著攀登都产生一个转折点，这一转折点治疗了他旧有的疾病，又创造出他以前没得过的新疾病来。[205]

战斗中的勇敢、冲锋时的猛烈以及抵抗力的持久——这些是长期和多次被吹嘘为垄断上层阶级的素质。当然，在这些方面一个人可能和另一个有许多天生的——如果我们可以这么说——和内在的差别。但是传统和环境的影响，在任何大一点的人类团体中，最能够让这些品德保持高、低或平均水平。当我们日常交往的人们用冷漠的口气谈到危险，并且在它们面前保持冷静和沉着时，我们通常对危险，或对某些类型的危险态度冷漠。许多山民和水手在本性上是胆怯的，然而他们在面对悬崖和海上的风暴时，都保持了镇静。正因为如此，习惯战争的民族和阶级在最高程度上保持了军事技能。

这一点是真的，甚至当通常不熟悉武器的民族和社会阶级在组成他们的个人被变成以勇气和胆量为传统的组织的成员时，当——如果一个人可以使用这种隐喻——他们被投入对人类的考验中，而这种考

验沉重负荷在他们性格深处的情感上时，他们会很快获得军事技能。穆罕默德二世[206]主要从男孩中招收他可怕的禁卫军，这些男孩是从衰败的拜占廷国家[207]的希腊人中被绑架的。非常受人轻视的埃及农夫数百年来不习惯于战争，并且惯于在压迫者的皮鞭下保持温顺和无助，但是当迈罕麦德·阿里[208]把他们送进土耳其或者阿尔巴尼亚军团中时，他们变成了好战士。法国贵族则长期享有勇敢的盛名，而到18世纪末期，法国资产阶级还不具备同样的素质。然而，共和国和帝国的战争证明了大自然已经把勇气一致地给予了所有法国居民。尽管指挥的天赋被认为是贵族特有的特权，无产阶级和资产阶级还是提供了杰出的战士以及优秀的军官。“社会阶级方面的不同，在很大程度上依赖于种族祖先”，贡普洛维奇的这个理论最少要求一些证据。许多相反的事例很容易让人想到这一明显的事实，即同一家庭中的成员经常属于具有巨大差异的各个社会阶级。

8.最后，如果我们遵循那些人的主意，坚持遗传性原则在形成统治阶级中独一无二的作用，我们将被引导得出一个结论，它在某种程度上类似进化论原则引导我们得出的结论：人类政治的历史应该比它现在的样子简单得多。如果统治阶级真的属于一个不同的种族，或者如果适合于它进行统治的素质主要是通过有机的遗传作用，那么就会很难看到，一旦统治阶级形成，它还会衰落和失去权力。一个种族独特的素质是非常顽强的。根据进化的理论，父母身上获得的能力在他们孩子身上是天生的，并且随着时代更替，它们应该不断被加强。因此统治阶级的后代应该变得越来越适合进行统治，而其它阶级应该看到他们挑战或者取代统治阶级的机会越来越渺茫。现在通常的经验足以使人相信，情况不是这样的。

我们所看到的是，只要政治力量的平衡发生转变——也就是当人们感到需要不同于旧有力量的势力统治国家时，当旧有的力量因而丧失了它们的重要性，或者当权力分配发生变化时——那时统治阶级得以建立的方式也会变化。如果一个新的财富源泉在社会中发展起来，如果知识的实际重要性得以增长，如果旧的宗教衰落或者新的宗教产生，如果一个新的思潮扩展开来，那么统治阶级中就会发生广泛的混乱。人们的确可以说，文明人的整个历史可以归结为占主导地位的成分独霸政治权力、并把它传之子孙的倾向，与旧的势力解体和新力量出生的倾向之间的冲突；在上层阶级和下层阶级的一定成分中，这种冲突产生了永无休止的对权力的认可与对其进行渗透之间的冲突。当统治阶级不再寻找施展才能以获得权力的机会，当他们无法再提供他们曾经提供的社会服务，或者当他们的能力和提供的服务在其生存的社会环境中失去重要性，他们就不可避免地衰落了。这样，当罗马贵族阶级不再是军队高级军官的惟一来源时，他们衰落了。因此，当威

尼斯贵族不再指挥军舰，并把他们一生的大部分时间用于航海、贸易和作战时，他们也衰落了。

在无机的自然中，我们可以看一看空气的例子。其中惯性的力量产生了静止的趋势，它与由于热量分配不均产生的变化趋势总处于矛盾中。这两种趋势在我们星球上的各个地方轮流占上风，时而风和日丽，时而雷雨交加。人类社会的情形非常类似，时而那种产生封闭、静止和僵化的统治阶级的倾向占了上风，时而产生或多或少变化的统治阶级的倾向又获得成功。

我们认为静止的东方社会实际上并不总是如此，否则的话，如我们指出的那样，它们就无法取得文明的进步。东方文明的进步留下了许多无可辩驳的证据。更精确地讲，我们开始了解它们时，它们的政治力量和政治阶级正处于僵化阶段。同样的事情发生在我们称之为高龄的社会，在这些社会中，宗教信仰、科学知识的生产和分配财富的方法多少世纪以来一直没有经历剧烈的变化，它们也没有在日常生活中被外来的物质和知识无可争议的权力所打乱。权力因此而被永远驻留在某些家庭，该社会的各个层次普遍具有了停滞的倾向。

因而在印度，我们看到在佛教被镇压后，等级制度得到了防护。希腊人在古代埃及发现了世袭的等级制度，但是我们知道在埃及文明的伟大和复兴的阶段，政治职位和社会地位不是世袭的。我们拥有一份埃及文件，描述希克索斯王朝[209]扩张阶段一个高级军官的生活。他以一个普通士兵的身份开始其戎马生涯。其它文献显示了同一个人连续担任军职、文职和教会职务。[210]

一个最为人知的、也许是最重要的社会倾向走向僵化的例子，是罗马历史上曾经被称为低帝国[211]的阶段。这时，经历了若干几乎完全静止的世纪，两个阶级的分化越来越明显，其中一个由大地主和高官组成，另一个是奴隶、农民和城市平民。更显著的是公共官职和社会地位通过习俗，而不是通过法律变成世袭的，这一倾向在上面提到的阶段迅速普及。[212]

另一方面，在一个国家的历史上可能发生这种情况：与外国人的贸易、武装移民、新发现、战争等创造了新的贫困和财富，传播了从前不为人了解的知识，或者引起了新的道德、知识和宗教潮流的渗透。或者——作为这种渗透的结果，或者通过一个缓慢的内部增长的过程，或者由于两个因素共同作用——可能再次发生的是：一种新的学问兴起了，或者长期被遗忘的旧有学问中的某些成分重新适合人们的口味，以至于新的观点和信仰走上前台，扰乱了奠定大众服从的原有知识习惯。统治阶级可能也会被外国入侵所征服、或者全部或部分

被毁灭；或者，当上面提到的情况出现时，它可能是被具有强大的新鲜政治力量的新生社会成分夺走权力。那么，自然会出现一个变革的阶段，或者如果人们喜欢的话，可以称为革命阶段，其间个人的能力得以自由发挥，某些更富有热情、更有精力、更无畏或者仅仅是比别人更狡猾的个人，从社会阶梯的底部上升到了最顶端的地位。

一旦这种运动开始，它就不能被立刻停止。人们从默默无闻起步终至显赫的例子，燃起了新的野心、新的贪欲、新的活力，并且这种统治阶级的成分更新富有活力地得以延续，直到长时间的社会稳定显示出它重新消歇下来。我们几乎不用提起处于这种更替阶段国家的例子。在我们的时代提到这一点是多余的。统治阶级迅速的重组在最近被殖民的国家是一个经常和显著的现象。在这种情况下开始社会生活，没有现成的统治阶级，并且在形成统治阶级的过程中，加入非常容易。对土地和其它生产机构的垄断如果不是完全不可能的话，至少也比任何时候都更难了。这就是为什么至少在某些阶段期间希腊殖民地为所有希腊人的能力和事业提供了广泛出路。这就是在对新土地的殖民持续整个19世纪的美国，个人从一无所有开始到获得了声望和财富的例子仍然非常多的原因——所有这些都助长了该国人民形成一种幻想：民主是一个事实。

现在假定有一个社会逐渐从动荡的状态安定下来。由于人类的心理倾向总是同样的，那些属于统治阶级的人就开始获得团体精神。他们会变得越来越排外，也越来越好地掌握某些技艺，从而独占那些对他们有利的素质和能力；这些素质和能力是获得权力和持有它必需的。接着，本质上是保守的势力终于出现了，这是习惯的力量。许多人顺从低下的地位，而某些特权家族或阶级的成员逐渐相信他们具有绝对的权利，可以占据高级地位和发号施令。

一个慈善家一定忍不住追问，在社会稳定和成形的阶段，当每个人几乎都注定保持他出生时的社会地位时，或者在相反的更新和革命阶段，每个人都可以窥视最高的等级，而一些人获得了这些等级时，人类是否更幸福——或者较少不幸。这种探询难以进行。要回答它必须考虑许多条件和例外，并且可能总是受观察者个人喜恶所影响。因此我们将小心地不去自己作答。除此以外，即使我们能够得出一个不可辩驳的结论，它也很少有实用价值。因为令人悲伤的事实是哲学家们所说的自由意志——换句话说，个人自发的选择——迄今为止对促进上面所提到的历史阶段的结束或者开端如果还有一点影响的话，也已经变得非常微弱，并且可能永远如此。

第三章 封建和官僚制度[213]

1.正如我们刚才看到的，在人口众多并且已经达到一定文明水平的社会，统治阶级不是仅仅通过已经拥有权力这一事实来使其权力正当化，而是试图为之寻找一个道德与法律基础，把它表现为人们通常认可和接受的原则与信仰的逻辑的和必然的结果。因此，如果一个社会深深地浸润于基督教精神中，政治阶级将通过国王进行统治，而反过来，国王进行统治则因为他是上帝施以涂油礼[214]的人。同样，在信仰伊斯兰教的社会，政治权威直接通过哈里发或阿訇或先知，或者以某些被哈里发默许或明确授权的人的名义被加以实施。中国官员统治国家因为他们被认定为天子意志的解释者，而天子已经从上天那里接受了训令，让他像父亲一样，而且按照儒家的道德统治百姓。罗马帝国复杂的民事和军事等级制度依赖于皇帝的意志，而皇帝至少到戴克里先时代还通过一种法律虚拟从人民那里接受统治帝国的委任。在美国，议员、地方长官和政府官员直接或间接地从投票人的选举中产生，这种选举被认为是全体美国人民至高无上意志的表达。

政治阶级的权力所依赖的这种法律和道德基础或者原则，我们在其它地方称作“政治模式”，此处我们仍然这样叫它（法律哲学的研究者通常把它叫做主权原则[215]）。在两个或更多个不同的社会里，政治模式几乎不会相同；而且只是在表述它们的人们具有同种类型（或者——用我们很快将界定的“表达”一词——属于同种社会形态）的文明时，两个或更多个政治模式才出现基本的或者明显的类似性。根据民族间文明的水平，在这些民族中流行的政治模式可能建立在超自然的信仰或概念之上，如果这些概念不是符合实证的实在的话，它们至少看起来是合理的。我们将不会说它们在哪一种情况中符合科学真理。一个尽责的观察者不得不承认，如果说，没有人曾经看到上帝给某些人或者家族授权的真实文件，让他们代表他统治人民，那么也同样不能主张，普选通常是人民意志的表达，或者大多数人民意志的表达，不论在这种普选中选举权是多么自由。

然而，这不意味着政治模式仅仅是一些骗术，被精明地发明出来以蒙骗大众服从。任何以这种眼光看待它们的人都将陷入严重的错误。事实是它们满足了人类社会本性中的真正需要。这种需要可以被普遍感受到，即统治和了解被统治不是根基于单纯的物质基础或者知识权力，而是根基于道德原则，它毫无疑问具有实践的和真实的重要性。

斯宾塞写到，国王的君权神授理论是过去时代的主要迷信，被选举的大会具有神圣权利是我们时代的主要迷信。这种见解不能被说成完全错误，但是肯定它没有考虑或者细想到这一问题的全部方面。我们有进一步的必要看一看，是否一个社会在没有任何一种“主要迷信”也可以组织在一起——是否一种普遍的幻觉不是一种社会势力，可以有力地巩固政治组织并且统一民族，甚至整个文明。

2.人类被分成各种社会集团，每一个都通过自己特有的信仰、情感、习惯和兴趣与其它相区别。属于每个这样集团的个人通过对兄弟关系的意识集合在一起，通过多少是对立的和相互排斥的情感与倾向与其它集团分隔。如我们已经指出的，政治规则必须根基于社会集团现行的特殊信仰和强烈的情感中，或者至少根基于这个集团中掌握政治优势的那部分人的信仰与情感中。

这种现象——存在着社会集团，每一个社会集团都独具特点，这些特点经常被认为比起别的集团具有绝对的优势（如维科谈到的民族自负）——已经被许多作家在处理民族性的原则时所认识到并加以研究，特别是现代学者。例如，贡普洛维奇就指出了它在政治科学或者你所愿意称之为的社会学中的重要性。贡普洛维奇使用的词——种群性——主要意味着在互相分离的社会集团形成过程中，人种因素、血缘和种族的几乎绝对的优越性，这种用法与他一贯的基本观念相一致[216]。如果这个词不意味着这些，我们应该相当情愿地采用“种群性”这个词来指明民族的这种现象。我们认为，在许多原始文明中，血缘的一致性不如对这种一致性的信仰——如贡普洛维奇自己指出的，对共同祖先的信仰经常在社会类型已经形成后出现——更能帮助凝聚一个团体的成员。但是我们也认为，某些现代人类学和语言学的学说已经帮助唤醒了社会集团之间的、或者一个集团内部不同成分之间的憎恶，这种憎恶把种族的不同仅仅当成一个借口。还有，实际上在集团或者社会类型的形成过程中，除了多少被确定的种族亲善性因素之外，还有许多其它因素——例如，语言、宗教和利益的一致性，以及因地理环境产生的频繁交往。没有必要把所有这些因素在一篇文章中同时展现出来，因为历史的共同性——一种多少世纪在一起的生活、具有同一的或者相似的经验，它产生了类似的道德和知识习惯、以及类似的情感和记忆——经常成为社会类型有意识的发展过程中的首要因素。[217]

按照我们以前用过的隐喻，一种形态一旦形成，就会有一个坩锅把所有加入这个社会中的个人变成一块合金。不论把这个坩埚叫做暗示、模仿或拟态，或者仅仅简单地把它叫做教育。一个人总是根据他的生活环境而感受、相信、喜爱和憎恨。我们是基督教徒或者犹太教

徒、是伊斯兰教徒或者佛教徒、是法国人或者意大利人，这仅仅因为这些人是我们生于其中、长于其中的人们，只有极少情况例外。[218]

3.在历史的曙光初现之时，这些文明民族中的每一个都几乎是野蛮的沙漠中的绿洲，因此，各种文明或者仅有极少的机会交往，或者根本互不联络。古代埃及在早期王朝时，以及中国在晚近得多的时候就是这种情况。在这些情况下，很自然地，每一个社会类型都有一种绝对的独创性，它几乎没有被外来世界的渗透与影响所动摇[219]。尽管这种隔离状态一定加强了每一种文明类型巩固为单一政治机体的倾向，但这种倾向在早期仅仅是零星地流行起来。根据刚才提到的例子：中国在孔子的时代，分裂成许多准独立的封建诸侯国；而在埃及，各种各样的希克[220]，即总督，或隔离的省经常获得完全的独立，有时北埃及和南埃及也是分隔的王国。

后来，在诸如希腊那样高度发达和非常复杂的文明中，我们看到一种相反的趋势更有力地展现出来，这种趋势就社会类型而言就是把它分成许多单独的、几乎总是对立的政治组织。一个或另一个希腊城邦加之于其他希腊人民的霸权与我们现代所认为的政治统一相距甚远；而且雅典、斯巴达，以及后来的马其顿以一种永久有效的形式建立这种霸权的企图从未成功。

诸古代民族独具的特点、以及文明的一般特点，是一个民族的生存和政治组织所根基的整个观念和信仰体系的单纯性和统一性，我们有时称这种文明的一般特点为原始的，因为外来因素几乎不能对其施加任何影响。在古代民族中，政治模式不仅依赖于宗教，而且与其完全同一。他们的上帝主要是一个民族神，是特定的领土和人民的保护者，是这个政治组织的支点。只有在一个民族的上帝足够强大，可以维护它的成员时，这个民族才能生存。反过来说，只有在这个民族足够强大时，这个上帝才能生存。

古代希伯莱人是根据上面描述的体系组织起来的最有名的例子。然而，我们绝不能认为以色列和犹太诸王国是一个在他们繁荣时期的例外情况[221]。耶和华在耶路撒冷扮演的角色由基抹在摩押、马杜克（又称作Merodach）在巴比伦、阿舒尔在尼尼威、阿蒙神在底比斯[222]所扮演。正如以色列的神命令扫罗、大卫和所罗门[223]与阿蒙耐特人[224]与腓力斯人苦战到最后，阿蒙神也命令埃及的法老们粉碎了从东部到西部的野蛮人，阿舒尔同样激励尼尼威的国王清除所有外国人，确保他们的胜利。亚述的使者拉伯沙基对聚集在耶路撒冷城墙外的犹太人所说的话表明了上面提到的概念。[225]“服从我的上帝”，他争辩道，“因为正如其它的神没有办法从亚述征服者手中拯救它们的臣民一样，耶和华也没有能力拯救你们。”换句话说，耶和华是一个

神，但是他的力量比阿舒尔差，因为阿舒尔保佑的民族已经征服了其它民族。人们传说大马士革的叙利亚人曾经避免在丛山中与以色列的国王们作战，因为他们相信，耶和华比起他们的神来更善于在山地作战。[226]

但是相对文明的民族之间的接触逐渐地频繁起来。广袤的帝国建立起来了，这些帝国总是建立在被征服民族完全被融合和毁灭的基础上。征服者经常满足于征服他们。在这些例子中，胜利者经常发现承认被征服者的神很明智。征服巴比伦的亚述诸国王对马杜克给予了敬意，居鲁士似乎同样如此。亚历山大大帝给阿蒙神献了祭物，并且通常对所有被征服民族的神都如此。罗马人把所有被征服民族的神坻请进了他们的万神殿。在历史上这段时期，长期的和平间隔、以及随着伟大政治组织的建立出现的敌对民族间暂时偃旗息鼓，为一个相对晚近的现象——即主要宗教的兴起——准备了条件。这种宗教是人道主义的（humanitarian）、普世的，且没有种族、语言和政体的区分，它尝试着把其影响无差别地扩展到全世界。

4.佛教、基督教和伊斯兰教是迄今为止在历史上出现的三种主要的人道主义宗教[227]。它们中的每一种都拥有一整套教义，这种教义基础在佛教中主要是形而上学的，而在基督教和伊斯兰教中则主要是教条主义的。它们中的每一种宗教都宣称它们的教义包含了绝对的真理，并且它们提供了值得信赖和不会错误的方法，指导人们在此生中得到福利，在来生得到解救。共同接受这些宗教之一，提供了紧密的纽带，可以把不同种族和操不同语言的人们联系起来。它使这些人们用共同的和独特的方式看待道德和生活，而且，不仅如此，它还塑造了共同的政治习俗和私人习惯，这些习俗和习惯独有的性质形成了一种具有显著特点的现实社会类型，这些特点如此深远，以至于无法消除。从这些主要宗教出现之日起，在社会类型和以前稀稀落落存在的国家类型之间就出现了一个清晰的分界。过去曾经有埃及、卡尔迪亚和希腊文明，但是没有基督教或者伊斯兰教文明——换句话说，过去没有这样的民族聚合体，这些民族的语言、种族都不同，并被分成许多政治组织，但是它们仍然被共同的信仰、情感和文化维系在一起。

在所有宗教中，伊斯兰教也许是给其信徒，或者说给生于伊斯兰教紧密控制的社会中的成员留下最深烙印的宗教。基督教，以及犹太教，一直具有很强的适应形式，可以根据特定的类型改变人类精神这块柔软的泥土。佛教的影响更为柔和，但同样有效。

然而，需要指出的是，如果主要的宗教，连同它们紧密编织的教条和强有力组织起来的教阶制度，确实用兄弟情谊把共同信仰者连接在一起，并且把他们吸收进同一种类型，这些宗教在怀有不同信仰的

人们中间就会成为一种有力的令人疏远的力量。它们在民族中间创造了几乎不可逾越的鸿沟，而这些民族可能在种族、语言上非常相近，并且居住在邻近地区甚至在一国之中。宗教上的差异使得居住在巴尔干半岛上的各民族不可能融合，印度也出现这种情况。在印度，如我们所知，现在流行的宗教是伊斯兰教和婆罗门教。后者是非人道主义的宗教，但是组织极为严密。细微的规则导致不同种姓的人们虽然互相混合却极少接触。因此，种姓制度成为一种强大的令人疏远的力量，极大地阻碍了朝向社会同化的骚动力。

罗马人表现出来的同化被征服民族的技巧令人惊异，这种同化要面对种族、语言和文明程度不同所带来的巨大障碍。要不是他们遇到了敌对、排外和极有组织的宗教，罗马人就可能做得非常成功。尽管高卢和不列颠的德鲁伊教的组织形式非常初级，它仍然造成了相当程度的阻碍。犹太人可以被杀和被流放，但是他们从不被同化。在北非，罗马人成功地把现代摩尔人、阿拉伯人和卡拜尔人[228]的祖先拉丁化了，并把他们纳入它自己的文明，至少在一定程度上如此；但是它不需要像我们时代的法国人和意大利人那样要对付伊斯兰教。朱古达[229]和塔克法里纳斯不需要像我们时代的阿卜杜卡迪尔和布—马扎[230]那样付诸宗教情感。正如卡拉姆津[231]非常恰当指出的那样，基督教把长期处于蒙古人支配的莫斯科从完全亚洲化中解救出来。另一方面，尽管俄国人反过来是有效的同化者，并且尽管在白俄地区芬兰人和蒙古人在很大程度上与斯拉夫人混血，喀山的信奉伊斯兰77教的鞑靼人、克里米亚的阿斯特拉罕人[232]部落却没有被俄罗斯人吸收。他们或者是迁徙而去，或者留在那里成为一个孤立的，更确切地讲，是臣服的民族，但是他们与其他俄罗斯人有鲜明的区别。[233]（中国）天朝的后代相当成功地吸收了南方各省种族和语言上都不同的居民，但是他们无法成功地同化回族人，后者是突厥人的后代，已经在中国本土的西北省份居住了上千年。这些人已经采用了中国的语言，外表也类似中国人，他们与中国人居住在同一个城市中，但是通过伊斯兰教保持精神上的隔离。他们的祖先穿越长城之前就已经信仰伊斯兰教了。这里提到的突厥人在唐朝就居住在陕西和甘肃等省份，聚居在那里阻挡吐蕃人的入侵。1861年，穆斯林和他们的佛教乡亲之间长期存在的彼此憎恨引发了一场可怕的叛乱，在这场暴乱中穆斯林向佛教徒发起了一场灭绝战争。上面提到的省份被弄得人烟荒芜，之后内战越过长城，局限在喀什。直到1877年，当伊斯兰领袖阿古柏伯克[234]被暗杀后，战争才中止。

5.随着主要的普世宗教的出现，人类历史被新的因素复杂化了。我们已经看到，甚至在这些宗教出现之前，尽管一种社会类型倾向于统一，它仍然可能分裂成不同的政治体系。随着主要宗教的出现，这

样的事实变得普遍起来，也更加不可避免，而且还为一种现象的出现准备了条件，就欧洲来说，这就是教会和国家的冲突。

这种复杂情况主要是由于某种社会类型趋于稳定的倾向被另一个强大得多的力量所阻碍。尽管各种政治组织试图通过流行宗教的教条使自己的存在正当化，宗教却总是试图控制政治权力，并且使自己等同于政治权力，以使后者成为达到自己目的的工具和宣传手段。

在伊斯兰教国家，宗教和政治取得了最紧密的统一。伊斯兰教国家的头领几乎总是某个教系的大主教，或从大主教手中接受统治权。在过去的年代，这种授权经常是一个空洞的形式，已经被剥夺了世俗权力的哈里发很难抵触给有权势者授予统治权。在巴格达的阿拔斯王朝[235]衰落和奥托曼帝国兴起的间隔期，穆斯林的狂热远不如今日这样强烈。对伊斯兰教国家稍有了解的人也会同意这一点。在中世纪，穆斯林们是萨桑王朝时代[236]波斯文明的继承者，由于他们熟读希腊作家的著述，远没有同一时期的基督教徒充满偏见。[237]而且，可以肯定的是，在伊斯兰世界中几乎每一次革命，几乎每一个国家的诞生都伴随一次新的教会分裂，并且被这种分裂正当化。穆拉比人[238]和穆瓦希德人[239]的帝国兴起时就是这种情况；19世纪瓦哈比[240]起义和由奥姆杜尔曼人的马赫迪[241]领导的叛乱发生时也都出现了这种情况。

在中国，佛教驯服地得到国家保护。国家承认和培育佛教的信条，用它来表示对真正相信它的下层百姓的尊重。直到几年前，在西藏、蒙古和中国其它省份的佛教徒中享有至高权力的大喇嘛，还谨慎地遵循驻拉萨的中国官员的建议。分布在中国更广泛区域的和尚没有集中的组织——在某种程度上他们是佛教的新教徒[242]。政府容忍它们，并且经常在佛教仪式中布施一定数量的金钱以表示对这一流行信仰的尊重。中国的上层阶级遵循孔子不可知论的实证主义，它与一种形式模糊的有神论没有明显的区别。日本容忍同样的宗教，但是政府最近试图重新激活古代民族性的神道仪式。

在欧洲，各种基督教教派碰到了很不相同的情形。在俄国，沙皇是正教的首领，教会权威与国家政权合二为一。在一个忠诚的俄国人看来，沙皇的好臣民必须是希腊东正教的信徒。[243]在新教国家，主流教派也常常多少有些官方特点。自从罗马帝国覆灭后，天主教会有了更大的独立。在中世纪它热望控制所有进入天主教势力范围国家的世俗政权，曾经有一个时期，教皇可以合理地指望伟大的天主教事业即将实现，可以把所有基督教徒——换句话说，整个社会类型——统一在或多或少是他直接的影响下。现在教皇作出了妥协，与世俗政权相互支持。也有一些国家教皇与世俗政权公开冲突。

但是，其臣民追随一种普世宗教、或者被分成一种普世宗教不同教派的信徒的政治组织必须有自己的法律和道德基础，统治阶级的立场有赖于此。因此，这一基础必须被建立于民族感情、或者长期的独立传统、或者历史记忆、或者对一个王朝多年的效忠——简而言之，建立于自己特有的某种东西之上。可以说，像一般的人道主义崇拜一样，还需要有一种某种程度上的民族崇拜，这种信仰与人道主义崇拜能够令人满意地调和或者协作。同样的个人经常同时遵守两种崇拜形式，因为人类并不总是严格地遵守各种启发他们行为的原则。在现实中，一个人可能是一个好的天主教徒，同时也是一个好的德国人，或好的意大利人、法国人，或是新教国家的忠实臣民，或是一个官方反对教权的共和国的好公民。有时，如同在旧意大利经常发生的那样，一个人可以同时是一个爱国者，又是一个社会主义者，尽管社会主义像天主教教义一样，在实质上反对民族特殊性。然而，只有当情感不特别强烈时，这些妥协才能发生。从严格一致的观点看，18世纪的英国人这样想是正确的：既然国王是国教会的领袖，而每一个天主教徒必须首先服从教皇，一个好的天主教徒就无法成为一个好的英国人。

当激发普遍性的教条或者教义与支持民族特殊性的情感和传统之间，多多少少有些隐蔽的冲突时，真正根本的情况是：这些情感和传统会更有活力，它们与许多物质利益联系在一起，而且统治阶级中相当一部分会强烈地浸润于这些情感和传统中，并传播它们，使之在大众中保持活力。此外，如果统治阶级中的这一因素得到合理的组织，它就可以抵抗它所统治社会中出现的所有宗教的或教条的思潮。但是如果这种情感是冷淡的，如果它的道德和知识力量较为微弱，如果它的组织有缺陷，那么宗教的和教条的潮流就会流行，国家就会最终成为某种普世宗教或者教条——例如天主教教义或者社会民主主义——的玩物。

6.在我们进一步讨论之前，稍加留意两种形式可能是明智的。我认为，所有政治组织都可以被分成封建的和官僚的这两种形式。

应该指出，这种分类不是基于本质的、不变的标准。我们不认为有任何心理法则是两种类型中的一种特有的，而不见容于另一种。相反，在我们看来，两种类型只是一个单独的恒常倾向的不同表述、不同阶段，按此倾向，当人类社会的规模变大、并在文明上得以完善时，它的政治组织就不会再简单，或更好地如有人所说，会越来越复杂。从总体上来说，文明程度在政治组织发展这方面比在规模上更重要，因为在实际情况中，一个看似很大的国家可能被封建化地组织起来[244]。因此，实际上，一个官僚制国家正是一个在组织上更先进和发达、也更加复杂的封建国家，而一个封建国家可能曾经是一个在文

明上衰落的官僚制社会，它转而寻找更简单、更原始的政治组织，并且可能在这一过程中分崩离析。

我们所说的“封建国家”指的是这样的政治组织，其中一个社会的所有职能——经济的、司法的、行政的和军事的——被同样的一些个人所执行，而同时国家是由小规模的社会集合体组成，每一个集合体拥有自给自足所需要的所有机构。中世纪的欧洲为这种组织类型提供了最好的例子——这就是为什么我们选择“封建”一词称呼它的原因；但是当人们阅读其它民族的历史，或浏览我们时代旅行者的记述时，他们可以很容易地发现这种类型广为传播。正如中世纪的男爵同时是土地所有者、军队指挥者、以及他封地上的法官与行政长官一样，阿比西尼亚的王公也是如此支配司法、命令军队和收税——或者不如说从农民那里掠夺基本生活用品之外的所有东西。在古埃及的某些阶段，希克、也就是地方长官负责维修水渠、监督农业、管理司法、征收贡赋及指挥他的战士。在较早的阶段以及在一些较为晚近的王朝，情况尤其如此。不能忘记古埃及历时3，000多年，尽管它具有所谓的东方的固定性，这段时间还是足够让它经历封建主义和官僚政体的多次反复变化。同样的情况发生在印加帝国[245]统治下的秘鲁，当地的库拉卡[246]是村庄的头领，具有管理集体农业财产、行使司法权和在太阳之子[247]的要求下指挥该村庄所派遣军队的权力。中国同样经历了一个封建阶段，而在日本，这种组织类型持续到16世纪末期，直到1868年革命后，它的残存痕迹还没有消失。阿富汗仍然以封建制度进行组织，欧洲人征服时的印度在很大程度上也如此。我们到现在也许可以说，每一个主要的社会必须经历一次或多次封建阶段。

有时，负责其它社会活动的领导人也行使宗教职能。在欧洲中世纪，当修道院或者主教是领地的所有人时，就是这种情况。而且，甚至当土地这一低级文明社会最独一无二的财富源泉在法律上不是进行统治阶级的绝对财产时，仍然可能存在一种封建秩序。甚至就算耕作者在法律上不是仆从或奴隶，或者实际上他们是所耕作土地的所有者，地方官员和他的仆从也有全部权利索取贡赋和劳役，他们只会留给耕作者维持生存必不可少的物资。

甚至那些财富生产不是依赖于农业而是商业和工业的较小政治单位，有时也明显地显露出封建特征，展现了政治和经济权力集中于同一些人这一封建特点。中世纪城市公国的政治头目同时是手工或贸易行会的首领。推罗和西顿[248]的商人，像热那亚和威尼斯、不莱梅和汉堡[249]的商人一样，经营银行、主管在野蛮国度设立的贸易驿站、指挥时而商用时而用于作战的船只，并且管理他们的城市。这就是当时海上商业城市的情况。在进行这种活动时，那些指挥船只的人很愿

意把他的商业职能与政治和军事领导权结合起来。在其它地方，例如佛罗伦萨，很大一部分的城市财富来自工业和银行，统治阶级很快丧失了他们的好战习性和对军队的指挥。雅典大公被驱逐[250]直到美第奇[251]时代之间佛罗伦萨商业寡头麻烦的生涯，可能部分是因为这种情况。1325年发生了佛罗伦萨的贵族和有钱商人希望的最后一次cavallate（意大利语：骑兵出征），或称之为军事远征。[252]

7.在官僚制国家，并非所有职能都集中于官僚机构并由它来行使。人们可能会说历史上迄今为止还没有这种例子。我们相信，这种社会组织类型的主要特点在于，它的中央政权总是通过税收征集了相当部分的社会财富，并把它首先用于维持军事组织，然后供养数量庞大的公职人员。行使公职并从中央政府或者其地方机构接受薪水的官员数量越多，一个社会就越是官僚化。

在一个官僚制国家，政府职能的专业化程度总是比封建国家高。最初和最基本的职能分化是从军事成分中分离出了行政和司法权。进而，官僚制国家在行政和军事服务的各个级别确保了更大的纪律性。要明白这意味着什么，读者只要比较中世纪的伯爵和现代法国或者意大利的长官或者一个军队将领。中世纪的伯爵被武装扈从和诸侯包围着，这些人多少世纪以来依附于他的家族，并靠他土地上的收成养活；而一位现代官员可能被一个电报突然夺去权力甚至薪水。因此，如果各种社会团体要被组织起来，依附和服从于一个单独的力量，封建国家就要求位居社会阶梯顶层的一个人、或者一些人具有更多活力，更大意义的政治才能，否则这些社会团体就会倾向于解体或者自治。一个有影响力的领导人死去时，一个封建国家自身的权力也走向终结，这种情况总是千真万确的。只有主要伦理的一致性——即存在一个明晰的社会类型——可以经常拯救一个用封建方式组织起来的民族。没有什么比基督教更能把阿比西尼亚部落在包围他们的异教徒和伊斯兰教众中间团结在一起，使他们保持了2，000余年的自治。[253]但是当疏远的力量比较微弱时，或者当一个封建国家与组织更健全的民族接触时，这样一个民族可能非常容易被融合，并在频繁的阶段性危机中消失，而中央政权不可避免会遇到这些危机——我们立刻想起了波兰的例子。另一方面，最高首脑的个人素质对一个官僚制国家的命运影响甚微。即使一个官僚化组织起来的社会抛弃了一个旧有模式而采纳了一个新模式，或者即使它对其社会类型进行深刻的调整，这个社会仍然可以保持自由。在西方，它经历了历时一个半世纪接纳基督教的过程，在东方甚至长达11个世纪。因此我们的现代国家几乎都是在此时或彼时从政府的君权神授模式转向议会制。

8.官僚制组织并不总是像人们平常所说的那样是中央集权的。在

很多时候，官僚建制（bureaucratization）与非常自由的省份自治互相协调，如中国，18个严格属于汉人的省份保有广泛的自治权，每个省的省会几乎处理了全省的各种事务。[254]

欧洲文明的国度——甚至它们中集权程度最弱的国家——都是官僚制的。如我们已经指出的，官僚制组织的首要特点是它的军事职位及其它数量较多的公职，都由拿工资的雇员来担任。不论工资是否仅由中央政府支付，还是部分来自多少受中央控制的地方政府，这一细节并不如人们经常推想的那样重要。每一个极小的政治体都不乏这样的历史，这些组织在人类活动的每一分支都以官僚组织体系的最粗陋形式或干脆什么都没有用，就完成了各种极为耗费能量的奇迹。人们可以回忆古希腊城邦和意大利中世纪城市共和国的例子。但是当涉及那些疆域广阔、人口数以亿计的人类组织时，任何缺乏官僚组织的国家，看来都不能在单一的推动力之下统一经济权力、道德和知识能量等巨大财富。利用这些财富，统治阶级可以在一定程度上改变一个社会的内部条件，使其在国境之外仍然发挥有效和强大的影响力。在封建组织之下，统治阶级中的某些成员施加于被统治阶级成员身上的权威，多多少少，可能更加直接、更具有压迫性和独断性。在一个官僚组织管理之下的社会中，统治阶级作为一个整体对社会的影响力比个别的领导人要大。

埃及在第十七和十八王朝的黄金时代被官僚化了，当时法老们的文明经历了最光辉的一个复兴阶段，而且埃及军队也把他们的征服行动从青尼罗河推进到高加索的山脚下。在古埃及，如同在中国一样，人们不知道贵重金属的造币技术。因此，税收是以实物征集，并以贵重金属进行估价，这些金属要秤出重量。这一点并非官僚政体行使职能微不足道的障碍，但通过非常复杂和详细的记帐人们克服了这种困难。还有一点很有意思，就是社会地位相同，人的心理就是也总是相同，甚至在很小的方面，这一点各个时代都一样。那些年代留存下来的信函显示出埃及官员详细描写了他们远在叙利亚驻军营地的艰苦，小官员厌倦他们在外省小镇的生活，恳求上司把他们调到华美的首都。在任何现代欧洲政府的任何部门都可以找到这些信件。

罗马帝国是一个高度官僚化的国家，它健全的社会组织能够在古代世界的广大范围传播希腊—罗马文明和意大利的语言，并且完成社会同化这项最艰苦的工作。另一个官僚体制的国家是沙皇俄国，它虽有许多内部缺陷，但仍有很大活力，可以扩张到亚洲最遥远的地方。

尽管有这些例子，以及其它不多几个人们容易想起来的例子，我们不应该忘记已经提到的一个重要事实，即历史没有提供在主要社会中所有人类活动都被官僚化的例子。这可能是社会法则巨大的复杂性

的迹象之一，因为当一种类型的政治组织在恰当时机应用时，可能产生好的结果，但是当其普遍化和系统化之后，就变得无法实行，坏处颇多。司法得到了相当普遍的官僚化，公共管理也如此。拿破仑一世作为伟大的官僚制度构建者，成功地把教育甚至天主教教士制度官僚化了。我们经常看到官僚机构修建道路、运河、铁路和所有促进财富生产的公共工作。但是我们从来没有看到生产自身变得官僚化起来。看起来好像非常重要的社会活动领域，诸如许多其它领域一样，在官僚制度之下运转不灵，个人利润看来比任何政府薪金更有效地促进各阶级成员投入生产。

不仅如此，我们还有相当有力的证据，表明对财富生产和分配的官僚控制的扩展在总体上是致命的。我们此处没有想到保护主义、政府对银行和财政的控制、公共事务的过度开发这些东西的经济弊端。我们只是指出一个公认的事实。在一个官僚体制中，经济生产的经理和个体工人都得到保护，不受强力者的武断掠夺，所有的私人争端都受到严厉压制。人类生命和财富因此相对安全。在一个官僚政体下，生产者交给社会组织一定比例的产品，安心地享受余下的产品。这导致了财富增殖，不论是公有的还是私人的，野蛮国家或组织原始的国家对此闻所未闻。但是不行使经济职能的阶级所吸收和消费的财富数量可能特别大，这或者是因为军事需要，或者是因为官僚政体试图执行太多的职能，或者因为战争或由战争引起的债务。在这些情形下，向财富生产阶级征收的赋税变得过分沉重，以至于个人在这一生产领域挣得的利润显著减少。在这种情况下，生产自身不可避免地衰落。由于财富减少，移民和较高的死亡率减少了贫困阶级的数量，最后随之是整个社会体的枯竭。只要一个官僚制国家衰落，就可以观察到这些现象。古埃及官僚政体发展到极限之后，更为明显的是在罗马帝国衰败的时代，就出现了这些情况。在拉美西斯二世[255]漫长统治的末期，第三期埃及文明开始衰落，税收变得不可忍受，马伯乐、雷诺蒙等人解读出的大量私人文件证明了这一点。我们知道罗马帝国衰落的真正原因是人口和财富的剧减，这反过来又主要是税收过重，以及征收这些赋税的难以想像的贪欲所致。[256]同样，法国在大王（the Great King）漫长统治的末年人口和财富开始减少。在爱好和平的弗勒里枢机主教[257]的统治下情况才趋于好转。

9.关于人类社会政府形式分类，要回答所有我们观点不同的理论和学说，就走得太远了。然而，有两种学说从现在时髦的角度看是如此重要，以至于我们不能忽视它们。我们指的是紧密相关的孔德和斯宾塞的理论。社会和政治科学的大量作家把这两位社会学家的概念当作他们推理和建构体系的基础。

如众所周知，孔德强调人类智力进化的三个阶段：神学阶段、形而上学阶段和实证主义阶段，与之相对应的有三种不同的社会类型：军事的、封建的和工业的。

不需要在这种对人们通常的知识发展过程（intellectual process）的分类中找到什么缺陷。实际上，一个人可能给自己解释在有机的或者无机的宇宙中发生的所有现象，甚至社会现象，他把它们归因于超自然的存在物，或归因于上帝、或者神灵、或者仁慈或邪恶的灵魂的干涉，他把这些神明当作胜利和失败、丰收和饥馑、健康和疾病的主人；如果某人要假定在历史上曾经有这样一个阶段，其中人们完全用这种方式推理，这个阶段就真应该叫做神学阶段。某人可能通过把这些同样的现象归于首要的或者第一的原因解释它们，这种第一因是他的想像、或者对事实肤浅或幻想性的观察的产物，就如同他相信，个人或者国家的命运依赖于行星的运转和天体会合，或者人类身体健康依赖于各种心情的结合，或者国家的财富依赖于它拥有贵重金属的数量。在这种情况中，人们可能被说成处于形而上学的、或者处于先验理论的阶段。最后，人们放弃了发现诸现象的首要原因的努力，而是以严格的观察方法阐明自然法则，各种现象遵循这些法则，因而人们可以利用它们的所有优势。在思想的这一构成阶段，人们可能被说成处于科学的或者实证主义的阶段。

当孔德着手把上述的三个过程归于明确的历史阶段，然后把人类社会分成依此获得的这个或者那个阶段，人们便开始反对他了。所有三种知识发展过程在所有人类社会中都存在，从成熟的国家直到那些可以说现在仍然处于野蛮状态的国家。希腊贡献给我们希波克拉底，罗马有卢克莱修，现代欧洲文明给了我们物理、化学和政治经济学。现代文明发明了望远镜和显微镜，驯服了电力，发现了引起传染病和其它疾病的细菌。然而我们还必须承认在雅典、在古代罗马、在巴黎、在柏林、在伦敦以及在纽约，大多数人过去和现在仍然处于神学阶段，或者最多不过是形而上学阶段。正如在古典时期，人们总是向占卜者和神谕咨询、奉献祭祀用品和相信先兆一样，天启宗教在我们当代人的生活中仍然发挥了重要作用，而且只要在宗教衰弱的地方，我们就会看到唯心论的迷信或者社会民主主义的荒谬形而上学在增长。另一方面，对于在植物上或者一块石头上看到了神灵，或者相信部落中的法师可以呼风唤雨的野蛮人，如果他不拥有一定数量健全的实证性知识，就无法在这个世界上生存。当他研究他逐猎的动物的习性、学习分辨它们的踪迹和利用风向以奇袭和捕获这些动物时，他正是在利用他自己和父辈积累和系统化的观察知识，因而他的行为与合理的科学规定是一致的。[258]

但这不是全部。孔德的三个知识发展过程不只在一个历史时期或者一个民族之中同时发生——用他奇怪的语言讲，就是三个阶段共同存在——而且在个人身上也如此。我们可以举出眼前大量的例子说，这是通常的规则，而与此相反的才是例外。实际上，哪个意大利人不知道某位虔诚的船长呢？他在宗教中信仰卢德的圣女、或庞培的圣母玛利亚[259]的神谕，在政治或者经济中信仰普遍选举权或者阶级斗争，但是当他操纵自己的船只时，就会根据罗盘掌握自己的舵柄，根据风向调整航向。直到两个世纪以前，所有或者绝大多数的内科医生信奉宗教，因此不否认祈祷和向神奉献祭物在治疗疾病时的效果。关于人体不同器官的功能和某种普通药的好处，他们持有各种形而上学信仰，很大一部分是从盖仑[260]和阿拉伯医生那里获得的。但是同时，他们并非没有相当数量的科学知识，这些知识可以追溯到希波克拉底，并且为许多世纪的经验所丰富，可以对有些病例进行理性的治疗。因此在欧洲当古斯塔夫·阿道夫、蒂雷纳和蒙特库科利[261]开始以科学原则作战后很久，人们仍然向上帝祈祷胜利，把感恩的Te Deums（拉丁文：赞美歌）献给他。还有另外一个例子：当色诺芬相信梦是来自神的警告时，他处于完全的神学阶段。至于他关于地球形状和物质组成的观念，我们时代的物理学家和化学家会把它们当作形而上学。但是，在带领他著名的一万军人退却[262]时，他发现有必要保护他的主纵队，这支部队当时正携带着行李车行军，不断受到波斯骑兵的袭击。他以两支轻武装部队保护其侧翼——因而他是在用一个现代战术家根据当时使用的武器、以彻底科学和实证的态度判断出来的原则来指导自己。在《居鲁士教育》（Cyropaedia）[263]中，色诺芬主要是神学的和形而上学的。他在其关于骑马的著作中又转向实证的。关于这个题目，他像任何现代作家那样，是通过研究马的习性写成的。

10.事实是这样的，在这里，如同在许多其它地方，过分简化并不适合于处理人类心理的科学。人是极为复杂的动物，充满矛盾。他的思虑并不总是符合逻辑和前后一致，因此，甚至当他相信和希望上帝将要干涉他的利益时，他也会小心地做好准备——或者换句话说，小心地利用他自己和其他人的智力和经验。可以被加在孔德分类中的一个真正有效的论据是，尽管人类的三种知识发展阶段在所有人类社会中共存，并且可以在构成这些社会的大多数成员身上察觉，它们可能依据情况的不同，分布很不平衡。一个民族可能具有比其它民族更先进的科学知识，在它历史的各个阶段，在科学知识方面它可能取得进步或者衰退；同样确定的是，形而上学的学说或者超自然的信仰通常在科学落后的国家和个体中具有更强的控制力，对它们施加更大的影响力。但是受到这些限制后，孔德的理论就变成了某种特别平常的学说，即一个社会在科学上越进步，它给先验论或者形而上学思维留

下的空间就越小，超自然的东西对它影响也越小。

凯撒写道："Natio est omnium Gallorum admodum dedita religionibus（所有高卢种族都格外投身于宗教仪式）"——属于更文明民族的成员总是对较低文明民族作出这种判断。[264]一个很奇怪的事实是，如果天启宗教的信仰者具有一定的科学训练，他们会小心地不把这个世界上发生的一切事情归因于超自然存在物持续不断的干涉，如同更粗鲁的民族和更无知的个人通常做的那样。

但是孔德这位现代社会学之父的观念看来甚至超出了他为三种知识发展阶段和三类政治组织的平行地位设定的界限，这三种政治组织是军事的、封建的和工业的，第一种与人类社会的婴儿状态相适应，第二种相应于它的青少年，第三种写人类社会的成熟期。

军事职能，换句话说一支在国内和国外为了保卫（或为了侵犯，这要根据人类兴趣、偏见和情感来决定）某个民族的武装力量，迄今为止在所有人类社会中都是必需之物。在政治生活中军事因素优势的大小，部分地依赖于我们已经检查过的因素——依赖于军事因素是不是一支必不可少的和广泛的政治力量，依赖于它在多大程度上被其它因素所平衡——这种优势大小也在部分上依赖于其它因素，我们会在适当时候考虑它们。目前我们看不到孔德坚持建立起来的不可分解的联系的必然性，他把政治生活中军事职能的优势与在知识和道德世界中神学阶段的流行联系起来。我们甚至可以更进一步地说，我们不以任何被证明了的方式思考孔德称之为"军事的"这种组织类型只能在处于初期发展阶段的社会中，或者用现代实证主义的话讲，只能在一个社会的婴儿状态中流行。

在亚历山大之后，希腊社会明显地根据一种现代社会学家称之为"军事的"方式组织起来。在马其顿征服之后，希腊本土的共和国联盟只有非常有限的政治重要性。直到罗马征服为止，它们总是处于埃及、叙利亚、特别是马其顿的伟大希腊化王国的仆从或者附庸地位，而这些王国是建立于军队支持基础上的军事专制主义。然而希腊在这些时期决不是处于婴儿状态，或者神学阶段。代表希腊思想在实证科学方面伟大努力的哲学学派，在那之前不久已经形成，并在当时繁荣兴盛。在凯撒之后的罗马社会中，可以看到同样的情况。当时，依赖于执政官护卫制和罗马军团基础上的帝国专制主义已建立起来了。

当宗教信仰广为传播，一个民族热烈地信赖这些信念时，我们不可避免地发现教士阶层取得了政治优势。这些阶级和军事阶级并不总是同样的，它们也不总是具有同样的情感和兴趣。君主和教会的联盟在神圣同盟[265]之后，在19世纪早期出现在欧洲，因为在当时的情况

中，君主和教会都受到了同样的理性主义和革命潮流的直接威胁。但在这一事件中，人们没有缔结一项可以作为普遍法则的一般性规定，相反，它仅仅被作为历史进程中的许多过渡现象之一。相反的例子也不缺乏——例如，印度的例子，在该国，有时婆罗门种姓发现自己与武士种姓处于冲突之中。在欧洲也出现了天主教廷和帝国之间的著名争斗。

进一步地，我们发现实际上没有什么能证明孔德的这一学说，即把政治组织中封建制度具有的优势和人类思想中形而上学的优势联系起来。在孔德的体系中，中世纪的一神论和中世纪的本体论代表着一种介于多神论——换句话说，是羽翼丰满的神学阶段——和现代科学之间的过渡阶段，正如孔德认为封建主义这种军事主义有缺陷的形式，是军事和工业阶段的桥梁一样。“实际上，”他说，“一神论适合防守就像多神论适合征服。封建领主们正好形成了一个在军队司令们和工业领导人之间完全的过渡，正如本体论在有神论和科学之间形成的一样。”[266]持有这种一神论最适合防守而多神论适合征服的学说，没有考虑到世界历史的大多数情况——例如，穆斯林世界。

我们已经看到（第三章，第6节），通常被称作封建组织的形式是一种相对简单的政治类型，它经常在主要人类社会的早期阶段出现，在主要的官僚制国家衰落时也会显露身影。政治进步和科学进步并不总是如意大利文艺复兴时期历史所表明的那样，手拉手前进。然而，我们可以带有一定保留地假定，一般的无知状态和知识衰竭，在总体上出现在政治生活的初级阶段或者政治衰亡和解体时期。但是我们不能看到的是，为什么这些阶段以形而上学，而不是神学思维的流行为特征——至多我们能够看到在封建组织鼎盛时期可能没有科学活动。孔子生活在中国封建化组织的时期，但是他毫无疑问不是形而上学家。另一方面，我们时代的阿富汗和阿比西尼亚人对中世纪的三门学科或者四门学科（quadrivium）[267]制度，还有其它文化最基本形式之外的知识一无所知。

孔德的大量论据是基于中世纪欧洲的例子，以至于这一阶段毫无疑问具有其大量形而上学家，古典时期也如此。但是要想到中世纪思想作为沟通古代神学和现代科学思想的桥梁是错误的，正如想像封建主义是古代僧侣帝国和现代国家的有机过渡形式一样。

人们只要读一读中世纪作家的作品——特别是那些较为接近西方帝国的衰落，还不是很接近文艺复兴的作品，就可以立刻看到，神学的和中世纪的思想比起古典时代来，是如此更加深刻、更加本质的层次上具有神学性质。中世纪的作家和他们周围的人民比起亚里士多德或者西塞罗的同时代人来，距离我们更加遥远、更加不同。封建秩序

在那些人们对饥馑和瘟疫感到持续恐惧、天上和地狱中的鬼怪折磨和摧残人类的世纪中发展起来；这些世纪中，对恶魔的恐惧在悲惨的心灵中成为一种永久的精神状态，这些心灵中理智已经由于缺少文化滋养而凋萎，对他们来说，奇异的和超自然的因素就像每天呼吸的空气一样熟悉。

这一阶段最有特点的作家是约尔·格拉波僧侣[268]，他写下了一部下迄11世纪中叶的编年史。[269]据这个僧侣所说，古典时代的作家，包括维吉尔在内，伪装成恶魔出现在他们的读者面前。格拉波的信仰是坚定的，但是不曾被兄弟之爱所温暖，在这种信仰中，对第一号恶魔[270]的恐惧可能比对善的、仁慈的基督教上帝发挥了更大作用。在格拉波眼中，撒旦总是存在，并且影响着人类中发生的每一件事情。可能没有活人曾经看到过他。尽管格拉波具有精力充沛的虔诚，并且狂热地顺从撒旦的命令，他本人还是见到这一恶魔三次或者四次。

说实话，并非那个时代的所有作家都显示出智力功能上的发狂，但是没有人能完全幸免。一个诺曼人、戈福尔多·马拉特拉[271]讲述了罗杰伯爵[272]以深邃的洞察力和明智的判断从萨拉逊人[273]手中征服西西里，而且有几次，他表示出不以偏见的目光观察人类事务的能力。然而，在描述一场伯爵与异教徒之间在斯拉米进行的战斗中，他把基督教徒的胜利完全归于圣乔治[274]的干涉，他亲自站在诺曼人一边参战。为了证明这个奇迹，马拉特拉记录了人们看到一个装饰有十字架的白色旗帜出现在一位基督教司令官的长矛上，随风挥舞。

崇拜鬼神的风俗竟然扩散到拜占廷东方。乔治乌斯·塞德里奴斯和编年史著者康斯坦丁·波斐罗杰尼乌斯叙述萨拉逊人占领叙拉古[275]的消息，在难民到达希腊的伯罗奔尼撒半岛[276]很久之前已经被这个岛上的人们知道了，因为一些魔鬼在某个夜晚在树林中谈论，有人偷听到他们在描述这场灾难的细节。

在证明他的理论时，孔德写道："值得注意，天主教真正精神的特征在于它把神学生活减少到严格必要性的范围。"[277]但是这一观点没有能指出这一事实，即不仅在天主教中，而且在其它文明人持有的一神教中，超自然的东西都被减少到具有严格必要性的地步，而这些文明人已经拥有了大量科学文化——例如现代英国人。当文化较低的野蛮人信奉一神教时，它就不会被减少到这种程度。在这样的例子中，超自然的事物对人们心灵的影响可能比它对具有较高文明的多神教的信徒影响更大。

11.孔德建立起来的第三个对应关系，即工业系统和实证科学之间的关系，也是错误的。我们可能无需这一点的证据，因为在孔德的

政治实证主义的第三部分，他的观点没有取得很大的共识，因为它与我们当代人中流行的观点相差太大，而且没有用类似的科学方法提供足够的手段来证明，迄今为止我们时代最常见的情感和兴趣是正当的。孔德认为工业主义是社会组织的一种类型，它将在遥远的将来实现。届时，社会的管理功能将被委托给由实证科学家构成的教士阶层以及由银行家和商人构成的贵族阶层，对于这个贵族阶层来说，较低阶级的成员不容易加入。孔德预料到这个问题可能出现，他没有忘记写下，“教士们[278]会说服无产阶级不屑于离开自己的阶级，把这看作违背了人民庄严的职能，并对大众正义的抱负是致命的；但是总是有人背弃大众的行列。”[279]孔德另一个根本性的观点是在18世纪末和19世纪初的整个知识和政治运动是完全革命性的运动，产生了道德和政治上的无政府状态，因为封建一神论体系已经被破坏了，没有人能够找到替代物。与这一观点一致，孔德猛烈谴责了议会制，把它当作无政府时期的表现（我们还在其中生活）；代议制中较低等级的人选出高等级者，而孔德把代议制定义为革命性的职能。[280]

上面提到的第二个理论，即斯宾塞，以及他之后的一大批现代社会学家对孔德理论作出的修正，如果我们停留在这个理论上，对于我们的目的来说就过分了。斯宾塞把人类社会分成两种类型：根基于武力之上的好战的（例如“军事的”）类型，和基于契约和公民自由同意之上的工业类型。这种两分法在斯宾塞的《社会学原理》中被特别提出，但是其大多数著作、以及斯宾塞众多追随者的著作也经常采取这种分类法。

任何分类都必须基于与众不同的特点之上，这些特点必须清晰、明确，而且斯宾塞事实上并没有忘记在一开始警告说，尽管“在社会进化过程中，通常两种类型（军事型和工业型）混合在一起，我们仍将会发现，在理论上与事实上相类似，是可能以恰当清晰性追溯这些相反特征的，它们在其各自的完全发展中显示出自身。”[281]斯宾塞根本的标准在于军事型社会根基于社会地位，根基于“管辖权”，“成员彼此之间处于等级服从的序列中”。[282]这种类型也根基于监督，亦即根基于统治者施于被统治者之上的强迫。他的工业型社会奠基于契约，奠基于其成员的自由同意，这与文艺结社或者一种工业或商业协作根基于互相联合的成员的自由同意一样，没有这种同意这个社会根本无法生存。

现在，对于第一种通常的反对意见来说，这种分类建立在一种明显的先验假定的基础上，它经不住事实的考验。任何政治组织同时都既是自愿的，又是强迫性的——自愿的是因为它出自人的本性，如亚里士多德很早以前指出的那样；而强迫性的是因为这是一个必然事

实，否则人类会发现自己无法生存。因此，很自然的，同时也必不可少的是，只要有人的地方，就应该自动有一个社会，而且有一个社会的时候，就应该有一个国家——也就是说，少数人统治，多数人被少数的统治阶级所统治。

也许有人反对说，尽管在有人类群体或者群众（multitudes）形成的地方，社会组织的存在是自然和必要的，还是有一些国家，它获得了大多数属于它们的个人的同意、或者至少是默许，也有一些国家没有达到这一条件。我们不否认恰如这种方式存在的事物，但是我们还是没有看到，为什么前者可以按照斯宾塞赋予这些短语的意义，叫做工业型社会，而后者则是军事型社会。一个民族的大多数同意一种特定政府制度，仅仅因为这一制度是建立在人民普遍接受的宗教和哲学信念之上。用我们喜欢说的语言讲，同意者的数量要靠被统治阶级相信统治阶级提出的政治模式的程度，以及他们相信这种政治模式的热情，统治阶级通过这种模式使得其统治正当化。现在一般说来，这种形式的信仰在斯宾塞的工业型社会中肯定不如他称之为军事型的社会，或者不如那些体现出他称之为军事型的社会中强烈，这种社会具有一个根基于神权之上的绝对和专制的政府。

在近东君主国中，经常有针对执掌王权者的阴谋，但是直到几年前，企图建立一种新型政府的尝试都很少。在世界大战[283]前的所有欧洲国家中，土耳其和俄国的政府体制与其人口中的大多数的政治理想最为和谐。只有少数受过教育之人系统地反对苏丹和沙皇的统治。在所有野蛮国家中，人民可能对其统治者不满意，但是通常他们不会想像到更好的制度，也不会期望任何更好的制度。

我们也很难同意，斯宾塞将他的范畴应用于特定的例子。斯宾塞看来把工业型国家想作民主国家，在这种国家中，政府总是根基于代议制度，或者至少具有一种倾向，不承认任何不经过公民大会选举的政权为合法的。他写道："这种控制，如在工业类型下所要求的，只能通过指定机构实施，以了解和执行一般的民意；代议机构最适合从事这种工作。[284]他因此把美国新墨西哥和亚利桑那州那些用泥砖和石块建造的村落中的印第安人和工业类型的社会联系在一起，因为"他们居住在有围墙的村庄中，只有外敌入侵时才作战，他们……在其传统的工业生活中团结起来，结成一种自由形式的政府：`人民每年选举执政者及其委员会。'"[285]

斯宾塞不可能不知道选举制度在古希腊的共和国、在罗马甚至在古代日尔曼人中如何广泛流行；日尔曼通过欢呼选举他们的头领，把他们高举在肩头。然而，根据斯宾塞的范畴，所有这些民族，都被当成军事民族。另一方面，我们几乎不能按照斯宾塞的定义把他们叫做

工业民族。一个民族参与选举大会这一事实，并不意味着这一民族指导它的政府，或者被统治阶级选择统治者。它仅仅意味着当选举职能在适宜的社会条件下运行时，它是一个特定政治力量可以控制和限制其它政治力量行为的工具。

12.斯宾塞在其军事和工业类型中发现了某些互相区别的特点，而这两种类型在我们看来特别模糊和不确定。他写道，当军事职能下降、工业职能相应上升时，一种个人为了国家利益生活于其中的社会组织就发展成另一种，其中，国家为了个人利益存在。[286]这是一个微妙的区别。它提醒人们记起大脑是为了身体其它部分存在还是其它部分为了大脑的利益存在这一论争。

斯宾塞在其它地方发现，军事型国家在它要求执行特定行为这一意义上，“具有积极的指导性”，而工业型国家则只是“消极地具有指导性”，[287]因为它把自己限定为不能从事什么行为。斯宾塞祝福具有“消极指导的多样性的国家”。事实上，从来没有一个社会组织其积极控制和消极控制不是同时存在的。因而，既然人类行为有其限制，消极指令的大量增加，就其束缚人类主动性方面，与在积极意义上过度进行指挥一样糟糕。

斯宾塞把一些特点与他的两种国家类型联系在一起，我们将在其它地方进行解释和划分。例如，在古代秘鲁，公共官员监督农业和分配水源（也许是为了有规则的灌溉或预防某时和某地出现严重旱灾）。斯宾塞发现了军事型国家独有的特点。我们只能简单地把这一特点想做过度官僚化。接着，斯宾塞通过引用布朗托姆[288]的论述，发现私人世仇在中世纪晚期的法国、甚至在教士中仍然较为普遍，他把这种习惯称为军事类型的特征。从我们的角度，我们应该期待发现，诸如世仇这种现象在社会权威机构较为软弱、或者最近变得软弱的民族中很明显——换句话说，这些民族处于较为粗糙或者原始的组织阶段，我们把其定义为封建阶段，这些或者刚刚从这种阶段发展而来。在世仇现象盛行的民族中，以及在因此是野蛮的民族或者社会组织极大地衰退的民族中，个人的勇敢很自然成为众人推崇的品质。实际上，同样的情形会发生在任何因为各种原因不得不进行多次自卫和侵略战争的社会中。很自然，勇敢和夸口应该是野蛮社会中享有声誉和影响的品质，这些社会中低等级的文化不允许发展追求科学和财富生产的能力，获得相应的赞誉。

斯宾塞相信军事型社会是保护主义的社会，反过来也如此。他在其中发现一种依靠自己自愿生活、极少寻求国际交换的倾向。我们认为，这种倾向比其它任何东西更应该算是原始民族粗糙和隔绝的结果。在现代文明国家中，这一倾向来自被少数个人利益所利用的普遍

的偏见，这些人善于牺牲多数人以获取他们自己的优势。很可能，经常被斯宾塞称为典型的原始工业型社会的那些部落从与其它部落的交往中获利甚少；可惜，在我们的时代，保护主义的教条在“工业化的”北美丝毫不比“军事性的”德国影响小。

根据斯宾塞的理论，按照它们已经取得的经济发展程度来鉴别工业型社会，或者按照它们显现出的能力和在战争中取得的胜利来鉴别军事型社会，这两种做法都是错误的。而这些标准虽然可能是肤浅的，却具有简单和易于应用的优势。但是斯宾塞自己直接或者间接地警告说，应该反对这些标准。关于第一种，他指出：“工业主义不能和勤俭相混淆”，“体现工业类型的社会关系可能会与很普通的生产活动共存。”[289]关于第二种，斯宾塞建议人们去设想这种情况，即罗马共和国比罗马在近东征服的帝国较少军事化，而依据同样的推理，英国比被其征服的印度人更不发达。

尽管有这些针对斯宾塞分类方法的反对意见，以及其它可能反驳它的说法，但是不能否认，借助这种分类方法，斯宾塞瞥见了真理——但是要透过迷雾，或者可以说是误解。如果我们与其追随斯宾塞的分类标准，不如追随他大量偶然性的论断，尤其是追随鼓舞他整个作品的那种精神，我们就会看到，斯宾塞用“军事型国家”这个词意味着其司法防卫取得很小进步的国家，而“工业型国家”则意味着正义和社会道德被很好护卫的社会。

妨碍斯宾塞在发现伟大科学原则上进一步前进的误解在于：物质暴力活动曾经是且仍然是阻碍司法防卫进步的巨大障碍之一，这种事实打动了斯宾塞，使他相信战争和对军事组织的需求是所有暴力的原因。但是把这一问题这么看是混淆了原因和它的一个结果。它意味着付诸战争是人类本性中的对伙伴施以暴政这种倾向的惟一原由，而实际上战争只是这种倾向的许多表现之一。在民族与民族的外部关系中，只有越来越多的物质利益得到人们的正确理解，才能克制战争倾向。这种控制只是在已经达到较高经济和科学水平的民族中起作用，因为只有在高度文明条件下，战争才无例外地同时伤害胜利者和被征服者，尽管程度不同。在一个民族个体成员之间的内部关系中，如我们所见，这种倾向可以在一定程度上被在社会中能够维护自身政治力量的各种相互影响以及被这些力量互相施加的控制所压制。

在各种政治派系以及各种政治力量中，代表物质力量的部分，换句话说即军队，并不总是按照自己的偏爱妨碍司法平衡，或者把它的意志系统地施加给国家，这是怎么回事呢？毫无疑问，会出现这种可能性这一情况，是所有社会面临的长期危险。它对于迅速更新其政治力量，或者急切地整顿其政治模式的社会尤其是个危险。因此，如果

可能的话，我们必须检查在军事组织和司法防卫之间的关系，以发现处理这种危险的最好方法。这是一个最重要的题目，我们稍后会详细研究它。

现在，我们可能仅是简单地评论，对斯宾塞战争和军事权力概念的前述批评是从理论角度所作出的。但是我们也不能同意许多对他学说的实践应用，斯宾塞多少直接地提出了一些这样的应用。在军事组织的各种类型中，斯宾塞显示出对这样一些形式的偏好，在其中士兵“自愿居于特定地位，在这个范围内拥有自由工人的地位”；他认为这样一个组织最适合于那些工业类型得以极大发展的社会。[290]用其它术语讲，这意味着，在一个社102会中，那些倾向于使用武力的成分应该自愿承担对内和对外的军事防卫责任，他们也应该自愿接受这样的报偿（a compensation）。它在军事行业中，如在其它方面一样，应该由市场条件所确定。现在就我们看起来——就马基雅弗利和他之后的许多人看来也一样——除了在特殊和例外的情况下，这种制度在具有较高文化水平的民族中间产生的必定是最坏的结果。它在军事阶级中最容易发展出压迫其它阶级的倾向，因为它剥夺了后者任何有效抵制的机会，去除了他们的武装。

第四章 统治阶级与社会类型

1.我们刚刚看到，每一种社会类型都具有集中为单一政治组织的倾向。现在我们必须加上，处于扩张中的政治组织，几乎总是期望传播自己的社会类型，并且经常做到了这一点。

我们在最遥远的古代发现了这种抱负。在极早时期，它满足于粗陋、暴力和野蛮的方式，然而这些方式是有效的。亚述人习惯于迁移被征服民族。这些民族被武力驱赶离开了他们的土地，被分散于在精神和民族性上属于亚述的集团中间，最终被他们吸收。[291]反过来，亚述殖民者经常在被征服的领土上定居。秘鲁的印加人同样习惯于全体迁移被征服的野蛮部落，以更容易按秘鲁人的方式驯服他们，把他们吸收为太阳之子的顺民。在中世纪，查理曼扫除了大部分萨克逊人后，把众多法兰克殖民者迁移到他们的土地上，被这样拓展的地区后来被称为法兰克尼亚。几个世纪后，条顿骑士以同样的方式——也就是说，通过大批杀害原有居民和把日尔曼殖民者安置在被征服地区——把德语和基督教信仰从易北河岸边扩展到维斯图拉河和聂曼河河口地带。这项长期殖民政策的主要倡导人和执行者是大王赫曼·冯·萨尔扎。[292]

罗马人有时使用类似的方法，但不作为一项经常性政策。例如，这些政策从不被应用于东方具有高度文明的民族，甚至在高卢、西班牙和不列颠，罗马帝国主要靠确立拉丁语和罗马法并且扩展希腊—拉丁文学和学术——简而言之，靠扩展一种令人羡慕地被组织起来的公共管理部门和卓越的文明——来同化野蛮人。[293]

总体上来看，宗教宣传和提供较高等级的文化是同化被征服民族最有效的方式。通过这些方式，墨西哥、秘鲁和南美的许多其它国家在几个世纪中留下了西班牙和葡萄牙的印迹，尽管这些国家的人口很大部分不是伊比利亚血统。

2.但是，一种不同的社会类型经常会生存下去，至少会存在几个世纪，尽管征服民族的霸权和支配沉重地压在属于这一被征服类型的各种成分上。在古代波斯帝国，崇拜火的米提亚—波斯（Medo-Persian）人[294]第四章统治阶级与社会类型处于优势。他们的统治者是王中之王，在其广大疆域中指挥其他国王。但是那些被总督们、甚至被其原来的王朝所统治的臣服人口完好无损地保留了他们自己的信仰、习惯和风俗。他们没有放弃自己的社会类型以适应米提亚—波斯

的类型。某些居住于帝国中部的部落被其好战的习性以及其位置具有的自然力量所保护，臣服更多是表面的，而不是实在的。从色诺芬对“一万撤退”的描述中这一事实清楚地显示出来，例如，对西利西亚国王塞尼西斯的叙述，对沿着卡尔都什[295]土地行军的记述，以及对梅塞尼西亚人（Mosynaecians）和其它黑海南岸民族的描述。尽管有这种情况，苏萨[296]的朝廷还是能够统治这个巨大的松松垮垮的帝国达两个世纪之久，并且，从希斯塔斯普[297]的儿子大流士的统治结束，直到亚历山大的入侵，除了在埃及存在这种可能外，在其它地方没有出现反叛的麻烦。然而，人们应该注意，这个帝国在第一次相当严重的打击下就崩溃了。在臣属者和统治民族之间没有真正的融合，他们的社会力量也没有被健全的行政和军事制度所统一和强化。萨桑王朝的新波斯帝国比原来的小得多，但是这个国家中的各民族被波斯古经《阿维斯陀》[298]的教诲聚合成共同的兄弟。它安全度过了比旧波斯帝国经历的更为猛烈、数量更多的风暴，维持了近四个世纪。

我们发现甚至在近代国家，不同的社会类型仍然比肩存在。土耳其的城市曾经有希腊、亚美尼亚和犹太社区，在巴尔干国家，讲土耳其语的村庄经常连接着希腊和保加利亚语村落。在印度，婆罗门、伊斯兰教徒、帕西人[299]和欧洲人毗邻而居。东方世界一件特有的事是它看来就像一座博物馆，收藏和保存在其它地方被吸收和消失的社会类型的遗迹。这也是因为东方国家的政府拥有较少的社会力量，因此比欧洲国家具有较小的吸收能力，或者是因为在东方国家比我们中间有更多真正的容忍。人们只要回忆一下在西西里和西班牙许多繁荣的伊斯兰殖民地在失去政治统治力后，在一个世纪之内就消失了。最近，在巴尔干半岛，一个国家脱离苏丹的统治后，它的穆斯林人口迅速减少，某个时刻就会完全消失。

当一个国家由混合的社会类型所构成时，统治阶级几乎完全从优势类型中被挑选；如果这种规律没有得到遵守，只是因为优势类型或者在人数上、或者在道德和知识活力上太虚弱，以至于这个国家就像一个生病的国家，处于严重政治动乱的边缘。

这就是在过去的一个世纪苏丹治下的土耳其的情况。通过与欧洲文明亲密接触及利益冲突，土耳其人在其统治阶级中使用了大量的希腊人、亚美尼亚人甚至欧洲人。在这里，正如人们观察到的，这种政策提供给她一个优越文明的许多资源；但是它去除了土耳其统治阶级大量的原始勇气，实际上并没有使苏丹免于失去大量的疆域。在印度，英国征服者迄今为止比印度人在文明的各个方面都领先一畴，但是由于人数极少，他们在公共管理、法庭和军队中也接受当地人的帮助。如果在公共职能中分配给当地人的份额变得太大，以至于可能不

需要欧洲人，欧洲人的统治在该国是否能够长期持续就很成问题了。

当相当数量的不同社会类型在一个国家混合在一起时，在处于臣服的社会类型中几乎总是会发展起来一个指导性的阶级，即使它不严格地算是统治阶级。有时这一阶级最初被吸收进统治阶级中。例如，高卢贵族阶层就迅速罗马化。它在几代人中就获取了拉丁文的古典文化和法律文化，很快就要求获得罗马公民权，而这是较容易被授予的。同样，在科索沃战争[300]后，波斯尼亚人转向伊斯兰教徒寻求帮助，以挽救他们的财产，避免成为非穆斯林的贱民。但是在这两种情况中，贵族阶层文化程度都较低，更重要的是，他们没有对特有的久远和光荣的过去的记忆。古代的伟大传统、集体优越性的意识，以及对入侵社会类型本能的排斥，经常强大到克服个人利益，这样，被征服民族的上层阶级就变成最难以同化的因素。在君士坦丁堡，极少听说高贵的法纳瑞特家族成员皈依了伊斯兰教。今天的科普特人继承了宗法学家和公共职员的职业，看来与构成古埃及贵族阶层的有识之士一脉相传。他们保持着基督教信仰，尽管农民大众已经皈依了伊斯兰教若干个世纪。今天的伽巴尔人[301]仍然保持对火的崇拜，他们看来是古代波斯贵族的后裔。在印度，最高种姓的人很少转向伊斯兰教。

3.现在我们要讨论一个不明显但是可能更加重要的社会现象。几个世纪来，在一个单一政治组织中几种社会类型在表面上共存这种例子，可能被作为一个强大社会统一性的外部表现。只要下等阶层可以进入某个社会中统治阶级用来发号施令的政治架构，或者只要当作为一种政治模式之基础的信仰、道德和哲学原则的混合体，还没有深入社会中人数众多但学识甚少的阶层的意识中，这种情况就会出现。当统治阶级和被统治阶级的风俗、文化和习惯有非常大的不同时，也会出现同样的情形。

举几个例子可以看得更清楚。在罗马和古希腊，奴隶被完全摒弃于作为政治机体和道德共同体的“城邦”之外，他们不能享有国民教育，他们与国家的福利不论在物质上还是在精神上都没有共同点。印度的贱民也被认为处于每个种姓之外，甚至不能与其压迫者信仰同一个神灵。贱民与其他人完全隔离，他们代表了一种在精神上异化于其所在社会的个人。另一方面，希伯莱人，以及古代东方的其它民族认为，一旦劳工和奴隶被归化，他们就能够分享其所属社会的情感。这种通过适当讲授教义细致地培养下层阶级的情感、信仰和风俗的观念，是基督教和伊斯兰教的伟大优点。这些宗教在这一方面多少被现代欧洲国家所模仿。

通常，正是非常古老的政治模式这种经过时间检验的信仰和情感的混合体，才成功地进入了人类社会的最底层。另一方面，当各种观

点的快速传播把上层阶级、或者更活跃的一般位于大城市的知识中间派煽动起来时，下层阶级和一个国家的外围地区就可能被落在后面，而不同的社会类型就开始在一个社会内部形成了。

在所有社会阶级中，精神统一程度的高低解释了在某些时刻出现的政治组织的强弱。土耳其的统治阶级无论多么严重地腐化、低效率和玩忽职守，它的陆军、海军和财政在高高在上的宫廷统治下完全乱作一团，然而当新月旗处于危险中时，土耳其人还是显示出一种强烈的活力，阻止了欧洲军事最强大的国度的进犯。原因在于贫穷的土耳其正规军士兵尽管衣衫褴褛、赤足前进，仍然能无畏地在战壕中赴死，而预备役士兵在苏丹的征召下走出棚屋，他们真正地感受到了那种他们被号召起来为之服务的政治模式，他们准备保卫它到最后一刻，甚至把生命奉献出来以支持它。在鲁梅利亚和安纳托利亚[302]的土耳其农民真诚而深切地信仰伊斯兰教、先知，并把苏丹作为先知的代理人，而这种让他们献出最大牺牲的信仰正是在日常生活中浸润了他们，构成了他们的道德和知识世界。

这种分析涉及了1895年之前发生的事件，而且我们不会看到，因为1912至1913年间的事件[303]、或者其它与世界大战或基马尔[304]相联系的事件，土耳其的这种情况有什么改变。在巴尔干战争[305]和世界大战中，土耳其的灾难是由于该国统治阶级的组织混乱和无能，而哈米德王室30年的专制统治[306]和青年土耳其党[307]的4年执政加剧了这种情况。但是在世界大战中，库特—埃—阿马拉（Kut-el-Amara）显示了土耳其士兵可以为自己的信仰作战和牺牲。我们还没有提到1920年土耳其伟大的起义，它推翻了《色佛尔条约》[308]，从小亚细亚横扫希腊，建立了现在的安哥拉[309]政权。

尽管有诸如库图佐夫、巴克莱·德·托利、本尼格森、多克特罗夫和巴格拉基昂[310]这样的天才之士，没有人否认拿破仑需要对付的俄国将军的一般训练和能力比奥地利和普鲁士的标准肯定为低。著名的苏沃洛夫[311]对其俄国士兵了解很多，知道怎么让他们最勇敢。但是苏沃洛夫毕竟是一个勇敢的将领而不是有能力者。俄国士兵是拿破仑最惧怕的敌手。在著名的莫斯科战役中，入侵法军的失败与其说是由于寒冷、饥饿和开小差，不如说是由于俄国人对法国人的憎恨，这种憎恨从维帖布斯克[312]——换句话说，从法国人进入俄国本土那一刻——就开始折磨他们。正是这种仇恨激发了俄国人的狂怒，使他们破坏了敌军前进路上的所有给养，焚烧了在斯摩棱斯克和莫斯科之间的所有城镇和乡村。它给予了罗斯托普钦[313]烧毁莫斯科本身的勇气。对于俄国农民来说，上帝、沙皇和神圣俄罗斯构成了一种信仰和情感的内在统一，他们从刚一出生就开始浸润其中，这也是他们在家中学

到的要加以崇敬的传统。

同样的道德统一体解释了其它成功地和半神圣地进行抵抗的例子，正如缺少它就会引起某种耻辱的示弱。旺代[314]在革命战争中是强大的，因为贵族、教士和农民都具有同样的信仰、同样的欲望和同样的情感。西班牙在1808年是强壮的，因为西班牙贵族和最低级的西班牙牧羊人都充满了对法国入侵者的仇恨（他们把这些入侵者当作不信神的人）、对国王的忠诚、以及对受人尊敬的和独立的国家的骄傲。尽管西班牙将军无能和正规军队不堪一击，这种一致的情感还是带来了撒拉戈萨和塔拉戈纳的奇迹[315]，以及西班牙独立战争的最后胜利。不论在什么威胁之下，衣不遮体的农民也绝不同意给法国人指路。西班牙正规军主要由新兵组成，缺乏有经验的军官。它的无能不仅被法国作家，而且被威灵顿公爵[316]和其他英国军官的信件所证明[317]。另一方面，西班牙在1822年的法国正统保王党入侵[318]中极为软弱。在这时，只有一小部分上层阶级理解、或者投身于正在争论中的立宪君主制原则，这种原则对上层阶级中的大多数和该国广大民众是无法理解的。

那不勒斯王国在1798年和1799年显示出虚弱，尽管在个人或者团队中现出了许多勇敢的行为。大众和中上阶级的大部分人的确痛恨法国的雅各宾党人和一般的革命观点。他们狂热地忠于他们的合法国王，忠于天主教信仰。然而，在上层中有一小部分人，尽管他们在数量上稀少，但是在智力、热情和勇气上强大，他们蔑视本国乡下人，对法国人的自由福音怀有热烈同情。因此，背叛、甚于背叛的行为、以及对背叛无穷的怀疑，使得所有抵抗瘫痪，常规军也被扰乱；而这支军队开始时是一支糟糕的部队，还消减了民众自发抵抗的有效性；要不是对入侵者或真或假的同情这种背叛行为，这种抵抗本来可能取得胜利。如大家都知道的，加皮耐特[319]的军队在加普亚[320]得到遏止，但是又被那不勒斯的共和党所邀请和鼓励，来攻击那不勒斯。如果不是卡斯特尔·圣埃尔莫的可耻投降，以及加普亚守军遭到的侧翼攻击——这两种行为都是那不勒斯共和党所为——这种进攻本来不会进行，而且在任何情况下都可能失败。这种行为解释了在短命的帕特诺普共和国[321]覆灭后可怕的报复行动，这些报复不仅来自皇家，也来自民众。

4.迄今为止，我们已经广泛思考了各种社会阶层之间宗教和政治信仰的不同。但是，在知识修养上的差距，以及语言、习惯和家庭风俗方面的不同也有其重要性。

我们习惯于把接受过精致的文学和科学教育的阶级与没受过什么教育、或者浅学即止的阶级之间存在的不同，也就是存在于具有良好

教养的习惯和作风的社会阶层与缺乏修养的普通大众之间的差距视为当然。因此，我们很容易假定，同样的差距也鲜明和深深地存在于所有人类社会，并且在我们自己的国家中总是存在着。事实并非如此。在伊斯兰教的东方，并没有出现这样的差异，或者如果有，它们也不如在我们的社会中明显。[322]在俄国，在被称作知识分子的阶层与农民之间，或者在同样的知识分子阶层与在沙皇治下时常可见的长胡子商人阶层之间，在彼得大帝时代还不存在深刻的差别，当时没有大学——那时的波雅尔[323]几乎与农民一样粗陋和不修文采。甚至在西欧不到两个世纪以前，在各种社会阶层的知识修习、公共和私人礼节上的差异也远不如现在明显。这种差异越来越显著，但是这一趋势出现的时间不早于18世纪和19世纪。例如，在法国，伏尔泰曾宣称，当路易十四在1660年实际登基后，法国贵族在自然天赋上卓越，但是却不讲礼貌、粗鲁有加。在英国18世纪结束之际，科贝特[324]还指出在过去好日子时——他还是个孩子时——的农场主和他写作时农场主之间的差异。他写道，过去，农场主可以提供居所和食物给他的所有农夫，与他们一起坐在大橡树下，还经常在完成祈祷后喝一样的啤酒。接着风俗变了。挣工资的人拿上他的所得在小酒馆中独自吃肉。农场主变成一个绅士，使用玻璃酒瓶、黑檀木制成的叉子、象牙雕成的刀子和瓷盘子。他的孩子们如果有必要，将成为职员、抄写员、店员，但是不会成为农夫。

在过去150年间，同样的变化也发生在西西里和那不勒斯那些大大小小的地主们中间。他们的曾祖父可能富有，不过无论如何算是农民。现在，他们可能贫穷，但终归算是绅士——他们是galantuomini（意大利语：正人君子们）（galantuimo一词在当地方言中意味着有素质、有良好教养的人）。尽管第一眼看上去很奇怪，但是这种倾向与通常在民主的名义下产生和增长起来的观点和情感之潮流同步发展，它构成了现在很流行的各种民主理论和它们的政治应用之间一种奇怪的对比。

在官僚化社会中，各种社会阶级成长时的差异可能变得更显著。在封建类型的社会中，统治阶级的个体成员通常星星点点地分布于它们的追随者中。他们与这些追随者保持经常接触，在某种意义上不得不成为他们的自然领袖。在中世纪，一个男爵站在其陪臣中间，粗鲁地对待他们，而这些陪臣没有利用人数上的优势争取自由，这一点可能看起来很奇怪。但是实际上，争取自由并不总是一件容易的事情。尽管这些陪臣比其它被统治成分在能量上占优，并且熟悉武器，但是他们多少是与其领主的命运联系在一起的。但是，除了这一点，另外一个很重要的事项也不能被忽视。男爵个人了解他的陪臣。他同其所想，与他们同感受。他有同样的迷信、同样的习惯和同样的语言。他

是他们的主人，有时严厉而专断。因为所有这些原因，他是陪臣们很好地了解的人，他们可以与他谈话，他们经常坐在他的桌子旁，尽管是在卑下的座位上，并且有时与他一起喝醉。只有完全无视下层阶级的心理，才不会立刻看到这种真正的熟识使得低等级的人可以忍受和原谅多少件事情！这种熟识是基于同样的教育，或者，如果愿意的话，基于同样地缺乏教育。可能有人反驳说，通常穷人不喜欢为新近富有的人服务。这是正确的，但是在这方面必须考虑其它因素。首先，新富起来的人易于遭到嫉妒。其次，新贵经常比生来富贵的人更严厉、更贪婪。最后，新贵不去维护他所出身阶级的习惯和情感的整体，而总是试图采纳更高等阶级的方式和习惯。他的主要野心和关切，通常是让人们忘记他的出身。

在中世纪，第一次农民起义不是发生于封建主义最严酷的时候，而是发生于贵族开始学会相互结交，发生于爱心宫廷——也就是对好习惯的有意识追求——开始让他们变得优雅，使他们脱离孤单的世袭阶层的粗鲁习惯时。密茨凯维奇[325]对这种联系作出了重要的观察。他发现只要当波兰贵族生活于农民中间时，他们很受欢迎。农民们可以忍受他们的老爷从他们嘴边拿走面包以购买马匹和昂贵的武器用于逐猎或用于同土耳其人和俄国人作战。随后，法式教育在波兰贵族中立足。他们学会了如何按照凡尔赛宫的方式举行舞会，并开始花费时间学习跳小步舞。从这一天起农民和贵族变成了两个民族，农民们不再以任何他们在18世纪末与外国人作战时的那种有效方式来支持贵族。[326]

爱尔兰的凯尔特社会也是这种情况。根据麦考莱和其他历史学家的记述，古代姓名中具有O（O's）和Mc（Mc's）的贵族在农民中间很受欢迎，农民们用劳动供养宗族头领享用奢侈，让其餐桌丰盛起来，他们的女儿有时还被征为妻妾。但是这些贵族实际上是被当作家庭中的成员受到尊敬的。他们被当作与农民血脉相连的人。他们当然与农民们有相同的习惯和观点。另一方面，征服爱尔兰的英国地主可能是一种更文雅的人，他肯定更遵纪守法，在需求上更有分寸。然而他仍然被痛恨。他在语言、宗教和习惯上是陌生人。他住得很远，甚至当他住在自己的领地中，他也是按照传统保持自己的习惯，与他的佃户们毫无联系，除非严格地限于主仆关系中。

贡普洛维奇的追随者可能会观察到，在爱尔兰地主和农民之间的仇恨应该被归因于种族的不同——用奥克耐尔[327]最喜欢的表达方式之一说，应归因于凯尔特人发现自己要面对萨克逊人。但是，事实是，第一批在中世纪迁居到爱尔兰的盎格鲁—诺曼人家族，例如塔勃洛和费兹杰拉德家族在该国生活了很长时间，最后接受了凯尔特的生

活方式，在各种反叛中站在爱尔兰一边与英国人作战。

但是假定我们能够考虑在沙皇俄国发生的事情。这里，在贵族和农民之间当然没有重大的种族差异，但是他们在社会类型，特别是在习惯上极为不同。文化阶层，不论穷富，已经接受了欧洲的教育方式。其他人口继续坚持亚洲的观念和习俗。90年代的俄国革命者车尔尼雪夫斯基指出了农民叛乱的可能性：

> 人民无知，充满粗鲁偏见，盲目地仇恨所有已经抛弃了原始俄国生活方式的人（这种憎恶来自社会方式的不同），他们区分不出那些穿着德国风格服装的人（这些人已经放弃了传统俄国风俗，穿着西欧风格服装）。它把所有人等同视之，不尊重科学、诗歌和艺术。它会毁灭我们整个的文明。[328]

5.事实是，人类具有情感，这种情感从单个人来看可能无法估计，很难分析，更难定义，但是它从人类总体的角度看非常有力，可能有助于促成最重要的社会现象。那个写下人类让自己仅受到自我利益指导的人[329]指出了一个一般性公理，但它几乎完全缺乏实践价值，因为这一真理除了进行过分细致的分析和区分外，什么也没有告诉我们。任何认为利益（interest）只能用金钱方式有形地表达、并只能用英镑和便士加以衡量的人，都过于冷漠和弱智，无法理解他周围的人。在每个人身上，利益都随个人口味而不同，而且每个人都用他自己的方式解释他的利益。对许多人来说，满足他们的骄傲、个人的尊严感、或大或小的虚荣心，迎合他们的个人任性和仇恨，比仅仅是物质上的愉悦重要得多。我们决不能忘记这类事情，特别是当我们开始分析富人和穷人之间，高级和低级之间，一句话，即两个不同社会阶级之间的关系时。当生活的基本需要在某种程度上被满足后，最有助于创造和维持不同社会阶级之间的摩擦和憎恶的，与其说是物质享受的不同，不如说是在两种不同环境中的成员身份。至少，对于下层阶级中的部分成员，存在一个他们被排除在外的高贵世界这一点，迄今为止比任何物质贫困更令人痛苦。没有法律和世袭特权禁止他们进入这一世界。他们被一条最细的纤维纺的丝线围在这个世界外面，这种纤维就是教育、礼貌习惯和社会习俗上的不同。只有费很大力气，这条线才能被打破。

从非常久远的时代以来，人们一次次写道，在每一个城市和每一个国家存在两个敌对人群——穷人和富人，他们总是提防互相伤害。现在这个定理在我们看来不具有无限的、更不是普遍的适用性。我们刚才提到的东西可能只是用来解释那些出现接受它时的许多例外情况。通常，穷人追随富人的领导，或者说，被统治阶级服从统治阶级的领导，只要他们被灌输同样的意见和信仰，并且被训练成具有相差

不大的道德和知识背景。而且当敌人属于一个非常异己的社会类型，可以同时激起穷人和富人的反感时，平民在与外国人的战争中总是上层阶级的忠实副手。因而在1808年的西班牙，或者是在革命时期的旺代，农民和贵族并肩作战，农民从来没有利用无秩序和缺乏法律的机会去掠夺贵族的房子。人们满可以怀疑是否会有信仰基督教的穷困阶级支持伊斯兰入侵的例子——更不要说在伊斯兰社会中，穷人支持基督教的入侵了。

中欧和西欧的社会民主主义声称，不考虑民族的概念，并且宣布所有国家的无产阶级联合起来反对全世界的资本家。如果发生德法战争，或者发生意大利与英国之间的战争，这些理论可能具有一定的实践应用，因为所有这些国家都属于大致相同的社会类型。但是如果问题是击退鞑靼人或者中国人的入侵，或者是土耳其人和俄国人的入侵，我们相信无产阶级中的大多数，甚至在那些最有力地浸润了世界集体主义信条的国家，都会急切地与统治阶级合作。

任何周游广泛的人都会对一个并非毫无意义的事实有深刻的印象。不同国家的穷人，与不同国家的富人一样，比同一国家的穷人和富人之间更容易交往。要非常精确的话，人们只要去注意，现在“世界大同（cosmopolitanism）”是统治阶级中某个成分——拥有最多财富和最大享乐的成分——更醒目的特点。但是这种世界主义的交善只有当人们具有大致相似的习俗时才能出现。如果他们到观念和生活方式全新的遥远土地，一个国家的穷人和富人，甚至仅仅是邻近国家的穷人和富人，彼此的吸引力都会比同阶级的外国人强。这就是欧洲人在印度和中国，以及在所有文明类型与欧洲显著不同国家的情况。所有这些不过是以另一种方式说，在不同国家成员之间社会类型的差异，总是比相同国家的不同阶级之间社会类型的差异更大，这一点迟早都会被认识到。

6.下层阶级在心理和知识上的孤立，以及在不同社会阶级之间非常显著的信仰和教育的差异，引起了政治学学者极大的兴趣，尽管它们可能对所在社会有危险。

首先，在下层阶级中间，由于孤立必然形成另一个统治阶级，或者起指导作用的少数人，而且这个新阶级经常敌视掌握合法政府的阶级。[330]当这个平民领导阶层具有良好组织，它可能严重妨碍政府。在许多天主教国家，教士仍然是惟一给农民施加道德影响的权威，农民信任教区神父，却拒绝信任政府官员。在其它国家，人们即使不把公共官员和贵族当成敌人的话，也是陌生人。在这些国家中，更加坚决和有闯劲的平民有时成功地组织了广泛和相当持久的组织，它们管理自己特有的审判，有自己的官员体系、自己的领导人和自己公认的

机构。这样，一个真正的国中之国形成了，这是一个秘密政府，但是它比合法政府更让人畏惧，也被更好地服从，并且如果不是更受爱戴，也会得到更好的理解。

第二点，在任何统治阶级中的一部分想要推翻合法政府的时间和场合，不论原因为何，它总是要寻求下层阶级的支持，当这些下层阶级对已经建立的秩序敌视和冷漠时，很容易追随它的领导。这种联盟经常让人觉得，平民成为几乎所有叛乱和革命的必要工具，在这个联盟中我们经常发现上层社会等级的人领导大众运动。然而相反的现象也时有出现。统治阶级中掌握政权、抵制革命潮流的人，经常在旧观念和该社会的下层阶级中发现主要的支持力量。这就是西班牙1822年直迄1830年的情况，也是那不勒斯王国在1790年，以及大约到1860年的情况。这些情形可能受无知、低能和粗俗的煽动所统治，这种煽动被有些人认为是“对上帝的否定”。

但是各种社会阶级间社会类型的差异、以及各个阶级相互隔绝的最危险后果，是上层社会活力的衰退，而这种阶级隔绝是社会类型不同的必然结果。上层阶级的勇敢和进取心变得越来越少，变得越来越软弱，更加宽恕自己。我们已经看到在封建类型的国家中这种发展在实践上是不可能的，在一个分裂成许多独立部分的社会里，每个组织的头领必须有能力，足智多谋。他们的霸权很大程度上依赖于自己身体和道德上的力量，他们经常运用这种力量与近邻斗争。当社会类型进步，统治阶级开始从一种改善了的官僚机制获益时，它在文化和财富上，特别是在其更好的组织和更坚实的团聚力上的优越性，可能在一定程度上补偿个人活力的丧失。因而，统治阶级中相当数量的成员，特别是给社会赋予知识氛围和方向的团体，失去了与下层阶级人们打交道和直接命令他们的习惯。这种状态一般会带来一种轻佻的姿态，以及一种完全抽象和因袭传统的文化，它取代了对现实的生动意识和对人性的健全和精确的知识。思维失去了阳刚气。感伤的和被夸大的人道主义理论凸现出来，这种理论宣称人类具有内在的善，特别是当他们没有被文明污染时；这种理论或者坚持温和的有说服性的方式，在治理国家中比严厉的独裁手段好得多。如泰纳所言，人们想像，既然社会生活在几个世纪中平静温和地流动，就像猛烈的水流被围在坚固的堤坝中一样，大坝就变得多余了，可以轻易省却，现在河流学到了教训。

塔西陀把日尔曼风俗描写为受人称赞地俭朴、节俭和有德行。三个多世纪后，马赛的萨尔文把高卢人、汪达尔人、法兰克人和其他野蛮部落的胜利归因于他们道德上的优越性。据萨尔文讲，这些入侵者贞洁、克制、诚实，而罗马人特别是其中的上层阶级私通、酗酒和说

谎。马基雅弗利在描述他生活的时代的日尔曼人的习惯和风俗时，明显地受到了塔西陀的影响。在以后两个世纪，许多哲学家赞誉了原始道德的神圣和朴实，以及幼稚民族的纯洁。因此，看来在非常成熟的、统治阶级已经获得了典雅文化的文明中，有一种经常的倾向，即使它并不普遍，这种倾向以一种对立的方式热情称赞原始人、野蛮人和农民（阿卡迪亚的情况[331]）的俭朴方式，并且用所有的美德和情感来包装他们，这种情感像想像出来的一样充满陈词滥调。卢梭高明地表达出来的概念是所有这些倾向的基础，他认为人类本性善良，是社会和文明污染了他。这一观念对过去150年间的政治思想产生了巨大的影响。

一个统治阶级越是倾向于陷入这种错误，它就越对从下层阶级中兴起的成分封闭，即使它不合法。在下层阶级中严峻的维生必要性、对面包的无尽和恼人的追求，以及文化修养的缺乏，生动地保持了原始的奋斗本能和持久的粗鲁人性。无论如何，不论知识和道德隔绝的因素是否被个人隔绝的因素所加强，毫无疑问的是，当统治阶级已经以上述方式堕落，它就失去了防范它自己的危险的能力，也失去了防范不幸被其领导的社会的危险的能力。因此，国家在外敌第一次可感受的打击下崩溃了。统治者不能处理最小的风暴和变故，而一个强大明智的统治阶级可能只要花费极小的财富就对付得了这种变化。鲜血和人格尊严是与社会灾难的程度成比例的。

作为例子，人们应该记住，在19世纪的进程中，英格兰和平地进行了几乎所有基本的民事和政治改革，没有经历猛烈的冲击，而法国却在大革命中付出了沉重的代价赢得这些改革。不可否认，英格兰巨大的优势在于其更大的活力、更大的实用智慧、以及它的统治阶级在上个世纪末获得并流传下来的更好的政治训练。

第五章 司法防卫

1.我们可能不需要定义道德感。我们所有人都用不着明确、仔细限定的公式来描述，就可以感受和理解它。然而，人们通常认为，这个短语意味着情感的汇聚，人类按照这种情感发展其行为与能力、满足欲望与冲动，以及指挥别人和进行享受的自然倾向，被一种对滥用其倾向给其他人带来痛苦和伤害的自然补偿所制约。有时，这样的情感被提升到这种地步：一个人从给其他人带来快乐和利益中获得的精神满足，要比使自己获得快乐的物质满足更大。

当我们对那些牺牲别人以满足自己冲动的行为的限制，立足于对亲近之人的爱戴时，它被说成根基于“情感共鸣”。当它仅仅是被那种应该给予他人，甚至是陌生人或者敌人的尊敬所激发，只因为他们是人时，我们就获得了一种更加微妙，通常不是所有人都感觉得到的情感——“正义”的情感。对这些道德感的理想化和夸大之词出现在一些著名的公式中，如“像爱你自己一样爱你的邻居”，“己所不欲，勿施于人”。不过，这些格言表达了一种对无法达到的道德完善的期盼，而不是用于真实生活中的实用忠告。除了几乎仅出现在父母之爱中的例外情况，每个人都更关心自己而不是其他人；如果他要有效地关心自己，他必须爱自己略胜过爱别人，对待别人与对待自己不同。一个人可能恰当地感觉到，自己几乎不需要这些谨慎行为，因为事实是，除了一些例外的时刻和一些例外的人，人们从不认真看待上面提到的这些格言。

道德感究竟是在增进还是原地踏步，这个问题争论很大。众所周知，巴克尔[332]，这位19世纪英国杰出的作家观察到，远古时代人们就知道和宣称最纯洁、最崇高的伦理原则，因此他坚持认为，人类社会的进步仅仅存在于知识和科学方面，而不在道德上。[333]我们时代被广为追随的进化学派得出了不同的结论。进化学派认为，道德感能够也必须由于生存斗争而持续进步，生存斗争在每一个社会都会让那些最具有利他主义的人生存，而利他主义就是那些最好地效力于社会利益的情感。在不同社会的生存斗争中，胜利一般而言通常属于利他主义最强大的社会。

我们最好简短检查一下这两种理论，只是为了证明两者都不能成为科学结论的基础。让我们从第二个理论开始，它迄今为止已经获得了广泛的支持。

2.我们已经尽力证明了（第一章，第13节），在一个已经达到一定文明程度的社会里，个人之间的斗争不是为了生存，而是为了卓越性。但是即使忽略这一点，我们仍然发现自封的实证主义者宣称的原则似是而非，这种原则的大意是，在每一个社会集团中，最有道德即最具有利他主义情感的人注定要生存（用我们的话讲，就是获得最高的社会地位）。这方面我们可以同意的仅仅是——而且我们很乐意同意这一第五章司法防卫点——一个特别缺少道德感、不能充分掩饰其倾向的人，将不得不比其他人克服更大的困难，因为他通常会引起反感和厌恶。但是就现状来说，一个道德感很敏锐的人总是处于同样的严重不利中。在所有要处理的生活问题中，不论大小，他都会发现自己以低劣的武器作战。大多数人将对他使用诡计，他对此非常熟悉，但是小心翼翼地不去用它们。他由此遭受的损失，一定比一个狡猾的坏蛋从他激起的恶意中遭受的损失更大，而这个坏蛋刚好知道在何处停止其骗行。实际上，一个人由于其天性纯朴而可能在无意中当了好人，或者一个人可能通过故意的雅量、坚定的毅力、对邪恶难以控制的憎恨以及刚正不阿而有意成为好人；但是可以肯定地说，一个人成为好人，绝不是由于相信做好人可以更轻易实现自己的目的，或者在生活中获得普遍认可的成功。在这个意义上阐明的作为道德基础的功利主义，坦白地说，只能是伪君子的诡计或者傻子的美梦。

由此可见，在所有社会，所谓的进化、最优选择，最终应该导致具有平均道德水平的人活得更长久，数量也越来越大，这些人原则上说最适应所谓的生存斗争。生存或者如我们认为的更精确地表述为卓越性，应该首先期待那些人物，他们在各种社会环境中，都代表了最完善者的平均道德水平。然而，即使作出了这种根本的修改，进化理论看来也无法让人接受，因为它假定在任何情况中，道德因素总是个人追求既定生活目标时成功或失败的主要因素。实际上，事情并不恰好如此。且不说机遇，其影响比通常认为的大得多。像敏捷的理解力、敏锐的观察力这些智力因素大小的程度，在决定一个人是达到社会上层还是处于社会底层时，也发挥了相当重要的作用。其它素质也有非常重要的影响，这些素质依赖于个人的气质，严格说来，它不是智力的或者道德的——这些素质包括持之以恒、自信和（更重要的）活跃性。如果我们判断一个人是否在社会中——不论在什么类型的社会——取得进展，我们固然发现不能使用任何单一的标准，但是如果要把注意力放在主要因素上，我们就必须观察他是否活跃，以及是否知道怎样利用他的这个特点。

除了暴力革命的短暂时期，个人素质在获得生活中最高地位方面，总是不如出身或者家庭关系更重要。在任何类型的社会，不论表面上看来是民主的还是其它类型，出身较高阶层是一个人有权留在这

一层次的最好理由之一。几个世代在社会等级中占据最高地位的家庭，经常缺少能够最好地把一个人从最低层带到最高地位的素质。同时，在一个不需要经常在猛烈、狡诈甚至是可耻的战斗中拼争以达到社会顶层的人那里，可能发现一种真正优雅的道德感。一句话，帮助一个平民推开贵族大门的优点和缺陷经常与贵族自身具有的优点和缺陷非常不同。

我们认为自然选择论只是部分正确，可以接受。完全可以这样假定，其它情况相同时，在一场两个社会之间的斗争中，其个体成员平均有更强的道德感，从而更加团结、彼此更加信任和更富于自我牺牲的社会将会胜利。但是这种例外情况从总体上伤害了进化理论，而不是帮助了它。在特定社会里，如果优秀个体的生存不是因为道德感的平均程度更高，那么就只能归因于社会组织的平均水平更高——换句话说，被归因于在本质上是历史性的原因，这些原因是那些想主要用个体器官变化或者个人“精神”来解释社会现象的人的最坏的敌人。

3.尽管如上所说，巴克尔的理论并非与我们的观点全然不同，我们还是感到，如果不修改或至少在一定程度上补充它们，我们就很难接受。我们发现，格言和律法在古代社会显示出精致的道德感，这一点当然是真的。例如，在古代埃及《死者书》[334]中，特别是它追溯远古的某些章节，可以看到非常类似于《十戒》的箴言；[335]可追溯到第十二王朝的纸草文件中记载了与基督教和佛教同样好的道德原则。在希腊罗马世界，柏拉图主义者和斯多噶主义者，以及希伯莱的艾赛尼派教徒[336]表现了很高的道德水准，在远早于基督教时代的中国、印度和波斯文明中，可以很容易地找到同样的道德训诫。但是尽管这些箴言可以追溯到非常遥远的古代，古老文明的民族还是接受了它们，因而他们的道德感经历了源远流长的形成过程。实际上，如果可以把一个原始社会的道德水平和一个相对文明民族——该民族早就在大型的和人口众多的政治机体中组织起来了——的伦理体系加以比较，这就像是拿一个孩子和一个成人作比较。前者无意识，而后者有意识。勾画前者的冲动的线条很粗，则已经完全发展和成熟了。孩子和野蛮人可能做错事，甚至铸成大错，但是在他们的行为中，动物性的冲动总是比估算和预谋发挥了更大作用；并且他们可能没有明确地区分或者没有刻意地去牺牲自己而去做好事，而成人和文明人则可以做到这一点。

诚如上述所言，粗鲁者的伦理感比较良好教养者的伦理感，非常像一个孩子或者野蛮人对道德的感觉与成人或者文明人的伦理体系相比。我们称作感觉的微妙性的东西，指的正是更高级的道德应用于数量更广泛的社会关系。欧洲旅行者在非洲内陆通常发现阿拉伯探险者

总是自己扎堆儿，而不是同当地黑人一起干。这是可以理解的。阿拉伯人是古代文明的继承者。尽管他们颇为擅长诡计、行窃和谋杀，当他们想这么做时，就可以拿出绅士风度。他们至少具有一些更高级因而也更像我们的道德概念。

但是，文明人和野蛮人的区别，不仅在于道德和非道德的冲动得到精雕细刻。在数百年享有健全政治组织的古代文化社会中，对不道德冲动的压抑——一些刑法学家称之为约束冲动的禁忌——毫无疑问更强大，需要加上所有根深蒂固的习惯力量。这个社会通过一个漫长的酝酿过程，逐渐发展起来了一些习俗，它们用一种普遍的道德来抑制个人在一定的公共和私人关系中的不道德。当人们不受兴趣和情感支配时，几乎所有人都会明白，某个行为与其所在社会流行的正义感不相符。然而，绝大多数个人在情感的压力或者在强烈的兴趣吸引下可能会作出这种行为。

公众意见、宗教、法律，以及所有的确保遵守法律的社会机制，都是大众功德的体现，这种功德通常与个人或者少数人的情感相比，是冷静的，没有偏见，而个人或者少数人对正义和诚实行为的理解，在某些时刻会受到暴力和自私欲望的蒙蔽。法官是大众道德意识的工具，他逐个抑制了个人的情感和邪恶本能，把它们束缚起来。

因此，在一个高度发展的文明中，不仅道德本能——以及自私的情感——都变得更加精致，更加有觉悟，更加完美。在一个政治组织力取得巨大进步的社会中，道德约束自身毫无疑问会强大起来，过分自私的行为被相互监督和社会成员之间的限制所压抑、或阻碍，这样被压抑的行为越来越多，规定得越来越明白。当然，每一个社会都有数量相对较少的人具有完全难以接受任何社会纪律的倾向，而且，与此类似，也会有一定数量的具有更高是非心和更坚实性格的人，对于他们来说外在的约束是多余的。但是大多数人属于这两种极端之间，他们有平均的道德心，对于这些人来说，对伤害或惩罚的畏惧、以及被迫为自己行为负责这一事实，是最为有效的方法，使他们克服众多践踏日常生活中道德法则的诱惑。那些要求他们为自己行为负责的人既非其同谋，又不是他们的属下。

我们把那种指导道德感约束作用的社会机制，称为司法防卫（尊敬法律，依法治国）。这些机制并非在所有社会都一样完善。一个比其它社会有更好的艺术和科学的社会，在这方面可能会明显地比其它社会差。也可能会是这样的情况，那些经历科学和经济进步的国家，司法防卫变得衰弱，不再高效。[337]巨大的灾难，诸如长期的战争或者剧烈的革命，在各处都会产生社会解体的阶段，这时，对自私欲望的束缚衰退，长期抑制这些欲望的习惯被打破，被长期和平与文明生

活钝化但没有被消灭的野蛮本能会复活——因为如果更伟大的文化能成功地遮盖住它们的话，也使它们强硬和鲜明。

因此，我们经常看到一批批从文明国度来的探险者，在与野蛮民族或社会类型与他们明显不同的民族接触时，感到失去了通常的道德约束，犯下了某种罪行，这种罪行给西班牙在美洲的征服者、以及在印度的黑斯廷斯和克莱武[338]带来了不光彩。三十年战争，或法国革命，或其它内战，也可以由此同样的标准解释。

修昔底德描绘的城邦战争和某个城邦内战之后，希腊社会出现的不道德景象很有特点。注意到以下这一点很有意思，所有破坏道德约束的社会灾难总是随着道德约束自身的放松而发生，以至于需要重新建立道德水准，但是非常缓慢。莱托诺已经表明，在野蛮人和原始人中知识进步远比道德进步要快。[339]当文明化的社会重现于社会解体之后，这种现象也很明显。这是由于道德习惯的确立和重建非常缓慢，但是它给巴克尔的理论提供一个貌似真理的伪装，似乎道德感完全静止了。

至此，我们小心地避免了猜测道德和利他主义本能的源泉。就我们的目的而言，观察到它们内在于人性，且对社会生存是必要的就足够了。还要看到，我们的理论与卢梭的相反，卢梭认为人类本性良好，是社会使他邪恶和堕落。我们相信社会组织为人类个体提供了相互的限制，从而不是通过破坏他们的邪恶本性、而是让他们适应于控制自己的恶性，使人类变好。

4.已经拥有或者正在创造历史的主要民族，没有把对道德感的约束仅仅托付给宗教，而是交给了一整套司法系统。在所有民族的早期，世俗法令和宗教训诫一直携手并进，支持一方的约束力也支持另一方。甚至今天在有些社会中还是这样。但在我们的时代，在欧洲文明和中华文明的国家里，世俗或者民事组织同宗教组织或多或少是分开的，宗教组织的有效性决定于它设法激发和维护的信仰的强弱，而世俗组织则把它的进步依托于成功地迎合某些心理倾向上。

长期以来，人们一直争论，当宗教制裁与政治制裁分离时，它是否比后者更有效——或者换句话说，对地狱的恐惧在生活实践中是否比对监狱和警察的恐惧更大。很难对所有可能的情况给出一个确定的答案。很明显，一个政治组织方面松弛而原始、但宗教信仰很强烈的国家，在本质上与宗教信仰开始衰落，而政治、行政和司法系统开始改进的国家情况是不一样的。宗教训诫和世俗法律都是从集体道德感中发源而来，这种集体道德感对所有人类组织都必不可少，而且无可否认的是，所有宗教总是有某些实际影响的，它们很难不这样做。然

而，仍然有理由担心宗教的重要性被轻易夸大。例如，如果宗教如此重要，那么在一个基督教民族和一个偶像崇拜民族之间的道德差异应该极为不同。当然，如果我们比较一个文明的基督教民族和一个野蛮的、偶像崇拜民族，道德上的差异应该是巨大的；但是如果我们把两个野蛮程度相近的民族放在一起，其中一个信仰基督教，而另一个不信，还是可以发现，在实际生活中，他们的行为非常相似，或者至少没有明显差距。现代阿比西尼亚人就是一个活生生的例子。马萨扎大主教在埃塞俄比亚做了30年传教士。他指出基督教对阿比西尼亚人的实际生活影响甚微。[340]如果我们把仍然信仰异教、但在政治上组织相当好的马可·奥勒留时代的社会与（图尔的）格列高利[341]描写的无序的基督教社会相比较，我们很怀疑，这种比较会有利于前者。

确定即时处罚，不论相对多么轻微，通常也比更严酷但是不确定和遥远的惩罚要可怕，这一点与人性相符。对于普通的道德心来说，当贪婪、欲望和报复心诱惑他们去偷窃、强奸和谋杀时，对监狱和断头台的畏惧，比起永受折磨的可能性来，是一个更加有力、特别是更为确定的威慑力量。人们在只是怀有猛烈情感时才会严重破坏道德法则，如果这一点是真的，那么另外一点就更正确了，即那些轻微地违反更明显的公平和正义训诫的行为，是被日常的轻微利益和嫉妒所引起的。有一个不承认欠债还钱在总体上是正义和适当行为的道德或者宗教法则吗？然而不得不承认，有许多信徒没有偿还他们的债务，而且，要不是他们怕遭公众唾弃或遭法庭传唤而被邻居挥拳相向履行债务，他们会千方百计为自己的行为辨护。不需要过分精巧的道德心就会明白，打别人肯定不是有礼貌的行为；然而，在愤怒时对邻居挥拳相向的习惯是这样受到抑制的：一个出拳的人一定有可能被回击，而且情况可能比此更进一步。妇女和孩子作为最软弱、最无防卫力的人，最应该受到宗教和道德情感的保护；但是我们经常看到，在实际情况中，他们是野蛮的人身打击的牺牲者。在非常宗教化的国家，低级阶层要完全听从高级阶级，殴打仆人或下属的行为并不少见。

宗教信仰类似爱国主义和政治热情，可能在极度愉悦的时候产生克制和自我牺牲的巨大趋势，并激发大众从事那些在一个仅仅思考人类普通本性的人看来，几乎是超人的行为和努力。天主教的喜庆年以及新教徒的复活节中这样的例子不只一个，并且人们可能提到盛大的布施潮流、以及阿西西的圣方济各节期间遍布翁布里亚[342]的兄弟之爱，以及法国革命和意大利1848年骚乱时期那些短暂的日子。

我们此处说的是集体的、而非个人的行为。关于后者，孤立个人或孤立者群体极端克制和自我牺牲的例子，在任何时代或任何文明国度都不少见。在每一次战争和每一次严重的疫病时——或者简而言

之，当某人为了所有人的利益遭受或者面临危险的行为被人们期望、或变得必要的任何情况下——人们就会看到这些例子。在这种情况下，正如一些人身上可以见到品格的升华一样，另一些人身上也会出现过分的懦弱和自私自利，这些人在面临真正危险和确实需要自我牺牲的时刻抛弃了平时习惯戴着的面具。同样，正如大众有时具有高尚的克制和自我牺牲精神，他们也会具有阴暗情感狂热发作的时候。

但是某些情感具有的激发起短暂狂喜的能力，不应该让我们误把它当作人类日常生活中的实际功能。在爱国和宗教的愉悦中，我们听说过整个城市抛弃自己的财产以捐献给国家或者教会。但是如果税收没有强制性，如果天主教会自身不征集什一税，任何政治组织都存在不下去。

爱国的情感、宗教的情感，以及大多数情况下是两者混合而成的情感，足以导致一般的和猛烈的起义，它们经常推动全国人民拿起武器，进行遥远而危险的远征——这就是头两次或三次十字军东征的情况。但是除了那些把战争看作一项常规职业和正常收入来源的人，这两种情感，无法作为一支稳固和可依赖的军队的基础；这样的军队要在人们需要时立刻能投入使用。在通常依靠农业、工业或者商业的民族中，这种类型的军队是健全的社会纪律的产物，纪律无情地驱使个人去履行义务，在某些时候以特有方式服兵役。

5.政治组织本身，也就是确立了统治阶级和被统治阶级、以及统治阶级内部不同等级和不同部分之间关系之特征的那种组织，在决定司法防卫、也就是依法治国在特定民族中能达到的完美程度这一点上，比起其它因素更为重要。一个诚实政府的存在，一个基于正直和正义的政府，一个在圭西亚迪尼所用术语的意义上真正自由的政府，是人们可能拥有的最好保证，可以最有效地支持通常被认为的私有权利——换句话说，私有财产将得到保护。圭西亚迪尼把“政治自由”定义为“法律和公共法令相对于特殊人欲望的胜利。”[343]如果我们把特殊人当作“个人”的意思，它意味着“单独的个人”，包括那些掌权的个人，我们就很难发现更严谨的科学定义了。这一定义也许是无意的，还具有古人定义的优点，因为圭西亚迪尼在重复古希腊著名的七贤哲之一的一句格言。圭西亚迪尼肯定不是一个单纯的人。在他的《思想》和《对话》[344]中，他经常回到这一观点，即“只有在对自己的利益和亲戚利益的爱、或者对他人报复的恐惧没有误导人们的理解力时，人们通常才会喜爱善和正义。”这些话代表了对我们前面当作司法防卫基础的心理法则的认可。

一个腐败政府，无法在司法防卫方面充分履行职责；在这样的政府中，发号施令者只是使他的意志符合他自己的法律，是以上帝的名

义还是以人民的名义并不紧要。在司法程序方面，这样的政府可以公开宣称一些可接受的、甚至高尚的原则。在实践中，这些原则得不到严格遵守。在那不勒斯原来的王国，某种程度上在沙皇俄国，法庭的执法以及法律本身，都可能被一个警察搞得无效。法律面前人人平等，尽管被公开宣称，也不过是一个闹剧。选择一个古代的例子，因为它不太能激起现代的情感，《狄奥多西法典》[00]规定大的财产拥有者应该通过省的总督付税，因为通常被委托收税的市政长官比起这些大地主来，太软弱，对他们过于尊敬。在阿卡狄乌斯[345]治下，具有自由人身份的农民有一项权利，从理论上可以把地主送上帝国法庭，但是这一程序被认为是“不恰当的”[346]。

当然，道德和正义原则激励统治者和被统治者以及统治者中间各不同派别之间的关系的程度，要根据国家和历史阶段多少要发生一些可感受的变化。在这方面中国的官僚政府与土耳其在过去好日子时的帕夏或者维齐尔[347]政府的区别非常明显——这些帕夏或者维齐尔们是具有穆罕默德·库普里、穆斯塔法·白拉克达、或阿里·特比兰那样烙印的人，随手就处置了那些触及财产、人事，以及非伊斯兰土耳其人，甚至有时是伊斯兰信徒之生命的问题。不论中国官员的愿望多么好，他们都被迫搞腐败，以补充他们有些微薄的薪水，并且除非一个省处于紧急状态，他们都要把死刑判决呈报北京供审核，在某种情况下这些判决还可能撤销。在可怕者伊凡的时代，大量的财产充公和整个城市人口灭绝，在俄国是家常便饭，这个国家的统治方式与后来的沙皇非常不同；反过来，19世纪的沙皇俄国的统治方式与英国也很不同，在英国逮捕每一个人都必须认真和迅速地被法庭批准。中欧和西欧的大国与南美的共和国统治方式很不同。在拉丁美洲，获胜党派的领袖还习惯于射杀失败党派的领袖，而且在不久以前，还很容易估算在任何一段时间中在几亿人口而不是几百万人中的掌权者所犯的罪过。[348]

某些作家轻而易举地以种族差异解释在政治制度完善程度上的不同。[349]但是种族缺陷的说法在这里用处不大。今天看来落后的民族可能在历史的某个阶段设法创造了非常先进的文明类型，并且已经具有了政治组织，其中对法律的尊敬、也就是司法防卫比起今天在这方面超过它们的国家当时的情况好得多。甚至今天这些民族在私人关系上也没有表现出在道德感上劣人一等，而他们的公共事务看来则如此。西班牙人和西西里人通常被认为是政治道德比较低的民族。没有人会说他们在家庭关系中、或者在其私人事务和友谊中在比其他欧洲人的道德差。

其他人用文明等级上的差异解释这里提到的不同，这有一定的道

理。如我们此后将见到的，对人口众多、分布广泛的社会单位，诸如现代的国家来说，如果不是不可能的话，把司法防卫完善到较高等级也很困难，除非它们取得了相当高的知识和经济发展水平。但是部分正确并非完全正确。许多民族有过物质上和精神上的辉煌，然而，由于某种致命的弊端，它们从没有消除某种类型的政治组织，这些组织看起来完全不适合于确保统治阶级的道德取得真正进步。巴格达、科尔多瓦[350]和开罗的阿拉伯哈里发几个世纪以来是世界文明的领袖。他们在政治组织上从未取得可感知的进步。因此，通常称作文明的东西，表面看来是政治进步的必要前提，但是不能充分唤起或者解释这种进步。

也许的确可以主张，习惯在很大程度上决定了一个民族能够永久享受、或系统地承受的司法防卫的完善与缺陷的最高等级。可以想见的是，现代波斯人也许不能使自己在一代人、甚至在几代人中适应今日英国实行的政治制度；今日的英国人也从不能接受沙[351]的臣民们实行过的政治制度。我们已经指出，道德习惯比知识习惯变化要慢得多；然而不论多么慢，它们也在变化，或变好或变坏。今天的英国人无法接受理查三世这样的国王、弗兰西斯·培根这样的大臣、杰弗里斯[352]这样的法官、在苏格兰指挥作战的克拉夫豪斯的约翰·格雷姆[353]这样的将军，或者我们可能冒险提起的，如克伦威尔这样的护国公。因此，我们能够合理地期望，巴那伯·维斯孔蒂或者西萨尔·博尔吉亚[354]这样的人在今天的意大利完全是不可能的。波利比乌斯羡慕罗马政治制度，认为该制度是他时代所有政府中最好的。但是在几个世代之中，同样的罗马人已经学会接受第波里乌斯、卡利古拉和尼禄[355]的残暴；而生活在亚里斯泰迪斯、伯利克里和伊巴密浓达[356]时代的希腊人的后代臣服拜占廷堕落的皇帝们几百年之久。那么，在形成方面，某些习惯优先于其它习惯一定有其原因。因此，假定政治制度上的不同主要在于政治习惯，为什么出现不同习惯的问题还是没有解决。一句话，我们在此处遭遇了一个巨大的心理法则，它自己就可以解释为什么一个民族的道德本能在其政治结构中时多时少地体现和发展。而且这个法则只是另一个更一般化的法则的许多表现形式之一，我们在本章一开始就提出了这另一个法则，它解释了在社会生活的所有阶段道德限制或大或小的效能。

6.单一政治力量的绝对优势，在国家组织方面一种被简化的观念具有的优越地位，任何单一原则在所有公法方面严格符合逻辑的运用，都是任何类型的专制主义的必要成分，不论它是基于神权之上的专制主义，还是表面上依赖大众主权的专制主义；因为它们使任何拥有权利的人为自己的利益和情感，更彻底地利用其较高地位的优势。当统治阶级的领导者是上帝意志或者人民意志的惟一解释者，并以这

些抽象内容的名义在社会上行使统治权，而这些社会深深地浸润了宗教信仰或民主的狂热时；并且当代表奠基国家主权的原则所拥有的势力之外没有其它有组织的社会势力生存时，就不会有抗拒，也不会有有效的控制，来约束那些处于社会阶梯顶端的人滥用权力的自然倾向。

当一个统治阶级能允许自己以全能的君主的名义做任何事情，它就经历了一次真正的道德退化，所有其行为不受限制的人都会经历这种退化，而这样的限制通常要靠他们同胞的意见和道德心来施加。当下属的职责最终也变成了如同整个官僚制顶端的个人或者小团体的那种不负责任和无法无天——可以把这个人叫做沙皇或苏丹，或者把这个团体叫做公安委员会——专制主义在其领导者中产生的恶习就会向下传给整个政治结构。当我们解释一个人或真或假的意志，这个人认为他有权让所有事如其所愿，但是他又不能明白每一件事情，并且没有自由和无私的道德心去控制情感和纠正错误，在这种时候，什么样的事情都可能发生。

这种制度的结果极为可悲，它们昙花一现。俄国小说家陀思妥耶夫斯基在独裁的国度生活了很长时间，且在西伯利亚被流放了10年。他以比任何现代人更精确的感觉描写了绝对权力在人身上产生的性格堕落：

> 当一个人拥有处置其同胞血肉的无限权力，当一个人处于可以把任何人降到最低级，他就无法抵制做错事的欲望。暴行是一种习惯。最后，它变成了一种疾病。世界上最好的人变得野蛮起来，以至于与野兽毫无分别。鲜血使人陶醉，灵魂变得可以接受最异常的事情，而这些能逐渐变成一种娱乐。这种放肆的可能性有时在整个民族中传染；而蔑视官方刽子手的社会不会蔑视具有无限权力的刽子手。

当代许多心理学家揭示了这种道德中毒。它解释了那些具有极大权力的人的无度行为。它提供了解释一些古罗马皇帝、伊凡五世、彼得大帝、东方的许多苏丹、罗伯斯庇尔、巴雷尔、卡里埃和勒邦[357]的罪行。众所周知，这些人中的一部分在获得最高权力之前显示出相当正常的性格；这时他们与那些他们以后沉迷其中的无度行为完全背道而驰。这种暴行对那些凭借家境和出身无法获得最高权力的人尤其如此。拿破仑在圣赫伦纳岛对奥米尔拉医生说道，“除了他自己，没有人损害过他，他是自己最坏的敌人，那些完全是他自己作出的阴谋——远征莫斯科和随后发生的事——是他倒台的惟一原因。”[358]那么因此，由于拿破仑拥有专制权力，他的天才、甚至是他对自己利益明显的意识，都无法让他不犯错误，这些错误倾覆了他的前程，成千

上万的人则为之命丧黄泉。

可能有人反对说，有些专制君主是好的，正如其他人是坏的一样，而且在欧洲大陆，在采纳立宪和议会形式政府以前，专制主义并没有产生如此灾难性的后果，可以证实我们此处提出的观点。对此现成的回答是，在中世纪之后盛行于欧洲的专制主义远非完善，甚至路易十四的权威也被旧日的传统、贵族与外省长期的特权，特别是被教会与国家一定意义上的分离所制约，在从前的传统中，国王不过是爵爷中的第一人。无论如何，人性是如此丰富和多变，以至于我们可以方便地承认历史验证的一件事：有些人甚至处于长期具有绝对权力的王位，仍然可以驯服他们的情感，并保持纯洁和诚实。但是这种幸运的事件实际上并不是像人们想像的那样。在一个长期习惯于专制政体的国家，统治阶级作为一个阶级通常在上司面前奉承和懦弱，但是在下等人面前不可避免地高傲、残暴和专横。不幸的是，人是如此构成，以至于他们越是服从于其上级的荒诞和意志，他们越可能把自己的荒诞和意志加之于其下级和被他们掌握的人。

任何人都可以在其周围的个人甚至在家庭生活中，找到例子加强我们此处阐明的规律。现代国家扩张广阔的领土，官僚和行政制度复杂，在这样的国家中，国家领导人除了作出诸如战争与和平这些重大决定外，对人民的普通生活影响甚微。因此，通常国王个人非常反感的权力滥用仍将存在。俄国的亚历山大一世、尼古拉一世和亚历山大二世肯定非常反对行政腐败，那不勒斯的斐迪南二世[359]也如此。然而，腐败官员在沙皇俄国存在到最后一刻，在那不勒斯王国也从没有被消灭。[360]历史显示出许多专制政府之建立对民族有利、至少暂时如此的情况。据说，西萨尔·博尔吉亚给了罗马格纳[361]一次机会，让它通过消灭盗匪和充斥这一地区的小暴君而呼吸自由。同样，迈罕麦德·阿里通过消除马穆鲁克[362]给予了埃及一点和平。所有这样的例子说明，专制主义尽管是所有政治制度中最坏的，但是仍然比政治混乱即完全没有政府要好。

7.亚里士多德、波利比乌斯和其他许多古代作家表现出对一种混合形式的政府的偏好，这种形式把君主制、贵族制和民主制的特征结合起来；他们清楚地觉察到了我们刚才说明的法则。在希腊城邦，古代君主制依赖于神圣的特点和传统；贵族制也代表了传统，通常还代表了土地所有制；希腊民主制根基于金钱、流动财富、民众人数和大众的情感；这些是众多的政治力量，只要其中一种的流行没有消灭其它力量，它们的互相作用就会创造这样的政治组织类型，在其中法律的正当程序通常就会相对得到确保。在罗马也一样，在波利比乌斯非常羡慕其国体的时代，我们发现了贵族手中大土地所有权的影响、平

民手中小土地所有权的影响和骑士手中金钱和流动资本的影响。我们发现传自天神的显赫大家族具有掌权的传统，他们不顾大众情感以及平民出身的天才和新获得的财富。我们也发现这些不同的政治力量体现在各种政治、军事、行政和司法部门中，并且互相结盟，彼此平衡，从而导致了国家的诞生。从司法方面衡量，古罗马是所有古代国家中最好的。

在18世纪，孟德斯鸠研究了英国国体，从中得出了这样的学说：如果一个国家要获得自由，权力必须制约权力，也就是实行三种基本权力，这些权力被托付给国家互相分立的政治机构中。现在宪法制订者们已经显示出，并没有孟德斯鸠所想像的绝对的三权分立，也没有原因说明为什么这里提到的权力应该是三种而不是一种。但是，也许这不是孟德斯鸠主要的缺陷，就此处而言，这些缺陷主要来自许多描述孟德斯鸠的作家，而不是他自己。这些模仿者的眼睛盯住这位大师的理论，他们倾向于强调它的形式或者逻辑方面，而不是其实质或是社会方面。他们经常忘记，如果一个政治机构要有效制约另一个机构的行为，它必须代表一种政治力量——也就是它必须有组织地表达一种社会影响力以及在共同体中具有某种地位的社会权威；这种力量要制约受控制的政治机构所表现出的力量。

这就是为什么，在一些议会君主制国家中，尽管有宪法和基本宪章的条文，我们还是看到，那些不受古代传统、威望减弱的神权原则，或官僚机构、军队或经济上更强大阶级势力支持的国家元首们，无力抗衡受信仰支持、代表全体公民并且其自身有相当能力、兴趣、雄心和活力的民选大会的影响力。这就是为什么在同样的国家法庭被口头宣布为国家的根本机构，而实际上它们不过是官僚机构的一个分支，依赖于效忠民选议会多数人的内阁。因此它们逐渐失去威望和独立性，从来不能聚集足够的道德和知识能量来维持其自身的重要性。最后，由于同样的原因，相当多的参议员和上院很容易被行使功能的下院降为从属地位。这是因为它们是由已经从军事政治生活中退下来的拿退休金的官员、代表、议员，以及一些富人组成，内阁官员们发现满足这些富人的虚荣心有利可图。因此，这种机构不向富有进取的心灵、或者有抱负的天才提供足够的空间。它们不代表重要的社会势力。

8.如果一个政治组织要在获得司法防卫的更多改善的方向上取得进步，首要的和最基本的条件是世俗权力和神权应该分离，或者更好地说，行使世俗权力根据的原则不应该具有任何神圣性和永恒性。当权力依托于一个观念和信仰的体系，人们感到在这体系之外没有真理和正义，那么就几乎不可能在实际上讨论和改进权力的运行。在这种

情况下，社会进步几乎不能达到各种不同权力彼此和谐共处，互相制约，有效地防止居于社会等级顶端的个人或者团体的绝对控制。某些社会类型的相对牢固性应该被归因于绝对控制的失败。在印度文明中，种姓制度多少世纪来的神圣特性防止了任何社会进步。在起步时，这种文明一定具有获得辉煌的可能性，否则就无法解释印度文明取得的极大的物质和艺术进步。这导致了一个假定，即印度人口分成不同种姓，各种姓彼此隔离的情况，可能并不像今天这样彻底和极端，就此看来，最近的研究肯定了这一结论。看来婆罗门教在印度战胜佛教之前，没有变得完全僵硬、静止和形式主义。[363]

伊斯兰教社会有同样的弱点。许多人提到这种现象，但是列劳—波留以最大的洞见强调了它。信仰伊斯兰教的鞑靼人供职于喀山、阿斯特拉罕和克里米亚的俄国政府中，这位作者描写他们生活富裕、整洁、从事贸易，但是他补充道：

> 伊斯兰教巨大的恶习，也就是其政治之低劣性的真正原因，既不存在于它的教条中，甚至也不在于它的道德中，而是在其把精神世界和现实世界、宗教法则和世俗法则互相混淆的习惯。古兰经既是圣经，又是法典——它是取代法律的先知语录。因而法令和习俗被宗教认为是永恒的，而且仅仅因为这一点，每一个穆斯林文明必然是静止的。[364]

要补充这一敏锐和精确的分析，人们能够补充说，在其穆斯林居民处于决定性地位的国家，君主几乎总是哈里发或者先知的代言人，或者至少在名义上或实际上从哈里发派生出其权威。由于这一点，没有人能够在不玷污哈里发政权合法性、并发起宗教改革的情况下，拒绝对哈里发绝对的服从。如前所叙（第三章，第5节），这就是为什么，伊斯兰国家中的内战和革命总是把宗教改革作为其借口，或者一些人声称拥有先知的代言权。这就是在倭马亚王朝、阿拔斯王朝和法蒂玛王朝[365]诸君主之间纷争时的情况，它们用鲜血浸润了早期伊斯兰历史。这也是在11和12世纪倾覆了北非和西班牙的斗争的情况；类似的运动直到非常晚近时，还扰乱着这些国家。当然，在所有这些斗争中，和宗教动机一起出现的还有完全现实的考虑。

基督教民族已经设法避免了列劳—波留提到的混乱的危险，而且因此，借助一些适宜环境的帮助，他们已经能够创造世俗的国家。首先，圣经幸运地包含了少量可以直接应用于政治生活的箴言。其次，尽管天主教会总是渴望在政治权力中占有支配性地位，但它从来也没有完全垄断权力，这主要由于在其结构中有两个根本性特点：神父和修道士通常独身。因此真正的修士和主教们从来没有靠自己建立起王朝。在这一点上西方世界要大大地感谢格列高利七世[366]。第二点，

尽管在好战的中世纪有众多反例，但是教职人员就其本性而言，从未严格地适合从军。那些劝戒教会憎恨流血的规则从未完全不受重视，而且在相对平静和有秩序的时代它总是非常受人重视。在11世纪到14世纪之间，甚至意大利教皇党的作家都承认，与教皇至高权威并肩存在的皇帝作为教会的工具和世俗手段发挥作用。基督教民族遭受的最完全的专制主义出现在拜占廷帝国和俄罗斯，这里的世俗统治者成功地把神权完全置于其直接控制之下。另一方面，英国人要极大地为了他们的自由感谢清教徒和其他非国教徒。

9.除了世俗权威和教权的分离，先进的司法防卫的最基本条件，还在于财富在社会上分配、以及军事力量在社会上的组织方式。此处必须要在那些仍然处于封建制度的国家与那些已经发展出官僚组织制度的国家之间划清界限。

在封建国家，财富和军事权力通常集中于统治阶级手中，财富主要是土地所有权，这与文明初级阶段的情况相一致。甚至在封建社会中这种情况表现出许多缺陷，但在这种社会类型中，它却从来无法发挥出其在更完善的社会类型中具有的效果。封建国家元首能够伤害他的任何一个贵族，但绝不能成为他们真正的主人。这些贵族能够支配一定数量的可以称作公共力量的东西，并可以在实际上行使抵抗权利，而在官僚国家，一旦这种权利得到承认，它就会写入宪法或者公法中。同样，在封建制国家中，贵族个人会发现，他们对其属下大众施暴会受到限制。针对他们的非理智行为可能引起一场拼死的骚乱，可以轻易变成叛乱。因此，在所有真正的封建国家中，主人们的统治尽管初看上去凶狠残暴，但是在总体上它受到习惯势力的一定限制。例如，阿比西尼亚人，尤其是阿富汗人，只是相当有保留地服从他们的老爷和埃米尔（王公）。我们已经看到（前文第6节）封建制度的传统和其它残余足以限制国家首脑的权威。甚至在路易十四或腓特烈大帝[367]时代，欧洲君主国也无法同以拜占廷皇帝和波斯沙汗们为首的政治制度相比。

在法兰西和普鲁士，比较完全的世俗与神权的分离一定对上述结果有所贡献。除了俄罗斯和土耳其，在近代欧洲还没有一个国家的政府首脑在运用个人权威上胜过腓特烈大帝和他的父亲[368]。这两位君主特殊的个性、他们统治国家的领土较小、以及他们时代特有的历史环境，这些结合起来促成了普鲁士强大的基础。

但是当垄断财富和军队的阶级以一种中央集权的官僚制度和不可抗拒的军事实力来表现权力时，就是最坏形式的专制主义——也就是可以支配先进文明工具的野蛮和原始的政府形式，这是一个粗莽者使用的铁马掌，但无法打破，因为它是富有经验的工匠打造的。

一支无所不能的军队创造了最差的政府形式，这一事实得到了广泛认知，此处就不再详述了。[369]广为人知还有，财富过于集中在统治阶级中的部分人手中，造成了诸如罗马共和国那样相对完善的政治组织的毁灭。

财富有这样一种分配：一小部分人拥有土地和流动资本，大多数无产阶级除了劳动外一无所有，如果他们每天要是不饿死，就必须把劳动出卖给富人。此时保证公平和保护弱者权利的法律和机构不可能有效。在这种状态下，关于在智力和道德普选权、或人权、或法律面前人人平等的说教，都不过是一种讽刺；这正如说每个人都在行军背包中带着元帅的指挥棒，或每个人都可以在某日自由地成为资本家一样具有讽刺意味。即使承认极少人有这种可能性，他们也不是最好的个人，既不在知识上，也不是在道德上。他们可能是最有韧性的、最幸运的、或者最不老实的。与此同时，人民大众仍然同样地屈从于高高在上者。

有这样一种制度，其中政治权力以及对经济生产与分配的控制权被永久性地委派、或者授予给一些同样的人，对这种制度的实践结果心存幻想也是没有用的。只要国家吸收和分配越来越多的公共财富，统治阶级的领导人就会拥有越来越多的工具来影响和命令其下属，越来越容易地避免受人控制。议会制衰落的重要原因之一，就是统治阶级处于这样一种地位，可以把数量相对众多的官职、公共工程的合同，以及其它经济上的优惠，分配给个人或集体；这种制度的缺点与政府或者地方选举机构的吸收和分配的财富数量成比例，这种财富越多，就越难保证它们具有一种独立地位和诚实的生活，不需要在生活的某些方面依赖于公共管理。然后，如果所有生产工具由政府掌握，那么控制和分配生产的官员就变成了所有人的财富和福利的仲裁者，我们就遇到了一个比在高级文明社会中曾经出现过的政体更有力的寡头政治，这是一个包罗万象的“骗局”。如果所有道德和物质利益依赖于那些掌权者，所有的卑贱者都会采取手段讨好他们；恰如所有欺骗或暴力行为都会被用来获取权利，即用来被列入那些分配蛋糕的人的行列，而不是被列为满足于被施舍给面包片的人中，而后者的数量比前者要大。

当一个社会包含一个很大的阶层，其成员的经济地位实质上独立于那些掌权者，并且他们有足够的手段能把一部分时间用于完善他们的文化，并对公众福利感兴趣——我们几乎忍不住叫它为贵族精神——而这种对公共福利的兴趣本身，就可以促使人们效力于国家，除了自豪和自尊之外不追求其它的满足，在这种情况下，这个社会的状况最好，可以发展出一种相对完善的政治组织形式。在所有曾经出现

或现有的在司法防卫方面——或者叫做自由，如人们通常称呼的——领先的国家，这样的阶层都很显眼。罗马曾拥有相当数量的有小额财产的平民，他们在当时过着适度的生活，设法自给自足，并且逐步以令人惊讶的恒心赢得了完全公民权。在17世纪的英格兰也存在过类似的阶级，现在那里也有。英格兰人数众多的绅士过去主要由适度富有的地主、现在主要由适度富有的商人构成，他们正在给统治阶级供应最优秀的成分，如其曾经供应过的那样。在美国曾经有过并且现在仍然有这样的阶级，且存在于中欧和西欧的大多数国家。当这个阶级由于在修养、教育或财富上的缺陷，不足以承担使命时，议会政府就结出了最坏的果实，其它任何政治制度都是这样的。

10.随着文明的发展，能够成为社会势力的道德和物质影响力的数目也在增加。例如，作为工商业发展的产物，货币财产开始与不动产并列。教育也得以进步。那些依靠科学知识的职业获得了重要性。这样，一个新的社会阶级形成了，它在一定程度上，平衡了有钱者的物质威望和修士的道德威望。情况不仅如此。进步的文化产生了相互容忍，这种容忍使得不同宗教和政治思潮并肩存在，彼此平衡和制约。公共职能的专业化使得许多不同的力量在政府中体现出来，并参与控制国家。同时，公众对统治者行为的讨论成为可能。所谓媒介自由，是司法防卫的最新工具。它确立于17世纪末的英国，直到19世纪它才开始进入欧洲大陆的宪政和议会国家。

不过，为了获得与其真正重要性相符的影响力，每一种政治力量必须组织起来，而在它被很好地组织起来之前，一系列因素，其中最重要的是时间和传统，变得必不可少。这就是为什么在这个或那个国家、在不同的时代，我们看到一个阶级已经在社会上取得的重要性，与它施加给该国政府的影响力不相符。人们会立刻联想到1789年以来的法国资产阶级，或者是1832年以前的英国中产阶级。而且，总是有某种单一政治力量展示出一种难以克服的倾向来超过或吸纳其它力量，从而破坏了逐渐建立起来的司法均衡。对于具有物质特征的政治力量，如财富和军事权力，以及具有道德特征的力量，诸如宗教或者思想潮流，情况都如此。每一种潮流都要求垄断真理和正义，而所有类型的排外主义和顽固派，不论是基督教的还是伊斯兰教的，不论是神圣的还是纯理论的，不论是被教皇的无谬性还是被民主制的正确性所激发，根据这一观点，它们都是同样有害的。每一个国家、每一个时代都有其独特的观念和信仰潮流，它们是最强大的思潮，给政治机制施加压力，试图颠覆它。通常正在或者已经不时髦的衰落思潮的危害可以很容易被发现，它们带给正义感的深深创伤被打上了恐怖的烙印。而同时，趋于时髦的思潮已有的或潜在的危害，则没有被察觉、被原谅或最多被软弱地加以警告。人们大声呼喊和宣称自由已经胜

利，风暴已过去了。但实际上，风暴只是改变了方向，或者，用隐喻的说法，它只是改变了形状和颜色。

一些道德力量长期试图扰乱欧洲的司法均衡：教会、社会民主主义、民族主义。尽管教会组织强大，人们还是可以把它当作这些力量中最不激烈、威胁最小的，并且仍将如此，除非无产阶级革命的危险使上层阶级再次转向宗教信仰，而他们现在已经放弃了宗教信仰或者对宗教信仰不再有什么热情了。在物质力量方面，有一种力量容易制服一个国家中其它力量，有时违反法律条文，更不要说正义和公平了，这种力量就是流动财富——它就是货币或者至少是货币中被有力地组织起来的那部分。银行制度和信用制的极大发展，那些经常控制广大地区和整个国家通讯系统的大型公司的增长，公共债务的大幅增加，在过去的一百年中创造了新的结构，以及一些在政治上很重要的新因素，以至于在旧世界和新世界中一些最大的国家已经见识到，它们的影响是如何强大和无孔不入。

货币、也就是流动财富能相对容易地被组织起来，加上大量金钱可以集中地控制于少数个人手中这种可能性，有助于解释它不断增长的支配性力量。就这一现象，我们可以举出一个组织起来的少数人胜过无组织的大多数人的例子，这样的情况有许多。少数人可以控制一个国家中所有发行货币的银行，或者所有经营陆路和海上运输的公司。他们可以拥有并控制大型证券公司和工业企业，这些企业经营对国防必不可少的商品，如铁和钢材。他们可以从事公共工程，甚至最富有的政府的财政也不足以承担这些工程。随着这些个人能支配数亿元资金，他们就拥有了最多样的资源，可以威胁或骗取他人的利益，不论这些利益多么广泛；他们可以威胁和腐化政府官员、各部、立法机构及报纸。同时，国有资本的部分——毫无疑问它是更大的部分——没有一点反抗，而这些国有资本被投资于许多中小企业中，或者以数量不等的储蓄形式分布在众多人手中。必须注意到银行和工业公司资本中大得多的那部分通常属于小型或者中型持股者，他们不仅完全被动，而且经常成为这些公司领导人首当其冲的牺牲者，而这些领导人成功地获得了大量财富，并在他们给他人带来的损失之上建立起强大的公共影响力。

现在让不动产获得那些金钱已经得到的同样手段来巩固自己很困难。尽管地产可能没有被大量分割，但是它被分割的程度使得在大国中，一小部分大地主联合起来决定市场或者对政府施加意志非常困难。同样正确的是，工业保护主义看来在农业保护主义之前发生。后者是作为对前者的反抗以及对前者所产生结果的直接补偿而出现的。那些直接毗连房地产业快速发展的大城市的土地所有者可能获得暂时

的垄断。在这种情况下，就出现了与金钱影响力特点相同的各种腐败形式。

11.当一种政治组织制度根基于单一的绝对原则，以至于整个政治阶级在单一模式下被组织起来时，所有社会势力都参加公共生活是困难的，让任何一种力量去平衡另一种更困难。当权力掌握在据说是由人民选择的民选官员手中时，会出现上面的情况；当权力被单独托付给那些被假定为由亲王们指定的雇员时，同样也会发生上面这种情形。官僚制和民主制可以加之于它们身上的制约、以及通过其它官僚机构或者民选官员实施的制约从来都不够。实际上，它们从来没有完全达到自己的初衷。

罗马帝国的行政史是一个中央集权的官僚制无力有效约束自己的恰当事例。开始，在首都和自治市，在殖民地和外省城市，在罗马共和党人或者皇帝治下，存在着英国人称作自治政府的机构；也就是一大群富裕者担任公共官职而不支取薪水。但是随着帝国的建立，罗马城的管理职能被移交给特殊的有薪官员，而此前这些职能还由民选行政官和监察官来履行；一大批同样获得报偿的雇员帮助这些有薪水的官员从事工作。城市的主管权现在被委托给praefectus annonae（拉丁语：管理土地的长官），公共事务被托付给curatores viarum，aquarum，operum publicorum（拉丁语：道路、水路或公共工程监督员），以及riparum et alvei Tiberis（海滨和河床管理员）；对光和火的监督权跑到了一个praefectus vigilum（守业长官）手中，而警察功能则归属于一位praefectus urbis（市政长官）。在首都实行的这种制度很快就扩展到了自治市，它们相继失去了行政自治性。下迄公元80年，为了执政官和行政官职务进行的选举竞争在某些自治市还很热烈。庞培古城的壁画描绘了不少被推荐和被颂扬的候选人。但是在帝国第一个世纪结束时，被委以城市行政事务的duumviri juris dicundo（拉丁语：法定执政官）和行政官的权威显著降低，这些官吏逐渐被帝国的雇员——包括juridici（拉丁语：法官），correctores（拉丁语：殖民地长官），curatores rerum publicarum（拉丁语：公共财产监督员）——所取代。这种演化可能较慢，但是到内尔瓦和图拉真[370]时代，民选官吏已经被定期从其岗位上停职，他们的职责在特定阶段被委任给监督员（cu-ratores）——这有点像今天意大利的“皇家专员（royal commissioner）（regi commissari）”。同时，巡查官（inspectorial）的权威和外省长官（corrector provinciae）的直接权限在缓慢增长——在这种情况下，外省长官有点相当于现代法国和意大利的地方长官（prefect）。最后，在公元2世纪结束时，所有地方的城市自治都绝迹了，包含一切的巨大官僚系统扩展到了整个帝国。[371]

与此同时，富有的城市资产阶级衰落了。这一阶级构成了ordo decurionum（拉丁语：元老阶层），并且参与了各城市的政府。担任执政官和行政官的人要从其中选出。自从整个Curiales（拉丁语：市镇元老）阶层要提供债券来支付在某个城市中征收的所有税收，那些担任元老职务的人就承担了相当大的财政责任。这种负担毫无疑问助长了罗马中等阶级的经济崩溃。这样，当财政政策和官僚化的中央集权创造了低帝国（Low Empire）的罗马社会——一个由极少数有产者、高官阶层和人口众多的可怜贫民构成的社会，这些贫民没有任何社会地位，虽有自由身份却很容易降为佃客——我们就看到出现了一个非常新颖的机构，这是一个设计来保卫贫困阶层的阶级利益的官僚机关，它由残余小地主组成，保护他们不受官僚制度滥用职权的侵害。护民官职务由瓦伦提尼安一世[372]于公元364年创立。这种“公共防卫者”只是一种雇员，被指定来保护城市平民免受高官或与高级官吏联合起来的富人们的暴政。他特殊的职责就是负责在法庭上把贫民的抱怨依法纳入诉讼，他们的呼吁可以直达圣听。但是，尽管立法者们具有最好的愿望，但是这种靠官僚专制主义控制和纠正其自身的努力没有起到明显效果。滥用职权依然如故，导致帝国走向毁灭的势力仍然具有活力。

这种用来治疗邪恶的方法不是可想像的最好一种。一个高官更容易具有阶级观点、情感和偏见，而且他的情感以及兴趣会使他倾向于为了获得本阶级的赞许而行为，而不是去为了获得另一个道德和知识上都不同的阶级的同意，甚至他可能已经学会了虐待和蔑视这个不同的阶级。

俄国的官僚专制主义可追溯到拜占廷影响，在基辅公国从圣弗拉基米尔大公和他的继承人的时代开始，俄国就感受到了这种影响。这种专制主义一定为可怕的蒙古统治所加强，后者从13世纪到16世纪统治着这个国家。同样在俄国，阿列克谢沙皇[373]在17世纪中叶组织起来的秘密大臣不过就是一个特殊警察部队，它面向沙皇呈锥形结构，用来防备高官和可以单独构成一个阶级的波雅尔之中的权力滥用，也监视他们中的暴动阴谋。后来，末代沙皇治下臭名昭著的“第三处”[374]就是从这种秘密大臣制度直接、合乎逻辑地发展而来的。尽管有许多次它在名义上被废除了，但在事实上总是被保留着；而且看起来，这一制度实际上远没有消除俄国官僚的受贿和腐败，而是加强了官僚机构对国家其它部分的压制。

另一方面，在美国，人们看到民主制无法控制和限制自身。不可否认，1787年宪法的制订者们在这部法律中倾注了极大心血来体现制衡原则，以达到不同权力和各种政治机构之间的均衡。由于政府这种

彻底的民主基础、以及任何权力都是直接从民选中产生，很难相信还能想像出任何更好的东西。美国的参议院本来比欧洲通常的上院具有更大和更实在的权力。它实际上参与行使行政权，而且，它表达了各州仍然鲜明的独立意识，具有极大的公共声望。但是总统还是具有否决权，可以自由地使用这种权力。他不能被下院投票强迫辞职。他在4年任期中集所有政府职责于一身。作为司法防卫的一个机关，美国总统远优于欧洲议会制国家的内阁，因为欧洲内阁比美国总统权威要小，更需要对议会政治家俯首听耳。因为它们是集体性机构，它们的成员从未感到美国总统感到的压力和个人职责。这种广泛的职权，以及这种经常伴随高官职位的个人责任感，源于在上一个世纪，几位美国总统，诸如约翰逊、海斯和克利夫兰[375]，以顽固和勇气坚持抵制了选举他们的党派滥行。

约翰逊在林肯死后担任总统。他坚决反对小气的共和党政治家提出的掠夺被击败的南方的建议，这些共和党人被人们称作“提包客”[376]。海斯也是一个共和党人。尽管他通过有舞弊行为的选举掌握权力，而这种选举又被美国最高法院所肯定，海斯还是立刻制止了在格兰特[377]两届总统任期内在南方民主党各州持续了8年之久的掠夺和恐惧。克利夫兰是一位民主党总统，当选于1884年，他除了具有其它优点外，还有勇气在其办公厅中保留了许多共和党官员，而他的同党则希望克利夫兰能开除他们，这是一种废除杰克逊体系的高尚努力，根据杰克逊体系，在大选中获胜的一方将获取所有有利的职位。作为纽约州州长，克利夫兰通过与主持纽约市政府的提德·林恩成功地斗争而声明卓著。

但是这种可算是联邦和州政府机制形式上的优越性，只是在一定程度上补偿了美利坚合众国整个政治和管理体制的本质缺陷，这一缺陷在1820年到1850年期间通过一种展示自身的倾向大为加重，现在已经遍布全国。我们指的是美国各州几乎都获得的平等和普选权。

在合众国早期，选举权一般从属于人们的纳税人地位。实际上在这段时期，在新英格兰各州，一种清教徒体制非常盛行，根据这一体制，选举权被授予那些宗教团体成员。接着，财产资格也被引进了这些州。地方的州议会和州长职位的选举也要求高额的财产资格。在19世纪早期，平等选举权被引进了西部各州，那里每个人都是新移民和地主。然后，在南部各州所有白人都采取了这一制度，最后又被扩展到纽约州和新英格兰。这种演化在新移民和法国民主思想的影响下，大约在1850年得以完成。众所周知，黑人直到1865年才获得选举权。与选举权的扩展同步，直选和法官有限任期制的原则也开始实行。这一次，新英格兰历史悠久的各州抵制这股潮流的时间最长，但

最后它们屈服了。[378]

这一运动的结果是出现了一个在各种选举中投票的选举人阶层。各州的法官曾经终身任职，并由各自的州长任命。现在，法官的职位变成直选和有任期限制的。同样的选举人团体还要以这种方式选举联邦和地方各州的权力机关。州长、法官和国会议员归根到底是这种相同势力的工具，而这一势力变成了整个国家的专制和不负责任的主人，并且，这种情况由于美国政治家以选举为事业、高度擅长生产“政党领导集团”和“外围分子”而变本加厉。换句话说，在这一制度下，所有应该互相平衡和补充的权力都是出自同一个核心会议或者选举委员会。

但是，可能有人反对说，在普选权制度下，所有政治势力和影响力可以根据其人数多少相应地在统治阶级中找到代表，因此在一个国家中少数人垄断权力以为己用，从而把国家变成表达自己观点和情感的工具是不可能的。

这种反对意见反映了一种仍然非常时髦的理论，但是我们从未接受这种理论——实际上在这些篇幅中一直对其进行旁敲侧击。因此，我们最好在这里直接讨论这个理论。

第六章 选举权和社会势力

1.许多鼓吹自由和平等的学说，如后面的术语现在仍然被普遍理解的那样——这些学说在18世纪提出来，在19世纪得到完善和应用，而在20世纪则变得可有可无，并且被大量修改——在一种把普选权看作所有合理政府之基础的理论中，得到总结和具体形式。人们通常相信，只有自由、公平和合法的政府才以多数人的意志为基础，多数人通过选举把他们的权力在特定时间内委派给代表他们的人。直到几个世代以前——甚至在今日的许多作家和政治家眼中——代议制政府的所有缺点都被归因于对代议制和选举权原则不完全和错误的应用。路易斯·勃朗、拉马丁[379]，以及实际上1848年以前所有的民主派作家把七月王朝所谓的腐败和法国议会制度的所有缺陷归咎于王权对民选机构的干预，特别是归咎于有限选举权。在意大利，直到30年前，类似的信仰还广为流行。例如，它们形成了马志尼学派[380]的基础，如今依然如此。

这种追随者众多、得到广泛信仰的学说不会在一两页篇幅内被驳倒。因此，我们不打算系统驳斥关于普选权的理论。[381]我们只是简单地提出一些想法，它们最严重地削弱了作为知识建构物的普选权所依赖的基础。我们认为，指出民选官员是其大多数选民的喉舌这种情况通常与事实不符这一点，就我们的目的来讲就足够了；而且我们相信，这一点可以被日常的经验和特定的实践观察所证明，任何人都可以对选举方式作这种观察。

在其它形式政府中发生的情况，也就是有组织的少数人施加其意志于无组织的大多数人，也完全会在代议体制下发生，并被发展到极限，不论它们的表现是否完全相反。当我们说选民“选择”他们的代表时，我们的用语不很精确。事实是，代表使他自己被选民选举，而且如果这种短语看来太僵硬，太粗糙，不能适用于所有情况，我们还可以把它限定为代表的朋友们使他被选举。在选举中，以及在社会生活的所有其它方面，那些意志坚定、并特别具有道德、知识和物质手段把他们的意志施加给他人的人，领导着其他人，并命令着他们。

政治委托权常被比作在私法中人们非常熟悉的律师权力。但是在私人关系中，对权力与职能的委派总是预先假定，负责人在选择其代表时具有最广泛的自由。而在普选中，这种选择的自由尽管在理论上是完整的，却必然在实践中变得毫无效力，更不要说是愚蠢的。如果每一个选民都投他心目中候选人的票，我们可以肯定，在几乎所有的

情况中，惟一的结果就是选票过于分散。当涉及到许多人第六章选举权和社会势力的意志时，选择是被各种不同的标准决定的，几乎所有标准都是主观的，而且如果这些意志不能彼此合作并得到组织，实际上让他们同时选举一个人是不可能的。因此，如果一个人的选票要有任何效果，他就被迫把其选择限制在一个非常狭窄的领域，换句话说，就是局限在两三个有可能获胜的人身上；而且具有任何获胜机会的人必须是其候选人地位被集团、委员会、或者有组织的少数人所拥护者。为了简化情况以提出证据，我们假定有一种等额选举，其中候选人只有一个名字。但是大多数选民在选择他们的代表时，还有很有限的自由，而各种委员会的影响必将占有极大优势，任何选举体制均如此。当使用选举名录，选民对其中的候选人投赞成票时，结果是具有某种获胜机会的候选人数量，还不到将被选中的代表人数的一倍。

这种有组织的少数人是如何围绕个别候选人或者候选人集团产生的呢？[382]通常是根据财产和税收因素，根据共同的物质利益，根据家族、阶级、宗教、教派或者政党纽带。不论这些人是好是坏，毫无疑问，这样的委员会——民选代表们时而是其工具，时而是其领导人或者老板——代表着具有相当社会价值和势力的组织。因此，实际上，代议制度并非产生多数人的政府；它产生了一定的在国家指导下的社会价值，也产生了这样的事实：许多政治势力组织了起来，从而对政府施加影响，而它们在一个专制国家中，也就是一个仅被官僚机构所统治的国家中，则迟钝无力，对政府施加不了影响。

2.在考查代议制与司法防卫的关系时，不得不记住一些区别和观察结果。

确实，大多数选民选择其代表的自由不过是在一些候选人中行使选择权，在这个意义上，他们是被动的。然而，尽管这种权力有限，它还是能够迫使候选人努力赢得更多选票，以使天平向自己倾斜，为此他们要极尽所能地讨好、哄骗选民并获得他们的好感。这样，“众人（译按：原文为common herd，意思为牧群）”的某些情绪和激情就对代表们自身的精神态度有了影响，对广泛散播的意见或任何严重不满的回声就容易达到政府的最高层。

可能会有人反对说，大多数选民的这种影响必然被局限在粗线条的政策方面，只在特点极为一般的少数题目上被感觉到，并且，只是在这种与专制政府同样狭隘的限制中，统治阶级才被迫考虑大众情感。事实上，当最专制的政府要动摇大多数被统治者的观点、信仰和偏见时，或者要求这些人在金钱上作出他们不习惯的牺牲时，它也不得不谨慎从事。但是当每个代表都知道，大众的不满在任何时候都可能使对手赢得胜利，代表们就更会担心冒犯大众，而他们的投票对政

府的行政部门大有用处或必不可少。这个论据是两面的。在察觉和保护利益方面，大众并不总是比其代表更明智。我们已经熟识一些地区，那里公众不满对人们所期望的改革的障碍，比议会代表和政府各部的失误造成的障碍更大。

而且，代议制根据选举机构成分的变化而具有不同效果。如果全部因教育和社会地位而具有一定影响力的选民都属于某个少数人组织，并且只要由贫穷和无知公民组成的大众被排斥在这些少数人组织之外，大众就不可能真正或实际地行使他们的选择和控制权。在这种情况下，各种争夺阵地的有组织的少数人团体中，花钱最多或谎言最服人的那个团体一定会赢得胜利。

如果有能力和经济独立性的人只代表选举团体中的极少数，从而没有办法直接影响大多数人的选票时，会出现同样的事情。这样，如通常在大城市发生的那样，大众感觉不到“较好的成分”[383]的道德和物质影响。但是当这些“较好的成分”成功地从委员会或者“政客的依附者”手中赢得大众，获得他们的选票，他们对有组织的少数人行为的控制就变得有效了。因此，看来只有当选举势力没有完全受那些以选举活动为职业的人的控制时，对各候选人德行和纲领的比较才会相对严肃和冷静。

在代议制政府中，真正的司法防护存在于代表会议中的公开讨论。在这些机构中，各种不同的政治势力和成分努力防止官僚机构权力过大。但是当这些会议除了讨论和宣传外，还掌握了司法机构的所有声望和权力时，如通常在议会制政府中所发生的那样，那么，尽管有公众舆论的制约，整个行政和司法机器就会落入那些赢得选举和以人民名义说话的人不负责任和无名的控制中，就会变成现代世界真正的大多数人能够被号召容忍的最糟糕的一种政治组织类型。[384]

在很大程度上以代议制为原则的政府中，公民投票在某些方面是相当有效的工具。通过它，具有喜好和厌恶、热情和愤怒的大众可以对少数统治者的行为和事业进行反应，而当这些情感真正广泛和普遍化时，它们就构成了仿佛可以叫做舆论的东西。在公民投票中，不是作出选择和选举的问题，而是就某个特定问题回答“是”或者“否”的问题。因此，没有一次投票是失败的，每一次投票都具有其实践重要性，这种重要性与任何按照教派、党派或者委员会的路线进行的协作或组织无关。然而，多数人政府的民主理想甚至通过公民投票也无法实现。统治不完全是允许或禁止修改宪法和法律。它基本上等于操作整个军事、财政、司法和行政机器，或者影响操纵它的人。那么，即使公民投票确实限制了统治阶级的武断，同样正确的是，它也严重阻碍了政治体制的改良。这种改良更易于为统治阶级、而不是为接受错

误信息的被统治的大多数人所接受，不论统治阶级多么自私和腐化。例如，在许多国家，如果增税让公民表决，它总是被拒绝，即使它极为迫切，对公众具有最明显的福利。

3.社会科学的研究者最热烈讨论的一个问题，是国家应该对社会生活各部门，或更专一地，对经济活动干涉的程度。实际上，这个难题包括的不是一个问题，而是一组问题。我们希望，通过应用在前些章节提出的理论，可以有助于清除一些模糊和错误的概念，它们已经阻碍了对问题清晰与合理的理解，而且至少在某些情况下，阻碍了得出满意的结论。

社会和国家是两种分离的和不同的实体，这种意识还广为流传，人们经常把它们对立起来思考。这里，很有必要首先做出清晰的界定，“社会”和“国家”都意味着什么。如果我们遵循法律规范和行政法的概念，国家肯定是独特的实体，能够在法律意义上存在，代表了一个集团整体的利益，并管理公众事务。作为这样一个实体，国家具有利益，它的利益可能与私人利益和其它司法实体冲突。然而，从政治上来说，国家不过是所有社会势力的组织，具有一种政治意义。换句话说，它是一个社会中适合于行使政治职能、并有能力和愿望参与这些职能的各种成分的总和。在这个意义上，国家是这些成分协作和制约的结果。

这就是社会科学研究者应该看待国家的观点。纯粹和单独从法庭实践而不是法律的观点看待政治问题的条法主义倾向，包含了一种严重和危险的错误。尽管这一错误一直妨碍了对这些问题的充分理解，但仍然盛行于我们的时代。在我们看来，国家和社会不存在对立。国家只该被看作社会行使政治职能的一部分。根据这一见解，所有涉及国家的干涉或者不干涉政策的问题，最终都会呈现一个新的方面。现在我们不去询问国家行为的限制应该是什么，而是试图发现，什么是最好的政治组织，换句话说，哪一种政治组织能够使在特定社会具有政治意义的所有成分，得到最好的利用和限定，最好地服从相互控制、服从个人对在其职权范围内的所做所为负责的原则。

当人们把国家管理与私人的主动权对比时，他们经常仅仅是比较官僚机构的工作与社会中其它领导性成分从事的工作。实际上，后者在某些情况中可能具有官方地位，而不一定是拿薪水的雇员。在我们欧洲类型的社会中，不论官僚机构被多广泛地官僚化，它们都不是国家，而是国家的一部分。因此，当人们如通常那样，宣称在意大利、法国或者德国，国家做所有的事情，包容所有的东西，这种声明必须从法国、意大利或德国的官僚机构比其它国家——诸如英国和美国——的官僚机构具有更多职能这一意义上理解。同样，当我们说起著

名的英国自治，当我们说英国人民“统治自己”时，我们可不能想像，在欧洲大陆，法国人、意大利人和德国人没有“统治他们自己”，而是把对各自政治和行政机构的管理委托给别人；但是如果我们照这一短语的字面意义，我们就忍不住会这样设想。我们只是必须明白，在英国，一些职位被委托给普选出的、或者甚至由政府指定的人士，但是这些人在任何时候，都是从各地区声望卓著的人中被选出，他们不因为自己的服务而支薪，他们不能被随意替换，而在欧洲其它国家，同样的职位挤满了支薪的雇员。

4.如我们已经看到的（第三章，第8节），产生最高政治权力的国家官僚机构和代表会议在各个国度曾经并且仍在参与对经济部门的管理，例如，对银行或对公共工程的修建与维护；但是经济生产的管理，在任何甚至已经达到中等繁荣和文明的社会中都从未被完全官僚化。在这一活动领域，管理职能大体上被委托给那些确实构成社会统治势力一部分、因而也是真正的政治势力的成分，但是这些人并不从公共管理中领薪水。通常，那些严格行使政治的，即对社会行使立法、行政和司法的控制权的人，对经济事业的干涉总是有害的。折磨许多现代国家的贫困化很大程度上要归因于这种干涉。[385]

通常，那些坚持限制国家行为的人，应该以下面这个非常简单、非常实用的原则作为指导，即在社会活动的每一分支中——在教育、宗教、贫困救济、军事组织或者司法管理——管理总是必须的，而这种管理职能不得不被委托给一个具有所需能力的专门阶层。

这样，当人们开始把上面提及的功能之一，从官僚管理机构中、或者从选举机构中全部或部分地分离出来时，必须记住在社会中存在这一阶层的人员，他们拥有执行这项将要移交给他们的新任务所需的能力，或者换句话说，所需的道德和知识训练，以及经济资源——不能忘记这最后一点。通常，一个社会包含适合这一特定目的之成分还不够。这些成分必须被很好地选择与协作——否则这一试验可能失败或者产生实际的害处。例如，我们怀疑这就是陪审员制度在欧洲大陆的许多国家没有很好运转的真正原因。陪审员，也就是人们称为的“外行法官”，代表了与常规官员不同的社会成分对刑法管理的干涉。但是陪审团处理的事务对于其所有成员来说过于广泛，以至于他们无法在知识和道德上胜任其工作。还有，陪审员职务带来的声望太小，无法让他们具有获得公众灵魂及贵族意识的个人荣誉感，而这种我们称作贵族意识的精神，对于提高被赋予如此重任的个人具有一般水平之上的品质非常必要。同样的情况也发生在治安法官、公民仲裁人、裁判、慈善和救济委员，以及特别就意大利而言，一些担任非官僚机构职位的人们身上。当然，可能有人反对说，这些职位的人选经

常由地方选举机构或多或少直接地确定。

另一方面，那些赞成国家具有更广泛活动的人，应该考虑“国家”一词实践的和确定意义，把通常谈话中关于它模糊的、不确定的，或者几乎可以说是神奇的和超自然的所有东西去掉。在我们时代，国家所有权和控制权是作为补救私人竞争的弊端而被调用的，这些私人竞争是为了贪欲、为了权力、为了过度的个人主义，或者，更确切地说，为了过度的自私。有人说，国家是正义和道德进步的源泉。它应该晋升卑贱者，压抑骄傲者。国家免除了所有个人利益的粗俗偏见，它应该抑制所有不平等、满足所有人的物质和道德需求，把人类引上正义、和平与普遍和谐的鲜花之路。[386]如果我们不把国家想作一个抽象的实体，不把它作为不同于真实世界的东西，而是清楚地记住，现实的国家不过是在特定社会中很多统治成分的具体组织，记住当我们谈到国家的影响时，我们指的是政府的官员和雇员施加的影响，如果这样的话，这种对国家的高度信赖将要大打折扣！就算这些政府官员是非常好的人，但是不论他们可能被其责任感、被纪律或者职业自豪感所提高和磨炼得多么好，他们仍然具有所有的人类能力和所有过失。像所有人一样，他们有眼睛，可以随意睁开或合上，有嘴巴，可以时而说话时而沉默，甚至吃喝。[387]他们也会因为骄傲、懒惰、愚蠢和虚荣犯错误。他们也具有他们的同情和反感，友谊与憎恶，情感和利益——在他们的诸多利益中，包含着保留其职位，或者甚至有机会时向上爬这一点。

第七章 教会、党派和教派

1.布丰[388]指出，如果一定数量的牡鹿被关在一个动物园中，它们一定会分成两群，彼此互相冲突。一种非常类似的本能看来也影响着人类。人类天然有一种争斗倾向，但只是在很偶然的情况下，这种斗争才呈现出个人特点，即一个人与其他人争斗。甚至当一个人作战时，他还主要是一种社会动物。因此，通常我们看到人们结成团体，每一个团体都由领导人和追随者组成。构成团体的个人具有对特殊兄弟关系和彼此同一的意识，而把他们的好斗本性指向了其它团体的成员。

这种结群和与其它团体战斗的本能，是发生在不同社会之间外部冲突的首要原因和最初的基础；但是它也是形成各种分支和次分支机构的基础，它们包括所有的小派系、教派、政党，在一定意义上还有宗教，它们出现在一个社会内部，造成了道德的、有时还有身体的冲突。原始的和非常小的社会具有极大的道德和知识同一性，社会的每个成员都具有相同的习惯、信仰、迷信，然而在这样的社会中，上述本能自身就足够保持其成员的不和及好战习性。在巴巴里[389]地区的阿拉伯人和卡拜尔人具有同样的宗教信仰。它们具有同等程度和类型的知识和道德文明。然而，在法国人到来之前，当他们不与阿尔及利亚和突尼斯的异教徒、的黎波里的土耳其人、以及摩洛哥的苏丹作战时，他们就彼此争战。每个部落联盟都与邻近联盟处于敌对或者战争状态。在每一个联盟内部也有不和，兄弟部落之间经常要用枪炮说话。在一个部落内，各种氏族之间剑拔弩张，而且不同家庭之间的争吵经常导致氏族的分裂。[390]

在其它时候，当社会环境受到很大限制时，在具有相当文明程度的民族的小派系之间也会爆发冲突。在这种敌对党派之间可能没有道德和知识的差异能为这些冲突辩护，即使存在这种不同，它们也仅仅是作为借口。因而“教皇党员”和“皇帝党员”这两个术语，主要为中世纪意大利社会的内部斗争提供了借口和时机，而不是内斗的原因；“自由的”、“教士的”、“激进的”和“社会主义的”，这些术语可以说是同样的情况，它们被南部意大利小镇中竞争行政职位的各党派随意摆布。在特别缺乏知识兴趣时刻，一些借口——甚至是最轻佻的借口——可能在大型的和高度文明化的社会中引起冲突。在拜占廷查士丁尼皇帝[391]统治期间和其后，城市的街道经常染满希腊帮和蓝衣帮之间〔“普拉西尼派”和“威尼斯派”〕争第七章教会、党派和教派斗的

血腥。这些“帮派”产生于竞技场中，观众分别支持身着两种颜色服装比拼的战士。无疑，最后朝廷上的各种派系试图利用这些帮派中的一方。时而希腊帮、时而蓝衣帮会获得朝廷的支持，以至于这些帮派获得了一定的政治重要性，而没有失去他们作为个人“派系”或“帮派”的地位。这遥似1848年以前的一些意大利城市，当时年轻人会为了歌剧女主角和芭蕾舞女结成敌对的团体或派系。

2.小型的社会与大型的一样，当对冲突的渴望在外国对手或者在战争中找到发泄的地方，在一定程度上，它就在民间纠葛和内部斗争中有所缓和，不容易表现出来。仔细审视在文明社会各处发展的政党、哲学学派、宗教派系的本性，我们发现，结群和战斗这些最原始的好战本性，也就是最具动物性的本能，是和其它更复杂与更有人性的知识和心理因素混合在一起的。大型的、高度文明的社会不光是靠道德和知识的亲近，还要靠强大和复杂的政治组织联结在一起，这样的社会可能比小的和组织松散的社会具有更大思想和情感的自由。在一个大的民族中间，政治和宗教的冲突，进一步受那些大量成功地维系自身的思想、信仰和情感的潮流，也受不同的知识和道德的考验过程所决定，在这些过程中，每个人的信仰和情感，总是被混杂与融和在一起。

因此，我们看到，在婆罗门社会中发展起了佛教；先知教派、以及稍后的撒都该、艾赛尼和狂热教派使得以色列人的生活充满躁动；斯多噶主义、摩尼教、基督教和密特拉斯教派[392]在希腊—罗马世界争夺霸权；拜火教——以显著的共享财富和妇女的倾向修正摩尼教——在萨桑王朝时代的波斯传播；伊斯兰教始于阿拉伯，很快传播到亚洲、非洲和欧洲。与此相近，但更具现代欧洲文明的理性特征的，是19世纪的自由主义和激进主义，还有社会民主主义，这种思潮几乎与自由主义同时发展，但更长久地维持了其让人改宗的效果，以至于它在20世纪继续成为最重要的历史因素，如同它在19世纪那样。除了我们刚才提到的运动，还很容易追溯许多在文明人历史上较弱小的思潮和学说，它们的幸运程度不同，影响也不一样，但是无论如何都帮助哺育了争论、斗争、自我牺牲和破坏的本能，这些本能深深地植根于人类心灵之中。

所有这些学说、观念、情操、信仰的潮流，看来都在一定程度上以同样的方式产生，而且它们在其开始阶段似乎都呈现了特有的恒久性特点。人类——在处理自己和他人的情感时如此脆弱，经常比所需的更自私，一般是虚荣、善妒和吝啬的——很少不怀有两种伟大的愿望，这是两种使他高贵、提升和净化的情操。他寻求真理，热爱正义；有时他会为了这两种理想牺牲自己情感和物质利益上的某种满

足。文明人作为比野蛮人和原始人更复杂和更灵敏的生物，有些情况下会生发出对两种情操最为精致的概念。

在一个特定社会的某些历史时刻，某个人会现身，确信自己在探索真理方面有新的东西要说出来，或者在更好地实现正义方面有更崇高的学说要教导别人。如果这样一个人具有一定禀赋，并且如果环境和任何其它的偶然条件都合适，他就是一粒生长出大树的种子，它的枝条遍布世界的广大领域。

3.历史并没有很好地保留下来我们希望了解的那些宗教和政治—社会学派创始人的生平，后者在一定意义上也是宗教性的，尽管缺少神学因素。然而，有些人的传记还是广为人知。穆罕默德、路德、加尔文，特别是卢梭，可以从他留下的个人日记中对其作相对精确的分析。

看起来，所有这些人肯定具有的基本素质是对自己重要性的深刻认识，或者更好地说，是真诚地相信他们的工作效验。如果他们相信上帝，他们就认为自己被这全能者注定改革宗教、拯救人类。毫无疑问，人们在这些人身上看不到知识和道德的完好平衡。但他们同样也不能被看作疯子——人们认为发疯的患者，其早先的状况是健全的。他们更应该被归入所谓的反常者或狂热者，这是由于他们过分夸大了生活或者人类行为中的某些状态，把他们的终生和全部所能倾注在这些方面，并沿着大多数人认为是荒谬和错误的路线，为其生活理想而奋斗。但是，另一方面很明显的是，能力相当平衡的人对他能达到的目标往往具有清晰理解，与达到这些目标需要的努力和牺牲相比，他会对自己的重要性采取一种最谦逊和最明智的态度，对他的行为给世界上人类活动的常规进程的真实和持久影响也同样，他精确和冷静地思考他成功和失败的可能性，这样的人将无法从事任何原创的、勇敢的事业，也不会作出伟大的事情来。如果所有的人都是正常和平稳的，世界历史将会呈现完全不同的样子，而且我们必须承认，它将不会有任何重大变化。

任何党派领导人、任何教派或者宗教创始人，或者人们可能会说，任何民族的牧师会让人们感到他的个性，并驱使社会按照他的观点发展，这些人必不可少的能力是把他自己的信仰、特别是狂热灌输给别人；这种能力引导许多人以他要求的知识和道德方式去生活，并为了他的理想作出牺牲。

并非所有改革者都具有把自己的观点和热情传递给他人的能力。那些缺少这种能力的人可能有伟大的独创性思想和意识，但是他们在实际生活中毫无影响，经常作为没有信徒的先知、没有追随者的革新

者或遭人误解、受人讥笑的天才而死去。而那些具有这种能力的人不仅可以靠他们的热情、有时是狂热激励他的使徒和大众，而且最终还成功地唤醒了对他们个人的尊敬，成为崇拜的偶像，以至于他们的细微言行都获得了重要性，他们的每一句话都毋庸置疑地被相信，而他们一点头人们就会盲目服从。一种赞美的光环围绕着他们。它具有高度感染力，激发起大胆和牺牲的行为，而人们在其正常思维状态下决不会这样。

这解释了某些传道者和某些教师的巨大成功——以及一些诸如阿西西的圣方济各和阿伯拉尔[393]那样如此不同类型的非凡幸运，他们在许多方面不相像，但是在激发人们的兴趣上非常类似。它还解释了穆罕默德为何被他的信徒和弟子如此尊敬，以至于他们恭敬地收集他的唾液，把他的胡子当作遗物纪念；它也解释了为何穆罕默德的一个暗示就足以让人包围危险的对手派来的刺客。当提到某个他认为阻碍其计划的人，而且在周围有更狂热的年轻人在场时，穆罕默德会说："难道没有人让我摆脱这条狗吗？"信徒们立刻会冲上去，杀死刺客。随后，穆罕默德自然会谴责这种罪行，宣称他没有下达这个命令。在这方面，教派和政党的任何领导人都会有意或者无意地效仿穆罕默德。今天，有多少这样的人还在做同样的事！马志尼一点头，许多人总是准备冲出去从事最危险的事业。各种在19世纪被发起的共产主义的实践事业，从欧文到傅利叶到拉扎莱提[394]，从来不缺少大批愿意并渴望牺牲他们世俗利益的追随者。当这些政治和宗教创始人之一，恰好是齐斯卡[395]这样的战士时，他会以对胜利的绝对确信和不寻常的勇气设法激励他的追随者。

我们也不要指望发现，在这些发起思想和情感运动的反常人物生活中，一律存在一种完全精确的是非感。任何这种期望都将令人失望。这些人完全沉迷于他们的想像中，不考虑任何其它事，他们总是准备牺牲自己，并使其他人作出牺牲，以达到其目的。的确，他们通常对日常所需、以及生活中的物质与直接利益感到相当蔑视，或者至少对它们感到冷漠。甚至当他们嘴上不这样说时，他们也会用心去责备那些忙于耕作、收割和储存收获物的人。他们似乎确信，一旦在他们意义上的上帝、真理或正义的王国建立起来，人类将会如飞禽和田地中的鲜花一样容易养活。当他们生活在理性的和表面上更实际的时代，他们不会在乎耗尽公共财富，而一个为了开动他们理想的手势可能就会导致这一点。

每一个改革家的生活似乎都经历了三个阶段。

在第一阶段，他构想教义，在头脑中酝酿出来。在这个阶段，他可能以真诚的信仰在行动。他可以被叫做狂热者，但还不是骗子或牛

皮匠。在第二个阶段，他开始布道，接着，为了给人留下印象，他不可避免地涂抹颜料来强调某种色彩，因而变成了一个装腔作势之人。如果他足够幸运，可以在事实上把他的教诲辅助实践，第三个阶段就到来了。一旦达到这一阶段，他发现自己可以控制人性中的所有不完善和弱点，并且如果想要成功，他就要被迫作出有损道德方面的行为。所有的改革家在内心深处都同意，目的使手段合法化，如果要引导人们，就必须在一定程度上愚弄他们。因此，在对道德的不断损害中，他们变成这个样子，以至于连最敏锐的心理学家都发现很难讲出他的诚心到哪里去了，他从什么时候开始变得狡诈起来。

奥尔瓦多神父被马赫迪教徒[396]囚禁多年，他记录下了自己的经历。有一个地方他描写了穆罕默德·阿麦德这个创立马赫迪教派的奴隶贩子，是一位具有真诚宗教信仰的人。在其它地方，他把阿麦德写成伪君子和骗子。奥尔瓦多神父曾为这种不一致受到尖刻批评。就我们看来，两种判断没有什么不可置信的，特别是它们描写了马赫迪的不同生活阶段。

可以肯定，在同一个人身上，完全不同的道德因素会发生作用。圣西门教派的第二主教盎方坦[397]就是这种情况，一个学生在这场运动后期给他写信说："其他人批评您每天矫揉造作。我赞同您，因为作势是您的本性。它是您的使命和您的天赋。"[398]穆罕默德毫无疑问具有诚挚和忠实的理想，去建立一个比他以前阿拉伯人奉行的更精确、更少唯物论成分的宗教。然而，天使长加百利一句句传授给他的《古兰经》韵文，来得正是时候，可以使他免于履行他曾经许下的麻烦的诺言、或严格遵守他在较早的章节中为别人制定的道德法则。对穆罕默德非常重要的是，把他妻子的数量提高到7个，使得他在加强政治纽带的同时，附带享受感官娱乐。在《古兰经》中，他已经明确把合法妻子的数量限制在4个，这一信条已经在所有信徒中宣布了。但是与天使长加百利同时出现的最合适的经文授权上帝的使徒可以忽视自己的禁令。[399]

为了讨论的方便，我们隐含地假定了每一种宗教或者哲学学说的创始人是单个人。严格来讲这并不正确。通常，当一场改革在历史意义上达到道德和知识的成熟期，并发现了与之相协调的环境，会同时出现许多大师。新教改革就是这种情况，当时路德、茨温利[400]和加尔文几乎同时开始布道。有时第一个大师的成功孕育了竞争和剽窃。例如，莫赛拉玛，以及其他不在少数的人就试图效仿穆罕默德，宣称他们自己也应该是安拉派来的先知。更经常的是这种情况，创新者没有成功地充分发挥自己的学说，更没有把它普及。然后，可能会出现一个或若干继承者，不公平的命运之神可能把这个学说安在他们中某

个人头上，但是他实际上不是真正的创始者。这种情况看来发生在现代社会主义身上，马克思被通常说成是创始人。而它第一个知识和道德之父毫无疑问应该是卢梭。不能把继承首创者的一个或几个大师与单纯的使徒混淆，我们将要谈到这些使徒。

4.围绕着第一次提出新学说的个人总是聚集着一些人数不等的集团，他们直接从大师的口中聆听教导，并被他的观念深深地浸润。每一个弥赛亚[401]必须有他的使徒，因为几乎所有人类的道德和物质活动都需要社会；经过长久的隔离，没有不衰落的热情，也没有不动摇的信仰。学派、教会、兄弟会、秘密会社、常规集会——任何同感觉共思想的人们的团体，其成员具有相同的热情、同样的憎恨、同样的热爱，以及对生活的同样理解，不论这样的团体恰好被叫做什么——加强、提升和发展了它们的观念，并把这些植入每一个成员的性格中，以至于在这些人身上不可抹去彼此联结的烙印。

通常，在这个领导集团中，大师首创的启示得以发展、提炼，并得到表述，成为一种真正的政治、宗教或者哲学体系，它没有被过多或太明显的不一致和矛盾之处所玷污。在这个集团中，传道的圣火甚至在该学说最初的作者仙逝后仍然燃烧不息；一种新学说的将来被托付给这个核心集团，它通过选择和分离的过程自动得以补充。那位大师事业的原创性、他感觉的强度和他传道的能力不论有多非凡，如果他在其身体和精神上死亡之前，没有成功地创建一个学派，他的这些能力都没有用处；然而，当激发这一学派的气息健康、充满活力时，那些以后可能在始创者的著作中发现的所有不足和缺点都能够被忽视，或者一点点被纠正，传道也将保持持续的活力和影响。

在这个指导性的核心之外是广大的投身这种宗教中的信徒。尽管这个团体构成了数量上更强的因素，并给教会或者党派提供了物质扶持和经济基础，它仍然是在知识上和道德上最可忽略的因素。一些现代社会学家宣称，大众保守且厌恶新知，也就是对新事物非常谨慎。这意味着新的信仰很难赢得大众。然而，一旦他们被争取过来，他们就不愿意放弃它。当他们放弃信仰时，几乎总是由于促进这一信仰的核心团体出现了错误，总是首先被冷漠和怀疑所感染。使得他人相信的最好办法是深深地说服自己——唤醒热情的艺术在于一个人自己可以被强烈地唤醒。当教士感觉不到他的信仰，大众就变得冷漠起来，很容易皈依其它具有更狂热布道者的教义。如果长官没有被军事精神浸透，如果他不准备为了旗帜的尊严而牺牲，士兵是不会在其职位上尽忠而亡的。如果宗派主义分子不是狂热者，他绝不会影响群众走向反叛。

在已经确立了一段时间且已形成了传统、并确定和限制了活动范

围的古代学说或信仰中，出身通常决定了个人接受这些信条，并加入那些已经在其周围形成的组织。在德国和美国，按照人们出生时的家庭信仰，他们几乎总是天主教徒、新教徒或犹太教徒。在西班牙和意大利，信教的人几乎总是天主教徒。但是如果许多不同的教条在一个国家还处于形成之中，它们得到积极的传播，不同教派在争取信徒时，那么具有一般智力的人们的个人选择就要依赖于大众环境，这种环境部分地是偶然的，部分地来自传道者的技能。在法国，一个年轻人会由于他父亲、学校中的老师或者恰好在他思想形成时对他有更大影响的同学，变成保守或者激进分子。在孩子的一般观念还很容易变化，他还主要感到需要情感鼓励、需要热爱或憎恨某物或某人的年龄，他手头上的一本书、他每天阅读的一份报纸都可能决定他后半生的整个倾向。对于许多人来讲，政治、宗教或者哲学观点实际上是第二位的事情，特别是当青春的第一次激动过去，从事实际职业或者做买卖的年龄到来时。因此，如果不涉及与他兴趣的强烈冲突，一个人在某种程度上由于懒惰，某种程度因为习惯，部分地由于错误的自豪心理、以及对所谓始终如一的性格的尊重，他往往终其一生保持青春冲动时所信奉的教义，并以极小的精力和行动投入这种这种信仰，因为一个实际的人习惯于远离被称作“理想”的东西。

然而，从个人对信仰和政党的选择可能主要被机会所决定这一事实，并不能说明机会是任何特定学派或教会成功的主要因素。有一些说教适合于产生信徒，另一些则差一点。一种政党或宗教说教是否会被广为接受几乎主要决定于三个因素：首先，这种说教必须适应特定历史时刻；其次，它必须满足尽可能多的人的热情、情感及倾向，特别是那些在公众中最广泛分布、最坚实地植根于他们中的感情；第三，这种学说必须有一个组织紧密的指导性的核心成员，或者行政委员会，其成员会牺牲自己来维护和传播那种激发起信仰的精神。

5.一种学说要在特定社会中适应特定的历史时刻，它必须首先符合人类思维在这个社会的那一时刻已经达到的成熟程度。当思维进步到足够理解所有自然现象都可以被归结为一个原因，统治宇宙的力量是“一”时，一神论宗教会轻易取得胜利。当自由探究同与自然历史和科学的结果削弱了对天启宗教的信仰，当按照人类想像、参照人类去创造的上帝概念，以及上帝任意干涉人类事务的概念在统治阶级看来荒谬时，理性主义才能够被当作成功学说的基础。

在基督教在罗马帝国传播的那些世纪，几乎每一个人，不论是异教徒还是基督教徒，都相信超自然物和神迹；但是异教徒的超自然物已经变得太粗糙，太不一致，而基督教的超自然物，除了更好地满足了人类灵魂的某些需要外，更为系统，更为成熟，因而注定会胜利。

卢奇安[402]是一个彻底的怀疑论者，嘲笑每个人——时而是异教徒，时而是基督教徒。但是他在公元2世纪是一个例外。塞尔苏斯[403]代表了当时受过教育的公众的中等智力水平，他是一个有神论者，相信超自然物和神迹，但是却嘲笑《旧约》和《新约》。然而，由于塞尔苏斯已经开创了令理性主义者满足的道路，并且实际上，他开拓的道路在16世纪后、在完全不同的条件下让伏尔泰非常受用，他本该看到，比起基督教的历史来，人们更容易嘲笑和厌恶奥林匹斯诸神可鄙的放荡和幼稚的争论。在我们的时代，我们也能明显地看到，古典的异教思想已经长时间难以满足那一时代人们的思想和智力水平。如勒南观察到的那样，如果希腊—罗马世界没有变成基督教世界，它就会皈依密特拉教，或者皈依比古典异教更神秘、同时更前后一致的其它亚洲宗教。

这也是卢梭时代的情况。卢梭生活的时代，先是人文主义和宗教改革，接着是精确科学和自然科学的进步，最后是伏尔泰和百科全书派令整个基督教和中世纪名誉扫地，一种对政治机构新的理性解释——我们并没有说是合理的——在此时比较易于被接受。如果我们分析路德和穆罕默德的生平，很容易发现他们出现的时候，德国和阿拉伯正准备接受其教义。

当人类具有一定的文化，没有处于物质需求的重压中，他经常会显示出超越生活当务之急的倾向，对那些比自己的事情更高级的东西、对那些引起他所属社会的关注的事务感兴趣。相应地，这种理想主义的倾向无法在流行的政治体制上获得满足，因而人们的热情和抱负、他们作战的喜好、他们领导别人的本性没有找到一条适当的出路，在这种地方和情况下，一种新学说更容易获得成功。在罗马共和国时代，基督教肯定无法如此迅速地传播，当时国家可以提供给公民选举的喜悦，或者当时它正在与迦太基进行可怕的决斗。但是帝国带来了和平。它平息了国家之间的争斗，把所有公共职能交给了领薪水的雇员。这为长时期的安全和政治休眠铺平了道路，它们为新宗教提供了最好的服务。在刚刚过去的时代，官僚国家的强化，宗教战争的结束，以及不在公共职能部门任职的有文化和富有阶层的增长，为自由主义的、然后为激进的社会主义的各种运动提供了最初的基础。可以这么说，国家有时会出现心力衰竭的现象，这时它们看来需要休整。这就是当我们不十分恰当地说一个民族变老时的所指。无论如何，如果一个社会不再发生革命，几个世纪不再经历重大的政治变革，当它最后从其长期迟钝状态中显现出来时，这个社会将更容易被说服，一种新教义的胜利、一种新型政府的建立都标志着新时代的开始，这是一个金色的时代，当它到来时，所有的人都会在崭新的中国那样的美好国度（a new land of Cathay）[404]变好，变快乐。这就

是法国在1789年典型时的幻觉。在一定程度上，1848年的意大利也出现过这种幻觉。

另一方面，在一系列骚乱和变革后，政治革新者及政治上的新事物激发起来的热情和信仰明显趋于衰落，一种模糊的怀疑和疲乏感在大众中传播。激发信仰和热情的能力远不像第一眼看上去那么容易衰竭。总体上说，美梦破灭对宗教学说影响甚微，这些学说以超自然物为基础，解决关于宇宙第一因的问题，或者把幸福和正义这些理想的实现推迟到另一种生活中。

但奇怪的是，甚至表面上更现实主义的、应该在今生收获果实的学说都非常成功地抵挡住了日常生活经验和事实对它们的驳斥。毕竟，幻觉具有耐久力，因为几乎所有人都需要幻觉，人们对幻觉的需要不次于物质需求。因此，幻觉的体系在它被新的体系取代前，不容易被怀疑。如我们经常看到的，当不可能做到这一点时，甚至一系列苦难、一系列更为可怕的经历造成的磨难，都不足以唤醒一个民族；或者，更准确一点，气馁而不是醒悟停留在这个民族身上，并且只要遭受苦难的一代人还活着，它就会持续存在。但是，在这以后，如果在思想倾向和情感教育上没有变化，各种社会能量就会有某种复活，同样的幻觉会再次产生新的冲突和新的不幸。保留对苦难日子中美好事物的回忆是人类的本性。特别是当一段时间流逝后，更是如此。大众总是钦佩和粉饰如拿破仑那样的传奇人物，他们给大众带来了数不清的痛苦、不幸，但是同时也满足了人们提升自己思想和对新生及伟大事物的狂热渴望。

6.一种学说满足人类精神需要的能力不仅依赖于时间和地点，而且也依赖于与时间和地点无关的条件——它依赖于不能忽视的基本心理法则。实际上，在富有野心的政治和宗教学说的成功中，这第二种因素具有特别的重要性。

通常，如果一种观念、信仰和感觉的体系要被人类大众接受，它必须表达人类更崇高的情感；它必须许诺正义和公平将在世界上、或者在其它地方大行其道，或者它必须宣称善良的愿望将得到报偿，邪恶将被惩罚。同时，如果它小小地满足了人们通常对强者和幸运者的嫉妒和怨恨，并暗示在今生或其它时候，最差的将变成最好，好的将变差。如果这种学说的某些内容能够设法为善良和高尚的灵魂提供避难所，而这些灵魂正要在冥思和听天由命状态中寻求对生活中冲突和失望的安慰，它就会有所裨益。有办法利用在一些人中占优势的弃绝和牺牲的精神，并把它引导上适当的轨道，也对这种学说十分有用，甚至可以说必不可少，尽管同样的学说也要为骄傲和虚荣留下活动空间。

由此可见，信徒必须总是“人民”、或者“更好的人”、或者“进步的灵魂”，他们代表了真正进步的先锋。因此，必须使基督徒满意地认为，所有非基督教信仰的人都应该被谴责。婆罗门教徒必须有理由感到欣慰，他自己是梵天之首的惟一传人，具有阅读圣书的尊贵荣耀。佛教徒必须被教导为了自己可以最快达到涅槃的特权而自豪。穆斯林教徒必须满意地记住只有他自己是真正的信徒，而所有其他人都是异端的犬兽。激进社会主义者必须确信，所有与他想法不同的人或者是自私的、物欲横流的资产阶级，或者是无知和奴性的白痴。这些例子都是人们用来抬高自己和他们的宗教与信仰，同时用来贬低和憎恨其他人的论据。

从憎恨到冲突只有一步之遥。实际上，没有政党或者教派不设想对那些不接受它教条的人发动战争——不论这种战争最后是否流血。如果它完全避免冲突，在所有场合都表现出怜悯和屈服，这只是表明它意识到自己的虚弱，认为从事战争太冒险。此外，在争斗中，所有人类心灵中不太崇高但广为流行的癖好——包括爱慕奢侈、渴望鲜血和女色、指挥他人和施行暴力的野心等——也被重视起来。

的确，并没有一个建立持久的政党或宗教的处方，可以提供满足所有人的确切剂量。但是可以有把握地宣布，要实现上述目的，必须在一定数量上融合高尚情操和一些低劣的情感，融和贵金属和贱金属——否则这种合金就经受不住磨损和破裂。没有充分考虑人性中的不同和矛盾的素质就不会显示出多大的吸引力，如果它要获得永久的追随，就必须在这方面进行修补。善与恶的混合在人性中是天生的，以至于一定数量的好金属甚至必须存在于还混合着犯罪团伙、秘密会社和凶残教派的合金中；必须把一点贱金属掺入激励英雄和盲目崇拜自我牺牲的禁欲团体的各种情感中。因此，过分缺少不论是好的还是坏的因素总会有同样的结果：它防止了某些教派施加其成员的学说和特别纪律的广泛传播。

过去和现在都有一些有组织的匪徒鼓吹盗窃、谋杀和破坏财产。但是在这种情况中，犯罪行为总是粉饰以某些似是而非的政治和宗教学说，它们有助于把某些被错误地加以引导的个人诱惑进团伙中，而这些人并不完全可鄙，他们些许的可尊敬之处让公众更容易忍受其卑鄙行为，他们也为犯罪团伙带来了些微的是非感，而这一点对成功地干坏事必不可少。俾斯麦曾经说过一句格言，一个人需要一点忠诚才能成为一个恶棍。西西里的黑手党有时对外人也信守诺言，他们很少彼此背叛。某些犯罪团伙把他们存在时间特别长的原因主要归于他们为自己的恶行划定限制。麦考莱观察到英国的暗杀图谋很少成功，只是因为英国杀手缺乏些微的道德感，而这对相互信任至关重要。在这

一事实上他或对或错，但他从中导出的结论必然是合理的。

穆斯林暗杀团[405]是一个例子，他们在中世纪洗劫了叙利亚和阿拉伯人的伊拉克。暗杀团是伊斯梅利人[406]中堕落的一支，后者是在公元1100年左右在伊斯兰世界被广泛追随的一个相对无害的教派。这一教派的教义和纪律与今日在拉丁语国家的共济会组织有很多共同点。[407]印度的强盗团伙、也称作扼杀者的组织直到上个世纪中期在该国还非常有名。几乎所有写到中国的旅行者都会提到秘密会社。它们中的一些分布全国，并有着或假装有严格的政治目标。在这个组织的名单上还可能加上今日在欧美普遍的地下政治运动。

另一方面，有一些人类组织建立在放弃人间荣耀和快乐的基础上，它们或为了该组织的利益或为了全人类的利益而完全牺牲其成员的人格。在这方面，佛教和西方天主教中的僧人苦修院为人熟知。这些组织通常从相应行业中招收成员，这些人或者通过个人特有的生活环境、或者由于具有自我牺牲和顺从的天然倾向而符合组织的要求。然而，我们不能说，他们完全免于世俗情感。对赢得令虔信者羡慕的渴望、许多个人在这一体制中领先的野心，以及一种更强烈的让其规则超越对手规则的野心，这些都是强有力的动机，使得这些组织得以长存和繁荣。

但是在这些例子中，尽管我们看到一点好的东西总是与坏的相混合、一点坏的东西总是使好东西变酸，我们仍然会面对这一事实，即这些组织还不是太大。它们从来没有包括一个大的人类社会的所有成员。尽管一些似是而非的理由被设计出来使罪行合理化，凶手和盗贼的团伙成员不过是一些社会残渣。它们有时可能成功地恐吓、甚至影响了广大的地区。但它们从未让一个大民族皈依其原则。修道院算是一个例外，尽管修士生活被传播，成为相当大一批人的习惯性职业，其秩序很快偏离了它原来的原则。早期基督教的伊比奥尼教派[408]要求所有信教者集中他们的收入，他们还寻求把这种修士类型扩张到整个基督教社会。然而，这一教派过着一种寅吃卯粮的生活，很快就消失了，因为如果说可以在一小部分被适当训练的特殊选民中实现任何程度的弃绝生活的话，同样的情况在整个人类大众中是不可能的；而在大众中，好的必然与坏的搀和在一起，必须要认真考虑所有类型的需求和情感。因为这个原因，如果任何社会再生的试验要想得到证明，它必须要应用于整个民族，也必得假定能够发现有人会把自己奉献给这种试验或者被强迫如此。

7.因为所有这些原因，一种具有太崇高的道德体系的宗教至多产生那些好的、事实上绝不会受人轻视的结果，这些结果来源于一种人类要实现他自己无力达到的理想而作出的努力。但在实践中，这种宗

教将由于缺少对其谨慎的遵守而消亡。宗教信仰和人类需求之间、被尊奉为神圣的符合神道的事情和人们做的、实际上必须做的事情之间持续的冲突，构成了永恒的矛盾和不可避免的伪善，它们在许多民族的生活中都会出现，不仅限于基督教民族。在基督教由于君士坦丁大帝变成罗马帝国官方宗教之前，善良的拉克坦提乌斯[409]惊叫：

> 只要真正的上帝被尊重〔也就是说，如果所有人都皈依了基督教〕，就不会再有纠纷和战争。人们都将被牢固的爱的纽带联结在一起，因为他们都把其他人看作兄弟。没有人会设计陷阱除掉邻居。每一个人都会心满意足，欺诈和盗窃将不复存在。那时人类的状况该多么好！一个怎样的黄金时代将降临在世界上啊！[410]

实际上，这必定是一个基督教徒的观点，因为他相信每一个信徒都应该把宗教的信条和精神融进实践中，认为整个社会很有可能遵守它们，如那些特选的灵魂遵守它们那样，这些灵魂面对戴克里先的迫害，宁可牺牲生命也不否认自己的信仰。但是如果拉克坦提乌斯再多活50年，他可能就会觉察到，没有一种宗教自身能够非常迅速地提升整个民族的道德水平，或者提升到很高的水平。如果他生活在中世纪，拉克坦提乌斯会满意地看到，通过更加适应变化着的历史环境和人类灵魂的长久需要，基督教提供了殉教者，同样也能够容易地供给十字军和宗教法庭的法官。

伊斯兰教徒遵守古兰经，通常比基督徒遵守福音书更谨慎，但是这不仅由于更盲目的信仰（它反过来又导致了更低的科学水平），而且还由于穆罕默德的训令在道德的崇高性上稍逊，因而比起基督的教诲来，靠人力更容易实现。那些信仰伊斯兰教的人通常严格地戒绝酒和猪肉，但是如果一个从未尝过酒和猪肉的人被剥夺它们时，不会感到明显地不舒服。因为这个缘故，看来当穆斯林与基督徒在广泛生产酒的国度生活，他们就不会那么谨慎地遵守先知关于醉人的酒类的训令。在西西里的萨拉森人的历史显示出穆斯林中的酒鬼不在少数。当卡塔尼亚[411]的埃米尔伊本—埃·特米安命令他的妻子、即巴勒莫的埃米尔之妹揭开盖头之时，就处于一种完全的醉酒状态。一个阿拉伯诗人伊本—哈姆迪斯就歌唱过叙拉古的美酒、它琥珀般的颜色和甜瓜般的香气。

在伊斯兰教徒中，通奸比在基督教徒中少得多，但是在前者中离婚容易得多，而且穆罕默德允许一个人有几个妻子，并且不禁止他们与奴隶发生关系。伊斯兰信徒被强烈要求给他们的同教成员布施，把所有帮助慷慨地给予他们，但是他们也被教导在战争中消灭敌人、在和平时向其征税是有功的行为。因此，实际上，《古兰经》开出了适

合所有口味的药方，并且如果一个人在文字和精神上忠于它，他就有许多条大路通往天堂。颇有几条伊斯兰教义碰巧与人性中强大而根深蒂固的本性冲突。它们极少影响到穆斯林。例如，穆罕默德许诺所有参与圣战的人都可以上天堂。这样，如果所有信徒都以《古兰经》中这样的担保指导自己的生活，那每一次伊斯兰教军队发现自己面对不信仰伊斯兰教者，都会或者征服它，或者在沙场战斗到最后一个人。不能否认，的确有些人做到了先知的教诲，但是在失败和能得到永恒赐福的战死之间，大多数穆斯林通常选择失败。

通常，佛教徒严格遵守他们宗教的外在信条，然而，在把信条的精神付诸实践时，他们与基督徒一样，用莫里哀的话讲，是通过对天堂的安排避免麻烦。缅甸的倒数第二代国王是智慧和精明的敏东[412]。除了勤于治民，他还对宗教和哲学讨论具有浓烈的兴趣，经常把经过其首都曼德勒的所有英国人和有声望的欧洲人召集到他面前。在与他们的对话中，他总是坚持佛教伦理比其它宗教宣扬的道德具有优越性，从未忘记提醒他的客人，基督徒的行为不总是符合基督教教义的训诫。他肯定不费劲就可以表明，英国人篡夺缅甸部分国土的行为决不会与福音书的教诲一致。就他而言，他在佛教寺院中长大，明确地遵守了佛陀的规定。在他的朝廷上，没有任何动物被屠杀。呆在这里不论多长时间的欧洲人只能吃讨厌的素菜，被迫偷偷到树林中猎取鸟蛋以满足口腹之欲。不仅如此，敏东从未以任何凡世原因命令执行死刑。实际上，当任何人的存在给他带来了严重的不便时，这位老谋深算的国王只是问他的首相，是否这样的人还在这个世界上。在反复这样询问后，当首相回答“不在了”的时候，他就会露出满意的笑容。他没有违反任何宗教戒令，仍然达到了他的目标：这一目标是有些人类灵魂应该比通常所期待的更早一点开始轮回过程，这种过程在佛教信仰中，最终导向与普世灵魂的融合。[413]

古代斯多噶学派的学说基本上是男性主义的，并且——也许除了“矫揉造作”和虚荣这些常见的弱点——对人类的情欲、弱点和情感作出的让步，即便有也非常少。但是因为这个原因，斯多噶主义的影响被限制在文化阶层的一部分人中。信奉异教的大多数民众仍然完全对其感到陌生。斯多噶学派也许在特定时期，帮助形成了罗马帝国统治阶级中部分人的性格。毫无疑问，几个好皇帝应该把其训练归功于它。但是从其成员不再挤在帝王身边的时候起，这一学派就变得毫无影响。斯多噶派无力改变自己；因为它的知识层面和严格的哲学层面过多地遮住了它的教条和情感的一面，它无法与基督教争夺对罗马世界的控制，而且如果它与犹太教、伊斯兰教和佛教竞争的话，它也不会胜出一筹。

我们不能坚持说，一个民族信仰一种宗教或政治学说与信仰另一种没有区别。很难表明基督教的实践效果与伊斯兰教和社会主义的效果没有区别。从长远看，一种信仰的确让人类情感具有一种倾向，这种倾向可能具有长远的影响。但是看来可以肯定的是，没有一种信仰能够成功地使人类变得与原来根本不同。用别的话来说，即没有一种信仰可以让人完全好或者完全坏，完全利他或者完全自私。与人类一般水平相应的较低道德和思想水平是所有宗教必不可少的。就我们看来，拒绝承认这个事实，使得人们更容易把宗教情感和政治学说的相对无效性当作一种论据，证明它们是绝对无效的。就这种关系我们想起了一种经常表达的观点。南部意大利的土匪经常穿着真正的南部意大利风格服装，戴着修士的肩胛，以及圣徒和圣母玛利亚的像章，同时经常犯下谋杀和其它罪行——从中可以得出结论，宗教信仰对他们没有实际影响。现在，在能够合理地得出这样的推论之前，人们就已经可以说，如果匪徒不穿戴肩胛和玛利亚像章，他们就不会从事谋杀和暴行了。如果像章拯救了一条生命、一点悲痛和一滴泪水，也会有足够的理由把它们与某种影响力联系到一起。

8.如我们已经看到的（前面第4节），还有第三种因素在任何宗教观念和政治观念的传播和幸存中发挥作用——这就是指导性的核心组织和它转变大众信仰或者保持他们忠于特定信仰和学说的手段。如我们已经看到的，这个核心最初产生于选择和分化的自发过程。此后，它的凝聚力就根基于我们称作“模拟”或模仿的人类精神现象——即人类按照他形成其伦理并接受教育的环境中所流行的潮流，发展自己的激情、思想和信仰的倾向。极为自然的是，在一个具有一定文化程度的国家中，一些年轻人应该具有这样一种能力，围绕着他们认为正确的和有德的东西，围绕着至少在表面上是慷慨和崇高的、并关心国家和人类普遍命运的观念来发扬他们的热情。

这些情感，以及它们产生的弃绝和自我牺牲的精神，保持了一种潜在的状态，并根据它们是否加以培养而变得绽放或萎缩；它们结出的果实根据培养方式的不同而互不相同。

在一个只在他父亲的店中与顾客和客户打交道的店主的儿子身上，上述情感从来不会大幅增加、甚至不会有所显示，除非这个男孩是极少数卓越的人之一，这些人成功地靠自己发展了各方面能力。一个从幼年开始接受宗教训练，后来又进入了天主教神学院的年轻人，可能会变成一个传教士，把终生奉献给他的信仰。另一个生于行武之家、又在军事学院接受教育，然后成为一个军团中尉的人，在军队中他发现同志们和上级都浸润了同样类型的信仰，他会认为他最重要的和高于一切的职责是终生忠于君王之命，并且如果有必要，将为了国

王而战死。最后，一个生于退伍反叛者和革命分子环境中的人，他在其幼年被政治迫害和路障前暴动的故事而激动得发抖，他的思想主要被卢梭、马志尼和马克思的著作所滋养，他会认为自己神圣的使命就是不懈地反抗有组织的政府之压迫，并准备以革命的名义面对牢狱和绞架。所有这些都是因为一旦某个人的环境被形成——它可能是天主教的、教会的、官僚的、军事的、革命的等等——这个人就会在思想和感情上形成环境指示给他的倾向，以至于某些情感而不是别的情感在他身上更好地发展——例如，反叛和奋斗的情感，而不是被动服从和自我牺牲的情感；特别当他是一个普通的年轻人，在智力上并不完全领先其他人，也没有彻底地庸俗和平凡时更是如此。这些训练，或如法国人称为训马术的东西，对年轻人比对成年人更有用，对有热情和激情的人比对冷静、深思熟虑和反复算计的人更管用，对驯服的人比对具有反叛精神的人更奏效，除非某种学说，或由于其本质、或由于特殊的历史环境，非常重视培养和强化这种反叛本性。

对于模仿过程来讲——也就是个人被环境同化的过程——有一种条件，虽然说不上必不可少，但是特别有利。这种环境必须对所有外界影响封闭，以至于没有一种情感、特别是思想会闯进来，除了那些被打上了该环境烙印的东西。没有一本教廷禁书目录上的书进入过神学院。哲学必须始于圣托玛斯·阿奎纳[414]，又终结于他。当一个人读书时，他必须阅读神学和教父们的著作。那些为少年时期的好奇和对浪漫的饥渴提供的故事，是殉教者和英勇的受迫害教徒的故事。在军事学院，一个人读到和谈到的都是伟大的上尉们的探险、他的军队和王朝的光荣。这里，教育和训练的内容都是诸如被严格要求的对士兵业务的学习、对成为军官、绅士以及国王与国家忠实战士的高度赞赏。在革命的“学习时间”，谈话的内容将是无辜大众的胜利和光荣，暴君和他们走狗的无耻行为，资产阶级的贪婪和卑鄙；任何与革命大师们话语和精神不符的书籍都被无情地禁止。任何精神平衡的火花、任何从其它道德和知识世界照射进这些封闭环境的光线，都会产生怀疑、动摇和开小差。真正的历史必须被完全禁止，这种历史是对事实的真诚与客观的探索，是教给我们了解人类，并脱离等级、宗教和政党来评估事实的学科训练，这种学科根据人们实际的样子考虑其弱点和优点，它培养和训练人的观察力和现实感。

实际上，所有这些都意味着一种真正的精神不平衡，每一种环境都把这种不平衡加之于被吸引进它轨迹中的成员身上。他只被提供给生活的一部分。这种图景被精心修改、限制和纠正，新入教者必须把这当作生活的全部和真实图景。特定的情感得到强调，其它被减到最小，而且一种正义、忠诚和责任的观念，如果不是以本质上错误的，也一定是以很不完全的形式表现出来。这种把正义和公正的概念彻底

等同于特定宗教和政治学说的做法——甚至是道德上崇高的学说——有时把正直但狂暴的灵魂驱使到极端狂热的地步，犯下政治罪行，甚至可能完全消除一个仗义的民族所有的高尚情操。据一个关于穆罕默德的轶事讲，在其生前，这位先知的追随者和反对者在奥耐恩[415]进行了一场战斗。反对者阵营中有人名叫多雷德—本—萨纳（Doreid-Ben-Sana），他是时代和民族的勇士。尽管已经90岁高龄，他还是让人把他带到战场上。一个年轻的伊斯兰教徒雷比阿—本—拉斐设法接近多雷德所处的位置，用很准的剑法攻击他。但是这件武器摔成碎片。“孩子，你父亲给了你一把多糟糕的剑，”老英雄说，“我的弯刀经过千锤百炼。拿着它，回去告诉你妈妈，你已经用一把多雷德多次用来捍卫阿拉伯人的自由和权利、以及妇女们荣誉的武器杀死了他。”雷比阿接过多雷德的弯刀，杀死了他，然后实际上带着玩世不恭的狂暴把这个信儿带给了他母亲。他母亲没有儿子那份对新宗教的狂热，也许因为她是一个接受旧学的妇女，她似乎以她儿子应得的轻蔑接待了他。[416]

然而如我们所见（上面第3节），能力非常均衡的人们了解并满足他们所有的责任，并赋予每件事情其应有的重要性，他们不太会用整个生命和活力去获得某种特有和确定的事情。大众的夸大之辞，或者如人们愿意说的那样，大众的幻想，是在历史上产生重大事件和推动世界前进的力量。如果一个基督教徒承认，一个没有洗礼的人能够同样有德行，或者一个没有信仰的人仍然可以拯救其灵魂，基督教的传教士和殉教者将丧失他们的热情，基督教就不会变成它在历史上所是的样子。如果一场革命的鼓动者相信，他们胜利后的社会状态不会有大的改善，如果他们甚至怀疑他们还有可能把事情弄糟，他们就很难被卷入面向路障的游行队伍中。批判精神很强、对新学说可能带来的实际利益表示怀疑——适当地怀疑——的民族，从不在巨大的社会运动中带头，最后也总不会与那些容易热情焕发的人牵扯在一起。在一个民族中的个人身上也有同样的情形。更明智的人经常因为被更冲动的人所打动而丧命。很多时候，并不是明智的人带领狂热者，而是狂热者驱使明智者同行。

9.但是一旦一场运动的英雄阶段结束，一旦最初的宣传阶段告一段落，思考和利己主义又恢复了它们的地位。热情、牺牲精神、一面之词在宗教和政党中比比皆是。它们不足以使自己扩张到国外很远、并确保自己长生不老。因此，要修改补充指导性核心的方法，或者更好地说，要完成这种招兵买马的工作。构成核心的成员可能还要以纯粹的理想主义作为基础，但是理想代表一切的时代在人类大多数人中很快被忽略。他们必须发现一些可以满足野心、虚荣和对物质快感追逐的事情。简而言之，与观念和情感的中心相一致，还必须有一个利

益中心。

此处，我们又要回到我们过去提出的纯金属和贱金属构成合金的理论。一个真正组织良好的统治核心必须在自己内部找到一个地方，能够容纳具有各种特点的人——为了那些渴望为别人牺牲自己的人，也为了那些想剥削邻居满足自己利益的人；为了那些想要看起来强壮的人，也为了那些想强壮起来而不考虑外表的人；为了那些满足受难和贫困的人，以及那些喜欢享受生活中好东西的人。所有这些成分被混合起来，结成了一个强大的网状系统，在这个系统中，每个成员知道，只要他遵守该组织的目标和政策，他的爱好将会被满足，如果他反叛它，他可能在道德上甚至在身体上被毁灭；在这种时候，我们就看到了一个这样的社会组织，它否定了最多样的历史变迁，并持续几千年。

我们立刻想到了天主教会，它过去和现在都是这些组织中最强大和最典型的例子。在它复杂和精明的组织面前，我们只有全神贯注地羡慕的份儿。神学院学生、新入教者、慈善姐妹会、传教士、布道者、行乞修道士、富足的修道院、贵族般的修道院长、农村的教士、富裕的有时也同时是王公的主教、比首相有更多优先权的红衣主教，以及直到几个世纪之前还是尘世最强有力统治者的教皇——所有这些人都有他们的位置，所有这些人在教会中都有其raison d'etre〔法语：存在的理由〕。麦考莱已经指出了天主教比新教具有的巨大优势。当一个狂热的、不平衡的灵魂出现在新教信徒中时，他最终总是会发现一种对圣经的新解释，并为宗教改革所分裂出来的众多教派加上一个新的教派。而同样的人会被天主教充分吸收，成为一个加强而不是分化它的因素。他会穿上修士的袍子，变成一个有名的布道者，并且，如果他具有真正创造性的特点以及一颗真正的慈善心灵，并且如果历史条件允许，他可能成为一个阿西西的圣方济各或者圣罗耀拉[417]。不过，尽管这个例子具有说服力，它只是显示出天主教等级制度设法吸收全人类的才能丰富自身的无数方式之一。

有人说，教士的独身制度违反天性，并且对某些人来说，剥夺了合法的家庭肯定将是一个巨大的牺牲。但是必须记住，只有通过这一代价，才能获得一个免于私人情感并与社会其它部分隔绝的教士阶层；同时，对于倾向于独身生活的人，这一制度本身并不排斥一定的物质满足。同样，许多人相信教会已经堕落了，丧失了它的力量和影响力，因为它已经偏离了其本原，不再只是穷人的侍女。但是这也是一个肤浅的、因而是错误的判断。

也许今天，在我们的时代，当每个人谈到被剥夺继承权的诸阶级，并对他们感兴趣、或者假装感兴趣时，罗马教皇可能应该更经常

地记住他是上帝的仆人们的仆人。但是如果天主教会总是把自己限制为一个只为了穷人利益的机构，并且只在乞丐中受欢迎，除了历史上一些短暂的阶段，它都不会是它过去那个样子，并且它将不会享有这么久的荣耀和繁荣。实际上，它已经明智地找到了同时获得穷人和富人赞许的方式。对穷人它提供了施舍和安慰。对富人它靠辉煌的形式和对他们虚荣和骄傲的满足赢得了他们。这一政策选得如此之好，以至于如果说天主教会的敌人总是谴责它的奢华和凡俗的话，如果他们是明智的，也总是尽可能吸收天主教会的影响力和财富。最近在几个欧洲国家，另一种机构投入其所有能量来与天主教会交战。但就它本身而言，这种力量从未放弃尽可能地给它的追随者以个人满足和物质利益。

10.一旦统治核心被形成，它用来赢得大众并保持他们忠于其教条的方法可能非常多样。当没有遇到严重的外在障碍、或出现于这种政治或宗教制度本性的障碍，基于对大众逐渐说服和教育的宣传方法和付诸暴力的方法都会产生好的结果。实际上，暴力可能是最快地确立一种信仰或者观点的方法，当然只有更强有力者才能使用它。

在19世纪，人们广为相信，暴力和迫害对来源于真理的学说起不了什么作用，因为将来属于这些学说。它们被认为对那些错误信仰同样不起作用，因为普遍的善良意识自己就会关照自己。现在坦率地说，很难找到比这一想法包含着对历史事实更加肤浅的观察和更大的无知了。这肯定是我们时代最贻笑后人的观念之一。还没有掌握权力的党派或者教派传播这样的理论很容易让人理解——它们在自我利益和自我保存方面的本能可能导致他们持有这种观念。其他人接受这种观念时，就变成了愚蠢。彼拉多[418]问道，“quid est veritas？〔拉丁文：真理是什么？〕”，而我们可以从质问什么是真学说，什么是假学说开始。科学地说，所有宗教信条都是假的，不管它们拥有多少信徒。例如，肯定没有人争辩说，征服了世界上大片领土的伊斯兰教根基于科学真理。更精确地说，一些学说满足了广为传播并深深地植根于人类心灵的情感，并且相应地具有更大的自我繁殖力；另一些学说较少具有上述特征，因此，尽管它们更易被知识阶层接受，其吸引力却有限得多。如果人们愿意，可以在两种学说之间划出界限，一种由于对文明和公正的渴望而广为接受，它们产生了更大的和平、道德和人类福利；另一种具有相反的效果，但不幸的是，它们并不总是那种没有自我繁殖能力的学说。我们相信社会民主主义威胁了现代文明的前途，然而我们被迫承认它是根基于公正、嫉妒和对幸福的渴望这些情感；它们在人们中如此广泛地传播，特别是在我们这个时代，以至于否定社会民主主义具有巨大的自我繁殖能力是一个极大的错误。

人们总是提到基督教和现代自由主义的例子，前者面对迫害而胜利，后者则击败了试图压制它的暴君。但是这些例子只是表明，当迫害执行得不好时，它干不成任何事，并且可能在一些情况下纯粹的暴力不足以阻止思想潮流。然而，这些例外不能成为一个一般原理的基础。如果一种迫害做得不好、拖拖拉拉地执行、松懈和犹犹豫豫地应用，它总是帮助一种学说进一步取胜；而一种无情、有力的迫害在对立学说一露头时就打击它，这种迫害是战胜这种学说最好的工具。

基督教在罗马帝国并不总是被有力地迫害。它享有长期的宽容政策，而且那些迫害本身也是有限的，它们被限制在部分省份。然而，基督教还是在一位持有政权的皇帝赞许[419]以后，才获得了明确的胜利。同样，自由主义纲领在18世纪中期到法国大革命期间的政府中不仅仅受到阻碍，也同样得到了促进。后来，它只是被断断续续地攻击，这种攻击从未同时遍布全欧洲。当政府自身借助于它，或政府被来自国内外的武力推翻时，自由主义才取得了胜利。

与这两个可疑的例子相比，多少个其它事例遭受了完全不同的结果啊！基督教自身在其早期也很难传播到罗马帝国疆域之外。它在波斯没有被接受，不仅因为它在波斯的民族宗教中遇到障碍，而且因为它遭到有力地迫害。查理曼通过火与剑在一代人的时间里把基督教移植到萨克逊人中。而罗马帝国被基督教化则耗费了几个世纪。有几年时间就足够把福音带给许多野蛮国家，因为一旦国王和贵族皈依，人民就会全体接受洗礼。十字架以这种非常简洁的方式在各种盎格鲁——萨克逊人中间、在波兰、在俄国、在斯堪的纳维亚国家、在立陶宛等得到确立。在17世纪，基督教在日本被无情因而有效的迫害扫除殆尽。佛教在它的祖国印度被迫害所消灭；拜火教在萨桑王朝的波斯、巴布教派[420]在现代波斯、太平天国的新宗教在中国都被灭绝。由于迫害，阿比尔教派[421]在南部法国、伊斯兰教和犹太教在西班牙和西西里都消失了。毕竟，宗教改革只是在它获得政府支持、或者在少数的情况下，在反叛者取胜的国家获得了胜利。基督教自身的迅速发展被归因于神迹，但是它远不能与伊斯兰教的迅速发展相比。前者扩张到所有罗马帝国的疆域花费了3个世纪，而后者只用了不到80年时间，就扩张到从撒马尔罕到比利牛斯地区。然而，基督教只是通过布道与说服进行传播。而另一方显示出弯刀的决定性力量。

所有政党和宗教信条都倾向于向那些权势者施加影响，并且只要它们能够，总是垄断权力本身这一事实，最好地证明了即使它们不承认，它们也总是相信，控制一个社会组织特别是一个官僚国家中所有更有效的力量，是传播和维护这一学说的最好手段。

11.除了武力以外，关于各种宗教和政党用来吸引大众、维护对

其的支配和获得他们信仰的其它方式，我们主要可以谈论我们说到的责任问题，这种责任使各种教条的创立者、以及这些教条自身采纳一种相当低的道德水平。每一种政治或宗教制度的追随者，都习惯于把对手在道德实践方面的错误罗列出来，同时宣称自己免于任何污迹。事实上，所有这些政治和宗教制度肯定地说都同样具有不同程度的污点。只有不与他人接触，特别是不要求指导他们，才具有道德完美的特权。但是一旦开始指导他们的行为，我们被迫利用在他们身上所有敏感的行为动机。我们必须利用他们所有的弱点，并且任何只付诸于其慷慨本性的人都很容易被其他较不拘泥于德行的人击败。科西莫·美第奇，这位开国者说，国家不能用任何祈祷书来统治。的确，当一个人无法抚慰情感、满足幻想和欲望，并激发恐惧时，他很难按特定方向引导大众。当然，如果一个人，不论其多么邪恶，试图纯粹用亵渎，也就是说单纯依赖物质利益和低劣的情感去统治国家的话，他会像那些只用祈祷书统治的人一样幼稚。如果老科西莫活着的话，他会毫不犹豫地把这个人称为傻瓜。通过充分展示精力、自我牺牲、不停息的运动、耐心和其它任何必要的过人技巧，居于国家之首的人可能较少地感到利用低劣情感的需要，并且可以更依靠他臣属的慷慨和美德。但是一国之首也是人，也并不总是显著拥有上述的素质。

人们仔细考察可能会注意到，用来哄骗群众的伎俩在所有时代和所有地方都多少有些相像，因为问题总是要利用人类同样的弱点。所有宗教，甚至那些否定超自然物的宗教，都有它们雄辩的风格，它们的布道、说教和讲演都用的是这种风格。所有这些宗教都用仪式和壮观的表演以激发想像力。有些游行秉烛而行，唱咏圣歌，另一些则跟在红旗后面踏着《马赛曲》或《国际歌》的节拍进发。

宗教和政党彼此类似，都利用人们的虚荣，并为它们创立等级、官阶和级别。它们都相似地利用头脑简单者、天真的人和那些渴望自我牺牲或宣扬的人，从而创造出殉道者来。一旦发现了殉道者，它们小心地使他的迷信保持活跃，因为这会有效地加强信仰。从前，修道院有一种发现最愚蠢的教士并把他奉为圣人的惯例，甚至把神迹归于这个人，这都是为了提高这种兄弟情谊的声誉，从而增加其财富和影响力，这些财富和影响力立刻被那些指挥上演这场闹剧的人加以利用。在我们的时代，教派和政党在创造超人、传奇英雄、具有绝对忠诚的人方面技巧很高，这些忠诚者反过来又帮助维护了他们党派的荣誉，并带来了财富和权力供狡诈的人使用。当“我的伯爵叔叔（my uncle the Count）”提醒卡普钦的普罗温西尔神父（Capuchin Father Provincial）那些克里斯托弗神父（Cristoforo）年轻时玩弄的无赖伎俩，普罗温西尔神父立刻回答道，由于法衣具有的荣耀，在世上引起丑闻的那个人穿上这件衣服应该变成完全不同的人。[422]毫无疑问，

这是一个典型的僧侣的回答。但是比僧侣更糟糕的是，政党和教派隐藏和原谅其信徒的恶性，只要他们忠于这些教派和政党。对于它们来说，任何穿上这种衣服的人当场就变成了完全不同的人。

通常在耶稣会的名义下互相混合的虚伪、诡计和谋略，并非罗耀拉的信徒所特有。也许耶稣会士有幸为其冠名，因为它们把这种行为系统化了，推向极至，在某种程度上创造了关于它的技艺；但是，毕竟耶稣会精神只是被推向极致的宗派精神的一种形式。所有起初或多或少具有真正热情、引导人们走向特定目标的宗教和党派都使用与耶稣会类似的方法，有时还更差。所有事业、所有社会和政治体制都采纳了结果使手段正当化的原则。所有党派、所有教派都习惯于断定自己一方作战的人是伟大的，而所有其他人都是白痴和流氓。当它们不能再做任何更积极的事情，它们都顽固地拒绝承认圈外人（outsider）的美德。所有的宗派都在形式上和字面上坚持它们的话，而在实质上违反它。所有这些教派都知道如何为了自己的利益扭曲对事实的陈述。它们全都知道怎样找到头脑简单和胆小的人们、怎样获取他们的忠诚、赢得他们的援助和他们对其事业以及代表和传播这一事业的人的贡献。因此不幸的是，即使耶稣会士将要消失，耶稣会的精神还会留存下来，我们只要查看自己的情况就可以相信这一点。

与体制性权威冲突的组织最经常地应用更为无耻而放肆的方法，这些组织或多或少是秘密的。在巴枯宁[423]给他追随者的指示中，我们发现了这种方法：

> 要寻求大毁灭的阴暗之城，第一个必要条件是一系列暗杀，一系列无畏、也许是疯狂的计划，它们将给有权者带来恐惧，迷惑大众使之相信革命的胜利。

巴枯宁用粗鲁的语言表达的座右铭提醒人们想起另一个伟大的革命者关于“起来，起来”的号召。在同一本小册子《革命的原理》中，巴枯宁继续写道：

> 除了毁灭之外不需要承认任何东西，我们宣布，这种行为体现自身的形式本身就具有多样性：投毒、匕首、皮鞭。革命无分别地牺牲所有东西。

另一位俄国人与巴枯宁坚持的原则非常不同，他在一本小说中描写了有谋略者吸引纯真者走进革命阵营的方法。陀思妥耶夫斯基写道：

首先，许以官爵的诱饵是必要的。必须有各种头衔——总统、秘书等等。其次是情感诉求，它是最有效的动因，然后注意人们会想什么。人们惧怕孤独和被别人看作反对自由，这是具有巨大力量的东西。

接着〔在对话中增加了另一个对话者〕，是把一个毫不怀疑的新手卷入犯罪中的诡计。五个同志谋害第六个，借口他是个间谍……谋杀巩固了所有的东西。即使最勉强的人都不会逃走。[424]

12.不同教派和党派之间结束冲突和竞争的日子遥遥无期。只有所有文明世界归属于一种社会类型、一种宗教，只有改善社会的各种途径之争告一段落，党派和教派冲突才会终结。现在一些德国学者相信，相应于人类不同时代展现出来的各种倾向，政党是必要的。即使不必相信这一理论，我们仍然可以容易地观察到在争吵和争执的本能压力下，任何新宗教、任何偶然赢得成功的新政治教条，立刻会分裂成各种派别；这些派别以产生它们的宗派与敌对教派或政党作战时展现出的同样狂热和苦难彼此斗争。在基督教、伊斯兰教和许多其它宗教中出现的为数众多的分裂、异端，在我们时代社会民主主义中出现的分化——社会民主主义还远没有达到它可能永远也达不到的成功——都证明了获得这种统一和普遍的道德和知识世界，这种如此多人向往的世界是多么困难。

甚至假定这样的世界可以实现，在我们看来这并不是世界的理想结果。在历史上迄今为止，安祥和冷静地自由去思考、观察和判断，只是在几个不同宗教或政治潮流互相争夺主导权的社会中才是可能的——这一点对一些人总是可以理解的。如我们已经看到的（第五章，第9节），同样的条件对获得通常称之为政治自由的东西也几乎必不可少——换句话说，这种条件是统治与被统治者关系中符合我们不完善人性的正义的最高等级。实际上，在不再能够在多种宗教和政治潮流中选择的社会中，一种思潮就会获得独断的控制，孤立的和独创性的思想家会保持沉默，而且道德和知识的垄断总会与政治垄断联系在一起，以满足某个等级或者少数社会势力的利益。

欧洲现代共济会原则的基础，是相信人类会在身体上、知识上和道德上变得更神圣、更高贵，并且只有产生教条主义宗教的无知和迷信会阻止他前进的道路，而这条道路是人类的自然之路，驱使他面对迫害、屠杀和兄弟仇杀。在我们看来这样一种观点是站不住脚的。现在许多人称作迷信的天启宗教不是被超人的存在物教给人们的。它们是人们自己创造的，并且总是在人性中发现其养分和存在的理由。它们只是部分上、有时还是在非常小的部分上，对争斗、屠杀和迫害负

责。这些争斗和迫害更经常地是由于人类情感而不是宗教的训诫。实际上，从无私的历史角度看，“时代”、以及宗教和政治狂热的原因，只是消除了个人对每种暴行所承担责任的一小部分。不论在什么时代、在何种宗教、在何种原则中，我们每个人都能够发现，也的确发现了最适合自己性格和脾气的倾向。伊斯兰教没有妨碍撒拉丁（Saladin）[425]甚至在处理异教徒时表现出仁慈和慷慨的心灵，一如基督教没有减少狮心王理查[426]的残暴。这位以骑士精神知名的国王，要为屠杀3，000名伊斯兰教囚徒负责，这发生在艰苦的亚克里保卫战[427]之后，但由于撒拉丁的仁慈，伊斯兰军队才没有在很大程度上重演这可怕的一幕。出现西蒙·德·蒙特伏特和托尔克马达[428]的同一个宗教，也出现了圣方济各和圣特雷萨[429]这样的人。1793年出现了马拉[430]、罗伯斯庇尔和卡里埃〔卡里埃是一个国民公会主义者，在南特曾经让人淹死数以千计的旺代儿童〕的胜利。但是同年也有王党领袖邦查姆斯[431]，他在受伤临死前，央求他手下的兵士留下他们正要射杀的4，000名共和派囚徒的性命。实际上，在上个世纪的历程中，最痛苦的斗争、最糟糕的迫害和大屠杀都发生在各种完全没有超自然基础的学说名义下，这些学说宣称所有人自由、平等和博爱。

这种通过对人类历史公正的判断自发产生的感觉，是对我们可怜的人类互相矛盾的性格的哀叹，这种人类性格富于自我弃绝，多次准备个人牺牲，然而他每一次获得道德和物质改进的企图，不论成功与否，总是夹杂着仇恨、怨仇和低劣的情感。这是人类何等的悲剧！人类原本立志要追求和获得他们认为是好的东西，但他们总是找得到屠杀和迫害别人的借口。他们曾经因为对《圣经》中的一个教条或一段话的解释受到屠杀和迫害。接着他们又为了创建自由、平等和博爱的王国而从事屠杀和迫害。今天他们以别的信条屠杀和迫害，并残酷地折磨其他人。也许明天他们会以在地球上废除暴力和不公正的最后痕迹为名进行屠杀，施加酷刑。

第八章 革命

1.我们刚才考察了各种观念、情绪和激情的潮流之产生及维持自身的方式，这些潮流有助于改变人类社会的趋势。但同时也可以看到，这些潮流多次通过武力获得上层权力，以代表新原则的人取代掌权者。在组织类型已相当复杂的社会中，这些变化的发生是由于统治阶级的主动性，或者无论如何也需要他们的同意；在通常情况下，这些统治阶级单独控制军队。其次，它们的发生可能是由于其它社会成分和力量，这些力量成功地击败了过去的统治者。这样，我们的时代经常出现了这样一种现象，我们称之为“革命”。

那些不存在官僚组织或只是处于萌芽状态的小国中的叛乱，与大国特别是在像我们这样的现代国家中的叛乱，只有表面上的类似。在古典时代（classical antiquity），暴君成为一个城邦的主人，或者寡头政治取代了民主政治，或很常见的是暴君或寡头被推翻，实际上这总是一个派系，不论人数多寡，取代另一个派系管理整个国民。在希腊城邦的正常状态下，整个统治阶级，换句话说即所有不是奴隶、外国人或手工匠人的人，都可以分享政治生活。当一个暴君或寡头政体建立起来，或者甚至是民主政体的衰败形式——暴民政治建立起来时，统治阶级中的某些部分就篡取了所有权力，并伤害了其它部分，他们部分被消灭、部分被剥夺财产、部分被放逐。胜利一方不得不对被征服者的报复保持恐惧，因为如果后者成功地获得优势，他们会以同样的方式对付从前的掠夺者。

由于上述原因，这种斗争在武力和诡计的基础上伴以谋杀和奇袭，参与斗争的党派经常寻求外部势力或雇佣兵的支持。一旦胜利，他们通常占领敌方大本营，夺取所有其他派系人的武器。武器在当时非常昂贵，更换起来很不容易。在很少的情况下，诸如派洛皮德和伊巴密浓达[432]在底比斯的政变、以及提莫莱昂在叙拉古[433]的情形，有些人会利用胜利建立较少血腥和暴力的政体。但即使这种仁慈的革新，也只是在它创立者的个人影响力和生命存续的时候才能够维持下去。有时候，篡取权力的派系成功地保持了不止一个世代的权力。皮西斯特拉图斯和他的儿子们，还有叙拉古暴君两代狄奥尼西乌斯[434]就是这种情况。阿加索克利斯[435]是希腊历史上已知的最恶劣的暴君，他死时年事已高，而他获取权力时还是个青年。单凭毒药看来就可以缩短他的生命和统治。

古希腊使用的方法在中世纪意大利的公国中得到复兴，这里的政

治组织非常类似古希腊。由一些贵族担任其头领的派系将会获得权力，并放逐或谋杀所有敌人。在这两种情况下，这些敌人的财产都会被没收。如果一个人不在乎被镇压，他也经常镇压别人。通常，一个城市公国中两个最富有的家族会为了获取优势而争夺armata manu〔意大利语：军队的控制权〕。他们也如同古希腊党派头领一样，只要有条件就使用外援和雇佣军。托里亚尼和维斯孔蒂家族[436]就是这样争夺对米兰的所有权，而这幅场景略带变化的情况在其它较小的意大利城邦反复出现。僧侣和忠实的公民有时还策划和平、休战、痛哭流涕的和解以及宗教悔过。迪诺·孔帕尼[437]在其《编年史》中叙述了他如何调解佛罗伦萨的白党和黑党头领，并很明显地取得了成功。他把他们一同带到教堂中，用适当语言劝说他们彼此拥抱。但是这样的花招，不论如何用心良苦，都只有暂时的效果。更糟糕的是，它们经常是一些计谋，较大的恶棍使用它们在弱者没有防备、无法自卫时打击他们，从而取得对弱者的优势。

随着文艺复兴的到来，争斗方式变得不那么好战，公开冲突也少了，但是背信弃义和背叛变得更为精妙，长期的实践使得它们几乎能划入科学的行列。在一些城市，所谓的“文明方式”很盛行。例如，在佛罗伦萨，有权势者被血族关系联系在一起，并维持一定的平衡，这些人通过以他们追随者的名义“填满钱包”来保持他们的优势——这类似现代欧洲的选举人名单。只要尼科罗·德·乌扎诺活着，这一政策就被以阿尔比齐[438]为首的惟利是图的寡头政治追随。这也是科西莫·美第奇与其同僚的政策，尽管科西莫有时善于使用其它计策。[439]在罗马格纳和翁布里亚这样的地方，仅仅是帮派之争的战斗一直持续到1500年以后。在佩鲁贾，奥蒂家族被巴利奥尼[440]驱逐，但是通过在一个夜晚发动奇袭又返回来。巴利奥尼身着内衣作战，全身而退。一旦胜利，他们就返回来消灭对方。奥利维罗托·达·法尔莫作为凶手头领，通过谋杀邀请他参加一个友好宴席的叔父和城中其他贵族获得了对城市的控制权。

在希腊城邦和意大利公国的内战中，适度行为和人道这些品格是没用的。权力通常属于反应最快和最狡猾的人，属于那些最会掩饰和良心最坏的人。同样在一项事业的结果中机会发挥了重要作用，人们叙述了许多这方面的浪漫故事。一只嚎叫的狗、去喝酒的时间早或晚一个小时、当时就读或留下第二天读的一封信，都决定了一次奇袭的结果，诸如伊巴密浓达和派洛皮德获取对底比斯的控制，亚拉图控制西息昂[441]等。同样很有意思的是，折磨希腊城邦的内部冲突和使得意大利公国动乱迭起的派系战争，都没有对文明作出任何可察觉的贡献。统治者改变了，但是不论谁胜利，社会总是保持同样形态。历史上伟大的现象——希腊科学和艺术的兴起、解放奴隶、中世纪后期艺

术和文学的重新出现——独立于折磨希腊和意大利的血腥斗争而发展。至多，这些争斗帮助延迟了这些运动的成熟，在这个方面它们的作用类似对外战争、饥馑和瘟疫，这些对外战争和饥馑使一个国家变得贫穷和沮丧，很少不阻碍它的经济和知识进步。

仅仅依靠观察我们刚才提到的历史阶段的政治科学肯定是片面和肤浅的，这就是体现在马基雅弗利著名的《君主论》中的特点。这部著作遭受了过度的辱骂和赞扬。无论如何，不论是赞扬和责备，人们都赋予它过多的重要性。如果我们时代的某些观察者记录了在我们的股票交易所、公司以及银行中私人财富的创造和消失，他就会写成一部关于致富艺术的著作，这部书也许会提出非常可靠的建议，让人们如何看似老实而实际上并非如此，如何偷窃和抢劫却免于刑事诉讼。人们可以肯定，这样一本书将给出佛罗伦萨的国务秘书[442]在他书中写下的东西，它们看来就像给无知幼儿讲的俏皮话。即使如此，如我们已经指出的（第一章，第1节），这样一本书还是与经济科学无关，正如获取和维持权力的艺术与政治科学无关一样。这样的事物与科学即与发现在所有人类社会中都起作用的伟大心理法则无关，这一点很容易证明。马基雅弗利的建议可能帮助了摩尔人路易和西萨尔·博尔吉亚，正如它们可能帮助狄奥尼西乌斯、阿加索克利斯和斐利尔的伊阿宋那样。它们可能帮助阿尔及尔的法国总督，或阿里·特比兰，它们甚至会帮助迈罕麦德·阿里，后者曾经宣布将把埃及在拍卖场上卖给以美元或军刀方式竞标的最后一个投标者。

但是，还是不能肯定马基雅弗利传授的技艺有什么样的实用价值，或上述政客曾从中得到了多大的收益。当涉及到获得和维护权力的问题时，那些从对人类心理的研究或从大众中呈现的恒常倾向中推导出来的一般法则的知识，并不能给予太大帮助。这种时候，重要的是迅速和简便地弄明白一个人自己的能力和其他人的能力，并且很好地利用它们。这类事情变化多端，无法被一般法则揭示。如果一个人知道如何适当利用一条建议，这一建议就对他有好处，但是对另一个人则有坏处。同样的人在两种明显相同的情形中以同样方式做事，遭遇的结果根据他对待的人不同而或好或坏。圭西亚迪尼说得好："理论是一回事，实践是另一回事，许多人明白前者，却无法付诸实践。它也无法帮助人通过实例推理，因为特定情况下的小变化会带来结果的巨大歧异。"[443]毫无疑问，马基雅弗利的箴言对罗马共和国的政治家作用甚微，它们对现代欧洲的政治家同样帮不上什么忙。然而，为了避免任何错误理解，我们最好同意正直、自我牺牲、好的信仰，在任何地方、任何时候从来不是服务于获取和维持权力的最好品质——这种情况在今天没有什么不同。

现代国家面积比古代的大得多，而且具有其组织系统、官僚机构和正规军；毋须指出，在这样的现代国家中，不可能靠在某人后背投匕首、或精心布置的一次伏击、或对一幢公共建筑的精心攻击就可以完成革命。当现代革命者从古代先行者中获得暗示时，他们就犯下了颠倒时代的错误。诚然，对古代的回忆不会完全无用，至少激励了年轻人的灵魂，有助于维持一种革命氛围。例如，远在文艺复兴时对过去的回忆在这一意义上就被聪明地利用，以准备1476年的阴谋，其中包含了暗杀加利亚佐·斯福尔扎[444]。

在今天，暗杀一个国王不足以推翻政府，但是政治谋杀有时仍然有助于促使统治阶级的领导人犹豫不决或心怀恐惧，从而使他们在行动上缺少活力。几乎所有政治刺客都在谋杀行动中丢掉性命。他们中的许多人结果变成一种理念的烈士，最终赋予他们的尊重，是一种使革命宣传保持生机的方式，它不太高尚但是并非毫无效果。

2.在所有古代国家中，罗马共和国是最坚实地建立起司法防卫的一个，因而在该国，内部争斗最少血腥，也不频繁。在贵族和平民漫长的斗争中，在论坛上不缺少无序状态。有时也有投掷匕首的现象，在少数情况下，制造麻烦者的团伙试图通过奇袭控制主神殿。但是在罗马共和国几个世纪的历史中，没有派系暴力夺取权力和屠杀与放逐其敌对者的情况。当格拉古兄弟[445]被杀死时，合法的选举程序两次被流血打断；后来，当国民公会推选的苏拉[446]在亚洲作战的指挥权被暴力废除时，他开创了带领军队进罗马城的先例。罗马军团长期在意大利以外作战，这样就变成了真正的常备军，适合于担当它们将军手中盲目的工具。接着发生的内战在正规军之间进行，最后一支赢得这场战争的军队领袖是屋大维·奥古斯都[447]。他永久地改变了政府形式，建立了一个官僚军事王权。从那以后，正规军就僭取了改变政府首领而不是政府形式的权力。

在封建欧洲，内乱和革命体现了男爵或地方领袖之间派系战争的特点，这与封建化组织起来的民族之间的冲突惯常表现的形式一样。在德国选举新皇帝过程中，那些男爵们和自由市通常分成两个党派，彼此争斗不休，每一个都追随它选择的皇帝，宣称他是合法的。在其它地方，如在西西里的拉丁人和加泰罗尼亚贵族[448]之间进行斗争的时期，参与斗争的党派互相争夺对国王、或作为王位继承人的王子或公主的自然人的所有权。这种所有权使得一个党派获得合法外衣，并宣称其敌手是乱党或叛徒。因为同样的原因，法国的勃艮第家族和阿马尼亚克家族间为了拥有国王或王太子而作战（参见下文，第6节）。在其它时代，男爵们分别团结在两个敌对王朝的旗帜下，如英格兰玫瑰战争期间发生的情况。当任何全体贵族、或实质上的全体贵

族团结在一起反对王权，叛乱会很快结束，国王轻易被推翻，废为庶人。这后一种情况在任何旧时的封建政体中都不少见。在苏格兰尤其频繁。

如同在希腊城邦以及意大利公国间的内部冲突一样，在这些特定王国男爵间的冲突中，胜利的政党习惯于在任何可能的时候霸占被征服者的封地，并在追随者中分配。暗杀、特别是投毒相当少见；但是如果被征服者没有倒在战场上，刽子手的斧头也经常等待着他们。恰拉蒙蒂[449]贵族家庭的所有成员就死在巴勒莫的绞刑架上；在约克和兰加斯特两家族间持续的胜利和失败中，旧式英国贵族的花形族徽也被消灭在绞刑架或战场上。在法国，相当多的阿马尼亚克家族的成员被暗杀。其他人则被巴黎的暴民私刑处死。勃艮第公爵无畏者约翰[450]也死在暗杀者手中。

至于伊斯兰教国家，也许可以忽略引起一个苏丹逊位或死亡及另一个提升的宫廷阴谋。但是如果说革命本身显示出与欧洲封建时代贵族集团冲突的一定类似性，它们更经常地显示了我们现在称为“社会主义”的那种运动的痕迹，尽管它通常被宗教改革所模糊和掩盖。许多黎凡特[451]和非洲君主用金钱雇佣正规军保卫自己，这种努力经常被证明相当成功。在大多数穆斯林民族中，特别是那些没有适应城市、从事游牧生活而非农业生活的民族中，有一种非常古老的部落组织方法得以保存，部落酋长们总有可能为支持那些妄求王位者、或支持建立新王朝而发动叛乱，这就像那些欧洲男爵们的叛乱一样。在这些部落，总是出现一些革新者鼓吹宗教改革，主张伊斯兰教回复到原始的纯洁状态。如果说在近东国家，在北非，没有现代欧洲特有的资产阶级和无产阶级间的斗争，但是数百年来，生活于沙漠或山地中的贫困彪悍部落与生活于肥沃平原上的部落之间，一直有一种对抗的潜流。在农民和沿海城市的富有而不喜欢战争的城市居民之间，敌意更加明显。很难说伊斯兰教没有提供借口恢复原有的平均主义精神，恢复过去对富人和享乐的鄙视。我们在许多早期希伯莱先知中也发现了这种情绪——例如，在以赛亚以及特科华的牧人阿摩司那里。[452]如果穆罕默德没有说过富人进入天堂比骆驼穿过针眼更难这样的话，他也仍然热爱简单的生活方式。在这个世界的种种乐趣中，他只赞许女人和香料。从前，刚刚皈依了伊斯兰教的本尼—肯德部落的80名骑士，作为大使参见穆罕默德，排着整齐的方队，穿着丝织的衣服。他立即提醒他们，新的宗教不尚豪华，他们就立刻把自己富丽堂皇的衣服撕成碎片。[453]第二任哈里发奥马尔征服了许多土地和无尽的财富，但是他吃东西很俭朴，坐在地上。他临死前，个人财产只有一件束腰外衣和三个德拉克马。[454]

这就让人很容易理解北非的阿拉伯王朝在11和12世纪时被穆拉比人的宗教改革征服、剥夺了财产，这些人反过来又被类似的运动——所谓的穆瓦希德人[455]的宗教改革推翻。在这两种情况中，沙漠和山地部落灌输改革的教义，利用它们打败泰尔人，也就是沿海地区更富有和更有文化的居民。在阿拉伯的瓦哈比教派、以及在后来沿着上尼罗河地区分布的马赫迪教派的发展壮大中很容易察觉类似的动机。过去，一旦萨拉逊人控制了叙利亚、埃及和波斯肥沃的土地，他们就忘了撒哈巴（Sahabah：认识先知的人）的俭朴，后者中的一些人在年老时，有时对大马士革的倭马亚王朝哈里发们显示出的奢华感到愤慨，而巴格达的哈里发们在这方面又远远超过了大马士革的哈里发们。不用说，在穆拉比人和穆瓦希德人的运动中，人性同样很快战胜了教派热忱。一旦他们发现自己处于非兹[456]和科尔多瓦的宫殿中，就忘记了他们过去鼓吹和在地图之外的高原上实践的纯朴生活，接纳了东方式的安逸生活。如果瓦哈比、马赫迪教徒和其它穆斯林改革没有达到同样的结果，那是因为他们享受成功的程度还小。

3.革命和暴力起义在中国也不少见。然而，我们很难预测远古时代起义的社会原因。我们知道天朝经过了几个不同的经济和政治阶段，它从过去的封建国家变成了一个官僚化国家。该国叛乱的动机和形式肯定随着这种变化而改变。

关于这一点我们可以肯定。不论何时，如果一个王朝在效率上极大地衰退，或公共官员的腐败超过了忍耐的限度，或软弱的君主允许妇女和宦官干政，或花费太多时间寻求长生不老药，一些难以驾驭的督抚，或一些无畏的冒险者，将会起来领导起义，打败政府军，驱逐原有的王朝，建立一个新王朝。新王朝将会在几代人中显示出一种能力的提高。然后，它也虚弱下来，过去的滥行将会重演。

北方野蛮部落和吐蕃的入侵，经常引起和促进这样的王朝倾覆，并且，实际上整个国家最终陷于蒙古人的统治。然后，强有力的爱国主义反抗逐渐成熟起来。（这类民族精神的爆发，在拥有古代文明的民族中并不少见。我们知道一些古埃及希克索人被逐的情况，也记得希腊和意大利19世纪的起义。）在公元14世纪即将结束的时候，一群热情和富有活力的人高举反对蒙古人的义旗，他们的头领是叫朱洪武的和尚。值得注目的是，和尚或佛教僧侣总是来自中国人口的最低等级，而且即使在现在获得的尊重也极为低下。在这种民族精神达到顶峰时，这场运动横扫中国。野蛮人被逐出长城，洪武成为明王朝的奠基者，这个朝代统治中国直到17世纪中叶（1644）。在这个过程中，中国成为一个几乎完全官僚化的国家。

在19世纪，这个国家发生了另一次革命。尽管它没有成功，但由

于它与把一个和尚推上皇位的革命相类似，这次革命也值得一提。一场与英国人的战争以1842和1844年签订的不平等条约告终，它在整个帝国产生了巨大的混乱。结果，一场针对满洲鞑靼人建立的外族王朝的革命，在前明首都、也是中国民族主义的核心的南京爆发[457]。这次革命呼吁驱逐异族，建立一种新的宗教，其中基督教的教义、中国人的传统哲学观点和流行的迷信混合在一起，并相互适应。洪秀全，这位私塾教师、一个出身卑微屡试不第者成了这场叛乱的最高头领。一群精力充沛、聪明、野心勃勃的人聚拢在他身边，资助他的煽动，帮助他形成自己的宗教和哲学信条，催使他首举义旗。

此时，中国的官僚机器被它遭受的挫折、被它在欧洲人面前显示的低劣性深深动摇了。这场叛乱获得了大众的支持，迅速取得了成功。起义者，也就是欧洲人通常知道的“太平军”，在1853年攻入南京，在这个城市建立了太平天国，即普遍和平的时代。与此同时，肯定不是凡人的洪秀全被推举为天王，成为新的民族王朝的头领。但是在中国，革命成功所必需的野蛮力量主要存在于社会的糟粕中。太平军不得不主要从开小差者、逃犯、游民和流浪汉中招兵，这些人充满了所有大城市，在中国和欧洲都一样。很快，领导人也无力控制追随者的粗野行为。太平军所到之处带来了掠夺、屠杀和荒芜。这场起义失去了它的所有政治视野。对掠夺和血腥的渴望占据了上风，陷入叛乱者手中的地区经历了真正无政府状态的所有恐惧。

中国与英国和法国之间于1860年爆发了一场新的战争。此时，西北出现了穆斯林叛乱。这些不幸使中国的无政府状态延长了好几年。但是最后中国政府稍稍摆脱了困境，能够派遣数量众多的军队对付叛军。到那时，太平军已经失去了所有的公众同情，在走下坡路。早期成员，这些与起义联系在一起的、曾经具有真正的政治抱负和远大胸怀的人，几乎全都死了。南京被包围，而洪秀全被一群恣意行事的人所环绕，他们随时准备背叛他和抢劫别人；洪秀全丧失了进一步抵抗的所有希望。在1864年6月30日，他在宫殿中服毒自尽。南京的主人即帝国军队，在20天后斩首了洪秀全的小儿子，以血腥和残暴镇压了这场叛乱，而叛乱只能靠残酷和恐惧来长期维持。[458]

在天朝，像通常在穆斯林国家和欧洲发生的情况一样，作为革命基础的政治观念和理想一开始就被乌云遮住，并在发起行动和实现革命到来之际，在人们视野中几乎完全消失了。

太平天国叛乱和欧洲叛乱之间的另一个联系，可以从下列现象中看出来：在中国，革命运动的基础也是靠秘密会社准备的。秘密组织在煽动普遍的不满、挑起对异族的仇恨上的影响力，早在18世纪就在该国显示出来。因而在我们时代，推翻满清王朝的革命很大程度上靠

秘密会社的工作。这些组织在它们曾经帮助挑起的太平天国运动覆灭之后仍然存在，而且对欧洲人的几次谋杀似乎不该归咎于它们，这些谋杀的动机是把一些欧洲列强与北京政府纠缠在一起。正如在那些对我们来说比中国更为熟悉的国家中那样，参与秘密会社的有热情和无私的爱国者，也有利用团伙联系使其罪行免受惩罚的犯罪分子，还有政府官员，他们希望进一步得到提升。

4.在欧洲的革命中值得一提的是受奴役民族反对其压迫者的形式。在这种类型中有瑞典反对丹麦（在古斯塔夫·瓦萨[459]的领导下）的起事，荷兰反对西班牙的起义，西班牙反对法国的起义（在1808年），希腊反对土耳其、意大利反对奥地利、波兰反对俄国等的革命。这些起义更像外部战争，或不同民族间的战争，而不是内战，它们是最有希望成功的形式。然而，在我们的时代，由于我们巨大的常备军，如果一个起义民族要获得任何成功的可能性，它必须先享有一种准独立的形式，从而至少它的部分民众可以在军事意义上得到很好的组织。

在1808年的西班牙，除了著名的游击队外，正规军在支持起义上起到了积极作用。在1848年的意大利，皮埃蒙特[460]的军队在反对外国人的战争中起了主要作用。1859年，皮埃蒙特的正规军通过与法国盟军携手，给予敌军以打击，决定了半岛的命运。在1830和1831年，波兰人反抗俄罗斯巨人的斗争几乎坚持了一年，因为波兰军队过去被当作俄国军队的一部分，而它赞成民族主义的事业。1863—1864年间的起义只是非正规军干的。它们取得的效果不太明显，而且靠少得多的努力就被镇压了。

美国反对英格兰的独立战争属于同类革命。美洲诸殖民地在1776年前享有非常广泛的自治。当它们组成联邦宣布独立时，没遇到太大困难就组织起一支武装力量，这支部队一部分来自各殖民地的民兵，一部分是志愿者。因而可以抵挡宗主国派来镇压的军队，直到法国干涉。然后他们成功地解放了自己。

当大革命在1642年爆发时，英格兰还不是一个官僚制国家，查理一世只有一小支常备军供其指挥。开始，国会一边拥有各郡的民兵。农村贵族即骑士们，是国王一边在斗争中首当其冲的力量。在军事技艺的练习上，骑士们远胜一筹，起初轻易地获得胜利；但是当克伦威尔能够组织第一个军团，随后是纪律严明的常备军时，冲突就不再可能了。护国主带领他的军队不仅击败了骑士们的部队，而且征服了苏格兰和爱尔兰，并让平等派成员[461]安分，把长期国会议员遣送回家而不举行什么仪式，他因而成为英伦诸岛的绝对主人。英国人是挚爱立宪特权的民族。对这些行为的记忆使他们对常备军长期不信任。查

理二世和詹姆斯二世没有获得可以维持常备军事力量的条件，而各郡的民兵则得到了良好的军事训练。威廉亲王奥兰治本人非常遗憾地被迫把从前的荷兰军团遣回欧洲大陆，他曾经带领这支军队推翻了斯图亚特王朝最后的统治。

5.另一种重要的社会现象是农村或农民叛乱。这种起义在18世纪后半期和19世纪前半期在欧洲相当频繁。它们在几个距离遥远的村落中爆发。人们记得叶卡捷琳娜二世[462]早期统治时爆发的起义，它的借口是让冒充被谋杀的沙皇彼得三世[463]的某些人恢复皇位。我们几次提到了西班牙1808年整个国家都参与进来的起义。那时还有法国旺代1793年的叛乱、那不勒斯1799年反对帕特诺普共和国的起义、意大利卡拉布里亚在1808年反对约瑟夫·波拿巴[464]，以及蒂罗尔[465]于1809年爆发的起义。在比斯开湾和纳瓦拉[466]地区出现了一系列卡洛斯主义者[467]的叛乱。

詹姆斯二世时代，在蒙默思[468]为首的叛乱刚刚发生在“光荣革命”之前，麦考莱观察到，这场起义的成因可能在于，每一个英国自耕农有时也是一个士兵。实际上，只有在农民具有一定从武习惯的地方，或者至少在狩猎或抢劫、或家族和邻里世仇使得人们熟悉火枪的声音之处，他们才可能发起重大起义。

在上面提到的俄国的起义运动中，最重要的一场是由普加乔夫[469]领导的。从总的方面看，这些叛乱是由于农民、哥萨克以及所有习惯于自由生活的平原居民对中央集权和政府中德国雇员的仇恨，这时的中央集权正得以发展，而德国雇员则被认为对干涉俄国人的日常生活负有最初的责任。然而，这些叛乱的农民是我们今日称之为“忠诚皇室者”的一些人。他们坚持说，真正的沙皇在他们阵营里，而在圣彼得堡和莫斯科的女沙皇是一个篡位者。保守主义，反对国家过分干涉，这些情感通常是这些农民起义的特点，它们一般出现在获胜的党派以文明或进步的名义寻求新的牺牲者时。旺代人不满法兰西共和国，因为它迫害他们的教士，而且他们对路易十六被处死非常愤怒。然而，直到1793年3月他们才全体起事，此时国民公会颁布了全民征兵令。1799年，那不勒斯的农民除了他们的习惯和信仰被新的思维模式动摇外，还被法国军队掠夺和过重地横征暴敛。在1808年的西班牙，不仅仅天主教和国民情感受到严重伤害。人们还宣称并相信，法国入侵者大量携带手铐，用来把该国所有适合参加拿破仑军队的年轻人带走。[470]比斯开湾和纳瓦拉地区的各种卡洛斯主义叛乱很大程度上是由于嫉妒引起的，这些省份带着这种情绪怀念它们过去的fueros〔西语：法典〕，即地方宪章，它给予它们在地方政府中实质的独立，并豁免了许多公共负担。

农民起义最初的领导人往往仅比农民自身在教育和社会地位上稍强。著名的西班牙义军头目〔cabecilla（西语）：首领〕米那是一个赶骡人。在1799年的那不勒斯，罗迪奥是一个乡村律师。普罗尼奥和马默尼曾经是农业工人，而努兹安特最多是个军队中的军士。领导蒂罗尔1809年叛乱的安德里亚斯·霍费尔[471]是一个富裕的酒馆老板。旺代最初的运动是由一个赶马人卡西利诺和猎场看守斯托夫莱带领。但是如果高层阶级恰好赞许起义运动，而且它获得了权力和重要的地位，其他较高社会地位的领导人很快就会得到提升。在旺代，贵族自然犹豫不决，因为他们更了解这项事业的艰巨，但是农民们到他们的城堡中说服他们，或者在某种意义上，强迫他们担任叛军头领。因此，莱斯库勒、邦查姆斯、罗谢贾奎林和夏莱特·德·拉康特里，这些人都是绅士，全部被吸引到起义运动中。夏莱特是一个冷酷、狡猾的人，具有不屈不挠的性格和无尽的精力。他立刻展示了完美的党派领导人的才能。夏莱特不仅没有束缚手下人的过火行为，而且他怀着与他们妥协、因而把他们永远地与叛乱联在一起的目的，允许他们满足自己的嫉恨和报复宿仇。在农村叛乱的所有保守主义领导人中，惟一可以和他媲美的是巴斯克人祖玛拉加里圭[472]，他是第一次卡洛斯起义最主要的领导人。他也是一个无名乡绅。

保守的农民起义和以自由与进步名义进行的城市叛乱具有一个共同点。不论它们持续的时间多么短，很快就会出现一种特定类型的人，这个人看来喜爱这种乐趣，并有意延长它。初期运动可能在性质上是群众性的，但是很快这些个人在群众中凸现出来。一旦放弃了他们习惯性的工作，他们就不愿意重新再干下去。斗争和冒险的本能在他们体内膨胀。实际上，他们并没有才能使他们在普通生活中遥遥领先，但是他们知道怎样在诸如内战这种额外情形中让人们感到他们的存在。自然，他们希望这种额外情况变成一种常规。

旺代起义的最初和最宏大的阶段结束于在萨维纳里可怕的溃败后，战争年复一年地持续下去，因为在它的领导人身边聚拢了一批坚定的人，他们成为职业叛乱者，不愿意恢复任何其它职业。当革命处在很快获得好运的时候，这种倾向更加鲜明。这就是那不勒斯的情况，这里罗迪奥和普罗尼奥一夜之间变成了将军，奴兹安特和马默尼则被提升为上校。六年独立战争在西班牙留下的酵母在随后发生的长期的系列内战中发了酵，在每种情况中，起义的基础都是一批冒险者，渴望财富和晋升。在这种动乱中，通过帮助这个或那个相互竞争的党派、并及时抛弃他们，很容易获得荣誉和职位。某些人感染的革命的习惯有助于使这一点得到解释：在内部动乱中背叛和前后矛盾是家常便饭。开始为一种原则而战斗的人们在他们的事业成功后，继续作战和叛乱。他们只是感到了一种对叛乱和作战的需要。

6.由于非常特殊的社会政治条件，特别是由于过度官僚化的现象，爆发于19世纪法国的各次革命，作为一种社会现象考虑非常有意思。

1789年的法国大革命不是这种类型。它是直到那时还统治着法国的阶级和政治势力的真正崩溃。在大革命中，由于国民公会没有经验、移民出境以及各种俱乐部[473]的宣传，政府管理和军队完全垮掉了。有一段时间它们无法强化对任何政府所做决定的尊重。到1789年7月，整个军队都转向了革命。从那以后，未经任命的军官和士兵们被小心地吸引到各俱乐部中，在那里他们接受了服从革命委员会的决定而不是他们长官的指挥。德·布耶侯爵指挥着东方军团，他无法镇压发生在梅斯[474]的一场危险的军事叛乱。他在1790年末写道，除了一两个团队外，整个军队都腐化了，士兵愿意追随骚乱的党派，或者说，他们愿意服从那些付钱给他们最多的人，而且他们公开谈论这些条件。[475]因此，任何获得立宪会议信任的政府部门都无法聚集从国王手中丧失的权力。它反过来属于党派，或属于某个人，这个人在某一天可能带领一支军事力量进入巴黎，不论他是一位国民卫队的首领拉斐德（Lafayette）还是一位丹东[476]，后者领导着以大棒和铁棍武装起来的郊区暴民。

然而，即使在那些革命的早期阶段，也明显出现了一种倾向，它在19世纪前半期变得越来越强大。起义领袖总是试图主宰装扮成象征物的一个或几个人、或者那种法国不论由于古代传统还是对新原则的信仰而倾向于服从的机制；而且，一旦这个企图得逞，他们实际上就成为国家的主人（参见上文，第2节）。

这就是1789年10月6日参加暴动者明显地听从了教导后前往凡尔赛宫，抓获国王本人时所做的事情。随着君主制被废除，国民公会成为所有奇袭的目标，诸如1793年5月31日的政变，它把代表全法国的公会变成一小撮巴黎流浪儿的奴隶。外省试图反抗，但是没有成功，因为军队仍然听从首都以国民公会名义发出的命令，尽管每个人都知道公会是被强迫发号施令。

对发生在政府中的每件事情同样的普遍默许，极大地帮助了各种政变取得满意的结果，它们发生在督政府[477]治下，直到拿破仑帝国的建立。

但是也许更独特的是发生在1830年、1848年和1870年的事情。首先是一场与被派遣的士兵进行的战斗，它多少有些拖延，有时还不太起眼，这些士兵保卫着首都的建筑物，其中聚集着从前被认为是合法的最高权力的代表。著名的1848年二月革命推翻了路易·菲力普

[478]的君主统治，牺牲了72个士兵和287个公民的性命，这些公民或者是暴乱参加者，或者是看热闹的人！其次，暴民们，不论武装与否，击溃了国王和大臣们，解散了议会，乱哄哄地建立了一个政府。这个政府由那些在全国多少广为人知的人物组成。这些人坐在了过去的政府首脑发号施令的办公室中，几乎总是获得普通职员的纵容和默许，他们通电全法国，根据人民的意志，他们成为这个国家的主人。国家、行政部门、军队立刻效忠。这听起来完全像阿拉丁神灯的故事。当这盏灯偶然或因诡计落入他人之手，即使这人仅是一个小孩或一个无知幼儿，神灯呼唤来的魔鬼立刻可以使他变得比东方的任何苏丹更富有、更强大。进而，没有人曾问过这宝贵护身符如何以及为什么会落到这个孩子手中。

可能有人反对说，在1830年，政府成为了正统保王党听话的工具；它已经不再自称合法；而且法国的一大部分人明确反对政府追随的政策；甚至在决定性的时刻，部分军队也很软弱地响应、或根本不响应政府。还有，1870年的灾难，[479]也可以部分地解释发生于当时法国的政府更迭。

但是1848年突然的革命不包含这种类型的因素。当时议会、官僚机构和军队都不同情共和政府。大多数政府部门都明确地反对它。路易斯·勃朗自己同样也承认这一点。在勃朗拒绝承认共和派只有少数支持者这一说法，认为这是一种侮辱之后，他承认[480]一场全国范围的投票可能反对政府的共和形式。但是他恰恰又说："为什么要面对这一事实？政府的大多数部门仍然是帝王的工具。"[481]在巴黎，国民自卫队本身在2月份也在动摇不决，因为它希望看到基佐[482]政府的跨台。然而，在接下来的3月和4月，它表现了一种反动的心绪。虽然如此，几个小时的摇摆不定足以驱使路易·菲力普、他的家族和他的部长们不仅逃离巴黎、甚至逃离法国，足以废除国民议会的上下院，并建立临时政府来接替对整个国家的政治控制——这个临时政府仅是一份在骚乱中绕着波旁皇宫转的人群中被喊出名字来的人的名单。这就是法国！

一天前，警方"通缉"公民考兹迪尔，1848年2月20日下午，他带领一群起义者走到警察总部，他的双手已经被火药熏黑。那天晚上，他成为警察首脑，第二天所有在役的分支机构头目都许诺与他合作，不论是否愿意，都信守了诺言。[483]而且，警察总部是惟一更换普通人员的机构，老的市政卫队被解散，被蒙塔格纳德人[484]取代，他们是这场阴谋中的同志，为新领导构筑路障的成员。随后，这位新首脑发出了他著名的警句，声称他象征了"通过无序取得秩序"。

在路易斯·勃朗关于1848年历史的前言中，他断定路易·菲力普失

败的原因，主要在于他的赞助者支持他是处于自私目的，而不是个人自愿。据勃朗表示，这位“资产阶级国王”鲜有敌人，却有很多同盟，但是在危险的时刻没有找到一个朋友。在我们看来，这种推理价值不大。不是所有支持一种政府形式的人都需要对该政府首脑有个人情谊，或与他有无私的友谊。实际上，只有极少的几个人或家族能具有这种情操，这些人实际上也与被支持的首脑亲密无间。对一位君主或甚至是对一位共和国总统的政治奉献，完全是另一回事。法国频繁的突然起义的主要原因，在于这个国家过度的官僚集权，这种情况被议会制度搞得愈加糟糕。国家雇员逐渐习惯于首脑和政策的频繁更迭，他们从经验中获知，讨好任何居于高位的人都会获得很多好处，而得罪这样的人则失去很多东西。

在这一体制下，军队和官僚机构中大多数人想要的只是一个政府，而不是何种形式的政府——这也是热爱秩序的大多数公众，不论出于利益还是本能想要得到的。因此，那些事实上作为国家机器首脑的人，总是找得到保守的力量支持他们，而且整个政治机体不论由谁运转，都会沿着大致相同的路线前进。

可以肯定的是，在这样的体制下，更容易改变掌握最高权力的人员，诸如法国1830年、1848年和1870年以后那样，而改变一个社会的实际政治倾向要难得多。因为如果运动是为了更激进的变革，出身于革命本身的统治者们就被迫通过保守集团阻止它，这些集团是他们的工具，同时也是他们的主人。1848年6月和1871年发生的事情，就是这样。

同样毫无疑问的是，对先前政府合法性和正统性的强烈意识，会阻止对从街头骚乱中出现的新政体的屈从。但是这种情感的出现和维持要求时间和传统，而对于法国来说，1870年之间发生的变革太快了，使得任何传统都无法扎根。在法国，以及在欧洲的大部分地方，在19世纪中，革命的少数不仅可以依赖穷人和没有文化大众的同情，而且，可能主要能依赖受过相当良好教育的阶级的同情。不论是对是错，欧洲的年轻人在这个世纪的大部分时间被教导说，现代生活许多最重要的成果都是通过法国大革命或其它革命而获得的。不用奇怪，由于这种教育，大多数人不会以反感的情绪看待这种革命企图以及那些成功的革命，或至少在它们没有严重威胁或实际伤害他们物质利益的时候如此。[485]在现政府出身于革命的国家中，这种情感自然会更加强烈和广为流传，以至于尽管这些政府也一般性地谴责叛乱，它们还是被迫把自己从中发展而来的那场革命奉为好的、神圣的革命。

7.在许多欧洲国家，革命的传统和热情主要是借助政治团体特别是那些秘密会社而保持其活力的。在这种会社中，统治集团接受了教

育，并被训练为具有煽动大众情感并领导他们走向特定目标的艺术。当可以写一部关于19世纪的没有偏见的历史时，很多篇幅将不得不用来描写诸如共济会那样的集会试图传播自由和民主理想的有效性，它们因而引起了在欧洲很大部分知识分子倾向于快速和深刻的变革。除非我们假定这些团体具有活跃的、有组织的和运作良好的宣传工具，否则很难解释这样一种现象：在18世纪末的特定社会，某些专属于最不愿意吸收新分子的团体的观点，在最偏远的农村被人念叨，在一些肯定没有被自己的特殊教育所改变的环境中被人听到。

然而，如果说这些不论是秘密还是公开的团体擅长为革命打下知识和道德的基础，却不能说它们同样擅长号召群众投身直接的行动或在某个指定日期的指定时刻煽动起武装运动。在这种试验中，会社和密谋集团失败和胜利的比例至少是10比1。原因显而易见。要发动一场革命，只能支配没有工作的冒险者是不够的，这些人可以在任何大城市发现，随时准备冒险。公众中相当数量的各种成分的普遍合作也是必要的。群众只是在一些事件引起巨大的精神动荡时才能被煽动起来，而政府或者不能避免，或者没有避免得了这些事件。这些动荡不能被革命会社所创造，它们只能利用这些骚乱。对莫大期盼的失望、突然间的经济衰退、本国军队的失败、邻国成功的革命——这些都是被精心策划来激发群众的事件，倘若大众已经在过去由于革命宣传而准备好接受这种冲击的话。如果叛乱团体发展出一种永久性组织，并知道如何利用这样的时刻，它就有希望成功；但是如果它冲入运动中，而没有得到优越条件的支持，它肯定会很容易被粉碎，诸如法国1832年、1834年和1840年发生的情况那样。

在法国、西班牙和意大利，在几个城市中领导大众构筑路障相对容易。这是习惯和传统的诸多效果之一。一旦人们与立宪政府交火并推翻它，至少在一个世代之内，人们就会感到他们可以作出一次新的尝试，取得满意的结果，除非反复的和流血的失败恰好使他们醒悟。个人的情况也如此。当他们多次受到攻击，他们就获得了一种军事教育，会战斗得越来越好。这就是为何巴黎的工人在1848年6月如此顽强作战的原因之一，尽管如勃朗在其关于这段历史的著作中所解释的，工人们在国家的军工厂中获得的纪律习惯也在一定程度上成为他们的举止。在1871年，革命分子作战能力更强，因为作为巴黎市国民卫队的一部分，他们得到了精心的组织、培训和装备。

然而，尽管一场革命运动可能享有各种时间、地点和环境的优势，在我们这个时代，由于巨大的常备军、财力资源，以及只有立宪政权能够拥有的作战工具，没有政府可以被武力推翻，除非政府的负责人自己就犹豫不决或不知所措，或者至少因为担心承担流血镇压的

责任而被吓唬住。最后一刻的让步、最后一分钟的命令或撤消命令、持有合法权力并在道德上应该使用它的那些人的犹豫，这些都是一场革命取得成功的实在和最有效的因素，而1848年“二月的日子”的历史最好地表明了这方面的情况[486]。有些人相信，在上层存在犹疑和惧怕受到伤害（fear of being compromised）时，下属就会自己承担起采取有力措施的责任，或者甚至承担起有效地执行令人困惑和矛盾的命令的责任，这是一个致命的幻觉。

我们已经看到，如果常备军被很好地操纵，他们可以成为合法政府手中有效的工具，而不会危及司法平衡。我们应该因此检查一下这些复杂和精致的组织，以便发现它们如何形成，如何防止堕落。

第九章 常备军

1.我们已经在上文讨论了军事阶级的优势（第二章，第4节），而且在一些情形中我们看到，武士完全出身于主流阶级。尽管在其它情况中，主流阶级只提供将军、军官和精选的部队，而相当数量较低等级部队中的普通士兵则从下层阶级中招募。

在原始或野蛮的国家，经济生产处于初级阶段，在频繁战争中所有成年男子都是士兵。在这样的社会里，如果说曾有过游牧业、甚至农业和工业的萌芽的话，它们也没有发展到吸引人们全部活动的程度。冒险性的奇袭和劫掠总是有足够的时间和精力。这些行为滋养了一种不但自身令人愉快、而且几乎总是有利可图的职业。在这些民族中，和平的技艺通常留给妇女和奴隶。男人则优先投身于狩猎和战争。

上面所说的情况，在所有种族中、在所有气候下都曾经发生过，而且正在发生着。古代日尔曼人、古典时期的锡西厄人[487]、近来的土库曼人以及几十年前的现代美洲印第安人的遗留成员，都过着这样的生活。许多非洲内陆的黑人、雅利安人、闪族人以及在人迹罕至的亚洲腹地中试图维护实际上独立的蒙古人部落也过着这样的生活。

有利于这类情况长期存在的一个因素，是存在非常小的政治组织——每个部落和村庄是一种事实上的自治体，它们可以使战争成为家常便饭，邻村之间的盗窃和报复无休无止。从长远来看，当甚至是野蛮的部落都能服从一个常设政府，用来防止内部冲突时，它们就享有了和平。这就是亚洲游牧民族中发生的情况，它们长期服从中国政府。生活在伏尔加河及乌拉尔山区的游牧民族也如此，它们长期在沙皇铁蹄治下。另一方面，在中世纪的德国和意大利，我们看到相对文明的民族也有好战的传统，因为它们被分成了采邑和公社，在这些地方，铁拳的力量大行其道。

但是一旦建立了大型政治组织，不论如何初级和不完善，而且更特别的是，一旦经济发展到相当程度，战争不再是获利最丰的活动时，我们就发现了这样一个特殊阶层，其阶层成员把当兵作为谋生手段，不是通过掠夺其敌手，而是向它保卫和防护的国家中的和平耕种者征收某种形式的贡赋。如我们多次提到的，当文明和文化处于较低阶段，生产几乎总是农业方式，此时的武士或者是强迫别人耕种的地主、或者向那些拥有土地的人征收沉重的税赋。这就是希腊—罗马古

代文明早期的情况，当时城邦中决定性的军事集团只由地主构成，同样的情况也显著地出现在所有仍然是封建化组织的国家里。因此，我们在中世纪的拉丁和日尔曼，以及斯拉夫诸民族中发现了这种情况。不过，这种情况在斯拉夫人中的发展有些滞后，因为他们放弃游牧生活进入永久性农业生活是相当晚近的第九章常备军事情。我们也在中国、日本和印度的不同时期看到这些情况。在印度，这种情况在大莫卧儿帝国[488]崩溃后的无政府和衰落时期多次重新出现。在土耳其、阿比西尼亚、阿富汗，以及在古埃及点缀于几个悠久文明中间的衰落阶段，都可以找到类似组织的痕迹。简而言之，在所有还没有脱离早期粗糙文化阶段的社会中，我们都发现了它，每个伟大国家在早期历史中都会经历这样的初级阶层；我们同样在衰退和堕落的阶段发现了它，不论这种衰退是由于内部还是外部原因，由于这些原因，已经达到高度文明的国家发生变化并最终毁灭，其社会类型也同样消失（罗马帝国就是一个例子）。

2.然而，随着封建国家在文明上的推进，开始出现了一种趋于集权化、官僚化组织的趋势，因为中央政权经常具有良好的意愿，试图使自己免于依赖构成国家的小型政治集体——而这种良好意愿并非总是及时、并不付出什么代价的。在这种思想指导下，顺便也为了让小组织更听话，更守纪律，中央政权总是试图直接控制那些可以推行其意愿的机构——换句话说，就是控制金钱和士兵。因此，直接听命于国家首脑的雇佣军应运而生。这种发展如此自然、如此有规律，以至于我们在所有已封建化组织起来的国家中都发现了它，至少是它的萌芽状态。

在我们时代的阿比西尼亚，尼格斯[489]除了王公们有提供给他分遣队之外，还拥有核心卫士部队，这些卫兵依附于他个人，直接由宫廷费用维持；这种核心也存在于他的随行人员中——包括屠夫、马夫、男仆、面包师等等——他们到处跟着皇帝，必要时就成为士兵。[490]

在《圣经》中，人们注意到大卫王及其后代的军队核心首先是武士，他们与国王同桌用餐，这支核心军队随后则变成由基利提人和比利提人的雇佣军组成——这些人深谙为伍之道，成功地对付了押沙龙的叛乱，尽管大多数人民支持这次叛乱。[491]勒南指出，一个外国扈从核心在政府中服务是闪种诸民族特有的。闪族人中部落和家族意识非常大，以至于本地成员不适合推行对国家权力的尊重，因为他们总是使公共利益服从于派系或氏族利益。但是实际上，在社会集合体由较小单位构成，这些单位配备了所有独立存在所必须的机构，因而可以轻易反叛中央政权时，这种情况就会出现。因此，中世纪的英格兰国王们使用佛兰德和布拉班特[492]的士兵。法国国王们用瑞士卫队环

绕身边，意大利的领主们则雇佣日尔曼人；在这方面，他们全部屈服于和犹太国王们招募基利提人和比利提人同样的政治必要性，这种必要性后来也让巴格达的哈里发们雇佣突厥卫兵。

在罗马共和国早期，罗马人拥有一支从优越和富有的阶级中招募的公民军团，只在必要时才拿起武器。进一步完善这项制度，从而使这支公民军团能够不知不觉地变成一支由职业士兵组成的真正常备军所需要的才能，不亚于罗马人的组织天才。众所周知，这种演化开始于共和国的最后一个世纪，当帝国建立时，它已经完成了。通常，常备军是从当地或外国雇佣军部队中发展而来的，中央政权雇佣它们以支持对其它封建化组织的反对。

在雇佣军的实践方面，有趣的是注意到它特别是那些不仅富有、而且其财富主要来自商业和工业而非农业的国家特有的。在这样的国家，统治阶级逐渐不习惯野外生活，而这种生活是军事生涯的最好准备；这些统治阶级发现支配银行和工厂比出外争战对他们更有利。这就是在迦太基、在威尼斯和通常在较富有的意大利公国发生的情况，这里从事商业和工业的市民很快失去了亲自作战的习惯，越来越倾向于把这些战争托付给雇佣军。在佛罗伦萨，公民们仍然与阿拉伯人和坎帕尔迪诺人[493]作战，但是，如上所见（第三章，第6节），最后一次完全由公民们从事的战役发生在1325年。有时可能从政治上考虑雇佣军自己的国籍，有时也许被特定民族的传统习惯和自然倾向所决定；但是普遍盛行的政治考虑，是以最小代价获得最大收获这种朴素的经济考虑——换句话说，即以最小可能的花费获得最大可能的士兵数量的欲望。因此，那些在资本上相对贫困、人口过剩的国家，总是提供了最大数量的雇佣军，而在这些国家中可以用非常优惠的条件买来时间和生命。

当一个士兵的装备昂贵，战斗方式需要长期学习时，如中世纪骑士和希腊重装备步兵那种情况，雇佣兵的生涯通常由较年轻的儿子、或上等家族没有入选的成员担任，这些成员或出于偶然、或出于必要，到他们的故乡之外寻找幸运。色诺芬的一万军队就是用这种方式组建的。当装备便宜、不需要长期训练时，人们优先在穷国中寻找雇佣军，这里人力丰富，而工业和资本稀少。直到晚近时期，英国还主要从爱尔兰的贫困郡县中招兵。在马基雅弗利的时代，他指出，在德国的工业城市要找到雇佣军多难啊！两个世纪后，伏尔泰记录道，在所有德国人中，萨克森人最不愿意受征招入伍，而萨克森是德国工业化最发达的地区。在我们的时代，即使瑞士联邦政府允许，可能也找不到几个瑞士人愿意参加雇佣军，因为瑞士已经变成了相当富裕的国家。对于曾经依赖瑞士提供雇佣军的欧洲政府来说，它们现在在国内

花钱可能更好办一些。

3.一旦正规组织起来的雇佣军成为一个国家中决定性的力量，不论这支部队由本地人还是外国人组成，它们通常试图把其统治施加于这个社会的其它部分。像其封建领主前任一样，它们通常利用其对武力的垄断进行勒索、不惜损害生产人口的利益，在生活中极尽奢侈，而且特别是用武力把最高政权降低到依附于它们的意志。它们的组织越是完美，国家其它部分的军事解体就越完全，雇佣军的影响力也就传播得越远。

恰当的例子人人皆懂。人们立刻想到了执政官卫队以及按照它们认为合适的方式摆布罗马帝国的军团。但是通常，不论政府何时何地为对付封建骚乱或其它原因建立起常备军后，这些军团就总会发现自己处于这些军队的摆布中。如我们上文所见（第二章，第4节），为了更专制地统治，也为了不完全依赖于波雅尔提供的分遣队，俄国伊凡五世沙皇组织了火枪队，这是一支常规付薪、直接向沙皇负责的军队。很快，火枪队就开始扶立和废除沙皇。在俄国它们变成了实质上无所不能，且彼得大帝只能靠用霰弹射击火枪队、或把他们成千上万地斩首才摆脱了这支部队。此外，在君士坦丁堡，苏丹们决定建立一支无条件忠诚的部队，它由没有国家和家族的人组成，因而可以全心全意地奉献给伊斯兰教和君主们。他们认为，这支军队将毫不犹豫地在需要的时候进发，不仅与异教徒，而且与阿拉伯和库尔德斯坦的酋长们、与阿尔巴尼亚和波斯尼亚的伯克们，以及与土耳其斯坦和鞑靼地方的可汗们作战。因此他们用切尔克斯、希腊和其他基督教血统的男孩充实他们的亲兵队，这些男孩是他们从其家庭中绑架或收买来的。但是很快亲兵队成为奥斯曼帝国真正的权威，开始废立苏丹。他们扼死了不幸的谢里姆三世[494]，他第一次尝试约束他们的权力；为了胜过他们，苏丹马哈茂德二世[495]几乎消灭了他们所有人。

君士坦丁堡的苏丹们可能从他们的伊斯兰教国家前任——巴格达阿拔斯王朝的经验中获益良多。远在公元9世纪，还可能更早，阿拔斯君主们已经组织了他们的突厥卫队，以拥有一支忠诚的武装，不会如他们的阿拉伯军队习惯做的那样，不知哪天就会举起法蒂玛或倭马亚王朝的军旗。到了833—842年间担任哈里发的莫塔西姆时代，突厥卫队已经变得无所不能。在巴格达，突厥雇佣兵随心所欲，犯下了所有的罪行。莫塔西姆的继承者，名叫瓦提克的哈里发，被突厥卫队废除，以他的兄弟莫塔瓦基尔取代。接着，在866—870的四年间，突厥卫队废立了其他三个哈里发。哈里发莫塔米德利用突厥卫队将军穆萨之死稍许打破了他们的权力。他把他们布防到呼罗珊和准葛尔[496]的边境地区，并把他们遭受的每一次失败都当作自己的胜利。

总之，历史教给人们，携带长矛和步枪的阶级，通常把其统治施加于种地织布的阶级之上。随着社会进步，经济生产吸引了越来越多的劳力和才智，文明的民族开始把和平的艺术当作他们的习惯职业。在这种情形下，要在原则上宣布全民皆兵、却没有提供一个以善于战争事务的将军和军官们为核心的健全军事组织，在实践上就意味着在危险到来时，根本无兵可用，而且，如果一小支军队恰好受到良好训练与组织，那么一个人口众多的国家会处于向这支不论是本国还是外国军队俯首求饶的危险中。另一方面，把从军使命完全托付给在气质上最适合当兵、并且自愿从事它的社会成员，也有其巨大和严重的缺点——而这是一种许多民族过去采纳的完全合理和显而易见的制度。如果一个社会没有组织或组织松散，这种制度就意味着每一个村落和城镇都可以有它的武装团伙。这种团伙将包含那些对日常工作极为厌恶、特别倾向于冒险和暴力的人，而且这个团伙的头目迟早会完全不顾任何规则或法律把暴政施加于和平生产者。如果一个社会在某种程度上得到更好地组织，这些团伙作为整体就构成了统治阶级中的一员，他们将成为所有财富和所有政治影响力的主人——这就是西欧中世纪封建主义、以及一个半世纪以前波兰贵族的情形。在一个代表着最复杂社会组织类型的官僚制国家，常备军将会吸收所有更加好战的成分，而且它随时能够服从于某一个冲动的命令，不费力气地支配社会的其它部分。

一个现代的重大事实是，军队作为法律的严格守护人，服从民事的权威，而且只具有很小的政治影响力或者至多也是间接地有些影响。如果说这个事实在人类历史上并非完全没有类似物，它也代表着一个最幸运的例外，尽管在具有欧洲文明的国家中，情况几乎总是如此。只有在几代人间形成习惯，加上对过去的无知或遗忘，才可以使这种情况对我们这些生活于19和20世纪之交的人们习以为常，并且使我们在偶然遇到例外时感到惊奇。

例外情况在法国鲜有发生，而在西班牙则频繁得多。在西班牙，常备军经常推翻掌握最高权力的人们，甚至改变政府的形式。然而，人们应该记住，这发生在危机和社会无序的时刻，而且一旦通过暴力方式改变政府成为一种实践，每一个党派或社会阶级都会使用这种它最熟悉、也最容易获得的方式取得有利地位。

事实上，只有通过司法防卫所依据的那些观念深入而广泛的发展，特别是通过历史情境带来特别有利的结果，才可能使常备军服从民事的权威。也许我们应该就此详尽地讨论这种情境，但是我们可能立刻注意到，并非完全不可能的是，现在正在走向成熟的另一种历史情境可能最终会削弱甚至取消现代军队复杂、精致和审慎设计的机

制。如果这种情况确实发生了，我们可能会发现自己倒退回也许更简单、更自然但肯定是一定更野蛮的军事组织类型中，它不适合高水平的司法防卫。

4.现代常备军发展的历史进程要追溯到中世纪结束时。在15世纪，首先在法国，然后在欧洲其它地区，集权君主制这种现代官僚制国家之父，逐渐以常备军取代了封建民兵组织。甚至在这些日子里，欧洲也相对很少遭受军事起义和军事暴政带来的苦难。这主要由于这种取代过程是缓慢而逐步发生的。甚至还在中世纪走向终结时，欧洲军队就变得在结构上如此复杂，以至于许多不同社会集团出现在这些军队中，有助于彼此制约。在这个历史阶段的开始，骑兵通常由从武人员组成，他们具有高贵的血统，并且深深地浸润着贵族和封建精神，但是他们仍然由国王付薪。步兵是从各国涌来的冒险家的混杂物。渐渐地，步兵团队最后是步兵连队的指挥权被委任给绅士的制度开始盛行，这些绅士在出身、性格和背景上与士兵不同。除此之外，直到路易十四时代，甚至在此之后，一种老的做法仍在继续。按照这一制度，贵族自己花钱雇佣他土地上的人们，组织骑兵中队、或步兵团队或连队，然后以准备好的军队使自己受雇于某个君主。当时人们总是想当然地认为在需要的时候，国王可以号召王国中的全部贵族从军。

租用和雇佣私人队伍的做法持续到18世纪末。这种交易在瑞士和德国特别盛行。德国步兵的拉马克团队通常在法国服役。这个团队优先从拉马克县里招募军人，总是由拉马克家族的人指挥，军官也由这位上校指派。它一代代继承下来，直到法国大革命发生。[497]最后一次呼吁全体贵族从军的事发生在路易十五统治早期。在这时，很明显的是，一支由12，000或15，000名装备不同、年龄不一、所有个人都很勇敢但是未经协调作战训练的骑士组成的部队，在实际战斗中派不上什么用场。因为大致相同的原因，波兰骑兵在18世纪失去了大部分军事上的重要性。马扎尔贵族最后一次被召从军是在1809年法国侵略匈牙利时。这个团体由非常卓越的骑手组成，但是在与拿破仑的瓦格拉姆战役的拉布之战[498]中它效用很小。

尽管不同社会成分和不同国籍的混合，防止了16世纪和17世纪前半期的军队成为它所服务国家的主人，但是在这些由各处的冒险家和主要是社会低劣群体组成的部队中保持可以忍受的纪律不是一件容易事。德国长矛兵和西班牙游击队所犯的罪行众所周知，但是我们没有理由假定，法国人、瑞士人、意大利人、克罗地亚人和瓦龙人[499]团队的行为好得多。奥地利的唐·胡安的信件表明这位将军和他的军官们被迫采用何等劳苦、何等智慧和何等精力来在军队中维护相当有限的

纪律，这支部队镇压了阿尔普亚拉的摩尔人叛乱、登上了在勒班陀[500]获胜的军舰，并服役于佛兰德战争。有一个16世纪早期的故事说，枢机主教西梅内斯[501]在听到一支被派往海外征服阿尔及尔的西班牙军队被击败、并全部被歼灭后宣称："上帝保佑，至少西班牙少了这些流氓！"在同一个世纪末，在塞万提斯笔下，拉曼查的骑士[502]出生的村庄的教士和药剂师有很多无法满足的欲望，包括希望从内地向海滨进发去登船前往国外的士兵，不要沿路洗劫乡亲们的家园。所有三十年战争参战国的军队的伟绩众所周知。在英格兰持续很长时间的对常备军反感的主要原因之一，是担心职业士兵为所欲为。在詹姆斯二世统治时期，一支在柯克上校带领下的团队在丹吉尔[503]服役多年后返回家乡。它由于强奸和抢劫而臭名昭著。这个团队的旗帜带着一只羊羔作为图案，英国幽默称呼属于这个团队的士兵为"柯克的羊羔"。

在欧洲的部分地方，中世纪的免役和特权持续到现代。在这些地方，城镇居民猜忌地坚持他们的权利，用当地民兵给城市的城墙和要塞布防。例如，在西班牙治下的巴勒莫，尽管居民除了一些小过失外效忠于西班牙天主教国王，他们只允许一小部分外国兵进城保卫皇宫和城堡。城墙和大炮仍然受主要由"富有的行会"组成的城市民兵控制。当加强皇宫守卫的问题提出来时，尽管行会成员声言其职业就是要投身和效忠国王，但仍然封锁了街道，把城墙上的枪炮对准皇宫。1676年墨西拿[504]的叛乱在一定程度上是由于邓·路易斯·德尔·胡约将军，也就是传统意义上的将领[505]，试图通过奇袭占领城市民兵守卫的要塞。士兵中的放肆行为也许是人们想当然的，这通常为人们猜忌军人提供了理由。

直到17世纪末，较好的纪律才被制订出来。接着，封建领地和城市中的民兵几乎在每一个地方都消失了，现代意义上真正的常备军时代开始了。在那些阶段，保持许多人从军的必要性和支付足够薪水以吸引志愿者的困难，使欧洲大多数国家采用了征兵制。这一制度意味着普通士兵不再来自冒险者和罪犯阶层，而是从农民和工人中招募而来，这些人从来不想终生从军，而是要在几年服役后重操旧业。军官仍然属于一个完全不同的阶层。他们越来越成为一种官僚化的贵族，把文职雇员的秩序和尽责观念同骑士精神和上等阶层传统的荣誉意识结合在一起。

普鲁士的腓特烈二世曾感到遗憾的是，在七年战争期间被迫让许多没有贵族身世的人担任军官。他觉得不太喜欢这种新型军官，他认为绅士出身的人能提供更大的道德和物质保证。如果这样的人玷污了自己的军官名声，他就不会转向其它行当，而平民总是可以找到其它

生活方式，因此对小心谨慎地实践他职务的准则不太感兴趣。这位普鲁士霸权的奠定者总体上是一位没有偏见的人。他的这种推理表明，在德国如同在其它地方一样，受过高等教育而不属于贵族的阶级的增长是相对晚近的现象。

只有在英国和美国保留了征召志愿者的旧制度，志愿者优先来自贫困阶级中的失业者。只有在大的危机如美国内战和世界大战中，它们才求助于征兵制。然而，在这两个国家，特别是在美国，常备军总是相对很少。由于地理上的隔绝，对外敌的防范在很大程度上可以托付给海军，而内部秩序部分上由地方武装、更多地由强大和组织良好的警察部队维持。它们的正规军比在欧洲大陆的军队更严格地强调军官和士兵的阶级差异。结果，由于家族关系和教育，军官们保留了与在出身、文化和财富上处于社会金字塔顶端的少数人的紧密联系。

英国军官的团队一直维持了高度的贵族化特点。购买军阶的制度在英军中坚持到1870年。费舍尔在其《英国宪法》中公正地提到，使得英国军队没有成为政变活动之工具的，不是《叛变法案》[506]，而是这样一个事实，即英国军官在出身和情感上属于直到几年前还在议会有最大代表权的阶级。在这个方面，美国继承了英国的传统。在联邦军队中，经过委任的下层军官和未经委任的上层军官之间在阶级上、以及在军阶上存在着巨大差异。实际上，在他们之间存在着一个深渊，以至于可以与在美国把黑人和白人区分开来的鸿沟类比，在这个国家，肤色的差异比其它地方重要得多。

5.迄今为止，美国非职业化的民兵已被证明实际作用很小。华盛顿评论说，如果他被迫宣誓决定他认为民兵有用与否，他将毫不犹豫地说它一点也没有用。[507]美国对外战争几乎总是由联邦军队加上入伍的志愿者进行，内战中的情况也是如此。至于内部不安定，至少可以怀疑，美国民兵在平息这种不安定上是否比加重这种不安定上更有效果。民兵也无法制止在美国仍很流行的私刑。在对付游行时，它或者被冲散，或者向人们让步。无论如何，美国的民兵为欧洲的国民卫队奠定了模式，在某种意义上还是它的父亲。直到一个世纪前甚至更早一点，人们还非常重视民众武装，这主要由于它们被期望要扮演的政治角色。[508]国民卫队暗中包含着这种概念：它将提供一支武装力量，摆脱盲目、无理性的军事纪律和党派偏见，致力于保护议会机构不受被常备军支持的行政权力所侵犯。

远在法国大革命时，米拉波非常明智地指出了这种军事机构的缺陷。他认为，这支部队将根据当时它恰好具有的情绪支持或镇压一次叛乱，因而在某种意义上会成为一个在立宪权威和革命之间的武装仲裁者。[509]尽管如此，当《法兰西宪章》于1830年修订时，还是加上

了一条特别条款："宪章和它赋予的所有权利应该继续被托付给国民卫队的爱国主义和勇敢。"当加里波第进入那不勒斯解救圣埃尔莫城堡，皇家军队[510]用手中的枪炮占领了这个城市时，他不得不许诺，该城将由那不勒斯的国民卫队驻防。至于法国，说实话，国民卫队并不总是无效的。在1832年、1834年和1848年6月，对社会主义的恐惧激发起爱好和平的巴黎市民激昂的勇气，国民卫队帮助军队镇压了叛乱。但是在1848年2月，由于不满基佐政府，而且由于没有意识到革命正在进行，国民卫队起初敌视军队，继而感到困惑，然后完全瘫痪，其行为是七月王朝覆灭的主要原因。[511]它也没能阻止1851年12月2日的政变。在1870—1871年间，社会主义的工人被允许在国民卫队中担任职务。因此，不安定的因素超过了保守秩序因素，巴黎市民的民兵组织变成了巴黎公社的执政官卫队。在我们的时代，部分上由于人们很好地意识到了这一机构的低效和不健全，部分上由于每一个商人或店主都要在正规军中服役一次，因而失去了对列队和制服的兴趣，国民卫队在所有欧洲大国都被废除了。国民卫队在比利时持续的时间最长，义务兵役制引进该国拖延的时间也最长，这一事实使人们怀疑上述的第二个原因比起第一个来更无影响。

6.在欧洲，关于现代军事组织及其与司法防卫的关系问题，两点进一步的评论将非常适用。

如我们所见，我们的现代军事力量由两个阶级组成，军官阶级通常出身于政治上处于支配地位的社会等级，受到特殊教育和培训，起步官职就很高；另一个阶级是士兵和下级军官，他们很难晋身于高级军官的行列。现在尽管这种区分看来显得荒谬、陈腐和武断，它总是在不同程度上存在于各个庞大、完好组织的常备军中。它盛行于古埃及的特定阶段。一些纸草记录可追溯到获得极大军事荣誉的诸王朝，其中就提到了在特殊的军事学院接受教育的战车军官和步兵军官，在这儿，他们见识了军旅生活的所有困苦。要进入这样的学院，人们支付的不是金钱而是奴隶和马匹，那时金钱还不存在。[512]同样的阶级区别在一定程度上中国也有，该国满清军官的地位有点类似西方的现代军官。清代军官不得不在他所在省的军事权威前通过一次考试。然后他进入中国18个省份之一的民团[513]中担任相对较高的职务。这种考试通常在八旗军的长官，也就是统领面前进行。直到几年前，这些军队还驻扎在中国所有的战略城市中。在19世纪中叶的内战后，各种级别的清军军官逐渐不那么重要了，因为授职过于随意，以至于在一个省被革去高官职位的人经常在另一个省担任普通士兵，反之亦然。即便如此，对大规模军队的指挥权还是被给予各省的督抚或其他文职高官，他们必须通过一系列困难和全面的考试才能获得晋升。应该指出，在中国，如同在古罗马一样，高级文官职位与高级军事职位结合

在一起。[514]

但是这里提到的差异，在罗马共和国时期和帝国第一个世纪的罗马军团中不同寻常地严格。在普通的和所谓的骑士军人之间有一道明显的界限。一个骑士阶层的军人从担任执政官或军团司令的contubernalis——我们今天称作“副官”——开始服役。这种军校学员身份为通向军事领袖或其它高级职位开辟了道路。另一方面，在很长的世纪中，从普通部队中的士兵起步的人至多能被提拔为百夫长，也就是“第一长矛手”，这一级别好像普通罗马士兵中的元帅指挥棒。这一组织制度保证了军队中的高官出自掌握高级民事官职的同一阶级，并且由于这一阶级同时拥有财富和政治权力，它也构成了古罗马的贵族阶层。造成这种militia equestris〔拉丁语：骑士军人〕和普通军人之间区分的是一项法律，它使得对军队司令和高官的任命成为罗马国民公会的特权。古罗马的普选，与今天许多不处在潜在的革命中、选举制度确立已久的国家一样，几乎总是给予富人或其家族已享有巨大声望和担任显职的人优先权。在帝国的早期年代，可见到同样的组织制度。司令官和其他高级军官还是从拥有更多声望的罗马家族中选拔。然而，逐渐地皇帝开始首先把元老院议员其次是骑士从军队中清除出去，把它们视为潜在的敌手。在公元3世纪发生军事混乱的阶段，也就是所谓的三十暴君时代，士兵可能成为将军甚至皇帝。

7.我们的其它观察涉及一个世界上最为广泛流传也可说是一个错误的概念，即军事素质在不同民族中的分布极不平等，一些民族天生胆小、懦弱，另一些则大胆、勇敢。当然，绝不能证明在这样的概念中没有任何真理成分。但是无可置疑的是，一个民族不同程度的好战习性、其军事组织的类型和健全性，是在总体上最能致力于提高它军事声誉的因素。

在战争中，如在所有危险职业中一样，如果一个人要平静和镇定地面对危险，这要求有一定的经验。当缺乏这种经验时，它只能靠发生在每个人生活中极少间歇期的狂热时刻和一种高度的责任与荣誉意识来补偿，通过特殊训练可以在一定阶级中创造和保持这种意识。在大多数人民不把投身于血腥冲突作为一项常规职业的文明国家中，军事组织的目标之一，应该是把一小部分熟悉冲突、并通过上述的特殊训练为这种冲突做好准备的个人分布在大众中，他们能够支配普通士兵，对其施加决定性影响，带领士兵面对那些如果不受监督他们就会逃避的危险。这次的世界大战表明，一支军队的牢靠性主要依赖于爱国情感的强度，它是通过长期认真的教育，从知识和道德两方面灌输给大众的。

这里提到的组织可能完善程度不同，甚至根本不完善。统治阶级

可能熟悉军务，也可能完全回避它。因此，当我们扫视文明民族的历史时，很明显的是，所有这些民族都有其军事荣耀的时刻，有时则在军事上疲软不堪。印度人多次被突厥人、蒙古人、阿富汗人和波斯人所征服和掠夺，而且他们在18世纪投降给几千个英国人；然而，在所有亚洲民族中，他们是惟一激烈抵抗马其顿人的民族。埃及当地人多个世纪以来有“胆小的战士”之称，然而阿美西斯和图特摩斯诸王[515]从下尼罗河流域居民中招募而来的军队，在他们那个时代是世界上最好的。从列奥尼达时代[516]直到亚历山大大帝时代，希腊士兵被认为是非常勇敢的，而且在色诺芬时代，他们被说成是叙利亚和美索不达米亚最大的伤疤。但当伊斯兰教兴起时，亚洲的闪族人又获得了领导地位，据记载还屠杀了臣服拜占廷帝国的不喜欢战争的人们。阿马里[517]看来倾向于把希腊人在拜占廷治下显示出的顺从归于基督教的影响。现在看来，首先，拜占廷帝国持续了1，000年，在这一时期中，它也有不少非凡的军事能量。其次，基督教对日尔曼人和斯拉夫人没有产生任何这样的影响。而且还要指出，一旦罗马的统治在实际上被推翻，从无政府状态中诞生了封建化的组织时，好战精神在西方的拉丁诸民族中也保留了下来。事实是，帝国的效率和罗马帝国统治下的和平时期已经使帝国公民不习惯于武装，以至于一旦正规军被打败，他们就变成了任何侵略者现成的捕食对象。

文艺复兴时的意大利人培养了可怜的士兵，不习惯于任何酷似战争的东西。然而，罗马军团就是从他们的祖辈中招募的。在城市公国时期，他们显得非常勇敢，而且在马基雅弗利之后不几代，意大利军团在罗科鲁瓦[518]的著名事件中，坚定地抵抗了西班牙人。那不勒斯人把他们在不久前享有的特有的懦夫声誉，主要归因于他们在许多场合表现出的缺乏凝聚力和道德统一性，而不是缺乏个人勇气。在拿破仑一世统治下的西班牙和俄罗斯，以及在许多其它情况下，那不勒斯军队的表现非常出色。在战争的某些分支和某些特定军事素质方面的优越性，在各国是非常短暂的事情，每一件事情都依赖于所说国家的民事和军事组织。马基雅弗利认为法国骑兵是欧洲最好的，他说，因为法国贵族完全投身于军事征召。他认为该国步兵很弱，“因为它是由最底层的草民和工匠组成，这些工匠在他们做的每一件事上都受男爵们欺辱，以至于他们只能成为畏缩的懦夫。”但是，请看，军事组织变化了，步兵变成了现代法国军事力量的骨干！

征服西班牙的阿拉伯将军穆萨·本·诺赛尔在给哈里发瓦利德一世[519]的报告中说，哥特人（他用这个词指所有西班牙人）是“马背上的雄鹰，城堡中的狮子，行军中的弱女子。”在半岛战争[520]中，威灵顿谴责西班牙步兵在开阔地上的无能，而在撒拉戈萨、塔拉戈纳和其它城市的垛口后，同样的步兵显示出非凡的勇气和坚定。现在我们

必须设想，在阿拉伯入侵时，骑兵由受过良好军事训练的贵族组成。如同后来的情况，步兵可能是由民众中征召起来的，还没有获得从长期军旅生涯和挑选的个人那里得来的勇气，只能在垛口后和要塞中显示它原始的勇敢。毫无疑问，这种勇气是文艺复兴晚期从天主教君主斐迪南到腓力五世时[521]西班牙步兵的主要资本。在这一时期，西班牙军队被认为是全欧洲最棒的作战力量。

8.在我们的时代，出现了对大规模常备军的反对。它们被责备为从工厂和田地中争夺了劳动力、在年轻人中灌输了恶习、并且造成了几乎不可承受的国库开支。的确，这种抱怨大体上来自这样的社会成分，他们在所有时代最明白地显示出通过武力坚持自己权利、并把自己的意志施加给社会其它部分的倾向——也就是来自那些自发地和本能地对从军具有最大的爱好之人，以及那些可能无意识地发现他们在由热爱和平、从事生产的大众组成的现代军事组织中无法充分发挥自己本能的人。我们指的是我们时代颠覆性的革命成分，他们自认为具有现代化社会中最勇敢、最冒险、最狂暴的成分。但是仍然正确的是，导致欧洲各国创建现行常备军组织的压力，现在正在趋向扩大和延伸对奠定现代军队之原则的应用，从而改革和根本改变它们的结构。

首先在拿破仑战争中，接着尤其是在1870年普法战争中，胜利属于装备和动员了最多军队的国家。这些经验使得义务入伍制度在几乎所有欧陆国家达到了一种夸张的极限，而且我们现在达到了这样一种地步，即人们认为必要时，可以把该国全部的三千、四千、七千万强壮的居民投入军队。但是为了在可能的范围进行这一事业，不得不缩减预备役期限，而这又使得人们怀疑，被征召的新兵是否有时间获得那些把士兵与社会其它群体区别开来的习惯和特殊思维模式，这种习惯和思维模式因为技术的、特别是政治的原因绝不能削弱到某一点以下。军人、军官和装备必须经常更新，用以支付的军事开支已经大幅度增长。它们越来越难满足，而公债则不断堆积。这是对许多现代政府最严重的折磨，在这种折磨之下，一些经济较弱的国家最终面临着屈服的危险。

在1884年版的《全民皆兵》的引言中，已故的冯·德·戈尔茨将军[522]表达了一个他喜欢的观点，在各国军事史上，人们可能觉察到两种对立军事趋势的冲突和交替胜利。第一个趋势是不断增加作战人员数量，通过纯粹的数量优势去征服。这种过程持续下去，直到投入进行巨大的人力战争。这种数量众多的作战人员难以驾驭，总是训练不充分，以至于它们最后被受过良好训练的职业士兵组成的小规模军队征服。因此军事职能的专业化变成了第二个趋势，这反过来又导致了

大规模更新军事装备。

戈尔茨将军在80年代相信，在欧洲，提高作战人员数量的趋势还没有走到极限，他的预言对世界大战来说的确是对的。但是他强调的历史现象并不总是以规则的节拍出现。不论在少数几个例子中这一趋势如何清楚地展现出来，它至少有例外和波动。据希腊历史学家的描述，米底亚—波斯通过动员大量人力成功地征服了所有西南亚。居鲁士能够在一个季节以上的时间里在他的旗帜下保持一支大军，是吕底亚王国[523]迅速败亡的原因。同样，在巴比伦的两次被围中，大量军人也长期坚守阵地，它们分别发生于居鲁士和希斯塔斯普之子大流士统治的时期。对锡西厄的远征以及薛西斯[524]发动的战役，也动员了大量军队。在薛西斯时代，波斯军事机器显示出它的弱点。因为它们属于一个疆域广泛的国家，构成波斯帝国的各民族派遣的部队变得缺乏长期战争所要求的训练。逐渐地，它们的军事能力下降了。这支大军变成了无组织暴民的乌合之众，它们不能抵抗希腊重装备步兵的突击。希腊部队数量少，但是它们得到充分训练，武装严整，并善于以集合编队作战。

可以肯定，在扩张过程中，现代军事机器变得越来越复杂，越来越被精心调整。在动员和战争时，指导它发挥作用已经越来越困难、越来越令人困扰。我们甚至可以问自己，当敌对状态的每一天由于国家的经济损失和国库支出而耗费各国数亿元资财、当宣战会伤害和动摇整个文明人口中每一个家庭的利益和感情时，战争是否还可能。如果反对文明国家间作战的道德厌恶感和经济利益能在连续的60或者70年内避免这样的冲突，令人怀疑的是，是否现代军队依赖的军事和爱国精神将会传到新生的世代；而这种精神自身就可以使得战争所需要的物质牺牲成为可能。

当爱国精神衰落和长期和平废除了常备军，或把它们减少到“徒具外表”时，将会出现西方军事优势转向其它种族、其它文明的危险，这些种族和文明已经具有或将要具有不同于欧洲的发展方向，同时拥有恰恰是欧洲式的破坏方法和工具。如果说这种危险对我们中的一些人显得遥远和稀奇的话，也没有人能否认，在欧洲国家自身的结构中，总是存在狂暴的性格和胆怯的性格——总是存在利益冲突以及通过野蛮武力为所欲为的意志。这样看来，现代常备军组织已经剥夺了天生爱好暴力并具有这种能力的阶级对军事职能的垄断。当这样的组织被解散或被削弱，又用什么来防止强者、勇敢者和暴力者的小型组织复活、去压迫弱者与和平者？当大规模的战争结束时，难道它不会在家族、阶层或村庄的争吵中小规模地复活吗？

的确，从我们的怀疑中，可以得出这样一个我们几乎没有勇气表

达的结论，即如果我们今日西方社会最好的职能不会衰落、降低到较低类型的司法防卫时，战争本身——在其现存形式中是如此多邪恶的根源、如此多野蛮行径之母——就经常是必要的。尽管这一结论看来严重而可怕，但它毕竟是我们复杂而矛盾的人性中惟一的发展结果。在各国历史上，好的和坏的东西不可避免地彼此联系。社会的司法和道德改良会与那些表达最低劣、最自私的情感和最野蛮本性的行为携手共进。

应该指出，军队的现代组织与劳动分工的经济原则背道而驰，也与各种身体器官适应于特定目的的生理学法则相左。这又一次表明，在人类身体现象和社会机体现象之间建立类比是多么危险，也再一次提醒人们注意，当特定的经济法则应用于政治学领域时，必须作出保留意见。如果在政治学领域太僵硬地遵循劳动分工的原则，将很容易动摇整个司法平衡，因为一个社会的全体将变得服从于这样的集团，它行使的不是从知识和道德观点看来的最高职能，而是最必不可少的职能——这种职能最容易让某些人把其意志强加于人——换句话说，即军事职能。

第十章 议会政治

1.在第一章里，我们阐明了为什么只有通过研究历史，才能发现那些指导人类社会进行组织的恒久趋势和法则；在本章，我们试图确定这样一些法则的性质及其作用方式。我们试图说明，在任何达到一定文明程度的人类集体中存在进行统治的少数人，这些少数统治者招募成员的方式可能不同，但是它们总是基于对多种不同社会力量的占有上——换句话说，即拥有那些能够带来道德声望、以及知识与经济优势的素质和资源。我们也试图表明，每一个社会都建立在特有的宗教和哲学信仰及各种原则的复合体之上，由此这个社会解释了它恰好拥有的组织类型，并使之正当化。这给我们提供了机会来思考社会类型的不同，这些不同主要是由于各种哲学与宗教体系或政治模式的差异，这些体系或模式分享了对已达到一定文明程度的人类中大多数心灵的支配。

就此我们提出两个观点，就我们看来，它们在一定程度上容许进行科学和实际应用。我们试图表明，司法防卫的最高等级即那些掌权者对法律和道德给予最高尊重，只有通过各种不同政治势力加入政府，并彼此制衡才能达到。进而，我们认为已确实表明了，如果有一种哲学或宗教学说没有把自己的宣教限制在少数的特选个体即那些“卓越的灵魂”，并且努力教育所有社会、并通过灌输特定的原则统治它的话，它是不能在根本上或永久地改变人性的。当然我们不否认，某种教条或宗教见解的支配性地位可能会对一个民族产生巨大的实际影响。

第八章和第九章把我们早先提出的理论用于一个现代非常普遍的现象即通过暴力进行革命，以及另一个完全相反的现象即常备军的现代组织机制上。我们认为，像现在这样组织起来的常备军，防止了社会中自然垄断军事权力的部分通过暴力将其意志强加于其它社会势力之上。

现在需要我们去关注的，是一个在某种程度上更精致、更困难的任务。既然我们已经陈述了我们的理论，那么看一看它们如何说明现在困扰欧洲文明国家的那些更重要的问题，就成了我们的责任。这样一种研究可能有助于澄清这些问题的性质、甚至会指出那些似乎更真实的解决方法，我们也许能够发现这些解决方法。

2.此处特别吸引我们兴趣的问题有三个，可以用提问的方式来陈

述。

问题1.我们时代的教条宗教（dogmatic religion）——换句话说，基督教的不同形式——将会试图在这种朝向革命的潮流中存活下来吗？特别是它们能抵御这种一个时期以来试图破坏它们的理性运动吗？

问题2.今天通过选举机构产生的政府形式，尤其是通常形式的议会政治，能够长久持续吗？在我们发现这种制度必须改变的情况下，它们会变向何方？或者它们必须修改吗？

问题3.与各种形式的社会民主相关，我们文明的未来是什么？这种打动人的感觉和思想潮流如今横扫欧美许多国家，在某种意义上，它们是这些国第十章议会政治家近年来历史发展的逻辑结果，能够大大地改变它们的未来。

第一个问题初看起来好像容易回答。实际上并非如此。比起其它问题，这个问题包含了更多无法衡量和无法预见的因素，其它问题看来好像更为复杂，并且在这方面，它们与第一个问题密切相关。

许多人极为确定地宣布，科学注定要毁灭教条；表面看来这种观点理由很充分。无须否认，地质学、古生物学、物理与化学科学，以及其它高水平的批评（它们不超过历史批评自身），正在《旧约》和《新约》中记载的东西中、以及“启示”早期教父们的教条中打开宽阔的缺口。还有，即使科学不直接伤害宗教信仰，一个接受严格科学方法训练的人，如果是冷静的，也只会对教条的学说和声明感到一种无法克制的厌恶。他一定会在这些理论中看到太多毫无道理的断言。

在这里，切布里茨对一本由博学的婆罗门布拉姆吉所写之书的评论富有启发。尽管布拉姆吉被苏拉特[525]的传教士们所培育，背弃了他父辈的宗教，但是却没有皈依基督教。切布里茨写道：

> 成千上万的乡亲们发现他们今天处于同一种局面中……在孟加拉、以及在古杰拉特，基督教都是最有效的溶解剂。它正在腐蚀和无可察觉地破坏原有的偶像崇拜。然而，它没有成功地取代它们。祭坛被腾空了，那些位置献给了一个不被承认的神。印度教徒不再信仰婆罗贺摩、毗瑟挐[526]化成肉身及灵魂转世，但是他们也远未相信三位一体、基督道成肉身、撒旦以及地狱；圣彼得把持钥匙的天堂对他们也没有多少吸引力。[527]

这位有文化的印度人的思想陈述很容易理解。一个生下来就得传

欧洲科学的人还可以践行基督教，因为它植根于情感，而非理性。但是那些没有生于基督教环境中，或没有在基督教家庭中长大的人，这种情感并不活跃。

同样绝不能忘记，宗教信仰回应的从来不是理性的需要，而是其它心理需求，特别是人类情感的需要。如果在某种意义上宗教信仰可以被看作幻觉，那么它们存在下来不是由于这些信仰看来是正确的，而是人们感到他们需要幻觉。这种需要在一定意义上是如此普遍、如此强烈，特别是在生活的特定时刻，以至于我们经常看到相当和谐理智的个人，以及具有高超智力、被训练得具有一种合理的现实感、拥有无尽科学知识的人们还慷慨地赞颂它。

我们也不应该过于关注现在特别是在天主教国家发生的一个现象。对基督教的遵守，在法国的大城市、在西班牙的许多城市和意大利北部，也许还有在德国和北美的一些城市，已经消失了：在这些地区它们在较低阶层中消失得比拥有一定闲暇和教育的阶层中更彻底。

我们绝不能由此断定，理性和科学教育在较低阶层取得了任何巨大进步。一个人可能不仅质疑宗教教条的真实性，他可能也确信所有宗教是历史现象，产生于人类精神的内在和深刻的需要；而且这种态度可以通过基于广泛研究的现实主义心智训练而获得，这种研究逐渐使心灵习惯于不把任何没有被科学证明的事物作为真实的来接受。在这种情况下，一旦失去某个幻觉的体系，一个人就会变得如此平稳，以至于不愿意接受另一个体系，并且肯定也不会再相信第一个体系。但是今天欧洲文明国家中较低阶层的不信教大众——并且必须承认，大多数不信教者不一定属于较低阶层——并没有经过任何这条道路达到理性主义。他们不信教，并且嘲笑宗教，仅仅因为在他们长大的环境中，有人教给他们这样做。在这种情景下，因为基督教根基于超自然事物而拒绝它的心灵相当容易接受其它信仰，这些信仰可能更粗糙、更凡俗。

巴黎、巴塞罗纳、米兰的工人，罗马格纳的农民，柏林的鞋匠，实际上并不比他们转而相信群众、新教或犹太教更多地从武断中解放出来。他们不再盲目信仰教士，而是盲目信仰革命鼓吹者。他们骄傲于成为文明的先锋，他们的心灵对所有迷信和诡辩开放。他们获得的道德和知识状态远不是启蒙的实证主义，而只是凡俗的、感官上的和不体面的唯物主义——如果人们愿意的话，可以把它叫做“冷漠主义”。在他们开始嘲笑那不勒斯的流浪者相信桑·杰纳罗的血液可以液化之前，这样的人应该尝试训练自己，不要把同样荒谬和肯定更加有害的东西当作真的来接受。

3.因此，宗教在一大部分欧洲人那里遇到的不是理性的、可以说是有机的实证主义或不可知论，而是凡俗的模仿性的无神论。在这种情况下，宗教信仰仍然处于这样的位置，可以相当迅速地恢复它们如此迅速地失去的基础——它们还将在一段时间保持这一位置，直到冷漠主义成为一种传统。很可能在几代人以内，社会主义学说和革命冲动将公开宣布它们的破产。同样很可能的是，只能在内部争斗和难以忍受的道德和经济苦难之后，才能获得这种结果，比起19世纪一夜之间的小规模革命之后的苦难来，它们更像法国大革命对几代人严重的折磨。经常有人提起基督教是艰难时代而不是繁荣时代的宗教。当生活平稳而舒适、未来向我们微笑、物质享受丰富时，没有宗教人们也能够很容易地活着。但是当轮到人们遭遇灾难或严重的失望，当贫困和痛苦折磨着今天，并且给明天留下更痛苦的前景时，他们就需要宗教的希望和安慰了。在历史上，当古代世界的上等和中等阶级，经受随着野蛮人的获胜和西罗马帝国的崩溃而来的骇人灾祸和十足苦难打击时，基督教取得了决定性的胜利。加斯东·波希尔[528]说："那些日子（蛮族入侵阶段）的灾难好像给予了基督教致命一击，实际上倒确定了它的胜利。"[529]在帝国的几个大城市中，特别是在罗马，直到圣奥古斯丁时，上层阶级通常还对新宗教怀有敌意。在我们的时代，如果在社会斗争中或在无效的社会改革中，牺牲了很多生命，浪费了大量的欧洲财富，并非全不可能的是，在20世纪头30年特有的奢侈和浪费之后会出现一个衰落和相对贫困时代，这时基督教信条会再次发现有利的时机，重新俘获大众的心灵。在法国和其它国家，虔信主义的复兴随着严重的疫病和灾难而来。例如，在1832年，一场霍乱非常明显地削弱了1830年革命引起的对教士的敌意。另一场宗教的反动发生在1870—1871年间可怕的战争之后。有趣的是，在这两种情况中，人们遭遇的灾难非常短暂，在几年之内就被忘光了。

迄今为止，在天主教国家，天主教会享有相当的自治权，并拥有对公共事务进行广泛干涉的权利。教廷发现它与所有世俗政权存在激烈的利益冲突，因而这些政权都直接或间接地推进反对教权的活动。这就是法国在七月王朝的起初几年、以及第三共和国的特定阶段发生的情况。意大利在教廷世俗权力衰落之中和其后也出现了这种情况。这样的阶段在天主教民族的生活中多次发生。认为这种情况触及了历史的本性或把它们当作既不容忍条约也不接受休战的生死之战，都是错误的。如在过去的诸世纪中经常发生的那样，当人们拼死争夺一个位置之后，失败的一方会习惯于新的状态，至少甘心于默许它。在天主教会的长期历史发展中，它几次经历了这种沉默的顺从阶段。

4.实证科学方法同包括基督教在内的所有宗教背后的超自然和教条的前提之间的对立，是无法调和的。近来天主教也越来越明确地强

调这一点。信仰是非常古老的，而科学相对新一些。在古埃及、巴比伦、婆罗门印度和中国，都可以见到些许科学之光；但是它们是不协调的光线，为神秘所笼罩，在这些光线之间是漫长世纪的黑暗。希腊—罗马文明产生的科学之光更强大，但是它也随着古代世界的衰落而褪色了。在阿拉伯文明更辉煌的阶段，新的光线开始闪烁，它利用了古希腊及波斯的萨桑王朝散射出来的光芒。这些光芒也被穆斯林世界不断推进的野蛮窒息了。[530]但是在16世纪，实证科学开始成为一种文明中的综合力量，对一个历史阶段作出了真正的贡献。直到18世纪，它才在欧洲占据了坚实的阵地，此时的欧洲继承和利用了许多不同民族、不同文明发展的学说和观念。在这种试图维护自身的新社会势力和宗教之间本该进行一场斗争。宗教试图捍卫自己，并且它首先试图把它的新对手扼杀在襁褓之中，这种斗争是自然的，完全可以理解。宗教首先试图否定科学的各种结果，然后以它的诅咒狠狠打击它们。科学方面也以格外的热情努力让宗教教条在大众眼中信誉扫地。

但是许多团体，像许多人一样，似乎完全无法共处，然而最后它们被迫在一定程度上融洽相处，因为它们不能完全压制住对方。如果科学攻击教条，不论直接与否，它的阵地至少与宗教的领域不同。科学思想关系人类智慧。信仰的基础在于情感。科学必然只接近有能力和机会过着知识生活的少数人。而宗教在大众中发挥其影响。任何两种宗教不可避免地会彼此驳斥，在同样的领地竞争，它们比科学与特定宗教之间的关系彼此更不融洽。然而，有时在长期残酷冲突后，一旦这两种宗教确信它们不能毁灭对方，它们最终会彼此容忍。今天我们发现了天主教和新教、基督教和伊斯兰教、伊斯兰教和偶像崇拜，在同样的社区中和平共处。

也许，中国在这方面提供了更适合我们的例子。在中国，受过教育的统治阶级同意一种模糊的有神论，它实际上是理性的实证主义，纯粹而简单。孔子教诲的实践涵义至少是理性的和确定的。从前，当孔子的学生子路问他关于死的问题时，他这样回答：“未知生，焉知死？”另一个学生子贡问死者的灵魂是否知道活人的世界发生的事情，孔子回答道：“你不需要为先祖的灵魂是否知道我们中发生的事情而担忧。子贡，不急着解决这个问题。等一会儿，你自己就会知道真理是什么。”[531]中国大众是佛教徒，或者信奉道教和伊斯兰教。在某种意义上，佛教被承认为是合法的，公共当局正式参加它的仪式。

现在在欧洲也发生类似的事情。看来在不久的将来，西方世界不可能会产生任何新宗教，更不要说传播了。因此，基督教的各种形式将在那些它们现在处于主导地位的国家保持优势。因为更好的组织和

更一贯的教条主义，天主教可能会比新教的各种教派获得更大的发展，特别是在英国和美国。长远看来，受过较好教育者所持的实证主义或科学怀疑主义，会与不光是穷人和没有文化的人、还有相当部分的富有阶层持有的信仰相互容忍。这些信教的富人在性别、习惯、教育和脾气上对情感冲动有更多反应。

怀疑论者必须明白，在那些需要宗教信仰的人，或者那些由于无知而无法提出自己对自然和社会现象独创性和个人化观点的人之中，传播不信仰宗教不会获得什么社会优势。另一方面，基督教运动、特别是天主教运动的领袖，应该最终同意——说实话，相当难同意——科学是文明人类生活如此大的部分，以至于不会被轻易窒息和毁灭。

然而，我们刚才提到的对教会与国家、以及科学与独断论宗教之间关系的现代问题之解决方法，只能被认为仅仅是一种可能的方案。这并不意味着它们是容易获得的方法，更非必须被采纳的方法。如果要采纳它们，现在互相冲突的党派必须拥有极大的政治智慧，然而不幸的是，在总体上并非智慧统治人类事件，而是激情、仇恨和狂热。而且不应该忘记，今天，民主社会主义潮流实质上正在成为另一种宗教，它与基督教激烈竞争，几乎总是水火不容。

另一种可能性是，在基督教和社会主义潮流的冲突中，没有足够的自由和容忍可以让少数在严重的社会和政治问题中保持独立思考的个人继续存在，并得以发展。允许个人自由表达他们的思想，不需要对某种狂热和迷信顶礼膜拜的时代是非常幸运的时代。不幸的是，这样的时代在人类历史上非常少，而且，通常它们也不会持久。更常见的是，人类社会在多个世纪专注于某种信仰形式，为此它们牺牲了所有讨论与思考的自由；否则人类社会就残酷地折磨自己，因为教条和信仰这两种不同的潮流以所有可能的武器作战，争夺优势。相对和平与容忍的时刻，也就是激情在某种程度上被束缚、人类思想能够平静地观察和推理的时刻，不过是幸运的喘息间歇，它们被长期狂热的偏执、野蛮的冲突和迫害所隔断。

这样的喘息间隔会被轻易地终结，这一点被许多文明所证实，这些文明现在衰落或变得停滞，然而它们都有思想相对自由的时刻——否则，它们就无法取得已经获得的知识进步。在欧洲，希腊文明从亚里士多德时代的样子衰落到拜占廷时代的样子。在罗马早期的科学文明——直到18和19世纪，大多数国家都没有超过这种文明——不断增长后，时快时慢的衰落来临了，堕落到图尔的圣格列高利和保罗助祭[532]所描绘的野蛮状态，接着又衰落到更加悲惨、更加堕落的约尔·格拉波所描写的阶段[533]。想到这些人类理智的巨大衰落阶段，人们会立刻不幸地倾向于怀疑——当然，不是去预言——在我们生活时代之

后可能到来的时期，个人不能自由地公开宣称、或者不能宣称信仰基督教，而且这时，自发地和真实地表达思想、以及科学质询的充分自由，将受到保持某种政治模式完好无损的必要性所限制，它在互相冲突的各种政治模式中，经过长期和顽强的斗争偶然获得了最后胜利。

5.与宗教问题以及与社会民主主义的问题紧密相连的，是我们的第二个问题（第2节），它关系到代议制、特别是议会制政府正在经历的危机。

众所周知，新的和重要的社会势力18世纪在欧洲登上舞台——这种力量根基于新财富的生产、财富的不同分配以及在欧洲受过教育、富有的中产阶级的兴起。但是暂时忽略这些事情，人们可以说两股知识潮流最初引起了政治领域的发展，这种发展使得几乎所有具有欧洲文明的民族采用了代议制政府形式，在一些情况下，还采纳了议会制的政府形式。

第一股潮流我们称作自由主义潮流。它根基于孟德斯鸠的学说。它寻求通过分权的形式建立一道对官僚专制主义的障碍。我们已经看到，这一理论尽管可能看来不完善，但是在任何实质方面它都不能被当作是错误的。

第二股潮流是民主主义的潮流。它的知识来源是卢梭。根据这一理论，任何政权形式的合法基础必须是大众主权——统治者从大多数公民那里接受委任。不仅统治者的合法性、还有他们的价值——也就是他们满足大众利益和理想、以及带领他们走向经济、知识和道德改良的能力——都依赖于他们对大众主权前提的真正应用。

卢梭这位大众主权学说、因而也是现代代议民主制的真正父亲，在他《社会契约论》[534]中用一两页的篇幅表达了他断然反对任何主权代表形式、因而也就是代议制的观点。然而，民主学派从这位日内瓦哲学家制定的原则获得了提示，并因为许多原因不得不接受代议制原则。绝不能忘记，这些原因之一在于：在应用他们的原则时，自由主义和民主主义面前的实践模式是英国18世纪的立宪体制。这种国体从其封建起源上获得了代议制原则，并得以保留和发展。这第二种思想潮流被推行到极端的发展和应用，它与代议制政府的理论一道产生了现代社会民主主义的理论。

现在有许多意见反对一般代议制政府，特别是针对它的各种形式，其中，民主理想由于基础广泛的普选权和下院获得的政治优势而被说成已经得到最好的实现。这些反对意见分成三个方面。第一种集中于议会主要忙于闲聊、冗长的演讲和无用的口角。另一种主要由先

进的社会主义者和无政府主义者提出，我们认为它的根基更坚实。他们的批评归结为这样的指控，由于现在财富的不平均分配，议会并不代表大多数人的利益和愿望，而是那些富有的统治阶级的利益。最后，第三种意见是所有反对中根基最坚实的。他们提到了对法庭、对公共管理、对大量社会财富的分配，国家以关税和税收形式征集这些财富并应用于各种公共事业，以及对银行中、巨大的工业投机中以及在公共福利中同样巨大的社会财富的过度干涉——这些干涉更多来自下院成员而不是作为一个政治实体的下院。这些行为，在欧洲通常无法摆脱现代政府的影响和干涉。

任何人都可以看到，在诸如我们现在这样高度官僚化的体制下，下院成员方面连续的琢磨、干涉和爱管闲事是一件非常有害的事情，而且实际上人们已经给它起了一个特殊的名字。这个名字是相当晚近的杜撰，但是它已经有时间来获得贬损的内涵。它就是“议会政治”这一术语。

6.现在看来，在任何根基于讨论的体制中都难免有缺陷。代表大会谈论没有休止。许多讲演注定是空洞的，在许多其它讲演中人们很容易察觉出，卑鄙的野心、敌意和虚荣比对公众利益的献身更多地发挥着作用。法律经常被轻佻地辩论和通过。对议案的阻挠有时会延缓紧迫的决议。议会使用的形容词经常是粗暴的，没有根据。毫无疑问这些都是严重的缺点。但是它们只是对某些人看来才非常严重，且至关重要，这些人确信一个国家可以免于内在于人类本性中的弱点。人类具有设想最好的、绝对正义和最佳履行责任的方式这种能力，以及当他谨小慎微地按照其最高理想行为时遇到的巨大困难，不可避免地产生了这样一个事实：政治家和任何形式的政府都不能避免成为被批评的对象，这些批评中的一些从抽象的观点看来可能十分正当。但是判断人和政治制度的一个合理标准，是把它们与他人或其它制度相比，特别是与那些它们之前的事情相比，并且在可能的时候与那些超过它们的东西相比。

用这一标准判断，各种议会代表会议制度的缺点，以及在所有代议制中它们控制并参与产生权力的有害后果，与那些废除它们或剥夺它们影响力的情况产生的害处相比，仅仅是微不足道的小过失。在现今社会条件下，对代议制立法机构的压制，不可避免会随之出现一种通常称作“专制”的政体。我们相信它可以更好地被称作“排他的官僚制”，因为它的主要特点是，它使得在官僚政体之外的所有政治势力、所有社会价值都疏远了公共生活。至少，它完全使所有其它势力和价值屈从于官僚集团。我们远不会认为，一种对议会制不断增长的厌恶、特别是一种对社会民主制的恐惧，不论后者是否带有威胁性的

革命倾向，会驱使现代欧洲的这个或那个民族采纳“专制的”、或“绝对官僚制的”政体。我们认为这样的步骤是不明智的。由于我们已经说到了给予某种不受任何限制、不服从无论何种形式之讨论的单一政治势力绝对的优势，会包含各种威胁和缺陷（第五章，第9—10节），因而我们不需要对这个理论给予较长的说明。我们不是在处理一个完全理论化的或教条主义的反对意见，而是在处理一种具有巨大实践后果的反对意见，这一点很容易通过回忆一些欧洲文明国家的经验得到证实，在这些国家代议制运行得极不完善。沙皇俄国的例子或者更恰当的是法国旧政体的例子。意大利人、特别是南部意大利人，非常熟悉南部老波旁王朝的情况。不论人们认为那个在两个西西里的王国在其存在的最后日子中，其政治和社会组织有多大缺陷，不论它的道德状况有多低，人们都应该注意到，国王斐迪南二世是一个相当聪颖之士。他充满活力，并以他的方式对其人民的福利富有献身精神。在道德上他远高于一般臣民。[535]

我们时代的人们认为，所有政府行为服从于公众讨论的制度当然具有优势。仅靠这一点就可以解释，为何我们年轻一代中肤浅的观察者没有马上意识到，这样一种制度的垮台会产生道德毁灭。这种毁灭将采取一系列冒犯司法防卫、公正，以及一切我们通常称作“自由”之物的形式；这种冒犯比任何能够被加罪于即使是最不忠诚的议会制政府、更不要说代议制政府的东西更具危害性。最近有一种过分诽谤性地批判代议制政府形式的倾向。例如，我们注意到，在最近的一本小册子中有一种针对议会制政府的评论，它声称通过议会统治的政府是危险的，因为议会带有暴民的本性，这是因为它们非常容易被修辞术和演讲术所摇摆，因而作出不明智和轻率的决定。然而，首先，议会并不统治，它们只是检查和制衡统治的人，限制他们的权力。其次，一种代表们的集会，绝不是在随意的和无组织的人类集合的意义上是一群“暴民”。议会通常是按照公认的能力和职能组织起来。它们包含了许多具有长期处理公共事务经验的人，他们从而可以防止过分热情和引人入胜的说辞，给那些不太明智的人带来的损害。而且人们指控议会的有些缺陷，会被与它们相伴的优势在部分上抵销掉。例如，对某种情况没有迅速作出反应并不总是有害的。经常，新的法律要求新的行政人员，涉及新的开支，并要求新的税收来源。通常，所有这些在现代国家中都是有害的，它们的税收机构和手段已经过多了。

在以上进行的观察（第五章，第10—11节；第六章，第1节）以及许多其他学者的观察中，存在着一种反对代议制的合理基础，这种反对意见通常是由社会主义者和无政府主义者提出的。奇怪的是，这一点没有被更广泛地提起和更认真地注意到。很明显，一个民选议会的成员几乎从来无法被大多数选民自由地和自发地选举出来，因为选

民只是在有可能成功的几个候选人中具有有限的选择自由。肯定，这种事实和法律理论之间、以及政治委任权的前提和它的实际表现之间的公然矛盾，是任何代议制度的极大缺陷。同样，它可以被当成一个至关重要的反对某些人采纳的代议制的论据，这些人数量仍然很多，他们接受了对卢梭和他的民主学派信徒的大众主权理论过于狭隘和过于有限的解释。卢梭及其追随者认为，大众主权意味着任何国家中的任何政府都产生于它的大多数公民之中。如我们所见的情况，对某种政治制度重要的和可能的惟一要求是，所有社会价值都应该成为它的一个部分，并且它将会安置所有拥有以下能力的人，这些能力决定一个人或一个阶级将具有的威望和影响力。只要一种宗教对人们的行为产生好的结果，我们就不会因为它的教条看来太牵强而与之论战，与此类似，可以接受的对某种政治学说的应用在于，这种应用改善了司法防卫，尽管从一种严格科学的角度，它很容易受到攻击。不可否认，代议制为许多不同的社会势力提供了一种参与政治制度的方式，并因此制衡和限定了其它社会势力特别是官僚机构的影响力。如果这是大众主权理论惟一可能的结果以及惟一可能的应用，那么很清楚，仅仅在这一基础上接受它就非常有利，不论我们如何清楚地意识到，产生这种结果的观念和情感在科学事实上具有多么微不足道的基础。

大多数人在选择代表中的影响力实际上总是很有限这一事实，不完全根基于现在盛行的社会不平等。毫无疑问，当不平等存在时，选民的所有选择几乎总是落在那些在特定的不平等国家中占据社会阶梯最顶层的人们身上。但是即使社会等级能被拉平，成为一个平面——我们认为这是一个无法令人信服的假设——还将存在有组织的和容易组织起来的少数人对无组织的大众不可避免的优势。大多数选民因此仍然被迫从团体、或理事会提出的候选人中选择代表，这些团体由那些热衷于政治生活的人组成。

因此，在过去半个多世纪中，针对代议制政府的批评中最合理的一点，是它们给予民选代表过度的和专有的权力，特别是当这些政府降为议会政治的时候。被相当普遍地悲叹的罪恶，其首要和真正的基础在于这样的事实：当议会政治被推行时，指导大众和占有官僚机器的政府各部是从民选议院成员中产生的；更严重的还在于这一事实：只有首相和他的内阁讨好支持他们的议会的大多数成员时，他们才能掌权。由于这两个事实，在我们议会中对政府行为的讨论、以及对政府行为的控制几乎总是在个人野心和党派利益的压力下走上歧途。由于同样的事实，统治者进行合理统治的自然愿望，被他们同样自然的服务于个人利益的愿望持续和有效地阻碍，而且部长和议员们的职业责任感，总是被不论正当与否的各种野心和虚荣所制衡。最后，法院和行政部门变成了一个从事选举活动的巨大机构的组成部分，在公共

资金和道德氛围上付出了相应的成本：任何重要的拉选票者对需要他的代表的要求，或者对需要这位代表的部长的要求，经常足以压制任何对公平和法律的尊重。总而言之，由于在统治者的职责和利益，与应该判断并限制政府行为的人们的职责和利益之间，具有持续的、公然的和人为的矛盾，应该互相控制和制衡的官僚机构和有选举权的团体最终腐蚀了对方，并彼此改变了本性。[536]

7.在检查人们就这种事物提出的补救方法之前，应该暂停下来，并考虑如果同样的情况持续相当长一段时间不变化——如果，让我们说，在统治一大部分欧洲社会的这种机构中，在半个世纪或更长的时间没有实质性的变化，而且如果没有任何新的巨变，剧烈得足以带来对个人影响力和财富相当大的重新分配时——会发生什么事情。现在即使同意这样一种假设，尽管它就我们看来可疑，我们也必须彻底拒绝一种曾经被许多人信奉，现在还有少数人坚持的观点，它认为议会制度自身拥有治疗能力，可以自动地治愈它在早期、无经验的时候造成的任何罪恶。我们不相信“对自由的治疗是更多的自由”这句神话——也就是说，自由就像阿基利斯著名的长矛，治疗他自己造成的创伤。我们承认，这里提到的罪恶由于政治影响力的稳固和僵化，将在某种程度上改变本性。所有其政治制度在很长时间没有被外国渗透，或没有被观念和情感的内部骚动所改变的国家，都会发生这种过程。今天在议会、银行和政府职位上显贵者的子孙，实际上会越来越容易获得它们父辈占据的职位，并且将会形成一个孤立的小世界、一个有影响力家族的集团，新来者很难进入这个世界。在罗马共和国，更显赫的家族父子几代人占据着同样的公共职位。在英格兰的18世纪、以及19世纪中下迄1832年《改革法案》之前几十年，就有一些老的议会家族，其成员或者是反对党领袖，或者是内阁之首。在法国，我们看到政客的儿子、兄弟和女婿继承了父辈获得的地区选民的支持。在现在的例子中，有一种因素加重所有这些东西。因为掌握最高政治控制权的阶级更加稳定，有德和出身卑微之士将更难以取得成功，但是同时，对于那些出身于大众、通过阿谀和激发群众最卑下、最疯狂的渴望而获得最初的名誉和政治影响力的人来说，情况也将更加困难。时间也会用健忘的海绵遮盖住许多财富和有影响职位不光彩的来源。出身显赫的子孙们将免于流氓习性和阳奉阴违，而他们的父辈正是靠这些东西获得了今日的地位。但是各种制度的精神和被要求代表这些制度的人们之间的矛盾将会越来越明显，而寡头政治以人民的名义进行统治、从来无法完全免除那种在任何议会制政府中都势所难免的诡计和伪善，也将与人民的观点和激情相距甚远。这里我们用“人民”一词指的不仅是农民和工人大众，也包括人数众多的中产阶级，他们的生活中展示了一个国家的诸多经济和知识活动。

因此，我们不应该指望从时间的自然效果中获得太多帮助。这种帮助不可能很多。但是向其它方向看去，不难想像各种现代制度的改进，它们可能有效地致力于削弱议会制的罪恶。例如，通过真正给予所有地方法官永久任期，就会有助于提高对法庭独立性的保证；这种制度现在只在少数国家确立起来；也可以通过提高法官们实际上的、而不只是名义上的社会地位和威望来增加这种独立性，这一点谁都能看得出来。像法国这样的国家，并且不仅是法国一国，引进德国实行的制度给它带来了优势，通过这一制度，所有高级公共官员都要为他们的行为负责，他们具有真正独立的行政裁决权，同时既不受部长们约束，因而也不受议员们管治，这一点大家也都能看得到。财政控制也可以通过提高我们审计机构的独立性而被更好地组织。

不幸的是，这种类型的补救虽然可能减少这种疾病的特定症状的毒性，但是不能消除疾病自身。而且，要实行这些制度很困难，因为在普选中获得权力、并且从而被普遍称之为民主的成分，在每次有人提出增加那些限制它们权势的制度之威望和约束力时，就会以大众主权的模糊原则这样的名义，时而暗中作梗，时而公开抗议。我们记得，在意大利，旧国会曾经提出一个给予地方法官永久任期的法案，那时我个人还在那儿服务。尽管它获得了大多数赞成，但是却不明不白地被突然搁置起来，随着那届国会休会而石沉大海。在法国情况更糟糕。人们通过了在法院和各部推行“门户清理”政策。这不过是增加了法官对部长们的恭顺，这些部长们起初又是议会多数派的工具。

一个更加根本和有效的，也是许多人赞成的补救方法，不过是返回到“立宪”的制度，议会政治只是对它的一种改造，并且在许多人看来是一种堕落。

说得明白一些，我们可能注意到，在如同欧洲所实行的那种“立宪政府”中，具有行政权力的首相〔或部长联席会议的主席或总理〕被议会投票击败时并不辞职，而只是通过国家元首的指示被替换。典型的例子是德国。用同样的技术语言来说，“议会制政府”是这样的政府，其中首相及其内阁成员由国家元首指定，但是一旦他们失去民选议会中大多数人的支持时，就要提出辞职。这几乎是英国和法国永恒的习惯。据一些著作者讲，在这些国家，内阁只是议会多数派的委员会。第三种代议制政府是美国的情况。它可能被称作“总统制”。在这种制度中，行政权力不会被下院投票所改变。国家元首定期由人民来选举。此外，美国恰好还具有一个非集权的政府系统。

现在，就欧洲而言，将会相当容易地发起回归到“立宪制”政府的政治运动，因为如果人们遵循那些奠定大多数现代欧洲政府的宪法和宪章的条款，就会发现在议会制和立宪制之间没有明显的区别。实际

上，所有这种文件都设定了立宪制，而不是议会制的存在。葡萄牙1826年的宪法是惟一的一部区分国王个人权力（第21条）和国王通过他的大臣们行使的行政权力（第75条）的法律。所有其它的欧洲宪法都明确宣布，国家元首通过责任部长们行使行政权力，他可以随意任命和撤换这些部长。在意大利，宪法只提到了个别的部长们，而没有提到内阁和首相。后者的职责通过一系列皇家法令得以确定，它们中最早的是1850年的《亚杰戈里奥法令》，最重要的是1867年3月的《利卡索里法令》。后一个法令一个月后被拉塔兹[537]废除，但是它很大部分的条文被1876年8月20日的《迪普里提斯法令》以及后来的各种法令所吸收。

政府的议会制形式是通过一系列公众意愿暗中要求、国家首脑暗中的妥协形成的。因此，仅仅是公众意愿的改变，就足以实现一种回归，可以更真实地解释各种宪法中规定的原则。如某些人所做的那样，相信在英国议会制政府已经得到了多个世纪经验的认可这一点是错误的。议会制只是在18世纪中叶稍早一点才开始在英格兰实行，而且在19世纪（维多利亚女王和她的继承人统治时期）之前，它也没有完全符合现在的评论家认为正确的规则。1783年，乔治三世逆众院的意志把小皮特[538]召到政府中。1835年，威廉四世试图按照自己的动议以皮尔取代梅尔本[539]，这位国王能够在好几个月里维持了自己的立场。

尽管存在所有这些情况，现在是不是朝向“立宪制”政治演化的恰当时机还很可疑。在法国和欧陆其它议会制国家，到目前为止，所有政治制度的职能已经与这一设想联系在一起，即议会制应该发挥实际作用。一个人可能会问，从专制的官僚制直接过渡到议会制，而不经过至少一段时间在严格的“立宪制”阶段的停顿，这是否是一个好主意。然而，事件已经如此发生，人们只能容忍其结果。迄今为止，在欧洲如此广泛盛行的政治理论和实践的一个非常重要的结果是这样一个事实：议会因为确认内阁在任何时候都可以被它的反对性投票所推翻，从而没有足够注意到去限制内阁的权力和属性的需要。结果，议会非常慷慨地在增加国家的资源、职能和特权，并且可能并不非常嫉妒地防备它的一些特权会被违犯，因为它一直感觉到掌权的人在任何情况下都是议会多数派的工具。结果是所谓的“根据法令来立法”在许多议会制国家被滥用。

在这种情况下，任何从一种议会制向“立宪制”的迅速倒退，在那些习惯于前者的国家，都会导致一种狭隘、独裁的制度，比起那些其纯粹的立宪制从未被改变、所有政权都按照宪法运行的国家，这种制度独裁程度更甚。让我们清除这些误导性的希望和幻想。可以说，按

照这种方向的发展，将会通过剥夺代议制议会最重要的职能使其瘫痪，同时将使得包含一切的官僚组织毫发无损，所有那些腐败的方法和习惯也不会受损，通过这些腐败手段议会制政府使得投票结果失去效果。因此结果将是这样：至少在很长时间内，议会将被剥夺行动的所有自发性、失去全部的政治重要性，而我们将剩下一个非常类似官僚专制主义的体制，而我们已经熟悉了它的害处和缺陷。如果恰好开辟这种新制度的内阁将产生于议会制本身，并且因而被内在于议会制的所有腐败和伪善所腐蚀，那么这些害处和缺陷在新制度下将更加严重，感受更深刻，而且更难以承受。

8.对议会制弊端最确定、也最有效的补救是广泛和有机的分权。这不仅是指把权力从中央机关转向省级机关，从国民议会转向地方议会。它指的是把官僚机关和民选机构的许多职能转移到有公德心的公民阶层。由于他们的教育和财富，这些人在能力、独立性和社会声望上远比普通大众卓越。他们并不在民事服务中寻求官职，并且在现在，当他们没有竞选议会职位、或者没有当选时，这些公民在公共生活中就不占据任何位置，除非他们偶然属于某个省市委员会。只有通过长期利用这些成分，才能够减轻议会制的弊端，从议会制到立宪制的过度才不会危害公众自由。

众所周知，欧洲议会制政府的缺陷，几乎总是涉及官僚机关对中央和地方民选机构选举的不适当干涉，这些干涉主要通过被各部指定的地方长官进行；这种缺陷同样也涉及到被选进国民议会的代表对官僚机构的不当干涉。

所有这些引起了在相互放任和互相关照方面的可耻和虚伪的交易，这是欧洲大多数国家真正腐烂的地方。既不能通过提高官僚机构的权力，也不能通过扩大民选机构的特权来打破这一恶性循环。只能借助新的政治成分、新的社会势力去为公共福利服务，通过让所有具备这种能力的人参与公共职务来完善司法防卫，才能打破这种循环。这样的人将不是某些部长任意提升和调动的支薪雇员，他们获得公共职位不需要依靠竞选，也不用某些地方“机器”或爱管闲事的选举人的同意。

在法国、意大利和某些其它国家，可以通过列出所有具有学院或大学文凭、并缴纳特种税收的人，把我们刚刚提出的这个观点应用于每一个省和部门。人们可以认为，军队中的上尉职位，过去担任过议会代表或一个不少于一万居民的城镇的市长，过去在一个具有一定数量成员，或操作一定数量资本的工业或农业组织担任总裁，这些经历等同于较高的教育等级。这样，就能够发展一支特殊的不支薪的志愿者官员阶层。它对任何获得上述条件的人开放，但是仍然与社会地位

有一定的可比性。由于人们天性趋向于社会声望，它将很快发展出凝聚力和集体荣誉感，它的成员将会愿意、并且渴望把他们的一部分时间投身于公共事业。

从个人中能够选中属于这一阶级的人，或者通过抽签、或者其它方法，并且给予他们或者暂时或者终生的任期，哪种方法和任期看来最好就用哪种；在这一阶级中，调解人和仲裁者用来处理鸡毛蒜皮的民事案件，专员负责国家和地方选举人名单，和平审判员处理轻微的行为不端和其它次要的警务案件。高级的预算委员会和行政部门应该出自同样的阶级，它们将取代负责这些事务的现有行政部门，这一部门通常由文职官员负责。同样的成分可以并且在事实上应该出现在所有的地区或省的政务委员会中。

当然，我们没有在这里详细提议对欧洲社会政治和行政机构进行全面的体制改革。我们只是在建议能够引导改革的主要路线。我们只是在描绘一条在我们看来明智、且有必要遵循的道路[540]。我们不是意识不到有一些意见反对立刻应用我们的观点。尽管并非所有这些意见都有同样的重要性，还是该对它们作简要的调查。

可能有人会说，我们现有的陪审团制度就是沿着我们刚才提出的路线组织起来的，但是它运行得不好，而且日渐信誉扫地。现在，人们应该看到，首先，针对陪审团的指控可能有点夸张，因为陪审团制度被认为要为罪行泛滥负完全责任，而这种行为更主要的是由于这种趋势我们在镇压普通犯罪方面过于软弱。迟早会出现对这种趋势的强烈反对。其次，在我们的陪审团中服务的成员完全不是我们刚才推荐的类型。陪审团组成的基础过于广泛，以至于现在有些成员没有受过知识训练，有些不具有执行陪审团要完成的精致任务所需的道德背景。

社会组织经常运转得不好，这不是因为奠基它们的原则在本质上是错误的，而是因为这一原则没有得到很好应用。马基雅弗利提出的如下原则毫无疑问是合理的，即为了维护国家秩序和保护它的独立，武装力量应该由依次服役的公民、而不是以战争为职业的外国人或雇佣军组成。但是尽管对这一原则的明智和审慎的应用，产生了我们现代的常备军，对它的疏忽和无规律的运用则会产生与佛罗伦萨的“法令”[541]同样的结果，该法令是这位佛罗伦萨国务秘书[542]建议创建的；意大利的国民卫队也产生了这种结果，直到上个世纪中叶，它还在发挥作用或者说还没有发挥出应有的作用。

可能还有人反对说，我们上面所说的选任官员阶层的方式有点人为和随意。我们不否认这种批评可能在表面看来是正当的，因为事实

上，没有一种人类机构、没有一种法律，可以避免制定一些做作的和武断的限制。法律在确定一个人在20岁零11个月零29天达到成年时所作的限制就是武断和人为的。在这一刻之前，一个人就会被认为不能处理他自己的事务。而第二天早晨他就成年了。在没有获得普选制的国家，确定人们投票的恰当条件的法律也设定了人为和武断的限制。但是如果我们在一定程度上细究这个问题的话，恰恰与它相反的情况是做作和武断的。在我们的私人习俗和习惯中，我们总是在受过良好教育的人和没受过教育的人之间、在由于其经济地位在上层社会活动的人与因贫穷而没有社会地位的人之间划上一条显著的界线。如果这些人从政治观点看来，都被认为具有同样的社会地位，这只是因为武断和因袭传统的标准一直盛行于我们的政治制度中。因此，如果有什么事情引起我们的好奇，那就是在目前，具有上述必要条件的人们作为一个阶级，在政治上无足轻重。我们故意说“作为一个阶级”。被当作个人来看时，现在掌握重要民选职位的人——例如，议会成员、省或者部门委员会成员、市长或者大城市的市政理事——按照实际情况，几乎总是从具有一定经济安逸性和受过一定教育的社会阶层中产生。问题是，除了极少例外，他们都是从刚才提到的阶层中通过一种毁灭性的向下选择的过程选出来的，这个过程阻碍了那些不会买选票的人，或没有能力买的人，或具有较高尚性格、不会为野心牺牲尊严的人，或那些太真诚和老实的人获得更重要的职位，这些老实人没有作出左派或右派那样的承诺，因为他们知道无法信守这些诺言，或者只能通过损公肥私才能信守诺言。

对实施我们计划的一个更现实和远为严重的障碍，是现在许多欧洲国家的经济状况。在18世纪和19世纪前半期，英国贵族掌握了几乎所有这样的官职，它们与在欧陆社会我们希望托付给与英国贵族同样的阶级的职位相应。英国贵族根据一种非常类似于我们希望在大陆国家引进的制度占据着这些官职，尽管在过去几十年里，由于民主观念不断增长，这个制度在英吉利海峡两岸已经失去了很多根基。

但是英国在那两个世纪里是一个比较富裕的国家，而且，直到一百年前，专业知识还没有在社会活动的各个领域得到如此广泛的应用。一定数量的财富和一定的社会背景足以确立一个人的社会声望，而且除了资产之外，一个人应该有较高的学历这一点不像现在那样不可缺少。同现在一样，时代的需求，特别是对不做点什么事情就失去影响力的恐惧，可以促使富有阶级的成员也就是拥有巨大财富的那些人，摆脱许多国家富人们传统上的好逸恶劳，把自己投入专业的和高级的训练中。

但是这一阶级从来没有将来也不会非常庞大。它绝不能占据所有

我们提到的位置，同时，国家的职能在欧洲越来越广泛，以至于今天官僚机构逐渐吸收了真正广泛的活动和职责。我们今天也不知道，人们可以在哪里找到足够的人来补充我们所说的独立的荣誉公务员阶层。因此，这个阶层不得不被另一个阶层加强，这就是并仅仅是处于适度安逸中的值得尊重的、勤勉的人们。然而，恰恰是这个阶层，至少在欧洲维护自己的困难很大，由于它可能比任何其它阶级更悲惨地受到沉重的、掠夺性的现行税收制度的冲击。在许多国家，中产阶级几乎不能维持经济财富上的宽裕，而如果一个人仅仅因为个人尊严、家族名望和对社会有用而去获取更高教育，这种宽裕是必不可少的。他们正在因为严格的专业目的接受高等教育，因为他们被迫获得文凭以从事所谓的自由职业。如果这就是全部情况，这种社会损害可能是可以忍受的；但是最糟糕的是，这些职业很快变得太拥挤了。因此，中产阶级的力量越来越转向费力地寻求官职。在这种申请者的压力下，在国家和地方行政机构中的官职都有所增加，这导致新的财政支出，也开辟了让官僚制度征服的新领域。因而，这种原因和结果互相作用的恶性循环就是封闭性的：过重的税务负担使得小资产阶级和中等财产者贫困化，而这又使增税变成必要的；这些力量在更富裕国家的社会中将成为独立的公民，构成对官僚制影响力最有效的制衡，但是现在他们自己却被变成了职业官僚。

但是甚至这些经济困难也可以被逐渐克服，并且在一个人数众多、掌握一个国家几乎所有知识和道德能量的阶级中，可以形成一个新的基础广泛的贵族阶层，它是对官僚的、金融的和选举的寡头政治最有用的制衡手段。不幸的是，民主主义哲学提出了一个远为严重、难以克服的障碍，这种学说仍然非常时髦，它认为除非政治行为和政治特权是直接或间接地从普选中产生，否则它们都是不合法的。如我们已经看到的，这种民主潮流在过去几十年里成为降低英国贵族作用的一个重要因素，把他们置于民选成分或官僚机构的管理下。现在民主制度将施加所有它仍然能控制的力量，防止欧陆国家正在发生的反方向演化。因此，阻碍我们寻找和应用一些措施来补救议会制弊端的最大困难，实际上完全存在于议会制社会中流行的思维框架中——换句话说，存在于这些社会最广泛接受的学说和观点中。在我们对这类补救的探寻中，我们最终发现自己要对抗社会民主主义所产生的观念和情感的既定秩序。

第十一章 集体主义

1.在我们开始考察社会民主主义时，来讨论一点历史可能是明智的。在一些最终获得知名度的宗教和社会运动中，很难决定最初的开创者及其早期同伙在运动早期的各种曲解中所占的精确份额。证实第一位大师的出生证明，讲出最初这些人特有的品质，可不是一件容易的事。释迦牟尼的个性在佛教传说的模糊和不确定中被遮掩起来。也许我们永远无法知道创建摩尼教的摩尼在这样的信仰中扮演的角色，而这些信仰后来在公元5世纪带给波斯某种类似社会革命的东西。但是当今日的社会主义开始现身时，世界已经处于一个成熟得多的知识阶段。新的学说、关于它们的个人回忆，立刻被编撰成书，成千上万地出版，而且被后代很好地保存，极少会被毁灭和遗失。这些在我们时代如此广泛流行的改革学说因此可以得到很好的了解，并被步步追随。回到这些学说并不十分遥远的源头，人们可以容易地确信，伏尔泰和他的追随者尽管在破坏旧世界中发挥了重要作用，但是他们几乎从未提到任何新的社会制度，或者那些可能取代他们所了解之体制的制度。那种实际上导致社会民主主义并促使其成长的看待社会生活的观念、激情和态度的真正父亲是让·雅可布·卢梭（上文，第十章，第4节）。

在中国，在印度，在萨桑王朝的波斯，在古埃及，在一些希腊和罗马学者那里，在以色列的先知中，在伊斯兰教的改革中，在早期基督教的教父中间，以及在中世纪和近代早期的异教首领中，当然很容易发现一些散乱的观点，它们有时还是完整的信仰体系，这些观点和体系令人惊讶地类似于现代的社会主义学说。[543]

在古代中国王莽发起的试验是最有意思的一个，他大约在公元纪年开始时统治着这个帝国。王莽试图恢复古代的农业公社，这有点类似俄国的米尔。他禁止个人拥有超过一公顷也就是12英亩的土地。更加为人所知的是宰相王安石在1069年发起的集体主义试验，它使得国家成为所有土地和资本的惟一所有者。所有这些努力都发生在一个不满的阶段之后，而且它们都是被对当时运行的机构的批评所激发的。更不要说两者都令人叹惜地失败了。在王安石的改革失败后，一个当时的哲学家看来忧伤失望地写道：“即使禹（他被说成是中国第一个王朝的创建者）也无法成功恢复财产的公社所有制。因为每件事都变化了。河流在河床中干涸，所有被时间磨蚀的东西都永远消失了。”[544]

这些现代观念的先驱数量众多是非常自然的，因为在极大程度上，奠基社会主义和无政府主义的观念，并非是现在生活在欧美的几代人特有的。为了把一种至少在表面看来是理性的和系统的基础提出来，帮助那些观念获得政治认可，而将一种批判的、破坏性的精神应用于分析当代社会制度，这也是一种古代的和完全自然的现象。它可能在任何达到一定成熟程度的人类社会中出现。

然而这并不意味着，当代社会主义直接和不间断地继承了这些学说。这样的学说曾经在世界上的某个地方、在某个或远或近的时代流行，然后销声匿迹，在人类历史上可以找到它们传播的踪迹。现在的社会主义和无政府主义改革运动不必回溯到任何宗教原则。它们根基于纯粹的理性基础，是盛行于18和19世纪欧洲的知识和道德状况自发产生的结果。

社会主义和无政府主义共有的来源之一是这样的学说，它宣布人性本善，是社会把他变坏了，这一学说忽视了这一事实，即一个社会的结构不过是各种不同的和十分复杂的人类本能互相妥协、补偿和制衡的结果。现在看来，第一个清楚地提出这种理论的人是卢梭，他也是它最著名的拥护者。在他的著作中，卢梭不仅清楚地表明所有政治制度的基础必须是绝对正义这一概念，并且因此谴责了所有类型的政治和经济不平等；他还不掩饰对幸运者、富人和强力者的憎恶感，这些构成了过去和现在的社会主义者的思想资源相当大的部分。

詹尼特写道："从卢梭那里，出现了对贫困的憎恨和对财富不平等的愤怒，这种不平等是这些现代教派令人恐惧的资本。"[545]然而，应该注意，詹尼特，以及其他恰当地认为卢梭是现代颠覆性理论之父的作家，仅仅引用了卢梭关于不平等著作的第二部分开头的文字。[546]独立于全书其它部分来看，这一段更像辩论而非结论。它写道：

> 第一个人划地为篱，然后想到"这是我的土地"，他遇到了非常愚蠢地相信他的其他人，这个人是文明社会真正的主人。如果另一个人推倒第一个人的篱笆，或填上他的壕沟，然后对邻居们说："别在意那个冒名者，如果你们忘记了土地不属于任何人，它的果实属于所有人，你们就糊涂了。"那样人类该减少多少罪行，多少战争，多少屠杀、不幸和恐怖。

可能有人反对说，在同一篇文章中，卢梭注意到，对土地的分割是对其耕种的必然结果。在某种意义上这是承认，没有私人财产就没有文明。

我们相信，最有结论性的段落，是在四、五页以后。卢梭以他的方式，对人类从野蛮、动物般的生活状态到文明生活的缓慢和逐渐地发展，作了一段很长的描写，并且注意到发现金属和农业是演化中更为关键的时刻。他进而相信，农业以及私人所有制和财富的不平等，出现在任何社会组织之前，而且因此必然有过一段时间的无政府状态，这时每个人都在与其他人争斗，且失败最多的人是富人。在这时（让卢梭自己来说），

> 富人要一个人面对所有人，由于互相嫉妒不能与他同等的人联合起来，以反对那些由于共同的对劫掠的期盼团结起来的敌手，在被他的需要所烦恼时，富人想出了人类理智有史以来最狡猾的计划：他将把那些攻击他的人的力量为己所用。他使敌人变成他的保卫者。他用不同的原则灌输他们，这些原则对他有利，就如同自然权利反对他一样。

卢梭接下来说，在有钱人的建议下，人类如何同意通过法律组织一个政府，这些法律貌似保护所有人的生命和财产，但实际上只对强大者有利。最后他作出了结论：

> 这就是，并且一定是，社会和法律的起源，它们给予弱者新的障碍，把新的力量给了强者，它们在记忆中消除了天赋自由，把所有权和不平等的法则永远固定下来，把狡猾的篡夺变成了无可指责的权利，并且为了少数野心家的利益而奴役所有人类，让他们永远辛苦、卑贱和贫穷。

无须再对当代社会主义和无政府主义的文献作更为深入的了解，就可以看到这里引用的段落包含着阶级斗争概念充分发展的形式，换句话说，包含着政府是为了一个单独阶级利益所构造的观念。它们也包含着处于萌芽状态的所有奠基集体主义原则的假设和观念，这种原则希望废除土地、资本和劳动工具的私人所有制，以防止为了一个阶级的利益剥削另一个阶级。更符合逻辑的还有，它们导致了无政府主义原则，这一原则认为任何形式的政治组织都应该被废除，以至于可以剥夺所有统治者用来剥削被统治者、并通过暴力和欺骗进行统治的工具。

卢梭关于人类不平等起源的论著出版于1754年。他在这部书中播下的种子很快找到肥沃的土壤，繁茂成长。仅一年后，卢梭原则的自然涵义就在一本名为《论自然法则》的书中得到发展。尽管这本书形式粗糙、内容不连贯，它还是长期被认为是狄德罗所著。它的真实作者是莫雷利[547]。它相当清晰地勾勒了按照集体主义方向的激进社会改革。莫雷利在《法则》中声称，每一个社会应该有三种基本法则：

（1）应该没有私人财产。（2）每一个公民应该是一个公共官员。（3）每一个公民都应该致力于公共福利。从这三个基本条件出发，莫雷利争辩道，国家应该养活所有人，而所有人应该为国家工作，而且莫雷利描画了根据这些理想组织起来的社会的图景。作为一个现代集体主义观念的先驱和倡导者，莫雷利也许应该受到比实际上更多的尊敬，至少在他的同党那里应该如此。

在1776年，一位启蒙了的贵族阿比·马布利[548]，作为他那个时代相当知名的作家，得出了私有财产应该被废除的结论。阿比的学说在他出版于1768年的《对经济学家之哲学的质疑》中第一次提出来，表明该书是对前一年拉里夫勒的墨西尔出版的《政治社会自然的和根本的秩序》一书的反驳。马布利关于土地公有制主题的第二部著作是《论立法或法律的原则》。在这部书中，他阐明了一种想像出来的反对意见，即如果分割土地，不平等很快会重新建立起来。他的回答是："这不是分割土地的问题，而是土地公有的问题。这不是重新分配财产。财产应该被废除。"有意思的是卢梭经常指控马布利剽窃。

与普鲁东[549]著名的论断"所有权是盗窃"非常类似的话，首先出现于1778年瓦维勒的布里索特[550]出版的一本小册子中，它名为《对所盗窃物品独占权之哲学研究》。在这里我们发现了"对所盗窃物品的独有权"这样的字眼。布里索特变成了大革命中吉伦特党[551]的杰出领袖之一，领导着称为布里索特派的派别。由于这本书和这样的话，他经常遇到麻烦。

在18世纪末法国大革命的领导者，是否触及了社会主义学说这个问题，长期被热烈讨论。在1848年以前，路易斯·勃朗认为他们触及了社会主义，而基内[552]则主要根据博多[553]这个国民公会成员的回忆录认为他们没有。在我们看来很明显的是，社会主义是纯粹民主制的必然结果，如果"民主"这个词意味着，没有基于大多数人自由同意的社会优越性应该被否定。在这点上，我们完全同意斯塔尔[554]，完全反对托克维尔和其他人。但是说一个结果是必然的，不是说它"立刻"随之出现。很自然的是，企图实现政治领域的绝对平等这种愿望，与企图在经济领域获得平等两者之间需要一段时间，因为仅靠经验就可以知道，除非政治平等导致了经济平等，否则它完全是一个幻想。

在1789年和1793年之间的阶段，在各种立法和选举会议中正式流行的理论，今天的社会主义者将称作"个人主义的"或"资产阶级的"。这部分上是因为缺乏经验，部分上是因为社会主义理论还在襁褓之中，没有被认真地提出来，并被包含在至少貌似科学的体系中。更重要的是，如果活跃的革命者的领导人是士兵，他们满足于在几年

内从中士变成将军；如果他们是律师，他们满足于没有被处斩，并成为“立法委员”、“地方总督”、“公共治安委员会委员”等等，或者至少是高级政府官员。士兵或律师、或仅仅是农民，所有这些人如果能够用一把不兑现纸币从国家那里购买流亡者的私人财产，他们就会极为满意。真实情况是，即使“资产阶级的”或“资本主义的”学说盛行，当时普遍的本能和情感也具有完全不同的色彩，并且如果说当时还没有正式发动针对一般的财富和私人财产的战争，这场战争也是针对财产所有者和富人的，它通常十分有效。提到当时的事实并引用演讲非常容易，它们显得与半个世纪后以及我们时代的革命的社会主义者的抱负极为一致。

马拉在他的报纸《人民之友》中写道，这些名人、这些店主、这些鼓手、这些店员，正在与国民公会中右翼势力及富人们联合起来密谋反对革命，他们每一个人都应该被作为嫌疑犯逮捕，而且“不给他们东西遮挡屁股，”他们能够被变成一流的无裤党[555]。康邦[556]建议从富人那里强迫借贷100万法郎，以逃亡者的财产作抵押。1793年9月3日的一个法令在强迫借贷的幌子下没收了年收入超过14，000法郎的部分。在国民公会中有人认为财富是罪孽，谴责任何不满足于一年3，000法郎收入的人是坏公民。国民公会成员拉普兰西被派往谢尔区[557]执行任务，并把他的工作向雅各宾派做了如下报告：“在每一个地方，我使得恐怖成为风尚。在每一个地方，我从富人和贵族那里征求捐款……我把所有封建主义者扔出了办公室，把所有嫌疑犯投入监狱，并通过武力支持无裤汉们的行动。”在雅各宾俱乐部本身，有人提议没收所有食物，在人们中分发，并且当制造商关闭他们的工场时，首席检察长肖梅特[558]建议共和国接管所有工场和原材料。

然而，当革命运动开始衰落时，我们发现有人试图通过废除私有财产，把所有财富集中到国家手中来实现绝对平等和终止压迫与特权。这就是著名的盖约·格拉楚斯·巴贝夫[559]开始达到的目标。他领导的“为了平等的密谋”，集合了所有幸存的雅各宾党人，他们认为可以在社会主义观念中——这种观念如我们所见，在18世纪末并非不为人知——发现恢复大革命的力量，而革命正在显示出减弱为无政府主义或变成专制统治的迹象。

巴贝夫的阴谋被挫败了，他在1797年被斩首。他的一个同志，一个叫做布纳罗提[560]的意大利人提供了把18世纪与19世纪前半期的社会主义者联系起来的线索。布纳罗提在一本出版于1826年的书《巴贝夫的故事：为平等而密谋》中，清晰地阐述了他导师的学说。它包含了国家应该变成惟一的土地和资本所有者这一学说的所有要点。有趣的是，布纳罗提后来变成了烧炭党[561]的一位创始人，实际上在这个

秘密会社的所有活动中起着领导作用，这一组织在拿破仑帝国倾覆后，经常使法国和意大利处于紧张之中。

布纳罗提的书对在法国1830年革命前后形成的所有革命的秘密组织的知识训练有巨大影响。接着，热情和思想开始激发起社会激进改革的方向，这种气氛第一次明确变成了社会主义的。傅利叶和圣西门实际上比布纳罗提早几年成名。傅利叶早在1808年就出版了他的《关于四种运动的理论》[562]，但是《家庭和农业协会》一书直到1822年才出版，而《新的工业世界》[563]出版于1829年。他在1830年去世。至于圣西门，他最后一部著作的确在某种意义上在情感方面非常类似社会主义，并且1830年后兴旺起来的圣西门主义者为社会主义本身准备了条件。它实际上预言了许多后来被社会主义者采用的观点。同样，圣西门在他的早期著作中发展的思想太广博，太深刻，且太新颖，无法让人们把他作为一位预报如我们所知的社会民主主义的作家而提起（参见下文，第十二章，第1节）。

在1830年以后10或15年间，社会主义被皮埃尔·勒鲁[564]、路易斯·勃朗和普鲁东的著作所丰满，还不要说那些较不知名的著作[565]。如果专注地观察，可以察觉到在1820年到1848年间在改革思想的兴旺发达中出现了当今社会主义的所有品种和等级。有傅利叶的“合法性”社会主义和勃朗的革命社会主义。普鲁东是所有现代无政府主义的源泉。布夏[01]提倡基督教社会主义。如果要寻找不直接的宣传方法，我们可能注意到一本现在被忘记的卡贝特所著的“无产阶级”小说《伊卡里亚旅行记》[566]，它出版于1840年，引起了极大轰动。其中，卡贝特想像他到达了一个没有私人财产的国家，他描绘了在这一制度下人们享有的幸福。在大约50年后，贝拉米用实际上同样的布裁剪出他的《回顾》。[567]然而，伊卡里亚并非完全是一个想像中的乌托邦。卡贝特在美国建立了他的理想国度，首先在德克萨斯，后来在密西西比河畔的伊利诺斯州的瑙沃。他死在圣路易斯。

2.假如认真阅读1848年前的社会主义学者——他们几乎都是法国人——的著作，会让人相信他们给追随他们的德国人留下很少或者没有什么东西需要再发明，即使我们已经注意到马克思所做的不过是系统地、用一种更严格的逻辑形式和更广博的古典经济学以及黑格尔哲学的知识，发展了布纳罗提、勒鲁、勃朗、以及特别是普鲁东已经形成的原则。有一点仍然正确，即今日的社会主义是比60年前的社会主义远为令人不安的社会现象。首先，它不可估量地更广泛传播。社会主义没有被完全局限在法国的大城市特别是巴黎，而是覆盖了几乎整个欧洲，而且它已经侵入了美国和澳大利亚。不论把它当作好事还是坏事，它无论如何都是文明欧洲的各民族共有的。

它也获得了更大的深度，而不是浮在表面。革命本能和高尚的抱负曾经在严格的民主运动中、或在各种被奴役民族的解放运动中发现了目标和本钱。但是现在几乎在所有地方都引进了基于广泛普选权的代议制政府——它们甚至有时间产生对议会制的失望。意大利和德国民族统一的实现已经有一段时间了，而波兰问题看来实际上将被解决。现在所有无私的热情都集中于对现行社会制度的实质性改革上。这样的时代已经来临了，现在所有人都渴望正义并希望能够很快满足。《传道书》的作者已不再是一个孤独的思想家、一个孤独的好人，这位作者将会成为这样的思想者，他“见日光之下所行的一切欺压。看哪，受欺压的流泪，且无人安慰。欺压他们的有势力，也无人安慰他们”。这位《传道书》的作者接着写道：“因此，我赞叹那早死的人，胜过那还活着的人。并且我以为那未曾生的，就是未见过日光之下恶事的，比这两等人更强。”[568]富有启示的是注意到，在生活于古老文化民族中的其他思想家的著作中，也会发现这种对社会忧郁的、现实主义的态度。它毫无疑问是提炼过的是非感、对现实的明晰洞察的产物，只有在长期的文明阶段，这种洞察才是可能的，只有几个具有高超的心智和高尚心灵的人做得到这一点。

随着对罪恶的一般性理解而来的是相信有可能迅速减轻它的信心。早期基督教徒相信上帝之国会立刻到来，它将从世界上消除所有罪恶，惩恶扬善。这种信仰在现在社会各阶层中广为流传的信念中找到了类似物；现在这种信念认为，世界上的所有不平等能够被归结为社会现在的组织方式，而且如果掌权者不再是富人和强者的工具，并且愿意有效地代表受压迫者的利益，这些不平等将被避免。这种信念现在征服了许多人，也正在温暖许多心灵。有一种广为流传的信念确信，现在有一种社会问题，它就是在财产权、家庭、在我们整个工业和资本主义体制中的重要改革会不可避免地到来，统治者和君主除了向这个方向努力、作出承诺外，别无它法。现在所有这些都有助于创造一种知识和道德环境，在其中好战的社会主义生存、发展并向外国传播。

在这种环境中，两个人数非常多的政治组织围绕着最受尊敬的领袖或组织者成长起来，它们每一个都具有自己的抱负、讲坛和明确而详细的学说——可以说，这是两种真正的教会。一个是由集体主义的信仰者构成，另一个组成对象是无政府主义的信仰者。两者都像宗教社团，具有对普世性的迫切要求。如果说它们没有派出传教士让异教徒皈依，它们也把自己的宣传遍布几乎所有欧洲文明国家。而且在它们的一个——在集体主义组织中——尽管有频繁的分裂和为数众多的异端首领出现，我们还是看到领导者和启示者在国家和世界委员会中频繁会晤，讨论教条、纪律、党派“路线”，并确定立刻被大众信徒普

遍接受的规范和方法；而分裂与异端的出现，这对所有年轻和充满活力的组织都是普遍的现象。

3.简要地陈述集体主义的基本原理相当简单。它们现在对每个人都很熟悉。在德国的老议会中，集体主义采用了“社会民主主义”的名字，我们认为这一名称科学地讲，最适合于它。根据被最普遍地认为是正统的学说，国家代表了公民集体。它是所有生产工具的惟一拥有者，不论它们是资本、机器还是土地。国家是惟一的指导者和经济产品惟一的分配者。由于既没有不动产拥有者，也没有私人资本家，所有人都为了社会整体工作；并且社会组织或者根据个人所需，就像一个更简单和更古老的模式所要求的那样，或者根据个人工作，就像一个新一些并正被更普遍接受的公式所争辩的那样，来提供一切东西。更精确一点讲，前一种形式的追随者在社会主义者中称作“共产主义者”，而那些追随另一种模式的人在学术上被称呼为“集体主义者”，后者在马克思的许多信徒中更加时髦。实际上，许多集体主义者认为共产主义是一种理想目标，但是它有一个缺陷，即无法立刻实现。逐渐明朗的是，尽管集体主义是改革者为了人性中明显的缺陷、或者更好地说是为了自私所做的妥协，它还是使得集体主义者正试图实现的社会更新的系统大为复杂，而且它也为其反对者——共产主义者提供了更多合理的论据。

代表人民的领导人管理和指导如此组织起来的整个机器。领导人的职能是给每一个人指派他最适合的工作，确保劳动产品和社会资本不会被浪费或不当地开发，同时以完美的公平和公正给每个人分配精确的份额，人们或者是按照诚实和准确地估算出来的个人劳动产品数量，或者按照自己的所需获得自己的份额，而那些以同样的无私控制自己意志的人们提供了对个人所需的精确估算。

假设我们忽视可以正当地被认为在执行这一计划时必不可少的暴力和内部冲突，而这些暴力和冲突一定会加强仇恨、怨恨和贪婪，把民众分为胜利者和被征服者，并把后者置于前者的支配之下，并且因此释放出最邪恶的人类本能。让我们假定上述的改革平静到来，并得到普遍同意，或者流逝的岁月已经平抑了新的社会类型引发的兄弟仇杀的最后回音。让我们继续假定社会的生产力和财富总数没有如那些经济学家所坚持的，被新的制度明显削减，而且在我们看来，这些经济学家已经无可辩驳地证明了这一点。我们甚至愿意承认社会问题的伦理方面比严格的经济方面具有绝对的优先性，并且承认那些被很好分配的极少财富，应该优先于那些被糟糕分配的大量财富。

但是，在承认了这些后，我们该有权利和责任来从我们这边提出一个问题，而且我们应该把它叫做“政治的”，因为它是可以想像的最

广阔、最全面的问题；因为它符合对社会关系的每种类型的全面检查；因为解决这个问题所引起的兴趣，对正统经济学家不亚于社会主义者、对资本家不亚于工人、对富人不亚于穷人；因为它对于所有高尚的心灵和所有公正的头脑来说是首要的、最重要的问题，而这些公正的头脑在各种教义和各种党派利益之上进行着冷静的研究，以找出一种社会调整的方式，它代表着在我们可怜的人性范围内可以达到的最大的善。我们有权利和责任提问，在共产主义（或集体主义）体制实现后，是否公正、真理、友爱和人们之间的互相容忍，将获得比现在它们所占据的更大的空间；是否总是处于上层的强者，会不再专横；是否总是处于底层的弱者，将少受到一些压迫。对这个问题，我们断然回答“不”。

已故的萨维利奥·斯克拉利曾经说过，历史和政治科学的研究者不可能精确预见在人类社会不论远近的未来将发生什么，因为在人类事务中总有一部分是由于“机会”，我们绝不能获得对这个因素的估算。然而，他补充道，我们预见绝不会发生的事情的能力要好得多，这种否定的推理在我们所知的人性中具有安全的基础，从不会让任何在根本上与人性不一致的东西在实际上发生。这第二个公理看来适合现在我们面前的这个例子，对它的应用更加容易，因为我们在很大程度上涉及的不是预见什么会发生、什么不会，而仅仅是注意到什么已经发生，什么每天正在发生。我们从经验中知道的大量事务，使得我们很容易确立那些仍被某些人认为未知的极少事务的本性。

共产主义和集体主义社会毫无疑问要受到官员的管理。让我们按照最好的情况假定，根据社会民主主义的规则，这些官员应该完全由普选产生。我们已经看到，当政治权力完全或几乎完全被掌握在“民意”中时，它们如何运行。我们知道大多数人只有从几个可能的候选人中选择的简单权利，因此，他们对这些候选人行使的不过是零星的、有限的且经常无效的控制。我们知道，选择候选人本身几乎总是有组织的少数人的工作，他们通过爱好和才能专营政治和选举事务，或者，这种选择是由政党的领导人会议和委员会进行的，他们的利益经常与大多数人不同。我们知道他们中最坏的人使用诡计来使投票结果无效，或篡改结果以对自己有利。我们知道，他们为了赢得或骗取选票所说的谎言、所作出的许诺和所从事的背叛与暴力。

但是共产主义者和集体主义者可能反对说，发生所有这些是因为现在的社会是以资本主义方式组织起来的，因为大地主和大财主现在有无数的方式来直接或间接地影响和购买穷人的选票，而且他们使用这些方法使普选变成冒牌货，并确保其政治支配性。他们可能争辩说，为了避免这些缺陷，而不是其它什么，我们应该在根本上改变社

会秩序。

进行这种推理的人忘记了一个问题最重要的细节。他们忘记了，甚至在按照他们提议组织起来的社会中，也仍然有管理公共财富以及大量被管理的人。现在后者也许不得不满意于分配给他们的东西。社会主义共和国的管理者同时也是它的政治领导人。他们肯定会比我们今天所知的部长和百万富翁们更强有力。如果一个人具有权力让其他人从事某件工作，并可以决定所分配的物质享受和道德满意度，以报偿对这一工作的执行，他总是会成为一个其同胞之上的暴君，不论他如何受到法律和规定的束缚，他总会为了自己的利益，置他们的良心和意志于不顾。[569]

在我们现在的政治生活中见到的所有谎言、所有卑鄙、所有暴力、所有欺骗，都被用作赢得选票的诡计，以在公共官职上获得成功，或仅仅为了通过肆无忌惮的方式迅速赚钱。在集体主义制度中，所有这种类型的事务将指向控制集体制企业的管理。贪婪、狡诈和暴力总有一个目标，阴谋集团和派系也总有一个方向，而它们的形成会有害于更高尚、更公平和更真诚的人。尽管有这样的差异，它们全都有利于我们现在的社会；因为破坏这样政治势力的多元性也就是现在获得社会重要地位的手段和方法，将会破坏所有独立性及所有相互制衡与控制的可能性。如同今天的情况，一个办公室职员至少可以嘲笑百万富翁。一个可以用自己的双手挣得体面生活的好工人不需要害怕政治家、部门长官、代表或者部长。任何拥有令人尊敬职位的一片土地的所有者、商人或专业人员可以在世界上所有国家政权、所有大地主和所有财阀面前高昂起头。在集体主义制度下，每个人将不得不对政府人员点头哈腰。他们单独就可以决定宠爱、面包和生活中的快乐或悲伤。一种单一的、决定性的、覆盖一切和吸收一切的专制制度将压迫所有人。地球上的大人物将成为每一件事务的绝对主人；而那些什么都不怕、不期待从他们中得到什么的人们的独立话语，将不再能束缚他们的放纵行为。

亨利·乔治在他的《进步与贫困》中，多次提到一部古代印度文献，它认定狂傲的大象和绣以黄金的阳伞是土地私有制的产物[570]。在我们的时代，文明比这复杂得多，生活也有更多侧面。财富在大象和阳伞之外产生了许多东西。但是，财富给予那些拥有它的人的特权毕竟可以归结为这一事实，即财富使得追求知识的愉悦感更容易，物质享受更丰富。它为虚荣和骄傲、特别是为支配他人意志而保持自己独立的权力提供了满足。共产主义或集体主义共和国的领导人们将比以前更专制地控制他人的意志；并且由于他们能够按照他们的选择指定贫困和幸运，他们将拥有手段享乐，可能更加伪善、但是其丰富性

丝毫未减；他们也会拥有所有物质的愉悦，以及所有满足虚荣心的成功，这些现在是强力者和有钱人的额外津贴。就像这样，甚至比这样更甚，他们会处于一个贬低他人尊严的地位。

可能有人注意到，这些批评关系到共产主义和集体主义的基本前提，而且也许与前者的关系比后者更多；但是，从这些批评的观点说，集体主义比共产主义处于更糟糕的地位。如果正统的社会主义理论获得胜利，那些控制者会不仅拥有权力确定每个人从事的工作种类和从事这种工作的场所，而且，由于没有自动的报酬措施，他们将不得不确定每种工作的收益。明显的是，他们会拥有更多自由来作出随意的决定和显示其偏爱。这还不是全部。集体主义不允许任何私人财富以工业资本方式，而只是以纯消费商品的种类和形式被累积。可以肯定的是，免费地、或按照某种考虑分配这些商品总是可能的，在这种情况下，选举腐败、以及许多其它资产阶级社会特有的腐败会重新出现。

4.社会主义和无政府主义的力量在积极方面不如其消极方面更有力，这些消极方面即它对我们现有社会组织仔细而准确、尖锐和无情的批判。从绝对公正的角度看，过去实行、并且现在仍在实行的财富分配方式，为许多严肃的批评提供了余地，因为它使得巨大的公然的不公正合法化。这一事实如此明显，以至于讲出来都像是陈词滥调。用不着普鲁东那样透彻的敏锐性、马克思长长的代数式的例证、以及拉萨尔[571]锋利的和野蛮的挖苦，来证明什么东西如此容易打动进行观察的人们，即使他们是最肤浅和无知的观察者。对生活中好东西的个人享乐，与生产它们所作工作的价值不成比例，更不要说与这些工作的困难了。我们在经济生活中看到了我们每天在政治生活、科学生活以及社会活动的所有领域看到的东西：成功几乎总是与美德不相符。在个人贡献给社会的服务和他获得的报酬之间，几乎总有一个宽阔的、经常是鲜明的差距。

通过试图否定、或仅仅是掩饰这一事实来与社会主义作战，是让自己处于必然失败的境地。正统经济学家经常试图这么做。他们试图证明，土地和资本的私有制对社会生活不仅有利、甚至必不可少，而且解决了绝对的道德和正义的要求。沿着这条路，他们使自己侧面受敌。他们的理论在最好的情况下，在任何时代，都是不稳定、而且没有希望的。在我们的时代，当每个长眼睛的人都能够看到积聚巨额财富的方式时，它们就变成了明显荒谬的理论。

能够提供的、而且应该提供的对社会主义者具有毁灭性批判的反对意见，在一个看似残酷的真理中总结出来了。我们已经阐述过它，但是重新大声地反复声明它会大有帮助，也是道德的。没有一种社会

组织能完全根基于正义的情感，没有一种社会组织不舍弃大量从绝对正义的角度为人们所向往的东西。这种情况是自然的。在人们的私人和公共行为中，没有人完全受其它的绝对正义感所指导。他受他的情感和需要所指导。只有把自己与世界隔离的人，也就是放弃所有对财富、权力、世间虚荣、以任何方式表现个性的人，才会满意于自己的行为是被绝对正义感所激发的。在政治生活中或在经济生活中行动的人，不论他是商人或财产所有者、不论是专业工人或劳动者、不论是上帝的教士或社会主义的信徒，总是试图成功，而且不论是否有意，其行为总是一种在正义感和利益之间的妥协。当然，并非所有人在同等程度上或以同样方式妥协。妥协的类型和程度依赖于个人自私的程度，依赖于他微妙的感觉，依赖于他道德信仰的强度。这些特性因人而异，差别很大。

人类情感，如其实际存在的那样，着手去建立某种类型的政治组织，而它又在所有方面符合一个人能够想像却绝不能达到的正义理想，那么这种情感只能是一种乌托邦。当这种乌托邦成功地使大量知识和道德活力承受一种从来无法达到目的的成就，而在人们谣传获得了这种成就之日，这一目的不过意味着坏人得道、好人遭难时，这种乌托邦显然就会成为危险的事情。伯克在一个多世纪以前评论道，任何假定存在超人或英雄美德的政治制度只能产生罪恶和腐化。[572]

社会主义的医生声称，所有或者至少大多数人类的不完善、所有或大多数光天化日之下所行的不义，不是由于我们物种天生的伦理特点，而是被我们目前的资产阶级社会组织强加给我们的。一位这样的医生在他的一本著名的书中明确宣布："如果我们按照社会主义为它设定的目标改变社会状况，我们将获得在人性上的根本改变。"[010]

我们不应该不公正地对待今天的改革者，假定他们在新的形势下试图恢复卢梭的老式格言"人性本善，社会使他堕落"。如果一个人要无条件地接受这种观点，他必须被迫设想社会不是人类活动的自然和自发的产物，而是被某种超人的或外在于人的意志所建立，这种意志通过给予我们法律、制度和道德来自娱，而这些东西已经毒化和颠覆了亚当子民们天生的善良、慷慨和宽宏大量。现代社会主义者也无法想像，我们现在的社会组织仅仅反映了其它种族或其它世代的人类本能，在这些世代人们的是非感一定比现在低得多，以至于我们尽管看来高尚和文明，却感到了一种迫切的需要，来剥掉我们身上的内萨斯衬衣[011]，废除我们从操守不严的前辈那里继承的制度。就算我们承认进化论的方法可以在人类社会中应用，就算我们承认在几个世纪中，（物种）选择已经显著地提高了人们的平均道德水平，我们也应该设想，已经取得的道德进步应该明显减少而不是增加了资产阶级组

织方式的缺陷。

那类事情都没有发生。按照社会主义者自己说的，人类没有变得更少自私、心地更加善良。因为如果情况相反——如果，在人们眼中，个人的自利没有经常压过其他人的自利和自尊，如果整个社会在很大程度上是由公正和富有同情心的人、由正直和诚恳的人组成，这个社会会取悦以色列人的上帝，同样也肯定会取悦马克思和拉萨尔先生——那么，这些学者不太娴熟地揭示出的所有贪婪的资本主义和疯狂竞争的致命结果，现在一定已经减少到了最低的水平。

如果每一个资产阶级满足于诚实的、适量的利润，并且不试图毁灭其竞争者、掏出顾客口袋里面最后一个可能的便士，并且不强迫工人流干最后一滴汗水，那么甚至在社会当前的资产阶级组织之下，世界也将变成一个伊甸园。在这样的伊甸园中，地主会辛勤地耕耘自己的土地，从中获得仅够其勤俭为生的简单必需品。他不会利用市场波动，以可能的最高价格出卖基本生活必需品。商人也会在他的销售中获取适当的和确定的利润，从不会利用买主的没有经验来更大胆地兜售、或在其商品的质量和数量上欺骗买主。工人和农民会有良心地为其雇主工作，从不欺骗他，从不盗窃他，从不以半日的工作索要整天的工钱。那么他们所有人将不会浪费其赢余或储蓄，去购买浮华的奢侈品，去满足虚荣心、去享受恶行和娱乐；相反，他们将会寻找不幸者、穷人以及那些不善谋生的人，花费所有东西来帮助他们，以至于一支手伸出求援时，会有十支手乐意和急于帮助它。

亨利·乔治一定是一位有高尚心灵和透彻理智的人。他认为所有我们归于大多数人中的自私、缺乏公平和兄弟关爱的罪恶，是由于竞争的制度，特别是由于在现行制度下，困扰我们的生活必需品存在匮乏的危险。他在《进步与贫困》中坚持这一观点，并举出一个发生在得到很好招待的餐桌上的例子，这里每一个用餐者都知道有足够的食物，对他的邻座都很礼貌。不会发生庸俗的抢夺一口美味食物的行为，没有一个人试图比其他任何人吃得更多。

现在我们不认为这个类比站得住脚。首先，在那些招待很好的膳食中，客人的行为并不总是如亨利·乔治所描述的那样正确。其次，物质欲望必然受到限制——如桑楚·潘扎所指出的，穷人一天吃三顿饭，富人也不会吃得更多。因此，在一个招待得很好的餐桌上，每个人都能发现满足饥饿——可说是极度的饥饿——的方式，而不需要从邻座的份额中盗窃。但是，当我们坐在寓言式的生活宴席中时，情况不是这样。那时，非常不幸的是，希望胜过别人，满足自己任性、热情、欲望的意志，是没有餍足的、没有止境的。一个人试图拥有十份、一百份和一千份食物，从而可以通过在其他人中分发这些东西把自己的

意志强加给他们。在追求超群的斗争中，能够最大方地分配那些满足人类所需和人类缺陷的资料的人会取得胜利。

即使我们中的每一个人都被确保获得最低程度的生活必需品，这个社会问题也不会得到解决。只有最软弱和最没有进取心的人才会满足于最小量的必需品，这些人无论如何最不适合追求超群的斗争。其他人将继续在激烈的竞争中互相争夺。

看来，现在可以给予卢梭学说的最现实主义的解释，恰恰是许多在集体主义运动中斗争的人，甚至是无政府主义者遵循的东西。他们相信，自然选择的工作已经被现在的资产阶级社会深深地扭曲了，而且只有当他们的改革计划付诸实施时，这一原则才能自由运作，施加其有益的影响。这些改革计划在各个学派都有变化。但是按照这种模式推理时，他们把一种期待打了折扣，而且将不会有任何可能性，可以事先证明它会实现。并且，他们明显地指望一种他们说将被获得的道德进步，从而产生一种社会组织，这种组织能保证这种进步已经被达到，而且只有当已经达到这种进步时，这一组织才可能运转。总之，他们将只是大规模地、并且以更富灾难性的结局，重复我们主要归咎于议会政治现有缺陷的错误。

但是，如果从对过去认真的研究中了解了什么事情的话，它告诉我们的是，很难明显改进一个具有长期文明的民族的平均道德水平，而且，某种社会组织在这一方向上施加的影响，比我们这个时代的激进分子所想像的力量小得多，我们相信已经证明了这一点（第七章，第7节）。历史教给我们，当一个社会组织在岁月流逝中，以一种有益的方式施加这种影响时，它这样做是由于掌权者的个人和集体意志已经受到其他人的限制和制衡——这些人占据了绝对独立的地位，与那些受到限制和制衡的人没有任何共同利益。存在多种政治力量，存在获得重要社会地位的不同途径，而且各种政治势力都应该在政府和国家管理部门中拥有代表，这一点不仅是必要的，而且必不可少。集体主义和共产主义，就像所有基于大众的热情和盲目信仰直观的学说，倾向于破坏政治势力的多元性。它们会把所有权力限制在被人民选举的、或者代表他们的个人手中。它们将废除私有财产，而这在极大程度上是社会在国家统治者赞同和准许之外，给予许多个人以独立性和声望的方式。这两种东西只能导致对司法防卫的削弱，导致通常称作的统治者对被统治者的专制。在实践上，这种专制总是产生于过分简单的政治学说，它没有考虑到人性复杂和困难的结构，而是试图按照单一的、单方面的和绝对的概念改变社会组织，把它奠定在一种单独的、排他的原则之上。这种原则或是如尘世的牧师和部长们所解释的上帝的意志，或是那些声称可以代表人民的人表达出来的人民的

意志。

当然，健全的政治学说可以提出司法补救，推荐可能有效地把社会不公减少到一定程度的程序。也可能通过减少那些被赋予政治权力的人的傲慢来改善司法防卫的机制。但是无论沿着这些路线的改革产生的利益有多大，它们都与快乐、平等和普遍正义的时代相距甚远，各种社会主义学派或明或暗地向它们的追随者许诺这样的时代。它们就像尽责的医生能够给其病人担保的极少的可疑的健康时光。当人们想到注意饮食和每天严格遵循医疗规则的麻烦，这样的担保将是多么微不足道！特别是当它与江湖郎中以他的长生不老药许诺的迅速和确定的治疗、以及健康和长寿相比，它该多么微不足道啊！

可能有人要说，从道德的角度这种类比不适合于那些以美好信念提出他们观点的人。除此之外，药剂师可能很好地指示出病人所用药的愚昧，然后被迫发明一种药以逃避江湖郎中的挑战，这种药真的能达到江湖郎中的万能药宣称的效果。如果药剂师是明智的人，他会回答说，他很好地意识到在世界上有多少种细菌、疾病又如何千变万化，从而扰乱了人们脆弱的身体结构。但是为了这个原因，他决不会宣称他有一种对所有疾病普遍和万能的救治方法。仅仅是想到这么做，也会把他带到江湖郎中的水平。

5.无政府主义的宣传，把它对现代制度的毁灭性批判建立在与集体主义宣传同样的热情、观察方法和观点之上，只是无政府主义者通常更为暴烈。有时他们不仅在行动上，而且在语言上也很凶猛。我们想到了一位印度无政府主义者曾在一家出版物上建议，工人们在胜利的时候，不仅要消灭被俘获的武装资产阶级，甚至还要消灭老年、无助者、妇女和两三岁的儿童——简而言之，以古代希伯莱人在被征服者很明显地被耶和华的诅咒所粉碎时对付他们的方式对待这些人。这本书写得如此好，以至于它的作者一定是一个受过良好教育、具有天生才智的人。

然而，无政府主义者在他们追求的理想上与所有社会主义学派很不相同。为了废除或至少大量减少他们谴责的这个世界上的不公正和不平等，社会主义者试图更改现有社会组织——固然，这种更改是根本性的。在无政府主义者合理地指出在任何社会组织下人们中总是存在不平等状态或如他们所说的剥削和被剥削者之后，他们建议毁灭所有有组织的社会。他们使人想起来，有一个人发现没有一种审慎的生活方式可以保证完全的健康，因而转向自杀作为对他所有疾病的确定治疗。

所有无政府主义者都是他们的鼻祖卢梭的符合逻辑的和一贯的追

随者。他们断言，由于有组织的社会是所有罪恶的根源，因而只有完全消灭人类社会的组织，回到自然状态，才能消除罪恶。在这一点上，他们只是在重复也许是无意识地重复他们祖师的一个错误。实际上，对于人类以及许多其它动物，自然状态不是彼此分离的个体，而是社会生活，惟一的不同是这种社会可能大小不一，组织程度不同。那么，所有人社会化地生活着，而这样普遍和易于察觉的事实，是由于几个计划者的自利和精心设计，对这种概念我们已经不是第一次称作荒谬和幼稚的。亚里士多德生活在这位日内瓦哲学家两千年前，然而当他写道人类是一种政治动物时，他相当清晰和明确地察觉了人类的真实本性。但是希腊逍遥学派的知识功能可能从来没有被过分敏感的自豪和文字上的虚荣所滋扰。人们甚至可能猜测，马其顿君主的保护，或亚里士多德维生的能力，使他免于那种必要，去讨好那些经常是轻佻的、有时是恶意的，而且几乎总具有较高社会地位的人们，从而败坏自己的气质并毁坏感悟力。

卢梭出身于一个可敬的日内瓦家族，他继承了这个家族忠诚和正直的本能。但是由于他的不负责任，没有能力去从事适当的、有利可图的工作，再加上他父亲留给他的贫困，卢梭在道德上堕落到如此地步，以至于在十多年里，他作为一个并不总受欢迎的门客，住在华伦夫人家里，以获得她的供养。对青年时期道德堕落的意识，在这位日内瓦哲学家成年以后，毫无疑问对他是一种最真切的折磨。由于不愿意或不能够责备自己、他的父亲或者瓦伦夫人，他就谴责社会。在我们看来，这是对卢梭基本观念真正的心理学解释，这些观念成为卢梭构筑其整个政治和社会体系的一个基础，即人生来善良，社会使他堕落。

但是假定我们设想，无政府主义的假设事实上得以实现，目前的社会组织类型被毁灭，国家和政府消失了，常备军、官僚、议会，特别是警察和监狱已经被扫除了。不幸的是，人们还得继续生存下去，并因此使用土地和其它生产工具。同样不幸的是，军事装备和武器还呆在那里，有进取心的、勇敢的人还乐意使用它们以奴役其他人。由于这些原因，小型的社会团体会由此形成，其中许多人将耕耘，而少数武装起来的有组织者，或者会抢劫他们或者保护他们免于劫掠，但是却需要靠他们的耕耘而生活。换句话说，我们将返回简单和原始类型的社会组织，其中，每一个武装团体将成为一片土地和耕耘者的绝对主人，只要这个团体征服了这片土地，并以自己的力量保有它。这种社会类型我们称作“封建的”。我们将会经历欧洲在查理曼帝国崩溃发生过的事情，它的崩溃瓦解了从罗马帝国衰亡中幸存下来的那些小型社会组织；我们同样会经历印度在大莫卧儿王朝的继承者衰落至无能后所发生的情况，或者一种先进文化由于各种原因分崩离析后在任

何地方将会发生的情况。

毫无疑问，感到自信和强壮、没有什么好失去的人们将会偶然成为这种类型的革命的获益者，因为暴力和勇气将作为一种政治势力取得成功。但是它对大多数爱好和平的居民——可能占到90%的人——不利，这些人宁愿忍受一种极不完善的社会公正、一点点平静以及他们至少可以享受到部分劳动成果的确定性，也不愿接受铁腕统治。

尽管大多数无政府主义者，如格雷夫[02]，相信废除所有制和法律足够使所有人变好，其他不那么直率的人还是得出了一个多少类似296我们的结论。德·古尔蒙[573]写道：

> 假如缺少法律，强人的权势将成为惟一的法律，而且他们正当化的暴政就会不受挑战。专制对于钳制白痴是必要的。没有理智的人会咬人。

我们愿意把人们说成“强壮的”，而不是“超越的”。愿意称作“弱者”，而不是“白痴”。否则，我们会同意德·古尔蒙的观点，除了我们是从一个完全不同的角度看待整体生活这一点之外。

为了不引起太多虚假的希望，我们应该提出公正的警告，说无政府主义的胜利带给我们的祝福将在几年内，也许在几个世代内到来。如果世界花费了许多个世纪从野蛮进化到我们现代的文明水平的话，在它能够忘记它的文明化方式、退回到一种普通的野蛮状态之前，至少要过去一两个世纪。如果目标是返回一种真正的和绝对的野蛮状态，回到靠渔猎或游牧而生的部落状态，那么要花更长一点时间，这段时间让古老和人烟稠密的欧洲人口减少到现在的二十分之一。当然，除非无政府主义的捍卫者为了加快这一进程，不仅要消灭资产阶级以及如他们所说的资产阶级的附庸和奉承者，还要杀死被统治阶级中人口的大多数，而他们为了这些受压迫者的命运曾流下了许多泪水。

在19世纪将结束时发表的描写社会革命胜利后的世界的各种小说中，有一部作品在盎格鲁—萨克逊世界中广为流传，但是在欧洲大陆上却鲜为人知。尽管这个故事看来很怪异，它还是看来比许多通俗的构思成功描写的东西更接近现实，并且因此它也更悲观。伊格纳提乌斯·唐纳利（埃德蒙·波斯吉尔伯特）[574]所写的《凯撒的圆柱》于1890年在芝加哥发表。它描写了当社会正义终结了资产阶级不义的几个世纪的统治那一天到来时，无产阶级打败了几个世纪以来的富豪政治。无产阶级的领袖，凯撒·罗米里尼获取了富豪政治的亲王卡巴诺的财富、美酒和女人，把它们据为己有，然后沉溺于纵酒和酷刑。同

时，一场可怕的大屠杀使欧洲、美洲和澳大利亚血流成河。胜利的工人消灭了财阀及其附庸，消费着他们积聚的给养。然后这些工人互相背叛与屠杀，直到世界四分之三的人口和所有文明被灭绝。在小说的结局，罗米里尼让人竖立起了颅骨和交叉腿骨构成的圆柱（凯撒的圆柱）以纪念所有发生的事情。圆柱上的碑铭要求所有后来者，万一他们愿意出走，寻找一种新文明时，要清除腐败、不平等、虚伪这些引起我们现代资产阶级社会垮台的东西。

6.一个所有颠覆性政党共有的学说，不论它们是无政府主义者还是社会主义者，是所谓的阶级斗争理论。马克思第一次完整地发展了这一学说。它是所有反对现行社会组织者的最好战马。

首先，必须指出，这一学说根基于对历史不完全、单方面的和有偏见的考察，它最终证明，迄今为止文明社会的全部活动，都在统治阶级保持权力和利用权力谋取利益的努力中，以及在下层阶级推翻枷锁的努力中得以说明。现在，在所有民族的历史上，可以发现最为重要的社会事件，都不能被塞进这幅图景的狭窄框架中去：例如，希腊反对波斯和罗马反对迦太基的斗争，基督教和伊斯兰教迅速和巨大的增长，十字军和被称作Risorgimento〔意语：意大利复兴运动〕的意大利民族性的复苏；后者如一个智慧和博学的经济学家安吉罗·梅塞达哥利亚过去所说，更多地是由于诗人和小说家的影响，而不是经济因素。有趣的是回忆当汉尼拔进军意大利，赢得了一系列对罗马人的胜利时，在许多意大利城市中，大众们开始与这位迦太基将军站在一起，而大多数贵族还保持对罗马的忠诚。这种现象很容易理解。穷人总是比统治阶级更愿意变化，他们的政治直觉也更少。在十字军中，特别是到了最后，对获取财富的喜爱也与宗教狂热掺杂在一起。但是在一个社会现象中存在一种经济因素并不意味着，它必然是主要因素，更不是说，它实际上引起了这一现象。

谈到特别反映阶级斗争的内战，值得注目的是，在这一点上，社会主义者同样以一种不完全、因而是错误的方法来描述社会现象。我们在历史上多次遇到穷人或他们中的部分人掀起的暴力起义——斯巴达的奴隶起义、罗马的奴隶战争、法国的扎克雷起义[575]，以及在德国、英格兰和俄国过去的日子里的农民和矿工中爆发的运动。这些暴动有时是由不寻常的和真正难以忍受的压迫引起的。更经常的是，它们是由于政府的骚乱，起义与这些骚乱的初始阶段无关，但是这些骚乱为它们提供了获得武器和初步组织的机会。无论如何，所有这些以手工劳动维生的阶级参与的运动，它们本身通常可以相对容易地、有时是野蛮地被镇压，而且它们几乎从未有助于永久性改善这些阶级的条件。不论流血与否，惟一实际上产生了对社会组织和统治阶级构成

的改变的社会冲突，是被新的有影响力的成分、即出身于统治阶级（但是代表着他们中数量极少的部分）的新的政治势力所发动的，这些政治势力致力于获取国家政府中的份额，认为他们被不公正地排斥出这些份额。

因此，在公元前5世纪和公元前4世纪，罗马平民中较富有的家族由于被禁止担任保民官和其它显赫官职，开始与原有的贵族阶级争斗。奋斗终结于一个更广泛的统治阶级的建立，它根基于财产所有权而不只是出身这一条，这一阶级成为罗马共和国最后几个世纪的贵族。法国第三等级[576]这一部分在18世纪的进程中也是如此，它也获得了相当于贵族阶层的财产、自己的文化和比贵族更强的处理政治事务的能力，他们在大革命之后的年代担任了各种公职。如果在上述两个例子中，被统治的大众逐渐满足于更好的司法防卫这一点是正确的，那是因为他们的利益恰好和谋求进入统治阶级的新生政治势力一致。这是因为，为了达到这一目的，新的势力不得不鼓吹社会公利和社会正义的原则，而如果说对这些原则的应用，更直接地帮助了他们的话，它也帮助了国家中更下层的成员。当然，不能不看到，构成社会影响的新成分的出现逐渐改善了统治者和被统治者之间的关系，给了它们更公平的方式，这些情况中涉及的过程，是其中的一种。但是这并不意味着整个被统治的大众实际上——更不要说在法律上——取代了少数统治者或与统治者居于几乎平等的地位，以至于消除了它们之间的差别。这种情况将来也不会发生。

除此之外，还可以看到，对于所有这样的谈论和宣传来说，是否在这样划分的社会中真的有一个寄生阶级，它对生产和社会福利无所贡献，却享受其中较好的部分，而另一个阶级从事每一样工作，生产每一件东西，却只得到最基本的生活必需品，有时连这点东西也保证不了。即使我们完全像经济学家和他们的社会主义对手有时所做的那样，把财富生产涉及的现象与所有其他社会现象隔离开来，这种理论的结果也不恰好符合事实。假定我们可以承认是资本而非资产阶级给工人提供了生产条件和从事可盈利工作的机会。假定我们说农民需要的是土地而非地主。即使如此，不能否认的是，知道如何获得大量资本、并将其用于工业赢利目的的人，以及知道怎样对其土地进行良好耕耘的土地所有者，正在通过提高生产和财富而提供一种真正的社会服务，这种服务是完全恰当的，应该得到报偿。因为，如果我们进而把社会现象作为整体思考，如果我们记住财富生产与一个国家达到的文明水平、与它政治和行政组织的价值紧密相联，那么把“寄生虫”这种指责如此轻易地安插到由地主、资本家、商人、职员和专业人员组成的整个统治阶级头上，看来就极不公正了。

在我们的时代，工业和农业日渐要求越来越多地应用科学。经济生产几乎完全依赖于彼此远隔的国家之间的交换，而除非人们在业已组织起来的政府管理之下组织进大的国家之中，这种交换就是不可能的。面对这个事实，断定每件东西是由手工生产者生产的、每件东西都应该合法地属于这些生产者是荒谬的。忘记那些维护和平和秩序、指导整个政治和经济活动、保留和推进高级的科学知识，以及使得大众生活在一起、彼此协作的阶级提供的服务，这是不公平的。不能合理地否定，如果这一阶级要保持和发展它的知识和道德领导，相当大一部分经济生产的产品应该献出来维持它所需要的安逸。因为，如果可以肯定，没有手工劳动者的合作，领导阶级将会衰落，甚至会灭亡。同样确定的是，没有领导力量，手工劳动者立刻会堕入野蛮状态，它会极大地减少经济生产，而他们的道德和物质状况也会随之显著恶化。在这一点上，社会学最古老的一课，孟内尼乌斯·阿格里帕[577]讲给2，400年前聚集在圣山上的罗马平民听的关于身体及其各个组成部分的寓言，仍然最接近现实。

一艘巨大的现代客轮代表了现代工业和科学最近的成就。很容易看到，它是通过资本家、创新的工程师和工人的协作建造起来的，它的运行是靠少量官员和大量的普通水手及司炉工来完成的。获取客轮的全部收入，并认为没有获取的那部分钱是被偷走了，对于司炉工、水手和建筑工人这些代表着在修建和运行这艘船时发挥重要作用的工人来说，这是公平的吗？明显不是，因为，如果说资本家、工程师和官员没有工人和普通水手绝不能建造一艘船这一点是正确的，同样正确的是，没有资本家、工程师和官员的协作，工人能够设法建造的，不过是用来捕鱼或者从事小型运输的小船，一般说来，他们从这些船上挣得的远少于建造和运行一艘客轮。按照这种条件思考社会活动所有的各种分工，会看到是财富、较高的教育和手工劳动产生了在总体上被称作文明的东西，并且从整体上提高了所有人的状况。

在上层阶级中，有相当多的寄生虫或剥削者，他们享受和消费得很多，而没有提供或者在管理或者在执行上的任何真正的社会服务。在这些阶级中，也有一些人利用他们的地位以获取比他们实际价值大得多的报酬。我们上面在论述总是试图通过他们过大的权力倾斜司法平衡以为己所用的社会势力时，提到了这些成分（第五章，第10节）；我们认为在这个方面特别危险的是财阀、大工业家和投机者——通常是那些把大量私有资本聚拢一身的个人。然而，如果我们仔细考察这些剥削，它们在一些国家是以保护性税收的形式，在另一些国家是通过银行特权加上保护性税收的形式，我们不得不同意，他们对劳动阶级和更大部分的统治阶级都带来了伤害。统治阶级中多数人也一样，通过作出有利于这一阶级中极少数人的牺牲，为他们的软弱

和无知付出高昂的代价。

情况表明，保护主义在帮助国民经济的一部分的同时，总是伤害另外更大的部分。如果极少的财产所有者和生产者通过保护性税收获得利润，其他数目更多的人将会付出代价。那些与穷人一起受损失的，是有钱和富裕的人中的多数，他们靠政府和工业债券生活，受损的还有通过贸易、专业收入和以工资为生的人。政府制定的一项糟糕的银行业政策，只会帮助某些工厂主和通过偏袒获得信贷的政客。它伤害了所有其他公民，特别是那些持有存款的人。对这种现象进行粗略考察就可以证明，经常把资产阶级作为总体，指控它有意对特定罪恶和丑闻负责是荒谬的。远为精确的是说，统治阶级中的大多数，不是出于恶意，而是出于无知，容忍和允许那些正在毁灭他们、因而也毁灭更贫困阶级的行为，对这些贫困阶级的保护不仅有赖于统治阶级的正直，还有赖于他们的能力和智慧。

寄生虫和剥削者存在于所有社会阶层，正如在经济和社会阶梯的所有等级中都有被剥削者。当一个人在奢侈、赌博和纵酒上挥霍财富，并因而花干了他继承的资本时，他是一个剥削者；而那个辛苦和忠实地积聚其他人浪费掉的资本的人受到了剥削，他辛勤工作，消费极少，也许几乎没有享受。一种剥削者是通过利用其他人的应允欺骗他们、通过奉承大众的狂想、通过收买良心、并通过利用和滥用其同胞们的缺点和不足，从而爬到高位上的政客。但是被剥削的是政治家，他的目标不仅仅是影响和赞誉，更多的是公众真正的利益，而且他总乐意在感到无法服务于这种利益时下台。一种剥削者是民事官员，他通过作弊和为一些政客办些不老实的差使获得官位，他通过讨好上司或背叛其作为公仆的誓言赖在官位上，工作尽可能少，并获得提升。相反，被剥削的是恰好是他那些积极工作的同事。

一种剥削者是这样的士兵，他在危险时刻消失，但是在颁发勋章和嘉奖令时又复活过来。被剥削的则是他的战友，他们面对死亡和受伤时没有想到成为英雄、或要求一份容易的工作或终生年金。一种剥削者是那些农民以及首先是那些懒惰、恶意和不忠诚的农场工人，他们起先依靠责任心强的亲戚，随后依赖朋友和雇主，他们从朋友那里借钱，还之以谣言和坏的建议，以糟糕的工作或几乎没有工作从雇主那里哄骗一天的工钱，这些人最后普遍被送进监狱或者成为社会的寄生虫呆在救济院。被剥削的是那些劳动者，他们有良心地、默不作声地履行职责，从不逃避不适和疲劳，过着艰苦的生活，无法改善他们的命运或为老年积蓄任何东西。一种剥削者故意逃避婚姻、却设下圈套破坏别人妻子的清白。被剥削的则是承担合法构成的家庭重担和责任的人，他们成为前者诡计的笑柄。一种剥削者是这样一些学者，他

们通过写一本仅仅用来讨好自己的评判者的书来赢得职位，或者通过发表奉承当时流行情绪的著作来谋求声誉。被剥削的是牺牲了生活中一大部分物质成就以追求真理的学者，他使得自己的生活水平比起如果不致力于真理，他的能力和学识可能提升他达到的那一层次要低。

被剥削者曾经被人称作善良、诚实、有礼貌、勇敢、勤劳和温和，而剥削者被称作罪人、懒汉、懦夫、阴谋家、流氓和刑事犯。人们想怎么称呼他们就怎么称呼他们。也许用两种称谓来综合构成这两个阶级各个种类是一个不错的主意，这两个阶层总是在世界上存在，并且还要存在下去。重要的是记住，尽管下层阶级中的被剥削者更悲惨，也许更应该被同情，在中等和上层阶级中同样有大量被剥削者。否则自我牺牲的精神和责任意识就会缺少，而如果要维护文明生活的话，它们对统治的少数人必不可少。

有一些学者试图通过诉诸于历史来表明，上层阶级作为政治力量的仲裁者使用他们的权力永久剥削劳动阶级。他们的假设以及提出这一假设的方式，会导致人们假定多少个世纪以来的人类事件被一个顽强和永久的意志指导，它知道自己想去的方向，机敏地按照目的塑造手段——换句话说，这些事件是受富人持续的和险恶的针对穷人的阴谋所指导。一个平静和不带感情的观察者在研究历史时立刻看到，具有社会重要性的事件的发生，部分上是由于情感、本能和偏见，它们几乎总是无意识的，从不思考实际结果；这些事件部分上也是因为利益，它通常具有某些确定的和间接的目标；最后还会出于人们称作“机会”的东西。

与一些社会主义学者所想的相反，基督教没有被采纳是因为这种宗教许诺来生幸福、并保证富人可以在此生安静地享用其财富。现代战争从来不是为了提高公债和非生产阶级的政治影响力而发动的。美洲和澳大利亚的发现，不是为了给工业化时代的欧洲准备过剩人口的出路，从而防止工资过度下降。

通过稍加改变几个事实，不提别的事情，任何迫害的狂热会被弄得看起来像最深刻的智慧，这是一个常识。这正是社会主义学者所追随的方法，以证明制订法律和决定国家政策的统治阶级，使用他们的政治影响力有意识地和持久地来掠夺下层阶级。他们通常引用的法律和条款，可被认为对靠手工劳作生活的人有害，并且当他们被迫提及明显有利于这些劳动者的法律时，他们就会断言，它是由雇佣劳动者通过武力从资产阶级和地主的贪婪中抢夺过来的，这当然没有什么证据。

有一个明确的例子：在《资本论》（Das Kapital）（第二十八

章）中，马克思宣布："在资产阶级革命的历史起源阶段，上升的资产阶级利用国家来规定工资，换句话说，为了使它们保持在一个水准，方便资产阶级以他们希望的服从程度获得工人。"作为他陈述中的证据，马克思提到了1349年的《劳工法令》（Statute of Labourers），它规定了最高工资，他还引用了其它同类的英国法令和一部1350年的法国法律。

现在，这种类型的法律在其它国家过去的世纪中也可以被发现。有些被声明是德国三十年战争期间的法律，当时德国的人口尤为减少。这些法律总是因为长期战争或者饥馑（应该指出，1348年是黑死病爆发的那年）而颁布，那时人口严重减少，工资上升非常快。但是除非把这些条款与其它同时的或几乎同时的条款比较，否则无法做出公正的评价，后者确定了面包、谷物、布匹和房租等的最高价格。很明显，当时国家的统治者不可能系统地想到赞助资产阶级的上升。他们在无知状态中想到的，是如何通过颁布合适的法律减少或防止严重的经济混乱，这种混乱产生于各种商品，包括劳动力的价格突然和过度的增长。

劳里雅[578]比马克思好一些。他说，有一个阶段，免费的土地在欧洲仍然非常丰富，对于地主们有利的是，无产阶级不攒钱，并因此获得耕耘土地的必要资本。他接着列举出地主们为了达到这一目的以及保持工资低廉的方法。他写道，它们是：

> 直接减少工资；货币贬值；引进机器，这些机器比它们取代的工人更贵；扩展非生产性资本，投资操纵股票和银行业、金属货币和公债；创造过量的无用的中间人；鼓励人口过剩，以给竞争提供雇佣工人……所有这些措施毫无疑问趋向于限制生产，并因此减少利润。然而，有产阶级毫不犹豫地采取它们，因为这些措施是通过防止工资上涨来确保利润延续的必要条件，工资上涨不可避免地意味着资本回报的终结。[579]

现在，劳里雅肯定够不上资产阶级马屁精这样的指控，马克思把这样的指控给予了如此多经济科学的从业者。因此，如果他向我们证明以下内容，它就会是有用的：1.在一个距离我们较远的时代，由于在西欧仍然有很多免费土地，统治阶级具有如此令人满意的经济科学知识，以至于他们能够预见到上面提到的降低工资的措施——例如，扩展非生产性资本。2.所有这些措施，包括货币贬值和人口过剩，是通过那些掌握公共权力的人自愿作出的决定而形成的。在我们等待证据时，我们允许自己怀疑今天的政府或它们的友人是否具有这样的远见，并且特别是怀疑，它们是否有权力执行劳里雅归给其祖先的所有经济控制工作。

7.还要去考虑的是，即使在整体上被说成是“社会主义”的思想和情感潮流，没有根基于对指导社会生活的法则的精确观察，即使它指向的理想在人性被根本改变之前无法实现，这种潮流是否至少可能具有改善大多数人的道德以及物质条件的实际效果。如果它具有这种效果，它的影响就能被称作有益的，并且可能与其它重大的集体主义幻想相比较。这些幻想已经通过使人更善良、更彼此容忍，对世界的不义更耐心，并且在可能的范围内，使生活对于那些居于经济阶梯下层的人少一些苛刻，从而帮助强化了社会的构造。

我们事先要作出正式通知，我们将在这个主题上进行的简短考察，提出了一个远非有利的结论。

书籍具有一种通过其中的学说施加的知识影响力，这种影响力依赖于处理和表达生活特定问题的方式。但是书籍也具有人们称之为“道德”的影响力，这依赖于作家们故意或无意地激励和加重某些激情和观念。

如果我们开始从道德的角度检查社会主义伟大智者们的著作，特别是19世纪后半叶著名社会主义者的作品，的确会发现，和平、兄弟友爱和社会和谐的精神从这些作品中，例如罗德贝尔图斯[580]、卡洛·马洛[581]的作品中跃然而出。特别是在亨利·乔治的作品中，我们注意到一种对弱者的高尚和温柔的怜悯，它比对强者的憎恨更近在眼前。在强调慈善而非仇恨观念的意大利社会主义者中，人们可能提起那波利奥尼·考拉贾尼和伊格那其奥·斯科拉贝里[03]。但另外一种类型的著作数量要多得多。且不要说巴枯宁，在一些最正统、作品被最广为翻印的作家中——例如，在马克思或拉萨尔的作品之中——决定性的观念是对富人和强者的憎恨，这采取了不间歇的嘲讽、挖苦和谩骂的形式。在大师们当中，这种态度时而通过论战式的优雅和活泼、时而通过一种沉闷和无聊的辩证法来表达。但是大师的话语通过报纸和小册子到了大众那里，并在普及过程中通常被断章取义。

在这些文献中，资本家被描绘成一种实质上具有不同种族和血统的人。工人阶级不是被教育为把资本家看作一个同类生物，其弱点和优点在本质上与工人相同，但是由于不同的环境、诱惑和生活问题，他的特点被用某些不同的方式呈现出来。工人被教给把资本家看作对手和敌人、看作有害的生物、看作堕落和正在堕落的压迫者，单单把他消灭就会产生对劳动阶级的补偿和拯救。

现在，没有一种与社会民主主义同样广泛和复杂的运动，能仅仅立足于人性好一些的本能。低下的、反社会的和野蛮的情感，如同正义的观念和对较好社会的渴望一样，在这样的运动中发现给养是自然

而必要的。问题是，社会主义学说给低下的情感提供了太广阔和太肥沃的土地，它们在这里陡然繁殖和扩展。

可怜的人被教育说富人利用穷人劳作的果实过着快乐的生活，这些果实被建立在暴力和欺骗之上的人为的社会组织所偷取。这种信仰，在绝对不高贵和纯洁的头脑中绝妙地辩护了反叛精神、对物质享乐的渴望和诅咒他人的憎恶。它促进了一种复仇精神和对自然及社会优越性本能的嫉妒，只有通过长期的习惯，以及意识到它们是必然的和不可避免的，这种优越性才能得到普遍的认可和接受。

诺比利—维特莱希曾经写道："解决扰乱欧洲和世界之沉睡的谜语的暗号，在财富和幸福之间的区别中被提供出来。"[582]现在整个社会主义运动有一个无可否认的弱点是，它对人类幸福的概念因而也对社会正义过分地物质化了。首先，社会主义者对人类作了过度的理想化，声称人类比实际的样子更好，把诸多内在于人性中的许多或绝大多数罪恶和弱点归咎于社会制度。但是接着，当他们相信，或假装相信财富是快乐不可分的伴侣，而贫困则是苦难的拍挡时，又对其同胞评价过低。阅读社会主义著作或聆听社会主义宣传获得了这样的印象，即个人幸福与他口袋的金钱数量成比例。一种这样的体系可能是革新者手中有用的宣传工具，这在于它代表了现代社会中的不义比它实际存在的大得多。但是这不符合事实。幸运的是，事情并没有按照那种方式发生。

诚然，确有一些贫困的类型不可避免会产生痛苦和不幸。类型之一是极端的贫困，它没有获得对基本的人类需求的供应。类型之二是妒嫉的贫困，这样的人仅仅是不能接受其他人具有自己没有希望获得的快乐和对荣誉的满足。最后，还有一种贫困与经济灾难相伴而来，导致了生活标准的降低。相反，当我们的经济和社会地位得到改善时，快乐和满足来得远没有程度相当的衰落产生的痛苦那么强烈，特别是没有那么持久。因此，看来让许多人地位上升、也让许多人地位下降的财富上的频繁变化，产生了一个纯粹的总和，其中痛苦所占的份额要远大于幸福。

不可否认，一个人维持他所适应的生活标准的能力，特别是对来日的安全感，是对一定的康乐不可缺少的条件。但是同样正确的是，许多其它的客观和主观因素也要包括进人类幸福中。具有一种慈善性格和均衡禀性的人也许比另一个财富多于他的人更接近对生活的满足。世界通常承认前者没有被充分报偿这一事实、以及他从自己良心中获得的内在赞许，可能极大地有助于更大的幸福感。

其它学说和信仰，发现自己面对的是生活中严重的、折磨人的问

题，在生活中正义和善良经常屈服，而不义和邪恶倒是获得胜利。但是它们的解决办法与社会主义提出的办法不同。斯多噶学派意识到它们不能从世间废除不幸。因此，它教给学生们勇敢地忍受它。斯多噶学派无法向每个人许诺物质享乐，就督促那些甚至尽情享乐的人蔑视它们。我们在早期基督教及其各种狂热形式中，发现了同样的对物质享受和肉体快乐的蔑视。夸大这种倾向可能导致一种神秘主义，它使得偏向于自我牺牲的高尚人格和灵魂疏远了世界和生活。这种教诲不仅在道德上更高尚；它们也比社会主义者通常完全相反的教诲更实用。后面这些教诲可能产生人性中某些高尚情操的低级的、至少是瞬间的形式。

社会主义者不是第一个传播平等并被世界上的绝对正义所鼓舞的学派。但是平等和绝对正义可能通过敦促容忍、相互宽恕和兄弟友爱来传播；也可能通过诉诸仇恨和暴力来传播。人们可以要求富人和强者把穷人和不幸者视为兄弟；也能够使得穷人和不幸者相信富人和强者是他们的敌人。前一种路线被耶稣、传道的使徒以及阿西西的圣方济各所追随，他们对富人说“要施舍”。后者被大多数现在的社会主义者追随，他们把富人的快乐描写为穷人额头汗水的果实，并且含蓄或者明确地说：“拿来！”这种在方法上本质的不同只能导致在实际结果上的显著不同。

8.不必要在社会主义潮流的起因问题上停留太长时间。这些起因的原因是我们在这本书的整个过程中一直试图驳斥的东西——这就是我们时代对社会组织学说以及对指导政治关系法则的各种观念的知识态度，这种观念现在盛行于一般人，有时还在有较高学历的人当中流行。自然，这个基本原因以无数形式展示自身，并产生了其它的各种各样的原因，它们有时是次要的，有时是直接的。在每一件关于社会组织的事情中，道德和知识世界之间都有紧密联系。因此，在思辨领域的一个错误方向、对人性和对人类社会倾向的错误赞许，在实践领域的效果中，都可能把人类置于虚假的位置，从而使他们更易于妥协和犯错。因此，更高尚本能的影响力最终被削弱了，而人格和良心的平均水平必然被降低。

在社会主义宣传进程中一个重要的因素——也是一个最直接的原因，就是扩展了的选举权，更精确地说是普遍选举权，这已经在服从于激进学派和民主逻辑的欧洲被越来越广泛地接受。现在，基础广泛的选举权的危险是，假如无产阶级获得选举权利，如许多人害怕或希望的那样，他们真正的代表会在我们的政治代表会议中占据大多数，但是这种危险不是很大。毕竟，不论在什么样的选举制度中，控制权总是保留在更有影响力的而不是人数更多的阶级手中。危险更多地存

在于这一事实，即为了取得对其对手的优势，大多数候选人竭尽所能纵容大众的情感和偏见。这种态度导致了许诺和承认建立在社会主义前提之上的信仰。这一制度自然的结果就是更诚实和更有活力的人从公共生活中被疏远，妥协和道德上的含蓄越来越成为规律，而所谓保守主义者的地位越来越无效，不论在知识上还是在道德上。

社会主义政党增长的另一个重要因素是拉丁语国家里仍然活跃的革命传统。在这些国家，统治阶级竭尽所能使之活跃，长生不死。如维里塔德观察到的，在法国，至少直到几年前，只有利益是保守的。观念和情感被私人教育和训练甚至更多地被公共教育和宣传所激励，保持了鲜明的革命性。意大利在世界大战的50年前出现了同样的情况。

年轻人感到需要热情、需要在他面前有一种代表着每个人所寻求的美德和完美的理想的类型或模式，并且尽其所能去模仿，这在他们来说自然的。在法国和其它国家，被放置于年轻人眼前的模式，不是为了他的夫人、信仰和国王献身的骑士。过去也不可能这样。它更不是公务员、地方官、士兵或者法律和秩序不妥协的监护人。它是纯粹的和单纯的好战的革命者。它是自由和平等的拥护者，是与暴君战斗、背叛立宪权力的人，这样的人在失败时无畏地忍受着迫害，在胜利时则推翻并经常取代统愚者。

对叛乱者的同情被如此孜孜不倦地培养，我们的学童们也被教育说，叛乱者所做的每一件事都是高尚和慷慨的。由于这样的事实，自然，每一代新人的情绪和观念的潮流都倾向于那些辩护叛乱、讲授其必要性的学说。巴士底狱已经没有风暴。查理十世[583]的瑞士卫兵也不再从罗浮宫被追逐。意大利、希腊和波兰的统一也已经成功。那不勒斯政府曾被确定为背叛上帝，对它的记忆变得如此遥远，以至于人们甚至开始评价它的无私。在这样一个没有怪物的世界上，叛乱的精神只能转向在旧的革命中幸存下来的制度或那些代表这些制度的人，而这些人往往是过去的革命者。

更加自然的是，部分上因为任何政治体制都有难以免除的不完善，部分上是因为其内在的弱点，我们现有的制度无法满足社会更新起初为它们提出的所有期待与希望。还有，一旦从前的阴谋家和革命者成为政治家和领导人，也不是他们所有的人在任何时候都会免于错误与缺陷。在这样的情况下，谁还会奇怪年轻一代会认为更根本的社会改革是可能的呢？谁还会奇怪有些人希望通过根本性的改革获取重要的政治地位、会奇怪相当部分的高尚者、活跃分子、慷慨者、有抱负的人正准备从拥护社会主义学说的老一代手中接过火炬呢？我们刚刚描述的心理状态曾经是欧洲各大学年轻人的主要特点。这一点在古

格里默·费雷罗[04]几年前出版的一本小书中被令人羡慕地描画出来。在解释了为何年轻人不再相信他们父辈的理想、在其中无法发现灵感后，费雷罗接着写道：

> 总是有一定数量的个人需要被那些不直接的、无关个人的事情所激励，这些事情很遥远。他们自己的事务，如科学或艺术问题，不足以占据他们所有的精神活动。除了社会主义观念外还能有什么留给他们呢？它从遥远的地方来——其显著特性是它总是迷人的。至少在某些方面，它很复杂和模糊，可以满足其众多信仰者广为不同的道德需要。一方面，它带来了广泛的兄弟和国际感情，这符合真正的现代需要。另一方面，它具有科学方法的迹象，这种方法给多少熟悉试验学派的头脑以信心。由于所有这些，难怪大量年轻人把他们的命运与这一运动联系在一起；在这些运动中，的确有可能遇到某些谦逊的前科犯人或潜在的从犯的危险；但是在这些运动中，人们肯定不会遇到职业的政客、爱国者或贪污者。

费雷罗接着争辩说，意大利的经济条件不能解释强大的社会主义运动的兴起，而且无论如何，这样的运动“应该合乎逻辑地在劳动阶级中发现它的核心力量，而不是在资产阶级中”。然后他得出了这样的结论：

> 如果社会主义运动在这种不适宜的条件下、以这种不合逻辑的样式发展起来，这一定是因为它比其它的任何运动更能解决相当数量的年轻人道德上的需要。

马基雅弗利提出的一个定理在博学者中颇为流行。这位国务秘书写道，拯救或复活古老制度的一个最好的办法，是回到它最初的原则上。在阅读了成吉思汗后代的蒙古王公史后，我们遇到了另一个公理，它看来与马基雅弗利的定理完全相反，而且它以更大的正确性打动了我们，因为它符合更大数量的实际情况。据这部历史讲，成吉思汗之子窝阔台的宰相耶律楚才[584]经常对他的主人说：“陛下马背得天下，但不可马背治天下。”的确，没有人会否认这位蒙古宰相的政治洞察力，因为政府、宗教或政党保持生命力的方法，以及它们为了保持生命力培养的观念和热情，与有助于政府、宗教或政党产生的手段和情感根本不同。

很容易并经常看到，一场新的革命可能会确立一个新的政府或政体，并且人们可能还要承认革命经常是必要的。但是如果革命氛围持续下去，并且更糟糕的是，如果那些掌权者坚持煽动革命，而不是培养那些刚好相反的情感、热情和观念，国家就无法能够变强大，这种

制度也不会持久。

其它一些原因也助长了社会主义的发展。这些原因包括许多投机者几乎总是不诚实地暴富，这些财富被同样恶劣地用于购买不适当的政治影响力，以谋取更多的利益，或被俗气和卖弄地用来炫耀奢侈，这冒犯了普通公民的体面，实际上凌辱了穷人。这个时代的整个潮流正朝着加重这种罪恶的方向发展。尽管我们说教的主题是所有人的公平和权利平等，还没有一个时候像现在这样，物质利益的不平等如此刺眼。财富，不论其来源如何，从不能像现在这样有助于打开更多的门，它从来没有被如此愚蠢地炫耀。

在较早的世纪中，可以说，豪华和炫耀具有一种简朴的内容。有的人保有一大群仆从。有的人提供了慷慨的款待。有时候有的人把食品和饮料分给整个城市的人。毫无疑问，荣耀感在所有这些支配个人剩余财富的方式中发挥了它的作用，结果是一部分多余财富被最需要它的人所享用。在更有教养的时代，大款们的慷慨变成了对艺术家和诗人的赞助，这些人被鼓励，并被给予条件创造艺术和文学的杰作，它们不仅给主人、赞助者，而且给所有能够欣赏它们的人带来了心智上的愉悦。现代的奢侈类型经常更加自私和更不明智。它主要堕落成为能花钱的人组织盛大的展示会，提供各种舒适条件和感官享受。不仅如此，它为少数人带来的私人享乐被每日的报纸不倦地宣传。毕竟，这不过又是人类虚荣的表现，但是所有这些现代宣传的实际效果，使得只有富人能够享有的快乐看来比实际更大，并因此增加了那些被剥夺了享乐的人们的嫉妒和欲望。

许多人还强调了社会主义增长的其它因素：基于宗教情感的不明智战事；过度税收造成的公众贫困；过度的公债和太多非生产性的公共开支；掌权者臭名昭著的虚伪；议会制的不义和伪善；以及现代对中等和高等教育的安排，它们使得学校变成了不称职者的工厂。在这一系列因素中最首要的是影响公众舆论和政府、以赢得对工业和农业的垄断特权或保护性税收的习惯。这些情况在某种意义上是一种社会主义，因此，看来任何其它形式的社会主义都被正当化了，因为一种实际上更糟糕的事物已经流行起来，它运用国家政权服务于少数最富有者的利益，伤害所有其他人，不论贫富。

对卫生规则的忽视、缺少好的食物、水和干净的住宅，这些并不产生霍乱病菌。它们削弱了人类的肌体，降低了它对疾病的抵抗力，因而帮助了它曾经抵制住的瘟疫的传播。同理，我们已经列举的各种因素，并不是直接形成知识病菌的原因，这种病菌引发了称作社会主义的疾病。它们增加了不满，降低了社会的有机抵抗力，因而促进了它的传播。因此，在统治阶级中推进更严格的社会卫生是合乎时宜

的，这意味着他们放弃过去的错误。不幸的是，这种建议说来容易做来难。在它能够被采纳并付诸实践之前，统治阶级不得不表现出更崇高的道德、更伟大的远见和更多的才智，它们要比这一阶级在许多西方国家已经显示出来的东西更多。

9.那些在今日欧美追随公共生活运动的人，很少有人不会迟早问自己，社会民主主义在或远或近的将来是否注定会胜利。许多不同情社会主义学说、没有兴趣支持它们的人仍然倾向于对这个问题作出肯定的回答。这是一种知识训练的结果，这种训练使我们时代大多数受过教育的人把人类历史看作一个持续的过程，其目标是实现那种现在通常被称作“进步”的观念。至于那些集体主义者和无政府主义者，盲目相信他们事业命定的、不可避免的和多少迫近的胜利，这已是一个常见的规律，这也是他们巨大的力量源泉，如同对上帝之国即将到来、以及对来世的信仰帮助了早期基督教徒一样帮助了他们。而且，原始基督教徒无畏地面对牺牲，他们对神启的信仰非常坚定。同样，当今天的激进分子偶尔被迫遭受烦恼、困难和迫害时，他们也会乐于承受它们，这些折磨还糅合着那种预感到为许多人相信的胜利近在咫尺的快乐。早期的许多更狂热的社会主义者认为，集体主义的胜利将在19世纪末或20初到来。

由于所有这些原因，如果我们断定，即使集体主义者或无政府主义者在许多国家会偶然胜利并掌握政权，实施他们的事业仍然是不可能，这一点没有人会觉得奇怪；因为集体主义和无政府主义的基本前提绝不能被付诸实践，正如在基督教正式取得胜利后，早期基督教徒的理想不能被付诸实践一样。但是仍然可以看到，社会民主主义的胜利有什么样的可能性。假定起码可以尝试把集体主义理论付诸实践，并持续几年。即使它没有改变指导人类社会组织的恒久法则，它也会给实施这一试验的几代人加上沉重的负担，而这些法则会不可避免地始终维护自己，并最终取得胜利。这几代人在革命和不可避免的对革命的反抗之间被反复折磨，他们最多是被迫返回更粗糙、更专制的政府类型，它比我们所知道的任何类型更甚。司法防卫必然会恶化，真正的道德和物质灾难必将出现。几个世纪后可能有人饶有兴趣、并可能颇感惊讶地研究这种灾难，把它当作社会病理学不可多得的有益事件；但是同时，它会把难以言表的痛苦加于那些亲眼目睹并深受其害的人身上。

但是，甚至当我们用这样的术语表述这一问题时，它也不是一个能够得到确定性回答的问题，因为可以举出许多论据赞成或反对社会革命在当代的胜利。在欧洲各国，预见必须依赖的因素依国家而不同，而且如果我们把预见扩展到英国殖民地和美国，这一问题会变得

更为复杂。

毫无疑问，建立集体主义的单纯尝试比推翻现存政府中最坚固者还要困难得多。在现有社会组织下，任何政府用来指导国家的两根缰绳都是官僚机构和常备军。如我们已经看到的（第八章，第6节），在所有较早的革命中，除了法国大革命外，骑马的人变化不休，但是缰绳从未被扯断——它们几乎总是正常地发挥作用。

但是如果一场剧烈的社会主义革命将要胜利，令人怀疑的是，现有的公共雇员和官员的主要部分是否还能发挥作用，并且最为可疑的是，胜利者是否能在他们的成员中找到人来取代现有官吏。政府的正常机构停止运转，无政府阶段将接踵而至，没有人能够预言结局是什么，除非这种结局是，甚至一种短暂持续的建立集体主义的努力都是不可能的。

现有的社会组织具有一种很强的抵抗力。它们有多强，迄今为止从来没有被检验过。无数个人和利益的命运联系于维持现有制度——银行家、商人、生产商、公司雇员、政府债券的持有人、储蓄银行的存款者、大小业主。当社会平等的观念还是一个模糊和遥远的问题时，在这个行列中有许多人同情它，但是一旦这些人看到这些原则的实行近在咫尺，对他们个人利益的威胁迫在眉睫时，他们一定会有不同的感受。

在邮政、电报、运输部门中敌视国家的雇员工会的发展，可能造成这些机构可靠性减少，但是我们必须指出，政府可能在特定的时候发现自己完全可以控制它们，而且使之成为政府行动非常有效的傀儡。政府也能够动用成百上千万放置于公共金库中的钱财，还不要说银行能现成提供的数百万或者能够被发行的无数不兑现纸币。最后，国家可以支配警察力量和常备军。最近，有人建议把军队改组成所谓的“武装国民”，它在和平的时候由地方招募，具有非常短的训练服役期，如此等等。但是只要军队没有被这种对民主精神的妥协所解散——换句话说，如果它是健全的，并且被坚决地投入使用——它可以成功地对付任何武装叛乱的企图。军队将被减少到相对小的数量这一事实不会改变这种情况。

另一方面，必须考虑到，社会民主主义持续的宣传是在所有社会阶层中进行的，甚至包括在最倾向于捍卫现有制度的集团中进行。这种宣传极少能充分和彻底地说服上了年纪和有社会地位的人；但是它的确使许多人怀疑自己地位的正当性，这些人本该把与这种新的革命潮流作战当成事关利益和责任；而且在危险的时候，社会主义的宣传可能引起受命制止它的一大部分力量动摇。当这种踌躇与议会加给所

有国家机构的缓慢解体作用相结合时，它可能导致严重的失败。官僚机器已经习惯了不断更迭的部长们变换着的政策，如何能指望它在危险中保持坚定或提供是非分明的和忠诚的服务呢？如何能指望经常变为投票积极分子的地方官和警官们会这样呢？人们对实际上被他们的职位所迫使、而不是忠于或真诚地投身于任何原则或任何人的人们能有什么信心呢？这些人今天被迫与昨天命令他们的人作战——他不得不当心避免与今天的主人有所牵连，以免成为明日主人的主要敌人。这是一种训练走钢丝艺人的方法，这样的人在行政生涯的例行工作中可以干得很好。但是他们既不拥有盲目服从的习惯，也不具有勇气无畏地采取主动或承担重大的职责。在那些习惯于妥协和权宜的人中很少有坚定的头脑和心灵，但是在革命到来的特别时刻，这样的素质在政府高官中是最为重要的。我们肯定会发现我们的官僚们缺乏它。

比其它任何东西使得作出预言更加困难的是这一事实，即革命爆发的时刻——而在我们看来，它绝非一定会来——既不是由那些在各国中正在或即将掌权的人，甚至也不是被社会民主主义的领导决定。它将由无法预见的事件决定——或者被政府方面不自觉的错误，或者被深深地动摇社会并将其抛入大骚乱中的事件——但是没有人能够故意挑起这些事件，也没有人能够防止它。例如，挑起社会主义革命的事件，可能是与外国交战中的异常灾难、一场严重的工农业危机或是一些欧洲政权的财政破产。但是不能肯定，驱使革命党派行动的情况是它最可想像的。我们不能表明，是否当时这一党派的力量处于其最佳状态而对手的力量则充分解体。然而，发起革命的有利时刻被拖延的时间越长，对革命者越不利。当没有什么具体的东西可以让大众看到，被兴奋所鼓励的理想可能实现时，在他们中长时间保持任何形式的兴奋都是困难的。在法国和其它一些国家，武装的社会冲突的习惯和传统被保留了下来，并且仍然很强大。但是如果还要经过一段较长的时间，它们就会被削弱，就会完全缺少具有必要经验和声誉的领导人来指挥革命的进程。

10.无论如何，假定我们可以认为能避免暴力运动。假定我们可以承认，甚至所谓的“革命派”在激进分子行列中成功地保有优势，以至于它现在或在将来的几代人中能阻止武装革命。甚至如此，社会民主主义仍将是现代社会一个激烈的瓦解动因，而且如果没有压制这种新学说，现行秩序将一直处于不稳定状态，并且不得不在很大程度上通过纯粹的武力来维持。现在，武力日渐强大以阻止暴力性灾难的爆发，但是它不能恢复稳定秩序必需的社会机体的道德统一性。如我们已经看到的（第七章，第10节），蛮力完全靠自己的力量，不能压制甚至限制思想和情感的潮流，除非它被不加踌躇、毫无顾虑地运用，除非它被冷酷地运用，不会为牺牲者的人数所动摇。除了人们不愿意

这样使用武力这一事实，在我们这个时代、按照我们现有的方式和道德，也不可能这样做，除非它至少会被革命者方面类似的暴行所激发。如果欧洲文明对各种社会主义学派被迫长期和连续保持守势，这一事实将迫使它走向衰落，而不论我们的文明试图妥协、让步还是达成协议，或采纳绝对的强迫和抵制政策，这种衰落都会到来。为了维持这种强制政策，它将不得不放弃其大多数理想主义，限制思想自由和采取新的政府形式，这种新形式代表了在保卫正义和司法防卫方面真正的退步。

人们提出了许多补救措施，当然这些措施中的许多不会被拒斥。它们可能提高病人的抵抗力，但是即使他们中最好的人也不会根除致病原因。如果改善国民经济体系，如果降低税务，如果司法更平等和有效，如果所有可以被废除的权力滥用都被废除了，这些对社会一定大有好处。但是社会民主主义渴望绝对正义、绝对平等，而这些从不能被达到。因此，由于这样的利益，社会民主主义将来也绝不会解除武装。它不会仅仅因为资产阶级社会承认它的一些罪恶，并开始忏悔，就原谅资产阶级社会。不像基督徒们的上帝，真正的社会主义者，就涉及现代经济秩序而言，希望原罪者死去。他不想让它革去前非，继续生存。

有另外一种类型的补救方法，政治家和少数几个现代的君主对其寄予厚望。这种方法在于运用国家控制来治愈或减少许多不义或苦难，这些苦难都是从经济个人主义和由财产所有者、生产商和大企业的领导参与的无情竞争中产生的——这两者都引起了不幸和挣工资的无产阶级对明天的不确定性。我们已经表达了对这一点的意见（参见上文第六章，第3—4节）。我们认为这不是一个社会问题，而是许多社会问题，国家控制的原则，或换句话说，即官僚机构和其它有组织的指挥集团的控制原则，要在一个接一个的事例中被正当化或被拒绝。的确，在一些情况下，诸如调节工作时间和妇女、儿童从事的工作类型，适当使用的国家控制可能受到欢迎。也不可否认，涉及到慈善、公共救助和互相援助，我们今天的社会组织尚不充分。我们没有介于国家和大的市政当局之间的中间组织，而在欧洲市政当局是国家的一个工具。这样的单位太大了。在其中，个人消失并被遗忘了。另一方面，在市政当局和现代家庭中间也没有中间机构。家庭关系已经被减少到最为简单、可能的最低程度。现在，甚至兄弟姐妹都经常感觉不到对彼此负责。

在旧日的欧洲，存在这种中间组织，其它一些文明仍然存在这种组织。例如，在印度，在每一个市镇或村庄，同一种姓的成员、或同一种姓中同一次属的成员，彼此帮助。在伊斯兰国家，同一部落成员

之间的互相帮助是一个习惯。在中国，家族是一个比欧洲广泛得多的事物。同一祖先的后人直到第三代通常还住在一起，意识到共同的利益。在日本，同一村庄或一个城市中同一地区中的居民，认为帮助遭遇不幸的邻居理所当然。例如，如果他的房子被烧毁了，邻居们会共同出资为他另建一处。在古代、中世纪和下迄一个世纪前，企业及贸易与手工业行会在意大利恰恰发挥着这样的职能。这种机构在其成员中征收一定布施，但是它们也承认成员有一定权利。它们的主要优势在于保持突遭不幸的个人或家庭不被抛在一边，推进绝望境地。毫无疑问，应该在这一点上做点事情，而且如果政府放松控制，以至于自然的团结可能自发而生，这可能也同样好。主要是要有人口和经济利益上的长期稳定。

在西欧特别是在大城市，可以指望给予援助的家庭要归结为父亲、母亲和未成年孩子。如果由于一些意外，挣钱养家的一家之长碰巧几个月之久没有收入，他一定面临着贫困和绝望。现在，在欧洲被称作“个人主义”的东西——每一个人为他自己、上帝为所有人这一原则和事实——实际上已经发生在我们时代，这部分上因为财富的频繁变化打破或损伤了家庭、邻里和专业行会的纽带，部分上因为新工业中心特别是城市的增长导致人口大规模移动。大城市在很大程度上是由流动人口居住。一个家庭很少十年连续住在同一所房子中，一个人很少认识他隔壁的邻居。在这种情况下，发生了贫困的最痛苦情形。一个人或家庭尽管居住在一大群人中，却真正地在挨饿。

但是人们通常期望政府的远不止对穷困者的救济。许多人希望政府影响财富的直接分配。它们希望国家通过税收从富人那里剥夺剩余，把它分给穷人。这个主意甚至在保守派中也获得了相当的同情。这就是打动我们中人数众多的一类事情，他们通常被称作“社会主义倾向者”或“粉红色”分子——这一大部分人不参加任何集体主义或无政府主义党派，但是创造了同情的环境，可以让这样的党派在其中发展和成功。现在这样的建议是真正危险的。任何对其广泛的应用，例如严厉打击资本、或试图指定在特定土地上种植的谷物种类，都会杀死产金蛋的鹅。它将引起财富生产上严重的衰退和社会各等级更多的痛苦和不满。这样一种制度将不会带给我们集体主义。社会不平等不会消失，激进分子仍然要求一些基本的东西。但是所谓资产阶级社会整个的经济将会被严重打乱，它的职能将彻底瓦解。马克思的追随者赞同暂时实行这一制度，这是非常自然和符合逻辑的。它将是这样的制度之一，它们被最好地策划，从而将社会减少到人们渴望集体主义试验的程度。但是看来奇怪的是，不接受集体主义理论的人们希望通过使每个人经济状况更差的政策，来与集体主义理论战斗或压制它们，而这样的政策会迫使每个人把集体主义看作是一种改善。

还有一些其它措施为许多人赞同，认为它们是对社会主义者适当的让步。在这些措施中，我们能提出“工作权”，换句话说，即政府方面为所有没有工作的人开工资的义务；还有打破大的土地所有权，这等于强行通过法律引进小规模农业，甚至在自然条件不适宜它存在的地方；另外还有最高八小时工作制，它不是通过工人和雇主的互相同意，而是通过法令确立的；还有最低工资等级，这也是通过法律确立起来的；此外还有单一的和沉重的累进制所得税。任何适度地懂一点经济法则的人一眼就可以看出来，应用这些规定将在几年内破坏私人资本。同时，必须承认，没有几个欧洲国家的政府在特定方向上走得如此远，以至于它几乎不能拒绝社会主义者或准社会主义者的这些要求、以及同类的其它建议，而不严重歪曲逻辑和公平。如果将要以保证地主种植小麦的公平价格这一似是而非的理由提升面包价格，又怎么能拒绝工人们获得其劳动的最低工资呢？

基督教社会主义特别是天主教社会主义，被许多人认为是一种有效的工具，可以很好地用来压制无神论的、唯物主义的和革命的社会主义。人们已经按照这些基督教的方向作出了好心的努力，还正在这么做，而且它们并非全无效果。然而，我们不应该对这种侧翼反攻具有无限的信心。的确，如我们所见，基督教和社会主义都利用了对正义和所有人类共有理想的渴望——这些人仍然被迫活在一个具有许多不平等的世界上，而他们也要对此负责。但是基督教和社会主义都依赖于渴望正义之外的其它情感，而这些情感在两种学说中是绝不相同的。它们的志向和宣传方法本质上也不同，它们的成长和繁荣所要求的智识背景也完全不同。基督教的基础是信仰超自然物、信仰上帝，他看到了穷人和悲哀者的泪水，在今生安慰他们，在来生报答他们。社会主义源自18世纪的理性哲学。它根基于唯物主义的学说，这种学说指出，所有的幸福依赖于对现世本能和情感的满足。基督教和社会主义因而是两株本性完全不同的植物，他们可能为了土地中的肥料彼此竞争，但是它们不能彼此嫁接。因而，希望基督教的嫩芽嫁接于社会主义的树干会改变果实，消除它的苦味和有害的特点，并使之甜蜜和有益健康，这是没有用的。基督教社会主义不是别的什么，也不能是别的什么东西，只不过就是把新的名字用到老的事物上，换句话说，即基督教的慈善。基督教的慈善无疑可以为欧洲社会提供很多服务；但是它不能完全毁掉无神论的和革命的社会主义，除非这个世界又一次彻底步入基督教精神，如同中世纪那些缺少监护的岁月所发生的那样。

11.在欧洲现行的条件下，能够在根源上打击罪恶、切断这颗已经长成的树木繁茂所需的生命液、并使得它枯萎的补救措施，完全是另外一种秩序。社会民主主义比起其它任何东西更是我们时代的精神

疾病。的确，它发现了一个吉利的道德环境。它发现了一片为仇恨、野心和贪婪所准备的土壤。长期的革命阶段，以及与这一阶段紧密联系的财富变化，必然产生这些低劣的情感。这个世界对议会民主制的失望尤其有利于它。议会制始于倡导在世界上实行公正和平等的统治，但是可悲地没有信守诺言。然而产生这种新学说的思想体系，毕竟不过是另一个体系的逻辑结果，在这后一个体系中，旧日的纯粹民主发现了对它的灵感。

对政府可能从大多数人中产生的信仰；对大多数人不会被玷污的信仰；以及相信一旦这些人从每一种未根基于普遍民意的政权的原则、从每一种贵族的、君主的和宗教的迷信中得以解放，他们就会开辟一种政治制度，它最好地服务于普遍利益和正义的利益——这些都是已经并正在与基督教信仰作战的观念和情感的主要内容；它们是与教会达成妥协的最主要障碍。同种类型的思想和情感曾经产生了议会民主制，而且，如我们所见，现在正阻碍着对议会制根本补救措施的应用。最后，同样的思想和情感，正在无情地携带着我们走向社会主义，最终走向无政府主义。

在这条路上不能停顿。一旦经验表明，孕育在普选中的纯粹政治平等没有产生事实上的政治平等，并且维护了特定阶级和一定社会影响力的政治优势，自然与符合逻辑的结果是，有人就会设计出一种制度，它将毁灭所有私人财富的差异、安排趋向所有人统治的社会，并因此需要人民在平等的基础上选举。而在某种更成熟的经验使这种情况——即甚至用这种方式，人们也不能得到一个真正源于大多数人意志的政府，更不要说绝对正义了——清晰起来或仅仅使它看似有理之后，我们就会拥有这样一种学说，它赞同终止所有社会组织并因此赞同无政府状态；一种曾徒劳地寻求把自身具体化的形而上学概念最后的涵义就是如此。

现在，民主学说已经无可否认地为文明提供了服务。它体现于英格兰创立的代议制中，促进了司法防卫的重大改善，这是通过一种在欧洲许多地方建立起来的自由讨论的制度获得的。但是既然我们已经认识到了它最后的逻辑涵义，而且人们正在试图实现奠基它的原则，直到最后的结果被实现，那么可以看到，这种同样的学说正瓦解着它所在的国家，驱使它们衰落。

一个社会企图实现在开始时促进它伟大的原则、学说和方法的逻辑结果，并在这种努力中不断衰落，这不是第一个例子。在罗马帝国的早期，强大的官僚组织是进步的巨大源泉，帝国因此能够同化世界很大的部分。后来，过度的官僚化成为罗马帝国衰落的主要因素之一。狂热、盲目和对《古兰经》独断的信仰是伊斯兰文明快速扩张的

最重要因素。随着时光流逝，它们成为伊斯兰世界僵化和衰退的主要原因。

民主制也不会出现其它情况，因为民主学说尽管貌似科学，实际上却全然是先验的。它的前提在最轻微的程度上也不能被事实证明是正当的。绝对的平等在人类社会中绝不存在。政权从来没有将来也绝不会建立在大多数人的明确首肯上。它过去总是并且将来也总是通过有组织的少数人来实施，他们具有在大众身上施加他们霸权的方式，尽管这些方式随着时代而变化。只是社会的明智组织和一系列真正无前例的适宜的历史环境，使得我们时代统治阶级的优势对人们而言负担较少，也使得它较少滥用权力。

勒南写道，罗马帝国只有在一种条件下可能制止基督教的扩张——如果它同意积极地教授自然科学。科学知识显示了我们世界上发生的事物是依靠不变的法则，它是惟一能发展一种实在意识的东西，可以从人类精神中成功地消除神迹和超自然物的持续干涉。[585]但是这时自然科学刚刚达到其胚胎阶段，结果基督教胜利了。在我们生活的世界上，只有现实的政治科学成功地消除了现在社会研究中盛行的形而上学的和乐观的方法——换句话说，只有发现和展示在所有人类社会中展现的伟大恒久法则，它们的发现可以成功地使人们看到实现民主理想的不可能性——社会主义才能被制止。在这种条件下，也只有在这种条件下，知识阶层才能逃脱社会民主主义的影响，形成对其胜利的一道不可逾越的屏障。

迄今为止社会科学的研究者，特别是经济学家，已经从显示它们明显谬误的角度，检查了社会主义的这种或那种基本条件。这还不够。这就像显示了一个或另一个神迹是假的，但是没有破坏对神迹可能性的信仰。必须以完整的科学体系对付完整的形而上学体系。一个著名科学家写道："在高等教育中，必须针对马克思主义的谬误建立科学的经济学和社会学理论，这样年轻的头脑就不会被不真实的幻觉所俘获，而这种幻觉是被当成科学的最新成果拿到他们面前的。"[586]多么明智、合理的话语！但是它们只是表达了一种值得称赞的愿望。它们没有指出具有迅速和确定效果的补救措施。对经济学的研究是一件极好的事情，但是它自身尚不足以清除吸引公众头脑的不真实的幻觉。经济科学洞彻地调查了指导财富生产和分配的法则。然而，它还没有把这些法则与其它在人类社会政治组织中发挥作用的法则联系起来。经济学家自己不关心这些信仰、这些集体主义的幻觉，但是有时它们在特定社会中成为普遍的信仰，并且构成了世界历史中很大的部分——如同有人很好地表述的那样，人不能光靠面包活着。至于社会学，我们倾向于认为，至少在它的大部分学说中，它迄

今还没有把自己展示为一门成熟的科学，产生确定无疑的结果。在19世纪后半期，民主—社会主义的形而上学不得不仅仅与把自己称为实证的、但实际上也是形而上学的体系竞争，这些体系甚至在各国的实际生活中都得不到多少支持，也较不容易得到实际应用。在几个不同的形而上学体系之间，很自然的是，最好地迎合最迫切、最普遍情感的体系会取得优势。

因此，为政治科学设定的这项任务是艰苦的，而且，它作为任务揭示出的真理一般不会受欢迎，因为它们会打击许多人的情感，与许多人的兴趣相反，这就使得这项工作更加艰辛了。这样，极为可能的是，尽管我们时代具有自由辩论的传统，对这些新的科学结果的传播立刻就会遇到阻碍，而这些阻碍已经阻止了其它知识领域的进步。新的学说也不大可能获得我们政府或我们的统治阶级的支持，而它们本该支持这些学说。人的兴趣，不管本性如何，都是喜欢宣传，而不是公正地讨论。它们只支持服务于特殊的和直接的目的、为人辩护或者维护特定政府或党派的理论。它们用不着那种只有获得社会的普遍兴趣、并在相对遥远的将来才能产生实际结果的理论。如果科学最终胜利，它的胜利总是由于诚实学者的良知。在所有需要考虑的事项之上寻求和解释真理，是他们的责任之所在。

第十二章 统治阶级的理论

1.在所有达到一定的发展和文明程度的人类社会中，政治控制在该术语最广泛的意义上（行政的、军事的、宗教的、经济的和道德的领导权），总是由特殊的阶级、或被有组织的少数人行使，这一学说比那些甚至支持它的人通常所假定的更古老。

当然，基本假定所依据的事实，是如此明显和平凡，以至于它们从不能完全逃脱普通人的观察，特别是那些没有特别的理论偏见的人的观察。那些时间上距离我们遥远的政治作家，已经或模糊或清楚地感受到了这个假定。例如，马基雅弗利宣称："在任何城市，不论以何种方式组织，从没有在数量上超过四、五十的人居于领导地位。"但是忽略这样不经意的讨论，人们可以说，这些学说的基本纲要是在一百多年前一点才在圣西门的著作中被明确和清晰地探索。这是一位其深度和独创性迄今为止还没有被充分承认和欣赏的作家。

圣西门检查了中世纪的道德和政治状况，并把它们与19世纪开始时的状况相比，他得出结论说，军事和神学成分在前者盛行，因此教士和军事领导人居于政治金字塔的顶端。他认为，在这后来的阶段，社会生活根本的主要功能是科学的和工业性的，因此政治领导权应该传给那些能够推进科学和指导经济生产的人。在这一点上，他不仅仅含蓄地断定了一个统治阶级的内在必要性。他还明确地宣称，该阶级不得不拥有对特定时代和特定文明的社会领导权最必要的前提和能力。[587]

从圣西门引伸出的是他的学生奥古斯都·孔德。[588]孔德的《实证政治体系，或社会学的论文》（Système de politique positive, ou Traité de sociologie）发表于19世纪中叶（1853）。该书发展了孔德过去的老师的一些基本观点，并加以修改。它坚持说，对社会的控制在将来属于一种科学的贵族阶层，孔德称之为科学的教士阶层，并宣布这种政府形式是人类理智在19世纪已经达到的"实证"阶段的一个必然结果，与盛行于古典时代的神学阶段和盛行于中世纪的形而上学阶段完全不同。大约20年后（1872），泰纳在其《古代政体》（Ancien régime）中，对伟大的法国大革命的起源作了一个高超的解释，他坚持说，这是用一个新的统治阶级取代旧的统治阶级，后者已经失去了独创的领导能力，不能成功地获得新时代所需的才能。在孔德之前，马克思和恩格斯已经形成了一种理论，指出在过去国家总是代表拥有经济生产工具的阶级，在他们生活的资产阶级社会也是如

此。根据马克思—恩格斯的理论，社会的进化过程将不可避免地导致集体主义、并创立一种政治和经济管理制度，其中全民成为生产工具的主人，他们将不会为了少数人的利益而被剥削。

在圣西门的著作发表后已经有60多年过去了，最初的小溪已经扩展成几条极为不同的河流。第十二章统治阶级的理论上个世纪结尾、以及本世纪开始时，许多国家的学者宣传这种政治世界的新立场。他们经常殊途同归，并且彼此之间及对他们的思想先驱不太熟悉。如果说这种独立性在这些学者观察中偶然增加了一点自发性和独创性的话，那么在其它情况下，它也导致这一学说进入昏暗的小径，或者用不相关的东西或非常容易驳斥的错误把它搞乱。要书写统治阶级的这种新学说的历史时，分别记录每个学者的优点并不困难，他们给这个正在兴起的学说贡献了时好时坏、时而不可用的材料；要决定哪些材料严格讲是新的，哪些是二手的也不难。由于时间关系，指出1881年出版了贡普洛维奇的《种族斗争》这一点就足够了。[589]这部书承认在每个政治组织中存在两个统治阶级，一个掌握政府和军事控制权，另一个控制商业和金融。贡普洛维奇以这两个阶级的不同族源解释了它们之间、以及它们对被统治阶级控制上的不同。在1883年，我们出版了《政府的理论》（Teorica dei governi）[590]一书。在这里我们研究了民主制度的内在运作方式，显示出甚至在民主制中，对有组织的少数人的需要也会持续存在，而且尽管情况看似相反，并且尽管有全部奠定统治的合法原则，这种少数人仍然保持着对国家的实际和有效的控制。在接下来的年代中出现了本书的第一版《政治科学原理》，以及阿蒙、诺维科夫、兰西、帕雷托和米切尔斯等人的著作。[591]

今天，也许可以说，在欧洲更发达的国家中，统治阶级必然存在的观点已经较为明确地进入了每一个思考、谈论和表述历史和政治现象的人头脑中。这是由于上述作家的影响。它很可能是由于我们关于世界的集体性经验的自动丰富，通过这种机制，一代人的思想，当它没有被僵化成对祖先教导的盲目崇拜时，要比前几代的思想至少更深刻一点。

无论如何，人们现在已经普遍把一个或另一个国家的受挫、或者威胁它们的灾难的原因，更多归咎于统治阶级的无能和行为不当，而不是归咎给大众的无知或掌权者的邪恶。因此，当这些国家获得成功时，合乎逻辑的推理应该把这种成功归因于同一阶级得到了启蒙。与上述态度并行的是对乐观的人性概念的缓慢侵蚀。如我们所见，这种乐观态度是18世纪的产物，它在几乎整个19世纪在欧洲思想中占据了优势地位。人们通常相信，一旦消灭法律上的不平等，所有社会阶级的道德和知识水平一定会得到提高，它们会变得同样有能力管理公共

事务。它明显地是惟一一种能为通常被理解为民主的制度提供道德和知识基础的观点。换句话说，这种民主制度即由数量上占大多数的公民统治国家。

2.由于这一相当重要的背景，人们可能合情合理地对以下情况感到奇怪，即这种学说对政治制度的发展及官方和非官方科学的从事者已有的实际影响、以及它正在施加的实际影响都很微弱。甚至那些承认存在一个统治阶级的人（不承认它有时会等同于否定明显的事实）也经常没有看出，这一事实仿佛是不可避免的。他们没有从中得出必然的结论，因此没有把这一理论作为指导性的线索利用。某些作用经常使社会获得繁荣和权力、有时又在无政府和毁灭状态中吞噬它们，当我们寻找那些培育和产生这些作用的原因时，这种线索必须要引导我们。因为成功而赞许统治阶级，或因为失败而责备它经常是没有益处的，除非我们仔细检查它内在的机制，这样做可以解释这个阶级何以强大或软弱。而且在这一点上我们已经看见这种新学说没有在实践中产生更多果实的一个原因。

因此，我们必须认真地进行更为深入的研究。为了更容易地记住它们，假定我们可以把它们分成两组：与这一学说本身的实质和结构不同的外在原因；以及由于该学说自身的缺陷和不足造成的内部原因。

在外部原因中，首先和最重要的是这一事实，即迄今为止，在欧洲发挥职能的所有制度都基于其它学说，其中一些与我们此处讨论的学说不同，也就是与它无关，而另一些则与它相对立。代议制政府现在盛行于欧洲文明的各个地方。它们中的一些是模仿孟德斯鸠制定的原则，而孟德斯鸠看到了在三权分立的国家权威中政治自由的实质及其保证。数量更多的政府是按照卢梭的原则，即只有代表数量上占多数的公民意志的政权才是合法的，而选举权被看作是一种内在的权利，没有人能够被合理地和适当地拒绝享有这种权利。

现在，民主政体可能比其它制度具有更大的自身防卫能力。这是因为，如果它天生的对手们希望在一定程度上避免民主制的结局，那就不得不显示出它们接受这一制度。所有那些通过财富、教育、智力或诡计，具有领导一个人类共同体的能力、并具有机会这么做的人——也就是统治阶级中所有的小派系——在普选权一旦被确立后，就不得不服从它，并且一旦条件需要，就会哄骗和愚弄它。它们只有参与控制国家，以获得一种地位，可以最好地捍卫其特殊的派系利益。这样，民主制的天生对手被迫公开效忠它，这一事实阻止了他们公然宣布，自己信奉那些明确否定一般所理解的民主制的可能性的理论。同样的事实也妨碍了结成某些感情和利益的联盟，如果一种学说要成

为活跃的力量，可以改变制度——如果它要渗入人们的心智，从而利用他们渐渐地改变社会的趋势——这种联盟就是必要的。米切尔斯已经恰当地强调了这一点，即在实行代议制的国家中，保守党被迫效忠民主学说。[592]

其次，政治和宗教中的一种新概念无法在实践上发挥巨大的效能，除非在公众意识中先于它的概念已经耗尽了其所有的扩张能力，或者更好地说，已经执行了算得上是它生来要从事的历史使命，而这种使命也解释了它或快或慢的成功。现代的民主概念几乎不超过一个半世纪。它像野火一样扩散，首先在法国，然后席卷整个西欧，新的统治阶级立刻利用它来剥夺贵族和教士的特权，并在很大程度上取代他们。但是尽管它进展很快，民主学说在19世纪末一定还没有完成其历史任务，而且直到非常晚近的时候，还没有开始影响东欧国家。

一百零几年前，圣西门认为民主学说已经完成了其历史使命，在一封给路易十八的公开信中，他建议国王“最好不要担心自称自许的大众主权的教条，它仅仅是一个律师和形而上学家们建立来反对神权教条的稻草人，不过是被另一种抽象观念所激发的抽象观念”，并且，“这两种教条仅仅是一场已经被解决的冲突的遗留物。”[593]但是在这一点上，很明显，圣西门作出了一个糟糕的猜测。他忘了或者从未意识到，历史如何令人恼怒地缓慢运动，至少比起人类短促的生活来讲是如此。有人可能会进一步解释说，圣西门认为法学家和形而上学家的统治是一个过渡阶段的特征，它存在于教士和武士支配的时代与科学家和商人支配的时代之间。他也相信，法学家和形而上学家已经获得了良好的装备，可以摧毁古代世界，但在构建现代世界方面显得无能为力。

圣西门认为，甚至在他的时代之前，神权已经死掉并被埋葬。事实上，在查理十世和波利尼亚克[594]时期、在1830年它仍然试图在法国维持统治，这时圣西门已经死了；在德国和俄国，它激烈对抗时代潮流直到20世纪。同时，大众主权的形而上学直到普选制被确立后才获得了坚实的阵地。普选制在法国比在欧洲其它地方建立得都早，而这也是1848年以后的事。迄今为止，在所有已经或早或迟地采纳了普选制的国家，受教育的、富有的阶级在这种制度的保护下，维持了他们的统治，尽管他们的影响多少被小资产阶级的和无产阶级中特定集团的利益代表的影响所调和。这种类型的民主制与圣西门赞同、并希望路易十八运用他的权威开创的政府形式没有多大不同，圣西门的这种政府是由商人、科学家、学者和艺术家统治。如果由于民主制度，在统治阶级的各种成分中可以维持一定的平衡，如果我们表面的民主制不会致命地被逻辑这一它最可怕的敌人、被下层阶级和他们领导人

的欲望所削弱，如果它不试图通过把政治平等与经济和文化平等联系起来以实现真正的民主，这种制度也许还能持续一段时间。

3.关于统治阶级必然存在这一学说迄今取得了稍许的胜利，关于这种胜利主要的内在原因，我们已经简要地讨论过。

一种学说就是一条线索，通过它那些正在研究一组给定事实的人，可以指导自己进入这些事实最初显现出的迷宫；而且这种学说在实践中变得越有用，它越能帮助和简化对这些事实的理解和分析。政治理论的问题，如许多其它问题一样，其表面经常如本质一样令人满意。过去对各种政府形式的分类——例如亚里士多德把政府分成君主制、贵族制和民主制，以及孟德斯鸠把政府分为专制的、君主的和共和的——非常充分地满足了这个目的。追随这位斯塔利亚人[595]及那位《论法的精神》的作者[596]，任何人都可以通过决定他自己的国家或邻国或遥远国家的政府属于什么范畴，为自己找到政治理论的方向。一旦这一点得到解决，他就可以坚信自己能够继续前进，指出这种或那种政府形式的价值、缺陷和危险，并通过应用他所追随的大师、或其弟子的教诲，来回复任何可能的反驳。

另一方面，仅仅断定在所有政府形式中，真正的和实际的权力属于进行统治的少数人，是摒弃原有的指导原则却不提出新的原则，这是要建立一种一般的真理，但这种真理却不能带我们立刻进入政治事件的核心，不论它们是过去的还是现在的，它自己也无法解释，为何有的政治组织强大，另一些则虚弱，它也不能提出防止其衰落或解决缺陷的途径和方式。当我们不知道统治阶级形成和被组织起来的各种方式时，把社会繁荣的功劳、或其政治老化的所有责任都归于统治阶级，这样帮助甚微。正是在这种类型的多样化中，必须寻找和发现这些组织强大和虚弱的秘密。

因此，对统治阶级必然存在的全面和一般性的展示，不得不以一种分析性的研究补充。我们必须耐心地找出各种统治阶级拥有的恒久属性、以及那些多变的属性，后者与它们的集中和分散的细微原因联系在一起，而当代人几乎总是没有注意到这些原因。毕竟，这个问题要使用在自然科学中经常使用的程序。在自然科学中，没有一种已成为人类知识永恒遗产的信息是通过快乐的直觉获取的，这些信息有的已经被肯定，有的被修改，但是所有的都被连续的实验和经验所阐述和发展。如果有人反对说，在涉及社会现象的情况中进行实验是困难的，并且实际上不可能，我们可以回答说，历史、统计学和经济学现在已经积累了大量实验材料，足够让我们开始研究。

迄今为止的历史学家，追随着在大众中流行的观点，特别强调国

家首脑以及那些处于政治金字塔最顶端人们的成就，而且偶尔也强调了金字塔下层人士和群众的优点，后者通过劳动和鲜血（这是经常的），给首脑们提供了完成实际工作所需要的物质条件。如果这种对统治阶级重要性新的领悟要站稳阵脚，我们就要在承认金字塔顶部和底部的人们的重要性的同时，必须显示出，如果不是中间社会阶层的影响，这两者都不能取得重要和永久的成功，因为一个政治组织所属的政治类型、以及它的行动效果，主要依赖于中间阶级构成和发挥职能的方式。一旦获得了这一证据，变得明显的是，国家首脑们只有采取主动，及时改革统治阶级，才能保持持久的统治，而下层阶级的首要价值总是在于他们天生的能力，可以从自身中产生能够明智地统治他们的新成分。

第十三章 政治组织的类型

1.留意一下人类社会建构自身及行使职能的各种方法，就会发现也许是最合适的方式，来说明统治阶级在任何社会组织中具有的重要性。这里所说的人类社会，是指已经达到了一定发展水平，在世界历史上占有一席之地的社会。可以说，我们在这样的社会和类型中发现了一种解剖学上的区别，这些区别能够被归类（group）到这些社会和类型下，并与其统治阶级不同的构成和行使职能的方式相符合。

大约80年前，斯宾塞进行了有些类似我们将要做的研究，其后，他的学派继续这么做。为了试图发现他们称之为“社会学”的新科学，他们仿效孔德，认为把所有政治组织分成两种基本类型，军事的和工业的，是非常有利的。我们在上文指出了这样分类的不足（第三章，第11—12节），并且我们也看到，由于它对事实的分析片面而不充分，它包含的真理的萌芽在经过除菌处理后被丢失了。

支配了斯宾塞学派研究者的见解，以及用来搭建他们试图发现的新科学的素材，毫无疑问极大地助长了特定分类的空洞，并且实际上大体使得斯宾塞及其追随者所有的必然结论都得不到什么结果。他们有这样一个工作假设，即社会组织最简单、最原始的类型，还有野蛮人和半野蛮人的小部落，出现了各种政治组织类型的萌芽；而在达到一定文明程度、并已经组成了相当规模的政治单元的民族中，就能够发现这些政治组织。因此，斯宾塞学派主要从深入接触原始民族的旅行者的叙述中，获得他们的事实。

如果忽视其它可能对这一方法提出的反对意见，在我们看来明显的是，如同植物和动物中发生的那样，由于一个简单细胞总是类似另一个，原始类型必然彼此相似，而随着这些组织的发展和复杂化，它们的区别也必然成比例地加大。一个野蛮人小群落，诸如现在仍然在澳大利亚内陆流浪的部落，将根据它谋生手段的多寡和与它接触之民族的不同性格而变得和平还是好战；但是在这一群落中的政治组织形式将由最强壮、最有智慧或最精明的男性、以及通常而言最好的猎手或战士单纯的优势地位决定——当然，一些老年人的经验相当尊重。但是看来阶级分化不可能出现在这种类型的原始社会组织中。这种分化只能基于财产占有上的永久差异。

原始阶段之后的时代，部落开始依靠游牧甚至是原始农业生存。这样的部落包括各种小屋、甚至城市和几个村庄。职能上出现了一定

的专业化，也出现了社会等级的一定秩序。即使如此，我们在还未度过其第一阶段的各种组织中遇到的政治类型，在所有种族和所有区域都呈现出显著的一致性。不论这样的部落是游牧的还是半游牧的，或者已经有了固定居所，它们将总是拥有一个头领，他是最高法官、军队领袖和教士（当这个部落具有特殊的保护神时）。但是在所有重要的问题中，这个首领必须咨询元老组成的委员会，没有这些人的同意，他不能作出任何决定。涉及到更重要问题时，他与元老作出的决定还要被全体部落成员大会所批准——换句话说，被所有不是奴隶和第十三章政治组织的类型局外人的成年人批准，部落已经给予这些局外人保护，但是还不能通过吸收这些人或采用其它法律手段，把他们当作成员看待。

这就是我们在荷马史诗中发现的组织[597]。塔西佗在他时代日尔曼人中遇到了几乎同样的组织，[598]而且我们在亚洲的阿拉伯部落和北非的阿拉伯—柏柏尔人中发现了同样的事，尽管在后者那里，由于盛行伊斯兰教，部落首领几乎失去了所有宗教身份。在这种社会条件下，也不可能出现其它形式的组织。尽管首领通常属于部落中最富有和最有影响力的家族，他也不可能强迫人们服从，除非他与其他有影响力的成员达成协议，而这些人的影响力或者由于财富和支持者众多，或者由于特有的睿智。而且，当大量自由民聚集在代表大会时，通常并不积极讨论。他们把自己限制在鼓掌同意元老的提议，或嘟囔着表示反对。领导们通常慎重地首先彼此同意，并且他们一贯善于驾驭民众，有时还分配角色以事先排演。[599]

在这些处于早期发展水平的政治组织中，通常开始形成了一种初级的阶级分化，它基于对经济和政治地位的继承。高级首领的职位经常是世袭的；但是，如同今天在阿拉伯—柏柏尔人中发生的情况，如果万一发现儿子在智慧、才能和性格方面无法担任最高职位，除非他被大量亲戚和手下所支持，并具有大量私人财富，否则他就不大容易继承父亲。元老遇到的情况也如此。他们总被认为具有祖先的荣誉，但是仅此一点不足以使他们留在其政治岗位上。在某些部落，并没有真正的酋长，因为嫉妒的元老不能容忍这样一个酋长。但是在元老中，几乎总有一个人设法获得实际的领导权。这看起来是今日昔兰尼加[600]阿拉伯—柏柏尔人部落的情形。两个有影响力的家族起初互相敌对。就这样产生了cofs，也就是党派，党派纷争经常让阿拉伯—柏柏尔人部落陷入混乱。荷马也描述了请愿者（suitor）之一、尤皮图斯的儿子安提诺斯[601]立志通过杀死尤利西斯的儿子忒勒玛克斯[602]成为伊萨基[603]的国王。当然，后来当部落充分发展为某种国家，具有数千居民，它的政治组织就趋向变化；，变化一般朝着社会各阶级具有更大区分的方向发展。元老获得了巨大的影响力，并且试图强化

和系统化他们对大众的控制。凯撒时代的高卢人比起塔西佗时代的日尔曼人在经济和政治上都更先进。凯撒提起他们的政治组织时说："高卢人中相当普遍的是，那些在人数和荣誉上都有价值的人是两个阶级〔德鲁伊人和骑士〕。普通人实质上是奴隶。他们不能自行其是，也不能加入任何委员会。"[604]查理曼时代的萨克逊人肯定比塔西佗时代的日尔曼人在社会方面更加进步。在他们中两个阶级彼此明确区分，一个是贵族即edeling，另一个是普通自由人即Frilings。

2.但是一定会有一个也许我们从来都不知道的时刻到来，这时一个部落足以吸引和臣服足够的邻近部落，发展成为一个民族国家，创造出一种文明，并建立起具有一定规模的政治组织，它足够紧密，能结合与调控数量惊人的个人努力和活力，指导它们为了共同的、不论是战争还是和平这样的公共目的而工作。这意味着它一定已经能够组织规模相当大和纪律相当严明的军队，并让他们参见战斗。它还可能建造给人深刻印象的建筑物，并且更可能的是，通过复杂和认真规划的灌溉系统，提高土地的生产力。

大自然也不可能在这种进程中飞跃式前进。第一批伟大国家的兴起一定经过了长时期逐步的苦心经营，其间作为部落首府的原始村镇开始变为城市。农业进步一定能够允许数量相对多的人在一个相对小的领域密集居住，并使得政治组织比上面提到的类型更有活力、更加成熟。在这一准备阶段，一定的艺术和贸易可能已经发展到相当水平，而且最初的资本积累也以储存粮食或战争与和平的工具这种形式发生。在这一早期时代，书写尽管还不完善，但一定已经开始记录对过去的记忆，并促成一代人的观念和经验向随后的几代人传播。

历史记载中大致确定的伟大帝国的首次创立，是萨尔贡一世的帝国。他被称为元老，是大约公元前3，000年卡尔迪亚地方阿卡德王国[605]的国王。有可能在一个世纪以前或更早，拉加什和苏美尔人的国王也作出了类似的努力。萨尔贡的帝国从波斯湾扩张到地中海和西奈半岛。如果它真是最古老的大型政治组织，它就标志着人类文明史中具有决定意义的一步。然而，萨尔贡的帝国看来持续了不到一个世纪，在第三代纳拉姆—辛死后，分裂成众多互相敌对的王国。但是这个早期的征服者树立的榜样为后世所模仿，其他伟大的帝国将要兴起于仍然遥远的时代，这起初发生在下美索不达米亚，然后是上美索不达米亚。巴比伦正好位于幼发拉底河和底格里斯河流域下游到上游的过渡地区。在16个世纪中，也就是从汉莫拉比到尼布甲尼撒二世[606]之间的漫长时光，巴比伦帝国极可能代表了到那时为止全世界人口、财富和文化最集中的情况。

也许在萨尔贡一世之前，埃及第一代王朝的建立者美尼斯[607]已

经把遍布上埃及和下埃及的各个小国家统一成一个单一的国家。由此产生了一个帝国，以及足以与美索不达米亚诸帝国相抗衡、并持续同样长久的文明中心，它也有多次衰落的间歇。

我们对美索不达米亚和埃及这两个非常古老的帝国所知的些许知识，显示出在社会金字塔顶端有一位国王。他具有神圣的特性，以人民的名义向民族之神提供祭祀。这一神祇具有帝国监护人的职责。在埃及的底比斯，他的名字是阿蒙，在巴比伦是马杜克，在尼尼微是阿舒尔（参见上文第三章，第3节）。大量官员以国王的名义行使所有民事和军事权力，他们通常是从属于创建帝国的种族的贵族中选出来的。臣属民族经常保持他们世袭的地方领导，并保留一定自治。有时他们完全被征服民族吸纳，与其融合。在这种情况下，地方官员由国王直接任免，或者说通过朝廷任免。已经可以确定，在埃及民族的漫长历史中，这两种制度多次彼此替代，这要由帝国处于更强大更集权，还是更虚弱更离心的阶段而定。统治阶级通常由将军和教士组成，而在埃及和卡尔迪亚，教士是他们时代所有知识的储藏库。只有他们了解法律，社会把法律的运用移交给他们。在另外一些情况中，高级教士设法取代世俗政权，行使皇权。这样在上埃及，在公元前9世纪，阿蒙的高级教士们行使了我们今天所说的“世俗权力”。

至于招收民事和军事官员的制度，可以肯定的是，方法多有不同，特别是在古埃及3，000多年的历史中更是如此。如前所述（第二章，第6、8节）有一些阶段掌握象形文字是通往高级职务的关键，不论在民事方面还是在军事方面，都是这样，也有一些普通人获得高官的例子[608]。但是通常，即使在埃及没有真正封闭的社会等级制度，这里的社会层次也有极大稳定性，一个人的身份主要由其父亲而定，而不是由其工作确定。在巴比伦，奴隶数量众多，并且几乎所有的埃及文件和纪念碑都见证了上层阶级在今生和来世的豪华，而剧烈和频繁的手工劳动则由下等人来做。

希腊作家无意间详细描写了波斯帝国通行的社会和政治状况，后者是基督教兴起之前近东的最后一个大型政府。希腊人经常与之接触。看来出身在政治等级的构成中非常重要。希罗多德描写道，冒牌的史默迪斯[609]通过让人们相信他是居鲁士的儿子而当上国王。在他被谋杀后，七个波斯贵族轮流在位。据色诺芬记述，当小居鲁士死于库那克萨[610]后，希腊雇佣军拥立亚里乌斯，他是一位反对居鲁士战争的波斯军队司令官。亚里乌斯拒绝了，理由是他还不够高贵，波斯贵族们不会接受他作为皇帝。希腊人流传这样的事实，波斯帝国实际上是由各民族在波斯霸权下自愿结合在一起的联合体，这些民族具有不同的、都比较古老的文明。有些民族，诸如亚美尼亚人、西利西亚

人和推罗人保持了自治及民族主权。另一些，诸如吕底亚人和巴比伦人，由苏萨的波斯朝廷上的大贵族中选出来的总督们统治。对于他们，朝廷保持了紧密监视。几乎所有的臣属民族每年都根据其财富给苏萨的王朝进贡，并应要求提供辅助部队。在被征服诸省的中部，一些山民保持了野蛮的实际独立状态。这就是卡都钦人[611]的情形，他们大约类似于今日的库尔德人。[612]

在中世纪，穆斯林国家是按照近东国家模式创建起来的。毫无疑问，它从拜占廷帝国那里学来了其行政和政治体制的部分细节，但是在更大程度上，它继承了萨桑王朝的新波斯帝国的先例和传统。[613]波斯的影响特别是在阿拔斯诸哈里发时，变得举足轻重。首相“维齐尔”的称呼就起源于波斯。然而，尽管宗教的严格粘合是穆斯林国家支配性阶级主要的力量，尽管在一定阶段它发展了高度的文化，它还是具有一种内在的弱点，不可避免地会导致巨大的政治组织或快或慢地解体，早期几代伊斯兰教徒过度的猛烈扩张创造了这种大型政治组织。在穆斯林世界中，几乎所有社会和政治关系都被宗教准则，即《古兰经》所规定。从长远看来，这制约了伊斯兰国家的发展。但是，忽略这一点会发现，穆斯林国家迅速分裂最重要的原因之一，是允许各个不同省的总督们征募军队，并直接征收付给他们的税收。这种权力的集中使得他们很容易在军队中创造个人信徒，以至于可以宣布独立，或至少在事实上独立，尽管还要给哈里发一点名义上的尊敬。伊斯兰文明在高峰时期产生的最伟大的智者阿维罗伊[614]就注意到了这种缺陷。[615]

中国在不久前也是按照近东国家的方式进行政治组织，但是在漫长的历史进程中，她使得这种类型达到了在其它地方达不到的完善水平。这部分上是由于中国文明是建立在非宗教的、实证的道德基础上，也由于中国各民族在多少个世纪共同的历史中获得了极大的文化统一性，最后还由于其招募官员的民主制度，这些官员通过竞争性的考试得到任命和提升。尽管有这些好处，中国的国家实力从未与其幅员成比例，并且一旦它与现代欧洲国家接触，该国的劣势立刻就显现出来了。日本为了保持其独立和古代民族精神，被迫迅速改组其政治、行政和军事组织，遵守欧洲文明提供的模式。

近东帝国的组织类型总是被证明劣于现代欧洲文明国家的组织。它也低于古罗马的组织，并且在许多方面，甚至劣于古典阶段小型希腊国家的组织。然而，随着老的象形文字和楔形文字被破解，古代近东帝国的变迁兴亡正在被逐渐揭示出来。忘记了人类正是通过它们才开始积聚使得知识和经济进步成为可能所需要的经验与财富，这是不公平的。在底格里斯、幼发拉底和尼罗河两岸，一群群曾经统治松散

部落的元老第一次聚合起来，组成了真正的统治阶级，它们有机会设想和发展这样的观念，即数百万人可能有一些共同的重大利益。在这些阶级中，一种选择过程首次得以运作，由此某些个人能免于物质对生活的担忧。这些蒙受特别恩典的幸运儿被自己的组织所庇护，免于遭受某些人的贪婪和暴力，而这些人在每一个时代和每一个社会都急于为自己获得最好的地位。这些幸运者能够把时间用来观察别人和自己生活的世界，阐明家族和社会团体最初的伦理。我们在4，000年前的汉莫拉比法典中就发现了其雏型，它已经规定了如果要使社会持续下去，个人必须遵守的许多规则。古埃及《死者书》从某种程度上看比汉莫拉比法典更古老，它的一些文本要回到溯第十一王朝，最晚的也在第十八王朝（大约公元前1400年以前）。这部箴言的汇集被放在坟墓中，也许是作为一种神圣的标志，也许是让死者在来生能获得一些指导。这些文本第一次形成了许多道德箴言和一些兄弟关爱的规则，例如："授饥者以食，""授渴者以水，""不要以工资欺骗工人，""躲避虚妄，""莫作伪证"等；这种兄弟关爱后来成为所有主要的普世宗教的基础。最后，在这些帝国，通过公共管理的困难技艺，开始了第一批审判。这种技艺，归根到底使一个大型社会以最小的束缚，确保了每一种为了个人优势而自发的行为，对整个团体也是有用的。

3.如果说欧洲文明能够创造一种与近东帝国大为不同的政治组织的话，这一事实我们主要是从希腊和罗马留下的知识遗产中知道的。现代欧美的主要国家与雅典、或斯巴达、或共和国阶段的罗马等国家当然有很多不同，但是如果不是古典时代政治思想家的著作，他们的观点得自于他们那个时候的政治制度，现代国家，以及那些欧洲人的海外殖民地就不会采用与亚洲诸帝国如此不同的政治制度。

希腊文明的许多因素是从亚洲诸帝国和埃及那里借来的。第一次渗透一定发生在史前时代，当时一种以克里特岛为中心的前希腊文明繁荣发展，然后又烟消云散，只留下模糊的记忆。但是这种文明发展了农业科学的初级形式，并使得其它物质条件有所进步。一旦这些东西变成了一个国家的风俗，它们可能会退化，但是看来不会完全消失，即使发明或采用它们的民族或文明被毁灭了。来自埃及和近东帝国的其它渗透发生在真正的希腊文化正在觉醒时，也就是公元前9世纪初。此时，腓尼基人是希腊、埃及和近东之间主要媒介。这次，移植到希腊土壤中的新种子结成了比起原来的植株有些不同的、并在许多方面更好的果实，特别是在艺术、科学和政治组织方面。

我们在希腊文明的第二次曙光中发现的荷马时代的王国，与半原始类型的社会组织并没有什么很大不同，在刚刚向伟大的现代政治结

构迈进的所有民族中，都会出现这种形式的社会组织。荷马式的国王在许多方面类似阿拉伯或日尔曼部落的酋长。他的权威主要是道德方面的，并具有宗教意味。他依靠显要人士的委员会的帮助进行统治，在发生严重危机时，还要召集武士或部落中的自由人开会。然而，在一段不可能超过三个世纪的时间中，这种没什么不同寻常特点的政治组织，被转化成了古典时代高度独创性的希腊城邦。

至于这种发展的原因，首先应该归结为希腊的地理环境阻止了大帝国的形成，而这样的大帝国曾出现在宽阔、平坦的底格里斯河、幼发拉底河、尼罗河，以及黄河流域。希腊半岛的地形如此断裂，以至于每个地区、每个城镇（以及环绕它的地方），都与相邻地区被相当险峻的自然障碍所隔离。因此，希腊部落获得了相对稳定的住所，且土地私有制到荷马时代已成惯例。这两个条件促进了农业的发展，使广大人口能够靠一小块土地生存下来。一个希腊城邦通常与它最近的邻居相隔一整天距离。其疆域很少超过一千平方英里。由于这一阶段的农业发展，这个数量的土地可以养活三万到四万人，当然包括奴隶和外国人。村庄或原始市镇非常容易成为一个人烟稠密的城市。阿提卡[616]具有大约两千平方英里的疆域。在其极盛时期，人口可能超过了20万。叙拉古和斯巴达也比一般的希腊城邦有更大的领土和更多的人口。这样，雅典、叙拉古和斯巴达就成为了古代希腊世界最大和最强壮的城邦。[617]

古希腊宗族的强大组织也导致希腊的政治发展与近东帝国不同。每个家族都认为自己是从同一个祖先传下来的，一开始也都保留了一定的政治和宗教自治性，这样城邦就成了各宗族的联盟。但是除了这些因素，一定还有其它一些知识和道德秩序的因素，由于时间久远和文件罕见，我们无法作准确的鉴别或分析。我们被迫用非常一般和不完善的术语，把这些因素界定为希腊人以及后来的意大利人特有天才的产物。

无论如何，早期希腊王位最终开始动摇了，而且在荷马之后一个世纪，它已在希腊人那里被废止。赫西俄德[618]提起国王来远没有荷马那么尊敬。这位被称作“农民诗人”的人指控国王们贩卖正义，直率地把他们描述为才华的毁灭者，并热情地推荐说，自己的弟弟皮西乌斯与他们没有牵连。国王或者失踪，或者在贵族委员会中失去了其重要性。这些城邦开始被氏族集团，或宗族，或最古老、最有影响力的家族集团的首领们所统治，这些家族拥有最好的土地，并让奴隶和一群无用之人和从其它国家来的避难者耕种；只要能找到一个有影响的公民提供保护，每个城市都接受这种外国人。因此，支配性的政治机关，是古代的“元老院”或元老委员会，主要家族在其中都各有利益代

表。所有公民参与的古老的大会可能继续在元老委员会之外发挥作用。但是，由于财富不断集中、以及主要家族能够控制的委托人数目很大，这一委员会就至少在一段时间中，保持了它在君主时代享有的统治地位。

在大概相应于公元前7世纪的一个阶段，农业和初期商业的进步，一定为许多长期留居的外国人后裔提供了创造独立经济地位的方式。他们开始希望获得公民地位，这是分享政府职能和逃避元老们麻烦监视的惟一途径。这一运动一定被穷人和日渐式微的老公民家族支持，他们也有意反对富有者和更杰出的家族构成的寡头制度。

这些原因主要具有经济特点。还有其它原因，比如军备和军事技术的变化发生于这一阶段，一定有助于希腊城邦的民主化。在荷马时代，战车已开始使用，可以说，当时战车决定了战斗的结局。只有非常富有的人才付得起战车的费用。从那时开始，战车开始被普通骑兵所取代，后来又被重步兵、也就是重装备的步兵所取代。重步兵构成了古典时代希腊军队的核心。一个重步兵的装备尽管相对昂贵，但是一个中等收入的人能够买得起。在早于梭伦宪法的德拉古[619]宪法中，提供武器的所有人参与公共官职似乎是一项长期认可的权利。

接着发生了一段内部冲突，其间失败的派系不得不迁徙。在这个时代的诗作中，可以发现这一阶段的痕迹，特别是在迈加拉的提奥格尼斯[620]那里。它经常被受欢迎的领导人的独裁所打断，这些领导人被称作“暴君”。这种冲突一般说来结束于梭伦在公元前6世纪早期在雅典实现的那种妥协，它使希腊城邦在古典时代得以延续，这一时代在世界政治史上必定具有极大的重要性。

这些妥协的基础有两点：首先，一定数量原有的外国居民和被解放的奴隶后代进入公民行列。然而，在宪法改革之后发生的事件中，没有应用这一原则。从总体上看，新来的定居者仍被阻隔于公民身份之外，以至于甚至在民主的雅典，一个公民和一个非雅典血统的妇女所生的孩子也不能被承认为公民。[621]其次，主权建立于全体公民大会的基础上，这一点是得到明确承认的。据此，公民大会逐渐吸收了宗族原来的几乎所有特权，贵族家庭的首脑过去就在与自己血统相同的人民身上运用这些特权。元老委员会相应地失去了威望，并且通常被转化成了元老院，它经常直接来自公民大会，而大会则有权决定其成员身份。

古典时代从未听说过立法、行政和司法权力的截然区分，至少从理论上说，这是现代宪政的突出特征之一。司法和行政职能的完全分离，对这一概念我们极为熟悉，甚至在罗马帝国阶段，也没有被引

入。[622]罗马执政官可能行使了现在被称作立法权的职能。但是在古典希腊，现在相应于最主要的主权、也就是立法权的职能，几乎完全委托给公民大会，而我们称作的行政和司法职能，几乎都委托给了这样的团体和个人，它们或被所有公民选举，或者通过抽签从所有公民或特定的公民阶层中选出。亚里士多德列举了许多官职，它们被认为对希腊盟邦的适当职能必不可少的。它们使得成千上万的公民繁忙不休，而在任者大多数是通过抽签选出来的。

几乎所有希腊城邦的国体，都有官职的临时性任期这一特点，通常每年至少更换一次任职者。同样普遍的是行使特定公共职能的应该不止一个人这一规则。构想这项习俗是为了规定，一个人的权力应该总是被另一个或更多其他人的同等权力制约和限制。这就是罗马设立双执政官的意图。这一原则被如此负责地应用，以至于在希腊的许多城邦，陆军或海军司令职务被委托给许多文官或武官，他们轮流行使职能。希腊国家政治和行政组织的另一个特点是几乎完全缺乏现在称作拿薪水的官员。有意思的是，许多被认为很重要的司法和行政特权通常被保留在公民大会中。大会几乎总是保留着宣战、讲和以及应用重罚的权利。这种重罚包括死刑或驱逐，在这种情况中，至少允许向公民大会提出上诉。

希腊没有常备军。按照亚里士多德的记录[623]，所有男性青年雅典公民（雅典公民的儿子）长到18岁后，都要进行一年军事训练，然后担任两年的海岸和阿提卡其它战略要地的警卫。因此，实际上雅典具有现在称作“三年兵役制”的制度。然而，没有永久性的军官团体。人民仅仅是每年选出五个40岁以上的荣誉公民，他们负责年轻雅典人部队的食物，监督物资供应，每一个男青年每天获得四个奥伯尔（obol）[624]作为生活费。在体操馆还有两个教练，他们教授兵器知识并指挥军事训练。当时没有标准的纪律规定和军事惩罚规则。至少在和平时，从军的男青年们要服从与其他公民一样的管辖权。雅典历史上没有迹象会引导人们假设，这种男青年团体与我们现在称作警察职能的任务有关，这种任务就是支持政府和维护公共秩序。

4.从希罗多德开始，所有古典时代的希腊著作者都认识到政府有三种存在形式，即君主制、贵族制和民主制。希罗多德通过三个杀死假冒的史默迪斯的波斯贵族之口争论这三种制度的优劣。[625]这种轶事很少能当作信史，但是它至少证明了早在公元前5世纪中叶，几乎在亚里士多德开始写作之前一个世纪，希腊人（不是波斯人）对这三种范畴非常熟悉，并运用他们批判的天才讨论每种政府形式的优劣。古典希腊时代的思想家应该强调过在政府可能的形式中君主制度的重要性，这是容易理解的。对荷马时代君主制的记忆在他们的文学传统

中非常显著。有一些晚近暴政的例子，这特别是在希腊殖民地，如大希腊（Magna Graecia）[626]和西西里尤其普遍。古老的家长式君主制自身在伊庇鲁斯遥远的[627]角落中幸存下来。斯巴达也继续顽固保留着这种制度的痕迹。最后，希腊人频繁与野蛮民族接触，后者几乎总是由国王统治。

但是古典时代的希腊国家几乎总是在贵族制和民主制之间波动。它们在希腊城邦中是两种处于永久冲突的恒久倾向。实际上，亚里士多德在其不朽的《政治学》一书中用相当篇幅分析这种不可避免的交替。[628]

希腊人关于贵族政治的概念与罗马人极为不同，指出这一点非常重要，后一个概念反过来歪曲了贵族政治这一术语的现代用法。对于古典时代的希腊人，贵族制的概念不是与世袭权力的观念紧密联系在一起的，通过世袭制度，公共官职一代代落在同样的家族中。贵族制仅仅意味着，官职被专门地或有限地给予那些由于财富或非凡的美德从其他公民的群体中凸现出来的人，不论他们是否具有同样杰出的祖先。亚里士多德明确地把“优生主义（eugenism）”与贵族制区分开来，这样做是非常正确的，这种优生主义意味着政府由那些长盛不衰的诸家族成员、或完全由这样一些显赫家族的成员们掌管。[629]并且实际上，它发生得相当频繁，以至于一些显赫家族的成员会领导人民反对贵族政党，这些政党由大多数新近富有的人构成。伯利克里时就是这样。

但是在贵族制和民主制的冲突方面，当财富的作用胜过公民人数时，希腊国家就实行贵族制；而当人数胜过财富时，就实行民主制。在这种贵族制下，公共官职或至少更为重要的公职，在它们还没有被法律限制给拥有一定财产资格的公民时，是不付薪水的。只有不需要为谋生而日复一日地劳作的人能够获得它们。参加公民大会没有酬金，因此，穷人们不参加这样的会议，而富人及其仆役则积极参与。在民主制下，公共职位是有报酬的，参加大会给予了人们一种筹码，能够被兑换成现金。

在贵族政体下，公共官职几乎总是选举性的，因为在选举阶段，富有者结成多少有点隐秘的会社〔“hetairies”：法语，希腊秘密政治团体〕，并通过手下的活动，能够很容易地把选票集中于自己的候选人，在票数上超过穷人，穷人们则没有这些资源可以利用。在民主制政体下，公共官职经常通过抽签在公民中分配。这种制度甚至被古希腊的思想家认作是荒谬的；但是毕竟它是惟一的这样一种制度，通过它能够消除名誉的影响力、个人联系和受资助的选举活动。

如我们已经看到的，由于穷人总是比富人人数多，贵族制政府就严重依赖于追随者，富人通过给一定数量的穷人提供赞助来维持这批人，那些政治生活的追随者也通过给予大多数不太富有的公民慷慨的施舍来笼络他们。亚里士多德明确指出伯利克里不如西门富有，后者是米亚泰德家族[630]的儿子、贵族党的领袖。伯利克里无法与西门在开支上竞争。因此他从国库中拿钱给许多过去不付薪的职位付钱，以此来收买穷人。[631]这种提供适当补助的制度，甚至在现在的民主制国家中也不少见。政治家们都很了解通过挥霍公共财富以抵销私人财富的诡计。

希腊国家中贵族制的弊端通常在于它夸张这一制度——也就是说，把贵族制转变成寡头政治，其中一个封闭的小集团妒嫉地把所有非集团成员排除出公共官职，不论他们的财富和个人美德如何。其它常受指责之处在于它垄断公共官职以保护和增加统治集团和他们的亲戚、随从的私人财富。这种做法特别通过确保让属于统治国家的派别、或忠于它的人作出民事和刑事案件的判决而得到维持。

反过来说，当穷人有自尊心，大多数穷人成功地摆脱了富人追随者的地位时，对民主制的滥用就容易发展起来。重要的公共职位将被给予那些抽中签的人，而不考虑他们从事这些职位的能力和才智。由于所有公共职能都是付薪的，国库很快背负了满足大量开支的过重负担，不得不向富人和小康人家征收重税。这等于是对私人财富的变相掠夺，公共经济也被相应地颠覆。亚里士多德估算道，在伯利克里时代的雅典，大约两万公民获得政府补助。这实质上意味着整个公民阶层被转化成了国家的领年金者。[632]这在一定时间内是可能的，部分上因为雅典从劳里恩的银矿中获得了收入，但主要还是由于如亚里士多德指出的，盗用了希腊盟邦给予雅典的用于实施对波斯战争的捐款。这种盗用绝不是引起希腊人之间战争的最小因素，这一长期可耻的战争很快就爆发了，被称作伯罗奔尼撒战争。在更严重的情况下，某些民众政治煽动家会消灭富人、或放逐他们，没收他们的财产，并在党徒或支持他的外国雇佣军中瓜分战利品。这意味着宪法的正常职能被终止了，将会出现被一个党派支持的某个领导人的独裁。这叫做“暴政”，所有希腊著作家都把它描述为所有政府形式中最坏的一种。[633]

几乎不用说，希腊国家的正常运作需要高度的经济繁荣，以及在大多数公民中高度的智慧和道德的统一。这种事情可不容易获得。实际上，这种类型的政治组织有效运转了不足两个世纪，也就是说，从公元前5世纪初开始到4世纪结束，这一阶段正是希腊文明极大发展的时候。由于没有常规的官僚队伍，没有执法的永久性警察队伍，大多

数公民必须拥有强烈的合法意识和高度的公共精神，这可以让他们为了公利牺牲私利。因此，这些美德在希腊教育的所有途径中被灌输和夸奖。这在很大程度上揭示了柏拉图和亚里士多德对年轻人教育的重视，而教育已经在古希腊被看作国家的职能之一。同样不可缺少的是在公民和奴隶之间维持一定数量的比例。如果公民人数太少，奴隶容易反叛，如斯巴达奴隶们经常做的那样。另一方面，如果公民人口太多，那么他们中大量的人会变成乞丐，对维护制度丧失兴趣。柏拉图在《理想国》中注意到了这些问题，提议废除私人财产，并相应地废除家庭，至少统治阶级应该如此。亚里士多德具有更大的实践洞察力，他建议建立起小的财产所有制，正是因为他注意到，当少数极为富有的公民面对大群穷人，这些穷人能支配武器和投票权，但是没有兴趣捍卫现存事务秩序时，各种叛乱都很容易发生。[634]

正是凭借其有机的国体特点，希腊国家注定只能维持少量国务，它的领土从来不能超过一个中等城镇的范围。如果古希腊人使用一个词“城邦”既指国家，又指城市，那是因为他们几乎想像不出一个这样的国家，它按照希腊方式组织，但是比一个城市及为其提供生活物资的邻近区域更大。的确，当亚历山大大帝征服波斯帝国时，希腊文明扩展到有着更大疆域的国家中，诸如叙利亚、埃及和马其顿。但是这些都是大型的军事君主国，它们的组织与柏拉图和亚里士多德讨论的政治类型没有关系。而且，在这些君主国中，希腊因素只是被限制在一小批统治阶级中。

希腊本土从来没有一个大国，这是由于希腊的城邦不能成为这样一个国家。它的组织基础是公民大会。为了经常参加这种大会，人们不得不住在城市里，或在紧邻它的郊区。这种大会本身也不能太大。否则出席的大多数人听不到讲话人在说什么。这就是柏拉图在《理想国》中把公民人数限制在五千的原因。如亚里士多德所观察到的，在为理想国体所设计的一个计划中，米利都的希波达莫斯[635]建议应该有一万公民，但是在这一万人中，只有三分之一装备了武器，具有参与公共事务的资格。在同样的章节，亚里士多德说起了由卡尔西登[636]的斐里阿斯提出的另一种理想国体，这项计划建议在所有公民中均分土地。（亚里士多德）这位斯塔利亚人带着很强的判断力强调，建立这样一种制度，特别是保持它随后的运转很困难。亚里士多德本人并未规定公民数量。他说，人数应该是一个人声音所及那么多，但还不是大嗓门者的声音。而且他补充说，所有公民都应该能够互相认识，从而可以判断彼此担任公共官职的能力，如公民人数太多，这将是不可能的。[637]在雅典全盛时期，她可能有超过三万公民，但这是一个例外。叙拉古具有的公民人数不止于此，但是在叙拉古，希腊城邦的正常组织在公元前4世纪就不能再运转了。在亚里士多德时代，

斯巴达已经减少到只有两或三千公民[638]，并且亚里士多德认为只能够武装不超过一千战士。这一估计可能太低了。亚里士多德承认，在更早的阶段，斯巴达可能有大约一万名公民。当然，武士的数量总是少于公民的数量。至于雅典，贝洛赫（Beloch）认为在公元前431年伯罗奔尼撒战争爆发，也是这个城邦极盛的时候，公民数量一定超过了45，000人，包括去开疆拓土的公民（居住在其它城市的雅典殖民者）。[639]

为了补偿不能形成一个大型国家，同时又要保持希腊城邦组织结构完好无损，古希腊人试图应用称霸原则（principle of hegemony），也就是一个大城邦对其它小一些的城邦享有霸权（supremacy）。这种补偿很快显示出其笨拙和不充分。如在伊哥斯波塔米战役[640]之后雅典发生的情形，以及斯巴达在留克特拉战役[641]之后的情况，当具有支配地位的首都衰落时，臣属城邦就宣布了独立。殖民地提高了宗主城邦的权力，但是很轻微，因为它们自己也是城市，因此许多国家在自己身上，与产生它们的城市仅仅保留了宗教或仅仅是同情的纽带。

许多基本概念后来成为了现代欧洲样式的主要国家的宪法基础，而人们可以合理地质疑，它们何以能够在这样小的政治组织中得到设计和体现。说实话，政治自由的概念对于古代东方和埃及的各民族并非完全陌生。但是对于他们，它仅仅意味着一个民族不能臣属于另一个不同的种族、宗教和文明，而且那些统治一个国家的人应该是本国人，而不是外国人。这些概念从来没有在这样的意义上被解释过，即一种国家的统治体制，仅仅由于它是专制的和独裁的，就能被认为处于奴役状态。《旧约》表明了希伯莱人的看法，当他们臣属于亚玛力人或腓力斯人[642]时，或他们被尼布甲尼撒迁往巴比伦时，自己就被奴役了，但是当他们具有一个民族国王时，他们则没有被奴役，尽管撒母耳[643]给以色列的长者们描述了他们国王残暴和专横的统治。

只有在古希腊，人类第一次认为，服从大多数公民同意的法律、服从大多数公民在确定时间给予确定权力的行政官的人们在政治上才是自由的。只有在希腊，权力第一次不是从上往下传递，不是从居于政治等级制顶端的人们传递到那些臣服者手中，而是从那些被行使权力的人中传递到行使权力的人手中。

换句话说，希腊文明第一次声称，与王权神授不同的是，各民族的人权是统治他们自己。希腊文明第一次不再把法律看作出自神意，或出自执行神意的人，而是把它当作对一个民族意志人本的和可变的解释。希腊国家对其公民行使的权威是巨大的。有时它甚至被用来规定家庭生活的细节。但是行使权威必须与大多数公民接受的规范相

符。

如我们所见，那些基本概念被尽可能改变得适应18和19世纪的欧洲国家，它们有效地帮助调整了欧洲的政治制度。只要有欧洲血统的人生活的地方，就可以感受到它们的影响。通过东方与欧洲和美国进行的知识接触，它们今天正在日本和中国，以及在其它亚洲文明的民族中扎下根来。

第十四章 政治组织的演化

1.意大利城邦的政治构成与希腊城邦的构成有很多地方是类似的。这可能是由于意大利和希腊民族种族上的相似性。通过希腊在西西里和大希腊的殖民地，意大利诸民族可能感受到了希腊文明的影响，这比罗马人征服这些殖民地在时间上早得多。

不论情况如何，我们在原始的意大利城市中，也发现了国王、知名人士组成的委员会、以及全民大会。在罗马历史中，记录了在伊特鲁里亚人[644]和拉丁人中存在着国王一职，此时，罗马仍然有国王，或刚刚把他们驱逐走，如波西纳[645]事件那样的情况。当维爱[646]在公元前395年被罗马人征服时，它似乎还有国王。后来，在公元前4世纪末以及3世纪早期，当真正的历史阶段开始，意大利人被迫承认罗马的霸权时，我们没有发现世袭王权的痕迹——它似乎在各个地方都消失了。我们发现的是贵族和平民之间的对立，这种对立非常活跃。罗马通常的政策是，在其它城市的争吵中支持贵族。她非常合理地推断她的霸权能够更安全地依靠这些成分，因为它们更倾向于保守和社会稳定。为了更好地达到这种目的，她相当自由地把公民身份授予那些联邦城市中的贵族。

在遥远的时代，罗马自己也有国王、元老院以及全体公民大会或称为人民公会；构建早期城市中结盟的各种贵族宗室的首领组成了罗马的元老院。然后世袭王权被废除了，如同希腊那样，并被执政官和其它行政官员所取代。这些职位是选举性的、暂时的、并几乎总是“多人共职的”，也就是同样的职能同时被赋予不同的人。在罗马，冲突同样很快出现在原有的贵族公民和新兴的平民公民之间；老的贵族公民是由古代氏族成员构成的，而平民公民主要是由其它地方前来的拓居者和自由奴隶的后代组成。一度，实质上的两个城市在一块城区土地上共存，各有一个同样的官员职位。接着，这两个城市几乎以一种非常类似我们已经提到的希腊类型的组织方式完全混合在一起。这种罗马国体被设计成一个城邦，就像希腊的一样。但是它通过一系列深刻的独创性细节与希腊有所区别。

首先，最容易产生实践结果的，是公民权的扩大，它的权利被如此细分，以至于除了充分公民权，还有部分公民权，一个居民由此能够享有某些公民的权利，并逐渐被吸收进公民中，如果这个居民要与罗马城本身的成员在法律面前平等，他就必须被吸收进公民中。civis optimi juris〔充分公民权〕包括jus commercii〔商业权利〕、jus

conubii〔婚姻权〕、jus suffragii〔选举权〕和jus honorum〔名誉权〕。第一项授予人们充分享有罗马公民的私人财产所有权。第二项允许与罗马公民结婚，不论男女。第三项给予了参加罗马人民公会的权利，第四项则是担任公共官职的权利。前两项权利很容易被给予。它们通常作为获得其它权利的准备条件。

这种策略允许罗马公民权如此扩张，使得许多住得离罗马很远的人都可以享有它，而且，即使获得了这种权利，他们也很少能够利用这种特权参加人民公会。简而言之，罗马发现了打破阻碍希腊城邦扩大的致命环节。通过把公民权给予那些远离罗马居住的人，她建立了一种可以说是深渊中的阶梯，在希腊这种深渊区分了公民和非公民身份。通过这种方式，罗马能够在公元前265年就把292，000名公民刻在其名单上。次年，第一次布匿战争爆发。尽管罗马在这场战争中遭受了损失，在第一次和第二次布匿战争间歇之际的公元前246年，它还拥有240，000名公民。因而，她可以征召许多军团，使其在汉尼拔入侵意大利所遭受的可怕折磨中挺了过来。[05]罗马继续按照同样的方式，逐渐吸收了大片领土，并“创建了世界都市”：

Urbem fecisti quod prius orbis erat.[647]

在公元5世纪这一目睹罗马帝国遭受死亡折磨的时代，一个罗马化的高卢本地诗人吟唱了上面这句诗。[06]

古罗马共和国国体的第二点独创性在于，比起希腊来，它成功地维持了更多贵族制的特点。罗马元老院最终没有成为古老宗族的家长代表大会。它的成员由一个监察官从那些已经居于高位的人之中选出。直到非常晚近的时候，百人团会议才以一种剥夺有产阶层在大会中支配地位的方式改革；同样迟缓的是特里布公会[648]被承认与百人团会议具有同等地位，在特里布公会中，人数决定性地占据了财产的上风。对百人团会议的民主改革，目的是使它们脱离有产阶级的控制，它是在公元前241到前218年之间进行的，换句话说，是在第一次布匿战争结束，第二次开始之际。由特里布公会选出的平民投票权和由百人团会议投票通过的法律之间的平等，据说是被公元前286年的《霍藤修斯法》[649]所建立的，但是权威对此仍有怀疑。就这一点，使得罗马宪法具有许多不确定性，也许是因为我们试图在它那里找到，我们在现代宪法中已经相当习惯的对各种国家机构职能的明确界定。[650]

但是无论人民公会是如何构成的，一项法律只有在行政官员提出它，元老院以其全部威望批准它后，才能被人民公会通过。至于选举性的官职，下迄共和国的最后时代，它们由于习俗而不是法律防止被

赋予真正的普通人。军事长官职位是渴望政治生涯的人往上爬的第一步。下迄诸次布匿战争时，作为实践，这种等级都只向古罗马骑士阶层成员开放。看来可以满有把握地说，没有几个在布匿战争期间获得军事领袖地位的百夫长能够满足成为骑士阶层的财产条件。[651]费雷罗合理地指出，在内战期间，除了盖约·马略的例子外，军队总是被大罗马家族成员所指挥；而盖约·马略就这件事而言，看来似乎有骑士阶层的血缘。[652]

另一种情况是：许多公民住得离罗马太远，以至于一项法律规定了在人民公会召集会议和其成员聚会要有一个间隔期（trinundinum），也就是16或17天（或如其他人断言的24天）的间隔。不论现代学者如何界定“trinundinum”这一术语，它都代表了一个阶段，它长得足够让元老院发现任何引起它注意的紧急事件。这有助于使职能多重化，扩张元老院的权威，它处的地位能够快得多地召开会议。按照这条路线，到共和国末期，元老院几乎专断了对财政和外交的控制权。

2.在格拉古兄弟时代之后——换句话说，在共和国的最后一个世纪——这种贵族组织被调整、或者更好地说是不能正常运转。变得明显的是，按照希腊类型组织的城邦，不能成为一种世界政治体，不论它如何被修补和扩张。人民公会代表了全体具有主权的人民在罗马论坛的合法集会。在公民权被给予意大利各民族时（公元前88年），这一定看来相当像一种法律虚拟[653]。当一大群公民，如果确定不是大多数的话，分布在整个地中海沿岸，而不止是意大利海岸时，这种权利就变成了一个大笑话。公元前28年，也就是亚克兴角战役[654]之后三年的人口普查，公民人数是4，164，000人。公元前8年的一次人口普查确定为4，233，000人。我们最后一次有些许了解的人口普查发生在公元48年，在克劳狄皇帝治下。它统计出了5，894，012名公民。17岁以下的男性和女性不被包括在统计之列。因此，公元前28年的数字，已经意味着人口有1，400到1，500万人，比意大利能承受的人口多得多，特别是当人们想到还不包括奴隶和外国人时。[655]

一旦任职者远离意大利一段时间，在偏远的省份供职，在那里被赋予几乎绝对的权力，那么公共官职的年度更换也不再可行。因为同样的原因，军队失去了它们作为每年征募的由公民组成的民兵这一特征。逐渐变得更像职业军人，这些军人与年复一年命令他们的将军比一般意义上的国家联系更紧密。因此，不可避免的是，原有的罗马公民权利机构会被转变成这样的政治组织，它被一个职业官僚阶层和常备军所掌握和统治。

这种转变发生在通常所说的帝国取代共和国时。人们对奥古斯都

及其同盟者开创这种新政体时的实际意图争论不休。但是有一件事是可以肯定的：他们没有试图用如我们今天所理解的专制王权或有限王权来取代旧制度。同样可以肯定的是，他们引进的新秩序，标志着把旧的城邦转变成新的政治组织的决定性步骤，这种新制度使得控制、统治和缓慢同化罗马成功征服的大量领土容易得多。

一旦政治组织得到转化，后来的组织保留了前面组织的大量特征，特别是紧挨着它的那个组织，这成了一条规律，也许还是恒久的规律。这个新的大厦多少是建立在旧制度的废墟上，并且至少在部分上，建立于由旧制度提供的材料上面。在奥古斯都改革的情形中，这个法则得到确证。改革没有一下子剥夺人民公会立法权。这些大会继续经常召开。在亚克兴角战役后，它们断断续续发挥了一个多世纪的作用。但是颁布法律的权力逐渐被元老院和皇帝接收了，并最后完全归属于他们。在奥古斯都治下，人民公会通过的法律仍然重要，且数量众多。在这位皇帝之后，它们不那么频繁了，然后逐渐被元老院决议案（senatus consultum）、最后被constitutiones imperiales〔帝国法令和制度〕所取代。已知被人民公会通过的最后一项法律是一个土地法（lex agraria），它在内尔瓦皇帝（统治期为公元96—98年）治下被颁布。[656]

至于那些与今日的行政和司法权相应的权力，被皇帝和元老院所分割。皇帝被看成是民事长官，他集许多权力于一身，但是把其它涉及罗马城、意大利和元老所在省份的权力留给了元老院。他第一次在帝国省份行使绝对王权。这些地方被认为是屈服于军事占领。皇帝通过一个官僚机构按照自己的方向进行统治，官僚机构的领导者有时从元老中选出，但是优先来自于普通骑士阶层。[657]

在旧制度的残余物和适应时代需要的新制度之间不可避免的接触和竞争，如同在这种接触和竞争中总是发生的情况那样，被元老院任命担任官员的人数量不断减少。最后，没有什么这样的人剩下来。在罗马，从朱略王朝[658]的第一任皇帝开始，大量过去由原有的荣誉行政官所做的工作由皇帝指定的新官员来做。逐渐地通常由骑士、甚至由皇帝的自由人组成的官僚阶层在整个帝国的影响越来越大。元老院自身也逐渐从上层官僚，从意大利后来则是整个罗马世界的大家族中征召。实际上，在第一批皇帝之后，元老院的权威被限制在皇帝们及其傀儡们可以随意划定的界限之中。[659]

在3世纪后半期，帝国面临严重的危机并设法度过去了。但此后，戴克里先和君士坦丁不费力气就压制了几乎所有罗马城过去的记忆和幸存物，或至少把它们减少到空有其名，而没有实际内容。只有两个概念被从废墟中抢救出来。一个是皇帝从人民之中获得其权威。

多亏了律师们，这个理论一直到查士丁尼时还维持着。这位皇帝时代的法理学家提出了著名的乌尔比安格言[660]：“Quod principi placuit legis habet vigorem（君主的快乐是法律）”，这个理论起初可能不具有这种广泛的解释；但是在坚持这种人民按照lex regia de imperio〔拉丁语：皇位任命法则〕把立法权委托给国王的理论时，律师们也对大众主权原则给予了敬意。

另一个概念是每个官员都有明确的权限范围，至少在理论上应该按照法律行使其权力。这一原则可能部分上由于罗马官僚阶层行使的管理更加系统化，并且因此比我们所知的近东帝国更有效。对此充分的证据是罗马使用非凡的方式，成功地传播了其语言、法律、生活方式和习俗，并使当时几乎所有的文明世界获得了统一的伦理规范。

3.古代文明衰落和罗马帝国在西方解体的首要原因，可能已构成了历史上最复杂和模糊的问题。尽管上个世纪的研究已经使它们开始得到澄清，但并非所有黑暗都被驱散。[661]在这一重大历史现象中，最模糊的一点还是它的开始。为什么优秀人才的供应减少了？为什么艺术和文学开始衰落？它们在公元3世纪已经被显示出来，当时异教理想被废弃，而新的基督教理想还没有在受教育阶级中传播开来。

当然，在低帝国时代罗马社会上有许多严重的罪恶。税收制度繁重而无理。它耗尽了财富资源，特别是这种负担落在中等阶级身上，换句话说，落在构成了城市和乡镇什长们[662]的外省资产阶级身上。什长机构由能够达到较高财产水平的人们组成。它行使着有点类似我们现在的市议员委员会的职能。但是它也要收取直接税收，有时一个城市不能完成它的定额，什长们不得不用他们的私人财产填补赤字。什长的职位起初被当作一种社会身份来追求。后来它变成了一种可怕的职务，每个人都试图躲开它。

中等阶级的衰落使得由大地产所有者构成的贵族阶层直接面对众多贫民，这些贵族要为较高地位的官僚机构提供官员，而贫民们在首都和较大城市中，总是处于混乱状态，并部分上靠国家、后来靠教会的施舍生活，他们或者在农村流浪，充当半奴隶状态的土地耕作者。对公共安全的防范非常粗略，盗匪横行。历史学家提到了一个叫布拉的人，他长期率领一群600人的匪徒洗劫意大利。在高卢，由不法农奴充当的、被称为bagaudae（“流浪者”、“背包行者”）的盗贼持续了很长时间。要了解当时盗贼如何广为流行的其余情况，只要读一读古典时代留给我们的小说之一、阿普列乌斯的《金驴》〔《变形记》〕[663]就可以了。富人在这种场合借助私人卫队保护自己，这些人是被称作buccelarii（“硬面饼”）的重装备恶棍。中等或小财产拥有者没有保护自己的手段。他们只有屈服。公共卫生的发展不能允许人口的正

常增加，填补被饥馑、瘟疫、野蛮人的袭击和其它非正常死亡原因造成的沟壑。如同在所有非常成熟的文明中发生的那样，宗教制约软弱，出生率看来很低。甚至到5世纪，基督教还没有在农村平民中，深入到足以克服他们自愿流产和抛弃新生儿的习惯。在古代，这种情况非常普遍，以至于认领被抛弃的婴儿是古代戏剧最常见的主题之一。

从戴克里先时代开始，为了处理在第三世纪帝国已经出现的严重衰退，国家承担了额外的权力，并行使了额外的控制职能。它号称要约束整个经济领域、固定工资和谷物价格。为了维护我们现在称为“公共服务”系统的持续性，它禁止那些被雇佣的人离开他们的岗位，强迫儿子继承父亲干过的行当。行政被一些疾病严重影响，它是各种官僚制的祸根和它们各种弱点的源泉，这些疾病包括行贿、受贿和贪污。低帝国的罗马官员通常把更多注意力放在私利而非他们负责的公利上。从许多当时人的影射中可以知道，甚至在官僚等级的最上层，如果不大肆贪污就得不到什么。例如，当瓦伦斯皇帝[664]允许哥特人穿越多瑙河、定居在帝国领土时，官员们被委托给他们分发食物并拿走其武器。但是这些官员纳礼受贿。他们把武器留给了野蛮人，并挪用了供给。此处非常有指导性的，是一份在4世纪将结束之际在特里波利塔尼亚作出的调查报告。阿米阿努斯·马尔切利努斯详细地吸收了它。[07]

另一方面，不能忘记的是，没有一个人类社会没有其垢病，并且与这些垢病一起，总是有某些自然的治愈力量倾向于减轻其效果。东部帝国遭受了与西部同样的困难。它不仅能够幸存下来，而且在6世纪，在查士丁尼治下，以及在8世纪和9世纪，在打破偶像的诸皇帝和马其顿王朝[665]治下，它焕发了鲜明的活力。在这些时代，它设法从自北方进攻的野蛮人那里挽救了大多数领土和文明，而且后来它也同样应对阿拉伯人的攻击。

当一个人的器官由于年龄而衰竭，不再能正常运转时，或者当他被某些原因所削弱、不能抵御感染时，他就会死亡。尽管初看起来，高龄绝不能感染一个民族或文明，由于人类总是在自我繁衍，每一代新人都具有年轻人的精力。然而，有些完全类似高龄或器官衰弱的情况的确在各民族中显示出来。有一段时间，当宗教或爱国热情这些社会凝聚力的工具失去了它们的控制力，当自然的治愈力量，也就是进行反应的力量无法发挥作用时，那道德纽带就看似松弛了。这是因为社会中较好的成分被麻痹了，原因在于他们已经把活动和精力转向并非拯救国家所必须的其它目标。这种内部打击，比起产生灾难的外部冲击相对要轻。我们看到的，是许多伟大的民族倒在其它民族的冲击

下，而后者最近在武器、知识和纪律上还不如他们。

日尔曼民族向罗马帝国的有力渗透在4世纪末由于匈奴人而加速了。[666]西部帝国被迫在关键时刻来面对这种冲击；此时构成原来古典世界道德基础的观念和情感已经衰退，一种神秘主义潮流横扫帝国，剥夺了国家所有好的成分，把几乎所有思想高尚的人都奉献给了教会[667]。东部罗马幸存下来，这也是因为其地理位置，使它有时间渡过这一最关键时刻，并积聚力量。西部则没有。在5世纪中叶，它几乎完全置于野蛮人控制之下。

显著的是，在4世纪结束和5世纪上半期，当西部帝国正在崩溃时，教会却因为一群优异之士的加盟而闪烁生辉，这些人包括圣安布罗斯、圣哲罗姆、圣奥古斯丁、诺拉的圣保罗、保罗·奥罗修斯、马赛的萨尔文和其他人[668]。除了狄奥多西乌斯和西方最后一位皇帝、不幸的马约里安[012]，几乎没有一个稍具才智和头脑的本地罗马人把自己投身于拯救国家。在这方面非常有特色的是圣奥古斯丁叙述的一件轶事。一位叫蓬提安努斯的人在德国特里尔一个马戏团照顾皇帝。他和其它三位皇室扈从在高墙边一个花园中散步，偶然进入了一个修道院，开始检阅亚里山大地方主教亚大纳西所写的一份关于圣安东尼[013]生平的手稿。这种阅读具有如此效果，以至于他们立刻从帝国侍从职位上辞职，加入了教会。

4.在野蛮人在西罗马帝国所有原有省份定居下来后，开始于公元3世纪的政治和民事解体过程加速了。开始，几个早期野蛮人统治者，特别是奥斯特罗高斯·狄奥多里克[014]似乎尽可能努力把原有的罗马民事官员保留下来，并保留了帝国对付入侵者的军事防线。但是这些新政体几乎不能使自己适应罗马人复杂的官僚机器。旧制度以行政经验和法律教育为先决条件，征服者并不具备它们。此外，野蛮人的国王们还发现自己被迫用大多数被征服的土地酬劳手下人。这不能不扰乱当时的社会。具有罗马人血统的上层社会人士或者适应了野蛮人的生活和习惯，或者消失于平民之中。同时，土地的重新分配也一定为大土地所有者成为当地世袭国王准备了条件。还有另一个事实。在逐渐习惯了罗马文明和制度后，早期的入侵者经常被其他完全未开化的人所取代。哥特人就这样被伦巴第人取代。因此，很容易明白，在一个或两个世纪后，几乎没有什么原有的罗马国家机器被剩下，并且新的政体从长远角度看，完全不能在单一政府之下，长久保持一个巨大国家的结构健全和坚实。

新的体制建立在日尔曼部落统治本民族时已经熟悉的制度和情感之上，换句话说，建立于武士的酋长和其下属之间相互的个人效忠之上。巨大的野蛮人王朝的毁灭被富有活力的赫里斯塔尔斯[669]、特别

是被他的法兰克王朝延后了两代或三代人；查理曼是一位真正有才华的君主，试图恢复罗马传统的统一和集权。但是查理曼死后，持续的解体过程由于匈牙利人、诺曼人和萨拉逊人新的入侵加速了。到10世纪时，地方首领的独立实际上被完成了，这种后来被叫做封建的制度开始在实际中发挥作用。

封建主义不是、也不能是纯粹和简单地恢复罗马征服西方世界之前的情况，也就是一大群小民族互相对立。人们已经获得了一定的知识进步——例如采用了共同的语言——并且特别是有了物质上的改善。这些东西一旦获得就不会完全失去，即使创造它们的政治组织可能完全解体。已经习惯了生活在一定区域、习惯于以私有财产为基础的农业和一定社会阶级区分的民族，不会完全失去这些特别的思维习惯，即使经过一个长时期的无政府状态。而且建立封建制大厦的某些素材，是对低帝国制度的简单发展和继续。例如，我们知道，农奴制度这一把人数众多的农业劳动阶级束缚在土地上的主要纽带可以追溯到罗马时期。因此，在农业地区，新的体制仅仅是把原来罗马人的别墅变成了男爵的武装城堡。

封建主义引进了一系列新事物，其中包括一支纯粹的武士阶级享有的政治优越性。这就把保留在古代世界浩劫中幸存下来的一点文化的任务留给了教士。封建制度的另一个特征是所有行政职能、以及所有社会影响力集中于地方军事领导人手中，他们同时是土地的主人——在本质上，土地是幸存下来的财富生产的一种工具。

最后，封建主义创建了一种新类型的统治权，它介于国家的中央协调机关与个人之间。一旦更加重要的地方领导人的地位变成世袭的，他们就通过土地的次分配把次要的领导人束缚在自己身边，而这些次要领导人又通过对分配土地者封建式的尊敬和效忠与后者联系在一起。因此，他们与整个封建联盟的头目——国王，没有直接关系。实际上，如果他们直接联结的领导人与国王作战，他们也会感到与国王战斗的义务。毫无疑问，这是封建制度能够长期抵抗中央政权毁灭它的持续努力的主要原因。

5.布莱斯写道："寿终正寝的古代遗留给后来这些时代的两个伟大观念是世界王国和世界宗教。"[670]实际上，直到14世纪，人们仍然记着所有开化的和信仰基督教的民族过去曾享有统一，这种记忆仍然逼真而有力地萦绕在知识阶层——教士和法律博士们的心目中；这种统一在宗教事务中被罗马主教所指导，在世俗领域则由古罗马皇帝的继承者所负责；而罗马主教逐渐地被当成了普世教会的最高等级。除非这种记忆非常活跃，否则我们很难解释在公元800年，在查理曼和教皇利奥三世[671]治下恢复帝国的努力，或萨克逊的鄂图一世[672]在

公元962年作出的另一次更加成功的企图。

一种名称和一种观念可能产生很大的道德影响力，但是一旦那种集权的、协调一致的政治组织四分五裂，这些名称和观念也不足以把政治组织恢复起来。为了恢复，不得不建立具体的组织以供支配，而为了形成这种组织，就必须有用来建立它的机构。查理曼的继承者和日尔曼诸皇帝都缺乏这种机构。他们既没有一种健全的财政组织，也没有常规的官僚阶层，最后还缺乏能够强迫人服从帝国命令的常备军。

在查理曼时代，古老的日尔曼团队仍然构成了法兰克军队中纪律严明的军事人员，地方领主还没有变得无所不能。由于同样的原因，萨克逊王室的皇帝以及法兰克帝国头两任国王，也能指望日尔曼武士阶层的合作，他们还没有牢固地团结在几个领导人周围。帝国和王室权力在法兰克国王亨利三世[673]治下在德国达到巅峰状态。这位皇帝设法在一段时间中让一些主要的公爵领地空闲，或者让它们被王室亲属占据。他以个人名义占据着法兰克公爵领地，有一段时间还占有了斯瓦迪亚[674]公爵领地，同时还保留有任命教会领地、主教辖区和修道院辖区土地持有者的权利。亨利三世死得不是时候。亨利四世[015]此时还未成年，且为人懦弱。他与教皇之间的斗争使得地位较高的日尔曼贵族重新获得了失去的地位。[016]

但是在封建制度在德国有了一个强大的基础时，帝国的军事基础变得脆弱起来。接着帝国和教会之间的斗争，在地方治权与帝国权威的冲突中，给予前者以道德力量。可以把霍亨施陶芬王室[017]的腓特烈二世[018]之死，当作重新建立基督教民族在世界范围的统一这种努力的完全和最终的失败。查理曼作出过这种努力，而萨克逊的鄂图一世也作过。

但是标志着中世纪中西欧最黑暗时刻的半野蛮国家不会永久。文明会重新兴起。重新把地方权力吸收进国家中央机关的过程因而以不同的形式重新开始，并且实际上，典型的古罗马办不到的事情，成为各种民族主义王国的任务。

同时，从大约公元1000年开始，另一种地方主权开始与封建领地一同兴起——中世纪城镇，也就是城市公国。公国是行会、邻里组织和贸易公司的联盟，即各种各样既非贵族也不是从属陪臣之人的各种联合，它是在更混乱的封建无秩序时代组织起来的，为了使得属于城镇的人们通过互相防卫享受一定程度的个人安全。公国起初在意大利北部、然后在德国和佛兰德变得强大起来，而且在这些国家，它们是神圣罗马帝国皇帝权力增长的最大障碍之一。它们在法国、英格兰、

伊比利亚诸王国和南部意大利的形式较为适度。在这些国家它们支持国王反对封建势力。

通常，民族主义王国与野蛮人王国有历史联系，这些王国是入侵的日尔曼人在古罗马帝国的废墟上建立起来的。但是在发生于查理曼的早期继承者时的政治解体之后，它们开始按照地理和语言联系而不是历史传统显露形状。例如，圣路易[675]的法国就与法兰克的原有领土不一致。一方面它包含了西哥特人[676]曾经控制的古代塞蒂马尼亚[677]。另一方面它从佛兰德、法兰克和莱茵兰撤出，这些都是日尔曼领土，后来都被吸收进神圣罗马帝国的势力范围。

还有，尽管民族主义国王正式继承了过去野蛮人国王们为了装饰自己所起的头衔，但是他起初不过是一个重要男爵们的联盟头领，有时还是名义上的首领。他是他们中最杰出者，但只是在同等人中最杰出。在法国人们以这种方式看待于格·卡佩和菲利普·奥古斯都[678]。英格兰的约翰王也以这种形式出现在《大宪章》[679]的文本中，阿拉贡的国王们也这样在议会（Cortes）面前发誓。众所周知，阿拉贡的男爵们，在召开大会时要求新王发誓说，他将保持所有旧的约定。在列举这些约定之前，他们重复了一个宣言："我们一个个都是你同等之人，而且所有人团结起来就不止与你同等，我们在下列条件下任命你为我们的国王。"并且当条件被读完后，他们会结束说："否则就不是国王。"

封建国王发展成专制君主，封建等级制度发展成常规官僚制，以及由携带武器的贵族组成的军队发展成常备军，需要六个多世纪的奋斗和缓慢但持续的酝酿。在这六百年中，有一些阶段封建势力利用了国家和国王恰好经历的关键时刻，收复了一些失地。但是最终胜利属于集权的君主国。国王们逐渐成功地积聚了比贵族能够获得的更大物质力量。他们也精明地利用了城市公国的支持、以及有力而持久的道德力量，诸如广泛流传的王朝统治权来自神授、或者法律博士们的理论，这些理论认为国王与古罗马的皇帝一样，是创造法律的国家意志和执行法律的国家权力。

封建王国发展成专制的官僚王国，这个过程可以称得上是典型的或正常的，因为在法国和许多欧洲国家都经历了这一过程。然而，还是有一些其它过程，它们导致了、或可能导致同样的结果。例如，米兰公国在波河流域，首先发展成了signoria〔意大利语：僭主管辖地〕，也就是暴君专制，然后发展为一个公爵领（duchy）。在15世纪前半期它征服了许多其它城市公国，获得了相当广阔的领土。它可能很容易变成一个现代化的民族王国。在其它地方，大封建主扩大了他们的领域，转变成王国。勃兰登堡选侯就是这种情形，他成为了普

鲁士的国王，最后是德国的皇帝，这也是萨伏伊诸公爵的情形，他成为了萨丁王国，后来成为意大利的国王。

经济原因看来在从封建国家到官僚制国家的转化中发挥了极小作用，而这种演化一定是最深刻地影响世界历史的事件之一。经济生产方式在14—17世纪期间没有经历根本变化，特别是如果我们把它们与发生于官僚专制国家建立之后的变化相比更是如此。另一方面，在15世纪末至17世纪后半期之间——换句话说，在封建制度日复一日地失去根基、并完全被驯服的阶段——由于火器的改善和它们越来越广泛的应用，在军事技术和组织上发生了一场意义深远的革命。当大炮成为常见兵器时，男爵们的城堡可以容易而迅速地被粉碎。重骑兵过去都是由贵族组成的，他们是惟一有时间长期训练和能花得起钱购买昂贵装备的人。但是一旦火绳枪得以完善、步兵普遍装备它时，骑兵就不再是决定战斗胜利的兵种了。

我们在上文看到（第十三章，第3节），装备的变化对希腊城邦在公元前7世纪和6世纪政治发展起到了显著影响。在16世纪末叶和17世纪开始时，日本也是这种情况；在火器引进后不久，德川家族的将军们的君主集权制度就战胜了封建势力，这些火器是由葡萄牙人引进该国的。[680]

6.可以认为，路易十四开始个人统治时，即1661年，专制的官僚国家开始在法国永久和全面确立起来。同时，或不久以后，中央权威的加强和对地方王权的吸收在欧洲一定程度上得到了普及。极少数国家，诸如波兰和威尼斯，不愿或不能顺应时代变化它们的国体，从而失去了权力和凝聚力，并在18世纪末之前消失了。

因此，专制王权的源头是相对晚近的。在它内部或在其羽翼下，新的统治势力，新的知识、道德和经济条件迅速成长，以至于在不到一个半世纪中，它就不可避免地变成了近代的代议制国家。这种演化的迅速性作为历史上最有趣的现象之一打动了我们。

在这种转化中最重要的因素是一个新的社会阶级的迅速成长，它兴起于普通民众和旧封建贵族的后裔之间，并在其中维护了自己的权力。在这个词最广泛的意义上，资产阶级包括了由从事自由职业、商业和工业的人组成的人数众多的阶层，他们也同时具有适当的财产和技术教育、经常还是科学教育，这种教育远比其它社会阶层的教育优越。它于18世纪在欧洲形成。可以肯定的是，甚至在此之前，贵族等级也不是不可渗透的。一个大律师可能经常获得许可加入它。在一些大的商业城市，制造商和银行家的强大家族最终与旧的封建贵族混合，或直接取代了它。但是直到18世纪开始时，还不存在真正的中产

阶级。普通工匠阶层很难被当成这一阶级。在工匠的经济和知识状况上，它与最低等级的人没有很大差别。

如果最适合形成一个新社会阶层的成分能够把自己与下等人口分离出来，他们应该把这一结果归功于专制制度，它保证了公共秩序和相对的和平，并松动了贵族对土地所有权的牢固根基。古代王权的缺乏、以及为了获得有利可图的职位而贴近朝廷的必要性，使得许多贵族家庭离开田产，住在首都。正如经常发生的那样，与其土地的隔离使得贵族最后有必要出租部分农村财产，甚至直接卖掉它们。从这种承租者或者新的地主中兴起了农村资产阶级。同时，这个新的社会阶层吸收了旧贵族中较不富有、但是更为活跃的成分，形成了后来在俄国和德国被富有表现力地称为“知识分子”这样的阶级。

这个新的中产阶级通过其科学和文学教育、通过其生活方式和习惯，明确地有别于劳动阶级。另一方面，由于它的经济特点，它有时又与更富有的社会等级混合在一起，但是接着又经常与它们完全分开。如我们所见，这个阶级在17世纪的最后几十年在有些国家开始受到注意。在18世纪和19世纪上半期，它在所有中西欧国家得以发展，并变得富有影响力。它的发展在一定意义上与中等的、古典的和技术教育的发展、以及与大学的增长同步。

这个阶级刚刚发展出了它典型的特征，获得了对自己权力和重要性的意识，就发现它是一个巨大的不公正的牺牲品。它发现在几乎所有专制国家，特别是在法国，贵族阶级都保留有特权。我们已经遇到了一个在历史上实际具有恒常性的法则，即每一个新的政治大厦，在某种程度上，必须用被它取代的旧结构的废物和遗留物所建立。按照这个法则，专制体制必然从贵族和教士中，发展出开始统治国家的新的民事和军事官僚阶层的几乎所有成分，而它已经剥夺了这些贵族和教士们传统的领土统治权。特别是贵族成员保持了政府中几乎所有最高的和最有利润的职位。只要在贵族之下还有平民，只要发号施令的传统习惯对于统治权来讲还是最好的、在实践中惟一的先决条件，所有这些看来就很自然。但是，在教育和技术准备成为行使较高级公共职能首要的先决条件时，这种情况看来就像社会上可恨和有害的寄生虫了，而在这种准备过程中，特权阶级通常允许新兴的中产阶级超过他们。

可以设想的是，资产阶级可能设法首先削弱贵族的特权，然后毁灭它们，或把这些特权减少为空洞的形式，而不需要在国家组织结构中作出任何根本性的变化。如果不是一种新的、与此前的心理状态完全不同的政治心理在18世纪成长起来，事情可能实际就这么发生了。如果不是一个欧洲国家，由于其隔绝的位置，它的政治组织发展史与

大陆体制的发展史极为不同，事情也可能早就这么发生了；这个国家到了18世纪时，已经发展出了一种政府形式，它至少可以提供一种实际的国体模型，这种国体能够实现上述的新政治心理孕育的理想。

如波舒哀在17世纪末所理解的，君权神授意味着人民绝不能背叛他们的统治者，不论他们是如何罪恶，而这样的统治者在其行使权力的方式上只对上帝负责。这一原则从未被中世纪学者以这种方式解释过，以后直到17世纪的作家也没有这么说过。例如，圣托马斯在《大全》[681]中，在特定场合下为叛乱找到了正当理由，并承认各民族可以为自己选择他们认为最合适的政府形式。他对一种“混合的”政府形式显示出一种偏好，在这种政府中，亚里士多德所划分的三种形式，君主制、贵族制和民主制混合在一起，彼此制衡。

在欧洲大陆，宗教情感在18世纪被极大地削弱了，而这种情感自身就能够为神权提供一种道德基础。所有对古老封建制度的记忆和它的残余物都作为野蛮时代的遗迹而为人所不齿。所有介于国家和个人之间的统治权都被消灭了。在这种情况下，18世纪的思想比以往更加饥渴地吸收着希腊和罗马的古典政治原则。自由、平等和大众主权的古老观念以更大的荣耀得到恢复，而这些观念是古典学者们根据他们眼前的古希腊和罗马城邦的模式形成的。在文艺复兴时期，通过对古典模式的学习，在文学和艺术领域发生了对欧洲精神模型普遍的重新塑造。三个世纪以后，在同样模式的影响下，政治领域出现了类似的重新塑造。这种政治思想的革命，发生在历史科学的大发展之前，这种发展才使欧洲人清晰地觉察到，希腊和罗马的古典政治观念所依托的城邦制度与近代世界的任何事物都极为不同。

如果没有这种新的心理，没有这种深刻洞穿了18世纪知识阶层的意识的政治生活新视角，人们将很难解释卢梭《社会契约论》的迅速成功。在这本书中，这位日内瓦哲学家的出发点是自然状态的国家假设，而人们由于契约的结果已经放弃了这种状态；正是在这些契约中，制订了政治组织的道德与法律的基础。这一假设也逐渐成为18世纪知识装备的一个部分。卢梭接着得出结论说，只有合法的契约或协议，才可以使法律表达相关公民中大多数人的意志，才可以把行使法律的权力赋予那些人，他们被同样的多数人指定在一定时间内行使它。很明显，这一观念恰好符合古典民主制的观念，惟一的不同是古代人从未让他们的大量手工劳动者参与管理国家。他们的奴隶总是被排除出选举和公职之外，并且不允许携带武器。

但是在18世纪，官僚专制主义已经为这些新的民主理论仅仅在一个方面的应用准备了条件：它已经消灭了居于至高权力和个体公民之间的所有主权，或把它们减为空洞的形式。这使得人们有可能、也有

理由设想，大众主权是一个国家的人民中纯粹和简单的大多数人的主权。

这完全不是中世纪的观点，而事实上，在16世纪和17世纪最初几十年，中世纪的观点一直被维持着。中世纪把大众主权设想为表达人民世袭的和“自然的”领导人的意志，这些人包括封建领主、或者公国和公司的代表。中世纪的政治学者，甚至16世纪和17世纪早期的政治作家，仅仅是把他们从古典时代继承来的大众主权理论，调整得适应当时的社会条件。当圣托马斯、帕都阿的马西利乌斯、胡波特·朗古埃特、布坎南和约翰内斯·阿尔特胡修斯[682]说起人民的时候，他们想到的是，它总是被其“自然的”领导人——男爵们、公司和共和国的领导人——合法地代表着，他们给这些人以不同的称谓，selecti〔拉丁语：选举人〕，ephori〔拉丁语：地方长官〕等等。只能在官僚专制制度打破了旧的集团、破坏了在国家和个人之间的所有主权之后，才能产生这种每个不同的个体都应该同等分享主权的观念。[683]

专制主义制度在它的所有其它方面——诸如复杂和集权化的官僚组织、它的常备军、它的独裁主义传统等，都没有很好地被调整得能发展出这样一种方式，从而使希腊和拉丁的城市国家制订的民主原则有可能在实践上被应用。

但是还有英格兰。到18世纪时，这个国家已经采纳了一种提供可行模式的政治制度。英格兰的宪法似乎显示出，专制国家的宪法能够被制订得相当符合从古代继承来的观念，并且更重要的是，符合资产阶级广泛参与主权的欲望。如果没有这种情况，人们可能会怀疑，我们之前的三四代人是否将会看到欧洲大陆18和19世纪的历史。

7.英格兰对政治制度具有一种独创性的发展，特别是从17世纪开始。这种发展在许多方面与大陆不同。封建制度是被诺曼征服者移植到英格兰的，但是从一开始，它就显示出，除了海峡之外，它还具有一系列鲜明的不同特点。在早期，诺曼征服者仿佛是在敌对领土上安扎下来。因此，他们被迫围绕国王结成了比大陆更紧密和纪律更严明的联盟。在大约一个半世纪内，征服者和被征服者融合了，大贵族从国王那里强行获得了《大宪章》，这是一个国王和男爵们之间真正的两面性协议，其中确立了彼此相互的权利和义务。[684]以这种方式，英格兰人获得了一种常规的封建组织，随着它的逐渐发展，这种组织形式越来越多地以国会权力限制王室的权力。在国会中，与上院即贵族院这一几乎算是附属物的组织一起，由乡村小贵族和城市的代表们组成的下院很快蓬勃发展起来，它的成员是领主和大贵族们、而不是国王的盟友和工具。

在15世纪后半期，大陆的君主仍然在与他们的大诸侯激烈争斗。在英格兰，称作玫瑰战争的长期内战把大领主们分成了尖锐对立的两派，互相消灭了对方。当国内和平在1485年随着都铎王朝的出现而恢复时，国王在自己面前发现了一个几乎完全由暴发户组成的上院，这些人都是被国王自己提拔到贵族位置的，既没有物质资源，也没有老男爵们的声望。此时，城市和乡村资产阶级还没有在英格兰出现，平民院还是一个驯服的机构，没什么影响力。

由于这些原因，可以说英国王室在16世纪时达到了其权力的巅峰。吉奥瓦尼·博特罗在其发表于这个阶段结束之际的《世界关系》[685]中正确地观察到，英格兰的国王们继续有规律地召集国会，但是他们的权力在实践上没有法兰西的国王们广泛；在法国，如果还没有完全废除国会的话，它也被召集得越来越少。这份博特罗的“世界报告”是一部论述物理和政治地理学的论著。这本书对其写作年代的观察非常敏锐，且非凡地博学。博特罗明显地是从值得信赖的材料来源中获得他对各国的评论，并且善于从不重要的东西中区分出重要事务来。例如，他指出大的英格兰男爵，与法国的不同，已经失去了所有政治重要性。他们停止行使地方司法权，也不再具有加固的城堡。[686]在这方面，朝廷和王室在英格兰的优势在16世纪被普遍承认，它的一个迹象是，英格兰发生在这个时代的宗教改革是由都铎王朝诸国王们执行的，这些国王中两个是女王，玛丽和伊丽莎白[687]。

这可能主要是由于都铎王朝诸国王、以及他们的廷臣和官员能够容易地指导他们国家的政治生活，几乎不受到反对，以至于英格兰王权忽视了建立两个维持君主专制最基本的工具：一支常备军和一个稳定与常规性的官僚阶层。部分上由于经济的原因，部分上因为英国隔绝的位置确保她不受外敌入侵，都铎家族的诸国王认为一支武装民兵已经足够，这支部队从每个郡招募当地人，士兵个人在几天的阶段性训练后，就返回到他们日常的工作岗位。经济的考虑看来也决定了把各区域的郡治安官、警长、法医等民事官职委托给当地知名人士。这些人非常乐于服务而不拿薪水，因为这些职务给从事者和他们的家族带来了荣誉。但是总有一些时候，当公众舆论恰好反对国王和朝廷时，他们的忠诚会动摇，或者变得有条件；并且最终，英国人称作的“自治”成了国会比国王更有优势的主要原因之一。[688]

实际上，在17世纪早期，斯图亚特王朝开始着手建立专制制度。立刻，反对声唤醒了代表农村和城市中产阶级的平民院。这些阶级已经能够在海峡那边（在一个没有被内部和外部战争搞穷，因而没有背上沉重税负的国家中），比大陆上早几代人出现。主要由于宗教原因，这些中产阶级与王权呈敌对状态。面对这种反对，英格兰的国王

们发现自己不具备大陆上帮助王室战胜封建势力的物质力量。查理一世只能以骑士率领的农村民兵对付城市中叛乱的民兵。他输掉了战争是因为他个人缺乏决断，也因为他遇到了天才的敌手奥利佛·克伦威尔，后者在英格兰第一次成功地建立了一支常备军。[689]这样在半个多世纪的斗争后，国会代表的政治力量一劳永逸地克服了皇家支持者代表的影响力，而在这场斗争中，一位国王还在断头台上掉了脑袋。

这场胜利采取了法律的形式，体现在一系列得到国王适当批准的国会法案中。这些法案中的一些，诸如《人身保护权法案》[690]，被设计来通过对王室官员有效的限制，保证全部英国人的个人自由。其它像1689年的《权利法案》[691]和1701年的《居住法》，以及一些新的法案，保留了同类的条款，根据它们国王间接地具有按照国会通过的法律进行统治的义务。我们要提及《居住法》中的一项规定，根据它，任何政府的法案都是无效的，除非它被枢密院的一个成员联署，因此这个成员个人要对它的合法性负责。

这一开创历史的条款被保留在这一法案的第四款中。它使得绝对王权在全欧洲发展成代议君主制。枢密院是一个高级官员组成的咨询机构，辅佐国王行使行政权力。在17世纪将结束时，开始在形式上举行枢密院会议。最后它们被允许完全终止，因为它是一个太大的机构。枢密院会议被它更有影响力的成员会议所取代，这些人构成了后来被称为内阁的机构。随着1714年汉诺威王朝的建立，选举性议会的政治优势获得了重要的动力，因为国王开始习惯性地从下院多数党的知名人士中选择内阁，也就是被缩减的枢密院的成员，这一机构被授权行使行政权力。

这样，到18世纪末，英国法庭的独立性被终身任职的原则所保证。每个英国人都获得了不受无端逮捕和监禁的保证。至于媒体自由，预防性的审查制度在1694年被废除。尽管直到18世纪结束，对媒体冒犯的惩罚仍然很严厉，但是在一项新闻法于1778年在福克斯[692]倡议下被通过后，这种惩罚变得温和多了。换句话说，在英格兰，立宪制度获得了成功，这种制度，就其主要纲领和鲜明特点来看，非常类似于现代的代议制度。应该指出，英国立宪史的巨大独创性，在于《大宪章》确立起来的封建制度缓慢和逐渐地转化为近代的代议制度。这种转化于19世纪完成，并且没有让英国经历官僚或军事专制制度，而几乎所有欧陆国家都或多或少地经历了这种专制主义。

但是18世纪的英国国体和现代民主基础上的代议制组织的类似，更多是在形式上，而不是实质上。如果我们想到了国家主要机关的运作，这种类似就更大。如果我们想到这些机关的构成方式或它们代表的政治势力，那么这种类似就很小，或几乎没有。尽管英国选举性的

议会在国家中是优势力量，但是投票的权利只被赋予了一小部分公民，他们享有它或者是因为他们是农村田产的拥有者，或者是通过在自治市镇、有时还是大城市中可以远溯到的中世纪的权利和习惯。结果，对大量代表的选举依靠几百个大财主，他们自己还经常靠世袭权利呆在贵族院中。

在卢梭发表于1762年的《社会契约论》中，他用表面上严格的、但说不上是数学性的逻辑，展示了惟一合法的政权是基于数量上更多的有关公民同意的政权。大约此前15年，在《论法的精神》中，孟德斯鸠仔细考察、甚至可以说解剖了英国当时的国体，得出结论说，它的这种优越性依赖于国家三种基本权力的分离和独立，按照他的观点，这三种权力是立法、行政和司法权。这样，19世纪的代议制就产生于日内瓦哲学家的观点与这位敏锐的波尔多行政官[693]观点的混合，而前者的观点非常类似于古典时代的见解。使得选举性的会议成为决定性的政治机关，并让它被基础广泛、甚至是全民性的选举权选举产生，就足以留下这样的印象，即旧的专制官僚国家被转化成这样的体制，它的基础是如古人所理解的、或者说如卢梭及其信徒所理解的大众主权。如果一个人冒险作出比较就会发现，19世纪的立宪体制就像按照英国汉诺威朝代国体的样式裁剪出来的套装，但是在它所用的布料中，有一两根线带有纯粹民主制的原则。

78.在19世纪生活的几代人倾向于认为，在18世纪末那场推翻旧专制政体、经过拿破仑的间歇后首先在法国、然后逐渐在其它中西欧国家建立代议制的革命，是最大的社会巨变。这种观念非常像一种常见的视觉方面的幻觉，即近的物体比远的物体看起来更大。事实上，如果与罗马帝国在西方没落前后人类文明的崩溃，或者与13世纪从东方中国到达西方的匈牙利、并强烈地折磨世界广大领土的蒙古人可怕的入侵相比，我们曾祖辈目睹过的巨变、以及我们的曾祖辈经历和旁观的小一些的变化，看来显得无关紧要。如果可能清楚地预见未来，有人可能敢于预言说，由自由主义制度和代议制的出现和扩张引起的震撼，比起既是使它们在地球上消失的原因同时又是其结果的事情来，就显得无关紧要了。

随着代议制的建立而带来的冲击，第一个也是最猛烈的一个发生在法国18世纪最后十年中。此时的法国出现了巨大和突然的财产转移，还有一个阶级的消失和其它阶级的获益，这些阶级习惯于参加所有严重及影响深远的政治动乱。但是在法国这种覆灭太突然，对于当时生活的大多数人来说不可预见。由于那些原来的特权阶级、以及那些渴望取代它们的阶级没有准备，这场革命没有发现能够指导和控制它的人，这样，革命浪潮粉碎了旧的国家组织，但是却没有能建立一

个新组织来取代它。后来，拿破仑被迫利用最适合这项任务的力量，在事实上重建了整个国家，而且他发现在旧的特权阶级和发动革命的中等阶级那里都不缺少这种力量。但是当代议制逐渐被大多数其它国家采纳时，它的得势则早已被预见到，而且已在社会上成熟了。因此，不需要严重的扰乱就可以启动它——除非我们认为在1848年和1849年普遍发生在欧洲的运动非常严重。

这样，大约在19世纪中叶，人们开始实行一种新的政治组织。根据采纳它的国家的不同，它体现出的类型或次类型自然也不尽相同。例如，在德国直到1918年还一直实行一种君主立宪制。在该国行政权力不是来自议会中的大多数。在这点上德国的体制与英国和比利时实行的议会君主制不同，在这两个国家，当政府失去了议会中的大多数席位时，他们不得不辞职。法国实行一种议会共和制，而美国则采用了总统共和制（参见上文第十章，第17节）。对后者而言，总统是国家元首，同时也是政府首脑。我们采用了“现代代议制国家”涵盖这种国体的各种变化。

如我们所见，代议制产生于继承自古代的观念和概念，但是它们被调整得适合于19世纪社会的需要——19世纪的社会与希腊和罗马的城邦制社会非常不同。它被裁剪成了两个世纪前英格兰产生的一种样式，它的产生几乎是经验性的，并且也是英格兰历史非常特殊的环境的产物。然而，这些新的国体令人惊讶地符合了采用它们的时代的思维方式和社会需求。它们维护了相当良好的公共秩序，并被各种奇异的科学发明所支持，这些发明为取得从前不可想像的经济进步提供了条件；这些新的国体与其它时代和文明无法企及的物质繁荣携手前进。不仅如此：在整个19世纪，它们设法维护了欧洲文明诸民族在全世界无可辩驳的优越性，在一个世纪前，这种优越性已经开始出现。欧洲文明国家对亚洲文明国家的优势在19世纪早期变得很明显，当时土耳其与欧洲其它地方相比，显示出虚弱的样子。这个国家直到维也纳1683年被围困时，还保持着它完全进攻性的活力。英国在18世纪后半期征服了印度。如果法国人意识到他们在东方所从事的事业的重要性，他们可能也会做到同样的事情。在整个世纪，欧洲的优势未被动摇。在我们时代，它在日本对俄战争胜利中受到第一次有力的冲击。亚洲国家现在开始迅速明白，它们能够采纳欧美的行政和军事组织，并从西方科学进步中获益，但不必放弃原来的文明类型。

现在，在新政治制度的理论设想和它的实践功能之间，出现了深刻和无法弥补的差异，它的出现是不可避免的。尽管普选制得到逐渐采用，实际权力仍然部分上保持在最富有阶级的手中，大部分则保持在中产阶级手中，特别是在所谓的民主国家更是如此。这些阶级总是

具有更高超的手段控制政党派系和选举委员会，并且他们在很大程度上被报纸的编辑记者们、官僚机构的雇员和军官们所补充。[694]

而且，由于官僚制和选举性成分的结合内在于代议制的本性中，在这种制度下，就可能利用在政治和政府行政部门的几乎所有人类资源，并且被统治阶级中的所有力量都有可能跻身于统治阶级之中。

各种政治职能的专业化、以及官僚和选举力量之间的协作和相互控制，是现代代议制国家两个显著的特点。这些特点使得人们可以把国家当作迄今为止世界历史上最复杂和精致的政治组织类型。根据这种观点以及其它见解，也可以声称在现行政治体制和已经达到的文明程度之间，存在一种近乎完美的和谐，这种文明程度就是在目睹代议制出现和走向成熟的世纪中达到的。在完善艺术和文学形式上、在哲学思想和宗教情感的深刻性上、在对某种重要道德问题的欣赏上，这种文明可能显示出比先行的时代要差一点。但是在经济和科学生产明智的组织上、以及在它对自然力量的精确知识和精明的开发上，它显示出自己远比其它文明优越。毫无疑问，现行的政治体制已经获得了对个体人类自发的活力和意志的一种胜利，它可以与另外一场对自然的胜利相媲美，这场胜利是由构成文化及我们这几代人力量的制度、工具、知识和技能的复合体所赢得的。

的确，过去和现在都有可能发生的是，有组织的少数人的特殊利益胜过集体利益，并使得那些负责保护后者的人的行为失去效果。但是我们必须意识到，国家机器已经变得如此强大和完善，以至于在欧洲或在世界上从未有如此多的经济资源和个人活动，能够汇集在实现集体目标的事业中——世界大战最近就提供了一个关于这一点的可怕的、但是无可辩驳的证据。如果有人反对说，一些古代城市也许包括中世纪的城市公国，偶尔也发挥了相应于它们规模的同样的作用，答案是这种组织越小，它越容易集结那些构成它的细胞的活动。雅典、斯巴达，以及一些当时较大的中世纪公国，只有普通的现代国家百分之一的领土和人口。只有罗马在布匿战争期间，以及在帝国头两个世纪中，当它成功地在整个西欧推广其语言和文明时，它获得的成就可以在数量上与我们时代政治组织的成果相比，甚至在某些方面它的成就更多。

但是不论是个人的还是社会的、包括现代代议制国家在内的每一个人类组织，都在自身中包含了这样的种子，一旦它们成熟，就会带来它的衰落和毁灭。让我们此处仅举几例，可以发现它们中最主要的已经在发挥作用了。

在此刻很明显的是，许多欧洲国家的中产阶级的经济显著衰落，

而这一阶级的繁荣才使得代议制可能出现。如果这个阶级的经济衰落持续一整代人，在所有我们这些国家，将不可避免地出现知识的衰落。据亚里士多德说，某种适度财产所有权的分布对于希腊城邦正常运转必可少。因此，适度富有的中产阶级的存在，在今天对于现代代议制的正常生计必不可少。同样真实的是，在那些这一阶级没有得到很好发展、或者缺乏必要条件以维护其威望和影响力的国家和地区，现代的代议体制产生了其最坏的结果。[695]如果我们说到的衰落加剧起来、或仅仅是持续下去，我们现代组织的各种形式在一段时间内还可以看到，但是事实上我们将或是处于一种财阀独裁制、或是一种官僚—军事独裁制、或者是几个领导暴民的专家建立的煽动性的独裁制，这些人知道如何哄骗大众以及用每种可能的方式满足他们的嫉妒和掠夺本性的技艺，这种技艺对普遍利益具有相当破坏力。更糟糕的是，可能出现两种甚至三种独裁联合在一起的形式。有意思的是，卢梭曾觉察出这种危险，他写道："从这个术语的严格意义来看，从来没有过真正的民主，将来也绝不会有。大多数人应该统治、少数人被统治是与自然秩序相反的。"[696]

这种危险看来可能更严重，这在于它与另一个危险联系在一起，这另外的危险恰恰是为代议制提供道德和知识基础的观念系统的逻辑结果。我们此处指的是迄今为止如此盛行的思维框架，它使得引进普选制几乎不可避免。在代议制政府的最初几十年，资产阶级倾向于损害代议体制建立于其上的大众主权的教条，并在各处几乎都采纳了种种有限主权的形式。但是后来，资产阶级更多地被逻辑、而不是被社会下级阶层的推动所影响，并特别地被行为与原则一致这种必要性所强制，采纳了普选制，他们曾经以这些原则的名义，挑战和推翻了专制制度。

从来没有过多数人统治少数人的情况，特别是如果多数人既穷又无知，而少数人既富有又聪颖时。因此，所谓的无产阶级专政只能是人数有限的阶级以无产阶级名义行使的专政。也许某些对真理的知觉可能刺透统治阶级的意识、或潜意识，并引导他们接受普选制。但是一旦每个人都获得了投票权，不可避免的是，某个政治派系会在竞争较好职位的斗争中与中产阶级分离，试图在人数更多的阶级的本能和欲望中寻找达到目的的方法，并告诉大众说，除非有经济平等，否则政治平等空无意义，而政治平等能够很好地成为一种获取经济平等的工具。

这种情况已经出现，并且会更容易发生，这是由于资产阶级在某种意义上已经成为不仅是其民主原则，而且是其自由原则的囚徒。自由主义作为自明的真理，每一种信仰、每一种观点，都有权不受阻碍

地散布和传播。当然，自由主义和民主不是一个东西，但是它们有共同的基础，它位于一场开始于18世纪的知识和情感潮流中，这种潮流的基础是对人性、或者对应该与人类相联系的情感和观念的乐观概念。因此，正如民主不得不承认最好的政府是产生于大多数公民同意的政府一样，自由主义必须相信，人类的良知足以区分真理与谬误，并按照罪有应得的原则处理有害的和反社会的观点。我们的统治阶级已经把他们的行为塑造得符合这些原则，因此毫不奇怪的是，在许多国家，一种新的学说，事实上是一种新的宗教，正在被广为宣布和广泛传播。从理论的观点能够确定，这种学说不适合重建一种比我们现有的更好、特别是更有道德的社会和政治组织体制，实践经验也证明了这种情况。当然，这种理论最适合去破坏现有制度。

在所有这些情况中，我们还必须加上现代经济体制极大的复杂性、以及在商品和服务的生产和分配过程中随之发生的专业化，这些商品和服务对整个社会、并因此对国家的日常生活极为必要。如果我们意识到在这些情况下，少部分人仅仅通过携带他们的武器，就可能制造整个社会制度最严重的骚乱，那么我们就稍微明白了那些力量的破坏性，它们目前正在侵蚀我们政治和社会结构的框架，也威胁其生存。

第十五章 统治阶级中的原则和倾向

1.在柏拉图最后著作之一、关于法律的对话录中，他写道，君主制和民主制是政府的两种基本形式，所有其它形式都是通过它们或多或少派生而来的。马基雅弗利的《君主论》开篇写道："所有国家，所有已经和正在对人们进行的帝国统治过去和现在都是共和制或君主制。"这样，他也承认政府的两种基本形式，一种是国家权力以个人的名义行使，另一种是以人民的名义行使。

如果这一概念得以恰当阐述和补充，甚至今天它也可以被接受。因为的确，在政治组织的任何形式中，权力或者是在政治或社会等级中从上往下传递，或者从下往上。对下级官员的选择留给上级直至君主，他挑选其直接协作者，这是典型的专制君主制；统治者的权威从被统治者中派生而来，这是古希腊和共和国罗马时的情况。

这两种制度可能以多种方式混合和平衡，诸如今天代议制政府的情况。美国现在的政府形式可以当作一个合适的例子。在该国，总统被全体公民选举产生，他反过来指定联邦政府行政机构中的所有主要官员、以及最高法院的法官们。

柏拉图把权威从政治阶梯的顶端向下级官员传递的方式称作"君主制"。称它为"独裁制"也许更精确，因为君主在这个词最广泛的意义上只是一个国家的首脑，而且不论什么政治制度总有这样一位首脑。选择适合柏拉图所说的第二种类型的词语更困难。按照他的例子，人们可能称之为"民主制"。我们认为它应该更令人满意地称为"自由制"。因为今天我们使用"民主制"通常意味着一种政府形式，其中所有公民共同创造至高权力。这并不总是过去"人民"选择他们统治者这种制度的情况，因为"人民"经常指有限的贵族。我们只需要回忆一下在希腊和罗马国体中的情况。它们中的一些毫无疑问是"自由制"的。在许多中世纪公国中，只有那些在主要行会组织登记在册的人才是享有完全选举权的公民。术语"自由制"就我们看来似乎最合适，这在于把这样的民族称为"自由的"已经成为习惯，在这些民族中，至少按照法律，由所有或部分的被统治者选择统治者，而他们的法律必须出自普遍意志。在独裁制度中，法律或者带有一些永恒的和神圣的内容，或者是独裁者意志的表达，或者，更恰当地说，它表达了那些行使独裁者之名者的意志。

反过来说，"民主制"这一术语看来更适合于旨在以下层阶级中的

成分补充统治阶级这种倾向，在任何政治组织中，这一倾向总是或明或暗地发挥作用，程度也不一样。我们把相反的倾向称作“贵族制”，它同样是持续的，程度不一，目标在于稳固恰好在特定历史时代掌握这种倾向的阶级的后代对社会的控制和他们的政治权力。

初看起来，我们称作“独裁制”原则的支配性，应该与我们称为“贵族制”的倾向相调和；并且我们称作“自由制”这种相反原则应该与我们称作“民主制”的倾向相适应。对相当数量的政治组织形式进行考察，人们可以得出结论说，在独裁制和贵族制之间，以及在自由制和民主制之间，的确存在一种密切关系。然而，这条规律有很多例外。很容第十五章统治阶级中的原则和倾向易发现独裁制有这样的例子，它们不承认存在着由出身赋予合法特权的阶级。中华帝国在其漫长的历史中可能就是这样。在选举制度中，选举团体完全由世袭的统治阶级构成，这样的情况也很容易找到。这种情况发生在威尼斯和波兰共和国。

无论如何，尽管很难发现一种政治制度完全排除上述两种原则或者两种倾向之一，但可以肯定的是，独裁制或自由制、贵族制或民主制倾向是否具有优势地位，提供了根本的或可信赖的标准，据此可以确定在特定时刻某个特定民族的国体类型。

2.毫无疑问，独裁制构成了第一种主要人类集合体（aggregation）的基础。所有亚洲和埃及古代的帝国都以独裁制的方式组织，萨桑王朝时期的新波斯帝国也是如此。阿拉伯的诸哈里发国家完全承认独裁制的原则。最初的四个哈里发是由穆斯林教徒委员会的成员，或者更确切地讲，是由委员会中更有影响力的成员选出的，这些成员被宣称代表了这个委员会。随后，哈里发变成了世袭的，成为特定家族的权利。然而，不论穆斯林国王多么专制，他不能改变基本的法律。这一法律被保留在《古兰经》中，或者可以从《古兰经》的早期阐释者传递下来的传统中推导出来。

直到不久以前，日本和中国的政府还是独裁的，如同土耳其的旧政府一样。从其文明本性来看，土耳其可被看作一个亚洲国家。至于欧洲，在戴克里先时代之后的罗马帝国政府，以及拜占廷帝国的政府，可以被称作独裁的。可怕者伊凡、彼得大帝和亚里山大三世治下、以及尼古拉二世早期的俄国，完全被一种独裁制度统治。如我们所见，甚至在西欧，随着我们主要的现代国家的发展，在封建制下成长起来的过渡性政权崩溃了，这导致了独裁制政府的出现，它们后来演化成我们现代的代议制。最后，在美洲，欧洲人发现新大陆的两个主要国家，墨西哥和秘鲁，也是以独裁方式组织起来的。固然，在墨西哥，西班牙征服者发现了某种类型的一个共和国。特拉斯卡拉国

[697]看起来是由部落首领的理事会统治。它与科特斯[698]结成了联盟，以与阿兹特克帝国相抗衡。[699]

一种政治制度要在具有广为不同的文明的各民族间反复出现，并且持续很长时间，而这些民族彼此之间经常没有物质和文化交流，那么这种制度必须在一定程度上符合人类的政治本性。人为的或反常的东西绝对无法显示出这么大的韧性。实际上，不论居于政治金字塔顶端的最高首脑是以上帝或诸神的名义行使权力，还是从人民或那些宣称代表人民的人中获得这种权威，独裁制都提供了一种政治模式、一种政权的原则或一种使权力正当化的手段，它简单明了，每个人都容易理解。不可能存在没有等级和从属的人类组织。任何等级制度都必然要求一些人发令，另一些人服从。而且，既然在人类本性中许多人爱好命令，而几乎所有人都能变成服从命令的，那么，如果一种制度给予上层人士使他们政权正当化的方式，同时有助于说服那些居于底层的人服从，它就可能成为一种有用的制度。

但是可能提出一种对独裁制的合理反对意见。人们可能说，独裁制可能非常适合构成大的政治组织——诸如美索不达米亚和波斯的古代帝国和较为晚近的中国、土耳其和俄国——并能够确保它们在无限长的时间中存在。但是它无法让采纳它的民族、特别是它们的统治阶级，获得文明人能够达到的所有道德和知识发展。希腊和罗马的艺术和思想在总体上比近东诸帝国的更优越。没有一个古代或近代的亚洲文明经历的精神生活，其强度足以与我们在中西欧的主要国家和19世纪的美国的精神生活相比。但是，雅典的辉煌时代只持续了一个半世纪。它从公元前479年的普拉蒂亚之战开始，延续到公元前323年的拉米亚战争[700]。罗马开始被当成一个大国和文化中心是在第二次布匿战争结束，大约在公元前203年。但是内部冲突早在公元前133年，在提比略·格拉古的时候就开始了；在公元前31年，经过几乎持续一个世纪的动乱、放逐、内部冲突后，古代的城市国家被重新组织成了奥古斯都的帝国。

在主要的现代国家中，英国和美国基于自由原则的政府持续的时间最长。但是我们看到，英国直到1689年还在与专制主义作战，而美国的诞生则要到1783年。在权力、财富和知识价值上，1689年的英国与今日的英国是一个十分不同的国家；而且众所周知，实际上直到19世纪中叶那个伟大的美洲共和国还主要是一个农业国，朴素、自给自足、坚守旧传统，与它在我们时代所达到的富足和世界重要性相距甚远。因此，看来似乎自由制原则可能会在人类生活的例外阶段盛行，这时人类的一些最高贵的品质可以得到充分和有力的展现，种子正在成熟，能够迅速导致政治权力和经济繁荣的显著提升。但是同样

看来，在这些标志着通向文明之路上的最重要的几个里程碑的阶段之后，人类社会似乎感到迫切需要长时间休息。在政治领域中，它们在独裁制中得到了休息。独裁制或多或少被掩盖，并且或多或少很好地适合于它们已经达到的发展和文化水平。

独裁的制度自然要设定存在一个独裁者，这样的人使得制度个人化，所有被授予任何公共权威的人都要在这种制度的名义下发挥作用。独裁制可能是世袭的，在这种情况下独裁原则和贵族制倾向相结合。独裁制也可能是选举的，在这种情况下独裁原则与民主制倾向相结合。然而，获得终身任期的独裁者们总是试图使位置传宗接代。诸如在帝国时代的罗马发生的情况，在名义上接受人民委任的独裁者，实际上有时是被统治阶级（或者更好地说，是被统治阶级中的某些集团，他们具有最有效的方式，把自己的意志施加于其它集团或阶级之上），有时又是被掌握国家机器的控制杆的高官集团创造的。最有效和最确定的运用权力的工具总是金钱，或者，比金钱更好的是士兵。在独裁制政府中，王位继承者经常是被那些支配国库和国家武装力量的人所选择，特别是被那些能支配布防在京畿保卫国王、朝廷和中央政府机关的军队的人所选择（参见上文第九章，第3节）。

当王位继承得到很好的规范，以至于对王位的继承不存在任何疑问时，世袭原则肯定具有某种优势，能自动地确保权力的稳定和持续，并避免那种每一次继位都为内战和宫廷阴谋提供口实的局面，这些内战和阴谋的目的是支持或反对许多妄求王位者。从这一点看，欧洲诸王国采纳的世袭制比近东诸王国采纳这一制度产生了更好的结果。在欧洲的世袭制中，合法享有继承权的家族（legal family）过去和现在都是一夫一妻制的，继承权总是属于第一个男性孩子。在东方，继承权从未以明白和确定的条件被规范，总是存在在位君主可以自由改变的可能性。这一点，自然为受宠的苏丹女眷、高官，甚至每天接近国王的宫廷仆从们的阴谋敞开了大门。例如，给苏丹私人服务的太监经常在君士坦丁堡的朝廷上具有极大影响力；在中国的王朝衰落时，太监们也多次出现在历史舞台上。

独裁王朝经常出自某些强大或有活力的个人，他们获取了最高权力，然后设法在统治阶级中、也在大众中获得威信，在高级官员中结成了一个由利益和忠诚构成的复杂网络，以至于继承权传给他的后代看来明智而自然。在中国，新的王朝通常被精力充沛和幸运的冒险家所创建，他们领导了一场胜利的革命，推翻了旧王朝。在日本，德川将军的幕府统治正是产生于这种方式。在16世纪初期的印度，一个突厥人巴伯尔[701]成为了同样是突厥人的一大群冒险者的首领[702]，并成功地创建了大莫卧儿帝国。这样的情况在欧洲少一些。拿破仑没有

成功地把自己的皇位传给罗马王[703]。奥利佛·克伦威尔的儿子担任护国主不足一年。古斯塔夫·瓦萨的情况也许可被视为对这个一般性法则西方式的阐述。瓦萨是一个瑞典贵族的儿子，但是在其青年时代被贬抑为一个牧羊人，然后又成为达里卡利亚[704]的矿工。瓦萨领导了一场他的同胞反对丹麦人的起义，成为一个王朝的开创者。这个王朝从16世纪初期到另外的冒险者贝纳多特家族[705]的出现，一直统治着瑞典。在欧洲，更经常的例子，是起初小而弱的王朝逐渐壮大，通过几代人的努力开始扩张。这样的例子包括卡配王朝、萨伏伊王室、霍亨索伦王室，也许甚至包括哈布斯堡王室。[706]

通过出身被指定为一个大国最高首脑这一对能力要求很高的职位的人，不大可能具有有效行使它所要求的素质。遗传、家族传统和教育可能极大地帮助一个继位的君主发展外在的行为，学会最符合他将占据职位的礼仪。这些情况毫无疑问具有其重要性，因为一位君主的每一个动作、每一句话都可能吸引整个民族的注意。但是它们不足以抵销更本质素质的缺陷——工作能力、经历、统治的意愿、对人的知识，以及一定程度上情感的麻木，这一点对统治者极为有用。他们绝不能对其他人的苦难过于激动。他们必须知道怎样压抑悲痛和心里的冲动，必须坚韧地避免人类灵魂难以抗拒地想要说出它最深处的情感和思想这样的关键时刻。法国的路易十一[707]说过："Qui nescit dissimulare nescit regnare〔古法语：没有掩饰，就没有统治〕。"然而，有一些恶意的评论者可能感到，国王应该更好地满足于实践上述格言，而不是把它优美地表述出来，在历史上流传下来。路易十四在给他的侄子斐利普[708]的建议中亲自写道："N'ayez jamais d'attachment pour personne〔法语：绝不要眷恋任何人〕。"此时斐利普行将赴西班牙担任国王。[709]

上述缺陷在大多数情况中，通过把独裁制的职能分给两个人而得以补偿。名义上的独裁者被提供给这一职位的代表性和装饰性的部分，而实际权力由另一个人行使，这个人或称为总监、或首相、或维齐尔（vizier）。统治的任务也经常不是交给个人，而是交给一个由小贵族团体构成的理事会。这就是在旧政体下帮助欧洲君主们的大臣理事会（councils of ministers）、中国的总理衙门、土耳其的国务会议（divan）和日本德川时代的幕府[710]。但是，在这样的团体中，通常有一个人具有更大的工作能力、更强大和坚定的统治意愿，因而，他逐渐遮蔽了其他人。当名义的君主当朝、首相进行统治，并且环境需要从根本上改变政策时，可以通过改变首相、并保留这个王朝和它的当朝君主来达到。这种优势，当然也包含了一种风险。事实上的君主，也就是实际进行统治的人，可以试图终身保持自己的权力，并传之于子孙。这种情况发生在法国墨洛温王朝[711]主政时期。在日

本反复发生。在德川将军时代被确立之前，天皇的权力就变成了名义上的，实际上则由这个或那个大封建家族的首脑行使——如平氏、源氏、北条氏、足利氏[08]。

关于这种独裁权力怎样以及何时变得必不可少，很难形成定论。当然，不可避免的是，当独裁制王朝年老衰落，合法的独裁者会深居宫殿，满足于令人精疲力竭的感官享乐，不再与他的贵族或人民联系，并忘记了让国家机器正常运转的技艺。但是特别在欧洲，还有许多古老王朝的后代试图有效驾驭其国家政府的例子。人们会想起西班牙的查理五世和腓力二世、法国的路易十四、萨伏伊王朝的胜利者阿玛戴乌斯二世[712]、俄国的彼得大帝和普鲁士的腓特烈大帝。逐一研究这些伟人或其他有关的人，我们可以发现，在各种广为不同的人类特点中，他们具有两种共同的基本素质，也就是身体和知识上进行持续工作的极大能力和进行统治的强大意愿。

人们可能随便猜测，在开始时，对行使实际权力的独裁者助手的选择应该依赖于名义上的独裁者，并且前者必须首先成功地赢得后者的信赖。然而，随着时间发展，强者可能获得对弱者的优势，以至于后者不敢取消（recall）曾经被自由认可的东西。在这种情况下，被独裁者自愿委任的官员可能成为前者长期的监护人。这种权力代理人首要和最迫切的任务是用自己的人占据所有高级职位，这些人通过家族纽带感恩，以及更多地通过对可疑行为或实际罪行的同谋联系在一起。然后，他可以指望这个与统治者紧密接触的小派系的忠诚，这一派系逐渐地把统治者与任何不属于它的人隔离开来。

这种派系的形成发生于所有的独裁制，并且实际上发生于所有政府中。这个派系根据不同情况，可能由二十或三十人构成，也可能多达一百人，这些人垄断了对国家的管理，占据了更为重要的职位，有时还轮流占据这些职位。选择这个构成统治阶级最上层团体的标准是变化的；根据制度是独裁制还是自由制的、是民主的还是贵族倾向的，标准也随之不同。但是在所有情况和所有制度下，有一个标准从不变化，它总是极为重要：那些已经属于这样的团体的人必须得到满意。在正常情况下，当问题在于获取对国家力量、因而也是对许多人的命运具有部分控制力的某个职位时，这种满意或至少那些已占据类似职位上的人们的默许或认可总是必须的。一个谚语相当正确地讲出，没有圣徒的许可，一个人不可能进入天堂。

在独裁制原则和贵族制倾向共同流行的国家中，上述集团通常由具有最高贵血统的人组成，他们通过出身被指定占据更重要的职位，行使国家更重要的职能。在这种情况下，朝廷经常成为显赫家族争夺在该王国中优势的竞技场。在法国阿马尼亚克家族的朝廷和勃艮第的

公爵们之间的冲突、在西西里14世纪后期、在西班牙懦弱的查理二世治下都是这种情况。但是当名义上的君主具有天赋和强大的意志时，他有时会成功地打破服务于他——或更常见的是统治他——的贵族集团的包围，他通过把那些出身普通的人提拔到最高职位上来做到这一点。这些被提拔者在所有事情上都有负于他，因而会忠诚和有效地执行他的政策。路易十四的两个最杰出的大臣是柯尔贝尔和卢瓦侯爵[713]。他们不属于法国高级贵族。俄国的彼得大帝经常指定具有外国血统的冒险家、或者出身贫贱的俄国人担任重要职位。在近东独裁制国家中，出身贫贱者担任高官、掌握重权并不少见。人们可以提及巴西尔一世，[714]当然还有在18世纪成为波斯汗的纳迪尔[019]。

马其顿人巴西尔死于公元886年。他是一个农民的儿子。他通过驯马技能起家。在成为宫廷贵族的侍从后，巴西尔凭借其智慧和无尽的精力首先成为迈克尔三世[020]最信赖的人，然后成为他的协作者。在迈克尔想到要除去他时，他通过谋杀除去了迈克尔，然后成功地获取了王位。除去他在前进道路上采取的诡计和罪刑外，巴西尔也许可以被认为是拜占廷帝国最好的君主之一。纳迪尔是一个土库曼部落酋长的儿子。他起初是一群土匪的首领。在经历许多冒险后，他开始为波斯萨非王朝[021]的国王塔赫马斯普二世服务。最后他废黜了塔赫马斯普二世，把后者的一个婴儿立为国王，并成为其监护人。很快他把父亲和儿子一同杀死，自立为国王。这个事件发生在1736年。这位精力充沛、残酷无比的国王把波斯的威望提升到国外，成功地攻陷了大莫卧儿帝国的首都德里。据说他在德里赢得了价值5亿美元的战利品。在1747年，轮到纳迪尔自己被暗杀。巴西尔和沙汗纳迪尔都有可能成为马基雅弗利《君主论》的极好素材。与之相比，阿克索克利斯和西萨尔·博尔吉亚[022]看来太老实了。

不用说，在这种非凡的经历中，额外的好运与非同寻常的才智、特别是那种利用每个可以提升人的有利环境的能力，发挥了重要作用。这种能力最主要地应该归结为，一个人知道如何让那些已经占据他向往职位的人觉得自己有用或者说必不可少，然后施展他们的所有素质，不论好坏。

3.甚至在独裁制度中，在统治阶级的最高阶层之下，总有另一个人数多得多的层次，他们构成了领导国家所需的全部能力。如果没有这样一个阶级，任何一种社会组织都是不可能的。较高的阶层自身不足以领导和指导大众行为。因此，归根到底，任何政治组织的稳定都依赖于这第二个层次达到的道德、智力与活动的水平；并且这种水平的健全程度通常更为重要，因为对国家或阶级的集体利益的意识能够给个人野心、或者该阶级中贪婪之辈施加压力。相应地，在这第二个

阶层中的任何知识和道德缺陷都代表着对政治结构更严重的危险，这种缺陷比控制国家机器的几十个人的类似缺陷更难以补救。打个比方，一支军队的力量，主要依赖于直接接触士兵的军官们的知识和道德价值，从上校开始，直到少尉。如果，由于某些不大可能的事件，所有的将军和参谋都被消灭，军队将会受到相当严重的震动，但是它仍然会保持正常，通过提拔较好的团队指挥官并把其他更有能力的军官提拔成参谋，失去的将领会在几个月内得到补充。但是如果实际轮到管理士兵们的军官消失了，在这些军官被补充之前，军队将会解体。统治阶级中的较高层次相当于将军和参谋，而第二个层次相当于直接带领士兵冲锋陷阵的军官。

在原始的独裁制中，以及在一般来说更古老的制度中，统治阶级中的这第二个层次几乎总是由教士和武士构成，这两个集团中的人们支配了社会的物质力量，并行使知识和道德领导，而且，他们因此在经济上更加丰裕。在这种类型的社会条件下，政府中的独裁制自然应该与盛行的贵族制倾向相结合。但是随着时间的推移，在那些原来以外族入侵为基础划分阶级的国家中，征服和被征服种族完全融合在一起。文明的层次提高了。财富和文化也因此增长，令人满意地行使公共职责的技术准备变得必要起来。贵族独裁制因此几乎总是发展为官僚独裁制。这就是罗马帝国，特别是在戴克里先之后，以及拜占廷帝国的情况，中华帝国至少在其存在的最后几个世纪，俄国在彼得大帝之后，18世纪的欧洲主要国家，以及有一定保留意义的德川幕府建立后的日本，都是这种情况。众所周知，在1598—1616年间统治日本的德川家康[715]建立了德川幕府之后，大名[716]亦即大的男爵们的权力，被极大地削弱了。[717]上面所有被提到的政体都可以被当作官僚独裁制度。

在独裁制开始使一个大国官僚化之前，政治组织必须足够强大，以至于它能够有规律地从私人那里征收赋税，数量足以支付公共官员的薪水和维持一支常备武装力量。但是然后，如同经常出现的社会现象那样，一系列的行动和反动随之出现。一旦官僚化被顺利推进，它反过来提高了国家机器的强迫效能，因此使得统治阶级，特别是其中的领导集团，能够对被统治的大众施加越来越大的影响力，并越来越有效地指导被统治者的活动，以达到统治者期望的目标。换句话说，官僚化的独裁政体是完善的独裁制，它具有这种完善性带来的所有优势和劣势。

在诸种优势之中，可以提到把各种领导职能指派给专家、以及向从社会下层阶级向上奋斗的有才华者提供各种机会的可能性，这从而可能为施展个人美德提供空间。因而，人们对分配的公正给予尊崇，

这一点对人们的心灵一直有吸引力，并在我们时代特别使人信服。人们感到在个人给社会提供的服务和他在社会等级中占据的位置之间，应该有精确的和数学式的对应。

但是，如同费雷罗很好指出的[718]，个人美德是那些人们的感情和利益可以最好地伪造出来的东西之一。在独裁制中，成功依赖于一个人或几个人的判断，这时诡计可能足以伪造出与个人美德的类似性来。在自由制度中，特别是当民主倾向同时盛行，且如果一个人在世界上要前进，许多人的认可和积极的同情就必不可少时，诡计就不得不与江湖郎中开出的好药结合起来。无论如何，除了这种偏见，以及有些人想到的过于悲观的反对意见之外，可以肯定，对一个人美德和能力的判断总或多或少是主观的，并且因此，每一个善意的鉴定人将会给予一个候选人自己喜欢的、或他恰好具有的更高的知识和道德素质的评语。这是盲目的保守主义无法纠正一个人错误和弱点的最主要原因之一，这种保守主义在纯粹的官僚制政体中非常普遍。

中国的例子就适合这一点。在中国，较高级的官员是由受过教育的个人组成的，但是他们是在该国旧式的传统文化中接受教育。在19世纪后半期，官员们奋力反对一项基于欧洲语言和科学知识雇佣公共官员的新方法。另一方面，在日本领导1868年伟大改革的人认识到了立刻掌握欧洲文化的必要性。这些人几乎都出身于大名阶层。他们是受过教育的人，但不是职业作家和科学家。

为了避免扭曲对美德的判断，选择和提拔较低级官吏的高级官员是一些聪颖之士这一点还不够。他们必须内心慷慨、高尚。有时被赋予最珍贵和崇高品质的人宁可选择平庸和具有第二流天赋的人。他们让他嫉妒的原因更少，并更好地补充了自己的能力，因为平庸之人所做的事情第一流人才不能做，或不屑于做。还有，平庸之人几乎总是奉承人且圆滑：他没有年轻人和才华横溢之人常出现的青年人的独断，或至少更会伪装，这种独断，或真或假，是一种专横作风，有些人似乎一眼就看到那些别人、甚至老年人和有经验之人没有看到或迟缓地看到的东西，在他们之中，这种专断作风很典型。

那么，假定由于不信任人类的无私精神，我们可以试图用独裁制的晋升法则取代上级的选择和指派。这种法则只能依赖于资历（seniority）原则。在这种情况下，懒惰的和勤奋的，智慧的和愚蠢的，总是同等地发展。这样的公务员很清楚，比其他人做得更多或更好对他并没有什么好处。因此如果他不想失去职位或晋升，他会做必不可少的最低限度的工作。在这种情况下，官僚机构生涯会变成没有才华之人、或只需要有薪水的职位以支付日常所需之人的避难所。如果一个才智之士恰好误入官僚机构，他只会把自己的部分活动和才华

投入公事，经常这还不是最好的部分。

尽管官僚机构在法律上可以对所有社会阶级开放，实际上它总是从中等阶级中得以补充，换句话说，从统治阶级的第二个层次补充人员。一方面，那些生于第二个阶层的人获得所需教育更为容易，并且在他们的家庭背景中，他们发展了一种实践意识，能发现进入官僚机构并在其中得到晋升的最好方式。人们很容易想像，这样的指导，以及一个父亲、一个有影响的亲戚或家族的朋友们的影响力是多么有帮助啊！由于这个原因，通常可以说，在一个纯粹独裁制度中，或者在一个把独裁和自由主义结合在一起的制度中，官僚机构的道德水平就是统治阶级的道德水平。当统治阶级具有根深蒂固的正直和荣誉传统时，这种水平就会高一些，因为它经历了很长时期的形成和约束过程，并在许多代人中把它应用于国家的民事或军事职能服务中。当统治阶级时日尚晚，或来自粗糙、忙碌和幸运的冒险家之中、或来自至多掌握了最基本的礼貌和教育的农民和牧羊人之中时，这种水平会较低。即使这种人具有相当的能力，他们仍然难以有一分理想主义，并保持了根深蒂固的和可怜的对重大利益、甚至是蝇头小利的贪婪。

在这样的情形中，官僚制组织产生了最坏的结果。人们注意到上级厚颜无耻的宠爱、下级低劣的奴性，以及在两者中同样具有的以其职位带来的影响力交换各种利益的倾向。在更严重的情况中，讨价还价变成了直接销售，然后我们看到了这一制度在金钱上的腐败，它一旦在官僚等级中较高和较低阶层中流行起来，就破坏和瓦解了每一种国家行为。

另一种官僚制普遍的缺陷是，甚至当它们的道德水平较高，它也具有一种相信自己不会错的偏见。官僚们在本性上不愿意接受外行人的批评和建议，即使属于本行人的建议，他们也不愿意接受。

4.如我们上文所见（上文第2节），自由制原则具有比独裁制更辉煌的记录，但它的确是一个较短的记录，在世界和历史上没有广泛传播。在我们已经提到的，古代和现代的自由制国家中，人们可能还要加上波兰、荷兰、中世纪的同业公会城市、热那亚、佛罗伦萨和瑞士，在这些地方自由制政体在不同时代持续了相当长的时间。最后还有威尼斯，就我们赋予自由一词的意义讲，这里制度是自由的，同时它也是寡头政治的，持续了大约一千年。但是上述的几乎所有其它国家，除了瑞士的一些州，都是被成员数量不同的贵族团体所统治。在波兰，自由制被应用到该国相当大的领土，而贵族阶层很快衰落为混乱的无政府状态。

要找出我们称作“自由的”制度的基本特点，我们可以说法律是基

于大多数公民的同意，尽管只有一小部分居民可以成为公民；此外，应用法律的官员直接或间接地被他们的下属指定，他们的位置是暂时的，且他们个人要为其行为的合法性负责。通常，在大的自由制国家中，公民并不独自行使立法权。他们把它委托给一个由他们直接或间接地指定的议会，民选官员的工作被一个专门的官僚机构的工作所补充和协助。因而，在自由制原则盛行的情形中，国家在习惯上承认它对个体公民和公民组织行使的权力受到一定限制。这种限制在古典时代的希腊和古罗马并非完全没有。现代的国体几乎总是承认这种限制。它们涉及诸如信仰、出版、教育、集会和言论的自由。它们保证了个人自由、私人财产和住所不可侵犯。

在自由制原则盛行的国家中，我们也发现了我们在独裁制中发现的统治阶级的两个层次，第一个层次人数较少，第二个更广泛，涉及更深远。实际上，选举制度不妨碍较封闭的小团体的形成，它们在国家中竞争最高的职位，每一个都包括一些对最高官职有抱负的人。这种最高官职可能是共和国总统、或部长理事会的首脑。这些党派相当于独裁制中的朝廷小集团，在它们中选出国家最高首脑的直接助手。两者使用的方法当然是不同的。要在独裁制中达到较高职位，只要一个或几个人的支持就足够了，这一点可以通过利用他们不论好坏的感情来获得。在自由制中，人们不得不操纵至少是统治阶级中整个第二个阶层的倾向，这一阶层即使自己没有构成选举人，也至少提供了领导人手下的一般办事人员，而这些领导们则构成舆论并决定了选举机构的行为。在内部，有指导政治团体的委员会，在议会和会议上演讲的发言人，制作和出版报纸的人，最后还有少数人，能够形成自己就当时人物和事件的观点，这些人因而影响了许多不能形成自己观点、并随时准备支持其他人观点的人们。

应用自由主义原则产生的结果根据选民的不同而变化，这些选民可以选择谁来担任最高的公共官职，他们可能是狭隘封闭的，也可能包含广泛。

在前一种情形下，一大部分统治阶级，或那些具有属于他们的前提条件的人，被排除出去。这种排除使得自由制度看来非常像被有限的阶级统治的蒙面独裁制——有时是被少数有势力的或实质上万能的家族所统治。这就是波兰在该国分裂前几十年的情况。进而，当选举人被狭隘地限制时，几乎所有投票人都被认作或可以被认作适合担任官职。实际上，他们几乎所有人都变成了候选人。换句话说，他们在没有足够评判者的情况下，被给予评判。

这种事情也在议会制国家的民选议会上发生。在这些国家，频繁的内阁危机和形成新政府的困难，至少在一定程度上依赖于这一事

实，即一大批代表想担任部长或副部长。候选人太多，评判者太少，因为评判者应该是与争论中的事情没有利益牵挂的人。

因此，通常在被狭隘限定的选举人中，或者会形成一个单独的小团体，它由那些已经担任官职的人或他们的同伙和党徒组成，或者是形成两个派系，其中一个掌权，另一个处于恶意的和全面的反对地位。远离两个派系的那些少数人通常受到孤立和忽视。他们只有在关键时刻才能施加有效影响，此时一系列骇人的丑闻或严重的败绩使得执政派系可能或不可避免地倒台。

在第二种情形下——换句话说，在每个人、或几乎每个人都能投票的制度下——统治阶级分化成的各种党派组织首要的任务是赢得人数更多阶级的支持，他们必然是最贫困和最无知的。这些阶级通常服从于他们并不在意的政府，并不理解它的目的和工作。他们首要的、自然的和自发的愿望是被尽可能少地统治，或为政府作出尽可能小的牺牲。他们的第二个愿望是在行使选举权时特别地得以发展，这就是利用政府以提高其经济状况，并发泄被压抑的不满和嫉妒，地位低的人经常——而不总是——对地位高的人，特别是直接上级怀有这些情感。

当统治阶级中不同集团间斗争的胜利要依靠大众的支持与同情时，不太能施加有效影响力的集团将总是利用上述两种愿望，特别是不满和嫉妒，以吸引下层民众的支持。与这样的集团通过情感、或通过利益联系在一起的是生于较不幸运阶级中的人，但是他们通过特殊才能和精力、或通过额外的狡诈，设法脱离了这一阶级。米切尔斯以极大的睿智考察了中产阶级和工人阶级中派生出的各种成分，对各国社会主义政党的经营和组织所做的贡献、以及经常出现于社会主义大本营中两种类别间的敌对和竞争。[719]

不论来源如何，那些旨在垄断和利用大众同情的人所用的方法总是相同的。这些方法归结为总是夸张地指出富人和有势力者的自私、愚蠢和物质享受；谴责他们的恶毒和错误，不论是真实的还是想像的；并许诺满足共同的和广泛传播的粗糙正义感，这种情感希望废除基于出身优势的所有社会等级，同时希望看到绝对平均地分配快乐和痛苦。

相当常见的是，煽动性的宣传所针对的党派恰恰使用同样的方法与这种宣传作战。只要当他们认为这样做有利可图时，他们总是作出从来无法信守的承诺。他们也奉承大众，满足他们最粗糙的本能，并利用和煽动他们的偏见和贪婪。这是一种可鄙的竞争，其中那些故意欺骗的人，把他们的知识水准降低到等同于那些被他们欺骗的人，甚

至在道德上更低劣！

煽动性雄辩的最古老的例子，是荷马描写的瑟赛蒂兹[720]的言辞，他习惯于折磨希腊的领导人。[721]他指控阿伽门农增加普通士兵的劳役和危险，并在美丽的女奴中打发时光。接着瑟赛蒂兹煽动希腊人发起一场军事罢工，督促他们让其首领自己想办法，这样他可以逐渐意识到他对士兵们的苦难有负何其多。不能不提到的煽动性雄辩的例子是萨卢斯特归于盖约·马略[09]的讲演和马基雅弗利所写的一个无名工人在佛罗伦萨梳羊毛工人暴动[722]上的讲话。[723]现代的煽动话语几乎总不如这些古典类型，在它们中列举了针对由于出身获得财富和较高地位之人的所有论据，都以如此娴熟的技巧提出，可以在所有没有继承权的人那里引起深深的共鸣。

总而言之，当选举人是由统治阶级中第二个阶层的大多数人所构成时，应用自由制原则的条件最有利。而这第二个层次构成了所有主要政治组织的骨干。当这个阶层足够大时，投票人中不会有很大比例渴望候选人职位，而候选人因此可以在他们中，而不是在对手或同党中获得评判。同时，当选举人被相当地限定时，竞选成功就不依靠对无知阶级的信仰和情感给予敬意。只有在这种情况下，才可以实现自由制最主要的的一个设想——即那些代表应该对被代表人负责。当然，我们不是说完全如此，但也并非全然虚幻。

自由制原则的另一个优势，不论是假设的还是真实的，是统治者的行为能够在政治代表会议和行政理事会上，或者在日报和期刊上被公开讨论。但是如果这种最后的和非常有效的控制方式真的要启蒙公众舆论，这些报纸绝不能是政治或金融派系的机关报，也不能是党派盲目的工具。如果它们如此，公众应该知道这一点，并能处在一个可以适当考虑事实的立场。

5.民主制倾向——也就是从下层补充统治阶级的倾向——在所有社会都以或大或小的力量持续发挥作用。有时，补充活力（rejuvenation）以一种迅速或暴力的方式出现。更经常，实际上更正常的，是它通过下层对统治阶级缓慢和逐渐的渗透而发生。

过去，暴力式的补充活力经常是外族入侵的结果。一个征服民族在被征服者的土地上定居下来，不消灭原有居民或把他们赶走而在他们身上施加其统治。这发生在罗马帝国崩溃后的西欧、阿拉伯入侵后的波斯萨桑王朝时代、征服者威廉胜利后的英格兰、伊斯兰入侵后的印度，以及蒙古和后来的满族鞑靼人入侵后的中国。在这些情况下，原有的当地贵族保留下来的成员几乎总是被吸收进具有外族血统的新贵族中。在上述例子中，国内开始出现的衰落也促进了外族人的征

服。原来的统治阶级或者被削弱，或被剥夺继承权，或者在精神上疏离于其他人口。

在更近的时刻，对原有政治阶级的暴力式的和影响深远的更新，有时通过内部动乱来实现。这些就是本来意义上的“革命”。当一个民族的官方政治组织和它的习俗、观念及情感发生广泛的分裂时，当许多本来可以参加政府的成分被人为地置于从属地位时，就会发生这种革命。这种局面经典的例子是法国革命。另一个例子就是正在我们眼前发生的俄国的情况。

但是，暴力危机根本变更选择统治阶级的标准、并在几年的进程中深刻改变或修改统治阶级构成的例子也许可以被当成例外。它们是历史上几个特殊时刻的特征。这种倾覆有时给知识、道德和物质进步带来了有力的推动。在其它时候，它们是文明衰落和解体的开始或其结果。甚至在正常时代，几乎也总是能够观察到统治阶级的一种缓慢和逐渐的更新，正通过出自下层的成分渗入较高社会阶层进行着。但是这种我们称作民主的倾向，有时在一个文明中非常突出，并以一种更有效和更迅速的方式发挥作用。在其它时候，由于法律、习惯和习俗在其道路上设置的障碍，它隐蔽地进行，因此更加平淡。

如我们上文所见（第二章，第8节），民主制倾向更容易在不安定时期盛行，此时新的思维和感觉方式正在削弱奠定社会等级结构的旧观念，科学和技术的进步创造了新的赚钱方式或产生了军事组织形式的变化，此时甚至外部的冲击已经迫使一个民族国家积聚所有能量和能力，而这些力量在平静的时候，总是处于一种潜伏状态。革命和长期战争给了许多新人出头露面和施展才华的机会。如果没有法国大革命，拿破仑·波拿巴可能只会当上一个很好的炮兵上校，而且，如果不是由于革命和帝国的战争，他的一些元帅一定会继续当中尉。通常，宗教的变化、哲学和政治思想的新运动、新武器或新战争工具的发明、新发现应用于经济生产并相应地提高经济产量，所有这些因素都促使构成各种社会阶层的成分迅速转变和互换位置。这样的变化和交替更容易发生在新国家，这些国家的自然资源还没有被大量开发，仍然丰富，并且允许有活力有抱负的人轻易地、或至少不太困难获取财富与名誉。澳大利亚和美洲各国的例子就与此相契合。

如果适度限定，民主制倾向在某种意义上与人类社会中所谓的“进步”密不可分。如果所有贵族制都顽固地封闭和静止，这个世界就绝不会变化，人类就会停在荷马时代的君主国、或古老的近东帝国的发展水平。那些居于顶端的人与生于底层但希望向上爬的人之间的斗争，现在和将来都是一种酵素，驱使个人和阶级拓宽其视野、寻找把世界带向19世纪文明程度的新路径。这种高度的文明使得在政治领

域创造主要的现代代议制国家成为可能，如我们所见（第十四章，第8节），在所有政治组织中，这种国家成功地协调了最多的个人能量和活动，并把它们应用于与集体利益相关的目标中。

当民主制倾向没有施加太大影响去排除其它倾向的话，它就代表了一种保守性力量。它使得统治阶级能通过接纳新成员而持续地得到补充，这些人具有天生的领导才能和领导的意志，这种措施因而防止了世袭的贵族阶层消耗殆尽，这种情况通常会为巨大的社会灾难铺平道路。然而，从18世纪末期开始，一直到19世纪，人类平等的教条，被修改成符合现代思维方式，被注入了新的活力，并被认为能够完全应用于世上。许多人过去和现在都相信，还有不少人假装相信，出身带来的优势迟早可以通过我们社会制度的适当变化被消除，将来会出现这样的人类组织，其中一个人给社会付出的服务与他在社会阶梯中占据的位置恰好相应。

在一个理想地组织起来的国家中，个人提供的服务和他占据的社会地位将会相应，这种观念第一次被圣西门清晰地阐明出来。他在许多著作中以不同形式表达了这一学说。后来，同样的概念变成了圣西门学派的原则之一，而这一学派在其它方面与祖师的教诲相距甚远。[724]也许这种热望从未如今天这般得到广泛拥护、清晰阐述，但是认为在圣西门时代或甚至在稍晚于两百年前它第一次形成则是愚昧的。它是每一次旨在更新和恢复统治阶级活力的进攻的道德基础。当人们努力清除那些分隔法律规定的或事实上的世袭贵族统治者与社会其它部分来的藩篱时，总是有人号召以个人美德反对身世特权，它们或以宗教，或以所有人、至少所有公民生来平等的名义进行。在这方面，希腊和罗马的民主制、佛罗伦萨的Ciompi（梳羊毛工人）、明斯特的再洗礼论者（Anabaptists）[725]——固然，还不用说信手拈来的《权利法案》，都像法国的改革者和今天的共产主义者一样思考和行为。瓦特·泰勒[726]是英国农民针对地主的一次著名反叛的领导人。叛乱发生于1381年。在此前几年，当起义正在酝酿时，一个叫做约翰·保尔[727]的教士写下了经常被引用的对句，适当地表达了这种态度：

当亚当耕田、夏娃织布时，

那时谁是老爷？

但是每一次民主运动取得部分上或完全的胜利时，我们会不可避免地看到贵族制倾向又通过与之作战之人的努力复活了，这些人有时还显示出受到了它的压迫。在罗马，富有的平民在打开阻隔他们获得高级职位的大门后，与过去的贵族相混合，形成了新的贵族，外人从法律上讲可以进入这个阶层，但是在实践上相当困难。在佛罗伦

萨，“肥胖无产阶级”的寡头政治取代了贵族，新统治者觉得很适合通过“公正法令”[728]破坏这些贵族家族的影响。在法国，19世纪的资产阶级部分上取代了旧政体的贵族。在各处，当旧的障碍被甩掉时，新的障碍就被竖立起来，也许有时比旧的低一些，不那么荆棘竖立，但仍然高大和牢固得足以造成相当严重的障碍，阻止那些有望越过它的人。在每一个地方，那些已经达到了社会阶梯顶端的人都建立了保护自己和他们的孩子、反对任何希望往上爬之人的防卫体系。[729]

有人会说，所有这些都是私有制的必然产物，它使得财富被继承下来，并使那些继承它的人获得与保留权力的道路更通畅。在这种反对意见中，的确有大量真理的成分——我们不说它全部是真理，因为甚至当一个家族没有自己的遗产时，家长的文化水平和家族间的联系也能部分地传给他的孩子。但是今天很少有人意识到在集体主义国家中上述的缺陷不会消失，而现在要为这些缺陷负责的恰恰是私有财产制。它只是以更严重的形式出现。如我们已经阐述的（第十一章，第3节）（并且如俄国正在发生的情况），按照集体主义纲领组织起来的国家的统治者，比起今天的富有和有势力者，将具有更大的资源和执行手段。一个集体主义国家的统治者把经济权力堆积到政治权力之上，具有上千种方式分配奖赏和惩罚。如果他没有利用自己的优势地位给予自己孩子们一个好的起步，那的确令人奇怪。

为了完全废除身世特权，必然要再进一步废除家庭，承认流浪的维纳斯（vagrant Venus）[730]并把人性降低到最低级的动物水平。柏拉图在《理想国》中作为废除私有财产几乎必然的结果，建议废除家庭。然而，他似乎倾向于仅仅在他所说的统治阶级——也就是哲学家和武士中废除财产和家庭。他不赞成现在被称作“自由恋爱”的东西。他设想了暂时的婚姻，其中对暂时配偶的选择是由他说的哲学家作出的。他进而安排生于这种结合方式的孩子不应该知道其父母，或被他们知道，因为国家应该形成一个单一家庭。康帕内拉[731]在《太阳城》中解释和捍卫了一种类似制度，他也想废除私有财产和家庭。

但是我们不认为如这些一样激进的措施足以在世界上建立绝对正义，它从来没有实现过，但那些试图撼动实行于任何国家和任何时代的社会等级制度的人，总是期盼它。天主教的教士不允许有合法的孩子。但是一旦他们开始掌握巨大的经济和权力，裙带之风立刻在教会中出现。也许我们可以很好地想像，如果禁止人有侄子和儿子，他仍会在同胞中找到一些人，他愿意优先爱戴和保护这些人。

同时，不能如此确定的是，在进入统治阶级、以及成为社会等级中高级地位的奋斗中消除身世优势，将完全对集体有好处。如果所有个人都能够以平等地位参加争夺，这种奋斗会强化到疯狂的地步。这

将使一种巨大的能量支出被用于严格的个人目的，而对社会组织则没有带来相应利益，至少在大多数情况中如此。[732]另一方面，情况可能恰好是：如果某个统治阶级要适当维护其声誉和职能，某些知识素质、以及特别是道德素质，对它就是必要的，这些素质也对社会有用，同时，如果它们要得以发展和施加影响，那就要求同样的家族在几代人中一直占据相当高的职位。

6.在我们20世纪，没有几个人不公开热情地支持民主制。因此，长时间停留在指责贵族制倾向过分的优势亦即把政治权力和社会影响稳定在特定家族中这种形式的罪恶和缺点，看来可能是多余的。然而，这种稳定性正是已经消失的文明、以及处于今日欧洲进步之外的文明的共同特点。社会稳定性在西方被极大地削弱了，但是它绝不是一种过去的事物。贵族精神并没有在我们中间完全消失，也许绝不会消失。现在，这种趋向也有它的危险和不利之处。

当一个民族长期被一个封闭或半封闭的贵族阶层统治，几乎不可避免的是，一种团体精神、一种等级意识就会出现并维持自身，从而贵族成员会逐渐认为自己比其他人无限优越。这种骄傲经常与一种精神的轻佻和一种对外部形式的过度关注联系在一起。那些居于顶端的人可能会感到所有东西都应该属于他们，不需要对那些非自己等级的人付出任何明确的义务。他们把外人当作目标、感情和怪想的盲目工具。人类非常容易产生这种心态。有时候可以令人惊讶地看到，那些设法从卑贱出身爬到高位的人会如此迅速地认为自己比其他人优越。

这种思考和感觉的方式在那些生来注定占据显要职位的人，以及那些从童年时代就享受许多特权、接受许多奉承的人中自发地得以发展。但是，它通常防止他们理解，并因而同情那些生活于社会底层的人们的悲痛和苦难；他们同样对那些靠自己的成就爬上一两个社会阶梯者的耕耘和努力不太敏感。进而，对贵族精神的夸大，还会使人们避免接触下层社会。他们不会努力对下层社会作出任何细致研究，对下层阶级的真实心理状况完全无知。有时，这种状况在文学作品中、特别是在小说中，被描写为非常类似人类原始的单纯和善良，有时又成为类似野蛮的情感。不论其内在进程是什么，两种夸大都会带来一个结果，即剥夺了统治阶级对大众心理和情感发展的任何影响力，从而使统治阶级不再适合对他们进行管理。

在历史中我们很少找到世袭的上层阶级，如他们应该做的那样，在意识到自己的知识和道德优越性的同时，还自发地和同样地意识到，这些优越性给他们带来了对下层阶级的义务。在属于世袭统治阶级的个人中，人们之间广为分布的真正的兄弟情怀和认同感更为少见，这种情操是主要的世界宗教——佛教、基督教和伊斯兰教——的

基础和荣耀，换句话说，这些情操使得具有较高地位的人认为、并真诚地感觉到，最下层的人也是他们共同所属的人类的一个内在部分。毕竟，这种感觉是一种健康的因素，植根于今日在“民主”的名义下正在聚合着的各种梦想和谬误中。

所有世袭的贵族统治者最阴险的敌人，毫无疑问是懒惰。懒惰产生了软弱和好色，导致了思想的轻浮，创造了一种对一生只有享乐没有责任的渴望。当没有需要从事既定的工作这种责任带来的日常压力，当早年没有形成工作习惯时，很难逃脱这一死敌的陷阱。然而，那绝不能充分摆脱懒惰的贵族统治者会迅速衰落。他们可能会成功地在一段时间里保持名义上的地位和官职，但是当这些职能实际上由下属行使时，这些下属很快变成了实际的主人。结果，只能是行动并知道如何行动的人最终成功地发号施令。

免于身体劳作、能够确保社会地位却不需要由此被迫参与繁重的日常工作，在一定情形中，可能会产生从集体利益的角度看来卓越的结果。一定数量的人们已经处于那种较高的位置这一事实，是人类知识和道德进步的主要因素之一。西班牙批评家乌纳穆诺（Unamuno）[733]曾经写了一首对懒惰非常诙谐和博学的颂歌。其中，他试图显示，世界有负于游手好闲者良多，因为如果在我们祖先中没有一些人不需要自己工作，不能支配他们所有的时间，那么就不会形成科学、艺术、伦理。[734]

乌纳穆诺的论述是新奇的，它包含了相当数量的真理。但是可以用更好的形式阐述问题。在这一情形中，不明就里的人所称作的懒惰，实际上远不是这么回事，如此看待懒惰的人可能属于上层阶级，也可能属于下层。这种行为可以是人类劳动的一种最高尚的形式。它可以是一种对投身于它的人、甚至对任何其他人没有直接功利的劳动形式。它可能只是寻求发现指导我们居于其中的宇宙的法则，或了解人类思想和人类制度是如何发展的。它的动机可能仅仅是，在一定程度上扩大人们对已知事物的信心、减少未知事物这种无私情感。它的目的可能是在一定程度上、在可能的限度之内，阐明那些折磨人们的灵魂和理智的严重和痛苦的问题，并给予人们提升他们超越动物状态的典型真理。现在，这些动机已经能最容易地表达出来，并有了最好的机会在属于统治阶级的人们中间发展起来，这样的统治阶级已经如此稳固地建立了其统治，以至于他们中的一些成员可以不再担忧物质生活，也不用操心日复一日地捍卫自己的社会地位。在其它条件下，这些动机可能根本无法维持下去。我们被迫承认科学和社会伦理产生于贵族制中，甚至今天通常也要在贵族统治者中发现它们最坚定的实践者。

认为在属于较低社会阶层的人中不会发现对知识的无私渴望，这是不真实、也是不公正的。现代文明国家是古老文化的产物，它们的社会阶级经历过许多动荡和混合，以至于在下层阶级的人中有时会出现最贵族化的特征。这一点并不奇怪，他们可能从遥远的祖先那里继承了这些特征。民主制趋向最有益的应用之一，就在于使个人能发展他们优越的素质。然而，这并非易事，我们不相信初级义务教育本身就可以实现这一点。

可能有人反对说，我们把科学领域的许多重大发现、以及伦理上的许多宣言，都归于那些具有通常称为“天才“的人身上——这样的人的理智或心灵具有额外的能力、以及非常坚强的意志——但是这些天赋很少遗传。这是真的。但是天赋更经常在那些属于具有高级智能的人们和阶级中的个人身上展示自己，而且，高于普通人的智力素质更容易从父母传给孩子，尽管这种素质并不必然是异常的，这一点是一个显见的事实。去作这样的设想并不牵强：在构成基础方面上层阶级一开始，不论以什么样的基础，总是吸引许多更有才智的人到自己阵营中，并且当其没有被封闭时，它们持续地被下层社会中的才智之士所补充。

在较高社会阶层中进行的选择过程，是阿蒙[735]认真研究的题材。通过这种过程，上层阶级的平均智力水平变得更高，并保持在下层阶级之上。阿蒙正确地看到了婚姻几乎总是发生在相同阶级的个人之间，这主要是因为，较高阶级的妇女对与阶级和教育比自己低的人结婚表现出厌恶。在这方面，我们必须警惕一种错误的评价。由于欧洲有把名字从父亲传给儿子的习俗，我们经常陷入这样的错误。由于这种习俗的结果，惟一可见的祖先是名字被传递下来的那位。从生理学的观点看，也应该考虑许多其他祖先。一个人总是有一对父母，一个是男性，一个是女性。他在一代人中有两个祖先，在第二代人中四个祖先，三代人中有八个祖先，在第十代人中有1，024个祖先。因此，一个具有古代世系的家族，其成员的智力和道德类型应该被归于持续的优生交叉，而不是某个给予现在这代人不超过1/1024的血缘的远祖。

家族继承的现象在道德素质方面更惊人。家庭训练，特别是那些来自人们出生和成长环境的间接训练，对道德特征的发展具有重大影响。久远的世系在所有时代和所有地方都被赞誉，一个家族有很多代人都能维持高级社会地位这一事实也同样得到赞誉。这里有一个深刻的原因。当实践和运气都不错，一个人又具有一定程度的智力、争抢能力、坚定性，特别是毫不犹豫的上升欲望，那么达到顶峰相对容易。但是在人类事务中，稳定性是人为的，变化是自然的。要在几个

世纪中，在很多代人中保留先祖获得的地位，必须保持恒久的警觉、警惕和坚韧的能量，这些有时要通过美德、有时通过幸运、有时确实需要通过谨慎的行为才做得到。

能够长期在这种检验中胜出的家族是不寻常的，在这些家族中，至少大多数家庭成员能够维持一种节制和均衡的意识，并能抵制屈从于冲动欲望的诱惑，而这些欲望本来可以立刻得到满足。换句话说，他们必须是了解控制自己的艺术、并付诸实践的人。这种技艺比驾驭别人的技艺更难学会和实行，而后者反过来又比服从的艺术更难学习和实践。希腊历史学家叙述大狄奥尼西乌斯、即叙拉古的暴君，曾经严厉地责骂他的一个儿子与一个公民的妻子私奔。他指出，当他年轻时，他绝不会做这种事。年轻人回答："是的，但是你并不生来是一个国王的儿子。"于是父亲说道："如果你不改变你的行为，你的儿子将不会是国王！"

毫无疑问，历史上已知的最强大、最持久的组织之一是天主教会。教会总是接纳所有社会阶级出身的人担任教士，偶尔，它还会把出身社会最低等级的人提拔到教阶中最显赫的位置。人们立刻想到教皇格列高利七世（Gregory VII）、西克斯图斯五世、庇护十世[736]。这里，教士的独身制原则防止了一种真正的世袭贵族制在教会内部发展起来。然而，在过去，有一些大族总是有成员在神学院学习，大多数教皇和红衣主教总是出自上等和中等阶级，现在依然如此。也许，近年来天主教教义努力克服的最大困难之一是这一事实，即在许多国家，旧式的贵族、以及较高的中等阶级不再给教士阶层输送数量足够的人。

如果从这个例子、以及从其它容易提起的例子中推导出一个规律，也许可以说，当下等阶级成员以适当的比例向上等阶级渗透，并且新来者立刻吸收了老成员最优秀的素质，在这种情况下，渗透就是有益的。如果旧的成员被新来者吸收和同化，就是有害的。在这种情况下，贵族阶级没有得到补充，它变成了平民。

统治阶级最根本的特性之一是，或者应该是，在与下属的关系中保持诚实。撒谎是一种通常被下级用来对付上级、弱者对付强者的防卫手段。当强者使用它来伤害弱者，就变得格外可恶和懦弱。它剥夺了供这个人支配的许多名誉，使他在所有下级眼中变得可鄙。仅仅是因为人们经常付诸谎言，不这么做的人就获得了巨大的声誉。这里，对虚假的憎恶这种素质通常要经过长期、仔细、也许还可以说是传统的道德训练。因此，很自然的是，对虚假的厌恶应该更是统治阶级的特征，在它的发展中，遗传性因素占据了优势的地位。

另一个甚至在相对和平和商业化的时代，在统治阶级中也是重要且几乎必不可少的特点是个人的勇气。人们通常规避风险，畏惧死亡，他们羡慕那些在必要时敢于以生命冒险的人。当这种风险没有被不负责任和轻佻地承担时，它们要求极为坚强的意志和自我控制能力，也许后者在所有道德素质中，能获得最大的敬佩和尊敬。如果详细描述统治阶级的历史，且我们能看到他们如何兴起、繁荣和衰落，那么我们相信历史会显示出，具有军事血缘和传统的统治阶级会最强大，并且通常，他们会比那些仅有工业和财阀背景的统治阶级持续更久。甚至今天，在西欧和中欧，统治阶级最好的防卫手段，也是来自这一阶级的军官在士兵面前显示出的个人勇气。

威尼斯贵族阶级初看起来，似乎与这种说法相反。这个集团设法在多个世纪中掌权，但仍然由商人和银行家组成。然而，威尼斯贵族经常指挥航船和舰队，而且有时，直到17世纪后半期，他们甚至指挥塞林尼西玛的军队。在18世纪他们完全失去了与军事生活的联系。然后，值得注目的是，这个共和国陷入完全衰落。

把统治阶级看作在经济上不劳而获是屈从于一种荒谬的先入之见。在维护秩序和保持社会结构的统一时，他们创造了生产性劳动能够最好地得到执行的条件，并且通常他们以技术和管理人员补充了生产。在这方面，仍然应该问一下，具有较晚起源的统治阶级，在财富分配中，是否满意于自己的份额比古代的统治阶级所满足的更少一些，而在古代，贵族制的倾向占了优势。这是以另一种方式提问，是否民主制比贵族制对社会更加经济。

统治阶级，不论是民主制的还是贵族制的，通过以牺牲公众为代价，系统化地满足个人的、或少数有组织之人的利益来掌握权力，这样的代价总是最昂贵的。在这方面，在两种倾向之间没有什么好的选择。但是在其它方面这个问题很难回答，并且答案根据考虑的时代和人的不同变化很大。通常，大人物在野蛮的国家、或在最近暴富的国家更沉溺于炫耀俗气的豪华，并且这种类型的事物也发生在统治阶级身上。人们通常会观察到，那些流水般挥霍人类劳动成果的人是那种最近爬到了财富和权力顶峰的人。但是即使这么说，人们也绝不能忽视这样一个经常被忽视的事情——也就是，在一个国家经济产品的分配中，不得不给予政治上进行统治的阶级足够的份额，以保证它能给自己的后代提供长期、精细，因而也是昂贵的教育，并且维持一种体面的生活标准。简而言之，它必须拥有足够大的份额，以防止它显示出对细小的收入、小额的储蓄和一般意义上的节约措施过分的依恋，而这种节约行为有时候在同伴眼中比任何坏行为更会贬低一个人。

7.在柏拉图关于法律的对话录中，他提出了更为成熟的思想。引

人注目的是，他主张政府的最好形式是独裁和民主的混合和制衡。如我们所知，对于柏拉图来说，贵族制和民主制是两种典型的政府形式。在亚里士多德的《政治学》中，他对自己的政府的三种基本形式，即君主制、贵族制和民主制，作了客观描述，然后接着指出，他倾向于一种改进的贵族制，抑或是改进的民主制，其中甚至不允许工人阶级，更不要说奴隶和侨民担任公职。[737]近两个世纪之后，波利比乌斯认为罗马的政治组织是最好的，因为他认为，在这种政体中，亚里士多德的三种基本类型同时得到了应用。[738]在此一个世纪后，西赛罗在《共和国》（De Republica）中提出了一个类似的观点。再经过12个多世纪，当政治科学开始显示出萌生的迹象时，圣托马斯也表达了对混合的政府类型的偏好。[739]孟德斯鸠从亚里士多德的分类中解脱出来，把政府分成专制的、君主的和共和的。他偏好一种改进的君主制，其中三种基本权力，立法、行政和司法，被赋予不同的机构，彼此独立。在这一点上，很明显，孟德斯鸠摸索出了各种政治权力和影响力之间的必要平衡。人们也许可以加上，加富尔[740]也宣布，在政治学中他信仰juste milieu〔法语：正中间〕，它包含许多政治势力或学说之间的制衡和互相控制。[741]

那么，所有这些伟大的思想家和政治家，看来都具有一个共同的感觉：政治制度的健全性依赖于那些不同的但却是恒久的原则和倾向的适当混合与制衡，这种原则和倾向在所有政治组织中都发挥着作用。在政治科学的现有状态下试图概括出一个规律太早了，但可以斗胆一试来作这样的假设：暴力的政治剧变，诸如发生在罗马帝国崩溃时和今天发生在俄国的情况，给大量人口带来了难以言表的苦难，打乱了文明多年来、甚至几个世纪以来的进程。这种剧变主要出现于我们正在研究的两种原则、或两种倾向中的一种在实质上占有绝对优势时；而国家的稳定，或者这种灾害的较少光顾，依靠这两种原则、或这两种倾向的适当平衡。

这种假说能够被大量历史经验确证。但是它主要依靠这样的假设，即只有那些相反的原则和倾向的对立——几乎也可以说，只有它们的竞争——能够防止它们各自天生的恶习过分强化。

这种结论与黄金分割的旧学说非常相符，这一学说认为混合类型的政府最好。实际上，我们只是在恢复这一学说，尽管是以我们时代已经获得的、关于政治组织的自然法则更精确和更广博的知识为基础，这里的政治组织影响和控制着社会。固然，还难于决定黄金分割点到底位于什么地方，而这个困难非常大，以至于我们中的每一个都能感到，可以自由地把它放到最适应其感情和利益的地方。

但在我们面前，有一个实用的方法帮助善良的人，他们的惟一目

标是公共福利和繁荣，这种目标与任何个人利益、或任何系统的先入之见没有什么关系。可以这么说，这种实用方法就是观察各个时代及我们周围的民族中气氛的变化。

例如，当流行一种冰河般的平静气氛时，当我们不能感到政治讨论的微风吹过，当每个人都在高唱赞歌称颂某些伟大的秩序与和平的恢复者时，那么我们可以肯定，独裁制原则过于强大地压制了自由；而当每个人都在诅咒暴君、拥护自由时，情况恰好相反。因此，当小说家和诗人们吹捧伟大家族的光荣，对普通百姓进行诅咒时，我们可以安全地认为，贵族制倾向正在变得过于强大；当社会平等的野风在呼号，所有人都在鼓吹他们对贫贱者利益的关心时，很明显，民主制倾向过强地升级，靠近了危险地带。用两个词来概括这个问题，它只是遵循这样一个规则的问题，此规则与向上爬的人在所有时代和所有国家有意或无意遵守的那种规则恰好相反。如果我们这么做，使得人类避免每隔一代人就陷入堕落的、具有理智思想和挑剔精神的小小内核（nucleus），有时也许能够给它的同时代人、特别是同时代人的孩子提供一次服务。因为在政治生活中，一代人的错误几乎总是由随后的一代人付出代价。

第十六章 统治阶级和个人

1.统治阶级的第二个、也是数量更大层次的成员们的知识和道德价值，与实际上居于政治组织顶端的人、以及直接帮助他的小集团的知识和道德价值，有着紧密的联系。占据较高职位的人们或多或少浸润在刚好处于他之下的社会阶级的观念、情感、热情，并因此还有政策，他们要与这一阶层不断地直接接触，没有这一阶层，他们就无法施行统治。

但是人类社会的历史非常复杂，且对其发展有决定作用的物质、道德和知识因素非常多。因此，这样的情况并不少见，即尽管统治阶级显示出能够把自己合理地组织起来，并且有很多成员精力充沛、致力于公共福利，但是在其顶端甚至在关键处却是平庸、有时还腐败的领导人，以至于这个统治阶级成员发现自己处于不得不忍受愚蠢国王的处境；如《圣经》所说，这种国王是被上帝派来惩罚他们的。

有很多原因解释这种情况，但是首要的原因是在选择自己的最高领导者时，一个政治阶级在某种意义上受它所采纳的、关于领导权的观念和原则所束缚。这些观念和原则产生于这个阶级整个的历史、以及它所达到的知识成熟程度中。因此，它不能在几天之内就改变它们。例如，世袭原则和选举原则就是这样——就选举原则而言，当选举机制被固定下来，成为政治家小团体手中方便的工具时，就会发生这种情况。而政治家们会利用它们掌握权力，并尽可能长久地保持它。

当一个文明或国家的统治阶级充满生机和活力时，其最高统治者的愚蠢、或者甚至是不忠诚造成的损害，远没有人们想像的那么严重。有些历史学家试图恢复卡利古拉、克劳狄和尼禄的名誉。在我们看来，就其个人素质来讲，前两个也许不适合、而后一个肯定不适合担任如罗马帝国一样重要的政治组织的领导人。当然，与朝廷直接打交道的主要罗马家族不得不忍受这些统治者和这些统治者直接指使之人的怪僻和恶毒。但是，罗马世界的其它部分在他们统治期间，继续享受着帝国治下的和平，吸收着一个相当明智、相当有秩序的行政系统成功地在各省传播的文化。英格兰的乔治三世国王智力低下这一点声名远播。他于1760—1820年在位。在他长期统治中，犯过几次精神错乱，其间由威尔士亲王摄政。当乔治三世神智清醒时，他显示出最不幸的偏执来部署工作。毫无疑问，人们经常感受到皇家意志的影响对公众利益的损害。尽管如此，在其统治期间，英格兰赢得了拿破

仑战争，奠定了世界帝国的坚实基础，成为海洋的绝对主人。对加拿大、以及对美国以北广大土地的持续征服，从大西洋扩张到太平洋，都发生在七年战争即1756—1763年之间。英国对印度的征服可以被说成从普拉西（Plassey）之战[742]真正开始，克莱夫在1757年赢得了这场战争。在18世纪后半期和19世纪最初几十年，这场征服被一直成功地执行到最后。在乔治三世统治时，英国固然失掉了美洲殖民地的战争和殖民地自身，第十六章统治阶级和个人但是非常值得怀疑的是，现在成为美国的这块土地能否长期处于外国统治之下。

如果人们愿意更深刻地探讨这种情况，他们很容易发现，历史有记载的国家主要首脑们的最持久和最有效的工作，主要就是通过改善招募统治阶级成员的方法、完善其组织机构，来成功地改造统治阶级。尽管那样，这样一个保留意见可能还是合适的——经常被归功于伟大统治者的工作实际上是由他们的先行者发起和执行的。

历史学家长期争论奥古斯都的真实动机是什么，这一探讨远未结束。然而，人们都同意，他成功地把旧的共和国系统改造成更适应时代需要的另一种制度，并且通过引进新的成分复活了旧的罗马统治阶级，这一阶级已经被几乎一个世纪的内战消耗殆尽。奥古斯都的观念后来被韦斯巴芗（Vespasian）[743]吸收，他把意大利许多更显赫家族的代表提升到参议员的地位。

在法国，专制官僚国家的组织主要产生于黎塞留、马扎然[744]和路易十四、以及他的大臣卢瓦与柯尔贝尔持续和努力的工作。所有这些人设法逐步建立起一个健全和有效的行政系统、一个适应时代需要的金融系统和一支强大的常备军。在东欧，旧式的和脆弱的莫斯科公国发展成沙皇帝国，它对欧洲和亚洲的命运施加了沉重的压力，而这种发展过程是通过可怕者伊凡、彼得大帝和叶卡捷琳娜二世实行的对统治阶级的持续重组进行的。[745]如果他的父亲马其顿的斐利普没有完全重组马其顿，并成功地建立了一支马其顿军队，亚历山大大帝就不可能征服波斯，并把希腊文化扩张到亚洲世界如此广大的部分。说起腓特烈大帝和他在普鲁士的先人，人们也可以说起同样的事迹。

反过来，人们也可以举出反证，当一个实际上正在崩溃的政治组织的首脑是一位卓越的人，而他感到幸运或绝望时，他的努力很少有利于挽救这个国家、或延缓它明显的衰落。从457年到461年统治衰落的西罗马的不幸皇帝马约里安，是一个精力充沛的人，心灵高尚。历史学家对他的用心一致表示钦佩。他甚至没有能把罗马帝国在西部的崩溃延缓一年。拜占廷帝国被伊索利亚王朝[746]在8世纪的统治重新激活，在9—10世纪马其顿王朝治下获得了新的活力，因为在这些阶段，它的统治阶级在知识权力和爱国主义方面，还仍然保持着相当

的资源，它臣属的民族仍然能给国库供应大量收入，给军队输送众多士兵。在14世纪结尾时，拜占廷文明如此衰落，以至于当时的编年史家说，如果任何人还有救活它的可能的话，曼努埃尔四世（Manuel IV）就会救活它。几代人后，最后一代皇帝君士坦丁·德拉加西斯（Constantine Dragases）[747]无畏的领导和勇敢的死亡把国家的灭亡仅仅延缓了几个星期。[748]

2.人们可能会说，在一个国家统治集团——即最高首脑和他直接的下属——的道德和知识素质，与作为整体的统治阶级的道德和知识素质之间，联系相当紧密；但是人们却不愿意承认，在统治阶级整体和被统治的大众之间的联系同样紧密。按照我们的观点，这第二个关系比起另一个来更加确定，较少变化。许多偶然发生的因素影响了某人被选择担任高级职位，而这些因素只在特定时刻发挥作用。这包括这个或那个政治信条占据了上风，或已经处于高位的少数人对这个或那个人不同的感受方式。一些被称作“运气”的因素，它们只是不可预见的事物的另一个名称。其中人们会提起出身。现在这些因素在确定谁会担任一个国家最高职位方面发挥的作用，比确定一个为重要的和持续的选择过程提供基础的标准更加有效；而统治阶级作为整体，就是从这个选择过程中产生出来的。

在我们的时代经常听到有人说，人民天生是好的、善良的，而统治阶级是恶毒的和腐败的。不能否认，这一断言有时看似有理。但是那些说这些话的人从未考虑过这个事实，即当一个人在物质上不可能获得一定恶习时，他可以容易地保持一定的美德。软弱的人不能实行暴政。豪华、疯狂的奢侈和过度的沉溺于娱乐是穷人无法获得的。因此，如果要精确比较两个不同社会阶级的道德水平，人们不得不观察那些成功地从下层阶级进入上层的人们的道德和道德趋向。只有当他们和他们的孩子真的比他们新的阶级伙伴更好时，才能够确定地宣称，被统治阶级的道德比统治阶级的道德更优越。总的来说，这样的研究会得出不利于新来者的结果。

可能有人反对说，只有较低阶级中最差的类型才能成功地向上爬进统治阶级之中。但是这种观点代表的，是关于指导为社会优越性而奋斗的标准的不完全、混乱因而也是不确切的观念。就这些标准，人们必须寻找“为何一个部落统治、而另一个凋萎”的主要原因。毫无疑问，那些成功地从底层爬到顶端的人，在所有时间、所有地点都被迫拥有一些素质，而且他们的后代也必须在一定程度上保持这些素质，如果他们不希望跌落回自己祖先的地位的话。在这些素质中，包括努力工作的能力，以及恒久的在世界上前进、一旦达到顶端就坚持在那里的决心。但是也有一些其它素质，它们随时间和地点而不同，因为

它们符合各种时代的需要和特性、以及各种民族的倾向性。通常，在每一个社会，在环境相同时，成功属于那些拥有出众天资的人，这种天资在那个社会的那个时期，得到最广泛的传播，被最高度地认可。

如果一个人要认识和欣赏自己同伴中的知识和道德价值，他必须在一定程度上拥有这些知识和道德价值。我们认为这个规则可以从我们自己的生活经验中推导出来，并且如果任何人仅仅是环顾四周的话，他都能够自己发现这个真理。为了感受一位伟大艺术家的魅力，我们自己必须拥有一定的艺术意识，并且因而如果我们真正地羡慕巨大的勇气、或伟大的正直，我们自己必须在一定程度上是勇敢和正直的。如果人类理智和性格中最高贵的素质对我们完全是陌生的，我们则不可能获得它们。反过来，在狡猾、诡计和吹牛行为是普遍规则、得到高度赞赏的地方，最狡猾的人、最好的阴谋家以及最完美的牛皮匠都会取得巨大成功，其它东西也一样。如果大多数人相信欺骗是通向财富的捷径，那些擅长行骗的人最经常地扬名天下。

在所有国家、所有时代，领先的人必须具有一定的能力——他必须拥有利用其天才的能力。他必须具有获取他同胞关注、有时候还是羡慕的诀窍——他必须能够说服他们相信自己的优越性。现在，作为一个成功的手段，拥有鼓吹自己的独特能力，变得比几个世纪前更加重要了。如今，重要的是得到各种有着最大发行量的日报的眷顾和保护。马基雅弗利在《君主论》中写道，“每个人都知道你看来像什么——没有几个人知道你是什么”，从那以来已经过去四百多年了。今天，要“像”什么更加容易了，由于大多数大众根据报纸对政治家、学者和科学家的记述，来形成关于他们的意见。

但是各种成功必需的能力随时间和地点不同变化很大。我们知道，有善意的法术，也有妖术。善意的法术根基于头脑和性格较高的素质，而妖术则基于较低的素质。也许善意的法术在任何国家、或在任何位置，从来没有真正地十分有效，除非它混合了一点巫术，或至少混合了把人们理智和性格最好的方面显示出来、而把最坏的方面隐藏起来的艺术。但是国家不同，这种混合物各自的用量也可能变化极大，并且在一个国家不同时代也如此。它们变化的原因是，在某个特定的社会环境中，当妖术被用得太多了，公众的口味就会逆反，依赖于此的个人就会被剥夺资格，与一个赌徒在牌上作弊被剥夺资格一样。很明显，在一个口味高雅的环境中，那些最了解善意法术的人更可能走在前面。在妖术更普遍、更能得到容忍的环境中，通常情况会相反。

当我们研究各民族的历史时，我们看到他们中的许多个民族长期并且现在仍在受到外国的支配，或曾被具有外国血缘的贵族统治很长

时间。俄国的情况就是这样。在该国第一个帝国是被一群斯堪的纳维亚的冒险者建立起来的。在伊凡四世之后，特别是在彼得大帝之后，相当数量的外来因素被引入该国统治阶级中。在亚历山大大帝消灭了波斯人对埃及的统治后，埃及建立了一个托勒密治下的独立王国，托勒密引进了希腊的文化。在这个阶段，埃及统治阶级具有希腊或希腊化的血统。埃及后来被罗马人征服，并在西罗马帝国崩溃后被拜占廷人统治，它在公元5—6世纪期间成为世界上最动荡的国家。接着，在第七世纪，埃及被阿拉伯人征服，首先听从大马士革的倭马亚哈里发，接着转向巴格达的阿拔斯王朝。接近10世纪中叶，埃及重新获得了自治，因为它被来自突尼斯的柏柏尔人征服，他们建立了在柏柏尔王朝治下的法蒂玛哈里发，定都开罗。柏柏尔王朝逐渐衰弱，柏柏尔血统的人口与当地人混合，在12世纪将结束时，埃及被萨拉丁的帝国并吞。在这位苏丹死后，埃及几乎持续被外国血统的雇佣军将领所统治，其中主要是切尔克斯人，直到16世纪它被土耳其人征服。然而，土耳其人很快将埃及政府还给马穆鲁克的长官们（bey）统治，他们也是一支具有切尔克斯血统的军事人员。马穆鲁克人首先被波拿巴击败，然后被迈罕麦德·阿里消灭。阿里是第一任埃及总督，具有阿尔巴尼亚血统。如今在埃及，上等家族主要是土耳其、切尔克斯和阿尔巴尼亚血统的后裔。

至于印度，看来可以肯定的是，在被伊斯兰教征服之前（公元1000年），这个国家已经遭受了北部野蛮人的入侵。这些人被认为是某些更好战人口的祖先。他们仔细地避免与当地人混合。拉杰普特人就是[749]这种情况，不过他们还是包容了婆罗门的宗教和文化。另一方面，具有突厥或阿富汗血统的更晚的征服者没有接纳任何当地宗教。在进入印度之前，他们已经皈依了伊斯兰教。最后一次突厥人的征服是由巴伯尔率领，他奠定了16世纪初期大莫卧儿帝国的根基。由于印度疆域广阔，各个部分的情况如此不同，具有古代印度血统和婆罗门文化的人口在相对晚近的时间建立过几个诸如马拉他大联邦那样庞大的国家。这个国家从军事的角度被很好地组织起来。但是当英国征服者到来时，几乎整个恒河流域，以及中部和南部印度的一大部分，都被伊斯兰君主统治，支配性的阶级是穆斯林，一般都有外国血统。

不少例子表明，只有外国血缘的支配阶级保持血统的纯粹性，才能保持民族的强大和国家的繁荣，但是当这个阶级开始与当地因素融合与混杂，政治结构就被削弱，国家会陷入无政府状态，并受新的外国势力支配。现在，当这些事实在漫长的世纪中不断重复和持续，它们看来说明了在这里提到的国家中，本地的成分不拥有这样的能力和美德，可以发展出一个应该进行统治的当地统治阶级。如果说他们曾

经拥有这种美德，如埃及和印度曾经确实拥有的那样，他们后来也失去了。我们已经指出，命令比服从更困难。当一个民族或种族不拥有适合指挥的成分时，或由于这些成分被它们周围常见的知识和道德上的凡俗之辈所窒息、衰落并无法发展时，那么这个民族或种族注定要接受外族统治，或处于具有外族血缘的统治集团治下。

所有这些都赋予我们在本书中提出的学说巨大的现实重要性。它应该有助于人们注意有关统治阶级增长、构成和组织的那些问题根本的重要性。亚里士多德和孟德斯鸠陈旧的、过时的分类是把同样的商标贴在内容极为不同的瓶子上。例如，雅典、今日的瑞士和美国都能被确定为民主制。古罗马和威尼斯、或阿根廷和巴西，都能被放入共和国之列。我们新的统治阶级的学说还不能为各种类型的统治阶级设计标签。它仅仅是嘱咐我们研究我们瓶子中的内容，考察和分析在统治阶级构成方面实行的标准；我们国家的强大和虚弱都有赖于这种构成。在其中，我们可以发现每个民族和每个种族政治优缺点的可靠图像。

这个方法的确很难使用。它要求最认真和客观的观察、对政治生活的经验，以及比任何旧方法要求的多得多的历史知识。但是毫无疑问，它使人更接近实证的事实，而且如果以判断力和充分的准备使用这一方法，它能够得出更健全的结论。最后，它比任何老方法更符合我们这几代人中受过良好教育之士已达到的知识成熟度。

3.但是，除非放弃了18和19世纪思维方式的残余，否则甚至我们的新方法也还不能做到所有它本来能够做到的事情；这种残余的思维方式是阻挡、至少是牵制和扰乱这一方法在政治问题研究中得到有效应用的先入之见。接受一种更靠近真理的观点或方法的最大障碍，在于人类头脑中存在着不完善的观点或方法，而人类已经习惯了它们。

今日极为流行、很难使人正确认识政治世界的学说之一，是通常被称作“历史唯物主义”的学说。这一学说不仅是马克思数量众多的追随者们的信仰，也多少影响了那些并非完全拥护马克思主义观点的人。这一理论被广泛接受、以及它施加巨大的知识和道德影响的最大危险，就在于它包含着些许真理。在科学中，正如在一般生活中一样，最危险的谬误是那些混合了一定数量真理的谬误。真理以一种使它们看似有理的方式，帮助掩盖和粉饰了它们。

构成历史唯物主义基本原理或假定的是这样两个命题。源自这一理论的所有定理的证据，就建立在这两个命题上。

第一个假定是，一个社会整个的政治、司法和宗教组织，都一致

地从属于主要的经济生产类型、以及这种类型创造的劳动者和生产工具所有者之间关系的特点。根据这一假设推导出的是，经济生产方法的任何变化，必然带来在政府形式上、在调整个人之间、以及个人与国家之间的立法上、甚至在宗教和政治观念上的变化；这些观念，诸如君权神授和大众主权观念，构成了国家组织的道德基础。换句话说，经济因素是所有发生在人类社会的物质、知识和道德变化单独的和惟一的原因，所有其它因素，都仅仅是经济因素的效果和结果。

第二个假设在一定意义上是第一个的基本条件。它主张，每一种经济阶段都包含了这样的种子，它们缓慢成熟，使得后继阶段必然出现，并引起了整个社会结构随之而来的转变，包括政治、宗教和司法等方面。从这一点出发的必然结果是，在现在的资本主义阶段，由于财富不断集中在少数人手中，这就为集体主义的必然到来准备了经济和社会条件。当达到历史进化的最后这个阶段时，所有由于社会制度的不平等都将永远消失，任何一个阶级对另一个的控制和剥削都变得不可能了，一种新的制度将会创造出来，它不是基于个人的自私，而是建立在普遍的兄弟情感之上。

马克思和恩格斯发表于1848年的《共产党宣言》已经暗示了这些学说。在马克思1859年发表的《政治经济学批判》的前言中，这些学说得到进一步阐述。这些学说构成了发表于1867年的《资本论》第一卷的轮廓，这是由于它们或者被间歇性地论述，或者在整部著作中被认为想当然。马克思的某些基本观念完全不是独创性的。在许多较早的多少带有社会主义倾向的学者的著作、特别是在皮埃尔·勒鲁著作中许多掺杂了神秘超验观念的混合物中，可以找到这些观念，当然它们的条理性和确定性都要差些。勒鲁在1838年写下了他的《论平等》（Egalité），在1840年写了《论人性》（Humanité）。他也把共产主义和绝对平等看作人类历史进程不可避免的结果。他认为19世纪是一个介于即将结束的不公平世界和一个绽放曙光的公平世界之间的过渡阶段。

首先可以看到，关于第一个假设，可以举出许多历史例证来表明，当人类社会中发生一些非常重要的变化——即极大地改变政治构成、有时改变这些构成所依赖的政治模式时，经济生产体制、以及劳动者和生产工具所有者的关系，不会同时或大致同时发生任何改变。罗马共和国被转换成奥古斯都及其继承者的帝国时——用我们的术语说，古典的城市国家变成了官僚制类型的政治组织时，在生产体制上没有发生最轻微的变化，调控财富所有权和分配的法律也没有发生任何调整。发生的惟一变化，是拥有财产的人在变化，而且这种变化肯定不是普遍性的。特别是在第二次内战结束后，一大批私有财产被没

收，并在获胜的三巨头[750]的士兵中分配。[751]基督教的胜利给古代世界带来了巨大的知识和道德革命，结果，许多制度被这种新宗教改变了——人们只要想一想婚姻和其它家庭关系就可以了。但是在公元四、五世纪，在手工劳动者和那些拥有经济生产工具者的关系上，似乎并没有、并且实际上肯定没有发生过任何特别的变化；当时的生产要素最主要的是土地。

很难想像整个社会的动荡，在程度和重要性上可以与罗马帝国在西方的崩溃相比，这是辉煌的古代文明在欧洲广大土地上的崩塌。人们可能把它与今天出现在俄国的大灾难相比。俄国这场灾难的影响可能没有那么持久和深远，但是它的直接效果更加剧烈，因为它们在几年内就呈现出来。可以认为古格里默·费雷罗作出的警句式的陈述大致是精确的，即俄国在四年内完成了社会瓦解，而这一过程在古代欧洲文明是用四个世纪完成的。然而，就罗马而言，足够清楚的是，经济生产的体系在蛮族入侵前后保持了一致。农村的农奴制不是被蛮族入侵带来的。它在低地帝国中已经是一种普遍制度。的确，我们可以把罗马社会在这段时间中的经济枯竭，作为西罗马帝国崩溃的因素之一。这种穷困是由于生产、以及相应地财富的下降引起的。但是，对这一现象的认真检查会看到，普遍的贫困化是政治衰落的一个结果，而不是原因，糟糕的财政管理要对此负主要责任。在这一阶段，罗马的中等阶级遭受了实际上的毁灭。这不仅是由于税收提高，还由于这一事实，即构成外省城镇富有资产阶级的什长们，负责用自己的财产来全额支付应该从整个城镇征集的税收。

从古代转向较为晚近的时代，人们会看到，在意大利13世纪将结束时、以及在14世纪中，城市公国相当普遍地发展出了专制制度，而在生产体制上、以及因此在工人阶级及土地和资本所有人的关系上，没有任何明显的改变。同样，在17世纪，法国建立了现代专制国家，中产阶级开始形成，这时在生产体制上、以及从中派生出的生产关系上，没有任何重大变化。在此时，农奴制几乎在各个地方都消失了。只有它的一点痕迹还保留下来，并且坚持到法国大革命时。

我们也不能相信，在近代大工业兴起和代议制政府出现方面在年代上有任何完美的对应。随着代议制的确立，自由的、民主的和社会主义的观念随之传播。大规模工业在18世纪后半期开始于英格兰，当时议会制政府已经运作了一个半世纪；但是统治阶级仍然建立于它过去的贵族制基础上。在法国、德国和美国，以及在所有西欧国家，大规模工业，以及从中产生的资本和劳动力的大集中，通常发生在1830年后。直到这时为止，蒸汽机用于陆路和海路运输还没有开始扩展，煤在生产中还没有获得作为主要物质因素的重要作用。在这方面所有

可以承认的是，大工厂，由于其必须大规模聚集手工工人，相当有助于共产主义观念的发展和普及，这种观念从前已经得到阐明，并且毕竟是卢梭形成的民主观念的惟一自然的逻辑结论。[752]

这并不是否认，主要的经济生产体制是极大地影响一个社会政治组织变化的因素之一，而这种体制在劳动者同指导生产并拥有生产工具的那些人之间，建立了特殊关系；也不是否认，这一因素对作为政治制度之道德基础的观念具有必然的影响。历史唯物主义的不足，在于坚持经济因素是惟一值得关注的原因，其它因素都被看成是结果。人类活动在社会领域的每一次重大表现，既是同一种活动的各种表现形式发生变化的原因，也是它们的结果——是原因，是因为对这种表现形式的每一次变更都影响了其它的表现；是结果，是因为它也感受到了对其它表现形式进行变更的影响。通过一个粗浅的比较就可以把问题弄清楚。没有人会否认，如果大脑生病，整个人类组织会脱离正常状态。但是消化系统、呼吸系统和身体的其它必要器官，也可以有同样的情况。因此，得出这样的结论，即所有疾病都是大脑疾病、或者任何特有器官的疾病，这将是错误的。很明显，个人健康依赖于他所有器官的适当运转。

没有人这样说过，政治体制的任何变化，仅仅是由于军备、战术和征兵制度在过去的改变引起的军事制度的变化造成的。然而，我们已经看到（第十三章，第3节；第十四章，第5节），由于希腊城邦用重装备步兵取代过去的战车和骑兵作为决定性的武器所导致的政治效果；并且我们已经观察到皇权对封建势力最后的胜利，是在15世纪中叶到17世纪中叶之间取得的，主要是由于火器的使用和持续的改进。仔细考察罗马共和国最后一个世纪的历史，会发现军团募兵制度的改变带来的政治后果。马略在公元前107年进行了这场改革。他在军队中征募了没有财产的人和自由民的孩子。除了在异常情况下，例如第二次布匿战争将结束时，这样的人过去被禁止从军。在此前的公元前123年，在盖约·格拉古的策动下，《士兵法》规定国家为士兵的装备和武器出资。此前，每个人不得不自己掏钱包来购买自己的装备。这一改革使得甚至是最穷的人也能从军。这两项一同进行的改革大大有助于解释，为何在共和国最后60年中，士兵靠奖金和分配土地的许诺，成为他们领导人手中盲目的工具；而这些钱和土地经常是从政治对手那里没收来的。在第二次三巨头执政时，自由人和奴隶也被征召进军队。这样，如果军队被托付给下层人口，原有的共和国就存在不下去。[753]当人们能够以冷静的头脑书写19世纪和20世纪历史时，很容易看到义务兵役制产生出来的对所有公民的政治效果。这项措施首先是由法国大革命引进的，后来被普鲁士、然后被其它大陆国家采纳和改善。

看来，把构成国家组织道德基础的政治学说和宗教信仰仅仅看作一种结果，而从不当作有尊严的、值得尊重的原因，完全是荒谬的。它们以类似的方式，深深地浸入统治阶级和大众的意识中，使得命令合法化，并约束它，也使得服从正当化，并且，它们创造了那些特殊的知识和道德氛围，这些东西极大地有助于决定历史环境，并因而有希望指导人类事件的进程。除了基督教和它获得的支配大众和统治阶级头脑的力量，除了对文明世界在罗马治下获得的统一的顽固记忆，没有其它东西可以解释教皇和帝国之间历时长久的斗争，而帝国是中世纪历史中显著的事件之一。如果不是穆罕默德和《古兰经》，巨大的伊斯兰帝国绝不可能形成；然而，这个国家已经扮演了、并还在扮演着世界历史的重要角色，并且，它引进了一种特殊的文明类型，在其中它能够立足和存活下来。如果我们没有从我们的远祖、希腊和拉丁人那里继承政治自由的观念和大众主权的学说，就不会听说现代的代议制政府，并且19世纪欧洲的政治组织就不会如此深刻地区别于18世纪的组织；而大众主权理论被卢梭和其它18世纪政治作家改写，适应了新的时代。如果可以在不同的历史阶段追溯政治思想的发展，会容易地看到，一个作家的政治环境，极大影响了他感觉和思考的方式，并因而影响了他的理论，但是他的理论反过来又极大地有助于影响其后几代人的政治观点，因而决定了新的政治环境。就此可以举出许多例子，而且，这毕竟是许多人在社会科学所遇到的众多情况中的一个，在这些社会科学中，此时的结果变成了彼时的决定性原因。[754]

争论道德力量是否超过了物质力量的影响力是没有用的。如我们已经看到的（第七章，第9节），只要允许，每一种道德力量都试图通过创造归属于它的利益基础来获得凝聚力。而每一种物质力量都通过依靠知识和道德秩序的某种观念来使自己正当化。在印度，雅利安种族的人口征服了土生的德拉威人，把他们推入社会最底层。吠陀经解经者说，婆罗门种姓是从梵天的头部产生，刹帝利出自梵天的臂膀，而最低的种姓吠舍（Vaisyas）和首陀罗（Sudras）是从这位大神的腿和脚产生出来的。在这样讲解之前，解经者一定已经让德拉威人保持这种地位有几个世纪了。基督教开始是一种纯粹的道德和知识力量，然而，当它也变成一种物质力量时，它才得到了众多拥护者：它获得了财富，它发现了对公共权力施加影响的方式，并且最后，它的主教和修道士们成为了实际的君主。在伊斯兰教中，随着君权的行使，宗教观念立刻具体化了（take on body），但是如果不是由于它早期信徒无私和真诚的皈依，这将是不可能的。现代集体主义自身也是作为一种纯粹的知识和道德力量诞生的。今天它正在试图在其能够的地方，力所能及地创造一整套物质利益的体系，它令人惊奇地帮助普通士兵保持忠诚，并酬劳那些在它内部成长起来的统治阶级。甚至

财阀统治的纯粹物质影响力今天也试图披上羔羊般的外衣。它们资助具有明显的民主色彩的右派和左派报纸，给选举委员会施加压力，向大众主权的观念鞠躬致敬，并且经常把代表派到议会中，坐在最进步党派的席位里。

实际情况是，人类历史中的主要因素是如此复杂，如此彼此纠缠，以至于任何试图把这些因素之一构建为主要因素的单轨学说，“总是能打动人但从未说服人”，它必然导致错误的结论和虚假的应用，特别是当它按照一种方法来解释人类整个过去和现在，并从单一视角看待它们时。更糟糕的是，有人用这种同样的方法去预测将来。

人们可以指出，要一般性地断言，每一个历史阶段都包含着最终会开花的种子，并转变成紧随其后的阶段，这是一个如此明显的真理，以至于可以被当作一种陈词滥调。无论如何，它是现代历史科学常见的设想之一。马克思坚持认为，惟一会开花结果的是那些具有经济本性的种子。相反，我们相信能开花的种子数量大得多，种类更为多样化。但是与这种考虑相当不同的是，现在可以肯定，财富和生产工具在少数人手中的集中，在世界大战前并没有发生，甚至也没有朝着这个方向发展；而这种集中本该在财富和生产工具的集体化之前发生，并使得无产阶级阵营中无数群众很容易没收少数人的财产。如果战争近来已经在各处都多少损害了中产阶级的处境，这是由于其它从未被历史唯物主义预见到的原因。而且，如果资产阶级国家组织在今天已经在许多国家被毁灭了，而在另一些国家命如悬丝，这种情况不是因为财富集中于几个人手中，而是由于相当不同的原因。我们在这本书中已经提到了这些原因，并且我们会简短地再次转向它们。

历史唯物主义第二个假设的结论，就我们看来完全是成问题的——也就是说，一旦集体主义得到确立，它将成为普遍公平和正义时代的开始，其中国家不再是一个阶级的机关，剥削者和被剥削者将不再存在。我们不应该再次停下来驳斥这种乌托邦。整个这部作品都是对它的驳斥。然而，应该注意这种观点是对人性乐观主义观念的自然和必然的结果，这种观念产生于18世纪，现在还没有完成，尽管它正在接近于完成，也就是确立它的历史循环理论。根据这种观念，人生来本善，社会或确切地说是社会制度使得他变恶了。因此，如果我们改变了制度，亚当的后代们仿佛将会免于令人窒息的铁锁，并能够表现出他们自然的善来。明显的是，如果一个人要以这种模式推理，他会得出这样一个结论，私人财产是人类自私的主要和惟一的原因。亚里士多德在他的时代更加合理地论述说，自私是使得私有财产不可避免的原因。这位斯塔利亚哲学家在反驳柏拉图共产主义理论时宣布，

如果一个人要生产、并因此提供自己和他家庭和城市所需的东西时，私有财产是不可避免的。[755]圣托马斯在《神学大全》中为私有财产提供的辩护几乎是同样的。只要人类还爱他自己和他的家庭胜过爱陌生人，我们不相信还会有更好的见解。

从莫雷利、马布利和巴贝夫开始，到路易斯·勃朗、普鲁东和拉萨尔，大多数试图勾画出人类新生计划的作家，都在方案中包括了实行共产主义和废除私有财产，有时是部分地和逐步地，有时是完全地和立刻地。当然，这些结果被认为是人们期望的结果，会被大多数人所追求，就是因为它们是可欲望的。马克思追随着勒鲁的一些暗示，把这些方案都简化了。他省却了个人意志，让这种被期望的结果通过命定的历史过程而达到。毫无疑问的是，他的方法有其优势。如果一场改革难以避免，人们就没什么好干的了。它不能被批评和破坏，像人们用来批评和破坏依赖于政权或单纯的个人愿望的根本性改革那样。不仅如此，在所有赞同一种学说的论辩中，最有说服力的那种是指出，胜利在或远或近的将来必然到来。

4.从柏拉图写下《对话录》的时代开始，有一种观念就烦扰着沉思政治问题的人们了，这种观念是“最好的人们”应该统治国家。这一期望的结果曾经是，现在仍然使善良的心灵会寻找一种让这个概念成为现实的政治制度，或至少找出这么做的途径来。在18世纪最后几十年、以及19世纪上半期，并且实际上还要再长一二十年，这种渴望已经被加强了，因为它在我们经常提及的乐观的人性概念中发现了营养。这种观点使人们容易想像，如果可以改变制度，所有蹂躏我们可怜人性的不太高尚的本能将会自动被压制或萎缩起来。

为了考察在这种观点中有多少真理和谬误，我们首先应该看一看究竟是什么样的人值得被称作“最好的”。[756]

明显的是，在普通的语言中，“至善（best）”一词作为形容词“善（good）”一词的最高级，应该用来指那些通过非凡的“善”而不同于一般之人。在这一基础上“至善”之人应该是最无私的人，这些人最乐意为了别人牺牲自己，而不是为了自己牺牲别人，他们奉献得多索取得少，用多拉·麦利加里[757]的话说，他们是faiseurs de joie〔法语：欢乐的制造者〕，而不是faiseurs de peines〔法语：痛苦的制造者〕。在他们那里，克服或清除任何障碍以满足情感或利益，比在一般人那里被更多地限制和控制。

但是到今天这个时代，肯定会变得明显的是，从这种字面意义理解的“善”是一种对别人非常有用的素质，而作为规律，它对拥有这一素质的人却帮助甚微。至多，它对那些生来就有一定社会地位或靠运

气获得一定社会地位的人，没有什么害处；这种地位如此之高，以至于可以消除任何人倾向于利用它们的妄想。但是甚至在这种情况下，那些可以合法地被称之为“善”的人，也必须能够放弃在社会阶梯上爬得更高的前景；由于他其它方面的素质，他本来可能会升得更高一些。要在社会等级中上升，即使在平静和正常的年代，首先需要的无疑是艰苦工作的能力，其次则是雄心，也就是在世上取得进展、超过同事的坚定决心。这些特征很难与极端敏感性，坦率地说即与“善”联系在一起。因为“善”是不能对一些人受伤害无动于衷的，而如果一个人要超过他们，他们必须被扔到一边。并且当善是深刻而真诚的话，一个人是不会情愿评价其他人在价值上比自己差得多的美德、权利和感觉的。

初看起来奇怪的是，通常人们愿意坚持说，他们的统治者具有最高尚和最优美的道德素质，并且考虑公共利益多，考虑自己的利益少；但是当他们自己被讨论时，特别是当他们试图向前进取、达到最高职位时，他们就不采取任何努力，来遵守那些他们认为应该成为其领导者恒定的指导原则的信条了。事实上，所有我们能够正当地要求统治者的是，他们应该不低于社会的一般道德水平，他们应该在一定程度上使自己的利益与公众利益协调，并且他们不应该做任何太低劣、太卑微、太可恶——简而言之，任何使之丧失了他在自己环境中做事资格的事情。

但是当“至善的”这个表述被应用于政治生活中时，它也意味着，并且通常的确意味着，“至善”之人是拥有使得他最适合于统治其同胞的必需条件。按这种意义理解，“至善”这个形容词可能总是被应用于平常时代的统治阶级，因为他们作为统治阶级，这一点意味着在特定时间、特定国家，他们囊括了最适合统治的人——这种适合不是指他们在知识上是“最好的”、更不是指在道德上是“最好的”。因为如果一个人要统治别人，比“正义感”更有用的——也比利他主义、甚至在知识程度和视野宽广度上更有用的——是敏锐（perspicacity），即个人和大众心理中敏捷的直觉、坚强的意志，以及特别是对自己的信心。马基雅弗利以相当好的理由把这段广为引用的话通过科西莫·德·美第奇之口说出来，即国家不是靠祈祷书来统治的（参见上文第七章，第11节）。

在我们的时代，一般人开始明白了政治家和政客的区别。政治家通过知识广博和洞察的深刻，明晰和精确地认识到他生活的社会需要的东西；而且他们知道怎样找到最好的方式来引导这个社会，以最小的震动和灾难达到这一应得的目标，或至少达到能够抵达的目标。这个意义上的政治家是加富尔和俾斯麦。另一个政治家是俄国1906年的

首相斯托雷平[758]，他看到，随着人口的增长和农业的必然加强，在农民中一种没有差别的集体所有制将不会持久，斯托利平因此提出了措施，要在半个世纪内在俄国创造一个私有的农业地主阶级和一个真正的农业资产阶级。如果说他推行的措施没有时间来显示充分效果，这不是斯托雷平的错。他在1911年过早死去，被一个狂热的白痴谋杀。

另一方面，政客是具有适合在政府体制中爬到最高阶层这种素质的人，并且知道怎样留在那里。当一个民族找到能够把政治家卓越和珍贵的素质与政客的第二种素质结合起来的领导人，这对它是一个巨大的运气；并且，当一个民族的政客们在身边拥有一些政治家，他们从后者的观点中能够获益时，它对一个民族一般来说也算不上是不幸。

在柏拉图关于法律的对话录中，他强调了一个论点，这一点可以看作柏拉图政治体系的基本成分；柏拉图说，只要一个城邦的国王或统治者不是哲学家，只要它的哲学家不是国王，一个城邦就得不到很好的统治。他所说的哲学家看来意味着智慧之人，这些人拥有政治家所必要的知识，同时又没有所有低级和粗俗的感情。

在有些场合，世袭或机遇使得一个柏拉图意义上的哲学家成为了一国之首；不过哲学家并不是在历史上总能成为统治者的楷模。马可·奥勒留是真正的皇帝—哲学家类型。开始，他生来要当皇帝。他是一个好人，但是不愚蠢，并且，如他的《沉思录》所揭示的，行使权力在总体上给予他关于人性的坦率见解。他在一定程度上也是一个实干家。奥勒留在几个战役中领导军队，并且实际上死于一场他在多瑙河指挥的战役。尽管如此，他的美德是否总是给公共利益带来好处还值得怀疑。即便是赞许他的那些历史学家也指控他在外省政府中用人不当。军队纪律已经被图拉真大大提高，在马可·奥勒留治下，它重新松弛下来。在其统治期间，亚洲的军团中一次严重的兵变发生了，它拥立一个叫做阿维狄乌斯·卡修斯[759]的人为皇帝。如果不是卡修斯的一位百夫长谋杀了他，他可能成为一位非常危险的竞争者。

而且，在平常时代，如柏拉图所设想的哲学家，在获取卓越性的斗争中成功的可能性极小，有很多人为了高位在这场斗争中互相倾轧。在许多情况下，真正的智慧并不刺激野心，而是让它熄灭。而且高尚的性格和理智不会吸引哲学家染指高位，而是让他们避开它，特别是当哲学家的素质没有与政客素质相混合、个人至少暂时还没有足够的实践意识来调整前者、把它们投入使用时。曼佐尼笔下的邓·费兰特是一个学者，他既“不喜欢命令，也不喜欢服从。”确切来讲，他不是一个哲学家——据柏拉图的定义，不是“智慧之人”。然而，他大致

属于这一类型，因为费兰特“花很长时间学习”，有一个放满书的图书馆，并花费时间读这些书。他也许是我们称作“知识分子”的那种人，这种人总是愿意沉思，有时候可以相当擅长指挥，当绝对必要时，他们也会服从。通常，他们不太喜欢命令或服从。

因此，如我们已经指出的那样，如果掌权的政客不会在智力和道德上跌落于统治阶级的一般水平之下，我们就能满足了。当统治阶级的知识和道德水平足够高，可以让其成员理解和欣赏那些深入研究政治问题的思想家的观点时，后者并不必要获取权力才能实施其计划。统治阶级作为一个整体施加的知识压力——通常被称作“公众舆论”——将迫使政客让他们的政策多少符合这些人的观点，他们代表着一个民族的政治智慧所能产生的最好东西。

我们从柏拉图那里拿走的、在政治领域方面思想和性格最高素质的结合，我们必须在外在于政治的其它生活方面立刻恢复起来。物理学家伽利略·费拉里斯[760]认为，如果实验者试图获得实际的结果——也就是说，当他不是对单纯的知识感兴趣，而是试图探索大自然的秘密，从而使整个行业以较小成本制造一项产品时，就不可能诞生任何一项伟大的科学发明。我们相信，伽利略·费拉里斯认为适合于自然科学的公理，也特别适合于社会科学。在社会科学中，除非智慧的良好素质得以加强，并与性格的良好素质结合在一起，除非思想家能够清除自己身上的每一样党派情感、利益和恐惧，否则都不可能发现真理。

5.事实上，通常那些占据高位的人在绝对的意义上几乎从来不是“至善的”，而是拥有最适合于指导和支配人们的素质的人；这样的事实显示了在一般情况下，在政治制度中应用如同人们能够想像的绝对正义是多么困难，实际上多么不可能。但是获得绝对正义是自柏拉图以来高尚灵魂和崇高心智的梦想。我们甚至可以说，它已经成为了一个方便的借口，让野心家和多少有些凡俗的人用来试图取代那些居于顶端者。

政治生活中的绝对正义只能意味着每一个人的成功、他在政治等级中占据的职位，应该恰好符合他曾经或正在给社会提供的服务的实际功效。实际上，这是一个应用由圣西门第一次明确形成之概念的问题（参见上文第十二章，第1节），这个概念提供了圣西门主义者在他们的方案中总结的著名公式：“根据其能力给予每个人，根据其结果确定能力。”

现在，人们想到了对这一教条的许多反对意见。首先，我们如何精确、并迅速地来评价个人给他的社会已经和正在提供的价值呢？我

们说“迅速”是因为，如果评价要等一个世纪或甚至一两千年才来，它是否应该被奖赏还是惩罚就没有什么用了。应该获得这种奖惩的人一定已经进入了坟墓，或至少相当衰老。不仅如此。无论我们的心意多么好，具有政治本性的美德或错误，从最大的到最小的，在很长时间流逝后，都是产生了结果的错误。通常，只有从相当遥远的视角看，我们才能平静地并以一定精确度判断出，一个官员的政策、一次议会的投票、以及一个内阁在某些关键时刻作出的决议，是否符合这个国家的最好利益。事实上，人们几乎从不等那么久去判断这样的行为，也正是由于这个原因，他们的判断经常被感情和利益所影响，或被阴谋与骗子的诡计巧妙地改变。

但是假定时间和几代人的消逝已经减弱了利益并熄灭了感情，假定阴谋者和骗子的诡计已经带走了这样的利益和感情，假定没有更多的人群因为他们被训练鼓掌而鼓掌，没有更多的作家和报纸不诚实地赞美或贬损。即使上述假定都成立，人们仍然很可能因其构成而难以变得客观和无私起来，甚至是在他们独自的研究中。如我们所见（第一章，第18节；第十二章，第3节），当我们试图判断过去的名人时，历史研究总是产生一些多少不确定的结果，而当我们重建和解释伟大文明的制度、观点、成就时，结论就不会那么靠不住。现在看来不确定性很大程度上是因为学者们的情感习惯。许多学者无法做到在对生活于两千年前的某个知名人物表达钦佩时，不同时贬损同一时代的其他名人。许多在20世纪写作的历史学家，不能在设法夸奖凯撒的时候不嘲笑可怜的西赛罗。所有这些都表明，即使个人利益和贪欲已经偃旗息鼓，在经典意义上使用的反感和同情（换句话说，即理智或脾性的亲近和疏远），足以让人们无法公正地对待已经逝去多个世纪的人。

因此，明显的是，要在美德和成功之间、在每个人的工作和他应得的报偿与惩罚之间，建立一种精确和不会犯错的关系，将是一项超人的工作，只有全知和全能者能够做到，他没有一点我们的无知、弱点和感情。也许由于这个原因，几乎所有伟大的宗教，从古埃及开始，都把对一个人工作的最后评价推迟到他生命结束时，然后把评价一同交给诸神或上帝。

在私人生活中制订的自由合同中，可以发现在所提供的服务和所获得的报偿之间存在一定平衡。但这不是如在政治生活中那种渴望建立在道德原则上的平衡。它仅仅是一个供求关系、或签约两者之间的相对关系问题；在这种关系下，当对服务的需求很大时，它的价格较高，当需要做的工作很少，而可提供的服务过剩时，报酬就较低。这一纯粹的经济平衡不会像道德平衡那样所要求的，考虑服务所耗费的

牺牲，并且当服务不是提供给确定的个人或个人的团体，而是提供给作为整体的集体时，这种平衡就不再管用。人们通常都记得，伟大的科学发现，不论在自然科学领域还是在社会科学领域，都没有让其发明人在国家中担任高官，或把他们捧上财富的顶峰，或提供给他们镀金阳伞和不可一世的大象；根据印度古代作家的记载，这些东西要恭候世上的强大者（参见上文第十一章，第3节）。另一方面，对这些发现（discovery）的实践应用，几乎总是让发明人富有，给他们带来影响力和权力。的确，至少在拥有古老和健全文化传统的国家，统治者的职责之一应该是，给予诸如哥白尼、伽利略、伏打[761]、或商博良[762]这样的科学家道德和物质报偿，他们作出的发现对所有人都有用，但是却不能直接为私人工业利用。有时，实际上统治者或多或少令人满意地行使了这一职能，尽管通常是在由于行使这一职能符合开明的公众舆论的愿望，从而对他们有利的时候。

即使将来人类会被铸造得类似上帝，但在此之前，世界上绝不会有绝对正义，一个被相当完善地组织起来的社会中，无论过去，现在还是将来，也只是有一种相对正义。换句话说，总会有一种法律、习惯、规则的总和，它们由公共舆论制订和实施，随时代和民族而变化，并且我们称作的为卓越性进行的奋斗——也就是每一个人改善和保持自己社会地位的努力——都要按照它们进行调整。

绝对正义和相对正义的共存在古典时代就被认识到了，这时人们学会了从“自然权利（jus naturale）”之中，区分出奠基于法律的“民事权利（jus civile）”，而前者是以理性和人类对公平的自然意识为基础。塞内加[763]分析道，奴隶制作为一种制度，符合民事权利，但不符合自然权利。这种相对正义在不同地方和不同时代总是有人反复指出来。人们立刻会想到帕斯卡的《思想录》。

根据相对正义，要获得成功，几乎总是必须做一定的工作——这种工作要符合提供给社会的真正和实在的服务。但是工作总是会在一定程度上被“能力”，也就是说，被获得认可的技艺所加强。并且当然，一点点我们所说的运气也不会不受欢迎——也就是那些不可预见的环境，它们可能帮助或严重伤害一个人，特别是在某些时刻。人们可能会加上，在所有地方，在所有时代，最好的、或最坏的运气，经常先天来自一个人的父母。

有许多人否认，或试图大幅减少运气在一个人和一个集团的成功中扮演的角色。他们应该读一读或重新读过圭西亚迪尼的《思想集》，他非常合理地评论道：“那些把所有事情归因于智慧和美德，并尽可能排除运气作用的人，至少不得不承认，一个人无意中发现某一时代、或生于某一时代非常重要，这时，他们引以为荣的美德或素

质能得到很高认可。”[764]真实情况是，那些没有实现所有他们在生活中期望的成功之人，常常倾向于责备运气，而那些获得期待之外的成功的人易于把所有荣誉留给自己。

但是，毕竟生活中的博弈与纸牌中的普通游戏没有那么大的区别；在纸牌中，胜利时而靠盲目的运气，时而靠玩家的技术，时而依靠对手的错误。如果可以换牌或操纵牌的话，纸牌游戏能够成为一个普通的骗局。因此，在每个人生活中进行的重大博弈中，违反确定起来的规则或欺诈都不被允许。社会一直是可怜的和混乱的，其中人们默许足够狡猾的玩家可以不时地触动运气。关于在这个世界上不可能实现绝对正义，以及遵守相对正义规则的必要性，吉娜·朗布鲁索—费雷罗（Gina Lombroso-Ferrero）已经写下了许多充满敏锐反思的文字。[765]她讨论道，如果获得较高地位的奋斗，能够真正符合她所说的被接受了的标准、而不是不被人承认的标准，那么我们的社会就可以获得一种高度的完善性。

那些最了解怎样强调、并以最高的嗓门强调，绝对正义与由法律与习俗所规定的相对正义之间存在显著矛盾的人，经常拿着一手坏牌、并希望有更好的牌，他们因此建议停止游戏，重新洗牌，并重新开局；这在我们的时代更为常见。通常，如果由他们洗牌和开局，他们不会不高兴。真正利他主义的人真正厌恶撒谎和欺骗，他们最终从其生活经验中信服了，绝对正义是不可能获得的，因此真正的和自觉的诚挚和善行必然会不得不与这样的慷慨结合起来，这种慷慨只知道给予，不指望回报。

6.政治科学的进步有朝一日会使人类消除，甚至削弱或减少这些巨大的灾难吗？这些灾难经常打断文明的进程，把已经在历史上取得了辉煌地位的人类重新投入野蛮，不管这种野蛮是相对的还是暂时的。这是一个最为严重的问题。从实践的角度看，它也许是政治科学所有要处理的问题中最重要的一个。

在人们能够希望作出任何对解决它有用的贡献之前，必须用恰当术语陈述这个问题。上述灾难通常被说成发生在一个国家“年事已高”时。因此，死亡作为“高龄”的自然结果到来。现在，如我们已经花费了一定精力揭示的（第一章，第14节），一个国家或一个文明的“高龄”或“死亡”这种隐喻，不能精确描述实际发生的事情。一个人老了——唉，这不可避免！当一个人的生命能源被耗尽，或当某些传染病或暴力原因，中断和阻止了对维持生命必不可少的某些器官的功能，一个人就死了。但是对于一个社会不能设想身体上的高龄。每一代人生来都是年轻的。也不可能设想一个社会身体的死亡。因为如果一个社会要死亡，至少一整代人要丧失繁殖能力。勒内·沃尔姆斯

（René Worms）以绝妙的方式处理了各民族中高龄和死亡的问题。

> 的确，有些思想家宣布，国家像个人一样，在一些日子后注定要消逝。迄今为止，还没人能就这种必然性提出任何可靠的证据，并且，就我们而言，我们也不相信它。恰恰相反，我们认定，各民族能够通过生殖来更新其组成，这是个人不能办到的，因此，它们看起来会具有真实的不朽性。[766]

并不难找到没有留下任何后代就消失了的民族的例子。塔斯马尼亚的原住民就迅速消失了。加那利（Canary）群岛的关彻人[767]也没留下什么后代。许多美洲的原住部落灭绝了，别的则人口锐减。但是这些民族都是小的团体，靠渔猎维生。白人的殖民剥夺了他们的谋生手段，并且在与白人的接触中，他们的文明太落后了，无法立刻适应农业生活，或采纳白人的生产方式。在墨西哥和秘鲁，当欧洲人到来时，当地居民已经实行了农业。他们因此人数更多，并且没有灭亡。在美国，那些能够转向农业的印第安部落看来同样没有灭亡的迹象。

非常不同的情况是，早已到达农业阶段的民族组成了有秩序、强大和人口密集的国家，并创造或发展了文明。在这种情况下，任何能够被叫做身体死亡的情况——即一个种族由于缺少后代而灭绝——也许一切从未发生过。一旦某个民族达到了文化的某种阶段，它可能失去原有的相貌，它可能被其它民族或文明吸收，它可能改变宗教，有时候还变换语言——简而言之，它可能经历一个广泛的知识和道德的变形；但是它仍然在身体上存在着。人们可能提及不列吞（Britons）[768]的例子反对这种理论，当他们的国家在很大程度上被盎格鲁人和萨克逊人占领时，他们已经长期从事农业。但是首先，原始的凯尔特血统在北部苏格兰、在威尔士、以及在法国的布列塔尼地区仍然存在，一些不列吞人在萨克逊人的压力之下，迁移到这些地区。其次，如果说凯尔特人在大部分的大不列颠地区失去了他们的语言，他们也没有灭绝。他们只是被日尔曼族入侵者同化了。对这些问题的研究经常产生模糊和不确定的结论，但是好像英格兰西部各郡、以及苏格兰很大部分的人口仍然在本质上保留着凯尔特人的特点。

历史充满了这种变形和存续。古代高卢人和古代伊比利亚人的后代在拉丁文明的外壳中幸存下来，这种文明赋予他们新的外形。古代美索不达米亚和叙利亚的后代活下来了，即使他们采纳了阿拉伯人的语言和宗教，后者在公元7世纪征服了他们。这种情况也发生在埃及，那里的百姓中，现代的和所谓的阿拉伯人口，在总体上仍然保留了他们真正祖先的身体特征，这些人创造了法老文明并在四千多年中把它保持下来。现代意大利人仍然主要是古代意大利民族的后代。在现代希腊人的血管中，不论他们的血液与多少个其它民族混合，也仍

然流着出现过伯利克里和亚里士多德的古希腊人之血，也流动着9世纪和10世纪的拜占廷人之血。

但是假定我们忽视这种幸存下来的类型，以及一个民族被带来更高文化的外国支配者同化的情况——即高卢人、伊比利亚人以及其它野蛮程度不一的民族的情况，古罗马人的天才成功地把这些民族连结成了一个单一国家。那么明显的是，仍然可以在某个意义上说，一个能够创造出自己的文明、并在若干世纪中维持它的民族可以被说成死掉了。这种死亡可以被归于两种原因，它们削弱和腐蚀了这个国家的内在机制，并把它带到这样一种关口，在那里任何外界轻微的打击都足以扼杀它。

这两种原因看来几乎不可避免地共同作用。当国家的统治阶级不能通过从社会更下层吸收新的成分来重新组织自己以适应变化时代的需要，这样的国家就会灭亡，而那些新的成分则会给它们新鲜的血液和新的生命。而且，如我们所见（第十四章，第3节），当把国家聚在一起、使大量个人的努力能够按照与集体利益相关的目标被集中、约束和指导的道德力量衰减时，这样的国家也会被贴上死亡标签。简而言之，当使政治组织能够作出集体努力的观念和情感失掉了影响力和威望，而又没有被其它东西所取代时，老年这一死亡的先兆会降临在这些政治组织身上；而如果这些民族要维护它们的团体个性的话，就需要这样的集体努力。

对这种不测之事的本能恐惧，解释了对传统、祖先习俗和典范的盲目依恋，这种依恋存在于古代所有主要国家的宗教和政治心理的根基之处，从美索不达米亚和埃及的古老文明开始，一直到罗马。直到几代人前，这种同样的依恋在日本和中国也非常强大；并且尽管看似相反，它在具有欧洲文明的现代国家中也远非无闻，特别是对具有盎格鲁—萨克逊血统的民族。民族灵魂看来会本能地感到，如果它不要消亡，就要忠于某种原则，也就是某种基本和特别的观念，在每个连结形成这个有机存在物的原子中充斥着这些观念。它似乎会感到，只有当维持它的社会结构完好无损，构成它的每一块石头都不会失去把它与其它石头粘合在一起的水泥时，它才能保持它的个性。这种本能是古代的基督教迫害以及宗教战争的基础。至于帮助大多数人改变情感和信仰综合体的历史事件，则是主要的世界宗教的兴起和扩张，这些信仰和情感是这些人原先的国家所特有的，而这些世界宗教则寻求包含所有人（all humanity），并以一种普世的兄弟情怀把人们混合在一起，还要在信仰者们身上打下特有的知识和道德烙印。实际上，有三种特殊文明类型适应于三种主要的世界宗教：佛教、基督教和伊斯兰教。[769]

不幸的是，也许幸运的是，对往日过度的和专门的膜拜容易产生僵化，而且一个国家要能够保持停滞而不受惩罚，那么所有其它国家必须都同样僵化。中国和日本试图在17、18世纪和19世纪的部分时间里迟缓下来，停滞不前。1723—1735年间在位的雍正皇帝为了使中国不受欧洲影响，赶走了传教士。日本在这条路上领先于他。早在1639年，德川家光将军[770]的一道命令禁止与外国人贸易，只有极少例外，并对违反者施以重罚。这两个国家甚至在国内都没有完全成功，但是无论如何，它们都遭到了外来的粗暴叩门。中国在与英格兰的所谓鸦片战争后，不得不开放门户。这场战争爆发于1839年。在科莫多尔·佩里[771]率领舰队于1853年在该国海岸出现时，日本作了同样的事情。

人类社会中完全的停滞是一件人为的事情，而思想、情感和习俗持续的变化才是自然的，这种变化不能不对政治组织施加影响。要防止这种变化，必须破坏所有观察和询问、知识的增长和扩充、以及不断积累的经验产生的影响力；因为这些影响力使得新的思维方式和新的感觉方式不可避免地走向成熟，而且这些影响力必然腐蚀对先祖教诲的信仰，并削弱构成了祖先们政治结构基础的传统观念。

一个生活于柏拉图和亚里士多德时代的希腊人，完全不可能相信荷马所设想的幼稚的神人同性那样的诸神。他更不可能承认，诸神习惯于把他们的忠告和帮助给予那些城市世袭的首领，而荷马这位最伟大的希腊诗人曾习惯于称呼这些首领们为“各民族的牧羊人”。很难让一个伏尔泰时代的法国人相信，路易十五从上帝手中接过统治法兰西的权力。而且人们也会怀疑，是否一个中国人或日本人在今日的欧洲或美国大学学习后，回到国内还会坚信孔子著作包含着对人类智慧完美无缺的表达。

尽管情况如此，但只有一种方式能避免所谓的一个国家或一个民族的死亡，这是一种尖锐危机阶段，有时候引起或使得一种文明类型消失，使得目睹这些危机的几代人扼腕叹惜。这种方式就是让统治阶级缓慢和持续地进行调整，从而可以让他们缓慢但却持续地吸收具有道德凝聚力的新成分，以逐渐取代旧成分。也许，在这种情况下，如同其它情况一样，实践中最好的结果要通过两种不同的和对立的自然倾向之间、在保守主义潮流和革新的愿望之间合理的制衡来获得，换句话说，一种政治组织、一个民族、一种文明，要能够不朽，它只有学会如何持续改造自己而不土崩瓦解。

日本人在过去50年到60年间适应了与外国人进行必要的接触，却没有放弃特有的传统和情感，而这种传统和情感形成了该民族灵魂的核心。这个真实的例子非常典型。这个国家已经发现了一条根本转换

自身而不会瓦解的途径。有趣的是，在我们提到的这段时间，日本实际上由一个有限的贵族阶层统治，他们由这个国家最有智慧的人所组成。当然，随着其它欧洲观念渗入日本人口的下层，这个国家还有可能面对新旧思维和感觉方式之间不可避免的冲突，这种冲突为我们正在考虑的那种类型的危机铺平了道路。

7.民族的死亡、政治组织的完全毁灭这些持续和激烈的社会危机打断了文明的进程，把人们重新投入野蛮。如果它们在任何真正的意义上可以避免，一门真正的政治科学的发展和被认可一定会极大地有助于避免它们。

过去，不止一个上面提到的危机，由于单纯的政治经验论被拖延了相当长一段时间，而在这时，虚假的学说没有把这种经验论引上歧途，而天才的闪现则点亮了它。奥古斯都，图拉真，也许还有戴克里先，推迟了罗马帝国在西部的崩溃。如果没有拿破仑·波拿巴带领，法国在大革命后不会这么好、这么迅速地重新组织起来。还要记住，有时推迟一场大危机可以等于在很长一段时间避免它。拜占廷帝国设法度过了在5世纪摧毁罗马帝国的灾难，能够多活将近一千年。

但是比经验主义更好、比补救性的天才直觉更好的，将是确切了解指导人类社会习性的法则。这样的知识，如果不能做别的什么，也至少会帮助人们区分可能发生的事情与不能和绝不会发生的事情，并且因此可以帮助避免白白地、甚至有害地浪费许多慷慨的意图和善良的意愿，去努力获得现在和将来永远无法获得的社会完善程度。这样的知识也使得我们能够把人类理智在试图掌握自然界其它力量时，在实践中学会使用的同样方法，应用于政治生活中。这种方法归结为精心观察和理解它们运作的方式，然后学会控制和利用它们，而不粗暴地伤害它们。在北半球七月份播种谷物，期望在一月份能有丰收，这是对自然法则粗暴的歪曲。在人类活动的所有分支中，他们已经能够通过观察自然和顺应自然而掌握了物质自然。如果有人希望纠正从自己政治本性中得出的结论，使之有利于自己，他必须使用同样的方法。

如我们上文所见（第一章，第16—19节），由于历史研究和描述性社会科学的进步，19世纪和20世纪早期，人们已经记录下如此众多的检验过的资料，发展了这样的科学资料宝库，以至于现在活着的几代人能够作出早先几代人干不了的一件事情——也就是，他们可以创造一种真正科学的政治学。即使他们成功了，仍然很难想像，这样的科学何时能成为社会生活中的积极因素，致力于协调和改善其它在决定人类事件过程中非常显著的因素。[772]在观念的单纯体系能够成为政治生活中的积极力量之前，它必须首先至少在大多数统治阶级成员

的头脑中占据坚实的地位，并彻底重塑他们。也就是说，它必须逐渐控制和决定那些代表公共舆论的人的思维、或感觉方式。现在，在所有观点中，真正科学的观点最不适合做这种事。他们根本就是不合适的。它们极少，如果还有一点的话，有助于激励时代热情，或直接满足此时的利益。

第十七章 代议制政府的未来

1.一百年通常足够让一个国家或文明的心理、习惯和制度发生显著变化。因此，一个时代经常按照它所属的世纪被命名。然而，如果我们开始确定这些变化能清晰察觉的年份，在这一年我们能说一个时代已经结束，另一个已经开始，那么，这样的时代与世纪就很少能准确对应起来。在一个历史阶段终结、另一个历史阶段开始之间，总有一些折衷的阶段，一些所谓的过渡阶段，它们多少有些形势险恶，并经常伴有暴力危机。

如果我们要确定相应于18世纪的时代终结的时刻，最让人信服的这一年将是1789年，而不是1800年。如果我们在下一个阶段要做同样的事，人们可能会说新时代开始于1815年，结束于1914年。在1789年到1815年之间的26年将是那些过渡时期之一，它们标志着暴力危机，经常伴随着人类社会的重大转变，尽管并非总是如此。这一阶段的特点早在1821年对于意大利诗人曼佐尼来说就很明显。在他著名的关于拿破仑之死的颂歌《五月的第五天》中，曼佐尼写到了拿破仑的职业：

> 他宣布着自己的名字。两个时代互相面对，手牵手转向了他，安静地，似乎在等待命运之神的眷顾。他要求安静，戴上了一顶王冠在它们之间作仲裁者。[773]

如果我们要考察19世纪欧洲的政治特点，我们应该必须思考1815—1914年之间的事件，这后一年又是一个新的过渡时期的开始，它将在一个新时代开始时终结，这个新时代就会采用我们20世纪的名字。

今天，我们发现自己处于这样的历史时刻，它可能对我们文明的将来具有决定意义。因此，对于现在的一代人特别是年轻人，在他们投入行动、并进行天主教会称作的一次“良心的检验”之前，自己停下来一两个时刻可能是明智的。完全可能的是，生活在今日的人们，特别是我们中的年轻人，可能拒绝服从这样的检验。他们的根据是在他们的良心中发现的任何错误，都是我们之前三代人的过错。在这种情况下，我们只能够回答说，不论好坏，我们已经从我们父辈那里接受了一种我们无法放弃的遗传。因此，至少我们也能有它的一份清单。

2.在19世纪，欧洲文明国家都作出努力，以在政治领域执行上个

世纪作为理想被勾勒出来的方案。这个方案可以被总结成三个基本概念，以三个神奇的词汇表示：自由、平等和博爱。

我们已经看到，自由的概念在这个词被用于政治领域这种意义上，是由现代欧洲人从古希腊人和古罗马人那里继承的。第十七章代议制政府的未来这一概念在中世纪的理解中显得混乱和不完满，在文艺复兴时代和以后则变得更加清晰和精确，它被卢梭及其同时代的其他作家所宣扬，并被解释得符合18世纪的社会条件[774]。但是18世纪的专制官僚国家没有发展成城市国家，如雅典和斯巴达、以及法布里齐乌斯和阿特里乌斯·雷古鲁斯[775]时代的罗马那样。因此，这一从古代继承下来的概念，不得不经历某种进一步改造，并且人们通过把18世纪英格兰已经运行良好的国体借来作为样板做到了这一点。这种国体的优势被著名学者孟德斯鸠才华横溢地阐明。

因此，人们没有采用古希腊的集会和罗马的人民公会，所有公民都能够参加这样的会议，法律要在会上通过，所有公共职务的任命也要在会上作出。人们采用了议会制，大多数国家的议会几乎都是由两院组成，道德的而不是法律的统治地位被给予更直接地产生于普选的那个院。这些议会被赋予立法职能，可以投票通过税收和预算，具有对国家整个行政机关一般性的控制权。在另一方面不同于古典时代的是，选举制度没有扩展到国家的行政组织，或一般说来，没有扩展到司法系统。欧洲国家在18世纪末行使的职能非常重要，而且高度专业化的知识对直接行使它们的人必不可少。这使得它们不应该被托付给选举出来的和暂时的官员，如古代城市国家所实践的那样，而是应该交给永久性的专业雇员，他们通常是由竞争性的考试选拔出来的，或被公共服务中居于上级地位的官员随意任命。任命制度在美国广泛实行，在该国官僚们不享有终身任期的保证，而这一阶层几乎在欧洲所有国家都赢得了这一点。当执政党变化时，美国官员通常被解职，并被新的被提名者代替。甚至在新世界，美国的制度也代表了许多缺点，也有许多优势。它因为两点原因无法在欧洲实行。在欧洲一个公共雇员需要进行更充分的准备。不仅如此，一旦某个人失去一个职位，他很难如在美国那样，获得一个新职位。

专制主义政府建立起来的官僚机构没有被废除，而是被各国在19世纪采纳的诸项新职能逐渐扩展和加强。实际上，现代政府的两项基本权力，行政权和司法权，最终都被给予了官僚机构。至于防止官僚机构的任何过分行为，看来似乎把对收入和支出的控制、以及对作为整体的国家行政机构进行审计和评判的权利交给议会就足够了。并且，在议会制统治的国家，议会还要把官僚机器的各种分支，置于主要由民选议院成员担任的官员掌管下，因此，这些官员也是间接地产

生于普选。

在几乎所有欧洲文明的国家，军事制度经历了巨大的发展和相当大的改进。但是在所有国家机关中，它们在现代代议制的整个历史进程中，最完好地、也相当普遍地保持了过去的专制制度给它们留下的特征。几乎所有地方都实行了义务兵役制，并且它已经被扩展到所有公民阶层。现在，一个国家在战争到来时具备了动员其全部健康人口的可能性。旧式的贵族垄断高级军事职位的那些特权已经被废除了，尽管它们的各种痕迹直到几年前还出现在许多欧洲军队中。购买军官任命权在英格兰到1871年、在德国直到1914年还没有被废除，这一制度使得军官们只能出自较富有的阶层。在德国，某些团队不会接受没有贵族血统的军官，并且直到世界大战爆发，犹太人还不能成为军官——不管实际上法律如何规定。

但是现代军事力量保留了它严格的独裁组织。军队的晋升还要靠上级军官的评价，军官和士兵之间还维持着过去的差别，它的强度有所弱化，但是差别的程度还很大。军官通常是职业军人。他们来自上层和中层阶级，通过出生、教育和培养与这些阶级联系在一起。士兵几乎总是通过义务征兵制招募而来，因此，大多数人具有工人和农民阶级的思维和感觉方式。

这种差别构成了军队的纪律和组织基础。这种差别与军官们更好的普通和军事教育相结合，使得士兵通常成为他们手中可以依赖的工具。尽管现代欧洲社会把武装交给了无产阶级，却不必要面对无产阶级利用武力夺取政权这样的危险，最主要是由于这一事实。也由于这种区分，军队在几乎所有地方都是一支保守性的力量，是维护社会秩序和稳定的工具。

今日的公众舆论还没有充分认识到这种现代军事制度的政治重要性。如果这一制度要被根本变革，例如，通过缩短军队服役期并用所谓的入伍前训练取代它，在许多民主国家不会引起普遍警报。在上一次大战中，人类的身体和道德力量经常负担过重，以至于在几乎所有欧洲军队中，都会出现纪律松弛和军事组织显露出严重瓦解迹象的时刻。在俄国，第一次革命爆发后，极为白痴的俄国资产阶级用著名的《衙门一号令》[776]加速破坏它自己的军队，通过这一法案，军官被剥夺了对他们士兵的权威。相反，布尔什维克政府非常明智地开始创建自己的军队，用铁一般的纪律来组织它。现在，它正在通过每一种可能的手段试图建立一支军官团队，通过训练和利益把他们与俄国现在的统治者们联结在一起。

但是在现代欧洲，并且在通常所有具有欧洲文明的国家，政治自

由的概念并不是单独用在构建代议制政府上。几乎在所有地方，政府都在不同程度上被一系列制度所补充，它们给予个人和团体一些有效的担保，以抗拒公共权力的持有者。在那些迄今为止被正当地赞许为自由的国家，私人财产不能被任意侵犯。除非遵守特定的规则，公民不能被逮捕或被谴责。每个人都能自由信奉宗教而不丧失自己的民事和政治权利。媒体不能受检查，可以自由讨论和批评政府的行为。最后，如果公民遵守一定的规则，他们可以集会并参与对某个政治人物的讨论，并且他们可以就道德、政治和职业目的组成社团。

这些自由，以及其它类似的自由，可以看作国家在其与公民关系方面，对自己政权施加的真正限制。它们很大程度上是模仿英格兰在17世纪末“光荣革命”后，或更晚一点的时间采纳的法律。它们是对代议制的必要补充；如果个人方面所有自由的政治行为都被压制，并且如果个人没有针对行政和司法权力得到很好保护，这种制度将运作得极为糟糕。同时，这些自由在代议制的存在中发现了它们最大的担保，这一制度提供了有权取消或限制这些自由的立法权，但是这种立法权却产生于希望保留它们的同样政治势力中。[777]

要在实际生活中贯彻平等的观念就会困难得多，因为平等与事物的本性相悖，并且比起自由来，在上述的意义上也更不实在，更不具体。

自然，在18世纪末还保留的阶级特权当时在法律上被废除了，因为废除它们符合资产阶级的利益。所有公民被庄严宣布为在法律面前平等。但是对自然不平等、或那些人为的不平等，也就是说，那些产生于家庭继承方面的不平等——例如，财富、教养和教育上的差距，能做的事情极少。

现在，平等应该意味着的实质之一，是社会阶级的消失，而平等已经被实际上公开声明了。但是不同社会阶级之间在思维方式、感觉方式、以及在品位和爱好上的巨大差异，从来没有如它在20世纪的欧洲那么明显；并且阶级之间也许从来没有这么互不理解。这不是完全由于财富上的不平等。一个中下阶级的人设法获得了大学文凭或甚至是中学文凭，他的智力和心理几乎总是接近百万富翁甚于接近一个工人，尽管从经济观点看，一个中下阶级的人应该更接近工人，而不是百万富翁。所有这些都是文化或意大利人称作“文明性”的东西进步的结果，凭借这种进步，那些投身于知识工作、有时还让闲暇更加雅致的人，变得与仅仅从事手工劳动、不适合干其它什么的社会阶层差距越来越大。

在19世纪和20世纪早期的进程中，作为平等的保证和可感受的证

据，欧洲和美国中产阶级把投票权给予了所有公民，包括文盲，他们在某些国家仍然占据人口的相当部分。普选权授予人们平等参与选择民选议会成员的权利。如我们已经指出的（第十二章，第2节），这种让步主要是盛行于统治阶级中的那些学说的结果，它们是18世纪给予19世纪的知识遗产的一部分。根据这些学说，可以被看作合法的惟一政府是根基于大众主权的政府，它反过来又被解释为社会单位中大多数成员的主权。如果少数实际掌握政权的人要避免不一致的指控，并且怀有清楚的良心继续统治的话，把投票权给予所有成年公民因此就变得必不可少。

但是，早在亚里士多德时代，那时大多数手工劳动者不算公民，因而也被排除出选举权之外，人们就意识到调和政治平等与经济上不平等之间的困难，这种政治平等使穷人对富人具有优势；那么，不奇怪的是，欧洲和美国的统治阶级在授予普选权之后，已经发现了自己面对同样的困难。在第一次世界大战前，他们能以相对的轻松处理这种困难，并在一定程度上克服它。这部分上是由于大众在政治上没有准备好，他们在很多国家愿意让自己在资产阶级政党的框架之内被管辖。但它也是由于现代国家具有的巨大抵制力；以及更多是由于19世纪后半期巨大的经济繁荣，甚至在1914年以前的二三十年中，这种繁荣还在增加。繁荣使得在许多国家对人数更多的阶级作出具有经济上的极大让步，而不会妨碍私人储蓄的增加，不会太严重地损害私人财产的不可侵犯，也不会给大的或中等的财富所有者带来难以忍受的负担。在这些让步中，人们可能会提及更短的工作时间，针对年老、疾病、失业和意外的保险，以及限制妇女和儿童劳工的使用。当这些条款没有被泛滥地执行，当工业、农业和公共财政能够承受它们时，它们全部是可以接受的。不幸的是，它们几乎总是促生大型官僚机构，这些机构通常会变成拖累和麻烦。这些妥协中最好的和最受欢迎的措施是工资的迅速增加，工农业生产的提高，特别是在1914年之前的最后几十年，使得这项措施成为可能。

结果，这些对下层阶级状况的改善对煽动家也并非没有用，因为他们能够吹嘘说，这些改善是通过他们对劳工组织和通过他们在议会中代表的活动，从资产阶级那里争取来的。如所有的经济学家所知，在这种吹嘘中只有一小部分是真理，大部分则是谬误。当然，提高了的经济状况在总体上让劳工阶级不倾向于付诸不顾一切的和暴力的活动。

比实现平等更空虚的是博爱，如果它还不是完全缺少内容的话。

在18和19世纪的哲学家们想到在所有人中鼓吹博爱、或兄弟友爱之前很久，一系列古代的思想家已经宣称和传播了这一原则。古人在

总体上认为兄弟友爱（brotherliness）作为一种美德要在一个国家、或一个城市的成员之间实践。只有几个作家，诸如塞内加，他生活在古人所知的最有文化的时代，才相信兄弟友爱应该被扩展到全人类。这一原则通常在希腊人和罗马人中没有获得很多追随者。普世的兄弟友爱也出现在三种主要世界宗教，即佛教、基督教和伊斯兰教的方案中。在这些宗教中，还是只有那些具有共同信仰的人才被认为是兄弟，甚至在信仰相同的同志们之间，博爱的实行也远非完美。

利益的对立和冲突在为了社会优越性的斗争中不可避免。但是除此之外，兄弟友爱原则要变成一个事实，人类就只能爱他的同胞，不论后者是近是远，是否语言相同，是否信奉同种宗教，是否接受同样的政治教条。他绝不应该恨他的同胞。不幸的是，人类对憎恨的需要从来没有从其性格中消失（第七章，第1—6节）。

由于这是人类心理的基本状况，毫不奇怪的是，19世纪和20世纪开始的时候，对普世的兄弟友爱的意识非常脆弱，并且会仍然脆弱下去。无法实现平等一定也更多地阻碍了对这种情感的加强，因为失望已经加剧了强人和富人、强大者和无助者、以及幸福者和不幸者之间的对立。某种粗糙的唯物主义在几年前还广为流行，对它的反抗只是在近年来才起步，并且也只是在有文化的阶级中。所有这些情况，一定会在国家之间、阶级之间、个人之间激起仇恨，而不是友爱；通过煽动对世间利益的渴望，以及取消对在生活中战败者的所有安慰，就能够做到这一点。

3.尽管如此，当我们的后代回过头来冷静地看待我们时代的工作时，相信他们会承认，19世纪的这个历史阶段是人类走过的所有时代中最伟大和最壮观的时代之一。在这一阶段中，人类思想不再禁锢于它不能逾越的界限，它获得的成果远远超过了较早时代传给19世纪的知识遗产，不论在自然科学的领域，还是在历史与社会科学领域。在过去的一个半世纪，人类拥有了更多的观察工具供自己支配，它们比以前的工具更新，更有效。他过去从来不具备这样一个关于自然和社会现象精确信息的宝库。他从来没有如此精确和细致地了解支配他所生活的世界、以及指导他自己本能和行为的法则。他从来没有更好地了解，或能够了解他自己、以及包括他在内的宇宙。

把这些知识应用于物质生活中所有部门的进步，已经产生了非常明显的结果。今天，人类劳动者以同样的努力，能够取得十倍、甚至更多倍于一百年前的劳动成果。在通讯器材、农业、工业生产中取得的进步，已经使得两个遥远相隔的国家能够交换产品、服务和信息，而且这已经产生了、并在所有社会阶级中按比例地分配人类历史上前所未有的福利。

我们的政治制度一定已经对这些科学和经济成就作出了它的贡献。把自己限制在政治领域，我们不得不承认那些伟大的福利，它们构成了19世纪永恒的荣耀，这恰恰是指导它的那些幻想的结果。诚然，多数人政府和绝对的政治平等，这两项19世纪刻在自己旗帜上的座右铭没有实现，因为它们难以实现，提到博爱也可以这么说。但是统治阶级的等级已经变得开放了。那种阻止下层阶级成员进入上层的障碍已经被移走、或者被降低，旧的专制国家向现代的代议制国家的发展使得几乎所有政治势力、几乎所有社会价值，参与了社会的政治管理。

应该指出，这种发展已经把政治阶级分成了两个不同的分支，一个产生于普选，另一个产生于官僚机构的任命。这不仅仅是让个人能力得以更好地利用；它也使得分配国家的统治功能或权力成为可能，而这种分配，只要当社会条件能使它有效时，就成为代议制的主要优点。这就是为何这种制度比任何其它应用于主要政治组织的制度产生更好结果的主要原因。[778]当卢梭试图显示，合法政府的惟一形式是根基于大多数公民明确同意的政府时，他给自己制定了一个无法实现的目标。孟德斯鸠主张，如果一个国家是自由的，换句话说，如果统治国家是根据法律，而不是统治者们专断的意志，它必须具有这样一种政治组织，其中权力能制约和限制权力，并且因此，在这种组织中，没有人或会议同时具有制定法律和执行它们这两项权力；此时，孟德斯鸠陈述了一个更实际且更深刻的观点。要使这个学说完整起来，我们需要加上，只有当一个控制性和限制性的政治机构代表了政治阶级中的一部分人，这部分人不同于被限制和被控制的机构所代表的政治阶级成员时，这种控制和限制的政治机构才是有效的。

而且，如果我们适当考虑个人自由，它们保护公民免于部分的或所有国家权力可能的武断行为，特别是如果我们考虑媒体自由，它们与议会的自由辩论一起，致力于呼吁公众关注统治者所有可能的权力滥用，我们很容易看到代议制的优越性。这种制度允许建立一个强大的国家，它能够把巨大的个人能量，导向与集体利益相联系的目标。同时，它不会践踏、压抑这些能量。它使得它们具有足够的活力在其它领域，特别是在科学、文学和经济领域获得显著成就。因此，如果欧洲文明国家已经在即将结束的时代，成功地维护了它们在世界上的首要地位，这一事实主要是由于这种政治制度带来的有利效果。为了不过分强调这种因果联系，想到一些同时运作的不同原因可能会更精确，这些原因中一个的作用可能被另一个的作用所补充。然后，我们可以说，代议制能够在19世纪在大多数欧洲文明国家有规律地运转，是因为这些国家的文化和经济条件使得它们可以这样运转。这将是另一个结果变成原因、原因变成结果的情况，这样的情况有很多。

如我们所见，欧洲国家对亚洲文明国家军事和行政上的优越性，早在18世纪已经变得很明显，当时盛行的是专制官僚体制。卡尔洛夫奇和波扎雷瓦茨和平条约分别于1699年和1718年缔结[779]，而且在它们之后土耳其不再构成对欧洲的严重威胁。在18世纪后半期，英国极大地推进了对印度的征服，而这种征服由率先采用代议制的欧洲国家实现，这并非偶然。在整个19世纪，欧洲对亚洲国家的优势变得越来越显著，并且一直没有被动摇。在1904年，日本成功地击败了俄国。有意义的是，到那时为止，日本也是采用欧洲的军事和行政制度。这种胜利给了亚洲人盼望他们的文明早日复兴的理由，而且自从第一次世界大战以来，这一希望显著增长，因为这次大战使得大部分欧洲国家精疲力竭，在其组织上显露出许多虚弱之处来。

甚至在1914年之前，敏锐的观察者已经能够看到，欧洲文明的重心正在向美洲转移。美国、加拿大、巴西和阿根廷，还不要说其它美洲国家，具有大片领土可供支配，还有大量仅仅被部分开发的自然资源。将来，它们可以供养的人口至少是现在的四倍。但是直到世界大战前，这些国家仍然需要资本和人力，以开发其资源。如果欧洲可以提供资本，中国、日本和其它亚洲国家将会提供人力，也许它们还愿意这样做。但是在可见的时间里，如同欧洲人那样，黄种人移民不会与美洲人口融合。这个事实看来暗示着美洲国家曾经和仍然恰当地警惕着的一种危险。无论如何，仍然很难认为，新世界对旧世界具有优势的危险是紧迫的。首先，许多欧洲国家的艺术和科学文化还相当超出美洲国家的文化水平。另一方面，许多欧洲国家已经开始开垦赤道和南部非洲以为己用。在这里同样存在富有潜能的广大疆域，居住着原始民族，他们能够在即将到来的某段时间中被容易地统治。因此它们将很可能最终给人口过剩的欧洲提供迫切需要的原材料。

4.就像所有政治制度一样，代议制也在相应于19世纪的历史阶段中显露这样的萌芽，它们过去和现在都在促进着它的逐渐转化或迅速解体。我们已经见到（第十六章，第6节），只有通过缓慢和持续地转化其政治制度，各民族才能避免迅速瓦解的阶段，这种阶段经常伴有猛烈的危机，使得被迫经历它们的几代人遭受难以言表的灾难，并且几乎总是让他们的文明后退。

毋庸置疑，这些萌芽中最重要的，是这个世纪为自己制定的主要目标与已经达到的结果之间显著的矛盾。迄今为止，西欧和中欧具有的各种统治形式，保证了相当的个人自由，它们还提供了对统治者武断行为相当多的限制，并产生了高度的物质繁荣。但是平等的原则并没有实现，大多数人也没有被给予对各国的实际控制权。至多，大众在选举的时候被用各种各样的物质利益的许诺所哄骗，这些许诺更多

停留在表面。当这样的承诺实际上被信守时，它们很少不对国民经济，进而对下层大众自身产生危害。这类让步的典型例子是八小时工作制。这样对工时的限制在非常富裕的国家还可以忍受。它对一个穷国只能产生致命影响。世界大战之后，许多欧洲国家的统治阶级足够愚蠢、也足够懦弱地接受了八小时工作制，而此时这些国家处于可怕的枯竭状态，迫切需要加强劳动和生产。

很容易理解的是，在欧洲社会，在这样的心理和物质环境下，一场强大的政治运动本该在资产阶级内部发展起来，它部分上由理想主义者、部分上由野心勃勃的政治家组成，他们渴望实现平等，并使得大众实际参与对国家的管理。可以理解的是，这场运动本该在工人阶级成员中赢得大量追随者，这些人已经获得了足够多的教育，把自己提升到超出他们的出身水平。最后，可以理解的是，这场运动的思想家们应该立刻得出这样的结论，即除非私有财产制被废除，否则绝对正义和真正的平等都无法实现。

但是初看起来不容易理解的是，在19世纪以及20世纪初，欧洲资产阶级的社会主义学说的传播、以及对信奉这些学说的政治势力进行的抵抗如此虚弱，如此零零星星。这种情况是由于许多原因。首先，有一种广为传播的对自由原则的尊重，这种原则认为，可以依靠公众良好的判断力区分真理与谬误，并发现在真实的世界上什么是可以实现的，什么不能。其次，在西方世界，直到19世纪末一直盛行着一种模糊的乐观主义意识，极少被打断。对人类的理性和善良、以及对教师们最终会教育大众的能力的信心从未被动摇。人们普遍相信，世界正朝着普遍和谐与幸福前进。直到非常晚近的时候，资产阶级的头脑还浸润着许多构成社会主义知识基础的原则。因此，欧洲资产阶级成了自己的先入之见的奴隶，它在与社会主义斗争时一直绑住右手，左手也远不是自由的。许多国家没有公开与社会主义斗争，而是与这种运动媾和，接受了有时甚至几乎总是不体面的和有害的妥协。

这种虚弱被许多其它情况所加剧。在各种版本的社会主义福音中，被奉为正典和普遍采纳的那种福音，许诺这一教条必然胜利，同时刻意煽动阶级仇恨的情绪。这些情绪被最好地策划以削弱一个国家或文明的结构，并破坏它。如我们所见（第十一章，第7节），马克思的《资本论》中发展了一种各社会阶级之间敌对的学说。也能肯定的是，推动这种仇恨是马克思在其著作中为自己设定的目标。马克思和拉萨尔的通信充满了这样的句子，下面是一句典型的话："现在要做的事情是在可能的地方慢慢灌输仇恨。"[780]如果有人争论说，也许众多的社会主义者中只有千分之一的人读过和理解马克思的著作，我们可以回答说，从马克思的新福音中，有人已经仔细摘录了一本任

何人都能牢牢记住的语录集。现在，几乎没有一个工厂工人不相信，或者没有被一次次告知，他雇主的财富、或者为这个工厂提供资金的股东的财富，都是通过从工人那里剥夺一些本来属于他们的工资而积累起来的，而且在许多国家，几乎没有一个雇农没有接受过同样的消息。

社会主义宣传最常见的一个辩解，是阶级仇恨不是社会主义学说的产物，而是盛行于社会上的不平等和不公正的自然结果。对此的回答是，社会不平等和不公正总是存在，而阶级仇恨在过去是间断的，或至少从未像今天社会主义者宣传的这么强烈。

社会主义和社会主义中更极端的派系之所以是危险的，主要由于它们在大众中创造和维持的思想状态，以及由于它们实际的组织，这些组织根据国家不同而强弱不一。

但是我们的社会面临着另一个也许更严重的危险。它不是一种可以缓和的精神状态，而是存在于现代社会采纳的经济组织之中。不仅如此。现代社会不能放弃这样的组织、而不同时放弃它巨大的繁荣、以及不同时停止满足于许多种需要，这些需要只是在近来才被感受到，但是已经被当成必不可少的了。

在西方社会，劳动分工和生产专业化被推行到了极致。如果没有铁路、汽船、邮政系统、电话和电报、燃料和其它原材料供应，我们的大城市没有一个能撑过一个月；并且在几个月内，我们中最大的国家会发现自己无法养活其相当部分的人口。个人的物质生活从未像今天这样依赖于整个社会机制的完好运行。现在，这一机制中每一部分的运转被托付给特定的团体，因此，作为整体的社会正常生活逐渐依赖于每一个这样的团体的善良意志。

这种状况正在变得很难改变，并且从中出现了工团主义的危险——也就是一个小团体可能把其意志施加给整个社会的危险。今天，不再严格地需要遵守孟内尼乌斯·阿格里帕寓言中的文字——所有成员不必要都团结起来反对胃、或更好地说，反对大脑。如果任何一个成员、任何一个必要的器官，停止履行其职能，大脑和所有依靠于它的神经中枢都会瘫痪。

参与特殊职能的每一个团体都在精神、教育、特别是在兴趣上，具有一定的同质性。因此，这一团体试图在自己的领导人之下组成工会、行业公会或辛迪加都是非常自然的。同样自然的是，一旦这样的协会组织起来，它们的领导人会立刻觉察到，能够从协会的运行中取得道德权力和益处。因此，通常所称的“工团主义”已经变成了一个对

现代国家严重的威胁，胜过封建主义对中世纪国家的威胁。在中世纪，社会相应地还有国家，组织形式非常原始。社会的每个片断几乎都是一个自足的部分。它可以支配所有维生所需的器官。部分与整体的对立以地方为基础。一个强大的男爵，或一个重要的城市，或一个男爵和城市的联盟，都能时常支配皇帝或国王。今天部分与整体的对立具有一种功能基础。一个强大的工会、更不要说一个工会联合会，都能把它的意志施加给国家。

为了消除这种危险，有必要以任何代价防止个人与国家之间出现新的统辖权。中世纪就发生了这种情况，那时封臣直接听命于男爵而不是国王。换句话说，绝对必不可少的是，我们现在政府的首脑们在任何时间，都应该比工会首脑们获得工会成员更大的服从。对国家利益的奉献必须比对阶级利益的奉献更大。不幸的是，现代欧洲主要的一个弱点——也是造成现代代议制解体的另一个种子——就在于那种道德凝聚力的松弛，而这种凝聚力自身就能把构成一个民族的所有原子统一在某种一致的情感和观念下，并且因此可以构成一种水泥，没有它，任何政治大厦都会动摇、崩溃。

过去宗教基本教条的目的，是用彼此的兄弟友爱，统一某个国家全体公民、以及所有基督教国家。但是特别在近两个世纪以来，宗教已经失去了它很大的威望和实践效能。这里有许多原因，其中突出的，特别是在拉丁语国家中突出的，是统治阶级的非宗教化。他们现在觉察到，把下层阶级从被轻松地叫做“过时的迷信”中解放出来，是把他们推进错误和粗糙的唯物主义，并开辟道路通往更糟糕的迷信中[781]。有这样的认识已经太晚了。人们曾经认为，一旦宗教枷锁被削弱，它可以被对这个世纪的三个主要原则——自由、平等、博爱的信仰所取代；并且这些原则的应用将会在世间开创一个新时代和普遍正义。但是社会主义宣传没费什么劲就表明，这种自由信仰在实际上没有基础，而民主，不论多么慷慨，都不能防止权利留在资产阶级手中，而按照社会主义学说，由于无法挽救的利益冲突，资产阶级将总是与社会中的下层阶级相分离。

因此，只剩下爱国主义能成为欧洲各国主要的道德和思想凝聚力。爱国主义也被社会主义所攻击，认为它是一项统治阶级的发明，用来防止全世界的无产阶级团结起来反对全世界的资产阶级，这一点已经被马克思所预言。但是爱国主义比宗教在现代欧洲国民的灵魂中具有更深的根基，它更坚强地抵制了对手的攻击。爱国主义根基于对公共利益的意识之上，这种意识把生活在同一个国家中的人们联结起来；它的基础也在于情感、观念的一致性，在说同一种语言、具有相同背景、分享共同的荣耀和遭遇、以及同样的幸运和不幸的人们中，

不可避免地会出现这种一致。最后，它满足了人类灵魂热爱自己所属的集体胜过其它集体这种渴望。

要断言欧洲中产阶级清晰和明确地意识到，爱国主义给社会主义的进步带来的巨大道德障碍，这是冒失的，并不符合事实。但可以肯定，从20世纪早期开始，在几乎所有欧洲国家，可以观察到爱国情感在受过教育的年轻人中强劲地觉醒。不幸的是，爱国之情、以及希望世界越来越多地被感受到自己国家的影响力这种自然愿望，经常与对其它国家缺乏信任、有时还是对它们的仇视联系在一起。过度激励这种爱国情感无疑会帮助创造带来世界大战的道德和知识氛围。

5.世界大战严重和深远的结果，现在已经为人所熟悉而不需要详述；在这次大战中每一个参战国都把自己的能力发挥到极限。[782]在1918年岁末所有的交战国都背上了巨大的公债负担。这些债务的大多数都用于战争目的，因而从经济学角度是非生产性的。大量财富被转往国外那些中立国家，或转往参战较晚的国家。在承担主要战争重担的国家，私人资本也极大萎缩。因此不可避免的是，1914年之前的繁荣阶段应该跟着一个相对贫困的阶段，而此时那些较穷的国家、特别是那些因战败而被恶劣对待的国家达到了严重穷困的地步。

经济灾难又被一种道德灾难所加强，而后者是由于所剩无几的财产被改变了分配方式。在参加国，当大部分人口显著贫困化时，少数人却发现，战争中有获得难以预料的和可观收益的机会；这种情况在中立国也很明显，只是程度稍逊一畴。这样，没有什么比看到不需要什么特别优点就突然赚取财富、以及同时看到没任何过失就变得赤贫更让人士气受挫。这种景象冒犯了人们的正义感，过分刺激了嫉妒与贪婪。许多在那场大灾难之前过着诚实、令人尊敬生活的人变得不诚实起来，拼命抢夺财富，因为他们下定决心，不惜任何代价成为新富，而不是遭受刚刚变穷的苦难。

但是尤其助长了欧洲政治组织稳定性的动摇、以及打乱社会阶级之间平衡的，是中产阶级的贫困化，他们是资产阶级中靠小额储蓄、靠对不动产的适当持股、特别是靠他们的知识劳动维生的一部分人。我们已经看到（第十四章，第6节），这样一个阶级的兴起是创造代议制度正当运转所需条件的一个因素。因此很自然的是，这个阶级的经济衰退会使得代议制很难继续运转，并且如果这种衰退继续下去，不可避免会接着发生一种知识的和道德的衰退。

在所有参加世界大战的国家中，国家机器被迫从事如此艰巨、如此大量的工作，而且它要被迫压制或粉碎如此多的私人热情、情操和利益，以至于不用奇怪的是，它的齿轮会在某时某刻显露出衰败和无

法运转的迹象。在国家机器疲软已极的地方，也就是在俄国，损耗是如此巨大，以至于这台机器被彻底粉碎；但是很明显，在所有国家，它都需要或多或少的休息和修补。

在几乎所有国家，这些原因，以及其它次要原因，使得战前的政治制度继续运行存在不同程度的困难。特别是那些受到这种共同灾难的折磨比其它国家更多的地方，出现了这样一种观念，即现在的危机能够并且应该通过深刻和根本地变革继承自上个世纪的制度来解决；并且完成这种转变是新的一代、是参加大战的年轻人的责任，而这种转变要通过拆除他们父辈建立起来的政治结构、并根据新的和更好的模式重新建立它们来完成。

现在，如果人们考察目前欧洲社会的经济、知识和道德状况，并且考虑活跃着的各种观念、情感和利益的潮流，人们会发现三种根本性的对现有政治危机的解决方式。它们中的一个已经在俄国付诸实施——即所谓的“无产阶级专政”，以及它相应的共产主义实验。第二个是返回旧式的官僚专制主义。第三种是工团主义，换句话说，是在立法会议中以阶级代表取代个人代表。

就俄国的实验看来，现在人们已十分熟悉了其结果，以至于许多热情和长期的马克思的信奉者现在也或多或少地公开表示，他们在一定程度上反对立刻实现这位导师的方案。

赞同立刻并以暴力方式实现被归于马克思的计划的马克思主义者，与赞同缓慢、渐进地应用它的马克思主义者之间的争执，最近变得相当明显。那些属于更猛烈派系的人采用了“共产主义者”的名字。其他人保持了老名字——“社会主义者”。一种更科学的区分“社会主义”和“共产主义”的标准把社会主义称作这样的制度，其中社会根据工人所做工作的价值和功效给他报酬。在共产主义制度中，每个工人则按其所需取得收入。[783]这是列宁自己采用的标准。他主张，在第一阶段，他的制度应该是社会主义的，而在第二阶段将达到共产主义，这时社会中完全没有了资产阶级道德的残余物——或者更好地说，没有了不道德[784]。现在统治着从前沙皇帝国的人们自己就试图减缓对马克思方案的实现。

不可避免的是，在俄国那些恰恰是进行革命的人之中，最终会出现一种新的资产阶级，并且私有制如果不是在形式上，也会在实质上被重新确立。然而能够证明，在革命的第一个阶段，不可能避免在该国建立纯粹共产主义的企图。众所周知，这种企图导致了每一种生产迅速和完全的解体，匮乏和饥馑随之而来。我们也不相信，如果共产主义在欧洲其它地方胜利，会可能避免类似的实验，这种实验不可避

免地会导致同样的结果……比俄国不幸的是，西欧人口过剩，并且甚至在正常时代也一直需要一些日常生活少不了的原材料，这些材料只能由美洲和世界其它部分供应。

这些是经济后果。至于道德方面，在俄国，在这种专政的名义下，旧的统治阶级被完全消灭，被另一个更精明、更有活力并且可能更聪明的阶级所取代。[785]哎！在道德上，它只能被认为是低劣的。为了面对普遍不满，为了对付非本阶级成员的铤而走险，并且为了在别人那里弥补其不足，新的俄国统治阶级不得不暴虐地进行统治，通过纯粹的恐怖践踏所有是非并驱使人们服从。可以说还不止如此。在俄国，不论好坏，已经可能找到另一个统治阶级取代原来的。在西欧，这在实际上是不可能的。在俄国，旧的资产阶级勉强被犹太小资产阶级和各种类型多少不同的成分，诸如列托人、亚美尼亚人和信仰伊斯兰教的鞑靼人所取代。组成每一个这样成分的个人已经长期被种族、语言和宗教的同志情谊以及被他们在沙皇治下共同遭受的小迫害和排斥彼此紧密联系在一起。俄国现在的统治者因而可以指靠他们的忠诚。然而，这些少数人——在种族和宗教上与其他人口不一样的少数人——很难在西欧存在，并且就算有，他们也处于一种极为恐惧共产主义到来的局势中。因此，这个新统治阶级不得不从平民的暴力分子中、以及从旧资产阶级名声不太好的部分中招收新成员。这些人无知无识，并且几乎肯定缺少最低限度的道德；而如果正在共同从事一项巨大恶行的人们要获得任何持久的成功，他们必须用这种道德来调整相互之间的关系。

一场所谓的“适度社会主义”实验，允许私有制依附性地和正常地存在，但是会给它压上重负与限制来剥夺其重要性；这种实验在西欧甚至比一场完全和彻底的无产阶级专政更缺少持续下去的机会。这种制度总是容易受到常规共产主义者的攻击，而没有威望和力量来压制他们，并且，它也不能支配对弥补浪费必不可少的那点财富，而任何一种应用适度形式的社会主义的尝试都不可避免地带来这种浪费。由于它的失灵和引起的失望，这种社会主义或者会迅速退化成一种纯粹的共产主义，或者把现有的政治和经济制度引导成一种官僚和军事独裁制。

这样一种发展会符合我们上述的对代议制现有危机的第二种解决办法。它可能暂时对一两个欧洲国家有利，尽管如果采用这种制度作为永久性的解决方法，它本身就代表了非常严重的缺陷。直到1914年，民选集团在所有以各种代议制统治的国家行使主权的过程中，发挥了重要和有效的作用。在这种解决方案之下，这种民选集团将会从公共生活中消失，或被减少到只能履行次要或仅仅是装饰性的职能，

使得民事和军事的官僚统治者具有事实上的权威，它在实质上是不受制约和不受控制的。

此处所说的官僚体制不会类似任何一种代议制政府。它既不类似实行于英法的议会制，也不像在美国发挥作用的总统制，也与德国在1918年前实行的严格立宪形式不相同。它将成为一种强人专制，它在第一帝国时期盛行于法国，并且在第二帝国中以其更适度的形式存在，直到1868年。在这种政府形式下，议会只有纯粹装饰性的职能。此外，这种新的强人专制可能甚至在一种全民公决、或公民立法中为自己寻求合法根据，如同前后两个拿破仑强人专制政府所做的。

如我们所见，选举性成分的参与在现代国家非常重要，各种现代政治制度主要的优越性和主要的力量，在于它们所承认的在自由原则和独裁原则之间那种创造性的平衡，前者以议会和地方理事会为代表，后者被永久性官僚机构代表。我们也看到，如果所有政治势力和政治能力（political capacity）都能让自己在公共生活中得到表现，并且如果所有国家权力都要行使相互控制与约束，这种共同参与就是根本性的；而各种国家权力的相互控制和约束是政治自由不可缺少的条件。一旦选举成分对公共权力的平衡不具有什么影响，媒体自由或所有的个人自由——换句话说，公民所有抗拒公共官员武断行为的手段——都会得不到充分保证。

在这种情况下，我们会回到过去的独裁体制，它也许隐藏在大众主权的面具之下，我们的父辈们努力奋斗以摧毁这种体制，而年轻一代还没有经历过它，对它的特征只有陌生的概念。现在，这样一种制度在今日的效果比它在一个半世纪或两个世纪之前严重得多，因为国家的特权在这段时间已经大为提高，它借助这些特权吸收和分配的财富数额也大大增加。因而，统治者的专制主义不会发现它曾经发现的那种天然制约和限制，它们是由于可供政府支配的资源稀少而产生的，在粗糙的和原始的政治组织中，还可以发现这种制约和约束。今天，由于国家机器的高度完善和广泛发展，拥有无限制和不受控制的权力的官僚政府能够轻易粉碎所有个人和集体的抵抗，压制所有异己成分发起的动议，并因而通过吸取社会中所有必要的能源而使整个社会枯竭。

我们不需要花费很多笔墨，描绘议会制目前危机的第三种激进解决办法的危险——这就是工团主义、或称为工会主义的解决办法。一个拥有国家权力、并作为阶级联合会代言人参与制订法律的议会，最可能为介于个人与国家之间的主权组织提供基础，这样的组织可能是我们在此刻的政治生活中面对的最严重威胁。通过他们的代表，这些工会自身就能在国家之内最有效地反对国家，使国家脱离这些组织监

控的每一种努力都失去效果。

有一种想法是很幼稚的，即认为另一个或两个在旧的个人代表制度下形成的、其成员不属于工会的议会的共存，就足以抵销由工会选举的第三个议会的影响力。迄今为止明显的是，某个特定政治机关的有效性——即它在国家的实际管理中承担的重要性——并非主要与基本国体赋予它的立法权相关，而是来自它在公共舆论中享有的威望，特别是来自它所表达的社会势力、利益、观念和情感的数量和效能。这就是为何直接依靠普选的议院通常比按照不同原则构成的上院行使更大影响力的原因，尽管后者认为它拥有更多专业人才和更大的个人价值。从各个阶级如今已经在每个文明国家的经济生活中获得的重要性来看，认为工团主义者的议会将胜过其它的议会这种设想一点也不牵强，并且如果我们认识到，人数更多的工团，通过安排出一种更紧凑、更规范的投票，能够对按照现在个人代表制基础上构建起来的议会选举施加更大的影响，情况就更是如此了。

我们无法想像，在一个由工团代表组成的议会中，受过更好教育的成员，诸如地方官员和学者，或律师和工程师代表，可能具有控制性的影响力。从一开始，决定性的影响力就属于铁路工人、海员、搬运工，以及在英格兰和德国的矿工代表。一个工会的强大不是依靠它成员的教育和教养，而是在于它的成员，特别是在于其成员对人们日常生活不可缺少的物质职能。在这方面，铁路工人或面包师的工作一定比教授或律师的工作更加必不可少。进而，在这一基础上，如果更没文化的和更大的工会将会成功地协同工作，它们就能够立刻控制国家；而这些工会都或多或少接受了马克思主义信条，并被小心地训练，以信仰所谓“阶级斗争”的必要性。做完了这些后，它们长远看来很可能开始彼此争吵，而争吵带来的这种经济解体将会最终变成政治的无序。[786]

6.由此可见，对现在代议制遇到的危机最可能的三种激进解决方案，将会导致欧洲国家采取一种比现在更不完美、并且可以说更原始的政治制度。采用三者中的任何一种都象征着政治衰落，它会同时导致和产生文明上的衰落。当然没有人会试图主张，代议体制不能被极大地改善，或迟早它会被某种不同的和更好的东西取代。恰恰相反，如果欧洲能够克服它现在正在与之斗争的困难，完全可能的是，在另外一个世纪的进程中，或在一半于此的时间内，新的观念、新的情感和新的需要会自动地为其它政治体制准备好条件，这种体制可能比现存的要完善得多。

不幸的是，世界大战的道德和经济后果在这个关键时刻，已经使得发展到1914年的制度难以为继。要让它们保持自己的生命力不受损

害，它们需要那种世界在19世纪后期和20世纪前期享受过的相对和平和普遍繁荣能持续一段时间。并不是战争创造出了使代议制正遭受着解体的种子。像其它制度一样，代议制在自身之内包含着这些种子，并且仍然包含着它们。战争只是使它们毒性更大。今天它们正在威胁着，要在愈合性的力量有时间发展出新的成分之前杀死代议制；这种愈合性的力量在每一个社会中都发挥着作用，除非这个社会完全衰竭，而它所发展的新成分是创造一种比现行制度更好的新政治类型所需要的。换句话说，在建造新房子的建材备齐之前，老的房子就可能坍塌。如果这种崩溃到来，我们各个民族都被迫，或者在两三代人没有使用的旧式结构的废墟中、或者在一个匆忙搭就的小房子里避难。

50年前，笔者作为一部书的作者开始了职业生涯，那部书是年轻时的作品，但是他并没有抛弃其中的观点。[787]在那部书中他寻求揭露一些深埋在代议制特定假设中的伪真理，以及议会制的一些缺陷。今天，消逝的岁月已经让他更审慎地判断，并且他能够冒险说，更均衡地判断。他的结论无论如何都是深深思考过的。当他密切和平静地关注流行于许多欧洲国家，特别是他的祖国意大利的状况时，他感到被驱使着，要督促新兴的一代人恢复和保留他们从其父辈手中继承下来的政治制度。

很明显，这项任务并不轻松。甚至在它能够被写出来之前，欧洲在经济上已经康复，欧洲中产阶级的状况大为改善。没有这样一个阶级的合作，任何代议制政府从长远看来都是不可能的。在这种康复过程中，在欧洲各种阶级中仍然存在着鲜明的仇恨，在欧洲不同国家中，仇恨更加鲜明，这是战争可怕地挑拨起来的仇恨，仍然没有平息下来。因此，第一个必要条件应该是，所有欧洲民族最终应该在头脑和心灵中牢牢地坚信，他们具有许多共同的和崇高的利益要维护，他们被一个严密的知识、情感和经济关系织成的网络彼此联结，并且他们具有如此多的心理和文化亲和力，以至于他们中任何一个遭受灾难、蔑视和衰退，一定意味着所有人的灾难、蔑视和衰退。

复兴代议制不是意味着这种制度不应该在一两个方面改进或变化。我们认为，最重要的变化之一将涉及新闻立法。一定能够找到各种方式，维护科学调查和中肯地批评政府行为的自由，同时能够限制对头脑的腐蚀，它使得理智现在和将来都停留在孩子的水平。迄今为止，这种腐蚀还在我们欧洲国家被自由地实践着。这个方向的第一步是采纳这一原则，即媒体犯罪的责任，就像任何其它罪行一样，应该由实际作出它们的人来承担，换句话说，由作者来承担。许多欧洲国家具有一种畸形的法律，允许为报纸或期刊写作的人避免法律惩罚，只要他愿意保持匿名或不为别人所知。这样，这种惩罚降临到了出版

商的代理人身上，他按技术术语被称作“责任经理”。[788]在对政府行为的中肯批判中，我们愿意包括基于根本上不同的政治理念和原则的批评，只要它们不会堕落成玷污性的侮辱、刻意和厚颜无耻的虚构、以及诽谤。

另一个在即使不是全部、也在几个欧洲国家需要迫切关注的困难，出现在集会和结社自由上。现在的法律如此模糊和不确定，以至于它们允许一个强大的独裁政府用警察镇压任何形式的结社。同时它们又没有给予一个胆怯和虚弱的政府一种有效的合法手段，防范那些反对现存制度、希望通过暴力夺取国家机关从而推翻国家本身的成员进行组织。

我们没有说把选举权限制在可以依赖的人之中，这些人最能被指望保证代议制的延续。我们认为给予普选权是一项错误，而在公共生活中错误并非比在私人生活中更频繁。同时人们不能背弃它而不犯另一个错误，它可能具有无法预见的、性质非常严重的后果。

通过短期的强力统治，国家能够行使许多权力和巨大的权威；这种强力统治可能被证明对某些欧洲国家具有实际利益，因为它们帮助恢复和提供了使得代议制能够在不远的将来正常运转的条件。在罗马，在共和国最好的日子中，短期专政并不少见。

但是如果要克服现在威胁我们制度和社会机构本身的危机，统治阶级必须消除自己的许多偏见，并改变其心理态度。它必须要意识到它是统治阶级，并因此获得它的权利和责任的明确观念。除非它能够提高自己的政治能力和理解水平，否则它从来不能做到这一点；而迄今为止，在大多数高度文明的欧洲国家，政治能力和理解力令人悲伤地具有缺陷，在某些国家则完全欠缺。并且，统治阶级只有学会怎样合理地表扬它的领导人，才能逐渐在大众眼中恢复它在很大程度上失去的威望。它必须能够看得比自己的直接利益远一点，不再浪费其大部分精力追求仅对某些人、或对围绕着某些人形成的小团体有利的目标。必须一劳永逸地说服统治阶级相信，现在我们面临的局势是，为了不辜负属于肩负着每个国家命运的被选定的少数人，获得一个大学文凭、或设法成功地经营商业或工业企业、或甚至在战壕中冒生命危险都是不够的。长期的学习和巨大的热爱同样必不可少。

每一代人都产生了一定数量具有博大精神者，他们能够热爱所有高尚和美丽、或看似如此的事物，也能够把他们大部分的行为投入改善他们生活于其中的社会，或至少使它免于变坏。这种人构成了少量的道德和思想上的贵族，他们使人性在自私和物质欲望的泥沼中免于腐败。主要由于这些贵族，许多国家能够从野蛮状态兴起，从未重新

跌落其中。这些贵族的成员很少在政治生活中获得突出的位置，但是他们通过塑造其同时代人的精神、指导他们的情操提供了可能更有效的服务，以至于最终他们成功地把自己的方案施加给治国者。

我们不能认为在正在兴起的一代人中，没有或缺乏这类博大的精神。但是在人类历史的漫长进程中，不止一次发生的是，这种人的工作和牺牲没有使得一个国家或民族免于衰落或毁灭。我们相信，这种情况的发生，主要因为“至善者”对他们时代的需要没有清晰和明确的意识，并因此认识不到最适当的拯救社会的手段。让我们希望，今天在我们的年轻人中更高尚的成员不缺少这种清晰的意识，它可能如此启发他们的头脑，激励他们的心灵，以至于他们能够在和平时期，像在战争中作战时那样决断、那样勇敢。

注释

英译本前言

[1] 泰纳（Hippolyte Adolph Taine，1828—1893），19世纪法国历史学家，以研究法国大革命和拿破仑见长，著有《古代政体》等书。——译注

[2] 《理论》（Teorica）是英译本序言对莫斯卡著作《关于政府和议会制的理论：社会和历史性研究》（Sulla teorica dei governi e sul governo parlamentare. Studii storici e sociali, 初版于1884年）的简称。——译注

[3] 安吉罗·梅塞达哥利亚（Angelo Messedaglia，1820—1901）：意大利近代经济学家、法学家。——译注

[4] 该隐和亚伯：基督教《圣经》中人物，分别为亚当和夏娃的长子和次子，亚伯为该隐所杀。——译注

[5] 马基雅弗利（Nicolo Machiavelli，1469—1527）：意大利政治思想家、历史学家，主张君主专制和不择手段地统一意大利，著有《君主论》和《佛罗伦萨史》等。——译注

[6] 克罗奇（Benedetto Croce，1866—1952）：意大利哲学家、历史学家和文艺理论家，新黑格尔主义者，意大利自由党领袖，主要代表著作有《精神哲学》四卷。——译注

[7] 圭西亚迪尼（Francesco Guicciardini，1483—1540）：16世纪意大利著名历史学家，主要著作有《意大利史》二十卷。——译注

[8] 米切尔斯（Robert Michels，1876—1936）：意大利政治学家，莫斯卡的密友；索列尔（Georges Sorel，1847—1922）：法国社会哲学家，无政府工团主义者，认为社会进化是暴力的创造过程；帕雷托（Vilfredo Pareto，1848—1932）：意大利著名社会学家、经济学家，提出上层社会分子循环运动理论。——译注

[9] 伏尔泰（Voltaire，原名Francois Marie Arouset，1694—1778）：法国哲学家、文学家、启蒙思想家，启蒙运动的领袖。——译注

[10] 《由来》（Origines）为泰纳名著《现代法国的由来》一书（初版于1875年）的简称。——译注

[11] 维科（Giovanni Battista Vico，1668—1774）：意大利历史哲学家，曾任那不勒斯大学教授，提出历史循环论，认为应通过民族神话和习俗还原历史；布鲁诺（Giodarno Bruno，1548—1600）：意大利哲学家和天文学家，宣扬泛神论和哥白尼日心说，被宗教裁判所烧死。——译注

[12] 卡都西（Giosue Carducci，1835—1907）：意大利诗人。——译注

[13] 普利佐里尼（Giuseppe Prezzolini，1882—1982）：意大利政治学者。——译注

[14] 帕雷托的《社会学通论》（Trattato di sociologia genérale），简称为《通论》。——译注

[15] 博纳尔（Louis-Gabriel-Ambroise Vicomte de Bonald，1754—1840）：法国政治哲学家和政治家，拥护正统王权论，反对法国革命。——译注

[16] 普桑（Nicolas Poussin，1594—1665）：法国画家，作品以画风严谨、精工细着著称，代表作《酒神祭的狂欢》。——译注

[17] 鲁宾逊（James Harvey Robinson，1863—1936）：美国历史学家，“新史学”奠基人之一，主张利用人类学、社会学和心理学研究历史，强调历史的教育意义。——译注

[18] 奥古斯都·孔德（Auguste Comte，1798—1857）：法国哲学家、社会学家，实证主义的创始人之一，著有《实证哲学教程》、《实证政治体系》等。——译注

[19] 加里波第（Giuseppe Garibaldi，1807—1882）：意大利民族解放运动领袖，曾于1848年参加反对奥地利的独立战争，组织红衫党，解放西西里和那不勒斯。——译注

[20] 吗哪（manna）：《圣经》故事所述，古以色列人经过荒野所得的天赐食物、天赐甘露。——译注

[21] 当时国联总部设在瑞士日内瓦，由于没有统一的制约机制，国联的工作沦为对国际法的空洞讨论。——译注

[22] 霍尔—贝利沙（Hore-Belisha，1893—1957）：英国陆军大臣（1937—1940），试图放宽士兵晋升为军官的条件，遭到将官们的强烈反对，因而没有成功。——译注

[23] 斯塔基：《没有波浪的平原》，第397页。——原注

[24] 阿比西尼亚：今埃塞俄比亚，其主要民族自罗马时代一直保持着基督教信仰。——译注

[25] 波舒哀（Jacques Bénigne Bossuet，1627—1704）：法国天主教主教，拥护天主教统治，反对宗教改革和新教，著有《根据经文论政治》，此处可能引自该书。——译注

[26] 特伦特会议（Council of Trent）：1545—1563年间在意大利城市特伦特召开的与新教抗衡的天主教第十九次大会。——译注

[27] 边沁（Jeremy Bentham,1748—1832）：英国哲学家和法学家，功利主义伦理学的代表。——译注

[28] 莫罗阁下（Monsignor Moreau）：似乎应为阿尔多·莫罗（Aldo Moro，1916—1978），意大利法学教授，政治家，曾经五次担任该国总理。——译注

[29] 莫斯卡承认第一个明确提出该理论的是圣西门。然而，考虑到我们讨论的重点，圣西门在这方面的重要性被缩小了；而泰纳的作用，特别是在其与莫斯卡自己理论的直接关系上，可能被夸大了。——原注

[30] 麦基弗（Robert Morrison MacIver，1882—1970）：苏格兰出生的社会学家、政治学家、教育家，认为个人与社会组织具有一致性。——译注

[31] 司汤达（Stendhal，原名Maria Henri Beyle，1783—1842）：法国小说家，善于心理描写，代表作有《红与黑》。——译注

[32] 1922年：这一年墨索里尼执掌了意大利政权。——译注

[33] 关于这场争论的文献，请参见伦佐·塞勒诺（Renzo Sereno）：《加塔诺·莫斯卡的反亚里士多德主义及其命运》，《伦理学杂志》，1938年7月；还要加上高登斯·梅加罗（Gaudence Megaro）：《发展中的墨索里尼》（波士顿—纽约，1938），第116页；以及加塔诺·萨尔维米尼：《梅加罗评论》，《国民杂志》，1938年7月。——原注
鲁伊奇·伊诺第（Luigi Einaudi，1874—1961）：意大利经济学家和政治家，鼓吹自由主义经济；加塔诺·萨尔维米尼（Gaetano Salvemini，1873—1957）：意大利历史学家。——译注

[34] 《手册》（Manuele）：帕雷托著作《政治经济学手册》（Manuale di economia politica，1906）的简称。——译注

[35] 《讲义》（Cours）：帕雷托著作《政治经济学讲义》（Cours d'economie politique）的简称，初版于1894年。——译注

[36] 《原理》一书注明出版日期为1896年，实际出版于“1895年末”。1896年2月29日的《新闻简报》（Bollettino）提到了该书版权册的定金。帕雷托的《讲义》（Cours）第一卷的前言表明日期为1896年1月；第二卷表明为1897年，它被《经济学家杂志》（Journal des economistes）在其1896年11月号中宣布接受。因此，在第一卷和第二卷的写作之间没有很长的间隔。——原注

[37] 《体系》是帕雷托著作《社会主义体系》（Les Systèmes socialistes，1902）的简称。——译注

[38] 托克维尔（Charles Henri Maurice, Clerel Tocqueville, 1805—1859）：法国著名政治学家和历史学家，曾著有《美国的民主》，对19世纪法国政治发展起到了重要作用。——译注

[39] 即《政治科学原理》的第一版。——译注

[40] 拉布寥拉（Antonio Labriola，1843—1904）：意大利哲学家，是意大利第一个把马克思主义系统化、在课堂上讲授马克思主义的人。——译注

[41] 西塞罗（Marcus Tullius Cicero,公元前106—前43）：古罗马政治家、哲学家和演说家，曾担任执政官，力主恢复共和制，因反对安东尼被杀。——译注

[42] 亨利·詹姆斯（Henry James, 1843—1916）：美国著名小说家、文学评论家；布罗内尔（W. C. Brownell，1851—1928）：美国评论家，对美国评论和艺术提出高标准要求。——译注

[43] 梅尔维尔（可能指Henry Dundas Melville，1742—1811）：英国政客，擅长演讲。——译注

[44] 卡恩小姐：本书英译者。——译注

[45] 琼·斯平加恩（Joel Spingarn，1875—1939）：美国教育家，争取黑人平等权利的改革者，曾担任哥伦比亚大学比较文学教授。——译注

第一章 政治科学

[46] 费拉里，《意大利政治作家教程》（Corso sugli scrittori politici italiani）。——原注；

[47] 波利比乌斯（Polybius，约公元前205—约前123）：古希腊著名历史学家，其名著《通史》叙述了公元前264年到前164年间的历史。——译注

[48] 塔西陀（Tacitus，约55—约120）：古罗马著名历史学家，主要著作有《历史》、《编年史》，主要叙述公元14年到96年间的历史。——译注

[49] 麦考莱（Thomas Bobington Macaulay，1800—1859）：19世纪英国著名历史学家，著有《英国史》、《批判和历史文集》，纵论人类兴亡。——译注

[50] “政治科学”这个词汇已经被许多学者使用过，包括霍岑尔多夫（Holtzendorff）、布伦希利、多纳特（Donnat）、斯克拉利（Scolari）、布鲁厄姆、谢尔顿·阿莫斯（Sheldon Amos）、德·帕留（De Parieu）和波洛克（Pollock）。——原注
布伦希利（Johann Kasper Bluntschli，1808—1881）：瑞士法学家，国际法的先驱；布鲁厄姆（Henry Peter Brougham，1778—1868）：英国律师，辉格党政治家、改革家，曾经担任英国大法官兼上院议长；波洛克（Sir Frederick, Pollock）：英国法学家，以《爱德华一世以前的英国法学史》（1895）闻名。——译注

[51] 麦考莱：《培根勋爵》，见《批判与历史文集》，第二卷，第254页。原文如下：“他的哲学类似一个圆规或者尺子，对所有的手都是一样的，能够让最未经练习的人比没有此类工具相助的最好工匠画出一个更精确的圆形或直线。”另见《新工具》，前言和第一卷，第122页。——原注

[52] 亚当·斯密（Adam Smith,1723—1790）：英国古典经济学家，古典经济学的创始人之一。——译注

[53] 曼佐尼（Alesandro Manzoni, 1785—1873）：意大利诗人，小说家，写有历史小说《约婚夫妇》等。——译注

[54] 《约婚夫妇》（I promessi sposi），第三十七章。——译注

[55] 希罗多德（Herodotus,约公元前484—约前430）：古希腊历史学家，著有《历史》，叙述希波战争，被称为（西方）历史学之父。——译注

[56] 希波克拉底（Hippocrates,约公元前460—前377年）：古希腊著名医生，被称为医学之父。——译注

[57] 孟德斯鸠（Montesquieu,1689—1755）：法国启蒙思想家、法学家和哲学家，主张三权分立学说，认为地理和气候条件影响民族发展。——译注

[58] 《论法的精神》（Esprit des Lois），第十四卷，第二章。——原注

[59] 同上书，第17卷。——原注

[60] 墨格奥利（Mougeolle）：《文明的静止》（Statique des civilisations）以及《历史问题》（Les problemes de l'histoire）；并参见布伦希利：《作为科学的政治》。——原注

[61] 阿纳瓦克（Anahuác）高原：墨西哥历史、地理区域，阿兹蒂克（Aztec）人统治时墨西哥中部高原谷地，今日墨西哥城即建于这一区域。——译注

[62] 德干高原：印度南部高原。——译注

[63] 锡兰（Ceylon）：今斯里兰卡；爪哇岛：今印度尼西亚最大的岛屿。——译注

[64] 希泰人：古代中东地区的民族，属于印欧语系。——译注

[65] 孟斐斯（Memphis）：古埃及城市，位于尼罗河三角洲南端，今开罗南25公里，相传于公元前3100年为法老美尼斯所建。——译注

[66] 底比斯（Thebes）：埃及中部古城。——译注

[67] 摩洛（Moroe）：古代埃及北部城市。——译注

[68] 塔尼斯（Tanis）：埃及古城，曾经为埃及首都。——译注

[69] 牧人国王（Shepherd King）：即希克索斯王朝（Hyksos），游牧的外族部落入侵埃及后所建立，公元前1730—前1570年间统治埃及，亦称为牧人王朝。——译注

[70] 帕提亚帝国（Parthian Empire）：又称安息，亚洲西部古国，在今伊朗东北部。——译注

[71] 贝洛赫（Beloch）：《古代西西里人口》，并参见《希腊罗马世界的人口》，第七章，第261—305页。——原注

[72] 阿马里：《西西里穆斯林史》（Storia dei Musulmani in Sicilia）。——原注

[73] 圣·弗拉基米尔（St. Vladimir，约956—1015）：基辅大公，原为异教徒，987年同意改信基督教，并令整个基辅人改信基督教。——译注

[74] 哈伦（Harun-al-Rashid，763—809）：阿拉伯帝国哈里发（786—809在位），在位时阿拉伯帝国鼎盛一时。——译注

[75] 可怕者伊凡（Ivan the Terrible，1530—1584）：即伊凡四世（1533—1584在位），在位时扩张俄罗斯领土，打击鞑靼人和土耳其人的渗透，重视发展俄国文化艺术。——译注

[76] 尼禄（Nero，37—68）：古罗马暴君（54—68在位），曾经弑母杀弟，纵火焚烧罗马城，后为叛军所杀。——译注

[77] 黑利阿加巴卢斯（Heliogabalus，204—222）：古罗马皇帝（218—222在位），罗马历史上表现最差的皇帝之一。——译注

[78] 考拉贾尼：《犯罪社会学》（La sociologia criminale），第二卷，第七章。——原注

[79] 参见莫利、卢布罗索、费利以及普格利亚等人作品。——原注
莫利（Alfred Maury，1817—1892）：法国博物学家和考古学家；卢布罗索（Lombroso）：意大利犯罪学家，认为犯罪由人身体特点决定；费利（Ferri，1856—1929）：意大利刑法学家；普格利亚（Ferdiando Puglia）：意大利19世纪犯罪社会学家。——译注

[80] 塔尔德（Gabriel Tarde, 1843—1904）：法国著名社会学家，心理法学派的主要代表。——译注

[81] 那波利奥尼·考拉贾尼（Napoleone Colajanni，1847—1921）：意大利政治学家。——译注

[82] 塔尔德：《比较犯罪学》（La Criminalité comparée），第四章。——原注

[83] 比利牛斯山脉（Pyrenees）为欧洲南部山脉，法国和西班牙的界山，阿尔代什（Ardeche）和洛泽尔（Lozere）均为法国南部省份。

[84] 巴斯利卡塔（Basilicata）：意大利南部塔兰托海湾一地区。——译注

[85] 马蒂斯（Matese）：意大利南部山峰；加尔加诺（Gargano）：意大利南部深入亚得里亚海的多山海岬；西拉高地（Sila）：意大利南部高地。——译注

[86] 至于其它例子，参见考拉贾尼：《犯罪社会学》，第二卷，第七章。——原注

[87] 阿拉贡：西班牙东北部一地区，曾经是独立的王国。——译注

[88] 加斯蒂利（Gastile）：西班牙地名。——译注

[89] 就西西里旧有国体的广泛发展和重要性，可参见格列高利奥（Gregorio）的两部论著：《西西里公法研究导论》以及《对西西里历史的思考》。——原注

[90] 卡尔穆克人：生活在高加索和伏尔加河流域地区的民族。——译注

[91] 亚述人是约公元前2000年到前605年活跃于中东的一支民族，曾征服巴比伦帝国，亚述武士以残暴见称。——译注

[92] 大夏平原：中亚西亚古国名，在今阿姆河上游地区，本为巴可特里亚，《汉书·西域传》中称之为大夏。——译注

[93] 皮克特人（Picts）：古代分布在苏格兰的部落集团，相传公元前1000年前后从欧洲大陆迁来；加里多尼亚人（Caledonia）：苏格兰人古称。——译注

[94] 征服者威廉（William the Conqueror，约1028—1087）：法国诺曼底公爵（1035—1087），英国国王（1066—1087），于1066年率兵征服了英伦三岛。——译注

[95] 罗马皇帝哈德良（Hadrian，76—138，117—138在位）时于122—128年在英国修建的横跨整个英国的城墙，用以阻隔北方蛮族入侵。——译注

[96] 切尔克斯人（Circassian）：前苏联高加索地区民族；库尔德人（Kurdish）：生活在今土耳其、伊朗和伊拉克的少数民族，属于突厥人的一支，信奉伊斯兰教。——译注

[97] 萨拉丁是一个库尔德人。迈罕麦德·阿里，即第一个埃及总督，是一个阿尔巴尼亚人。著名的曾经统治埃及几个世纪的奥斯曼帝国马迈鲁克诸州长是切尔克斯人。——原注

[98] 萨姆耐特人（Samnite）：意大利的一支古代民族。——译注

[99] 白洛嘉（Paul Broca，1824—1880）：法国解剖学家、人类学家，现代人类学的主要创始人。——译注

[100] 格林（Jakob Grimm,1785—1863）：德国19世纪著名语言学家和历史学家，曾编撰《德语字典》，并与其弟语言学家威廉·格林（Wihelm Grimm，1786—1859）搜集、整理和出版了家喻户晓的《格林童话》。——译注

[0] 主要参见奎特里法格斯（Quatrefages）、贡普洛维奇、拉波日（Lapouge）和希尔瓦德（Hellwald）的著作。戈宾诺的《人种不平等论》出现于1853年。——原注
贡普洛维奇（Ludwiz Gumplowicz, 1838—1909）：波兰社会学家和法理学家，不相信社会进步的永久性，认为国家起源于不可避免的冲突；戈宾诺（Gobineau，1816—1882）：法国外交官和人种学者，提倡种族决定论，代表作为《人种不平等论》。——译注

[101] 勒南（Earnest Renan，1823—1892）：法国19世纪历史学家，以研究犹太和早期基督教会知名。——译注

[102] 《耶稣传》（Vie de Jesus），第一章。在其它著作中，勒南提到闪族人时远非使用奉承的词汇。——原注

[103] 莫塞利（Enrico Morselli，1852—1929）：意大利神经病学和心理学家，曾多年研究土著部族的生活。——译注

[104] 斯宾塞（Herbert Spencer，1820—1903）：英国19世纪哲学家、社会学家，首先将进化论引入社会学。——译注

[105] 此处后一种情况指的是用种族一词来区分拉丁、日尔曼和斯拉夫诸民族。——译注

[106] 锡姆罗—凯尔特人（Cimbro-Celt）：公元前1000年左右分布在西欧各地及英伦诸岛的各部落，属于印欧语系。——译注

[107] 巴斯克人：西班牙最古老的少数民族，今天生活于西班牙的北部山区。——译注

[108] 阿拉伯—柏柏尔人：西班牙曾经被来自阿拉伯半岛的阿拉伯人和来自北非的信仰伊斯兰教的柏柏尔人征服并统治了几百年。——译注

[109] 米扎利姆（Mizraim）语：古代埃及语言。——译注

[110] 德拉威人（Dravidian）：古代生活于印度南部和斯里兰卡北部的民族，又称为达罗毗荼人。——译注

[111] 西里西亚（Silesia）：中欧一地区；勃兰登堡（Brandenburg）：中欧一地区，在德国和波兰境内；波美拉尼亚（Pomerania）：中北欧波罗地海沿岸地区；老普鲁士（Old Prussia）：又称为东普鲁士，北欧沿波罗地海地区，今分属俄罗斯和波兰。——译注

[112] 列托人（Lett）：古代居住于拉托维亚、立陶宛等地的民族。——译注

[113] 火地岛：南美大陆最南端，以火地岛为主的岛群。——译注

[114] 第三纪：地质年代，属于新生代，大约为距今6，500万年到250万年之间；第四纪：从距今250万年至今。——译注

[115] 波利尼西亚人：生活在中太平洋群岛，包括夏威夷、撒摩亚和汤加群岛上的古代民族。——译注

[116] 亨利·乔治（Henry George，1839—1897）：美国经济学家、社会改良家，主张将土地收归国有，著有《进步与贫困》，认为社会的进步是以人民的贫困为代价的。——译注

[117] 参见《进步与贫困》，第十卷，第二章，第2页。——原注

[118] 吐雷尼语族（Turanian）：一个假定的语族，今日巴基斯坦人被认为属于这一语族；埃兰：亚洲西部一古国，始出现于公元前3，000年，由于其中心为苏萨（Susa）城（今伊朗西南部），又被称为苏西亚那（Susiana）文明。——译注

[119] 尼尼微人（Nineveh）：尼尼微为古代亚述帝国首都，公元前8世纪末建为都城，遗址在今伊拉克北部的摩苏尔（Mosul）；西顿人（Sidon）：西顿为古代腓尼基城邦，西顿人公元前2，000年后期在地中海上从事贸易和殖民，一度势力强大，今日西顿为黎巴嫩南部港市；耶路撒冷人（Jerusalem）：耶路撒冷为以色列首都；大马士哥为叙利亚首都；撒迪斯人（Sardis）：撒迪斯为小亚细亚西部古城，约建于公元前1，000年代初，以多财富著称。——译注

[120] 《犹太人和反犹主义》（Les Juifs et l'anti-sémitisme）。——原注

[121] 小俄罗斯（Little Russia）：指乌克兰及邻近地区。——译注

[122] 累范特人（Levantines）：指地中海东部诸国人。——译注

[123] 马扎尔人（Magyar）：匈牙利主要民族。——译注

[124] 迦太基：北非奴隶制国家，腓尼基人所建，长期与罗马争夺地中海霸权，公元前146年被罗马所灭。——译注

[125] 萨古托城（Saguntum）：东部西班牙沿海古城，罗马大将汉尼拔曾于公元前219年攻破该城；奴曼提亚（Numantia）：西班牙中部古城，从公元前153年起，当地人在此抗拒罗马军队的进攻达20年之久，罗马大将西庇阿（Scipio）通过15个月的围困，于公元前133年迫降该城。——译注

[126] 推罗（Tyre）：一译太尔，古代腓尼基城邦，公元前332年被马其顿国王亚历山大占领，男人被杀尽；亚历山大大帝（Alexandra the Great, 公元前352—前323）：马其顿国王（公元前336—前323年），先后征服希腊、埃及和波斯，并侵入印度。——译注

[127] 西庇阿（Scipio）：可能指的是小西庇阿（约公元前185—前129年），罗马统帅，大西庇阿（也为罗马统帅）的养子，公元前146年攻陷并彻底破坏了迦太基城，从而结束了第三次布匿战争。——译注

[128] 塔斯马尼亚人：澳大利亚原住民民族之一。——译注

[129] 皮西斯特拉图斯（Pisistratus）：古雅典暴君，生于公元前6世纪早期，死于公元前527年。——译注

[130] 圣巴托罗缪（St. Bartholomew）前夜：1572年圣巴托罗缪节（8月24日）前夜，法国天主教派对基督教新教的胡格诺派进行了大屠杀。巴托罗缪为耶稣十二使徒之一。——译注

[131] 神圣联盟（the Holy League）：指法国历史上的天主教同盟，于1576年形成，支持法王挫败新教徒势力。——译注

[132] 这里是指法国历史上的亨利三世（Henri III，1551—1589），1574—1589在位，参与迫害新教胡格诺教派，1589年被多明我会修士暗杀；亨利四世（Henri Ⅳ，1553—1610，1589—1610）原为胡格诺教派首领，1593年改宗天主教，1610年被暗杀。——译注

[133] 拉罗谢尔（La Rochelle）的陷落：拉罗谢尔为法国港口，16世纪发展为新教胡格诺教派的中心，1628年被天主教军队攻陷，许多新教徒被杀。——译注

[134] 卢梭（Jacques Rousseau, 1712—1778）：法国启蒙思想家，社会契约论的提倡者。——译注

[135] 百科全书派：法国启蒙运动时期进步思想家组织，以编撰出版百科全书为斗争工具，与封建王权和教会神学进行斗争。——译注

[136] 考拉贾尼在《犯罪社会学》中已经研究了苏格兰高地取得的迅速进步。——原注

[137] 雷诺蒙（Lenormant，1837—1883）：法国亚述学家及古钱币学家，曾经解读了古代巴比伦的楔形文字。——译注

[138] 曼内托（Manetho）：公元前3世纪埃及亚里山大的修士，曾著有《古埃及王朝年代史》，记述从约公元前3110年美尼斯统一直到自己时代的历史，已佚，但是部分章节保存在许多古希腊罗马作家的作品中。——译注

[139] 《古代东方史》，第二卷，第二章。——原注

[140] 居鲁士（Cyrus，即居鲁士大帝，公元前599—前530年）：又译为塞勒斯，古代波斯开明君主（公元前549—前530）；大流士（Darius,公元前550—前486年）：古波斯帝国国王（公元前522—前486）。——译注

[141] 马可·奥勒留（Marcus Aurelius, 121—180）：古罗马皇帝，斯多噶派哲学家，著有《沉思录》。——译注

[142] 戴克里先（Diocletianus，约243—313）：为古罗马皇帝（284—305），在位期间开创了四帝分治局面，改革币制，整顿军队。——译注

[143] 哥特人（Goth）：日尔曼人的一支，3—5世纪入侵罗马帝国。——译注

[144] 德西乌斯（Decius，201—251）：古罗马皇帝（249—251），抗击哥特人入侵时阵亡。——译注

[145] 克劳狄二世（Claudius II，214—270）：古罗马皇帝（268—270），公元269年大败入侵巴尔干半岛的哥特人。——译注

[146] 古罗马帝国分为东西罗马后，西罗马帝国于公元476年灭亡，而东罗马帝国一直持续到公元1453年为奥斯曼土耳其人所灭。——译注

[147] 查理五世（Charles V, 1500—1558）：西班牙国王（1516—1556），神圣罗马帝国皇帝（1519—1556），曾参与西欧称霸。——译注

[148] 塞万提斯（Cervantes，1547—1616）：西班牙著名小说家、剧作家，其代表作

为《唐吉诃德》；路普·德·维加（Lope de Vega, 1562—1635）：西班牙著名诗人、剧作家和小说家；克维多（Francisco de Villegas Quevedo,1580—1645）：西班牙诗人，黄金世纪时期的讽刺大家。——译注

[149] 摩尔人（Moor）：非洲西北部阿拉伯人与柏柏尔人的混血后代，公元8世纪进入并统治西班牙。——译注

[150] 菲力三世（1578—1621）：西班牙国王（1598—1621），在位时王权衰微，与荷兰签订停战协议，承认其独立。——译注

[151] 巴伦西亚为西班牙东部省份，安达卢西亚为西班牙南部省份。——译注

[152] 我们从亨利·乔治处借来了这个意见，参见《进步与贫困》，第十卷，第一章，最后一页。——原注

[153] 加勒底人：古代与巴比伦人有密切联系的闪族人的一支。——译注

[154] 雷诺蒙、马伯乐和布鲁格希（Brugsch）。——原注
马伯乐（Gaston Maspero，1846—1916）：法国著名埃及学家，曾经主持发现了大量埃及古法老陵墓。——译注

[155] 罗塞特（Rousst）：《中国之旅》；麦克尼科夫（Mechnikov）：《文明与历史大变迁》（La civilisation er les grands flewes historiques）；，雷古吕斯：《新世界地理、地球和人类》，第七卷。——原注
雷古吕斯（Elisée Réclus，1830—1905）：法国地理学家，无政府主义者。——译注

[156] 《道德进化》，第二章和第二十章。——原注

[157] 此处英译本用sociology一词，该词经常译作“社会学”，此处依据上下文意译为社会理论，有别于特指的社会学。——译注

[158] 参见弗耶利（Fouillée）：《人类心理与人类学》。这篇文章实际上以或多或少相似的论据支持我们此处提出的同一个理论，弗耶利写道：“伦理因素并不是塑造一个民族性格的惟一因素，也不是最重要的因素，一致的教育、类似的培训、共同的信仰更多地弥补了种族的血统区别。”考拉贾尼和麦克尼科夫也精力充沛和才华横溢地与倾向于夸大作为社会因素的种族的重要性的作家论战。——原注

[159] 要证明我们称作“机会”的东西——逃避人类控制和预测的情境的锁链——对于民族的命运有影响，我们只需要细想，在过去，一个国家的命运经常系于仅仅一场战役的结果（例如，普拉蒂亚、扎马、杰里兹、普瓦捷和黑斯廷诸战役）以及，特别是在战争的进行依赖于科学原则之前，机会对于战役的结果起了很大作用。——原注
普拉蒂亚（Plataea）战役：普拉蒂亚为希腊彼奥提亚古城。公元前479年，鲍萨斯率领希腊军队于此打败波斯侵略者；扎马（Zama）之战：公元前202年罗马对迦太基的一次战役，为第二次布匿战争的决战，以罗马胜利告终；杰里兹（Jérez）之战：杰里兹为西班牙安达卢西亚地区城市，1264年卡斯蒂利亚国王阿方索十世从摩尔人手中收复该城；普瓦捷（Poitiers）战役：普瓦捷位于今日比利时，公元732年法兰克王国的实际统治者铁锤查理在此地对从西班牙入侵的穆斯林给予了决定性的打击，把伊斯兰教势力限制在西班牙；黑斯廷战役：诺曼底大公威廉于1066年登陆英伦的决定性战役，英王哈罗德在此役中失败阵亡，英伦诸岛从此为威廉统治。——译注

[160] 色诺芬（Xenophanes，约公元前570—前480）：古希腊军人、诗人和历史学家，苏格拉底弟子，曾长期从军，著有《远征记》和《苏格拉底回忆录》等。——译

注

[161] 李维（Livy，公元前59—公元17年）：古罗马历史学家。——译注

[162] 《伊利亚特》与《奥德赛》是统称为《荷马史诗》的两部作品，前者叙述希腊联军对特洛伊城的征讨，后者叙述战争胜利后，希腊军人奥德赛回乡经历种种波折的故事。——译注

[163] 亚西比德（Alcibiades，约公元前450—前404）：古雅典统帅，苏格拉底的弟子，在位时冒险发动对西西里的远征，前404年被刺杀。——译注

[164] 地米斯托克利（Themistocles，约前528—前462）：古雅典政治家和统帅，公元前493—492年间任执政官。——译注

[165] 伯利克里（Pericles,约前495—前429）：古希腊雅典执政官，在位期间雅典曾强大一时。——译注

[166] 阿戈西劳（Agesilau，约公元前444—前360）：古代斯巴达国王（约公元前399—前360），转战小亚细亚，腿部曾经受伤。——译注

[167] 基奥普斯（Cheops）：传说中的希腊诸神之一，其原形是古埃及国王胡夫（Khufu，约前2613—前2494）。——译注

[168] 拉美西斯二世（Ramses II，不详—前1237）：古埃及第十九王朝第三代国王（1304—1237），在位时埃及国力甚强。——译注

[169] 潘陶尔（Pentaur）：古埃及第十九王朝拉美西斯二世的扈从，曾经以诗歌体记录了拉美西斯二世的一次征战，在埃及出土的古代书简中有其作品。——译注

[170] （在古代埃及）曾经有一些时代公共官员看来通过考试而获得奖赏，而军官则在专门的军事学校培养和受训。——原注

[171] 地波里乌斯（Tiberius）：即古罗马克劳狄一世皇帝（前10—后54），在位（41—54）时扩大罗马公民权，占领不列颠、叙利亚等地。——译注

[172] 梅萨利纳（Messalina，22—48）：克劳狄皇帝的第三任妻子，淫荡好色，因与其情夫欲谋求皇位而被克劳狄一世处死。——译注

[173] 卡利古拉（Caligula，12—41）：古罗马皇帝（37—41），专横残暴，曾大规模屠杀犹太人，后被刺杀。——译注

[174] 摩奴法典（Laws of Manu）：古印度最早的法典，相传为神人摩奴所作。——译注

[175] 十二铜表法（Twelve Table）：公元前451到450年古罗马奴隶制国家法律。——译注

[176] 罗萨里法令（Code of Rothari）：罗马崩溃后，伦巴第国王罗萨里于公元643年颁布的一部法令，维护皇权并解释有关法令。——译注

第二章 统治阶级

[177] 莫斯卡：《关于政府和议会制的理论》，第一章。——原注

[178] 拉斯·卡萨斯（Las Casas，1474—1566）：西班牙神学家，曾经到美洲进行天主教传教活动。——译注

[179] 阿兹特克人（Aztec）：墨西哥印第安人，有高度文化，曾在墨西哥中部建立帝国，1521年为西班牙殖民者征服。——译注

[180] 维斯图拉（Vistula）河：又称为维斯瓦河，波兰境内最大的河流，全长1，068公里，流入波罗的海；聂曼（Niemen）河：发源于白俄罗斯山区，流经波兰，全长597英里，欧洲重要的水上交通路线。——译注

[181] 卡齐米日（Casimir the Great）大王：即卡齐米日三世（1310—1370），波兰国王（1333—1370），在位时使波兰成为14世纪中欧强国。——译注

[182] 留里克（Rurik，不详—公元879）：俄国古代留里克王朝的奠基人。——译注

[183] 米尔（mir）：沙俄时代的一种农村组织。——译注

[184] 鲍里斯·戈东诺夫（Boris Godunov， 1551—1605）：俄国沙皇（1598—1605），在位时残酷镇压异己和农奴反抗。——译注

[185] 火枪队（strelitzes）：又译为射击军，俄国16世纪建立的兵种，此后百年间成为俄国军队的主力，1698年为彼得大帝解散。——译注

[186] 彼得大帝（1672—1725）：彼得一世沙皇（1682—1725），在位时向西方学习，整顿俄国军备，大肆扩张领土。——译注

[187] 列劳—波留（Leroy-Beaulieu）：《沙皇帝国与俄罗斯》（L' Empire des tzars et Russes），第一卷，第338页以始。——原注

[188] 美第斯（Medes）：古希腊地中海沿岸城邦。——译注

[189] 布匿战争：罗马人与迦太基人之间的战争，共三次，持续了百年之久（公元前264—前146），以迦太基彻底覆灭告终。——译注

[190] 马略（Caius Marius，约公元前158—前86年）：罗马共和国后期贵族统治者，于公元前108年当选为罗马执政官。——译注

[191] 凯撒（Caesar,公元前100—前44年）：罗马统帅和独裁者（公元前49—前44），著有《高卢战记》，记载其担任高卢总督时的经历。——译注

[192] 埃杜维人（Aedui）：高卢中部的凯尔特人部落，较早接受罗马扶持。——译注

[193] 阿里维斯塔斯（Ariovistus）：公元前1世纪日尔曼首领。——译注

[194] 李嘉图（David Ricardo, 1772—1823）：英国著名经济学家，古典政治经济学的创始人之一。——译注

[195] 詹耐特（Jannet）：《美国政治和社会制度》（Le istituzioni politiche e sociali degli Stati Uniti d' America），第二部分，第十章。——原注

[196] 罗塞特（Rousset）：《中国之旅》。——原注

[197] 马兹·Y.桑斯（Mas y Sans）：《中国和基督教的权力》，第二卷，第332—334页；胡克（Huc）：《中华帝国》（L' Empire chinois）。——原注

[198] 俗体字：古埃及的文字分成两种，一种是用象形符号书写的圣体字，另一种是在其基础上发展起来的更简单的俗体字，前者用于记录宗教和政治文献，而后者广泛用于日常生活。——译注

[199] 德鲁伊特（Druid）：古代凯尔特人中一批有学问人的统称，他们通常担任祭司、教士和法官。——译注

[200] 卡尔迪亚（Chaldea）：古代巴比伦人的一个王国。——译注

[201] 在几年前这还是真的，官员考试往往要求文学和历史知识——当然是如中国人所了解的这种知识。——原注

[202] 约翰·斯图亚特·穆勒（John Stuart Mill,1806—1873）：英国哲学家、经济学家、实证主义思想家。——译注

[203] 种族斗争（Der Rassenkampf）这个概念充满了贡普洛维奇的整个著作。在第二卷第三十三章中，它被明确地形成。——原注

[204] 米拉波（Honoré Gabriel Riquetti Mirabeau，1749—1791）：法国大革命时期君主立宪派领袖。——译注

[205] 《米拉波伯爵和拉马克伯爵的通信录》（Correspondance entre le comte de Mirabeau et le comte de La Marck），第二卷，第228页。——原注

[206] 穆罕默德二世（Mohammed II，约1430—1481）：土耳其苏丹（1451—1481），号称征服者，于1453年率军攻克君士坦丁堡。——译注

[207] 拜占廷帝国：拜占廷为古希腊小亚细亚城市，公元330年罗马皇帝君士坦丁大帝迁都于此，东罗马因而又被称为拜占廷帝国，直到1453年为奥斯曼土耳其所灭。中后期拜占廷帝国皇帝主要为希腊人。——译注

[208] 迈罕麦德·阿里（Mehemet Ali，1769—1849）：埃及总督（1805—1848），原来曾经为奥斯曼帝国军官，在位时确定了其对埃及统治的继承权。——译注

[209] 希克索斯王朝（Hyksos）：公元前1730—1570年间统治埃及，亦称为牧人王朝。——译注

[210] 参见雷诺蒙、马伯乐和布鲁格希（Brugsch）的研究。——原注

[211] 低帝国（Low Empire）：指公元330年君士坦丁大帝把都城从罗马迁往拜占廷后至西罗马灭亡（476年）这一阶段的罗马帝国。——译注

[212] 马加特（Marquardt）：《罗马古代手册》；库朗日：《若干历史问题新解》。——原注

第三章 封建和官僚制度

[213] 《原理》（Elements）为《政治科学原理》（Elimenti di scienza politica）的简称，此书有1896、1923和1939年三个版本，英文版《统治阶级》就是根据1923年版

的《政治科学原理》翻译、编辑而成。——译注

[214] 涂油礼：一种基督教礼节，新王登基时，该国主教对其施以涂油礼以示认可。——译注

[215] 莫斯卡：《关于政府和议会制的理论》，第一章；也请参见莫斯卡：《现代宪法》（Le costituzioni moderne）。——原注

[216] 贡普洛维奇：《种族斗争》（Der Rassenkampf），第二卷，第三十七章。——原注

[217] 莫斯卡：《民族性成分》（“Fattori della nazionalità"）。——原注

[218] 参见上文第一章，第12节；并且请顺便留意第二章，第2节。——原注

[219] 我们这里是在考虑道德和知识影响。只要这些文明捕获外界部落成员以获得奴隶，与邻近的野蛮部落的物质混合总在发生。——原注

[220] 希克（hiq）：埃及的地方长官。——译注

[221] 有一种广为流传的观点认为，犹太教的耶和华不是一个民族神，而是在一开始就是具有普世性质的神，莫斯卡在此处反驳了这一观点。——译注

[222] 基抹（Chemosh）：古代西部闪米特人崇拜的神；马杜克（Marduk）：古代巴比伦的主神，原为巴比伦太阳神；阿舒尔（Ashur）：古代亚述人崇拜的主神和战神；阿蒙神（Ammon）：古代埃及的太阳神。——译注

[223] 扫罗（Saul）、大卫和所罗门：均为《圣经·旧约》中记载的以色列人部落首领或国王。——译注

[224] 阿蒙耐特人（Ammonites）：《旧约》时代居住于东部约旦的闪米特人的一支，自称阿蒙神的后代。——译注

[225] （圣经·旧约）《列王纪·下》18：19f。——原注
莫斯卡所引的《列王记·下》原文为：“这些国的神有谁曾救自己的国脱离我的手呢。难道耶和华能救耶路撒冷脱离我的手麽。”（参见中文和合本《圣经》）。——译注

[226] （圣经·旧约）《列王纪·上》20：28《上帝是丛山之神》。——原注
此段原文为：“有神人来见以色列王，说，耶和华如此说，亚兰人既说我耶和华是山神，不是平原的神，所以我必将这一大群人都交在你手中，你们就知道我是耶和华。”（参见中文和合本《圣经》）——译注

[227] 犹太人的宗教作为基督教和伊斯兰教的前身，在其可以被追溯到先知的漫长演化历程中也主要是人道主义的。然而，犹太教从来没有得到广泛的传播。波斯的拜火教也可能具有人道主义的倾向，但是它从源头上讲主要是一个民族的宗教。——原注

[228] 卡拜尔人（Kabyle）：住在阿尔及利亚、摩洛哥和利比亚等地的柏柏尔人的一支。——译注

[229] 朱古达（Jugurtha，约公元前160—约前104）：古代努米底亚国王，多次战胜罗马人。——译注

[230] 阿卜杜卡迪尔（Abd-el-Kader，1808—1883）：领导阿尔及利亚人民同法国入

侵者作战的领袖，被当地人称为民族英雄；本—马扎（Bou-Maza，也拼为Bu-Maza，意为山羊人；原名Muhammad ben Abdullah）：抵抗法国入侵的阿尔及利亚人，1845年宣布自己为马赫迪，被安拉派来打击异教徒，1847年被迫投降。——译注

[231] 卡拉姆津（Nikolay Mikhaylovich Karamzin，1766—1826）：俄罗斯历史学家、诗人和记者。——译注

[232] 喀山：伏尔加河中游城市；克里米亚：乌克兰黑海沿岸的半岛；阿斯特拉罕人（Astrakhan）：高加索地区一民族。——译注

[233] 列劳—波留：《沙皇帝国与俄罗斯》（L'Empire des tzars et les Russes）。——原注

[234] 阿古柏（Jakoub-beg，约1821—1877）：中亚浩罕汗国人，1865年入侵新疆，1867年自立为汗，1877年兵败库尔勒，为部下所杀；伯克（beg）是伊斯兰教贵族称号。——译注

[235] 阿拔斯王朝：阿拉伯帝国阿拔斯王朝（750—1258年），首都为今伊拉克巴格达。——译注

[236] 萨桑（Sassanids）王朝：公元226—651年间的波斯王朝。——译注

[237] 阿马里：《西西里穆斯林史》（Storia dei Musulmani in Sicilia）。——原注

[238] 穆拉比人（Almoravides）：原义边防战士，柏柏尔人部族联合体，11—12世纪在西北非和穆斯林西班牙建立帝国。——译注

[239] 穆瓦希德人（Almohades）：柏柏尔人部族联合体，1130—1269年在西北非和穆斯林西班牙建立帝国。——译注

[240] 瓦哈比（Wahabi, 1691—1787）：穆斯林改革家。——译注

[241] 马赫迪（Mahdi）：马赫迪为伊斯兰教徒所期待的救世主，1881年穆罕默德·阿麦德（Mohammed Ahmed）以马赫迪的名义领导苏丹人民进行了反殖民主义起义；奥姆杜尔曼（Omdurman）为苏丹中部城市。——译注

[242] 佛教的抗议宗：此处作者使用了与基督教新教类比的手法，基督教的新教又称为抗议宗，与天主教相比，它们没有统一的组织。——译注

[243] 列劳—波留：《沙皇帝国与俄罗斯》。——原注

[244] 笔者强调封建组织的目的，是指明中世纪的封建君主对本国诸侯没有绝对控制能力，因而在组织上是不完善的。——译注

[245] 印加帝国：南美洲西南部的印第安人古国，约兴起于12世纪末，1533年被西班牙人皮萨罗率领的殖民者所消灭。——译注

[246] 库拉卡（Curaca）：为村长或祭司之意。——译注

[247] 太阳之子：指印加国王，印加人崇尚太阳，认为国王是太阳的后代。——译注

[248] 推罗（Tyre）、西顿（Sidon）：均为黎巴嫩港口城市，古代繁华的腓尼基商港。——译注

[249] 热那亚和威尼斯：意大利中世纪繁华的商业城邦；不莱梅和汉堡：德国北部港口城市。——译注

[250] 雅典大公之被逐：1342年佛罗伦萨人将政权托付给外邦人雅典公爵布莱恩（Gautier de Brienne），这一政权受到穷人支持；1343年，富人、贵族和教士联合推翻其统治。——译注

[251] 美第奇（Cosimo dei Medici，1389—1464）：意大利银行家、富豪和文艺保护人，开创美第奇家族对佛罗伦萨的统治，一直持续到17世纪早期。——译注

[252] 卡波尼：《佛罗伦萨共和国史》（Storia della Repubblica di Firenze）。——原注

[253] 阿比西尼亚，即埃塞俄比亚自从罗马帝国时代就信奉基督教，后来与西方世界隔绝，并处于伊斯兰教包围中，但是仍然保持着它的基督教信仰。——译注

[254] 参见胡克（Huc）、雷古吕斯和罗塞特（Rousset）等人著作。——原注

[255] 拉美西斯二世（Ramses II，？—公元前1237）：古埃及第十九王朝第三代国王，在位时国势强盛。——译注

[256] 马加特（Marquardt）：《罗马财政组织》。——原注

[257] 弗勒里（André Hercule Cardinal de Fleury，1653—1743）：法国枢机主教，法王路易十五时代首席大臣，改革财政，稳定经济与政治，避免争霸。——译注

[258] 孔德自己看到了这种对他理论的反驳，因为他写道："今天三个智力阶段这种短暂的共存只是令人信服地解释了过时的思想家对我的法则进行的反抗。"《实证政治体系》（Système），第三卷，第41页。——原注

[259] 卢德的圣女（Our Lady of Lourdes）：卢德为法国西南部小镇，1858年当地村民声称多次见过处女玛利亚（Virgin Mary，《圣经》记述她未失身而生耶稣），当地教会和政府试图粉碎传言，但是没有成功，每年世界上有数十万信徒前往此处朝圣，1912年获天主教会授予"Our Lady of Lourdes"称号；庞培的圣母玛利亚（Madonna of Pompeii）：罗马古城庞培遗址附近一所圣堂中的塑像，据说多次显灵。——译注

[260] 盖仑（Galen，约130—约200）：古希腊名医及有关医术的作家，从解剖学角度阐述医理。——译注

[261] 古斯塔夫·阿道夫（Gustavus Adolphus，1594—1632）：瑞典国王（1611—1632），长期与俄国、波兰、丹麦等国作战；蒂雷纳（Henri de Turenne，1611—1675）：法国元帅；蒙特库科利（Montecuccoli，1609—1680）：奥地利陆军元帅，军事理论家，主要著作有《军事艺术》（1792）一书。——译注

[262] 一万军人退却（retreat of the Ten Thousand）：公元前401年色诺芬率希腊"万人雇佣军"前往波斯助小居鲁士争夺王位，小居鲁士战败被杀，色诺芬带领12，000名希腊人在敌对土地上经过两年跋涉，结果仅带6，000人返回家乡，在撤退中表现出完美的指挥艺术。——译注

[263] 《居鲁士教育》（Cyropaedia）：色诺芬为波斯王国创立者居鲁士大帝所写的一部理想化的传记，相当于文学著作，没有多少史料价值。——译注

[264] 凯撒：《高卢战记》（De bello Gallico），第六卷，第16页。——原注

[265] 神圣同盟（Holy Alliance）：1815年拿破仑帝国覆亡后，俄、普、奥三国君主在巴黎缔结的反革命同盟。——译注

[266] 《实证政治体系》，第三卷，第66页。——原注

[267] 中世纪三门（trivium）学科：中世纪大学首先开设的三门学科，为语法、修辞学和伦理；四门学科（quadrivium）指的是算术、几何、天文、音乐四门课程。——译注

[268] 约尔·格拉波（Reoul Glaber，一说为Radulfus Glaber，约985—约1047）：法国编年史家，著有《历史》五卷。——译注

[269] 埃米尔·吉布哈特（Emile Gebhardt）：《公元1000年时一个僧侣的精神状态》。——原注

[270] 第一号恶魔（Evil One）：指撒旦。——译注

[271] 戈福尔多·马拉特拉（Gofferdo Malaterra）：中世纪诺曼僧侣，历史学家，生卒年大约为12世纪。——译注

[272] 罗杰伯爵（Count Roger，不详—1119）：十字军国家最强盛时的诺曼统治者，多次战胜信奉回教的诸民族。——译注

[273] 萨拉逊人（Saracens）：阿拉伯人的古称，西西里曾经为阿拉伯人所占领。——译注

[274] 圣乔治：英格兰守护神。——译注

[275] 叙拉古（Syracuse）：意大利西西里岛东南岸城市。——译注

[276] 伯罗奔尼撒半岛：即今日希腊南部的摩里亚半岛，西西里被阿拉伯人占领后，许多信奉天主教的难民逃到这里。——译注

[277] 《实证政治体系》，第三卷，第434页。——原注

[278] 指孔德所说的由科学家构成的教士阶层（priesthood）。——译注

[279] 《实证政治体系》，第四卷，第83页。——原注

[280] 《实证政治体系》，第四卷，第五章，特别是第368、382、以及393—394页。——原注

[281] 《社会学原理》，第二卷，第十七章：《社会的军事类型》，第547节，第568页；工业化的社会类型在第十八章进行了讨论。第十九章《政治回顾与展望》，联系了这两种类型的过去和将来。——原注

[282] 同上书，第二卷，第十七章，第553页。——原注

[283] 由于本书写成于1923年，故书中莫斯卡提到的世界大战均指一战。——译注

[284] 《社会学原理》，第二卷，第十七章，第566节，第508页。——原注

[285] 同上书，第二卷，第十八章，第513节，第616页。——原注

[286] 同上书，第十八章。——原注

[287] 同上书，第二卷，第十八章，第569节，第611—612页。——原注

[288] 布朗托姆（Pierre de Brant,1540—1614）：法国军人和编年史家。——译注

[289] 《社会学原理》，第二卷，第十八章，第562节，第603—604页。——原注

[290] 同上书，第二卷，第十八章，第562节，第603页。——原注

第四章 统治阶级与社会类型

[291] 正如以色列的十大部落在很大程度上一定发生过的那样，以色列人被迁移越过幼发拉底河。——原注

[292] 赫曼·冯·萨尔扎大王（Grand Master Hermann von Salza，约1170—1239）：日尔曼十字军将领，曾统帅都铎兵团与穆斯林作战。——译注

[293] 蒙森：《罗马帝国的外省》。——原注
蒙森（Theodor Mommsen，1817—1903），德国著名历史学家，古罗马研究集大成者，著作有《罗马史》等，获1902年诺贝尔文学奖。——译注

[294] 米提亚：伊朗高原北部奴隶制国家，约公元前8世纪建国，米提亚人与波斯人均信奉崇拜火的宗教，如祆教（又称拜火教或琐罗亚斯德教）和摩尼教等。——译注

[295] 西利西亚（Cilicia）：亚洲西部安纳托利亚南部一古国；卡尔都什（Karduchians）：小亚细亚古地名。——译注

[296] 苏萨（Susa）：古代波斯帝国首都，遗址在今伊朗西南部。——译注

[297] 希斯塔斯普（Hystaspes，活动期为公元前7世纪到前6世纪）：希腊波西斯国王阿萨姆之子，曾经跟随居鲁士出征。——译注

[298] 《阿维斯陀》（Avesta）：古波斯琐罗亚斯德教的经典。——译注

[299] 帕西人（Parsee）：公元8世纪为逃避穆斯林迫害由波斯移居印度的拜火教徒。——译注

[300] 科索沃战争：巴尔干半岛各国联合抗击土耳其的战斗，发生于1389年6月，联军最终为土军击溃，首领塞尔维亚拉扎尔公爵被俘遇害，塞尔维亚从此沦为土耳其附庸。——译注

[301] 伽巴尔人（Gheber）：对伊朗琐罗亚斯德（拜火）教徒的称呼。——译注

[302] 鲁梅利亚（Rumelia）：原奥斯曼帝国在巴尔干半岛上的属地；安纳托利亚（Anatolia）：安纳托利亚是亚洲西部小亚细亚半岛的旧称，今属土耳其。——译注

[303] 指巴尔干半岛的两次战争（1912，1912—1913），在这两次战争中，土耳其丧失了对巴尔干半岛大部分领土的控制权。——译注

[304] 基马尔（Kemal Ataturk，1881—1938）：土耳其共和国开国总统（1923—1938），推翻了奥斯曼土耳其帝制，并废除了与协约国签订的不平等条约。——译注

[305] 巴尔干战争：指1912—1913年间第一次巴尔干战争，巴尔干半岛的保加利亚、塞尔维亚和希腊等国联合对土耳其作战，结果土战败，丧失了其大部分欧洲领土。——译注

[306] 哈米德王室（Hamidian）在土耳其30年的统治：应该指土耳其君主哈米德二世，即阿布杜勒—哈米德（Abdul-Hamid II），1876—1909年在位。——译注

[307] 青年土耳其党：即1908年开始执政的土耳其统一进步党，该党至第一次巴尔干战争（1912）时下台。——译注

[308] 色佛尔（Sevres）条约：色佛尔为法国北部城市，第一次世界大战后协约国与奥斯曼帝国在此签订条约，剥夺了奥斯曼帝国大片领土，由于土耳其人民的反对，于1923年为《洛桑条约》所取代。——译注

[309] 安哥拉（（Angora）：土耳其首都安卡拉（Ankara）的旧称。——译注

[310] 库图佐夫（Mikhail Ilarionovich Kutuzov，1745—1813）：俄国陆军元帅，拿破仑发动对俄战争时（1812）担任俄军总指挥，击退其入侵；巴克莱·德·托利（Mikhail Bogdanovich Barclay de Tolly，1761—1818）：俄国陆军元帅，抗法战争英雄；本尼格森（Levin August Benningsen，1745—1821）：俄国将军，长期与拿破仑作战；多克特罗夫（Doktorov，应为Dokhturov, Dmitrii Sergeevich, 1756—1816）：俄国陆军将领，抗法战争英雄；巴格拉基昂（Pyotr Ivanovich Bagration，1765—1812）：俄国将军。——译注

[311] 苏沃洛夫（Aleksandr Vasilyevich Suvarov，1729—1800）：沙俄元帅，参加俄土战争（1768—1774，1787—1791），著有《制胜科学》一书。——译注

[312] 维帖布斯克（Vitebsk）：白俄罗斯东北部城市。——译注

[313] 罗斯托普钦（Fydor Vaslyevich Rostopchin，1763—1826）：俄国军官和政治家，1798年任外交大臣。——译注

[314] 旺代（Vendée）：法国西南部地名，大革命期间叛逃贵族和外国势力在这里组织军队对抗革命；南特是法国西部港市，旺代叛乱期间，革命政府的军队与叛军在此地多次作战。——译注

[315] 撒拉戈萨（Saragossa）和塔拉戈纳（Tarragona）的奇迹：均为西班牙北部地区名，在1808—1809年半岛战争中，撒拉戈萨举城抗击法军，半数以上居民阵亡；1811年，塔拉戈纳同样长期而壮烈地抗击了法军的进攻。——译注

[316] 威灵顿公爵（Duke Wellington，1769—1852）：英国公爵、将军，反拿破仑联军统帅。——译注

[317] 参见梯也尔的历史文集（第五十六册，第六卷）和托雷诺（Toreno）的著作，以及维戈·德·罗西伦（Vigo de Roussillon）上校的军事回忆录。——原注
梯也尔（Louis Adolf Thiers，1797—1877）：法国政治家、历史学家，历任法国总统（1871—1893）、首相和外交大臣。——译注

[318] 1822年法国的正统保王党（Legitimist）入侵：正统保王党指法国波旁王朝复辟后拥立波旁王室后裔的人，1822年法国波旁王朝军队曾侵入西班牙并全胜该国军队。——译注

[319] 加皮耐特（Jean Etienne Championnet，1762—1800）：法国将军，1798年率军攻入意大利。——译注

[320] 加普亚为意大利南部古城，1798年该城守军曾长期抗击法国入侵者。——译注

[321] 帕特诺普（Parthenopean）共和国：1799年在法国军队支持下意大利那不勒斯资产阶级在发动革命后建立的短暂共和国，该共和国很快被保皇党势力推翻。——译注

[322] 这一事实被勒南和其他法国作家见证，对于任何在伊斯兰教社会或者穆斯林文化中生活过的人非常明显。——原注

[323] 波雅尔（Boyars）：俄罗斯中世纪出身于王室的贵族阶级。——译注

[324] 科贝特（William Cobbett，1763—1835）：19世纪英格兰新闻记者和活跃的政治人物，曾在乡村漫游多年，其《乡村游记》广为流传。——译注

[325] 密茨凯维奇（Adam Bernard Mickiewicz，1798—1855）：19世纪波兰最伟大的诗人，终身为波兰的自由而奋斗。——译注

[326] 《波兰人民史》（Histoire populaire de pologne）。——原注

[327] 奥克耐尔（Daniel O'Connell，1775—1847）：爱尔兰政治活动家，推动国会通过天主教解放法案，在英国给天主教徒以平等地位。——译注

[328] 列劳—波留：《沙皇帝国与俄罗斯》，第二卷，第524页。——原注

[329] 指卢梭。——译注

[330] 这种现象就像我们在这一章前面（第2节，最后一段）谈到在严格表述的意义上不同的社会类型是彼此并存时所观察到的内容。——原注

[331] 阿卡迪亚（Arcadia）：古希腊一山区，在今伯罗奔尼撒半岛中部，以其军民田园牧歌一般的简朴生活著称。——译注

第五章 司法防卫

[332] 巴克尔（Henry Thomas Buckle，1821—1862）：英国历史学家，力求使历史成为一门严谨的科学，著有《英格兰文明史》。——译注

[333] 《英格兰文明史》，第一卷，第四章：《道德和知识法则的比较》。——原注

[334] 埃及《死者书》（Egyptian Book of Dead）：古埃及陪葬文集，约公元前16世纪成书，其中包含了大量对了解上古情况有价值的史料。——译注

[335] 参见雷诺蒙、马伯乐著作。——原注

[336] 斯多噶主义：古希腊末期和古罗马时期流行的哲学理论，强调生活中的德行；艾赛尼教派：古代犹太人中的神秘主义教派，鼓吹禁欲。——译注

[337] 在塔尔德的文章《从犯罪的角度看民众和教派》（Foules et sectes au point de vue criminel）中，他表达了这样的观点，现代欧洲最近发生了道德衰退，这种衰退是由于社会原因。——原注

[338] 黑斯廷斯（Warren Hastings，1732—1818）：英国驻印度官员，首任孟加拉总督（1774—1785），组织了东印度公司的军队，用武力镇压印度反抗者；克莱武（Robert Clive，1725—1774）：英国将领，殖民主义者，1757年率军占领孟加拉。——译注

[339] 《以人种志为基础的社会学》（La Sociologie d'après l'ethnographie）。——原注

[340] 《埃塞俄比亚30年传教生涯》（I miei trentacinque anni di missione in Etiopia）。——原注

[341] （图尔的）格列高利（Gregory of Tours，Saint，538—594）：基督教图尔城主教、历史学家，修复图尔的大教堂，著有十卷本《法兰克人史》。——译注

[342] 阿西西的圣方济各（St. Francis of Assisi，1182—1226）：天主教方济各会及方济各修女会创始人，意大利人，恪守苦修，麻衣赤足宣传福音，圣方济各节是为了纪念她而设；翁布里亚（Umbria）：意大利中部和北部一地区。——译注

[343] 《未刊著作》（Opere inedite），第二卷，第169页。——原注

[344] 《思想集》（Pensieri）是《思想与作品》（II Pensiero e l'opera）的简称；《对语》（Discorsi）是《对马基雅弗利话语的思考》（Considerazioni sui Discorsi del Machiavelli，1529）的简称，均为圭西亚迪尼的名著。——译注

[00] 第十一章，第七条，第12款。——原注
《狄奥多西法典》（Theodosian Code）是狄奥多西二世（Theodosius II，401—450，东罗马帝国皇帝，408—450在位）于公元438年颁布的法典，促进了东罗马帝国农奴制的发展。——译注

[345] 阿卡狄乌斯（又译阿卡丢，Arcadius，约377—408）：东罗马帝国第一任正式皇帝（383—408），公元402年指定儿子狄奥多西二世共同执政。——译注

[346] 库朗日（Fustel de Coulanges）：《若干历史问题研究》，第100、120页。——原注

[347] 帕夏（pahsa）：旧时奥斯曼帝国和北非一些伊斯兰国家高级官员的称号；维齐尔（vizier）：伊斯兰教国家元老、高官。——译注

[348] 就阿根廷共和国总统古阿雷斯—瑟尔曼（Juarez-Celman）和他帮凶的事迹，参见埃贝罗特（ébelot）：《布宜诺斯埃利斯的革命》。——原注
古阿雷斯—瑟尔曼（Miguel Juarez-Celman）：1886年当选为阿根廷总统，治下通货膨胀，政治腐败成风，在1890年的革命中被迫提前下台。——译注

[349] 我们在这些章节（第一章，第10—16节）中已经大量讨论了这种观点。——原注

[350] 科尔多瓦（Cordoba）：西班牙南部城市，8—11世纪是西班牙摩尔人的统治中心，当时的西方学术中心。——译注

[351] 沙（shah）：古代和近代波斯国王的称呼。——译注

[352] 理查三世（Richard III，1452—1485）：英格兰国王（1483—1485），囚禁爱德华五世而篡位上台，死于王位争夺战；弗兰西斯·培根：英国著名哲学家，他曾担任

掌玺大臣，因被指控贪污遭黜；杰弗里斯（George Jeffreys，1645—1689）：英格兰法官，以残忍和贪污腐化著称。——译注

[353] 约翰·格雷姆（John Graham，约1649—1689）：苏格兰将领，1688年光荣革命时忠于英王詹姆斯二世，次年与奥伦治亲王威廉的军队作战时阵亡。——译注

[354] 巴那伯·维斯孔蒂（Barnabò Visconti）：为14和15世纪统治米兰的维斯孔蒂家族王位继承者，1385年死于其侄加莱阿佐·维斯孔蒂的狱中；西萨尔·博尔吉亚（Cesare Borgia，1475—1507）：教皇亚历山大六世的私生子，曾任巴伦西亚大主教。——译注

[355] 第波里乌斯（Tiberius）、卡利古拉和尼罗：均为古罗马皇帝。——译注

[356] 亚里斯泰迪斯（Aristides，约公元前530—约前468）：雅典政治家和将军，提洛同盟的创建者；伊巴密浓达（Epaminondas，约公元前420—前362）：希腊底比斯将军，两次击败斯巴达，建立反斯巴达同盟。——译注

[357] 伊凡五世（Ivan V，1666—1696）：俄国沙皇（1682—1696），身心俱有缺陷，基本不过问朝政；巴雷尔（Bertrand Barere，1755—1841）：法国大革命时期雅各宾专政时统治法国的救国委员会成员，主张对王党成员严办；卡里埃（Jean-baptiste Carrier，1756—1794）：法国大革命时激进民主派，镇压旺代叛乱；勒邦（Ljoseph Lebon，1765—1795）：国民公会代表，抵御外国入侵的主要人物，1795年被送上断头台。——译注

[358] 奥米尔拉：《放逐中的拿破仑，或圣海伦纳岛的声音》，1817年4月6日的谈话。——原注

[359] 亚历山大一世（1777—1825）：俄国沙皇（1801—1825），对外侵略扩张，打败拿破仑；尼古拉一世（Nicolas I, 1796—1855）：俄国沙皇（1825—1855）；亚历山大二世（1818—1881）：俄国沙皇（1855—1881），废除农奴制，实施近代化改革，后被刺；斐迪南二世（1452—1516）：奠定西班牙统一，设立宗教裁判所。——译注

[360] 列劳—波留：《沙皇帝国与俄罗斯》；尼斯科（Nisco）：《斐迪南二世和他的统治》（Ferdinando II e il suo regno）。——原注

[361] 罗马格纳（Romagna）：意大利北部地区。——译注

[362] 马穆鲁克（Mameluke）：中世纪埃及的奴隶骑兵，原为奴隶。——译注

[363] 参见舒尔（Schure）：《基督的传说》（“La légende de Chrisna”）和《佛陀与传说》（“Le Bouddha et sa légende”）；但请特别注意西纳特（Sénart）：《在我们纪元前3世纪的一位印度国王：阿育王与佛教》（“Un roi de l'Inde Au troisième siècle avant notre ère: Acoka et le Bouddhisme”）。——原注

[364] 《沙皇帝国与俄罗斯》，第一卷，第86页。——原注

[365] 倭马亚（Ommiad，也称Omayyad）王朝：公元661—750年间定都于大马士革的王朝；法蒂玛王朝（Fatimid）：公元909—1171年什叶派在北非建立的穆斯林王朝，拥立穆罕默德之女法蒂玛的后裔。——译注

[366] 格列高利七世（Gregory VII，1020—1085）：意大利籍教皇（1073—

1085），在位时积极扩大教会权力，严明教会纪律。——译注

[367] 腓特烈大帝：即腓特烈二世（1712—1786），普鲁士国王（1740—1786），在位时整顿军备，发展经济，倡导文化，使普鲁士成为欧洲强国。——译注

[368] 菲特烈大帝之父腓特烈·威廉一世（1688—1740）：普鲁士国王（1713—1740），在位时开始实行义务教育，采取重商主义。——译注

[369] 请参见下面的第九章，在那里我们将考虑使一支全能军队成为可能的环境和那些限制与毁灭它力量的情况。——原注

[370] 内尔瓦（Nerva，约30—96）：古罗马皇帝（96—98）；图拉真（Trajan：52—117）：罗马皇帝，原为将领，内尔瓦指定的继承人。——译注

[371] 马加特：《罗马古代手册》，第一卷，第115、158、214、225页；以及第二卷，第187页。——原注

[372] 瓦伦提尼安一世（Valentinian I, 321—375）：西罗马帝国皇帝（364—375），与其弟共同统治，宽容基督教徒。——译注

[373] 阿列克谢沙皇（Alexis Mikhailovich，1629—1676）：俄国沙皇（1649—1676），在位时颁布确立农奴制度的《法律汇编》。——译注

[374] 第三处（the Third Section）：俄国调查机关，1826年由尼古拉一世沙皇建立，1880年废除。——译注

[375] 约翰逊（Andrew Johnson, 1808—1875）：美国第十七任总统（1865—1869）；海斯（Rutherford Birchard Hayes,1822—1893）：第十九任美国总统（1877—1881）；克利夫兰（Grover Cleveland, 1837—1908）：美国总统（1885—1889）、（1893—1897），民主党人。——译注

[376] “提包客（carpetbagger）”：美国南北战争后后利用南方不定局势谋利的人。——译注

[377] 格兰特（Ulysses Simpson Grant，1822—1885）：美国第十八任总统，内战时任联邦军总司令。——译注

[378] 参见西曼（Seaman）：《美国政府体制》，第160—164页；詹耐特（Jannet）：《美国政治和社会制度》，第一部，第二、七章。托克维尔作为观察者的价值可能在某种程度上被夸大了。他只是看到了这种民主运动的开始，没有详细审查美国民主制度的全面胜利。——原注

第六章 选举权和社会势力

[379] 路易斯·勃朗（Louis Blanc，1811—1882）：法国空想社会主义者，历史学家；拉马丁（Alphonse de Lamartine,1790—1869）：法国浪漫派诗人，政治活动家。——译注

[380] 马志尼学派（Mazzinian School）：马志尼（1805—1872）为意大利民主共和派领袖和政治思想家，主张废除君主专制，发扬其思想的民主共和派思想家形成了马志尼学派。——译注

[381] 除了我们在这部著作中就这方面已经作出的提示，我们还在其它著作中讨论了选举权问题，特别是在《关于政府和议会制的理论》和《现代宪法》（le costituzioni moderne）两书中。——原注

[382] 要了解对这个问题的详细讨论，参见莫斯卡：《现代宪法》（Le costituzione moderne），第三章。——原注

[383] “较好的成分（better element）”：从全文来看，这里莫斯卡指的似乎是经济独立、道德高尚的中产阶级成员。——译注

[384] 参见西曼（Seaman）和莫斯卡著作；也请参见谢勒（Scherer）：《民主制与法国》。——原注

[385] 请再参见第三章第8节，那里我们提到了公共工程的过度开发、经济保护主义、银行老板或者大公司对政治机构非法或者超越法律的影响力、以及政府对银行事务干涉的结果等罪过。——原注

[386] 请比较杜邦—怀特（Dupont-White）：《个人与国家》（L'Individu et l'etat），第172页：“国家是去除了情感的人，是站在可以接触真理本身高度的人，在这一高度上他只与上帝和自己的良心相联系。”——原注

[387] 意大利语的“吃（mangiare）”，有受贿的意思。——英译者注

第七章 教会、党派和教派

[388] 布丰（Georges Louis Buffon，1707—1788）：法国博物学家，著有《自然史》。——译注

[389] 巴巴里（Barbary）地区：北非信仰伊斯兰教的地区。——译注

[390] 在阿尔及利亚和突尼斯，法国人统治的巩固结束了反抗外国征服者的时代，而且，除了不同部落之间的内部战争外，所有冲突都终止了。也许可以冒险预测，同样的事情可能发生在的黎波里和昔兰尼加，也许后来在一定程度上发生在摩洛哥。——原注

[391] 查士丁尼皇帝（Justinian，483—565）：拜占廷皇帝（527—565）主持编撰了《查士丁尼法典》，大肆扩张帝国领土。——译注

[392] 密特拉斯（Mithras）：古代波斯光明之神。——译注

[393] 阿伯拉尔（Pierre Abelard，1079—约1144）：法兰西经院哲学家、神学家和逻辑学家，所著《神学》被指控为异端。——译注

[394] 拉扎莱提（Davide Lazzaretti，1834—1868）：意大利政治活动家，曾经在该国发起建立社会主义社区。——译注

[395] 齐斯卡（Ján Ziska，1376—1424）：波西米亚将军，胡斯教派军事领袖。——译注

[396] 马赫迪（Mahdi）：马赫迪为伊斯兰教徒所期待的救世主，此处马赫迪教徒指1881年阿麦德领导的以马赫迪名义举行反殖民起义的苏丹人民。——译注

[397] 盎方坦（Barthélemy-Prosper Enfantin，1796—1864）：法国社会、政治和经济学家，圣西门运动的主要领导成员——译注

[398] 休罗—邓金（Thureau-Dangin）：《七月王朝史》（Histoire de la Monarchie de Juillet），第一卷，第八章。——原注

[399] 哈默尔—普尔格施陶（Hammer-Purgstall）：《生动描述》（Gem !? ldesaal）；此书全名为《对伟大的穆斯林君主生活记录的生动描述》（Gem !? ldesaal der Lebensbeschreibungen grosser moslimischen Hercher），其中“Gem !? ldesaal”本意为绘画大厅，此处转译为生动描述。——译注

[400] 茨温利（Ulrich Zwingli，1484—1531）：瑞士宗教改革家，否认罗马教廷权威，主张废除教士终身制。——译注

[401] 弥赛亚：犹太人盼望的复国救主，这里指新教派的创始者。——译注

[402] 卢奇安（Lucian，120—180）：古希腊作家、无神论者，讽刺和谴责各派哲学和宗教的欺骗性。——译注

[403] 塞尔苏斯（Celsus）：公元1世纪罗马百科全书编撰者，其中仅有《医学篇》传世。——译注

[404] Cathay一词是西方诗歌中对中国的美称，启蒙运动时期，许多欧洲进步思想家，如伏尔泰等，赞美中国的明君和政教分离制度，把一种理想化的中国当作楷模。——译注

[405] 穆斯林暗杀团（Assassin）：指中世纪专门暗杀十字军成员的穆斯林团伙。——译注

[406] 伊斯梅利人（Ismailian）：西方人对中世纪埃及一个性情狂暴的部族的称呼。——译注

[407] 克莱佛（Clavel）：《互济会史》；阿马里：《西西里穆斯林史》，第二卷，第119页；哈默尔—普尔格施陶：《暗杀团史》。——原注

[408] 伊比奥尼（Ebionite）教派：早期基督教苦修教派，强调基督教中的犹太教成分。——译注

[409] 拉克坦提乌斯（Lactantius，约240—约320）：基督教护教士，拉丁教父中著作流传最广的一位。——译注

[410] 引自波希尔：《基督教与蛮族入侵》（“Le Christianisme et l'invasion des barbares”），第351页。——原注

[411] 卡塔尼亚（Catania）：意大利西西里岛东岸港市（或译喀大尼亚）。——译注

[412] 缅甸的倒数第二代国王为贡榜王朝（1752—1885）的君主敏东（拉丁文拼法为：Mindo，1853—1878在位），莫斯卡拼为“Meudoume-Men”，应该为敏东的不同拉丁文拼法。——译注

[413] 普劳舒特（Plauchut）：《一个消失的王国》（“Un Royaume disparu"）。——原注

[414] 托玛斯·阿奎纳（Thomas Aquinas, 1226—1274）：意大利中世纪神学家和经院哲学家，奠定了经院哲学的基础。——译注

[415] 奥耐恩（Onein）：阿拉伯半岛一古地区名。——译注

[416] 哈默尔—普尔格施陶：《生动描述》。——原注

[417] 罗耀拉（St. Ignatius Loyola, 1491—1556）：西班牙教士，原为军人，1534年创立天主教耶稣会。——译注

[418] 彼拉多（Pilate，不详—公元36年）：罗马驻叙利亚总督（26—36），主持对耶稣的审判，并下令把耶稣钉死在十字架上。——译注

[419] 指公元313年，君士坦丁大帝签署《米兰赦令》，承认基督教的合法地位。——译注

[420] 巴布教派（Babism）：19世纪中叶在伊朗创立的一个伊斯兰教派。——译注

[421] 阿尔比教派（Albigenses）：起源于11世纪法国阿比尔的基督教派别，13世纪被诬为异教徒，遭到教皇与法王组织的十字军的镇压。——译注

[422] 曼佐尼：《约婚夫妇》，第十九章。——原注

[423] 巴枯宁（Mikhail Bakunin，1814—1876）：俄国无政府主义者和理论家，1864年参加第一国际，因反对马克思于1872年被开除。——译注

[424] 《所有物》（The possessed），第二部，第六章，第392—393页。——原注

[425] 撒拉丁（Saladin，约1137—1193）：阿拉伯语姓名，埃及和叙利亚苏丹，阿尤布王朝创建者，抗击十字军入侵。——译注

[426] 狮心王理查（Richard the Lionhearted，1157—1199）：即理查一世，英格兰国王（1189—1199），率领第三次十字军东征。——译注

[427] 亚克里（Acre）保卫战：亚克里为以色列北部历史城市，十字军战争中，叙利亚苏丹萨拉丁的军队在此抵御了英王狮心王理查两年的进攻，该城于1191年失守，双方牺牲10万多人。——译注

[428] 西蒙·德·蒙特伏特（Simon de Montfort，1208—1265）：英格兰贵族、政治家和军人，曾参加十字军对中东居民的屠杀；托尔克马达（Thomas de Torquemada，1420—1498）：西班牙多明我会教士，西班牙第一任宗教总裁判官（1483—1498），任职期间以火刑烧死异端分子约2，000人。——译注

[429] 圣特雷萨（Saint Theresa of Avila, 1515—1582）：西班牙天主教修女，神秘主义者，倡导遵守天主教清规戒律。——译注

[430] 马拉（Jean Paul Marat, 1743—1793）：法国大革命时期雅各宾派领导人之一，国民公会代表，参与领导建立雅各宾派专政，1793年被暗杀。——译注

[431] 邦查姆斯（Charles marquis de Bonchamps，1760—1793）：旺代叛乱时的王党领袖，1793年战死。——译注

第八章 革命

[432] 派洛皮德（Pilopidas,公元前410—前364）：希腊底比斯将军、政治家，从斯巴达人手中解放底比斯。——译注

[433] 提莫莱昂（Timoleon，不详—约公元前337年以后）：希腊政治家和将军，公元前343（一说前344）年战胜叙拉古僭主小狄奥尼西乌斯，建立民主政体；叙拉古：古希腊在西西里岛的城邦。——译注

[434] 大狄奥尼西乌斯（Dionysiuses，约公元前405—前367）：古希腊叙拉古僭主（公元前405—前367），在篡权自称君主后，以残酷手段扩张势力；小狄奥尼西乌斯（约公元前395—约前340）：古希腊叙拉古僭主（公元前367—前356；前354—前343），大狄奥尼西乌斯之子，无治国之方，后被提莫莱昂战败，被逐。——译注

[435] 阿加索克利斯（Agathocles，公元前361—289）：叙拉古僭主（前317—前304），后自立为西西里王。——译注

[436] 托里亚尼家族（Torriani）：米兰平民党领袖，1259年该家族的托雷成为米兰勋爵，1277年被维斯孔蒂家族取代；维斯孔蒂（Visconti）家族：贵族党领袖，14和15世纪统治米兰的家族。——译注

[437] 迪诺·孔帕尼（Dino Compagni，约1255—1324）：佛罗伦萨官员，历史学家，所著《当代史大事记》（即文中的《编年史》）很有史料价值。——译注

[438] 尼科罗·德·乌扎诺（Niccolò d'Uzzano，1359—1414）：15世纪佛罗伦萨金融寡头，其家族在意大利的影响从14世纪持续到16世纪；阿尔比齐（Rinaldo degli Albizzi，1370—1442）：佛罗伦萨政治活动家，1433年曾经把美第奇家族驱逐出佛罗伦萨。——译注

[439] 参见卡波尼：《佛罗伦萨史》（Storia della di Firenze），第二卷，第168、232页。——原注

[440] 奥蒂（Oddi）家族和巴利奥尼（Baglioni）家族：均为意大利翁布里亚地方贵族世家，巴利奥尼家族于1488年驱逐奥蒂家族，统治佩鲁贾到1534年。——译注

[441] 亚拉图（Aratus，公元前271—前213）：古希腊阿卡亚联盟统帅，生于西息昂（Sicyon），公元前245年成为该联盟首领，率领希腊各邦对抗马其顿人。——译注

[442] 佛罗伦萨的秘书：马基雅弗利曾经担任佛罗伦萨共和国的秘书。——译注

[443] 《思想集》，第35条。——原注

[444] 加利亚佐·斯福尔扎（Galeazzo Sforza，1444—1476）：1466年继承父亲弗朗西斯·斯福尔扎统治米兰公国，1476年被暗杀。——译注

[445] 格拉古兄弟（the Gracchi）：提比略·格拉古（Tiberius Grachus，公元前163—前132）为古罗马政治家，公元前133年任保民官，所提土地法案遭豪门反对，在选举保民官大会上被打死；盖约·格拉古（Gaius Grachus，公元前152—前121）为提比略之弟，古罗马政治家，推行其兄的土地法，引起平民与贵族的武装冲突，自杀身亡。——译注

[446] 苏拉（Lucius Sulla，公元前138—前78）：古罗马统帅，独裁官（公元前82—前79），实行军事独裁。——译注

[447] 屋大维·奥古斯都（Octavianus Augustus，公元前63—公元14年）：罗马帝国第

一任皇帝（公元前27—公元14），凯撒的继承人，在位时扩充版图。——译注

[448] 西西里在中世纪时期长期被来自西班牙的加泰罗尼亚贵族统治。——译注

[449] 恰拉蒙蒂（Chiaramonti）：意大利贵族世家，11—14世纪在意大利政坛非常活跃，曾统治威尼斯。——译注

[450] 无畏者约翰（John the Fearless，1371—1419）：法国勃艮第公爵之一，一生大部分时间四处征战，1419年与对手和谈时，被伏兵所杀。——译注

[451] 黎凡特（Levantine）：地中海东部地区。——译注

[452] 以赛亚、阿摩司：均为公元前8世纪的希伯来先知；特科华（Tekoa）：耶路撒冷南部城镇。——译注

[453] 哈默尔—普尔格施陶：《生动描述》。——原注

[454] 德拉克马（drachma）：希腊金币，此处泛指金币。——译注

[455] 穆拉比人、穆瓦希德人：先后征服西班牙，建立帝国的北非信仰伊斯兰教的民族，参见第三章注释。——译注

[456] 非兹（Fez）：摩洛哥北部历史城市，为伊斯兰教、手工业和文化中心。——译注

[457] 莫斯卡的说法不够准确，太平天国起义的爆发地点应该为广西金田，经过近两年征战才定都南京。——译注

[458] 关于太平天国起义的细节，请参见罗塞特：《中国之旅》，第十九章。——原注

[459] 古斯塔夫·瓦萨（Gustavus Vasa，约1496—1560）：瑞典国王（1523—1560），带领瑞典人摆脱丹麦统治，于1523年宣布瑞典独立。——译注

[460] 皮埃蒙特（Piedmont）：意大利一行政区。——译注

[461] 平等派成员（Leveler）：英国17世纪资产阶级革命时期主张社会改良、建立共和国的成员。——译注

[462] 叶卡捷琳娜二世（Catherine II，1729—1796）：俄国女皇（1762—1796），彼得三世之妻，在位时扩大贵族特权，镇压普加乔夫起义。——译注

[463] 彼得三世（Peter III，1728—1762）：俄国沙皇（1762.1—1762.7），被其妻叶卡捷琳娜政变推翻，遭杀害。——译注

[464] 约瑟夫·波拿巴（Joseph Bonaparte，1768—1844）：拿破仑一世长兄，那不勒斯国王（1806—1808），西班牙国王（1808—1813），拿破仑失败后避居美国。——译注

[465] 蒂罗尔（Tyrol）：意大利北部和奥地利西部一地区。——译注

[466] 比斯开（Biscay）湾：位于西班牙伊比利亚半岛和法国布列塔尼亚半岛之间；纳瓦拉（Navarre）：西班牙北部和法国西南部的一地区。——译注

[467] 卡洛斯主义者：西班牙拥立邓·卡洛斯及其后裔对西班牙王位继承权的派别，又称正统王室论者。——译注

[468] 蒙默思（James Scott Monmouth，1649—1685）：英王查理二世（1660—1685年在位）的私生子，为谋求王位率领农民军反对詹姆斯二世（1685），兵败被俘斩首。——译注

[469] 普加乔夫（Pugatchev，约1742—1775）：领导1773—1775年间俄国农民反对沙皇起义的领袖，1775年普加乔夫被俘处死，起义失败。——译注

[470] 梯也尔：《执政府和帝国史》（Histoire du Consulat et de l'Empire）。梯也尔从特雷诺（Toreno）那里获得了他写的关于西班牙1808年大起义中的大多数情况。——原注

[471] 安德里亚斯·霍费尔（Andreas Hofer，1767—1810）：奥地利爱国志士和军事领袖，多次发动起义争取蒂罗尔脱离法国统治，后被拿破仑俘虏后处决。——译注

[472] 祖玛拉加里圭（Zumalacárregui，1773—1846）：西班牙起义军将领，曾率众反抗法国侵略军。——译注

[473] 俱乐部：法国革命期间，各种政党通常通过集会宣传自己的纲领和安排行动，故多称为俱乐部，如雅各宾俱乐部等。——译注

[474] 布耶侯爵（Francois Claude Amour de Bouille，1739—1800）：法国将领，曾参加美国革命，镇压南锡叛乱（1790），1791年路易十六欲逃离法国，寻求其支持，但是他布防在梅斯的军队拒绝帮助国王，后流亡英国；梅斯（Metz）：法国东北部洛林大区摩泽尔省省会。——译注

[475] 《米拉波伯爵和拉马克伯爵的通讯录》（Correspondance entre le comte de Marabeau et le comte d La Marck）。——原注

[476] 拉斐德（Marquis de Lafayette，1757—1834）：法国君主立宪派将军，巴黎国民自卫队司令，屠杀反对王政的群众；丹东（Georges, Jacques Danton,1759—1794）：法国大革命时期政治活动家，雅各宾派领袖之一，后因反对雅各宾各项措施被处死。——译注

[477] 督政府（Directory, 法语Dirctoire）：1795—1799年统治法国的政府，1799年被拿破仑发动政变推翻。——译注

[478] 路易·菲力普（Louis Phillip,1773—1850）：法国国王，1830年七月革命后登基，1848年二月革命后出逃英国。——译注

[479] 1870年的灾难：指法国于1870年在普法战争中在色当战败，法王拿破仑三世被俘。——译注

[480] 《1848年革命史》，第一卷，第85页。——原注

[481] 同上，第二卷，第3页。——原注

[482] 基佐（Francois Pierre Guillaume Guizot，1787—1874）：法国君主立宪派领袖和历史学家，1847—1848年担任法国首相。——译注

[483] 参见公民考兹迪尔（Caussidiere）自己的《回忆录》。——原注

[484] 蒙塔格纳德人（Montagnard）：本意指法国蒙塔格纳德山区居民，此处可能泛指彪悍的起义人员。——译注

[485] 关于革命教育在法国的效果，参见维里塔德（Villetard）：《三月十八日叛乱》（Insurrection du 18 mars），第一章。皮埃尔·米勒叙述道，他上年纪的母亲看到了19世纪大多数动乱，她对1871年后的长期平静感到惊慌：“Quoi? Plus de revolutions? Ca a l'air louche!（哇！不再有革命了？这里的气氛真可疑！）”〔A. L.〕。——原注

[486] 特别参见休罗—邓金：《七月王朝史》，最后一卷。——原注

第九章 常备军

[487] 锡西厄人（Scyths）：古典时代生活在欧洲东南部以黑海北岸为中心的部落。——译注

[488] 大莫卧儿帝国（Grand Mogul）：16世纪征服印度的蒙古人建立的穆斯林帝国。——译注

[489] 尼格斯（negus）：埃塞俄比亚皇帝的称谓，该国旧称阿比西尼亚。——译注

[490] 对于行军中的绍阿（Shoa）军队组织的描写，请参见安托尼利（Antonelli）给意大利议会写的报告，详见《外交文件》，1889年12月17日。——原注

[491] 《撒母耳记下（II Sam.）》，第15—18节。——原注

[492] 佛兰德（Flander）：欧洲西部一地区，靠近北海，分布在今比利时、荷兰和法国等国；布拉班特（Brabant）：比利时中部地区。——译注

[493] 坎帕尔迪诺：意大利古城，1289年佛罗伦萨曾在此与阿雷佐作战。——译注

[494] 谢里姆三世（Selim III，1761—1808）：奥斯曼帝国苏丹（1789—1807），诗人，古典音乐家，因与拿破仑结盟被处死。——译注

[495] 马哈茂德二世（Mahmud II，1785—1839）：奥斯曼苏丹（1808—1839），即位后为加强帝国力量，采取西式改革。——译注

[496] 呼罗珊（Khurasan）：伊朗东北部历史地区；准葛尔：我国新疆和中亚历史区域。——译注

[497] 《米拉波伯爵和拉马克伯爵的通信录》，前言。——原注

[498] 瓦格拉姆（Wagram）战役：1809年拿破仑战胜奥军的战役，此役拿破仑击溃15万奥军；拉布（Raab）之战：瓦格拉姆决战前的一次战役，法军击败了增援奥军的匈牙利骑兵。——译注

[499] 瓦龙人（Walloon）：比利时一少数民族。——译注

[500] 阿尔普亚拉（Alpujarras）：西班牙格拉那达以南地区，曾长期被信仰伊斯兰教的民族占领；勒班陀（Lepanto）战役：基督教国家联军于1570年对奥斯曼帝国发动的一次海战，联军获胜。——译注

[501] 西梅内斯（Ximénez，即Jimenez de Cisneros,1436—1517）：西班牙枢机主

教，宗教法庭大法官。——译注

[502] 拉曼查的骑士（西语：Caballero de la Mancha）：即西班牙作家塞万提斯《堂吉诃德》中的主人公唐吉诃德，他生在拉曼查村。——译注

[503] 丹吉尔（Tangier）：摩洛哥北部港口城市。——译注

[504] 墨西拿（Messina）：意大利西西里城市。——译注

[505] 将领（strategos）：指古希腊兼管军事和其它重要职位的人。——译注

[506] 《叛变法案》（Munity Act）：1689年英国国会通过的限制王权的法案，规定只有国会同意，才能设置常备军。——译注

[507] 德·维特（De Witt）：《华盛顿史传》（Histoire de Washington），第104页。——原注

[508] 詹耐特（Jannet）：《美国政治和社会制度》（le istituzioni politiche e sociali degli Stati Uniti d'America），第一部，第十七章。——原注

[509] （原话为：法国局势的旁观者及共和自由派与皇权之间的调停方式）“Apercu de la situation de la France et des moyens de concilier la liberte publique avec I'authrite royale.”《米拉波伯爵和拉马克伯爵的通信录》。——原注

[510] 皇家军队：指统一意大利的撒丁王国的军队。——译注

[511] 休罗—邓金：《七月王朝史》，第七卷，第七章。——原注

[512] 拉美西斯二世（第十九王朝）的图书馆馆长阿蒙耐姆普特（Amon-em-ept）与他的学生、诗人潘陶尔（Pentaur）的通信，参见马伯乐著作。——原注

[513] 莫斯卡此处所谓的民团或民兵应该指清代的绿营兵。——译注

[514] 罗塞特：《中国之旅》。——原注

[515] 阿美西斯（Amasis）和图特摩斯诸王（Thutmosis）：均为埃及第十八王朝国王，统治期约为公元前16世纪到公元前15世纪，此时埃及国力强盛。——译注

[516] 列奥尼达（Leonidas，不详—公元前480）：古斯巴达国王，希波战争中率军扼守温泉关，与斯巴达三百勇士全部牺牲。——译注

[517] 《西西里穆斯林史》（Storia dei Musulmani in Sicilia）。——原注

[518] 罗科鲁瓦（Rocroi）：法国东北部城市，在三十年战争（1618—1648）期间，法军曾经在此大胜西班牙军队，当时的意大利军团就在法军一方作战。——译注

[519] 瓦利德一世（Walid I，不详—715）：阿拉伯帝国倭马亚王朝哈里发（705—715）。——译注

[520] 半岛战争：指1808—1814年伊比利亚半岛上反对拿破仑统治的战争。——译注

[521] 天主教君主斐迪南：指西班牙国王斐迪南二世（1452—1516）；腓力四世（1605—1665）：西班牙国王（1621—1665），在位时国内政治、经济日趋衰败。

——译注

[522] 冯·德·戈尔茨（von der Goltz，1843—1916）：德国陆军元帅，曾著有《全民皆兵》论述战争。——译注

[523] 吕底亚（Lydia）：小亚细亚西部一古国，以其富庶闻名。——译注

[524] 薛西斯（Xerxes，约公元前519—前465）：波斯国王（前485—465），率大军入侵希腊，洗劫雅典。——译注

第十章 议会政治

[525] 苏拉特（Surat）：印度西部港市。——译注

[526] 婆罗贺摩（Trimurti）：即印度教的三神一体的创造之神；毗瑟挐（Vishnu）：印度教主神之一，守护之神。——译注

[527] 《古杰拉特之旅》（“Unvoyage dans le Guzerate”）。——原注

[528] 加斯东·波希尔（Marie-Louis-Antorne-Gaston Boissier，1823—1908）：意大利历史学家和考古学家。——译注

[529] 《入侵的结果》（“Le lendemain de l'invasion"）。——原注

[530] 阿马里：《西西里穆斯林史》（Storia dei Musulmani in Sicilia），特别参见第三卷，第702页；以及勒南：《阿维罗伊和阿维罗伊主义》（Averroes et l'Averroisme）。——原注

[531] 罗塞特《中国之旅》，第六章。——原注

[532] 保罗助祭（Paul the Deacon，约720—799）：伦巴第历史学家，著有《伦巴第史》、《罗马史》等。——译注

[533] 参见上文，第三章，第10节。——原注

[534] 例如，第十五章。——原注

[535] 梅摩尔（Memor）：《一位国王的末路》（La fine di un regno）。——原注

[536] 关于议会制的缺陷，请参见谢勒（Scherer）：《民主制与法国》；普林斯（Prins）：《民主制与议会政治》；以及莫斯卡：《关于政府和议会制的理论》。关于给予民选成分过度的权力造成的缺陷，也请参见西曼（Seaman）：《美国政府制度》（The American System of Government）。——原注

[537] 拉塔兹（Urbano Rattazzi，1808—1873）：意大利政治家，议会左派领袖。——译注

[538] 乔治三世（Geroge III, 1738—1820）：英国国王（1760—1820），在位时发展商业，扩张英帝国势力；小皮特（William Pitt, the younger，1759—1806）：老威廉·皮特之子，曾任英国首相（1783—1801，1804—1806），曾改革英国财政和税收制度。——译注

[539] 威廉四世（William IV, 1765—1837）：英国国王（1830—1837），反对议会

改革，提出加封50名新贵族进入上院；皮尔（Robert Peel，1788—1850）：英国首相（1834—1835，1841—1846），保守党创始人；梅尔本（Melbourne，即兰姆，William Lamb，1779—1848）：英国首相（1834，1835—1841），辉格党下院议员，维多利亚女王政治顾问和密友。——译注

[540] 图里埃罗（Turiello）在他的《政府和统治者》（Governo e governanti）中也发展了此处提出的观点。——原注

[541] 佛罗伦萨“法令（ordinance）”：可能指16世纪初，佛罗伦萨统治者美第奇创建一支常备军的努力，马基雅弗利在其《君主论》中规劝统治者不要依赖雇佣军和外国军队，而应该创立自己的军队。——译注

[542] 佛罗伦萨国务秘书：指马基雅弗利，他本人曾经担任这一职务。——译注

第十一章 集体主义

[543] 要了解其它时代和其它文明中社会主义思想的细节，请参见孔格内第·德·马提伊斯（Cognetti de Martiis）：《古代社会主义》（Socialismo antico）。——原注

[544] 胡克：《中华帝国》。也请参见瓦里格尼（Varigny）：《11世纪中国的一个社会主义者》；雷古吕斯：《新世界地理、地球和人类》，第八卷，第577页。——原注

[545] 《当代社会主义溯源》（“Les Origines Du socialisme contemporain.”）。——原注

[546] 《论人类不平等的起源和基础》。——原注

[547] 莫雷利（Morelly，1717—1778）：法国哲学家，《自然法则》一书全名为《论自然的法则或法律的真实精神》。——译注

[548] 阿比·马布利（Cabriel Bonnot De Abbé Mably，1709—1785）：法国哲学家和历史学家。——译注

[549] 普鲁东（Pierre Joseph Proudhon 1809—1865）：法国小资产阶级社会主义者，无政府主义的创始人之一。——译注

[550] 瓦维勒的布里索特（Jacques Pierre Brissot，1754—1793）：法国共和主义者和革命者。——译注

[551] 吉伦特派（Girondist）：法国大革命期间代表大工商银行业的政治集团。——译注

[552] 基内（Edgar Quinet，1803—1875）：法国诗人、历史学家和政治哲学家，对法国自由主义传统有很大贡献。——译注

[553] 博多（Baudot）：参见英译者序的译注。——译注

[554] 斯塔尔（Friederich Julius Stahl，1801—1861）：德国法哲学家、政治学家。——译注

[555] 无裤党（sans - culotte）：法国大革命时期的激进党派，因成员多为贫民而得名。——译注

[556] 康邦（Pierre Joseph Cambon，1756—1820）：法国大革命中的财政官，后加入吉伦特派。——译注

[557] 谢尔区（Cher）：法国大革命时的行政区划，在法国中部河流谢尔河附近。——译注

[558] 肖梅特（Pierre Gaspard Chaumette，1763—1794）：法国大革命期间雅各宾派左翼领袖之一，1792年当选为巴黎公社检察长，后被处死。——译注

[559] 盖约·格拉楚斯·巴贝夫（Caius Gracchus Babeuf，原名Francois No□l，1769—1797）：法国革命家，空想共产主义者，认为一切不平等的根源是私有制，后被处死。——译注

[560] 布纳罗提（Philippe Michel Buonarroti，1761—1837）：法国大革命时意大利政治家，曾当选为国民公会成员，巴贝夫的信徒，1832年参加了意大利民族解放运动。——译注

[561] 烧炭党（Carbonari）：19世纪意大利的革命组织，旨在统一意大利，建立共和国。——译注

[562] 该书原名应该为《关于四种运动和普遍命运的理论》，此处为简称。——译注

[563] 该书原名应该为《新的工业世界和协作的世界》，此处为简称。——译注

[564] 皮埃尔·勒鲁（Pierre Leroux，1797—1871）：法国泛神论哲学家，经济学家和新闻记者。——译注

[565] 皮埃尔·勒鲁在1838年出版了《论平等》（De l'égalité），在1839年出版了《驳斥折衷主义》，在1840年出版了《马尔萨斯与经济学家》，在1840年还出版了《论人性》。早在1932年，他已经开始在一家报纸《环球报》（Le Globe）上发表文章。勃朗的《劳动组织》（Organisation du travail）出版于1840年。至于普鲁东，人们注意到他1840年的《论所有权》（Mémoire sur la propriété）、1843年的《按照人性创造秩序》、以及1846年的《经济矛盾的体系、或贫困的哲学》。——原注

[01] 参见《从天主教与进步的观点评述哲学的全面特性》。许多布夏的著作出现在一家名为《工场》（L'Atelier）的报纸上。——原注
布夏（Philippe Joseph Benjamin Buchez，1796—1865）：法国基督教社会主义者，政治家，历史学家，认为天主教义与革命并行不悖。——译注

[566] 卡贝特（étienne Cabet，1788—1856）：法国社会主义者，后移民美国，希望建立社会主义公社，因内部分裂而失败；《伊卡里亚旅行记》（Voyage en Icarie）是卡贝特描述自己心目中理想社会的一部小说；伊卡里亚（Icaria）：本来是希腊在爱琴海中的岛屿，以富足和谦让著称。——译注

[567] 贝拉米（Edward Bellamy，1850—1898）：美国作家，主要因其乌托邦式小说《回顾2000—1887》（Looking Backward 2000—1887）而知名，这部小说描绘了2000年理想的社会主义制度下的美国。——译注

[568] 《传道书》，第四卷，第1—3节。——原注

[569] 参见上文，第五章，第9节。——原注

[570] 参见第五卷，题词（第262页），这里引用的是威廉·琼斯爵士的话。——原注

[571] 拉萨尔（Ferdinand Lassale，1825—1864）：德国工人运动领袖之一，认为通过争取普选权和国家帮助，资本主义可以过渡到社会主义。——译注

[572] 社会主义批判（socialist criticism）破坏性的方面产生于把人性中内在的罪恶和不义归结为我们现在的社会组织，这种观点已经被许多学者承认。舍夫勒在《社会主义本质》中多次影射了它。意大利法律史学家伊希里奥·瓦尼（Icilio Vanni）在1890年更明确地写道："新旧的社会主义，尽管可能是理性的和进化的，实际的目的是在这个可怜的人类世界实现绝对正义的秩序。在这一点上，它显示了其形而上学的特点。"布洛克（Block）在《欧洲政治与社会》中说："我们不是没有意识到存在着不义，但是它们无法通过改变社会组织来消除，它们只能通过改变人性来被消灭。"在格拉法尔（Garofal）的《社会主义迷信》中，一系列主题属于这一同样的观点。——原注

[010] 倍倍尔：《女人和社会主义》（Die Frau und der Sozialismus）。——原注
倍倍尔（August Bebel，1840—1913）：德国社会主义者，德国社会民主党和第二国际的创始人和领导者之一。——译注

[011] 内萨斯的衬衣（Shirt of Nessus）：内萨斯为希腊神话中半人半马的怪物，用他的衣服来遮蔽其丑陋的形体。——译注

[02] 《垂死的社会和无政府状态》（La Société mourante et l'anarchie）。——原注
格雷夫（Jean Grave，1854—1939）：法国无政府主义者，该国无政府运动领导人之一。——译注

[573] 德·古尔蒙（Rey De Gourmont，1858—1915）：法国作家和哲学家。——译注

[574] 伊格纳提乌斯·唐纳利（Ignatius Donnelly，1831—1901）：美国政治领袖和作家，埃德蒙·波斯吉尔伯特（Edmund Boisgilbert）是他写《凯撒的圆柱：一个20世纪的故事》时用的笔名。——译注

[575] 扎克雷起义（Jacquerie）：1358年法国北部的农民暴动。——译注

[576] 第三等级（Third Estate）：法国历史上与贵族、教士并列构成三级会议的一个阶层，代表平民。——译注

[577] 孟内尼乌斯·阿格里帕（Meneius Agrippa，原名应为Marcus Vipsanius Agrippa，约公元前63—前12），罗马皇帝奥古斯都的助手和得力将领，曾担任帝国宰相。——译注

[578] 劳里雅（Achille Loria，1857—1943）：意大利经济学家，认为人与土地的关系是历史的关键。——译注

[579] 《关于政府和议会制的理论》，第6页。——原注

[580] 罗德贝尔图斯（Johann Karl Rodbertus，1805—1875）：普鲁士经济学家，主张保守的、由国家推进的社会改革。——译注

[581] 卡洛·马洛（Carlo Marlo）：德国19世纪政治经济学家卡尔·温克布拉赫（Karl Georg. Winkelblach）的笔名，认为资本主义生产是一个剥削过程。——译注

[03] 《社会主义与阶级斗争》（Sul socialismo e la lotta di classe）。——原注
那波利奥尼·考拉贾尼：参见第一章注释；伊格那其奥·斯科拉贝里（Ignazio Scarabelli，1806—1878）：意大利文学家和政治学者。——译注

[582] 《社会主义与无政府主义》（“Socialismo ed anarchia”）。——原注

[583] 查理十世（Charles X, 1757—1836）：法兰西国王（1824—1830），路易十六和路易十八之弟，路易王朝复辟后的极端保皇派领袖，1830年革命爆发后，逊位出逃。——译注

[04] 《反应》（Reazione），第54页。——原注
古格里默·费雷罗（Guglielmo Ferrero，1871—1942）：意大利社会学家和历史学家，古代史专家。——译注

[584] 窝阔台（1186—1241）：即元太宗，蒙古大汗，成吉斯汗第三子，1229—1241年在位；耶律楚才（拉丁字母拼为Yelui-Cutsai，1190—1244）：蒙古成吉思汗、窝阔台汗时重臣，其建议多成为蒙古治国方策。——译注

[585] 这种见解含蓄地出现在勒南的所有著作中。它在《马可·奥勒留》（Marc Aurele）第二十一章中得以最科学地发展。——原注

[586] 格拉法罗（Garofalo）：《社会主义迷信》（La superstizione socialista），第240页。——原注

第十二章 统治阶级的理论

[587] 参见罗德里格斯（Rodriguès）：《圣西门和他的主要著作》。也请参见《圣西门和盎方坦著作集》（在这部巨著中，可以在第15、16、18—23、37以及第39卷找到圣西门的著作）。我们此处提到的概念是圣西门学说的基本理论，在他的几乎所有著作中都被重复。几乎不需要说，在圣西门死后几年兴起和传播的圣西门教派，与这位先师的观点相距甚远。在这一问题上，请参见詹尼特（Janet）：《圣西门和圣西门主义》（Saint-Simon et le Saint Simonisme）。——原注

[588] 关于圣西门对孔德的影响，请参见杜马斯（Dumas）：《两个实证主义救世主的心理》（Psychologie de deuz messies positivistes），第225页。——原注

[589] 贡普洛维奇在他的《社会学基础》（Grunderiss der Sociologies, 1885）中重新陈述和阐明了他在《种族斗争》中表达的观点。——原注

[590] 此书即《关于政府和议会制的理论：社会和历史性研究》（Sulla teorica dei governi e sul governo parlamentare. Studii storici e sociali）的简称。——译注

[591] 在这些篇幅的前面（第一章，第10节），我们考虑了戈宾诺和拉波日（Lapouge）关于在统治阶级优越性中种族因素的学说。阿蒙在1893年出版了《人类的自然选择》，而在1898年出版了他的Gesellschaftsordnung（《社会秩序》）的第一个德文版）。在后者中，阿蒙充分发展了由于在较高社会阶层中的自然选择，统治阶级必然存在的理论。至于上面提到的其他作家，参见诺维科夫（Novikov）的《良心与社会意愿》（1897）；兰西（Rensi）的《古代政体与直接民主制》（1902）；帕雷托的《社会主义体系》（Les Systèmes socialistes）（1902）及《社会学通论》（1916）；以及米切尔斯的《党派社会学》（Zur Soziologie des Parteiwesens）（经常被人翻译）（1911）。在这本书中，米切尔斯用非常合理的论据证明了，甚至主要的民主和社会主义政党也不可避免地被少数人所领导，并经常具有钢铁一般的纪律。——原注

[592] 《党派社会学》。也请参见他的《民主制与寡头政治的严格法则》（“La

democrazia e la legge ferrea dell'oligarchia”）。——原注

[593] 《圣西门和盎方坦著作集》，第二十一卷，第221页。——原注

[594] 波利尼亚克家族（Polignac）：法国贵族世家，该家族在19世纪初法国复辟时期，有很大的政治权力。——译注

[595] 斯塔利亚人（Stagirite）：古代马其顿民族，此处指亚里士多德，因为他担任过马其顿国王亚历山大的老师。——译注

[596] 指孟德斯鸠。——译注

第十三章 政治组织的类型

[597] 《伊利亚特》，第二章。这一章包含了对一个元老委员会和对一个武士大会的详细描述。也请参见《伊利亚特》，第九章；以及《奥德赛》，第二、七章。——原注

[598] 《日尔曼尼亚志》，第十一章：“De minoribus rebus principes consultant, de majoribus omnes〔头领参加委员会处理小事情，大事情要全体决定〕”。塔西佗用“全体”一词，指的是属于部落的全体武士。——原注

[599] 《伊利亚特》第二章情况就是如此。塔西佗接着说，那些日尔曼人“…Ea quoque, quorum penes plebem arbitrium est, principes praetractentur（领导们事先同意那些需要普通成员作出决定的事务）”。——原注

[600] 昔兰尼加（Cyrenaica）：利比亚北部一地区。——译注

[601] 尤皮图斯（Eupeitues）的儿子安提诺斯（Antinous）：荷马史诗《奥德赛》中人物。——译注

[602] 《奥德赛》，第二十二章。——原注

[603] 伊萨基（Ithaca）：奥德赛的故乡，奥德赛参加特洛伊战争，20年未回故里。——译注

[604] 《高卢战记》，第六章，第13节（De bello gallico VI, 13）：“In omni Gallia Eorum hominum qui aliquo sunt numero et honore sunt duo. Nam plebs poene servorum habetur locl, quae nihil audet per se, nulli adhibetur consilio.”——原注

[605] 萨尔贡一世（Sargon I，一说活动时期为公元前24至前23世纪）：古代闪米特人阿卡德（Akkad）王朝开国君主。——译注

[606] 尼布甲尼撒二世（Nebuchadnezzar II，约公元前630—前562）：古巴比伦国王（前605—562），攻占耶路撒冷，建空中花园。——译注

[607] 美尼斯（Menes）：埃及统一后第一代国王（约公元前3100年）。——译注

[608] 莫斯卡：《关于政府和议会制的理论》，第二章，第2节。——原注

[609] 史默迪斯（Smerdis）：为巴尔迪亚（Bardiya）的希腊文名字，波斯国王甘比西斯之弟，公元前522年篡位，7个月后被甘比西斯的儿子大流士所杀。——译注

[610] 库那克萨（Cunaxa）：幼发拉底河岸边的小亚细亚地名，公元前401年小居鲁士

与其弟阿尔塔·薛西斯争夺波斯王位，两军在此相遇，小居鲁士战死。——译注

[611] 卡都钦人（Karduchian）：中亚古代民族。——译注

[612] 色诺芬：《远征记》（Anabasis）。参见上文第四章，第2节。——原注

[613] 华特（Huart）：《阿拉伯人史》（Histoire des Arabes），第一卷，第二十三章。——译注

[614] 阿维罗伊（Averro1s，伊本·路西德的拉丁文名字，1126—1198）：伊斯兰哲学家，将伊斯兰传统哲学与希腊哲学融为一体。——译注

[615] 勒南：《阿维罗伊和阿维罗伊主义》（Averroes et l'Averroisme），第二章，第161页。——译注

[616] 阿提卡（Attica）：希腊中部一地区。——译注

[617] 就古希腊人口而言，参见贝洛赫（Beloch）：《希腊罗马世界的人口》（Die Bevolkerung der Griechisch-Romischen Welt），第三章，第54—107页。——原注

[618] 赫西俄德（Hesiod，生活于公元前8世纪）：据说是牧民出身，古希腊著名诗人，曾作长诗《工作与时日》劝戒其弟从善。——译注

[619] 梭伦（Solon，约公元前638—约前569）：古雅典政治家、诗人，公元前594年当选雅典执政官，进行经济和政治改革，解救穷人；德拉古（Draco）：公元前7世纪雅典立法者，依据习惯编著雅典第一部以严酷著称的成文法。——译注

[620] 提奥格尼斯（Theognis），创作期为公元前6世纪末到前5世纪初）：古希腊哀歌体诗人；迈加拉（Megara）：希腊南部古城邦。——译注

[621] 亚里士多德：《雅典政制》，第42节。——原注

[622] 哈特曼（Hartmann）：《古代世界的毁灭》（Der Untergang der Antiken Welt），第二章，第46页。——原注

[623] 《雅典政制》，第42节。——原注

[624] 奥伯尔（obol）：古希腊银币。——译注

[625] 《历史》，第三章。——原注

[626] 大希腊（Magna Graecia）：希腊本土以外，包括小亚细亚在内的希腊文明传播地。——译注

[627] 伊庇鲁斯（Epirus）：希腊西北部和阿尔巴尼亚南部的沿海地区，在古希腊以落后著称。——译注

[628] 特别请参见《政治学》，第六、第七和第八卷。——原注

[629] 同上书，第三卷，第七章，第7节；第八卷，第一章，第7节。在这后面的章节中，亚里士多德说："好的出身是美德和古代的财富"——也就是说家族的古老。——原注

[630] 米亚泰德家族为雅典显赫世家，其中米亚泰德（Miltiades，约公元前554—前489）为马拉松战役打败波斯军队的希腊名将；西门（Cimon，约公元前510—约前451）：米亚泰德之子，雅典政治家，将军。——译注

[631] 《雅典政制》，第27节。——原注

[632] 同上书，第24节。——原注

[633] 亚里士多德：《政治学》；柏拉图：《理想国》。——原注

[634] 《政治学》，第六章，第9节。——原注

[635] 米利都（Miletus）：古希腊在小亚细亚的城市；米利都的希波达莫斯（Hippodamus）：古希腊米利都居民，公元前5世纪首次提出方块式城市规划，重建米利都城。——译注

[636] 卡尔西登（Chalcedon）：古代小亚细亚一个近海城市，公元前133年归属罗马。——译注

[637] 《政治学》，第四章，第4节。——原注

[638] 《政治学》，第二章，第6节。——原注

[639] 参见《希腊罗马世界的人口》，并且请参见高莫（Gomme）：《雅典人口》。——原注

[640] 伊哥斯波塔米（Aegospotami）战役：公元前405年伯罗奔尼撒战争的最后一役，斯巴达海军在伊哥斯波塔米决定性地战胜了雅典海军。——译注

[641] 留克特拉（Leuctra）战役：公元前371年在希腊城邦底比斯和斯巴达之间在底比斯（Thebes）附近爆发的战争，斯巴达战败，丧失了在希腊的霸权。——译注

[642] 亚玛力人（Amalekite）：基督教《圣经》所载出埃及前后生活在迦南南部一带的一游牧部落；腓力斯人（Philistine）：《圣经》所载巴勒斯坦西南海岸居民，以市侩见称。——译注

[643] 撒母耳：《圣经》中希伯莱领袖和先知。——译注

第十四章 政治组织的演化

[644] 伊特鲁里亚人（Etruscan）：意大利中西部古国生活的民族。——译注

[645] 波西纳（Porsena）：公元前6世纪伊特鲁里亚王子，罗马最后一位国王塔奎尼乌斯被逐后，波西纳率军围困罗马。——译注

[646] 维爱（Veii）：意大利古城，最初为伊特鲁里亚人建立的12个城邦之一。——译注

[05] 德·桑提斯（De Santcis）：《罗马历史》（Storia dei Romani），第三卷，第193页。——原注
汉尼拔（Hannibal，公元前247—前183）：迦太基统帅，公元前218年率军远征意大利，从而发动第二次布匿战争，后多次被罗马击败，服毒自杀。——译注

[647] 拉丁文直译为：按照世界原有的样子建造富裕的罗马城。——译注

[06] 鲁提利乌斯：《归途记事》（Itinerarium），第一卷，第66节。克劳狄安（Claudian）这位鲁提利乌斯的当代人使用了类似的表达方式，参见《斯蒂里科尼斯的第二次深思》（In secundum consulatum Stiliconis），第150—160页。——原注
鲁提利乌斯（Rutilius，创作期约为417年）：古罗马诗人，公元414年曾担任罗马行政长官。——译注

[648] 罗马人民公会分成三个部分，即库里亚公会、百人团会议（comitia centuriata）和特里布公会（comitia tributa），库里亚公会指贵族血亲会议；百人团会议指罗马为选举方便把公民每百人分成一组，具有一个投票权，这些代表组成的会议称百人团会议；特里布公会继承自罗马原始部落的部落大会。——译注

[649] 霍藤修斯法（Hortensian Code）：霍藤修斯为罗马独裁官，公元前286年促使通过了一项法案，规定平民所通过的决议不必经元老院批准，也对一切公民有效。——译注

[650] 就这一点，参见帕西奥尼（Pacchioni）：《罗马法律的发展》（Corso di diritto romano），第一卷，第二期，第四章。——原注

[651] 德·桑提斯（De Sanctis）：《罗马史》，第三卷，第344—346页。——原注

[652] 《罗马的辉煌与衰落》，第一卷，第112页。——原注

[653] 法律虚拟（legal fiction）：指在法理意义上可以指定、但是在实践中做不到的法律或权利。——译注

[654] 亚克兴角（Actium）战役：公元前31年屋大维在亚克兴角大败安东尼，成为罗马霸主。——译注

[655] 马加特：《罗马财政组织》（De l'organisation financiere chez les Romains），第二篇，第337页（注释）。——原注

[656] 帕西奥尼（Pacchioni）：《罗马法的发展》（Corso di diritto romano），第一卷，第四节（period），第九至十一章。——原注

[657] 关于从古罗马城邦演变到官僚制帝国的整个演进过程，参见帕西奥尼上引书，第一卷，第四节；哈特曼：《古代世界的毁灭》；费雷罗：《罗马的辉煌与衰落》，第四卷；布莱斯（Bryce）：《神圣罗马帝国》。——原注

[658] 朱略王朝（Juliet，公元前27—公元69）：朱略为凯撒的姓氏，罗马第一位皇帝奥古斯都·屋大维是凯撒的外甥，故由屋大维开创的王朝仍然被称为朱略王朝。——译注

[659] 帕西奥诺上引书，第一卷，第四节，第九章。——原注

[660] 乌尔比安（Ulpian，不详—228）：罗马法学家，以清晰优美的风格写下了大量法律著作，其著作为拜占廷帝国皇帝查士丁尼的《查士丁尼法典》提供了许多内容。——译注

[661] 费雷罗（Ferrero）：《古代文明的毁灭》（“La Ruine de la civilisation antique”）。——原注

[662] 什长（decurio, decurionate为其形容词）：古罗马军队和社会均编成十人一组，其首领称为什长，但是后来什长的职责逐渐变成管理整个市镇或乡村，有点类似中国古代的乡、里长，本译本中从原词义，仍译作什长。——译注

[663] 阿普列乌斯（Apuleius Lucius，约124—170以后）：柏拉图派哲学家、修辞学家和作家，因《金驴》而知名，作者也把此书自称为《变形记》，讲述一个被魔法变成金色的毛驴的经历。——译注

[664] 瓦伦斯皇帝（Valens，原文拼为Velans，不准确）：瓦伦提尼安一世之弟，被其兄于364年指定为同朝皇帝，378年兵败被杀。——译注

[07] 《罗马史》（Res gestae），第二十八卷，第六章，第5节。——原注
阿米阿努斯·马尔切利努斯（Ammianus Marcellinus，330—395）：古罗马最后一位伟大的历史学家，希腊人，著有《罗马史》（Res gestae，直译为《事件编年》），全书由三十一卷组成。——译注

[665] 马其顿王朝：开辟自巴西尔一世的拜占廷王朝（867—1056），因巴西尔一世来自马其顿而得名。——译注

[666] 此时匈奴受与汉朝作战失利的影响，不断西迁，迫使哥特人、日尔曼人等部落做相应迁徙。——译注

[667] 莫斯卡：《关于政府和议会制的理论》，第二章，第2节，第87页。——译注

[668] 圣安布罗斯（St. Ambrose，约339—397）：意大利米兰主教（374—394），在位时竭力维护基督教权威；圣哲罗姆（St. Jerome，347—420）：早期西方教会教父，《圣经》学家，通俗拉丁文本《圣经》的译者；圣奥古斯丁（St. Augustine，354—430）：基督教哲学家，拉丁教父的主要代表，奠定了早期基督教教父哲学；诺拉的圣保罗（St. Paulinus of Nola，353—431）：基督教拉丁语诗人，曾担任罗马元老院议员和执政官；保罗·奥罗修斯（Paulus Orosius，活动期414—417）：西班牙人，早期正统基督教护教士、神学家；马赛的萨尔文：基督教早期教父，活动期为公元5世纪。——译注

[012] 马约里安（Majorian，不详—461）：西罗马帝国末代皇帝（457—461），军人出身，461年被处死。——译注

[013] 圣安东尼（St. Anthony，约251—约356）：埃及隐修士，基督教古代隐修院的创始人；亚大纳西（St. Athanasius，约296—373）：古代希腊基督教教父，亚里山大地方主教。——译注

[014] 奥斯特罗高斯·狄奥多里克（Ostrogoth Theodoric，约454—526）：意大利东哥特王国国王（493—526），征服意大利（493），维护和平统治33年。——译注

[669] 赫里斯塔尔斯（Heristals）：中世纪早期日尔曼部落领袖，曾试图统一各入侵的日尔曼部族。——译注

[670] 《神圣罗马帝国》，第七章，第87页。——原注

[671] 利奥三世（Leo III，约750—816）：罗马教皇（795—816），意大利人，公元799年遭罗马贵族反对出逃，查理大帝引兵至罗马，恢复其帝位，次年加封查理为“罗马人皇帝”。——译注

[672] 鄂图一世（Otto, I, der Grosse，912—973）：德意志国王（936—973），神圣罗马帝国皇帝（962—973），三次入侵意大利，962年由教皇加冕，称为罗马皇帝，开创神圣罗马帝国。——译注

[673] 亨利三世（Henry III of Franconia，1017—1056）：德意志国王，神圣罗马帝国皇帝（1039—1056）。——译注

[674] 斯瓦迪亚（Swadia，原文拼为Swabia，经查无此名）：德国西南部历史地区，是法兰克国王与其他封建贵族长期争夺之地，亨利三世曾经成为该地区公爵。——译注

[015] 亨利四世（Henry IV，1050—1106）：德意志国王，神圣罗马帝国皇帝（1056—1106），亨利三世之子，幼龄即位，与教皇格列高利七世长期争斗，1084年举兵占领罗马，逐走教皇。——译注

[016] 布莱斯：《神圣罗马帝国》，第九章。——原注

[017] 霍亨施陶芬王室：神圣罗马帝国王朝（1138—1254），康拉德三世（1138—1152在位）创建。因其家族居于德意志南部的霍亨施陶芬而得名。——译注

[018] 腓特烈二世（Frederick II，1194—1250）：西西里国王（1198—1250），德意志国王（1212—1220），神圣罗马帝国皇帝（1220—1250），力图统治整个意大利，与教皇多次发生冲突，被判处绝罚。——译注

[675] 圣路易：即路易九世（Louis IX，1214—1270），法兰西国王（1226—1270），十字军领袖。——译注

[676] 西哥特人（Visigoth）：4世纪后入侵罗马帝国并在法国和西班牙建立王国的条顿族人。——译注

[677] 古代塞蒂马尼亚（Septimania）：位于今法国西南的古代领土。——译注

[678] 于格·卡佩（Hugh Capet）：法国卡佩王朝创始人，987—996年在位；菲利普·奥古斯都（Philip Augustu）：法国卡佩王朝第六代君主，1180—1223年在位，曾率领十字军围攻中东的亚克里城。——译注

[679] 约翰王（King John of England，1167—1216）：英格兰国王（1199—1216）；《大宪章》（Magna Charta）：1215年英王签署的限制王室权力的宪章。——译注

[680] 拉·马兹利尔（La Mazelière）：《日本》（Le Japon），第三卷。——原注

[681] 即《神学大全》（Summa theologica）的简称，为托马斯·阿奎纳代表作，创作于1266—1273年间。——译注

[682] 帕都阿的马西利乌斯（Marsilius of Padua，约1280—1343）：意大利政治哲学家，现代国家观念的先行者；胡波特·朗古埃特（Hubert Languet，1518—1581）：意大利作家和政治学家；布坎南（George Buchanan，1506—1582）：苏格兰著名人文学者，主张限制君权；约翰内斯·阿尔特胡修斯（Jahannes Althusius，1557—1638）：荷兰政治理论家，首倡联邦主义，鼓吹人民主权论。——译注

[683] 前任参议员鲁芬尼（Francesco Ruffini，1853—1934）最近曾争论道：（“Guerra e reforme costituzionali”）“宪法的斗争和改革”。帕都阿的马西利乌斯是在

近代意义上理解大众主权的，即它是大多数有关联者的主权。此处不是讨论这个问题的时间或场合，但是，尽管鲁芬尼有很大的权威，我们还是不同意他的观点。——原注

[684] 莫斯卡：《宪法笔记》（Appunti di diritto costituzionale），第五章，第30—31页。——原注

[685] 吉奥瓦尼·博特罗（Giovanni Botero：1533—1617）：意大利文艺复兴时著名学者，《世界关系》（Relazioni universali）出版于1595年，是其代表作。——译注

[686] 参见上引书，第二篇，第一册，第257、260页。——原注

[687] 玛丽女王（Queen Mary Tudor，1516—1558）：英格兰都铎王朝女王（1553—1558），在位时推行天主教；伊丽莎白（Elizabeth I，1533—1603）：英格兰女王，亨利国王的女儿，与其父努力推行英国国教。——译注

[688] 自治在英格兰非常顽强。荣誉官员的特权首先在1834年的大行政改革中被减少。然后，这样的官职被逐渐废除，选举性的委员会和付薪的公务员取代了他们。这一演化可以被认为完成于1894年。参见贝尔托里尼（Bertolini）：《英格兰地方政府》（Il governo locale inglese）。——原注

[689] 克伦威尔后来使用他的军队建立了军事独裁制，但是一旦斯图亚特王朝复辟，这支军队就被解散了。参见莫斯卡：《宪法笔记》，第45页。——原注

[690] 《人身保护权法案》（Habeas Corpus Act）：英格兰国会1679年通过的用来纠正对人身自由侵害的法案。——译注

[691] 《权利法案》（Bill of Rights）：1689年（光荣革命次年）英国颁布的确立君主立宪制的宪法性文件。——译注

[692] 福克斯（Charles James Fox，1749—1806）：英国政治家，国会多数党领袖，提出并促使国会通过了多项扩大公民权利的议案，《新闻法》为其中一项。——译注

[693] 波尔多：法国地名，孟德斯鸠曾经担任此地的行政官。——译注

[694] 奥斯特罗戈斯基（Ostrogorski）：《民主和政党组织》（La Democratie et l'organisation des partis politiques）。——原注

[695] 参见上文第五章，第9节。——原注

[696] 《社会契约论》，第三卷，第四章。这一段话是卢梭觉察到我们上文提到的统治阶级的必要性的典型例子。这一点没有逃过米切尔斯在《党派社会学》之第二部第三章中的论述。——原注

第十五章 统治阶级中的原则和倾向

[697] 特拉斯卡拉（Tlaxcala）国：位于墨西哥内陆高原，原为印第安人公国，1519年被西班牙人占领。——译注

[698] 科特斯（Cortez）：今美国科罗拉多州城市，古代印第安人城邦之一。——译注

[699] 德·索利斯（De Solis）：《墨西哥征服史》（Historia de la conquista de

Mexico）。——原注

[700] 拉米亚（Lamian）战争：又称希腊战争，公元前323—322年希腊联军与马其顿之间的战争，雅典战败，彻底丧失独立。——译注

[701] 巴伯尔（Baber，常拼为Babur，蒙语为“老虎”之意；原名Zahiruddin Mohammed，1483—1530）：成吉思汗和帖木尔的后代，印度莫卧儿王朝创立者，1529年占领德里。——译注

[702] 巴伯尔是在对波斯的多次战争失败后转而征服印度的，因而有冒险者之称。——译注

[703] 罗马王：拿破仑与第二个妻子、奥地利公主路易丝所生儿子的封号。——译注

[704] 达里卡利亚（Dalecarlia）：瑞典中部高地。——译注

[705] 贝纳多特家族（Bernadottes）：瑞典贵族和王族，该家族成员约翰（Charles XIV John King, 1763—1844）于1818年成为瑞典和挪威国王（1818—1844）。——译注

[706] 卡配王朝（Capet）：987—1328年间统治法兰西的王朝；萨伏伊王室（house of Savoy）：1861—1946年间统治意大利的王室；霍亨索伦王室（Hohenzollerns）：该王室1415—1701年间统治勃兰登堡，1701—1918年间统治普鲁士，1871—1918年间统治德国；哈布斯堡家族（Hapsburg）：欧洲最古老的王室，从1273年到1918年先后统治神圣罗马帝国、西班牙、奥地利和奥匈帝国。——译注

[707] 路易十一（Louis XI，1423—1483）：法国国王（1461—1483），在位时鼓励工商业发展，加强王权。——译注

[708] 斐利普：即腓力五世（1683—1746），西班牙国王（1700—1746），西班牙波旁王朝创始人。——译注

[709] 米切尔斯：《党派社会学》，第365页。——原注

[710] 拉·马兹利尔：《日本》，第六卷，第三册。——原注

[711] 墨洛温（Merovingian）：公元486—751统治法兰克王国的朝代。——译注

[08] 《日本》，第二卷，第二册。——原注
平氏家族（拉丁拼法：Tairas）与源氏家族（Minamotos）：均为日本平安时代（794—1185）决定政治的大家族，1180—1185年间，两个家族间曾经爆发过波及全日本的内战；北条氏（Hojos）：日本镰仓时代（1185—1333）武士家族，执掌幕府上百年；足利氏（Ashikagas）：日本12—16世纪的武士家族，1338—1573年建立了足利幕府。——译注

[712] 阿玛戴乌斯二世（Amadeus II，1666—1732）：意大利萨伏伊公爵，1720年成为撒丁国王。——译注

[713] 柯尔贝尔（Jean Baptiste Colbert, 1619—1683）：路易十四时期的财政大臣和海军国务大臣；卢瓦侯爵（Francois-Michel le Tellier Marquis de Louvois，1639—1691）：路易十四时的国防大臣。——译注

[714] 巴西尔一世（Basil the Macedonian，不详—886）：拜占廷帝国皇帝（867—

886），他在9世纪成为拜占廷皇帝，马其顿王朝的开创者，世代居于马其顿，不过经考证认为他有波斯尼亚血统。——译注

[019] 纳迪尔（Nadir Shah，1688—1747）：伊朗国王，1732年囚禁塔赫马斯普二世，立其幼子为傀儡皇帝，1736篡夺萨非王朝王位。——译注

[020] 迈克尔三世（Michael III，约836—867）：拜占廷皇帝（842—867），曾把巴西尔提升为卫队长。——译注

[021] 萨非（Safawid）王朝：伊朗王朝（1502—1763）。——译注

[022] 阿克索克利斯（Agathocles）：叙拉古僭主；西萨尔·博尔吉亚（Cesare Borgia）：巴伦西亚大主教，均请参见第八章注释。——译注

[715] 德川家康（拉丁字母拼为Iyeyasu，1543—1616）：日本贵族，统一日本，建立德川幕府。——译注

[716] 大名：指日本封建时代的诸侯和贵族。——译注

[717] 拉·马兹利尔：《日本》（Le Japon），第六卷，第三册。——原注

[718] 《一个被废黜国王的回忆与忏悔》（Memorie e confessioni di un sovrano deposto），第29页。——原注

[719] 《党派社会学》（此处简称为parteiweisen），第四部。——原注

[720] 瑟赛蒂兹（Thersite）：荷马史诗《伊利亚特》中的一名希腊士兵，喜欢骂人。——译注

[721] 《伊利亚特》，第二章。——原注

[09] 《朱古达战争》（Bellum Jugurthinum），第三卷，第75页。——原注
萨卢斯特（Sallust，公元前86—前35或34）：罗马政治家和历史学家，所著《喀提亚战争》、《朱古达战争》等探讨党派战争起源；马略：古罗马执政官，参见第二章注释。——译注

[722] 佛罗伦萨的梳羊毛工人（Ciompi）暴动：佛罗伦萨的梳羊毛工人及其它下层阶级于1378年发动起义，曾经在佛罗伦萨建立短期的民主政府。——译注

[723] 《佛罗伦萨史》，第三卷。——原注

[724] 《著作集》（Oeuvres）即《圣西门和盎方坦著作集》，并参见伯纳多·莫斯卡（Bernardo Mosca）：《一百年后对令人尊敬的圣西门的反思》。。——原注

[725] 明斯特（Munster）的再洗礼者（Anabaptists）：再洗礼者为欧洲宗教改革中的激进派别，1525年在德国北部莱茵城市明斯特起义。——译注

[726] 瓦特·泰勒（Wat Taylor，不详—1381）：英国农民起义领袖，起义失败后被处死。——译注

[727] 约翰·保尔（John Ball,不详—1381）：英国教士，发表了许多反对特权的言论，后参与领导瓦特·泰勒起义，失败后被杀。——译注

[728] 公正法令（ordinances of justice）：1293年佛罗伦萨颁布的宪法性质的法令，确定了寡头政治，排斥贵族和劳动者享有的政治权。——译注

[729] 莫斯卡：《过去的与未来的贵族制与民主制原则（Il principio aristocratico ed il democratico nel passato e nello avvenire）》。——原注

[730] 维纳斯为西方神话中爱与美之女神，流浪的维纳斯（vagrant Venus）此处意指不固定的家庭、婚姻形式。——译注

[731] 康帕内拉（Tommaso Campanella，1568—1639）：文艺复兴时期意大利空想社会主义者，著有《太阳城》，幻想一种共产主义形式的社会。——译注

[732] 莫斯卡前引书。——原注

[733] 乌纳穆诺（Miguel de Unamuno，1864—1936）：西班牙哲学家、作家、文学批评家，早期存在主义者。——译注

[734] 《对懒惰的捍卫》（“En defansa de la haraganeria”）。——原注

[735] 《社会秩序》（Gesellschaftsordnung），第二十——二十一章。——原注

[736] 格列高利七世：参见第五章注释；西克斯图斯五世（Sixtus V, 1520—1590）：意大利籍教皇（1585—1590），在位时整顿教廷中央行政机构，反对宗教改革；庇护十世（Pius X, Saint, 1835—1914）：意大利籍教皇（1903—1914），反对天主教民主运动和现代派神学，发起编撰新教会法规运动。——译注

[737] 《政治学》，第三卷，第三章，以及第六—七卷。——原注

[738] 《历史》，第六章。——原注

[739] 在描述了各种政府形式后，圣托马斯说（《神学大全·问题九十五·第四条》，Summa II, QuaestioXCV,Art.IV）：有一种政府形式是这些的混合，它是最好的。在这种形式中，长者和平民同意的法律才可以被采纳。——原注

[740] 加富尔（Conte Benso di Cavour，1810—1861）：意大利君主立宪派首领，撒丁王国首相和意大利首任首相（1861），是萨伏伊王朝统一意大利的主要人物。——译注

[741] 鲁芬尼：《加富尔伯爵的青少年时代》（La giovinezza del Conte di Cavour）。——原注

第十六章 统治阶级和个人

[742] 普拉西（Plassey）之战：普拉西为原印度西孟加拉邦地名，1757年克莱夫率英军在此取得了对孟加拉军队的决定性胜利。——译注

[743] 韦斯巴芗（Vespasian，9—79）：古罗马皇帝（69—79），弗拉维王朝创建者，在位时整顿财政，改组军事。——译注

[744] 黎塞留（Duc de Richelieu，1585—1642）：法王路易十三的国务秘书和枢机主教，主持朝政，巩固专制统治，镇压叛乱，对外扩张法国势力；马扎然（Jules Mazarin，1602—1661）：法国首相（1643—1661），枢机主教，巩固王权，加强了

法国在欧洲的地位。——译注

[745] 关于伊凡四世的改革，参见瓦利兹夫斯基（Waliszewski）：《可怕者伊凡》，第三部，第二章。彼得大帝和叶卡捷琳娜二世也是这位作者的著作研究的对象。——原注

[746] 伊索利亚（Isaurian）王朝：伊索利亚为小亚细亚南部内陆地区，拜占廷帝国的赫拉克略王朝（610—711）诸君多数来自该地区，此阶段帝国经过了政治和经济的重大调整。——译注

[747] 君士坦丁·德拉加西斯（Constantine Dragases，1404—1453）：即君士坦丁十一世，拜占廷帝国最后一代君主，1449年登基，1453年君士坦丁堡陷落时阵亡。——译注

[748] 现在有一种比过去更好地评述拜占廷帝国的倾向，参见迪尔（Diehl）：《拜占廷帝国史》，以及《拜占廷：辉煌与衰落》；还有施鲁姆伯格（Schlumberger）：《10世纪末拜占廷史诗》。——原注

[749] 拉杰普特人（Rajputs）：印度中北部各部族中的土地所有者。——译注

[750] 三巨头执政（triumvirate）：指罗马历史上的后三头，即公元前43年屋大维与安东尼、李必达结成政治联盟，于公元前42年击败了布鲁图斯等共和派。——译注

[751] 费雷罗：《罗马的辉煌与衰落》（Grandezza e decadenza di Roma），第三卷：《从凯撒到奥古斯都（“Da Cesare ad Augusto”）》。——译注

[752] 参见上文第十一章，第1节。——原注

[753] 费雷罗（Ferrero）和巴巴加罗（Barbagallo）：《古代罗马》（Roma antica），第一卷，第251、272页。——原注

[754] 莫斯卡：《过去的与未来的贵族制与民主制原则》，第4页。——译注

[755] 《政治学》，第二篇，第1—2节。——原注

[756] 依从惯例，以下本文通译为至善。——译注

[757] 多拉·麦利加里（Dora Melegari，1807—1881）：意大利爱国者和政治学家。——译注

[758] 斯托雷平（Stolypin，1862—1911）：沙皇俄国首相（1906—1911），执政时推行一系列资产阶级改革，后被社会革命党人刺死。——译注

[759] 阿维狄乌斯·卡修斯（Avidius Cassius，不详—175年）：罗马将军，公元175年听说皇帝奥勒留去世，便自立为帝，同年为部下所杀。——译注

[760] 伽利略·费拉里斯（Galileo Ferraris，1847—1897）：意大利物理学家和工程师，以发现旋转磁场而著称。——译注

[761] 伏打（Alessandro Volta，1745—1827）：意大利物理学家，对交流电理论有杰出贡献。——译注

[762] 商博良（Jean Francois Champollion，1790—1832）：法国历史学家、埃及学

家，译解了埃及象形文字。——译注

[763] 塞内加（Lucius Annaeus Seneca，公元前4—公元65）：古罗马哲学家、政治家和剧作家，暴君尼禄的老师。——译注

[764] 《思想集》（Pensieri），第30—31条。——原注

[765] 《女人的灵魂》，第245页。——原注

[766] 《社会科学的哲学》（Philosophie des sciences sociales），第三卷，第305页。——原注

[767] 关彻（Guanch）人：15世纪初西班牙殖民者在北大西洋东部的加那利群岛发现的部落，其特征和文化酷似古代欧洲人。——译注

[768] 不列吞（Britons）：古代不列颠诸岛上的居民。——译注

[769] 我们可以顺便提及，这一事实是对历史唯物主义的另一个驳斥。——原注

[770] 德川家光（拉丁文拼法为Tokugawa Yemitsu，1604—1651）：德川幕府第三代将军（1623—1651），在位时推行锁国政策。——译注

[771] 科莫多尔·佩里（Commodore Perry，1794—1858）：美国海军将领，1853年率舰队远征，迫使日本改变闭关锁国政策。——译注

[772] 至于其它因素，请参见上文第十一章，第6节。——原注

第十七章 代议制政府的未来

[773] （原文为）Ei si nomo: due secoli
L' un contro l'altro armato
Sommessi a lui si volsero
Come aspettando il Fato.
Ei fe' silenzio, ed arbitro
S'assise in mezzo a lor.——原注

[774] 参考关于大众主权概念的不同历史阶段，它在中世纪和下迄法国大革命的现代时代，经常被等同于政治自由，参见克罗萨（Crosa）：《大众主权》（Sulla sovranità popolare）。——原注

[775] 法布里齐乌斯（Fabricius Luscinus，活动期公元前3世纪）：罗马统帅，政治家；阿特里乌斯·雷古鲁斯（Atilius Regulus，活动期为公元前3世纪）：罗马将军和政治家，两次当选执政官。——译注

[776] 《衙门一号令》（Prikaz Number One）：1917年二月革命后，为稳定参与推翻沙皇政府的士兵情绪，过渡政府通过的一号法令，“Prikaz”为俄语衙门之意，此处指俄国资产阶级过渡政府。——译注

[777] 莫斯卡：《宪法笔记》，第17节，第152页。——原注

[778] 至于代议制良好运转所需的社会条件，请参见上文第五章，第9节；第十章，第8节。——原注

[779] 卡尔洛夫奇（Carlowitz）条约：卡尔洛夫奇为今克罗地亚古城市，1699年在此缔结条约，结束了1683—1699年间奥斯曼帝国与神圣联盟（奥地利、波兰和威尼斯等）之间的战争，奥斯曼帝国把匈牙利割让给奥地利；波扎雷瓦茨（Passarowitz）条约：1718年缔结的结束1716—1718年间奥地利、威尼斯与奥斯曼土耳其之间战争的和约，奥斯曼帝国割让了大片土地。——译注

[780] 《拉萨尔与马克思的通信》（Briefwechsel zwischen Lassalle und Marx），第170页。更进一步的有趣细节，请参见鲁奇奥（Luzio）：《卡洛·阿尔贝特和马志尼》（Carlo Alberto e Mazzini）。——译注

[781] 参见第十一章，第3节。——原注

[782] 我们仍然记着凯恩斯（Keynes）在《和平的经济后果》中，以及尼蒂（Nitti）在《没有和平的欧洲》（L'Europa senza pace）中给人深刻印象的描绘。——原注

[783] 参见第十一章，第3节。——原注

[784] 列宁：《国家与革命》。——原注

[785] 参见第十一章，第3—6节。——原注

[786] 参见莫斯卡在意大利下院中的讲演（1919年3月7日），以及在参议院的讲话（1920年3月31日和1922年11月27日）；也请参见《功能封建主义》、《现代国家的风险》（“Il pericolo dello stato moderno”）和《封建主义与工团主义》（“Feudalismo e sindicalismo”）三篇论文；并请参见上文第十四章，第8节。——原注

[787] 莫斯卡：《关于政府和议会制的理论》。——原注

[788] 莫斯卡：《宪法笔记》，第167—168页。——原注

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

PERSONAL IMPRESSIONS

个人印象

Isaiah Berlin

[英国] 以赛亚·伯林 著　林振义 王洁 译

刘东·主编　彭刚·副主编

译林出版社

版权信息

Personal Impressions by Isaiah Berlin

Copyright Isaiah Berlin 1949, 1951, 1955

© Isaiah Berlin 1958, 1964, 1965, 1966, 1971, 1972, 1973, 1975, 1976,

1979, 1980, 1986, 1987, 1989, 1993

Selection and editorial matter © Henry Hardy 1980, 1998

Introduction © Noel Annan 1980, 1998

All rights reserved.

著作权合同登记号　图字：10—2011—201号

书　　名　个人印象

作　　者　【英】伯林（Berlin，I.）

编　　者　【英】亨利·哈代

译　　者　林振义　王　洁

责任编辑　许　昆

出版发行　译林出版社

ISBN 9787544743860

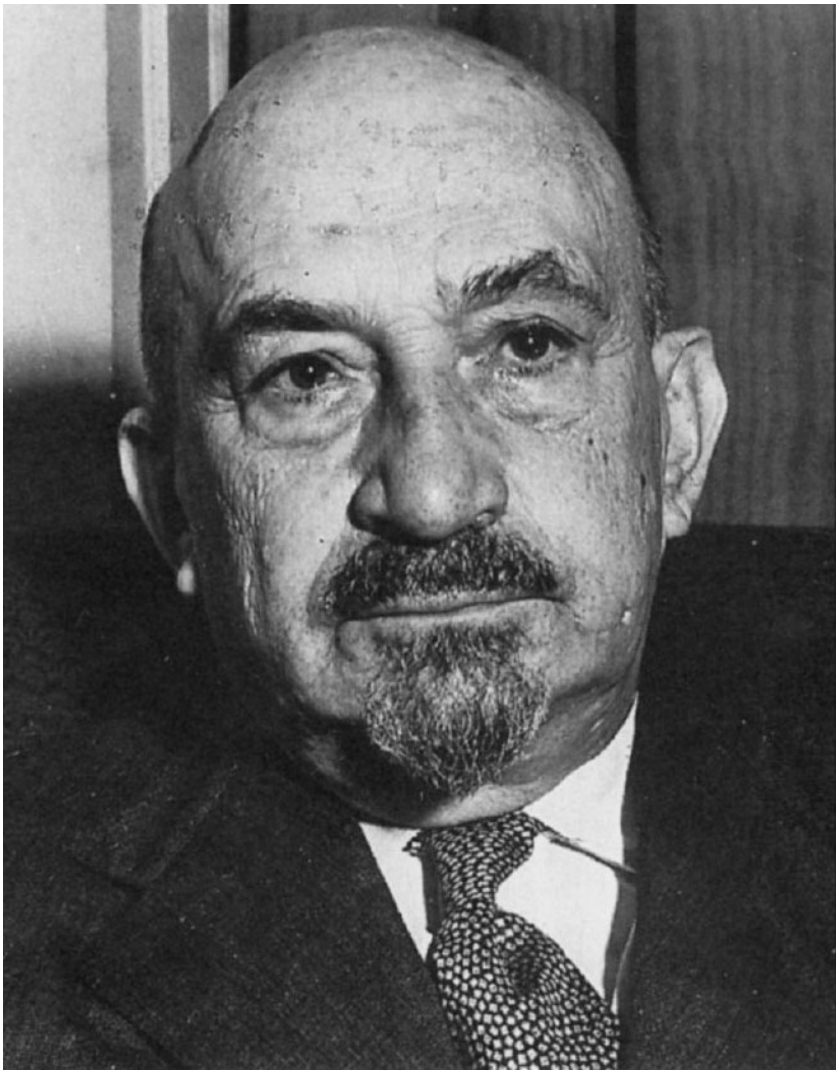
关注我们的微博：@译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

温斯顿·丘吉尔在去唐宁街途中，1940年

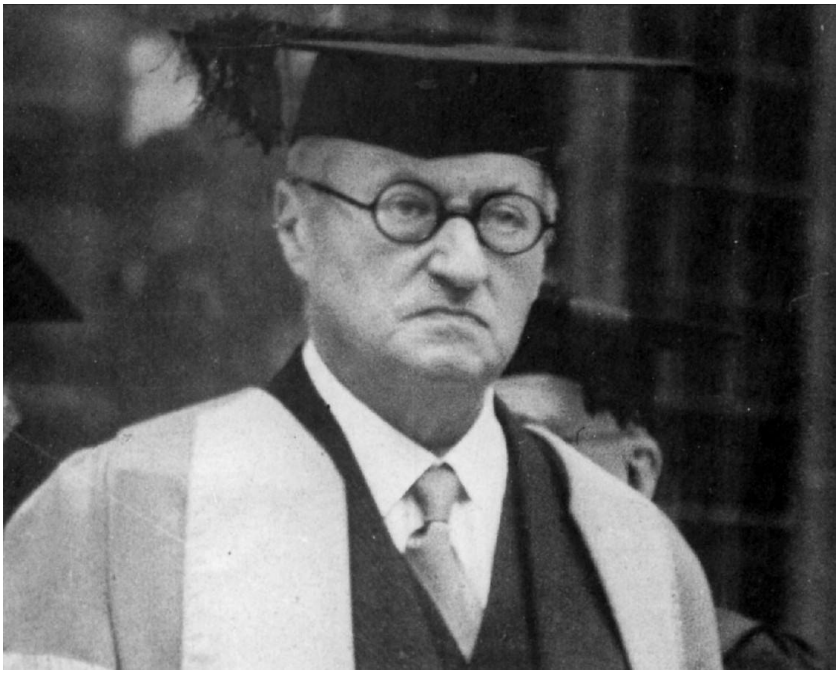
富兰克林·德拉诺·罗斯福



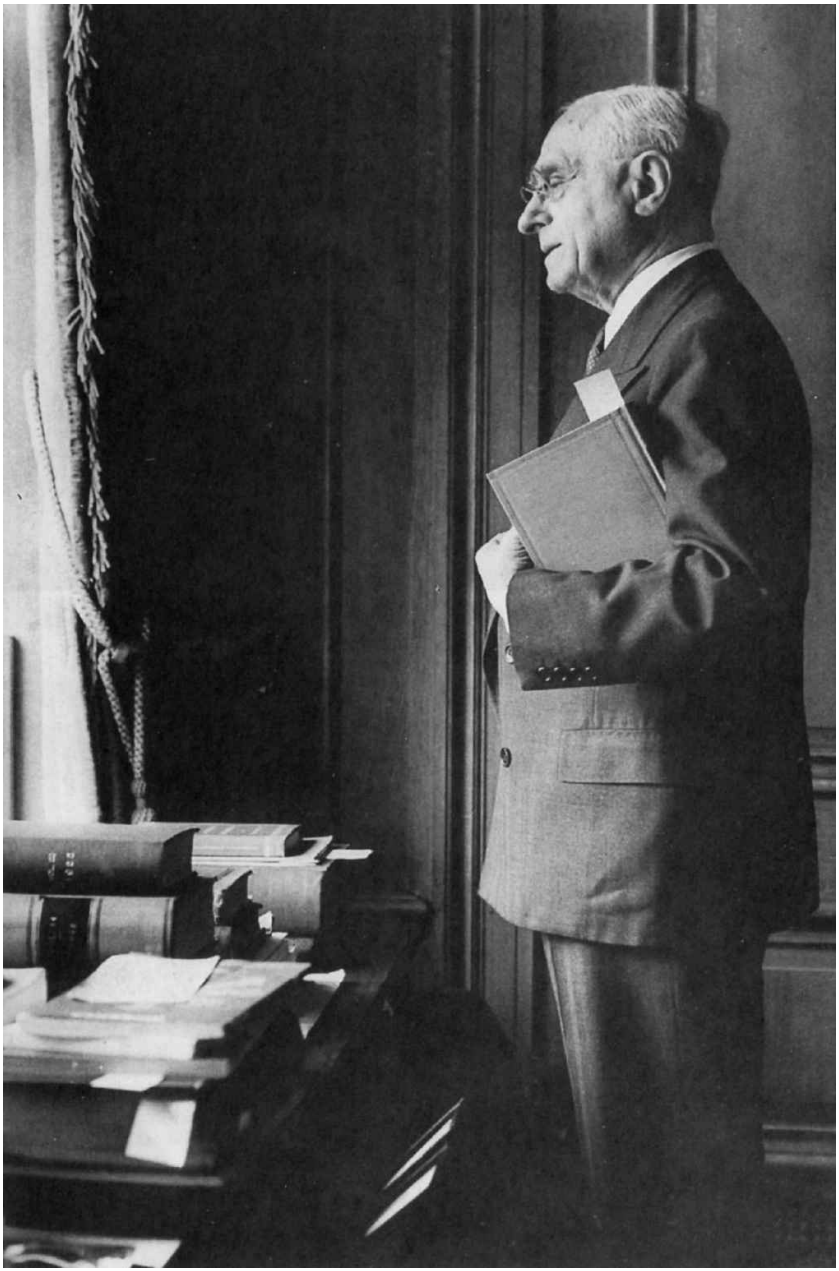
哈伊姆·魏茨曼在1945年

阿尔伯特·爱因斯坦在牛津大学基督教堂学院前的草地上，1932年

伊扎克·萨德赫



刘易斯·伯恩斯坦·纳米尔

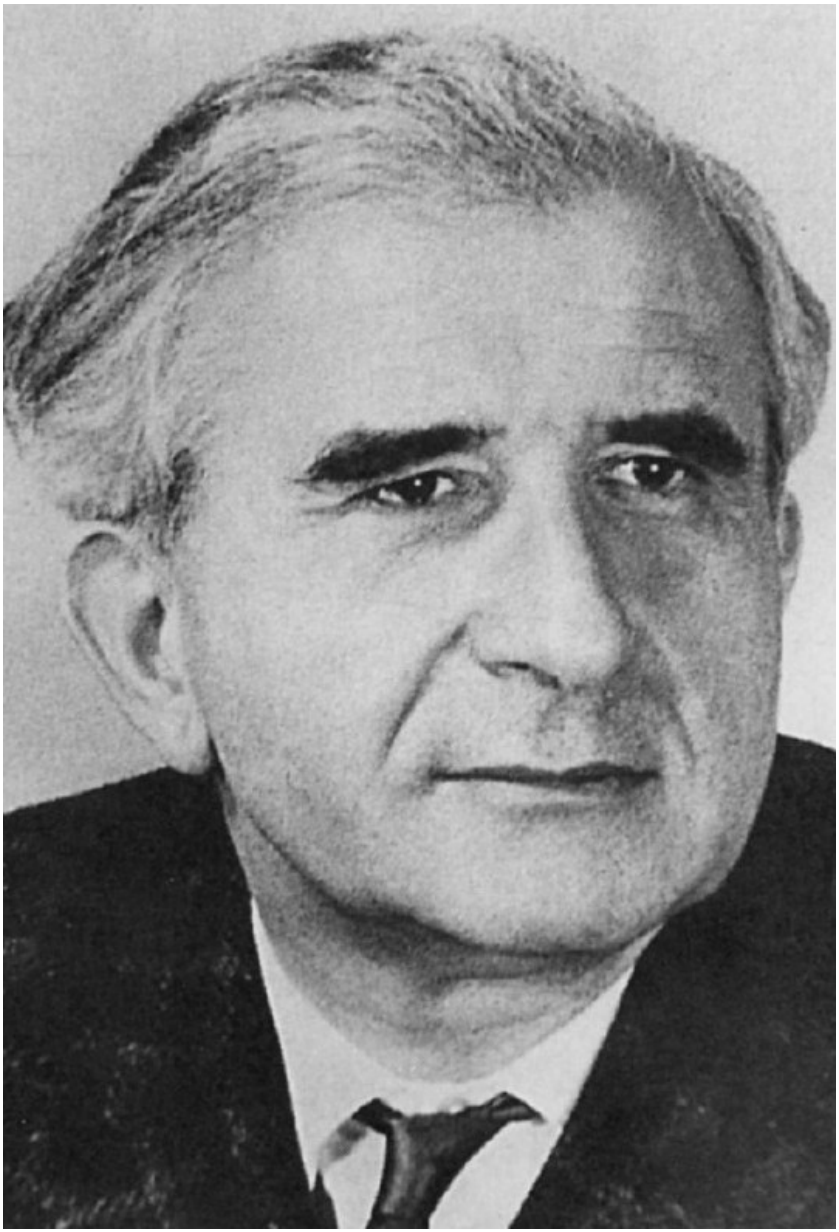


菲利克斯·法兰克福特在最高法院办公室

理查德·佩尔斯

休伯特·亨德森

约翰·兰肖·奥斯汀在1952年



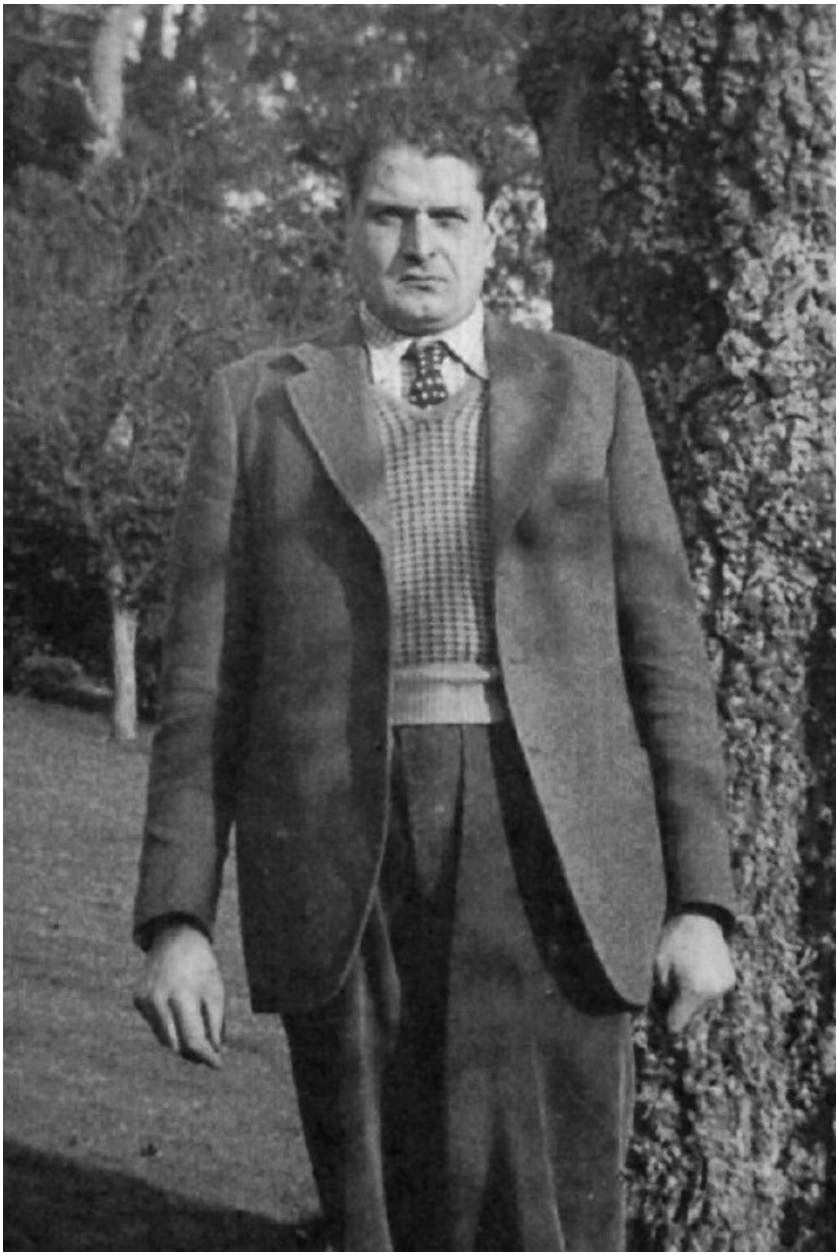
约翰·普拉门纳兹

莫里斯·鲍拉在牛津，1950年

戴维·塞西尔爵士和伯林合影，牛津大津新学院回廊，1950年

弗吉尼亚·伍尔夫

埃德蒙·威尔逊，1953年前后



奥伯伦·赫伯特在萨默塞特郡皮克斯顿花园的家中

奥尔德斯·赫胥黎

安娜·阿赫玛托娃和鲍里斯·帕斯捷尔纳克在莫斯科一个公共朗读会上，1946年

第一版自序

这本书收集的文章类似18世纪流行的所谓颂词，即纪念逝去名人的演讲词。除了两篇文章外，所有文章都是应邀而作。这两篇例外即关于富兰克林·罗斯福和刘易斯·纳米尔的回忆，同样，《与俄罗斯作家的会面》一文并非约稿，成文缘由是我相信自己有话要说，就我所知，这些话在其他地方还没有说过。

这些颂词的形式，在一定程度上还有内容，主要取决于文章的主旨。因此，关于莫里斯·鲍拉和约翰·普拉门纳兹的回忆是牛津追悼会上的悼词；《哈伊姆·魏茨曼》一文也是在伦敦类似场合下的一个公共演讲；对理查德·佩尔斯、休伯特·亨德森、约翰·兰肖·奥斯汀、奥尔德斯·赫胥黎、菲利克斯·法兰克福特和奥伯伦·赫伯特的回忆，是受学术期刊或纪念文集的编辑邀请而作。《爱因斯坦和以色列》一文，是在纪念他诞辰一百周年的研讨会上宣读的开场白，我的意图是展现他对社会现实和真理重要性的敏锐感受。某些人把爱因斯坦当成一位圣洁内向、透过模糊的理想主义迷雾看待世界的思想家来尊崇，对这些人而言，这种敏锐感受令人失望。关于丘吉尔的文章最初是对他战时回忆录第二卷的评论，命笔之时正值他成为下院反对党领袖，开始受到来自大西洋两岸广泛而激烈的抨击，其中某些指责很有道理。我过去和现在都认为，他在1940年拯救英国（实际上是拯救绝大部分人类）免受希特勒祸害的作用，未得到充分纪念，理应受到足够重视。出于同样想法，关于富兰克林·罗斯福总统，我希望提醒读者，对我们这些在20世纪30年代仍很年轻的一代人而言，当时欧洲被希特勒、墨索里尼、斯大林、佛朗哥、萨拉查和很多东欧及巴尔干半岛的独裁者所统治，政治天空着实黑暗无比，张伯伦和达拉第的政策没有带来一丝希望；很多人还没有对建立一个社会和道德方面都算健康的世界的可能性感到绝望，对于那些人而言，在我们很多人看来，仅有的一丝希望之光来自罗斯福总统和他的新政。同样，这篇文章主要写于战后随即发生的争论期间。

最后一篇是为本书所写的新文，涉及1945年和1956年我的俄罗斯之行。我主要希望描述我所会晤并结识的两位天才作家的观点和性格，这是我过去从未发现的，甚至在娜杰日达·曼德尔施塔姆和利季娅·丘科夫斯卡娅的回忆录里（这是我们能见到的对一个恐怖时期作家和艺术家生活最详细和最感人的描述）也没有见过。我的文章（有一部分在牛津大学瓦德汉姆学院赞助的鲍拉讲座上发表过），可看成是对她们的回忆录的一点补充。

我希望表达对我的朋友诺尔·安南为这本合集作序的深切谢意。我想告诉他及读者的是，我非常清楚，承担作序这一任务不可避免地需要投入多少感性、良知、时间、艰苦劳动，需要有解决事实和友情、知识和道义上的得体之间冲突的能力。我想感谢他答应为本书作序的极大好意。最后，我想借此机会再次向本版文集的编辑表达深沉而日益增长的谢意。任何作者都难以遇到一位比他更好、更公正、一丝不苟、精力充沛的编辑。我想感谢亨利·哈代博士挖掘整理出这本时间跨度巨大的论文集，并且厘清了有时必定不是无足轻重的冲突——其中某些冲突是由作者的癖好造成的。

以赛亚·伯林

1980年6月

编者序

这本书是我搜集整理、准备重印的五卷伯林著作之一，其中大部分已发表的文章过去从未以合集形式[1]出现。他的很多作品以前都是分散的，通常散落于不明之处，大部分都已绝版，只有六篇文章被收集重印[2]。这五卷作品，加上包含在其中一卷（《反潮流》）上的全部作品的目录[3]，以及此后我所出版的很多他以前未发表的著作[4]，使他的全部作品比过去更容易为人共享了。

本卷中的文章是对20世纪名人的颂词或回忆录。除了罗斯福和爱因斯坦外，作者与其他名人都有私交，还有一篇叙述了他1945年和1956年在莫斯科（1945年他在英国驻俄使馆工作）和列宁格勒与鲍里斯·帕斯捷尔纳克、安娜·阿赫玛托娃及其他俄国作家的会晤。第一版所收文章最初出版细节如下。《温斯顿·丘吉尔在1940年》（以及《菲利克斯·法兰克福特在牛津》，仅有的两篇主人公在世时发表的文章之一）第一次刊登在1949年《大西洋月刊》卷184第3期（标题“丘吉尔先生”）和《谷山杂志》第981期（标题“丘吉尔先生和富兰克林·德拉诺·罗斯福”），1964年伦敦的约翰·默里将此文重印成书，标题为“丘吉尔先生在1940年”。《富兰克林·德拉诺·罗斯福总统》一文1955年登在《政治季刊》第26号上，并以“欧洲人眼中的罗斯福”为标题刊登在《大西洋月刊》卷196第1期上。《哈伊姆·魏茨曼》一文是赫伯特·塞缪尔讲座第二讲，1958年由伦敦威登菲尔德和尼科尔森出版。《爱因斯坦和以色列》刊登在1979年11月8日的《纽约书评》杂志上，这是1979年3月14日纪念爱因斯坦诞辰一百周年研讨会开幕式演讲的主要部分，演讲全文收入杰拉尔德·霍尔顿和耶胡达·埃尔卡纳（编）的《阿尔伯特·爱因斯坦：历史和文化视角》，耶路撒冷百年研讨会（普林斯顿，1982：普林斯顿大学出版社）。《刘易斯·伯恩斯坦·纳米尔》1966年收录于马丁·吉尔伯特（编）的《冲突的世纪》（伦敦：哈米什·汉密尔顿）和《遭遇》杂志卷17第5期（1966年11月）。《菲利克斯·法兰克福特在牛津》是华莱士·门德尔森（编）的

《菲利克斯·法兰克福特：颂词》（纽约，1964：雷纳尔）的约稿。《理查德·佩尔斯》刊登在1958年的《巴利奥学院年报》上。《休伯特·亨德森在全灵学院》是《牛津经济学文集》1953年为纪念亨德森而出版的第5期增刊中的一部分。《约翰·兰肖·奥斯汀和牛津哲学的早期起源》是以赛亚·伯林勋爵等所著《论约翰·兰肖·奥斯汀文集》（牛津，1973：克拉仁顿出版社）的约稿。《约翰·佩特罗夫·普拉门纳兹》是1975年在牛津大学圣玛丽教堂普拉门纳兹追悼会上的演讲，当年由全灵学院内部出版。《莫里斯·鲍拉》一文是1971年在圣玛丽教堂鲍拉追悼会上的演讲，当年由瓦德汉姆学院内部出版。《奥伯伦·赫伯特》是约翰·乔利夫（编）的《奥伯伦·赫伯特：拼凑肖像》（提斯波利，1976：坎普顿·罗素）的书稿。《奥德尔斯·赫胥黎》是朱利安·赫胥黎（编）的《奥尔德斯·赫胥黎》（伦敦，1965：查托和文达斯）的书稿。《1945年和1956年与俄罗斯作家的会面》一文是1980年5月13日鲍拉讲座的删节版，于本书最初发表——正如作者所言，此文是专门为本书所写的。

本次第二版增加了1980年后发表的四篇文章。《伊扎克·萨德赫》最初发表在《中流》杂志卷39第4期（1993年5月），这是我应作者要求，将他关于萨德赫的两篇短文编撰而成的：一篇先前未发表，另一篇《论伊扎克·萨德赫》（以色列电台英语频道的一个简短演讲广播），1986年9月5日以希伯来语译文发表在《迪法拉报》（Davar）上。《埃德蒙·威尔逊在牛津》刊登在《耶鲁评论》卷76（1987年）。《回忆弗吉尼亚·伍尔夫》发表在《一百名作家》（1989年）一书中，标题是“作家们回忆：弗吉尼亚·伍尔夫”。《戴维·塞西尔》发表在《1985-1986年与1986-1987年年报》和《1987年委员和会员名单》（伦敦，1987年：皇家文学学会）上。

除了一些必要的订正并增加几条文献外，这里重印的文集实际上保留了最初的形式。在这个新版本中，我又进一步做了基础订正，增加了一些文献。

有几篇性质相同的文章未予收录，大部分比本书中的文章短，或者内容上与本书有重复。主要的人物有哈伊姆·魏茨曼、迈耶·维斯戈

尔、米歇尔·蒂皮特、伦道夫·丘吉尔、雅克·赫佐格、阿瑟·莱宁、雅各布·塔尔蒙、特迪·科莱克、以赛亚胡·莱博维茨、纳胡姆·戈德曼、马丁·库珀、戴维·本——古里安、亚当·范·特罗特、约翰·普拉门纳兹、耶胡迪·梅纽因、亚历山大和沙罗美·哈尔佩恩和H.L.A.哈特。全部细节可参见前面提到的书目[5]。

对十七年前我准备第一版时得到的帮助，我仍然感激。另外，以赛亚·伯林一如既往地耐心回答我的询问；他的秘书帕特·乌特钦给了我不可或缺的帮助。弗吉尼亚·卢埃林·史密斯对《1945年和1956年与俄罗斯作家的会面》一文给予帮助。我也要感谢兹维·德罗尔、[6]利·聂尔和约拉姆·萨德赫在我写作《伊扎克·萨德赫》时给予的帮助，以及海伦·麦科迪、罗伊纳·斯凯尔顿——华莱士和威尔·苏尔肯对第二版的帮助。

亨利·哈代

于牛津大学沃尔夫森学院

1997年7月

附言

以赛亚·伯林于1997年11月5日去世。本版《个人印象》那时已出付印样，但没有印刷。本书正文没有改动，我只是利用这个机会，在书后加了一篇跋。1979年5月，伯林因对自由观念的贡献，在耶路撒冷被授予耶路撒冷奖。这篇跋是获奖感言的精简版，感人而见解敏锐，此前曾发表于《犹太季刊》总第27期（1979年夏/秋季号），以及《保守犹太主义》总第33期（1979年冬季号）。我和我询问过的人似乎一直都认为，这篇感言是这本书的一部分，因为它实际上是一篇自传性的个人印象。我不止一次建议伯林，应该在这个天然的情境中重现它，但伯林总是给出他那富有个性的答复，说生前将这篇感言收入文集似乎太个人了，也许也太自我了；但等他过世，我就可以按照我认为最好的方式处置它。令我深感难过的是，现在我能自由地在书后加上这篇跋了。

亨利·哈代

1997年11月

序言

在今天的英国，颂词[7]作为一种文体已不是很受欢迎，仅仅用于追思仪式上称赞逝者的美德。现在更常用的是传略和访谈，其目的不是称颂赞扬，而是批评打击。比弗布鲁克欣赏这种潮流，称之为“枪打出头鸟”[8]。新闻记者像斗牛一样，刺探并瞅准别人的弱点，插上短剑[9]，将可怜的公牛引向自我暴露的厄运。专业采访者陶醉于这种特殊技能。他们一致认为，这对受访者有积极作用：他可能不那么让人肃然起敬，但至少真实可信。

知识分子鄙视新闻记者，但他们采取的招数与新闻记者如出一辙。社会科学家们对大量的人类经验实践进行了归纳[10]处理，结果，历史就像是一个牧场，畜群被非人的客观力量所驱使——它们也不知何故——大声反刍着在牧场上走过。批评家们像暗礁中的螃蟹，快速躲进后现代主义的岩穴里，不去考虑人们现实中是如何说话写作的；或者把一位在世的艺术家替换成其作品里一个虚构人物。难怪大众会购买传记。然而，又有多少两卷本的大部头传记只是枯燥无趣的文献堆砌，让人觉得如鲠在喉？那些敢于用美德和罪恶的原色来刻画人物的传记作家，似乎常常囿于声调严厉的小说家之父亨利·格林多年前提出的“不说死者坏话”[11]的准则。而那些保持沉默的传记作家则表示，他们这么做是为了避免因涉嫌诽谤而自找麻烦。

以赛亚·伯林无视当前这种种潮流。他的思想理论往往涉及全人类，他自己的生活经历与人类休戚相关。伯林为激发自己兴趣的人物所写的文章，都是赞美的杰作。他像西拉之子耶稣[12]一样希冀我们讴歌名人。但吸引伯林的，不是名人的声望，而是他们的天赋。崇拜英雄并不使他感到羞愧。他丝毫无意像上帝那样，将英雄逝去和麻雀坠亡相提并论。英雄们改善了人类的生活，世界因为他们而进步，变得更加友善，威胁也有所减少。了解一位伟人，目的是改变人们关于人类能做什么、可以成为什么的想法。伯林发现，视雪莱为凡人，以及

与帕斯捷尔纳克或斯特拉文斯基、弗吉尼亚·伍尔夫或毕加索、罗素或爱因斯坦等人交往，使他兴致勃勃。但他关注的并不局限于天才们。有时，那些想法褊狭、行为古怪、冒犯好人[13]的家伙，也会吸引伯林，激发他去寻找精确的词句，贴切地描述其品质和怪癖。这类人不必是猛士或明星。一个集某些罕见奇才于一身的无名学者，也会让伯林觉得世界很美好。他喜欢人们表现出引人入胜的品质：朴素值得称道，诙谐也值得赞美。他严肃朴实的朋友约翰·奥斯汀发现，生活中很少有哪种乐趣可以与毫无保留地赞扬别人相媲美。与凯恩斯批评起人来的毫不留情相比，伯林赞美他所仰慕的名人时乐此不疲的劲头，有过之而无不及。

但如果把这些赞美的杰作当成传统的颂词，那就错了。与他所有的作品一样，这些作品乍看起来只为博得一乐，背后却隐含着他真正富于创造力的思想。伟大的科学家取得了改变物理学或生物学进程的突破，新闻会给以报道；经济学家由于提出了将其知识领域内所有变量合理却矛盾地联系起来的理论，而受到赞扬。据说，这些便是增进知识的途径。但是伯林并非在这种意义上增加了我们的知识。观念史之所以一直受到歪曲和误解，完全是因为它被浓缩成了抽象的概念。伯林想传递给我们的信息，恰恰不是一篇关于观念史的抽象论文。当然，他撰写过自由理论和历史传记方面的文章，但这些文章中的评论，本身并不足以阐明他自己所增添的对生命的诠释。

这种诠释便是多元主义。一提到那个晦暗的词汇，想象力便无从施展！“我们生活在一个价值多元的年代”，这是我们这个时代具有阉割力的陈词滥调。使用“多元主义”这个词时，大多数人的意思是，社会是由大量按照自己的利益和价值观行动的少数派组成的。因为这些群体之间的利益互相冲突，他们必须学会容忍他人的存在。国家本身是真正需要具备最大限度宽容的组织，虽然它不得不在政治上表达社会中最广泛的共识因素，但它也必须特别机敏地包容那些观点与社会共识相反的人士。不仅仅是政府需要宽容，每一个有控制权的团体、机构、管理层，尽管形式各异，都应该对少数派的感受做出反应。然而在实践中支持这种理论有一个难处。当由于采取扶持政策使少数派发展壮大而自身受到削弱或耗竭时，无论是哪种类型的政府，都无法

抵制坚定而冷酷的利益集团或党派。从多元主义受益之后，利益集团或党派便推翻这种理论，通过接管政府最重要的功能来排挤政府，然后温和地声称其他所有少数派的利益应该服从他们的利益。当政府发号施令的权力受到挑战，又对自己的合法性犹豫不决时，难道还不应该倒台吗？

以赛亚·伯林对多元主义的诠释非常深刻。他没有把时间花在判断政府应该在多大程度上抵制或屈服于压力集团上。吸引他的，是多元主义的合理性，而不是其政治后果。不但要反对多元主义的敌人，更要提防那些装扮成多元论者，而当明白了伯林言论的含义后却愤愤不平的人。那些口头上赞成多元主义的人，无法理解伯林是多么令人烦扰。伯林相信，追求一个良好目标往往会牺牲另一个良好目标。永远无法做到施以仁慈却不减损公正。平等和自由都是良好的目标，但很难两全其美。这一点让进步论者非常不满，他们愿意相信他们目前正在追求的目标与自己珍视的其他目标并不冲突。然而伯林并不相信有什么万灵药或一揽子解决方案。对不少旨在解决社会问题、使边缘群体重新融入社会的措施，伯林持怀疑态度。专横偏执的人士和规划者把同胞公民们驱来赶去，安排他们后代的前途，打着效率和公平的旗号决定公民居住的地点和方式，借宣布这些决定的必然性为其决定的暴虐进行辩护。伯林对此深感不安。官僚们乐于制定各种规则条例，来操纵其他所有人的工作。这令伯林怀疑，官僚们更想操纵耍弄百姓，绝对不会遂民之愿。但即便在他看来，强势官员的目标肆意侮辱人类的天性，对于演变到反抗效率原则的政治运动，伯林也未表示出很大热忱。他对民粹主义和工团主义持保留态度，对二者关注少数派自由的程度感到疑虑。

他的这些保留意见未能使保守派感到一丝欣慰。伯林自己并不怀疑政治中的理性或类似理论，在这一点上，他与迈克尔·欧克肖特不同。对货币主义、赤字预算或其他统计学或社会学分析，他也许没有什么看法，但并不认为将理性付诸政治的努力毫无价值可言。这些理论来自抽象推理分析，如果付诸实践，可能缓解良好目标之间那些让人神伤的痛苦冲突。生命并非一场将自己陷入两难窘境的漫长挣扎，达到平和的折中平衡是可能的，这种折中也并不总是令人痛苦。平等

和自由有时能够达成妥协，有时无法达成。但是，伯林不同意那些否认这类纠纷可以调解的观点。同样，参与性民粹主义也不是一种让他热血沸腾的政治组织。然而，如果可以证实这是迈向更为平等的明显进步，他也不会拒绝它。伯林也不同于温和的保守派，他认为平等是人类的终极目标和神圣价值之一，当其他神圣价值与平等相冲突而受损时，毫无疑问要牺牲掉平等；但只要无法证明平等造成了无可挽回的损失，就必须实现平等。如果许多人食不果腹，而限制少数人的自由就能解决这个问题，那么就必须让少数人失去自由。如果由此带来了痛苦，那也必须如此。应该坦率地承认自由受到了限制——为了善行，决不应模棱两可，这便是伯林的全部要求。他既不同情“所有文化都建立在不平等基础之上”的保守观念，也不赞成一些知识分子推崇的“艺术是人生的最高价值，必须不惜代价地加以保护和培养”的想法。是毁坏罗马这样闪耀着历史珍宝之光的城市，还是失去国家独立、让民众屈服于暴政？如果非要在二者之间作出痛苦抉择，伯林会义无反顾地奋起抵抗，不惜将城市化为焦土。也许有人猜想，由于同情屠格涅夫，伯林也会像他那样痛恨右翼、畏惧左翼。倘若伯林面临屠格涅夫在19世纪的俄国所面临的那种抉择，这种猜想是正确的。伯林发现反动统治令人憎恶，而恐怖主义的革命派则不堪忍受。但在西方民主政治领域内，他任由自己的想象力纵横驰骋。

想把某种特定美德发扬到极致，这是一种相当普遍的观点。在不从根本上贬损其他美德的前提下，往往不可能将一种美德发扬到极致。认识这一点却非常难得。在伯林看来，人们会不切实际地希望确保他们事实上永远能够同时追求所有的美好目标；于是对声称可以如此的政治思想家言听计从。这些圣贤们声称，他们发现了一种更好的自由——积极自由，它可以将人们对于公正、平等及自我实现机遇的渴望，与人们对于自由、无拘无束生活的愿望协调起来。积极自由是一种理论的美称，它认为如果人民受过启蒙，完全理解一个美好、公平、令人满意的社会所需的条件，那么，不仅睿智的哲学家，而且国家（其实就是政府自身）都能确定人民的真正需求。如果能够确定人民需求的说法是真的，那么国家就有合理的理由忽视普通民众说的所愿或所憎之事。民众说出来的仅仅是他们渺小个体的想法，他们那未

成熟的可怜人格尚不足以完全理解生活的所有可能性，经常为邪恶冲动所役使。就此而言，有谁愿意成为酒鬼？又有谁不同意，对每个渴望完美生活的人来说，艺术非常重要？然而嗜酒者太多，大部分民众毫不在乎艺术，于是国家就被迫实施禁酒令，宣传艺术，只要它健康有益，可以启发人们关注美好未来。

人们往往服膺这种自由观，因为他们愿意相信关于善的一种常识性观点——善必定是不可分裂的，真必定是美的而美必定是真的，真和善的不同方面必定能够协调起来。但伯林认为，它们有时是无法调和的。意识形态回答“应该怎么做”和“应该如何生活”的问题。人们倾向于相信这些问题有毋庸置疑的答案。但实际上，这样的答案是不存在的。

之所以不存在这种答案，是因为生活远不是一系列问题的解决方案。伯林的多元主义源于他对语言哲学和历史的理解，根基远比政治学深厚。其他哲学家对约翰·奥斯汀剖析他们论述中的命题并揭示错误的惊人能力感到厌烦。伯林记得艾耶尔对奥斯汀说过：“你像只猎犬，自己不想跑，就咬伤别的猎犬，这样它们也不能跑了。”但伯林赞同奥斯汀，不是由于他论辩之激烈，而是因为他像后来的维特根斯坦一样摒弃这样的教条——人们能够组织起逻辑上完美的语言，以反映现实的条理性。艾耶尔从实证原则出发，拒斥违背该原则的论断。与艾耶尔不同，奥斯汀认为，分析知识、信念和经验的唯一途径是研究人们如何实际地使用词语，他反对关于经验真理和逻辑真理的区分。这两个术语是伯林所谓的“极端”（all or nothing）式哲学必不可少的。

奥斯汀也是一位理论家，他提出了语言的言外用法理论（施为表达、归属表达和限定表达）。在解决哲学难题上，他相信体系和团队合作，而伯林不太赞成这种想法。但奥斯汀的做法，并不是收集问题，再将它们纳入一个无所不包的单一体系之中。有些逻辑实证主义者面对一个问题时，会用他们自己的术语进行重构，致使问题走样，或者当成一个假问题而加以拒斥，而奥斯汀则原封不动地看待每一个问题。像约翰逊博士一样，奥斯汀对违背全部经验的决定论教条有些

蔑视，伯林对此有同感。奥斯汀并不认为人类是挣扎在历史因果关系网络中、无法作为自由个体而行动的苍蝇。

奥斯汀把语言看作是人们在特定情况下的一种行为，这种观点令人振奋，也受到伯林认同。伯林的多元主义独立于牛津哲学之外，可以说在他的人物写作中表现得最为明显，也最有说服力。我们时代的其他任何人都没有像伯林那样给观念赋予人格、肉身乃至生命。伯林成功地做到了这一点。对他而言，这些观念不仅仅是抽象的东西，它们是活生生的——否则它们怎么能存活？——存在于人们的头脑之中，激励他们，塑造其生活，影响其行动，并改变着历史的进程。正是人们创造了这些观念并使之具体化。其中，有些是隐居在与世隔绝世界里的学者，他们蔑视装腔作势、阴谋诡计和野心抱负等发迹、攫取的游戏。面对蛮横无理，或辩论中只想置人于死地的反论，他们会非常厌烦而退避三舍。虽然这些人非常值得钦佩，他们的价值标准给人深刻印象，但他们的做法并不是反省生命的唯一途径，他们的价值观也不是人类的必然准则。以赛亚·伯林把布鲁姆斯伯里派[14]的低声争论比作室内乐，而室内乐很像布鲁姆斯伯里派的观点交流，此起彼伏，像一次永不挂断的电话交谈。对此，伯林这位20世纪30年代牛津大学的年轻教师感到欣喜。但这并不是让人钦佩或受益的唯一生存形式。室内乐确实是一种简朴而严格的音乐形式：贝多芬或巴赫都没有创作出比身后发表的四重奏或变奏曲更深刻的作品来。交响乐、大合唱和歌剧需要一个庞大的管弦乐队及至少六名的独奏者，它也会使我们感到高兴和惊讶。如果某些迂腐学究指责这些音乐形式“庸俗或浮夸”，我们就会觉得荒谬。

那么，我们为什么不承认世事有其自身合理性并受到自身规律的支配呢？我们为什么不承认政治家不能成为学者，或者学者不能成为政治家，正如很久以前教会把人划分为平信徒、在俗教士和修道士那样呢？伯林写道：“生活可以透过许多窗子来看，没有一个窗子必然是清晰或模糊的，比其他窗子看东西更为真实或更为歪曲。”布鲁姆斯伯里派有权坚持自己的价值尺度，但他们错误地认为所有明智聪颖的人都要遵从这个尺度。你大可认为自己发现了关于道德、历史、绘画和人际关系的真理，但要说偌大世界上任何不接受这些结论的人都

是白痴或无赖，这就很荒唐了。因此，政治家必须展现出很不一样的品质，其生活遵从的理想必定与后来的学者做出的诠释相去甚远。多元主义意味着接受众多适应于不同环境、不同职业人群的理想。事实上，有很多不同类型的政治家。认定受某种观念影响的一类政治家，比按照不同观念行事的另一类政治家糟糕，这是愚蠢的想法。在描写罗斯福时，伯林曾经对比了两类政治家。第一类政治家原则单一、思想狂热，无视人民和环境，使之屈从于自己的强大意志；第二类政治家有着敏锐的直觉，能意识到事物的发展方向和民众的感受，并推断采取何种方式实现他们的愿望。伯林写道："我的区分标准，既非道德的，亦非价值观的，而是类型的。"每一种类型里，都有品德高尚、富于魅力者，也有品行不端、声名狼藉者。伯林把加里波第、托洛茨基、巴涅尔、戴高乐、伍德罗·威尔逊和希特勒归为一类，而将俾斯麦、林肯、劳合·乔治、马萨里克、格莱斯顿和罗斯福归为另一类。

我们马上可以看到，通常对政治所作的许多道德判断很不真实。仅仅好人就能给他们的人民带来尊严和繁荣，这是不正确的。但所谓现实主义者的说法，即政治上的良好目标几乎往往都是通过不良手段实现的，也是错误的。体面可敬、认真负责的人常常无法治理好国家而自毁名声；流氓恶棍、残暴狂徒却能在混乱无序的局面下实施法律、恢复秩序，推翻人民欢迎的虚弱政府，代之以强有力的暴政。然而事实上，希特勒这样的暴君是看着他们建立的帝国在自己眼前坍塌而一命呜呼的，而本——古里安那样不屈不挠追求公平、独立的领袖，却率领他们的同胞，冲出不公受欺的困境，在同胞的感恩戴德中长逝。伯林不是莫斯卡或米契尔斯那样的政治现实主义者，这两位会开心地告诉读者，如果国家要抵御外敌，社会要保持稳定，民众要过上幸福生活，就要为这样的"表演"买门票，你就要付出高昂的代价，包括失去自由、无辜者死亡和政敌被处决。这张门票太贵了，伯林和伊万·卡拉马佐夫一样，都只好退掉门票[15]。他不是政党成员，不加入任何组织，对各种空想尽可能兼容并包。他认为托尔斯泰和马克思都弄错了，其真理远远多于谬误，理应深受尊敬。别林斯基从狂热地信仰一种主义转向另一种主义，致力于按他的理解宣传真理，不能容忍任何他认为固执地过着错误生活的人。别林斯基与伯林敬仰的政治家

魏茨曼大相径庭。但若没有别林斯基这样的人，人类将十分贫困。这是伯林选用颂词作为本书体例的原因。这是一种表达不同生活类型的方式，也提醒我们某个乍看上去讨厌任性的人，他身上却如何富于良好品质：某个有争议的人如何严格按照与自己事业相符的标准生活。除非社会承认人们确实并应该按照不同的理想生活，否则这个社会中的成员就不会是自由的。

像其他重要的思想家一样，以赛亚·伯林用一种完全属于他自己的风格写作。没有这种风格他便无法表达自己的想法。近年来，当他用磁带记录他说的话、在定稿之前修订文本时，这种风格变得更具个人色彩。这种方法对大多数作家是根本行不通的，但伯林的头脑如此非同寻常，无论是在室内与一群朋友交谈，还是在讲坛上发表长篇演说，他都会边想边说，结果一个从句接一个从句，谓语会长得变成一大串分词。如果别人采取这种方式，就会变成对雄辩家西塞罗的拙劣模仿。伯林不像雕刻着一大堆石块，把人类与基本自然力量联系起来的亨利·莫尔；他很像点彩画家[16]修拉，在画布上涂上一连串的形容词、短语、类比、阐述和诠释，最终，一个特定想法、一项行为准则、一种生活观念的所有复杂性便展现在我们眼前。当我们刚刚理解了这个生活观念，他就采用同样的办法来营造一种与之冲突或相辅的生活观念，通过对比使我们更好地理解前者。当一个词不能表达明白时，他常常用两个词。他丝毫不怕读者会在他迷宫般的句子中晕头转向，因为句子具有口语的节奏感和跳跃感。伯林赞成他所谓的丘吉尔的约翰逊式散文。旧时代文体风格的自发复兴，如哥特风格的复兴，不必搞成不伦不类的赝品，它可以是真实的回归。丘吉尔的散文是对他自身及其历史观的描绘，色彩丰富、鲜明生动、气势恢宏、光彩夺目、不拘细节、心系整个世界，不是为了表述或反省个人生活，字里行间充满了对祖国及其国际地位的深情关注。伯林的写作风格同样忠实地反映了他自己的价值观。

理所当然，这是因为他具有强烈鲜明的是非感。任何人都不该设想多元论者是相对主义者。伯林像基督徒或马克思主义者一样，忠于自己的人生观。他提醒我们，不要指望一个观念像方程式那样精确无误。

> 除非认为所采用的范畴过于违背“事实”，我们不会抱怨对[他所写]事实的“回避”或歪曲。诠释、叙述、归类、象征是人类不可避免的自发活动，我们简单而笼统地称之为思考。只有在结果与我们自己的社会、时代和传统相去甚远时，我们才会抱怨。

那并非传统智慧，更不是一种文化中的公认信仰，而恰恰是我们下意识思考时所用的概念和范畴，这又取决于我们是谁、存在于何时何地。那么，伯林自己的生活观是什么？他特别珍视的美德是什么？

伯林的内心一直关注精神生活和牛津大学。牛津赋予他学者地位，他的回报，就是帮助牛津筹建一个研究生院，并承担起他在其他情况下不愿承担的任务。他刻意去赞扬那些单纯质朴或孤独内向，与他自己性情迥异的人，比如每天不在牛津大学波德林图书馆里花上十四小时便觉得荒废了一天的学者，还有脑子像海绵一样装满账目细节（比如建筑储备基金所得的极低利息）的学院员工；这些人不可能是因为热情洋溢的幽默语言而受他关注。他在生活中也实践着多元主义：他真诚地敬仰那些像他一样毫无疑问属于知识分子，却更朴素而不苟言笑的人。然而，即使身处这些人中间，他仍禁不住提醒我们：指望他们都表现出相同的优良品质，是不切实际的。休伯特·亨德森和理查德·佩尔斯都是很好的大学教师，但要是指责腼腆害羞的普拉门纳兹讨厌各种委员会和假日之后休息室内对答争辩的喧闹声，难道不荒谬可笑吗？莫里斯·鲍拉喜欢言辞激烈，不甘寂寞，追求享受，排斥朴素，热情洋溢，讨厌郁郁寡欢，看重格物致知的欢乐，欣赏抵制权威和自视甚高的人，鄙视虔诚[17]和一本正经[18]的人。要谴责鲍拉这样喜欢吵吵闹闹的人，难道不是同样滑稽可笑吗？大学还应重视高尚的精神。像菲利克斯·法兰克福特那样的教授，热情兴奋地驱赶着呆板拘谨的自我意识——这是学术机构的致命缺点——愿与年轻同事为友，不愿与那些头脑健全、自诩为学术生活仲裁者的俗人为伍。对一个著名学府来说，他们都是不可或缺的。

伯林对于牛津大学和精神生活的忠诚，在他描写约翰·奥斯汀的无与伦比的文章中表现得淋漓尽致。这可与凯恩斯对早期信仰的回忆相提并论。在那本回忆录里，他把奥斯汀刻画成为了追求真理而不分敌友、不计后果、一往无前的人。只有当伯林后来结识了凯恩斯的导师G.E.莫尔时才发现这一点。一定会有人把伯林对那个研讨班实际讨论内容的描述，当成英国哲学迷失在迂腐困境中的决定性证据。但这些人肯定是错误的。每个时代的哲学家，包括柏拉图的弟子们、经院学者、笛卡尔主义者、黑格尔派，经常纠缠于琐细的问题，或致力于知觉和认识论等已经清晰界定的难题。伯林并不自负。回首往事，他认为像自己那样参加奥斯汀研讨班的年轻牛津教师都过于以自我为中心，因而发表论文不多。如果他们的一个观点被小组其他成员所接受，他们就心满意足。然而，正如伯林所说，那些从不相信他们正在首次发现能对他们研论主题产生深刻影响的新的事实，“那些从未体验过这种幻想魅力（哪怕是短短片刻）的人，都不会理解真正的精神愉悦”。

学者们往往惹人厌烦——即便最伟大的学者也是如此。伯林年轻时，有一天一位学者来访。一些人将他视为天才，另一些人觉得讨厌之极。这位学者就是纳米尔。伯林说：“实际上，两种特点，他兼而有之。”纳米尔并未让伯林厌烦。他不止一次慢条斯理地向伯林解释，研究马克思是浪费生命，因为马克思是一个不值得关注的人，因为观念只是人们下意识地追逐权力、荣誉、财富和享乐的产物；即便是这个时候，伯林都没有沮丧。当纳米尔解释英国成为强国的原因时，立刻变得富有情趣，言谈也文雅起来。他声称，正是由于英国人认识到观念是多么不重要，并把知识分子牢牢控制在自己的位置上，英国才成了强国，伯林听得更入迷了。多年来，伯林一直饶有兴味地记着纳米尔很多更加惊悚的辱人之语。兴趣渐浓的原因有二。伯林不像那些一听说自己的课题毫无价值，就把批评者当成疯子的学者；他会自问：为什么纳米尔会有那样的想法？纳米尔是怎样一种人？在伯林眼里，纳米尔不但是理性主义者中最为反对形而上学的一位——他支持马赫和弗洛伊德或后来的维也纳学派的分析论，同时又是一名犹太人和迪斯累利那样的民族主义者和浪漫派。关键他还是一名东欧犹

太人。而最重要的是，他是一名犹太复国主义者。

自他还是在圣保罗学校上学的孩子开始，以赛亚·伯林就是一位犹太复国主义者。这种忠诚激发了他写出那些最出色的作品。一些犹太复国主义者蔑视、仇恨那些成功融入所在国文化的犹太人，但伯林并不这样。他和纳米尔所说的“哆嗦的以色列人”的子孙们没有任何争执。作为犹太人后代，这些“哆嗦的以色列人”已经不再“哆嗦”，而是与他们的邻居和睦相处，坦然接受他们的身份，没有妒忌、焦虑和恐惧，不再遵从犹太礼仪、庆祝犹太节日，实际上还可能对犹太教怀有敌意。对某些犹太人通过尽力隐瞒自己的犹太身份以吸引别人注意、听见别人提到犹太人之名就退避三舍、喜欢在洛兹板球场的长厅扎着玛丽勒本板球俱乐部领带闲逛的做派，伯林的确有些憎恶。虽然伯林不与这些人为伍，但他也不会拒绝与所受全部教育都是为了鼓励全面的亲阿拉伯政策和怀疑否定以色列的外交部官员进行交谈。伯林非常明白，那些对他津津乐道的人，心中仍隐藏着轻微的反犹情绪。而上流社会几乎忘记了他是个犹太人，因为他对自己的犹太血统泰然处之，不急不怨，正如上流社会的人们身处自己的安乐窝一样。实际上，对于这些怠慢、侮辱、烦恼琐事和今天犹太人仍然面临的排斥行为，他都能敏锐地察觉到。其他人可能轻视这些事情，并不计较，像雅各一样伪装做作[19]；但对伯林来说，这些屈辱使他确信建立以色列国的必要性。他之所以成为犹太复国主义者，不是因为犹太人应该居住在耶和华的应许之地上，而是因为他希望地球上有那么一个地方，犹太人不再是少数民族，不用担心因为举止不合规范、无法模仿外族文化而受到外族人的鄙视，甚至遭到驱逐或杀害。当他写到魏茨曼时，你可以感到伯林在为自己呼吁。他注意到了“烈士、失败者、伤残者、环境或自身荒谬行为的受害者——这些在犹太人幽默中总是被嘲讽怀疑的对象——是如何使魏茨曼满怀忧伤憎恶的”。中欧犹太人那些刻薄世故的笑话（例如“我真倒霉，每次我买了侏儒，他都会长高”），充斥着前卫的诡辩、讽刺和粗俗，掩盖着令人绝望的政治狂热，伯林对此并不欣赏。此外，当他提到魏茨曼对英国的热爱和作为一名东欧犹太人，对英国的人道主义民主、公民自由、法律平等、宽容精神、自我节制、厌恶偏激、不残酷，甚至对英国嗜好异常古怪人

事的特点表示仰慕之情时，伯林也是在表达他对这个自己父母所移居国度的热爱。

在第二次世界大战期间，伯林在英国驻美大使馆供职数年。在此期间，他估量了所有不可估量的后果、本可实现的事情，以及导致他和魏茨曼对于英国主动帮助以色列建国这一希望破灭的命运变局。他从不为自己的误解寻找开脱的借口。然而一旦他当时正确，即使结果相反，他也的确没有认过错。

有人可能怀疑伯林是双重效忠。过去这样的质疑是用于调侃天主教徒。也有很多老于世故的政府人员，如哈罗德·尼科尔森，认为英国外交部雇用犹太人是不明智的做法，因为他们“不属于我们”，很难指望他们认识r到英国在阿拉伯国家的石油利益。双重效忠会造成紧张，扭曲忠诚，否认这一问题的存在是不正确的。但伯林没有这个问题，他毫不怀疑自己是英国政府派驻华盛顿的公务员；英国是他的国家，然而英国并没有征召他，没有强迫他接受某种观点，也没有推行他极端厌恶的政策。作为一名平民，他有辞职的自由，即便在战时。由于拥有自由，他无权违命或挑剔。一度只有英国独自反对希特勒，伯林认为完全效忠英国是理所当然的事。伯林清晰纯粹的道德观念，使他免于经历那些不正直的人面对原子弹这样的问题时所经受的可怕的内心动荡和自我反省。当然，在与使馆内的同事讨论中东问题时，他们多数反对犹太复国主义，他偶尔会发现自己与他们意见不合，因而感到苦恼。再则，当某些狂热的犹太复国主义者认为效忠英国玷污了他的名誉时，伯林也会感到痛苦。但烦恼或痛苦不同于道德扭曲和压力。假若伯林忍受了道德扭曲和压力的话，那么这个世界上的尼科尔森们所持的任何人都不能忠诚地服务于两种理想的观点，可能赢得信任，并从一般意义上为仇外主义特别是反犹太主义提供火种。伯林也不局限于双重效忠。作为一名多元论者，他认为保持四重或五重效忠也不算矛盾。

尽管如此，或许正是这些年的经历（除了在莫斯科的短期逗留外）使他下定决心不再为任何政府服务。他也不为权势所迷惑。如果有权势者请他出山，他未必会回应。第二次世界大战之后，当比弗布

鲁克听说伯林曾为外交部每周电讯撰写关于华盛顿政治景象的著名评论时，便召见伯林，使尽浑身解数，用甜言蜜语诱骗伯林为他的报纸撰稿。伯林没有马上接受他的提议，这使比弗布鲁克感到难以置信。“哎！阿诺德·本涅特能为我毕生工作，为什么伯林先生就不接受我的提议？”伯林可以享受奢侈生活，至于如何安排，比弗布鲁克深谙此道。他声明，可以安排一项多数人无法享受的待遇——一套不显眼的公寓，伯林可以在那里享用女色，要多少女人都可以。伯林没有答应。此后不久，比弗布鲁克的一名手下在一篇社论中对伯林进行了谴责。对这件轶事，伯林很是开心。

“在很多方面，犹太人是一个难以相处的奇怪民族，”他写道，“尤其是因为犹太人的历史与大多数最著名、最受尊崇的历史因果理论相抵触。”有些人声称，历史学研究对象包括阶级和社会运动、人口和气候变化等非人为力量，以及技术进步与贸易规则等等；对此，伯林在犹太人的历史和以色列建国过程中发现了最有说服力的反驳证据。在布罗代尔的巨著《菲利普二世时代的地中海和地中海世界》中，西班牙国王直到第二卷才全面亮相。在大部分章节中，与那个时代其他亲王和才俊一样，他并不那么引人注目。伯林可不是这样看待历史的。以色列建国本身是不可能的事情。在伯林看来，以色列之所以能够诞生，主要是伟大政治家哈伊姆·魏茨曼的功劳。任何对以色列建国的解释，撇开魏茨曼都站不住脚。而魏茨曼关于促成以色列建国的合理设想和政策，却因无法预测的偶然事件而告吹。这种历史必然性是非常少见的。

在我们这个时代，以色列建国并不是个人行动推翻历史决定论的唯一范例。1940年英国抵抗希特勒，以及1941年希特勒入侵苏联，都同样能说明问题。如果魏茨曼成为伟人的原因，是他对历史进程的干预促使不可能之事发生，那么丘吉尔和罗斯福也都算是伟人。但紧接着，问题即如一串烟花在空中炸开：我们怎样看待伟人？伯林强烈反对黑格尔宣称的伟人不受道德约束的观点。在赞扬魏茨曼时，伯林断言：“（他）没有犯下实干家及其传记者出于所谓国家原因[20]而为之辩护的暴行……虽然魏茨曼有现实政治[21]大师的名声，但他从未编造过电报，从未杀戮过少数派，从未关押处决过政敌。”即便身陷危机

之中，政客们也不应该出于国家或某些利益集团的所谓要求，而牺牲公众认可的私德规范。同时，如果愿意，你或许可以问一名伟人诸如他是否仁慈可亲、善解人意、容易相处等问题——你要是在考虑一名朋友的生活，问这些问题倒非常恰当——但你应认识到这些都不是最重要的问题。关于一位政治家，更恰当的问题是他的成就、人生观及对其政策的影响。马修·阿诺德指出，任何翻译荷马史诗的人都应认识到荷马是高贵而令人崇敬的，他的写作风格华丽恢宏。同样，伯林建议罗斯福的批评者要承认，正是由于罗斯福的人格魅力，在他去世时美国才顺理成章地被看成是民主政治和人道主义社会政策的冠军。是罗斯福给了美国人前所未有的国际国内地位；为达此目的，他从未因为保持权力而牺牲过任何基本的政治原则，也从未由于想击败他的敌人而去激发煽动邪恶的热情。同样，全世界都认为丘吉尔是拯救自己祖国、防止欧洲落入邪恶强权魔爪的伟人。两位伟人过去有批评者，将来也一定会有，而且批评者的某些言论会是正确的。然而在两位伟人展现出的品质、风度和成就面前，那些批评显得苍白无力。他们之所以能展现出这些品质、风度和成就，是因为受到了各自人生观的激励——丘吉尔基于对既往和自身历史地位的认识而得以统领他的时代，控制自己的激情；罗斯福根据对未来的领悟调整他的政策，从而赋予美国人民解决自身难题的最大能力。尽管伯林专注于个人生活的美德，他对公共美德也有公正的判断。

我们当中很少有人拥有将生命视为一个整体的想象力或修养，但并非只有成为一名政治家或艺术家才能拥有人生观。每个社会阶层都有这样的人物。伯林记录了1946年寓居驻巴黎使馆期间遇到这样一个人的经过。他是奥伯伦·赫伯特。在所有人离开很久之后，他留住伯林，不是跟他交谈，而是独白。伯林正琢磨着在第二天早晨五点离开之前能否睡上几个钟头，赫伯特却跟着他进了卧室，继续独白。伯林说他没有觉得，也不可能认为赫伯特的做法很古怪。因为在那些日子里，如果有很多话要说，他自己也会这样做。在当时以及随后数年的交往中，伯林认识到赫伯特不仅怀有强烈、不切实际、离经叛道，甚至偶尔有点可悲的观点，而且其生活深受某种（部分是地主贵族式）清规戒律的约束，但他突出的严谨专一和宽容豁达的精神，却使这一

切变得更有趣。这是一种有局限性且怀有偏见的观念，但并不卑鄙可耻。正如伯林所述，赫伯特厌恶骗子、野蛮人和狡诈的冒险家，但更讨厌市侩小人、胆小鬼和伪君子。尽管他追求的某些目标稀奇古怪，也不顾有无实现的途径，但赫伯特对功利主义原则的蔑视让人尊敬，这正是因为他的宗教抑制了他先天缺失的中庸之道。

让一位知识分子认清另一位知识分子身上的古怪之处难度更大——古怪的不是他的习惯，而是他对现象理性而冷静的分析。毫不意外，伯林会对天性异常温和、谦恭和心胸开阔的奥尔德斯·赫胥黎着迷。知识分子中的普遍看法是，赫胥黎成名之后把精力荒废在超常心理学上了。伯林对这种看法的驳斥方式不同寻常：恰恰相反，他认为在斯宾诺莎之后，或许没有任何人像赫胥黎那样坚信知识能够解放人类。伯林声称，赫胥黎把知识图景扩展到了隐性知识和开放知识，认为他洞察了可能成为下个世纪进展最大的领域——身心关系，以及神话、宗教仪式与经验研究的关系。

没有人会认为这些颂词出自乏味的性情。世上确有从未说过别人一句坏话的贵人，合理的解释是他们教会自己生活在自己想象的世界里，在那里没有人会听到、看见或讲出坏话。伯林不是那样的人。对人性缺点他不会熟视无睹。对于他喜欢的、敬重的以及他不太看重的人，伯林都会迅速发现他们的致命缺陷。正如剑桥大学的杰克·加拉格尔所言，我们每个人都有糟糕的朋友，同时自己又是某个人的糟糕朋友。但就算以赛亚·伯林禁不住用同情和慈爱眼光看待某些即便让他尴尬的糟糕之人，在他眼里，还是有一些人因麻木不仁或冷酷无情，而既可怕又乏味。他对恶人和坏人有所区分。坏人，就是那种从油滑阿谀投机起家，仅仅为了满足自己对权力地位的贪欲而在危难时刻背叛朋友，最终无缘无故伤害别人的野心家。恶人比坏人更差，彻头彻尾地恶毒或阴险。阴险恶毒之徒完全不同于那些他不太乐意见到，但很有才干的成功人士——如果要会见，他会做得很好。险恶之徒也有别于某些类型的名流、势利小人、自负的好人[22]或傲慢堕落的欧洲贵族——对这些人伯林都可以容忍。险恶之徒让他感到恐惧，如果遇到了恶人，伯林就会像生气的幽灵一样离开房间。

与某些眼光敏锐的人不同，伯林对诋毁别人没有兴趣，丝毫也没有。可能他有些挑剔，但他不同于很多伦理学家，并不觉得苛刻挑剔是一种令人愉快的精神状态。在观察研究骗子、吹嘘者、愚笨或狡猾的家伙时，伯林喜欢发现他们身上的可取之处。激发他写作的，是救赎而非谴责，是他人的优点而非缺点。伯林写作时，他挑选自己想赞美的人物，并只对他们的良好品行大书特书。对于缺点，他从不归纳，而是笼统带过。例如，倘若发现某人衣着风格值得赞扬——即便是穿着狂放不羁的人，伯林就会拿他与衣着时髦、整洁漂亮的人作对比，让读者自己去猜想他们是何许人也。像哈姆雷特一样，伯林感叹人类是多么伟大的杰作；与哈姆雷特不同，人类给伯林带来欢娱。

人类之所以能让伯林兴致勃发，是因为他拥有那些做出睿智判断的贤明之士非常缺乏的一种特殊天赋。那是一种压抑不住的喜剧感，其特征是自然天成、活泼戏谑、荒谬中见快乐。这种幽默不完全是英国风格，与其俄罗斯血统有关，与泉水般洋溢在陀思妥耶夫斯基作品中、处于契诃夫作品核心的幽默风趣相类似。他对戏剧感高度发达的作曲家尼古拉斯·纳博科夫情有独钟，这并不是无缘无故的。伯林喜爱笑话和轻松愉快，即便是出自滑稽可笑的男生之口的幽默语言——丘吉尔曾用这些男生幽默来奚落敌人、娱乐朋友、鼓舞同胞。

那么这些颂词并非艺术家画室里抛在一边的草图。它们是以赛亚·伯林全部作品[23]的一部分，与他关于自由、关于启蒙时期和19世纪知识分子的文章同等重要。如果不把观念看作人类激情、欲望、渴求和沮丧的表达，人是无法理解观念的。而只有对关注过去、现在和未来的人们，“生命”这个词本身才有意义。

诺尔·安南

温斯顿·丘吉尔在1940年

一

距今不远的1928年，一位著名的英国诗人兼评论家出版了一本关于英语散文写作艺术的书。由于是在一个痛苦的幻灭时代写作的——这是对爱德华时代的虚假繁荣，更是对第一次世界大战带来的宣传造势和高谈阔论的幻灭，这位评论家赞扬了简洁之美。如果说简洁的散文常常干瘪单调，它至少是诚实的。如果说它有时显得不优美、不好看、不活泼，它至少反映了真情实感。总之，它避免了所有诱惑中最坏的东西：自命不凡，自我表现，如一座有着脆弱粉刷外墙的建筑——或表之以骗人的光滑，或覆之以精巧的巴洛克细节，这些都掩盖了可怕的内在空洞。

时间和氛围是非常熟悉的了：这是在利顿·斯特拉奇通过暴露维多利亚时代名人的伪善或颟顸的方法建立新的风格、伯特兰·罗素揭发伟大的19世纪形而上学家们对急于上当而不自知的一代人布下可怕的骗局、凯恩斯成功地嘲弄在凡尔赛结盟的政治家们的愚蠢和罪过之后不久。正是在这样一个时代，修辞乃至雄辩受到谩骂，因其装扮成文学和道德上的伪善人、肆无忌惮的江湖骗子——他们败坏了艺术品位，污损了真理和理性的事业，最糟糕的是带来罪恶，并且把一个容易轻信的世界引向灾难。在这样的文学氛围中，刚才提到的那位评论家很熟练并且轻蔑地解释他为什么对可怜的鱼贩子凡宰特[24]向泰耶尔法官说的、后来记录下来的那些话——一个行将赴死的纯朴人说出来的感人的、不符合语法的只言片语，要比对当时大众广为阅读的著名大师的美文更为佩服。

这位评论家对谦卑、正直、慈悲，以及尊重他人感受、个人自由、情感等这些东西给予最高赞誉。在他看来，被他选作后一类例子的这个人是上述品质的死敌，是帝国主义和浪漫主义人生观出了名且

让人不放心的倡导者，是恃强凌弱的军国主义者，是充满激情的演说家和记者，是这个致力于培育私德的世界上公众人物中最为人知的人。这个人就是那时在任的保守党政府的财政大臣温斯顿·丘吉尔。

“这三个条件是雄辩所必需的——首先是一个合适的题目，其次是一颗诚挚而热烈的心灵，最后就是毅力或韧劲。”作出这个观察之后，作者从丘吉尔大约四年前面世的《世界危机》一书第一部分中引文来透彻说明自己的观点，继而指出：“这类雄辩是假的，因为它是做作的……意象是陈旧的，隐喻是极端的。整个段落散发着虚假的戏剧气氛……连珠炮似的修辞祈使句。”他彻底否定了丘吉尔的散文，认为它夸夸其谈，啰啰唆唆，不合宜地善辩，慷慨激昂，这来自“过分的自夸”，而不是“主题渲染”。

在一个不仅修辞甚至典雅的雄辩都似乎成了无耻的矫饰的年代，这个观点很受年轻人的欢迎，他们抗拒任何似乎要越出真相的东西。丘吉尔的评论者在（有意识地）为战后一代人代言：对于当时正在进行的广泛而快速的社会变革的心理现象——政府当局要坚决地把人们的关注从这上面移开，哪怕是目光极不敏锐的文艺评论家也是看得见的；情绪上不满足、充满敌意、不牢靠；如此重大变动的后果是过于痛苦的，留下来的遗产就是对于宏大风格的这种仇视。这场灾难的受害者们认为，他们有权利拒绝一个无情背叛他们的时代的虚饰。

然而，这位苛刻的评论家和他的读者们严重地错了。被他们指责为华而不实、空洞的硬纸板的东西实际上是坚实的：这正是这位作者的自然手段，借以表达他英雄的、粉饰的、有时过于简单甚至朴素，但常常是诚实的人生观。评论家看见的只是一幅难以置信的、黯淡透明的模仿画，但这是一个错觉。现实很不一样：这是创造性再现的一个尝试，虽则是无意识的。它逆当代思想和情感潮流而动，只是因为它是对从吉本和约翰逊博士延续到皮考克和麦考利的正式的英语表达方式的刻意回归，是丘吉尔先生为了传达自己特定观点而创造出来的复合武器。在惨淡萧条的20世纪20年代，对于帝国主义时代敏感而复杂的追随者来说，它过于明亮、宏大、生动、不稳定，那些人的内心世界复杂而敏感，他们无法当然也不愿意去欣赏这个毁掉了那么多他

们曾经信任和热爱的东西的时代。评论家及其支持者在这一点上踌躇不前，但他们对原因的分析难以令人信服。

他们当然有权利有自己的价值尺度，但把丘吉尔的散文作为虚假的幌子、空洞的赝品而不予理睬，是一个失策。复兴不是虚假的那一类。比如，哥特复兴，如果说有些怀旧，代表的是对待生活热烈而紧张的态度。这样一些例子会显得古怪，它源于更深沉的情感，比继之而来的某些纤弱的、“现实主义”的风格有更多可说的东西。事实是，哥特复兴的倡导者，发现他们在回到很大程度上是想象中的过去这一过程中取得的解放，决不会损害他们或他们的成就。有这样一些人，他们被尘世的知识所禁锢，只有感觉到自己是站在舞台上的演员时才活跃起来，由此得到解脱，第一次大声说话，就被发现有很多事情要说。还有那样一些人，他们只有穿着制服或甲胄或戏装才能伸展自如，只有透过某种类型的眼镜才会看见东西，只有在对他们来说以某种方式得以合法化的场合才能勇敢地行动，他们把生活看成是一出戏，他们和其他人被指派必须说某些台词。于是就发生了这样的事情——上次战争提供了大量这方面的例子：当他们的生活被戏剧化地改变的时候，当他们置身战场的时候，有退缩倾向的人们表现出奇迹般的勇气。如果他们一直穿着制服，生活还经常是一个战场，那他们会继续这样做。

这个框架需要的不是“逃跑主义”，不是人工的、异常的或失调的迹象。它经常是一种用人们性格中最强烈的单一的心理要素的术语来表述的经验观点：并不常常表现为简单斗争的形式，这些斗争发生在冲突的力量或原则之间、真理和荒谬之间、善恶之间、对错之间、个人诚实和不同形式的诱惑与堕落之间（如前面提到的评论家所说的情况），或被认为是永久的东西和昙花一现的东西之间，或物质的东西和精神的东西之间，或生命的力量和死亡的力量之间，或艺术的宗教与其假想的敌人——政客、牧师或市侩——之间。生活可以透过许多窗子来看，没有一个窗子必然是清晰或模糊的，比其他窗子看东西更为真实或更为歪曲。既然我们主要用语词来思维，它们就必然有作为铠甲的属性。约翰逊博士的风格在丘吉尔《最光辉的时刻》一书的行文中经常被模仿，特别是当作者纵情于严肃的玩笑时更是如此，这本

身在当时是一个攻防武器。不需要深刻的心理学的精微分析，就能发现为什么一个人会像约翰逊博士一样易受攻击，他在心理上属于上个世纪。

二

丘吉尔的主导概念，他的道德和思想世界唯一的、核心的组织原则，是一种历史想象，它如此强烈，如此具有综合性，可以把全部的现在和将来囊括在一个丰富多采的过去的框架中。支配这种方法的，是寻找道德和思想的确定意义，为事件之流赋予形状、特点、色彩、方向和一致性的愿望和能力。

这种系统性的历史主义，当然并不局限于行动中的人们或政治理论家：罗马天主教思想家用坚定而透明的历史结构的术语审视生活，马克思主义者当然也是这样做的，马克思主义者直接继承的浪漫主义的历史学家和哲学家也如此。我们从来没有抱怨过“逃避”或歪曲事实，直到所采用的范畴被认为与“事实”相违背。解释、联系、分类、符号化，是那些自然的和不可避免的人类行为，我们简单地称之为思维。如果我们有所抱怨的话，只是因为结果与我们的社会、时代和传统的共同观念差别过大。

丘吉尔把历史（和生活）看成是一个伟大的复兴盛典：当他想到法国或意大利、德国或低地国家、俄罗斯、印度、非洲、阿拉伯国家，他看见的是栩栩如生的历史意象——某种介于维多利亚时代儿童历史书上的插图和贝诺佐·戈佐利在里卡迪宫所画的《三圣贤之旅》之间的东西。他的眼光从来不同于整齐的分类社会学家、细心的心理分析学家、慢条斯理的古董商人、耐心的历史学者。他的诗歌没有解剖学——看见肌肉之下的裸露骨骼、颅骨和骨架，以及生命之流下面普遍的衰退和死亡——的眼光。他用以建构世界的单元，要比生活更简单和宏大，原型就像古代诗人的原型那样生动和重复，或有时就像戏剧家的原型那样，这些戏剧家把人物和情景看作是不朽的光辉原则的永久符号和体现。这个整体就是一系列结构上对称和某种程度上风格化的创造，或者弥漫着明亮的光线或者投射在最黑暗的阴影里，就像

卡巴乔的一幅传奇作品，几乎没有细微差别，用原色作画，不用半色图片、难以理解和玄妙的东西，没有吞吞吐吐或暗示或窃窃私语的东西：声音在音高或音色上并没有变化。

丘吉尔在战争期间的演讲使用古语的风格已为我们所熟悉，是所谓严肃场合所要求的高声调（编年史家的正式打扮）中不可或缺的要素。丘吉尔充分地意识到这一点：风格应该充分满足历史不时对演员提出的要求。他1940年就外交部的一份草案写道："在我看来，提出来的观念错在试图不明智地谈论政策改良，这与悲剧性的简单化、与时代和迫在眉睫的问题的严肃性不相适宜。"

他自己的叙述则有意识地爬升和扩张，直至达到不列颠之战的巅峰。结构和紧张是悲剧式的，其中正是体现在吟诵调和咏叹调之中的表达方式上的矫揉造作，用来消除正常存在的毫不相干的千篇一律，凸显出主人公的事迹和苦难。在这样一部作品中，喜剧的时刻必定符合作品的整体风格，是对它的愚弄。这正是丘吉尔先生的做法。当他说他"用肃静的凝视"看这或看那，或告诉官员们他们"笑话"一个精心策划的计划的失败"会被认为是对我极大的不恭"，或描述他的同事看到成功隐藏起来的阴谋有所进展而显露的"极美的微笑"的时候，他的确切意思正是：模仿英雄气概的声调——让人想起吉卜林的小说《斯托基公司》——并没有破坏歌剧的规矩。但是，规矩虽在，它们却并不能任由作者摆弄：现在他能得心应手地运用它们，它们已经与第一天性完全融合在一起了，艺术与自然已不能区分开了。他文章的僵化模式，是他表达思想的正常手段，不仅仅在他开始创作之时如此，而且存在于贯穿他日常生活的想象中。

丘吉尔的语言是他为满足需要而发明出来的一种手段。它有着大胆的、冗长的、相当一致的、易于辨识的节奏，这使它像所有强烈个性化的风格那样，有可能被人（包括他自己）拙劣地模仿。当一种语言的使用者赋有极为鲜明的性格，并且成功地为自己的措辞创造一种手段的时候，这种语言就变得个性化。在丘吉尔散文中可以看到的来源、成分、对经典的模仿，是非常明显的。结果是独一无二的。不管对这种风格有什么样的态度，它必定会被认为是我们这个时代的普遍

现象。忽视或否认都是盲目、轻佻或不诚实的。表达方式，不仅仅是在特定情形中，而是总是正式的（虽然强度和色彩会随着场景而不同），总是公开的、雄辩的、面向世界的，与内省和个人生活的踌躇和紧张相去甚远。

三

丘吉尔关于第二次世界大战的著作的品质，就是他整个人生的品质。他的世界建立在公众超越私谊上，建立在行动以及简单善与简单恶之战、生与死之战的最高价值上；最重要的是，建立在战争之上。他一直在战斗。在1940年最晦暗的时刻，他告诉意志消沉的法国部长们："不管你们会做什么，我们都将永远、永远、永远地战斗下去。"这个标志贯穿了他的整个生命。

他为何而战？比之于那些同样富有激情但行动上并不怎么一致的人们，答案更为明显。丘吉尔在根本问题上的原则和信念是相当有品位的。他的批评者常常指责他没有定性，指责他的判断善变甚至反复无常，比如他改变对保守党的忠诚转向自由党，在两者之间摇来摆去。但在贸易保护问题上除外，当他在20世纪20年代作为鲍德温内阁的财政大臣支持关税时，这种初看上去很有道理的指责明显错了。事实上，在漫长而风急雨骤的职业生涯中，丘吉尔很少改变主张。如果有人想去看看他在我们时代的大问题和长期问题上的观点，只需去找找他在漫长而清晰的公众生活的每一个时期——特别是在第一次世界大战之前的岁月里，就这个主题说过或写过什么就可以了。人们会发现，他的观点发生变化的例子，少得惊人。

看起来固执和可靠的鲍德温，当环境需要时会灵活调整态度。张伯伦长期以来被认为是托利党人主张的坚定反对者，当他看到党或局势有所要求时就改变政策——在这一点上比鲍德温更为明显。他追求的是政策，而不仅仅满足于调整态度。丘吉尔则坚定不移地服从最基本的原则。

正是他核心的、毕生的信念所具有的力量和一致性，比他对权力的热烈或激情，或比那些被认为是他的任性而不可靠的才华的东西，

在保守党总部里引发了更大的不安、更多的反对和猜疑。没有哪一个高度集中的政治组织会对这样一个人感到十分满意，他把独立、自由想象以及令人敬畏的性格力量，同坚定信念、在公私利益上坚持诚实一致的观点结合了起来。丘吉尔相信“雄心，更多的是出于对名望的追求，而不是对粗俗目标的猎取，它在每一颗心灵中闪闪发光”，他相信并努力争取个人的功绩和光荣。在文艺复兴时期的剧作家，或19世纪的历史学家或伦理学家的设想中，任何一个皇帝都会把胜利地骑马穿过波斯波利斯看作是一件英勇的事情——他确切知道哪些事情在他看来是宏大的、潇洒的、高尚的、值得高贵的人们追求的，哪些事情是他因其黯淡、灰色、苍白并可能会削弱或破坏宇宙间的光和运动而心生厌恶的。改变方向、屈服和怯懦的妥协会使他们自己听命于感觉健全的人们，这些人希望使他们为之奋斗的世界充满常常是无意识的乐观主义；但如果这些人追求的政策有可能降低速度、损害生存的力量、削弱他所崇拜的“生机和活力”——这是比弗布鲁克男爵的话，丘吉尔就准备进行反击。

丘吉尔是那些日见其少的真正相信特定世界秩序的人物之一：那种赋予该秩序生命和力量的渴望，对他所思所想、所作所为产生了最强大的也是唯一的影响。当传记作家和历史学家要去描述和分析他关于欧洲或美国、关于大英帝国或俄罗斯、关于印度或巴勒斯坦，抑或是关于社会或经济政策的观点时，他们将会发现他关于所有这些主题的见解，都可以套在一个固定的模式里，这是他早年建立起来的，后来只是有所强化。这样，他常常相信在伟大的国家和文明里秩序几乎都是分层的，例如，他从来没有在这样的意义上憎恨德国：德国是一个伟大的、有着神圣历史的国家；德国人民是有着伟大历史的民族，因此在丘吉尔的世界图景中占有相称的空间。他谴责第一次世界大战中的普鲁士人和第二次世界大战中的纳粹，但他完全没有对德国人民有所指责。他对法国和法国文化怀有热烈的想象，并且坚定地宣传英法合作的必要性。他一贯把俄罗斯人看成是欧洲文明高墙背后的、没有定形的、类似亚洲的群体。他对美国民主的信仰和偏爱是他的政治观的基础。

他的外交观始终是浪漫主义的。犹太人在巴勒斯坦争取自主的斗

争占据了他的想象，犹如意大利复兴运动得到其自由主义先辈的同情。同样，他在社会政策上的观点，符合他从本世纪头十年自由党当局中他最敬仰的人们——阿斯奎斯、霍尔丹、格雷、莫利，尤其是1914年之前的劳合·乔治——手中接受下来的那自由主义原则，不管世界会怎么样，他发现没有任何理由去改变它们。如果这些1910年进步的观点今天看起来不大令人信服，而相对于政治而言，它确实无视社会经济不公——霍尔丹或劳合·乔治几乎不能因此受到指责，那么这些观点来自丘吉尔对于很早以前就一劳永逸建立起来的关于人类关系图式的不可动摇的信念。

四

把想象力视为主要的革命性力量，是错误的——如果说它毁灭和改变了迄今孤立的信念、洞察力、心理习惯，那么它同样把它们融入一个高度统一的系统。如果它们充满了足够的能量和意志力——这种意志可能被加上幻想，幻想很少受到事实的威胁，并用在心中整理的事实建立一个理想模型——有时就会改变整个一代人的观念。

英国政治家中最富这些禀赋的是迪斯累利。他实际上认为，帝国主义的魅力，辉煌的而为大多数非英国人所持有的观点，有着异国情调的浪漫，充满了形而上学的情绪，包括所有与英国传统中一切最严格意义上经验的、功利的、反体系的东西正相反的现象，这些像魔咒一样控制了两代英国人的心灵。

丘吉尔的政治想象力有某种同样魔法般的变化力量。这个魔法，是煽动家所具备的，同样也是伟大的民主国家的领导人所具备的：富兰克林·罗斯福，同那些改变了关于国家本身及其特点和历史的国内形象的人一样，十分娴熟地掌握了这个魔法。但是他和丘吉尔之间的差别，要比他们之间的相似之处更大，在某种程度上体现了所属大陆和文明的差异。这种对比在他们各自在战争中扮演的角色上得到生动的展示——这些角色把他们紧紧地连在了一起。

第二次世界大战在某种程度上带来的新东西和天才要比第一次世界大战少一些。第二次世界大战是一场巨大的灾难，是在更广大区域

中进行的争夺，它同第一次世界大战一样剧烈地改变了世界的社会政治轮廓，或者更甚。但是1914年在连续性上的中断要更加狂暴。1914年之前的岁月之于我们现在，甚而之于20世纪20年代，就像是一个大规模和平发展的长时段的末期，突然而灾难性地被打断了。在欧洲，1914年前的岁月，被那些后来不知道真正和平的人们以怀旧之情看待，这是可以理解的。

19世纪是持续不断硕果累累的时期，成为人类的一个独特成就，其强大影响延续下来，即便被战争打断，在一定程度上在我们今天看来也是惊人的。与之相比，两次世界大战之间的时期标志着人类文化发展的衰退。比如说，文学的品质——它肯定是思想和道德活力的最可靠的标准之一，在1914年到1918年战争期间达到的高度是1939年之后不可比的。在西欧，这四年屠杀和毁灭的岁月，也是天才作品持续出现的几年，像萧伯纳、威尔斯和吉卜林、霍普特曼和纪德、切斯特顿和阿诺德·本涅特、比尔博姆和叶芝这样的著名作家，同样还有像普鲁斯特和乔伊斯、弗吉尼亚·伍尔夫和福斯特、艾略特和亚历山大·布罗克、里尔克、斯特凡·格奥尔格和梵乐希这些新锐，都在创作。自然科学、哲学和历史学也还在卓有成果地发展着。相比之下，新近的这场战争有什么可以拿出手呢？

然而，第二次世界大战或许在一个方面使第一次世界大战相形见绌：牵涉其中的国家的领导人，除了法国明显例外，都要比他们的原型更为高大、精神上更为有趣。几乎可以毫无争议地说，斯大林比沙皇尼古拉二世更迷人，希特勒比恺撒更引人注目，墨索里尼与维托里奥·伊曼纽尔相比也是如此。威尔逊总统和劳合·乔治虽然同罗斯福和温斯顿·丘吉尔一样令人难忘，但他们达到的绝对历史高度要比后两位稍逊一筹。

亚里士多德说过，历史就是“阿尔基比阿德斯做过或遭遇过的事”。假如说历史被定义成历史人物实际上所做的事情，那么这个概念，不管社会科学如何努力去颠覆它，都比与它竞争的假说更为正确。不管怎么说，丘吉尔完全接受了这个概念，并且充分利用了他的机遇。他叙述的主要是人格，并且对个人天分给予恰如其分的评价，

时有溢美之词。在他的书中，伟大的战时主角的表现使他的叙述具有某种史诗性质，他笔下的英雄和坏蛋都各具才干，这不仅仅——或实际上完全不是——来自他们所卷入事件的重要性，而且来自他们在人类历史舞台上的声望。虽则这些人物在历史上有同样的位置，偶尔还有冲突，他们的性格在很大程度上却是互相映衬的。

读丘吉尔的书，读者必定会超出书本在心里进行对比和比较。罗斯福的过人之处主要是他对生活的惊人热爱和对未来的无所畏惧。作为一个人，他对未来热切欢迎，给人的感觉就是：不管时代会带来什么，所有东西都会按他的意愿行事，没有什么东西再那么可怕或压迫人，以至于不能服从、用于和塑造成新的不可预测的生活方式，这是罗斯福及其盟友和忠诚下属投入前所未有的精力和热心建立起来的。从某种意义上说，在希特勒那里也看不到恐惧，不过他的自信来自于一个疯狂者的暴力和狡黠的愿望，这使他很容易从于己有利的角度来歪曲事实。

对未来的信念如此热烈，对塑造未来的力量的信任如此淡定，当其与对未来的真实轮廓进行现实主义评价的能力联系起来的时候，意味着对人们生活环境的趋势，对构成这些环境的人们的欲望、希望、恐惧、爱恨，对被客观地描述为社会和个人“潮流”的东西，自觉或半自觉地有着极为敏锐的认识。罗斯福的这种敏锐性达到了天才的程度。他所具备的并在整个总统任职期间所保持的象征意义，主要是因为他把握住了时代大势和对未来极不寻常的投射。不仅是对美国公众舆论的把握，还有对他的时代更大的人类社会运动总趋向的把握，可以说是不可思议的。这个运动内在的流动、震颤和回旋，似乎都以地震仪般的精确性在他的神经系统中记录下来。他的大多数同胞是认可这一点的——一些人满腔热情，其他人则怀着忧郁或强烈义愤。远离美国的人们正确地把他看成是他这个时代最具天才和最坚定不移的民主代言人，最具时代感，最外向，最直率，最具想象力，精神最为博大，脱离了内在生活的制约，在用他的洞察力、先见之明和能力树立信心方面有着举世无双的能力，这使他成为谦恭的人们的典范。

对于现在乃至将来的踏实感觉，知道去哪里、如何去和为什么

去，这使他在健康最终受到损害之前是愉快的、欢乐的，使他乐于同迥然不同的人在一起，只要他们具有代表性，在各自独特的世界中主动向前，不管怎样都行。这种内在的生命活力弥补（还不只是弥补）了智识或性格上的不足，他的敌人（和受他伤害的人）从来没有停止过指出这些不足。他们的嘲笑实际上没有影响他：不管他们的洞察力多么深刻或感情多么细腻，在所有东西中他首先不能忍受的，是迟钝、无动于衷、忧郁、恐惧生活、心中只有来世或死亡。

丘吉尔几乎走向了另一个极端。他同样不怕未来，还没有人比他更热切地热爱生活，对所接触的一人一物都倾注了那么多的热忱。但相比之下，像所有伟大的发明家一样，罗斯福对社会的未来形态有着半自觉的预知意识；而丘吉尔与艺术家有些相似，他尽管气质外向，却善于内视自省，丘吉尔最强烈的感觉是对过去的感觉。

他清晰而色彩鲜丽的历史观是他思考现在和未来的依据，是他用于如此结实地建构、如此富丽和精心地装饰他的世界的不竭源泉。如此坚固、如此包罗万象的建筑，是不会由任何像敏感的仪器那样易于对其他人群、机构或民族永恒变化的模式和方向作出反应和响应的人建造的。实际上，丘吉尔的长处（他身上最令人不安的东西）正在于：和罗斯福不同，他身上没有装备不计其数的敏感天线，以把变动不居的外部世界中最小的扰动测试出来。和罗斯福不同（就此而言，同格莱斯顿和劳合·乔治也不一样），他不用紧张和专注的方式反映当代社会或道德世界；他创立了这样一种力量和连贯性，它成为一种现实，通过施加不可抗拒的力量改变了外部世界。正如他在战争中的经历表明的，他有巨大的消化事实的能力，但是这些事实已经被他用强有力地加之于原料上的范畴，改造成了某种他可以用来建筑自己巨大的、简朴的、防卫坚固的内在世界的某种东西。

罗斯福有着外显的人格，是一个天真的、达观的、愉悦的统治者，他的欢乐和明显无意的放弃使助手们感到失望，他似乎乐于制定两个或更多个完全矛盾的政策。在最黑暗和最危险的时刻，更通过迅速和轻易地设法摆脱政府的关照使他们惊讶。丘吉尔也喜欢快乐，他同样既不缺乏愉悦，也不缺乏丰富的自我表达的能力，甚至还有让专

家汗颜的轻松地快刀斩乱麻的习惯，但他并不是一个轻佻的人。他的性格中有一种深度——相应地还有一种对于悲惨的可能性的感觉——这恰是罗斯福轻松的天才本能地忽略掉的。

罗斯福玩起政治来技巧娴熟，并且他的成功和失败都很辉煌。他的表演似乎毫不费力。丘吉尔既熟悉光明，也熟悉黑暗。像内在世界的所有居民，甚至是他们的短暂访客一样，他既有忧郁的沉思，也有缓慢的恢复。罗斯福可能说起过血和汗，但当丘吉尔为英国人民奉献泪水时，他说的那句话林肯、马志尼或克伦威尔可能都说过，但罗斯福没有说过，虽然他是一个勇敢、慷慨大方和感觉敏锐的人。

五

丘吉尔并不是未来文明的使者，他全神贯注于他自己的生动世界，他对别人内心实际发生的事情理解到什么程度是大可怀疑的。他不是在反应，而是主动行动；他不是要作一面镜子反映别人，而是要按照他自己强有力的标准影响和改变别人。写到敦刻尔克时，他说：

> 毫无疑问，在这紧要关头，如果我在主持国家的方针大计上稍有踌躇，我就会被赶下台。我确信，每个大臣都已下定决心，宁愿马上牺牲生命，家庭和财产全遭毁灭，也不愿屈膝投降。他们的这种表现，代表了下院，而且可以说是代表了全体人民。在这以后的几天和几个月中，我每遇适当的场合便表述他们的心情。我是能够表述他们心情的，因为他们的心情也正是我的心情。一股不可抗拒的熊熊烈火燃遍了我们这个岛屿的每个角落。[25]

那一年的6月28日他叮嘱罗西恩勋爵，当时的驻美大使：“你的心情要舒畅而镇静。此间没有一个人情绪低落。”[26]

这些光彩夺目的句子几乎不能公正评价他在激发他所描述的情感

方面的作用。因为丘吉尔不是一个吸收、聚焦、反射和放大别人情绪的灵敏镜头；和欧洲独裁者不同，他没有像一个仪器那样利用公众舆论。在1940年，他认为他的民族有着不屈不挠的刚毅，有着坚定的品质并且传承下来了。无论如何，如果说他没有去着力表现他的一些同胞在危险时刻的恐惧与希望，这是因为他把他们强烈地理想化了，最终他们会接近他的理想，并开始用他看待他们的方式看待自己："我有幸表达出来的英国的轻松和沉着的脾气"——的确，他在激发这种情感方面出力最大。他的句子具有催眠般的力量，他的信念如此坚定，他以强烈的雄辩吸引了他们，以至于在他们看来，丘吉尔说的实际上正是他们心灵理智中的东西。毫无疑问，这种情感是存在的；但直到丘吉尔从他们内心唤醒它之前，很大程度上它是沉睡着的。

1940年夏天，他发表前无古人、后无来者的演说之后，他们开始用一个新的观念看待他们自己的英勇和世界的敬重，此后就成了人类历史上的一个英雄形象，就像温泉关战役或打败西班牙无敌舰队一样。他们进入了被他的话语改造了的战争。他们在自己那里发现的精神，是丘吉尔用才智在他自己那里建立起来，并且灌输给了他的民族，代表他们对原始冲动作出了生动反应，他只是有幸用合适的话语表达出来而已。他激发了英雄的感情，并且改变了不列颠之战的命运，不是通过捕捉他周围人们的情绪（实际上，在任何时候，这都不是一种懦弱的迷惑、困惑或冷漠，但是某种程度上的糊涂；是刚毅但缺乏组织性），而是通过毫不动摇，正如他不为周围生活由之组成的那么多缤纷色彩所动。

英雄般自豪的特殊品质和他心中涌起的崇高感，像在罗斯福那里一样，不是来自于活着和掌控历史上关键时刻的那种兴奋，不是对于事物的变化和不稳定性的兴奋，不是对于未来的无限可能性的兴奋——正是未来的不可预测性，为每时每刻自发的即兴创作，为与不安分的时代精神相一致的大的想象性变革，提供了无穷的可能性。相反，它来自于持续的内省沉思的能力，来自于情感的厚重和执着——特别是对于他承担着个人责任的伟大传统的感情和忠诚，来自于一个他勇于担当并必须传递给值得接受这一神圣重担的人的传统，他不仅要正确和完整无损地传递给他们，而且还要加以强化和渲染。

俾斯麦曾经说过没有什么东西像政治直觉一样：政治天赋就是听到遥远的历史骏马马蹄声，然后通过超人的努力跳起并抓住骑手的衣服后摆的能力。没有人比温斯顿·丘吉尔更热切地听这攸关命运的声音，在1940年他做了一个英雄的起跳。他写道，“要想压制由对可怕事情的长期权衡而带来的内心激动，是不可能的”，而当危机最终爆发的时候他有所准备，因为经过毕生的努力他达到了自己的目标。

内阁首相的作用是独特的：“如果他踉跄了，他必须站得住；如果他犯了错误，错误必须被掩盖起来；如果他睡觉了，他必须不能被肆意打扰；如果他不是一个好人，他必须被撤换。”这是因为此时他是“英国的生活、它的启示和它的光荣”的监护人。他完全相信罗斯福，“可以想见，为了处于可怕的危险中的世界自由事业，他会放弃自己的生命，更不用说公职了。”他的文章记录了不列颠之战的巅峰时刻出现和蔓延开来的紧张——“这是一个生或死都同样伟大的时刻”。在似乎就要失败的时刻产生的品质，就是面对致命危险的清晰、勇敢的认识和取胜的意志，这些都是燃烧着的历史想象的产物，所依赖的材料不是外在的而是来自心灵之眼：当将来的历史学家在平常日子的灰暗光线中去严肃地评价和解释这些事实的时候，他们会发现这幅图像的形状和简单性很难复制出来。

六

首相能够把他的想象力和意志施加给他的国民，拥有伯里克利那样的统治地位，严格地说是因为在国民面前他比真实的自己人更大、更高贵，并且在危机关头把他们提升到一个不同寻常的高度。这是一种人们常常并不（也不应当）喜欢居于其间的氛围；它需要高度紧张，持续下去就会毁掉所有的正常感觉，过分夸大人际关系，并且把普通的价值歪曲到令人难以忍受的程度。不过，它到头来确实改变了大量不列颠群岛居民的自我认知，使他们的生活惹人注目，使他们穿上了自认为和彼此都认为与伟大的历史时刻相称的盛装，把懦夫改造成了勇士，无所畏惧地抗击敌人。

这是独裁者和煽动家把和平的人们变成行进的军队的一种手段；

丘吉尔的独一无二、令人难忘的成就，就在于他在一个自由体制的框架中建立了这个必要的幻象，没有破坏甚至没有扭曲这个体制；就在于在紧急时刻过去之后，他唤起的精神没有继续压迫和奴役人民；就在于他通过以历史观的术语解释现在而拯救了未来，这种历史观没有歪曲或阻碍大不列颠民族的历史进步，而是以想象中的传统或一个绝对可靠的、超自然的领导人的名义，试图让大不列颠民族实现一些不可能和难以企及的辉煌。丘吉尔没有陷入浪漫主义的宿命，是由于他有着充分的自由主义意志感觉。如果说这种自由主义意志有时对现代专制的悲惨一面缺乏了解，那它对专制制度对人民的巨大欺骗中错误的、可笑的、卑劣的东西，还是保持了敏锐的觉知——有时候过于宽容，但仍然是敏感的。独裁者有一些极为鲜明和极有特点的绰号：希特勒是“这个罪人，这个仇恨和失败的怪胎”。佛朗哥是一个具有让“淌血的民族”服从自己的“邪恶品质”的“心胸狭隘的暴君”。贝当政权未得到宽恕，它对传统和永恒的法兰西的借重被认为是对民族感情令人厌恶的嘲弄。1940年到1941年的斯大林是一个“集冷酷无情、诡计多端和学识浅薄于一身的巨人”。

对篡夺者的真正敌意——这在丘吉尔那里甚至比对权威和秩序的热爱还要强烈，来自于丘吉尔和罗斯福都同样明显具有的一种品质，即对生活非同寻常的爱，对施加给人类关系丰富多样性的严苛约束的痛恨，对促进、妨碍或歪曲成长和活力的东西的本能感知。但因为丘吉尔如此热爱着的生活本身，是作为对传统虚饰的一部分戴着历史面具展现给他的，因此他建构历史叙述的方法、重点的摆布、人物和事件相对重要性的分配、历史理论、叙述的构架、句子结构、语句本身，都成为复活历史的要素——这种复活，就像文艺复兴或摄政时期的新古典主义一样鲜活、原创和具有个人特点。由于认为不带个人色彩、单调、缺乏戏剧性的必然是无足轻重的，从而在总体上遗漏了太多东西，这种抱怨也许是合理的。历史学家认为事实并且只有事实是有趣的，更糟的是他们认为所有事实都同样有趣。抱怨丘吉尔复活历史的办法不是当代的，因而在某种意义上要比那些客观的历史学家看待事实所戴的模棱两可、不偏不倚的眼镜缺少真实性，对现代需求缺少反应，这不就是怯懦的卖弄和盲目吗？

七

罗斯福总统和丘吉尔首相的不同之处，至少在一个方面比国家特点、教育甚至气质上的明显差异更显著。虽然罗斯福有历史感，生活上富足、无忧无虑、悠闲自在，对个人安全坚信不疑，在美国之外的更大世界里处之泰然，但他是一个典型的20世纪和新世界之子。相比之下，尽管丘吉尔热爱当下，渴求新知识，感知当代技术可能性，并在大胆运用技术方面思绪飞扬，尽管他热心基础英语，尽管访问莫斯科时他的连身工作服让主人们很不舒服，他仍然是一个19世纪的欧洲人。

差异是深刻的，这足以说明丘吉尔和他所敬重的美国总统在世界观上的不相容性。美国和欧洲，也许是20世纪和19世纪的某些根本不同，在这种引人注目的互动中似乎具体化了。20世纪之于19世纪，犹如19世纪之于18世纪。塔列朗曾经有一个著名的见解，即那些没有在旧体制下生活过的人们，不知道真正的生活乐趣是什么样子。实际上，从我们的角度看，这一点是清楚的：19世纪初期那些热切的、浪漫的年轻人似乎不能透彻理解或喜欢革命前世界最文明的代表的生活态度。尤其是在法国，那里的差异最明显。讽刺，尖刻，眼光狭隘，专盯着性格、风格上的细微差异，对隐隐可辨的色彩差异的先入之见，极端敏感，这些都使得即使像狄德罗这样“先进”和富于远见的人的生活，都截然不同于浪漫主义者更宽广而简单的视野——这就是19世纪在理解事物上所缺乏的历史观。

假设雪莱遇到伏尔泰并进行交谈，他的感受会怎么样呢？他极有可能深感震惊，震惊于眼界的狭隘、觉悟的小气、显见的浅薄和苛求衣食、伏尔泰那种恶意的似乎是老处女般的细心、对小物件的沉迷、对经验细枝末节的追逐。他可能会对漠视当时大的道德和精神问题感到厌恶或痛惜，这些问题范围之广泛、意义之重要，使得最优秀和最清醒的心灵感到痛苦不安。他可能会认为他是不道德的，但更可能会认为他粗俗，过于尖刻，过于渺小，过于小气，荒诞不经和无耻猥琐，会在庄严的场合傻笑。

反过来，伏尔泰很可能会极为厌烦，看不到这么多伦理雄辩的充分理由；他在所有道德兴奋点上都会眼光冷淡而充满敌意：圣西门对于世界的宏大构想（它使半个世纪之后的左翼年轻人深感激动），借助科学、技术和精神资源，改变了世界的形状，将它整合为一个整齐划一的人造体。这在伏尔泰看来似乎是一片沉闷和单调乏味的沙漠，过于同质化，味同嚼蜡，虚幻缥缈，对那些小的、隐而不露但关键性的差异和不协调视而不见——它们赋予经验以个性和意味，没有它们就不会有文明的远见、智慧、对话，当然也不会有从一种高雅和考究的文化中产生出来的艺术。在他看来，19世纪的道德观是一台单调、模糊、粗糙的机器，它无法识别光线的焦点，无法识别声音和颜色的短命模式，这些模式转瞬即逝的无限变幻就是悲喜剧，即人际关系、人情世故、政治、历史和艺术的内容。

这种沟通上的失败，原因并不只是观点的变化，也是把两个世纪区分开来的眼光类型。18世纪的眼光是微观的，19世纪的眼光则是宏观的，它的眼界宽多了——是以普遍的至少是欧洲的方式来观察，看到的是大山的壮丽轮廓，而18世纪敏锐地看到的，只是山坡的纹理、裂缝和不同阴影。18世纪眼光的目标更小，眼睛离客体更近，19世纪重大的道德问题并不在其敏锐鉴别力的关注范围之内：那是伟大的法国大革命带来的破坏性差异，它导向了某种并不必然更好或更坏、更丑或更美、更深远或更浅薄的东西，但首先是不同种类的情景。

与这种差异类似的某种东西把美国与欧洲（同样把20世纪与19世纪）区别开来。美国的眼光更宽阔、更大方；虽然表达方式局促，但它的思想以一种宏大的、广泛的单一观点，超越了民族和种族的藩篱，超越了世界观差异。它重物而不是人，观察世界（那些在19世纪以这种方式来观察世界的人被看成是乌托邦式的怪物）借助的是丰富而具有无限可塑性的原始材料，这些材料有待于建构和设计，以用来满足世人对幸福、善良和智慧的渴望。因此，把它以极端方式与欧洲人区分开的差别和冲突，似乎必定是琐细、非理性和可怜的，对自尊而道德上自觉的个人和民族没有价值；事实上，这些差别和冲突很容易被支持关于现代人任务和权力的更为宏阔的观点所抹除。

对欧洲人来说，这种美国人的态度，这种可能只是为那些生活在山巅和平原上的人们提供一幅全景画的大范围展望，似乎出奇地平淡，没有细节或色彩，有时似乎缺乏深度，当然也没有那种对于或许只有住在山谷里的人才具备的精细辨别力的即时反应，因此在他们看来，美国人知道的多，但理解的太少，忽略了中心思想。当然，这并不适用于每一个美国人或欧洲人——在欧洲当地人中有天生的美国人，反过来亦如此——但它似乎刻画了这些完全不同的文化的典型代表。

八

从某些方面来看，罗斯福朦胧地理解并且没有完全责备欧洲人表现出来的这种态度。更清楚的是，丘吉尔在很多方面对美国的生活方式有着本能的同情。但总的来说，他们并不代表不同的世界观，他们能够深深理解和敬重彼此的才能，这就是他们不寻常的想象力和都喜爱生活多样性的明证。在一方看来，另一方不仅仅是盟友，是一个伟大民族令人钦佩的领袖，还是一个传统和文明的象征；他们的异中之同，就是期待着西方世界的复兴。

罗斯福被难以捉摸的俄罗斯人所吸引，丘吉尔则在外国人和没有吸引力的象征物面前本能地退缩。总的来说，罗斯福认为自己可以哄骗甚至诱惑俄罗斯，把它同化进包含整个人类的伟大社会中来。丘吉尔则持怀疑态度。

罗斯福是一个圣公会教徒，富有想象力，乐观，自信，愉悦，相信经验，无所畏惧，精通社会进步的观念。他相信，有了足够的精力和精神，什么事情都可以干成。他就像英国小学生那样，退缩以躲避对表层之下东西的深入了解，并且看到了世界上各民族之间许多密切关系，从中可以以某种方式建立一种新的、更自由、更富裕的秩序。丘吉尔也富有想象力，精通历史，更严肃，更用心，更专心，心事更重，深感长久的分歧会让这样一个秩序难以实现。他相信制度和种族、阶级、个体类型的永久特点。他的政府是按照明确的原则组织起来的；他自己的办公室纪律严明。他的习惯虽不寻常，却有规律。他

相信自然的、社会的，还有近乎形而上学的秩序——一个不可能也不期望被破坏的神圣的等级制度。

罗斯福相信灵活性，随机应变，以无限多样的新的、出其不意的方式富有成效地运用人力和资源。他的机构有些混乱，或是故意如此。他自己的办公室并不组织有序，他习惯了高度个人化的政府。他让拥护制度权威的人很生气，但令人生疑的是，他是否用其他方法达致目标。

世界观上的这些差异是深刻的，但它们在范围上很大，又都是真实的观点，没有被个人的癖性和道德标准上的差别所局限和扭曲，这些标准把威尔逊、劳合·乔治与克莱蒙梭截然区分开来。罗斯福总统和丘吉尔首相经常有分歧；他们的理想和方法很不相同；在罗斯福总统随行人员的回忆录和随笔中对此多有涉及。但关键是，这种讨论是在两位政府首脑清醒的情况下进行的。他们会彼此反对，但从不希望彼此伤害；他们会签发相互矛盾的指令，但他们从不争吵。当他们妥协的时候——正如他们经常做的那样，他们没有痛苦感或失败感，而是作为对历史的需求或对对方的传统和人格的回应。

他们彼此把浪漫轻松的一面展示给对方，远远高出盟友或下属们的争斗：他们的会议和通信成为他们双方有意突出的事情；他们是有王室血统的表兄弟，都为这层关系感到自豪，他们对对方古怪脾性的认识敏锐、有时有趣，但从不讽刺。在历史大变动期间结成的这种关系，会被它的严肃性有所夸大，而从未减弱或退化，而是保持着正式的尊严和高涨的情绪，这在以前国家首脑的关系中几乎没有过。每个人与其说是被对方，还不如说是被对方的思想所吸引，被自己独特的兴奋所感染。

相互间的关系是真诚的，这是由于有某种甚至超出牢固的利益共同体或个人和官方的尊重或敬佩的东西，就是说，是由于他们彼此喜欢对方的生活怪癖和幽默，以及对生活的主动参与，喜欢到了特殊的程度。这是一种独特的私谊，哈利·霍普金斯理解并极力鼓励这样做。罗斯福的趣味感或许是轻松的，丘吉尔则有些严肃。但这正是他们彼

此共有并与盎格鲁——撒克逊圈子之外的少数政治家（如果说有这种政治家的话）共有的东西。助手们有时忽略或误解了这种东西，它使两人的交往具有非凡的品质。

罗斯福的公开讲话不同于丘吉尔引起全世界注目的杰作，但他们在精神或本质上并不矛盾。罗斯福没有给我们留下来他对世界的解释，或许他的日常生活更多地被执行这样一个任务所占据。但他们都完全清楚彼此在当代世界历史上所占据的主导地位，并且丘吉尔对他的管家角色的描述，是带着对这种责任的完全清醒认识写下来的。

这是一个伟大的时刻，他以相应的严肃态度来对待。他就像是历史舞台上的一个伟大演员——或许是他这一类人中的最后一个，在灯火辉煌中以一种大气、从容不迫和高雅的语调说着令人难忘的台词，这同样地适合于这样一个人，他知道他的工作和他这个人将成为很多代人研究和判断的对象。他的叙述是一个伟大的公开演出，具有形式上的重要意义。这些语词、辉煌的短语、经久不衰的情感品质，是表达他对自己和世界看法的一种独特手段，将像他已经说过和做过的所有事情一样，必然强化闻名的公众形象，这不再能与作者的内在本质和真实特点区分开来：一个极为出众的人，比普通人更大方、更质朴，在他有生之年就成了一位历史巨人，胆识超人，身体强壮，富有想象力，是他的民族所产生的两个最伟大的实干家之一，一个有巨大影响力的演说家，他的国家的救星，一个属于现实同样也属于传说的神话英雄，我们时代最大写的人。

富兰克林·德拉诺·罗斯福总统

我从来没有同罗斯福总统会面过，虽然战争期间我在华盛顿待的时间超过了三年，但我甚至从来没有看见过他。我对此感到遗憾。在我看来，看见某个多年来占据人们想象的人物，特别是听见他的声音，一定会以某种深刻的方式修正人们的印象，使它更为具体、更富立体感。然而，我真的从来没有看见过他，仅仅是在广播上听到过他的声音。结果，我必须在无法得力于个人熟识，或许还应该加上，在对美国历史或国际关系没有任何专业知识的情况下，来努力向大家介绍我对罗斯福总统的印象。我也没有能力去评论罗斯福的内外政策，或这些政策更大的政治或经济效果。我这里只能试着就罗斯福总统的人格在我们这一代欧洲人中产生的广泛影响描述一下个人的印象。

当我说某个人多年来占据人们的想象时，这对罗斯福和我们这一代英国人，或许对欧洲大部分地方的人，事实上是对整个世界的人来说，确实是真的。在20世纪30年代，如果一个人尚且年轻，生活在民主国家，不论其政治观点如何，如果他有着真正的人类情感，有着最微弱的社会理想主义火花，或对任何一种生活的热爱，那么他的感受一定会类似于在拿破仑被打败之后的复辟时期欧洲大陆年轻人的感受，一切黑暗而沉寂，大的反应传布开来：少许激动，绝无抵抗。

一切都开始于1931年的股市暴跌，它削弱了很多中产阶级年轻人的经济安全感，其实这种感觉也许是没有什么根据的。随后是30年代的铁幕，那个时代的英国诗人们——奥登、斯彭德、戴·路易斯——留下了非常生动的证明：黑暗的、沉闷的30年代，是所有时期中孤独的时光，没有一个欧洲人愿意退回到那时，除非他对法西斯主义的消失感到悲痛。在那个年代出现了日本侵占中国东北、希特勒、反饥饿示威游行、阿比尼西亚战争、和平投票、左派图书俱乐部、马尔罗的政治小说，甚至还有弗吉尼亚·伍尔夫发表在《工人日报》上的文章、苏维埃的审判和清洗，年轻的理想主义的自由主义者和激进分子皈依共

产主义或对共产主义强烈同情，这似乎是坚定和强大到足以有效抗拒法西斯主义敌人的唯一力量——常常找不到比这更好的理由；有时与这种皈依相伴的，是到莫斯科访问或在西班牙战斗，牺牲在战场上，要不然就是对共产主义实践痛苦而愤怒的幻灭感，或在两种程度较轻的罪恶之间作出绝望和牵强的选择。

那些日子里，最动人的宣传说人道主义、自由主义和民主力量过时了，现在就是要在两个阴郁的极端：共产主义和法西斯主义——红色和黑色之间作出选择。对于还没有被这些喋喋不休的说辞弄得失去理智的人们来说，黑暗中的唯一光明就是美国的罗斯福政府和新政。在民主世界处于虚弱和绝望与日俱增的时候，罗斯福散发出信心和力量。罗斯福是民主世界的领袖，在30年代的所有政治家中，唯有他身上没有阴云笼罩——阴云既没有笼罩他也没有笼罩他的新政，在欧洲人看来新政更是人类历史上的光明篇章。说他的伟大的社会实验是在无视外部世界的孤立主义指导下进行的，这是正确的。但是，这在心理上也是可以理解的：美国诞生于对长期受宗教和民族冲突困扰的欧洲的愚蠢和恶行的反抗，自然要寻求不受欧洲生活潮流干扰的解放，特别是在欧洲眼看要堕入极权主义梦魇的时候。罗斯福寻求并非特别的外交政策，如果说不是完全没有外交政策的话，确实是把与外部世界的联系降到最低限度，在一定程度上说，这是美国政治传统的一部分。罗斯福的做法，得到那些发现欧洲景况凄惨的人的原谅。

他的国内政策显然出于人道的目的。20世纪20年代放纵的个人主义，带来了经济崩溃和普遍的灾难。在这之后，罗斯福力求建立新的社会公正规则。他这样做并没有逼迫国家穿上纯理论性的束身衣，不管是社会主义的还是国家资本主义的，抑或是法西斯帝国作为新秩序所炫耀的某种新的社会组织。美国的社会不满达到最高点，把企业家作为社会救星的信念在著名的华尔街经济崩溃之后一夜之间烟消云散，罗斯福正在为压抑的怨恨和悲愤提供一个巨大的安全阀，试图阻止革命的发生，并为更大的经济平等和社会公平——美国生活传统中最好的部分——构建一个制度，而不改变美国自由和民主的基础。在没有同情心的批评家看来，做事的似乎是这样一些人的杂乱集合：业余人士、大学教授、新闻记者、私人朋友、自由职业者、知识分子、

思想家，这些人今天都被称为饱学之士，他们的真正面目和领导企业或制定政策的方法，激怒了华盛顿历史悠久的政府机构中的公仆们和头脑清晰的各种类型的保守主义者。但明显的是，恰恰是这些人还不熟练，恰恰是他们被允许尽情地发表意见、进行试验、沉溺于大量的试错，恰恰是私人关系而非体制上的关系，才带来了它自己的活力和激情。华盛顿无疑充满了争论、辞职、宫廷密谋，个人与个人团体、党派、小集团、名将的私人支持者之间无休无止的战争，这必定让习惯了慢节奏和更规范的行政模式的严肃而负责的官员们生气；至于银行家和商人们，他们的感受过去有分量，但在那个时期他们很少受到关注，因为他们被认为把自己的名声给深深地败坏了，事实上是给永久地败坏了。

这个广大而剧烈的混乱控制了一个漂亮、有魅力、欢快、非常勤奋、非常乐观、闯劲十足的人，富兰克林·德拉诺·罗斯福。人们指责他缺点太多。他背判了自己的阶级；他愚昧无知、不讲规矩、不负责任。他在玩弄别人的生命和职业方面心狠手辣。他被冒险家、狡猾的机会主义者、阴谋家所包围。他冷嘲热讽、厚颜无耻地对个人、团体和外国代表作出互相矛盾的承诺。他以他巨大的和不可抗拒的公众魅力、他惊人的高昂情绪，弥补了他在其他方面优点的缺失，而这些优点被认为是作为世界上最强大的民主国家的领袖更为重要的——努力、勤勉、负责等优点。所有这些都是对他的指责，其中一些可能确实是公正的。吸引他的追随者的是，他拥有罕见而令人鼓舞的品质：他胸怀宽广，有着远大的政治见识、强大的想象力，了解他生活的时代和20世纪正在起作用的巨大的新力量——技术、种族、帝国主义、反对帝国主义——的方向；他支持生活和运动，支持尽最大可能慷慨地促进最大多数人希望的实现，他不支持谨慎、节俭和清静无为。总之，他完全是一个敢作敢为的人。

他是20世纪或者包括其他世纪少数几个看起来对未来完全没有恐惧感的政治家之一。不管发生了什么事，他都相信自己的力量，相信自己应对局面和取得胜利的能力。他信任助手们的能力和忠心，因此他以平静的目光看待未来，好像在说："来吧！不管可能是什么东西，都会被我们粉碎，我们将它变成有益之物！"正是这一点，或许

还有其他品质，让他吸引了观点极为不同的人们。在一个令人失望的世界上——这个世界好像被奔向毁灭的卑鄙而致命地高效的狂热者、奔波忙碌着的困惑人群、缺乏热情而在他们无法解释的事业中殉道的人所撕裂，他相信自己阻止这个可怕潮流的能力，只要他还在掌控局面。他有着独裁者的性格、精力和手腕，他站在我们这一边。在他的言论和公开活动中，他是一个彻底的民主主义者。对他的所有政治的、私下的和公开的批评可能都是真的；他的敌人和一些朋友所认为的他的所有缺陷可能都确有其事；然而作为一个公众人物，他是独一无二的。当欧洲的天空越发阴暗的时候，特别是战争爆发后，对于欧洲那些贫穷和不幸的人们来说，他就是一个仁慈的半神半人，只有他能够并且最终会拯救他们。他的道德权威——他在他自己国家之外获得的信任程度，远远超出了在他们心目中所有时代的美国先驱者——是无可匹敌的。威尔逊总统在早些年，在第一次世界大战结束之后，当他胜利地乘车穿过巴黎和伦敦的时候，或许引发了一些类似的情感；但它随后就消失了，并留下了可怕的失望感。甚至他的敌人都很清楚，罗斯福总统不会像威尔逊总统那样被击倒。他为他的声望和他的人格增加了一点政治技巧——真正的精湛技巧——这是他之前的美国人所不曾具有的。他实现自己愿望的机遇显然是非常大的；他的追随者不可能收获痛苦的失望。

实际上他非常不同于威尔逊总统。因为他们代表了两个对比鲜明的政治家类型，每个类型中都不时会有才干卓著的人物出现。第一类政治家是单原则和有信仰眼界的人。由于执迷于他自己光明而清晰的梦想，他常常既不去理解人民也不去理解事件。他没有怀疑或迟疑，通过集中意志力、直率和力量，他能够忽略许多身外发生的事。这种极端盲目和固执的专注，在某些场合能使他让事件和人物屈从于他自己的固定模式。他的力量在于这样一个事实：软弱和优柔寡断的人们自己没有安全感，没有能力在选择之间作出决定，他们从对一个超人之类的领导人领导才能的屈从中发现了轻松、安全和力量。对他来说，所有争论都是清晰的，他的宇宙完全是由原色组成的，主要是黑色和白色，他朝着目标的行进看起来既不向右又不向左，依靠他内在的强大的洞察力来支持。这样的人在道德和智识品质上差异很大，就

像自然界的力量那样，在世界上既可以行善也可以作恶。加里波第、托洛茨基、巴涅尔、戴高乐，或许列宁也属于这个类型——我这里描述的区分不是道德意义上的，不是一种价值而是一种类型。在这个范畴里面，既有像威尔逊这样伟大的恩人，也有像希特勒那样可怕的坏蛋。

另一类有影响的政治家是天然的政治生物，因为朴素的英雄常常是明确地反对政治的，至少从表面上看，是要把人们从政治生活的错综复杂和欺骗中解救出来的。这第二类政治家有着最精微的触须，它们以难以或不可能进行分析的方式传达给他们，他们周围事件、情感和人类活动不断变换的轮廓——他们天生就有一种独特的政治感觉，依靠的是一种以精确的印象考虑问题、整合大量转瞬即逝而难以捕捉的细节的能力，就像艺术家处理他们的材料时所具有的能力。这类政治家知道如果要达到他们的目标，他们要做什么、何时去做。他们知道自己常常不是天生局限在一些内心深处的思想或内向的情感的私人世界里，他们是把他们的大量同胞以某种模糊的、不能言说但执着的方式正在思考和感受的东西具体化、强化和清晰化。凭着这种能力去判断他们的材料，非常像雕刻家那样知道能够从木材中塑造出什么、从大理石中塑造出什么，知道怎样和何时去塑造，他们类似于有着天生治病能力的医生——这种能力不是直接依赖于只有通过观察和试验，或从其他人的试验中才能获得的科学解剖学的知识，虽然没有知识就不会有能力。这种直觉的——或至少是不能传达的——知道哪里可以找到人们需要的东西的知识，这种洞察财富所在的能力，是某种为许多类型的天才、为科学家和数学家共同拥有的东西，同样也是许多类型的商人、管理人员和政客共同拥有的东西。这些人，当他们是政治家的时候，敏锐地知道人类思想和情感的流动方式，知道在哪里生活最沉重地压迫着人们。他们传达给这些人的是这样一种感受，就是他们理解人们的内在需要，对人们最深层的冲动作出了反应，总之就是他独自能够按照群众正在本能地探索的路线去组织世界。俾斯麦、亚伯拉罕·林肯、劳合·乔治和托马斯·马萨里克，或许在某种程度上格莱斯顿，在更小的程度上沃波尔，属于这类政治家。罗斯福是这种类型中了不起的能手，他是现代他这一行当中最仁慈的也是最伟大

的大师。他确实渴望人类过上更好的生活。尽管新闻界的敌意在蓄积，不断有预言说他走得太远了，不能再次当选总统，但在罗斯福的四个任期中，他在美国大选中获得绝大多数选票，完全是由于一种模糊的情感：对大多数美国公民来说，罗斯福是站在他们一边的，他祝他们好运，他会为他们干事。这种情感渐渐扩散到整个文明世界。对贫穷者和受压迫者来说，他成了一个传说中的英雄——他们也不大清楚为什么会这样，远远超出英语世界的范围。

正如我前面说的，他被他的一些敌人指责背叛了他的阶级，他确实是这样的。当保留着一些自由贵族成长其中的旧秩序的风度、生活方式、感情结构和魅力的一个人反抗他的生活环境，并且接受新的、社会反抗阶级的观念和渴望时——接受这些东西不是出于权宜之计，而是出于真实的道德信念或对生活的爱，他无法再站在他认为狭隘、卑鄙、带有限制性的一边——结果是令人着迷和富于吸引力的。这就是使得像孔多塞、查尔斯·詹姆斯·福克斯，或者其他一些19世纪俄罗斯、意大利、波兰的革命者具有如此吸引力的东西；因为我们都知道，这可能一直同样是摩西、伯里克利，或恺撒大帝吸引人的奥秘所在。正是这种绅士风度的品质，连同这样一些事实：他们感到他在斗争中会坚定地站在他们一边，支持他们的生活方式，以及在反抗纳粹和法西斯主义者的战争中他开放和无所畏惧地放弃中立，使他在战争岁月里为英国人深深地喜欢。我清楚地记得，伦敦的大多数人在1940年11月听到美国总统选举结果时是何等激动。从理论上说他们不应该担心。共和党候选人威尔基强有力地和言辞恳切地把自己说成是民主体制的支持者。然而说英国人对两个候选人在感情上保持中立，那是荒唐的。他们骨子里就觉得罗斯福是他们终生的朋友，他同他们一样痛恨纳粹，他希望他们所信仰的民主和文明取得胜利，他知道他需要什么，并且他们的理念与他的目标是相似的，而与他所有对手的目标相似之处就要少一些。他们感到他是真心实意的，因此他们不关心他的政治任命是在老板们影响下作出的还是出于个人原因，抑或是轻率作出的；不关心他的经济学说是否离经叛道，他是否充分谨慎地重视众议院或参议院的意见、美国宪法的药方，或最高法院的意见。这些事情对他们来说太遥远了。他们知道，他会以他巨大的活力和能力给

他们以保证。还没有什么事情具有这样长久的大众魅力；群众知道他们真正喜欢什么，什么东西是真正吸引他们的。德国人想着希特勒是什么样子，事实上希特勒大概就是什么样子；生活在欧洲、美洲、亚洲、非洲、澳大利亚，还有产生政治思想基本原理的别的任何地方的自由的人们——所有这些人感到罗斯福是什么，他事实上就是什么。他是民主体制最伟大的领导人，是20世纪社会进步最伟大的拥护者。

他的敌人指责他密谋把美国拖进战争。我不想讨论这个有争议的问题，但在我看来这种指责缺乏证据。我认为，当他发誓要让美国处在和平之中的时候，他想要竭力做到这样，这与帮助民主国家促进胜利并不矛盾。有一个时期，他必定想到他能够不介入战争而赢得胜利，后来他就处在作为世界命运仲裁者的独特地位——迄今还没有人得到这样的地位，不必去抚慰那些卷入战争而不可避免地带来的痛苦力量，这些力量成为缔造和平所需的理性和仁慈的障碍。毫无疑问他非常相信自己临机决定的神奇力量。他无疑有很多政治错误，其中一些已经难以弥补了：有些人会提到斯大林和他的意图、苏维埃国家的性质；另一些人会公正地指出他对自由法国运动的冷淡态度，他对于美国联邦最高法院的绅士想法，还有他在很多其他问题上的错误。他让他坚定的支持者和忠诚的仆人愤怒，因为他没有告诉他们正在发生什么事；他的政府是高度个人化的，这让那些头脑清晰的官员们愤慨，让那些认为必须与他们磋商并经他们通过后才能制定政策的人蒙羞。他有时候也让他的盟友们生气，但当他们后来想到在美国和世界上有想看罗斯福笑话的人，想到这些人动机是什么，他们对他的尊重、爱戴和忠诚就又回来了。没有人树立更多公开的敌人，也没有人有权利为这些敌人中的某些人的平等和动机感到自豪。他可以公正地称自己是人民的朋友，虽然他的反对者指责他是一个煽动家，这种指责在我看来是不公正的。他并没有为了得到权力而牺牲基本的政治准则；他没有仅仅为了向那些他不喜欢或他想征服的人实施报复或者因为他发现这正是他易于操控的环境，而激发邪恶的情绪；他明白，他的行政工作必须走在舆论的前面并引领舆论，而不是受舆论的拖累；他让他的大多数同胞比以往更为身为美国人而自豪。他们亲眼看到他提高了他们的地位——世界其他地方的人们也非常真切地看到了这一

点。

这是一个人不同寻常的转变。或许这主要来自他20世纪20年代早期身体垮掉和他在战胜残疾上的巨大胜利。因为他一开始的形象是一个出身名门、有礼貌、没有特别天分的年轻人，有些自以为是，在格罗顿和哈佛得到了同龄人的喜欢而非特别的敬佩，在第一次世界大战时是一个能干的海军部副部长；总之，他似乎是带着温和的政治雄心开始了一个美国贵族常规的职业生涯。他的疾病，他夫人的政治品质和对他的支持、鼓励——历史当然会记录下来她的高洁品格和善良心地，似乎以一种完全独特的风格，把他的外显人格变成了一个强壮的、仁慈的维护者，他成了民族之父。他做的不止这些：他还改变了政府及其对人民的义务的基本概念。福利国家虽受到诸多指责，但显然已成时尚：对生活和社会服务最低标准的直接道德责任，今天理所当然地被西方民主国家中最保守的政治家几乎毫无怨言地接受了；共和党1952年竞选获胜后，也没有去颠覆罗斯福社会立法的基本原则——这些原则在20世纪20年代还被视为乌托邦。

罗斯福对人类的最大贡献（在确保取得对自由的敌人的胜利之后），就是他表明，政治上的有效和仁慈是可能的，并告诉人们：按照20世纪30年代激烈的左翼和右翼的宣传，对政治权力的征服和占有是与人类的品质不相容的，但它必然要求对之严肃追求的人们把生命牺牲在某种无情的意识形态或专制统治的祭坛上——这种充斥在当时的艺术和谈话之中的宣传，很容易看出来是假的。罗斯福的榜样强化了世界各地的民主体制，就是说，促进社会公正和个人自由的观点并不必然意味着所有效能政府的终结；力量和秩序并不同于学说的束身衣，不管是经济学说还是政治学说；把个人自由——松散的社会结构——与不可缺少的最低限度的组织和权威调和起来是可能的；罗斯福最伟大的前任曾把这个信念描述为“地球上最后最好的希望”。[27]

哈伊姆·魏茨曼

一

哈伊姆·魏茨曼的成就，和他公众生活的细节，我这里有大量文献需要记述或进行分析。他的个人特点不那么出名。他是我有幸熟悉的唯一一个天才政治家，我乐于试着去传达他那种天分的点滴。所谓“点滴”，就是它仅仅是我们这个时代罕见人物的生活和特点的一小部分。

理解一个伟人，或分享他的友情，必须永久地转变人们关于人类可能是什么或做什么的观点。不同学派的社会理论家有时试图让我们相信，“伟大”这个概念是一个浪漫的幻象——一个被政客或鼓动家滥用、对事实深入考察就能拆穿的粗俗概念。除非当面遇到一个真正的伟人和他的杰作，你无法最终驳斥这个贬值的概念。“伟大”不是一个特定的道德属性，也不是一种私德。它不属于人际关系范畴。一个伟人不必有好的德性，或正直，或仁慈，或细腻，或讨人喜欢，或具有艺术或科学天赋。称一个人是伟人，是说他在满足或对人类的核心利益产生实质影响方面，有意迈出了（或可以迈出）一大步，这远远超出普通人的能力。配得上“伟大”这个字眼的思想家或艺术家（我并不必然意指一个天才），必须极大地推动社会朝着人们一直在追求的某些思想或审美目标前进；或者改变人们的思维或情感方式，这是此前人们在个体能力限度内想不到的。这样一个成就，有时被那些为此而着迷的人看作人类解放的一个壮举，有时被看作一种奴役，有时是两者兼而有之。同样，在行动领域，伟人似乎仅靠单枪匹马就能够改变人们的生活方式，或者永久和彻底地改变极大一部分人的世界观和价值观。真正称得上伟人的人，他所带来的变化，必须是那种最具判断力的人认为是先前不可能的——某种靠事件的力量、靠时代“潮流”或“趋势”难以带来的东西，也就是说，是某种离开干预难以发生的、先前也令人难以置信的东西。正因为如此，引起这个变化的人才

当之无愧地被称为伟人。无论如何，那就是人们回顾后得出的看法。这是不是一个极大的错误——人类（例如马克思或托尔斯泰）事实上是否高估了他们某个人的重要性——某种不承认存在英雄、没有人情味的历史观是否在事实上是正确的，这里姑且不论。英雄创造或打断了一个民族的生活，如果这个概念来自一个幻象，那么尽管所有重要的论据都反对它，它还是一个非常持久的、强迫性的和普遍的幻象。这已得到我们时代经验的有力证明。就我眼下的目的而言，我至少可以说，这不是虚假的，而是一个真实的社会历史观。因此，我乐于开始论证这个相对谨慎的命题：如果曾经有过伟人——英雄，或者更具体地说，如果有人能够在某种程度上被说成是那种永久和深刻改变很多人生活的革命的创始人，那么魏茨曼就是这样一个人。这是我要努力加以说明的。

我曾经说过，伟人的一个突出特点就是，由于他的积极干预，那些看起来极不可能发生的事情结果真的发生了。很难否认这样一点，就是那些最终导致创建以色列国的行动属于不可能或出人意料的一类。当西奥多·赫茨尔开始宣扬通过用列强认可的、正式而公开的行动建立一个现代类型的犹太主权国家是令人向往的、也是可能的时，那些最明智、最稳健、最理性的人们，包括犹太人和非犹太人，谁听了都认为这是一个疯狂的计划。确实，很难想见他们会有别的反应。

在19世纪，犹太人的处境极不正常。他们散居世界各国，其组成难以用诸如国家、种族、协会、宗教或其他常用来描述世袭或传统类型聚合团体的概念来界定。“犹太”明显不是通常意义上的“国家”：他们没有构成其上多数人口的固定疆域；他们甚至不能被描述为多民族帝国——如奥匈帝国、俄罗斯或英国——中少数种族或民族意义上的那种少数；他们没有一片可以称之为祖居地的国土，而威尔士人、斯洛伐克人、鲁塞尼亚人、祖鲁人、鞑靼人甚至北美土著人或澳大利亚土著居民都是在他们祖先土地上生活的绵延不绝的群体。当然，犹太人有自己的宗教，虽然他们中的大多数人好像并不用任何能够明显识别的方式对此有所表示；但是他们不会被界定为独立的宗教主体；当犹太人在近代遭到歧视或迫害时，在很大程度上首先遭人厌恶的并不是他们的宗教仪式；当犹太人放弃他们的信仰皈依基督教时——如狄

斯累利、卡尔·马克思或海涅，仍会令人想到他们是犹太人或出身犹太之家。当然，这并不意味着他们的祖上已经习惯了同周围人群不一样的宗教。毕竟，没有谁会说他人是基督教长老会、罗马天主教或穆斯林出身或世系；一个人或许会被认为是来自土耳其或印度——但不会被认为是穆斯林家系或来自穆斯林种族。

那么，何谓犹太人？他们是一个种族吗？“种族”这个词仍让人感到意味着某些见不得人的联系。有时人种学家使用“印欧”或“蒙古”这样模糊的历史学概念。语系只是偶然地被划分为雅利安语系、含语系或闪语系，但这些至多是定义说这些语言的人的文化的技术术语。直到上个世纪末，种族作为一个政治性描述，还不是那些思想上体面的人们的观念；他们被认为是与令人不齿的民族沙文主义或文化沙文主义态度联系在一起的。实际上，正是其可怕的鼓动色彩，使得这个词被看成有严重的偏见。那些能干的人种学家、人类学家和社会学家竞相去证明没有“纯粹”的种族，证明这个概念完全是模糊和混乱的。

但是，如果犹太不是一个种族，那么他们又是什么呢？是一种文化或“生活方式”吗？犹太人至少在西方国家参与了他们所在国家的文明进程。姑且不说这些，从界定如此易识别之物的角度看，“犹太”是一个非常浅显的概念，就是这样一群人，他们的情感是强烈的、确定的，看上去很清楚就是犹太人。因为毫无疑问，在世界观和行为方式上，甚至在外部身体特点上，在犹太人和非犹太人之间存在一些很容易看出来的、持久的、遗传性的基本区别。面对明显的事实，任何一个诚实的人都不难作出判断。在基督教世界里，犹太人的殉教如此痛苦和声名狼藉，对迫害者和受害者的影响如此之深，以致对经过启蒙的和文明的人们来说，有一种自然的倾向去完全否认这个问题，或坚持说它过于夸张了，或许，只要它不是被频繁地谈论和提及，可能很快就会彻底消失了。

这是很多犹太人自己非常渴望采取的态度。他们中间比较乐观的“融合论者”天真地认为，由于教育和自由文化的普及，犹太人能够和平地融入他们的周围环境，如果犹太教继续存在的话，那些信教的人会被他们的基督教同胞认为是完全不同于长老会或圣公会信徒的异

类，在罗马天主教教徒占多数的国家里则会被认为是完全不同于唯一神派或公谊会信徒的异类。事实上，从某种程度上说，这样的情况正在西方国家里发生着；在很大程度上，到现在这个过程还没有完结，但有时一个小小的开端会造成严重的后果。说犹太人在某种意义上是一个民族，像意大利人或至少像亚美尼亚人那样，同时它还拥有一个以国家形式组织起来的民族所具有的地盘——事实上它完全会被认为具有这样的权利，不管怎么说，这样一个概念对绝大多数考虑过这个问题的人来说是荒诞不经的。说犹太人事实上就是一个民族——虽然是一个非常古怪而散居各处的民族，他们最终会返回巴勒斯坦并在那里建立属于他们自己的某种形式的国家——这对于那些有很强想象力的与世隔绝的浪漫主义者，比如拿破仑、富歇或俄国十二月党人革命中的彼斯捷尔等人来说，是一个很好的想法。这些仍然是没有人严肃对待的胡思乱想，甚至产生这种想法的人们也不会当真。所以，到了世纪末，当像英格兰的劳伦斯·奥利芬特、法国的埃内斯特·拉阿拉纳这样仁慈的天主教徒，或像萨尔瓦多、摩西·赫斯这样的政治评论家，或拉比希尔施·卡利舍鼓吹要返回圣地时，这还被当作一个怪论，甚至是危险的谬论。当小说家狄斯累利或乔治·艾略特用这种浪漫的乡愁作为体裁时，它可能会被当成有关理想化过去的观点的老练版本而摒弃——夏多布里昂、司各特和德国浪漫主义者使之时兴起来。这是新的历史想象，可能还是宗教的或美学的或心理学想象的奇异果实，但与政治实践没有任何关系。虔诚的犹太人每日祈祷三次要回到锡安，这是相当自然的，这被看作是表示渴望弥赛亚的降临，渴望这罪恶与痛苦世界的终结，渴望上帝治世的到来，并完全远离有关政治自决的世俗观念。即便东欧犹太人中间世俗教育的发展，以及由此带来的民族主义和社会主义观念在贫穷的俄罗斯犹太人中引发相当的动荡，致使其中一些人（尤其是亚历山大二世遇刺在俄罗斯引发屠杀浪潮之后）到巴勒斯坦去建立小型的、理想化的农业定居点，即便巴黎的埃德蒙·德·罗斯柴尔德男爵用他独特的、富有想象力的宽厚行动拯救这些殖民地使之免于灭绝，并带来相当程度的农业发展之后，所有这些仍然看起来只不过是一个乌托邦实验，是一个古怪、高尚、令人感动而感伤的姿态，但不是现实生活。

当犹太国家的概念终于真的传播开来，传到了西方国家，吸引了像约瑟夫·张伯伦和米尔纳这样严肃而有影响的政治家时，当它激起像赫伯特·塞缪尔这样温和、精明而深具责任感者的狂热时，一些可信而可敬的西方犹太人可能还不大赞成它，我们对此不必感到惊奇。最典型的反应，就是塞缪尔的政治伙伴和亲戚埃德温·蒙塔古——那时他是阿斯奎斯（后来是劳合·乔治）内阁的成员——感到自己受到了中伤。诺维奇爵士又一次跟我说，蒙塔古常常用愠怒和愤慨的语气向他的同事发表演讲，宣称犹太人不希望也不认为他们应该被送回犹太人区；他在伦敦各式各样的客厅里向朋友们进行游说，情绪激动地问他们是不是把他看成了一个东方怪人，是不是想看见他“被遣送”到地中海东岸。其他稳重而有爱国心的英国犹太人感受的沮丧和痛苦不亚于埃德温·蒙塔古，巴黎和柏林犹太人圈子里的情况也大致相似[28]。

所有这些，从西方国家的犹太人所过生活的角度，甚至是从20世纪美国犹太人定居点生活的角度来看，是很好理解的。不管这些国家的犹太人真实地位如何——或称他们是一个种族、一个教派、一个共同体、一个少数民族，或发明一个独特术语来称呼他们的异常特点——一个新的民族和国家是无法从他们中间建立起来的；他们和他们的领导人都不会认为这具有现实的可能性；现在他们依然这么认为。尽管有那么多社会冲突、不安，甚至在艰难时期，他们还不得不遭受屈辱和迫害，他们过去和现在都还深深地参与了他们作为组成部分的社会的生活，并且在此过程中失去了他们大部分原汁原味的民族个性，没有了在新的基础上建立全新生活的意愿。即便是希特勒的大屠杀，看起来也没有在大多数德国犹太人中激起特殊的犹太民族主义感情，激起来的主要是困惑、愤慨、恐惧、个人英雄主义或失望。犹太民族主义几乎全部是在俄罗斯帝国和在一定程度上穆斯林中东国家的犹太人中才具有了现实形态[29]。

当然，在俄罗斯和波兰犹太人中间，已经发生了某种程度上的融合、整合、俄罗斯化、波兰化。尽管如此，他们中的大部分人还是按照自己的方式来生活。他们被俄国政府驱赶进所谓的“栅栏区”。在那里，他们通过自己的传统宗教和社会组织联系起来，形成了一种中世纪社会的生存方式，其中世俗的和神圣的东西尚未区分，而在西欧，

犹太人已经（至少从文艺复兴以来）跻身中上等阶级。他们说着自己的语言，在相当程度上同周围的农民分开居住，同他们进行贸易，但相互不信任和怀疑的高墙把他们局限在自己的世界里。这个广大的犹太人共同体构成了地理上连续的、被包围的地方，不可避免地发展出自己的制度，因此，随着时间的推移，变得越来越像是一个在自己祖先土地上居住的真正的少数民族。

有时候，想象会比所谓的客观现实更有力。主观感受在社会发展方面起很大的作用，俄罗斯帝国中说意第绪语的犹太人开始觉得他们是一个有凝聚力的族群：确实与众不同，屈服于史无前例的迫害，远离他们的生命被忽视的陌生世界，但只是由于他们在同一个狭小地域中被密集地聚集在一起，有点类似于土耳其的亚美尼亚人：组成了一个明显单独的、半民族性质的共同体。他们在无意识的约束中发展出观点上的某种独立性，提出了影响和有时候烦扰西方很多同教者的问题——特别是关于他们地位的主要问题——而这些问题对他们自己并不非常重要。德国、奥地利、匈牙利、法国、美国、英国的犹太人常问自己他们是不是犹太人，如果是，那么是在何种意义上是，又意味着什么；他们周围的人对他们的看法是对还是错，公正不公正，如果是歪曲的，是否需要采取措施去加以纠正而不对这些人的自尊造成过多伤害；他们是否必须冒着失去认同的危险，可能还要忍受因背叛了祖先的价值而引发的内疚，去作出让步和同化；或者相反，冒着遭人白眼甚至是迫害的危险进行抵抗。这些问题对俄罗斯犹太人的影响很小、相对模糊，因为他们——在道德和心理方面——生活在自己广大、被隔离开的犹太人区里。监禁虽然使他们承受着经济、文化、社会上的不公平和贫穷，但也带来了一个很大的优势——就是说，他们的精神仍然很坚强，一点也没有打算要采取错误的立场逃走，不像他们那些在隔离区之外的社会上更暴露和更不稳定的教友那样。俄罗斯和波兰犹太人中的大多数生活在肮脏和受压抑的环境中，但他们并没有被遗弃或无根的感觉；他们彼此间的关系和同外界的关系并不互相矛盾。他们活得很本真；他们也许不喜欢他们的景况，也许想摆脱它，或进行反抗，但他们不会自欺欺人，也不会努力去把那些人们（尤其是邻居们）一望而知、最具特点的属性掩藏起来。他们的道德

和精神完整性要强于西方那些更富有、更文明和更光彩的兄弟们。他们的生活与宗教祈祷仪式联系很紧，他们的理智和感情充满了关于犹太历史和宗教的意象和符号，从中世纪衰败以来，这些东西在一定程度上说在西欧几乎没人能懂了。

当赫茨尔带着华丽的外表和空幻的凝视，像一位来自远方的先知那样出现的时候，他们中的多数人被那种把他们与这位来自另一个世界的弥赛亚使者区别开来的陌生感和距离搞得神魂颠倒，他不会用他们熟悉的语言讲话——这种隔膜使得他和他的训示显得更神奇、更具有吸引力。但是当他们的领导人准备接受英国殖民地大臣约瑟夫·张伯伦提出的，在乌干达建立定居点以取代难以进入的巴勒斯坦这个妥协性的解决方案时，他们中的很多人感到震惊和难以接受。赫茨尔常常表现出英雄般化繁为简的才能——这是那种单一观念常常表现出来的狂热，事实上这是使他们卓尔不凡、卓有成效的品质之一，并且他无视困难，快刀斩乱麻，使东欧的犹太群众激动不已，在西方政治家和重要人物面前用符合逻辑的、简洁的、富于想象力和巨大热情的语言阐述他的思想。犹太群众盲从他，他们知道这是一条光明之路。像很多空想家一样，赫茨尔理解的是问题而不是人类，尤其不是他那些热心的东欧追随者的文化和情感。巴黎确实很有价值；犹太问题急迫而严重；为了一个等待移居的具体领土，他准备至少暂时不顾犹太思想和情感的饱和阶段，这些思想和情感带着锡安和巴勒斯坦的意象和符号，带着偏见，带着祈祷书和《圣经》中的偏见。从来没有哪一个民族如此按照文字而生活：没有谁认识到这一点作为衡量东西方差距尺度的极端重要性。俄罗斯犹太复国主义领导人并不需要去学习这个真理：他们就是这样长大的，认为它理所当然。失去了曾经是最古老的根、他们所有信念的唯一目标的土地，有关国家地位的希望对他们大多数人来说是没有实质意义的；它可能只会被更理性但更精疲力竭的——更少血性的——西方犹太人所接受，他们无论如何不是可以在一夜之间塑造出来的新社会的材料。如果没有俄罗斯犹太人——事实既非如此，也没有实现的可能性，犹太复国主义可能会以任何其他严肃的形式出现。

有一种看法认为，没有任何社会问题会长久地像严苛的宗教正统

思想那样把犹太人同外部世界隔离开来。在此之前，一旦遭受贫穷、欺凌和压迫，他们会倾向于在彼此间寻求温暖和庇护。东欧犹太人倾心信仰上帝，把全部希望寄托在个人得救（在上帝看来的不朽）上，或寄托在弥赛亚的降临（世界上没有任何力量可以将它加速或推迟）上。当冷漠的大众感情上开始软化，就带来了社会和政治问题。一旦启蒙运动——世俗思想和一种更自由的生活方式的可能性——开始渗透继而涌进隔离区的犹太村镇，成长起来的一代人就不会再满足于坐在巴比伦河畔，唱那放逐中的锡安人之歌。有些人为了寻求自由自在的生活，放弃了父辈的宗教，接受洗礼，在俄罗斯社会中取得了显赫和优越的地位。有些人在西欧这样做。有些人相信，犹太人受到的不公平，只是沙皇暴政或资本主义制度带来的更大范围的不公平的一部分，他们成为激进分子，成为社会主义者或其他社会运动分子——在这些社会运动分子看来，犹太人的悲惨地位会随着所有政治和经济问题的普遍解决而消失。这些激进分子、社会主义者和“俄罗斯化”或“欧洲化”信奉者中的一些人，渴望犹太人作为一个组织细密的团体完全融进邻居之中。另一些人，受了那个时代“民粹主义”（那些“良心上不安”的俄罗斯贵族子女试图改善农民命运的理想主义运动）的影响，用半自治的犹太团体模糊和感性的字眼考虑问题，这些犹太团体就像是自由社团大家庭中的一员，说着他们自己的意第绪语，在艺术和科学工作中有所创造，在俄罗斯帝国内相互间组成某种分散的、半社会主义的、自由的民族联盟。同样也还有那些人，他们仍然信奉古代宗教，决心用加高本来已经很高的犹太人居住区的围墙来防止世俗主义的威胁，致力于用更加严格和狂热的信仰去保留犹太法律和传统，用憎恶抑或恐惧来看待所有的西方运动——不管是民族主义的还是社会主义的，也不管是保守主义的还是激进主义的。但是在19世纪80和90年代，绝大多数年轻一代俄罗斯犹太人，没有参加过这些运动中的任何一个。他们那时受到关于他们可能是什么的普遍观念的影响，实际上对此也很困惑，但他们仍然是中产阶级的犹太人，基本上不再受到父辈的束缚，清楚（不满意但并不以为耻）他们不正常的地位，温和地忠诚于传统的生活方式但并不愚忠，既不是刻意的异教徒也丝毫不是叛教者，既非狂热者也非改革家，而是普普通通的人，厌倦了他们在法律上和社会上的劣势地位，试图去寻求他们能够得到的最为自

然而自在的生活，不去过分考虑终极目标或基本原则。他们热衷于家庭、传统文化和自己的专业追求。面对迫害，他们在史无前例的困难条件下，以令人惊叹的乐观主义、不屈不挠、手腕甚至是快乐，维持着他们组织细密的社会结构（常常借助于奇怪的借口和策略）。

魏茨曼属于这一代人，属于这个牢靠的环境，并且成为它最完整的、最有天分的也是最有成效的代表人物。当他说话的时候，他对之演讲的正是那些他最熟悉的人；直到生命的终点，他是他们中间最快活的人。他满脑子思考的，都是犹太人的事；他的语言和生活观，都是犹太人的。他从他们之中创建了新的国家的基础，正是他们的性格、理想、习惯和生活方式——超过任何其他单个因素，使他们成为以色列国。由于这个原因，它或许是存在于当代世界中的对19世纪民主最坚定的信仰。

二

魏茨曼出生和生长在俄罗斯西部平斯克城附近一个完全的犹太人圈子里。他的父亲是一个小本经营的木材销售商，是一个活跃而虔诚的社团的典型成员，他的孩子很多，他注意使他们拥有他自己拥有的那种充沛精力和对待生活的乐观态度；特别是对教育的尊重，对完整人格的尊重，对每一个领域中扎实成就的尊重，以及处理所有问题都要有清晰而具体的方案——有时要不惧权威；相信只要勤奋、诚实、守信、有安身立命的技能，最终都能过上好日子。现实主义、乐观主义、自信、对人类成就的尊重，以及最重要的是对生活本身的永不满足（而不管会带来什么），加上相信早早晚晚这些方面都会转化为优势——一种强烈的外向态度，根植于某种意义上属于犹太传统的牢不可破的历史连续性，正如某种东西十分强大而不会被人或环境所破坏乃至消灭。在我看来，在这个最积极向上的人身上，这些都是最突出的特点。另外，他性格刚直，不会自怜和自欺，绝然无畏。没有证据表明他曾遭受道德或政治困惑的折磨。他出生其中的传统体系是十分安全的。

魏茨曼早年接受了这样一个命题，犹太人的罪孽主要是由他们的

社会环境的不正常造成的；不管在什么地方，只要他们仍然遭受半奴役，处于低下和依附地位（这使他们身上产生了奴隶的美德和恶习），他们的神经疾病（不论是个人的还是集体的）都难以治愈。一些人或许会带着尊严承受这样的命运，其他人则被摧垮，或被他们的原则所出卖、角色错位，因为他们发现负担过于沉重。个人的完善和力量是不够的：除非他们的社会政治地位有某种改变——变得正常起来，与其他人群一样，否则绝大多数犹太人仍然会容易在道德和社会方面出现问题，为温和者所同情，为苛求者所极度厌恶。故此，除了革命——彻底的社会变革、大众解放，无药可救。

在魏茨曼之前已有人得出这个结论：事实上，它构成了所有前锡安主义者小册子中最著名的著作——平斯克尔的《自我解放》——的基本内容，并且激发了在巴勒斯坦定居的先驱者的殖民努力。赫茨尔将它翻译为西方的术语，赋予其条理清晰和雄辩的政治形态。魏茨曼并不是一个思想发明家：他的独创性在于，他给从别人那里接受过来的观念注入了特别令人信服的、十分具体的内容。他的政治天赋同他的科学天赋一样，在于他的应用理论而非纯粹理论。像同时代的列宁那样，他把理论转化为现实，同样也把理论和现实都给改变了。但又不像列宁，他性情温和，丝毫没有偏执的理性主义，而偏执的理性主义相信（从人类痛苦和死亡的角度看）代价过高的最终解决方案。最重要的是，他是一个经验主义者，把观念首先看成是实践判断的工具，生来就有一种非常强烈而生动的现实感和相伴而来的历史想象力——这就是说，他有一种几乎绝对可靠的感觉，判断什么不可能是真的、什么是不可能做到的。

魏茨曼和他那一代人坚信，如果犹太人要获得解放，他们就必须自由地生活在自己的土地上，只有在那里他们才会不再被迫通过强加在所有依赖者、顾客和奴隶身上那种经常性的狡黠、献媚和偶尔的傲慢混合在一起的令人厌恶的东西，来获取基本的人权；最终这块土地必须是——可能只能是——巴勒斯坦。在他的圈子里，任何相信这个主要论点的人几乎不再严肃考虑其他可能性。对他们来说，精神上的纽带比其他任何东西更真实。相比之下，经济和政治因素看起来不是那么具有决定性的。如果一个民族依靠完全理想化的资源造就的令人

难以置信的奇迹生活和生存，不管是好还是坏，物质条件不会把他们的注意力从想象中移开。这个想象的中心就是圣地。赫茨尔、伊斯雷尔·赞格威尔以及其他那些出生或成长于西方的人们，或许需要相信这样一点：在俄罗斯，对大多数接受这个基本前提的人们来说是理所当然的——犹太人既不会同化和融化掉，也不会被继续隔离开来。如果这是合理的，其余的都好说。

魏茨曼与他圈子里的人共有其他说不出口的假定：他并不困扰于未来这个国家的政府会是或必定是什么的问题，比如是宗教的还是世俗的，是社会主义的还是资本主义的。他关于公正、平等、公共机构的观念，是非宗派性的和前马克思主义的；他同加里波第或科苏特或其他伟大的19世纪民族主义领导人一样，关心的不是将这个或那个精确表述的政治或社会学说移植到他朴素的、温和的、本能的、民主的民族主义之上，他们相信和推动的民族复兴，与其说是作为以特定学说为基础的一项政策，不如说是作为他们自然而然并且毫无疑问接受下来的一场运动。这样的人——从摩西到尼赫鲁——创立或领导运动，主要是因为发现他们自己与社会的渴望息息相关，从感情上相信使他们遭受压迫的秩序是不公正的，认识到自己是比大多数同龄受害者更强有力、更具想象、更富成效的战斗者。一般来说，这样的人不是理论家：他们有时是教条主义者，但更经常的是，他们从符合需要的角度改造了流行观念。魏茨曼终其一生相信的东西，少数来自书本，来自这个或那个社会学或政治学教师的信念，或来自他最熟悉的社团之外的地方，来自共同的思想储备，来自他所呼吸的空气。从这个意义而不是别的意义上说，他是他那个民族的真正代表。在他的一生中，他本能地在他自己运动中的极端或激进倾向面前后缩。他是站在靠近自己民族意识的中心而不是边缘的那些人物（有人曾经这样说起过一位著名的俄罗斯评论家）[30]之一；他的观念和情感，很自然地适应了绝大多数犹太群众的（常常不可言说但却处于中心地位的）希望、恐惧和情感模式，他对他们抱有深深的和天然的同情。他的天赋主要在于能够把犹太群众的企求和渴望清晰地表达出来，并找到实现的道路。他这样做，并没有在任何一个方面夸大这些企求和渴望，或强把它们压进一个预想的社会或政治框架，或把它们赶向他自己私下

设想的某些目标，而是始终符合事物发展的逻辑。

因此，虽然他不是一个伟大的受欢迎的演说家，没有养成虚情假意表示谦卑的习惯，行为上常常采取超然、嘲讽和轻蔑的方式，是他的队伍的一个自豪、傲慢、没有耐心、完全独立的指挥官，没有一丝一毫的煽动倾向，或这方面的天分，但他从来没有失去他的民族中绝大多数人的信任。他并不是一个多愁善感的人，说话辛辣、不受欢迎，一向要求自己理性办事，从不感情用事。虽然如此，犹太群众本能地感到他是理解他们的，知道他们心里想什么，这也是他自己想要的。他们相信他而追随他。他们相信他，因为他们认为他是他们最核心利益的一个特别强有力的、自信的、坚定的保护者。另外，他无畏而聪明。他理解他们的过去和现在，但最重要的是，他对未来充满信心。

这后一种品质，在哪里都很少见，在被征服者和被压迫者中间尤为少见。同我们时代民主国家的其他伟大领导人一样，同劳合·乔治和罗斯福叔侄一样，魏茨曼有一个不可征服的信念，就是无论将来如何，他和他的民族都会更美好。他从不放弃希望，他保持着稳重、自信和代表性。他从不离开他的追随者的视野，躲进私人的幻想或极端利己的梦幻中。他是一个有着巨大的自然权威、尊严和力量的人。他从容不迫、慈祥、沉着、充满自信。他从不随波逐流。他总能控制住局面。他接受了全部责任。他对赞美和责备淡然视之。他在一定程度上具有今天的政治家难以超越的睿智和魅力。直到他漫长一生的最后阶段，他让犹太民众迷惑的，不单单是他具有的这些品质，而是这样一个事实，即虽然表面上他已经成为一个有名气的西方科学家（这使他能够在经济上和政治上保持独立），很容易同西方那些高高在上的大师们打交道，但他的基本个性和观点保持不变。他的语言、比喻、措辞变化都根植于犹太人的传统、虔诚和智慧。他的趣味，他的身体运动、坐卧行走的方式、手势，他极富表情的面部特点，并且最重要的是，他说话的语气、重音、音调变化乃至极为多样的幽默，同他们是一样的——是他们自己所具有的。在这个意义上，他同他们血脉相连，他是一个同人民打成一片的人。他明白这一点。但在处理本民族问题时，他没有任何自我意识。他没有夸大或抬高自己的特点。他不

是演员。他自己从不演戏也不看他的对话者演戏。他没有个人癖好。他不可动摇的权威来自他的自然品质，来自他的创造性和批判性力量的结合，来自他的自我控制，来自他的平静，来自这样一个事实：他是一个眼界宽广的人，不受任何东西的困扰，甚至不受他自己理想的困扰，因此从不会被激情或偏见所遮蔽而对他自己的犹太世界中的任何有关因素视而不见。

犹太复国主义运动的失败——失败很多——并没有使他陷入痛苦；它的成功也没有让他作出不切实际的评价。他对犹太人性格中的缺点和荒唐之处——这是一个他很少对之保持沉默的主题——有着敏锐和高度讽刺性的认识，也有着真挚的喜爱，并决定不惜一切代价把犹太民族从这些缺点和荒唐之处带来的屈辱或危险困境中解救出来。为达到这个目的，他动用了他所有的特别资源。他相信长期战略；他不信任即兴而作；他是一个谋略大师，但不管对他有什么样的批评，他完全不是一个为政治目的而不择手段的人。他并不准备诉诸历史或政治必然性来为错误行为辩护。他并不试图通过暴力或诡计去求得民族解放——去塑造人民，如果需要就用极端的暴力，比如列宁；或为了他们自己的利益而欺骗他们，比如俾斯麦；或用未来幸福的承诺让他们晕头转向，这样的承诺可以适合任何人的幻想。他从不像马克思主义者那样，号召犹太人为了将来某个时候才会实现的一些幸福作出可怕的牺牲，或献出生命，或犯罪，或纵容其他人犯罪；他也不会像犹太复国主义运动中的极端主义者那样，去不道德地利用犹太人，或有意去激怒他们反抗这个或那个现实的或想象中的敌人。他希望他的国家获得自由和幸福[31]，但不能以冒犯他和他们相信的人类价值为代价。他希望把他们从放逐地带到一块土地上，在那里他们可以过上适合人类的生活，不必背弃自己的理想或践踏别人的理想。

他在政治上与加富尔伯爵相似，都痛恨暴力，依靠语言作为唯一的政治武器。他准备用每一个可能的计谋去扩展他巨大的魅力，劝说这个或那个英美政治家或枢机主教或百万富翁，去提供为达到他的目的所需要的手段。他准备掩盖事实，准备开展秘密工作，准备吸引和征服每一个人，准备利用他的追随者或任何一个在他看来有用的人，作为实现有限目标的手段——只有不再需要他们时，才对他们完全失

去兴趣，惹起他们不知所措（有时非常明白和痛苦）的愤怒。但是他不准备拿他自己根本的道德和政治原则做交易，并且从来也不会这样做。他不怕树敌，不怕公开或私下议论，也毫不害怕后世的评价。他理解人类，对他们怀有兴趣；他为自己对他们的诱惑力感到高兴；他喜欢政治调情。除了他作为政治家的天赋外，他事实上是一个最高级的、最具秩序感的政治能手。

这些品质自有其瑕疵。它意味着会忽视他人的意愿、态度，可能还有权利。他有时极少关心他并不同情的那些人的意图和性格，他们抱怨受到了忽视，或被无情利用，或被专制对待。他在某种意义上过于大胆，过于相信他的事业和他的朋友们必然胜利，常常低估他在自己党内和整个世界上的反对者们所持信念的暴力和诚意。这既是一个长处，也是一个弱点：这无限地增加了他内在的安全感和他的乐观主义，并且解放了他的创造活力；但也遮蔽了他的眼睛，使他看不到恐惧和无法消解的敌意的后果，而恐惧和敌意是他在自己共同体之外的人们中间必定要遇到的，犹太复国主义惹怒或烦扰了这些人——公开的和暗藏的反犹分子、阿拉伯人及其支持者、英国政府官员、很多教派的教士、通常的可敬者和受到认可的人。他正确、坚定、有力、几乎是过于倔强的积极性格，几乎必然要忽视人类个体的弱点——忌妒、恐惧、偏见、虚荣，忽视或懦弱或怨恨或欺诈的小动作，特别是那些虚弱、愚蠢、胆怯或坏心眼的官员们故意刁难的伎俩，这些东西比重大决策要多，积累起来就挡住了他的道路，最终众所周知，出现了流血事件。

同样，他常常无视他的个人或意识形态上的对手和敌人。他有很多对手和敌人，尤其是在他自己的民族中。狂热信教的犹太人把他视为神圣弥赛亚位置的不虔诚的、潜在的篡夺者。在西方位居要职的胆小犹太人，特别是那些成功或杰出人物——他们经过大量求索和付出很大代价之后终于得到了他们梦寐以求的现代社会中的安全位置，把他看成是一个危险的麻烦制造者，似乎他要扒开他们费了好大劲才包扎和掩盖起来的伤口。充其量，他们会把他当成一个带有威胁的盟友，给予他带有疑虑的尊重。那些社会主义者、激进人士和国际主义者——当然特别是那些马克思主义者——把他看成是反动的19世纪民

族主义者，试图引导犹太人从他们梦想中的世界社会这样一个宽阔并洒满阳光的高地，倒退到一个被放逐到东方地中海落后地区的肖小民族这样一个让人透不过气的环境中，这是荒唐的时代错误，注定要被无情的、不以人的意志为转移的历史力量扫到一边。那时，有一些俄罗斯或美国的犹太平民主义者相信一种地方性或区域性的犹太大众文化——具有放逐中的准民族性质——说着意第绪语、平民化、非政治、拙劣地模仿当时的俄罗斯民粹主义。他们把魏茨曼看作一个势利小人、精于算计的政客，是他们所热心的社会福利计划的敌人——这项计划装饰着仁慈和朴素的工艺品，以及在一个冷酷和无动于衷的异教世界中对老式犹太生活中心的精心保护。最后，在怀疑论者和玩世不恭的家伙、理智者和喜欢讽刺别人的家伙、悲伤者和愤世嫉俗的家伙看来，犹太复国主义只不过是一场痴梦。魏茨曼很少在意他的对手，但自信了解对手的强弱所在——而对手们并不了解他——并且觉得自己在道德上和思想上都远远超过他们，由此决定了要去拯救他们（如我前面提到的，谦卑并不是他的品格）。他并不像他们恨他那样恨他们——只是除了共产主义者，这些人是他平生真正害怕和憎恶的，就像是一群群政治蝗虫，不管其职业是什么，他们破坏的总是远远超过建设的。他根本不在乎他的对手，把他们看成是必须全力拯救的羔羊，免得他们遭受无可回避的宰杀，他这样做的时候似乎被自己致命的热忱所感动。结果，他把他曾经与之争论（第一次世界大战前，他们至少有一次在瑞士大庭广众之下正式辩论过）的俄罗斯社会主义领导人[32]简单视为众多竞争的心灵捕手，有可能脱离犹太解放运动，使该民族一些最具才干和最富建设性意愿的子弟走向毁灭。遗憾的是，这样的争论现在没有了。有两种生活观念——共产主义和民族主义——注定要割裂现代世界。除了持有这两种生活观念的领导人之间发生的尖刻而脍炙人口的辩论之外，再没有哪两种运动会发生更为尖锐或明确的冲突。这个关键性的辩论，在当时特殊的犹太民族需求和问题的小而模糊的平台上开展，这真是历史的讽刺。

魏茨曼相信他会胜利——对此他从不怀疑。这并非源于对他个人力量毫不动摇的信念，虽然这种力量是强大的；也并非源于他的率真，虽然从某些方面看，他的确拥有某种类型的伟人所具有的深刻简

单性和对人的信赖，尤其是在他与英国人打交道方面。而是因为他相信他所代表的犹太生活的趋势是至关重要的和不易损坏的，相比之下他的对手所代表的趋势则是建立在历史的流沙之上，立足于更为狭隘的经验领域，出自个人和派系的因而也是昙花一现的观点，他感到他自己代表的则是伟大的、战无不胜的人类对于个人解放、民族平等和过更好生活的愿望。他从自己对人类根本目标、核心利益的信念中汲取了巨大的道德力量，这不可能永远被阻挡下去，仅此就证实和保证了伟大的革命性事业最终取得成功。我敢肯定，他没有在他的感情和他所持守的价值、他觉得自己应占的历史地位之间做出区分。

当传记作者考察他同这个运动的创始人西奥多·赫茨尔的分歧，考察他同大法官布兰代斯和极右翼犹太复国主义领导人弗拉季米尔·亚博京斯基之间的斗争，抑或考察他同像索科洛夫或本——古里安以及很多小人物这样真正支持他自己温和政策的人之间的差异的时候，他们会问——他们必定要问——这中间有多少是出于个人野心、热衷权力、低估敌手、脾气上不耐烦的专制；又有多少是出于原则，出于思想忠诚，出于对何者正确或仅为权宜之计的理性信念。提出这个问题的时候，我相信找不到任何明确的答案，或许压根儿就没有答案。因为在这种情况下，像在每一个政治家那里一样，个人动机，从低里说，紧密联系着政治私利的概念；从高里说，紧密联系着纯粹而公正无私的公众理想。魏茨曼与任何那样的暴行无关，因为当事人和随后的传记作者都为暴行辩护，说是出于所谓“国是的理由”——国家允许受困于一些大的危机的政治家以国家、社会或宗教的崇高需要为由去牺牲公认的私德标准和原则——这样的理由恶名昭著。魏茨曼以现实政治的大师闻名，但他没有伪造电报，没有屠杀少数民族，没有处决和监禁政治反对派。当巴勒斯坦出现犹太恐怖主义的时候，他的感受和行为很像反动的沙皇大臣被理想主义革命者暗杀时俄罗斯自由主义者的表现。他对此并不支持，私下里严厉谴责，但并不认为公开谴责这些行为或作恶之人就是道德上正直的。他真诚厌恶暴力：他过于文明和仁慈以至于不相信暴力的功效，尽管可能是错的。虽然他认为他们是在犯罪，但他并不打算公开反对这些行动——这是从绝望人们的痛苦心灵中激发出来的，他们准备牺牲性命去从西方列强的外交部门

恶意准备的背叛和毁灭中拯救他们的弟兄。这种背叛和毁灭是魏茨曼和他们都一致认识到的。

贝文的巴勒斯坦政策，最终使魏茨曼怀疑自己毕生对英国及其政府的尊重和忠诚，是否让犹太民族付出了过于沉重的代价。他对事业要比对任何个人问题更投入。因为他既不虚荣也不天生固执，他并非不了解自己犯错误的可能性。他确实没有放弃希望；他相信，为了取得犹太人定居点生存斗争的胜利，需要的不仅仅是内阁大臣和公务员。当他在伦敦旅馆房间里来回踱步，听到白厅关于这个或那个战后反对犹太复国主义行动的报告说“太晚了，帮不了他们”时，他一直在念叨外交部和殖民地部。他很想知道他自己起初对英国的信任是否没有无故延长新的犹太国家诞生的阵痛。他赞同英联邦自治领的地位，认为犹太国家可能是个早产儿。1936年皮尔委员会的分治方案，标志着他与英国政府之间富有成果的合作达到了顶点，他认为那些破坏这个方案的人，特别是外交部的人，要对后来的灾难负责。他清楚自己已经被撤职了，因为他过于相信这些人。但他终其一生都是闻名的亲英者、温和派、政治家，这些声名在为巴勒斯坦犹太人定居点的生命而斗争面前都没用了。他偶尔也会抑郁悲观，但他相信为正义事业战斗的人们，在情况极糟时，必须尽可能死得够本——如果必要的话——就像参孙在非利士人神殿中表现的那样。他认为，对民族和对个人都应该是这样。

当阿拉伯——犹太战争爆发的时候，他问心无愧。他不是一个和平主义者，战争是一种自卫——犹太人没有谁怀疑这一点。他一辈子都相信并执行和解政策，为此而蒙受了政治上的苦楚，战争并不是他造成的。

像已故的大法官霍姆斯一样，魏茨曼一生都相信，当牵涉大的公共议题时，人们必须首先支持一方；不管他干什么，一个人都无法保持中立或不表态，他必须——作为一个绝对义务——对世界上的一些有生力量寄予同情，冒着世人对他的动机和人格责难、曲解和误会的危险（这几乎是无可避免的）去参与世界事务。结果，在犹太人的独立战争中，他要求不要妥协，并谴责那些作出妥协的人。他蔑视那些

认为个人诚实，或心安，或纯洁的理想比他们不容分辩地从事和被委派的（艺术、科学、社会和政治）工作更重要的人。他并不宽恕为了私利或别的东西而放弃终极原则，但在他看来政治禁欲主义似乎是软弱和自负、愚蠢和卑劣的混合物。政治禁欲主义是人们为了逃避失望或免于被玷污而寻求某个私人的亚杜兰洞[33]，为了信守某些内心的声音或某些不可动摇的、对于邪恶的公开世界来说过于纯粹的原则，去占据意识上乌托邦的或政治上不可能的位置。他并不掩饰对那些抱有纯粹主义观点的人缺乏尊重，常常不会公正对待他们。他的观点当然遭到那些最富勇气和正直的人们的反对，实际上是厌弃；但在我看来，它比对立的观点更为高明。如果我不承认这一点，就有点不坦诚了。无论如何，可由此见到他内在的东西。

魏茨曼的内心生活十分丰富，但他没有去逃避并不令人满意的外在现实。他热爱外部世界，热爱任何看起来会促成一种宽广、丰富和慷慨的生活潮流的东西，在其中人们的才智能够得到充分而自由的发展。在人类的良好禀赋中，他最喜欢理解力、想象力、优美、力量、慷慨、坚毅、诚实，特别是风度高雅。在他看来，这是只有那些没有算计、狭隘和神经质自恋的、古老和稳定的文化才具有的内在优雅、自然宽容、做事雷厉风行和自信。他认为英国人最好地展示了这些品质，他至死都忠于英国。这种忠诚并非没有回报，一开始是支持继之又毁掉了他的政治生涯。他热爱英国的独立、自由、尊严、气派。这些是自由的人们的美德，他尤其渴望犹太人养成、发展和具备这些美德。

英国与犹太复国主义实验，尤其是与魏茨曼在争取签订《贝尔福宣言》和托管巴勒斯坦中所发挥作用的联系，常常被认为具有某种偶然性。有时可以说，假如魏茨曼碰巧没有获得曼彻斯特大学的教职，他或许不会定居英国，就不大会在20世纪的初叶遇到阿瑟·贝尔福，那样他当然就没有资格去影响贝尔福或劳合·乔治，或者其他任何一位英国政治家，而这些人的话在建立犹太人定居点上是起决定作用的。这是真的，可能也是历史上偶然事件发挥影响的典型例子。但是人们会开始怀疑，他从欧洲大陆移居英国是否全属偶然。对魏茨曼以及许多具有他那样背景和教养的东欧犹太人来说，英国超过所有其他国家，

代表着巩固的民主、博爱与爱好和平的文明，代表着公民自由、法律平等、稳定、宽容、尊重个人权利，代表着基于《旧约》与《新约》的宗教传统。它囊括了自由中产阶级的所有美德，适合18世纪旧制度下法国的亲英者，基于同样的理由，也适合19世纪东欧的亲英者。首先，英国使犹太人享有一个安全、和平和进步的生存空间，拥有作为人和作为公民的全部权利——简言之，这里拥有受过良好教育的犹太人渴望得到的、而他们自己中间极为缺乏的一切东西。魏茨曼的成长环境和整个圈子[34]的态度孕育了对英国先入为主的敬慕，他是带着这种敬慕来到英国的。如果不是在贝尔福那里见到了最精致、最严格形式的贵族品性这个最吸引他的东西，就难以理解他与贝尔福爵士长期而痴迷的调情，而他一生中和犹太复国主义运动中的许多事情都得益于此。

魏茨曼是一个出名的和魅力十足的政治诱惑者，实际上他决心如此，但除了向他真正尊敬的人他并不奉献自己，他不准备为了政治上的好处与那些在道德或政治（有时也在审美）上排斥他的人建立私人关系。或许，以下做法是更为明智的：不与大法官布兰代斯争吵，不期望“在平斯克和华盛顿之间架设桥梁”，不忽视阿拉伯领导人或罗马教廷的政要，不对欧内斯特·贝文粗暴的坏脾气作出强烈反应。但他不会破坏自己的性情。他只喜欢大气的、富有想象力的、宽宏大量的性格，相信犹太民族的未来取决于他们单方面的让步，相信只有与具备上述性格的人才能达成协议，相信纯粹出于政治便利的联姻是注定要失败的。他的反对者说这纯粹是浪漫主义，我相信他们说错了。他相信长期的协议需要双方在利益、原则和世界观之间取得真正的和谐，并且开始相信犹太人和英国人之间的亲密关系达到了很不寻常的程度。像这方面的大多数情形一样，这持续下去会是一个令人伤感的错误，一个双方都要付出沉重代价的错误，但却是一个有趣的和有吸引力的错误，一个深深影响了新国家的特点的错误。

或许魏茨曼过分沉迷于自己的趣味。他实在是太喜欢英国人了：他喜欢英国生活、语言、理想的具体性；喜欢中庸、对极端行为有礼貌的蔑视、公众生活的整体氛围，没有残忍、激情和伪劣。他更喜欢难以捉摸的想象，爱好古怪和独特的东西，喜欢怪僻、独立的品质。

他有着巨大的魅力，就像迪斯累利那样；英国人喜欢为他着迷。正如迪斯累利给维多利亚女王写信或说话的时候女王或许是清楚的，英国人可能意识到他们正在受到魏茨曼的诱惑，但对此毫不怀疑——直到他们心情不好的时候。他们并不认为快乐的力量，发挥幻想、愉悦而常常尖刻的幽默，温和表达出来的大胆想法，以生动的明喻、严肃而温和的语言、对可理解的物质成就的不断引用表达出来的政治浪漫主义，必然是不诚实或卑鄙的，或对他们自己构成危害。他们是安全的，因而是彬彬有礼的；他们倾听，并且乐于受到吸引。没有一个法国政治家，没有一个美国人（更不用说赫茨尔想向他们演讲的德国人）会甘心受到魏茨曼政治想象力和历史记忆的深刻影响，而贝尔福、劳合·乔治或丘吉尔，以及许多战士、政客、教授和记者却欣然这样做。他们不是仅仅被一个聪明和令人愉悦的说客欺骗了；这个外来的化学家和他的英国主人的价值观事实上是一致的。他们发现用他的话语来思考这个世界并没有什么困难，还相当乐意如此，对帮助他们这样思考的人心存感激。事实上他们是正确的。那些看不到他的谈话充满机智或刻意的异国情调的人，在道德和政治上是麻痹的。因为事实证明，历史是与魏茨曼那由冷静的常识和深沉的历史情感组成的愿景相符合的，而与大不列颠、法国和美国政府部门中“现实主义者”的一般概念是不符合的。他主张的事情几乎总是现实可行的。他的反对者极力主张的东西大部分被实际上发生的事件所否证。

我曾经说过，魏茨曼的话诉诸的是理性而不是感情。一般说来，他的论证方法既不是建立在统计或其他精心准备的证据基础上的证明，也不是情绪化的修辞，或激情的说教，而是来自对一个特定场景或事件过程进行生动、细致、协调和具体的描画，并且一般而言，他的对话者认为这幅画事实上与他们对于人和事的认识、对于现在和未来事情的看法是符合的。道德、历史、经济、社会和个人的因素，已经融入了魏茨曼那些出色的、没有记录下来的说明中，也结合在了生活中（因此，在私下场合面对面而不是面对听众时，他的话最有效）。他不是一个分析型而是综合型的思想者。他展示的是一个图案，或是要素的混合物，而不是一个个自我孤立和自我关照的元件的抽象本质。没有一个国家像英国那样，在那里具体性成为一种习惯性

的思维方式。他的思维和行为模式在这里得到的自然同情，使他不由得将更多的感情资本投给了英国——这种投资是无法回收的。不管是出于他的追随者还是来自犹太复国运动之外，反对他和他的想法的一个因素，是对英国价值观的本能反感，这些人更同情其他的世界观或生活方式。

我回头还是说说他对英国的热情，这在他那里、在他的理想中至关重要，因为他希望新生的犹太社会——新的国家，成为英国经验（几乎是唯一的经验）的政治弟子。他特别重视本能上妥协的趋向，虽然尖锐的棱角事实上是磨不平的，但如果争论双方威胁说要广泛破坏社会结构、损坏共同生活的最低条件，那么棱角在很大程度上就会被忽视。另外，魏茨曼深信科学方法在人类生活中的运用，英国在这方面曾经在世界上领先；他对纯粹科学的兴趣很有限；但他是一个了不起的发明家，希望发明满足人类的基本需求，并且创造出新的、更为文明的需求——他对自然科学无限的变革力量充满信心。这是他的乐观主义、他对未来的希望和信心的核心所在；并且他喜欢像典型的英国人那样考虑这个观点。在20世纪30年代后期和第二次世界大战期间，他作为科学家提供的服务实际上被英国政府部门忽视了，这是他生活中最失望的事情之一。

1939年战争爆发时，他表示要放弃他的某些政治偏见，以便重新试图为收留他的国家服务，因为他已经有了第一次世界大战中的著名发明。他没有得到回应。他抱怨那些同他进行讨论的大多数英国官员表现出来的迟钝、怯懦、小器、保守主义、恐惧未来，抱怨他们完全无力把握国家的经济地位，更不用说把握世界上注定到来的危险和机会。在战争期间，他带着深深的疑虑回到这个事实。他作为一个科学家，在美国事实上得到了远比在英国好的反应，他觉得这点不好接受。他怀疑英国人对生活的想象和嗜好是否正在消亡。在他看来，在对新世界的恐惧中，在迷恋过时的世界政治秩序概念的绝望尝试中（正如他在白厅看到的），在试图反悔英国人对巴勒斯坦犹太人承诺的卑劣努力中，都充分表现出同样的消极态度，其症状就是衰竭和失败。对他来说，从道德和政治原则全面倒退，开始于对阿拉伯人在巴勒斯坦的暴行、对日本侵略中国东北、对墨索里尼侵略阿比西尼亚、

对佛朗哥独裁西班牙的宽恕，最重要的当然是对希特勒的宽恕。他1940年或1941年谈到反犹太复国主义时，带着典型的坦诚对丘吉尔首相说："爵士，请您记住，我们的敌人也是你们的敌人。"这当然是他的一部分意思。政治上的满足、软弱、精神恐惧、无视令人反感的事件，对他来说只是同一个令人沮丧的衰落状况的一个侧面，它蒙住了英国经济计划者的眼睛，使他们看不到恢复英国衰落地位的可能性（实际上，也看不见必要性）。他觉得很有把握的是，拯救英国的主要方法之一，就是创造性地运用非洲帝国的资源建立一个宏大的新的合成材料工业。他作为一名化学家，对这个领域了解比较多，也做了很多开发工作。他使用大量纲要式的术语来思考问题，也用这些同样的科学术语来看待犹太人在巴勒斯坦的建国。他对大陆的贫穷和自然资源匮乏进行反思时，寄希望于把犹太人看上去确实拥有的一种资本——技术能力、创造力、活力、不顾一切——变成科技奇迹，这会促成建立新的世界，特别是新的、后张伯伦时代的英国。他相信英国人会明白这一点，看到实际情况并非如此，这让他很沮丧。他感受到了冷落，不再认可这个他如此坚定而毫无私心地热爱过的国家。

他觉得他有权利抱怨。在两个主要场合，他在自己的追随者面前遭到公开的失败，他们对他的主要责难，是他对英国政府的善意有着狂热的依赖。他被迫于1931年辞职，抗议以受害者为代价对阿拉伯人的暴行作出让步，这个让步政策开始于工党政府的《巴斯费尔德白皮书》，下届政府也延续下来。1946年类似情形曾经再次出现。可以合理地推断，魏茨曼与英国和解的政策——这导致在1938年到1939年间对犹太人地位的彻底背叛，如果持续下去的话（他那个时候鼓吹接受所谓的莫里森计划），必定会进一步导致一系列的诺言被违背、希望被摧毁。终于，他痛苦而老大不乐意地开始认为，这或许会成为现实。他不会公开承认这一点，但私下里带着不屑的神情说起后张伯伦时代政治家们沾沾自喜的愚蠢。当他的一些英国朋友想对他说，英国太疲倦、太贫穷以至于再也无力承担对犹太人和阿拉伯人相互矛盾的承诺了，因此必须让他们双方自行处理。他蔑视和愤怒地拒绝了这种说法。他认为，这是懦弱的，与提出这点的人是不相称的，尤其是，它对任何强国来说都是一个错误的分析和一项自杀性的政策。

他的地位很快变得尴尬起来。他在巴勒斯坦和其他地方的追随者认为他的亲英政策破产了，认为他对它投入过深——并且是对一个已经消失的世界的承诺——到头来证明只不过是一头高贵而过时了的猛犸。英国或美国政府中没有谁急于去看他。他是一个悲惨的、令人敬畏的、政治上窘迫的人物。内阁大臣和官员们都看到过魏茨曼盛怒的全部影响，那是一种令人生畏（即便说不是受罪）的经验。现在这不再是必须的了。这种宽慰几乎是可以听见的。殖民地部待之以冷淡的礼遇。他受到外交部有预谋的冷淡，这不是来自低级别的官员，而是他们从自己上司那里得到了暗示，似乎认为他们可以自由表达对阿拉伯人的坚定支持而免于惩罚。他在贝文那里受到粗暴对待，贝文对魏茨曼乃至整个犹太复国主义运动怀有声名狼藉的个人敌意，没有什么能阻止得了。但是，魏茨曼不会放弃他最古老的政治爱情。对他而言，英国比所有其他国家放在一起的分量还重。

我曾于1947年在巴勒斯坦与他待在一起，期间犹太人针对英国在巴勒斯坦驻军的军事和恐怖活动达到顶点，面对同事们日盛的流言蜚语，他依旧喜爱并乐意见到他那个地区的英军司令和其他英国官员。他感到被出卖了，尽管他是现实主义者，政治上讲究实际，但他还是不能理解实际上发生的事情。他丢不掉关于英国的浪漫主义、带有某种丘吉尔风格的形象，最终，这种形象来自对它的道德想象力而不是眼前私利或转瞬即逝的情绪的感动。在他看来，那个独自反对暴行和罪恶的英国，那个他儿子为之牺牲的英国，比他关于犹太人过去和未来的想象更真实。他努力视而不见。他重返科研工作。他常说，经过公众生活不可避免的污染之后，什么事都不会比在实验室里作为一个研究人员所做的、不受个人情感影响的工作具有更纯粹的道德效果，在那里，真理不会被欺骗，人类的恶行和愚蠢起不到多大作用。他让自己忙于在雷沃特以他名字命名的研究所里的工作[35]。但这种疗法并不完全有效。他相信英国政治家，把他的追随者交到他们手里；可每一艘移民船都被贝文和哈罗德·麦克迈克尔爵士打发走了，这使他重回出卖者的角色。从那以后，他再也没有恢复过来。

英国政府，特别是工党政府给他带来别的任何人都不可能带给他的伤害；犹太人尤其不会这样做。他没有要求，也不期望他的民族向

他致谢。摩西的命运在他看来是自然的，或许是理所当然的。在他自己亲近的追随者眼里，他似乎完全不是刀枪不入的：尤其是当他以漫不经心的无礼或不加掩饰的轻蔑对待他们，或时不时以一个伟大实干家的猝然无情对待他们的时候。虽然他对追随者造成了打击，他们对他还保持着个人忠诚。因为他的个人吸引力是无与伦比的。人们从很远的地方来拜访他，知道或猜想他已经完全忘记自己为什么派人去叫他们来，并且会对他们的到来感到真正的困惑，充其量表现出愉悦的惊讶，并且会用一些粗心、欢欣和友好的话把他们打发走。他与他亲密的追随者之间的友谊，在某些方面不像巴涅尔同英国下议院中的爱尔兰党之间的关系。他们对待他的态度几乎都是夹杂着敬重、紧张的尊敬、怨恨、崇拜、妒忌、自豪、恼怒，最后，压倒性的看法是在他们面前站立着一个超出人类一般标准的、强大有时也让人害怕的领导人，他领导着新近获得解放的囚犯们，他们自己的历史主要是按照他的思想和活动来形成的。他们或许反感他，但最后他们——他们的大多数人——总是屈服于他的智慧和人格的力量。

对于英国又是另一番情形。他在英国和犹太复国主义者关系方面的先入之见——有时成为一种困扰（或许是他仅有的强迫观念），使他看不到那么多的其他因素，比如其他强国特别是欧洲强国的态度、阿拉伯统治者的态度、巴勒斯坦定居点内部社会和政治势力的态度。英国和犹太复国主义者之间联系的崩溃，不仅仅与他保持在犹太复国主义运动中实际权力（他视之为生命）上的失败有很大关系，似乎也在于有些人支持反抗英国只有付诸暴力的主张，这些人认为除了恐怖主义，其他任何方法都无法拯救犹太人定居点，而这一点是魏茨曼全身心并且终生都极端厌恶和拒斥的。没有别的什么东西比那更加危险。他想不到，他渴望建立并置于大英帝国保护之下的这个国家，现在或许永远不会具备那些他长久以来始终敬慕的、英国特有的道德和政治品质。他沮丧地认识到，这些品质在每一个地方都正在消失，甚至正在他度过最幸福岁月的岛国消失。

没过多久，他被选为以色列总统，这是一个具有漂亮的符号价值但少有实际权力的职位。他在犹太人和他们各处的祝福者的欢呼声中接受了这个职位，完全了解它的含义。他知道他自己成就的大小，从

不谈论它；他是那些恰如其分地估价自己，并从他们看待别人的正确角度看待自己的罕见人物之一。他的自传，特别是关于他早年的篇章，叙述上惊人地客观而栩栩如生，见不到丝毫的编造、夸张、虚荣、自怜和自我辩白，展示出了他真实的、充分而平衡发展的、自主的、骄傲的、基础牢固的、稍有嘲讽的天性，没有内在冲突，在内心深处与自然界和社会的力量本能地和谐一致，并由此具有天生的智慧、尊严和权威。

他的不幸来自外部，很少来自内心；直到生命的终点，他都维持着内心平衡。他很清楚他的成就并非无与伦比。他知道，他在散居各地的难民中创立了一个民族和一个国家，在有生之年看到它的成长和不可限量的前景，现代史上还没有任何人能做到这一点。这使他感到忧心。只有自由和独立还不够。就像古代的先知那样——西方政治家有时就是这样看他的——他渴求美德。他不喜欢犹太人生活中的某些方面，生怕它们会占上风。他厌恶痴迷和偏向；蔑视对和经验实在没有稳定具体联系的学说和理论的沉迷。他并不重视单纯的思想成就本身，只有当它对人类生活有所贡献时他才会表示欣赏。他喜欢实体性、实践判断、活力、快乐、理解生命、可靠性、勇气、勇敢和实际成就。殉难、失败、死亡、成为环境或自己愚蠢的受害者——这是爱嘲弄、怀疑的犹太式幽默感的陈腐主题——让他内心充满忧虑和反感。在巴勒斯坦建立定居点这样一个整个犹太复国主义实验的核心目标，是为了治愈犹太人中只由被强化的无根感带来的创伤和精神疾病。他特别不喜欢混在一起的先锋派的世故、政治狂热、犬儒主义、粗俗、机敏、糟糕的心情，以及能干的、典型东欧式的、充斥世界媒体版面的犹太新闻记者所具有的学识和偶有苦涩的顿悟。他更加痛恨愚蠢，他并没有费心去隐藏这一点。在他晚年，当他在雷沃特家中生活在和平和巨大的声名中、成为受全世界尊重的人物时，他时常为以色列噩梦般的前景困扰。在以色列，单纯、无畏而盲目的愚蠢，与在隔离区滞留时间过长而带来的奴隶们才有的堕落和具有破坏性的狡黠、漫无目的、不负责任、虚无主义的不安情绪结合在一起。魏茨曼看到，以色列被这些东西给毁掉了。然而，他也看到这种情况或许不会发生。那时，他一想到早年克服了千难万险而梦想成真，他现在真

正生活在犹太人中间，生活在有着自己国家的自由民族中间，他就充满了不可思议的幸福。

他不是一个宗教上正统的犹太人，但他过的完全是一个犹太人的生活。他不喜欢教权主义，但他对虔诚而严守教规的犹太社区富裕和传统生活的所有细节都有一种温情的熟悉，因为他正是在东欧的乡村和小镇度过了童年时光。我不好谈论他的宗教信仰；我只能证明他有着深厚的自然的虔诚。在他晚年，我不只出席过一个场合，当他带着令人感动的尊严和高尚庆祝逾越节聚会的时候，他俨然成了犹太家族的长者。从这个意义上说，他已经与犹太大众的生活密切联系在一起，他的乐观主义源于犹太人共同的信念，即他们的事业是正义的，他们的苦难不能再持续下去了，他们的人权主张——他们的希冀——必定会在地球上的某个角落最终得到满足。他和他们都不会接受这样一个命题，人类中的大多数会漠视地球上最脆弱和最悲惨的少数民族对公正与平等的呼声。人们必须通过自己的努力和斗争来维护自己的基本权利。这是首要的前提。然后，如果这些主张在伟大的人类良心的法庭上被认可为有效的，那么它们早早晚晚会变成现实。武力和狡诈都没有用场。只有建立在真正需求基础上的信仰和工作才是有用的。“奇迹确实会发生，”他有一次对我说，“但一个人必须为奇迹尽力工作。”

他相信他会取胜的——对此他从不怀疑，因为他感受到了背后的巨大压力。他相信，很多人如此热烈和合情合理地渴望的东西不会永远被否认；如果被充分组织起来，道德力量总会战胜单纯的物质力量。正是这种平静而绝对的信念，使他有可能在世界上的政治家中间树立一种强悍的形象：他本人就是一个世界级的政治家，代表着一个流亡政府，其背后站着一个大的、凝聚起来的、强有力的、善于表达的共同体。毫不夸张地说，没有什么比这更缺少真实性，双方对此都很清楚。然而双方行动（谈判）起来就像它是真的一样，似乎他们是平等的。如果说他没有面临求助者经常陷入的窘境，那正是因为他非常讲究尊严和自由。他可以十分令人生畏；在有生之年，他羞辱人的一些情况令人记忆深刻。哪怕只是听说这位没有权力但难以对付的特使要来访，部长们都会本能地躲避，因为他们害怕见面或许最后完全

成了一种道德体验：不管搞得多么简短，他们最后都以对这位不讲情面的客人作出一些关键性的让步而结束，个中理由他们自己也不能解释或说明。但是，不管具有什么样的非凡魅力，在他身上都见不到感伤。哈伊姆·魏茨曼是当今世界上第一个完全自由的犹太人；不管怎么说，以色列国是按照他的想法建造的。没有谁曾经终其一生为自己竖立起一个可与他相提并论的纪念碑。

爱因斯坦和以色列

阿尔伯特·爱因斯坦的不朽声名主要来自他卓越的科学天赋。关于这种天赋，像大多数人一样，我完全没有能力言说。爱因斯坦被公认为自牛顿以来物理学领域中最具革命性的创新者。由是之故，他本人和他对其他话题的看法到处受到特别的尊重和关注。他对此是清楚的。虽然他是一个谦虚到家的人，常常被逢迎搞得窘迫，并且不喜欢出风头，但想到这一点他是欣慰的，即如果真要对个人表达敬意的话，这种敬意应该给予那些在思想文化领域取得成就的人，而不应给予那些在权力和征服方面有所成就的人。实际上，一个数学物理学家竟成为一个伟大的世界性人物，这是一件不同寻常的事，是为人类增光添彩。

在理论物理学或许还有物理学哲学领域之外，如果把爱因斯坦思想的影响比之于其他伟大的物理学先驱者思想的影响，就会得出一个奇怪的结论。不用回溯太远，伽利略的方法和自然主义，在17世纪思想的发展中起到了关键作用，远远扩展到技术哲学以外。牛顿思想的影响是巨大的：不管是否得到正确理解，启蒙运动的整个进程是建立在牛顿原理和方法之上的，是从牛顿的辉煌成就中得到其信心和广泛影响的，在法国尤其如此。在这个时期，这改变了——实际上，在很大程度上是创造了——西方近代文化的某些核心概念和方向，包括道德的、政治的、技术的、历史的、社会的。没有哪个思想或生活领域能逃避这种文化变动的影响。

在弱一点的程度上，达尔文亦如此——他的进化概念影响了生物学之外的很多思想领域：它颠覆了神学，影响了历史科学、伦理学、政治学、社会学、人类学。社会达尔文主义是对达尔文和赫胥黎观点的滥用，因其优生学，有时还有人种学的含义，造成了社会政治危害。我也许对把弗洛伊德视为自然科学家有所犹豫，但毫无疑问，他的教诲同样影响了远离心理学的领域——历史学、生物学、美学、社

会学、教育学。

但是，爱因斯坦呢？他的科学成就涉及科学哲学，他的观点——他早年接受，后来放弃了马赫的现象论——表明他拥有哲学家的天赋，事实上，他的观点与斯宾诺莎、休谟、康德、罗素的核心学说是一致的。就此而言，爱因斯坦和普朗克在我们这个世纪的杰出物理学家中确实是无与伦比的。但他对时代一般观念的影响呢？对有教养者看法的影响呢？当然，他表现出的是一个人中圣者的形象：有着纯洁的心、高尚的心灵、不寻常的道德和政治勇气，不懈追求真理，崇尚个人自由和社会平等，同情社会主义，痛恨民族主义、军国主义、压迫、暴力，对生活持唯物主义观点。但撇开那种人类善良同社会公正和非凡智力相结合所展现的东西——就是说，撇开他的榜样生活，撇开他那个时代成为并且被看成是一个最文明、最可尊敬、最有仁心者的那些方面——在一个很多人似乎按照全然不同的价值而生活的社会中，爱因斯坦有什么影响呢？

在今天，“相对”这个词一直被广泛误解为意味着相对主义，否定或怀疑真理的客观性，否定或怀疑道德和其他价值的客观性。但这是一个古老的和人们熟知的谬论。希腊智者、罗马怀疑论者、法国和英国的主观主义者、德国浪漫主义者和民族主义者所宣称的那种意义上的相对主义，使近代神学家、历史学家和普通人深受困扰——与爱因斯坦的信仰是正相反的。他是一个有着朴素而绝对道德信念的人，这已在他的言行中得到体现。他的外部自然的概念是一个可以进行科学分析的、理性的秩序或体系的概念；科学的目标就是关于独立的现存实在的知识，即便用来分析和描述它的概念是自由的、随意的人类创造。

爱因斯坦学说的普遍影响是什么呢？迄今，现代理论物理学，即便是它最概要的东西，仍没有也未能成功地像牛顿核心学说被伏尔泰等人介绍那样形诸于大众语言。英格兰品格高尚的公众人物，如霍尔丹和赫伯特·塞缪尔，试图从广义相对论中推导普遍的、常常有些陈腐的形而上学或神学真理，但结果只是表明他们的无能。

但是，如果说爱因斯坦科学思想对他那个时代一般思想的影响还有些不确定的话，那么他的科学研究之外的思想与我们时代最积极的政治现象之一的联系，却是无可置疑的。爱因斯坦用他的世界性声望帮助（事实上倾心于）建立以色列国家的运动。一个民族应该感激那些帮助他们改善现实自我形象的人。如果有机会，稍有自尊的犹太复国主义者都不会拒绝向爱因斯坦表达敬意。爱因斯坦对犹太复国主义运动的支持和对希伯来大学的兴趣是终生的。他同魏茨曼争论过不止一次；他对希伯来大学，尤其是其第一任校长来说至关重要；他反对犹太复国主义者对待阿拉伯人的政策；但他从来没有放弃对犹太复国主义基本原理的信仰。如果今天那些像年轻时的爱因斯坦一样痛恨民族主义和宗派主义、寻求社会公正、相信普遍的人类价值的年轻人（或其他人），无论是犹太人还是异教徒，希望对此有所了解的话——如果这些人希望知道，为什么他这么一个被同化了的德国犹太人家庭的孩子支持犹太人回到巴勒斯坦，支持犹太复国主义和犹太人的国家，不用较真也无须烦恼，任何一个体面而敏感的人都可以思考那些以他的民族的名义所做的事情，这些事情在他看来是错误或不明智但仍然稳健的，直至生命尽头他都如此认为——他们就应该读读爱因斯坦这方面的著述。爱因斯坦所说的话，无论是在科学中还是在生活里，都带着他一贯的明晰和直击要害的天赋，都是简洁的，都道出了真理。

他出生在乌耳姆城，父母都不信教。他在慕尼黑接受教育，在那里他没有遇到歧视。如果说他曾经激烈反对学校，并且近乎神经崩溃，那么这看来并不是反犹感觉引起的。也许，他反对的是19世纪90年代德国教育中的准军事纪律和民族主义狂热。他在米兰和苏黎世学习，在苏黎世工作，还在伯尔尼专利局谋到职位，后来在布拉格和苏黎世获得了大学教席，1913年被声名时至巅峰的能斯脱、哈伯，还有普朗克说服，接受柏林的一个研究职位。

我不必描述第一次世界大战前夕普鲁士的气氛。在1929年写给德国总理的信中，爱因斯坦说："当我十五年前（即1914年）回到德国时，我才第一次发现我是一个犹太人，而使我得到这一发现的，更多的是非犹太人而不是犹太人。"[36]尽管如此，一些早期德国犹太复国主

义者的影响，特别是库尔特·布鲁门菲尔德这位德国犹太人的导师在这方面起了关键作用——在布鲁门菲尔德的后半生中，爱因斯坦与他保持着亲密的友谊。但是，同赫茨尔一样，他认识到自己是犹太人的决定性因素与其说是与不熟悉教义的冲突（在布拉格他遇到了这种教义的信徒，但那时他显然对此不感兴趣），还不如说是与主流圈子中的沙文主义和排外之间的冲突，在柏林即如此。这使他意识到，即便在文明的西方，犹太共同体也处境危险。他断言："当一个人融入共同体时，他最好的一面才会发扬光大。因此，犹太人的道德危险是不与本民族的人联系，并被接纳他的民族视为外人。"[37]"犹太人的悲剧在于……他们失去了可以把他们团结起来的共同体的支持。结果就是个人缺乏牢固的根基，极而言之等于是道德不稳定。"[38]

他认为，唯一的补救办法，就是以现存的群体生活建立一种紧密联系，使个体犹太人能够承受其他人群常常加于他们的仇恨和屈辱。爱因斯坦告诉人们，赫茨尔应该受到敬仰，因为他竭尽全力呼吁只有在巴勒斯坦建立一个民族家园才能根除这种罪恶——它无法为同化所去除。老德国犹太人隔离区中的犹太人生活困苦，他们被剥夺了公民权和政治权利，同欧洲的进步隔离开来。

> 那些普通的、地位低下的人们有一个我们所不及的优势：他们每个人都属于一个他们完全融入其中的共同体，在那里他感到自己拥有充分的权利，而这个共同体并不要求他改变自然的思考习惯。过去我们的祖先在心智和体能上都相当脆弱，但从社会意义上说他们却享有令人羡慕的心灵平衡。[39]

后来人们获得解放，迅速适应新的开放的世界，热切地取悦他人，结果就是失去自我，消失在一个共同体里面。

> 虽然多数犹太人调整自己——从语言上、态度上，在很大程度上甚至包括宗教形式上——以适应他们生活于其中的欧洲人，但犹太人和他们东家之间的陌生感始终没有消失。这种自发情感是反犹主义的根本原因，善意的宣传也无法将之消除。民族主义者力图走自己的路，而不是和欧洲人掺和在一起。[40]

爱因斯坦指出，否认或驳斥情感偏见或公开敌视，是毫无作用的。对他来说，受洗过的犹太枢密顾问只让人觉得可怜。他视国家边界和军队为祸水，但他并不这么看待民族的生存：一个民族与另一个民族相互尊重地共同生活，相互包容差异，这就是文明和公正。19世纪60年代出现的犹太复国主义说法，就是对另一位国际主义者和社会主义者摩西·赫斯类似难题的回应。看看爱因斯坦1933年说的话："对我们来说，作为个人在人类文化进程中起一份作用是不够的，我们也必须对付只有民族作为一个整体才能完成的任务。唯此犹太人才能恢复社会的健康。"[41]所以："巴勒斯坦不仅仅是东欧犹太难民原居地，而且是重新觉醒的整个犹太民族共同精神的化身。"[42]

在我看来，这就是对犹太复国主义信条的经典表述，同阿哈德·哈姆非政治的文化民族主义是一致的：从本质上说，爱因斯坦所宣扬的是创立一个社会的和精神上的中心。当英国的政策和阿拉伯国家的抵抗在他看来使得建立这样一个国家不可避免时，他平静地接受了这点以及为免遭灭绝而使用武力，或许这在某种意义上是必然的恶，但不过是以尊严和应变能力，而非傲慢承受的负担和义务。像所有可敬的犹太复国主义者一样，爱因斯坦越发担心同巴勒斯坦阿拉伯人的关系。他企望犹太人和阿拉伯人为这个国家能够通力合作。但他失望地意识到，一系列事件使这种企望在眼下难以实现。他始终如一地支持以色列犹太人国家，认为必须在这里追求犹太人的理想，特别是其中的三个方面："追求知识本身，酷爱正义，以及渴望个人独立。"[43]

毋庸赘言，这与他周围那些有教养的德国犹太人的普遍态度对比多么鲜明，更不用说与西欧其他地方那些与他有着类似出身、社会和

思想条件的人对比了。当人们回忆起爱因斯坦的早年生活，远离犹太人事务，毕生信奉理想主义的国际主义，痛恨所有使人产生分歧的东西——在我看来这证明了非凡的洞察力、现实主义和道德勇气，今天他的犹太同胞有充分的理由感到自豪。毕竟，其他杰出的德国犹太科学家，那些在个人诚信方面无可指责的可敬的人，弗里茨·哈伯、马克斯·玻恩、詹姆斯·弗兰克的反应很不相同。同样，施尼茨勒、斯蒂芬·茨威格、马勒、卡尔·克劳斯或韦费尔这些作家和艺术家的反应也很不相同，他们都很熟悉维也纳的反犹主义。

我不希望让人以为，爱因斯坦必然认为被大多数人的文化同化总是不光彩和注定要失败的。显然，犹太家庭的孩子们可能发现他们如此远离他们的共同体和传统的东西，即便他们认为这些很重要，他们也难以从心理上去重建真正的联系。爱因斯坦是清楚的，在一个文明社会里，每个人必须自由地按照自认为最好的方式走自己的路，只要这样做不危害别人。他没有责怪这些怀有不光彩或懦弱动机的科学家、作家和艺术家。在他看来，他们的人类尊严是不成问题的，成问题的是他们的自我理解。

正是他不会自欺欺人或逃避，正是他愿意直面真理，并且如果需要的话，会反对公认观念的潮流，这使得爱因斯坦以大胆拒绝牛顿体系的核心要素而闻名。他在其他领域中的行为也体现了这种独立性。他拒斥习惯看法。他曾经说："常识就是十八岁之前心灵中沉淀下来的偏见。"如果某样东西在道德上或政治上，同样在数学上没有让他不舒服，他不会否认、逃避或忘掉它；他会对之加以调整、重组或修修补补，希望它能维持下去；他不会等待弥赛亚——世界革命、理性和正义的全球统治——来解决难题。认为鞋子要是不合脚，穿一段时间就会感觉好一点，或者应该改变脚的形状，这是没有用的；说痛苦是一种幻象，现实是和谐的，因此冲突、不公正、野蛮属于表象的秩序，对此高级精神应超然，这同样是没有用的。如果他的哲学导师休谟和马赫正确的话，那么就只有一个世界，就是人类经验的世界；只有它是真实的；这个世界之外可能是奥秘；他承认并且完全相信这个事实，即宇宙作为最大的奥秘是可以理解的；然而，那些否认人类直接经验的理论没有一个是有效的，这些直接经验包括通过远非有意识

的途径产生的想象性顿悟。

正是这种实在感使他免于空谈，尽管他有深刻的信念。当他知道的东西与正统学说发生冲突时，他不否认他来自道德、社会或政治感受的直接证据。他是一个坚定的和平主义者；第一次世界大战期间他在德国不受欢迎，因为他放弃了德国国籍。但是在1933年，他接受了抵抗希特勒和纳粹的必要性，认为需要的话就应诉诸武力，这吓坏了他那些和平主义的盟友。他是一个平等主义者，一个民主主义者，有社会主义倾向。爱因斯坦对于保护个人免受国家压迫的需要有如此强烈的感受，以致认为如果那些受过教育、富有经验和权威的精英不能有效地抵制大多数人的愿望，那么《人权法案》就会受到践踏。他称赞美国宪法，特别是其中关于总统、国会和公众舆论之间的权力平衡（他早年的政治学老师，奥地利社会主义者阿德勒·弗里茨对美国宪法很不认可）。他痛恨排他主义这种横亘在人类之间的高墙。但是当德国和波兰大学中的犹太学生受到民族主义者追捕时，他宣布魏茨曼是正确的；自由主义和社会主义者的解决办法徒劳无益；犹太人必须行动起来，在耶路撒冷建立他们自己的大学。

他毕生痛恨民族主义。但他承认民族存在的某种形式对犹太人是极为必要的。首先，他认为民族认同和民族主义的含义是不一样的。很明显，他很看重政治忠诚。他曾两次宣布放弃德国国籍。当他由于众所周知的原因，发现无法忍受继续持有德国护照时，如果不是感到自己能够完全忠于这些民主国家，他在年轻的时候是不会选择入籍瑞士，或在希特勒上台后接受美国公民身份的。正是这种社会敏感性和对人类生活本质的确切洞察的结合，使他脱离了空想的狂热；也正是这一点，使他具有道德说服力。

他是一个天真的人，有时我甚至想，他会上那些傻瓜和骗子的当。但是天真有它自己的感受方式：它有时会通过自己的眼睛看东西，而不是透过习惯智慧或某些未经批判的教条所提供的眼镜。这样一种独立性，既促使他拒绝公认的物理时空概念，并且不顾物理学家和哲学家的反对大胆提出了引力波和光量子的假说，也使他获得了道德上和政治上的自由。

结果，这位喜欢独处的人，这位完全没被五大洲的敬仰和无与伦比的声名腐蚀的人，这位相信通过辛勤工作来揭示自然界秘密——这些秘密可以通过人类理性奇迹般地得到分析和解答——以获得救赎的人，这位温和、害羞和谦虚的人，却让很多机构不高兴：德国民族主义者、仇视德国的法国人、极端和平主义者、犹太同化主义者、正统的拉比、苏联的马克思主义者，同样还包括那些绝对道德价值的卫道士——爱因斯坦实际上也坚信这些价值。

他既不是主观主义者也不是怀疑论者。他相信，科学概念和理论是人类想象力的自由创造，而非培根或密尔或马赫所认为的那样来自对经验数据的抽象。但是，科学家试图利用这些概念和理论去分析或描述的，从科学上看，本身就是一个人类作为其中一部分的客观结构。道德的和审美的价值、规则、标准、原理，无法从科学中推导出来——科学处理的是实然，而不是应然。但是，对爱因斯坦来说，这些价值、规则、标准、原理都不是由阶级、文化或种族的差异引起的，也不受其支配。它们也无法从自然法则中推导出来，它们对所有时代的所有人是普遍的、不偏不倚的，可以为人们共同的道德或审美洞察力所发现，体现在伟大的世界宗教（不是神话）的基本原理中。

像斯宾诺莎那样，爱因斯坦认为那些否定这一点的人只是为激情所蒙蔽；实际上，他认为斯宾诺莎与他性情相投。像斯宾诺莎那样，他认为上帝就是自然界中的理性，从字面意义上讲，是神圣的和谐，神即自然（deus sive natura）；同样，像斯宾诺莎那样，他对贬抑他的人没有怨恨，也没有妥协——他保持着平静和理性，富有人情味，宽厚，不武断。他不想控制追随者，也不需要盲目忠诚。如果他认为什么运动总体上是有益的，或至少益处大于危害，他就支持——比如，国际联盟或美国的左翼团体。

对犹太巴勒斯坦也是这样。他痛恨沙文主义；他对犹太复国主义领导层对待阿拉伯人的态度提出批评，有时甚至到了不切实际的程度，但这并没有使他偶尔像别人那样退缩；他公开抨击艾森豪威尔政府损害以色列的利益去取悦阿拉伯国家，他认为这是美国的一项帝国主义政策。他批评希伯来大学的一些政策：比如，他认为，从法西斯

欧洲逃出来的学术移民中的年轻人，不是那些年龄大的和有名气的，也应该得到任用。但这并没有减弱他的忠诚。他没有准备放弃犹太复国主义运动，虽然该运动的个别领导人有缺点。他的犹太复国主义基于这样的信念，人类的基本需求有权得到满足：人类有不可剥夺的权利免于饥饿、冻馁、恐惧、不公正，也免于无家可归。

他自己在某种意义上就是一个漂泊者。在致他的朋友马克斯·玻恩的一封信中，他说他没有根；在每一个地方他都是一个陌生人。按他的说法，他是一个寂寞的人，本能上拒绝与人亲密。他是一个孤独的思想家，不愿意为人所知。他深深怜悯和同情那些政治迫害、社会歧视、经济剥削的受害者，很显然，这是他的世界观的核心要素；或许，这种怜悯和同情部分地弥补了他在建立亲密人际关系方面的困难。

像多数以某种方式同原子弹的生产相联系的物理学家一样，爱因斯坦在晚年受到科学家责任感的压迫，因为他们引进了一种恐怖的毁灭世界的新手段；他谴责他所入籍的国家使用原子弹，在他看来，这就走向了危险的帝国主义道路。对反动分子和法西斯的暴行和野蛮的痛恨，使他相信左派中没有敌人——这是许多体面和慷慨之士的幻象，他们中的一些人为此付出了生命。

也许，他作为科学家的非凡天赋诱使他匆匆忙忙去大而化之地处理现实问题——包括那些没有清晰答案的、不适合进行数量分析的、复杂的政治和文化问题，以致忽略了日常生活的复杂细节。因为在我看来，自然科学家和人文学者的才能可能存在某些差异。经常有人指出，大的发现和发明——相对于证明其有效性——需要对答案必定在何处的高超想象力和直觉感受，而不是理性分析，这与艺术家的幻想、天才历史学家或学者对过去的同情式洞察并无二致。这个判断很可能是真的。那些与人类及其事务打交道的人，需要对所有的人类经验和活动的根本性质有某种意识，对男人和女人可能是什么或可能做什么的限度有一种感觉；离开了对自然所施加的这种限度的某种意识，就不存在用于拒斥那些数不清的逻辑上可能，但实际上荒诞的历史或心理学假说的标准了。

关于何谓人类理性，亚里士多德、康德、伏尔泰和休谟很可能是对的：对人类事务中什么是可能、什么是明显不可能的感受，关于观念的正常联结，关于诸如过去、将来、事物、人、因果次序、逻辑联系等的基本概念——组织细密的范畴和概念网络，这些人类理性（也许还有理智）实际上所依赖的。可以设想一下，离开这些东西，在超现实主义的画家或诗人，或者心存侥幸的作曲家看来，可能是有趣的，但这是对理性的故意反对。

但是在数学或理论物理中，这种实在感看起来并不是必需的。事实上，有时需要的可能是相反的东西。伟大的发现——比如，虚数，或非欧几何，或量子理论——正是摈弃了那些通常使用的观念，就是说，背离了某些对于普通人类经验必不可少的范畴。看起来需要这样一种天赋，即构想那些原则上无法想象、也难以用日常语言来表达的东西，这涉及日常交流，涉及人类生活的事实和需求。这种对日常实在的脱离甚至蔑视，构成了抽象思想家的大众形象——泰勒斯走路不小心掉进了井里，还有把手表当作鸡蛋来煮的心不在焉的教授。

遁入抽象——一个以纯粹形式组织起来的理想世界，这纯粹形式是以特意发明的象征主义表达的，而这个世界排除了日常经验的不规则性和不均匀性甚至基本假定，有时或许是与早年生活中某种移情类型的精神不安联系在一起的。爱因斯坦在慕尼黑上学时精神崩溃，同牛顿和达尔文的童年生活经验是一致的，他们在精神上也有些难以接近。这些思想家也谈论过爱因斯坦所描绘的经验类型：在自然界严格的因果结构中显示出来的神性面前，有一种深沉的宗教情感。这是任何东西都动摇不了的实在的幻象：爱因斯坦是一个坚定的决定论者，从来不认为不确定性原理是自然知识的一个最基本范畴，或者是客观自然界的一个属性，而认为它只是我们对自然界的暂时的和不完全的分析的一部分。

这种对于纯粹抽象和普遍性的痴迷，有时影响到了与他人发展密切的人际关系和充分享受社交生活。这对我来说是一个似真的假说。爱因斯坦可能就是这样。他在个人生活方面保留的，都给予了世界。不仅他的成就的名声，而且他的形象、他的面庞，都为世人所熟知。

他的外表成为天才科学家形象的一个视觉符号、一个模式，正如理想化的贝多芬成为有创意的艺术家的商业化形象。有多少人知道其他天才科学家，比如说普朗克、玻尔、卢瑟福长什么样呢？或者牛顿、伽利略甚至是达尔文长什么样？爱因斯坦那带着朴素的、仁慈的、发痴的、忧郁的表情的面貌，在所有地方都打动了人们的心。他极为出名，实际上就是一个人间英雄。他的形象就像查理·卓别林那样为人熟悉和受到广泛爱戴，在很久以前就被印在了美国的邮票上或以色列的纸币上。

最后，我们把话题转回以色列这个国家。犹太复国主义运动，像以色列国一样，在今天比以往受到更多的攻击，既有来自周边国家的，也有来自内部的；有时是理性或公正的，多数时候缺乏理性或公正。爱因斯坦对于背离人类尊严，特别是背离自己民族的行为毫不宽容——他相信这个运动，相信这个国家，在任何情况下都会支持它，直至生命终结，但他有时也批评特定的人或政策——这个事实，可能就是本世纪一个国家或一场运动可以引为自豪的最高的道德证明。一个真正的（和知识相当渊博的）好人坚定的公开支持，与他社交和思想圈子里那些人（他很大程度上与他们有共同的道德和政治观点）对此几乎完全缺乏同情形成对比，也许这本身并不足以证实一个学说或一项政策，但绝不会否定它；它有一定价值；在这种情况下，有很大价值。

伊扎克·萨德赫

伊扎克·萨德赫今天主要是作为以色列独立战争的英雄之一而闻名。毫无疑问，这是他名垂青史的主要原因。然而，他的早年生活并不寻常，充满了奇怪的反差，这使我们对他早年生活的兴趣分毫不减。

他的父亲雅各布·兰德伯格是一个富商，一个颇有魅力、活泼而快乐的人，生性好色，这使他难以忍受正统犹太婚姻的束缚，结果他抛弃了妻子丽贝卡——她是当时最出名最神圣的拉比之一的女儿，漂亮、衣着华丽，是他所在俄属波兰[44]卢布林市市民的偶像；他过着无精打采、忧愁苦恼但并不乏味的生活，这期间他将巨额的财富挥霍一空，据说他在贫穷和疾病中死去。

他的儿子在童年时有些被宠坏了，长大后成为一个富有、帅气、体格健壮、早熟的男孩，深得母亲喜欢。他一到成年就决定摆脱当时犹太富裕中产阶级家庭中、充斥着世俗名望和传统宗教的令人窒息的氛围，摆脱他们深深的狭隘见解：反对那些他有生之年强烈抨击的规矩限制。

伊扎克是一个任性、倔强、极其英俊的年轻人。他接受了正规的俄罗斯学校教育，但拒绝上大学，他认为这是浪费他的天分[45]。他极其厌恶那时将俄罗斯犹太人禁锢于其中的庞大贫民区，对强健自己的体魄产生了狂热的爱好，成了一名拳击手、摔跤手，这在世纪之交的俄国实在是非常少见的。他还成了一名狂热的足球运动员，只要有空他就会去踢球，也教别人踢球。在他（和我）的家乡里加，他成了一位体育明星。

在当时的里加市，占主导地位的是德国文化。德国文化来自波罗的海男爵家族——他们拥有巨额不动产，形成了俄罗斯君主政体可靠而狂热的仆从阶层；也来自稳固的德国中产阶级——在里加他们创建

了19世纪德国文化的前哨阵地，包括一家德国歌剧院、一家德国剧院和一套抗拒俄国君主所有同化努力的民族主义观点。社会的底层是这个国家的原住民——列托人（Letts），这是一个简朴、勤劳、受压迫的路德教派农民群体，他们在这个时候才开始形成自己的知识阶层，在版画和造型艺术上尤其取得很大进步。居于这个社会结构的夹缝里的，是统治位于波罗的海地区的省份的少数俄国官方机构，其次是犹太人。他们分为说德语、有着德国习惯的上层（还有一些彼得大帝前瑞典时代的犹太人的幸存后裔），以及下层说意第绪语的俄国犹太人，他们的孩子说俄语并顺应当时俄国犹太人的主要发展趋势，就是分裂为三个群体：自由的资产阶级分子、社会主义者和犹太复国主义者。

伊萨克·兰德伯格的至亲曾对我们说，他以同样的蔑视态度看待这些运动和群体。他充满了个人自我实现的浪漫主义理想：这首先表现为身体上的自我完善；一旦实现了这个目标，他就会追求道德和知识上的自我教育。他切断了同父母的联系：他们当时已离异——他瞧不起他母亲的第二任丈夫伊扎克·金斯贝格，几乎没有提到过此人——他带上父亲留给他的钱财，决定开辟自己的生活和职业。除了拳击、摔跤和足球外，他一无所长。他生性懒散、放荡不羁，不愿意学习任何一门专业技能。后来，他决定成为一名艺术经纪人——这让他周围的人很吃惊，像他所设想的那样，这使他有机会过上一种充满幻想的自由生活，可以会晤画家、雕刻家和其他精神上无拘无束的人，过着独立、放纵，最重要的是非犹太人的生活，摆脱他们家族里犹太商人和学者所过的拘谨、过于知性的正统生活。

他的生活方式非常奇特：他的商店上午不开门，他要去拳击、组织足球比赛、摔跤、做画家和雕刻家的模特。他对自己的相貌引以为豪，他健美的体魄不时会引起里加市的一些年轻自然主义画家和雕刻家的兴趣，这使他深感荣幸。一想到自己的这种异端行为会怎样深深地触怒他的母亲和亲戚，他就会感到开心。他读过尼采的著作，决心培育自己天性中的酒神风格。这段时间，他在两性方面似乎相当节制，但他后来成了一个因不忠而出名的多情男子。

1912年，他与我父亲的堂妹叶夫根尼娅（叶尼娅）·伯林结婚，他们的母亲是姐妹[46]。这位女士，在所有方面都与兰德伯格正好相反，是一位打算毕生致力于改善工人农民生活的社会主义者，有两个专业学位，她一本正经、真诚、可敬、充满理想，没有任何柔弱的女子气质，极为朴素；她的一只眼睛有点斜视，这令她看起来极为古板。兰德伯格乐于炫耀自己身上那股迷人的野性气息，这使她狂热地爱上了兰德伯格。他没有回报她的热情，但是她的思想素养，她敢于激怒父母和有声望的朋友们而参加1905年的革命活动，以及她被警察追捕两年的事情，给兰德伯格留下了深刻的印象；于是，他答应与她结婚。婚礼是按照中产阶级最佳风格举办的聚会，规模巨大，非常得体，这让他们那些凡俗的亲戚们感到宽慰。婚礼上，新郎有点喝醉了，新娘则既感到得意又担惊受怕。拳击、摔跤、艺术经纪的生活一直持续到1914年。

战争一爆发，兰德伯格马上志愿参军。因为他是独子，又成了家，按法律规定他不必参军：他的有钱亲戚立即把他从军队里弄了出来。他允许人们将他带回可爱的妻子和女儿阿霞身边。过了几个星期的平静日子后，他再次离开了妻子，秘密参了军。他再次被“弄了回来”。他又第三次参军失踪——他的亲戚对他前两次逃跑感到泄气，就不再为他费事了。

他1917年以社会革命党党员的身份出现在彼得格勒，献身于穷人的事业，握着硕大的毛瑟手枪，戴着国民自卫队队员的臂章。此刻，他对于自己的新制服、手枪和革命劲头充满了热忱和孩童般的自豪。他来到他极为尊重的妻兄和堂兄门德尔·伯林和他妻子玛丽——我双亲——在彼得格勒的公寓，天真而陶醉地向我们吹嘘了他的革命功绩，对当时正在上演的剧烈社会动荡他像婴儿一样喜欢，让我们都很着迷。女主人，即他的堂嫂，把他的手枪拿走浸在凉水里，仿佛它会走火。他不介意自己被下枪，在我们的公寓里坐到凌晨三四点钟，高兴地讲述他对自己和同志们革命英雄事迹的令人惊奇的看法，他把我们逗得不亦乐乎；他们的最高领袖是平哈斯·鲁滕贝格（当时叫彼得）。鲁滕贝格对列宁和托洛茨基的看法与他相同。我记得，他告诉我们，列宁和托洛茨基是一对危险的狂热分子，应该被镇压。他夫人对这些

事情的看法更为严肃，但仍听任自己陶醉于丈夫的兴高采烈、不管不顾与不负责任。

他脾气很大，是一位天才的演员和伟大的追求者，尤其是追求女人。他被众多女性崇拜者们追随，在革命集会上发表演讲，虽然那些听众从来不会记住他演讲的具体内容。他是一个天生的演说家，言语热烈，说服力强，词藻华丽，鼓舞人心：他同时具备诙谐乐观和愤世嫉俗的轻浮品质，这与19世纪所有俄国革命激进队伍中最伟大的米哈伊尔·巴枯宁并无不同。兰德伯格像巴枯宁一样，基本属于追求享乐的无政府主义者，所有的关系和清规戒律都让他感到苦恼；在追求他醉心的目标时，他像孩子一样天真无邪、充满热情，让人一目了然。

1917年，他在彼得格勒四处大放厥词，很可能未产生任何影响。布尔什维克革命后他再度消失，有几个月他妻子不知他的去向，只得靠亲戚接济度日。他未给她留下任何谋生方法，似乎对妻儿毫无兴趣。后来大家发现他加入了红军，他后来告诉我这仅仅是他因为喜欢行动，他在参军离家期间周游了俄国中部和南部。然后他又重回彼得格勒，到莫斯科看望与她兄弟生活在一起的妻子。妻子见到他喜出望外，只字未问，他对孩子的病表现出关心，但几乎同时又失踪了，并许诺很快回来。他发现红军过于暴虐残忍后，正式退出红军，并于1919年初在某处加入白军队伍。当时他的母亲已经去世，但他对此似乎并不以为然。他的一个同父异母兄弟因为商业投机而被枪决，另一个加入了契卡[47]，这些事都未让他感到丝毫忧虑。他与两个兄弟都不联系，继续若无其事地开心游荡，宣告共产主义的罪行。他跟随一支白人军团到达了位于黑海岸边的西奥多西亚的郊区。

此时，他的妻子费尽周折知晓了他的行踪，带孩子与他团聚。见到妻儿他流露出喜悦之情，设法让白军司令给他们分了一套当地港口居民丢弃、无人居住的房子。他的女儿日渐衰弱，实际上正被呼吸困难折磨得奄奄一息。女孩的母亲只关心自己的丈夫，尽一位心不在焉、不切实际的知识女性之所能，照顾女儿，在革命、农民、工人、马克思主义者与反对者，和她丈夫对红军白军的奇怪摇摆之间为难。他们讨论过加入绿军[48]的可能性，绿军是疯狂掠夺、同时反对红军和

白军的无政府队伍。在讨论的过程中，他的女儿阿霞死亡。她的母亲痛不欲生，但兰德伯格似乎无所谓。

在这个时期，他对音乐产生了强烈兴趣，在不行军或不反向行军时，会参加一个业余的四重奏组，其中有尼古拉斯·纳博科夫，此人后来成为了一位著名的作曲家和音乐作家。纳博科夫记得，兰德伯格是聚会的少数几位非正式听众之一，在黑海岸边、内战期间聆听这个四重奏组。他回忆道，兰德伯格是一个率真、热情的人，魅力十足，让人无法抗拒。

兰德伯格参加了几场红军与白军之间不重要的战斗。在一个夜晚，当他与一小群白军军官围坐在篝火旁时，他听到了白军战士的一个主要话题——他们痛恨犹太人，因为犹太人是决心摧毁俄国的国际密谋组织成员，还要谋杀沙皇；所以，无论是在不久的将来，还是在完全战胜黑暗势力之后，都要不顾一切代价将犹太人斩尽杀绝。

这使他感到恐惧。彼时彼地，他决定远离这些危险的组织（同盟）。他带上妻子，蒙混进了一艘从黑海港口驶向土耳其的难民船。尚不清楚在没有必备文件手续的情况下，他是如何设法登上这艘轮船的。然而他足智多谋，具有朴实的魅力，在当时和后来，显然打动了那些负责人的心。

他决定前往巴勒斯坦。他过去从来不是犹太复国主义者，的确，他过去一直认为犹太复国主义是一种犹太资产阶级典型的愚昧想法，目的是站在受害人的立场上，建立一个可敬的最保守的维多利亚式的国家或组织，并使他们的压迫者最庸俗、最尖刻和最邪恶的社会特征永远保持下去。然而，他突然认定巴勒斯坦正在为犹太人开辟一个新世界，重新发现了他的犹太身世和情感，在克里米亚加入了犹太复国主义先锋组织——赫查路茨。当这个组织的著名战士，曾经组织过反抗俄国屠杀犹太人的自卫运动的约瑟夫·特鲁佩尔多离开克里米亚奔赴巴勒斯坦时，兰德伯格就理所当然地成为了该组织的领袖。

1920年初，他率领三十一名先锋队员抵达雅法，携着他的妻子，带着一小捆行李，口袋里装了两枚贬值的卢布。他们带着英国当局签

发的集体签证旅行。他后来说，他们把自己作为从巴勒斯坦归来的难民；当别人问起他们当了多久难民时，他们的回答是“两千年了”。这是当时俄国犹太复国主义者的典型态度。

与其他移民一样，他们被带到了一个犹太复国主义者接待营，受到善待。有人问他愿意选择什么职业时，他表示自己喜欢体力劳动。他如愿以偿，成为采石场的一名碎石工人。听说他此后与犹太修正主义领袖亚博京斯基的追随者一起参加了雅法的反英暴动。在当时，亚博京斯基暴烈的浪漫爱国主义与兰德伯格夫妇的信仰正好相反。但是，凡是有暴力的地方，他就会被吸引，毫无抵抗能力。英国人支持一切中庸、有限、无聊、正式、浮华和无生机的事物。在多数情况下，他们支持阿拉伯人，欣赏中东地区的半封建制度。修正主义者是犹太复国主义者中的极右翼，代表着激情、好斗、抵抗、一意孤行、傲慢和神秘民族主义。实际上他从未加入修正主义者，仍然与哈加纳组织保持联系。

兰德伯格不会持久执着于某种理想或某个人物。他愉快而轻易地改变自己的观点、生活方式以及与他有关的一切；乐于尝试任何新事物；欣赏自己为任何事物吹擂，穿着任何服饰，只要它足够华丽的能力；对他而言，生活就是狂欢节，为了振奋自己和别人的精神，必须改变自己的装扮。因为参加暴动，他不出所料地被逮捕入狱。当时巴勒斯坦高级专员赫伯特·萨缪尔爵士的夫人探监时，问起他做了什么事。她说：“我是萨缪尔夫人。”他马上回答道：“我是伊萨克·兰德伯格。”说着用随和又傲慢的眼光盯着她。她问：“你犯了什么罪？”他答道：“我到处为自由而战。所有官员都是我的敌人。我与红军一道打白军，也与白军一道打红军，我同犹太人一起反抗英国人。我也准备好了，打算将来与阿拉伯人一同反抗犹太人或其他任何人。”他的这种傲慢被认为是不可原谅的，因而刑期加倍了。

出狱后，他的碎石工作非常出色，很快被任命为一个犹太合作企业索莱尔·波恩采石场的经理。他的家人从未听到他的消息。1924年，他致信我的父亲（那时住在伦敦），说他是一名幸福的爱国犹太复国主义者，具有光明前途，并力劝我父亲全家来这个辉煌的新世界

定居：在这里，平等、和睦和自由占主导地位，它虽然是个小国家，却能成就幅员辽阔但行动缓慢的国家无法成就的事业。

同年，他作为巴勒斯坦犹太人的代表，出现在伦敦温布利帝国博览会的巴勒斯坦展馆中。他无比幸福。他拜访了我父亲，送给正在上学的我一本他所爱的作家奥维德的原文书（拉丁文是他的几个古怪的学术造诣之一）和一本沃德·福勒的书《西塞罗时期的罗马社会生活》，他认为这本书适合学生阅读。他充满活力，妙语连珠；趣味不俗，魅力无穷，心情愉快，无忧无虑，是世上最令人愉快的朋友。他教我们最新的希伯来歌曲。他教了我《以色列人出埃及》这首歌的一个新曲调（门德尔松曾谱成另一个迥异的风格），还有其他战争前后的希伯来语歌曲。他谈吐异常活泼、充满想象，他的俄语词藻华丽，话题无所不包。我完全为他倾倒，自那时起一直如此。他邀请我家人参观了温布利博览会巴勒斯坦展馆。在那里，我们发现他盘腿坐在巴勒斯坦地图石雕上，吃着巴勒斯坦水果沙拉，一瓶接一瓶地喝酒。巴勒斯坦的阿拉伯人代表并不情愿与犹太人共用这个展馆，他们用好奇又恐惧的目光望着他。

他与同时代的犹太人不同，是位令人愉快的伙伴，头脑聪明、有感召力、性情极其温和。他夫人知道自己丈夫的目光四处游荡，又怀疑犹太复国主义价值观，因为那不过是一个民族主义的爱国概念，与她的社会民主理想毫不相关，所以心情忧郁。1905年她为这个社会民主理想受难，但她心中并未放弃这个理想。她试图和丈夫一样，无拘无束、天真愉快，但没成功。这惹怒了她的丈夫。他向我父亲告状，说他的堂妹性格呆板，缺乏想象力，因循守旧，如果这样持续下去，他就不得不离开她，这是为了担负起他对新国家的责任，他必须全心全意为这个国家服务。她无法提高自身，却限制了丈夫的自由。我父亲担心堂妹被抛弃的后果，就与他理论。虽然丈夫对她不感兴趣，抱怨她缺乏生活的乐趣，但她继续以最热烈的方式爱着丈夫，热情与日俱增。

温布利博览会后他回到巴勒斯坦，继续在采石厂工作。没过多久，他就抛弃了妻子，与其他几位女士交往。有如此迷人、放纵、浪

漫、身材魁梧的男人为伴，这些女士喜出望外。从某种意义上讲，他对于犹太人的态度完全是外在的，尽管他的血统和教育都是犹太的，但在行为上他是一个幸福的共产主义同情者：偶然的事件将他带到了陌生的海滩上，他同情那里的人和他们的理想，尽管他从内心深处与他们并不亲近（虽然有血缘关系），但还是乐于与他们合作，用最大的善意帮助他们实现目标。

很多年间，关于他的心理状态无任何消息。这期间，他的这些状况可能发生了改变。他的领袖才能、他狮子般的鲁莽勇气、对一切无所畏惧（他逃离白军的事，只能说明他有自我保护的本能）、丰富的想象力、对部下的爱护和不折不扣的孩子气，使他获得多人青睐。魏茨曼博士1936年访问巴勒斯坦时，请兰德伯格亲自担任保镖。魏茨曼发现他是一位随和、活泼、聪明的俄国人。这使魏茨曼从周围紧张忧虑的面孔中，从通常使他受攻击的政治问题和政治阴谋之中解脱。他们的友谊持续到最后。戴维·本——古里安把兰德伯格当成一名危险的权力追逐者，在我看来并非如此。

他的妻子对重获他的感情绝望后，回到莫斯科的兄弟家里。她专注于慈善活动，由于过度劳累、身体衰弱而过早离世。她的亲戚们因为兰德伯格抛弃她，按照他们的道德标准很难原谅他。可想而知，他们无视他的英雄品质。他生来就是游击队员，非流动定居人群的规则对他不适用。20世纪30年代，当犹太人的自卫组织逐渐统一成哈加纳——犹太地下武装时，他顺理成章地当了一名新兵，成为突击战术的首席教官。他是犹太突击队——帕马奇——的主要缔造者之一，这是早期组织在1941年的延续，他将帕马奇视为反抗外族统治的抵抗活动的核心。我猜想，阿拉伯人丝毫没有引起他的兴趣，就像没有引起巴基斯坦地区犹太居民[49]的兴趣一样。

他成为哈加纳的主要领袖之一。战争爆发时，他同英军一起作战（英军与哈加纳结成联盟），被称为“大伊扎克”，在黎巴嫩和叙利亚参加了反对维希武装力量的战斗。战争结束后，他蓄了胡子，隐居了起来，参加了犹太人反抗英国委任政府的斗争。他遭到悬赏缉拿，但从未被抓到。

1934年，我第一次去巴勒斯坦时试图找到他。但我认识的人都不知道他的去向。当时他可能正在组建帕马奇的前身，可我对此一无所知。后来，1947年我与魏茨曼博士住在雷霍沃特时，我得以与他会晤。这次会谈使我对俄国的亲戚们产生了兴趣。我向魏茨曼提到伊扎克·萨德赫（他1938年开始改用此名）时，魏茨曼说认识他，为他深深吸引，并带着微笑称他为“伊佐克先生”。对伊佐克先生不很喜欢戴维·本——古里安一事，魏茨曼并不很沮丧。他说，他想自己能够找到我的姑父和表兄弟，但不太容易，因为巴勒斯坦警方正在抓他。然而，我还是如愿在特拉维夫的一个咖啡馆后面秘密地与他会面，与他开心地聊了两个小时。他的精神状态极佳，告诉我他为英军建立的功勋。他安慰我，没有人会向当局告密，说出他在哪里。事实证明他是正确的。

说到他与英国人的关系，他说他没有丝毫反感，他喜欢某些英国人，非常佩服他们的素质。但是，既然英国人的政策如此，他就别无选择——他们必须拼死反抗。殖民官员的要求很简单——就是屈从于阿拉伯人，这是不可想象的。他说他受够了20世纪20和30年代巴勒斯坦政府的那些官员，即使他们心怀好意，并不公开反对犹太人和犹太复国主义者，但是他们想法太刻薄、过于迂腐、心胸狭窄。总之，他们太俗气，缺乏他所说的真正的文化。除了少数几位外，根本不可能和他们谈论书籍、思想、音乐、历史，尤其是犹太人的悠久传统。两者过去从未联合过，将来也决不会有任何联合。彻底分开得越早越好——也许分开之后，两者的关系会得到改善。

我刚认识萨德赫时，他身材高挑、举止优雅，对自己的外貌颇为自信；现在他体态臃肿、留着胡须、衣衫褴褛，显然他不在乎自己的外表了——他对生活的舒适毫无兴趣，他倾心的是行动——他非常享受自己神出鬼没的生存状态。当我在这个咖啡馆与他见面时，他当然是个幸福的人，没有表现出丝毫的紧张、畏惧或对未来的真正忧虑——每天都有每天的问题，每天都有每天的欢乐——他只是怀着对生命的强烈热爱，经历了一次又一次的险境。

英国人1948年离开巴勒斯坦后，他担任一个流动部队的司令员，

夺取埃及堡垒，俘虏埃及士兵。我们从他手下的官兵（如那位他傲慢对待的萨缪尔夫人的孙子）那里了解到，他的办法就是双手握着手榴弹，突袭埃及前哨，高声喊叫着让手下照着做。埃及人很快逃跑，鞋都跑丢了。基本不需要战斗，他就收缴了自己看到的武器。

他收藏的战利品——枪支、匕首、弯刀——后来把他在雅法的家装点得很气派。独立战争之后我到那里拜访过他。可以说当时他已经是一名民族英雄，他给我看了很多自己攻打埃及部队和堡垒时的照片。当我告诉他，他是犹太人的加里波第（19世纪反抗奥地利的意大利民族英雄）时，他兴高采烈。

后来的事表明，他对加里波第了如指掌。萨德赫说，他一直迷恋着加里波第的生平和参加过的战役。随后不久，在寄给我的明信片上，他的签名就是“加里波第”。他养了一只羊，拴在花园里的一棵树上，这并非因为他需要羊奶，而是由于以色列新颁布的法律禁止养羊；而他的信条则是挑战这个白痴的规定。尽管当时他已经非常出名，但在我眼里他则完全未变：他并未被冲昏头脑；他依然单纯、快乐、不拘小节、热情丝毫不减；最重要的是，他仍拥有不减的活力，热爱生活的方方面面、热爱行动、热爱变化和事件，热爱可能发生的一切事情；他痛恨无聊平静稳定有序的生活。他的桌子上摆了一大瓶伏特加酒——他说：“这是给苏联大使准备的。”

他在以色列政治生活中的角色同他所做过的其他事情完全一样，都是漫不经心和不负责任的。仰慕他的孩子们在街上高兴地盯着他看，他的同情者和共产主义者在他的安息日沙龙聚会。他和苏联使馆的人一起喝酒，思忖着他是否应该访问莫斯科，看看他离开期间发生的事情。他对自己亲苏联态度的解释是：他深信美国人和英国人决不会轰炸以色列，但俄国人可能会轰炸以色列，所以需要不断地讨好苏联——他拒绝承认思想意识上的同情。在雅法，他告诉我：“俄国人希望一个强大的阿拉伯联盟能纳入我们这个小国家——但那不可能——我们永远不当共产主义者。以色列共产党是个荒唐可笑的党，阿拉伯人也不当共产主义者，无论他们说什么。与苏联搞好关系是有可能的，但永远无法与共产主义搞好关系。我们的问题无关政治，而是

和阿拉伯的关系，这是道德与个人问题。我曾经相信犹太人与阿拉伯人有可能联合建立一个双民族国家，但现在我认识到这不可能——他们太恨我们了，我非常理解这一点。我们必须分开生活。当然，我们应该努力尽最大可能善待阿拉伯少数民族，但恐怕这也不会让他们与我们和解。但谁知道呢——将来归将来，所有的事都能发生，人不能放弃希望，最重要的是不能心怀恐惧，一个人必须把一切事情简单地视为构建生命的材料，尽可能使生命丰富、完整。”

他特别引以为豪的是他与追随者的友谊。他非常喜爱摩西·达扬和伊加尔·阿隆，曾经有一次公开拍卖一张他搂着两位勇士肩膀的有名照片。他下决心不要搞得过于严肃。他极其喜欢讲述他的功绩，像一名墨西哥革命派的退休将军——然而即便如此，他表现出的虚荣心是如此单纯，如此迷人，以至于没有人会感到嫉妒。

在他成功的历程中，他放弃了很多女士；当时他和一位崇拜他的知名女士幸福地结为伉俪。我拜访他时，他关切地询问起他家人的情况，热情地向我讲述了他辉煌的过去。像所有的开拓性团体一样，在这个弥漫着冲突、焦虑和热切意图的国家，这位大男孩带来了一丝完全自由、难以抑制的诙谐、轻松、魅力和天生的优雅；这一半是自由奔放的，另一半则高贵典雅；太多了会破坏秩序；但这些要素，对任何自由和值得生存于其中的社会，都是不可或缺的。

在生活中，他是个怪物；他在战争和革命中的表现非常精彩，他厌倦平静、有序、枯燥无味的生活。托洛茨基曾说，那些想要过平静生活，却出生在20世纪的人，运气糟透了。伊扎克·萨德赫肯定不愿过平静的生活。他非常欣赏自己，将自己的快乐告诉大家，激励他们、振奋他们、鼓舞他们。我非常喜欢他。

他的功勋——他对以色列士兵的训练以及与士兵们的友谊，他传奇般的英雄事迹——不仅是这个故事的一部分，更属于以色列独立战争和建国的历史。我试图做的是讲述一些与他密切交往的回忆和他早期生活的轶事。他是个慷慨大方、敢于冒险的人，在自己国家的历史中，尽到了他自己的责任。他的缺点和他的美德，都让我着迷。我谨

以这篇回忆聊表我对他深情诚挚的纪念，他将永远受人崇敬与缅怀[50]。

刘易斯·伯恩斯坦·纳米尔

本篇对刘易斯·纳米尔的介绍不是来自调查研究，而是纯粹由回忆组成。纳米尔是我们时代最杰出的历史学家之一，是一位享有盛誉和有影响力的人。他作为一个史学家的成就，尤其是他对英国历史研究和编写的决定性影响，与他非同寻常的人生一样，应得到充分而细致的研究。我胜任不了这一任务。我唯一的目的，就是尽己所能描述这位我所认识的最杰出人物之一的性格和他的一些主张。我从来都不是他的密友，但那些跟我一样虽不常见到他，但仍与他定期会面并交谈或者听他讲一些他所感兴趣的话题的人，都不可能忘记他直接的思想和道德影响。我希望记录下来这种印象，以期对那些不认识他但可能对他这一类人感到好奇的人们有所帮助。

我想，应该是在1929年，我还在牛津读本科时第一次偶然知道他的。有人给我看了一篇他在《新政治家》上发表的文章，内容是现代欧洲犹太人的生活状况[51]。这是我所见过，或者我怀疑是所有人曾读过的有关这个主题最好、最引人注目的文章。那时，有不少文章都涉及这一主题，但大多数只是还算不错的新闻作品；能集智识、历史视野和写作这样简洁有力的文章所需要的能力于一身的人，在该主题的作者中，无论是犹太人还是基督徒，如果说有的话，也很少见。这篇文章在各个方面都非同寻常。人们读到它时就会认识到它是无可替代的，那是一种突然间碧波荡舟的酣畅。纳米尔将东欧犹太人比作一座冰川，其中一部分仍封冻着，一部分已在启蒙运动的阳光下蒸发掉了，而余下的部分已融化并且汇合成了民族主义或者社会主义——民族主义的激流。他以无比的想象力和明确的历史概括能力来展开这篇文章，这种能力使得他能够既深入到具体事实，历史视野又非常宽广，且从不忽视那些令人不安的影响。我想知道这位作者究竟是谁。有人说他是一位历史学家，作品曾在学术界引起过轰动，但他至多算是一个受人尊敬的专业学者，不能跟陶特、巴克尔或费希尔齐名，更不用说跟哈勒维或特里维廉相比了。那就是说，作者并不是一个重要

的历史学家，他只是在自己的专业领域中享有很高声誉。直到1932年我被选入全灵学院，再没听到过更多有关他的消息。

在全灵学院，我发现我那些新的历史学同事们——G.N.克拉克、理查德·佩尔斯、A.L.罗斯以及其他一些人对纳米尔评价甚高。从他们那里，我了解到纳米尔的一些真正成就。我进入全灵学院这件事显然引起了纳米尔的兴趣，在第一次世界大战之前几年，他自己有机会但没能成功获选[52]。我收到一个便笺，是用很大的大写字母写的，说作者打算在下周某个下午拜访我，希望我能有时间接待他，落款是刘易斯·伯恩斯坦·纳米尔。在我那里，他用缓慢、从容、有些生硬的语气告诉我，他之所以希望见我，是因为他的朋友理查德·佩尔斯跟他说我对卡尔·马克思感兴趣，可他对这个人评价很低。他想知道为什么我热衷于写一本关于马克思的书。他尊敬全灵学院的研究员们，他相信除了他不愿提及的少数例外，绝大多数研究员的才能可以胜任真正的研究工作。在他看来，马克思不值得受到如此关注，他只是一个被仇恨蒙蔽的微不足道的历史学家、一个毫无价值的经济学家。为什么我不写弗洛伊德呢？弗洛伊德对历史学和传记学的重要性至今没有得到充分认可。跟马克思写的东西不一样，弗洛伊德的著作是天才作品，比马克思写的好得多。除此之外，弗洛伊德还在世，能够接受访问，而马克思已经去世了；马克思的追随者们，尤其俄国那些人，毫无思想，写作拖沓，在这方面堪比德国的哲学家，后者既缺乏分寸感，又缺乏文学天分和品位。

他站在房间中央，用缓慢低沉的、催眠似的嗓音，以一种非常强调的口吻连珠炮似的说着，每句话中间少有停顿，带着很重的中欧口音，表情冷峻。他一动不动地注视着我，时而皱皱眉头，发出奇特的牛鸣声（我后来才意识到他这是在换气，可表面上却看不出来），这奇怪的声音填上了他每句话之间的空隙，根本不可能打断他的话。我也没有妄想插言。所有这些都太奇怪了，他说的可真多。我感觉自己就像被一位严厉的校长盯着，他完全知道我在干什么，不赞成我的做法，决心将我扳回正道并使我遵循他的教导。终于，他停了下来，沉默地瞪视着我。我请求他坐下来。他坐下了，可还是盯着我看。我结结巴巴地为自己事实上在做的事情进行辩护，但他几乎没有听进

去。“马克思！马克思！”他严肃又缓慢地继续说道，“他就是一个犹太‘江湖郎中’，抓住一个好的思想把它往死里用，只是为了向非犹太人泄恨而已。”我问他，他这种看法是否跟马克思的犹太血统有关系。这个问题刺激了他，使他陷入了对自己经历的陈述中。接下来的两个小时充满了乐趣，他几乎一直在说话。

他告诉我，他的父亲叫伯恩斯坦，一个犹太人，在波兰管理着一片很大的地产，并且他父亲已经转信罗马天主教，他说这在他家庭所属的阶层和周围环境中很普遍。他自己则接受了一个年轻的波兰大地主所应受的教育，因为他父母相信，如果一个人足够渴望转变信仰的话，为波兰天主教的行为模式同化就是一个完全可行的、让人憧憬的过程。他们认为犹太人与非犹太人之间的唯一阻碍就是信仰不同，如果消除这种差别的话，那些由此在历史上产生的社会和文化的障碍就会消失。转变信仰能够使犹太人完全融入社会主流，结束孤立、模糊的状态。的确，犹太人所受的迫害使得这种理性的做法看似很明智。伯尔内、海涅，以及海因里希·马克思、艾萨克?迪斯累利（两人都是著名儿子的父亲）跟纳米尔父母的想法实质上一样，这使得他们接受了基督教。而在纳米尔看来，这个假想毫无根据，而且有辱尊严。在他还很年轻（当时他的名字是路德维克·伯恩斯坦），十六或十七岁的时候，就已经逐渐如此认为了。他感觉自己处在一个尴尬的位置上，并且认为，他周围改宗的犹太人实际生活在一个不真实的世界中——他们忘掉了祖先们长久以来的悲剧，却发现自己处于两个阵营之间一块无人的空地上，两边都不讨好。他父亲传统的中产阶级人生观总让他感到厌恶。他决定返回犹太人团体（无论如何他自己是这么想的），部分原因是他相信，试图割断自己与过去的联系是一种自我毁灭，是可耻的行为，也是无论如何都行不通的；还有一部分原因是，他希望表达对他的家庭以及他们毫无价值的观念的蔑视。他的父亲认为他不懂得感恩、愚昧无知、顽固不化，不再继续供养他。他去了英格兰，他同许多中东欧犹太人的感受一样，认为那里是世界上最文明、最人性化的社会，也是一个对传统包括对他自己的传统非常尊重的地方。他认为，他父亲的生活方式跟统治奥匈帝国的堕落、虚伪和压抑很有关系。作为对那种生活方式全面反抗的一部分，他开始为社

会主义所吸引。他父母以及他们周围圈子所过的那种虚假、屈辱的生活，在他看来，很大程度上是由于他们对自身及所处位置尤其是周围波兰人（不管是奥地利化的波兰人还是那些民族主义者）对他们的态度持有完全错误的认识。当如此多的假象都企图掩饰一种基于对真正的（大多是经济的）事实漠视或曲解的不合理、不公平社会秩序时，马克思主义反驳了那些自由幻想并给出解释，在这方面它是一种主导的哲学思想。

他到伦敦后，成为伦敦经济学院的一名学生。这所大学当时的主流是韦伯夫妇、格雷厄姆·沃拉斯和他们的追随者，这些人不是马克思主义者，就是社会主义者和好战的反自由主义者。在学习过程中，他认识到自己只不过是简单放弃了一种欺骗性的意识形态，转向了另外一种。社会主义的原则和普遍原理跟它想要代替的思想一样，愚蠢且不现实。唯一的现实只能在个人及其有意或无意的基本需求中找到，尤其是后者，它被一系列道义上的遁词抑制和合理化了。虽然马克思主义也察觉到了这种基本需求，但却用它本身的幻想取而代之。个人心理学，而非社会学，是关键所在。人类行为（和普遍意义上的社会现实）只能通过对人类个体行为的根源进行大胆和冷静的科学考察来解释，这些行为根源是基本驱动力，包括人类对食物、住所、权力、性满足、社会认同等的永恒渴求。人类历史，特别是政治史，也不能用任何其他方法来解释。

他没有对英格兰失望。这里正如他设想的，人们以一种人性化、文明的方式，尤其是严肃、不夸张、基于经验的方式来理解生活。在他看来，英国人比其他大多数人更关注人类生活的真正目标，那就是快乐、公平、力量、自由、荣誉，支撑爱国主义和遵循传统的人类团结；最重要的是，他们厌恶抽象的原理和概括的理论。对未经查证的神秘原因的关注（弗洛伊德和其他心理学家已经着手研究这些神秘因素）能够解释人类的动机。实际上这些公开的想法（这些考虑在一个普通英国人的思想里比一个普通德国人或波兰人要多很多）解释了大量的人类行为，比“意识形态家”所解释的范围要大得多。在这次谈话的某个时候，纳米尔以一种克制的愤怒说道（他此后也经常这么说），那些愚蠢的人们企图通过引用观念的影响来解释人类行为。观

念只是头脑对根深蒂固的动力和动机的阐释，头脑太怯懦或太保守而不能直面它们。观念历史学家是最没用的那种历史学家。他问我："你是否记得那个反犹太的维也纳市长卢埃格尔在被问到自然科学补贴时，曾经对维也纳市民说了什么？'科学？那是一个犹太人抄袭另一个犹太人的东西。'[53]这就是我说的观念史。"也许他看到我脸上的不满，因为我清楚地记得他将前面所有讲过的话用更严肃的语气又说了一遍，然后慢腾腾地拖着声音反复强调刚才的话，跟他在以后的场合中做的一样。

在他离得很远时，伦敦经济学院就不是他所欣赏的英国，当他面对面接触时，这种感觉就更强烈了。这里是欧洲大陆愚昧思想的一个可悲分支。他于是转学到牛津巴利奥学院，在那里向阿瑟·莱昂内尔·史密斯及其他人学习历史。牛津（他继续说道）对意识形态不那么坚持，在这里他可以自由地表明他所认为的现代历史最深刻的因素，那就是基于历史的民族主义观念。有人认为：有理性的人们（犹太人或非犹太人）或者献身一种宗教（有组织的弄虚作假——拉比就是靠欺骗过活，比神父更差劲），或者抛弃他们的信仰，或者移居海外，或者做出所有其他人类团体都不会做的事情，即把他们自己组织成政治团体然后寻求一块属于自己的地方，以此人们都能过上一种完美的生活。这些看法纯粹是胡说八道。不管是在历史中还是在个人生活中，自我理解就是一切。这只有依靠审慎的经验主义才能达到，那就是不断调整假说使之适应个人和社会生活的扭曲和模糊。因此，他尊敬弗洛伊德和其他心理学理论家，包括他非常信任的笔迹学家。他不欣赏马克思，虽然马克思确实正确地诊断出了病症所在，但却开出了一个庸医的药方。然而，马克思还是比柏克和边沁要好一些，他们宣扬的仅仅是毫无依据的理念，因此并不被理智和现实的政治家们所信任。

纳米尔再次开始讲述自身的经历：他在英国并没有得到很好的对待，他应当拥有一个牛津的终身职位，却没能如愿以偿。许多著名学者并没有公正地评价他，因为知道他会让他们"现眼"。但是，英国是唯一能够居住的国家。与其他国家相比，这里盲从少一些，更接近经验主义的现实，政治传统中有一定程度的现实主义——有人称之为犬儒主义，这种现实主义比欧洲大陆上所有乏味的理想主义以及愚蠢的

自由主义要好得多。一些英国人被这些欧洲大陆的“主义”给欺骗了。这里，他讲了一些优秀同僚的名字，但他认为他们相对还是少数并且不太有影响力；大多数明智的人还是会遵照习惯和经过实验的现实规则，对理论保持清醒头脑，因此他们就避免了很多荒谬的思想和野蛮的行为。他无法跟在英国的犹太人谈论犹太复国主义，因为他们是一群可悲幻想的牺牲者，就像是把头埋在低等沙土里的鸵鸟一样，是愚蠢可笑、根本不值得去挽救的一群人。但是英国人理解犹太复国运动的诉求和理由。魏茨曼是他所见过的唯一能在这方面跟英国人相提并论的人，也是唯一一个他特别尊敬的犹太复国主义者。至此，他结束了与我的谈话。就如我所推想的一样，他已经充分地了解了我的想法——虽然他对我偶尔的提问毫不在意。然后，他出了我家，准备去跟巴利奥学院的肯尼斯·贝尔喝茶。“他的家人很喜欢我，”他补充道。

我因他的来访受宠若惊，对他的谈话印象深刻，但也感到一些迷惑。在第二次世界大战前五年左右的时间里，我见过他不止一次。他猛烈抨击绥靖政策。他感到他们的现实感和他们的经验主义明显背离了英国的统治阶级。希特勒跟他本人所讲完全相同，他所写的《我的奋斗》会被逐字实现，并在筹划打一场征服战争。对这一切视而不见，是典型德国或者犹太式的自我欺骗。塞西尔家族的人“还好”，他们了解现实，代表了英格兰最典型的品质。温斯顿·丘吉尔也是这样。那些反对犹太复国主义的人跟那些反对丘吉尔及民族反抗政策的是一群人，他们是：杰弗里·道森——《泰晤士报》的主编、张伯伦、哈利法克斯、汤因比、外交部官员、坎特伯雷大主教兰、大多数保守党人、绝大多数商业联合会成员。塞西尔家族、丘吉尔、真正的贵族、骄傲、对人类尊严的尊重、传统美德、反抗、犹太复国主义运动、个人辉煌、简单直接的现实主义，所有这一切在他脑海里融合在一起，成为一种混合物。他认为支持德国和支持阿拉伯的就是一伙人。

他对我讲了很多有关犹太复国主义的事情。毫无疑问，那是因为他认为我同情犹太复国主义（我的确如此）。我逐渐确信犹太复国主义已深深刻在他的脑子里，并且他是以绝对的骄傲来参加犹太复国运动的。他认为犹太人的地位很屈辱，他不喜欢那些忍受或假装这件事不存在的人。他想要自由而有尊严的生存。他足够聪明，认识到摆脱

自己的犹太教信仰、伪装一层保护色、融入非犹太人的世界，所有这些都是行不通的，是可悲的自我欺骗。如果他不降低到他的大多数同胞（他对这个整体是蔑视的）的层次，如果他就像在历史上不可避免的一样不得不成为他们中的一员，那么唯一的解决办法就是他们必须被提升到他自己这个层次上来。要是这件事不能通过缓慢的、渐进的、和平的、友好的方式来实现，那么就必须通过迅速的，（如果需要的话）甚至是有些激烈的方式来达成。在遇到魏茨曼之前，他并不相信这种迅速的方式有可能实现。他像崇拜英雄般仰视魏茨曼，至少有那么一个犹太人，他不会觉得跟他联系（实际上，甚至追随他）是件丢脸的事。但是其他的犹太复国主义领袖对他来说好像不存在，而他并不愿费劲去掩饰自己的这种看法。他称他们为“拉比”，说他们不比神父和牧师好到哪里去——在他看来，这是一种辱骂。他的犹太复国同道们对他评价很高，但也很难期望他们对他公开的、言辞尖锐的蔑视会感到高兴。尽管魏茨曼欣赏他，但他还是没能当上世界犹太复国执行委员会终身成员，而他对此抱恨终生。尽管他一直在强调现实主义和历史方法，但他仍然具有一种政治上的浪漫气质。我不敢说他是否沉湎于这样一种想象：他自视为犹太复国主义者邓南遮那类人物，骑一匹白马跨过约旦河追凶。他将犹太民族运动看作一种意大利复兴运动；即便他当不了它的加里波第，他也会做一名加富尔的参谋和战士——加富尔智慧、现实、高贵、欧洲化，他几乎就是英国的魏茨曼。

我曾私下里认为，就性格（而非思想）来说，纳米尔跟他的“眼中钉”卡尔·马克思并非完全不一样。他同样也是一个极具智慧、偶尔具有攻击性、具有政治头脑的知识分子，他对教条的憎恨带有一种教条式的固执。跟马克思一样，他自负、骄傲、瞧不起人、没有耐性、动辄易怒、在自己的专业上能力极强、对自身能力极为自信、从未有哪怕是一丁点的伤感和自我怜悯。跟马克思一样，他常让对谈者着迷，也会让他们感到压抑。如果你碰巧对他所谈话题感兴趣（比如，波兰对1848年革命的一些决议，或者英国的乡村房屋），那么你很幸运，因为他的阐述非常有学识、精彩绝伦而又极有创意，而你不可能再次听到有关此事的如此精彩的言谈了。但是，如果你对此不感兴

趣，你也逃不掉。因此，那些跟他见过面的人就分成了截然不同的两群，一部分人认为他是一个天才、一个光芒四射的谈话者，而想从他身边走掉的那些人则认为他是个让人烦得要命的人。事实上，他两者都是。在他的学生和支持者中，他获得了欣赏、热情和喜爱；而在那些不赞成其观点的人中，他则引起了不安的尊敬和尴尬的厌恶。如果他偶然遇到不显山露水的反犹太主义者，他会激起他们的怒火；伦敦俱乐部的人（他经常天真地追随他们）认为他很讨厌。他所攻击的学术圈里的人和公务员们，也讨厌和诋毁他。学者们则认为他是一个有惊人力量的人，虽然有时候面对他会有些神经紧张，但还是深深地欣赏他。

跟他待在一起，我从来不会（即使在他最生硬沉闷的时候也不会）感到厌烦。他所谈论的一切话题，不管他是怎么说的，在我看来都是有趣和重要的；他总是妙趣横生地谈论这些话题。他说话的时候带有专断的意味，言论通常很绝对，对其他学者事实上是对绝大多数其他人都表示轻蔑。在还活着的人中，完全免于受他蔑视的只有这些人：温斯顿·丘吉尔，在他眼里丘吉尔是不会做错事的；魏茨曼，他在魏茨曼面前就像孩子般单纯、虔诚，对魏茨曼不加批判，甚至到了崇拜的程度；还有他伟大的朋友布兰奇·达格代尔，她是贝尔福的侄女。有人说她在场的时候他就像变了个人似的，但我从未见过他俩在一起。对于他为了检查契据和家庭文书而去乡下，我也不知道他在那些乡间宅第感觉如何，都说了些什么。他喜欢待在乡间宅第里，部分原因是他在有生之年一直都怀有对英国的浪漫热爱。对他来说，英国的贵族沐浴在天光里。他对历史的兴趣当然不足以解释这种灿烂的憧憬。也许是另外一个原因：他对英国议员们各自的历史（那时，他们中很多人是有权有势、极具天赋的辉格党成员或与辉格党成员有紧密联系）感兴趣，是因为他把那种生活理想化了。有时，他被指责为一个势利的人。纳米尔确实有一点这样，但他的势利是普鲁斯特式的——在他眼里，那些贵族和精英们富有、骄傲、沉着、独立、热爱自由到了反常的地步，这样的英国人就是艺术品，他是怀着极大的热忱（实际上是一种狂热的关注）和一丝不苟的态度来研究他们的。他并未沉迷于他所关注的这一世界的魅力，不像奥斯卡·王尔德，或者甚至

不像亨利·詹姆斯表现出来的那样。他满足于作为一个局外人。他对他所看到的英格兰的民族品性，包括优点和缺点都感到荣耀，对这一人种毕生都怀有无比的热情，他终生都在分析和（不可避免地）赞美英国人（从心理学角度说，弗洛伊德当然也无助于他理解这种热情）。他详细地研究英国统治阶层的生活，就像马克思研究无产阶级一样，不是为它本身而研究，也不是把它当作一个令人着迷的观察对象，而是作为社会结构的一部分来研究；他每次都是作为一个旁观者来观察，都没有去强调或否认什么。

他的出身让他感到困扰。他对顺从的极端憎恨，跟他对加利西亚的波兰人和犹太人的记忆有关，并经常以激烈的形式表现出来。有一次他在火车走廊上见到我，出人意料地说："我去看望德比勋爵，他跟我说：'纳米尔，你是个犹太人。为什么要写我们英国人的历史？为什么不写犹太人的历史？'我回答说：'德比！根本就没有现代犹太人的历史，只有一部犹太人的殉教史，这对我来说一点都不好玩！'"他称犹太人为"我的同族人"，而且对这个词在犹太人和非犹太人身上产生的尴尬效果感到很满意。在全灵学院，有一天下午有人当着他的面——他当时是作为客人出现在公共休息室里——为德国人宣称的殖民地进行辩护，当时那是一个尚无定论的话题。纳米尔站起来，瞪着眼看了一圈屋里的人，然后用蛇怪般的眼神死死盯住那个人（跟他一样也是客人），他当时以为此公是德国人——后来证明他认错了，大声用德语说："我们犹太人和其他有色人种不这样认为。"他很得意这些惊人之语所产生的效果。他是个彻底的民族主义者，从不隐瞒对在巴勒斯坦的阿拉伯人的敌意，对这些人，他的立场比大多数犹太复国主义同僚们都更加冷硬。我很清楚地记得，在一个耶路撒冷大学招聘英语教师的会上，纳米尔用敌意的、恶狠狠的眼光瞪着一个有些胆怯、好像是从诺丁汉来的讲师，说道："利维先生，你会打枪吗？"——那个应聘者喃喃地说了句什么话——"因为如果你获得了这个职位，你就必须开枪。你不得不向我们的阿拉伯表亲们开火。因为如果你不向他们开火，他们就会向你开火。"一片震惊的沉默。"利维先生，你能否回答我的问题，你能打枪吗？"有些应聘者退出了。没有人得到聘任。

当20世纪30年代过后，西方国家的处境逐步恶化时，纳米尔的性情则逐渐变得更加悲观、更加狂暴。他会到全灵学院拜访我，后来是到新学院；说既然战争已不可避免，他希望能够死得够本，希望画出用各种邪恶的办法消灭许多纳粹党人的富有想象力的画卷。犹太复国主义者的立场——他认为他们那时只是英国外交政策的牺牲者中的一群——使他愈发沮丧。他眼中的恶棍，不是那些保守党领袖（他们中有些人是贵族，在一定程度上就免于被责难了），而是那些热爱阿拉伯的“外交部耍笔杆子的人”和“殖民地部里伪善的白痴”。他随时恭候他们（特别是后者），以雅典娜的名义。他会把某个毫无戒备的官员拉到吸烟室的角落，在那里进行一番令听者印象深刻的可怕说教，而这也许会增加这个人对犹太复国主义者在总体上已有的强烈反感，尤其是对纳米尔的反感。

约翰·沙克伯勒爵士，殖民地部副大臣，没少被纳米尔当作战争之路上的目标。有一次，纳米尔用他轻柔但尖锐而冷酷的声音跟沙克伯勒谈话，后者想逃掉，但没成功；当时我在场。纳米尔跟他出了房间，紧跟着走上大街，然后到了约克公爵路，也许跟到了殖民地部。对他的党派来说，纳米尔是政治上的负累，同样也是智识上的资产。他最终的和对待最残酷的受害者是殖民大臣马尔科姆·麦克唐纳。1939年，张伯伦政府关于巴勒斯坦的白皮书（它似乎使所有犹太复国主义者的希望都破灭了）发表之后，纳米尔来全灵学院跟雷金纳德·卡普兰德用午餐。卡普兰德是关于巴勒斯坦的《皮尔报告》的实际作者，这个报告也许是关于这个恼人课题的最有价值的报告。卡普兰德痛苦地谈到英国政府对巴勒斯坦犹太人的可耻背叛，并说他会给《泰晤士报》写一封信，指出张伯伦和马尔科姆·麦克唐纳的错误所在。纳米尔说他对付这种事有他自己的办法。他曾经在伦敦某个地方见到了马尔科姆·麦克唐纳。“我跟他说话。我从一个笑话开始讲。我说在18世纪，贵族们把他们的老师都变成副大臣，但在20世纪，副大臣们把他们的老师变成贵族。他没有明白，我也就没解释。[54]然后我说了些他能明白的东西。我对他说：‘马尔科姆’——你知道，他对我来说仍是马尔科姆，我跟他非常熟——‘我正在写一本新书。’他说：‘什么书呀，刘易斯？’我回答道：‘我会告诉你是什么书的。我已经把它叫作

《两个麦克唐纳：关于背叛的研究》。’”我不知道纳米尔是否确实是这么说的；他当作他说过，而且他确实能做得出来。又一次，在报复心极强这一点上，他跟卡尔·马克思像极了；他的攻击跟马克思一样，是带刃见血的。然而，他却对自己被这么多人害怕和不喜欢感到惊奇。

1941年，我受雇于情报部，驻纽约，在那里我遇到马克斯·哈默林，他对我谈了纳米尔年轻时的一些事情。哈默林的父亲跟纳米尔的父亲约瑟夫·伯恩斯坦有些关系，在第一次世界大战之前很多年就在加利西亚的伦贝格附近管理地产。马克斯·哈默林热心地同情英国人，他跟我联系是希望能在英国抗击希特勒的战斗中提供帮助。谈话时，他问我是否认识纳米尔教授，听到我肯定的回答他感到有些惊奇。他说早些年常常见到纳米尔，但后来就中断了联系，他很希望知道纳米尔的情况。哈默林告诉我，他父亲移民到了美国，在第一次世界大战前取得了纽约好几种外语期刊的控制权。年轻的纳米尔于1913年第一次来到纽约，研究美国独立战争，当时还依靠父亲供养，他几乎没有什么钱。约瑟夫·伯恩斯坦跟他的老伙伴商量好了，后者雇用纳米尔写一些社论，翻译后刊登在期刊上。纳米尔晚上写文章，白天到纽约公共图书馆工作，以此保持身心一致。据马克斯·哈默林说，纳米尔极为讨厌奥匈帝国的继续存在，他是《英法协约》的有力支持者。老哈默林有很多罗马天主教读者，很不希望疏远美国的罗马教会——他们基本上是支持奥地利和孤立主义的。纳米尔的文章变得干涉意味太强烈，他被告知应让文章温和一些，但他并不理睬这种暗示和要求，于是冲突白热化了，雇佣关系到1914年春天结束了。因为没有明显的维持生计的办法，纳米尔就回到了英国，在那里得到巴利奥学院的资助，这样他就可以继续从事研究。纳米尔告诉我，暗杀弗朗茨·斐迪南大公的消息是杰弗里·道森（《泰晤士报》主编）在全灵学院一次午餐上告诉大家的。纳米尔碰巧也在那里，对道森和朋友们宣称战争马上就要来临了。道森说他不相信（他在1938年到1939年间又有类似的错觉），转到了其他话题上。

宣布开战后，纳米尔自愿加入了英国军队。他显然不是一个出色的士兵。因此，某位明智的人就把他从军队调到外交部，当一名波兰

事务顾问，向外交部历史顾问约翰·黑德勒姆——莫利爵士负责。“我记得，”纳米尔跟我说，“1918年卡尔皇帝求和的那一天，我对黑德勒姆——莫利说：‘等等。’黑德拉姆——莫利对贝尔福说：‘等等。’贝尔福对劳合·乔治说：‘等等。’劳合·乔治对威尔逊说：‘等等。’他们等着的时候，奥匈帝国分裂了。[55]可以说是我亲手把它撕成了碎片。”

除了确信波兰国家民主党正在筹划暗杀他，纳米尔很喜欢他在外交部的工作。战后，外交部并没有表示出要他留任的愿望，财政部也没有——他当时也临时为财政部工作过。牛津巴利奥学院也不愿意，曾有一阵让他当一个临时讲师——他牛津的学生粉丝来自那段时间。于是，他离开英国到了维也纳，在那里挣了几千英镑。20世纪20年代初，他带着微薄的资金回到伦敦。在这里，他独特的性格特点得到充分展示。他没有做其他人会去做的事：在寻找谋生手段时，他并没有想着要尽可能少花钱；他知道自己可以写出一部原创性的重要著作，并且决定就这么做。他将此事告诉了朋友和支持者（其中的一些人与自由帝国主义者的圆桌集团有联系，而在第一次世界大战中纳米尔赞同自由帝国主义者的思想）。他告诉他们他需要钱来写一本书；他没有作出任何还钱的承诺：钱被当作是一项学习的投资，仅仅如此。菲利普·克尔是纳米尔在这件事上所接触的一个人，他对我说（那是1940年在华盛顿，他当时是罗西恩侯爵，是英国驻美大使）他没发现自己跟纳米尔志趣相投，但被其狮子般强硬的个性所折服，认为他是一个才智非同寻常的人。他和朋友们为纳米尔争取了一项资助，同时纳米尔还得到至少一笔私人资助。纳米尔接受这样的资助并没有感到曲意的羞愧：这些资助在18世纪后期这个最好的时期通常是足够的。他认为他有着与柏克一样的权利，或如过去任何一个天才作家一样，有钱有势的人都会为资助这样的人感到骄傲。他认为他的“赞助者”都应当有这种想法，总是认为他们没有理由对他们的慷慨感到遗憾。他的著作确实如他所愿，改变了英国历史学的学术标准（并在一定程度上改变了史学写作的风格）长达至少四分之一世纪。

完成著作之后，20世纪20年代末，纳米尔以极大的热情投入到犹太复国主义组织的政治工作中。这使得他充分发挥了他令人叹服的天赋：他的辩才、他的历史感、他的骄傲、他的民族主义，以及他对揭

露他人缺点、懦弱、谎言、无价值动机的喜好。他从这些工作中获得极大满足。期间，他使得一些不那么能干的同事感到不快和丢脸，让英国知识界的一些人印象深刻、另一些人震惊和气愤，常常使一些外交部和殖民地部有影响的官员心烦和愤怒。第二次世界大战后，由于他对大多数犹太复国主义同僚长期而伤人的轻视，如果成立了一个独立的犹太国家，他当然无法成为指导者之一。这一点是显而易见的。于是，他放弃了犹太复国主义政治活动，并不改变道德或政治立场。他回到史学研究上。他盼望（并非没有道理）可以在母校得到一个职位，但没有成功。每当一个历史学（或国际关系学，在这方面他同样是一个顶尖的专家）教职空缺时，他的名字总是不可避免地被提起，却又适时地被否定。牛津那些负责任免的人常说，有三四个职位显然是合适的，但某个遴选小组不任用他，而他显然是优秀、足以胜任这些职位的，这是一件特别让人羞愧的事。不过，轮到说这些话的人时，这些评选者或顾问做得跟前任一模一样。纳米尔总是被刷掉。可以举出各种各样的理由：他的专业领域太窄了，他在政治上行动过度（比如他过于宣扬犹太复国主义，或对战前英国外交政策的评价明显很低），他会傲视同事、苛求学生，他会成为无聊的人，会在午餐时间使学院的某个同事无法忍受。对他的才华，人们没有争议：但这不能被看作一个充分的任命理由。他树了一些难以和解的敌人。然而，尽管很敏锐，他仍然是一个天真的人，在个人事务方面表现得比较迟钝、率真、孩子气。他很容易上当受骗，会把恭维当成真心话，察觉不到谁在跟他作对，完全不会耍心眼和诡计。他的一切成就都是单靠卓越的才华取得的。他会错误判断人们的动机，常常无法区分朋友和敌人。他掉进了陷阱，并且直到去世都觉察不出来。他是一个奥赛罗，在不只一个小的学术伊阿古前面保持自信。得不到一个牛津职位让他很伤心，一如其他受到同样对待的人。“我来告诉你他们是如何在牛津选拔教授的，”第二次世界大战刚结束，他在莫德林学院韦恩福利特讲座授课的那段时间，他痛苦地对我说，“18世纪有一个叫古兰的俱乐部，成员资格是去过东方。它发现有很多它希望吸收为成员的人没去过东方。因此规则就从‘去过东方’改为‘表达过想去东方的愿望’，这就是他们在牛津怎么选教授的，”他补充说道，“别太过分了。”他继续在曼彻斯特教书，但最终还是转到了伦敦，受议会历史

研究部委托，以他自己的方式来做——详细而微观地研究所有曾当过议员的人的生活。在英国内外，他获得了很多荣誉，但是没有什么能弥补牛津早先带给他的失望。巴利奥学院聘任他为荣誉研究员。牛津授予他两个荣誉博士学位。他主持罗马尼斯讲座。虽然这些都让他高兴，就像他的骑士身份一样，但老伤疤一直留在那里并让他难过。

正是在这期间，他第二次结婚了（他第一次婚姻持续时间不长——据说他妻子是个穆斯林，第二次世界大战期间去世了）。他皈依英国国教的信仰，跟朱莉娅·德·博索布勒的婚姻终于结束了他自第一次世界大战就开始的极度寂寞和个人痛苦时期，这些因难得的骄傲和喜悦时刻而缓解。杰出的奥地利哲学家弗里德里希·魏斯曼是纳米尔在维也纳生活期间遇到的人，他告诉我他此生从未碰到谁比纳米尔在才智上更具天赋、更敏锐、更有吸引力，或者更深地沉浸在无望的悲伤和孤寂中。

他转信基督教使他失去了魏茨曼的友谊，魏茨曼并不想考究个中原因，只是对动机不可能体面的叛教行为作出了本能反应，就像他父亲之前会做的那样。当然，这件事让纳米尔很受伤，但婚姻给他带来了新的生活，他更容易承受这种事情了。在魏茨曼去世后，他访问过以色列，被深深感动，但仍然执拗地反对拉比，抱怨祭司的专制。当我轻视这一点时，他冲我翻脸，严肃地说："你不像我那样了解拉比和祭司——他们可以毁掉任何一个国家。牧师是不会惹什么麻烦的。没有人会说落入牧师之手跟受耶稣会士控制是一样的，恐怕现在应该说不会跟受拉比控制一样。"这段时间里，他偶尔会从剑桥来跟我见面。随着年龄增长，他变得更成熟了；他更幸福了，因为他的私人生活是平静的，也因为他终于赢得了足够的认可。他仍像以前一样对批评感到痛苦：当他的朋友和追随者阿兰·泰勒在《曼彻斯特卫报》上发表一篇对他的一个作品集不够谦恭的评论时，他就像马克思一样，把这作为评论家能力下降的象征。

他在不多的个人友谊上花费了很多精力，关系恶化让他很痛苦。他跟泰勒的友谊就遭到了很大破坏，主要是泰勒认为他在选择维维安·亨特·加尔布雷思的继任者成为牛津大学钦定历史教授这件事上起了作

用。泰勒没有得到任命，他指责纳米尔没有在力所能及时充分支持他，中断了两人的友谊。纳米尔是真的喜欢他——与大多数人比起来，他更喜欢他。他告诉我他在泰勒家里度过了最快乐的时光；并说一个人必须要对他的人际关系小心谨慎——比他曾做的要更加小心。虽然泰勒天资非凡，但纳米尔对他沉迷大众杂志感到失望。“如果我伤害过你的感情，”他对我说，“我也道歉。我经常不太小心。”这是一个感人的和大方的说法：我曾送给他一份关于抽象问题的讲座的打印稿，他以这句话告知收悉：“你确实是一个很聪明的人，知道你自己在写什么。”这是对历史哲学的典型嘲弄——他认为曾经是我讲座主题的历史哲学是伪造的。我对他的来信感到高兴。任何一个普通人都不会视它为攻击，更不要说那些认识纳米尔并乐见其偏见和荒谬的人。爱德华·哈利特·卡尔，一个普通朋友，碰巧在我收到信的那天来拜访我，我津津乐道地给他读了纳米尔的信。此后不久，纳米尔的评论就出现在《每日快报》的谈话栏目。纳米尔震惊了，马上写信给我，说他并不是想要侮辱我或者我讲座的这个主题。我的保证并没有说服他：他（毫无根据地）怀疑卡尔把这个嘲笑透露给了《每日快报》——卡尔对此断然否认。当然，对于严肃的报刊这就是另一回事了。泰勒、卡尔、不列颠学会成员，这些严肃、博学、有天赋的人对历史研究花费了很大心血，如何会与学术敌人（不论多么有趣）为伍而损害自己的职业（或一般意义上的学术）尊严？而且还是以如此公开的方式？至少巴特菲尔德，比任何人受到的误解都多，就没这么做。纳米尔的怀疑常常（就像这件事一样）没有根据，但他依然如此。我的辩护他根本没听进去：一个理想化的形象，他大半生都持有的学者形象，可能也是英国人的形象，以某种方式受到了损害，这几乎比个人攻击更让人痛苦。

他经常谈到学术尊严：谈到需要保持学问的纯粹，保护它免于受到业余主义、新闻滥用、沉迷于教条这三个最大敌人的伤害。他的一句名言是：“业余者是考虑自己多于考虑其课题的人。”他提到一个年轻同事，怀疑这个人刻意炫耀。他热切信任每一个领域的专业水准：他反对精心雕琢的文章，以及那些吓唬读者的想法，无论作者是一名普通人还是一位学术人士。他愤怒地谈到，有些人指责他为挫败辉格

党、攻击他们的价值观和英雄，而希望重新评价乔治三世的性格和历史影响。他会严肃而很真诚地向我保证，他的唯一目的是重构事实，并用经过检验的、严格的经验方法解释事实。他不相信18世纪的党派标志和政治理想的专业性的唯一理由是，他坚信——基于无可辩驳的文献和其他事实证据——这些标志和专业性通常在代理人面前掩盖了真相。他的心理学原则——这些揭示部分立足其上，在他看来，一再被历史证据（政客及其代理人和亲属的实际交易）所证实，这能作为一个且唯一一个真实的解释。不管在这个事情上他是否被误解，他坚信他不是由理论来指导，而是由事实且只由事实来指导。关于什么是事实，什么构成了证据，这是一个哲学问题——而这是他嫌恶抽象、反对哲学的天性全力避开的问题。

对一个学者来说，新闻报道——对娱乐、出名的渴望，只是不负责。“不负责”，在他的字典里是最难听的词汇之一。他对历史学家和学者道德责任的信念在严肃和真诚方面通常是康德式的。至于脱离实际的困扰，对他来说像是一种有罪的自我放纵——肆无忌惮地摆脱严格遵循由“事实”构成的、常常是复杂而令人费解的经验路径的责任，逃入历史学家为满足他自己的形而上或道德偏爱而虚构的对称模型；或者，是一种近似病态的思想困扰，使得历史学家简直无法看到“如实直书”。因此，纳米尔讨厌或嘲讽哲学历史学家；重点在于物质因素，而不信任理想因素。对于本身就受很多理想乃至偏见支配的人来说，这是很奇怪的：这些偏见包括民族主义和民族性格、对传统之“根”的热爱、“土地和亡灵”、对知识分子和学说家效能的怀疑、对个体心理学甚至是笔迹学的信赖。但事实就是这样。

也许区分他本质上的缩减倾向并不过分——他总倾向于将一般命题和历史学家的印象主义还原到坚硬的颗粒状“事实”，倾向于讨论所有问题的实质——这是他的时代和社会环境主导思潮的一部分。毕竟，在维也纳，马赫阐述了“思维经济”原则，并尽力将物理现象还原为一组可辨认的、几乎是独立的感觉；弗洛伊德在寻找“质料”，即心理现象可验证的原因；维也纳学派的哲学家们提出了实证原则，作为对付模糊、先验论、神学、玄学的武器；包豪斯清晰合理的线条可在阿道夫?鲁斯及其弟子的思想中找到源头。维也纳是反对形而上学和

反对印象主义的实证主义新的中心。不管纳米尔是否知道这些——没有谁对这些意识形态的分类的抗议更加激烈——他就是从这里走出来的。维也纳最具独创精神的思想家们强烈反对德国玄学，支持英国的经验主义。在哲学领域，维也纳思想与英国思想共同成长，取得了显著的累累硕果。纳米尔是将这一方法运用到历史中的最大胆和最具有革命性的先驱之一。这个方法——尤其是在他追随者的作品中——被批评为走得太远了，“使思想脱离了历史”。这种批评同样也针对相应的哲学、艺术、建筑、心理学学派。不管这种评论是否公平，即便是最尖锐的批评也很难否认这种新方法早期影响的价值和重要性。它打开了窗户，新鲜空气进来了，新的地平线露出来了，让人们看到了之前没有看到的东西。在这个宏大的建构——解构运动中，纳米尔是一个主要人物。

纳米尔性格的最大特点是坚持不懈地积极思考、独立、勇敢，并且坚定不移地按照自己选定的方法做事。他运用这个方法取得了丰富成果，不会仅仅是因为它在折中主义者或门外汉看来似乎是极端或狂热的而去修改它。就像马克思、达尔文、弗洛伊德一样，他强烈地反对折中主义。他也不相信为了避免被指责为极端主义、取悦明哲之人而搞中庸或引进条件。事实上，他从不急于以任何方式取悦（更不用说姑息）评论家，这不是他的风格。他相信能发现客观真理，并且在历史研究中找到了发现真理的方法；他相信这种方法就是一种“点画法”（一种微观方法），它将社会事实分割为个体生命的细节——就像原子实体那样，其生涯可被准确证实；他相信这些原子能够组合成更大一些的整体。在历史研究中，这是离科学方法最近的一种方法，不管受到什么样的批评、付出多大的代价，他都坚持使用这种方法，除非他确信这种方法因其内在标准的不完善而无法得出研究已证实的结果。这个精神上的笛卡尔主义是他对付各种印象主义和浅薄的武器。康德曾经说过，大自然只有在被拷问、被提出具体问题的时候，它才会披露自己的秘密。在历史研究中，纳米尔坚信这一点。问题是以可回答的方式表述出来的。

纳米尔是一个实证论、通货紧缩、反浪漫主义时代的产物，他深沉的自然浪漫主义在另一个方面——政治上——表现出来。作为一个

专注的历史学家，他刻意把自己限制在他的原子事实上。他确实把历史材料分解还原为细微的碎片，然后再以一种奇妙而充满想象力的概括把它们重新整合起来，就像那个时代其他历史学家一样。他不是一个叙事性的历史学家，低估了观念的重要性和影响力。他赞赏个体力量，鄙视平等、平庸、愚昧。他崇拜政治自由和个人解放。他对经济事实的态度多半是矛盾的：他在历史写作中是个半心半意的决定论者，不管他会在理论文章里就此说些什么。他受到了来自唯物论和极端决定论的批评，但这些批评更适合那些使用这种方法却没有天赋、迂腐、怯懦的历史学家，而他则勇于创新、充满直觉、无拘无束。他考虑到很多因素。他不会一叶障目、不见森林，因为他积累了大量森林的材料并做了细微分析。在他黄金时期的著作中，目的从未被忽视。读者不会被细节弄乱头绪，从不会感到他是一个贪婪的、不放过任何东西的事实收集者，一个狂热的、无法判断物品重要与否的古董商。也许，在他生命的最后时刻，树木甚至灌木已经开始遮掩他望见森林的视野。但是，他在最得意时很可能就像马克思（他对马克思缺乏尊敬，但马克思的方法实际上对他产生了很大影响）一样说过："哦，纳米尔可不是一个普通人。"

菲利克斯·法兰克福特在牛津

我想那是在1933年秋季学期的第二个星期，是10月里的一个下午，我因为要还一本书就打电话给罗伊·哈罗德，并去了他在牛津基督教堂学院的房间；在那里，我第一次见到菲利克斯·法兰克福特。在我之后进来的是西尔维斯特·盖茨，接下来是一位我认识的伦敦律师；有个人跟律师一起进来，个子不高、衣着整洁、举止利落，被介绍说是法兰克福特教授。说来惭愧，我对他的名字一点也不熟悉，我只是模糊地将这个名字跟新政和罗斯福联系起来，但也不是很清楚这中间的关系，我想这也可证明我孤陋寡闻和不关心国际大事吧。菲利克斯·法兰克福特是伊斯特曼讲座访问教授，我不知道他的突然到访是否在牛津法学院引起了轰动，我所能证实的就是他是悄然到此的。在牛津，国外大学名教授们的访问并不少见，现在依然如此。无论来访者多有名气，他们都不会被当作名人来推崇；有时对他们的关注确实太少了点（不管社会学是如何解释这种现象的，这种情况总会让一些人感到放松，而让另一些人感到颇为懊丧和失望）。无论如何，当我被引见给法兰克福特时，我很想了解他的个性和特点。要知道盖茨是一个极其挑剔的人，而且确实是我所遇到的最聪明、最有才识和最有修养的人之一。他带来的朋友，那位法学教授，毫无疑问也是专业领域中的杰出人才——我当时就了解这些。但还不到五分钟，我们的话匣子就打开了。我们谈论了政治、人物性格、斯廷森先生（显然，这位教授很了解他）、约翰·西蒙爵士、萨科和万泽蒂事件、日本侵略中国东北、哈佛校长洛厄尔以及他对哈罗德·拉斯基的做法，等等。那位我不太认识的教授津津有味地参与了所有话题，他的谈话把知识和趣味性极好地结合起来，既特别又引人入胜；我虽然一开始并没有打算在此逗留，但后来被他的谈话完全吸引了，就安静地在那里听他说话（而我其实是习惯打断别人的）。大约过了一个小时，我因为一个紧急会晤不得不离开，那次就没来得及探究他是怎样一个不寻常的人。

几天后他应邀在全灵学院（也正是我所在的学院）参加聚会。我

记得那次聚会的主人是杰弗里·道森，他是《泰晤士报》的主编，也是当时英国最有影响力的政治人物之一。这次我搞清楚了这位不寻常陌生人的身份。我意识到，道森和他圈子里的人（那次道森和他的朋友们都邀请了一些客人）认为他不止是一个学者，而在更大程度上是把他看作一个在华盛顿有影响力的人物，一个美国总统的亲密朋友和顾问，一个由于明显的公共原因显然值得去结交的人。法兰克福特对此招待反应极为平常，没有不自然。我不认为他不愿意成为这种关注的对象——在全灵学院，尤其是在那个时期，很多杰出的公众人物，包括一些非常有权势的人都在这里聚会——但他没有表现出一丝一毫的傲慢，言谈不虚夸、不武断，也不像一个名人通常在跟和他地位一样高的人讨论国家大事时那样显得小心谨慎又郑重其事。他很自然而愉快地说了很多话，给人一种亲切又愉悦的感觉。当时在场的有些地位高的人，坐在他周围想引起他的注意，他们拘谨、一本正经，还有些虚荣、自负；而法兰克福特的方式就跟这些人形成了非常鲜明的对比。他轻松地发表看法，观点鲜明，对自己的各种观点和政治意见非常坚持、毫不让步。显然，他的某些观点对在座较保守一些的公众人物来说太激进了，但我们这一代的大多数人，即年轻的研究员们却非常欢迎和赞同他的想法。于是我们成为了他的外圈听众。并且，关于那天我们谈到的大多数政治和社会问题——日本侵占中国东北、“银行家”诈骗、法西斯主义、希特勒、失业、经济衰退、公共安全（接下来还有埃塞俄比亚和西班牙问题），我们与多数年长一些的听众有着不可调和的观点分歧。

大概谈论这些严肃话题两个小时后，法兰克福特扫了一眼四周，决定休息片刻。他明显地有些烦躁不安，从椅子上站起来，离开座位，好像是朝着一张摆放着一排排威士忌、白兰地和苏打水的桌子走去。他还远远没走到桌子跟前时——他其实显然不需要那些饮料来刺激自己——他几乎就是拉住一个看上去活跃且很合他意的年轻人，并开始与他谈论一些轻松话题。道森、西蒙、莱昂内尔·柯蒂斯及其他高官们试图让他回来谈谈英美关系，但没能成功，法兰克福特就是不离开那个年轻人——我想那是彭德雷尔·穆恩，后来在印度问题上，他有独到见解，而且无所畏惧，让人钦佩——并且坚持谈论一些纯学术话

题，而这些是政客们毫无兴趣的。不久他又转到房间的一个角落，年轻研究员们正在那里自顾自地聊天。谈话间他流露出无比的喜悦和孩子般快活的天性，看起来对任何年轻人喜欢的话题都感兴趣，他们就这样一直聊到了凌晨。

只要在牛津的晚宴上碰到法兰克福特，我都发现有一个同样的现象：总有一帮人尽力去吸引他的注意，他们认为他是对美国法律和政府有影响力的圈子中的代表人物，他们有权利和义务去跟他交谈；而这个讲座教授则保持一贯的礼貌，但并不热情。他显然并没有意识到，某些人要比另一些人重要得多；他以同样的亲密态度对待每个人，这使得最重大场合中的气氛也能轻松起来，也让年轻的听众们感到愉悦。

20世纪20和30年代初的牛津，跟现在比起来更严厉、阶级意识更强、等级更严格、更以自我为中心（当然，也许是因为我那时太年轻才这么认为，但我相信对此也有很多客观证据）。菲利克斯·法兰克福特的非同寻常的能力能够融化拘谨、打破压抑，还解放了他所接触到的人们。只有那些确实自以为了不起、爱炫耀的人讨厌他的做法，他们确实是非常讨厌这种做法。我听说梅纳德·凯恩斯——一个自命不凡和诡计多端的著名的、毫不手软的迫害者，也是这方面经验丰富的专家——认为法兰克福特是这种技巧的大师。的确，他说过在他认识的美国人中，法兰克福特在这方面排名第一，虽然他觉得霍姆斯更可怕、更没有同情心。

的确，法兰克福特有他的弱点。他是个真正的亲英人士：无论他怎么看英国的公共政策，就单个英国人而言，在他眼里是不会做错什么的。一个英国人要做不少愚蠢、缺德的事，或险恶、粗鲁，才会在菲利克斯·法兰克福特心里产生不友好的感觉。总体上说，他喜欢一切可能被喜欢的东西，什么都喜欢；他极为讨厌不得不讨厌某些事物。每件事情都让他高兴：一所学院里退休研究员之间的关系；查尔斯·凯·奥格顿对伦敦餐馆的态度；在英国的德国流亡者在追求学术东道主上取得的不同程度的成功及其滑稽可笑的社会后果；萨尔韦米尼贬低哈罗德·拉斯基向柏克所表示的夸张的敬意；他自己在伦敦和牛津所取得

的成绩。他对荒谬事物的感觉是直接而敏锐的，他对奇思怪想的欣赏是抑制不住的。他不是所谓的好听众；他太忙了，就像一只从无数花朵（对有些人来说只是野草）中采集花粉的蜜蜂，他散布花粉，让一些从前没有指望的植物霎时开花。他用铅笔写的、几行字长的简单备忘录，通常附有剪报或报章上某页的复印件，搅动了一潭死水；他所展现的社交才华简直就是天才。

还是回到牛津这个话题上吧。那些对自己的位置敏感、担心得不到充分认可、恐惧任何不敬行为的人，抱怨这位伊斯特曼讲座教授举动过于轻率、缺乏品位、笑声吵闹、幼稚、一口美式英语、表现了不成熟的热情，对整个欧洲特别是牛津的独特品质不敏感（不够庄重，蔑视这个地方的天才人物），等等。这些指责显然是没有根据的：我们的客人不会为不敬而不敬。实际上，他很欣赏牛津，如果有什么问题的话，那就是他的欣赏太深切太热忱了，比批评者的感受要强烈得多。他理解那些需要理解的东西。如果他偶尔发表了一些尖锐的言论，这么做也是有目的的，而且那些说法在下一个四分之一世纪牛津核心传统的大多数继承者、在第二次世界大战前后多数英国学术人物的耳朵里，并非是刺耳的。我不知道他对牛津的律师们或那些去听他课的大学本科生们有什么样的影响。对我和我的朋友们而言，他的天赋是慷慨的思想和情感金雨——在朋友们面前淋洒，解放了那些需要解开自身枷锁的人。在第一次和之后的访问中，无论何时我在学院或私宅晚餐上遇到他，总能看到同样的现象：他是中心，是一圈热切的和高兴的人们的活力和灵魂所在，他生气勃勃，有着无穷无尽的快乐，对任何才智、想象力或活力的表现都感到喜悦。他使人们得到最大的快乐和满足（用他不喜欢的一个人的话来说）。难怪甚至是我们中间最冷淡的怪人，尽管他们自己并不情愿，也对他有良好的反应，发现自己对他尊敬又喜爱。只有那些最自负、最疏离（一个当时还不常用的词）的人，才不受他这种特别的活跃所影响，或对此感到厌恶。在我看来，可以把对待他的态度作为一个简单而不充分的标准，用来判断一个人是喜爱还是反对生命力。我的意思完全不是要把它作为一个道德判断或价值判断：有些最宝贵的道德、审美和智力品质，似乎与对生活的积极态度并不相容；我只是把这个区别当作事实来陈

述。

他又来过我们这里两次，一次是纯粹的私人访问，另一次是为了接受荣誉学位。每次他的朋友以及朋友的朋友对他的欢迎确实是非常热烈的。我记不起来他说过或别人说过关于他的什么特别难忘的话。在我的记忆里只有两次很有特点。一次是在基督教堂学院的晚宴上。我现在想不起来谁是主人——大概还是罗伊·哈罗德，能想起的只是我们中一些人的餐后表演。那个贵客是如此活跃，以至于这个表演（如果我没记错的话，它跟18世纪一个善妒的法国侯爵和他出轨的妻子有关）极富激情。我并不会说出演员的身份，现在他们都很有名。菲利克斯对演出报以热烈掌声，鼓动演员直到他们完全进入角色。我不会忘记在那个不寻常的场合上，那些脸上的表情、那些姿势、那些声音的音调变化。因为牛津导师们——他们是一个非常拘谨而矜持的社会中一群最拘谨、最矜持的人——冲破了束缚，只有最强有力的力量才能做到——那是一种强大到足以打破最神圣魔法的灵丹妙药。在我看来，这种解放力量自菲利克斯的职业生涯一开始，在他所有的行为中，从最私下的场合到最公共的场合，都表现得非常明显。牛津，从自然和人为角度来看都是这股力量最巨大的可能障碍，证实了这股力量的确不可抗拒。

第二个场合他在回忆录中提到了：他和他夫人[56]在位于公园路上的伊斯特曼讲座教授学舍举办晚宴，参加人有西尔维斯特·盖茨、弗雷迪·艾耶尔、勒内·艾耶尔、戈伦韦·里斯、莫里斯·鲍拉以及一两个其他人，我记得有著名的侨民盖伊·伯吉斯——那时他还在牛津，在谋求一个我们不太了解的职业，发表过一封关于理财建议的市民公开信或者这类东西——无论如何，他是极好的伙伴，在那些日子里，是我以及在座的其他几个人的朋友。

要向别人介绍一个特定场合（特别是私人场合）发生的让人高兴或记得住的事情，总是很困难的。有些人这样写道，“我们笑死了！眼泪从我们的脸颊上滑落”，或“他诱人的方式和独特的智慧使我们所有人突然发出一阵欢笑！我们那时是多么愉快啊，那么年轻、那么快活、那么兴致高昂！我们周围的阴影何其少啊！反思后来的结局是多

么感伤啊！这是怎样的一个夏天啊！”等等。没有什么比这样写给读者传递的信息更少或更令人作呕的了。根据菲利克斯自己有些模糊的回忆，这个晚上是在一个赌局中结束的。弗雷迪·艾耶尔和西尔维斯特·盖茨打赌，“对于不能说的东西，我们必须保持沉默”这句话在哲学家路德维希·维特根斯坦的《逻辑哲学论》中是出现了一次还是两次。弗雷迪说他认为只出现了一次，后来坐出租车回他在高街的家里去查看原文，回来说维特根斯坦确实就像盖茨所说的那样写了两次，一次在前言中，一次在正文里，为此他掏了十先令罚金。

为什么这样的场合如此难忘？唯一的原因是在牛津这样矫揉造作的氛围中，由这些和其他晚宴带来的知识乐趣和普遍幸福感是很少见的。在牛津，自我意识与人们的职业相伴相生，牛津并非以人类情感和学术自由而著称。勇气，坦率，诚实，聪慧，对他人才智的热爱，对观念的兴趣，不装模作样，活力，愉快，对荒唐之事非常敏锐的感觉，热心肠，思想和情感上的慷慨，讨厌爱炫耀、虚伪、自以为是、守旧的人，不喜欢刻板、怯懦，对地位很高而又性格如此的人尤其不喜欢（但可能对于他们这又是不可避免的）——到哪里还能找到另外一个这样的混合体？他还是一个令人感动和愉快的英国迷——孩子般狂热地喜爱英国、英国的机构和英国人；喜爱所有理性、优雅、真实、文明、温和、和平、不野蛮、得体的人和事；喜爱自由和宪法的传统，在1914年它们对心灵和想象力是那么重要，特别是对那些在东欧和中欧长大的人，尤其是对那些受压抑的弱势群体——他们对自我缺失的感觉达到了一个痛苦的程度，他们寄希望于英国，有时候是美国（英美是一些持反对意见者的避难所）；喜爱所有保证人类尊严和自由的东西。有时菲利克斯·法兰克福特被认为是势利眼——这是对他性格的一个极大误会——而实际上他是前面所述的那样的人。在巴勒斯坦动乱期间，他对英国的感情承受了压力。他是个坚定的犹太复国主义者；他在牛津与雷金纳德·卡普兰德——皇家巴勒斯坦问题调查委员会《皮尔报告》（至今为止，是对那时的巴勒斯坦问题最好的阐述）的主要作者，就这个问题的言论并没有被记录下来。卡普兰德经常谈到，在这个问题上，他从法兰克福特那里要比从那些专门向他报告情况的官员那里获益还要多，也谈到他的观点的勇气和坦率无疑给

自己树了很多敌人。菲利克斯对这件事的参与，就跟他对法律的贡献、对新政的影响、成为教授前在美国政府部门的工作、对萨科和万泽蒂事件的支持，以及他总体上的公众生活和影响一样，也许比我前面所谈的他那些个人品质更值得评论和赞赏。但正是最后这些特质，而不是那些使他在热情招待他的英国大政治家眼中变得很重要的那些品质，让他在牛津学术圈中产生了最深刻的影响。

从来没有人让这个看上去令人生畏的堡垒中的顽固成员们着迷过，他迷倒人的速度之快、数目之众，让人难以置信。讣告通常会提到死者的“友谊精神”。在我看来，菲利克斯最宝贵的个人品质，绝不是这种陈词滥调中有些令人疑虑的“友谊精神”，而是一种无与伦比的力量，去解放被习俗、压抑和社会暴力的冰冷外壳所拘禁的人类。正是这样的品质，冲破了我们的防线——其实是一座壁垒，它阻止并很不必要地挫败了很多心怀善意、有好奇心的、聪明的好人。

理查德·佩尔斯

我与理查德·佩尔斯相识于20世纪30年代初期，那时他还未婚，是全灵学院研究员，倾力于教学和学术研究，生活规律，规行矩步。他看上去比实际年龄要年轻得多，就像一个腼腆、出色、聪明的大学生，直到辞世还拥有一副机敏而年轻的面庞。他的才智显而易见、卓越不凡、令人敬畏，无人质疑其优雅和影响力。他极具魅力，热爱风格和形式独特的东西，极具鉴赏力，几乎像女性那样挑剔，他讽刺性的幽默常使敏感的同事们愉悦和警醒。他与人们保持着距离，只有密友才能进入他的内心世界；但他极具天赋，作为学者和人都同样出类拔萃，具有坚定的道德和精神原则，富于创造力，个性强悍，这些使他成为全灵学院中年轻人和改革派的天然领袖。他对同事们有着很大的道德影响力。他长于言辞：他的成功部分地来自于他作为学院演说家的天赋。他那创造性的思想、具有讽刺感的机智和收放自如的激情，总是以恰当、典雅流利的语句表达出来，这样的讲话令人印象深刻，不止一次改变了学校讨论的内容和方向。我记忆中，没有人（无论老少）不尊重他的智力、正直、尊重传统和制度却不失独立见解的作风——他会为自己深信不疑的一切事物辩护，比如：历史知识、纯洁的友谊、他所在学院或大学的严格规定。虽然他骄傲、才智过人、智力和性情上过分讲究，他仍然是和善、热情和愉快的。他的道德感（他从不试图隐藏）并没有使他变得挑剔和自负，而是与他深刻和批判性的审美感结合在了一起。他选择18世纪作为历史研究的领域，部分原因是被那个时代的秩序和礼仪之美所深深吸引（后来他也偶尔抱怨，他经过研究发现那时的人比他设想中的野蛮、粗俗和令人厌恶）。他反复研读简·奥斯汀、艾米莉·狄金森、弗吉尼亚·伍尔夫的作品；崇拜莫扎特，这种艺术敏感性和理解力融入他所有的人际关系中。

因此，他属于温彻斯特公学并且更属于巴利奥学院的中坚主流：他有着温和的社会道德意识，赞赏热忱和公共精神，为人正直，乐于

毕生承担自我强加的各种责任；结果他为科研、教学，后来为国家事务耗尽了心血。但他并不因严格的自我约束而变得无趣；他喜欢享受愉悦和欢乐；对任何形式的艺术和智力上的精湛技艺都感到愉快。有时他表现出性格上的某种脆弱和冷漠，这时需要其他人的热情并且得到了，对此他会报以感激和持久的爱。他对快乐有热切的感觉；尽管他对固有的价值观有一种“温彻斯特公学式”的虔诚、判断审慎、执着于规定，他却热切欢迎几乎任何形式富有创意的天赋，只要唤起了他偶尔出现的多愁善感的情绪，无论它们如何过度或古怪。

但我想，他并不依赖这样的时刻，只是把它们视为意外之喜，并不期望太多。在资质平平的学生面前，他仍然是一位富有责任心、严格、和蔼、激人奋进的导师，绝不会去逼迫或嘲笑他们，不会忽视他们的努力，更不会轻视他们。他厌恶的只是懒散和说谎的学生。对于表现出超凡才能的学生，他的反应远远超出了他们的期望：他对学生们想象力的自由发挥表现出了最深切的理解和最大限度的鼓励。这里说的是想象力，而不是成形的思想。他对哲学的厌恶（他大学期间阅读了伟人们的著作），发展成为对普遍观念的不信任。他也不喜欢在没有明确答案的问题上耗费时间和精力，总是有一个可预见的界限是他拒绝迈过的。他的价值观为理智和他有意相信的道德和社会秩序的权威性所强化。如果有人质疑基本问题，无论是个人的还是历史的，他总会用简短而生硬的语句打断它；如果有人继续坚持，他就会失去耐心甚至烦躁起来。

他可能是牛津大学里那些同辈的教师中最受崇拜和敬仰的一位。他跟学生联系密切，对他们后来的职业发展也颇为关心。但他从不与人过分亲近，总是跟人保持距离，他为一种矜持环绕，几乎没有敢人去打破它。他从不寻求控制他人，不拉帮结派，也不会沉浸于学生们对他的崇拜中，而这种崇拜是易得的。在外界的政治或社会观念上，他乐于接受不同的思想；而在个人生活和学术研究的内部城堡中，他骄傲、自足、独立，从不受他人影响。

从完全意义上来讲，他属于第一次世界大战后那个伟大的年代。还在巴利奥学院上学时，他就是弗朗西斯?厄克特的好朋友，而且是

那个著名团体（成员们常在他巴利奥学院的房间和阿尔卑斯的木屋会面）的一员。特别是汉弗莱?萨姆纳、罗杰?迈纳斯、汤姆?博厄斯、克里斯托弗?考克斯、约翰?莫德都成了他的朋友。其中，斯利格尔的自律生活、坚定信念以及宽以待人的品格，给理查德留下持久而深刻的印象。期间，他与一些重要而才华出众的人物关系密切，包括西里尔·康诺利、伊夫林·沃、约翰·苏特罗，事实上围绕他形成了一个圈子。虽然后来理查德下意识地离开了年轻时的伙伴，成为一个严肃而勤奋的学者，但这种无法改变的、美好的精致趣味一直陪伴他一生。他放弃了曾经热情追求的东西，尽管他对曾经放弃的东西一直怀有欣赏的态度。他培养了彻底、实用、公正追求真理的态度；他也常常告诉自己，不要指望发现的真理总是趣味横生。他捍卫着乏味的美德：一直以来都厌恶夸张的修辞、炫耀卖弄和言之无物。虽然他深信和坚持这些观念，但却不会过于严肃；他时常表现出极度的快活和欢乐，在他高雅的趣味和智慧中会不时显现出奇特但可爱的孩童般的纯真和幻想。

他对自己学术生涯和价值观的终身信仰具有皈依者一般的虔诚；他并不期望得到外在的认可或回报。他天生具有广阔和宏大的视野，非常富于想象力，几乎懂得所有的事情；因此他有意界定了自己的发展方向——这是一种自我赋予的淡泊——选择了作一名大学教师，并为此放弃了很多其他方面的兴趣。大学校园就是他的家和他的世界。战争期间他成为一名出色的政府公职人员；在那里，他的同僚们也很尊敬、敬佩和喜爱他。但他后来卸任并重返学术生活。他在爱丁堡大学授课，跟以往一样，课程生动活泼、喜欢使用第一手资料、对事物保持不偏不倚的态度，像在其他地方一样赢得师生们的喜爱。但当全灵学院授予他最著名的研究员资格时，他还是辞去了爱丁堡的教职——他的麻痹疾患使得教学变得很困难——并高兴地回到了牛津。他在学术界声望显赫，担任了英国学术院成员、巴利奥学院的荣誉研究员，主持福特讲座，这些都令他感到欣慰。后来他幸福地结了婚，与女儿们相处愉快。在他健康状况允许的条件下，他尽可能在全灵学院继续从事教学。他坐着轮椅在学院会议上发表的演讲同样言辞犀利、令人印象深刻，且带着他一贯的权威感。他的谈话仍然聪明机敏、令

人愉快。

学识渊博、工作勤奋、不懈追求真理，甚至还有卓越的表达能力，所有这些品质加在一起，也并不能说明理查德的独特之处。真正让人惊奇的是，他的思想和心灵细腻到了极致，具有最高等的智慧，严格自律与对他人敏锐的洞察和理解并存，有着罕见的个人魅力，对生活中有趣的事情一直有一种嘲讽式的愉悦，倾向于快乐而出色地展示自己某种艺术天赋特有的想象力。所有这些特点，加上他的荣誉感、高尚的灵魂、纯洁无瑕的品格、爱和奉献的精神，使他的道德品格独一无二，他的典范作用和影响力在那个年代超群出众。

直到他生命的最后时刻，他一直都对公共事务很关心，但这并不是他生活的中心。就他所有清晰的政治观点来看，他是一个温和的社会主义者，有些中间偏右；但他的心不在政治上。他生活在一个自我圈画的世界中，一个能够由着自己对秩序和统一的意愿来布置的整齐花园，和谐而封闭：那是一个由历史研究、人际关系以及他自己的全部内在生活所构成的空间。在这个私人世界里——也许是20世纪20年代温彻斯特公学和巴利奥学院最后的繁荣时期——所有东西各归其位，有着自己的名称以及与他的特别关系。这并不是他为了保护自己的生活免受外部混乱的干扰的一种尝试：在这个“私密花园”里，他仔细地将客观真实与他自己的情感和幻想区别开来。

在他生命的最后一年，他的高度才完全显现出来。这一年，他逐渐对自己的身体失去了控制，先是躯体，然后是肌肉。他（所称呼的）可爱而善良的妻子和他的孩子们照料着他。他知道自己的最后时刻不久将来临，他面对死亡时所表现出来的宁静，我找不到合适的词汇来描述。虽然他生前并不总是一个虔诚的基督徒，但面临死亡时却像一个虔诚的基督徒。他是我所认识的最好的、最值得钦佩的人。

休伯特·亨德森在全灵学院

当1934年休伯特·亨德森第一次来到全灵学院时，学院的很多研究员都还不认识他。我想，戴维·哈钦森·麦克格雷格，一个跟亨德森一样来自剑桥大学的德拉蒙德讲座教授，跟他有一些相识；罗伯特·亨利·布兰德（后成为勋爵）和亚瑟·索尔特爵士与他交往颇深，一两个资深研究员在社会活动中也接触过他。但对在学院中占大多数的年轻研究员来说，他没什么名气。他看起来温和、腼腆，说话有一点含糊不清。他对人彬彬有礼、和蔼可亲，但有些刻板和拘谨，好像还有一点迷茫和不知所措。全灵学院一直都很特殊，人们很难预知它对那些来到这里的人会有什么影响。亨德森曾专注于公共事务，担任《国家》杂志的编辑，还担任经济顾问委员会的联合秘书长。在他看来，全灵学院也许就是一个奇怪、隐蔽的地方，跟剑桥或他曾待过的更大一些的地方完全不同。他花了一阵子时间来适应这里，在调整好自己后，便很快在学院里占据了一个重要而独特的位置。他喜欢交谈，话题范围广泛，只要人们对他自己超脱、不偏不倚实际上是中立的观点作出反应，他便会愉快地与人探讨；他对他人的赞同并不特别地期望或喜欢。他是个具有坚定信念的人，思路清楚，心态平静。他善于雄辩，论据清晰而且坚持己见；自从摆脱一本正经和自命不凡，乐于谈论一切感兴趣的话题之后，他还同样乐于分析人物性格、抽象命题和政治问题，这时他态度谨慎，但有时讲得也很生动。他不仅健谈，而且谈话时彬彬有礼，甚至在面对激烈挑衅时也不失礼节；不管是比他年轻还是年长的人都不会感到他把他们分成不同的派系，他自己也不觉属于某一派系。这使得与他交谈，无论只是两个人的对话还是一大群人的谈话，总让人感到特别愉快又收获颇丰。我想没人认为他的想法属于学院中某一个特定派别，如年轻派或年长派、学术派或伦敦派、保守派或激进派。他具有完全独立的人格，对人和事都有自己敏锐的见解，在谈论时不带敌意、不带主观色彩、判断问题不偏激、极具智慧、举止自然有礼。

我详细讲述他的谈话特点，是由于全灵学院——曾在这里工作的人都不会忘记——是一所谈话者的学院，而他自身对交谈和辩论的热爱使得他能够轻松融入这里的氛围。他喜欢把一个问题说透彻，喜欢辩论；他希望向别人清晰地阐述自己的观点，并尽可能清楚和准确理解别人的观点；他具有超凡的敏锐和真诚，怀有对发现真理的真切渴望，确信通过合理的讨论有时能够发现真理，因此，他惯于持久地辩论，坚持己见、全神贯注、充满感染力。有时，他认为对方的观点是稍有理智或知识的人都难以想象的，这时他脸上会呈现出困惑的，有时是迷茫和怀疑的表情。他会理理头发，声调上扬，比划出绝望的姿态，但不管时间有多晚，他都仍会继续。他从不主动结束讨论。无论对方如何令人气愤，他从未发怒、举止粗鲁或气恼。有时讨论持续到很晚，甚至到午夜，他身旁的烟灰缸填满杜穆里埃香烟的烟蒂，甚至冒了出来。有时，在对方的猛烈抨击下，辩论已经无法进行，他会变得沉默并转移自己的注意力；如果对方言辞过于激烈，他便阅读报纸或者静静地离开房间。如果不是在礼貌、智慧、温和、善意的氛围下，他是不会感到舒适和愉快的。

他有强烈的幽默感，特别是在牛津大学还展现出搞笑的、孩子般天真的脾气，他还讨厌各种形式的感伤和胡说。对于那些比他年轻的人而言（我可以自信地对他们说），与他相处要比与几乎任何一位前辈相处都要容易得多：他从不炫耀、毫不虚荣、极易相处；胸怀宽阔、心肠仁慈。他平等待人，与他的交流是直截了当、令人愉快的。他无意说出的话，从不会让别人感觉到他自己在纷繁复杂事务中的杰出表现，也不会让别人想到一些不适宜涉及的特别信念或偏见。他喜欢被逗乐，他不想给人们的热情泼冷水，或挑剔他人的无知乃至某种程度上的愚昧荒唐，他并不排斥古怪的行为。简而言之，他喜欢洋溢的生命，不仅增加了生命的快乐，而且他本人就是他人快乐的一个原因。他最崇尚的是把创新意识与实践经验相结合，在全灵学院他发现了大量的这种例子。在委员会里，他的出色判断力、不偏不倚、清晰原则、无所畏惧以及和善的脾气（有时，他会在激动的时候提高嗓门，但那并不能代表他平日的行为）都是宝贵财富，特别是在这些风范已经逐渐被人们淡化的时候，就显得更加可贵。在学院召开的会议

上，他讲话带有权威。全灵学院是一个大学院，一个人要想在学院会议上令人印象深刻，就需要具备一定的演说才能。亨德森虽然不具备这种能力，但由于他显而易见的公正、独立，以及他所受到的广泛喜爱和尊敬，大家总是满怀敬意地聆听他的讲话。我甚至怀疑在他当选为院长之前，他是否了解人们对他的普遍喜爱：要知道他不会花时间去想别人对自己的态度或感觉；而且，对他自己的个性或地位，他既不虚荣也没有成见。令所有人难过的是，在第二次世界大战前他的身体状况出了问题，但后来他似乎完全恢复过来并继续担任在学院里的职位，包括担任委员会成员和经常担任遴选经济学研究员的助理考官。就我记忆所及，他作为一个考官的敏锐判断在所有情况下都非常可信，并证明是正确的。

在1951年萨姆纳院长突然逝世后，他于当年6月当选院长，接替萨姆纳的工作。他并未谋求这个职位。长期以来他并不希望自己被考虑为院长人选，如果拟一份“不情愿候选人”名单的话，那亨德森一定在上面。最后他同意自己作为候选人，也并不是因为他有野心，甚至也不是出于责任感（我确信他不觉得谋求和担任这样的职务是任何人应尽的职责），而是由于他与生俱来的谦和使得他不会太激烈地拒绝朋友们的要求。我怀疑他是否考虑过自己有无当选的机会。我确信他并不关心自己胜出的机会到底有多少。我仍清晰地记得在当选的那一刻，他对突如其来的荣誉显得有点迷惑和不敢相信，但随即被人们的信任和热情深深打动了。

他几乎没有上任。当选后没几天，在校庆典礼那天，他在谢尔登尼亚剧院突发心脏病。我前往阿兰克疗养院探望他，他还是那么富有魅力、令人愉悦，正如副校长在纪念他的演说里所评价的“从容的欢乐和率真的善良”[57]。他不仅善良，还拥有纯真的个性、杰出的才智和情感、公共责任心、对个人关系和私人生活的热爱，另外在含糊和温顺之下，他还拥有苏格兰人的坚硬性格，这赋予他出人意料的意志力量。他所拥有的这些个性特点，有些人认为，是全灵学院全体师生都应该具备的：他聪明，对普遍观念有兴趣，但他绝不糊里糊涂、不卖弄学问、也不把自己封闭在象牙塔中。他一直担任公职，并将毕生精力贡献在公共事务上；但他并不是学术的门外汉，他不会用世俗规范

来衡量学术圈，反之也不用学术圈的标准衡量世俗世界。他尊崇实践经验和管理能力，尊敬每一位专家、每一个技术行业，对自己学科的抽象概念和理论表示非常怀疑——因为他认为它实际上是应用学科，不是“纯理论”。另一方面，他反对知识分子并没有到好战的地步；他喜爱精神力量和精神优雅；免于遭受学者们那两种臭名昭著的“专业情结”的折磨——对于取得显赫的世俗成功和影响力的被压抑的渴望，以及学术界对于渴望成功之人的怨恨。

他对待大千世界的态度是平衡、和谐的。他很少对官方声誉感到不安，乐于和任何他认为聪明有趣、令人愉快的人交往；他很擅长判断这些特征。他尽量避开愚昧和令人生厌的行为，很少给它们冒犯自己的机会。他喜欢思考本身，当有亲密朋友陪伴时，他会写一点富有想象力的小诗来描写老朋友或者他在剑桥及伦敦的生活片断。他举止得体、不搞怪、不失态、不摆架子、不刻意展示魅力、也不喜欢炫耀；但对这些行为，他不羡慕、也不反对。他不会憎恶或讨厌他人的小聪明或小怪癖，也不抱怨别人的悲观和迂腐。但是他厌恶矫揉造作、空洞和虚伪；他喜欢平淡而非煽情，喜欢清晰而非模糊，不管它是多么明显或隐晦。在他出席的场合，他乐于狠狠抨击那些愚昧和虚假的论调。他的观点非常敏锐、具有讽刺性的幽默感，受到他人的攻击时也非常坚定，你根本不能怠慢或威胁他。我认为他并没有野心，但他很有尊严，能正确认识自身价值，这种价值从未受到侵犯，静静地散发出自身的光辉。没有想法前他绝不开口，因为他经常一开口就讲很多，他不喜欢简短的发言，因此经常保持沉默。他的思想公正、敏锐、自由、鲜明、严肃、人性化、没有任何个人和社会偏见。总之，他是一个格外和蔼的人，一个精神独立的人，与一般学术界的人都不一样。不管对全灵学院还是对牛津大学，他的早逝都是一个巨大损失。

约翰·兰肖·奥斯汀和牛津哲学的早期起源

后来被称作“牛津哲学”的哲学潮流，主要起源于1936年到1937年间某个时候开始的一小群年轻牛津哲学家每周一次的小组讨论。参加讨论的人中间，年龄最大的是二十七岁。J.L.奥斯汀作为发起人，在第二次世界大战爆发迫使讨论结束之前，一直是讨论的灵魂人物。1933年秋天，奥斯汀当选为全灵学院研究员，当时他还没有决意从事哲学研究。他深信，而且过去常说，牛津传授的哲学思想对年轻人是一种极好的训练；没有更好的办法让年轻人变得理性——这是他当时的最高评价——即使仅仅因为哲学赋予年轻人一种批判的、本质上是怀疑的态度，在他看来这是对他称之为“蠢笨”的特质的唯一治疗办法。他随后改变了观点：在他看来，即使是他讲授的哲学也不能对抗一些非常优秀的学生抱有的传统虔敬和天真想法。他悲叹他的所有努力非但没有动摇他们的传统观念，反而还让他们大部分人可敬得无可救药，公正得近乎乏味。他知道自己具有作为一名教师的卓越才能，但是仍渴望从事一些更具体、更实际的有成果的工作，这样到头来能有更多的成就可资炫耀。他过去常对我说，他很遗憾以前花了太多时间去研究古典作品，而没有学习作为一名工程师或建筑师所需要的专业知识。不过现在已经太迟了，只得退而求其次，当个理论家。他热衷于准确真实的信息、严密的分析、可验证的结论和分析归纳事物的能力，厌恶含混晦涩、概括抽象，以及用暗喻、修辞、专业术语或形而上学的空想来逃避问题。从一开始他就下决心把任何可简略的事物用平实的文字表达出来。

尽管他欣赏有实践经验的专家，但实际上他自己却沉溺于纯粹的哲学研究。他刚来全灵学院时，好像不考虑别的问题。他最钦佩的两位当代哲学家是罗素和普里查德：敬佩罗素天才的创造力、独立的思想以及强有力的表达；赞赏普里查德，是因为他认为普里查德是当时牛津最严谨、最缜密的思想家。奥斯汀对普里查德的前提和结论都不赞成，但是钦佩他论证的专注和严密，赞赏他在反驳古今哲学里晦涩

和前后矛盾的思想时所表现出来的冷峻和对伟大人物的蔑视。对我来说，他自己关于语词的施为功能的理论似乎很大程度上要归功于普里查德痛苦的自问。比如，关于许诺的逻辑特性，“人们认为，如果我说我‘同意’这个或者那个，那么我就创造了前所未有的权利，”普里查德会说。“创造了权利？这是什么意思？我可不这么认为。”奥斯汀并不认为普里查德的这个观点及其关于道德责任本质的讨论，是不重要的或阐述得不好。他在1933年到1935年间（对我）谈了很多这方面的想法。

我们的谈话通常是在全灵学院的吸烟室进行，从早餐后开始。我要给学生上课时，我们的讨论一般在上午十一点结束，我记得没课时我们常常会聊到午餐时。那时他还没有固定的哲学主张，也没有可传播的学说。他只是抓住一些当时的话题，作家或演讲家发表的命题，以相当的技巧和智慧将其分解成越来越小的命题。在听到G.E.莫尔的演讲之前，我从没遇见其他人有他这样的技巧。在20世纪30年代，牛津大学最受敬佩的哲学家应该说是亨利·普赖斯，他的演讲以清晰透彻、观点新颖和措辞优雅而吸引了众多听众，他还对知觉问题成为牛津哲学当时的中心议题起到了主要作用。受其影响，年轻哲学家们对作为宇宙知识源泉的传统哲学的所有观念产生了越来越多的反抗。这以A.J.艾耶尔为首，他的一篇论述维特根斯坦《逻辑哲学论》的论文——我记得是1932年春读到的，是声势浩大的实证主义运动的开场白。《语言、真理和逻辑》当时尚未出版。赖尔的观点也没有超越至少是没有公开地超越《系统性误导的表达式》[58]。然而，实证主义者的攻击，特别是约翰·威兹德姆当时发表在《心灵》杂志上的早期文章，成为激励启迪更年轻的哲学家们的源泉，对其前辈们造成很大中伤。当时反形而上学的经验主义风靡一时，人们很快皈依经验主义。普赖斯尽管当时在某些方面是牛津的实在论者，但他本人还是对新运动表示了理解和同情，并得到新运动成员的尊重——好像是身处敌营的盟友一样。

实证主义运动快速发展，侵入了《心灵》，并拥有自己的内部刊物《分析》。这令大多数有影响力的老一辈牛津哲学家，如普里查德、约瑟夫、乔基姆，感到非常苦恼甚至绝望。他们的反应各不相

同。乔基姆是温和的大陆唯心主义最一丝不苟、最有教养的最后代表之一，他活在亚里士多德、斯宾诺莎、康德、黑格尔、布莱德利的世界中，视这次运动为脱离传统而不予理睬，认为它暂时退回了原始落后的非理性状态——这是他们通过各种方式表达的观点，而科林伍德和穆尔则更激烈地表述了相同的看法。但科林伍德认为艾耶尔是一个比约瑟夫、普里查德及其弟子们更值得尊敬也的确更危险的对手。至于普里查德，他蔑视这种长期存在、反复发生的谬误，而且对它没有任何兴趣，认为它远比他年轻时伟大的哲学家（布莱德利和鲍桑葵）就反对的实在论哲学还要粗糙得多。但是，他沉浸于试图（如他所说的）“解决问题”的忧虑之中，痛苦地意识到，他自己不能对那些折磨他的认识论（来源于库克·威尔逊）和伦理（来源于康德和新教传统）问题做出充分阐述；因此，他没有时间理会晚辈们的困惑和错误，他认为其中多数都是在浪费时间，并且他对其中任何人都不甚感兴趣。

最感痛苦的人很可能是约瑟夫。他具有敏锐的传统意识，觉得自己有责任去保护他从他深深敬仰的大师库克·威尔逊承袭来的好传统——虽然他的弟子很努力（即使他们仍健在），但威尔逊的名气和声望都未超出牛津范围。柏拉图、亚里士多德、某种意义上的唯理论者，还有库克·威尔逊，约瑟夫在有生之年都在为之辩护。与实在论形而上学势不两立的死敌不再是唯心主义，他赞成学生普里查德的意见，认为唯心主义者已经走到尽头了；死敌应该是经验论者和怀疑论者，他们以“谬论之父”休谟为首，随后是密尔、威廉·詹姆斯、罗素及其他颠覆真理和道德的作家。约瑟夫以驳斥和根除他们的学说为己任，他毕生致力于为哲学花园铲除杂草；我相信，有好些次，他认为他受命的恢复古老真理的伟大使命终于完成了（至少在英语国家）。但是在20世纪20年代末30年代初，他惊恐地看到丛生的杂草再次出现了——尤其是在牛津，草籽主要从剑桥飘来——拉姆齐、布雷思维特、艾耶尔及其同盟者传播着谬论，并受到美国各种实用主义者的煽动和支持。所有这些陈腐的异端邪说再次四处播散，明显地影响了年轻人，就好像这些邪说的浅薄和华而不实从未被库克·威尔逊忠诚的弟子们反复揭露一样。他在新学院花园发表的最后一次演讲，是对罗素及其同僚的一次猛烈抨击。我以为，他是在绝望的精神状态中死去的

——真理被淹没在谎言的海洋里，这是一场他自己从未解释明白的灾难。

奥斯汀就是这些危险的经验论者之一，虽然在这一阶段他不是一个好斗的争论者；当然他的经验论也没有因为恪守任何特定的传统而受到压制。他不是空谈理论的人。他不赞同这些运动，不希望为了一个学派的利益而破坏另一个学派。当看到问题的时候，他总是一件件地分别处理，而不是把问题看作系统性再解释的一部分。至于他所做的努力（当然他确实试图创立一个有关哲学方法的连贯学说）则是很久以后的事。我想在这一时期，即战前，我从未听他讲过，明确支持任何类型的系统观点。我不知道他在莫德林学院的学生能否证实我所说的，但我认为，他似乎在致力于一些作为当时牛津正常课程的一部分而没有明显革命意图的论题。当然，他思路清晰、头脑敏锐、富有创造力，并且他讲话时，他和所评论或讲解的主题之间显得没有任何联系——没有传统评论的积累、没有特定学说的羁绊——因此，他常常使人产生一种问题由他第一次明晰提出来的感觉：那些似乎模糊、老套的东西，或书中的传统规则都突然消失了，问题突然被释放而凸显出来，清晰明确、意义重大但没有答案。分析问题的方法像手术刀一样锋利，而且把握十足、技术娴熟。

当他理解别人对他所讲的内容时，他总是（至少在当时）使用对方的术语来回答，从不假装问题不清楚，需要转换为他自己的语言，某些属于他自己的特殊术语。私下里，他从不使用任何修辞技巧，并表现出一种特殊能力，能够将对方谈话中那些真实有趣的观点和那些虚假无趣、喋喋不休的理念或神经兮兮的困惑区别开来。他在公开场合往往相反：反对意见能使他斗志昂扬，在课堂或社团会议上，他争强好胜。但就我自己的经验而言，在私下交谈中，至少在那些他感到轻松和没有威胁感的人面前，他从不这样。我并不是说他不固执己见，实际上，这是他的天性。但是他耐心、彬彬有礼地进行辩论，如果未能说服别人，就会三番五次地回到论题，并提出极富想象力的新事例和第一手的论据，无论它们是否令人信服，都令人精神振奋。在这整个时期，除了把哲学视为一种教育手段，他仍然怀疑它的价值。但是他根本离不开哲学：在20世纪30年代，无论我们何时会面，他总

是能找到机会提出一些哲学问题，与其说他留下了一些论证充分的坚定观点，不如说他留下了布满沿途的哲学疑问，使听众无法舒服自在地墨守成规。我认为他在战后变得更加武断独裁，在没有经过深思熟虑设想出完整的辩论计划且对任何反驳都胜券在握之前，他从不提出自己的观点，至少在公共场合是这样。我认为对他公允的一条批评是，他拒绝进步，而不去直面可能驳倒自己的哪怕是最小风险。尽管如此，他私下里并不是完全如此（仅就我自己来说）。20世纪30年代，他的自豪感和对自己立场的意识体现得并非如此突出，他也不把哲学设想为他用以完成改变无知者和被误解者这一使命的一套学说和方法。直到后期，他的哲学活动才变成有计划的传播真理的运动。

1936年，艾耶尔的《语言、真理和逻辑》一书出版时，奥斯汀先表示出对它的极度欣赏，然后开始对它加以批判。在我们下午散步的时候，他逐页、逐句地进行批判，并不希望讨好别人（据我的记忆，第一章之后他就没有继续下去了）。当然，后来他的好斗行为明显减弱，至少涉及他同代人的作品（我们从中得到滋养的《心灵》或《分析》上的文章）时是如此。1936年，也就是在他到莫德林学院一年后，一天晚上他来到我在全灵学院的房间，问我在读什么书。问我是否读过苏联哲学，其中是否有值得一读的？他去苏联旅游过，并留有深刻印象。他注意到那里身着灰色服装、面色冷淡的男女，他们生活简朴、作风严峻、甘于奉献，察觉到民族主义（他对此不赞同）的滋长和对努力反抗强大对手的伟人（如马克思和列宁）的崇拜（他对他们也很欣赏）。我认为，他对共产主义创始人的赞赏是短暂的。他后来最欣赏的精神品格的典范，是达尔文和弗洛伊德。这并不是因为他特别赞赏他们的观点，而是因为他认为，一旦一个人确信自己的学说值得追求，他就应当坚持到底，无论结果如何，绝不会由于害怕被人视为怪异或囿于俗见而踯躅不前。如果实际上该逻辑结果站不住脚，他将能够根据无可辩驳的证据撤消或修改他的学说；但如果对于一个假说，没能坚持探索直到得出全面的逻辑结论，真理将永远被怯懦的体面所打败。他说过，无所畏惧，顶着抱怨、警告和批评，坚定不移地沿着自己道路前行的思想家，是令人钦佩和值得效仿的典范；狂热离奇胜过懦弱畏缩，想象力胜过乏味的理智。

苏联思想怎么样？我回答说，除了拉尔夫·福克斯（唯一一位奥斯汀读过或认为值得一读的，英国马克思主义者）的著作，我还没有读过真正值得推荐给他的当代共产主义思想家的作品。但一两年前我读过一本关于哲学思想的书很有趣，《心灵与世界秩序》，是哈佛大学教授C.I.刘易斯写的，在之前我从未听说过他。这本书对牛津（及当时其他英国大学）哲学的孤立和自我中心多有说及，我和同事们确实对美国哲学了解得太少了。我在布莱克威尔书店的柜台上偶然碰到这本书，打开后觉得它很有趣。我买了这本书，读后认为它对康德伦理学的实用主义转化是独特新颖且富于成效的。奥斯汀借了书后，几乎立刻就离开了。虽然他通常会在每天晚上拉小提琴，弹奏无伴奏的巴赫变奏曲，但他告诉我说他那天不拉小提琴了而是马上开始阅读这本书。三天后他向我提议，我们应该针对这本书开一门课，他对此书同样印象深刻。

我可能对此误解了，但我想在牛津这是第一次为一位当代思想家开设课程或专题讨论会。那时，奥斯汀作为一名教师的声望已相当大，不少本科生每周都到我们全灵学院来听课。当时我对如何进行联合授课毫无概念，以为授课者之间先要就原文提出的观点进行对话，这样他们能彼此表现出牛津大学讨论哲学问题时常有的对他人近乎夸张的尊重。奥斯汀一开场就请我阐述主题。我选择刘易斯具体的可感特性——刘易斯称之为“感受性”（qualia）——理论谈了想法。奥斯汀严肃地瞪着我说：“你不介意再重复一遍吧？”我重新讲了一次。奥斯汀慢吞吞地说：“我觉得你刚才所说的那些完全是废话。”那时我意识到，这里没有客气的、与假想敌人的击剑练习，只有你死我活的战斗——死的那个是我。毫无疑问，奥斯汀在我们课堂上的表现，至少对某些听课的人有深远的影响。他们中的一些人后来成为显赫的职业哲学家，足以证明奥斯汀这种表现的超乎寻常的力量和效果。毋庸置疑，这种表现类似于莫尔在亚里士多德学会和心灵协会联合会议上的年度课程。奥斯汀坚定地反击聪明或愚蠢的批评和反对，沉着、严厉、令人敬畏。这个过程中，他使得课堂上真诚的哲学家们被唯名论观点的简洁和明晰所激励鼓舞（他反对刘易斯，支持唯名论），而不是被压制或挫败。“如果这张纸上有三个朱红色的斑点，那么有几种

朱红色呢？”“一种，”我说。奥斯汀说：“我认为是三种。”这学期的其余时间我们都在讨论这个问题。上课时，奥斯汀就像一位难对付的哈佛法学院教授。他在课堂上发问，如果因为害怕每个人都不敢说话，他就会伸出一根纤长的手指，缓慢地来回晃动一会儿，然后就像一把手枪的枪口，突然随便指着某个人，神经质地大声说：“你来回答！”有时，被提问者会被吓得说不出话来。奥斯汀意识到这一点之后，就自己来回答，恢复到我们正常的讨论状态。尽管有时候会有点让人害怕，但听课人数丝毫未减，大家对他的课仍然兴趣强烈。那个学期我们一直在讨论唯名论。这是我上过的最好课程。对我而言，这也标志着奥斯汀真正开始了作为一名独立思想家的生涯。

1936年夏末，奥斯汀向我建议举办定期的哲学讨论会，讨论我们俩和同时代的牛津哲学家们所感兴趣的论题。他希望这一小组不要正式集会，不要抱有任何公布我们“成果”（如果我们有的话）的想法，除了净化心灵和追求真理之外，不要抱有任何其他目的。我们商定邀请艾耶尔、麦克纳布和伍兹利（这三位当时都在牛津教授哲学），也同意斯图尔特·汉普希尔（已当选为全灵学院研究员）和唐纳德·麦金农（已成为基布尔学院研究员）加入。会议是在1936年到1937年的某个时间（我想是在1937年春）开始的，持续到1939年夏（间断过几次）。每次都是礼拜四晚餐后，在我全灵学院的房间里举行。回想起来，这些会议是我参加过的最富成效的哲学讨论会。论题没有经过仔细准备，事先不一定预告，但我认为我们这一周大概会知道下一周要讨论什么论题。主要论题有四类：认知，如普赖斯和布罗德讨论的感觉材料理论；先验真理，即看起来必然为真或假，但明显不能还原为规则或定义的命题；反事实命题的证实和逻辑特性，我想那个时候我们称之为没有实现的假说或反真实性；个人同一性的性质和标准，以及我们对于其他思想家的认识的话题。

当我提出把知觉作为一个论题的时候，我应该已经说过，我们讨论的主要是现象论及与之紧密相关的实证理论，艾耶尔对此有特征鲜明的、众所周知的强烈主张。奥斯汀抨击了所有关于感觉材料的术语，并质问感觉材料同一性的标准是什么：如果某人的视野里有七条虎皮状的黄黑相间条纹，那么它是包含七个黑色和七个黄色的感觉材

料（或者是由七个黑色和七个黄色的感觉材料构成），还是一个连续的条纹材料？感觉材料的平均大小是多少？平均寿命是多长？何时能认为单个感觉材料变色、褪色或消失？或者，是否有与色调、色饱和度，或音色、音调一样多的数据？如何计量？是否有“最小的可感物”，它们是否因观察者而异？除了如何分析观察者这个当时熟知的问题外，所有这些问题都是新的。

艾耶尔为实证主义辩护，他希望知道，如果放弃现象论，将用什么来取代它。奥斯汀是否假定存在无定形的基质，或是原始而粗糙的洛克式感觉意义上的，或如某些当代科学家和哲学家（他们主张或预设存在同样不可证实的、形而上学的实体，但比洛克更糊涂，远不如洛克连贯和诚实）所主张的？我不记得奥斯汀曾经尝试对这些问题提供任何正面的答案，或者至少形成了任何自己的学说；毋庸置疑，他更喜欢对别人提供的解决方案进行批判。我记得，在一次质疑攻击中，关于纯粹现象论的还原论命题的论述被奥斯汀驳倒四五次之后，艾耶尔大声说：“你就像一只自己并不想跑而只喜欢咬别的狗的灰狗，害得它们一个都不能跑了。”[59]

奥斯汀身上肯定有某些这样的东西。我不记得，他在战前是否完全从现象论的困境走出来了。但即使在那时，他确实开始说他看不出关于外部世界所用的日常语言有那么多错误。例如，光幻觉引起的问题（如重影、棍棒在水中弯曲、透视错觉等等）应归因于哲学家的语言含糊和错误分析，而不是难以置信的非经验的信念。在这一点上，他反对洛克和休谟，欣赏贝克莱，认为贝克莱是正确的。“真正”弯曲的棍棒当然不同于“在水中弯曲”的棍棒，而且发现了光的折射定律之后，就不必发生混淆：弯曲是一回事，看起来弯曲是另一回事；如果将一根棍棒投入水中却不显得弯曲，那才是真正令人惊奇的。感觉材料语言是一种子语言，它用于特定目的（如描述印象派画家的作品，或用于医生请患者描述他们的症状等），是由日常语言引申出的人为用途，这种语言足以满足多数日常需要，且本身没有误导倾向。

可以想象，艾耶尔以及我们当中的其他一些人，坚决抵制对莫尔和罗素、布罗德和普赖斯观点的正面攻击，抵制对知觉理论的英国学

派整个架构和术语的抛弃。这些讨论催生了“牛津分析”，这与其说是奥斯汀特定论文的结果，不如说是对我们全体当时呼吁研究普通语言用法的回应。据我回忆，当时我们并没有有意识地援引维特根斯坦的后期学说，即使“蓝皮书”已在剑桥传开，我想它进入牛津是在1937年前后。

类似的方法被用于讨论反事实陈述句（它们的外延及它们与实证原则[60]的关系），同样也用于讨论个人同一性及其与记忆的联系。如果我没记错，关于后者我们选择的主要例子就是卡夫卡的小说《变形记》中的男主角。一位旅行商人名叫格里高尔·萨姆沙，他有一天早晨醒来发现自己变成了一只怪异的甲虫，但还清晰地记得他作为一个普通人时的生活。我们是将萨姆沙看成一个长着甲虫身子的人呢，还是看成一只有着人的记忆和意识的甲虫？奥斯汀说：“都不是。”“在这种情况下，我们应该不知道怎么说才对。这正是只要我们一开口，‘言语就会失效’的时候。现实的确如此。我们需要新的词语。原有的已不再适用，它们表达的意思没法包含这种情况。”由此，我们谈到了说话者在分析他自己观点时与分析别人观点时的不对称或显著的不对称。奥斯汀和艾耶尔从各自的不同立场来看待这个问题，他们逐渐成为持有两种不可调和观点的对手。在我看来，正是在那些星期四的晚上，在不断地对比、反驳艾耶尔及其支持者的实证主义和还原论的过程中，奥斯汀形成了自己独有的哲学主张。我并不是指奥斯汀和艾耶尔完全控制了讨论会，而其余人大多数时候都在当听众。我们所有人都谈论了很多[61]，但是如果我问自己说了什么或相信什么，我想除了批评实证原则和纯卡尔纳普式的逻辑实证主义，很难说还有别的东西。所有我能回想起来的就是，大家的观点每周都在变化，没有形成固定的派别；只是艾耶尔和奥斯汀很少（如果有过的话）意见一致。

简言之，关于我应称之为先验陈述句的问题的讨论起因于1935年罗素在剑桥伦理学俱乐部（奥斯汀和我都加入了该俱乐部）宣读的一篇关于“经验论的局限性”的论文[62]。论文的内容是，当诸如“同一对象（或表面，或我视野所及的部分，或由此替代的任何事物）在同一地方不会同时为红色和绿色”之类的论述看来具有不容置疑的、不可能被证伪的真实性时，它们的反命题似乎并不是自相矛盾的。这是因

为，这些命题的真看起来并不来自字面定义，而是来自颜色词语的意义，其用法是通过指称行为习得或得以解释的——通过当时被称为“实指定义”的形式固定下来。因此，把这些命题的反命题描述成荒谬、无意义或不可理喻的似乎更好一些，而不能描述为术语上的矛盾。这引起了很多长篇的讨论，涉及词语和非词语定义、卡尔纳普的句法属性与语义属性的关系、语词——语词关系与词语——事物关系之间的差异等。

奥斯汀和艾耶尔方法之间的不同再次表现得非常清楚。如果艾耶尔意识到一个特定理论引起了他所确信错误或荒谬的结果，例如无形实体的存在，或其他对实证原则的明显违背，即使是以“轻微”的方式，他就会感到整个论证过程必定是遵循了错误的方向。他会着手否决这些前提，尽力想出一些能避免这些不良后果的新前提。而奥斯汀不管看到什么东西，都随时准备接受。

后来他的一些批评者（至少在对话中）认为，奥斯汀这种哲学的自发性和不受先入之见束缚的明显自由并不是完全真实的。事实上，这是煞费苦心的苏格拉底式谋略，其中隐藏了一个他还没有准备公之于众的发展完备的实证学说。我认为这些批评者的看法是不对的。1936年到1939年，他在哲学上是思想开放的。的确，他那时对任何先定的学说都充满了怀疑。如果说有他不怀疑的说法，那就是他似乎乐于提出那些他认为正确或至少看似合理的观点，无论它们对《认识》或《分析》中作家的系统观点可能造成什么样的破坏。当然他在大肆抨击那些精心构建的哲学教条时，难免会产生一丝恶意的快感——他确实喜欢咬其他的猎狗。但在我看来，他当时及后来的主要目的是确立特定真理，旨在以后能从中概括或推导出一些原则来。他当然希望“拯救现象”，在此意义上，他追随了亚里士多德和贝克莱，而不是柏拉图和休谟。他不喜欢明确清晰的二分法——比如普遍性和特殊性（正如刘易斯书中所区分的），描述性语言和情绪性语言，经验真理和逻辑真理，可证实和不可证实、可修正和不可修正的表达式——所有关于这些鲜明而彻底的对比的断言，在他看来，都没有完成它们所预期的任务，即对词语的普通用法进行分类。那时（后来也是这样），他认为意义的类型和区别常常在日常语言中反映出来。日常

语言不是绝对可靠的向导，它充其量用于指示语言所描述或表达的主题，或指示某些以其他方式与此相关的事物。这些重要区别，会被全有或全无之类的哲学思想提出的明确清晰的二分法所抹杀，而这些哲学却引导出关于“有什么”和“人意味着什么”的人们无法接受的教条来。因此，当罗素等人举出一些例子，如断言刘易斯的“感受性”（颜色、声音、味道等）中具有不可还原的不兼容性的命题，那些看起来既非分析也非经验的命题，或主张单个的反事实陈述句尽管难以看出（即使在原则上）如何加以证实，仍不仅可以被人理解事实上也会被人相信时，奥斯汀就会抓住这些例子，极力并且聪明地加以挖掘。我想，他主要是想发现否定的例子，这些例子像扭曲模具一样，轻易摧毁那些用以联系事物复杂难控特性的一般命题。他极度尊敬自然科学，但他相信，学习各种行为、知识、信念、经验的唯一可靠方法，是对关于实际用法的资料的耐心积累。在以某种确切可靠方式反映现实，或作为克服混乱和错误的妙方的意义上，他当然不会视用法为神圣不可侵犯的。但是如果用法被忽略了，风险则由我们承担：奥斯汀的确怀有伯克式的信仰，即用法的差异通常反映了词义的差异，也反映了概念的差异；这是一个定律，由此对于确定意义、概念、事件可能状态的差别，提供了一个有价值的、相对受到忽视的方法，有助于在发现真理的过程中廓清混乱、消除障碍。最重要的是，哲学并非一套以粗略措辞为养料的机制，而是有条不紊、明晰透彻、清清楚楚、剔除了虚妄的属性。

在这个意义上，奥斯汀不太信任特定的哲学技术——一堆处理难题的小技巧。奥斯汀对语言和哲学的浓厚兴趣无疑与此有关，他极高的古典学术修养满足了他收藏家般的过度好奇心，这有时会以牺牲真正的哲学问题为代价。然而，他对能够反映实在结构的逻辑上完美的语言的学说的含蓄拒斥，起源于与维特根斯坦相似的哲学视角。奥斯汀那时可能已经看见了维特根斯坦的没公开发表但已私下传播的观点，虽然我认为，他在战前并没有严肃地关注这些观点。当然，据我所知，他首次发表的哲学论文——一篇体现了他的很多实证论观点的关于先验概念的文章[63]——跟他知晓维特根斯坦的观点完全没有关系，除非或许通过约翰·威兹德姆的文章（他肯定阅读过），跟维特根

斯坦的观点有一点非常间接的关系。

参加星期四晚上讨论的人，偶尔会谈到道德问题。但从主题的严格要求来看，这被当作是一种消遣，因此并不经常这么做。我们当然讨论过自由意志，在讨论过程中，奥斯汀低声对我说（以免激怒当时的决定论者弗雷迪·艾耶尔）：“他们都在谈论决定论，声称自己信仰决定论，可我这辈子从来没遇见过一个决定论者，我是指真正信仰决定论的人，就像你我都相信人都不免一死一样。你呢？”这点使我很喜欢他。在一次散步时，他对我的问题的回答也让我喜欢他。我问道：“倘若一个孩子想要见奥斯特里茨战役中的拿破仑，我说‘这做不到’，孩子又说‘为什么做不到？’我回答‘因为事情发生在过去，而且你在一百三十年前和现在不可能都活着，你也没法保持年龄不变’，以及诸如此类的话；这个孩子继续催问‘为什么不行呢？’于是我说‘因为我们用词语来表达人能同时在两个位置或者“回到”过去，是没有意义的’，而这个精明的孩子说‘如果这仅仅是词语的问题，那难道我们就不能简单地改变我们的语言用法吗？这样做我是不是就能够在奥斯特里茨战役中看到拿破仑，并且，我当然也能在时间和空间上都停留在现在？’——应该对那个孩子说什么呢（我问奥斯汀）？是否简单地告诉他，这样做就混淆了物质和形式的模态？”奥斯汀回答：“不要这样说。告诉这个孩子努力回到过去。告诉他没有任何法律禁止这么做。让他尝试。让他尝试，然后再看会发生什么事情。”现在，跟上次战争之前一样，我认为奥斯汀了解哲学的本质，即使他过于迂腐、过于谨慎，并在辩论前就严防死守——他比大多数人都明白什么是哲学。

这些讨论颇有成效的原因有这么几个：参加讨论的人数少（从未超过七人，而且通常少于七人）；参与者彼此了解，交谈非常自由，没有炫耀的意图；参与者完全顺其自然，他们知道就算他们走的是一条通往悬崖或沼泽的错路，那也无关紧要，因为无论何时只要他们愿意，就能在以后的会谈中沿原路返回。此外，奥斯汀和艾耶尔的知识时时更新、力量强大，虽然他们处于几乎连续的冲突状态之中——艾耶尔像一枚势不可挡的导弹，奥斯汀像一座岿然不动的堡垒——但结果并不是陷入僵局，就我所知是最富有情趣、最自由自在和最生动活泼的哲学讨论。

这些讨论的一个不足之处，在我看来，是从总体上影响了牛津哲学的某些做法，至少当时如此。我们过度以自我为中心，唯一希望说服的人是自己敬佩的同僚们。我们没有任何发表论文的压力。因此，当我们自己认为的一些独创或重要的观点（无论正确与否）被一个哲学同僚接受乃至理解时，我们会在愉快的幻觉中产生一种完全彻底的满足感，至少我经常如此。我们觉得不需要发表自己的想法，唯一值得去满足的听众就是一帮在我们附近、愉快地定期会面的同僚。我想，我们当中没有人像20世纪初莫尔的弟子们（凯恩斯在一本关于自己早期思想的回忆录[64]中谈起过他们）一样，认为自己是最早发现知识本质的真相或其他事情的人。但跟他们一样，我们认为，这个神秘圈子（我们这里是指牛津、剑桥、维也纳）以外的人不能教给我们很多东西。对别人来说，这是自负愚蠢的，而且我相信也是令人生气的。但是我猜想，那些从未体验过这种幻想的魅力（甚至片刻也没有体验过）的人，都不会懂得真正的精神愉悦。

约翰·佩特罗夫·普拉门纳兹

约翰·普拉门纳兹于1912年出生在黑山首都采蒂涅。他的父母都是那个工业革命前半田园式的旧社会中的一员。虽然他一生几乎都在英国生活，但他的想象和情感都为对故土的深深依恋所占据。在1917年，也就是他五岁的时候，父亲带他到了法国。后来，很快又来到英国，在距温彻斯特很近的克雷斯莫学校上学，他父亲认识那里的校长。他在那儿待了十一年——虽然学校总是搬来搬去的——一直待到1930年进入牛津大学奥里尔学院。他长期离开家庭，并且习惯了孤独，虽然有时他父母叫他在假期里去马赛或维也纳看望他们。他在奥里尔学院读了四年书，由于生病，他拿到一张疾病诊断书，而没能完成“哲学、政治和经济”专业的论文；但一年后，他的历史课程得了第一名。他在1936年被选入全灵学院，成为继迪尔在20世纪初因论文获选之后又一个因论文被选入全灵学院的人。

此后他一直生活在牛津，而他的著作和影响力已经成为英国和牛津大学知识分子历史的一部分。在他一生中，他总有一种流亡的感觉。他从未完全把自己跟英国或牛津大学联系在一起，当他说“我们”的时候——比如，“这是我们的思考方式”，或“我们是这么看的”——他通常指的是黑山人。他曾跟我说，他和一些英国人交上了朋友，跟两三个人在一起时他会有家的感觉；但当聚会多于两三个人时，就会感觉英国人相互之间存在某种关系，而自己则有种受排斥感。他解释说，这是因为他根植于一种遥远的文化，他在孩童时代突然离开故土——移民到国外的陌生环境——使他被迫在某种程度上把自己孤立起来。那些认识他的人可以证实这一点：就像约瑟夫·康拉德（某些地方跟他有些相似）一样，他一生都表现出一种流亡贵族的自豪感和独立感。

“表现”这个词汇用在他身上其实是个错误：约翰·普拉门纳兹什么也没表现，他很含蓄和沉默，据我所知，他从不自以为是或把个人意

志强加于人。他总是坦率准确地表达自己的意思，谦恭有礼是他重要的性格特点。有时人们很难真正明白他的心思——那是有关他的遥远而不可及的一些东西，但当你对他逐渐了解后，这些就都不存在了——他是一个温暖和亲切的朋友。但不管友谊是否存在，他都没有对人的性格和动机熟视无睹；他感觉敏锐——即使有点近视但可以看到许多。偶尔他也会被有些人和事情所蒙蔽，但这种情况很少。总之，他并不急于做出判断。他评论个人或社会现象时，有时会用一些幽默的讽刺，但基本上表现得很宽容——这只有那些非常有教养和善良的人才能做到。当然，有一些品质是他无法忍受的：他讨厌假冒、琐碎、卖弄、尖声刺耳、粗俗、投机取巧；他厌恶粗鲁；他对缺乏礼貌的行为感到不安和难以理解。他尤其珍视隐私和私人交往。他是温和、有尊严的，而且完全不喜欢竞争。他对他人的性格感兴趣，对他人的情绪也很敏感，特别是对那些像他一样在社会上孤独行走、对既定社会模式很难适应的人。他与这些人交流更容易一些。批评者认为他们不善交际或缺乏吸引力，而他会为他们辩护。我想，他比我认识的任何人都能更好地理解孤独、不幸和脆弱。战前，在全灵学院到处都是政治家和学者们对当前炙热的社会和政治问题的热烈讨论；但约翰·普拉门纳兹总是避免类似的聚会，他对这些问题的兴趣和对其他很多事情的兴趣一样浓厚，他对他们的理解有时更敏锐，但他不喜欢喧闹、玩笑、对抗、诡辩、情绪高涨之类的东西——不管是真还是假。他很少参加宴会。

学院的会议则是另一回事。他会认真对待这些会议；虽然他说得很少，但只要他参加进来就会起到决定性作用：他说话平静，让人信服，从不虚辞夸饰。除非有重要内容要表达或提问，他一般不发言：他动机单纯而且非常真诚，因此他看似简单的陈述或问题，却能透示辩论题目的核心，并达到极好的效果。“正直”这个词大概是为他发明的。他的言辞令人起敬，如果哪次他感觉被真正打动了，他几乎总像打了胜仗似的欣喜。他的独立、他对真理的谨慎态度，以及他公正的判断力，对每个他所属的团体而言都是一种独一无二的道德资产。他在全灵学院时是这样，听说在纳菲尔德学院时也是如此。

他提交的博士论文被审查人判定为不及格，原因据传是“缺乏判

断力”。这简直是一种讽刺。正是这篇论文让他被选入全灵学院。论文发表后，水平是有目共睹的。后来一些年，他自己对这篇论文也持批评态度。然而，在权威的评论家们看来，那大概是第一次世界大战以来牛津大学关于政治理论的著作中最好的一部。在众多的著作中，它也是第一部比任何其他单一因素都能改变整个牛津大学政治理论讨论水平的著作。他的这部著作提高了严肃的哲学辩论水平。因此说它不合格，大概是我们这代人的学术评定中最重大的失败。他那时当然也受到了伤害，但最后还是忽略了它——因为并没有留下明显的创伤。

他的思想武器来自他导师威廉·高尔德·麦克拉根所信奉的严肃的、前实证主义和前语言学的现实主义道德哲学传统，也是20世纪30年代初在牛津大学占主导地位的思想。它的方法是在陈述自己或他人主张，特别是过去一些大思想家的主张时，用尽可能清晰的方式，避免一切含糊、晦涩、夸饰和混淆；是揭示不一致性；是运用理性的方法来达到合理、严格的结论。他深信并维护着这种方法，并且一生都在实践。他的目的是阐明和批评那些作家的观点，对他而言，他们似乎无论何时何地都在思考关于人类的最重要的话题。像马基亚维利一样，他发现了一扇通往过去伟人们所在世界的大门，那里不受时间的影响；他向他们询问，试图理解他们最基本的观念、他们对人类和社会的看法、他们本人曾经是怎样的和应该是怎样的。他从不卖弄学问，也不吹毛求疵。即使他研究的思想家在他看来是无知、糊涂甚至不诚实的，只要他们哪怕有一点东西对人类的本质、目标、道德和政治经验或需求是重要的或深刻的，他就会坚持研究下去。他发现行文清晰的作家如马基亚维利、霍布斯或功利主义者，就算说不够和蔼，但至少是容易打交道的。他与那些令人敬畏、深奥的理论家们斗争——在这些人身上他看到了天才之光，比如黑格尔、马克思和他的追随者们，就像雅各与天使摔跤，一定要得到祝福，才让天使走。

他关于黑格尔和马克思的文章，是以英文写就的对这些思想家最为清晰和最有价值的阐述。他以极大的坚韧态度反复阅读、一再重写这些文章，认真对待来自朋友和同事们的评论，而他对自己的文章比别人要更为苛刻。出现争议时，他会非常坚持自己的立场，但会回到

文章或他自己的评论中，加以审视。如果这些批评里有任何公正的意见，他会完全认同并改变自己的看法。在他关于功利主义的著作的第二版中，就包括了他自己对第一版的评论，严格程度远远超过任何他人的说法。他的目的不是去发现他人思想的不一致性，或只是解释和揭示错误，而是至少要找到复杂的、难懂的真理中一些观点的起点，在他看来，他所尊敬的那些思想家都是由某个角度出发来达到这些真理的。他的文章使整个学科在英国变得更体面，也间接地影响到每一个讲英语的国家。

他不但深受学生爱戴，也受到那些著名对手们的尊敬，但他没担任任何显赫的职务，也没有创办什么学校。也许正因为如此，他总是在他语气平和又认真的散文里，以真理所需要的一切特质，来简单阐述他认为真实的东西；他没有因为要附和某个体系而改动或修正自己的想法，没有追求一致的历史或形而上学结构，从未因想使自己的想法得到重视而夸大其辞或过于算计。因此，那些寻求体系和完整思想大厦，想依附其上的人，到头来总不会满意。他没有野心要出名，或战胜对手、改变他人信仰，或发起一项运动。他只想发现和说出真理。实质上，他的方法是英国式的，而且具有他年轻时牛津当地的特点：但它们被添加上一种与给他留下深刻印象的专家们（比如普里查德、罗斯以及其他人）非常不同的气质和外表。他对人性以及人的目的和潜力的看法，不仅来自对古典哲学家作品的阅读，同样来自他的教养和他对故乡、对那个处于前封建制度的地区的风土人情的眷念；也来自他终生热爱的法国文学与思想——比起英国文学来他更认同法国。他喜欢多恩、赫伯特、华兹华斯，但孟德斯鸠的散文带给他一种自然的愉悦。18世纪的法国戏剧——马里沃、让——巴蒂斯特·卢梭、博马舍等的作品——都使他热情高涨。他在写给一份杂志的信中，为马里沃所受到的认为其肤浅和虚假的批评作辩解，称赞马里沃的洞察力以及他对人类羞怯天真的心理活动的细腻描写，而这封信本身就是一篇关于文学情感的杰作。

他对那些孤独和不幸的思想家给予最深切的理解，这些思想家对人们的生活准则、挫折、孤独和疏离有深刻的理解。其中，他最喜欢的是帕斯卡、让——雅克·卢梭——孤寂的思想家总是进行痛苦的道德

和精神上的自我探究，而非理性的自我审视。他对蒲鲁东给予肯定和赞扬，认为普鲁东对工人或下层阶级很了解，知道他们的需求和受苦的原因，这是因为他本人是真正理解他们的；不像天才马克思，只给出一些适合工人的理论模型而未付诸任何实际行动。他对英国经验主义持肯定态度，同时对人类苦难抱有非英国式的浪漫观点，这赋予他的作品一种，在我看来是任何其他英语作品都表达不出来的不安。他的表达从不是完全客观的：因此，在数页严肃的、牛津式的阐述和论证之后，突然间出现一条敏锐、有创意、极富个性的评论——正如他所做的评述："从德国马克思主义到俄国马克思主义，就像我们送走了马而迎来骡子一般。"[65]在这意外的、经常具有讽刺意味的言语中，我们可以很清晰地听出他的心声。在他的个人文章中，通常有一些非常新鲜而极其直接的东西。的确，他的作品真实可信，就像手工制品一样：平衡、不夸张、精雕细琢，从不机械或遵照一个模式。他的著作给人的印象就是好像这个题目从来没有被写过似的。他写给学生的东西也是一样：从不夸张，从不依照惯例，它们为敏锐的心理洞察的火光照亮，令人信服。就是这个直接的品质，加之所有其他属性，使他的作品具有特殊的和不可抗拒的魅力。

战争中断了他的写作。他听从莱昂内尔·柯蒂斯的建议，成为一名特殊的防空部队成员，这使他的讽刺力得以完全施展开来。随后他转到驻南斯拉夫大使馆，成为彼得王朝战争内阁的一名成员。他写了一本小册子来回应贬低米哈伊洛维奇将军的人（它作为内部读物出版）[66]。战后，他作为研究员又回到全灵学院，开始创作一系列关于政治思想的文章和著作。1951年，他被授予纳菲尔德学院的研究员资格，1967年他当选为全灵学院社会与政治理论教授。

他告诉我，几年后，他的一些从黑山来的、做走私生意的亲戚来拜访他——我想应该是在巴尔干的某些地方走私。他们对他说："你是牛津的教授，而一个黑山人做这个实在是一件很奇怪的事。"他补充说，亲戚们是对的；而且，他也不认为自己是教授。他认为行政职务的责任很重，他经常强迫自己工作；虽然他会出席委员会、参加考察，但从中完全得不到愉悦和满足感。他喜欢的是阅读、写作及教书。他与学生的关系非常好，与同事们相处融洽。对他而言，个人生

活比单位里的繁忙工作要重要得多。全灵学院比纳菲尔德学院更适合他，因为对他时间的要求更少一些。但他对纳菲尔德学院很感激，因为它在他陷入困境时伸出了援手；而且一些挚友也是在那里结交的。照看学院的花园给他带来了真正的愉悦。但他最喜欢的还是隐居。他大概很赞同帕斯卡的观点，认为很多疾病是由于人们不能安静地待在屋子里造成的。

与英国人相比，在某些方面他更喜欢接触美国人：就像很多内向、沉默寡言的学者一样，他为那种开放、反应强烈、热情、天然而不受拘束的坦率，以及美国学生和同事们的毫无偏见的态度所感动；也为他们在求解知识或政治问题时所表现出的追求真理的深切而真实的渴望、他们努力了解他的思想和言论的做法而感动。他在哥伦比亚大学时感到尤其高兴。在他长达七年的教授生活中，他都渴望得到解放。但他并没有不满意。的确，在他人生的最后三四年里，我觉得他更轻松了、表现得更为本真。在他看来，友谊以及对妻子的爱和奉献是最重要的。他告诉我他喜欢住在乡下，因为那里的邻里关系比在学术飞地这个人为环境中的人际关系，更自然、更令人满意、更像人类时时处处的生活。

他自1933年以来第一次生病，就是被最终诊断为致命的心脏病突发。他在1975年2月19日去世，五十六年前他是在同月同日从多佛踏上英国的土地。

他的独立精神，他对学校生活所有吸引人的事物的疏远——那些试图使他卷入某种阴谋的想法简直不可思议，他慷慨大度、不会算计的性格，他对于那些歪曲、不顾甚至文饰事实的事情采取的不妥协态度，他作为思想家的出类拔萃，他的高贵品质，都已经被国内外学术界所公认。他很有自豪感，但从不虚荣和势利，平等对待所有的人：对年老的或年轻的、重要人物或不重要的人物、才华横溢的或愚钝无趣的，他都庄重有礼。他具有一种（我只能描述为）与任何人接触时都会令人愉快的道德魅力。他——与他非常欣赏的作家——的作品与所有其他人的作品都不一样。总之，他具有最好的和最罕见的品质。

莫里斯·鲍拉

莫里斯·鲍拉是一位学者、批评家和行政官员，也是当时英国最有智慧的人。最重要的是，他宽厚仁爱，他强大的人格魅力有着广泛而深刻的影响，改变了许多人的生活和想法。根据在切尔滕纳姆的一位同辈的说法，到1916年离校参军时，他已经完全成熟。他总是带着深厚的感情，以尊重的口吻谈起他的父亲，他像父亲一样坚定；但又不完全像父亲，他在性情上还有反叛的一面。当他1919年来到新学院时，便成为那些智力超群的同辈们的自然领导者，激烈地与组成战前牛津观点的传统智慧和道德准则对抗。自那以后，他对所有现存规则保持批判态度。

鲍拉热爱生活的各个方面。他喜欢太阳、大海、温暖、光明，憎恶身体、精神、道德和政治上的阴冷及黑暗。他一生都喜欢自由、个性、独立，憎恨那些阻碍和压抑人性活力的势力，无论自我压抑的禁欲主义取得了什么样的精神成就。他对地中海及其文化的热爱由此可见一斑：他喜欢幸福快乐、生气勃勃、大自然和文明最丰硕的果实、人类感情的完全释放，而不愿意受到摩尼教罪恶观念的束缚。因此，他很难同情那些在生命力量面前畏缩的人——那些小心谨慎、喜欢算计、墨守成规的人，那些在激情和活力前退缩、太容易被热烈和直率所吓倒的过分拘谨或故作正经的人。因此他难以忍受学术界、政府和商业界的大多数平庸之辈，也难以忍受文化圈子里那些在他看来是浅薄、古板、他不赞同的人。他相信生命的丰盛。浪漫主义的夸张——比如他于20世纪30年代初期在围绕德国诗人施特凡·格奥尔格形成的圈子中发现的——对他的吸引力远甚于英国人的沉默寡言。他有跟前辈们（如温斯顿·丘吉尔、托马斯·比彻姆）类似的性格，他仰慕才华横溢、光辉灿烂、能言善辩、恢宏的格调，也不害怕管弦乐的宏大，他不喜欢布鲁姆斯伯里的室内音乐。他在古典的世界里发现了理想愿景：希腊是他始终如一的爱。他的第一本也是最好的一本著作就是对荷马的研究，这也是他最后一本著作的主题，直到完成此书他才离

世。[67]尽管他的文学兴趣非常广泛——从中非的诗歌到当时最年轻诗人的创作——但他倾注最深感情的还是希腊抒情诗人品达、索福克勒斯。在他看来，默里和维拉莫维茨不仅仅是学者和其他文学的批评家。

凭借机智灵敏的头脑、强有力的个性、冲动的内心、满溢的快乐、才华横溢又具讽刺精神的个性，以及对所有沉郁、自负和懦弱的轻蔑，他很快在朋友和熟人圈中广受欢迎。然而，他终生为某种程度的不自信困扰：他需要不断地树立信心。他做事很有条理，有信心和能力做好艰苦和条理性的工作（这也是他大部分时间在从事的工作），尊重专业化，讨厌浅薄；所有这些，在一定程度上似乎是由于极度缺乏自信而采用的防御武器。而且，他那最贴近内心的浪漫主义价值观的拜伦式讽刺也起到了同样的防御作用。新学院严厉的哲学导师霍勒斯·威廉·布林德利·约瑟夫，打击了他对自己智慧和能力的信心，而他的另一位哲学导师阿利克·史密斯——对他帮助很大，后来他们成了终生的朋友——也不能完全使他重建信心。

鲍拉将生活视为需要跨越的一系列跳栏，需要不断克服障碍：有许多著作、文章、评论要写，有许多学生要教，有很多课要讲，还要参加各种委员会，甚至出席各种社交场合。要迎接这么多挑战，绝不亚于真正的磨难：满怀敌意的批评家的攻击、人际关系的疏远、健康所受的威胁。在几个他所能信任的忠诚密友陪伴下，他才得到放松，并常常表现得从容、文雅、平和。但是外部世界充满了在奔跑中需要跨越的障碍；他有时会跌倒和受伤：他冷静地对待这些挫折，然后立即精神饱满地转向下一项任务。因此，也许他需要和渴望得到认可，并且从获得的许多荣誉中他得到了相应的快乐。他出版的作品在风格和内容上是单调、平淡、清晰、有序的，有时是传统的，这也许是因为他对自己真实、卓越的才华缺乏信心。他的私人信件、私人文章和所有的谈话都与他的出版物非常不一样。那些仅仅通过他的出版作品来了解他的人，完全体会不到他的天赋。

作为一名谈话者，他可能是无人能及的。他的智慧表现在口头上且与日俱增：语句简短尖刻，而且集中火力、切中要害；比喻、双

关、隐喻、打油诗似乎在一连串绝妙想象中自然而然地产生了，有时会发展成极其夸张、滑稽的幻想。他独有的语调、惯用语、声音、句子结构都成为具有吸引力的典范，其魅力折服了许多人，也影响了他们的讲话、写作，也许还有情感。对某些牛津培养出来的、我们这一时代最著名的作家，也有着显著的影响。但他的影响还要更深远：他敢于讲出别人想到或觉察到、但囿于规章制度或个人禁忌而不愿讲的话。莫里斯·鲍拉突破了某些社会和心理障碍，在20世纪20和30年代，那些受到他自由的谈吐吸引而聚集在他周围的年轻人，也让他们自己的心灵得到了自由。

鲍拉是一股强大的解放势力：他谈话的范围极广，艺术、人性、诗歌、文明、私生活，无所不涉，他无视既定的规则，对朋友热情赞扬，对敌人肆意谴责，这些都产生了令人陶醉的效果。有些人，特别是一些年长的教师，对如此的自由言论感到惊奇。它们完全被误解了。无论内容如何没有意义，结果都有着深远、持久的影响力。它夸大了错误、虚伪、荒谬；达到了宣泄的效果；它有利于真理、人类情感并使人精神振奋。作为主人（无论在自己的房间还是他人的房间，他永远是主人），他有着积极的个性；他性格中最重要的一点是：所有这些谈话中没有任何有害、颓废或使人痛苦的内容，无论它如何无礼、轻率、夸张或无视公正。

作为学者，特别是作为一名批评家，鲍拉有其局限性。他最宝贵的品质就是对所有年代、所有民族的文学，尤其是诗歌，都怀有难以抑制的热爱。革命之前，也就是在他的学生时代，他曾穿越俄罗斯来到他在中国的家；在俄国旅行的经历，使他对俄罗斯诗歌产生了终生兴趣。他学习俄国的文学语言，并且几乎独自在英国快乐（而成功）地分析了俄罗斯诗人最晦涩的一些诗句，如同他分析品达或阿尔凯奥斯的诗一样。他阅读法语、德语、意大利语和西班牙语著作，对世界文学有一定的了解，这片苍穹缀满了天才人物的作品，他一直在努力揭示它们的特性。他是少数几个同时被帕斯捷尔纳克和夸西莫多、聂鲁达和塞弗里斯熟知并高度评价的英国人之一，并以此为傲。对他来说，所有这些只是针对陷入四面楚歌的庸俗、迂腐的学问、狭隘的心胸而进行的战争的一部分。然而他是坚定的爱国主义者，波士顿所有

听说过他的人都可以证明这一点。比如，当英格兰只是受到一点轻微批评的时候，他也会表现出爱国主义。因此，第二次世界大战期间没有任何公共职位可以提供给他，这件事使他非常苦恼。而没有被聘为牛津大学希腊文系教授（哈佛大学及其他著名大学发出了邀请），也让他非常失望。但是后来他将此视为塞翁失马。因为他之后当选为瓦德汉姆学院院长，这弥补了他之前的遗憾，可以说远远超过了弥补遗憾。

忠诚或许是他最欣赏的一个品质，也是他自己所拥有的品质。在他不那么世俗的后半生中，他在牛津特别是瓦德汉姆学院全心地工作。他为瓦德汉姆学院作出了很大贡献，而学院也给了他很多。他以瓦德汉姆学院的学生（包括高年级的和低年级的）为傲；在学院人数快速增长的同时，他似乎跟每个本科生都保持着极好的关系；他指导和帮助他们，并暗中施行许多善举。在他后半生中，待在教员休息室或招待同事和学生，是他感到最快乐的事；年长或年轻的朋友环绕身边，享受可信赖的喜爱和忠诚，是他感到最幸福的时候。

在瓦德汉姆的任期结束后，他将热情和精力投向了牛津大学：他担任过学监、七日理事会及许多其他委员会的委员，担任过学校新闻代表，最后担任副校长。在年轻时他被认为是一名玩世不恭的享乐主义者（没有比他更玩世不恭的人），而现在他逐渐被人们认为是最勤奋、最高效、最进步的学术权威之一。他有非常强烈的学院精神：他在英国学术院担任院长的日子是他生命中非常快乐的一段时光。在他的开明领导下，学术院得以繁荣发展。但他对牛津更加忠诚，牛津的发展给予他更强烈和持久的骄傲。牛津和瓦德汉姆是他的家和生命，他的灵魂与之关系密切。在所获得的许多荣誉中，他自己所在的大学授予他的名誉博士头衔是他最满意的一个：他同事的看法对他而言头等重要。快到退休时，他对学院让他可以继续住在校内而深怀感激。他的继任是一位老朋友，这让他感觉到了友爱和关注。

身体健康状况逐渐恶化和耳聋剥夺了他许多快乐，其中主要的是做委员会委员和参与日常管理事务，也让他错过了很多现在难以获得的社交生活乐趣。然而他仍然保持着勇气和快乐，并决定最大程度地

利用自己剩余的机会。他的对荒谬事物的感觉仍然十分敏锐：他丰富的想象力成为他的主要支柱。新面孔们继续满足他对生活的喜好。最重要的是，他现在很喜欢与年轻人打交道，他了解年轻人的思想和心灵，理解他们对反抗权威的渴望，他本能地分享了他们反抗强加于人的无益规则的渴望并勇敢地支持他们到底。年轻人感受到了他的心思并给予他回应，这使他非常快乐。

他的注意力不在政治上。但从性格上来说，他是一个激进分子，是一个不遵守传统规范的人。他真的厌恶保守观点，既不喜欢也不尊重任何坚决拥护既定制度的行为。他很同情参与1926年大罢工的工会：在牛津的一次会议上，他猛烈批评了1934年陶尔斐斯在维也纳对社会主义者的镇压；他厌恶（无论是右翼还是左翼的）压制和镇压，对独裁者尤其深恶痛绝。与休·盖茨克尔的友谊是他快乐的一个源泉。如果谁在他面前表达出他认为退步或错误的政治意见，他不会沉默，而会表现出愤怒。他并不喜欢由此导致的争论，但认为逃避是不光彩的；他具有高度的公民勇气。他支持所有自由主义事业，特别是寻求自由或独立的少数派，越不受欢迎他就越支持。20世纪50年代末和60年代，他每年都参加希腊游览，这也是他的一个主要乐趣；但当希腊的军事政权接管国家后，他就放弃了这项活动。

他对宗教的态度更加复杂难懂：他对宗教经历有好感，毫不同情实证主义者或唯物主义者的信条。但是试图用一个词语来概括他在这方面的看法却是愚蠢和自大的。他当院长时，据说几乎从没有错过一次礼拜。

他生命中最后一个夜晚，是在跟同事和学生们的欢乐聚会上度过的。他死于心脏病，这最后一次聚会也许加速了心脏病的恶化；如果是这样的话，这正是他所希望的：在活着时，他就希望生命能在成为一个痛苦的包袱之前干脆利落地结束。

在他的盛名时期，他是自乔伊特以来人们议论最多的牛津学者，不管从哪个方面来看，他都值得人们关注和纪念。

戴维·塞西尔

戴维·塞西尔是索尔兹伯里侯爵四世的次子，他童年和青少年时代的大部分时间在位于海特费尔德的家中度过。在他小孩子的记忆中，那时家里总是有许多谈话——犀利、清晰而风趣。他讲起那时每次讨论都是围坐在好客的父母的餐桌前进行的，氛围完全自由，可以自发地讨论任何事情，尤其是当罗伯特叔叔、休叔叔（伟大的维多利亚时期首相的政治之子）、威廉（未来的埃克塞特主教）在场时更是这样。他们谈论政治、历史、宗教、英国内阁成员的故事、议会轶事（包括严肃的和滑稽的），详尽分析公众人物间的人际关系——所有这些都是这个享有盛誉的家族每日的精神食粮。

当他们那经常到访的表兄——首相阿瑟·贝尔福在场时，谈话变得尤其生动、热烈、率性和亲密，但也不时有一些对道德和宗教信仰原则等问题的讨论。接触这些使得戴维·塞西尔与生俱来的敏锐、热情和聪慧较早地开始发展。他同时还获得了各种观点，拥有了准确和清晰表达的能力，还能将抽象观点与公众、社会和个人生活的变迁联系在一起，将个体特点和信条与它们的公共环境和历史地位联系在一起——所有这些都是一个自然而不受拘束的过程。

家里书随处可见，散文与诗歌都有。他有空时就读书，并没有规律的时间，也没有特别的次序。就这样，他熟知了克拉伦登、狄更斯、斯宾塞、莎士比亚、简·奥斯汀、卡莱尔、兰姆、拜伦、雪莱、麦考利、狄斯累利。就读伊顿公学期间，他读了大量他们的著作、文章和段落。当他还在学校读书时，各种证据表明，他魅力非凡、举止自如、诙谐愉悦，对人类的天赋和弱点都坦然接受。但他是个书生气很重的男孩，这对他在伊顿公学并不特别有好处。因此，他并不喜欢在伊顿的那些岁月。跟他同时代的爱德华·萨克维尔——韦斯特（后来成为了著名的乐评家）回忆道，塞西尔是从离开伊顿公学进入牛津大学基督教堂学院后才得以真正发展的。在伊顿公学，文化方面对他影响

最深的也许是奥尔德斯·赫胥黎（第一次世界大战期间的临时校长），赫胥黎时刻关注着诗歌领域，这对他来说很新鲜；而塞西尔一生都喜爱英国诗歌，特别是基督教诗歌。

在牛津大学，塞西尔对英国历史产生了浓厚兴趣，尤其是斯图亚特王朝和托利党的崛起，后者与他家族的命运有着紧密联系——他那博学而敏锐的历史学导师基思·费林对他学习历史给予了很大鼓舞，他认为塞西尔是他所认识的最聪明和最有吸引力的学生之一。的确，塞西尔具有天生的魅力和聪明的才智，他思路清晰、头脑精明，对他所读所写的均持有批判精神，对人（不只是思想）和想象力（不只是智慧）均有着无穷的兴趣。这些特征在他身上任何时候都表现得很明显。

他总是能在这等级分明的英国社会，对自己的出身和社会地位有一个清楚的认识。他曾经讲过英国的贵族很难成为有创意的艺术家或作家，这是因为，除非他们的成长环境很不寻常，他们都容易被培养成无所不能的人；他认为，这给创造性艺术创作所需要的隐逸和专注设置了障碍——托尔斯泰、拜伦或许还有雪莱都是例外。他认为，那些跟他受相似的教育长大的人，更倾向于对他们周围的个人和社会生活感兴趣，很难致力于艰难的、需要终生投入的事情。他毕生着迷于各种各样的个体经验，以及各种书籍，尤其是前面提到的小说、诗歌、故事和随笔。这样，他除了去描述它们及其所表达的生活，还提出自己的看法，从自己理解的角度传达它们的思想；而这就没有为他所渴望的那种自我修炼、全神贯注的创造性工作留下任何余地。

在他的历史课得了牛津大学第一名后，他尝试申请全灵学院，但他没能成功，而是被聘为瓦德汉姆学院的研究员，他在那里从1924年待到1930年。他教英国文学（有时也教历史），这个时候他开始运用他理解他人思想的非凡能力。他发掘学生们的想法，让他们精确了解他们自己的所想、所感和所究，也了解他们自己的身世和目标，反过来，他向学生们讲述自己思考、理解、认识前文提过的作家及其作品而产生的生动而充满想象力的具体感觉。他能从看似发育不良的种子中看到特别的花朵，这种能力使他（特别是他成为新学院教师后，他

1939年到1970年是教授）在学生中产生了很大影响：他的大批学生也成长为牛津大学或其他学校英国文学方面的著名老师，他们一直都特别喜爱和钦佩他。在牛津大学文学领域最杰出的人物中，就有至少五位认为在学术和情感上都极大地受益于塞西尔——这个善解人意和鼓舞人心的教师。他的讲座一直非常受欢迎，直到学术风潮改变。

他的兴趣不在学术上，然而他从未轻视细枝末节的学问，也不蔑视最细心的文本及文献调查，更不用说对过去思想的创造性重构了：他对此很重视，并把当时牛津大学最著名的文学学者看作大师和密友——C.S.路易斯、J.R.R.托尔金、海伦·加德纳、F.P.威尔逊、海伦·达比歇尔、兰斯洛特·帕特里克·威尔金森、内维尔·科格希尔——他们也非常喜欢他并尊重他的看法。但他的心并不在学问上。他对文学研究的真正目标有非常明确的看法，至少如他所想，尽管他并不排斥其他可能性。他不喜欢从历史、传记、社会学及社会语言学的角度看待一个作家，也反对根据上述标准去解释自己的作品。他站在美学的角度，就像T.S.艾略特一样，他认为艺术作品闪耀着光芒，而了解艺术家的生平使其增色甚微。跟普鲁斯特一样，他反对圣伯夫的方法。他不在乎埃德蒙·威尔逊，或艾弗·阿姆斯特朗·理查兹的语义学，或弗兰克·雷蒙斯·利维斯的文化道德主义（利维斯曾猛烈地抨击过他）。这并非他所欲为，即使他承认这本身并不错。他认为一个评论家或一个文学教师的任务，是将作者的创造过程弄清楚并传达出来，尤其是那些特别富有想象力的创作过程，不论它们是遵循规则，是偏离范例，是有悖于其他表达方式，还是由自己创造出的。他觉得这个任务就好像一个在音乐艺术学校里讲授作曲的教师，描述贝多芬奏鸣曲的创作过程，或瓦格纳管弦乐力量的组织及其与创造的关系。这就需要富于想象的洞察力和必要的精准知识，而洞察力本身就能显示出一篇作品的本质，传达其独特的品质、内在的情绪、诗意的想象和变化的形式——这些是作品意义的一部分，也是艺术家达到艺术效果的方法。正是他与注意对象之间毫无障碍的愿望，以及相应的对文学理论和美学体系（社会学、心理学、哲学、方法学的理论）的厌恶，赋予塞西尔的教学和写作以独特个性。也正是这种个性使得塞西尔常常能够支持独特的方式，并建议学生沿着自己的思路或想象继续走下去。他从不

试图灌输或强加正确的方法；这跟他的一些不那么优秀的同事不一样，在20世纪30年代和40年代末期，他们看起来很喜欢进行灌输。

塞西尔的著作，反映了他最浓厚的文学和生活兴趣，表明他最喜爱的是英国人生活和文字中最具英国特色的东西，以及在他看来，最具备英国最可贵品质的任何英国之外的事物：亲历生活的感受、内心深处的感触、对宁静乡村生活的诗情画意、对独居生活和它在英国社会生活方方面面所扮演的角色与社会生活方方面面的相互作用的复杂的自我关注，尤其当这些观察是真实的并涉及个人隐私时，还有由灾难和错误价值观造成的扭曲与破坏。他的第一部重要作品《受伤的鹿》（1929）写得很漂亮，它对一个忧郁、内省、半孤独的、感情丰富的、在这个国家度过一生的基督教诗人给予了深切同情。塞西尔与不舒适、与世隔绝、充满幻想、精神富足的生活，以及它们带来的深深的、难以抑制的抒情冲动有着天然联系——这正是考珀、格雷、兰姆、勃朗特姐妹（正如他1934年的《维多利亚早期小说家》中所写）、一个世纪前的多萝西·奥斯本（《两个安静的生命》，1948）所感受的——这通过《诗歌和短篇小说家》（1949）中最好的篇章，通过他关于沃尔特·德拉·玛丽的文章，尤其通过他关于托马斯·哈代的令人感受深刻、富于创意的出色演讲体现出来了，后者大概是他著作中最出色的部分。

但他并没有受到这个流派的局限：他很风趣地描述了司各特早期对社会阶级的冲突以及对动荡社会中的个人冲突的领会，这跟卢卡奇毫无关系。他在1955年关于沃尔特·佩特的演讲又是另一种东西——是对观察生活的美学方式的极度欣赏，这对他来说意义重大，他在不利的社会环境中为之辩护，就像他在就职演说中所做的。跟当时潮流不同的是，在1949年和1957年，他宣称艺术的中心目标是传递快乐，不是指导、干预、解释、赞扬或谴责一个运动、思想或政权，不是为了将一个教会、团体、国家、阶级变得更好，而是用光辉照耀人们的心灵，这种光辉是上帝赋予艺术家来散发的，赋予读者或听者来接受、理解和感到愉快的，而人们也因此离神圣的上帝更近了。

他生命中的真爱当然是简·奥斯汀。在1935年，他还是一个自由

作家的时候，他就写了关于她的文章。1978年从牛津大学退休后，他又写了《简·奥斯汀肖像》，那是他对她最完整的研究。她的任何事情都吸引着他：她对人类心灵的清晰、公平、深刻的理解，她对认知的人类及他们所生活世界真正本质始终不渝的追求，她平静的良好感觉和坚定的正直评判，她的沉着目光，她的轻快考究的语调，她对每个词的精确运用，她随处的讽刺和看似平静的口吻，她在那些举止典雅、有教养而迂腐的头脑和心灵中传达感受、激情与痛苦思想的能力。塞西尔嘲笑社会批评家的狭隘，特别是马克思主义者——什么，不提法国革命或工业革命吗？不提穷人的状况吗？或拿破仑？或阶级斗争？或者不提改变她声称所描写的社会中的一切的技术变革？只写了个人经历、人际关系、儿童、青少年、婚姻、无数不可名状的感觉和暗示？似乎这还不够，不是生活和艺术的本质？

他懂得和了解她笔下的英国，他也回应了那些对它作出天才般描写的人。他对盖斯凯尔夫人的评价稍差一些，对当时的琼·里斯也是如此。他认为乔治·艾略特是个天才，但对他来说太无美感和过于意识形态了。为此他遭到布卢姆斯伯里团体的指责，但他仍坚持自己的观点。

他当然熟悉布卢姆斯伯里。他娶了德斯蒙德·麦卡锡在布卢姆斯伯里腹地长大的女儿，也参加布卢姆斯伯里团体的聚会。他对团体成员们的机智和不拘小节感到愉快。利顿·斯特拉奇对他有持久而深刻的影响——他认为斯特拉奇是传记的创始者，因为由斯特拉奇开始，传记才作为一种与小说并列的有意识的艺术形式；而且在传记写作方面，他认为自己是斯特拉奇的弟子。《年轻的墨尔本》和它的续集《M爵士》大概是他最广为流传的作品，这在很大程度上要归功于斯特拉奇。使辉格贵族的显赫世界生机勃勃的因素的部分基础正在于，塞西尔熟知在战前他自己的社会世界，可能也由于同样的原因有点不合时宜，像托尔斯泰在《战争与和平》中描写的社会一样。他们两人的书读起来都很有趣——斯特拉奇也许会更具讽刺和恶作剧的意味、更残酷一些，会将事实以漫画的形式表现出来，但体裁是相似的：塞西尔更显生气勃勃、更和善、更传统一些。他喜欢帕特里奇夫妇，认为E.M.福斯特聪明、有趣、灵巧，但他不赞同他们的道德观——它们显

然与他自己的宗教或更应该说是世俗价值观有冲突。他把福斯特与屠格涅夫相比并不恰当，后者在他看来同样有天赋（实际上更有天赋），同样聪明、有洞察力、有人情味，但不如福斯特有抒情的想象力。

他以某种讽刺意味来看待布卢姆斯伯里团体，把它看成一个宗派，一个封闭的、不切实际的小社会，在所有事情上都有自己的信条和专家，就像罗马天主教徒、马克思主义者或弗洛伊德学派者一样。但在布卢姆斯伯里团体中，他最欣赏的，而且几乎不加批判来看待的，当然是弗吉尼亚·伍尔夫。他认为她的小说表现出不可否认的天赋，但对他最具意义的还是她的评论文集《普通读者》。这些评论文形成了他的理想模式——揭示各式各样的实际创作过程，类似讲授作曲——在他的一生中，他都对这种模式深信不疑并且都在尽力用它来写作。他把自己对伍尔夫耀眼天赋的感受拿来跟他的终身朋友伊丽莎白·鲍恩分享，后者的小说对他很有吸引力。他认为伊丽莎白·鲍恩，以及他的挚友、小说家L.P.哈特利，以一种对生活品质的敏锐超越了其他的人，而这也是契诃夫在极高程度上所拥有的天赋。相比较于福楼拜极度的愤世嫉俗或者陀思妥耶夫斯基无休止的冲突和阴暗面，他更喜欢托尔斯泰——他特别喜欢他那阳光普照的世界——“托尔斯泰确实是世上最聪明的人”，塞西尔这样评价他。在他看来，人类最宝贵的品质，是自我理解的能力——应该明白什么可以做而什么不可以。就算是弗吉尼亚·伍尔夫这样的天才也没有完全拥有这种能力，而维塔·萨克维尔——韦斯特，以及其他的布卢姆斯伯里团体成员，尽管在文学上有很大影响力，但这种能力一点也没有。他无比精明、不易被蒙蔽，超脱地将这个文学标准视为消遣，嘲笑这些成员在社会和艺术方面自命不凡（甚至对他的英雄，斯特拉奇和伍尔夫也同样尖锐），认为这是一个真正的缺陷。

临近暮年时他做了很多其他事。他对马克斯·比尔博姆的一生做了精彩描述（《马克斯》），就是在临终之时要遗孀向他求婚的那一位。他还写了他自己的家庭和家里的房子，最初在20世纪50年代，然后是在他的晚年，1973年。他写了他的岳父德斯蒙德·麦卡锡；他在1940年编了赞美诗的选集，1935年编了自选集（《图书馆的镜

子》）。他写了《幻想与梦想》，是关于画家塞缪尔·帕尔默和伯恩·琼斯的事情（1969年），且在美国做了关于他们的演讲。他对“当代运动”——T.S.艾略特、乔伊斯、温德姆·刘易斯、埃兹拉·庞德以及他们的后继者们——没什么兴趣。新的学派——解构和它的继承者、形式主义、新弗洛伊德主义、新马克思主义等等——在他看来或者是索然无味的学术习作，或者是神秘主义鼓吹者头脑中模糊的奥秘。他非常高兴，并没有去揭穿它们。

总之，他是他那个时代最聪慧、最具魅力、最有才华、最令人愉悦、最机敏、最才华横溢的文学巨匠之一。他埋头于那些自己喜欢、仰慕和赞赏的事物，以伟大的天赋描写它们，阐述自己的理由。他快速而准确地看穿了虚伪和哄骗。有人指出，他的作品具有无可争辩的魅力、风格和特性，但是缺乏原创性，他虽然写得很好但他的观点经常是人们已经熟知的。这个评价不公平。他文笔犀利、批判深刻，胜于更强壮的钝笔。无论如何，他无疑是众人愿意结交的最可爱的人物。

回忆弗吉尼亚·伍尔夫

我记得那是在1933年，弗吉尼亚·伍尔夫受她的表兄赫伯特·艾伯特·劳伦斯·费希尔之邀到他家过夜，他是新学院的学监。

费希尔夫人告诉我她不是很喜欢弗吉尼亚，认为她有些傲慢。但赫伯特·费希尔就算撇开他们的亲密关系，他对她的评价也很高。晚宴设在学监的住所，出席人员除了弗吉尼亚·伍尔夫、主人及费希尔夫人以外，还有约翰·斯帕罗、一个全灵学院的研究员（那就是我）、理查德·克罗斯曼——深受费希尔夫人青睐的人物、C.S.刘易斯——一位不喜欢女性作伴尤其不认可女作家的人，以及一位来自于布雷斯诺学院的典型的老师——他叫艾伦·卡尔，我想他是费希尔家的朋友。弗吉尼亚·伍尔夫是我之前曾经甚至后来一生见过的最美的女士。她看上去极度不安和茫然，她虽没有被家具绊倒，但却是很犹豫地走向桌子。我坐在费希尔先生左侧，她坐在他的右侧。费希尔夫人在克罗斯曼和刘易斯之间，坐在桌子的另一端。费希尔的女儿玛丽·费希尔（现在的本涅特夫人），被她表亲的魅力折服了。她和她的朋友雷切尔·沃克也在座。

伍尔夫夫人仍显紧张，当坐在她旁边的布雷斯诺学院的绅士向她询问伍尔夫先生是否会来时，她没有回答。这显然可以解释为伦纳德·伍尔夫先生确信费希尔应在某种程度上对虚构1921年爱尔兰王室警吏团平定爱尔兰叛乱这件事负责任，所以拒绝与如此恶劣的劳合·乔治内阁成员同处一室。

伍尔夫夫人沉默，主人也沉默。为了打破僵局，他发问："你平时看书吗，弗吉尼亚？读小说吗？比如司各特。"她回答道："不，不看，司各特的小说简直就是一堆垃圾。我知道戴维·塞西尔刚刚做了关于他的演讲，天知道他从他身上找到了些什么，我同样不喜欢那个演讲。"说完之后，又是沉默。

“你散步吗，弗吉尼亚？”费希尔先生近乎绝望地问。“是的，我散步。在伦敦比较少，大部分是在乡下。”

“散步时你注意最多的是什么？”

“我大多数时候注意到山上的羊群，它们看起来是那么虔诚。”

与此同时，桌子另一端的人们在高声谈话，在说他们是如何喜欢阿宾汉姆学校（我不能担保我记忆里的具体用词没错）。

“我喜欢诚实的学校，”克罗斯曼说，“那儿没有像你们一样冒充懂得艺术的人，但在我原来待的地方温彻斯特就有一些，不过并不是很多。伊顿当然就更差些。”我想费希尔夫人一定认同他的观点。

刘易斯说他发现很难教那些莫德林学院里性格内向的人：“附庸风雅，那很好：本杰明、普赖斯——琼斯，我感觉他们并没有真正领会诗歌和散文，现代的和近代的，他们离开的时候我觉得如释重负。”

他的音调、音量、情绪都使伍尔夫夫人畏缩，费希尔先生赶紧插话。他们开始议论共同认识的人、意大利旅行等话题。我已记不得这位年轻女士说的是什么了。随后我们来到画室，在那儿聚集了至少四五十个来自新学院的在读的或已毕业的大学生，他们被认为适合前来拜见这位大作家。

她站在学生面前，沉默而紧张，凝视着远处的某个地方，迟迟不说话——那简直有些像是一次处决或者像个非常害羞的主教准备确认一班的男生或大学生。最后她终于开口了。

“有谁读过《简爱》？”她问道，眼睛先是看着屋顶，然后是窗户，试图不看学生们的脸。

一位男生举起了手。“能讲讲情节吗？”伍尔夫夫人问。

男生尽量讲了，用了十分钟或更长的时间。

“那有人读过《呼啸山庄》吗？”

同样的过程重复着。

“那《月亮宝石》呢？”也有人读过。

“你们喜欢侦探小说吗？”答案五花八门。之后她看起来是完全没有主意了，说道：“对不起，我不能再这样继续下去了。让我们放松自然点。”之后我们照做了。

将近晚上十点钟，费希尔夫人宣布她要去睡觉，但愿意留下的客人尽管留下。费希尔先生问伍尔夫夫人她否喜欢韩德尔、莫扎特、海顿、贝多芬。她说都喜欢——“你的爱好真是广泛，”他说道。之后我们分成了几个小组，她和两三位年轻女士在一个角落里亲切交谈，也许她的表亲玛丽也在那里。后来我们就都去睡觉了。

过了很久，我想是在1938年，伍尔夫夫人邀请我到她在泰维斯托克广场的家中用晚餐。她在明信片上写道：“若你敲响我灰色的小门，我会打开它。”

到场的除我之外，就只有伦纳德、本·尼科尔森和萨莉·格雷夫斯。她是罗伯特·格雷夫斯的侄女，婚后变成奇尔弗夫人，后来成为牛津玛格丽特夫人学院的院长。伍尔夫夫人明显对她很热情，而且还盘问她年轻人之间是否有自由的恋爱：有女同性恋之说吗（是奇尔弗夫人告诉我的）？还有类似的问题。我倒认为她也同样盘问过她侄女——她有种对当时的英国知之甚少的感觉。

伍尔夫夫人开始描述皇家公主到邓肯·格兰特的画室的一次拜访——我想应该是碧翠丝公主，并讲到那次拜访多么令人高兴。伦纳德用他颤抖的双手摸索着点燃了气炉，说道：“我真不明白你为什么这么想。皇室成员与大家一样，他们与普通人并没什么不同。”“你大错了，伦纳德，”她说，“他们的确不同，相当美好和奇妙，根本就不像普通人！我在那个场合非常激动，一点也不为此觉得难为情。”说完后她转向本·尼科尔森——总有某个人是伍尔夫夫人明显喜欢捉弄的。

她说道：“本（他是英镑的副主管），告诉我们你进白金汉宫或温莎城堡时穿正装裤子吗？你鞠躬鞠得很低吗？你下跪吗？你在皇室和你说话前开口吗？你问问题吗？你离开国王时退着出来吗？”等等。

本尽可能地回答了她的问题，神情严肃，不过最后他终于爆发了，说道：“弗吉尼亚，你总是捉弄我。我永远也忘不了你问可怜的休·沃波尔他的车是否镶着金边？”

然后她转向我：“你进来时拿的是什么书？我看见了。”

我说那是亨利·詹姆斯关于霍桑的书。

“我想你是神经不正常了吧，伯林先生？我看你并不像喜欢做梦或幻想的人，你是这样吗？”

我记不清当时是怎么回答的，我希望那时我含混地逃脱了那种窘境。她谈到了神魔的存在。虽然我没法重复她的谈话，但那的确充满了美妙的想象和类比，听起来比我所遇到的任何人的谈话都要吸引人。而帕斯捷尔纳克是唯一相似的人。

“亨利·詹姆斯，”她说，“当然，现在大家都读他的书，但当我遇到他时，他只是一个冷酷的老怪物。我没有读很多现代小说，甚至那些我和伦纳德出版的也没读。我们出版了那本斯蒂芬·斯彭德说写得非常好的劳伦斯的小说《在某省》。我认为写得相当得体，但精彩吗？不。你读过或者看到过《大教堂谋杀案》吗？我倒更喜欢它。”

“我读到一半时就停下了，我受不了它，”伦纳德说，“托马斯·艾略特真是蒙人，都是些宗教的荒谬。”

我记不得太多，但和这个不是很有同情心，也不是很和善但非常出色的天才作家一起，我度过了在我生命中非常有意义的三个小时。我现在仍这么看待她，当我重读她中期的作品时，我就更认为她是天才。

埃德蒙·威尔逊在牛津

我第一次见到埃德蒙·威尔逊，我想是在1946年早春的某个时候，从莫斯科回来结束在华盛顿的英国大使馆工作之后。第二次世界大战期间我在华盛顿待过，我的朋友俄国作家尼古拉斯·纳博科夫和他的表兄弗拉基米尔都是威尔逊的朋友，纳博科夫猜想威尔逊也许愿意结识我（我曾说过我非常欣赏《阿克瑟尔的城堡》和《三重思想家》），愿意跟我谈谈俄国文学和其他话题。但威尔逊拒绝见我。他断定希望见他的英国官员全都为了将他拉入英国的宣传机器。他是个敏感的孤立主义者：他认为英国再一次试图将美国拖入一场可怕的、完全不必要的战争中，这加剧了他本来就很强烈的仇英心理，因此他不愿意见这个国家的任何一个代表。但是，当战争结束后，他显然觉得自己被拐骗去支持英国行动的危险已经消除，于是就邀请我在纽约的普林斯顿俱乐部共进午餐。

我当时被他的样子吓了一跳。我不知道我想象中的著名文学评论家会长什么样子，但站在我面前的是一个粗壮、红脸、大腹便便的人，外表跟胡佛总统有点像。但是他一开口讲话，差不多在我们入座之前，我就把除他谈话以外的东西全忘了。他讲话的声音有些古怪，像是被憋住似的，句子断断续续，似乎思想在内部挤压着、颠簸着，争先恐后地要跑出来，形成了短促爆发和断音，点缀着温和、低沉、连唱般的叙述。他以一种动人的、富有想象力的方式来谈论他那一代的美国作家，谈论但丁，也谈论俄国诗人普希金对他的意义。他讲述了1935年对苏联的访问，以及这次访问对他的惊人影响，因为，跟许多其他美国知识界人士一样，他曾经将共产主义政权理想化。

他那次访问的高潮部分是他与D.S.米尔斯基的会面。米尔斯基是一个在俄国文学领域用英语写作的极富创造力的出色作家，他在英国成了马克思主义的信徒；他后来回到俄国，并很快出版了一本书抨击英国作家和知识界人士，其中有一些还曾是他的朋友。威尔逊发现他

在莫斯科处于非常可怜和不幸的境况中（两年后他被捕，待在监狱里直到去世）。米尔斯基的潦倒和可怜的处境给威尔逊留下了非常深刻的印象，他痛苦地谈了很久他自己政治迷恋的消逝。然后他概括地谈论俄国文学，特别是契诃夫和果戈理，以及我所听过的其他任何人谈论的任何文学话题。我彻底被他迷住了，我为能够认识这位极具天赋又有良好道德的人感到很荣幸，并与他成了朋友。直到1949年我才又回到美国，在哈佛大学任教，并于那一年在威尔逊和妻子埃琳娜位于韦尔弗利特的居所里，与他度过了一个晚上。在20世纪50年代，我曾多次去看望他们俩。

他1954年来到英国，在机场给我打电话，告诉我他想去牛津并在那里跟我待上一两天。我表示欢迎。我当时尚未结婚，一直住在全灵学院。威尔逊在一个不是特别好的学院宿舍（他在他的日记[68]中用很尖锐的话描述了这一点）里跟我待了两个晚上。他显然还处在仇英情绪中。第一天上午，在午餐前，我们走着去参观牛津的学院。当我们路过基督教堂学院时，他看着图书馆——那个有些破旧的建筑（它还没有翻新，后来在洛克菲勒基金会的资助下重新装修了），说："哦，大多数建筑看起来都很糟糕，我看它们都快倒了。"而他看起来很高兴。"我认为在英国有很多事情都跟这些建筑一样，"他继续说道，"我想你的国家需要倒下一些东西。"

然后他开始了长时间的对学术生活和学者们的总体批判，认为他们是（经典的、中世纪的和现代的）文学和艺术中生动而真实的东西的谋杀者。我问他是否没有学者是他喜欢或欣赏的。他说还是有一些的：其中一个是他在普林斯顿的老师，叫克里斯蒂安·高斯，他很欣赏他的课和他本人；另一个是诺曼·肯普·史密斯，他曾是普林斯顿的哲学教授，现在已退休居住在苏格兰。（威尔逊曾在1945年访问英国时去看望过他，他对英国的访问在《导游书以外的欧洲》中的英国部分能够找到。）除了这两个，他短时间内想不起来还有其他人。

他继续谴责（我不知道这是牛津诱发的负面情绪，还是他一贯的态度）：他认为没有比在大学里工作更糟糕的事情了，特别是如果这份工作跟文学研究有关的话。他听说阿奇博尔德·麦克利什正谋求成为

或已经成为某个学校的教授，是哈佛吧？这简直是笨蛋才想要的（我曾经读过威尔逊的令人难忘的滑稽模仿文《阿奇博尔德·麦克利什的鸡蛋卷》，知道这个诗人不是他所喜欢的）。然后是哈佛可笑的泰德·斯宾塞，斯宾塞想找到他，但在还没有搭上线之前就死去了；还有斯宾塞的门生哈里·列文，那是一个聪明人，阅读广泛，总有很多有趣的事可讲，威尔逊认为他要是没有选择在哈佛教书，是会成为一个人物的，但哈佛将他变成了一个埋首琐事的学究式教师、一个枯燥无味的学者，将什么事都变得琐细乏味。“哦，但是我无法解释这件事，”他说，“我跟他讲过豪威尔斯，但他完全不认为豪威尔斯有什么好的。”他继续说，尽管如此，哈里·列文不算很差劲，他也许感觉敏锐，也很有趣，但在豪威尔斯这件事上是可笑的。在我印象中，威尔逊和列文是朋友（事实上我感觉他们肯定是），我被他说列文的这些话吓了一跳。我很欣赏列文，认为他关于司汤达的文章是篇杰作。但他好不收敛。他的下一个目标是佩里·米勒；然后是C.S.刘易斯；他毫不留情地说个没完。也许丁尼生在谈论丘顿·科林斯并称其为文学圈的寄生虫时，也用过这种方式。我想不出理由他不会以相似的方式来谈论我，这显然就是他的一部分。我喜欢他的本色。

他问我是否在午餐或晚餐时会见到更多的牛津学者。我跟他说午餐时不用担心，客人是斯蒂芬·斯彭德和另一个文学界人士（我记不得是谁了）。但如果他想在全灵学院进晚餐的话，他应该会碰到更多学者。我问他是否想在饭店里吃晚餐？他说，不，他想看看濒死的英国学术界到底有多么陈旧、腐朽和保守。我记得他的原话。“从现在开始不会太久了，”他预言，“我想我们现在就在这条道上了。”我没有请他展开这个话题，而是尽力将他引到别的话题上。但没用。他继续说，在英国、在伦敦，作家及文学圈的其他一些人形成了多个派系，各派系里的人相互戒备，都在设法把别人挤出去；这里没有真正的文学圈子；伊夫林·沃跟彼得·昆内尔（一个举止得体大方的作家）水火不相容；他们都在说西里尔·康诺利的坏话；奥登则被完全孤立了；没有人为麦克尼斯或安格斯?威尔逊说一句好话，等等。在我看来，这些看法大多很荒谬。为了让他不再继续谈这个话题，我问他——后来证明这个问题很不明智——他上一次访问英国的情况怎么样。但那时

已到午餐时间了，我们就没有继续谈论下去。他看起来挺喜欢这些客人，他批评了《党派评论》的作家们，说菲利普·拉夫虽然很有才能，但却用文学手法来表达政治观点，其他作家也是这样；他赞扬了普里契特，说他是少数思想自由且言之有物的评论家之一。

午餐过后他记起我先前的问题，跟我谈论了他前一次访问伦敦时发生的事情。当时他是以一个类似战地记者的身份来到这里的，英国情报部安排官员哈米什·汉密尔顿（知名的出版人，也是半个美国人）陪同他。汉密尔顿组织了一次英国文学精英的聚餐。威尔逊在晚会上看到了T.S.艾略特、西特韦尔三姐弟中的一两个人、西里尔·康诺利、西格弗里德·萨松、哈罗德·尼科尔森、彼得·昆内尔，我想还有罗莎蒙德·莱曼。他不想跟他们中的任何人说话。“T.S.艾略特，”他说，“是个很有才华的诗人，但他某些地方却像个恶棍。虽不常见，但我看到他时没法跟他待在一起。我不想见到他，虽然我认为他的一些诗作写得非常好，很吸引我，但仅是他的诗而已。”他认为西特韦尔姐弟无趣而把他们打发走了。在那里，他唯一可以与之说话的人是坎普顿·麦肯齐——在第一次世界大战战前和战时，他们之前交流过生活中的故事——他认为这个老冒险家的外表、举止和谈话都相当迷人。

我逐渐明白过来，威尔逊在某种意义上属于上一代文学界，而非现在的英国文学界。他喜欢的那些人都是爱德华时代的，是一些身强体健、具有男子气概、虽有时显得粗糙（甚至有点缺乏教养）却充满活力的文学家——而这正是坎普顿·麦肯齐所属于的那一类人。德斯蒙德·麦卡锡曾跟戴维·塞西尔和我描述过他在第一次世界大战之前参加过的一次宴会——那是在一个叫“改革”（也许那时叫“旅行者”）的伦敦俱乐部举办的典型晚宴。在场的人有鲁德亚德·吉卜林、H.G.威尔斯、马克斯·比尔博姆、希莱尔·贝洛克、吉尔伯特·基思·切斯特顿、阿诺德·本涅特、萧伯纳，还有亨利·詹姆斯和年轻的休·沃波尔。宴会中的谈话不涉及文学或艺术、友谊、自然、道德、人际关系、死亡——这些是布鲁姆斯伯里团体谈的话题。他们完全不谈论任何模糊的、有关审美的话题。谈话很热烈，他们讲贵族、出版商、桃色事件、愚蠢的冒险行为、社会丑闻以及名人轶事等等，夹杂着很多笑声、双关语、打油诗、相互冲撞，以及有关钱、女人和外国人的笑话，还会喝

很多酒。那里的气氛是一种活跃、幽默、有点粗俗的朋友们聚在一起的男性俱乐部的氛围。他们是当时最著名的作家，布鲁姆斯伯里的人根本不喜欢也不欣赏这些人，认为他们是“瞎子领路者”。我认为，埃德蒙·威尔逊，就他准确无误的品质感和道德的执着来说，跟这些大师们很相似。我不认为他会喜欢跟弗吉尼亚·伍尔夫喝茶，或与利顿·斯特拉奇共度一个夜晚。

因此，在伦敦的文学聚会完全不适合他。在跟E.M.福斯特敷衍了几句关于简·奥斯汀的话之后，他跟哈米什·汉密尔顿说他想尽快离开。于是他在跟坎普顿·麦肯齐聊天之后很快就离开了，这让某些受邀请的人很失望（汉密尔顿后来这么跟我说）。他所想做的只是去苏格兰看望他的导师——肯普·史密斯。哈米什·汉密尔顿，也许从来没听说过这位康德学派的学者，尽他所能安排了去苏格兰的旅行。威尔逊确实去看望了导师，告诉我他们在一起度过了愉快的时光，共同回顾了曾经在一起的快乐日子，谈论了欧洲学术标准下降的情况。然后他返回伦敦，并在车站见了周到而不知疲倦的汉密尔顿，他劝威尔逊坐出租车回酒店。那是晚上了，威尔逊确信（他是这么告诉我的）汉密尔顿的主要焦虑是不想让他看到伦敦街上数量众多的妓女（这是别人跟他说的）。他尽量躲开汉密尔顿，从那时开始汉密尔顿就成为了那些他强烈、毫无道理地不喜欢的人之一（就这一点汉密尔顿回应了他；他在后来见到我时跟我说，威尔逊是他所见过的最让人讨厌和最难以相处的人之一）。威尔逊确实坐进了出租车，但五分钟后就下车了，然后确实在街上特别是在公园路上走了走，并确实看到了妓女。他觉得他已经把那些被送过来陪同他的官员打败了，他认为他们跟俄国秘密警察一个样。

我尽量劝解他，说哈米什·汉密尔顿想做的是表达某种礼节，这里的文化认为那是他的责任。威尔逊一点也不这么想：他认为汉密尔顿肯定是试图在伦敦误导他，阻止他见那些不适合的、但他实际上很可能想见的人。这个想法——他认为在英格兰有一个大阴谋，类似苏联，不让他见不适宜的人——使他很恼火。我问他是否不喜欢在伦敦见到的每个文学界人士。他说：“不，我最喜欢伊夫林·沃和西里尔·康诺利。”为什么？“因为我认为他们是如此可恶。”这也许指的是后来的

见面，因为我不知道伊夫林·沃战时是否在伦敦，那时他在军队服役。他也喜欢安格斯·威尔逊，认为这是一个像美国人一样真心实意的人，让人感觉轻松。唯美主义、谨小慎微、傲慢自大、派系分割、单薄、尖声尖调、毫无生气、在生活和文学中过于关注自己的情感——他（不亚于戴维·赫伯特·劳伦斯）认为这都是布鲁姆斯伯里的特性——这些都让他很不舒服。他认为整个英国文学界都有这些毛病。我不知道他会怎么说约翰·博因顿·普里斯特利——我认为，普里斯特利也许属于他所认为的布鲁姆斯伯里这类学者。他不能忍受赫胥黎·奥尔德斯或朱利安的思想。

夜晚降临，我们到全灵学院公共餐厅用晚餐。用餐时他的一边坐着我，另一边坐着全灵学院高级研究员、历史学家A.L.罗斯。虽然罗斯想跟他说话，但他几乎不跟罗斯搭腔。他突兀地转向我，跟我谈起我们在美国的共同朋友——菲利克斯·法兰克福特大法官和他的妻子、尼古拉斯·纳博科夫和他的妻子们、剧作家山姆·贝尔曼、玛丽·麦卡锡（威尔逊娶了她）、康拉德·艾肯、阿瑟·施莱辛格、贾奇·勒尼德·汉德等等。然后他不情愿地转向另一边，听罗斯说话，只作“嗯”、“哦”之类的回应。喝完咖啡，我们回到我的房间，他抱怨晚餐时罗斯滔滔不绝地对他进行英国民族主义宣传，而他不想在牛津受文化沙文主义的影响。我想后来当罗斯到美国访问并见到他时，他们也许相处得要好一些——但他这次处于一种抱怨的情绪中，而且根本不想停下来。

他又讲到这次“虚伪的盛宴”——他说他知道全灵学院的侍者为什么会这么快撤走盘子，快得他一盘食物都没吃完过，那是因为他们都有阶级意识，仇恨主人，服务时就尽可能态度粗鲁，希望尽快从他们憎恨的位置上离开。他说，他注意到，阶级意识在那栋古老的大楼里非常猖獗。我没有同他争论——我想，跟其他问题一样，他在这一点上也对自己的想法极为确定。当然，他所说的显然是一派胡言。大多数侍者当时是（也许现在仍是）当地最保守的居民；他们是古老的学院传统的忠实继承者，是老派的仆从（如果曾有的话），他们中的大多数人——当然是在那个时候——拒绝加入工会，因为这是对他们所认为的自己的地位和特别职责的侮辱。

显然，威尔逊那天——跟其他很多天一样——一直很生气，特别是接触或谈到有关英国的问题时。虽然我很喜欢他，一生始终对他怀有欣赏和尊敬之情，并对我们的友谊一直感到骄傲，但是我也知道，一旦他开始说话，跟他争论就是没用的。晚餐过后，我邀请了我的同事戴维·塞西尔、小说家艾丽丝·默多克及她的评论家丈夫约翰·贝利、哲学家斯图尔特·汉普希尔跟他一起见面聊天。那不是一个愉快的晚上。他与屋里的每个人作对。他把贝利错认为了评论家汉弗莱·豪斯（他也许跟豪斯相处得还不错），几乎不搭理贝利等人。他变得无精打采，对他人的话以“哼”、“嗯”、“哦”作答，高兴时呵呵两声，喝了很多威士忌，用厌恶的眼神看着大家。虽然非常礼貌和善意的艾丽丝尽量让谈话进行下去，有趣的谈话者约翰·贝利也在尽力，但这只老熊还是躲在他的洞穴里，时不时恶意地瞪着他人，以喝酒来打发自己的无聊时光。于是这个晚上早早地结束了。在快结束的时候，他说了一些没什么意思的话——跟文学打交道的贵族是无能的，牧师都是脸色苍白的教士——跟所有的话题都搭不上边。我想我为什么没能邀请少数很有胆量的学者中的一位，比如阿兰·约翰·珀西瓦尔·泰勒（他希望见到泰勒，因为他喜欢泰勒的激烈论战）？我说我认识并喜欢泰勒，尽管我们之间有一些冷谈，因为他对我刚出版的一本书写了一篇表示轻蔑的评论，但我还是乐意给他们安排一次见面——我在第二天就这么做了。

泰勒对我们都很友善。威尔逊说他对在泰勒的莫德林学院房间里的会面感到很愉快。但之后泰勒带他去听史蒂文·伦西曼关于拜占庭的演讲，那让他感到很厌烦；他又一次听到了布鲁姆斯伯里那种过度讲究的、在他看来非常压抑又有些尖锐和单薄的声音，他难以忍受（我真不知道他到底听了多少）那种声音。我也为他安排了与犹太历史学家塞西尔·罗斯的会面，因为那时他对犹太历史很感兴趣，并正在学习希伯来语——这是在他的书《死海古卷》出版前不久。会面进行得很好，特别是我之前提醒他罗斯虽然是一个值得尊敬的、很有见地的研究古物的人，但他却有些让人讨厌。这些温和的、有点贬义的词已经足以让威尔逊喜欢上他了。他嘀咕着说，他被人们（就是在说我）阻止与自己欣赏的人见面，因为那些人就是想要“黑”他们——想的越

多，就越偏执。

他一旦形成了社会和心理上的假设，就会特别倔强地一直认定这个假设，而不顾所有证据。他告诉我，在英国他所真正想见的人，除了他的老朋友西尔维斯特·盖茨（他很多年前在哈佛就认识他了），还有康诺利（又是因为康诺利说话时是如此怀有恶意）、泰勒、罗斯和安格斯·威尔逊。其他人都让他厌烦。“坎普顿·麦肯齐呢？肯普·史密斯呢？”“是的，他们也不错，但这已经是全部了。”他说，他最讨厌的英国人是温斯顿·丘吉尔，他只是一个典型的低等的美国新闻记者。如果不是因为西尔维斯特·盖茨和我，他是不会到英国来的。牛津不是还有一个可笑的、趾高气昂的叫莫里斯·鲍拉的家伙——他与盖茨一起见过威尔逊，这个人压根儿就不明白什么是文学？很明显，鲍拉热爱文学——遗憾的是，威尔逊完全没有兴趣去谈论这个东西。他推想鲍拉是我的朋友：这是怎么回事啊？鲍拉的言论在某种程度上是空洞无聊的，他就是经常喊叫。他不能理解像西里尔·康诺利和伊夫林·沃这样的作家怎么会被说成受惠于这个夸张的门外汉——他们至少很有才能，而鲍拉就是一个滑稽的“英国佬”。他的嘲讽还在继续。这时他已经醉了，眼睛快闭上了。我费了好大劲儿才让他回到他的卧室里去。

第二天，他很安静、很绅士。我们谈论了俄国作家，谈了他在泰科特威乐的生活——他劝我跟他一块儿去那里，他谈了希伯来的紧张局势和匈牙利语的结构（他打算学这门语言），谈了他对W.H.奥登的诗的极度欣赏，谈了《纽约客》在美国文化生活中的有趣位置，还谈了欧洲人对美国文化、对像沃尔特·惠特曼那样的大诗人和赫尔曼·梅尔维尔、亨利·詹姆斯那样的作家的怪异且傲气十足的态度（不只是可憎的英国人，还有法国人甚至意大利人都这样）——这些文学家其实是得到认可的，但在他看来，他们是美国人的事实总是被搪塞掉或使人感到遗憾。但美国会让他们看到美国的成就。美国涌现出了一代优秀的年轻技术专家和工程师，他们自信、富有才干、头脑清晰、整洁、穿着精干工服（我记得这个怪怪的描绘），是精良设备的发明者；这些人在创建一个新的、有独创性的、高度现实的文明，这种文明适应了目前人类的需求，将会为人类开创更加令人惊叹的、更为舒适的生活，而这将会取代迅速衰落的、狭隘、自高自大、肮脏的欧洲

文化。不过，比起前一天来，他的怪念头要温和得多，也少得多。当时威尔逊心情要平静和愉快些，他非常放松。他解释说，他的生活就是（而且总是）文学和作家，音乐[69]甚至美术都不甚被提及，虽然它们确实非常重要：马尔罗在雕塑上极具才华。俄国大师们对他在生活和艺术上（还有其他对他来说重要的东西，比如政治等）的思想影响是最大的。普希金开始比莎士比亚更能打动他，但还是比不上但丁；奥威尔写的有关《李尔王》、托尔斯泰的东西完全是胡说八道。他说在伦敦和牛津见到“内八字”的那些人后，他就更讨厌英国人了。他问我是否认识他的朋友詹森·爱泼斯坦。他说他自己够愤世嫉俗了，但爱泼斯坦更甚——对人类怀着惊人的厌恶。他喜欢爱泼斯坦，也喜欢他的这个特点。

之后他就离开了。他的来访说不上是一次成功的访问。尽管如此，他后来还是与妻子埃琳娜一起回到牛津，并与我们夫妇待了两三天（那时我们住在自己的房子里）。我小心地不邀请牛津学者们来见他，不管他们对他有多么热切和欣赏。而我更喜欢在波士顿、伦敦和纽约跟他见面。

在我眼里，他是一个伟大的评论家，一个高贵、令人感动的人，我喜欢他、尊敬他，希望他对我有一个好的评价。在他去世前不久，在他韦尔弗利特的房子的窗户上，他让我用钻石题写《圣经》中的一句话，那是他为朋友们保留的特权，这令我非常感动。我选的那句话来自以赛亚的一首诗。他坚持认为，我显然是想以此表明自己就是以赛亚——这又是一个根深蒂固的幻想。他的这个想法非常顽固，正如他顽固地认为我描写托尔斯泰的唯一原因是由于我自己也是一只想变成刺猬的狐狸，而且确实相信自己能成为一只刺猬。对这个荒谬的说法，我未说半个不字，这也未给他留下丝毫印象。他的看法是，我“像所有的犹太人”一样，追求团结和形而上学的有机完整世界。我的实际想法恰恰相反。他内心世界的观念抗拒所有的外部证据。他时而激烈地狂想，时而荒谬地猜想，时而无理地爱憎。在很多地方，我和他的偏见是基本一致的，这是我对他产生深切同情和善意的理由，也正是将我们联系在一起的最重要原因。

他经常做出古怪判断、得出荒谬结论，但他是一个完全正直的人道主义者。当他突然改变话题时，谈话可能随处结束。我认为他在《纽约客》杂志上关于帕斯捷尔纳克《日瓦戈医生》的评论，是所有语言中写得最好、最容易理解的；但在后来的一篇文章里，他对该小说中各种各样的名字和象征的看法，却是相当古怪的。[70]他尽力将自己对异己文化的深刻见地和奇特想象，与汹涌的偏见、仇恨和大量的胡言乱语搅合起来；有时他离题万里，根本没有击中目标；然而他的大多数指责都言之有理。他是约翰逊、圣佩夫、别林斯基、马修·阿诺德传统的最后一位重要评论家。他的目标和实践是为了在一个更大的社会和文化框架中考察文学作品——这个框架包含着对作者人格、目标、社会和个人根源，周围的道德、知识和政治环境，以及作者眼界的性质等方面的专注、犀利、直截了当、发人沉思的观点——也是为了将作者、作品及其复杂的背景呈现为一个错综的整体。在访问中他告诉我，现代的趋势是追求纯粹的文学成就，经常故意对作者所处的生活和社会环境视而不见，对他来说这缺少一切真实的内容。我热切赞同他的看法。对他来说，艺术散发着光芒，但不仅是通过它自身的光线。他人是走了，但并没有离开他的伙伴们。

奥伯伦·赫伯特

1946年早春，我还是一名政府职员，曾有机会到巴黎，作为来自英国大使馆的客人在那儿待了一段时间。当时，大使馆由极其好客的达夫和戴安娜·库珀主持。在巴黎最后一夜的晚宴上，我发现对面坐着一名身穿制服的官员，他的金属肩章表明他是一名波兰军人。他个子高，身体结实，有着一副优雅的罗马人的胸膛和头颅，看起来（如某人描述的那样）像是温和的尼禄皇帝。在我看来，作为一个波兰人（这是我的推断），他的英语发音非常纯正，词汇丰富而富于想象力。我问他一些诸如曾在何处服过役的问题，这引发他以往昔更庄严的世界的风格，滔滔不绝地开始了令人印象深刻的回忆。虽然我自己远非一个沉默寡言的人，但这一次，倾听着我也很满足了。他生动鲜活、有些正式而又富于感染力的讲述，如山洪般奔涌，会带走挡在前面的任何东西。虽然偶尔会由于其他客人的提问或插话而偏离方向，但都只是暂时的，讲述的激流总是会回归原路，冲开或是绕过前进方向上的任何障碍，直到全部讲完他的战时历险记。

我非常高兴他在晚宴后继续与我交谈。就像“婚礼客人”一样，我被这个陌生又显然富有才干的波兰人挽留下来，在主人已上床休息后很久，他还一杯接一杯地与我对饮。我最后终于找到理由向我的卧室走去，为了能睡上几个小时，汽车早上五点就要来接我去布伦。可这没成功。我的新朋友一直跟在我后面，他坐到我的床边，继续谈论起来。有人可能会觉得这有些过分，可我并没有这种感觉。我认为这是一个奇特但却让人愉快的经历。

通过这一次接触，我知道他就是奥伯伦·赫伯特，也了解到在他懂事前他的父亲就已去世，他非常爱自己的母亲和姐妹们。因为体检不合格，他被自己国家的军队拒绝入伍，所以就参加了波兰军队。我也了解到，就在不久前，他还差点在与加拿大士兵的摩擦中丧命。他有着惊人的语言天赋，除了会波兰语、乌克兰语、荷兰语，还会法语、

德语，以及一点俄语（这足以表明他对这个国家体制的极端不满）和一些捷克语；当然，还能说意大利语，毕竟他曾在他家位于波多菲诺的房子里待过好多个月。他也掌握了一些热那亚语和普罗旺斯语。我们发现彼此有许多共同的熟人，他准备逐个进行一番辛辣尖刻的简单描述。他用很多地方传统统治阶层的古老标准来判断这些人，比如他们是否有勇气，道德和才智是否突出，是否品格高尚，是否慷慨大方，是否具有个性美，是否拥有个人魅力和良好教养，最重要的是，是否具有正确的政治理念和宗教信仰。他以精细而夸张的言语和表情，自信、直接、坚定地使用这些判断标准。我发现，他针对我们这些共同的朋友和熟人的判断，常与我的判断大相径庭。他非常谦恭地听我的解释，但却没有太在意：显然，他所认识的每个人，都在他以自己极强的想象力所构建出来的协调的、色彩生动的世界中，有着各自的位置。但他的这个世界，有时在我看来，却与我们大多数人所认知的现实世界有一定距离。

这次偶然的碰面让我们熟识了对方，并且萌生了友谊。我们偶尔在伦敦和牛津碰面。有时，他想邀请我（那时我还是单身）去皮克斯顿，但总是由于有事阻挠而难以成行。从我们第一次在巴黎会面，十年过去了。我于1956年结了婚，就在那年九月份，我夫人和我以及一些朋友一起来到波多菲诺。在那里，我们常去看玛丽·赫伯特和奥伯伦，他们对我们所有人都很热情周到，我们也非常高兴与他们在一起。比在英国更甚，在波多菲诺，奥伯伦堂吉诃德式的一面表现得无比明显。他有着高贵的灵魂，对道德苛求，毫无畏惧地坚持着他对高尚的骑士品质及可以使它们发扬光大的秩序的推崇，尽管这些品质就像他自己一样为现代社会所排斥，但他却从这想象中的旧世界找到了避难所，在这里，他主张的社会、道德和宗教规约都可以得到应用推广。就像堂吉诃德一样，他超越了所有事情，用那已经过时的概念来说，是一个绅士。他与自私、卑鄙、琐碎、投机取巧等被布鲁姆斯伯里团体称为“低级行为”的东西完全扯不上任何关系。在我看来，他对自己以极度个性化的方式支持的被压迫者的事业怀有强烈的感情，这主要源于他那与自己侠义本能紧密交织在一起的宗教信仰。堂吉诃德也许没有取得世俗意义上的成功，但是在一个平凡的社会中，他的一

生就是对基督精神的极端崇信。堂吉诃德和奥伯伦都不是现实主义者。然而，当一个人说“恐怕我只是一个现实主义者”，他通常的意思不过是打算撒谎或是作出卑鄙的事情而已。奥伯伦与这种事情相距十万八千里。那些在他看来显得古怪、有时还可笑的事情，源于他无法对自己难以完全愉快生活于其中的时代或是地方的独特“现实”价值作出让步。

这一点在波多菲诺体现得非常明显。在利古里亚海岸的这部分居民不具有夸张的理想主义精神。他们冷漠、现实，不会有过度的情感，并且只关注眼前利益，在这方面超过了意大利其他省份的居民。在某种意义上，奥伯伦非常清楚这一点，他也经常就此谈笑，但他对生活在一个理想社会的嗜好使他去放大这个度假胜地的居民们的一些小阴谋，以及自己与邻近的地主和农民之间的关系，把它们描述为极端的仇视或完美的联盟。这种结果，如同斯科特、曼佐尼、玛丽·雷诺作品中描写的世界一样，或有时甚至源于J.R.R.托尔金的想象，奥伯伦非常沉迷于这位作家的作品。这么做，他就可以坦然地生活，而没有太多的道德烦恼。他对生活的看法充满了（围绕教皇宝座的）阴谋与反阴谋、邪恶的政治团体、秘密联盟和人们（这些人有时忙于波多菲诺或热那亚或罗马的地方利益）的秘密行动，或是全世界范围内的政治或金融诡计——这些诡计让无情、邪恶的人引诱无辜者，导致他们毁灭。无论如何，就冲着利古里亚当地人的伎俩，他相信自己无论如何都有能力看穿甚至挫败这些诡计，以维护他自己或其他好人的利益。

所有这些，他都是带着极大的欢愉、想象，有时是让人迷惑的传奇说法来讲述的（不是所有人都愿意听完的），同时也带着对其不完全的现实性的突如其来的半吊子觉悟。在我看来，在（激励他一些“繁忙”活动的）幻想之后，接下来他会清醒地认识到，他描述给自己和他人的这个世界也许并不完全像他所坚持认为的那个样子。他的世界里充满了大量为信念而牺牲的英雄和烈士，当然还有他热忱帮助的那些受压迫的人，包括波兰人、乌克兰人和白俄罗斯人。我不知道这些运动的成员究竟是怎样看待他的，但看到有人如此热心、大公无私地愿意为自己服务，他们应该感到幸运，何况他还动员来了好多自

己的朋友。这些朋友虽然困惑，但对他绝对忠诚——忠诚得不去思考，只是追随，从而被他裹进各种各样的不太可能出现的困境当中，或在公众场所，或在陌生之地，追求一些往往是乌托邦式的目标。

奥伯伦不但心灵纯洁，慷慨大方，行为可敬，耽于奇妙的切斯特顿式幻想，而且非常热心、道德感强，对朋友的思想和命运、感情、情绪、欢乐和不幸等总能迅速反应。他的政治信念是如此坚定和富有激情，以至于对赞成《雅尔塔协定》的人，他无论如何都不能愉快地与之谈话；他认为那些容忍铁幕东边极权政体的人不是傻子就是恶棍，因而不愿搭理他们，但对友谊的诉求甚至超越了这些阻碍。虽然他在政治上看待这个世界的方式黑白分明，但这从未蒙蔽他的双眼，他能看清所遇到并逐渐认识的人们的本性。无论所遇之人政治或宗教观念多么可悲，他通常都能认同他们的诚实、善良和心灵的纯洁。但是，他有时也会被骗，并且他的信任也会遭到背叛，尤其是那些他帮助过的人，不止一次无耻地压榨他或不怀好意地指使他。可他竟没怨恨，也没有心生愤恨。他完全与怨恨或是恶意这些东西扯不上关系。但是，如果我的话容易让人想到一个孤僻的梦想家的性格——只顾自己、远离尘世、只生活在自己所幻想的封建中世纪里，那么我就难以描述奥伯伦的真正形象。他绝对不是道貌岸然或假装正经、高尚但缺乏幽默感的人，而且他与这个世界并不是对立的。与堂吉诃德不同，他对于不协调以及实际上荒谬可笑的事物，即便在他骑士般的游侠行为中，也保持着敏锐的感知。他很清楚自己竞选议员的努力不太可能取得成功，对自己的政治抱负和政治活动进行了娱乐般的、自贬的解释。在某种意义上，他明白，对于自己所支持的波兰和乌克兰团体，他能做的很少；并且他周围的许多人，也并不像他对自己和他人宣称的那样值得支持；他也知道，整个事业虽然在道义上很伟大，但在这个世界上严肃的社会政治活动中，其基础并不牢靠。

也许，正是这种浪漫特质，让他倾力追求不可能实现的目标，向这个世界索要它无法给予的东西，从而达到了精神的最高境界；也让他讽刺性地保持清醒，认识到这些诉求很难真正实现。而这种对现实的清醒认识，使得当他察觉到其他人（包括他所喜欢和尊敬的人）对他的宣传充耳不闻，或是把他看成政治上的低能者时，他都不会动摇

或被激怒，无论他们个人是否喜欢他，或是否被他所坚持的正直感动。他准备好了看轻自己的努力，同时坚持努力。他想象中的那个世界，是他如此激动、如此英勇和痛苦地生活过的半封建的、怀旧的、历史上的浪漫世界，这已成为他的第二本性；他虽有敏锐的自我意识，能够承受现实打破梦想的痛苦，但这也许已成为他的基本特点和天性。

他富有天赋，举止文雅，有着良好的教养，在憎恨所有事情上采取妥协和中庸的态度。他强烈反对功利主义者，那些人不但极端追求个人利益，而且蔑视不像他们那样做的人。相对于撒谎者、野蛮人或是狡猾奸诈的冒险者，他更反感庸俗者、警察、胆小懦弱者和吹毛求疵者。他极其欣赏个性、冲动和无比的勇气。他具有18世纪那种良好教养。除了语言天赋，他对语言学的冷门领域颇有研究，尤其是关于半湮没的当地人（巴斯克人或热那亚人或马耳他人或卢萨蒂亚人，或达尔玛提亚人，或大希腊的希腊异族人）的语言和方言，并且对偏僻之地的历史知识有着丰厚储备，从而滋养了他被过去导向的想象力和他敏锐的审美感。他的生活令人愉快地混乱，他在英格兰和意大利居住的房子美妙而独特，这些都彰显出他无懈可击的品位；而他的行为，不管是微醺或清醒时，也同样如此。他会开很棒的玩笑。他从未说过让人畏缩的话。他有时会显得有些单调或呆滞，但从不会局促不安。他是一个忠诚而又亲切的朋友，对待那些为他工作的人也很好。

他在皮克斯顿的生活，他对所拥有的广阔但总体上并不富饶的土地的管理，他在乡下的情趣，他打猎和通过他母亲表现出来的慷慨好客，是他为尽力维系旧世界的传统所作的努力。在这个世界中，他呼吸更自由，痛苦少一些。他对母亲非常忠诚，或者说太忠诚了，在母亲去世之后，他也很快离开了人世。他有了挫败、凄凉，以及深刻的孤独感。他那深刻、天真、不会因任何真正的怀疑而苦恼的信仰（如果像我一样不信这种信仰的人提起它），以及指引他整个人生的至高价值观，保护着他，使他远离极端的绝望。尤其是，他是一个非凡的好人，这一点通过他所做和所说的每一件事体现出来。我并非他的密友，但我了解他，热爱他，敬佩他，并且哀悼他的去世，怀念随他一起消逝的幻想世界。

奥尔德斯·赫胥黎

20世纪20年代中后期，圣保罗学校八年级古典和历史的中高级课程安排得非常精巧。但这不是那些严肃、忧郁、缺乏想象力的大师们（这里有一个例外：一位古怪、热忱、不是很有名气的同僚，也是利顿·斯特拉奇的追随者）所直接促成的。虽然他们中最有素养的大师给我们推荐了萧伯纳、威尔斯、切斯特顿、吉尔伯特·默里、弗莱克、爱德华·托马斯、萨松和《伦敦信使报》，但是我们读的是乔伊斯、弗班克、爱德华·卡本特、温德姆·刘易斯、席勒的“逻辑”[71]、哈夫洛克·霭理士、艾略特和《规范》；在阿瑟·考尔德——马歇尔（他大哥当时在美国，很喜欢这些人的作品）的推动下，还读了H.L.门肯、卡尔·桑德堡、舍伍德·安德森的作品；我们也对谷克多、《转变》以及早期的超现实主义很有兴趣。我们不喜欢德斯蒙德·麦卡锡编辑的《人生与文学》，认为它平淡且保守。我们的思想解放者主要是约翰·伯顿·桑德森·霍尔丹、埃兹拉·庞德和奥尔德斯·赫胥黎。

我不能宣称自己的思想是被任何一个人所解放的；如果我当时思想禁锢，那我也必然是被他们所束缚的。但是，文学家们——由他们的领袖人物伏尔泰领导——在18世纪拯救了很多思想受压抑的人；拜伦或乔治·桑、易卜生、波德莱尔、尼采、王尔德、纪德，也许还有威尔斯或拉塞尔这么做；我这一代的年轻人则受小说家、诗人和关注时代中心问题的评论家们的影响而找到了自我。有时，社会和道德勇气能够比情感或创造力更有决定性的影响。我有一个同僚，他是一个特别诚实、有智慧和道德责任感的人，以前被某种不确定的社会地位和他父亲所信仰而令他痛苦的清教徒主义所禁锢和折磨；他读了奥尔德斯·赫胥黎（特别是《点对点》和一两个小故事）后，获得了道德自由（跟其他人通过心理分析，或阿纳托尔·法朗士，或生活在阿拉伯人中一样）。在他看来，光明驱走了黑暗，禁止的东西被明白地说了出来，私密的身体经验（过去常常使他非常难受、使他有一种犯罪感，并且很难见到这样的介绍）被详尽地介绍出来了。从那时开始，我的

朋友在智识上进步极大，并最终成为当时最受尊敬和成果最丰富的知识界人士之一。赫胥黎虽然常被人批评缺乏个性和创造力，但他是少数能如此自由快乐地表达思想的作家之一，他使已经能够看穿萧伯纳或切斯特顿的读者们极为佩服和兴奋；因此，赫胥黎作品非常吸引我这一代的年轻人。他取得如此成就的背景是，当时质朴的道德信仰相对比较少；虽然它们为科技成就的辉煌所遮蔽，但它们一直在那里，很容易辨认，像一个单调、持久、连续的固定低音，通过精巧的智识展示，在十七八岁年轻人的心里留下深刻印象——不管年轻人认为自己的青春期是如何复杂、颓废，他们中的大多数仍然是热切的，道德上也容易受到影响。

这种固定低音——赫胥黎道德和精神哲学的简单重复的模式——在他后期小说里变得越来越具有强迫性，毁灭了意气风发的、令人愉快的、“现代的”、新古典主义音乐的高音，虽然小说本身写得非常好，但我怀疑其影响已经减小了。20世纪40和50年代那些严肃、高贵、仁慈、隐忍的人物获得了普遍的尊敬和欣赏。但是，这种转化的力量（即影响）属于“愤世嫉俗”、否认上帝的早期的赫胥黎，是家长和老师们所害怕和不认同的东西，是令人讨厌的无政府主义——那些诚恳的、伴有甜蜜伤感的段落，特别是关于音乐的段落，被年轻读者们高兴地完全接受了，这些年轻人认为自己沉迷于打破战后时期旧俗的那种最危险和最奇异的罪恶行为。赫胥黎是我们年轻人伟大的文化英雄之一。

我1935年（或1936年）在剑桥我们一个共同的朋友——罗斯柴尔德勋爵家里见到了赫胥黎。我原本以为会被他吓住，或会被斥责，但事实上他非常客气，对在场的每个人都很亲切。大家一起玩脑力游戏——在我看来，人们几乎在每顿饭后都会玩，而大家很高兴用这种方式来展示自己的智慧和知识。赫胥黎对这种活动平静地表示赞同，但他不去竞争，并保持亲切和疏远的态度。当游戏终于结束后，他用一直以来的低沉、单调的声音开始说话，谈论关于人类和思想的话题；感觉他好像是从一个很遥远的地方去描述他们，把他们看成奇怪但有趣的物种——古怪，但并不比被他看作某种博物馆或百科全书的世界上的很多其他物种更古怪。他说话平静、诚恳、使人放松，而且

语言非常简洁。他的谈话中没有恶意，也没有丝毫的故意嘲弄，只有一些最友善、最温和、最无害的反语和笑话。他喜欢描写预言家和秘法家，但甚至是对他不太喜欢的凯泽林伯爵、邬斯宾斯基、葛吉夫这样的人，他也给了应得的或其实是更好的评价；甚至对米德尔顿·默里也比在《点对点》中对他的评价要更为真诚和温和。赫胥黎讲得很好：他需要专心的听众和安静，但他并没有自我陶醉或盛气凌人，房间里的每个人都感受到他平静的力量，这里充满了智慧的光芒，每个人都变得平静、严肃、专注和满足。我所试图描绘的场景也许传递了一个信息，即由于所拥有的高贵品质，赫胥黎（跟一些非常好的人和具有才华的作家一样）好像是一个无趣的或传教士似的人物。但从我跟他为数不多的几次见面来看，实际情况完全不是这样。他道德高尚、极为正直，正是这些罕见的品质（就跟与他完全不同的G.E.莫尔所具有的品质一样），而非卓越和独特，完全弥补了他缺乏光彩的性格，也弥补了他讲话时的平静、安稳以及一定程度上的单调（我们都很喜欢且以尊敬的态度聆听）。

赫胥黎所写的社会生活几乎被第二次世界大战所摧毁，他的主要兴趣看起来已从外部世界转向了人的内心生活。对所有这些，他的方法是严谨的经验主义，直接联系到在演讲或写作中记录下来的个人经历的事实。这只在以下意义上才是推测性的和想象的：在他看来宝贵的人类经验的范围常常被设想得过于狭隘；他所喜欢的关于人与人、人与自然关系的假设和思想（比传统生理学或心理学更好地阐明所谓超自然的现象）与他认为不适合的模式联系在一起。他有一个努力目标，就是使读者、科学家和外行们认识到被人为分类的不同领域之间迄今为止没有被充分考察和描述的（身体的和思想的、感官上的和精神上的、内在的和外在的）关系。他的大多数作品——小说、散文、演讲、论文——都围绕这个主题来展开。从“人道主义者”这个被严重滥用的词的最真和最高尚的意义上讲，他是一个人道主义者；他对（18世纪哲学家所认为的）人类作为自然界的物体很感兴趣，他关心人类本身。他对人类的希望寄托在自我认识的提高上：害怕由于人口爆炸或暴力，人类会毁掉自己；从这个角度讲，只有更多的自我认识——尤其是，在他看来由科学和宗教共同花费如此多精力寻求的、对

思想和身体力量紧密关系的理解，以及对人类在自然界中的位置和作用的理解——能够拯救他们。

他对所有试图将事实碎片系统化的人都予以怀疑，这种事实被赋予神秘主义者和有远见的人，即他所认为特别敏感、有才能或幸运，且视野能够通过专心而刻苦的训练得以培养和扩展的人。他意识到没有超自然的恩赐；他不是一个有神论者，也不是一个传统的基督徒。他所有的作品，不管激发他写作的原因是马尔萨斯式的恐怖，还是强制和暴力带来的仇恨，或是他所谓的盲从（对某些单一价值或规范盲目崇拜，把其他价值或规范排斥在外，就像超过合理限度的批评和讨论一样），或是印度教和佛教经典，或是西方神秘主义者和有精神或心理洞察力的作者——曼·德·比朗、卡夫卡、布洛奇（赫胥黎是一个不寻常的创造才能的发现者），或是作曲家、雕塑家、画家，或是他所读过其作品的各种语言的诗人——无论他的目标或他的心情怎么样，他总是会回到他后期的唯一中心主题上来：20世纪人类的状况。一次又一次，他将两个方面进行比较：一方面是使人类创造具备前所未闻的力量和优点的事物并过上美妙生活（那是一个人类从未见识过的更宽广、更光明的未来）的新力量；另一方面是，由于无知和由此而被非理性偶像和毁灭性的情感——那是原则上所有人都可以控制和引导的力量，而一些人已经确实如此做了——奴役，人类相互摧毁和全体毁灭的可能性。也许，从斯宾诺莎之后就没有人如此狂热地、始终如一地完全相信这个原则了：仅仅知识本身就能解放，不只是物理、历史、心理或精神方面的知识，而且是一幅十分宽广的知识全景画（包括公开的和神秘的力量），而这是这位博闻强记的读者在荣誉和希望的交替中一直找寻的。

他后期的作品、小说和小册子——界限有时不太明确——在每个地方都得到尊敬；尊敬，但并没有非常热情。那些认为他是翻版卢西安或皮考克的人抱怨：在他的作品里，机智、精湛技巧、对事实和思想的综合运用以及讽刺的眼光全都不见了；那个忧伤、聪明、住在加利福尼亚的好人只是一个已在英国文学史上取得稳固地位的作者的高贵幻影。简言之，有人说他变成了一个在俗的传教士，就像其他诗人和预言家一样，已经被灵魂所抛弃了；因此，像牛顿和罗伯特·欧文、

华兹华斯和斯温伯恩一样，他到最后也是言之无物、听众越来越少，但仍兴致勃勃、荣耀、不厌其烦地讲着。这些批评至少在一个基本概念上是错误的：如果他是一个预言家的话，那么他是真正的预言家。狄德罗的《达朗贝尔之梦》和《布干维尔游记附录》（特别是前者）展望了19世纪和20世纪在生物学和心理学方面的新发现，并大胆推断一些自然科学的重大进展，而奥尔德斯·赫胥黎也是如此，他以一种置身事外的艺术家有时所具备的对未来的敏锐感触，站在甚至超越了当代知识的前沿。他是创立新心理物理学（目前还没有一个更恰当的术语来称呼这一领域，我们权且称之为身心关系）的先驱，这一学科必定会成为本世纪或下世纪的伟大进展。在这一领域，目前对神怪故事和宗教仪式、对社会和个人行为的心理学基础、对语言学的生理学基础和逻辑基础的关系、对超自然的心理现象以及心理治疗之类的研究，都才刚刚起步。

赫胥黎很清楚这一点。他知道自己站在淡出舞台的古老占星术和即将到来的作为人类科学开端的新天文学的交界线上。他因此受到很多指责：他背叛了原来的理性主义却转向一种混乱的神秘主义；为了逃避自身痛苦和个人绝望，可悲地陷入了非理性主义；为了支撑朦胧、肤浅、伪宗教思考使人舒适的晦涩，软弱地放弃了自己从前对清晰、准确、切实的信仰。他平静而耐心地承受了这些指责。他非常明白人们说的是什么：实际上，没有人比他更清楚了，如果他愿意的话，他能准确画出一幅关于这些态度的讽刺画。他坚持己见并非因为他不再具备从前那出众的才智，而是因为他确信在自己所选择的领域里，人类将会取得最伟大的变革性进步。

在我最后一次见他的时候，他（至少公开地）没有涉及其他话题，只是谈论被科学和生活严格分隔的事物应该重新整合：人类要恢复与非人的自然界的接触，必须有一种方案，解决人类在观察、评判、理论等方面的不均衡发展问题，扭转感觉、“生魂”（vegetative soul）、人与支票物共性的不和谐发展倾向。其他人也谈到了这一点。在现代，反对疏离，不但是因脱离了自然进程，而且因缺乏社会和谐与共同目标。但显然，赫胥黎不相信通过制度变革（不管是渐进的还是革命性的）来修复这种结构的可能性；也不相信仅仅通过心理

治疗就可以修补，虽然他认为心理治疗很重要。他相信，在土著人和非欧洲文化中存在不同形式生活的区域，或者说，无论如何那些区域并没有完全消失；对这些区域基于传统和经验的重新发现，会提供一种比议会法案、社会革命、机械发明，甚至他所深信的教育革新都更为简洁和明确的道路。从人类未来经验的角度看，他所谈的很多内容也许有一天会看起来含糊不清或不真实，而且也会有很多内容被证实具有误导性或不切实际，就像在先驱和那些对未来之事有直觉的人身上经常发生的一样。但我必须承认，我认为他把自己的出色才智用在心理物理关系和心理（或是他更喜欢称为精神因素）控制这样的问题上是完全正确的，他认为在这方面古代和现代的印度人都超过了西方人。

他的警告（不管是在《美丽新世界》中——该书显然是描写对纯粹科技进步的幻灭的最有影响著作，还是在其他小说和文章中）和预言，即使是最平淡和最缺乏艺术感的那些预言，都足以创造一个新的风格。那是一种令人害怕的悲观乌托邦空想，至今仍为很多无批判力的自由主义者和马克思主义者所信奉；在爱德华·哈利特·卡尔自负的评论中，它被称为“进步中的古老信仰”。这些小说通过接近西方当代经验之骨（腐烂之骨，他会说），造成了一种真正的不安。他是一种普遍而深刻的痼疾的受害者。他准确无误地觉察到，很多问题的当代处方，过去和现在都毫无用处，因为它们太实用，因而过于短视，或者所用的概念对于人性——特别是对于他所写的那些（他认为非常重要）仍然隐藏着的、被忽视的力量——来说过于肤浅、过于粗糙和短暂、过于粗俗和无礼。他对当代政治学、社会学和伦理学中的这个致命缺陷有清醒的认识。他的作品中没有连篇累牍的劝导说教。他对人类的生存需求和需求变化有明确的意识，我对此是确信的。如果我是正确的话，他那些作品——甚至让他的仰慕者摇头、难过、不以为然的作品——总有一天会得到公正的评价。

我很高兴于1961年在印度与他邂逅，当时他和我都作为代表出席在新德里召开的会议。他谈了他经常讲到的话题，即作为预言家——能够察觉常人用眼睛无法看到东西的人——的诗人在字面意义上对先知能力的诉求。当然，在一个他因信仰而与之关系密切的国家，他受

到了极大尊敬。我们（赫胥黎、美国代表路易斯·昂特迈耶和我）参加了一个接待会，有六七百名学生来此对他表示敬意并索要签名。他站在台上看着下面的观众，感到有些突兀和尴尬，台下则鸦雀无声。这时，一个年轻男孩打破了沉寂，带着嘲讽的口吻说："在印度人心中，泰姬陵是仅次于甘地先生的最宝贵的财富。赫胥黎先生，为什么你在你的书《幽彼拉多一默》中，是以一种轻蔑的语气提到它呢？我想问一下，先生，你现在是否仍然坚持你令人不快的观点？"赫胥黎被逗乐了，同时隐约有点不高兴。他回答说，也许他谈到泰姬陵时有些过于苛刻，但他并不愿意伤害任何人的感情，而审美是一个不确定的领域，趣味并不能用同一标准来衡量。然后他逐渐从这个危险话题转移到了他中心的托尔斯泰主题——人类今日生活的非自然状态。后来他有些怀疑自己也许并不公平，所以我们决定再次访问阿格拉。我们是分开走的：他和他妻子跟著名的印度小说家穆·拉·安纳德一起走，而我和我妻子在另外一辆车里。我们在阿格拉会面，然后一起去法塔赫布尔·西格里，阿克巴的死城。赫胥黎很喜欢那里。他用梦游者的缓慢、稳健、有点滑行的脚步在那里走着，他的庄严和文雅很有魅力，很能打动人、令人愉快。

在去法塔赫布尔·西格里古城途中，他讲述了自己1920年对印度的访问，那时他是跟一个牛津同僚（一个杰出的人物，现在是印度上议院的议员，这次也很欢迎他的到访）一起来的。他描述了尼赫鲁的父亲莫逖拉尔，说他是一个外表优雅、举止得体的人，衬衫要送到巴黎去洗，属于富有、热衷权势的贵族，他们会为自己的利益来利用甘地；但是贵族们发现甘地比他们更聪明，企图控制这股伟大力量，或至少是甘地使之成形的民众情绪的洪流被证实是根本没有用的，他们发现结果并不如自己所愿——最后是甘地掌控了他们。赫胥黎以一种善意的嘲讽意味、平稳的语调，以缓慢、从容、使人愉快的语气来描述这些著名的、专制的婆罗门贵族与甘地的关系。他接着详尽叙述了他（在加利福利亚或印度）使用的巧计和策略，以逃避那些胁迫自己生活的讨厌的人和事。他很直率、平静，大家很容易与他交谈。几个星期前，他的房子和所有的书被烧毁了，这件事好像一点也没有让他烦恼，也一点都看不出来他已经知道自己患有致命的疾病。他抱怨了

他的视力（他的旧疾），但并没有提到致命的癌症。

当他终于再次看到泰姬陵时，他变得温和了，认为它不像自己曾以为的那么难看，相反，它是一座值得称赞的建筑（除了那些宣礼塔——“像一个个烟囱顶帽”，他始终认为那是个错误）。那天晚上我们是在一起度过的，法国作家让·格埃诺好像当时也在那里待了一会儿。格埃诺是一个忧郁和有趣的理想主义者，不太可能——他也不打算这么做——让谁精神振奋；因为供电出了点问题，酒店里灯光很暗。也许有人会认为，如果这个场合算是高雅的话，那也一定是极为令人沮丧和压抑的。但事实不是这样。赫胥黎直率、坦然，也不以自我为中心，他所谈都是一些不寻常但又绝对真实的事情。他是如此真诚和有趣，以至于这个场合十分令人愉悦，还使人——至少是我——产生了对他的持久喜爱和近乎崇拜的尊敬。

赫胥黎花了很多时间来搜集事实。比起观点来，他更喜欢获知事实——因为他能够自己形成观点。尽管如此，他并没有像写一本百科全书般写作。显然，他并没有因清教徒和禁欲主义者憎恨他作品中的个别色情描写而耿耿于怀；他的谈话也并非充满奇怪、武断、抽象知识的雕虫小技；他也从不觉得自己是一个地位显赫的作家。他彬彬有礼、严肃认真、充满魅力，他的举止和语言都充满人性，具有高贵的品质，跟20世纪20年代人们对他的普遍印象毫不相关。与他的作品（就算在最佳状态，也有一点机械感和缺乏创意）比起来，他本人似乎更有趣，尽管他举止谨慎，但他的思想更直接、更自然、更打动人心，也更个性化、更真实。但是在我余生中，都留在脑海里的将是，他是一个非常文雅、善良、严谨的人，是所有我能想到的最特别的人之一。

1945年和1956年与俄罗斯作家的会面

每一个追求连贯记忆的尝试，到头来都是作假。人们的记忆无法按照顺序逐一重温旧事。书信和日记经常于事无补。

——阿赫玛托娃[72]

一

1945年夏天，我还在英国驻华盛顿大使馆当临时官员的时候，被告知下一步要被派到驻莫斯科大使馆几个月，说是那里缺人手，而我会俄语，并且在（此前不久召开的）旧金山会议上多少了解一些美国对苏联的官方和非官方态度，可以补缺到年底。战争结束了。波茨坦会议并没有使胜利的盟友之间出现公开裂痕。虽然西方一些地区有不祥的预感，但在华盛顿和伦敦官方圈子里总的情绪还是审慎乐观；在公众中间和媒体上是满怀希望甚至是热忱：苏联人民在抗击希特勒的战争中表现出来的非凡勇气和作出的令人吃惊的牺牲，为他们的国家赢得了广泛同情，在1945年下半年，这让很多批评苏维埃体制及其做法的人三缄其口，人们广泛而热切地期待着互相理解和全方位合作。我在这样一个苏英双方充满美好感情的季节里，动身前往莫斯科。

从我家1920年离开（当时我十一岁），我就没有回过俄国，也从未访问过莫斯科。我初秋时节来到这里，在衡平法院（Chancery）分到了一张办公桌。虽然我每天早上要在大使馆报告工作，但我唯一的任务就是阅读莫斯科的报刊，做新闻摘要和评论。这项工作并不费劲：与西方报刊比起来，这里的刊物内容单调、重复而可以预知，实际上是千篇一律。这样我就有了大量空闲时间，就去参观博物馆、古迹和建筑、剧院、书店，在大街上闲逛。与大多数从西方来的非共产主义访问者完全不一样的是，我很幸运地会见了几位俄国作家，他们中至少有两位是杰出的天才。在叙述我与他们的会面之前，有必要介绍一下我在苏联的十五周时间里所看到的莫斯科和列宁格勒文艺界的

情况。

俄国诗歌的繁荣始于19世纪90年代至20世纪初艺术上许多大胆而具有创造性、影响广泛的实验。新运动中的主要潮流，包括绘画和雕塑上的符号主义、后印象主义、立体主义、抽象派、表现主义、未来主义、至上主义和构成主义，戏剧和芭蕾中的现实主义和反现实主义，特别是诗歌中的阿克梅派、自我未来派和立体未来派、意象派、“超感觉”等等，并没有被战争和革命所拘束，而是继续从新的视角汲取活力和灵感。大多数布尔什维克领袖的艺术趣味是保守的，但那些给予布尔乔亚趣味“当面一耳光”的东西受到了支持和鼓励：这为激动人心的宣言，为所有艺术和评论上大胆而存在争议、富有天分的实验开辟了道路，这些不久之后就对西方产生了很大影响。那些作品在革命后幸存的文艺家中，最具有原创性的诗人有：勃洛克、伊万诺夫、别雷、勃留索夫和稍后一代的马雅可夫斯基、帕斯捷尔纳克、赫列布尼克夫、曼德尔施塔姆、阿赫玛托娃；最具有原创性的画家有：波诺瓦、罗列赫、索莫夫、巴克斯特、拉里欧诺夫、冈察洛娃、康定斯基、夏卡尔、苏丁、克林、马勒维奇、塔特林、利西茨基；最具有原创性的雕塑家有：阿尔奇片科、伽勃、佩夫斯纳、利普契兹、查德金；最具有原创性的制片人[73]有：梅耶荷德、瓦赫坦戈夫、泰罗夫、爱森斯坦、普多夫金；最具有原创性的小说家有：阿列克谢·托尔斯泰、巴别尔、皮利尼亚克。这些人的名字在西方广为人知。他们并不是一座座孤立的山峰，而是被大片的丘陵烘托着。俄国20世纪20年代发生了一场真正的文艺复兴，这与其他国家艺术界的情况是不同的。小说家、诗人、艺术家、评论家、历史学家、科学家之间互相借鉴，这造就了一种具有罕见活力的文化，形成了欧洲文明中非同寻常的上升时期。

坦白地说，所有这些好得过了头，难以持续下去。战争和内战的破坏、饥馑、独裁统治对各种生活和机构的系统性破坏，其政治后果就是结束了诗人和艺术家自由创作的条件。经过实行新经济政策那一段相对宽松的时期，马克思主义的正统性变得强大起来，足以挑战并在20年代后期粉碎所有这些非组织的革命性活动。社会需要的是一种集体主义的无产阶级艺术。评论家阿维尔巴赫带领一帮马克思主义狂

热分子，反对所谓放纵的个人主义的文学异端，或所谓形式主义、颓废的唯美主义、对西方卑躬屈膝、反对社会主义的集体主义。迫害和清洗开始了。但因为胜负难料，这在一段时期里给文学生活带来了某种不祥的动荡。终于，在30年代初期，斯大林决定结束所有这些政治——文学争论，他显然认为这些争论只是在浪费时间和精力。左翼狂热分子被清算了；再也听不到关于无产阶级文化或集体主义的创作和评论，也听不到各种形式的反对声音。1934年，党（通过新成立的作家联盟）直接管理文学活动。国家控制的正统观念带来了一片死寂：不再争论；人们的思想不再躁动；注意力集中在经济、技术和教育上——赶上并超过资本主义世界这个敌人的物质成就。当务之急，是把没有受过教育的广大农民和工人组织成为一个军事和技术上不可战胜的现代社会。新的革命秩序被千方百计要毁掉它的敌对世界所包围。政治上的紧张气氛，容不得高水平的文化和争论，也容不得关注公民自由和基本人权。旋律必须由体制权威来确定；那些影响犹存的作家和艺术家，必须按照这个旋律起舞。

一些人表示顺从，一些人多多少少不顺从。一些人对国家监督感到很压抑，其他人则接受甚至表示欢迎，因为他们都知道，这会赋予他们一种被市侩而平庸的西方人所否定的地位。1932年出现了一些宽松迹象，但并未成为现实。随后是恐怖：大清洗，这从1934年基洛夫被暗杀之后的镇压和臭名昭著的政治公开审判开始，在1937年至1938年的叶若夫恐怖——疯狂而不分青红皂白地对个人和集团，后来是对所有人的滥杀——达到高潮。当时在党和国家具有巨大声望的高尔基还活着，起到了一种缓冲作用。诗人马雅可夫斯基作为“革命的声音”的名望和声誉堪比高尔基，他在1930年自杀了——高尔基六年之后去世。稍后，梅耶荷德、曼德尔施塔姆、巴别尔、皮利尼亚克、克留耶夫、评论家D.S.米尔斯基、格鲁吉亚诗人亚什维利和塔比泽——这里提到的只是最知名的人物——遭到逮捕并被处死。几年后的1941年，刚从巴黎回来不久的女诗人茨维塔耶娃自杀身亡。告密者和非法监视者的活动无孔不入。自我否定、屈意招供、屈服于当局或主动合作，也常常不能使这些知名人物逃脱毁灭的命运。至于其他方面，它给一些从恐怖时期幸存下来的人们，留下了一段永远难以忘却

的痛苦而又屈辱的回忆。

有关这个危险时期——这在俄国的历史上既不是第一次，可能也不是最后一次——知识分子生活的真实记录，我们可以从N.曼德尔施塔姆、利季娅·丘科夫斯卡娅等人的回忆录，以及在另一层意义上从阿赫玛托娃的诗歌《安魂曲》中看到。遭到流放和杀害的作家和艺术家数量如此之多，以至于1939年的俄国文学、艺术和思想界，就像遭受了可怕的狂轰乱炸，只有几座像样的建筑还相对完好，孤零零地矗立在满目疮痍、荒无人烟的街道上。斯大林终于停止了各种迫害活动：有了呼吸空间；19世纪的经典作品再次受到尊重，旧街名代替了革命的街名。但在这个恢复期，创造性和批判性的艺术实际上是一片空白。

接下来是德国的入侵，情况再次发生变化。这样一些在大清洗中幸存下来并且努力保持形象的优秀作家，对爱国主义情感的洪流反应热烈。某种程度的真实性回到了文学中：所有战争诗歌，不仅仅是帕斯捷尔纳克和阿赫玛托娃所写的诗歌，都源于深厚的情感。在所有俄罗斯人都卷入民族团结高潮的那些日子里，关于清洗的噩梦被关于爱国的抵抗和英雄般殉难的悲壮而令人解放的感觉所取代。俄国的作家，无论老少，都表达了这一点，特别是他们中那些真正有风格的诗人，都被当作偶像来崇拜，这是从来没有过的。令人惊讶的现象发生了：那些诗人的作品曾经被当局看不顺眼，因而很少出版并且版本非常有限，现在他们开始收到许多前线战士的来信，信中所引用的通常是他们那些表达个人情感的、与政治几乎无关的诗句。据说，勃洛克、勃留索夫、索洛古勃、叶赛宁、茨维塔耶娃、马雅可夫斯基的诗歌被战士、军官甚至是政治委员们广泛阅读和背诵。曾经长期生活在某种国内流放状态中的阿赫玛托娃和帕斯捷尔纳克，收到的前线来信数量惊人，这些来信引用他们的诗歌，既有公开出版的，也有从未发表过的，多半以手抄本形式私下流传；有索取亲笔签名的，有求证手稿真实性的，有寻求作者对各种问题表态的。最终这一现象深深触动了一些党的领导人：这些作家作为爱国声音——祖国有一天会感到骄傲——的价值，被文学界的官僚们逐渐认识到了。结果是诗人们的地位得到了提高，人身安全也获得了保障。

在紧接着的战后岁月里，事实上直到生命的终结，老作家中最杰出的人物发现他们的处境很奇怪，就是他们成了读者的崇拜对象，也得到了当局半信半疑的宽容：一座小而逐渐消失的帕纳塞斯山[74]，由年轻人的倾慕支撑着。在各种私人聚会和派对上凭记忆背诵诗歌，在大庭广众之下朗诵诗歌，在革命前的俄国都很普遍；新奇的是，帕斯捷尔纳克和阿赫玛托娃也都向我讲过，就是当他们对着济济一堂的听众朗读诗作时，偶尔会在一个句子上停顿下来，现场经常会有许多观众马上提示他们——提示的作品有已经出版的，也有尚未出版的（并且在公开场合是找不到的）。没有一个作家不受感动，或不因这种诚挚的敬意受到鼓舞。他们知道自己的地位是独特的，这种万众瞩目在某种程度上很可能会让西方诗人艳羡。大多数俄国人觉得俄罗斯的特点是开放、热烈、自然、“博大”，西方人则是干巴巴、精明、文雅、羞怯、世故——这很大程度上是被斯拉夫文化崇拜者和民粹主义者夸大了。虽然存在这样的对比，但很多人仍然相信西方文化并没有枯竭，而是充满了多样性和自由创造的个性，不像被突然的镇压行动所打断的苏联日常生活那样愈加灰暗。我所说的一切——大约三十年前[75]我说过了——都不会动摇这种热切的信念。

不管怎么说，著名诗人这个时候在苏联是英雄人物。很可能现在也是这样的。可以肯定的是，识字率大幅提高，俄罗斯乃至外国经典作品广泛流传，特别是被翻译为苏联各“加盟共和国”的不同语言，引起的公众反应在世界上是独一无二的，可能到现在也还是。很多证据表明，那个时候，大多数外国名著的书迷认为英国和法国的生活与狄更斯或巴尔扎克的描写很相近。他们对于这些小说家生活的熟悉程度，在感情和道德上的参与，对小说人物命运孩童般的着迷，在我看来要比英国、法国或美国这些国家小说读者的反应更直接、鲜活、生动，也更富有想象力。把作家当作英雄的俄国式崇拜——早在19世纪就开始了——与此有密切关系。我不知道现在怎么样了，或许已经大不相同了。我可以作证的就是，1945年秋季，人满为患的书店里，货架上的书总是供不应求，政府职员表现出如饥似渴的阅读兴趣——简直就是狂热——甚至像《真理报》和《消息报》这样的报纸在报亭一露面，不出几分钟就销售一空，这些事实都进一步证明了苏联公众对

文艺的饥渴。严格的书刊审查以及更多别的措施，打击了充斥西方火车站报刊摊的那些色情书刊、粗制滥造的惊险小说，使苏联读者和剧院观众比我们更纯洁、更直率和更朴素。我注意到，上演莎士比亚、谢里丹或格里鲍耶多夫的戏剧时，观众（其中一些明显是乡下人）很容易为舞台上的演出所触动，演员所说的台词——例如，格里鲍耶多夫诗剧《聪明误》中压韵的对句——马上会引来赞成或不赞成的大声议论；有时，观众情绪之强烈，在西方来访者看来既新鲜又令人感动。这些人或许和欧里庇得斯或莎士比亚写作时代的那类普通观众没有什么区别。在剧场里，从我邻座同我说的话看，他们仍然用聪明伶俐的青少年那种机敏的想象和无邪的眼睛来看这个世界，他们正是剧作家、小说家和诗人心中理想的公众。或许恰恰是由于缺少这种公众的反响，才使得一些西方先锋派艺术显得死板、乏味、矫揉造作。由此来看，托尔斯泰对不少现代文学艺术提出的指责，虽然显得笼统、武断、固执己见，但也是可以理解的。苏联公众对任何可信、新鲜，甚至真实事物的超强接受力和兴趣——批评性和非批评性的，和官方作家提供的低劣精神食粮形成了巨大反差，这让我吃惊。我对各个层面上的平淡、沉闷和循规蹈矩并不感到意外。在官方层面，包括评论界，的确如此；但在剧场和电影院里、在演讲中、在足球比赛中、在火车上、在有轨电车上、在书店里，却不是这样。

在我动身去莫斯科前，在那里待过的英国外交官向我提出忠告，说要见苏联平民是很困难的。他们说，在官方的外交招待会上会遇到一定数量经过精心挑选的高级官僚，这些人一般来说会重复党的话，避免同外国人进行任何真正的接触，至少是避免同来自西方的那些人接触；芭蕾舞舞蹈家和演员偶尔也会被允许参加这样的招待会，因为他们被认为是艺术家中脑子最单纯的、最没有思想的人，最不可能受到非正统思想的影响，或出卖什么情报。简言之，我的印象就是，撇除语言障碍不说，对与外国人尤其是那些来自资本主义国家的人发生联系的恐惧，加上关于共产党员不准参加这类活动的特殊命令，使得西方使团从文化上被隔绝起来；使团人员（以及大多数新闻记者和其他外国人）生活在动物园里，各个笼子里的人可以相互联系，但却被一堵高墙与外面的世界隔绝开来。我发现这种情况在很大程度上是真

的，但与我的预期不完全一样。在我短暂停留期间，我见到的不仅仅是在所有招待会上都会出现的一群经过严格管教的芭蕾舞演员和文学官僚，还有几位真正的天才作家、音乐家和制片人，他们中间有两位是天才诗人。这些人中有一位是我最希望见到的，就是帕斯捷尔纳克，我对他的诗歌和散文十分欣赏。要是找不到理由的话，我是无法去结识他的。幸运的是，我遇到了他的姊妹们，她们住在伦敦，其中一位请我带一双靴子给他的诗人哥哥。这就是借口，我极为乐意办这件事。

我抵达莫斯科的时候刚好赶上大使馆组织的一次宴会，庆祝它的俄文新闻刊物《英国同盟》创刊一周年，苏联作家受邀参加。席上的主宾是约翰·博因顿·普里斯特利，他那时被认为是苏联当局的铁杆朋友；他的著作被大量翻译，我似乎回忆起来了，他的两部戏剧那时正在莫斯科上演。那个晚上，普里斯特利看起来有点不高兴：我认为，他是被过多安排的集体农庄和工厂之行弄得精疲力竭——他告诉我，虽然他受到了很好的接待，他还是发现这些官方参观十分乏味；除此之外，他的版税被终止了。他通过翻译的谈话极为矫揉造作，总的看来，他并不快乐，很疲劳，盼着回去休息。不管怎么说，大使馆的翻译私下里对我说的就是这样；他提出要送主宾回旅馆，并问我可否设法填补普里斯特利早早离去留下的尴尬空白。我欣然同意，发现自己就坐在著名导演泰罗夫，以及同样有名的文学史学家、评论家、翻译家和很有灵气的儿童文学家K.茹科夫斯基中间。我对面就是全苏联最著名的导演谢尔盖·爱森斯坦。他看起来有些沮丧：我后来听说，个中原因不难找到。[76]我问他什么时候觉得最幸福。他回答说，革命胜利后的初期，在他作为一位创造性艺术家的生活中是最美好的一段时间，很多其他人也是这样。他意犹未尽地说，那个时候可以不受惩罚地做荒唐和令人惊奇的事情。他特别愉快地回忆，在20年代初，他们有一次把猪涂上油脂放到莫斯科剧院的观众席中。猪到处乱跑，跳上座位，吓着了观众；人们尖叫，猪号叫。“这正是我们的超现实主义场景所需要的。在那些日子里，活跃的大多数人都愉快地生活和工作着。我们年轻、目空一切，充满思想。不管我们是马克思主义者，还是形式主义者，抑或是未来主义者，都没有关系——画家、作家或音

乐家——我们全都会面、争吵，有时候非常激烈，还会彼此激励。我们真的很快乐，也创作出了一些东西。”

泰罗夫说的几乎相同。他怀念地谈起了20年代的实验剧院，谈起瓦赫坦戈夫和梅耶荷德的天才；谈起了短命的俄罗斯当代运动的大胆和活力，在他看来，这远比皮斯卡托、布莱希特或戈登·克雷格在舞台上取得的成就更为有趣。我问他是什么终结了这场运动。他说：“世事无常，但这是一个精彩的时代；不合斯坦尼斯拉夫斯基或聂米罗维奇的口味，但绝对精彩。”他说，莫斯科艺术剧院的演员们现在受的教育不够，不能理解契诃夫的人物究竟是什么样子：他们的社会地位，他们的态度、举止、口音，他们的整个文化、眼界、习惯，这是当前处于上升阶段的演员们完全不能理解的东西；没有人比契诃夫的遗孀奥尔嘉·克尼佩尔对此有更多的认识，当然也没有人比斯坦尼斯拉夫斯基本人有更多的认识；从那些日子里活下来的最伟大的演员卡恰洛夫是出类拔萃的，但老得很快；随着现代主义的逝去和自然主义的衰朽，他也很快要退休了，或许有新的事情发生？他怀疑地说：“刚才我对你说‘世事无常’，但也世事无变。这甚至更糟糕。”接着他陷入了阴郁的沉默。

泰罗夫说的都对。卡恰洛夫当然是我平生见到过的最好的演员。当他扮演契诃夫《樱桃园》中的加耶夫站在舞台上时（在最初的演出中他扮演学生），他确实迷住了观众，其他演员也无法转移观众的目光：他的声音优美，他的动作富于魅力和表达力，使得观众希望一直盯着他，永远听他说下去。这可能会打破戏剧的平衡，但是那天晚上卡恰洛夫的表演，就像我一个月后看到的乌兰诺娃在普罗科菲耶夫的舞剧《灰姑娘》中的舞蹈（和多年前看到的夏里亚宾在《鲍里斯·戈都诺夫》中的表演）一样，在我的记忆里都是用以判断后来的所有演出的无法超越的高峰。就舞台上的表现力而言，在我看来在20世纪没有人能与这些俄罗斯人比肩。

坐在我右邻座的评论家K.茹科夫斯基以少见的风趣和愉快谈论起俄国和英国作家。他说，他被尊贵的客人断然拒绝，让他回忆起美国记者多萝西·汤普森对俄国的访问。同她一块儿来的，有她的丈夫辛克

莱·刘易斯，他在30年代的俄国名气很大：“我们几个人到他在宾馆的房间里去拜访他——我们想告诉他，他的精彩小说对我们是何等的重要。他背对我们坐着，在打字机上打字，并没有立即转过头看我们；他一句话也没有说。这有某种庄严的气氛。”我竭力让他相信，他的作品被说英语的国家里的俄罗斯学者比如莫里斯·鲍拉（他在回忆录里叙述了第一次世界大战期间同他会面的情况）、奥利弗·埃尔顿（我当时知道的唯一一个对俄国文学有兴趣的英语作家）阅读和深深欣赏。茹科夫斯基给我说起他对英国的两次访问，第一次是在20世纪初，那时候他很穷，打临时工挣几个先令——他通过阅读卡莱尔的作品《过去与现在》、《旧衣新裁》学习英语，第二本书花了他一便士，他当时从背心口袋里掏出来给我看。在那些日子里，他是诗歌书店的常客，书店有名的老板诗人哈罗德·门罗引他为朋友，并把他介绍给许多英国文人，包括奥斯卡·王尔德的朋友罗伯特·罗斯，给他留下了愉快的记忆。他说，他在诗歌书店感到很轻松，但在英国任何别的地方就不行了；像赫尔岑那样，他欣赏英国的社会结构和英国人的行为举止，觉得很有趣，但同他一样在英国也没有朋友。他喜欢特罗洛普，“多么了不起的牧师啊！迷人、古怪——在古老的俄国没有那样的东西；在这里他们陷入怠惰、愚蠢和贪婪。他们是悲惨的一伙人。革命以来他们有过一段困难时期，目前要好得多：他们至少还可以读书和写作；一些人是体面和可敬的人。但是你永远见不到我们的牧师——你为什么想去见呢？我肯定，英国的牧师仍然是世界上最讨人喜欢的人。”然后，他对我说了他的第二次访问，那是在第一次世界大战期间，他作为俄国记者代表团成员来报道英国的战争努力。在一个周末，他们在诺斯利市受到德比爵士的款待，他发现与爵士的共同点很少，他极为有趣但并不恭敬地讲述了这次款待。

茹科夫斯基是一位悟性很高的作家，革命前他就成名了。他是一个左翼人士，对革命表示欢迎；像任何一个心灵独立的知识分子一样，他也受到苏联当局的困扰。在专制之下，有不止一种方式来保持个人的精神健全：他以性格上一种讽刺性的超然、谨小慎微和坦然淡定做到了这一点。他决定把自己局限在风平浪静的19世纪俄国和英国文学，致力于儿童文学和翻译，这至少使他和家人免于他几个最亲近

的朋友所遭受的厄运。他说，他渴望阅读特罗洛普的自传；如果我可以满足他的话，作为回报，他愿意为我做几乎任何事情。他的朋友艾薇·利特维诺夫当时正住在莫斯科——她是前外交部长和驻美国大使马克西姆·利特维诺夫的妻子，找不到自己那本书，考虑到与外国的所有关系都受到极度怀疑，她认为从英国订购是不安全的；我能否给他搞一本？几个月后我给他弄到了，他很高兴。我说，作为交换，我最希望的是去拜访鲍里斯·帕斯捷尔纳克。他住在别列杰尔金诺作家村，茹科夫斯基在那里也有一套别墅。茹科夫斯基说自己很欣赏帕斯捷尔纳克的诗歌，但他与这位诗人的关系有些别扭——他对涅克拉索夫平民诗歌和19世纪后期平民主义作家的兴趣，常常激怒帕斯捷尔纳克——这是一位与苏维埃制度不协调的纯粹诗人，对任何形式的应命（参与现实）文学都特别反感。不过他此刻与帕斯捷尔纳克的关系尚好，愿意安排一次会面，并且也热忱地邀请我当天到他那里看看。

我很快就发现，这即便不说是鲁莽，也是有勇气的行为：与外国人接触是被坚决禁止的。西方国家大使馆的人员都被苏联当局特别是被斯大林视为间谍。认识到这个事实，我后来在与苏联公民私下见面时就小心翼翼，有时候觉悟得太晚了——这种会面使他们处于一定的危险之中，而这种危险并不是所有愿意见我的人能完全意识到的；有些人意识到了，知道同我会面有危险，但他们宁可如此，因为他们渴望接触西方生活。其他人小心谨慎，我尊重他们理由充分的恐惧。我竭力少见一些人，尤其是那些在一定程度上不能被他们在国外的声誉保护的人，唯恐让他们陷入危险境地。即便如此，我或许也在不经意间损害了我偶然碰见的无辜的人们，或者因为他们有时候向我保证见面不会给他们带来危险，但事实证明他们的保证错了。不管我什么时候听到他们中一些人后来的遭遇，我的良心都感到不安，责备自己没有抵制住诱惑，去会见一些我曾经遇到的最纯洁、讨人喜欢、机灵、令人感动的人——他们拥有异于常人的智力品质，对国外的生活很好奇，急于同一个说着他们语言的外国来访者建立纯粹的人际关系，在他们看来，这个外国人理解他们，他们也理解他。我没有听说出现监禁或更糟的情况，但我知道有些人由于同我会见而遭到骚扰和迫害。这一点很难说清楚，因为受害者常常永远也不知道他们为什么受到惩

罚。只能希望幸存者不要因为所受伤害过于怨恨外国访客，我们或许在无意中成为他们受到伤害的原因之一。

在我遇到茹科夫斯基的那个晚宴一周之后，安排了对别列杰尔金诺的访问。同时，在为普里斯特利举行的欢迎宴会上（对他的出席我仍然心存感激，因为这帮我打开了门），我遇到一位匈牙利裔的美国舞蹈家阿菲诺格诺娃夫人，她是在1941年莫斯科空袭中“光荣”牺牲的一位剧作家的遗孀，她显然是被许可——也许是受命——为有文化兴趣的外国访客组织沙龙。不管怎么说，她邀请了我，我在那里见到了几位作家。他们中间最有名的就是诗人伊利亚·谢尔文斯基。（“谢尔文斯基曾红过，谢天谢地，他很快就过时了，”帕斯捷尔纳克后来对我说。）他曾经天真地建议，如果说社会主义的现实主义是想象性写作的正确类型，那么发展社会主义的浪漫主义文学或许同样与共产主义意识形态不矛盾——这是对想象力更自由的使用，同样充满对苏维埃制度的绝对忠诚。他最近受到官方的严厉斥责，我见到他时他显然还很紧张。他问我是否同意五位最伟大的英国作家是莎士比亚、拜伦、狄更斯、王尔德和萧伯纳；接下来或许就是弥尔顿和彭斯。我说莎士比亚和狄更斯当然没什么疑问，还没等我说完，他就问我他们感兴趣的格林伍德和奥尔德里奇怎么样，问我是否知道他们的一些情况。我意识到这些是当代作家的名字，但说老实话我从来没有听说过他们写了什么作品——这或许是因为我战争期间大多数时候在国外的缘故。

这显然不能令人信服。我后来发现奥尔德里奇是一位澳大利亚共产主义作家，格林伍德曾经写过一本叫《施舍之爱》的流行小说；他们的作品被译为俄语，出版了很多版本。普通的苏联读者对其他社会群体的价值标准了解很少。受党的中央委员会文化部指导的一家官方文学社团，决定所要翻译的作品和发行范围，那个时候当代英国作品事实上主要以A.J.克罗宁的《哈特的城堡》、萨默塞特·毛姆和普里斯特利的两三部戏剧，以及（似乎是）格林伍德和奥尔德里奇的小说为代表。格林厄姆·格林、C.P.斯诺、艾丽丝·默多克和“愤青”——这个流派的作品此后被大量翻译——的时代尚未出现。

给我的印象是，当我说我对他提到的两位作者一无所知时，我的主人认为我有点不老实，因为我是资本主义国家的代理人，因此只好对左翼作家的优点视而不见，很有点像他们自己被迫真的或假装忽视大多数流亡国外的俄国作家和作曲家一样。“我知道，我知道我们在西方被称为循规蹈矩者。我们之所以要这样做，是因为我们发现每当我们偏离了党的指导的时候，结果总是党是对的而我们错了。情况总是这样。不仅仅是在于他们说他们更了解情况：他们确实是；而且他们看得更远：他们的眼光要比我们更敏锐，视野更开阔。”谢尔文斯基用激烈的语气大声说道，好像他是在向广大听众发表演讲似的。房间里其余的人看起来很不安：这些话似乎是有意对着隐蔽的麦克风说的，如果没有这个麦克风，我们的会面肯定可以更自然一些。在独裁体制下，公开表达意见和私下表达意见是不一样的；或许是出于对自身地位的不安全感，但谢尔文斯基的发作是过于笨拙和夸张了：随后就是一阵尴尬的沉默。那时我完全没有意识到这一点，还在争辩说，自由讨论——即便是关于政治问题的自由讨论，对于民主制度也是没有危害的。“我们是一个科学调控的社会，”一位曾经给列宁做过秘书、后来嫁给一个著名苏联作家的健美女士说，“如果说在物理学中没有自由思想的余地——一个怀疑运动定律的人显然是无知或愚蠢的——那么，为什么我们这些发现了历史社会定律的马克思主义者还要允许社会领域中的自由思想呢？犯错误的自由就不是自由；你似乎认为我们缺少政治讨论的自由；我简直不理解你说的是什么。真理是明摆着的：我们这里要比你们西方更自由。”这里既引用了列宁的话，也引用卢那察尔斯基的话。当我说我记得奥古斯特·孔德著作中有这类命题，这也是19世纪法国实证主义者的论题，但马克思或恩格斯肯定不会接受他们的观点时，房间里人颇为扫兴，于是我们就转到了无害的文学闲谈。我得到了教训。只要斯大林当政，关于思想的争论，从一些人那里得到的都是可以预料的答案，而那些保持沉默的人受到威胁。我后来再也没有见到阿菲诺格诺娃女士或她的客人。我的行事方式显然很不老练，他们的反应倒是完全可以理解的。

二

几天后，在与作曲家分居的妻子莉娜·伊万诺夫娜·普罗科菲耶夫

的陪同下，我坐火车来到了别列杰尔金诺。我听说，这块地方是高尔基主张提供给知名作家居住的，使他们有一个能够安静写作的环境。这个好心的方案虽然很有创造性艺术家的气质，但它并不总能带来和谐共存：即便是像我这么一个对情况一无所知的陌生人，也能感受到某些人际的和政治的紧张。我沿着林荫道走着，这些路通向作家们的房子。在路上，我们被一个挖沟人拦住了；他跳将出来，说他的名字叫亚兹维斯基，问了我们的名字后，说了好一阵子他写的一部著名小说《宗教法庭的火焰》，热切地把这部小说推荐给我们；说我们应该读一读他的一部更棒的小说，他现在还正在创作，是关于伊万三世和中世纪俄罗斯的。他祝我们走运，就去挖他的沟了。我的同伴认为这有些不礼貌，但我被这不期而遇、直率、开放而让人彻底轻松的独白迷住了。它没有正式场合中普遍存在的客套和应酬，纯朴而直率——尽管很幼稚，是讨人喜欢的。

那是初秋一个温暖而阳光明媚的下午。帕斯捷尔纳克、他的妻子和儿子列昂尼德正围坐在别墅后面小花园里一张粗陋的木桌旁。诗人热烈欢迎我们。他的朋友、女诗人玛丽娜·茨维塔耶娃曾这样描述他，说他看起来像是一个长着马脸的阿拉伯人：从他的许多照片和他父亲的画像中，我们已经很熟悉他的脸庞：黝黑、忧郁、富于表情，带有鲜明的民族特征。他说起话来慢条斯理，声音低沉而单调，始终保持同一声调，发出一种介于蜂鸣和风笛低音之间的声音，那些见过他的人几乎都提到了他的这个特点：每一个元音都拉得老长，就像柴可夫斯基歌剧中凄婉哀怨的咏叹调一样，只不过底气和力道更足罢了。

我笨手笨脚地把我手里的靴子递给他，说这双靴子是他姐姐莉迪娅让我捎给他的。“不，不，这都是干什么呢？”他说，看起来很窘迫，似乎我递给他的是一件施舍品，“肯定搞错了，它一定是给我弟弟的。”我也极为窘迫。他的妻子季娜伊达·尼古拉耶夫娜试图让我放松，问我英国是否正在从战争中恢复过来。没有等我回答，帕斯捷尔纳克就插话说：“我30年代，就是1935年，到巴黎参加反法西斯大会，返回途中路过伦敦。让我给你说说当时发生的事吧。那是夏天，我在乡下，两位或许是来自内务部人民委员会（NKVD）——我认为肯定不是作家协会——的官员拜访我。那时我们还不很害怕这样的拜

访。其中一位对我说：‘鲍里斯·列昂尼多维奇，有一个反法西斯代表大会要在巴黎召开，你受邀去参加，我们希望你明天就出发。你将经停柏林，在那里待几个小时，可以见见你想见的任何人：你会在后天到达巴黎，晚上在大会上演讲。’我说我没有合适的衣服出访，他们说他们来办。他们给了我一套大礼服和几条带条纹的裤子、一件板袖翼领的衬衣和几双很合脚的黑漆皮鞋。但我获准穿着普通的衣服前往。我后来得知，是安德烈·马尔罗，大会的主要组织者之一，一直坚持邀请我。他对苏联当局解释说，不送我和巴别尔去恐怕会引起不必要的猜测，因为我们在西方知名度很高，那时欧洲和美国自由派人士感兴趣的苏联作家还不是很多。于是，虽然我一开始没有出现在苏联代表团的名单里——我怎么可能出现在这个名单里呢？但他们还是同意了。”

他去了柏林，在那里见到了他的姐姐约瑟芬和姐夫，并且说他赶到大会的时候，许多重要知名的人物——德莱塞、纪德、马尔罗、福斯特、阿拉贡、奥登、斯彭德、罗莎蒙德·莱曼和其他贵宾都已经到了。“我做了演讲。我说：‘我知道这是一次作家的聚会，目的是组织起来共同抵抗法西斯主义。我给你们说的只有一件事情，不要搞组织。组织是对艺术的扼杀。只有个人独立才是最重要的。无论是1789年、1848年还是1917年，作家们都没有组织起来去拥护或反对什么。不要组织，我恳求你们，不要搞组织。’我想他们一定很奇怪，但我还能说什么别的吗？我原以为说了这话回国后会惹出麻烦，但没有人再与我提起过这件事。[77]随后我到了伦敦，在那里见到了我的朋友罗蒙诺索夫，一个极为迷人的人物，正如他的姓氏那样，是一位科学家——一位工程师。我坐我们的一艘船返回列宁格勒，与谢尔巴科夫住一个舱，当时他是苏联作家协会书记，颇具影响力[78]。我没日没夜地唠叨。他央求我停下来让他睡觉。但我还是不停地说。巴黎和伦敦唤醒了沉睡的我，我无法停下来。他求我可怜他一会儿，但我毫无所动。想必他一定认为我精神错乱了；或许我该感激他作出的这个判断。”帕斯捷尔纳克没有明说，被认为有点疯或至少行为非常古怪，可能帮助他在大清洗中逃过了一劫。但在场的其他人说他们完全明白这一点，以后会解释给我听。

帕斯捷尔纳克问我是否读过他的散文，特别是他的那篇我十分欣赏的《柳威尔斯的童年》。我说我读过了。“我能从你的表情看出来，”他不容分说，“你一定认为这些作品做作、令人头疼、自以为是、现代得让人恶心——不，不，不要否认，你确实是这么想的，你的想法完全正确。我为写出这样的东西而汗颜——我说的不是我的诗歌，而是我的散文——它受了那些年里流行的象征主义运动中最脆弱、最混乱的东西的影响，充满了离奇的混乱——当然安德烈·别雷是一个天才，《彼得堡》、《柯吉克·列达耶夫》都包含了精彩的内容——这些我都知道，你不必告诉我——但是他的影响是致命的，乔伊斯是另外一回事，我那时写的所有东西都像着了魔似的，言不由衷、支离破碎、矫揉造作、毫无价值；但我现在正在写的东西就完全不一样了：它是新的、全新的，清新、典雅、比例得当，具有经典作品所必须的纯粹和简约——这是温克尔曼要求的，也是歌德要求的。这将是我留在世上的最后一部作品，也是最重要的一部作品。这是，是的，这正是我希望人们牢牢记住的作品；我将用我的余生全力写好它。”

我不敢担保这些话全是一字不差的原话，但我所记得的就是这样。那部精心构思的作品就是后来的《日瓦格医生》。他在1945年完成了前几章的草稿，他要求我读一下，并捎带给他在牛津的姐姐；我照办了，但直到很久之后我才知道整部小说的计划。说到这里，他沉默了一阵子，我们谁也没有说话。然后，他告诉我们他是多么喜欢格鲁吉亚、格鲁吉亚的作家、亚什维利、塔比泽和格鲁吉亚的酒，在那里他经常得到充足供应。他友好地询问我西方的现状；是否知道赫伯特·里德和他的个人主义学说？他解释说，个人主义理论基本上来自于康德及其解释者赫尔曼·科恩的道德哲学——特别是个人自由的思想。他对科恩很熟悉，并且在第一次世界大战前在马堡当学生的时候对科恩极为尊重。他问我是否知道康德式的个人主义——勃洛克完全误解了他，并且在其诗歌《康德》中把他变成了神秘主义者。他问我是否知道斯特凡·席曼斯基，一位曾编辑过一些他的翻译作品的个人主义者？对于俄国的现状，他无话可说。我意识到，俄国的钟已经在1928年左右停摆了（我注意到，不管是他还是我曾经拜访过的其他作家都

没有用过“苏联”这个词）。那时它与外部世界的联系实际上都被切断了；例如，《苏联百科全书》对他和他的作品的描述，就没有提及他的晚年或作品。

他刚说到一半，著名的老作家莉迪娅·谢芙琳娜突然闯了进来，打断了他的谈话。“我的遭遇跟他完全一样，”她说，“百科全书上那篇关于我的文章的最后几行说：‘谢芙琳娜目前正处在一场心理和艺术的双重危机中’——这句话二十年都没变。对俄国的读者来说，我现在仍处在危机中，处在生命中止的危机中。鲍里斯·列昂尼多维奇，你和我，我们就像是庞贝城里的人一样，话还没有说完就被埋在了火山灰烬当中。我们孤陋寡闻：我知道梅特林克和吉卜林去世了；但威尔斯、辛克莱·刘易斯、乔伊斯、蒲宁、霍达谢维奇，他们还健在吗？”帕斯捷尔纳克看起来有些尴尬，就把话题换到了法国作家上。他读过普鲁斯特——他的法共朋友送给他普鲁斯特的全部作品——他说，他近来重新读了一遍。他当时还没有听说过萨特和加缪[79]，对海明威也不甚了解。（他说：“我想不通为什么安娜·安德烈耶娃[阿赫玛托娃]对他什么都知道。”）他热情地要我到他在莫斯科的公寓里去看他——他从10月起会在那里。

他说起话来慢条斯理，偶尔也会连珠炮似的突然冒出几个词。他的言语常常会越出语法结构的限制——前面几句还明白易懂，接下来便是狂乱、生动、具体的意象，后面可能是几句晦涩难懂的话，然后会突然间变得清晰明白起来。在任何时候，他的演讲都带着诗人气质，和他的作品一样。有人曾说，有的人写诗的时候就是诗人，写散文的时候就是一个散文作家；还有的人不管写什么东西都是诗人。帕斯捷尔纳克在任何时候任何情况下都是一位天才诗人。他平时谈话就像他的作品那样说明了这一点，我无法描述它的品质。在我看来，唯一一个像他那样说话的人是弗吉尼亚·伍尔夫——这是从我与她的几次相遇得出的判断。和他一样，她的谈话也让人头脑兴奋，以同样令人愉悦的，甚至通常是令人震惊的方式去颠覆人们对现实的一般看法。

我用“天才”这个词是有用意的。经常有人问我为什么要用这个让人浮想联翩但又不明确的词。为了作答，我只能这样说：有人曾经问

舞蹈家尼金斯基怎么能跳得那么高。据说他回答道，这没有什么大不了的。当人们腾空时，大多数人会马上落地。“你干吗要马上落下来呢？为什么不在落地之前多在空中停留一会儿？”他据说是这样说的。在我看来，天才的标准之一，就是能够轻而易举地做到一些普通人做不到而且也清楚自己做不到的事情——他们既不知道怎样去做，也不知道为什么他们自己做不到。帕斯捷尔纳克有时说话跳跃很大；他的用词就我所知是最富有想象力的；既洒脱又非常感人。毫无疑问，有很多种文学天才：（在我的经验里）艾略特、乔伊斯、叶芝、奥登、罗素就不这么说话。

我不希望打扰主人太久。当我离开时，我已经被诗人的谈吐和个性深深地打动，事实上是被完全征服了。我接着去了邻近的茹科夫斯基别墅。虽然他富有魅力、友善、饶有趣味，是一位敏锐和有趣的谈话者，但我脑子里还是想着一个小时前对谈的诗人。在茹科夫斯基的别墅，我遇见了萨穆伊尔·马沙克。他是拜伦作品的翻译家，也是一位儿童诗歌作家，因为受到马克西姆·高尔基的保护而得以避开主流意识形态和政治风暴，在最黑暗的日子里设法活了下来。他是少数几个被允许会见外国人的作家之一。我在莫斯科的几个星期里，他对我很友好，实际上他是我有幸遇到的莫斯科知识分子中最仁慈、心眼儿最好的人之一；他随意而痛苦地谈起了过去的恐怖，对未来不抱信心，更愿意谈英国和苏格兰文学，这是他喜欢和了解的，但在我看来他没有什么兴趣去说这些。当时还有其他人在场，其中有一个作家，如果别人不说，我记不住他的名字。我问他俄国文学界的情况：谁是最著名的作家？他提到许多作家，其中有列夫·卡希尔。我说：“是Shvambraniya[一部成人幻想小说]的作者吗？”他说：“正是。”“但那是一部乏味的小说，”我说，“我几年前读过了——我认为它缺乏想象力，既枯燥又幼稚——你喜欢它吗？”“是的，”他说，“我愿意读这部小说，我觉得它真诚，写得也不坏。”我表示不赞同。几个小时后，天黑了下来，我说我不大认路，他乐意陪我到车站。分手的时候，我对他说：“您一整天都对我很好，可我很抱歉没有记住您的名字。”“列夫·卡希尔，”他说。我呆住了，羞愧、悔恨、为自己的失态而窘迫。“但是，”我说，“您为什么不告诉我呢？Shvambraniya……”“我

尊重您说出自己的真实想法——对我们作家来说，碰到真话是很不容易的。”火车来之前，我一直在道歉。在我的经验中，还从没有人表现得这么让人敬佩；此前或此后，我都没有再遇到一位像他这样抛却了虚荣自负或自爱的作家。

等车期间，天下起了雨。站台上还有两个人，是一对年轻夫妇，我们挤在一个棚子里，这是我们能够找到的唯一可以避雨的地方——几块厚木板搭在一个旧的、废弃的栅栏上。我们交谈了几句——他们是学生——男的说他学化学，女孩子是一名学习19世纪俄国历史特别是革命运动史的学生。天完全黑了，站台上没有灯，我们甚至看不清彼此的脸；这使他们觉得同一个完全陌生的人交谈很安全，谈得很自由。那个女孩说，教科书上说上个世纪的俄罗斯帝国就是一个大监狱，没有思想或表达的自由：虽然他们认为这是真的，但极端分子似乎经常逃掉，不带恐怖主义的抗议那时通常并不意味着拷问和死亡，甚至连恐怖分子都给逃掉了。我说：“为什么人们现在对社会问题不能说出自己的想法呢？”我承认我说这话的时候并不全然不理解。那个男的说：“如果有人这样做的话，他就会像被扫帚扫掉一样被消灭掉，我们都不知道他身上发生了什么。从那以后没有人会再见到他或听到他的消息。”我们换了一个话题。他们告诉我，现在年轻的俄国人最喜欢读的是19世纪的小说和故事：不是契诃夫，也不是屠格涅夫，这些人在他们看来都过时了，谈的都是他们少有兴趣的问题；也不是托尔斯泰——或许因为（正如他们所说的）他们对战争中过分强调《战争与和平》是伟大的民族爱国史诗感到厌倦。他们读的是能够找到的陀思妥耶夫斯基、列斯科夫、迦尔洵的书，以及更容易得到的外国杰作——斯汤达、福楼拜（不是巴尔扎克或狄更斯）、海明威和某些意想不到的人物，比如欧·亨利。我说：“苏联作家呢？肖洛霍夫、费定、法捷耶夫、葛拉德科夫、富尔曼诺夫怎么样？”我一口气说出我脑子中想到的当代苏联作家的名字。女孩子问：“你喜不喜欢呢？”那个年轻的男子说：“高尔基有时候要好些。我过去喜欢罗曼·罗兰。我觉得你们国家是不是有伟大而绝妙的作家？”我回答说：“没有，没有绝妙的。”但是他们似乎在怀疑，或许他们认为我对英国作家特别嫉妒，或者是一个对资产阶级艺术家不屑一顾的共产主义者。

火车来了，我们上了不同的车厢——谈话不可能再持续下去了。

像这些学生一样，很多俄国人（至少在那个时候）似乎相信在西方——英国、法国和意大利——文艺繁盛，他们接触不到。我对此表示怀疑，也从来并不相信：充其量，这只是出于礼貌或厌世的资产阶级的无聊。甚至帕斯捷尔纳克和他的朋友们都坚信西方有一个金色的文化王国，在那里天才的作家和评论家已经并且正在创造着他们看不到的杰作。这个信念很普遍。我在1945年和1956年见到的大多数作家，像左琴科、马沙克、谢芙琳娜、茹科夫斯基、因培尔、谢尔文斯基、卡希尔等人，并且不仅仅是作家，还有像普罗科菲耶夫、涅高兹、萨莫苏德这样的音乐家，像爱森斯坦和泰罗夫这样的导演，还有一些我在公众场合、在苏联对外文化关系协会（VOKS）举办的官方宴会上以及少数几次在他们自己家里见到的画家和评论家，还有我在科学院一次会议上遇到的一位哲学家——那次是我受邀发表演讲，主持人不是别人，正是从荣誉和权力巅峰跌落之前的卡冈诺维奇，所有这些人不仅仅极为关心——实际上是十分渴望得到欧洲艺术和文学进展的消息（极少关注美国的情况），而且确信那里从未停息地产生着出色的艺术、文学和思想著作，苏联严苛的检查让他们什么都看不到。所有未知的东西都震撼人心，被夸张放大。我无意贬低西方成就，但我想指出我们的文化进展并没有他们想象的那样令人自豪。可能一些移居西方的人仍然期待着这种丰富的文化生活，否则就有幻灭感。反对“无根世界人”的活动显然部分来自对这种极端亲西方情感的反对，首先可能起自那些返乡的苏军士兵——他们既有曾经的战俘也有占领军——对西方生活的谣言，同样还起自苏联报刊和广播对西方文化一贯的粗野诽谤的自然反应。俄罗斯民族主义被用作对知识群体中不健康情趣的解毒剂，它时常为凶残的反犹主义宣传所强化，这反过来却在知识阶层中引发了强烈的、在我看来根深蒂固的亲犹太和亲西方的情感。到1956年，对西方的无知少多了，可能相应地对西方的热情也少多了，但还是远超过合乎情理的热情。

帕斯捷尔纳克回到莫斯科后，我几乎每周都去拜访他，对他的了解也逐渐深入。他说话的时候带着人们难以形容的特有活力和飞扬的想象才能。我不打算描述他在外表、声音和仪态方面的改变。他谈到

书籍和作家；我希望当时全部记了下来。隔了这些年，我只记得在现代西方作家中他最喜欢普鲁斯特，深深为他的作品所吸引。他喜欢《尤利西斯》——至少在当时他还没有读到乔伊斯后来的作品。几年后，当我给他往莫斯科带去两三本卡夫卡作品的英文版时，他没有产生兴趣，后来他告诉我他把书送给了阿赫玛托娃，她很赞赏这些作品。他谈到法国象征主义者，谈到维尔哈伦和里尔克，这两个人他都见过。对里尔克，不管是作为一个人还是一个作家，他都很推崇。他熟读莎士比亚，对自己的翻译作品特别是《哈姆雷特》和《罗密欧与朱莉叶》很不满意。在早先的谈话中，他说："我曾试图完全把握莎士比亚，但并不成功。"他随后举了几处他自认为的失败译文，可惜我都给忘了。战争期间的一个晚上，他告诉我他正在听英国广播电台，听正在朗诵的诗歌——他理解英语口语有困难，但他认为广播里的诗歌是精彩的。他自问道："这是谁写的？"——似乎有些熟悉。"什么，是我写的？"他自言自语道；但实际上是雪莱《解放了的普罗米修斯》中的片断。

他说，他是在托尔斯泰的阴影里长大的。他的父亲很了解托尔斯泰，认为托尔斯泰是一个无与伦比的天才，比狄更斯或陀思妥耶夫斯基更伟大，堪与莎士比亚、歌德和普希金比肩。他的画家父亲曾在1910年带他到阿斯塔波沃去看临终前的托尔斯泰。他发现了不可思议的、关键性的事情：俄罗斯和托尔斯泰是同一回事。至于俄罗斯诗人，勃洛克当然是他那个时代举足轻重的天才，但帕斯捷尔纳克并没有从他身上找到默契。别雷更接近他，是一个充满奇妙和前所未有洞见的人，一个富有魅力的、在东正教传统中被称为圣愚的人。他认为勃留索夫是一个自制的、精巧的、机械的音乐盒，是一个聪明的、精于算计的取巧者，根本算不上一个诗人。他没有提到曼德尔施塔姆。他对茨维塔耶娃最感亲切，他和她之间有着多年的友谊。

他对马雅可夫斯基的感情要复杂得多：他跟他很熟，曾经是亲密的朋友，向他学习过。他说，马雅可夫斯基当然是破除旧形式的巨人，他不像其他共产主义者，他始终是一个有血有肉的人——他不是一位重要诗人，不是一个丘特切夫或勃洛克那样不朽的神，甚至不是像费特或别雷那样的半神。他已经淹没在时间的长河里。他生活的年

代需要他，他是无可替代的，那些时代呼唤并涌现出来的诗人，他们生逢其时，阿谢耶夫、遭到清洗的可怜的克留耶夫、谢尔文斯基，甚至还有叶赛宁。他们满足了时代的迫切需要，他们的天才之作对于他们国家诗歌的发展至关重要，而之后他们就不再辉煌。马雅可夫斯基就是这些人中最伟大的一位——《穿裤子的云》有着重要的历史地位，但喊叫得过了头：他把自己的才华吹得太大，直到把牛皮吹爆。多彩气球的悲哀碎片仍散在俄罗斯文学的道路上。他有天分，有价值，但粗糙而不成熟，最终成了一位海报艺术家。马雅可夫斯基的爱情经历对他来说，无论是作为一个男人还是作为一位诗人，都是灾难性的。帕斯捷尔纳克一直喜欢马雅可夫斯基这个人，马雅可夫斯基的自杀是他生命中最黑暗的日子。

帕斯捷尔纳克是一个俄国的爱国主义者——他感到他与祖国的历史联系非常深。他一再告诉我，他对在别列杰尔金诺作家村度过夏天是多么自豪，因为那里曾经是伟大的斯拉夫文化优越论者尤利·萨马林地产的一部分。传统的真实路线从传说中的萨德柯开始，通向斯特罗加诺夫家族和科丘别伊家族，通向杰尔查文、茹科夫斯基、丘特切夫、普希金、巴拉廷斯基、莱蒙托夫，再通向阿克萨科夫家族、托尔斯泰、费特、蒲宁、安年斯基——特别是通向斯拉夫文化优越论者，而不是自由知识分子，正如托尔斯泰所坚持的，后者并不知道人靠什么生存。这种希望被看成是一名深深扎根俄罗斯土地的俄罗斯作家的强烈的、痴迷的愿望，最明显的表现就是他对自己犹太血统的反感。他不愿讨论这个话题——不是因为他觉得难堪，而是并不喜欢：他希望犹太人被同化，不再作为一个民族而存在。除了直系亲属，他对亲戚没有兴趣，一直都是这样。他说他是一个虔信的基督徒——虽然有些特殊。在所知的犹太作家中，他崇拜海涅、赫尔曼·科恩（他在马堡读书期间的新康德主义哲学导师），他显然认为科恩的观念——特别是历史哲学——是深邃的、令人信服的。我注意到如果我提到犹太或巴勒斯坦，他就很不自在：在这方面，他与他的画家父亲很不一样。我曾经问阿赫玛托娃她亲密的犹太朋友——曼德尔施塔姆、日尔蒙斯基或艾玛·格尔斯坦——是否对这个问题敏感：她说他们都不怎么喜欢他们出身其中的犹太中产阶级，但并不会像帕斯捷尔纳克那样去刻意

回避这个问题。

他的艺术趣味是年轻时候就形成的，他对那个时期的大师们保持着尊崇。他对斯克里亚宾的怀念令我尊重——他一度希望自己成为一个作曲家。我很难忘记帕斯捷尔纳克和涅高兹（著名音乐家、帕斯捷尔纳克妻子季娜伊达的前夫）对于斯克里亚宾的赞美——他们都受到他的音乐的影响，还有对于象征主义画家弗鲁别利以及尼古拉·罗列赫的赞美——他们将这两位画家置于所有的当代画家之上。无论是毕加索和马蒂斯、布拉克和波纳尔、克莱和蒙德里安，还是康定斯基或马勒维奇，比起这两位画家来似乎都不算什么。

从一定意义上说，阿赫玛托娃、古米廖夫和玛丽娜·茨维塔耶娃是19世纪最后的绝响——帕斯捷尔纳克和风格独特的曼德尔施塔姆或许可以占据世纪之交的位置。只有他们才可被称为第二次俄罗斯文艺复兴运动硕果仅存的最后代表，尽管阿克梅派诗人企图把象征主义贬低到19世纪，宣称他们自己才是他们那个时代的诗人。这场运动基本上与现代运动无关，与他们同时代的毕加索、斯特拉文斯基、艾略特、乔伊斯无关，即便他们受到尊重。这一运动在俄国因诸多的政治事件而夭折。

帕斯捷尔纳克热爱俄罗斯的一切，心甘情愿地原谅祖国的所有缺点，除了斯大林统治的暴行；即便如此，他还是把1945年视为黎明前的黑暗，他尽力用眼睛搜寻晨曦——他在《日瓦戈医生》最后几章表达了这个希望。他相信自己与俄罗斯民族的精神生活是息息相关的，分担它的希望、恐惧和梦想，表达它的声音，就像丘特切夫、托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基、契诃夫和勃洛克以不同风格所做的那样（这时候我才知道他并不认可涅克拉索夫）。在我访问莫斯科期间，他同我谈话，那时我们总是单独相处，光洁的桌子上没有一本书或一片纸，他一再重复说他相信他与祖国的心灵是贴近的，并且坚决而反复地否认高尔基和马雅可夫斯基在这方面的作用，特别是前者。他觉得他有一些话要对俄国的领导人说，一些只有他能够说出来的极为重要的话，虽然这在我看来显得模糊不清而又前言不搭后语——他经常提到这一点。这也许是由于我缺乏理解力——但安娜·阿赫玛托娃曾对我说

过，当他用这种先知式的语调说话时，她也听不懂他究竟要说什么。

正是在那时，他以一种亢奋的情绪向我谈起他就曼德尔施塔姆被捕与斯大林电话交谈的事。那次著名的对话有很多不同的流传版本，并且仍在流传。我只能靠记忆来复述他1945年给我讲述的这段往事。据说他当时正和妻子、儿子在莫斯科的公寓里，旁边没有别的人，电话铃响了起来，一个声音告诉他这是克里姆林宫的电话，斯大林同志想和他通话。他认为这是一个愚蠢的恶作剧，就把电话挂了。但电话铃又响了，电话里的声音不知为何让他确信这电话是真的。斯大林问他是不是鲍里斯·列昂尼多维奇·帕斯捷尔纳克；帕斯捷尔纳克说正是他。斯大林问他，当曼德尔施塔姆朗诵一首讥讽他斯大林本人的诗歌时他是否在场。[80]帕斯捷尔纳克回答说，在他看来，他在不在场无关紧要，但能和斯大林通话，他感到十分荣幸；他说他知道这一天会到来，还说必须就一些最重要的问题面谈。斯大林接着问他曼德尔施塔姆是否称得上是一位大师：帕斯捷尔纳克回答说，他们是风格很不相同的诗人；他赞赏曼德尔施塔姆的诗作，但感到它没有吸引力；但无论如何这都不是问题的关键。

在他对我重述这个事件的过程中，帕斯捷尔纳克又开始了他关于世界历史重大转折点的形而上学臆想；他想和斯大林谈的就是这个——他这样做是至关重要的。我能想象他也是用这种语调与斯大林说的。斯大林再一次问他，当曼德尔施塔姆朗读那首讽刺诗时他是否在场。帕斯捷尔纳克再次回答，最重要的是他必须和斯大林见面，越快越好，一切都取决于此，他们必须谈谈关于生死的终极问题。“如果我是曼德尔施塔姆的朋友，我懂得应该如何为他辩护，”斯大林说完就挂了电话。帕斯捷尔纳克试着打回去，但不出意料，未能接通。显然这件事一直深深地困扰着他。他至少在另外两个场合对我重复了这个故事。很显然他也用其他形式把这个故事告诉了其他来访者。他多方设法解救曼德尔施塔姆，特别是向布哈林求助，可能保护了曼德尔施塔姆一段时间——几年之后曼德尔施塔姆还是被处决了——但帕斯捷尔纳克明显感到，如果他换一种应对方式，无须讲什么理由，就能对曼德尔施塔姆[81]更有利。只要是一个没有被自大或愚蠢蒙住眼睛的人都会这样觉得。

说完这个故事他又谈起了其他受害者：皮利尼亚克（总是向窗外张望）焦急地等待一个特使来，让他在一封谴责一个被控于1936年叛国的人的公开信上签名，但没有任何人来，这下他意识到自己也完了。帕斯捷尔纳克又谈起1941年茨维塔耶娃自杀的情形。他认为这原本是可以避免的，只要当局不是那么绝情。他还讲了一个故事，一个人跑来要他在一封谴责图哈切夫斯基元帅的公开信上签名。当帕斯捷尔纳克拒绝签名并解释了原因之后，那个家伙热泪盈眶，说诗人是他见过的最高贵最圣洁的人，并热烈地拥抱了他，然后直接到秘密警察那儿告发他。

帕斯捷尔纳克接着说，虽然共产党在战争期间，不只是在俄国还在其他国家起了积极作用，但他发现与党保持任何形式关系的念头变得越来越让他厌烦：俄罗斯是艘大船，奴隶船，党员是监工，抽打着划桨的奴隶。他想知道，为什么一个当时在莫斯科的英联邦外交官（这人我应该认识），一个略通俄语并自称是诗人的人，常常来拜访他，为什么这个人老是说，在任何可能或不可能的场合帕斯捷尔纳克都应该与党走得更近一些？他不需要从世界另一边来的绅士告诉他应当做什么——他问我能否转告那个家伙：他的来访不受欢迎。我答应照办，但后来并未这样做，部分是因为我担心帕斯捷尔纳克本已岌岌可危的处境会更加危险。那位英联邦外交官后来很快离开了苏联，他的朋友们告诉我，他后来改变了想法。

帕斯捷尔纳克也指责我，不是因为我试图强加给他什么政治或其他观点，而是由于另一些他认为同样糟糕的东西。我们都在俄国，举目望去，周边的每件事都是那么恶心，令人震惊，简直就像一个令人作呕的猪圈，而我看上去还挺兴奋的。“你四处闲逛，”他说，“看什么都觉得迷惑。”他认为我并不比其他外国来访者好到哪里去，那些人什么也看不见，被荒唐的假象所蒙蔽，指责贫穷而悲惨的本地人。

帕斯捷尔纳克对指责他本人迁就党或国家的要求极端敏感。他看上去很害怕别人认为，只有他活了下来，这可能是因为他干了一些取悦当局的勾当，为躲避迫害而出卖良心，作出一些卑鄙的妥协。他一再提起这个话题，大费周章地进行解释，说凡是知道他的人没有谁会

认为他做了错事。有一天，他问我是否听别人提起他的战时诗集《在早班车上》是他向正统观念示好的一个姿态。我老实回答说我没听谁提起过，我认为这种看法是荒谬的。

安娜·阿赫玛托娃是他的挚友，也是他最敬佩的人。她告诉我，战争结束时她从塔什干回列宁格勒途中在莫斯科停留，曾访问了别列杰尔金诺。她刚到没几个小时，就收到帕斯捷尔纳克的口信，说他不能来看她——他发烧了——卧病在床呢——没办法来看她。第二天又传来了相同的口信。第三天他来了，气色非常好，没有任何生病的迹象。他做的第一件事就是问她，是否读过他那本最新发表的诗集。他问的时候脸上带着痛苦的表情，于是她就机灵地回答说没有，还没有看。帕斯捷尔纳克的脸上立刻云开日出，如释重负，他们谈得很愉快。不用说，他显然为那些诗感到害臊。他似乎认为写那种“市民诗歌”是一种敷衍，没有什么比那种题材更让他反感了。

不过，在1945年，他仍然对俄罗斯的伟大复兴抱有希望，这复兴是战争这一涤旧焕新的大风暴的结果——一场横扫一切的、以自己的方式表现出来的大风暴，就像十月革命那样具有改天换地的力量，是一场超越我们微不足道的道德范畴的巨变。他认为，很难对这样巨大的突变作出评判。我们所有人都必须反复思考，尽可能理解它们。它们超越了善与恶，接受或拒绝，怀疑或肯定。它们必须被视为一种自然力的根本变化，是地震和海啸，超越了一切道德和历史范畴。于是，那些关于背叛、清洗、对无辜者进行大屠杀的噩梦，以及紧随其后的令人恐惧的战争，对他来说都成了一种序曲；某种必然的、闻所未闻的精神胜利将随之而来。

此后的十一年里我再没有见过他。到1956年，他与他的国家政治当局之间的疏远结束了。一提到它和它的代表人物，他总是不寒而栗。那时候，他的朋友奥尔嘉·伊万斯卡娅已经被捕，经过严刑拷打后被投入劳改营关了五年。“你们的鲍里斯，”国家安全首脑阿巴库莫夫曾问她，“你们的鲍里斯讨厌我们，不是吗？”“他们是对的，”帕斯捷尔纳克说，“她无法否认也没有否认。”我和涅高兹还有他与和前妻所生的一个儿子一起去别列杰尔金诺。涅高兹不厌其烦地对我说，帕斯

捷尔纳克是一个圣徒：他太不谙世故了——他指望当局能准许出版《日瓦戈医生》的想法显然太荒唐了——牺牲作者倒更有可能。帕斯捷尔纳克是几十年来俄国出现的最伟大的作家，因而他也会像其他许多人那样被政府摧残；这个政府是沙皇政权的继承者。不管新旧俄罗斯多么不同，在对作家和艺术家的怀疑和迫害上，二者如出一辙。涅高兹的前妻季娜伊达——如今是帕斯捷尔纳克的妻子——曾经告诉涅高兹，帕斯捷尔纳克准备在什么地方公开出版他的小说。涅高兹曾劝他打消念头，但他的话不管用。如果帕斯捷尔纳克对我提起这件事，我会不会——这很重要——不仅重要，还可能事关生死，在那时候谁敢保证呢？——我会不会说服他罢手？涅高兹是对的，帕斯捷尔纳克可能确实需要保重身体。

这时我们已经来到了帕斯捷尔纳克家。帕斯捷尔纳克在门口等着，他让涅高兹先进屋，然后一边热烈地拥抱我，一边说，在我们分别的这十一年里发生了太多的事，大多数都很可恶。他顿了顿，接着说："你肯定有些话要对我说？"我极为不明智（简直就是不可原谅地愚蠢）地说："鲍里斯·列昂尼多维奇，我很高兴地看到你别来无恙，最重要的是你挺过来了。对我们一些人来说，这简直是奇迹。"（我心里想的是过去几年斯大林对犹太人的迫害。）他的脸沉了下来，非常生气地看着我说："我知道你在想什么。""我想什么呢？列昂尼多维奇。""我知道，我知道，我知道你脑子里在想什么！"他的声调都变了，有点吓人——"不要抵赖。我能看透你的想法，比看我自己的更清楚！""我在想什么呢？"我又问，他的话让我越来越感到不安。"你在想——我知道你在想——我为'他们'干了一些事。""我希望你明白，鲍里斯——列昂尼多维奇，"我回答，"我从来没有这么想过——我也从来没有听别人这么说过，哪怕是愚蠢的玩笑。"最后他看来是相信了我，但仍显得心烦意乱。直到我让他相信，在文明世界里人们都很尊敬他，不仅作为一个作家，也作为一个自由独立的人，这时他才逐渐恢复常态。"至少，"他说，"我可以像海涅一样说：'作为诗人，我也许不值得被记住，但作为一个为自由而斗争的战士，我将被人们铭记。'"

他把我带进书房，把一个厚厚的信封塞到我手里。"我的书，"他

说，“都在这里了。这是我的封笔之作。请指教。”当天晚上和第二天一天我都在读《日瓦戈医生》。两三天后，当我再见他时，我问他想怎么办。他告诉我，已经把书稿交给了一个在苏联电台意大利语部工作的意大利共产党员，这人同时还为意共的费尔特里内利出版社工作。他已经授权这家出版社出版。他希望他的小说、他的绝笔，也是他作品中最真实、最完全的（他的诗与它没法相比。虽然他认为小说里的诗是他写过的最好的诗）——他希望这部小说能够传遍全世界，“用我的语言把人心点燃”（他引用普希金著名的诗篇《先知》）。

这天的某个时刻，当有名的故事高手安德罗尼科夫正对客人津津乐道地说起意大利悲剧演员萨尔维尼时，季娜伊达·尼古拉耶芙娜把我拉到一旁，眼泪汪汪地求我劝说帕斯捷尔纳克不要把《日瓦戈医生》拿到国外出版：她不希望自己的孩子为此受难；我应该很清楚“他们”会干出什么事来。我被这个请求所打动，立即与帕斯捷尔纳克谈起这件事。我说我可以把他的小说制成缩微胶片，埋在世界各地——埋在牛津，埋在瓦尔帕莱索，在塔斯马尼亚，在海地，在温哥华，在开普敦，在日本——这样即使爆发一场核战争，这些胶片也能留下来；他真的打算和苏联当局对抗，考虑过后果吗？

那一周我第二次与他谈起这件事的时候，他对我真有点发火了。他说，我说的当然是好意，他感激我对他和家人安全的关心（他说这些时略带一些讽刺的意味），但他知道自己正在做什么；他说我比十一年前那个英联邦外交官更啰唆，那个人曾试图让他改信共产主义；他与孩子们谈过了；他们已经做好了受难的准备。他请我不要再提这件事了。我读过了这部小说，知道它（特别是它一经传播）对他意味着什么。我没有话好说了。

过了一会儿，或许是为了活跃气氛，他说：“你知道，我现在不会比你所认为的更不安全。比如，我翻译的莎士比亚作品已经演出成功：我给你说一个有趣的故事。”他使我想起来，他曾经把我介绍给苏联最有名气的演员之一，利瓦诺夫（他补充说，他的真名叫波利瓦诺夫）。利瓦诺夫对帕斯捷尔纳克翻译的《哈姆雷特》非常热心，几

年前曾想自导自演。他得到了官方的允许，开始排练。这期间，他还应邀到克里姆林宫参加由斯大林主持的正式宴会。斯大林的习惯，是在晚宴的某个时候，挨桌走动，向人致意并碰杯。当他来到利瓦诺夫桌前的时候，演员问他："约瑟夫·维萨里奥诺维奇，该怎么演《哈姆雷特》？"他希望斯大林说些什么，什么话都行；然后他就可以拿着斯大林的话来用。正如帕斯捷尔纳克所指出的，如果斯大林说"你必须以阴郁的方式来演出"，利瓦诺夫可能就会告诉他的演员们说演得还不够阴郁，领导人明确指示要阴郁些；他，利瓦诺夫，独自把握领导人的想法，导演和其他所有人都要听他的。斯大林停下来说："你是一个演员？在艺术剧院工作？那么你应该向剧院的艺术指导提出你的问题；我不是戏剧方面的专家。"沉默了一下，斯大林接着说："那么，既然你向我提出了这个问题，我也应该给出我的答案：《哈姆雷特》是一部颓废之作，压根儿就不应该上演。"第二天排练就停下来了。直到斯大林去世很久以后，《哈姆雷特》才演出。"你看，"他说，"形势变了，总是在变。"又是一阵沉默。

然后我们就像往常一样谈起了法国文学。自十一年前我们分别后，他设法搞到了萨特的《恶心》，并觉得它不忍卒读，它的淫秽描写令人反感。经过四个世纪不断诞生创造天才之后，难道这个伟大的民族再也产生不出伟大的文学作品了吗？阿拉贡趋炎附势，杜亚美和格埃诺无聊透顶；马尔罗还在写作吗？我还没有回答，他午餐的客人之一，一个有着天真和甜美表情的女人（这种表情可能在俄罗斯比在欧洲更常见到），一个刚结束十五年的劳改营生涯而被放回来的教师（她仅仅因为教授英语而被关），略带羞涩地问我奥尔德斯·赫胥黎在《针锋相对》之后是否还写过别的作品；另外，弗吉尼亚·伍尔夫还在写作吗？——她从未读过伍尔夫的作品，但从一份神秘出现在劳改营里的法国旧报纸上，她觉得自己会喜欢。

很难形容我因能给这些人带来外部世界文学和艺术方面的消息而感到的喜悦，这些消息是他们真正渴望了解的，而他们不可能从别的渠道了解到。我把所有我知道的英国、美国和法国的作品告诉她和其他在场的人，就好像在一座荒岛上对一群与文明隔绝了几十年的失事船民说话一样。我所说的一切，对他们来说是如此新鲜、令人振奋和

欣喜。格鲁吉亚诗人、帕斯捷尔纳克的伟大朋友蒂奇安·塔比泽死于大清洗；他的遗孀尼娜·塔比泽在场，她想知道在西方的剧院里莎士比亚、易卜生和萧伯纳是否仍然声名显赫。我告诉她，人们对萧伯纳的兴趣已经减退了，但是契诃夫受到极大的尊崇，他的剧目经常上演。我又说，阿赫玛托娃曾对我表示她无法理解人们对契诃夫的推崇，认为他的世界完全是灰暗的，阳光从未闪耀，剑光从未闪烁，一切都笼罩在可怕的灰暗迷雾中，契诃夫的世界是一片泥潭，可怜的人们绝望地陷入其中，这是对生命的嘲弄。帕斯捷尔纳克当即表示，阿赫玛托娃完全错了："你见到她时请转告她——我们不能自由地去列宁格勒，也许你能——你代表这里在场的所有人告诉她，所有的俄国作家都在对读者进行说教：甚至屠格涅夫都曾告诉读者说时间是一剂良药之类的话；只有契诃夫不这样。他是一个纯粹的艺术家——完全融入艺术——他就是我们的福楼拜。"他接着说，阿赫玛托娃肯定会对我谈起陀思妥耶夫斯基，并且攻击托尔斯泰。但托尔斯泰对陀思妥耶夫斯基的判断是对的："他的小说是混乱的，掺杂了沙文主义和歇斯底里的宗教，契诃夫却不是这样——告诉安娜·阿赫玛托娃，就说是我说的！我深深地爱着她，但我从来不能说服她。"但当我1965年在牛津再次见到阿赫玛托娃时，我想最好还是不要把他的判断告诉她：她也许想反驳他呢；但帕斯捷尔纳克已经躺在坟墓里了。实际上，阿赫玛托娃确曾带着动情的仰慕对我谈起陀思妥耶夫斯基。

让我们回到1945年，描述一下我在列宁格勒与这位诗人（她厌恶"女诗人"这个词）的会面吧！我听说列宁格勒"古籍书店"（苏联的称呼）里的书要比莫斯科便宜不少；在列宁格勒封锁期间可怕的死亡率和用书换取食物的可能性，曾给政府书店引来大量的图书，特别是那些旧式知识分子的书籍。曾有传说，列宁格勒的一些居民，因为疾病和营养不良身体虚弱得搬不动整本的书，于是就请朋友帮忙把诗集按篇章扯开：整本书和书的散页就这样流进了书店的二手书柜台出售。我无论如何也应该想法到列宁格勒去一趟，因为我很想再去看看这座我小时候住过四年的城市；书的诱惑也让我很想去。在惯常的晚点之后，我被准许在老式的阿斯托里亚宾馆住了两个晚上，和我同行的是英国议会驻苏联的代表布伦达·特里普夫人——她是一个聪明而富

有同情心的有机化学家，我们在11月末的一个阴天抵达列宁格勒。

三

从1920年起我就没见过这个城市了，那时候我十一岁，我家被允许搬回故乡里加，就是后来独立的加盟共和国（拉脱维亚）的首都。到了列宁格勒，我对童年的回忆变得格外鲜活起来。看着眼前的街道、房子、雕像、堤岸、市场，还有突然闪入眼帘的一家熟悉的小商店——人们在里面制作俄式茶炊，我家曾住在小店的楼上，房子内院看起来破败肮脏，一如革命初期的那几年——我的激动之情难以言表。这些真景实物勾起了我对一些特定事件和经历的回忆。我仿佛走进了一个传说中的城市，我自己成了这些依稀记忆的生动传说的一部分，同时还能从置身事外的有利位置看着这一切。这座城市曾遭受严重破坏，但在1945年，它依然保持着难以言传的美（十一年之后我再次见到它时，它完全得到了修复）。

我找到了此行的目的地，位于涅瓦大街尽头的作家书店。我希望这家书店就像当年那样有两个部分：外间是给普通读者的，可以通过柜台要书；里间是给熟悉的作家、记者和其他有特权的人的，开架自由取阅。因为我们是外国人，我和特里普夫人获准到里间。看书的时候，我与一位正在翻看一本诗集的人聊了起来。他原来是一位知名的批评家和文学史学家。我们谈论近来发生的事件，他向我描述列宁格勒封锁期间可怕的考验，以及众多居民的牺牲精神和英雄主义。他说，一些人死于饥寒交迫，一些人活了下来，主要是年轻人，还有一些撤离了。我向他问起在列宁格勒的作家们的命运。他说："你指的是左琴科和阿赫玛托娃吗？"阿赫玛托娃对我来说是一个遥远过去的人物；莫里斯·鲍拉翻译了她的一些诗，向我说起她，说她在第一次世界大战之后就仿佛再不为人所知了。"阿赫玛托娃还活着吗？"我问。"阿赫玛托娃，安娜·安德烈耶夫娜？"他说，"怎么啦？当然活着。她就住在离这儿不远的丰坦卡运河边的喷泉宫。你想见见她吗？"就好像突然被邀请去见克里斯蒂娜·罗塞蒂小姐一样，我差点说不出话来。我结结巴巴地说我确实很想见她。"我去给她打电话，"我的新相识说。他回来告诉我，她下午三点接待我们，让我下午再来这

间书店，我们一起去。我同特里普夫人返回阿斯托里亚宾馆，问她是否愿意去见一见诗人——她说她去不了，她下午很忙。

我在约定时间回到书店。批评家和我离开那里，向左拐，跨过阿尼奇科夫桥，再次左转，沿着丰坦卡河的堤岸走。喷泉宫，原是舍列梅捷夫伯爵的宫殿，是一座辉煌的晚期巴洛克建筑，围绕着一片空旷的院子而建（有点像牛津或剑桥一个大学院的那种方院子），门上装饰着列宁格勒那种著名的铁饰。我们爬过一条陡直昏暗的台阶到了楼上，被领进阿赫玛托娃的住处。房间陈设极为简陋，我推断房间里的所有东西在大围城时期都被弄走了——不是被洗劫就是被卖掉。只剩下一张小桌子、三四把椅子、一个木柜、一张沙发，壁炉里没有生火，上方挂着莫迪利亚尼画的一幅画。一位仪态高贵、头发灰白的女士，肩上裹着一条白色的披肩，款款起身欢迎我们。

安娜·安德烈耶夫娜·阿赫玛托娃气度无比雍容。她举止从容，道德高尚，容貌端庄而又有些严肃。我鞠躬致意。这是应当的，她的仪容看上去就像一位悲剧中的女王。我感谢她能接待我，并说西方的人们如果知道她还健在会非常高兴，因为好多年来都没有她的消息了。“是吗？不过《都柏林评论》最近发表了一篇关于我的评论，”她说，“我听说博洛尼亚还有人以我的作品为题写了论文。”她身边还坐着一位朋友，是一位看起来很有学问的女人，她们偶尔会友好地谈上几分钟。然后阿赫玛托娃问我大空袭期间伦敦的情况：我尽我所能地回答她，因她那种高高在上的、女王般的威仪而真切地感觉到局促不安。突然，我听到外面似乎有人在喊我的名字。起先我没理会——这可能是幻觉——但喊声越来越大，“以赛亚”这个词听得很清楚。我走到窗前向外望去，我认出了是伦道夫·丘吉尔。他站在大院子中间，像一个有点醉酒的大学生，正在喊我的名字。我愣了好一会儿，然后回过神来，咕哝了一声对不起，就跑下楼梯：我唯一的念头就是阻止他到这个房间来。我的那个批评家同伴紧张地跟在我后面。我们来到院子里，丘吉尔过来向我热情地打招呼。“X先生，”我机械地说，“我想你还没见过伦道夫·丘吉尔先生吧？”批评家呆住了，他的表情从迷惑变为惊恐，然后以最快的速度跑开了。我再也没有见到过他，但看到苏联还在出版他的作品，我断定这次偶然的会面对他无妨。我不清楚

自己是否被秘密警察跟踪，但毫无疑问伦道夫·丘吉尔是被跟踪的；这一突如其来的事件，在列宁格勒引起各种谣言，说有一个国外派来的特使来劝说阿赫玛托娃离开俄国；说温斯顿·丘吉尔终身都很崇拜诗人，专门派了一架飞机来接阿赫玛托娃去英国，等等。

伦道夫是我的牛津大学同窗，毕业后我就没见过他了。我快速领他离开喷泉宫后，问他这是怎么回事。他解释说，他作为北美报业联盟的记者派驻莫斯科。他来列宁格勒也是为了工作。他到了阿斯托里亚宾馆，第一件事就是想找个冰箱放他搞到的一罐鱼子酱：但他不懂俄语，翻译又不见了，最后总算找到布伦达·特里普夫人帮了个忙。她帮他处理了鱼子酱，在闲聊中告诉他我在列宁格勒。他说他认识我，并且觉得我会是一个更优秀的翻译，不幸的是，布伦达·特里普夫人对他说我去舍列梅捷夫宫殿了。接着就发生了刚才的事：因为他不知道我具体在哪儿，就采用了当年在牛津基督教堂学院时屡试不爽的方法，我敢说，在其他场合也管用。他带着胜利的微笑说，这招真灵。我以最快的速度摆脱了他，从书店老板那儿弄到阿赫玛托娃的电话号码，打电话向她解释我仓促离去的原因并道歉。我问是否还能去拜访她。“我今天晚上九点等着你，”她回答道。

晚上我到她家的时候，一位女学者——她第二任丈夫亚述学家希列伊科的一个学生——也在场，并问了我一大堆关于英国大学及其组织的问题。阿赫玛托娃显然对此不感兴趣，大部分时间默不作声。快到午夜时，那位亚述学者走了，阿赫玛托娃开始问我那些移居西方的老朋友的情况——我可能认识其中的一些人（后来她告诉我，她敢肯定这一点；她确认，在对私人关系的判断上，她的直觉从来没有错过，只要看上两眼）。我确实认识他们中的一些人：我们谈起作曲家阿尔图尔·卢里耶，战时我在美国见过他；他是她的一位密友，曾为她和曼德尔施塔姆的一些诗谱过曲子。谈起诗人乔治·阿达莫维奇。谈起装饰艺术家鲍里斯·安列普——我没见过他，对他所知不多，只知道他装饰过国家美术馆前厅的地板，用的是名人图像，包括伯特兰·罗素、弗吉尼亚·伍尔夫、葛丽泰·嘉宝、克莱夫·贝尔、利迪娅·罗帕柯娃等人。如果时间推到二十年后，我还可以告诉她，安列普也把她的画像添了进去，并命名为“怜悯”。她要是知道这些，会深深为之感动。她

给我看1917年时安列普送给她的一枚镶着黑宝石的戒指。

她问起沙罗美·哈尔佩恩，父姓安德罗尼科娃，她第一次世界大战前在圣彼得堡很出名——是那个时候有名的美人，风趣、聪慧而富有魅力，与当时的俄国诗人和画家们交好。阿赫玛托娃告诉我——实际上我已经知道了——曼德尔施塔姆与她相爱过，把他最优美的一首诗献给她。我很熟悉沙罗美·尼古拉耶芙娜（和她丈夫亚历山大·雅科夫列维奇·哈尔佩恩），给阿赫玛托娃说了一些她们的生活、友情和观点。她问了作曲家斯特拉文斯基的妻子薇拉，我那时还不认识。我只是1965年在牛津才找到了这些问题的答案。她谈起了第一次世界大战之前对巴黎的访问，提到她与阿梅迪奥·莫迪利亚尼的友谊，后者为她画的肖像画挂在壁炉上方——这仅是其中的一幅（其他的在大封锁期间都给毁掉了）。她说起在黑海边度过的童年，她把那里称为一块未受洗的异教土地，在那儿，人们觉得贴近一种古代的、带有些希腊因素又有种野蛮人味道的、完全非俄罗斯的文化。她谈到第一任丈夫，著名诗人古米廖夫，他尽力扶植她——他认为一个诗人应该与另一个诗人结婚的说法是荒诞不经的，偶尔会尖刻地批评她的作品，但从来没有在别人面前羞辱过她。有一次，当他从阿比西尼亚旅行（他几首最奇异辉煌的诗的主题）回来时，她到圣彼得堡的火车站去见他（几年后她在牛津用同样的话给我和季米特里·奥博连斯基又讲了一遍这个故事）。他看上去很严肃：他提出的第一个问题就是“你写诗了吗？”“是的。”“那就读一读吧！”她读了。“不错，不错，”他连声说，眉头舒展开来，然后他们回家了。从那以后，他把她当成诗人看了。她确信古米廖夫没有参与被指控的保皇党人阴谋。许多作家都替古米廖夫向高尔基求助，但高尔基不喜欢古米廖夫，从一些记述来看，他没有为古米廖夫去说情。古米廖夫被捕时，阿赫玛托娃已很久没有见过他——此前几年他们已离婚了。说到古米廖夫死时的惨状，她双眼噙满了泪水。

沉默一阵后，她问我是否愿意听她读她的诗。在读之前，她说她要先背诵拜伦《唐璜》中的两段，因为这与她后面要读的诗有关。虽然我对《唐璜》很熟悉，但我很难判断她选的是哪两段，因为虽然她读的是英语，但她的发音使我只能听懂一两个单词。她闭上双眼，凭

借记忆深情地背诵那些句子。我站了起来，向窗外望去，以掩饰我的尴尬。也许，我事后想到，这就跟我们现在读古典的希腊文和拉丁文一样。我们也会被那些句子感动，但我们读起来，它们原来的作者和听众也会觉得完全听不明白。接着，她开始读自己的诗，从《六书》中选出来的《耶稣纪年》、《白色的鸟群》——“类似这样但远比我写得好的诗，却成为毁灭我们这个时代最好的诗人的罪名，我爱他，他也爱我……”——她指的是古米廖夫还是曼德尔施塔姆，我不好去问，因为她已哽咽，无法再读下去了。后来，她接着读当时尚未完成的《没有主人公的叙事诗》。她的朗读存有录音，不必我来描述。即便在那时，我都已意识到我正在聆听的是一首天才之作。我想当时我还无法像现在一样完全理解这首诗的多重内涵和绝妙之处，以及其中包含的高度个人化的暗示。她毫不掩饰，这首诗是她为自己作为一个诗人的一生所作的总结性诗歌，献给圣彼得堡这座成为她生命一部分的城市的过去，其形式如同《第十二夜》中假面人物的狂欢游行；献给她的朋友们，献给他们的生活和命运，也包括她自己的——作为一种大限将至之前的“西缅之颂”[82]。《来自未来的客人》的诗句和第三个献辞当时还没有写出来。这是一篇神秘而深撼人心的作品：它很快被铺天盖地的评论掩埋。

然后，她看着手稿朗读《安魂曲》。她突然停下来，谈起1937年和1938年，当时她的丈夫和儿子被捕并被送进劳改营（这已经是第二次了）；谈起监狱外日夜守候的女人们，周复一周，月复一月，等待着丈夫、兄弟、父亲、儿子的消息，等着被准许给他们送食物或信件——但音讯皆无，那时死亡之幕笼罩在苏联城市的上空，数百万无辜者正在经受着折磨和屠杀。她说话的声音异常平静，就像在陈述一个事实，有时会停下来说：“不，我不能再说下去了，这不太好。你来自人的社会，而我们这里被区分为人和……”接着又是一段长长的沉默。“就算现在……”她又一次沉默了。我问起曼德尔施塔姆：她的声音哽住了，眼里充满泪水，恳求我不要提他：“自从他打了阿列克谢·托尔斯泰一记耳光之后，一切都完了……”过了许久她才缓过劲来，接着用一种全然不同的语调说：“阿列克谢·托尔斯泰喜欢我。当我们在塔什干的时候，他穿着淡紫色的衬衣，谈论着我们回来之后能一起

度过的好时光。他是一个有天赋的、有趣的作家，也是一个脾气火暴、魅力十足的恶棍。他现在死了。他无所不能，没有什么做不到的。他是一个可恶的反犹主义者，是个狂野的冒险家，一个坏朋友。他只喜欢年轻人，喜欢权势和活力。他没有写完《彼得大帝》，因为他说他只会写年轻时的彼得；对那些老人他该怎么处理呢？他是一个多洛霍夫式的人物。他叫我安娜什卡。这让我有些尴尬，但我确实很喜欢他，尽管他造成了我们这个时代最好的诗人之死。我深爱着这位诗人，他也深爱着我。”（她的用语跟刚才一模一样。两相对照，现在我知道她指的是谁了。）

这时大概到了凌晨三点，她没有要我离开的意思。我也听得入神，不想动身。门开了，她儿子列夫·古米廖夫走了进来。他对他妈妈很平淡，妈妈对他充满深情。他解释说，他是列宁格勒著名历史学家叶夫根尼·塔尔列的学生，他现在的研究领域是古代中亚部落史（他并没有提到他原来在劳改集中营里）。他对卡扎尔人、哈萨克人和更早民族的早期历史有兴趣。他曾被准许参加囚犯组成的高射炮部队，刚从德国回来。他似乎对能够再次在列宁格勒生活和工作感到高兴和自信，给我端来了一盘煮土豆，那是他们拿得出的东西，阿赫玛托娃为自己没有什么东西招待客人而表歉意。我请求她让我抄下《没有主人公的叙事诗》和《安魂曲》。“没有必要，”她说，“我的一部诗选明年2月出版，都收在里面了，我会往牛津给你寄一本。”我们知道，这是党控制的另一种方式。她被日丹诺夫指责（这话并非他的首创）为“半是娼妓，半是修女”[83]，同时受谴责的还有其他“形式主义者”和“堕落分子”，以及发表他们作品的两种期刊。

列夫·古米廖夫离开后，她问我读过什么：我还没有答话，她就数落起契诃夫的“泥浆色世界”，他那枯燥无味的戏剧，他的作品缺乏英雄主义和牺牲精神，缺乏深度、厚重和崇高——我后来给帕斯捷尔纳克说这是情感诽谤，她说在契诃夫那里“剑光从未闪烁”。我说托尔斯泰喜欢契诃夫的作品。“为什么安娜·卡列尼娜被逼致死？”她问道，“她一离开卡列宁，一切都变了：在托尔斯泰眼里，她突然之间成了茶花女那样的堕落女人，一个娼妓。当然也有一些精彩篇章，但基本的道德倾向让人恶心。谁惩罚了安娜？是上帝？不，是社会，是

托尔斯泰一直在批判的这个伪善的社会。最终他告诉我们安娜甚至厌弃了渥伦斯基。托尔斯泰在撒谎：他知道还有比那更好的结局。安娜·卡列尼娜的道德观念就是托尔斯泰妻子的道德观念，是他那些在莫斯科的姨妈的道德观念。他比谁都更清楚，但他强迫自己可耻地遵守低俗下贱的陈规陋习。这一切都是他个人生活和人生际遇的直接表现。当他还沉浸在婚姻的幸福中时，写下了《战争与和平》以歌颂家庭生活。当他开始憎恶索菲娅·安德烈耶芙娜，却不能同她离婚的时候——因为离婚会受到社会的谴责，或许也会受到乡下人的谴责，他写下了《安娜·卡列尼娜》，并因安娜离开卡列宁而惩罚她。当他上了年纪，对农家姑娘的性欲不再强烈时，他就写了《克鲁采奏鸣曲》，主张完全禁欲。”

或许这种总结并不特别严肃，但阿赫玛托娃对托尔斯泰说教的厌恶却是真的。她把他看成是一个极为虚荣的利己主义者，一个爱和自由的敌人。她崇拜陀思妥耶夫斯基，而且和他一样对屠格涅夫不屑一顾。陀思妥耶夫斯基之后是卡夫卡（“他写书献给我并写关于我的故事。”1965年她在牛津告诉我，“乔伊斯和艾略特都是很棒的诗人，但他们要逊色于卡夫卡”）。她谈起普希金，说他当然理解一切：“他是怎么知道，又怎能知道所有东西的呢？这个头发卷曲的沙皇村年轻人，胳膊下夹着帕尔尼的诗集？”她说起普希金的《埃及之夜》，说起故事中那个脸色苍白的陌生人按观众提出的主题即兴赋诗。她毫不怀疑这个人物的原型就是波兰诗人亚当·密茨凯维支，普希金与他的关系好坏参半。波兰问题使他们分道扬镳，但他常能发现他同时代人中的天才人物。勃洛克有点相像，有着独到的慧眼和超凡的天赋，他也可算是一位即兴诗人。她说，勃洛克偶尔也会写诗称赞她，但从来没有喜欢过她，但俄国所有的女教师都相信并且还会继续相信，他们之间有过一段恋情——“文学史学家也会这么看——这可能都源自我1914年写的题献给他的《拜访诗人》那首诗，或许源自我讲‘灰眼睛国王’之死的那首诗，尽管这首诗写在勃洛克死前十多年。还有其他一些诗。但他不喜欢我们中的任何人”——她谈起阿克梅派诗人，特别是曼德尔施塔姆、古米廖夫和她自己——又说勃洛克也不喜欢帕斯捷尔纳克。

接着她谈到了她所深爱的帕斯捷尔纳克。她说，只有当帕斯捷尔纳克处于低潮的时候，他才会表达与她在一起的愿望。然后他会到她这里来，常常会在一些感情投入之后发一阵子狂，精疲力尽，他的妻子会很快赶来把他领回去。帕斯捷尔纳克和阿赫玛托娃都很容易陷入恋爱。帕斯捷尔纳克偶尔会向她求婚，但阿赫玛托娃都没有严肃考虑过。他们从来都不可能真正地爱上对方。虽然没有恋爱，但他们都深爱和敬慕对方，曼德尔施塔姆和茨维塔耶娃死后，他们都成了孤身一人。得知对方还活着并且还在创作，对他们两人来说都是莫大的安慰。他们彼此批评对方，但从不允许其他任何人这样做。她敬慕茨维塔耶娃。“玛丽娜是一个比我还优秀的诗人，”她对我说。但是现在曼德尔施塔姆和茨维塔耶娃都已经走了，她和帕斯捷尔纳克还在沙漠中孤独地活着，尽管他们被无数苏联男女的热爱和忠诚所包围，这些人用心体会他们的诗歌，传抄着、传播着、朗诵着。这给他们带来了自豪和快乐，但他们都还在流放中。他们深沉的爱国主义不带一丝民族主义的色彩，都接受不了流亡的想法。帕斯捷尔纳克希望去西方访问，但如果因此不能返回祖国，他就不会去。阿赫玛托娃对我说她哪儿都不想去了：她打算终老在自己的祖国，无论将遭受怎样的苦难。她从来没有打消这个念头。他们对西方丰富的艺术和思想文化抱有奇妙的想象——一个金色的世界，充满创造性的生活——都希望去看一看并与之进行交流。

黑夜悄悄流走，阿赫玛托娃变得越来越活泼。她问及我的个人生活，我毫无保留地作了回答，似乎她有绝对的权力知道。她回报给我的是精彩的叙述，包括她在黑海之滨的童年生活，她与古米廖夫、希列伊科、普宁的婚姻，她与年轻时的同伴的关系，以及第一次世界大战之前的圣彼得堡。仅仅依据这一点，那些意象和符号的序列、假面戏剧、《没有主人公的叙事诗》中的所有假面舞会，及她对《唐璜》和即兴喜剧的反应，都可以得到理解。阿赫玛托娃再次谈到沙罗美·尼古拉耶芙娜·哈尔佩恩，她的美貌、魅力、才智，她不能为二三流诗人所容（“这些人现在成了四流诗人”）；谈到在“迷路狗”表演歌舞的那些夜晚，以及在哈哈镜剧场的演出；谈到她对象征主义的故作神秘的反感，虽然波德莱尔、魏尔伦、兰波、维尔哈伦都对她印象深刻。维

亚切斯拉夫·伊凡诺夫是一个无比优秀和雅致的人，他的趣味和判断力绝对没有问题，批评能力极为出色，但在她看来，他的诗作冷漠而缺乏同情心。安德烈·别雷也是这样。至于贝尔蒙特，他受到了不公正的忽视——他当然是自负和自大得可笑，但很有天赋。索洛古勃善变，但有趣而富于原创性。简朴而讲究的沙皇村学校校长因诺肯季·安年斯基要比这些人更伟大，他教会她很多东西，甚至比他的弟子古米廖夫教她的还要多，他去世的时候大多数编辑和批评家对他都没有怎么注意，他是一位被遗忘了的大师：没有他，很可能就没有古米廖夫，没有曼德尔施塔姆，没有罗津斯基，没有帕斯捷尔纳克，没有阿赫玛托娃。她谈到音乐，谈到贝多芬最后三部小提琴奏鸣曲的庄严和优美——帕斯捷尔纳克认为它们比贝多芬身后公演的四重奏更伟大，她认同这一点，并以全部的天性感受乐章中蕴含的剧烈情感变化。帕斯捷尔纳克把巴赫和肖邦画等号，这在她看来显得奇怪而迷人。她发现同他谈音乐要比谈诗歌更容易些。

她说到了自己的孤独和孤立，既有人际上的，也有文化上的。战后的列宁格勒对她来说只是一个朋友们的坟场：就像一场森林大火之后的残迹——剩下的几棵烧焦的树使它显得愈发荒凉。她有些忠实的朋友——罗津斯基、日尔蒙斯基、卡德兹夫、阿尔多夫夫妇、奥尔加·贝尔格霍兹、利季娅·丘科夫斯卡娅、艾玛·格尔斯坦（她既没有提到迦尔洵，也没有提到娜杰日达·曼德尔施塔姆，我那时对他们的情况还一无所知）——但支撑她的，不是这些朋友，而是文学和关于过去的意象：普希金的圣彼得堡；拜伦、普希金、莫扎特、莫里哀作品中的唐璜；意大利文艺复兴的巨幅全景画。她靠翻译过活。她曾请求允许她翻译鲁宾斯的书信，而不是罗曼·罗兰的，最终获得同意。我见过它们吗？我问她是如何理解文艺复兴的，是一段被不完美的人类所栖居的真实历史，还是一个想象中的世界的理想化幻象？她回答说当然是后者。所有的诗与艺术，对她来说——这里她引用了曼德尔施塔姆的一句话——都是一种怀旧的形式，都是对普世文化的渴望，正如歌德和施莱格尔认为的那样，是关于已经变成艺术和思想的事物，关于本性、爱、死亡、绝望与殉难，关于一种不受历史限制，没有任何例外的真实。她再次谈起革命之前的圣彼得堡，那是哺育了她的城市；谈

起此后包裹着她的漫漫长夜。她的声音平静而连贯，没有丝毫的自怜，就像一个放逐中的女王，高傲、郁郁寡欢、难以接近。

她向我讲述她人生中一个又一个悲剧，远远超出了人们曾经向我所作的描述，回想起来历历在目、令人心痛。我问她是否想为她的文学生涯留下一个记录。她回答说她的诗就是记录，特别是那首《没有主人公的叙事诗》，她又给我朗读了一遍这首诗。我再次恳求她让我记下来。她还是婉谢了。我们的谈话徜徉于文学和艺术之间，触及了彼此生活的隐私，持续到第二天日上三竿。我取道列宁格勒和赫尔辛基从苏联回国时，顺路又拜访了她一次。我在1946年1月5日下午去向她道别，她送了我一本她的诗选，扉页上写着一首新诗——这首诗后来成为组诗《诗五首》中的第二首。我发现这首诗一开始的叙述，灵感直接来自我们早先的那次会面。在《诗五首》和别的诗中，还能见到许多我们会面的影子。[84]

当我第一次读到这些诗歌的时候，关于会面的暗示对我而言是清楚的：但阿赫玛托娃的密友维克托·日尔蒙斯基院士，一个杰出的文学学者，她身后出版的个人诗集苏联版的编辑之一，通过与我的书信交流，准确地证实了我的印象。他曾经与作者阅读了文本：她既对他谈了三篇题献、其日期及含义，也谈了《来自未来的客人》。日尔蒙斯基带着一些尴尬向我解释为什么写给我的最后献辞——照他的说法，这个献辞在俄国广为读者所知——在正式版本中去掉了。我很理解这样做的理由。日尔蒙斯基是一个十分谨慎的学者，是一个勇敢而诚实的人，曾为坚持原则而受苦。他向我解释说，他迫于政治环境而忽略了阿赫玛托娃关于这方面的具体说明，为此而苦恼。我试图说服他这无所谓：阿赫玛托娃的诗在很大程度上就是她的自传，她的生活环境阐明了她诗句的意义，这比很多其他诗人的情况要好一些。不过，事实不可能被完全遗忘——正如在其他有着严格审查制度的国家，口头传统很可能把这些知识保留下来了。这种传统可能朝不同方向发展，可能不会脱离传说和寓言，但如果他希望让那些小圈子里感兴趣的人知道真相，他完全可以写一个说明留给我或其他某个西方人，等到安全的时候出版出来。我怀疑他是否听进去了我的忠告，但他一直为他在审查制度下当一名编辑的无力感到伤心，再三致歉。他访问伦敦期

间每次见面都这样。

我的拜访给阿赫玛托娃带来的影响，对我而言主要是由于这样一个偶然的事实，即自第一次世界大战以来，在我之前，她仅接待过一个外国访客[85]。我认为，我是第一个来自外部世界的说俄语的人，可以给她带来隔绝了很多年的世界的消息。她的才智、批判能力和讽刺性的幽默，与引人注目而有时有远见和预见的现实感，似乎是并行不悖的。在我这里，她似乎看到了一位不祥的、可能是致命的世界末日的信使——对未来的悲剧性暗示给她造成了深远影响，或许在一定程度上导致她创造才能新的喷发。

我1956年再次访问苏联的时候没有见到她。帕斯捷尔纳克告诉我，虽然安娜·安德烈耶夫娜希望见到我，她的儿子在我见到他之后又被逮捕，前不久刚刚从劳改集中营释放回来，她因此对见外国人非常敏感，特别是她把我1945年的拜访看成是她受到党的强烈指责的部分原因。帕斯捷尔纳克说，他怀疑我的访问是否给她造成了伤害，但因为她确信已然造成伤害，并且被劝告要避免有害的交往，她就不可能见我了。但是她希望我给她打个电话——这是安全的，她的所有电话都受到监听，他的电话也一样。他告诉她，他在莫斯科见到了我的妻子和我，认为我的妻子讨人喜欢，并为她不能见到我的妻子而遗憾。安娜·安德烈耶夫娜在莫斯科待不了多久了，我很快给她打了电话。

“你住在哪里？”他问我。“在英国大使馆。”“你决不能从那里给她打电话——你必须用公用电话——不能用我的电话。”

那天晚些时候，我打通了她的电话。“是的，帕斯捷尔纳克告诉我你同你妻子在莫斯科。我不能去看你，你对此一定会理解的。我们可以这样说话，因为他们都知道。你结婚多长时间了？”“时间不长，”我说。“那你结婚的准确时间是什么时候？”“今年4月。”“是英国人还是美国人？”“不，她有一半法国血统，一半俄国血统。”“我明白了。”接着是长时间的沉默。“我很遗憾你不能来看我，帕斯捷尔纳克说你妻子很迷人。”又是长时间的沉默。“你是否看到了我翻译的朝鲜诗集？里面有苏尔科夫的导言？你可以想象我懂多少朝鲜语；这是一

本诗选，不是我自己选的。我会送你一本。”

此后，她给我讲了一些自己作为一名受责难的作家的经历：讲了曾被她认作是可靠朋友的一些人所抛弃，也讲了其他许多人的高尚和勇气。她重读了她曾那么严厉抨击过的契诃夫的作品，说至少在《第六病室》中他准确地描述了她和其他人的处境。“帕斯捷尔纳克（当向我说起来的时候，她总是这么称呼他，这长期以来就是俄国人之间的习惯，从来不说‘鲍里斯·列昂尼多维奇’）可能已经给你解释了我为什么不能见你：他自己也有困难的时候，但没有像我的处境这么让人苦恼。谁知道我们这辈子还能不能见面呢！你还会给我打电话吗？”我答应说会的，但等我再给她打电话的时候，我被告知她已经离开了莫斯科，帕斯捷尔纳克强烈反对我试图往列宁格勒给她打电话的想法。

1965年我们在牛津再次见面时，阿赫玛托娃给我详细描述了当局对她的指责。她告诉我，斯大林本人曾对这样一个事实大发雷霆：她这样一个不关心政治、很少出版作品的作家，一个在革命早期设法低调以求安全的人，竟然冒着被投入劳改集中营或被处决的风险，在没有正式许可的情况下会见外国人，而且不仅仅是一名外国人，还是一名资本主义政府的雇员。“这么说我们的修女现在接受外国间谍的拜访了。”据传他是这么说的。他接着说了一些下流话，语言之难听她一开始都不知道该怎么转述给我。我从没有在任何情报机构工作过，不过这一点无关紧要：在斯大林看来，所有外国大使馆或使团的人都是间谍。“当然，”她接着说，“这个老头子那时已经神志不清。那些看到他对我的事暴跳如雷的人，毫不怀疑他是一个给别人带来苦难的迫害狂，这是其中一个人后来告诉我的。”我1946年1月6日离开列宁格勒的那一天，穿制服的人站在她楼梯的入口处，他们把一个麦克风安装在她房间的天花板上，这显然不是为了收集情报，而是恐吓她。她知道这是不可避免的。几个月后，日丹诺夫宣布取消她和左琴科作协会员的资格。她把她的不幸归因于斯大林个人的妄想狂。她在牛津对我说，她确信我们——就是说，她和我——不经意间，仅仅由于我们的见面这个事实，就开启了冷战，由此改变了人类历史。她说的真的就是这个意思，并且像阿曼达·海特在她书中所证明的[86]，始终对此深

信不疑，认为她自己和我命中注定要在一场惊天动地的历史冲突中扮演至关重要的角色（事实上，这在她当时的一首诗中也有所表现）。我不敢反驳她说，即便斯大林当时的暴怒是真的，即便其后果是可以想见的，她也在某种程度上高估了我们的会面对于世界历史的影响，因为她会觉得这是对她作为一位凶事预言家的悲剧形象的侮辱，是对她诗歌中表现出的历史——形而上学视野的侮辱。于是，我沉默了。

然后她谈到去年到意大利的旅行，当时她去接受陶尔米纳文学奖。她说回国后就遭到了苏联秘密警察的调查，问她对罗马有何印象：她在作家中听到过反对苏联的态度吗？她会见了苏联流亡者吗？她回答说，在她看来，罗马似乎是一个异教与基督教仍然处于争斗之中的城市。“什么战争？”她被问道，“提到美国了吗？”当被问到英国或牛津，问到在谢尔登剧院同她一起接受荣誉的诗人西格弗里德·萨松或者其他受奖者是否有什么政治记录时，类似的问题摆在她面前，她该如何回答呢？最好的方式，不就是把她自己局限在谈论对当年亚历山大一世在拿破仑战争尾声接受默顿学院荣誉学位时送的豪华洗礼盆的兴趣吗？无论有什么事等着她，她都会回去的，因为她是俄国人。苏联政权是她祖国的现行体制。她曾生活于此，也愿意长眠于此。作为一名俄国人理当如此。

我们的话题又回到了俄罗斯文学。她说，她的国家在她一生中不断带给她的严酷考验，催生了极有深度的优美诗歌，从20世纪30年代以来，多半还没有发表。她说她不愿谈到那些作品在苏联出版的当代苏联诗人。其中最有名的一位当时碰巧也在英国，给她发来贺电祝贺她获得牛津荣誉博士学位。电报来的时候我在场——她读过之后，愤怒地把它掷到废纸篓里：“他们都是些小混混，糟蹋自己的天赋，都是些利用大众趣味投机取巧的人。马雅可夫斯基对他们的毒害太深了。”她说，马雅可夫斯基当然是一个天才，不是一个伟大诗人，而是一个伟大文学发明家，是一个用诗歌当炸弹炸毁了古老结构的恐怖分子，一个性情超越了才能的伟大人物——一个破坏者，涤荡了所有事物。破坏当然是应该的。马雅可夫斯基声嘶力竭的呐喊完全是出于他的天性。他是情不自禁。而他的模仿者们——她提到了几个当世诗人的名字——是将他作为一个流派效仿他的风格，他们都是些平庸的

朗诵者，在他们身上找不到一星半点真正诗歌的影子。俄罗斯听众已经习惯了这些现在被称作“说话大师”的人们的喊叫。

老一代诗人中现在还活着的，她以赞许的口吻谈到的唯一一个就是玛丽亚·彼得罗维赫。但俄罗斯现在还有许多有天赋的年轻诗人：他们中最杰出的就是约瑟夫·布洛茨基，她说他是她一手培养起来的，他有一部分诗歌已经出版。他是一位备受冷遇的伟大诗人，其原因不言自明。还有其他一些很有天赋的诗人——但他们的名字对我来说没有任何意义——他们的诗歌无法出版，正是他们的存在证明了俄罗斯的文学想象还没有枯竭。“他们会让我们这一帮人都黯然失色，”她说，“相信我吧！包括帕斯捷尔纳克、我、曼德尔施塔姆、茨维塔耶娃，我们都是从19世纪开始经过长期苦心孤诣的结果。我的朋友们和我都认为我们是以20世纪的声音说话。而这些新的诗人谱写了新的篇章——尽管他们现在还难逃藩篱，但他们迟早会挣脱出去，并让整个世界为之震惊。”她以这样一种预言的口气说了一阵，然后转回马雅可夫斯基，朋友们的背叛把他推向绝望的深渊，但他一度还是民族的号角，代表着人民的心声，虽然对其他人来说是一个失败的例子。她本人没有从他身上学到什么，但从安年斯基那里得益良多，他是一位最纯粹、最优秀的诗人，远离文学政治的喧闹，很大程度上被先锋派刊物忽视了，幸运地得以善终。生前他的作品没有得到广泛阅读，而随后这也成为其他伟大诗人的命运——今天这一代人对诗歌要比她那个时代的人敏感得多：在1910年，谁真正关注过勃洛克、别雷、维亚切斯拉夫·伊万诺夫？或者，又有谁关注过她本人和她那个流派的诗歌？但今天的年轻人对所有这些都了然于心——她还收到很多年轻人的来信，其中许多是傻乎乎的、痴迷的小姑娘，但单是信件的数量也能说明一些问题。

帕斯捷尔纳克收到的来信甚至更多，并且更喜欢信件。她问我是否见过他的朋友奥尔嘉·伊万斯卡娅。我说没有。她觉得无论是帕斯捷尔纳克的妻子季娜伊达还是他的情妇都让人难以忍受，但鲍里斯·列昂尼多维奇自己是一个迷人的诗人，是俄罗斯土地上伟大的诗人之一：他写的每一个句子，不管是韵文还是散文，都是他的肺腑之言，不像她听到的其他文字。勃洛克和帕斯捷尔纳克都是超凡脱俗的诗人。没

有任何一位现代法国人或英国人可以与他们相比，梵乐希和卡莱尔都不行——波德莱尔、雪莱、莱奥帕尔迪方可与他们相比。像所有伟大的诗人一样，他们对其他人的品质缺乏认识——帕斯捷尔纳克常常赞扬一些比较差劲的评论家，发现一些想象中的隐藏起来的天才，鼓励形形色色的小人物——称职但缺乏才气的作家——他对历史有一种错觉，认为一些微不足道的人物有时也会扮演意想不到的重要角色——比如《日瓦戈医生》中的叶夫格拉夫（她强烈反对这个神秘人物的原型是斯大林的说法；显然她认为这是无法想象的）。他没有真正读过当代作家的作品——没有读过巴格里茨基、阿谢耶夫、玛丽亚·彼得罗维赫，甚至也没有读过曼德尔施塔姆（他忍受不了他，虽然在曼德尔施塔姆身陷困境时，竭尽全力去帮助他），也没有读过她本人的作品——他就她的诗歌给她写过不少热情洋溢的信，但这些信上说的是他自己，而不是她——她知道它们是些美好的幻想，与她的诗歌没有什么关系："或许伟大的诗人都是这样。"

帕斯捷尔纳克的恭维自然使那些受到恭维的人很得意，但这只是自欺欺人。他从不吝惜自己的赞美之辞，但实际上对其他人的作品根本不感兴趣：当然，他感兴趣的是莎士比亚、歌德、法国的象征主义者、里尔克，或许还有普鲁斯特，但"不是我们中的任何人"。她说她生命中没有一天不在思念帕斯捷尔纳克这个人。他们从没有恋爱过，但彼此深深爱着对方，这让他的妻子很恼火。随后她谈起从20世纪20年代中期到30年代末期这段"空白"时期，这段时期她完全从官方的报道中消失了。她说她除了翻译，就是读俄国的诗歌：当然经常读的是普希金，还有奥多耶夫斯基、莱蒙托夫、巴拉廷斯基——她认为巴拉廷斯基的《秋天》是一部完美的天才之作。她最近重读了韦莱米尔·赫列布尼克夫——荒唐但很精彩。

我问她是否为《没有主人公的叙事诗》作过注：那些不熟悉它与生活关系的人，可能难以理解其中的暗示；难道她希望他们一直无知吗？她回答说，当那些了解她所说的世界的人都变得衰老或行将就木，这首诗歌的生命也就到了终点；它将伴随着她和她的世纪一起变成历史。它不是为永恒的未来而写，甚至不是写给子孙后代的：唯有过去对诗人才有意义——尤其是童年——那是他们渴望再创造出来、

渴望使之复活的感情。预言、对未来的颂歌，甚至普希金致恰达耶夫的伟大诗篇，都是一种慷慨激昂的浮华辞藻，用冠冕堂皇的观念来吸引眼球，是诗人用眼睛端详晦暗不明的未来。她鄙视这样的装腔作势。

她说知道自己将不久于人世：医生确诊她的心脏不好，因此她耐心地等待着大限到来。她不希望被怜悯。她已经面对过各种恐怖，也体会过最让人悲伤欲绝的不幸。她要求朋友们发誓不对她流露出一丝一毫的怜悯，一旦流露就马上压下去。要是有人表露出这种感情，她就再也不理他们了。仇恨、侮辱、轻蔑、误解、迫害，这些她都能够承受，唯独不能忍受搀杂着怜悯的同情——我能够向她说真话吗？我答应并坚持做到。她很高傲，自尊心非常强。

接着她向我提起战时与科尔内伊·茹科夫斯基的会面，当时他们都被疏散到乌兹别克斯坦的城市里。有几年她对他感情上有一些矛盾：她尊重他作为学者的卓越才华和智慧，经常赞扬他的正直和独立，但不喜欢他冷漠和疑虑重重的样子，对他对俄国民粹派小说、19世纪犯罪文学尤其是平民诗歌的兴趣表示反感，这一点，以及20世纪20年代他对她的恶意嘲讽，在他们之间挖出了一道鸿沟。今天，他们作为从斯大林暴政下过来的人，已经和解了。她说，在前往塔什干的路上他待她特别亲切，她就要宽恕他的全部过失了，没曾想他突然说："啊，安娜·安德烈耶夫娜，那个时代——20年代，是俄罗斯文化史上多么美好的时代啊！高尔基、马雅科夫斯基、年轻的阿列克谢·托尔斯泰，那个时代都很活跃！"她马上收回几乎就要说出口的宽恕。

与那些从后革命实验年代的动荡中过来的人不同，阿赫玛托娃对这些做法深感厌恶；在她看来，它凌乱不堪，波希米亚式的混乱，开启了俄国文化生活的庸俗化，它把真正的艺术家送到他们所能找到的防空洞：他们要是从里面跑出来，唯一的结果就是被戕害。

安娜·安德烈耶夫娜向我谈到她的一生，表现出来的超然和客观只能部分地掩饰她的感情倾向和道德判断，这一点显然无可置疑。在她对他人性格和生活的描述中，都带着对性格和处境的道德中心的深刻

洞见（在这方面她对朋友也毫不留情），以及她无法摆脱的赋予事情动机和目的的固有观念，尤其当它们涉及她自己时，甚至对于我这对实情经常一无所知的人来说都难以置信——但这可能是由于我未能深刻理解斯大林专制的非理性和反复无常的特点，它使得人们对道德准则失去信心。在我看来，通过教条式地认定前提，阿赫玛托娃创立了她以非凡的凝聚力与洞察力加以发展的理论和假说。她坚信我们的会晤将产生重大的历史后果，就是这种成见的例证；她相信斯大林曾下令慢慢毒死她，后来又收回成命；相信曼德尔施塔姆的说法，就是在他死前不久，他在集中营里分到的食物有毒；相信诗人格奥尔基·伊万诺夫（她指责他移居外国后写的回忆录充满谎话）曾是受雇于沙皇政府的警探；相信19世纪的诗人涅克拉索夫很可能是政府的代理人；认为因诺肯季·安年斯基被他的敌人迫害致死。这些揣测没有明确的事实根据——它们完全是直觉，但它们也并非毫无意义，并非纯然的空想；它们构成了关于她自己和自己民族生存和命运的一贯观念，这也是帕斯捷尔纳克要与斯大林讨论的中心问题，是支撑和构成她的文学和艺术的想象要素。她不是幻想家：总体上，她有着很强的现实感。她在描述第一次世界大战之前圣彼得堡的文学和社会图景以及她在其中的活动时，运用的生动细节和冷静的现实主义眼光，使她的描述完全可信。我为未能详细记录下她的思想、行为和处境的细节而遗憾。

阿赫玛托娃生活在一个可怕的时代，据娜杰日达·曼德尔施塔姆所说，她表现得非常勇敢。这已为各种证据所证明。她从未公开，甚至也不曾私下里对我说过一句反对苏联政府的话。但她的一生，正如赫尔岑描述俄国文学状况时曾经说过的，在不断地对俄国的现实进行控诉。今天在苏联，对她的怀念和敬仰——作为一名艺术家和一个不屈不挠的人——虽然没有公开表达却非常广泛，就我所知，实在罕有其匹。她一直坚决抵制她认为对她的国家和她自己来说都是可耻的事情，使她（像别林斯基预言过赫尔岑那样）不单成为俄国文学界的重要人物，而且成为我们这个时代俄国历史上的重要人物。

回到本文的开头：在1945年致外交部的报告中[87]，我写道：无论是出于什么原因——是纯粹内在的趣味还是未受到粗制滥造的作品的侵蚀，事实上毫无疑问的是，今天或许还没有哪个国家，在那里，诗

歌，不论是新的还是老的，优秀的还是微不足道的，销量会有苏联这么好，阅读的热情会有苏联这么高。这不可能不对诗人和批评家都产生强大的刺激。我接着说，这培养了一批公众，他们的反响是西方小说家、诗人和戏剧家所羡慕的；因而，如果最高层惊人的政治控制有所松懈，如果允许艺术家有更大的表达自由的话，那么我们没有理由怀疑在这样一个对艺术创造如此饥渴的社会，在这样一个仍然如此渴望体验，仍然如此年轻，对一切看起来新鲜乃至真实的事物如此着迷的国家，总之一个拥有无穷的生命力，能够扫除对一个薄弱文化来说错误、荒诞、罪恶、灾难的事物的国家，辉煌的创造艺术不会在将来的哪一天重新复活。对具有生命迹象的一切事物的极端渴求和经过批准的作家和作曲家所提供的死气沉沉之物之间的巨大反差，是当前苏联文化最令人震惊的现象。

我在1945年写下了这些话，现在仍然适用。许多时候，看似黎明就要到来了，但对俄国知识分子来说，太阳还是没有升起来。即便是最令人厌恶的专制政权，无意间也能保护最优秀的人才免于被腐蚀，有助于捍卫人的价值。在俄国，在所有政权之下，这多半与极端、经常是精巧而细腻的滑稽感结合在一起，表现在俄国文学的所有领域中，有时还体现为果戈理或陀思妥耶夫斯基最令人痛苦的作品的中心思想；它有某种直率、情不自禁、精力充沛的特征，异于西方文学的诙谐、讥诮和精心虚构的娱乐。我继续说，这是俄国作家的特点，即便为政权服务者，只要他们稍稍离开岗位，他们的举止和谈话也会非常吸引外国访客。到今天，在我看来这一点仍不错。

我同鲍里斯·帕斯捷尔纳克和安娜·阿赫玛托娃的会面和谈话，对他们几乎难以描述的生活和工作条件以及他们所遭受的对待的认识，还有我得以与他们两人建立个人关系甚至是友谊，都深深地影响了我并永远地改变了我的世界观。当我在出版物上看到他们的名字，听到别人说起他们，我就会清楚地回忆起他们脸上的生动表情，他们的手势和他们说的话。直到今天，一读到他们写的东西，竟仿佛又听到他们的声音。

附录

与《没有主人公的叙事诗》中《来自未来的客人》[88]相关的某些段落出自下列诗作。参考文献引用了维克托·马克西莫维奇·日尔蒙斯基（下文简称Z）编辑的阿赫玛托娃诗卷《诗集与诗人》（Stickhotvoreniya i poemy/Gтихотворенияилозты）[89]（列宁格勒，1976）。G.P.斯特鲁韦和B.A.菲利波夫编辑的安娜·阿赫玛托娃的《诗集》（Sochineniya/Сочнения），卷1，卷2[慕尼黑，1967（第2版），1968]（以下简称SF I和SF II）[90]。

《诗五首》[91]，Z第415-419号：1，1945年11月26日；2和3，1945年12月20日；4，1946年1月6日；5，1946年1月11日（Z第235-237页，第412、488页注释；SF I第283-285页，第410页注释）。

《绽放的玫瑰：选自烧毁的笔记本》（Shipovnik tsvetet：iz sozhzhen-noi tetradi/шиповникцветёт：извыжженнойтетради），Z第420-433号：1，《烧毁的笔记本》（Sozhzhennaya tetrad/выжженнаятетрадь），1961；2，《在现实中》（Nayavu/Наяву），1946年6月13日；3，《在梦中》（Vo sne/Восне），1946年2月15日；4，《第一曲》（Pervaya pesenka/Первяяпесенка），1956；5，《另一曲》（Drugaya pesenka/Другаяпесенка），1956；6，《梦》（Son/Сон），1956年8月14日，科洛姆纳附近；7，无标题，无日期；8，无标题，1956年8月18日，斯塔基；9，《破镜中》（Vrazbitomzerkale/Vrazbitom zerkaleВразбитомзеркале），1956；10，无标题，1956（1957，SF），科玛洛沃；11，无标题，1962，科玛洛沃（Z第238-443页，第412-413注释，第488-489页；SF I第288-295页，第411-412页注释）。

Z第555号，无标题，1946年1月27日（Z第296-297页，第499页注释；SF I第295页，经利季娅·丘科夫斯卡娅授权，作为《绽放的玫瑰》中的第十三首诗印刷，第412页注释）。

《午夜篇：诗七首》（Polnochnye stikhi：sem’stikhotvorenii/Полночниестихи：семьстихотворении），Z第442-450号：《奉献的地方》（Vmesto posvyashcheniya/Вместопосвящения），1963年夏；1，《迎春哀曲》（Predvesennaya elegiya/Предвесенняяэлегия），1963年3月10日，科玛洛沃；5，《呐喊》（Zov/Зов）（最初发表时采用了贝多芬钢琴奏鸣曲第三乐章的标题“哀伤的咏叹调”，作品第110号），1963年7月1日；6，《夜之旅》（Nochnoe poseshchenie/Ночноепосещение）；1963年9月10-13日，科玛洛沃（Z第247-250页，第414-415页注释；SF I第303-306页，第414-415页注释）。

Z第456号，无标题，1959年10月13日（1959年10月，SF），《雅罗斯拉夫尔大道》（Yaroslavekoe Chaussée/Ярославскоешоссе）（Z第253页，第413、491页注释；SF I第320-321页，第418页注释）（日尔蒙斯基教授确信它应该归于本条目，我对其归属不太肯定）。

《选自意大利日记》（Iz italyanskogo dnevnika/Изитальянскогодневника）（梅切尔），Z第597号，1964年12月（SF I第311-312页，注释见第502页）。

Z第598号，无标题，1965年2月，莫斯科（Z第312页，第502页注释）。

《短歌》（Pesenka/Песенка），Z第601号，无日期（Z第313页，第422-423页，第502页注释）。

Z第619号，无标题，无日期（Z第313页，第503页注释）。

《没有主人公的叙事诗：三联诗》（Poema bez geroya：

Triptych/Поэмабезгероя：триптих），Z第648号，1940-1962（列宁格勒——塔什干——莫斯科。SF）：《第三即最后一首献词》（[Posvyashchenie]Tret’s i poslednee/Посвящениетретьеипоследнее），1956年1月5日（主显节）；1913：《彼得堡故事》（Devyat’sot trinadsatyi god：petersburgskaya pov-est’/Девятьсоттринадцатыйгод：Перербургскаяповесть），第133-145行，《白厅》（Belyi zal/белыйзал），210（Z第354-355、358、360页，第427、513-514页注释；SF II第102-103页，第107页第82-89行，第109页第166行，第357-370、603-605页注释）；《尾声》（Epilog/Эпилог），第40-50行（SF II第130-131页）。

提醒读者注意，《没有主人公的叙事诗》以及上述其他诗中的某些形象可能是两个或更多真实的、虚构的或象征性人物的结合。

我对学者们能提供的帮助就这么多，不愿增添任何文字。

跋：我生命中的三条主线

1979年的耶路撒冷奖揭晓时，以色列广播公司给远在牛津的我打来电话。记者问我：我受到三种传统——俄罗斯、不列颠和以色列传统的影响，这种说法是否正确？我不擅于即席回答突如其来的问题，我被这个深度的个人调查吓了一大跳，无法给出一个明朗的答复。我从不认为自已特别重要，也不觉得自己特别有趣，从而成为自我或他人反思的话题，所以我不知如何回答。但这个问题本身萦绕在我的脑海里，既然有人问起，就值得作答。现在我将尽量给出答案。

一

我认为，我对观念的毕生兴趣应归结于我的俄罗斯出身。俄罗斯这个国家的现代历史，是各种抽象思想观念产生巨大威力的活教材，即便这些思想观念是自相矛盾的——例如，与社会经济因素相比，思想观念完全没有历史重要性的观点。俄国人具有大大简化他人思想并用以指导行动的非凡天赋。他们独一无二地将西方社会理论付诸实践，改造了我们的世界，无论好坏优劣。我迷恋各种思想观念，相信它们巨大的、有时是险恶的力量；我认为，除非人类理解了这些思想，否则就会成为它们的受害者，其危害程度要甚于自然界的不可抗力和人类自己的组织所造成的破坏力——我的这些想法每天都会被世界上发生的事情所强化。法国革命、俄国革命、美国民主和美国文明及其巨大影响力、希特勒和斯大林的恐怖统治、第三世界或去殖民化世界的兴起、伊斯兰教的复兴、以色列建国——所有这些都是具有全球意义的重要转变；如若对这些转变所体现的社会、道德、精神观念不具备一定的洞察力，便无法理解这些转变在改变人类生活方面的影响——不管这些观念是高尚人道，残忍可恶还是兼而有之——它们往往是危险可怕的强大力量，目的或好或坏，或者好坏兼备。我想，这是我的社会历史观中应归结于我的俄罗斯出身的一个因素。

在这些观念中，最古老最令人向往的，或许是关于地球上完美社会的幻想，这个社会完全公正、完全幸福、完全理性：这是对除在一些情况下之外，人们可以把握的所有问题的最终解决方案，这些情况包括人类头脑中的非理性思想，或阶级斗争，或唯物主义乃至西方技术的破坏性后果；再有，组织——国家或教会——的恶果，或者其他邪说恶行；没有这些巨大障碍，理想就可以在这里或随后实现。顺理成章的是，既然在人类前进的道路上所需的一切是破除这些仅有的障碍，如果这是实现该目标的唯一途径，那么付出多大的牺牲都不为过。任何观点都没有造成过这么多的暴力、压迫和苦难。为了一个可以实现的理想未来，必须牺牲现实的呼声——这个要求一直被用来为大规模的暴行辩护。很久以前，赫尔岑就告诫我们，为了远期结果牺牲当前目标——今天屠杀千万人，明天亿万人可能会幸福——往往意味着确确实实杀戮了千万人的生命，但亿万人幸福的诺言不是更近，而是仍然遥不可及。信念行动——autos-da-fé[92]——当它们以崇高理想的名义制造苦难和野蛮镇压时，效果是使犯罪者缺乏负罪感，并不会带来极端手段所承诺的幸福状态，也无法为骇人听闻的手段辩护。归根到底，我们还是不清楚——即便是我们中最明智的人也不清楚——什么对人类有益。到头来，我们仅能合理地断定那个由个人组成的特定社会渴望什么：什么让他们痛苦悲惨，什么让他们值得为之活着。

人类的终极目标有时相互冲突：无法避免偶尔令人痛苦的抉择和令人不安的妥协。但有些需求是共通的。如果我们能让食不果腹、衣不蔽体者食饱衣暖，扩展个人自由，抗拒不公，创造一个有尊严社会的最低条件，如果我们抱有一点点宽容，建立一点点法治和社会平等，如果我们能找到无需使人类面对难以忍受的选择就能解决社会问题的方法——这就是非常非常巨大的进步了。与革命派的闪光观点和绝对真理相比，这些目标不那么令人向往，不够激动人心。这些目标对那些理想主义的年轻人缺乏吸引力，他们喜欢邪恶与美德之间的剧烈冲突，喜欢在真理与谬误、黑与白之间做出非此即彼的选择，甘愿在善良与公平的祭坛上做出英勇牺牲——然而，为了这些更加人道、温和的目标而工作，结果将引向一个更加仁慈、文明的社会。幻想带

来的绝对正确的感受确实更加激动人心，但会在社会和个体之中引发愚蠢疯狂的行为。

二

英国的经验主义传统为强烈的激情带来了解药。这种激情在艺术上有创造力，在生活中则是毁灭性的。这种对人类现实的文明感，是在英国社会发展起来、基于妥协和宽容的生活的特征，这在19世纪中东欧受尽压迫，处于赤贫、半翻身状态的犹太人后代眼里是那么奇妙。我承认自己有亲英国偏见。我在英国受教育，从1921年起一直住在英国。我所有的成就、行为和想法都不可磨灭地是英国式的。我无法公正地判断英国的价值观，因为它们也是我的一部分。我把这视为在知识和政治方面的最大运气。这些价值观是我的信仰基础，即对别人给予体面的尊重和容忍异见，胜过自豪感和国家使命感；自由可能排斥并优于过高的效率；多元主义和混乱状态，对珍视自由的人而言，胜过包罗万象的制度的严格要求，无论这些制度多么理性和公正无私，也优于没有任何反对意见的多数派统治。所有这些价值观都具有强烈、独特的英国特征。我坦率地承认我沉浸其中，信仰它们，只有在一个很大程度上把这些价值观视为理所当然的社会中，我才能自由地呼吸。“人性这根曲木，”伊曼努尔·康德说，“绝然造不出笔直的东西来。”[93]同时请允许我引用著名德籍犹太物理学家马克斯·玻恩在1964年一场演讲中的话，“我相信，诸如绝对必然性、绝对准确性、终极真理等观念，都是想象中的无稽之谈，在任何科学领域中都不应该被承认——信仰一种唯一的真理，并相信自己是这一真理的持有者，是世界上所有罪恶最深刻的根源”[94]。这些都是深刻的英国观点，尽管出自德国——这是对借纯粹的乌托邦观念所体现的绝对必然性之名为自身辩护的急躁情绪、恃强凌弱和压迫的善意警告。在当今世界上，无论何处，只要存在一个不被仇恨和极端主义驱使、尚可容忍的人类社会，那里肯定会发现三个世纪以来英国经验主义的有益影响——遗憾的是，不一定有很多英国式实践。不去践踏别人，不管他们多么难以相处，虽然并不代表一切，却是一件非常非常重要的事情。

三

我的犹太出身，对我而言是如此深刻、如此自然，以至于我根本无法辨认出来，遑论分析。但是我可以说，尽管我长期信奉个人自由，但我从未经不起诱惑，与那些假个人自由之名拒绝忠于某个特定国家、团体、文化、传统、语言——这些特征将人类区分为不同群体，不计其数而又无法分析——的人为伍。于我而言，这虽然高尚，却让人误入歧途。当人们抱怨孤独时，他们的意思是没有人能理解他们所说的话。被人理解意味着分享共同的过去、共同的情感和语言、共同的设想，可以进行亲密沟通——简而言之，就是分享共同的生活方式。这是一种必不可少的人类需求：否认这一点是一种危险的谬误。将一个人与他熟悉的环境相隔绝就是让他消亡。两千年的犹太历史，只不过是单纯的回归渴望，渴望不再到处都被当成他乡之客；每天早晚，流浪的犹太人都在祈祷重回过去的日子，再次成为一个国家，在自己的土地上过上正常生活——这是个人能够不屈不挠地活着，充分发挥他们潜能的唯一条件。任何民族，如果他们永远是少数派——更糟糕的是无论在哪里都是少数派，没有一个国家作后盾，就做不到这一点。在世界各地，都能见到这种困境带来严重后果的证据，尽管有时犹太人自己也不承认。我是在对这一事实的清醒认识中长大的，正是对这种困境的意识使我更容易理解其他民族、少数派或个人相似的压抑沮丧之感。我之所以批评启蒙运动的教义，谴责它缺乏对各个种族和文化的成员之间感情纽带的同情，指责其唯心、空洞而教条的国际主义，就我自身而言，是出于对于我自己犹太出身以及对共同忍受苦难（完全不同于追求国家荣誉）的犹太同胞的手足情谊——几乎是本能般的意识；也是出于一种友爱感，这种友爱感也许在贫困和遭受社会压迫的大众之中最真实，特别是在我的祖先，那些贫穷但受过教育、有社会凝聚力的东欧犹太人之中。这种友爱感，在我度过一生的西方，已经变得稀薄而抽象。

这就是以色列广播公司记者问及我的三条主线。我已竭尽所能回答她的问题。

[1]本卷第一版最初于1980年在伦敦、1981年在纽约出版；起初，本书是已出版的四本书的最后一本，书名是《作品选集》；所以，伯林在第x页上称之为“本版文集”。其他三部书是《俄国思想家》（伦敦与纽约，1978），与艾林·凯利合编；《概念与范畴：哲学论文集》（伦敦，1978；纽约，1979）和《反潮流：观念史论文集》（伦敦，1979；纽约，1980）。十年后出版了第五本，《扭曲的人性之材》（伦敦，1990；纽约，1991）。还有一本从上述几本及以前的文集中选编的论文集：《对人类的适当研究：文选》，亨利·哈代和罗杰·豪舍尔编（伦敦，1997；纽约，1998）。

[2]《自由四论》（牛津，1969；纽约，1970）和《维柯与赫尔德：观念史研究二则》（伦敦与纽约，1976）。其他文集仅以译文形式出版。

[3]皮姆利科的平装版（伦敦，1997）刊印了最近更新的伯林书目。

[4]《北方巫师：J.G.哈曼和现代非理性主义的起源》（伦敦，1993；纽约，1994）和《现实感：观念及其历史研究》（伦敦，1996；纽约，1997）。

[5]参见第3页注释3。我列举的人物中，哈伊姆·魏茨曼是第49和84条的主人公，其他人物分别是第91、97、123、129、140、171a、173a、181a、188a、191、192、192a、193、203、203a和215条的主人公。

[6]利·哈代1997年11月

[7]原文为法语，éloge。——译注

[8]原文为“lopping off the heads off tall poppies”，意为“削去高个罂粟的花冠”。源自亚里士多德《政治学》卷5：希腊哥林多暴君佩里安德用行动向米利都暴君色拉西布洛斯献计：将罂粟的顶部切去，意即“将最成功的人铲除”。1931年，澳大利亚官员用“cutting the heads off tall poppies”表述其平等主义政策。在当今英联邦国家，“tall poppy”是对成功人士的蔑称，他们由于才华成就出众而受到憎恶、嘲讽、批评或攻击。——译注

[9]原文为西班牙语，banderilla，指斗牛用的彩色带倒钩的短剑。——译注

[10]原文为“depersonalized”，意指去除个性，抽象化。——译注

[11]原文为拉丁语，de mortuis nil nisi bonum。——译注

[12]原文为“the son of Shirach”。——译注

[13]原文为法语，bien-pensants，意为“善意者”。——译注

[14]即布鲁姆斯伯里团体，指20世纪上半叶在伦敦布鲁姆斯伯里工作、居住、学习，进行非正式讨论的一群作家、知识分子、哲学家和艺术家，其工作深刻影响了文艺、

美学、评论、经济以及当今对女权主义、和平主义和性行为的态度。代表人物有弗吉尼亚·伍尔夫、约翰·梅纳德·凯恩斯、爱德华·摩根·福斯特、利顿·斯特拉奇。——译注

[15]卡拉马佐夫说："和谐被估价得太高了，我出不起这样多的钱来购买入场券。所以我赶紧把入场券退还。"《卡拉马佐夫兄弟》，第5部第4章，戴维·马格沙克译（哈芒斯沃斯出版社，1958年，卷1第287页）。

[16]原文为法语，pointilliste。——译注

[17]原文为拉丁语，pietas。——译注

[18]原文为拉丁语，gravitas。——译注

[19]原文为"smooth as Jacob's hands"，源自《圣经·创世记》27：16。——译注

[20]原文为法语，raison d'état。——译注

[21]原文为德语，realpolitik。——译注

[22]原文为法语，bien-pensants，意为"善意者"。——译注

[23]原文为法语，oeuvre。——译注

[24]赫伯特·里德：《英语散文风格》（伦敦，1928）。

[25]《最光辉的时刻》，《第二次世界大战》卷2，（伦敦，1949），第88页。

[26]同上书，第201页。

[27]亚伯拉罕·林肯，《给国会的年度咨文》，1862年12月1日：见《林肯集》，R.P.巴斯勒编（新不伦瑞克，1953），卷5。

[28]据说，魏茨曼曾经说："成为犹太复国主义者不必然需要轻微的疯狂，但它是有帮助的。"

[29]这在一百多年前，就由摩西·赫斯在他的名著《罗马与耶路撒冷》（莱比锡，1862）中以无与伦比的洞察力预见到了。直到今天，这仍是对"被解放的"犹太社会最精彩的分析。

[30]维萨里昂·别林斯基。

[31]据说，哲学家赫尔曼·科恩曾带着对一个古老斯多葛哲人的鄙视，对试图让他相信犹太复国主义好处的弗朗兹·罗森茨韦克说："噢，这帮家伙现在想幸福了，是吧？"魏茨曼希望的正是这些东西；他不明白为何这会被认为是可耻的投降行为。

[32]在我的记忆中，普列汉诺夫、列宁、托洛茨基、拉狄克是他向我提到的那时他在

伯尔尼或其他地方与之辩论的几个人物。我不知道是否找到了这方面的记录。

[33]原文为“cave of Adullam”，意为避难所或安息之地。——译注

[34]意味深长的是，在他十二岁前用希伯来文写给校长的一封信中，他谈起英国的时候认为这是一个善良而自由的国度，将会帮助犹太人建立自己的国家。这条有意思的信息要归功于鲍里斯·居里埃尔，他在保存魏茨曼的生平和活动记录方面做了大量工作。

[35]他晚年对这个研究所倾注了最深沉的爱。他常常带着巨大自豪和满足谈到它，谈到他的同事，实际上谈到了与这个研究所的工作有联系的每一个人。这来自他在这里得到的情感满足，而别的任何事情都不会带来同等程度的满足。这个伟大的定居点形成的繁荣的国家，就是他传递给所有他真正信得过的人的持久活力的证据。

[36]阿尔伯特·爱因斯坦：《思想和见解》（Ideas and Opinions），索尼娅·巴格曼新译本和修订本（伦敦和纽约，1954），第171页。以后所有爱因斯坦的引文均出自该书，只注明页码。

[37]第184页。

[38]第171页。

[39]第181页。

[40]第182页。

[41]第182页。

[42]第181页。

[43]第183页。

[44]波兰曾于1772年、1793年和1795年三次被沙俄、普鲁士和奥地利瓜分，1918年11月11日恢复独立。——译注

[45]他确实有强烈的求知欲——他喜欢阅读和研究，事实上在1918年到1920年内战从军期间成了位于克里米亚的辛菲罗波尔大学的一名学生，学习哲学和语言学。

[46]我被带到婚礼现场。后来人们告诉我，当时现场有很多客人、音乐声音很大，我突然哭了起来，说“我讨厌尖锐吵闹的音乐声”，家人只好将我带走。那次我未能见到他。

[47]俄国共产党1917年建立的秘密警察组织，全称为全俄肃清反革命及怠工非常委员会，简称全俄肃反委员会。——译注

[48]绿军是俄国内战时期，一个以无党派、无政府主义和无君主主义论者为主的组织，被视为除了红军、白军之外的第三方势力。——译注

[49]原文为“Yishuv”，指以色列建国之前，居住在巴基斯坦的犹太人。——译注

[50]原文是希伯来语，Zikhrono livrakha。这是犹太悼词最后的惯用语。——译注

[51]《犹太复国主义运动》，《新政治家》，1927年11月5日，第103-104页；再版于《摩天大楼及其他论文》（伦敦，1931）。参见《犹太人》，《19世纪及以后》，130（1941年7-12月），第270-277页；再版于《冲突》（伦敦，1942）。

[52]“我总对格兰特·罗伯逊有些怀恨在心，他当考官时，更喜欢克拉特韦尔而不是我，”纳米尔在20世纪30年代后期对我说，“但当我想到他对德国犹太难民所做的一切时，我就原谅他了。”

[53]他用德语有滋有味地引述了这句话：“was ein Jud’vom andern Juden adschreibt”。但是这一次他说得并不准确。真正的作者，我以前就知道，是赫尔曼·毕洛拉维克，一名奥地利议会的卢埃格尔基督教——社会党成员，捷克籍，很显然他曾经说过：“literatur ist was ein Jud’vom andern Juden adschreibt”。

[54]只有纳米尔会认为，受过教育的普通英国人（或苏格兰人）会想到他说的是这一事实：哲学家洛克被他的学生沙夫茨伯里伯爵任命为副大臣，而戈弗雷·埃尔顿——马尔科姆·麦克唐姆在牛津大学女王学院的老师，最近被封为贵族。

[55]纳米尔十分缓慢地说出这个词，一个音节一个音节地，这增强了叙述的戏剧化效果。

[56]我一点也没有提到玛丽安·法兰克福特。这是我故意省略的：她在每一方面都非常出众，使得她不能被以一个很不重要的方式提出来。她应得到一份完整描述，我想，她的朋友们没有一个会否认这一点。我所奉行的原则是：与其只说一点跟其身份不太相符的简单的话，还不如完全不说。

[57]《牛津大学报》，83（1952-1953），85。

[58]《亚里士多德学会会刊》，卷32（1931-1932），第139-170页；再版见赖尔的《论文集》（伦敦，1971），卷2。

[59]唐纳德·麦克纳布说，我们的讨论仅仅使他想起了一群灰狗在狂叫（或许是为了真理）。艾耶尔可能是受此刺激而出此言的。

[60]比如，我说：“如果一匹叫斯维亚的马参加了这场比赛的话，它肯定会赢。”假定这匹马根本就没参加比赛，或者根本不存在，而别人问我为什么我认为它会赢。如果我回答说，我相信是这样，虽然——甚至就因为——它是一个不合理看法，但我就想在真相上赌博，因为我喜欢赌博，且没有半点兴趣去了解这个说法是否有（或者是否能

有）任何证据，那么，从某种意义（不管多“微弱”）上讲，反事实的含义就跟“它的实证方法”分离了，即使事情的真相并未与此分离。

[61]我们经常随意地相互打断，如此频繁以至于热爱秩序的奥斯汀提出，我们应有“一个蜂鸣器”来建立秩序。这个建议没有被采纳。

[62]这篇文章在1935年11月28日宣读，发表在《亚里士多德学会会刊》第36期（1935-1936），第131-150页。

[63]《先验概念是否存在？》，《亚里士多德学会会刊》，增刊卷18（1939），第83-105页；再版于奥斯汀的《哲学论文》（牛津，1961；第3版，1979）。

[64]《我的早期信仰》，见约翰·梅纳德·凯恩斯的《两本回忆录》（伦敦，1949）；再版见《约翰·梅纳德·凯恩斯作品集》（伦敦，1971-1989），卷10，《自传中的散文》。

[65]《德国马克思主义与俄国共产主义》（伦敦等，1954），第191页。

[66]《米哈伊洛维奇将军案》（伦敦，1944）。

[67]书里十章中有九章是在他去世后人们才发现的，这本书（《荷马》）于1972年在伦敦出版。他的第一本著作是《伊利亚特的传统和构思》（牛津，1930）。

[68]埃德蒙·威尔逊，《五十年代》，列昂·埃德尔编（纽约，1986），第135页（检索词条1954年1月，20-21）。

[69]我有一次问他（不知道为什么），他是否喜欢瓦格纳。他说：“是的，是的，我喜欢，是的，当我年轻得多的时候，但那不是我现在能听的东西了。”

[70]两篇文章是《医生生活和他的守护天使》，《纽约客》，1958年11月15日，第201-226页，和（与芭芭拉·德明、易杰利·雷侯维克）合写的《〈日瓦戈医生〉里的传奇和象征》，《国家》，188第16期（1959年4月18日），第363-373页，《相遇》，12第6期（1959年6月），第5-16页；两篇文章都收入威尔逊的《不服控制：1950-1965年文学编年史》（伦敦，1966）。

[71]费迪南德·坎宁·斯科特·席勒，《形式逻辑：一个科学的和社会的问题》（伦敦，1912）。

[72]我想对阿曼达·海特女士、乔治·卡特科夫博士、艾琳·凯利博士、罗宾·米尔纳——古兰德博士、季米特里·奥博连斯基教授、彼得·欧本海默先生、约瑟芬·帕斯捷尔纳克夫人、莉迪娅·帕斯捷尔纳克——斯赖特夫人、约翰·西蒙斯先生，以及帕特里夏·乌特金夫人表示谢意，他们阅读了本回忆录的初稿。从他们的建议中我获益良多，采纳了几乎所有的意见。当然，对仍然存在的讹误，全由我一人负责。我从未写过日记，本回忆录是根据我现在能回想起来的，或者我过去记得的，以及我在过去三十年或更长时间

里，对朋友们提到的一些事情写出来的。我非常明白，回忆，包括我的回忆，无论如何也不能可靠地作为事实和事件的见证；我引用的谈话尤其如此。我只能说，我尽可能准确地记录了自己所能回想起来的事情。如果有书面或其他证据表明，本回忆录应该扩充或修正，我将感到欣慰。引自L.A.曼德里基娜《未写之书：安娜·阿赫玛托娃的〈日记散页〉》（“Nenapisannaya Kniga：‘Listki iz dnevnika’A.A.Akhmatovoi”）。见Knigi，Arkhivy，Avtografy（莫斯科，1973），第57-76页；所引文字在该书第75页。曼德里基娜文章的依据是莫斯科V.I.列宁国家图书馆中A.A.阿赫玛托娃的档案材料（档案号1073，第47-69项），所引文字在第47项第2页。

[73]现在称作“导演”。

[74]希腊南部的一座山，在希腊神话中，它是太阳神阿波罗和缪斯女神们的圣地。——译注

[75]这篇文章写于1980年。

[76]不久前他受到斯大林的严厉申斥。斯大林看了他的电影《恐怖的伊凡》的第二部分，表示不悦。据说主要是因为沙皇伊凡（斯大林可能在某种程度上对号入座了）被刻画为一位深受困扰的年轻统治者，发现贵族通敌和骚乱后很受惊吓，为需要采取血腥手段去拯救国家和自己的生命而苦恼，这个经历使他变得孤独无依、黑暗专制、猜忌别人达到了神经衰弱的地步，甚至在他正把国家推向辉煌的顶峰的时候。

[77]很多年后，我就此事问安德烈·马尔罗，他说他记不起这个演讲了。

[78]谢尔巴科夫后来成为斯大林政治局的实权人物，1945年去世。

[79]到1956年他才读过萨特的一两部戏剧，但还没有读过加缪的任何作品，加缪一直作为反动人物和法西斯主义的拥护者受到谴责。

[80]参见娜杰日达·曼德尔施塔姆，《一线希望》，马克斯·海沃德译（伦敦，1971），第13页与第32章。

[81]阿赫玛托娃和娜杰日达·曼德尔施塔姆（据利季娅·丘科夫斯卡娅说）决定，他的遭遇中五分之四是应得的。

[82]源自《路加福音》2：29-32。——译注

[83]在一篇完全不同的文章里也曾出现过同样的句子。评论家鲍里斯·艾亨鲍姆在《阿赫玛托娃：分析的经验》（彼得堡，1923年）一书的第114页指出，阿赫玛托娃早期的诗歌杂糅着性欲和宗教的主题。1930年，它被改成讽刺漫画再次出现在《苏联文学百科全书》上一篇针对她的文章里。这就是日丹诺夫这句咒语的出处。

[84]详见“附录”第245-247页。

[85]在我之前，她只接待过一个非苏联公民，康特·约瑟夫·恰普斯基，一位著名的波兰评论家，是战争期间她在塔什干见的。

[86]阿曼达·海特，《阿赫玛托娃传》（牛津，1976），第146页。

[87]《关于1945年末苏维埃社会主义共和国联盟文学和艺术情况的笔记》，藏于公共档案局F O371/56725。

[88]见第235页。

[89]原文以英文列出诗的题目，并附有俄语的音译，举凡二十处。为准确起见，译者根据俄语翻译了诗题，并在其后括号内列出了俄语，以“/”分隔，前为俄语音译，后为相应的俄语原文。——译注

[90]卷3由G.P.斯特鲁韦、N.A.斯特鲁韦和B.A.菲利波夫编辑，1983年在巴黎出版。阿赫玛托娃诗集的英文全译本已经出版：《安娜·阿赫玛托娃诗歌全集》，朱迪斯·赫姆舍梅尔译，罗伯塔·里德编（萨默维尔，马萨诸塞，1989[英文版，1992第2版]，1990[英俄对照]）；此版收录了很多日尔蒙斯基的注释。编者，1997年。

[91]原文为意大利语，Cinque，对应的俄语为пять。——译注

[92]葡萄牙语，来自拉丁文，指1481年到1850年间举行的当众宣读西班牙宗教法庭的判决、随后由世俗机关执行判决的公众大会。——译注

[93]“Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”（《世界公民观点之下的普遍历史理念》）（1784）：第23页，第22行，见《康德全集》（伯林，1900-），卷8。

[94]《象征与现实》，《大学》，德文版，卷19（1964），第817-834页，见第830页。

分享译林更多好书：

- 官方微博：@译林出版社
- 豆瓣小站：http://site.douban.com/yilin
- 官方微信：

您有任何意见及建议，欢迎您通过以上方式与我们联系！

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

TAMING THE PRINCE

驯化君主

Harvey C. Mansfield

[美国] 哈维·C.曼斯菲尔德 著 冯克利 译

刘东·主编 彭刚·副主编

译林出版社

版权信息

Copyright ❶ 1989 by Harvey C.Mansfield, Jr.
This edition arranged with The Free Press, a division of Simon & Schuster,
Inc. through Big Apple Tuttle-Mori Agency, Inc.
Simplified Chinese edition copyright ❶ 2005 by Yilin Press
登记号图字：102003131号

书　　名　驯化君主

作　　者　【美】哈维·C.曼斯菲尔德

译　　者　冯克利

责任编辑　李瑞华

出版发行　译林出版社

ISBN　　7-80657-894-3

关注我们的微博：@译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

致谢

我要感谢以下各位对手稿的阅读和改进：Eve Adler，Allan Bloom，David Epstein，Ernest Fortin，Richard H. Kennington，Pierre Manent，Marvin Meyers，Nathan Tarcov，Jeffrey Tulis，Stephen H. Wirls。还要感谢Grant Ujifusa和Adam Bellow严格的编辑工作，以及Elizabeth Vangel和Suzanne Watts帮我打字。全国人文科学中心（National Humanities Center）和奥林基金会（John M. Olin Foundation）为我的写作提供了资助。对于我的夫人Delba，我的感激之情难以言表。

简装本前言

1989年此书问世以来，针对它产生的许多争议，基本上形成了两种反对其论证的观点。有些人无法同意，或毋宁说无法容忍，应当把马基雅维里算作现代宪政体制中的执行官的创始人，因为他们认为，我们的自由主义宪政体制与马基雅维里主义风牛马不相及。

另一些人是现代政治科学的捍卫者，也是现代自由主义的左膀右臂，他们无法接受我对执行权现象的暧昧性质的描述。在他们看来，暧昧性意味着含糊不清、不可信、不确定；他们或许认为，我对暧昧性的辩护，表明了一项从行为主义角度明确定义执行权的经验研究计划的失败。第一种反对意见来自政治理论家，第二种反对意见来自经验主义的政治科学家。它们都出自一种用心良好的努力，要维护事实上受到拙著伤害的自由主义。

宪政体制与马基雅维里主义是对立的，然而并非完全对立。它不接受马基雅维里对宪政形式的蔑视；它的目的就是抵制他对政治罪行的鼓励。宪政体制不接受他的如下观点：揭示行动之真谛者，是行动的效果，是如何使它产生，而不是它如何做成。但是，对于马基雅维里所说的根深蒂固的自私，又当如何看待？《驯化君主》请读者思考，自由主义是像今天的自由主义乐于相信的那样，拥有自己的起点，与马基雅维里无关，还是经过了马基雅维里思想的过滤，在得出自己的相反结论的过程中，从政治必然性中学到了教训。自由主义是有着纯洁无瑕的起点，还是诞生于原罪或反叛，从而使其良心染上了洗不清的污点？

这一争论触及到自由主义的个人主义的根源。自由主义是一种个人主义信念，然而我们需要搞清楚，自由主义是如何找到这个“个人”的。自由主义的创始人霍布斯和洛克认为，个人存在于自然状态，也就是说，存在于一种战争状态或严重不便的状态之中，这使每个人不得不自己照料自己，忍受这种状态下有可能必然存在的一切无序现象。如今，自由主义者已经忘了这种自然状态，或对它做了消毒处理。他们把个人组成的民主社会视为历史给定的，他们虚构出一个“初始位置”，在这个位置上，理性的个人变成了有同情心的自由主义者——他仿佛来自舒适的城郊。

我的看法是，我们给予信任的这个个人，需要做出不屈不挠的努力才能出现。洛克所说的“完全自由”的个人，必须自己摆脱或由洛克使之摆脱对上帝的义务。斩断这些纽带，是一种更主动的抉择，不像无争议的离婚，各奔东西即可。因为“相互同意”这条自由主义原则，是不能通过同意来加以确立的：必须先证明为何同意是合理而必要的。《圣经》上说，我必须担当自己兄弟的保护人，无论是否得到同意。我为何不这样做呢？回答这个问题，必须抱着渎神的勇气，进入神的领地，宣布它服从于人的必然性和人的至高无上性，譬如像马基雅维里那样，原谅罗慕路斯杀死自己的兄弟，因为他若想成为“uno solo”（单独一人），就只能如此行事。马基雅维里通过展示这种决意做到真正单独一人的勇气，从而催生出最早的自由个人。这个最早的个人是一个专制者，并且必然如此，因为用来对抗上帝、维护自我的自私，被带入了他与自己的人类同胞的关系之中（马基雅维里颠倒了《圣经》中的说教）。这个以令人震惊的处决和执行方式去打击世人的君主，就是最初被授予权力的个人。

无视这个自由的个人源于马基雅维里，等于否认用立宪政府驯化他的必要。假如权力本质上没有侵犯性，何必去限制它呢？人们也忘记了马基雅维里所强调并且得到自由主义哲学家赞同的在必然性与人的品质[399]之间的关系。假如不施以压力，我们能够很好地行使自己的权利，政府中的官员能够很好地履行职责吗？忽视马基雅维里而给自由主义造成的伤害，来自于自满自足。

对执行权暧昧的不确定性的第二种反对意见，其实是对人的品质的必要性提出挑战。在自由主义宪政中，可以设计出能够导致良好行政的官职或机构，然而对于这种效果所必需的品质，并不存在任何保障。我们有些更讲科学的同胞，不满足于仅仅存在着倾向，而是要追求结果的确定性，于是他们放弃了可能或不可能使这种制度趋势得以完成的品质。品质是个真实又不易把握的变数，没有办法把它与一种制度融为一体。因此，这些科学家怀着最良好的意图追求行善，却拒绝谈论善。他们认为，只要从事实研究中清除各种价值，让我们实行自治这项自由主义的承诺就终将得到实现——这一实现将不再取决于机遇。

还有一些超级民主派，也给这些执著于空洞愿望的科学家助阵，他们因为品质的贵族性质而厌恶它。[参见谢尔顿·S.沃林和我的对谈，Studies in American Political Development，vol. 6（1992），pp.211—221。]这些人要求没有卓越品质的民主，他们担心这种卓越品质是不可问责的权力的来源，如果不加限制，它的危害不难想见。但是，这样的民主仍然需要“平等派”，仍要为他们保留官职并给予奖

赏。即使应当实现超级民主——也许，我们不是已经看到它了吗？——人的品质也将以一种奇怪的扭曲形式得到保留，这不仅是为了抵抗虚假的品质主张（自由主义的意图），甚至是为了自我压制。但是，品质是无法压制自身的，因为这种努力本身也需要品质。品质将总是以无法消除的暧昧状态，存在于人类事务之中，既不可缺少，也不牢靠。

前言

既维护自由又具备阻吓敌人、保障公民安全的强有力政府，是近代的一项发明，它出现于十八世纪的英国和美国。今天必须说，这项发明仍不是十分可靠，维护自由的政府往往倾向于变得软弱，而强大的政府倾向于放弃或践踏自由。“政府必然要么过于强大，危及人民的自由，要么过于软弱，无法维持自身的生存，一切共和国都有这种内在的致命弱点吗？”林肯在1861年7月4日的危机时刻提出的问题，今天仍然没有失效，仍然切中要害。

自由与强大政府的结合不易发生，也不会自然而然地发生，现代史的概貌和古人的经验都已证实了这一点。在整个西方，“现代国家”一度是君主制国家。自由的共和国要么下场可悲，例如日耳曼的城市；要么变成了光荣的陈迹，例如威尼斯；要么鲜花怒放而硕果无多，例如荷兰共和国；要么一直封闭于峰峦之间，例如瑞士的那些蕞尔小国。可见，共和主义的实践受制于环境，成效不大，它似乎是中世纪的特殊现象，而非现代的进步。在共和主义精神得到发扬光大的地方，例如在克伦威尔的共和国（更不用说1792年诞生的法兰西共和国），专制主义的过火行为使共和主义承受着民众厌恶和有教养者蔑视的重负。在共和主义原则幸存下来的地方，它们变成了一种“理想”，躲进了乌托邦主义。1688年英国的旧制度经过改造以后，乌托邦共和主义者，如詹姆斯·哈灵顿（1611—1677）和阿尔格农·悉德尼（1622—1683）等人，便成了可有可无的人物。孟德斯鸠对哈灵顿的著名谴责是，“拜占廷的海岸就在他眼前，他却建起了卡尔西敦”：他本可以把共和国建在英格兰，却把它建在了乌有之乡。在美国立国之前，近代共和国的历史一直是平庸的、乏善可陈的、污迹斑斑的。

但是，一种新的共和政体，一种把共和国的自由和君主制的力量融为一体的共和国，从美国宪法中诞生了。它的一部分力量来自于这个新共和国的幅员辽阔，或是来自于一项发现：共和国不一定非要疆域狭小才能保持自由。然而，在这个共和国的宪法中，这种力量的新来源是执行部门。执行部门提供了君主政体的力量，但不容许其地位凌驾于法律之上，这样一来，君权不但不会与法治和宪法的至尊地位相抵牾，而且有望为两者效力。进而言之，把君权改造为执行权，才使它变得不但讲法治、行宪政，而且变成了可靠的民主制。

可以说，执行权使权力分立的原则有了可行性，这不是在贬低立法权和司法权。当政府的权力被划分为三个分支时，过去一直是为应付紧急状态而设立的执行权，确保了政府权力不至于缩小，更不会陷入瘫痪状态。因此，执行权的权能赋予这种权力的重要性，超出了“执行”一词所表达的严格的工具性含义；这种非正式的权力扩展，足以使执行部门与另两个部门平起平坐。没有三种权力的平等，分权制既不能运行，也无法持久。然而，以法律至上为基础的立法机关的至上地位，以及建立在相同基础上的司法机关的独立性，却威胁着这种平等。在必要时加以扩大的执行权，使法治不至于沦为野心勃勃的立法者和找别扭的法官的统治。

可见，执行权的美妙之处，在于它既服从又不服从，既软弱又强大。它能够到达法律不及之处，从而弥补法律的不足，但它仍然服从法律。现代执行权的这种暧昧地位，使它的强大力量可以有益于共和国，但不会威胁到共和国。因此，检讨执行权的性质，看看它这种暧昧地位如何被人各有所图地加以理解和发展，是本书的首要任务。

政治家和哲学家在认识法律时，总是提出适用性的问题。法律的普遍性与人类的具体事务是不一致的，把法律适用于这些具体事物时，强制是必要的，这有可能使实施者变成对法律的挑战和威胁。这个问题是法律的痼疾。不过对此有若干解决办法，其中只有一种办法把实施者理解为执行人。这个实施者也可以是个神职人员或君主。发明政治科学的希腊人很少谈及执行的职能，致使它一直晦涩难解；他们根本没有设立过任何有“执行”之名的职务。不过，思考一下他们——尤其是亚里士多德——做了些什么，却是有启发的，因为只有对照古人的政治科学，才可以充分展示现代政治科学及其最大的优点。毕竟，在帕多瓦的马西利乌斯（1270—1342）把整个政府理解为主权者的执行人之后，“执行”才变成了政治科学的主题。但是，这种勇敢的突破立刻就受到限制和缩减，它并没有使马西利乌斯脱离亚里士多德。它仅仅揭示了古典政治科学设下的限制，不超越这些限制，不对这种政治科学提出根本性的挑战，执行权的现代理论是发展不起来的。

执行权的现代学说，是从尼可洛·马基雅维里（1469—1527）开始的，或者不如说是由他创立的，他对自己“sanza alcuno respetto”[400]（毫无顾忌地）摆脱传统有着充分的自觉。把这种学说称为“现代的”，意思是说，执行权是现代共和主义的关键因素。一般而言，它是现代政府中的关键因素，从而可以更一般地说，它是现代政府力求加以管束的、无方向的自由中的关键因素。同样，说它是一种现代“学说”还意味着，与大卫在歌利亚脚下发现一柄剑[401]不同，

执行权不是在政治实践中偶然发现的。这样说，并非抹煞偶然因素和历史发展对理解执行权的人的影响，更不是抹煞现实的现代君主制对它的作用；而是说，执行权从源头上说是一种观念和学说。对它的一些设想是善于创新的政治家力所能及的，所以我们现在把马基雅维里之前的许多人称为马基雅维里主义者。但是，要想领会全部设想，在常规性的基础上、在一个由各种制度组成的体系内实践它，并且有着清醒的良知——这才是困难所在。做到这一切，需要太多的勇气，太多的精深思考，对于寻找方便武器的政治家来说，这是他们的头脑不能胜任的。只有在马基雅维里以及这种学说发展过程中的主要继承者霍布斯（1588—1679）、约翰·洛克（1632—1704）和孟德斯鸠（1689—1755）的帮助下，我们才逐渐看到了执行权的公示于众的系统演练。

在变动不居的环境中，面对当时的历史思想趋势，难以确定有深思熟虑的选择存在——讨论这个难题，是我的第二个目标。因此，本书不谈执行官的历史，他们中间无疑有不少人是执行权学说的不自觉参与者或受益者。但是，作为一本分析执行权的著作，这里的阐述将揭示某种思想，它对于认识执行权以及它所呈现出的选择的全部特征，是不可缺少的。不过，藏在执行权背后的这种思想的发展仍未得到揭示，它的理论家也尚未获得发言权。假如我能让执行权变得可以理解，我们也就能够知道它是如何产生的了。

从马基雅维里的思想中，不难找到今天的执行官的精神。如果送给现代执行官一本马基雅维里的《君主论》，他也许会对其中推荐的各种手段或行动方式留下深刻印象：迅速决断，依靠自己，把握必然性，不讲责任，依靠人民。尤其是一个核心观点，即到言辞的背后去认识“有实效的真理”（effectual truth）。但是，对于马基雅维里为自己的君主推荐的罪恶行径，他也会感到震惊。我们当代的执行官即使不是视为理所当然，也相信能够怀着清醒的良知去运用执行官的决策技巧，取得能够让他引以为豪的成果。

工商企业的执行官对自身道德观的信心，也再现于我们的政治中，并且得到了肯定，马基雅维里的执行官在这里已经变为“执行权”，作为政府的一个正常的合法分支被宪法所接受。所以说，宪政中的执行权是自由主义的一项发明，是洛克、孟德斯鸠和美国立国之父的发明，而不是马基雅维里和霍布斯的发明。确实，自由主义主张立宪政府——稳定的法律、正当程序、界限分明的权力部门和受到限制的征税，从这个角度说，自由主义似乎与“有实效的真理”——它让你不管是否符合宪法、法律或道德，不计手段地获取——截然对立。相应地，我们也第一次看到，美国的宪政主义所设立的拥有执行权的

新共和政体，不但引入了君主制的力量，也引入了专制政体的一些技巧。它不但把英国的君主制改造为共和制，而且把反宪政的马基雅维里式的君主也纳入宪政体制[1]，这样一来，不管宪法只问结果的欲望便被整合到宪政之中，马基雅维里的设计经过改造之后，变得可以为最先由乔治·华盛顿占据的官职所利用。这篇前言一开始引用的那个林肯的问题，是他向一个正等着为他的非常行动提供正当性的立法机关提出的。他表现出足够的良知，所以不会成为马基雅维里主义者；又有足够的明智，所以不会排斥马基雅维里。

这是如何发生的？马基雅维里的君主，这位执行权的令人难忘的主人，是如何变成了自由主义宪政体制中的执行官？答案是，马基雅维里主义的历史，首先是一个驯化的过程，马基雅维里的思想被自由主义宪政[2]所利用和吸收，由此而变得有了规则和正当性。自由主义在驯化这种粗野的学说上取得的成功——暂且假定已经取得了成功——或许给我们留下了深刻印象，然而马基雅维里本人却可以说，自由主义的宪政主义者采用了执行权，所以他们等于承认，没有马基雅维里，他们将一事无成。假如没有一个分支机构，其职能可以被正确地描述为——虽然你也许从未听到过这样的描述——在必要时绕开宪法，他们的宪政体制就无法运行。然后他也许会感到纳闷，到底是谁接纳了谁。遵循他的建议的人，就算对他的影响心知肚明，通常也不予承认，这对他无关紧要。马基雅维里十分清楚道德说教的必要，正如他知道行动的必要一样。

因此，我这本书的第三个目标，便是反思马基雅维里主义影响执行权的历史，但是也要反思它的更为广泛的含义。于是我发现，自己同研究马基雅维里主义的两个大名鼎鼎的权威，即波科克和斯金纳[3]，存在着分歧，这两位学者正确地强调了马基雅维里的影响，然而他们强调得都还不够，而且理解有误。他们坚信马基雅维里是共和主义者，但不是宪政共和主义的鼓吹者，而是共和主义品质的鼓吹者。他们通过现代共和政体的捍卫者去追寻他的影响过程，直到那些捍卫者向自由宪政体制俯首称臣或被淘汰出局。但是，要想研究马基雅维里主义，一定得了解马基雅维里本人。波科克和斯金纳（斯金纳比波科克更严重）是以一个已被驯化的马基雅维里为起点，所以他们没有认识到必须先去驯化马基雅维里。他们认为马基雅维里的品质观和自私观是对立的，其实这种品质观是在推荐一种残忍的扩张行为，有时为了麻痹过于敏感的读者而对它乔装打扮。对于马基雅维里在同柏拉图和亚里士多德的古典传统决裂时所表现出的勇气，波科克和斯金纳都没有给予充分估计。他们没有看到一个简单的区别：古人赞扬人的优秀品质，是把它视为共和国的目的，而马基雅维里却把这种品质贬低为共和国生存或扩张的手段。[4]波科克和斯金纳也没有认识到在马

基雅维里和自由主义之间存在着几乎得不到承认的关系，我们可以通过执行权的概念看到这种关系，虽然不限于这个方面；因为马基雅维里的“一个人自己的武装”这句口号，与自由主义的自我保护的权利有着明确的相似性。因此，波科克和斯金纳虽然大谈马基雅维里，却严重低估了他的影响。他们把这种影响视为对自由主义的道德主义抵抗[5]，或视为我们不再需要的建筑材料[6]，所以他们没有估计到马基雅维里同今天的相关性，他们也没有理解他为我们的实践做出的贡献，以及他对我们的信念提出的挑战。

我们当代的自由主义——我是指包括今天的保守主义在内的原教旨自由主义——有一个内在难题，可以说它是个马基雅维里式的难题，尽管马基雅维里没有谈过权利。自由主义是以一种个人权利的观念为基础的，自由主义的立宪政府是为了保护这些权利。可是，哪怕最谨言慎行的政府，也不能对个人行使其权利的方式不闻不问，因为他们的行为有可能威胁到别人的权利，或危及整个共同体的安全。自由主义的政府尊重个人权利，所以它必须把视线从权利的行使移开，因为一种权利的意义，就在于把它的正确运用交给个人的选择。但是，为了保护各项权利，政府又必须做相反的事情，它一定要盯住权利的行使，在必要时还要根据这些权利的目的对它们加以缩减。十七世纪自由主义的奠基人，尤其是约翰·洛克，很清楚这个难题，但是自康德以来，自由主义内部对立两派的出现，使问题变得有些模糊不清了。这两派人在躲避魔鬼的狂热努力中，或是在试图置它于死地的愚蠢希望中，分别只抓住这种困境的一个方面不放。

以权利为基础的或义务论的一方，和功利主义的或目的论的一方，在今天的学术辩论中相互对抗。双方都没有成功地消灭对手，他们也不可能取得成功，因为处于压力之下的双方，都不得不承认自己对手的立场的分量。权利派关心的是如何保持权利的完好无损，热中于捍卫形式和程序，是司法和喜欢立法的立法机构的天然盟友。功利主义的一方则以马基雅维里也会予以认可的方式，致力于打破成规“看目的”（或效用）。这一派是强有力的执行权和辅助性立法权的天然支持者。功利主义者并没有追随马基雅维里得出其最终结论的任何意图或欲望，但是权利必须有某种用途这一功利主义的暗示，却把一个马基雅维里的观点呈现在我们面前：一切道德观念，在紧急时刻必须服从于身体的安全。在紧急时刻采取行动，“执行官的权能”——用亚历山大·汉密尔顿的著名说法——是必不可少的，这迫使我们评估我们的自由主义的内在困难，并且使我们面对这样的可能性：它的来龙去脉并不像我们今天乐于认为的那样十分可敬。

本书要揭示执行权的来龙去脉，所以它类似于一项思想史或观念

史的研究。但是也有一些不相同之处。我不认为，发展过程中的每一个新阶段都是对前一个阶段的改进，或这一过程是不可避免的，或它是由当时的环境决定的。其实，我不以为我们今天对执行权的理解，是最精深、最先进的，恰恰相反，我认为与过去的见解相比，它是软弱而贫乏的。因此，我既要对执行权的发展过程表达我的满足之情，同样也要表达我的彷徨、诧异和沮丧。如我所说，这一历史，与其说是执行权早期未得到承认的潜能的逐渐展开，不如说是对执行权基本性质的掩盖和限制。但是，这种掩盖并不是因为历史事件的增多而发生的。霍布斯、洛克、孟德斯鸠对马基雅维里的观点所做的改造，是因为他们各自怀有革命性的意图，而不是或主要不是面对新的事实做出的调整。后来的哲学家的思想，想必受着他们从前辈学说中所看到或预见到的效果的影响。所以，执行权学说有着可划分为“阶段”的发展这种说法是有意义的，虽然每个阶段在第一次得到理解时，都意味着最后一个阶段。

我们将会看到，执行权的学说源于马基雅维里的行为高于言辞的主张。这种行为至上论是否意味着，新思想是作为新事实的结果自动产生，所以不必加以宣布或思考呢？马基雅维里没有这样说。要想确切地肯定“事实本身就说明问题”，人们必须相信每一种环境都是连同它本身的解释和辩护一起出现的。如果是这样，所有的思想家都是在说他们不得不说的话——事实使他们在这件事上别无选择。假如他们都是在说他们不得不说的话，他们便都成了完美的智者——这是一种“reductio ad absurdum”（荒谬的推理）。

在我们这个时代，人们对解释的需要大事声张，希望每一代人或每一个人为自己做出解释的需要，将保障他的自由。但是，假如解释仅仅是为了自己，是一些奇思怪想，一些随意的言说，那它是无法摆脱事实的奴役的。因为事实将像每个人必须解释的那样得到解释，他的奇思怪想将被当作智慧，因为他说不出别的东西。自由解释不是决定论的对立面，而是一种历史的必然，它让嘴巴成为观念的仆人。

为了阐明执行权的发展，我选择了我认为最重要的思想家。我不想全面介绍“执行”一词的语义史。也许是过于天真了，我相信伟大的思想家能够找到他认为最适合表达其意图的用语，我专注于这个概念，把它作为与我的研究相关的标志，而不想去分析现在被我们称为“执行”的所有机构。关键是要发现，那些机构为何得到了这个称呼，它们为何被这样看待。我在美国设立总统制后画出一条界线，这是最早被理解为执行官并作为执行官而设立的一个职务，它不是要履行英国国王那样的职责。此后——虽然不是此前——执行权的能力便在汉密尔顿所说的意义上得到了接受，成为“定义良好政府的一个主

要特征”。

执行权是在某人或某物（上帝、人民或法律）的名义下行使的。当我们没有任何特指，只是简单地说“执行权”时，我们经常忘记和掩盖了这个真相。在当代美国人的语言中，可以听到“灰熊队在那场比赛中真的执行了（really executed）”[402]。在这里它是个不及物动词，人们在欣赏完美之物时，对于代理人之外的事物便失去了感觉。然而，当我们想到执行时，它仍然是一种代理行为。不过，执行官虽然在形式上是代理人，其实他通常比代理人要强大得多，因为他的职责不像这个无害的头衔所预示的那样轻松。但是，当他遇到反抗、需要消除怨恨时，他又可以说自己仅仅是在贯彻别人的意志——国会、上司、人民、劝善经、董事会、公司或任何形式的最高当局，甚至历史。总之，他的形式上的软弱，强化了他的非正式的力量。

这个看似浅显的概念并不简单，因为它的本质是暧昧的。它在我们看来很浅显易懂，是因为它已经变成了家常事；它变成了家常事，是因为它取得了令人瞩目的成功。这种一人统治，即我们所说的我们现代民主国家中的执行权，居然得到接受，甚至对它热情有加，除了诧异之外，我们还能用什么来描述呢？我的意思不是说，无论怎样称呼统治都是一样的。但是，公平地观察一下我们称为总统、书记、专员、特派员或执行官的人，无论他们有何称谓，无论他们是在自由的政府还是不自由的政府，我们都会感到奇怪，我们为何不再用“国王”和“专制者”这种称呼了呢？有人向我们推销观念时，做得如此出色，居然使我们再也感觉不到营销的努力了。

确实，执行权这个概念已经变得耳熟能详，我们已经忘记了，为何会有人要求以自己的名义而非别人的名义进行统治。为了重新理解以个人名义进行统治的理由，我要考察一下执行权的史前史，那时的紧急措施和个人的自由裁量权被视为必要，但是并未被理解为执行的行为。在做出这种探索——这不是一项小任务，因为它需要研究亚里士多德的政治科学——之后，我们才能更好地理解——即使不是更好地体验——马基雅维里的发明带来的冲击。在评估这一冲击之后，我们才能更好地理解把它纳入宪政体制的困难。我们对现代学术也会有更好的理解，它的错误便是源于对显而易见的事情的忽略。

但是，我们首先要更好地了解执行权是什么。如果遵循学术传统，在最佳意义上就是苏格拉底的传统，探索事物本质的方式首先是要穿越有关该事物的公认意见。那么，对执行权有哪些意见呢？

导论：执行权的暧昧性

为了理解现代的执行权学说，我们需要知道或至少大体上知道什么是执行权。首先，最好的办法就是径直观察一下事物本身，不去管那些有关它的意见。人们普遍同意，执行权是一种现代的必然性。那么，为何要把它称为一种现代学说呢？现代国家除非配备了强大的执行官，否则它会被认为并非一项持久的事业，没有执行官的国家在劫难逃，它会受到更幸运的国家的可怜和蔑视。

执行权的必然性，也不能被轻描淡写地说成一种无意识的假设、一种不受任何挑战的普遍现象。它受到过挑战，但挑战从未得逞。尽管有关执行权之必然性的假设具有普遍性，然而总有一些生活在自由政府下的人，有时是很多人，对他们认为具有灾难性的强大的执行行为发出抱怨。他们把这些行为当作专制政体的做法，表示悲哀并予以反对，用我们出于礼貌而需要并因我们的经验而熟知的许多专制的当代同义词去称呼它们。可是，一旦认识到它们的必然性，抗议声很快就会平息下来。要不然就是换了一副口气，开始大声呼吁过去不赞成但如今发现其有益的强有力的执行行为。于是强大的执行权的必然性一直在为过去看不到它的人所认可。抨击它的人要么不再吭声，要么反过来责备自己。可见，把执行权称为一种现代学说，意味着发现了一件过去被掩盖的东西，从而也可以说，是揭示了一种在新旧可能性之间做出的选择，是面对一种看起来既明显又不可避免的需要而做的声明。

导论：执行权的暧昧性假如我们处在我们探索的结尾，那么也许能够说，执行权早期的导师，是想把专制政体的某些权力和技巧赋予自由政府，以此维持两者的区别。这类技巧之一是，让人民事实上服从你，同时又让他们觉得自己是在服从某种必然性。然而在这里，在我们研究的起点上，我们从执行权中却能看到某种暧昧的因素，它不是来自无可避免的必然性，它需要得到某种澄清——可能需要某种学说。虽然人人都同意强大执行权的必要性，但是大家也都同意采用一个称呼——“执行官”，从字面含义看，这个人本身并不强大，他仅仅是个代理人。换言之，人人都同意强大的执行者的必然性，可是似乎大家都同意掩盖这种必然性的重要。被人忘却的必然性，譬如饥饿感，在表达自身时毫不含糊，从不闪烁其词。但是一种需要加以隐瞒的必然性却更为复杂，需要给予解释。概言之，为何必须用一个贬低

执行权的名称去称呼执行权呢？

字典里的执行权

在今天的政治中，“执行官”（executive）一词有两层含义。一是字典中的定义，指“贯彻”者，例如美国宪法中的总统，被授予“负责使法律得到切实执行”的责任。[7]“执行”（execte）一词源于拉丁语的“exsequor”，意思是“遵从”，古典作家和罗马法都从遵从法律以达到某种目的这种衍生的和特定的意义上使用它：辩护或惩罚。希腊语中的同义词“lambanein telos”和“ekbibazein”也有类似的含义。按这种原始的含义，美国总统的职责仅仅是贯彻法律的意图，亦即贯彻别人的意志——立法机构的意志，说到底是人民的意志。然而，假如现实中的任何总统把自己局限于这一使命，他将被人轻蔑地称为“听差”，他将仅仅把自己当作代办，他的职责就是按照法律采取行动。

康德本着他的走极端的习惯，用三段论的形式表述执行的含义，其中的大前提是立法者的意志，小前提或“小原则”是执行，结论是具体事件的司法适用。[8]通过这种三段论的形式，执行的职能被人为地与司法的职能相分离，但它又明确服从于立法的职能。

但是，愿意接受康德这个大前提的任何立法机构，如果公然把执行官称为听差，却是不明智的，因为损害执行官的尊严会降低他的效用。可见，执行官的尊严超出了“执行”一词原始的词典定义，而是在“法律的实施”这个说法中得到表达的，它意味着遵守法律并非像一个机械过程那样发生。“法律的实施”意味着受法律管辖的人会违法，所以执行官必须宣布自己享有法律本身的某种权力和威严。有时，警察为了执行法律，仅凭彬彬有礼的询问是不够的；他为了使自己受到尊重，要避开听差的角色，做一些令人难忘的事情。连警察都不仅仅是个听差，更何况总统呢。

法律的权威性，在“法律的实施”这个说法中，大概比法律的威严表达得更充分。法律所宣布或内含的法律的目的（最终理由），是一种受到我们尊重和信奉的崇高思想，并且政府也是为了这一目的而在首要任务和充当工具的意义上执行法律。但是，执行就是实施法律这种想法，却让我们感到害怕，并提醒我们制定法律的原因（充足理由）：消除恐惧，提供安全。后者采用法制化的非法手段，即报复或预先防范的措施——假如不是由警察来实施，它们便是非法的。它们往往是令人难忘的惩罚措施，以此表明法律的主要目的是惩罚。这种措施也允许甚至要求执行官亲自掌握一种权力，使最初的立法者能够

让他那些不安分的臣民产生敬畏，对制定和执行自己的法律的人流露出畏惧，仿佛他是个愤怒的神癯。如果有人说执行官的尊严散发着专制政体的气息，这算不上夸大其词，因为它极大地扩张了工具性的执行行为。

人们大可以谈论法律的统治不是人的统治，然而对于一个执行官来说，这可能是一种严重缺少依据的有关立法者尊严的断言。立法者可以热忱地相信，要想改变行为，通过一部法律足矣。可是仅仅表达智慧的法律，就像对聋子发出的祈祷一样。因为法律的统治所统治的是违法者，除非法律得到执行，不然它们便形同虚设。为使法律得到执行，必须给予执行官一部分、大部分甚至是全部立法者的尊严。从这种观点看，以人作为对象的法律的统治，也可以被归结为人的统治。

所以，我们在承认执行官尊严的《美国宪法》中看到，负责切实执行法律，仅仅是为总统规定的职责之一，为了履行这些职责，他还被赋予不少权力。其中一些权力，从性质上说既不是执行权（否决立法），也不是从属的权力（陆海军总司令）。此外，他还被授予“执行权”，根据汉密尔顿的著名论点[9]，它有自身的特征，只受必要因素的约束，不是可以一一列举出来的权力；他宣誓忠于职守，但不是针对法律，而是针对他的官职。[10]可是对康德说来，执行官不仅被描述为一个小前提，还被描述为——以康德的正确的现实主义，这就像他理论上的极端主义一样常见——一个拥有与其他两种权力并列的权力的道德人。[11]我们看到，这个真实的、实际的和非正式的执行人，即使不是专制者，也远比假设性的、理论上的或正式的执行人强大得多。

他的行动也更为迅捷，更有主子气象。在今天的政治科学中，“决策”一词被不加区别地用来指政府的一切行为或任何行为，它传递着这样的含义：所有决策都是相似的，它们都没有“执行”的特点。然而人们也同意，决策往往是相继做出的一系列决策，因此可以听到“立法过程”、“司法过程”和“行政过程”。但人们没有听说过“执行过程”。[12]在实际使用中，执行者的决策保留着一种决断的味道，似乎有别于一般的、日常工作中的和令人放心的普通“决策”过程。

解释执行官的两个学派

在讨论美国总统制的学术文献中，执行官的暧昧性显而易见。在致力于定义这个领域的两本著作中，理查德·纽斯塔特的《总统权力》

一书阐述的是真实的、非正式的总统制，而爱德华·考文的《总统：职责与权力》讨论的是有限制的、正式的总统制。纽斯塔特把对此职务的两种观点定义为职员和领袖（clerkship and leadership），他显然倾向于后者——利用其创制权为自己创造强大地位的总统，他利用自己职位的正式权力，把自己从职员变为领袖。考文没有否认总统个人权力的现实，但是他对此发出叹息。所以，他没有像纽斯塔特那样分析执行权的实例，而是把它划分成各种权力、职能或角色，以这种方式对它加以定义和限制。[13]考文并不羞于表明，总统制的“字面理论”部分地可以从宪法制定者的意图中找到，而且长期存在于宪法性法律的案例中。[14]他的理解是法学的和规范性的，而不是现实主义的。尽管考文没有把总统贬低为职员，他却请求我们记住十八世纪约翰·唐宁在英国议会针对王权势力提出的办法，并据此加以修正：“总统的权力已经扩大，并且仍在扩大，应当予以减少。”[15]

当然，在富兰克林·罗斯福和哈里·杜鲁门当政期间，考文的观点属于极少数，在随着约翰·肯尼迪而来的对总统制的歌颂声中，它几乎被人遗忘，只是在理查德·尼克松和罗纳德·里根当政时，它才又受到人们的青睐。[16]姑不论党派感情，我们当会看到，现实主义解释的学派，虽然具有长期占据主导地位的优势，却从未成功击败形式主义学派，正如形式主义学派也从未真正成功地定义执行权的现实一样。一个学派效力于正义，另一个学派效力于必然性；双方都效力于政治党派，他们在野时就高喊正义，当政时就大呼必然性。

然而，如果细加考察，这两个学派自身都暴露出对方的一些东西。考文同意，宪法虽然是一份正式文献，却折射出两种执行权观念之间的非正式斗争，可以从两种角度来确认它们：软弱的执行权，它来自于立法机关代表人民的观点；强大的执行权，它来自于执行官是人民的化身的观点。[17]考文似乎偏向于前一种观点，但是对于这两种观点都有必要，他却从未发出过质疑。不保障执行权（尽管对它们有不同的定义）的统一性，就很难理解为何要通过一个人的身体的不可分割性，由一个人来代表人民。考文建议控制总统的权力，使它变得更守规矩、更少个人色彩，并且建议成立一个包括立法机构的领袖在内的内阁委员会，但并不取消一个人的执行权。既然一个人具有鲜明的个性是一个现实，正式授予他的权力的现实也只能如此。

那么，总统权力的现实取决于形式吗？纽斯塔特的主要观点是，总统为了保障得到许诺的正式权力，必须具备并运用个人的能力；“字面理论”，即宪法的形式，向他承诺了这种正式权力，但并没有为它提供保障。纽斯塔特认为，总统从形式上说是个强大的执行人，但在现实中他或是强大，或是软弱，这依他的人格力量而定。然

而，持这种观点，就会把宪法提供的获得强大力量的机会视为理所当然，因为是宪法（正如我们将在第九章看到的）赋予总统“在我们政治体系中的独特地位”，使他能够或是要求他“坐在他那个位置上”[18]——这是纽斯塔特从哈里·杜鲁门那儿借来的一个他所喜爱的说法，用来表示一个工作基础，而不是正式占有一个官职。纽斯塔特对“正式权力”和“实际势力”做了区分，这清楚地表明，在他看来正式权力并不是有实效的权力。正式权力是强迫的权力，而纽斯塔特的著作所信奉的命题是：强迫的权力本身没有价值。假如总统相信他能依靠这种权力，那么它肯定会变成有害的权力。在纽斯塔特看来，只有把正式权力理解为说服工作中的一个辅助因素，或“说服过程中的附带因素”，它才是有用的。[19]

然而，是不是做出相反的假设，即劝说是强迫的辅助手段，才更加合理、更符合现实呢？虽然强迫的权力必须经常甚至总要辅之以说服，但是总统没有强制性权力，他的说服的权力也会被大大削弱。如果缺少引起畏惧的能力，对利益的理性诉求也会大打折扣。此外，就他必须说服（其重要性是得到公认的）而言，宪法不就是这样规定的么？由于宪法中划分和分享权力的特殊规定，说服（或讨价还价）是总统通常必须要做的事情，也是美国政治中的一种普遍现象。正如纽斯塔特所言，“命令权受到的限制，暗示着我们的政府的结构”；他把这种结构的源头追溯到宪法。最终必须被说服的人是谁呢？他们不就是那些掌握着宪法强制权的人么？因此，“实际势力”看来是以正式权力为基础。可是，纽斯塔特并不承认自己做出了重大让步，因为他稍后马上宣称，“权力的各种可能性不是来自[宪法的]字面理论”[20]。相应地，纽斯塔特把总统官职的潜在力量视为当然，它可以由最具忘我精神的人，借助于纽斯塔特本人的“字面理论”（literary theory），甚至不必借助于这种理论，而被激活。[21]一种潜在的教诲存在于宪法权力之中，它是政治家可以辨认出来的，或至少是可以呈示给政治家的。

纽斯塔特除了把执行权的正式力量视为理所当然以外，还忽略了它的形式弱点，从而也忽视了它的暧昧性。我们的政府结构中包含的“对命令权的限制”也意味着，形式的限制实施着真正的限制，迫使总统去讨价还价而不是去命令。此外，虽然纽斯塔特坚信需要一个强大的执行官，他却没有注意到执行一词的字典定义，没有考虑到执行别人的意志这种谦虚的伪装——最强大的总统尤其需要的伪装。他把形式上的执行官等同于宪法中规定的总统职位，但是正如我们所知，后者包含的权力超出了单纯的正式执行权。大概是由于宪法的设计，总统必须争取他的领导权，他也可以做出充当职员的选择，这或是为了逃避责任，或是为了给他扩张权力提供伪装。

纽斯塔特正确地强调了一个事实，即说服别人意味着使其相信有些事情符合他们的利益。但是，要想使说服获得成功，需要利用一种工具性的官职观，使人觉得总统本人不过是一种比他更重要、权位高于他的更强大力量的代表。因此，他不需要命令别人服从他的意志，只需恳求向他请愿的人对他必须做的事情给予同情。在政治科学中，“利益”这个概念掩盖着决断的行为，它是指某种需要服从的抽象而客观的、有别于意志或随意性的东西。我按照自己的利益而必须做的事情，使我不得不这样做，历来如此。这对你来说很糟糕，可你不是也能理解它吗？

至于总统的个人权力，通过经纪人的委任状而不是直接付款，往往更容易获得。纽斯塔特清楚这一点，所以他说“说服变成了讨价还价”[22]，但是他没有说总统的形式弱点符合其个人权力的特点。人们不免纳闷，总统的个人权力到底是什么。纽斯塔特语焉不详，他没有说清楚，它是总统用来彰显自我的官职的权力，还是对私利的追求，他的官职的权力不过是这种追求的工具。在宪法规定的角色和马基雅维里式的自我扩张之间存在着模糊性，所以总统“在我们政治体系中的独特地位”无法确保他一心一意关心我们的整个政体。他有可能只在整体同他有利害关系的范围内服务于整体。这样一来，法治不就必然退化为得到执行官默许的执行的尊严吗？假如是这样的话，执行官就不仅是一个作为职员的领袖了，他更像一个用职员的幻象伪装起来的暴君。

假如把纽斯塔特的理论推向极端，那么总统的个人权力只能根据每个总统的风格，如同写传记一般加以描述。[23]因此，纽斯塔特的著作表面上是对总统权力的研究，其实可以理解为一部艾森豪威尔总统的评传。纽斯塔特赞成艾森豪威尔总统的前任杜鲁门对他的批评，后者认为这位将军是个对政治一窍不通的自大狂。[24]较为晚近的一本书，弗雷德·格林斯坦的《耍手腕的总统》（1982），没有直接评估个人领导权的凶险潜力，这大概是因为他虽然有党派倾向，还是被赞扬艾森豪威尔总统个人技巧的证据说服了。[25]

与纽斯塔特不同，格林斯坦认为，假如领导权表面上不像领导权，它往往更加有效：聪明的名望并非聪明本身。按格林斯坦的说法，艾森豪威尔有一种高超的技巧，他能够得到自己想要的东西，但让人觉得他并没有操纵结果。他事实上偷偷摸摸，却让人觉得他光明正大；他总在精打细算，却摆出一副只是交了好运的样子。为了做到这一点，艾森豪威尔利用其官职的形式规定，使自己看上去不偏不党。然而，是否也可以这样说呢：既然艾森豪威尔党派倾向的一般内容不可能总是藏而不露，他便利用其官职的非正式因素，达到这一官

职在形式上假定能够达到的目的？公开的笑容掩盖着小动作，但是小动作也为公开的笑容创造条件。

总之，格林斯坦为我们介绍了形式权力和真实权力之间的复杂关系，它不像形式理论和真实行为之间的关系那样简单。总统作为国家首脑的正式的、非党派的官职，能够通过掩盖党派手段服务于党派目的，所以形式权力能够变为真正的权力。但是，隐蔽的党派手段一定要用来服务于不必隐藏的目的，即能够公开宣布或主张的、使艾森豪威尔取得选举胜利的目的。如果这样来理解，则真实的权力和形式的权力是一致的。

最近的另一本著作，即理查德·皮奥斯的《美国的总统制》，其优点在于很难把它列入形式主义/现实主义二分法中的任何一方。站在形式主义一方，皮奥斯要求为紧急状态下行使的特权制定更严格的标准，但他更像是在批准权力，而不是减少权力。他认为，紧急状态的出现次数超出正常范围，是因为总统的正式权力和非正式权力都太弱。[26]给予总统更多的正式权力，将减少对其非正式权力的需要。但是作为一个现实主义者，皮奥斯强烈感到宪法是总统的非形式权力的来源。皮奥斯断定，宪法明白无误地提到一些事务，但对另一些事务沉默不语。它对建立政府三个分支机构所做的说明，使它们能够在宪法制定者沉默不语的事情上有所作为。拥有庞大行政班子的总统，特别适合于填补这一空缺："宪法没有言及之事，由总统宣布。"[27]因此，他的权力的现实没有得到宪法的描述，然而它取决于宪法中的描述。人们不能像纽斯塔特那样，划分出正式权力和实际势力。为了准确描述总统的实际势力，必须考虑宪法的"字面理论"。[28]此外，皮奥斯还注意到，宪法中的正式官职不仅一直被用来服务于党派，而且还制造党派——"总统派"和"国会派"。按孟德斯鸠的预见，他们在维护自己所喜欢的官职时，在一定程度上摆脱了另一些党派考虑。[29]

宪法的制定者是否在宪法中故意用沉默不语来补充其公开的规定，皮奥斯的著作没有做出清楚的说明。他写道："宪法制定者是杰出的政治家，同时他们也是谨慎的起草人。"[30]皮奥斯并不想冒失地说：由于宪法的制定者都是杰出的政治家，所以他们也是审慎的起草人。因此我们一直搞不清楚，执行权的暧昧性是不是宪法设计的产物。然而，通过皮奥斯本人的"总统权力理论"[31]，我们可以部分地明白，如何能够自觉地筹划这种暧昧性。

后来又出现了一种更有心理学意味的理论，它涉及对总统人格的揭示。在这种理论中，被假定为关键因素的是个人的人格，而不是总统的政治处境或他的宪法官职的要求。因此人们不免预期，执行官的

更具有个性色彩的、令人担心的一面将得到强调，而法律的特点将受到贬抑。这种预期既没有完全落空，也没有完全得到满足。在这种理论中，人格被划分为各种人格，并且根据宪法制定者划定官职的形式主义，把它们定义为多种类型或角色。詹姆斯·巴伯在其颇有影响的《总统性格》一书中[32]，区分出“主动—肯定”（active-positive）型人格，这是更为可取的总统类型，他在从事自己的工作时，摆脱了为权力而权力的强制性欲望。这种人格有着非常幸运的素质：根据定义，他是积极主动的，从而避免了巴伯所谓“消极—肯定”（passive-positive）型执行官的卑贱服从，也避免了“消极—否定”（passive-negative）型的安守本分。但是，既然他具有肯定精神，他也避免了“主动—否定”（active-negative）型的执行官因其愚蠢的英雄主义和华而不实的朝气蓬勃而产生的暴力嗜好。最后，“主动—肯定”型执行官得到巴伯的认可甚至鼓励，他纵情于自己对戏谑玩笑的爱好，他相信政治就是游戏。[33]

这种性格及其学术创造者的阳光明媚的民主乐观主义是颇为引人瞩目的。与他的人格比制度更重要这一前提相反，巴伯表面上承认，现代执行官既不能消极，也不能软弱无力。他相应地暗示说，软弱无力的执行者是强制性立法者的奴隶，他温顺地执行他们通过的法律，因而是通过效命于强者而变得强大。对巴伯来说，现代执行官必须更加强大。富兰克林·罗斯福无论如何不能被描述为软弱无力的人，他显然热爱政治。但是，他是否也喜欢做出那些只有强大的力量能够使其成为可能的严酷无情的决定，例如下令他的国家投身于战争呢？他是否喜欢用自己的政治手腕进行欺骗，就像他有时做的那样呢？[34]林肯那种伤感的挖苦，虽然是消极的，不是也博得了巴伯的喝彩吗？

就算必须有一个强大的执行官，对于领导国民参与游戏，他的强大也是不必要的，除非把游戏理解为一场比赛。在这种情况下，相信政治家的获胜欲望能够使他摆脱消极状态，但又不会让他产生危险的作威作福的欲望，那就太过分了。主动—肯定型人物纯粹是一种愿望，一种建立在心理学理论上的政治向往而已，这种人物如果不具备消极—否定型人物的“公民美德”，他就不可能约束自己当主子的欲望。此外，假如利用制度性限制，本着《联邦党人文集》第51篇的“必须用野心制衡野心”这条公理的精神，对这个总统加以制约，他就会变成一个主动—消极型的人物。

巴伯的著作能够走红，是因为心理学理论近来很时髦，还因为巴伯可以声称，他是在呼吁转向具有主动—否定型性格的理查德·尼克松。但是离巴伯最近的前辈是哈罗德·拉斯维尔，他的《权力和人格》（1948）一书也反映着——而且更加鲜明——一个不那么玩世不恭的

主子欲望的问题。[35]拉斯维尔从不厌恶领会他的时髦观点的长远后果，他的主要优点在于他有着一种宏扬这种观点的不那么时尚的热情。他按照实情或可能的实情展示它们，大概用自己的冲锋号不自觉地发出了尖厉的警告。当他描述权力追求者的特征时，他并不回避无可避免的结论，即只有当权力的追求者统治了整个世界时，他们才会完全感到满足。[36]拉斯维尔毫不迟疑地说，他的政策科学的目标，从长远看就是“摆脱权力”[37]、摆脱政治，因为政治包含着——或不如说专注于——他用临床诊断的语气所说的“严重剥夺”。[38]

但是就短期而言，拉斯维尔要通过促进民主人格，去制约和惩戒那种放弃社会关切、沾染上不健康的否定精神的权力。拉斯维尔大体上更喜欢政府中的“鼓动家”类型，他们敏于变革，在危机中具有灵活性，对多样性给予宽容；而不喜欢“官僚”，他们对整齐划一的强制性欲望掩盖着其回避责任的欲望。[39]鼓动家就像巴伯的主动—消极型总统一样，倾向于成为强大的执行官，虽然不是十分强大。不过，他也是执行别人的意志，此乃执行制度的本质，这种观点笨拙而引人瞩目地限制为替代这种观点而随意设计出来的心理构造——仿佛大自然承担起了提供适合于民主领袖的灵魂的任务。[40]

暂不考虑美国的总统制，我们发现还有维尔和格温的两本大作，讨论的都是分权学说的历史。我们在这里再次看到了执行权的暧昧性。两位作者都坚信，必须把分权理论理解为是与混合制或制衡制的宪政这一观念联系在一起的，或者如他们所说，与这种观念难分难解。[41]这种混合政体似乎正是由执行权问题造成的。按他们的看法，由于分权是建立在功能分析上，并且由于执行的功能被认为服从于立法的功能，结果便是软弱无力的执行官。但是，这些权力除非有足够的力量相互抗衡、维护自身，从而保持独立性，否则它们在运行时便不能维持分立状态。既然如此，就需要一个强大的执行官。显然，对“执行”权的任何正式的字典定义或功能主义定义，都不能为它提供与立法权平等的地位，所以只能用混合制或制衡制的宪政来确立和论证这种补充性或非正式的现实。它只要求一种非正式的功能混合或制衡，而无需对这些功能做出正式的界定。因此，为了保障实际的分权，分权学说必须超越它为分权提供的正式辩护，必须把握某种广义的、非正式的执行权观念。大体上得到了理解的对这种必然性的承认，导致了分权和混合制宪政的融合。相应地，在思考分权学说的历史时，需要特别强调执行权。

执行官的形式与现实

假如我们同意，软弱的执行官和强大的执行官是持久且无所不在的现象，假如今天他们形影不离，那么我们便可以说，他们是相互依存的。[42]执行权是现代政府的典型特点，在这种政府中可以看到形式与现实之间有一定的距离。这是怎么回事呢？现代政府声称代表全体人民，可是实际上有些人比另一些人得到了更好的代表；它自称民主政府，然而它实际上是寡头制的或精英主义的；它自称立宪政府，可是超宪法的机构，例如政党，在实际操纵着它；它自称仅仅是“追求幸福”的工具，可它实际上却在培育一种幸福观；它自称具有普遍性，可实际上它只有在某些条件下才能运行；它的人民自称公民，可是他们其实仅仅是选民；它的领袖自称执行官，可他实际上是统治者。

这种状况太显著了，以至于今天我们倾向于认为，形式必然同现实分离。然而我打算证明，现代政府的这种特点，不管是自由主义还是非自由主义的政府，是故意设计出来的。它的起源可以从自由主义宪政中找到，在这种政体中，宪法的形式被展示于公众的眼前，而它们运行所必需的马基雅维里式的实践，则被隐藏起来了。

我前面说过，软弱的正式执行权是强大的非正式执行权的助手。吉本在解释奥古斯都皇帝制定的政策时，在他的历史著作的第一页写道：“罗马元老院似乎拥有至高无上的权威，把政府的全部执行权都转移给了皇帝。”[43]他的意思是，真正的统治权（皇帝）表面上代表假设中的统治权（元老院）采取行动。可见从早期以来，执行权的概念似乎就没有软弱的含义，而只有软弱的表象，它自身的力量好像是从另一个机构的力量汲取过来的：一副隐忍的假面目，与行之有效的活动、与“éminence grise”（权臣）结合在一起。因为把它附加于一个人的权力，是去隐瞒它或贬低它，“执行”别人的意志这种司空见惯的借口，无论多么容易识破，对于自认为不可能受到愚弄的人来说，一点儿也不会引起厌恶。随着时间的推移，他逐渐赞赏自己的“执行人”的谦恭，正如他从运用自己的权力中得到享受一样。其实，自由民主国家的现代公民有着一种执迷不悟的乐趣，他们津津乐道地指出一些诡计，他们并没有被它所骗，仅仅是受它的统治而已。我们现代的政治科学，除了表达一些俗套的愤怒，没有传达任何令人惊奇的见识，它所提供的发现，只是为了维持公民的好奇心。甚至我们最强有力的当代政治家，也仅仅自称人民的管家，他们发现，除此之外不再多言，对他们既有用，也必不可少。[44]

但是，思考一下强大的执行官对软弱的执行官的协助，指出另一个显而易见的现象，也是必要的。假如软弱的执行官唯唯诺诺，强大的执行官则是勇敢而张扬的。强大的执行官不遮遮掩掩，而是有着创

造者和培育者的形象，有着充满阳刚之气和令人难忘的控制力的形象，这恰恰是因为这种现象很罕见。他的工作常规被不可预见的政策变动所打断，这种变化然后又由现代民主国家中老练的廷臣——记者、评论家和政治科学家——做出解释。强大的执行官，大可以被视为对感官刺激有着一种令人迷惑的嗜好，他热情地抓住一个政治事件不放，为了自己的好处而对它大事夸张；他甚至可以制造事件，他是纽斯塔特所说的“首创精神”的大师，是启动新事物的动力源——为了自己而设计，把惊奇留给别人。[45]他一般不会怯于发出警告，或是有力地提醒别人认清这事或那人的真面目。他的沉醉因他受到惩罚而变得甜蜜，他的主动—肯定性的笑容因他偶然表现出的主动—否定性的蹙眉而得到强化。然而，所有这一切的目的，不仅是为了提升软弱的执行官（一个丑角式人物）的自我，也是为了使合法的执行更加从容、更少压迫性。瞬间发出的一声咆哮或出击，如果是出于精心的选择，可以排遣受压抑的情绪，缓解无所不在、令人疑惑的畏惧，从而让胆大妄为的人不再作声，让大众感到满意。

这种结果对于自由的政府，要比对于专制政府更加有益，因为任何政府的必要索取，都会给自由政府带来比专制政府更大的危险和耻辱。消除自由的人民难免会对政府感到的仇恨，可以减少他们对自己必须承受的必要索取的抵抗。此外，一次性的迅速打击，也总会令人印象深刻，而且几乎感觉不到痛苦。当这些想法被故意用来解释“节约暴力”[46]——也可以用断言人的暴力天性加以反对——时，即可看到强大的执行官使软弱的执行官成为可能。强大的执行官的权能，使政府能够脱离古典意义上的“统治”，变成一种范围和野心受到更多限制的事物——即现代意义上的“代表”，它使政府成为人民的仆人。[47]也可以把它称为“人民的管家”，因为人民的意志的强大执行官，从原则和意向上说，是人民的一个软弱的统治者。

因此，执行权的暧昧性，必须被理解为不是反映着两种对立的相反概念，而是有着两种面目或方面的同一个东西。[48]我们的眼光必须超越强大的总统和软弱的总统——例如西奥多·罗斯福和威廉·霍华德·塔夫托——之间的差别，寻找一个把两者统一起来的执行权观念，它反映在一个简单明了的真相之中，即两者占据着同一个官职。能够让这两个人生存、让他们感到满足的官职，具有什么性质呢？巴伯的心理学理论未能认识到一个事实，他自豪地提出来的人格矩阵，并不是一项发明，而是一种官职本身的设立。心理学的现实主义者，是用别人的创设来构造他们的现实的。如果能把执行官描述为主动的或被动的、肯定的或否定的，这是因为那个官职本身涵盖着行为。可见，仅仅是由于官职创设者的设计，才使得这种描述看起来符合我们从总统性格中观察到的现象。

这个官职的统一性，意味着存在一个理想执行官的可能性，虽然这是一种遥远的可能。此人将把这一官职所固有的暧昧性综合于自己身上，在必要和适当的时候让它或隐或现。他的知识（其中的一部分内容是知道如何宽恕别人的无知——因为执行官通常不是过于软弱，就是过于强大，而不会既软弱又强大）将包含着执行权学说，在为那两个方面的分离辩护的同时，又把它们统一起来。在分离时，这两个方面证实了软弱的正式权力与强大的非正式权力之间的鸿沟。但是，当它们在假设性的完美状态中结合在一起时，这一官职的形式的暧昧性，将导致执行人行为的真实的暧昧性。这一假设性的结果暗示着，在正式权力和真实权力的关系中，存在着一个迄今未解开甚至未被认识到的谜团。在我们已经做过概述的文献中，我们看到一个正式的执行官和一个非正式的执行官，我们窥见到他们之间的关系的复杂性。然而，没有任何学者把这种关系作为他们的讨论主题，或回答下面这个简单的问题：正式的执行权仅仅是真正的执行官的伪装呢，还是真实权力的原因？

对抗和执行官

不仅宪法中所规定的执行官，而且党派的执行官，都需要一种把执行权的两方面结合在一起的学说。仅就自由的文明世界而言，我们可以看到首席执行官的两种基本类型：宪法规定的执行官，例如美国总统，他从一份正式文件中得到权力；和党派执行官，例如英国首相，他从非正式的来源即政党获得权力。美国的执行官拥有宪法正式宣布的权力，在行使其权力时，不依靠立法机构中严格的政党纪律。不过，他似乎确实需要支持强大执行权的某种一般性知识的帮助，以便对抗立法机构的篡权及其搭档——傲慢的官僚团体。他需要一种学说，一种“字面理论”，以此来保护自己，对抗立法机构采用字典中那种把他贬低为工具的定义。

在这种情况下，必然性似乎会举荐一个能够采取强有力行动的执行官。但是，这种必然性只教授那些被迫认识到这一点的人，而这种认识往往来得太迟。此外，假如这种必要的行动使一个强大的执行官生出不良用心，或让那些得到默许的人有了反骨，那么这种必然性的教诲也不可能取得成功。假如不存在公开的辩论，使全体公民知道执行官为何需要一种超常的权力，而不是严格的工具意义上的执行权，那么甚至连宪法也不足以保护执行官。例如，美国总统的宪法权力不会使他获得足够的力量，因为在实践中可以褫夺他这些权力。执行权的暧昧性，迫使每一位总统通过宣布其正式的权力来保护自己。为此，总统一定要具有某种令人信服的说辞。他需要一种学说、一篇辩

护词，例如汉密尔顿在《联邦党人文集》第70—77篇所做的论证，用来证明为何一个强大的执行官与共和制政府是相容的。宪政体制的各项制度，必须用宪法语言加以充实和支持。政党的执行官虽然更多地受益于政党纪律而不是正式的宪法权力，但是他也同样需要受到保护，不被政党的命令所左右，就像宪法规定的执行官需要抵制立法机构的篡权一样。在这里，甚至立法机构也利用为强大执行人提供辩护的理由去抵制政党的命令。立法的独立性虽然受到政党纪律的严重限制，但它能够通过要求强大执行官负责这种责任制来加以维护，这是一种打破政党路线的责任制；政党本身是不能有效约束执行官的。

假如需要一种学说去解释和支持执行权的暧昧性，它会是一种什么样的学说呢？对于一个力量时大时小、时隐时现的官职，能够期待它带来什么好处呢？现在可以提出一个一般性的假设。根据我们作为起点的表面观察，大家普遍同意，一个强大的执行官是必要的，而且显而易见的是，这个执行官不能仅仅从事字典意义上的“执行”。但是，假如他为此必须获得并行使“个人权力”[49]，暴政的危险将变得同样明显。现在应当对执行官为何不能仅仅从正式的意义上“执行”做出清楚的说明，暴政的危险也可以由此得到充分的评估。

假如法律是合理的，也就是说，假如它能够对每件事情做出必要的界定，假如它的条款没有遗漏任何使其意图落空的事情，那么执行人就能够忠实可靠地执行法律，他没有必要拥有自己的对抗性权力。合理的法律，必须首先是准确的法律，此外它必须是自足或完善的法律。然而事实上这都是法律做不到的事情。它不可能做到准确，因为它是针对人类的，而人类是抵制理性的。他们的抵制，虽然不能简单地称为可悲，却采取了一种顽固对抗的形式，无论法律多么合理或立法者多么聪明，我必须能够说“不”。说“不”的权利得到行使，经常足以使任何人不再相信，人类对这种权利的坚持是抽象的或古怪的，无论特定的“不”是多么抽象或古怪。这种坚持可以用来解释对违法者进行惩罚的必要性。说“不”的需要，以及惩罚的需要，都在迫使立法者强化立法的准确性。为了使人们认可法律，他必须使其符合大多数人的情况，它在一定程度上有别于对他们有益的情况。在处罚违法者时，他必须使处罚让大多数人看起来合理，而这在一定程度上会偏离真正的合理。为了得到认可，他必须根据人们的喜好去规定权利；为了进行处罚，他必须根据人们可以接受的标准定义违法行为。因此，这两种需要使立法者不得不放弃准确性，转向普适性，它或是接纳不当的权利主张，或是否认豁免权。哪怕是最好的法律，也总是因为过分的普适性而变得不合理，因为它必须以这样或那样的方式屈从于“说不的人”（naysayer）。

说不的权利来自于一个严酷的事实：人人都有独立的身体，这构成了他的不可分割的自我利益。有些人可能比你更聪明，但是他不能像你关心自己那样去关爱你的身体，而且他必须关照自己的身体，所以总会有人怀疑他的智慧不能用于你的利益，因此你要坚持拥有对他说不的权利。说不的人认为，法律的普适性通常比智慧的准确性提供了更多的保护，立法者把说不的人的这种疑心视为精明审慎而予以接受，或者说，他把这种疑心转化成了精明审慎。

人类的身体相互分离，使法律变得不准确，也向我们表明了法律的不完美。假如人类不会死亡，那么他们的身体是否相互分离就无关紧要。仅仅因为很快就要化为灰烬，才使我们意识到，我们不但受到身外之物的包围，我们其实也是它们中间的一分子。这个生理事实让我们感到恐惧，使我们认为，为我们制定的法律条款——我们的眼光仅限于从摇篮到坟墓这一段时间——是十分不恰当的。以关心我们为由而要求我们服从的法律，似乎不过是人类的一种自我吹嘘[50]，所以我们可以在必要时不服从。

法律无法控制自然，是其不公正和不能消除恐惧的基本原因。由于法律的普适性，当用准确性来加以衡量时，它变得不公正，只有根据一目了然的偏好来衡量时，它才是公正的。既然不公正和恐惧必然伴随着法律，法律也只能利用不公正和恐惧，亦即为执行官树立尊严和威名的不公正，以及战胜我们的反抗行为的恐惧，才能得到执行。所以我们不得不说，既然法律必然伴随着某种专制体制的痕迹，所以只能用暴政的方式实施法律：因为不公正和恐惧是暴政的基础。

我们既可以被这种极端的结论吓得畏缩不前，也可以用玩笑话做出回答，例如反思一下威廉·塔夫托的必要的暴政。在美国的执行官和另一些人看来，惩罚的权力（最初被当作一种软弱的执行权）已经被转移了，大部分都交给了独立的司法部门。惩罚的暴政性质被有效地掩盖起来，成了受到陪审团制约的法官的“裁决，而不是意志”，因此惩罚好像是来自于跟你我相同的人。[51]虽然能够认为对合理的法律说不是不合理的，可是说人有着不可救药的不合理性，却并非不合理。对于法律的普适性，以及对执行官的畏惧，这么说同样是正确的。但是这种论证并没有驳倒那个结论。它只为我们提供了与不合理性打交道的理性的理由，这种不合理性的人类名称就是暴政。

理性必须与专制打交道，认识到这一点是很重要的，因为与它打交道的办法不只一个。人们发现了两种方式，政治科学不能回避暴政，便试图用这两种方式去驯化和利用它。第一种是亚里士多德的方式，即由政治科学家取代暴君的位置，并尽量把暴君从法律的践踏者转变成一个君王，转变成法律的守护人。这个亚里士多德主义者尽可

能谨慎地履行他的任务，但是没有把他的职责变成一个公共官职，也没有公然宣称法律的不完备。第二种办法是由马基雅维里最先提出的，虽然美国的缔造者在利用这一发现时，对它做了实质性的修改。这种办法就是，公开承认在君主的性格中存在着暴政的必然性，他从事创新和发明，甚至当他以民主的方式为自己的行动寻求认可，使自己看起来仅仅是在执行人民的意志时，这种暴政也依然如故。后来，由于约翰·洛克的思想，马基雅维里的君主被规范化，成了一个官职，他被称为执行官，在宪法框架内，以一种我们所认识到的暧昧形式，与立法者的权力并列：时而服从，时而独立。从这种故意设计的暧昧性中，可以看到执行权的现代理论。

我们所评价的这些学者，把软弱或强大的执行官视为本质上的执行官。他们都没有领会到执行权的暧昧性，因为他们没有把它视为一件作品，他们没有这样看，是因为执行权在他们看来是一种既定的必然现象，而不是一种选择。与执行权朝夕相处，看到它无处不在，他们便把它视为当然，徒劳地想把它形式化或人格化，如果必要的话则双管齐下。他们没有看到执行权是对付人类反抗的一种办法，是为了取代另一种办法而被选择出来的，因为执行权的成功完全掩盖了问题，从而也掩盖了选择的可能性。

有些见证了美国水门事件丑闻的人，一听到“执行权”就想到“掩盖”。他们这样想没有什么不对，因为掩盖的确是执行权的本质。执行权在运作时进行掩盖，是因为成功的执行官要尽量把他的选择说成必然，他是不情愿的，是不得已而为之。他没有选择接受你的办法，所以他也不承担伤害或侵犯你的责任。但是，假如我们想充分理解执行权，我们就必须把它视为一个整体；为此我们必须尽力想像一下，假如没有执行权，政府会是一种什么样子。所以，我们可以从观察作为一种选择、体现在一种学说中的执行权入手。幸运的是，我们的任务不需要任何与事实相反的假设。想像一种没有执行权的统治，由于存在着亚里士多德的《政治学》而变得较为容易，因为在这本书里几乎看不到执行官。

第一部分 执行权的史前史

一 亚里士多德：作为王权的执行权

执行权的史前史始于亚里士多德。我希望我们在第四章以后能够认识到，这一阶段已经因为他而基本上得以完成。不过，说执行权有史前史，是什么意思呢？毕竟，假如执行权是发明出来的，它的发明也与指南针的发明不同，指南针较之十分不完善的工具，有着不可同日而语的优越性。在执行权发明出来之前的政治思想，并没有表现出原始的、缺少反思精神的理解力，后来的观念也没有展现明显的进步，因为正如我们所知，执行权模糊或掩盖了它所涉及的问题。这个问题就是人类对法律和理性的抵制，以及人类对选择自己的道路的坚持，并且他不想依靠指南针之类的高级工具。

执行权有史前史，它是由阐述这个问题的不同方式组成的。但是，这个问题本身，就像在令人吃惊的执行权的发明出现之前一样清楚可辨，甚至比那个发明的时刻还要清晰可辨。因此，考察执行权的史前史，要比研究取得技术突破的工程之前那种无知的自满或半自觉的摸索更有教益。

就执行权而言，最令我们吃惊的莫过于一个事实：亚里士多德很少甚至根本没有讨论过这个主题。所有现代政府都保留或试图保留一个强大的执行官，所有现代专家一致同意，一个强大的执行官多少是必要的，他们只是在这个“多少”上存在分歧。亚历山大·汉密尔顿比任何人更加强有力地表明了这一点，在他那个时候，仍然有必要坚持“执行官的权能是定义良好政府的一个主要特征”（《联邦党人文集》70）。在这里，以及在涉及美国总统制的另一些篇章中，汉密尔顿没有停下来解释为什么如此，而是改变了策略，致力于证明一个强大的执行官与共和制政府不相矛盾。

但是，亚里士多德的《政治学》没有要求读者去赞成一部具体的宪法，它假设读者有闲情逸致去探索那些习以为常的假设。《政治学》的内容虽然无所不包，但也是以定义“良好的统治”为宗旨。作者的意图中不存在一般性的缺陷，这里也不能声称他有特定的缺陷，譬

如亚里士多德对奴隶制的罪恶视而不见。但是，亚里士多德在任何地方都没有暗示说，执行官的权能是良好统治的首要特点。事实上，在他的著作中只有一页直接涉及到执行权。

在《政治学》第四卷，亚里士多德提出了他的有关混合政体和政体各组成部分的著名论述。对后者的讨论，被人们正确地视为他对现代分权学说的贡献。但是，在政体的三个部分中，与现代执行官相对应的那个部分——“官职”——并不是指执行的官职（《政治学》，1297b—1301a15）。只是在第六卷，在一段对官职的不那么显眼的次要讨论中，提到了执行人。亚里士多德在这里补充上了他前面省略的一些权力，并划分出了必要的官职和高贵的官职。他说，在必要的官职中，几乎最必要和最艰难的官职就是惩罚和看守犯人的官职。它之所以困难，是因为它令人厌恶，而不是受到尊重，然而它又是必不可少的，因为裁决如果得不到执行，它就是没有用处的（1321b2—1323a11）。亚里士多德的惟一建议是让人分担这个职务，以便不让任何人承受全部耻辱。

关于执行权，亚里士多德就说了这么多。我会适时解释这段话的含义，但人们的主要印象仍然是，现代的、广义的执行权，不见于亚里士多德的《政治学》。他心中所想的似乎是一个最下层的武装官员——不是以热情推动自己创新计划的执行官，而是随时打算用粗暴方式让犯人就范的人。人们可以想到法警、税吏、监狱看守和刽子手。好像是为了证实这种不存在执行官的印象，亚里士多德建议分担执行（被理解为卑贱的行为）所带来的恶名，这与马基雅维里最先宣示的现代律令，即把执行权集中到一个人手里，截然相反。

假如我们对亚里士多德的疏忽感到惊奇，又不想用巧妙的借口去打消这种惊奇，我们就要找出亚里士多德为何选择不去讨论执行权的原因。当发现这些原因包含在亚里士多德政治科学的基本原理之中时，我们便可以动手评价执行权的第一次露面了，我们对亚里士多德的疏忽感到的惊奇，正可以使我们做好准备，对马基雅维里那个巧妙而邪恶的发明感到震惊。

执行权的整个故事取决于对它为何不见于亚里士多德著作的理解。执行权的历史，取决于它的史前史。我们必须以自相矛盾的方式，花费大量的时间向亚里士多德讨教，因为他只用极少的篇幅来讨论它。这种深思熟虑的谦恭不应扩展到另一些思想家身上，我们假设他们受到了亚里士多德的理由的影响，或他们自己发现了这些理由，所以他们对执行权少有贡献。我们转向亚里士多德，是为了驱散一种感觉：现代执行权以及它所具备的超凡魅力是不可避免的。这种不可避免性也许已经被人预见到了，因为执行权学说的一个重要特征就

是，亚里士多德所提出的问题已经得到解决和控制，或如我们将要看到的那样，已经被一种制度掩盖起来了。为了理解这种制度，必须先把它放在一边，重新提出那些老问题，不但要看看这种制度是如何建立的，也要看看它是为什么建立的。

所有现代政治科学都对亚里士多德的政治科学做出回应，然而采用的方式却是把人们的注意力从亚里士多德那儿移开。马基雅维里、霍布斯、洛克和孟德斯鸠都反对亚里士多德，但他们都没有与他直接辩论。结果是——当然是无意之中的——尽管他们都知道亚里士多德的存在和相关性，可是作为这些伟大现代思想家的后代，我们却已经忘了亚里士多德。今天的政治科学家，对于形形色色的现代政治科学之外的传统，充其量只是一知半解。就这项研究而言，尤其是今天的政治科学家，对于同“执行”形成完美对照的亚里士多德的基本的统治观念，是缺少了解的。我将努力揭示这种缺陷，虽然无法迅速或轻易地找出解决之道。

人们也可以从柏拉图的《法律篇》中寻找必要的背景，因为那些对话中提出的问题，也可以在亚里士多德的著作中看到，而且它同样避免设立一个执行官。[52]那个“雅典的陌生人”，没有为了替一个可怕或至少令人难忘的长官辩护而纠缠于人类的罪行，而是对惩罚性法律这种可耻现象的必然性发出哀叹，由此开始了他对惩罚性法律的讨论。[53]当他谈到法律不可避免的偏差时，并没有建议由一个执行官发布法律无法提供的命令。相反，他求助于一种微乎其微的可能性，即天生聪慧、有着神灵般仁慈的人，对这种人的统治不需要法律，因为知识比法律更强大，能够建立自己的秩序。但是，在不存在这种智慧的情况下，雅典的陌生人得出结论说，我们只能安于次优的安排，即法律与秩序，不过他没有推荐执行官，把他作为一种比智慧的统治更具可能性、更有效也更合法的方式。[54]在柏拉图的《理想国》里，苏格拉底被说成是最先提出这种微乎其微的可能性（即一个有着超常天赋者的统治）的人，他也没有设想过执行官的统治。

对于我们的研究来说，另一本有用的入门书是色诺芬的《居鲁士的教育》，这是帝王宝鉴序列中最早的一本。它的教育方式是，要求君主拿最出色君主的形象来对照自己。《居鲁士的教育》最著名的对手是马基雅维里的《君主论》。马基雅维里在该书中似乎把色诺芬当作他所喜爱的古典作家（《君主论》第14，16，17章）。色诺芬把居鲁士描绘成解决了我们前面讨论过的那个政治问题的人，即统治着自愿服从者的人（《居鲁士的教育》，I.1.1—6）。居鲁士证明了他的能力，他不是统治着跟他相似的一小群人，而是统治着许多人、许多城镇和民族。为了拥有这个显赫的帝国，他采用了一些马基雅维里

式的伎俩，我们在执行权的工具箱里可以看到它们。[55]但是他在征战结束之后，便让自己成了一名君王而不是执行官，这时他对自己的朋友解释说，作为君王，他不能再像当将军时那样和他们亲近了（VII.5，46）。君王必须摆出万人之上的样子，他需要神灵一般不可接近的气派。与亚里士多德如出一辙，色诺芬的政治科学也把一个人的王权作为顶峰，这个人是人间的神，他不可以试图制造一种相反的假象，即作为“您的卑贱的仆人”的现代执行官。

但是，并不是出于对柏拉图和色诺芬的不敬，而是为了避免不必要的麻烦，我们转向亚里士多德的《政治学》，它大概涵盖了《理想国》和《法律篇》的所有领域。《政治学》不但是前现代政治科学的一座巍峨大厦，而且是它的基础。如果说它受到漠视是因为早期的现代思想家有意回避它而不去与它论辩，后来的一个与我们有着特殊关系的原因，却使它的复兴变得困难。这个原因便是一种历史趋势，认为文本受到自身时代的局限，不能给我们提供教诲。与这种趋势相伴随，人们也不信任一个作者有可能像教育自己的同代人那样，教育他那个时代以后的人。既然人们认为他的文本不能教给我们什么，他们便待之以不尊重和不耐烦。亚里士多德的迟疑不决被误解为前后矛盾，他的晦涩被误解为无知，他的重复被误解为健忘。由于这种态度，他的文本既失去了表层含义，也失去了深层含义。他们没有要求读者对表面细节给予充分的关注，于是也忽略了那些使自身转向更深层问题的表面问题。其实，读者根本没有认识到自己是受着引导的，文本是有变化的，它的措辞旨在按部就班地给他以指导。他在《政治学》第三卷的中间部分就民主政体所说的话，对于他在第三卷结尾处有关王权的讨论，或对于第四卷所讨论的混合政体，已经不适用了。要想理解亚里士多德的政治科学，一定要遵循它的阐述过程。必须把《政治学》作为一本著作来阅读——作为学识的来源，而不能把它作为希腊人的意见的来源，对于这些意见的大多数，亚里士多德是不赞成的。

我们这里的目的是要搞清楚，执行权为何没有出现在亚里士多德的政治科学中。但是，即使对他的政治科学中似乎有缺失的地方，也应给予尊重。这种缺失也许有很不错的理由，而不是我们给他找的借口，即亚里士多德不可能预见到我们的问题。也许他有更出色的想法。我们不妨假定他确实如此。（其他任何假设，尤其是历史主义的假设，采取了相反的观点，它们依靠的是一种带有随意性的假设：亚里士多德根本不可能有更出色的知识。）

我们的假设，即亚里士多德有更出色的知识，还有一种弱化的版本，即他持有一种必须给予重视的始终如一的观点。在开始时做出这

种不过于强人所难的假设，也许就足够了。无论如何，《政治学》第四卷和第六卷中同执行官关系最密切的两个段落，同今天大多数学者所设想的情况相比，值得给予更详细的分析和更深入的思考，并且它与一种普遍的看法更不相符：亚里士多德的《政治学》是一盘晦涩难解、絮絮叨叨和前后矛盾的大杂烩。[56]读者必须把这种观点抛在一边，根据一种假设（但切不可放弃对它的检验）重新思考文本，这个假设就是，他的道路上放置的障碍，是为了得到他的教诲而安排的迷局。我将追随亚里士多德的文本，因为我不知道怎样才能比他更出色地阐述他的政治科学。我确实希望给读者提供一种强制性动力，使他们加入探索的行列，搞清楚亚里士多德要传授一些什么。

对于这两段话，必须从一种不局限于政治制度的观点加以考虑。在讨论人类对抗法律的天性（它使强大的执行权成为必然）时，我们将会看到，也必须讨论非人类的自然。因为正是亚里士多德和马基雅维里对自然的不同态度，区分了执行权的史前史和执行权的历史。不过还是让我回到出现在文献中的执行权问题，即形式执行权和真实执行权的问题，以此引入这种必然性吧。执行权的形式和实质为何相互抵牾呢？为了回答这个问题，我们需要更好地理解形式——也可以说，理解形式的实质，这种理解是我们当代政治科学所没有提供的。亚里士多德在《政治学》第三卷解释了形式的重要性。他的解释导致了他在这一卷结尾时对王权的捍卫，这又决定着他在第四卷和第六卷的论证，并决定着具体而言在《政治学》中、一般而言在亚里士多德的政治学中执行权的不发达状态。

形式因素在政治中的地位

我们已经看到，我们的政治科学试图要么从形式的角度，要么从现实的角度，去理解执行权。形式主义者试图用非人格的角色或职能，即有关执行权应当表现出什么样子的结论，对它加以界定。现实主义者则争辩说，对官职的形式化描述，并没有抓住执行权的真实的人格本质，不掌握这种权力的人，不能从外部把它划分为不同的职能，或是用这些职能加以限定。虽然双方都向对方做出让步，但对双方而言，执行权的本质要么是形式，要么是实质，不能两者兼备。假如它两者兼备，他们就必须提出这样的问题：形式的权力是否从本质上说与真实的权力相对立。亚里士多德并不这样看。

亚里士多德甚至有可能认为，我们的当代政治科学家在直接定义执行权的性质时，走得太快了。他们急不可耐地要说出个所以然，他们说的是它如何运行，而不是它被如何看待。最好还是沉住气，看看

有关这个主题的一般话语，别把它们当作不科学的言论置之不理。人们是如何谈论执行权的呢？他们说的第一件事情就是，它是“执行”的行为。这个词是什么意思呢？就我所知，没有哪个政治科学家在其著作中思考过“执行”一词的含义。仿佛这个概念是既定的，为何有这样的称呼，是一件无所谓的事情。然而正如我们指出的，“执行”权是以别人的名义而非自己的名义行使的权力。“执行”的字面含义或字典含义，是指一种从属的或依附性的权力。这不是个很有意思的事实吗？我们社会的精英，无论是当政的还是在野的，为何要拒绝以自己的名义进行统治呢？为何没有人说“我们不但是执行人，我们还统治”呢？我们说“人民统治”，可人民并不说“我们统治”。他们选出一个政府代表他们，或以他们的名义进行统治，它包括一个并不进行统治的立法机构，因为它仅仅通过法律；一个仅仅落实法律的司法部门，和一个仅仅贯彻法律的执行部门。

不以自己的名义进行统治的原因是，一切行使权力的行为，都被认为是违反正义的。当统治被人感觉到是在统治时，人们便觉得它是违反正义的。所以谁也不想声称对此负责。这种对统治和被统治的抵抗，比前面谈到的对法律的抵抗还要强大。这种抵抗虽然存在于人性之中，却是产生于现代政治的习惯，我们可以从马基雅维里那儿找到它的起源。今天的“执行官”的一般含义起源于以往的政治科学。但是，对统治的抵抗与对法律和理性的抵抗有着相同的结果：用一个强大的执行官对付这一问题的必然性。正是由于对统治的抵抗，使强大的统治成为必要。它的合法性越少，它就越要通过运作和操纵去补偿自身的欠缺。于是人民发现，一个强大的执行官已经为他们提供了他们所需要的全部统治，所以他们没有理由减少对统治的敌视，也没有理由修改他们的统治违反正义的看法。一个软弱的、形式的执行官，维护着强大的、现实的执行官；同样，后者也维持着前者。可见，我们推导出形式的和现实的执行官相互依赖——执行官的暧昧地位——仅仅是因为听从人们对它的称谓。

但是，我们最初的讨论中出现的难题依然如故：假如执行权必须隐藏在它是执行别人的意志这一声明背后，那么为何它事实上十分强大呢？任何社会中最强大的权力，似乎是不必把自己藏在它仅仅是执行权这种声明背后的权力。最强大的权力，是能够说出自己最强大、不可挑战的权力。这是正式的权力，是能够在公开演说、文件和宪法中说出来的最强大、最可靠的权力。当然，非正式的权力确实存在，但这仅限于它尚未控制社会的公开形式之前，因为它太软弱，不足以向那种权力提出挑战。私下说的话往往更有意义，但在公开场合可以说和不可以说的事情更重要：后者是谁在社会中进行统治的最佳标志。各种形式和仪式中的公开演说，表达着正在统治的人的统治要

求。

但是，如我们所知，在现代民主制度中，没有人宣称自己在统治，无论是人民、他们的政府还是执行官。在我们的民主制度中进行统治的人，他们的统治权利，被现代执行权学说“掩盖”起来。这种学说是一种不统治的声明——事实上，是一种拒绝权利的主张（disclaimer）。这种拒绝权利的主张，便反映在“执行官”这个首要概念的力量之中：我们为何不说“君王”呢？不去参考关于这个主题的公开演说而径直接研究执行权的性质，我们无法解释这种力量，也无法解释我们把一个君王称为“执行官”这一习惯用语始终存在的必然性。对执行的定义，必须既涵盖有关它的意见，也涵盖它的实相。“应然”与“实然”是并存的，字面理论和人格的现实是不可分的；形式和本质是一致的（或几乎是一致的）。在对执行权做了这种亚里士多德式的分析之后，我们现在打算看一看，亚里士多德本人为何没有构想出一种执行权学说。

亚里士多德是在他的《政治学》第三卷[57]，而不是在更早的地方，讨论政治中的形式因素的，尽管形式的地位是其政治理解的关键。在前面的第一卷和第二卷，他试图不依靠形式，而是通过讨论政治中自然的事情，或通过假设政治中自然的事情，来解释政治（《政治学》，1252a25，1260b37）。这两种努力类似于今天的一些政治科学家，他们试图直接理解执行权的性质，不去考虑有关它的意见。[58]亚里士多德的努力可以被描述为阐释上的失败。第一卷的主题是谁拥有什么，它的问题是，自然是否保障或保存人类自认为拥有的东西；答案似乎是，我们并不知道我们是自然的财产，还是自然是我们的财产。[59]第二卷的问题是，人类共同拥有的东西是什么，但是我们无法通过询问自然搞清楚我们人类共同拥有什么，它不同于我们和非人类的自然共同拥有的东西（1260b40，1267b28）。因此，那些想把事情简单化的评论家所谓的亚里士多德对自然的“目的论”理解，呈现出不同的走向，或没有任何明确的方向，因为“自然法”不见于他的讨论，所以我们可以做出这样的假设。不要试图揭示政治的自然基础，而要以一个浅显的事实为起点，即人们在“听”，因为当亚里士多德把人定义为天性上是一种政治动物时，他是拿我们人类的言语（logos）能力作为证据的（1253a2—19）。

人们从政治中可以听到公民的言论，他们把自己限定于一种政体（politeia），以此来定义城邦（polis）。他们在创立自己的政治时，自己便说出了政治是什么，因为政治总是某人或某一群人的政治。因此，试图根据自然直接理解政治，是没有认识到选择和自由的因素，我们正是利用这种因素，表达我们需要什么或认为什么事情是

正当的。政治言论是什么，政治就是什么，因为它限定着只出现于政治之中的公民（polites），他们不同于那些存在于政治之前或之外的个人或家庭。不去考虑为了自己而限定政治的公民的首创精神，就根本不可能定义政治是什么——它作为一个整体是什么，它与另一些事物有何区别。简言之，政治是以人类为起点的，公民是被创造出来的，而不是天生的。他们把自己的原则定义为产生或促进共同福祉。“原则”（archē）也意味着“开始”或聚集——一个起点、指向一个目的的主导“原则”。[60]但是这个目的要通过某种制度让公众看到，亚里士多德把这种制度称为它的形式（eidos， 1276b2）。我们从公开解释的制度差别（例如，把7月4日缅因大道的阅兵与纪念布尔什维克革命的红场庆典进行比较）观察政治。我们从辩论中观察政治，在这种辩论中，我们的统治原则被断定为同另一些原则相反，一个整体与另一个整体判然有别。

可以说的话还有很多；由于亚里士多德以他的典型方式来谈论这个问题，所以很难判断他是在报告、评论还是说明自己的思想。但是，假如政治是由公民的声明所界定的，那么关键问题便是，这种声明是否成立。亚里士多德说，城邦“首先”是由——也就是说，主要是由，而非全然是由——政体来界定的（1276b11）。它的形式几乎与它的实质完全一致，因为形式就是由统治者建立的政体，所以它（如果成功建立起来）在公众中是不受挑战的。

例如，美国人经常自责，他们没有把他们所承认的统治原则，即人人生而平等，付诸实践。但是，无人能够公开挑战这一原则，他们也没有责备自己不承认有些人生而不平等，从这个意义上说，他们的确在实践着这一原则。因此问题是，是否有可能遵照《独立宣言》去生活，它是否确实声明了不言自明的真理？只有当形式上的政体宣布一个真理（其实是整个真理）时，它才把握住了政治的实质。假如它是虚假的，或更有可能的情况是，假如它只是部分正确，那么政治行为总是倾向于偏离对政治原则的落实。因为，假如人人生而平等是不真实的，我们岂能遵照这一原则生活？这样的努力怎么会是合理的呢？除非把我们的原则同另一些政体的部分真实的原则进行比较，然后以适当的怀疑主义接受它。

当亚里士多德说政治的形式“首先”是实质时，他的意思是，政治声明不仅是人们提出的与形式或实质无关的主张或愿望：它们是有关政治需要什么的论证，是有着充分理由的有关统治资格或分享统治的主张（1279a1—10，1283a16—42）。没有人能够仅仅因为自己要求或需要统治而成为统治者。他的需要必须来自某种得到明示的能力、某种为整体做出的积极贡献。他的说出政治真理的声明必须受到

评估，因为在这种真理中，将附带地为他的贡献和他的统治留出一席之地。为了经受住这种评估的检验，这种真理的主张一定要反映政治的本质，后者与断言无关，并使我们脱离政体相对主义，它认为每种政体都主张一种无从确证的真理。法律似乎是摆脱相对主义的避难所，是不偏不倚的保障者，然而如我们所知，法律也是相对于政体而言的，所以它也反映着政体相对主义。

假如政体的主张不可能得到确证，那么它的统治便是专制统治——它是一种为了统治者的私利而非共同利益进行统治的政体或非政体。假如任何主张都无法得到确证，那么所有的政体都是专制政体——它是正当的，因为它是不可避免的。因为每一种政体所宣称的形式，都会同它的实质发生冲突。如我们所知，这恰恰就是隐蔽在执行权后面的那个假设：一切统治都是违反正义的，一切统治者都必须努力避开这种表象，规避统治责任。假如不存在符合自然的最佳政体，假如没有人倾向于这种政体，那么政治永远只能是强制和欺诈：必须有一个软弱的执行官，以便把统治者掩盖起来；必须有一个强大的执行官，以便让被统治者服从。因此，在第一卷和第二卷两次以自然作为起点的失败，以及在第三卷以人类的言论作为新的起点之后，亚里士多德让自己的讨论重新返回自然，以及为了考察自然并据以做出判断所必需的政治哲学——它有别于政治主张（1275b26—30，1282b23，1287b38—40）。直接以自然为起点，使人类的自由和选择受到忽略；而无法回到自然，将使自由成为任意的举动，使它失去向导。

自然为政治主张提供依据，使其超越了单纯的断言么？我们就会看到，执行权的政治科学宣称，这种依据是不可能的，或是不可知的。由此得出的结论是，从原则上说，在政治断言和政治真理之间、在形式和实质之间，总是存在着冲突。亚里士多德在这个根本问题上的结论不易确认，然而至少十分明显的是，他试图判断是否存在着自然的最佳政体，然后评价各种政体在政治中提出的与它对立的主张。这项努力包含在亚里士多德关于王权的论证之中；这种王权是为防范执行权而设计出来的、作为一种预先安排的替代品。

王权

通向王权的论证，是以民主派和寡头派的对立主张为起点，他们双方都断定，他们的特定政体使城邦成为一个整体。多数和少数之间的竞争，似乎是政治中最显然易见的普遍选择。其实，它是如此普遍，以至于人们通常没有机会做出选择。然而他们在城邦内部组成党

派，为这人或那人效力并以此谋生，而且确实准备一有机会就做出决定。民主派的典型论证是，城邦是一个整体。他们说，城邦必须包括所有人，做到这一点最可靠的办法，就是让他们分享统治。此外，为了包括所有人，必须根据每个人同所有人之间的共性来定义他们，这个公分母似乎是拥有一个身体。简言之，民主政体是一种不排除任何身体的政体。但是，如果从可见的和一目了然的角度把城邦定义为一个由所有身体组成的整体，那么在人的身体和全部身体（其实是整体）之间，便不存在任何界限。[61]根据拥有身体决定着分享统治的民主原则，不但每个身体（everybody）而且每个事物（everything）都是统治者；只有把城邦理解为（用斯宾诺莎的方式）整个自然中具有同质性的一部分，城邦才是一个整体。这就是民主派的主张的结论。

然而，细加审视，这些历史上的民主派已被证明并不是指每一个人。他们要把外乡人、奴隶、儿童和妇女排除在外，他们不知道如何以符合理性的方式，得出符合习俗的结论。我们今天的民主派，虽然不敢认同于排斥奴隶和妇女的做法，但无疑也希望排斥外国人和儿童，并且无疑也面临着自我辩解的同样难题。寡头派揪住民主派的这种尴尬处境，作为他们论证的起点。[62]从统治的“全体”中排除任何人的做法，意味着做出某种区分，从而也意味着进行这种区分的某种原则：有关优越或卓越的某种观点，无论它多么温和或宽泛。至于跟少数串通一气反对多数的寡头，他的典型特点是比民主派更乐意接受卓越观，虽然他通常抱有粗俗的谬见，把卓越等同于财富。至少有一些寡头派，可以教会他们严肃地看待卓越，追求或至少赞赏极罕见或极佳的卓越类型；最严肃地看待卓越，也就是准备以卓越的名义，做出最不妥协、最不含糊的区分。

这些经过改造的寡头派，要求城邦不忽视人类的任何卓越表现；其实，他们将要求人类致力于这种卓越，排斥或贬低那些在这方面没有天赋或无所成就的人。寡头政体是一种有选择的政体，在这种政体中，由最值得选择的人统治受到轻视和拒绝的人。然而这一政治原则也反映着一种对自然的理解。使人有所区分的卓越，也把人和其他自然因素区分开，即使仅从选择的能力和卓越的机会这个角度看，也是如此。因此，寡头派的政治观意味着一种寡头派的自然观，据此，人类的优秀品质有别于并优于自然的其他因素，而民主政治则意味着自然也是一种民主政体，人类在其中没有特别之处。

寡头派可以指出，民主派难以自圆其说。他们的观点没有考虑到他们在落实自己意见的欲望，因为不仅理论性的理解力，还有法令，有时是带着一种专制者的愤怒强加于人的，在这样做时，它利用自然

去压制它无法辨认的人类的卓越，仿佛他们正在清理贵族的头脑（1281a17，1284a26—38）。专制者的欲望，不正是民主的朋党精神的最狂热表达吗？——这种朋党精神的根源是一种反抗精神，它使人类为了肯定自身的个体性、为了他们的自由而说“不”。“拥有身体”这一民主原则与民主的事实相悖，也与个体的分立性所激发的自我保护欲望相悖，这种欲望的登峰造极表现，便是坚持自我选择的权利。因此，民主派的行为看来与他们的“自然”原则不符，似乎是在宣称人类有着摆脱自然的特殊自由，即他们所理解的自由。

不过，寡头派也有问题。他们以人类的特殊性作为论证的起点，过于看重区别和划分，因此没有充分考虑到整体——无论是整个城邦还是整个自然。这意味着寡头派没有充分考虑到，是否以及在多大程度上，最杰出的人依赖于不太杰出的人、少数依赖于多数、人类的选择依赖于自然。他们倾向于假设，对选择给予肯定就足够了，他们忘了衡量自己的能力，忘了确定他们是受外部势力的支持还是压制。他们变得飞扬跋扈，自讨被人打败的结局。就像民主派不能解释他们为自己要求的自由一样，经过改造的寡头派也无法解释他们所主张的卓越或品质。他们把卓越当作一种选择，所以他们能够作为对抗多数的少数而感到自豪和荣耀。可是寡头派忘了，需要一个标准来确定选择的价值，而这种标准不是选出来的。因此，不管他们选择了什么，那并非全然是他们的选择。他们把自己比作被这一原则赋予荣耀的任何东西——简言之，比他们自己更卓越的东西，他们以此为荣，并让自己服从于它的统治。这些受上天宠爱的人，不考虑自己以外的力量，忽略了他们的不但更为根本也更为荣耀的依赖性。他们需要理解整体，他们在其中可以说具有特殊性，但并非处于最高层，而是处于中间。

只有这样，整体才能在自然与人之间，在奉行自然原则的民主政体和奉行人性原则的寡头政体之间取得协调。从“民主政体”和“寡头政体”的广义上说，我们看到的城邦是一个整体，它反映着作为一个整体的自然。我们已经知道，亚里士多德说，在讨论城邦时，首先必须从政体的角度把它作为一个同质体（1276b11—12），他把政体比作“形式”，而把“种族”（genos）类比为物质（matter）。也就是说，城邦首先不是它由以形成的种族、民族或物质，不是身体的民主原则；而是一种选定的形式，是寡头政体的原则。没有自知之明的寡头派，对于许多低于他们的人要么冷漠无情，要么居高自傲，他们认为政体完全高于物质，其实并非完全如此。政体是在物质之中形成的，是在它能够达到的范围内形成的。每一种政体都有一些寡头政体的成分和一些民主政体的成分，因为寡头政体的原则和民主政体的原则都不能自立。但是按亚里士多德的观点，每一种政体的寡头成分都稍多

于民主成分。甚至民主政体，即便它是一种被选定的形式，也更多地受益于寡头政体的原则而非民主政体的原则。

亚里士多德在他的政体观中提出两个难题，进一步深化了民主政体和寡头政体之间的争论，并导致他为它们补充上“王权”，作为一个使城邦成为整体的必要因素。首先，他从寡头政体的角度提出一个问题：好人的品质和严肃的公民是不是一回事（1276b16—1277b33）。假如好人是完美的，那么他显然是完全独立的，处于政体之上或之外——处于政治之外。他，或他所具备的知识，可以成为判断各种政体的标准。但是，处于政治之上的完人或事物，怎么可以成为政治之中的裁决者呢？牺牲相关性——具体而言，是与人类所坚持的自由的相关性——能够换取境界的提升。我们对自然施加给我们的规定性的反抗，展示着人类在自然中的特殊性，以及我们对自然之善跟人类之善相同这一点的怀疑。好人能够通过这种方式，从严肃的公民那儿学会怀疑；严肃的公民能够向他传授统治自由人所需要的知识，以及从这种统治中得来的知识。当严肃的公民告诉他，他认为好的，另一些人可能不认为好，便是在向他传授这种知识（1277a15—16，1277b8—9）。

但是，作为公民的人所表现出的自由，不能被视为理所当然。正像“寡头政体的”困难存在于自然之善与人类之善的关系之中一样，“民主政体”的困难在于把自由人从另一些人中间分离出来，后者卑贱的工作使他们类似于奴隶；或者换言之，在于区分自由和必然性的困难。不参与统治的“banausics”（苦力）能算是公民吗（1277b33—1278b5）？假如让他们成为公民，他们便是没有公民品质的公民；假如不让他们成为公民，他们便得不到人类的自由和荣耀。亚里士多德在这里抓住机会强调说，自由是为优秀品质而存在的；但是，不去贬低人类在自然中的自由，便不能在人类中间促进优秀品质：寡头派的特殊性与民主派的特殊性一较短长并最终肯定会取得优势。民主派对此也许感到不解；[63]并且，假如高于自由的品质是政治人对处于好人品质之下的荣誉的热爱，那么他们对此表示反对也许是正确的。[64]

在实践中，民主政体似乎应当受到偏爱。它是自由的政体，而自由能够对人类的共同福祉有所增益。[65]亚里士多德在这里把城邦称为自给自足的，并且说，有品质的人就像富人一样，也能对它有所贡献（1280b35，1281a1—9）。如此一来，多数穷人的政体能够成为一个自由人的群体，而那些不是穷人的人则为城邦的自给自足做出贡献（1279a38，1271b20—1280a7）。最好是让这个群体成为城邦中的主权者，因为受尊敬的人毕竟是少数，假如只有受尊敬的人进行统治，就会有太多的人蒙受耻辱。在为我们提供了相信某个群体的理

由，大概是对类似于这个群体的东西抱有希望的理由之后，亚里士多德断定，这个群体在大多数事情上都是公正的主权者（1281b21，1282a39）。然而进一步思考之后，他又说，如果法律得到正确的制定，它就应当是至高无上的，在法律因为无法整体说明所有的事情而不能准确地发言时，统治者，无论是一人还是多人，则应当是主权者（1282b6）。

在此，我们突然面对一个统治者，他看起来像是据称并不严密的法律的一个执行官。然而，亚里士多德在这里，在这个让人充满期待的背景下，却没有提供某种形式的执行权。相反，他坚持认为，法律是由统治者制定的，因而同政体有关。那么，我们可以问，法律怎么能够是主权者呢？既然有些人类群体并不比动物群体更优秀（1281a37—8，1281b18—22，1282b8—14），由一个动物般的群体所制定的法律，怎样能够限制这个群体呢？看来，要么是法律脱离人的欲望太远，无法满足人类的选择和自由，要么是法律本身成为欲望的俘虏，使人降低到动物群体的水平。[66]在这两种情况下，人的特殊性都没有得到尊重。把法律制定得更准确，是一项需要整体上搞清楚所有事情的任务，也就是说，是一项使人类与自然取得协调的任务（1286a17—20）。执行作为自然之命令的法律，或是执行作为人类动物性兴致之产物的法律，并不会使法律更准确，恰恰相反，只会使它变成无法分辨人类卓越的纯粹法令。运用这种蹩脚的不准确性，对自然温顺地服从，和反抗自然的声明，便成了完全相同的事情。因此，亚里士多德对于软弱的执行官和强大的执行官，会基于同样的理由予以反对。颁布奴役人们的法律的软弱执行官，并不比颁布命令使人们贬低和奴役自身的强大执行官更软弱；此外，处于这种法律之外的强大执行官，不比处在它们之内的软弱执行官更不公正。因此，在亚里士多德能够阐明一种执行权观点的关键时刻，他却开始捍卫王权，以便让法律更准确地发言。他的捍卫借助了政治哲学、科学或艺术，它们将人类的善和自然的目的在“共同福祉”中协调起来（1282b14—23）。

政治哲学家，即我们前面看到的“严肃公民”，探究人们提出的主张：他们自己进行统治，其他事物也都由他们统治。[67]人们主张统治别人，肯定也会主张统治其他一切事物，因为我们现在认识到，甚至民主派，当他们肯定自己的自由和人类的特殊性时，也主张统治自然。但是这位政治哲学家很快便断定，人们据以主张统治权的所有标准都是不正确的，因为每个人都会不由自主地走向相反的极端（1283b37）。富人的统治能够退化为最富有的人的统治，因为假如财富是统治原则，那么他们中间那个最富有的人为何不应当统治呢？同样，自由人的统治也可以退化为生而最优秀的人的统治，有品质的

人的统治退化为最有品质的人的统治。甚至在民主政体中，所有的人不是有着充分的理由，去赞赏他们中间最出色的民主派——某个托马斯·杰斐逊，或更可能是某个亚齐·邦克吗？[403]这就是在一切政治现象的基础上都显示出君主制的那个令人困惑的困境。相应地，亚里士多德又补充说，假如群体因为优于少数而应当是主权者，那么假如一个人或若干人优于多数，他们就比群体更应当是主权者（1283b15—27）。这导致亚里士多德说，假如一人或多人在品质上大大胜过其他人，那么他或他们便不能被算作城邦的一部分。这个人将像是人类中的神，法律不能适用于这种人，因为他们自己就是法律（1284a3—14；参见1253a25—30）。

这个有品质的“一人”，通常不被具体化为一个人或人类。他或它是纯粹的“君权”（monarchy），一个惟一的统治者，或一种统治原则，它大大超越其他人，因而变成了法律。这种君权高居于其他政体之上，或在某个方面高居于所有政体之上，因为它把人类的统治主张推向了非人类的极端。亚里士多德讨论了民主派用来摆脱他们认为危险的杰出人物的贝壳流放制度，以此证实这种论说。他说，在包括正确政体在内的所有政体之中，以及在内外政政策之中，都能看到这种做法（1284a18—b18）。我们曾经指出，人类对被统治的抵抗，从其根源上说是民主的，然而它也扩展到针对任何一个杰出人物的统治，甚至针对人们自身统治要求的杰出代表。既然一个人自己的身体进行抵抗的“archē”（根源）是身体，因此可以把使城邦形成一个整体的困难，重新表述为把两种统治原则或君权——身体或自然，人类的选择或优秀品质——结合在一起的困难。

亚里士多德强调“一或多”暗示着他的解决方案：“一”通过在人类群体中的可重复性而成为人们的法律。他在对五种王权的描述中阐明了自己的解决方案，这五种王权后来又被缩减为两种，即一个主宰生命的首领（generalship）的斯巴达式王权，和一种统治一切的王权（pambasileia）。前者被描述为由一个首领行使的贵族权力，这在古代包括在战场上杀戮的权力。亚里士多德说，当荷马让阿伽门农在集会上不断发出谴责，又威胁要处死战场上的懦夫时，他便是在证实这种权力。[68]阿伽门农的威胁，使我们想起我们想像出来的那个不严密的法律的暧昧执行官，他是在执行懦夫必死这条自然的命令。或者说，既然懦夫不会像人们因饥馁而死那样自动死亡，那么他不就是一个实施那种自然不予过问的人为区分的强大执行人吗？

亚里士多德在这里指出，这种首领制度能够存在于所有的政体中。它似乎再次能够演变为一个执行官。而且他好像承诺了以后再作讨论（大概是在我们就要考察的第六卷那段文字之中）；但是在这里

他把它作为法律因素而不是政体，因此不予理睬（1286a3，1287a3—9）。只有通过“统治一切的王权”政体，才能使法律成为一个整体，在这种统治中，建立起了处于所有政体之上的政体，亚里士多德开始探究，是最杰出的人统治较好，还是最好的法律统治更优。

有人认为，受王权（不是“统治一切的王权”）的统治更好，在他们看来，法律条文只涉及整体，无法反映可能发生的具体事件。他们把法律比作艺人能够公开的一门技艺的成文规则；然而手艺人本人的技艺高于这些规则，他可以不服从它们。[69]针对这种观点可以说，统治者应当掌握“整体的语言”，因为他们在摆脱成文规则时可以受到自己欲望的影响。没有欲望因素（to pathetikon）的东西，总体上要优于受自然约束的东西。法律不存在这种因素，而每个人的灵魂中必然都有这种因素。[70]

现在变得清楚了，亚里士多德在讨论王权时，是在讨论灵魂。法律来自于灵魂中的理性成分，它们受到欲望成分或愤怒情绪的对抗。显然应当有法律存在，但是当法律无法根据整体做出判断，或无法做出好的判断时，应当由最杰出的人还是由整体来统治呢？亚里士多德提出“群体”作为个体的愤怒误判的校正者，不过他再次把它描述为自由人的群体，或好人和好公民的群体。后者的灵魂就像一个优秀的（或有品质的）个人一样“严肃”。这个群体不同于前面讨论过的那个亚里士多德所谓的正义的主权者，它是通过灵魂而结合在一起的。[71]这种灵魂就是使城邦成为一个整体的政体。

然后他提供了反对王权的三种实践意见：王权如今已是过时的东西，因为伟大的民主政体已经出现；王权有继承问题；王权为维护法律所需要的权力会达到危险的程度。后者也许是一种执行权，但亚里士多德把它规定为君王的权力，并且它小于群体的权力（1286b27—41）。君王必须以某种方式使自身与群体协调一致，而不是担任群体的执行官。这就是为何亚里士多德现在说，这种论证的结论是一个按自己的意志做一切事情的君王，即所谓“统治一切的王权”。因为它就是这种王权，“根据它，君王按自己的意志统治一切事物”。[72]亚里士多德说他统治“一切事物”，而没有说“所有的人”或“所有公民”，因为亚里士多德希望维持这种王权符合自然，因此也是我们所追求的自然与人的协调。[73]

在有些人看来，亚里士多德这种协调似乎与自然相悖，因为他让一人高居于全体公民之上，而城邦是由相同的人构成的。相同的人是平等的，因为他们在要求荣誉上是相同的；他们与其说是在嗜好（epithumia）——它使某些人的举止类似于动物——方面相同，不如说是在精神（thumos），即自卫性的“说不”的反抗（它甚至干扰最

杰出者的统治）方面相同。亚里士多德在这里提出了有关法律的三点说明，对他前面关于法律没有欲望成分的说法做出了限制。他说，法律有利于在统治和反过来在被统治方面平等的人，因为秩序就是法律（1287a17—19）；也就是说，法律所形成的秩序，是灵魂中的自卫精神的形式和肉体。法律不拥有这一部分欲望因素，可是它反映这种因素。在谈到“thumos”（精神）干扰甚至最杰出的人的统治之后，亚里士多德得出结论说，法律是没有欲望（orexis）的理智。[74]人们认为自己没有能力对自身的事情做出正确判断，所以他们在追求正义时寻求中间位置，它便是法律。

因此，尽管法律是没有欲望的理智，它却不是最好的，而是中等的。法律脱离了最杰出的人的欲望，以便保护人们免于他的（更不用说另一些人的）“thumos”的干扰。然而正是在这种脱离中也反映着它要予以克服的干扰：为了阻止一个人的偏颇，法律接受了表现为贝壳流放的多数人的普遍嫉妒，以低劣的虚荣创造公正。如此来理解的并且是针对最杰出者的法律，让我们想起源于霍布斯的现代法律，它从根本上说是民主的，因为它的制定是为了保护每一个人的自我，人人平等，概无例外。亚里士多德不像霍布斯那样，对最杰出者不感兴趣，然而他确实没有阻止这种在他看来不公正的事情。他的论证表明，最杰出者本人也将采纳这种法律，为了和其他所有人共同自卫，愿意接受它那种冷漠的中庸。

此外，虽然最杰出者的优越天性似乎赋予了他显而易见的权利，他还是为了自己而采纳法律，然而他是代表自然采纳它的。他接受“thumos”这一自然的馈赠，他也接受它的后果，他以人类的意愿作为自己的意志。这种对自然之目的的自愿和理智的接受，便是亚里士多德的“统治一切的王权”这个相当重大的主题的意义所在。最杰出者按自己的意志做一切事情，因为他有着“遵从那些因素”，即他用来统治一切事物的因素的意志。也就是说，他愿意把自然的王权作为他本人的王权。所以他的意志既不是任意的，也不是不自由的。无论是他的王权，还是对他的王权的限制，都不与自然相悖，尽管这种王权统治着相同而平等的人，而限制却是针对最杰出者。人们既不能简单否定最杰出者的主张，也不能简单认可这种主张。

亚里士多德显然没有否认专制的可能性，不过他否认专制者的伎俩符合自然（1287b40）。当专制者选择专制政体时，他只对他本人负责，所以他不能宣称是遵照自然采取行动；因为专制政体有悖于我们的“thumos”，有悖于我们对专制政体的本能反抗。他更不能像一个没有把自己的任何东西增加进去的软弱执行官，或是像一个需要把自己的意志强加给自然的强大执行官那样，宣称是在执行自然的命令。

但是，抵抗专制政体的人，如果不以最杰出者的抵抗为参照，便无法为自己的抵抗正名。他的“thumos”，从而所有其他人的“thumos”，因为同人们中间最杰出者的关联而变得高贵；同时，最杰出者也因为同人类精神中的共同因素联系在一起而变得仁慈。所以，最杰出的人选择了遵从自然，仿佛自然就是他本人的意志。他也进行选择，仿佛人类的选择，尤其是人类的那些与习惯缠绕在一起的过去的选择，就是自然的选择（1287b5—8）。这种对自然、法律和习惯的接纳，表现出一部分服从和一部分放肆，便是统治对于人们的含义：他们使自身成为自己的和事物的初始原则。这跟执行权的观念截然相反，按这种观念，统治者把自己装扮成另一种权力（人类的或非人类的权力）的代理人，或装扮成一个受到残酷的必然性逼迫而采取行动的人。我们从惯用语中便可以看到这种差别：在希腊语中，进行统治意味着开始，而来自拉丁语“exsequor”的“执行”，却是指“落实”别人开启的事情。

如果我们不指出亚里士多德的论证和他那些迟疑不决的言辞所需要的“仿佛”[75]，那么我的说明即使仅作为一种概述，也是不完整的。他在第三卷快要结束时说，几乎是相同的教育和习惯把一个人培育成严肃的人，也把一个人造就为成熟的公民和君王（1288b1）。严肃看待自己的人性的人，不能被等同于负责的（因此也是有君王气派的！）公民，即使他们能够在“我们宣称”为完美的那个好人的单一品质中取得一致。必须宣称他的品质是完美的，因为既不清楚也无法证实，这个公民—君王能够接受自然而又不损害人性的特殊性。严肃的人的职责，就是搞清楚是否能够做到这一点。严肃的人试图确定人们关于自己人性的断言是否真实，但他更多地是在做出判断，而不是进行统治（1287b24）。判断和统治之间的差别，意味着不同的教育和习惯，在亚里士多德的另一本著作《尼各马可伦理学》中，它可以演化为对智力品质和伦理品质的区分（1103a14—18）。但无论如何我们应当指出，亚里士多德没有提到一个哲学王。亚里士多德和柏拉图一样，认为最好的政体是最杰出者的王权政体，政治科学从本质上说就是研究这种政体的，然而亚里士多德的取向不同。他不想效法古人，把最好的政体建立在书本上，然后坐等哲学家和君王合为一体（《理想国》，473d）。亚里士多德是个严肃的人，他对既有的材料进行考察。他转而讨论现实中的政体，以及在没有一个哲学家直接统治的情况下，如何改进它们。

二 亚里士多德：在混合政体中缺席的执行人

如何改进实际的政体，属于亚里士多德的实践性的政治科学。我们考察过的《政治学》第三卷的内容，则可以视为他的批判性的政治科学，因为他在这里提出“统治一切的王权”时，并不打算把它作为一种具有可行性的建议。这种王权，是对实际政体为自身辩解时提出的主张加以提炼，从这些政体中发展出来的。政治哲学家亚里士多德亲自进入政治，与政治活动家展开辩论。他向他们指出，他们的辩护意味着有可能存在一个人，他在最大程度上具备政体声称要加以促进的所有品质。他为何不应当成为君王呢？但是，假如他是君王，政体怎么能够生存下去？显然，一个极端寡头派和一个极端民主派的统治，对于寡头政体和民主政体来说，都是致命的。

所以，很明显，实际政体的政治产生出了无法满足的主张。或者，就算能够满足，它也是在对政治的理解之中，而不是在政治参与之中。亚里士多德把人定义为天生的政治动物，可是他并没有承诺其天性是完美的。另一些动物，它们由于缺乏言语能力而是非政治动物，能够心满意足地生活，并达到它们的自然目的；可是人的言语给人带来了麻烦，尤其是有关整体的麻烦。人要把自己的特殊关切绝对化，遵照一种原则或规则（archē）生活。这就是成为政治动物的含义。但是，当这一原则发展成统治一切的王权时，它就变成了自我批判的。亚里士多德走进政治，向统治者和公民表明，他们不能从政治中得到他们所要的东西。因为遵循他们所推崇的原则生活，他们必须让他成为君王。

然而，这个君王不满足于嘲笑他的同胞的那些不切实际的欲望。在《政治学》第四至六卷，亚里士多德要提出一些建设性的看法，不仅是出于仁慈，而且为了他自己的理解。在改善实际的政体时，这位政治哲学家明白了人类对改革的抵制以及如何去克服它。在对照王权这一乌托邦标准批判了所有的实际政体之后，他在一种混合政体的实践建构中，发现了促进优秀品质的因素。通过思考王权这种极端状态，政治人学会了别去企求太多；通过妥协的做法，他们明白了不应轻视具有可行性的东西。

在第四至六卷的实践性政治哲学之前，亚里士多德在第三卷结尾处有这样一些言论：我们现在必须尝试讨论最佳政体，它是如何自然而然发生的，以及它是如何生存的，必须对最佳政体做出适当的研

究。这最后一段话在第七卷开头又做了重复，该卷（还有第八卷）明确讨论最佳政体，而第四至六卷则没有明确考虑这个问题。评论者由此断定，第四至六卷是违反亚里士多德本意的篡文。不过我们不妨更可靠地假定，他之所言即他之所欲言，由此我们可以设想，第四至六卷讲的是最佳政体如何自然而然地发生，第七和第八卷讲的则是它如何维持生存。

最佳政体的产生

最佳政体通过自然提供的材料自然而然地发生，这材料便是在实际政体中形成秩序的人类身体。因此，亚里士多德在第四卷开头处，十分恰当地把政治科学家比作体操教练（1288b18）。教练按照人们身体的本来面貌对待它们，他通过训练而不是统治去改进它们。由一个政治科学教练去训练人，以便改进现有政体，这项任务并不比从头建立一个新政体更轻松，正如（亚里士多德接着说）复习不比从头学习更轻松一样（1289a3—5）。第四至六卷将要从事的改进政治的实践任务，相当于第三卷所暗示的理论评价，即自然是否允许人们用王权进行统治。现在必须表明，人类“整个种族”有能力实行王权政体（1288a16，35）。在这项评估或任务之中，按人的本来面目去改进人，是与发现人能够做到什么一起进行的。亚里士多德没有宣称，当下具有可行性的便是最好的：这是一般政治派别所犯的错误。不过他似乎也在避免哲学家的错误，即蔑视具有可行性的事物，因为这种错误不是发生在公民和科学之中，就是导致他们不负责任。可见，他既没有混淆可行的和最好的，又把它们一起放在可行的领域里加以研究（1288b22—40），较之于哲学家的错误，他对党派的错误做了更公开的纠正。

亚里士多德在第四卷对实际政体的讨论，以对三种成分的分析作为结束，这三种成分在所有政体中都能看到，也是严肃的立法者必须予以考察的。亚里士多德指出，对这三种成分既要一起加以考虑，又要分开考虑。他的三种成分，即慎思的机构（deliberative body）、行政长官（magistracies）和司法部门（judiciary），类似于现代的立法、执行和司法这三个分支，所以他的分析被合理地视为权力分立学说历史上的早期阐述，即使不是开创性的。[76]然而，其中有两个特点，肯定会让我们感到诧异。他所讨论的行政长官是复数，没有提到现代执行权理论所肯定的统一于一人的必要性，也没有提到历史上发展成为现代执行官的君主政体。为了体谅亚里士多德对君主政体的忽略，可以这样设想：他的想像力受到没有君主的希腊城邦国家的限制。然而，他在第三卷确实讨论过一种特别恶劣的王权，他也十分熟

悉蛮族的君主政体，经常在别处谈到它们。

我们也需要解释一下他的古怪的分析程式。它专注于组合三种成分的方式，尤其是它们来自于选择还是抽签，以及它们所遵循的形式和模式的顺序。其实，亚里士多德在他的理论热情的驱使下，偏离了他的评价实际政体的任务，转而不仅讨论最佳政体，而且讨论所有可能的政体。无论如何，通过抽签组成统治机构的极端民主程序，看来是太引人瞩目了，甚至就希腊或雅典的经验而言也是如此。亚里士多德更加感兴趣的是各个部分的形式等级，而不是它们的实际权力，他把对行政长官权力的讨论延迟到第六卷，其原因是我们必须寻求理解的。出现在第四卷的那些行政长官，仅仅是相当于我们的执行官，但并不等同于他，因为没有说他们拥有执行法律的权力或责任，尽管那个慎思的团体似乎主要负责立法。

可以认为，这些特点是从第四卷对人类身体的关注中产生的，前面把政治科学家比作体操教练时，对此已经做了预示。该卷的中间部分是对专制政体的简短讨论，亚里士多德在这里提到了专制政体的三种形式，他认为第三种形式的专制尤其严重，与第三卷谈到的统治一切的王权政体“截然对立”。说截然对立，是因为这第三种形式向我们展示出对王权政体的抵制（其实是对它的任何迹象的抵制）。亚里士多德说，任何自由人皆不会容忍君主政体为了自己的利益而不是被统治者的利益，在不承担责任的情况下，去统治同等的人或更优秀的人（1295a18—22）。这两个标准——不负责任的统治和不管被统治者利益的统治——未必是一回事。只要我们想想下等人而不是相同的人或更杰出的人，就可以看到它们的区别。为了下等人而对他们进行不负责任的统治，意味着什么呢？未明言的回答是，对于自由人来说，这也是一种专制统治，因为他们不会容忍不负责任的统治，无论它多么有益。[77]自由人将坚持认为，他们的统治者既要为了被统治者的利益而统治，也要负责地进行统治，当这两个标准产生分歧时，自由人将要求负责任的统治，即使这有悖于他们的利益。

我们从执行权的产生以及寡头政体和民主政体之间的争论中看到的那种人类的自卫性抵抗精神，必然把自身理解为自由，把它的对立面理解为专制政体。所以，它承认专制政体能够符合人们的利益。专制政体也可以成为统治一切的王权政体的对应物，两者的区别是，这个君王不同于专制者，他愿意接受臣民的自由。但是，假如自由人把为了他们的利益的王权政体作为专制政体加以拒斥，他还能这样做吗？拒绝一个整体中更优秀的人为了整体自身的利益进行统治，是一种不考虑利益而实行自治的要求，从而也是一种统治包括整体中更优秀者在内的别人的要求。因为在意志能力上，整体中更优秀者是整体

中平等的人，并且任何自治的要求都不可能拒绝扩展到跟自己一样的另一些人。自由人按自己的意志加以拒绝的要求，等同于专制者按自己的意志进行统治的要求。因此，所有的政体，当它们考虑意志而不尊重利益时，都有专制的成分——现实的政体正是如此，当它们试图尊重自由时，它们肯定有这种成分。

因此，（如亚里士多德不无原因地评论过的）政体中都有“一定程度”的专制[78]，可归因于统治人们时需要协调他们的意愿[79]，以及他们对协调的反抗性抵制、他们反抗的天性，说到底，可归因于自然[404]本身的反抗。自然比最顽固的人还要顽固。就像单纯的反抗一样，人类摆脱自然的欲望，导致了向他们所反抗的非人类的自然专制的回归，这种关系让我们想到民主和专制政体政治中的王权（1292a18）。只有人类的卓越品质能把人类的自由从任意性（willfulness）——它给自由屈从于低劣天性披上了一层伪装——中拯救出来，但是这种卓越品质似乎尤其专制（1295a19）。卓越品质在任性的人看来就像是任意性，因为他们把自己的行为原则归于自然的统治。他们从专制的表象奔向专制的本质。第四卷简短讨论过的专制政体，让人想起第三卷的斯巴达国王[80]，即掌握生杀大权的首领，他作为我们已经谈到过的抵抗因素，能够存在于所有政体之中（1286a4）。正是这种“王权”的力量，使这里所说的与第三种专制政体相对应的统治一切的王权受到质疑。假如像我们设想的那样，统治一切的王权必须自愿接纳天性[自然]，那就只能承认，接纳身体的天性，是接纳抵制并拒绝接纳的因素。

混合政体

亚里士多德对这个难题的解决办法是混合政体，这是第六卷的主题。混合政体是由民主政体和寡头政体合成的，或是由自然的必然性和人类的选择构成的（1291a7—10，24—28），或如我们就要看到的那样，是由抽签和选择组成的。因为民主抽签的原则代表着无目的的自然所给定的东西，而不是强加的东西。抽签带给我们的东西，似乎并不尊重我们所要选择的东西；所以，选择对抽签的反抗，是从人类抵抗的前沿阵地观察事物的自然观。利用混合政体的概念，亚里士多德教导那些无教养的抵抗者说，有些事情处在我们的选择之外，是非接受不可的，其实接受它们还有一定的好处。[81]他在这里不想直接论证自然给予我们的不仅有运气、命运或（我们还会说）我们的环境；他在这里也没有谈论自然的统治原则或自然的目的。他避开了整体的问题（1296a5—6）。亚里士多德让自己的讨论停留在民主政体和寡头政体的层面，他不想引入王权政体，因为在那些把卓越视为无

目的的、随心所欲的自然所分配的不公正运气的人看来，王权政体，甚至或尤其是最好的王权政体，跟专制政体是一样的。[82]

民主政体和寡头政体的混合，以及抽签和选择的混合，是表现在一种可见的秩序上——一种身体的秩序，或城邦的各个部分、政府的各个“机构”或“机关”的秩序——而不是表现在只能从思想中领悟到的不可见的整体上。这种可见的秩序，以其形式揭示混合体的特征——两者各占多少——使民主派和寡头派能够进行观察和评价，什么属于他们，什么必须让给对方（1294b13—18；35—37）。他们由此得到理性的暗示，为何混合政体是有益的，他们产生了一种优雅的冲动，要走向理性为他们指明的方向。

亚里士多德用秩序的形式来说明它的可认知性。当他在第四卷接近开头的地方（1290b25）把城邦的各部分比作动物身体的各部分时，他暗示着自然的形式也指明了它的可认知性，人类建立和混合各种形式的意图，是有自然的可认知性作为基础的。既然形式是理性之可见的外在表现，那么我们看到混合的形式在第四卷结尾处对政体三种成分的讨论中达到高峰，也就不必感到吃惊了。因为政体的三种成分也是灵魂的三种功能：慎思、统治[83]和判断。亚里士多德的论证从城邦和动物之间的类比——这意味着许多独特的城邦有着不可混合的政体（你绝不会在牛脸上看到狐狸的笑容）——转移到第四卷结尾处对可以相互转换的成分的说明，其中一些成分混合在一起，创造出神奇的政体。

我们被身体形成的秩序引向灵魂，这是一种不仅属于哲学家的认知，因为只有通过灵魂，我们才能理解政治中的变革如何可能。人们肯定具有某种因素，使他们能够改变自己的生活方式，克服主宰着另一些动物的命运的运气。正如亚里士多德所说，身体的形式意味着理性灵魂的存在，然而这样揭示出来的灵魂却是灵魂的身体成分。正是柏拉图称为“thumos”（精神）的成分（有别于嗜好或性欲），承担着勇敢捍卫人类身体的任务，而不是致力于自我以外的东西。然而正如我们在讨论专制政体时所看到的，人类的抵抗能够表现得十分顽强，以至于仅仅为了维护人的任意性而损害他的自身利益。不过，也正是他的任意性，生动地反映着他不受自我利益约束的自由。甚至在最不理性的表现中，人类也展示出合理性和政治变革所需要的执著的能力。亚里士多德的说明似乎意味着，变革的基础恰恰可以从人类的冥顽不灵中发现。

我们再一次看到，亚里士多德错过了一个阐明执行权的机会。他没有扩大政体中的专制者的成分，以便建立一笔可以随意使用的基金用来控制任性的人们。亚里士多德也没有编织法制的伪装，让执行官

披上它，以无辜的姿态把自然的任意命令传达给愚蠢的人。他坚持自己在第三卷中的陈述，即专制的伎俩不符合自然，然而他为使这种判断生效所采用的方式，却不是统治一切的王权政体。我们已经知道，政治科学家就像训练人类身体的体操教练；后来，在解释富人和穷人之间的中间阶层时，亚里士多德又谈到一个可信赖的仲裁者，他的最出色的品质是中庸之道（1926a6—7）。我们马上就会看到，这个仲裁者为了完成混合而进行“诡辩”，他不像体操教练那样诚实可信，这大概是因为他不能直言当事人的不适当的欲望（1288b17—19；1297a15，35）。但是，他利用自己的诡辩把民主政体和寡头政体混合在一起，通过有待于从政体等级中发现的意义，尽可能向他所仲裁的派别讲明道理。

政体的成分

现在，我们可以更细致地考察一下第四卷结尾处那段有关政体成分的话了。[84]亚里士多德在讨论这些成分时，使它们相当于全部政体。第一种成分是“关于共同事务的慎思”，既然慎思导致选择，而选择具有择优的性质，所以慎思的成分有着寡头政体的倾向。第三种成分是做出裁决的因素（to dikazon），亚里士多德用这个动词来指民主大会的裁决，它要求在众人面前做出解释，所以它有民主的性质。它也让人想到使人类的选择面对身体的天性的必然性。第二种成分“关系到官职”而不是慎思、裁决或任何其他活动，这里的官职或“统治”（archai）是复数的。我们已经注意到，君主政体不是作为一种成分出现的，而这些“archai”可以用来指亚里士多德在第四卷中作为混合政体提出的“政制”（polity）。寡头政体和民主政体的各项功能，通过官职而得到划分，而不是像第三卷中那样，通过君主这个单一官职而被统一起来。因为在“政制”中，即在名称表示政体类型的特定政体中，人们可以向任何其他政体，尤其是寡头政体或民主政体的方向转化或变革，而不只是向君主政体的方向转化或变革。政制是“poplites”即“重甲步兵”的政体（1297B23—25）。当这个阶层统治时，他们可能建构一种政体，也有可能愿意捍卫任何政体。同样，政制不仅可以理解为一种特定的政体，也可以理解为使所有政体能够实行统治从而能够成为政体的因素。

把两种典型的政体（寡头政体和民主政体）和一般政体（generic regime）（即政制）视为一切政体的成分，便可认识到这三种成分一起构成了所有政体的灵魂。它们普遍或同时存在于每一种政体之中，也分别存在于每种政体的统治机构以及每种政体的主导倾向之中。每一种政体可以通过分离或重新组合它的成分而加以变革。[85]政体的

成分，其实是人类个体灵魂中的理性的和统治的功能，即慎思和判断的功能，它们也是这个灵魂的官职或统治原则，虽然亚里士多德没有指出这一点。因为他现在关心的是保护人类的选择，使其免于通过灵魂而实行的卓越品质的专制。[86]他对每一种政体的统治的说明，提醒我们要像柏拉图在其对话中那样，通过理解通常各不相同的人类的灵魂去理解人类的灵魂。不过，亚里士多德肯定意识到了最卓越的灵魂对人类自由构成的危险。所以他建议，通过一般的灵魂而不是最杰出的灵魂，理解人的灵魂也是可能的，政治变革是可行的，至少在一定程度上如此（正如我们就要看到的那样）。每一种政体都有一定的寡头因素和民主因素，不过还有一种政制的因素，它把寡头政体和民主政体混合在一起，但又与它们保持分离，使变革的潜力保持开放。[87]对所有政体的成分的这种分析，表明每一种政体如何能够通过向“严肃的立法者”揭示对人人有益的事情而生存。[88]

相反，现代图式中的三种成分，即立法、执行和司法，并不描述灵魂的理性功能。它们的核心是有待于制定、实施或裁定的法律，而法律被理解为头脑的产物，是与产生法律所必需的活动分离的。现代图式不关心如何制定法律，就其最不妥协的形式而言，它尤其避免说立法是慎思的：根据托马斯·霍布斯的主权学说，立法可以是慎思的，也可以是一时兴起的决断或屈从于必然性。大概最终有着这样的意蕴：立法活动不必是慎思的，因为它只能对至高无上的必然性做出回应。亚里士多德说，假如政体的成分是高贵的（kalos），则政体也必然是高贵的；他在前面强调过服务于身体需要的城邦的必然成分和涉及灵魂的高贵成分——例如慎思和判断——之间的区别（1291a18—27）。然而现代图式旨在把政府局限于身体的需要或舒适的领域，它不足以维持人类立法活动中选择的高贵性。它放弃了对慎思的坚持，转而鼓励谨慎周全的算计。

慎思的成分

亚里士多德不但坚持慎思，而且把它称为“至高无上”。他的判断在我们听来十分陌生，因为它与现代图式相反；我们相信立法权至高无上，不管它的决定是否经过慎思。为了获得确定性，我们把一个官职或机构而不是一种活动视为至高无上。对我们来说，最好是知道什么人或什么机构至高无上，而不必传达一种不确定的判断：它是否因为出色的慎思而值得成为至高无上。

然而，现代的主权者并不像我们想像的那样确定。在现代执行官的暧昧身份中，在形式的主权者和真实的主权者之间，仍然存在着含

糊不清的关系。假如立法权至高无上，执行官在形式上便是它的下属，但是，假如执行需要立法之外的某种行动，执行官就变成了事实上的主权者。无论我们多么小心地限定一个至高无上的官职，我们都无法否认给这个官职不太完美地规定的活动的至高无上性；但是，为了使我们与灵魂保持距离，我们把这种活动称为“行为”（behavior）。这是今天政治科学中的制度主义取向和行为主义取向之间的分歧的根源。追求科学确定性的动机，造成了两种确定性之间的一种典型的不确定性——一方试图具体说明制度，不考虑它在做什么（称为“制度主义政治科学”），另一方试图具体说明行为，不关心它发生在什么地方（称为“行为主义”）。双方的确定性都在徒劳地想要提供被对方所忽略的东西。

亚里士多德对慎思的讨论，没有徒劳地试图提供科学的精确性。但是它也不依靠被现代政治科学所拒绝的“非现实主义”的假设：我们在行动之前总会进行思考，我们对最重要的决策也思考得最多。当亚里士多德把慎思称为至高无上时，他其实是在思考人类的至高无上性的界限。按他的解释，与现代的科学推理不同，慎思不是根据自身的前提孤独前行，确立自身的至高无上性。在亚里士多德看来，慎思必须应付人类能力以外的事物，并把它们大体上带到人类能力的范围之内。至于什么处于人类能力之外，什么处于人类能力之内，在面对这个困难的、大概也是不确定的问题时，亚里士多德至少回避了现代图式所包含的必然性，即宣称我们是至高无上的，甚至当我们没有对身边的这个大问题进行思考时也是如此。

亚里士多德说过，政体的第一种成分是关于共同事物的慎思。他在这里没有定义慎思，不过他在《伦理学》一书中说，我们不去慎思我们无法影响或获得的事物；我们不去慎思永恒的东西或受必然性、自然或机遇决定的东西。我们甚至不去慎思全部人类事物；例如，斯巴达人不去慎思对于锡西厄人最好的政体。我们不去慎思目的，而是慎思手段，我们慎思找到最佳手段，然后慎思这些手段的手段，直至到达第一因，这就是最终要发现的东西。这个第一因——分析的尽头，发生的根源——就是我们自己，是在我们内部支配着选择的东西（《尼各马可伦理学》，1112a18—1113a14）。因此，慎思首先是为了人们自身的良善，但是亚里士多德强调它的社会性（他谈到了“我们”，并且提到和友人一起的慎思以及政治中的慎思），因为一个和别人一起进行推理的人，同他们在一起，能够比独自一人有更大的收获。[89]他的最有价值的工具是与别人共同拥有的，所以，他本人的理性，就其本身而言，可能微不足道或信息不足，但一般而言，它能够与人类理性的能力结为一体。

同时，慎思的对象，因为个人对众人的共同事业的关切——这也是一种合理的关切——而得到扩展。因此，忽略锡西厄人的最佳政体也许是斯巴达人的一个缺陷，他们的政体不允许更不致力于这种看起来无目的的哲学思考。这意味着他们不去慎思对于他们来说最佳的政体。亚里士多德不满于斯巴达寡头政体的自负，他在《政治学》第四卷的这一节，提出了我们进行慎思的、我们能力所及的共同事物之范围的问题。他以不事声张的恰当方式提出了这个问题，因为在斯巴达人对远方蛮族的怪诞行为的蔑视中，毕竟有些可以听取的因素。

据他说，在三类事情上，政体的慎思成分是至高无上的：一是战争与和平、结盟和解除盟约；二是法律；三是死刑、流放、没收和审计。在现代图式中，法律是至高无上的，而亚里士多德认为，法律只是慎思成分的关切对象之一。法律是关切的核心，这从那份似乎混杂的清单的排序中可以看出；[90]然而法律又被慎思的另一些主题所环绕，它们揭示人类立法在开战、选择盟友、阻止不服从和改变过去事物方面的权力界限。在思考外交事务时，人们是在思考另一些人，是从整个自然的角度思考他们，无论人与自然的关系是战争还是和平、盟友还是非盟友。在慎思惩罚时，人们想到的是命运或诸神施加的结果，对于这种结果，一个人除了希望或祈求逃避外，不可能有更多的作为。当亚里士多德说慎思的成分至高无上时，他发现同时也必须承认，人们赖以慎思的人类之善的真诚性是成问题的。他表明，人们正是在这些慎思对象中，做出了这种承认。

在第四卷的前面，亚里士多德把慎思定义为“政治参与的工作”，未做进一步的解释；从这个背景我们可以设想，他的意思是，在政治中慎思时，人们参与到他们利用他们必须接受的非人类必然性或善而选择的人类之善中。[91]在这里，慎思被出乎预料地称为“判断”（kriseis），对亚里士多德来说，这是指一种事物与另一种事物的区分，以及在它们之间做出的判断。在希腊语中，“判断”也有区分的含义。[92]看来，参与的工作需要区分，慎思需要判断；为了知道我们可以慎思什么，我们必须摆脱作为慎思之参照点的我们自己的关切。具体而言，人们必须脱离他们喜欢民主政体或寡头政体这种习惯性的偏见，才可以通过参与进行慎思。

亚里士多德说，由全体做出的判断，都是“人民的”（demotic）判断，因为它是人民所企求的。然而，全体的慎思有若干“模式”（tropoi）：全体可以轮流工作而不是同时工作；全体可以为某些目的而集会，把另一些目的留给行政长官处理；全体可以聚在一起思考所有事务，只让行政长官准备议程。这些模式都被称为“民主的”。它们先是被称为“人民的”，即人民所企求的；可是人民必须遵从他们

所发现的必然性进行统治，于是“人民的”变成了“民主的”，因为无论在什么地方，甚至在现代民主的最新模式中，也不存在全体实际慎思一切事物这种事情（1298a10，34）。任何地方都不存在完全是“人民的”民主政体。[93]例如，当我们说一种民主政体比另一种民主政体更民主时，言外之意是，每一种政体都包含着所有的政体，每一种政体都是混合政体。

同样，也存在着不同的寡头政体模式，其中最贵族化的政体，也不是完美的贵族政体。如我们所知，所有的人都要进行自卫，坚持监督他们的统治者，无论他多么出众（1295a20）。因此，实际的贵族政体允许全体做出某些决定，把另一些决定保留给某些人。这种政体甚至可以说类似于最新的民主政体，因为它暗示着贵族政体最擅长的事情就是“预先判断”或预先主导人类的慎思。每一种慎思的秩序或（用我们现代希腊人的话说）“体系”，甚至其中好的，都是一种赌博，因为无法保证把最优秀的人安排在官职上。最新的民主政体尤其如此，煽动家可以是伯里克利，也可以是克里昂，然而贵族政体也是如此，它也适时采用非贵族的、“政治的”抽签制度。[94]

在说明了最佳政体具有民主因素后，亚里士多德打算向民主政体和寡头政体提出建议，告诉它们如何通过混合它们的慎思成分，改进它们的慎思。他公开建议现代民主政体在法院和公民大会中采用寡头政体的做法，以保证人民和显贵一起慎思（1298b21），他又劝说寡头政体允许人民参与慎思——不是像当今政体那样批准政令，而是拒绝政令。亚里士多德给双方提出的建议，将诱导他的读者思考慎思的至高无上性，对我们而言，这个问题与执行权的必然性有关。民主派忘记了，当选择蜕化为随兴所至的命令时，它便失去了自身的尊严。它不再是正确的选择，也不是杰出的人类的选择。对于已经把慎思重新定义为“决策”的现代政治科学，我们也可以为它设置这一前提。人民要想维护选择的特质，一定要与杰出的人或“显赫的人”（gnorimoi）一起慎思，因为选择意味着对人们发现值得选择的事物的差异给予尊重，尤其是财富的差异，但也包括出身和人品的差异（1289b34—1290a5）。如果民主派选择了使显赫之士成为显赫之士的东西，那么他们岂能把显赫之士贬低到平等的地位？在我们今天，庆幸自己成名却又妒忌“名人”，道理何在呢？

对选择的权力同样信心十足的寡头派，应当允许人民拒绝命令，从而使他们自己的权利主张局限于事先的议政（probouloi）或护法（nomophulakes）的职责，它们已经存在于一些政体之中，其实是存在于民主政体之中。当亚里士多德建议授予人民拒绝的权力时，他承认了人类说不的精神；此外，虽然没有着力强调，他也承认了命令

的必要性，尽管慎思至高无上。允许人民拥有拒绝的权力，也就是承认人类拥有顽强反抗慎思选择之尊严地位的权利。不仅如此，这也是承认自然给人类选择施加限制的权力，因为对慎思而言，自然的一道命令，并不比人类的随兴所至更容易理解。人民所拒绝的事情，和哲学家或科学家所说的事情，自然不会允许它们汇合于命令的政治必然性中。亚里士多德不再区分民主政体和寡头政体，意在把多数提议而少数拒绝的做法颠倒过来（1298b35—1299a1）。这种改革听起来很彻底，其实是中庸的。它暗示着所有的实际政体并不受选择的支配，而是由机遇和必然性所左右，因为它们利用民主派去慎思，利用寡头派去拒绝。但是就慎思的至高无上性而言，这一改革建议寡头派，即有选择能力的人类，必须满足于拥有第一发言权。自然和人性，即民主派，拥有否决权。

在现代国家，这种否决权被授予执行官，他以人民的名义行使这种权力。假如执行官也被授予定向的权力，而定向被理解为一种执行的职能，我们即可领悟到慎思的至高无上性了，但要比亚里士多德更温和。[95]我们放弃了拥有第一发言权，总是选择我们认为必然的事情，这样一来，我们几乎用命令的至高无上代替了慎思的至高无上。

官职

亚里士多德说，同这些事情“相关的”，是涉及到官职（archai，1299a3）的“区分”，它是政体的第二个成分或核心成分。他没有确切说明这种区分是什么，不过我们可以设想，它是使官职保持复数形式（offices）的因素，防止它们服从于一个官职，从而使它有可能成为统治一切的君权。在亚里士多德的图式中，政体的这一成分对应于现代的执行权，但是他的官职缺少现代单一执行官所体现的最高领导人的统一性。它们具有复数形式，这是它们的一个鲜明的事实，对亚里士多德和我们来说都是如此。亚里士多德认为，为了维护同官职“相关的”慎思的至高无上性，复数形式是必要的。

在讨论的起点上，亚里士多德提到了一种奇怪的可能性，官职既可以是短暂的，也可以是永恒或长久的。就人类的寿限而言，永恒当然是太长久了。不过，我们可以把它理解为同“archē”的另一层含义有关，即初始原则或主导原则。亚里士多德希望保证——这是《政治学》第四卷的特殊任务——人类的统治是自由的，因此它不仅是在给每个人传达自然的必然性或神的愤怒。人们不是处在自然或神灵的统治之下，他们自己的统治仅仅反映着一种支配他们的更伟大的原则。因此如我们所看到的，无论是寡头政体、民主政体还是君主政体，或

任何其他政体，它们本身都不是自然的或神的政体。它们都得到自然的支持，所以我们选择这些政体的自由得以保留。他这里所说的“区分”，是指主导原则这个广义上的“archē”和人类的“archai”之间的区分，他必须保留后者的复数形式，以便保护人类的选择不被“archē”所左右。

相应地，他提出了一个出人意料的问题，哪一类官职应被称为官职，因为政治共同体需要很多首领，他们未必都被当作官员（即统治者）。[96]我们把谁称为统治者，此事关系重大，因为我们的意见反映着我们的自由和自治的能力。亚里士多德说，被当作官职而特别予以讨论的官职，是指定其慎思某些事情、进行裁决和发布命令的官职[97]，尤其是最后一种官职，似乎“更有统治的特点”[98]。发布命令更有统治的特点，是因为在官职和首要原则之间缺少一致性，在这里必须使首要原则与人类的统治保持一定距离。我们再次感到某种发布命令或从事指挥的执行权的可能性。但是，与亚里士多德捍卫身体的自由相一致，他没有提到任何需要执行的法律，他指出，统治者在命令别人时，也是在命令自己（也就是说，他们不是某些事情的执行人，或是他们之外的其他人的执行人）。

所有的官职构成一种选择的制度，从这个意义上说，它们都是寡头制的。亚里士多德指出，有些官职是某些政体所特有的，比如长老（probouloi），它跟属于人民的执政（boulē）相反，是非民主的。然而他说，肯定也有某种官职，要为人民进行更重要的慎思；长老必然是少数，所以是寡头制的。他向民主派指出，作为自由人，他们是全部事物群体中的少数，为了维护他们的人性，他们必须“预先慎思”（predeliberate），或采纳把他们同（不自由的）自然的其余部分区分开的原则。若想让这些原则（archai）生效，必须使它们在政治官职中得到承认，因为正如他说，在人民无所不管的民主政体中，甚至人民执政委员会的权力也会消失（1299b38）。用我们的话说，民主的立法会议除非提供由少数人组成的官职，例如委员会，让人们在这里利用自己的闲暇进行慎思，否则它就不是慎思的。在我们的官职中，我们把我们的人类特性作为前提并使其发挥作用，即使我们的初始意图是民主的并且我们不坚持人类的优越性。[99]

关于任命官职的方式，亚里士多德说，应当尝试“从起点”（ex archēs）——也有“从初始原则”的含义——讨论官职的设立。在第四卷中“加以尝试”（亚里士多德没有说能够做到这一点）的起始原则，是人类选择的原则。人类的选择发现自身面对无可选择的事物，从选择的角度看，它们完全是由机遇或运气提供的。亚里士多德从现实的政治实践出发，教导我们说，选择和运气的划分虽然最初令人印象深

刻，“对于我们来说是第一位的”，然而它并不是最终的。因为在实践中，我们不仅仅是通过选择而选择了被统治：我们有时是以不同的方式、通过抽签而选择了被统治。正如已经指出的，任何设立的官职都有着抽签的性质，因为在设立这一官职时，我们不知道谁会担任这个官职。然而，对于担任这个官职的人的性格或天性，即官职的“资格”，我们确实有一些设想。这意味着最初像是机遇的事情，在某种可靠的范围内有着可认知的性质。就像统治一切的君王一样，虽然比他更为谦虚，从我们预计到这种可认知性的角度说，我们是能够进行选择的。假如做出理智的努力，一个官职可以是一个明智的选择，是对无法选择的事情所下的一个不错的赌注。例如，美国的立国之父不能选择总统，但是他们可以期待，由于这个官职的性质，会提出某些性格上的有关要求。[100]因此，亚里士多德可以保留选择和运气之间的区分，同时又提出如何才能在一条原则之下把它们结合在一起。

在接下来对设立官职的讨论中，亚里士多德的论述极为简明扼要。他的论述有着数学的和综合的性质，旨在训练“严肃的立法者”去寻找实际不存在或不普遍的可能性，以及纠正在今天的保守派和自由派中间仍可看到的两种自负态度：假设我们能够选择我们喜欢的任何事情；用机遇提供的东西能够有所作为。亚里士多德提供了三种方式，它们能够使官职成为民主政体的官职（全体进行任命；全体都可以得到任命；抽签方式）或寡头政体的官职（一部分人任命；一部分人被任命；通过选择）。但是在这三种方式的条件下，民主政体和寡头政体已经脱离了可以确定这人或那人是主权者的实际政体，而是存在于一个抽象的政体之中，它仿佛是一个有着完全的选择自由的政治家的舞台。同时，这个抽象的政体，假如它存在的话，显然是一个可以自由地做出民主选择或寡头选择的民主政体。[101]因为寡头政体虽然需要民主因素，但它具有排他性，因此同民主政体具有寡头政体的潜在可能不同，它不可能具有民主的潜在可能。为使所有的可能性得以展现，必须有“某些人”存在于“全体”中间，而不是某些人对抗“全体”。不应以寡头政体的方式让少数人对抗多数人，而是必须评估人类中的“某些人”的多样性。

因此，假如人类分为一些富人和一些具备优秀品质的人，那么以抽签方式做出的所有任命，都将反映这种分布：这两类人将出现在官职之中。人们从中做出选择的“全体”的天性的等级，支持甚至指导着人类的选择，因为可以预期，某些官职需要某些类型的人。但是，任命者的等级和任命的方式，阻止着自然决定人类的选择。因为，品类不同的“某些人”能够分布或固定在一种政治和社会等级制之中，这种制度极力要限制他们，使他们无法主导政治慎思。也就是说，人类在官职（archai）中的政治等级，阻止着自然的起始原则（archē）被分

配给人类的每一个个体，亦即阻止统治。担任官职的人首先是通过确定他们自己的等级，由此把自己视为起始原则，而不是视为自然或神，从而摆脱了来自于上苍的规定性。就自由而言，我们最迫切的需要大概是避免一人统治，如果这个“一人”是通过身体的天性奴役我们的话；这种需要迫使我们对选择和运气进行区分，也迫使我们把它们混合在一起。选择和运气是复数形式的archai，我们既不能把它们混为一谈，也不能让它们保持分离、界线分明。我们若把它们等同起来，便葬送我们的自由；我们无法混合它们，便危及我们的安全。

亚里士多德更准确地说，差别必须被“联接”（coupled），以便保留两种因素，而不是把它们“混合”，使每个因素失去各自的特质。[102]在官职的“联接”中，必须保证慎思的“加入”。亚里士多德谈到了可以使官职得到任命的“联接”，例如某些人任命某些人，以及全体人任命某些人，如此等等。这种可能性揭示了每一种任命的双重性，因为它们是选择和运气、慎思和既定因素、人类和自然的联接。当人们说明他们的任命时，他们把选择和自然的既定因素联接，由此能够利用自然把“全体”联结到“部分”之中的好处，而不必屈从于自然。

亚里士多德似乎是在劝告我们，如果民主政体和寡头政体都是温和的，那么它们之间的基本分歧就是：一个要求进行统治的集团是轮流执政，还是作为排他性的“部分人”永久任职。对问题的这种表述方式，似乎再次有利于作为一种较温和的选择的民主政体。寡头政体之所以是寡头政体，是因为假如占据官职的“部分人”具有排他性，那么不管全体任命还是抽签任命，就不那么重要了——得势的是同一类人。但是民主政体（给予正确理解的话）是寡头政体和民主政体的联接，总是部分人统治但又实行轮流统治的民主实践便证明了这一点。可是，不管是民主政体还是寡头政体，都没有使对方成为不必要的东西，因为民主政体只能为最值得选择的政体保障轮流统治，却不能保障它的永久统治，这种政体除非承认“运气”，就不可能使自身永世长存。因此，在任命官职时把民主政体和寡头政体联接在一起，指出了贵族政体的优越性；在这里，最值得选择的政体是与确保它得到选择的自然原则（archē）联接在一起的。[103]这种贵族政体是最好的结果，是寡头政体和民主政体、选择和运气的完美联接。但是，它在任何地方都会发生吗？亚里士多德仅仅把它作为一个边界，在它之外只有无官职可以任命的君主政体。因此，这种最好的结果不必是真实的，但它仍然能够指导实际政体的建立。

在论官职这一节的最后，亚里士多德表明，他没有讨论官职的各项权力，他要在第六卷做这件事。他在这里把官职的任命从实际政体中抽离出来，把它们置于一个抽象的政体之中，仿佛它们是复数，因

此综合了各种模式。这个抽象的政体没有配备需要执行的法律，它想必是人类的一般法律或自然法；所以亚里士多德不必用约翰·洛克的方式提出一种抽象的或一般性的执行权。我们可以假设，在亚里士多德看来，单一的自然法将使人们忽略混合运气和选择的必要性。他们将要么接受神赋予他们、让他们加以执行的自然法，要么把执行权掌握在自己手里。或者，他们也许能够利用执行权的暧昧性，同时做这两件事？

裁决

政体的“其余的”成分是司法或“dikastikon”（如我们所说，这个词是指民主大会中的裁决）。亚里士多德没有像谈到官职同慎思成分的关系时那样，把它说成“下一个”或与前者“相关”。他说，他要在“相同的假设下”讨论这些模式。这一假设就是，为了实现最佳，他必须研究实存的东西，尤其是要研究（在第六卷）人类的身体以及代表这个身体发言的灵魂中的精神成分。因此，我们没有看到人们据以做出裁决的法律被公布出来，也没有第三卷中的“君王据以按自己的意志统治一切”（1287a10，35）的标准或archē。因为这种法律似乎鼓励人们支持自己的愤怒的裁决，他们沉溺于普遍的民主歧视和傲慢的、寡头式的专断，将以偏私的方式曲解法律。亚里士多德要改造这种人，所以他必须从他们的裁决中暂时拆除这根支柱，直到他们学会运用它作为中庸精神的指南。如我们所知，这种把裁决与裁决标准暂时分离的做法，对于保护人类在慎思中的创新权利也是必要的；但是，对于使人们能够批判他们以自己为根据所做的事情这一附带目的，它有着更大的必要性。

我们从亚里士多德对法庭的讨论中看到，较之于官职，人们裁决谁的问题取代了谁去任命的问题。法庭有别于其他官职（或者有别于官职），因为任命者不像受到裁决者那样重要，结果比起点更重要。我们不会感到奇怪，八种形式的法庭中的第一种，是审计或查账的法庭，要求人们做出他们所坚持的更优异的表现。前五种形式构成一组政治法庭，这大概是在建议人们应当要求他们的统治者（或优异者）为政体承担责任，而不是仅仅表达愤怒。虽然政体各异，这些法庭都是在捍卫非党派的政体。亚里士多德在讨论法庭权力时，又能维持自己的分析形式，是因为与其他官职相比，法庭与任何特定政体的相关性较小。乍一看并非泾渭分明的犯罪类型要求建立不同形式的法庭，对一个单一法庭的司法权进行分割，不然的话它就接近于同政体混为一谈。它们分散了裁决，不然的话它可能很容易过分关注政体的安全；它们要求法官注意案件的性质，从而鼓励他们的中庸精神。不存

在审理亵渎神明罪的法庭，因为亚里士多德不需要上天对人类泄愤。[104]

除了这五种法庭，还有三种非政治的法庭。对于其中的最后一种，即与政治最不相关的法庭，亚里士多德用来表示裁决的字眼是“krisis”，其意思是区分或分离。做出裁决，要求别人承担责任，一定要有自身之外的标准，并且要超越对一个人的自身生存的威胁。亚里士多德这种学说不同于洛克，后者给予每个人以自然法的天赋执行权，只要他觉得受到威胁而又得不到政府的救济，他就可以行使这种权力。在亚里士多德看来，允许人们这样做，是没有充分估计到一个事实，即“大多数人对自身利益的判断力不佳”（1280a16）。[105]如果人们根据什么事情有益于政体这个标准进行判断，他们便与自身利益拉开了一定的距离，具有更开阔的视野。但是，既然政体无非是指他们自身利益的经营，所以必须要求他们进一步判断什么是任何政体、更不用说最佳政体的要素。要想根据所有政体共同的必然性做出判断，他们必须具有一种何为政治现象以及它同非政治现象有何关系的观念。例如，在裁决杀人罪时，他们必须具有一种有关人的尊严及其在自然中的位置的观念；在裁决外国人时，他们一定要具备一种什么因素使人们相互成为外国人以及对于一个人来说外国是指什么的观念。

在所有这些论述中，亚里士多德没有明确交代裁决是什么（虽然他在别处谈过）[106]，不过他留下了一些供人私考的线索。裁决似乎是根据某种标准做出的歧视行为，而这一标准，假如它不仅是重复被裁决的事情，假如它允许存在相当的差距，那么它一定是非政治的和非人类的；它必须具有可以理解的性质，而且它这种可理解性不依靠人为的因素。

现在我们可以解释亚里士多德列出的四种法庭形式了（1301a11—15）。人民法庭是站在整个自然的立场上对一切事物进行裁决的法庭；寡头制法庭是从人的立场对一切事物进行裁决的法庭；贵族制和政治的法庭是站在自然的立场上裁决某些事物、站在人的立场上裁决另一些事物的法庭。

在《政治学》第六卷的结尾处，亚里士多德告诉我们混合政体不可避免，他基本上把它理解为选择与运气或慎思与判断的混合体。慎思是与官职相关的人类创造性的社会行为，统治者以这种行为“启动”他们自己所选择的统治，判断则是一种私下的行为，它要求一个人与他所启动的东西相分离，获得一种批判性的距离。他在进行判断时，不是仅仅接受自己的既定因素；他可以拒绝自己的“运气”。但是在拒绝时，他必须依靠并接受某种判断标准；因此，判断是包含着拒

绝之可能性的接受，这是一种思维活动，它赋予人类的反抗以表达的权利，但又接受外在于人类的因素，即自然的至高无上性。慎思意味着有一个能够启动人类身体动力的灵魂，而判断意味着有一个能够使人同其身体相分离的灵魂，能够要求他承担责任，使他能够进行自我批判。但是，当亚里士多德告诉我们混合政体不可避免时，他并没有说明它如何能够成为正义的和高贵的。

权力和官职

当我们在第六卷结尾再次看到对官职的讨论，包括亚里士多德对执行的惟一明确的讨论时，我们发现了第四卷所承诺的（1300b8）对“权力”的讨论。这里按照官职的权力把它们分成了两大类，即必不可少的官职和高贵的官职。与我们从第四卷讨论的抽象模式中所能知道的相比，我们从这种区分中能够对高贵的混合政体有更多的了解。看起来，高贵的政体必须保留对必要因素和高贵因素的区分。我们可以推想，它的原因在于，高贵的人使自己有别于卑贱的人，以此来凸现自身的高贵，并且他们对这种独特性的自我意识，是定义高贵性所必需的。高贵性是可见的，因为它必须让那些自视与卑贱相对立的人可以看到，在希腊语中，表示“高贵”的字眼（kalos）一般也有“美”的含义。[107]高贵的政体对（这或许是成问题的）高贵的人的意识做出这种让步，然而它会遇到一个难题，即卑贱的官职也许是必不可少的，因为它们是正义的。正义有时是卑贱的，尤其在执行惩罚的时候。

为了在混合政体中保留必不可少的官职与高贵的官职之间的区分，亚里士多德必须保留选择和运气的区分，并且一定要把这两种区分结合起来。他必须把选择描述为高贵的，而不仅仅是慎思的，使它有别于运气，以便凸现不接受运气的行为的高贵性。于是，向对你有益的事物说不这种粗俗的民主精神，便被转化为或几乎被转化为对高贵的追求。亚里士多德让自己站在人类的不满（其实是人类的义愤）一边。在第四卷结尾处的抽象政体之后，他在第五卷谈到了政体的运行或革命，对此我们必须做简单的介绍。

政体的运行或革命是有原因的，原因有两类。亚里士多德虽然没有直言，但清楚地标明了它们，它们与正义和高贵之间的差别相对应（1301a25—1301b5，1302a16—1303b17）。第一类是一切革命的惟一原因，即所有现存政体的非正义性（1301a36）。政体不完美性的永远有效的原因是人类的不完美性；假如从足够远的哲学距离去观察这种不完美性，也许可以得出结论说，革命无法纠正人类的不完美

性是无关紧要的。亚里士多德指出，品质卓越的人，虽然有着成为革命者的最充分的正当理由，却鲜有倾向于反叛者；而那些出身（genos）优越的人，要求不平等，更加倾向于革命，不管有无正当理由（1301a39—1301b5；1304b5—6）。

第二类原因描述了促使大多数（没有哲学头脑的）人，尤其是高贵的荣誉热爱者从事革命的因素。[108]他们对于非正义现象或自己所看到的景象的愤慨，为重大改进甚至臻于完美提供了可能性，因为对于无法纠正的不完美表示愤怒是没有意义的。这类原因不一而足，因为它是由对于人们十分重要的各种事件引发的（1303b17；另见1301a38；第五卷中有大量引人入胜的事例）。以哲学的眼光看，革命不过是用一种非正义制度代替另一种非正义制度，这种眼光必须同追求高贵和荣誉的政治人的眼光相结合，对后者来说，政体的改变至关重要。具备哲学眼光的亚里士多德能够避免夸大政治人的期待，可是政治眼光却鼓励改革，并使改革者致力于有益的或至少是更具建设性的活动。

第六卷为热爱荣誉的人提供了从事创建的高贵机会。不过他们打算创设的政体是民主和寡头政体，不过如此。民主政体，大概也是热爱荣誉的建设者所选择的最终政体，在这里第一次受到关注并做了更多的讨论。[109]亚里士多德没有提到混合政体，而是说，既然民主以及另一些政体时有发生，所以必须确定对它们各自最适宜和最有益的因素（1316b39）。正如他在第五卷里曾就如何维护每一种政体提供建议（1304b20，1307b27）一样，他在这里也同意，每一种政体都有最适合自身的因素（oikeion），没有必要为了混合政体而牺牲它们。这种让步来自于第五卷里亚里士多德对革命义愤之正当性的认可，因为政治义愤是有党派性的，而不是中立的或超然的。

但是在第六卷里，使高贵政体得以存在的热爱荣誉的人，作为创建者，却要把有益于每一种政体的因素和适宜的因素结合在一起，尽管对作为党派的他们来说，后者并不适合他们的口味。党派人在承担起创建者的责任时必须不计甘苦，但是他应当更加愿意从事这项事业，因为创建的行动要比党派精神更高尚，而且对高贵的人来说，受苦的味道其实更甘甜。他们面临着建立民主政体这一想像的任务，于是他们谎称，民主政体在他们看来是可以接受的，他们最终能够理解它对于作为反民主派的他们有多大的益处。立法者“最伟大的工作”不但是建立一种政体，而且要使其长存，因为让一种政体存在数日并非难事。[110]既然如此，为使一种政体长久存在，尤其需要找到有利于穷人的资源、职业或活动（1320a33—1320b16；1267a10）。用这种巧妙的方式诱惑高贵的人在他们不屑一顾的卑贱的必要事务中表现

自己的高贵性。当终于为他们提供了建立寡头政体的机会时，他们仅仅被告知寡头政体是民主政体的对立面；在筹划战争这种符合身份的任务中，则提醒他们依靠重型步兵或轻型步兵、骑兵或海军的政治后果，这样他们便不会忘记要让战争进程与和平的事业相吻合。当他们为反思第四卷提到的官职做好了最后的准备时，亚里士多德诉诸他们的荣誉感胜过诉诸他们的获利欲，他向他们推荐高尚而又昂贵的华丽气派。[111]

这些官职被赋予了在第四卷没有提到的权力，这些权力（dunameis）在这里被理解为高贵者的潜能。官职在统治人们时，不是作为来自自然的外在权力或法律，由自然给人类行为的有序性（假如不是完美性）提供保证。人们必须承担官职，以自己有品质的活动使这种潜能变成现实。再说一遍，在他们的自治中，他们不仅是在执行源于他们之外的规则或法律。他们必须以有品质的、高贵的方式，依靠自身采取行动；只有通过他们的高贵品质，他们的自由和他们的统治才能保持和谐。高贵的人将被官职的潜能和现实之间的差异所吸引，它提供了我们所谓的“挑战”。所以，他们不但会被提供美妙的秩序和场景的官职所吸引，没有这种官职，不可能实行高贵的治理；他们甚至会被必要的官职所吸引，没有这种官职，城邦不可能存在。[112]在亚里士多德列出的十七种官职中，有十二种被称为必要的官职，但是其中的前两种官职，即管理城邦的市场以及管理公共和私人财产的官职，除了它的必要性外，还以维持良好的秩序（eukosmia）为目的。它们虽然是必要的官职，也可以因其高贵或美好而吸引那些受到高贵官职吸引的人。然而就执行而言，存在着更严重的困难。

必要官职名单中的第六种官职，“几乎所有官职中最必要、最艰难的官职”，是“根据名单处罚被定罪者和违约者以及看管囚犯”的官职。[113]这里只轻描淡写地谈到了我们作为起点的执行权。这种官职的困难在于它严重玷污人的名声，因此，除非是为了大捞一笔，谁也不愿意接受这种官职，而且接受这种官职的人也不愿意遵照法律采取行动。然而它是必要的官职，因为正义的裁决如果没有“在执行中达到其目的”（lambanein telos），它们便是没有用处的。[114]可以把这当作亚里士多德用来表示“执行”的用语。他认可这种官职，并且说它是必要的[115]，然而它是无法美化的，所以他对它轻描淡写。他没有利用这种官职的恶名，把它扩张成令人生畏的现代执行官，使其变得更加强大、更有效率。相反，他建议不要让它成为“同一个官职”，而是成为来自不同法庭的不同官职；对于涉及公示被记录为违约者的官职，应当加以分割；[116]即将离职的官员做出的裁决，应当由新的人去实施，实施者（执行人）应当是定罪者之外的人。亚里士多德说，这是因为对实施者的厌恶越小，这种事就越容易结束。如果定罪

者和执行者是相同的人，他的恶名就会翻番，由相同的人来执行所有这些判决，会使他们成为众人之敌。然而，他们不是也会更加令人敬畏吗？

对于亚里士多德所承认的这个有可能成为“同一个官职”的官职，很难忽略它的更为重大的意蕴。假如由一个人担任定罪和执行的“同一个官职”，执行所有的裁决；不是直到被人取代之前做这件事，而是终身担任这一职位，那么他将成为一个神、一个首领之神。担任这种官职、有着人类之必然局限性的任何人，都会成为神的模仿者或执行人，他的统治将成为进行惩罚的神权政体。亚里士多德在第三卷说，对一个品质超群的人实行贝壳流放，就像要求支配宙斯并瓜分其官职一样。[117]在第四卷和第六卷，亚里士多德本人恰恰就是这样做的：他放逐了君王，以便通过瓜分官职去支配宙斯。亚里士多德的瓜分官职是他的“权力分立”。他试图以此唤醒优秀品质，而不是像马基雅维里那样，以此激发畏惧和获益的欲望。但是唤醒优秀品质需要采取两项措施，第一，亚里士多德必须在他的王权观中，为优秀品质提供毫不妥协的论证。然后，他必须阻止他的王权政体以愤怒之神的名义去威胁可敬的人，使潜在的暴君大权在握。只有经过这样的处理之后，优秀品质才不会变成自己最险恶的敌人。

执行官职的困难，不仅在于与它相伴随的恶名，使它对高贵的人或“可敬的人”没有吸引力，而且更在于它对“卑鄙小人”有吸引力。在谈到执行人的一项职责，即看管囚犯时，亚里士多德说，必须把这项工作同处决的工作相分离。他接着又说，尽管可敬的人尤其回避这种工作，让卑鄙小人成为“主权者”却是不安全的，因为他们非但不能看管别人，他们自己都需要有人看管。[118]怎么能够把看守的工作，这种似乎特别能够为声名狼藉的人带来尽职守责美名的工作，委托给卑鄙小人，从而使他们成为“主权者”呢？亚里士多德在谈到“囚犯看守”时，他其实是在说“身体的看守”（1322a2）：难道不能设想，如果维持第四卷到第六卷对人类身体之政治重要性的关切，便能够从监狱看守的官职这个角度理解人类的政府吗？这是一种有关现代执行官的暗示，但也仅仅是一种暗示而已。

亚里士多德反对这样的观点：在看管人时只需要看管他们的身体，从而是把他们作为囚犯来看管，不过（正如我们所知）这种观点是有一定道理的；为了减少来自卑鄙小人——不是人民中间温和的粗俗品质，而是受到错误的高贵品质误导而谋求暴政的人——的危险，他尽量减少这种官职的机会。在这样做时，他在《政治学》的一段论述中提出一种对自然的理解，旨在让人们放心，让他们进行惩罚的愤怒欲望得到缓解。自然被理解为对人类并不友好，它没有为人类的正

义提供支持，它迫使人类的统治模仿愤怒的众神，依靠畏惧作为服从的动机，并且纵容对敌人的仇恨。这是马基雅维里的伎俩，但不是亚里士多德的方式。

亚里士多德宣布或发现了一种对自然的理解，它包含在他的王权观之中，它有利于人类的目的和人类的福祉。他的意图是保留行为高贵在实践中的可行性，引导追求高贵行为者的抱负，以免让马基雅维里式的君主成为主宰者。亚里士多德的王权是一切政治的目的所在，因为每一种政体都提出一种主张，它最好地体现在其最优秀的公民身上（如我们所知，甚至民主政体也是因其最讲民主的公民而达到鼎盛的）；同时它又超越一切政治，因为会有许多人不服从一个最优秀者的统治，他们其实有着反对这种统治的正当权利。从某种意义上说，王权超越一切政治，所以它仍然只是理论上最优秀的政体，用于衡量实际的政体。亚里士多德在实践中偏向于混合政体及其无偏私性使之成为可能的法治。不管怎么说，他不会赞成使一人统治成为现实、使法治成为理论空谈的现代执行官。

我们从王权的这种暧昧性中看到，用于定义政治的各种形式为何具有两种相反的功能：它们既揭示政治的目标，又控制着走向这些目标的运动。对亚里士多德来说，前一种功能是第一位的，它是在《政治学》第三卷讨论作为一种形式的政体时提出来的。我们从这里了解到，民主政体的目的在民主的形式中得到了最好的揭示。第二项功能则表现在第四至六卷所讨论的机构或“官职”（我再次强调，它们是复数）的各种形式之中。这些形式的优点在于使既有的政体想到另一些政体和混合政体；它们的作用是阻止莽撞的举动，告诫人们不要头脑简单地献身于政体的主要目的。[119]这个意义上的各种形式被现代宪政体制所采用，而第一种意义上的形式，如我们就要看到的那样，则因为宗教分歧而受到怀疑。因此，我们今天把“宪政体制”主要理解为对政府的制约或限制，而在亚里士多德的理解中，这是最无足轻重的事情。由于这种颠倒，我们对美国宪法的能力是否仍有信心，是令人怀疑的。因为这部宪法的形式表明，自由政府的雄心有多大，那些形式对其抱负的制约就有多大。不过，我们的主要想法是做一个“现实主义者”，就此而言，我们不得不把政治的形式与它的现实相对照。在现代政治中，这种差别最突出的标志，莫过于执行权这个概念。

三 原始形态的执行官

亚里士多德在他的政治科学中是有机会发现并阐述执行权这个概念的；然而他要么无视、要么轻忽它们，从而错过了所有这些机会。在亚里士多德之后和发现执行权之前的数百年里，出现了一些原始的执行官，甚至有人领悟到某种原始的执行权学说。罗马共和国的执政官和独裁者，便是我们在一个共和主义背景下可以称为强大执行官的人。在这一章里，我将讨论波里比乌斯描述过的罗马执政官，以及若干文献中描述的罗马独裁官，看看他们是不是真正的执行官。中世纪的统治者——无论是国王还是皇帝——在某种意义上被视为一种更高的权力即上帝的意志的执行人。然而他是现代执行官吗？为了回答这个问题，我将在第四章说明，亚里士多德的王权如何被托马斯·阿奎那、但丁和帕多瓦的马西利乌斯采纳并应用于中世纪的统治者。在帕多瓦的马西利乌斯的大作《和平的捍卫者》中，我们看到“执行”的观念，其实是这个字眼本身，成了政治科学的主题。

另一些可能的执行官也可以在理论和实践中找到，因为正如我所说，执行权的某些计策，例如马基雅维里主义者的阴谋诡计，从来就是富于创新精神的政治家触手可得的。谁能为富于想像力的思想家的能力划定界限呢？不过，让一部著作中充斥着有关执行权的语焉不详的预见，不会有益于我们的目的，因为我们就会看到，这些实际的执行官并没有被理解为执行官。理论上的执行官露了露面，然后又被撤走了——总之，原始的执行官仅仅是准执行官。如果像霍布斯那样声称，在他本人著书立说之前，亚里士多德支配着大学，那是言过其实了。霍布斯的意思是，亚里士多德支配着政治世界。可是我们发现，亚里士多德的具体表述虽然被放弃（或像马西利乌斯那样，对他做了明确的修正），阻止亚里士多德发现执行权的基本考虑对于古典政治哲学传统中的另一些人却仍然有效，原始的执行官仍然处于严密的限制之下。

就罗马而言，在政体中出现了一种新的区分，在十九世纪之前它一直支配着西方的政治科学和政治意识。民主政体和寡头政体之间的争论已经风光不再，此后发生的著名争论是在共和政体和君主政体之间。希腊人了解野蛮人的君主政体，但是民众的信念把它们视为不适合于全盛时期的希腊人的原始政体。希腊的政治哲学没有如此下贱：色诺芬把居鲁士作为自己的政治家楷模；柏拉图想像出一个哲学王；亚里士多德提出了我们已经研究过的看不见的王权。然而它们只是供

人想像和理解的模范，不是行动的目标。

在希腊各城邦，两个相互竞争的党派，两种主导政体，是民主政体和寡头政体（但是正如伯里克利的雅典那样，有可能暂时实行一人统治）。这就是亚里士多德在《政治学》第三卷讨论政体时，能够把民主派和寡头派之间的党争作为他的起点的原因。他把这一争论引向王权，并不是想把王权作为一种可行的政体加以介绍，或是打算为共和政体和君主政体或帝国政体之间的政治争论建立一个新的框架。[120]亚里士多德转向混合政体，它其实是一种混合制的共和国。在罗马，推翻塔尔昆国王同时建立起共和国的事件，并未使政治争论中的党派发生变化。在这一事件之后，共和国变得十分强大，以至于它在数百年后衰亡时，帝国也要以共和国的形式出现，而不是打着自己的旗号。

帝国的观念具有某种天然的号召力，并且一直潜存于古典政治哲学之中。如果有个人确实最优秀，那么除了偏见和习俗之外，什么东西能够阻止他的统治超越已知世界的界限呢？这种可能性在亚里士多德《政治学》的第七卷已经有所预见（1325a34—39），并且如我们就要看到的，在但丁的《君主政体》中得到了阐发。它是中立的，因为它诉诸人性的普遍性，并要求这种普遍性在最优秀者的统治中得到体现。罗马共和国覆灭后，皇帝和君主掌握了支配权，他们能够着手消除共和国的形式；他们能够谴责共和国的动荡与骚乱和共和国的普遍罪恶。通过对照共和国的罪恶来突出帝国的优点，政治论说便从民主政体和寡头政体之间的优劣之争，变成了共和政体和帝国政体之间的优劣之争。于是，在帝国统治下，罗马共和国在病态的争论中长期虽死犹生，甚至比塔尔昆国王在共和国时期享有的身后名声更长久。然而，没有自然基础的支撑，罗马的政治大概不足以建立一个政治争论的新框架。亚里士多德发现了民主政体和寡头政体反映着有关人和非人的自然的对立要求，人们同样也可以（在亚里士多德的帮助下）发现，共和政体和帝国政体之间的争论，可以说是一种基于自然的论证。帝国的观念诉诸具有普适性的人性，无论人们相互之间有多大距离，而共和的观念表达人们能够共同成就什么事业，共同拥有什么东西。[121]

有人也许认为，这个新的罗马辩论框架有利于执行权的发展。然而，假如确有可能的话，人们可以协调人性中的普遍和共同的因素，一种由共和政体和帝国政体组成的混合政体，也许能够在执行的观念中找到。君主政体很容易发现一人统治的优点，而共和政体要想保留这些优点，必须学会隐藏它们：我们将会看到，惟一必要的事情就是把这两种见解结合起来。然而事实上，执行权的出现既不是来自罗马

的政治，更不是来自于希腊的政治哲学。执行权的出现必须依靠发明。

波里比乌斯的罗马共和国中的执政官

研究希腊史的罗马史学家波里比乌斯提供了一种对罗马政体的分析，在这一分析中，执政官似乎有望成为原始的执行官。在回顾罗马人成功征服了“几乎整个世界”（公元前220—前168年）时，波里比乌斯把这一胜利归功于一种政体，它使罗马人能够抵御命运的多变，尤其是能够从在坎尼惨败于汉尼拔的处境中恢复过来（《历史》I.2.7；VI.12）。这种政体的原则，不是我们在亚里士多德那儿看到的各种功能之间的和谐，而是对立因素之间的冲突和畏惧。它通过相互钳制和制衡发挥作用，其方式让我们想到相互对抗的现代分权政体。[122]引人瞩目的惩罚权，由所有三个要素（执政官、元老院和人民）分享。不过，执政官在军事行动中几乎不受约束的权力，使他们享有一种优势地位，有可能成为权力超常的现代执行官。

处于冲突中的政体这种形象，又为所谓政体循环的观点所加强，它的发生是因为难以察觉的退化以及它所唤醒的反抗行为。循环始于发现公正和高贵的人，因此这种观念似乎是人为的，而不是自然的，其手段与一种需要相一致，即为了落实这种观念而对畏惧进行人为的操控。与现实主义的现代分析取得完满的相似性，要依靠制度化的畏惧而不是优秀品质的教化，所以波里比乌斯把自己的工作称为“实用史学”（pragmatic history）。[123]现代作家如马基雅维里和孟德斯鸠为这种相似性提供了见证：马基雅维里在《论李维》一书中，开篇即盗用了波里比乌斯对循环的解释并加以利用；孟德斯鸠也多次提到一个人，把他称为“头脑精明的波里比乌斯”。[124]

可是，一俟我们考察这种表面上的相似性，它却消退了。首先，波里比乌斯把罗马的成功视为一种令人赞叹的奇观；并且他的“实用史学”不仅是功利性的。[125]他似乎承认自己是在把柏拉图和另一些哲学家通俗化[126]，但是不应从现代意义上把他理解为一个通俗作家。对我们来说，波里比乌斯是个十分缜密的思想家，许多现代评论家都低估了他。

波里比乌斯在介绍自己的政体循环观时，指出了他要予以反驳的两种政体观；一种观点是，希腊政治科学中的三种政体（王权政体、贵族政体和民主政体）就是全部政体；另一种观点是，它们永远（他发誓说，“以宙斯的名义”）是最佳政体（VI.3.5—7）。第一种错误是

由无党无派的、传统主义的哲学家犯下的，他们无聊地断言，在三种好的政体以及与它们相对应的三种坏的政体之间，不存在本质的差别。第二种更为糟糕的错误（正如那句誓言所示）是结党营私者犯下的，（他们依附于自己的政体，不愿意把它们同另一些政体混合在一起。波里比乌斯针对这两种人说，他依靠的是“自然”。自然将证明，结党营私者的选择是有局限性的，所以我们不能按照自己的愿望生活，而是必须接受一种混合政体。论及相反的错误，自然也将证明，人们认为十分重要的政体之间的差别确实存在，并且它不仅是偶然的和人为的。

与亚里士多德不同，波里比乌斯没有以党派之争作为起点，虽然他也面对罗马共和国的平民和元老院之间的严重争执。相反，他以自然、以政体的自然循环作为理论起点，以此说明政府、党派和政治意见是如何发生的。就像西塞罗《论国家》中的西皮奥所说的那样，这种循环是“政治精明的顶峰”。[127]不过，只有一小部分循环能够成为任何政治家经验的一部分，所以像波里比乌斯（和西塞罗）那样依赖于它，等于把从事探索的哲学家推到一个更加不含糊的教师位置上，这超出了亚里士多德愿意接受的范围。同时，尽管波里比乌斯承认自己依靠柏拉图，但是这种更加不含糊的立场，并不是像柏拉图想像出来的哲学王那样，是用来贬低实际政治的；相反，这种立场是为了协助负责任的政治家，例如他的朋友西皮奥。正如波里比乌斯告诉我们的，他必须正视罗马的成功征服，它似乎可以平息对最佳政体的论证。因此，柏拉图想超越这种论证，亚里士多德想利用它，而波里比乌斯面对罗马令人瞠目结舌的成功，必须复活这种论证。

政体的循环观采取了一种长远眼光——比罗马的存在或它的发展壮大更为长远。它以一种原始的君主政体作为起点，这种政体是在一场自然灾害毁灭了人类文明、弱小部落的幸存者聚集在一个更强大勇敢的人身边之后发生的。这时，有关正义和高贵的观念，因为它们的功效而第一次出现——当父母厌恶不孝子女时，便有了正义的观念；当一个保护处境险恶者的人受到尊敬时，便有了高贵意识。但是，与现代的现实主义者和古代的传统主义者不同，波里比乌斯没有说这些“最初的观念”都是道德观念。这些观念利用了人类独特的理性能力，随着它们的发展，原始的君主政体变成了一种统治自愿的臣民的合理的王权政体。可是后来的君王变成了世袭制，他们不再是因其优秀品质而被选出，于是他们放纵自己，沉溺于穷奢极欲、荒淫无度的生活，不理政事，他们的王权也变成了暴政。但是，大多数高尚的人受不了他们的行为，这些人便用阴谋推翻了暴君，经人民的同意建立起贵族政体。有了这种经验之后，贵族和人民对任何类型的一人统治都感到厌恶，但是把持权力的贵族不想放弃权力：此乃赞成一种政体

党派意见之所以发生的原因。事情就这样演进着，贵族政体堕落为寡头政体，民主政体堕落为暴民政体，人民最后堕落为野兽，当他们找到一个“主子或君主”时，又开始新一轮的循环（VI.5—9）。

这种解释有些令人困惑之处，但是从中能够学到什么呢？如我所说，波里比乌斯强调这种循环是一种自然现象。政体难以察觉的退化以及对它的自觉纠正都是自然发生的；因此自然的有序运动既包含人类的弱点，也包含人类的优点。[128]所以，当循环出现在精明的政治家面前时，他们既不会得意，也不会绝望；就像富有远见的利库尔戈斯和没有远见而陷入争斗的罗马人那样，他们将接受一种混合政体。[129]循环也使结党营私者认识到，他们所偏爱的政体有可能退化，事实上肯定会发生退化，存在着另一些政体，它们发生于他们的政体之前，也会出现在他们的政体之后。他们仅仅倾心于一种至高无上的政体，看起来是荒唐的眼光短浅或是一种“非循环的”观点，就像我们今天把褊狭的眼光斥为“非历史的”一样。但是，我们说“非历史的”，是为了缩小选择的范围（历史已经预先做出了选择），而波里比乌斯利用循环观，却是为了扩大党派的视野和党派选择的范围。进一步说，对于那些轻视道德和政治，将其视为等而下之的考虑或无法纠正的事情的人，循环使他们认识到，虽然人类最初赤身裸体、羸弱不堪，他们在自我完善时却有自然相助；如果我们无所用心，退化便是一种自然现象，然而正义和高贵也是有可能得到的。

可是，假如政体的循环是自然现象，那么包含着所有三种好政体的混合政体的根据何在呢？[130]按波里比乌斯的观点，理解了循环的政治家，便因这种理解而摆脱了循环，能够像利库尔戈斯那样建立一种长久存在的混合政体，这又是为什么呢？历史既不能中止，也不能超越，因此只要一提到政治家的“历史背景”，都是在描述他的局限性。但是对波里比乌斯来说，循环显然是能够停止的，至少能够停止一段时间。这种主张的根据肯定是这样一种观点：自然是一个整体[131]，而不仅仅是一个进行区分的概念。从一种意义上说，自然有别于人类的理性和机遇，因为它的运行遵循着独立的规律。但是从另一种意义上说，自然当然也包含着理性和机遇，因此，使政治家能够运用理性建立有限稳定状态的机遇，就像在没有这位理性政治家的情况下政体的退化一样，也是一种自然现象。[132]

把自然理解为一个整体，便超越了第一种意义的自然过程，这种超越是一种区分，因为它依靠那个整体。把循环理解为一个整体，使政治家利库尔戈斯和解释他的政治哲学家有别于政治党派，后者受命运的摆布，仍然置身于循环之中（VI.10）。我们大可以怀疑，无法从柏拉图那儿读到循环说的利库尔戈斯，却具备波里比乌斯赋予他的

理解力。然后我们看到，波里比乌斯使政治哲学多么密切地贴近了实际政治，他是多么勇敢地纠正了它的自然趋势——他不像亚里士多德那样依靠这种趋势本身的前景，而是提出了一种同它对抗的新思想。

波里比乌斯确实说过，罗马建立混合政体并没有得到一位利库尔戈斯或一位政治哲学家的帮助。但是他提出政体循环说，正是为了解释罗马的政体。因为他说，从起点（archē）上，这种政体的构成和生长便都遵循着自然（VI.4.13，9.12—14）。然而正如我们所知，罗马政体的原则是三个部分的相互畏惧，而不是像利库尔戈斯的斯巴达那样，以预见和理性作为原则。在这种循环中，三种好政体尤其是王权和暴政的区分标志是：以自愿和理性的协约克服了少数和多数的相互畏惧（VI.4.2，6.11—12，8.1，9.1）。波里比乌斯断言，罗马人在冲突时“总是做出最佳选择”，从而取得了利库尔戈斯所达到的成就（VI.10，14）；因此在建立他们的政体时，他们不仅仅是不假思索地做出反应。然而，他们的政体并不是一个整体；它是三种成分的混合，其中每一种形式都不向其他形式做出任何让步，孤立地看就像是一个整体（VI.11，12）。换言之，它是一个混合体，因为三部分都声称它属于自己，人们不知道对它还有别的称呼。

支持这三种形式的党派精神也依然如故，因为党派精神并没有通过教育而发生改变。[133]赋予执政官分立的权力的形式（eidos），并没有改变他们的行为。虽然执政官（通常）是元老等级的人物，他们离开元老院成为执政官，执政官任期结束后又回到元老院，但是他们因这种形式（他们的官职）的缘故而独立于元老院。这就是波里比乌斯不同于现代历史学家的原因，他循着我们在亚里士多德那儿看到的有关形式之重要性的论证，而现代有些历史学家却相信执政官的社会出身胜过其官职的形式上的优势。因此波里比乌斯把他们称为一种既有别于贵族政体也不同于民主政体的君主制因素。

罗马政体的三种成分相互争斗，所以它们不可能像亚里士多德的政体或现代立宪政府中的三种功能那样，构成一个整体。它们中的任何一方都不能无拘无束地行动。当一方试图成为主宰时，其他两方便联手反对它。至于这种政体是如何发生的，波里比乌斯没有给予说明。不同的权力似乎是由一个办事公道但头脑糊涂的法官赋予的。[134]西塞罗为这种罗马政体的形成提供了一种解释，对于那些在不同时间争权夺势的人，他赋予他们一种难以置信的预见力——仿佛罗马不是由一个人而是由一系列创建者筹划的。[135]有些学者把一种“考古学”的解释归功于波里比乌斯（这样它便可以成为对西塞罗有用的资源了！），但是，他虽然提供了一种循环论的解释，但他不必为仅仅反映着这种循环的罗马的事件提供一种解释。他确实说过，三种要

素在出现外部危险时会共同采取行动；[136]在发生这种情况时，它们不再相互杯葛，而是竞相表现，看看谁能最好地应付紧急状态（VI.18）。罗马长于对付危难，长于对厄运做出反应，例如在坎尼被汉尼拔打败时的处境。它的整个政体，而不仅仅是其中的执行部门，似乎就是以此为目标的。当我们看到罗马的政体只有在面对外部紧急状态时才成为一个整体，我们便认识到了它在战争和征服中取得成功的原因。在讲述这种成功时，波里比乌斯实际上提供了对政体的“考古学”解释，所以我们不必奇怪，他接着便用不少篇幅描述罗马军队的组织。[137]

对于一个波里比乌斯表明是为了帝国而组织起来的政体，他有何评价？有些人相信，他受到了这种政体的迷惑[138]，然而有理由认为恰恰相反，他对它持深入批判的态度。他说，罗马人通过在冲突中“选择最佳方式”，达到了与利库尔戈斯相同的目标，即“我们这个时代最好的政体”（VI.10.14，18.1）。他在这里似乎是把罗马和斯巴达等量齐观，它们在各自的时代都是最佳政体。但是后来他一直避免进行直接比较。[139]尽管他同意，循环论可以证明罗马的盛衰，然而他马上便仅仅预言它的衰落（VI.9.12—14），仿佛罗马没有极盛时代。在讨论罗马的政体之前，他对有意的疏忽发出了警告（VI.11.8）；我们从他的解释中注意到，虽然他在赞扬利库尔戈斯时断定，公民团结一致奋勇抗敌的精神维持着斯巴达的统治，他却不提罗马的私人生活和教育。但是，罗马政体的原则与暴政的原则如出一辙：不是团结一致，而是恐惧。最引人瞩目的是，波里比乌斯没有提到罗马政体承受好运的能力，尽管他强调说，检验一个人或一种政体的办法，就是看其是否既能承受厄运，也能承受好运。罗马是否会像雅典一样，被征战的成功所毁灭，沦为暴民统治呢？

循环论的教诲似乎是：政体的退化来自内部原因，对外冒险并不能延迟这种退化。[140]与马基雅维里不同，波里比乌斯避免在斯巴达苟安于一隅的做法和罗马的帝国主义之间做出明确的判断。然而同他对政体和个人之间的类比相一致，他把这事留给了个人，由他们去选择是否追求罗马政体为之建立的荣耀和权力（VI.50.3）。他本人的学生兼朋友西皮奥是他的完人楷模，在思考迦太基的覆灭时，他提到西皮奥对政治中的古典精神的永恒概括：“波里比乌斯，这是件好事，但我还是担心，我预见到自己的祖国有朝一日也会面对同样的命运。”（XXXVIII.21；另参见 XXIX.21）

事实上，罗马人犯下了波里比乌斯在分析他们的政体时反对的两个错误。就像所有党派一样，他们以为自己的政体——或者说，其实是所有的政体——是不朽的，故而没有必要混合它们。其次，他们不

相信好政体有着任何自然的基础，于是他们依靠恐惧、迷信和帝国主义。波里比乌斯的“自然主义”远不是为了揭示罗马的权力，而是为了对它进行客气而又坚定的纠正（波里比乌斯作为一名罗马人的战俘，并没有处在抨击他们的位置上）。他的自然主义不同于现代版本，它劝说人们接受和依赖自然。它没有把自然化约为盲目的必然性或偶然性，也不认为政治是受恐惧或荣耀欲望驱使的人类的弱点。所以波里比乌斯的自然主义没有建议征服自然或战胜机遇。因此，他所说的政体的自然循环，并不是现代政治科学将人置于其中的那种自然状态，通过对恐惧感的理性操纵，可以使人脱离这种状态。这种科学将对政府的权力或功能给予新的定义，它所依据的背景是，波里比乌斯视为罗马政体之特征的恐惧，是人类境况的本质。在波里比乌斯看来，执行权仍然是王权，仍然要负责培养优秀品质，而不仅仅是一种摆脱了自然限制的权力。如果说，他所描述的罗马执政官就是马基雅维里式的君主，他是为这种相似性而叹息的。

罗马的独裁官

早期或古典共和时期的罗马独裁官，在现代理论中享有经久不衰的名声，在实践中也享有独一无二的恶名。我们今天体验过的法西斯主义独裁者和其他独裁，要为这种恶名负责，但是他们对共和主义手段的勇敢探索，却被后来的思想家如卢梭和马克思所采纳。[141]在我们今天放肆的独裁者身上，我们看到了现代执行官登峰造极的表现，这些执行官拒绝宪法的限制，为了自身而行使权力，虽然仍然打着人民或历史动力的旗号。这种独裁者虽然成了后来的执行权历史中的主角，但是在我要讲述的宪政主义执行官的发展史上，他只是一个的配角。

亚历山大·汉弥尔顿在说明美国总统制中“强大执行权”的必要性时，就提到过“独裁官这个可怕的头衔”，以此证明罗马人已经认识到同样的必要性（《联邦党人文集》70）。他的对手反联邦主义者也承认这个例子的有效性，不过他们指出苏拉和恺撒滥用职权，酿成了共和国的覆灭。[142]早期的现代政治科学多么频繁地提到罗马的独裁制度，可以从卡尔·施米特的《论独裁》（Die Diktatur）中看到，此书也特别凸现了它的执行特征。不过，施米特把这种对罗马独裁官的兴趣称为一种现代特有的现象，把它同现代国家的形成联系在一起。按施米特的观点，在现代作家中间，这种讨论是提出主权问题的一个手段——它主张共和国也需要一种诉诸“单独一人”以解决纠纷的办法。[143]我们就会看到，最先提出这一主张的，是现代执行官的奠基人马基雅维里。

那么，罗马的独裁官就是真正的现代执行官吗？我不这样认为。罗马独裁官的现代身世，远比它的古代历史更令人兴奋，它更多地掩盖而不是揭示古代作家赋予它的含义。现代人为罗马的独裁官提供正当性，对其加以阐发和解释，而古人却尽量贬低它，对它表示悲哀。[144]处于纷争不止的现代事件之中，如今不易对他们的判断做出评估。现代作家如马基雅维里和让·博丹诱人误读罗马先例，以此隐瞒自己别开生面的程度。这方面的一个出色事例可以从博丹的《国家六论》（Six Books of the Republic，1576）中看到。博丹提到独裁官，是为了证明，甚至共和制的罗马也同意主权的必要性和君主政体的优点；然后又通过引用塔西佗来强化这一观点："塔西佗说，在执行重大事业时，发号施令的权力必须限于单独一人行使。"[145]这种说法粗暴地歪曲了塔西佗，却很符合马基雅维里的观点；[146]借助于这种"塔西佗癖"（Tacitismo）（借塔西佗之口说出马基雅维里的话，是十六世纪的时尚），博丹把马基雅维里对独裁官的兴趣归因于罗马人。

然而，讨论独裁制度的古代作家，确实贬低独裁官的必要性。这方面最清楚的例子，是前面分析过的波里比乌斯《历史》中研究罗马政体的第六卷。波里比乌斯在这一卷对独裁官只字未提，更没有进行讨论，甚至当他含糊其词地谈到政体的三种成分在危急时刻联合起来时，也没有谈到独裁官（VI.18）。[147]此前，波里比乌斯曾详细谈到法比乌斯·马克西姆斯被提名为独裁官的事情，它发生于罗马的一次灾难性失败、人民和元老院放弃了他们选出的统治者之后（III.86—87）。可是在这里，他对这种危急之中的权宜之计也没有说什么，而是仅仅把紧急状态下统一行动的可靠性作为这种政体的特征。

这种忽略，大概是波里比乌斯在赞扬罗马政体的同时，对其做出谨小慎微的批评的一种反映。哈利卡纳苏斯的狄奥尼西乌斯是在共和国已经没有留下多少东西可以拯救的时代从事写作的，对独裁官的说明就要直率得多。狄奥尼西乌斯说，对他的任命是与穷人作对的元老院的欺骗行为，旨在让可以向人民发出诉求的法律形同虚设。因此，独裁官制度不过是换了一个比较好听的名称、自愿同意或经选举产生的暴政，在出现了法律无法提供正义的情况时，例如发生了军事紧急状态，或官员无法维护法律的内乱期间，加以利用（V.70—74）。总之，与波里比乌斯的保证相反，偶尔借助于独裁官，等于承认罗马政体在危难当头之际并不能团结一致。

狄奥尼西乌斯直言不讳说出的真相，又被李维和西塞罗掩盖起来了，这两位罗马人生活的时代使他们有可能或必须对共和国抱有责任感。但是这种隐瞒采取了两种不同的形式。李维同意，求助于独裁官

是在“可怕事件的时刻”（in trepidis rebus），无论它是外部的还是内部的，此时政权的状态受到干扰。它超出“常规手段”（consuetis remediis），因为独裁官的创设没有规定要诉诸人民或另一些正常程序。因此无暇深思熟虑。[148]然而李维坚持并且认为罗马人也坚持提名独裁官时程序的合法性。他讲述了罗马人在提名卡米卢斯为独裁官时，极为痛苦地向元老院征求意见。当卡米卢斯由人民而不是执行官和元老院任命为独裁官时，李维认为他并不是真正的独裁官，而是“处于独裁官位置上”的“准独裁官”（pro dictatore）。

西塞罗大胆地试图让独裁官符合法治，尽量给他比附上王权的优点：法治和王权是我们从亚里士多德那儿看到的两种纠正暴政的手段（《政治学》1286a8—10）。西塞罗通过其代言人西皮奥说，独裁官被视为一种“接近于王权”的新权力（《论国家》II.32），而不是一种暴政。就此而言，独裁官制度类似于人们所熟悉的执政官制度。西皮奥向斯多噶派的拉耶利乌斯解释说，在危难之际，人们就会寻求专家的帮助，例如向导和医生。他又说，罗马人民在更严酷的战争中寻求这种帮助，他们像服从君王一样服从于独裁官（I.40）——这意味着（与狄奥尼西乌斯和李维不同）独裁官制度得到了他们自愿而理性的认可，而不是强加于他们的。

西皮奥在前面还论证说，任何政体要想长久生存，一定要由某种类型的慎思（consilium，I.26）进行统治。在解释为何在三种单纯的政体中他倾向于王权政体的原因时，他把王权政体比拟为人的头脑，必须由其中最杰出的成分，即慎思的成分，单独进行统治（I.38）。[149]这个成分使更大的整体达成统一。它不是马基雅维里的那个作为“单独一人”的执行官，他本身就是一个整体。西塞罗维持了这种虚构，因为这至少部分地肯定是一种虚构：独裁官遵照王权政体的原则和专家的范例，继续实行理性的统治，甚至他就是这种统治的化身。确实，他提到了两种专家，仿佛是为了让人怀疑他的主张；因为人们在紧急状态下会感到迷惑，是服从很可能让自己听天由命的向导，还是服从有可能让你保住性命的医生？最具专长的人肯定也是最正确的人吗？（I.41）可见，从王权角度理解的独裁官，似乎像从法律角度理解的一样难以让人接受；事实上，西塞罗本人在其更加法制主义的对话中，提供了一种有关独裁官一职的合法性的说明，它类似于李维的始终如一的描述（《论法律》III.3.9）。

维持独裁官的合法形式，把他提升到王权的位置，是达到缩小其权力范围这同一个目的的两种方式。在古代作家对这个官职的解释中，他们错过了构想——即使事实上已在利用这种执行权时——一种摆脱法律、不受慎思或协商因素约束的强大执行权的机会。

神学政治学中的执行官

随着基督教的出现，我们在亚里士多德的王权政体背景中看到的神学政治学问题也露面了。亚里士多德极力阻止自己对王权的论证被那些可能把它理解为一位人格神的人所利用。他在《政治学》第三卷介绍了一位政治哲学家，此人没有祈灵于众神，便解决了所有问题；在第四卷，他把君主政体分解为混合政体的诸要素；他对诗人和僧侣的虚妄始终保持戒心。但是，对受神庇佑的城邦的极端表现所发出的警告，却故意十分低调，仿佛亚里士多德害怕遭受苏格拉底的命运，他不想惊扰沉睡的狗，只想把问题告诉已被他唤醒的读者。亚里士多德在反教权主义的历史中并不占有突出的地位，大体上，他仅仅让人们从城邦的自足状态中，推导出统治者和公民没有也不必把自己当作众神的执行人。

然而，在《新约》那段最引人瞩目的政治陈述中，圣保罗在谈到统治者时说："因为他是神的用人，是于你有益的。你若作恶，就当惧怕。因为他从不空言。他是神的用人，是申冤的，处罚那作恶的。"[150]这段话的实际政治含义并不明确，尤其是因为《新约》主要是一部非政治的经文，基督教不同于伊斯兰教，它不是通过实际征服的圣战而传播的。

基督教的办法是用教会的工作劝人改宗或扭转信仰，这个教会，尤其在西方，不是世俗权力的工具。一般而言，在西方，在教会同中世纪的帝国或君主政体的论战中，一方可以主张，既然统治者是上帝的臣仆，那么君主也应是教皇（神的头号臣仆）的臣仆；另一方则可以声称，既然统治者是上帝的臣仆，那么君王无疑拥有自己神圣的权利。事实上，最初由教皇和皇帝分享的"基督的代理人"（vicarius Christi）这个称号，逐渐被教皇所独享。[151]

在此后的漫长岁月里，教皇制度继续提出它在公元五世纪第一次宣布、尤其是杰拉西乌斯一世（492—496）的教义中所主张的僭权要求，即世俗统治者是教皇的执行人。当公元800年教皇给查理曼加冕为"罗马皇帝"时，他实际上是用教皇的教义创设了一种职位，后来它被称为神圣罗马帝国皇帝，至少像是个准执行官，甚至有可能不仅如此。[152]在东方，罗马帝国的皇帝没有受到教皇或任何人的册封，使其成为教会的仆人。东方的皇帝被称为神的代理人，并自封为"寡人"（autocrator）。他充当在他自己与神之间进行沟通的人，让东方的教会对他保持服从，由一个君士坦丁堡的教长担任教会首脑。在君士坦丁大帝的统治下，优西比乌斯制定了一种教义，它利用了代表希腊化地区的诸君主提出的绝对专制的主张，并用基督教的任命去改造

他们。既然天国中只有一个神和一部法律，那么人间也同样如此；虽然皇帝本人不是神，就像希腊化地区的君王一样，他却是神的惟一代理人。这一论证在公元六世纪由查士丁尼皇帝加以重申并做了改进，他用编纂罗马法典来反对教皇越权，用今天的史学家所说的“皇权教权一体说”（Caesarpapism）[153]，为自己的基督教君权提供正当性。

在西方，神学政治学的境况与此十分不同。在蛮族入侵之后，教皇看到了在打败罗马人的民族的君主中设立一个罗马皇帝的机会。既然西方不存在对罗马帝国享有合法继承权的君士坦丁，教皇们就要册封一个他们自己的皇帝，所以他不可能成为一个“寡人”；他将是他们的执行人，依靠由他们认可并解释的上帝的恩宠进行统治。这个建立在神恩上的帝国，将取消以亚里士多德的方式建立在优点和奉献精神上的权利要求，全部政治将浸润于这个由高高在上的教皇加冕的模范人物的精神之中。这一计划被设想出来并获得了动力，数百年里教皇们一直努力落实这一方案，虽然结果各异，但有着确定不移的意图。[154]他们从未成功地使皇帝真正成为自己的臣仆，然而他们确实为自己赢得了相当大的独立性，以及在他们高兴的时候或地方干预政治纠纷的权力，这种权力虽然从来没有做到不可战胜，却也从未被颠覆。他们按部就班地取得进展，其标志便是那些伟大的教皇为获得新地盘和附带好处所做的努力。一次这样的尝试是公元八世纪君士坦丁的整体“捐赠”，即所谓的君士坦丁礼物，他怀着皈依基督教的狂热，把自己的整个帝国，无论东方还是西方，统统送给了教皇。[155]于是教皇能够按自己的意愿处置帝国，但这只是暂时的；因为君士坦丁的捐赠虽然是为了行善，是送给圣彼得的继承人的，而教皇的捐赠却是针对个人的，教皇高兴的话，他还可以收回。这种情况体现在教皇设立一个皇帝的加冕仪式之中。假如文件已经形成，也是出于对君士坦丁成为基督徒的意愿以及所有追随他的基督教统治者的慈悲。

那么，神圣罗马帝国皇帝是执行权的一个例子吗？即便是，它也仅仅对理论上的认知更有意义，尽管存在着普遍有利于皇帝高于教皇、地方君主高于皇帝的权力现实。教权说的基础是教皇索西穆斯在公元420年定下的教皇“不可受到审判”的原则。[156]马基雅维里在评论查理曼的加冕仪式时说：“查理曼断定，作为上帝代理人的教皇，不可受到人的审判。”[157]他重复“审判”这个字眼，意在指出人类审判的不可避免性以及人类掩饰其审判的欲望。在这种情况下，由教皇做出的审判，被教皇享有上帝恩宠的主张所掩盖。在基督教的教义中，享有恩宠的主张，优先于任何权利主张。统治者提出享有恩宠的主张，便不为自己的当选和作为统治者的行为承担责任；他既不是因为自己的优点而成为统治者，也不是因为这些优点而实行良好的统

治。他不能以亚里士多德的方式，为自然的赠予和限制承担责任，因为甚至在经过哲学改造的基督教中，恩宠也高于自然，没有人能够滥用恩宠。在教权至上论中，皇帝是教皇的执行人，然而教皇也是执行人，他是基督或上帝的代理人。这就是教皇不能受到审判的原因。但是西方的皇帝能够并且确实以类似于自称上帝代理人的东方皇帝的僭权方式，去回敬教皇。

享有恩宠的主张和权利主张一样，都会引起争议：你是我的执行人！错，你是我的！不存在解决这种争执的办法，大概除非把它理解为权利之争：教皇的权利来自于他的职能，它类似于皇帝因其职能而得到的相应地位。但是，这一争执的性质后来发生了变化，并且正如我们在亚里士多德那儿看到的，从权利角度对这一争议的任何解决办法，都会导致王权或混合政体，而不是导致执行权。执行权是看得见的和果断的执行的权力，它与教皇的“plenitudo potestatis”（全能的权力）相反，后者必然总是比现实更隐晦，从来不会产生由皇帝替教皇执行的明确无误的决定。这种缺少执行人的情况，反映在马基雅维里所领会到的悖论之中：从基督教造成的政治后果看，它既过于软弱，又过于野蛮。它过于软弱，是因为神的命令干扰了政治的必然性（“你不可杀人”）；它过于野蛮，是因为它超出了政治的必然性（“你不可再侍奉别的神”）。我们将会看到，马基雅维里解决恩宠和权利之争的办法是引入人类之必然性的原则：凡是对于我们必然的事情，既是天意，也是正义的；我的必然性可能与你的必然性相冲突，然而根据必然性原则，我们不应当争论严格必然的事情以外的事情。马基雅维里把必然性引入政治争论，由此消除了责任问题，因为谁也不为能自己所面对的必然性负责。

但是，就算这种必然性无可避免，马基雅维里为解决神的恩宠和人的权利之争而提出的必然性原则，却不是不可避免的。其实，教皇并不是出于对至高无上的人类必然性的尊重，才要让皇帝成为他的执行人，皇帝也不会以这种论证为自己辩解。神圣罗马帝国的皇帝不是现代执行官，后者的实际行动是要结束一切争执；他是一个神学政治学的执行官，他的享有恩宠的主张从本质上说是有争议的。假如我们把这个皇帝称为执行官，这是因为他是教皇的执行官：或者反过来说更正确？但是，不管现代执行官说些什么，他其实都属于他自己，而不属于别人。

因此，尽管有基督教的非政治性格，由此造成的政治处境的不确定性，以及基督教世界中的教会和国家之争，但一个显而易见的危险是，人们为他们的世俗争执做出一种神学解释，把他们自己的愤怒理解为神的愤怒。争论者非但没有消除冲突，反而加剧了冲突；他们非

但没有平息人类愤怒，反而使其变本加厉，这不是由于模仿更狂热的信仰，而仅仅是因为情不自禁地滥用人类呼唤神灵救助的倾向。

因此，不能像亚里士多德忽视城邦的神职人员那样，无视基督教会，也不能像他不屑一顾地利用诗化神学那样，把《圣经》打发掉。对政治科学家来说，新的环境使人不可能采取他掩盖——用斯宾诺莎表达可能是永恒的政治问题时所采用的概念来说——神学政治学问题的策略。政治科学必须正视这个问题，而且要提供一种对人类政治的理解力，由此产生一种安全的选择，它不同于有可能被某些政治人滥用的选择，他们能够利用人类的政治，使其变成报复性地执行神的统治。

四 神学政治学的执行官

受上帝统治的人怎么能够统治自己呢？这个神学政治学的问题，是中世纪政治学中事关全局的问题，它使主教们在特定的领域里反对国王，并在教皇与他所期待的执行官即皇帝之间的戏剧性冲突中达到顶峰。因此，我们可以在历史和思想的众多场合评价这个问题。不过我们关心的是对事件的解释，并且指出了在亚里士多德那儿不存在对执行权的解释，所以我选出了三位杰出的亚里士多德主义者——托马斯·阿奎那、但丁·阿利吉耶利和帕多瓦的马西利乌斯，看看他们对亚里士多德的体系有哪些补充和调整，以此来讨论神学政治学的执行官的危险。面对同样危险的马基雅维里对这三人都很了解。但是在他们中间，谁也不会建议他把亚里士多德抛在脑后。与人类的统治是在执行神的意志的观点相反，他们试图恢复和调整亚里士多德的使人承担起自我统治责任的统治观。谁也没有产生马基雅维里那样的想法，即把教皇的执行角色转移给根据人类的必然性进行统治的世俗君主，以此来逃避那种责任。

阿奎那论王权

托马斯·阿奎那是基督教亚里士多德主义的圭臬。他是亚里士多德的最杰出、最全面并且几乎是最早的基督教解释者。面对政治在基督教教诲中的不确定状态，阿奎那赋予了政治一种它自身的完整性，同时否认它独立于上帝。因此，可以把政治理解为受上帝命令的指引，但不仅是执行这些命令。为了完成这项任务，阿奎那接受了亚里士多德的自然观，它因为十三世纪重新发现了《物理学》而能够加以利用。[158]但是他用这种观念专谈政治，对它重视的程度在亚里士多德本人的思想中是看不到的。

对亚里士多德来说，自然为了一个目标而运动；自然中无生命和有生命的东西，都具有达到特定目标的内在动力，它们的形态或结构使它们适合于这个目标。事物的自然[本质]也就是它内在地具备的东西。阿奎那把这种亚里士多德的观点与基督教有关自然是被创造物的教义结合在一起，断定上帝是自然的创造者。因此，所有的自然[本质]和人类的智力本质，除了是被创造的，又被视为内在的，或者说是它们应有的本质；它们虽是被创造的，但这并没有使它们成为神的工具或傀儡，因为上帝把它们作为自然中的自然[本质]创造出来，既

是为了上帝自己的目的，也是为了它们自身的目的、自然的目的。阿奎那用我们下面就要谈到的两种不同方式——自然法（尤其在《神学大全》中）和他的《论王权》一书中的自然和谐性（natural sociability）——把这种自然的内在特征应用于政治。

阿奎那在《神学大全》中对自然法的出色讨论，他的一些继承者有大量阐述，但这只是他著作中的514个问题之一。这一讨论发生的背景是对法的一般论述，这种法与恩宠相关，是来自上帝的人类行为的外在原则，它同内在的、固有的或自愿的优秀品质相反。法外在于人类的行为，所以阿奎那对自然法的讨论（Ia IIae 90—108）是与他对正义的品质的讨论（IIa IIae 80）相分离的。[159]这种分离导致了一种法学理论，它使自然法和政治保持一定距离。阿奎那以“自然法”作为起点，指出这种法是为共同利益而做的一种安排，它由“全体”，或它的“某个代理人”，即拥有强制力的“公共人”（public person）加以落实。这个代理人不是执行官，因为后来阿奎那以亚里士多德的方式，在人类法的背景下，把他定义为（Ia IIae 95.4）统治者（gubernans）或政权（regimen）。但是，假如他不是人民的执行官，那么他更不是上帝的执行官。阿奎那的自然法概念的功用似乎恰恰就是为了抵制这种可能性。

自然法是上帝的外在法的一部分，是人类通过其理性能力而分享的一部分。它也不同于《圣经》所揭示的神法，后者是不借助于外力的人类理性所不可企及的。因此，自然法既非简单地独立于上帝之法，也不是它的执行者。就它是一种法而言，它外在于人，就它是自然的而言，它又是内在的或固有的。自然法允许人类享有自由，但又对它有所限制，从而把我们的自由从反叛上帝的力量转化为既遵守他的法，也符合我们的意志。在阿奎那看来，自然法完全不像今天有人可能认为的那样，或在十六和十七世纪法学家精心编纂的法典中那样，是对自由的否定。为了评价部分地内在于人的自然法的意义，人们必须把它与神的恩宠加以比较，后者是纯粹外在的（虽然它的前提是灵魂中要有某种能够领悟它的因素，Ia IIae 110.1）。阿奎那说，虽然恩宠“比自然更灵验，但是对于人来说，自然更根本，因此也更持久”（Ia IIae 94.6）。

自然法也不以任何方式决定人法，使其成为自然法的执行者。自然法仅仅是人类行为最一般的原则。不是自然法决定人法，相反，必须用人法来确定自然法（从具体列明的意义上）。这种确定是通过精明的慎思，而不按照某种技艺的固定规则或方法（Ia IIae 57.4；IIa IIae 47.4，15）。人法做出的决定来自于自然法，然而它们不是自然法的一部分，也不具备其普遍性的权威。可以说，各民族的法来自于

自然法，就像从原则推导出结论一样。但是，从自然法推导出民法时“遵循着特定的模式，每个城邦据此为自身确定什么东西最为适宜”（Ia IIae 95.4）。在解释人法和神法（神启之法）的关系时，阿奎那没有讨论既然有神法，为何人法仍然必不可少。相反，他说明了神法为何是必不可少的（Ia IIae 91.4）。他给出的理由——人类向往永恒幸福的倾向、人类判断力的不确定性、动机的隐蔽性、惩罚一切错误的不可能性——概括了人法的必然的不完美性。但是如此一来，它们也使人法摆脱了使其模仿、接近或执行神法的要求。

相应地，阿奎那讨论惩罚和报复的方式，是要阻止在执行上帝的愤怒时滥用惩罚和报复，同时又为人类表达自身的愤怒留出余地。他说，人人都可行赏，但惩罚权只属于法律的仆从（Ia IIae 92.2）。然而，在这种论述中，他并没有引入一个利用这种仆从的惩罚权的广义的执行官。与此相似，在谈到报复问题时，阿奎那同意，它本身不是一种罪恶和有害的行为。相反，报复是自然的，因为消灭有害的人是一种“自然倾向”。他提到圣保罗的警告（《新约·罗马人书》13:4，KJV，见第三章的引文），用来为“神圣秩序”（IIa IIae 108.1）限制下的正当报复进行辩护。可见，人类的报复既没有被否定，也没有被强加于他们。阿奎那的自然观保护人法的执行免于双重危险：受到压制，或被用来服务于外在于人类的利益。

在《论王权》这部题献给塞浦路斯国王的未完成著作中[160]，阿奎那没有谈到自然法，而是依靠人的社会性。但是这种社会性不需要任何其他类型的社会，只需要一个为自身而存在的自由社会，不是为别人而存在的奴隶社会。这一区分使阿奎那赞美罗马共和国的优秀品质，它依靠一种反对君王的共和主义精神。他也坚持王权和暴政的区分：人们不能简单地满足于《圣经》中把君王比作牧羊人的说法（《论王权》I.1.12—13；4.35；6.51）。

亚里士多德在《政治学》第三卷阐述了共同福祉的概念，它来自于民主派提出的论证。他发现，这种论证从本质上说是以最优秀者的王权为根据的。然而，阿奎那是处在不同的历史环境中，这时存在着大量的王权政体，基督教徒也不太愿意提出世俗的政治要求。为了改善王权，他直截了当地从人性本身入手，用共同福祉的概念纠正基督教对自由政治的精神漠不关心的态度。他的论证的顶峰是把君王理解为创建者，他通过建立王国为人们提供了一个新的起点。[161]这个创建者算不上一个创造者，他必须接受和利用已经存在于自然中的事物——他必须按自然的原样接受自然，按上帝已经创造的样子接受上帝的创造物（II.2）。把这个君王视为一个创建者，使我们记住我们对上帝的依赖，但不是像奴隶那样服从他的法。人类是一个“自由人的

群体”（I.I.10），人类的自由有其本性作为保障，也就是说，有其特殊类型的不自由作为保障。

理性从人性中发现并给予支持的一切，是否都与基督教教义的全部要求相一致呢？这是个棘手的问题，它后来成为形而上学和政治学所关注的一个焦点。如何看待人类的不服从呢？它是一种需要像亚里士多德那样加以高贵化的原始的自由意识呢？还是一种需要像《圣经》那样进行压抑的傲慢？阿奎那在这两种做法——它们与马基雅维里为提出自己的执行权观念而设想的政治科学都相去甚远——之间做出了善意的妥协。

但丁的君主政体

在托马斯·阿奎那看来，教会和教皇的权威是不容质疑的。在《论王权》中，他建议君王自愿接受教会和教皇。君王必须接受超自然对于自然的优越，或精神对于世俗的优越，阿奎那宣布，君王必须服从神职人员，尤其是神职首脑教皇（II.3）。这种服从也许能用自然的理由加以证明，它是确保王权和暴政之间的区分所必需的。因此，为了使自己成为君王而不是暴君，君王应当自愿接受教会的权力对其权力的限制，因为教会是永恒的精神力量设在俗世的机构。不过阿奎那在这里说得不是十分清楚，无论如何，这种服从教皇的实践含义尚不明确。[162]

1302年颁布的教皇《唯至圣诏书》（Unam Sanctam），以教皇卜尼法斯八世本人所喜欢的一种明确而极端的方式，使这种含义得到了澄清。我们从中看到了两把剑的教义，它以《路加福音》22：38为根据，基督在这里对他的门徒说，剑是必要的，但两把剑也就够了。[163]它们被解释成信仰之剑和现世之剑，它们都应处于教会的权力范围之内。现世之剑掌握在君王和军人手里，但是按《诏书》的规定，它们的运用必须“得到神职人员的命令和允许”（ad nutum et patientiam sacerdotis）。从这种广义上说，“现世的权威必须服从信仰的力量”。这种说法，不管它的实践意图如何，至少就它的主张而言，似乎超出了教会为了自卫或本着宽松监督的精神而对世俗事务的偶尔干预，它似乎提出了用一把剑实行神权统治的可能性——在这种情况下，限于处罚和征战的政治权力将成为教会的执行者，将按照一个本身不能挥舞真正的刀剑或“强制力量”（vis coactiva）的精神权威的命令，行使这两种工具性的职能。

针对卜尼法斯八世的这种主张[164]，但丁认为世俗君主和皇帝拥

有直接来自上帝而不是来自教会的权威。皇帝的目的是像哲学所教导的那样，保障现世生活的幸福；教会的目的是保障信仰所教导的来世生活的幸福。它们谁都不是对方的下属，也不是在同一个领域中处于平等地位。它们都是在上者，但性质不同。教皇跟人们是为父的关系，皇帝与世人是主子（dominatio）的关系（《论君主政体》III.11）。[165]我们不妨从但丁的主要政治著作《论君主政体》（ca. 1312）看一下，他如何对待他所想到的一个服从教皇的世俗政府的危险。（在《神曲》的诗篇中也可以看到许多政治言论，不过我无法讨论这两部著作之间的关系这个难题。[166]但丁在《神曲》中抨击了教皇，但几乎没有谈到君主政体，而在《论君主政体》中，他对教皇十分恭敬，把君主政体作为自己的主题。）[167]

在《论君主政体》中，但丁并没有开门见山地主张，皇帝拥有直接来自于上帝而非其他人，即教皇这个上帝的臣仆或代理人的权威。这是他在第三卷中的第三个命题，它出现在他的另一些讨论之后。他先是在第一卷说明了什么是世俗的君主政体，在第二卷讨论了罗马人民对这种君主政体，即神圣罗马帝国的君主政体，是否提出了正确的要求。我们可以猜测，但丁没有直接讨论这个问题的原因是，他并不想让皇帝摆脱教皇的权威，以便他能认可皇帝按自己的愿望执行上帝之法的要求：简言之，但丁没有为了创造一个现代主权者而攻击教皇，而是在第一卷提出了十一条论证，用来证明世俗的君权，“主宰所有人的惟一的最高统治者”，“对于现世的利益来说是不可缺少的”（I.2）。他没有提到亚里士多德的“pambasileia”[168]，即支配所有人和所有事物的王权政体，而是收集了一些证据，它们形成了一种对亚里士多德的王权政体的解释——一种十分古怪的解释，尽管但丁没有这样说。因为跟亚里士多德本人不同，他假定亚里士多德的王权是可以实现的，可以让一个君主成为全世界的统治者。托马斯·阿奎那在《论王权》中没有提出这样的设想，他不言而喻地认为，他所说的国王和王国，只是众多国王和王国中的一个。但丁则认为，奥古斯都皇帝是实际统治着全世界的世俗君主（在教皇面前，有些事情是他不必解释的，I.16）。在但丁本人的时代，弱小不堪、四面楚歌的神圣罗马帝国皇帝，纵然不是他的论证的范例，却是其受益者。

把亚里士多德的超验王权变为实际王权的后果，显然是背离亚里士多德并对他进行曲解。[169]在《政治学》第三卷，亚里士多德是从城邦的形式入手，展开其更为直截了当的政治论证，而但丁则把城邦的目的作为他的惟一论证的起点，仿佛没有必要讨论形式。[170]此外，亚里士多德把王权当作遥不可及的政体，所以在《政治学》第四卷至第六卷有关落实最佳政体的讨论中，他一一谈及不同的政体，尤其是混合政体。然而，但丁认为，自然的创造者上帝在确定人类的目

的的同时，也使这个目的能够通过一种政府形式，即可以使人团结在一起的君主政体，而得到实现。亚里士多德坚持政体的多样性，提出即使在最佳政体中好人也不同于严肃公民的观点（《政治学》1276b36—1277a25）。而但丁在引用亚里士多德时宣称，在最佳政体的统治下，他们并无区别（I.12）。[171]最后，亚里士多德的语气稳重而负责，他的论证从政治言论着手，局限于政治领域。而但丁在更像是物理学或形而上学而不是政治学的证明中，诉诸作为一个整体的自然。虽然他区分出理论科学和实践科学，但他同意实践活动仅仅是理论活动的延伸[172]，这大概是为了回敬卜尼法斯的《唯至圣诏书》（I.3，4）。大体上说，他似乎是个乌托邦主义者；但是考虑到中世纪的背景以及人在自然中的位置和受到神的支配，但丁的《论君主政体》与康德《论永久和平》一文中那种已获凯旋的人本主义理想，是很容易加以区别的。

但丁没有从政治争论入手，而是把包括人类在内的整个自然界的最终目的的原则（principium）作为起点。并且但丁把这一原则等同于现世的君主政体。但是，就像亚里士多德对“统治一切的王权”的惟一“archē”（原则）的讨论一样，在这种自然的法则或原则与人类的法则或原则之间的等同背后，存在着一种基本的不明确性：是人服务于自然的目的，还是自然服务于人的目的？但丁用阿拉伯哲学家和非基督教的亚里士多德主义者阿威罗伊（1126—1198）的“可能的智慧”（possible intellect）这个概念来表达这种不明确性。既然自然为一切事物规定了目的，不会荒废任何事物，所以人肯定也具有与另一些事物不同的目的：这就是“可能的智慧”。人类特有的任务就是实现这种可能的智慧，但丁把它理解为一项政治任务。

但丁把可能的智慧政治化，他采取的方式虽然不同于阿威罗伊[173]和亚里士多德，但它确实是服务于亚里士多德的对自然目的论提出怀疑的意图。我们在亚里士多德那儿看到的不确定性再次出现：当可能的智慧得到实现时，人们是服务于自然的目的，还是让自然服务于他们的目的？假如人仅仅服务于自然的目的，他们必然是自然的奴隶；假如他们服务于自身的目的，他们便不会对他们的自由施加限制。但丁在《论君主政体》第一卷中的论证，和亚里士多德在《政治学》第三卷中的论证一样，穿梭于不可接受的两个极端之间并把它们编织在一起。[174]但丁在这个世界的善（自然之善）和另一个世界的必然性（人类之善）之间保持平衡。结论是自然允许人类达到完美，并暗示着它的面貌，可是并未给它提供保证——其实，自然把它的实现留给我们去完成。因此，自然既没有逼迫人接受一个使其达到完美的高级法的软弱执行人，也没有要求他利用一个强大执行人这种方式或模式，去追求既不受必然性保护也得不到健康倾向鼓励的自身的

善。但丁的政治学处于使现代执行官地位暧昧的两个极端之间的自由地带。不应把但丁的君主视为一个执行官，而应把他当作一个“minister omnium”（I.12），即包括人类在内的“万物的臣仆”。他服侍万物时，让人遵守某个完美的标准；他服侍所有的人时，促进他们自治的权利。[175]

在《论君主政体》第二卷，但丁承认自然（或利用自然的上帝）没有为君主的统治提供保证。这种统治必须像罗马人民获得他们的帝国那样去争取。但丁在这里考察的问题是，罗马人民是否以正确或正义（de iure）的方式获得他们的帝国，并由此获得了世俗君主的职位。但是，这个较为狭隘的问题，其实是把第一卷中更广泛的探索，延伸至人类正义的可能性问题。人类的正义是神的命令或自然法的执行者吗？或者，人能够保持对他们十分重要且相关的正义的独特性与自然之间的和谐，而不是简单地服从自然吗？奥古斯丁主张前一种观点，西塞罗主张后一种观点；马基雅维里既拒绝他们两人的观点，也拒绝但丁的观点，提出了第三种回答。

在奥古斯丁看来（《上帝之城》，卷五），罗马帝国漫长的历史表明，尽管有它那些英雄人物的优秀品质，人类的品质是不充分的，仍需要神对今世来生的赏赐。西塞罗认为（《论国家》，卷二），罗马共和国的历史表明，在得到相当的修饰之后，一个民族能够以正义的方式获得并行使它的统治权，因此，不必堕落到犯罪，人类正义（或自然正义）也是可以获得的。但丁对这个事的看法，似乎更接近于西塞罗而不是奥古斯丁（虽然他读不到西塞罗的《论国家》，因为那时尚未发现这本著作）。他放弃了他在第一卷（I.4，14）中所设想的普遍和平的必然性，决心争取正义力量的获胜——然后通过认可战斗成果的正义性，赋予获胜的力量以正义性（II.7—9）。他没有像奥古斯丁那样，让人类的正义服从神圣的天命，而是让神圣的天命得到人类正义的协助——即使正义仅仅意味着在两个君主的争执中，我们人类需要一个获胜者。然而，但丁并没有放弃正义，像马基雅维里那样宣布一种不存在正义的新的品质；在马基雅维里看来，罗马的历史证明了人类的品质的力量，而不是神圣天命的力量，证明了人类正义的软弱无力，而不是它的可获得性。

但丁避免这种马基雅维里式的结论。在《论君主政体》第三卷，他主张皇帝拥有直接来自上帝的权威，不必借助于教皇。他的关键论证（III.8）针对的是《马太福音》的段落（16:19），它授予彼得对“万物”，尤其是——这位教皇的拥护者说——对人类的所有法律和命令加以捆绑和释放（binding and loosing）的权力。但丁断然拒绝这种主张，他解释说，“万物”是分为自然类别的，在看待它们时必须

考虑到它们的差异；具体说来，他提醒教皇，人类是一种有意志的动物，他们执著于自身，不思悔改。他们需要一个符合他们的愿望的政府，一个既不蛮横也不奉承的政府。[176]这便是亚里士多德和阿奎那所说的人类的执拗，把这种执拗称为人和自然的分界线，或人和上帝的分界线。

但丁和亚里士多德一样，把皇帝等同于哲学家（III.12，16）。不过但丁没有像人们可能期待的那样，否定教皇的权威。有一段结论性的语言，人们一直以截然相反的方式做出解释：或是为了表达他的不可动摇的基督教信仰，或是一种讥讽式的表面让步。[177]但丁说，恺撒对彼得怀有长子对父亲的敬重（III.15）。假如这是但丁向当时的统治权做出的让步，那么它大概不是表面的让步，而是一种发自肺腑的认识：需要一个传统权威[178]（即父权）使人们始终记住，统治的权威必须来自上面。为了维护人类的自由，这种权威必须具有两重性，即精神的和世俗的（III.16）。[179]但是，把它们归为一个体现在一个人身上的现世权威，丝毫也不能保护人类的自由。《论君主政体》第一卷提出的人与自然统一的必要性，可以用有关人对自然的主宰权的强烈主张加以反驳，但是这将取消但丁在第二卷所阐发的正义的可能性，否定他在第三卷作为主题所讨论的权威的意义。从后来由马基雅维里确立的世俗主义重新看但丁，我们便可以看到但丁的反教权主义的局限性，这是由他本人的解释造成的，而不是因为他不太专一地拒绝变成——用马基雅维里的话说——“十足的恶棍”。[180]

马西利乌斯和作为执行人的统治者

帕多瓦的马西利乌斯的巨著《和平的捍卫者》（1324），几乎把我们带到了通向现代执行权学说的十字路口，因为“执行”和“执行人”在这里第一次成为政治科学的主题。马西利乌斯是最伟大的政治科学家之一，我也打算这样来看待他，即把他看作一个政治科学家。人们通常从历史的角度讨论他，这或是因为他那些令人兴奋的对现代观念的预见，或是因为他对包括后来的新教徒在内的教会改革家的影响。他关于执行的思想，当然也是这些预见之一。但是，只有对它作为政治科学的价值加以考察，才能对它有恰当的评价。如果不加考察，它看起来也许不过是一种运气，一种无意之间撞上的发明，基本上没有什么意义，而且会让我们沾沾自喜地以为，自己的前辈不过是一些稚童。然而，一个像马西利乌斯这样伟大的思想家，当他未能把他的预见贯彻到底而让我们驻足三思时，那种对预见力构成限制的踌躇或拒绝的态度，也给我们留下了深刻的印象。在这种情况下，我们能够对我们现代观念中一些基本要素，同时也对另一些观念占上风的

历史时代，有所了解。用流行的话来说，文本把我们引入语境。那么，马西利乌斯为何只是接近于看到现代执行官呢？

马西利乌斯似乎把统治者或所有的政府理解为拥有主权的人民的执行人；他把执行法律的任务置于成功的统治的核心位置。通过反驳错误学说、提出新的真理为世人提供帮助的哲学家，不仅会维护他们国家的和平，大概还能发现他们作为哲学家所追求的智慧。马西利乌斯使我们脱离了亚里士多德深思熟虑地忽略执行官的做法，但是他对自己审慎并且怀着敬意的背离行为做了很有分寸的限制，又回到了亚里士多德的原则，根据这一原则，执行人必须处于从属的位置。

马西利乌斯似乎打破了我们从基督教亚里士多德主义者那儿看到的模式，即依靠自然去对付神学政治学的执行官的危险。他只有两次谈到自然法，然后把它作为一种准自然法（quasi-natural law）谈论（《和平的捍卫者》I.3.4；19.13；另参见I.1.4）。他只在一个地方提到自然正义，他仅在比喻的意义上（transumptive）宣称它是“自然的”（II.12.7）。他所列举的自然正义的例子，仅仅涉及维持社会的最低限度的行为，与我们从阿奎那和但丁的自然正义中看到的最佳社会的人类生活完美性相去甚远。马西利乌斯拒绝这种把自然正义等同于正确理性的更高的视角，因为合乎理性的未必是得到普遍同意的，而得到普遍同意的未必就是合乎理性的（II.12.8）。自然正义必须落实于公民的法律，而无论从最低限度还是从完美的角度看，它都由此失去了它的合理性。当个人在法律不存在或不完善的地方打算进行干预时，他服从的是一种得不到理性和法律保障的准自然法。虽然马西利乌斯对生活和美好生活做出了亚里士多德式的区分，对亚里士多德也多有引用，他却从未提到亚里士多德的人从天性上说是一种政治动物的定义。[181]人在天性上是什么，似乎并没有为我们充分说明人的政治是什么。总之，马西利乌斯——不同于阿奎那和但丁——似乎很少利用人性去指导政治或为其提供基础。

这种差别并不意味着马西利乌斯对教皇的行为或自负表示满意。他是有史以来教皇权力的最坚定的死对头——但丁甚至马基雅维里都不能望其项背。但丁愿意向教皇让步，马基雅维里接受了一个后来成教皇的红衣主教交给他的使命（写作《佛罗伦萨史》）。而马西利乌斯在他的著作中断然声称，那些煽动社会分裂的教皇，就该让他尝尝极刑的滋味（II.28.29）。他们以自己拥有对现世主权者的全权（plenitudo potestatis）这种主张为由，对世俗政治所进行的干预，构成了发动革命的“单一原因”，这是亚里士多德《政治学》第五卷列出的原因中所没有的，因为他对此一无所知。在承认新的环境并对做什么做出判断后，马西利乌斯在人的精明慎思而不是自然法中找到了

更多的帮助。他还想促使某些人——皇帝、公民、哲学家甚至神职人员（因为神职人员也是他的读者）——更主动地采取行动，而不是消极地依靠自然去匡扶正义（II.1.2）。他没有用自然法使神法的执行变得温和，而是要通过提升人类法律的地位去完成那项任务。

假如人类的法律不能依靠社会性的自然倾向或政治去激励人们的服从，假如立法者不想为此目的而让人类的法律服从神的法律，那么人类的法律就必须提供它自身的实施能力。马西利乌斯没有求助于哲学家的正义理性或教会的批准，而是转向人民的同意，把它作为“强制性权力”或实施的来源。人民确实不行使这种权力，可是他们通过自己的同意，在政府中设立了这种权力。马西利乌斯把政府称为他们的广义上的“执行者”。

古典时代和中世纪拉丁语中使用的“executio”一词有两层含义，即我们今天所说的“执行”和“惩罚”。托马斯·阿奎那在谈到“executio iustitiae”（执行正义）时，一般是指惩罚的职能。在他看来，正义可以区分出建设性的品质（architectonic virtue）和“virtus executiva et ministrans”（执行人和仆从的品质）。[182]他也用“executivum” 来表示亚里士多德对立法技巧和政治技巧的区分，并且解释说，政治意味着在具体事物中执行立法者的普遍理性。[183]他用“执行”指一些工具性和从属性的现象，它们更多地同臣僚而不是君王有关。

布吕安·梯耶内发现了一个马西利乌斯的同代人、教皇至上论者爱尔维乌斯·纳塔利斯，他认为“执行”是世俗政权代表教皇从事的工作——这正是马西利乌斯所担心的那种执行。[184]阿兰·格维尔特在其论马西利乌斯的名著中，从教皇至上论者罗马的吉莱斯、维特博的詹姆斯、奥古斯丁·特莱弗斯和阿尔瓦鲁斯·佩拉格斯那儿也找到了类似的用法，这些人坚持认为，世俗统治者拥有他们为教皇服务的“secundum executionem”（次级执行）权力，但是不拥有他们自己的“secundum auctoritatem”（次级权威）。[185]马西利乌斯本人讨论——并抨击——了这一区分，因为它来自于圣伯纳德对两把剑之说的错误讨论（II.28.24）。但是，教皇至上者在讨论世俗统治者的代表教皇的执行权时，他们并没有进一步把它划分为立法权和执行权。但丁反对世俗统治者是教皇执行人的观点，坚持把“legis lator”（立法者）和“legis executor”（法律执行者）的角色一起纳入君主的权力（《论君主政体》I.13）。马西利乌斯是把统治者完全理解为人民的执行人的第一人。他没有走得像霍布斯那样远，后者认为这个执行人应当成为他们的代表，但是马西利乌斯已经非常接近于这种观点（《和平的捍卫者》I.15.4）。

与这种执行观的扩展同时出现的还有另一种创见。马西利乌斯强

烈暗示说，既然他的教导肯定同“听从和相信谬误的习惯”直接发生冲突（II.1.1），因此他的教导是全新的。相应地，虽然亚里士多德的政治科学只在惟一的一点上存在缺陷，然而马西利乌斯必须彻底纠正它。也就是说，为了阻止教皇的统治，他必须区分统治行为和立法行为——这是人民的职能——把统治行为定义为执行行为。统治的实际原因，即人民设立统治者的原因，压倒了最终的尤其是形式上的原因。人类首先需要一个政府的原因——惩罚犯罪——压倒了政府的目的，政治科学由此而被限制在广义的身体需要上。作为这些需要的基础或保障者，人类的“执行或能动的权力”（II.12.16）把自由的权利作为政府的目的，灵魂的更高要求似乎被弃置于一旁了。

与亚里士多德不同，马西利乌斯既不同意也没有讨论天生奴隶的可能性（II.12.13，14.23；另参见1.9.4，12.4，II.26.13）。既然政府是全体公民的执行人，或是其“更有分量的成分”（这是马西利乌斯的模棱两可的著名用语，I.12.3），所以政府的形式没有表明统治的性质；因为这个更有分量的成分既可以转化为民主政体，也可以转化为寡头政体[186]，人民选举产生的君主政体，可能从本质上更像民治政体而不是君主政体（I.9.5）。政府的形式和本质由此分道扬镳，这似乎有利于现代执行官。所有这些都暗示甚至预示着现代政治科学的基本要素，学者们过于热情地把它归功于马西利乌斯，非常不愿意否定他的可信性。[187]

马西利乌斯本可以开启马基雅维里打算创立的“新范式和新秩序”，然而他没有马基雅维里的意图。马西利乌斯以亚里士多德主义者自况。马西利乌斯说，他对亚里士多德的修正，由于存在着亚里士多德不可能知道的“单一原因”而应给予原谅；马西利乌斯没有公开承认的对亚里士多德的许多歪曲和错误解释，可以被看作有着迎合亚里士多德的意图。马西利乌斯的原始的执行官，归根到底仍然是亚里士多德的王权。

由于教皇的行为和自负，马西利乌斯面对着一个亚里士多德不必面对的任务——建立一个教派。马西利乌斯以其特有的勇敢精神指出，哲学家长于制定一种神法，它为人类立法者无法用合法的证明方式加以确定的善恶规定来世的奖惩。由此创立的教派对于公民的幸福是必不可少的。与亚里士多德相反，马西利乌斯说，思考这些善恶的神职人员—诗人—哲学家（马西利乌斯模糊了他们之间的区别，I.5.11）构成城邦的一部分。[188]亚里士多德能够利用或净化由赫西奥德和毕达哥拉斯创立的教派（既然他了解这种教派现象，I.10.3），而马西利乌斯在自己那个时代，必须阐发一种教会政体的新学说。

我们不是十分清楚，这种新学说仅仅是当时环境下所需要的一种审慎精明的行动，还是像亚里士多德在其独特的环境下能够理所当然地认为的那样，是对任何时代和地方都具有根本性的政治哲学的一部分。[189]马西利乌斯借助于一些阿拉伯哲学家，提出了一种教派学说，它在区分真假教派上几乎完全持中立态度（见I.10.7）。只有一次，即在他第十一次使用这个词时，是从贬义上使用它——用它来指基督教徒。[190]马基雅维里借用了马西利乌斯这种中立的教派学说，它的超然态度实际上是对基督教自称真正信仰这种主张的敌视。在马西利乌斯时代，基督教已经变得声名狼藉，因为神职人员尤其是教皇已经表明，他们是何等不屑于基督教对现世荣华富贵的蔑视。[191]因此，在代表基督教教派解决这个问题时，马西利乌斯站在孤立无援的人类理性或哲学对（基督教）神法或神学的审判席上，成为后者的辩护士。这有可能导致公众对哲学的尊重，代价则是它与神学的结合和混淆。马西利乌斯追随阿威罗伊为哲学辩护，认为它是政治生活的要素，但是哲学研究必须受到限制，要在政治生活的条件下进行。但丁在《论君主政体》中也持这种观点，但他说得直截了当。他表示，哲学对于表达政治生活之最完满和最高的要求来说是必要的，这可以阻止教皇声称享有最高地位，从而只要他喜欢，他可以为自己一个人要求所有其他地位。不过，但丁的策略没有明白无误地否定教皇的干涉权，它也没有理睬神职人员的统治和统治要求的丑恶表现。

在《和平的捍卫者》一书中，马西利乌斯没有直接提到但丁的名字，他采取了一种迂回策略。他发现，对于政治生活中最低限度的必要事务来说，哲学是不可缺少的。[192]像但丁一样，他没有为哲学要求公共地位；他在《和平的捍卫者》中创立教派的做法，可以比作但丁《神曲》中的诗学。马西利乌斯的政治行动是敦促别人采取行动。虽然哲学对于政治生活是必要的，但它不要求以自己的名义指导政治生活。在这一点上，它是作为“自愿贫困”（voluntary poverty）的榜样而发挥作用，这是根本的、原初的基督教教诲（II.12—14），因此也是对目前处于腐败状态的教会的谴责。

如果我们更细致地考察一下马西利乌斯的政治哲学，我们可以看到一种有着双重含义的执行官概念，他既软弱又强大，类似于前面解释过的现代执行官的暧昧地位。阻止马西利乌斯的执行官成为马基雅维里式执行官的因素是，马西利乌斯使他处在法律的约束之下，或——当法律有缺陷而不可能做到这一点时——使他受到优秀品质的制约。他的执行官的暧昧性，不是表现在权力上，而是表现在合法性或人民性上，他仍是一个统治者，而不是一个下属、非法干预者或管理人。但是，必须深入研究一下它同现代执行官的这种相似性，看看究竟有哪些禁忌（如马基雅维里所说）是必须克服的。虽然马基雅维里

的作品晚于马西利乌斯两百年，此时现代君主政体已经形成，这两人做出了不同的选择，设计出了不同的安排，但是两人生活于其中的一般政治环境却是相同的。马西利乌斯把这种环境定为“革命的单一原因”，它是由教皇的越权，或更一般地说，是由我们讨论过的宗教或神学政治学纠纷造成的。像马西利乌斯的执行官一样，马基雅维里式的现代执行官的出现，是对宗教纠纷做出的回应。

马西利乌斯有关人民主权的著名论证，提供了一个软弱的执行官，一个执行人民意志的统治者。它的起点是一种有关城邦或政府起源的观点，强调惩罚的必要性。在论述同一个主题时，亚里士多德在《政治学》第一卷谈到了奴隶制和获取、人对自然的依赖以及他为摆脱自然而从事的斗争的困难。但是马西利乌斯回避这些问题[193]，而从实施正义的必要性中寻找政治的起源，例如村落的长者利用某种合理的命令或准自然法对家族罪行的干预（I.3.4）。马西利乌斯明确指出，处于不完美的原始状态中的人，是为了自身而要求惩罚的权力；惩罚不是被视为一种从完美状态堕落之后纠正罪恶的手段（I.3.2；6.5—6）。通过集中讨论惩罚问题，他把人的自由视为理所当然[194]，没有谈到它同自然和人性的关系。他没有像洛克和霍布斯那样宣称，人最初生活在一种完全自由的自然状态之中。[195]

马西利乌斯又回到了人类自由和自然的问题，但他不打算像我们那样用宣言来解决这个问题。虽然人最初是纯朴的，但是随着各种技艺的发展，他们变得更加精明老练，做出种种越规的事，需要更为复杂的惩罚方式。他们不再单纯，有了知识和欲望——可以被区分为内在欲望，即不会导致行动或影响他人的欲望；和变化无常的欲望，即确实影响他人的欲望。这些越规行为迫使城邦建立统治的成分，此外还有一种军人的成分，它们维护城邦的自由不受外人压迫，并以“强制性权力”执行城邦的裁决（I.5.7—8）。通过引入军人，马西利乌斯把执行的职能提升到了亚里士多德所认为的低贱的必要性（见《政治学》卷六）之上，使其成为一种荣耀的职能。因为在《圣经》把惩罚解释为执行神的意志这种背景下，仅仅惩罚作为人类必然现象的犯罪，就能够成为对人类自由的捍卫。

然后，虽然仍在讨论惩罚，但赋予了它一种荣耀的含义，马西利乌斯描述了城邦中神职人员的成分，让他们效力于人类自由的事业。他开始讨论哲学家（philosophantes）建立的教派，他显然把他们等同于制造神话的诗人，认为这两种人都是神职人员成分中的导师。他们讲授来世的奖赏，尤其是来世的惩罚，由此影响着公民在现世的幸福，这样便显然把内在的知识和欲望同变化无常的欲望联系起来，并使前者服从于后者。哲学家通过他们有益的教诲，取得了一个从属的

位置，成为执行性质的政府的执行人（executives of the executive government）。他们不是创建者的导师，因为在马西利乌斯对城邦起源的解释中，根本没有创建者的一席之地——这再次同亚里士多德相反。[196]

马西利乌斯不谈创立者或创立者—立法者，而是把人民或群体作为决定城邦的政体和政治的人类立法者。亚里士多德认为，政体是政治的基本事实，是人们不可逾越的法律的来源，马西利乌斯却看到了政体的一个深层原因，一个创建统治成分的代理人（I.9）。这个代理人是城邦的实际原因，是使它能够确定最终事业的原因，我们已经知道，这项事业就是（广义的）正义的落实。政体或政府不像亚里士多德所说的那样，它没有自身的实际原因，它不是由神引起的（I.9.2），而是经过人类的选择或同意而产生的。

马西利乌斯然后根据政体是否经选举产生，区分出适宜的政体和病态的政体。[197]他专注于经选举产生的君主政体或实行继承制的君主政体，因为他对评价民主政体，更不用说促进民主政体，不太感兴趣，他更加关心的是确保人类的选择。人类的选择，根据不言自明的原则，需要受到保护，使其不受神法的决定和干涉。马西利乌斯马上又插入一段出人意料的有关法律的讨论，以证明人类的选择必须守法。在随后的一章，他以亚里士多德为根据论证说，既然法律必须不偏不党，既然多数人比一个人或少数人更加不偏不党，所以应当由多数人制定法律。事实上，他选择了亚里士多德对一种政体（民主政体）的统治要求的讨论，制定出了先于统治的选择标准或根据。

民主政体的公正性要求仿佛是完全真实的，所以人们可以忽略这种要求的民主来源和性质，即它的公正性。仿佛不必具体说明何种类型的统治，就可以宣布人类的统治要求。马西利乌斯以其惯有的做法，把亚里士多德的辩证的论证——它提出、批判并深化了一种政体的要求——转化为一种试图取代这种要求的明示的论证。它所要表明的要点是，由人类立法者即公正的多数所制定的法律，其背后除了人类的意志之外没有其他力量，它的实施也没有得到上帝或自然的帮助。那么，到哪儿寻找应予落实的人类意志呢？马西利乌斯接着说道，全体公民（universitas civium）将最好地服从每个公民打算施行于自身的法律（I.12.6—8）。这种对法律公正性的要求太过分了！它是由公民的党派性构成的。马西利乌斯没有采取亚里士多德在这个问题上的保留态度，他即使不等同于霍布斯，也预示着霍布斯。

那些公民，或他们中间有分量的成分，拥有对违规者的潜在的强制权力（potencia coactiva），他们又拥有实际的权力（potestas），也就是说，法律的力量变成了物质的力量。[198]最好的法律是得到最

好的服从的法律，为了支持这个非亚里士多德的结论，马西利乌斯引用了我们前面研究过的亚里士多德有关“使法律达到其目的”之必要性的一段话（《政治学》卷六，1322a5）。但是，人类能够保证法律的落实吗？马西利乌斯从亚里士多德那儿援引了一个例子，它对于他错误利用的论证是一种必要的限制。有个叫泰奥庞普的非常精明的君王，他放弃了自己的一部分权力，设立了监督官这个民主的官职。他的妻子说，他留给自己子孙的王国要小于他所得到的王国，他不为此感到羞愧吗？他答道：“一点也不，因为它更长久。”（I.11.8）在马西利乌斯看来，法律的必要性来自于像泰奥庞普那样否定自己的“大量权力”——即教皇所要求的神权统治的范围——的必要性。[199]这种自我否定是对多数意志的适应；它使多数能够对一个人精明地否定自我的意志给予肯定。这种自我否定也暗指这样一种可能性：一个君主庄重地变成经选举产生的君主。在似乎是否定亚里士多德的论证中，这种君主的精明审慎却使我们想到了亚里士多德的王权。

马西利乌斯非常精明地把意志提升到精明审慎之上，结果是在最高立法者与执行的统治者或政体之间的区分（对亚里士多德的政治科学来说它是陌生的，但洛克的政治科学很了解它）。因此，城邦的形式存在于法律之中，而不是存在政体体制的建立之中。形式的存在不是由城邦体制的类型所决定，形式奇怪地脱离了体制。假如我们把马西利乌斯与我们从亚里士多德那儿看到的观点做一比较，结果便是城邦脱离了它的灵魂——马西利乌斯的目的是阻止灵魂的体制决定官职的体制。

在亚里士多德《政治学》第六卷结尾处的论证中，政体的各个成分（慎思的、统治的和判断的成分）变成了灵魂的各个成分，这样它们便反映着人类反抗自然和服从自然这两种需要，以及把这两种对立的需要结合起来这个进一步的需要。但是马西利乌斯对城邦的官职与肉体或灵魂的习惯做了区分（I.6.9）。譬如他说，作为灵魂的习惯，造船的最终理由是船；但是作为城邦的官职，建造房屋的最终理由不是房屋，而是保护身体。其实，城邦的所有官职，包括神职在内，都是以人类行为和欲望的完美为取向，因此从一般的意义上说是以保护身体为取向。[200]

后来，马西利乌斯担心自己可能陷入自相矛盾，他一方面主张人类立法者是所有官职的原因，同时又同意神职是由基督所设（III.15.1—2）。于是他提醒自己别忘了对城邦的官职和灵魂的习惯所做的区分：基督只在灵魂中任命官职，不在城邦中任命官职。然而，又是谁任命了基督呢？既然他是一个人类的教士（II.15.2），他肯定是由一个认为他的教诲对城邦有利的人类立法者任命的。马西利乌斯试图把

灵魂或灵魂中服从的成分，从政治中分离出来，因为他担心不这样会给心怀不满、图谋篡权的神职人员提供把柄。与那些声称人们生而“完全自由”的现代作家不同，他没有试图否认在我们的天性中存在着服从的成分。但是政治面对着对更高成分的需求，并且马西利乌斯也承认甚至主张，神职人员是城邦的必要成分。政治的难题在于利用这些神职人员——或一般人中间的更高的天性，马西利乌斯把它同神职人员相提并论——而不是被他们为了自己的统治所利用。

看来，在实践中，只有通过限制和放弃这些更高的天性，比如君王泰奥庞普的例子所示，才能解决这个难题。他（像马西利乌斯所解释的基督一样）愿意对适应其同胞的自由欲望的必要性表示服从；而他们对承认精明审慎的君主的价值的必要性，也必须表示服从。因此，对马西利乌斯来说，只有基于最初的考虑而不是最后的考虑，才能对灵魂的习惯和城邦的官职加以区分。最初这种区分使他不必为暴君和篡权者辩护，然而最终却使他不必求助于打败他们所必需的精明审慎。

我们已经看到，马西利乌斯把意志提升到精明审慎之上，从而使统治者成了一个软弱的执行官，现在我们可以看看相反的情况，即他提升精明审慎的地位，从而设立了一个强大的执行官。马西利乌斯谈到过一个“有着精明审慎倾向”的人类等级，这是自然所提供的城邦官职的物质原因（I.7）。[201]他很少思考人类生而自由，也很少认为人类生而平等。但是，和亚里士多德一样的问题是，政体形式会利用这个自然的人类等级，把他们提拔到官职上吗？马西利乌斯提出了群体中的“有分量的成分”这个含糊不清的概念，没有明确说明应当以数量还是质量为主。他对（可以协助立法者的）自然的蔑视态度，是与他不重视政体形式（立法者在这种形式中利用自然）的态度相对应的。可以说，他的结论只是表达了一种温和的愿望（I.14.4）：如果更优秀的就是更强大的，更强大的就是更优秀的，那该多好！

在确立了作为立法者的群体的主权地位后，马西利乌斯说，执行行为的精明审慎是必要的（I.14.3）。[202]他的执行官的第一个楷模是“执政官西塞罗”，在挫败了喀提林的阴谋后，他未经正当的法律程序，便在狱中处决了阴谋家，因为正确地遵循程序将引发内战。这就是为了维护法律而违反法律的精明审慎。它为西塞罗招来众怒，因为马西利乌斯指出，从此以后监狱便被称为“图利安”了。

与法律全然对立的精明审慎是什么呢？因为在某种局势，即使不是在喀提林造成的局势下，引发内战也许是精明的。正如约翰·吉本斯指出的，正是在需要承担重大责任的环境中，“完美统治者”（I.14的主题）的品质才得以充分展现。但是马西利乌斯和西塞罗一样，希望

维护法律；为此他必须维护法律至高无上的地位，压制精明审慎为致力于最美好的事业而需要运用的狡猾与暴力。[203]马西利乌斯的负责执行的统治者是强大的：他把他比作心脏（I.15.5），是动物身上“更高贵更完美的成分”，而不是其他成分的执行者。他接下来用相当长的篇幅（见I.16）讲述了选举制的君主政体，而不是代表制的民主政体，采用了十一条与他的人民主权论不一致的非民主的论证。但是与马基雅维里的执行官不同，马西利乌斯的执行官不是通过表现其令人吃惊的不法行为，来展示或获得他的强大力量。马西利乌斯的政策是尊重法律，尊重人类的法律。假如这种政策是来自于马西利乌斯所面对的动荡状态的单一原因的超出法律的考虑，那么他和西塞罗一样，不仅是个遵守法律的保守派，而且这种政策也符合法律的合理要求——亦即，甚至最精明审慎的人也不应拥有全权。麻烦在于，法律的合理要求并不是完全合理的；所以法律需要来自于它自身以外的支持。

为法律提供支持的法律以外的考虑，是自然正义。假如非法的执行是不必要的（在马基雅维里看来它是必要的），那么在政治中法制肯定有优于不讲法制的地方，即它有着来自于自然的帮助。人是被迫孤立无援地设立自己的执行官，这种说法肯定不符合实际。这种说法使我们认为，马西利乌斯在《和平的捍卫者》第一篇脱离了自然，于是他强调完全来自于人类的惩罚和人类的技艺。在第二篇，马西利乌斯探讨了他在前面略而不论的自然正义。他这种讨论，是发生在基于教会权威的真正基础，针对基督教徒尤其是神职人员的论证中。他在第一篇断定，在任何社会里，只有人类立法者（而不是教皇）拥有强制性的统治权。而在第二篇里，他需要证明这种安排也是神法的结论。在前面的论述中（I.11—13），马西利乌斯已经给自己造成了麻烦，他难以说明自己是在讨论人法还是神法，因为他从一种意义上把法律定义为“教派”（见II.8.5，另参见I.10.3）。在第二篇，马西利乌斯为基督教教派提出一种新的权威学说，用神法否定了整个教会的等级制，这来自于他主张为教会成立一个普世议会——使他闻名于世的“公会议至上论”（conciliarism）（II.6，21）。为了证明自己的观点，他用很大篇幅（II.12—14）讨论了基督及其门徒的“自愿”贫困，并且在这儿提到了自然正义（II.12.7—8）。

可见，马西利乌斯对自然正义的依赖，是发生在他本人对基督教教派进行改革，以便复活并维护其原始意义的背景之下。建议改革是马西利乌斯的一种干预行为，它所遵循的是他所谓的一种支配着友谊和人类社会的义务的准自然法（I.19.13）。这种干预不是一种严格的执行行为，它不同于西塞罗针对喀提林的阴谋所采取的执行[处决]行为，后者是以存在着法律和常设的执行官职为前提的。但是马西利乌

斯在提出自己的建议时，引用了西塞罗的一段话，其中说到不对侵害进行反抗就像施加侵害一样不义。

在马西利乌斯看来，西塞罗是在危机中承担责任的哲学家楷模，但是马西利乌斯另有用意。马西利乌斯所说的这个执政官西塞罗有着正常的官职，所以他无法避免不受欢迎的处决所引起的憎恶，无论它多么正义和必要。但是马西利乌斯让享有主权的群体（可以说，是他本人赋予他们主权的）加入其中，他从这个群体本身出发提出他的立法，请求群体同意，请求群体的代表采取行动，这大概是指他的朋友兼庇护人路德维希皇帝（I.1.6）。马西利乌斯知道自己会受到憎恨（II.1.1），但是在他看来，对他本人的憎恨不会波及他要促进其权威的自由政府。

马西利乌斯拒绝官员的责任，他像亚里士多德所说的无形的君王那样行动，他没有强制权，仅仅提供建言，不过他的建议的创立教派的性质，使他有着显赫的谋士地位。在《和平的捍卫者》一书中，他以赞赏的态度引用西塞罗，只有一次除外，他用亚里士多德的权威来反驳西塞罗。西塞罗抨击最伟大的灵魂和最杰出的天才的野心，有可能为一种使这种势力受到制约的等级制君主政体提供辩护，但是亚里士多德也提醒人们说，有胸襟的人想得到伟大的荣誉是有道理的，这表明如果不做出有利于其野心的规定，他便有理由发动叛乱，而选举制的君主政体可以做到这一点。西塞罗理解政治责任，却不理解为了自身利益的先辈（泰奥庞普的例子）和另一些人为了使其实现而沉溺于野心的程度。[204]

作为哲学家的马西利乌斯不会模仿作为执政官的西塞罗。他的任务是揭示动乱的隐蔽原因，揭露其对手的诡辩。这种原因对于政治家来说并非一目了然，马西利乌斯的任务和但丁的任务一样，就是让其大白于天下。政治家看到教会和国家之间的冲突，可是他们没有从基督教教派的性质中看到它的隐蔽原因，不知道如何对付一种声称蔑视现世的宗教的世俗要求。马西利乌斯将告诉他们如何尊重基督教，同时又不对其统治的要求做出让步；这就是他的一切权威来自人类立法者这种学说的效用。运用同样的办法，他也使基督教教派摆脱了其荒谬的矛盾——既看重世俗荣耀，同时又蔑视它。这个教派的统治的僭妄要求是一种“诡辩”，因为它让人想起那些古代的诡辩家，他们相信只用言辞或“智慧”进行统治，不需要掌握强制性权力。马西利乌斯位于世俗统治者的无知和教会的错觉之间，他建议形成一种和谐的关系，使教会和国家——但不是现在的教会等级体制——能够彼此尊重地生活在一起。

马西利乌斯以一种十分古怪的复杂方式，提出了他的自愿贫困和

自然正义的学说，任何概括都会使其晦涩难懂。不过，如果专注于执行的问题，我们仍可对他的论点和他的意图做出可靠的理解。在贫困中传播福音，是基督及其使徒、他最早的弟子的生活方式。然而马西利乌斯为我们提供了一个“自愿贫困”的一般定义，它并非专门针对基督。它是一种自由的生活方式，因为放弃对于贫困生活来说多余的东西是自愿的。但是马西利乌斯认为贫困或许并不是一种软弱的状态。或许，有待放弃的太多东西，仅仅是牺牲不堪重负的财富，所以做一个“穷人”意味着拥有足够的财富（I.12.26—31；13.17）。无论如何，人不可能放弃一切，人不可能放弃自己的意志，放弃构成自由的天生的“执行和行动的力量”（II.12.16；13.9）。马西利乌斯的与生俱来的自由，可以比作马基雅维里的执行官无法摆脱的自然的必然性，也可以比作洛克的执行官所要对付的自然状态中与生俱来的自由。马西利乌斯的与生俱来的自由，更多地使人想到亚里士多德式的豁达品德（moral virtue of liberality），而不是基督教的仁慈，因为它在实践中更多地是为了自己，而不是为了别人（II.13.13，17，21；14.12，16）。[205]

既然自愿的贫困不需要放弃一切，甚至不需要放弃充足的物品，所以这种贫困与可以对人或物行使的所有权或主人的权利，没有不一致的地方。然而，基督教的神法要求神职人员放弃对别人的统治。他们是审判者；但是存在着两种性质不同的审判者：一种是有学识的人，另一种是统治者或法律的执行人（II.2.8；5.2）[206]，神职人员仅仅是有学识的人。马西利乌斯引用《新约·罗马人书》中一段至关重要的话：审判者是神的臣仆，是执行其愤怒的复仇者。但是，他虽然同意复仇是必要的，也是《圣经》所允许的，他却否定神职人员是这个意义上的审判者（II.8.6）。作为有学识的人，他们放弃了对别人的统治权：既然统治需要执行的力量，而它只能来自立法者的同意，所以知识并没有使人拥有统治的资格。

但是马西利乌斯不能也没有就此止步。从“dominium”（支配权）的一种含义上说，所有权（或领主权）是属于知道如何利用一件物品或统治别人的人（II.12.13，21），因为除此之外，还能用什么事情为马西利乌斯对统治危机的干预进行辩护呢？他知道需要做些什么以及如何去做；从这种知识中产生了潜在的责任和统治的要求。马西利乌斯很了解亚里士多德的最优秀者的王权，这个人的杰出品质或知识使他统治所有的人（I.9.4）。[207]可以说，这个人放弃了来自暴力或同意的统治权，但没有放弃来自理性或品质的统治权。然而，虽然放弃了传统的支持，他却依靠上帝或自然的支持，或依靠使求知成为可能的事物之可认知性的支持。这个人“极端贫困”，因为他“完美地运用理性”（II.13.27）；他对荣耀或政治官职没有欲望。但是，他从

传统意义上放弃统治权，意味着他在自然基础上要求统治权。在马西利乌斯看来，作为在城邦中传播教义或创建教派之成分的神职人员、哲学家和诗人，由他们对整体的贡献的性质所定，有理由提出统治整体的要求。在这里，充分存在于亚里士多德的王权中的柏拉图式的推理，也存在于马西利乌斯的观点之中。

在马西利乌斯看来，亚里士多德的王权说的缺点是，教皇可以要求这种权力，而且他也一直在要求这种权力。当然，亚里士多德大体上已经预见到这种缺点（《政治学》1302b15—21），并试图通过其混合政体的研究（《政治学》卷四），把（《政治学》卷三中的）最佳政体引入政治。但是亚里士多德的办法对马西利乌斯来说形同虚设，他必须在现实政治中面对亚里士多德只能想像的“全权”。教皇将宣称“关心普天下的灵魂”，由此使自己成为普天下的君主，使所有人成为他的奴隶（II.23.5—7；26.13，19）。他所谓的基督教放弃世俗统治权是虚假的；这不过是在掩盖自己的暴政计谋，反映着基督教声称放弃的统治欲望（II.12.32）。

马西利乌斯并非只想着他的故乡意大利面对的这种危险。这种危险在意大利最为明显，但它也蔓延到了每一个国家（I.1.3；II.26.19）。对抗这种危险不能仅仅依靠哲学，或以托马斯·阿奎那的方式赋予哲学智慧以公共地位，因为这种公共地位很容易变成神职人员和教皇的世俗利益。在讨论自愿贫困时，马西利乌斯把这个说法的基督教含义转化为它的哲学含义，使得像他这样的哲学家能够对神职人员行使支配权。但是这种含义的转换仅仅反映着一种可悲的相反可能：把亚里士多德的王权解释成全权。

于是马西利乌斯寻求哲学和人类自由之间的调和；他在自然正义中发现了它。亚里士多德也在寻找，并有同样的发现——但是马西利乌斯的做法有所不同。对他们来说，麻烦在于政治人需要哲学，但是假如他们利用哲学，他们就有屈服于哲学的危险。在基督教教派的统治下，对哲学的需要最为迫切，这里的人们受到一种现象的迷惑和困扰：那些声称不进行统治的人的统治权。但是，当政治人求助于哲学时，他们不是也必须屈从于那些因为自己的知识而要求统治的人吗？哲学怎么能够尊重无知者的统治要求呢？它怎么能够为被马西利乌斯描绘为人类与生俱来的执行权的自我统治的自由进行辩护呢？

对此可以回答说，人们会利用说不的自卫手段，反抗更优秀者不由分说对他们的奴役，这是他们的天性，哲学的任务不仅是迎合这种反抗，而且要认可和赞扬它。这就是自马基雅维里以来现代政治哲学的信条。但是，放弃的决心并没有取得知识与自由之间、必然性领域和选择领域之间的调和。既然无法否认知识与统治的关系——马西利

乌斯撤回他赞成民主同意的观点，为此提供了充分的证明——那么现代的决心也不会导致统治和自由之间的和谐。相反，它给人留下的印象甚至它所提供的教训是，政治必然是压迫性的，人们无法从自治中找到自由。

在马西利乌斯看来，自然正义是在哲学家可能获得的知识同政治人在他们内部可以达成的协议之间的一种调和，而不是一种全面的和解。他说，人们同意应当崇拜神明、孝敬父母、养育子女、阻止侵害并从法律上予以禁止，等等（II.12.7）。所有这些事情都取决于人类的立法，然而却被比喻学地称为“自然的”，因为它们是任何地方的人都同意的。我们注意到，除第一条外，所有这些都是建立在相互义务的观念上。但是上帝当然没有因为受到人的崇拜而对人承担义务。甚至对于人人同意的事情，也有立法的必要性，这里所代表的人类自由，是存在于因为神不承担义务而留下的空间中。所以，人类的法律不仅仅是神法的执行者。

出于对人类立法之传统性质的尊重，马西利乌斯跟阿奎那和但丁相反，也拒绝把自然正义等同于正确的理性（II.12.8）。政治人在反对别人告诉他们何为至善时，他们并不同意哲学家对“理性行动者”（借用我们今天的一个说法）做出的规定。如我们所说，马西利乌斯的例子仅仅是一种最低限度的自然正义。但是这些一致看法是通向正确理性的低级领域（假如不是通向整个高地）的一个途径；它们不仅是与人类的需要和欲望无关的集体非理性。作为达到理性的一个途径，它们使自由变得可以理解：自由人在他们的法律中可以理性地选择什么。既然这些就法律达成的一致是能够预期的，执行它们所需要的暴力的程度也就随之减少。人们是在执行他们自己的法律，这个事实并不意味着它们的实施肯定会为了达到任何任意的目的而受到操纵。要求孝敬父母、养育子女的法律，较之提出相反要求的法律，更易于得到实施——需要付出的精力较少：这是个一目了然的基本事实。马西利乌斯对自愿贫困的讨论包含着他对自然正义的评论，因为自愿贫困的可能性意味着对自然的依赖。我们能够承担自愿的贫困，因为自然没有把我们遗弃于贫穷之中。但是，我们的自然禀性中的很大一部分是我们的自由，所以自然之善没有让我们在自己的事情上无所作为。因此，马西利乌斯在其著作的结尾处说，他已经告诉统治者及其臣民，他们为了维持自己的和平与自由，必须做些什么。

我们从这些讨论中足以得出结论，马西利乌斯的执行官是经过改头换面的亚里士多德的王权。像亚里士多德的王权一样，这个执行官是一种被分割的王权，但是它更强调人民的同意，这使马西利乌斯先是挑战然后又接受了亚里士多德的政体学说。因为从某种意义上说，

王国政体（regnum）遍布于一切温和的政体之中（I.2.2）。马西利乌斯没有像马基雅维里为其君主所做的那样，把执行的力量全部集中到单独一个人身上。马西利乌斯所坚持的统一性（例如保留教会作为国家的一部分）是官职的统一性，不是人格的单一性（I.17.2）。他不愿意专注于人的力量，是源于他对自然的依赖，尽管这只是第一印象。他说，他的权力（potestas）“是上苍赋予我的”（I.19.13），这不是一种传统的表白。他不是上帝或自然的反叛者；他没有像马基雅维里那样抱怨自己命运不济。他不想在现世出人头地，相反，他要为他所赞美的卓越的贫困提供一个至高无上的例子。他既不是国王，也不是君主，而是从王权中分离出来的成分，所以他的政治科学没有提供通则。他是从一个独一无二的原因——教皇的诡辩性的权力要求的危险——起步的，无论他在立法上走得多远，他从未忘记这个独一无二的起点。

因此，昆廷·斯金纳最近把马西利乌斯解释成公民人本主义者，就像把这位哲学家看作帝国宣传家的陈旧观点一样错误，因为这两种观点都没有严肃地把他当作一个政治哲学家看待。[208]为了严肃地看待他，一定要牢记他的独特性以及他的时代的独特性。不能把这种独特性通则化或普遍化——这是现代政治科学的本质；而应当以一种保留独特性和普遍性的方式，把它们结合在一起。这意味着当环境发生变化时，就需要一个新的马西利乌斯。马西利乌斯没有把他以及他的同类淹没在他所建议的立法中。虽然他的学说是新颖的，但他并没有提出“新范式和新秩序”——即我们今天所说的制度或政制——作为对政治问题永久的解决办法。着手做出这种努力的，是自负的马基雅维里。

第二部分 发现执行权

五 马基雅维里和现代执行官

现代执行官，无论是政治的还是工商业的执行官，都朦朦胧胧地感到他们同马基雅维里有一种令人不舒服的亲缘关系，可是他们很少试图通过阅读马基雅维里的著作，明确或摆脱这种感觉。也许，这位执行官把此项任务彻底委托给了称职的学者。然而大多数学者假定，马基雅维里虽以筹划恶行的哲学家著称于世，他却既不是一个深刻的思想家，也不是一个让我们不舒服的导师。事实上，不管是出于自满、高傲还是挑剔，学者们拒绝这项使命，没有揭示马基雅维里同现代执行官之间这种本能的亲缘感情。假如他们这样做了，他们也许会发现一种明确的亲缘关系，使他们不能不猜想，马基雅维里说不定真是现代执行官的始作俑者。因为两者不仅有着共同的态度和某些技巧；而且马基雅维里是第一位经常把现代含义的“执行”作为一个主题加以使用的政治作家。

这种现代含义是什么呢？要回答这个问题，可以从马基雅维里对基督教信仰的抨击和他对自然的新理解谈起。马基雅维里抨击基督教时表现出的勇敢，在他那个时代几乎无人能出其右。那时对宗教的批判被认为是对政权的威胁，故而对批判者来说是凶险之举。但是他的抨击的深度和新依据并非一目了然。因为马基雅维里不是哲学家。他的主要著作（大体上写于1513年到1519年）是《君主论》和《论李维》。前者属于由来已久的“帝王宝鉴”的文学传统，可以追溯到色诺芬的《居鲁士的教育》，后者似乎也不是一部哲学著作。《论李维》是对这位罗马史学家的漫谈式的评论，马基雅维里好像是写下了一些互无关联的讨论罗马和现代政治的文章，他的灵感仿佛是杂乱无章地来自于李维的文本。

这两本书是马基雅维里的主要著作，因为马基雅维里在两书的前言中说，它们记录下了他所知道的一切。然而，他到底知道多少，直到列奥·施特劳斯的《关于马基雅维里的思考》在1958年出版以前，一般读者并不清楚。在此之前，学者们能够看到，所有的现代哲学家都在研读马基雅维里，可是他们并没有推断马基雅维里属于现代哲学

家的阵营，并且实际上是他们的首领。施特劳斯证明了他确实是这样一个人。施特劳斯从马基雅维里作为道德和宗教之敌的名声入手，接下来讨论他教人作恶的原因。施特劳斯的发现是对过去那些轻视马基雅维里的学者的公开羞辱，他很难得到他应当享有的欢迎。但是，最近由波科克和斯金纳提出的观点，即马基雅维里是现代共和主义的来源，却多少要归功于施特劳斯关于马基雅维里是个严肃哲学家的论证。[209]

像亚里士多德、阿奎那、但丁和马西利乌斯（且不提我们没有研究的另一些哲学家）一样，马基雅维里也把“自然”作为一个独立于神启的认知来源。因为人们能够直接接触事物的不同性质，大概还能接触到整个自然，所以对于他们需要知道的一切，他们并不单纯依靠上帝。不过，马基雅维里对自然的理解不同于亚里士多德和亚里士多德主义者。后者假设，自然为人类指明了什么是完美境界。因此在哲学家的自然与基督教的上帝之间达成妥协是可能的。而马基雅维里理解自然的方式，必然使哲学反对基督教的教诲，我将把它同马基雅维里对“执行”的用法联系在一起，阐述他关于“esecuzioni”（执行）和执行官的观点。

基督教的软弱和基督教的残酷

尽管已经过去了二百年，发生了种种变化，使历史学家情不自禁地想把现代史的起源定在马基雅维里的时代，但是马基雅维里仍然是从马西利乌斯的起点上路的。他们两人都面对一个神学政治学问题：上帝是否统治人，以及如何统治人。不过马基雅维里没有把自己打扮成一个亚里士多德主义者。他没有把亚里士多德的政治科学作为起点，这与马西利乌斯不同，后者对亚里士多德没有预见到教皇将成为冲突的惟一根源表示谅解。他在《论李维》一开头便提出了“新范式和新秩序”，表现出的求新创业精神堪与新大陆的探索者媲美。这表明他不仅要重新解释或改造传统的亚里士多德式政体。他也不像马西利乌斯那样，满足于颠覆教会的等级制度，把神职人员的权力缩减为新亚里士多德主义秩序中的导师的权力。马基雅维里所要反对的，恰恰就是基督教的教诲，他在写作时表现出的勇气和力量，仍然能够激励一个倦怠的现代读者。

马基雅维里从马西利乌斯（他是从阿拉伯哲学家那儿借来的）那儿借用了一个对宗教保持中立的教派概念，他似乎也分享着马西利乌斯要做一名哲学家的愿望，要去纠正那个被称为基督教的教派的缺陷。[210]但是，他并未试图根据亚里士多德的王权和自然正义去解释

基督教福音中的贫困，以此在亚里士多德的政体中为基督教的教诲找到一片安身之地，也就是说，他没有寻求折中，而是盗用了基督教的教诲，以便不但向君主也向人民说明，如何在现世出人头地。马基雅维里没有满足于对“现在的宗教”（《论李维》I，前言）的某些表面后果发发牢骚，因为他在提到基督教时，粗暴无礼地暗示出他对其永恒性和真实性的怀疑。作为一个反基督教的人，他也不满足于和这样一种宗教妥协，它的优点与缺陷并存，一旦被动摇或毁坏，就有可能被另一种有着更严重缺陷的宗教轻易取代。虽然他对古罗马的宗教赞不绝口，他并没有建议或希望恢复它。马基雅维里不像那些害怕使用“无神论者”名称的人经常给他的称呼那样，是一个“异教徒”。他更不打算像新教徒那样，为了基督教的利益而改革基督教。这些可能性都是折中的办法，马基雅维里始终如一地重复他的建议，不要采用折中的办法。

让人有点儿摸不着头脑的是，彻底反对基督教的惟一方式是占有它。马西利乌斯始终强调人的必然性，让自己的眼睛始终盯住完美的生活，把它作为能够使基督教与哲学汇合的基础，而马基雅维里则让基督教反对它自身，使它彻底堕落。马基雅维里揪住基督教信条所产生的双重罪恶——软弱和残酷——不放。基督教思想家并非不知道这两种罪恶。事实上，基督教的软弱就是奥古斯丁的《上帝之城》的主题[211]，而基督教的残酷，如我们所知，是基督教中亚里士多德主义者所关切的对象。但是马基雅维里通过他的分析表明，基督教的软弱和基督教的残酷如何能够变成政治优势，尤其是那些知道如何成为执行官的人的优势。

马基雅维里认为，基督教启示中的核心事件是一次执行[处决]的行为。基督受难一事所歌颂的是人类的苦难，而不是人类的凯旋或荣耀。马基雅维里说，我们的宗教使人不看重“现世的荣耀”，它让人沉思而不是行动，把谦卑可怜和对人间事物的鄙薄，推崇为至高无上的善。人强于忍耐，却不强于反抗。因此，“现在的宗教”使这个世界羸弱不堪，使它落入了那些利用基督教隐忍精神的恶棍之手。同时，那些从事其他有品德的事业的人，则受到某种现象的限制和压抑，马基雅维里把它称为“放肆的懒散”（《论李维》I.前言，II.2）。

从马基雅维里对基督教的著名抨击中，我们可以看到，他本人与其说是看重现世的荣耀，还不如说是看重人类的力量甚至残忍，这是一种与野兽共有的品质，人类在这一点上并没有特别的名声。在把古人与现代人加以比较时，他赞扬古人具有伟大的精神，而不是伟大的灵魂。马基雅维里要去激励他那个时代和未来时代的人，但是他不想让他们服从任何过完美生活的要求。这种要求来自于灵魂，而马基雅

维里爱他的故乡胜过爱他的灵魂。在《君主论》和《论李维》中，他没有提到灵魂。与亚里士多德的政治科学不同，他的政治科学是没有灵魂的。它不讲人类的高贵，而是诉诸追求荣耀者在基督教统治下体验到的不适。马基雅维里赞成复兴“古代的品质”，而不是古代的学问或哲学，因此也不是古代哲学家所理解的品质，他们的品质首先是灵魂的品质（《君主论》15；《论李维》I.前言，II.前言；《佛罗伦萨史》V.1）。他的品质是一种新的残忍的品质——狮子和狐狸的品质（《君主论》18）。

可是，马基雅维里的新品质还是一种人性的品质，它也不同于基督教的品质。因为基督受难的另一种与它的软弱适成对照的品质，是它的残忍。当马基雅维里赞扬尤尼乌斯·布鲁图斯在创建罗马共和国时牺牲自己的儿子时，他强调一个父亲牺牲自己的儿子的残忍性，虽然稍做掩饰地把它比作钉十字架的刑罚（《论李维》III.1—3）。[212]马基雅维里由此把基督教罗马的核心事件引入古代共和制罗马的政治。通过重新解释古代罗马，他试图以世俗语言把基督教的残忍说成是一种有用的政治诡计。姑不论基督教政治的这种先见之明，现代基督教的悲悯心肠不仅使弱者受恶棍的蹂躏，而且造成一种新的邪恶，马基雅维里把它称为“虔诚的残酷”（pious cruelty）（《君主论》21）。他以此来形容阿拉贡的斐迪南在1501年至1502年驱逐马拉诺人（被迫改宗的犹太人和穆斯林）的做法。无独有偶，马基雅维里大概也是他那个时代谴责斐迪南这种做法的惟一基督教作家。

从马基雅维里对十字军远征以及摩西因为挡了他的路而杀死“无以计数的人”的描述中（《佛罗伦萨史》I.17；《论李维》III.30），也可以看到这种“虔诚的残酷”，虽然他没有使用这个字眼。当然，摩西很难说是一个基督徒，但是，既然他“仅仅是上帝吩咐他做的事情的执行人”（《君主论》6），所以他的行动可以用来表明——这对马基雅维里来说没有多少风险——基督教的慈悲是如何运作的。马基雅维里不太令人信服地说，摩西杀死仅仅出于嫉妒而反对他的无以计数的人是被迫的。[213]但是，作为一个虔诚的人，摩西不得不进行处决[执行]，因为不存在有益的或合理的动机去对抗上帝的计划。表示异议，或仅仅挡住去路，根本不是无辜的行为，因为人类的一切动机都受到傲慢态度的玷污，因而也受到对怀着纯洁动机执行上帝计划者的嫉妒的玷污。从对博爱的上帝的信仰中，可以产生出一种圣战的念头甚至教义，它能促进斐迪南这种世俗君主的帝国利益与本能。“Bellum justum est justitiae executio”：正义战争是执行正义。[214]能够提出一个进攻性的正义的概念，据此，一个人的责任，就变成了搜寻并纠正非正义的现象，而不是消极地坐等它的消失；变成了攻击缺少这种热情的人，而不是允许用更多的耐心去思考他们自己的

事业。在这种影响之下，有胸襟的、专注于自身品格的亚里士多德式的绅士，被行侠仗义的骑士所取代。《堂吉诃德》中的骑士楷模，如今便有了新的解释，它既讥讽先发制人的正义的必要性，又接受这种必要性。[215]

基督教徒中的进攻性倾向，受到奥古斯丁和阿奎那这类人的反对。在十六世纪，它也同样受到复兴了托马斯主义自然法的多明我会教派和耶稣会教派的反对。一个早期的领袖是弗朗西斯科·德·维多利亚，他大约在1532年（马基雅维里的主要著作在其死后出版的那一年）的布道中，谈到了西班牙对印度群岛的入侵引起的正义问题。在《论印度群岛》（De Indies）一书中，他否定了如下观点：印第安人不是基督教徒，因此向他们开战是正义的。但是为了支持这一结论，他又同意那些热情的基督教徒的观点，报复和惩罚谬误的侵略战争，根据自然法能够成为正义的战争。[216]自然法是一个标准，它把惩罚的执行权利授予一个因自然倾向而不是无节制的慈悲而形成的共同体或共和国。结论便是消灭那些嫉妒基督教徒的异教因素，以及冒犯内在于圣战教义中的上帝的因素，这种教义可以为基督教徒清除和奴役异教徒提供正义性。既然异教徒根据自然法也拥有各种权利，对他们发动圣战的执行官的虔诚的残酷，可以通过一个自然执行官可能规定的报复尺度而得到缓和。上帝的报复被留给上帝，对上帝的冒犯所应受到的不受限制的惩罚，不可由人来行使。虽然维多利亚批评西班牙人对美洲印第安人犯下的罪行，他远没有提出他们拥有自决权这种现代主张。当西班牙人向印第安人开战时，他们必须是为了印第安人的福祉，而不是为了给自己捞好处。

与马基雅维里不赞成驱逐马拉诺人的立场不同，他对于征服印第安人并没有感到不安，反而好像认可这种事业的精神。当它变成了“虔诚的残酷”时，他没有像极力反对使残忍大大扩展到有益尺度之外的虔诚那样，反对这种残忍。马基雅维里以建议善用残忍、甚至“非人性的残忍”（《君主论》8，17）而恶名昭彰。他像维多利亚一样，明确建议淡化虔诚的残酷对于现世的残忍性，然而他的真正意图所具有的抱负，却包含某种比这伟大得多的内容。如我们所知，他不想净化或改革基督教，也不想与基督教达成妥协，他甚至不想毁灭基督教，因为像基督教这种东西，可以发挥它的长处。马基雅维里的事业（impresa）更加激进：就像基督教本身一样，它打算使人类事务得到永恒的改进。并且，这种改进的实现将通过勇敢地盗用基督教的圣战教义，把它用于获取世俗帝国。基督教不必推翻政府便征服了世界，它所采用的颠覆性手段，将被用来反对基督教。这种高于其他一切手段的手段，便是居于核心位置的基督徒的执行[处决]行为。这个有着既软弱又残忍的暧昧地位的世俗执行官，如今已被世俗化和政

治化了，他将成为马基雅维里的新范式和新秩序中的头号人物。他将取代上帝发号施令的位置，执行自然的必然性的命令。

马基雅维里的事业是多么激进，在他对自然的新理解中变得十分明确，它推翻了亚里士多德传统中的自然法和自然正义。若想知道为何需要一种新理解，以及它意味着什么，必须回想一下现代执行权概念所要解决的问题。这个问题是，法律无法达到它试图达到的目的。法律过于普遍，不可能做到合理，所以它需要外来的协助，才能在特定事情上具体规定什么是合理的——这是一种有可能违反法律文字和精神的协助。进一步说，就算法律是合理的，当它面对非要以自己的方式处理事务的人类时，为了证明自身的合理性，它也需要帮助。法律在面对人类的顽固性时，它诉诸普遍性，并且宣布：你们将得到一视同仁的对待。由此，第二个困难又加剧了第一个困难：法律越是不受欢迎，它就越是需要一视同仁。法律留下了一个它自身无法解决的问题。

然而，执行权只是解决的方案之一。政治科学中另一种普遍的解决办法，是亚里士多德的王权。好人的王权或完美的人的王权高于法律，因为他具有超凡的品质。亚里士多德的王权也许不可能，或是不可行，但它提醒我们，法律固然根本不可能获得优秀品质，它的目的却是激励优秀品质。假如能够证明——亚里士多德怀疑这一点——优秀品质就是人的完美性，而人的完美为作为一个整体的自然作出了必要的贡献，那么好人的王权就是符合自然的。这样人们便可以宣称，脱离法律而转向王权，并不是专制的表现，而是符合自然正义的，上述法律问题可以通过诉诸我们的天性（自然）许诺给我们的优秀品质而得到解决。

在马基雅维里那儿，这种主张不但受到怀疑，而且被否定了。他有许多各种各样的间接论述，但是他的言论中最突出的一点是，他对自然正义或自然法始终保持沉默，他在自己的任何著作中都没有提到它们。这是他同古典传统最明显的不同。无论他那个时代还是他本人所继承的政治科学，都没有为这种忽略提供先例或借口，它不可能是出于疏忽大意。[217]由此，真正的马基雅维里便被从今天经常把他塞进去的“背景”中召唤出来，这个背景使他的思想看起来既有来路，又没有害处。事实上，真正的马基雅维里有一些不同寻常的、令人深感不安的建议。虽然他同意亚里士多德的观点，即仅有法律是不够的，但是他否认能用自然正义为脱离法律的行为正名。他没有表现出丝毫的遮遮掩掩，其实是公然津津乐道地断定，暴政于良好的统治是必要的。既然法律无法证明自身的合理性，因此需要暴力；既然自然不能提供这种暴力或为它正名，人必须找到或创造他们自己的暴力。为了

强迫人们服从法律，他们必须超越法律，以不断的、令人难忘的执行[处决]行为——即马基雅维里所说的“esecuzioni”——运用暴力，可以说，这种行为同法律或正义全然无关。在亚里士多德那儿，超越法律的因素高于法律，而在马基雅维里那儿，超越法律的因素低于法律。亚里士多德总是尊重法律，并且要求甚至完美的人的王权也要采用法律。马基雅维里则公开嘲笑法律；他没有否认需要好的法律（参见《君主论》I.33），但是他公然声称，好的军队就足以保障好的法律（《君主论》12）。为此目的不需要好的灵魂；也许它们正是以这种方式而得到的。故也难怪，马基雅维里的没有灵魂的政治科学，也是不讲法律的政治科学。不讲法律的政治科学为了威慑和限制不法之徒，需要好的法律；然而它为了鼓励创业，又怂恿人们蔑视法律。

虽然马基雅维里从未提到自然正义，但他确实提到过“自然”，而且就像人人知道的那样，他频繁地谈到“品质”。[218]但是，他的自然和他的品质，不是亚里士多德的或古典政治科学传统中的自然和品质。在马基雅维里这儿，自然被理解为强迫我们追求食物、安全和荣耀的必然性，或是被这种必然性所取代；[219]品质则变成了预见这一三重必然性的习性、能力或品质。亚里士多德在《政治学》第一卷表明，人可以被视为自然的财产，自然也可以被视为人的财产；人既在自然之中，又独特地处于它之上。但是这两种可能性是相互关联的，因为人只有通过自然的禀赋——这也证明了他是自然的财产——才能够处于自然之上，从而能够获取。然而在马基雅维里看来，对人的这种独特性的任何依靠，都过分限制了人的获取。人在获取行为中，必须自由地模仿野兽，残忍地采取行动。他认为，自然不能成为指导人类行为的标准，因为承认它超出我们的控制，是我们所不能忍受的。诉诸自然的亚里士多德主义哲学家，让我们服从自然的创造者上帝——这意味着他们实际上把我们交给了那些了解上帝的人：神职人员。既然人们无法忍受承认自然超出他们的控制，他们便试图通过宗教支配自然。马基雅维里只想让“宗教”——它把自然解释成人的必然性——能够被从事获取的君主而不是懒惰的神职人员所利用。为了完成这项改造，他必须剥夺人的独特性，把他们降低到野兽的水平，但是又要教会他们如何主宰自然（他们被贬低到与自然同一水平）。认为人既属于自然又高于自然的亚里士多德的暧昧的目的论，将变为马基雅维里的暧昧的必然性，它既使人产生畏惧，又激发他的荣耀感。

因此，自然，即必然性，先被说成是人的主宰，然后又必须受到人的品质的主宰。品质具备这种新功能所需要的转化——这使它本身不再是目的，也不被用来致力于人类的完美——可以从马基雅维里的翻译者的谨慎中看出，他们把他的“virtù”一词简单地翻译成“virtue”。他们把它称为“精明”（ingenuity）或“勇猛”（valor）

或“活力”（vigor），以此显示它意欲表达的某种新因素，但又忽视了一个事实，即马基雅维里仍然用“virtue”这个老字眼来表示它。

在抢在必然性之前采取行动这一点上，马基雅维里的品质具有双重性，这似乎可以解释现代执行人的暧昧地位。他是强大的，但总是宣称代表一种更强大的意志或力量采取行动。品质征服必然性，就此而言，可以把它理解为同自然（不是亚里士多德所说的自然正义）相对立。但是，为了征服必然性，品质又要利用必然性，所以它又被理解为服从自然（它也不是亚里士多德的允许人类进行选择的自然正义）。因此，为了抢先于必然性，你必须先发制人；但当你“确保自己安全”（assicurarsi）时，你只是战胜了别人，并没有战胜使他失败的必然性——他背后的另一种因素。你的品质既强大又软弱：你是强大的，因为你选择了你终究不得不做的事情；你又是软弱的，因为你别无选择。

同样，马基雅维里在谈到“执行人”时也语焉不详。我们看到，他在一个地方（《君主论》6）把摩西称为“仅仅是上帝命令他做的事情的执行人”。但是后来他又赞扬“摩西的品质”（《君主论》26），因为摩西利用了提供给他的机会；在另一个地方他还说，摩西被迫杀死了出于嫉妒反对“他的计划”的无以计数的人（《论李维》III.30），言外之意是，它并不是上帝的计划，而是摩西的计划。仿佛是为了平衡他在《君主论》（6）中惟一一次提到的“仅仅是执行人”的说法，他在《论李维》（III.1）再次提到需要一个“果断的执行人”（uno ostinato esecutore）。

这个马基雅维里式的执行人的形式，只有基本而粗糙的描述。他的更为常见的称呼是马基雅维里式的君主，这其实也是马基雅维里本人更常用的称呼。不过我们当会发现，这个君主的手段是现代执行官的基本要素；因此，马基雅维里经常使用“执行”，对于他的主要观点来说，这远不是一种偶然现象。学者们只要研究一下他关于“esecuzione”的言论，就可以学到不少有关马基雅维里的知识。但是就现代执行官而言，他的思想确实是基础性的。

从马基雅维里的言论中，可以找到现代执行官的七个要素：对惩罚的政治利用，这要求一个超常的执行人；战争和外交事务优先于和平和国内事务，这大大增加了紧急权力的机会；当统治被理解为代表统治者之外的人的“执行”时，间接统治的好处；通过发现或培养适用于所有政体的统治技巧，侵蚀作为一个整体的各种政体之间的差异；决断的需要，它来自于统治行为以当机立断为最佳的事实；为了令人吃惊而保守秘密的价值；自己承担荣辱的单一执行人即“独自一人”的必要性。这些因素中的每一个都可以同亚里士多德的政治科学加以对

照，以便理解马基雅维里的执行官的革命性，而这一切都鲜明地反映在他对“执行”一词[220]的用法中。

政治惩罚

在马基雅维里的许多令人难忘的论述中，最让人震惊的莫过于他的如下言论（见《论李维》III.1）：“混合的团体”（mixed bodies），如教派、共和国和王国，需要进行定期的“执行[处决]”——这可以使它们回到自己的起点，从而使它们摆脱腐败。这的确是他关于执行权的最突出的言论；其他言论隐藏在另一些抢眼的陈述的阴影中，没有引起人们的注意或研究。这里的“执行”既是指处死，也是指惩罚违法者。执行是对罪犯的惩罚，然而它之所以得到赞扬，更多地是因为它有“良好效果”，而不是因为它的报复是正确的。

换言之，对马基雅维里来说，正式的法律受到破坏似乎并不重要，维持程序规则更是无足轻重。即使法律没有被违反，腐败的“秩序”仅仅为了自身的进步，或当它们阻止了自身的进步时，也需要对它们进行更新。其实，是人类的野心和傲慢需要受到限制和管束，而不是让实际的违法行为受到惩罚。马基雅维里甚至认为，如果罗马每十年实行一次重要的执行[处决]，“那么她绝对不会腐败也就成为必然的了”（《论李维》III.1；另参见III.22）。至于罪犯是否总会按他的时间表出现，他没有谨慎地予以怀疑。重要的是让执行[处决]“不同寻常且引人瞩目”。马基雅维里此后再也没有明确提到法律，而是说，“国家发生变化后，无论是由共和而暴政，还是由暴政而共和，对反对当前状态的敌人进行令人难忘的执行[处决]，都是不可缺少的”（《论李维》III.3）。执行可以是合法的，也可以是残暴的，但它必须是令人难忘的。它的“良好效果”是“唤起人们的恐怖和畏惧”（《论李维》III.1），在教派、共和国或王国建立之初，人们了解这种感觉，但它已从记忆中逐渐消退。因此，刑法是为了政治效果而被利用——为何不说滥用呢？这种效果不是可有可无的，好像我们为了法制而放弃它并不会遭受任何重大损失；令人难忘的执行对于拯救政体来说至关重要。

亚里士多德完全不会同意这种观点。在《尼各马可伦理学》中，他对刑法的正义和分配的正义做了区分，只把后者而不是前者同政治和“政治的正义”联系在一起。讨论不多的刑法的正义，同契约的正义一起，被归类为一种交易（《尼各马可伦理学》1131a2），并认为它对于城邦的政治而言是中立的，或者是这种政治的后果。《政治学》一书对惩罚谈得很少，也没有提到惩罚的官职，因为亚里士多德要使

政治摆脱对惩罚性的众神的服从。扩大执行权的真正受益人将主要是神职人员；而他要让这些人服从于能够使人类的选择和慎思居于主导地位的政体的官员。[221]他在自己周围看到一些神权城邦（sacral cities），他不鼓励它们那种进行报复和惩罚的欲望。亚里士多德的反教权主义（anticlericalism），必须通过他的微妙而简洁的修辞，以及他本人所反对的无神论哲学家所归纳出的中庸精神，才能搞清楚。假如在马西利乌斯所面对的十分不同的环境下，教皇是社会分裂的“惟一原因”，亚里士多德那种含蓄的厌恶态度就会变得更加鲜明。

马基雅维里在反教权主义上轻而易举地胜过了亚里士多德和马西利乌斯，他肯定想把神职人员置于政治控制之下；[222]但是他也认为必须表明或清理报复精神，然后利用畏惧而不是正义来限制它。[223]回到最初的混乱状态所引起的恐惧，由对上帝的畏惧所取代，马基雅维里认为（《论李维》III.1），神职人员利用了这种畏惧，而他们本人却没有这种畏惧：“他们无恶不作，因为他们并不害怕他们既看不到也不相信的惩罚。”令人难忘的执行不仅限制政治活动家的野心和傲慢，而且打消人们对一个出类拔萃的公民的坏性情。马基雅维里所说的维护共和国的自由必不可少的指控权（《论李维》I.7），是以“执行[处决]”作为明确的结果，在做这种事时，切不可借助于“私人”或“外国”的势力——尤其是神职人员召之即来的势力。

同样，马基雅维里解释说，佛罗伦萨的人民过于仁慈，允许混乱四处蔓延，那是只需寥寥几次残酷的示范性事件即可平息的；因为混乱伤害全体人民，而“出自于一个君主的执行只会伤害一个具体的个人”（《君主论》17）。马基雅维里在这里的教诲是，过分的爱导致残酷；但是具有节约性的单一执行行为，也不应被误认为是正义。即使发生了惩罚很多人的事情，马基雅维里也没有因此而退缩。他称赞罗马共和国的伟大及其“执行的力量”，其中便有在众人中实行“令人恐怖的”十杀一制度（decimation）（《论李维》III.49）。当一大批人应当受到惩罚时，如果只选出少数人进行惩罚——由于他们人数太多，无法全部进行惩罚——这会冤枉受罚的人，怂恿未受罚的人下次再犯错误。但是，如果用随机方式在十人中选出一人予以处决，而这是所有人都应得到的，那么受罚的人只能哀叹自己运气不好，未受罚的人下次也不敢为非作歹了。

这里的讨论很容易被解释为（或者，假如有人坚持保护马基雅维里的清白，则是被错误地解释为）对基督教原罪教义的一种政治利用，正如令人难忘的执行[处决]可以被视为对基督教救赎论的政治利用一样。[224]看来，马基雅维里首先不是通过接受一种制度的惩罚观来振兴国家，他谴责这种制度“造成了世界的软弱，使它任由恶棍宰

割”（《论李维》II.2；参见I.前言）。换言之，现代执行权学说的源头，存在于马基雅维里为了现世的好处和人类的利益，对一种据说一直被用来执行上帝之意志的权力的盗用中。

在马基雅维里不太为人所知的对话体著作《兵法》中，主要的对话者法伯利齐奥抱怨说，自然不应当赋予他如何复兴和扩张国家的知识，要不然也应当同时赋予他“执行”的禀赋（《兵法》VII，p.367b）。[225]既然自然赋予人们知识，却没有赋予他们权力，人们只好依靠自己，用（按马基雅维里的著名说法）他们自己的双臂去执行。他们不可以坐等上帝或自然的帮助。但他们确实从自然那儿掌握了有关他们自己的天性的知识，包括由基督教教义所发现或错误提供的某些真理，现在是“根据品质”去解释它们（《论李维》II.2）。马基雅维里试图让“这个世界”，即人类，再次强大起来，然而他在这样做时，是向它说明如何服从它自己的天性。

在执行人类的法律时，不能依靠上帝或自然的帮助，在这些法律的背后不存在自然法或自然正义，所以必须扩张执行权。执行的行为必须摆脱亚里士多德和马西利乌斯要予以保留的对法律的严格服从。我相信，在马基雅维里的主要著作中，“执行”只有一次是和“法律”一起出现，因此是明确地指法律得到了执行（《佛罗伦萨史》VIII.3）。在另一些场合，执行的是另一些事情：“权威”（《佛罗伦萨史》I.16）；“事业”（《佛罗伦萨史》VI.29，VIII.4）；“公务”（《佛罗伦萨史》VI.21）；“设想”（《佛罗伦萨史》VII.34）；“阴谋”（《佛罗伦萨史》VIII.4，5；《论李维》III.6）；“欲望”（《佛罗伦萨史》VIII.26）；“公众的决定”（《佛罗伦萨史》VIII.29；《论李维》I.33）；“重要的事情”（《论李维》I.49）；“所有的事情”（《论李维》II.2）；“这些事情”（《兵法》V，p.331b）；“备战”（《兵法》I，p.274b）；“政策”（《兵法》VII，p.362b）；“罪恶”（《君主论》9）；“命令”（《兵法》VI，p.348a）、“使命”（《佛罗伦萨史》IV.10；《论李维》III.6）。只有最后两种情况，可以称为“执行”的“弱”含义。[226]在许多情况下，没有交待在执行什么——但显然是强有力的执行（尤见《论李维》III.27；《佛罗伦萨史》II.2，25，26，34；III.14，19；VII.6，21，32，34；VIII.36）。此外，我们切不可忘记前面讨论过的引人瞩目的执行，在这里显然不存在法律（《论李维》III.1，3；另见《佛罗伦萨史》II.34；III.19，21；IV.30）。

总之，这些“执行”[227]的含义是指一个超常的执行官，由于其惩罚的职能，必须从政治上理解他，他不限于贯彻法律。执行的行为确实使法律得到服从，所以从一般意义上说，它们也服从法律。但是，

执行法律对于政治目标来说是不够的，法律为了确保自身得到落实，一定要接受非法的帮助。这就是马基雅维里为何不打算像我们追随孟德斯鸠所坚信的那样，让司法职能独立。在马基雅维里看来，像我们现代世界这样让法官和政治家保持距离，使两者的精明都受到了禁锢：法官看不到他们的判决发生了什么作用，政治家也无法左右自己的政策，使其顺利产生预定的效果。

战争和外交事务的优先性

一旦执行行为不再明确地服从法律和正义，技巧便成了处置各种紧急事态的一种普遍可用的手段，而不仅是用于实施法律的紧迫时刻。这种紧急状态很容易因国内图谋不轨的野心而发生，也很容易从外交事务的突发性危险中产生，为了应付它们，需要有人代行巨大的权力。亚里士多德的五种类型的王权之一是战争的将领，然而他是一个官员，亚里士多德说，他是根据法律进行统治（《政治学》1285a4，1286a3）。相反，马基雅维里赞扬罗马在紧急状态下，“当弊端在一个国家滋长或不利于国家时”（《论李维》I.33），设立独裁官的做法。这是“把权力交给一个人，他不必征询任何人即可做出决定，不必做出任何请示即可执行他的决定”。[228]马基雅维里否认独裁官的权力有害，或如一般人所说的那样，它是给罗马带来暴政的原因。独裁官不仅在罗马共和国受到外来威胁时非常有益，而且——马基雅维里在这里颠倒了道德基础——在“扩张其帝国”时也十分有益。如我所说，正是马基雅维里，与古代作家对罗马独裁官制度的贬低相反，夸赞这种制度；他最先领悟到了它的现代后裔。[229]

因此，马基雅维里利用惩罚克服了法律的实施难以接受非正义的必要性这一问题，同样，他也利用外交事务，从讨论任何关心自身事务的国家都会出现的紧急状态，转向对有着帝国野心的国家刻意寻找或作为借口制造出来的紧急状态的讨论（参见《论李维》III.16）。柏拉图的《理想国》和亚里士多德的《政治学》对外交事务只有简单扼要的讨论，而马基雅维里的《论李维》却有一半篇幅讨论外交事务，在《君主论》中，这种讨论的篇幅至少也不相上下。波里比乌斯对外交事务着墨甚多，而且他似乎支持有帝国倾向的罗马共和国。不过，波里比乌斯在比较罗马的帝国主义和斯巴达的中庸精神时，持一种开放的态度，他认为推行帝国主义的人是在做出一种选择，而不是对必然性的反应（VI.50.3）。马基雅维里在引用波里比乌斯时，也做了同样的比较（《论李维》I.2，6），他的结论毫不含糊：由必然性所决定，选择是行不通的，只能支持帝国主义。

当畏惧取代正义成为政治的基础时，对获取的限制也随之放松，政治科学由此承担起了这样的任务：向君主解释必须如何获取和维持国家，向共和国说明必须如何克服腐败和进行扩张。一定要让政府明白，要像对待臣服的外国人那样对待自己的人民，所用手段虽然未必恶劣，但它不是信任和正义。[230]能够使国家长久生存的引人瞩目的处决，同独裁官执行其扩张国家的决定的权力一起，显示着马基雅维里对政治生存能力的一种新的重视。古典政治科学假设所有的政体是在循环运动，而且注定要灭亡，它根据政体的行为表现，而不是其生存的长短来判断它们——这正是波里比乌斯讨论的要点。马基雅维里放弃了这种循环观，采取一种实用主义观点：国家想必会臣服于治理更佳的邻国，而不会在孤独中忍受它们自身的弊病（《论李维》I.2）。他的新的内部政策为对外政策的优先性提供了正当性（或由后者为它提供正当性），而这两者都要依靠一种扩张性执行权的支持。

执行是具有普适性的技巧

定义最佳政体是古典政治科学的主题，然而马基雅维里认为这种政体并不存在。他宣称，根本就不存在构思最佳政体所需要的有关自然正义的知识，甚至在言论中也不存在。因此，政治不能由有关最佳政体的观念来引导。马基雅维里对这种“想像中的共和国和君主国”（《君主论》15）表现出鄙夷不屑的态度，并且他在别处也说，消除人类事务中的任何一种弊端，不可能不带来另一种弊端（《论李维》I.16）。他宣称，他要了解的是实际的政体及其表现，而不是它们在自称最佳政体、自称完美、自称能够促进共同福祉时所使用的言辞。这些说辞为任何政体提供独特的性格；它们一直被古典政治科学所重视，将其当作能够加以提炼而成为判断标准的意见。[231]

很少谈及政体（在《佛罗伦萨史》中有两处，见II.11，32）的马基雅维里，放弃了古代对六种政体的划分（参见《论李维》I.2），他按照罗马人的传统，采用了共和政体和君主政体的划分（《君主论》1）。可是，在采用这种划分时，他没有接受共和政体和君主政体之间相互以不屑的态度表达出的对立。对于共和主义对“君主称号”和“国王称号”的典型的憎恨态度，以及君主对民治政府变幻无常的表现的鄙夷，他只是轻描淡写（《论李维》I.58，II.2）。他还用“共和国中的君主”（princes in the republic）和“公民的君主政体”（civil principality）这些说法，使这种区分变得模糊不清，这意味着共和国需要君主，君主政体也可以被视为共和国。共和国和君主国具有趋同性，因为对它们的判断不是根据它们有关品质和正义的相互对立的主张，而是遵循一个惟一的标准：这种主张的“实际的真实性”——它们

获取荣耀和维护安全的能力。根据这个标准，各种政体的夸大其辞的声明，被归结为它们产生明显的有益效果的能力，而不是被严肃地当作构成最佳政体的可能要素。共和政体和君主政体所提供的好处，不包括生活在共和国中比生活在君主的统治下更荣耀，反之亦然。简言之，在马基雅维里看来，政府的形式从任何意义上说都不是统治的目的。

因此，马基雅维里虽然谈到共和国中的“优秀品质”和“美德”，他却没有说过“共和主义优秀品质”（republican virtue），按照这种品质，献身于作为一种形式或政体的共和主义，是与共和国的益处有着明确区分的。[232]他确实表现出偏爱共和政体而不是君主政体，然而谨慎地做了限制：共同福祉“假如不是在共和国，是看不到的”（《论李维》II.2）。然而，共和国的共同福祉不会扩及它的邻国，因为被共和国所征服，无异于最严厉的奴役形式，虽然确实不是普遍的形式，因为它是多数对少数的压迫。马基雅维里说，在共和国，一切事情“都是为了它的目的而执行的”，而对于君主最有帮助的事情，经常有害于城邦（《论李维》II.2）。但是，对于这种言论，必须用他的另一种言论加以平衡：他赞扬“更仁慈的”君主切萨雷·博尔吉亚，因为这个人知道如何把自己的执行[处决]局限于“寥寥无几的事例”，这不同于那些意图良好的共和派的佛罗伦萨人，他们的宽宏大量伤害了皮斯托亚的全体人民（《君主论》17）。比政体更重要的是隐藏在政体背后的君主和人民的两种不同的“性情”或“天性”，在共和国和君主国都能看到它们：君主的支配的欲望，和人民不受支配的欲望（《君主论》献辞，9；《论李维》I.5；《佛罗伦萨史》III.1）。成功的统治需要审慎地对待这两种性情，而无论是采用君主政体还是共和政体的形式，都能做到这一点。

有人也许会说，优势是在共和国一边，因为马基雅维里不是说“共和国比君主国有着更强大的生命力，有着更长久的好运”（《论李维》III.9）吗？这里也没有提到共和国更讲法纪，当然也没有谈论（与《论李维》II.2的言论相反）共同福祉。共和国的生命为何更长久呢？共和国能够受益于多样性的环境，因为它们能够拥有多样化的公民，而不是只有一个君主。但是，假如它们的制度中不包括独裁官的职位或类似的安排，使它们能把执行的责任交给一个具备最符合时机之要求的品质的人，那么由于它们那种人所周知的迟缓的决策（《论李维》I.34），它们的制度（或“秩序”）有可能使它们无法利用这种多样性。独裁官制度既是一种“秩序”，又不是一种“秩序”。马基雅维里先是说，使控告得到执行（这需要一个独裁官或一个类似的人物）是有益的，因为这种执行不必求助于私人或外来势力，即可“正常”发生（《论李维》I.7）。后来他又赞扬罗马共和国建立了独

裁官制度，以便在遇到“重大事情”、正常程序将造成拖延（《论李维》I.49）或需要一个人不必征得同意即可做出决定时（《论李维》I.33），能够立刻执行。马基雅维里在这些话中表明，假如不用“反常的范式”对正常的“范式”定期进行更新，共和国的“秩序”就会受到腐化，它的权力就会衰败。反常的范式不会毁灭共和国（《论李维》I.7，34），恰恰相反，它对于它们是必不可少的（《论李维》I.18，II.16），这种范式的登峰造极的表现，便是前面提到的“引人瞩目的、极端的”（《论李维》III.1）和“令人难忘的”执行[处决]（《论李维》III.3）。这需要掌握“不同寻常的权力”（《论李维》III.1），它“不必依靠激励你果断执行[处决]的任何法律”（《论李维》III.1）。可见，正常“秩序”的更新，要依靠不时诉诸反常的“范式”，它使共和国长久，其实是为它提供了永世长存的前景（《论李维》III.22）。

由此，守法和不法之间的区分——由于这种区分，共和国能够与君主统治的随意性相比较并感到自豪——便被转化为一种从正常到反常的连续体，它允许或要求共和国为了长存而放弃守法。为此，它们自身必须与君主政体相结合；罗马共和国是“无数最优秀的君主”组成的一个连续体（《论李维》I.22）。在马基雅维里看来，它的长久的生命力归功于罗马人把共和政体与确保迅速执行的君主国结合在一起。然而人们也大可以说，君主政体为了能在必要时迅速更换君主，也可以同共和政体结合在一起。

多亏了执行的必要性，政治的内在机制不是由其外表所决定的。维持公民的忠诚、使其把怨恨指向他们的敌人、使政体相互有别的对立形式，不再构成真正的政治分类。无论马基雅维里对共和政体和君主国的最终评价是什么，他没有挑起共和主义或绝对专制主义的争端。他分析他所发现的政治争论，不认为它们是有关定义最佳政体的主张。甚至在开始分析之前，他就假定政治中的人并不清楚自己在谈论什么。他们公开表达的关切，在他们的言辞中被夸大了，像我们今天的政治科学家经常做的那样，他对这些言辞不屑一顾。亚里士多德的政体，被马基雅维里的非正规的“新范式和新秩序”所取代。

间接统治

像摩西一样，当一个政府自称仅仅是个执行人时，内部人便自称是在接受外在权威的命令。但是，既然执行需要一个“果断的执行人”（《论李维》III.1），内在机制将在没有这种命令的情况下由它本身的首创精神所驱动，当它发现有必要时，它会产生令人难忘和震惊

的执行。马基雅维里的执行官的统治，不是平时可以看到的政府，它不像亚里士多德的政体那样，政治形式展示其政治性格，政治表象大体上跟政治实质相一致。

但是，这个执行者并非完全不可见，因为不给人造成印象，进行统治是不可能的，所以它不能总把自己隐藏在另一种权威背后。统治的内在机制必须在不同寻常的时刻现身，此时它是令人难忘的，因为行动是出人预料的——通过震撼人心的执行[处决]，使人们记住他们为何需要政府，假如不服从，他们将得到怎样的统治。只有在这个时刻，政治的实质才与表象相一致。正是在执行的过程中，当原始的畏惧表现为政治的第一驱动力，以及当它走过正常的过程时，政府才表现为人格化的必然性，让人们记住自己的起点。甚至在其最强大、最令人难忘的时刻，政府也是以执行人的角色为人们采取行动。人不像他们在古典政体中被认为的那样，遵照他们所选择和认可的原则进行统治。相反，他们是受着一个君主的统治，他周期性地提醒他们，必然性比原则更强大。因此，良好的效果在政治中比尊重原则更有用。统治的间接性存在于一个事实之中：必须让我们每个人都熟悉这种必然性（见《兵法》VI，p.348a），因为我们通常总是抱着应当如何处理事务的自鸣得意的党派成见。政府既不是统治者的选择，也不是强加于被统治者的，而是向每个人揭示——不是从高处——他身上最强大的东西是什么，而不是向他揭示他最好的一面是什么。“良好效果”有着双重含义，它既指造成良好后果的效果，也指这种效果本身。为了产生这些效果，统治必须具有依靠自身采取行动的暧昧性，虽然说到底它的行动是代表人民的。

民众的习性不是统治的欲望，而是不受统治的欲望，但是人民必须受到统治。这个难题决定着一个政治问题：如何统治人民，而又不让他们产生他们受人统治这种难以忍受的感觉？为了做到这一点——马基雅维里不怀疑，对于这件事以及他所揭示的另一些难题，他自有“药方”——他在自己的基本战略中采用了一条人类感情的公理：“人们遭受的伤害和不平，若不是出自别人，而是他本人心甘情愿的选择，则其伤害要轻得多。”（《论李维》I.34）自虐为何要比受人虐待的伤害更小呢？自愿承担的税赋，要比上面强加的税赋更容易得到心甘情愿的同意。所以，政府应当努力使它的索取，尤其是它的惩罚，看起来是由那些拿钱的人和受惩处的人造成的，是遵照他们的吩咐，或是得到了他们的同意。因此，人们虽然绝对不可能实行自治，不可能没有君主作为他们的“首领”为他们效力，而且严格地说，民主政体是不可能的，但是一切统治，不论是共和制还是君主制的统治，必须向人民发出诉求。这就是罗马的控告权的优点所在，它使人民负起定罪和执行的责任（《论李维》I.7）。所以马基雅维里不但向共和国，

也向君主国建议，要采用一般性的民主政策，要依靠人民而不是依靠少数人（《论李维》I.49，55，58；《君主论》20）。这显然同亚里士多德的一般而言有着贵族特点的政策和他对最佳人物的王权的诉求相反。

诉求于人民，不是着眼于他们的优秀天性或公正性。倒不如说，这是让他们参与他们十分无知的必然性的手段。在谈到瑞士的军队时，马基雅维里夸奖它的“通常由另一些士兵”处罚士兵的方式（《兵法》VI，p.345a），因为假如你不想让人袒护或同情罪犯，那就让他实施惩罚，既然他是惩罚的“执行人”，与惩罚来自于别人相比，他对惩罚就会有不同的看法。军队中的执行的另一个事例清楚地表明，法律和司法跟政治问题无关。迦太基军队中一队叛军的首领，命令杀死来自那支军队的使者和他们抓获的俘虏，这种“处决[执行]”将使他们“残酷而果断地”对付迦太基人（《论李维》III.32）。可见，共同参与“犯罪”和共同参与惩罚罪犯，有着同样好的效果。两者都是军队加“害”于自身，这种伤害要比君主本人或以他的名义实施的伤害轻得多。如我们所知（见《论李维》III.49），马基雅维里从惩罚罗马军队时采用的十杀一制度，总结出了惩罚“众人”的正确方式，让那些有罪但未受到惩罚的人看到未来。他们虽然没有受到惩罚，然而正是由于逃脱了惩罚，他们大体上管束住了自己。

马基雅维里说，抱着找一个不偏不倚的法官这种徒劳的愿望，把执行惩罚的权力授予一个外国人，是错误的（《论李维》I.7；49；《佛罗伦萨史》II.25）。外国人只会利用这种执行为自己攫取权力。也不应当把它授予少数人，因为“少数历来是少数的侍从”（《论李维》I.49）。我们还知道，执行应当被用来对付少数人，打掉其嚣张气焰，消除嫉妒心（《论李维》III.1，30；《佛罗伦萨史》II.22）。可以震慑少数，让多数铭记不忘。再说一遍，执行绝对不是人民的自发行动，他们更愿意忘记这种必然性；为了采取行动，必须引导人民，或是给他们一个“首领”（《论李维》I.57）。但是人民喜欢动感情，所以能够用勇敢的行动打动他们（《论李维》I.53），罪恶滔天的行为也不会打消他们的偏爱（《君主论》8，9）。在任何政体中，他们都是以人民的名义进行间接统治的强大执行官的天然盟友。[233]

当机立断

为了造成强烈的印象，执行必须出人意料。马基雅维里在称赞梅迪齐家族的乔万尼和洛伦佐时，指出他们的执行迅速快捷（presto）（《佛罗伦萨史》VII.6；VIII.36）。我们今天用“果断”和“活力十

足”来赞扬执行官的“主动精神”，这些词语是对这种当机立断效果的写照，它以突然中断惯常的（或正常的）过程而令我们难忘。马基雅维里喜欢的一个说法，“一不做二不休”（ad uno tratto），便是对这种情形的描述。只要一不做二不休，强大的执行官就能彻底改变局面，让众人的眼睛转向一个打破局面并重整旗鼓的人。人们认识到不能依靠惯常的东西（这让人想到，罗马人可怕的十杀一“范式”是一种碰运气的措施。《论李维》III.49），所以他们必须寄望于那个君主。

通过令人难忘的突然打击，君主更新了他的权威，也使他本人成为一个新君主，因为得到更新的权威是一个新的君主。他的个人权力没有消失在他的法律和他的常规做法之中，而是再次成为可见的权力。他的行动，假如表现出足够的抱负，能够取得“它本身的伟大”，让批评变得鸦雀无声（《佛罗伦萨史》I.前言）。例如，在对付皮斯托亚的乱党时，软弱的佛罗伦萨人不知如何遵循干脆干掉首领这种第一位的、最安全的方式：“这种执行[处决]既伟大又慷慨。”（《论李维》III.27）它的慷慨之处在于不杀死所有的人（《君主论》16）。

在一段转述李维的话中，马基雅维里认为每个君主和每个共和国都应细细品味。他在这里说，当拿不准别人要做什么时，不易找到借口；但是，一旦拿定主意，做出了必须“执行”什么的决定，那就不难找到借口了（《论李维》II.15）。一定要使言辞与行动协调一致，而不是让行动和言辞协调一致，为此首先要采取行动，让别人面对新的局面。罗马人在必要时设立独裁官的制度，便折射出这种立刻执行的优点（《论李维》I.49）。但是马基雅维里在这里超越了对必然性做出反应的范围，他实际上建议为别人制造必然性。他在同一个地方（《论李维》II.15）说，迟缓的深思熟虑总是有害的，尤其是搞阴谋的时候，此时的危险要比执行更危险（《论李维》III.6，p.200b）。执行阴谋的危险部分地来自于气馁的人（《佛罗伦萨史》VII.34），然而可以通过加快执行的步伐加以避免，让懦弱的人来不及受到良心的困扰（《佛罗伦萨史》II.32；《论李维》III.6，p.208a）。其实，马基雅维里提供了搞阴谋的两个实例，在阴谋家对阴谋对象下手之前，先要对阴谋同伙搞阴谋。这些阴谋家被告知，他们必须加入反对暴君的阴谋，不然就向暴君揭发他们的叛逆罪！（《论李维》III.6，p.204a）。简言之，执行者要利用“刻不容缓的必然性”（《论李维》III.6，p.206a），也就是说，让人来不及思考或反悔。

马基雅维里的执行官最不同于亚里士多德的政体的地方，莫过于这种当机立断的特点。在亚里士多德看来，政体至高无上的成分是慎思的成分，虽然慎思不等于迟缓，但是迟缓这个意义上的慎思，却是谨慎意义上的慎思的首要因素。因此慎思的成分被选择出来，授权它

通过各种可能的形式化规定采取行动，而这些形式化规定的一般目的，至少是要通过施加一定的规矩，延缓鲁莽的人类意志，从而干扰我们的欲望和罪恶。[234]马基雅维里的看法完全相反，他把慎思解释为决断（在他那个时代的用法中，“diliberazione”有着“慎思”和“决定”的双重含义），所以，好的慎思变成了导致决定的慎思，而好的决定是果断的（《论李维》II.15）。“果断”是一种需要根据事实去了解和解释的品质，当机立断虽然不同于审慎，它却是审慎的必要补充，就像促成了服从、使审慎具有实效的意志力的表现一样。马基雅维里的执行官打破了亚里士多德十分看重的形式化规定——它们也是现代宪政体制的形式化规定。他由此使创立共和国成为可能，他就是这样来解释罗马人的作为的，他们没有受到过度谨慎的迟缓行动的侵害。

隐秘性

如今，当美国国会的某个委员会召开“执行会议”时，它是秘密进行的。我们已经谈到过在马基雅维里对罗马独裁官这一职务的讨论中执行和隐秘性之间的关系，他的执行不仅不征求同意，甚至不咨询任何人的意见（《论李维》I.33）。假如执行需要让人吃惊，那么隐秘性对于执行来说显然是不可缺少的。不言而喻，令人吃惊不是令人愉快的启示，而是一种险恶的事情。执行的行为是何等险恶，可以从一个事实中看出，在《论李维》一书中，“执行”一词出现最密集的地方，是篇幅甚长的讨论阴谋的一章，即第三卷第六章（全书出现了六十次，其中有四十次出现在这一章里；如果算上相关的第三卷第一章和第三章，则是四十九次）。马基雅维里在他的主要著作中，只有一次谈到执行法律（《佛罗伦萨史》VII.3），却多次谈到执行阴谋（《论李维》III.6，pp.201b，210a；《佛罗伦萨史》VIII.5；《卡斯特鲁齐奥·卡斯特拉卡尼传》，p.757b）；他对阴谋的论述，完全是围绕着执行这个主题展开——在实施之前、实施过程中和实施之后。如我们所知，为阴谋保守秘密的办法，就是加快执行阴谋（《论李维》III.6，pp.204a—b；《佛罗伦萨史》II.32）。由此，这种执行便把执行的两种含义完全结合在一起：“杀死”和“实施”，因为只有杀死阴谋的对象，阴谋才算得到了执行。几乎不必补充说，阴谋的执行是在极端非法的情况下发生的。

马西利乌斯对执行做了宽松的限制，而马基雅维里却使执行摆脱了对法律的服从，把它放在讨论阴谋的主题下，其原因何在呢？与以往对阴谋的看法相比，阴谋本身肯定更加接近政治的本质。当他告诉我们（见《论李维》III.6第一段），阴谋不仅用来对付君主，也被君

主用来对付祖国（patria）时，我们会对此有所领悟。不过，就像他的许多陈述一样，这仅仅是他的理由的导论。在马基雅维里看来，政府不是正义的仆从，而是必然性的代理人，因为我们不能提供正义。然而我们乐于认为我们能够提供正义，我们也要求正义，这尤其是为了我们自身；我们经常看不到对预设我们不能提供正义的行动的需要——预示着必然性的行动。这是不想进行统治（或命令和压迫）而是希望不受统治的民众的性情。不受统治的欲望造成了不愿面对事实、不愿面对必然性。政府承担着一项暧昧的任务，为了人民的生存，要让他们了解必然性；为了让他们保持愉快和天真，又要向他们隐瞒必然性。我们知道，马基雅维里的“药方”是使政府看上去来自于人民，这使他们受到的“伤害”仿佛是自己造成的。为此就需要行骗（《君主论》18；《论李维》II.13，III.2，40）和搞阴谋（《君主论》19；《论李维》III.6），它们不仅是一种只有在最严重的紧急状态下才可以由可靠的人加以运用的不可告人的险恶手段，而且是一种即使不合常规也普遍可用的手段，要毫不迟疑或毫无顾虑地加以运用。

马基雅维里说，搞阴谋的要么是一人，要么是多人（《论李维》III.6，p.201a）。他接下来又说，如果只是一个人，那就算不上阴谋，它不过是一种“杀死君主的坚定意图”。正确地说，阴谋涉及不止一个人，他们共同（coscienza）分享一种秘密或知识。阴谋家之间的关系绝不是朋友关系，因为人们在判断别人对自己的友爱时，通常会自欺欺人。你切不可相信这种友情，除非你验证过它，而这种验证是最险恶的事情（《论李维》III.6，p.203a）。职是之故，至少一般而言，阴谋家之间的关系必然是君主与执行人之间的关系，而不是平等的人之间的关系。执行人或秘书〔别忘了“秘密”（secret）和“秘书”（secretary）之间的关系〕可能比君主更有本领，所以到底是谁在利用谁，并不那么清楚（《君主论》22）。但是，这种关系中的不平等依然如故。

马基雅维里认为阴谋是一切政治的基础，就此而言，我们再次看到了他和亚里士多德的一个根本差别，后者认为友情决定着正义和一切政治（《尼各马可伦理学》1155a23—33）。友情的美好与和谐是政治努力促进但无法达到的目标。亚里士多德说，朋友之间不需要正义，因为他们高于正义。马基雅维里则认为，由于人们相互保密，而且在朋友内部也保密，所以他们甚至连正义也得不到。

单独一人

马基雅维里赞扬罗马的独裁官制度，它授权一个人，让他执行自

己做出的决定，以便对“非常事件”迅速做出反应（《论李维》I.33，49）。但是，马基雅维里也赞扬（见《论李维》I.9）由罗慕路斯赋予罗马共和国的最初的制度，因为它是由“单独一人”（uno solo）完成的。无论是最初建立制度还是维持制度所必需的偏离制度——通过一个独裁者及其令人难忘的执行（《论李维》I.1，3）——必须由一个人完成。为何一定要这样呢？

马基雅维里提供了一个理由，它后来又变成了两个。他说，“许多人”不适合处理事务，“因为他们不清楚怎样做最好，这是由他们中间的意见分歧造成的”（《论李维》I.9）。所以，任何事情都要依靠一个人的“头脑”，这并不是因为他肯定比众人更聪明，而是因为只存在一种意见要优于存在许多种意见。因此，精明的“制度创建者”如罗慕路斯，竭力大权独揽，尽管他要清除一个更聪明的兄弟——因为马基雅维里没有交待罗慕路斯是否比雷慕斯更聪明。最好是只有一种意见、一个权力，因为，把责任集中于一个人，他的野心便可被用于促进共同福祉。如果他获得成功，他便缔造了一个持久的国家，并赢得了荣誉；倘若他失败了，他能够受到谴责和“指控”（《论李维》I.9），由此消除众人的愤恨；如果他是个举足轻重的人物，这种谴责和指控大概还能发挥一种令人难忘的执行[处决]的作用。马基雅维里有着平民的气质，所以他有时痛骂野心（《论李维》I.37，II.前言），但是他的政治学却利用野心，不受他人野心的限制。荣誉就像畏惧一样，迫使人们意识到自己孤立的个体性，但是它也比正义的集体美德更能促使他们立刻坚定地为共同福祉献身：“为自身荣誉而战的人，都是优秀而可靠的士兵。”（《论李维》I.43；参见III.30，35，40）[235]

但是，就算放松对野心的道德约束，它能完全脱离智慧吗？这并不是说，有野心的君主必须是审慎精明的君主，但是在马基雅维里看来，审慎精明已经不再是一种有别于聪明的道德品质（《君主论》15；另参见亚里士多德《尼各马可伦理学》1144a24）。难道不是肯定存在着某种不同凡响的审慎精明，给马基雅维里为了野心而对它的腐蚀——他本人的“大精明”（grandi prudenze）——提供了辩护吗？（《论李维》II.26）假如政治登峰造极的表现就是阴谋，而阴谋家又不可能平等，那么在阴谋背后不是必须有一个头脑、一个“罕见的头脑”（《论李维》I.55）、一个免于“头脑混乱”（《论李维》III.6，p.207a）的头脑吗？如我们所知，马基雅维里很清楚这个问题：懂政治的人不能亲自“执行”他的知识（《兵法》VII，p.367b），他只能在自己的知识上做到“单独一人”。

其实，马基雅维里专心思考的问题，是政治教师和政治家之间的

关系。他在《君主论》中说，摩西仅仅是上帝命令他去做的事情的执行人，他在这里所说的上帝，不是一个全能的造物主，而是一个“伟大的导师”（gran precettore）。在《论李维》一书中，他用一章的篇幅讨论了在提出建议时一人跟众人（essere solo）作对的危险（《论李维》III.35；参见《君主论》6，22）；在论阴谋一章的第三十九个事例中，他谈到了柏拉图的两个弟子试图杀死两个暴君的失败（《论李维》III.6，p.208a）。在《佛罗伦萨史》中，他讲述了一位诗人在彼特拉克的激励下，试图成为让罗马摆脱教皇这项光荣事业的“执行人”（《佛罗伦萨史》VI.29）。

在通过改造道德观和政治“给每个人带来共同利益”（《论李维》I.前言）这项马基雅维里本人的光荣事业中，他不能包办一切。他不能既当导师又当君主。然而，尤其是通过他本人的执行学说，他能够让自己的知识得到执行，由此，遵循他的教诲的君主，就从最深层的意义变成了他的执行官。这种最深层意义的执行，与每个君主想成为“独夫”（uno solo）的需要完全一致，因为马基雅维里给每个君主留出了他为自己赢得荣耀的空间。他们能够成为“果断的”执行人，而不是仅仅成为执行人，他们不必意识到自己是在执行他的知识。其实，他们还是不意识到这一点为好。马基雅维里预见到，他的巨大野心会遮挡我们观察它的视线。[236]正如他在自己的一个实例中所示，即使只有一个人完全清楚阴谋的目标，阴谋也是可以得到执行的（《论李维》III.6，204a—b）。

可见，马基雅维里的君主不是从古典意义上进行统治。他们不是着手实施一项政策，然后始终如一地贯彻这项政策，这样他们能够对自己的统治原则承担责任。他的君主所要承担的责任，不是在他们的原则的推动下前进，而是受他们的行动效果的约束。他们所得到的荣辱，是因为他们审时度势的成功或他们的操纵技巧。他们要让言辞服从行动，所以他们并不遵守原则，而是声称以遵循事实作为原则。

马基雅维里和他的执行官都具有某种暧昧性，这是现代执行权观念的基本要素。他们是强大的，因为他使他们摆脱了道德限制，然而他们又是软弱的，因为他们是按照他为他们指定的角色采取行动，在知情人看来，他们只是他的附庸。马基雅维里是强大的，因为他孤身一人策动了整个改革，然而他又是软弱的，因为他要依靠别人或依靠必然性来达到自己的目标。但是，为了成为这样一个人，真正的单独一人——一个凡人中间的神——马基雅维里取消了王权和他的暴政之间的区分。就像亚里士多德的君王一样，马基雅维里的君王是政治哲学家。与亚里士多德的君王不同，由自然的必然性所定，他是一个暴君。

用后来的自由主义宪政史所提供的尺度来看，马基雅维里似乎走得太远了。他的言论听起来符合现实，可是他的结论似乎过于夸张，所以我们往往无法严肃地看待他。我们更乐于相信，可以保留他的见识，但必须放弃他的极端主义；可以把他的“esecuzione”（执行）观吸收到现代自由主义宪政之中，但是不需要一人大权独揽的暴政，它只会让我们感到惊恐，或只是一种奇谈怪论。马基雅维里可能发现了现代执行权学说，但是在他的极端主义中，他却没有提出“权力”或“权力分立”的学说。按霍布斯的理解，权力学说是要授予主权者——无论他有没有优秀品质——他所要求的一切权力，从而使有优秀品质的君主变得没有必要。而权力分立的学说，则是洛克和孟德斯鸠为了用法律和正式制度去约束君主而提出来的。

这两种学说虽然接受了马基雅维里的不少道德观，却反对极端的政治结论，因为它把过多的权力交到单独一人手里。不过，对于这两种学说改进了马基雅维里的定理，我们不应过于自信。如果马基雅维里了解了我们的宪政史，他也许不会选择退缩。他也许会指出，我们并没有找到（他所理解的）有优秀品质的君主的替代品，我们的沾沾自喜的民主政体，是由一个“首席执行官”来管理的。他能够宣称，我们把现实和执行权的言论混为一谈了。不过，假如马基雅维里了解我们的极权主义暴政的经验，说不定他也会瑟瑟发抖。

六 霍布斯和权力的政治科学

我们在马基雅维里那儿看到了执行官，但没有看到执行权。为了能把执行权理解为共和主义宪政体制中平等而独立的权力之一，必须先发现权力这个概念。这就是霍布斯的工作。他创造了一种抽象的“权力”，使其成为政治科学的核心，至今依然如此。例如，当我们说获得“权力”时，我们用这个词来指一种从各种具体能力（particular capacities）中抽象出来的能力（capacity），我们假设这种权力具有一般性，所以它是单数形式。当我们说，一般而言这人比那人更有权力，而不仅仅是指他做某件具体事情的能力时，我们的意思是，不同的权力累加为更大的权力：这个一般性概念变得可以测量，并且从原则上说是精确的。在霍布斯之前，权力（power）是一个物理学概念[405]，而不是一个政治科学概念；与我们的做法不同，它没有被抽象和一般性地使用。

霍布斯的原创性，不仅在于抽象化——我们作为科学时代的居民，对此不难理解；还在于他为政治科学想出了抽象化这个观念。但是，他所抽象的东西是什么呢？对此，我们必须对照马基雅维里的更伟大的原创性，来衡量霍布斯的发明。霍布斯利用他的权力科学，对马基雅维里那些事例的丰富但又令人困惑的细节进行了抽象，但是他所保留的信息，却有着深刻的马基雅维里特点——获取的必然性。可以说，霍布斯把这种必然性做了普遍化和道德化的处理，使它成为自我保存的权利。不过，这一创见因为新的表述而光彩照人。霍布斯是马基雅维里所说的首领之一，我将根据他的马基雅维里式的灵感，来介绍他对执行权学说的贡献。

马基雅维里不赞成他的执行官进行个人报复，不过他确实也不反对这种做法。既然他同意残酷的行为，那么他本来也应当同意一种延伸出来的形式，即他所反对的虔诚的残酷。但是，从政治中消除虔诚的残酷的最佳手段，是允许人们满足个人报复的需要。当虔诚的报复被挪做世俗的用途时，圣战精神便失去了能量，人类的仇恨变成了人的特权，神的愤怒的人格化报复，变成了个人的报复。

个人报复有两种典型的模式，分别属于两种性情或两种人：君主喜欢战胜对手，人民喜欢看到大人物下场可悲。令人难忘的执行“一举”满足了这两种人。所以马基雅维里认为，执行官存在于执行的行动之中，或者不如说，他就是执行的行动。最先出现的是这种行动，

行动是提醒我们记住这个事实所必需的，不然我们就会因为言辞的优先地位而试图生活在软弱和残酷之中。马基雅维里的文风反映着他的立场。他在写作时是利用恶毒行为、亵渎神明的凯旋和讥讽的性情这类事例[237]，而不是具有科学的超然立场的普遍命题。他谈论的是执行，而不是作为一种权力或潜在的、有执行能力但并未实际执行的“执行权”。

在马基雅维里之后，他所宣扬的执行行为被纳入一种执行权。用经院学派的话来说，行动退化为一种潜能（potentiality）。由于这一变化，这种行动在出现时所引起的惊恐感觉便消失了，因为它们现在通常是可以预见的。“esecuzioni”（执行/处决）现在得到公开正名，成了主权的一个特征，在宪政主义思想家看来，它甚至成了一个独立机构的工作。使这种执行生效所必需的马基雅维里式的精明，变成了一门包含着定义和适用规则的科学。正规的执行由此在现代权力观中得到了定义。其结果是，尽管在这种理解中存在着许多个人之间的分歧，但是马基雅维里允许为个人报复留下出口的观点被动摇了，执行——不管具有何种隐蔽的实质——至少失去了它的马基雅维里式的寡廉鲜耻的外表。

然而，这并不意味着事情又恢复了原状，即回到了亚里士多德。马基雅维里的执行一旦得到阐述并粉墨登场，它便因其明显的优点而无法放弃了。假如能够尽量减少容忍罪恶的代价，那么把马基雅维里的“良好效果”与后马基雅维里时代的正直结合在一起，似乎是无法抗拒的。但是，为了得出公正的判断，在衡量亚里士多德的使执行权处于服从地位的自然正义时，必须对照霍布斯所说的新的自然权利或自然法，它终于使执行权获得了自身的生命，成为一个独立的机构。因为执行权是通过降低道德标准，即从优秀品质——以及它的种种麻烦——降低到权力（它有着种种便利），才变得符合道德。

博丹和作为主权者的执行人

在霍布斯把包括执行在内的全部政治现象理解为权力之前，存在着使执行行为常规化的两种模式。一是博丹的绝对主义政体（absolutism），它让主权者承担执行的责任；二是它的对立面，即霍布斯时代的某些英国作家所说的宪政体制，分立的执行权在这里首次出现。

让·博丹（1529—1596）是法国的一帮“politiques”（策士）的首领，他们在天主教或新教派别中的对手这样称呼他们，因为他们从政

治必然性的角度看待宗教论战。我们也许会更粗鲁地把他们称为“非意识形态分子”（non-ideological）。这些策士被斥为马基雅维里主义者，但是他们否认这种指控，并用批判马基雅维里加以对抗。博丹在他的一本早期著作中曾称赞马基雅维里复兴了古代的政治科学[238]，但是在《共和六书》（Six Books of the Republic，1576）——这是他的主要著作，也是一部包含着论证和事实的惊人大纲——前言中，他特别指责了马基雅维里的亵渎神明和不讲正义，将其称为“甜蜜的毒药”。[239]然后，他用虔诚和正义为国家提供支持这种马基雅维里式的论证，把它们从马基雅维里的失误中拯救了出来。为了证明自己的判断，博丹援引了波里比乌斯——“被视为当时最聪明的politique（策士）”，虽然是个“无神论者”——和柏拉图；他还求助于“伟大的自然神”，这个神是无所不知和完全正义的，但似乎不是全能的。这个神为自己受到的侵害进行报复，通过把统治权交给聪明而有优秀品质的君主，或者说，比所罗门[406]更优秀的人，即交给最少不义、最有专长的君主，使自己永恒的法则得到执行（请留意自然神的人格属性）。

博丹警告说，君主最好不要像暴君那样行动。他们倘若这样做，他们的臣民就会造反，他们的国家将遭到毁灭。君主必须加以警惕的，是冒犯自己的臣民，而不是冒犯上帝。他们执行上帝的法，不受自称以上帝名义行动的另一些世俗权力（博丹指的是教会）的干涉。因此，博丹把主权者刻画成一个强大的执行人，他的任务不是严格地担任上帝的代理人，而是去做上帝想让他做的事情（《共和六书》I.前言，12—14）。在此，他与马基雅维里所说的摩西没有什么两样，虽说他仅仅是上帝的执行人，但是他运用自己的品质采取行动，他实施自己的设想。人类由此而被上帝授予主权，遵循着与君主可以精明地盗用主权的相同条件。

然而，博丹的主权者不是马基雅维里的新君主：他既更加极端，又有所不及。较之马基雅维里尊重政治歧见的态度，博丹更加极端，因为他非要提出那个简单而又普遍的主权问题：“一个国家的绝对而永久的权力”（《共和六书》I.8.179）。谁是主权者的问题，必须摆脱一切政治争论，提升到亚里士多德的政治科学严肃看待的党派主张之上。亚里士多德评估这些主张，马基雅维里也在它们背后看到了君主和人民之间的复杂关系，而博丹只想知道谁位于顶端。他不提君主政体和共和政体，只从主权机构这个意义上，讨论原生性的国家（较之马基雅维里，他也从更加非人格的意义上使用“国家”一词）。亚里士多德用“城邦政制”（polity，指政体）这个原生性概念去改进所有的政体，而博丹则把“国家”一词作为首要的政治标签。他说，没有龙骨这种“形式”的船不是船，所以也不存在没有最高权力的国家（《共

和六书》I.2.41；参见I.前言，9—10）。[240]亚里士多德也许要搞清楚，哪种类型的船或共和国具有这种形式，马基雅维里也许要知道它是谁的形式，可是对博丹来说，主权的形式就是任何人要它具有的任何样子。它的抽象性是它的首要本质。国家必须是“un seul”（一个独一无二的存在）（VI.4.178），然而它不是马基雅维里的“uno solo”（单独一人）、一个真实而自私的人。与后来的霍布斯不同，博丹没有假设主权者可以是一个虚拟的人（artificial person）。然而他确实试图保留人与主权者的主权之间的区分。[241]虽然他坚持国家的抽象的惟一性（oneness），可是在《国家六论》第二卷里，他确实对国家做了分类，不过相对于主权而言，任何类型都是次要的，正如第一卷所解释的那样，主权不属于任何类别。我们今天能够轻易谈论非人格的国家或主权者，它既没有类型，也不属于任何类型，乃是一项激进的创见的成果，这是由博丹肇其端，又由霍布斯完成的。[242]

不像马基雅维里的新君主那样激进的，是博丹的主权者的法制（legality）。[243]正是它的抽象性，允许并要求从马基雅维里对个人武力的依靠，退而依靠法律的普遍权威。但是法律的普遍性不是在任何实际的法律中发现的（虽然博丹在讨论基督教十诫的具体律法时遇到了困难。见I.8.214，221—22）。只有当主权的主要特征是立法权，即制定法律的权力时，主权才能够成为法律上的主权（I.10.306）。对亚里士多德来说，慎思是主权之所在，而在博丹看来，立法才是主权之所在。博丹不时攻击亚里士多德，所以谁也不会误认为他是亚里士多德主义者；[244]他尤其批评亚里士多德把主权置于慎思这种十分不确定的因素之中（III.2.46；3.73）。如果非要一个慎思的人，那么立法权肯定无所归属。更安全更可靠的做法是找到一个发号施令的人。因此，法律就是命令，命令不仅是法律的必要特征（正如阿奎那所说，法律必须有人颁布），而且是定义它的充足条件，不必考虑被引入立法的慎思或理性的水平。不言而喻，主权者在发布命令时必须拥有武装：“主宰军队者即国家的主人”（IV.1.30）。可见，马基雅维里所说的武装相对于法律的优先性，与其说被颠倒了过来，不如说被掩盖了。

我们的现代法治肯定立法权至高无上。为了使法治区别于武力统治，我们不像古典政治科学那样，主张法律是理性的或习惯的，或两者兼而有之。我们放弃了这些特性，是因为它们含糊不清，或是能够造成麻烦。但是为了避免让马基雅维里所建议的暴力和欺诈来统治我们，我们诉诸权力的概念，它或者是主权，或者是一个主权实体内的宪政主义竞争者。博丹尚不能算是一个研究完整意义上的权力的学问家——我们仍有待于从霍布斯那儿理解这种权力——但是他以人类主权的学说为这种理论家奠定了基础，这种主权是由上帝授予的，或者

说，它可能是由上帝授予的，也可能是从上帝那儿拿来的。博丹不像霍布斯那样看重理论，他既不是经院派人士，也不敌视法律人（I.前言，17—18）。作为一名“策士”，他用君主的语言跟他们交谈，他用具体的事例，而不是十全十美的三段论。此外，博丹还在一本过于冗长、忙碌的政治家无暇阅读的著作中，把政治家的推理方式介绍给了学者和法律人士，规劝他们别再用自己的专业活动点燃宗教热情。

假如主权者是一个强大的执行官，他的立法是在执行上帝的法或自然法，那么他的官员就是软弱的执行人，必须服从他的命令。马基雅维里的秩序是由不同寻常的范式赋予活力，这种范式使上帝的律法不能阻碍品质优秀的君主，而博丹则要建立主权者对包括学院（是指教会？III.7）在内的潜在竞争者的权威。[245]他把所有的官员一概称为“单纯的执行人”（simples exécuteurs），虽然他通过区分能力平庸者和超常者（譬如独裁官），引入了灵活性。博丹尤其不主张用马基雅维里式的以下方式去操纵恐惧：新君主需要利用暴力和恐惧（IV.1.27）；君主要审慎精明地不亲自处决叛乱者；把赦免作为介于温和与残忍之间的手段（III.7.199）；运用公众指控权让官员产生畏惧的好处（IV.4.114）；施予恩惠宜细水长流、伤害则要一举完成的聪明（V.4.117）。

但是，不同于马基雅维里的令人难忘的执行[处决]（参见III.5.143），博丹提供的是主权者的威严，所以他把尊贵身份的作用提升到恐惧之上。因此他能够宣称，长官的惩罚不是因为自己受到的侵害，而是因为（或者更是因为！）国家受到的侵害所进行的报复（III.5.137）。对马基雅维里来说，主权就是主权所做的事情，君主通过显示君主威严的行动，使自己成为君主（他没有说过“主权者”）。但是在博丹那儿，由这些行动构成的主权退化成了它们的潜能，退化为法权（legal rights）。主权者的威严是采取令人恐惧的行动的法权，所以它们不再那么令人恐惧，因为它们是可以预见的。所以说，博丹的主权者是“in potentia”（潜在的）强大执行官，是在霍布斯的科学中变为权力的因素的法制版。

博丹在《共和六书》第一卷断定，政治的第一要件是一个法律上的主权者（legal sovereign）。但是，这个法律上的主权者是否也是事实上的主权者呢？假如马基雅维里的君主从事实上的君主被抽象化为一个法制中的君主，由此而被法制化，他还能够保住自己吗？对博丹来说这是个难题，而且我们就会看到，在霍布斯那儿，这个难题更为突出。博丹在阐述他的实行法制的主权者时指出，说主权者拥有做恶的权力，这种说法本身就是一种罪恶；主权者在做恶时，这种行为不是一种权力，而是无能、懦弱和愚蠢（I.8.222）。博丹由此否定了

暴君享有主权，而且不同于马基雅维里，他坚持王权政体和暴政之间的区分。

但是，假如采取行动意味着采取好的行动，那么它对于博丹做出有关主权者的行为的法律论证来说就有所不足了。博丹为了法律而放弃事实之后，他必须再次回到事实的领域。他必须向主权者说明，为了使他自称不是暴君的声明站得住脚，如何采取好的行动。这就是博丹在其著作的后半部分所做的事情，它始于第四卷。博丹在这里讨论了使主权者掌握权力的“règles politiques”（政治原则）。[246]他虽然以马基雅维里式的细致态度分析了阴谋，并且建议利用马基雅维里式的技巧，但是他更加强调稳定而不是创造，更加强调生长而不是更新。马基雅维里的必然性是人的品质的促进者；博丹的必然性几乎是人的品质的决定因素。他像孟德斯鸠一样，提供了一种气候学说，用来解释自然如何影响主权者的成功（V.1）。

博丹的著作是法律形式主义和政治智巧（political shrewdness）的奇怪结合，它介于霍布斯和马基雅维里之间。我们可以发现它的不足，因为在我们看来，博丹打算结合在一起的因素仍然存在着冲突。不过，也许是因为我们已经接受了霍布斯，我们才会这样想，他以更科学从而也是更激进的形式，提供了同样的结合。[247]霍布斯提供了一种把主权者的权利与自我保存的权利——即人人都能成为他自己的马基雅维里的权利——结合在一起的论证。

有人引用历史学家查尔斯·麦基尔万的话说，“享有神授权利的主权的最终产物，就是国家的理由”。[248]也许反过来说更有道理：享有神授权利的主权，是国家的理由的产物。博丹没有谈到国家的理由，但是他分享着这个概念的非人格的、经院学派的含糊性。他坚持认为，君主受自然法和神法（或自然神的法）的约束，然而正是由于这些法，君主不受人法的约束。君王的神授权利在十七世纪的波舒哀和菲尔默的学说中达到顶点，但是正如昆廷·斯金纳所说，它们的基础是由博丹的主权学说奠定的。[249]

这种主权与博丹之后不久人们便开始谈论的国家的理由，在效用上没有多少差别。博丹的主权者是一个立法者，他享有不对以往的立法负责的权利：他是被纳入法制的马基雅维里的新君主。当把国家的理由运用于一个非人格的国家时，它是对马基雅维里的劝言或训诫的辩护。在马基雅维里的著作中，“stato”一词总是指某个人的国家——一个君主、寡头集团或人民的国家。在马基雅维里之后，在博丹那儿，“国家”开始用来表示一个非人格的实体，它不属于任何人，就如同我们今天的用法一样。为了国家而做践踏道德的事情，获得了道德的赦免，因为这种行动不再是自私的。当然，它们是被普遍化了的自

私，因为国家其实是属于某些人的。

乔万尼·波特罗是第一个也是最主要的一个从道德上赦免国家的理论家。在《论国家的理由》（Of the Reason of State，1589）一书中，他既同“丧尽天良的”马基雅维里保持距离，同时又为自己的读者提供了马基雅维里主义，即在具体事务中以讲规则的形式发挥作用的马基雅维里式的精明。[250]例如，波特罗说，在执行事业时，行动迅捷要比武力重要得多；故在征求意见时要找审慎的人，在执行时则要找充满热情的人。[251]波特罗说，既然国家的理由关系到超出普通志向和想像的事，所以不能把它简化为“寻常的和一般的理由”。[252]后来霍布斯所做的正是这一简化工作，他表明，基于对自然状态的思考，寻常的理由将认可一个非人格的国家的最高权力，由此而同有别于寻常理由的国家的理由取得了一致。霍布斯使我们能够把国家的理由打发掉。或者，现代的执行权学说是在忐忑不安地同它亲近？

霍布斯和宪政主义者

现在我们已经知道，执行权的发明不是一下子完成的，而是分阶段完成的。在它的发展接近于完成，当这种新的学说创建了一种新制度即美国的总统制时，汉密尔顿在《联邦党人文集》中给自己确定的任务是，反驳“一个强有力的执行官与真正共和制政府的精神不相容”的观点（《联邦党人文集》70）。在我们今天，自由政府是共和制政府，或像英国那样，是披着很容易戳穿的君主制外衣的共和制政府。在汉密尔顿的时代，这种一致性尚不是事实，它仅限于一种主张。共和政体仍然需要证明，在自由这件事上它的主张优于君主制的对立主张。做一个共和派，不是一种抽象的或没有争议的偏好，而是意味着成为反对君主政体的共和派的一员。

那么，怎样才能说服一个优秀的共和派，在与其党派精神保持一致的情况下，不但接受君主政体的一个方面，而且接受君主政体本身呢？对于这项理论的和论辩的任务，古典共和主义（大体上可以把它定义为前美国的共和主义）是无能为力的。古典共和主义是党派的共和主义，而党派性是个问题，不是一个解决方案。古典共和主义必须不仅从可疑的共和主义者汉密尔顿，而且从他之前的自由主义哲学家那儿，学习非党派的新共和主义，后者使“中庸的”英国君主政体成为他们的自由政府的楷模。[253]在这些人中间首推洛克和孟德斯鸠，而在他们两个人中间，洛克是现代执行权的创始人。

不过，洛克在他的创新中得到了两个政治哲学家的帮助，他们多

少算是自由主义者，虽不是十足的自由主义者——马基雅维里和霍布斯。因此，现代共和政体既然接受洛克的发明，也就承认了非自由主义和非共和主义的综合影响。现代共和政体不是把君主政体当作敌人进行攻击，而是吸收它，把它变成自身的制度。在这样做时，它们必须向那些不是党派共和主义者的思想家学习，以便缓和它们对君主政体的敌意。但是近年来，有些学者打算证明共和主义对现代政府的影响，于是置共和主义的一种转变于不顾，这一转变集中体现于共和主义者对执行权的认可——最初疑虑重重、不久就成了自愿甚至热情的认可。这一转变的出现是与共和精神的思想与感情对立的，并且不是由共和主义者发起的。

假如不这样理解，那么在执行权学说的发展中把霍布斯置于如此显赫的位置，可能就是错误的。因为与博丹相比，霍布斯甚至更坚定地断言和论证，共和政体的最高权力必须是不可划分、不能分割的，对于这一点，哪怕最有良心的读者也不可能怀疑，最糊涂的读者也不会视而不见。因此，按霍布斯的观点，分立的执行权根本不可能存在或不应当存在。当他说主权不可分割时，他不仅反对我们今天的宪政主义观念和实践，而且反对当时的宪政主义观念和实践。

可是，这种绝对主权的极端学说包含着一个悖论，对无论当时还是现在阅读霍布斯著作的任何人来说，它都是显而易见的。霍布斯的人为的主权（artificial sovereignty）的绝对性，是从自然状态下每个人的绝对的自然主权（natural sovereignty）中推导出来的，在这种状态下，每个人对一切东西享有权利，并且从这个意义上说是自由的。按霍布斯的观点，政府的最极端的主权来自于个人的最极端的自由。个人的自由必须为政府的主权让路，后者是由个人自由的同意赋予的，因此在自然个人身上具有同一性的主权和自由，在霍布斯的国家中便表现出关联性（和对立性）。在霍布斯看来，权力和自由不是对头，而是相互依存的同伴；权力从起源上说依靠自由，而自由为了避免悲惨的处境，也要依靠权力。这种有着悖论性质的结合，给试图加强共和主义自由的共和派带来了希望。霍布斯尽管拒绝支持执行权分立的观点，却为这种制度铺平了道路。为了理解他是如何做的，我们必须看看他与他的前辈对执行的思考有何不同。

对马基雅维里来说，针对罪犯执行法律的行动，变成了一件政治工具。按他的看法，“esecuione”（执行/处决）是一种令人难忘的惩罚，必须用它使每个国家一次次得到更新。如果这种行动令人吃惊，而不是法律程序的正常结果，那么它所引起的有益的恐惧和诧异也会得到加强。马基雅维里没有自称发明了这种摆脱法律的政治执行观，然而他大概是为这种观点背书的第一位政治科学家。霍布斯没有这样

做，尽管他坚信绝对主权。他超越博丹，阐述了一种自然法的一般学说，使一切执行的行为都是在执行一种法律，即自然法，而不是一种令人难忘的、非法的、可疑的司法行为。同时，他比博丹走得更远，阐述了一种有关权力的一般学说，使权力的运用成为有规则的，并且是人人可见的，而不是一直藏而不露，直到它令人吃惊地现身。

但是，霍布斯同意马基雅维里的观点，执行不是个从属性的问题。在这一点上，他不同于他那个时代，即1640年代和1650年代的一批可以称为“宪政主义者”的作家：约翰·弥尔顿、约翰·萨德勒、菲利普·亨顿、马夏蒙·尼达姆、约翰·利尔本、伊赛克·佩宁顿、亨利·凡纳爵士、乔治·劳森和查尔斯·达礼逊。[254]这些作家看法各异，在英国内战期间，从议会派和保皇派双方都可以找到他们。但他们在分离执行权和立法权的必要性上看法一致。就像法国的“策士”一样，由于看到当时的宗教政治充满幻想，他们竭力想让人类的统治与完全受神权左右的状态保持距离。所以他们主张立法权（即人类立法权）拥有主权或准主权，它享有不受神法左右的一定自由，这样在实践中统治权将掌握在政治家而不是神学家手中。

但是，一旦这些作家以不同的方式确立了立法权至上的地位，或立法权在不精确、无法更正的神法之下进行统治的机会，他们便拒绝了博丹的绝对主义政体。他们发现，为了明确立法者为法治服务，杜绝野心家的暴政，必须区分执行和立法。不进行这种区分，主权和暴政之间的区别也将不复存在——立法权和执行权掌握在同一个人手里就是暴政，因为法律将屈从于立法者的私人目的。分权的目的，是通过否定执行人有制定法律的权利，通过阻止立法者过多地插手具体事务，使法治得到维护。然而它的作用是让执行者服从立法者。有时这种结论体现在共和政体的方案中，有时是从“混合君主制”中寻找解决方案。

执行权和立法权的分离，很容易被用来制服或约束国王。约翰·弥尔顿在他的小册子《偶像破坏者》（Eikonoklastes，1649）中说，“在所有明智的民族中，立法权和司法部门对该权力的执行，一般都作了划分，由不同的人掌管；不过，前者是上级，后者服从。”[255]弥尔顿假定国王执行法律，所以他不应对制定法律享有否决权。约翰·萨德勒在《王国的权利》（Rights of Kingdom，1649）一书中，发现王国中存在着三个等级——原始的权力、司法权力和执行的权力[256]——它们分别代表平民、贵族和国王；在这里，国王也被贬低为“纯粹的”执行人。在《论君主制》（A Treatise of Monarchie，1643）一书中，菲利普·亨顿讨论了两种权力：建构的（architectonic）或立法的（nomothetical）权力，和长官的

（gubernative）或执行的权力，前者是至高无上的。在他看来，既然英格兰是“混合君主制”，所以它的最高权力也必须是混合制的，国王除了执行权以外，必须拥有一定的立法权。亨顿提到了“执行的速度和隐秘性”，以及“尽快办理极为困难而重大的事务的权力”，以此证实了他对执行人之扩张性的赞赏。然而，他无法为此想出正当依据，依然被立法权至上和君主制的实践能力之间无法解决的矛盾所困扰。[257]

马夏蒙·尼达姆在《自由国家的优越性》（Excellencie of a Free State，1656）一书中断定，政治的首恶之一，就是允许立法权和执行权保留在“同一些人手里”。他说，执行权来自立法权，通过后者的授权，可以把它交给一人或多人，以便管理政府。因此，除了国家危在旦夕的非常时刻，国王仅仅是执行人。[258]虽然尼达姆多次提到马基雅维里，但是他没有做出马基雅维里那样的让步。一本匿名小册子《共和国的真相》（A True State of the Case of the Commonwealth，1654），很可能也是出自尼达姆之手，为奥利弗·克伦威尔的《政府指南》（Instrument of Covernment，1653）做了解释和辩护。其中说道，立法权和执行权的分离是自由和良好政府的奥秘所在。必须使这些权力保持分离，使它们出自不同的渠道，除非是在“暂时的非常时刻”。[259]

分立的执行人，也可以作为制约克伦威尔和议会双方暴政倾向的手段加以提倡。因此，平均派，即《人民的同意》（Agreement of People，1648）的作者们，对议会的囚禁令表示不满，抨击它混淆了执行权和立法权。曾经受到囚禁的约翰·利尔本在1649年说，“[下]议院……根本没有被授予执行法律的权力，它只被授予了制定法律的权力。”[260]伊赛克·佩宁顿认为，执行是法律的生命。然而使执行最为确当的，是为执行者规定的“正确规则或方式”。执行者显然是服从者，但是更高的立法权不应插手其间。所以，亨利·凡纳爵士在1656年抗议克伦威尔统治不当：执行权应当有别于立法权，但它也是服从的权力。[261]

按格温的观点，权力分立是十七世纪共和派的一项发明。[262]但是这些共和派没有解决一个问题：如何既让权力分立，又让其中之一，即立法权，明确处于——按共和派的观点——上级的位置。正如汉密尔顿所说，这个问题的解决，被留给了1787年的美国共和主义者。

立法权与执行权的分立，在保皇派一方也有反映。罗伯特·菲尔默是君权神授的支持者，曾受到洛克的全面抨击。他在反驳赞成混合君主制的论点时也做了同样的区分。他说，混合君主制把国王贬低为纯

粹的执行人，但是他有着掌握立法权的绝对权利。[263]乔治·劳森的《评霍布斯先生〈利维坦〉中的政治言论》（An Examination of the Political Part of Mr. Hobbs His Leviathan，1657）一书认为，公共权力具有三重性或三个层次：立法权、司法权和执行权。在这三种权力中，立法权最高，其次是依法裁决的权力，最后才是遵照裁决“挥动刀剑”的执行权。司法权与执行权的分离，导致了执行权从第二位降至第三位的结果。因此，劳森为三种权力所采用的名称，使他的图式看起来像是预见到了我们的模式，其实两者没有多少相似之处。他否认混合君主制的可能性，像亨顿一样坚持认为，一个最高意志，在一种判断力的指引下，并由刀剑的武力所加强，必须命令、裁决和执行。劳森把三种权力都交给国王，区分它们似乎只是为了提升国王的最高权力的合法性。国王的裁决权，使彼此不同的立法权和执行权有可能被统一到一个人手里。[264]

查尔斯·达礼逊在《保皇派的辩护书》（The Royalist's Defense，1648）一书中，把君权神授说置于一旁，宣称国王是最高立法者和惟一的执行人。国王在两院的同意下立法，两院扮演从属的角色。这个立法者至高无上，然而他的权力并非无限，因为王国的法官决定哪些法令具有约束力；但执行行为仍然是从属的。达礼逊说：“拥有最高统治权力的人掌握着刀剑权力。”也就是说，国王拥有执行权，是因为他拥有立法权；国王不是从属的，但是执行的职能是从属的。

所有的宪政主义作家，不管支持还是反对国王，都认为，为了使执行权处于从属地位，需要分离立法权和执行权。除非执行人虽然在理论上同立法权分离，但也分享立法权，不然就不存在强大的执行人。对于分享立法权的程度，共和派和保皇派存在分歧，但是在软弱的执行人这一点上，他们的认识并无分歧。[265]

执行权在霍布斯的思想中则大为不同：

> 倘若一个人不能执行自己的命令，或只是运用别人的权力执行自己的命令，没有人说他本人握有刀剑权力，它属于另一个人，而他只是这人的官吏，那么他做出裁决也是徒劳的。因此，一个城市中的一切裁决权，统统属于握有刀剑的人，也就是说，统统属于拥有最高权力的人。[266]

这是对达礼逊的裁决权的颠倒：掌握刀剑权力（执行权）的人拥有主权。霍布斯明确区分出两种刀剑——司法之剑和战争之剑，而不是世俗的权力之剑和信仰的权力之剑。对霍布斯来说，信仰没有刀剑。

霍布斯和专业人士

为何应当把最高权力和执行权放在一起呢？为何应当用主权得到行使的明确事实来决定它的位置呢？既然霍布斯不喜欢形形色色的宪政主义者，那么主权为何应当是不可分割的呢？因为霍布斯相信，英格兰一直因为私人裁决权（private judgment）干涉主权而受苦，并且所有的国家都为此而受苦，并将继续受苦。虽然我们每个人都拥有私人裁决权，但是有些人却是以此为业，于是形成了这种裁决权的一个绝不会失效的不竭来源。这就是专业人士——法律人、神职人员和学者，他们要求用自己的裁决权帮助主权者。

主权者确实需要能力高强的谋士吗？大概需要。但是霍布斯把这种由职业性的私人来源所提供的帮助，视为隐蔽的统治要求，它将导致主权的分裂。这些人无疑热中于提供帮助，然而他们远不是不计私利的谋士。因此，任何分离执行权和立法权的做法，都是这些专业人士求之不得的事情，因为这使他们既能谋取功名，又能掩盖自己的野心。如果他们在立法机构拥有制度化的或符合宪政的地位，他们就能够要求聆询权，从而能够阻止或妨碍权力的执行。就算这些专业人士胆小怕事，不想给自己找麻烦，他们至少能教唆胆子更大的人。因此，立法权和执行的分离导致低能的执行。

对于这个制度化的私人裁决权问题，霍布斯的一般解决方案是，把立法权，或用洛克以敌视态度提出的一种说法[267]——“绝对的和任意的立法权”，完全交到主权者手里。立法权和执行权（包括我们现在所说的司法权）被放在一起，它们的统治权利被取消，交给了主权者。由于主权与执行权同在，所以主权者必须自行裁决，不允许任何权力妨碍他。因此他必须以绝对的、任意的权力制定法律。

但是，对主权者的协助也被取消了吗？霍布斯在排除希望提供帮助的人的潜在统治要求的同时，是否也排除了对主权者的任何形式的帮助？例如，对于他本人的帮助，这位哲学家本人所提供的私人判断，又当如何看待？霍布斯本人对主权者的谏言，以及被主权者归因于霍布斯的那些结果，也许会让人怀疑，霍布斯的主权者是否能够真正拥有绝对权力。假如霍布斯的主权者接受作为其上级的霍布斯的帮助，那么他为何不应当接受另一些人的帮助，接受来自于不同机构的、很可能是他的下级的帮助呢？霍布斯以现实主义的观察作为起点，即主权者就是握有刀剑的人，最终却得出了形式主义的结论：主权必须是绝对的，尽管它实际上显然分散在主权者的助手们手里。霍布斯否定那些声称拥有智慧的专业人士的统治要求，更愿意让执行者掌握强大的力量。然而，他不是必须同意并且以自己的作为表明，智

慧也有自身的力量吗？那么，主权岂能仅仅或完全属于执行的权力呢？

为了回答这个问题，我们可以从霍布斯后来的著作《哲学家和英格兰普通法学者的对话》入手，它很可能写于1675年。[268]较之霍布斯对自己政治哲学的系统阐述，他在此书中对这个问题做了更清晰的表达。我们看到一个（霍布斯式的）哲学家和一个捍卫普通法的法律人之间的对话。哲学家很快便听到他说，他所捍卫的法律不是僵死的文字，而是“有生命、有武装的”法律，即能够被执行的法律，无论是谁写下或设计了它们（《对话》，p.[10]）。所以，除了主权者之外，可能还存在着一个法律的作者或设计者。可是，主权者为了执行法律，需要有钱养活军队，为此不可以使他依附于议会。不过，国王虽然拥有筹措军费的权利，但他不应鲁莽行事，他应当征询军人甚至议会的意见。霍布斯的这位哲学家宣布，“上帝为人民创造了国王，而不是为国王创造了人民”[269]，让这些法律能够被人民所接受，并耐心地维护，使他们勇敢地保卫国王和祖国，对抗强邻，这符合国王的利益。两位对话者都同意，未经议会同意，甚至连“赦免法案”或大赦也不应当实施（《对话》，p.44，187—190）。一方面，这位哲学家认为，“如果一个人不拥有使主权得以执行的军权，那么把主权交给他也没有用处”（《对话》，p.[158]）。但是另一方面，恰恰是这种“军权”，诱使主权者为了给军权筹款并使臣民保持满意，去寻求臣民的同意或善意。

霍布斯的《对话》包含着他的哲学家反对法律人干涉主权者权力的论证。法律人用大法官爱德华·柯克爵士的信条来证明他们的私人裁决对公众有益；柯克主张法律人的人为理性（artificial reason）高于每个人的自然理性（natural reason）。霍布斯的哲学家捍卫自然理性。在他看来，自然理性教导我们，首先要接受绝对主权原则，其次，要有节制地运用主权，同时要征询意见和寻求同意。自然理性不仅证明了绝对主权的正当，它也能够使自身被绝对主权所利用。因为哲学家的自然理性不同于法律人的人为理性，它坚持理性不应干涉主权。所以哲学家也不同于法律人，不会用他的私人裁决权去判断主权者，而是让主权者根据他自己的利益和自己的习惯，用他的政治裁决权自由地做出决定。在走向绝对主权极端的旅途上，自然理性发现了它自身的限制原则，从而成为政治理性的沉默的伙伴。霍布斯不同于博丹，他认为政治哲学家应当保持沉默，而不是提供政治建言，因为哲学家的政治建言只会鼓励包括法律人在内的另一些专业人士的政治建言。霍布斯与博丹不同，他不想教导法律人如何提供建言，而是要让他们从画面中消失。

但是，主权者仍然需要哲学家的进言，尤其是哲学家对得到法律人支持的衡平法院的批驳。国王的政治裁决必须压倒法律人的人为理性。[270]此外，主权者需要哲学家对惩罚异端的法律发出的警告。最后，也是最重要的，主权者在对抗法律人时要依靠哲学家，因为这些人的头脑中不仅有柯克之流，而且还有他背后的亚里士多德为他们提供的对正义的定义（《对话》，p.[9]）。此时的霍布斯看上去像个政治哲学家，他坚信政治哲学能够改进政治和法律，同时却不为哲学家要求政治角色，也没有为政治哲学要求法律地位。哲学家在做出判断时不是法官，也没有授权另一些人成为法官。同我们今天那些自封的“职业哲学家”相反，他的哲学教导他，哲学不可以变成一门职业。假如不是在私下里，至少在政治中，专业人士的言论所产生的作用，要大于他们的学问所产生的作用：它们鼓励这样一种政体，在那儿“最无知、最放肆的善谈者总能飞黄腾达”。[271]为了强调这一点，也为了解释政治哲学的极端羞怯，霍布斯才不太情愿地允许自己说出一些大胆的言论。[272]我们知道，亚里士多德也让哲学家保持私人身份。但是他把自己的哲学家塑造成职业政治家——也就是说，我们这些俗人——谨慎的、非官方的裁决者。霍布斯的政治哲学是激情洋溢的非裁判官（non-judgmental）。

法律的主权和实际的主权

霍布斯在他的三部政治哲学著作中，都是以自己的名义说话，很少让自己隐姓埋名，但是把主权和执行权结合在一起的困难，是来自于他的体系的暧昧性，而不是存在于他对自己的职业敌人的直接抨击中。在《法学要义》（Elements of Law，完成于1640年）一书中，霍布斯以特别强调的语气断定，主权是不可分割的。在得出这一结论时，他描述了三种权力，与我们今天所知道的权力相似——立法权、司法权、行政权或执行权（“屠刀”），有人认为它们构成了一种混合政体。[273]然而他说，这些成分不是主权的三种类型，主权不是它们的混合体，虽然我们可以从主权的行政活动中看到它们服从于主权者。

主权来自于统一体（union），霍布斯把它定义为意志而不是理性的统一体（《法学要义》I.12.8，19.6）。然而，理性原则，或自然法，与众多意志在统一体中表达的意愿是一致的（I.5.5，12，14.14）。因此，构成这三种权力的意志和理性的功能，没有表现出分歧或相互冲突。诸种权力是包含着意志和理性的诸种功能，然而它们本质上没有冲突，所以它们不是三种权力（I.1.7—8，6.9，8.4，12.7—8）。既然理性不审判意志，所以司法也没有裁决立法的依

据。理性与意志一致，而理性从其起点上就必然是始终如一的、内恰的和合乎逻辑的；理性不是存在于自然中的更高标准或根据的适用（I.14.13—15.1，17.11—12，18.1）。在人的自然[天性]或灵魂中，不存在能使众多意志在主权中取得统一成为不可能或给它造成困难的因素；理性要求和平（I.18.1，II.8.13）。

但是，按霍布斯在《法学要义》中的看法，在理性原则或自然法则同统治技艺之间，仍然存在着冲突（I.9.1）。主权者的责任是统治人民为其造福，他为此既需要理性原则，也需要统治技艺。聪明或精明审慎的主权者要懂得统治技艺，所以变得聪明或精明审慎就成了主权者的责任。然而，不言而喻的是，不聪明或不精明审慎的国王，并非就是一个不够格的主权者（less sovereign）。霍布斯在《法学要义》中的问题是，主权的不可分割性，仅仅是由意志决定的，然而也需要理性，不仅需要理性原则，还需要统治的技艺。[274]从法律和形式上把主权定义为意志的统一体是不够的。然而，不威胁到实际的主权统一体，却无法纠正这个问题。

在1642年出版的《论公民》（De Cive）一书中，霍布斯没有保留对理性原则和统治技艺的颠覆性区分。我们没有再听到这种技艺——它意味着在机遇纷呈的世界里，需要马基雅维里式的精明审慎。在这本书里，人类的技艺似乎是在正确理性（right reason）的原则或指导下工作，而后者就是自然法则。[275]但是，出现了一种在智慧和正确理性之间的类似区分，它呈现出同样的困难。智慧被定义为“对任何事物的真理的完美知识”。[276]在霍布斯看来，正确的理性不是一种永不出错的能力，而是一种特殊而真实的推理行为：说它特殊，因为它是每个人自己的行为法则，也是别人在进行同他相关的推理时的标准；说它真实，因为它来自于正确建立的真实性原则（《论国民》II.1，p.123）。实际上，“特殊”意味着“普遍”，因为它发生在每一个人身上。所以，正确理性的原则是人人都能理解并为自己的行为建立的、也能期待于别人的真实性原则：这与智慧相去甚远。

正确理性的原则不包括“单独的行为的正义性”，后者是由不同于自然法的公民法（civil laws）决定的（前言，p.104）。公民法是规则和标准，但并不直接就是正确理性或自然法的规则和标准；它们具体写明或确立了自然法中的通则（generalities），它们有可能各不相同，甚至可能相互冲突。例如，“在一个城市是婚姻关系，在另一个城市会被定为奸淫”（VI.16，p.186）。然而公民法也具有普适性，因为法律是一种通则。它们以“大多数人的福祉”为目的，根据霍布斯对“幸福状态”的定义，它是指“所有的国民都不受苦，除非受苦是由一个人自己的过错或不可抗拒的事件造成的”（XIII.3，p.259）。公民

法是主权者对善恶的认识或判断的产物，私人在加入国家后都服从这个主权者。这种法，即主权者的话，是相对于正确理性而言的“城邦的理性”（XIV.17，p.283；XV.17，p.304）。显然，公民法可以优于或次于自然法：假如“单独的行为的正义性”是由主权者的智慧决定的，它就优于自然法；假如这种决定是错误的，它就次于自然法。

为了帮助主权者，霍布斯写下了《论国民》第十三章“论统治者的责任”，说明他们应当如何对待自己的臣民。他没有提到履行君王责任的技艺，更没有提供这种技艺，似乎认为它们包含在正确理性而不是智慧之中。正确理性之外的一切，都“留给每个国家的政治实践”去完成（XIII.1—2，p.258）。但是，这种实践当然可能符合或不符合履行主权者的责任，在说明这些责任时，霍布斯尽管没有提供履行它们的技艺，但他提供了一组标准，用来判断公民法和主权者的实践的效用。[277]不消说，公民法的效用不能决定它们的正义性；但是对于一种以主权和执行权的统一作为起点的论证来说，这未免是个奇怪的结论。

总之，在《法学要义》和《论国民》中，霍布斯把一切权力纳入主权，给予主权者制定法律的最高权力。但是当他把同时包含着执行权和司法权的立法权授予主权者时，做得并不是十分成功。并非所有能够得到执行的法律都能在裁决中过关，也不是所有能在裁决中过关的法律都能得到执行。

主权者的权力

在《利维坦》（1651）一书中，我们看到有关这个问题的一种新观点和新的解决办法，它对于现代执行权、现代宪政体制以及现代人对政治的理解至关重要。在这本书里，我们没有看到《法学要义》对科学或哲学与技艺的区分。霍布斯在导言中说，技艺，即他的技艺，是模仿自然，自然是上帝的技艺，也是科学研究的对象。国家，或有技艺的人（articular man），是由技艺或（也可以说）科学造就的，后者是研究自然人的同一门科学的一个分支。[278]我们在这里也没有看到《论国民》对正确理性和科学或智慧的区分：霍布斯在《利维坦》中说，理性就是正确的理性，理性向完美境界的发展就是科学。[279]

然而，就像《法学要义》和《论国民》一样，我们在《利维坦》中确实发现了对科学和精明审慎的区分。科学是人类所特有的，是有条件的，是推理的知识。精明审慎是动物也具备的，它同事实有关。虽然霍布斯没有以康德式的严格态度运用这种区分，精明审慎是以经

验为基础，处理的是或然性，而科学通过认识新的可能性扩大我们的经验。[280]那么，作为科学家的霍布斯，要给精明审慎的主权者传授什么呢？他的科学是通过对权力的讨论传授精明审慎。在《法学要义》和《论国民》中，不存在对权力的专题讨论，但是作为现代政治学论说的《利维坦》，由于包含着对现代政体中“诸种权力”的描述，所以是从霍布斯的意义上使用“权力”这个概念的。

霍布斯在《利维坦》第十章对权力作了定义：“一个人的权力，（一般来说）是他获得某种未来的明确价值（Good）的当前手段。”（《利维坦》X，p.66）这是个中立的定义：手段、某种明确的价值。霍布斯为何不具体说明哪一种价值，以及它确实是一种价值？也许只有某些好处，并且只有当它们确实是价值时，才给人带来权力。人们将把这些价值作为目的，而不仅仅作为达到未予明确的目标的手段，加以追求。然而，霍布斯是从“一般的”角度理解权力（power），而不是以亚里士多德的方式，思考使不同的事物产生不同价值的特定的力（powers）。[281]

在亚里士多德看来，力或潜能（dunamis）总是与实效（entelexeia和energeia）联系在一起，虽然它总是有别于实效。力是每一种事物实现自身的力；每一种力都有自身的实际表现。所以对亚里士多德来说，不存在抽象的权力，也不存在“对权力的爱”，这是我们如今在霍布斯的影响下对政治家的形容。亚里士多德不是在《政治学》，而是在他的《物理学》和《形而上学》中讨论力，这一点颇能说明问题。在后一本书里，他区分出运用理性（meta logou）的力和没有这种运用（alogon）的力——例如药力和热力之间的区别。热总是在起作用，并没有人类的思想介入这种物质，而运用了理性的药物，却偶尔也能招致疾病而不是健康。受人类支配的力可能失效；它们是不确定的。当它们成功时，我们便说它们有好的效果；我们不说热力运行得好或不好。在拉丁语中，这种差别有时反映在一种语言习惯之中：用“potentia”来指不会失效的力（例如神的力），用“potestas”来指通过人的意图发挥作用的从而是不完美的力。[282]因此，“potestas”可以用来指道德或法律的力，不过这种习惯用法并非始终如一。

霍布斯的意图是建立一种政治科学，它不相信或不容忍不确定的力，它要把非人类的力的可靠性赋予人类的力——把“potentia”的正确性注入“potestas”之中。我们把霍布斯的意图同马基雅维里的意图——他要减少人类对命运的依赖——加以比较，他的意图即可更为清晰。两人都想通过消除偶然性介入潜力与实际之间的机会，实现人类的力。马基雅维里的办法是把潜力推向实际；霍布斯的办法是从实际

回到潜力。马基雅维里的办法导致了执行的行动，霍布斯的办法导致了执行的力[权力]。在马基雅维里看来，各种政府形式按其设计的方式采取行动的潜力是不可靠的；对于所有这些形式，都要通过给君主带来荣耀、使人民产生畏惧的执行的行动，将其归结为“实效”。他拒绝无论成功与否维持政体的荣誉或尊严的做法，从更为根本的动机角度赞成实效。

可见，对马基雅维里来说，执行的行动不再反映意欲达到的目标；它们不再只是“贯彻”某种命令或法律。现在，它们就是结果和给统治注入活力的实效——作为原因发挥作用的实效——这个意义上的目的，无论统治打算采取什么形式。不错，精明审慎的执行人藏在这些实效的背后，为了令人吃惊而对它们进行筹划，从这个角度说，它们是服从人的意图。然而，至关重要的是形式的创设，是成为一个新君主的行动——而不是已被创设的形式。政治权力不是政治行动的原因，而是行动创造权力。

霍布斯则反其道而行之，他追随博丹并把他的工作推向极端。他使执行人成了一个常规性的正式官职，它被授予充分的权力，这种权力属于那个官职而不是那个人。他和马基雅维里有着减少政治中的偶然性的相同意图，但是他把注意力从权力的运用转向权力本身，不再考虑它做些什么。由此出现了主权、合法性和权威的问题，它们构成了霍布斯的全部讨论以及受他影响的所有政治学的特点。只有把这些问题从具体的政府形式及其预定目标中抽象出来，它们才能得到正确的解决。具体的形式必须服从主权的形式，服从主权本身。霍布斯的主权者进行统治，是通过主权者的畏惧感，通过得到接纳的愿望，而不是通过具体的政府为达到其目的而依靠或向往的品质。甚至执行中的品质——马基雅维里的获取荣耀的品质，正如列奥·施特劳斯所说，也被缩减为畏惧的动机。[283]马基雅维里担心执行人在采取行动时失去勇气，霍布斯则担心他们走得太远，建议他们通过避免虚荣的事业来保护自己的权力。

霍布斯从普遍性的角度看待权力，仍然是因为不同事物所特有的力，无法向人们保证产生它们不同的效果。财富、荣誉和主子地位都是靠不住的，所以它们都不是可靠的价值；于是人们只好不停地追求各种价值，永远达不到一个能够让人在可靠的幸福中安心休息的境界。不存在最高价值，也不存在终极目标，不存在最后的目的（《利维坦》XI，p.75）。既然不存在最高价值，所以也不存在价值的等级标准。既然不存在最高价值，也就不存价值的自然等级，从而也不存在产生价值的权力的等级。霍布斯采取了一种显然是人类中心论的观点，甚至是平民的观点：“人类欲望的目标”，他说，是使他所追求的

价值获得保障（XI，p.75）。他没有责备这种欲望的虚妄，而是接受了它，并且说，价值仅仅是“对我们人类有益的价值”。但是，既然任何有价值的事物都没有能力为我们保证其为价值，我们便获得了追求权力的权利，不去考虑特定的权力的价值或目的。由此，自然中不可靠的价值，便被转化为让人更加踏实的、我们每个人所看到的好处。既然我们的满足得不到来自自然或上帝的保证，所以我们必须否认我们从自身以外的任何权力得到帮助，而是努力保障我们自己的权力。这就是“从普遍性的角度”理解的简单而纯粹的权力。

作为人的权力欲的补充，他们有着天生的科学嗜好，他们要运用科学去寻找原因。他们要为他们希望得到保障的价值寻找原因。所以霍布斯认为，很难把这种科学的嗜好与自我保存分离开。但是在寻找原因时，他们却止步于他们所认为的第一因或最高价值——这是一种为一切有价值的事物负责的看不见的力量（power）。存在着各种理由使人错误地相信这种看不见的力量，既然如此，假如它存在的话，那么它肯定是令人畏惧的。这种畏惧是信仰的自然根源（XI，p.81）——也是叛乱的根源，因为这种看不见的力量允许私人对它做出解释，也因为私人的判断与主权者的判断有分歧。对“summum bonum”（至善）的自然幻觉，以及把它人格化为上帝，便是人类社会中内战这种“summum malum”（至恶）的原因。人们只因疏于寻找原因、满足于寻找保障便受到责备，然而他们是被专业人士引入谬误的，这些人体现着一种贵族式的博学者的虚妄，并且鼓励这种虚妄，他们其实是利用自然之善为自己的特权正名。为了对付这些人，霍布斯采取并主张一种民主的虚妄态度，除了人类的权力以外，它怀疑所有的价值。

“所以，”霍布斯说，“我把整个人类的一种普遍倾向放在第一位，即永恒不息、不知餍足、至死方休的权力欲”（《利维坦》XI，p.75）。霍布斯把这种倾向置于第一位。需要一种最高价值之外的可靠的权力来管束它，这种管束的手段不是一种最高权力，而是一种可见的公共权力（common power）。为了确定一种办法，霍布斯的科学必须找出一个使不知餍足的权力欲平息下来或至少让它改变方向的事实，使人们用支配自然的权力（这符合民主的虚妄）取代相互支配的权力。科学必须找出某种东西，用来取代所谓的最高价值使其成为可能的有着自然等级的价值。这个替代品便是一个终极的事实：自然状态，即《利维坦》中人人平等、事实上男女平等的“纯粹的自然状态”，因为平等意味着杀人能力的平等，而狡诈便构成了力量。霍布斯难以证明人人平等，所以他最后放弃了这种尝试，只说必须承认人人平等，因为每个人都认为他们是平等的（这是一种更民主的虚妄，XIII，p.95）。

就像今天许多人可能说的那样，“自然”似乎不过是另一种看不见的权力，是霍布斯主观地把它封为第一因的。但是在霍布斯看来，自然是可见的，因为自然是现世的。霍布斯认为，把自然状态与伊甸园混为一谈是不可能的，后者纵然不是来世本身，也是指来世的存在。自然中可见的东西，是一个人的自我和自保（导言，p.10），对于其安全受到的威胁也可以进行合理的想像。这样理解的自然便是理性。研究状态而非事实的科学，揭示了这种纯粹的自然状态或对它做了规定。这种状态很易于辨认，因此必须视为一个事实：作为方法论推理的起点的一个事实。所以第十七章告诉我们，人们在国家中表示服从的终极原因，就是“他们预见到这样可以自保，以及由此得到的更令人满意的生活”（XVII，p.128）。这种预见是针对可见的事物，它是可以合理想像的。所谓可见的事物，便是假设性的平等和由此推导出的自然法。它们导致了主权的建构：或许，它们只是在一种比“可见性”更含糊的意义上，由我们的民主的虚妄态度所普遍感觉到的东西？这种肯定可见更不用说可感知的权力，便是主权者的刀剑或执行权。

权力是目的，但它不是一种我们因为缺少来自自然或上帝的目的而加以追求的目的。由于我们对自然状态的经验或想像，权力从目的变成了手段，即达到和平的手段。和平，即任何目的的必要条件，在霍布斯看来成了终极目的。因此，霍布斯在《法学要义》中有所借鉴的马基雅维里的以获取为目的的“统治术”，在《利维坦》中便被以和平为目的的正义或自然法的科学所吞噬了。主权者通过维护和扩大自己的权力，不把它浪费于满足虚荣的征服活动，获得了和平。私人的安逸这个意义上的和平，在很大程度上是主权者统治下的臣民的目的，却未必是他的目的，然而安全这个意义上的和平，却是他和他的臣民的共同目的。

权力除了具有中立的目的之外，就它的构成成分即意志和理性而言，它也是中立的。霍布斯的普遍化的权力，不是做某种特定事情的权力，所以它不是为人造福的权力，从而也不意味着理性对意志的支配。这种中立性，表明了根据意志要由理性裁决的需要而划分机构的可取性——例如，一个表达意志的立法机构，或一个进行裁判的司法机构。它也反对权力分立，即通过建立相互制衡的机构，避免意志对理性的危险主宰。权力分立的第一个理由对于裁决权的不偏不党有过多的期待，第二个理由则对所有机构中的党派性有过多的认可。霍布斯没有像洛克那样，把所有的权力集中于主权者，仅仅是为了把它们划分为可见的和制度化的，分别代表意志、裁判和自由裁量的三个“机构”。在霍布斯看来，权力必须在形式上是中立的，这样它才能在目的上也是中立的，或者说，才能为和平这个中立的目的提供有效

的保障。对执行权的任何明显的对抗或阻碍都是不可容忍的。英格兰宪政中的各个部分虽然应当保留，就像《对话》清楚地表明的那样，但是必须把它们理解为主权者的臣僚或官员。

霍布斯的形式主义

我们一直可以看到的存在于正义和主权者的智慧之间的困难，在《利维坦》中继续存在。霍布斯在第二十章描述主权者的正确行动时说："创建和维持国家的技巧，就像算术和几何学一样，是由某些法则组成的，而不是像打网球那样只靠实践。"（XX，p.160）在这里，霍布斯的正义体系中确定的某些法则，似乎被等同于主权者的技巧。然而霍布斯在第十九章也谈到了"对真正的政治法则一无所知的统治者缺少技巧"（XIX，pp.151—152；另见XXV，p.200），从这里所给出的例子看，真正的政治法则似乎没有被包括在某些正义法则之中。在第二十四章，霍布斯讨论了主权在"培育和创建国家"中的作用。这种讨论是不是自然法的一部分，因此需要主权者成为至高无上的呢？或者，它是智慧的一部分，是主权者可以明智地予以采纳的意见，但是对于他的主权来说却是多余的？

在第二十五章，霍布斯对命令和进谏做了区分，他让主权者随意处置谏言。"一个人办理自己的事情，如果得到许多精明审慎的顾问的协助，并就每个人的专长一一征询意见，乃是最好的办法，正像打网球时利用能干的副手，并把他放在适当位置上一样。"（XXV，p.202）可见，他毕竟没有否定打网球！霍布斯说，有分歧的谏言干扰执行。就算必须接受谏言，主权者也要以恰当的方式接受它；恰当的方式来自网球，而不是来自自然法。在第二十六章，霍布斯对于就正确和谬论做出的裁决和对什么于国家有利做出的裁决，做了明确的区分（XXVI，p.216）。在第三十章，则是对好法律或必要的法律同正义的法律之间的著名区分（XXX，p.268）。

总之，霍布斯认为，要把法定的权力和实际权力一起交给执行人，但是法定的权力不等于实际权力。法定的主权者可能缺乏技能，忘了做必要的事情，他虽然服从自然法的某些原则，仍可能糟蹋自己的职权。自然法指出了正确的方向，但是遵循它的指引并不能保证成功，人们可以设想，当一个人要对付另一个受到霍布斯教诲的主权者时，尤其如此。法定的权力不能保证实际权力：毕竟这种权力不能同实际权力放在一起。在法定的主权者和实际主权者之间、在权力的形式和现实之间，仍然存在着某种差异，这就是霍布斯的现实主义中的形式主义因素。

在权力的形式和现实之间的某种差异，对于现代执行权学说似乎是不可缺少的，只要看看斯宾诺莎即可证明这一点。霍布斯承认，斯宾诺莎比他更大胆，仿佛斯宾诺莎的恶劣表现可以为他本人举止像个顽童的习惯提供借口。可是，在执行的问题上，斯宾诺莎太天真了。霍布斯认为斯宾诺莎更大胆，是因为后者的权力科学的参照对象，是权力的马基雅维里式的实际运用，而不是潜在的权能或合法的主权。因此斯宾诺莎提出了权势（might）就是权利（right）的著名等式。但是，它的政治结论不是一人或少数人以欺诈手段进行的统治，而是民主和对公众的开放性，因为斯宾诺莎认为，大多数人会坚持对政府作为的聆询权和知情权。既然权力就是事实上的权力，政府的形式和本质之间没有区别；既然不存在法条主义或形式主义，也就不可能有秘密或欺骗——因此也没有执行官。简言之，不存在把执行人隐藏起来的面具。因此，斯宾诺莎的勇敢的政治科学没有给阴谋诡计留有余地。[284]马基雅维里的现实主义是勇敢的，但仍然是狡诈的，霍布斯的现实主义也是勇敢的，但它仍然是讲法制的。

在霍布斯的学说中，法定主权和实际主权之间存在着差异，所以不好说霍布斯的执行官是强大还是软弱。看起来，霍布斯确实赞成强大的执行人，他的有关把主权与执行权放在一起的论证，是想说明自由政府能够是且必须是强大的。但是霍布斯又赋予他的主权者“绝对而任意的立法权”。这种立法权制定高于霍布斯的执行权的法律，使执行权具有合法性，也使它处于从属地位。这样看来，霍布斯的执行官似乎又是软弱的：他不能超越法律，这不仅是出于主权者的行动根据定义是合法行动这种形式的原因，还因为就主权者作为主权者而言，并没有超越正义法则之外的权力，他可以为了这些法则而运用“统治的技艺”，或“政治家的真正原则”，或政治家的自由裁量权。[285]在霍布斯的学说中，不存在洛克所说的那种特权性权力（preogative power）。立法权和执行权的统一削弱了执行权，因为它给人的印象是，政府批准的法律要服从正义法则。霍布斯对权力的简化——这是现代政治学的一个基本措施——把权力推向前台，然而同时也使它的面目变得模糊不清。虽然他热中于强大的执行权，但他并没有因为把执行权与立法权统一起来而摆脱共和主义的麻烦，即把执行与立法分离而削弱执行权。

为了揭示霍布斯极力隐瞒的区分，可以说，他让主权者利用他的科学，却不让他们利用他的智慧。霍布斯说，主权者及其臣民需要“一个非常能干的建筑师的帮助”（XXX，p.247）——他谦虚地说，这不是指他本人——去定义权力、把它集中到主权者手中以及驳斥分割权力的谬论。但是，假如需要这种帮助的话，霍布斯不是已经把主权和执行权结合在一起了吗？正是这位能干的建筑师，不是拥有一种

非正式的权力吗？

霍布斯在《利维坦》第十章说，“学问是一种微不足道的权力，因为它并不显赫。……因为学问由其本质所定，除了造诣很高的人掌握它以外，没有人能够理解它。”（X，p.67）他似乎极力否认存在着任何看不见的权力，这包括（甚至尤其是指）他本人的权力。他用他的简单化的自然状态、自然权利和主权学说，把他的学问或智慧公布于众。如果说现代主权者是霍布斯主义者，那么他们是否就是他的执行官，所以比他们看上去更软弱呢？霍布斯在他的简单化的自然权利学说中假设人人平等，他们认可一个代表他们的主权者。他以此来反对智者的自然正义的古典传统，因为这样理解的自然正义，是藏在博学之士的假设后面的权力。同时，在一个十分能干的建筑师的帮助下，他又采纳了智者的自然正义，由此为他所反对的原则做了辩护。自由政府从中可以得到提醒，它既需要刀剑的力量，也需要智慧的力量。

第三部分 宪政体制中的执行权

七 执行权的宪政化

由于洛克，我们看到了我们自以为了解的宪政体制中的执行官。我们自以为了解它，是因为我们很熟悉它，然而正是这种熟悉限制着我们的知识，因为它妨碍了我们的想像力。其实，在宪政体制中的执行官之外，我们一无所知——除了他的另一个自我，亦即非宪政体制中的执行人。

可是，宪政体制中的执行官究竟是指什么呢？人们时常认为，他是服从宪法的执行人。然而，是否也可以把这种看法视为一种暧昧而又顺从的承认，即需要一个强大执行官呢？那么，宪政和这种执行权到底是一种什么关系呢？洛克的政治科学表明，现代宪政和现代执行官既相互依存，又相互对抗。双方既相互需要，又相互对立。

现代宪政

我们已经知道，在马基雅维里发明了“esecuzioni”（执行/处决）之后，现代执行官是以两种模式发展的。对马基雅维里来说，执行官要依靠引起恐惧的执行[处决]行为。他过于相信让人恐惧的必要性，所以他丝毫也不在乎在亚里士多德传统中至关重要的暴君与实行正义统治的君王之间的区分。他把自然本身理解为必然性，这种区分的基础也就随之消失。好君主和坏君主一样，都需要残酷无情，只有精明审慎的残酷使他不必过于残酷，也就是说，必然性要求不必过于残酷。在马基雅维里之后，执行官像暴君那样采取行动的必然性，被博丹和霍布斯重新理解为主权者的需要；或是像支持法治的宪政主义者所描述的那样，在一种分立和服从的执行权形式中，被实际取消或受到了抑制。

在前一种模式中，主权者的几乎任何行动都被视为合法；暴政的必然性也由此得到接受，成了名正言顺的事情。意欲达到的结果——这在霍布斯那儿尤其明显——是让所有的人都意识到必然性，从而打

消他们对于同必然性对立的任何正义观的热切向往。一旦认识到绝对主权的必然性，人们便不会再有马基雅维里式的惊异。通过一种与必然性相结合的新的正义观，政治和道德言归于好。欺诈无处不在的局面将会消失，因为主权者不再做出行善的承诺。此外，建议实行残酷和暴虐的执行行为的马基雅维里式的结论，能够根据马基雅维里式的抢在必然性之前的承诺而被否认。不存在将会玷污利维坦名声的不科学的过度作恶。

第二种模式否定暴政的必然性。相反，它设计出一种宪政，或建立了一种没有明言的宪政形式，它主张不借助于暴政实行符合正义的统治。在1640年代对执行权和立法权加以区分的英国作家那里，我们看到了这种思想。值得注意的是，最初的分权是一分为二，而不是一分为三，这样做有两个目的：把执行权（它通常也包括司法权）同立法权分离，把执行置于从属的地位。从这两个方面来说，目的都是维护法治。这种分权是为了防止立法者为了迎合自身而适用法律，执行人的从属地位是为了阻止法律的执行人按自己的利益改变法律。既然英国的执行官是国王，于是他被降至从属的地位。如果他保留任何一部分立法权，使自己没有处在从属的地位上，他便践踏了分权原则。因此，当温和的保皇派如达礼逊和劳森为了维护国王而实行分权时，为了使国王的地位高于单纯的执行官，这种分权必须同某种混合政体结合在一起。可见，分权观虽然看上去是不偏不倚地致力于法治，从根源上说它却是来自一种共和主义的偏见。

共和主义者反对暴政之必然性的另一个事例，可以从詹姆斯·哈灵顿的著作中看到。他的宪政主义反对强大的执行权，然而并没有采取把它从立法权中分离出来的立场。哈灵顿在其乌托邦著作《大洋国》（The Commonwealth of Oceana，1656）一书中，自称是霍布斯的死敌和马基雅维里的朋友。[286]他的著作对后者赞不绝口，但是作为一个向导，他却热情有余而本事不足，因为马基雅维里本人不会接受这些轻率的恭维。在哈灵顿看来，马基雅维里是用“古代的精明”捍卫法治的人，而霍布斯是以“现代的精明”促进私人利益统治的人。马基雅维里坚持要求有一批能够维护法律的武装公民，以此来捍卫法治（《大洋国》，p.162）。哈灵顿自以为是地认为，利用一部通过调整财产使公民更加平等的土地法，就能使这些公民受到制衡（《大洋国》，pp.162，180）。通过治理良好的人民，政府的“上层结构”也能受到制衡，因为它来自于通过一种复杂的投票方式轮换所有官员的人民。这种人民和政府中的制衡机制，不必求助于马基雅维里式的执行，就能缔造一个不朽的国家，它不会发生波里比乌斯式的衰败（《大洋国》，p.321）。

然而，在做出这种承诺时，哈灵顿却参照了马基雅维里；事实上，他把一个独裁者塞进了“大洋国”的官员队伍，并且提到以秘密的、突如其来的方式先发制人的“必然性”（《大洋国》，p.254）。[287]他也谈到一个人在改造国家时，单独一人作为立法者采取行动的必要，虽然没有坚持这人是个执行者；他的执行官是复数（《大洋国》，pp.207，281，286）。

这些言论，似乎承认了执行官的暴政的必然性。其实不然。哈灵顿的马基雅维里，其实是个善良的民粹主义者，他让人想起最近学术界的理解；恐惧、欺诈和令人震惊的打击不复存在；由于哈灵顿所发明的人民和财产中的平衡机制，它们变得没有必要。哈灵顿承认，如果马基雅维里所言正确，即贵族和人民之间的敌意无法消除，那么他的国家也难以存在（《大洋国》，p.272）。在这个基本问题上，他不同于他所说的这位“现代世界的伟大艺术家……政治家之王”（《大洋国》，p.274）。[288]不明智地冒险表达自己的异议，使他从政治必然性中排除了欺诈，假定人民的利益不仅在一国之内，而且在全人类中间，都能取得和谐。他把自己对正义的论证，建立在“两个蠢姑娘”也不难分享一块蛋糕的事例上（《大洋国》，p.172）。[289]他的执行官“是对人民负责的，他的执行要遵守法律；利维坦可以从中看到，执行法律的人或刀剑遵守着法律，而不是处在它之上”（《大洋国》，p.174）。

哈灵顿的这个可见的、工具性的执行官，与霍布斯的观点没有多少相似之处，与马基雅维里的描述更是相去甚远。[290]哈灵顿需要霍布斯的确定性，但是不需要他的君权至上论（monarchism）。他一向被称为古典共和主义者，其实他那种取得平衡的国家的傲慢宪政体制，距亚里士多德和马基雅维里几乎同样遥远。他既未考虑马基雅维里说过的贵族和人民有着不可调和的性情，也没有考虑到亚里士多德所说的相互对立的正义主张。事实上，哈灵顿的取得平衡的人民，是霍布斯作为承认主权者的根据而提出的自然状态的一个可怜的替代品：哈灵顿无法说明如何把自然状态与宪政体制的政府结合在一起。

洛克终于向我们展示了这一重要的结合。我们就要看到，被人视为天真汉的洛克，较之被人视为马基雅维里主义者的哈灵顿，能够更好地领会执行人暴政之必然性这条马基雅维里的原理。我们不能仅靠清点提到马基雅维里名字的次数，来辨别马基雅维里主义者，虽然这种做法有一定的用处。更好的检验办法是看看谁不动声色地攀上了顶峰。一个十分令人信服的事实是，哈灵顿从未发挥洛克那样的影响力。

否认暴政之必然性的英国宪政主义者不是亚里士多德主义者，但

是与博丹和霍布斯不同，他们并没有摆脱亚里士多德。现在，对亚里士多德主义者和现代宪政主义做一比较是有益的，我们可以由此来评价洛克带来的变化。亚里士多德认为，宪政或政体的形式是其可见的秩序，它表明了谁在进行统治。亚里士多德的政治科学家要求，“让我成为你们的领袖”。因此，政体的目的与它的形式是一致的，或几乎是一致的，因为一个社会的目的不过就是按它的秩序所规定的那样生存。不言而喻，每个政体都声称，它所建立的秩序是为了最好的人生。亚里士多德接受任何这样的主张，用它们所包含的标准即自然的标准去评价它们。采用这种标准，亚里士多德（尽管他有实践精神）更看重内在的最有价值的因素，而不是困境中的必然因素。如果政体不能按其本来面目生存，或是不能得到改进，那么仅仅生存是不够的。他也没有像我们当代的政治科学那样只拿稳定说事，却不考虑保持稳定的因素。

亚里士多德的政治科学家用自然标准去评价每一种政体的主张或原则，发现它是有党派性或有偏见的，大体上不是倾向于民主政体，就是倾向于寡头政体。因此，理解一种政体，也就是看看它有何偏向，从而知道如何纠正它。通过理解有党派性的政体，政治科学家把它纠正为混合政体。如果他反思自己的所作所为，像我们看到的那样，他也会把它们纠正为君主政体。所有的政体都是一种混合政体和君主政体；如果它发生偏斜，那么它既不是混合政体也不是君主政体。但是在任何情况下，每一种政体都能从必然性中获得机遇；它要面对自身毁灭的可能性，归根到底是毁灭的不可避免性。健全的政体愿意在自卫时冒险，但它不知道如何为了生存而像马基雅维里所说的那样“无恶不作”（《论李维》I.27）。亚里士多德认为，有些愚蠢的行为，甚至连暴君也不会为了生存而去做的。

洛克所确立的现代宪政体制，对于阻止我们去做我们喜欢或觉得正确的事情的必然性，采取不那么挑衅的态度。现代宪政主义是以亚里士多德或任何哲学家的观察作为起点，即政体自称正义的声明是有党派性的。但是，现代宪政主义不会为了改进它们而批驳它们，它通过使其直面必然性，迫使它们放弃党派立场。从自然状态中揭示出的必然性，将迫使党派人思考什么是根本利益所在，即他们的自保，从而放弃他们关于完美生活或虔诚生活的意见。

因此，洛克采纳并改进了霍布斯的自然状态，以便政治能够以前政治的必然性作为起点。跟霍布斯一样，他对现有团体提出的、可以为混合政体辩护的一切统治要求，一概不予理睬。哈灵顿也表明了他与现代政治科学有着基本的亲缘关系，宣称他的技能在于“把政治的上层结构建立在已知的自然基础上”（《大洋国》，p.202）。但是哈

灵顿的基础是没有确定性的，因为它们不是处在让人别无选择的自然之必然性的状态之中。它们依靠某些状态下的带有任意性的平衡，而这种状态是人们只能向往的。相反，洛克利用了霍布斯为全体现代人发现并确立的“已知的基础”。

不过与霍布斯不同，洛克认为，能够用“颁布的法律”成功地对人进行统治。必然性没有逼迫他们同意无论合法与否的统治。宪政主义者所向往但无法提供的法治，是能够建立起来并加以维持的。洛克认为，他能够有把握地把立法权规定为最高权力，而不必像霍布斯那样，坚持认为主权者的一切行动都应被当作法律。按洛克的理解，法治变成了立法权的统治，是立法权赋予了统治以确定性，因为人们通过观察这种权力，便知道颁布了什么法律。反过来说同样正确：立法机构的统治变成了法治；所以只有稳定的法律，而不是主权者的命令，才具有法律地位。洛克的法治保护每一个人；它满足了每个人知道什么东西属于自己并使其得到保障的合理愿望。同样重要的是，洛克的法治包含着一条原则，它反映着我们同时享有自由和安全的内在愿望。人们不能选择停留在自然状态中，但是人们能够发明脱离这种状态的手段。因为洛克的法治是立法权的统治，这种权力是每个人在摆脱自然状态时予以制度化的。当立法机构制定法律时，它的活动来自于这种制度并对其加以扩展，而这种制度的建立最初（大体上）是每个人的自由行动。与霍布斯不同，洛克不认为人在脱离自然状态时把他们的自由让渡给了政府。不错，人不再为自己制定法律，然而法律是由他们建立的一种立法权制定的。因此，立法权肯定也具有代表性；根据它的制度，并且因为它是由这种制度形成的，所以它必须通过选举产生。

可见，现代宪政的产生，是因为洛克把霍布斯的政治科学同宪政主义者支持法治的意见结合在了一起。它的特殊性格反映着它的诞生方式，因为由它结合在一起的两种因素，仍然界线分明，甚至相互冲突。在建立起立法权之后，它既代表着它的创建者的行动，也代表着创建它所要达到的目的。这两件事只是部分地相同。在亚里士多德的政体中，形式就是目的，因为形式（例如民主政体）反映着某种对目的（成为民主政体）的选择。但是，在洛克式的现代宪政体制中，形式不是被选择的对象，而是选择的行动，或自由建立制度的行动。因此，人民用一种政体代替另一种政体是完全正当的，或从某种意义上说，是“合宪的”。如果人民断定另一种政体更好地服务于他们的目的，他们就会这样做。因此，形式和目的只是部分地一致，从立法权继承着建立这种权力时的集体的自治行动这个角度看，它们是一致的，然而它们又是有差别的，因为这种形式在实践中可能不服务于建立它时要它服务的目的。

这个目的是什么呢？在洛克看来，它是同保护个人财产结合在一起的自我保存。这就是人们在自然状态中、在他们拥有“公认的法官”或政府之前，所追求的目的，它是前政治的，同任何政府形式无关；在政府形成之后，它仍保留着这种性质。在现代宪政体制中，部分地根据一种内在的政治目的，部分地根据一种外在的非政治的目的，对政府做出评判。我们要知道一个政府是不是自由的，也要知道它是否保护我们。

如果我们回到马基雅维里提出的暴政的必然性这个问题，我们当会记得，霍布斯接受了这种必然性，从而否定了法治；而宪政主义者拒绝它正是为了维持法治。洛克接受了这种必然性，然而他把它改造成了宪政：他把暴政的必然性宪政化了。

这种必然性存在于宪政体制的何处呢？从根本上说，它存在于自我保存的目的之中。自我保存其实是暴君的扩张的目的，但是它被置于自然状态之中而得到了转化。在这里，它被授予所有的人，从而成了一个普遍的、平等的和温和的目的——然后发现它还是合乎道德的。当人民思考他们所建立的政府是否服务于他们的目的时，他们采用的是他们必须用于所有政府的检验标准，即自然之必然性的标准，这是无论具有何种党派色彩的政府都必须面对的必然性。就此而言，自由政府并不能因为它的自由，或它来自于自由建立的行动，而声称它在效果或合法性上占有优势；就此而言，现代宪政体制是马基雅维里式的政体。但是，在建立政体的行动中，以及通过自由政府的活动，现代宪政又部分地是亚里士多德式的政体。因为自由以及得到同意的政府本身就被认为是好的，不必考虑它在任何政府必须接受的目标上是否取得了成功。亚里士多德本人也许要搞清楚自由被用于什么目的，但是，洛克把行使自由（它同权力的运用是分不开的）本身就当作一件好事，也就是说，他在这个方面脱离了亚里士多德，但是他在自己的宪政主义中设法保留了亚里士多德的一部分宪政主义，即宪政既是目的本身，又是达到某种目的的手段这种观点。

因此，在宪政主义政治学中，如何达到目的固然重要，是否达到了目的同样重要。因此——譬如说——正确地犯罪和定罪同样重要。相反，在马基雅维里看来，违反正常程序和清除找麻烦的对手同样重要：只有目的是至高无上的，猛烈的打击就是目的。而对于洛克的宪政体制的评判，则不能仅仅根据它的成功。其实可以说，抵制暴政、改革或清除失败的政体，就像建立一个政府并使其运作一样，也是一种立宪行为。[291]

洛克没有对他本人的宪政提供这种分析。一方面，他不想声称同霍布斯有亲密关系，更不想说同马基雅维里有这种关系。[292]另一方

面，他又十分谨慎，不想吹嘘自己在政治科学中有新发明，从而暴露自己同他们的关系。当他确实提出一种创见，即一种人人执行的法律时，他立刻表示，对于读者“它看起来十分陌生”（《政府论》II.9，13）。他在《政府论》中对“constitution”（宪政/宪法/政制）这个词的用法，让人觉得是一位作家恰好遇上了一个他喜欢的概念。他最先使用“constitution”时，并不涉及建立政制的行动（act of constituting）（I.15，168；II.76）。然后，在论“国家的形式”一章中，他在使用“联合”（uniting）、“安排”（placing）、“树立”（erecting）和“建立”（establishing）这些词的同时，也使用了“constitute”这个动词（II.132）。再后来，在论述“原始的政制”（original constitution）（II.153）之前，他讨论了“建立政制的国家”（Constituted Commonwealth）（II.153）；他重复了这个概念若干次，最后，在他的实验似乎取得成功时，虽然仍有些漫不经心，他终于把“constitution”定义为建立政制的行动（II.157）。洛克是个很风趣的作家，人们再次认识正在受他的逗引。

建立政制的行动，既包含着自由政府的原则，也包含着判断它是否成功的标准，即自我保存这一必要目的。但是这两个总是有着潜在不和谐的因素，也存在于现代宪政体制的内部。执行官从这里进入了洛克的政治科学，甚至在不是讨论执行权的著作中，它也具有重要性。[293]洛克说，当人民建立一个政府时，他们把立法权交给某些人。立法权扩展了首先反映在建立政制的行动中的自由政府原则。洛克经常坚持说，赋予立法权至高无上的地位，能够使法治得到保障，阻止专横地行使权力。然而自由裁量权也是需要的，因为法律并不总能达到预定目的。这个目的就是被理解为保护生命、自由和财产的公共利益：立法权是为这同一个目的而建立的。因此，这种权力代表着自由政府的原则，但是执行官把这一原则应用于社会的各种目的，由此落实必然性的纪律。在洛克的宪政体制中，正是借助于执行权，必然性被纳入了宪政体制。在这种宪政体制内部，立法机构代表原则或形式，它与执行官维护的目的或必然性相对。

这种宪政体制通过分权机制而具有自我批判的能力，这不同于亚里士多德的政体，它的批判是来自外部（可以说是针对每一种政体自称最佳的主张）。洛克的宪政体制承认失败的可能性，因此它把一种执行权纳入自身，以便提醒可能过于自信的立法机构，不要忘了所有那些妨碍人类意图的不可捉摸的必然性。执行官拥有特权，洛克把它定义为在规则之外为公共利益服务的权力——由人民交给执行官的权力（II.163，166）。然后他走得更远，在一段插入语中不无理由地说，它是一种任意的权力（II.210），而这正是他的宪政体制建立起来所要阻止的东西。当然，这种特权不是不向人民负责这个意义上的

专断权力，但它是不可预测的。此外，洛克把最初建立政制的行动，解释为在自然状态下执行自然法的行动。当每个人同意建立政府时，他是在执行要求他进行自我保护和保护其他人的自然法。因此在洛克的思想中，法治来自于执行的行动，也能在执行的行动中结束。执行权的必然性似乎压倒了法治，从而集中反映着现代宪政主义的问题。宪政体制是遵照亚里士多德及其传统，困住这种粗野的必然性呢，还是不情愿地遵循马基雅维里的见解对它表示欢迎？

模范宪政

现代宪政体制是一种模范宪政。它是为了适用于超越其竞争对手的环境而被设计出来的。它在一个地方的适用性得到证明，可以使另一些人知道他们也能享受它的好处，不必担心是在尝试不可能之事。现代宪政体制不是最佳环境中的最佳政体这种古典意义上的（甚至比最佳环境要求更高，所以根本不可能是这种意义上的）乌托邦。它是要成为具有可行性的最佳政体。然而这些描述并不意味着现代宪政体制致力于它能够做到的最佳境界，因为这种企图需要政治科学家或政治家的精明审慎，他们能够探明任何条件下都具有可行性的最佳境界。就这种水平的精明审慎而言，我们即或不需要一个柏拉图或马基雅维里，也需要一个柏拉图的哲学王的代理人，或是一个执行马基雅维里使命的首领。洛克的宪政体制具有更大的确定性：如我们所知，它是制度化的。但是为了做到这一点，它需要原则，因为制度不能靠惯性生存。洛克的宪政体制宣扬一种自然法学说，它从法律角度把这种政体与古典时代的乌托邦做了严格区分，也从道德方面把它同马基雅维里的君主推动的共和国做了严格区分。这种有教义的宪政体制既坚持一种法律的定义，又激励道德感情，能够成为实际行动的楷模。它既不是渴望的对象，也不是暴政的教训。

但是，与我们在霍布斯及其同时代的宪政主义者的学说中看到的情况不同，洛克的宪政体制（以及在这方面追随他的我们现代的宪政体制）不是一种抽象学说。当洛克把必然性纳入宪政体制时，他不仅是以霍布斯的科学方式对它进行一般性的理论阐述，他的宪政主义学说包含着英国的宪政实践，尤其是执行官的实践（但不限于此）。在洛克的《政府论》下篇，“执行权”是对一种真实的政体即英国的立宪君主政体的稍加伪饰的描述。洛克从未说过他的执行官就是英国国王，然而他清楚地表明，英国的君主政体不仅是一个“新范例”，而且是惟一的范例和典范。在“所有温和的君主政体和优秀的政府中”（II.159），执行官就应当是这个样子。英国的宪政体制作为一个典范，为另一些人提供了保证，洛克的学说是可行的和合理的。采用

洛克的理性化版本，另一些人可以模仿它，而不会感到嫉妒或挫伤他们的自尊心。洛克的说明避免吹嘘，他对自己国家的谴责和赞扬一样多；他的学说不会激起爱国主义或地方主义。

洛克也避免霍布斯的困境，尤其是否定一切实际的主权者的要求从而把主权提升到前所未有的理论高度这个核心困境。洛克把英国的宪法性法律的传统吸收进他的政治哲学，这使他可以借助他之前的作家的权威。洛克的理论能够利用政治家尤其是法律人的知识，他们反过来又能成为他的学说的传播者和捍卫者。其实，通过把政治哲学与宪政学说结合在一起，洛克能够在英国的宪政体制中做到一种进一步的结合，这种体制与和谐状态相去甚远，才使英国陷入了内战。洛克在他的分权学说中接受了现实中的君主政体及其特权，同时也接受了立法权至上的国家学说。在这一点上，洛克的政治科学是极难以把握的，因为他似乎采取了一种权宜之计，有时迁就理性，有时迁就习俗，有时又同时迁就两者。他看上去像是专注于英国的事务，其实他有着更多的理论思考。他的政治科学不能当作对当时论战的评论来阅读，就像一些历史学家和历史主义者所做的那样。甚至当他做这种评论时，人们也会错误地低估他的理论高度。例如，从《排除法案》（Exclusion Bill）的政策中是找不到洛克的立场的。从我刚刚指出的他所做的概括中，人们可以推测，他要保留一种君主政体，它既会吸引威廉国王这类人，也会吸引托利党人；简言之，洛克更接近于“修剪者”哈利法克斯，而不是“排除派”的辉格党人沙夫茨伯里。[294]但是，就算洛克注重理论，他也没有达到无视英国政治的地步；也许应当说，为他利用英国政治找出一种理论解释是必要的。今天的大多数政治科学教授更加偏爱自相矛盾的霍布斯，而不是审慎明断的洛克，因为与后者不同，在他们的理论中没有审慎明断的位置。

马基雅维里构想出了现代执行官，洛克则赋予这执行官“现代执行权”的形式。我们知道，洛克的贡献是给马基雅维里的执行官带来了两种变化，使他变得更可接受、更有人情味。一方面，他为他提供了分权学说中的一条原则，在这种学说中执行官成了一种权力。在洛克看来，权力是由公民社会中的诸多权力（powers）组成的；因此政治权力及其诸多权力能力取决于自然状态和政治社会的区分。在洛克的思想中，这种区分赋予了政治社会中的立法权和执行权以正当权利或合法性。洛克由此把马基雅维里的令人惊恐的犯罪学转变为一种权利学说，把霍布斯的绝对主权划分为有着各自正当权利的不同权力。另一方面，洛克在他的思考中不断提到英国。对他来说，“执行权”指的就是英国国王或是以他为基础，正像今天它是指美国总统一样。今天对“执行官”的讨论，实际上是集中于一个官职；它总是不像它表面上看起来那么理论，不像它表明或承认的那样正规。

马基雅维里的执行观中以补充的方式发生的两种颠倒，产生了洛克的模范宪政。请记住，亚里士多德的王权观是根据实际政体不那么醒目的趋势加以论证的，但是在最佳政体中找到了统一的原因。马基雅维里的政治科学部分地存在于当时具有警示作用的“新事例”之中，然而它的楷模是罗马共和国，这是个实际的政体，却不是一个仍然存活着的政体。哈灵顿把英格兰作为一个略加伪装的“大洋国”来思考。但是洛克为现代政治科学提供了一个实际的、活生生的、不加伪装的政体基础。他选择英格兰的做法，得到了孟德斯鸠和十八世纪的一些宪政主义作家的追随。《联邦党人文集》和托克维尔试图把政体的选择从英国转向美国，并且取得了部分的成功。无论这个楷模是英国或美国，我们看到，现代政治科学的现实的制度基础，它的“有效的现实”，而不是它的主张或说辞，是有限君主政体，不管它是世袭制还是选举制的。选择的无论是旧式君主还是新君主，或是看到新君主胜出，都不会让马基雅维里感到吃惊。

执行自然法

在洛克的思想中，执行的基础存在于正义和实践两个方面。为了理解何以如此，我们必须思考一个令人困惑的问题，即洛克所说的“自然法”是什么意思，因为当执行权最初出现在洛克的思想中时，它是同这种自然法联系在一起的。今天，由于康德（他对自由领域和自然领域做了严格区分）的影响，或是由于自由的存在是因为我们需要自由这种偷懒的假设，我们要么拒绝、要么忽略了作为自由政府之可能基础的自然法。我们知道，洛克是一位基于同意的统治的伟大提倡者，然而我们并没有真正理解，他把这种同意称为对自然法的执行。

洛克假设，人在自然状态中既自由又平等（II.4），他把这种自然状态定义为不存在公共权力的、遵循理性的集体生活（II.19）。“遵循理性”就是服从自然法，它规定人有义务尽力保护其他人（II.6）。使这种自然法生效的，不是人有社会性这种天然倾向，而是每个人在自然状态中落实自然法的“执行权”。这种权力既赋予他自卫的权利，也使他承担起惩罚违反自然法行为的义务。由于缺少服从自然法的天然倾向，必须逼他服从。所以要点在于惩罚。洛克承认或宣布，他提出了一种“十分陌生的学说”——由每个人执行的一种法，于是每个人成了审理自身案件的法官（II.9，13；参见I.80，II.180）。[295]

自然的执行权包括司法权或是由这种权力所构成。每个人天然地

是他自己的法官和执行官，因为在自然状态下人人平等，谁也不拥有对别人的政治权力，政治权力是一种公共权力，只能因同意而产生。然而，执行权产生政治权力。人所拥有的保护他人的自然权力，产生了一种能为这种保护提供保障的政治权力，因为每个人是自己的案件的执行官这种情况造成了极大的弊端（II.13）。在自然法的引导或教诲下，人们同意了导致政治社会之创建的政治权力。政治权力不是自然的，而是从人对自然法的执行中产生的。

由此看来，政治本质上是不自由的，因为它不是来自人类的选择，而是来自一种对并非由我们制定的法的执行。然而洛克确实谈到人在自然状态中、生活在受自然法约束下的“完全自由”（II.4）。或许，洛克的自由可以在每个人为了自己而执行自然法的学说中找到；他虽然执行自然法，却因为必须亲自这样做而是自由的。简言之，洛克的自由观也许暗示着我们所说的执行官的暧昧地位。认识到人要服从自然法，所以人是软弱的；执行要求意志与果断，所以他是强大的。从这种暧昧性中，我们再次看到建立政制的行动的两个要素——由自然法所规定的自我保存的目的，和我们在执行它时所采取的同意的形式。

洛克在他的自然法理论中为何发现了执行官的暧昧性呢？其原因必须再次从他要面对宗教纠纷中找到。我们已经看到，在马基雅维里和霍布斯那儿，同样的暧昧性也与同样的纠纷有关。但是，宗教纠纷对于现代政治的重要性，再怎么说也不算夸张。洛克的解决方案形成了我们对基于同意的政府的理解。当洛克说人类注定要执行自然法时，一种可能的理由是，自然法是上帝的法，而人类是上帝的财产。洛克在其有关臣民的最卓越的论述（II.6）中说，人类是一个人的手艺产品，他们是这人的财产，是一个至高无上的主人的奴仆，所以有责任保存自己和他人。难以理解，这种思路怎么会使他们享有完全自由（II.4），或有着足够的自由，使他们能够建立政治权力——洛克刚刚把它同主人对奴仆的权力做了明确区分。也很难理解，人是上帝的财产这种说法，怎么能与洛克的如下断言相一致：“每个人都拥有他自己的财产”，这是他为私有财产辩护的前提（II.27）。[296]

显然，洛克不希望每个人属于他自己这一前提独自成立，无须依靠人人属于上帝这种神学观念的支持。只要有可能，洛克便同时采用这两个前提，但是同样明显的是，后一个前提不像前一个前提那样有分量。如果人是上帝手艺的作品，那么他有责任保护作为创造者的财产的自我，并且同样有责任保护也是上帝财产的另一些人：但是，他怎么还可以像自我保存的权利所要求的那样，把自己放在第一位呢？正是在洛克说人是上帝的财产时，他用一个重要的规定限制了他们对

他人的义务："当他本人的生存不是在竞争中产生时。"（II.6）在《圣经》中，甚至在被洛克理性化了的基督教中，从哪儿能够为这个含义丰富的说法找到权威依据呢？在洛克对自然法的一段更长的讨论中，这个首当其冲的问题也可以变成结论。

假如洛克的论证得不到神的某种批准，他便不想自行其事，那么他也希望限制它的政治后果。如果把人视为上帝的财产，他们就可以受到任何令人信服地自称为上帝代理人者的统治。很容易为父亲提出这种权利主张，无论从精神还是肉体上看都是如此。因此，洛克写下《政府论》上篇，是为了明确父权和政治权力的区别，这也是他在《政府论》下篇始终坚持的区别。洛克希望反驳和阻止任何利用父权提出的对政治权力享有神授权利的要求。[297]所以，洛克抑制通过世代或等级制而生效的权力，构想出了我们通过执行自然法建立政府这种陌生的学说。假如政府仅仅是由未经授意的同意而建立的，不存在一种有待执行的法，那么多数人的虔诚的意见，显然足以给一个享有神授权利的政府提供正当性——事实上，这是霍布斯和洛克建立自己的学说之前，盛行于所有地方的政府的基础。洛克的自然法给人类的同意提供了一种他们为避免奴役和冲突所需要的教诲。

按洛克的观点，自然的教诲是以某种必然性的形式传授的：人是有寿限的，是一种有限的存在，他必然关心自己的生存；由于缺少动物的本能，他便用自己的理性来保护自己。就像霍布斯的观点一样，自然法在同人类的必然性发生关系时被等同于理性，虽然当它同人类的价值发生关系时不是这样。在考虑到宗教纠纷时，这样理解的自然法的好处是显而易见的。因为适用于人的必然性，也以同样的效力适用于作为人类创造者的上帝。假如上帝要创造人，他必须赋予他们一种自我保存的强烈欲望（I.86，88，II.56）。因此，上帝作为一个类似于手艺人的创造者，服从着人在执行自然法时所服从的同样的必然性。这样一来，作为创造者的上帝，能够被用来限制《圣经》中的上帝——他是用奇迹进行创造，不考虑人的必然性——使其更接近于人。在执行自然法时，人们仅仅遵从自身的必然性，而不是遵从《圣经》。

洛克对自然法和神启或"上帝的私法"（II.52）做了区分，不过他没有指出两者的不同之处，只有细心的读者才能看到它们。[298]因此，洛克更愿意谈论理性和神启的吻合。然而这并没有改变一个事实，即当理性呼唤神启来协助人类的必然性时，神启便会出现。在反抗神的命令的奴役、反抗解释这种命令的统治者和神职人员的奴役的战斗中，服从自然之必然性的洛克的软弱执行官，变成了一件解放人类的武器。

不过，洛克的特点是不过分依赖于这件武器。马基雅维里和霍布斯一直把强大的执行官等同于君主和主权者；君主的人民和主权者的臣民必须向他们的必然性的代表屈服。他们惧怕君主的执行[处决]和主权者的利剑，他们的勇于“说不”的抵抗便被畏惧所消解。在洛克看来，这种依靠可见的畏惧的做法，是对神授权利的鼓吹者所利用的不可见的权力的惧怕的重重一击。因此他维护并鼓励人民的勇敢精神。不但君主和主权者，而且人民，都变成了强大的执行官。在洛克描述的自然状态中，人人都根据自己的判断，在必要时执行自然法。可见，这种自然法恰恰反映着它的内容似乎予以否定的自由。

切不可忘记，洛克的自然状态是从霍布斯那儿拿来的。洛克和霍布斯一样，允许每个人享有自然权利，可以用任何手段保护自己的生命，并且他是这种必要手段的惟一判断者。正是霍布斯，最先把马基雅维里的君主平等化和普遍化了。假如实行暴政的机会扩展到每一个人，暴政就变成了一种自然权利。马基雅维里通过观察政治的现实环境，认识到机会只为幸运的少数人而存在，他由此断定，对这些少数人不能合理地加以谴责。霍布斯的政治科学把马基雅维里的见解变得更可信赖、更符合道德了。洛克的论证基本上依靠了霍布斯的努力。

然而，洛克的自然状态在两个相互对立的方面，不同于霍布斯的自然状态。一方面，它更符合道德，因为每个人的执行是对违反自然法的行为的惩罚，它们不仅是对无信任可言的状态中可能的违法行为的预防——在这种状态下，就像霍布斯所认为的，任何人都不能受到谴责（II.7—10，28；参见16—17；另参见《利维坦》XIII，p.95）。但是，洛克也允许在这种惩罚中发泄马基雅维里式的恶意。在霍布斯看来，自然法不是自然状态中的一种适当的法，因为它是得不到执行的（《论公民》VI.8；《利维坦》XVII，p.128），而洛克却让每个人去执行它，仿佛他在这样做时是在杀死一头狮子、老虎、豺狼或一只北美鸡貂（II.10，11，16，18，93；参见II.181）。[299]

洛克允许每个人拥有强大执行官的自由。这种自由不是康德所说的那种没有来由的结果，但它也不是霍布斯的与必然性相一致的自由。洛克的自由是由理性所认识到的必然性推动的，但它没有被简化为单纯的默认。这种有条件的自由——小于选择，大于服从——出现在洛克对财产的著名讨论中，他在这里认为，财产能够在人们仍处于自然状态时变成私有财产权：财产使他们在建立公民社会时拥有身体之外的一些需要保护的东西，所以他们在一种更勇敢而不是畏惧的自我保存行动中，同意受到统治，虽然畏惧并非不存在。但是，前政治的私有财产使人们产生了一种兴趣，它鼓励诚实的辛勤劳作，而不是战战兢兢的恐惧。因此，虽然他们是被“迅速驱赶到社会之

中”（II.127），并且实际上不能自由收回他们的同意，却不能把这视为屈服。他们在这里保持着自己的尊严。只考虑人的利益是不够的，因为这也可以通过他的屈从、不必经他同意而加以满足。[300]但是，当同意是由人通过劳动获得财产的利益推动时，它所产生的同意的动机，便既不会太下贱、太奴气，也不会太高远、太强烈。其实，既然神的天命不足恃，洛克便打算用私有财产来供养和丰富人类；但是，如果神的命令骄横暴虐，它也为服从精神提供了可靠的支持。在洛克对私有财产权的论证中，既不难看到资产阶级的利益，也很容易抹煞资产阶级的优点。

这种自然法的执行暴露出涉及理性和同意的另一种暧昧性。就自然法与理性相一致而言，它允许人们去做他们“认为适当的”的事情（II.106）。洛克说，人们在自然状态下拥有的自由是“其他一切的基础”（II.17），但是他又说，“人的……自由以及他按自己的意志行动的自由，是以他具有理性为基础的”（II.63）。作为基础的自由，创立了得到同意的政府，作为基础的理性，否定没有得到同意的政府的正当性。当洛克说“人们的同意”“运用着他们的理性”（I.6）时，他以一种典型的方式把它们结合在了一起（表面看有头脑混乱之嫌，其实是机敏的）。利用这种能力，未必是对它的正确运用。[301]人民必须被假定是一个“由理性动物组成的社会”（II.163）。但是这个前提意味着他们跟他们的统治者是平等的，而不是他们服从着比他们更理性的统治者。

假如洛克坚持正确使用理性，那么他只能像亚里士多德最后做的那样，把政府交给最杰出的理性人。或者，假如这种人难以辨别，那就遵照霍布斯的做法，只能把政府交给一个理性人。他的默示同意（tacit consent）这个概念（II.50，74，119，122，131，164）——它经常受到一些不理解洛克的问题的人的批评——是介于理性和同意之间；它是人们能够理性推导出的同意。当行使同意的权利不可能或不合理时，推导出的同意为人类同意的权利赢回了面子；不推论出同意，则会因为过分的同意或不充分的同意而使理性和同意分离。“我们是生而自由的，就像我们是生而理性的一样”，他说（II.61）；也就是说，我们在这两个方面绝对不是生而完美的，但是当把它们结合在一起，让人们相互支配和约束时，我们便获得了我们所能达到的最大安全。

执行权和立法权

洛克认为，当处在自然状态下或强或弱地执行自然法时，他们建

立了政治权力。现在让我们来看一下，这种典型的暧昧状态，如何以现代执行官的形式重新出现在公民社会之中。

政治权力一旦存在，它便被分为立法权和执行权，以便在立法中制定公之于众的、固定不变的法律，用共同体的武力惩罚国内犯罪、抵御外来的侵害或进行报复（II.88）。既然是立法权来制定固定不变的法则，所以洛克断定，绝对君权或绝对君主都不是正确的统治形式（II.90）。也就是说，在公民社会里，没有哪一个人能够像每个人在自然状态下那样，同时掌握立法权和执行权。谁也不能同时掌握自然权力和政治权力。

因此，在自然状态下属于每个人的自然的执行权，在公民社会中不可能存在于单独一个人身上。去掉了立法权的自然的执行权，变成了公共执行权（civic executive）。洛克说，为了在公民社会实行执行权和立法权的分离，从而使人人服从法律，一定要把立法权置于人类的集体部门（collective bodies）（II.94）。他在这里没有具体说明公共执行官的人数，但是他明确拒绝了马基雅维里的君主和霍布斯的主权者。马基雅维里没有对自然状态和公民社会进行区分；霍布斯做出了这种区分，但是区分得不正确。霍布斯认为，每个人的自然权力仍然掌握在公民社会的主权者手中，他可以是一个人。洛克则认为，自然权力变成政治权力后，它就被分割了，所以它也不复存在了。对于洛克，这并不意味着政治权力不再像霍布斯认为的那样完整（参见II.87）。也不意味着在建立公民社会之后，自然的执行权就消失了。相反，在政治权力失效时它依然存在。例如，你拥有反抗一个威胁你生命的强盗的权利（II.19）。

接下来，在《政府论》下篇的第八和第九章，洛克提出了一种有关政治权力可以怎样产生的解释——与社会契约论乍一看可能暗示的情况相比，这是一种非常现实主义的描述。按洛克的解释，政治权力的起点是父亲及其家庭中跟他一起生活或服从其执行权的其他成员。他成了实际的立法者，后来他有可能成为一个扩大了的家族中经选举产生的首领，从而成为一个首要职能是指挥军队的君主。早期的君主制是培育“联合”权力（“federative”power）（在对外事务中决定战争与和平的权力）的温床，立法权则是文明的基础。似乎存在着一种从每个人在自然状态下的执行权，向原始社会中的君主—将领的联合权力，再向更文明的现代立法机构的历史进步，洛克的宪政体制中的三种权力，似乎处在这一发展的第三个阶段。

在第十章，洛克第一次说，立法权是最高权力，接下来他很快又谈到“所有国家的根本性的实在法，是立法权的建立”（II.134）。在洛克看来，法治明确地意味着立法权的统治，而不是某些法律的支配

地位或不可侵犯性；法治是制定法律的人的统治。主权的捍卫者博丹和霍布斯也认为立法权至上；但是同他们的观点相反，它不是霸道的，因为它服从于由固定的法规所确立的公共利益。

执行权是自然的权力，在公民社会中后者被至高无上的立法权所取代。洛克宣布，继自然状态中的至高无上的执行权之后，是立法权的至高无上，从而建立了一个软弱的、理论上的执行官，这与当时反君主制的气氛相符，并且也是我们今天的宪政形式主义的特点。在立法权至上的公民社会，执行官是负有责任的下属。他执行的不是自然法，而是立法权制定的法律。但是在《政府论》下篇后面的内容中，这个软弱的理论上的执行官，偶尔也被塑造成一个我们今天了解的强有力的或非正式的执行官。不过，偶尔为之的洛克，也是乔装打扮的洛克；当他揭示执行官权力的范围时，引起的是马基雅维里式的震惊。

立法权至高无上，但是它仅仅存在于集体机构之中。在“治理良好的国家”，这种权力将被交给“形形色色的人”，他们时聚时散，所以他们像私人一样也服从法律（II.143）。正像洛克在前面所说的那样，不能简单地让人民把立法权交给“他们认为适当的人”（II.136）。但是“不断的执行”对于法律是必要的，由于执行官总是在位，而立法者则否，所以“立法权和执行权经常是分离的”（II.144）。因此，洛克不是基于他所主张的原则，而是基于他在第三次提到时才予以肯定的实践经验（II.153，159），提出了权力分立的主张。[302]然后他对“联合的权力”做了定义，它不能由固定不变的法律去掌管。他说（II.148，另参见II.108），虽然执行的权力和联合的权力是不同的权力，然而很难把它们交给不同的人。它们的行使都需要社会的力量，而这种力量不能服从不同的命令。因此可以看到，联合的权力和执行的权力在实践中结合在一起，推翻了它们在理论上的区分。洛克在提到联合的权力的同时，立刻谈到了对法律之外的审慎精明的需要。他先是在表面上坚持说，执行官能够受到法律的支配（II.147；参见II.158），但是随着论证的展开，在外交事务上对审慎精明的需要，被引入国内事务，从而使执行权得到进一步扩张。

接下来，洛克虽然继续谈论立法权至上，坚持执行官“只有法律的意志和权力，没有自己的意志和权力”（II.151），但是他采用了“法律的至高无上的执行者”这个说法。这个执行官很快又与“至高无上的执行者”相呼应，将明确地服从于立法机构并对它负责，但是也要授予它一部分立法权。这一部分权力就是否决权（II.152）。引入这种观点，仿佛是对英国现实中的君主政体做出的让步，洛克没有把执行官不应是明确的下属说成一项原则。执行的权力可以是从属的，

但执行的人未必如此。

那么，这个执行者是一人还是多人？说它是一人，将为马基雅维里式的活力提供舞台；说它是多人，则有助于共和主义者所主张的服从。在讨论联合的权力时，洛克提到了“掌握这种权力的人”，仿佛他想到的是一组官员（II.147）；然后他又宣布，执行的权力和联合的权力很难交到“不同的人的手里”（II.148），这一宣告似乎有着单一执行官的取向，但是它把我们的注意力从人数转移到了手的数量上。接着他又告诉我们，只有“被授予插手于立法的一个人的至高无上的执行权”，才不必服从，这仿佛是提到了英国国王的一个偶然特征（II.152）。洛克马上谈到了“他的精明审慎”，即执行官的精明审慎（II.154），并且解释了“政府的创始人”为何把召集立法机构的权力委托给“一个人的审慎精明”（II.156）。洛克不是立刻又谈到“某些人的精明审慎”吗？不错，然而这种权力被交到了“他的手里”（II.156）。在读到论特权一章时，我们被告知，社会的利益要求“一些事情应交给那个掌握执行权的人进行自由裁量”（II.159）。我们看到，执行官的“精明审慎”变成了“自由裁量”。在下面一节（II.160），这种审慎精明是“有选择地做许多事情的……范围”，这是一种洛克为之辩护的权力，而不是仅仅把它作为一种培养出来的有益的习惯。后来，它又改为统治者们本人的自由选择（II.164）。我们今天理所当然地认为，执行官必须是单独一人，君主制是一种恶劣的政体。洛克的杂乱无章的论证（在其他任何问题上，它都不缺少精细）中这一不起眼的事例表明，他是在暗示我们这种意见的合理性，尽管它看上去自相矛盾。

这个执行官获得了立法上的否决权后，我们又被告知，时聚时散的立法机构是代议制的。洛克没有像霍布斯那样，为代议制提供适当的辩护，但是他给予执行官召集议会的权力，以及在它顽固不化或腐败时纠正其代表性的权力。在讨论召集权时，他谈到了执行人的精明审慎，由此把它从对外事务带入内部事务（II.154）。对过时的代议制的修正，使他有机会评估不断变动中的“世俗事务”（II.157），这让我们想起了马基雅维里的观点：“人间的一切事务都处在运动之中。”（《论李维》I.6）因此，执行权从事务的本质中获得了一种地位：我们通过立法，按我们喜欢的样子去控制事物；但是当它们脱离我们的控制时，我们需要一个强大的执行官。

洛克对执行权的重新阐述，在“论特权”（“Of Prerogative”）的第十四章中完成。他把这种权力定义为在规则之外为公众造福，不仅是在各种法律之间，而且在必要时违反法律。就像开始讨论时所说的那样，执行官不受法律支配（II.147）。这种后来被说成“任

意”（II.210）的权力（能力），据说“总是在我们最聪明最杰出的君主们”（II.165）或“神明般的君主们”（II.166）身上“才是最强大的”；洛克公然诉诸托利党人的感情，允许人民把它交给执行官。[303]然而，诉诸托利党的感情，并不需要利用托利党的论证。洛克从实践角度反对立法权至上，是基于事物的可变性——这是马基雅维里的观点；而不是基于法律的普适性无法做到最佳——这是亚里士多德的观点。洛克没有从神明般君主的主张中为绝对君主政体寻找证据，而是简单地把它解释成默示同意的一个事例。当人民看到执行者的特权行为做得不错时，他们将默认这种行为。假如它做得不好，他们将限制这种特权，或是运用他们的反抗权。洛克让这个执行官能够利用以往君主的权力，它既包含着成功的机会，也有失败的警告（II.165）。洛克让执行官自己做出推断，他别无选择，只能冒险。

执行权运用这种特权，落实“自然和政府的根本大法，也就是说，尽可能使社会的全体成员受到保护”（II.159）。洛克特别指出，如果没有对无辜者造成伤害，甚至犯罪也是可以宽恕的。因此他缩减了赦免权，这个也可以追溯到马基雅维里的现代执行官的重要特征，政治权力旨在“保护全体”（II.171），也就是说，保护整个社会。自然权力有着更广泛的目的，即保护全人类，然而它是没有实效的。政治权力把自身局限于保护一个社会，一个“政治机体”（Body Politick），它部分地存在于为该社会制定法律的行动中（II.3，14，89）。但是它的目的是保护人，而不是保护法律。所以，执行官必须十分强大，即使需要超越法律或立法机构。

洛克宣称立法权至上，但也肯定了至上的执行官：理论上的主权者和实践中的主权者。必须总是存在着一个主权者，但是用马基雅维里的划分，他既可以是一个正常的主权者（ordinary sovereign）——立法机关；也可以是一个超常的主权者（extraordinary sovereign）——执行官，他随时准备超越规则，对人间事物的变化做出反应。洛克的商业化和技术化的社会，使人类的能力得以大幅提高，这是一种受到同人民的创设和反抗的权利结合在一起的分权理论约束的能力。洛克不能舍弃这种理论，因为它也为立法权至上，即法律的正常主权提供支持。然而这种理论绝不是完备的，因为没有自然的执行权，社会什么也做不成，这种自然的执行权，正是现代非正式的或实践中的执行官的源头。

洛克的理论涵盖了不受理论左右的现象，它预见到了无法预见的变化；它把超宪政的因素纳入宪政之中。我说过，现代宪政体制的基本特点是，它把理性和抵制理性的必然性结合在了一起。洛克对他的三种权力的描述是不系统的，这也许会让人对它们所构成的宪政体制

产生怀疑。这种理性的宪政是其他民族的楷模呢，还是仅仅得到英国人民同意的一种新与旧的混合物、一种理论和习俗之间偶然折中的产物？

洛克表明，他的宪政体制是“理性动物的社会”的楷模，而不仅是英国人的楷模（II.163）。但是，正是这些理性的动物，应当享有同意的权利。正是洛克的描述，反映着在政治中获得同意的困难，这种困难不像在亚里士多德理论中那样，在于如何获得人民的同意，而是像在马基雅维里学说中那样，在于对必然性的默认。可以向他们表明，他们在为自己保留他们已经行使过的反抗权利的同时，也已经同意这些权力是必要的，由此而获得他们的同意。这种对待人民的方式，跟洛克对待其读者的方式是一样的，即把实际的事件理性化，对它进行提炼。他引导自己的读者逐渐走入执行权的领域，用理性来帮助他们了解人性中不服从理性的因素。人民所运用的理性，要比洛克那些可能包含着少数自然法学者的读者所运用的少得多（II.12，124）。[304]人民将默认必然性，而不是去探索它。洛克以这两种方式教导我们如何“讲究实际”，也就是说，如何尊重必然性。他的理性的宪政体制包含着非理性的因素，但是作为一种理解形式，它也包含着信任这种打了折扣的理性的需要。

现代宪政体制的自我批判

具有强大人格的最高执行权对抗具有形式主权的最高立法权，便在政体中形成一种自我批判的结构。通过这些权力的划分和制衡，洛克确立了两种宪政观：一是立法机构的形式主义观点，认为建立宪政体制是为了制定人民通过他们的代表视为正义的法律；二是执行官的现实主义观点——马基雅维里式的“只看目的”（《君主论》18）的观点，认为宪政体制必须保障人民的安全。我们知道，立法的观点通过推动它的立法过程维护人民的自由，并且全面维持着宪政体制，以此作为它自身的目的；执行官则专注于安全，用效用标准去衡量法律程序和形式程序，为了公共利益而不得不做时，他会毫不迟疑地违反程序。

目前在哲学主流中占上风的自由主义，分别把这两种观点称为道义论的（权利优先的）和功利主义的（目的优先的）。在康德的影响下，各种各样的哲学家都认为它们不可调和。但是洛克的自由主义认为，在一种宪政体制中，这两种观点都是必要的，并且是相互协调的，恰恰是因为它们各自为政相互冲突，它们才一起存在于这种体制中。没有安全的权利，是没有价值的权利；没有权利的安全，则是奴

隶的安全。哲学不能为权利和安全找到平等的位置，就等于是对自由主义的解构，甚至是对自由主义的毁灭。

这并不是说，由于洛克对这个问题比我们有更好的理解，我们就应当满足于洛克的方案。洛克对同自由联系在一起的权力和同必然性联系在一起的权力，以及宪政的形式和宪政的目的，做了明确区分。但是，既然自由是同自我保存一样重要的目的，所以作为一个整体的目的是不明确的。到底是你的保存，还是你的自由意见？这两者洛克都要，但是为了做到这一点，他却面对一些道德和政治难题，对此我要做一简短的讨论。

洛克大大扩展了执行权，这使他的自然法学说所引起的麻烦成了一个焦点问题。[305]每个人作为自然状态中软弱的执行官，都服从自身的必然性。在洛克的《人类理解力研究》一书中，对这种服从有更全面的讨论。此书和《政府论》（1690）同时出版，但洛克承认自己的作者身份。[306]在《论人类理解力研究》中，洛克不时以自己的名义指出，可证明的道德科学是可能的，它能够像数学那样无可辩驳，比牛顿的自然哲学更科学（IV.3.18，12.10）。但是，他实际上并没有证明过这种科学。他对此稍做讨论后便停了下来。如果为了完成这种证明而转向《政府论》，人们不会得到满足，而是会看到一团乱麻，甚至是对这种证明之可能性的抵制。因为，假如《政府论》的原则不是得到同意的统治的话，那么它就什么也不是。然而同意意味着选择的可能性，而科学的证明是否认这种可能性的。

洛克在《人类理解力研究》中认为，“道德上的善恶，……不过是指我们的自愿行为符合或违反法律，而善恶是由立法者的意志和权力为我们规定的”（II.28.5）。使善恶产生实效的，是立法者的奖励和惩罚，洛克把它们归结为快乐与痛苦。他采用这种享乐主义前提，所以他的道德观，与基督教和“古代异教徒哲学家”的前提不同，将获得一种基于实效的批准。古人提倡品德不需要批准，为它本身而进行实践即可；另一方面，基督教的道德观依靠不可见的批准，例如良知和来世的奖惩，它是没有实效的（I.3.5—8）。而以在现世获得快乐和避免痛苦为目的的品德，则是有实效的。

洛克的享乐主义既支持他的道德观，反过来也得到了他的经验主义的支持。洛克认为，单纯的快乐与痛苦（以及另一些感官体验）这种“简单观念”是真实而充分的，把简单观念集合在一起的“复合观念”则是令人生疑的综合。其原因在于，简单的观念是真实的，但是其中任何一个都不可能比另一个更真实，所以没有哪一个是根本的。我们看不见作为整体的事物；我们在建构复合观念时，没有任何来自于感官或自然的有关何为根本的指引。例如，“人”这个概念是一个复

合观念，所以必须不借助于任何有关何为人的本质或特征的观念来加以领会，因为我们所知道的仅仅是我们观察到的简单性质，而且它们是平等的。道德观的目的是幸福，洛克把它理解为快乐，或至少是不舒服感的消除（II.21.42—44）。由于最高的快乐是最复杂和令人生疑的，所以不是它们，而是寻常的快乐，为我们提供着我们所能达到的终级享受。

因此，道德观是可以证明的，因为它有着痛苦和快乐的现实基础。每个人的幸福都是他自己所独有的；不可能给出共同的或具体的人类定义。由于幸福只出现在片刻之间，所以每个人的幸福是短暂的，他作为一个跨越时间的个体的真实性或确定性是成问题的。“自我”——对它的维护在洛克的政治哲学中处于关键位置——因他的道德哲学而消散于真实但短暂的感觉印象之中。马基雅维里的“单独一人”的原则被推向极端，个人在这里变得与他自身分离，几乎消失在非人格的事件之中，这些事件转瞬即逝，以至于不可能属于他。这些幸福的片刻是真实的，恰恰是因为我们没有选择它们。我们遵循着三种法——神法、公民法和名誉法（law of reputation）——得到它们。洛克没有说明其中哪一个或它们的哪一种组合构成了他的可证明道德观。它们都不是自然法，没有一个因为它本身或因为它是理性的而得到服从。名誉法是古代哲学家的品德，它被洛克现代化了，并且赋予它附加的诱惑力和批准证书。在《人类理解力研究》一书中，道德观看来就是追求幸福，或在快乐和避免痛苦中追求一个人的自然而必然的利益。

但是当我们走出《人类理解力研究》的领域[307]，进入洛克匿名发表的《政府论》时，我们看到了不同的景观，它以自然法、权利和同意的学说为特点。它们似乎提供了一种道德观，它不是由必然性强加的，而是以它本身作为目的而被选择的。自然法似乎是可以违反的，因此它只是人的向导，而不是强加于他们的。从这个角度看，权利是人所特有的，它需要人的一种固定不变的本质；同意即使不反映对人类理性的无条件的骄傲感，也反映着人的理性成分的满足，是对人运用理性之自由的肯定。我们应当注意到出现在《政府论》中的强大的执行官的道德含义。这里所描述的道德观，不可能仅仅是法制精神或服从法律，因为它来自于在必要时违反法律的宽泛的自由裁量权。社会是一个需要当作机体加以维护的“政治机体”（《政府论》II.93，131），它所包含的个人，需要用热情的捍卫而不是冷静的算计加以保护。因此，《政府论》中的道德似乎不是可以证明的，它根本不是个人的，也不是必然的。执行权通过提醒我们有可能忘记的必然性，对同意进行了限制；同时，它又通过执行权的自由裁量，提醒我们不要忘了同意。

为了让道德观生效，洛克降低了它对我们的要求，允许我们的快乐和痛苦决定我们的义务。但是，他似乎认识到我们从自由中得到的骄傲感的价值，所以又赋予了我们必须行使的权利、我们必须保护的自我。奇怪的是，在《政府论》中使自我消散于片刻的幸福之后，他在《人类理解力研究》中好像又采用了自我的骄傲的视角，它非常类似于我们在霍布斯那儿看到的民主的虚妄。但是，洛克不但允许这种虚妄表现在建立政府的行为上，而且允许它表现在使政府对人民的意见负责的实际体制中。这种见识也是为了使道德观生效。

可以把自我保存理解为追求幸福的手段，因为要想得到幸福，你一定得活着才成。但是，为了保存自我，必须愿意用幸福去冒险：在实践中，必须把自我保存以及有助于保护我们生命的自由，视为目的本身。换言之，生命与自由必须成为目的。当洛克把我们置于原始的自然状态时，他用必然性向我们高贵的道德和宗教观大泼冷水。他向我们表明，我们不像我们乐于认为的那样高贵。但是，当他建议我们建立公民社会时，他请我们对必然性做出回击，为此他必须保留我们有良好的自我看法的热情。他让我们正视我们在自然状态下可能的作为，以此打压我们的自负，然后，为了使我们摆脱这种状态，他又必须重新吹捧这种自负。

洛克的道德观——如今也是我们的——包含着对立的和补充的因素。为了打消狂热的宗教抱负，用对私利的合理计算取而代之，洛克描述了一种可以证明的道德观，根据这种道德观，我们完全致力于顺应我们的必然性。采取这种观点，我们将会发现，在生活中尊重必然性，做我们必须做的事情，别去从事冒险事业，符合我们的利益。这种优秀品质观，与不接受人类必然性至上地位的古典时代和基督教的观点，当然是截然相反的，然而它也不同于马基雅维里式的品质。马基雅维里式的品质热中于按必然性抢先行动，但是它也为机遇的必然性或命运留出空间。马基雅维里让这扇门开着，使他的君主能够自由地从事冒险事业，并由此得到荣誉和耻辱；不管他能否提供可证明的道德观，事实上他没有提供。因此，同推出一种科学的、普适性的、确定的从而也是（尽管有些奇怪）更人道的方案的洛克相比，对他来说优秀品质有着更具连贯性的活力。洛克没有让人民任凭君主摆布。但是，为了摆脱同君主的荣耀相伴随的残酷，他危险地面对一种有弊端的可能性，即人们感觉不到挑战，有可能陷入消极和依附，心甘情愿地接受一种制度（政治的或道德的）的奴役，假如不是一个君主的奴役的话。

洛克似乎意识到了这种危险，我们可以称之为科学的无风险性的危险。所以他采取了相反的措施，让他们鼓起自己的勇气，运用他们

对自由的爱，奖励他们的勤劳。然而他无法摆脱一种道德困境，它导致了在消极追求自己的利益和积极捍卫自己的自由之间的冲突。我们今天听到的功利主义的自由主义和义务论的自由主义之间的辩论，便反映着这两种因素的恶化而不是合作。义务论的自由主义者要求，任何人都能反对多数甚至公共利益，行使他的个人权利。功利主义者要满足利益，而不考虑他们要满足其利益的另一些人的意见，从而把自由公民变成了消极的受益人。这两种倾向通常都没有走向极端，而是经常看到它们不和谐地相处，甚至在深思熟虑的哲学教授那儿也是如此。一种理论的愚蠢，通常受着另一种理论的愚蠢的制衡。

为了给自己的道德观留出空间，把从政治生活中排除神启作为理性的主要任务，洛克让精明审慎发挥作用（《人类理解力研究》IV.17.1—5，19.14）。在亚里士多德看来，所谓精明审慎，就是以整体的眼光评价具体事务的理性。洛克却把精明审慎一分为二，一方面是追求个人利益，另一方面是主张自己的权利——它们既是一体的，又是分立的。行使起来有可能毁灭社会的任何权利，洛克都没有认可，他把王牌交给了执行权，允许它在保护整个社会（实即多数）时采取违反个人权利和现行法律的措施。他也把王牌交给多数，使他们在他的宪政失败时，享有反抗暴政的权利——虽然他没有授予单纯的个人以表达权。另一方面，他对自由之运用与勤奋品质的强调，为利益观补充上了信仰的因素。

但是，当今天听到那些可视为洛克式道德主义者的人辩论时，人们有可能得出结论说，他把精明审慎分成权利和必然性的做法，使他让它们相互承认的权宜之计失效了。我们现在受到的教导是，主张我们的权利，不考虑利益，或追求我们的利益，不考虑权利；我们的意见受到鼓励，于是变得冥顽不灵；我们的自我保存意识得到允许，于是变得不讲原则。在洛克看来，权利和必然性被财产权的约定结合在一起，按这种约定，劳动的需要因勤奋的品质而得到满足；按这种约定，每个人的权利取决于所有其他人的权利。[308]可是我们的经验表明，洛克的约定是无法遵守的。尽管洛克呼吁保护作为一个整体的财产权，然而你的财产不会像我的财产一样服务于我的利益，更能说明问题的是，与捍卫财产相比，侵犯财产可能更容易激发我的勇气。所以，洛克的安排既经不住康德的分析，也容易受到马克思的攻击。

洛克的宪政体制致力于保护财产，它是指包括生命和自由在内的广义的财产。虽然它要求为自由的实践、在必要时为捍卫个人的生命注入政治热情，但是它还致力于维护它自身之外的另一些东西，因为它是代表制的。它既要促进自身的目的，又代表着社会成员和他们的目的。相应地，它总受到用心不专一的困扰。这种宪政体制不是部分

赋予整体以形式这种亚里士多德意义上的“统治”，而是被分成了两种权力（既然第三种权力，即联合的权力，已被合并到执行权之中），它们都不对整体负责。[309]立法机构能够精于思考法律，却不能采取行动；执行官能够采取行动，却不能改变既定的、始终有效的法律。在实践中，行动的权力也许能够吸收立法机构的深思熟虑的能力，尤其是在执行官拥有立法否决权的情况下。执行官将由此获得一种能力和惯例，着手于“宏大而艰难的事业”。不过这是汉密尔顿的用语（《联邦党人文集》72），不是洛克的用语。

洛克强调执行权的多功能性和应付紧急状态的性质，把规定意图的任务留给了至高无上的立法机构。所以他为立宪制政府设计了一个分裂的大脑。它的分立的权力尚不是相当独立的“机体”，能够拥有独立的意志；这是我们从孟德斯鸠那儿才能看到的东西。但在洛克这里，宪政体制或政体已经不再像柏拉图或亚里士多德那样，被比作个人的灵魂。不错，洛克宣布立法“是赋予国家以形式、生命和统一性的灵魂”（《政府论》II.212；另见239），但是执行官拥有额外的特权（countervailling prerogative），这两种权力被交到了不同的人手里。洛克所说的“灵魂”，是指提供活力的原则，而不是提供指导的原则。人不能仅从他们的天性中获取自身的养料，而是必须在欲望和必然性之间分配他们的注意力。拒绝亚里士多德的“统治一切的王权”的代价，便是对整体的责任感的丧失。

八 执行权的中庸化

随着霍布斯尤其是洛克的影响日渐扩大，“执行权”在十八世纪成了一个常用的概念。甚至像乔纳森·斯威夫特这样的作家，虽然他的政治学与他们几乎毫无瓜葛，也醒目地使用这个概念。在《论雅典和罗马的贵族与平民之间的纷争与不和》（A Discourse of the Contests and Dissensions between the Nobles and Commons in Athens and Rome，1701）一书中，斯威夫特开篇即做出这样的断言：

> 众所周知，一切统治中皆存在着一种绝对不受限制的权力，它天然地和原发性地处于整体之中，无论其执行部门位于何处。

但是，他马上又描述了一种亚里士多德式或波里比乌斯式的混合国家，一个人、少数人和多数人的自然而合理的要求，在这个国家里取得和谐——这非常不同于洛克的执行官，他是由每个人在自然状态中的执行权推导出来的。

同时，大卫·休谟的托利主义（Toryism）——不同于斯威夫特的托利主义，它完全没有凭借古人——为更具有洛克特点的执行官留出了位置。他在评论英国政府时说，“每一个政府中的执行权完全服从于立法权”[310]，并且得出了洛克式的结论，执行官需要通过所谓的王位的影响力，或通过向议员赏赐官职和薪俸的做法——国王利用这些手段能够根据自己的偏好参与立法——获得非正式的力量。[311]

另一个托利党人博林布鲁克，是所谓乡村党的首领，他或是拒绝这种诱惑，或是没有提供它。博林布鲁克抨击这种做法是腐败行为。在与他的对手、宫廷派的辉格党人的论战中，他提出了划分我们今天所熟知的三种权力，即立法权、执行权和司法权的学说。他认为，立法权要在英国宪政体制的所有三个分支中进行分配，而执行权要留给国王，司法权要留给贵族。博林布鲁克想利用这种相当简单的设计，阻止王位的影响力破坏议会，因此他强调三种权力在做出各自的决定时彼此的独立性，同时也论证了它们在维持相互控制中的相互依赖。执行官的暧昧地位由此而被否定；博林布鲁克断言，就宪政体制的正确运行而言，任何秘密的、非正式的或准宪政的权力（subconstitutional power），都是不必要的。

博林布鲁克在后来的一本著作中，塑造了一个理想的爱国者君王（Patriot King），他将主持一种受到公众监督的宪政，为了使其正常

运行，不必进行任何利益的操纵。[312]博林布鲁克为他本人的党派提出的权力分立方案，历来被引述为孟德斯鸠的深刻分析的一个来源，因为他使用了同样的术语，三个部门的独立性（tripartite independence）的概念也是两人所共有的。孟德斯鸠在1729年，即他发表《论法的精神》差不多二十年以前，曾经造访英国，当时他们两人确曾过见过面。[313]不过，把博林布鲁克视为孟德斯鸠的一个来源，也只能从回溯的角度来讲，鉴于后者的成就，这就像地理学家可以把浩荡的密西西比河追溯至一条涓涓细流一样。孟德斯鸠的丰功伟绩的真正来源是他本人，以及另一些比博林布鲁克更伟大的人。

但是，孟德斯鸠的伟大功绩并非一目了然，他在今天的名声，主要是建立在他同权力分立原则的关系上，他声称自己发现而不是发明了这种学说。他也因一种古朴的——或者不如说，一种独具一格的——高雅风格而闻名。他是一个比休谟深刻得多的哲学家，可是他在现代哲学史上并未占有同等的地位。不过原因倒是挺简单，他的哲学十分低调。他没有宣告旨在成为道德和政治的独立基础的重大“哲学”原理，例如笛卡尔的“我思”（cogito）、霍布斯的自然状态、洛克和休谟的经验主义。孟德斯鸠的哲学是政治哲学，因为他允许它展现于不同民族的政治、道德和风俗之中，在他的著作中，这些民族是作为相同的角色而出场的。他的哲学是政治哲学，但既不是探究最佳政体这种古典意义上的政治哲学，也不是霍布斯和洛克的现代意义上的政治哲学，后者是要建立一种有着明确正当性的政府。事实上，《论法的精神》是一部最全面的现代政治学著作，在涉及的范围和复杂性上，除了亚里士多德的《政治学》以外，超过了古往今来的所有著作。[314]它的事例的范围涵盖整个世界直到作者的时代为止的全部历史，它的辉煌的表述，展示出一种深邃的洞察力和同情的眼光，以及一种知道如何赏析另一些民族而又不陷入相对主义的世界主义，一种绝没有陷入犬儒主义的世俗道德观。

孟德斯鸠在《论法的精神》一开始便指出，哲学家的角色是借助于道德法则“告诫”人们不要忘记自己，立法者则是利用政治的和民事的法律，使人们回到他们的义务上去（I.1；参见洛克，《人类理解研究》II.28.7—11）。这一审慎的宣示，对哲学家和立法者做了区分，同时又把他们联系在一起。按孟德斯鸠的观点，哲学家不是通过把他们的法律原则放入自然法，为立法者立法，而是通过把法律的每一部类作为整体来思考，以此把他们的法的“精神”呈现出来。他把法理解为制定并得到执行的法，这让我们想到马基雅维里的“verita effettuale”（实效），即效果或结果显而易见的事实。马基雅维里的哲学也没有受到赞赏，因为它没有被阐述为哲学，而是包含在对存在于实际政体而非哲学乌托邦中的制度和法律的解释之中。但是，马基

雅维里有着明确的政治原则，即用“一个人自己的双臂”在现世获取荣耀。这一原则使他能够或不得不去提倡一种有关优秀品质的新观念，它有时很暧昧，有时咄咄逼人、不讲道德。孟德斯鸠没有这样的原则；相反，他有一种非原则（non-principle）——一种温和中庸的精神，它提醒人们防范简单化原则招致的极端主义（V.14，VIII.8，XI.4，XXIX.1）。

哲学家孟德斯鸠所发出的“告诫”，是要让世人记住自己的习俗中的道德观，以免他们忘记自己，把他们的自由拱手交给那些根据某项原则改造这种道德观的立法者。孟德斯鸠虽然允许甚至鼓励谨慎的怀古情绪，然而他站在现代政治家一边，他们不承认品德的力量，只谈论“制造业、商业、财政、财富甚至奢侈”（III.3）。但是他并没有响应马基雅维里对“新范式和新秩序”的呼唤，相反，他尽量减少现代性这场大戏中的冲突。孟德斯鸠不想在公开的辩论中击败古人，而是证明他们已经不战自败，因为他们的品德观中的矛盾已经暴露于历史事实之中。他由此表明，现代性不是作为一项英雄主义计划而开场的，而是由于一系列未经筹划、未经立法的原因，在不知不觉中确立了自身。

孟德斯鸠通过描述这样一个温和中庸的起点的画面，力求使我们相信，现代性的本质就是这种温和中庸。在他的努力中，这个问题的任何一个方面，都不如他驯化现代执行官的方式更令人印象深刻：

> 我们已经开始从我们身上清除马基雅维里主义，并将继续清除下去。劝说告诫必须更加中庸温和。我们过去称为“coups d'état”（政变）的事情，在今天除了令人恐怖以外，只不过是轻举妄动的行为而已（XXI.20）。

这些政变，孟德斯鸠也称为“grands coups d'autorité”（权力的重击），是指马基雅维里推荐的那种令人难忘的执行[处决]。[315]他的意思是不是说，马基雅维里本人的通过权力重击改变世界的计划，是不必要的呢？

孟德斯鸠不打算从政治生活中消除恐惧，然而他否认应当把恐惧“算作”一种使统治行之有效的“感情”。相应地，使孟德斯鸠名扬天下的权力分立原则，在创设我们今天所知道的三种权力时，在世界上第一次确立了司法独立。与洛克不同，也与过去得到公认的习惯相反，孟德斯鸠把惩罚的权力从执行官的紧急处置权和外交决策权中剥离出来。这样一来，他便使惩罚与政治相分离，由此阻止或限制了对惩罚权的政治利用，而这正是马基雅维里所筹划的事情，并被霍布斯和洛克（以更讲法制的方式）加以扩大。孟德斯鸠设立了一个不必令

人恐怖的强大的执行官，他证明了自由的政府不必恐吓自己的人民也能管理自身的事务。这个自由的政府，用我们的标准来衡量，不是一个软弱的政府，然而它同洛克的政府相比却是温和的，孟德斯鸠的执行官既不是伪装的主权者，也不是行动中的主权者。孟德斯鸠没有从中直接推导出执行官本质的主权原则，所以他必须采用间接的方式，使他的观点以表面上有悖于他的意图的方式逐渐浮现出来。他没有创设一个温和的执行官，而是去驯化他发现已经进入画面的狂野的执行官。他在这样做时，不是通过他本人的任何措施，而是通过允许这个野兽做出最恶劣的表现，使得作为观众的我们能够亲自从中引伸出道德教训。

淘汰共和国的优秀品质

为了驯化马基雅维里式的执行官，孟德斯鸠必须消除他先是激起继而加以操纵的恐惧；换言之，他必须反对和消除马基雅维里的“virtù”（优秀品质）。他是否必须回到马基雅维里所反对和取消的古典时代的优秀品质呢？完全不必。虽然孟德斯鸠不时赞赏古典时代的优秀品质，认为它能提升人的灵魂，然而他的赞赏却是出于古物鉴赏家对旧时一件独特物品、一件漂亮文物的态度。他的战略是在不加反对、事实上是令人信服地赞美古典时代的优秀品质的同时，让它物归原主。

马基雅维里也赞扬“antica virtù”（古代的优秀品质），但是他谴责古代哲学家用来展示乃至赞美这种优秀品质的那些想像中的共和国或王国。按照马基雅维里对获取行为的观点，古代的优秀品质有着另一副面貌：它的政策已从正义和中庸转化为勇气和精明，它的模式不是被理解为信任或感恩，而是畏惧。马基雅维里相信，只有经过这种转化，古典时代的优秀品质才能得到复兴。在完成这一转变后，古代的优秀品质才变为马基雅维里的优秀品质。他的继承者霍布斯和洛克也不再谈论古典优秀品质的复兴，而是宣布了一种有关权利、利益和制度的现代政治学。他们给自己提出的首要问题是主权或合法性，他们指出，这种新政治的基础是畏惧——因为只有在畏惧的状态下，人们才会忘记美好的价值，在一个主权者的统治下求得安全。

孟德斯鸠在《论法的精神》的前言中指出，在启蒙时代，人们大行善事，仍惶怵不安，而在蒙昧时代，人们犯下弥天大罪，也无动于衷。人们仍然惶怵不安，是因为他们虽然看到蒙昧时代的弊端，也知道如何纠正它们，然而他们也看到纠正旧的弊端时犯下的劣行。既不拒绝启蒙，又要理解启蒙的弊端，是孟德斯鸠的基本任务。启蒙的弊

端，来自于现代哲学家决心反对古典时代的优秀品质。也许他们不得不如此，因为他们没有他们自己的革命性极端主义好反抗，所以不能承担孟德斯鸠所推荐的中庸温和的角色。不过，无论他们有什么借口，孟德斯鸠没有追随他们。与霍布斯和洛克不同，他不反对古典时代的优秀品质；与马基雅维里不同，他也不想用狡诈的新解释去复兴这种优秀品质。他确实对古典时代的优秀品质重新做了解释，但只是为了表明它已经过时。

在《论法的精神》第一卷“论一般的法”中，孟德斯鸠纠正了对古人做过纠正的早期现代人。所以我们从中可以看到孟德斯鸠对这两种人的态度。他的起点十分抽象，没有具体事例，这不同于充满了各种事例的以后各章。第一章做出某种承诺，它可以提出有关自然和政府的主导原则，其实它却揭示了并不存在这种原则。按孟德斯鸠的观点，它仅仅是一种证明了抽象观念的无用的抽象观念。

讨论“最广义的”法的第一章，似乎有着亚里士多德或经院学派的特点，它断定“原始的理性”存在于一切事物之中，它否定了没有提到名字的现代哲学家——或许是指斯宾诺莎之类的人——所说的“盲目的命运”。[316]但是，人对于这种原始理性的认知是受到限制的；与物质客体不同，有理智的生物的行动，并不遵守恒常不变的法，他容易犯错误。按理性的原则进行判断，人像是低等动物，他脆弱、健忘、昏聩。孟德斯鸠没有像亚里士多德那样，提到人们借以形成有关整体的意见、使他们与主导原则相一致的人类的语言功能。人们看起来仅仅“有可能”拥有一种认识正确关系的潜能——当他们得到好处时便有感激之情，受到伤害时便有报复心，如此等等。

被视为一种对伤害做出的反应而不是一种服从自然法的行为的报复，是孟德斯鸠以含蓄的措辞对人类自由的惟一暗示。现代哲学家主张，人最初是完全自由的，与此形成鲜明对照，孟德斯鸠没有提到自由，而是认为最初的人也服从法。他的意思是，现代哲学家所说的自由，是受着等同于命运的必然性左右的，他们在试图使人类摆脱对神的奴隶般的感恩时，必须使其服从这种命运。但是，孟德斯鸠虽然提到了感恩，却没有过分渲染有弱点的人应当感恩。例如，他没有说人分享着神的理性。[317]从他说过的话来看，人们好像本质上是理性或理智的，而不是自由的——这使他同亚里士多德和经院派站在了一起；但是人们并不是十分有理性，这又使他同霍布斯和洛克站在了一起。由此看来，自由不是政治生活的基础，人类的理性则是一个不稳固的基础。

接下来，孟德斯鸠讨论了从我们生存的宪政中推导出来的“自然法”。这是现实中的法，它有别于正义之可能的关系以及他所提到的

道德哲学的法（I.1）。孟德斯鸠同意现代哲学家的看法，人起初丝毫也不关心哲学沉思，他们只关心他们的自我保存：欲望和恐惧比理性和感恩更具有根本性。但是他明确反对霍布斯，否认恐惧必然导致人们去支配别人。相反，它使人们充满胆怯（也就是说，不是他所提到的感恩或报复）。霍布斯犯下了一个卢梭也曾指出的错误，把支配的社会欲望归因于自然状态。然而，假如人们最初是胆怯的，那么他们组成社会便是出于胆怯，而不是出于自由的精神。孟德斯鸠既没有在法的“广义”——在这种情况下，一定要搞清楚法是来自于神，还是来自于盲目的命运——中发现自由，也没有在以人类的欲望（它不需要反思的知识）为基础的自然法中发现自由。那么，在“实在法”（positive laws），即他探寻初始原则的第三部分也是最后一部分（I.3）中，他会发现自由吗？

孟德斯鸠说，人在社会中失去了软弱无力的感觉，战争状态也由此开始。因此，战争来自于安全，而不是安全来自于战争；可见，支配的欲望虽然从一开始就存在于人们中间，但是它并没有被唤醒。在这种情况下，组成社会不是一种自由的行动——不是确定一个主权者或建立一种政体。霍布斯和洛克的核心问题，即获得同意的正当权利，被孟德斯鸠一言不发地绕开了。他没有像亚里士多德那样，从人的理性本质推导出政治，也没有像霍布斯和洛克那样，从人的对抗天性中推导出政治。事实上，孟德斯鸠没有从任何前政治的因素推导政治。他否认“单独一人”的统治最符合自然，因为父权（paternal power）不足以统治，必须依靠“若干人”的权力的协助。对父权制的彻底否认——这是洛克为了反驳菲尔默而十分严肃地讨论过的一个话题——没有为亚里士多德的符合自然的理性的君主政体留出空间（参见V.10）。“倒不如说”——孟德斯鸠不是十分肯定——最符合自然的政府是这样的政府：它的特殊气质（particular disposition）同它为其建立的人民有着最好的关系。

孟德斯鸠接下来清理了他对古人和现代人提供的相互对立的极端事例的探索，以便让他本人的中庸温和的立场得以露面。他说，一个民族的气质就是它的合理性。但是，这种合理性并不像亚里士多德所认为的那样，是与自然理性相一致；也不像霍布斯和洛克所认为的那样，是同自然法相一致。孟德斯鸠对政治权利（political right）和公民权利（civil right）的区分，意味着他拒绝这两者中的法条主义（legalism）。他说，政治权利把一个社会特有的诸多势力统一在一起，公民权利则把它特有的诸多意志统一在一起。对霍布斯和洛克来说，合法的主权者通过代表一个社会的意志，把它的诸势力统一在一起。但是孟德斯鸠不相信法律本身能够利用以自然法为基础的普遍理性完成这种统一（参见X.3）。他承认具体的诸多势力的统一需要具

体的诸多意志的统一，同时他也发现，这种统一是通过意志所形成的法律与自然法则（“广义”的法）之间的一组复杂的关系而得以实现的，他把这种关系称为“法的精神”。

霍布斯和洛克首先设定了自然状态中的一种与生俱来的自由，然后立刻又取消了它，要求人们遵照自然法服从一个主权者。孟德斯鸠没有从自然中找到人的自由：他们不是服从于盲目的命运，就是服从于神。他认为，鼓励自由与生俱来这种幻觉是没有意义的。他在第一卷提到“自由”只有一次，他谈到了“一种政体所能承受的自由的程度”。他不期待自由能够建立一个得到洛克认可、美国人不久以后付诸实践的政府。他谈到了最适应自然的政府，而不是最符合自然的政府（这意味着自然能够成为政治行动的向导）。人的自由或意志，以及它的对立因素，都是自然的，但是只有前者服从理性。因此，具有“原始理性”的广义的法（它超出人类的法），可以同“一般而言属于人类理性”的实在法区分开（I.3；另参见XXVI.1）。后者处理人类的法（它代表人类的意志）同非法律现象（不受人类立法调整的事物）之间的关系。由于孟德斯鸠对非法律现象的关切，他也许不得不承受一种侮辱，被我们今人授予社会学家的美名。但是，就像我们将要看到的那样，他肯定反对早期自由主义者的形式主义和法条主义。他没有肯定自由，无论是自然状态下人的与生俱来的自由，还是一个民族使自己摆脱这种状态的自由行动。相反，他揭示了自由如何在一个整体中发生，这个整体把法律与我们所说的一系列“关系”（rapports）中的制约因素统合到一起。

在思考这些关系时，孟德斯鸠与早期自由主义者的一种夸张的主张分道扬镳，即自由的政府能够通过同意而发生并得到维持。同意中混杂着我们希望得到或向往的事物和我们必须接受的事物，我们是否愿意或向往与后者无关。它十分强大，不是霍布斯和洛克为把我们必须承受的东西转化为自发的创造行为而采用的代议制和默示同意这类形式主义说辞所能掩盖的。孟德鸠斯没有谈到那种言过其实的同意，而是把意见——有关政府的真实而寻常的意见——推向前台，它与重大的、授予正当性的同意行动相反，后者是很不常见的，例如构建政府的行为，或是不太经常重复的，例如选举。霍布斯和洛克试图从政治中消除意见，因为他们认为它要对党争尤其是宗教中的派系争斗负责。我们从亚里士多德那儿看到，他对能够从党派意见中引伸出来的因素有着严肃的关切，他们没有这种关切。他们绕开意见，直接诉诸人性，诉诸那种使人们同他们为自己的行为辩护的夸张言论相对立的欲望。

霍布斯和洛克以这种方式承认了我们必须接受的事情。但是，在

承认了需要恐惧之后，他们又用模棱两可的“同意”这个概念来掩饰它。他们由此肯定了他们因为依赖必然性而被掩盖的对自由的要求。孟德斯鸠回到亚里士多德对意见的关切，但他采取的路径不同。他没有评估党派意见的真实性，也不想为它关于共同利益或整体的偏见正名。他把古人和现代人的观点结合起来，考察我们有关我们的恐惧感的意见——考察我们的安全感。意见反映着信心；恐惧表明缺少信心。我们有关我们的安全的意见，其实是许多个人有关其自身安全的意见，反映着他对自身价值的信心，以及对它得不到自己的同胞或自然的保护的恐惧。这种信心和恐惧共同揭示着孟德斯鸠鼓励我们的自负（民主的虚妄）时采取的方式；我们以这种民主的虚妄态度向自己假定，我们每个人都十分重要。这在今天仍然是十分常见的方式，例如人寿保险的模式：负责任的人必须假定，自己是不可缺少的！

假如不必肯定自由，那么自由的政府也不必建立在恐惧上，执行官也不必进行恐吓。政府在民事方面（即公民之间的关系）需要威慑罪犯，但是在政治上，它不再需要为了得到尊重而恐吓它的公民。

孟德斯鸠接下来讨论了古典时代的优秀品质的根据和现代人对它的“纠正”。不过，倒不如说它们没有根据更正确：古典时代的优秀品质无法从理性中找到根据，而现代自由无法从自然中找到根据。现代人用一种根据代替另一种根据是错误的：为了自由而放弃优秀品质，他们把它建立在恐惧感上；但是恐惧产生胆怯，其结果是服从于必然性。它非但对自由无益，反而是专制政体的原则（III.9）。[318]但是，在指出这个要点之后，孟德斯鸠表明，古典时代的优秀品质即或不能建立在自然上，也能建立在政治上：

> 生活在平民政治中的希腊政治家承认，支持他们的惟一的力量，就是优秀品质的力量。而今天的人只给我们谈论工艺、贸易、财政、财富，甚至谈论奢侈。（III.3；另参见VII.1）

这段话乍看上去像是对现代政治家十分鄙视，把我们引向孟德斯鸠关于古典时代的优秀品质的典型论点。[319]这种优秀品质是古希腊人的，因此它虽然值得赞赏，却是“独一无二的”（IV.6，7；XIX.16），大体说来，它是民主的而非贵族的；它是政治的而非哲学的；它是维持国家的手段，而不是国家为之服务的目的。孟德斯鸠从每一个方面既赞赏它，又贬低它，把它的政治描述为它的哲学意图或抱负的真实效果。按这种理解，古典时代的优秀品质变成了平民政府的惟一的“执行”力量。孟德斯鸠说，在君主政体中，执行法律的人自认为高于法律，所以君主政体比平民政府较少需要优秀品质；在平民政府中，执行法律的人知道他本人也必须服从法律（III.3）。利用这种对比——对两者都不恭维，因为这意味着优秀品质不是自愿的——

孟德斯鸠把古典时代的优秀品质，而不是任何现代制度，描述为政府的执行权。假如这种执行权能够运行，那么它很可能是一个驯服的、顺从的执行官，然而它能运行吗？

孟德斯鸠一开始就对政府的性质和原则做出一种不为亚里士多德所知的区分。[320]它的性质是对它做出限定的特殊结构；它的原则是推动它运行的人类欲望。对亚里士多德而言，政府受到其形式的限定，走向那种形式就是它的目的；例如，民主政体为了成为民主政体，必须以民主的方式运行。但是在孟德斯鸠看来，显而易见的是，政府的形式没有足够的力量推动民主政体中的公民以民主的方式行动。按孟德斯鸠的观点，把性质或结构与动力原则结合在一起的亚里士多德意义上的“统治”，是不可能的。因此他同洛克的看法一样，政府的目的不因其形式不同而变化；安全是政府不变的目的（I.3，III.6）。

孟德斯鸠和洛克都承认，形式和目的之间存在着根本性的冲突，它是现代宪政体制的典型特点，这与亚里士多德的政体观相反。但是，当孟德斯鸠发现了他为其限定了结构的每个政府所特有的动力原则时，他便与洛克分道扬镳了。虽然目的不变，但达到这一目的的动力却不是单一的。恐惧这个假设性的普遍动机，即霍布斯所谓“得到关切的欲望”，正如我们所说，在孟德斯鸠看来，仅仅是专制政体的原则；对自由的爱，是那些除了自由政府的收益以外还要过自由生活的公民的动力，然而这种爱并不存在，也不符合孟德斯鸠对任何纯粹的形式因素的不信任。他也许会把英国的宪政称为自由宪政，但是他所说的这种“美妙的制度”，是在日耳曼森林中建立起来的，它本身不是自由地建立起来的（IX.6）。

在共和国里，人民——全体人（民主政体）或部分人（贵族政体）——握有至高无上的权力。但是，这种至高无上的权力不是为了它的至高无上的形式或结构而维持自身，所以它非要依靠优秀品质的执行能力不可：只有具备优秀品质的民主政体才能维持自身。民主政体的“根本大法”，同专制政体相反，不是自身执行的（II.2，4，5）。执行的优秀品质被称为一种“欲望”；它不是亚里士多德所描述的那种符合理性的习惯。像所有这类统治原则一样，它是一种“活力”（ressort），也就是说，它是对事物的反应，而不是自动驶向某个选定的目的。甚至精明的专制者对野心家的担心也是一种反应。他不敢游手好闲，把自己的事情交给一个可能对他搞阴谋的大臣（II.5；III.9）。民主共和国由其性质所定，以人民的意志作为它的主权者。它的动力原则是对这种意志做出反应的优秀品质，是具有公共精神的自我否定的优秀品质。

共和国的优秀品质是严厉的，甚至是禁欲主义的；孟德斯鸠把它比作僧侣对自己的秩序的爱（IV.6，V.2，XIV.7）。僧侣被剥夺了日常物品，对于约束他们的原则有着忘我的热情；同样，共和国的人民也在普遍情感中得到满足，否定特殊情感。然而我们知道，孟德斯鸠还认为，共和国的优秀品质是古代哲学家的古典优秀品质；柏拉图的法律仅仅是对斯巴达的法律的“修正”，或退而言之，是它的“完善”（IV.6，VII.16）。孟德斯鸠本可以更正确地把它们称为对那些法律的“反驳”，但是他所关心的是柏拉图的效用，而不是他的意图。他只关心在古典优秀品质和基督教品质中看到的压制，并不在意使低级欲望受到压制或调整的更高目标——对知识的爱和对神的爱。

古代哲学家和基督教所说的高尚与低俗，在孟德斯鸠那儿以一般和特殊的面貌重新出现。把更高的目标降低为普遍欲望，使他能够忽略哲学家和僧侣之间的根本差异，只讲他们的自我否定，在我们看来这好像是他们的共同特点。这种故意的庸俗化仅仅对哲学家和僧侣的自负而言有失公平，但是对于这种自负态度的政治效果就不能这样说了。具体而言，哲学家可以宣称，他们建议压制我们的卑鄙欲望，是为了我们更高的天性，所以他们的优秀品质是“符合自然”的。而在基督教的“修正”中，古典时代的优秀品质被大众化和简单化了。按这种观点，我们更高的天性被理解为纯粹的和思辨的，因而是脱离了肉体的，是只以来世作为家园的（I.2，IV.8，XIV.7）。可见，“符合自然”的优秀品质的有实效的真理，是“同天性相反的”优秀品质。

孟德斯鸠在卷首的“作者告白”中表明，当他说到优秀品质时，他仅指政治的优秀品质，而不是道德的或基督教的优秀品质，这给他对古典优秀品质和基督教优秀品质的政治化罩上一层烟幕。可是，他实际上并没有始终如一地遵守他所宣布的这种区分。在讨论共和国的教育时，他说，“一切具体的优秀品质”不过反映着公共利益高于个人利益的连续性偏好（告白，III.5注释，II.6及注释，IV.5，V.2，4）；然而这是政治化了的简单的道德品质，而不是（孟德斯鸠坚持认为）没有被创立一个同它无关的政治的行为所触及的道德品质（moral virtue）。

古典时代的优秀品质一旦被政治化，即可把它归于古典时代的城邦（polis），孟德斯鸠仅仅通过深入思考古代城邦的麻烦和历史命运，而不必亲自批判它们，即可揭示它们的缺陷。我对孟德斯鸠的复杂描述的概括，不足以正确呈现他的消除幻想的雄心大志。一开始，他让这种幻觉灿烂夺目。孟德斯鸠指出，当古代人民的优秀品质发挥作用时，他们所做的事情“令我们渺小的灵魂感到震撼”（IV.4）。在现代腐化的状态下，我们今天所看到的共和主义优秀品质，例如在威

廉·潘恩（他是宾夕法尼亚的利库尔戈斯）和耶稣会会员（IV.6）中间看到的优秀品质，皆不是那么令人感动。优秀品质，即民主政府的原则，较之于恐惧和荣誉，即专制政体和贵族政体的原则，要求更多的教育。因此，古代共和国尽量让人变得坚忍严酷，教育他们鄙视奴仆的职业，譬如农业和商业，让他们从事把希腊塑造成一个“运动员和战士的社会”的体操锻炼。但是，又有必要用音乐去缓和他们的坚忍严酷，使他们“残忍”的性情变得温柔可人：这是古代教育的“困境”（IV.8）。

人们从这种困境背后看到了一种矛盾：优秀品质把人们塑造得具有自爱的价值，却仅仅是通过教育他们进行自我否定。那么，优秀品质的目的是什么呢？是张扬自我，还是窒息自我？孟德斯鸠抹煞自我中的低级和高级因素的差别，从而把优秀品质的地位从目的变为手段——从共和国应当维护的目的，变成了维护共和国的手段。亚里士多德说，优秀品质既是目的又是手段，当他在《政治学》中的论证转向最佳政体的实现时，教育在优秀品质中的地位也从手段上升为目的（1310a12—14；1337a22—26）。但是，孟德斯鸠把优秀品质重新定义为欲望，把它政治化了，这使共和国的教育前后不一。为何先要使人坚忍严酷，又要让他温柔呢？但是，共和主义的残忍似乎没有被成功地驯化。甚至当希腊的各个共和国没有腐败时，它们也依靠对波斯人的恐惧来维持自身的法律（VIII.5），罗马人则利用誓言，依靠信仰上的恐惧（VIII.13）。可见，在实践中，共和主义的优秀品质其实更多地是建立在恐惧而不是爱上，即建立在专制政体的原则上。

孟德斯鸠在谈到共和主义优秀品质中的爱的因素时，首先把它视为对法律和祖国的爱（IV.5），其次是导致良好风俗（moeurs）的对祖国的爱。他在这里指的是用普遍情感压倒特殊情感的僧侣式的偏好（V.2）。在民主政体中，基本动力是对平等的爱，它被理解为与野心对立（V.3；参见III.3）。这是孟德斯鸠著作中第一次出现平等。霍布斯和洛克所认为的人类在自然状态下的基本处境（参见VIII. 3），在孟德斯鸠看来是一种政体的结果。按他的说法，对平等的爱是与对俭朴的爱联系在一起的。每个人维护对方也就维护了自身，因为财富总会助长不平等（V.4—6）。但是，维持这些优秀品质所必需的要素必然导致的结果是：就算民主政体没有因为丧失这些优秀品质而腐化，也会因实施它们所必需的极端主义而腐化（VIII.2，8）。在后一种情况下，人民希望亲自做每一件事，缺少对长官和元老院的尊重。不服从将波及妇女、儿童和奴隶——孟德斯鸠提醒我们古代共和国的奴隶制（VI.17，VIII.2），优秀品质将由此而丧失。当存在优秀品质时，罗马人的优秀品质是不行使权力的优秀品质，孟德斯鸠说，这是他们的胸怀宽广的明证（VIII.12）。但是，作为共和主义者的人民敌

视野心，所以他们所服从的贵族受着限制，把自己的财富只用于支持“令人称羡的制度”，例如公共节庆，以此表明他们的责任和穷人是平等的（VII.3）。不过，如何把这种制度同贵族用来腐化人民或人民用来腐化自身的阿谀奉承行为区分开呢？（VIII.2）

当人民具备优秀品质时，很少需要惩罚（VI.11，15）。然而在实践中，对公共利益的热情，导致了被洛克描述为自然状态的人人都是执行官的情形，虽然在这种情况下他们都是为了公共利益，而不是为了自我保存（VI.8）。古代共和国没有区分法官和公诉人，因为它们不区分政治权利和民事权利。公民能够相互指控；有优秀品质的人对公共利益的热情受到鼓励，追随者因之蜂起。孟德斯鸠以赞叹的语气说，这是我们现代人所不具备的（VI.8）。因此，被设想为执行共和国法律的共和国的优秀品质，它本身也需要一种把它导向极端平等精神的法律来维持，而后者又会把它导向葬送个人安全的无政府状态和专制政体。

共和国的麻烦至此仍未完结。维护平等所必需的俭朴风尚，迫使共和国颁布反对奢侈的法律。这种法律是难以实行的，它的效果——与它的意图相反——是促使人们一心追求荣誉，因为另一些形式的过度行为受到禁止（VII.1—3，VIII.4，11）。在古代共和国，妇女从法律上说是自由的，只受风俗的约束；既然俭朴原则没有被明文载入法典，对违反它们的行为的惩罚必然带有随意性（VII.8—13）。于是我们再一次看到，与孟德斯鸠的担保相反，共和国的优秀品质不仅是政治上的优秀品质，也是政治化了的道德品质。

共和国最大的麻烦存在于外交事务。从本质上说，共和国领土狭小，财富无多，公民认为，离开了祖国，他们便无幸福、伟大和荣誉可言（VIII.16）。但是，除了能够缔造帝国的出乎意料的重大胜利——如雅典人在萨拉米斯海峡的大捷（VIII.4）——以外，小共和国也常常变得自大。他们的品质是好战的品质，所以他们易于变得傲慢，进而变成追求荣誉的欲望（VIII.16）。在共和国尚未腐败时，这种野心得到了把民事混同于军事这种做法的助长，使军队也受到共和国傲慢态度的浸染。当共和国陷入腐化或衰败时，外国人的野心可以治愈国内的分裂（IV.8）。在论“防御力量”的第九章，孟德斯鸠向我们保证说，“共和国的精神是和平与中庸”（IX.2），可是在随后讨论“进攻力量”的一章，他又向我们讲述了古代具有侵略性的共和国（尤其是罗马），并说自卫的权利其实可以用于侵略（X.2，3，6，7；另参见XI.5）。不错，孟德斯鸠没有像马基雅维里或霍布斯那样，承认一种先发制人的普遍权利。为了否认这种权利，他对防御和进攻做了区分。但是，这种区分，以及它所暗示的国际法概念，只是

他的“忠实于我们现时代”的需要（X.3）。最后，既然未腐化的共和国领土狭小，它们更有可能为了自卫而需要进攻（X.2）。

我对孟德斯鸠那些散见于各处的有关优秀品质的言论做了摘录，并把它们联系在一起。他本人没有留下结论性的论述，虽然他最著名的概述是赞赏性的。当他宣布罗马人的惩罚是温和的，这符合共和国的天性时，他说，“有罗马人站在我这一边，我更加坚信自己的定理了”（VI.15）。但是，这同他前面的说法是有矛盾的，罗马的共和精神促成了一种受到柏拉图鼓励的热情的控罪行为，但它在今天已经不合时宜（VI.8）。“罗马是一艘在风暴中靠两只大锚碇泊的大船：一只是信仰，另一只是风俗。”（VIII.13）——他在这里没有提到优秀品质。

按我对孟德斯鸠的言论的解释，共和国的优秀品质把共和国带向着崇高深邃的境界，也使它做出过火的事情，它的根本麻烦在于它的本质和它的原则之间的冲突。它的本质是它的使人民的意志至高无上的形式或结构，它的原则是执行这种意志所需要的优秀品质。然而这种优秀品质却变成了对那种意志的限制，如果没有更高一级的裁定，它无助于人民的意志不说，看起来还会跟它作对。最初，人们可以遵守法律，听从长官，但是恰恰是长官的平民性，会逐渐让人民觉得长官是人民的工具，优秀品质才是人民的执行官。于是人民放弃了对优秀品质的限制，把统治权掌握在自己手中，或是把它授予一个专制者。优秀品质的政治化也是优秀品质的民主化。被孟德斯鸠称为贵族政体原则的温和中庸的精神难以持久。要么是贵族为了维护自己的权力而必须严厉——从而变得不再温和中庸，要么他们必须支持人民，奉承和腐化他们，最终诱使他们推翻贵族（VIII.2，5）。对孟德斯鸠来说，温和中庸是政治的近似目标；只有在温和中庸的国家，才能看到政治自由这个最高目标（XI.4）。在论政府的性质和原则的第二章至第八章，他的论题是共和制政府与独夫统治之间的差别，但是另一种区分也被逐渐带入视野——对温和中庸的国家和专制国家的区分，前者的原则是安全，后者的原则是恐惧。既然君主政体可以是温和中庸的，共和国也可以是专制的，这一新的区分便动摇了前一种区分，使人对共和主义的优秀品质产生了怀疑（III.10；V.14，16，19；VI.1，2，9，12，16，19；VII.17）。[321]

专制政体的恐惧原则本身就是腐化的（VIII.10），而君主政体的荣誉原则可以因为恶劣的政策而腐化（VIII.6—9）。孟德斯鸠没有说（但是他使我们思考）共和国的腐败是——或者不如说，曾经是——不可避免的。他不喜欢极端民主政体，然而他没有指责人民或贵族要对导致这种政体产生的腐败负责。他对共和国的腐败的讨论，就像马

基雅维里的讨论一样，并不赞成共和主义党徒或古典政治哲学家的道德非难。按亚里士多德的观点，当一种政体不再像它因自身的统治形式——用孟德斯鸠的话说，这既是它的“本质”，也是它的“原则”——所宣称要做的那样，以共同利益为目的时，它便腐败了。克服腐败的办法是混合政体，它不仅限制党派的极端行为，而且以一种符合党派抱负的方式改进城邦。假如民主政体是全体的统治，那么为何不给富人提供一个特殊位置，使作为富人的他们成为“全体”的一部分呢？（《政治学》，1318a19—b6）。

如我所说，孟德斯鸠几乎看不到党派依附于一种政府形式本身的现象；所以他没有提议按照让政体实至名归的愿望去改革或克服腐败。他把安全的欲望作为自己的原则，这是温和中庸的国家所共有的欲望：这种欲望，既不像在亚里士多德的分类和孟德斯鸠本人的临时性分类（见II.1）中那样，是某种政体所特有的，也不像霍布斯和洛克所说的那样，是前政治的。孟德斯鸠把英国作为自己的范例——他告诉我们，这个民族“是一个伪装成君主政体的共和国”（V.19）。这里的执行官不是优秀品质，而是从君主制中衍生出来的“权力”。在分析英国的自由宪政之前，孟德斯鸠谈到了“君主政体中敏捷的执行”，并且指出它相对于共和制政府的巨大优势，因为它的事务是由“un seul”（单独一人）处理的（V.10）。[322]对于这种马基雅维里式的优势，必须在不依靠专制政体的优点，不周期性地求助于专制权力的重击的情况下，使其安全地为共和制政府所利用。专制权力被转移了，但没有丧失权威，所以专制者的每个官吏本身也是专制者。这使我们想到洛克所说的自然法的执行权，它把实际主权授予每个人暂时的意志。然而孟德斯鸠说，君主的权力是这样分配的，与他交出的权力相比，他保留着更大一部分权力（V.16）。君主制的分配原则也可以适用于共和国的权力，使它变得既安全又有效，同时仍然保留人民的意志至高无上的地位。这种共和国将把自由作为它的直接目标（XI.5），而不是把优秀品质作为它的原则。

理性的宪政

政治思想史上对宪政主义最著名的讨论，是孟德斯鸠《论法的精神》中讨论“英国政体”的一章（XI.6）。孟德斯鸠追随洛克，把英国当作他的宪政主义自由的范例，这个范例是一个真实的政体，是别人也可以达到的。亦同洛克一样，他让自己的范例同历史事实保持一定距离。虽然他在这一章的标题中提到了英国，他在描述英国的各项制度或做出不会引起误会的暗示时，并没有提到它们的名称，他的论证一再使用一种有条件的语气。那么，在何种意义上，作者所指称的这

个英国是别国的范例呢？

在孟德斯鸠的描述中，英国的“极端的政治自由”，可能让那些只享有中等自由的人“感到羞愧”（XI.6）。孟德斯鸠否认他有鄙薄其他政府的任何意图。他没有声称，他要对他考察其宪政的英国是否实际享有这种自由做出判断；他打算讨论三种权力不是建立在这种模式上的“我们所熟悉的君主国”（XI.7）。这种政治自由所固有的困难是，人们认为它意味着他们可以为所欲为，而实际上这种自由必须受到限制（XI.2，3）。但是，如何能够限制一种“极端的”政治自由呢？孟德斯鸠反对崇尚优秀品质的共和国，理由是它们走极端，不恪守中庸之道：“甚至优秀品质也需要受到限制”（XI.4）。因此，政治自由只能存在于中庸的统治之下。他然后提出了一种他本人称为“极端”的自由宪政体制。

在十分简短的一节（XI.3）中，孟德斯鸠提出了“什么是自由”的问题，并且，在否认自由就是想做什么就做什么之后，他表达了两种截然不同的观点。[323]他说，自由只能是“能够做应该做的事，不被迫去做不应做的事”。在一句话之后，他又说，“自由就是做一切法律允许做的事情的权利”。但是，不被迫做恶，并不等于得到允许做任何合法的事。这是两种法律之间的不同，一种是使道德观成为可能但不越俎代庖的法律；另一种是不关心道德观的法律。前者是自由的道德观，使我们想到康德对父权制的厌恶；后者似乎是取自霍布斯。孟德斯鸠看来不想对这两种观点加以定夺；他要给优秀品质留下出路，但不去落实它——这是他跟康德和霍布斯的共同目标。不过孟德斯鸠没有像霍布斯那样，沿着自己的思路推导出绝对主权，也没有像康德那样，推导出适合理性动物的惟一的宪政。孟德斯鸠含糊其辞。

在孟德斯鸠看来，人既不是单纯的权力追求者，也不是先验的道德人（moralizers），但是，当他们拥有权力时，他们便滥用权力，无论他们是否有良好的意图。[324]不可能在霍布斯或康德的假设之上建立理性的宪政，因为无论是让意志还是优秀品质不受阻碍地左右一切，都是危险的。因此，孟德斯鸠没有强调它们之间的差别，而是仅仅去观察人们可能拥有的权力，并试图做出一种“配置”——一种既不是来自意志也不是来自优秀品质的秩序——以便做到“用权力制衡权力”（XI.5）。这种配置产生了一种消极定义的宪政，其中“没有人被迫去做法律没有强迫他做的事情，被迫不去做法律允许他做的事情”（XI.5）。

这就是理性的宪政，理性不从意志那儿寻找权力的来源，也不从优秀品质中探究权力的目的，而是满足于考察它的表现，不考虑它的起源或目的。受到这种限制的理性，不但仍然与人类的自由相一致，

而且达到了合理性的极限。任何试图为我们的行为做出具体指导的有关我们的行为原则的陈述，都是理性的专断，因为它不容忍我们的自由。然而理性的宪政既不是专断的，也不是不宽容的。它是极端的，因为它把自由推向极致；它又是温和中庸的，因为它是受到限制的宪政。它不是最佳政体，因为崇尚优秀品质的政体在实践中证明具有武断的性质，具有专制政体的因素。所以说，理性要求人们“发现”而不是“探求”这种政体。孟德斯鸠以此进入他的著名的一章，在结束时则对哈灵顿提出了批评。他说，当哈灵顿在自己鼻子底下就能发现自由的极端时，他却去探求它（XI.5，6）。[325]英国的宪政确有“原则”，但孟德斯鸠不是从自然或人性中去寻找它们，而是在“这个世界的一个民族”中发现它们。假如这个未提到名称的民族的宪政经过评价以后，发现是好的宪政，那么自由就会像出现在镜子里一样，出现在它中间。

孟德斯鸠似乎是在说，只有当你从政治中看到自由的景象，而不是像古代和早期的现代政治哲学那样从自然中探索它的基础时，你才能够理解自由。这种景象有着与知识相反的意见的身份，但是正如威廉·克里斯托尔所言，它使自由看起来是真实的。[326]其实，这种宪政的基本原则是每个人对于自身安全的意见。这种意见是不能以自然为基础的，因为自然并不在乎人类的自由。自然充其量对自由部分地持友好态度，因为它没有我们必须让自己的意志服从的任何统治原则；同时部分地对它持不友好的态度，因为人类的意志——一种与生俱来的禀赋——经常变得如同暴君一般。孟德斯鸠认为，理性的任务是根据在不同的民族实际制定的法律中看到的事情分析自身，评估自身的有效的真实性。英国确实拥有理性的宪政，但它既不比另一些不那么理性的宪政更符合自然，也不比它们更有原创性。“这个美妙的制度是在森林中建立的”（XI.6），也就是说，它不是在古代哲学，而是在野蛮的日耳曼人的实践中，在一个类似于自然状态的社会里建立起来的（I.2；XIV.3；XVIII.23；XXX.19）。所以，孟德斯鸠说，告诉我们实情的，不是某个哲学家，而是塔西佗——这匹在马基雅维里看来趾高气扬的大马。因此，理性在探求自由的基础时，要到日耳曼人的土地上去，他们取代了古人，成为现代自由的前辈。

不错，孟德斯鸠恰巧遇上了英国。古代共和国的范本斯巴达拥有利库尔戈斯，而英国没有开创者。孟德斯鸠也想把英国“完美化”，就像柏拉图把斯巴达完美化一样，然而他没有提出一种主观的创立意图（参见XII.19，XXI.7）。他没有提到洛克，更没有提到博林布鲁克，他也没有像埃德蒙·柏克可能做的那样，颂扬伟大的辉格党领主。[327]他所提到的惟一的设计来源是悉德尼和哈灵顿，两个并没有参与英国宪政建设的共和派。他因悉德尼对代议制的观察而赞扬他，因哈灵顿

的“探索”而不是“发现”而责骂他（参见XXIX.19）。但是，“发现”英国并不意味着向它的创建讨教。倒不如说，这意味着倾听英国的法律和制度通过其实践向我们讲述了什么，不受它们的创设者的声明的歪曲性干扰。因此，不像我们从洛克看到的情形，我们看不到英国宪政的形成。

作为一个整体，英国的宪政体制，即理性的宪政，取消了执行法律的政体的原则。具体而言，它取消了作为共和国执行原则的优秀品质。但是这种宪政体制对权力进行了分配，执行权也是其中之一。从一种意义上说，整个宪政体制执行人民的意志；从另一种意义上说，只有一种权力在这样做。结果，与马基雅维里、霍布斯和洛克相反，在孟德斯鸠看来，无论在法律中还是行动上，没有任何权力至高无上。他没有回到亚里士多德的顺从的执行人，但是也不像他的现代先驱，他没有把执行权集中在一个人手里，却扩展了执行行为。

在论英国宪政体制的一节，孟德斯鸠首先谈到了对政府权力的两种不同解释，然后用不小的篇幅讨论了第三种解释。他首先说，每个国家都有三种权力（pouvoirs）：立法权（puissance），取决于各民族权利的对事物的执行权[328]，和取决于民事权利的对事物的执行权。这是一种形式的定义，对每个国家都有效，而不仅仅对自由国家有效；也没有提到主权或法律，或权力的等级。它列举了每个国家都需要的东西——权利的优先性，尤其是存在于各民族之中、使每个国家能够确定自身的民事权利的权利的优先性。但是孟德斯鸠立刻重新表述了实践中的权力：第一，君主或长官制定临时的或永久性的法律，修订或废除已制定的法律；第二，他讲和或开战，派出或召回使节，确保安全，防止入侵；第三，他惩罚罪犯，或对特定的人们的纠纷进行裁决。第一种权力是对主权的肯定，但这种主权既无名称，也没有涉及权利；第二种权力表示对民族权利的从容沉着的执行；第三种权力提出了是在执行法律还是民事权利的问题。按孟德斯鸠的论述，第二种权力变成了“执行”权，第三种权力变成了“裁决权”。在非正式的重申中，有一个作为统一体的“君主”，但是“权利”消失不见了；依然不存在功能的等级，对功能既没有定义也没有描述，也没有提到自由国家。每个国家的自然政体的两个方面肯定适用于自由国家：三种权力和一个“君主或长官”，一个没有专制主义的统一体。

孟德斯鸠接下来告诉我们什么是政治自由。他说，对于一个公民来说，政治自由是心灵的安详，它来自于有关人人享有安全的意见。政府一定要做到使每个公民都不惧怕别人。自由的政府看重公民关于自身安全的当前意见，而不像霍布斯或洛克那样重视原始的许诺或契约。我们将会看到，只有从无关紧要的角度说，自由政府才是自治的

政府。因此，使国家成为一个自由国家的，是权力的分立，而不是经过授权的权力。孟德斯鸠以强烈而绝对的语气断定，如果把立法权和执行权同时交给一个人或一个团体，便不可能有自由；因为人们会担心君主或元老院可能制定专制的法律，并以专制的方式执行它们。这是原始的、共和主义意义上的分权。但是，他接下来宣布，如果裁决权不与前两种权力分离，也不会有自由。如果它同立法权结合在一起，法官将成为立法者；如果同执行权结合在一起，它将拥有压迫者的强力。

孟德斯鸠的分权方案是新颖的，虽然更多地表现在理论而非事实上，因为他承认，在欧洲的大多数王国，君主掌握前两种权力，把第三种权力留给他的臣民（XI.6，11）。在他的理性的宪政中，孟德斯鸠也把裁决权交给人民，由来自人民团体的人行使，他们组成一个临时性的法庭，其存续时间的长短视需要而定。因此，令人畏惧的审判权变得“无影无踪”。人们不是总会看到法官；他们将畏惧长官的职权而不是长官（因此也不是另一些公民）。

孟德斯鸠好像想到了英国的陪审团，尽管他没有提到它们；他好像把英国的法官给忘了。他预见到甚至启发了托克维尔把美国的陪审团当作一种自治制度的讨论。不过托克维尔认为，陪审团的作用是教育民主制度中的人民接受正义与责任，他们扩大了解释正义和责任的律师和法官的影响力，他们使“法制精神”渗透到社会的最底层。[329]托克维尔在民主的条件下重提亚里士多德的审判独立的观点，根据这种观点，它是对人类统治的制衡，或是要求在评定责任时根据外在的标准，无论它是法律的还是自然的标准。相应地，按托克维尔的观点，审判权要有超然与批评的独立地位。

但是在孟德斯鸠那儿，审判权独立于政府的其他权力，但不是独立于整个政府；他使它具有独立性，使人民对受到审判没有恐惧感。那个体现着法律与正义的超然的法官，必须被解释成仿佛是看不见的和缺位的，因为他要加以落实的标准太高（古人的优秀品质）或太低（现代人的命运），在这种两种情况下，它都让人有些担心。在理性的宪政体制中，必须保护每个人对自身安全的意见，不使其受到法官的理性的左右，他可能对我们提出太多的要求，或者，他可能让我们意识到自己的人微言轻。因此，我们可以得出结论说，把审判权置于人民中间，恰恰是为了切断它同哲学的联系。[330]有关安全的普遍意见肯定部分地是一种错觉，但是孟德斯鸠通过不让公民遭遇法官，或至少尽量减少这种遭遇，来保护这种错觉。

孟德斯鸠反对惩罚性正义被政治所利用，而这是马基雅维里的执行观一个主要特点。不过他同意后者的一个核心观点，即让统治变成

间接统治，从而使它成为看不见的和不那么可憎的统治。自由的人民的立法者，他的“chef-d'oeuvre”（主要任务）是知道如何妥当地安排审判权（XI.11）。妥当地安排审判权，就是把它置于它不会引起憎恶的地方，确切地说，就是放在人民中间，不然的话，它在他们眼里就会变得可憎。孟德斯鸠回到了亚里士多德的关切，即不因惩罚的必要性而使统治变得令人憎恶，这与马基雅维里的观点相反，他认为刺激感官的惩罚才会让人刻骨铭心。孟德斯鸠也没有接受洛克的意见，即人民必须把他们的自然权利让渡给执行官，当这个执行官失职时再把它收回。但是，孟德斯鸠确实与马基雅维里和洛克一样关切个人的安全，并且从这个角度定义政治自由。这大大不同于亚里士多德的论证：自然允许人类过一种自由的、自我满足的、具有优秀品质的生活。因此，亚里士多德把审判权引向人们据以做出裁决的一个理性标准，而孟德斯鸠却把它理解为建立在每个人对自身安全的私人意见上。两人的分歧在于，亚里士多德追求中庸，是因为自然为它提供支持，而孟德斯鸠追求中庸，是因为自然不给它提供支持。

随着司法权从视线中消失，另外两种可见的权力便是国家的普遍意志和对这种意志的执行，它们都不是针对个人行使的。孟德斯鸠尊重个人，把他作为政府的目的，然而并不是把他作为政府的创始人。他说：

> 在自由的国家里，每个人都被认为有着自由的灵魂，它应当由他本人来支配，既然如此，组成团体的人民也必然拥有立法权。（XI.6）

被自由国家认为有着自由灵魂的个人，与洛克所描述的自然状态下的完全自由的人，是有一定距离的。孟德斯鸠直率地否认人民掌握立法权是可能的或适当的。他们没有讨论事务的能力，应当由代表为他们做他们自己无法做的事情；他们所能做到的，不过是选择代表而已。孟德斯鸠小心地保护人民的自尊不受审判权的侵扰，然而他也坦言他们政治上的无能，所以他不打算像霍布斯和洛克那样辩护说，实行代议制得到了人民同意的授权。孟德斯鸠甚至没有保留人民主权的表象；被认为有着自由灵魂的人，必须服从理性。

他强调说，古代共和国的一个严重缺陷是，人民做出行动的决定，这种决定需要“执行”，而他们完全没有这种能力。我们还记得，共和国的执行“原则”是在人民中间流行的优秀品质，而现在这种流行的优秀品质被一笔勾销了。甚至代表机构也不应当做出行动的决定，因为这是执行的功能，不是立法的功能。孟德斯鸠进而又针对人民主权论，主张切不可把那些因出身、财富或名望而地位显赫的人混同于人民，应当用一个等级制团体维护他们的特权，在自由国家它总会受

到威胁。对贵族做出的这种让步，使他区分出两种立法职能：颁行法令（statuer）的职能和阻止（empêcher）的职能。颁布意味着下令采取某项措施，或纠正别人的命令；阻止则是指阻碍别人的决定。否决权被称为批准权，它是来自于阻止权，因为它意味着不行使阻止的权力。

虽然英国上议院的阻止的职能维护着贵族团体，但是孟德斯鸠也提到罗马护民官的阻止权，从而使它成了民主团体的实践中的普遍因素。他后来又说，对执行的否决权，也是立法权中的阻止功能。亚里士多德的至高无上的慎思，以及洛克的最高立法权，被孟德斯鸠区分为颁行和阻止。实际上，这种区分意味着宪政体制允许甚至鼓励它的各个机构只阻止而不颁行。独立的阻止职能以一种单纯的消极形式，保留了人类说不的权利；它“阻止”任何亚里士多德式的要求：否决的人应承担起肯定或选择某种积极行为的责任。

被授予颁行职能的立法机构，是代表人民的机构。我们注意到，立法“权力”几乎在不知不觉中变成了一个“机构”或“各机构”（bodies）。今天，我们在谈论政府的“各机构”时，把它当作理所当然的事情。然而霍布斯和洛克却强调，政治权力是统一于惟一的“一个政治机构”，洛克虽然坚持权力分立，他并没有把它们称为分立的“机构”。亚里士多德的三种功能（慎思、官职和审判）既不是一个机构的不同权力，也不是分立的机构，而是理性精神的不同功能。孟德斯鸠说权力的“各机构”，是为了给予它们分立的意志。他指出，“一个机构除了在集会时，不能认为它有任何意志”——这是反对社会契约论中那个虚构的意志的另一种论证。孟德斯鸠利用作为动物肉体（bodies）之特点的自卫欲望，为这些召集开会的（然而仍然是虚构的）“机构”（bodies）创造意志。亚里士多德把政治制度称为“形式”，这个概念赋予它们特点，但没有赋予它们自卫的能力。他在讨论三种职能时，把它们描述成分立的，但并不相互冲突。然而，从孟德斯鸠把各种权力称为“各机构”的那一刻起，他便表明它们是有冲突的，它们需要在相互对抗中自卫，它们会“滥用”它们的权力。透过这个问题，我们看到了布莱克斯通和美国的立国之父所表达的关切，即一种权力对另一种权力的“侵犯”。[331]

必须把执行权交给一个君主——单独一人[332]，因为它的运用需要果断的行动。执行权只受自身性质的限制，试图用人类的发明来限制它是徒劳的。在罗马，护民官不光能够阻止立法，还能阻止执行的行动，孟德斯鸠谴责这种权力是“邪恶的”。阻止的职能属于立法权而不是执行权，虽然它被授予了执行官；因为，不能把法律的执行理解为阻止法律使其无法得到贯彻。但是，执行官事实上接受了一部分立

法权，他能够根据需要，为了贵族政体或民主政体的利益而加以运用。

制定（或颁行）法律的权力被授予人民的代表，但它能够受到履行阻止职能的立法机构的另一部分人的制约。对执行权却不能进行制约。孟德斯鸠说，法律既是明察秋毫的，又是盲目的，我们可以设想，它是明察秋毫的，因为它声称能预见一切；它又是盲目的，因为它只讲一般原则，不管具体的事情。所以，立法权受到法律性质的限制，从不受阻碍的法律执行中，以及从立法权的阻止职能中，都可以认识这种限制。那么，在立法和执行之间有着怎样的关系呢？孟德斯鸠在著名的一段话中说——它之所以著名，既因为它隐晦难解，也因为它十分重要——“在我们谈到的政府的基本构成中”，立法机构是由两部分组成的，它们通过相互阻止的职能而相互限制。两者都受到执行权的约束或牵制（liées），而后者本身也受到立法权的约束或牵制。可以预期，这三种权力会因相互限制而停顿或无所作为，但是事物的必然运动迫使它们运行，所以它们只好一起运行。

对于这段话，该如何理解？这个执行官似乎是个阻止而不能被阻止的人。当他阻止时，他是在立法权中行动，这再次表明，执行官在实践中比在理论上有更大的权力。执行权是一种处理偶发事件的主动的权力。既然我们被告知事物必然运动，所以执行权是一种自然的权力，因为它是与人类事务的自然运动联系在一起的。孟德斯鸠接下来谈到了开战与讲和中的执行权，作为军队的总司令，它同征税的立法权——据说这是最重要的权力——相对。外来威胁使政府保持警惕与活力，并且孟德斯鸠坚信，军队直接依赖于执行权，因为它的性质决定了它比慎思更有活力。孟德斯鸠跟洛克一样认为，战争与和平的问题要由执行官决定；亚里士多德把它们交给至高无上的慎思成分，恰恰是因为“行动”受“慎思”的支配。但是孟德斯鸠接着说，让军队依靠立法机构是危险的，因为军队不会尊重后者的谨慎。进一步说，在这种情况下，人民很可能站在军队一边。“他们要做到更勇敢，而不是更胆怯，才符合人们的思维习惯”——一个极有利于执行官的马基雅维里式的概括。[333]孟德斯鸠的例子似乎意味着一种典型的不作为事例，或立法者和执行者之间的一种典型的僵局，并且表明，它可以因“事物必然的运动”而得到解决。

在第十一章，孟德斯鸠说明了如何使执行权服务于自由，而不是像在罗马那样，服务于军事上的荣耀。在另一个地方，他又表示商业能够服务于同样的目的。假如执行权是一种活跃的权力，那么立法权从本质上说就是一种阻止的权力。我们注意到，在讨论“基本政体”的一段话里，孟德斯鸠没有提到立法机构的颁行的职能。原因可能是，

颁行有着阻止的性质。[334]据他说，颁行的职能是建立或纠正一种秩序，可是由于事物的必然运动，一种秩序也试图使事物停止运动、建立稳定，就像洛克的“恒常规则”所做的那样。稳定是自由所必不可少的，也就是说，是个人的安全必不可少的。但它不仅是通过稳定而取得的，孟德斯鸠使用的两个动词“颁行”（enacting）和“阻止”（preventing）的活跃性，似乎表明了这一点。

立法活动追求稳定：它是用来对抗事物之必然运动的“普遍意志”，或换言之，是对抗自然的“普遍意志”。但是必须采取积极的行动才能有效地对抗自然。可见，“颁行”和“阻止”是指制定法律的权力，而不是指一种传统中固定不变的法律。孟德斯鸠和洛克一样，认为法律的统治意味着活跃的立法行为的统治；但是跟洛克不同，孟德斯鸠不把立法活动视为一种断定的行为，而是视为一种调整的行为。立法活动不断更新和修正自身，用执行官的权能来建立稳定，假如稳定是可能的话。

自我执行的政体

“这种美妙的制度”（XI.6）是如此相关，当它的各部分运行时，它们便一起运行；由于“事物的必然运动”，这个制度也必须运动。它不需要孟德斯鸠前面说过的那种作为民主政体之特征、被定义为献身共同福祉的优秀品质。他没有说这种宪政体制中的公民具有优秀品质，也没有说他们献身于这个只有对看到整体的人才“美好”的制度。这种制度为了执行他们的意志，并不需要他们的优秀品质；它是自我执行的（self-executing）。这种执行既不需要巨大的努力，也不需要人类意志的规定。以严酷的必然性面貌出现的、呼唤着马基雅维里式勇敢执行人——他创造自己的必然性，让另一些人服从——的自然，已经被“自然而然发生的事情”，即轻易地自动发生的事情所取代。孟德斯鸠的制度是一种机制。

然而，如此一来，这种制度要对自由政体的形式和目的之间的分化负责。洛克建构了一种自我批判的宪政，它既有自由的形式，又有它用来批判这种形式的目的。一方面是反映在立法意志至高无上之中的政体的运行，另一方面是受到最高执行官的自由裁量权保护的自我保存的目的。洛克没有试图克服这种不一致，相反，为了保留这种不一致，他把它纳入了自己的政体。在他看来，政体是一个存在着紧张的体系，所以也是一个当它归于失败、需要进行更替时，必须由人民从整体上做出裁决的体系。不存在用来取代这种裁决的机制，故而无法保证它会自动走向它的正确目标。人民必须在立法者和执行者之间

扮演仲裁人的角色，因为这两个因素并非注定和谐地运动。

政体的形式和目的之间的分裂所造成的这种紧张，反映着洛克的自然观，它比孟德斯鸠的观点更加严酷，有着更多的马基雅维里色彩。在洛克看来，自然是人类的敌人，洛克发现了处于“自然状态”中的人，他所面对的严重的弊端，只能通过意志的宣示加以克服。[335]由此产生的立法的至高无上性，必须受到执行官的至高无上的自由裁量权的制衡。而在孟德斯鸠看来，自然对人的需要无动于衷，无需用肯定权利或主权去克服它，所以也不会产生立法权和执行权对至高无上地位的争夺。故他不但未把这种争夺纳入政体，反而把它视为一个需要解决的问题。洛克其实不期待政体的形式达到它的目的。他打算让它在一定程度上始终仅仅作为形式而存在，以便使自由在社会中的实际表现不受自由政体本身的左右。[336]因为，假如一个自由社会的目的或内容，已经由其形式预先做出具体规定，这个政体便不可能在其运行过程中自由地规定目的。从这一方面看，孟德斯鸠的政体肯定不是形式主义的。所以他的政治科学，如我们所知，也不是形式主义的，而是“社会学的”。他的政体的目的是安全或保障自由，这同洛克如出一辙。然而与洛克不同的是，他认为这一目的本质上是中庸温和的，它不为立法权至高无上或不受限制的执行权的要求提供辩护。

“当刑法是从罪行的特定性质中得出刑罚时，便是自由的凯旋”（XII.4；另参见XIX.14）。这不是对意志或自由的肯定，不是对权利或主权的主张，而是一种冷静的宣告：当自由政体的行动遵循自然或最好是遵循事物不同的性质、达到一个满意的目的时，自由即可获胜。在孟德斯鸠看来，自由政体的形式自动地，或在他的政治科学的谦虚协助下，朝着它的目的前进。这不意味着形式与目的一致；假如它是这样，它便不能走向一致了。但是，孟德斯鸠把今天人们经常听到的一种谴责，作为一个问题提了出来：政体可能是自由的，而这种政体下的公民不是自由的，因此，一种政体可能在道义上是自由的，但事实上不是自由的（XII.1；参见XI.18）。[337]孟德斯鸠无法容忍这种分裂，更不把它作为一项优点；他说，这要求他不仅要考虑政体的权力分配，也要考虑实际的风俗习惯、公认的典范和某些法律，以便说明后者如何有利于政治自由。

孟德斯鸠的政治科学类似于亚里士多德的政治科学，他也试图让政府的形式达到其目的，但是两者之间的差别更有意义。在亚里士多德看来，一种政体的形式构成了公民统治者（citizen-rulers）的一种统治主张，它与他们对政府目的（具有党派性）的理解相一致；因此这种政体具有达到自身目的的某种意向、某种自身的驱动力。在孟德斯鸠看来，政府的目的不是优秀品质或幸福，而是安全，公民不信奉

任何取得安全的特定方式，所以也不信奉任何特定的政体。公民不是统治者，他们不像一个整体达到它的目的那样，对达到一种政体承担着责任。相反，他们作为公民仍与政体有别，他们的自由不是由它的自由来保障。但是，政体的自由是依靠它自身，或由于事物走向其自由的必然运动而发生的，孟德斯鸠不是把它定义为安全，而是定义为有关安全的一般意见（XI.6；XII.1，2）。如果必须为自由政体提供动力，那么这种意见便是它的“原则”——按照孟德斯鸠对（执行）原则和一种政体的性质所做的区分。

然而事实上，这种意见与其说是政体的结果，不如说是它的运行原理。一个公民对自身安全的意见，部分地说是意志——民主的意志（II.2），它现在已被驯化，并被剥夺了它的统治他人的欲望；部分地说是优秀品质，它现在被理解为宽容。为了形成这种意见，政府必须避免马基雅维里、霍布斯和洛克所建议的刑罚。孟德斯鸠的必然性，不是洛克把惩罚人类比作消灭野兽时所说的那种野蛮的严酷。必须尊重我们普遍持有的关于必然性的意见，所以也要尊重我们的惊愕感（XII.4）和我们摆脱恐惧的愿望。我们对于自身安全的意见，政府必须以温和的态度（douceur）给予尊重，以免安全中包含着对保护我们的权力的惧怕。温和的态度就是中庸温和的面孔，它避免提出有关优秀品质或主权的顽固主张。

因此，孟德斯鸠从这些主张转向实际提供安全的法律，他总是记着安全是一种意见，而未必是一种有可能战胜意见的客观条件。“公民之自由，端赖刑法之出色”（XII.2）。孟德斯鸠把犯罪类型分为破坏信仰、风俗、宁静和安全，接着从第四种罪行的角度看待前三项罪行。[338]我们不必奇怪，他对“lèse-majesté”（犯上）这种因主权要求——人类的或神明的——而发生的犯罪，有大量讨论（XII.7—18）。这是冒犯更高权力的罪行，尤其是用一个人的言论。孟德斯鸠反对使人变成暴君的更高的权力，然而他自己也需要一种更高的权力，其实他需要优秀品质之外的某种原则，作为衡量刑法的准绳。这个原则就是安全，即以意见的形式表现出来的自我保存的愿望。言论或思想不会“冒犯”安全，然而必须把危害安全的犯罪理解为“lèse-majesté”（危害君权罪），这恰恰是因为孟德斯鸠无法证明任何原则高于人类的法律。只有那些反对人类利益的因素，或我们为这种利益做出的安排中自相矛盾的因素，才能侵害或侵犯安全。[339]孟德斯鸠没有把社会契约称为安全的来源和保障，因为正如我们在霍布斯和洛克那儿看到的，社会契约始于人民的可怕的执行行为，并且是以这种行为而终结的。

《论法的精神》中论述公民的政治自由的第十二章，讨论了理性

政体中的意志问题：他特别问道，关于权利（droit）的理性结论，如何在事实上（fait）与公民取得一致？孟德斯鸠必须用他本人对意志的阐述，去取代古代优秀品质在严厉的惩罚——对它的陈述见第六章——中表现出的自我否定性的限制。人类的意志不能像古代的优秀品质那样，简单地否定自身，也不能被现代哲学的“盲目命运”从外部简单地否定（I.1）。孟德斯鸠必须证明，这种理性政体的机制如何对待人类的意志，后者抵制被贬低为机械反应。他的回答是，它是在不知不觉中，逐渐与之取得一致的。既然政体不是由哪个创始人建立的，所以它也不需要由一人加以改革；它是通过自我纠正或腐化而发生改变的（XI.13）。但是，为了不使“腐败”成为一种过于严厉的判断，或暗示一种马基雅维里式的更新，孟德斯鸠从非道德的角度，把它定义为动力原则的丧失。所以，温和中庸既是政治的手段，也是政治的目的，旨在协调理性和意志的关系。

在论公民意志的第十二章之后，孟德斯鸠用若干章，即第十三章到十八章，讨论了自由与奴役或人类意志同它受到的种种约束之间的关系。从第十九章开始，他准备讨论塑造一个民族的精神和风俗习惯的法律和原则。风俗习惯有别于法律，风俗是指作为人而不是公民的人的内在因素，习惯是指他的外在行为。改进风俗习惯的自然方式不是利用暴力，而是通过法律，但是要温和，要借助于风俗习惯本身（XIX.14，16，21）。因为必须尊重一个民族的普遍精神——不是人类的意志，而是它在特定民族中的集体表现，这些民族都各自拥有独特的普遍精神。

孟德斯鸠的政治科学在这里，在这位哲学家—立法者揭示自由政体的机制如何机械地然而又是自由地自动运转起来时，达到了顶峰。不过我们仅仅是处在第一卷结束的地方；第二卷开始了对商业的思考，孟德斯鸠把它视为自由与中庸温和背后的动力，接下来是对进步机制的历史解释。在第二十章，他用自己向缪斯女神发出的祈祷，一首他本人的诗，向读者表达了祝愿。自我执行的政体需要它的作者弹指一挥，才能运转起来。

在第十九章第二十七节，孟德斯鸠又回到英国的政体，把它作为法律如何塑造风俗习惯和民族性格的范例。这个例子生动反映着运行中的理性政体，它与第十一章第六节中的静态观点形成了对比。我们被告知，为使政体运行，个人理性的优劣无关紧要，只要他们进行推理就够了。他们变成党派，“使他们的独立性发挥作用”。这就是在前面同政治自由做了区分、作为“哲学中的自由”（XII.2）而被置于一旁的意志的独立性（XI.3）。[340]看起来，理性的政体必须满足于它的作为党派人的公民的推理，在这种情况下“人人把自己[视为]君主”。

这样的公民，不像他们在运用自己的理性同意一个主权者（霍布斯）或建立一种立法权力（洛克）时那样，他们既不恐惧也不冷静。他们不效忠于作为一个整体的政体，他们充满了党派的仇恨、恐惧和欲望，他们的理性只是这些感情的仆人。对于自由国家中的党派的性质，孟德斯鸠显然持有一种马基雅维里式的赞赏态度。[341]

然而，较之马基雅维里的描述，孟德斯鸠对政党的描述更为我们所熟悉，因为孟德斯鸠把它们纳入了宪政体制。孟德斯鸠不提马基雅维里用古典语言描述的贵族与平民的对立，而是讨论聚集在两种可见的权力——立法权和执行权——周围的党派。和马基雅维里一样，他赞扬党派的热情和活力，没有这种激情的国家就像受疾病困扰的人，他没有激情，是因为他没有力气。但是与马基雅维里不同，孟德斯鸠不想用不时发生的、令人难忘的执行[处决]引起的恐惧，去平息党派仇恨。他说，党派之间的仇恨将继续存在，因为它总是力有不逮：假如一个党派得势，它很快也会因为公民把另一个党派推上去而失势。按他的推理，仇恨的力量有限，因为公民挫败或“阻止”一个党派，要比推行或“实施”自己的观点更为可靠。每一个感到自己独立的个人，会经常改换门庭，放弃旧友，跟自己的敌人结成新欢。他不会认可或支持一个主权者，反而能够期待他抛弃任何一个可能获得至上权力的党派。

孟德斯鸠保留了人类在自由政体中说不的消极性；他没有试图改造它，使它为积极的事业承担起责任。按自己的意志生活，不在于把它强加于别人，而在于否定别人意志的强加。自由存在于权力不及之中，而不是存在于权力之中。能说“你不能随意摆布我”，这比实际上随意摆布别人更令人满意。这种个人在结成一个自由社会时，把自己视为君主和“结盟者”，而不是“同胞—公民”。所以说，自由政体所确立的安全意见，反而使人民处在持续的不安定之中。当他们其实最安全的时候，他们却觉得自己处在危险之中，因为只有在这时他们才能自由地想像虚假的恐怖。然而，虚假的恐怖有助于避免真实的危险。因此人民通过夸大他们的恐惧去预防真实的危险。换言之，他们通过自由表达一种有关恐惧的错误意见而获得了安全。

力量有限的仇恨，虚假的恐惧：孟德斯鸠采纳了马基雅维里所说的人民的性情，以此去驯化马基雅维里的君主。执行官变成了一个人民的党派代表——他不再像洛克所说的那样，是一个不偏不党、制约立法意志的专横人物。在孟德斯鸠的学说中，没有任何超宪政的东西（或全部都是），执行官便失去了它在自然状态下与执行权的联系。有党派身份的、作为代表的执行官，同洛克的执行官拥有的自然特权相比，更不用说与马基雅维里的君主相比，有着更完美的宪政品格，

也有着更可靠的自我执行的能力。

九 执行权的共和化

从马基雅维里的君主这一角度看，现代执行官一直有着共和主义或民粹主义的意蕴：马基雅维里的君主实行争取人民的政策；霍布斯的主权者得到了全体人民的授权；洛克的执行权来自于每个人与生俱来的执行权，在公民社会中按每个成员的利益对立法权进行纠正；孟德斯鸠的执行官满足人民的安全愿望以及他们的党派偏好。但是，美国总统是明确无误的、公开的共和主义者，这与仅仅在政策上表现为民粹主义或反贵族的情况相反。他是由人民选出来的，所以他是共和主义的总统；他是未经立法机构选举产生的、拥有大量权力的惟一执行官，所以他是强大的。美国总统能够处理紧急状态，但不像罗马的独裁官或佛罗伦萨的balìa（执法官）那样，是一个为紧急状态而设立的官员；[342]他能提供活力与团结，但他不像罗马的执政官、威尼斯的总督或克伦威尔式保民官，是一个相异的君主制要素。

总之，美国宪法建立了第一个共和国，它拥有一位与共和政体相符的强大执行官。在这里，执行官学说是从现有的或过去的实践所投下的阴影中诞生的。美国总统既不是罗马的独裁官的复活，也不是温和中庸的英国君主；他是一项新的自治试验中的主角，这项试验是要建立第一个成功的共和国。这个可以追溯到马基雅维里的“新范式和新秩序”的执行官的新颖之处，如今在一个新共和国的新官职中变得一目了然。当然，这种理论从一开始就打算运用于实践，让它产生一种有望从新式的间接统治中产生的好处。但是，现在这种理论在一个官职中有了正式的体现，假如不是化身的话。执行权不再仅仅是一种为实践而提出的理论，它变成了一种付诸实践的理论——担任总统的人自觉地理解并做出不同解释的一个官职。由于此种发展，理论家设立这一官职的责任很快便顺利地由实践者接了过去。在这一转变之后，人们很可能忘记它的来源。

总统这个新官职是在1787年的制宪会议中拟定的；随后的《联邦党人文集》又对它做了解释和辩护，我将依靠此书来证明它的新颖之处。我们知道宪法起草人做了些什么，也知道《联邦党人文集》说了些什么。但是在行动和言辞之间存在着怎样的关系？我在研究执行权理论时，无法承担起历史学家的任务，找出哪些因素影响着起草人；我只打算说明，他们能够利用哪一些现有的学说，我还要说明，他们提出了什么新理论。我相信，直到今天，历史学家在履行自己的职责时，并没有完全搞清楚执行权的性质或它的学说的历史。首先，执行

权在马基雅维里那儿的源头不为人知，所以人们没有认识到一项任务的必要性：从人们以为受马基雅维里影响最少的宪政主义作家那儿，找出这种影响。

只有对有关执行权的思想传统有更好的了解，才能更清楚地知道它是否出现在制宪会议中。充分的理解几乎不可能做到。共同思考一件实践上的大事，即使是一部宪法这种无所不包的大事，并不是一种理论探索。讨论最多的问题（例如大州和小州之间的“伟大妥协”），往往不是最重要的问题，因为它们只关系到保证宪法获得同意，而不是它如何运行的问题，在讨论中提出的各种理由，也常常是为了说服别人，却不是发言者本人所信服的。例如，人们怀疑麦迪逊在会议开始时对强大执行官的表面上的迟疑态度，是在迎合埃德蒙·兰道尔夫。[343]人们也可以被自己当时并不十分理解的理由所说服。后来基于相关原则所做的解释，可能只是为他自称知道自己正在干什么这种大话寻找理由而已——通常是历史学家的假设；或者，它确实可以提供一种行动的意义，因为时间已经揭示了这一行动的含义。[344]

我相信，《联邦党人文集》便有着后面这种性质。它也许是一部党派文献，然而这是一个支持宪政的党派，而不仅是一个针对当时某个问题的党派。党派有着高低两层含义——负责任的党派和追求自身优势的党派。《联邦党人文集》固然没有记录下起草人对执行官的迟疑态度和达成一致的漫长过程，但它确实记录下了主要的困难。这就是“一个强有力的执行官与真正的共和制政府的精神不相容”（《联邦党人文集》70）。对此了然于心，我们便可以明白麦迪逊写给杰斐逊的信中那句未予充分解释的话了：对起草人来说，执行官是个“特别棘手”的问题。[345]

我们也不必奇怪，会议开始时提交讨论的两份主要的宪法草案，即“弗吉尼亚方案”和“新泽西方案”，提供了一个软弱的执行官，这好像是共和制政府的本质所要求的。弗吉尼亚方案建议立法机构选出执行官，不过他没有资格连选连任，他拥有执行法律的权力（还有另一些权力），但是没有明确执行官是一人还是多人。新泽西方案提出了一个复数的执行官，由国会选举，也能被国会罢免；也没有资格连选连任。直到会议快要结束时，才决定设立一个独立于立法机构的强大执行官，虽然大多数起草人始终以各种方式所追求的就是要完成这项任务。[346]《联邦党人文集》并没有提供全体一致的错觉，以此歪曲制宪会议的工作，它使我们能够理解，起草人为何发现一个强大的、共和主义的执行官是一件“特别棘手”的事情。

在为《联邦党人文集》所写的论执行官的十一篇文章中，亚历山大·汉密尔顿（作为帕布利乌斯）强调说，“执行不善的政府，无论从

理论上怎么说，在实践上肯定是个坏政府”（《联邦党人文集》70）。[347]这似乎是说，执行官是一个不受理论左右的实践领域的主权者——在这里，就算强大不总是好事，软弱无力也是坏事。我们可以回想一下，有关执行官的最杰出的现代评论家理查德·纽斯塔特，也把它置于远离宪法“字面理论”的领域。然而恰恰是在执行官这个问题上，宪政体制最需要政治科学的理论解释，也最受惠于这种理论解释。

帕布利乌斯的意思是，从理论上说，政府可以有一个软弱的执行官。他所想到的理论是共和主义理论，对一切散发着君主制味道的东西的敌视，没有哪个民族比刚刚为了从一个国王那儿赢得独立而战的美国人更强烈。正如历史学家所说，美国人在革命战争的过程中逐渐认识到，他们1776年在各州设立的执行官太软弱了。[348]战争过后，《邦联条款》（Articles of Confederation）下的全国政府也表现得太软弱，不但在“谢斯起义”（Shays' Rebellion）这类国内危机中如此，在面对外国列强的敌对行动时也是如此，例如阿尔及利亚总督接管人质的事件。正如约翰·杰伊对托马斯·杰斐逊所说，这种软弱表明缺乏一个能够确保安全和迅速反应的执行官。[349]但是，美国的共和主义似乎没有提供解决之道，这使美国人对于同他们的正当权力观相反的事实要求感到困惑。《联邦党人文集》中的政治科学的任务，就是证明能够把一个强大的执行官纳入共和政体。我们今天把这一任务的完成视为理所当然，这表明它完成得不错，而不是说它可有可无。

帕布利乌斯和共和主义传统

在《联邦党人文集》前面的几篇（第6，9，10，14篇），帕布利乌斯痛斥过去的所有共和国，包括古代世界的杰出共和国，因为它们导致了循环不已的无政府状态和民众多数派的暴政。在《联邦党人文集》第10篇，他把这种可悲的经验说成一个多数人派别的问题，建议共和国“扩大范围”，以此作为解决这个问题的基础。然而，扩大范围需要一个强大的中央政府，以便“维护这样一个大帝国的统一”（《联邦党人文集》23）；因此必须放弃共和主义对强大政府的偏见，以及有关多样化和疆域大小的偏见。那么，没有一个强大执行官的强大政府，是个什么样子呢？

帕布利乌斯起初没有表明，美国人民必须放弃他们本能的敌视，这种敌视不仅针对常常与君主制并存的帝国规模，而且针对一个现实的人，针对一人统治的观点。他说，《邦联条款》的“严重弊端”，就是为各州的集体能力而不是给它们的个人授予合法性的原则（《联邦

党人文集》15）。他耐心地解释说，没有得到批准的法律不是法律，并且断定，我们可以在长官（“法院和司法官员”）的强制和军事强制之间做出选择——从而表达公民的批准，但是没有提作为“军事执行”之替代物的“执行权”。他似乎很乐于告诉共和派说，既然强制是必要的，那还是公民的强制好一些。“联邦的措施没有得到执行”，所以新宪法需要做这件事。

帕布利乌斯讨论了良好的行政对于使人民信服政府而不仅是服从政府所发挥的作用。执行部门的行政是“社会的伟大粘合剂”（《联邦党人文集》17）。现在州政府在这方面具有优势，但是全国政府通过更出色的政绩，迟早也能赢得公民的心。帕布利乌斯展示出现代理论家对有效的执行官的关切，但是他有自己的方式。与马基雅维里的说法相反，能给人民留下深刻印象的是稳定的行政，而不是令人惊恐的事例；与霍布斯、洛克和共和主义者的看法相反，人民同意服从是不够的。为了使政府有效力，他们一定要爱戴自己的政府，而不仅是服从它。他们将因为政府的良好行政而更加喜欢它，而不是因为它来自他们的同意。帕布利乌斯把现代人对结果的要求，提升到对良好政绩的要求。因此，用来评价政府的马基雅维里式的“有实效的事实”，不一定要求或宽恕罪行。舞台是为执行官的新责任——宪政主义的和共和主义的责任——搭建的。

在说明了联邦的必要性之后，帕布利乌斯又在《联邦党人文集》第23—26篇讨论了联邦需要多少权力，以及应当依靠什么人来行使这种权力。但是，他把有关这种权力应当由谁行使的讨论留给了后来的文章，那已快到结尾部分了。在这前面的部分，他诉诸必然性，诉诸《邦联条款》下的联邦最近的历史——必然性的经验——去反对“任何时候都用单纯的法律力量进行统治的观点”（《联邦党人文集》28）。这种被帕布利乌斯视为共和主义的观点，“不见于任何地方，只存在于那些自作聪明、不屑于汲取经验教训的政治书生的幻想之中”。帕布利乌斯仍然没有得出应当设立一个强大执行官的明确结论，他只是通过提醒自己的读者记住必然性的力量，为此铺平了道路。用宪法中“必要而恰当的”条款的语言说，甚至法律也是执行立法权的手段（《联邦党人文集》33）。[350]

共和主义智慧的一个特征似乎是，它对必然性的教诲无动于衷。[351]共和国的漫长、痛苦而又可怕的经验，好像没有让共和主义理论家明白任何事情。这是因为，他们虽然大谈斯巴达、罗马和威尼斯，他们却只从细节中寻找药方，没有从必然性中汲取任何一般性的教训。他们的影响很容易证实共和主义者的党派偏见，这些人敌视君主政体，除了近代以来造成这种敌视的原因外，依然对所有的经验视若

无睹。有时，在联邦党人看来，共和主义理论除了给共和国带来麻烦以外一事无成，而且它比其他任何事情惹来的麻烦都多。至少必须搞清楚，对它这种冥顽不化的自作聪明，不能单靠经验进行驳斥，必须在同它一样的理论层面上对付它，美国宪法中的执行权，虽然主要是针对必然性的要求，却不纯粹是对实践中的必然性做出的反应。[352]一般人，尤其是那些受过共和主义书生教诲的人，不会像已经有了事后聪明的后人那样，对看来是必然的事自动做出反应。然而，承认必然性的力量——这对共和主义来说是件新鲜事，并且同过去的共和主义理论相反——使执行权的创设成为可能，其实它也正是因为这种承认而创设的。正如我们在哈灵顿那儿所看到的，共和主义的理论家可以在不接受马基雅维里的主要观点的同时信奉马基雅维里。[353]他们不明白马基雅维里的共和主义既不是党派之见，也不反对君主政体，仅仅是为了获取的目的而利用君主。帕布利乌斯承认必然性，但是没有得出马基雅维里式的结论。我们就会看到，这种承认没有变成做恶的借口，而是激励人们比仅仅服从必然性做得更出色。

当帕布利乌斯触及到必然的权力由谁来行使这个大问题时，他承认自己必须正视“人民对君主政体的厌恶”（《联邦党人文集》67）。他说，宪法（“这个体系”）中的几乎任何一部分内容，都不像执行官那样难以确定，它所受到的批评也最缺少判断力。然后他抨击了这些批评家的错误解释，并揭露其中一个极端明显而又十分典型的例子。[354]《联邦党人文集》中不管是讨论立法机构的部分，还是讨论司法部门的部分，都没有一开始就对反联邦党人对宪法的批评发动如此猛烈的攻击，并且我们很容易猜想，安排执行官的困难，从原则上说与对其结果的批判有着相同的来源：“共和主义的一条审慎的原则就是，把权力交给多人比交给一人更安全”（《联邦党人文集》70）。帕布利乌斯能够求助于为他的正确原则和公正观点喝彩的政客和政治家，他们已经“宣布赞成单一执行官和人数众多的立法机构”（《联邦党人文集》70），而且他也确实这样做了。但是，既不能把这这些人视为共和主义者，也不能把他们视为理论家，尽管他们有可能跟洛克、休谟和孟德斯鸠的看法一致。

稍稍浏览一下反联邦党人对这个新执行官的批评，即可揭示帕布利乌斯必须面对的障碍。埃德蒙·兰道尔夫在制宪会议上宣布，单一的执行官会变成“君主制的胎儿”[355]，另一个未在宪法上签名的起草人路德·马丁也宣布，假如总统乐意的话，他能变成名义上和实际的国王。[356]在批准宪法的辩论中，把美国总统比作英国国王，成了反联邦党人的主要论点。曾在《联邦党人文集》第67篇中受到帕布利乌斯抨击的卡托问道，这个拥有各种权力和特权的总统，与大不列颠国王有何本质的不同？作为《联邦党人文集》第69篇脚注的靶子的塔莫尼

宣称，总统“将拥有的权力，比大不列颠允许她的世袭君主拥有的权力还多”。[357]对于这种权力需要一个执行官，南卡罗来纳州不太知名的卡托在一定程度上给予承认，但是他要求较短的任期，并且不能连选连任。[358]“联邦派的农场主”（the Federal Farmer），《联邦党人文集》夸奖他是宪法反对者中最合理的人，同意“在任何一大群人中间必须有个看得见的地方，作为政府的共同中心履行职责，使人民关注和爱戴它”。但是——或者不如说，所以——他也坚持总统没有连选连任的资格。[359]可见，反联邦党人虽然没有谴责君主制，他们却不愿向这种政体屈服。[360]他们一点儿也不想把它辩称为共和政体。[361]

然而，尽管有这些喧闹的担忧（和默默的让步），执拗的（或困惑的）共和主义却不完全是起草和批准宪法的障碍。它为新政府提供了动力，并决定着它的一般性质。毕竟，因为《联邦党人文集》选择了共和主义，所以它才特别关切共和主义的弊端。[362]帕布利乌斯在《联邦党人文集》的第一页便采纳了一种经常听到的意见，他说，美国人将用自己的行为和实例去决定人类能否通过反思和选择建立一个良好的政府，或是只能听凭各种偶然的事件和暴力的摆布。通过反思和选择产生的良好政府，只能是共和制政府，因为，倘若人民不是主权者，那么良好的政府只能依靠有个好的君主或贵族阶层使人民得到良好统治——很可能是违反他们的意志用暴力进行统治——这种偶然性。但是，这里的人民主权不应当从人民直接进行统治这个传统的意义上去理解。宪法与传统的共和政体的不同之处在于，它完全是代议制的，或完全是选举制的。这意味着虽然政府的所有部门都是来自于人民，然而它们也脱离了人民。政府的任何部门，就像人民的一次集会一样，都不是人民（《联邦党人文集》63）。人民选择了代议制政府，也就是选择了限制自身；他们没有选择直接实行自治，而是选择了设立一个政府，它的运作机制既是由它对人民的依赖也是由它的内在结构所决定的——所以他们的选择是拥有一个宪政体制。没有宪法的代议制政府，不过是直接民主政体的一个笨拙的代理，一遇到麻烦，就会暴露出直接民主政体的弊端。

但是，这种宪政体制仍然有着鲜明的共和主义特点，因为它“完全是人民的”（《联邦党人文集》14，39）。它的所有分支都来自于人民，而不是来自立法机构的“下”院。所有分支都通过选举反映着人民的选择。除了他们以外，没有规定还要一个有着更大荣誉感或更优秀思维能力的特权阶层，授权他们去制约人民的选择。美国的宪政体制不是混合政体，给予不同的阶级以分立的权力，也没有（像洛克和孟德斯鸠那样）接受那些没有建立在同意上的传统制度，从而对这种观念做出任何让步。美国的宪政体制也不像霍布斯的理论那样，是通

过一次性的同意建立的政府；在这种理论中，人民的“选择”是一次性做出的，不存在改变或改进的可能。这种一次性的同意与其说是选择，不如说是屈从。美国宪法是共和制的宪法，因为它依靠一般性的人类能力，而不是任何特定的阶级或种族。

但是，如果人民的选择没有带来麻烦，他们是不会在宪政中选择限制自身的。对选择进行限制的选择，意味着在通常进行选择的事情中有潜在的麻烦。传统的或原始的共和政体，依赖于狭小的疆域、同质性的人民和优秀品质，夸大了人类选择的可能范围。“反思”的任务（用帕布利乌斯的话说，“反思与选择”），就是评估自然界和偶然领域中无法进行选择的事情，用能够选择的事情去应付它们。一个共和国可以选择在一个同质性多数统治下孤立地生活，培养使它保持中庸温和的优秀品质。但是，看看国际关系和普遍人性中的必然性就能证明，这些好事经常超出选择的范围。以政治科学的形式所做的反思，将教育共和国不去选择那些抽象地看最值得选择的事情，而是要满足于（其实是最好地利用）广袤的疆域、多样化的人民以及实现利益和抱负的精神。

与共和主义传统相反，美国宪法的特点是以洛克的方式把必然性纳入宪政体制。限制着我们的选择、我们希望摆脱的必然性将被纳入宪政体制，如此一来，当人民预见到必须采取行动时，便能够通过他们的政府去选择如何应付必然性。这就是反思能使选择同“偶然事件和暴力”——它们其实是不可能从人类事务中消除的——进行抗争的原因。传统的共和主义也许会同意这一点，但仍然选择了保持其共和主义信念的纯洁性，即使这种信念经常受挫，还是要利用各种事件把握机遇。这种选择可以用来解释，尽管共和政体经历过种种灾难，共和主义信念依然十分强大。但是，美国宪法把共和主义经验中的必然性——最明显的一个方面就是执行因素——纳入了宪政。执行官利用它的“权能”或行动迅捷，比其他分支更好地应付那些可能干扰共和主义选择的偶然事件和暴力。执行官通过应付这些必然事件，实际上把它们纳入了宪政体制。强大执行官的条款反映着人民在批准宪法和选举总统时的一种现实主义认识，即有可能出现一些使他们的选择受挫的紧急事件。

因此，《联邦党人文集》中的根本区分，即《联邦党人文集》第9，10，14篇中加以阐述的区分，是民主政体和共和政体之间的区分。如果民主政体是疆域狭小的、同质性的和讲究优秀品质的，它就是纯粹的民主政体（也可以是混合制的共和政体）。共和政体是疆域广大、人口多样和有抱负的；共和政体把疆域广大、多样性和抱负的必然性纳入它的宪法；一言以蔽之，它把必然性宪政化了。《联邦党

人文集》从共和主义传统中盗用了“共和国”的名称，然后又把它重新命名为不那么可接受的“民主政体”——它易于受到“煽动家”的支配——帕布利乌斯同意孟德斯鸠对古代共和国的批评，然而他把它们称为“民主政体”，从而挽救了共和国的名声，把这个好听的名字留给了美国宪法建立的政府。假如《联邦党人文集》表明，通过把共和政体的选择受到的限制纳入宪政体制，从而改进了共和政体的选择，使它惟一有资格占用这个名称，那么这一处心积虑的盗窃行为，大概是有道理的。[363]所以它论证说，传统共和主义所信任的具备优秀品质的多数，经常在行动上是结党营私的，而且潜在地说总是如此。因此，这种共和国中的人民的选择，不过是人民的意志或统治欲。美国宪法的目的就是改造人民的意志，为它规定一种确定的意向（“一种冷静而审慎的意识”，《联邦党人文集》63），把它从随兴所致提升为审慎的选择。这就是理性的任务，“只有公众的理性应该控制和管理政府。欲望则应受到政府的控制和调节”（《联邦党人文集》49）。麦迪逊特别指出，应当让公众的理性而不是哲学王的理性占上风，所以他仍然是共和主义者，然而是一个比原始的共和主义者或民主派更优秀、更老练的共和主义者；后面这些人依靠人民的意志，结果招致无政府状态和暴政，或者他们对优秀品质的信任太软弱无力，不足以约束民众的欲望。

美国宪法中这种反映必然性或使其宪政化的形式，使共和主义的选择得到了改进。通过选举代表，立法机构不但与人民一时的倾向保持距离，而且向人民的优秀品质（它确实存在）提出要求并使其发挥作用（《联邦党人文集》55，57）。同样，参议院既是对政府的“有益的约束”，也是可靠的优秀品质的来源，例如坚定、智慧、稳定、责任以及对民族特性的认知（《联邦党人文集》62—63）。同时，司法部门利用自身的独立性，不但从刑事审判中消除了党派选择，而且通过司法审查，确保立法机构——和人民本身——服从他们所选择的根本大法（《联邦党人文集》78）。

但是，共和主义的选择尤其从执行官那儿获得了一种能力。因为执行官不但在紧急时刻作为“权能”的一种成分做出决定，而且作为另一种成分，为行政提供了使“宏大而艰巨的事业”（《联邦党人文集》72）成为可能的连贯性。这些事业是我们今天所熟知的，例如立法和行政部门的长远规划——新政和里根革命等等，它们总是源于执行部门。大多数人正是从这个分支中，认识到来自紧急状态对人类选择构成的限制，而且在为现在和未来的政策制定方向的能力方面，最大限度地扩展了人类的选择。[364]有能力的执行官会改善他的决策机会。他将做出符合他的总体方案的迅速反应，所以他的行动迅捷不仅反映他的意志，而且符合他的长远打算。

如此一来，《联邦党人文集》把共和主义传统也宪政化了。美国宪法在政府构架内为统治的各种必然性留出一块地盘，从而纠正了共和主义者愚蠢的乐观精神：他们认为，从本质上说人们能够依靠他所选择的法律生存，根本不必屈从于他们没有选择的必然因素，或是从他们经历过的这些必然因素中学习。但是，在教育共和主义者服从必然性时，《联邦党人文集》也向他们表明如何做出更好的选择，因为它是更持久的选择，同时又不必背离一切政府应当来自于人民这条共和主义原则。所以说，它是教导共和主义者成为更优秀的共和主义者。

帕布利乌斯和分权

宪法起草人为了让共和主义者了解执行权，必须借助于洛克和孟德斯鸠的宪政主义传统。然而，这种传统中的执行权并不具有“严格的共和主义”性质，而是仍然掌握在世袭君主的手里，虽然如英国的情况所示，他也得到从下院选出的大臣的辅佐。假如美国宪法想借助于宪政主义传统所理解的英国君主政体，那么它不仅必须限制君主政体，而且要把它改造成共和政体。我们在《联邦党人文集》中看到了宪政化的共和主义传统和共和化的宪政主义传统。比较一下洛克这位现代执行权的创始人（因为他最早想出了这个概念），可以使这一点变得更加清楚。《联邦党人文集》通过把共和主义宪政化，培养出更优秀的共和主义者，同样，它也通过把宪政体制共和化，改进了宪政体制。

我们在洛克的宪政体制中看到两个最高权力，一个表现为法律，一个表现为超出法律的自由裁量权。洛克使这两种权力处于公开的、无法解决的冲突之中，既然立法权诉诸辉格党的共和主义情感，而执行权诉诸托利党对特权的重视，所以可以断定，洛克是把一种有关英国内战的温和但依然鲜活的观点纳入了他的宪政体制。其实，作为自由裁量权的一方，执行官并不是完全处在宪政体制之内。因为按洛克的认识，宪政体制只是随着法律的扩展而扩展。在一般法律之上，不存在根本大法或宪法法律；所以执行官的权力运用会对抗宪政体制，就像它必然违反法律一样。洛克的宪政体制试图容纳一种人们公认它不能容纳的权力。这个执行官只受到人民授权他要达到的目的，即他们所理解的公共利益的限制。

可以从《联邦党人文集》的立场上对这种安排进行批判。允许这样定义的特权存在，等于把公共利益确立为一个与宪政体制相对立的标准；这是让宪政体制能够进行“自我批判”。洛克由此暗示，宪政体

制仅仅是公共利益的工具，而不是公共利益的一部分。因此，他是在公众中间鼓励一种对宪政体制的工具主义态度，这与共和主义宪政体制的运行所不可缺少的“崇敬”是不相符的（《联邦党人文集》49）。[365]此外，他没有在宪政体制中为执行官的长远规划，即法律和自由裁量权的结合留出一席之地，使立法选择受到长远的政策选择的引导。正如孟德斯鸠所预见的那样，无疑会存在党派，他们在冲突中聚集在执行权和立法权周围。然而，允许他们中间的一方，即特权的一方，继续作为超宪政体制的因素存在，而让另一方，即共和主义者一方，把宪政体制当作自己的私产，似乎是不明智的。

在《联邦党人文集》看来，政治环境已经有所不同，因为美国不存在捍卫特权的托利党。然而正如我们所知，必须正视这种支持特权（在洛克的理论中，这是指对不受法律约束的自由裁量权的需要，它有别于神授权利）的论证中包含的真理。让法律和特权相互对抗，在《联邦党人文集》看来，将造成进一步的弊端：没有克服共和主义者对执行权的不信任，反而实际上加重了这种不信任。这将证实他们的信念——滑稽的是，这是他们与托利党对手分享的信念，即活力与共和制政府的精神相悖。[366]

《联邦党人文集》所采取的通过选举把执行官纳入共和政体的战略，把法律和特权之间的冲突纳入了宪政体制之中：它并没有结束这一争执，但是它把争执的双方都变成了共和主义者。结果是改进了洛克的宪政体制中的宪政主义。没有否认对某种特权的需要，但是不可以在宪法之外满足这种需要。[367]这不意味着美国宪法在两种权力冲突时不会成为一个争执的对象，但是它确保双方能够用自己的方式援引宪法。《联邦党人文集》保留了孟德斯鸠对洛克的宪政体制的改进，使执行与立法双方都处在宪政体制之内。但是与孟德斯鸠相反，《联邦党人文集》把宪政体制中的执行官同人民主权原则结合在一起。由此，这个新型的宪政体制中的执行官，变成了一个公开的共和主义者，而孟德斯鸠的英国，一个乔装打扮的共和国，作为美国人的自由政府的范例，作为一种可靠的共和主义经验，便被取消了。

可见，帕布利乌斯不仅担心权力的滥用，无论是政府还是人民对权力的滥用。这种有关人类自治能力的试验，需要对运用权力的能力中的优秀品质持一种肯定态度。其实，它暗示着权力的滥用是一种软弱无能的标志，不亚于它是暴政中的残酷技巧的标志。美国人近来在《邦联条款》下的经验，并没有产生拿破仑，但是一些才华出众、品质优异的好人，却遭受了挫折和嫌恶。必须阻止暴政，但不能用窒息优秀品质来做到这一点。孟德斯鸠说过，甚至优秀品质也有其局限，他所阐述的宪政体制旨在阻止权力的滥用，这是个顺应事物本性的政

体：简言之，一种自动机制。布莱克斯通遵循孟德斯鸠的教诲，对这一点有明确的表述："就像机器中三种不同的力量一样，[这些权力分支]共同驱动政府这架机器朝着一个方向运行，而如果只靠自己，它就会走到另一个方向上去。但是，它同时又是由每个人分享、由全体人形成的方向，是一个通向共同体的自由和幸福的正确道路的方向。"[368]

但是，按《联邦党人文集》的观点，美国宪法不是这样一架机器。认为它就是这种机器的人，是用《联邦党人文集》第10篇和第51篇代替了全书，而且误解了这些文章中的机械论表述。姑不论第10篇，我（在威廉·克里斯托尔的引导下）将对《联邦党人文集》的第47至51篇稍做评论，帕布利乌斯在研究每一种特殊权力之前，在这里对权力分立做了一般性的讨论。[369]

帕布利乌斯在这里捍卫美国宪法，批驳了反联邦党人的批评，他们认为它违反了三种权力应当分立和有所区别这条自由政府的公理。看起来，"分立"和"区别"是这个问题中的两个不同因素。使权力保持分立，要以首先对它们进行有区分的配置为前提。但是帕布利乌斯在《联邦党人文集》第47—51篇中并没有解释这种事先的配置，也没有为其提供辩护。在后来讨论具体权力的文章中，他也没有直接谈到立法、执行和司法是什么，虽然在《联邦党人文集》第78篇有一段有价值的评论。他在《联邦党人文集》第37篇说，"在政治学中，还没有什么技巧能充分肯定地划分和界定其三大领域——立法、行政和司法。"但是在《联邦党人文集》第48篇，他却谈到"从理论上划分……权力的若干类别"，仿佛这是能够做到的事情。他说，最困难的任务是在实践中为三种权力提供安全，不让它们相互侵害，由此保障它们的分立。但是，正如克里斯托尔遵照《联邦党人文集》第37篇所做的提示，真正的陷阱，大概就是从理论上去划分三种权力。[370]

回顾一下我们的理论家即可理解，在亚里士多德之后，他们都没有成功地对三种权力的功能给出明白无误的定义。在亚里士多德那儿，我们确实看到了对慎思和裁决以及处在两者之间的"官职"的明确区分。慎思是政治中的选择，从而也是对政治的参与，它要对一个人的行为负责。相反，裁决意味着从政治中抽身而出，以便对这些选择进行评估。裁决的前提是某种标准——法律，或终极而言，自然。但是对现代理论家来说，裁决的标准变成了决定着选择的必然性。自然没有赋予我们对自己做得如何进行判断的能力，然而她的必然性的一面却剥夺了我们的选择，逼迫我们果断地行动。既然我们没有选择，所以没有人能够对事件做出裁决。当亚里士多德的慎思变成了马基雅维里的决断（diliberazione）时，行动要抢先于必然性，并且笼罩着

事后的裁决；人们学会了“只看目的”，只以成败论英雄。法律服从于制定法律的意志，这种意志要具有果决性，虽然它也总是服从着必然性。这个暧昧的执行官既是有意志的，又是服从的，他从慎思的立法者那儿获取，又让稳重的裁决者与他同行。由此，三种权力汇聚成了执行的权力，或者说，执行的行动。

为了反对这种马基雅维里式的权力汇聚，霍布斯、洛克和孟德斯鸠试图恢复法律或立法者至高无上的地位。然而在实践中，主权者却变成了拥有执行权的人。当洛克和孟德斯鸠试图把执行与立法分开、阻止立法机构的暴政时，他们陷入了困境。洛克在代表人类意志的立法权和代表必然性的执行权之间安排了一场争取至上地位的竞赛。但是，既然法律的目的是预见必然性，执行官采取行动是要提醒人民不要忘了必然性，那么也就很难设想，立法和执行怎么可以成为泾渭分明的职能。如果宪政体制失败，人民将成为裁决者，他们可以行使自己的权利，改变或消灭政体，再建立一个新的政体。

但是，这种人民裁决的根据何在呢？仅仅是一种有关政治必然性的意见，它在性质上与立法权和执行权的意见并无不同。与洛克筹划的对至上地位的检验相反，孟德斯鸠安排了一场这些权力之间的防卫性竞争，以阻止它们相互侵害，就像《联邦党人文集》的做法一样。孟德斯鸠然后把司法权从执行权中分离出来，可是他并没有把法律提升为评判执行权的准绳；他的裁决就像实际发生的那样，是由陪审团做出的——把细节拼凑成宪政体制的洛克的超宪政体制的人民。评判这三种权力的标准是相同的，即公开表达的有关安全的主观意见。那么，怎么能对它们做出明确的划分呢？

帕布利乌斯分享着这种现代人的怀疑，即是否能为亚里士多德对慎思和裁决的区分找到任何坚实的基础。裁决不过是另一种选择而已，因为人们没有能力对他们的自身利益和必然性采取一种必要的超然态度，或他们这种行为是不可靠的。裁决权是哲学的政治替代者，因为哲学或“政治科学的技巧”在自然中找不到没有染上人类偏见，从而可以裁决这种偏见的标准。为反对最高法院的司法审查，帕布利乌斯在《联邦党人文集》第78篇对裁决和意志的功能做了区分；然而这种区分显然不能从科学上得到确立。[371]也许，亚里士多德在其王权学说中揭示的优秀品质的君主制含义，在向共和主义者提供的论证中，是不能被分开宣讲的。

因此，在《联邦党人文集》中，只能在没有事先证明三种权力的区别的情况下，也就是说，在不存在为这种区别提供依据的具备优秀品质的亚里士多德式王权的情况下，提出权力分立。帕布利乌斯简单地假设几种权力是有区别的，然后便解释如何维持它们的分立，这需

要让它们具备各自的意志，然后是防止政府的其他分支侵犯的自卫权。这些附加的权力——按《联邦党人文集》第51篇的说法，是精明审慎的发明，而不是政治科学的发明——必然同这些分支结合在一起。因此正如孟德斯鸠预见的那样，分权强迫混合。既然立法分支在共和国里通常处于主导地位，所以只能用否决权这类非执行的权力去“加强”执行权。洛克也加强他的执行官，但更多地是为了审慎精明的自由裁量权，而不是让他和立法机构平起平坐。我们将会看到，《联邦党人文集》没有公开要求执行官的自由裁量权，就直接把它拿了过来。

分权原则由一段著名的公式做了宣示，它似乎描述了一种机制：“野心必须用野心来对抗。人的利益必然同当地的宪法权利相联系。”（《联邦党人文集》51）请注意，在这里是把利益和野心相提并论，虽然用野心冒险未必符合一个人的利益。还要注意，宪法规定的官职同人的利益有关，但不是由这种利益决定的。必须调和这种野心，同时又必须借助于这一野心。野心对这种诉求不会自动做出回应，而是由对立的野心唤起。野心更像一个回应挑战的骑士，而不是一个追求利润的商人。[372]

“当地的宪法权利”使一个有野心者的利益获得了具体的形态，他希望成为一个杰出的参议员、国会议员或总统，而不仅仅是获取更多的钱财或一般好处。但是，这种官职仅仅为他出人头地的愿望提供了一种形式并且借助于这种愿望；它并不以经济激励的方式保证他有良好的表现。帕布利乌斯把这种办法描述为“用相反和对立的利益来弥补较好动机的缺陷”。相反和对立的利益不是私人的经济利益，虽然它们也不是更好的动机。为了理解这段话，必须不但根据利益来看待官职，还要根据官职来看待利益。帕布利乌斯没有诉诸优秀品质，因为他对共和政体和贵族政体中的优秀品质保持着警惕。然而他也避免依靠贪婪和虚荣这类卑鄙的动机以及公共利益。

在布莱克斯通看来，分权是一种机制，它为政府提供了一个不是任何权力所设想的方向；对孟德斯鸠来说，它是一种没有方向的机制，随着自然的运动而运动，而在《联邦党人文集》看来，它是一种结构，其首要作用是对依靠人民控制政府这种做法的一种“辅助性的防范”。对于控制政府这个目的来说，它具有机制的一面，虽然其效用不具有机械式的确定性。但是分权还有一个目的——诉诸优秀品质。所以，正如我们所看到的，为使其相互制衡而分立的权力，被从人民那儿拿走了：为了利用野心，必须让它发挥作用，因此必须放松共和政体对它的限制。[373]当帕布利乌斯开始描述具体的权力尤其是执行权时，我们将会看到，这种分权机制既给了优秀品质以机会，也

为优秀品质提供了支持。

总统官职

帕布利乌斯在讨论宪法中的执行权时[374]，首先讨论了它的选举方式，这也是它的共和主义特征之所在（《联邦党人文集》68）。帕布利乌斯以一种美妙的区分方式，把这种选举的办法描述为“即使算不上完美，至少也很出色”。他指出，它从未受到过批评。然而我们不得不承认，它并没有存在多久，很快就由《第十二修正案》做了修订，因为政党已经掌握了总统候选人的提名权，并发动了选举他们的“选战”。不过还是值得思考一下，对这种选举方式可以期待什么。

帕布利乌斯避免提到任何可能的必然因素，只谈选择总统这种做法中的“可取”因素。“让人民的感觉在这种选择中发挥作用是可取的。”仅仅是人民的感觉（这是个含糊不清的说法：是指他们的良知，还是指他们的一般感觉？）而已，仅仅是起作用而已。人民主权的作用不过如此；这是一个不同于以往所有共和国的共和制政府——一个人民选择了不当主权者的政府。但是，1787年为取代选举团而提出的现实主义方案，并不是直选总统，莫里斯在制宪会议上提过后一种方案，但因为应者寥寥而被否定了。[375]这个现实主义的替代方案——由国会选举总统——旨在让执行官服从立法机构。古典共和主义理论所要求的这种依服地位，是制宪会议上的弗吉尼亚方案和新泽西方案的共同特点。从帕布利乌斯对新宪法的选举方式的满意态度看，已经没有迹象表明制宪会议中有漫长而艰难的辩论，以便让代表们理解设立这样一位总统的必要性：他通过把自身与人民直接联系在一起，从而独立于国会。[376]在1787年（就像今天一样），要害不在于间接选举总统，而在于选举是由总统选举团而不是国会进行的。宪法确实规定，（由各州选出的）议会将从未能在选举团中获得多数的候选人中选出总统，在1787年，反对设立一个强大而独立的执行官的人也许以为，这一条款会经常发挥效用。[377]然而，倘若是这样的话，他们将会陷入困惑，这种选举过程在任何情况下都会阻止国会左右总统。

帕布利乌斯接着说，在有利于慎思的环境中，由有才干的人直接选举总统，是同样可取的做法；不应当由散居于各地或集会的人民进行选举。这种选举方式是一个两阶段的“过程”，先由人民选出选举人，他们为此目的只聚会一次。这种程序有一个消极的优点，它能阻止或对抗骚乱和腐败，过去的共和国在终于被迫承认它们需要一人统治时，骚乱与腐败是它们的典型现象。美国宪法因此未雨绸缪，提供

了一种正规的程序，它还具有提供一种更好选择的积极的优点。它提供了一种“道德上的确定性”[378]，使总统不仅要有处理琐事的“能耐”和哗众取宠的雕虫小技。这种雕虫小技可以使他在一个小共和国里赢得选举，却不可能在整个联邦取胜。今天我们仍然说，候选人要有“总统风度”，或适合于这个官职的胸襟，它与蝇营狗苟、气量狭小的作风相反。

接下来，帕布利乌斯做出了一个有关“持久存在的可能性”的预见，即这一官职将由“德才兼优的人物”来担任。这种人物的重要作用，不仅在于他们在危难时刻的出色表现，还在于他们使行政管理有了优劣之分。“检验一个政府的真正标准，就是看它提供良好的行政管理的禀赋和趋势。”帕布利乌斯在这里承认，执行官在行政管理中发挥着未做具体限定的作用；后来他又宣称，行政管理，就其最寻常最确切的含义而言，是执行官的专职（《联邦党人文集》72，76）。因此，共和制政府的精神存在于立法机构，而检验共和制形式是否提供了良好统治的任务，却被交给了执行官，由他来履行。共和制政府需要杰出人物，而且正如我们将要看到的，要赋予他们足够的权力，使其不但能够经得住低水平的检验，也能做到出类拔萃。美国人民在决定用自己的宪法去检验人类的自治能力时所选择的或高傲地决定的（《联邦党人文集》39）必然性，十分不同于紧急状态下生存的必然性，虽然可以把它理解为对执行权的更为直接的辩护。为了在良好施政上做到出类拔萃，美国的共和政体必须依然是一个受到限制的立宪政府，但是这不意味着统治最少就是最好这个意义上的消极的或最小的政府。相反，它是一个利用总统的优秀品质和能力的政府。与共和主义对这种人物的敌视相反，共和政体不仅为了生存而需要他们，还要依靠他们做到出类拔萃。但是，为了同共和主义理论保持一致，宪法没有直接规定这些人是某一类需要或应当得到政治承认的人，而是把寻找他们的任务交给了人民。通过“选举程序”，人民辨别他们所要选择的人，他不但是杰出人士，不只是他们的上司，而且是能够为公共利益做出不可缺少的贡献的杰出人士。

汉密尔顿在讨论选举时没有提到投票权。显然，他把这视为得到各州保障的一种理所当然的权利，虽然他不认为它也包括最后选择候选人的投票权，即我们今天所承认的投票选总统的权利。最初设想的选举团所产生的总统，个人投票者无法认为是他本人的总统，因为他没有把票直接投给那个人。投票者和总统之间的这一段距离，是为了阻止偶像和魅力领袖当道而采取的一项共和主义措施，是我们如今不打算再用的一项措施。我们抱怨对选民的操纵，可是我们忘记了，我们所坚持的权利——让选民做出最后的选择——使操纵变得更容易。这种选举程序，以及帕布利乌斯对它的描述，旨在把注意力从作为个

人意见表达（即有“发言权”）的投票权，转向让这种权利达到它的目的。无论如何，选举总统的投票权的前提是应当有一个朝气蓬勃的执行官。然而帕布利乌斯不能以今天已经被完全接受的事实为前提，他必须确证这种观点。

在《联邦党人文集》第70篇，帕布利乌斯开始讨论共和主义对执行权的厌恶这个根本性的问题。他宣称，“执行官的权能是定义良好政府的一个主要特征”，并且以嘲讽的语气说，对共和制政府“怀有良好愿望的开明人士”，巴不得一个强大的执行官与共和主义精神相符，因为不相符的话，他们的原则也就岌岌可危了。[379]帕布利乌斯将告诉他们如何拯救自己的原则，不过为了做到这一点，他必须重新解释这些原则以及他们所厌恶的对象。

执行官的权能是什么呢？权能并非本质上就是好的；它不是优秀品质。在《联邦党人文集》第37篇的专题讨论中，权能和稳定似乎是定义良好政府的政治权力的两种模式，但是稳定处于优先位置，因为对权能的需要似乎是为了稳定，而不是相反；还因为人民更看重稳定。[380]“权能”[407]和“稳定”都是物理学概念，仅仅是因为《联邦党人文集》才进入了政治科学和政治话语。就像霍布斯采用“权力”（power）的概念一样，他们是用它来表示政府中相对于政体而言具有中立性的某些素质。对于帕布利乌斯的论证来说，能够用一个摆脱了君主制来源的概念去描述执行权，显然是有益的。[381]“权能”也脱离了为君主的统治要求提供依据的优秀品质，它仅仅是一种既可造福也可作恶的权力模式，它也是一种从属的模式，而不是一项统治原则。

但是，虽然权能不是优秀品质，美国宪法中的权能却导致优秀品质。帕布利乌斯的论证，从权能的中立性——它所要应付的是任何政府必须面对的必然性——提升到权能为共和制政府做出的不可缺少的贡献。他在《联邦党人文集》第70篇讨论了统一，即权能的第一要素，因为它确保“在最关键的紧急状态”下做出“最必要的”决定（无论是什么决定）时的全体一致。在这种形势下，意见分歧可能是致命的。立法机构中的异议把每一种意见公布于众，所以经常可以促进深思熟虑的选择，这种异议对于执行官来说却是不堪忍受的。因此，设立数名执行官，根本就是一个位置不当的立法机构。

帕布利乌斯希望加以避免的有关君主政体和共和政体的党派之争，被转化成了共和国内执行权和立法权的职能划分。对于执行权的最微妙的一个方面，即同君主政体最为相似的统一性，是从最低层面从而也是最具普遍性的层面得到正名的，这就是必然性层面，即在没有时间选择时必须做的事情。帕布利乌斯接着说，数名执行官不但无

法采取行动，而且执行官们还会相互指责，从而掩盖过错，毁掉负责精神。单一的执行官既能保守秘密，又能保持向公众负责的精神，因为在一个人必须承担耻辱时，谁给他出主意并不重要，也不必为了发现罪犯而探寻“交易的秘密来源”。一个可以问责的人，较之一个由不承担个人责任的成员组成的多人团体，能够受到更严格的监管。[382]帕布利乌斯由此直截了当地否定了“共和主义的戒备公理，即把权力交给数人，比交给一人更安全”（《联邦党人文集》70）——也就是说，它不适用于紧急状态下的执行权。权能的中立性以其最紧迫的形式，迫使共和主义的戒备原则做出改变，但这是一种有益于共和国利益的改变，它教给共和主义者如何让戒备手段更有效。

甚至在必然性不可抗拒的紧急状态中，也可以存在着在迅速思考中快速做出选择的时刻，例如执行官抓住机会——“人类事务”“潮起潮落”的瞬间（《联邦党人文集》64）——签订一项条约或行使自己的特赦权。[383]为了在这种时机迅速采取行动，仅仅做出决定是不够的；执行官还要做出出色的决定，他必须具备必要的优秀品质。但是，当帕布利乌斯谈到权能的第二个要素，即任期长短时，优秀品质又露面了。任期长短当然关系到统一性，因为这是为了单一执行官、他本人的坚定性（这是《联邦党人文集》第71篇的主题）和他的行政体系（《联邦党人文集》72）的连贯性。帕布利乌斯本来可以首先论证任期的统一性，而不是分别提供有利于统一的证据。这也许能让今天的政治科学家高兴，他们把执行权视为理所当然，希望看到比帕布利乌斯提供的更多的有关总统制的讨论。然而，这样做不会让帕布利乌斯时代的共和主义者高兴，因为在他们看来这种创新散发着君主制的味道。因此，帕布利乌斯首先证明统一性对于紧急状态下快速反应的必要性，然后再说明任期长短对于我们基于相反的理由——它行动迅捷——而接受的统一性的好处。

“个人的坚定性”来自于延长官职任期，因为“人性的一般原理是，人对其拥有的东西的关心，同他拥有它的稳定性或不稳定性成正比”（《联邦党人文集》71）。因此，较之因为共和主义的戒备心而任期甚短的执行官，任期长的执行官在行为上会更加坚定。任期长的执行官不会受到诱惑，对一时占上风的流行意见“唯唯诺诺”，无论这意见来自立法机构还是人民。帕布利乌斯同意共和主义原则，政府应当受“社会审慎感”的主导，但是与共和主义的戒备原则相反，这条共和主义原则需要一个坚忍不拔的执行官，由他来照看人民的审慎感觉，不受他们“一时的错觉”的侵害。帕布利乌斯说，这是他的职责。

在面对立法机构时也需要个人的坚定，因为这个机构最有可能反映人民的错觉，在共和制政府中倾向于干扰执行和司法部门。权力分

立要求权力的独立性，在实践中尤其要求执行官的坚定品质，因为共和国通常的危险，就是立法部门的专权，以及执行和司法权的篡权。帕布利乌斯让执行官既担当共和原则的捍卫者，又担当权力分立的担保人。正如我们在《联邦党人文集》第51篇看到的，假如执行官在性格上具有在公共事务中冒险的意志和热情，那么这些事情都符合他的“利益”。假如他不是这样的人，他的利益可能就是“唯唯诺诺”，这可以使他十分轻松地当官，无论任期是长是短。帕布利乌斯把优秀品质称为利益，从而淡化了要求于执行官的优秀品质。假如一个人的利益是获得人民感激的“长远功名”——这是为那些“有足够的勇气和气魄，为人民的利益服务而不惜引起人民不快”的人保留的——那就不妨像帕布利乌斯那样，把利益称为“职责”。[384]

在《联邦党人文集》第72篇，主题从总统的四年任期转向他不受限制连选连任的资格，论证也由此展开。他举出那些认为自己的利益就在于冒险犯难的人；他们被称为“最高贵的精神”，他们的统治欲就是对名望的热爱。[385]帕布利乌斯没有讨论把他们纳入宪政体制的好处，而是谈到排挤他们的坏处（仿佛一届任期的总统制无异于流放）。在这样做时，他总结了把执行权纳入宪政体制的好处。像共和主义者那样，尽量维持一个软弱无力的执行官，或像洛克那样，允许一个强大的执行官摆脱宪政体制，都是排除最高贵的精神。因为从他们的角度看——帕布利乌斯现在采用了这一视角——不让连选连任，将消灭“良好行为”的诱因，他在这里不是指正确的举止，而是指筹划和兴办“有利于公共利益的宏大而艰难的事业”。从消极的方面说，这会诱导冒险家产生“卑鄙的观点，滥用权力，在某种情况下甚至篡权”。社会将被剥夺经验，而这是统治者最为可取的品质。这种排斥的做法，将把当时绝对需要的人从官职中清除出去；它将确立一条否定行政稳定性的宪法性禁令。这段令人印象深刻的话，不仅是在教导共和国利用野心，实际上也是在警告它们阻挠这种野心的危险。重视最高贵的精神，似乎是为了让我们理解只有他们能够对付的必然性。对普通公民的优秀品质虽然有适当的尊重，其实只有这些出类拔萃的人能够缔造或破坏共和国。“缔造或破坏”不单纯是针对生存或稳定而言，而是与丰功伟业有关。承认共和国在危难时刻只有靠这些人的帮助才能生存，这一点被纳入宪政体制，变成了另一种承认：共和国为了取得丰功伟业，确实要利用他们杰出的品质和能力。在这里，把必然性纳入宪政体制的做法，上升到了对丰功伟业的赞赏。

然而，共和国不会因此而成为最高贵的精神的工具和他们惟命是从的模仿者。帕布利乌斯在结束他对执行官的权能的考察（《联邦党人文集》77）时说，他已经说明了这一官职如何把权能与共和国的安全结合在一起。权能包括共和国的安全，因为，尽管帕布利乌斯在前

面说过“执行的权能是定义良好政府的一个主要特征”，但是他要为共和制政府中的权能提供有利的证据。他没有表示，共和制政府就是好政府，然而他提醒我们，好政府必须采取某种形式。所以权能必须是适合于特定政体的某种类型的权能。他说，“共和国的安全”——它稍次于“共和制政府的精神实质”——包含着两个因素：适当依靠人民，对他们的适当责任（《联邦党人文集》70）。可是随着论证的展开，适当的依靠被提升为适当的责任。

“责任”显然是麦迪逊发明的一个概念（参见他讨论参议院时对这个概念的用法（《联邦党人文集》63），不仅是指对人民“负责”，而且指代表他们负责：在这个意义上，负责任的政治家是为人民去做那些他们不能为自己做但能够形成一种判断的事情。[386]对共和主义者来说，负责的政府总是意味着许多公民的短期统治，因为这种政府形式更接近人民。但是，在考虑到政府必须做些什么，尤其是从执行中获得权能时，一个长期任职的人似乎能够更加合理地承担起责任，既能迅速做出反应，又能有条不紊地从事行政管理。他能够以更大的能力履行职责；也能够更加容易地看到他是否这样做了。如果是许多人短期统治，“适当依靠”人民便是一种幻觉，因为责任无法确定；政府中的任何人总能给自己找到借口，因为他的任期太短，或是他的同僚人数太多。

只要看看政府的目的，甚至看看共和制政府的目的，对共和政体进行某种调整，对共和精神给予一定程度上的抵制，就成为必然的事情。正是为了共和国的安全——被理解为确保自由或稳定——共和制政府必须为一个权能强大的执行官（当然，必须补充说，还有一个负责的参议院和一个独立的司法部门）留出发挥的空间。共和国的人民必须把共和国的形式理解为一种方法，它不仅是为了找出罪犯和确定惩罚，更是为了给那些理应获得连选连任、获得地位和长久名声的人提供这种奖励。马基雅维里的惩罚优先被颠倒过来了。名望最适合于那些“有足够的勇气和胸襟为人民的利益服务而不惜引起人民的不快”的人，然而只有美国宪法，通过把这种名望纳入宪政而使其变成共和政体的名望，才使它成为可能。

在《联邦党人文集》第72篇讨论了最高贵的精神的统治欲之后，帕布利乌斯在《联邦党人文集》第73篇又变得十分实际，讨论了权能的第三个要素，即适当的薪酬。“坚毅的品质只在极少数土地上生长”，他说。大多数总统仍然需要一定的薪酬，以保证他们在坚持独立意志时不受立法机关的操纵。这一考虑导出了权能的最后一个要素，“胜任职务的权力”。他讨论了总统的六种宪法权力，虽然它们都不能被视为首要的执行职能——执行法律。

第一种也是最重要的权力，即总统的（受到限制的）否决权，按字典的定义根本不是一种执行权。执行官的否决权大概是宪法中最明显的反共和主义特征，它源于英国国王阻挠立法机构的权力。但是帕布利乌斯首先认为，它是权力分立所必需的，是政治学的一项共和主义发明，旨在使立法机构不能染指于执行自己的法律。他再次利用这个机会，教导共和主义者记住一个共和政体的教训，或是重申一个早先的教训。麦迪逊（作为帕布利乌斯）在《联邦党人文集》第51篇断言，要想让分立的权力保持分立，它们就必须是独立的，而它们要想保持独立，必须拥有自卫的宪法手段，尤其是对抗立法机构的手段，后者往往能够左右共和制政府。他特别提到了需要一个“得到强化的”执行官。汉密尔顿在这里表明，必须用一种权力强化执行官，它既不是立法权，也不是执行权。这种否决权，正如大卫·艾泼斯坦指出的，是一种旨在让政府行动放慢速度的“权能”因素[387]，这与前面为一个强大的执行官提供正当理由的紧急行动的必要性相反。这种否决权受到限制，它可以被国会三分之二的多数票推翻，汉密尔顿认为这反而强化了这种权力，因为它可以比英国国王的绝对否决更多地得到运用。

然而，这种否决权还有进一步的用途，它不仅是执行官的一件盔甲，而且是“阻止实施不正当法律的辅助性保障”。[388]帕布利乌斯把这种用途称为对能够让执行官捍卫自身的权力的“补充”，他否认这是转而依靠“一种想像中的超乎一般的智慧或品质”。但是，他从作为共和政体立法机构的典型表现的立法中发现，有理由认为执行官往往会比立法机构表现出更多“适当的审慎”。他的官职要求其拥有者表现出有品质的行为——这种有品质的行为无论过去还是现在，是附属于他的人格中的品质，或是需要他具有这种品质。

在较低的层面，譬如涉及到否决权的“基本”用途的情况，这个官职的拥有者对自己的官职权力有着直接的利益，它有可能十分不同于他的个人利益，这种利益将激励他的“坚毅品格”（《联邦党人文集》73）。甚至强调总统的正式官职与其实际行为之间的差别的纽斯塔特也说：“坐在他这个位子上的，再无第二个人。”[389]换言之，你如何部分地依靠你的官位采取行动。《联邦党人文集》典型的并且理由充分的观点是，它把这种较低级的利益作为“基本”利益提出来，把“更高级的”优秀品质置于“次要”位置。反其道而行之的做法将意味着要去辨别具有更高品质的一类人，而不是允许他们作为个人，通过共和国的选择过程而崛起。帕布利乌斯让过程优先于实质，从宪法的形式化规定的角度讨论总统制：这个官职的选举方式、人数、任期和各种权力。他没有试图解释“执行的行为”是什么。

如果有更高品质的人成了这一官职的拥有者，卫士们仍会反对任何一个这样的总统：他“有时可能受到诱惑，为了他的利益而牺牲他的职责，这种诱惑必须具有极崇高的品质始能抵抗”（《联邦党人文集》75）。帕布利乌斯在讨论由总统和参议院分享的缔结条约的权力时，谈到了这种可能性。他说，总统在四年任期的官职上，不会像世袭制的君主那样，有足够的兴趣去争取获得缔结条约的全权。这种权力涉及主权者之间的条约，所以从性质上说既不是执行权，也不是立法权，虽然它看起来更像是后者。但是，外交谈判需要执行官的“素质”。此外，由于责任十分重大（而且较之国内事务不那么容易分辨），也由于条约是作为法律发生效力的，所以要求立法机构或其中一部分人参与。可见，在把制衡功能视为一种正面贡献的同时，对于品质，仍然是从官职中的利益这个角度来认识的。[390]

宪政共和体制是建立在私利上，但其实必须补充说，是建立在正确理解的私利上。这种政府形式依靠人民的利益，而不是他们的经过教化而产生的优秀品质，因为他们的利益使他们认为，最好是把自己局限于选择或选举统治者，而他们的优秀品质却有可能使他们产生按照原始的、前宪政的共和主义，亲自进行统治的欲望。在《联邦党人文集》第10篇和第51篇，帕布利乌斯把直接从“人性”中推导出来的利益，同人为培养的、对任何特定政体都不可靠的优秀品质对立起来。这导致一些人说，根据《联邦党人文集》，宪法是建立在被理解为人性中最低级的因素的自利上。但是，我们切不可误解政治必然性中的教训，它们是专门为了原始的或“古典的”共和主义者、为了整个政治科学而提出来的。作为一个自治体系的美国宪政，是以人们能够超越他们的最低品质为前提的。《联邦党人文集》第30篇中说，美国的宪政是立基于一个“光荣的决定……把我们的一切政治实验建立在人类自治的能力之上”。如何才能做到这一点呢？

人性中最低级的因素，不仅包括利欲和安全的需要，也包括自由的欲望（《联邦党人文集》10）。把这后一种低级欲望（因为自由仅仅意味着你过自己的日子而已）提升到自治所必需的水平，需要做出高尚的决断，因为成功并非确定无疑，人们在这样做时必须拿自己的荣誉冒险。但是，宪政共和政体即使不能确保成功，也能使它变为可能，它能够创设或“塑造”（model）[391]一个执行官的职位，它具有“持久的可能性”（《联邦党人文集》68）或“公平的开价”（《联邦党人文集》73—77），让能力高强的人来担任此职。这种可能性来自于同这一官职的数量联系在一起的质量——它的与“任何多人团体”的性格相对立的一个人的统一性（《联邦党人文集》72），以及它的吸引追求名望和权力者的任期长度（《联邦党人文集》72）。在美国宪法中，优秀品质不以自身的名义出现，而是出现在任职资格的规定

中。人民的利益是选举而不是统治，他们必须具备欣赏优秀品质的智慧和给予它信任的判断力。但是，当他们选举宪法所规定的官员时，他们的优秀品质不是——或在他们看来不是——听从更伟大的优秀品质的品质。他们通过寻找有资格担任官职的人[392]，在他们的公民同胞中发现优秀品质——最初是在总统选举中，发现有资格当选的人；现在则是发现合格的总统候选人。同时，这些官职候选人声明具备必要的资格，而不是拥有更高的优秀品质。这些资格在宪法中没有正式规定，也不可能做出正式规定；然而正像《联邦党人文集》所做的那样，它们必须从纯粹的数量、通过参照整体计划推导出来。能否找到具备必要资格的人，在一定程度上取决于我们；他们能否成功，在一定程度上取决于他们自己。宪法起草人通过把执行官纳入共和政体，试图保证没有任何人使这个职务有过分的资格要求。他们的成功可以由一个事实加以证实：以往的共和国都害怕伟人，而美国人却为他们的“伟大总统”而骄傲。

帕西费库斯和爱尔维迪乌斯的宪政论战

亚里士多德的具有优秀品质的王权，作为一种形式上的可能性，仍然存在于宪法之中。它不包含阻碍这样一个国王出现的因素，只有其他方面那些阻挠亚里士多德的国王的实践问题除外。宪法采用了排斥王权的安排，以便设立一个共和国的执行官，而不是一个国王；然而，应付必然性的广泛的宪法权力，也有可能强大到足以满足优秀品质的需要。马基雅维里的通过运用“virtù”预期必然性的原则，可以被解释为符合优秀品质的利益。人民可以选举而不是亲自统治，同样，有杰出品质的人也可以为当选而竞争，在宪法的限制内行动而不是统治。在十分罕见的情况下，这个人可以通过这些约束进行统治，也就是说，可以成功地利用它们服务于自己的优秀品质。被亚里士多德理解为政体中的利益的因素，即每个体政体中的党派倾向，对它的维护维系着整体的生存，按《联邦党人文集》的说法，是美国共和主义精神之所在。这种共和主义精神既是约束优秀品质的安全阀，它本身也是一种优秀品质；“共和主义的优秀品质”（今天人们时有所闻的说法）首先是针对出类拔萃的优秀品质，并且经常被用来对抗这种品质。然而具备这种出类拔萃的优秀品质的少数人，大概会接受这种限制，因为他们所拥有的这部宪法中的总统制，如《联邦党人文集》所解释的，有时允许他们的优秀品质以“利益”这种含蓄的名义，摆脱共和主义优秀品质的戒备。

美国宪法使优秀品质（共和主义或超共和主义的优秀品质）的暧昧性形式化了，这种暧昧性就体现在“帕布利乌斯”——从一个拯救了

罗马共和国的杰出人物那儿借来的名字——这个人身上。但是，软弱的执行官和强大的执行官仅仅从理论上说是同一个人。在实践中，这个官职的形式为党派解释留出了空间，它将使这两种执行官在具体的时刻占上风。因此，当1793年乔治·华盛顿总统宣布在英法战争中保持中立时，汉密尔顿和麦迪逊，以帕布利乌斯的名字写文章的两员大将，便发生了分歧。他们在另一些问题上已经有过冲突，但是这一次，在这场著名的论战中，以用笔名“帕西费库斯”写作的汉密尔顿，为华盛顿的声明辩护，而采用“爱尔维迪乌斯”这个笔名的麦迪逊则抨击这一声明。

这是一场典型的美国式的宪政论战。当一种亚里士多德式的政体在文字上被形式化，就像美国宪法那样，它的统治者所提出的正义主张，就变成了由对立党派提出的宪法之恰当性的主张。能够提出对立的宪政主张，是因为宪法在规定权力时所采取的形式化规定，它为实际关系留出了一定的空间，他们之间的争论便保持着这种形式的性质。一场宪政之争赋予了它判例的意义，这个判例以后有可能缠住一派或两派不放。例如，一个强大的执行官可以变得对共和主义者有益，对联邦主义者有害。宪法政治以它的党派政治中的自相矛盾——例如它们获取它们过去所反对的官职，或面对它们过去差不多已经克服的困难——为代价，获得它的长远眼光和灵活性。但是汉密尔顿和麦迪逊并不是宪法优势的抢夺者。作为帕布利乌斯，他们一起解释共和体制中的执行官的暧昧地位；在有关这一官职的各项权力的辩论中，他们又分别是两派的创始人。

汉密尔顿认为，既然华盛顿的声明既不是立法行为，也不是司法行为，那么它“必然”是执行的行为。他这里指的是政治上而非逻辑上的必然。汉密尔顿的意思是，既然政府必须能够有所作为，假如有三个分支部门中的两个不拥有一项权力，那么它必须存在于第三个部门之中。它便是根据宪法第二条拥有“执行权”而不是拥有宪法第一条列明的各项立法权的部门。对单数的执行权可以做出具体的解释，却不能一一列举，因为它举不胜举。所以执行权不像立法权，它不单纯是自身各部分的总和。其原因不完全在于各种偶然事件无法预见，而在于“美国同外国打交道的机构”是执行部门，而不是立法部门。[393]因此，执行权必须是一个整体，因为它是作为一个与其他整体打交道的整体而采取行动。参议院批准条约和认可任命的权力，以及国会的宣战权，是执行权中的例外，因此应当做出严格的规定——即越少越好。

在这里，汉密尔顿不同于帕布利乌斯，他很少关注共和主义精神的敏感性或防范野心的必要性。相反，他强调每个部门履行职责时当

下的权威（concurrent authority）。我们因此学到了一件帕布利乌斯没有传授过的事情——执行包括解释。“执行法律的人，”汉密尔顿说，“必须先为自己判断法律的含义。”[394]大概仅仅只有这一次，汉密尔顿是从处理外交事务的权力，即洛克所谓联合的权力中，引伸出执行权。与帕布利乌斯不同，他明确表示，维护联邦是执行官的工作（参见《联邦党人文集》23）。执行权于是变成了一个捍卫国民、服务于宪法目的的整体，因为难以限定，所以也难以限制。在宪法所建立的结构的形式中，它的位置是由它对这一目的的责任决定的。

在论战的麦迪逊一方，立场截然相反：执行部门的目的，是由它在结构中的位置决定的。“执行官理所当然的职权范围是执行法律，”他说，“因此，他的一切行动，如果是正当的执行行动，就必须以存在着有待执行的法律为前提。”[395]麦迪逊愤然驳斥了一种“奇谈怪论”，它主张开战和缔约的权力从本质上说是执行权。然而，即使条约不是地地道道的法律，它也具有法律的效力，应当由执行官去贯彻落实。缔约不属于执行权“理所当然的职权范围”，虽然宪法把它授予了执行部门；麦迪逊参照《联邦党人文集》第75篇（汉密尔顿所写）的内容，旗帜鲜明地指出了这一点。宣战是立法行为，因为它代表主权。正是由于执行官在从事战争时不是在执行法律，所以应对它的战时权力做出严格的限定。执行官其实有着好战倾向，必须使它受到制约。

自称“帕西费库斯”[408]的汉密尔顿，想到的是“中立声明”的目的，他把国会同宣战联系在一起，把总统与维护和平联系在一起。麦迪逊对于执行官在战时得到的权力，则表现出共和主义者的怀疑，他以爱尔维迪乌斯[409]之名所写的第一篇文章，正是要激发这种共和主义情感，而他以笔名帕布利乌斯写文章时，却是要冷却这种情感的。他说，“只有外国人，以及我们中间那些痛恨我们的共和制政府的堕落的公民，才会怀着愉快和赞许的心情”，阅读帕西费库斯的文章。[396]麦迪逊阐明了共和主义精神、共和政体的利益，它需要一个软弱的执行部门，要把它恰当地限制在它的“理所当然的职权范围”之内。他否认执行官有任何自由裁量权，甚至——或者说，尤其是——在外交事务上也没有；他惟一的责任，就是不计后果地忠实执行法律。[397]

当汉密尔顿大谈执行部门的性质，而麦迪逊对它理所当然的职权范围轻描淡写时，我们才明白了帕布利乌斯为何避免谈及这个有争议的问题。不仅《联邦党人文集》，而且包括宪法，都避免一一列明各项执行权——更不用说给执行权一个定义了。在沉默不语的宪法的唆使之下，爱德华·考文特别指出，宪法“是在鼓励为美国外交政策的支配权而战”。[398]他说，事件将使流行的意见烟消云散。然而也可以

补充说，竞争者的能力也将决定由谁来决策。鼓励竞争，就是鼓励出人头地。执行权的性质这个问题，是必然要在实践中提出来的，汉密尔顿和麦迪逊之间的辩论，不但是众多辩论中最出色的辩论，而且是它们的原型。美国宪政体制中的执行官一职，允许甚至鼓励人们不断就执行权的性质展开辩论。

每个总统都要为自己定义这一官职，并要面对其党派诋毁者的定义。可见，对于那些根据宪法行使统治权的人，宪法并没有规定他们的行为，并且也不打算这样做。一部运行起来无懈可击的宪法，不是一部运转良好的宪法，因为它没有给参与者的优秀品质留下任何空间。1793年以来的美国历史，揭示了许多有关执行权论题的可能变化，有一些比另一些更出色，然而它们全是有争议的。缺少一个正式的定义，使每位总统变得只对自己负责。当执行权被纳入立宪政体和共和政体时，它在一定程度上保留了君主的机动性和灵活性，从而为马基雅维里的必然性留出了适当的位置。然而它在这样做时，以最佳情况而论，并未放弃以优秀品质采取行动的责任。

十 结语：形式和目的

执行权，作为政府的一个正式的基本特点，逐渐得到了承认，人们的所有行为方式都对它趋之若鹜。不但各种类型的新思想家，而且实干家——思考自己做什么的真正执行官——都在使用和发展这个由马基雅维里发明的概念。以主要的思想家而论，有托克维尔、黑格尔、马克思、尼采和韦伯。突出的实干家包括罗伯斯庇尔、拿破仑、安德鲁·杰克逊、亚伯拉罕·林肯、伍德罗·威尔逊、列宁、希特勒、富兰克林·罗斯福和温斯顿·丘吉尔。

在二十世纪，权极主义政府兴起，处决了数以百万计的人，它们宣称这是为了执行人民的意志。马基雅维里做梦都不敢想的新形式的罪恶，借助于他的政治科学变成了现实。我们看到，执行权从一开始就被有意视为中立的，与君主政体和共和政体的区分无关。它是中立的，因为马基雅维里认为，他的新学说将给人带来更多的荣耀和安全，无论他们拥有什么样的政体。这种相对于形式而言的中立性，使马基雅维里的执行官能够被缔造现代主权的人（博丹和霍布斯）、宪政主义者（洛克和孟德斯鸠）和美国的立宪共和主义者所利用和改造。中立的执行官当然也可以被民主化，这或许是为了造福，说不定也是为了作恶。

在美国，帕布利乌斯对共和政体和民主政体的区分已经烟消云散，虽然建立在这一区分上的宪法仍然有效。帕布利乌斯把执行权理解为一种非共和主义的装置，旨在为共和国带来活力，从而使其免于民主政体的软弱和分裂。我们现在看到，这个作为领袖的执行官，是从民主的因素中汲取力量，又反过来强化这种因素。在《联邦党人文集》中，推出一个强大的执行官，是为了与人民对抗，而在我们这里，他的强大与人民同在，而且是为了人民而存在。这种变化也许是有益的，并且无论如何也是难以逆转的。但是，现代极权主义对这个强大执行官的利用，使人们难免对原始概念的中立性产生了根本的怀疑。对于一种逃避宪政和共和政体的约束，且已被证明对自由有史以来所遇到的最恶劣的死敌十分有用的学说，难道我们现在不应给予重新评估吗？

因为我们现在知道，马基雅维里是错误的：宗教不是自由的死敌。马基雅维里从他最险恶的敌人那儿盗取了执行的概念，试图把它用于增进人类的自由。他从基督教徒或神职人员的谎言中，即他们自

称仅仅作为神的意志的执行人统治人们的说法中，发现了这个概念。他盗用了这个概念，用人类的必然性取代神的意志，以便它可以为世俗权力所用。然而我们已经知道，这种必然性能够为罪恶提供激励和借口，它比马基雅维里在宗教中看到的罪恶还要严重。因为现代执行权不同于那些声称是在执行神的意志、不考虑特定政体需要的人，它在政治上不是中立的。它也不像对任何地方都能看到的政体成分——尤其是慎思和裁决的成分——进行分析的亚里士多德政治科学那样，在理论上是中立的。其实，没有什么东西可以保证一个统治者有出色的慎思与裁决。做到这一点的人便是好人。无论这种观点存在多少问题（回想一下有关好人和好公民的问题吧），在这个方面亚里士多德更加令人信服。

但是，马基雅维里的中立性有一种邪恶的倾向，因为很难想像一个好人会娴熟地运用他推荐的那些恶毒诡计。相反，亚里士多德的混合政体有着启迪的作用；它所教给我们的中立性，使我们放松自己的党派依附的约束，允许我们对其进行改进。马基雅维里的精明审慎不过是狡诈而已，他的君主政体或共和政体（它们都是这种政体的混合），如果精明地加以理解，鼓励它的君主或公民不计党派地放弃所有忠诚，只保留对他们自己的忠诚。对马基雅维里来说，好的执行官必须是一个坏人。他的罪恶，即使因为他的必然性而得到谅解，仍然是罪恶。这些必然性是真的存在呢，还是对既有可能变成也有可能不变成必然性的因素的有争议的提前干预呢？为这种罪恶找到的借口，是不可避免地来自于非人为的必然性呢，还是来自于马基雅维里本人——这个魔鬼的代言人呢？可见，有某种罪恶狡诈地附着在中立性上，这使马基雅维里的执行官有可能在自由主义宪政中得到利用。

正如我在第九章所说，反映在美国宪政体制中的追求官职的野心，能够把优秀品质召唤出来，然而即使果真如此，野心或利益的名声还是会妨碍优秀品质的作为。品质的光芒被这些名称所遮蔽，一种低俗的精神得到了原谅，罪恶的可能性也被小心地掩盖起来。在用野心制衡野心时，更难以谴责——虽然仍有必要——煽动家。随着时间的推移，马基雅维里的凶险的中立性，已经出现在专业政治科学家的价值中立的行为主义之中，他们的范畴甚至不允许他们承认煽动家，更不用说谴责这种人了。他们的科学遵循着霍布斯的榜样，把马基雅维里的君主的残暴行为普遍化和民主化，甚至做了消毒处理。但是，假如他们受到压迫，那么他们也许不得不承认，对于他们从天真地分析一些忠厚老实的美国总统中得出的模式，恶人能够比好人做出更有效的解释。

也许，现代极权主义政体提供了有关现代执行官的最具启发性的

观点。在这些政体中，马基雅维里的中立观变成了实际的现实，于是我们可以按它本身的标准去判断它成功与否。我们在这里看到了执行的形式主义和不讲形式的最恶劣的表现。这种形式主义表现为一种麻木的、无所用心的官僚制度。乍一看，它好像受到规则的约束，没有任何原因，也不针对任何明确的目的，采取了一种令人想到卡夫卡的方式——但是后来的经验证明，它是为了一个统治党的利益而进行的压迫。就像孟德斯鸠所说的专制政体的臣仆一样，极权主义的官僚部门把领袖的暴政原封不动地变成了小官吏的专横，他们利用规则使自己变成了小太上皇。这种形式主义，并不真正尊重阻止专横统治的形式和形式化规定，相反，它把它们作为暴政的工具加以操纵。极权制度中的官僚非但不遵守马基雅维里的原则——“侵害宜一举完成，施惠要细水长流”，反而延长它所施加的痛苦，逼其臣民在望不到头的队伍里等候，有时使其遭受痛苦的折磨。

因此，在极权主义领袖身上，看到执行的行为不讲规矩，恶劣至极，这与它最恶劣的形式主义是十分一致的。这个领袖培养出他的一种革命意志的品质，他代表人民行动。在典型的情况下，这个领袖有自己的超凡魅力，就像希特勒一样。但是，当这种制度陷入繁文缛节，领袖也变成纯粹的工具时，它就只能依靠某个死人的意志的激励了。关于非人格的历史动力的科学，很容易变成一种个人崇拜。

极权主义政体的形式主义和不讲形式是两种性质的中立，它声称这表明没有人在进行统治。官僚部门属于国家，而国家是党的非人格的臣民。党宣布它所代表的利益不仅高于当前任职者的利益，而且高于他们作为统治者所推崇的优秀品质。无论是纳粹还是其他的意识形态，都没有像《联邦党人文集》那样表现出对野心家阶层的重视。它们只关心种族意识或物质利益，它们的分析缺少为宪政体制提供依据的政治科学的自省精神。官僚是想入非非的美学家也好，还是——这更有可能——热中于要特权的人也罢，他们的意识形态都用非人格化的空洞保证和不可信的普遍性主张，回避谁在统治的问题。

极权主义领袖的不讲形式，是对非人格化的官僚体制的反应和回击，不过这种不讲形式也有自身的中立性。领袖为一个结构提供了意志，据说它没有自身的意志，即使它具有意志，也不过是抵制变化的意志。领袖提供一种缺了他就不会出现的党派基调和方向——党的路线。但是，他为此而受到颂扬的强大意志，却要服务于他当时无可逃避的使命。因为就像所有其他个人一样，领袖是比人类更伟大的历史动力的执行者，这不是因为这种动力是神，而是因为它比任何一个人或团体都更强大。领袖代表人民，或代表将使人类得到新生的阶级。从这个意义上说，他的意志所获得的形式来自于外部，没有真正的内

在方向：不管他可能多么好战，就他自称历史的代表而言，从本质上说他是个软弱的执行官。作为历史的执行人，极权主义的领袖与官僚无异，只能走向为他指定的地方。他的胜利其实不是他的胜利，而是他的人民或他的阶级的胜利。他没有正视自己的必然性，而仅仅是历史必然性的帮手，所以他绝不会赢得马基雅维里的君主那样的荣耀。他所得到的承认，取决于他的继承人的需要，后者有可能把他扔进历史垃圾堆——完全是为了有物质原因的利益。

两种类型的中立性，即形式主义的和不讲形式的中立性，在拒绝承认对已发生的事情的责任上是一致的。官僚机构仅仅是没有目的的形式；而提供目的的领袖仅仅是在传达他从历史那儿得到的指示。他们都不是负责任地进行统治，都试图以自己典型的不负责任去弥补对方的不负责任。所以我们看到滔天罪行，有时甚至看到坦率的承认，却绝对看不到这样的主张——这不是因为人类有给予原谅的嗜好，而恰恰是因为极权主义的教条不允许原谅。“这既不是事故，也不是失误。”苏联的发言人在谈到击落一架民航飞机时说。这种政体的原则不允许事故或错误。极权主义的罪恶并非没有恶意，然而它要伪装成不受恶意的左右。它的中立性统领着超人力量的强权，然而这种政体缺少人类的利益和传统专制政体偶然表现出的庄严。它的不负责任因此变得更为冷酷。

极权主义执行官带来了马基雅维里的学说试图回避的罪恶责任的问题。但是在它本身的中立性机制中——在领袖和官僚的互动中——我们也发现了今天大多数人在自由民主政体中看到的执行问题。在大众对“政客”的鄙视中，仍然残留着对煽动家的某种厌恶态度，然而我们已经不再像帕布利乌斯时代那样谴责煽动家了。如今我们谴责“官僚机构”。在我们看来，执行的问题不在于有需求的人民易于受到煽动家的奉承，而是一个懒惰的、不负责任的官僚集团。这个执行官必须推动政府前进，这样它才能有所用心。为此，他必须具备“超凡魅力”。

超凡魅力是从德语输入的一个社会科学专业概念，如今却变成了一个最常听到的称赞美国执行官的用语。“干练的”执行官已经消失了很久。确实，具有超凡魅力的领袖，姑不论他同暴君的区别，是很难同煽动家区分开的。但是，尽管有这种社会科学的趋势，任何民主政体仍然需要辨认并谴责煽动家和暴君——因为他们仍是它的敌人。马基雅维里思想的长远后果是，它已经导致辨别力的相当严重的丧失。作为他的隐蔽动机的X光片的中立性，已经变成了所谓的科学的客观性，它被处心积虑地用来模糊宪政主义政治必不可少的区分。

“超凡魅力”是马克斯·韦伯本着尼采反叛理性主义的精神发明出来

的一个概念。它的流行反映着一种马基雅维里式嗜好的无意识回归，这就是对感官因素的嗜好，它与帕布利乌斯所承诺的宪政主义行政的可靠益处完全相反。民主的人民在追求超凡魅力时易于受到愚弄，他们事先便为领袖的轻率和不负责任提供了理由。作为一个概念，超凡魅力在科学上是中立的，它寻找来自于任何方向的刺激——不在乎它来自于何方。结果却是提供刺激的执行官，即煽动家，受到了偏爱。

马基雅维里打算用他的中立的执行官完成什么呢？人们逐渐满足于令他们愉快的安排，即反映他们的党派愿望和欲求的秩序和现有的统治形式。马基雅维里的执行官的目的，是提醒人们别忘了他们的恐惧。突如其来、令人惊恐的执行[处决]，让人们记住这种舒适秩序的来源以及它们的目的，即提供安全，对抗他们的恐惧对象。这种执行[处决]使他们窥见到统治的必然性，以及一幅不服从之后果的生动画面。在这种真正的马基雅维里时刻，政府的形式又在产物或后果这个意义上回到了它的目的，并且是根据这个目的加以评判的。一切党派形式的统治，必须通过这个中立的检验：它保障我的安全吗？

但是，各种模仿美国宪政建设的民主化运动，也有着直接诉诸民众感情的意图。在这个宪政主义的共和国，已经找了把政府交还给人民的方式；按照这种政府的形式，它最初是要从人民手里收回统治权。不过这种诉求不是用清醒的马基雅维里式方式唤醒人民的畏惧感。相反，早期的民主化模式包含着这样的政党，它们要表达人民对自治的共和主义的自豪感——诉诸民众的情感，而不是公共理性，这正是帕布利乌斯在《联邦党人文集》第49篇警告过的事情。后来，这种趋势日益加快，性质也发生了变化。它不是诉诸民众的自豪感，而是要唤醒和激励那些消极依附、对投票兴趣索然的人民的热情。于是便有人呼吁用超凡魅力去刺激人民；于是便有了借助于舆论调查、电视和总统初选大会的事情，以便为人民说出他们好像没有能力自己表达的话。受到帕布利乌斯轻蔑的“哗众取宠的雕虫小技”（《联邦党人文集》68），获得了科学的地位，发挥着给人民解释政府和他们自身的功能。

无论热情与否，民主化模式已经侵入这个地盘，干扰了宪法设立的官职所要维护的冷静态度。在这件事上，托克维尔的远见卓识，要比我们的事后聪明更出色：

> 生活在民主时代的人，不容易理解形式的功用，他们对形式有一种本能的轻视……形式使他们反感，而且往往使他们憎恨。他们通常只向往容易得到的眼前的享乐，所以急不可耐地冲向他们所追求的每一个享乐对象，稍有挫折即表示失望。把这种性格带进政治生活以后，便对时常拖延或阻止他们实现某些计划的形

式产生敌对情绪。

> 但是，民主国家的人对于形式所感到的这种不便，正是形式有利于自由的地方，因为形式的主要功用在于在强者和弱者之间、统治者和被统治者之间，设立一道屏障，阻止强者或统治者随意做出决定，使弱者或被统治者有时间再好好想一想对策。随着统治者更加积极和强大，个人日益消沉和变弱，形式更为必要。因此，民主国家的人民本来比其他国家的人民更需要形式，但他们又很自然地不太尊重形式。（托克维尔，《美国的民主》II.iv.7）

这种重目的或欲望对象而轻形式的民主习性，正是美国的立国之父打算用宪法，尤其是他们纳入共和政体的执行官加以包容的东西。美国总统要维护宪政，使其不受人民和立法机构的狂热情绪的侵害。是他，而不是他们，将掌握紧急状态下的权力，他的长远事业将从人民那儿得到持久的赞同，所以他不太会屈从于他们轻率的愤怒。

相反，对形式的不耐烦，恰恰是马基雅维里打算用他的可怕的执行[处决]行为释放出来的情绪。通过集中体现于“超凡魅力”这个词中的执行官的民主化，我们似乎又回到了马基雅维里的君主，虽然他的权宜性的“善于运用残酷”已不复存在。今天的政府似乎分成了两类，一是没有能力运用残酷的政府，一是除了残酷一无所长的政府。它们都不能算是马基雅维里式的政府。我们对自己的宪政体制似乎有所怀疑，却不愿意接受“只看目的”这个马基雅维里的结论（《君主论》18）。这样看来，现代执行权学说也许有些问题。为了搞清楚我们现在的处境，我们需要评价我们过去的处境。在做出这种评价时，我将提出形式与目的之间的关系这个问题，它是执行权的本质所在。

现代执行权学说以对抗亚里士多德的王权学说作为起点。后者的核心观念是人类承担着统治的责任。统治是通过某种秩序或政府形式完成的，这种形式有它自身的目标，或是向着这个目标前进。例如，民主的形式推动其公民过民主的生活。但是，除非人们天然地适应这种生活，真正的民主政体是不可能实现的。就像实际发生的情况那样，假如他们的天性中既有民主政体的因素，又有寡头政体的因素，那么单纯的民主政体是不会让他们满意的，没有得到回应的要求依然存在。只有最杰出的人，他既是民主派又是寡头派，同时又优于两者，他的要求才能完全得到满足；因此，只有在这个最杰出者的王权政体中，政府的形式才能达到它的目的。

但是，在得出了类似于柏拉图哲学王的王权政体或贵族政体的结论后，亚里士多德又从这里撤退了。考虑到这种王权之道的实际困

难，他在混合政体中为他找到一个实用的替代品。他在这里采取了一种现代意义上的宪政主义观点，要找出禁止形式向其不可避免的党派目的前进的办法——托克维尔意义上的“屏障”。但是，这位政治哲学家的王权政体，其实仍处于幕后，总是吸引或指导着把不完美政体改造为最佳政体的改革。因此，妥协的方向是进取的。负责任的统治者接受人类的不完美，认为它是有用的，但他又盯着高贵的境界，并不承认每一种不完美都是一成不变的。对亚里士多德来说，自然允许人类的优秀品质获胜，虽然没有为它提供保障；因此，自然引导并强迫我们亲自承担责任，让她那令人迷惑的承诺结出果实。

在马基雅维里看来，自然不是人类优秀品质的朋友。她送给我们的不是礼品，而是必然性，对于这种必然性，必须用一种经过改造的优秀品质进行管理。马基雅维里的“virtù”（品质）立志于追求荣耀，但是它也通过使国家振兴的执行[处决]行为，让人们记住他们的首要目的，即安全的需要。马基雅维里劝告我们，不要承担完善自我的责任，更不要承担完善自然的责任。这种责任经过基督教的解释，通过强迫人们变成神意的执行人，使他们遭受奴役。马基雅维里告诉我们如何为我们自己的、人类的必然性承担起责任。君主利用他的执行[处决]行为，因为“人类的必然性”是每个人的必然性，因此不是统治者的责任。执行的暧昧性即存在于这种既接受又避免责任的行为之中。

这些人类的必然性在霍布斯那儿变成了代议制政府的基础，驯化君主就是从这里开始的。霍布斯把君主形式化了。他没有像马基雅维里那样，为君主的实际行动提供范例，而是描绘了一幅自然状态的画面，一种在实际经验中难以看到但是很容易从这种经验中推导出来的状态。自然状态向每个人表明，从形式上说他们都是自己的君主，因为我们能够利用我们的想像力，不必在实际上像君主那样行动。人人都是自己的君主这条原则，被形式化为自我保存的自然权利，这是对马基雅维里的获得论的一种防卫性的、温和的、普适性的和理论上的重申。因此，当主权是由每个人的自然权利授予时，政府的形式是根据这一目的建立的，并处在它的管束之下。对马基雅维里的君主所建立的政府，也可以这样说，不过霍布斯的方案较少不确定性，或者较为科学，因为它不依赖实际的执行[处决]行为及其所要求的精明审慎。在这里，形式的优点伴随着形式主义的缺点，即始终存在于霍布斯的政治科学中的形式与实质之间的断裂。对他来说形式和目的是一体的，但也仅仅在形式上是一体的。现实中的主权者能够遵循霍布斯的所有原则，但仍会归于失败。换言之，权力的正当性并不能保证成功。但是，霍布斯之后的宪政主义的执行权观点，恰恰是一种通过权力正当性来保障正确性的尝试。假如执行的官职能够在法律或理论上

受到适当的限制，那么它也要求履行职责所要求的能力——同时限制那些对于它来说太大的能力。

霍布斯试图用目的去规范形式的努力，又被洛克接了过去并使之得到加强。洛克赋予主权以一定的结构，即一种“宪政体制”，从而对霍布斯[对主权者]的授权做了改进。采用分权结构，政府的形式不再仅仅是一个形式化的君主或暴君。由于形式不再仅仅是繁文缛节，建立政府的行动便获得了一种在霍布斯的政治科学中不具备的尊严。形式成为目的的一部分；导致安全的自由选择，变成了安全的标准或特征。洛克保留了安全这个目的，把它作为从两方面检验形式的标准：一是人民改变、消灭一种政府形式或建立新的政府形式的超宪法的权利；二是执行官的自由裁量的特权。因此在这种宪政体制中，形式和目的处于紧张的关系之中，而不像亚里士多德所说的那样有着和谐的关系。政府的形式是建立法治制度的立法权；目的则是由“在规则之外谋求公益”的特权来代表。洛克的执行官（和我们的执行官）的地位是暧昧的，因为他既为形式效力，也服务于目的。作为立法权的臣仆，他是下属，作为批评者，他又是平等的一员或是上级。

孟德斯鸠不满足于把形式和目的分离的形式主义。自由的宪政体制需要一个自由的社会，不然它就会腐化变质，被滥用于非自由的目的。其实，正如孟德斯鸠对古人的共和主义优秀品质的敏锐批判所示，一个自由共和国自身的形式（它的“性质”）将同它的目的（或“原则”）发生矛盾。在那些现代哲学家看来，主权者的正当性（霍布斯）或宪政体制的尊严（洛克），是依靠专制政体的恐惧原则来维持的。必须寻求形式和目的的相互调整，而这种调整的一个基本的方面，就是一个没有刑事惩罚权的执行官，使政府和社会能够遵照发言权的规定生活在一起。当社会的各派人相互对话时，他们通过政府的各部门展开辩论，围绕着立法权和执行权形成党派。这些党派分别代表意志和本性，或形式和目的。但是，尽管有孟德斯鸠的调整，他并没有成功地把形式和目的统一起来。他的自由宪政体制是一个无尽头的调整过程。

按帕布利乌斯的观点，美国宪法把它自身的形式置于它所服务的目的之前，因为形式就是目的的一部分。这也是洛克的宪政悖论。宪政体制为了服务于人民，必须控制人民的统治欲。为了做到这一点，它必须成为某种意义上的主子。只有当人民不漠视宪法的限制，不强迫政府轻率地迎合他们的欲望目标——因为人民把宪政体制的结构形式、程序和权利置于他们自身的目的之前，虽然他们也把后者视为宪政体制的目的——只有这样，政府才能够依照宪法进行统治。为了做到这一点，人民必须把宪政体制当作目的给予爱护或“崇敬”，认为值

得致力于维护这种宪政。

令人困惑的是，当人民把宪政仅仅视为自己的工具时，它不能很好地服务于人民。少数人颠覆或推翻宪政当然是可能的，但是帕布利乌斯提醒他的同胞说，在人民的政府中，这并不是主要的危险。主要危险来自于内部，也就是说，来自于人民自身的多数派；因为从事颠覆活动的少数人，最有可能因为人民的支持而成为煽动家。帕布利乌斯没有因为人民不是积极而直接地进行统治，就免除人民照料自己事务的责任。人民要对很好地选择他们的统治者负责，要对允许并要求他们以共和国的形式进行统治负责。他们对宪政体制的崇敬，将鼓励他们的一种可称为主动节制统治欲的行为，而且很容易把它同冷漠或顺从区分开。为人们提供许多官职的联邦制，允许相当数量的少数人进行统治。因此任何坚持亲自统治的人，都不必约束自己这样做。但是所有的人都要承担起遵照宪法进行统治的责任。

美国的宪政体制是洛克式的，但是它比洛克的宪政体制更温和，因为它符合孟德斯鸠的分权，即把司法权从执行权中分离出来。这种宪政体制的所有部门都来自于人民，因此它依靠的是人民的自豪感，而不是他们的恐惧或一个君王的威严。它是可以修正的，但必须从宪法上遵循它自身的形式。从理论上说，如果享有主权的人民愿意，它也可以被废除，但是随着时间的推移，享有主权的人民已经选择了认可宪法并依靠宪法生活，他们变成了宪政主义的人民。人民的目的不再处于宪政体制之外，对它的命运漠不关心。人民可能放弃宪政体制变成了难以想像的事情，因为一旦建立起这种宪政体制，人民也是被它所塑造的。这种宪政不仅把必然性的命令带入宪政形式，它的目的还发挥着提醒人们做出杰出的表现、接受维护它的挑战等作用。形式和目的就像在亚里士多德的政体中那样，被联系在一起，至少部分如此：宪政的形式以它自身作为目的。因此，节制统治的欲望也变成了一种统治类型。人民是宪政体制的裁决者，然而他们是经过了宪政体制的塑造，才成为它的杰出的裁决者。

这种可喜的发展，无论它在美国的历史中实现了多少，却受到直接诉求于人民这种做法的威胁，这种现象在当代政治中变得越来越明显。这种直接诉诸人民的做法，来自于民主的慌乱和左右两派助长急躁心情的信条。这种直接诉诸人民的做法在极权主义政府中最为明显，当它声称为民造福时，它不必费心征得（或服从于）他们的同意。极权主义政府谎称它们比任何政府都更接近人民；所以它们不需要宪法上的条条框框。然而这种谎言的结果是，它们是举世所知最能撒谎的政府。虽然献身于真理，它们撒起谎来却比所有的政府更放肆。它们对自己的科学充满了荒谬的自豪感，声称它能改造人类；它

们比现代宪政体制立志击败的神权政府更自负。

但是，在今天的立宪民主政体中，可以看到为了目的而牺牲形式的相同趋势。美国的宪法权利经常是根据它们的行使后果加以解释，如“结果平等”这个臭名昭著的说法所表明的，却不考虑产生这种结果的宪法手段或程序。在美国政府中，所有三个部门，而不仅是它所属的执行部门，都可以看到积极作为的现象。仿佛强大执行官的精神已经避开了宪法约束，所有三个部门都想得到在规则之外为公众造福的特权。在大家的举止都像执行官的地方，宪法所规定的执行官在争夺特权上似乎占有优势。但是，他支配的地盘越大，越能超出立法和司法部门、达到法律所不能及的地方，他就越容易受到另两个分支的侵扰。当各个分支部门和政党就宪法权利和限制进行辩论时，尽管他们有党派倾向，如果他们同意定义的必要性，他们便共同生活在宪法之下，遵循它的精神。但是，当各个政党不接受定义或解释的必要性时，宪法便开始失去权威。

假如宪政体制没有规定我们的责任，这也许无关紧要。但是它确实做了规定：我们通过宪法中规定的权力和义务，知道对我们的政府和我们自身应当有何期待。所有的部门，甚至所有的公民，都拥有某种权力，却没有人承担责任，因为谁也没有规定的责任。宪法规定的缺失导致了责任的缺失。宪法既不能规定得太多，也不能规定得太少。然而问题正是出在它对执行权这种最抵制定义的权力的定义上。对于采用宪政体制的人民来说，最困难的也是最有必要的事情，莫过于对执行权是什么做出一个规定。

假如执行官和他为之服务的人民有能力负责任地采取行动，那么我们就需要一种有能力分清责任的政治科学。这种政治科学从本质上说是亚里士多德式的，它同发明了现代执行官的马基雅维里的政治科学是对立的。讲责任的政治科学把政府的形式与它的目的结合在一起，使它能够看到形式的成绩是好是坏。就像面对问题的负责任的人一样，它是“透过目的看问题”。它不满足于价值中立的描述，让人民随波逐流，它也不会不计后果地做出价值定位。

最佳的、惟一真实的政治科学是为后果负责的，不过它在这样做时遵循一条原则。它承认必然性，但它并不一味服从。甚至当它看到人们要同自然的必然性打交道时，它也要从他们如何打交道中寻找人类的选择。亚里士多德式的政治科学寻求自然与选择（或形式与目的）之间的协调，而不是寻求马基雅维里式的主宰自然，到头来反而变为屈从于必然性。只有这种协调能使人负起责任。假如他们的选择违逆自然，他们总是能够虚张声势地沉痛宣布，这种结果是命中注定的，从而推卸对自己的行动的责任。我们要民主，但我们必须接受专

制——这不是我们的过错！

因此，政治科学家必须成为哲学家，成为责任的教诲者。教导别人负责，与自己承担责任是大不相同的。为了进行这种教导，一个人必须为别人主张自己的应得物、做出自己的选择留出空间。教师不可以包办一切，不给学生留下任何努力的余地。他可以表明优秀品质的主张导致王权，但他本人不可以试图变成君王。和亚里士多德一样，他必须允许自己，一个品质卓越的人，被民主的贝壳流放制度逐出政治。美国的立国之父就用他们的宪法做了类似的事情，因为他们想让它属于美国人民。有些人认为，立国之父建立了一个利益体系，因为他们害怕让别人为他们自己负责，然而事实上他们允许利益代表优秀品质，因为他们希望鼓励责任心。这是惟一负责任的做法。既然一个人不能亲自统治一切——像亚历山大大帝那样直接统治，或通过一种机制进行间接统治——那么不给别人留出责任，就是不负责任的。

亚里士多德和马基雅维里都不想让哲学家在政治中出风头。亚里士多德认为，苏格拉底的哲学王对于亚里士多德授予统治权的绅士来说，是过于可怕了。马基雅维里相信，任何哲学表演，即使是发生在同政治保持相当距离的沉思生活之中，都会打断他所钟爱的君主对世俗事务的专注。所以他要拯救他们；他教给他们——和我们——如何逃避改善政治的责任。我们将学会如何把我们的选择伪装成必然性，把我们自己装扮成必然性的执行人，以此来掩盖我们的选择。但是马基雅维里要比他的后学更加无畏，他们对于他的见识既感激又害怕。从一个角度说，他们把他的必然性的政治观发展成了科学和认识论，从而强化了他的思想；从另一个角度说，他们采取了驯化君主的措施，为他的粗鲁装上了刹车。他们这种策略中的后一个因素，可以被解释为向亚里士多德的责任心的回归。

这个过程始于霍布斯，他使哲学或科学具有了开放性。他看到亚里士多德的哲学披着经院派的外衣变成了公共哲学，他认为必须用一种新的科学代替它。然而危险在于，主权者似乎会变成科学家的执行人，霍布斯试图通过攻击专业人士的政治干预，尽量减少这种危险。他在攻击别人的火力的掩护下，让自己躲到画面之外。洛克保留了公共政治科学的观点，但对它做了修正，把捍卫自由纳入其中，这样一来，自由的人民将感激他，却不必服从他。然而，他把一种“完美的自由”置于实践之中（《政府论》），又从理论上否定了它（《人类理解力研究》）。孟德斯鸠虽然对这两方面更加寡言少语，但大体上也是如此。讨论政治自由——在我们今天它是真实的——的现代哲学家，没有为他们那种理论上悲凉的自由观承担起责任。他们很难提供必然与选择之间的必要协调。所以他们在自由不足（现实主义）和自

由过多（理想主义）之间摇摆不定。

在实践中，只有从执行官的领导中才能看到政治责任。现代人把亚里士多德的慎思功能区分为立法和执行的做法并不成功；它使立法机构远离行动的领域，不清楚为了立法需要知道什么。在美国以外的任何地方，立法职能都已落入执行部门；在美国，国会为了维持其不太平等的地位，只好利用它的各种委员会及其工作班子侵入执行官的领地。人们注意到，在私营部门，任何商业活动都没有发现把执行和立法的职能分离是有益的。分权不起作用并不意味着应当放弃分权，或美国混合职能的方式应当换成英国的方式。但是，洛克打算提出的责任划分，即普适性的法律和自由裁量权的运用之间的划分，已经被克服了，受过马基雅维里熏陶的人，对此不会感到惊奇；这有利于更易采取行动的权力。作为这种普遍趋势的一个标志，可以指出，采用“领导权”（leadership）这个概念，而又不让人觉得是在支持君主政体，是十分可能的。在执行官的领导权中，过去的君主政体党派不拥有他们曾经要求的任何东西，但他们拥有足以让自己感到满足的东西，现代共和主义者已经不自觉地承认君主制中有不少真理存在。

为了获得成功，执行官的领导必须讲原则。因为只有某种原则能让一个执行官安然渡过必定出现的厄运，而如果他惟一的标准就是成功，这种厄运必然会让他栽跟头。“千万要挺住”，最近一位美国总统在事态的进展对他不太妙时，对自己的党徒这样说。这就是诉诸优秀品质的行为，而不是个人利益的算计：事事落空之际——这是可能的——要保持优秀品质。当实用主义失败时，优秀品质是实用主义者的最后诉求。

这就是亚里士多德的责任统治的现代版，它只能由一种亚里士多德政治科学的现代版揭示出来。执行官的领导，例如里根革命，展示了美国政府意味着什么。它们把形式和目的统一起来，使统治者不但能够为他们的理念或行为负责，而且能够为这两者的结合负责任。例如，里根革命的承诺是带来一个美国，它由具有某种优秀品质的美国人组成，而不仅仅是让这个美国生活得更好或更安全。当然，在我们这个时代，所有这些“宏大而艰巨的事业”的产生，必须受到“追求幸福”的约束。它们在现代民主国家的人民所坚持的安全和自由这个大主题下表现各异。对忍耐、牺牲精神或高贵品质的诉求被统统取消，除非是在最严重最明确的紧急时刻。甚至亚西比德[410]也无法说服一个现代执行官去从事他劝说雅典人进行的西西里远征。就此而言，每个现代执行官都是软弱的。但是追求幸福也反映着优秀品质，我们以其党派名称，分别称为自由主义、保守主义、激进主义和反动品质。因此，它们是对优秀品质的要求，也能根据采用了王权和混合政体的

亚里士多德政治科学加以分析。谁是由新政造就的自由主义者，能够成为统治一切君王呢？假如不能，必须把哪些素质与他混合在一起，才能塑造出完美的品质呢？如何能在政治上做到这一点呢？仍有必要提出这些问题，而且有可能找出答案——即使不采用这种陈旧过时的语言。我把这项发现适当用语的任务，留给别人或另一个时机。

最后，我要用政治科学家应当记取的几条教诲和给执行官的一条忠告作结。

首先，政治科学家要对他们的问题的来源心中有数。他们需要知道，自己所研究的现象是政治中的自然现象，即同政治并生从而不可避免的现象，还是为某种目的发明出来的人为现象，因而是可以改变的。我们已经知道，执行权是发明出来的；然而它在君主政体中却有自然的基础，它既反映着这种政体，又试图压制它。要想评估政治科学影响政治的能力，政治科学家必须了解他们这个学科的历史：在实践中，他们必须搞清楚对政治有着十分出色而冷静的观察力的希腊人，同更勇敢、更有创新精神的现代人之间的差别。今天的政治科学家来到他们认为问题终结的地方，错误地以为他们的起点就是人类科学的最高峰。他们根据今天美国总统的行为去研究“执行官”。就普遍性的特定属性而言，他们是正确的：美国总统是有批判精神的执行官。假如他们不那么眼界狭小，他们也会认识到，他们只是偶然撞上了一条真理。

第二，政治科学家应当像亚里士多德建议的那样，通过政治党派的主张去研究政治。当然，作为言辞，这些主张是模棱两可的。它们往往带有欺骗性，或是自欺欺人；它们通常难以解释，所以对它们的含义也许不可能取得共识。但是，为了理解政治转而去观察行动，希望找到一条独立于不可信不可靠的言辞之外的明确无误的标准，无异于捕风捉影。这种不自觉的马基雅维里式的做法，作为所有类型的行为主义者的特点，是不会感动马基雅维里的。他清楚行为本身不会说话，只有让必然性同它们挂钩，才能让它们产生意义。我们的行为主义者在谈论“利益”和“理性选择”或编造任何价值中立的概念时，他们是在模仿这种挂钩的做法。然而必然性是个词，所以它的变体也是词。把这个词用于政治活动家的行为，要比评价从他们嘴里听到的词更带有任意性，因为这种做法是把必然性和选择混为一谈，从而也是故意剥夺它们的意义。这条教诲并没有否认一个常识，即根据行为去判断言辞，由此了解说出它们的人是否当真。这种从方法论上忽视政治主张的做法，是大可商榷的。

第三，假如言辞关系重大，政治科学家就应当关注他们在政治中看到的措辞，不要假设它们是精于措辞者的惟一言辞。（我已经提到

过他们对“执行”一词的忽略。）这些措辞可能是由以往的政治科学家引入的，这有可能使它们获得敬重；或流行话语会迷上某个名称，因为它揭示出政治景观中令人感兴趣的特点。今天的政治科学家，尽管如此偏爱民主政体，居然会认为普通人的政治语言对于理解政治没有价值，这颇值得玩味。例如，在听到执行官获得了“魅力超凡”的赞扬时，这不仅是一种需要解释的现象，也是一种需要进行评估的感觉。

第四，政治科学家不应当高估形式分析的可能性。执行官的一个顽固的本质就是非正式的权力，它比任何定义所能预见或加以条理化的权力都要大，研究这种现象可以成为治愈行为主义或其他方法论痼疾的一剂良药（不过最好是病人知道自己有病）。就一个君主和他的荣耀而言，并没有多少东西可以让计量专家清点出来。执行行为的寥寥无几的规则，恰恰因为它们是体系化的，所以只适用于相互竞争中的平庸表现。在现代政治中，执行官代表着独一无二的、个性化的和特殊的因素。凡是不承认这些性质，一味坚持清点、合计和形式化的科学，都不可能理解执行权。

最后，政治科学家不应相信民主政体是惟一的政体。做一个有头脑的民主派，必须能够拿它的优劣同另一些政体的优劣进行比较。引用温斯顿·丘吉尔的妙语——民主是一切政体中最不坏的政体——是不会让政治科学家满足的，这尤其是因为丘吉尔本人思考过这个问题。只有通过实际比较各种政体，才能认识到现代民主政体在多大程度上是一种打了折扣的民主，是一种混合政体。尤其是在存在着执行权的情况下，政治科学不应当对蒙昧时代君主政体受到的崇敬大惊小怪，也不应当对它出没于我们中间感到诧异。

一个执行官想有出色的表现，是应当受到科学的训练，还是应当在“励志学校”里学习，数年前这仍然是个问题。如今已经很清楚，胜出的是商学院及其手法：执行官已经专业化了。专业化意味着集团化。今天的执行官是由顾问包装、由官僚机构包围着的，所以他渴望重温旧梦，按自己的想法亲自做点儿什么。这是藏在他灵魂中的马基雅维里。他要单打独斗——既然他是位于顶峰的总统。在这顶峰之上，总统一枝独秀，是因为他孤身一人；他孤身一人，是因为他一枝独秀。换言之，把孤身一人混同于独特性，把独特性混同于优秀，是一种幻觉。孤身一人的欲望能被误解为获得超凡魅力的欲望——后者其实恰恰是它的对立面：是获得大众追捧的欲望。但是，假如我们的研究有一个清楚的结论，那么这个结论就是：对执行权的得到公认的需要，等于认可了对优秀品质的需要。这方面的所有权威都证实，不依靠一个至少部分地处在法律之外、不被体制的解释所左右的执行官，任何法律或体制都不能确保它所要求的行为。不会自动执行的因

素不管是什么，它只存在于优秀品质的王国。那么，优秀品质是什么？你们会问。它大概是灵魂的完美——如今这是个不轻松的想法，然而也是个能够激励人心、振作精神、恢复健康的想法。

参考文献

Aalders，G. J. D.，“Die Mischverfassung und ihre historische Dokumentation in den Politika des Aristoteles.” Fondation Hardt，Entretiens sur l'Antiquité Classique，vol. 11 (1965).

Adair，Douglass，Fame and the Founding Fathers，T. Colbourn，ed. New York：W. W. Norton，1974.

Allen，J. W.，A History of Political Thought in the Sixteenth Century. London：Methuen，1960.

Appleby，Paul H.，Morality and Administration. Baton Rouge，LA：Louisiana State University Press，1952.

Arnhart，Larry，Aristotle on Political Reasoning. Dekalb，IL：Northern Illinois University Press，1981.

Aubenque，Pierre, La prudence chez Aristote，3rd ed. Paris：Presses Universitaires de France，1986.

Aubonnet，Jean，ed.，Aristote，Politique. Paris：Les Belles-Lettres，1971.

Barber，James D.，The Presidential Character：Predicting Performance in the White House. Englewood Cliffs，NJ：Prentice-Hall，1972.

Barker，Ernest，trans.，The Politics of Aristotle. New York：Oxford University Press，1962.

Barnard，Chester I.，The Functions of the Executive. Cambridge，MA：Harvard University Press，1938.

Baynes，Norman H.，Byzantine Studies and Other Essays. London：The Athlone Press，1955.

Bessette，Joseph and Jeffrey Tulis，eds.，The Presidency in the Constitutional Order. Baton Rouge，LA：Louisiana State University Press，1981.

Blitzer，Charles，An Immortal Commonwealth. New Haven，CT：Yale University Press，1960.

Braun，Egon，“Das dritte Buch der aristotelischen Politik：Interpretaion.” Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften，philos-hist. K1.，247.4 (1965).

Caldwell，Lynton K.，The Administrative Theories of Hamilton and Jefferson. Chicago：University of Chicago Press，1944.

Cardascia，G.，“Machiavel et Jean Bodin.” Bibliothéque d'Humanisme et Renaissance，vol.14 (1943)，pp.129—162.

Carlyle，R. W.，and A. J.，A History of Medieval Political Theory in the West. 6 vols. London：Blackwood，1903.

Ceaser，James W.，“In Defense of Separation of Powers.” In Robert A. Goldwin and Art Kaufman，eds.，Separation of Powers—Does It Still Work? Washington，D.C.：American Enterprise Institute，1986.

Chanteur，Janine. “L'Idée de la loi naturelle dans la République de Jean Bodin.” In Horst Denzer，ed.，Jean Bodin. Munich：Beck，1973，pp.210—212.

Church，William F.，Richelieu and Reason of State. Princeton，NJ：Princeton University Press，1972.

Corwin，Edward S.，The President：Offices and Powers 1787—1957，New York：New York University Press，1957.

——. “Some Aspects of the Presidency.” Annals of the American Academy of Political and Social Science (1941)，pp.122—131.

——. “The Progress of Constitutional Theory between the Declaration of Independence and the Meeting of the Philadelphia Convention.” American Historical Review，vol. 30 (1925).

Cotroneo，Girolamo，“Le Quatrième Chapitre de al Methodus.” In Horst Denzer，ed.，Jean Bodin.Munich：Beck，1973，pp.101—103.

Cox，Richard H.，Locke on War and Peace. Oxford：Clarendon Press，1960.

Cronin，Thomas E.，The State of the Presidency. Boston，MA：Brown，1975.

——. “The Presidency and its Paradoxes.” In Thomas E. Cronin and Rexford G. Tugwell，eds.，The Presidency Reappraised，2nd ed. New York：Praeger，1977，pp.69—85.

Dahl，Robert A.，Dilemmas of Pluralist Democracy. New Haven，CT：Yale University Press，1982.

——. A Preface to Democratic Theory Chicago：University of Chicago Press，1956.

Damiata，Marino，Plenitudo Potestatis e Universitas Civium in Marsilio da Padova. Florence：Studi Francescani，1983.

Diamond，Martin，“The Federalist.” In L. Strauss and J. Cropsey，eds.，History of Political Philosophy. 3rd ed. Chicago：Rand McNally，1972，pp.659—679.

Dry，Murray，“Anti-Federalism in The Federalist.” In Charles R. Kesler，ed.，Saving the Revolution. New York：The Free Press，1987.

Dunn，John，The Political Thought of John Locke. Cambridge：Cambridge University Press，1969.

Epstein，David，The Political Theory of the Federalist. Chicago，IL：University of Chicago Press，1984.

Fernandes-Santamaria，J. A.，The State，War and Peace：Spanish Political Thought in the Renaissance，1516—1559. Cambridge：Cambridge University Press，1977.

Fink，Zera S.，The Classical Republicans，2nd ed. Evanston，

IL：Northwestern University Press，1962.

Folz，Robert，L'idèe d'empire en Occident du Ve au XIVe Siècle. Paris：Aubier，1953.

Fortin，Ernest L.，Dissidence et philosophie au Moyen-âge. Paris：Vrin，1981.

——. “Natural Law and Social Justice.” The American Journal of Jurisprudence，

vol. 30 (1985)，pp.1—20.

——. “St. Augustine.” In Strauss and Cropsey，History of Political Philosophy，3rd ed.，pp.176—205.

Franklin，Julian H.，Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory. Cambridge：Cambridge University Press，1973.

Gewirth，Alan，Marsilius of Padua. 2 vols. New York：Columbia University Press，1951.

Gibbons，John P.，Marsilius of Padua's Defender of the Peace. Unpublished doctoral dissertation，Harvard University，1981.

Gilson，Etienne，Dante the Philosopher. London：Sheed and Ward，1948.

Gramsci，Antonio. Note sul Machiavelli. Turin：G. Einaudi，1974.

Grant，Ruth and Stephen，“The Madisonian Presidency.” In J. Bessette and J. Tulis，eds.，The Presidency in the Constitutional Order. Baton Rouge，LA：Louisiana State University Press，1981.

Greenstein，Fred I.，The Hidden-Hand Presidency. New York：Basic Books，1982.

Grignaschi，Mario，“Le r□le de l'aristotélisme dans le Defensor Pacis de Marsile de Padoue.” Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse，vol.35 (1955)，pp.310—311.

Gunn，J. A. W.，Politics and the Public Interest in the Seventeenth Century. London：Routledge and Kegan Paul，1969.

Gwyn，W. B.，The Meaning of the Separation of Powers，“Tulane Studies in Political Science，” vol. IX，New Orleans，1965.

Hanke，Lewis，The Spanish Struggle for Justice. Philadelphia：University of Pennsylvania Press，1949.

Hargrove，Erwin C.，Presidential Leadership：Personality and Political Style. New York：Macmillan，1966.

——. “What Manner of Man?”In James D. Barber，ed.，Choosing the President. Englewood Cliffs，NJ：Prentice-Hall，1974.

Harrington，James，The Commonwealth of Oceana. In J. G. A. Pocock，ed.，The Political Works of James Harrington. Cambridge：Cambridge University Press，1977.

Higuera，Henry，The Empire of Love：The Problem of Christian Politics in Don Quixote. Unpublished doctoral dissertation，University of Toronto，1982.

Hinton，R. W. K.，“Bodin and the Retreat into Legalism.” In Horst Denzer，ed.，Jean Bodin. Munich：Beck，1973，pp.303—313.

Hulliung，Mark. Montesquieu and the Old Regime. Berkeley，CA：University of California Press，1976.

Jaffa，Harry V.，“Aristotle.” In Leo Strauss and Joseph Cropsey，eds.，History of Political Philosophy. 2nd ed. Chicago：Rand McNally，1972，pp.64—129.

Kantorowicz，Ernst H.，The King's Two Bodies. Princeton，NJ：Princeton University Press，1957.

Kearns，Doris，“Lyndon Johnson's Political Personality.” In Thomas E. Cronin and Rexford G. Tugwell，ed.，The Presidency Reappraised. 2nd ed. New York：Praeger，1977.

Keohane，Nannerl O.，Philosophy and the State in France. Princeton，NJ：Princeton University Press，1980.

Ketcham，Ralph，Presidents Above Party. Chapel Hill，NC：University of North Carolina Press，1984.

Kluxen，Kurt，Das Problem der Politischen Opposition. Freiburg：K. Alber，1956.

Kramnick，Isaac，Bolingbroke and His Circle. Cambridge，MA：Harvard University Press，1968.

Kristol，William，“The Problem of the Separation of Powers：Federalist 47—51.” In Charles R. Kesler，Saving the Revolution. New York：The Free Press，1987，pp.100—130.

Kurland，Phillip B. and Ralph Lerner，The Founders' Constitution，5 vols. Chicago，IL：University of Chicago Press，1987.

Lagarde，Georges De. La Naissance de l'espirit la?que au déclin du Moyen-âge，5 vols. Paris：Beatrice-Nauwelaerts，1956—1970.

Laslett，Peter，Introduction to his edition of John Locke，Two Treatises of Government. New York：Mentor，1969.

Lasswell，Harold，Politics：Who Gets What，When，How. New York：Meridian，1958.

——. Power and Personality. New York：Viking，1948.

Laurenti，Renato，Genesie formazione della “Politica” di Aristotele. Padova：Cedam，1965.

Lefort，Claude. Le travail de l'oeuvre Machiavel. Paris：Gallimard，1972.

Lewis，Ewart，“The Positivism of Marsiglio of Padua.”Speculum，vol. 38 (1963)，pp.541—582.

Lord，Carnes，“The Character and Composition of Aristotle's Politics.”Political Theory，vol. 9 (1981)，pp.459—478.

Lowenthal，David，“Book I of Montesquieu's The Spirit of the Laws.”American Political Science Review，53 (1959)，485—498.

——. “Montesquieu and the Classics：Republican Government in The Spirit of the Laws.”In Joseph Cropsey，ed.，Ancients and Moderns. New York：Basic Books，1964，pp.258—287.

Lowi，Theodore J.，The Personal President. Ithaca，NY：Cornell University Press，1985.

Machiavelli，Niccolò. Tutte le Opere. Florence：G. Barbèra，1929.

Manent，Pierre，Histoire intellectuelle du libéralisme：dix le□ons. Paris：Calmann-Levy，1987.

Mansfield，Harvey C. Jr.，Machiavelli's New Modes and Orders. Ithaca，NY：Cornell University Press，1979.

——. The Spirit of Liberalism. Cambridge，MA：Harvard University Press，1978.

——. “Constitutionalism and the Rule of Law.” Harvard Journal of Law and Public Policy，vol.8 (1985)，pp.323—326.

——. “Hobbes and the Science of Indirect Government.” American Political Science Review，vol. 65 (1971)，pp.97—110.

——. “Machiavelli's Political Science.” American Political Science Review，vol. 75 (1981)，pp.293—306.

——. “On the Political Character of Property in Locke.” In Kontos，ed.，Powers，Possessions，and Freedom. Toronto：University of Toronto Press，1979，pp.23—38.

——. “Strauss's Machiavelli.” Political Theory，vol. 3 (1975)，pp.372—405.

——. “The Absent Executive in Aristotle's Politics.”In T. B. Silver and P. W. Schramm，eds Natural Right and Political Right.Durham，NC：Carolina Academic Press，1984，pp.169—196.

——. “The Forms of Liberty.”In Fred E. Baumann，ed. Democratic Capitalism? Essays in Search of a Concept. Charlottesville，VA：University of Virginia，1986，pp.1—21.

——. and Robert Scigliano. Representation：The Perennial Issues，pamphlet published by the American Political Science Association (1978).

Masson，Andre，ed.，Oeuvres complètes de Montesquieu，3 vols. Paris：Nagel，1950.

McDonald，Forest. Novus Ordo Seclorum；The Intellectual Origins of Constitution. Lawrence，KS：University Press of Kansas，1985.

Meinecke，Friedrich，Die Idee der Staatsr□son. Munich：R. Oldenbou 1957.

Mesnard，Pierre. L'essor de la philosophie politique au XVIe Siècle. Paris：Boivin，1936.

Meyers，Marvin，ed. The Mind of the Founder. Hanover，NH：University Press of New England，1981.

Moulakis，Athanasios，“Leonardo Bruni's Constitution of Florence .” Rinasimento，XXVI (1986).

Mulagan，R. G.，Aristotle's Political Theory. Oxford：Clarendon Press，1977.

Nardi，Bruno，Saggi di filosofia dantesca. 2nd ed. Florence：La Nuova Italia，1967.

Neustadt，Richard，Presidential Power. New York：John Wiley & Sons，1962.

Newell，W. R.，“Superlative Virtue：The Problem of Monarchy in Aristotle's Politics.” Western Political Quarterly vol. 40 (1987)，pp.159—178.

O'Brien，Conor Cruise，“The Ferocious Wisdom of Machiavelli.” In O'Brien，The Suspecting Glance. London：Faber

and Faber，1972.

Pangle，Thomas L.，Montesquieu's Philosophy of Liberalism. Chicago，IL：University of Chicago Press，1973.

Parry，J. H.，The Spanish Theory of Empire in the Sixteenth Century. Cambridge：Cambridge University Press，1940.

Pédech，Paul，La Méthode historique de Polybe. Paris：1964.

Peterman，Larry, “Dante and the Setting for Machiavellianism.” American Political Science Review，vol. 76 (1982)，pp.630—644.

——. “Dante's Monarchia and Aristotle's Political Thought.” Studies in Medieval and Renaissance History，vol. 10 (1973)，pp.3—40.

Piaia，Gregorio. Marsilio da Padova nella Riforma e nella Controriforma. Padua：Atenore，1977.

Pincin，Carlo，Marsilio. Turin：Giappichelli，1967.

Pious，Richard M.，The American Presidency. New York：Basic Books，1979.

Pocock，J. G. A.，The Machiavellian Moment. Princeton，NJ：Princeton University Press，1975.

Polin，Raymond，La Politique morale de John Locke. Paris：Presses Universitaires de France，1970.

Pritchett，C. Herman，“The President's Constitutional Position.” In Thomas E. Cronin and Rexford G. Tugwell，eds. The Presidency Reappraised. 2nd ed. New York：Praeger，1977，pp.3—23.

Qualls，James H.，“Barber's Typological Analysis of Political Leaders.” American Political Science Review，vol. 71 (1977)，pp.182—211.

Quillet，Jeanine，La philosophie politique de Marsile de

Padoue. Paris：Vrin，1970.

Rakove，Jack N. “Solving a Constitutional Puzzle：The Treatymaking Clause as a Case Study.” Perspectives in American History，vol. I (1984)，223—281.

——. “The Great Compromise：Ideas，Interests and the Politics of Constitution-Making.” The William and Mary Quarterly，XLIV (1987)，424—457.

Rawls，John，A Theory of Justice. Cambridge，MA：Harvard University Press，1971.

Riker，William H.，“The Heresthetics of Constitution-Making.” American Political Science Review，vol.78 (1984)，pp.1—16.

Riley，Patrick，Will and Political Legitimacy. Cambridge，MA：Harvard University Press，1982.

Robinson，Richard，ed., Aristotle's Politics，Books III and IV. Oxford：Clarendon Press，1962.

Roche，John，“The Founding Fathers：A Reform Caucus in Action.” American Political Science Review，vol. 55 (1961)，799—816.

Ross，W. D.，Aristotle. London：Longman's，1923.

Rossiter，Clinton, The American Presidency. New York：Harcourt，Brace and World，1956.

Rowe，C. H.，“Aims and Methods in Aristotle's Politics.”Classical Quarterly，vol. 27 (1977)，p.160.

Sasso，Gennaro，Studi su Machiavelli. Naples：Morano，1967.

Schlesinger，Arthur M.，Jr.，The Imperial Presidency. New York：Popular Library，1973.

Schmitt，Carl，Die Diktatur. 3rd ed. Berlin：Duncker und Humblot，1964.

Schutrumpf，Eckart，Die Analyse der Polis durch Aristoteles. Amsterdam：Gruner，1980.

Scigliano，Robert，“The War Powers Resolution and the War Powers.” In Joseph Bessette and Jeffrey Tulis，eds.，The Presidency in the Constitutional Order. Baton Rouge，LA：Louisiana State University Press，1981，pp.115—153.

Sedgwick，Jeffrey L.，“James Madison and the Problem of Executive Character.” Polity，XXI (1988)，pp.3—24.

Seliger，Martin. The Liberal Politics of John Locke. London：Allen and Unwin，1979.

Shackleton，Robert，Montesquieu：A Critical Biography. Oxford：Oxford University Press，1961.

——. “Montesquieu，Bolingbroke，and the Separation of Powers.” French Studies，III (1948)，pp.25—38.

Shklar，Judith，Montesquieu. Oxford：Oxford University Press，1987.

Skinner，Quentin，The Foundations of Modern Political Thought. 2 vols. Cambridge：Cambridge University Press，1978.

——. Machiavelli. New York：Hill and Wang，1981.

Storing，Herbert J.，The Complete Anti-Federalist，7 vols. Chicago，IL：University of Chicago Press，1981.

Stourzh，Gerald，Alexander Hamilton and the Idea of Republican Government. Stanford，CA：Stanford University Press，1970.

Strauss，Leo，Natural Right and History.Chicago，IL：University of Chicago Press，1953.

——. The City and Man. Chicago：Rand McNally，1964.

——. The Political Philosophy of Hobbes.Chicago，IL：University of Chicago Press，1952.

——. Thoughts on Machiavelli. Glencoe，IL：The Free Press，1958.

——. What is Political Philosophy? Glencoe，IL：The Free Press，1959.

——. “Notes on Lucretius.” In Liberalism Ancient and Modern. New York：Basic Books，1968.

——. “On the Minos.” In Liberalism Ancient and Modern. New York：Basic Books，1968.

Tarcov，Nathan，Locke's Education for Liberty. Chicago：University of Chicago Press，1984.

——. “Locke's Second Treatise and ‘The Best Fence Against Rebellion.’” Review of Politics 43 (1981)，pp.198—217.

——. “A Non-Lockean Locke and the Character of Liberalism.” In D. MacLean and C. Mills，Liberalism Reconsidered. London：Rowman and Allenheld，1983. pp.130—140.

Thach，Charles C.，Jr.，The Creation of the Presidency，1775—1789. Rev. ed. Baltimore：Johns Hopkins Press，1969.

Tierney，Brian，Religion，Law，and the Growth of Constitutional Thought，1150—1650. Cambridge：Cambridge University Press，1982.

Toscano，Antonio，Marsilio da Padova e Niccolò Machiavelli. Ravenna：Lungo Ed.，1981.

Tuck，Richard，Natural Rights Theories. Cambridge：Cambridge University Press，1979.

Ullmann，Walter，A History of Political Thought：the Middle Ages. London：Penguin Books，1965.

——. The Growth of Papal Government in the Middle Ages. 3rd ed. London：Methuen，1970.

Vanderwaerdt，P. A.，“Kingship and Philosophy in Aristotle's

Best Regime.” Phronesis，vol. 30 (1985).

Verniere，Paul，Montesquieu et L'espirit des Lois ou la Raison impure. Paris：Sedes，1977.

Vile，M. J. C.，Constitutionalism and the Separation of Powers. Oxford：Oxford University Press，1967.

von Fritz，Kurt，The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity. New York：Columbia University Press，1954.

von Leyden，W.，Introduction to John Locke Essays on the Law of Nature. 2nd ed. Oxford：Clarendon Press，1958.

Walbank，F. W.，A Historical Commentary on Polybius.Oxford：Clarendon Press，1957.

——. Polybius. Berkeley，CA：University of California Press，1972.

White，Leonard D.，The Federalists. New York：Macmillan，1948.

Winthrop，Delba，Aristotle：Democracy and Political Science. Unpublished doctoral dissertation：Harvard University，1974.

——. “Aristotle and Political Responsibility.”Political Theory，vol.3 (1975)，pp.406—422.

——. “Aristotle on Participatory Democracy.”Polity，vol.11 (1978)，pp.151—171.

Wolin，Sheldon S.，Politics and Vision. Boston，MA：Little，Brown，1960.

Wood，Gordon S.，The Creation of the American Republic，1776—1787. Chapel Hill，NC：The University of North Carolina Press，1969.

Wormuth，Francis D.，The Origins of Modern Constitutionalism.New York：Harper，1959.

Yolton，John，Locke and the Compass of Human Understanding. Cambridge：Cambridge University Press，1970.

Zuckert，Michael P.，“The Recent Literature on Locke's Political Philosophy.” The Political Science Reviewer，V. (1975)，pp.293—298.

注释

简装本前言

[399] 这里的“品质”，原文是“virtue”，兼有“品德”、“优点”、“优势”、“美好”等多重含义，是马基雅维里从罗马古典作家那儿借用的一个拉丁词，也是当代政治哲学文献中使用频率极高的一个概念，目前常见的译法有“德性”、“美德”、“品德”和“德行”等等，但在许多文本背景下，它的含义与“道德”有相当大的距离，甚至仅指一个人的“能力”或“才干”，不具任何道德色彩。当马基雅维里说“virtue of lion and fox”（狮子和狐狸的品质）或“moral virtue”（道德品质）时，这一点表现得尤其明显。这里差强人意地把它译为较具中性色彩的“品质”或“优秀品质”，妥当与否，尚待方家指正。——译注

前言

[1] 对这个概念的讨论，见第七章187页；第九章255页（译按：指原书页码，见本书边码，下同）。

[2] 马基雅维里的思想也被马克思主义所使用，参见葛兰西的著作，尤其是Antonio Gramsci，Note sul Machiavelli (Turin：G. Einaudi，1974)。

[3] J. G. A. Pocock，The Machiavellian Moment (Princeton，NJ：Princeton University Press，1975)；Queentin Skinner，The Foundations of Modern Political Thought，2 vols. (Cambridge：Cambridge University Press，1978).

[4] 不那么简单的是，既作为手段也作为目的的优秀品质，与只作为手段的优秀品质，这两者之间是有区别的，见Aristotle，Politics，1310a12—22；1337a10—23；1338a9—12。

[5] Pocock，Machiavellian Moment，pp.vii—ix，524—526，544—545.

[6] 斯金纳认为，现代政治思想的基本发现是现代国家，他参照马克斯·韦伯而不是马基雅维里对它作了定义；Skinner，The Foundations of Modern Political Thought，I.x，II. 358。

[400] 意大利文，引自马基雅维里《君主论》第21章。——译注

[401] 见《圣经·旧约·撒母耳记上》17.22—51。——译注

[402] 为保持语境的一致性，这里采用直译。它在口语中的意思是“灰熊队干得真不错”。——译注

导论：执行权的暧昧性

[7] 第2条第3款。

[8] Kant，Metaphysick der Sitten，Rechtslehre，II. 45.

[9] Pacifcus，no.1 (June 29，1793)；The Papers of Alexander Hamilton，Harold C. Syrett，ed. 26 vols. (New York：Columbia University Press，1961—1979)，XV. 33—43；Ferderalist 70.

[10] 见Richard M. Pious，The American Presidency (New York：Basic Books，1979)，p.45。

[11] Kant，Metaphysick，II.48：这个执行官在三段论中是一个“人”，作为同位格，他又是一个“道德人”。执行权问题为康德的政治和道德哲学提供了一个有益的入口。

[12] 切斯特·巴纳德对这个概念的用法也是不得要领的。在他看来，“执行过程”是谈论执行官的整体组织意识的惟一方式。这个过程是“非逻辑的”，但又是合作的而非专横的。巴纳德的执行官是一个温和的、组织中的执行官，不过“整体意识”要求他保留决定性行动的可能性。Chester Barnard，The Functions of the executive (Cambridge，MA：Harvard University Press，1938)，ch.16. 在霍布斯把慎思定义为对嗜好和厌恶的替代时，人们也可以看到“执行过程”一词；但是最后的嗜好被称为“意志”，它是一种比巴纳德的执行更果断也更怪诞的执行；Thomas Hobbes，Leviathan，W. G. Pogson Smith，ed. (Oxford：Clarendon Press，1909)，ch.6，pp.46—47。 另一个例子见Paul H. Appleby，Morality and Administration (Baton Rouge，La：Louisiana State University Press，1952)，p.87。

[13] 另见Clinton Rossiter，The American Presidency (New York：Harcourt，Brace and World，1956)。

[14] 普里彻特也是如此，见C. Herman Pritchett，“The President's Constitutional Position”， in Thomas E. Cronin and Rexford G. Tugwell，eds.，The Presidency Reappraised，2nd ed. (New York：Praeger，1977)，pp.3—23。另见Joseph Bessette and Jeffrey Tulis，eds.，The Presidency in the Constitutional Order (Baton Rouge，LA：Louisiana State University Press，1981)；Pious，American Presidency。“字面理论”一词来自白哲皓（Walter Bagehot），为威尔逊（Woodrow Wilson，Congressional Government，New York，1956，p.30）所引用，纽斯塔特也用过它。Richard Neustadt，Presidential Power (New York：John Wiley & Sons，1962)，p.43；见下面的注[14]。

[15] Corwin，The President：Offices and Powers 1787—1957，4th ed. (New York：New York University Press，1957)，p.291. 参见Corwin，“The Progress of Constitutional Theory Between the Declaration of Independence and the Meeting of Philadelphia Convention”， American Historical Review，vol. 30 (1925)，p.521。

[16] Arthur M. Schlesinger，Jr.，The Imperial Presidency (New York：Popular Library，1973)，p.169；Theodore J. Lowi，The Personal President (Ithaca，NY：Cornell University Press，1985)，p.211.

[17] Corwin，The President，p.307.

[18] Neustadt，Presidential Power，pp.7，9—10，179，183. 杰斐逊在第一任总统就职演讲中说：总统一职是“所有[官职]中最大的”，是惟一“把握全局”的人。

[19] 同上，pp.31，198n1。

[20] 同上，pp.33，43。如果“字面理论”的意思是，总统仅仅是字典意义上的执行人，那么对于宪法的形式来说，它就是不适当的。不过可以参见《联邦党人文集》第47篇的字面理论。在1976年版的《总统权力》一书中，纽斯塔特再次接近于承认我的观点：“讨价还价的必要，是把正式权力在不同机构之间进行分配的宪政体制的产物。”（p.12）

[21] 1960年首次出版的纽斯塔特著作，在创建克罗宁所谓“教科书式总统制”方面，被公认为是最形式主义的，它证明了甚至现实主义也可以（其实是必须）在一种学说中被形式化。Cronin，The State of the Presidency (Boston，MA：Little Brown，1975)，ch.2. 洛维把纽斯塔特的著作明确地当作 “一种新的政府学说”。Lowi，Personal President，p.57.

[22] Neustadt，Presidential Power，pp.38，46.

[23] 确实非常需要对总统风格的比较研究，文献中却严重缺少这种研究。

[24] 同[16]，pp.9—10。

[25] Fred I. Greenstein，The Hidden-Hand Presidency (New York：Basic Books，1982)，pp.5，121n，234—235.

[26] Pious，American Presidency，p.422.

[27] 同上，p.333。pp.41—46提出的“宪法建构的原则”，在哲学文本的学者看来，可以充当十分出色的过度阐释的教义。

[28] “总统权力之不可简约的核心，是这个官职的宪法特权。”同上，p.63。

[29] 皮奥斯指出，总统派和国会派源于费城的制宪会议。同上，pp.26—27，213。Montesquieu，The Spirit of Laws，XIX，27；另参见本书第八章。

[30] Pious，American Presidency，p.38.

[31] 同上，pp.15—17。

[32] James D. Barber，The Presidential Character：Predicting Performance in the White House (Englewood Cliffs，NJ：Prentice-Hall，1972).

[33] 同上，p.11；Erwin C. Hargrove，Presidential Leadership：Personality and Political Style (New York：Macmillan，1966)，p.3。这个有着暧昧地位的典型特点的主动—肯定型的执行官，经常突破这个矩阵——在这个矩阵之内，他不过是那四种可能性之一——成为对所有执行官做出评判的标准。参见James H. Qualls，“Barber's Typological Analysis of Political Leaders”， American Political Science Review，vol. 71，no. 1（March 1977），p.192；Lowi，Personal President，pp.136—137。

[34] Hargrove，Presidential Leadership，p.72.

[35] 参见Erwin C. Hargrove，“What Manner of Man?” in James D. Barber，ed.，Choosing the President (Englewood，Cliffs，NJ：Prentice-Hall，1974)，p.18。

[36] Harold D. Lasswell，Power and Personality (New York：Viking，1948)，p.54. 参见亚里士多德的类似阐述，Politics 1325a34—37。

[37] Lasswell，Power and Personality，p.108.

[38] 同上，pp.9—16，174，181。注意此书中对权力的讨论是如何从提供和接受暗示转向更具有刑罚意味的因素。

[39] 同上，pp.58—89。不应忽略他把X、Y和Z法官作为爱国者的生动刻画，见pp.64—87。

[40] Hargrove，Presidential Leadership，p.153.

[41] M. J. C. Vile，Constitutionalism and the Separation of Powers (Oxford：Oxford University Press，1967)，pp.2，17，33—34，101，135，143；W. B. Gwyn，The Meaning of the Separation of Powers，“Tulane Studies in Political Science，” vol. IX (New Orleans，1965)，pp.26，37，108.

[42] 正如斯托林所说，“行政原则既要求执行官的独立性，同时也表明执行官服从立法机关。另一方面，政治原则意味着执行官在宪法架构内的平等地位（当然不是上级）。美国总统制的智慧的起点，在于认识到它既包含着这些原则，又对它们复杂而微妙的关系做了反思。”Storing，Intorduction to Charles C. Thach，Jr.，The Creation of the Presidency 1775—1789 (rev. ed.，Baltimore：Johns Hopkins University Press，1969)，introduction，p.vii. 另见吉恩斯：“分析性的问题是，不仅要理解总统在哪儿过于强大，也要理解他在哪儿过于软弱；要澄清‘强大’和‘软弱’是什么意思，并描述两者之间的奇妙关系。”Doris Kearns，“Lyndon Johnson's Political Personality”， in Cronin and Tugwell，Presidency Reappraised，p.131. 另见Edward S. Corwin，“Some Aspects of the Presidency”， Annals of the American Academy of Political and Social Sciences，vol. 218 (1941)，pp.122—131.

[43] History of the Decline and Fall of the Roman Empire，6 vols. (New York：Everyman ed. n.d)，I.1；参见I.370，IV.131。

[44] 在罗斯福与塔夫托有关执行权的十分著名的交锋中，罗斯福针对其对手的观点说，“每个执行官……都是人民的管家，有义务积极主动地尽力为人民做事，不能满足于消极的美德，用餐巾纸保持自己的才华纯洁无瑕。”Theodore Roosevelt，Autobiography (New York：Macmillan，1913)，p.389. 但是，“人民的管家”这种说法，除了指用餐巾纸保持西奥多·罗斯福的才华纯洁无瑕，使他能够运用这些才华以外，还能是什么意思呢？它并不比塔夫托的总统是人民的“首席代理”（chief agent）这一说法更大胆。William Howard Taft，Our Chief Magistrate and His Powers (New York：Columbia University Press，1916)，pp.139—144，157. 罗斯福和塔夫托之间的分歧，用塔夫托的话来说就是，总统不能“行使无法被溯及某种具体授权行为的权力”。但是，宪法中的具体授权是很宽泛的，也许比西奥多·罗斯福的未加限定的主张更宽泛，在我们今天，它有可能使他变成民意调查的囚徒。

[45] 参见皮奥斯讨论“内政纲领的创议权”一章；Pious，American Presidency，pp.147—175。

[46] Sheldon S. Wolin，Politics and Vision (Boston，MA：Little Brown，1960)，pp.221—224.

[47] 关于统治和代表的区分，见Harvey C. Mansfield，Jr.，“Hobbes and the Science of Indirect Government”， American Political Science Review，vol. 65 (971)，pp.97—110；和 Harvey C. Mansfield，Jr.，and Robert Scigliano，Representation：The Perennial Issues，pamphlet published by the American Political Science

Association，1978，pp.15—23。

[48] Thomas E. Cronin，“The Presidency and its Paradoxes”，Cronin and tugwell，Presidency Reappraised，pp.69—85.

[49] Neustadt，Presidential Power，p.vii.

[50] Plato，Crito，50d—51c.

[51] Federalist 78. 关于作为“执行权”的司法权，见John Locke，Two Treatises of Government，II.130；Montesquieu，Spirit of Laws，XI.6。

一 亚里士多德：作为王权的执行权

[52] Plato，Laws 871d—e，872b—c.被定罪的杀人犯如果从流放中返回，遇害者的亲戚、他碰到的第一个公民或审判他的统治者，都可以把他处死。除了杀人的奴隶，不存在执行处决的官职，这意味着公共刽子手本人是一个奴隶（872b8）。

[53] Laws 853b2—c3；或者，“是在某个方面”，即在承担人类责任这个方面，是“可耻的”？

[54] Laws 875c—d；另见876c—d，914a，925e—926b，962d。

[55] Xenophon，Cyropaideia III.1.27，29（“因你的赦免而逃脱惩罚的人的感激，要比你曾宠爱的人的感激，更值得信赖。”）；III.3.56（“进言者要为怯懦的进言承担责任”）；V.4.20（“动用你的全部资源进行战斗”）；V.4.51（“攻击弱者以威慑强者”）；VIII.2.27（“让有可能受到审判的人选择他们的法官”）。

[56] 有益的学术综述见Renato Laurenti，Genesi e formazione della “Politica” di Aristotle (Padova：Cedam，1965)，pp.5—42。罗宾逊说：“事实上，《政治学》很可能是由长文和短评组成的一本文集，但被伪装成了一部专著。”Richard Robinson，Aristotle's Politics，Books III and IV，ed. by Richard Robinson (Oxford：Clarendon Press，1962)，p.ix. 参见Jean Aubonnet，ed.，Aristotle，Politique (Paris：Les Belles-Lettres，1971)，II.4；C. H. Rowe，“Aims and Methods in Aristotle's Politics”， classical Quarterly，vol. 27 (1977)，p.160；Carnes，Lord，“The Character and Composition of Aristotle's Politics”， Political Theory，vol. 9 (1981)，pp.459—78。 巴克也把《政治学》“是不同文章组成的一本文集或合集，而不是一部专著”视为一个“事实”，但是他警告说，“语调和重点的差别……也许仅仅是不同背景下的差别。”Baker，trans.，The Politics of Aristotle (New York：Oxford University Press，1962)，pp.xxxvii，xlvi. W. D. Ross，Aristotle (London：Longman's，1923)，p.236；W. L. Newman，The Politics of Aristotle，4 vols. (Oxford：Oxford University Press，1902)，II xxix—xxxii.

[57] 关于《政治学》第三卷，见Leo Strauss，The City and Man (Chicago：Rand McNally，1964)，ch.1；Harry V. Jaffa，“Aristotle”， in Leo Strauss and Joseph Cropsey，eds.，History of Political Philosophy，2nd ed. (Chicago：Rand McNally，1972)，pp.64—129；Delba Winthrop，“Aristotle and Political Responsibility”，Political Theory，vol. 3 (1975)，pp.406—422，and “Aristotle on Participatroy Democracy”， Polity，vol. 11 (1978)，pp.151—171；Egon Braun，“Das dritte Buch der aristotlelischen ‘Politik’：Interpretation”， Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften，philos-hist，Kl.，247.4 (1965)。

[58] 这是前苏格拉底时代的错误，见亚里士多德《政治学》第三卷提到的苏格拉底的“第二次旅行”（1284b19）。

[59] 假如我们是自然的财产（Politics 1254a12—17），那么人人都是自然的奴隶；假如自然归我们所有（Politics 1256b20—22），人就可以不受限制地自由获取。可见，奴役和获取是第一卷中的两个反映着亚里士多德目的论的暧昧性的主题。

[60] Aristotle，Metaphysics 1012b34—1013a24.

[61] 参见Politics 1301a29—30，第五卷开头部分。这里强调了民主政体和寡头政体的主张的绝对性。

[62] Politics 1275a35.近来的讨论见Robert A. Dahl，Dilemmas of Pluralist Democracy (New Haven，CT：Yale University Press，1982)，p.98。

[63] 或许好人也会对此感到奇怪，除非他是处在一个他能够成为政治家的政体中。他的职业是对付必然因素。他的处境，假如是由别人统治，可以比作赚钱糊口者的处境。注意，亚里士多德在讨论赚钱糊口者以后，又重申了有关好人和好公民的结论。Politics 1273b1—5.Harry V. Jaffa，“Aristotle”， in Strauss and Cropsey，History of Political Philosophy，p.100.

[64] 亚里士多德接下来以自由为根据，对正确的政体和偏离正道的政体做了区分，由此表明他对民主派反对意见的赞赏。正确的政体致力于共同福祉，只谋求统治者好处的政体则是专制政体；城邦是一个自由的共同体。我们从教练和领航员的例子看到，共同福祉不需要民主。Politics 1278a1—28；Strauss，City and Man，pp.35—37.

[65] 在下一节，亚里士多德把财富和建立在商业契约上的寡头制城邦与品质加以对比，而此前他是把自由与品质加以对比。Politics 1280a26—1281a9，参见1278a10。

[66] 参见Harvey C. Mansfield，Jr.，“Constitutionalism and the Rule of Law”，Harvard Journal of Law and Public Policy，vol. 8 (1985)，pp.323—326；R. G. Mulgan，Aristotle's Political Theory (Oxford：Clarendon Press，1977)，pp.82—88。

[67] Politics 1283a16，1283b29—31。反对另一个党派的主张是一种统治一切的主张，在明确了这一点之后亚里士多德用这个动词代替了“主张”。

[68] Politics 1285a7—15. Delba Winthrop，Aristotle：Democracy and Political Science (unpublished doctoral dissertation：Harvard University，1974)，pp.341—343.

[69] Politics 1286a10—16，参见1287a17，34；1269a18—25。这个例子指的是极端保守的埃及的一项与技艺有关的法律，它允许医生可以在四天后改变自己的疗法；但这一法律是不能更改的。

[70] Politics 1286a16—20；另见1286b3，1287a15—16。

[71] Politics 1286b2—4，1282a39。在这里，群体因为形式上的制度对它的分割而变得温和。

[72] Politics 1287a10. 在这里，法律的修订应被否定。

[73] 参见W. R. Newell，“Superlative Virtue：The Problem of Monarchy in Aristotle's

Politics”， Western Political Quarterly，vol. 40 (1987)，pp.175—176。

[74] Politics 1287a33；De Anima 414b2—3，432b3—7；参见433a23—27。另见P. A. Vander Waerdt，“Kingship and Philosophy in Aristotle's Best Regime”，Phronesis，vol. 30 (1985)，p.260。

[75] 在对王权的研究中，可以看到这种迟疑不决的态度，见1282b23，1284a4，1284a37，1284b17，1284b38，1286a21，1286b8，1286b34，1287b37，1288a5，1288a32。

[403] 邦克：1970年代美国电视连续剧《家庭至上》（All in the Family）中的主角，既固执笨拙，又不失敦厚明达，深受一般美国人喜爱。——译注

二 亚里士多德：在混合政体中缺席的执行人

[76] Vile，Constitutionalism and the Separation of Powers，p.22.另见Barber，The Politics of Aristotle (New York：Oxford University Press，1962)，p.193n的警告；和Newman，The Politics of Aristotle，IV.236—238的讨论；以及Eckar Schutrumpf，Die Analyse der Polis durch Aristotles (Amsterdam：Gruner，1980)，p.240n4。

[77] 关于专制政体的前两种形式，即蛮族和古希腊的形式，亚里士多德只提到不负责任（unaccountability）作为专制政体的标准；在第三种形式即现代形式中，他又补充上了不顾被统治者的利益。因此，他对当时的自由人抵抗专制表示赞赏，同时也阐明了一点：必须去奉承人们，因为即使他们比别人低劣时，他们也会认为自己同样出色或更加出色。

[78] Politics 1295a3；1293b29。我在翻译1295a3时遵循了柏拉图主义者托马斯·泰勒的观点。专制除了是一种政体之外，也是政体的一种成分。

[79] 这是体操教练或政治科学家的一种关切（1288b16），他们试图改造训练对象的欲望，使其接受适合于他们的东西。

[80] 他刚刚解释了斯巴达混合政体的失败，Politics 1294b12—39。

[81] 参见Plato，Laws 757b—3。那个雅典的陌生人一番祈祷之后，勉强接受了抽签的必然性，没有保留人类反抗的立场。

[82] 在我们今天，这种民主态度由罗尔斯做了表达：“任何人都不应得到更大的自然禀赋，也不应得到在社会中更优越的位置。”John Rawls，A Theory of Justice (Cambridge，MA：Harvard University Press，1971)，p.102.那么，一个人怎么就应当得到他的运气呢？按这种观点，作为一个整体的“人类”的权利，取决于人在自然中的优越地位，肯定是不应得的。

[83] 对于统治是理性的灵魂的一部分，存在着某种怀疑，因为如我们所知，它是同非理性的灵魂中的“thumos”（精神）联系在一起的。

[84] 以下对第四卷的分析，更详尽的版本见Harvey C. Mansfield，Jr.，“The Absent Executive in Aristotle's Politics”， in T. B. Silver and P.W. Schramm，eds.，Natural Right and Political Right (Durham，NC：Carolina Academic Press，1984)，pp.169—196。

[85] 这个灵魂更像是一种成分，而不是一个整体（1291a24），因为它是若干可能整

体的一部分。另见1278b8。

[86] 在前面的第四卷（1291a27—31），亚里士多德把慎思和裁决作为灵魂的成分而不是统治加以讨论。他在这里又把它们作为统治而不是灵魂的成分，同官职放在一起加以讨论。

[87] 1291a27—31表明，慎思和裁决可以在城邦的不同成分，或在一个成分内进行，但它不见于官职这个政体的要素之中。在插入的论证中，亚里士多德说明了混合的必要性，以及如何做到这一点。

[88] Politics 1297b38. 正如巴克所说（Barker，Politics of Aristotle，p.188n），亚里士多德由此完成了他在第四卷一开始（1289b13—26）提出的纲领的倒数第二项任务。参见Newman，Politics of Aristotle，IV.235。

[89] 见Pierre Aubenque，La prudence chez Aristotle，3rd ed. (Paris：Presses Univeritaires de France，1986)，pp.26，111—117；以及Larry Arnhart，Aristotle on Political reasoning (Dealb，Ill.：Northern Illinois University Press，1981)，pp.55—57，71—75。

[90] 研究亚里士多德的列表，一定要有正确翻译，并且要特别留意建立背景的前置词和连接词。亚里士多德说："关于战争和和平以及结盟和解除盟约，以及关于法律，关于死刑和流放，和没收，和审计，慎思是至高无上的。"（1289a4—7）三个"关于"提供了三个背景；"和"以及感觉提供了五个背景；一共九条。"法律"是每一条的核心。

[91] Politics 1291a28，这里的背景暗示着必然性和高贵因素的加入。

[92] 特别参见De Anima 426b8—427a15，432a16；Metaphysics 990a24，995b2—4，1008b2—1009a5；Nicomachean Ethics 1118a28，1134a31，1165a34；Politics 1289b11，1291a40，1321a30。

[93] 一般而言，人们不能仅仅利用一种可能性进行统治。这一发现由亚里士多德在前面第四卷列出的各种民主政体、寡头政体、贵族政体和城邦政体所证实。这些列出的政体表明，不同的民主政体和寡头政体可以被理解为全是民主政体或全是寡头政体，这取决于判断它们所采用的标准。正如在每一个政体中都可以发现所有的政体一样，在所有的政体中也可以发现每一种政体。见1291b30—1292b10，1292b10—1293a35。

[94] 见Politics 1294b11，1273a18，1317b21。 霍布斯也认为，抽签（从长嗣继承抽签的观点看）是贵族政体的一条原则。Hobbes，De Cive，III 18。见前面的注[7]。

[95] 亚里士多德在这一节结束时表明，他的讨论是为了给慎思和至高无上划定界限。Politics 1299a2—3；另见Nicomachean Ethics 1112b33。

[96] 关于神职人员，见Politics 1276b5，1309b18，1328b11，1329a27，1331b5；关于合唱班主持人（chorus-sponsors），见1276b5，1309a19。亚里士多德没有解释为何神职人员等不是统治者（Aubonnet，Politique II.326n3；Newman，The Politics of Aristotle，IV.256），因为这是个十分微妙的问题。

[97] 亚里士多德将这种没有结论的讨论导向一种"推理性的探索"（dianoetic inquiry）。见Eudemian Ethics 1249b10—17；Metaphysics 982a18，1072b2—14；Physics 184a15。

[98] 因此亚里士多德接下来便讨论了贵族政体中的官职，Politics 1300a4—6。

[99] Federalist 72.

[100] Plato，Republics 557d.

[101] Politics 1300a20；参见1294a35—1294b40。另见G. J. D. Aalders，“Die Mischverfassung und ihre historische Dokumentation in den Politika des Aristotles”， Fondatin Hardt，Entretiens sur l'Antiquité Classique，vol. 11 (1965)，p.209。

[102] 这种补充反映在亚里士多德补充上民主模式和寡头模式的做法之中。他说：“这样一来，模式就变成了同两种综合体相分离的十二个。”可以用这把钥匙清点出这十二种模式：1）全体人，2）某些人，3）来自于全体人，4）来自于某些人，5）投票，6）抽签，7）轮流统治。由此得出：135，136，145，146，175，176；235，236，245，246，275，276。没有提供145，146和276，但应当被算在内：全体人是来自某些人，而某些人反过来又是来自一个部类。两个“综合体”即：a)轮流统治的某些人和来自全体的某些人，以及b)由投票产生的某些人和由抽签产生的某些人，反映着被选者和选择者的两种观点：民主政体和寡头政体。它们被分离开，因为它们的分离是在贵族政体中得到克服的。

[103] Newman，Politics of Aristotle，IV.269.

[104] 另见Politics 1281b31—1282a24，1287a10—26；Nicomachean Ethics 1112b32，1141b34； John Locke，Two Treatise of Government，II.7—13。

[105] De Anima 926b8—927a15；Metaphysics 995b2—4，1008b2—1009a5；Rhetoric 1354a36—b8. Winthrop，“Aristotle on Participatory Democracy”， p.170.

[106] 灵魂之美和肉体之美是分不开的。所以亚里士多德才带着理解的语气说，“不易看到”灵魂之美。Politics 1254b39.

[107] 他提供的最后两个原因是获利和荣誉，不过他指出获利要与另一些原因加以比较，也就是说，当它是一个荣誉问题时。Politics 1302a32—1302b2.

[108] 论民主政体，见Politics 1317a11—1320b17；论寡头政体，见1320b17—1321b3；亚里士多德没有提到来自于“中层公民”并建立了民主政体的梭伦这个例子，1296a19。 参见Athen Constitution 12—13。

[109] 从字面上看，是指一天、两天或三天——也许是在和柏拉图的对话中？Politics 1319b33—37。

[110] Politics 1321a36—40；参见1318b17。请注意，这种品质导致第二种必要的官职，维护可能倒塌的房屋；1321b20。有意思的是，众神并不维护他们自己的房屋，第十二种官职除了另一些职责外，也必须给他安排这一职责。

[111] Politics 1321b8：“oikeisthai”的意思是管理自己的事务；这是热爱荣誉者的私人事务。它也可以指“迁入新居”。

[112] Politics 1321b41—1322a2. 这几乎是最必要也是最艰巨的官职，因为假如从最广义上把“市场”理解为人类同所有事物的交流，对第一种官职就可以如此认为。

[113] Politics 1322a7；Nicomachean Ethics 1180a21. Newman（Politics of

Aristotle，IV.557）参考了Plato，Crito，50b。

[114] 亚里士多德在第七卷说，法官是城邦的必要任务中最必要的任务；1328b13。

[115] Politics 1322a10；参见1322a1。这个古怪的类别可以包括那些就更高意义上的“archai”从事写作的人；因为在从事有关自然和人的初始原则的写作时，就像亚里士多德能够把自己等同于隐晦写作一样，他们很难避免把自己等同于众神。

[116] Politics 1284b31. 这里的第十一种官职是照料众神的人，但并不执行他们的命令。

[117] Politics 1322a23—26. 卑鄙小人能从看管犯人中获得巨大的利益，假如在这样做时能够进行统治的话，1322a3。关于卑鄙小人，见1254b1。虽然蒙田比亚里士多德更坦率，他在下面这段极尽冷嘲热讽之能事的话里，尽管语调不同，却把握住了他的精神。请注意，就蒙田的现实主义而言，他没有背叛马基雅维里式的把卑鄙小人和君子混为一谈的做法：“每个政府都有一些必要的官职，不仅卑鄙，而且邪恶；种种罪恶各得其所，被用来维护我们的团结，就像维护我们健康的毒药一样。既然它们满足着我们的需要，共同的必要性抹煞了它们真正的品质，从而使它们变得可以原谅，所以必须允许强壮而勇敢的公民去发挥这种作用，他们为自己的国家而牺牲自己的荣誉和良知，就像另一些长者牺牲自己的生命一样。我们这些较软弱的人，还是去担任那些较为轻松的职务吧。公共利益需要人们背叛、说谎和杀人；让我们把这项使命交给那些人吧。”（Montaigne，Essays III.1）

[118] Tocqueville，Democracy in America II；IV.7；Harvey C. Mansfield，Jr.，“The Forms of Liberty”， in Fred E. Baumann，ed.，Democratic Capitalism? Essays in Search of a Concept (Charlottesville，VA：University of Virginia，1986)，pp.1—21.

[119] 从修昔底德和柏拉图那儿可以看到对早期雅典暴君的遮遮掩掩的赞扬。Thucydides，I.20；VI.54—55；Leo Strauss，“On the Minos”， in Liberalism Ancient and Modern (New York：Basic Books，1968)，pp.74—75.

[404] 这句话以及下文中出现的“天性”和“自然”是同一个词“nature”。作者经常借助这种一词多义来阐述自己的观点，另两个典型的例子是“archē”（原则/官职）和“executive”（执行/处决）。——译注

三 原始形态的执行官

[120] 见Pierre Manent，Histoire intellectuelle du Libéralisme：dix LeÇon (Paris：Calmann-Levy，1987)，pp.18—19。

[121] “一个自动制约体系”，F. W. Walbank，Polybius (Berkeley，CA：University of California Press，1972)，p.150；另见Kurt von Fritz，The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity (New York：Columbia Univeristy Press，1954)，pp.183，219；Polybius，Histories VI.11—18。不过也应参看VI.10.6，波里比乌斯在这里提到，利库尔戈斯的混合政体中存在着一个各种品质的混合体。

[122] Polybius，I.2.8，35.9；III.47.8；VI5.2；IX.2.4；XII.25e1，27a1；XXX.17.1；XXXIX，1.4. 参见Walbank，Polybius，pp.56—57，66—73；Walbank，A Historical Commentary on Polybius (Oxford：Clarendon Press，1957)，pp.6—16；Paul Pédech，La Méthode historique de Polybe (Paris：1964，pp.25—29；von

Fritz，Mixed Constitution，pp.40—44。

[123] 马基雅维里借用了波里比乌斯，但有严重的篡改，见Machiavelli，Discourses on Livy I.2；参见Harvey C. Mansfield，Jr.，Machiavelli's New Modes and Orders (Ithaca，NY：Cornell University Press，1979)，pp.32—41。Montesquieu，Spirit of Laws，IV.8；另见Oeuvres completes de Montesquieu，Andre Masson，ed.，3 vols. (Paris：Nagel，1950) II.493，III.1218。

[124] Polybius，I.1—2，4，11；VI.2.8—9. 参见Walbank，Polybius，p.28；Pédech，La Méthode，p.30。

[125] Polybius，VI.5.1—4. 这一承认并没有使波里比乌斯免于我们时代的指责，说他没有直接了解柏拉图的著作，或根本就不拿它当回儿事；参见Walbank，Commentary，pp.2，645，650，657；Polybius，pp.32—33。

[126] Caput civilis prudentiae；Cicero，Republics II.25.45.

[127] 波里比乌斯提到了天生的有害之物，如铁器的锈和树木的蠹虫：自然的优点以及来自于这种优点的自然的退化；VI.10.3。

[128] Polybius，VI.10.6，13—14；参见Aristotle，Politics 1324b5—10。

[129] 关于波里比乌斯的混合政体，见von Fritz，Mixed Constitution，chs. 4，8；Walbank，Polybius，pp.144—150。

[130] 见Polybius，I.1.5，3.4，4.1—2 (参见I.63.9)；VI.2.3。

[131] 波里比乌斯所理解的“kata physin”经常被错误地理解为现代意义上具有必然性或决定性的“自然法”。参见VI.10.12—14，57.1。Walbank，Polybius，pp.142，145—146；von Fritz，Mixed Constitution，p.84。“自然之必然性”（tes physeos ananke，VI.57.1）是衰败和变化，但是循环的规律性虽然可以被政治家所预见，却不是（现代）科学家能够预测的。循环的变化“自然而必然地”（anankaios kai physikos，VI.10.2）出现，这个事实对波里比斯来说，并不意味着必然的就是自然的。

[132] 关于斯巴达，见Polybius，VI.48.2—3，但是他没有评论罗马的教育。参见Cicero，Republic IV.3：年轻人的教育是“我们的客人波里比乌斯谴责我们的制度忽略的事情”。

[133] 波里比乌斯不像亚里士多德，而是像柏拉图那样，并没有从现实政体中寻找最佳政体。因此，罗马政体中的三种成分，不能像亚里士多德《政治学》第四卷所说的那样，对应于个人灵魂的三种功能。参见Polybius，VI.48.3，这里讨论了立法和利库尔戈斯的远见卓识。

[134] Cicero，Republic II.16.30，21.37.

[135] 参见Walbank，Polybius，p.149，他对这种“考古学”持一种敏锐的怀疑论观点，波里比乌斯并没有这样说过，它是今天的学者根据寥寥无几的“可怜遗迹”想像出来的（Pédech，La Méthode，p.313）。西塞罗有时承认波里比乌斯的帮助，所以人们设想他对罗马早期历史的解释（Republic II.1—37）是以波里比乌斯著作为基础，虽然对此西塞罗本人非但不承认，还予以否认（II.1.3，11.21）。西塞罗不承认借用，这正可用来填充波里比乌斯没有明言的考古学！这就是在确定一个文本时，用精巧的设计取代反思文本时发生的事情。

[136] Polybius，VI.19—42，论军队，比较VI.11—18的论政体。

[137] “波里比乌斯有着把成功等同于道德价值的倾向。”Walbank，Polybius，p.178.

[138] 波里比乌斯对斯巴达和克里特做了比较（VI.45—47），把罗马和迦太基做了比较（VI.52—56），但是没有拿斯巴达和罗马进行比较。

[139] 马基雅维里在借用波里比乌斯但做了篡改的一段话（Discourses on Livy I.2）中说，一个国家很难安然度过循环的变化，因为它很快就会成为一个秩序更好的邻邦，即一个为了获取而组织起来的邻邦的牺牲品。

[140] Rousseau，On the Social Contract IV 6；Marx，The Civil War in France，intro.，III；Critique of the Gotha Program，IV；letter to Joseph Weydemeyer，March 5，1852.

[141] 见Herbert J. Storing，The Complete Anti-Federalist，7 vols. (Chicago：University of Chicago Press，1981)参考文献中的“独裁”条。

[142] Karl Schmitt，Die Diktatur，3rd ed. (Berlin：Duncker und Humblot，1964)，pp.6—13.

[143] 罗马的独裁官有希腊人的“aisymnetai”作为他的前辈，亚里士多德曾把它作为选举产生的暴君加以讨论（Politics1285a29—42，1295a11—17）。他似乎反对这些人，将其作为“古代希腊”的特点，所以它是过时的，类似于在野蛮人中间看到的君主政体，后者实行奴隶制，并且愿意忍受不负责任的统治。我们已经知道，亚里士多德本人持有一种更微妙的观点，他考虑到了所有统治中的专制政体因素，但他拒绝以任何方式去规范或鼓励这种因素。

[144] “单独一人”这个概念，见Machiavelli，Discourses on Livy I.9，33。博丹的引文见Richard Knolles的英译本（1606）。Jean Bodin，The Six Books of a Commonweale，K. McRae，ed. (Cambridge，MA：Harvard University Press，1962)，p.716. 法文原文不太符合我们的目的：“faire”（法文：做）而不是“执行”，“un personnage”（法文：一个人）而不是“单独一人”。

[145] 塔西佗的原文见Annals I.6 (我要感谢Eve Adler为我指出了出处)。在塔西佗的书中，这段话涉及的不是伟大事业，而是卑鄙的谋杀；不是一个独裁官，而是皇帝。并且它不是以塔西佗的名义，而是以一个自私的律师的名义说的。对于利用环境中的恐惧和仇恨犯下的“这个新君主国的头号罪行”，塔西佗表达了他的蔑视，而这正是马基雅维里可能会加以利用的环境。

[146] 波里比乌斯的第六卷的不完整性，并没有减少这里删除独裁官的重大意义。

[147] Livy，II.18，30；III.20.8；IV.17.8，26.6，56.8；VI.38.3；VIII.32.3.

[148] 另见普鲁塔克在描述独裁者时说的“一个强健的头脑”，Life of Camillus，18.6。

[149] 《罗马人书》13.4，KJV。《新约》中的希腊人用来表示“臣仆”的“Dikonos”一词，亚里士多德是用来指卑贱的侍从，Politics 1333a8。

[150] Ernst H. Kantorowicz，The King's Two Bodies (Princeton，NJ：Princeton University Press，1957)，pp.89—93，456，对它的解释见Manent，Libéralisme，p.29n。

[151] “一个罗马人的皇帝这一概念，是教皇设立一个全面的助手、一支执行其计划的强大军队的手段。”Walter Ullman，A History of Political Thought：the Middle Ages(London：Penguin Books，1965)，p.95.

[152] 同上，pp.32，45—47。Walter Ullmann，The Growth of Papal Government in the Middle Ages，3rd ed. (London：Methuen，1970)，pp.31—36. Norman H. Baynes，Byzantine Studies and Other Essays (London：The Athlone Press，1955)，pp.48—50，55，168—172.

[153] Ullmann，History，pp.65，93—95，39；Papal Government，p.1. Robert Folz，L'idée d'empire en Occident du Ve au XIVe Siècle (Paris：Auber，1953)，pp.17—18，29.

[154] Ullmann，History，pp.60—63；Folz，L'idée d'empire，pp.19—22.

[155] Papa a nemine judicatur，Ullmann，History，pp.29，106，Papal Government，p.48

[156] Machiavelli，Florentine Histories I.11，参见I.9。尽管马基雅维里的嘲讽和批评，他对教皇制度还是十分尊重的。其实可以说，他是用自己的批评去掩盖自己的尊重。参见Prince，11。

[157] 以下阐述大大受益于Ernest L. Fortin，“Natural Law and Social Justice”， The American Journal of Jurisprudence，vol. 30 (1985)，pp.1—20。

四 神学政治学的执行官

[158] 在Summa Theologica 中(Ia IIae 94.3)，自然法与优秀品质既联系在一起，又有区别。

[159] I. T. Eschmann在《论王权》一书的导言中，把它的写作时间定在1260—1265年之间，见St. Thomas Aquinas，On Kingship，G. B. Phelan trans.（Toronto：The Pontifical Institute of Medieval Studies，1949），introduction，p.xxx。

[160] 阿奎那本人也属于开创者的类型。他写了一本书，他在《论王权》的献辞中运用自己的能力（ingenium）说话，而他的著作从起始到展开直到完成，都依靠神的帮助。

[161] R. W. and A. J. Carlyle，A History of Medieval Political Theory in the West，6 vols. (London：Blackwood，1903)，V.348—354. Thomas Aquinas，Summa Theologica IIa IIae 60.6.3.

[162] 见Ullmann，History of Political Thought，p.110。

[163] Ernest L. Fortin，Dissidence et philosophie au Moyen-Age (Paris：Vrin，1981)，pp.98—99；关于两把剑的学说，见Dante，Monarchy III.9。

[164] 这是对《论君主政体》第三卷提出的论题的第九条论证。它是来自于理性的论证，而这种理性暴露出两种权威——即教皇和皇帝——必然混淆实质性的形式和偶然的形式；因此，仅仅求助于理性，既不能维护也不能推翻任何特定的权威。

[165] 参见Fortin，Dissidence，ch.5，以及其中提到的文献。

[166] Fortin，Dissidence，p.126.

[167] 注意但丁用来指帝国统治的新词："imperiatus"，见Monarchy III.11；参见Fortin，Dissidence，pp.99—100；Kantorowicz，Two Bodies，p.458。

[168] 参见Larry Peterman，"Dante's Monarchia and Aristotle's Political Thought"，Studies in Medieval and Renaissance History，vol.10 (1973)，pp.3—4。

[169] 注意Monarchy I.2中"typo"的用法；在I.3，形式被表述为目的的结果。

[170] 参见Etienne Gilson，Dante the Philosopher (London：Sheed and Ward，1948)，p.178。

[171] 阿奎那也如此认为，见Thomas Aquinas，Summa Theologica Ia 79.11。

[172] 但丁在Monarchy I.3提到了阿威罗伊对亚里士多德《动物学》的评论，不过他本人超越了在哲学家群体中落实智力品质的做法，而是在政治群体中同时落实智力品质和道德品质。关于但丁《论君主政体》中的阿威罗伊主义，参见Fortin，Dissidence，pp.99—102；Gilson，Dante，pp.168—71；Bruno Nardi，Saggi di filosofia dantesca，2nd ed. (Flornce：La Nuova Italia，1967)，p.229—244；以及十四世纪但丁的反对者Guido Vernani，De reprobatione Monarchiae (1327)。

[173] 这个问题是以稍有不同的措辞指出的。但丁宣布，他在第一卷的目的是要说明世俗君主"对于现世利益是必要的"（I.2），在他提供的十一条证据中，有十条重复了一个教条或说法，即君主政体对于现世的利益"看来是必要的"（I.9）或"对于现世的最佳利益"是必要的（I.11，13）。但是在涉及需要在两个君主之间做出判断的第六条（中间的一条）证据中，我们仅仅发现君主对于现世是必要的。是否像但丁的教义所表示的那样，人类的品质是自然之善的成果，所以要感谢自然呢？或者，我们是否可以从中间那条证据得出自己的线索，设想人类的品质对于这个世界是必要的，所以自然要感谢人类之善呢？在后一种可能性中，强加于人类的自然"原则"被颠倒了过来，变成了人类自由和自治的原则。就像亚里士多德的论述一样，自我统治的手段是人类建立秩序的能力；形式原因的重要性（与亚里士多德的《政治学》相反，在但丁的《论君主政体》中这种重要被降低了），被谨慎地——不那么醒目地，以防它意味着太多的自由——引入但丁的论证。完整的研究必须解释从第二条论证（Monarchy，I.6）——形式在这里表现为最终原因的结果（同I. 3中所说一样）——走向有关统治的第九条论证（I.13）——代理人在这里要展现他本人的面貌（参见I. 8，III. 15）——的过程。但丁的十一条论证并不是各自独立、互无关联的；存在着一个对这些论证的论证。

[174] 见Monarchy III. 8对"omnia"的含义的讨论。

[175] 在《论君主政体》中，但丁对政府的指导很少谈到自然法。与我们今天倾向于认为的不同，自然法与其说是凌驾于人类法之上的权威，不如说是保护着人法不受神法的入侵。见Monarchy II.7，III.13，这里对自然法和神法做了区分；在I.14提到的共同法，没有被称为自然法。

[176] Fortin，Dissidence，pp.100—101.

[177] 我们从Monarchy II. 3了解到，贵族身份部分地是一种约定；从III.4了解到，权威绝不等于它的来源；从III.12知道了"父亲"是一种偶然的形式。

[178] 注意Monarchy III. 16中仓促宣布的由天命规定的人的两个目的。在这里，但丁的自然目的论是根据对传统权威的需要而做了重申。

[179] 但丁从未给教皇讨要过马基雅维里在解释“彻头彻尾的恶”（见Discourses on Livy，I. 27）时所要求的那种威严。Fortin，Dissidence，p.176； 参见Marsilius of Padua，Defender of the Peace II.28.29。关于但丁同马基雅维里的关系，见Larry Peterman，“Dante and the Setting for Machiavellianism”， American Political Science Review，vol. 76 (1982)，pp.630—644。

[180] John P.Gibbons，Marsilius of Padua's Defender of the Peace (Unpublished doctoral dissertation，Harvard University，1981)，p.53；我从这项出色的研究中受益匪浅。当马西利乌斯在《和平的捍卫者》I.4.3引用亚里士多德的人人都有天生的政治冲动（1253a29）这一结论时，他很接近于引用亚里士多德对人的定义。但是亚里士多德接下来立刻表明，这种天生的冲动是不够的，因为必须有人去组织城邦。参见Antonio Toscano，Marsilio da Padova e Niccolò Machiavelli (Ravenna：Lungo ed.，1981)，p.49；Alan Gewirth，Marsilius of Padua，2 vols. (New York：Columbia University Press，1951)，I 90；Georges de Lagarde，La Naissance de l'esprit laique au déclin du Moyen-âge，5 vols. (Paris：Beatrice-Nauwelaerts，1956—1970)，III 323；Marino Damiata，Plentitudo Pottestutis e Universitas Civium in Marsilio da Padova (Florence：Studi Francescani，1983)，pp.148—149。

[181] Thomas Aquinas，Summa Theologica IIa IIae.50.1 ad 1；85.1 ad 5；60.1 ad 4.

[182] Thomas Aquinas，Commentary on Aristotle's Ethics VI.7，1197—1199；参见Aristotle，Nicomachean Ethics 1141b24—27。

[183] Hervaeus Natalis，De iurisdictione (Munich：Max Hueler，1959)，p.15；Brian Tierney，Religion，Law，and the Growth of Constitutional Thought，1150—1650 (Cambridge：Cambridge University Press，1982)，p.45.

[184] Gewirth，Marsilius I.232—234，这里引用了Giles of Rome，De ecclesiastica potestae II.5；James of Viterbo，De regimine Christiano II.8，10；Augustinus Triumphus，Summa de ecclesiastica potestate I.1，7；Alvarus Pelagius，De planctu ecclesiae I.13。

[185] 关于“pars valentior”（更有分量的成分），见Gewirth，Marsilius I.182—199；Lagarde，Naissance III.141—145；Damiata，Plenitudo，pp.166—169；Jeannine Quillet，La philosophie politique de Marsile de Padoue (Paris：Vrin，1970)，pp.93—99；Strauss，Liberalism，p.191。

[186] 见Gewirth，Marsilius I.3—6的引文；Eesty Lewis，“The ‘Positivism’ of Marsiglio of Padua”， Speculum，vol.38 (1963)，pp.541—582。

[187] 按亚里士多德的观点，神职人员是城邦的一部分，但不是作为教师；Politics 1328b11。另见Strauss，Liberalism，p.187。

[188] 注意施特劳斯重复了若干次的“在政治哲学的界限之内”这个说法，Strauss，Liberalism，pp.185—201。

[189] Defender of the Peace II.16.17，对它的评论见Strauss，Liberalism，p.201n8。“教派”在《和平的捍卫者》中出现了十三次。

[190] Defender of the Peace I.5.13；II.11；Gibbons，Marsilius，p.78.

[191] Defender of the Peace I.17.10可以作为但丁的参考文献；至少马西利乌斯提到的战争和传染病的功效，清楚地表明了直截了当和迂回方式之间的差别。见Gewirth，Marsilius I.127。

[192] 见Defender of the Peace I.5.9，在这里获得物被称为财宝，即维护而不是获得，没有提到奴隶。

[193] 见Defender of the Peace I.5.8对亚里士多德的错误引述；注意，I.3.3—4，7.1没有提到奴隶制，而在I.4.1提到了“野兽和奴隶”，仿佛奴隶是亚人种。Gewirth，Marsilius I. 177—178.

[194] 参见mario Grignaschi，“Le rØle de l'aristotélisme dans le Defensor Pacis de Marsile de Padoue”， Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse，vol.35 (1955)，pp.310—311。

[195] 见注[24]；Defender of the Peace I.1.6。

[196] Defender of the Peace I.9.5.

[197] 关于这两个用来表示权力的词，见本书第六章，171—172页。霍布斯始终如一地把“potestas”等同于“potencia”。

[198] 参见Carlo Pincin，Marsilio (Turin：Glappichelli，1967)，p.75。亚里士多德说，这个叫泰奥庞普的国王是两个同时统治着斯巴达的国王之一（Politics 1313a25）；因此泰奥庞普从一开始就没有“全权”。马西利乌斯说到这个叫泰奥庞普的国王，表明他读过亚里士多德，以及是如何读亚里士多德的：他注意到了名字和细节。关于如何解读马西利乌斯，见他的伟大荷兰对手Albertus Pighius，Hierarchia ecclesiastica (1538)， 是他说出了这一正确的评价：“Fuit homo Aristotelicus magis quam Christianus”。Gibbons，Marsilius，p.19；Gregorio Piaia，Marsilio da Padova nella Riforma e nella Controriforma (Padua：Atenore，1977)，p.294.

[199] Defender of the Peace I.6.9中所谈论的“灵魂”构成出自身体的防卫。

[200] 他们未必是与那些被称为审慎精明的有闲人士（Defender of the Peace 1.12.2）相同的人。

[201] 关于Defender of the Peace I.14，见Gibbons，Marsilius，ch.3。

[202] Defender of the Peace I.14.10. 因此，马西利乌斯不理解亚里士多德的困境：是精明审慎的人更可取，还是一个担任官职的具有道德品质的人更可取？（Politics 1309a33）见Gibbons，Marsilius，p.175。

[203] Defender of the Peace I.16.7，21. I.16.21这里包含着七条西塞罗引文的第四条，还有一次提到执政官西塞罗，I.14.3。参见马基雅维里对西塞罗的批评，Discourses on Livy I.52。另见Toscano，Marsilio，pp.93—94。

[204] Gibbons，Marsilius，p.75.

[205] 或是指在求知和统治之间的——在学习政治科学这个意义上的——裁决？Defender of the Peace II.2.8. 与第一篇相比，在第二篇中法官比立法者更突出，这同自然和自然正义在第二篇中有着更显著的地位相一致。

[206] 注意，马西利乌斯在这里没有提到最杰出者的品质或知识；参见Defender of the

Peace I.9.7，15.3；II.8.6。

[207] Skinner，Foundations of Modern Political Thought I.18—22，52—65.在斯金纳看来，马西利乌斯为意大利各共和国提供了“意识形态支持”（I.18）。奇怪的是，他没有评论马西利乌斯同巴伐利亚国王路德维希的关系。

[208] Leo Strauss，Thoughts on Machiavelli (Clencoe Ill.：The Fress Press，1958). 对该书的评论，见Harvey C. Mansfield，Jr.，“Strauss's Machiavelli”， Political Theory，vol. 3 (1975)，pp.372—405。当波科克在1975年出版他的著作（Pocock，The Machiavellian Moment）时，他尚不能参考施特劳斯的任何著作，但是就斯金纳而言，比较一下他的《现代政治思想的基础》（Skinner，Foundations of Modern Political Thought，1978）和《马基雅维里》（Skinner，Machiavelli，New York：Hill and Wang，1981），即可看到施特劳斯的影响的显著增长：前者只有一次提到施特劳斯，而后者却既以施特劳斯为始，也以他为终。在前一本著作中，斯金纳先是把施特劳斯庸俗化，继之又指责施特劳斯“庸俗化”。后一本著作更为严肃地看待施特劳斯，虽然没有在书目中推荐他的著作。第一位严肃评价施特劳斯这部著作的学者是勒福（Claude Lefort，Le Travail de l'oeuvre Machiavelli (Paris：Gallimard，1972)，pp.259—305。

五 马基雅维里和现代执行官

[209] Machiavelli，D II.5；FH V.1. 参见Harvey C. Mansfield，Jr.，Machiavelli's New Modes and Order，A Study of the Discourses on Livy (Ithaca，NY：Cornell University Press，1979)，pp.55—56，60—61，202—206，299—300；“Machiavelli's Political Science”， The American Political Science Review，vol. 75 (1981)，pp.301—302。马基雅维里的著作引用时略为P[The Prince(《君主论》)]；D[Discourses on Livy(《论李维)》]；FH[Florntine Histories(《佛罗伦萨史》)]；AW[The Art of War(《兵法》)]。所注页码的版本是Niccolò Machiavelli，Tutte le Opere (Florence：G. Barbèra，1929)。

[210] St. Augustine，City of God I.1，7；Letters 137，138. Ernest Fortin，“St. Augustine”， in Strauss and Cropsey，History of Political Philosophy，3rd ed.，pp.198—203.

[211] 马基雅维里的意思是，布鲁图斯做出这种牺牲是为了自己的私利，但丁则说他这样做是为了公益。Dante，Monarchy II.5；参见Mansfields，Machiavelli's New Modes and Orders，pp.309—312。关于马基雅维里的凶残，见Conor Cruise O'Brien，“The Ferocious Wisdom of Machiavelli”， in O'Brien，The Suspecting Glance (London：Faber and Faber，1972)一书中的有益提醒。

[212] Mansfield，Machiavelli's New Modes and Orders，p.400.

[213] 阿方索·托斯塔多语，恩斯特·尼斯引用，见James Scott，ed.，De Indis et De lure Belli Relectiones of Francisco de Vitoria (Washington，DC：Carnegie Endowment for International Peace，1917)，p.17。

[214] Henry Higuera，The Empire of Love：The Problem of Christian Politics in Don Quixote，unpublished doctoral dissertation，University of Toronto，1982. 下文对维多利亚的解释，我也要感谢Higuera。

[215] Victoria，De Indis，pp.166—175. 参见Skinner，Foundations of Modern

Political Thought，II.16—73；J. H. Parry，The Spanish Theory of Empire in the Sixteen Century (Cambridge：Cambridge University Press，1940)，pp.19—26；Lewis Hanke，The Spanish Struggle for Justice (Philadelphia：University of Pennsylvania Press，1949)，pp.31—36；J. A. Bernandeez-Santamaria，The State，War and Peace：Spanish Political Thought in the Renaissance，1516—1559 (Cambridge：Cambridge University Press，1977)，pp.58—119。

[216] 见P 15；D I.2. 另见Strauss，Thoughts on Machiavelli，pp.13，30，59，222，236，290；Claude Lefort，Le travail de l'oeuvre Machiavel，p.301；Gennaro Sasso，Studi su Machiavelli (Naples：Norano，1967)，pp.50—65。

[217] 马基雅维里在D I.56 谈到“自然的品质”（natural virtues）。这些品质可能属于“冥冥之中的神明”，通过发出警示和征兆保护人类。见Mansfield，Machiavelli's New Modes and Orders，pp.164—166。

[218] 参见Harold D. Lasswell所说的“安全、收入和防卫”，Politics，Who Gets What，When，How (New York：Meridian，1958)，pp.13ff。

[219] 这是我的说法，这并不是说马基雅维里曾经从科学或学术的角度运用过这个概念，所以不会引起歧义，而是建议应当对他所偏爱的用语进行研究。

[220] 亚里士多德要让神职人员处于“第五级”而不是“第一级”，Politics 1322b20—21；1328b11。

[221] 马西利乌斯和马基雅维里的反教权主义与如下事实全然没有矛盾：他们两人都把神职人员作为自己的首要听众。在他们看来，政治可以通过使它受到感染的渠道加以治疗。见Mansfield，Machiavelli's New Modes and Orders，pp.295，394—395。

[222] 马基雅维里把类似的享乐主义结论改造成了一个政治信条。见Leo Strauss，“Notes on Lucretius”， in Liberalism Ancient and Modern (New York：Basic Books，1968)，p.105。

[223] Mansfield，Machiavelli's New Modes and Orders，pp.299—305；Pocock，Machiavellian Moment，p.167.

[224] 比较F II.13中贝拉的自愿流放和七章以后但丁的被迫流放。他们两人的处境与法伯利齐奥相同；两人都不知道如何像马基雅维里那样解决这个问题。

[225] 但肯定是因为“受到委托”，见马基雅维里在D II.33对罗马元老院在不可思议的昔米尼安森林之役中授予法比乌斯“极大权力”的赞扬。Strauss，Thoughts on Machiavelli，pp.106—107；Mansfield，Machiavelli's New Modes and Orders，pp.293—296.

[226] 马基雅维里也在“执行”的意义上使用“seguire”（例如FH II.20）和“mandare ad effetto”（FH I.24，II.10，VII.23，VIII.5，23）。

[227] 参见 Aristotle，Politics 1285b1—4。

[228] 见Schmitt，Die Diktatur，pp.7—13。

[229] 现代政治科学用“结盟”（coalition）一词既指公民的集合体，也指多个国家结成的集团，可以作为隐蔽的或不自觉的马基雅维里主义的一个例证。

[230] Plato，Laws 690a—c；Aristotle，Politics 1280a8—23，1283a23—b35.

[231] 波科克和斯金纳在他们对马基雅维里和共和主义的研究中，都没有谈到这个根本问题。他们似乎没有接受亚里士多德对城邦（polis）和它的政体（politeia）的区分。因此在描述共和主义品质时，他们忽略了与城邦有所不同的政体的利益。Pocock，Machiavellian Moment，pp.212，306；Skinner，Foundations of Modern Political Thought，I.165，176，180；Machiavelli (New York：Hill and Wang，1981)，pp.52，64.

[232] 所以，并非如施米特所言，马基雅维里把独裁官理解为委任的，又把君主理解为主权者，这两者之间存在着矛盾。委任的主权者是执行行为之暧昧性的本质。施米特引用过D I.3，但没有引用D III.1. Schmitt，Die Diktatur，pp.6—9。

[233] 参见Plato，Apology 37a—b。

[234] 但丁也谈到“solus”（决断）的需要，然而这是对正义而言，是为了赋予正义更大的力量。Monarchy I.11.

[235] 请比较马西利乌斯笔下的泰奥庞普（Defender of the Peace I.11.8）和马基雅维里笔下的布鲁图斯（D III.2—3）；马基雅维里不接受“自愿贫困”（Defender of the Peace II.12—14）的地位。

[236] 见“麦当娜·卡特琳娜”的不同寻常的事例，她选择了事业而不是家人。Machiavelli，D III.6；P 20；FH VIII.34.

六 霍布斯和权力的政治科学

[237] Jean Bodin，Methodus ad Facilem Historiarum Cognitionem VI (beg.).博丹无视马基雅维里在《君主论》和《论李维》献辞中的声明，指责马基雅维里说，假如他对古代哲学家和历史学家的著述有更多的了解，他也许能做得更好。

[238] Jean Bodin，Six Livres de la République，1576 ed.，6 vols. (Paris：Fayard，1986)，I. pref. 12. 参见博丹为捍卫塔西佗而对他受到的不虔诚的指责进行的反驳；Methodus，IV；另见Girolamo Cotroneo，“Le Quatrière Chapitre de la Methodus”，in Horst Denzer，ed.，Jean Bodin (Munich：Beck，1973)，pp.101—103。关于博丹和马基雅维里，见Pierre Mesnard，L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle (Paris：Boivin，1936)，pp.475，538—542；William F. Church，Richelieu and Reason of State (Princeton，NJ：Princeton University Press，1972)，pp.47—51，59；G. Cardascia，“Machiavel et Jean Bodin”， Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance，vol. 14 (1943)，pp.129—162。卡达齐亚说，“博丹有着反马基雅维里的意图，却是个不自觉的马基雅维里主义者。切不可相信他把自己装扮成贬低马基雅维里的人这种外表，但要同意他确实是出于诚意。这种聪明做法对一个君主是有用的：这种得到普鲁士的腓特烈的正确或错误信任的态度，除了一个国家首脑外，也许无人能够理解。”（p.151）然而博丹在前言中说，处在他这种位置上的人，必须帮助这个国家的首脑（I.前言9；另见II.4.111，7.189），卡达齐亚本人敏锐地指出（p.152），马基雅维里主义在原则上比在行动上更令人讨厌。假如思想史不放弃每个作家都是真诚的这个幼稚的假设，它想必仍会处于黑暗年代。博丹对马基雅维里的理解的性质，可以根据他对马基雅维里把博尔吉亚捧上天的做法所做的评论，进行判断。

[239] 见Mesnard，L'Essor，p.483；J. W. Allen，A History of Political Thought in the Sixteenth Century (London：Methuen，1960)，p.414；Nannerl O. Keohane，

Philosophy and the State in France (Princeton，NJ：Princeton University Press，1980)，p.67。

[240] 参见第三章注[26]：当博丹把“单独一人”这个说法归因于塔西佗时，他是赞成它的；当他把它归因于马基雅维里时，他却称它为暴政（VI. 4. 148）。关于主权者的人格这个难题可以在如下事实中看到：博丹同霍布斯相反，他没有谈到主权者的官职：主权者本身高于一切官职。

[241] Skinner，Foundations of Modern Political Thought，II.290—293；Julian H. Franklin，Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory (Cambridge：Cambridge University Press，1973)，p.108；Janine Chanteur，“L'idée de la loi naturelle dans la République de Jean Bodin，” in Denzer，Jean Bodin，pp.210—212.

[242] Friedrich Meinecke，Die Idee der Staatsr!?son (Munich：R. Oldenbourg，1957)，pp.210—212.

[243] Bodin，Methodus，VI.

[244] “教会莫名其妙地不见于让·博丹的著作”，Chanteur，“L'Idée”，p.209。

[245] 参见Skinner，Foundation of Modern Political Thought，II. 291—292。 斯金纳对博丹的十分有益的讨论，是以分析博丹的整部著作为起点。我同意他对其中的论证的两个部分的论述，但是我会把它们的顺序颠倒一下：对合法主权的定位，先于对实际主权者的归纳。

[246] 参见R. W. K. Hinton，“Bodin and the Retreat into Legalism”， in Denzer，Jean Bodin，pp.303—313。

[247] Church，Richelieu，前言。

[248] Skinner，Foundation of Modern Political Thought，II. 301.

[249] Meinecke，StaatsrÇson，p.78. 马基雅维里本人有时也沉醉于马基雅维里主义，把自己给庸俗化了。参见P 22。

[250] Giovanni Botero，Della Ragion di Stato (Bologna：Cappelli，1930)，pp.67—70.参见培根所言：勇敢“对于议事是坏事，对于执行则是好事”，Francis Bacon，Essays，XII，“Of Boldness”。

[251] Botero，Ragion，p.9.

[252] Locke，Two Treatises of Government II.159；Montesquieu，Spirit of the Laws XI.5—6.

[253] 见Francis D. Wormuth，The Origins of Modern Constitutionalism (New York：Harper，1959)；Gwyn，Meaning of the Separation of Powers，chs. 3，4；Vile，Constitutionalism and the Separation of Powers，chs. 2，3。

[254] John Milton，Eikonoklastes，in Don M. Wolfe，ed.，The Complete Prose Works of John Milton，8 vols. (New Haven，CT：Yale University Press，1962)，III. 413.

[255] John Sadler，Rights of the Kingdom (London，1649)，p.86；Vile，

Constitutionalism，pp.31—32.

[256] Philip Hunton，A Treatise of Monarchie (London，1643)，pp.5，9，26，44. Vile，Constitutionalism，pp.40—42.

[257] [Marchamont Nedham，]The Excellencie of a Free State (London，1656)，pp.212—213. 参见Vile，Constitutionalism，p.29；Gwyn，Meaning，pp.32—33.

[258] [Nedham，]A True State of the Case of the Commonwealth (London，1654)，p.9；Vile，Constitutionalism，pp.49—50.

[259] 转引自Vile，Constitutionalism，p.44；另参见Gwyn，Meaning，pp.37—51。

[260] Isaac Penington，A Word for the Commonweale (London，1650)，pp.8—10；Gwyn，Meaning，pp.52—53，56—63.

[261] Gwyn，Meaning，p.27.

[262] 转引自Vile，Constitutionalism，p.42。

[263] George Lawson，An Examination of the Political Part of Mr. Hobbs his Leviathan (London，1657)，pp.8，30—34，113—114. 从现代意义上把司法权从执行权中分离开，是始于孟德斯鸠，或者也许是始于博林布鲁克，这时司法机构的独立性已经得到确立。参见Vile，Constitutionalism，pp.55—56。

[264] [Charles dallison，]The Royalists Defence (London，1648)，p.99. 这里不妨引用一段朱利安·富兰克林的出色评论："现代的分权观念，取决于一种相当微妙、看上去十分古怪的思想：执行权可以同时具有独立和服从的双重品格。"

[265] Thomas Hobbes，De Cive，VI.8，p.178，in the edition of Bernard Gert，Man and Citizen (New York：Doubleday，1972).

[266] Hobbes，Leviathan，W. G. Pogson Smith，ed. (Oxford：Clarendon Press，1909)，Rev. and concl.，p.550；Locke，Two Treatises of Government，II.137，139.

[267] Hobbes，A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England. Joseph Cropsey，ed. (Chicago：University of Chicago Press，1971). 科罗普赛的导言对我的研究大有裨益。括号中的页码是指此书的第一版。

[268] Dialogue，p.[15]；另见p.21，Introduction。

[269] 见科罗普赛的导言中关于霍布斯利用培根的论证的讨论，Dialogue，Introduction，pp.12—15。

[270] Dialogue，p.[21]；参见Hobbes，De Homine，XIV.9，p.76，Gert ed.；De Cive，XII.12，p.253。

[271] De Cive，pref.，pp.105—6；Leviathan，Rev. and Concl.，p.557.

[272] Hobbes，The Elements of Law. F. Tonnies，ed.，2nd ed. (New York：Barnes and Noble，1969)，II.1.16.

[273] Elements II.8—9包含着关于同主权原则相结合的统治技艺的指导。另见II.10.10。

[274] De Cive II.1—2，pp.121—22. 关于缺少统治技艺的问题，见前言，pp.98，103，and XIII.7，p.257—270；但是，注意霍布斯提到了“每个政府的政治实践”，XIII.1，p.258，以及“政治幻觉”，XIII.7，p.261。《法学要义》对正确理性的否定见Elements，p.188。

[275] De Cive，献辞，p.90；前言，p.105；XII.12，p.253。

[276] 除非主权者出于精明审慎而有意玩忽职守。参见他对精明审慎的有趣的承认，De Cive VI.13，p.181n。

[277] 见《利维坦》第九章中的科学图表，政治科学在这里出现了两次，一次是作为哲学的原始分支，另一次是作为自然哲学的最后一部分。

[278] Leviathan III，p.33.这不是什么新观点，而是一种决定：把这个字眼留给那些对它有太多要求而滥用它的人。

[279] Leviathan III，p.22；IV，p.28；V，37—38；另见Harvey C. Mansfield，Jr.，“Hobbes and the Science of Indirect Government”， American Political Science Review，vol.5 (1971)，p.105。

[280] 以下讨论受惠于Leo Strauss，Natural Right and History (Chicago：University of Chicago Press，1953)，pp.194—196。

[281] Aristotle，Metaphysics 1046a36—1046b29；1048a10—11.在托马斯·阿奎那的《神学大全》（III. 31）中，当阿奎那根据亚里士多德的区分谈到各种合理的权力时，也出现了从potentia向potestas的转化。但是在他对这个段落的评论中，阿奎那始终都用potentia。见Metaphysicam IX. 2. 1789。

[282] Leo Strauss，The Political Philosophy of Hobbes (Chicago：University of Chicago Press，1952)，pp.113—114.

[283] Spinoza，Political Treatise I.4；IV.4；V.7；VII.2，5；VIII.20—5；X.1，8—9.

[284] 关于主权者能够代表的超常权力，见Elements II.9.6。

[285] James Harrington，The Commonwealth of Oceana，in J. G. A. Pocock，ed.，The Political Works of James Harrington (Cambridge：Cambridge University Press，1977)，pp.161—162；参见341，423。

[405] “power”既表示“权力”，又是物理学中的“力”。——译注

[406] 所罗门（公元前？—前932）：古代以色列王，在他的统治下犹太国家达到了鼎盛。——译注

七 执行权的宪政化

[286] Zera S. Fink，The Classical Republicans. 2nd ed. (Evanston，IL：Northwestern University Press，1962)，pp.66—67.

[287] Charles Blitzer，An Immortal Commonwealth (New Haven，CT：Yale University Press，1960)，pp.296—297.

[288] 哈灵顿所期待的结果是“cuius divisio，alterius electio”（甲方分，乙方选）。但是，正如他同时代的批评者马修·沃伦的刻薄评论所言，“更强壮的姑娘给另一个姑娘一块蛋糕，让她去取水，以便在吃完后饮用。”转引自Pocock，Introduction to Political Works，p.87，另见pp.415—419。 J. A. W. Gunn，Politics and the Public Interest in the Seventeenth Century (London：Routledge and Kegan Paul，1969)，p.124；Blitzer，Immortal Commonwealth，pp.149—152.

[289] 见Blitzer，Immortal Commonwealth，pp.155—158；Fink，Classical Republicans，p.56。

[290] 洛克没有用讨论政府的“成功”而是用“论政府的解散”一章来结束他的《政府论》。在这一章里，他有些轻率地鼓励人民为了避免奴役和维护自身而抵抗政府（II.220，222，239）。参见Nathan Tarcov，“Locke's Second Treatise and the Best Fence Against Rebellion”， Review of Politics 43 (1981)，pp.198—217；Harvey C. Mansfield，Jr.，Spirit of Liberalism，pp.78—80，86。

[291] 施特劳斯说，“洛克要比人们通常所说或所认为的情况更接近于马基雅维里。”Strauss，What is Political Philosophy? (Glencoe，IL：Free Press，1959)，p.218。拉斯莱特说，洛克“大概可以被视为一个马基雅维里式的哲学家”。Introduction to Locke，Two Treatises of Government (New York：Mentor，1960)，pp.100—101. 另见塔可夫对洛克的教育学中的马基雅维里式统治技艺的研究，Tarcov，Locke's Education for Liberty (Chicago：University of Chicago Press，1984)，p.6 and passim。

[292] 关于洛克和执行行为，见Martin Seliger，The Liberal Politics of John Locke (London：Allen and Unwin，1979)，pp.324—372；John Dunn，The Political Thought of John Locke (Cambridge：Cambridge University Press，1969)，pp.148—164；Richard H. Cox，Locke on War and Peace (Oxford：Clarendon Press，1960)，pp.82—84，118，123—130；Vile，Constitutionalism，pp.60—67；Gwyn，Meaning，pp.69—81。

[293] 拉斯莱特：“《政府论》是一本排除派的小册子。” Two Treatises of Government，导言。对他的批评见Dunn，Political Thought of John Locke，pp.47—57；Michael P. Zuckert，“The Recent Literature on Locke's Political Philosophy”，The Political Science Review，V (1975)，pp.293—298。

[294] 按阿奎那的观点，不允许私人杀死有罪的人。Aquinas，Summa Theologica II.II.64，3. 格劳秀斯则说允许任何人这样做，不过他又把允许的范围局限于好人或聪明人，并否认（与洛克相反）自然宣布了谁可以进行惩罚，Grotius，De lure Belli ac Pacis，II.20.3，7，9。尽管有这些分歧，尽管格劳秀斯没有对自然状态下定义，理查德·塔克还是断定，格劳秀斯的意见“当然是与洛克的十分奇怪的学说相一致”，Richard Tuck，Natural Rights Theories (Cambridge：Cambridge University Press，1979)，pp.62—63，173。参见Samuel Pufendorf，De Jurae Naturae et Centium，V.13.10；另见Leo Strauss，Natural Right and History，p.222n；Peter Laslett，Introduction，p.110—111。

[295] 洛克说，人是“他自己的人格的绝对主人”（Two Treatises，II.123）和“他自己的生命的主人”（II.172），他能“自由支配”自己的人格（II.190）。但是他也否认人对自

己享有绝对的任意的权力，“能够随意脱离自己的地位”（II.6，23，135，168，172，194）。人们可以怀疑，自杀对于洛克来说，就像今天的存在主义一样，是一个问题，除非存在可以被理解为自杀的危险（参见II.139）。洛克承认自杀的权力，几乎认为它是一种权利。

[296] 见Two Treatises II.56，这里把神的手艺作品类比为父母的手艺作品。

[297] 在洛克对理性和神启讨论中，一个一再出现的例子涉及吃肉的权利，它来自于自我保存的权利，然而在《圣经》中，这种权利是在约柜前被否定了的。比较洛克明确提到这条戒律的《政府论》I.39和II.15，在这里，当他主张理性与神启的一致性时，显然没有理会这一戒律。相关的讨论和文献见Cox，Locke on War and Peace，pp.56—57。

[298] 施特劳斯在谈到《政府论》时认为（Strauss，Natural Right and History，p.223n84），洛克提到了《圣经》中允许死刑，却没有提《圣经》随后列出的理由，人是按神的样子造的。既然是这样被造出来，洛克的“手艺作品的论证”就必然反对自杀，因为一切创造物都是神的手艺作用。其实，洛克在I.30确实提到了人有着上帝的形貌，用来证明人对低级生物的支配权。

[299] 在《政府论》中出现的“利益”一词是“正当利益”（proper interest），法律向自由而有理性的人指出的就是这种利益。不过，“利益”并没有经常出现在《政府论》一书中。见Nathan Tarcov，“A Non-Lockean Locke and the Character of Liberalism”， in D. Maclean and C. Mills，Liberalism Reconsidered (London：Rowman and Allenheld，1983)，pp.133—134。

[300] 可见，“运用同样的能力”的平等，并不意味着正确运用这些能力的平等。Two Treatises，II.4；参见II.59。

[301] 洛克大概是在《政府论》II.107摊牌了，他在这里讨论原始的君主政体时，预见到了“通过把政府权力放在不同的人手里，对它们进行制衡”的需要。

[302] 格温说：“他写于革命前十年的对这个（分配特权的）问题的过时观点，相当奇怪的是，竟与失败的国王及其追随者更合拍。”（Gwyn，Meaning，p.8）洛克同意这种特权，大概是拉斯莱特的最大障碍，他主张洛克的政治学就是沙夫茨伯里的辉格党的政治学；见前注[9]。

[303] 关于研究自然法的极端重要性，见Strauss，Natural Right and History，pp.225—226。

[304] Patrick Riley，Will and Political Legitimacy (Cambridge，MA：Harvard University Press，1982)，ch.3；John Yolton，Locke and the Compass of Human Understanding (Cambridge：Cambridge University Press，1970)，pp.164—180；Laslett，Two Treatise，Introduction，pp.92—105；Raymond Polin，La Politique morale de John Locke (Paris：Presses Universitaires de France，1970)，ch.3；Strauss，Natural Law and History，pp.202—251，What is Political Philosophy? pp.197—220；W. von Leyden，Introduction to John Locke，Essays on the Law of Nature，2nd ed. (Oxford：Clarendon Press，1958)，pp.1—87. 我十分感谢肯宁顿对洛克著作中的自然法问题的分析。

[305] Essays on the Law of Nature（《自然法论文集》），一部完成于1664年的早期著作，洛克没有发表。

[306] 肯宁顿发明了“分界线问题”一词，用来表示出入于《人类理解力研究》和《政府论》之间的困难。

[307] 见Harvey C. Mansfield，Jr.，“On the Political Character of Property in Locke”， in A. Kontos，ed.，Powers，Possessions and Freedom (Toronto：University of Toronto Press，1979)，pp.23—38。

[308] 以下讨论参见Manent，Histoire intellectuelle du Libéralisme，pp.113—117。

[309] David Hume，Essays Moral，Political and Literary，Eugene F. Miller，ed. (Indianapolis：Liberty Classics，1985)，Part I，Essay 6，p.44；Part II，Essay 16，p.524.

八 执行权的中庸化

[310] 然而，休谟在他的乌托邦文章“完美共和国的观念”（“Idea of a Perfect Commonwealth”）中，设想了一种在结构中处于弱势的执行官——不只一人，并且是经立法机关选举产生，但是授予他在外交事务上的绝对权力。

[311] Henry St. John Bolingbroke，Remarks on the History fo England，in The Works of Lord Bolingbroke，4 vols. (Philadelphia：Carey and Hart，1841)，I.331—333；Dissertation Upon Parties，II.117—119；Idea of a Patriot King，II. 381—382，396—397，401. 参见Vile，Constitutionalism and The Separation of Powers，pp.72—75；Gwyn，Meaning of the Separation of Powers，pp.93—94；Kurt Kluxen，Das Probloem der Politischen Opposition (Freiburg：Verlag K. Alber，1956)，pp.224—232。

[312] Robert Shackleton，“Montesquieu，Bolingbroke，and the Separation of Powers”， Frence Studies，III (1948)，25—38；Robert Shackleton，Montesquieu：A Critical Biography (Oxford：Oxford University Press，1961)，pp.298—301；另见Isaac Krammnick，Bolingbroke and His circle (Cambridge，MA：Harvard Univeristy Press，1968)，pp.144—150。

[313] 孟德斯鸠说，他的书中包含着“无以计数的事情”，即它是未完成的，需要在实践中完成。但是作为一部著作（ourvrage） 它已经完成了，并且是有设计的（《论法的精神》前言）。

[314] 见Spirit of Laws XXII. 11，13；另见Montesquieu，Pensées，184。

[315] Montesquieu，Défense de l'Esprit des Lois，I.1.

[316] 洛温泰尔指出，孟德斯鸠在I.1的讨论中，先是提到天使，然后又放弃了；“Book I of Montesquieu's The Spirit of Laws”， American Political Review，53 (1959)，488—489；另见Thomas L. Pangle，Montesquieu's Philosophy of Liberalism (Chicago：University of Chicago Press，1973)，pp.25—26。

[317] 见Judith N. Shklar，Montesquieu (Oxford：Oxford University Press，1987)，pp.81—84。

[318] 以下对古典时代优秀品质的讨论，我要感谢皮埃尔·马奈；另参见David Lowenthal，“Montesquieu and the Classics：Republican Government in the Spirit of Laws”， in Joseph Cropsey，ed.，Ancients and Moderns (New York：Basic Books，

1964)，pp.258—287。

[319] Pangle，Montesquieu's Philosophy of Liberalism，pp.48—49；Paul Verniere，Montesquieu et l'Esprit des lois ou la Raison impure (Paris：Sedes，1977)，pp.66—68.

[320] Pangle，Montesquieu's Philosophy of Liberalism，pp.96—103.

[321] 在论政府的性质和原则的七章中，V.10是关键一章的关键一节。它所提到的“世界上最美妙的君主政体”，是理性的君主政体，而不是法国的君主政体。

[322] 对自由的这两种不同的表述，是出现在赋予自由九种不同的含义之后。

[323] 正如马奈所说，孟德斯鸠只谈到了权力的掌握者：“每个拥有权力的人都会滥用它”（XI.4）；Manent，Histoire intellectuelle du libéralisme，p.124。

[324] 我在这一点上要感谢马奈。

[325] William Kristol，“The Problem of the Separation of Powers：Federalist 47—51”， in Charles R. Kesler，Saving the Revolution (New York：Free Press，1987)，p.104.

[326] 柏克也没有称赞1688年革命中的老辉格党是创建者，不过他确实不需要这些人作为创建者，因为他拥有他大加赞美的孟德斯鸠著作。Edmund Burke，An Appeal from the New to the Old Whigs (1791)，in Works of Edmund Burke，8 vols. (London：Bohn Library，1855)，III. 44—56，113.

[327] 孟德斯鸠说的是“executrice”（执行）而不是今天所说的“executive”，这两个词在十八世纪是通用的。见Robert Derathé的注，Montesquieu，De l'Esprit des Lois，2 vols. Robert Derathé，ed. (Paris：Garnier，1973)，I.478。

[328] Alexis de Tocqueville，Democracy in America，I.2.8. 托克维尔强调审判权和法律职业之间的关系，而这是孟德斯鸠所否认的。

[329] 见Mark Hulliung，Montesquieu and the Old Regime (Berkeley，CA：University of California Press，1976)，pp.219—220。

[330] William Blackstone，Commentaries on the Law of England，I.154；Federalist 47. 洛克反对因人民侵犯国王的特权而指控人民；Two Treatises，II.163。

[331] 孟德斯鸠在这里为一种马基雅维里式的可能性留出了空间：立法者也有可能是“单独 一人”。另见V.10。

[332] Machiavelli，Discourses on Livy，I.53.

[333] Manent，Histoire intellectuelle du libéralisme，pp.137—139.

[334] 对洛克来说，劳动价值学说来自于人对自然界的“几乎毫无价值的物质”之占用（Two Treatises，II.43；参见41），而在孟德斯鸠看来，自然奖励劳动这个事实，表明了“自然对人的公正”（Spirit of Laws，XIII.2）。

[335] 洛克当然也希望走向一个自由社会，然而他是分别讨论自由主义政治的原理（在《政府论》中）和自由主义的教育原理（在《对教育的若干思考》中）。见Tarcov，

Locke's Education for Liberty，导言。

[336] 孟德斯鸠也有相反的陈述，公民可以是自由的，而政体是不自由的：儒雅的专制政体在一定时间内有这种可能。

[337] 《论法的精神》XII.4中破坏宗教、风俗和安宁的罪名，与I.1中上帝、哲学家和立法者的法律相符。列入第四款的安全是孟德斯鸠的贡献。

[338] 见《论法的精神》V. 16有关君主政体和专制政体的“权力转移”的讨论。安全作为一项原则是“君主政体的”，因为它保留的权力要多于它的权力；它保持自己的尊严，不受言论或思想的侵犯（XII.11，12）。

[339] 见Manent，Montesquieu's Philosophy of Liberalism，pp.133—136。

[340] Machiavelli，Discourses on Livy，I.4—8；Mansfield，Machiavelli's New Modes and Orders，ad loc.

[341] Athanasios Moulakis，“Leonardo Bruni's Constitution of Florence”，Rinascimento XXVI (1986)，153.

九 执行权的共和化

[342] Max Farrand，ed.，The Records of the Federal Convertion of 1787，4 vols.，rev. ed. (New Haven，CT：Yale University Press，1966)，I.66，II.35；Ruth and Stephen Grant，“The Madisonian Presidency，” in J. Bessette and J. Tulis，eds.，The Presidency in the Constitutional Order (Baton Rouge，LA：Louisana State University Press，1981)，pp.31，60n. 参见Jeffrey L. Sedgwick，“James Madison and the Problem of Executive Character”， Polity，XXI (1988)，pp.11—13。

[343] 一位历史学家对该问题的详细讨论，见Jack N. Rakove，“The Great Compromise：Ideas，Interests and the Politics of Constitution-Making”， The William and Mary Quarterly，XLIV (1987)，424—427。

[344] William T. Hutchinson et al.，eds.，The Papers of James Madison (Chicago and Charlottesville，VA：University of Chicago Press and University of Virginia Press，1962—)，X.208—209；Farrand，Records，I.138—139. 有关这种困境的文献见Philip B. Kurland and Ralph Lerner，The Founders' Constitution，5 vols. (Chicago：University of Chicago Press，1987)，I.147—183，250—251，301—335；III.486—534； Ralph Ketcham，Presidents Above Party (Chapel Hill，NC：University of North Carolina Press，1984)，pp.5—8。

[345] 迟至1787年8月24日，制宪会议才就国会选举总统一事进行表决。Farrand，Records I.21，64—69；II.500—503，572—575.

[346] 另见汉密尔顿在制宪会议的评论，Farrand，Records，I.289，310；Harold G. Syrett，ed.，The Papers of Alexander Hamilton，26 vols. (New York：Columbia University Press，1962)，IV.186。

[347] Charles C. Thach，Jr.，The Creation of the Presidency，1775—1789 (rev. ed.，Baltimore：Johns Hopkins University Press，1969)，chs.1—3；Gordon S. Wood，The Creation of the American Republic，1776—1787 (Chapel Hill，NC：Univeristy of North Carolina Press，1969)，pp.134—143，432—436；Forrest

McDonald，Novus Ordo Seclorum；The Intellectual Origins of the Constitution (Lawrence，KS：University Press of Kansas，1985)，pp.86，176—183.

[348] 1786年12月14日杰伊致杰斐逊函，见The Correspondence and Public Papers of John Jay，Hugh Johnston ed.，4 vols.(New York：G. P. Putnam，1890—1893)，III.223。另见1787年3月19日麦迪逊致杰斐逊函，Papers IX.319—321；以及Federalist 64。这里我要感谢塔可夫。麦迪逊对弗吉尼亚宪法中的软弱的执行官，也持严厉批评的态度；见他致华莱士函，Papers，VIII.352："我们的执行部门是一部坏宪法中最坏的成分。"Papers VIII.352。

[349] 见Murray Dry，"Anti-Federalism in the Federalist"， in Charles R. Kesler，ed.，Saving the Revolution (New York：Free Press，1987)，p.55。

[350] Gerald Stourzh，Alexander Hamilton and the Idea of Republican Government (Stanford，CA：Stanford University Press，1970)，p.96；Gwyn，Meaning of the Separation of Powers，p.22.

[351] 参见Thach，Creation of the Presidency，pp.18，27，52—54；他无视共和理论和美国共和主义对这一创设的作用。因此，他虽然强调这个过程及其结果的美国特性，对它作为一项成就却估计不足。

[352] 这种良性的马基雅维里主义的另一个例子，见Walter Moyle，An Essay upon the Constitution of the Roman Government (c.1699)，in C. Robbins，ed.，Two English Republican Tracts (Cambridge：Cambridge University Press，1969)，pp.253—254。 另见Isaac Kramnick，Bolingbroke and His Circle (Cambridge，MA：Harvard University Press，1968)，pp.236—260。

[353] 指《纽约报》（New York Journal）中的"卡托"，见Herbert J. Storing，ed.，The Complete Anti-Federalist，7 vols. (Chicago：University of Chicago Press，1981)，2.6.37。

[354] Farrand，Records I.66；它得到了本杰明·富兰克林（I.83）和威廉·帕特森（I.287）的同意；被威尔逊否定（I.66）。见McDonald，Novus Ordo，pp.201—203。

[355] Storing，ed.，The Complete Anti-Federalist，2.4.86.

[356] Storing，ed.，The Complete Anti-Federalist，2.6.31，5.11.6；另见"一个老辉格党人"，3.3.31；"无党派的评判者"，5.14.40；"科尼利乌斯"，4.10.21；"乡下人"，6.6.28。Gordon S. Wood，Creation of the American Republic，pp.521，561.

[357] Storing，ed.，The Complete Anti-Federalist，5.10.4.

[358] 同上，2.8.178. 参见斯多林在注102的评论，以及他为Thach，Creation of the Presidency一书所作的序(pp.ix—x)。斯多林指出，在需要皇室的威严这一点上，布莱克斯通也有类似的语言；Blackstone，Commentaries on the Law of England，4 vols.，5th ed. (Oxford：Clarendon Press，1773)，I.241。 但是，布莱克斯通不同于"联邦派的农场主"，他不是共和主义者。布莱克斯通的立场后来又见于Jean De Lolme，The Constitution of England (1775)，Bk II，ch.2。

[359] 托马斯·潘恩在《论人权》（1792）第二部分同时持这两种观点。他说，"我要让那些廷臣去解释，把君权称为执行权是什么意思。"但几页之后，他又对美国宪法中的

总统制表示赞同。Thomas Paine，Rights of Man (Baltimore，MD：Penguin Books，1969)，pp.221，226。

[360] 在反联邦党人中间，可以看到对参议院也有与此相似的混乱观点：共和制的贵族政体是必然的吗？怎样能够为它辩护？联邦派农场主的观点见Storing，Complete Anti-Federalist，2.8.97—100；布鲁图斯的观点见上书，2.9.42—49，201。这里要感谢维尔斯的指点。

[361] 这就是《联邦党人文集》为何“没有对少数专制的危险表现出太多担忧”的原因。Robert A. Dahl，A Preface to Democratic Theory(Chicago：University of Chicago Press，1956)，p.9. 帕布利乌斯关心的是“使共和制政府的优点得以保留、使它的缺陷得以减少或避免的……手段”。Federalist 9。

[362] 帕布利乌斯在《联邦党人文集》第39篇问道，新宪法是不是“严格的共和制宪法”，然而他把共和制定义为“来自人民的政府”，而不是直接由人民统治的政府——由此给人的印象是，“严格的共和制”几乎不可能是这后一种政府。然而帕布利乌斯基于思考表示，严格的共和制是完全的共和制；宪法已经达到了共和政体的极限；比传统的共和政体在通过选择建立政府时走得还要远。参见Farrand，Records I.300，III.397—398；汉密尔顿在这里所说的“严格的共和制”，也是从防卫的含义来使用的。

[363] 见William Kristol，“The Problem of the Separation of Powers：Federalist 47—51”， in Kesler，Saving the Revolution，pp.113—117。

[364] 如果说，执行权使共和主义的选择面向未来，那么司法审查便是让它与过去保持一致。参见詹姆斯·塞西尔对总统的紧急状态职能和决策职责的区分，James W. Ceaser，“In Defense of Separation of Powers”， in Robert A. Goldwin and Art Kaufman，eds.，Separation of Powers—Does It Still Work? (Washington：American Enterprise Institute，1986)，pp.174—177。

[365] 请比较洛克的两种态度：他在谈到人民反抗暴政时的崇敬是轻率的，但他显然相信对良好宪政的崇敬可以视为理所当然。Two Treatises，II.220，223—226，230，235。

[366] 布莱克斯通让执行权处于宪政体制内，因为如他所说，执行官的紧急监禁措施，是通过议会暂停人身保护法而得到授权的：“我们宪政体制的美妙之处在于，它不让执行权去决定国家在何时面临巨大的危险，必须采取这种权宜之计的措施”；Commentaries，I.136。但布莱克斯通不是共和主义者，他相信执行权只能由对皇室威严的敬重而非人民的选举来维持；同上，I.239—241，336—337。另参见埃德蒙·柏克的意见，他认为，至少在英国和法国，共和政体的因素必须为君主政体的基础提供补充，而不是相反；Edmund Burke，Appeal from the New to the Old Whigs，Works(Bohn ed.)，II.36—7。

[367] “必要而适当的”这一条款使这点得到澄清。见David Epstein，The Political Theory of Federalist (Chicago：University of Chicago Press，1984)，pp.43—44。麦迪逊在署名“爱尔维迪乌斯”的第一封信（1793年8月24日）中指出，洛克“讨论特权的一章表明，这位哲学家的理性被英国人的保皇主义严重遮蔽了”。我把这视为对洛克的谅解，而不是对他的谴责。

[368] Blackstone，Commentaries I.155.

[369] 见Kristol，“The Problem of the Separation of Powers”；Epstein，Political Theory of the Federalist，ch.3（论《联邦党人文集》第10篇)。

[370] Kristol，同上，p.109。

[371] Kristol，同上，p.121。在理查德·纽斯塔特对分权的描述中——“分享权力的分立的机构”——慎思与裁决相对立的问题完全消失了；见Presidential Power，p.33。

[372] 1797年10月31日亚当斯致皮克林函：“人类内心的竞争欲，造成了人、城市和民族之间的对抗，造成了人类生活中几乎所有的善，也造成了几乎所有的恶。……伟大的技艺便在于管理这种竞争欲。……应当让立法权和执行权的竞争欲相互钳制。”转引自Kurland and Lerner，Founders' Constitution，II.519。另见Ceaser，“In Defense of Separation of Powers”， p.184，他把制衡解释为“野心与野心的竞争”。

[373] 麦迪逊“美国政治体制的缺陷”（1787年4月）一文：“改进共和制形式的附带愿望是建立一种选举程序，它将确定无疑地从社会大众中遴选出最纯洁最高尚的人。”Papers，IX.357。

[374] 对《联邦党人文集》第67—77篇较为简略的研究，见Lynton K. Caldwell，The Administrative Theories of Hamilton and Jefferson (Chicago：University of Chicago Press，1944)，pp.24—30；Leonard D. White，The Federalists (New York：Macmillan，1948)，pp.90—96。不过，使我的研究受益甚多的最权威的论述，是Esptein，Political Theory of the Federalist，pp.171—185。

[375] Farrand，Records II.52—58；另见William H. Riker，“The Heresthetics of Constitution-Making”， American Political Science Review，vol. 78 (1984)，pp.6—8。

[376] 约翰·罗切强调了妥协性，选举团利用这种妥协性使各州、人民和代表机构都有所获益——但没有强调一个要点：选择执行官的方式是为了使他具有独立性；John Roche，“The Founding Fathers：A Reform Caucus in Action”， American Political Science Review，vol. 55 (1961)，810—811。另见Thach，Creation of the Presidency，chs.4—6；Richard M. Pious，The American Presidency (New York：Basic Books，1979)，ch.1。以“帕布利乌斯”笔名写作的汉密尔顿，没有提到汉密尔顿本人在1787年9月提交的关于在总统选举中限制性的财产资格的议案。Hamilton，Papers，IV.259。

[377] Riker，“The Heresthetics of Constitution-Making”， p.13.

[378] 注意，帕布利乌斯说的是道德的确定性，而不是机械的必然性。道德的确定性表示人类性格中可以信赖的因素。

[379] Stourzh，Alexander Hamilton，pp.35—36，113—114，171.

[380] Epstein，Political Theory of the Federalist，pp.35—36，113—114，171.

[381] 布莱克斯通似乎用“权能”来描述“影响力”这个权力来源，它有别于国王的特权；Commentaries I.336。参见Epstein，Political Theory of Federalist，p.204n3。

[382] 正如艾泼斯坦所说：“任期短暂的共和主义精神以及人手众多，搞得你看不见一个人。”Political Theory of the Federalist，p.183；Stourzh，Alexander Hamilton，p.185；James Wilson，Lecture on Law (1790—1791)，in R. G. McCloskey，ed.，The Works of James Wilson，2 vols. (Cambridge，MA：Harvard University Press，1967)，I.295.

[383] 另见Federalist 74；Epstein，Political Theory of the Federalist，pp.174—175。

[384] 关于利益的模糊性，见麦迪逊1786年10月5日的信，Papers，IX.141，和Stourzh，Alesander Hamilton，pp.80—87，90—94。

[385] 马文·迈耶尔斯把这个说法追溯到塔西佗对瑞士人的描述，麦迪逊后来在同汉密尔顿的帕西费库斯对抗时，拿它们的名字作为自己的笔名；见Marvin Meyers，ed.，The Mind of the Founder (Hanover，NH：University Press of New England，1981)，p.200。参见汉密尔顿在1780年9月讨论“我们现行体制的缺陷”的信中所说的“最自负的人”。Hamilton，Papers，II.405.

[386] Douglass Adair，Fame and the Founding Fathers，T. Colbourn，ed. (New York：W. W. Norton，1974)，p.257；Stourzh，Alexander Hamilton，pp.180—185；Epstein，Political Theory of the Federalist，pp.179—184.

[387] Epstein，Political Theory of the Federalist，p.175.

[388] 同上，pp.140—141，175—1788。另见詹姆斯·威尔逊在制宪会议上的发言，Farrand，Records，1.140；和麦迪逊的发言，同上，II.587。

[389] Neustadt，Presidential Power，pp.7，9，179，183.

[390] 见Jack N. Rakove，“Solving a Constitutional Puzzle：The Treaty-Making Clause as a Case Study”， Perspectives in American History，vol. 1 (1984)，254—255。

[391] 关于一部“模范”宪法（《联邦党人文集》23）的重要性，见Epstein，Political Theory of the Federalist，p.45。关于“新的模范”宪法，见《联邦党人文集》14。帕布利乌斯在这里借用了十七世纪英国的共和主义革命派的语言，同时又宣称美国已经“完成了一场人类社会史无前例的革命”。

[392] “委托权力的制度，意味着在人类中间存在一定的优秀品质和荣誉感，它可以成为信任的合理基础。”Federalist 76。另参见Martin Diamond，“The Federalist” ，in L. Strauss and J. Cropsey，eds.，History of Political Philosophy (2nd ed.，Chicago：Rand McNally，1972)，pp.645—646.

[393] Hamilton，Papers XV.37—39.

[394] 同上，XV.43。

[395] G. Hunt，ed.，The Writings of James Madison，8 vols. (New York：Putnam，1901—1910)，VI. 145.

[396] 同上，VI.138—139。见Robert Scigliano，“The War Powers Resolution and the War Powers”， in Bessette and Tulis，Presidency in the Constitutional Order，pp.127—133。

[397] 同上，VI.160。麦迪逊十分警惕，这使他不会绝对支持这种推理。作为总统，他允许自己占有西佛罗里达，并且确实认可了1787年制宪会议制定新宪法时所依靠的反常事态（Federalist 40）。但是他着眼于维护法治，所以与汉密尔顿的公然声明相反，他愿意审慎地运用自由裁量权。

[398] Corwin，The President：Office and Powers，p.171.

[407] 这里的“权能”原文是“energy”，在物理学中指“能量”。——译注

[408] “帕西费库斯”（Pacificus）的字面含义是“和平主义者”。——译注

[409] “爱尔维迪乌斯”（Helvidius）的字面意思是“瑞士人”，有“共和主义者”的潜在含义。——译注

十 结语：形式和目的

[410] 亚西比德（Alcibiades）是古希腊著名将领，苏格拉底的朋友。——译注

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

THE MACHIAVELLIAN MOMENT

马基雅维里时刻

佛罗伦萨政治思想和大西洋共和主义传统

J.G.A. Pocock

[英国] J.G.A. 波考克 著　冯克利 傅乾 译

刘东·主编　彭刚·副主编

译林出版社

图书在版编目（CIP）数据

马基雅维里时刻:佛罗伦萨政治思想和大西洋共和主义传统/(英)波考克(Pocock,J.G.A.)著;冯克利译.-南京:译林出版社,2013.10

(人文与社会译丛/刘东主编)

书名原文:The Machiavellian Moment

ISBN 978-7-5447-4178-1

I. ①马… II. ①波… ②冯… III. ①政治思想史-世界IV. ①D091

中国版本图书馆CIP数据核字(2013)第196418号

The Machiavellian Moment by J.G.A. Pocock

Copyright © 1975 by Princeton University Press

This translation published by arrangement with Princeton University Press through Bardon-Chinese Media Agency Chinese (Simplified Characters) trade paperback copyright © 2013 by Yilin Press, Ltd

All rights reserved.

No part of this book may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording or by any information storage and retrieval system, without permission in writing

from the Publisher.

著作权合同登记号 图字:10-2010-532号

书　　名　马基雅维里时刻:佛罗伦萨政治思想和大西洋共和主义传统

作　　者　[英国]J.G.A.波考克

译　　者　冯克利 傅 乾

责任编辑　马爱新

原文出版　Princeton University Press,2003

出版发行　凤凰出版传媒股份有限公司

译林出版社

出版社地址　南京市湖南路1号A楼,邮编:210009

电子信箱　yilin@yilin.com

出版社网址　http://www.yilin.com

印　　刷　江苏凤凰通达印刷有限公司

开　　本　880×1230毫米　1/32

印　　张　22.25

字　　数　566千

版　　次　2013年10月第1版　2013年10月第1次印刷

书　　号　ISBN　978-7-5447-4178-1

定　　价　68.00元

译林版图书若有印装错误可向出版社调换

(电话:025-83658316)

导言

本书分为两大部分，主题的复杂使篇幅浩大在所难免。前一半又分为第一和第二部分，讨论马基雅维里时代的佛罗伦萨思想，把他与他的同代人和同事——萨伏那罗拉、圭恰迪尼、詹诺蒂等人——放在一起，采用了英语世界过去从未尝试过的方式。在这种讨论中，我力求把佛罗伦萨共和主义置于第一部分的三章所分析的语境之中。我在这里认为，公民人文主义者对共和主义理想的复兴，给一个社会带来了问题，亚里士多德所描述的人之政治天性要在这个社会中得到实现，而它却力求生存于否认任何世俗完满之可能的基督教时间框架之中。我还认为，这一时期的欧洲思想只有几种有限的方式能够使世俗时间变得可以理解。在“习俗”（custom）、“神恩”（grace）和“命运”（fortune）这一组标题下，我在前三章讨论了这些方式。共和国在时间中存在的问题，只能以这些方式加以解决，舍此别无他法。正是16世纪最初二十多年里，佛罗伦萨人——特别是马基雅维里——表述和探索当时提出的这一问题的方式，赋予他们的思想以鲜明的特点。

“马基雅维里时刻”这一短语可以用两种方式进行阐释。第一，它是指马基雅维里主义的思想出现的时刻和方式；在此恳请读者记住，这不是佛罗伦萨共和国最后岁月的“政治思想史”，不管它可能是什么；也不是该时期佛罗伦萨人的政治经验史，它无意“解释”他们对本书所研究的观念的具体表述。对于这里所说的“时刻”，是做了有选择的和基于主题的界定的。本书断定，中世纪和现代早期欧洲人的时间意识中某些持久的模式，导致了认为共和政体的出现和公民对该政体的参与构成了一个历史中自我理解的问题，可以看到马基雅维里及其同代人或明或暗地与之对抗。这个问题在他们的时代变得至关重要，并且（主要是由于他们看待这个问题的方式）在此后的两三百年里依然如此。他们与该问题的对抗被描述为具有历史的真实性，虽然只是作为从他们思想的复杂历史真实性中选取的一个方面；他们的“时

刻”被界定为他们遭遇这个日益重大的问题的时刻。

其次，“马基雅维里时刻”也表示这个问题本身。它是概念化时间中一个时刻的名称，在这个时刻可以看到共和政体要应付本身的时间局限性，它在不断出现的、理性无从知晓的事件之流中，试图维持道德和政治的稳定，而这些事件则被认为对一切稳定的世俗体系有着实质性的破坏作用。在为此目的而形成的语言中，这被说成是“美德”（virtue）同“命运”（fortune）和“腐败”（corruption）的对抗，而研究佛罗伦萨的思想，也就是研究马基雅维里及其同代人如何探究这些字眼的意蕴，其背景则是前几章所探讨的那些涉及时间的思维方式。许多大大小小的人物全神贯注于共同探究这一问题，马基雅维里便是其中之一；在力求揭示这一点时，我也希望揭示，这是研究马基雅维里思想的一个合适语境，并且这种研究方式可以减少它所遭受的夸张而笼统的解释的数量。

我进一步断定，“马基雅维里时刻”有其延续的历史，即世俗的政治自我意识在不断提出历史自我意识方面的问题，这构成了西方思想从中世纪的基督教模式走向现代历史模式之旅程的一部分。就这些问题而言，马基雅维里及其同代人、佛罗伦萨理论及其有关威尼斯实践的形象，留下了具有典范意义的重要遗产：平衡的政府、动态的“美德”、武装及财产在塑造公民人格中的作用等概念。在本书的后一半，即第三部分，我追溯了“马基雅维里时刻”在17和18世纪英美思想中的历史，力求表明英语世界的政治传统继承了共和主义的和马基雅维里的观念与价值，正如它继承了立宪主义、洛克和柏克的观念与价值一样。可以断定，这里的关键人物是詹姆斯·哈灵顿，他实现了公民人文主义思想与英格兰政治和社会意识的综合，实现了马基雅维里的武装理论与普通法对自有地产（freehold）之重要性的理解的综合。第三部分前三章所讨论的是，古典共和主义的政治表述如何在英国内战这一本来不可能的背景中成为适当的理论，在这一背景下，与佛罗伦萨的情况相比，都铎时代的君权论同清教的宗教民族主义和宗派主义之间的斗争，确保了更多相互竞争的思想方式和语言的存在。一种新古典主义的政治观——某种程度上是清教千禧年主义的遗产——的稳步成长，及其在18世纪英美两地的得势，是一个需要予以探索的现

象，这就是本书其余部分所要提供的内容。

“马基雅维里时刻”在18世纪的形式是最后几章的主题，其重心更多地转向美国。“美德”与“腐败”的对抗，在这个时期的社会和历史哲学中被视为生死攸关的问题，其人文主义的和马基雅维里式的词汇，表达了对早期现代资本主义一种根本上敌视的观念——其基础是对公共信用的精巧法则而不是对更为直接的市场交换的认识。“命运”的角色日益由“信用”和“商业”等概念来扮演；这使得思想家们更多地从动态的而不仅仅是失序的角度去理解世俗时间，但是同时，“美德”与“腐败”（或“美德”与“商业”）的对立也继续作为工具，表达着以其最初的现代和世俗形式出现的争论：一方面是价值与人格之争，另一方面是历史与社会之争。就18世纪而言，这种争论的最终结果是，欧洲出现了一种辨证的历史观，在美国出现了一种乌托邦式的全球空间观，而从后者可以看到，一种本质上是文艺复兴的时间意识延续到了19世纪。可以断定，能够追溯至莱奥纳多·布鲁尼的佛罗伦萨人文主义者所开启的事业，对于塑造现代的历史意识和摆脱历史的意识，发挥着重要作用。

本书的缘起是，诺曼·坎托（Norman F.Cantor）请我为他那时正在编辑的一套丛书写一本研究16和17世纪欧洲宪政思想的著作。这本书写了将近十年，大大超出他和我本人的最初设想；但我绝不敢忘记感谢他当初的鼓励，以及他当时就职的出版社（John Wiley and Sons）的宽怀大度，它免除了我原已承担的义务。

一些学者的著作使我写作本书时受益匪浅，在列举他们的名字时，汉斯·巴隆（Hans Baron）虽有争议（而且完全没有得到他事先的承认），他对我的精神影响却无处不在。我直接求教其著作和交谈的人士众多，不胜枚举，择其要者有：菲利克斯·吉尔伯特（Felix Gilbert）、唐纳德·温斯坦（Donald Weinstein）、威廉·J.波斯马（William J.Bouwsma）、约翰·M.华莱士（John M.Wallace）以及格登·S.伍德（Gordon S.Wood）；与历史学家研讨会的学者有更密切的接触者，如赫斯特（J.H.Hexter，耶鲁大学）、彼得·莱森伯格（Peter Riesenberg）和约翰·M·穆林（John M.Murrin，乔治·华盛顿大学）、

理查德·福拉特曼（Richard E.Flathman，华盛顿大学）和昆廷·斯金纳（Quentin Skinner，剑桥大学）阅读和评论了不同阶段的手稿的不同部分。当然，他们并不为本书的内容承担责任。昆廷·斯金纳先生甚至推荐了书名，然而他不应因我所写出的东西而受到指责。我还要感谢我在政治思想研究会圣路易斯分会的同事彼得·福斯（Peter Fuss）、马克斯·奥肯福斯（Max Okenfuss）和亨利·夏皮罗（Henry Shapiro），他们为了我的工作任劳任怨；爱妻在我们忙于其他许多事务时编制了索引。华盛顿大学研究生院和历史系八年来一直是我获得的物质、道义和智力支持的不竭来源。

J. G.A.波考克

圣路易斯，华盛顿大学

1973年11月

第一部分　特殊性与时间：概念背景

第一章　问题及其模式（一）经验、习惯与审慎

一

本书贯穿始终的意图是，在一种正在形成的历史主义语境中描绘现代早期的共和主义理论，它是一些观念和概念性词汇的产物，中世纪和文艺复兴时期的人——譬如刘易斯所谓的“老西方人”（Old Westerns）[1]——可以用这些观念和概念性词汇来对待特殊和偶然的事件、对待作为偶然事件之维度的时间。共和政体或亚里士多德式的城邦，作为重现于15世纪公民人文主义思想中的概念，既是普遍的，又是特殊的。“普遍的”是说，它的存在可以为其公民实现人们在现世生活中能够实现的全部价值；“特殊的”是说，它是有限的，它置身于时空之中。它有开端，因而也有终点；这就使两个问题变得至关重要：揭示它如何产生和维持自身的存在；对其实现普遍价值的目的与其世俗生活的动荡和环境的无序加以调和。因此，共和主义理论——以及同时出场（如果不是更早出场）的所有政治理论——的关键内容，是有关时间的观念、有关以时间为维度的偶然事件之发生的观念，以及关于构成了我们所说的历史的特殊事件之序列（称之为过程还为时尚早）之可理解性的观念。正是这一点，使共和理论可以被称为历史主义的早期形式，虽然我们将会发现，我们的“历史”一词的很多含义，那时是由另一些词及其在不同语言中的同义词——譬如“习惯”、“神意”和“命运”等等——所承载的。高度发达的概念化词汇已经存在，这些术语以及其他术语的含义得以在其中得到扩展，而此类词汇又在某种程度上相互融合；于是有可能重建一种观念图式，而且这样做似乎并无不妥，16世纪的思想就是按照这个图式来表述一种相当于历史哲学的学说。虽然有许多困难和挫折，它构成了一个概念框架，“公民生活”（vivere civile，共和国中积极公民的理想形象）的学说只能在这个框架中努力维持自身的存在；这种努力便是本书的主

题。

因此，以下三章所要阐释的，便是这些词汇中的主要概念，是让特殊现象、时间中的特殊事件尽可能变得可以理解的主要模式。贯穿其中的假设是，这种阐释并非易事：中世纪晚期和文艺复兴时期的知识分子觉得，特殊要比普遍更难以理解、更不合理性；既然特殊是有限的，处于时空之中，时间便成为它存在的一个维度，因而其合理性和可理解性都像特殊一样有所减损。采用的语言显示，这个假设能够进行哲学的解释。选取的词汇（本书就是围绕它们加以组织的）被视为具有亚哲学的性质，并且在假设其不具有完美合理性的基础上提供了理解时间和特殊的手段。我们将提出有关中世纪晚期哲学的假说，旨在揭示为何此种不完美的合理性会困扰人们的思想。

可以提出以下一般看法。中世纪哲学倾向于争论的是：理性认识之唯一真实的对象，是不是那些不受时空限制的普遍范畴或命题。获得有关它们的知识的过程，实际上只能在时空中进行，但对它们的真理性或真实性的认知，却是基于不受时空限制的认知能力；存在着永恒的、不受环境限制的自明之事。这种真实性是由普遍事物构成的，而理性活动便是指理智提升至对普遍事物的永恒合理性的认识。自明的命题的真理性是自足的，不依赖于对其他命题的偶然认知，更不依赖于时空中一时的证据；永恒事物主要就存在于它的这种自足性之中。相反，对特殊事物的认识是受环境限制的、偶然的和有时间性的。它基于认知者一时的肉体感性知觉，而且常常基于其他认知者转达给他的感觉信息，而这也是其他人的感性知觉允许他们去感觉、认知或相信的事物的信息。由于这个缘故，还由于有关特殊现象的命题只能通过充满偶然性的维度来建构，该命题总是依赖于其他命题，因此对特殊事物的知识是受时间限制的，正像作为认识对象的特殊事物因其特殊性而处于时空之中，因此其自身亦有时间上的局限性一样。

如果把“历史”作为这一时间维度的名称，那就可以说，经院派的“历史哲学”强调它的偶然性和亚理性的（sub-rational）性质；然而也可以从若干意义上说，经院派的认识根本没有提供一种历史哲学。我们所说的“历史”的规范含义，是指在时间中相继发生的事件，它们

具有社会的和公共的而非私人的和主观的性质，我们试图先把它们编织成叙事，然后编织成过程。但这不是经院派思想十分看重的目标。叙事仅仅是讲故事而已，按亚里士多德的思想，它不如诗学，正像诗学不如哲学，因为它在揭示事件的普遍意义上是低级的，做到后一点的最佳思维方式是完全抛开特殊事物，超越于它之上，进入对普遍范畴的思考。至于过程和作为其维度的时间，亚里士多德一派学者所挑选出的变化过程，是使事物生成然后灭失的过程：是“自然过程”（physis），即事物达到目的，完成其形式，实现其潜力，然后终止的过程——所有这些都是对有关存在然后灭失的观念的扩展。一切事物都在时间中终结，但是既然基本的“收缩”（systole）和“扩张”（diastole）在于事物的产生和灭失，时间的可理解性就更接近于事物的存在，时间便是它的计算尺度。但是，一个事物的出现和灭失不等于该事物被另一事物所取代；它是一个封闭的过程，而后者是一个无尽头的过程；就亚里士多德一派学者把变化等同于“自然过程”而言，他们倾向于采用一种关于过程，因而也是关于时间的循环观。这有着使时间完全可以理解的好处。亚里士多德说，如果时间是由运动来计量，

整齐划一的循环运动最适合于作为单位，因为它的数量最容易为人所认识。性质变化、增长和产生都不整齐划一，只有位移能够整齐划一。也正因此，才有人认为时间是天球的运动，因为别的运动皆由这个运动计量，时间也由这个运动计量之故。

也因此，产生了一个惯常的说法，即人们常说的：人类的事情以及一切其他具有自然运动和生灭过程的事物都是一个循环。这是因为所有这一切都是在时间里被识别的，并且都有它们的终结和开始，仿佛在周期地进行着，因为时间本身也被认为是一种循环。而这又是因为时间计量这种位移，时间本身又被这种位移计量之故。因此把事物的产生说成是一个循环，就等于说时间有循环；这就是说它是被循环运动计量的。因为除了计量单位而外，没有别的东西能看出被计量的事物；而整体事物就是多个计量单位。[2]

不难看出，亚里士多德深知，球形是最完美的图形，因而也是最

佳的计量尺度，因此把时间看作一个循环是思维上的方便，而不是——像其他人认为的那样——对宇宙的终极可理解性这一信念的表达；也不太难看出的是，他知道把循环观应用到历史即“人类事务”上的困难。因为在人类事务中，事情的发生千变万化，没有任何可预见的顺序，我们说它们形成一个循环，只能是作为一个工具，用来说明人类经验的全部多样性形成一个单一的巨大实体，它有自身的自我实现和自我重复的“自然过程”。有亚里士多德之后的哲学准备作此断言，但我们现在被告诫不可高估它们的重要性；[3]人们已经有足够的理解：把“自然过程”应用于人类事务，是一种思考的便利和比喻；而且毕竟是希腊人开创了很大程度上至今犹存的历史写作，一种政治反讽的活动——讲述明白易懂的故事，说明人们的行动如何产生有违初衷的结果。

但是，认识到把循环的“自然过程”应用于人类历史具有局限性——把一物继另一物而发生的演替类比为一物本身之从生到灭的演替——是一回事；在哲学层面建立同样令人满意的任何模式去处理前一种演替，则完全是另一回事。希腊的知识人撰写历史，但他们并未使历史在哲学上变得可以理解。至于基督教对这些事情的思考，它理所当然地驳斥一切宇宙循环观；“循环的邪恶舞蹈”：[4]此种对事物的观点将使世界变得不可能被创造出来，并且是没有止境的。基督教坚信这样一个上帝，他在过去的一个时间点上创造了世界和人类，将在未来一个时间点上拯救人类并终结这个世界，这对促进历史思想的发展具有无可估量的意义，但它本身并未使特殊的事件和现象在时间中的相继发生能被理解，也未赋予作为事件相继发生之维度的时间以任何特殊的重要性。“神的预知”问题、个人如何能够把他受时间限制的存在与永恒不朽的上帝的当下存在联系起来的问题，使得奥古斯丁和波爱修斯假设了一个“永恒的当下”（nunc-stans），或永恒中的立足点，上帝从那里看到时间中的每一刻是被同时创造和存在的；但是，不管个人把“永恒的当下”视为理智还是信仰的产物，显而易见的是，他不能分享它，时间中的一个时刻不能被禁锢于另一时刻的理智所认知。这样的认知也没有任何终极的重要性。堕落的人，若受其自身堕落的意志和理智所影响，他的运动便是脱离上帝走向更深惩罚的运动，是

脱离意义而深陷于无意义的运动（这种运动可以在地狱中得到见证）。有了最终赎罪的承诺，历史时间确实能被看作等同于返回上帝的运动；但这是通过救赎性神恩的单独一系列行动而实现的，它截然有别于世俗意义上的历史事件，只与后者有着神秘的联系。神的足迹可能存在于历史中，但是作为一个整体的历史并不是由这些足迹构成的；永恒可能对时间的产物产生爱意，时间却是一个消极被动的爱人。最后，亚里士多德化的基督教倾向于恢复“自然过程”的类比；人已丧失了他的“形式”、他的真实本质，而“改造”（reformatio）——神恩的成果——要使他恢复这一本质。人们可能会争论，“赎罪”（redemptio）是否不过就是“改造”：这一运动是回到堕落以前的亚当的循环呢，还是要高于那个因“幸运的罪愆”[5]而丧失的状态的螺旋式上升？但无论是哪种情形，它都是由相继发生的人类行为和苦难所构成。世俗时间（从词源学上说，这是一种赘述[6]）是赎罪的场所，但不是其维度。再者，没有赎罪，它就是“混沌一片”（entropie）：形式的丧失，从有序变无序的运动，它可能被逆转，但不可能有意义地延续下去。

因此，研究特殊事物的基督教思想通常由绵延不断的努力所组成，它要把特殊与普遍联系起来，采用的手段可能是哲学的或诗学的、类型学的、解经的，或类比的——为此目的，有一整套令人难忘，甚至是庄严的谋略；但运用这些手段却是为了观察每个特殊事物与永恒之间的关系，通过揭示相继发生的特殊事物本身毫不重要而把它打发掉。特殊事物与其相关联的永恒秩序，不是时间的或历史的秩序，即使它通过在时间中显示自身而创造历史时亦是如此；而历史常常（虽然不总是）被视为不过是一系列象征，它的带有连续性的叙事只有注解的意义。[7]像“temporal”（时间的；世俗的；有生有死的）和“secular”（世俗的，世代的）这类词语的双重含义此时开始显现出真正的重要性：它们既表示“时间”（tempus, saeculum）观念，又表示因不属于永恒而与神的世界无关的观念。不妨采用一个有益的简单化说法：基督教世界观——尽管当然地包含着取代它的种子——的基础是对时间中的和世俗的历史的排斥，而历史解释模式的出现则要大费周章，它得用更具时间性和世俗性的世界观来取代基督教的世界

观。

本书要讨论这个过程的某些方面，并且要论证政治关切在引发这一过程中发挥的重要作用。存在着一套回响于历史中的词汇，它把政治表述为“处理可能之事的技艺”，从而也是处理偶然之事的技艺；政治是统治人类的“无止境的冒险”，[8]是“深不见底、无边无际的大海”上的一艘“航船”；[9]如果我们把偶然性的领域视为历史，视为“偶然、意外和不可预见的因素的表演”，[10]从这种政治观似乎就会产生促进世俗历史写作成长的强大动力（这样，政治人也许会与基督教的世界观一争高下）。但是，我们会看到，世俗偶然性观念并非起源于前现代意义上的政治哲学。在有人仍热衷于称为那种哲学的“伟大传统”中，政治共同体被视为一种符合人之天性的普遍现象。人们做过种种努力，阐述它的理念和形式，把它的原理同它作为其中一部分的普遍秩序的原理联系起来；而且由于显而易见的原因，这些努力倾向于把它从特殊性和偶然性的领域移出。然而，即便在这一哲学传统中，亦承认政治社会——当对它做具体观察时——是一种世俗的，因而有时间局限性的现象。这一哲学领域或许并未扩展到把全部世俗时间理解模式的装备，即从世俗世界内部去理解有时间局限的现象的方式，纳入到它的研究领域；不过在这一哲学传统之外，却多少能够看到明确论及政治特殊性问题，即如下问题的思想模式：如果把特殊的政治社会视为存在于时间之中，如果把特殊的偶然因素或事件视为发生于时间之中，如果把特殊社会视为一个承受和回应这些事件提出的挑战的结构，并且在其制度和历史中包含着过去时间中做出这些回应的痕迹，那么有可能出现什么的思想。下面我将致力于详细论述三种这样的思想模式，并在此过程中建构一个模型，以帮助解释当共和理想提出存在于世俗特殊性中的普遍性这一问题时，发生了什么。

二

约翰·福特斯库（1390—1479），一位英格兰法律人和业余哲学家，他对一个时代各种观念的粗线条描述有助于我们对它们的理解。他在1468年至1471年间撰写了他最了不起的著作《英格兰法律颂》（De Laudibus Legum Anglie）。彼时他正在与要求得到英格兰王位

的兰开斯特家族一起流亡，他从他们那里获得了大法官的头衔，但更重要的是，他在流亡之前曾担任王座法院（英国普通法的最高机构）的首席法官。后人在谈到弗朗西斯·培根时说，“他就像法官一样写哲学”，可以同样正确地说，福特斯库——在英国历史上并非最后一次——就像首席法官一样写哲学。这两大法律机构[11]对于把理智应用于社会有着不同的要求，相应地也就鼓励着不同的社会哲学。[12]

《英格兰法律颂》是一起流亡的威尔士亲王和英格兰大法官之间有关英国法研究的一篇对话。大法官试图说服亲王，他应当研究他打算统治的国家的法律，就像研究军事操练一样；亲王反驳说，英格兰法以过于技术化而闻名，即使职业法律人，在进入实务之前也要多年埋首于它的细节之中。[13]这时我们读到的回答，把我们径直引向我们主题中的核心哲学问题。大法官答道，实际上，每一门学问都可以通过掌握其原理而入门。这在数学中称为公理（maxims），修辞学上叫“悖论”（paradox），民法上叫“法则”（regula juris），在英格兰法研究中也被称为公理。亲王只要掌握了有关这些公理的知识，那就可以当之无愧说他学过英国法，即便他从未把他的知识运用于严格的法律解释问题（他通常可以把这种事留给他的法官、高级出庭律师和其他职业法律人）。亲王对这个回答很满意，但他有何收获还有待于观察。就福特斯库提到的所有这些公理而言，显而易见，就像原理、悖论以及其他学科中诸如此类的事物一样，它们是普遍的、自明的、不可论证的原理，根据亚里士多德哲学的基本程式，任何知识体系都应建立在它们之上。它们可以“通过感觉和记忆，从归纳中”直接得到；它们“不是借论证的力量或逻辑的证明而知道的”；它们不是相互演绎出来或从任何在先的假设演绎出来的公理；“原理没有理性的依据”，而是“任何原理都是使它自身能够成立的理由”。[14]这些话是福特斯库从中世纪的亚里士多德文本中直接引用的，我们开始看到一个浸淫于习惯法实务中的人对严格的演绎哲学的运用。

在福特斯库概述的这种哲学中，一切理性知识本质上都是演绎知识。不论何种知识，都是从接受若干基本原理出发，其中有些原理是一切知识的基础，另一些原理则把知识划分为不同的分支，并且构成它们所划分出的不同学科的基础。任何陈述的合理证据，都是通过证

明它是某一条或一组原理之必然逻辑结论而得出，因此可以说：（1）任何原理都不可能存在合理的证据，因为能够从一条原理演绎出来的原理根本就不是原理；（2）知识的任何分支——数学、修辞学、民法、英格兰法——都是由相关的一组原理以及它们的演绎结果的知识所构成。严格意义上的理性，不过是指我们能够运用它从原理出发进行演绎；归纳则是我们赖以获得原理知识的心智过程；但我们在认识那些不能也不需证明的事物，即有关原理的真理时，所运用的既不是理性也不是归纳，直觉或许是它的最佳称谓，虽然福特斯库没有使用这个字眼。不过，如果我们稍微宽泛地使用“理性”一词，意指心智发现和确证原理之结果的能力，我们便立即遇到了福特斯库的英格兰法观点中的核心难题。原理不可避免地是普遍陈述；而从普遍出发，我们只能演绎出普遍。如果英格兰法是一个理性的学问分支，它就必然包括某些不是源自于其他原理的原理及其结论，它们必然在它们所适用的整个英格兰法律环境中是正确的。据说英格兰法包含着一系列源自某些基本公理的相互一致的演绎推理，它与这些推理有着逻辑上完全融洽的关系；但是（我们现在必须要问）能有什么样的原理，它不是源于其他原理而是被直觉地理解为自明的，又是以“英格兰”为对象？“英格兰”这个名称，要么是指各种因素的独一无二的集合，要么是指还有其他成分的一个类别中的一员。在前一种情况下，不存在有关它的一套通则，因为你不可能对独一无二的事物做出普遍陈述；在后一种情况下，涉及英格兰法的原理和通则，也将适用于“英格兰”所属之类别的其他成分的法律。但是在福特斯库的对话中，当亲王怀疑自己是否能研习英格兰法时，也表达着这样的疑虑，即他是否应当先于公法，即罗马法去研习英格兰法；大法官要打消这两种疑虑，他要让亲王相信，存在着有关英格兰法的简单易懂的理性科学，这使它有别于其他国家的法律。福特斯库的意图似乎从一开始就陷入了矛盾，亲王通过掌握一套纯粹的“英格兰”原理而学习法律的机会，看来注定要落空。

在《英格兰法律颂》一书稍后的地方，福特斯库宣称，法律研究中有一条普遍真理，即人类的一切法律要么是自然法，要么是习惯或法规。[15]自然法包括自明的正义原理，以及可以从中普遍推导出来的

结论，它们是真实而正确的，对所有人都有约束力。人类的法律也许不过就是把自然法的命令转述为一个特殊王国的正式命令或法规。但是这里没有任何研究英格兰特殊法律的人需要驻足的东西，因为

在英格兰法根据自然法的理由而给予支持的事情上，它对同类案件做出判决时，并不比其他国家的所有法律更好或更坏。因为正如亚里士多德《伦理学》第五卷所言，自然法就是对人类具有同等效力的法，因此不需要进一步讨论它。但是接下来我们必须审视英格兰的习俗和法规，我们首先要看看那些习俗的特征。[16]

普遍正义原理可以由理性认知，而且看来正是它们构成了为法理学提供基础的公理，它们便是君主通过短暂运用自己的理性可以学会的东西，他把这些原理的具体适用留给他的有长年专门研究和经验的专业臣仆。但是，就自然法而言，或就英格兰法中与自然法相一致或跟其他国家法律中相对应的成分而言，并不存在什么“英格兰”特有的东西。要发现英格兰法中独一无二的“英格兰”因素，必须转向那些被称为“习俗和法规”的东西，即人类一切法律必须被归入其中的其余两个类别。正是在这些类别中，英格兰法才具有独一无二的英格兰特色，并且其他任何国家的法律也都有自己的特色。

高度分权和传统的农业社会，但又有服从中央指令并致力于把社会置于其控制之下的、有着专业化组织的文官阶层，在这种社会里普遍可以看到（至少在西方）存在着不成文的习俗、惯例、传统与成文的命令、敕令、圣旨或福特斯库所谓的法规之间的区别；前者得到国王臣仆的承认，但承认它们是已由社会本身自发地和传统地加以适用而得到确立，后者则是通过国王及其文官的命令施行于社会，无论其是否宣称采纳或修订先前的不成文传统。可以说，这种区分虽然明晰，却不是绝对的；对成文的判决书（它承认由于习俗的缘故，过去和现在法律一向就是如此）和成文的法令（它规定因颁布法令者——不论是谁——的权威性的缘故，现在和以后它就是法律）也许很难加以区分。英格兰的法律人有时试图在此基础上对“不成文法”（lex non scripta）和“成文法”（lex scripta）或法规加以区分；前者也许已经写成文字，但它并不主张除习俗和传统之外的其他权威；后者的权威

则是来自法律的制定者，这通常是议会中的国王；但议会也行使法庭的功能，其职责是公布旧法（习俗）而不是颁布新法（法规），并且就法规本身来说，其中也留存着公布习俗的观念，这使它的性质变得扑朔迷离。

福特斯库的问题可以归纳如下。习俗和法规一起构成了任何国家的特殊法律。如果它们声称具有合理的正当性，那么它们必须能够从自然正义的原理中理性地演绎出来，或至少不包含任何与这种理性演绎出来的结果相冲突的东西；但是，并非是它们的可演绎性或理性赋予了它们以特殊性质。要理解英格兰法有别于罗马法或法国法的地方，必须探究的不是它的合理性，因为在这方面它与其他国家的法律一样；而是它内部的正义原理被应用于英格兰的特殊性格和环境的方式。简言之，英格兰法包含着——就像任何国家的法律一样——纯粹理性之外的要素，它的基础是对英格兰的特殊环境和状况的认识，是普遍原理对这些当地的特殊条件的适用和适应。

福特斯库对这种要素的说明见于他的著作的第17章，它紧随刚才引用的那段话之后：

……我们先来看那些习俗的特点。

[XVII]英格兰王国最初是由布立吞人（Britons）居住，后由罗马人统治，然后又由布立吞人统治，接着由撒克逊人拥有，他们把它的名称从不列颠改为英格兰。接下来一段不长的时期，这个王国被丹麦人征服，然后又被撒克逊人征服，但最后是被诺曼人征服，他们的后代如今拥有这片领土。在这些民族及其国王的整个时期，该王国就像今天一样，不间断地受着同样的习俗的支配，这些习俗如果不是最好的，有些国王就会出于正义的目的，或是出于任性，对其进行修改，或是把它们完全废止，尤其是被罗马人，因为他们用自己的法律对世界的几乎所有其他地区做出判断。同样，上述那些国王中的另一些人，是以刀剑占有了英格兰王国，他们能够用权力毁灭它的法律。其实，无论是因为许多世代的习惯而有深厚根基的罗马民法，[17]还是威尼斯人的法律——以其古老而闻名于世，虽然在布立吞人起源时，他

们的岛上尚无人居住，罗马也未建立——或任何基督教王国的法律，都没有如此古老的起源。因此不可否认，亦无正当理由怀疑，英格兰人的习俗不但是好的，而且是最好的。

[XVIII]因此，剩下的事情就是评价英格兰的法规是不是好的。[18]

事实上，福特斯库在《英格兰法律颂》中就习俗之正当性的基础所要说的话，至此便已说完。在同时有着英格兰和中世纪特点的这一章，对特定民族的特定法律进行正当化的根据，不是理性和普适性知识，而是古老的历史和习惯。罗马和威尼斯的法律是好法律，因为它们在极漫长的时期不间断地得到运用，英格兰法律是最好的法律，因为它们在最漫长的时间中得到运用；检验它们得到遵守的标准，是看看那些相继到来的国王和不同的统治民族，假如他们有改变这些法律的愿望，他们是有机会这样做的。但是，关于这些统治者在断定现存法律就是最好的法律时的理性反思过程，他没有告诉我们任何东西，而且——严格地说——他也不可能这样做。亚里士多德哲学中基本的演绎过程，只能通过检验法律与自然正义的一致性去检验法律，而这种检验无论多么有价值和有必要，并不是唯一的。在讨论特定民族的特定法律时，福特斯库还会问一句，这些法律是否适合它们所调整的这个民族的特殊性格和环境。那正是这里所要检验的问题。当然，在这种背景下，英格兰的法律可以“优于”罗马或威尼斯的法律，仅仅是因为较之于同它们对应的法律适合罗马人或威尼斯人的程度，它们更适合英格兰人。这种令人难以捉摸的比较是如何进行的？既然理性研究的是通则，因此必须有另外的某种手段用来探究民族性格和条件，用来检验民族的法律对这些条件的适用性。

这样的手段是存在的，即所谓的风俗或经验；但是，由于它不是完全的反思性和规范性意义上的理性，因此尽管它只能被理智的人所利用，它却不是分析的、批判的和可以清晰表达出来的。它可以是无意识的，而且它时常就是如此。人们或是遵守习惯和习俗，或是不遵守。假如习俗得到服从，它们必定是好的，这样说的意思是，它们适合于遵守它们的民族；但是这个民族无法告诉你，他们所遵守的习俗为何是好的，或他们放弃的习俗为何是不好的；这不仅因为该民族不

是哲学家，而且因为哲学家本人也无法告诉你。哲学家只能看到事物普遍的方面；研究它们的特殊方面的方法、自我批评或自我证实的手段尚不存在。因此，好的习俗之所以好，能够从它得到保留这一事实中推导出来，但它很难被证明，因为证明是从普遍前提进行演绎，而这种前提不可能包含作为民族的特殊性格和环境的习俗。习俗为何是好的或坏的，我们给不出“理由”；我们只能说，“有理由相信”它是好的（因为被保留）或它是坏的（因为被放弃）。这便是埃德蒙·柏克——这种思维方式的嫡系后裔——所说的“因袭的”（prescriptive）的或“推定的”（presumptive）理性。一种习俗，或一种特定的制度，具有“因袭的”权利——即它是已经形成的，因而便存在着有利于它的“推定”；我们推定它运行得不错。[19]

它存在的时间越久，赞成它的推定就越强大。福特斯库的朴素的论证（即英格兰法律最古老，所以它是最好的）于是就变得可以理解了。根据严格的演绎推理，对于特殊事物不存在理性的证明方式，不存在证明一个民族有某些特性或其法律适合于这些特性的理性方法。那么，如何能对法律体系进行任何比较性的评价呢？威尼斯人通过在漫长的时间里一直保留着他们的法律，验证了那些法律适合于他们；英格兰人也是以完全同样的方式来验证他们的法律适合于他们。没有合理的——或用现代的说法，科学的——方法去选取和分析威尼斯人和英格兰人各自的特殊性，探知或分析他们各自的法律的特殊性，并通过与威尼斯人的比较来评价英格兰人。我们不能合理地说（或解释为何如此），与威尼斯人的法律适合威尼斯人相比，英格兰法律在适合于英格兰人上表现得更出色；我们只有两种推定，它们都不能被完全表述出来或给予合理的证明。但是，在面对这种缺少共同尺度的情况下，我们可以逃入社会科学家最后的避难所：我们可以做出限定。既然英格兰法律确实比威尼斯法律更古老，不间断运用的时间更长久，那么也就有更多的人、在更长的岁月和更多的环境中，默默地做着有利于它们的验证；因此与威尼斯法律相比，有着更多的经验、更强大的推定，使我们相信它们满足着其所依存的那个历史中的社会。这便是根据古老的历史做出论证的理由，我们在本书中对此会有很多讨论（虽然是间接的）。这是演绎性哲学的缺陷的直接后果。

但是这里可以看到，《英格兰法律颂》中的君主受到了他的大法官的欺骗。他得到保证说，即便他只学会了英格兰法的原理，他也足以知道他的法官和其他职业法律人把这些原理适用于具体案件时在做什么。然而，认识具体的案件、搞清楚如何将原理适用于它们，与认识原理并演绎出它们的逻辑结论，是极其不同的思维过程。因此，职业法律人的学问不能被简化为有关原理及其结论的知识；它是有关什么习俗一直得到保留、它们得到保留的技术性而不是逻辑性的结果是什么的知识。习俗性的法律是一个技术性的和传统的结构，而不是一个理性的结构；福特斯库已十分接近于后来由另一位大法官爱德华·柯克爵士说出的观点：英格兰法律是“技艺理性”（artificial reason）。

因此，君主大人，假如有个英格兰法律人对您说，一个兄弟不得从同父异母的弟兄那儿继承一笔父亲的遗产，而是应把这笔遗产留给血缘完全相同的妹妹，或是作为无继承人的财产留给他的租地领主，您是会感到诧异的，因为您不知道这种法律的理由。但是，这一案件的难点丝毫不会给一个熟悉英格兰法律的人造成困扰。……由此您会认识到，如果您通过教育理解了那些现在不为您所知的法律，您就会喜欢上它们，因为它们是最好的；您越是思考它们，就会越愿意欣然享用它们。一切被人喜欢的东西，都会通过习惯将喜欢它的人变得与它有相同的天性，所以亚里士多德说，“习惯变成了另一种天性”。[20]

下面我还会说明最后这句话极为重要。从“习惯”和“第二天性”这些概念中，可以找到以下历史主义教义的起源：我们变成了我们所作所为的样子，我们就是这样来塑造自己的。不过，君主不必对英格兰法律做太多事情，只要喜欢它、允许它改变他的天性就可以了。像“这种法律的理由”和“因为它们是最好的”这类说法，是在有意识地引出问题。这种说法是不可证明的，因而也是无从批评的。君主并不处在能够批评他的法官的法律适用的位置上，除非理性告诉他，他们所做的事情有悖于自然正义。除了这类罕见的情况之外，法律的理由是因袭而成的，是以古老的历史为基础的；他只能根据以下推定去接受（当然，还要喜欢）他的王国的习俗：它们是古老的，所以是好的；它们是天底下最古老的，所以也是最好的。法官知道王国的习惯是什么，他对自然正义及其结果的知识不仅不能告诉他，而且不能使

他找到这些习惯。因为，研究习俗性的法律不是理性演绎的学究过程，而是——就像柯克对詹姆士一世所说[21]——一项毕生研究法庭记录和工作经验的事情。

福特斯库的主要意图极可能是，他仍要论证英格兰法律是合乎理性的，也就是说，能够证明它的整个结构与法学原理或普通法本身特有的定理的演绎相一致。但他的思想中还有一个难以消除的层面，就此来看英格兰的法律是不合乎理性的，也就是说，它不可能用任何这样的演绎加以重建。哲学之外的其他形式的智慧创造着英格兰的法律，这些智慧需要漫长的学习过程，因为它们是建立在经验而不是研究上；因此，君主或许希望赞赏他的法官的智慧，但是一旦法律被视为习俗，他就只能赞赏之。

习俗是经验的成果，它在最低和最不易表述的智慧层面上，即在试错的层面上发挥着作用。只有经验能够建立它，只有经验能够知道它是好的；承认它的心智经验，必然是以过去世世代代无数人的经验为基础，习俗本身便是这种经验的表达。因此，习俗是自我证明的；它本身的存在，它被推定拥有的漫长历史，是假定它为好、它十分适合人们的需要和天性的主要原因，它绝对要求从事探究的人满足于它本身所包含的有关它的假设。君主没有能力充当习俗的批评者和改革者，理由如下：除了经验本身之外，没有其他办法从人民的需要和天性中推导出他们的习俗，或科学地决定后者是适合还是不适合前者。既然只有经验，它只能依靠积累，而不能在一个人六七十年的一生中系统地建构起来，因此君主必须承认，他只有一个人的经验，不足以对抗在古老历史中创造任何一种习俗的无数人的经验，更不用说他王国中的整个习惯法体系了。

因此，福特斯库的君主是难以立法的，因为没有科学的方法去确定哪些具体的法律适合于特定民族或特定环境。经院派的头脑所知道的唯一方法，就是演绎逻辑的方法，它只处理普遍事物。对特殊事物的判断必须留给经验，其中的大部分都表现为习俗，表现为形成习俗的无数缓慢过程，它们是君主的头脑所无法左右的。诚然，有时法律确实必须在较短的时间内制定出来，不能像习俗那样靠大量的普遍行

为结晶而成，这时我们便看到福特斯库划分出的第三类立法，即法规的范畴。但是，即使在这里，理性和经验的二分、经验量化的原理也起着作用。在把习俗建立在习惯和古老的历史上之后，福特斯库立刻便说：

剩下的事情就是评价英格兰的法规是不是好的。其实，这些法规也不是仅仅来自君主的意志，就像完全用法条进行统治的王国那样，其法规往往只保障立法者的利益，从而增加臣民的损失和灾祸。……英格兰的法规不是这样产生的，它们不仅是由君主的意志制定的，而且得到了整个王国的赞同，因此它们不会伤害人民或是无法保障他们的利益。再者，必须设想它们必然充满审慎与智慧，它们是审慎地制定出来的，那不仅是一位或一百位顾问的审慎，而是超过三百个被推举出来的人的审慎，当初罗马元老院就是由这样的人数来统治的；了解议会的召集形式、秩序和议程的人，对此有再清楚不过的描述。倘若以这种庄重而细心的方式制定出来的法律没有使立法者的意图完全生效，它们能够被迅速修定，但也不是无需该王国的平民和贵族的同意，就像它们最初被提出时要征得同意一样。由此，陛下，英格兰一切类型的法律现在对你来说都是很清楚的。你能够运用自己的智慧，把它们与其他法律加以比较，由此评估它们的优劣；当你看到世界上再没有比它们更优秀的法律时，您肯定就会同意，它们不仅是好的，而且是您所能希望的最好的法律。[22]

这番话说得踌躇满志，使君主作为一个比较法律的学者，无法得出任何其他结论，也没有能力行使立法者或立法批评者的职能，对习俗而言是如此，对法规亦是如此。特殊的法律——这是问题的关键——只能由经验、由漫长的习惯和当时的审慎来形成；君主的经验只是一人的经验，比不上他的三百名顾问和在世的臣民们的经验，或是古老历史上无以计数的人们的经验（可以由此推定，按这种量化标准，习俗比法规更聪明）；他的理性只告诉他习俗和法规是否符合自然正义的原理，但它所能告诉他的，无论如何也不会比它能告诉其他任何“理性动物”（animal rationale）的更多。因此，在任何情况下，其权威高于任何人的君主不能进行有效的立法，除非他尽可能多地用其他人的理性和经验来充实自己的理性和经验，只有当他与先人打成

一片，尊重古老的习惯，才能在这件事上做得最好。我们在这里看到了福特斯库的以下偏好的支柱之一：通过法律和臣民的同意进行统治的君主，优于只用自己的理性和经验进行统治的君主。后者未必是个暴君，但他可能是一个试图做不可能做到的事、无视别人能为他提供帮助的正人君子。但是，整个问题还要从更广阔的理论背景加以审视。

麦基文在《宪政古今》[23]一书中，将福特斯库对“法律之治”（regnum regale）和“政治与法律并用之治”（regnum politicum et realge）的哲学区分，追溯到柏拉图写《理想国》时与他后来和在他之后的亚里士多德所采用的方式之间的分歧。柏拉图在《理想国》中提出这样一个问题：城邦应当受法律的统治，还是应当受理想的统治者不受约束的智慧的统治，然后他决定赞成哲学王的不受限制的权威。他这样做的根据是，法律只是通则，必须加以变通才能适用于具体案件，不然就得歪曲特殊案件使之适应法律，而哲学家既能直觉地把握他所看到的普遍，同时又能直觉地把握每个特殊案件的本质特点。法律就像一根硬邦邦的棍子，非得使之弯曲才能适用于每个案件，不然法律就打破了；而哲学家的智慧却是灵活的，它环绕每个案件流动，把握其全部的细节。但是，若让这一点成立，就必须使普遍与特殊之间的关系十分不同于它在福特斯库的中世纪亚里士多德主义中的情况。《理想国》的学说涉及柏拉图哲学中的“理念”（Ideas）和“形式”（Forms）的存在，这些理想而完美的认知对象构成唯一真实的世界，我们感官的现象世界中的每一个客体都与它们相一致，但又仅仅是它们衍生的和不完美的复制。“形式”知识不是感官知识，也不是从感官知识抽象或概括出来的知识；它是理智直接受到形式或受到形式世界的启发而获得的，就像洞穴神话中的囚徒所经历的那样，当他逃离他只能看到由火光投射出的事物影子的地方，来到阳光之下，他才能看到事物本身。一旦我们的理智被“形式”所照亮，我们就能完全获知从“形式”衍生出来的现象界的事物，因为衍生出来的现实被衍生它的实在所照亮。可以说，哲学王以这种方式——也只能以这种方式——知道特殊情况和案件，比法律的一般规则“知道”得更好。

但是，在《政治家》和《法律篇》中，麦基文接着说，后期的柏

拉图打算考虑这样一种可能性，哲学王的知识不是“形式”知识，而是一系列从经验中归纳出来的通则。这个统治者应当让他的决定服从法律的约束，因为这些通则能够建立在比他一个人的理智可能提供的更广泛的基础上。然而，这种统治必然是不完美的，因为它的知识是从经验中抽象出来的通则，必须对它们进行变通以适应个别的情况，而后者又可能包含着不被最初的通则所允许的因素。除了《理想国》中的哲学家所拥有的知识体系，在任何知识体系中，抽象和具体之间、普遍通则和特殊情况之间肯定有互不吻合之处；因此可以认为，能力较差的统治智慧必须受到法律的双重约束，首先是需要让他个人的决定服从法律的一般规则，其次是在把法律转化为具体的决定时必须接受某种指导——这是因为，如果他只有关于不完美的通则的知识，那么他对特殊的理解也肯定是不完美的。

亚里士多德在《政治学》中发展了这一论证路线，他在讨论是智慧还是法律应当统治时断定，只有出现了一位智力大大高于常人的哲学家，就像常人的智力大大高于禽兽一样，他的统治才能不受法律约束；智力与其臣民一样的统治者，即使达到了这智力的最高水平，也不可能像法律一样聪明。[24]这意味着亚里士多德不再相信“形式”（Forms）是真实的，或至少是可以被人获知的。我们的肉体把我们限制在时空之中，因此我们只能知道感官和记忆告诉我们的事情，我们的智力所能处理的也只有这样得到的信息。“理念”是“通过感觉和记忆由归纳而获得的”，就像福特斯库总结亚里士多德时所说。理念是从质料（data）抽象而来。但是这样得到的抽象构成了命题，其中一些命题是自明的原理；也就是说，它们的真实性是由智力即刻直观地把握到的。亚里士多德形而上学的历史表明，有可能把这些绝对精神性的抽象命题视为真正的实在，甚至视为由上帝创造的唯一终极的实在；现象世界表现为它的原理的示范、变异，甚至是退化，因此这种原理毕竟还是近似于柏拉图的“形式”（Forms）。但是，即使终极的实在也是精神建构，它是只能够被人——他是理性动物，但毕竟还是动物——利用从感官材料和社会交往中抽象出来的观念形式获知。基督教强调肉体生命和精神生命的不同，因此它鼓励这样的想法：“我现在仿佛对着镜子观看，模糊不清，到那时就要面对面了”；

[25]在基督教的亚里士多德主义中，唯有天使能够直接体认精神的实在，它们具备的理智使其能够追求有关造物主之劳作的知识，但是由于它们只有灵魂而没有肉体、器官或欲望，所以不受时空限制，也无需感官、记忆或归纳性的通则，而是直接而直观地认知实在。天使的知识没有受到特殊事物之网的过滤，因此据说天使是类存在，而不是个体：是普遍而不是特殊的存在。时间是特殊存在无法逃脱的条件。

于是，《理想国》中的哲学王变成了天使，被从这个世界流放到另一个世界。当然，在基督教思想中，这两个世界是相互渗透的，但是，虽然教会有着在尘世维护某些永恒真理的任务，但它并不期待天使下凡，挑起统治尘世社会的担子；因此并非远远不可能的事情是，任何尘世的统治者都可以对实在有直觉的把握，这使他有能力或有资格实施法律。事实上，亚里士多德的思想使我们甚至在雅典的或前基督教的背景中也看到一种与福特斯库相去不远的统治哲学。知识是通过对质料的概括和抽象而建立起来的，有些这样的概括被视为普遍命题，它们的真实性是自明的，不依靠归纳过程。这种原理成为理性进一步推导出命题的基础，后者的真实性可以通过证明它们是第一原理之真实性的必然逻辑结果而得到证实。但是，从抽象的普遍只能演绎出抽象的普遍，假如理性就是演绎逻辑，那就不能把归纳过程颠倒过来。我们迟早要面对柏拉图提出的问题，即如何能使普遍适用于特殊，我们必须在得不到柏拉图式哲学家——他对特殊及其性质拥有直观的和完美的知识——帮助的情况下面对这个问题。哪一类有关特殊的知识是可能的？用什么样的理智手段能够使普遍和特殊相互协调？

就人类的统治而言，亚里士多德的答案很清楚：共同的经验。这便是他的著名格言的含义：判断菜肴的法官不是厨子，而是吃菜的人。[26]在人类不加反省的理智的最低层次上，你若想搞清楚自己的靴子是否会夹脚，并不需要任何鞋匠的技艺或足病医生的学问。当鞋匠和足病医生尽力而为之后，你必须把他们劳作的结果告诉他们，但是如果（就像在统治问题上很容易发生的那样）没有鞋匠或足病医生来帮你，那么从理论上说你有可能（虽然非常不划算）不停地为自己缝制靴子，直到通过尝试，你做出了一双不会夹脚的靴子，你在这样做时从自己的错误中学不到多少东西，因此最终的成功纯粹来自运气。

当聪明的统治者总结人民的需要和生活环境并根据这种总结制定法律时，他们会把这些法律留给人民去决定是否确实适合其需要和环境；因为只有这样，才能消除理念和现实之间的鸿沟。可以通过召开人民大会来做这件事，询问他们是否认为这些法律适合他们。或许任何个人都无法重复统治者的总结过程，但是他们的全部预期很可能为统治者的法律有无成功机会提供出色的评判。这便是获得同意的统治的情况。但是也可以通过习惯，通过让人民自由地决定遵守还是无视那些法律来取得同样的结果。他们的决定不是预测——“我们认为这法律适合或不适合我们”（例如你向人民大会询问意见时出现的情况），而是确证：“人民保留了这种习惯，所以它是适合他们的；他们已经放弃了它，所以它是不适合他们的。”人民有充分的能力来形成他们的习俗，无须统治者去指导他们，他们只要自发地采用构成习惯的行为模式即可，这就是利用习俗进行统治的情况。

通过等待民众形成习惯而立法，这种做法的唯一问题是，它需要极其漫长的时间（虽然如我们所知，这有补偿性的好处：习俗越古老，就越有理由认为它适合人民，越不必担心出现它们不适合的情况）。它需要漫长的时间，因为从本质上说我们所要求的是，一个人对特殊事物的经验被累加到其他人的经验之中，直到形成共识，这个过程要在时间中一再重复，直到由此出现的习俗宣称它享有一再重复的习惯和古老历史的权威。但是，进一步说，习俗的缓慢形成只是所有特殊的法律、政府的特殊措施和特殊决定的高度发达的事例。假如理性只与演绎和普遍事物有关，那就不存在对待特殊本身的科学或方法。每个人只能对他恰好想要了解的特殊事物运用他自己的判断力，把这种判断扩展到私人领域之外的唯一方式，就是把它同另一些人对自己的特殊知识的判断结合在一起。既然对特殊判断不存在系统的批评，既然它更像是（虽然不能等同于）技艺而非科学，因此一种判断能够声称优于另一种判断的为数不多的标准之一，就是凭经验做出这种判断的人数。三百人的判断，仅以数量来说，就更有可能优于一人的判断；世世代代的人所做出的判断优于在世的人的判断；最古老的习俗优于不那么古老的习俗。“个人是愚蠢的，”柏克说，“众人有时也是愚蠢的，但人类是聪明的，只要给他们时间，他们总是能够正确地

行动。”[27]顺便说一句，他这里说的是生物学意义上的人类，而不是经院学派所说的人类。

所有这些说法都是与或然性有关的说法，因为一项决定的正当性，只能根据它符合原理而不是特殊性加以证明——当然，除非根据“第二天性”的论证，我的习俗已成为我的自我的一部分，因此它们对我而言肯定是正当的。至于它们对于同我的人格对立的我的外部环境是否正当，则是另一个问题。但是，习俗是一种得到许多人的经验验证的特殊判断，它在漫长时期中不断得到检验而获得了极大的连续性，因此它继续让人满意的可能性是极大的（以它所维持的条件的稳定性为前提）。然而习俗也是一种可以从最长远的角度加以观察的判断，而且肯定会有很多判断只能利用较少的人的经验来做出。柏克所说的“个人”和“一时的众人”都在做出决定，虽然他们相对而言都是“愚蠢的”，也就是说，他们所能利用的有关特殊事务的经验和知识的数量，；与“被给予了时间的人类”相比要少得多。“一时的众人”的决定是福特斯库所说的法规，制定它们时表现出的美德便是他所说的“审慎”。习俗的“证据”——当然不是证明——是它的古老性，“审慎”则可以被定义为制定能够经得起时间检验、从而获得习俗享有的古老性和权威性的法规的能力。但是，审慎也是个人做出自己的决定时表现出的美德，因为说到底它不过就是运用个人以及其他人的那些有望产生好结果的经验的能力。

阿奎那把技艺定义为“创造事物（factibilium）的正当理性”，把审慎定义为“做事情（agibilium）的正当理性”，有些现代翻译者把“ratio”译成“判断力”，以便减少区分从原理出发的“思辨理性”（speculative ratio）和向目的进发的“实践理性”（practicial ratio）的难度。[28]他接着引用西塞罗的话，提到“审慎的另外三个成分，即对过去的记忆，对当前的理解和对未来的预见”，然后他断定，它们“不是有别于审慎的美德”，而是其“不可分割的部分或成分”。[29]现在十分清楚了，审慎是经验的现在时和未来时，习俗则是经验的完成时。习俗中的经验判断什么已被证明是好的和令人满意的；它还判断什么已被证明适合人民的特性或“性情”，这种判断很可能是自足的，因为习惯和习俗既创造这种“第二天性”，也对它进行评价

——过去当然是已经完成的。法规中，经验判断哪些未来的经验有可能得到肯定，但它只能从理论上这样做，因为习俗尚未证明已经完成了它的工作。当人类事务（它在时间中是不稳定的和变动不居的）之进程中发生了某种不期而至的事情，它尚未融入习惯，那就必须迈出走向这种融合的第一步。法规是建立在经验上，并期待着得到进一步的经验的肯定，因此它是在不期而至的新事物出现了若干次时迈出的一步，这时经验积累到一定的程度，将它普遍化为习俗的过程已可起步。以审慎的形式做这种普遍化工作的经验是兼顾两面的（Janus-faced）；它在创新与记忆，法规与习俗，现在、未来和过去之间搭起桥梁。

但是，对不期而至的事件的最初反应、最初采取的行动是什么呢？在这个问题上，麦基文做出了他对“法律之代言”和“一人掌舵”的著名的，但也是有争议的区分。[30]他正确地说，对不期而至的事件的最初反应是审慎理论的一部分，但它最多也只能是间接地建立在经验之上。假设有些事情是第一次发生，它与以往的任何现象没有相似性，在这种情况下，我们没有语言来表达它，也不知道用什么方式来对待它；或者，它与以往的现象有足够的相似性，看上去像是属于这种现象的一类，但又表现出它自身足够的特点（或一组特点），看上去能让我们忐忑不安地用“自成一类”（sui generis）或独一无二来称呼它。假如后一种特点很突出，那就不宜召开长老议事会来集中他们的经验；在处理这种事情时必须根据它的新颖性，而后者几乎肯定与它呈现于我们面前并要求做出反应的速度相对应。假如时间是变化的维度，呈现的速度与陌生程度便直接成正比。

因此，没有先例的事，必须由没有时间召集议事会的人来应付。但是，既然它不能靠经验来应付，那么在应付它时也就不太可能颁布能够用来对付未来同类事件的法规或精明审慎的一般性布告。那些做法必须等待这种不期而至的事件重复若干次，不再完全是没有先例的。由于人类事务的变动不居，有时正常的判断和法规是不适宜的；问题太新、太陌生，而且没有足够的时间；但是，根据“经验”这个概念中包含的假设，使法规成为适宜的时刻想必是会到来的。因此麦基文发现，可以把中世纪国王的统治权力排列成一个

从“jurisdictio”（法律之代言）到“gubernaculum”（一人掌舵）的谱系。在这个谱系的一端，经验的决定已经做出，君主只要说出它们是什么即可，他只需运用记忆，排除审慎的其他方面；他本人的经验不必对习俗做出补充，他不必有自身的原创行为。在不同的中间位置，随着陌生性和所要求的反应速度的增加，就需要把更多的审慎注入到习俗的形成过程之中；国王更少采纳顾问们的建议，更多依靠自己的审慎，但是做出的决定在普遍性、持久性和约束力方面也会相应地减少。最后达到这样一个位置，事情完全是陌生的，反应必须即刻做出，舵盘上只能有一只手；这时君主便成了绝对君主，也就是说，他的决定既不受习俗也不受顾问的约束，但是它们不会——因为它们不能——立刻变成普遍的行为规则。只有重复和进一步的经验才能让它们变成这样。

这是对“法律之代言—独揽掌舵权”谱系的非常简单和理想化的表述，这也许会让它的作者吃惊；麦基文的批评者经常问，他的文章是不是过于简化了中世纪政府的事实。若不小心处置，它有可能导致一种同有关斯图亚特时代早期英格兰的理论颇为相似的、很不令人满意的理论：既存在着受到法律限制的王室权力，也存在着不受法律限制的王室权力，这两者并没有必然的矛盾；有些现代作家步17世纪的哈灵顿1和18世纪的休谟[31]之后尘，认为中世纪的政府既不那么连贯一致，在都铎王朝以前的条件下也比这里所说的更加灵活。[32]但是，认为“法律之代言”和“一人掌舵”的不同形式尚未被制度化、从而并无清楚的区分是一回事，认为上述两个概念所表达的思想方式并不是中世纪思考政府之人所能利用的主要或唯一的理论框架则是另一回事。这里我们不妨采用一种形式，把政府描述为应付不期而至事件的时刻的一套装置，我们可以看到它所包含的结构是开放的，它仅仅区分出我们在组织时间时划分出的过去、现在和未来的时刻。因此不必奇怪，中世纪的思想在论及习俗时，既可以说它是由王权或朝臣的行动所建立，也可以说它从Oceana（1656）：“……这不过是一场摔跤比赛，如果国王更强壮，就能摔倒贵族，或者贵族更强壮，就能摔倒国王……因为法律是模棱两可的，可以无休止地争论下去，断无定论可言。”Toland（ed.），The Oceana, and Other Works of James

Harrington（London，1771），pp.63，69.

古老的年代不经创造就存在着；制定新法律和公布旧法律的法规之间的区分既可见又经常被模糊起来；对发布仅限于单一事件的一次性决定的“一人掌舵”和创设具有一定程度的普遍性、因而对未来有相应约束力的规则（“法律”）的“一人掌舵”所做的区分，在实践中是站不住脚的。经验之两面性，以及作为仅由连续性记忆所组织的时间中一个时刻的现在之两面性，从原则上解释了所有这些事情。

我们这里讨论的事情，更多地关系到政体必须求助的概念体系的缺乏，而不是政体中发生的事情。坐在法庭上的大法官亨汉很清楚如何通过重新解释旧法规来创设新法规；[33]但坐在书房里的大法官福特斯库却无法给出理论上的解释，亨汉和他的创新性审慎为何没有被吸收进由经验、习俗和回顾组成的世界。在光谱的一头，经验的概念完全失效，新事件及其对策被认为是独一无二的，除了神秘性以外没有任何东西。我们与决策一起进入纯粹“一人掌舵”的领域，与习俗性的管辖权相距最远；在这里，所有的统治者被承认为既是绝对的，也是极不安全的。在政策问题上，国王和他的顾问们的作为只能以他们的审慎和经验作为自己的向导。这也是他们的职责；他们在一生中受过这方面的长期训练；上帝把这份差事交给他们，他的恩典的力量也许会协助他们做这件事；他们那在本质上有着“神秘”或“技艺”性质的职业会养成令人称奇的技巧。治国术，或“御世秘术”（arcana imperii），或权力的秘密，或判断时代、气候、事件、环境和人类意愿的变化，是他们的专长。大获成功的统治者，例如西班牙的腓力二世——绰号“精明”（El Prudente），或英格兰的伊丽莎白一世，便是以这种专长作为根据，宣称他们拥有神秘的、近似于神旨的权威。他们操作的领域是莫测高深的神意的领域，在这个领域的成功似乎是来自神意；据说他们行使权力是受命于上帝。但是，纯粹政策的治国术与司法或立法是脱节的，因为它不涉及建立和维持法治。它是在必须放弃把事物置于法律控制之下的一切希望时，应付特殊、突发事件和不测之事的神秘技艺，也就是说，它是非理性的技艺。可是，在能够运用习俗或人民的同意这些经验的形式、能够建立并解释普遍规则的情况下，统治就会变得不那么像是神秘莫测的技艺，而更像是——总

是要对理性与经验做出严格区分——理性的方法或科学。按福特斯库等人的假设，国王的治国术并不能使他有资格充当法官或立法者；统治的要求与此不同。在审慎溢价、经验贬值的地方，他可能具有成为决策者的审慎；他的经验的数量不足却使他不能充当法官或立法者，就像任何不借助于他人的经验和审慎的人一样。

纯粹的“一人掌舵”就是纯粹的秘术；只要经验依然是将特殊事物普遍化和检验普遍因素对后者的适用性的唯一手段，那么“法律之代言”和经同意而立法就必然是建构和管理经得起理智检验的法律的唯一方式。但是，这种统治哲学肯定无法令人满足地解释“一人掌舵”包含在“法律之代言”之中的情况，国王在这种情况下感到他要亲自关心司法和立法，并且因其职责的缘故，对它们的正确运行负有不同于其他任何人的责任。福特斯库的论证倾向于剥夺他的与其职责相称的智力，让他（就像《英格兰法律颂》中的大法官对他的君主所做的那样）在一边充当法官之作为的尊敬旁观者，他不比其他任何有理智的普通人更聪明。但是，似乎没有“一人掌舵”的理论能够为国王提供一种司法和立法中的稳定而独特的角色，因为在我们所讨论的这种哲学中，“一人掌舵”说到底是一种技巧而不是科学，它涉及的是特殊性而不是重复性，是政策的管理而不是法律的创立。国王要承担这一极其困难的工作，所以他享有的权威类似于上帝授意的权威，或是以上帝的授意为基础；另外，存在着这种权威与议事会或法院所做的事情发生关联的时刻，存在着国王面对自己的顾问或法官的时刻，这时他可以运用其“一人掌舵”这种可怕的、类似于神的权威，像“狮吼”一样说话。这时不可与他顶嘴或反抗他；这时他可以运用其权威，暂时置法律于不顾。但是，如果事关做出判决、颁布法规，尤其是事关习惯法的技术，这时狮子的声音就要沉默下来，使他感到不便的事实重新出现，即法律是由理性和经验创设的，国王在这两个方面不比其他人更出色；詹姆士一世和柯克再次相遇。

国王高于常人之处是他的权威，但是权威这时不再是以任何人类的知识理论作为基础。这里我们可以方便地借用瓦尔特·乌尔曼的“自上而下的”和“自下而上”的权力论；[34]统治者的权威可以来自他的政治智慧（福特斯库所说的“手腕”[politice]），也可以来自上面的“立法

者”（regaliter），来自被理解为“道”（rex）而不是“法”（lex）、理解为意志而不是理性的上帝本人。甚至连这一点，福特斯库也尽量贬低它的作用，把它等同于“自然法”，即普通人的理性能够认知的普遍规律的作用。但是在特殊事物中，神授权威并不是人人可得，国王如何得到它便成了神秘的事情，原因就在于它是来自神意。只有来自“永恒的当下”的上帝，能够领悟特殊事件序列的全部意义，人们也较容易把它视为他的意志。神意就是上帝主导这一过程的意志、至少是人们在时间中所领悟到的这种意志的名称；对于没有“永恒的当下”的他们来说，那是神秘莫测的。国王运用上帝从上面授予他的权威，像狮吼一般说话；因此他的权威也变成了神秘莫测的和不可抗拒的。但是，权威的授予不会增加他的受到时间约束的智力；这是一种神权统治的现象，而不是世俗现象；这便是让·博丹——就像主张“绝对君权”的许多理论家一样——有以下说法的原因：从权威的角度说，只要国王愿意，他随时可以置习俗于不顾；但是从审慎甚至智慧的角度说，他只有在极罕见的情况下才应当这样做。[35]甚至国王也不能完全消除上帝和人类之间的距离；因此似乎可以说，当权威离开人的记忆所领悟到的充满偶然性的时间领域，进入上帝的意志和神意所形成的时间领域时，它便把审慎置诸脑后了。但是，当神意颁布对人人都有约束力的实在法时，它是在西奈山而不是在罗马或拜占庭做此事；它的行动不是人类立法者的行动。在国王或人类共同体能够完全主张实在法的立法权力之前，必须先有一种理论，它赋予人们在世俗历史领域创设新秩序的能力。为了搞清楚为何仍然缺少这种理论，我们接下来要更充分地探讨受神意支配的时间观。

第二章　问题及其模式（二）神意、命运和美德

一件自相矛盾的事情是，基督教的救赎教义最终使历史观成为可能，然而数百年来它却一直要否认这种历史观的可能性。希腊人和罗马人的头脑看不出有何理由去期待人类的未来会发生什么很新鲜的事情，循环再生论或机缘至上论（希腊或罗马的“命运”[tyche, fortuna]）的出现并相互渗透——虽然我们必须当心，不要夸大或简化它们的重要性——便反映着这种缺少对未来的期待的状况，尽管偶

然会有厌世感和焦虑感发生。[36]但是，这种看似空洞的图式中，却为对政治和军事现象的十分敏锐的研究留出了空间。当人们认为人的行动在事物的正常过程或宇宙的过程中终有一天会重新发生时，这种行动并未失去意义——或许恰恰相反。但是，救世主一神教的出现，却对时间做了重要的组织和改造，使之成为有着永恒意义的事件的一个方面。上帝与人立了圣约，这圣约有一天会兑现；人被创造出来，他却堕落了。上帝开始行动，要让他赎罪，这件事会在某个时刻最终完成。所有这一切都意味着时间中的事件（temporal events），在宣告它们时必须使用过去时或未来时；但每一个这样的事件的意义却是超历史的，也就是说，；它是在人与完全处于时间之外的因素之间的关系中所发生的变化。时间是根据处于时间之外的一个永恒主体的行动来组织的；这些行动形成一个序列，其意义展现于时间之中，并赋予时间以意义；但是，既然行动的意义处于时间之外，时间因此是从它与永恒的关系中获得意义。甚至可以说，人在离开伊甸园时便进入了时间，构成神的历史的行动序列，是要让时间最终结束，在超越并终结其存在的那一刻达到意义的圆满。简言之，历史是通过服从于末世论而获得意义的。

因此，教父时代的思想家经常认为，个体的生命包含着两个相互独立的、可以观察到的时间序列。一方面是行动和事件构成的序列，它把人与上帝分开，并引导二者重新聚集在一起；这些行动大多数发生在过去的某些时刻，从理论上说可以根据有记录的人类历史确定具体的日期，但是还有一些是信徒期待于未来某个时刻的行动，无法给它们标明可靠的日期，甚至确定日期的做法是不正当的。这就带来了末世论意义上的当下的问题，带来了在期待赎罪计划完成之前的间隔期的宗教生活的问题；一旦同意这个当下包含着许多毕生的时间和世代，就得给这个间隔期填充上另一种人类能够感知的时间序列。这就是教父时代的用语中所说的“现世”（saeculum）[37]和现代人所说的历史；人类的时间是根据社会世界中发生的事情来组织的，希腊人和罗马人的头脑把它们主要视为政治的和军事的，而古代后期的思想——不必奇怪——则主要是从帝国兴衰的角度来看待它们。如此一来就必然出现一个问题：这两个被分别认识的序列（或“神的”历史和“世俗

的”历史）是否或如何可以相互联系在一起。公共智慧——古代晚期的基督教思想有强烈的公共取向——紧张地思考着什么事情会降临到他们的城市、行省和全帝国的社会，对于这种智慧来说，发生于这片区域的事情，肯定以某种方式与上帝让人类赎罪的意图联系在一起；其实，在为区分开逃避现世的禁欲主义与否定现世的二元论而进行的永恒斗争中，否认上帝以某种方式存在于当下并关心着世俗历史发生的事情并引导其走向救赎目的是危险的。“现世”是发生在救赎的戏剧中；难道不是这样吗？

此外，还有（至少从《但以理书》和《启示录》被接受为基督教信条的时代起）先知预言的图式，即被认为得到神启、预言尚未出现之事的话语；在这些预言中，对赎罪计划将在末世完成以及对时间终结本身的描述，暗示着人类的历史剧中将有大灾降临于城市和帝国，因此，非但有可能，而且可以正当地相信“世俗”历史其实是先知预言的对象，相信先知或先知预言的解释者可以用某种方式“解读”世俗事件，从而能够从中探测到赎罪计划，并且那些事件是该计划的一部分。但是，先知预言建构历史的关键，并不是任何自主的意义上的历史写作。就其包含的对前述两部书那样的先知书的解读和应用而言，它所采用的语言是高度神谕性和象征性的，在先知预言所描述的事件同“现世生活”中体认到的事件之间建立联系和一致性，使建构某种象征性的次级词汇成为必需。它能够把一些次级事件序列同先知预言的事件序列联系起来，从而使后者从象征上升到类型的地位：最初的神秘实在能够在一些独立存在的序列中被类型化。末世论以这种方式保留着它对历史的优先性。不仅历史只能被理解为一种赎罪过程的模式，并且赎罪过程能够在事件序列中被一而再，再而三地模式化——是能够多次讲述的戏剧；其中有些事件序列根本不是世俗史中的事件序列，而是个体灵魂朝圣的事件序列，或是抽象的非历史现象的序列，同时历史事件本身又可以处在一种类型化的而不是历史的相互关系之中。简言之，先知预言的语言始终倾向于从历史叙事的散文退回到宇宙符号的诗学；同样的模式在许多层面上重复，而不是在不可重复的序列中相续发生的独一无二的事件；只有把特殊与普遍联系在一起才能理解特殊的思想，运用这个媒介，就像运用哲学的媒介一样，

使自身获得新的意义。[38]

然而，历史的事件或现象能够与末世论事件联系在一起而又不失去它的历史独特性，只要能把它同最终的、不可重复的，因而是独一无二的全人类的赎罪联系在一起即可；可是，以奥古斯丁作为其化身的教父时代的思想，却断然拒绝了这种做法，并把它打入异端的地下世界。可以看到，《但以理书》和《启示录》的语言能够以不止一种方式来表示基督徒所归属的成员结构，他可以想象它在末世戏剧中扮演着一个角色。在君士坦丁或狄奥多西统治下获胜的基督徒可以认为，基督教的帝国及其教会就是先知预言过的上帝在历史中的行动，它直接指向某种末世的完成；而非洲那些好战的清教徒则十分明确地认为，有必要不使教会与世俗权威妥协，因此他们坚信，只有在独立于帝国及其教会合作者的基督徒团体中才能得救。[39]救世固然是在社会和历史中的救世，但它是在仍有待发生的历史中，只有当时间终结时才能完成；同时伪教会和维持这个教会并使之成为伪教会的世俗帝国被列为对立的邪恶力量，先知书对此有大量象征性的描述。从这种基于启示录的区分——由末世论构建出一种期待于未来的反历史——之中我们看到一种千禧年主义，任何时代的基督徒都用它来表达他们对行使着世俗权力或被这种权力所左右的既有教会的反叛。

奥古斯丁以及他之后的传统做出的反应是，对末日启示信仰的帝国版和教派版皆予否弃，将末世论和历史做出严格的分离。基督徒与最终赎罪的关系，在于他是“上帝之国”（civitas Dei）的成员，这是一个与上帝同在的社会，因此它跟上帝一起存在于时间之外，而不会偶然落入时间之中；没有任何“地上之国”（civitas terrena）能被等同于“上帝之国”，因此，得到救赎的成员资格，既非因为一个人属于某个在可见的历史过程中落实上帝意志的基督教帝国，也非因为他属于某个期待着历史终结时成为上帝意志之工具的、信奉末日启示的反教会。无疑，时间中的救世过程会有一个终结，彼时基督徒有望成为一个圣徒的共同体；但是他的得救并不是历史过程的结果，也不是他参与一种体现这个过程的生活模式的结果。世俗社会及其历史确实存在，并且是必要的；然而即使对于它们自身的目的——人类正义的目的——而言，它们也是十分不完美的，而且肯定不足以把人从他与上

帝的关系中解脱出来。[40]赎罪的行动是由上帝在时间中采取的，能够被看作构成了一种神的历史；但是它们未必施行于公民社会的制度或是通过这种制度来施行，因此人的赎罪不可能是世俗历史的结果，或是一个反社会在末日启示意义上的反历史的结果——这个反社会陷入一种谬误，认为需要得到拯救的是社会和历史。但是，假如救赎只针对个人，而个人的一生不能涵盖整个历史，那么世代的终结并不是时间的终结。末世论的观点，在奥古斯丁的视野中，成了一种部分超历史的观点。也许，个人的得救或被罚入地狱，是发生在他死亡的那一刻，他脱离时间、进入永恒的时刻；期待着当时间终结时发生的历史末日，也许不过是他肉体的复活，在他受到审判的条件下完成他的幸福或受苦。在但丁写于奥古斯丁九个世纪的影响之后的著作中，被罚入地狱，大概还有使灵魂得到照看的得救，似乎并未完成，因为肉体的复活和时间的终结仍未到来。[41]涤罪则可以在那个时刻到来之前完成——如同斯塔提乌斯[42]去了天国一样。

这种得救与社会、赎罪与历史、灵魂与肉体的分离，对末世信仰中当下的问题进行了分割，但并未消除它。它变成了对处于肉体死亡和复活之间的灵魂状态做出解释的问题，有一种用灵灭论（mortalism）或灵息论（psycho-pannychism）解决此一问题的偏激的异端学说，宣称灵魂的存在或经验在剩余的世俗时间中被悬置了；这就否认了“上帝之国”的成员的超时间性质，从而也否定了“上帝之国”本身的超时间性质。[43]“现世”中仍存在着为个人在其整个记忆中的过去直到时间终结所经历的社会和历史事件赋予意义的问题。假如无从知晓它们具有特殊的末世论意义，那也没有其他办法赋予它们这种意义；“现世”不过是人的堕落的一种表现——他被罚入地狱的累积性的，即使不是日益严重的堕落过程；其中唯一具有意义的历史事件，是能够逆转其结果的事件。假如不把赎罪看作通过社会和历史事件来进行，那也不能把这些事件看作具有神圣的或合理的意义，从而可以根据这种意义做出解释。但是，“现世”是不可以被视为根本无意义而放弃的。救赎过程的事件发生在同一个时间序列之中，所缺少的仅仅是把神圣事件和世俗事件联系在一起的手段；基督教宇宙的任何一部分，甚至地狱本身，都不可以被看作无意义。上帝存在并活跃于世俗

历史之中是不能否认的；被否认的仅仅是，我们能够把世俗事件视同于上帝意图的完成。因此也不能否认，世俗历史是在上帝的指引下走向我们的最终赎罪；而只能否认，我们能够知道或应当力求知道这是如何做到的。在奥古斯丁的视野中，历史不是预言的对象，生活在历史中的当下的问题，是同不明究竟的末世论一起生活的问题。

但是，基督徒继续以这样或那样的方式做罗马人：继续做公民，密切关注着政治史中的事件，即他们所遇到的公共和军事现象，并且一次次地向上帝询问它们的意义。波爱修斯的《哲学的慰藉》当然是这类文学中的经典；这部西方历史上读者最多的著作之一，谈到了本书所研究的很多关键主题，因此再对它做一分析仍是有益的。它的作者的思想在多大程度上已经完全基督教化，这可以交给数百年来它的基督教读者去评判。波爱修斯是一个效力于哥特人国王的罗马贵族，他丢了权力，被投入牢房，后来又被处死；他很可能是在狱中写下这本书，抱怨比自己预想得更糟的命运，并要让自己适应这种命运。《哲学的慰藉》不是政治哲学著作，但它是一个政治人的哲学。波爱修斯抱怨自己丢了权力，他认为自己一直在用它做好事，而滥用权力者却对他施以不义的压制。因此他是在给这样一些人说话，他们感到——这种感觉与奥古斯丁的教义并不相违——人必须在“地上之国”行动，尽管他们必须不抱幻想地行动。书中的某些段落宣称，古代伦理命令有美德的人这样行动，使其成为别人表现美德的机会；他在那些段落中还指出，有一些美德除非表现在行动中，不然就会荒废和衰败。[44]但是，在政治中采取行动，会使人暴露在人类权力体系的不安全之中，进入一个易变和“境遇莫测”（peripeteia）的世界，它的历史便是政治不安全的一种表现；对于我们的论题来说极为意味深长的是，波爱修斯为这种表现所起的名称是“命运”。“命运”（Fortuna）这个拉丁词大体上类似于希腊语中的“tyche”，是一个含义复杂的字眼；波爱修斯在用美德跟命运对抗时，采用了一种历史久远的话语传统，但又把它置于基督教的背景之中。在共和国和帝国时代的罗马元老院的精神氛围中，[45]“命运”的含义是幸运而不是机缘：一个人可以是“幸运的”（felix或faustus），意思是同他的人格有关的某种因素使他能够支配有利的环境；但是机缘的因素也是得到承认的，认为幸运是靠

不住的，环境既不能预测也不能控制。成功的行动者的baraka、mana或charisma[46]（用另一些文化中的词汇），既是指能够主宰好运气的人格品质，也是指能够有效而高贵地对付命运可能带来的事物的品质；罗马人给予这种复杂特点的名称是“德性”（virtus）。“美德”和“命运”——转化成英语是virtue和fortune——经常被当作一对反义词，对抗恶劣命运的英勇果敢的品质变成了改变环境、使之对行动者有利的行动能力，从而也变成了能够神秘地主宰好运气的神授的“幸运”（felicitas）。这种对立时常用两性关系的形象来表达：具有阳刚气概的积极的智慧，力求主宰阴柔被动而又不可预测的事，后者以屈服作为对前者力量的奖赏，或以背叛来回应前者的软弱。由此可见，与“男子气概”（virility）有着词源学关系的“德性”（virtus），表达着前者的多重含义；“vir”的意思是男子汉。

“德性”原来是，并且在很大程度上依然是表示一个政治和军事统治阶层的某种精神品质的概念，它逐渐变得类似于希腊语中的“arete”（优秀品质），并且有着与它一样的概念发展史。“Arete”的“公民优秀品质”（受到其他公民尊敬并能产生对他们的领导力和权威的品质）的含义，经苏格拉底和柏拉图的加工，有了这样的含义：唯一能够使人获得公共能力的优秀的道德品质，它没有公共能力也能存在，并且能使之成为不必要；在柏拉图思想的最高层次上，它能将生存和宇宙变得可以理解和令人满意。“Arete”和“virtus”后来又都有了这样的含义：第一，使个人或团体能够在公共环境中有效行动的能力；第二，塑造人格或它的要素的基本品质；第三，使人在城邦或世间成为其所应是的优秀品德。“美德”（virtue）及其在不同语言中的同义词，便表达着这多重含义，直到“老西方人”思想的终结；在围绕着马基雅维里这个人物写出来的任何一本书中，该词都有着显而易见的重要性。

波爱修斯的思想具有突出的柏拉图主义和新柏拉图主义的特点，这使他的基督教信仰的性质——假如不是其事实本身的话——引起了争议；他将“德性”（virtus）与“命运”（fortuna）对立起来的做法，使“德性”一词有了罗马的、柏拉图的和基督教的多种含义，并且将“命运”的含义和“德性—命运”的两极对立留传给了后来数百年中奥古斯丁

一派的基督教。也就是说，他作为自己对话中的人物，抱怨[47]他身为元老所具有“德性”——它使他因为想做好事而投身于政治——让他面对以“命运”作为其象征的权力斗争的危险。但他这是神正论的而不是政治的抱怨；他不是为自己作为政治家的失败找理由，而是探求上帝作为完美的美德，为何允许“德性”受到“命运”的蹂躏。奥古斯丁也许会简单地回答说，人若是非要在堕落的城邦中行动，他就必须预先想到不义。在政治上更投入、思想上有更多柏拉图倾向的波爱修斯，想找到一种视角，使他能够理解天国为何允许地上之国的存在。但是当他用“命运”作为“现世”（saeculum）不安全的象征时，他提供了一种强有力的综合语言，能够在质疑罗马的、政治的德性观行动中使这种德性观变得不朽。这时，一个慈爱的女性形象，即“哲学”，露面了，她对波爱修斯进行安慰。她要向他说透“命运”的含义，她要让他理解历史是上帝意图的一部分，所以他所获得的用来抵抗恶毒命运的德性，是哲学的和沉思的德性，而不是政治的和积极行动的德性；然而在雅典的传统中，政治并没有因为简单地以沉思取代行动而消失。为了探讨波爱修斯的问题，我们必须找出这个对他的思想至关重要的形象中的某种意蕴。

首先，命运是政治生活环境中的不安全因素。她的象征符号是转轮，人们被它带到权力和名声的高位，又突然因他们无法预测和控制的变化而被抛下。投身于“地上之国”的事务使我们追求权力，因而也要面对“命运”的不安全；但是，如果在以权力为中心的人类关系的世界中发生的事情，是所有事情中最不可预测的，而它们又是我们最希望能够预测的事情，那么“命运”这个政治象征符号就能够代表柏拉图的现象世界，即我们的感官和欲望所创造的幻象，我们从中只看到特殊事物一个接着一个相继发生，却看不到给予它们真实性的超时间的原理。柏拉图在《理想国》中没有使用“命运”（tyche）这个象征符号，但是从波爱修斯所使用的“命运”中，我们看到它是西方世界观深刻的政治性质的一部分，在这种世界观里，感觉和幻觉的现象世界也是人类城邦的政治世界。此外，这两个世界都有时间维度：事物看上去像是一个接一个相继出现，因为我们看不到它们所从属的超时间的实在，于是转动的轮子让我们觉得极不安全，因为我们是在“地上之

国”而不是在“上帝之国”行动。这时哲学的任务是让波爱修斯相信，“现世”和“命运”——政治世界中的权力的不可预测性——是现象和历史不真实性的表现；但是，存在着一种看到其真实性的视角。

哲学为此创立了一种教义，即后来人所熟知的“永恒的当下”（nunc-stans）。[48]对于永恒的上帝来说，时间中的每时每刻是可以同时看到的；整个世俗模式是作为一个整体加以观察和命令的，因此事件序列和预见之类问题是不存在的。历史的世界是可以从其简单、统一和完整性来照看的，并且在上帝的意志和智慧（它们是一回事）的指引下走向人类的赎罪，上帝能够从它的完成中看到它。因此——这是《哲学的慰藉》的核心主张——“一切命运都是好运”，[49]或者毋宁说，“命运”被“神意”和“幸运”这两个概念吞噬了。神意是神的完美眼光，上帝用它来照看（或在人类的智力看来，预见）一切不测之事；命运是完美的模式，上帝用它来命令和了解不测之事。[50]我们所感觉到的“命运”，是我们对历史之完美性的不完美的经验。在后来一种与此密切相关的言辞中，更为常见的说法是：神意是神秘莫测的事物过程，它在一种我们所不具备的智慧、一个作为神的智慧之表现的形象的指导下，走向我们的赎罪；这种智慧指导着特殊事物和现象，同时又能领悟普遍和理念；在这种言辞中，“命运”可以被等同于“神意”。《神曲》中有一段波爱修斯色彩极重的情节，[51]其中但丁和维吉尔看到地狱中的败家子和守财奴打起架来，维吉尔解释说，双方都有过错，他们蔑视“命运”带给他们的相反的好处，“命运女神”属于天国，她以人类知识不可能掌握的方式，赐予这个世界一切事物，人类发牢骚，对于有上天保佑的她是不起作用的。我们知道，抱怨上帝的做法，也就是失去“健全理智”（il ben dell’intelletto）的开始，受到天谴的人则完全失去了它。[52]被波爱修斯等同于“命运”的“神意”，表示上帝的无时间性的认识，是对上帝本身呈现的那样，但是变得更为常见的说法是把神意说成像但丁这里所说的“命运”，表示上帝的知识是作为预知呈现给我们，我们只能把它称为神秘莫测的智慧，因为它主宰着我们只能在时间中知道的相继出现的特殊事物。存在着无法在时间中知晓的事情；上帝是从“永恒的当下”知晓它，相信他知晓它则是我们的事，而直到时间结束之前，我们是无从知晓它

的。败家子和守财奴在信仰上失败了；但丁这里所说的“命运”可以被，通常也被称为“神意”——即以信仰的眼光看到的波爱修斯的“命运”，并且知道她是好的。相反，异教徒的“命运”，即转轮上那个不能为理性所知的女神，指的是信仰不完整的人所看到和体验到的“神意”。但是，对话中的波爱修斯是处在时间之中，这便是他要服从命运的原因；哲学使他从理智上确信“永恒的当下”是存在的，但并未给他提供具备这种“永恒的当下”的眼光的能力。所以，哲学与信仰是分不开的，尽管波爱修斯没有发展出个人奉献于他的救主这个意义上的基督教信仰观。哲学带给他的不是神的眼光，而是安慰，是让他听从自己的命运，使他确信上帝规定这命运是好的并且知晓它，而他是无从知晓的；信仰是这种精神状态的恰当名称。于此，哲学和信仰要取代（或改造）“德性”，作为对“命运”做出的反应；异教徒和公民的美德从“命运”中找到了通过战争和治理国家获得荣耀功绩的原料以及死后的名声，波爱修斯式的基督徒则认为“命运”是一种考验，是要求和召唤一种人生的时机，这种人生被哲学信仰所拯救，摆脱了死亡的痛苦。如果他在世俗世界中行动，这能使他的美德不是“遁世隐修的美德”，使他的信仰面对命运的考验，使之更加完美。数百年来，这便是“基督徒美德”一词的确切含义，虽然对于阿奎那来说，“美德”（virtutes）是个道德实践和道德习惯的问题。[53]

也许看起来，信仰和“沉思的生活”（vita contemplativa）已经取代了政治和处于道德生活核心位置的“积极生活”（vita activa），这其中当然包含着很多真理；不过必须记住，沉思也是一种活动，[54]是最适合于“上帝之国”的生活的活动，这个国的目的是认识上帝并与他同在。但是，在异教徒和基督徒的美德之间、美德和知识之间的关系却要复杂得多。把亚里士多德的目的论运用于罗马人的“德性”观，可以认为，公民美德的践行者通过战争和治国术把行动作用于他的世界，也就是作用于他本人；他是在履行作为公民的恰当职责，他是通过行动把自己塑造成亚里士多德所说的人、他从天性上应当成为的人：一个政治动物。在这个背景下，“德性”与“命运”的关系变得像是“形式”与“物质”的关系。运用“德性”——作为一个男子汉（vir）的品质——而采取的公民行动，抓住由命运抛来的无形体的环境，把它

塑造成形，这也是在塑造“命运女神”本身，使之成为人类生活应有的完美形式：公民及其居住的城邦。可以认为，“德性”是塑造目的的形式原理，或者干脆就是这个目的本身。奥古斯丁的基督徒是在“上帝之国”而不是“地上之国”找到他的目标——虽然，与上帝的结合仍是用城邦的形象来思考这一事实表明，必须超越的依然是对人性的政治定义；而他用来找到这一目的的“德性”，则是波爱修斯的哲学与信仰的融合，他通过这种融合成为符合其天性的人：成为知道上帝并永远荣耀他的人。但是，波爱修斯哲学仍与“命运”，即社会生活中阴暗的一面对抗，“命运”仍然用环境来捉弄人们，而他们的职责就是把它塑造成人类应有的生活。他们的信仰将遭受的苦难整合到救赎的人生模式之中。[55]同时，救赎的灵魂既是由智慧——哲学，也是由信仰构成；有关“永恒的当下”的哲学，提供了认识现象世界和世俗世界（现在被等同于命运的领地）的手段，它通过认识作为特殊事物存在之原因的意图、目的和普遍实在，使暂时的、受制于时间的特殊事物变得可以理解。上帝把世界塑造成它应当成为的样子，人通过确定这一点而变成他们应当成为的样子。只有当“上帝之国”成为永恒的理性共同体时，人性的政治定义才能够被最终超越。

那个时刻尚未到来，并且在时间终结之前可能不会到来。人们栖身于有时限的肉体之中，哲学只能让他们相信有一种神的眼光，只要他们不能分享这种眼光，就只能靠信仰来支撑自己。可是，根据这种定义，信仰要依靠一种无时间性的眼光的保障，按这种眼光，现象界的事物是根据它们的形成所服务的目的来认识的；同时，信仰有助于塑造人们使之达到其目的，即拥有这种眼光。既然人只有从他的堕落的后果中得到救赎才能达到他的真正目的，这种“塑造”（formatio）就必须被视为“改造”（reformatio），即恢复他的已被亚当丢失的真正天性；亚里士多德式的改造是形式的恢复或回归。但是在奥古斯丁传统中有最明确的宣示，人的赎罪不可能仅靠哲学，甚至靠哲学和信仰的结合也不行，只有通过上帝恩典的行动才能使其发生，哲学、信仰和美德的实践可以祈求这种恩典，却绝对不能控制它，甚至不能认为这是好事。因此必须使亚里士多德的目的论与神恩的观念——上帝的爱的行动，从严格意义上说它是无理由的——相互协调，假如人只

能通过神恩恢复其真正的形式，包括根据事物真正的形式来认识它们，那么也必须认为，《圣经》中的而不是亚里士多德的上帝最初创造万物，使其各有其天性、本质和目的，是神恩和无理由的爱的行动。如此一来，神恩就像是发生在创世与救赎之间的循环运动的起点和终点；它创造万物使之具有真正的天性，恢复它们丢失的天性。通过基督徒的德性，个人尽其能力所能及，把自己带向神恩对他本人的“改造”；但是堕落的作用导致美德与神恩之间一定是断裂的，即使像阿奎那认为“神恩不取消天性，而是让它更完美”（gratia non tollit naturam, sed perficit）。人在赎罪时将“面对面”[56]地看事物，看到神恩所塑造的事物的真正本质，甚至在赎罪的行动中的人也不能那样做——只有神恩使其成为可能。

但是，如果“命运”是历史的质料，世俗历史便仅仅是“改造”过程中所使用的辅料；它没有自己的形式，所以也没有自己的目的。波爱修斯可以被完全放入奥古斯丁的传统之中；他认为社会政治世界中的事件序列是对信仰和哲学的一系列挑战，个人要克服这种挑战，并作为天国的公民，把它们整合到他的赎罪生活之中。一切命运都是好运这一说法的意思仅仅是，每一种环境都可以被这样利用；能够赋予它意义和模式——即波爱修斯所说的“宿命”，其意思仅仅是，上帝能把历史的整体视为个人赎罪的总和。“现世”的事件序列没有被概括为赎罪的序列。但是仍然让人生疑的是，奥古斯丁把赎罪过程与帝国兴衰相分离的重大举措到底有多少效果。旨在让人赎罪的行动，是由上帝在时间中、在很难与“现世”分开的“一生”（aevum）中采取的；它们可以根据世俗历史的事件来标明日期——譬如教义上所说平日里要记住的，基督“在庞提乌斯·皮拉多的统治下受难”；按西方人的固执的政治思想，很难不从如下事实中看到某种重大的、大概还是神秘的意义：如但以理对巴比伦统治者作出预言；拔摩的使徒[57]至少像是在暗示地上的国；基督徒社团的伟大制度对君士坦丁皇帝的皈依起了一定作用。奥古斯丁把历史与末世论分开，说到底是因为他否认世俗社会的生活对灵魂得救有多大帮助。一旦有可能再一次设想，基督徒在基督律法统治之下的王国和共和国，可以取得一定程度的尘世间的正义，在有着足够的公共性、能够使个人成为“地上之国”成员的层面

上，此种正义的实践可能与人通过神恩赎罪有着正面的关系，那么公共历史——在时间中扩展的“地上之国”的生活——的事件就必须被看作不仅仅是“命运”；或者不如说，必须证明公共“命运”服从神恩的行动。因此，亚里士多德关于政治共同体合乎人的天性这种学说的复兴，理所当然地导致了政治历史与末世论的重新结合。

在波爱修斯的后奥古斯丁世界里，政治的历史仅仅表现为“命运”，只有用信仰的眼光才能把它转化为神意，这种信仰知道个人的命运可以成为他赎罪的原料。因此，历史只有（采用现代术语）私人的意义。但是，公共历史的事件要想起到任何赎罪的作用，就必须扩展神意的概念（这在任何时候都能做到），将先知预言的概念也纳入其中。先知预言的历史中的事件，例如创世和最终的赎罪，是神恩和无理由的慈爱的成果；但这里的神恩，不是从对本质性生存的创造或救赎中，而是从一些独特的、不会重复的行动中看到的，它们肯定发生在时间之中，虽然发生在时间之中，却是哲学思想无从理解的。只能认为这是神恩所采取的行动，因为它采取有意图的行动，构成了一系列时间中的事件，它的原因是我们不能企及的；但是，神意在采取先知预言的历史行动时，同时也用言语或其他方式向人们揭示它们的部分意义。人在接受这种神的信息的真实性时，表现出一种与我们前面讨论过的不同的信仰。信仰不是从理智上肯定存在着神的智慧——它能够描述但不能分享，而是承认在时间中的某些时刻，某些话语或信号已经发出，某些行动已经做出，它们是上帝所为，他以此向人揭示某些真理。承认这种事，也就是肯定历史事实，因此它不是哲学思想的工作；当启示的信息是有关发生了什么的宣示（比如上帝化身为人），或尚未到来的行动的承诺（如上帝在时间终结时才会回来），这时它们便超出了哲学的范围。（我们从波爱修斯的思想中看不到的，正是信仰的这个维度。）以先知预言作为依托的信仰可以被认为接受了权威，而权威性的宣示本身以及它们所发出的许多信息构成了时间中的，即先知预言的历史序列中的关键时刻。这种权威性的言语是公共的，不是私人的；它们是说给人的社会——以色列、教会——听的，并且帮助使其制度化并赋予其一种历史。这使它们在复活政治末世论的任何努力中起着重要作用。先知预言是神意的公共行动；它

把已被信仰转化为神意的命运与作为世俗社会历史的命运统一起来。在先知时代，人们不仅肯定“永恒的当下”的无时间性；人们还肯定末世的迫近。“这是最后的时光，最糟的时代，我们当警觉。”（Hora novissima, tempora pessima sunt；vigilemus.）[58]

于是，先知预言的历史成了把神恩政治化、把政治神圣化的工具。对奥古斯丁的著作在任何时候都可以做出这样的解释：有可能把世俗社会的历史中的时刻等同于来自各种先知书的末世论戏剧中的时刻。当然，依然存在着麻烦，先知预言由其性质所定，没有直接谈及末世论中的当下问题；剧本没有规定在“现在”和末世的结局之间所发生的一切事情，它的恰当的任务是描述结局前的场景。假如有人诉诸复杂的类型学，主张世俗历史——更不用说经验的其他领域——预示了许多时刻和许多地方的启示性现象，他也许会发现自己回到了元类型（archetypes）和普遍因素的无时间的世界，在这个世界里世俗历史回到关联性的最底层，缺少任何自发的意义。假如作为不可重复之经验序列存在于时间中的公民社会经历要从神圣历史的背景中寻找它的意义，那就必须认为，先知预言本身是沿着有待于解释的公民社会的轨迹，走向它的独特而不可重复的目的。显然，主张佛罗伦萨或英格兰及其历史是处在成为基督再世和上帝最后审判的舞台的时刻，这无异于自讨极端狂妄和亵渎神明的指责，而且也会使预言很容易落空；然而，这种主张却经常有人提出，因此不能把它仅仅当作精神错乱弃之一旁。在下面各节中，我们将建立一个框架，使它的一再出现变得可以理解。

大概，解释经常出现政治启示的最佳方式，是把它当作反映基督教后来那些世纪里教会同世俗社会之间发生意识形态紧张的一个指数。天主教会是以奥古斯丁对末世论和历史的区分作为基础；它否认任何世俗社会的结构和历史具有赎罪的意义，同时它声称自己是作为沟通“上帝之城”和“现世”的桥梁（即“永恒的当下”的制度化）而行动，并为此而行使它的权威。这种主张如此独断，使任何打算肯定自身独立性的世俗国家或王国，几乎不得不宣布自己也有赎罪的意义，因此赎罪是通过它的世俗的及历史的作为而获得的。教会一方强烈否定历史有赎罪的性质，这使它特别易于被基督教中声称历史具有赎罪

性质的先知因素的复兴所伤害。因此，中世纪的异端几乎无一例外地依靠末日启示，即使它的唯一动机是宣布赎罪是在预言的实现中，而不是在无时间基础的教会的制度化操作中发现的；在他们为其重新注入活力的先知语言中，世俗统治者找到了为自己的作为赋予救赎意义所需要的符号。君主与宗教异端，在某些限制条件下，是天然的盟友；他们都要取消“永恒的当下”而赞成末世说，取消“上帝之城”而赞成基督在历史终结时回到圣徒中间，以此瓦解奥古斯丁的专横独断。因此，这两种人都利用自中世纪后期一直存在的异端末日启示的两个主流，它们相遇并汇合在一起，但又总是可以区分开：其一是以“启示录”为基础的千禧年传统，它期待着一切形式的世俗统治的毁灭，当历史时间终结时在人间建立基督及其圣徒的统治；其二是经由唯灵论的方济各教派从弗奥雷的约阿希姆那儿继承下来的传统，它宣称在上帝通过与以色列立圣约实行统治的教父时代、基督通过作为其神秘肉体的教会实行统治的圣子时代之后，会出现一个圣灵时代，那时上帝将在全体选民中现身，就像现在他只现身于基督一人一样。[59]

显然，这两种图式都具有革命性的潜力，它们想象一种不受早先的律法和誓约（无论它有世俗的还是先知预言的性质）约束的、圣徒实行的统治；君主一次次发现，他的宗教异端同盟转而用这些武器来对抗他的权威。然而，这种先知预言图式对任何与教会有冲突的君主都有巨大的吸引力，后来的历史也表明，采纳这种意识形态的君主和共和国在其同代人中间是很聪明的。从短期的观点看，宗教个人主义者很想让教会摆脱世俗事务，把它重建为纯粹的精神共同体，因此他们往往乐于完全服从现世的君主，因为他们相信他干扰不了他们内在的灵魂。从长远观点看，可以把这种期待中的千禧年或“第三时代”（the Third Age）的变化延续至那个无尽头的世俗未来，这正是现代历史观和前现代历史观的区别所在。[60]事实上，末日启示是世俗化的强大工具，是把救赎过程拉回到奥古斯丁要把它们分开的那个社会时间维度，并把它描述为现有世俗过程的扩展或转型的手段。是故，我们在研究本书所讨论的这个时期时一定要记住，政治末世论既是世俗社会的统治机构所采用的武器，也是千禧年主义的反叛者对抗那些统治者的武器，圣徒与社会的关系从来就没有摆脱暧昧性。[61]

从某种意义上也可以说，末日启示说有助于打开通向现代世俗历史写作的道路；不过仅就这里的分析目的（要考虑中世纪晚期人们的政治思想中，可以利用的历史解释模式很贫乏）而言，需要强调的是，诉诸末日启示所带来的主要问题，是世俗政治经验能否具有末世论的维度。假如它能够有这个维度，对于世俗经验中的突发性危机，就能通过确定现有的这个或那个末世论剧本中的时刻、人物和符号而得到理解。假如它不具有这个维度，则以上做法也行不通。这就是全部问题的困难所在。我们尚未达到一个位置，能够想象末日启示如何被用于（即使是间接地）扩大解释模式，把世俗政治，从而也是世俗历史中一个特殊事件接着一个发生纳入其中。我们只是又为我们以往熟悉的模式再简单补充了一个看待世俗事件的模式。我们所能想象的突发现象或事件，可以用已被融入习惯和习俗的经验与审慎的手段来对付，或是以法规或决策的手段做出回应。它可以用融入经过赎罪的基督徒生活模式的信仰来应付，在这种模式中，有信仰的个人把生活作为命运来承受，用信仰的眼光把它改造成神意。基督教信徒可以强化他的政治反应的活力，把他的神意观扩大为包含着先知预言，通过赋予突发现象一种末世论的意义来应付它。最后（过去不太受重视的一种选择），他可以大大减少自己信仰的活力，以此为代价，把突发事件简单地作为命运的结果来看待，这要么是因为他不值得、要么是因为他不相信神意在为他工作。如此一来，事件便没有根本性的意义，这些事件的相继发生或时间维度仅仅是命运之轮在旋转。于是命运成了历史之非理性的象征，即中世纪的荒谬感：对于无信仰的人来说，历史只能是这个样子，假如上帝及其意志不存在，历史只能是这个样子。当中世纪的思想陷入绝望时，这种象征便出现了：水晶球在天宇中完美地旋转，但在月球轨道上，堕落的结果引起“命运”之轮难以理解地偏离中心旋转，[62]它是不受约束的，全部历史集中体现于躺在转轮下面的海丘巴这个形象上。[63]

经验、审慎和“治国秘术”（arcana imperii）；命运＋信仰＝神意；神意-信仰＝命运；神意＋先知预言＝启示录的末世论；美德和神恩。这些公式就是一种思想所建立起来的模式，它缺乏手段去解释政治和社会时间中相继出现的特殊事物，因此对它们的一切回应只能从

经验和神恩之间寻找。我们要检验一下这种模式，用它来解释发生以下事情时出现的知识创新：自觉的共和主义给受到这种装备限制的思想增加了一层负担，即维持一种强烈意识到自身的脆弱和不稳定的政治结构。这一挑战是如何提出的，便是下一章的主题。

第三章　问题及其模式（三）积极生活和公民生活

一

可以说，公民理想意味着一种有关政治知识及行动之模式的观点，它完全不同于我们前面所论述的经院学派—习俗的框架中隐含之义。在这个框架的限制下，个人运用理性，它向他揭示不变的自然的永恒等级秩序，吩咐他守在他的天性为他自己在社会和精神分类中安排的位置，从而维持着宇宙秩序；他运用经验，它向他揭示传统行为久远的连续性，并且只允许他维持这种连续性；他综合运用审慎和信仰，因为有时不期而至的特殊事件之流使他面对十分独特的问题，不论是理性还是三段论，不论是经验还是传统，都不能为此提供现成的答案。可以说，只有在这种时刻，他才像一个决策动物那样行事（并非不常见的情况是，这时他甚至更像是受启示录指引的真正信徒）；至于在其他时间，他的行为都是理论家所谓的传统社会的居民的行为。说这么多会有论证过头之嫌，要看到政治过程往往（有人会说一向如此）是在得到公认和传承的行为模式中进行，对传统的解释也可以是复杂而自觉的政治决定。但仍然可以确切地说，与自己的同胞一起不断参与公共决策的公民，肯定拥有一种知识储备，使他能够超越等级制度和传统的知识，使他有理由依靠自己及其同胞的能力去理解和回应发生在他们中间的事情。在永恒秩序的一个角落遵循习俗生活的共同体，并不是一个公民的共和国。假如他们坚信传统是对偶然事件的挑战做出的唯一恰当的回应，他们就不会运用他们集体的积极决策的力量；假如他们认为审慎是少数决策者对外部独特问题的回应，他们就会偏向于接受君主的“一人掌舵”；假如他们认为普遍的等级制度是一切价值之所在，他们就不会有意为此而结合成一个独立的决策者主权团体。公民必须有一种知识理论，让他们能够在公共事件的公

共决策上享有很大自由。试图将公共生活建立在只让人们承认普遍秩序和特殊传统的认识论基础上，会受到某些限制的妨碍。可以说，佛罗伦萨政治思想的历史，就是一部令人吃惊地，但只是部分地摆脱这些限制的历史。

有证据表明，14世纪的思想对佛罗伦萨公民精神的描述，是在一种普遍秩序和权威的背景下进行的，这种背景可以同时从等级制度和启示录两个角度来说明。人们对但丁（1265—1321）的公民爱国主义有着强烈的记忆，但是他认为，使佛罗伦萨摆脱宗派统治，是使意大利在一个普遍帝国中恢复政治和精神健康的一部分；就他的思想的这一部分而言，他认为人类的改造是由帝国而不是教会的权威完成的，这使他设想有个皇帝从阿尔卑斯山下来，这既是一个世俗事件，也是一个神圣事件，它在启示录时代的背景下早就有过预言，如我们所知，那是一个通过把赎罪视为世俗过程而建立的时间背景。世俗权力和启示预言之间有着密切的关系。把帝国视为一个救赎机构的但丁，将图拉真和查士丁尼放在与基督相去不远的位置上，又将布鲁图斯和卡修斯同犹大一起放在地狱的最底层。共和国作为一种世俗权威模式，是在帝国的背景下观察的，而帝国又是放在普遍救赎的启示录背景下观察的。但丁的世界观，从极为高深而复杂的意义上说，既是世俗的也是等级制的，但是就它是等级制的而言，它描述人类的人格和政治上的完美是在永恒秩序中占据适当位置而实现的；就它是启示的而言，人类的完美在于在蒙受神恩的历史过程中扮演得到神启的或模范的角色。两者强调的都不是与公民同胞一起参与集体的世俗决定。等级制度从形式上是君主制的，受到自上而下权威的支配，帝国的等级制反映着宇宙的等级制，因此是不变原理的表现。但丁的爱国主义有着皇帝党（Ghibelline）和帝国派的性质；这使他的时间观具有启示的而不是历史的维度；他认为世俗统治就是永恒秩序在其中重复和恢复的帝国，而不是一个特殊团体在其中决定他们有什么特殊使命的共和国。

但丁在《天堂篇》中给了弗奥雷的约阿希姆以高贵的位置。[64]约阿希姆的教诲或源自于他的传统重新出现，与公民人文主义不同凡响的先驱之一、罗马的煽动家科拉·迪·雷恩佐（1313—1354）有关。科

拉运用其有着神授魅力、简直是偏执的人格力量，要把罗马居民组织成一个类似于公社的团体。可是他发现为了达到这个目的，有必要把14世纪的城邦说成是与古代共和国相同——并且把他本人视为它的“护民官”，宣布罗马人民对作为他们推选出的主教的教皇，对作为他们推选出的君主的皇帝，以及对作为臣服于他们的帝国的整个世界，拥有不可减少的直接权威。这种主张通过暗示普遍帝国的连续性来肯定共和国，故也难怪，在科拉第一次丢掉权力，他在阿布鲁齐的一个约阿希姆派隐修团体那儿待了一段时间之后，便以“第三时代”使者的面貌出现，召唤皇帝接过他所预言的改革教会和统治世界的使命。[65]对他而言，就像对但丁一样，共和国、帝国和启示完全是一体的；虽然只能用强大的神授魅力来解释科拉本人长期被当真看待这一些现象，但他那些声明的内容，不论是所谓共和国的护民官还是“第三时代”的使者，在他那个时代最优秀的头脑看来并不荒唐。人文主义先驱弗朗西斯科·彼特拉克（1304—1374）从科拉的共和国中看到了一种有望使意大利和世界恢复美德的预兆，但他同时也看到，希望科拉通过恢复共和国来恢复美德，希望教皇从阿维尼翁返回罗马来恢复美德，或是希望皇帝从阿尔卑斯山下来让意大利恢复秩序来恢复美德，这三者是不一样的。彼特拉克并不是一个很投入的政治人，没有对不同的统治形式做严格的区分；此外意味深长的是，在阐述恢复美德的想象，他没有用启示录中的预言来壮大声势。[66]人文主义学术的技艺，如我们将要看到的那样，在塑造古代美德的形象时太人性化，在塑造时间中的人生形象时太社会化，这就不会为先知语言的类型和符号留出太多的空间。另一件意味深长的事情是，对那位护民官夸下的海口最不感兴趣的似乎正是佛罗伦萨人。他们觉得没有必要为共和国制造一种夸张的象征符号，或是给他披上启示录式的雄辩的外衣，因为他们已经拥有它了，并且能够为它的效用提供一种特殊的现实主义解释——尤其是在他们更不受魅惑的时刻。但是，也正是这些佛罗伦萨人，在随后的两百年里，对公民意识及其问题做出了最深刻的表述；虽然这些表述最受益于人文主义的思想和写作方式，但启示录模式此时还远未在他们的思想中说下临终遗言。

在15世纪早期——不往更远里说——的佛罗伦萨作品中，尤其是

在科卢乔·萨卢塔蒂（1331—1406）和莱奥纳多·布鲁尼（1361—1444）的著作中，可以看到与上述思维方式的断然决裂。对这个题目做过最全面研究的现代作家是汉斯·巴隆和奥根尼奥·加林。[67]他们的著作享有盛誉，亦实至名归，但在学者中间仍是有争议的话题，因此我们必须小心地走自己的路。在佛罗伦萨的意识形态模式中，可以看到后来出现了一些变化，这似乎是没有多大疑问的。首先，过去的一种很有基础的神话（认为佛罗伦萨城最初是朱利乌斯·恺撒士兵的定居地）被迅速抛弃了。取而代之的神话宣布，这个城市是罗马共和国的基础。在稍后的著作中，布鲁尼甚至打算追溯得更加久远，认为佛罗伦萨早就是伊特鲁里亚各城邦共和国中的一员，它们在罗马统治这个半岛之前就很繁荣。布鲁尼是想暗示，这些共和国被一个共和国吞并，为后者蜕化为专制世界铺平了道路（这预示着马基雅维里的一个观点）。把共和统治与恺撒的统治对立起来，把后者等同于暴政而不是君主制，并不是偶然的，这可由同一时期的一种努力来证明，即放弃但丁所描述的布鲁图斯的可耻死亡，拯救他的历史形象。[68]但丁把布鲁图斯看作反叛上司的人；因为这个上司预示着未来的皇帝，他统治着人间的等级秩序，就像上帝统治着自然的等级秩序一样，所以但丁把布鲁图斯和卡修斯同背叛了上帝的犹大放在一起。但是在后来发生巨变的历史想象中，布鲁图斯（卡修斯从未享受过这种理想化）被描述为共和国公民的典范和诛杀暴君者，恺撒则被谴责为暴君和共和国的颠覆者。[69]这里不仅有神话的修改。佛罗伦萨人眼中的人类权威及其历史的整个形象，经历了戏剧性的重建，它被剥夺了连续性，而且——这有着极重要的意义——日益世俗化了。在所谓的帝国历史观中，政治社会被设想为存在于生活在天国和自然的等级秩序中的人们之间；它的正当性和它赖以进行组织的范畴是超时间的，变化只能是退化或恢复。因此，归属于帝国，像归属于君主制一样，就是归属于超时间。那些不论从教皇至上的观点还是从政治现实主义的观点，强调帝国或君主制是“地上之国”（civitas terrena）的人，当然会强调它们的世俗性质。新的观点则宣布，佛罗伦萨共和国是一个高贵的理想，然而它是存在于当下和它自身的过去之中，这个理想只归属于另一些共和国和存在着共和国的既往时代的某些时刻。共和国不是超时间的，因为它不反映与自然的永恒秩序的简单一致性；它有另外的组

织方式，将共和国和公民身份视为首要现实的人，会不明言地对政治秩序和自然秩序进行区分。共和国有更多政治的而不是等级制的特点；其组织方式使它能够肯定它的主权和自治，从而肯定它的个性和特殊性。当佛罗伦萨的思想家准备同意对佛罗伦萨的忠诚是一个有别于自然秩序及其永恒价值的概念时，我们即可知晓佛罗伦萨一种广为流行的说法的基本含义：爱自己的国家，更甚于爱自己的灵魂；这里暗含着一种区分和冲突。但是，就肯定共和国的特殊性而言，这也是在肯定它存在于时间而不是永恒之中，它是暂时的，它必有一死，因为这是特殊事物的前提。共和理想接受共和国必有一死的事实，其象征性的表现是它选择了失败的反叛者布鲁图斯作为英雄。就共和国而言，再清楚不过的一件事情是，它们会在时间中达到一个终点，而以神为中心的宇宙观是永远肯定君主制的，无论具体君主国的命运如何。甚至，共和国是不是某种原理的结果，也不是那么确定。可见，肯定共和国，就是打破秩序井然的宇宙的无时间的连续性，把它分解为特殊的时刻：有共和国存在的值得关注的历史时期，和没有它们的存在、因而没有为当下提供价值或权威的历史时期。野蛮时代之后的“复兴”这种观念，似乎受益于一种爱国主义信念，它坚持让佛罗伦萨直面罗马共和国，而把中间的罗马和日耳曼的帝国的漫长岁月贬斥为专制和野蛮的插曲。共和国的特殊性和历史性包含着历史及其世俗化的特殊性：也包含着把大部分历史批判为价值缺失。然而，既有意思又很重要的是，这带来了一个评价佛罗伦萨自身历史的附带性问题：给但丁和另一些佛罗伦萨文人所安排的荣耀地位的问题，他们同意共和国属于帝国，抹黑布鲁图斯，抬高恺撒，其庸俗的语调被严格的人文主义者视为中世纪野蛮的象征。抬高共和国，把它说成古代的复兴，这种愿望不能付出贬低共和国自身历史中一些重要因素的代价，但丁和“庸人们”（volgare）也就随之在适当的时候恢复了名誉。但是，为此必须做出解释，在他们那个时代，既不是古典时代也不是古典化的当下，他们怎么能够存在，而且取得了辉煌的成就；当下的形象本身被一种认识改变了，即它的荣耀存在于，也是来源于“十四世纪”（trecento）[70]的人和古人。[71]思想正在逼近现代历史解释的门槛、逼近历史思想的关键发现：“各个世代距离永恒同样遥远”——每一种历史现象都存在于它自己的时代，有它自己的道理，走它自己的

路。它之所以如此，是观念运动的结果，在另一个时刻和另一种文化中亦可看到这种运动：当过去具有连续性并享有权威的时间形象受到攻击，过去的各个阶段被视为没有价值（这可能是将一切价值置于一个特殊时期的古典化企图所导致的）而被抛弃时，可以发生两种情况：或是被否弃的时代以它与当下有着另一些关系为由而重申它对当下享有权威；或是必须做出解释，假如相关的现象没有权威或价值，那么它们怎么会存在并且与现在和过去有着因果关系。在这种情况下，就会出现一些解释过去的相对主义模式，说它们有着自身的存在方式、自身的价值或另一些需要我们注意的主张。[72]在我们所研究的这个事例中，过去的连续性表现出许多超越时间的等级秩序的特点。它受到攻击，断裂为拥有积极或消极价值的一系列时刻，是因为对它采用了一种特殊政治形态作为价值标准；根据这种图式，一个具有消极价值的时刻（“十四世纪”）却对当下具有积极价值，因为共和国强烈意识到它自身的连续性和传统。两种时间形象发生了冲突，结果是对“十四世纪”的历史解释。但是，只有在肯定共和国的个性和连续性之后，才能够出现把非时间改造为时间，以及随之而来的对过去时代的相互冲突的评价。

汉斯·巴隆为支持自己的观点，对佛罗伦萨人文主义的某些关键著作的编年史做了细致的分析。他认为，这些著作都是源于1400年左右的公民所经历的一场政治危机。强大的统治者吉安加莱佐·维斯孔蒂，他的家族在米兰拥有强大的权力基础，似乎就要建立起霸权体系，而这有可能导致意大利中部和北部君主制国家的形成。他的权力在托斯卡纳迅速扩张；佛罗伦萨和威尼斯之间发生了外交和军事分裂；巴隆认为，在这场危机中，佛罗伦萨人觉得他们自己受到严重的伤害和孤立，同时他们又挺身而出，自视为意大利和已知世界的共和主义自由的最后卫士。巴隆的观点是，[73]在吉安加莱佐于1402年末突然去世、他的权力随之崩溃后的两年里，佛罗伦萨的思想发生了一场我们前面追述过的自我历史归属感的革命，它是爱国主义危机的一部分，而后者同时也是一场共和主义自我意识的危机。受到维斯孔蒂权力的孤立后，佛罗伦萨人强烈意识到自己是一个受到威胁的共同体；受到一个人日益加强的领土强权的孤立后，他们觉得自己是一个以共和主义制

度和价值作为基础的结构。米兰宣传家采用的是恺撒式的和帝国的语言，而佛罗伦萨的人文主义者，尤其是那些与先后以萨卢塔蒂和布鲁尼为首的外交大臣有交往的人，做出的回击是，他们采取革命步骤，彻底否弃恺撒式的象征和帝国传统，使佛罗伦萨与共和主义原则相一致，将过去两极化并使之具有正当性，一极是共和国时刻，另一极是黑暗的插曲，其方式一如上述。

巴隆还从这个时期的作品中发现了，与这种历史写作观的革命相伴随，佛罗伦萨思想有一种更深刻的危机。自柏拉图和亚里士多德时代以来，一直断断续续讨论的问题是：投身于社会活动的生活——“积极的生活”（vita activa），和追求纯粹知识的哲学生活——“沉思的生活”（vita contemplativa），两者之中哪一种更优越。就雅典人的思想而言，他们一方面相信只有公民的生活是真正合乎伦理和人性的生活，另一方面却又相信，需要凝神静思的抽象世界才是真正可以理解的世界，对于他们来说，政治和哲学到底是否相互对立，一向是个痛苦的问题。中世纪的思想在这种争论中当然偏向于沉思；哲学家就像基督徒一样，关心的不是尘世，甚至在亚里士多德思想之复兴恢复了对理性的社会行动的信念之后，认识普遍因素的知识与将普遍因素适用于社会决策的审慎依然无关。福特斯库笔下的服从自然法和习俗的个人，仅仅在制定法规的罕见时机才有政治上的积极表现，很难想象他的公共生活与他的哲学沉思严重对立，即使他投身于后一种活动的话。彼特拉克觉得能够责备自己理想中的罗马人西塞罗，说他卷入了不光彩的政治，他本应做他身为哲学家的正事，却毫无价值地死去。[74]但是，在后来的佛罗伦萨思想中，却有大量赞成“积极生活”的言论，它特指“公民生活”（vivere civile），一种表现公共关切和公民活力（说到底是政治活力）的生活方式；显然可以把作者对一种生活方式的偏好与他对一种政治形态的忠诚联系在一起。“沉思生活”的践行者可以思考万物不变的秩序，找到自己在君主统治下的永恒秩序中的位置，这个君主在一个小世界里充当上帝的角色，做维护秩序的卫士；“公民生活”的倡导者则会参与到社会结构并在其中行动，因为个人的行动只有在这个结构中才是可能的——成为某些类型的城邦中的公民，因此在后来的日子里，“公民生活”就变成了表示

基础广泛的公民政体的专用语。巴隆不但从1399—1402年危机期间米兰和佛罗伦萨的政论家的著作中发现了或明或暗的态度对立，而且他要根据同样的一系列事件，对佛罗伦萨人的行为关于这种价值两极化而表现出的波动做出解释。具体说来，科卢乔·萨卢塔蒂十分明显地游移于两者之间，他既肯定积极的公民精神的价值，又肯定沉思的价值，亦即退出尘世，默认君主甚至暴君的统治。巴隆极为细致地考察了萨卢塔蒂等作家的文本，希望由此把他们与维斯孔蒂危机[75]的发展联系在一起，他要证明，在这个时期出现了赞成积极的参政价值的决定性变化。[76]就像对历史的再评价一样，公民精神的重新发现，是共和主义的自我意识与吉安加莱佐相遇受到了伤害而突然得到强化造成的。

有若干年的时间，巴隆的观点一直受到学者们的批评，可以看到，它受到最大挑战的、同时也是它最具挑战性的因素，是有关编年史和动机的观点。巴隆断定，决定性的价值变化可以确定为只发生在一个时期，并且可以说是这个时期的主导经验的结果。历史批评一向专注于这种断言是很自然的；历史学家感兴趣的是原因和动机问题，观念史学家关心的则是观念与事件、思想与经验之间的关系，他们想知道重大的意识形态变化是否发生在那个时刻，是否是巴隆所说的原因造成的，这种愿望是正确而恰当的。我们还应当提醒自己，知道一种思想现象发生的时机，并不等于知道了发生的一切。本书的设想是，我们要找出当时可以用来讨论与其特殊性有关的政治体系的某些概念性词汇，要探讨它们的局限性和含义，思考它们是如何起作用的；还要评价这些观念体系、它们的用法和含义在时间中的变化过程。因此，我们要知道佛罗伦萨思想的某些变化是不是作为1399—1402年事件的部分结果而发生，但这不是唯一重要的事情；我们同样十分想知道，这些概念变化是什么，它们意味着哪些进一步的变化，以及它们的发生给思想世界带来了什么后果。因此，在发生了重要的语言突破或观念革命（例如与日益强调公民参政有关的对历史的再评价）的情况下，搞清楚人们的概念词汇的变化的内在意义和后果，以及这些变化最初出现的时机和原因，都是很重要的事情。

“公民人文主义”这个术语已经与巴隆的观点难分难解，想对他的

观点提出挑战的学者，也倾向于挑战这个术语的有效性或它所指称的现象的重要性。除了攻击巴隆的编年学之外，他们还认为，首先，人文主义者对“积极生活”的关切，并非主要来自于他们作为共和国公民的“良心危机”（crise de conscience）；第二，意大利各地的公民并不需要用人文主义者的语言来表达自己的公民意识。在本书下面的内容中，我要用“公民人文主义”一词来表示对共和主义意识及其问题的某种表述，因此这里是一个恰当的时机，说明一下使用这个术语时所要表达的含义，以及可以用它来为作者和读者提供哪些历史假设。只要开列出巴隆对人文主义政治意识的另一些解释，即可方便地做到这一点。

杰罗德·塞格尔认为，[77]人文主义者对“积极生活”的关切，来自于他们专业的思想信念，而不是他们的公民意识。他指出，人文主义者由其社会职能所定，致力于修辞的技艺，这种技艺在意大利文化中就像哲学一样重要，并且一向被认为与哲学形成极鲜明的对立。哲学研究的是普遍知识，并根据普遍去理解特殊，对待普遍的恰当态度是沉思，而不是行动；因此，哲学是非政治的，它被看作一个由普遍因素构成的宇宙，居住于其中的政治动物只有次要的位置。至于修辞学，它研究的是如何说服人们采取行动、做出决定、表示赞成；它是行动和社会中的智慧，是以这种智慧要与之交谈的其他人的存在为前提。它从本质上说是政治的，因此总是并且必然投身于特殊的环境，特殊的决定和特殊的关系；它投身于特殊的世界，因此与哲学相比，它必须总是面对这样的问题：它是否提供了有关任何事务的知识。然而也可以看到，修辞学在意大利思想中占据的位置，可以与经验在福特斯库的思想中占据的位置相比，但从其政治特征来看它更为积极主动。它四处张望，劝说人们采取行动，而经验只能发现他们已经做了些什么。一个修辞学跟哲学平起平坐的世界，是一个面对面做出政治决定的世界；一个被经验和习俗占据的世界，则是一个有着制度化传统的世界。

塞格尔认为，就这方面而言，人文主义思想起源于以沉思作为价值的哲学和以公共行动作为价值的修辞学之间的对立：彼特拉克的成就是说服他的欣赏者和追随者接受这种对立，把它作为敌对的价值体

系之间的辩论；两者都不能绝对凌驾于对方之上；出入于公共位置和沉思位置之间，就变成了人文主义思想的特点，这已经成为人文主义固有的遗产，不必把它同外部事件的历史直接联系在一起。他说，巴隆既低估了布鲁尼和萨卢塔蒂在愿意做出沉思的选择上丝毫不亚于彼特拉克，也误解了用来解释选择这一套或另一套价值的方式。选择公民的价值，并不意味着把共和主义作为政治事业完全投身于其中；选择沉思的价值，也不意味着对共和政体的彻底幻灭。人文主义者在行动和沉思之间有着暧昧的态度；这是他作为知识人的“优点”（metier），他在共和国中能十分完美地践行这种优点。因此，当共和政体获胜时，人文主义并没有全然变成“公民的”学说，当共和政体在邪恶的岁月失败时，它也没有全然变成“沉思的”学说，对于个人出入于两种选择之间，并不需要根据他对政治事件的反应做出解释。因此，巴隆强调通过编年学做出解释，是不得要领的。

这也许说得很不错。可是，这显然不意味着不存在公民人文主义这种东西。既然修辞学具有公民的和积极的性质，那么修辞学家——或作为修辞学家的人文主义者——就有可能提供一种表述公民意识的语言，无论他有没有这种意识。修辞学家和公民同样可以从参与特殊行动和决定、参与特殊人群之间的政治关系的角度去看待人类生活；我们从公民人文主义风格的发展中，便发现了表达这种人生观的一种手段，即把历史改造为存在于时间中的共和国的故事。两者的亲和性比这还要深刻得多，以及人文主义——无论它是不是公民人文主义——从整体上偏向于根据特殊时间的特殊行动来看待生活，这可以从欧根尼奥·加林的著作对人文主义精神的研究中看到。[78]他认为，人文主义学者把语文学而不是哲学作为通向知识的路径，比如洛伦佐·瓦拉就属于这种情况，因为他是修辞学家；他认为，真理是说出来的，而不是领悟到的，因此他十分关注包含着真理的言说行动发生的时刻和场合。[79]经院派哲学家在面对亚里士多德的文本时，进入一个抽象、分析和整理的复杂过程，文本及其语境和作者实际上会从这个过程中消失，唯一重要的步骤是宣示普遍原理，然后便能领悟到它的结论。人文主义者对这种做法的批评——激烈的、往往是不公正的批评是，这背叛了亚里士多德的实际思想、亚里士多德的实际智慧，用图式化

取代了它们；他要让自己学习能够从亚里士多德本人那儿学到的东西，要学习他的文字所揭示出的他的思想，要学习保留在文献中的他的文字。事实上，亚里士多德就是一个可怜的例子；亚里士多德被认为是现在受到抨击的经院派方法的始作俑者，所以他受到了谴责，并被另一些作者所取代，只是过了一段时间，当人文主义者完成了他们对亚里士多德主义的谴责之后，才又回过头来研究亚里士多德。但是这种人文主义技巧的作用是抬高语文学，它要努力找出文献中实际包含的内容，找出文字的实际含义、找出哲学家、演说家、历史学家或诗人实际说了些什么。[80]在逻辑学领域，它倾向于抬高“语法”，就像语文学本身一样，这是个简化的术语，用来表示对过去的语言、文本批评、句子结构，总之是作为表达意思的工具所写下的文字的研究。通过语法和语文学，从某种意义上说也只有通过它们，才能知道作者的意思；这些辅助性的语言科学使他的思想能够直接与他的读者进行交流。

但是，这有着强烈的认识论和——终极地说——哲学的后果。越是强调早就成为古人的作者是在对身处当下的我们说话，越是减少作为古人声音之媒介的超时间结构的普遍性，我们就越会意识到这是跨时间的交流，意识到把古人与我们隔开的时空距离；我们越是通过研究文本以及古人的言说或写作语境来促进这种交流，就越是会意识到他表达思想的时间、社会和历史环境，这种环境通过塑造语言及其内容，也塑造着思想本身。在彼特拉克写给西塞罗和李维的信中，便清楚地表达着这种强烈的历史意识，他从自己所处的时刻直接向处于彼时刻的他们说话——写于“耶稣道成肉身（你们再活得久一点儿就能听到他说话）”之后的某某年。[81]我们从但丁对维吉尔的谈话中也可看到类似的东西——“诗人啊，你被你不知晓的神引领着前行。”[82]但是，彼特拉克没有模仿但丁，陪伴维吉尔在个人生命成为永恒的地方做超越历史的旅行。诗学（预言的一位近亲）关心的是普遍和神的境界，而散文——尤其史家或演说家的散文——关心的是社会和世俗事务。语文学的意识很大程度上是对散文所表达的精神、所看到的世界的意识；人文主义的修辞学家要把认知的生活转化为时间中的人们之间的交谈。

语文学和政治人文主义之间的某种亲和性就要出现了。两者都把人类过去的某些时刻孤立出来，致力于建立这些时刻和当下时刻之间的联系。彼特拉克直接向李维学习，直接给他写信；萨卢塔蒂和布鲁尼的佛罗伦萨直接向共和制的罗马学习，把自身想象成罗马的复活。在后来的故事中，在马基雅维里写给弗朗切斯科·维托里的著名信函中，他讲述自己晚上回到家中，穿上正装，通过阅读古人的著作与他们一起交谈。[83]这种交谈意味着不但恢复马基雅维里对政治的理解力，而且间接恢复实际的政治参与。与古人直接交谈的想法，是所有形式的人文主义的核心概念，可以发生在政治背景之中或之外，但它有着某种无法消除的社会的甚至政治的性质：它暗示着，上帝统治之下的人类经验的高度，要从同样的头脑的相遇之中、从它们的交流、它们对前提、情感和决定的共同认识之中发现。跟古人交谈带来知识，是与跟公民交谈带来决定与法律联系在一起的。它们都发生在特殊的人之间，发生在时间中的特殊时刻——古人和人文主义者处在不同的时刻，公民则一起处在同一时刻——并在感到有问题时运用适合于他们各自时刻的语言（人文主义者必须是语法学家，公民必须说共同的“方言”[voglare]）。如果把作为理性动物的人定义为“人文主义者”，把作为政治动物的人定义为“公民”，那么认知行动和决策行动便都具有某种福特斯库所说的“法规”的性质；它们都得到在世的人的同意，这些人处在时间之中，运用着因这种处境而获得的认知资源。但是，这种认知行动在福特斯库那儿只处于很次要的位置，人文主义者和公民却把它置于画面的中心，它所要求的认知能力要比单纯的审慎——这是福特斯库所知道的唯一工具——强大得多。人文主义者对交流的强调足以引起这样一个问题：存在于特殊时刻的特殊的人，如何能够要求得到可靠的知识？根据对普遍因素的简单认识是无法做出回答的，因为那样的话理性动物将会回到经院哲学的宇宙，政治动物将回到帝国等级秩序的宇宙；从单纯的经验积累的角度来回答，对于人文主义者和公民来说也都是完全不得要领的。但是无论如何要做出回答，不然的话彼特拉克就无法阅读李维，佛罗伦萨也无法统治自身。特殊的人之间的交谈如何能够做到具有井然有序的合理性？语文学或政治学的修辞可以提供答案；但政治学不仅仅是修辞。

人文主义者对普遍问题的态度各不相同，极为复杂，佛罗伦萨的态度也与比如说帕多瓦的态度不尽相同；但有一点似乎是清楚的，出现的思想主流既没有回到经院哲学简单的实在论，也没有采取只能认识特殊因素的相对主义立场。人文主义哲学肯定没有放弃这样的观点：存在着认知的普遍对象，搞清楚这种对象提供了唯一真正的确定性或合理性；但是，它由于采用了语文学而信奉的观点是，只有通过处在特殊时间、特殊地点的特殊的人的工作，才能知道这种确定性或合理性，它试图——往往是通过对柏拉图主义观点的加工——为这样一种思想辩护，即认为普遍因素内在于世界和人类行为，是通过创造性地认识它们和参与到它们之中来认知的。文艺复兴最具柏拉图主义特点的表现是，[84]它将心灵与普遍范式或价值之间的生动的关系，置于理性对它的抽象沉思之上；它能够赞扬历史学高于哲学，理由是，后者以真理观激励理智，前者却是用有关真理的具体事例启发整个心灵。真理本身不仅是一个命题系统，而且是一个关系系统，探索的心灵通过探索成为这个系统的一部分。因此，以这种或那种形式参与到人文主义的交谈之中，这本身也变成与普遍因素的一种关系模式。通过不断参与特殊因素的对话，能够认知和体验普遍因素。问题在于交谈采取何种形式，什么样的交谈方式能够最全面地认识普遍因素。

在亚里士多德看来一向存在的问题是，个体最高层次的生活是政治和行动的生活，还是认知和沉思的生活；假如佛罗伦萨的人文主义从它的公民环境中养成了对政治的偏爱，它也从哲学传统的主流那儿接受了相反的偏爱。假如把普遍因素视为首先是理智认知的对象，那么所选择的交谈形式就是沉思的，是与同时代人和伟大的古人进行的哲学对话。然而意味深长的一点是，沉思本身也变得具有社会性了，是对话的关系和思想与思想的关系，而不是形式演绎和证明；并且，“政治”（politia）一词（即希腊语中的“politeia”，对于亚里士多德来说，它是指构成城邦的关系结构）有时被用来描述人的——无论是活着的还是已死的——思想共同体，就像我们有时说的“文人共和国”（republic of letters）一样。雅典的城邦既是决策的共同体，也是文化的共同体，像“得体”（polite）、“文明”（civil）和“文雅”（urbane）这些字眼——与同源的单词“政治”（political）、“公

共”（civic）和“城市”（urban）形成对照——似乎是从人文主义的沉思风格中获得了某种社会生活的含义，这种生活是由文明的交谈而不是政治决策和行动构成的。[85]

确实存在着这种沉思的风格，而且在某个仁慈的君主兼庇护者的统治之下它并非不常见，这种人可以被看作哲学王——在米兰，在美第奇的佛罗伦萨，在罗马或乌尔比诺。另一种风格则把公民精神作为它的理想，因此它是在共和国的气氛中，尤其是在佛罗伦萨形成的；至于威尼斯的氛围，它虽然在相对自由的环境中鼓励学术，但它的贵族气太重，不利于使公民精神得到热情的肯定。但是，整个现实显然要比这些话所说的更为复杂。可以看到，“公民生活”的理想在同沉思的理想的竞争中——假如有这种竞争的话——既有强大的力量，也有严重的弱点。首先，很明显的一点是，无论是作为语文学家、修辞学家还是共和国公民，人文主义者都深入参与到具体而特殊的人类生活之中，不管其重心是放在文学、语言上，还是放在政治和说服上。让特殊变得可以理解的需要，导致了交谈观的出现，即这样一种想法：普遍因素内在于对生活和语言网络的参与之中，因此，最高价值，甚至非政治的沉思的价值，也被视为只有通过交谈和社会合作才能获得。由此导致的必然结论是，社会合作本身是一种高贵而必要的善，是获知普遍性的前提，整个雅典和亚里士多德的传统都强调，人类社会合作的最高形式是政治社团，是亚里士多德从城邦中看到的分配、决策和行动的共同体。因此，将认知与社会活动视为一致的人文主义者，有极强的理由将自己视为公民——塞格尔由衷认为，公民价值内在于人文主义者的社会地位之中，而不在于他对外部事件做出的反应。

此外还可以认为，假如知识是从交谈中发现的，那么它也是一种活动。“公民生活”的哲学基础是这样一种观念：正是在行动中、在一切类型的劳作和行为中，人类生活上升到它所内含的普遍价值的层次。积极行动的人通过投入其全部人格，去肯定沉思的人运用其理智的内省或柏拉图式交谈和友谊的对话只能知道的事情；加林从公民人文主义中看到了维柯学说的预演：我们通过在历史中创造世界去认识世界。[86]但是，行动若要肯定普遍，就必须证明某些行动形式具有普

遍性。因此15世纪的彼特拉克、萨卢塔蒂等人的著作中有关法律和医学之相对优越性的辩论有着特殊重要性。[87]医学大体上是一种实践而非沉思的艺术。它当然能声称是在研究自然界的普遍规律，在一个把政治视为反映着自然的等级社会中，它能够声称以类比的方式给予政治家不少教益；可是在人文主义环境中，它却是在另一个基础上作战，它受到的指责是：首先，它仅仅机械地获取个别情况下的个别的结果；其次，它局限于特殊世界的知识，从未把它提升为原理的知识。柏拉图指责它是经验的而绝不是哲学的，萨卢塔蒂也本着《理想国》的精神，将医学人格化，让它悲伤地忏悔说，它受困于由单纯的经验积累而来的传统知识。[88]相反，政治家或法学家研究的是普遍，是不变的事物。道德内在于人类，而人类的法律是他认识自身天性的结果。既然政治共同体是这种自我认识的必要背景，法律是这种认识的产物，那么处理这个共同体的事务便是柏拉图的建构艺术，是获得了普遍性的人类活动，并且本身就是能够设想的最高形式的那种活动。萨卢塔蒂继承了这一雅典传统，宣布政治共同体是自足的，因而是普遍的；他认为，统治这个共同体的活动不是专业化的统治者或君主一个人的理性活动，而是参与大量社会活动但又高于其上的公民之间的不断对话。这是积极的对话，通过这种对话，人类生活在特殊的行动中获得普遍性。

但是萨卢塔蒂也能够宣称，沉思、隐修以及接受君主或暴君的统治，是更优越的选择；[89]如果我们拒绝巴隆把这种观点与维斯孔蒂危机的发展联系在一起的做法，我们就应当追随另一些作家，他们认为公民价值和沉思价值之间的这种暧昧关系内在于人文主义思想之中。如果是这样，那也不必见怪。在萨卢塔蒂对国家治理活动的赞扬中，从未完全排除公民地位的潜在弱点。总之，即使普遍因素是实在，它们也是理性的实在；它们的“存在”（esse）是“规定的”（percipi），它们只能是认知行为的对象。虽然普遍因素内在于人类的法律，但人类的法律本身并不是普遍的；它们是特殊的人类决定的结果（recta ratio agibilium），针对的是人类的特殊境况，并且存在于时间中的特殊时刻。普遍因素只能被认知，决定和行动只能为特殊因素立法。国家治理和公民活动的成果仍有可能表现为特殊的和暂时的，政治家

比医生强不了多少。任何人文主义者，如果他（就像很多人有时所做的那样）选择了哲学而不是修辞学，选择了沉思而不是行动，选择了君主制和不变的等级秩序，以此来对抗公民活动和时间中的行动的风险，那么他都能想到这些。假如公民生活只能肯定特殊的决定和价值，那么它注定是暂时的；假如公民团体仅仅是特殊的人的集合，那么他们既不能决定也不能建构任何永恒之物。但在这里公民价值能够重新肯定自身。在雅典的政治传统中确实存在着一种方式，宣布共和国是致力于实现一切价值的全体人的合作关系。如果是这样，那么它便是一个普遍性的实体；但是这种断言取决于一种理论，即共和国能够达成使每个公民的道德天性得以实现的权威分配。没有这种分配，共和国就既不是普遍的和正义的，也不是稳定的，它的公民不能像君主及其臣民那样依靠宇宙秩序的支持，因为他们的政体并不像君主制那样声称反映着宇宙秩序。于是，城邦及其政制结构的理论就变成了人文主义事业的关键因素。公民人文主义者必须拥有一种同时也是哲学的政制理论体系。恰好存在着这样一种理论。

二

阅读亚里士多德的《政治学》有若干方式，这使它在西方传统中的地位变得十分复杂。如果结合他的主要哲学论著来解读，它肯定了伟大的自然法观点；人领悟到内在于自然的价值，在社会中追求它们。研究《政治学》与奥古斯丁和中世纪基督教的相互关系，我们又发现，它做出了有关理性自主和政治之理性取向的断言；这有着潜在的革命性，因为它们使神恩及神恩的媒介对于尘世事务必不可少这一点变得令人怀疑。但是，也可以把《政治学》解读为一种有关公民与共和国的关系、有关作为一个价值共同体的共和国（或城邦）思想体系的原创之作；正是这种解读路径显示出它对于人文主义者和意大利思想家的重要性，因为他们要找到某种方式，用来为“公民生活”（vivere civile）的普遍性和稳定性辩解。在这些问题上有一传统，《政治学》是其一部分，但它在这一传统中的作用却难以确定，因为它过于宏大和无所不包。这种传统几乎在每个方面都可以追溯到亚里士多德，但是（姑且不提对它的教义的某些决定性表述是由他之前的柏拉图做出的）众多后来的作者以自己的方式重申了它的部分内

容并发挥着影响，因此，尤其是在文艺复兴的条件下，很难确定哪个特定的作者在特定的时刻享有权威。简言之，我们面对的是解释一种思想传统的问题；但是这一传统（几乎可以称为混合制政府的传统）是亚里士多德传统，《政治学》一书既是其最早和最伟大的全面阐述，又彰显出它在某些时候可能具有的很多含义；因此，除了该书所发挥的无数直接的权威作用之外，值得反复讲述它所包含的公民和政体的理论，以便搞清楚这种理论会造成（也确实造成了）什么后果，以及它对处在公民人文主义的问题情景中的思想家有什么重要性。

亚里士多德教导说：每一种人类活动都有价值取向，也就是说，它指向某些可以从理论上确定的善；一切有价值取向的活动都是社会的，也就是说，它是人们相互结成社团加以追求的善；城邦或共和国是所有特殊社团在其中追求它们的特殊目标的社团。[90]与他人结成社团，加入到那个社团的有价值取向的追求之中，既是达到目的的手段，也是目的——或善——本身；[91]参与到以所有特殊社团的善作为目标的社团之中，获得所有特殊的善，这本身就是一种境界极高的善——因为它是普遍的。在到达必须面对行动和沉思之间的选择的时刻之前，可以设想的最高的人生形态，是作为“oikos”（家政）的首脑进行统治的公民，他作为平等的家长共同体之一员进行统治和被统治，做出对全体有约束力的决定。他参与确定普遍的善，亲身享受社会所能获得的价值，同时以他的政治活动对他人获得价值做出贡献。[92]这种活动关系到普遍的善，因此它本身就是比公民作为社会动物可能享有的特殊善更高一级的善，在享受他本人的公民身份（他为别人的善做贡献的行为、他同参与这种贡献的他人的关系）时，他享有普遍的善，成为与普遍联系在一起的存在。公民身份是一种具有普遍性的活动，城邦是一个具有普遍性的共同体。

但是，全体公民并不是一样的；他们有同样的公民身份，是具有普遍性的存在，但他们作为特殊的存在又是不一样的；每个人在选择自己追求的善时都有自己的优先选项，每个人都发现自己同那些有一种、一些或全部优先选项与他相同的人属于特殊类型。因此城邦要面对确定优先选项的问题，它要确定在特定时间哪些特殊的善应当被那些将其作为优先选项的人享有；解决这个问题显然是公民的任务，但

亚里士多德并不认为，以公民身份参与追求和分配共同之善这种普遍活动的个人，应当被认为是与致力于追求和享受他所选择之善这一特殊活动的同一个人脱离了关系。既然公民被定义为既统治又被统治，统治的活动肯定伴随着他的被统治的活动。[93]普遍和特殊在同一个人身上相遇，假如公民由于追求、享受他所选择的特殊价值，并在获得这种价值上表现优异，从而具有了特殊的社会人格，这肯定会改变他参与旨在分配共同之善的决定这类普遍活动的能力。这时城邦面对的问题就变成了，在对这种普遍职能的特殊运用进行分配时，要同公民因其个人的价值优先选项而呈现出的社会人格的多样性联系在一起。于是，亚里士多德转而思考可以根据这种多样性的结果来对公民做出的分类。

它们分为两类：理论的和传统的。从原则上说，它们可以像人类活动致力于获得的价值一样数量无限。既然这些价值的每一种都被在社团中行动的人所追求，那么就可以设想一个致力于追求每一种价值的人的社团。从概念的自然外延来说，也可以设想这样一些人的社会，他们赋予那种价值以优先性，投入更多的精力去追求它，尽力争取获得它；他们（为完成这一观念序列的发展）可以被视为一个精英团体，因其在拥有这种价值方面高于常人而出类拔萃。在雅典（亚里士多德曾在这里就学于柏拉图的学园）的普通语言中，有一些术语用来表示被认为构成这种精英的不同类型：好人、智者、勇士、富人、世家子等等。[94]但一定要记住，从理论上说，这些精英就像人们所追求的价值目标一样数量众多，既然每个公民被定义为拥有他自己的价值优先选项，那么从原则上说，任何公民选择了多少种他所特别看重的价值，他就属于多少精英团体。接下来亚里士多德评论了一种把公民分为“少数”和“多数”这两大团体的传统习惯。这有着重大的实践效果，因为它为区分两种城邦提供了根据：一种是倾向于限制在公民中分配政治权威的城邦，另一种是倾向于扩大在公民中分配政治权威的城邦，此即当时所说的“寡头政体”和“民主政体”。还可以进一步说，虽然“少数”和“多数”意味着用来进行区分的标准是数量，但这种语言的常规用法还有更多的含义。“少数”常常被描述为“最优”，“寡头”经常被描述为“贵族”。如果我们不固执而严格地提出“在什么事上最

优”这个问题，那么这种把数量和量化标准结合在一起的倾向，会使我们情不自禁地认为——就像亚里士多德本人有时谈论的一样——全体公民好像都能被分为少数和多数，可以把少数群体等同于属于不同的精英，可以把多数群体等同于不属于任何特殊的精英。但是亚里士多德很清楚，这种“少数”和“多数”的两极划分，虽然对讨论传统上承认这种区分的现实世界有用，但对于区分公民来说，却提供了一个不能令人满意的基础。[95]

只能用多重标准做出这种区分。首先，有多少能够从理论或传统上确认的、人们所偏爱并共同享有的价值，就有多少质量标准，个人可以对采用不同的标准做出不同的反应。其次，有一种标准可以运用于适合把全体公民作为有同样价值来对待的场合——例如，强调全体致力于追求善，不根据偏好或才能对他们进行区分。这从性质上说与质量无关，因此是数量标准，[96]采用这种标准可能有各种不同的结果；它可以用于区分一部分类型，它的运用可以掩盖各种混合的情况。有三种传统上得到承认的类型，其作用可以被认为基于数量区分——“一人”、“少数”和“多数”；在每一种情况下，都可以看到数量和质量标准的混合：一人和少数可以被认为拥有精英的性质，这使他们具有统治的资格，而多数被认为缺少这种性质，于是为他们的统治要求所做的辩护，就变成了（一向如此）为分离政治权威与精英品质所做的辩护。虽然亚里士多德知道这种标准的混合不可靠，他还是冒险采用了一人、少数和多数的说法，因为它被用于普通的言说中十分悦耳动听。他有很好的理由这样做。首先，现实的国家其实就是分为君主制、贵族制和民主制；其次，对于他的理论来说，把决策团体设想为有不同的规模是很重要的。

因此，当把政治权威的分配同多样化的个人资格联系在一起时，亚里士多德提出了理论上无限多的适合于采用的标准。其中每个标准都可用来区分一种精英团体，从性质上说它们既是质量的也是数量的。建立一个“混合政体”（politeia，这个词虽然可以译为“政制”，但它指的是在一个全体公民都是参与者的普遍决策过程中决策权威的正式分配）的问题，就变成了看看如何为每个精英团体，包括非精英、“多数”或“全体公民”中的精英，在决策中安排一个角色，使之能

够以最符合其性质的方式为获得特殊之善和普遍之善做出贡献的问题。[97]这之所以可能，是因为决策过程是一个复合体，所以能够把它分解为一些职能，将每一种职能委托给一个特定的团体。在以下这些事情之间是有所不同的：列出一份政策选项的清单，决定采用其中哪一个选项，选出履行这种或那种职能的人，决心落实由他人做出的任何决定——这个清单可以无限延长，因此从理论上说有可能把无数多的团体与公共决策联系在一起。亚里士多德认为，可以对不同类型的决策或者说决策过程中的职能加以区分，并且说明有些职能需要这样或那样的素质；还有一些决策应当委托给受到这种决策或过去的决策影响的人；有些决策应当由小团体做出，有些则应由大团体做出；有些需要由训练有素的头脑进行复杂的推理，而另一些最好由所有人共同具有的生活经验做出判断。[98]“混合政体”由此成了一种社会范式，它的组织方式使得从理论上可以设想的任何团体都有机会以最适当的方式为决策做出贡献，同时任何公民个人都可以多次做出贡献，无论是作为他凭才能而享有资格的任何专业团体的一员，还是作为非精英的“民”（demos），即作为一个整体的公民团体中的一员。被一个人列为优先选项的任何价值，或是可以据以对他做出判断和评估的价值——甚至平等的价值，即不给予任何价值以优先性或利用它们对人进行区分——都可以成为他参与决定和分配普遍价值的一种模式。由此可以确立追求特殊价值和普遍价值之间的关系。

亚里士多德很清楚，决定意味着权力，而这种权力要对他人行使。“混合政体”中的每一个团体、具有团体成员身份（可以有很多）的每一个公民，都拥有权力以这样一种方式追求每个团体的特殊利益，它能够使这种利益也被纳入其他团体对另一些利益的追求之中，既然追求每一种利益都要通过一些影响其他团体的优先选项的决策手段来进行，每个团体就像每个公民一样，既行使权力，也必须服从权力。需要避免的罪恶是，任何团体能对全体行使由它独霸的权力。[99]任何政体，如果把一个特殊团体的利益等同于全体的利益，它就是专制政体，即使它的特殊利益本身可能是一种真正的善，或至少最初是善的；堕落的政府从本质上说，就是特殊对普遍行使独裁权，它导致具有独裁权力的善的腐化。这种专制权力从原则上说可以由任何团体

行使；甚至可以有善的或智慧的专制，假如它们追求的善不是全体的善（采用这种观点，可能涉及同意让较少的善和较少的智慧占有它们正当的权力份额）。[100]但是，在区分好政体和坏政体时，亚里士多德利用了一种既是数量的又是传统的简化说法。他接受对政体的常用分类，即一人、少数和多数支配着权力的行使，并补充上这样一种假设：在每一种情况下，支配成分在统治时都有可能关注全体的利益，或是把这种利益视同它自身的利益。于是这种三分法变成了六分法：君主制和暴政、贵族制和寡头制，混合制和民主制。最后一对政体最具理论意义。混合制，即权力由公民中所有类型的团体所分享的政体，因此在这种政体中，权力的行使最不可能迎合一个有限的团体或帮派的利益。另一方面，亚里士多德所说的民主，不仅是指一种普遍参与权力的体系——因为混合政体也具有一般意义上的民主的许多特征——而且是指权力得到广泛的分配但以专制的方式行使的体系。一般而言，这可能意味着偏重于穷人和无特权者的体系，他们被认为是属于非精英的团体；[101]但是这个术语的另一种更为正式和确切的含义，则是指相互之间无区别的人的统治，是一个全部权力由机械的、数量上的多数来行使的体系，它只考虑那些与所有人都相同这一假设相一致的利益。这是数量的专制和平等的专制，在这种统治中，个性的发展与行使权力之间、他是什么人与他可以在政治中发挥什么作用之间是脱节的。亚里士多德预见到了现代异化观的特点，他对无差异的平等所作批评中的要素，也存在于今天对大众社会抹杀个性的批评之中。

作为反题，他建构起混合政体的形象，这种体系在分配政治角色和权力时，会考虑个性和个人之间的差异。但是，无论作为纯科学还是应用科学，都难以创立一种社会理论，使每一种可以设想的个人和社会类型在决策中都有其适当的角色。首先，虽然社会可以划分为许多专业团体，决策过程可以划分为许多专业职能，但很难在这两者之间找到严格的对应性，使人能够推论说，每一个有价值取向的团体都有自身特殊的和适当的政治活动方式。这便是亚里士多德理论中深刻的暧昧性之所在，虽然从许多方面看这不无益处。一方面，混合政体的概念倾向于变为凝固的传统概念，被简化为贵族制和民主制、精英

和非精英、聪明的少数和愚笨的（或只有常识的）多数的二分法。另一方面，我们发现这样一个重要的结果：构成混合政体的复杂的融合，既可以认为是阶级和社会团体的融合，也可以认为是这些团体所具有的道德和智力品质的融合，还可以是能够从决策过程中区分出来的不同政治职能的融合，或是这些融合状态的结合。例如，贵族可以被视为世袭制贵族，或是具有超常的智慧、才能或野心的少数，或是任何政治体系中必然存在的、它必须为其提供特殊角色的少数；这些概念既可以合并，也可以分解。少数群体的政治职能，可以被说成只有这个少数群体具备的素质的发挥，或说成适合少数人素质的专业职能的履行，或说成最好留给一少部分人的职能的履行——与他们的专业才能无关。亚里士多德语言的宽泛性也是它的丰富性：它能够从多方面加以分析，尽管它也能把那些方面混在一起。在应用科学的层面，困难在于，让每一种可以设想的类型和范畴都有其适当职能的那种社会，不可想象它以任何单一形式制度化。因此，通常从实用的角度，乃采用上面提到的简略说法，即一人、少数人和多数人的融合或平衡，或者不如说贵族制和民主制的融合或平衡——既然对于生活在城邦国家中的希腊人来说，君主制不是他们面对的问题。两者分别都有它特殊的美德、它的适当角色和它对共同的决策活动的特殊贡献；但是在这种严重简单化的图景中，存在着内在于亚里士多德的分析中的多种概念，它们鼓励公民以多种方式来理解自己的政治角色。混合政体既是制度结构，也是道德结构，它对恰当的制度形式的探索，一向是为了解决一个极端复杂的问题的努力，这个问题就是协调只在其相互关系中表现出道德的人们的活动。

在对作为公民的个人和这个结构的成员的认识中，也存在着紧张。一方面，正是他作为个人对特殊利益的追求，使他成为公民；另一方面，只有他对共同的普遍利益的关切和觉悟，能够维持他的公民身份；在这两者之间总是存在着冲突的可能。假如他一心只顾自己的私人利益，以至于让普遍利益服从于这种利益，他就有可能成为某个或大或小的团体实行暴政的同党，内在于他的个人目标中的价值并不能保证不会发生这种事。就像基督教神正论中那个堕落的人一样；他不能因自己的美德而得到救赎；但是，在奥古斯丁让神恩发挥作用的

地方，亚里士多德对公民美德的分析则是让个人的公民同胞的政治活动去统治和引导他，就像他对他们一样；或者是——更严厉地——让支配着他们所有人的道德和政治法则去统治和引导他。但是，特殊利益和普遍利益之间根本的暧昧性依然存在。可以把公民设想为一个雅典人，他的特殊才能的多样性提升了他为公共利益而行动的能力；或者把他设想为一个斯巴达人，他为了公民行动而牺牲一切自我发展的特殊形式。亚里士多德大体上断然反对斯巴达人的理想，不论柏拉图会说些什么；但是在文艺复兴时期的欧洲，从15世纪到18世纪，主流声音都赞成斯巴达人严酷的爱国主义。[102]斯巴达是稳定的，实行权力的混合体制；雅典是民主的和不稳定的，热衷于随意迫害她的哲学家。斯巴达确实根本没有哲学家，但好处是它拥有公民，追求对共同利益完全自我认同的完美境界。不过，假如共同利益导致一切特殊利益被放弃，那么共同利益又是什么呢？这种矛盾依然没有得到解决；但切不可忽略的一点是，混合政体是各种价值之间的关系，公民的利益——统治和被统治——存在于一个人自身的美德与他人的美德的关系之中。只有在这种美德的相互性和关系性中，政治动物才能够成为真正的好人。

城邦理论——从某种意义上说，即最纯粹的原初形态的政治理论，是意大利城市和意大利人文主义者的政制理论的基本参照对象。在把一个政治团体设想为（意大利的城市共同体也只能如此）由互动的人而不是由普遍规范和传统制度组成时，它提供了如何使这个政治团体凝聚在一起的范式；当它把混合政体描述为一个道德共同体时，它在这种能力方面的价值并没有终结，因为像佛罗伦萨这样的城市，其制度结构是由相互关联的公民大会、理事会和委员会混合而成，能够从亚里士多德的分析和雅典的历史中学到不少有关这种结构的理论。对于公民人文主义和“积极生活”的倡导者来说，它提供了一种他们的事业使之成为必要的理论：将人类社会生活描述为普遍参政而不是思考普遍因素的理论。特殊的人和他们所追求的特殊价值在公民生活中相遇，追求并享受为共同利益而行动的普遍价值，并追求一切次要利益；然而这种理论是以很高的代价换来的；它提出了很高的要求，也有很高的风险。混合政体必须是全体公民和全部价值的完美伙

伴关系，因为假如它不够完美，部分就会以全体的名义进行统治，让其他特殊利益服从它自身的特殊利益，走向专制主义并败坏它自身的价值。公民必须是完美的公民，因为假如他不够完美，他就会阻碍混合政体达到完美，并诱使他的同胞变得不义和腐败——他们要为他做他应当为自己做的事情。变得依附于他人是一桩大罪，就像诱使他人依附于自己一样。因此，一个公民的懈怠会减少他人获得和维持美德的机会，因为此时美德已被政治化，它存在于同跟自己一样道德上必须独立的他人结成的统治和被统治的伙伴关系之中。因此，怀着公民理想的人文主义者，把他作为一个道德人的未来，押在自己的城市的政治健康上。他必须赞同以下格言：人应当爱自己的国家，更甚于爱自己的灵魂。这完全没有嘲笑他的意思，从某种意义上说，他的灵魂的未来取决于国家，因为一旦基督教的美德被等同于城邦的分配正义，得救在一定程度上就变成了社会的，在一定程度上要取决于他人。

对于文艺复兴时期的头脑来说，这个问题必然表现为一个时间中的问题。我们知道，共和国的问题是维持一种特殊存在的问题，特殊因素的特点就是不稳定，而不稳定的原因是时间。在城邦和混合政体理论中，有可能承认共和国是一种普遍，因为它是特殊价值的全面的，从而也是稳定的和谐化。这种和谐从原则上说（即使它采用了把一人、少数人和多数人成功组合在一起的简化形式）应当在时间中保持稳定不变。但是还有一个相反的假设，共和国作为一种人为的事物，肯定会在时间中终结；明确无误的历史事实是，雅典人、斯巴达人和罗马人都衰落了，都已不存在了；至于为何会是这样，亚里士多德的分析中隐藏着出色的理论原因。特殊价值，以及追求这些价值的活动、共同体和个人是数量无限的，因此总是很难建立一个混合政体，使其在事实上不是一部分特殊对另一部分特殊的独裁，保证不使公民更喜欢特殊价值而不是共同利益简直是太难了。假如他这样做，他便牺牲了公民美德；可是我们还知道，公民美德的困境是，他只能与公民同胞一起践行美德，别人一懈怠，他也会懈怠，因而肯定会失去这种美德。可以严厉实施一些要求奉行公民美德的法律和另一些律令，就像在斯巴达那样，但公民不可能永远确信他的同胞会自行维持

美德，更不用说他本人了。腐败（就像后人所说）是一种永远近在眼前的可能性。假如美德要依靠源于自由意志的行动、依靠调整这些行动的法律的维持，依靠使这些法律成为可能的外在环境的连续性，那么它其实是依靠无以计数的变量——既依靠有着无以计数的特殊因素的城邦，也依靠作为一个单一的普遍因素的城邦；而左右着各种各样的特殊因素的力量叫做“命运”。自波爱修斯以来，人们一直认为，虽然世俗现象之流是不可思议、不可预见的，对于一切表象而言是无法辩解的，但是基督徒可以坚信它受着与他的得救有关的神意的左右，看上去只像是命运的事，其实提供了塑造他的积极美德的背景，是使其得以形成的质料。这种观点重新出现在基督教人文主义者的著作中，并且得到了强化；因为他们敏锐的语文学和历史意识，使他们更加痛切地体会到命运多舛、人在其中行动的社会和道德背景的变幻无常。但是，美德的政治化导致了一种巨变。命运的作用不再处于人的美德之外，而是它内在的一部分；也就是说，假如一个人的美德依靠与他人的合作，当他人不再与他合作，他就会失去了美德，所以美德要依靠完美的城邦来维持，而这永远受制于人性的失败和环境的变数。公民的美德从一种特殊的意义上说，被抵押给了命运；因此，把城邦作为一个力求维持其在时间中之稳定性的、由特殊事物组成的结构来进行评估，就有着道德上紧迫的重要性。

由于必须假定为内在于雅典时间意识的性质中的某些原因，亚里士多德对于作为一种不稳定因素的时间图式没有给予压倒性的关切。但是至少有一部前基督教的经典将这个概念用于政治和政制的思考。波利比阿的六卷《历史》虽然在16世纪20年代以前除了希腊文以外，没有其他语言的版本可以利用，但它对文艺复兴有关处在时间中的政治的思想却发挥过重大影响，因此这里可以把它视为有关那个时代的基本观念问题的向导。波利比阿是公元前2世纪的一个希腊流亡者，他从罗马统治阶层的有利位置上，见证了罗马对地中海中部的征服，他想解释[103]一个城邦国家所取得的这种前所未有的成就，认为这个共和国的军事成功可以同它的内部稳定联系在一起。于是他对城邦的稳定和不稳定做了冗长的分析，重申了对文艺复兴的思想家有着巨大感召力的混合政体理论。波利比阿接受了一种由亚里士多德所采用的六

分法——君主制、暴政、贵族制、寡头制、民主制和暴民政治（暴民统治或无政府）——的变型，并且宣称这是一个演进的序列，即著名的anakuklōsis politeiōn，或称为“政制的循环”。[104]他宣布（在他所了解的历史资料中几乎没有任何证据），任何国家，除非受到阻碍，都会依次经历上述每一种形态，从无政府必然回到君主制，重新开始一轮循环。唯一稳定的体系，是逃离这种循环、或也许有望做到这一点的体系；它类似于亚里士多德的混合政体，即三种根据数量来定义的政体——君主制、贵族制和民主制——的融合或平衡。

在波利比阿看来，循环是一种“自然”（physis），是出生、成长和死亡的自然循环，共和国必然经历这种循环；[105]但是，从他提供了逃离循环的手段来看，他并没有把循环当作自然，而是它把描述为不可取的和有害的宿命。虽然在他的著作中，“宿命”（tyche）和“命运”（fortuna）是在外部事件的领域而不是内部关系的领域发挥作用，但理解一点是十分重要的：循环可以表现为“命运”之轮旋转的特殊事例。每一种单纯的政体都有它的优点，如果不受其他潜在统治因素的优点制约，它就难免退化。在这种好的力量因其单一好品质的过度或压倒优势而败坏的思想中，有着与希腊人的悲剧观念“狂妄”（hubris）相似的因素，有着较多亚里士多德的观点——一种善对其他的善实行独裁，对善的统治者和被统治者来说都是致命的。然而，罗马人承认“命运”是“德性”（virtus）的正式对手，他理解每个部分的“德性”若是与其他部分的“德性”（virtutes）取得平衡并整合在一起，在这种情况下就能让命运接受秩序和荣耀。同时亦可看到，通过“politeia”——混合政体，或行使权力的各种美德之间的关系——亚里士多德的“politeuma”，即全体公民，被组织成城邦，就像把质料组织成它的正确形式一样，并维持着能够对抗时间之破坏作用的稳定——我们在这里再次看到美德对抗命运的作用。但是，“德性”现在被政治化了；它不是统治者个人的英雄气概，而是公民在城邦中的伙伴关系。

对于文艺复兴的读者来说，每一种单纯的美德必然退化，这恰恰因为它是单纯的和特殊的。特殊因素的问题，在于它的有限性、它的必死性、它的在时间中的不稳定性；一种美德（它本身是普遍的）一

落实到特殊的政体中，就会染上这种一般的不稳定性。人类的正义体系会在时间中死亡，这不仅是一种“自然”现象，不仅是生物体自然的生与死，而是道德的失败，是“堕落”的重演，同时也是命运力量的又一次凯旋。当人们以有限的和历史的形式试图建立道德体系时，便是把他们的美德交给了命运摆布。使国王上台复又倒台的巨轮，是人们的虚妄野心的象征；使共和国兴起复又崩溃的巨轮，是人类对正义的虚妄追求的象征。致力于积极实践“公民生活”的公民，必须为退隐于波爱修斯的信仰和沉思之中付出沉重的代价；它确实沉重，因为事实上经常付出这种代价。

正义骑在命运之轮上的世界，是令人恐惧的景观，但是循环再生的概念又不可思议地提供了一种很确定的可理解性。可以说，“命运”本质上不具有创造性，她只能无休止地洗一副并非由她创造的牌。这种认为变化不是理性所能认知的观点，意味着变化中不包含成长的原理，不能产生任何新事物；因此不可能存在对作为历史而言的成长或变化的理解。但是，在这种情况下，“命运”注定会重复她的结果。纸牌的每一种可能组合都玩过一遍之后，她只能重新开始；这样做不过是在重复，而“重复”（ricorso）就像“恢复”（rivoluzione）一样，成了一个经常被用来指命运的过程从早先时刻——大概是从万物的起点——重新开始的术语。因此从长远的观点看，万物过去都发生过，并且会再次发生；命运之轮变成了既是不可预测的又是重复的形象，由此便产生了一种极其重要，并在某些限制下令人振奋的结果：假如知道过去发生过什么，就能做出关于事情将以某种组合方式再次发生的预测。如果这是可能的，那么命运的世界就会变得更加可以理解，不再那么可怕，甚至更加可控了。

这离做出以下假设还很遥远：纸牌将再次洗出同样的顺序，事件不仅会再现，而且会以同样的顺序和循环方式再现。波利比阿与他的许多斯多葛派的朋友一起做出了这种假设，而且他很可能觉得自己更有能力这样做，因为他把创立混合政体时组合在一起的变量，从无数个减少到了三个。[106]如果退化是变化的唯一力量，那么它肯定不具有创造性；人世间的变量肯定是无限多的；现实中任何一个部门的变量越少，它们以固定的顺序出现的机会就越大，而三个当然是很小的数

目。因此，对于建立一种能够逃脱变化循环的、普遍形式的混合政体，他可以允许自己持有相当乐观的情绪。假如只需要建立一人、少数人和多数人的混合或平衡，为每一方安排一定数量——或类型——的必要权力，使之能够制约另外两方中任何一方的单一的、会自动腐化的统治，那么普遍的政治和谐就会处在人类认识甚至实践的掌握之中。假如变化的原因在于特殊因素内在的不稳定性，而在建立国家时只须考虑三种特殊因素，那么变化的原因并不多，也就很容易消除它们；在可能性的范围内，波利比阿式的政制可以免于变化，永远延续下去。人们将离开巨轮，进入天体。

但是，波利比阿没有允许自己采取这种立场。作为一个斯多葛派，他认为尘世间不存在永恒的东西，他还预测说，[107]国家越是变得富足而强大，它就越是难以维持以适当的平衡构成它的那些秩序和美德。对特殊满足的追求将变得更加强烈，直到没有任何限制体系能够约束它。他不仅预测——至少在此后千百年里他的读者看来——罗马共和国将在地中海帝国的拖累和诱惑下解体，而且宣布，甚至（或者说，尤其）在最繁荣的历史条件下，追求特殊利益与维持公民美德会是不相容的。共和国有自己的命数。在基督教读者看来，这肯定意味着无法阻止历史重复“人类堕落”的故事，甚至共和国也不能代替神恩，把人类从它的结局中拯救出来。可以说，命运（或自然）将为任何处在时间中的共和国带来腐化和没落，这意味着重复奥古斯丁的信条：人的得救不存在于政治或历史之中。那种提出了共和国不朽可能性的波利比阿理论迫使基督教徒回到奥古斯丁；因为假如共和国永远延续下去，尘世也必然永远延续下去，只有异教才会这样说。

基督徒的公民仍可以尽其可能。他可以宣布，政治化的美德——有着完美平衡的波利比阿式国家——能够延续下去，只要未蒙受神恩的美德能够在这个由堕落和命运主宰的世界延续下去，它就几乎可以做到永恒。他也可以宣布，有美德的城邦把形式和稳定性强加于命运，就相当于蒙受神恩的王国，这个王国将在神恩带来末世时出现并呈现自身，它是千禧年或“第三时代”（the Third Age）的化身和实现。但是，神恩的政治化显然近乎于用政治取代神恩。公民人文主义可能走向这种极端和异端思想，因为他们决心放弃传统的超时间的政

治模式，试图以特殊的、有限的和历史的共和国形式，实现城邦的普遍价值。共和国既不是习俗的共同体，也不是一种好战的教会的表现，所以它只能存在于时间中的某个时刻——先知预言应验的时刻，或理性无从知晓的命运之轮旋转的某个时刻——或者它必须寻找逃离上述观念图式的手段。能够导致做出这种努力并抓住这种机会的头脑，当然是强韧而又世俗的公民头脑。

第二部分　共和国及其命运：1494年到1530年的佛罗伦萨政治思想

第四章　从布鲁尼到萨伏那罗拉：命运、威尼斯与末日启示

一

前一章勾勒出的价值和问题图式，显然并非佛罗伦萨公民明确表达其公民爱国主义意识的唯一流行语。还存在着另一些语言，它们来自罗马法，来自佛罗伦萨各项制度的实际运作，公民爱国主义意识可以用它们来表达，积极行动和参与的价值可以用它们来形诸文字；并且可以理解，它们使李森伯格[108]等人有意发出质疑，到底是否有必要用“公民人文主义”这个概念来解释公民意识及其表述的兴起。他们表示，在市民法和城市法规中，公民的地位是从实际的而非理论的方面来表述的，这些方面并未遇到本书所讨论的问题。不过，我将在本书随后几章中证明，可以被恰当地冠以“公民人文主义”这个称呼的语言是可以找到的，它源自于对一种共和主义历史观的肯定，它被用于各种目的，而其中最重要者，就是提出“公共生活”（vivere civile）及其价值到底能否在时间中保持稳定的问题。佛罗伦萨共和国最后几年的伟大思想家们曾自觉探究这一目的，圭恰迪尼就是其中之一，他虽然在市民法和教会法上都训练有素，但在研究公民道德和政治制度时，他却极少运用法学知识；与此同时，有证据表明，[109]由于受困于外部威胁和内部分裂，在佛罗伦萨公民的日常协商中运用了一种我们要追溯其历史的语言。无论在实践层面还是理论层面，“马基雅维里时刻”的概念词汇都发挥着作用，有其值得一书的历史。在佛罗伦萨留给后来的欧洲和大西洋的政治认知遗产中，它是举足轻重的一部分。

为了揭示这套词汇的范式特点，我们把它放入两种语境：一是模

式的语境，这种模式主张，只有运用某些有限而具体的方式，方可使世俗现象的相继发生变得可以理解；二是历史学的语境，它主张，不论出于何种原因，意大利城邦国家的人文主义逐渐形成了对积极公民价值的图式的信奉，这种价值首先只能存在于城邦之中，其次是只能存在于时间之中。因此，人文主义者的共和国的典型困境是：它试图在一个特殊的，因而有限和必死的政治结构中实现价值的普遍性。亚里士多德哲学的复兴同时也带来了调和希腊观点（人被塑造为生活在城邦之中）与基督教观点（人被塑造为生活在信上帝的共同体之中）的问题；但是，只有当共和国，比如有其特殊性的罗马和佛罗伦萨，主张（不论出于何种原因）它自身有着自发的历史时，才使这两种价值图式之间发生了新的裂痕。如果——这从来就是一个问题而非假设——共和国仅仅存在于人类历史的特定时期，并且这些时期具有示范意义，其他时期则没有，那么特别清楚的一点是，共和国（其所秉持的“积极生活”的价值，是在一个分配性正义的自足体系中全部人类之善的实现）要过一种有时空限制的生活，在它之外是受“命运”主宰的不正当的世界。它因此面对变化的问题，只有让共和国存在的最后阶段能够与千禧年这一时间终点或世界末日同时发生，这一问题才能最终得到克服；或者反过来说，如果它最终能够克服世俗稳定性的问题并永远延续下去，那么基督教的时间图式，即人类的终点超越时间和世俗之城，甚至上帝本身在历史中的显现，就会烟消云散。

在不那么玄虚的层面上——近似于各个群体和派别必须努力实现协调的层面——共和主义理论面对的问题是，它需要做出解释，一个实行分配性正义的体系若被界定为有着时空上的局限性，如何能够在“命运”持续显露其威胁的世界中保持自身的存在，况且由于这些威胁是理性无从知晓的，因此它们总是迫在眉睫而不是来日方长。只说实行分配性正义的体系，其内部的每一种美德都相互强化，因此能够抵御每一种不稳定因素，是远远不够的。一旦承认城邦是有限的，它就不再是真正自足的；[110]它存在于并受制于一个不稳定的时空世界，那是“命运”的领地；其中那些对它的稳定不可或缺的条件所处的状态，使其变得不可靠。共和国的正义可以采取由公民美德对人类生活的环境因素进行组织的形式；可是在这一认识图式中，共和主义美德

战胜历史命运是没有保证的，除非神恩在历史中以这样一种方式运作，使时间上有限的共和国占据末世时刻。

除了神意或命运以外，习俗——作为另一种仅仅属于人类的方式，把相继发生的特殊事件组织起来，把经验塑造成构成人类第二天性的习惯和传统——无论具有多么重大的持续的重要性，也不太可能满足共和主义理论的要求。这有若干原因。决策机构不仅是一个习俗的共同体；除了多数人的经验之外，还必须加上少数人更优越的反思能力，此外，在宣告公民美德依靠或不依靠神恩的帮助而获胜之前，一切形式的才智、一切人类美德，必须被组织起来形成一种合作关系。基督教的赎罪和“公共生活”，关注的都是人的第一天性或本质，而不是仅仅从习惯中获得的、受社会条件制约的人格。如果前者得以完成，后者也一定为之改观。显然，面对外界生成的对共和国的危险，习俗即或不是毫无抵御能力，也是杯水车薪。

希腊和罗马的政治科学资源，确实为习俗、神恩和先知预言的合作关系增添了一个强大的增援武库。我们将会看到，佛罗伦萨经验的终端产品是一种令人印象深刻的自由社会学，它被传播给了欧洲启蒙运动和英美革命，这些事件的出现，是对共和国致力于在世俗历史中生存而带来的挑战的回应。但是，就佛罗伦萨人而言可以肯定地说，就美国人而言则可以大体上说，在解决这个问题上，在展示自足的、有美德的共和国如何在作为其自身局限性之结果的世俗时间中存在方面，他们并未完全取得成功。因此我们断定，当共和时期结束时，佛罗伦萨思想正被这个问题——双重含义上的“马基雅维里时刻”问题——所纠缠。我们接下来的任务便是说明，这个问题及其应对模式，从前面概述的范式结构来看，确实呈现在当时的思想家面前。

二

下面就来讨论1434年之后一百年的佛罗伦萨思想。这一年，科西莫·德·美第奇建立了其家族长达六十年的统治，在共和制的外衣下操纵着政治。这个体系在经历了超过整整两代人和四位美第奇家族首领伪装的君主制统治之后，于1494年轰然垮台，随后被一个同样不安全

的共和制美第奇式政权所取代。直到1537年，这个家族才由另一位科西莫，即后来的托斯卡纳大公，重新建立起世袭制的正式王朝。这一百年的最后二十多年——从1512年算起——出现了马基雅维里、圭恰迪尼和詹诺蒂的转折性著作，但是对于这整个时期，可以从揭示公民人文主义的内在含义和矛盾这个角度加以研究；而且还可以证明，这个马基雅维里新纪元的思想，如何把亚里士多德和波利比阿的传统传递给了未来的世代和意大利之外的地方。但是危险在于，若把目光聚焦于1512年到1530年期间的那些巨人们，可能会忘记他们的多少论题和价值先已有人为他们宣布了；在为1494年、1512年和1527—1530年的场景搭建舞台之前，先得做一点儿事情，描述一下“十五世纪”（quattrocento）的人们所表达的公民人文主义的世界观。

在见证过1400年之后佛罗伦萨共和国的理想化及其陷入1434年危机的人中间，首要的政治思想家是阿伦佐的莱奥纳多·布鲁尼。还有一些人文主义者和人文主义作家——一旦有了人文主义风格可供利用，术语就没办法统一了——讨论“积极生活”的价值以及公民的virtus或virtù（选择使用拉丁语还是方言，这本身就意味深长）[111]经受“命运”无常的侵袭并奋起战胜它的方式；但是这些人并不急于提前分析“混合政体”在与“命运”的关系中的作用，即得到充分发展时构成了公民美德之结构的公共角色之间的正式关系。他们也许认为，公共活动和效力于共和国是美德的一种表现方式，公民可以寻求参与其中，也可以不寻求参与——虽然也同意他也许不会拒绝；他们或许会在有关积极角色的私人观、家庭观、商业观和完全公共性的认识之间表现得犹豫不决；[112]有关“德性”和“命运”的人文主义词汇，在达到政治分析的层面之前，在把公民描绘成必然参与决策、在不同的分配模式中参与到与其他公民的权力关系中之前，有很大一部分或许已经开始发挥作用。就像人文主义词汇一样，公民精神的词汇也是复杂而多样的。但是，虽然佛罗伦萨的思想家们可能一而再，再而三地脱离公民作为完全的政治动物的形象，这个层面的分析却是不可忽略的。人们很容易不由自主地承认，政治参与对美德而言是必要的，一旦认为参与已经丧失或受到他人的操纵，就要对发生了什么和为什么有所说明。

就此而言，布鲁尼的阐述对我们来说是重要的，因为他是这样一些人中的代表和主导人物：他们从政治层面对以下两点有清晰的表述，一是1430年前的公民人文主义理想的结晶，二是1434年前后对这些理想存在的问题之性质的日益觉醒。英语世界还没有堪与汉斯·巴隆的著述[113]相比的对布鲁尼政治思想的全盘研究，而巴隆的著作在一定程度上是以布鲁尼早期著作的编年学为主，这些著作与1400—1402年的维斯孔蒂危机有关。然而就布鲁尼后期的发展而言，关键性的活动时期应该是1415年到1421年、1428年以及从1438年到1444年布鲁尼逝世，因此，那场导致科西莫在1434年上台执政的危机，并未直接反映在他的著作中。在他的早期著作（《佛罗伦萨城礼赞》）（Laudatio Florentinae Urbis）和《为皮埃尔·保罗·维杰里奥所作的对话录》（Dialogi ad Petrum Paulum Histrum，写于1402年之后）和他任职大法官的中期著作《佛罗伦萨人民史》（Historiarum Populi Fiorentini）前四卷（1415—1421年）、1421年的《论军事》（De Militia）及1427—1428年为曼尼·斯特罗齐而作的《葬礼演说》（Oratio Funebris）中，出现了以下公民价值的图式。积极的“美德”在与“命运”的对抗中为了达到至高境界——布鲁尼完全不同于那些宣称“命运”只是外在地、偶然地与“德性”相关的人——就要最充分地参与城市生活，公民必须参与选择市政长官及立法和决策。作为一个有着平民性质的共和国，佛罗伦萨是符合这些要求的，它的大多数政府部门都向大多数公民开放，个人只要够格，就不存在财产或其他资格限制妨碍他在很多责任位置上投身于政治生活，其中包括一些高层位置。[114]布鲁尼然后沿着自觉模仿伯里克利《葬礼演说》的路子，阐发了一种有关佛罗伦萨公民政体（civility）的理想；[115]公民就是尽可能发展人类多种多样的优秀品质、在服务于城市中运用所有这些品质的人，像雅典政制——正是佛罗伦萨所要模仿的——那样的政制是值得赞美的，因为它鼓励并要求在尽可能多的个人中间实现这种多才多艺和爱国主义的结合。在布鲁尼看来，有利于这种开放社会的条件是，一个人的优秀品质只有在与他人多种多样的优秀品质的协作中发展，才能发挥其作用；如果存在着众多而不是寥寥无几的其他优秀品质，这不仅对全体更有好处，而且这种公民的、即使不是与政治直接相关的优秀品质，例如艺术和文学，只有在自由的条件下才能繁荣昌

盛。对于任何一个共和国而言，还存在其他共和国，而不是由它独霸世界，才是更好的状态。布鲁尼在他的中期著作中重申了这一主题，他宣称，在古伊特鲁里亚（今托斯卡纳）本来有很多自由共和国，它们被罗马这个唯一东征西略的共和国所征服，这是美德衰落的首要原因，这种衰落先是在整个意大利蔓延，最终殃及罗马自身。由此他重申了以下观点：佛罗伦萨是罗马共和国——从中可以清楚地看到共和国的时空局限性和由此而产生的寿限——的后裔。[116]共和国需要其他共和国，因为美德是参与的美德和关系中的美德，它需要他者的美德；但是，它们之间应该是何种关系呢？

与此问题或许有关也或许无关，布鲁尼在七年后所作的《论军事》和《葬礼演说》中，表达了他本人的公民就是战士、战士就是公民的理想。在公民传统中，早就有人这样说过——彼特拉克就曾把任何公民军队准备“为捍卫自由不惜以死相争”（pro libertate tuenda recta；fronte mori），视为罗马人用“德性”战胜“命运”的最高表现之一[117]；而且这是伯里克利精神的一部分，布鲁尼要用它来表达佛罗伦萨的价值观，即个人为公共利益所做的至善之事和至高无上的奉献，可以体现为人生所能展示的众多美德，然后以英勇牺牲把它们全部献给城邦。但特别是在《论军事》一书中，[118]布鲁尼提出了若干更为复杂的说法。他要把基督教骑士精神的理想等同于对罗马骑士等级（ordo equestris）的历史记忆；在当时的环境中，有些佛罗伦萨人就是“十五世纪”所说的骑士，而历史记忆中的罗马的骑士等级，是一个承担明确政治职责的公民范畴。布鲁尼为此而采取的方式，不但能把军事职责视为公共职责，而且能把它视为公民精神本身的基本属性。雇佣军表现得三心二意，因为他们毫无荣誉感；他们作战乏善可陈，因为他们并非为自己而战；他们在战场上缺乏“德性”，因为他们所缺乏的“德性”只有在城邦中才能得到砺练。相反，拿起武器的公民不仅能被赞誉为“伯里克利式美德”的表率，而且可以说，他们作战优秀，正因为他们是公民——从这里只需再进一步就可以说，他们是优秀的公民，因为他们愿意提供美德的最高证明。如果一个有美德的共和国的公民战士遇到另一个同样的共和国的公民战士，会是怎样一番情景，我们不得而知。主张他们会有一番骑士式的美德较量（“我为托

斯卡纳而倒下，你为罗马而倒下”），这不足以使公民现实主义者（和托斯卡纳的爱国者）感到满意，他们已经认识到共和国会吞噬其他共和国，这种事情一发生，它也得吞下丧失美德的苦果，而不仅是给对方施加那种痛苦。

但是，根据这种资格标准，特殊性问题就迎刃而解了，只要每个人与那些各自走向通往普遍性之路的各色人等结为社团，走他本人通向普遍性的道路即可；“平等规则”（isonomia）——即希腊人所说的公职向成员平等开放的社会——就近乎于这种理想的实现。但是在布鲁尼的晚期著作中，他记述了一个他注意到的变化。科西莫·德·美第奇于1434年上台执政。1440年代末，布鲁尼完成了把亚里士多德《政治学》译成拉丁文的工作，并用希腊文撰写了《论佛罗伦萨人的混合政体》，在这本书里，就像后来的《佛罗伦萨人民史》一样，他认为佛罗伦萨已经变得更像混合制国家而非平民国家，在这种国家中，少数和多数的政治职能有清楚的划分。前者负责协商和提出政策，后者仅限于接受或拒绝，在提交给他们的不同方案中做出选择；这种划分出现在佛罗伦萨的事务中，乃是一种历史性变化——多数决定不再拿起武器保卫自身——的结果。于是对政策的有效控制落入少数之手，他们都是富人，有足够的资源供养雇佣军，能够以治国术而不是军队作为权力的工具（consilio magis quam armis uterentur）。[119]于是，富人和精明的人正式成为亚里士多德分析中的少数精英，并且布鲁尼似乎记下了佛罗伦萨的政权正在根据适当的素质进行重新分配。大可以认为这并非坏事，因为它使佛罗伦萨接近于亚里士多德式混合政体的条件，说一种政制既非完全贵族的也非完全平民的，而是两种形式的混合，这通常是在褒扬它。布鲁尼的语言确实模棱两可；说权力应该按职能分配，使精英能够履行比非精英更专业化的职责，这与亚里士多德的观点完全一致，但是它与另一项同样古典的原则却有紧张关系，即各级责任应当尽可能均衡分配，这样才能使最大多数的公民有机会发展他们最高层次的才能。这种亚里士多德式的分析过于灵活，以至于能包含极大的矛盾。布鲁尼说，佛罗伦萨政制发生变化的时刻，始自于广大公民不再拿起武器，据巴隆所言，他这个说法提供了“早期人文主义社会学推理的一个杰作”。[120]我们可以接受这一

点；他是以现实主义的态度关注“谁决定什么，为何决定？”的问题，但他的思想乃是基于一种发展人类能力的伦理考虑，我们从中可以看到同样根本性的暧昧态度。在财富和智慧上都不怎么杰出的人，就不应当让武装和平等的权力份额落入他们手中。那个时代的大多数人认为，这样的规定是非常好的；很难说布鲁尼会完全不同意这种观点。但是，他把武装看作“终极原因”（ultima ratio），它使公民献身于保卫国家，同时确保没有他的参与就做不出这种献身的决定；正因为拥有武装，才使人成为完完全全的公民，使他能够做到并且要求他展示其多才多艺和自我发展，这是公民精神的最高表现（和先决条件）。把武装丢给专业军人，等于把政策的控制权丢给其财富和智慧特别适合于控制这种权力的精英集团；但这也等于多数放弃了全部志向，不想再成为同样合格、同样有美德的人——他们本可以通过军事训练达到这一目标。布鲁尼早先的学说依然有效，即公民精神的充分发展有赖于它被尽可能多的人加以发扬。如果真正的公民数量稀少，统治城市的精英集团的数量也会稀少；相应地，统治中所表现出的美德的数量肯定稀少，这会带来（根据亚里士多德或波利比阿的原则）这些美德将因为不必承认其他美德的存在而受到败坏的危险。如果混合制国家是倾向于精英统治的国家，那么它也埋藏着衰败的种子，布鲁尼对佛罗伦萨从民主政体向混合政体的变化所做的说明，在价值判断上是暧昧的。但“混合政体”一词声望极高，布鲁尼亦不敢将这种变化完全等同于退化或命运的获胜。这种判断要由其他人、采用其他措辞做出。

美第奇时代早期的另一位作者，指出了被认为有着广泛参与——这是1434年前后的特点——的结构走向寡头制的趋势，意味深长的是，从他的思想中可以看到，他对有关美德和命运这个主题的一些公认的观念做了修改。这个人就是乔万尼·卡瓦尔坎蒂，他著有两部多少有些自相矛盾的研究科西莫·德·美第奇流亡和重掌政权的著作。[121]现代学者克劳迪奥·瓦雷西在分析他的著作时，首先研究了一位先驱人物格罗·达蒂[122]，他是巴隆所构建的公民人文主义中的主导人物之一。达蒂在以爱国主义笔调讲述的维斯孔蒂战争史中，提出一个问题：佛罗伦萨对她的托斯卡纳邻邦取得的优势，到底应当归因于神意、命运

还是某种特殊的美德？达蒂回答说（再次表现出人文主义者的“社会学推理”），佛罗伦萨土地贫瘠，不利于农业，她的居民只喜欢经商，他们周游世界，博采各国之长；就像我们所说的，经验的积累过程会得到强化和加速，这使佛罗伦萨在财富和智慧上都领先于邻邦。这种论证所隐含的意思是，参与性的公民权利的广泛分配，就像经商和旅行一样，有助于动员更多的智慧和美德服务于公益，这是君主政体或专制政体做不到的。但是达蒂又说，如果没有神恩的特殊赐予，这些事本不会产生，而凡是通过践行正义和神圣生活去追求这种恩赐的人，都能得到它；倘若没有这种追求，命运就会发威，从本不该得到的人手里夺走他在此世的利益。[123]我们在这里看到了传统的基督教教义，但是达蒂的思想与波爱修斯传统有着重要区别：无论如何，达蒂谈论的是政策和成功，虽然他认为成功是对基督教美德的奖赏，但是他也认为它是用“理智”（ragione）来实现的，这是个典型的佛罗伦萨术语，指那种用来指导决策和治国术的思想品质。对命运做出回应，要有恰当的决策，这种决策的目的是对事件做到运筹帷幄，或至少顺势而为，这种对政治所做的界定，其内容与波爱修斯倡导的基督徒的谦卑服从大相径庭。佛罗伦萨是共和国，这意味着要把美德有效地调动起来服务于它，在这些美德之中，达蒂心目中第一位的美德是基督徒虔敬的美德。但是尽管虔敬应当获得成功，也是“理智”使之实现的；知识、技巧和决心，这些做出能够主宰事态的恰当决定所需要的品质，同样也是美德；我们接近于看到这样一种观点：“理智”和“德行”（virtù）是两个几乎可以互换的概念；面对命运挑战的美德，更像是罗马式的或政治的恰当反应，而不是基督教的恰当反应——“德行”开始具备了马基雅维里的意涵，即能够使人们支配事态和命运的技巧与勇气。[124]沿着这条道路发展下去，“德行”有可能失去它的基督教意涵，甚至失去它的全部伦理意涵；但是，只要政治意义上的“德行”只有在共和国公民的协作中才能得到最好的践行，它就不可能失去它与社会美德的合作关系，而后者仍是在基督教中得到最好的表述。不过，一旦共和国崩溃，使人类生活得以理解并合乎道德的许多事物，也将随它一起崩溃。

乔万尼·卡瓦尔坎蒂借一个力劝雇佣军首领不要再为维斯孔蒂效力

的佛罗伦萨人之口，说出了下面这一番话：“佛罗伦萨人的忠贞不渝，以及对如此建立起来的共和国的爱是怎么一回事，想必您已有所耳闻。至于您对主人的爱，那固然也很了不起，却是短暂易逝的；它不可能比人的寿命更稳定；而共和国则继续存在。”[125]这种情感是人文主义者的老生常谈，但它并未失去激奋人心、解放的含义。共和国通过集众人之力，实现了美德和稳定——这两者几乎是一回事；它通过获得技术意义上的社团的不朽，不再依赖于一个人（或有限的几个人）的美德，由于后者的持续性差，其美德实际上也必然有所不足。我们可以清楚地看到，这种能够同时利用全部人类智慧储备的人文主义知识，为何是适宜于共和国的知识模式：既然后者是一个“社团”（universitas），它就不能依靠一个人或少数几人的知识或美德；它也不能依靠超出记忆的经验的连续性，因为它不是一种建立在习俗上的制度，而是生存和行动于当下。卡瓦尔坎蒂笔下的“连续性”更侧重于不朽，而非古老的历史。全部社会美德都在其中被调动起来；所有人类智慧都可以通过学习获得。然而，卡瓦尔坎蒂在有生之年便已看到，佛罗伦萨共和国的“美德”和“德行”其实变成了有限的少数人的美德和德行，而且它无法使自身维持下去。

他描述了在美第奇统治时期之前的最后阶段，共和国的公民大会如何呈现出一副怪相：大会上说的一套和当选的人，与实际主事的政治密室中做出的决定和如何做出决定是不一致的。他观察到，多数被召集起来，但被选定的只是少数；被任命公职的人不少，授予实权的人却不多。[126]这种感觉对于研究公民大会的人并不陌生，但卡瓦尔坎蒂确信他正在目睹参与式政府的衰落。公民基于完全平等或比例平等进行自治的状况，正在被一帮官衙中人的统治所取代，取代这种统治的美第奇家族所操控的政治，不过是其登峰造极的表现而已。后世的研究者把他所描述的这种现象名之为“腐败”，这个概念有多种含义，其主要含义也许是，共和国的统治所依靠的公民内部的公共关系，被私人关系所取代；卡瓦尔坎蒂显然发现，这个过程最值得警惕的特点是，合理性被别的东西所取代。他描述了危机时期的一次公民大会，公民出席大会并表达意见，一切都那么公开和得体，发言既有理性又讲美德；但是说的一套跟最后做的一套并无关联，决定最终是由谁做

出的，以及是根据什么理由做出的，并不那么容易搞清楚。[127]大多数现代读者也很清楚卡瓦尔坎蒂有何感受，但理解卡瓦尔坎蒂和他那个世界的要点是：对于那个时期的共和派理想主义者来说，决定的做出如果不经合格公民的普遍参与或至少是不受阻碍的参与，它就不可能是合理的和有美德的。共和国只要存在，就必须调动全体公民的智慧和美德，它的稳定取决于它这样做。做不到这一点，它就会变成少数人的统治，而由于少数人的局限性和不完美性，他们的智慧和美德注定衰败。躲在共和制的面具后面的寡头政治肯定缺少合理性，因为它不能引导所有人的智慧为所有人谋福祉；它肯定缺少美德，因为它使全体人的福祉从属于一小撮人所认为的福祉；它必然缺少“德行”，因为它难以调动全体人民的“理智”和“忠贞不渝”（costanza）去应付周围的事变。它的正当性和稳定性必然有所不足，卡瓦尔坎蒂把这称为“暴政而不是政治”。

因此，它肯定要面对新的复杂形式的“命运”。它在美德上有所不足，所以它必定要面对以不正当的形式出现的时间之流；它缺少“德行”，所以它无从知道如何控制事态或如何适应它。因此，它必然要面对一个因为不理解而变得不合理的世界、一个词语会改变含义的世界（就像修昔底德在相似的情形中看到的那样）。我们已经看到，那个时代赋予了“稳定”的概念以非同寻常的重要性，但是卡瓦尔坎蒂率先提出了一个马基雅维里的主题，他写道，在佛罗伦萨追求稳定的做法本身就是一种罪过，“我不责怪命运多变，而要指责我们共和国中各色人等和刚愎自用者的不变，……我们公民中间的这种顽固状态（stabilità della condizione），是本城蒙受多次不幸的渊薮。”[128]在一个因我们自己裹足不前和走极端而易变的世界里，保持不变就是罪过；正是执意追求私人价值的做法使它变得混乱无序。关于有美德的人是认为世界听从神意的安排，还是服从他们的理性控制，佛罗伦萨人的思想暧昧不明，但他们毫不含糊地普遍同意，人没有美德，这个世界就会问题重重，甚至难以理解。卡瓦尔坎蒂坚信，在研究一个混乱或腐败的社会中人们的政治和道德生活时，只能把他们周围的世界视为一个不受控制和难以理解的流变过程，唯一的问题是，我们是否要为命运的观念补充上星相作用的观念。他的结论是，没有占星术是

不行的：命运的观念，是有关一种本质上毫无意义的、荒诞的支配力量的观念，而占星术的核心论断是，这个世界上变化无常的事，可能跟游荡的星体有关，它们的运动虽无规律，但并非完全出于偶然。自相矛盾的是，这种信念恢复了自由意志的可能性，一旦我们恢复了人和社会事件中的因果秩序，就可以形成与这一秩序相关的我们自己的道德路线，而卡瓦尔坎蒂为占星术所做的辩护是，要想让道德判断（或由公民来做，或由历史学家来做）成为可能，占星术就是必不可少的。[129]这完全是因为他目睹了政治美德已然萎靡不振。用政治去治理社会和用理性去治理历史，几乎已经变成相互依赖的事情。

命运主宰着未被正当化的特殊因素的混乱局面，这种局面几乎总是形象地反映在人类事务中的事件和环境的变化上——“世事之兴衰，即人事之兴衰（vicissitudo rerum, la vicissitude des choses humaines）”。世界呈现出这样一副面貌，它臣服于命运的统治，共和国日益难以通过“德行”和“理智”把全体公民团结起来。但是，随着这种失败的蔓延，出现了另一种不正当的特殊因素的混乱，即不再结合在公民精神之道德统一体之中的个人意志、欲望和人格的混乱。政治化的失败使特殊因素的问题再次来到前台——当卡瓦尔坎蒂写下“diverse persone e perversi uomini”（互有差异的人和刚愎自用的人）时，“互有差异”和“刚愎自用”几乎是可以互换的字眼——并且带来一个问题，是何种力量使人们彼此各异并塑造着由心理差异所决定的事件的进程。值得注意的是，卡瓦尔坎蒂没有把这归因于命运，也没有完全归因于星相这种赋予人们以个性和偏好的力量。他在星相和人之间引入一个象征性形象，还为它起了一个很抢眼的名称：“幻觉”（Fantasia），它解释了这个世界从希伯来人到希腊人、从罗马人到佛罗伦萨人的历史，它宣称：

我是幻想（Fantasy），所有理性的创造物对我都不陌生……有多少种来自星相的不同影响，就有多少种不同的人类意志……意志各异，人的幻想和行动也各异……我是我的全体门徒的起源和支撑，我高居于一切权威之上，行使着这种主权，它是由全部星相体系、由天帝——一切短暂和永恒之物皆臣服于他——的命令授予我的主权。从这种幻想的差异中衍生出了人们性格的一切差异……[130]

幻觉女神（Fantasia）看来确实不是一种能把人塑造成他们自己无法做到的样子的创造性力量；这个角色被派给了星相的影响。她是一种内在于人的非理性的创造力，每个人都受其驱使去实现自己的个性，它截然不同于每个人遵从亚里士多德主义的基督教信仰而实现的普遍价值：个性是自我创造的独特倾向，每个人在追求它时施展自己的幻想，塑造自己的个体人格。一方面，她与伊拉斯谟的“愚人”（Folly）有相似之处，但另一方面，卡瓦尔坎蒂所采用的措辞清晰地显示出，她与斯宾塞的“变化无常”（Mutability），或更直接地与传统的“命运女神”有很多共同特点。作为一种把特殊发展成差异、只听命于星相和造物主的力量，她要对人类历史的进程负责；然而，只要事件的进程没有因为共和国的成功建立而变得稳定和井然有序，这同一个角色便被安排给了命运。马基雅维里在写给流放中的皮耶罗·索代里尼的一封信中告诉我们，“幻觉”是赋予每个人以个性的因素。相反，“命运女神”给我们带来变化不定的宿命，而且——这种思想见于《君主论》——正是由于我们发现自己本性难移（卡瓦尔坎蒂所说的“顽固”[stabilità]），命运才有了凌驾于我们之上的力量。[131]当政治秩序没有使历史进程正当化时，“幻觉女神”和“命运”便是使之具象化而不是对它做出解释的必要概念；但是，共和国的目的是确立美德与理性，而它们被看作与变化极其格格不入。历史存在于没有共和国之时，后者是唯一能使特殊因素的共存正当化的秩序。

卡瓦尔坎蒂写作时的背景，是共和政体的失败，是美德未能战胜命运。他从科西莫·德·美第奇掌权之前一些派系策划反对其上台的阴谋中，首次看到了这种失败。他既可以把科西莫的统治谴责为黑箱政治登峰造极的表现，也可以将其誉为超越这种政治的秩序的创建者。在他讨论这个问题的不同著作中，存在着态度暧昧的迹象，这大概再好不过地体现在他的以下言论中，“假如我曾设想过在我们转瞬即逝的一生，人类美德能够永恒不变，那么我才敢说[科西莫]是个超凡入圣的不朽之人。”[132]对他的思想我们可做如下阐释。科西莫统治着这个城市；但与共和国不同，他并非不朽之人，因而他不能调动整个政治体的美德和理性。他的统治终将结束，不会留下一种能够抵抗变化和衰败的公民生活；它是命运和幻想的产物，或许还是一种罪恶的力

量，因为它不能培养其他人的美德和理性，这只有通过受到科西莫阻挠的公民合作才能做到。另一方面，他的体系得以建立和持续，他成功了，在共和国失败的地方；可以正确地想象他是人们的公民精神的恢复者，或者是超越了共和国的秩序的创建者。无论如何，倘若可以认为他做到了共和国做不到的事，那么他取得成功是因为社会的德行和理性的政治化没有成功。然而，人是“政治动物”；他的美德和理性只有在政治社团中才能发扬光大，如果科西莫以其卓尔不群的美德超越了社团，那么他的美德就是超人的美德。这等于把他视同亚里士多德暗示过的动物，它远高于人，一如人高于兽；可是，科西莫的作风并未真正让人想到柏拉图式哲学王的作风。这使得马基雅维里式的暧昧态度得以继续；如果科西莫的美德使他能够把秩序建立在只有一人能够具有美德的废墟上，那么他的美德就是完全外在于道德的“德行”（virtù）。我们稍后再探讨这样一种可能性：一个立法者的美德先于人类的公民美德的形成而存在，并且是它的源头。

卡瓦尔坎蒂走得如此之远，以至于踏上了通向马基雅维里的道路，这是因为，当共和国似乎已经解体，变成了它的各个特殊部分，这时个人似乎也就失去了与他的公民同胞一起思想和行动的共同体，在这种共同体中，“积极生活”（vita activa）为他提供手段，使他能够理解和控制他生活周围的特殊因素以及他自己作为一个特殊因素的存在。在洛伦佐·德·美第奇统治下兴盛起来的大部分新柏拉图主义哲学，都可以被解读为试图以非公民的形式恢复和谐与控制。[133]虽然它们是向“沉思的生活”（vita contemplativa）的回归，但它们的沉思并非对未受到歪曲的普遍事物的隐修式冥想。柏拉图主义强调知识就是直觉与澄明，这使它们能够重申一个古老的学说，即沉思是行动的一种形式，甚至是创造的一种形式。人被描述为在造物中具有独一无二的能力，使他能够认识其他造物的本性，由此把自己同它们联系起来，反过来又把它们纳入自己的本性。赫尔墨斯秘学（Hermetic）和巫术的观念认为，知识和语言把所有事物赖以结合在一起的一致性原理呈现于意识之中，使人能够凭其智慧（而非“幻觉”）成为一切造物的统治者和创造者（在神之下）。特殊性通过被人认知而被普遍化，他本身也通过认知特殊性而得享普遍性。但是，赫尔墨斯秘学倘若不

能在平等的个人之间建立一种关系图式，它是无法取代政治学的。皮科·德拉·米兰德拉《论人的尊严的演说》（Oration on the Dignity of Man）中的宇宙，说到底是由可理解的对象和知晓它们的理性人组成的。虽然对于皮科来说，知识已经变成一种对认同和创造、自我认同和自我创造的亚当式激情，但公民之间的关系其实难以被简化为认知者与认识对象之间的关系。公民并不参与对宇宙和他们自身的认知（和创造），而是参与对他们相互之间心灵、意愿和目的的关系的管理，对于这件事，更适宜的心智品质不是柏拉图式的“灵知”（gnosis），而是亚里士多德式的“爱”（philia），或基督教的“互爱”（agape）。巫术是利用有关客体本质的知识而对其进行操纵，这种活动最不适于平等的个人之间的关系，它倾向于将知识抬高到行动的地位（巫师仅仅通过念叨事物的名称去支配它），就此而言，它甚至算不上马基雅维里式的“德行”的一种形式。将人——通常是“男人”（Man），一个抽象、孤立的普遍范畴——作为有能力的认知者孤立起来的哲学，如果认为统治是一项智力活动，就会把个人想象为哲学家或统治者，但它找不到用来表示实行统治的个人之间的关系的概念，这恰恰是因为它只考虑统治，不考虑被统治。因此新柏拉图主义要把知与行重新统一起来的努力失败了，这是与它不考虑社会化的认知、决定和行动相对应的；这是一个它无法应付的经验领域。它把美德和理性的生活想象为澄明的心灵与宇宙合为一体，它对知行关系的强调表明，宇宙有意使人接受城邦的丧失。也许，这就是皮科和其他新柏拉图主义者为何强烈地吸引着萨伏那罗拉的原因，我们将会看到，后者把恢复的城邦描绘成正义的神圣共同体，它将在末日启示中的神圣时间的高潮中出现，神恩和政治学由此取代了巫术和哲学，成为人类天性的恢复者。

在这种语境中，政制的思想（constitutional thought，我们用它来指有关公民共同行动的形式和制度的思想）可以具有巨大的道德甚至生存的重要性；它关注政治化美德的恢复，没有这种美德，就有理由担心不论是人的天性还是他的世界，只能处于各种不可思议的力量的混乱之中。如我们所知，对于想要思考公民关系的佛罗伦萨人来说，现有的理论是经由一系列古典作家和人文主义作家传递而来的雅

典理论，为了实用的目的，它被概括为把政体划分为“一人、少数和多数”的范式。正是在美第奇家族如日中天的时期，关于威尼斯的稳定和古老历史的神话，具有了这样一种神话的特征：威尼斯是亚里士多德式的、后来是波利比阿式的混合政体，它有完美的稳定，因为它有完美的平衡；重要的是，这既是威尼斯制造的神话，也是佛罗伦萨制造的神话。菲利克斯·吉尔伯特追溯过它的起源，[134]它始于威尼斯的人文主义者（弗朗西斯科·巴巴罗，他得到过拜占庭人特拉佩赞提奥的帮助），他们极力想为威尼斯政体找到古典辩护，但这不久就变成了描述和探索该政体的独特结构的手段。威尼斯对免于宗派之争和政制不稳定已经习以为常，这使它能够忘掉很多它实际经历过的历史变迁，所以古老历史和经久不变的神话已然有其传统，并且表现在“极其安宁”（Serenissima）这个共和国用来自况的修饰词中。人文主义观察家想找出能够解释这种稳定成因的原理和古典范式，便紧盯住威尼斯政制的两个特点，可是它们并不指向同一个结论。其一是将统治权划分为“总督”、“元老院”和“大议会”；这看起来像是古典理论家所说的“一人、少数和多数”的混合。另一个特点是对政治参与意义上的公民权由来已久的限制，它仅限于人数众多但界线分明的古老家族团体。这好像是把威尼斯界定为寡头制或贵族制，但通常的做法是把“一人、少数和多数”这种数量的分类，等同于“君主、贵族和民主”这种社会性分类。那么，威尼斯是真正的混合制政府，还是真正的贵族政体？“最安宁的共和国”这一形象后来获得的大部分神话特点，都可归因于这种范式的根本性的含糊不清，而这又同亚里士多德的关键决定——他要把几套不同的标准简化为一句上口的公式——所引起的模棱两可有关。总督、元老院和大议会可以指一人、少数、多数，可以指君主、贵族、民主，也可以指一人或君主、少数或贵族、多数或民主所承担的不同政治职能；贵族制可以指一种纯粹的政体，可以指由三部分组成的混合制政府的一个部分，也可以指在它封闭的社会结构之中能够包含一人、少数、多数的混合。

从吉尔伯特的分析中可以清楚看到，“十五世纪”的威尼斯人，除了贵族制以外，不想把自己看作别的政体，虽然这种贵族制有着异常出色的内在平衡和比例分配；对威尼斯政制感兴趣的佛罗伦萨人，一

开始也没有对这种观点提出挑战。在洛伦佐时代的佛罗伦萨，威尼斯神话主要对人称“显贵”的身份集团的成员有吸引力，他们皆为世家，但都是商人而非贵族出身。他们可以自视为世袭统治阶层或主导要素，在审慎、经验和其他统治素质上卓尔不凡，因此可以被等同于亚里士多德的精英，把“少数”和“贵族”这类修饰词用在他们身上恰如其分。“显贵”（ottimati，这个称呼由罗马共和国的“俊杰”[optimates]或元老贵族转化而来）不满于美第奇家族的政治安排给予他们的职责和权力份额，因此不难理解，他们对任何强调和划分政治贵族（顺便说一句，它非常不同于封建贵族或领土贵族，不管这时的威尼斯和佛罗伦萨贵族是否购买土地）角色的论证和措辞都很感兴趣，所以才选择威尼斯作为同时代政制的楷模，认为它体现着赋予贵族以适当权力份额的古典原则。从总督和威尼斯贵族之间的关系中，他们看到了美第奇家族首脑和佛罗伦萨“显贵”之间本应当存在却不存在的关系，甚至他们中间有些人幻想这样一个时代，佛罗伦萨总督应是“地位相同者之翘楚”（primus inter pares），根本不一定非是美第奇家族的人不可。他们显然无意强调威尼斯政制中的民主成分——若是强调这一点，就有必要创造出这样一个成分。然而有意思的是，社会现实如何与他们所采用的范式一起，促使他们这样做。在佛罗伦萨，确实存在着一个具有积极公民精神悠久传统的“平民”（popolo）（无论它是“大”还是“小”），在任何理论的或实际的权力分配中都很难对它不予考虑。“一人、少数、多数”的套话——人文主义的古典思想和威尼斯实际政制中的三分形式迫使他们采用这种套话——要求他们在谈论所向往的理想图式时，着眼于民主制、贵族制与君主制之间的平衡。在萨伏那罗拉之后的时代，在贝尔纳多·鲁切莱身边以及在他之后，出现了一伙顽固的显贵理论家，[135]他们坚持认为威尼斯是贵族制，佛罗伦萨也只应当是贵族制，这就是他们所表达的全部思想；但是不管还有其他什么原因，他们自己语言中无法摆脱的含义使他们失去了思想创新的能力。

长远来看，至少从英美视角来看，威尼斯神话（就其神话性质最严重的方面来说）的基础在于以下断言：威尼斯国家（the Venetian commonwealth）有着完美的平衡，因而是君主制、贵族制和民主制

这三种成分永享安宁的结合体。这一断言应当用波利比阿的理论语言和假设表述出来，但是在“十五世纪”，波利比阿的《历史》第六卷知者寥寥，不足以列入威尼斯神话的来源，倒是雅典哲学和人文主义的大传统更应引起我们的注意。[136]在制造这个神话上作用甚大的佛罗伦萨“显贵”，可以被看作促成了超出他们的初衷和控制的一些观念和一种意识形态，但事实仍然是，他们自视为公民，用政治共同体的语言来表达他们的阶级利益（如果我们愿意这样说的话）。他们原本只想说明一人与少数之间——洛伦佐或皮耶罗与“显贵”之间——应有的关系，但当它变成了佛罗伦萨政体中所有成分之间的关系的范式时，普遍公民权的理想就以把亚里士多德和波利比阿融合一起的形式，在佛罗伦萨的政治词汇中恢复了。不过，产生这种情况的环境——1494年之后若干年里的思想基调——却显示出，若没有政治和意识形态的巨大张力，是做不到这一点的。公民人文主义的遗产是，公民权的失败迫使思想者面对一种混乱无序的宇宙景象，可以说这就像“秩序和等级”（order and degree）的失败对莎士比亚的影响一样，而新柏拉图主义哲学则激励着这样一种思想：恢复秩序的唯一出路是理智与宇宙的合一，是对可理解的世界之统一性的激烈重建。阐述威尼斯神话的思想家属于另一种传统，他们主张通过公民权和政治秩序重建这个世界，威尼斯的形象不过是他们用来重新表达亚里士多德政治学范畴的工具。但是，威尼斯变成了一个神话，一个激发想象力的范式；佛罗伦萨的勇气丧失到什么程度，居然使思想家们如此严重地依靠威尼斯这个他们丝毫也不喜欢的敌对城市的形象，我们姑且把这个问题放在一边。符号的威力想必在于它的完美性，在于它反映着对一种混合政体的幻觉——所有特殊因素都和谐共处，因此它享有不朽的稳定性。要想让混合政体恢复主观世界的秩序，它就必须真正具有普遍性。意味深长的是，当威尼斯的形象对佛罗伦萨发挥政治影响时，适逢萨伏那罗拉的末日启示式的布道正在鼓励佛罗伦萨把自身视为神圣的选民城市，是上帝用来改造教会和拯救世界的工具。

1494年，法国军队一到，美第奇的统治便土崩瓦解了；年末建立的政制成为佛罗伦萨共和主义在其政治存在的短暂岁月——从1494；年到1512年，以及从1527年到1530年——的象征。这种政制由大议

会（Consiglio Grande）、执政团（Signoria）和正义旗手（Gonfaloniere，1502年起成为终身职位）组成；当时的理论坚持认为，它们符合多数、少数和一人的古典划分。此外，允许范围相当广泛的非贵族成分进入大议会，并且他们因此而享有通过选举担任执政团官职的权利，这表示在这一政制中存在着平民或民主的成分（对于这些修饰词，当然要根据它们在当时使用的含义来理解），而且有作为社会范畴的民主成分与贵族成分的平衡，它还伴随着根据数量规定的多数、少数和一人这些范畴之间的平衡。通过把两种分类模式结合在一起这一历史悠久的做法，该政制被说成是民主制、贵族制和君主制的平衡或混合，虽然“显贵”根本没有办法支配执政团（即从数量角度认为的“少数”），而一人行使权力，就算他终身任职，也并没有使他形成那种由一个国王及其廷臣所构成的一个阶层或身份团体。可是，这种政制一再被普遍说成是以威尼斯政制作为楷模——为召开大议会而建造的大厅，就模仿了威尼斯大议会的大厅；[137]威尼斯那种民主制、贵族制和君主制的独特的稳定融合的声誉，大多归因于这种认识。然而，如果威尼斯神话要大大归因于1494年的佛罗伦萨政制，那么同样真实的是，1494年标志着赞成基础广泛的混合制政府的人接受了这个神话。吉尔伯特收集的全部证据表明，1494年之前的佛罗伦萨人普遍把威尼斯看作贵族制。那么，是谁认为威尼斯的形象适合于平民与贵族的混合制政府的正当化，以及为什么人们普遍认为这种正当化模式是恰当的呢？当我们发现，大议会和与之一起运行的政制，以及把威尼斯奉为这种政制所效仿的楷模，所有这一切都出现在吉罗拉莫·萨伏那罗拉的末日启示式的布道中时，事情变得愈发令人迷惑。这些常常明白晓畅、富有智慧的布道表明，末世论是与阐述特定政治体系问题的另一些模式并存的，我们的模型使我们能够预期这在现代早期的共和主义思想中至关重要。

萨伏那罗拉[138]自1490年起一直住在佛罗伦萨，并且形成了一种越来越具有先知色彩的布道风格，他预言一些重大而又可怕的事件，声称它们是上帝对腐败世界的判决，是为净化世界铺路，以此规劝他的听众悔罪。在当时的氛围中，这能使人想到一种半地下的千禧年主义布道风格，总是带有异端和颠覆的可能性；但是，无论萨伏那罗拉

对这种传统有多少共鸣，他表现出巨大的决心，要维护他从多明我会学到的正统托马斯主义。不过值得注意的是——至少在我们看来如此——那种末日启示的方式（我们把它与被压迫者的非理性主义联系在一起），它对文艺复兴时期佛罗伦萨人的头脑那么有威力；然而这也是很容易建立错误反题的一点。我们知道，公民人文主义的作用是把处于时间中的当下时刻的共同体孤立起来；末日启示的历史把时间描述为一系列具有独特意义的时刻，任何共同体都有可能在这些时刻发现自己受到召唤，去发挥如同以色列和罗马那样的极为重大的作用。在当时的思想中，实现公民共同体的努力与实现神圣共同体的努力依然相距不远，并且可以利用同一种语言。但是在1494年以前，萨伏那罗拉从未谈论过佛罗伦萨共同体的政治形态——虽然可以理解，美第奇政府对于有个先知在它中间很不自在；他没有强调佛罗伦萨会在各国中间发挥独特的作用，而是强调上帝最可怕的判决将要落在这个城市头上，而且迫在眉睫。然而，遭受噩运的是佛罗伦萨这个事实，必然使他的听众更强烈地意识到他们这个共同体的独一无二的个性，萨伏那罗拉反复使用的“一举完成”（cito et velociter）这种说法，有着可怕的效果，同样会强化对当下时刻有着独特重要性的感觉。所有这些话都是以法国国王就要讨伐那不勒斯作为焦点。查理八世被形容为“上帝的鞭子”（flagellum Dei），用旧约先知的语言说，则是“北方来的王”，他将惩罚意大利，清洗教会的腐败。我们也许会想起但丁甚至科拉·迪·里恩佐的神秘帝国论（mystical imperialism）；但此事将在佛罗伦萨引起一场革命，它使萨伏那罗拉义无反顾（而且结局可悲）地卷入政治事件，迫使他用先知的眼光解释公民理想。于是，末日启示的语言与政治共同体的语言融为一体了。

查理八世抵达佛罗伦萨时，美第奇的统治在一系列革命事件中垮台了。皮耶罗·德·美第奇威风尽失；有势力的“显贵”小集团发现他们这时可以通过拒绝提供支持，使这个日益令他们不胜其烦的政权寿终正寝。皮耶罗让出权位之后，由显贵们接过古老的共和体制，通过复兴传统制度使其获得新生的努力，由于面对“平民”（popolo，享有参政权的阶层中的非精英成员）汹涌的政治活动而失败了。正是在这种情况下，提出并采用了以大议会为基础的三种成分组成的政制，而且还

做出一项令人费解的决定，建议这个本质上非贵族的结构去模仿威尼斯模式。萨伏那罗拉在建议采用这种政制以及随后对其加以引导上扮演着领导角色，而且从他的布道辞中可以看到威尼斯的形象。不过，很难相信这种政制是由他的头脑设计出来的，他提议模仿威尼斯时采用的术语，其实并未表明这个想法起源于他。[139]但是，在意识形态的历史中，我们更关注的不是发起人、动机和行动，而是语言及其运用方式；我们可以研究萨伏那罗拉在这一紧要关头（1494年11月到12月）的布道，从中得出关于这个时刻共和主义意识形态的状况的结论。[140]

关键性的结合发生在萨伏那罗拉的末日启示式布道和卷土重来的共和派“平民”之间：即先知预言和公民精神的结合。他早已确信，一项特殊的神圣裁决已为佛罗伦萨和教会准备好，他这种信念有可能变成他相信佛罗伦萨在尘世间有一项特殊的神圣使命。“主所爱的，他必管教。”[141]佛罗伦萨将得到赐福，因为它已被拣选。[142]他相信，教会将通过始于佛罗伦萨的精神革新而得到改革——这是使精神史与世俗共同体取得一致的末日启示思想。更重要的是，他接着又把这种革新等同于共和主义公民精神的恢复。他的思想到底在多大程度上从遵行传统道德转向政治职能的分配，这是争论他的思想是继承还是偏离了中世纪规范的人们所辩论的主题，[143]但就本项研究的意图而言，更有价值的是指出，萨伏那罗拉如何能够把亚里士多德主义的、公民的和末日启示的语言熔于一炉。

他的千禧年期待迎合了那个时刻的意识形态需要，当时正值共和国在消失六十多年后开始重建。头脑单纯的佛罗伦萨人把共和国等同于城市的传统和他们的守护神圣乔万尼；于是圣乔万尼又被搬了出来，就像1447年短命的米兰共和政府打着圣安布罗齐奥的旗号，或圣马可在安宁祥和的威尼斯的统治从未间断过一样。[144]但是，对异端布道传统有共鸣的人，以及对公民人文主义理想有共鸣并对它的明显破灭深感痛苦的人，都会用更加深奥的末世论来表达他们正在从事的事业中所包含的高贵勇气。共和国要得到恢复，特殊的城市要让自身——在早先的失败之后——在时间中实现普遍。新柏拉图主义思想为这些努力提供了一套异端词汇，但它并不适合政治表达。末世论语言

则描绘了一系列时机，人类共同体在这些时机能借助神恩的行动而获得普遍意义。恢复公民精神就是恢复人的普遍性；假如这不能通过异端智慧来完成，那么它或许可以通过恢复“公民生活”和“政治动物”来完成；但是，恢复积极生活必须通过时间中的行动来实施。

然而，萨伏那罗拉的千禧年主义，是顽固的正统派和托马斯主义的千禧年主义。他虽然说教会的“第五时代”（the Fifth Age）即将到来，并且因为宣判教皇为反基督[145]而最终覆灭，但他也持有圣托马斯的教义，认为神恩成全人性而不是取消人性。存在着一种与人性相符的生活方式，即在同胞关系和社团中追求价值；城市就是这种同胞关系，人们在这种关系中追求公共利益、全体的利益，追求他人的利益而非自己的利益。[146]教会或城市也许会由此而得到恢复，这是使人类生活恢复其真正的形式。这种“改造”或“更新”有着严格的亚里士多德含义，是对精神和形式高于质料的肯定，不过它必定是神恩的产物，必定要在时间中实施。既然“原型”是神恩的惠赐，神恩不再现，它也无法再现，它只为能够得到它的义人而存在。但是，神圣之物——萨伏那罗拉让诺亚在方舟上告诉他的儿子们——不受制于时间，尘世之物却需要定期恢复。教会也不能自外于这一法则，[147]所以它的恢复要通过佛罗伦萨成为人类共同体所应当成为的、合乎人性的样子，建立起人间“正义”，但是，这种“原型”的恢复只能因神恩在时间中的作用而产生，它选定并宣布了佛罗伦萨、意大利和信仰史中的某个时刻，把该城得到拣选的预言讯息传达给她。佛罗伦萨人所要做的，就是听从先知，抓住这一时刻。

萨伏那罗拉一再坚持说，不能用主祷文治国这种说法（据说是出自科西莫·德·美第奇之口）大谬不然。[148]相当明显，萨伏那罗拉预见到了马基雅维里后来的批评，并以这种批评自身的理由来对付它。正义之城不存在于命运和“理智”的时刻，因为它存在于“神恩”和“更新”的时刻；但明显的推论是，它二者必居其一——没有第三种选择。这样我们就被萨伏那罗拉本人所使用的语言带到了一个问题面前：他究竟在多大程度上把美德看作政治化的美德，把正义的统治看作混合政体中必须有公民的高水平的普遍参与。这种转化的手段是存在的；如果“原型”意味着人人必须追求公共利益而非一己私利，那么

行使公民权就是做到这一点的最自觉、最制度化的手段，混合政体也就能够成为正义的形式。由此可以说，共和国的建立就是神恩的时刻。但不能轻易认为，萨伏那罗拉把行使公民权看作一切传统美德的践行都要予以遵守的范式。能够确定的是，他日益把“统治和领导”（governo e reggimento）说成是经过革新的生活的“形式”而非“质料”；[149]他谴责暴政，[150]谴责能够让别人唯其马首是瞻的一人统治[151]，认为这有违正义，然而他好像不是在指暴君对他人行不义，而是说暴君妨碍人们在自己的生活中践行正义；当他建议以威尼斯作为楷模[152]采用共和制时，[153]他是以“更新”（rinnovazione）和末世时刻作为背景的。

在这一点上并不能清楚地看出，萨伏那罗拉是否认为道德革新只有在共和国中才有可能——尽管这种思想的要素中有那种取向；较为清楚的是，萨伏那罗拉承认，共和国只有在道德革新的环境中才能获得正当性。但是，反映他对共和形式的基本感情的最出色、最明显的标志，也许是他对佛罗伦萨的特点及其历史的态度。他从引导他了解亚里士多德政治学的中世纪作家——圣托马斯和卢卡的托勒密[154]——那儿发现，他们毫不含糊地说过，君主制如果由一个好人来统治，乃是最佳的统治形式，但在现实世界中，必须让人民享有最适合他们的特点和地方特性的统治形式。[155]他进一步认为，传统和气候（如果不是早期人文主义者所说的商业实践和旅行）已经使佛罗伦萨人特别习惯于参与自己的政府，并赋予他们一种特别适合于这样做的性格。[156]那么，即使“公民政府”（governo civile）或共和国是最适合于佛罗伦萨的政府形式，看样子它却是次优的，因为它源自佛罗伦萨人靠习惯和传统养成的第二天性。但是，一种特殊的基督教思想模式这时开始发挥作用，它使萨伏那罗拉能够自相矛盾地把习惯作为更新和再生的前提。他一再宣称，“风俗”（consuetudine）[157]不是精神完善的基础。第二天性是真正实现人的原初天性和“原型”的障碍；它是个人在自己身边树立的一种人为的人格，他们在这样做时并没有运用自己的正确理性，就像音乐家在演奏时并不太留意自己在做什么，能够跟朋友们东拉西扯一样；[158]这种人格往往起着保护壳的作用，使他们能听到先知的话，却没有领会它的真实含义。[159]这是一种十分强大的障

碍，使得改革者经常必须“一点一点地来”（pian piano），就像医生一开始要用缓慢而谨慎的步骤治病一样。[160]但是，萨伏那罗拉在这些段落中也清楚表明，他自己并没有突然变为小心的实用主义者；“一点一点地来”是痛苦的，因为不能把预言的信息和盘托出，它所带来的负担会更加沉重。[161]对人为的人格的改造必须是完全的重生，即旧人在新人中死而复生；[162]佛罗伦萨的共和传统对创建正义的统治没有多少帮助，[163]这座城市必须凭借神恩来改变它的形式，它将不再是佛罗伦萨城，而是上帝之城。[164]

但是，既然佛罗伦萨已被选定以这种方式重生，那么看来也就不必怀疑，公民传统的第二天性乃是他们被选定的一个原因或标志。“旧亚当”（用使徒保罗的说法）必须死而复生；但有些“旧人”注定要先于他人而复生，至于习惯和传统为何不应当属于预定的力量，这谈不上有什么理由。我们应当理解的是，佛罗伦萨人的特殊性使他们适合于成为蒙受神意之特殊行动的对象，适合于占据末日启示时间中的特殊时刻。为什么神恩会选择以这种方式、在这个时刻成全天性，这不是人类所能理解的，但是，被选定的特殊天性或第二天性是用政治术语来描述的。宽泛地说是意大利人，具体地说是佛罗伦萨人，他们的天性使他们不愿忍受主子的统治；[165]但是神恩成全天性的教义对萨伏那罗拉来说必然意味着，如果人们生活在人间主子的“统治”（reggimento）之下是正常的，那么没有主子的生活就只能是神恩之下的生活，就像他偶尔援引过的约阿希姆所说的“第三时代”（the Third Age）的情况那样。[166]但是，我们由此也看到了萨伏那罗拉的混合政体观——在这种政体中没有人是其同胞利益的主宰者——与他呼吁佛罗伦萨人宣布基督为他们的王之间的关系。[167]他曾宣布，“上帝是一切政府的形式”，[168]共和国和神授权力的君主国都可以被理解为神恩之国和“原型”的恢复。确实能够使这两者一致起来；采用这种方式，托马斯主义把君主制作为理想政府模式的主张，就可以与亚里士多德的混合政体学说相互调和。共和国——它是人人献身于公共利益的国家——是神权政体（theocracy）；它是神恩的王国，当神恩人格化为基督时，就像亚里士多德确实向往的完美君主制一样——一个人的统治，他大大高于常人，一如常人高于野兽。[169]以这种方式，佛

罗伦萨人的第二天性便为它本身所取代，为重建人的真正天性使之成为伟大的存在之链中的一环、为该城在亚里士多德式的“改造”中占据弥赛亚时刻，铺平了道路。就此而言，萨伏那罗拉的思想把习惯与神恩这两极，把世俗习惯的时间和启示录中的赎罪时刻连接在了一起。

这是讨论他对威尼斯形象的运用这一问题的恰当时刻。一般说来，他在1494年（此后他提到威尼斯的次数越来越少）的布道并未显示出，他对威尼斯形象有很多共鸣，或他用它来教导过听众。他说，过去的经验表明，佛罗伦萨人从未享有过能给他们城市带来稳定的制度，它还表明，威尼斯人在拥有更多美德意识方面不比其他人更出色，却从一开始就享有极其宝贵的天赐稳定；过去的经验甚至能指明保障这种稳定的制度形式。因此佛罗伦萨人应当研究威尼斯或其他任何城市的政制，取其合宜者为己用——例如“大议会”的模式，不合他们特殊天性和特殊需要的则放弃之，例如“世袭总督制”。[170]这远不是一种编造神话的语言，人们好奇于威尼斯神话在萨伏那罗拉的思想中发挥着什么作用，却把它对1494年政制的正当化起着什么作用这个更大的问题丢在了一边。这是一种什么作用，从理论上说是很清楚的。能够完善人性的共和国，可以被看作存在于末日启示说的神恩时刻；唯一能够完全令人满意的另一种看法是，把它看作完全处在时间之外，作为柏拉图式的形式而存在，不受尘世变迁的干扰。人类的知识与美德的全部形式完美地和谐共存的波利比阿式平衡，便符合这种近乎乌托邦的要求，而且如我们所知，“威尼斯神话”中有一种柏拉图主义成分；但是没有哪个佛罗伦萨人，除非他想说嘲讽的话，会宣称威尼斯在美德上是独一无二的，他自己的城市则不是这样。就萨伏那罗拉而言，他更不可能让威尼斯占据他的画面中心，因为这个画面属于被拣选者的时刻并且依靠这样一种观点：佛罗伦萨是为世界的某种神圣的、末日启示所说的转型而选定的手段。倘若承认威尼斯的稳定超越了偶然和经验的层面，这会导致承认威尼斯也像佛罗伦萨一样是得到拣选的和神圣的；姑且不提其他反驳，从当时的环境即可看出，威尼斯人的言行举止显示出他们对自己并没有这种意识。在1494年，沉浸于一种弥赛亚式兴奋情绪中的是佛罗伦萨人，而不是威尼斯人，后者无论在那一年还是其他时候，都没有这种情绪。威尼斯稳定的神话

可以把这种稳定说成技艺和谋略的结果，但它绝不是神恩的结果。所以，萨伏那罗拉强调的是佛罗伦萨人所应当践行的美德，以使他们无愧于神恩和拣选，而不是他们可以借鉴或复制的制度安排，以使他们的政体获得稳定；虽然它们在很大程度上是社会的和公共的美德，有助于政治稳定（它本身就是神恩的象征），并且是威尼斯神话中的那种混合政制——其制衡作用使任何一种美德不能凌驾于其他美德之上——所鼓励的美德。

在威尼斯作为所有三种政体的完美结合这一形象的发展过程中，萨伏那罗拉起着领导作用的1494年革命标志着一个决定性的阶段，其原因可以从萨伏那罗拉失败和去世后的政治辩论所采用的方式中找到。重建一个佛罗伦萨从未获得成功的共和国，一个比罗马更稳定的佛罗伦萨共和国，是做一件前无古人的事，斯巴达和威尼斯这两个被文学赋予了异常漫长的寿命的共和国，有关它们的神话也必然会回到画面的中心。萨伏那罗拉宣称此事可以办到，但他也宣称，如果没有天性、神恩和预言应验——旧的佛罗伦萨烧成灰烬，一切焕然一新——的合力相助，那就不可能办到。使特殊团体稳定而持久，或使它上升为普遍，可谓难乎其难。马基雅维里有句名言，[171]他说萨伏那罗拉是“没有武装的先知”的典型，甚至是不太诚实的先知，出现这段话的语境所讨论的内容，则是政治创新乃人们最难办到的事情，以及做这种尝试的不同人物和不同方式。如果我们假设——这无论如何都很可能是真的——马基雅维里并非仅仅是在嘲笑自己的前辈，或轻蔑地把他看成蠢材和欺世盗名之人，而是像那个时代及其困境所要求的那样，十分严肃地看待他和他的思想，我们就能更好地理解这些问题。[172]佛罗伦萨弥漫着浓重的末世论气氛，马基雅维里即使想装成无动于衷的样子，他也不可能一直如此。最高层次的创新，创造一个正义和稳定的社会，已经在基督教思想最伟大的概念——天性、神恩、预言和更新——的保护下尝试过了；这种尝试已经失败，因此肯定是对它的理解有误。探究接下来要做什么，是一个真正令人生畏的重大问题。威尼斯神话提供了一个可能的答案，它带有更多柏拉图和波利比阿而非基督教的意味，不过，若想把任何一种美德放入神恩的空间，需要的是“强壮的灵魂”（esprits forts）。

第五章　美第奇复辟（一）圭恰迪尼和下层显贵，1512—1516年

一

到此为止，本项研究的论点是，有关特殊事件、决策、制度或传统的认识论束缚着中世纪晚期的思想，它限定着当时的人们自认为拥有的、能使存在于时间中的世俗现象变得可以理解的手段。这些手段的局限性是如此明显，以至于可能让人觉得，世俗世界的流变不在人的认知能力的控制之内：它受一种不可思议的力量控制，在有信仰的人眼中，这种力量是神意的显现，在无信仰的人眼中，它是命运的显现。在公民人文主义出现之后，个人还可能增加这样一种感觉，只有作为公民，作为与同胞一起参与“公民生活”的政治动物，他才能实现其天性，获得美德，发现其世界的合理性；与此同时，他用于理解特殊因素和控制世俗世界的概念手段（他发挥公民功能的能力有赖于这种手段）却有可能尚未达到一定程度，能够适应他们所面对的新要求。萨伏那罗拉——那个阶层的经院哲学家、先知和公民——的秘密似乎是，他觉得公民生活需要某种程度的美德，它只有神恩才能赐予，因而只有在先知预言应验、世界得到更新的末世论背景下，才能获得那种美德。因此，他的失败对佛罗伦萨生活中的意识形态。体系造成了创伤，不论单纯的人还是头脑复杂的人都能感受到它。

宣读这份草案时我在场[日记作者兰杜奇在1498年写道，人们在强迫萨伏那罗拉承认自己做了虚假的预言]，这令我万分惊讶，简直惊得我呆若木鸡。看到这座大厦因筑于谎言之上而轰然倒地，我心如刀绞。佛罗伦萨一直期盼着一个新耶路撒冷，正义的法律和壮美的景观、正当生活的楷模会随之而生，期盼看到教会的革新、无信仰者的皈依和义人得到慰藉；可是我发现事情完全相反，我只好让自己接受这样的想法：In voluntate tua Domine omnia sunt posita（“主啊，万事万物皆取决于您的意志”）。[173]

至于更复杂的头脑会有何反应，我们在考察萨伏那罗拉对那些研究公民生活的理论家的思想所起的作用时，就将看到。不过有一点是

很明显的，一个不像兰杜奇那样虔诚的人，在萨伏那罗拉倒台时或许会觉得，一切尽在命运而非上帝的掌握之中，只有恢复公民精神，才能把人从非理性力量的统治中拯救出来。但是，如果萨伏那罗拉把公民精神建立在先知预言上的努力已告失败，那么还能把它建立在其他什么基础之上呢？公民人文主义的传播一直伴随着得到公认的政治知识范围的某种扩展，这使它多少超越了理性、经验、审慎和信仰等概念工具——这些概念是以福特斯库为代表的传统在应对特殊因素挑战时采用的。首先，当时的人相信，置身于当下的人们可以与古人展开对话，学习他们在古代情境下的应对之道。这种信念可能导致人们天真地认为历史具有重复性，或是导致一种日趋敏锐的历史主义意识；但无论是哪种情况，似乎都能使人们更快地获取知识，提高他们以恰当的决定应对政治突发事件的能力。其次——作为从古代学来的智慧的一部分，是前一章已经作过分析的亚里士多德式和波利比阿式的公民哲学。它作为一种政制理论的力量，不在于它对制度的比较研究，而在于它是一门有关美德的学问。这即是说，它提供了一种把人们的特殊美德结合起来组成一个政治社会的手段，其组成方式使他们不会被自身的特殊性所腐化，而是齐心协力追求普遍利益；因此这种理论提供了一种强大的激励，让人们去考虑组成一个政治社会的是何种类型和范畴的人，他们表现出何种特殊的美德和局限性；以及用何种手段能够使他们在共同的追求中联合起来。既然这种社团只有通过对决策过程中的角色的分配才能实现，这又激励人们去分析决策过程本身，分析无论是制度化的还是其他形式的决策过程中能够划分出来的职能和角色，以及分析在构成社会的不同道德类型中对这些职能和角色进行分配的方式。无论是希腊还是文艺复兴时期的政治科学，其基础都是伦理学与决策战略的联姻。

如果亚里士多德的分类能够有助于佛罗伦萨共的学问就会在先知萨伏那罗拉失败的事情上取得成和特殊与普遍，有助于使政治活动等同于践行美德，的特殊事件的演替之流变得可以理解并具有正当性。“公民生活”的恢复而产生的政治思想，有着深刻的亚它的主要内容是，努力阐明如何在佛罗伦萨的条件下建“混合政体”的基本成分。但是，还有一个因素在很大的持久魅力。建立公民体制和共和国之外

的另一种选即凡事皆不具有稳定性、正当性和合理性的现实经验questa ci disface, senza pietà，senza legge o ragione又散去，毫无章法或理由可循”）。[174]无论是佛罗伦萨人实际历史，还是他们试图用来理解这段历史的概念工为自己要生存于两极之间的辩证关系之中：一极是共的安宁，另一极是受怪诞的命运之轮摆布的变动无常理论家直接读到波利比阿之前，他们就十分清楚，政治诸多特殊的美德整合为一种普遍的善，除非做到这一国的稳定，美德。它将有助于调有助于使政治上此，随着1494年里士多德特点，构亚里士多德式程度上解释了它择是命运之国，questa ci esalta，“无情地兴起复在1494年前后的，都促使他们认和国的不可败坏的帝国。甚至在科学的目的是把，否则特殊的美德就是不稳定的，有可能自我毁灭；再者，未必一定要读过波利比阿有关“循环”（anakuklosis）的论述之后，才会使用命运之轮和圆环这些意象。他们的思想会因此而做出调整，思考美德的衰落、政治体系的解体、进入不稳定、非理性和非道德领域的人类经验。对他们来说，共和国的稳定作为其中一端，与作为另一端的它们的崩溃相比而言并不更迷人、更熟悉。此外，公民人文主义思想的一些久已得到公认的问题——共和国的特殊性，它的时空局限性，以及由此产生的它与支配着其周围环境的法则的不一致性——都因1494年之后可怕的历史而凸现出来，当时意大利日益陷入非意大利势力的主宰，佛罗伦萨和威尼斯似乎都丧失了控制其对外关系的能力。如果共和国获得了内部的安宁，那么即使它一直受到外部命运的主宰，它也不会失去这种安宁吗？在支配着内部政治的法则与支配着对外关系的法则之间会存在如此巨大的差异吗？如果亚里士多德式的学问提供了理解前者的手段，那么探究后者的恰当语言是什么？如果找不到这种语言，我们不必求助于命运的言辞吗？在1512年以及1527—1530年，佛罗伦萨共和国在控制发生于意大利强权世界中的事件上的无能，是与它协调内部公民关系的失败同时发生，由此引发了“公民生活”的解体和美第奇家族的复辟——总是随后就发生这种事情。每一次这样的失败都证明触发了一场复杂的思想危机——部分原因是天才人物登上舞台；而在每一次危机中，我们都可以研究当时的思想界发生了什么，他们在运用有关特殊因素的认识论、有关亚里士多德式公民精神的伦理—政治范畴以及一些思想家为理解正当性和合理性极差

的政治行为而发展出的崭新术语。马基雅维里和圭恰迪尼的时代向我们展示出，致力于思考公民团体的政制和稳定的思想，与致力于理解不可预料的快速变化的思想，这二者之间有着内在的紧张关系。

二

从1494年到1512年，佛罗伦萨共和国的政制问题都与划分不同政治团体的职能有关。在一项清晰透彻的分析中，菲利克斯·吉尔伯特[175]不仅阐明了这个政权的制度框架，而且阐明了实际参与其中的人所使用的概念性词汇（不只是理论著作，还有演说、决议和公开文件中的词汇）以及有可能随之出现的结果。在美第奇家族于1494年出逃之后迈出的关键一步，是采用了一般被描述为“威尼斯式政制”（il governo veneziano/alla viniziana）的体制。如我们所知，在佛罗伦萨，这种体制实际上由大议会、执政团和正义旗手组成，从理想的角度说这是多数、少数、一人的完美和谐，就像威尼斯被认为已经达到的状态。但在实践中可以感觉到1494年政制偏向于多数。普遍看法是，它最根本的机构是大议会，有参与权的公民不计其数（虽然这不意味着全体公民）；大议会的存在赋予这个政权以“开放型政制”（governo largo）的特征。有人指出，按照一条已有两百年之久的法令，威尼斯的大议会（与佛罗伦萨相似的机构）议员仅限于特定数量的家族，这必然带给威尼斯政府以“封闭型政制”（governo stretto）的特征，对此最常见的回答是，议会的封闭性仅仅限定了公民团体，而不是把政治权利限制在公民中间数量有限的一部分人，被排除在议会和公民权之外的人不是外国人就是职业低贱的人，而根据定义他们没有能力参与公共生活。[176]这一争论除了让我们了解到亚里士多德式分类的含糊不清以外，还揭示出很多饶有趣味的东西。一是与“封闭型政制”相对立的“开放型政制”一词的含义：它显然不意味着把公民权扩展到所有人，甚至不意味着扩展到“平民”或作为界线清晰的社会团体的“多数”——1494年政制并未明确地这样做；它仅仅拒绝把公民权限定在居民中一个严格界定的（stretto）群体之中，认为公民参与是一件好事，是人们所追求的目标，能让人趋向于善，最好把它扩展到尽可能多的人。“governo”一词与我们的“政制”（constitution）一词最为对应，但在佛罗伦萨词汇中，它几乎可

以与“生活方式”或单纯的“生活”互换；[177]可以说，由“公共生活”（vivere civile）一词的含义所定，它必然是“开放型政制”，而不是封闭型政制。认为公民参与本身就是一件好事，也就是认为应当将它大范围地普及。但是，对于应当有尽可能多的人参与公共决策，并非所有人都视之为至高无上的或必不可少的好事，并且这一问题依然可以用亚里士多德的思想来探讨。

更值得注意的一点是，那些捍卫“开放型政制”的人，为了维护威尼斯范式，坚决否认威尼斯是封闭式的贵族政体。佛罗伦萨观念史上的一个关键时刻，是1494年做出的决定，它要模仿威尼斯政制的形式，在大议会中采用范围广大的成员制。[178]我们不能确知是谁做出了此项决定，或他们当时在想什么，但其结果是，威尼斯在大多数作者看来继续象征着一种具有平民参与因素的政制，它的基础是在非精英与精英的参与者之间、多数和少数（可能还有一人）之间有着和谐的关系；而最想仿效威尼斯模式的理论家则是这样一些人，他们坚持认为，除非存在着一个可以由“显贵”——佛罗伦萨势力家族的小圈子，他们自视为精英，自视为亚里士多德图式中的少数——来领导的参政的非精英或多数，否则他们就无法行使其天然的领导权或发展相应的美德。在他们有关自身角色的这种形象中，“显贵”是一种公民贵族，他们的素质存在于且展示于他们和其他公民的关系之中。

因此可以提出这样的问题：对1494年各项措施的“威尼斯式”表述，是不是那些认为“开放型政制”比“封闭型政制”更适合于他们的“显贵”所为？但是，有关威尼斯的真正特性和最适于佛罗伦萨的政府形式的辩论的背景是，“大议会”日益无法以一种能让“显贵”阶层满意的方式进行统治。威尼斯政府的奥秘在于“大议会”与行政长官和委员会的综合体（两者被统称为“元老”）之间的关系，[179]政治创制权则被交给后者进行协商审议的复杂机制。可是在佛罗伦萨，与之相对应的关系——“大议会”同以“执政团”（Signoria）为核心的行政委员会集团之间的关系却运转不畅，紧张的主要来源是“显贵”等级有着身份特殊的强烈意识。这些都使大议会失去信誉，成为自负的“平民”的无效机构，而在执政团或其他行政机构（其成员由大议会用抽签和选举的混合程序任命、一般任期很短的机构）中，也看不到“显贵”以其代表自

居的贵族原则得到了有效的制度化。他们所归属的家族，在1434年到1494年期间一向支持美第奇的统治，他们认为美第奇的政权有赖于他们的合作，而这个政权的倒台也完全是因为科西莫家族的最后一代管理不善，行事恶劣，从而失去了他们的支持。此后他们觉得自己陷入了与“平民”合作的危险实验，唯有宣称这种合作遵循着威尼斯路线，才能使他们感到惬意。随着精英与非精英的紧张关系变得越来越糟，以及“大议会”和“执政团”日益丧失了处理共和国对外事务的能力，“显贵”的抱怨也有增无减，认为威尼斯式政府模式的承诺并没有得到正确的贯彻。

菲利克斯·吉尔伯特探讨了反对1494年政制的贵族运动的制度纲领和意识形态纲领。意识形态反击的领袖人物是贝尔纳多·鲁切莱，[180]他与美第奇家族有姻亲关系，代表着所有那些支持1494年反叛的人，他们支持反叛，倒不是因为他们讨厌美第奇家族的统治，而是他们觉得皮耶罗在政治上已经没有出路。在他们对旧政权的看法中，美第奇家族被描绘为扮演着“地位相同者之翘楚”（primus inter pares）的角色，与“显贵”小圈子合作共事，而在与美第奇家族分道扬镳之后，他们转向由这个小圈子直接统治的组织。在1500年至1502年期间（很可能就是这段时间），贝尔纳多·鲁切莱是一个贵族文人团体的核心人物，他们在奥里切拉伊花园（Orti Oricellari）聚会，并以人文主义方式议政。这些方式包括：把洛伦佐·德·美第奇（“豪华者”）加以理想化，视之为精通如何与贵族家族亲密合作的领袖；重新评估威尼斯，把它视为一种封闭的贵族制，其言外之意是，这种“封闭型政制”最符合佛罗伦萨的需要；对罗马史进行系统研究，以便能从历史中获得有益于当前政府事务的正确教训。吉尔伯特从这项计划中看到了它与早先思维方式的断然决裂，甚至把它称为标志着“现代政治思想的起源”。他认为，在此之前，佛罗伦萨所有的制度改革建议如出一辙，都是要恢复在该城市遥远而神秘的过去存在过的一些模式，而鲁切莱团体现在却提出了某种没有先例的主张——要让上一个世纪不很正规的、其正当性值得怀疑的政权的一些特点得以继续；因此他们必须采用新的论证手法，为寻找政治原理而对过去进行发掘性的研究。新旧论证方式之间的对立也许稍有夸大，但1494年对威尼斯范式

的采用及其在此后一直得到延续的重要性都证明，人们感到需要这种新的正当化方法。看来显而易见，鲁切莱和贵族对1494年政制的批评，既强化了对佛罗伦萨、威尼斯和罗马政治体制的比较研究，也强化了对亚里士多德式公民分类的深入阐释，以求确定一个政治社会有哪些成分，以及有哪些分别适合于它们的美德和职能。正如我们所见，对“大议会”的批评几乎完全依靠亚里士多德关于职能划分的概念。

贝尔纳多·鲁切莱在1502年遭受了政治挫折。他为一次鼓动行为推波助澜，号召即使不废除大议会，至少也要把它的大部分权力移交给一个元老院，后者由一旦当选就终身任职的杰出公民组成。但是，在至今依然晦暗不明的情形下，发生的事情却是把一名终身任职的“正义旗手”设立为共和国的首席行政长官——这一职位不久便由马基雅维里的庇护人皮耶罗·索代里尼充任。这种做法显然是在效仿威尼斯的“总督制”，想必是希望能够用适当履行职能的一人来稳定少数与多数的关系，而萨伏那罗拉曾认为这不适合佛罗伦萨的条件。鲁切莱最初曾为之奋斗，如今却告诉我们[181]他不能支持这种做法，因为没有在采取这种做法的同时废除“大议会”。然而他大多数朋友却认为，即使缺少一个有效的元老院，建立一个由三种成分组成的体制也值得一试。我们可以断定，有一个举足轻重的“显贵”团体，依然热衷于在“公民生活”中为贵族安排一个角色，佛罗伦萨政治思想的下一个发展阶段，便是试图从这个角度去界定“混合政体”。

我们需要细致考察的第一位作者是弗朗西斯科·圭恰迪尼（1483—1540），一个马基雅维里（1469—1527）的同代人，比他更年轻一些——他的政治大作还在后面。圭恰迪尼，也是唯一得到公认（包括马基雅维里的承认）其最终地位堪与马基雅维里媲美的政治思想家。此人出生于一个“低调的”或谨慎的亲萨伏那罗拉的贵族家庭，他年少气盛，雄心勃勃，我们知道他大约从1508年起就开始撰写一部美第奇家族统治下的佛罗伦萨史，[182]此书与来自奥里切拉伊花园的思想路线迥然不同，直言不讳地敌视洛伦佐。菲利克斯·吉尔伯特和维托里奥·德·卡普拉里斯[183]这两位圭恰迪尼思想最有价值的现代研究者都注意到，这种态度在他后来的论著和史书中逐渐发生了变化；[184]但重要

之处在于，年轻的圭恰迪尼谴责洛伦佐，与鲁切莱和后来的圭恰迪尼把洛伦佐理想化，是一枚硬币的两面。美第奇家族与“显贵”合作，他们就敬重它；待他们如下属，他们就敌视它。至于把具有两面性的洛伦佐放在哪一边，也许仅仅取决于家族传统或修辞上的便利。圭恰迪尼以及他的一两个同胞的思想的过人之处在于，他们要克服这种自相矛盾的贵族立场，并揭示它的含义。我们将会看到，最根本的问题在于“显贵”是继续把自己界定为公民，还是接受仆从的角色，但它既不为“公民生活”效力，也不为“封闭型政制”效力。

但是，在圭恰迪尼第一篇正式的政治学论文中，几乎见不到这方面的内容，该文即所谓的《洛格罗诺谈话录》（Discorso di Logrogno），；在其著作的现代版本中的标题是《治理我们平民政府的正确方式》。[185]圭恰迪尼写作此文时正在西班牙，他在那儿作为佛罗伦萨大使觐见阿拉贡的费尔迪南；他在得知索代里尼政府倒台时并未完成此文，[186]而在

索代里尼政府倒台之后美第奇家族很快便于1512年卷土重来。可见，这一著述工作，是与“显贵”终止了让复辟的共和国适应其意图的努力同时发生，意味深长的是，他们在美第奇家族重新掌权之前实施的最后一项实际措施是设立元老院，它接掌了除选举正义旗手之外大议会

的几乎所有职能，而正义旗手也不再是终身职，任期只有一年。[187]这一时期的问题仍然是在贵族的主导权与“公民生活”原则之间进行协调；《洛格罗诺谈话录》正是对这个问题进行了理论探讨，我们要研究它的实质性建议，同样也要研究它的概念性词汇。

圭恰迪尼首先宣称，“公民生活”已陷入严重混乱；无论尊卑贵贱，人人都在觊觎一切头衔和官职，插手一切大小公事；秩序荡然无存。[188]

用圭恰迪尼未曾使用但与其思想相去不远的古典理论术语来说，这是欲望的混乱，是社会中的人追求价值和平等之手段的全面失序。如果混乱像他说的那么普遍，如果人们的欲望正经历着柏拉图所说的

从追求荣誉向追求财富的堕落，那么当务之急就是针锋相对地对人的行为进行普遍改造，而我们要找到进行这种改造的明确的思想手段。在此，圭恰迪尼求助于同其他人类技艺的类比，特别是医术，一种能以多种方式运用、几乎总是值得细心考察的技艺。他说，人们在做意大利面条时，如果他第一次做的花式失败了，他可以把用过的全部材料重新堆在一起揉成面团；如果医生是在给一个百病缠身的人治病，他的治疗不能只针对一个目标，他会通过药物治疗而使整个身体进入一种新的境况，这虽然困难，但并非不可能做到。[189]但这种类比的背景是有变化的，人体不同于水和面揉成的团，人的社会生活是由以价值作为导向的理智活动构成的，能够以无所不包的方式处理所有这些活动的智慧，即便不属于神，也只有超人才有。同时我们发现，圭恰迪尼承认，他所描述的那些手段受制于不受它们控制的环境；医生们发现，调理年轻的病人要比调理老年病人更容易，而佛罗伦萨城已经老态龙钟。[190]他不甘绝望，而是坚持认为，为了全面调理城市的健康，就要做一些超出公众能够接受的范围的事。这个城市已经“恶习缠身”（male abituata）：[191]我们可以把它的含义解释为，因习惯与认可而养成的“第二天性”，已经把人类生活引向道德不完善的境地，这在政治上相当于“老亚当”，但是（自萨伏那罗拉之后）不会再有人需要浴火重生的事情了。如果我们对这后一种含义的揭示是准确的，我们也就揭示了有些学者从圭恰迪尼身上看到的萨伏那罗拉的特点，然而他不过是在说，我们必须满足于做我们能做的，如果我们在城邦事务上能开创一个良好的开端（dare principio），那么从这个开端始，时间的过程和岁月的流逝就会做一些超出我们期望的事情。[192]但他并没有清楚地说明，要使不具备立法者超人智慧的人能为立法者的任务开创一个起点，所凭借的那种知识具有什么样的性质。有趣的是，他潜心思考的第一个问题，是使用公民还是雇佣军的问题。就在写作《洛格罗诺谈话录》的同时，索代里尼和马基雅维里组建一支公民军以保卫共和国的努力正在到达悲剧性的高潮，这一经历使马基雅维里在随后的岁月里把他的军队组织理论与他的公民和“公民美德”理论越来越紧密地编织在一起；而且我们知道，在1512年前后，对于罗马和威尼斯等地的军事制度与政治制度之间的关系，奥里切拉伊花园里有大量的讨论。在《谈话录》一书中，圭恰迪尼持有与马基雅维里

一样的观点，后者认为雇佣军大体上是靠不住的，并且特别指出，战事过后，你得继续供养雇佣军，而公民却可以遣散回家；此外，公民在战败之后更容易重整旗鼓。他还进一步指出——这在马基雅维里的理论中至关重要——只有城市秩序井然，公民才能骁勇善战，是故投身于公民军队，也就等于遵奉优良的法律和“优良的司法”（una buona giustizia），这都是些规定起来容易维持起来难的事情，对此他有更详尽的论述。[193]但是，圭恰迪尼的著作虽是基于这种信念，他的过人之处却在于，他清醒地认识到军队兼有对内和对外的职能；它既为扩张共和国的领土而存在，亦为捍卫它的领土而存在，而在前一活动领域是没有法律和正义可言的。他在这里发了一通容易让人误解的惊人之语：政治权力无非就是对臣服于它的人施加的暴力行为，它有时因某种表面的理由而减轻，但只能用武力来维持——而这种武力只能属于自己，不可属于他人。[194]显然，这里用来表示政治权力的词语（“国家和帝国”）是指对外的权力，即城市施加于不隶属于它的城市的权力，如佛罗伦萨对顽强反抗的比萨人施加的权力。这不意味着佛罗伦萨人对佛罗伦萨人行使的权威是一种暴力，而是意味着它是或可能是唯一非暴力的权威；[195]但在可以获得正义的国内领域与只有暴力的对外领域之间却有着紧密联系。一支必须以城内确保“优良的司法”为前提的公民军，是维持征服的最佳手段，是在对外关系这一无道德可言的世界中依靠他人权力之外的唯一选择。威尼斯人因为依靠雇佣军队长而几乎丧失其“自由”（libertà）。[196]这个词，就像它在文艺复兴时期意大利语中常有的含义，是指城市不受外部控制；但是对外领域与国内领域是如此密不可分，因此圭恰迪尼立即[197]转而从“政制”（governo di drento）或公民关系的背景来讨论自由。

他说，没必要讨论一人、少数或多数的统治是不是理想的最佳政府。事实是自由对于佛罗伦萨城自然而正当，佛罗伦萨人生而便享有自由，它是他们从祖先那里继承来的，因此用生命捍卫它责无旁贷。[198]他的语言让人想起萨伏那罗拉，后者反对托马斯主义的理想，主张佛罗伦萨人具有使他们适合于成为革新工具的特殊品质。基于我们对圭恰迪尼思想风格的了解，也可把这种语言解读为具有保守色彩，能让人想起柏克为1688年革命所做的辩护，他的理由是自由乃一宗世袭

祖业（inherited trust），必须把它完好地传下去；或是解读为一种与以下名句一脉相承但令人生疑的传统主义说法：Spartam nactus es, hanc exorna——“斯巴达是你的遗产，把它发扬光大吧。”但是，在《洛格罗诺谈话录》中，圭恰迪尼又从这样一种角度来定义自由，它既为他提供了一件进行政治分析的灵活工具，同时又表达着一种亚里士多德和公民人文主义传统的完全的普遍主义。他说，自由在于公共法律和公共决定高于特定的人的欲望。[199]也就是说，在这种状态下，我个人的意志不服从于其他任何特定的个人或集团的意志；谁也不能约束我或把我带到我不想去的地方。但是城市的法律和法令能够这样做；在文艺复兴时期，就像在希腊城邦一样，对个人生活的公共管制能够详细而又严格。不自由的状态不是指我会受到约束，而是指我会受到追求私利（“欲望”）的其他人的特殊意志的约束。这时我会接近于亚里士多德所定义的奴隶状态，即他人达成其目的的工具；顺便说一下，这种通过控制奴隶而达到的目的是较为低贱的，因为它只能是一种私欲，而非对普遍利益的追求。对后者的追求，只能加入到平等的人中间一起行使公共权威。奴隶主只有在他们的相互关系中才是自由的，因为只有从这种关系中能找到公共权威。

因此，佛罗伦萨人以他们的公民遗产（这也是他们的天性）所致力于解决的自由问题，是创建一个能够行使公共权威的公民政体的问题，而自由的反面则是本应是公共的权威实际上由特殊的人行使。圭恰迪尼阐发了自由定义的第一层含义，即不依附于特殊的人，由此向我们揭示了这一理论在1494年之后佛罗伦萨的境况中的具体意义。他说，法律不能自动得到落实，必须由行政长官来执行；我们若想生活在法律而不是人的统治之下，第一项必要条件就是行政长官不能把他们的权威归属于特殊的人，或是在行使其权威时发现他们的意志被特殊的人的意志所左右。[200]他在这里极强烈地暗示着1494年之前美第奇家族统治的情况，其家族首领非正式地操纵着行政长官的选举和他们对自身官职的行使，以此来统治该城。这便是在1512年仍然让“显贵”深感左右为难的制度：一方面它保证了他们对官职的垄断；另一方面它又让他们觉得官职并不真正属于自己。他们打算拿共和国做试验，希望证明它是一种能使贵族对官职的支配正当化的更佳手段。这

确实是圭恰迪尼的立场，他一向有着支持政治精英的鲜明倾向；但值得指出的重要一点是，无论在这里还是在他的其他著作中，他一贯或明确、或暗示性地强烈反对形式上封闭的寡头制。他说，行政长官切不可把一人或少数视为自己权威的来源，或感到在统治中为迎合别人的意志而受到约束，因此自由的基础在于平民政府。寡头小集团——他似乎认为——在烟雾缭绕的房间里私分行政长官的职务（就像卡瓦尔坎蒂所怀疑的情况），这连自由的基本条件都满足不了，因为他们对于自己官职的来历总是心知肚明。权威若要自由，就必须具有公共性；若想让它成为公共权威，就必须使它非人格化；若想使它非人格化，授权团体就必须超过一定规模。用他本人的话说，自由的基础如果是平民政府，那么在佛罗伦萨，平民政府的基础就在于由大议会决定行政长官的职务和职责的分配。[201]

在另一制度传统中，分配行政长官职务被视为主权的属性之一。但是在这里，在亚里士多德和公民人文主义模式中，由多数对行政长官职务进行分配，并不打算赋予他们主权者的意志，而是要让行政长官摆脱对任何人的意志的依附：把分配权威的意志非人格化和普遍化，使之根本不再是一种意志，或在行政长官当选之际不再是一种意志，从而使这种权威不受任何特殊因素的影响。不过，大议会中的多数是由运用他们自己的个人意志和智慧的个人组成的，因此问题在于看一看圭恰迪尼如何把这些人转化为公共团体的成员。线索存在于对政治职能的划分之中。在1494年的政制下，对大议会的成员资格的设想是，把它扩展到所有那些能够当选公职的人；而圭恰迪尼提出的改革方案是，它应当进一步扩大规模，把没有这种资格的人也包括进来。他说，现行制度的问题是，每一个参与官员选举的人都认为自己堪当大任，都想获取这一官职。因而他们的个人野心和偏好干扰了他们的选择，在政治过程中，在此事上犯下的错误多于任何其他事情。若是把选举行政长官的职能授予那些不能亲自行使行政长官职权的人，他们就只会考虑候选人的主张，而不是他们自己的野心，因为人们的自然倾向是，只要不为自己的特殊目的所干扰，他们就会择善而从。[202]

透过文艺复兴时期亚里士多德主义的公民理论中的这个问题去观

察分权学说的起源，指出这一学说的基础——就像约翰·亚当斯所认为的那样——有着伦理而非制度的性质，是一个很恰当的位置。把选举职能与行政职能分开，是为了减少个人对于他为公共利益做出的选择之结果有私人考虑这种危险，防止他根据自己的事做出判断。混合政体理论，如我们之前所见，仍是一种美德的学问。但圭恰迪尼的分析进一步预设了一些有关认识论和知识论的前提。被判定为不能行使行政长官职权的人，方可断定其能够选举最好地行使它的人；他们是凭借何种认识过程做到这一点的？圭恰迪尼把对大议会职能的解释从选举行政长官延伸到立法，他评论道，虽然没有人认为大议会能够从最初的提案直到结束的全过程讨论和拟订一部法律，但问题是，由一个更小的协商机构——假设它有着更高的素质——讨论并同意的法律，是否要提交给大议会批准。兹事体大，因法律影响所及，人人概莫能外，况且，我们还被告知，法律可以在顷刻之间改变政体。[203]圭恰迪尼得出的结论是，大议会不应对提交给它的法律（它已然完成）展开辩论，但应具有给予或拒绝最终认可的职能。理由大概有二。其一，既然法律约束所有人，就不可以说它们来自少数人，为避免这种情况，当确保它们获得所有人的同意。其二，大议会的批准可确保没有法律可以改变政体或造成任何其他危害；为此，虽然没有公共辩论，但不妨提前几天公布提交的法律，如此议员们可知道他们要决定的是什么，并在他们内部进行议论。[204]

似乎相当明显，圭恰迪尼有关选举和立法的理论，都是以亚里士多德的多数决策概念为基础。多数本身固然不能胜任行政长官之职，但他们能从他人身上发现这种才能；他们自己虽然不能拟定甚至辩论法律，但他们有能力对别人提交的草案做出判断。不让他们染指于他们所要评价的职能，非人格化的原则即可得到保障；但仍不清楚的是，他们在评价中运用的是何种才智。亚里士多德学说（本质上是一种经验学说）认为，不属于精英的个人对于特定的官员或生效的法律对自己可能有何影响有着足够的了解，众多这类判断加在一起，就能对其结果做出比个人智慧所能达到的更可靠的预见。但是，正如我们在本书第一章所看到的情况，单独来看智慧不足的人的集体智慧有着累进的性质，当面临的特殊决定的复杂性使其必须加速领会、决策和

付诸实施时，这种智慧的效力就会降低。在习俗制度中，只要求多数判断决定在反复出现的情况中是否应当重复他们之前的反应，并且对于保留还是废止以前的习惯，他们的决定是通过行为和记忆而非思考逐渐浮现出来的；而在城邦国家的平民大会中，决定有着更高的个人性质，他们受到的时间压力也更大——圭恰迪尼所用的词语，如“时机”（occorrere）和“每日”（giornalmente），就清楚地反映着这一点。[205]一旦需要决定一个特定的个人是否适合于担任公职，一部具有普遍约束力的特定法律是否适合于制定，则多数必须以比习俗的形成快得多的速度去获取和处理他们的材料。重要的是，圭恰迪尼在处理这个问题时，似乎并没有赋予多数一种不同于少数的预见行为结果的审慎或能力，而是借助于一种有着伦理基础的战略，认为既然多数的决定不受其个人野心的干扰（我们已看到他打算如何确保这一点），他们能够比任何小的协商机构更确切地知道择善而从。除了创作《洛格罗诺谈话录》一书之外，他在对1494年的政制进行分析时，还写下两篇演讲稿，谈及在选举行政长官的大会上应当由多数投票还是进行抽签的辩论，[206]他让赞成投票（他偏向于此）的人说：

一人之良窳，不应由特殊的人来判断，而应由人民来判断，人民的判断优于我们任何一个人，因为它是君主，无欲无求……它比我们自己更了解我们中间的每一个人，它没有其他目的，只是要给应得之人以应得之物。

再者，我不想否认，人民有时会在投票上出错，因为它不可能总是对每个公民的品质了如指掌；但我确信，这些错误与采取任何其他方式造成的错误相比是微不足道的，况且它们每天都会得到改正，变得越来越少。因为我们在目前这条路上走得越久，就越了解每个人的价值，此乃我们今天可以观察这人的行为，明天可以观察那人的行为之故。人民现在已经投身于大议会的事务之中，并且知道政府是它自己的政府，它会比往日更加留意每个人的行为和品质，它对人们之优劣的判断力亦会与日俱增，没有什么能阻止它给予他们应得的东西。[207]

在此，常设的平民议会取代了习俗共同体；日复一日参与政治生

活，加快了获得相关经验和知识的速度；但仍需指出的是，平民所决定的事情，从根本上说是辨识那些组成决策精英的个人的品质。人民挑选人，并因其知人善任而得到赞扬。当选者就法律和政策做出决定，人民对接受或拒绝他们的提案享有最终决定权。但是我们没有听到多少他们具有辨别政策好坏的能力——他们顶多能知道某个提案何时会改变政体；也不存在有关他们具有创设政策的能力、更不用说改革和创新能力的任何暗示。他们能体察人的性格，但不能领悟事件或社会结构的塑造。

在《洛格罗诺谈话录》中，圭恰迪尼关于决策精英应有的或可能出现的道德品质和洞察力的想法，首次出现在他对“正义旗手”一职的思考中，其中的核心问题是：在任命这一最高行政长官时是应当有任职期限，还是让其终身任职。主张终身任职（这是圭恰迪尼所赞同的）之理由，最初是从信息的获取和以此为基础的决策这个角度来论说的。[208]“正义旗手”不可罢免，这使他不必操心于保住官位，或在任期结束之后自己会有什么遭遇，而这都是常常会让行政长官“冷漠”（freddezza）的顾虑；他在思考如何应付事变、如何了解他要与之打交道的人的天性时，不会受到任何干扰。显然，这种论证能够轻而易举地转换成伦理术语：终身任职使他不会因私心而受到两方面的干扰，即获取为保住官职所需要的情报和技巧，以及不顾公共利益而只考虑自己。既被终身任命为城邦的最高职位，他便不会再有动机去取悦于特定的利益集团，也几乎不会再去把他的权威扩展到设定的限制之外。但是在这一点上他的论证出现了一个新鲜而有趣的转变。主张设立这种超越一切私人干扰和个人顾虑之上的职位（甚至古代任职期满之后要就在职期间的表现接受询问这一约束也被免除），提出的理由是：公民可以渴求一种高于其他一切的奖赏，以至于除了把它用于公共利益之外，不可能再用于其他任何目的。正是在这个时刻，圭恰迪尼发出如下一番言论，常常被引用作为他有贵族倾向的证据：征诸史册，无一例外，古往今来的一切共和国，都是由极少数人统治（retto），他们能够有带来荣耀的举止，是因为他们受着雄心壮志的驱策，有着伟大的欲望和攀登顶峰的渴求；[209]终身制的“正义旗手”一职，从总体上说是使这种欲望获得正当满足的最佳手段。[210]这段话中

值得注意之处，并不是它的精英主义。在亚里士多德的传统中，公民被明确划分为既无动机也无知识去关心自身事务之外的事情的多数，和寻求对事务有更大控制权并且有能力行使这种权力的少数；这表明少数总是行使与其人数不相称的权力，因此问题在于设计一个制度框架，即“混合政体”，以防止这种比例失衡走向极端，并确保占优势的少数在统治时顾及他们之外其他人的利益。圭恰迪尼在这件事上显然不是例外：一方面他坚持认为，参与程度高的少数只能在参与程度低的（但仍然参与）多数这一背景下行使职权；另一方面他不断建议采取措施防止所有三个层次的决策者受到追求其私人目的的干扰。他的思想明显是贵族的，但绝非寡头的。他的创见在于，他认为多数不同于少数之处，是他们有能力判定别人是否胜任他们本身不去谋求的官职，而少数不同于多数之处则在于他们谋求官职的嗜好；而使他们谋求官职的“德行”（virtù，一个他明确使用过的术语）不是智慧，不是善，也不是其他任何使他们胜任官职的道德品质，甚至不是对城邦的爱（虽然他们也必须具备这些），而是十分单纯的野心和对荣耀的渴望。不过，他没有以任何方式把它描述为无关乎道德的“德行”；相反，他以“慷慨大度”和“诚实”这些形容词来为它定性。野心不属于基督教的美德；“此罪可让天使堕落”。他的传记作者告诉我们，圭恰迪尼对这个主题的关注，部分源自于道德上的诚实；他强烈意识到自己的强大野心和对个人及家族荣誉的迷恋。但是，关于野心、荣誉和对荣耀的追求在他的政治理论中的作用，还需做进一步的考察。封建时代的精神气氛当然是以荣誉为中心，此外还有忠诚，有关骑士伦理的文学作品记载了很多使它符合基督教道德的努力；莎士比亚笔下的亨利五世的台词，表达着一种挥之不去的困惑：“如果贪图荣誉也算是罪过，我便是世上罪大恶极的人了。”[211]战士精神公民化这一问题，在欧洲思想中不是个新鲜的主题。不过我们还是要当心，莫把一套封建价值准则赋予佛罗伦萨贵族；圭恰迪尼自认为属于其中一员的“显贵”，乃是商人、银行家和法学家——姑且不提政治家；很难说骑士伦理对他们有多大影响。或许，荣誉主要是政治个体——用（且是用他的写法）圭恰迪尼政治思想中最模糊的关键术语，即“特殊之人”（particulare）的美德。一方面，“特殊之人”只要追逐自己私人的特殊利益，他就有致命的危险；野心是驱使他那样做的动力，追求显

赫地位能够满足一个人的欲望，个人会为此而无视一切法律和公德。另一方面，荣誉是公共性的；它包含着同胞给予的认可；它是异教的而非基督教的，无论生前身后，它带来的是名望而非得救；而且，如果能让“特殊之人”在公民环境中，即在人人必须参与以相互利益和共同利益为目的的决策的环境中施展抱负，他的荣耀将取决于别人对他出类拔萃的活动的认可。他对荣耀的渴望驱使他比同胞更加努力，并使他处在公众的监督之下；他将不断受到少数和多数的评价，他们会比他自己更了解他；一旦他的荣誉变成得到公认的对公共利益的关心，那么他对纯粹的个人诚实这种理想的内在关切，就会使他鄙视低贱的满足感。在这种情况下，给他提供不可废止的最高权力，又使其权力在公共的监督和评判下运行，从而把他的野心政治化，就是明智的做法；而且，一人和少数将自由地获得他们的职责所需要的知识和经验。

但是，圭恰迪尼虽把野心当作政治精英的突出特点，但他十分清楚，如果政治结构未能把它约束好，它必然会呈现出何种面貌。他在《洛格罗诺谈话录》的一段话中评论说[212]，使政制变革提出容易而实施困难的一套安排，看起来就像是维持现有集团一直掌权的寡头制策略；也许较好的做法是，这种变革只在难以进入的委员会中提出并迅速交由多数决定。在讨论大议会中的选举方法的两篇文章中，第二篇从新的角度对“显贵”的寡头倾向做了更深入的评论。文中的发言者赞成抽签选择的方式——这在古代被认为是比投票选择更加民主的程序——并且宣称，多数必然选出最佳人选的论点因存在着“显贵”的强硬派核心集团而失效，他们自称“俊杰”（uomini da bene），自认为具有世袭的固有权利担任官职，他们一向只是相互投票，把不属于小圈子的人排除在外；于是非精英只有两种策略可供选择：要么一成不变地投票反对“显贵”候选人——这毫无道理可言；要么干脆放弃投票而支持抽签。他进而宣布，自封的“俊杰”主张他们享有精英地位，其根据是他们有过人的审慎、智慧和美德，但这都是假定而已；事实是，他们占据这种地位，要么是由于他们获得或继承了财富，要么是因为他们的祖先身居高位——通常是由于一些经不住推敲的理由。他又补充说，人的财富和门第是来自命运；反对佛罗伦萨政治贵族的理由

是，他们有这种地位，靠的是命运而非美德，[213]这就是他们为何追求私人而非公共目标的根本原因。圭恰迪尼并不指望他的读者被这一番话说服，因为它带有令人不快的煽动语气；可以说，他赞成投票选举，多多少少是出于精英主义的理由。但他很清楚能够用来反对佛罗伦萨精英的理由的威力。这个精英有寡头性质，因为它是命运的产物；而野心，这个他单列出来作为明显可以被政治化的美德，使它的成员或他们的前辈去追求自己的命运。由于同样的原因，精英既是潜在的公民贵族，同时也是潜在的追逐私利的寡头“朋党”（intelligenza）——佛罗伦萨用来指称派系或行业的用词。在《洛格罗诺谈话录》的结尾处有一段不同寻常的话，可以证明圭恰迪尼仍很重视从体制上消除私人满足和欲望。

这堪称一篇反对奢侈的慷慨陈词，它以一种几乎是萨沃那罗拉式的“将虚荣之物付之一炬”的提议而告终。奢侈腐蚀人；它使人对财富和炫耀，以及一切与真正的荣耀和德行相反的事物欲壑难填。世上这种腐败并不新鲜；古代作家大力抨击它，对于这种“如此普遍、如此古老并且如此深植于人心”[214]的恶，小修小补无济于事。简言之，这便是萨伏那罗拉希望用一把精神革新之火烧掉的“老亚当”；但圭恰迪尼采用的是公民和古典的语言，而他的前辈采用的是末日启示的语言。他说，要翦除这种恶，需要一把利库尔戈斯的刀，他分掉全部财产，禁止使用金钱和私人饰品，一日之内就彻底铲除了斯巴达的奢侈。不可思议的节俭和对公共利益的奉献精神马上便降服了斯巴达人，利库尔戈斯的大名享有荣耀，因为他得到了“恩宠”（grazia，这是神恩？还是好运？）去执行如此耐久的改革。伟大的哲学家无此幸运，故也难怪，利库尔戈斯被认为得到了阿波罗之助；这是因为，改革一座城邦非凭人力，乃属神工。[215]对于萨伏那罗拉来说，改革具有确切的亚里士多德含义，即把形式加诸于质料，使质料——城邦居民是其存在的“物质原因”——重新追求它原初的目的，这就是他喜欢将其称为“更新”（rinnovazione）的理由。但作为基督徒，他把这一目的看作“圣洁的生活”；“原型”是神恩的惠赠，因此改革只能发生于神恩在历史中的作用所提供的末日启示背境中。人由于追求不洁的利益而形成了“第二天性”，例如“虚荣之物”，将其付之一炬是复兴必不可

少的一环。尤须注意的是，圭恰迪尼把这些主题转换成了另一种缺少基督教特点的措辞。他没有用过形式和质料的语言，也没有指出“德行”的作用是把形式加诸于“命运”；他只是说，他的立法者在改革城邦上取得了超人的成功，使它的法律及其优势能够世代相传。在谈到他的所作所为时，使用了“恩宠”（grazia）一词；即或不是实际的神助，也是神工带给了他威望；他实施改革的方式是，系统清除追求虚荣这种自古就植根于人心中的恶念。相同之处就像差别一样重要。一方面，萨伏那罗拉认为骄奢淫逸干扰人心对神恩的追求，圭恰迪尼则认为它们干扰公民对公共利益的追求，于是利库尔戈斯也就取代了耶利米的位置，他的改革是立法行动，而不是对悔过的呼吁。然而它是一种直接施加于公民道德人格的行动，其作用是使其重新恢复自然倾向或“第一天性”，不受个人特殊满足的干扰而去追求普遍利益。当我们被告知人性本善时，这便是它的含义；这样一种教义（即人具有腐败的“第二天性”，这使他们一有机会就贪求满足私欲），能够让它在适当的语境下说人性本恶而不会有本质性的矛盾。[216]立法者所做的事情，是以道德魅力和制度性规定双管齐下，消除人的第二天性（它由来已久），使恢复第一天性（这才是原型）的道路畅通无阻。从基督教的神恩观来看，这是神之所为；可是，既然它完全是在政治决断和政治制度的公民背景中实施的，并且是以此为目的，那么适合于描述它的辞令便是希腊—罗马的政治辞令，那里的立法者经常以得到希腊诸神帮助的面目出现。这里更应当强调的，不是基督教传统与公民传统之间的世俗分歧，而是它们在一定程度上从俭朴和否弃自我的理想中找到了共同的基础。树立这一理想有着公民人文主义的基础，在它之前有基督教隐修的基础，在它之后则有加尔文教的基础。

但是，立法者执行的任务是神迹的呈现，萨伏那罗拉相信神迹即将到来，圭恰迪尼却不这样认为。他说，就我们自身而言，希望做立法者的工作，甚至动这种念头，都是非分之想；我们要有自知之明，我们腐化得太严重，只能对我们的道德品质做一点儿修补。如果城邦能够受到使用武器的训练（恢复民兵传统），如果行政长官只能因为公众认可其良好的品质而当选，穷奢极欲之事就将为人所轻，甚至有可能制定有效限制消费的法律，使穷奢极欲之事受到永久约束。[217]但

是，从本质上说我们又回到了《谈话录》开头的医生类比，能够清楚看到医生和厨师的区别。立法者运用做面条的人所采取的方式，把城邦的全部“质料”搅拌到一起，把新的形式加诸于它。而医生面对更加复杂的有机体，他认为它已病入膏肓，他只想控制病情的发展，而不是彻底根除疾病。但是这意味着，他所要对付的“质料”已然有着内在的不稳定性；他面对着不测的命运。至此，对于圭恰迪尼在把“显贵”作为野心勃勃追求荣誉的阶层时表现出的模棱两可，我们方能完全理解。一方面，他确信假如“混合政体”需要精英在具体决定中采取主动，那么野心就必须被政治化和正当化；另一方面，他也十分清楚，野心可能已经造成了这样一种环境，它太不稳定，以至于无法使它本身政治化，它太腐败，以至于不能服务于公共目的。

三

野心在决定公民精英的行为中发挥的作用，仍是1512年美第奇家族复辟后的岁月里贵族思想关注的焦点。或许，决定着复辟政府之特点的首要事实是：枢机主教乔万尼·德·美第奇于1513年当选为教皇利奥十世。美第奇家族在佛罗伦萨的统治被纳入一个更广阔的政治背景，从而使形势发生了变化。当初这个家族是被外国军队送回来的，此事无情地凸显出佛罗伦萨在控制外部环境上的无能，但是，当利奥十世接过尤利乌斯二世的教职时，他就成了协调意大利政局的主角，他或许有可能建立一个体系，削弱意大利外部列强的支配权。不仅如此，除了一个出身佛罗伦萨的教皇的登基带给城市的荣耀以外，他的当选还意味着，美第奇家族统治的稳定既不取决于外国军队，也不取决于该统治家族建立起能令佛罗伦萨城内主要政治集团满意的政治关系，而是得到了当时任何教皇政治体制依然具有的正当性和稳定性的保障。由此，利奥的升迁不但给了美第奇家族，也给了另一些佛罗伦萨人以喘息之机，他们本来必须决定是否接受美第奇家族，以及给双方列出哪些条件作为这种接受的代价。与此同时，它也使美第奇家族看似最有能力的成员离开了佛罗伦萨，使该城的公民有不快的感觉，他们成了领地，不再处于命运为他们指定的中心地位；这就使整个美第奇体系首先取决于利奥的寿限（他统治了八年），其次取决于其家族中地位较低的成员（他们在他不在时在佛罗伦萨掌权）在不再受制

于佛罗伦萨公民关系的美第奇家族政治背景下会有何作为。思想家们在1494年之前就对自己的小圈子与美第奇统治者之间的关系感到左右为难，对他们而言，所有这一切又带来了一些新的问题。伴随着每一次新的国事危机——1513年利奥的当选，1516年为美第奇家族掌管佛罗伦萨的朱利亚诺·德·美第奇之死，1519年朱利亚诺的继任者、使佛罗伦萨卷入征伐乌尔比诺公国的洛伦佐之死——我们都会发现显贵著作的出现，[218]其中与我们的论题相关一点的是，他们致力于用亚里士多德和人文主义的范式来界定公民贵族，使之适合于在他们看来前所未有的情形。此外，他们同样热衷于一些术语，要用其说明目前的情形前所未有，以及它到底前所未有在何处。

圭恰迪尼便是这些作者之一，但是，他本人、他所属的阶层以及整个时代的特点在于，我们不可以认为他参与了佛罗伦萨公民贵族与剥夺他们所寻求的权力的美第奇家族之间的持续对抗。他出使西班牙归来之后，便在佛罗伦萨操起法律职业，观察到显贵们对朱利亚诺和洛伦佐的不满，因为这两人除了他们的亲信外，越来越不愿意与任何人分享权力；然而，在1516年朱利亚诺去世时，他从罗马教廷那儿接受了摩德纳的治权，之后又在前后两位出身美第奇家族的教皇手下负责管理和防卫意大利中北部的教皇领地。他像其他显贵著作家一样，也像马基雅维里一样，只要能按符合自己理念的方式行事，就很高兴为美第奇家族效劳；但是在佛罗伦萨，那种理念包含着他在公民贵族——古典意义上的“少数”中的成员身价，美第奇家族必须承认他们是与自己平起平坐的同胞。如果朱利亚诺和洛伦佐不这样做，他就不会和他们共事，并会带着不祥的预感去看待这个无法调整与公民精英之间关系的政府的未来。但是在摩德纳以及其他归属教皇的城市，并没有出现公民权的问题。作为那里的管理者，他是一位合法的虚位之君的代理；借用詹姆斯·哈灵顿下一个世纪使用的说法，他的地盘是领地，不是国家；我们理所当然地会感觉到，他对人民的管理是如此非政治化，以至于公民权于他们无干，臣服于君主的权威——正如马基雅维里所观察到的——是唯一选择。因此，圭恰迪尼在1516年至1527年间的生活，使他对理论与实践的关系有了宝贵的洞察。[219]当他作为君主的仆人生活在那里时，他对贵族在混合政体中的角色（一

种有限的角色）进行思考并行诸于文；而如果他还待在佛罗伦萨，他就会直接面临（如同他1527年之后的遭遇一样）他的阶层所陷入的两难选择的困境，即要么坚持他们在公民权之“比例平等”中的精英角色，要么接受仆从和廷臣的角色，侍奉一个日益成为君主政体却无法用佛罗伦萨的方式加以正当化的政府。这一选择及其在观念层面的含义，便是1512年以后显贵思想愈发关注的问题。

从西班牙归来后不久，圭恰迪尼创作了一篇短文，题为《论1512年美第奇家族复辟之后的佛罗伦萨政府》[220]，它延续了《洛格罗诺谈话录》和他早先写的历史著作中的思想。此文戛然而止，恐属未竟之作，但它所包含的语言非常重要。那辞藻华丽的绪言，打眼一看就能发现，舵手与医生的熟悉形象仍在，厨师—立法者的形象却没有出场。暗含的原因在第二段中有说明：一个城市是由有着无限多样性的个人组成，管理他们时出现的变故与麻烦同样是无限的。因此，舵手、医生和政治家需要同样的美德：周全、审慎、勤勉。靠它，舵手能把握航向，引领航船入港；靠它，医生能明察病理、预见一切不测，没有它，就做不到“对症下药”，甚至有违病人的“总体体征”。[221]这不是让质料恢复其原形的问题；“质料”一词初次出现是与“麻烦”（difficile）一词一起；医学的类比预设了身体有病、船只遭遇风暴。在谈到多数和少数一样参与统治的平民政府时，采用比较乐观的语气，讨论立法者及其能够同时施行于整个政治共同体的神授权力是适宜的。但在这篇文章中，圭恰迪尼却囿于“显贵”的观点，只谈如何调整他们与美第奇家族的关系问题，；既然他们只不过是整体的一部分——尽管是最审慎、最有经验的一部分——他们就决不应超出他们的审慎和经验，试图对整体的品质施加影响。在早先的著作中他强调少数的正当野心，强调他们对荣耀的渴求可以为整体的完善做出贡献，但这里的语气却变得四平八稳。良药可保人性命，劣药则能让人送命；好政府可保持公民的联合与一致，这是人类生活中最弥足珍贵、“难得一见的”（singulare）事情，但我们也能预见到坏政府会带来“败落、毁坏、毁灭”。[222]即便在圭恰迪尼这里所能提供的最具亚里士多德色彩的语境中，“至善”并不会比不存在“至恶”的情况好到哪里去。

这种不抱幻想的语气的深层原因，不久便昭然若揭。他说——明显是以城市包含着无限多样的性情和处境作为根据——泛泛谈论政府无所裨益；必须考虑被统治的人民和地区（luogo, sito）的性质（natura）。圭恰迪尼要描述佛罗伦萨人的典型特征，即他们由于第二天性和历史的缘故，除了自由的生活之外不适于其他任何生活，但在这样做之前，他提出了一组吸引读者注意并对他的其他论证有深刻影响的范畴。他说，有一种政府模式是由君王或“天然的大人物”（signore naturale）行使统治权，还有一种则是由一个人在暴力和篡夺的基础上行使统治权；有一种是对惯于服从的城市实行的统治，另一种则是对惯于自我管理并统治他人的城市实行的统治。值得指出的是，我们将会看到，此乃马基雅维里用来构思《君主论》的重要范畴（在1512年至1513年期间，即这篇文章和《君主论》都在写作中的时候，似乎没有迹象表明他们两人有过来往）。但是，马基雅维里运用这些范畴，是为了把“新君主”——城市权力的篡夺者——单独拿出来作为一种理想类型，并对该类型所属的那类政治现象进行界定，而圭恰迪尼则宣称，对该领域的详尽分析耗时太长，因此他采用这些范畴别无他意，只是为了界定复辟后的美第奇政府的特点和问题。[223]他这么做，无疑是由于他自认为比马基雅维里更接近于权力和实际问题；但与此同时，他的分析所采取的形式，是对1434年之后和1512年之后的美第奇统治进行比较——这是对历史的复述；因此使复辟后的美第奇家族到底在何种程度上属于“新君主”的类型，以及他们可以找到何种稳定性和正当性的来源，变得难以确定。

他接着说，佛罗伦萨城自古以来享有自由，在意大利行使着主导权。这要归因于它的地理位置，但也归因于居民的性格，他们不甘清静、四处游历，擅长攫取财富与权力，最重要的是，他们着迷于关心公共事务。因此佛罗伦萨生活中的关键事实是，存在着数量庞大的惯于要求和行使“参政权”的公民，这导致了对“自由的平民生活”（vivere libero e populare）的内在偏好，以及对从有权势的特殊人物那儿得到的政治地位的憎恨。[224]我们知道，圭恰迪尼对这个事实有着复杂的心情；他承认广泛的政治参与是自由之要件，但又不信任多数实际行使参与创议的权利。故也难怪，虽然他声称在这些方面佛

罗伦萨人的性格中自由品质古已有之，根深蒂固，但他不认为它是神圣的，尤其值得注意的是，他不认为它是正当的，甚至不把它视为不变的规范。它会一再遭受挫败。但是，自1494年开始，之后又从1502年开始，由于大议会的设立，它成了一项制度化的规范，[225]正是这一点，使美第奇家族以往的统治与复辟后的统治截然有别。在1434年并不存在“平民生活”；城内派系林立，各派首领争权夺利，因此当科西莫·德·美第奇夺取了控制权时，他似乎不是夺自“平民”或“全体”，而是“夺自里纳尔多·德利·阿尔比齐大人，夺自帕拉·斯特罗齐大人或其他类似的特殊人物”。对“平民”来说，虽然派系之争有碍于权力的有效行使，他们在美第奇治下参政的机会也没有扩大，但派系领袖的倒台却使他们感到受到的剥夺相对减轻了。此外，美第奇家族避免让人觉得他们直接控制一切，而是与一个亲信小圈子分享权力，后者虽不能与他们平起平坐，却享有一定程度的“参政权”；因此，即便是豪华者洛伦佐，虽然对这个内部的小圈子（圭恰迪尼仍在暗示）拥有极大的权力，也是经过数年的蚕食之后才获得的。[226]

但是在1512年，所有这些条件都不复存在。在过去长达十八年的时间里，大议会为大量公民提供了广泛的参政空间，他们的参政欲望仍在，而且也不能指望他们不会那样。美第奇家族直接从“全体”（uni-versale）手里夺取了权力，而且做得突然而又野蛮，没有给后者留下机会忘掉行使公民权的体验。这个复辟家族的成员敌众友寡，只好公开和直接行使权力，从而使现在与记忆中不远的过去之间的反差更加突出。[227]多数与少数，“平民”与“显贵”，同样疏远政府，并且由于美第奇家族难以与多数分享权力，他们面对的关键问题，便成了他们同少数的关系问题。

在这项分析中，圭恰迪尼把人们希望参政是因为将它本身作为目的的学说，与另一种思想结合在了一起，后者认为革故鼎新是危险的，因为迅速而突然的改变没有给人们留出时间逐渐适应新的环境。美第奇家族的第一代人没有从任何人手里拿走权力，而是以循序渐进的方式得到了权力；但是，1494年突如其来的革命带来了广泛的政治参与，而1512年的另一场革命又突然使其荡然无存。复辟后的美第奇家族至少在两层意义上是“新君主”：使他们得以复辟的那场革新是如

此突如其来，以至于无人习惯于他们的统治，仅此一项就足以作为他们不能以传统方式进行统治的原因；此外，城市的环境已经与1494年之前的情况大为不同，因为十八年的“平民生活”已培养起“全体”的参政嗜好，更确切地说，是使他们恢复了正常的参政嗜好，它在科西莫及其继任者治下只是被暂时搁置而已。固然，人们的天性，或至少是他们的社会和政治习性，是可以改变的；但是得到公认的能造成这种改变的只有两种力量，一是习俗和习惯，它起效缓慢；二是政治参与，它能迅速奏效，消除起来则费时良久。

很多人不愿意逐渐习惯和认可“参政权”的丧失，因此革新使得复辟后的美第奇家族在这些人中间树敌甚多，处境危险；但是，有必要把这些政敌分为两类。“全体”的敌意是消除不掉的，这与其说是因为他们的敌意十分强烈，不如说是因为除非恢复大议会，否则就无法安抚他们，可是美第奇家族正是通过推翻大议会才重新上台掌权。然而不同的精英集团则是另一种情况，他们才是圭恰迪尼主要关注的对象。我们依然记得，在《洛格罗诺谈话录》所讲述的那个相对理想的世界里，少数被视为一个出类拔萃的阶层，他们对荣耀有着勃勃野心，追求荣耀使他们能够不同寻常地效力于“公共事务”（res publica）。这里的态度则大不相同，他首先剔除了一些不可调和的集团：美第奇家族的世仇，还有那些野心无边、极不安分，不愿屈居任何人之下的人。[228]接下来是对“显贵”的界定：那些门第高贵、享有仁慈或审慎的名望（essere tenuti, avere fama），因而在1494年政府中得到尊崇，大概也能在任何政府中确保其精英地位的人。对于这些人，从原则上说没有什么好担心的，这是因为以其审慎和智慧而在社会上出人头地的人，可以从任何政府中获益，也可因它的倒台而受损。就像洛多维科·阿拉曼尼几年后以更加露骨的方式所言：“何必害怕聪明人呢，因为聪明人是从来不会革新的。”[229]然而并非大家都是聪明人，而且即便聪明人在事关个人利益时也会受骗，因此圭恰迪尼说，他宁愿不去预测他们当中绝大多数人的行为。[230]

可以察觉到他对“显贵”的基调发生了变化。此处，他不再强调他们的野心和对荣誉的热爱，而是关心他们是否具备审慎的品质。毕竟，审慎是公民贵族的第二美德；这是一种既能在当下采取行动又能

深谋远虑的能力，这种对事务的难能可贵的见识，只有那些得到了获得它的罕见机会的人才能拥有。但是，实际发生的情况并不是圭恰迪尼现在要推崇一种新的美德，而是决定着“显贵”角色的局势发生了变化。野心属于这样一些人的美德，他们是在“平民生活”中享有精英地位，在一群作为观众的既景仰又挑剔的公民同胞面前行事张扬的人。但是，现如今，“显贵”和“全体”的公民参政权已经丧失，因此，他这时所讨论的问题的本质是，前者是否能够在美第奇家族的庇护下重获领导角色。但是，美第奇家族由于垄断着权力，与受到排斥的“显贵”之间存在着紧张关系；既然“全体”不会重新掌权，他们对“显贵”重新进入权力集团也不会是友好的旁观者。这是因为革新已然发生，安全已然普遍丧失；人人相互为敌。圭恰迪尼强调需要审慎而非野心（能教人把船驶向何方的审慎），其语境与他把精英描述为因其门第和名望而显赫——这近乎使他们成为命运的产物——的语境是一样的，并且可通过这种语境得到解释。

接下来他谈到一个问题，意味深长的是，他认为这个问题要由美第奇家族而不是“显贵”加以定夺。复辟后的政权的最佳战略，是迎合“全体”，尽可能像平民政府那样去分配荣誉和官职，充当人身自由的保护者，使之免受强者的压迫，还是压制一切赋予平民以创议权的尝试，借助一小撮党羽进行统治，把荣誉只分配给他们。[231]第一个选项隐含的问题是，和平、秩序与正义能否使多数接受“参政权”的丧失；第二种选项隐含的问题是，“显贵”能否保持其精英地位，而付出的代价尚不至是永远依附于那个统治家族。在文章余下的部分，圭恰迪尼陈述了支持前一种战略的理由。对于“全体”来说，好政府代替不了自治政府；无论什么政府，不管它的官职分配多么公正无私，只要不能使他们恢复在大议会中参政的“愉悦”（dolcezza），他们是不会感到满意的。因为只要不让他们参政，他们的抱负就会受到压抑。[232]然而美第奇家族是不能这样做的，除非他们招募一帮忠心耿耿的拥护者，而这些人必然是从一批野心勃勃的人中录取，并且要授予他们对官职的垄断权，但又要表明，他们这种垄断权是与美第奇家族共存亡的。野心会与自利相结合，使这类人成为狂热的党羽，而非三心二意的朋友。不过圭恰迪尼后来在这个问题上背离了1513年的论文，他说

自己完全反对那些观点。[233]

他也许认为，“显贵”若是在公开敌视“平民”的情况下与美第奇家族结盟，这未免失之审慎；或者，他们若是承认缺少自由的处境是为了保全自己的地位而公开依附于美第奇家族，这未免有失尊严。我们知道他本人是如何解决这一问题的；但他作为理论分析家所采用的方案，却很难让人明白美第奇家族的统治如何能够失去使它树敌的革新特征，或者贵族如何能够避免在美第奇家族与依附之间，或在公民权与大议会之间做出选择。在圭恰迪尼的同代人中，有人提出了甚至比圭恰迪尼所反对的还要冷酷无情的建议。其中一位就是保罗·维托里，他在1512年为美第奇枢机主教写了一份有关他的罗马之行和教皇选举的备忘录。他对这位家族首领说：“您的祖先保有此城，靠的是苦心经营而非武力；您若要保有它却必须靠武力。因为自1502年以来此城受到良好的治理，这种记忆总会向您发起挑战；您在城内敌人太多，因此无法通过任何形式的联合来保有权力。但是，乡村属地——即‘城郊’（contado）的统治一向十分恶劣，只要您把那些地方武装起来，置于您的直接庇护之下，那么用不了半年，您就会比有西班牙军队的保护更安全。”[234]维托里的这一提议，是把马基雅维里要将“城郊乡民”（contadini）组织成公民军的政策颠倒了过来，他的理由当然是，“城郊乡民”没有公民权，因此他们不想为了保卫城市而去抵御西班牙人，[235]但是他们乐意帮助美第奇家族去制服一座剥削他们的城市。不过这不会把他们造就成公民。实际上，维托里所描绘的，正是1530年之后形成的大公国体制下美第奇家族统治的特征，那时“城郊”即或没有被武装起来，也得到了宠幸；但是到了那个时候，美第奇家族冒充公民而在其他公民中间进行统治的伪装，已被弃之不用了。

但是贵族的两难困境的性质得到了清晰的表述。他们强烈意识到自己是一个排外的精英集团，这足以使他们欢迎对大议会进行压制，向往他们同美第奇家族一起实行“封闭型政制”的前景；然而与此同时，上述感觉也使他们渴望仍然做公民贵族，不依附于任何上司，在内部实行平等，这使得美第奇家族只有作为“地位相同者之翘楚”（primus inter pares）的角色才可以接受。然而，不论是圭恰迪

尼、维托里还是另一些人，都清醒地意识到，这种情况在1434年至1494年期间的条件下或许可能，现在却不可能了，因为皮耶罗的倒台和大议会的兴亡已经带来了太多的改变。显然，对豪华者洛伦佐的理想化带有某些怀旧的成分：关于一个黄金时刻的神话，那时“地位相同者之翘楚”与奥古斯都元首制的理想一度成为现实。但是，只要一指出以下情况，就会感到佛罗伦萨政治分析中令人痛心疾首的事情：多数和少数在萨伏那罗拉的政制下都享有“参政权”，对这种政制不久前的失败还难以忘怀，因此每当“显贵”被认为是在向美第奇家族施压，要他们把自己作为平等的合作伙伴，“平民”因为没有恢复权利而产生的嫉妒感便肯定会被认为也在施加它自身的压力：这一方面使美第奇家族对“显贵”的让步成为可取的事情，另一方面又使“显贵”大大依附于美第奇家族，从而抵消那种让步的大部分影响。此一阶段的圭恰迪尼可被看作代表了这样一些人，他们认为“显贵”除非处在公民自由的背景下，否则能否作为公民贵族而存在值得怀疑，因此他们倾向于（虽然越来越停留在理论分析上）在一定程度上恢复多数的“参政权”，把美第奇家族描绘为类似于威尼斯政制中的领袖角色。维托里则为另一些人说话，他们想成为美第奇家族合作者，以这种方式维护贵族的权势，而这种统治形式根本不是按地位相同者之翘楚的形式运行，即使这意味着取消佛罗伦萨在古典式公民权方面的一切实验。最引人注目的是，这两派人都认为，无论从人民尚未习惯美第奇家族的统治这个意义上，还是从其统治是环境变化的产物这个意义上，美第奇家族都是革新者，它的统治是“新型的”统治。正是革新——主要不是指多数在1494年获得了“参政权”，而是指他们在1512年丧失了这种权利——使得任何数量可观的公民行使公民权都变得即便不是毫无可能，也是困难重重；因此，要么必须恢复先前的环境，要么城市必须接受一种新的、非公民政治的关系。

我们发现，这种观念模式在1516年的一些著作中得到了重新阐述。需要说明的是，当时马基雅维里《君主论》的内容为佛罗伦萨一些小圈子所知已经有些时日，尽管马基雅维里那时刚刚写完该书中致乌尔比诺公爵洛伦佐·德·美第奇的献词。就在写那篇献词之际，朱利亚诺病重不治，于1516年3月去世，洛伦佐的军事行动不断升级，夺

取了他的公国并用它为自己冠名。马基雅维里在撰写讨论“新君主”的著作时，心中或许想着美第奇家族，不过我们就会看到，难以确定的是，他所思考的是他们在佛罗伦萨政治中的角色，而不是他们在意大利中部获取了新的领主权和领土，因此有趣的是，与他类似的思想在圭恰迪尼讨论“如何确保政府属于美第奇家族”的《谈话录》中特别清晰，[236]这篇谈话是对利奥十世上任三年后形势的总结。圭恰迪尼观察到，那位教皇的当选为该家族在佛罗伦萨的统治带来了获得信任的神奇机会，但其主要作用却是，这使他的亲属疏于巩固他们在当地的地位，而去追求在意大利其他地方的权力。这种做法显然十分鲁莽。比如在乌尔比诺这样的地方，他们的政权才刚刚建立，对这种攫取行为仍然怨声四起，况且它如此依赖于一个人的寿限和教皇权力。[237]这使圭恰迪尼说出了《君主论》的任何读者显然都耳熟能详的话：切萨雷·博尔贾把权力押在其父的教皇身份上，也会同他一起毁灭。更值得一提的是，他接下来分析了弗兰切斯科·斯福尔扎的例子：他取得了米兰的政权，而这座城市早已习惯了维斯孔蒂家族的统治，他娶维斯孔蒂末代公爵的亲女儿为妻，使自己看上去像是他们的合法继承人。[238]不过，美第奇家族并非乌尔比诺的世袭统治者，他们在那里的统治与博尔贾相仿；他们在佛罗伦萨虽然也不是“天然的执政者”（signori naturali），但他们出身于“在公私事务上”上都发挥着首要作用的公民，他们由此具有了正当性。[239]因此，就像明智的舵手和航海家利用风平浪静时对船的龙骨和设备进行整修一样，他们也必须利用利奥十世尚在人世，巩固他们在佛罗伦萨统治的唯一基础，以使他们的政权在他去世后仍能延续。不言而喻，这个基础就是城市中的公民关系——值得注意的是，在几乎位于句中的位置，舵手的比喻变成了医生的比喻，他所诊治的那个病人即使无法痊愈，病情也可部分好转。[240]

这病症依然是1513年分析的那种：美第奇家族有一种习性，他们认为一定要事必躬亲，不信任任何人，而是把人人看作潜在的对手，不管何人的敌意如果像是要变成现实，他们就立即予以镇压。[241]对此，圭恰迪尼看得分明，这种做法让支持他们权力的基础变得十分狭小，愈发处于不安全的境地；然而可惜的是，他们事事多疑的态度大多没有必要。圭恰迪尼认为，贵族已别无选择，只能支持美第奇家

族。他们在1512年默许摧毁大议会，甚至被认为亲自参与其中，以至于平民把他们视为美第奇家族复辟的同党。1494年的情况已经一去不复返了，当时美第奇家族虽然被赶走，“显贵”却留了下来，在随后成立的政府中居领导地位；如今，任何平民反叛都会使他们的精英地位受损（正如圭恰迪尼在1529—1530年看到的情形）。[242]因此，“显贵”对那个统治家族不存在任何威胁，相反，它只要寻求他们的友谊，许给他们行动的自由，并通过他们给予的帮助、建议和爱戴来巩固自己的地位，它就能得到一切。

在这篇文章中，他似乎更加认同于他为之写作的团体（不断使用第一人称的复数形式“我们”），并且绝望的语气清晰可闻。令人存疑的是，他的论证是否摧毁了贵族要求得到平等对待的基础，只留给他们一种服从和依附的角色？还有一篇写于1516年后期的文章，讨论美第奇家族统治的巩固，其中鼓吹的政策更巧妙，因而也更严厉，甚至比保罗·维托里曾提出的政策尤有过之。此文的作者是洛多维科·阿拉曼尼，[243]他跟圭恰迪尼一样，认为洛伦佐在意大利的地位因其依赖于利奥十世的寿限而不安全，所以更有必要确保佛罗伦萨政权永固，[244]但是，关于如何做到这一点，他的观点却与圭恰迪尼大相径庭。他承认，公民中普遍存在的分享权力的愿望，对于把权力保留在少数人手中构成了持久的挑战，但他声称自己有办法使这种愿望发生变化。以下做法是无法奏效的：采用恐怖统治——如果它不分青红皂白，会把敌人和朋友一起毁灭，如果进行甄别，则只会坐等敌人出手；放逐公民——这会使他们形成势不两立的谋反集团；杀人不经审判——这会造成新的紧张，同时又自取其辱。古罗马的放逐之所以行得通，只是因为普天之下除了罗马之外没有其他权力中心，况且叙拉古的阿加托克雷和奥利韦罗托·达·费尔默是不计后果孤注一掷的罪犯。[245]阿拉曼尼与马基雅维里相识，而且听口气他似乎读过《君主论》，在这本书里阿加托克雷和奥利韦罗托就是以纯粹罪犯的面貌出现的。但是他的分析的取向，却不能说马基雅维里或圭恰迪尼也会接受。阿拉曼尼明白，其他人也明白，1434年至1494年美第奇家族的统治靠的是培植一批公民，他们的官职和地位都拜其所赐，在执行公务时都投其所好。贵族派和共和派的分析的要点都是：即便这不是导致1494年之前

的不稳定局面的根源，在1512年之后已经变化的环境中也不可能故技重施。阿拉曼尼用大量笔墨反驳了这观点，[246]其论说的高潮则是他对萨伏那罗拉和圭恰迪尼的批驳，这二位认为佛罗伦萨人对于公民“参政权”的迷恋已难以改变。他对一种人所熟知的语言稍加变通，论证说，[247]在全体公民中可以看到三个层次的野心。有些人野心勃勃，想进入政府最高级别的委员会；有些人只想获得荣誉和官职；另一些则没有什么其他野心，只求自由自在，私事不受打扰。最后这种人，显然就是亚里士多德所指的多数，而且很容易看出，亚里士多德式的知识社会学为他们的政治理解力所确定的局限性，能被用来把“参政权”减少到近乎为零的程度。阿拉曼尼可以毫不费力地指出，美第奇家族应当如何管理后两种人。而在讨论另一种人（即圭恰迪尼在《洛格罗诺谈话录》中描绘的那种有着高贵野心的精英）时，他虽然受当时语言的限制，却提出了作为一名政治思想家的创见。他同意诸多前人之见，认为人只能是那个样子，因为习惯已经成了他们的第二天性，过了一定的年龄或阶段之后，这种天性已经无法用普通手段加以改变。在佛罗伦萨那些野心勃勃的人当中，年长者已经十分习惯于通过参与公民生活去追求公共荣誉，因此他们绝不会接受一个肯定会剥夺他们公开竞争和得到无限奖赏的机会的政权。年青人则另当别论。还有一种政治文化形态，可以使他们脱离“公民精神”（civilità）的文化。这就是追求“廷臣的品德”（alii costumi cortesani）的文化，[248]与公民生活相比，廷臣的生活一点也不缺少荣耀或——热衷于此道的人会说——缺少自由。卡斯蒂利奥内对这种生活的经典研究完成于1518年，其背景是洛伦佐的野心所觊觎的乌尔比诺城，书中引入了朱利亚诺作为对话人。这位年轻的贵族从侍奉自己的君主中发现了一种生活方式；阿拉曼尼丝毫不带有卡斯蒂利奥内的激情，以枯燥的文笔概述了它的特点：与君主亲密无间，统帅君主卫队，为君主的外交利益出使各国，着装样式迥异于公民贵族（圭恰迪尼主张制定反奢侈法，因此这里对他加以丑化和反对），聪明的君主用这种方式可以把年轻人吸引到自己一边，驳倒那种谴责他们的生活方式缺乏自由的说法，改造他们的习惯、价值观和性格，直到权威与“参政权”之间的紧张失去任何意义。[249]在阿拉曼尼著文二十年后，由另一位科西莫·德·美第奇建立的托斯卡纳大公国就以这种政治文化作为基础，无论他是

否准确预见到了以廷臣理想取代公民理想对佛罗伦萨人的个性的影响。

至此，我们也许要进入本项研究的下一个阶段了。阿拉曼尼解决了一个马基雅维里即使没有回避也没有触及的问题：说明“新君主”如何让习惯的稳定作用对自己有利，以此来加强他的地位；他在这样做时，利用了“习惯是另一种天性”这句格言，着眼于马基雅维里和圭恰迪尼完全漠不关心的另一种政治文化。然而，与我们密切相关的却是一个所有这些佛罗伦萨人在其语境中思考的问题，即创新问题。圭恰迪尼、维托里和阿拉曼尼三人都根据那些与复辟后的美第奇家族相关的陌生和前所未有的因素，对该家族的处境进行了分析，并对新的因素加以考察，以便弄清在“显贵”行使他们所选择的所谓公民领导权的传统职能的道路上遇到了哪些困难。在他们当中，更具保守主义和人文主义色彩的人（特别是奥里切拉伊花园小圈子里的人，以及他们中间后来的一些人）采取的路线，导致了在亚里士多德和波利比阿学说的基础上对威尼斯进行理想化；更激进、更极端的人，则走向废除公民理想，代之以廷臣的理想。但中心主题是创新和新君主。在这一背景下，马基雅维里在1512年至1513年大部分时间埋头创作的《君主论》，采取了一种新的视角，一种在所有创新政治学的理论探索中最伟大的视角。马基雅维里没有贵族地位（他属于阿拉曼尼所说的三种人中的第二种），故而他不必为贵族操心；他决不可能当上元老或是廷臣，故而他的思想可以无所顾忌地探索新君主与环境的关系这个引人入胜的主题。正是这一点，赋予了《君主论》以思想革命发动者的地位：一项开辟理论研究新领域的突破性壮举。

第六章　美第奇复辟（二）马基雅维里的《君主论》

对于革新问题，马基雅维里在1512年着手撰写《君主论》时，并未从革新对公民生活的影响方面予以考虑；他把这一主题留给了论述共和国的著作。这即是说，他既不自视为致力于保持公民精英特性的“显贵”，也不自视为——阿拉曼尼在1516年将之归入萨伏那罗拉派——要求恢复大议会及普遍“参政权”的人。《君主论》并非一本意识

形态著作，换言之，不能认为它宣扬某一团体的观点。它是对革新及其后果的分析研究；但是由这种性质所定，它径直分析了革新和公民生活的衰败所引起的终极问题。这是“命运”的问题，对此，圭恰迪尼及下层“显贵”并未述及，其原因大概是，他们属于精英这个假设依然十分强大，足以传递他们仍然相对安全的含义。马基雅维里处境艰难，他对自身无法作此假设；但他所从事的理论探索，与贵族的思想立场并无不一致之处。如果认为政治是应付偶然事件的技艺，那么它就是一种应付“命运”的技艺，因为命运就是主宰着偶然事件的力量，象征着不受控制的和未被正当化的纯粹偶然性。如果政治体系不再具有普遍性，而是被视为一种特殊的体系，那么相应地它就难以做到这一点了。共和国能够支配“命运”，仅仅是因为它能把公民整合为一个自足的“社团”（uni-versitas），但是这反过来又取决于自由参与和道德上给予认同的公民。公民生活的没落导致了共和国的衰败和“命运”的肆虐；而当这一切都由革新——不受控制的行动引起时间中不受控制的结果——所致时，问题就变得更加突出。因此，马基雅维里在讨论“新君主”——作为革新者的统治者时，没有联系“显贵”和其他一些人的欲望，要继续作为公民去行动，而是认为新君主及其治下的人仅仅是在与“命运”的关系中采取行动。公民生活本身与“命运”的对抗这一题目，被留给了《论李维》。

再怎么强调也不过分的另一点是，“命运”问题是一个美德问题。对于波爱修斯传统的思想家来说，“德性”是好人用来形塑自身“命运”的。公民人文主义将好人等同于好公民，把德行政治化，使之离不开别人的美德。如果“德性”只有在公民共同从事“公共事务”时才能存在，那么“混合政体”——亚里士多德所说的职能有所划分的参政结构——实际上就变得与美德本身是一回事。假如好人只有在公民制度中才能践行自己的美德，那么这种制度的崩溃，不管是因为暴烈的革新，还是因为有些人日益依附于另一些人，都会既败坏当权者的美德，也败坏无权者的美德；暴君不可能是好人，因为他没有公民同胞。但在这个问题上，共和国维护自身抵御内部和外部打击——作为偶然因素之象征的“命运”——的能力，被视同为与“命运”相对立的罗马的“德性”。公民的美德是“混合政体”的稳定器，反之亦然；从政治

和道德上说，“公民生活”是抵抗“命运”肆虐的唯一力量，也是个人具有美德的必要前提。马基雅维里在《君主论》最著名的段落所做的事情，就是重新借助于这种标准的罗马定义，探索是否存在某种“德行”（virtù），能够使摆脱了道德社会的革新者形塑自身的“命运”，以及是否可以设想，这种“德行”因其作用而产生的政治结果具有任何道德品质。这个问题只是作为政治行动的革新的结果而存在，因此对它的探讨必须根据进一步的政治行动。

本书采取形式的和分析的路径研究《君主论》这本并不是正式的或分析性的著作；为了阐明该书的某些含义，本书力求把它们同两个观念图式联系在一起：一种图式复述了对特殊事物的认知和行动的模式，；它是中世纪和文艺复兴时期的政治思想可以利用的；另一种图式详细讲述了人文主义和佛罗伦萨思想对公民生活、美德和“命运”间关系的看法。任何分析路径都必然有方法论的局限性，因此，对于《君主论》中马基雅维里思想的某些方面，这里必然无法论及。但是有众多著作解释过这部经典，要么径直探讨一些难以捉摸的问题，如马基雅维里的道德观问题，他思考1512年的佛罗伦萨和意大利时的心理状态问题，要么不事先针对任何特定问题，只进行纯粹的文本解释，因此也应当容许本书采取一种探索性的诠释模式。[250]

以此观之，《君主论》就成了一部研究革新者及其与“命运”关系的典型著作。该书一开始就采用分类研究的路径，并且贯穿于本书的核心章节。所有政体不是共和国就是君主国；所有君主国（或公国）不是世袭的就是新建立的。后者要么是全新的，要么是世袭领土与新领土的混合。新领土要么已经习惯于自由，要么已经习惯于其他君主的统治。新统治者获取它们，不是依靠他人的武力，就是依靠自己的武力，不是依靠“命运”，就是依靠“德行”。

这一连串典型的马基雅维里式对比概念，包含着全书中最关键的用语，构成了第一章的全篇。[251]下一章进一步探讨了极为重要的差别，即世袭君主（principe naturale）[252]与新君主的差别。马基雅维里解释说，前者享有传统的正当性；居民已“习惯于”（assuefatti）他的“血统”（sangue），习惯于由出自其世系和姓氏的人统治。习惯和

习俗对他的作用是，只要他遵循祖制，那么即便他遇到变故，也只会失去“权位”（stato）[253]；他的取代者一旦有所闪失或时运不济，他就有可能复位。简言之，他因习俗和传统而取得正当性，相对而言不太受“命运”的侵扰，几乎无须非凡的“德行”。[254]这些论点一个接着一个，每一种情况都与新君主的情况正好相反。可见，马基雅维里是把古老习惯作为“命运”与“德行”的对立面；缺少前者，后两者之间的关系才变得至关重要。我们看到这仍是中世纪政治的概念世界，因为没有传统和古老习惯，正当性就无法想象，但我们同时也正在迅速离它而去，因为马基雅维里已着手考察缺乏正当性的统治的性质。应当进一步强调的是，在马基雅维里时代，阿尔卑斯山以北发育成熟的君主国有着更多的正当化手段，不只古老习俗一种：它可声称代表一种道德的、神圣的和理性的普遍秩序；除了人们自古就习惯于它的统治外，它还可从古老的习惯法体系中获得正当性，它作为“法律之代言”（jurisdictio）管理着这个体系；它也可声称，它行使着“一人掌舵”（gubernaculum）中可能得到神意指引的技巧。对于经过这三重正当化的统治体系，马基雅维里并未浓墨重彩地描绘，虽然我们从他有关法国君主制[255]的言论可以看出，他很熟悉它的许多特征。在《君主论》的这一章里，世袭统治的唯一例子来自意大利，即费拉拉的埃斯特家族，[256]他指出，这种家族不过是成功的篡权者，由于他们持续了足够多的世代，使最初的革新被人遗忘了。[257]可以说，埃斯特家族与受膏者卡佩家族不可相提并论；但是，即便是埃斯特家族，也是作为“新君主”的对立面提出来的。我们现已知道，《君主论》并非君主的实用手册（虽然他们中间有些人对它很感兴趣），也不是论述“绝对君主制”的著作。绝对君主，如福特斯库所说的“以纯粹的君主方式”（regaliter tantum）统治的王，是根据他与一套法律之间的关系进行界定的，这种法律是使他本身得以正当化的复杂框架的一部分；“新君主”（new prince）全无正当性，因此不是我们所谓的君王（king）。君王不是新的，他能够否认自己是命运之子——除非他获得了一块之前不在他名下的领土；阿拉贡的斐迪南便是马基雅维里在此处的事例。

《君主论》是对新君主的研究——我们从马基雅维里的通信和内

在证据都可以知道这一点——或者说，是对他所属的那类政治革新者的研究。他的统治的新颖之处是指，他实施革新，推翻或取代他之前的某种政体。他这样做时必须伤害很多人，即那些不接受他统治的人，而那些欢迎他到来的人，则会期盼比他所能提供的更多的东西。[258]对于这种情况，当时的“显贵”在佛罗伦萨的特定情境下做过分析：有人被视为异己，有人心怀不满，由此导致社会分裂，各种愿望陷入不可调和、争斗不休的乱局，统治者缺乏正当性，公民生活不复可能。但是，马基雅维里的分析既未着眼于佛罗伦萨的特定情境，也未着眼于公民生活的特定问题；他只关心革新者与命运的关系。由于这个原因，绝不可能确切说明《君主论》在何种程度上是要阐明复辟的美第奇家族在统治佛罗伦萨时面临的问题。有证据表明，此书曾打算就获取意大利的另一些领地，向朱利亚诺和洛伦佐提供建言，但美第奇家族在这样做时与其他君主家族并没什么不同。他们所特有的，乃是他们过去在佛罗伦萨的权力的性质和历史，部分地基于对这些因素的分析，使圭恰迪尼、韦罗里和阿拉曼尼赋予了复辟后的美第奇家族一些“新君主”的特征。但是，他们虽然叙述细节不一，都在具体说明构成革新的具体历史变革，而马基雅维里在《君主论》中的起点，却是把革新作为一项抽象原则；诚然，与美第奇家族统治者最为相似的具体事例——依靠其公民同胞中一派的支持而当上新君主的一位公民的事例——在第九章做过细致的考察，但并没有给予特别的强调，只是把它作为一系列“新君主”的类型之一。从形式上剖析《君主论》，它就像是一部理论著作，虽然受到特定情境启发，却并非直接针对这一情境。我们必须重新回到革新者及其命运这一主题。

革新，即推翻既有的体系，打开了命运之门，因为它冒犯一些人，扰乱所有的人，造成的情况使他们没有时间逐渐适应新的秩序。习惯是唯一能取代命运的东西；在共和主义理论中，我们会探究“公民生活”得以恢复的前景，而《君主论》关心的不是共和国，主要关心的也不是公民生活。新君主的新臣民对他并不习惯，因此他没有把握让他们效忠：“……一次变革总是为启动另一次留下了空间。”[259]拿他与世袭君主对比，必是认为他要努力获得后者的稳定性，其家族自我维持了很久，最初的革新带来的伤害和失望已被遗忘，如同“天然

君主”（principe naturale）一词所暗示的，服从他们已成为人民所继承下来的“第二天性”的一部分。但是，新君主如何做到这一点呢？我们还可以提出一个马基雅维里没有问过的问题：世袭君主的祖先是如何做到的呢？仅凭时间的流逝是不够的，因为形势可能突变。在此处以及其他著作中，马基雅维里对当时的人常提出的因循和“利用拖延”的计策大加嘲讽。[260]形势尚未稳定时，没有人知道时间会带来什么，故而因循守旧是最不适宜的策略。

因此，新君需要罕见的超常品质，不受制于“自然君主”的情况所划定的规范。这些品质可以被称为“德行”，它可以被用来形塑“命运”的质料，但是，既然形式与质料必须相配，革新者面对非同寻常的命运，也必须以超常的“德行”加以应付。马基雅维里进一步假设，受命运主宰的形势并非一概混乱无序；它们存在着战略上的差异，因此“德行”也应采取不同的策略。他以两种方式为这一假设提供依据。其一，他把革新界定为对先前具有正当性的体系的破坏，由此断定，先前的体系各有不同，君主的新臣民对自身损失的反应也不相同。先前是共和国公民的人，比起先前是其他君主的臣民的人，更难以适应他的统治，这是因为在前一种情况下必须改变既有的行为规范，而在后一种情况下这些规范只需换一个对象即可。[261]其二，他区分了几种不同模式的革新。君主获取君位，不是通过自己的武力，就是通过支持者的武力；他可以归功于自己的能力，也可以归功于好运。当马基雅维里用“德行”与“命运”来指代“能力”和“好运”这一对概念时，他的用法并不十分精确。几乎无法想象一个人在获取权力时不会显示出自身的某种“德行”，因此“德行”总有这样一层含义，它是使人暴露在“命运”面前的革新手段；但另一方面，“德行”仍意味着要用它来掌控命运，关键性的区别是，有的革新者拥有维持其当前地位的自己的手段，有人则继续依靠当初使其取得地位的手段。在这一点上，后一对概念可以包含前一对概念，“德行”具有双重含义：它既指武力之类的权力手段，也指运用这些手段所需的个人品质。

因此，革新从性质和环境两个方面使革新者面对不同的问题。他越是能把前人的传统正当性转移到自己身上，他就越会较少面对“德行”与“命运”赤裸裸的对抗，他对“德行”（无论在它的哪个含义上）的

需要也会变得不那么紧迫。他的革新越是使他依赖于不受他直接控制的环境和人民，他就越会面对“命运”，越需要使他摆脱依赖的“德行”。因此，他对“德行”的需要有两种不同的尺度，他的地位被受经验决定的环境所左右，因此需要采取的战略行动及其所需要的心理品质——这二者一起构成了“德行”——同样也会有所不同。因而便有可能构建一门有关创新、有关革新者受到侵害的方式以及抵抗这种侵害的“德行”的形式的类型学。与之对照的情况是世袭君主，他受侵害的可能性和对“德行”的需要极小。

《君主论》的前三分之一对革新进行了分析，并且至少为该书这一部分的模式提供了指南。第三到第五章研究的是新君主的权力同他已获得统治权的社会传统结构之间的关系；第六到第九章研究的是革新在何种程度上使他依赖于命运。从这一路径完成对《君主论》的全景考察，我们可以看到第十二到第十四章研究了君主的军事力量，第十五到第十九章讨论君主在与臣民关系中的个人品行；这一部分主要讨论了后来人们所知道的马基雅维里式道德。在二十四和二十五章，马基雅维里又回到他的主题，再次把新君主与世袭君主和“命运”加以对照，结尾的二十六章是著名的和令人生疑的《奉劝将意大利从蛮族手中解放出来》。《君主论》并没有采取系统而详尽阐述各种范畴的形式，但其中还是可以分辨出一些模式，这便是其中之一。

如我们所知，革新的政治危险性源自这样一个事实，它伤害一些人，扰乱所有的人，造成使他们来不及适应的环境。理解《君主论》思想的关键大概是，马基雅维里认为这种环境中的行为是可以部分预见的，因此其中的行动策略是可以谋划的；他的重大的创新性之处在于，他研究的是失去正当性的政治。但是，如果习俗行为结构在君主获取领土后依然存在，那么对这种结构之外的人类行为的讨论只能稍后再议，问题在于这些结构对君主的权力和权威造成何种影响。从第三章到第五章，马基雅维里考察了这个问题的诸多方面，始终强调习俗的观念。如果君主的新领土被合并到他已有的领土——这里的用词是“古老的”（antico），表明他在此不是“新君主”；如果两块领土属于同一“族群”（provincia），操同样的语言，最重要的是，如果新领土早就习惯了君主统治，那么他的任务再轻松不过，他只要将先前的

统治家族消灭殆尽、不去改动当地的法律和税赋、让自己前任取得正当化的一切手段服务于自己即可。除此之外，他的新旧领地在习俗结构和语言上的相似性，很快会让它们变得“浑然一体”[262]。马基雅维里没有详述这种统一是如何产生的，我们也不该期望他这样做；他这里研究的是与世袭君主国最相似的新君主国，他提供了前者最简单的传统形式，即由一套共同习俗——包括忠诚于既定的家族世系——形成的统一的共同体。如果仅仅世系有变，传统结构很容易形成新的忠诚；而且，这样的共同体也很容易融入习俗相近的共同体。但是，倘若君主获取的领土在语言、法律和习俗上都不同于他的原有领土，他就要有极大的运气和勤奋才能保住它，而最佳手段就是君主亲自驻节于当地。马基雅维里并未告诉我们，这是否意味着君主要去适应新臣民的习惯，或在他原有的领土上同时会发生什么；他很快转向下一问题，即君主应如何对付他新获取的领土所必然导致的不稳定状况。[263]这里隐含着的另一个假设是，传统社会先前只忠诚于单一的统治家族。马基雅维里在第四章指出了这一限制条件，他谈到君主和一大群封建领主（baroni）分享传统忠诚的情况，后者构成了众多地方上的传统忠诚的中心。惰性原则在这些地方是无效的，封建领主中总会出现不满者，因此很容易通过煽动叛乱把君主赶下台。但是，新统治者在取得占有权之后会发现，首先，革新的通常后果仍然有效：他的支持者不可靠，他的敌人顽固不化；其次，每个封建贵族家族仍然享有臣民的忠诚；再次，“封建领主”人数太多，无法赶尽杀绝。罗马人在旧贵族依然存在的行省从未安全过，因为仅仅这些人的存在，就使得对先前状态的记忆得以延续；罗马人能够做到比行省的贵族更长命——马基雅维里似乎暗示——只是因为他们垄断了当时已知世界的所有权力。[264]

其中值得留意的一点是，马基雅维里似乎预设了一种完全传统的社会形态，它基于习俗，而不是基于作为亚里士多德式城邦基础的公民关系。不过他在第五章又说，正如有自己的习俗的领土比习俗较易同化的领土更难保有一样，习惯于自由和运用自己法律的城市是最难保有的地方。建立依靠外部支持的寡头制也许能保有它，但唯一可靠的方法是摧毁它；理由是，当地对先前自由权的记忆格外顽固，绝对

无益于新君主的正当化。马基雅维里的重点再次落在习惯上；似乎除此之外再没有什么东西能够提供正当性，革新者总要面对的问题是，臣民不习惯他，而是习惯于被他剥夺的东西。但在这种情况下，还有一些习惯和习俗之外的东西在发挥着作用："……共和国中有更大的仇恨，更多复仇的欲望；对古老自由权的记忆使他们无法平静，也不可能使他们平静。"[265]时间在这里不起作用。这让我们想起圭恰迪尼的学说，公民自由已经成了佛罗伦萨人第二天性的一部分；马基雅维里在这一章可能是要谈论复辟后的美第奇政府的性质，虽然至少从形式上说这是一个前共和国被合并到外来统治者领土的例子。但真正的问题是，自由的习惯为何如此难以动摇，如此难以忘记。答案似乎是，当人们习惯于服从一位统治者时，他们无需改变习性即可服从另一个统治者；但是，公民生活的体验，尤其是延续数代的体验，会给他们的习性打上难以抹去的印记，因此他们确实要变成新人，才能学会自愿服从君主。与洛多维科·阿拉曼尼不同，马基雅维里似乎认为这种转变无法实现；其实他的全部命运理论的核心就是，人本性难移，除非依靠习俗观念的指引，以无比缓慢的速度。我们的心底一定埋藏着一种可能性：即便是马基雅维里，也认为曾是公民的人懂得实现他们的真正天性或"原型"（prima forma）。

新君主现在进入了偶然性的领域；他身处其中的时代是由人类行为所塑造，此时人们已不再受传统的正当性结构的引导。于是他暴露在命运面前，但《君主论》的核心主张也许是，他身处其中的时代并非完全不可预料或不可驾驭。这是一个霍布斯式的世界，人们只追求自己的目的，不理会任何法律结构；他们这样做，是因为革新者自己也这样做，他身处其中的这个世界几乎全都如此。他们在追求自己的目的时运用的是权力，而每个人的权力都被界定为对其他人构成威胁。马基雅维里对这个失去正当性的追求权力者的世界进行了战略性分析，第三章后半部分就是这种分析的第一篇论述，一向得到公认的是，这使他的思想受到了最广泛的关注；正是在这里，我们首次听到了他的断言：当务之急就是行动。不采取行动，就是拖延和因循，而一旦时间成为纯粹偶然的领域，就不可能再因循，因为无法确切预知时间会带来什么；或者唯一能预知的是，除非采取行动，否则时间只

会带来不利的变化。如果一人有权，其他人无权，那么唯一能够发生的变化就是其他人获得权力，那人失去自己的权力。罗马人明白，战争不可避免，他们总是选择立即向敌人开战，而不是拖后再说。[266]马基雅维里对“拖延时间”这种现代防御策略会作何评论，我们只能猜测；或许，只有当列强打算稳定他们之间的关系并使之正当化，共同采取这种策略时，它才有意义。文艺复兴时期是个更为简单和相当可怕的世界，马基雅维里大可以将君主视为致力于追求权力无限最大化，他唯一能够提出的终极问题就是建成普遍帝国时他会成为什么样子——但是《君主论》并未提出这种问题。

策略是行动者的行为科学，对这些行动者是根据其拥有的权力来定义的；作为权力获取者的君主所居住的这个策略世界，理解它的最佳方式是从君主与其同类君主的关系入手。但这种关系处在各子系统之外，对这些子系统的控制权使每个君主拥有自己的权力；被视为构成（或瓦解）政治社会的个人之间的关系是分析的对象，“策略”一词不足以涵括这种分析。正是在这里，我们完全进入了个人“德行”与“命运”的关系问题，它既是一个简单的策略问题，也总是一个道德和心理问题。第六章和后面几章专门研究“德行”对获取和保有新领地的作用，马基雅维里把“德行”界定为革新力量，他迈出这简单的一步，便踏入了道德上似是而非的领域。在没有正当性的世界，人们不仅通过它来把握自己的命运；人们也可以通过它来革新世界并使之具有正当性，我们或许会看到，在某个时刻，它甚至赋予世界一种从不为人所知的正当性。这时，稳定的语义学关联只存在于“德行”和革新之间，后者被看作行动，而不是一个过去已完成的事实，而“德行”的突出作用在于，它使人在革新的情境中和作为革新者的角色能够有杰出的表现。由于革新不断引起伦理问题，这样使用“德行”一词便没有割断它与伦理的联系，而是用这个词来界定出现伦理问题的环境。[267]

在第六章，君主是他对其获取了权力的社会内部的一员，而不是外在于它；此处讨论的不是增加了领地的君主，而是一个成为君主的私人。马基雅维里说，这要么靠“德行”，要么靠“命运”；[268]但是，两者显然不仅是简单的对立关系。一方面，我们靠“德行”来革新，这会导致一系列我们无法预见也无法控制的偶然事件，这使我们受命运的

摆布；另一方面，“德行”内在于我们，我们用它来抗拒“命运”，用某种形式的秩序来塑造命运，它甚至能形成道德秩序的模式。这似乎就是马基雅维里式暧昧态度的核心。它解释了革新为何极为困难，有着自取毁灭的形式；它也解释了为何行动——以及根据行动而不是传统加以界定的政治——与道德秩序无法相容。把美德政治化，最终导致了发现原罪被政治化的版本。

从这个关键性的暧昧问题中，可以分离出“德行”与“命运”的对立关系；现在马基雅维里的思想专注于此。人越是靠自己的“德行”而无需依靠自己的“命运”，他就越安全，因为“命运”不言而喻是不可靠的。但是，如果获取权力是靠“德行”，那么我们就是在寻找一种理想类型：个人获取权力全靠运用他的个人品质，而全然不是他之外的偶然事件或环境的结果。这解释了为何我们必须考察获取权力的私人，而不是在获取权力时的掌权者；但这样做并未消除困难。在既定社会中，任何个人做事都要受制于该社会并非由他造成的特殊环境，这是他“命运”的一部分。但是，要找到一个完全不受制约的人并非完全不可能；他必须是亚里士多德所说的“非兽即神”。马基雅维里的陈述中给出的大致答案是，凭自己的“德行”而不靠“命运”的理想类型（“出类拔萃的楷模”[Il piú eccellenti]），见诸于“摩西、居鲁士、罗穆路斯、提修斯以及诸如此类之人”[269]。他们是建国者这一最严格意义上的古典立法者（没有提到利库尔戈斯和梭伦，他们应被称作改革者而非建国者）；这些有神性的人或得到神助的人能够创立社会，是因为他们所具有的“德行”不需要作为普通人美德之前提的社会框架；他们是有些兽性的神（至少提修斯和罗穆路斯是这种人物）。但是，马基雅维里介绍这些立法者有其特别的理由。他说，考察他们的行迹，

看来除了“机缘”之外他们并不依靠命运，机缘给他们提供质料，他们赋予它他们所认为的好形式。如果没有机缘，他们的“德行”会被浪费；但是，没有“德行”，有机缘也会被白白放过。因此，就摩西而言，他必须遇到受埃及人压迫的以色列奴隶，他们为了摆脱奴役，愿意追随他。罗穆路斯则必须不再留在阿尔巴，必须在他出生时就被遗弃，日后他才能成为罗马的国王和建国者。居鲁士必须察觉到波斯人不满于梅迪人的统治，同时梅迪人由于长期处于和平状态而变成柔顺

软弱的人。至于提修斯，如果不曾遇到涣散的雅典人，他也无以施展自己的“德行”。[270]

比较一下马基雅维里关于“命运”和“机缘”的两首诗便可看到，他把这两个象征形象是多么紧密地融合在了一起。他认为“命运”是个女子，只要你别对她迟疑不决，你就能成为她的主人，[271]这一看法得到了他对机缘的古典形象的描述的支持，他把她描述为留着额发的女子，可以从前面抓住她，却没法从后面抓住她，因为她已剃成短发；[272]用来形容其中一位的语言，用于另一位也很恰当。但是形式和质料这一对概念能告诉我们有关这段话的更多含义。立法者的功能是以“混合政体”（politeia）去塑造作为质料的“全体公民”（politeuma）；“德行”的功能是塑造“命运”。但当事关革新时，“德行”却有受“命运”力量的左右之虞，因此作为理想类型的革新者，要尽量不依靠不受他控制的环境。越是认为革新者要推翻和取代过去存在的习俗和正当性结构，他就越是要应付盲目的突发行为造成的偶然事件，越是会暴露于“命运”面前。因此，为了得到这种理想类型，必须设想一种情形，质料没有形式，最重要的是没有先前存在的形式，只能由革新者赋予它形式；而革新者必须是立法者。因此逻辑上的必要前提是，英雄发现他的人民处于彻底的混乱状态；如果质料的形式已荡然无存，这可使他的“德行”摆脱对“命运”的完全依赖。

难以从细节上设想这种理想状况。除了设想一个处于完全混乱状态的特定社会这一问题之外，我们越是认为没有什么东西可以被革新者消除，他就越是不可能有可供建树的基础；我们面对的问题是如何描述他做了什么，又是如何做的。立法者的“德行”在于他能绝对主宰“机缘”，具有不受制于环境的塑造质料的能力；但是这样一来他就变成了类似于柏拉图的造物主（demiurage），只需一道创造性的命令，就可以实现一切潜能，远远超出人类的普通水平。古典立法者中当然有一个不同于其他人的人。

关于摩西，我们不便置词，因为他只是在执行上帝给他的吩咐；不过，仅凭他蒙受“神恩”（grazia），使他有资格跟上帝说话，他还是应当受到崇敬的。但是，想想居鲁士和其他获得或创建王国的人，

我们就会发现，他们全都值得崇敬；想想他们特殊的行动和法律，就会发现他们与摩西并无不同，虽然他有那样一位伟大的导师。[273]

马基雅维里的语言是令人不悦的正统说教。只有通过上帝，才能令特殊（质料）的混乱状态成为整体（形式），而只有通过神的恩宠和吩咐，个人才能被授权这样做。以上引文中很可能[274]暗示的亵渎神明的思想，仅仅是因为如果不提供一种对摩西也适用的解释，便难以解释异教立法者如何能够完成他们的功业；但是，把先知等同于“立法者”和“革新者”范畴的欲望，从根本上说并不具有反宗教性。在革新问题上，先知享有神的授权和启示，这提供了一个——但仅此一个——可以接受的答案。我们已经看到，圭恰迪尼用“恩宠”（grazia）一词来形容利库尔戈斯，他暗示这位斯巴达的立法者类似于萨伏那罗拉。我们对《君主论》第六章的分析意在考察马基雅维里对萨伏那罗拉的暗示，他把他列为“没有武装的先知”，在“武装的先知”能成功的事上，他必失败；[275]但是在分析这个说法时，必须根据马基雅维里将先知和立法者等量齐观的做法。二者所做之事，都超出常人之力；二者需要不同寻常的“德行”；我们不能说，神启被降低到了“现实政治”的层面，除非我们同时说，“现实政治”也被提升到了神启的层面，马基雅维里或许已是异教徒，但不是“启蒙哲人”（philosophe）。摩西是武装的先知，即便他使用刀剑，他仍是先知。先知需要刀剑，是因为他作为革新者不能依靠别人偶然的善意，因此必须具有强制手段，以便在别人不相信他时强制他们。可以完全合乎正统教义地说，上帝给了摩西神圣的吩咐，但并未保证以色列人一直服从他，先知用世俗之剑[276]来对付顽固分子是得到授权的，这是他领受的神启的一部分。

不论是对是错，先知需要刀剑，因为他们是革新者。关键在于认识到第六章是对革新的分析，摩西和萨伏那罗拉都在其中出现，因为立法者是定义理想类型的革新者的要素，而革新者是定义理想类型的立法者的要素。马基雅维里极力强调的是，先知的启示和使命并不能使他摆脱革新造成的政治环境，这种环境有着内在的原因使他必须继续使用世俗武力，它使世俗武力成为那儿的适宜武器。（他或许也是在暗示，以色列人的神如果打算——他确实打算——影响一个特殊国

家的历史，也会受到同样的约束。）革新是这里的主题。这是人类事业中最困难、最危险的事，原因我们都已知道。它招致狂热的敌人，因为他们知道自己失去了什么；它结交冷淡的朋友，因为他们尚不知自己能得到什么，尚未对它有足够的体验：这就是埃及肉锅的问题。[277]由于这个原因，革新者处境不利，他被抛入人类行为的偶然事件：被抛入“命运”之中。他对抗命运的手段要从自身寻找，除非他直接领受神启；它被称为“德行”，除非他获得了“神恩”（grazia）。既然也是他的“德行”（而非他领受了神启）使他成为革新者，暴露于命运面前，那就必须追求一种尽量少依赖命运的“德行”。理想的和极端的革新者的原始“德行”不受制于外部环境，这种例子能在立法者和先知的类型中找到；但最伟大的天才或最能领悟神启的先知只引导人民追随他，如果他没有手段（马基雅维里只会以刀剑来形容这种手段）确保他们继续追随他，他就会暴露于“命运”面前。可见，若无“机缘”便不能彰显自身的“德行”，若是没有强制人们意志的外在手段，也无法自我维持。根据这些限制条件，才能成功地界定“德行”，即最小限度地依赖于“命运”。

在分析的这一阶段，“革新者”的范畴显然已取代了“新君主”的范畴，这意味着它更全面、理论上更准确。《君主论》依然在讨论新君主，但这个新君主属于跟立法者和先知同样的类型，他们具有新君主没有的特点，而他们和他共同具有的特点则在革新者这一类型中为所有成员共有。在革新者的类型中，每一个革新者都有特殊的位置，这要看他的“德行”依赖或不依赖命运的程度和性质。立法者和先知属于依赖程度最小的极限，对于“新君主”一词，我们能够给予的最准确的界定是，它包括所有那些没有达到这种最小依赖程度的人。

可以说，第七章到第九章是对“革新者”这个范畴的考察，仍然着眼于“德行—命运”的两极对立，关注的是那些缺乏立法者和先知的超人“德行”的新君主。既然前面最后提到的是被认为不依靠“命运”的人，第七章一开始便举出了地位完全拜命运所赐的新君主的例子。[278]虽然能够想象一个人成为君主全凭运气，自己毫无“德行”，但这样做没有多少理论价值。他很快就会出事，因此他的表现毫无理论意义。此外，既然“德行”和“命运”并非相互排斥的概念，一个人所遇到的运

气，未必与他的个人能力有关。因此可以设想，一个人承受了非同寻常的命运，同时又具有非同寻常的能力，足以抵消他对命运的依赖：他

具有巨大的“德行”，能够及时采取措施保住“命运”之所赐，成为君主后能够奠定其他人事先奠定的基础。[279]

这就是向我们介绍切萨雷·博尔贾时的背景。马基雅维里对此人的着迷世人皆知；人们基于以下假设写下了大量东西：他是《君主论》的英雄，参照他的角色就能理解《君主论》的全部主题，很有必要准确界定他在书中的确切地位。如果我们采用“德行—命运”的标准，可以把他算作许多理想类型（全都属于“德行”不同程度地独立于“命运”的谱系——中的一个。立法者的“德行”使他几乎具有完全的独立性，但在切萨雷身上却能看到最大的“德行”与对“命运”最大程度的依赖结合在了一起。他被描述为一个能力超常的人，而他获得机缘仅仅因为他的父亲恰好当上了教皇，他的“德行”表现在他的努力中：他要尽力赶在其父因不测而身亡之前，在罗马涅建立独立的政权。[280]显然，亚历山大六世的当选是切萨雷展示自身“德行”的“机缘”，但这种情况与立法者抓住“机缘”的情况大不相同。我们得知，当发生那种情况时，立法者只靠“机缘”之外，一点也不靠“命运”；他的“德行”完全属于他本人，留给我们的印象是，非凡的个人创造力给环境打上自身的印记，如同印于一块“白板”（tabula rasa）之上，偶然性世界成了任由“德行”形塑的惰性质料。但切萨雷抓住的“机缘”却使他骑在命运之轮上；他面对的形势大大依赖于“命运”，任何时刻都可能被夺走，这种对“命运”的依赖一直在延续，同时他尽力用“德行”去建立不受命运之轮下一次运转影响的政权。

切萨雷的地位在形式上有别于立法者，因为他的“德行”和“命运”并非简单的对立关系。这是因为立法者有超人的“德行”，“命运”控制不了他；切萨雷的“德行”仅仅是普通人的——他与立法者的关系，有些类似于亚里士多德的“具有实践智慧的人”与柏拉图的哲王之间的关系，这可以从他努力摆脱“命运”的控制中看出。不仅如此，切萨雷在革新者的行列中还多少处于一种特殊地位。第六章告诉我们，在所

有事情中，完成起来最困难、最危险的就是革新，[281]革新者受“命运”的摆布是由于这样一个事实，他的革新扰乱了一切人际关系，与吸引某些人相比，它更强烈地使另一些人成为异己。但切萨雷的情况不是这样。他之依赖“命运”，并非在于罗马涅地区对其统治的反应的不确定，而在于亚历山大六世寿限的不确定。诚然，他的“德行”出类拔萃，这确保他在罗马涅地区的政权在亚历山大死后仍能存在，马基雅维里把这归因于他的军事力量和其他手段，但实际情况是，这仍然完全取决于教皇和罗马教廷的政治，马基雅维里也无法有力地断言不是如此。[282]“命运”被外部化了，发生在罗马涅的事取决于发生在其他地区的事，而不单是切萨雷的革新影响罗马涅传统生活的简单结果。我们并未听到多少罗马涅社会在切萨雷到来之前的特点，这不是因为要把切萨雷视为罗马涅的潜在的提修斯，或罗马涅人是可以任由切萨雷塑造的惰性质料；他与“命运”的关系不同于立法者与命运的关系。

切萨雷如果不是立法者，他却可以是——如同马基雅维里确实坚称的那样——他（经过仔细界定的）那一类新君主所应效仿的理想类型。[283]但是，与某些马基雅维里的解释者不同，我们从这里只能推断，；新君主不是潜在的立法者，立法者是处于革新者范畴中一个极端的理想类型，新君主只是这个属里的一个种。不仅立法者的“德行”与“命运”的关系完全不同于新君主，而且他要实施的是完全另一个层次的革新。他发现他的“质料”——他所要塑造的人民处于严重混乱不堪的状态，他的“德行”只需用刀剑把形式强加于他们；很少谈到其他革新者清除的那类先前的传统行为框架。此外，在用形式塑造质料时，他是政治秩序的创立者：居鲁士、提修斯和罗穆路斯建立的是王国，利库尔戈斯建立的是混合政体，摩西建立的是一个与上帝立圣约的民族。“国家”（stato）一词——在马基雅维里和圭恰迪尼那里，规范的含义是“一些人统治另一些人”——看起来并非是指立法者所建立的东西，一个生存能力极强的政治共同体，其稳定依靠立法者的“德行”和（至少在它是个共和国的情况下）公民的“德行”；王国的稳定依靠习惯和世袭制。相反，新君主找不到没有任何形式的质料，他所获取的是一个已经因自身的习俗而得到稳定的社会，他的任务——其难易视习惯于自由还是习惯于服从而定——是用其他东西来取代这

些“第二天性”。他的“德行”的功能不是施加“原型”（prima forma，这是萨伏那罗拉和圭恰迪尼的说法），而在于打乱旧形式，使之转向新形式。旧形式植根于习俗和“第二天性”，他的革新打乱了人们的行为模式，这使他暴露于“命运”面前。他被认为是要建立一个“国家”，这是一种有局限性的政府形式，只有部分的正当性，只是部分植根于习俗和“第二天性”，这对于人民来说是件新鲜事。渡过这个阶段需要一种更加非凡的“德行”，因为它不同于立法者的“德行”。

赫斯特曾指出，[284]马基雅维里在描述新君主的目标时，最常使用的短语是“保有国家”（mantenere lo stato），它带有短期含义；它似乎仅仅是指在革新带给他他的权位和不安全中自保。按这种观点，君主并不高瞻远瞩，希望做到使自己的“国家”接近于不朽，就像立法者的创造活动所取得的成就那样；或使它具有世袭君主国中的习惯和世袭权所形成的正当性。“国家”（stato）意味着人们的眼睛总是盯着当下的危险，“德行”是用来对抗这种危险而不是摆脱对危险的恐惧的手段。新君主不想改变他的政治生活环境，或是盼望着他自己不再是暴发户的时期。如果“德行”和“命运”幸运地一起出现，他的世系可以维持足够长的时间，达到费拉拉的埃斯特家族那种习惯性的稳定，他们获得的正当性几乎到了不需要“德行”的地步。同时，从短期观点看也存在着“德行”：亚该亚的斐洛波门的“德行”，他在路途上也总是谋划着战役。[285]“德行”存在于当下，它给未来带来荣耀。立法者的“德行”大不相同，它建立的国家垂诸后世。

如果把这种认识与《君主论》的分析性章节（在考察革新者的类型、把新君主单独拿出来并告诉他要做什么的章节之后）对照起来考虑，似乎就能使这种解释得到证实。由此及彼的转变发生在介绍切萨雷·博尔贾行迹的两章之后。主导性的主题其实是讨论君主面对眼前的威胁确保自身安全的技巧。他置身于一个有对手的世界，这使我们进入了君主之间关系的主题，他最需要的是军队和运用军队的技巧。或许有一个这样的问题：马基雅维里强烈关注佛罗伦萨的公民军传统，相信只有公民军能使公民团体维护它的自由，那么他是否没有想过君主统领军队是改变君主与臣民关系的手段？我们还记得维托里对美第奇家族的忠告，应当把“城郊乡民”武装起来对付城市（佛罗伦萨

城），也记得阿拉曼尼的忠告，青年贵族应当成为君主卫队的队长。但是，就算马基雅维里这样想，他并未做出具体说明。《君主论》中谈军事的章节（第12—14章）激情澎湃地宣称雇佣军和援军远不如“自己的”（proprie）军队，但并未考察君主和“他的”士兵之间的社会关系，只是在一句话中谈到他们的成员要么是“臣民”（sudditi）、“公民”（cittadini），要么是他的依附者（creati，奴才、走狗、由他豢养的人）。[286]这只是提示，不足以构成一种理论。马基雅维里在《论李维》和《战争的技艺》中对军事组织政治学的伟大探索，是以作为政治规范的共和国为前提的。

讨论军事的章节大体上把军队描述为应付短期危险的武器，论述君主行为的道德规范的著名章节（第15—19章）也采取了类似的视角。此处有个简单的假设，新君主由于自己的革新而处在这样一种环境中：人的行为只获得了部分的正当性，部分地服从道德准则。因此君主的才智——他的“德行”所包含的必要技能是，他要清楚何时可以像恪守道德准则（从未否认其内在的有效性）那样行动，何时能用它来控制别人的行为，何时不能这样做。从形式上说，这是指一种特定政治情境，它是革新的产物。假如可以找到马基雅维里似乎是指任何政治情境的时刻，其原因也许是，他采取了一种短期视角，并没有预期革新的影响会一直持续下去，这使他能把一切政治情境部分地看作革新和争夺权力的产物，这种短期视角从来不会完全失效。然而也可以得出进一步的结论。君主的道德和政治行为，如同他的军事和外交行为一样，是在一个受“命运”主宰的世界中采取的，冷漠的时间给他带来好处和坏处，而他的“德行”最为主要的成分就是辨别时间会带来什么，要采取何种策略加以应对。关于君主是否要遵守道德律令的讨论，也就变成了关于他何时应当遵循的讨论，[287]而这又跟另一种讨论混在一起：被人爱戴与被人畏惧，勇猛而无耻与审慎行事，哪一个更好。答案一成不变。“德行”的本质是，要明白这两种做法中哪一个更合乎时宜；但是，如果其他条件相同，那么良策总是进攻，采取主动——要勇猛而无耻，要采取令人生畏的行动。赢得爱戴是需要时间的。

我们知道，正当性是存在于长期背景之中——理性的永恒、习俗

的古老。革新者由于自身的行为，处在失去正当性的情境中，“命运”肆虐，人的行为也靠不住，所以他不得不采取短期视角，继续采取行动，也就是说，进行革新。因此，在十分确切的意义上，行动就是“德行”。如果这个世界动荡不安，始终有着难以预料的威胁，行动——去做不见容于正当性体制的事情——就是把形式强加于“命运”。进攻有更大的价值。正是这一点，而非得到公认的被归之于马基雅维里的色情幻想，潜藏于他对“命运女神”的反复描述之中：她是一个可以用武力征服的女子。不过，倘若你不及时——对用词做了小心的掂量——行动，她就会毁掉你。

但是，行动的“德行”并不能把行动的环境正当化。它所强加的形式只能短期存在，而立法者施加形式却是为了世俗的不朽。确实，在最后几章节（第二十四至二十六章），马基雅维里一开始就宣称，新君主的“德行”会

使他看上去就像旧君主，很快就使他比立国久远的君主更加安全、更稳固。因为新君主的行动总是比世袭君主更受关注，当它们被视为有德行的行为时，他就比古老血统更能赢得人心，人们也会更忠实于他。因为人们更易于被眼前的事而不是往事所打动，他们若是发现自己眼下过得不错，就会只管享受，再无他求；只要他在其他方面没有失策，他们甚至会保护他。他能获得加倍的荣耀，因为他既创建了新君主国，又用优良的法律、优良的军队和优良的榜样为它增光添彩，使它变得强大；生来就是君主的人因为缺少审慎而丧国，则会蒙受加倍的耻辱。288

然而，这与其说是在宣称，相比于由习惯和传统建立的体制，新君主能建立起制度和正当性更持久的体制，不如说是在宣称，得到革新的世界中的人是生活在当下。如果人们在人世间看到和体验到的是行动和变动，而不是传统和正当性，他们就会对当下有更强烈的感受；行动比传统更令人兴奋，它引人注目，令人动情。在当下，新君主的光芒能够盖过世袭君主，唤起更多的忠诚；他的“德行”——在理性和传统权威缺席的地方发挥作用——是一种“神授魔力”（christma）。但是如果我们要问，这种神授魔力是否已被制度

化，那就必须从短期视角切换到长期视角，但马基雅维里不会跟着我们一起变化，就如同《君主论》没有告诉我们“优良的法律、优良的军队和优良的榜样”是什么一样，对此我们必须等待《论李维》。他提供的那些失去自己国家的世袭统治者的例子，与他在第二章建立的模式并不一致，因为他提到的那些人显然不享有其臣民的传统忠诚的支持。[289]至于那些令人叹为观止的新君主国的“有德行的人”（virtuosi），如果关于他们还有什么确定之事，那就是他们仍然生活在命运的世界里。马基雅维里在第二十五章又回到了这样一些主题：人们对抵御命运能抱多大希望，对付她的最佳手段是勇猛无耻还是谨慎小心。他在一段至关重要的文字中说，适当的策略有时在此，有时在彼；但人们是勇猛无耻还是谨慎小心乃是天性所定，因此他们的成败取决于他们在所处的时代有何命运。一个人用哪一种策略都有可能成功，

但如果时间和环境有变，他就会遭到毁灭，因为他没有改变做事的方式。没有人能如此审慎地使自己适应这种情况，这是由于他摆脱不了自己的天性，也是由于他在一条路一向走得顺遂，无法说服自己改弦易辙方为上策；因此，小心谨慎的人，在需要迅速行动时便不知所措，只能自取灭亡；人若能适时改变自己的天性和环境，命运也绝不会变幻无常。[290]

马基雅维里是在说，我们的第二天性是习俗和习惯的产物，是通过习惯于勇猛无耻或小心谨慎而习得的——他没有诉诸他在致信索代里尼时使用的“幻觉”（fantasia）[291]概念。没有任何“德行”能够完全主宰命运，确保同一种策略总是适用；更重要的是，“德行”能够赋予人改变自身天性、使行动“及时”的能力。君主不能改变他习得的第二天性，他似乎也无法改变臣民的第二天性。立法者和先知把他们所要统治的混乱人格塑造成型；但新君主发现人们已习惯于某种“生活”，如果他想使权力正当化，就必须使他们习惯于另一种生活。他的“德行”看来无法做到这一点，当他们习惯于公民自由时尤其如此，马基雅维里把它描述为难以根除的习惯。在1513年之后的几年里进行写作的洛多维科·阿拉曼尼，很可能是在读过《君主论》并反思了它的局限性之后，认为自己知道一种方法恰恰能够做到这一点。但是作为革新

者类型的新君主，若说他改变政治生活的条件，我们的意思只是，他把它改变为只有短期眼光有效的革新和命运的背景。就我们迄今所知，有两条途径能够创造稳定：一是习俗，它能建立第二天性；一是神恩（或立法者的超人“德行”），它能建立“原型”。既然立法者建立了高度稳定的共和国，那么我们要想知道马基雅维里对政治生活的稳定有何想法，就必须转向他的共和主义理论；而且我们为解开第二十六章的谜团，看来同样要朝着这个方向努力。《君主论》以“奉劝将意大利从蛮族手中解放出来”这激情澎湃的一章作为结尾，它是对“新君主”说的。因此问题就变成了，能够在多大程度上把前面各章看作是向这位从事解放的英雄的过渡和对他的逐步刻画。但是，基于这里采用的假设，即《君主论》并未提供一个唯一的完美画像，而是提供了一系列革新者的样本类型，因此更应当提出的问题是，这个解放者属于其中的哪一个次级范畴或是它们的综合。从修辞上看他似乎是立法者：摩西、居鲁士和提修斯被再一次呼唤，他告诉我们，意大利人卑躬屈膝，就像当年的犹太人、波斯人和雅典人一样，因此，在赋予质料以形式时，他能够像古代的解放者那样，充分展现“意大利豪杰的德行”（virtù d’uno spirito italiano）。[292]但是，我们能够把意大利人的混乱状态理解为已经达到这样一种地步，使立法者的“德行”完全不靠“命运”而只靠“机缘”吗？马基雅维里是佛罗伦萨人，他十分清楚还要对付另一些国家和“世袭君主”，其臣民的习性或天性使立法者的任务变得错综复杂。意大利不是能够加以形塑的惰性质料，即便马基雅维里说它是；他自己就反对过切萨雷·博尔贾意图在罗马涅建立“王国”。关于第二十六章的英雄，我们被告知的另一件事是，他应是一位军事组织者，他的战术原则将复活“军事德行”和（用彼特拉克的说法）“古人的勇气”（antico valore）。[293]他曾提示说，有某些办法可以把军事“德行”和公民“德行”结合在一起，或许它还是公民“德行”的基础，但我们尚不知道这是些什么办法；从这一章的语言来看，解放者使意大利同时恢复这两种美德的可能性看来已被排除在外。他若表现不佳，他就是个低级的新君主，是“命运”的受害者，只能生活在当下；如果他是摩西、罗穆路斯和提修斯一类的大人物，他训练的军队就必须演变为国民。马基雅维里对军事首领钦佩有加，如前期生涯中的博尔贾，晚期的乔万尼·德莱·班德·内雷，在《战争的技艺》对法布

里齐奥·科隆纳的理想化描述中，他暗示“雇佣军队长”在理论上可以成为立法者。但仅仅霸权并不能造就人们的公民人格。而在《论李维》中，我们既见到了建立共和国的军事首领，也见到了本身就是霸权的共和国。

第七章　罗马和威尼斯（一）马基雅维里的《论李维》和《战争的技艺》

一

怀特菲尔德曾经中肯地告诫马基雅维里的研究者，在阐释他的思想时，不要从《君主论》入手，不要局限于《君主论》和《论李维》。[294]本书确实只限于思考马基雅维里的这两本著作，看来它忽略了怀特菲尔德的告诫，就像它忽略了近年来有关马基雅维里的大量研究一样；但是这自有其理由。我们试图抽离出一个“马基雅维里时刻”：也就是说，从观念史中抽离出一个连续性过程，它似乎是探讨他对那段历史的贡献的最有希望的语境；这项研究是有选择的，也就是说，它不要求我们去阐释马基雅维里的全部思想或其思想的全部发展。“马基雅维里时刻”不是要讲马基雅维里的历史，而是要讲马基雅维里的历史表现，在此前所营造的语境中，选出《君主论》和《论李维》——如同选出圭恰迪尼的《谈话录》（discorsi）和《对话》（Dialogo）一样，是因为可以用它们来呈现他思想中最能使我们了解这种语境以及他在其中角色的那些方面。检验这种方法，要看它是否能够讲述观念史上实际发生的一个过程，并证明当时马基雅维里和圭恰迪尼是其中的主角，而且现在也可以作此理解。目的不在于提供任何一人的完整思想传记——即使能够写出这种东西。

因此，本书把关注的要点放在当时的政治学上，采取了深入考察美德概念的形式。对于美德（virtue）一词，我们已区分出它的两个含义，每一个都与时间有关，也与亚里士多德的形式概念有关。共和国或城邦通过把公民美德制度化，在时间中保持自身的稳定，使作为构成共和国或城邦之原料的人，向着政治生活这一人的目的发展。革

新者通过运用部分非道德的“德行”（virtù）去形塑“命运”：这即是说，形塑被他的行动打乱的时间中的事件序列。在马基雅维里的《论李维罗马史前十卷》和《战争的技艺》中，这两个概念难分难解，要分析这些著作，可以从用于阐释《君主论》的概念框架入手。在前一本著作中，革新者需要“德行”，因为他打乱了使先前的政府取得正当性的习俗结构；这使他面对“命运”和人们不可预料的意志。“德行”所要面对、但绝不会完全取胜的考验是，在习俗本身失效之后，去改变原来由习俗形成的人们的天性。不过，遍览《君主论》全书，习俗的共同体都是以世袭的王国或公国作为典型，其臣民简单地习惯于服从一个特殊的人或家族。共和国确实属于这样一些政治结构的范畴，革新者将它们打乱，使自身受到“命运”侵扰，但我们发现有理由猜测，还有比世袭忠诚更可靠的东西使它团结一致：我们被告知，当人们习惯于自由时，他们对它的记忆挥之不去，无法说服他们接受君主的统治。我们发现从中解读出如下含义并非全无可能：公民生活的体验——即圭恰迪尼所说的“参政”（participazione）以某种方式使他们的天性发生了改变，这是单纯的习俗做不到的。习俗充其量只能影响人们的第二天性或习性，但假如人的目的是成为公民或政治动物，那么通过“公民生活”的经验而得到发展的就是他的原始天性或“原型”，而且这种发展是不可逆转的。

因此可以把马基雅维里的思想与萨伏那罗拉传统联系起来，在这一点上公民美德的概念有了更深一层的含义。成为政治动物是人的目的，因此也是它的美德之所在；混合政体是使人类质料在其中发展出自身美德的形式，而美德的功能是形塑“命运”。从另一种意义上说，共和国或混合政体又是具有美德的结构：在这种结构中，每个公民把公共利益置于自身利益之上的能力，是其他每一个公民的前提条件，因此每个人的美德是使其他每个人的美德免于腐败的成分，“命运”则是这种成分的时间维度。可见，共和国是一种组织原则比习俗更复杂、更优良的结构。

但是，这种具有美德的结构会腐化和解体，这不止是经验和历史的事实；可怕的悖论是，正是共和国的内在本性会导致这种情况发生。共和国试图在公民彼此之间的关系中实现完整的美德，但它这样

做的基础却具有时间和空间上的局限性。它有一个时间上的起点，因此它既要对这个起点如何可能提供解释，也要承认——既然它在理论上必然有一个终点——它的维持所带来的问题不亚于它的建立。它有空间上的地点或位置，四周都是邻国，与它们的关系不受只存在于公民之间的美德制约。（撇开空间不谈）从时间上说，它要面对它是自行其是的革新者这个事实带来的问题；（撇开时间不谈）从空间上说，它置身于一个权力关系没有正当性可言的世界。这种具有美德的结构生存于“命运”的地盘，至少部分原因是它的美德本身就是一种革新，因此它必须具备形塑命运的“德行”。对“新君主”的研究已经表明，这主要是个对失去正当性并且以权力为中心的人类行为进行操纵的问题。马基雅维里式的暧昧问题，并没有随着共和国的建立便立刻消失；它们仍存在于它的内部关系和对外关系之中，共和国可以在前一种关系中变得腐败，不亚于它在后一种关系中遭遇失败。但是，君主的“德行”失效让他失去的是他的“权位”，共和国失败让公民失去的却是他们的美德，即他们的公民生活。

因此，对于关心共和主义价值的佛罗伦萨理论家来说，无论在实践上还是理论上，首要问题是说明共和国如何产生以及如何维持。赌注下得极大，因这无异于要把美德确立为积极生活的原则；风险也同样极高，因为它的困难在于只能把这项事业建立在不安全、不稳定的基础上。我们曾在圭恰迪尼身上找到贵族思想的传统，它在很多方面可以追溯到萨伏那罗拉，后者同意佛罗伦萨有自由的欲望，这是一种深植于悠久传统和“第二天性”的流沙之中的习性，他想方设法要把这种欲望转化为完美的“原型”（prima forma）。怀着悲观但锲而不舍的心情，圭恰迪尼从1512年开始，一直对亚里士多德式混合政体和混合制政府，以及不太久远的1494年政制和威尼斯模式的实例进行考察。这一思路试图把贵族的领导和“开放型政制”结合起来，似乎还由奥里切拉伊花园里聚会的一伙人于贝尔纳多·鲁切莱1514年去世后实施过。[295]这个团体从成员上说属于贵族，其同情心却是在平民一边，它似乎是由那些赞赏威尼斯的人所组成，认为威尼斯通过把各种单纯的权力形式加以融合的原则，实现了具有美德的结构。圭恰迪尼不在教皇领地的严酷世界，这使我们不能把他算作奥里切拉伊圈子的一

员。马基雅维里则确实属于这个圈子，但出身和信念都使他无法认同它的贵族理想主义，我们会看到，对他的《论李维》的最佳解释是，它对威尼斯范式表达了系统的异议，并为寻找这种异议的结论而大费周章。圭恰迪尼的《关于佛罗伦萨政府的对话》（Dialogo del Reggimento di Firenze）继承了贵族和亲威尼斯的传统，有时读来就像是对《论李维》的主导思想进行的系列回复。我们可以把这两本著作看作阐述共和国问题的不同路径，并在以下各章研究这些观点如何以一种奇特的方式，共同形成了西北欧和大西洋世界的古典共和主义传统。

二

在《对话》中，圭恰迪尼从讨论佛罗伦萨人有着传统的自由倾向入手，全书一直停留在佛罗伦萨制度的语境中，马基雅维里则一如既往，从更高的理论普遍性的层面进行研究。《论李维》就像《君主论》一样，也是先谈类型，根据共和国起源的方式对共和国做了分类。一切城邦，不是由本地人所建就是移民所建；[296]它们的创建者在建立制度时，不是独立于就是依赖于外力，后一类城邦最初就缺少自由，此后也很少有自由。在读起来像是直接挑战萨卢塔蒂传统的一段话里，马基雅维里还补充说，由苏拉或奥古斯都创建的佛罗伦萨就是这样一座城市，[297]他在《佛罗伦萨史》中又提到这一点，用来阐发他的如下论点：佛罗伦萨无论在统治还是自由方面从未实现稳定。[298]马基雅维里在《论李维》一书中则宣称（在有关城邦应当建于贫瘠还是肥沃土地的一段插语之后），[299]他不打算研究这一类城邦，而是只研究在起源之时就完全自治的城邦；[300]这是相当清楚的提示，此后的论述中佛罗伦萨不是主要的参照对象。

接下来，马基雅维里再次回到图解式的研究，对城邦做了区分：由利库尔戈斯这样的立法者[301]建立的城邦，他的成果近乎完美，无须再做改进；[302]初建时不很完美，因此很不幸必须进行自我改革的城邦；建立之后衰败的城邦；最初的制度极不健全的城邦。[303]这种对《论李维》全部三卷后面的内容来说至关重要的分类，可以检测出诸多含义。首先，不仅区分出了“秩序恢复者”（ordinatori）的智慧是完

备的还是不完备的，还区分出了建城是由单个立法者完成，和建城的环境根本不允许归因于“单独一人”。梭伦的成果不如利库尔戈斯；[304]我们还会看到，罗穆路斯是介于二者之间；不过，马基雅维里既关注古代共和国，也关注现代共和国，像威尼斯这样建于基督教时代的城邦，不能追溯到单独的立法者，充其量只能追溯到作为庇护者的圣徒，他们并非真正的创建者。可能具有典范意义的威尼斯历史，肇始于群龙无首的流亡者，后来他们的公民美德水平的提升提出了一个需要解释的问题。[305]马基雅维里其实不认为威尼斯是个应予效法的楷模，因此这个特殊问题并未过于困扰他；但《论李维》通篇集中关注的情形是：由于立法者不完美或不存在，要求公民去改革他们自己的“秩序”和他们本身——质料不得不自我塑造。

同样显而易见的是，这种区分是对相对摆脱和相对屈从于时间中的事变的区分。利库尔戈斯“一次性地”赋予斯巴达人“他们所需要的全部法律”；此后他们只须善加维持，虽然——我们稍后会了解到——这也许很困难，但与另一些城邦面对的问题相比算不了什么，那些城邦之获得法律是由于“机会”（caso），分成若干次，经历了各种变故，；譬如罗马。[306]有完美的立法者，便享有不受制于时间的稳定性；属于其他处境，则不得不在“命运”中依靠自身的“德行”。但就像我们在《君主论》中看到的，讨论再一次从立法者这个理想类型不断下降到具有不同程度的不安全性的“德行”。如果起初制度恶劣，就处于无望的境地；在不完美的政体中启动改革法律的努力，与斯巴达相比是不幸的。尽管如此，开端之时制度良好但不尽完善的共和国，可以“借各种变故的机缘”（per la occorrenzia degli accidenti）而臻于完美；我们知道，“命运”只青睐“德行”，这种含义又因马基雅维里的如下说法而得到强化：自我完善是困难的，人所共知的原因就是致使革新危险的原因。[307]这就到了思考罗马的例子的时候，罗穆路斯未能使王制永远持续，他的成果却相当出色，使它能够变成一个异常成功的共和国。不过，类型研究并不周全。有一种共和国，其公民没有立法者指导，但从一开始就管理得很成功，马基雅维里设想到了这种情况，却没有具体论述；我们尤其会猜想马基雅维里对威尼斯有何想法，那里从未有过立法者，但人们认为它从一开始就获得了异常的稳

定性。我们拿不准是否可以听得周全。

当公民在时间背景中完善他们自身的关系时，他们是在践行“德行”，也就是说，他们试图压倒“命运”；这是在《君主论》之前几乎不存在理论研究的由新君主所践行的一门技艺。但是他们也践行美德，也就是说，他们建立、维持并从实际上改进伦理和政治关系的结构，这方面的理论文献极多。在这一阶段，马基雅维里对波利比阿的政体循环论进行了详细解释，虽然没有提到这位作者的名字。[308]我们就会看到，；不可能把《论李维》归结为一本研究如何建立完美平衡的政制、如何摆脱政体循环进入永恒的著作，因此我们自然会问，他利用波利比阿想达到何种目的。我们在第二章末尾能找到一个答案，他在这里重复了他先前对城邦所做的有无完美立法者的区分。利库尔戈斯只用一次“机缘”（马基雅维里在此没有使用这个词，但我们加上它是有益的）就确立了君王、贵族和平民之间的权力划分，它维持了八百多年之久。梭伦没能做到这一点，因而雅典从未实现稳定。但是罗马的例子——波利比阿从中发展出了整个理论——展示出最不同寻常的现象。这里没有立法者试图整合一人、少数和多数；罗穆路斯建立的王制到塔尔昆时就崩溃了；在共和制下，贵族和平民的纷争世代延续；但从这种分裂中却出现了一种政制，它令波利比阿钦佩不已，并且稳定到足以征服世界的地步。[309]

马基雅维里进行了一项激烈的世俗化实验。他断定，公民美德和“公民生活”可以——虽然它们并非必然如此——在偶然性的领域全面发展，无需永恒力量的介入。由波利比阿所界定、利库尔戈斯所达到的目标，虽然仍要摆脱时间和变迁，但在某种环境下，公民自身可以在受制于时间的条件下达到这一目标。他感兴趣的不是斯巴达的例子，那儿的永恒公式是由实际上不受制于时间的立法者一次性写下的；他感兴趣的是罗马的例子，那里是由秩序混乱、受命运支配的特殊的人所实施的行为，在偶然性和命运的领域达到这一目标的，这接近于人力所能达到的极致。做到这一点的人，是靠自身的“德行”而不是超人的立法者的“德行”摆脱了“命运”，如果他们建立了一个从事征服的共和国——尽管要花几代人的时间才能做到——那么他们所建立的便是一个比“新君主”所能取得的更持久、更有德行的国家，除非“新

君主”也是立法者，而我们发现这是不可能的。但是，通过与利库尔戈斯这一模范人物撇清关系，马基雅维里由此所获得的奖赏产生了重大影响。我们从《君主论》中把立法者和先知联系在一起的做法中得知，马基雅维里并没有摆脱把共和国或任何其他政体想象为起源于神圣王国的需要。作为人的美德的先决条件，它必须由超人的美德来创造。但是，把圣经中的先知跟异教的英雄立法者（hero-legislators）联系起来，放入建国者的行列，这就有些历史讽刺的意味了，前者得到圣经中所说的神启，后者的行动则不过是出于对“机缘”的超人把握。摩西看来不比利库尔戈斯更典型，基督教的神恩虽然仍是立法者概念的一部分，但很少作为自足的独立变量出现。考虑到世俗君主国被假定为由圣彼得所建——他是犹太教—基督教先贤祠中（或许只有君士坦丁除外）唯一的另一个可以被称为蒙受神恩的立法者——这就更加深了讽刺意味。在《君主论》第十一章，有对教会君主国之类的教会国家的唱衰式分析，虽然不是完全轻蔑。

只有这些统治者拥有国家却不设防，拥有臣民却不加治理；这些国家从不设防，却从未被夺走；他们的臣民从未得到治理，却毫不介意，从未想过也不可能背弃统治者。所以，只有这些国家是安全而幸福的。[310]

这些话简直如同出自《道德经》，它的作者（老子）也许会说，这没有什么好解释的，但马基雅维里却需要做些解释。既然无论美德还是命运（他确实这样说过）[311]都不能解释这种君主国的存在和延续，我们也就想起一句笑谈：它们肯定是神授的制度，因为仅由人建立的制度，当局者的作为又如此愚钝低能，是连半个月也撑不下去的。马基雅维里对这句笑话做出了回应，其评论大概并非完全是讽刺性的：既然它们得了上帝的吩咐和维护，人类的头脑想分析此等事物，便是僭妄不慎之举。[312]但他又说，它们是由“ordini antiquati nella religion”——宗教中古老的、故而具有某种习俗性质的教规——所维持的，“它们如此强大，而且其性质使得君主无论怎样行事和生活，它们都能使其保有权位”。[313]如果搞不清楚神意的安排，那就无法用它们来解释人的行为。教会君主国可被看作一个习俗共同体，比世袭君主国更稳定，甚至连君主是什么样子和做什么都无关紧要。当

回到这样一种视角（尤其是在《论李维》中）时，古典时期的人物看起来与犹太教—基督教典籍中的人物一样，这让我们想到除此之外还有另一些宗教，它们只能由人的行动所建立。一种新的革新者类型出现了，我们被告知：

在得到赞美的人中间，受到赞美最多的首推宗教的创立者和奠基人，其次为建立共和国和王国的人，再次为统帅大军为王国或祖国开疆拓土者。此外还可以加上文人学士……[314]

此处强调的重心很复杂。先知被认为做了某种从人的角度可以理解的事情，就此而言，他是制度的创建者，这种制度具备某种性质使它比拥有世代相传的忠诚的制度更持久。由于这个原因，他的地位高于立法者；但我们知道，立法者若要建立共和国，其目标是创立具有美德的制度，它不仅仅是一种习俗结构。马基雅维里马上便得出了他的观点，宗教基础是公民美德的前提条件，没有第二任君王努马·庞皮利乌斯的贡献，罗马就不会持久，他毕生致力于发展宗教，并把它注入罗马人的天性。[315]但是，就算宗教能改变人们的天性，因而是公民美德的前提，但它并不是美德本身，因为美德只能存在于公民制度之下。这种思想成了马基雅维里认为宗教低于政治、批评基督教没有带给人们公民价值的想法的一部分。[316]先知的地位也许高于立法者，因为他的成果无论如何是最持久的；但先知的目标是要成为立法者，提供一种能够作为公民生活基础的宗教。随后又谈到宗教习惯只是公民美德的成分之一，并且我们在此应当注意，在先知和立法者之后，受到赞美的是将领。罗穆路斯既是立法者也是将领，他“不靠神的权威，就建立了公民制度和军队制度”；努马则是立法者，也就是说，他是罗马宗教的创建者；在《论李维》第一卷中有几段有着明显矛盾的话，讨论哪一个人物更应受到赞美和研习的问题。[317]一方面，努马的工作比他的前任更困难，因为教给人们军事上的技能和勇气，要比用宗教改变他们的天性更容易；另一方面，努马的继任者明智地选择了遵循罗穆路斯的道路，因为他们邻国的敌意使和平政策过度依赖“时间和命运”。我们又回想起《君主论》中的对比：没有武装的先知和武装的先知，小心谨慎之人和迅猛大胆之人；我们现在又回到了“德行”和“命运”的世界。显然，习俗、宗教和尚武精神都进入了迄

今为止尚未界定的公民美德概念；这个意义上的美德与力求控制“命运”的“德行”是分不开的；除了我们在《君主论》中见到的立法者的理想形象之外，还有立法者的诸多类型。它们都是《论李维》概念框架中的核心观念。

看来，马基雅维里是要寻找某种社会手段，借此可以把人们的天性转化到具有公民能力的程度。罗穆路斯与努马的结合提示着某种方式，它可以使立法者不必仅仅像《君主论》中“武装的先知”那样行动，当人们不再相信他时就必须对其加以强制；但是，这同时也使他不必成为我们在第一章提到的那种超人的造物主（demiurge），他只需“机缘”做出吩咐，即可塑造未成形的质料。立法者—先知在《论李维》中甚至比在《君主论》中更少露面，因为立法者的“德行”较之他所启动的社会和教育过程变得不那么重要，他能在时间中生存，做一个比利库尔戈斯和摩西较逊色的人。但是，降低立法者作用，马基雅维里也就降低了他对萨伏那罗拉学说的需要，这种学说认为共和国——“原型”（prima forma）的建立必须是神恩所为。如果人们成为公民不需要超人，而是能在时间和命运的世界中养成公民精神，地上之国和天国便再一次不可等同；这或许仍然是一种伦理和历史的区分。我们又回到了这样的观点上，即“治国不能靠主祷文”，公共目的（包括公民美德）与赎罪目的相互分离。这是《论李维》中最具颠覆性的提示——可以说，它比《君主论》中所能看到的任何内容更具颠覆性。

三

舞台已经搭好，马基雅维里可以提出作为《论李维》之基础的大胆而醒目的假设了——圭恰迪尼认为它们都是不可接受的。[318]第一个假设是，贵族与平民的不和与纷争，是罗马获得自由、稳定和权力的原因[319]——这种说法让那些把团结等同于稳定和美德、把冲突等同于革新和衰退的人觉得震惊和不可思议。但是，只要想想“德行”（virtù）含义暧昧，我们就可以逐渐理解它。罗马人在进行革新时的处境并不十分稳定，容不得具有正当性的行为，但他们却用自身的努力建立了具有正当性的结构；因此我们必须探究那些本身不具有

正当性但却达成了那种结果的行为。但是，如果团结产生于不和，那么产生它的就是非理性的行为，而不是理性的行为。唯一可能的解释是，它是命运不可思议的作用，马基雅维里也确实有一次提到“机会”（caso），有一次提到“命运”，说它们做了立法者没有做成的事。[320]但“命运”一词并不排斥“德行”；“德行”是对“命运”的回应；因此我们要寻找一种特殊的“德行”，一种罗马人在他们历史的这个阶段展现的“德行”。回想一下《君主论》，我们知道“德行”在那些环境下更可能采取积极而非消极、大胆而非谨慎的形式，同时展示狮子和狐狸的品质。但在这里，它必然表现为公民个体与团体的相互行为，而非孤立的君主对其环境的控制，它必然有着更多的社会和伦理含义。“德行”必然是美德的组成部分。

接下来是对早期罗马政制史的概述。[321]虽然罗穆路斯及其继任者的成果未臻完善，他们制定的法律却并非不适合“自由的生活”（vivere libero）。[322]当国王变成暴君时（想到波利比阿循环观的读者，会把这视为正常情况，即因权力不完全稳定而产生的腐败），在建立自由上仍然大有可为。因此，王权并未随着驱逐塔尔昆而被废除，而是以执政官制度的形式保留了下来，与元老院中的贵族共享权威。当贵族又变得腐败和傲慢时，制约他们的权力不必摧毁整个政府架构，因为借助于执政官就可在一定程度上限制他们。为彰显平民的声音设立了护民官，罗马于是成了一个混合的“完善”社会，它的三种成分中的任何一种都能约束其他两种走向极端。[323]

在这段不是十分清晰的叙述中，决定性的步骤显然是在早期就已经采取了，这解释了驱逐国王时设立执政官的举措。马基雅维里没有详述此举的原因，虽然他可能把它同担心塔尔昆卷土重来联系在一起；他说，这种担心使贵族对平民恭俭礼让，在他们有此担心时一直如此。[324]但是，要点是罗马在成为自由城邦之前就具有了适于自由的法律的说法，这意味着罗穆路斯及其继任者在立法上做出了某种贡献。马基雅维里对某些人（圭恰迪尼是其中之一）的看法提出异议，他们认为罗马天生是个混乱无序的共和国，只是由于好运和非同寻常的军力，它才免于毁灭。他说，这里的错误在于，他们忘记了凡是有优良军事组织的地方，肯定也有好的法律；有“优良的秩序”和“优良的

军队”的地方，几乎肯定也有“好运”。[325]此外，良好的法律还产生“良好的教养”，这在罗马表现为不同阶层的争斗相对说来不那么血腥——这至少延续到格拉古时期——并且也较易于达成妥协。[326]平民表达要求的方式是示威、罢市、拒服兵役和列队出城，这些做法其实都没有真正破坏秩序。想利用民众（这个说法包含着下一阶段所要分析的含义）的共和国，应当容许他们拥有表达愿望的方式，[327]对于享有自由的民众来说，其愿望很少有害于自由；这样的民众只担心受到压迫，当他们的担心有误时，他们能够明白这一点。[328]

我们仍未看到对最初由国王在民众中建立的“自由”的定义，但接下来便把它同兵役联系在了一起。“优良的制度”同时产生“优良的军队”和“优良的教养”；罗马“平民”（plebs）的自由至少部分表现为拒服兵役的能力，马基雅维里似乎从“优良的教养”推导出了政治冲突相对不那么血腥和解决冲突的政制的逐步改善。自由、公民美德及军纪之间似乎存在着密切的关系。

《论李维》的第二个主要假设是在第一卷第五、六章提出的。最初提出的问题是，所谓“自由卫士一职（guardia）”是交给贵族还是平民？[329]就像圭恰迪尼早先指出的，“卫士”意味着权力优势还是某种特殊形式的权威，从未说得十分清楚。[330]但是不久便可看到，马基雅维里并不想谈论权力分配或政制结构，也不想探讨军事“德行”和政治“德行”的关系。他一开始就说，斯巴达和威尼斯把“卫士之职”交给贵族，罗马则交给平民。三者都被称为平衡政制的成功案例，但斯巴达享有这些条件是从利库尔戈斯时期开始的，威尼斯达到这种状况是靠公民协商和命运的帮助，罗马实现这种情况则是靠内部纷争，并且经历了一段发展的过程。在和平稳定与贵族原则之间划了等号。马基雅维里在前面的第五章就毫不含糊地说过，在斯巴达和威尼斯，自由持续的时间长于罗马，因为罗马平民想包揽所有官职，这导致马略的得势和共和国的衰败；因此，如果我们把获得最大限度的稳定和持久作为价值标准，显然会选择贵族制的自由。[331]但马基雅维里并未到此为止，或是根据他的论证做出选择。他就什么对共和国更危险进行了讨论，是贵族保住其拥有之物（垄断官职）的欲望，还是平民获取他们没有的东西（不受限制地担任官职）的欲望，他做的附带性说明是，关键

问题在于共和国是想成长为或建成帝国，还是只想保持它的独立，前者是罗马的夙愿，后者是斯巴达和威尼斯最初的唯一目的。[332]

完全稳定的政府的理想类型被等同于贵族占主导地位；但我们现在得知，稳定的理想本身并不是唯一值得追求的价值，因为共和国有可能牺牲自己的长治久安去追求帝国——这种选择同对更加平民化的政体的偏爱有关。这里的要点是，马基雅维里很关心共和国控制外部环境的能力，这也是他那一代人的特点。[333]城邦皆有敌人，皆生活在命运的领地，必须思考当面对不测的变故时，较之于大胆尝试去控制命运，防御的姿态是否不会使人更多暴露它在面前；谨慎小心与勇猛无耻的对比又在这里起着作用。但是，对外政策与国内权力分配有着至关重要的联系。对于斯巴达和威尼斯来说，只要它们能够避免追求帝国，采取精明谨慎人士静观其变的姿态，[334]他们就不必武装平民，不必赋予他们政治权威；因而他们能享有稳定和内部的安宁。对于罗马来说，她决心成为帝国，做出勇敢的努力去主宰环境，为此就要进行革新和获得“德行”，以便能够控制由她本身的行动引起的混乱。于是她必须武装平民，蒙受因平民要求更多权力引起的纷争，并对他们的要求做出让步。[335]武装平民成就了罗马军事上的伟业；不同阶层的斗争巩固了混合制政府；但是某种持续的失衡（这仍有待分析）缩短了罗马自由的寿命。罗马是共和国中的“新君主”，而马基雅维里更愿意研究罗马而不是威尼斯，正如他更愿意研究新君主而不是世袭统治者一样：短期视角比长期视角更引人入胜，这种视角中的生活更荣耀。但是，斯巴达和威尼斯与世袭统治者不同，它们没有脱离命运的领地；从维护自身独立，它们被引向主宰邻国，这项任务对于斯巴达的军事精英来说过于艰巨，就像它对威尼斯的雇佣军一样；确实，这破坏了斯巴达的国内政制，马基雅维里显然也不会在意威尼斯发生同样的事情。共和国若能避免与邻国的一切交往，她便可以限制自己的军力，永远处于贵族制的稳定之中；但是，既然这无法做到，[336]拒绝扩张便无异于将自己暴露于命运面前却又不想控制她——这是在重复《君主论》第二十五章的思想。罗马的道路并不能确保不会出现最终的退化，但在当下和可以预见的未来——简言之，在偶然性的时间世界里——它更聪明、更荣耀。[337]

但是，罗马的“德行”不仅是进攻性共和国在混乱无序的世界中称雄的意志。马基雅维里已经清楚表明，由先王建立的军纪，对共和国中自由和稳定的发展起着一定的作用；现在我们又得知，在军事扩张、武装平民与“平民生活”之间有着内在联系。接下来需要了解的，是马基雅维里的思想中个人的军事才能与公民才能之间的关系——简言之，军人与公民的关系。与此问题有关的材料散见于《论李维》和《战争的技艺》（Arte della Guerra）两书，后者似乎写于1519年至1520间，即《论李维》成书后不久；不必多做解释即可把两本书放在一起。

后一本书的标题译成英文，几乎只能是“The Art of War”，但这个译法却失去了原来标题的某些丰富含义。L’arte della guerra有双重含义：它既指战争的“技艺”（art），即调兵遣将的创造性技艺，也指战争的“行业”，它与佛罗伦萨的主要技能职业被组织成的大大小小的“行会”（arti）同义。但是，“战争行业”不同于其他任何行业；诚然，马基雅维里从事写作的部分原因，是要说明战争行业能像诸如“羊毛业行会”（arte della lana，它是羊毛制造商的行会，佛罗伦萨的经济和政治对它依赖颇多）一样，成为对共和国有用、为其带来荣耀的行会，但他的核心论点是，它无论如何不应当成为一个被单独组织起来、人们从中寻求全部生活的行会。一个军人如果除了是军人什么都不是，是对所有其他社会活动的威胁，对他自己也没什么好处。当然，我们又回到了那个老生常谈的话题，即马基雅维里对雇佣军的痛恨和对公民军的赞颂，但是，了解他的政治思想的关键，还在于这个主题与亚里士多德的公民生活理论的关系。一个把全副精力投入“羊毛业”、完全不参与公共事务的人，按古典理论算不上公民；是使其同胞衰弱的根源。但是，一个把全副精力投入“战争行业”——马基雅维里有时用诸如“以战争作为职业”（make war his arte）[338]这样的说法——的人，其危险不知要大多少倍。惟利是图的商人追求有限利益，忽视公益，这是坏事；他可能用这种利益取代城邦利益，这很恶劣，就像“羊毛行会”独占佛罗伦萨政府一样；但惟利是图的军人更有可能这样做，而且会采取更加反社会的方式，因为他的“技艺”就是运用强制和破坏的手段。基于一系列原因——从“雇佣军”的不可靠到

恺撒式暴政的危险，务必“使这种技艺的运用限于公共事务”（al pubblico lasciarla usare per arte）[339]。较之其他“行业”，这种“行业”更应采用公共垄断；只有公民可以从事，只有行政长官可以充当其领袖，只有在公共权威之下、得到公共命令，才可以运用。

马基雅维里的论断中形成的悖论是，只有兼职军人，才能相信他会以全副精力投身于征战，献身于战争的目标。公民应招从军，他们有家有“业”（arte），盼望结束战争回到家乡，雇佣军则乐见战争无限拖延，不会为此感到不快，因此他们不会努力取胜。[340]因为公民在政治机体中有自己的地位，他理解打仗是为了维持它；雇佣军没有家而只有兵营，对于把他雇来保护自己的城市，反而可能成为施行暴政的工具——即有可能由庞培或恺撒之流施行的暴政，他们曾是公民，后来却堕落到以刀剑作为政治权力的工具。马基雅维里的这些论证咄咄逼人，使它们受到长达三个世纪的密切关注，不过它们只限于解释为何只有公民能够成为好军人。他也提出了只有军人能够成为好公民的主张，但说得很不透。用来说明这种主张的想法很复杂，但部分地基于《前言》中的若干诊断：

如果在对城邦或王国的每一种治理中，最当用心之处，是让人们维持忠诚与和平，对神充满畏惧，那么军队的治理就应加倍如此。因为，国家最为需要的，难道不就是那些甘心为祖国捐躯的人的忠诚吗？比起只会受到战争伤害的人，还有何人更加热爱和平？比起经受着无尽的险恶、最需要神的人，还有何人更加畏惧神？[341]

军事“德行”（virtù）必然需要政治美德，此乃因二者都可以根据同一目标论说之故。共和国是公共利益之所在，全心全意服务于此一利益的公民，可以说是为共和国奉献生命；爱国军人为国捐躯。二者都是通过为普遍目标牺牲特殊利益，使人性臻于完美。如果这就是美德，那么军人就像公民一样把它展现得淋漓尽致，一个人可能通过军纪学会做公民、展现公民的美德。在《论李维》对罗马早期美德的分析中，马基雅维里似乎把它描绘为建基于军纪和公民宗教，它们像是两种学习做政治动物的社会化过程。他不信任基督教（或者，他至少把它同政治的善做了分离），因为它教导人们献身于城邦目标之外的

目标，爱自己的灵魂更甚于自己的祖国。[342]但是，如果因此便说没有高于社会的目标，那么社会的善也就没有超验因素了。关于罗马早期宗教，马基雅维里说，它主要基于占卜术，人们认为它是通神的，能提供预言未来的手段。[343]他认为罗马异教作为一种社会手段优于基督教，它所服务的目标与共和国的目标是一致的，即控制命运。但是，作为一种行动结构的共和国在这方面更胜占卜术一筹；占卜术中的谎言谬说，只要能使人产生自信，有助于他们展示军事“德行”（马基雅维里记述的关于罗马宗教的奇闻轶事，大多与投入战斗前的占卜和鸟卜有关[344]），从而形成献身于共同福祉的能力，它们便是正当的；因为共同福祉是罗马异教的道德内涵，也是公民美德的精髓。罗马平民能成为好军人，正是公民宗教使然；他们的军纪和公民宗教，使他们在国内冲突中心系公益，从而能在必要时置卜兆于不顾，把握自己的未来。[345]

这里很明显，马基雅维里要用“武装德行”（armed virtù）的概念对多数参与公民生活的问题加以变通。维护“开放型政制”（governo largo）的常见方式是宣称，多数喜欢安宁，除了享有个人自由之外几乎别无所求，他们有足够的常识，能拒绝不利于他们自身利益的事，也有足够的道德智慧，能从公民精英中选出他们的天然长官并加以服从。马基雅维里在《论李维》中采用了这一思路，在与《战争的技艺》同期的一部著作中，即《应教皇利奥十世之请论改革佛罗伦萨政府》，又再次加以运用；[346]但他没有像圭恰迪尼一再做的那样，把它阐述为一种划分多数和少数职能的学说。一如既往，他强调的是革新、“命运”和“德行”；我们看到，《论李维》某种程度上是一部讨论如下问题的著作：世界上任何时候所存在的既定数量的“德行”采取哪些不同的形式，这一数量是如何被保存或流失的。他从罗马美德中发现了一种新形式的积极“德行”，它为多数所特有，只存于生气勃勃的军人国家中，那里把平民武装起来并给予他们公民权；他得益于佛罗伦萨理论中的公民军传统，加之他在索代里尼手下实际组织公民军的经验，使他把军事美德作为公民精神的基础，以至于让后者成了前者自动产生的结果。作为罗马公民的平民，与其说在决策机制中发挥着某种作用，不如说是受到公民宗教和军纪的陶冶，从而献身于“祖

国”（patria）并将这种精神带入公共事务，因此他同时符合两种楷模：一是马基雅维里所说的展示“德行”的革新者，一是亚里士多德所说的心系共同福祉的公民。罗马“平民”（plebs）在要求自身权利时展示“德行”，在他们因要求得到认可而感到满足时展示美德。

对“技艺”（Arte）的分析，同时界定了公民军人的道德和经济特点。为了对公共福祉有适当的关注，除了兵营之外他还要有家有业。这一标准同样适用于亚里士多德式的公民，他必须有自己的家业，这样才不会变成别人的仆从，才能自食其力，也才会理解自身利益与城邦利益的关系。雇佣军只是别人手中的工具；公民—军人不仅仅是公众手中的工具，因为他拥有自己的“德行”，他征战是因为他知道为何而战。我们已知，在布鲁尼和圭恰迪尼看来，当人们因为受到压迫或性格柔弱，指望从别人那里获取本应靠作为公共成员的自己所获取的东西时，就会丧失自由，产生政治机体的腐败。显然，当城邦在军队中不再使用自己的公民，而是使用雇佣军时，这在双重意义上也适用于城邦。公民会因为允许低贱的人替他们为公共利益服务而变得腐败；雇佣军则会成为这种腐败的推手，因为他们履行公共职能却无视公共福祉；任何心怀野心的个人都能使自己凌驾于共和国之上，将之摧毁，因为他们可以利用无所用心的雇佣军去为他做本应只能为公共福祉而做的事，而这又得到公民的允许，使其摆脱了公民的控制。只要考察一下马基雅维里在《论李维》中提出的有关腐败的理论和事例，我们就会看到，它在多大程度上建立在公民个体自治的概念上，而检验这种自治的标准，则是他拿起武器的意志和能力。

腐败最初表现为一种普遍的道德退化过程，其端倪难以预见，其过程几乎不可阻挡。政制秩序植根于道德秩序，而腐败所影响的正是后者；一方面，没有“优良的习俗”（buoni costumi），就没有“优良的制度”（buoni ordini），另一方面，一旦丧失“优良的习俗”，仅靠“优良的制度”去恢复它们，成功的机会十分渺茫。制度依赖于道德气氛和法律，人们尚未腐败时它们运转良好，当人们已经腐败时则会产生事与愿违的影响。[347]由于这个原因，应当研究一下格拉古兄弟的失败，他们用心甚佳，却因为试图恢复罗马原来具有美德时的制度而造成了罗马的骤然衰败。[348]当马基雅维里断定，为了维护政治和宗教

机体，必须回到其最初的原则时，[349]他并不是指腐败的国家能够创造一个新的开端，从头再来，[350]或是指波利比阿式的循环可以逆转，而是指为了阻止腐败的发作，必须以十年或十年左右为一时段，以惩戒甚至可能是惩罚性的方式贯彻“原则”；[351]为此必须尽可能防止随波逐流。只要腐败尚未真正开始，制度机制可以强化和更新自身，甚至阻止腐败的发作；但腐败一旦开始，它们可能就无能为力了。这便是制度机制不时强化“原则”的优点所在，不然的话，预知腐败之端倪便只能靠智者，然而就算确实有智者，他也会发现很难说服自己的同胞，说服那些实际上已经腐败的人更是难上加难。可悲的困境在于，腐败只有在普遍得势之后才易于察觉，而此时人们的“习俗”已变，旧的法律和补救之策就不管用了。在这种情况下，马基雅维里便把他更喜欢大胆行动而不是因循守旧的倾向放在了一边；像格拉古兄弟那样用立法去对抗既有习俗，即便它们已经腐化，是错误的，斯巴达的克莱奥梅尼做得好一些，他在试图恢复利库尔戈斯的法律之前，对腐败成分进行了血洗。[352]如果你做不到这一点，就应随波逐流；[353]但是对于受日益增多的腐败所支配的时间进程，与受“命运”左右的过程相比，显然不能抱更大希望。唯一现实的希望是，一个美德卓越的人拥有绝对权力，在人民中间恢复美德，以此结束腐败。但是，他甚至比《君主论》中具有神授魔力的立法者面临更艰巨的任务；因为立法者发现人民完全处于混乱和可塑的状态，他们只利用“机缘”（occasione）即可，不必靠“命运”（fortuna）；而前者看到的却是人民已经腐败，行为固执，从而将环境交给了命运。处在此种环境之下，即便武装的先知也会失败；他夺取权力的方式甚至会腐蚀他，[354]即便这事没有发生，在他有生之年，他的神授魔力也无法恢复人民的美德，[355]他一死，人民就会故态复萌（据说戴高乐就对法国人有此预言）。一位超人立法者后继有人的机会微乎其微，虽然马基雅维里坚持把军事和宗教“德行”（这在罗穆路斯和努马身上有典型体现）作为创立国家的两大工具，但有趣的是，他并没有利用下面这样的事例：武士约书亚继承了先知摩西，或士师又继承了他，成为得到神启的战争领袖。《论李维》并不重视从犹太先知和圣史中不断大力发现立法者。

到此为止，看来腐败不过就是“命运”的扩张，即对规范的一系列

不可理喻的偏离，它们是无法控制的，因为它们不可预见，并对秩序有着内在的颠覆性。然而在现实中，对这种现象还需进行更具体的分析，而不能止步于这里的提示。值得注意的是，马基雅维里在讨论腐败时，是何其频繁地使用目的论的语言：法律和政制，甚至美德的结构，都是“形式”，立法者和执法者（姑且不提改革者）试图形塑共和国的“质料”，这种质料当然是构成它的人类成分。在《论李维》某些章节我们可以看到一种习惯，把“质料”作为准口语化的用词，用来表示一个城市的全体居民；但在腐败学说中它的用法则很专业。[356]我们得知，随着腐败的发展，“质料”本身会发生变化，在发生这种事情时旧的法律为何会失效，其原因在于同一种形式不能用于塑造不同的质料，不同的质料也不能产生同样的形式。马基雅维里有时几乎是在建议，罗马人应当设计新的法律，去适应他们已然变化的状态，但只要这种变化被归结为腐败，那么看来他们几乎必然无法成功。

似乎有些语焉不详的是，“质料”是改头换面，还是干脆解体。但我们当还记得，萨伏那罗拉认为改革是一个恢复“原型”（prima forma）的问题，对他来说这几乎也意味着人的目的，即通过有美德的生活去认识上帝，因此他盼望改革能全面恢复人的道德天性，这只有借助神恩才能办到。由于另一些佛罗伦萨思想家日益把美德等同于“公民生活”（vivere civile），因此它的必要条件也日益表现为世俗（时间中的）条件；时间受惯例和习俗这些力量的支配，它们是“第二天性”的创造者。假如“质料”是否具备获得共和主义美德的“形式”的禀赋，是受它的第二天性，即由时间所决定的条件的支配，那么“质料”的变化便可以是从一种世俗条件到另一种世俗条件的质变。因此可以提出这样一个问题，君主或立法者能在多大程度上改变第二天性或习俗结构这些时间和环境的产物。共和国是一个美德结构，因此它不仅是一个习俗结构；然而美德又是植根于“优良的习俗”，它们能在时间中腐化变质，所以“质料”本身也会变化，失去美德的能力。一方面，美德呈现为一种得到完美实现的状态，只会退化而不会有其他变化；另一方面，它又被看作处于受时间决定的条件之中，因此可以从历史变迁和质变的角度去描述美德的丧失——虽然这种描述受制于什么有助于美德、什么无助于美德的观点。

因此，在《论李维》中既能看到对腐败的纯粹道德分析，也能找到对它的社会学分析。在开始讨论腐败的一章（卷一第十七章）的末尾，马基雅维里明确说，除了人的普遍邪恶之外，腐败还另有原因。

这种腐败，这种自由禀赋的缺乏，源自该城邦的不平等；而要恢复平等，就必须采取极不寻常的手段，可是知道或愿意采取这种手段的人寥寥无几。[357]

这种“不平等”是什么，我们没有得到任何正式解释；对于马基雅维里对这个主题的想法，必须搜集相关证据。下一章谈的是罗马的旧法律因腐败而变得失效，马基雅维里说，当罗马人征服了他们的所有敌人、对他们无所忌惮之后，他们开始不再选择那些适当的人作官员，而是选择那些最擅长邀宠（grazia）的人。后来他们更是等而下之，把官职授予最有权势的人，结果好人畏于有权有势的人，自己不再谋求官职，甚至不再向公众畅所欲言。[358]在这种条件下，改革变得几乎不可能。共和国落到如此境地，便无法改革自身了；法律既已失效，只能用暴力手段实行改革。既然有些人的权势已凌驾于法律之上，那就只能靠一个人近乎于君王的权力去控制他们，此人会发现，他很难用必须采取的手段去恢复法律或自由。[359]看来，向君主制的某种准循环式的回归几乎不可避免。

但是，如果以上就是对“不平等”起源的解释，那么这个字眼既不是指财富的不平等，也不是指政治权力的不平等（没有理由认为马基雅维里反对这两种不平等），它只是指这样一种状态：有些个人在本应关注公共福祉和公共权威时，他们却关注另一些人（圭恰迪尼所说的“特殊人”[particulari]）；“平等”必须是一种所有人同样关注公共福祉的状态。腐败是派系的出现，是权势熏天的公民的出现，这是一种对有权有势者及其附庸有着同样腐蚀作用的道德状况；在这个例子中，它的根源是纯道德的，是罗马“习俗”的恶化。在这一阶段，我们没有被告知任何必然带来腐败的社会条件，不过很容易设想，既然在马基雅维里有关公民军与平民国家的理论中始终把公民等同于自立自足的军人，因此那些条件与多数没有或交出征战的手段有关。

在卷一第五十五章，腐败和不平等的概念再次出现在对共和政府的有利和不利环境的社会分析中。马基雅维里说，在有众多他称为“富绅”（gentiluomini）的地方，根本不可能建立共和政府。这些人要么靠地产收益奢侈享乐，要么——这更加危险——还拥有城堡和臣民（sudditi）。那不勒斯、罗马、罗马涅和伦巴第“尽是这两类人”；很不幸，从这里的语境中难以搞清楚，马基雅维里想到的是军事和非军事的两“类”“富绅”，还是住在城堡中的领主及其“臣民”这两个等级。不过后者至少是一种可能的解释，因为正是“富绅”的权力使他们不见容于自由政府，而前一类悠闲的遥领地主（absentee），难以见得有什么权力。托斯卡纳既没有“城堡领主”（signori di castella），“富绅”也寥寥无几，使这里的共和生活至少成为可能。除非先把“富绅”清除殆尽，不然是无法建立共和国的，因为“质料”已腐败透顶，连法律也管不了它，而是必须建立王权；同理，在有平等的地方也无法建立王国或君主国，除非给予野心勃勃的少数以城堡和扈从，让他们依附于君王。[360]在此，马基雅维里的思想已经与洛多维科·阿拉曼尼的思想相差无几，只不过他强调的是贵族，而阿拉曼尼强调的是廷臣。

如果说，是城堡和家臣使“富绅”成为不平等和腐败的根源，那么没有腐败的共和国就必须是一个没有军事依附的国家，“平等”的特征之一就是全民皆兵。必须存在允许武装全体公民的政治条件，必须存在使人人甘愿为共和国而战的道德条件，必须存在使军人于兵营之外有家有业的经济条件（领主的家臣便缺乏这种条件），以防止他们成为“臣民”（suddito）、“亲信”（creato）或雇佣军，让自己的刀剑听命于有权有势的个人。军人和公民的经济独立是防止腐败的前提条件。假如缺少这些条件，城邦若能戒绝对外扩张，使自己与世隔绝，仍能限制自己的军队和公民团体并且避免腐败；尽管马基雅维里对威尼斯的政策颇有微词，不过他从未说过威尼斯因使用雇佣军而腐败。但是，城邦如果选择了平民政府、积极有为的“德行”和武装的人民，却又允许公民—军人成为有权有势的少数的依附者和家臣，它必然陷入可悲的腐败。这便是罗马的宿命。关于罗马共和国的覆灭，马基雅维里给出了两个主因。[361]其一[362]是格拉古兄弟恢复了限制土地所有

权和在平民中分配被占土地的法律，这导致贵族与平民相互仇视，每个派系都拥戴自己的军事首领及其军队；其二[363]是军事统率任期的延长，这使军队把公共权威忘在脑后，成为统领他们的政客的朋党。值得注意的是，这两种说法都没有清楚地解释罗马公民—军人的腐败，而且奇怪的是（如詹姆斯·哈灵顿所察觉到的），马基雅维里从未很好地把这两种解释结合起来，他本可以说，土地的分配被军人—政客所操纵，军队便成了将领的依附者和朋党，只有将领能奖赏他们，最终出现了最成功的“将军”（imperator），用已经成为其雇佣军的军队统治罗马。这个题目成了十七、十八世纪公民人文主义者的共同议题，他们对这一问题和其他方面的思考，完全是基于马基雅维里式的前提。哈灵顿、孟德斯鸠、杰斐逊和吉本都属于这类人。

四

接下来是对自由的社会学分析，它在很大程度上是基于对军队在社会和“公民生活”中的作用的认识；就其否定的方面而言，腐败的概念日益取代了“命运”无常的概念。这当然是美德政治化的结果，它使得可以从政治上解释美德的衰落。一方面，腐败仍是一个不可逆的单向过程，是尘世之物的易变与混乱的一部分；人格或混合政体要么保持均衡，要么失去均衡，没有第三种可能；但是另一方面，对于腐败何以发生，自主和依附的概念（用军队的概念对其加以组织）开始提供一种客观的、几乎是唯物主义的解释，这与主观的伦理解释相反。人失去“德行”，是因其失去自主，其自主不仅仅是由“德行”构成；罗马共和国不是毁于“世事无常”（volubil creatura）的神秘力量，而是由于可以做出说明的、当初仍有时间却未能阻止其结果的原因。

但是，虽然有些次要原因迅速侵蚀了“命运”的形象，更深层的“德行—命运”两极对立的意识仍在起作用；它是《论李维》中的民主理论不可分割的内容。马基雅维里把平民共和国立基于武装公民的“德行”，从而将民众参政从知识问题转化为意志问题。在亚里士多德的主流理论中，多数拥有基于经验的知识，这使他们能够选出他们的上级，对政策做出判断，它几乎无异于惯例、习俗和传统的判断。对于马基雅维里来说，无论他对这种判断有多少赞美，[364]但它行动缓慢，

给予贵族太多的信任，因而无法适应国家的基本生存面对突发危险和挑战的世界。因此，他代之以武装的平民国家，即“senatus populusque”[365]，它既能御敌，又能展示既遵纪又充满活力的意志去改变和改进内部关系。罗马的力量在于，它能够为了军事和内政的目的，调动最大程度的“德行”，并且在数百年里一直能够做到这一点。但一切终归取决于作为个体人格之品质的“德行”，即对“公共事务”的奉献，而这又取决于政治、道德和经济上的独立。如果武装公民具备所有这些品质，再加上“优良的教养”（buona educazione），即可展示罗马的“德行”，虽然他不能达到更高的境界。共和国比君主国调动更多的“德行”，其领导权的多元化更加灵活，更能适应“命运”的变化，而对于统治者个人的单一人格，是不能指望做到这一点的；[366]只有当环境有变（可能是腐败），使结构变革势在必行，取得共识的需要才使得他们行动迟缓。[367]但尽管如此，取胜是“德行”的职能，“德行”则在于为公共福祉而动员起来的人格的独立。只有在共和国里才能动员这样的人格，而每个共和国是有限的特殊存在，它只能训练和集合起数量有限的人展示“德行”。但无论如何，每个人的“德行”依赖于其他每个人的“德行”；一旦开始衰落便无法扼阻；它必须体现在武装上，同样也必须体现在公民生活中，既要体现在对外部世界的征战中，也要体现在正义的内部世界中。以最大限度的参与作为鹄的的“开放型政制”（governo largo），需要武装的多数和为进行扩张而组织起来的共和国，这一点一旦确立，公民美德就有赖于共和国征服他国的能力，即在受“命运”而非“正义”（giustizia）主宰的世界中展示的“德行”。佛罗伦萨如果无法征服比萨，就无法成为一个共和国；但是如果比萨人无法阻止她，他们也没有“德行”可言。《论李维》把公民生活军事化，这使它从一个重要的意义上比《君主论》更具道德颠覆性。君主的“生活”（vivere）环境如此混乱无序，因此他只有攀登上摩西或利库尔戈斯那样高的境界，才能担当让其他人保持公民美德的使命；但是，共和国在与外国的关系中只有做到既是狮子又是狐狸、既是人又是兽，才能具有道德美德和公民美德；见于《君主论》[368]的半人半马的怪兽形象，可以在更复杂的层面上重现。承认这种双重性，对于波利比阿来说相对容易，因为他没有阐述一种按正义原则支配宇宙的上帝观，对马基雅维里来说，这种承认却与他含蓄地拒绝

把共和国作为神恩的创造物有着直接的关联。共和国的正义具有时空上的局限性；它对其他共和国只能展示“军事德行”（virtù militare），它这样做的能力决定着它保持国内公民美德的能力。有德行的共和国之间相互征战。由于这个缘故，基督教美德与公民美德绝不可能相容；在共和国之间的关系中，谦恭及宽恕伤害的做法无立足之地，这里的第一要务是守卫城邦，打垮敌人。马基雅维里确曾坚持认为，“基督徒的共和国若能谨遵创建者的训令，将信仰保存得完好如初，那么基督徒的国家和共和国会比它们的现状更团结、更幸福”，[369]况且基督教并未禁止我们热爱和保卫自己的国家；[370]但他也说得很明白，追求来世幸福会使我们的共和国和我们自身都受到伤害，[371]只有在对敌人毫不手软的地方，公民美德最为昌盛，城邦的战败则意味着居民的死亡或奴役。[372]“公民生活”具有了异教的、世俗的和受时间限制的含义；在没有宗教只有占卜、没有超越今生今世价值的价值的地方，它能使自身得到最充分的实现。

如果说共和国不存在于神恩的维度，宗教则可以被看作与共和国处于相同的维度。第三卷一开头便告诉我们，此世的万物之存在固然都有时限，但只有遵循天意为其指定的道路，机体才能像它原初构造（ordinato）的那样保持不变，或是朝着使其回归最初原则的方向改变。混合体尤其如此，例如共和国或各派宗教（sette）。[373]至于一种宗教究竟在何种意义上是个“混合体”，马基雅维里没有细说——通常的回答是，它是上天之物和尘世之物的混合体，萨伏那罗拉就曾这样说过教会；[374]但他为了不让人怀疑“我们的宗教”能被算作“尘世之物”（cose del mondo），考察了方济各宗和多明我宗的行迹，他们模仿基督的清贫，以此使宗教恢复到奉行“主的原则”（verso il suo principio）。因此，这些圣徒建立的教团向人布道说，不应反抗邪恶的统治者，应把他们交给上帝惩罚，结果是恶人肆意妄为，并不害怕不为他们所相信的惩罚。这里讨论的恶人是指腐败的教会君主，而不是世俗暴君；但马基雅维里说，宗教就是这样通过圣徒实施的“更新”而得以保存的。[375]对改革派修士及其恢复教士清贫的努力，此处的讽刺再直白不过了；那些聆听方济各和多明我宣教的信徒，似乎不太会关注他们共和国的自由或公民美德。

失去神恩的维度，共和国及其美德便不再具有普遍性，再次变得在时空上（如果我们说“历史上”，会强化这种对比）有限。在时空中存在着很多共和国，每个共和国的美德都与其他共和国的美德紧挨在一起。承认这一点，就要面对一个问题：说明一个共和国，而不是君主，如何能够重建各部分已组织成很多共和国的意大利。萨伏那罗拉能够设想由佛罗伦萨来改造世界，但那只是在末世论的语境中，以许诺这座城市得到尘世富强的方式。在马基雅维里看来这条路走不通，一个共和国与其他共和国的关系是个现实的难题。结盟、霸权和赤裸裸的统治似乎都是可能的出路，如果最后一种可能因极不稳定而被排除在外，那么第一种可能则会遇到与贵族共和国同样的批评：自愿限制扩张太危险。作为从事扩张的民主国家，罗马采取了中间道路，马基雅维里用大量笔墨[376]考察并推荐罗马人的各种计谋，他们借此把盟友和过去的敌人联合到自己麾下，使其处于附属地位，在不知不觉之间便丧失了全部自由。我们应当部分地在这一语境中考虑那句著名的、可能稍有费解的名言：受自由人民的统治比受君主的统治更糟糕，这显然是因为，君主由于想得到你的爱戴和忠诚，会尊重你的习俗，而自由的人民在道德上是自足的，因此他们只想让你完全服从，对其他事情一概不感兴趣。[377]罗马人力图避免采用这种专制，但马基雅维里并未对他们的长期成功心存幻想。在与意大利境内过去的自由共和国的关系上，他们能处理得很好，但其统治只要扩展到一向没有自由的人民，他们也进行相应的统治，意大利人就会发现自己的地位与野蛮行省相比没什么两样。[378]以这种方式，“罗马帝国用自己的武力摧毁了所有共和国和自由城邦”，使他们的美德此后再也无法恢复；这种情况，加上来世价值的传播，解释了现代人为何不如古人热爱自由。正是罗马对托斯卡纳的征服，从根本上导致佛罗伦萨无力发展成一个自由而稳定的共和国。[379]

军事（因而也是公民）美德带有争斗性和竞争性，因此其他人民丧失美德，也会助长罗马人自身美德的衰落；这就是马基雅维里提出以下观点的部分背景：[380]人世间的“德行”在任何一个时代的数量都是有限的，[381]当它由于腐败而全部耗尽时，就会出现某种大灾难，然后便会有一些没有腐败的野蛮幸存者现身于山野，重新开始。[382]这种理

论是循环的，并且因其没有超越性，故而预设了一个封闭的人类及道德世界的体系；它的新斯多葛主义论调使人想起非正统的亚里士多德主义者的“无始无终的世界”。马基雅维里得出这种认识，既是由于他摒弃神恩的维度，也是由于他决意认为美德只存在于共和国之中——就是说，它们本身数量有限，在数目、时间和空间上也有限；我们应当记住，在循环的“无始无终的世界”（aeternitas mundi）之外，只有基督教末世论这一种选择。但由此产生的结果是，美德自身，而非仅限于新君主的“德行”，现在开始同类相残——莎士比亚所说的那只“最终吃掉自己”的“通吃狼”（universal wolf）。如果共和国不见容于神恩，其结果便带有通吃性。真正具有颠覆性的马基雅维里，不是作为暴君顾问的马基雅维里，而是作为好公民和爱国者的马基雅维里。

因此，共和主义的历史图式仍然是受“命运”主宰的循环图式，它是能量有限的质料，很难被动员起来，倾向于自我毁灭并走向彻底混乱，直到某种不可预见的力量把它们重新动员起来。马基雅维里对共和主义理论的贡献有着非同寻常的原创性，但它是基于并且也受制于他的军事比追求稳定更可取的断言。正是这一断言引导他考察政治行动和政治人格的军事和社会基础；但是，另一些人却做出了更传统的赞成稳定的判断，他们没有抛开武装和战争问题，但回到了威尼斯的例子，把它用作考察政体权力分配的范式。他们的思想与马基雅维里思想的结合，促进了现代早期英格兰和美国的古典共和主义传统的形成。

第八章　罗马和威尼斯（二）圭恰迪尼的《对话录》和亚里士多德式审慎问题

与马基雅维里的著作不同，圭恰迪尼的著作总是与佛罗伦萨的政治情境有着具体联系，缺少他那位老兄在理论和思辨上的自由。这不仅反映着圭恰迪尼更注重现实和实践，也反映着他的贵族保守主义。具体而特殊的世界，由其性质所定，几乎只有通过积累可观的经验，才能加以认识和控制，我们从圭恰迪尼的核心思想中，总能看到“显

贵”（ottimati）是一个富有政治经验的小圈子的形象，他们能够统治，是因为他们从经验中了解他们所要治理的城邦，从经验知道不可对它举止过分。但是，若把圭恰迪尼仅仅视为他那个阶层的代言人，那就大错而特错了；即使他把“显贵”视为统治结构的基石，但是对于倘若容许他们垄断权力与官职，他们究竟会如何行事，他却不存任何幻想。他允许其他政治阶层担当的角色，至少（即便他通常只给他们这种最小的角色）是提供一种结构，使贵族的诸般美德——即实践经验和对荣誉的追求——在其中不至于腐化并发挥效用。

此外，他决定将自己的思想定位于佛罗伦萨的现实历史语境，也使得在《关于佛罗伦萨政府的对话录》[383]中看不到高度抽象的普遍概念，；而这在《君主论》和《论李维》中很容易觅见。命运和革新、质料和形式，都不是经常提及的对象，也不易发现它们暗示性地存在着；在抽象程度上，比起马基雅维里决定把共和国与君主国、革新与腐败作为一般主题加以研究要逊色很多，也不求诸于同等程度的分类。确实，圭恰迪尼喜欢对思辨性说理发些轻慢之论。《对话录》中的主要对话者，是一位从经验中学习政治的人，既不研究哲学也不研究历史，尽管他不否认历史有着能使死者的经验为生者所用的作用；他也不认为对经验教训无法进行系统的阐述。我们无论如何要避开这样的陷阱：以为这种以经验概念为核心的思想缺少理论框架，而理解这种框架就是理解这思想。经验本身既是不可简约的现实，也是一个概念，本书主要讨论的便是经验和审慎的观点在其中发挥着突出的启发性作用的一个概念框架。圭恰迪尼对诸如此类的概念的论述，告诉我们很多他对政治知识和行动的认识，以及他对通常所说的政治理论的观点。我们考察他的思想，是通过考察这种思想的理论框架来进行，首先是《对话录》中的框架，在这里仍能设想佛罗伦萨拥有一个经验在其中发挥恰当作用的制度化组织，然后是《记事录》（Ricordi）中的框架，在这里佛罗伦萨的历史结构已然崩溃，只剩下经验在一个与马基雅维里的君主的世界并无不同的世界中发挥着作用。

《对话录》是圭恰迪尼有关佛罗伦萨政府的“论著”（discorsi）的最后一部，即一组系列著作的最后一部，它以1512年的《洛格罗诺谈

话录》（Discorso di Logrogno）为起点，他在该书中认为有可能为佛罗伦萨建立稳定的政治结构提出规范性的建议。[384]菲利克斯·吉尔伯特和维托里奥·德·卡普拉里斯研究过他的“从政治到历史”（dalla politica；alla storia，这是后者著作的标题）的思想演变过程：[385]从试图建立稳定的政治生活的必要条件，到相信人类的生存只能被描绘为处于受“命运”摆布的洪流之中；意味深长的是，《对话录》的背景是过去佛罗伦萨政治史的一个时刻，更有甚者，圭恰迪尼宣称这是一个无法返回的时刻。它发生在推翻美第奇家族之后不久的1497年；作为重点提到了萨伏那罗拉，但焦点是“显贵”作为革命参与者的问题。对话者包括三位年轻的显贵——皮耶罗·卡博尼、保兰多尼奥·索代里尼和圭恰迪尼之父皮耶罗，他们都不同程度地赞成放逐美第奇家族有助于“自由”，还有一位年长者，即贝尔纳多·德·尼禄，圭恰迪尼的代言人，他对推翻那个统治家族似乎感到惋惜，但愿意考虑在大议会基础上能够建立一个什么样的政府。我们知道，圭恰迪尼认为大议会的设立改变了佛罗伦萨政治，它使得再也无法恢复1494年以前美第奇家族那样的统治；他还认为，1512年“显贵”在复辟美第奇家族和推翻大议会中的作用表明，他们已无可挽回地与那个家族绑在一起，再无机会在排除该家族的基础上协助建立一个共和国。因而，整个对话是发生在机会一去不返的时刻；好像是为了把这点做进一步的强调，圭恰迪尼选择了已被萨伏那罗拉政府非法处死的贝尔纳多·德·尼禄作为主要对话者——他在自己的早期历史著作中对其人格有过中肯的分析。[386]时间和恶化的世界把圭恰迪尼与对话场景分离开来，既突显又缩小了它的理想特征；他在写下有关这种理想的建议时，并不指望它们能得到实行。

在圭恰迪尼描述的1494年，三位朋友邀上贝尔纳多·德·尼禄，开始跟他讨论最近“事态的突变”（mutazione dello stato）的利弊。贝尔纳多悲叹道，他凭经验发现，所有的“突变”都会使事情变得更糟糕，但索代里尼问道，是否会有这样一种变化，它使政府形式由坏变好，或由好变为更好。[387]贝尔纳多在做出回答时，先是冷嘲热讽地提到萨伏那罗拉上台的时刻：难道哲学家（具体说来是马尔西利奥·费奇诺）没有教导说，三种统治中，一人统治要优于少数或多数的统治

吗？圭恰迪尼让其父皮耶罗做了回答，因为他曾是费奇诺的学生，而卡博尼除了懂点占星术之外没有一点学问；这里有着嘲弄政治哲学家的意味，对此我们必须当心，不可解释得过于漫不经心。[388]皮耶罗辩解说，人尽皆知，这三种政府中的每一种都有好的形式和坏的形式，只有当三种政府都是好形式时，一人统治才是最好的形式，这是政治理论的常识。问题在于，它的产生是由于“被统治者的选择或自由意志”、“合乎他们的意志和自然性情”，还是由于武力、派系或篡夺、“符合统治者的嗜好（secondo lo appetito di che prevale）”。皮耶罗似乎是在为选举和世袭的继任方式留出余地，同时考虑到权力的不正当获取以及对它的不正当运用。他说，都是好形式时，一人统治最好，但都是坏形式时，它最坏——一句萨伏那罗拉的格言；他进一步说，一人最容易把他的意志强加于公众，因此它最可能变坏。如果人们创建新政府并考虑君主制的可能性，那就必须问一句，好的前景是否大过出现灾难的风险。[389]

所有这一切确属老生常谈，但圭恰迪尼开始利用“自然性情”（naturale）一词的模糊含义。用在政府形式上，它可以指“选举的”、“世袭的”，或仅仅指“适合被统治者的性格和性情”，圭恰迪尼打算借助这种模糊的含义操纵进程，既否定那种认为一种形式比其他形式具有内在优越性的观点，又否定萨伏那罗拉派的学说，它认为由历史条件所决定的佛罗伦萨人的“自然性情”，需要一种具有广泛平民参与的政府。他在让贝尔纳多回答皮耶罗时同意，一个有着“自然”地位或基于“选举或自愿”的统治者，除非是因为疏忽或自身“邪恶的天性”，他便没有必要作恶，但一个原本就有残暴统治或基于篡权的统治者，为了保持其统治，却常常不得不做一些违背自己道德天性的事，正如我们在美第奇家族的科西莫或洛伦佐的例子中屡屡见到的那样。[390]但这时我们就对统治者的权位、获取权力的正当性和道德人格，以及——暗示性地——被统治者的传统性格做了区分；既然所有这些都能用“天性”（natura）和“自然性情”这些词的不同运用来表示，那么显而易见，没有哪种政府形式本质上是好的或坏的，我们必须寻找另外的标准。假如我们设想，一个正当的君主统治不公正，而一个篡权者统治公正，或者——因为卡博尼反驳说，后者根本无法想

象——他们统治都不公正，那么显而易见的是，我们用来评价一个特殊政府的是它的效果（effetti），而不是它的起源或界定条件（不妨说，是它的产出，而不是它的投入）。[391]

贝尔纳多接着论证说，假如我们抽象地讨论政府形式，那么我们确实得说，源于自愿比源于暴力更可取，因为它的“天性”中不带有在未来进一步施暴的“必然性”（necessità）。但是，当我们论及具体事例，论及实际存在的政府时，我们必须靠经验说话：必须观察它们如何运作，通过明确的道德和效用标准去评价它们的效果，然后才可以分出它们的优劣。[392]但是，当我们讨论“突变”，即一个旧政府被一个新政府取而代之时，这会出现明显的困难。前者的效果可以看到，后者的效果却只能预测；[393]在批评圭恰迪尼的论断时，我们还可以补充说，前者的来源可以不计，后者的来源在进行预测时却必须予以考虑。贝尔纳多这时必须解释政治预测的性质和方法。他向他的对话者解释说，他久居佛罗伦萨，既作为行动者也作为观察者浸淫于该城的事务，常与经验老道的人士交谈，他认为自己对人民、公民和作为一个整体（universalmente）的城市的天性（natura，这个词重复了若干次）有足够的了解，可以对每一种政制（modo di vivere）的效果做出良好的预测。在具体问题（particulari）上他或许会出错，但是对于大局（universali）和一切基本问题，他有望不出错。[394]在他出错的地方，他可以得到年轻人的纠正，他们也许缺少他的年纪和经验，却勤于披阅诸多国家的历史，这是他做不到的，在他只与生者对话的事情上，他们可以与逝者交谈。历史的教诲可以强化经验的教诲，因为现在的事都曾出现过，而曾经出现过的事还会再次出现。唯一的困难在于把它辨认出来，避免误把旧事当作新事；在这件事上，贝尔纳多及其对话者必须携手合作，至于那种认识一再发生的事并预测其作用所需要的思想品质，是可以通过教育还是仅凭经验就能获得，他没有明说。[395]

这种论证显然是实用主义的，并且包含着对保守主义的偏好。对政府形式的研究和评价只能在行动和现实中进行，问题是如何能够做到这一点——这种方法是否难免有利于现存的甚至是存在不久的政体？圭恰迪尼承认，历史知识与基于经验的知识显然是平等的，他并

没有赋予现存事物相对于不存在的事物以内在优越性，但他已然走向后来的立场，认为历史教训虽非不可应用，但应用起来极为困难。不过，这种实用主义的主张还以另一种方式带有保守主义的含义。我们若是仅凭效果去评价政体，那么我们想必应在所有情况下适用同一套价值标准；但是众所周知，不同的政府形式给予不同的价值以优先性，因此除非事先统一我们的价值，否则是无法采用实用主义方式的。在《对话录》的这个阶段，索代里尼提出了一个我们看到在1494—1512年之后成为佛罗伦萨思想的主要假设的观点："自由的生活"符合佛罗伦萨的天性，因为这座城市对自由的欲望是"普遍嗜好"（appetito universale），它铭刻于人们心中，就如同铭刻和烫印在他们的城墙和旗帜上一样。哲人们想必会同意，在三种政府形式中，最符合被统治的人民的天性的就是最好的形式，因此似乎需要事先就提出在佛罗伦萨实行平民统治具有内在优越性的证据。[396]

根据这种主张所依靠的那个假设，它似乎正如圭恰迪尼所愿，完全维系于具体而"特殊"的事情。但是他让贝尔纳多作出了双重的答复：即便是植根于人民天性的政府形式，虽然从理论上说更可取，在具体情况下也会产生有害的后果；"自由"的目的不在于确保人人都能参与所有层次的统治，而在于确保维护法治和公共福祉（"维护"[conservare]这个动词在同一句话中使用了两次），这一目的或许在一人统治之下较之其他方式能够更好地达到。[397]后一观点是随前一观点而来，这就附带地暗示着一个问题：对于看上去植根于人民的天性的政府，我们如何能够预测它的有害影响；但是通过提出这一问题，圭恰迪尼重新界定了"自由"，使之符合他本人的价值。索代里尼的意思和圭恰迪尼本人在不久前的1516年的主张是，[398]大议会让（或是要让）佛罗伦萨"平民"品尝到个人直接参政的味道，这种经验使他们发生了改变，因此城市事务已无法恢复原状。这种观点现在被放弃了，[399]并表达了一种有关"自由"（libertà）一词之恰当含义的价值判断。据认为它有两种含义：它意味着每个公民尽可能充分地参与决策的状态，也意味着法律——而不是人——至高无上，个人获得的社会利益是源于非人格化的公共权威，而不是来自个人。马基雅维里曾在类似的意义上使用过"平等"（equalità）一词。这两个定义在逻

辑上并不相同，圭恰迪尼也暗示性地否认它们彼此有任何关联；但是一般认为，前一种状态是后者的最佳（激进派认为是其唯一）保障，如果贝尔纳多争辩说，多数在失去“参政权”这个意义上的“自由”的情况下，能享有法律和非人格性意义上的“自由”，那么他就要（与是否能够剥夺多数曾经享有的“参政权”这一问题无关）证明，如何能够让这种状态长久存在。不消说，这成了一个在享有权力并把别人排挤出去的有限团体中防止腐败的问题。

贝尔纳多的对话者接着解释道，把皮耶罗·德·美第奇赶出城时，他们并不想建立一个像大议会那样有着广泛基础的政府，但是他们受到萨伏那罗拉的胁迫，身不由己。他回答说，在那种情况下，他们应当对那位托钵修士深怀感激才对，因为“过去的经验显示”（ha insegnato la esperienzia de’tempi passati），而且总是会显示，在佛罗伦萨，最不稳定的东西莫过于这个由少数垄断权力的政府；过不了多久它总要垮台，权力被转移到一人或多数手中[400]——更有可能转移给后者，因为一人要成为最高统治者，需要精明审慎、财富、名誉、大量的时间以及不绝如缕的顺境，把所有这些集于一身几乎没有可能，佛罗伦萨史上也不过一个科西莫·德·美第奇而已（作者在后来的生活中恐怕也会受到这些话的嘲讽）。[401]少数的统治不稳定，是佛罗伦萨人的天性使然，他们热爱平等，厌恶别人居高临下。因此，少数因其野心而分裂，“一个小圈子外边的人”（ognuno che non è nel cerchio）又因圈内人的权力而恨他们，佛罗伦萨人便因拒绝互相支持而毁灭了。[402]

在这个论证中，圭恰迪尼采用的是“全体的天性”（natura dello universale）的标准，他不久前还反对这个标准，现在却以出人意料的方式使用它。在创作《对话录》之前，他和其他人的著作中就出现过以下观点：佛罗伦萨人的“第二天性”使他们不安分，抱着平等主义的想法，渴望分享公共权威；但它一般被交给多数，并把这作为支持“平民生活”的表示，因为使个人渴望分享权力的品质也使他拒绝依附于他人，这一特点一向是圭恰迪尼有关“自由”的定义的核心。但在这段话中，“佛罗伦萨人的天性”确实被归于多数（那些“圈外人”），然而它更是少数的突出特点。有野心的人的“圈子”争夺领导权，他

们“对平等的天然热爱”变成了失败者拒不接受胜利者的控制。可以用“理智”（ragione）计算，亦可由“经验”（esperienzia）证明，在这种政府能够取得稳定上打赌，胜算是二十分之一。[403]不仅“平等”和“自由”被描绘为往往自我毁灭；对“野心”（ambizione）和追求“荣誉”（onore）也同样冷眼相看，而圭恰迪尼在早期著作中，曾把它们视为“显贵”的特点，使其为了自由而在公共舞台上扮演公共福祉的伟大公仆的角色。“佛罗伦萨人的天性”中强化其政治个性的一切因素，皆被描述为少数而非多数的特点；而这一阶段的修辞把所有这种特点都描述为具有政治上的破坏性。

但是，圭恰迪尼对“显贵”的暧昧态度，确保了对话形式可被用来展现多种视点。在接下来的内容中，卡博尼和索代里尼根据明显变得越来越贵族化的自由理想，提出了反对美第奇家族政府，即1494年被推翻的政府的理由。卡博尼把这种实质上具有操纵性的统治斥为专制，它名义上是在遵循公共法律准则行事，实际上却是根据一个非正式的统治团体的利益去衡量公认的价值，一个人的同一种行为，如果他们把他看作朋友，那就是准许的，如果把他看作敌人，却会受到谴责；[404]索代里尼又说，为了弄清一个人真正想做什么，不得不去观察那些没有明言的暗示，洛伦佐便擅长于此道。[405]索代里尼又进一步抨击贝尔纳多区分本质上的好政府与产生良好效果的政府，他指出，否认人类天生的、值得赞扬的习性，等于用定义做坏事，反之亦然。[406]当索代里尼说，人天生渴望自由、痛恨奴役（servitù）时，他实际的意思是，这似乎仅仅完全适用于这样一些人，他们具有非同寻常的高尚精神和才干，也即是说，他们渴望做出有利于公共福祉的杰出的或看起来杰出的行动。自由就是做出这些行动的自由；奴役则是这样一种状态：特殊的人根据自己对何者符合自身利益的想法，对这些行动加以评价、许可或禁止——即明知他们的行为“虽然理应是自由的，除了他们自己和国家的利益之外不依附于任何人，却受别人的专横意志的控制，不论它是正当的还是出于随心所欲”。[407]

索代里尼接下来阐述了使我们以有“德行”（virtù）的方式行事的原因。

假如正确统治城市的人的首要目的，以及研究公民生活的哲人和其他人的首要关怀，是为激发人们的美德、卓越的品格和高尚行为提供基础，那么对于与此相反、竭力消灭一切慷慨大度的行为和美德的政府，我们难道不该给予严厉谴责吗！我所说的美德，是指能使人们有伟大的表现，也就是说，有益于共和国的美德……

所以我要重申，不论何时，只要政府是不正当的（如果它拥有正当性，美德就会受到尊重），它倾向于专制，不论是凶残的还是温和的，那么人们就应当寻求其他统治形式，为此牺牲任何财产和繁荣都在所不惜；因为没有什么政府比这种政府更可耻、更有害，它力图摧毁美德，阻止臣民获得由高贵品格和慷慨大度的精神所带来的任何荣耀，更遑论什么伟大。[408]

索代里尼的观点同“参与式民主”和“宽容的压制”（repressive tolerance）的现代理论家的区别在于，后者倾向于平民主义，前者则倾向于贵族主义。把“德行”的理想（这里没有被表述为用形式塑造“命运”，这不是《对话录》的关键思想，而是表述为在道德自主中的生活、自由和追求卓越）作为目标的人，从定义上看实际上是少数，圭恰迪尼在其早期著作中就明确指出过他们的人数可能甚少。但是暴君对他们又恨又怕，因为暴君的目的是让一切依附于自己；索代里尼说，他不必告诉他的对话者他心里想到的是何人。[409]在这一段论述的最后他总结说，就像“封闭型国家”（stati stretti）通常的情况一样，美第奇家族极力解除公民武装，从而剥夺他们得自于他们的祖先的“阳刚之气”（virilità）和“生命力”（vigore de animo）。想想那些以自己的武器作战的人和那些用雇佣军作战的人之间的不同吧；瑞士人现身于意大利时凶残而好战，在自己家乡时却生活在自由之中，遵纪守法，和睦融融。[410]在此，公民军传统的修辞出现的语境暗示着，自由、公民美德和政治个性本质上是精英的理想，这确实不同于马基雅维里在《论李维》中的论说。

对这种公民人文主义立场的论述，贝尔纳多的回答冗长而散漫；它所形成的对话构成了《对话录》卷一的剩余内容。它不仅冗长而复杂，词锋亦多有迂回曲折。如我们所见，贝尔纳多试图把索代里尼意

义上的自由界定为野心的展示，以及表现高贵行为的欲求，其中还包含着控制他人的欲望；他提出一个有趣的建议，投身于公共服务未必一定要有“自由的”政府，因为所要服务的是“祖国”（patria），“它包含着那么多美好事物，那么多甜蜜事物，即便臣服于君主的人，亦是爱祖国的人，世人可以屡屡看到，他们不惜为它以身犯难”。[411]

索代里尼用“德行”和“参政”来界定自由，贝尔纳多则回到圭恰迪尼早先对这个概念的一种界定：自由是这样一种状态，我们为了自己而服从法律，不服从特殊的人的权力和人格。它暗含着对个人的道德和政治自主的强调，以此观之，这当然是一种公民人文主义理想；但是，与《洛格罗诺谈话录》相比，有一极重要的不同之处，参政的“德行”的理想从自由的定义中拿掉了，并被置于自由的对立面。被界定为法治的自由，很可能受到索代里尼曾给予大力赞扬的咄咄逼人的竞争性高尚行为的危害，[412]一个人可以在法律之下享受自己的自由，尽量少参与甚至根本不参与涉及他本人或其他人的决策。可以说，圭恰迪尼在这里提出了一种与积极自由观相对的消极自由观，使自由变成了不受制于他人的自由，而不是发展积极的人类才能和品质的自由；随着这种定义上的变化，他提供给“显贵”的价值也发生了变化。现在可以看到两套价值规范，它们代表着圭恰迪尼自身人格的两极：一方面是在公共行动中展示卓越的理想；另一方面是只有精英才有闲暇获取的“经验”和“审慎”（prudenzia）。圭恰迪尼终其一生都感受着这种野心与谨慎之间的紧张，看看他在面对勇猛无耻与审慎的选择时如何与马基雅维里背道而驰，颇为引人入胜。《论李维》选择了武装的平民国家，把“德行”描绘成武装的多数充满活力的精神，《对话录》则让贝尔纳多——正如我们所见——对索代里尼恢复公民军传统的主张不理不睬，还极力反对他把“德行”理想化。但这里所说的“德行”是少数而非多数的品格。针对这种立场——或者不如说是针对他曾赞美过的野心和对“荣誉”的渴求，圭恰迪尼在卷一的最后一段话中，让贝尔纳多告诫他的贵族聆听者，要认识到佛罗伦萨城已老态龙钟，难以进行改革，国家衰老的自然过程的力量，胜过人类的“理智”和“审慎”。[413]

他之所言，句句是说给“显贵”听的，但圭恰迪尼的贵族倾向是表

现在他的这样一种观点中，他认为“显贵”是唯一值得交谈或讨论的群体，而不是表现在他鲁莽地把每一种政治美德或对权力的正当权利都赋予他们——他从未这样做。贝尔纳多对索代里尼的反驳采取了为美第奇家族辩护的形式，针对的是索代里尼更恼火的指控，这反过来又成为对大议会和多数参与某些决策的批评。[414]但他的目标其实是少数，他认为少数而非多数才是1494年平民政制的创立者。好像是“显贵”因为不满于同美第奇家族的联盟，才转而与“平民”结盟，贝尔纳多好像是在问他们从这种改变中到底有多少收获。但是这种挑战隐然提出了贵族价值的问题。为1494年政府的辩护是从“德行”的角度，即从“显贵”在“平民”面前展示引人瞩目的卓越品格的角度表述的，它由索代里尼和圭恰迪尼本人在写作《洛格罗诺谈话录》时提出。对那个政府的抨击，既包含着推崇谨慎的理想，以取代“德行”的理想，也包含着对多数在看到“德行”时辨识它的能力表示怀疑；但是，抨击多数并不是在抬高少数，而只是对后者的价值有所批评。一旦我们认识到，在圭恰迪尼心中，“德行”理想已经变得不再代表对卓越的追求，而是代表对出人头地的不健康竞争的追求，我们就能更好地理解，他为何坚定地认为，由“显贵”垄断权力的“封闭型政制”将是佛罗伦萨的灾难。如果精英真要展开卓越品质上的竞赛，他们需要“平民”（或美第奇家族）作为观众或裁判；但如果他们竞相追逐的实际上是权力和支配地位，他们就需要“平民”（或美第奇家族）通过限制权力来限制这种竞争。与此同时，圭恰迪尼还向他的阶层推荐了一套不那么具有竞争性的价值。他也许认为“显贵”是唯一值得评论的人，但尽管如此，他还是持之以恒地批评他们。

按照这一解释，贝尔纳多为美第奇政府的辩护以及他对平民愚昧的批评，可以被解读为他支持美第奇家族，反对作为“显贵”盟友的平民或大议会。他的批评矛头指向圭恰迪尼在早期著作中表达的信念，即多数是其长官的优秀判断者，能够识别他们自身缺乏的品质，因而适于委以选择少数任职的责任。领袖的出众品质一旦不再是“德行”，而是变成了“经验”，以上信念就变得不太合理了，因为“经验”是一种后天习得的特点，只有那些已经亲自获得某些经验的人才能评价；共和国不是习俗的共同体，而是决策的共同体，因此多数没有多少机会

去习得那些只有统治者才能获得的经验——一种表现为审慎而不是习俗的经验形式。这便是贝尔纳多如下断言的要点：他们的眼光囿于“自己的生意和自己的店铺”，无法胜任这种判断；[415]缺少闲暇固然无碍于他们辨识作为人格品质的“德行”，但几乎肯定有碍于他们获得公务知识，或使他们无法明白具有这种知识的人所做的事情。但是，贝尔纳多愿意赞成索代里尼的如下观点：1494年政制下的佛罗伦萨“平民”，如同威尼斯的平民一样，只要掌握以多数决的方式进行选举的技巧，他们在选择自己的官员上就可以做得还算不错——圭恰迪尼曾就这个棘手的问题写过两篇文章；但是，贝尔纳多忧郁地补充说，谁也无法知道这个合理的过程能持续多久。索代里尼则坚持认为，没有任何形式的政府一开始就能臻于完美，但可以从经验中学会巩固和增强其优秀品质。[416]简言之，他希望“平民”从经验中学会支持政治精英的选举方法，而圭恰迪尼大概求助于贵族的信念，他们认为用抽签选出的官员太多了。

但是，贝尔纳多主要关心的是为1494年之前的美第奇家族辩护，反驳索代里尼的以下指控：这个家族只任命他们认为可靠的人担任官职，因而压制“德行”。他在辩护时先是认可大部分指控，然后反驳说，这样的政府依然优于平民政府——这是一种很可能改变价值和假设的论战策略。他说，美第奇家族确实提拔他们认为可靠的人，压制他们认为危险的人，但并不能因此就像索代里尼认为的那样，说这个家族把所有“德行”都视为对他们具有潜在危险。政治精英的品质是智慧和进取精神；人可能聪明（savio）而没有活力（animoso），也可能两者皆有但并不对既有秩序（inquieto）构成威胁。[417]美第奇家族能够更好地对此加以区分，因为他们已经拥有超常的权力，这赋予他们对人做出判断的经验，并且使他们能安全地做出这种判断。[418]做这种判断有两种致错的原因：无知和嫉妒。无知显然是平民大会的缺点，是两者中后果更危险的一个，因为由其性质而定，它是不受限制的，嫉妒则顶多把嫉妒的对象免职。[419]圭恰迪尼这是在让贝尔纳多顾左右而言他。索代里尼把美第奇家族的统治界定为专制，而且非常明确地表明了一个经典观点，即专制者的嫉妒是无限的，因为他把任何不服从其权力者都视为威胁，尤其害怕任何其他个人的“德行”——内

在的道德品质。在为“嫉妒”（malignità）辩护时，贝尔纳多说，人本性趋善，任何趋恶避善者不是人而是禽兽。[420]这当然是个古典命题，专制者就是地地道道的禽兽，但贝尔纳多此处是在利用那个（索代里尼已表示赞成的）假设，即美第奇家族的统治是独特的专制，它“温和”而不“残暴”，它利用人的良好品质，并没有试图摧毁它们。但是，“温和专制”从字面上看简直是自相矛盾，贝尔纳多的修辞会把“专制”一词的大部分含义掏空。美第奇家族通过利用人们的善心，使之服从他们的意志，但为了利用它，他们必须了解它，能够对它做出评估，而为了继续利用它，他们必须能够防止毁掉它。他们不能让恐惧和嗜好压倒自己的理性，不然他们就成了典型的专制者；易于压倒人对善的自然之爱的人性弱点，在他们身上不能像其他任何类型的统治者那样突出。

这使贝尔纳多在第一卷的论证的结尾处否认美第奇家族的统治因其本质而注定堕落和腐败。它在统治时利用“显贵”的品质，因此必须使它们完好无损；这种必要性起着缰绳、辔口或限制的作用，可防止统治意志走极端的任何倾向。而且，“显贵”除非作为自主的人而行动，也就是说自由地行动，不然他们是无法为美第奇家族效力的；美第奇家族的统治，从事事都要顺从其意志这个意义上说是专制统治，但它从未如“绝对君主的国家”——其至高无上的统治意志是制度化的和一望可知的——那样行事。它一直有着自由政府的举止和外表（le dimostrazioni e la immagine）。[421]拿走这个形象，也就拿走了这座城市的生命和灵魂；美第奇家族并没有这样做（只有疯子才会做），所以它才统治着一个更强大的城市，它的统治恩威并用，而不是仅靠赤裸裸的暴力。[422]毕竟，爱是自我驱动的活动；圭恰迪尼所用的这些词的分量表明，认为他想把佛罗伦萨人描述为受着幻觉的统治，是无法成立的。肯定存在着某种实实在在的自由，尊重这种自由的需要对美第奇家族权力构成了实实在在的限制。但是，在针对美第奇家族实行专制的指控进行辩护时，圭恰迪尼实际上把他们的政体描述为有别于“绝对君主制”——即是说，它是一种混合制的君主政体，虽然他没采用这个说法。当我们了解到美第奇家族负有义务咨询和尊重城里的要人和长官（不是与他们正式分享权力），它的权力受到这项义务的

限制，我们接近于看到法国和英国的王权学说。这项义务与对共和政体形式的尊重并非没有相似之处，这使美第奇家族的统治成了伪装的君主制。

但是，贝尔纳多的论证仍是要向“显贵”推荐美第奇体制，因此这种论证有着同样多的君主制和贵族制特点。它与亚里士多德或波利比阿有关不同权力相互协作的学说相去甚远，因为它提出的观点是，一个拥有最高权威的人或团体，其至高无上的地位使其适合于并且能够行使所有权力职能，无需任何协作的智慧给予支持；但它算不上是一种主权理论，因为它拒绝把最高权力交给一人或少数。值得注意的是，贝尔纳多对“显贵”在美第奇家族统治下的角色的论述，与他们以“德行”（virtù）作为最高价值的假设完全相容，然而他的主张还有另外一面，它完全基于审慎的概念，其中君主制和贵族制之别远不是那么清晰。他在这一部分内容中，对大议会参与对外政策（cose di fuora）的决策大加非难。[423]

这种思路把我们直接带回到特殊事件、才智、数量、时间这些概念，我们反复看到，它们是文艺复兴这方面思想的基础。我们被告知，对外政策事务没有规律或确定的方向，而是随着人世间发生的事而每天都在变化，因此我们对它们的思考在很大程度上只能是推测。最微小的原因可造成最重大的后果，同样的原因造成的后果可以极为多样。“因此，国家的统治者必须是极审慎的人，以极大的警惕随时留意最微小的变故，斟酌每一种可能的结果，以便将其消弭于端倪，并尽可能排除偶然因素和命运的力量。”[424]

这再清楚不过地表明，圭恰迪尼拒绝涉足那个令马基雅维里着迷的“德行”世界。“德行”作为一种勇猛无耻的精神，作为君主或武装人民积极主动的，甚至具有创造性的力量，它寻求主宰而不是消除命运；马基雅维里从天才的革新者，从公民与战士的混合体中发现了这一特点。圭恰迪尼则把“德行”等同于（即或不是取代）审慎，舵手或医生观察事变、顺势而为，而不是力求塑造或控制它们的力量；他的政治是操纵的政治，而非行动的政治。它要求最大程度的信息和深思熟虑，以适应以持续不断的、不可预料的速度发生的事变，反对平民

控制对外政策的理由，就在于多数做不到这一点。贝尔纳多说，一人或少数有时间和精力获得这种对事务的直觉，并将其转化为行动。众多人的大会没有这种条件；[425]但不太清楚这是由于量还是质的原因。一方面表明，如果有关一个问题的知识只能分散于许多人中间，那么对它就不太可能进行研究和得到深入的理解；需要许多人同时参与的决策在制定和修改上过于缓慢。另一方面又透露着这样的语气，多数的大会是这样一些个人的大会，他们专注于各自的私事，因此缺少闲暇，而经验、审慎和对权力政治的认识只能从闲暇中来；贝尔纳多甚至指出，多数尤其易于腐败，因为他们作为私人不会把公共福祉视为自己的利益，而单独一个统治者会把公共利益视为自己的产业。[426]总之，公民大会无法培养出理解权力政治所需要的深思熟虑和直观知识，因而也永远无法保持政策上的连续性；但他们必须与之打交道的强权，绝大多数都是由君主统治的国家，这些人对自身利益有持久的构想，因而能够彼此理解和合作，但他们因此会拒绝跟不了解他们自己心思的民主政府打交道。[427]

同理，君主们常常能够与雇佣军队长和士兵打交道，而这些人是平民政府的天敌。君主把战争视为正常活动，他与雇佣军有着持久的关系；而民主政府只在迫不得已时开战，只把使用雇佣军作为应急手段，危机一过就想摆脱他们，一有可能就会赖账。[428]贝尔纳多又说，宣称罗马人在平民政府下取得的征战和对外政策上的成功是没有用的，因为可以否认他们的军事成功与其政府结构有关。既然后者充满纷争与混乱，它不可能促进罗马人的战争“德行”，无论在国王统治还是享有“自由”的情况下，这种“德行”都同样伟大。罗马的军事体制不是平民政府的产物，而对它的成功做出了两项贡献。首先，它使罗马人完全依靠自己的实力，因而无需“警觉与勤勉”（vigilanzia e diligenzia sottile），这是那些必须靠外交周旋于他国权力之间的国家才需要的。其次，它把战争和政策的控制权交给执政官和有经验的军人，后者将战争视为获得公民伟大精神的源泉，甚至视为天职（bottega）。除非我们能够复制罗马人的公民生活条件，否则我们就无法模仿他们。[429]

不管圭恰迪尼是否了解马基雅维里《论李维》的内容或奥里切拉

伊花园里的辩论，他的主张只能被解读为构成了马基雅维里必会表达的主张的对立面。看得出来，关于复制罗马的条件一事，也就是使军事训练和军纪成为每一位佛罗伦萨公民的公民人格的一部分，他认为这理所当然是不可能的。他在卷二让贝尔纳多谴责公民军的衰落，却又认为现在再加以恢复为时已晚；[430]但他并没有以恢复它即意味着给予平民过多的权力为由，认为这样做是件坏事。圭恰迪尼只是认为，在一个君主和“雇佣军”的世界里，佛罗伦萨不能运用强势军力，而是必须靠精妙的外交手腕；随后他又说道，假如罗马人使用雇佣军，因而只能“像没有武装的城邦那样”，靠机智而不是武装处世，他们的政体用不了几年就会将他们毁灭。[431]这种才智只有一人或少数能够具有，“没有武装的城邦”（città disarmata）的政体必须适应这种情况。但是，圭恰迪尼并没有为“显贵”唱赞歌，而是再次让他们改变自己的价值。建立一个大议会拥有此种权力的政制，他们所依靠的是索代里尼意义上的“德行”；城市的军事和外交处境不允许他们依靠马基雅维里那种亲罗马意义上的“德行”，是为何应把他们所需要的品质视为审慎的又一理由。贝尔纳多说，1494年政制的设计师意图很好，却不知道他们实验的结果会是怎样：

这也不足怪，因为他们谁也未曾目睹自由的城市或治理过自由人的性情；从书本上学习自由的人，不曾像从经验中认识它的人那样观察或领会它的特点，经验能教给我们很多学问和才智绝对不能提供给我们的东西。[432]

他们还应考虑到，佛罗伦萨城已垂垂老矣，这样的城市极难改革，也极难阻止他们回到过去的陋习。[433]圭恰迪尼在这里没有提到实施改革的立法者，马基雅维里曾把他描绘成在类似环境中担负着非人力之所能及的艰巨任务；这样做没有什么意义，因为他主要关心的是让“显贵”保持谨慎和警惕，就在这时，贝尔纳多郑重要求他的听者，要远离野心，满足于可能之事。他们本来最好不要推翻美第奇家族，但既然已经这样做了，他们必须学会应付后果。

但是，如果仅把第一卷解读为建议放弃“德行”，赞成审慎，或放弃公民理想，赞成统治集团的准君主制权威，对第二卷接下来的内容

我们就会缺少准备。在这里，贝尔纳多应请求陈述了他对佛罗伦萨在1494年之后的环境下所能实现的最佳政府形式的看法，他在做出这种说明时，采用一种复杂的方式，在正义旗手、元老院和大议会之间分配权威，并且自觉地模仿威尼斯，将其作为人世间有过的结合三种统治形式的政制的最佳范例。语气中贯穿着古典的和人文主义的精神。贝尔纳多一展其博古通今的学问，这与他先前排斥学问的观点难以调和；他怀着敬意，提及（尽管他显然觉得不可以接受）公民军的理想；最令人费解的是，他接受这样的假设：判断任何政府形式的标准，是看其能否成功激励“德行”，而它与索代里尼意义上的“德行”基本无异。似乎发生了视角上的剧变。

在维托里奥·德·卡普拉里斯这位圭恰迪尼最敏锐的现代分析家之一看来，第二卷未免不得要领，是向着理想领域的一次毫无收获的跋涉，而且（像《记事录》一样）对研究其思想的真实发展没什么用处或价值可言。[434]不过，德·卡普拉里斯是克罗齐历史主义的出色阐述者；他专心致力于研究圭恰迪尼“从政治到历史”（dalla politica alla storia）的转变，从为佛罗伦萨谋划稳定的政制框架向他在晚年的历史巨著中表达的一种认识的转变，即佛罗伦萨人和其他所有意大利人的公民生活当时处在一场深刻历史变迁的洪流之中，它几乎不能再为他们自己所左右。德·卡普拉里斯深谙克罗齐的思想，足以感受到人类的自我认知本质上是一种历史知识，只待智者出现，便可认识到人类生活在历史之中而不是在别处；看到圭恰迪尼在通向这一发现的道路上迅速迈进，然后似乎又改变了方向，这使他明显感到不耐烦。他的论证中还有一个（正确的）必要部分，圭恰迪尼认识到“显贵”当时孤单地存在于他们的历史之中，是基于他认识到他们的命运已经不可避免地与美第奇家族的命运绑在一起；因此他强调卷一中的一些段落，其中把美第奇家族和“显贵”描述为联合行使着至高无上但自我节制的权力，把他们解释为全盘放弃了亚里士多德—波利比阿的传统。这使他无法接受恢复这种传统以及“显贵”在其中的地位，这构成了卷二的主题。因此德·卡普拉里斯指责《关于佛罗伦萨政府的对话》（Dialogo del Reggimento di Firenze）的后半部分，认为它犯下了反历史的“抽象”（astrattezza）这一致命的错误，否认它具有任何意

义。

但是，这种想法本身就是反历史的。圭恰迪尼这类人不会幼稚到连篇累牍地仅仅论述陈词滥调，除非这种陈词滥调本身对他们来说有重大意义；问题在于找出这种意义是什么。大约在圭恰迪尼写作《对话录》的同时，马基雅维里创作了《论洛伦佐去世后的佛罗伦萨政府》（Discorso delle cose fiorentine dopo la morte di Lorenzo），他在该书中似乎真诚地相信，当时主宰着美第奇家族的神职人员——教皇利奥十世和未来的教皇克莱芒七世——自身无法建立世袭制君主国，也许会满足于在佛罗伦萨的一项政制安排（constitutional settlement），在一个大致采用威尼斯模式的政府中，确保美第奇家族对一人角色享有世袭权。通常认为，马基雅维里带有几分理想主义色彩，这是圭恰迪尼所没有的，我们也可以赞同德·卡普拉里斯的观点，[435]他认为虽然圭恰迪尼乐于见到美第奇家族在其设想的政制中行使有效权力，但他并不指望看到他们把它制度化。自从1512年以来他就认为，美第奇家族需要“显贵”使其统治正当化和稳定化，但权力的客观必要性使他们并没有依靠贵族的支持，而是正好相反。存在着道德上的必要性，但它得不到政治必要性的支持。因此我们可以看到，在1520年及1521年写作《对话录》期间，圭恰迪尼面临着约瑟夫·列文森描述的那种“价值”与“历史”之间的两难困境；[436]应然之事不是将要发生之事，但仍需要对它给予肯定。在这种环境中肯定某人的价值，并不是不真实的抽象，而是确实有着道德上的必要。如果“显贵”和佛罗伦萨城得不到其天性要求他们享有的东西，那么对他们将要获得的东西的唯一评价方法，就是深入研究他们本来应当拥有什么。这种两分法中有着价值二元的空间，对此圭恰迪尼在思考他那个阶层时一直有所体会。在1512年以后（或1494年以后）那样的世界里追求“野心”、“荣誉”和“德行”，对于“显贵”来说，也许是他们所展示的最危险、最不适宜的行为；但在他们自身的价值和天性所要求的应然世界中，必须给予这种意义上的“德行”以发展的自由。因此，可以把一种在很多方面基于贵族“德行”的“生活”，描述为评估（因而也是认识）贵族须以审慎作为策略的世界之方式。我们会看到，这里提到的“审慎”这个概念，在第二卷从未完全不见踪迹，该卷在结尾处走

向了对历史世界的回归。

因此，《对话录》剩余内容的解读方法，就是观察“德行”与审慎的对话如何产生了后来成为共和宪政主义传统的核心观念的那些因素，即支持如下观点的一个普遍命题：这一传统的许多根源在亚里士多德政治学，被认为是“美德的科学”（science of virtue）。就像马基雅维里《论李维》的情形一样，我们处在一个概念的世界里，它与正式的混合制政府理论有关，例如波利比阿的循环论，但不依赖于这种理论，使这两位佛罗伦萨人有别于他们古代导师的主要不同之处是，前者特别强调武装与公民美德这两个相互关联的主题。圭恰迪尼著作的第二卷以重新检讨“德行”的概念开篇，对话者一开始就提出佛罗伦萨复兴公民军传统的可能性。卡博尼争辩道，在维持城市对周边领地的权力上，平民政府能做得比贝尔纳多所建议的更好，因为它比“封闭型政制”更能吸引公民对这一目标的热情，若把全体公民重新武装起来那就更是如此。[437]贝尔纳多——如果从他的声音中直接听出弗朗西斯科·圭恰迪尼的语调，我们会多少有些惊讶——对此表示同意，并没有多少怀疑的迹象，虽然他的特点在于他不会采用个人服兵役能提高个人“德行”这样的论点，他认为公民军有利于平民政体的理由有二，一是它使这个城邦能够打败敌人，尽管它易于陷入内乱，二是它所带来的“能力与德行”（potenzia e virtù）可以大大消除平民政府的弱点，因为一个武装的国家不太需要只有少数能够提供的“警觉”（vigilanzia）和“勤勉”（industria）。[438]武装的人民与“德行”的关系绝不可以完全切断，贝尔纳多认为，废除公民军的做法如果不是肇因于平民对贵族——一个军事领袖阶层——的迫害，那就是派系领袖所为，他们觉得，解除武装的平民会专注于私事，不愿以身犯险，他们的权力就会更安全一些。[439]结果一向有害，因此他看不到恢复公民军有多大希望；需要多年励精图治才能改变平民的习惯和价值，在此期间（看一下1512年吧）依靠尚未完全恢复的公民军危险就太大了。[440]

在这样的世界，解除武装的城市需要审慎人士的统治；在受到理论上的价值所主宰的世界，公民军也许是公民“德行”的基础。但是圭恰迪尼虽然会同意公民军可使平民政府强大而成功，他却不会接受这

样的主张：平民政府产生了公民军，因此它是最强大、最成功的政府形式。贝尔纳多这时重申了他早前的论点，罗马的军纪根本不是靠平民政府的形式；它是由国王们建立的，共和国只是将它承袭下来而已，那时意大利的每个城邦都武装自己的平民。[441]他所要反驳的论点，若不参照马基雅维里的《论李维》便是难以想象的，卷一的末尾对罗马问题的重新考察使这种印象变得更加强烈。在对话的主要事项谈完之后，有一段很长的讨论，[442]皮耶罗·圭恰迪尼谈到早期共和国的混乱与武装平民的关系问题。他说，既然罗马人有“优良的军队”，他们想必已有“优良的制度”；既然他们有“伟大的德行”，他们想必已有“优良的教养”，因而也有“优良的法律”。各阶层之间的争斗比实际情况更惊心动魄，但并未带来根本的混乱。[443]人数远不及平民的元老院，要么以军事上的软弱为代价不对他们进行武装，要么对他们的“脾性”（umori）做出足够让步，以确保得到他们的军事和政治支持。[444]最好是既武装起来又不发生骚乱，但人世间难得有不伴随某种罪恶的完美状态。[445]因此，罗马的混乱主要来自事物的本性，而不是来自任何政制的具体缺陷，护民官一职作为保护平民抵抗反对元老院的一套机制，十分有效地控制着这种混乱，因此贝尔纳多大可以把此种制度纳入他的理想政制。[446]

难以置信的是，圭恰迪尼在完成《对话录》时没读过马基雅维里的《论李维》；但不管他是否读过，他借他父亲之口说出又让贝尔纳多反驳的主张，其实就是马基雅维里的主张。重要的是搞清楚到底他要反驳什么：首先，各阶层之间的争斗是武装平民的必然结果；其次，护民官是控制这种争斗的手段；第三，罗马军事威力构成了支持政府中平民成分的理由。贝尔纳多的第一个论点是，平民骚乱并非仅仅是肯定全民皆兵的结果，而是源自社会秩序的具体缺陷。罗马贵族构成一个特殊的世袭阶层，垄断着所有的名衔和官职，将平民排除在外；他们对后者傲慢无礼，施以压迫，在债务问题上尤其如此。在国王统治下所有这些条件全都具备，平民被征召入伍；但并不存在公开的冲突。原因是国王们运用其最高统治权保护平民不受贵族侵害，并且提拔数量可观的平民进入元老阶层；但是当国王们被推翻时，平民领袖发现他们的阶级敌人把他们排除在所有行政长官职务之外，“底

层平民”（plebe bassa）则发现他们失去了唯一的保护者。于是出现了冲突，前者为使自身跻身于官职而战，后者则支持前者。但是，城邦尚年轻，命运尚有利，这种状态下罪恶能及时发现，因而补救之策也显而易见；罗马贵族虽不情愿，但稳步地向平民领袖做出让步（同样幸运的是，他们数量甚少），并向平民开放越来越多的行政长官职位，既然事情有了这样的变化，“底层平民”也相应表示，只要能为他们的生命和财产提供保护，他们满足于别人享有行政长官职务。如此一来保民官也不再是举足轻重的官职；能够得出的结论是，倘若把行政长官的职务一视同仁地授予贵族和平民，全部的争斗，包括保民官在内，当初是可以避免的。对平民进行武装与各阶层之间的敌意并没有因果关系。447

至于罗马的军事“德行”，并不能用来证明，它在“秩序”和“法律”下茁壮成长，它们因此便是好的。贝尔纳多说，罗马军事成功的原因在于“风俗”——爱荣誉，爱“祖国”；他在解释这种爱时，谈到的是历史而非制度的原因。城邦贫弱，四面受敌；当这些敌人被打败，被合并到一个带来财富和奢侈品的帝国中时，在最好的法律下也会滋生出腐败和出格的恶行。448

显然，圭恰迪尼感到，没有平民政府，军事“德行”和公民军也可以存在，并且它们带给这种政府的要多于它们从它那儿得到的。但他没有用大量篇幅论证下述立场：公民军必然带来平民政府的蠢行，因此应当避免建立。他的论证从形式上确实与这一立场不相容。他反对佛罗伦萨有平民政府，是因为无法把该城武装起来；他主张不应把它武装起来，不是基于规范的理由，而是基于历史的理由。这迟早会把我们带回审慎的领域。但是关于“德行”的争论远未终结。圭恰迪尼对罗马贵族等级的批评表明，他的贵族倾向与他坚决反对任何垄断权力的法律上或制度上的“封闭型”（stretto）阶层并不冲突。他（至少从他的著作来看）不是寡头，与贵族阶层无任何利害关系；分析地看，他的精英主义政府模式处处显示出是一种竞争性的能者当政的体制（meritocracy），其中拥有“德行”的人——不管社会地位在提供培养它的机会上有何作用——通过公开展示这种品质来获得并保持政治支配地位，而只有在公民的政治行动中才能获得和展现这种品质。449此

外，佛罗伦萨“显贵”的唯一角色是美第奇家族的合作者，即便在这种情况下，美第奇家族也是取代“平民”而充当展示“德行”的裁判官，而不是使“德行”的本质在其中发生根本的改变。假如“德行”不能归于天意，而是必须去获取、展示和得到认可，基于它建立的政治体制便必然具有一定的开放性。

另外，我们在探究“德行”的性质时可以清楚看到，这个政治体系把庄严气派（magnificence）列为它的核心价值。卷二在前面讨论了公民军之后，又让索代里尼重述对他所认为的“德行”的辩护。作为对贝尔纳多早先主张的回答，他认为，把“自由”界定为人人能在法律之下享受个人生活，不必将其归功于任何有权有势的保护者，也不必惧怕任何有权有势的压迫者，这种界定是不充分的。他说，这本质上是一种私人理想，不足以促进对“公共事务”的觉悟。索代里尼要为兼具“自由”和“德行”的政府辩护，也就是说，这个政府允许有非凡才华的少数去满足自己对“荣誉”的渴望，而这只能通过公开展示有利于“祖国”和公共福祉的杰出作为才能获得；他的自由是精英充分发展其“德行”的自由；正是从他的理由陈述中，我们认识到“德行”和“荣誉”在多大程度上是同一的。他接着说，必须重视荣誉、庄严气派和威仪，把“慷慨”和“大度”置于单纯的“功利”之上。城邦的建立也许是为了保护个人的安全和便利，然而这些都是私人目的，正是由于这个原因，除非城邦的公民和统治者使其恢弘耀目，在别国人民中间为自己赢得“慷慨”、“机智”和“有德而审慎”（virtuosi e prudenti）的名声（后两个修饰语对于读者尤为醒目），不然它是维持不下去的。对于私人，我们赞赏谦逊、节俭和朴素，而在公共事务上应有的品质是慷慨、气派和威仪。[450]“荣誉”不仅仅是“自由”的目的；丧失荣誉是特别可怕的，既可耻又不光彩，对于公开宣示“把它作为自己天职”（ed ha fatta questa professione）的城邦来说尤其如此。

这显然是一个以荣誉为中心的价值图式的极端例子，很多人认为它是“文艺复兴人”的典型特点。然而不应忘记，这种“荣誉”只是公民“德行”的一种形式；获得它是为了服务于公共福祉，在追求它时把它以及与它相伴随的价值置于其他价值之上，这是在宣扬公共福祉至高无上。值得注意的是，共和主义和爱国主义价值的表现形式，是服

务于自我的理想，比如荣誉、名望和慷慨大度，而不是分配性的、社会性的和更为传统的正义理想。还可以看到，索代里尼认为“自由”、“荣誉”和“德行”的至高无上是由历史条件、由人类的选择所决定的，而不是政治人一开始就具有的天性。贝尔纳多认为，在评价任何一种政府形式时，应当考察它所产生的效果，而不是“自由”是不是其正式的组成部分，索代里尼针对这种观点评论道，城邦初建之时，这样说也许不错，但当城邦信奉自由，可以说自由成了它的性情（这里用的名词是naturale，而不是natura）的一部分时，以武力剥夺自由就是完全不可容忍的；[451]正如贝尔纳多本人在另一个语境中所言，这是在剥夺城邦的灵魂。于是我们又回到了佛罗伦萨自由至上主义的关键主张，即不论理论上的最佳政府形式是什么，高水平的参政符合佛罗伦萨人的性情；但一如既往，它指的是“第二”天性或“习得的”天性。

索代里尼承认自由是佛罗伦萨历史的产物，这把他的思想与贝尔纳多的思想联系了起来。当他请后者阐述有关佛罗伦萨最佳政府形式的想法时，贝尔纳多不仅能接受这一请求——在第一卷中他也许会置之不理——而且能走得更远，接受索代里尼的自由理想，强调这里讨论的不是抽象的最佳政府形式（想必是君主制），这在城邦初建的背景下才能考虑，而是最适合佛罗伦萨实际情况的最佳形式，也就是说，它适合于这样一个城邦，它已“表示信奉”自由，因此惟有动用武力，才能把一人或少数的排他性统治强加到它头上。为了避免接踵而来的灾难——其中最坏的情况就是寡头制——最大的希望在于平民政府；从理论上说它是可以接受的最坏形式，但对佛罗伦萨人来说它是“适宜的”和“合乎性情的”，最不需要用暴力加以实施。而且，如果是为新城邦设计平民政府，我们可以依靠哲学的教诲和历史记载，但既然讨论的是一个实际存在的政府，那就必须考虑“性情、素质、环境（considerazione）和倾向，一言以蔽之，考虑它的‘脾性’（umori，孟德斯鸠会说‘精神’[esprit]）”。有关这些“脾性”的知识，不是研习书本上的历史就能得到的。在此，圭恰迪尼又采用了他所喜欢的医生的类比，医生虽然比政治家更自由，他对病人可以用他所选择的任何药物，但仍然只能“根据气色和其他症状”，采用既对

症、病人的体质又能耐受的药。[452]至于医生如何获得有关“气色”和“变故”（accidenti）的知识，并未说明，但可以猜测那是得自实践经验。

这种关于事变的理论使贝尔纳多能够接受索代里尼的价值图式，作为他所要研究的世界的一部分。现实的佛罗伦萨是用习得的第二天性加以说明的，一系列事变在经验、习惯和传统中累积起来，只能通过经验去认识它们。这种由事变而来的结构，反映着索代里尼诉求的价值——“平等”、“自由”、“荣誉”和“德行”；贝尔纳多在第一卷中倾向于对它们不予考虑，而是赞成对具体的政治安排的预期结果进行严格审视，这时却愿意承认它们是事实，即佛罗伦萨人（他们确实如此）没办法不承认的价值，他本人甚至也承认它们是价值，附带条件是，他这样做只是迫于研究佛罗伦萨现实的需要。可见他对价值是持经验主义的态度；他赞同建立一种基于公民“德行”的政府结构，因为承认佛罗伦萨人性情中的事实是明智的，而崇尚“德行”就是这样的事实之一。

圭恰迪尼在这里没有把“显贵”及其价值置于1494年和1512年的事件所造成的十分具体的情境之中，而是置于由经验和传统所形成、事变在其中累积、第二天性在其中获得的情境之中。这使得也许在很大程度上可以同意德·卡普拉里斯关于他这时缺少严格的历史主义的意见；但对此可以回应说，他所采用的情境，是适合于在历史背景中呈现贵族价值的情境，如果持这种观点，《对话录》卷二所描述的政制就变得不像德·卡普拉里斯所认为的那样抽象和不现实了——虽然我们会看到圭恰迪尼确实不认为它可能在历史中实现。在第一卷中，为“显贵”提供了两个选择，一是被视为一种公民“德行”的“荣誉”，二是能够用来认识到现实世界中的公民制度及其价值已被美第奇家族摧毁的审慎精神。在第二卷，既有的贵族价值乃是至高无上的；公认它们是“自由”、“荣誉”和“德行”；作者试图找出这些价值所必需的政制结构。但贝尔纳多一开始就断定，它们不是内在固有的，而是被赋予的，是审慎精神必须承认的现实世界的一部分，而且他要求“显贵”像他一样承认这一点。他们必须认识到“野心”和渴望“荣誉”是他们世俗性情的一部分，他们需要给予满足，但同时也要加以节制；审慎的运

用是“德行”最高形式的展示，它需要接受一个追求“荣誉”在其中受到他人权力限制的政制框架。但反过来说，这个框架可以确保审慎的运用与自由追求卓越相一致，而后者是“自由”和“德行”的本质。

同时，佛罗伦萨作为“没有武装的城邦”，被拿来与马基雅维里的罗马进行对比，这一部分论说是为了证明，在一个佛罗伦萨权力控制不了的世界，对外关系的举措是最重要的政府活动，而这需要在“警觉与勤勉”方面进行持续不断的练习。只有富有经验的少数能够发展和展示这种品质，而创设政制的问题主要是一个在控制事务与保持自由之间加以协调的问题。

良药难寻，因为它必须既治好胃又不伤到头；也就是说，人们必须当心，不去改变平民政府的宗旨，即自由，或是在让不称职的人无法染指于重要决策的时候，却把太多的权威授予了特殊的人，因此有着建立专制的危险。453

既然外部世界无关乎道德，这个问题便可以表现为调和事实与价值、严酷的生存之需要与城邦内部对道德纽带的需要的问题。圭恰迪尼以怀疑主义和现实主义闻名，我们从这个角度可以很充分地认识到这一点。但是，《对话录》卷二从本质上说是有价值取向的，协调领导权和自由是一个价值问题，从等式的哪一边看都是这样。精英在行使领导权和控制时，是展示一种美德，即审慎，他们也是在追求他们特有的价值，即“荣誉”和“德行”。在这个层面审慎和“德行”（virtù）变为一回事，从中做出选择的问题也就消失了。但我们一再看到，“荣誉”和“德行”是公民品质，它们的发展需要一种公民的公共环境。索代里尼关于“德行”具有竞争性的观点——现在贝尔纳多可以接受它——的要点在于，它使贵族政府和平民政府相互一致；因为“德行”就是“荣誉”，需要公众和平民观众为它欢呼喝彩，赋予它意义。少数只存在于多数的视野中。事情必然如此，因为他们特有的卓越品质就像其他任何世俗的共和主义美德一样，孤立存在就可能自我腐化。假如是让拥有并力求展示“德行”的少数去承认这种“德行”，结果只能是灾难性的竞争（“野心”）或同流合污和暗中交易（“朋党”[intelligenza]）。要想让“德行”纯因其自身而被承认——要想让这

种承认不受外来的或私人的考虑玷污；想要让精英真正自由地去发展它，承认就必须是由公共权威行使的公共行为。撇开这种权威可以是一个准君主制的美第奇政府（这在第二卷中没有进一步的讨论）这种可能性不谈，剩下的选择就是大议会。能人当政的制度必须有一定程度的民主。少数的“自由”（libertà）就是让他们的“德行”得到“公共事务”的承认；多数的“自由”就是确保这种承认是真正公开的，使“德行”与“荣誉”的统治名符其实。

复合政体，或“混合制政府”，既是出于平衡“自由”与“审慎”（胃部与头部）的需要，也是出于“自由”性情本身的需要。这两种说法的要点是，防止平民大会试图亲自行使由它来监督和保障少数行使的美德和职能；同样关键在于防止少数建立寡头体制，即防止他们在一个水泄不通的“封闭型政制”中垄断那些美德和职能。因此，贝尔纳多对于他从理论上阐述的政制，有两个最主要的、相互关联的意图：将大议会限于行使维护自由所必需的职能，确保加入统治精英——如此就不能再有其他一切职能——仅仅取决于公开展示“德行”。这两个目标要求对权力进行缜密细致的划分和分配，令人吃惊的是，圭恰迪尼多么接近于承认它们已在威尼斯模式中得到了实现。

大议会有三项基本职能。[454]仅就它的存在来说，它就能让每个有能力担任官职的人，也就是说城邦的每个成员——圭恰迪尼没有重提《洛格罗诺谈话录》中的建议，即通过增加不能胜任官职的人去扩大大议会——都能参与决策，都有机会担任官职；这是为了确保平等这一自由的首要基础。从理论上说，统治精英应实行开放式的能人当政制度；不可事先设定财富和出身方面的资格，晋升官职完全基于同胞对其功绩的意见。顺理成章的是，城邦的全部或几乎全部官职和行政长官都必须由大议会指派；其目的是确保行政长官的任职不必感谢任何私人或派系。要点不在于平民或多数作为一个独特的群体应当有权选择他们想要的政府，而在于对是否适合担任公职的鉴别过程应当尽可能公开，尽可能不带个人色彩。平民不是在行使主权，而是确保让“公共事务”（[res publica，这是“公意”的遥远先声）充当选择机制，不过我们没有看到有关能使他们辨识他人“德行”的思想品质的讨论。但这些品质是不会消失的，因为圭恰迪尼一直表示，投票（le

più fave）选出行政长官要优于完全非人格化的抽签机制。人的功绩参差不齐，只有理性的头脑能够选出它的上级。

为了确保自由，交给大议会的第三项职能是，“制定新法，修订旧法”。人们会情不自禁地把这称为“立法权”，认为它包含着明确主权的最初尝试。但我们必须清楚这种立法职能究竟是什么。圭恰迪尼所谓的“法”（leggi）或“法规”（provisioni），其实是马基雅维里所说的“命令”（ordini）：它是规定诸种政治职能或权力的分配，以此赋予政体以形式的基本命令。它们必须保留在大议会手中，首先是为了确保特殊利益和势力不能染指于决定城邦形式的权力；其次，由于只有通过法律或武装才能改变一个自由政府，因此，如果能够使运用法律手段造成的“突变”变得不可能，另一些办法也可以阻止以武力造成的“突变”。换句话说，大议会的职能不在于立法，而在于阻止立法，这在很大程度上仍被视为对政治形式的决定——一项应当一举完成便不再改动的任务。不过这里还暗示着一种观点，存在着“制定新法、修订旧法”的持续不断的活动，如果它进行的不当，就会造成“突变”，但它也很可能会正确地进行，因而不会造成“突变”。圭恰迪尼没有为我们界定这种可以允许的立法活动，但是由于他不相信城邦形式的建立能一蹴而就，[455]因此他很可能是把它视为对过去不足之处的纠正，以及依据将来的经验对基本原理所做的具体解释。不过他确实向我们讲述了这种活动如何进行的。他假定大议会没有能力创制立法——只有在“封闭型议会”（consigli più stretti）中才存在审慎，能够认识到具体的缺陷和补救之道；并且它被排除在一切“协商”、一切立法提案的拟定和辩论之外。它只保留单纯的“批准”的权力、同意或否决由较小的协商审议机构提交给它的提案的权力。意味深长的是，圭恰迪尼在这里没有像他在《洛格罗诺谈话录》中那样，考察使多数有能力评价他们所不能创议或形诸文字的事情的辨识能力的性质。假如他这样做，他无疑会重复有关多数判断力具有累进性的亚里士多德学说，但值得注意的是，他没有这样做，他没有强调他们知道什么对他们最好，而是再次强调他们使决策具有普遍性、确保其不受腐败的特殊利益影响的职能。多数的作用主要不是肯定非精英的意志，而是最大限度地使政府非人格化；与许多更极端的“威尼斯神话”的提倡者一起，

我们想知道是否能设计出一种机制更有效地做到这一点。

但是，圭恰迪尼没有表示他希望看到能够做到这一点。他仍然（就这个方面而言）是公民人文主义者：他的政体理想的实质是，精英要在非精英面前展示“德行”。正是由于这原因，少数的“协商”需要多数的“批准”，而且他强烈反对少数僭越多数权限的做法。他重复《洛格罗诺谈话录》[456]中对佛罗伦萨现行做法的谴责，新法律在大议会中提出，却要交给一系列委员会批准；他说，这种做法明显是寡头制的，是现有的当权者的计谋，要让一切可能的改革受到他们派系的破坏性干预。正确的做法是，让新立法只在开放的元老院中提出和讨论，只在开放的议会中对其表示同意或拒绝。[457]圭恰迪尼的设想带有理性主义的意味；他断定，在不受限制地参与决策的地方，理性和美德最有可能胜出，虽然必须保留精英与非精英的职能划分，但限制委员会的规模达到一定程度，就会使特殊的和邪恶的利益占有不当的分量。精英的自决必须是一个既公开又开放的过程，这种观点在他讨论选举时比他讨论立法时表现得更为明显。

佛罗伦萨的政治没有被理解为一个管辖权社会（jurisdictional society）的政治，因此对于理论家来说，立法——由主权者的意志对实体法进行变更——也就不像在北方君主国的政治中那么重要，而且如我们所知，马基雅维里和圭恰迪尼把处理对外事务作为政府最为重要的单项职能。这种事务每天都在不断变化，最需要决策者的“审慎”，；因此务必要把主导权掌握在少数手中，同时这些少数应把这类事务的最大经验和扩大这种经验的最大机会集于一身。选择行政长官组成政治精英，在很大程度上是任命处理对外事务的人，而在这一点上两种要求会发生冲突。一方面，“平等”和“自由”的原则要求全体公民应当有担任官职的最大机会，这意味着——就像对于1494年政制的筹划者那样——所有行政长官应当尽快轮换；另一方面，“经验”和“审慎”的原则要求行政长官应当有足够长的任职时间，以便获得经验并加以运用。然而危险在于他们会逐渐认为官职属于自己，作风变得腐败而专制。圭恰迪尼认为，威尼斯人已经为这一困境提示了最佳解决方案，即选出他们的终身“总督”（doge），这可确保其经验带来的益处，但又对其进行监督，要求其他权威始终与他的权威并存才

能使之生效，从而保证它不会变得危险。[458]他提议采用适合佛罗伦萨条件的总督制，即终身制正义旗手（gonfalonierate）的形式，而不是像1494年政制中那样任期极短；但这必然需要对“执政团”（signoria）进行改革，它是“正义旗手”需要与之合作的执行委员会。当时的“执政团”成员轮换得太快；每个公民都想轮到自己，这个机构里充斥着不明世事的人，和他们在一起，即便任期短暂的“正义旗手”在很大程度上亦可为所欲为。设立长期任职的“执政团”去平衡终身制的“正义旗手”，实行起来恐怕很难，最佳途径也许是，将“执政团”整体降级，让“正义旗手”与元老院及其处理日常事务的主席团（即“十人委员会”）分享权力。他担任后者的永久主席，不拥有正式的权力，而是依靠自己的人格和经验带给他的权威。[459]

元老院应是核心机关，是具有“德行”的精英的化身。圭恰迪尼观察到，政制理论中的一个问题是，元老院的成员应是终身制还是任期有限。古人选择了终身制；威尼斯人轮换成员太快，以至于“参议院”（pregati，他们这样称呼对等的机构）大体上总是由同样的个人组成。我们采用哪种模式，相对说来没有多大区别。[460]技术问题是，如何把经验的最大连续性从而也是集中性，与有志之士最终成为议员的最大前景结合起来，如果元老院足够大，成员去世能产生足够多的空缺，就会使每个能够胜任的人都有有朝一日当选的希望。圭恰迪尼偏向于选出终身制的元老，其理由与他赞成正义旗手终身任职相同：这可确保经验最大程度的集中，并能使人抱有这样的希望，他们的“德行”能给他们带来官职，而且它十分安全可靠，因此他们对任何其他个人都不必感到惧怕或欠着他们的人情。对于元老院，他似乎也偏向于当选后终身任职而不是快速轮换，因为个人会更加确切地知道，他的任职是因为公众的认可，而不是政制机制的随机运作。他还暗示说，佛罗伦萨人比威尼斯人更不安分，更具野心，不太愿意坐等轮到他们；[461]因此最好创设一个尽可能大的元老院——一百五十人，而不是1494年的八十人——并且在永久任职的基础上纳入最大数量的有志之士。

随着这一方案的文字和精神的形成，更多的关注似乎用在了调动“德行”和防止腐败而不是确保审慎的优势上；前两个目标似乎要

求，使“德行”得到承认的竞争是公开的竞争，而第三个目标则不需要这样。皮耶罗·圭恰迪尼问道，“总督”或终身制的“正义旗手”是否更适合于威尼斯而不是佛罗伦萨，因为前者是贵族共和国，后者则是平民共和国，贝尔纳多回答说，二者并无实质区别。两个城邦都有一个大议会，它由全体公民，即全体有权任职的人组成；假如威尼斯在保障外来人口的这种权利方面更困难，差别仅仅是“等级”（ordini）差别，不等于“政制类型”（spezie del governo）的差别。重要的是，在两个公民团体——佛罗伦萨的“平民”和威尼斯的“富绅”——中都有担任官职的形式上的平等；“与俊杰统治的地方不同，他们没有财富或血统上的差别”，威尼斯体制与佛罗伦萨体制一样具有平民性，佛罗伦萨体制也与威尼斯体制一样具有贵族性。[462]我们要认识到，两个体系中的统治精英要想脱颖而出，都只能通过展示必要的品质并得到他们同胞的认可和选择。

威尼斯与佛罗伦萨即使存在着实质差别，也不是因为哪个城邦正式信奉平等原则，而是因为佛罗伦萨人在追求“荣誉”上更不安分，更具野心，这是其个性的特征。贝尔纳多以亚里士多德式的十分模棱两可的态度看待这种特点。一方面，人们对于“荣誉”怀有野心，而这只有通过服务于“公共事务”才能获得，这是可取的事情；放弃野心他们就会苟且偷安，这不再是卷一中实用的现实主义，而是一种难以企及的柏拉图式理想。另一方面，“野心”会发展到为荣誉而荣誉的地步，这是危险的事情，因为这时私人利益会被置于公共福祉之上，人们很快就会为了得到和保有荣誉而变得无所不为。但是，不论是褒是贬，人确实有这种嗜好，政治理论家必须给予考虑。[463]自由政府无需担心公民的野心；只要引导得当，它不仅会导致统治精英的出现，而且会导致三五个非凡人物脱颖而出，不论何时，几乎事事皆有赖于他们的“德行”。[464]

正确引导这种“毁誉参半”（laudabile o dannabile）的野心有几种方式。首先，必须确保没有官职拥有太多权力，以至于不受其他权力的限制；基于这个原因，“正义旗手”要与“十人委员会”和元老院共享行政权威，元老院要与大议会共享立法权。这不仅能保证腐败的行政长官不构成危害，其实还能不断提醒他所拥有的以及他的现状都是

与公众分享的东西，从而阻止他腐败。其次，必须有数量足够多的、地位不等的荣誉官职，并且要频繁更换，以确保没有人无望因其展示的功绩而得到提拔。在贝尔纳多的理想体制中，这些“官职等级”（gradi）是从入选终身制的元老院开始，然后升任元老可以就任的各种行政官职，最后达到正义旗手这一最高官职。[465]但是第三，每一步都必须说清楚，官职是对公众认可的“德行”的奖励，绝不可归因于私人或派系的恩宠。[466]

贝尔纳多决心确保最后这一条，这使他提出了几项旨在开放这一体制的建议，在某些方面大大摆脱了威尼斯范式的束缚。当元老院选任不是由大议会授予的官职时，任职者要么来自该机构之外不同的下级行政长官，要么来自大议会仅仅为此目的选出的一百名与元老院坐在一起的委员。这样做的目的是防止元老院变成封闭的团体，因为这可提醒其成员，他们仍须考虑那些当初因为对他们看法好而把他们送入元老院的人；还可打破有可能在其内部形成的“派系”和“朋党”。[467]与选举相反，协商审议应当严格限于元老院的终身成员，但所有辩论都应在公开的全体会议中进行，“正义旗手”以主席身份确保言路通畅，尤其是那些不愿发言、没有经验和相对不知情的人。[468]圭恰迪尼是要平衡等级原则与平等原则，前者要求最有经验者居首，后者则要求精英给尽量多的人以获得经验和发展“德行”的机会，以此加强自身的力量；他仍然没有意识到，如果同样的个人始终当头，派系和腐败就会产生。但是他说，作为辩论中睿智的评论者的名声，会比“正义旗手”两个月的任期给人带来更多的尊敬，即便他从未担任官职；如果这是得到公认的任职和晋升方式，歪门邪道就派不上用场了。[469]

圭恰迪尼对政治上的私人结盟和私人关系的厌恶，以及他对用广泛的公众参与对抗这种事情的信念，在他关于选举“正义旗手”模式的论述中有最清楚的表达。他在这里认为，威尼斯人犯下了一个错误：他们亟欲避免平民的无知和贵族的野心与争斗这两个极端，建立了间接选举和无记名投票的巧妙机制，旨在让这个过程最终产生出四十一个人来推选“总督”，他们的名字最初无法预见，因此不会发生密谋和游说。但所有这些都不是关键所在。那四十一个人要么是无名小卒，他们既无知又无经验；要么是实力派，有自己的利益、盟友和野心，

在这种情况下他们的选择事先便出于私人考虑而决定了。实际发生的正是后一种情况；有见识的威尼斯政治观察者，一旦知道那四十一人的名字，通常就能够预见谁会是总督，因为他知道谁是他们的“依附者”（dependenzie）。诚然，即便如此，他们也能从五六个品质最优秀的公民中选出一人，但这不足以消除腐败。[470]我们这里又回到了基本原则。每个城邦都有多数和少数、“平民”和“元老”，通往权力和影响力的常规是与一方或另一方结盟。圭恰迪尼在这里阐述了一种带有波利比阿色彩的主张；[471]维护平民反对元老，或维护元老反对平民，都可以有足够的正当性，但人性贪婪，我们会逐渐从维护自己的东西过渡到索要他人的东西。[472]每一种策略最终都会产生恶果，但从原则上说不难做出这样的安排，使有志于当官者必须是两派都能接受的人。让元老院开会并用抽签方式选出一个有四十名或五十名候选人的团体。他们之中得票最多的三人——不管是否有人获得绝对多数——由大议会改日进行投票表决，如果一人获得绝对多数，就让他出任“正义旗手”；不然的话就再选出另外三位决赛者并重复这一过程，直到有人胜出。元老院的参与保证了最后的候选人是出类拔萃的人；平民的参与则保证了最终结果不受精英内部争斗的左右。两者都有助于确保尽可能公开和客观地辨别个人的功绩。[473]

圭恰迪尼显然不是对“威尼斯神话”亦步亦趋的人，但他让贝尔纳多用一段对这个一向得到公认的最佳政体的传统颂词，结束了他关于政制的讲解；他早就赞美过它——对“没有武装的城邦”做了限制——理由是它有长达数百年的稳定，[474]他甚至以更传统的观点补充说，它集合了一人、少数和多数统治的优点，又避免了它们的缺点。[475]然而这并不是他思考威尼斯这一主题时的真正框架。完全的波利比阿式理论会断定，君主制、贵族制和民主制，每个都有其独特的优点或“德行”，但每一个独立存在都有可能自我腐化；真正的混合政体可以利用每一种“德行”制约其他“德行”的退化，就像我们会看到的，在那个“神话”的完备版本中，通常还会说，威尼斯人通过机制上自我永续的设计实现了这种混合制政府。和公开录用具有“德行”的精英比起来，圭恰迪尼不认为这种设计有何价值；正是他对于这个关键术语的使用，使他的思想有别于图式化的波利比阿主义。他并不认为三种政

体中的每一种都具有独特的“德行”，因为他在使用这个字眼时，是把它界定为精英或少数的一种品质。我们一再看到，多数在他的图式中不可或缺，他们如果不发挥某种形式的才智和判断力，就不能在其中行使职能，而且这种才智和判断力是他们自己的，而不是精英的。但是圭恰迪尼从来没有告诉我们它们是什么，或为何把它们定义为一种“德行”；他的多数的职能是为少数提供一种环境，在这里所考察的一段话中，他宣布平民政府的首要好处是“维护自由”，但他立刻又补充上了“法律的权威与每个人的安全”[476]——使天平倒向第一卷中提出的从私人或不参与的角度对自由的界定。一人（“总督”和“正义旗手”）不具备不同于少数的“经验”、“审慎”和值得赞美的野心的自身“德行”；他仅仅是精英大厦的顶端而已。

圭恰迪尼没有把威尼斯理想化为各种形式的“德行”的合成，因为说到底他只承认一种“德行”，既然这是少数的属性，那么一人和多数的作用只能是辅助性的。马基雅维里甚至更加偏离了波利比阿—威尼斯范式，因为他把“德行”视为武装的多数的属性；圭恰迪尼对这种罗马史的解读方式持怀疑态度，但更重要的是，他怀着惋惜之情确信，佛罗伦萨的公民军是无法复兴的。但是，从历史事实和价值偏好两方面来看，他的“德行”观都是亚里士多德式的。因此问题在于阻止少数，特别是佛罗伦萨“显贵”的腐败和堕落。一人和多数为少数的“德行”——它与马基雅维里的“德行”相比审慎有余而活力不足——提供结构，使它一直自动地以公共福祉作为导向；但是，一人和多数并不是运用他们自身特有的“德行”，因此给我们展示的不是一个波利比阿式的结构，其中政体是不同形式“德行”的结合，它们通过相互制约以防退化来确保稳定。《对话录》不是一部研究混合制政府如何在一个退化属于正常现象的世界中保持稳定的论著，也不是一部研究“德行”如何阻止“命运”发威的论著。圭恰迪尼过于关注佛罗伦萨“显贵”的历史困境，这使他无法从事理论化的探讨；他知道，成功的“公民生活”之外的另一种选择，并不是某种周期性衰退的普遍形式，而是重建美第奇家族的统治，使它与贵族阶层形成一种不那么占优势的新关系。但是可以证明，从某种终极意义上，命运的至高无上性是他的十分独特的思想发展中的一极。

贝尔纳多最后说，追溯佛罗伦萨久远的历史记录，该城从未享有过良好的政体；这里要么是一人专制（如美第奇家族的统治），少数的傲慢无礼和自我毁灭的统治，多数的唯唯诺诺，要么是极其不合理的寡头和暴民统治的结合。“除非有运气（sorte）或仁慈上帝的恩赐（grazia），使我们实现这样的政府形式，否则我们就必须担心过去出现过的那些弊病。”[477]索代里尼问道，既然这总是会发生，那还有什么希望，贝尔纳多的回答是对建立良好政府的方式做了冗长的论述。[478]它们的产生不是通过武力，就是通过信念。拥有绝对权力的君主有可能决定放下这种权力，建立一个共和国。从理论上说这轻而易举，因为没人能抗拒他，突然从专制进入自由的人民会认为他们身处天堂，寄予他无限的信任；圭恰迪尼说，他们会看到命运影响不了他的决定，一切有赖于他的“德行”，从而使他成了超凡之人，这让人想起马基雅维里描述理想立法者时的语言。[479]然而，在现实世界中，行使绝对权力要么造成太多仇恨，使他不敢放下这种权力，要么（这更有可能）它已严重腐蚀他的人品，使他事实上不愿意这样做（这里提到了奥古斯都的例子）。[480]公民私人可能为了改革城邦而追求最高权力，就像利库尔戈斯那样，但对他同样可以这样说；武力和权力倾向于让自身永远存在。[481]还有信念一途，这显然是指由公民做出建立好政府的集体决定；但他们为此必须具有足够的经验，既知道坏政府的恶，又明白纠正之道，他们必须遭受足够的不幸，从中获得教益，但又不至于将他们毁掉，或是使他们陷入暴力冲突和极端行动。假如1494年政制失败，这可能导致“封闭型国家”，但——圭恰迪尼这是在做事后诸葛亮——更可能的结果是出现一个权力更大的“正义旗手”。[482]如此一来，一切就要视其人品和地位而定了；圭恰迪尼的读者知道，继之而来的是皮耶罗·索代里尼的无效统治，但贝尔纳多说，仍有一线机会出现一个智勇双全的“正义旗手”，特别是要让他终身任职，建立一种真正威尼斯模式的政制。[483]

明确的结论是，1494年的佛罗伦萨仍然大大受着命运的支配，因此没有多大指望建立一个稳定的共和国。[484]至少在某种程度上似乎也存在一种暗示，这样的共和国是受命运统治之外的唯一出路；我们知道，圭恰迪尼相信，它对自己的公民行使的权力，是唯一既不残暴亦

非不义的权力形式。但是，命运的领地并不是——理论上可能是，但未必一定是——一个完全充满偶然性和不测之事的领地。从1513年开始，圭恰迪尼一直在分析共和政府的失败事实上带来的那些结果——美第奇体制的复辟，“平民”由于被剥夺了大议会，他们的强烈敌意使美第奇家族更加猜忌，“显贵”也没有能力成为制衡他们的独立力量。他让贝尔纳多通过阐述这种可能性，总结了《对话录》的主题——罗马史和另一些话题仍有待讨论；然后他提醒索代里尼、卡博尼和皮耶罗·圭恰迪尼，他们也许确实要致力于改革共和国，但他们不会成功。任何政治事业的成功，皆与“时间”（tempo）和“机缘”（occasione）有关，而时间谈不上有利。时间若是与人作对，就会产生这样的情形，唯一的策略是顺应因循与顺从，因为试图革新也许会导致更严重的恶果。[485]

这把我们从价值领域带回到历史领域，或者用我们所发现的解释圭恰迪尼最有效的术语，从“德行”的领域带回到审慎的领域。在理想的共和国中，审慎表现为“德行”的一种形式，即道德上自由而不受强迫的公民行为的一种形式。但它总是能带有这样一层含义，对于一个人无法不得到的东西应尽力善待之；从这个意义上说，它对于这样一个世界就是一种恰当的行为：共和实验已然失败，“显贵”发现自己没有与“平民”结盟，假如他们被平民接受为天然领袖，他们本可以向其展现“德行”，可是他们却是与美第奇家族在一起，其条件再不会是1494年之前的那种情况了。圭恰迪尼从未疏于强调，这一年的革命是一场“突变”、一场“革新”，此后一切都已改变，未来变得难以预料和控制。描述这种影响的修辞是命运；而我们一向称为审慎的品质，由此显著地表现为一种智慧和人格品质，贵族力求用它在“命运”的世界里管理自身和他人。

圭恰迪尼写作《对话录》时，似乎仍然值得设想一种“德行”和审慎能够一起发挥作用并得到充分发展的公民环境。直到1528年至1530年的《记事录》（Ricordi），“命运”和审慎之间赤裸裸对抗的世界才在他的著作中出现，因为只有到那时，他才真正面对“显贵”孤立于美第奇家族与“平民”之间的现实。这是最后的共和国和大围困（the Great Siege）的岁月，日益具有革命性的平民政府驱逐“显

贵”（包括圭恰迪尼本人），蔑视美第奇家族，使其回来时只能做绝对君主。在大围困结束时，圭恰迪尼做出的反应是帮助美第奇家族重新上台，亲自参与他们对战败的平民领袖的野蛮清洗；[486]但在围困期间，他利用被迫赋闲的日子写成一篇批评马基雅维里《论李维》的文章和一本格言集，我们从中可以清楚看到当时他眼中的那个世界。《记事录》最重要的（或许是占据压倒地位的）主题是，将才智以个人或政治行为的形式运用于世事异常困难。哪怕是读遍天下书，对所有的教诲和结论都心领神会——圭恰迪尼从未有片刻建议无需经过这些预备工作——仍存在把思想转化为行为的问题；[487]即便经验带来了天生的智慧所不能提供的知识，[488]即有关特殊事件的知识，那个问题仍然存在，它超出任何可以想象的系统知识，它是个判断时机、决定行动时刻的问题，要同时考虑到时机和行动。[489]显然，蠢人可能搞不清楚正在发生什么；圭恰迪尼知道，极聪明的人会对他看到的事件提前反应，[490]因此把它想象得比实际发生的情况更快、更彻底。[491]马基雅维里曾认为，行动好于因循，因为时间很有可能恶化人的处境，圭恰迪尼却能看到因循的强大理由，因为能够恶化人的处境的，莫过于一个人自身考虑不周全的行动。不过他们二人都很清楚，不能完全预知的事件的领域——圭恰迪尼称赞亚里士多德，因为他断言对于未来的偶然事件不可能有确定的真理[492]——是“命运”的领地。与这一问题有关的《记事录》，可以被解读为与《君主论》第二十五章和《论李维》中讨论在已开始腐败的社会中采取行动的章节相对应。

在《记事录》中的若干地方——反映着圭恰迪尼写于这个时期的《对话录》和《关于马基雅维里〈论李维〉的思考》中的某些段落——有对马基雅维里关于罗马史的言论的批评，即一个反复出现的幼稚观点，认为在十分不同的条件下可以效仿罗马的榜样。[493]有关这个问题出版过一部研究文献，对比了马基雅维里的所谓理想主义信念与圭恰迪尼的所谓更现实主义的看法，前者认定历史具有相似性并一再发生，后者则认为没有两种情境是一模一样的，人们必须悉心聆听，不可书生用事。[494]不过这种对比很可能过于夸张了。两人都处在这样一个观念世界里，人们认为“命运”既是不可预料的，也是反复出现的；圭恰迪尼在《记事录》的两份定稿中都宣称，世间万物一再发

生，尽管看起来不同并且很难辨识；[495]马基雅维里也很清楚，历史的教诲难以运用，此乃在时间中采取行动这整个问题的一部分。在此，除了侧重点和性情之外，他们几乎没有什么区别。两人的重要区别不是一个历史认识深度的问题，而在于这样一个事实，马基雅维里用“德行”一词表示塑造事件的行动的创造力，而圭恰迪尼则对这种力量没有多少信心，也没有用“德行”一词去描述它。两人都发现，“德行”通常是指建构有效的道德体系的行为；但马基雅维里在思想上迈出的最大胆的一步，是他用这一术语去描述在城邦之外的战争领域和公民世界崩溃后个人行为的表现，圭恰迪尼则仅仅把它用在公民环境中。《君主论》和《记事录》都是在讲述后公民世界中的个体；但马基雅维里的个人是一个统治者，他要用“德行”塑造事件，其“德行”有着勇猛无耻的含义，而圭恰迪尼的个人是一个贵族，他要运用审慎使自己适应事变。两人都认为，勇猛无耻和审慎适用于不同的情境，而这些情境是“命运”带给我们的，分辨出它们要求什么，对于个人来说难上加难。

比较两位作者关于公民和共和制度的思想，我们会发现，能够根据他们关于武装和战争的思想，对他们的“德行”观做进一步的区分。在《君主论》中，“德行”表现为有局限性但真实的创造性力量，然后马基雅维里又完成了《论李维》和《战争的技艺》，讨论的都是武装的平民共和国，其中公民“德行”的基础是军事“德行”，共和国可以运用武力去驯化它的环境。圭恰迪尼在写《记事录》之前已经完成了《对话录》，其中他思考并摒弃了罗马范式，认可“没有武装的城邦”，它的基本技能是借助于审慎适应环境。因此对于他来说，“德行”在公民环境之外没有意义，而在这种环境中它等同于审慎；当共和国及其“德行”一起消失之后，审慎仍是后公民时代的个人的工具。[496]此外唯一尚存的选择——我们的基本模式告诉我们——是信仰，它寄托于表现为神恩显现的神意或先知预言：即萨伏那罗拉派仍将其置入佛罗伦萨之弥赛亚天命中的信仰。圭恰迪尼在《记事录》中插入一段对信念能移山的分析，视之为与环境的獠牙做纯粹非理性的对抗；假如它升华到足够的高度，便能发挥“德行”的作用，以遵循常理的观察者所无法预见的方式战胜和塑造偶然性。正是这种信念激励着佛罗

伦萨人，使其抵抗教皇和皇帝联军逾七个月之久，而这种信念靠的是萨伏那罗拉的预言。[497]他还指出，这是一种疯狂的信念，因为它把自己完全托付给了“命运”。[498]

但是，圭恰迪尼的思想与马基雅维里的思想分道扬镳，是发生在两人评估武装的“德行”之作用及武装本身作为“德行”的原因之作用时：这是一个比通常所理解的更为接近西方政治思想终极关怀的问题。圭恰迪尼像马基雅维里一样很清楚政治中的非道德因素，但他只把“德行”作为公民人文主义的价值宝藏。马基雅维里也像圭恰迪尼一样很清楚这些价值，但他认为它们取决于人民用武装控制环境的能力，他把这种能力称为“德行”。圭恰迪尼——在评估佛罗伦萨的军力时也许更加现实主义——选择威尼斯作为“没有武装的城邦”的典型，能够阐发一个纯正地实现了那些价值的社会的形象；《对话录》第二卷就是对公民理想的表述，这是马基雅维里从未尝试过的。威尼斯的作用是充当公民人文主义的范式，在威尼斯的形象是波利比阿式的稳定这种神话的背后，它为古典政治价值转化为实际的或几乎是实际的政治安排提供了范式。多纳托·詹诺蒂（Donato Giannotti）的著作像圭恰迪尼本人的著作一样，向我们展示了这些作为概念工具发挥作用的范式；加斯帕罗·孔塔里尼的著作则向我们展示了这个神话作为象征符号的发展。

第九章　詹诺蒂和孔塔里尼：作为概念和作为神话的威尼斯

一

多纳托·詹诺蒂（1492—1573）即使为英语读者所知，也是以“威尼斯共和国最杰出的描述者”（哈灵顿在1656年语），[499]至于他其实是马基雅维里的思想传人和佛罗伦萨共和主义传统的最后一位大思想家，鲜有专门的描述。迄今仍没有细致研究他的思想的英文著作，[500]但在目前的分析中我们已走得足够远，可以发现他的名望的诡谲之处：这同一个人既是威尼斯的崇拜者，又是马基雅维里的崇拜者，表

面看来真是咄咄怪事。我们愈是深入观察，就愈发奇怪，因为詹诺蒂正是运用他对威尼斯程序的熟知，建构了一种佛罗伦萨政体模式，它既有显著的平民性，又是建立在公民军的基础上；在马基雅维里和圭恰迪尼看来，这两个概念都与贵族制的“没有武装的城邦”相距甚远。如已经指出的那样，他对威尼斯的看法是工具性的，而非理想性的；他并没有把那个“极其安宁的共和国”（serenissima república）树为可资效仿的模式，而是把它作为可被用于佛罗伦萨“平民”政治这一极为困难的环境之中的观念和政制机制的来源。他能够这样做，乃是得益于以下事实：以威尼斯作为典型的亚里士多德—波利比阿式混合制政府模式，既可以偏向贵族制，也可以偏向民主制，而不会失去其基本形式。虽然詹诺蒂明确承认，他既受益于亚里士多德和波利比阿，也受益于马基雅维里，然而以我们的观点来看，他对混合制政府理论即便没有产生直接影响，也做出了原创性的贡献；他提出了在共和主义思想这个分支中一再出现的几种普遍观点，是我们遇到的第一位这样做的作者。同时我们还会看到，他继承了一种思想趋势，它把马基雅维里思想重新纳入亚里士多德的共和主义传统，钝化甚至磨去其思想原创性的锋芒。他关于“革新”（innovazione）、“德行”（virtù）甚至是“公民军”（milizia）的思想，都不像他那位年长的朋友那样气势逼人或具有创造力。但是，我们越是贬低“邪恶的马基雅维里”的传说，就越难以看出马基雅维里的真实意图是如何融入欧洲传统的。不管怎样，随着后来西方共和主义的发展，他的形象变得越发正统和道德了。

詹诺蒂引用他的权威作家的习惯已经表明，无论是与马基雅维里还是圭恰迪尼相比，他都是一位更标准的学院派思想家；他的政治信念具有现实性，但他的思想并不像他们那样来源于痛苦的公民生活经历。年轻时他时常光顾奥里切拉伊花园，与马基雅维里相处融洽，当时后者正在撰写佛罗伦萨史。1520年到1525年期间，他在比萨大学任教（从他后来著作的基调看，他有一段时间极可能是在讲授政治理论）。从1525年到1527年，他有很多时间住在帕多瓦和威尼斯，正是在这期间，他撰写了《论威尼斯共和国》（Libro della Repubblica de’；Vineziani）的大部分内容，这是他身后最为世人称道的著作。

[501]美第奇家族垮台后他回到了佛罗伦萨，他似乎把离开的这段时间视为流亡；在1528年到1530年的大围困期间，他担任了十人军事委员会秘书这一马基雅维里的旧职，并像他一样参与组织公民军。1530年他被逐出佛罗伦萨，长期流亡在外；他的第二部大作《论佛罗伦萨共和国》（Delia Repubblica Fiorentina），是一位流亡者对从未实现过的佛罗伦萨平民共和国的幻想；这部著作直到1721年才出版。虽然对威尼斯的研究著作在1540年就已出版并享有广泛的声誉，但我们并不认为詹诺蒂的思想深刻影响了他那个时代的人。尽管他不是马基雅维里和圭恰迪尼那样的天才人物，但他的著作也非常有智慧，我们从中看到，在真相大白于天下的重大关头，能够用亚里士多德、人文主义、威尼斯人和马基雅维里的观念来做些什么。它们包含着某些有关时间政治的思想的新起点。

菲利克斯·吉尔伯特所收集的证据表明，詹诺蒂写作论威尼斯的著作，与1527年5月美第奇家族的垮台有关——当他撰写第一稿时，他和他的朋友正热切盼望着这事的发生[502]；尽管如此，若是将《威尼斯共和国论》视为詹诺蒂有意为其同代人所做的寻找事实的工作，大概也没有什么不当。自从1494年以来，人们便无休无止地谈论着威尼斯模式；存在着大量有关其作用的散乱信息。但是，根据威尼斯政府结构写成的唯一著作，即马尔坎托尼奥·萨贝利科的著作，在詹诺蒂看来太没有章法，不值一评。假如美第奇政府垮台，他游走于其中的“平民派”（popolare）俊杰必然重新努力建立一个将他们的领导权与自由相结合的政府，威尼斯便是这一方案的范式。因此詹诺蒂决心向他们讲明实情。他构思了一本分为三部分的著作，[503]其中第一卷概述一般的政府结构（l’amministrazione universal），第二卷具体论述各种行政职位，第三卷讨论“共和国的形式和构成”——这个说法意味着理论分析。但当佛罗伦萨真的发生了革命时他只完成了第一部分，他回到佛罗伦萨，任职于尼科洛·卡博尼的温和政府和围困时期更加激进的政府，体验了（或许）比他在1526年到1527年期望的更大的对平民政府的义务，然后又遭流放。很久之后，在1538年，他开始筹划出版（但没有修订）他未完成的著作。[504]那时他应该已经完成了他关于佛罗伦萨平民政府蓝图的手稿；如是这样，那么探究一下他为何没有出

版后者是很有意思的，但我们应当知道的是他为何没有完成前者。他的理论工作已经完成，研究的是不同的主题。

既然如此，我们就不要奢望实际上没有完成的《论威尼斯共和国》会有理论结构。我们只能看到第一部分，它有着与萨贝利科著作几乎一样的毛病；因为我们得知，他的著作的欠缺，是丝毫没有论述“该共和国的形式、构成和脾性”[505]——这正是詹诺蒂本人要留给他从未撰写的第三部分的主题。詹诺蒂说，第一部分要论述普遍主题，将特殊问题留到后面再讨论，因为普遍性更易于理解，然而这并不意味着要首先阐述建立共和国的基本原理，随后再讲它们的具体运用。为这种次序所做的辩护是，画家先勾勒轮廓，雕刻家先对大理石进行粗加工以便在实际形状出现之前看出石头的哪个部分能做头部。“普遍事物”是使自然事物适合其后来具有的形状或形式的一般性质，这就是为何在阐释威尼斯的政府结构之前先对其地理位置——当然，它本身便是一种不同寻常的现象——做一番描述的原因。[506]因而，从“普遍”（universale）走向“特殊”（particolare），并不是从原则走向应用，甚至不是先研究形式后研究实体；即便如此，学者形象比艺术家形象更不恰当，因为我们被告知：

每个共和国犹如一个自然机体（团体），或者不如说，它是一个先由自然产生后经人工雕琢的机体。自然造人，她意在造出一个普遍的整体，一个共同体。既然每个共和国犹如一个自然机体，它就必须有其成员；既然每个机体的成员之间都存在某种比例和关系，那么不懂得这种比例和关系是什么，就不懂得机体是怎么造出来的。这就是萨贝利科所欠缺的。[507]

然而——将这个论证稍做简化——如果是自然为共和国提供质料，技艺为它提供形式，那么政治和谐的原理就不是自然的产物，也不能用直觉来获知；只有明白了政治艺术家如何塑造他的质料，才能发现它们。萨贝利科仅仅描述威尼斯的各种行政职位，没有考虑它们之间构成国家之形式的关系。而这正是詹诺蒂花时间去做的事情；萨贝利科的不足应在第三部分得到改正。我们看不到他对威尼斯政府的理论分析，只能从我们能看到的文字和暗示中对它做出推论。比如，

根据他打算在论佛罗伦萨政府的那一卷中阐发的各种信条，非常明显，萨贝利科确实应当受到指责，因为他未能说明各种行政职位如何相互联系和相互依存，而只有这样才能完全搞清楚共和国的“构成”（composizione）。[508]

《论威尼斯共和国》如果没有对个人在政治时间中的位置给予一定的思考，它便算不上一部人文主义著作。这本书采用对话体，主要发言者是威尼斯学者特里方奈·加布里埃劳，或叫加布里埃莱，他在帕多瓦过着悠闲的退休生活时与罗马人庞培尼乌斯·阿提库斯进行对话。他对恭维表示感谢，进而提出一种对比。庞培尼乌斯·阿提库斯生活在自己的共和国深陷于腐败之中的时期，他无法挽大厦于将倾，又不愿与之同流合污，便遁入哲人的独处生活。但威尼斯并没有腐败，而是比以前更加完善，特里方奈的退休使他可以自由选择行动还是深思、出世。[509]先是以偏爱威尼斯的安宁的态度，将它与罗马的军事荣耀做了对比，进而又与意大利当前的惨状进行了对比。特里方奈说，他不知道当下是否可以与罗马皇帝们摧毁罗马自由的时代相比，[510]或者是与野蛮人占领意大利的时代相比；这也无关紧要，因为恺撒们是野蛮人入侵的肇因，而野蛮人又是目前灾难的肇因。[511]詹诺蒂的历史感显然有着因果论和线性的特点。但威尼斯却幸运地逃离历史，她能做到这一点，显然是通过成功地维护着内部的稳定和公民的“德行”（virtù）。我们观察这件事，要对如何通过协调或混合政治社会的不同要素而保持时间中的稳定，做出亚里士多德式或波利比阿式的解释。他的语言以很多方式暗示着这样的信条，然而正如吉尔伯特所指出的，《论威尼斯共和国》一书中并没有出现过“混合制政府”一词以及波利比阿设想的机制。它们确实出现在《论佛罗伦萨共和国》一书中，但是我们不能确定地说，假如詹诺蒂确实写出了第三部分，他会从威尼斯行政职位的功能中推导出“构成”和“比例”遵循着什么原理。

就我们所掌握的证据而言，没有迹象表明他会把威尼斯描述为君主制、贵族制和民主制的波利比阿式平衡。他告诉我们，威尼斯共和国是由大议会（Consiglio Grande）、参议院（Consiglio de’Pregati）、监事会（Collegio）和总督（Doge）组成；其中的一、

二、四显然对应于古典的多数、少数和一人，监事会是一个在任行政长官的执行机构，它能使“参议院”这一贵族机构更加有效。但与圭恰迪尼的著作相比，他远远没有表明这四个部门是相互平衡或制约的。我们可以猜想詹诺蒂最终会提出某种这样的理论，但事实仍然是，他对威尼斯政制结构的研究是在双重语境下进行的，一是有关威尼斯如何成为一个封闭的贵族体制的历史解释，一是对威尼斯投票程序的细致研究，它们均与波利比阿式平衡机制没有明显的关联。

我们就会看到，当詹诺蒂落笔于佛罗伦萨政治时，他赞成一种“平民生活”（vivere popolare）；他希望把大议会的成员资格扩大到全体纳税人，而不仅仅是那些因门第而有资格担任官员的人。当他在1525年到1527年写作有关威尼斯的内容时，这种赞成发展到了什么程度，我们不是十分清楚，[512]但有证据表明他意识到了1297年法律所产生的问题，该法律把威尼斯大议会的成员资格限于彼时议员的后代。有意模仿威尼斯的佛罗伦萨1494年政制几乎是典型的平民政制，因为它的基础是向所有有资格的公民开放的大议会；只要不存在像威尼斯1297年法律那样的规定，这一幅景象的内容注定会产生紧张。詹诺蒂没有采用圭恰迪尼的观点，即佛罗伦萨像威尼斯一样具有贵族性，威尼斯则像佛罗伦萨一样具有民主性；因为二者都有一个数量有限的公民团体，“贵族性”和“民主性”这些说法只有与这个公民团体中的权力分配联系起来才有意义。他指出，而且他在后来论述佛罗伦萨时会再次指出，威尼斯存在着穷人、中间阶层和精英，即“平民”（popolari）、“市民”（cittadini）和“富绅”（gentiluomini）。第一类人的职业过于卑贱、过于贫穷，这使他们没有资格成为公民；第二类人的出身和职业给了他们足够地位和财富，能够算作“祖国”的子孙；第三类是城邦和国家的真正主人。[513]当詹诺蒂作为支持平民统治的佛罗伦萨人而著述时，他希望给予第二类人以大议会的成员资格，即使不给予他们行政长官的任职资格；[514]但威尼斯的特点是，虽然存在大议会，但1297年法律把它永远限制在最后一类地位最高的人。如果我们看看詹诺蒂对威尼斯政府的最终反思，我们就会再次知道他对这个封闭的议会促成威尼斯的稳定有何想法。值得注意的是，我们所看到的这一部分，首先对该共和国的形态做了粗略描述

（dirozzato），[515]对话所采取的形式，是讨论威尼斯大议会的历史以及它过去采取的每一种形式的“一般原因”（cagione）和“机缘”（occasione）。[516]还值得注意的是，虽然对于撰述历史的人文主义者来说，政治革新的原因通常是从事改革的立法者洞察到塑造政体所应遵循的某种原则；但詹诺蒂不想过多地将这种洞察力赋予威尼斯人的祖先；这是一种谨慎，它表明威尼斯给这位政治思想家提出的问题不是那么简单。

他从威尼斯的政制史发现了两个关键时刻：一个关键时刻发生在建立大议会的1170年，另一个关键时刻发生在封闭成员资格的1297年。[517]两者都是公民团体在其日益受到限制的成员资格中，在实行比例平等的基础上被制度化的时刻。威尼斯人建立了一种公民贵族制，这种贵族制（我们现已知道，除了从贵族制的角度，很难定义它的公民精神）的特点是，其成员在公共服务中追求荣誉——詹诺蒂的用词是“盛名”（chiarezza）。个人以这种方式扬名，其家族保持着对其事迹的记忆。特里方奈解释说，这就是我们对1170年之前的威尼斯历史所知甚少的原因。没有大议会，就没有对“盛名”的制度化追求，也就不存在因祖先的“盛名”而形成的家族并促使其保存对过去事迹和世系连续性的记录。威尼斯的情况与先王统治下的罗马并非没有相似之处；二者产生制度化的历史记忆，都是因为公民贵族制的出现。就威尼斯而言也许还应补充说，在1170年以前，“富绅”一词的含义大概与其他城邦一样，仅指由于出身或其他原因而地位显赫的个人，而不具有随着大议会的发展而获得的那种严格的公民和政治含义。[518]

詹诺蒂在研究威尼斯时要克服若干问题。一是历史材料的普遍缺乏，现状是它们被更多地保留在私人档案而不是公开的历史记录中。另外一个是政制理论中相当重要的问题，马基雅维里的《论李维》已经使我们对它十分熟悉：威尼斯没有声称它有英雄的立法者，也没有保留有关重大政治危机的记忆，因此很难解释公民团体如何能够自我完善，尤其是詹诺蒂没有花太多时间思考这样一种可能：从一开始就存在着全部的完善机制。他的对话者在讨论1170年改革时所面对的问题是，威尼斯人在当时的世界上看不到有任何地方存在着大议会，他们怎么会想到把自身组织成这种机构呢？他们承认，能够进行政治发

明的人少之又少，公民团体绝不会批准未经自身或他人经验验证的提议。创新几乎总是模仿；甚至罗穆路斯也被说成是借鉴了希腊人，佛罗伦萨在1494年模仿威尼斯大议会、在1502年模仿终身总督制之后，假如她再模仿一下它们的配套机制，也许就能免于灾祸。因此，如果1170年的威尼斯人能够不模仿其他人而设计出大议会这种形式，那不啻是一个奇迹（cosa miracolosa），因为正是这种制度不仅保持了他们的自由，还把他们的伟业提升到了举世无双的高度。但我们不必假设发生过这种奇迹。除了匮乏的历史资料的少许提示外，有理由相信，在1170年之前就由总督们维持着某种形式的议事会；因此，只要不认为大议会建立于那一年，那些认为议事会极其古老的人就是对的。[519]在让人隐约想到马基雅维里有关早期罗马史的观点的一段话中，詹诺蒂表示，1170年的改革者想剥夺总督的某些权力，决定把它们转交给议会，但他们认识到将其交给少数可能造成危险和紧张，于是决定交给全体公民（同时为他们自己特地保留了某种程度的权威），并且设计了一个一年一选的大议会，使之真正代表全体公民。[520]因此不需要呼唤神奇的立法者；威尼斯的历史是在对以往经验的务实思考中推进的，它仅仅在1170年展现出一种政治睿智，它超过了驱逐国王之后的罗马贵族，而不是撞上了各种要素重新奇迹般组合在一起的大运。

从公民人文主义的视角看来，无论是威尼斯还是佛罗伦萨的大议会，都是“公民生活”中整个“自由权”（libertà）的基础，因为它把全体公民放在平等的地位上，共同为公职和“德行”（virtù）而展开竞争。因此它在威尼斯的表现就不能像我们看到的那样不给予解释。但威尼斯的大议会在1297年成了封闭的机构，成员资格变为世袭制，此后再没分封新的“富绅”，这是一个不同层面的现象。詹诺蒂写道，从官修史书中了解不到任何这方面的情况，因此不读贵族家族的私人记录就会对此几乎一无所知；即便从这些原始资料中也找不到该项法律的“一般原因”（cagione）或“机缘”（occasione）。从经验和历史可知，如此规模的变革，若没有出现某种重大的紧急情况，是不会发生的；但他搞不清楚这种情况是什么，他还特别说道，他看不出1170年建立的大议会有何不完善之处，必须在1297年“改弦更张”。像他早已

指出的那样，可能所有优秀的本地家族到那时都已被吸收进大议会，封闭的做法只是为了把外国商人排除在外，保持世系的纯正。但所有这些只是推测，无法确知。[521]看来詹诺蒂显然遇到了双重困难。对于大议会的封闭，他确实无法找出任何传统的或历史的解释；同样显然的是，他无法通过假定公民经验导致了某种政治原则的发现来解决这个问题，因为他想象不出它所示范的任何原则。他对封闭措施的态度不免模棱两可。他在初次谈到它时断定，威尼斯的“盛名”（chiarezza）在1297年以后超过了以往任何时候，已经定居在威尼斯的名门望族中很少有人因那次变革而被排除在权力之外；但他在随后的论述中，虽然坚持认为它是一场有益的变革，却同时也承认有些人受到排斥并为此产生了怨恨，因此他也允许假设认为，这些人在受到排斥之后失去贵族地位，从历史记录中消失了。或许最后一句话也可以从他在另一场合写下的文字中找到，一般公认它涉及一项“特殊举措”（particolarità），其重要性比1297年的措施相差很多：

> 您应当明白，每个共和国都存在着许多给不出可能理由、更不用说真正理由的制度（costituzioni）。不仅那些政体形式发生变化的城邦是如此，那些长期受着同样的法律统治的城邦也是如此。因为尽管习俗被保存下来，但它们的一般性原因已经统统消失于古老的年代之中。[522]

有些政治现象可以因习惯而得到正名，却无法给出解释。对于1297年大议会的封闭，如果我们既不知其缘由，也不知其一般原因或直接原因，那么该措施就很可能危险地最终变成这种政治现象之一。

因而，詹诺蒂的威尼斯似乎没有通过立法者的神性智慧或波利比阿式甚至亚里士多德式的诸原理的融合而逃离历史。如果我们现在问一句，在他的这初步描绘中所勾勒出的威尼斯政体的主要特征是什么，答案似乎可以从两条途径找到。首先是詹诺蒂的介绍性文字使我们准备要看到的东西：他描述了组成威尼斯金字塔的各种议事会和官员，这至少为有关它们如何结合在一起构成“该共和国的形式”的他并未下笔的解释铺平了道路。可以放心地假设，这种解释既会讨论各种行政职位的职能划分，也会讨论总督、大议会和参议院的选举方式；

因为亚里士多德式政治学的特点是，公共官员所履行的职能与选举这些官员的职能并无不同，推选行政官员的“公民大会”（ekklesia）或“大议会”（consiglio）的成员资格本身也被视为一种行政职能。当詹诺蒂像圭恰迪尼几年前那样，用多少带有古典色彩的文字列举政府的主要权力时，就表现出了这一特点。“据说四件事构成每个共和国的核心力量（il nervo）：创设行政官职、决定是战是和、立法和审理诉讼。”[523]

要让行政长官之职或不同的权力形式相互依存，办法是让它们共享这四种权威；但在这种情况下，行政长官的选举本身也必须是一种行政职权并参与复杂的权威分配。在詹诺蒂和圭恰迪尼两人看来，佛罗伦萨和威尼斯都是“平民”（popolo）和“自由”（libertà）政府，这是因为两个城邦（佛罗伦萨至少是短暂的共和国期间）都有一个大议会，全部行政长官之职均由它来分配。至少对于受过亚里士多德和人文主义的学说训练的人来说，进一步的问题是，作为全体公民集会的大议会，是否还应具有选举之外的其他职能。一方面，可以认为没有任何差别的公民具有一种才智，使他们能够采用另外的决策形式，尽管我们知道这殊为不易。另一方面，也可以否认他们有任何独立的才智，并假定任何具体的决定需要一个相应的精英团体或“少数”来做出，大议会的作用仅仅是确保这些现在可以被称为“行政官员”的精英团体的选举是在平等和客观公正的条件下进行。我们知道后者是圭恰迪尼的主张的突出特点；当詹诺蒂在几年后把佛罗伦萨政府描述为一个决定信奉平民至上的政府时，他必须做出判断，是掌管选举就足以保障这一点，还是大议会还要在某种程度上干预构成“共和国核心力量”的其他三种权力的行使。

但是，当他写下描述威尼斯的文字时，这些问题不需要他给予关注。威尼斯的公民团体人数有限，这使它不会有“显贵”和“平民”之分，他也能够忽略在佛罗伦萨背景下具有强烈精英主义意味的情况，即大议会除了选举的职能外，概不履行其他职能，至少不履行那些会令他的读者裹足不前的职能。在谈到新的立法提案由参议院来处理时，他若无其事地说，如果提出动议的行政长官认为它们需要大议会带来的“更大的声望”，那么这些法律也会交给大议会批准。[524]他全神

贯注于威尼斯大议会的选举机构，这使他能够详细论述[525]目前我们谈论甚少的“威尼斯神话”的主要部分，即提名、表决和无记名投票这类复杂而令人着迷的程序，它们是访问该共和国的人所喜闻乐见和津津乐道的事情。可以说，威尼斯人用一套物质设备使“德行”（virtù）机制化了，它们包括人们可以随意入座的长凳，但要按固定的次序站起来投票；还有随机抽取人名和号码的容器，但赞成票和反对票能被秘密放入其中。也就是说，他们以这样一种方式把运气和选择的因素结合在一起，给每个投票人提供一组明确的选项，使其不受制于任何压力或诱惑去投票取悦别人，而是表达他对候选人的理性选择。如果把“德行”看作根据公共福祉做出决定，把“大议会厅”看作一个巨大的物质设备，旨在消除外来压力，确保乃至强化为公共福祉而做出的理性选择，那么在思考威尼斯政体时采用“德行的机制化”这个说法，尽管有错置时代之嫌，也没有什么不当之处。有关威尼斯人实现了波利比阿式完美平衡的信念，在促成“威尼斯神话”上发挥的力量，不亚于有关这种完美平衡的想象本身。

詹诺蒂对威尼斯投票程序的描述，是第一部由佛罗伦萨人为佛罗伦萨人撰写和出版的著作，但这些程序的性质肯定久已为佛罗伦萨人所知。[526]我们记得，圭恰迪尼并不相信它们的效用；私人的利益和关系不可能从选民的私下活动中消除，更好的做法是，让他们在公民同胞能够对他们的选择进行观察和回应的地方公开宣布自己的选择。在他看来，机械的秘密选择既太过寡头主义，又不够精英主义。圭恰迪尼的批评传达着一层重要的含义，即决策和“德行”归根到底存在于人们的互动网络之中；重要的不是为公共福祉做出选择时运用的理性，而是在选择行动中传播给其他人的对公共福祉的关切；詹姆斯·哈灵顿赞赏威尼斯的体制，但他也同意以下批评的有效性：人们从这些程序化的仪式化的步骤中没有学会彼此了解。[527]在秘密的无记名投票中，每个人从提供给他的选项中做出选择，就算他的选择能够做得十分理性，他也没有机会向他的同胞表明自己选择的理由。如果威尼斯的大议会除了以这种方式选择行政长官和官员之外不做任何事情，它就是代表着以下原则的极端发展：多数唯一的职能是在选择精英进行统治中确保平等和客观。詹诺蒂没有对这些问题发表评论，但从他后来的

著作中可以看到，威尼斯的程序强化了他心中的一种想法，政治活动仅仅是在其他人发现和提供的选项中静静地做出理性的选择。要全面理解他的政治思想，必须转向他把威尼斯人和另一些人的观念运用于为佛罗伦萨设计一个平民政府的那些著作。

二

我们有他写于佛罗伦萨最后一个共和国和大围困时期（1527—1530年）的两篇短文。其中第一篇是有关重建政府的“论文”（discorso），有着人们所熟知的形式，根据所附的一封日期稍晚的信，是詹诺蒂在正义旗手尼科洛·卡博尼倒台并被更激进的统治集团所取代的不久之前而作。假设这封《致卡博尼的信》[528]保持原样，没有依据后来的经验进行修订，那么詹诺蒂这时（1528年底）的思想就有着显著的亚里士多德特点，与圭恰迪尼的《对话录》难以区分；菲利克斯·吉尔伯特把它界定为自由派“显贵”的典型思想，即想在平民体制中维持精英统治。詹诺蒂一开始就断定，任何共和国的公民天性各异，共和国想要存活，就要满足所有人的抱负（一条亚里士多德原则）。有些人只渴望自由，他们占多数；有些人追求荣誉，它是对更大的精明审慎（prudenza）的褒奖，他们占少数；还有一些人追求所有人中的最高地位，它在一定时间内只能由一人享有。这种有关一人、少数和多数的传统划分的变种，是佛罗伦萨的陈腔老调，圭恰迪尼、马基雅维里和洛多维科·阿拉曼尼都曾用过；但它不是威尼斯事务的研究者必不可少的公式。那里的公民团体有极大的同质性，因此可以视为由平等的人构成；但是在严重分化的佛罗伦萨城，公民团体中的精英和非精英相互对抗（人们就是这样认为的），就更有必要区分不同的公民类型，设计一种由这种分类难免会提示的融合一人、少数和多数的混合制政府。虽然詹诺蒂没有直接用“混合政体”（governo misto）一词来描述威尼斯，但它的原则和方法一旦被用于佛罗伦萨，人们也会用这种眼光来看待威尼斯这个城市。

1527年美第奇家族一垮台，立刻就恢复了大议会，吉尔伯特认为，詹诺蒂的《论文》是为限制大议会权力、支持俊杰“圈子”（cerchio）的诸多建议之一。[529]对此无须怀疑，然而我们应当看

到，詹诺蒂对现行体制的批评，是针对它的过于狭窄和限制过严的特点。正义旗手对执政团影响太大；十人军事委员会（詹诺蒂是其秘书）在战与和的问题上权力过大，他们的决策程序混乱不堪，决策往往是由一两个人做出。所有这些都是“封闭的”（strettissimo）和“粗暴的”（violento）。就像圭恰迪尼的《对话录》一样，詹诺蒂主张，贵族只能在贵族平等的基础上行使领导权，而只有靠大议会为其提供保障的“自由”政府能够保证这种领导权的行使。他对公民的三分法需要一个由四层组成的政府金字塔，这完全遵循着他在威尼斯所看到的事情。要求自由的多数要由大议会来代表（这个概念原是意大利文）；追求“荣誉”的少数由当选后终身任职的元老院来代表。一人的角色显然要由“终身”制的（a vita）正义旗手扮演，但既然总是不止一个人追求这一最高荣耀，而它只能在一定时间内正式授予一个人，所以他应当得到一个与威尼斯的“监事会”（collegio）类似的“监事会”（council of procuratori）的辅助，它由全体行政长官中最有经验的人组成，他们分享其卓然超群的地位，在其职位出现空缺时名正言顺地竞逐该职。虽然是选举权归元老院，但“监事”和正义旗手都是终身任职，通过把一切选举权保留在大议会手中，使“自由”的本质得以维持。以这种方式可以使对精英资格的竞争保持开放性，人们会将自己的卓然超群的地位归功于公众而非私人的支持。詹诺蒂无疑假定，由去世而导致的人员变更能够充分满足年轻人任职的抱负。

在这幅画面中，大议会似乎仅限于单一的职能，即以公开和政治的方式让精英脱颖而出，以此来维护自由。但詹诺蒂又提出了进一步的原则，一切公共行动都可分为三步，他称为“创议”（consultazione）、“议决”（deliberazione）和“执行”。[530]如果我们把前两项与圭恰迪尼的“协商”（deliberazione）和“批准”加以对比，会带来一些明显的混乱；但就他们两人的情况而言，做出的区分都是提出备选行动方案与在这些备选方案中进行选择的区分。我们知道，圭恰迪尼已经采用过这种区分，而且很多人也有过这样的建议，虽然它们都与亚里士多德《政治学》中对不同政治活动模式做出的区分不一致。在文艺复兴的背景下，它必然与那个时代观察到的不同政治理解模式的区分有关；詹诺蒂接着说，“创议”必须留给少数，因为

只有少数具有“创新”（invenzione）能力，这些无需与他人磋商[531]（虽然他们会在自己内部进行磋商）。对于对威尼斯程序感兴趣的佛罗伦萨人来说，无记名投票机制所暗含的那种沉默不语的、程序化的理性选择的观念，很可能加深了创新有别于选择的感觉；但当詹诺蒂接下来把“议决”交给多数时，他对能够使多数对自身无法创议之事做出选择的智力或道德品质不置一词，这似乎是当时佛罗伦萨思想发展路径的特点。他们应当拥有这种职能的理由是，假如由少数来选择，或者“创议”和“议决”握于一手，权力的诱惑就会使其丧失理智；他们的选择就会受到个人野心的支配，结果是行使“创议”的将不是有资格的少数，而是人数更少的野心家。在此，我们再一次看到了分权学说的源头，应当注意的是，这些源头是多么深地植根于对腐败的恐惧，而民主理解模式的任何清晰理论所发挥的作用是多么微不足道。

“创议”留给少数，理性就有了保障；“议决”留给多数，自由就有了保障，拥有权威的人是通过共和国的“德行”（virtù）而拥有它，而不是通过专横和强迫。[532]执行可以留给少数，提出政策的人应当有责任加以落实，这并无不妥。但是，考察一下詹诺蒂有关这些问题的言论，我们就会有进一步的两项发现。其一，由“创议”、“议决”和“执行”组成的政治行为，被描述为主要发生在元老院中，而元老院是少数与“代表国家显贵”（rappresenta lo stato degli ottimati）的机构。在读到“议决”是由“多数，也即元老院”[533]来行使时，我们认识到在这种情况下少数是指“监事”（procuratori）或十人军事委员会，数量上的少数和多数之分，终究与质的区分（即通过大议会来追求自由的多数与通过元老院追求荣誉的少数之分）不符；这种区分是后者的内在属性。但我们接着会发现它的另一个理由。对行动的分析是仅限于有关是战是和的决定，对此，詹诺蒂就像圭恰迪尼一样，视之为国内自由得到保障的情况下政府最重要的单项职能（即使它不是比前者更重要）。这些问题不会越出元老院的范围。但是，当詹诺蒂把“监事”作为新立法的创议者加以讨论时，[534]他却明确说道，最终的“议决”必须在大议会中进行。他为此拟定的规定比他所描述的存在于威尼斯的规定更具体，其原因很可能是，佛罗伦萨人对新的法律会轻易影响到政治权力的分配有着敏锐的意识——他认为这种事不会在威尼斯发生。

但是立法权的重要性被排在了是战是和的决定权之后，詹诺蒂觉得后者关乎“审慎”（prudenza），而“审慎”是少数的特点，[535]这种感觉使他的思想向着贵族倾斜，甚至在他比撰写《致卡博尼的信》时更加公开地信奉平民政体之后，也是如此。

很可能是1528—1530年的大围困使詹诺蒂的思想出现了不可否认的变化。卡博尼倒台之后，他在佛罗伦萨一直待到最后，而且与圭恰迪尼不同，他对激进派领导人的感情似乎很矛盾，既谴责他们的鲁莽，又赞赏他们的勇气。对于他们的萨伏那罗拉式宗教狂，或他们主持该城政府的方式，他没有好感，但甚至在卡博尼下台之前，佛罗伦萨的防务便出现了一个政治问题，它也许搭建起了一道沟通詹诺蒂早期的亲威尼斯著作与晚期“平民派”著作的桥梁。此即公民军问题。马基雅维里和圭恰迪尼在对比威尼斯和罗马时有着一致的看法，前者是个贵族化的“没有武装的城邦”，后者则是个武装的、平民的、骚动不安的和扩张的国家；在《论威尼斯共和国》中，詹诺蒂让特里方奈对比了罗马的军事荣耀与威尼斯的和平稳定，赋予后者以明显的优势。但是，佛罗伦萨有公民军传统；有詹诺蒂所熟知的马基雅维里著作。在卡博尼倒台前后，该共和国便着手组建公民军，一直保持到大围困时期，他们在这期间的伟大表现，成为詹诺蒂和其他流亡者在随后岁月中所珍视的传奇的一部分。作为十人军事委员会的秘书，他参与组织了这支军队，关于这个主题，我们有一篇被认为出自他手笔的“论文”，大概是写于1528年下半年。[536]关于这支得到恢复的公民军，当时的文献数量可观，它只是其中之一，应与那些文献放在一起阅读；但根据詹诺蒂本人的思想背景，它可以被看作一次转变。

詹诺蒂首先驳斥了反对创建公民军的各种主张，其中的主要观点是，武装有悖于佛罗伦萨人的天性，因为它长期被商业活动所塑造，要让他们适应军事操练太困难。[537]他的回答从第二天性诉诸于第一天性：对于该城邦来说，绝对有必要进行武装，因为这是所有生物自我防卫的天性，一个城邦绝对不可缺少为了使它这样做而赋予它的“德行”（virtù）。[538]有些人从来不开发他们的智力这一事实，并没有改变人天生就被赋予智力的事实；至于佛罗伦萨人已经变得习惯于从事其他活动这种主张，可以用这样的话来回答：既然习惯

（assuefazione）是一股如此强大的力量，甚至能够逆天性而动，那么当它站在天性这一边时，它便能发挥更大的作用。[539]那么，重振公民军会使佛罗伦萨人恢复人皆具有的普遍天性让他们成为的样子，这足以反驳那些认为公民军不太适合公民生活的人。詹诺蒂的意思是，如果拿起武器是人之天性，而参与公民生活也是人之天性，那么二者之间就没有什么不一致之处，而且这不仅仅是一种形式上的一致：詹诺蒂继续争辩道，公民军是一种强大的、确实不可或缺的社会化和政治化手段。所有服役者平等地服从公共权威，破坏和腐蚀公民生活的私人忠诚和交情在这里无立足之地，并被消灭殆尽，从这个意义上说，服军役使人平等。[540]武装的人无差别地捍卫着同样的东西，所以他们会拥有同样的价值观；他们人人都被训练得接受同一个权威，所以他们人人都服从“公共利益”（res publica）；由于公共权威垄断着武力，所以不会存在一个公民私人服从另一个公民私人的事情，由此自由和权威同时得到了强化和保障。

但是，公民军把人造就成公民，如同罗穆路斯施加的军纪使罗马人不再是一帮偶然聚在一起的盗匪，这种观点包含着一种内在动力；[541]我们武装的人越多，我们就需要造就更多的公民。詹诺蒂继续说，佛罗伦萨有三种居民：能够具备大议会成员资格的人，只能纳税的人和两者都做不到的人。他接下来陈述了把第二类人也像第一类人一样吸收进公民军的理由。“贵胄”（beneficiati，这是他在后来的著作中对第一类人的称呼）的人数太少；第二类人有着跟第一类人一样的物质和情感利益（祖国、财产和家庭），必须给他们同样的机会去捍卫这些利益。一旦你给一些人亲自保卫自己财产的权利，却不允许拥有同样财产的另一些人有这种权利，就会使他们连奴隶都不如；城邦会变成一个主仆组成的群体，后者会比附属于城邦和乡村的居民更低贱。[542]让他们没有武装会使城邦分裂，把他们武装起来则能让城邦团结。从这种观点出发，詹诺蒂继续陈述了反对把涉嫌勾结美第奇家族的人排除在公民军之外的理由，他认为，给他们武器，能够让这些人同他们也属于其中一员的城邦重新团结在一起。在这一阶段他虽然没有明说，但武装跟拥有完全的公民权显然是不可分割的：一方面，允许一些人武装却不允许另一些人这样做，是对自由的不可容忍的剥

夺；另一方面，在公民军中拿起武器的人，便具备了同样不可能被剥夺的道德上的公民资格。在写于几年后的《论佛罗伦萨共和国》中，他沿用类似的逻辑，主张大议会的成员资格应当给予全体纳税人，不管他们的祖先是否当过行政长官。

我们又回到了武装的国家必须是平民国家的观点。马基雅维里基于这些理由选择了罗马，反对威尼斯，而在詹诺蒂有关威尼斯的对话中，佛罗伦萨的对话者有一次问道，威尼斯有多少人能够拿起武器，又有多少“富绅”享有公民权。[543]回答透露了一个失衡的比例，即四万比三千，但并未就它对威尼斯政治稳定的意义或威尼斯对雇佣兵的依赖给予评论。大体上说，为威尼斯公民团体规模受到限制所做的辩护必须基于以下假设，不是“富绅”的人要么是侨居的外邦人，要么是职业过于低贱而根本算不上政治动物的平民；这两种说法都无法适用于佛罗伦萨的情况。詹诺蒂在佛罗伦萨现实的驱使下，其信奉武装的平民国家的理想，甚至比马基雅维里尤有过之，而且他以不同于马基雅维里《论李维》的方式把这理想具体运用于佛罗伦萨的条件。从《论佛罗伦萨共和国》中可知，他认为马基雅维里是有关公民军的军事和公民作用的权威，但应当看到，1528年论公民军的文章，明显属于亚里士多德而不是马基雅维里的话语。自我防卫是人之天性，以公民身份追求共同福祉也是人之天性。恢复他做前一件事的能力，有助于恢复他做后一件事的能力；这两者的恢复构成了亚里士多德意义上的“复型”（riformazione），即使人回到其原初的天性。这就是为何在公民军中服役是把人改造成公民的手段的原因。

有关这个主题的思考，也不难采用另一个角度。在詹诺蒂组建公民军的提议中，有一条是在圣·乔万尼升天日举行隆重典礼，届时武装的公民由其长官集合起来望弥撒，在祭坛前宣誓效忠，聆听明确其职责的宗教意义和公民意义的演讲。[544]这种仪式确曾举行过，而且我们还有几篇卡博尼之后政府中的人士向公民军发表演讲的原文。[545]这些演讲都表达了一种实质上是萨伏那罗拉式的观点，也就是说，人通过成为公民而得以“复型”这一亚里士多德式观念，被延伸到个人圣洁的层次，怀着高度的宗教虔诚把它宣称为“更新”。佛罗伦萨被上帝拣选去恢复“自由”，[546]向世人展示遵循基督教价值观的社会生活；其中有

个人说，“在平民中生活不过就是过基督徒的生活”（vivere a popolo non è altro che vivere da cristiano）。[547]既然服役于公民军教人学会做公民，[548]它就是末日复兴（eschatological restoration）过程的一部分；它本身有着神圣和奇迹的性质，武器被不止一次称为“衣服”——“武器如圣衣，如不腐之衣”（sacratissima veste, incorruttibile veste dell’arme）。[549]武装的公民献身于公共福祉的观念当然是主调，他多次被告知为什么他这样做时不应惧怕死亡；但还有一段意味深长的话，它把士兵生活的艰苦和磨炼与基督教安于贫困的理想相提并论，我们被告知，穷困是为人所知的一切技艺、职业和学问的源泉，惟有安贫乐道的人才会追求自由、建立共和国和推翻暴君。[550]穷困——在此我们看到了激进的方济各派的传人——是促使公民为公共福祉牺牲私人满足的理想，战士、公民和基督徒在这里已然融为一体；但是就像在基督教思想中常见的情况一样，受到赞扬的是牺牲财产，而不是不拥有财产的决心。这种说法与亚里士多德学说并不矛盾，后者被再次介绍给我们，它把“中间阶层”（mediocri）作为城邦的中流砥柱，他们既不会穷得当不了公民，也不会富得总想只顾自己。[551]穷困是“中间阶层”的美德，而非“穷人”（poveri）的美德。

詹诺蒂的思想并没有沿着这条道路前行，也没有把亚里士多德式的公民生活引入圣人和末世幻想的极端领域，他只是在《论佛罗伦萨共和国》中不止一次地说，“与明智者意见相反”，[552]共和国和公民军得到恢复并取得了成功——圭恰迪尼得出了同样的观点，但他更接近于把信仰等同于发疯。但是，即使他没有像萨伏那罗拉那样，认为公民必须是一个由自身来实现基督教理想的人，他也没有像马基雅维里那样，认为基督教价值与公民价值终归不能并存。他的教诲是，军事生活和公民生活同样实现和“改造”人的真正天性，这就排除了任何像后者那样的激进思想；而他不断使用威尼斯的模式则表明他与前者的分离。如果我们认为，尼科洛·卡博尼的倒台是激进的萨伏那罗拉派与圭恰迪尼一类自由派“显贵”最终决裂的时刻，那么它也是萨伏那罗拉和保兰多尼奥·索代里尼在1494年共同引入的末世论式和“威尼斯式的”共和国形象设计最终破灭的时刻。詹诺蒂作为一位与共和国站在一起直到最后一刻的自由派贵族，与萨伏那罗拉派毫无瓜葛，他在他

们不在场的情况下，用威尼斯式的语言独自表达了1494年的理想。

把威尼斯范式与大议会具有至高无上的重要性这种观点调和起来，并非不可能；詹诺蒂思想中的重要张力不在这里。公民军的复兴使他坚信“平民派”政府的必要；宣称这种统治形式必须依靠军人公民的理论虽然可以用亚里士多德式的，甚至萨伏那罗拉式的语言来表达，但它在詹诺蒂这一类人的心目中，却不可能摆脱强烈的马基雅维里色彩，他们读过《战争的技艺》，也了解其作者。詹诺蒂和马基雅维里都是奥里切拉伊花园里的一员——圭恰迪尼肯定也与他们有某种关系；这个花园中的整个辩论传统形成了一对反题，即威尼斯与作为武装的平民共和国之典型的罗马。马基雅维里关于“革新”和“德行”的言论中潜藏着一种动态的观点，它难以与把公民生活视为实现一种静态人性的亚里士多德学说相调和；《论佛罗伦萨共和国》虽然在很多地方有马基雅维里的特点，但它明确宣称受惠于亚里士多德，“他就像泽被天下、学术之流皆从中溢出的一眼泉水，我从他那儿获得了我这篇短论的所有基本原理”[553]，这绝非恭维不实之辞。当我们为以下观念再补充上正开始出现在威尼斯模式中的变异因素，如波利比阿式平衡的观念、机制化美德的观念、政府基本权力的观念以及划分政治行为的成分的观念，想一想这些概念当时必须被运用于“平民派”政府理论，而后者不能被用来界定威尼斯，那么《论佛罗伦萨共和国》这部由一个永远脱离了政治行动的流亡者所作的一厢情愿的幻想曲，便依然是政治理论史上一项引人瞩目的案例研究。

这部著作用一种如今已为人熟知的语言告诉我们，它旨在为佛罗伦萨设计一种即或不是永恒的，也是持久的政府形式。[554]无需构建有关城邦及其特点的一般理论，因为佛罗伦萨的素质（qualità）已经由其居民决定了。但政府形式之于城邦的性质，犹如灵魂之于身体，如果人的灵魂被置于野兽的体内，二者会相互腐化、相互摧毁，反之亦然——“腐化”（corruzione）一词的含义不同于专业用法。因此，必须考虑什么是最佳政府形式，但也必须考虑佛罗伦萨是否具有那些能使城邦采用这种形式的特点，如何能够赋予它这种形式，又不过分改变佛罗伦萨的风尚和习俗。圭恰迪尼选择了实际的具体情境，这使他采用医生治疗病人的比喻，詹诺蒂则采用了建筑师在原有地基上重建

房屋的比喻；这种区别表明希望重返故国的流亡者的相对激进和不由自主的乐观主义。[555]

他接下来又写了一篇纯粹亚里士多德式和波利比阿式的理论文章，其中引用了后者著作的第五卷并提到了他的名字，[556]这在我们研究过的作者中尚属首次。原则上说有三种政府类型，采用哪一种，要根据“德行”存在于一人、少数还是多数来决定。他没有详细说明“德行”的含义，但这里的语境显示它有着标准的伦理含义，有趣的是还附带一项修正，“德行”集中在多数的情况见于“具有军事美德的城邦，它在那儿是属于多数的”。[557]

如果一人或少数的“德行”是统治者关心全体利益的能力，那么认识到以下一点是很有价值的：詹诺蒂是否持有与马基雅维里一样的理由，认为如果它采取军事形式，这种能力便只能存在于多数之中。可是他没有澄清自己的话，而是继续解释说，这三种类型中的每一种只存在于理想中。除了统治集团是具有美德还是已经腐败之外，每一种形式并无好坏之分。因此可以说，首先，除非统治者能够避免植根于其天性的道德腐化，否则没什么能阻止每一种类型的退化；[558]其次，从道德上说，在必须假定人们已经腐败的现实世界，建立三种纯粹类型中的任何一个都是不可能的。[559]这里没有谈到“命运”，而且，尽管詹诺蒂承认受惠于波利比阿，但他既没有把循环观用作一种决定形式更替的规律，也没有采用每一种单纯的类型都因过分运用自身特有美德的力量而腐化的观点；不过我们很清楚，在历史属于人类堕落维度的基督教世界，所有这些观点都是很恰当的说辞。

这时出现了一种混合制政府（governo misto，或stato misto）理论，它明显有着更多亚里士多德的而不是波利比阿的色彩、更多基督教的而不是希腊的形式，也就是说，它是提供给堕落的和不完全理性的人。每个城邦都有欲望各异的不同类型的公民。富豪和强人想发号施令，他们在数量上必然是少数，“一人”和“少数”之分的出现，仅仅是因为某些层次的权威和显赫地位在一定时间内只能由一人享有。还有众多穷人，他们既不想发号施令，也不想让任何普遍性低于法律的权威对他们发号施令；此外还有“中间阶层”，他们也想享有“自由”，

而其含义就是前面所界定的有欲求“荣誉”的足够机会——说白了，就是分享统治权。[560]而后者正是亚里士多德的公民定义的实现，即他既统治又被统治，如果仅仅基于这个理由，赋予他们“少数”这一角色就是错误的。在真正的亚里士多德传统中，“大人物”（grandi）明显带有许多“寡头”的特点，它的出现也稍晚，而就“中间阶层”来说，他们很可能数量巨大，能够把“占多数的穷人”这个范畴合并进来；詹诺蒂的量与质的范畴并不完全重合，也无需重合。这个阶段的重点在于研究人的欲望，而不是他们的美德。这些“欲望”也被称为“脾性”（umori）——一个有着不理性含义的术语；它们之所以不理性，是因为它们不能并存，没有任何办法能把一些人统治的欲望与另一些人不受任何人统治的欲望结合起来，除非使它们发生变化。从形式上说，似乎可以通过建立法治做到这一点，或是把全体公民都囊括进“中间阶层”的范畴，他们既统治又被统治；但不管詹诺蒂是基督徒、亚里士多德派还是马基雅维里派，重要之处在于他坚信“脾性”绝不能被彻底根除，因此混合政体永远不能实现完美的混合。[561]

至少在最初，“混合政体”是对不理性的人的善意欺骗。实际上，采用一种“生活方式”是可能的，如果我们仔细观察，这是能够采用一种“生活方式”的唯一途径——它给予人们想得到的一部分东西，或是有条件地给予他们想得到的东西，但要让他们相信已经给了他们想得到的全部东西或已经无条件地给予了他们。[562]他们的欲望无法并存，是源于权力天性的无法并存；如果另一些人不受任何人统治，你就不可能统治所有人；因此，善意的欺骗就在于这样一个事实，前者获得了权威，后者获得了自由，其方式是每一方享有其欲望都要受制于另一方的意愿。

在我们所要追求的政体形式中，必须有一个人是君主，但他的君权不是仅仅依靠他本人；大人物发号施令，但他们的权威并不是源自他们本人；民众享有自由，但他们的自由中包含着某种依赖；最后，同样享有自由的“中间阶层”可以获取荣誉和官职（onori；该词的复数形式有“官职”这个第二层含义），但采用的方式并不能让他们随心所欲……[563]

不过，这种欺骗可以引导人们超越幻想。假如人作为理性的政治动物的属性就是在统治时关注公共福祉，假如这种政治上相互依赖的状态迫使人们这样进行统治，不管他们是否有这种意图，那么职能（詹诺蒂称为“管理权”[armninistrazione]）的这样分配就会使人变得理性；“脾性”就能变为“德行”。但是，促使他们由不理性变为理性的力量，是把诸权力安排得相互依赖、相互制约的一种结构。一旦这些权力得到理性地行使，它们就变成了个人的能力，个人运用它采取理性的政治行动，并规制其他人的行动（就像他们规制他的行动一样），使他们也能以同样的方式行动。这就是说，权力也变成了“德行”；这便是该词所传达的积极含义所具有的特点，它使詹诺蒂有时能用“力量”（forze）和“权力”（potestà）这一类词与它互换。混合政体再次成为人类智慧为使“德行”制度化而设计的装置：即为人们分配职能，它要求他们用这样一种方式行动，使他们恢复天性，再次成为他们“本来的样子”，而不是“变成的样子”。

这种装置取决于“中间阶层”的存在，他们是唯一既能统治又能被统治的人，因此能够用理性行为取代那些只能统治或只能服从的人的非理性行为。如果存在着完全由“中间阶层”组成的城邦，它就能够成为纯粹的民主政体——我们知道，“中间阶层”的“德行”有着军事性质。但是并不存在这样的城邦。[564]如果“中间阶层”比“大人物”和“穷人”加在一起更强大或是与他们势均力敌，或者他们能够维持这两种人之间的均势，那就有可能采用“混合政体”，假如该城邦不想经受因灵魂与身体不相匹配而出现的腐败，那么它确实必须采用这种政体。剩下的便是证明佛罗伦萨符合这些条件，詹诺蒂接下来也正是这样做的，采取的方式是讲述该城的历史；他的亚里士多德功底使他对历史因果关系有着更加精辟而自信的把握，使他进一步摆脱了“命运”的桎梏，这是单纯的波利比阿式循环论所做不到的。而且人们会发现，他的思想是下一个世纪詹姆斯·哈灵顿思想的惊人预演。

詹诺蒂认为，佛罗伦萨曾是个“大人物”和“穷人”的城邦，而在过去一百年里它日益变成了一个“中间阶层”的城邦。他声称，理解了这一点，就能理解1434—1494年的美第奇政府之前和之后的佛罗伦萨史。如果他用波利比阿著作第六卷的图式来分析这个主题，他也许会

这样说：少数（“大人物”）的统治被多数（“穷人”）的统治所取代，后来又被僭主（科西莫）的统治所取代，如此这般周而复始；每一种都以纯粹形式存在，它们因内部的自动退化而衰败，最终因不测的“命运”使某些事情凑在一起而崩溃。但是，这种图式对于1530年代的佛罗伦萨人来说，不论从历史还是哲学方面，都不能令他们满意；他们通过资料对过去了解甚多，又因解释的方式而有太多的要求。詹诺蒂断定，在考虑每个事件时，必须评估它的一般原因（cagione）、机缘（occasione）和成因（principio）。在1512年佛罗伦萨共和国覆灭这个例子中，“一般原因”是一些野心勃勃的寡头对这种政府形式的不满，“机缘”是教皇尤利乌斯与法国国王的战争，“成因”则是西班牙军队对普拉多和佛罗伦萨的进攻。“一般原因”是事情的趋势，当“机缘”出现时就可以感受到它，而且它往往也是出现“机缘”的原因。[565]

就13世纪和14世纪的佛罗伦萨政治而言，应予关注的是在“大人物”国家和“平民”国家之间变来变去——詹诺蒂显然不认为这是一种循环——以及“一般原因”或“大势”（disposizione）是两派“力量”大致旗鼓相当。一派对“素质”的垄断，受到另一派的数量优势的回敬，哪一派都无法打败或消灭对手——詹诺蒂或许会同意马基雅维里更进一步的看法，哪一派都无法设计出被另一派所接受的政府体制；而任何一派的胜利都是“机缘”所致，而在未来的某个时候它通常又会对另一派有利。[566]在这种情况下，“一般原因”就是全部原因，各种“机缘”如何显然无关紧要。比较一下马基雅维里在《君主论》中用过的“机缘”一词不无裨益，它在那里表示在“命运”的世界里特殊事件的极端不合理和不可预测。虽然马基雅维里对历史因果关系的认识远不限于此，但仍然值得进行这种比较。詹诺蒂的“机缘”依然是不测的偶然因素，它转动着命运之轮，让权力体系倾覆，但这种政治不稳定性乃是外因所致，并非内在固有的。“大人物”与“穷人”，质与量，权威与自由，构成了不稳定的平衡，大多数人不管处境如何，都无所逃于这种平衡；但能够认识他们的天性为何导致不稳定，因此也能认识它如何被稳定所取代。因此，“命运”在他的体系中几乎不起作用，这个词也几乎用不上。他依赖的是亚里士多德式的因果论和亚里士多德式的社会力量

理论。

在下一个世纪，哈灵顿沿着类似的路线，建构了一种英国史的解释，他赋予中世纪英格兰的国王和贵族的角色，非常类似于詹诺蒂的“大人物”和“穷人”；他们受制于一种不稳定的平衡，直到都铎王朝通过扶植有地平民瓦解了贵族的权力，而后来证明，这些人的出现对不再能统治他们的君主制的破坏力一点也不小。[567]詹诺蒂也为15世纪的美第奇家族安排了类似的角色，他们提拔穷人担任官职，剥夺贵族除展示“慷慨大度”（generosità）和“地位气派”（grandezza）的任何机会，除非有他们这个统治家族的点头；他们用这种方式压制一些人，提携另一些人，使其形成一个不断壮大的新“中间阶层”，正是这个阶级现在维持着权力平衡，使稳定的“混合政体”在佛罗伦萨成为可能。[568]自1530年以来，美第奇家族的统治依靠所提拔的少数“大人物”的支持，还有就是由于大围困时的极端做法而“被一般的和政治的生活所疏离”（aliénat[i]dal vivere universale e politico）的少数的支持，但他们的专制统治是自取灭亡；它剥夺了所有人他们所渴望的东西，增加了“中间阶层”的数量，而仅仅是这个阶级的存在就可确保他们实现自身的各种目的。[569]像哈灵顿一样，詹诺蒂虽然是个蹩脚的先知，但在丰富理论词汇上却很成功；两人发展出的因果图式都错误地预言政治的稳定化和历史动荡的结束，但都扩大了能够从具体的社会角度，而不是从表示“命运”的、理性所不能认知的特殊事件的角度，讨论政治变迁过程的范围。人们禁不住会说，两人都提供了摆脱波利比阿式循环，进入有序政体交替领域的出路；但实际上，他们的因果词汇是如此之丰富，因此他们从未求助于波利比阿模式。亚里士多德的词汇不那么张扬，詹诺蒂用的就是它。

可用于城邦问题的政治分析工具，依然是《论佛罗伦萨共和国》第二卷的关键问题，该卷旨在批评1494—1502—1512年和1527—1530年的共和政制。詹诺蒂首先说，进行改革的立法者，如努马和利库尔戈斯，其任务要比在从未有过城邦的地方建立城邦者的任务更艰巨（我们应当记得，马基雅维里在《论李维》中便认为利库尔戈斯大体上属于这一类人，虽然他在《君主论》中没有这样表示）。后者只须知道什么是好，即可以相当有把握地获得他们所领导和塑造的尚未

成形的质料的支持；而前者必须知道过去的政制错在哪里，现在就存在着类似的困难。其一，总是有些人习惯于之前的秩序，改变他们难免会有困难；这就是努马不得不佯装得到神助、利库尔戈斯不得不使用暴力的缘故570（这让我们想起《君主论》中武装的先知）。其二，政制上的缺陷属于“特殊事物”的范畴，理解它们除了经验之外，很难再有其他手段；第三，没有人能够摆脱人类的性情，总能看清他本人就带有的缺点。571萨伏那罗拉既是外邦人又是托钵修士，难以指望他能对佛罗伦萨制度的运作方式有多少了解；尽管如此，假如有足够时间，假如不是某些“大人物”的背叛使美第奇家族卷土重来，那么他所帮助建立的大议会就会逐渐对自身进行改革。572

因此极为重要的是，搞清楚我们能否发展出一种政治学，使过去政制的缺陷能够暴露出来并得到改正。詹诺蒂接着评论了两次共和政制，他认为，虽然大议会名义上是这种体制的基础，但实际上不同的行政官员——包括十人军事委员会，在某些方面也包括正义旗手——行使着十分不负责任的权力，这使有效的权威掌握在少数人手中。573这种伪装的寡头制不应与伪装的贵族制混为一谈；詹诺蒂与自由派“显贵”仍然有着牢固的联系，这使他强调这种事态让他们与政府如此疏远，他们的敌意在1502—1512年的终身正义旗手统治时期甚至愈发严重，他还强调，憎恨他们的背叛不应使人无视它的起因（是“一般原因”，而不是“机缘”）。574在这些章节中，他实际上重新总结和讨论了《致卡博尼书》中的观点，政制分析的两条思路再次出现。其一，各种行政官员的不负责任显然是源于没有实现权力划分：他们能够为所欲为，是因为他们既有“议决权”（deliberazione）也有“创议权”（consultazione）。几章之后詹诺蒂转而推荐威尼斯的投票程序，便是因为那些程序设计实现了决议权与创议权的划分。但是第二（不带有那么明确的威尼斯色彩），存在着这么一种想法，行政官员不对人负责，意味着权力不依靠他们自身之外的权威，而且也应当如此。相互依赖的结构作为“混合政体”的精髓，必须在某个阶段完全形成。但这时詹诺蒂表达了一个新观点，显示出他的观念趋于平民至上；他说，人所熟知的构成政府的四种“要素”（vigore，之前是“核心力量”[nervo]）——选举行政官员、决定是战是和、审理诉讼和立

法，必须由可以进入城邦“执政团”（signore）的人控制。若想让多数统治，他们就必须拥有这四种权力，否则这个城邦就不会有真正的自由。[575]问题显然在于把这四种权力安置于“混合政体”的什么地方，但此时詹诺蒂所要说明的仅仅是，如果决定是战是和的权力依然由不负责任的十人军事委员会控制，那么仅仅把选举行政官员的权力交给大议会是不够的——虽然就此而言可以给城邦冠之以自由之名。[576]它使对抗行政官员决策的起诉权实际上形同虚设；与此同时，就立法而言，虽然它名义上由大议会决定，但出于实际考虑它掌握在少数人手中。只有选举政府官员的权力是不够的，美第奇家族的做法就证明了这一点，他们总是控制着其他三种权力的人事任命权，对其他人的选举则完全撒手不管。三种而非四种权力的主人，就是所有权力的主人。[577]

詹诺蒂处在开拓新领域的关键点上，这将使他的思想超越三种要素的简单混合或单纯的“德行”制度化。但就目前而言，他已经完成了对进行改革的立法者所必须拥有的救治知识的分析，开始把它与这种人所要遵守的普遍原则结合在一起。我们在第三卷一开头便读到，立法者的目的是创立一个长治久安的国家；国家的灭亡要么是由于内部不和，要么是由于外部攻击；“优良的政体”（buon governo）可用来对付前一种危险，“优良的军队”可用来对付后一种危险——虽然它也可以被视为“优良的政体”的一部分并服务于前一目的。此时我们遇到了那个马基雅维里式的问题，即决定公民组织与军事组织谁应居先，此时便出现了罗穆路斯的形象。利库尔戈斯是“政体”与“军队”并举，而过去的罗穆路斯则注重暴力，不管是投身于反抗他的邻国，还是投身于扩张他的人民的帝国。这种选择看起来也许有助于军事组织，即使不是完全与其一致；但詹诺蒂似乎主要想到的是“强掳萨宾妇女”，他评论道，此种行径只能是源于贪婪的控制欲，因为罗穆路斯既然有足够的人力建立城邦，那么毕竟还有其他方式为他们搞来女人。[578]稍后他又说，罗穆路斯注重军事组织先于注重建立公民组织；因此，詹诺蒂的分析结果使他与马基雅维里截然有别，后者认为由于罗马从一开始就是为扩张而组织起来的，所以她沿着军事路线，从而也是平民路线发展。这种一开始就对罗马模式的否定一直延续到后面的章节，

有助于他重新引入威尼斯的概念；它部分地基于这样一种暗示，公民军有防御而不是进攻的职能。威尼斯谋求稳定更甚于谋求帝国，以至于它根本就没有公民军，但经历过大围困的詹诺蒂明白，公民军的职能就是防御。布鲁尼和马基雅维里认为罗马摧毁了世界其他地方的共和“德行”，结果也丧失了她自身的“德行”；但非进攻性的公民军也许仍然是为公民灌输“德行”的手段。人们在捍卫1527—1530年的共和国，而1512年共和国未作挣扎就覆灭了，主要原因是，后一个时期有公民军，前一个时期没有（马基雅维里的公民军是“城郊乡民”[contadini]的民兵，詹诺蒂意识到了这种理论上的差别）。佛罗伦萨的理想是像罗马那样武装起来并具有平民性，又像威尼斯那样安宁祥和；詹诺蒂断然放弃了马基雅维里那种不安分的主动精神。公民军的政治化作用不过是“优良的政体”机制的一部分，而且他赋予了后者巨大的优先性，因此与他在1528年的看法相比，他在该卷其余部分大体上很少强调公民军使人具有德行方面的力量。579

既然他要为佛罗伦萨设计一种“混合政体”而不是纯粹的民主政体，因此我们必须既要了解公民军（我们被告知，军事美德是民主政体的特征）在“混合政体”中的作用，又要了解政府的四种权力在其中的作用，因为它们的归属决定着城邦中的哪些人是“执政团”，而我们尚不知道这个“执政团”在混合制政府中的位置何在。詹诺蒂接下来对混合制政府的概念进行了批判性分析。他说，这既可以指三部分人（一人、少数和多数；“大人物”、“中间阶层”和“平民”）彼此行使平等的权力，也可以指其中一方行使着比其他两方更大的“权力”（forze, potenza）；这两种情况都是为了产生一种平衡。仔细想一下就会发现，前者势必带有缺陷。其原因是，政治要素的混合物不同于自然因素的混合物，后者中的每个成分（semplice）失去了其特有的“德行”，混合体则获得了自身的“德行”。政治混合体是由人，即由“大人物”、“中间阶层”和“平民”组成的，各方在混合之后仍保持着混合之前的样子（大概除非是全都成为“中间阶层”，而在这种情况下我们根本不是在构建混合制政府）。各方都保持着其独特的性质，詹诺蒂现在把它称为“德行”，而不是“性情”或（他也许会这样说）“幻觉”（fantasia）；这些“德行”包含着欲望和追求它们的能量，我们仅

仅是在政体构建中把它们加以制度化而已。因此，不可能“把国家调理得那么完美，使各方的‘德行’——姑且把它称为能量——都不那么突出”，而且，假如各方是平等的，那么它们之间的对抗和抵制也会势均力敌，共和国将充满纷争，从而导致它的毁灭。[580]詹诺蒂对“德行”这个概念的分析方式，使政治类比中的机械论模式取代了准有机体模式；圭恰迪尼那个把“面条”揉成团的厨子消失不见了。

接下来他又谈到，波利比阿把罗马共和国视为混合制政府的模型乃是谬见。他宣称，驻罗马的使节在与执政官打交道时，认为自己置身于一个王国；与元老院打交道时，又认为置身于一个贵族制国家；与平民打交道时，又认为置身于一个民主国家。但这表明，各方的权力相互平等并且不能相互制约，既然如此，那就难怪这个共和国受着内部纷争的煎熬。假如它秩序良好，那么使节的感觉应是这样：与执政官打交道时，觉得他们依靠元老院和平民；与元老院打交道时，觉得他们依靠执政官和平民；与平民打交道时，觉得他们依靠执政官和元老院；各方的“德行”会受到其他“德行”的“调理”（temperata）。布鲁图斯及其同伙在驱逐国王时本应考虑到这些，而且可以认为，他们试图赋予元老院以优势地位；但是，假设波利比阿所说的事实正确无误，那么三种政府机构权力的平等就使罗马受着不稳定和纷争的侵扰，并且最终将她摧毁了。[581]

对波利比阿的批驳，把詹诺蒂在罗马问题上对马基雅维里的批驳带上了一个新台阶。他已经含蓄地否定了马基雅维里的观点：武装的平民国家必须是一个为扩张而组织起来的国家；此时他又反驳了其以下观点：罗马的内部纷争是健康的标志，因为它导致了保民官制度（对此詹诺蒂很少谈及）。越是消除罗马的范式意义，他为了组织一个武装的平民国家而采用威尼斯的形式和概念的明显意图就越令人着迷。但关键在于他对“混合政体”这一概念的激烈改造，这尤其是因为它在很大程度上预示着17和18世纪的英美政制思想。他这时的观点是，你无法在平等而独立的力量之间建立起平衡，因为它们之间的压力和反压力是相等的，不存在消除竞争的办法。但我们知道，政治权威的种类如此之多，而且能够用很多组合方式进行分配，使三种机构的相互依靠成为可能，而且从理论上说，创立一种三部分既平等又相

互依靠的体制似乎也是可能的。詹诺蒂没有考察这种可能性；他假定，相互依靠需要不平等，因此一方必须拥有对其他两方的优势（la repubblica deve inclinare in una parte[“共和国要侧重某一派”]）。主要的理由似乎是，必须使冲突制度化；权力之间总会竞争，假如所有部分在理论上是平等的，输家就会因为自己的失败而谴责赢家，置共同利益于不顾而从事两败俱伤的争斗，假如把输家的劣势设计到共和国的结构之中，它就会被视为合理合法。詹诺蒂强调，他的意思不是优势部分享有排斥其他部分的“治权”，而仅仅是指它不应像其他部分依赖它那样依赖它们。他尚需澄清，他关于政府的四种权力必须属于“执政团”或“主人”（padrone）的学说与所有这一切有何关联，以及这些条件是否确实适用于“共和国所应侧重的”部分。[582]

下一步所要考虑的是，优势部分应当是“大人物”还是“平民”（也可以让少数和多数依靠一人，但他似乎认为这在当时行不通，虽然他认为这在前共和时代的罗马提供了稳定的政府）。詹诺蒂用相当长的篇幅陈述了支持平民的理由，这与马基雅维里非常相似，但我们并不需要考察他的全部论证。他又重复了对罗马制度的驳斥，但采用的方式是揭示一些意义重大的紧张关系。我们被告知，平民若是觉得自己受到特殊个人的压迫，他们会冲向他的房子，为了报复将它付之一炬——至少这是佛罗伦萨的做法，然而，如果他们觉得错误是公共权威分配不当所致，他们就会鼓动改革法律和制度，使其确保他们得到更大的正义、分享更大的权力；这就解释了为何在格拉古兄弟之前，罗马各阶层之间的斗争相对来说是不流血的，并且使平民更多地参与行使权威。[583]这种观点显然大大受益于马基雅维里有关罗马纷争有其积极作用这一主张，但在其他方面詹诺蒂则会予以反驳。在别处我们还读到，假如在驱逐塔尔昆时让元老院依赖于平民而不是相反，平民本可免受伤害，元老院本可弱于平民，结果是罗马本会更安宁，从而逃脱那些最终将她毁灭的纷争；共和国本可永世不朽，她的帝国本可“极其稳定”（stabilissimo）。[584]在马基雅维里看来是个平民国家的罗马，对于詹诺蒂来说，就像对圭恰迪尼一样，它却是个不稳定的贵族国家（optimacy）。他还说（这里分明是在影射马基雅维里），有人主张罗马若无内部纷争就不可能扩张，但这只有对像那样组织起来

的罗马才能成立，而且可以认为，如果在平民基础上进行组织而又没有那些纷争，她本能更加有效地扩张。[585]但詹诺蒂已经指出过，帝国扩张并不是“武装的平民国家”的必然标志。这让人们觉得，他要摆脱马基雅维里的阴影是相当困难的，即使这仅仅是因为他意在确立与马基雅维里既相似又不相似的立场——没有罗马特性的“武装的平民国家”，没有贵族制或雇佣兵的威尼斯。

他更乐意为了“平民”的优势地位而阐发亚里士多德式和马基雅维里式的观点。大体而言，这种观点是，[586]少数想发号施令，这种欲望易于破坏公共利益，而多数想要维护的“自由”——即各方在法律之下享有自己生活的状态，则接近于公共利益本身。此外，少数统治而多数服从（即他们服从法律而不是服从少数），懂得如何服从法律的人学习如何统治，要比统治的人学习如何使其意志服从法律来得容易。服从范围广大的各种法律，赋予了多数以某种审慎精神，它通常为少数所无，因为他们的欲望更加不知节制；实践经验和书本知识是表现为知情的审慎的来源，“平民”就像“大人物”一样能够得到它们；[587]既然前者的数量超过后者，“我们差不多可以说，他们合起来也更审慎”[588]。

詹诺蒂提出了一种民主的“审慎”（prudenzia）理论。它不再是那些在追求“荣誉”中投身于公共服务的人得到的酬劳，而是对这样一些人的奖赏，他们服从法律，集思广益，受到伤害而不是施加伤害，对伤害的反应是集体寻求公共补救，而不是像贵族那样寻求对特定的敌人进行报复。多数心系“自由”，这意味着他们比野心勃勃的少数更加讲政治，更愿意承认公共权威的正当性。最后的、也是最强烈的观点是，在有众多“平民”或“中间阶层”的城邦，让他们臣服于“大人物”的权威是“残暴的”（violenza）。[589]

第三卷的其余部分是对理想政制的剖析。我们知道，它应是一种“混合政体”，其细节多来自威尼斯，通过权力的组合，满足那些渴望“地位气派”、“荣誉”和“自由”的人的抱负。每个群体的权力都应相互依赖，但有一种权力——心系“自由”的群体的权力，亦即平民的权力——应当占有优势，至少占有以下意义上的优势：它不像其他两种

权力依赖它那样依赖它们。但是也提到了四种权力或职能，它们是政府的“要素”或“核心力量”，它们属于无论什么样的个人或团体组成的“执政团”（signore）。在现代读者听起来，这种“执政团”很像是主权者，而主权者似乎不适合于构成“混合政体”的权力的平衡分配，甚至不适合于詹诺蒂所考虑的那种有所侧重的权力分配。于是我们就遇到了一个问题，或许詹诺蒂亦是如此，那就是如何能把这些概念彼此联系在一起。

詹诺蒂首先宣称，共和国应由三种主要成分组成，但是还应像威尼斯那样有第四种成分，它称为“监事会”（the Collegio），介于元老院和“正义旗手”（或君主）之间，用于满足那些追求“地位气派”者的抱负，其方式是尽可能密切地使他们与只能由一人行使的最高权威联系在一起。[590]这个监事会的成员是官员而不是顾问，也就是说，他们每个人都被委以有关战争（十人军事委员会）、司法（“监事”[procuratori]）等具体职能；他们被假定为不但志向高远，而且才智过人，大概还包括经验，但肯定包括创造力、主动性和提供政策的能力。如果天平的这一端叠放着一人与少数、“地位气派”与“荣誉”，另一端就是大议会，它的职能是维护“自由”，代表着眼界不高的“平民”，它向全体公民开放，不管是“大人物”、“中间阶层”还是“平民”，也不管（还可以补充说）他们追求的是“地位气派”、“荣誉”还是“自由”。它实际上是按数量由得到一视同仁的公民组成。詹诺蒂接下来解释了为何在大议会中没有“低层百姓”（plebei）的一席之地，这是因为他们不是城邦的成员；他们职业低贱，而且是有家可回的外邦人（他想到的大概是来自周边乡村的农民）。但他用了一定的篇幅，坚持认为那些交税但没有资格担任官员的人必须是大议会的成员。[591]大概是1528—1530年的公民军经验使他相信，有必要把这些“非贵胄”当作公民对待，因此很有意思的是——这可能也是他的思想的重要转向——现在他所采用的观点强调它在城邦没武装起来时就有效，不亚于城邦武装起来之时。如果不允许“非贵胄”（他现在把他们称为“平民”）担任“官职”（onori，大议会的成员资格显然是一种“荣誉职务”，onore），他们就不会爱共和国，也不会自愿为它奉献或保卫它；他们会追随特殊的领袖；在城邦武装起来的时候这种危险会更加

可怕。亚里士多德肯定会同时指责威尼斯和佛罗伦萨没有动员这个阶层参与公民生活；[592]詹诺蒂也清楚地意识到，不光是大议会的成员资格，而且一切行政官职和“荣誉职位”，都应当向他们开放，尽管他承认这在现实中也许行不通。他说，没有人不对升迁和荣耀怀有野心，除非像法国人那样受到压制和贬抑，对城邦进行武装就是要让这条真理浮现出来。[593]在这个阶段，那个曾被称为“平民”、只想要“自由”的阶层，好像就要消失不见了，但是更确切地说，它成了一个开放的阶层：人人都可以属于这个类别，在某种程度上也确实属于这个类别，但这与存在着持续的“德行”竞争一点也不矛盾，统治精英从这种竞争中脱颖而出，所有公民也都参与其中。詹诺蒂与圭恰迪尼一样，都极力反对在政府高级官员任职资格上实行财富或出身的限制。

他现在明确宣称，大议会应是城邦的“执政团”，因此必须行使“共和国的最高职能，拥有国家的全部权力”[594]。我们不妨问一句，这种垄断如何能与相互依赖的结构中仅仅程度轻一些的依赖相容呢？我们记得，提到的职能或权力是，选举政府官员、决定是战是和、审理诉讼和批准并颁布新法。詹诺蒂能够阐述一种修改版的威尼斯程序，让大议会用来选举所有政府官员，从元老院到大议会，直到正义旗手。最后一职当选后终身任职，至于元老院，他经过思考后决定——与他在《致卡博尼书》中的观点相反——他们应当每年重选一次，但不限制连选连任；这可确保精英团体的稳定，虽然其中有些人可能丢掉职位。[595]但是，

战与和的决定权必须归元老院……虽然不能把它交给大议会，但它要依赖后者，因为最终行使这种权力的元老院是由它选出来的。在首次提出发动新的战争时，也许呈送大议会去决定比较好，就像罗马人所做的那样，他们常常询问人民，与这个或那个君主或共和国开战是不是他们的意愿或命令；但是，此后的所有决定（accidenti）必须交给元老院定夺。[596]

与此类似，审理诉讼的权力必须交给一个专门的官员机构，他模仿威尼斯人，把它称为“最高法院”（Quarantie）。詹诺蒂随后说，这项权力按理说应归国家或城邦的执政团“所有”（proprietà），但它常

常发现亲自行使这种权力会耗费大量时间（人们会猜想，时间问题也是詹诺蒂不把战争“决定权”交给大议会的原因），因此，相当于“执政团”的威尼斯大议会设立了最高法院，法国国王则将他的司法权委派给四个“高等法院”（parlement）。[597]因此可以认为，选举权保证司法权像军事权力一样“依赖于”大议会。麻烦在于詹诺蒂早先曾强烈主张，一个城邦从选举政府官员的角度看也许是自由的——即它的大议会是至高无上的，但从政府官员行使权力的方式上看它又是不自由的，正是这一点，使1494年和1527年的共和国在关系到军事与司法事务时，成了残暴的和不自由的政府。把立法的最终批准权留给大议会（詹诺蒂的方案也要继续这样做）是不够的，因为他不认为立法是调整军事和司法职能的手段。

詹诺蒂的理论中似乎存在的缺陷是可以改正的，可以指出在他看来，过去的官员不负责任不仅是由于他们不受大议会的控制，而且是由于同一些人在提出、决定和执行政策。[598]仅此一点就足以使他们成为追求私利的封闭式朋党，他现在再次提出了早先的提议，把“创议”（consultazione）和“议决”（deliberazione）分开，以此使人们在职能上相互负责。为了实现这一点，他详细阐述了元老院与监事会所辖各委员会的关系，而且他能够（就像在《致卡博尼书》中那样）用“少数”一词指代行使“创议”职能的机构，如十人军事委员会，用“多数”一词指代对它们的提议做出决定的元老院。[599]但是，只要军事和司法事务不归大议会管，“多数”一词就不具有通常的含义，只要选举政府官员被视为四种权力之一，而不是一种高于且独立于其他三种权力的决定性因素，这个大议会就不能算作行使所有四种权力的“执政团”；不过，这是我们所看到的对“执政团”的唯一界定。当然可以认为（这似乎也是很有道理）假如大议会选举元老院、监事会和正义旗手，那么除了处在它直接权威控制之下的权力，它还间接控制着四种权力中的另外两种，因此它远不像一人与少数依赖它那样依赖它们。但贯穿始终的问题是较少的“依赖”的概念与“执政团”概念的关系，两者远不能说已经得到协调，更不能说已经取得一致。如果把詹诺蒂的“执政团”及其四种权力的理论作为建立主权理论的最初尝试，便可以补充说，在混合制政府的背景下谈论主权产生的语言混乱——反之

亦然——将给美国革命及后来的政治话语造成困扰。

詹诺蒂的思想独立、强大且具原创性，但他缺乏我们从马基雅维里身上看到那种出人预料的天才创造力；由于这个原因，可以认为他的思想比较具体地体现着人文主义政治思想的倾向和局限性。他的主要创举在于，他认识到混合制政府中的“德行”（virtù）是一种权力，然后他尝试对政府的四种职能进行界定，它们的归属对“执政团”起着决定作用。但他未能将这些职能集中起来，于是不得不把它们分散开；究其原因，人文主义政治思想极为关切作为一种人格属性的公民美德的理想，其最后的诉求总是从建立制度化的权威转向建立能够自由施展美德、避免腐败的环境，它被称为“自由”。我们分析《论佛罗伦萨共和国》，也应像分析《论李维》一样，要落脚于它对腐败理论的独特贡献：詹诺蒂谴责在1529—1530年萨伏那罗拉派政府治下圣马可教友涉足政治的方式，野心勃勃的政客则企图明目张胆地与他们结盟，作为加强其在公民中的权威的手段。他说，这种腐败之甚，不输于罗马对选民的公开贿赂——可以说，这是不管为此目的而存在的其他事情，只想用金币换权威；更糟糕的是，贿赂至少还被视为一种恶，可是你要抨击伪善，却会被视为耶稣基督的敌人。[600]人文主义政治思想擅长于这种分析，把对权力的思考置于它的从属地位；自由、美德和腐败，而非权威的归属，才是它的首要关怀。

恐怕连马基雅维里也不例外。在我们完成对佛罗伦萨政治理论这一最后阶段的研究时，留下的最生动印象是共和主义的连续性，它基本上是亚里士多德式的，在马基雅维里的朋友们（他们相互为敌）看来，他也没有大大背离这一传统。我们确实能从他的思想中发现某些领域极端偏离了中世纪受目的论决定的人性观，但同样也存在着某些时刻，即便他没有正式地用以下观念进行推理，似乎也是利用了这些观念：人之形式是成为公民，他们的天性在朝着这个方向恢复形式时或许会腐败，但这个方向不可逆转；君主无法使他们成为别的样子。但意味深长的是，他思想中具有革命性的方面——人表现得最主动、最不具自然性的方面——并未受到其友人注意。圭恰迪尼的公民观仍是一种“德行”观，他的现实主义中装填着亚里士多德式的语言和假设；而在詹诺蒂那里，则明确表达了人性即公民性的原则，它明显是

亚里士多德式的原则，而且只差几步就变成了萨伏那罗拉式的原则。正是在亚里士多德主义和公民人文主义的渠道中，流淌着共和主义传统的水流，而作为哈灵顿和亚当斯这类理论家都征引过的历史人物，马基雅维里在这条渠道中如鱼得水。就佛罗伦萨人所属的这一传统而言，他们对自由与腐败所保持的那份基本上是道德主义的关切，不仅没有阻碍，反而支持着这一传统；它继续把政治描述为建立能够使人自由施展积极美德的条件。

詹诺蒂也使我们看到，亚里士多德式政治学作为一种分析性和解释性的体系，在吸收作为其基本观念之变种而提出来的理论上有着很强的能力。波利比阿的循环论、马基雅维里的公民军学说、威尼斯的模式（而非神话）皆被提到并做了评估，但最终都是为其所用而不是一味因循；它们被用于一种基本上是亚里士多德的方法，用来划分城邦的构成要素，揭示它们的互动如何导致政体的稳定、动荡或变迁。约翰·亚当斯仍然信奉的那种古典共和主义，基本上是文艺复兴时期对亚里士多德《政治学》中提出的政治科学的重述，而且它对分析十七、十八世纪社会现象有着高超的能力。但是对詹诺蒂来说，它的重要性主要在于它能够对城邦的特殊事件和特殊性格提供因果解释；毕竟，在展示威尼斯程序及其基本原则可以用于为佛罗伦萨那十分不同的环境设计一种风格迥异的政府上，《论佛罗伦萨共和国》是一项取得了部分成功的尝试；而且我们看到，他运用亚里士多德的因果关系范畴和政治成分范畴，能够构建有关也许已步入歧途的佛罗伦萨环境的历史解释和预言，但又能驱散围绕着特殊事件的大量神秘感。在解释佛罗伦萨如何成为她现在这个样子或对她的将来能有什么期待时，无论是与萨伏那罗拉还是与马基雅维里相比，他都不太依靠习惯、天意或“命运”这些概念；他没有像前者或其1529—1530年的狂热支持者那样期待着奇迹——他很清楚他们的信仰能做什么和不能做什么；他也没有后者那样的感觉：在“命运”面前从事创举难上加难，其成功需要近乎奇迹般的品质。无疑，这与他的选择有很大关系，他选择了理性的威尼斯而不是活力十足的罗马作为他的组织原则的来源。[601]他的理论表述得十分清晰，他对其在实践中的可行性也比较自信。

圭恰迪尼假如读过《论佛罗伦萨共和国》，恐怕他会尖刻地说，

它的作者根本不必将其理论付诸实践；读过詹诺蒂有关1530年代早期的政府不可能维持下去这一声明的人，肯定会悲哀地想，这个聪明人还有四十多年的人生去见证自己的错误（圭恰迪尼自己也对同一个政府做出了错误判断）。但在本项研究中，我们关心的不是观念的预见力，而是它们扩大一种文明的范式词汇的能力；在这个意义上，不成功的先知预言可以重新得到利用。詹诺蒂认为亚里士多德式的政治分析既复杂又言之成理，足以使他产生自信，认为自己理解了事物在时间中发生的某种方式，因此他既未像萨伏那罗拉那样把思想聚焦于末日启示的期待，也未像马基雅维里那样聚焦于“革新”和“机缘”。时间没有处于突出的位置。就我们现在看来，这本著作的结尾（就像《君主论》和《关于佛罗伦萨政府的对话》一样）几乎是常规性的论述实现问题的一节[602]。像马基雅维里和圭恰迪尼一样，詹诺蒂思考了共和国得以牢固建立的时机和建立者的人格品质问题；但他的思想针对的是佛罗伦萨的现实，而他作为专制时代的流亡者从事写作这一事实，使他就佛罗伦萨现实能够说的话不多，他自己也承认这一点。只有一位解放者（就像热那亚的安德烈·多里亚）能成为佛罗伦萨的立法者，而对于解放者，我们只能说他也许来，也许不来。有些人——大概包括马基雅维里——已经很好地阐述了阴谋诡计理论，解放者能从中学到所有推翻政府的“机缘”的知识；我们的任务是研究建立政府的理论，因为与其让命运女神埋怨我们在解放者到来时不知所措，还不如我们抱怨她从未给我们派来一位解放者。[603]在这篇专题论文的结语中，詹诺蒂接受了流亡理论家的角色，再次表示他对时间和“命运”持现实主义态度。他对行动之难并非天真无知，他也不认为只有以奇迹般的方式才能克服（被指责为持前一种立场的马基雅维里更接近于后一种）。他承认“命运”至上，但他不过是指总有我们控制不了的事情。

如果这大体上就是詹诺蒂偏爱威尼斯而非罗马，没有采用马基雅维里那种充满活力的“德行”概念的原因，那么这也是他为何没有把威尼斯描述为奇迹或神话的原因。在他看来，时间问题不是一个仅用威尼斯式的奇迹就可以解决的问题。他接受这样的观点：立法（以及他本人对佛罗伦萨的规划）的目的在于建立能够持久的政制，他也深深

折服于威尼斯在达到近乎永久稳定上的成功。但“威尼斯神话”的成分中包含着两种信念，一是只有奇迹般的智慧能够带来这种稳定，二是威尼斯通过多数的技艺和发明才能实现了这个奇迹；詹诺蒂并没有采用前一立场，因此他既没有把波利比阿式平衡，也没有把威尼斯神奇的选举机制描述为一种解决长治久安问题的奇迹般的方案。他只能把威尼斯的成就视为许多原因的产物，这完全是因为他要把威尼斯范式运用于在佛罗伦萨那种迥然不同的环境中取得同样成功的问题，而他的多取自亚里士多德的词汇为他提供了众多区分条件和原因的方式，这使他无法把该问题视为末日启示问题，或把它的解决方案视为奇迹或简单的方案。为长治久安而立法的问题，能够以复杂的解决方案加以解决，而这些方案可以假以时日来建立。在詹诺蒂的两部主要著作中，他对威尼斯历史的解释，既与马基雅维里对罗马历史的解释相对立，同样也是对复杂历史进程的解释。

然而我们已经看到，共和主义理论实质上是一种亚里士多德式的政治学，它十分强调时间问题，从而做了有选择的简化。有可能离开这种强调，进入一个概念世界，它有十分丰富的词汇，因而增加了行动的潜力，淡化了时间问题。但同样也有可能进入相反的方向，走向只有神恩、利库尔戈斯般的英雄行动或实现奇迹的平衡才能为这一问题提供解决方案的立场。文艺复兴时期受到时间和命运的困扰，这使“威尼斯神话”会持续存在，因为威尼斯是前面提到的那种解决方案的范式；假如在关于这个“神话”的文献中，詹诺蒂的非神话解释算是标准著作之一，那么研究一下当时读者之多毫不逊色的加斯帕罗·孔塔里尼的著作，也是有价值的，其中的神话因素更为突出。

三

孔塔里尼是个威尼斯贵族和教士，著有《论威尼斯共和国及其官职制度》（De Magistratibus et República Venetorum），写作时间不明，[604]大体上是在16世纪二三十年代，迟至1543年才出版，随后便成为一部享誉欧洲的著作并多次重印。虽然其声望超过詹诺蒂的《论威尼斯共和国》一书，但就其对威尼斯政府官职及其历史的研究而言，该书的紧凑性和专业性要差得多；但它是一部完整的著作，詹

诺蒂的专著则是未竟稿，而且孔塔里尼用一定篇幅陈述了他与威尼斯主题相关的政体哲学。他的著作对许多国家的影响有据可查，因此引用伊丽莎白时代的英译本也有一定价值，它由刘易斯·莱夫克努翻译，出版于1599年。

孔塔里尼的语言从一开始就是赞美诗式的。他说，无论在自然条件还是政治上，威尼斯的出现都不是“由不朽诸神之手所创，而皆由人的技艺、勤奋与发明所创”[605]。但是他的关键论点是，威尼斯是人类技艺，尤其是人类美德的作品。他沿着由佛罗伦萨人所开创，但已为威尼斯著作家所惯用的思路，论述了美德既可表现为公民形式，也可以表现为军事形式，但后者虽然光荣而必要，却必须只能为前者而存在。他沿袭亚里士多德和基督教的思想主流，坚持认为战争的目的必须是和平，但作为一位在公民人文主义传统中著书立说的意大利人，他也必须解释威尼斯的“德行”中为何包含着使用雇佣军，而公民一直不进行自我武装。莱夫克努以介绍的方式提供了自己的评注，对他而言，这种矛盾——在他看来不比在佛罗伦萨人看来小——是威尼斯的政治程序从理性和道德上控制公民生活全部领域的全部神奇方式的一部分。

此外，与经验常识更相悖逆的是，那些手无寸铁、身着袍服的人，居然能愉快胜任向众多强悍且好战的军队发号施令并订立法律……并长期掠夺公民为己所用，而且妄图享有意大利最强大的君主和贵族所享有的待遇；其中包括源源不断的荣耀和不可估量的权力，它们的主要分享者是大约三千名富绅，但在他们中间看不到任何人觊觎更大的荣誉称号……[606]

孔塔里尼并没有像他的译者走得那么远，不过他在后面确实解释说，威尼斯的公民政制是在与“坚实的土地”（terra firma），因而也是与军事生活分隔的环境中成长起来的（就像大多数著作家对这问题的论述一样，他不认为海上强权会给公民组织带来什么麻烦），因此当该城最终成为陆地强权时，他认为最好不要让公民行使军事指挥权，这是由于担心

他们经常前往大陆，因而就脱离了公民生活，这无疑会形成一派人，他们不同于其他平和的公民并与之疏远，辖地和领地很快就会在城内滋生内战和纷争。……因此，为了使我们的政体摆脱这种野心勃勃的事业之危险或因由，我们的祖先保持了一种更好的方式来保卫他们在陆地上的领地，即用外国雇佣兵，而不是本土公民，从他们所保留的领地的贡品和收入中拿出一部分支付军饷和津贴……[607]

但是他并不认为，军事美德和公民美德必然不能兼容并存，或让前者服从于后者是威尼斯的决策机制所致。那是美德的功劳，而且是被孔塔里尼描述为内在于威尼斯全体贵族的美德的功劳。在他承认受佛罗伦萨思想启发很大的一段话中，他把这一断言建立在人所熟知的观点上：威尼斯从未有过立法者；立法者与德行不如他本人的人在一起，其任务十分艰巨；有关城邦的早期历史几乎没有什么历史证据存世。詹诺蒂对早期威尼斯人以其未得到神助的才智创造的稳定秩序，曾困惑于如何解释，而对于孔塔里尼来说，这一奥秘应当自豪地给予肯定，而不是进行解释。

在雅典、拉希代孟和罗马，不同时期都有各种杰出的有德之士为祖国竭忠尽智，但他们为数甚少，受到民众压制，因此不能做出同样的贡献。可是我们的祖先却万众一心，齐心协力，建立、荣耀和壮大了他们的祖国，丝毫未曾计较自身的私人荣誉或财产，正是从他们手中，我们继承了一个如此繁荣的共和国。任何人都可以轻易想象到……在这方面，虽然我们的祖先在国内外取得了很多光荣成就，为祖国做出了卓越非凡的功绩，但在威尼斯却见不到或几乎见不到关于他们的纪念物。在许许多多的伟大战役之后，没有建立国家墓地，没有留下军事雕像，没有船艏，没有军旗，也没有俘获的敌军军旗……[608]

我们祖先这种超常的精神美德，设计和建立了这样一个共和国，自人类有记忆以来，不论何人把它与那些最为高贵的古代共和国做一比较，几乎无法找到能够与之匹敌者。我斗胆断定，在根据内心愿望而设计和建立共和国的那些大哲的论述中，找不到任何建立和设计得如此优良的国家……[609]

在佛罗伦萨的理论家看来，显然是野心和对“荣誉”与“盛名”的追求驱动着公民贵族，而政府中的问题显然是防止这种欲望腐蚀自身。詹诺蒂曾考虑到既有必要造成它得到了满足的表象，又要使这种满足依靠他人的合作——这是使“混合政体”维持在次优状态的必然因素之一；它适合一个不完美的世界。但是，假如孔塔里尼赋予威尼斯人的美德的全部含义，是指他们一心为公、不计其余，那么威尼斯的“混合政体”就不是一项对抗腐败的发明，而是表明不存在腐败的现象。他接下来阐述自己的政体哲学时，谈到了反对单纯的一人、少数或多数统治的常见理由，但其根据不太接近波利比阿，而是更接近基督教的亚里士多德式政治学的主流。就像动物要由人来统治一样，人也应当由高于人的力量来统治。上帝不直接统治共和国，但人身上有神的因素，即“纯粹而从不动摇的心智”；这与詹诺蒂的“德行”观相距甚远。既然人身上也有“低劣而野蛮的力量”，那么把政府交给任何人、任何团体或团体的组合都不能确保心智的统治，而是要“在其他方式都行不通时，接受某种神性的指导，人类通过创立法律似乎已经达到了这一点，即对人类集体的统治权赋予纯粹的理智与理性……”[610]

假如法律能够取得纯粹理性的地位——“上帝是宇宙万物中的纯粹理性，就像古老的法律是公民团体中的纯粹理性一样”[611]这一观点被冠以伪亚里士多德的权威——那就必是法治而不是人治；个人与团体参与统治时必须遵守这一点。但这种论证有循环论之虞：法律确保理性的统治而不是特殊欲望的统治，但法律是由人创立和保持的，只有当人在理性的指引下追求公共福祉，而不是在欲望的指引下追求私人目的，它才能够得到普遍实行。如此一来，法律要维持自身就必须约束人的行为，而人又是维持法律的主体；在“人类集体”（assemblings of men）中，在城邦中，也就是说，在人们经常碰面执行和制定法律、处理公务的地方，“法律”一词的主要含义应当是指管理聚会、制定决策的一套规章制度。这种法律必须能够引导人们的精力只为公共福祉服务，即只沿着纯粹理性的道路行进。“威尼斯神话”便包含着以下断言：威尼斯拥有一套决策规则，能够确保每一项决定完全合乎理性以及每一个决策者具有完全的美德。威尼斯人并不是天生就比其他人有更多的美德，但他们拥有的制度使他们能够做

到这一点。

正如我们所知，一个总是受纯粹理智的统治而无须受到外在的控制或帮助的人，不是人而是天使。如同霍布斯的利维坦是一个“人造的人”（artificial man）、一个“有朽的神”（mortal god）一样，可以说，孔塔里尼的威尼斯也是一个人造的天使：不具有完全的理性的人作为一个制度框架中的成员在其中行使职能，而这个制度框架具有完全的理性。莱夫克努似乎已有此感：

看看他们的大议会，由至少三千名富绅组成，国家的最高权力和强盛完全维系于他们，尽管人数众多，但事事秩序井然，充满神圣的祥和气氛，全无喧嚣与混乱，简直就像天使而不是人间的大会。

……他们执行刑法毫不留情；他们鼓励美德不遗余力；尤其是他们对官职和荣誉的分配，以秘密、奇特而复杂的方式进行，使一切怀有野心的阴险做法完全泡汤，除了分给大会全体认可的最具智慧、美德与正直的人之外，绝不会分给其他人。

……还有其他种种不可思议的神奇设想，它们不同凡响，独一无二，任何国家都不可与之相提并论；它们的奇特性不可言传，有着世所罕见的神奇特点，这一点一经证实，可使最奇特的不可能之事似乎也【引文】并非全然难以置信……[612]

对伊丽莎白时代的头脑来说，威尼斯能表现出一副政治科幻小说的面貌：一套使人保持德行的奇妙装置，而其他国家则把它交给了个人理性或神恩。孔塔里尼毕竟是个教士，他没有在运用神秘和奇迹的语言上走得太远，但他赋予了他的威尼斯人以罕见的美德，他们借助于它，演化出了能够维持美德的政治程序。不可避免的是，他所采用的理论语言也迫使他把美德描述为维持一人、少数与多数的平衡的品质；这是人们所归属的几个范畴，因此若要维持一个非人治的政府，就必须超越于这些范畴之上。但在他的理想政制中实行的是法治，在一人、少数与多数中分配权威只是使三者都服从法律和理性的手段：

但是民众本身不易统治，除非他们以某种形式结合在一起；因为

除非他们处于某种整体中受到约束，否则就不存在民众；因此，假如民众没有变成一个运用理性能力的整体，公民社会（它存在于某种整体之中）就会解体……[613]

这种语言显示出，更为古老的哲学传统可以指出并规定更为简单的混合制政府规则。稍后我们确实读到，威尼斯把君主、贵族和平民的权威形式结合在了一起，“这使它们的形式得到了同样的制衡，犹如重量相当一样……”[614]，但这不是一个像区分权力类型那样区分政治职能并把它们赋予一人、少数和多数以形成一种平衡的问题。就像我们所看到，这里提出的问题是，解释一种权力如何才能够说是“平衡”了另一种权力；詹诺蒂断定，这个问题用那些术语无法解决，必须重新加以论述（一项他完成得不是很成功的任务），但孔塔里尼在一处地方所批驳的正是詹诺蒂对它加以重述的语言，尽管他在写作期间显然对这位佛罗伦萨人的著作一无所知。[615]

发生一党一派压倒其他党派的传染病，对于共和国来说危险和危害莫此为甚：因为在正义的天平发生倾斜的地方，公民中不可能存在友善的交往和稳定的一致：在共和国的众多官职集于一人之身的地方总会发生这种事情。如果构成混合体的一个因素压倒其他因素，混合体就会被瓦解：譬如音乐，当一根弦持续发出的音强于它应当发出的音，就会调不成调。同理，你若是想让你的共和国完美而持久，就不要让一派强于另一派，而是让它们全都（尽可能地）享有同等份额的公共权威。[616]

结合詹诺蒂来阅读，这好像是简单退回到了波利比阿式平衡的理论；但情况远不止如此。这段话的背景是，有一项条款禁止一个家族在任意一个时期有三名以上成员在元老院中任职，因此，所谓不可以压倒对方的“党派”，不仅是传统的波利比阿意义上的三派，而是还可能包括公民所归属的任何集体。不妨重新回想一下，波利比阿理论是对亚里士多德式政治学范式的简化，而亚里士多德很清楚，一人、少数和多数是既用起来方便又必要的范畴。持久的政制必须使所有社会团体满意；一人、少数、多数的分析，不过是为确定它是否做到这一点而采用的一件顺手的工具。

但是，孔塔里尼是个自觉的政治哲学家，这要远甚于詹诺蒂；那位佛罗伦萨人从权力的角度阐发“德行”，而这位威尼斯人则主要保留了它的理性含义。统治是以共同福祉作为目的而运用智慧的行为，因此“同等份额的公共权威”就意味着“运用同等份额的公共智慧”。但是在一个政治体中，要是能够设想的每一个部分或范畴都行使适合于它的智慧类型，它就是一个具有完美理性，也将完美分享公共智慧的政治体。并非没有重要意义的是，自那个“神话”发端以来，对威尼斯的混合制政府的理想化就一向不是近似于波利比阿的第六卷，而是近似于柏拉图的《法律篇》。[617]“人造的天使”是理性的，因此有着奇迹般的稳定、完美和永恒，相对摆脱了笼罩在波利比阿的罗马和马基雅维里的佛罗伦萨头上的矛盾阴影和最终厄运。至于詹诺蒂，他知道自己城市的历史是不稳定的历史，先是提出关于威尼斯历史的问题而又不做回答，[618]然后又觉得有必要发明一种分析不稳定性、提供稳定性的方式，这使他脱离了他的三位导师——亚里士多德、波利比阿和马基雅维里；孔塔里尼则无需采取这些步骤。他也没有学萨伏那罗拉，把自己共和国描绘成在末世时刻扮演着救世主的角色。

但是，我们必须避免把威尼斯的共和主义思想不当回事，认为它不过是对柏拉图式自我意象的思考。在有关这个主题的一项最权威的研究中，威廉·J.鲍斯玛证明了威尼斯的思想并没有在孔塔里尼那儿止步不前，而是在此后八十年里又有发展，先有帕鲁塔，后有萨尔皮，形成了一种有关历史的特殊性和道德自治的意识，它基于一系列对威尼斯独特个性的断言，反对反宗教改革的教廷的普遍主义主张。[619]就像佛罗伦萨的情况一样，这种共和主义史观既带来光明，也带来阴影；萨尔皮的《特伦托公会议史》（History of the Council of Trent）与圭恰迪尼的著作一样，是一本丢掉幻想、记录人类弱点与缺陷的著作。[620]我们必须记住，超越时间的神话和没有终点的历史是对同一个问题的两种反应，这个问题便是：共和国要在特殊性、时间和变迁的情境中努力保持自足的美德和稳定。它可以通过自我构建超越时间的理性去逃离历史；也可以通过把所有可辨认出的，但又交织在一起的不稳定因素组成一个大的综合去驯化历史；或者承认这个问题或许无法解决，历史陷阱会永远张着大口。孔塔里尼接近于第一种

而不是第二种立场；马基雅维里、圭恰迪尼和萨尔皮接近于第三种而不是第二种立场。詹诺蒂的重要意义在于他对第二种，即追求稳定的科学做出了原创性贡献。

的确，他是作为这样一位思想家出现在本书中的：他在一定程度上试图拔掉马基雅维里的毒牙，把罗马和威尼斯加以调和，他要超越这两种模式，把武装的平民共和国描述为致力于发展自身的美德，而不是从事征服和扩张——这样似乎就能使它摆脱“通吃狼”的世界末日。部分地是由于他不像马基雅维里那样关心战争，而更关心政制平衡理论，所以他能把混合制政府的学问推进到为其他佛罗伦萨分析家所不及的地步。但是，一方面，这意味着命运的角色在他的思想中受到了丰富的解释手段的限制；另一方面，他未能发展出一种基于立法权的主权理论则意味着他没有摆脱这样一个世界，孔塔里尼式神话与马基雅维里式或圭恰迪尼式现实主义是其中仅有的选项，这是因为一个无法给自己立法的共和国只能局限于努力保持“原型”。它重新成了一种实现普遍的善的政治形式，这意味着政治活动仅仅在于保持形式。如果连马基雅维里和圭恰迪尼这样卓越的人也未能成功地把政治活动设想为一种创造性活动，而只是揭示了维持共和的秩序实际上是何等困难甚至不可能，那么我们便不得不认为，16世纪的公民现实主义甚至在它达到顶点时，也只是亚里士多德式思想的一种消极能力。它对历史变迁的性质、甚至对其不可逆转性的认识，是通过重新吸收亚里士多德式的思想范畴而得出的，而它对“命运”的关切，因这些范畴能够提供控制命运的新概念手段而发生了逆转。可以认为，这些局限性一定程度上因其顽固而持久的道德主义而影响到了马基雅维里式的思想。

亚里士多德式的共和主义只关注公民，而对佛罗伦萨和威尼斯的理论家来说，只要他们也只关注公民及其摆脱腐败的可能性，便没有必要将它抛弃；其实，他们从它的传统中发现大有可能去扩大他们讨论公民问题的词汇。但对于马基雅维里和圭恰迪尼那样顽强的头脑来说，事实仍然是，亚里士多德式的和人文主义的传统的弱点在于，它没有足够的手段去讨论积极行使权力（与保守地行使权力相反）。我们早先考虑过这样的可能性：某种政治机构可以获得应付特殊且不断

变化的问题的十分发达的能力，使该社会应付这些问题的制度手段也不断变化并且有能力改变它们自身。显然，这种机构就是现代意义上的政府，它进行现代意义上的立法，这样一个政治社会是拥有历史变迁与适应维度的现代行政国家。但是，仅仅关注公民如何通过参与使私人利益服从公共利益的决策以发展其人的能力，这样的一个政治理论体系，不太可能培养出对作为积极的或创造性活动的政府的关注，或发展出一套对它进行研究的词汇。在十六世纪的条件下，它倾向于把政治简化为个人在其中肯定其道德自治的结构，将立法简化为建立或恢复这一结构的纯粹形式化的活动，从而使任何革新变得几乎不可能，除非是在时间中具有破坏性的革新。我们也已看到，把政治界定为由个人通过公共行为来实现价值或美德这样一种政治观，每当它对把政治看作共同行使不同类型的权力给予鼓励时，它就会令人失望。詹诺蒂朝着这个方向迈出了第一步，却无法迈出第二步；在行使权力的不同机构之间保持平衡的波利比阿式概念，似乎在很大程度上做到了严格的自我设限。可以说，所有这些都揭示出亚里士多德式理论的缺陷，但还有一种可能（虽然可以争议），在一个面对面的城邦中，权力必然极为分散并带有人格特点，使有关行使权力的若干种专业方式的理论很难发展起来。下一步要研究的，是由几种行使不同权力的制度化机构所组成的社会中的人文主义和马基雅维里式思想，这个社会便是都铎时代的英格兰，它有国王，有法律，有议会，还有教会。但我们会发现，这些机构中的每一个都在产生和传播着它自身的意识形态、它自身的界定政治社会及政治个体的模式；其结果是，只有在许多非常特殊的意义上，才能牵强地把这个英格兰王国界定为一个政治化的个人在其中追求“公民生活”的公民共同体和共和国。我们必须研究一下，英国人是怎样开始用马基雅维里的术语来设计他们自身和他们社会的形象；但我们会发现，这一过程包含着同时从积极和消极的角度重新表述政治史，它把政府界定为采取行动反抗其现代性的现代政府。它被输出到大西洋西岸，对美国价值观的复杂性做出了极大贡献。

第三部分　革命之前大西洋的价值和历史

第十章　英格兰的马基雅维里主义问题：内战之前的公民意识模式

一

前面各章探讨了可以称为“马基雅维里主义”的思想模式，构成这种模式的，是在1494—1530年期间佛罗伦萨困境的压力之下对公民人文主义的观念和价值的表述。受习惯、信仰和命运这些范式支配的观念世界，因共和主义决心追求形式无常的普遍价值而陷入紧张，而这种紧张又被1494年以后经验世界发生的事情所强化，当时佛罗伦萨共和国无法维持自身以对抗美第奇的反动，意大利各共和国也无法维持它们之间的关系体系以反抗法国和西班牙的入侵者。从这些复杂的紧张状态中，我们注意到两个重要结果：一是马基雅维里对“德行”（virtù）概念的修正，即在给“新君主”的建议中对它作的最具争议的表述，以及它在武装对自由至关重要的理论中最持久的教训；二是对亚里士多德和波利比阿混合制政府理论的研究的复兴和加强，在这种研究中威尼斯被描述为范式和神话，由于它能够成为罗马的反题，因此有助于使人们的注意力从马基雅维里的军事平民主义移开。以习惯、信仰和命运这三个概念为基础的习俗、神启和“循环”的概念仍在发挥作用，并且我们只看到一种可见的趋势（这对共和主义理论极为重要），即用腐败概念取代命运概念：可以说，这是把次要原因引入本来被视为纯粹偶然现象的手段。在这个方面，对历史的自我理解得到了强化，但中世纪的那三个概念依然如故。

接下来，我们要研究“马基雅维里主义”思想在英格兰，以及在后来的殖民地和革命时期的美洲发挥的作用；至少就英格兰来说，我们面对的最大难题是，在那里的文化中并没有出现对“积极生活”和“公民生活”相对简单的选择以及共和主义对历史自我形象的改造，我们发

现这是为说明它们所引起的高度复杂的概念重组而必须加以确定的。共和主义的和马基雅维里的观念必须适应受君主制、法学和神学观念支配的环境，但这不意味着要把英格兰定义为城邦，或是把英格兰人定义为公民。我们的第一个问题是，它们是如何在那儿安身的，但我们若不首先考察它们要与之竞争的意识模式，便无法完成这项任务。我们要考察这些早期的政治语言是否遇到一些问题，使人们可以方便地或必须部分地求助于共和主义词汇。

乍一看似乎可以认为，公民行动的意识形态与领土广大的君主政体（territorial monarchy）的制度或信念是格格不入的。用瓦尔特·乌尔曼的话来说，[621]权威“自上而下论”没有给国王统治下的个人留下多少职责，他只能服从等级制度中高于他的人，并把服从的义务传递给低于他的人；由社团理性而来的权威“自下而上论”，其主要作用是从理论上把人民组织成一个团体，它有足够的理智承认自己有一个首脑，自下而上的理智能够与自上而下的权威衔接在一起。福特斯库所承认的被统治的“政治体”（politice）所需要的“混合体”[622]远不是亚里士多德的城邦，而是一种理性的合作关系，能够识别合理的法律；是一种经验关系，能够产生一套得到共同记忆、使之成为其第二天性的习俗，但它不是行动的合作关系，也不是引导美德的同伴关系，人们依照其多样化的个性而理智地参与其中。福特斯库从未能够认识到，马基雅维里和圭恰迪尼所诊断出的那种困境，是政治生活本质的一部分，他也没有设计出圭恰迪尼和詹诺蒂用来解决这个困境的机制；对他而言，威尼斯是一个法律实体，其卓越之处正如英格兰一样，在于它的城市法律的古老及合理性。[623]确实，这个“混合团体”易于受到方法论个人主义的侵蚀：它是一个以君主作为首脑的实体，但它又是由有着自己头脑的个人组成的——正如《利维坦》的首页插图所示；把臣民的理智与君主的理智联系在一起的问题很容易造成紧张。但是，仅仅靠理性和经验绝无可能提供把个人称为公民的理由；只有复活古代的政治“德性”和“政治动物”（zōon politikon，他有着统治、行动和做出决断的天性）的观念，才能做到这一点；只有在人们参与公民大会、做出决定的共同体环境中的“积极生活”这种意识形态，能够说明这种复活如何发生。在领土广大并行使司法管辖权的君主政体中，个

人采取积极行动，首先是作为权利——对土地、对影响其土地使用权的司法的权利——的拥有者。“自下而上的”权威主要是作为一种习俗、司法和各项自由的结构而存在，它体现并维护那些权利，它与自上而下的权威结构衔接在一起，而后者的存在是为了保持它的连续性并使之得到强化。在“法律之代言”（jurisdictio）和“一人掌舵”（gubernaculum）的世界里，个人拥有各项权利和财产——即与他正当地联系在一起的“物权”（proprietas），并服从源于上帝因而绝非仅仅反映其权利的权威；关键的争论是，并且仍然是，如何把两种观念图式（自上而下的权力和自下而上的权力、“说出法律”和“掌舵”、权利和义务）整合到一起。不过可以十分肯定地说，从权利和义务、财产和责任的角度来定义个人，仍不足以使他成为积极的公民或政治动物。

故也难怪，学者们有时不仅要提出公民人文主义的价值和概念在英格兰这个领土广大、拥有管辖权的君主政体中如何能够立足的问题，[624]而且要提出一个更大的问题：在什么时候、什么条件下，以什么方式，英格兰人能够发展出一种公民意识，一种自己是公共领域的政治行动者的意识。其中有一本著作值得一提，即唐纳德·汉森的《从王国到共和国》[625]，它令人信服地断定，“法律之代言”和“一人掌舵”从来没有被整合到一起，也很难联系在一起；中世纪和都铎时代的英格兰人是生活在难以克服的二元化概念图式中，作者把它称为“双重统治权”（double majesty）；这种二元状态的崩溃，汉森认为直到1642—1646年内战期间才发生，是“公民意识成长”的必要和（几乎可以这样认为）充分的条件。就算这种概括是正确的，其论证看起来也多少有些过于武断，但它的好处是提出了一种历史学家迟迟不愿意承认的挑战。他所定义的英格兰公民意识的成长，确实带来一个问题；这是一个著述仍然不够充分的困难的主题；但是有证据表明，它沿着某些路线发展，并提醒我们在讨论另一个问题，即英格兰人如何学会了在把自己看作亚里士多德、马基雅维里或威尼斯意义上的在共和国中行动的古典公民时，应当谨慎前行。

有一个强有力且令人信服的论证，将圣徒的出现置于公民之前。沃尔泽在《圣徒的革命》[626]中说，加尔文教或古典清教的个人是最早

的革命者，是现代欧洲最早的严重异化的人，他充满孤独感——在上帝面前的孤独——他与别人结合在一起的基础是他们对不属于世俗社会的价值负有共同的责任，并且他有一项使这些价值成为改造世界之基础的行动计划。沃尔泽称赞（虽然他并不同意）克里斯托弗·希尔的旧式马克思主义，[627]后者把清教教义的异化和积极进取精神，说成是那些来自破裂的封建社会形态、处于中间阶层、从事工业的人们的意识形态。沃尔泽的圣徒是教士、绅士和小贵族，他们的异化的社会根源不是封建阶级向资产阶级的转化。但是，假如17世纪英格兰流产的革命不是由中间阶层从事工业的人所为，那么它们也不是由沃尔泽所说的典型的清教牧师所为——其实，他尤其缺少对发动革命的宗派的分析。[628]流产的革命是由一支军队所为——这本身就是一种独特的现象；他们怀着千禧年的愿望，但只是部分接受它，他们的领袖是受过法律教育的小乡绅，这些人的意识形态中有深刻的裂痕，几乎达到了相当于人格分裂的地步。从他们的思想来看，他们一半是激进的圣徒，一半是保守的改良派，衷心信奉传统秩序，他们将其视为一切世俗价值，甚至是那些要改造这种秩序的价值的来源。他们的革命失败了，这与其说是因为他们人数不足（革命是少数人的事业），不如说是因为他们顽固而又可悲地相信，他们激进的千禧年主义改革必须得到英格兰古代自由的认可和批准。甚至可以认为，他们的千禧年信仰是他们无法完全摆脱世俗世界的部分表现。沃尔泽所分析的纯粹加尔文教有过分的苦行和严厉疏离的特点，因此不需要对末日启示的承诺怀有幻想；但是千禧年信仰作为清教思想的一个特点，要比他所承认的更加突出。

需要为沃尔泽的画面补充上一些因素，它们表现为时间的因素。首先，需要研究圣徒的积极进取精神的末世论维度——他在其中采取行动的神圣当下，他期待着得到肯定的神圣未来；这会使我们对加尔文严厉拒绝（大概是奥古斯丁式地拒绝）对这个问题的一切思考，以及各教派稳定增长的千禧年信仰和与此相伴随的稳定增长的反律法主义[629]，进行全面的考察。但是，孤立地研究这个维度是不够的，因为我们会发现，在英格兰——显然比其他任何新教社会更突出——末日启示是民族的，是一种把该民族设想为在神圣时间中存在和行动的模

式。因此英格兰的圣徒可以认为，他之得到拣选和他的民族身份有着内在的一致性：他是圣徒，因为他是“上帝的英格兰人”。然而“英格兰”仍然是一个顽固的民族和世俗的概念——并不存在清教徒所说的“罗格莱斯”[630]，亚瑟王传奇故事中那个神秘莫测的不列颠；因此，必须把英格兰的末日启示、“得到拣选的民族”的信条，部分地视为在一个复杂的特殊时间框架中认识公共领域的手段，它同时是一个世俗的和信仰的领域，在其中采取行动的个人同时是圣徒和英格兰人。从这个角度来看，它就变成了一种公民意识的模式，是我们打算探究的那些出现在英格兰历史中的模式之一。既然在个人对他的“得到拣选的民族”的制度之崇敬与他的选民身份要求他对其采取激进行动之间会产生对抗（克伦威尔时期的全部历史都证明了这一点），因此千禧年信仰对“现世”做出的明显让步就有着重要意义。既然它部分地是一种民族意识模式，它便能采取保守的或激进的形式；既然它可以造成激进行动和保守行动之间的困境，因此就会出现创新的问题，其形式与马基雅维里利用“德行”一词所思考的大不相同，虽然并非完全不相关。因此，可以把这种末日启示模式作为干扰“圣徒革命”之纯洁性的世俗意识的模式之一、作为预示着公民精神之古典概念将要出场的公民意识的模式之一加以研究。

于是，问题就成了探讨还有哪些模式可供宗教改革之后时代的英格兰人利用，以使他们能够认识他们在其中行动的公共领域和适合于这个领域的行动模式。既然有理由设想，克伦威尔派清教的困境是不同行动模式之间的困境，而其中之一是激进圣徒的行动模式，我们可以进一步设想，不同的模式（不论它们是什么样子）是与上述后一种模式一起成长的，并且在一定程度上同它有着内在的联系。追溯这个成长的过程，我们就会摆脱汉森的显然过于简单的说明——虽然它具有一定的真实性：英格兰人因为“双重统治权”的存在而无法产生公民意识，他们是由于“双重统治权”的崩溃才突然产生了这种意识。按这种多多少少有着马克思主义悠久血统的过于简单的说明，强烈的个人宗教意识一夜之间就被世俗化，变成了资产阶级的理性主义，因为它不过就是一种突然出现的阶级的意识形态——虽然有不少证据显示，确实发生了意识的快速世俗化，而且需要给予解释。《圣徒的革命》

中有一段很有意思的话，沃尔泽在这里步H.G.科尼斯伯格的后尘，认为革命意识的发展是就“现代国家”对意识的普遍影响做出的回应；[631]但他在很大程度上遵循着浪漫主义传统，把这个“国家”描述为一种起着校正作用的、中立的和理性化的力量，它所引发的适当反应就是个人异化的加剧。沃尔泽和汉森虽然思路大不相同，但似乎都受到“传统社会”是“现代化”死气沉沉的、前政治的对立面这种观点的影响；[632]然而，不论多么细心地加工这一概念，它都易于把我们的思考引入歧途。我们已用不少篇幅考察了“老西方人”（Old Western men）能够利用很多意识及其表述的模式，而不仅仅是传统模式；本书的写作大体上遵循的“人文主义”范式也可表明，个人在强化其与“现世”和世俗文化有关的意识时采用的模式也有着类似的多样化。

在近年来的历史拟制中，有一份令人难忘的文献指出，英格兰的人文主义把人文主义者的形象塑造成其君主的顾问，由此发展出了它自己的公民意识。这种人文主义者，就像福特斯库的法律人那样，拥有君主所不具备的知识和技能，他由此为共同体贡献着自己的美德和个人参与统治的能力，从而向着亚里士多德的公民形象迈出了一步。在《能言善辩的公民和英格兰的文艺复兴》[633]一书中，亚瑟·B.弗格森通过托马斯·莫尔、托马斯·斯塔基和托马斯·史密斯这些人，追溯了君主顾问的自我形象的成长过程：他对自己所扮演的角色、自己为担任这种角色而必备的智力和政治能力、自己在其中行动的公共领域的理解的成长过程；这个领域被视为统治者和臣民的合作团体，他们在这里的相互关系，可以从承担着提供和接受建议的责任这一角度加以定义。随着弗格森的叙述的发展，他在某些方面更多地强调合作关系而不是等级制；我们对君主所要依靠的顾问的能力有了更多的了解，他们的关系逐渐变得不再仅仅是“好”臣民恳求“好”统治者的良心；弗格森和他的关键人物开始能够使用“公共”和“公民”这些字眼了。但是，这个臣僚团体并没有变成一个没有首领意义上的共和国，“共同福祉”（common weal）或“公共事务”（res publica）[634]仍然是一个以君主为首的“实体”，一个由各守其位的人提供建议的等级体系。（沃尔泽曾指出，特殊美德多样化的形象，在中世纪的等级制中比在相信预定论的加尔文教徒的神秘个人主义中得到了更好的保留。）[635]同

样，弗格森还探索了人文主义者对英格兰出现的世俗观念的控制能力的增长，就像其他地方时常发生的情况一样，并且更加能够把该王国理解为一个在时间中经历着变化的实体；[636]不过需要指出的极重要的一点，是他认为哪些力量限制着这种增长。16世纪中叶的社会理想主义者认为，政府——咨询了该王国议会中的智慧的君主智慧——能够立法，而立法能够带来比实际存在的状况更合乎正义、更能导致繁荣的对共同福祉的分配；这些“讨论共同福祉”的人文主义者，致力于理解在社会中发挥作用的经济力量。然而，这种努力同它所带来的意识形态动力一起，却为了维护该王国的等级制、维持不可动摇的秩序框架这一中世纪的静态理想而退缩了；只有一种秩序，在它之外只有混乱。

这里的要点是，弗格森对英格兰人文主义中的“公民”因素的探讨，把我们引向议会和立法的概念。我们不妨放宽视野，观察一下公民人文主义的不同版本，即可看到“公民”、既统治又被统治的“政治动物”有各种不同的地方形象。在法国的法律人文主义和宗教战争时期的政治思想中，他主要是披着既统治又被统治的下级官员（无论是“地方领主”[seigneur]还是“官吏”[officier]）的伪装出现；我们提出的问题（博丹给出了完全否定的回答）则是，这种官员组成的社会能否形成一个参政的城邦或共同体。但是英格兰在宫廷中拥有普通法和议会，这是一种国民参与协商的更紧密的组织，我们看到的不是行使其下级的或衍生性的“治权”的官员，而是更加多面性，因此也更具公民色彩的顾问形象：他可以是乡绅，代表一个郡或自治市在议会中向君主建言，根据一纸授权令状处理影响该区域的一切事务，作为整个政治团体的代表供职于“王国的平民咨政院”（commune consilium regni）。16世纪有大量绅士担任自治市的代表，他们也大量进入学校、大学和法律协会，在这些机构中接受教育，以备为君主效力，给他提建议，为争取地方官职和影响力展开竞争，而他们在其中从事这种活动的政府和司法结构，既属于君主，同时也属于他们。他们所接受的教育，从十分宽泛的意义上说，可以称为人文主义教育；在寻找具有政治积极性的人文主义在英格兰的变种，以及英格兰人可以利用的、源于人文主义的公民意识模式时，我们可以从这个世纪中期的理

想主义者转向已经浮现出来的议会绅士的意识形态。

这个世纪中叶的人文主义大概接受了为共同福祉而立法的议会观，但是到了该世纪末，平民院的绅士们日益认为，议会的职能是维护自由，而自由是植根于超出记忆的习俗结构之中，从这个结构中可以找出一切重要的司法和政府建制，甚至包括议会本身。对于这种“古代宪法”的意识形态，可以借助于纯粹的结构解释加以说明：英格兰的一切法律都是普通法，普通法就是习俗，而习俗是建立在超出记忆的假设上；财产、社会结构和政府的存在，都受到法律的约束，所以它们也被设想为是超出记忆的。[637]但是，假如我们认为它是一种意识形态，是作为社会动物试图找到理解自身的新方式而产生的，那么我们就可以把它描述为一种特别适合于绅士阶层的公民意识模式——他们要在议会中、在诉讼中、在运用普通法的地方治理中肯定自身。当时对“公民”（civic）一词的使用并非漫不经心。对于满怀激情地宣称英格兰的法律和自由有着古老历史的说法，如果把它描述为不过是在惰性地接受“传统社会”，那就大错而特错了。这与其说是（借用列文森的区分[638]）重传统的观点——这是保守主义的主张——不如说是死守传统的观点。保守主义是一种行动模式。把自己的王国称为一个习俗结构、把自己视为从习俗中产生的动物的英格兰人，认为财产所有人、诉讼当事人、法官、顾问和君主，都是在从事着一种持续不变的活动，一种维护、完善和传递习惯与习俗的活动，正是这种活动使英格兰人和英格兰成为现在这个样子。对古老习俗的崇拜，是法律人文主义在英格兰的特殊招牌，詹姆士时代伟大的崇古派在破坏这种崇拜的同时也肯定它，是一种十分特殊的人文主义者；无论与共和主义和佛罗伦萨意义上的公民人文主义相距多远，这肯定是一种中世纪之后的公民意识。它从传统主义角度定义了一个公共领域和其中的一种行动模式。

我们知道，习俗作为第二天性的来源，是解释一个民族及其法律如何获得独特性和自发性的最佳手段；只要一读到人民必须由适合其天性的法律来统治，那么这首先指的就是这个民族的第二天性和习惯法。主张独特性，就是主张自主性，如果断定英格兰的法律和政治中不存在不是习俗和本土的因素，这也就是在主张英格兰人拥有一种历

史的、超出记忆的主权在统治着他们；他们不是，也绝不可能是他们自我塑造之外的产物。比亨利王断定英格兰是个“得到举世公认的帝国”这一说法更有效[639]，它表达了普世教会也具有民族世俗独立性的主张。在16世纪后期的法国思想中，亦可看到主张法国教会具有自主管辖权的高卢主义同那些伟大学者和崇古派之间的亲和性，他们利用极其复杂的法国法律和制度史，论证它“自成一类”（sui generis），是它自我塑造的产物。[640]概念上虽然不那么深奥，对“古代宪法”的崇拜就像既有的法律一样，为英格兰教会发挥着同样的作用。

但是，在肯定英格兰在宗教事务上的历史自主性（在法国没有这种情况，在其他任何新教国家似乎也没有达到同等规模）时采用的方式，是构建一种民族启示录，它最初是玛丽时代的流亡者的产物，又在约翰·福克斯的《事迹与纪念》（Acts and Monuments）中得到典型的表达。并非不可能的是，英格兰这种重述神圣历史的观念来源，是亨利国王关于英格兰是个“帝国”的主张。就算亨利八世的臣仆只不过是想肯定其管辖地位，但帝国肯定与罗马有着密切的历史关系；诞生于约克、在“不列颠”的特洛伊和亚瑟王传奇中扮演着某种角色的君士坦丁形象，是随叫随到的。[641]但是，扮演着第一个基督徒皇帝、教皇和公会议的创建者和破坏者、“馈赠”[642]的作者或伪作者这一角色的君士坦丁，也能在最高层次上编造有关教会和帝国分离的论点。他可以表现为“与使徒相当”，建立教会以扩张帝国的权威，也可以表现为伟大的叛教者，用不正当地放弃那种权威的方式建立一个伪教会；关于这些问题的观点五花八门，令人迷惑。但是其中任何一种观点——根据相互对立的法律体系对教会做出的解释迟早会如此——必须把“基督的肉身”（the Body of Christ），或好战的教会，说成是发生在历史之中，因而也必须提供一个神圣历史的图式以便使其出现于其中。我们回到了这样一个时刻，世俗君主和反奥古斯丁的异端可以携起手来，他们都想否认尘世的教会拥有任何源于不变的天国秩序，并被有着超越时间的“永恒的当下”之视野的上帝所授予的权威；他们都想把人类的得救与人类的历史统一起来，以便否定教皇拥有这种权威，并且解释他主张有这种权威为何是错误的。但是，假如人类历史和人类得救是同一个过程，那么历史上持续存在的不义——例如否认

这种统一性的做法——就肯定是由对抗得救的力量造成的；而且这几乎已经变成了一种教义：教皇无异于反基督分子，无异于末世论戏剧的众多版本中描绘的那种基督再世的骗人形象。[643]教皇的错误不在于他关于弥赛亚就要降临的主张，而在于他断定基督存在于整个时间之中，在于圣餐的本质和教会的制度。反教皇的虔诚君主掌握着纯粹世俗的权威，主宰着基督尚未返回的时间，并且知道他会重新降临。与罗马教廷所维护的虚假的永恒相比，“现世”（saeculum）更真实地符合基督徒的信仰。新的激进圣徒人人意识到自己在上帝面前极其孤独以及每个信徒与上帝都有着极其独特的关系，就算他们不认为世俗君主行使着类似于基督的权威（有些人或许会这样认为），他们仍然把他视为一个见证人，视为有关基督再世之真理的见证人的保护者：他是法官，至少是一个新以色列的先知的保护者。

但是，英格兰启示录的发展，也来自于英格兰要对它自身在神圣历史剧中的表演承担责任的环境。从某种意义上说，帝国神话和启示录神话不过是设计这种新意识模式的工具。在对福克斯的具有原创性的现代研究中，哈勒指出——他与沃尔泽的立场大不相同——玛丽时代流亡者的领袖并不是叛乱者，“而是一个被废除的等级和知识阶层中的上层成员，他们怀有一种以正当手段重新获得正当权力的愿望”。[644]使他们确信自己的民族得到拣选的来自天国的讯息——玛丽之死和伊丽莎白的出现——可以确保他们正当地回国，使他们不必再诉诸于诛杀暴君和叛乱；此事若拖延太久，他们能够朝着真正革命的异端的方向走多远，我们不得而知。关键在于此事并没有拖延，他们视为反基督分子之对手和真理之见证人的“帝国”仍然是“英格兰”——一个世俗法律、世俗正当性和世俗历史的混合体。这个混合体处于末日启示的时刻，被赋予末日启示的角色；我们看到了世俗生活使末日启示成为必需这一观点的另一例证；但是，在它与我们所看到的上一次发生的这种事情之间，却有着重要的不同。对于萨伏那罗拉来说，对佛罗伦萨的末日启示角色的肯定，同时包含着对该城市的世俗历史的肯定和否定；正是佛罗伦萨人的“第二天性”使他们适合于启动教会的革新，但“第二天性”也会在这种革新中被消灭。对于都铎时代英格兰的法学家和王朝拥护者来说，革新（假如他们想到过这个字眼的

话）首先是指恢复对他们自身的正当管辖权（甚至圣徒的头脑也有着严重的法学倾向）。但是管辖权——尤其是对于那些习惯于从先例和习俗角度思考法律的人——必须深深植根于过去，而这个过去必须不断得到肯定。因此，认为英格兰占据着一个在末日启示中得到拣选的时刻的观点，便导致了认为英格兰在整个教会史中被赋予一个特殊角色——这大体上同维护自主管辖权相一致。大主教帕克，以及约翰·福克斯，都在努力发现这种历史的细节，亚里马太的约瑟夫、君士坦丁、约翰王、维克利夫和伊丽莎白，都在其中起着重要作用；[645]英格兰在神圣历史中具有独特性的观点，在弥尔顿那句被广为引用但十分缺少“约翰牛”[646]风格的话中达到了顶点：上帝现身，“按他一贯的做法，首先是现身给英格兰人”。[647]

因此，英格兰的末日启示是面向过去的，至少最初倾向于后千禧年主义的主张，即被魔鬼捆绑的一千年已成过去，与反基督分子的决战就在眼前；而不是倾向于前千禧年主义的主张，即宣告万物更新已经临近的基督和圣徒的千年统治。前者更有可能肯定现有制度的正当性，后者则宣布它们马上就会被超越：萨伏那罗拉曾使这两种态度极为接近，但在这里它们看起来相距甚远。它们之间的不同是选择和侧重点的不同；后千禧年主义者可能仍然期盼着基督在尘世的统治就要到来，但经常以他的决定让人觉得他没有这种期盼；但是，现在我们要再回过头来研究作为一种公民意识模式的末日启示。“得到拣选的民族”（the Elect Nation）——被认为处于神圣历史的一个时刻并拥有一种前景的英格兰，是一个行动的舞台；由它的结构所定，个人（作为“上帝的英格兰人”而不是单纯的圣徒）在其中扮演着一个角色。但是，他的行动模式能够并且确实是以不止一种方式来定义的。他是“信神的君主”的臣民，这个君主大概还是君士坦丁的继承人，他统治着“得到拣选的民族”，保护他们对抗反基督分子的入侵；这个臣民的行动是以他的服从为界限；福克斯令人信服地表明，对于他笔下的清教徒说来，劳德派主教们的罪过在于他们贬低君主的权威，而不在于他们使之成为绝对权力。[648]但是，英格兰的独特性和它免受反基督思想侵染的纯洁性，也可以从它作为一个习俗的共同体的古老历史来认识；上帝的英格兰人的活动是普通法传人的活动，他从祖先那儿

继承了财产、自由和习俗，并在永不停歇地使之完善的环境中把它们传给后代。对于1628年的人来说，重新肯定《大宪章》，与同国内外反基督分子的斗争几乎是一回事。649但是归根到底，上帝的英格兰人的活动终归要被视为清教圣徒的活动；“得到拣选的民族”与选民共同体的联系清晰可见。假如重点是放在前者，个人的责任就是服从君主、延续习俗、维持王国；假如放在后者，选民便可以做天职要求他做的事，政治行动的舞台可以完全由他们与上帝、与他们在这种行动中相互之间的关系构成。很容易理解，上帝的英格兰人，也许要在作为英格兰人而行动、作为传统的政治动物而行动和作为圣徒而行动之间做出选择。但是这样的观察是否能看到问题的根本，并不那么确定。

可以说，英格兰的末日启示——在新教现象中似乎不存在类似的事情——是由于英格兰新教徒强烈参与其王国的世俗制度而发展起来的；他同时是伊拉斯图派和千禧年派，把自己的选民身份视同于他在一个历史性民族中的成员身份，他将神圣历史加以改写，使之与他的选民身份相协调。不久前的一部研究约翰·福克斯与约翰·克诺克斯之间十分密切的关系的著作认为，后者相对而言几乎没有历史上的苏格兰民族意识，在1637年以前苏格兰加尔文教派的末日启示思想中，也没有类似于“得到拣选的民族”那样的对苏格兰历史的系统解释。650假如是一种世俗信念迫使清教圣徒走向末日启示论，那么我们就必须把他看作并不像沃尔泽所说的那样疏离于社会秩序及其治理；我们必须重新评价沃尔泽没有研究的清教徒思想中的反律法主义的作用。导致反律法主义出现的典型情况是，信徒们感到上帝或圣灵的权威直接统治着他，它高于并废除了他过去认为发出他得救所必需之命令的律法的权威；在极端情况下，他可能象征性地破坏旧律法，以表明他已经超越了它。就摩西律法而言，基督徒是反律法主义者，就圣子时代和圣彼得继承者的权威而言，他是约阿西姆派的唯灵论者。对于现有的权威形式来说，前千禧年信仰几乎都是反律法主义的。但是，若把反律法主义当作一种宗教社会学现象，我们认为它是那些严重疏远教会和世俗长官权威的独立教派具有的特点；在再洗礼派（anabaptists）、门诺派（Menonites）和另一些激进改革的教派

中，存在着有关这种现象的大量证据。在清教的克伦威尔时期，当然也有各式各样反律法主义的激进教派，但是一般而言，他们的特点在于，同他们的瑞士、日耳曼和荷兰的信友相比，他们有着更大程度的政治化，有着更大的意愿在政治、法律和财产分配这些领域提出世俗改革的方案；历史学家的问题就是搞清楚，这是否仅仅反映着在加尔文教与千禧年信仰、世俗官员的改革与激进改革之间的不同对于较具自我意识并受到统治的英格兰社会的影响。

这有可能只是程度上的不同；同样的疏离感、同样的有关腐化堕落的信念和改变信仰的经验，导致了加尔文教派中的人格自律精神的胜利，导致了宗派人格中的反律法精神的胜利；沃尔泽故意略去对教派的分析，也许是在暗示：做出更多的简单推断并不足以解释反律法主义现象。正如我们已经说过的，如果同意这一点，那么英格兰的圣徒并不是激进地疏远世俗秩序，相反，他积极地参与其中，他的末日启示信仰是这种参与的手段和产物，加尔文教和千禧年信仰之间的不同不再仅仅是同一个疏远过程中的两个阶段。关键时刻是，最初相信因为他参与到其制度之中而使他的“民族”得到拣选的“上帝的英格兰人”，此时开始相信这些制度的全部或一部分不值得被拣选的民族为之付出操劳。拉蒙特认为，这个时刻就是——在1641年或1643年经常可以看到这种情况——信徒放弃福克斯的末日启示，转而赞成托马斯·布莱特曼的末日启示的时刻，后者宣布，英格兰教会不过就是《启示录》第三章中的老底嘉教会（Laodicea），而费拉德尔菲亚教会（Philadelphia）已经存在于某处或是就要来临。[651]这显然是反律法主义的时刻；但是，选民现在所拒绝的律法（既然被拒绝的教会是“按照律法建立的”教会）有着世俗的性质并拥有人所共知的历史，现在必须对它进行重新评估和审判。教会、君主制和议会本身一个接着一个进入了这个极特殊的场景，每一次都使英格兰历史中新的一部分被否定和改写；当更加反律法的“上帝的英格兰人”运用其政治能力设计新制度以取代它们时，老派的英格兰人则闷闷不乐地求助于古代制度，即使它没得到拣选。威廉·普莱恩——仍按拉蒙特的分析——露面了，他毕生信奉“得到拣选的民族”，临终前喜欢上了古代宪法；他在最后的生涯中研究伦敦塔的档案，希望从中找到议会的起源，同时

把自己比作“在耶和华殿里得了律法书”的大祭司希勒。[652]可是伦敦塔里并没有圣约，只有习惯和先例。

不管是激进还是保守，上帝的英格兰人可以在无意之中将他们的思想世俗化，无论他们是肯定还是抵制我们现在可以视为反律法主义的革命冲动，这是完全信奉英格兰制度的自相矛盾的结果，这种信奉使千禧年派觉得受到了召唤，要对那些制度加以改造，即使这样做会使他们成为理性的功利主义者；保守派则会放弃他们为了肯定自身的意义而接受的末日启示。古代宪法和“得到拣选的民族”之间有着复杂的辩证关系，所涉及的主题不止这两个。但是——以事先展望内战和克伦威尔时代作为代价——我们现在已经建构起了公民意识模式的概貌，在探讨马基雅维里式的人文主义在英格兰的起源时可以把它铭记在心。如果说曾经有过一个时刻（有人把它定位于都铎世纪的督政萨默塞特统治时期[653]）“共和派”人文主义者想利用议会的立法权建立社会正义的统治，许多势力却密谋将它绞杀。纯粹是出于害怕混乱，迫使人们顽固地把英格兰看作一个等级制国家；绅士们决心保留他们对土地和地方官职的既有控制权，他们纷纷加入议会、学校和新的意识扩张之中，这种决心使他们的意识形态将议会当作宫廷，将政治活动当作对习俗遗产的维护。新教徒的核心成员从流亡中归来，也带回一种意识形态，它既要影响信奉制度的英格兰人，也要影响有着严重疏离感的圣徒，他们试图通过议会中的行动来落实他们激进的教会改革方案，为它开启了要求甚至可以对抗王权的政治创议权的历史。最终也绝无可能迫使他们放弃利用议会去贯彻清教徒的要求，他们的努力既破坏了王权和议会的团结，也在坚信制度有着古老历史的绅士和法律人与活跃分子和有组织的圣徒之间，建立起一种奇怪的合作关系，它既使清教徒的思想发生分裂，又为它注入了动力，既导致了下个世纪的革命，也导致了那场革命的失败。

“上帝的英格兰人”是个复杂的动物。如果说有圣徒的革命，那么也有君主顾问的革命。但是，议会绅士从地方教区委员会、信众和普通法中所学到的，是一种把议会组织成各种委员会的技术，它既能对抗宫廷，又能发明新的先例和有关古已有之的新主张。这与古典意义上的公民相去甚远。意识和行动的新模式数量不少，但在当时尚没有

办法把政治共同体设想为这些相互作用的模式的综合，而我们已经知道，这是城邦理论的本质。从某种重要的意义上说，伊丽莎白之后的英格兰确实仍然缺少充分发展的公民意识，它仍处在双重统治权教义的笼罩之下。1614年以前，甚至1649年以前的论战文献表明，有极为精致的关于王权和权威的理论，有极为精致的关于特权和习俗的理论，还有对它们的宗教般的崇敬，却没有把它们合并在一起的手段。但是，如果说这反映着公民意识的缺乏，倒不如说这种意识过剩，现有制度和观念图式无法容纳它们。在1640年代和1650年代出人意料的崩溃过程中，既有激进的也有保守的努力，重申作为公民的英格兰人生活在一起的条件；正是在这种努力中，古典共和主义理论发挥了它的作用。

二

于是，习俗和神恩——本书所用基础模式三个成分中的两个——便被用来解释都铎时代后期具有高度自主性的英格兰，并为它提供了它自身在时间中的特殊的并具有连续性的形象。我们现在要探讨这样一种环境，它使利用这个模式中有关特殊性的第三种语言，即以命运和美德的概念作为基础的语言，变得十分重要。在佛罗伦萨，只是当共和主义意识达到一定强度时，它们才变成了关键性的概念。伊丽莎白时代的英格兰人很熟悉这些概念，勤勉研究有着共和主义形式的人文主义政治理论的人也不在少数——莎士比亚的《科利奥兰纳斯》只能演给这样一些观众看，他们对平衡权力的共和国乃阻止公民美德腐化所必需这种观点很感兴趣；[654]但是他们自己并不是共和派。因此，在他们的历史和戏剧作品中有大量讨论“命运”的文献，把秩序作为压倒性的主题；“命运之轮”（the Wheel）的形象被用来警告个人，要提防有可能使他不守本分的过度野心。[655]这与古典时代的公民观并非完全不兼容；在一定的限制之下可以说，“少数”和“多数”是必须安守本分、践行他们各自美德的等级，就此而言共和国和等级制是一回事。然而，在自上而下的链条中各就其位的成分，与相互制衡的成分是大不相同的。后一种秩序是动态的；平衡是由各成分之间的反制力、由对抗的活动维持的，这些成分必须相互之间形成一种关系，同时又要维持它们各自的固有性质（或美德）。我们知道，多纳托·詹诺

蒂探讨过各种活动的平衡开始导致矛盾的时刻之含义。按波爱修斯的最后分析，参与公民活动的生活的代价是，它易于受到命运的伤害；共和国，即每个人因他的活动而得到定义的共同体，是一个以其政治形式对抗这种伤害的共同体。国家和民族，就像个人一样，可以因为野心作祟把它们缚于命运之轮而兴衰，但是只有共和国要求个人用自己的美德去对抗命运，这是他的政治存在的前提。美德是共和国的原则。

由此可以推断，只要把政治社会设想为积极行动的人的共同体，即有望看到有关美德与命运的两极对立的迹象，以及（鉴于佛罗伦萨文学在整个欧洲的传播）真正理解并分享马基雅维里的主要关切问题的迹象。但是我们还曾指出，在宗教改革之后的英格兰，这种意识必须同另一些意识——等级制、习俗的共同体、得到拣选的民族结构——进行竞争，后者把个人定义为公共行动者，同时又把他的活动限定在与马基雅维里所说的其生存要依靠自身美德的人相比较低的水平上。只要存在这些意识模式，就难以把英格兰人想象为马基雅维里式的公民，或把英格兰想象为马基雅维里的罗马；只要个人是在稳定的道德权威框架内行动，对马基雅维里的意识就只能局限于——并且会歪曲——其思想中具有破坏性和道德颠覆性的一面。对这种歪曲可以通过以下假设做出进一步的解释：只有充分理解和探究他的共和主义，才能充分理解他的道德颠覆性。对这位《君主论》的邪恶作者感到震怒的基督教君主的臣民，是不太可能以正确眼光看待事物的。656

如果我们假定，真正的马基雅维里主义是要寻求这样一个政治社会，它高度自觉地意识到，它的“生存”（vita）就在于“积极”创立它自己的道德观，那么英格兰最早的马基雅维里主义者是廷臣这一点便意味深长。宗教改革以后的英格兰仍是一个君主制的社会，君主周围的小社会是一种人们开始强烈意识到自己是积极的统治者的环境。从理想的角度说，宫廷对自身的看法是柏拉图式的，它实行等级制，就像行星在规定的轨道上围绕着太阳旋转；甚至当事情变得十分明显，格林威治和白厅并不是美丽而无害的乌尔比诺，而是骚动、残忍，虐待成性的权力场，老眼光仍会使命运之轮保持着悠久的中世纪意义上的廷臣生活的形象。他的垮台不过是因为他想高升。但是，这类文学

也透露出一种（奥古斯丁和波爱修斯虽不接受，但能够理解的）认识：廷臣是身不由己的人。他有自己的“德性”、自己的“天性”（ingenium），它使他采取行动，既追求效劳又追求权力，而这使他面对“命运”。越是认识到这一点，宫廷就越会成为一个有自身道德法则的世界，廷臣由其性质所定，不但必须面对那种生活不安全，还要面对它的道德困境。这种意识在后来的查理一世时代的表现，见于温特沃兹决定接受爱尔兰总督一职时，爱德华·斯坦霍普爵爷写给他的伟大信件。[657]但是，虽然伊丽莎白和詹姆士一世的宫廷中出现了很多值得铭记的语言，表达对其又恨又爱的感情，但并不存在达到了马基雅维里或韩非子那种政治观水平的廷臣生活指南或手册。作为一个政治共同体的宫廷对人来说并不十分自然；参与其中的人格及其表现都是贫乏的；只有共和国能够提供全面的道德挑战。

也许可以认为，宫廷的政治化意识的某些因素已经转移给了“乡村派”；不满的贵族和绅士在议会和郡县中强化了他们的共同体意识，英格兰被想象为一个共和国，各个等级与君主之间有着动态的关系，它易于受到命运的破坏，并且能够从近似于马基雅维里主义的角度加以描述。但是，我们这里的语言必须仍然是尝试性的。以来自上帝并且规定各等级安守本分的权威这种中世纪形象作为核心的传统表达模式，依然十分强大。因此只能设想，共和主义观念必须缓慢而渐进地与一种主流对抗；而且，当我们面对——我们也确实面对——一些明确的马基雅维里式的零散思想时，又有进一步的难题，它们可能经过了所谓塔西佗主义的表达模式的过滤，而后者与马基雅维里主义有着含糊不清的关系。[658]塔西佗主义的观点接受君主的权威，将其视为自然的（或至少是既定的）而不是具有创新精神的，这使它能够接受对马基雅维里的一般谴责，即后者对权威的怀疑态度达到了无神论的程度；但它重视廷臣、元老和其他贵族同既妒忌又多疑的君主的关系，因此能够用马基雅维里的方式描绘出一个骚动而又危险的政治世界，后者无论如何都是一般权威结构的组成部分。塔西佗式的君主确实多疑，因为他自然而正当地统治着的人充其量也就是真实的（或堕落的）世界能够允许其存在的人；但是他也许无法阻止他的怀疑倾向走极端，使他的权力的自然而正当的功能受到扭曲——不言而喻，多

疑乃是专制者的特点。培根笔下的亨利七世是一个大体上能够成功约束自己的猜疑的君主的画像，但是我们不止一次被告知，这个国王的贵族虽然对他不感到恐惧，但他们与他的合作并未超过必要的限度。[659]

如果把这种塔西佗式的、马基雅维里式的或有着其他来源的语言用于描述国王同他的英格兰王国中各等级之间的关系，那么在描述这个王国的稳定问题时，就不能仅仅采用都铎时代的作家用来讲述兰开斯特和约克战事的观点。在伊丽莎白之后的廷臣中有些最强大的（也是不幸的）理论家，从他们的作品中可以看到——听从了上述告诫——这种事情已经开始发生的迹象。福尔科·格莱韦尔的长诗《论君主制》（Treatise of Monarchy），从表面上看完全赞成权力自上而下论，国王的权威是绝对的，不应受到人们的反抗，贵族制和民主制作为另一种主权模式，与君主制相比无任何优点可言。但它的存在仅仅是为了对付尘世的不完美，而这种不完美是变化、革新或堕落的结果。“在史前”有个黄金时代，那时秩序自行维持，不需要刀剑或权杖的统治，但是

某种怪异的历史潮流

已吞没了那样的社会关系，

这景象显示它只属于往夕的日子。[660]

“历史时间”（The tymes of story）始于人们需要由主权者来统治，必须用对他的敬畏来维持他们的秩序。他不仅是实施人们不再自愿服从的永恒法律的法官，而且是运用操纵性的治国术的统治者，以他的臣民不完全理解的方式，将治国术施用于混乱、恐惧和追求权力的他们。作为技艺，这是一种秘术，由于被施用者不再完全是理性的；由于国王也是人，也分担着普遍的堕落，因此这种技艺对他来说可能也是秘术。在堕落的尘世，甚至神授权威也具有“实践”（praxis）而非纯粹规范的性质。使国王拥有绝对权力的，是道德不完美的事实，因此必然的结论似乎是，绝对权力本身在道德上也是不完美的。通过国王，上帝吩咐事情只能如此；但即使国王可能也不

清楚为何如此。国王作为上帝的代理人执行他的裁决，与征服者作为上帝派来的惩罚者实施惩罚，这两者之间差别很大，但并非不可弥合；在这一背景下，许多作家和布道者都谈到上帝在以色列人拥有国王时对他们发出的警告的含糊性。格莱韦尔在谈到这一古典主题时解释说，“强大的暴君”只要愿意，可以采用几乎与明君一样的统治方式[661]。亚里士多德谈过这个题目，马基雅维里也曾令人不安地利用过它。但是，使暴君的统治具有美德的，不是讲道德的智慧和理性，而仅仅是世俗的精明审慎，他并不完全理解他本人的美德的原因。我们又回到了马基雅维里笔下那个“半人半马的怪物”（centaur）的世界，这里有个令人不安的建议，一切国王最初都是半人半马的怪物——至少其天性的一半是“强大的暴君”。

国王的权威和他的智慧之间有一种关系：权威是绝对的，因为智慧是不完美的，既然在智慧的不完美方面国王跟任何人一样，所以上帝对全体堕落的人行使的权威虽然被置于作为国王的个人身上，并且它必须是绝对的，但只能审慎而理性地行使。于是就可以说，由于国王的智慧同他的臣民一样不完美，他应当参考他们的法律和习俗，在定期或不定期的议会中听取他们的意见。但是，上帝之下的权威只归他一人，因此绝不能强迫他听取法律或议会的意见，他这样做只能是因为精明审慎要求如此。但是，这也不过是说，他的自上而下的权威，由其不完美的智慧所定，要与他的臣民的不完美的智慧汇合在一起，以期双方可以集思广益；如果经验与理性有着相同的性质，那就可以说，首脑和成员形成了一个相当理性的“混合体”（corpus misticum）——如果理性也能够分等级的话。但是詹姆士一世的头脑却把重点从咨询臣属转向了治国术。在国王和人民双方的不完美智慧相遇时，如果认为人民是有贪欲的、可怕的和混乱的，那么国王不仅要对他们行使雷霆般的权力，不仅要以他的精明审慎去利用他们的经验，而且要对他们施以操纵的秘术。[662]为此，他必须拥有不为他们所知的技艺；他大概还要理解他们自己并不了解的他们的天性；但是可以认为，他的权威受到智慧的不完美性（在这一点上他本人亦不是例外）的影响，因此他的治国术所需要的技艺甚至对他而言也是秘术，由此可以设想，在与各个等级的臣民相遇时，他既可以是操纵者，也

可以是被操纵者，首脑和成员展开竞争，相互实施着治国术。但是，都铎时代对自上而下的权威的热情却为此设置了最有效的障碍，认为对这种事情只能给予否定。然而我们还是能够看到，当发展到必须承认各等级都在施展着各自积极而有效的治国术，少数和多数都利用“治国秘术”（arcana imperii）时，将“混合体”重新道德化的唯一手段，是把它改造成一个共和国，其正确的含义是不同的美德和智慧之间的合作。这个共和国可以被视为对智慧的不完美性和时间的失序做出的反应，甚至比君王自上而下的权力更有效；或是可以被视为“史前”黄金时代的恢复。然而对于詹姆士一世的臣民来说，对这个王国进行观念领域的——更不用说现实的——重建固然很好，却是不可想象的。

因此，把公民思想，甚至马基雅维里的思想与君主制的主导范式结合在一起是有可能的。当君主自上而下的权威与各个等级的公民能力相遇时，可以认为它们分别贡献着各自的经验或活力——随着议会两院日益学会了采用创议权，后者也变得日益明显。上院代表贵族，下院代表平民，而且不缺少将它们称为少数和多数的古典语言；因此，没有多大必要去确定英格兰政府最初是在什么时机下，被说成用古代最杰出哲学家所证明的方式把君主制同贵族制和民主制结合在了一起。只要权威基本上仍属于国王，他与贵族和平民协商的需要就仍然只是出于精明审慎，而散发着亚里士多德和波利比阿的混合制政府气息的[663]；语言，从技术上说是不适当的。但是，并非不为人知，并且我们也会看到的情况是，当君主制的范式崩溃、国王被迫同意他是与别人分享权威时，可以把英格兰政体描述为国王、贵族和平民之间的平衡关系的术语已然存在。

然而这里的要点是，平衡或混合制政府的规范理论与都铎时代自上而下的权威观是不相容的，共和主义理论的成分最好是用于没有完全得到正当化的局势。当国王受到最少的法律甚至是“秘术”的指导、上层和下层等级的独立意志最活跃、最不受正当权威的主导时，君主最有可能表现出马基雅维里的风格。因此，詹姆士一世时代的人对治国术的研究中，最有可能依靠共和主义传统中那些赋予国王、贵族和平民以明确特点——利益、性情和特殊性——的因素，并思考他们会

有怎样的冲突或如何加以协调。对次要原因的关切（这往往表现为研究詹姆士一世时代的历史拟制的特点）就是以这种方式出现的，并且是马基雅维里式的和怀疑论的，而不是乐观的和科学的。

最近，研究沃尔特·雷利爵士著作的权威人士，要把《国家要义》（The Maxims of State）从雷利所写的著作清单中删除——就像早先删除《内阁议事会》（Cabinet Council）一样——同时却又同意它可能是从他的文稿中找到的，是“他的文献的一部分”；[664]没有理由认为《国家要义》与《内阁议事会》相同，虽然后者在当时的人、大概还有少数廷臣看来就是由他所写。[665]但是，如果雷利知道《国家要义》一书，那么他所知道的就是这样一本著作，它列举了古典政体类型，无论好的还是坏的，纯粹的还是混合制的，并对它做了丰富，把君主制进一步划分为等级制的和选举制的，绝对的和混合的，世袭的和通过征服获得的，而且思考了维持每一种类型的手段，将其分为以伦理为中心的“规则”和不以它为中心的“诡辩”。《国家要义》以不赞成的态度提到了马基雅维里，但当时的任何读者都会把它视为“马基雅维里主义的”著作，也就是说，它是一部讨论“国家的理由”（ragione di stato）的著作，用智慧去维护正当或不正当的统治形式。令人难忘的是，该书有不少内容讨论的是分别适合于君主制、贵族制和平民国家的分配武装的方式；[666]因为我们知道，这应被看作遵循佛罗伦萨传统撰写的著作的一个特点，武装的分配方式是使贵族制或民主制、自由或腐败何者得势的最重要的“次要原因”；雷利早先对这个题目的理论研究表明，对它在《议会特权》（Preogative of Parliaments，世所公认出自他的手笔的著作中，最大胆、最具原创性的一部）中的突出地位做出解释是有价值的。这是一篇枢密顾问和太平绅士——两人都供职于下议院——之间的对话，它首先分析了斯图亚特历朝国王与他们的议会之间的失序关系，我们对它感兴趣，是因为这两个人的社会分析具有“马基雅维里主义的”特点。[667]全书弥漫着嘲讽和神秘的性质，枢密顾问变得越来越飞扬跋扈和腐化堕落；书中认为是审慎，而不是责任意义上的正义感，使国王要顾及他的议会的愿望，目的在于使其依附于他，同时又要使他自己保持完全的行动自由。但是，对于雷利同意王室的权威具有正当性，没有任何必要假定他有嘲讽之意。

他仅仅是表示，由其性质所定，对于行使这种权威的方式，只能以嘲讽的态度看待，也就是说，它只能是治国术。国王的统治要运用技艺，也就是说，他所统治的世界不是一个完全可知的世界，因而也是一个易变的、易于受到次要原因危害的世界。正是在这个背景之下，我们从雷利那儿获悉，国王在与他的议会打交道时的部分问题是，过去由大贵族拥有的私人军队已经衰落。维持军队和士兵现在成了公共权威的事，要由公共资金来支付。[668]

我们在这里无疑看到，英格兰人直接意识到了他们的社会和政治生活中正在发生的变化。人人都知道约克和兰开斯特的战事，参战的军队追随的是权贵和势力强大的臣民。由于不存在主导性的文学范式可以用来解释有关家臣和“伪封建制度”（bastard feudalism）的知识，我们只能接受文献证据，它们表明确实存在着一种传播这些相当晚近的现象之记忆的口头传统。直到17世纪晚期，在演讲和小册子里仍可以找到证据，它们提到“蓝外衣”和“制服和徽章”的方式表明，听众很清楚这些侍从家仆的标志（绅士们穿戴这些东西以表明他们是大领主的依附者），并且在想到这种事时并不愉快。[669]但是，雷利跟其他人一样，明确采用了权贵已失去其过去的军力的说法，以便提出一种一般性的假说，即国王、贵族和平民之间的社会和政治关系已经发生了变化；《议会特权》中的这段话构成了一种日益增长的历史意识的一部分，即英格兰有一个封建的过去，而佛罗伦萨的传统，即武装的分配方式反映着政治能力的配置方式，则提供了一种适当的范式背景，使人们日益意识到这个过去对于解释英格兰政治变迁的重要意义。雷利很了解自己的马基雅维里，而弗朗西斯·培根——他对马基雅维里的了解程度也值得大书特书——在其《亨利七世传》（History of Henry VII）和《文集》（Essays）中不仅提到自耕农摆脱了对其领主的军事依附，而且在着重讨论帝国、扩张和国家的伟大时，谈到了步兵乃军队之中坚的观点。[670]他遵循把坚毅勇敢的英格兰自耕农与悲惨的法国农民加以比较的传统（它由福特斯库做了最权威的陈述），认为使前者成为战士的因素，也使得不经他们同意就难以对他们进行征税和统治；[671]但是，只要在马基雅维里的语境中表述这种传统，那么它似乎肯定赞成这种语境。

可见，詹姆士一世时代的思想是有马基雅维里主义成分的：即对英格兰政体做出“马基雅维里主义的”说明，把它描述为由军队、治国术和道德暧昧性结合在一起的一人、少数和多数。从这种说明不必走得太远，即可建议在共和政体更高的（即或仍非不含糊的）道德水平上对它进行重建。但是，只有君主制的崩溃和内战才能使人们实际迈出这一步。只要自上而下的权威接受自下而上的习俗，国王尊重其臣民特权的义务就仍然是出于审慎；这不是在他和他们之间划分和分享权威的结果。约翰·皮姆这位未来的革命领袖在1628年谴责曼沃林说，他对权威自上而下观的表述太过分，以至于意味着君主对每个人的利益都享有权利，他采用的语言便很有意思地显示着这一点。他说：

所谓政体，就是让国家的每个部分和每个成员致力于共同利益；各部分把自己的力量和才能奉献于整体，他们各自的身份和地位也可以从整体得到力量和保护。这种相互的关系和交往受到破坏，整个框架就会随之崩溃，和谐与相互支持将不复存在，一部分人要维持旧政体，另一部分人则要建立新政体，他们便可悲地相互倾轧。诸如此类的整个国家和民族的灾难遍见于史册。诚然，时间必然导致某些改变，而每一种变化都是向解体迈出的一步；只有持久而一致的事情才是永恒的。研究过这个问题的最杰出的作家说，能够长治久安的国家，常常会根据他们最初的制度和习俗来改革和修正自身，他们以这种方式修复缺陷，以抵制时间的正常而自然的负作用。[672]

皮姆的语言把等级制与共和国融合在了一起。一方面，“伟大的存在之链”能够因为任何一环的脱节或不守本分而陷入混乱，另一方面，这个存在之链是一个“整体”，参与其中的成分远不是遵循着一种静态的秩序，因此能够用“相互的关系与交往……和谐与相互支持”来描述它；秩序对时间的自然侵蚀作用的抵抗，存在于马基雅维里的“原则的恢复”（ridurre ai principii）之中。然而仍不太清楚的是，这是否不仅仅是指等级制的重建。这种语言近乎于暗示：国王是组成整体的各部分之一；在这种情况下就必须搞清楚，国王和其他各个部分对“相互……交往”起着何种作用，使其能够在共同的统治中形成合作关系。但是，皮姆似乎没有迈出从混合君主制走向混合政体的关键

一步。等级制的语言阻止他这样做，“原则的更新”能够表现为维持古代习俗和“上下有别”。他接着说：

在撒克逊人的政府中，那些法律的足迹一目了然；它们的活力与力量使之比诺曼征服更加长久，因此最初因获胜而抱着希望的征服者，也要受到它们的约束和限制。他通过妥协而得到对王权的保障和占有，据此他要遵守这个王国的这些以及另一些古代法律和自由，他后来又用加冕仪式上的誓言对其加以肯定。他的上述责任也传给了他的继承人。诚然，这种责任常常受到破坏，又常常由国王的宪章、由议会加以肯定，但是作为这些宪章和法案之基础的臣民的请愿，一向是对权利的请愿，他们所要求的，是他们古老而正当的自由权，而不是任何新的权利。673

这就是“古代宪法”的神话，它出现在皮姆提到的1628年《权利请愿》大论战的高潮。但是，假如臣民的各项自由权的根源是习俗、与生俱来的权利、财产权和继承权——有着古老历史的制度，那么它们便不可能是来自任何国王和人民分享权威。皮姆很成功地辩解说国王并没有创设自由权，意思是那并非由他批准或同意，而这也正是使皮姆有别于温特沃兹的地方，后者在六个月后论证说，自上而下的权威和自下而上的自由，只是由级别和习俗把它们统一在一起的。

君主要做他们的人民的宽宏大度的养父；要珍视他们温和的自由、他们清晰的权利；君主政府的各个部门，要庇护和容纳舒适与安

宁和谐的生活，使其永远处在他们权杖的保护之下。另一方面，臣民当以提防警戒的眼光，盯住国王的特权。国王的权威如同基石，使秩序和政府的拱梁牢不可破，让每一部分同整体保持恰当的关系，基石一动摇，整个框架也会彻底解体。……这实际上也就是自上而下的慈爱与保护同自下而上的效忠的相互融通，它应当贯穿于……国王和他的人民的关系之中。他们的可靠臣仆要同等地监督双方：使双方相濡以沫，事事协商；要勤勉地维持每一方，既不使之减损，亦不使之坐大；要循故道，守旧制，摒弃他们之间早先的一切纷争。因为只要有人对国王和人民的权利发出质疑，他就再也没有可能把问题收

回，使之回归于他所发现的祥和与秩序。[674]

纷争并没有被摒弃，问题也没有被收回；但是，只有当这种争论变得不可收拾时，从共和主义或马基雅维里的角度对英格兰政治秩序的重新表述才会变成不仅仅是雷利那种私人疏远感的表达。一旦同意权威和自由的合作关系已告破裂，便可同意政府是一种波利比阿式混合政体中的与人分享的权力，进一步的观念探索之路亦随之洞开。不过，表示同意的人是很不情愿的，他们仍对君主制和普通法的词汇念念不忘；甚至在决裂之后，把船驶入共和主义理论那一片命运肆虐的海面的人，仍是受着以神学为基础的概念、受着决疑论和末日启示的引导，这大大妨碍和改变了马基雅维里式的思想范畴的发展。我们就会看到，英格兰的马基雅维里主义——就像马基雅维里本人的思想遭遇一样——是出现在千禧年革命失败之时，但我们也会看到一种出人意料的续篇。

第十一章　共和政体的英格兰化（一）混合政体、圣徒和公民

一

1642年6月21日，离内战正式爆发还有两个月的时间，查理一世的两个臣僚，法尔克兰德子爵和约翰·科勒佩波爵士，起草了一份文件，并劝说国王予以颁布。在这份文件中，国王——而不是议会——宣布，英格兰实行的是混合制政府，而不是唯我独尊的君主政体。《陛下对两院十九条提议的答复》，正如科琳娜·C.韦斯顿正确强调的，[675]是英国政治思想中一份至关重要的文献，此外也是打开马基雅维里分析之门的钥匙之一。撮其要者，它宣布英格兰政府属于三个等级，国王、领主和平民，这个体系的健康和生存取决于维持三者之间的平衡。这种严重背离自上而下的权力观的做法，从宪政上说是不对的，而且是保王党辩词中一个致命的策略性错误。然而它很快就被人们普遍接受，并且被用于不同的目的，为我们提供了一个范式创新的明确事例——我们必须相信，这是许多人出于许多原因在寻找的一种

新表述。

关键的事实是，1642年6月使内战迫在眉睫的危机，不能再被视为源于权威和习俗之间、或君权和特权之间的冲突，而是来自一系列更具破坏性的分歧，它关系到现在被理解为英格兰政府神经中枢的事情——国王和议会共同享有的权威。强行通过违背国王意愿的立法的平民院，现在几乎是在主张，它有权不经他同意就发布政令；议员们要求，应当把对郡县民兵的控制权交到他们手里，他们至少应当对国王选定的顾问有否决权。面对这些要求，《对十九条提议的答复》的起草者背离了君主制传统，背离了他们的同僚，更是远远脱离了国王本人，他们愿意承认，问题不在于将自上而下的权威改为自下而上的权威，而在于分享明确的权力，他们要把英格兰政府描述为权力分享的体制。他们怀着这种愿望写道：

人世间有三种政体：绝对君主制、贵族制和民主制，它们都有自身特殊的利弊。你们祖先的经验和智慧把它们混合在一起，赋予本王国（尽人类的精明审慎所能及）所有三种政体的优点，避免了任何一种政体的弊端，让三个等级之间长久保持平衡。它们在各自的渠道中流淌（使两边的草地葱翠肥沃），不会因为这一边漫到另一边而引起洪水泛滥。绝对君主制的弊端是暴政，贵族制的弊端是宗派和分裂，民主制的弊端是骚乱、暴力和放荡。君主制的好处是将民族统一在一个首脑之下以抵抗外敌来犯和内乱；贵族制的好处是让国家最优秀的人能够为公共福祉集思广益；民主制的好处则是自由，勇气以及自由带来的勤奋。[676]

这是让国王——他的对手会兴高采烈地这样认为，他的朋友则会沮丧地这样认为[677]——把自己描述成自己王国的一部分，是三个必须保持平衡，因而必须相互适当平等的等级之一。但是，这种语言的含义远不止此。英格兰政府不再是直接体现着由神或理性所规定的权威；它是人类智慧的设计，将各有自身特殊的优势和弊病的三种政体——能够存在的只有这三种——融合在一起（我们必须记住，与现在相比，在17世纪的话语中，“方便”与“不便”远不是很有节制的说法）。这种融合是一种平衡，是每一方都发挥其特殊优势，同时让另

一方来约束其特殊弊病的合作关系。总之，英格兰政府虽然继续表现出君主制的因素，但它被描述成一个古典共和国；我们窥见了马基雅维里的命运形象。三种因素构成一条河流，这是古代的时间象征：它在河道中流淌时，带来繁盛富足；天道和神恩降临的说法仍被利用；可是一旦我们听到必须用平衡来阻止“洪水泛滥”，河流就成了命运之流，君主和共和国必须借助于美德，筑起对抗它的堤坝。

我们很快就会看到，《对十九条提议的答复》的起草人所采取的立场，是利用贵族院对抗平民院；但他们所宣布的引起更持久响应的观点却是，英格兰的政府是三种成分之间的平衡，能够用来建构政府的只有这三种成分；在这种平衡之外只有混乱。我们现在已经十分了解共和主义理论，因此知道这种平衡必须是不同的优点之间和不同的权力之间的平衡。三种成分的优点以及相对应的弊病，已经说得很清楚了；那么不同的权力呢？在上述引文之后，《对十九条提议的答复》接着说：

本王国的法律是由国王、贵族院和平民院共同制定的，他们都享有自由的投票权和特权。根据这些法律，统治权被委托给国王；宣战与讲和的权力，册封贵族、为国家选任官员和幕僚的权力……以及诸如此类的权力也都被交给国王。这种受控制的君主制拥有维护权威的权力，而没有权威，也就无法维护法律的效力，无法维护臣民的自由和财产，这种权力旨在使他得到大人物的敬重，使他们同他联系在一起，以杜绝分裂和宗派之弊；得到人民的敬畏，以杜绝骚乱、暴力和放荡。再者，君主不可用这种高高在上的终身权力伤害别人，因为他是为了他们的福祉才拥有这种权力。……平民院（自由的杰出维护者，但绝不应分享统治权或选任统治者）仅被授权就征收钱财（这无论平时还是战时都是必需之物）发出动议。……贵族院则被授予司法权，是君主和人民之间杰出的屏障和堤坝，协助双方对抗来自任何一方的侵害，用正义的裁决维护法律，而法律应成为三种成分中每一方的规则……[678]

如我们所知，亚里士多德理论一再提出的问题是，把特殊的政治职能与有着各自美德的成分联系在一起；就英格兰政府来说，这个问

题尤其难办。在“国王在议会中”（king-in-parliament）这种三合一的制度中的立法权，无法从分配给三种成分的权力中进一步区分出来；而且我们现在注意到，在刚才引用的段落中，说明每一种成分如何制约其他成分不走极端，要比厘清贵族院和平民院行使什么权力更容易一些。然而，当《答复》的起草人宣布贵族院“被授予司法权”时，虽然也许意在指出他们在检举控告案中的角色，但也说出了一种持久的信念，即贵族院特别适合于仲裁、适合于作为最高宪法法院或马基雅维里所说的“自由卫士”采取行动（他们不可能是詹诺蒂所说的“执政团”）。回顾地看，这与后来将“混合制政府”等同于“权力分立”的理论只有一步之遥，后者授予贵族司法职能，同时对行政、司法和立法的权力做出区分，采用的方式清楚地暴露出英格兰的议会君主制给亚里士多德的分析带来的麻烦。

国王、贵族和平民共同构成一种有着神奇的均衡并且十分得体的权力分配格局——对于这种学说，在整个18世纪有着无休止的赞美；但《对十九条提议的答复》的意图却是警告而非庆贺。它不想提供一种可以得到普遍接受的新宪法理论，而是要告诫英格兰人，在他们和无政府状态之间，只隔着三个等级的平衡。这份文件接着以缺少一致性的语言警告说，对议会要控制国王选任顾问这种要求的任何让步，都会

在当选人中间，在推选他们的两院和选出这些推选人的人民中间，导致永无止息的帮派与不和（它对公共幸福的破坏就像战争一样），因为这种新的权力无疑会使并非生来就享有它的人陶醉于其中，不但在相互平等的他们中间造成分裂，而且会使他们蔑视变成了与他们平起平坐的我们，又对我们的人民变得傲慢和不义，使其在他们面前低三下四，遭受更多的苦难，受到不久前还在等级上与之相近的人加害，而只能指望任命他们的人来加以纠正，并且担心那些人出于善意和策略而倾向于维护他们所造成的局面，因为任何重大的变化都是极为不便的，并且几乎肯定导致更大的变化，而这又会带来更多的不便。[679]

马基雅维里式的语调清晰可闻，足以提醒我们这里有着比服从与

等级本分受到破坏后的无政府状态更多的含义。我们听到的下一段话也与此相似：

最后，平民……决定自行其是，把平等和独立称为自由，吞噬掉那个吞噬别人的等级，毁灭一切权利和财产，废除名门望族与其他人之间的一切差异，让这个出类拔萃的政府陷入暗无天日的一片混乱之中，使我们许多有着悠久谱系的高贵祖先，变得与谋反的匪徒无异。[680]

谁令谁恐惧一目了然；然而，这可不只是在用莎士比亚式的离奇故事吓唬人。国王的臣民受到警告，他们不但要恪守正确的服从，而且在他们与这种可怖状态之间别无选择，只能维持人们已经形成的平衡。冒犯等级制，就是冒犯神所安排的宇宙秩序，“冥冥之中的力量”会“采取措施”，做出可怕的审判和恢复秩序；[681]危害平衡的后果是无法想象的混乱，只能接受命运的统治和巨轮的蹂躏。混合政体的理论被引入英格兰的政治话语，是为了使波利比阿和马基雅维里的共和主义教义本土化。按这种教义，全体人民的美德可以化解无人能够免除的弊端，但历史地看，这种美德是脆弱的，稍微偏离平衡就会倾覆。平衡之外的选择或对立面是命运，也可能是腐败；但是这种对立在佛罗伦萨和英格兰的作用有着重要的区别。佛罗伦萨人选择共和政体，是因为他们的天性适合于这样做，他们发现命运是他们的敌人，美德和平衡是他们唯一的自卫手段。而英格兰人从天性上说是赞成君主制和习俗的动物，采用平衡与共和政体的语言，仅仅是因为他们的传统宪法受到了失序的威胁，失序所采取的形式——有关分享权力的论战——使这种语言成了恰当的反应。结果是，过去的套话仍然显而易见；秩序和等级的语言仍占据着突出的主导地位，失序的表现形式是命运这一想法在发挥着作用，但被部分隐藏在那种语言之中。我们下面就会看到，所有这一切又进一步掩盖了共和主义语言本来有可能导致的“命运”和“德行”之间赤裸裸的对抗。

如果公民的共和国在他身边垮掉，他的人格的完整性就失去了社会提供的力量，因为他处在一个不断变化的特殊因素构成的世界里，只有神恩的降临可以赋予他力量；这如果没有发生，那么他所能求助

的，也许就只有令他很不舒服的马基雅维里的“德行”或是圭恰迪尼的审慎了。随着英格兰的古代宪法在他身边垮掉，它的脆弱性鲜明地表现在它的准共和国形态上。但是，他们与可能同样得不到神恩光顾的加尔文教派和阿米尼教派大不相同，他们的反应仍然需要习俗、等级以及以上帝为中心的君主制世界来赋予他们力量。很难指望会出现纯粹马基雅维里式的反应。内战时期的思想在很大程度上是决疑论的；它提出的问题是，当个人所服从的各种正当权威陷入冲突时，他的责任是什么。古典共和主义是设想这个问题的一种方式，但并不是解答它的唯一方式。

在《论君主制》（Treatise of Monarchy，1643年）一书中，性情温和的菲利普·亨顿部分地从《对十九条提议的答复》中找到了他的思路，他接受英格兰实行混合制政府这一前提，并且提到并没有立法者参与它的建立这一问题——威尼斯的事例给佛罗伦萨提出的问题——因而暗示能够在多大程度上把它视为一个共和国。他说，人们在野蛮粗俗的时代竟能取得如此精妙的平衡，这真是令人称奇。[682]但是，当他转向因为内战中平衡被打破而引起的责任和忠诚问题时，他发现并没有现成的答案。如果宪法是正当权威在其中进行分配的三种权力合作的成果，那么当它们之间发生冲突时，就不可能有任何宪法能让三者中的任何一方保持忠诚；假如任何一方拥有这种权威，那么（亨顿将这个问题一直追溯到詹诺蒂那里）它就是处在平衡之外，这使平衡根本不可能存在。[683]很多辩论者从这一前提得出了菲尔默爵士（还有更早的博丹）曾经得出的结论：混合制政府就是无政府状态，混合制政府其实是一种奇谈怪论。[684]亨顿作为一个相信决疑术的理论家而不是辩论家，采取了另一种同样重要的路径。混合制政府在英格兰是正当的，可是它已经崩溃了。因此个人不再有任何实在法意义上的正当权威能够告诉他如何行动或选择哪一方；但是他要服从一种道德和实践的律令，他必须采取行动，做出选择。他现在必须对事实运用自己的判断力，对纷争运用自己的良知，并据此采取行动。[685]其结果显然是，他把自己交到上帝手里，几乎可以说是在请求他做出裁决。

因此，亨顿让学者们[686]想起了四十年后洛克在《政府论》中所说

的“诉诸天意”；但是两者有所不同。首先，亨顿把正当性陷入混乱的世界中的良知作为前提，小心地运用决疑法，能够使破碎的正当性部分地得到恢复。假如良知要评估政局及其最近的历史，它必须运用政治和道德上的审慎，以确定发生了什么、可能发生什么以及现在应当如何行动；这要以客观的道德和法律标准作为前提，因此良知在一个方面不同于马基雅维里的“德行”，就像它在另一个方面不同于洛克一样。但是第二，上天并没有事先批准任何特定形式的权威，以此告知人们它的意志，[687]因此，在内战中坚持良知的个人，可以诉诸“最高裁判权”（jus gladii）或“征服权”（jus conquestus），诉诸战斗决出的结果所反映的上天裁决——无论他是否亲自操刀上阵（亨顿接着提出了调和的手段）[688]。当时有大量文献都谈到这种诉求，亨顿虽没有采用，但我们还是有必要在这里一提。如果上天的裁决与他的看法相反，他可以说自己错了；但是假如他的良知仍使他相信自己做出了正确选择，他可以认为天意的裁决深奥难解。征服的剑可以自行其是，不但主张自己取得的胜利拥有神授权威，而且拥有先知和启示录的权威。[689]

洛克的诉诸天意也就是诉诸刀剑，但它是寄存在人民那里，而不是寄存在一些个人的良知那里。亨顿显然不认为人民结合成了一个整体，除非是作为共和国或混合制政府中的等级，而后者现在已经崩坍，每个人只能依靠自己了。[690]我们看到，共和国并不是圣约，通过使人民与上帝合一而把他们团结在一起；也不是社会契约，通过理性的、与宗教律法无关的过程使他们结为社会；它是一个人为的结构，将不完美的因素融合在一起达到均衡状态，在亨顿看来，它还是一种保守的和提供正当性的装置。良知是在它之后出现的；但是，假如人民事先已经结合在一起，那么诉诸上天就是必然的。亨利·帕克——第一次内战期间最强大的议会辩论家，[691]利用《对十九条提议的答复》为他提供的一切机会，证明国王的权威起着协调作用，而不是至高无上的，但是在谈到内战中个人忠诚的归属问题时，他认为人民是不可分割地存在于议会之中。帕克说，有一种“国家的理由”，必须把它同马基雅维里的思想彻底区分开（他似乎认为，马基雅维里是打着这个旗号宣扬一种学说）。它不过就是任何人类群体成为政治团体或国家

的自然而又合理的愿望；这就是国家的“理由”，因为人的理性行动也就是政治行动；既然议会代表人民，他们就只能在这个机构中表达自己。[692]因此，内战期间的个人无须问自己的良知或求助于上天的裁决。他只须问自己的理性，它会让他与议会结合在一起。

这种亚里士多德式的平民主义，显然会彻底摧毁混合制政府，用民主的主权体制取而代之。但是，就像内战时期的其他作家一样，[693]问题在于帕克想到的是一个正式的还是紧急状态下的主权体制。他也许认为，混合制政府充分反映着事物的正常状态，而“国家的理由”不过就是规范失败、国家需要重建时发挥作用的那些因素，它这时要求个人对它的忠诚。“国家的理由”从这个意义上说，远远不同于利库尔戈斯的智慧或马基雅维里的“秩序恢复者”（ordinatore）；帕克不是古典共和派；但有意思的是也许存在着这样一种可能性：就像亨顿一样，他接受混合政制，是为了说明当这种政制崩溃时，个人孤独无助，必须靠自己的力量来重新安排他的生活。在亨顿的理论中，这种力量是良知，而在帕克那儿则是天生的政治理性；但是，从“国家的理由”到“人民的福祉就是最高法律”（salus populi suprema lex）[694]只有一步之遥，而这个说法很容易表现出先于道德的含义。可以说，在道德规范能够存在之前，必须先有“公共事务”、“人民”或“国家”；因此理性的第一要求就是这些名称之一所代表的东西，而它的制度不可能用只有它能够提供的规范来建立。这种思想当然存在于马基雅维里有关立法者要遵守非道德的命令的一切言论背后。但我们这里是走在一条不同的道路上。受到内战的打击、要重建忠诚的个人，并不是立法者，他的目标是让自己服从权威，而不是建立和统治一个城邦；但是他可以想象自己被迫回到了前政治和前道德的状态，要依靠自己来重新秩序。作为“最高法律”（suprema lex）的“福祉”（salus）的来源不是“人民”，而是自我。他可以做出一项笛卡尔式的发现，他作为行动者的第一动机是肯定自己，使自己生存下去；或是做出一项基督教和加尔文教的发现，他是为了一个不是由他，而是由他一无所知的力量所决定的目的而生，因此他的首要责任是为了那个目的而保全自己。他现在可以把自己置于一种先于社会、圣约或启示的“自然”状态，寻找建立一种可以理解的权威制度的手段，只以保全自我的原始

欲望和责任作为起点。假如他沿着这条道路走下去，他就不可能是一个建立共和国的利库尔戈斯，而更像是建立和服从一个人为的利维坦的自然人。

霍布斯并不是英格兰的马基雅维里，他是内战期间政治思想的激进派大师；当英格兰的个人失去一切保护和正当性，退回到前政治的被遗弃的极端状态时，他很容易在自然状态中肯定自身，而不是处在命运的支配之下。这从某种意义上反映着他的依靠自身的能力，反映着剥夺他用于自我肯定的一切手段有多难；但是，霍布斯的人和马基雅维里的人之间的重要区别在于，自然状态是非历史的，从逻辑上说是无时间的，而旋转的命运之轮的每一时刻都是时间中的一个接续点。“循环”（anakuklosis）是完全世俗的、受时间约束的，从不与自然状态交汇；这其实就是把它视为一个无神论观念的首要原因。但是对自然状态的诉求——虽然它能以令当时的人感到近乎无神论的语言来描述，却是一种脱离时间，然后再回到政治和历史之中的做法。霍布斯只有诉诸于启示录中的上帝，才能说明每一时刻、甚至连自然的时刻都处在历史之中。[695]但是从帕克到《利维坦》所形成的复杂的思想资源，提供了另一些原因，可以说明为何因混合政制的崩溃而陷入孤立的个人，不需要从马基雅维里的角度来看待自己。

混合政制通过美德和权力的均衡状态为稳定提供保障——这一说法使国王的臣民有可能接受共和主义传统。平衡的敌人是命运，而命运的敌人是美德；在这种情况下可以预期，对其他各方的美德给予尊重的美德，有助于形成均衡状态。但是，混合政制的范式，虽然把权威的崩溃定义为个人孤立和被遗弃的时刻，但并不强迫个人从命运和美德的角度来认识这个时刻。首先，存在着很多可供选择的语言。亨顿那良知和诉诸天意的时刻，能够向着华莱士探讨的方向发展，[696]沿着这个方向，审慎服从神意就能够达到深刻的信仰自由的高度；帕克那国家理由和“人民福祉”的时刻，可以沿着昆廷·斯金纳所探讨的方向发展，它使审慎和神意让位于霍布斯的激进自然主义。[697]还有一些人，如威廉·普莱恩，在讨论这个问题时把“古代宪法”与“得到拣选的民族”相对立，根本没有采用准共和主义的语言。其次，认为内战导致决疑术和忠诚问题的个人，很可能不会以足够强大的方式直接面对

命运，以此来肯定自己的美德；美德终归是一种行动的理想，而不仅仅是正当性的理想。要想理解古典公民理想在“王权中断”（Interregnum）时期的思想中发挥的作用，我们还要做更多的研究，还要看一看那些更少启示色彩和更注重行动的话语；但是，这个时期难以消除的保守主义，仍会继续为我们提供一些信息。

二

布鲁克的领主罗伯特在1643年鼓励他的军官以“国王在议会中”的名义拿起武器反抗国王，他提到了“罗马人中伟大的共和派西塞罗”。[698]像“国民”和“爱国者”这些字眼，现在再次被用来指那些有以下想法的人，他们认为国王、议会和人民构成一个混合政体，对于其中的任何一方，都可以用整体的名义进行抵抗和限制。但是这种语言虽然有着明显的古典含义，它的发展却受到我们所研究的另一些思想模式的阻碍；对霍布斯的意见显然要给予很大的保留，他认为大学里讲授的和来自希腊及拉丁历史中的共和主义原则，助长了人们倾向于打内战的思想。[699]我们下面还会考察在1640年代伟大的激进运动中的流行语。这里的关键性言论，当然是那些军官和士兵的宣言中的言论。在这些由社会出身各不相同的人组成的团体中间，有一个共同之处：他们被动员加入军事社团，它刚刚打赢了一场史无前例的内战；他们宣布，在世俗和宗教事务上他们都是自主自立的。他们说自己“不是雇佣军，不是为国家的专制权力服务的”，而是“被召来捍卫我们自身的和人民的正当权利与自由”。

基于对那些目的的判断和良知，我们拿起武器，为使它们得以继续存在，我们决心遵照……这些原则——它是您的[议会]经常告诉我们的，也是我们关于自身基本权利和自由的常识告诉我们的——宣布那些得到承诺的共同目标并为之声辩，反对任何特殊的党派和利益。[700]

这些人宣布了一项常识：他们拿起的武器使他们投身于共同的目标。他们这是在宣布一种过去在英格兰从未听说过的政治意识。这种做法是一种革命性的行动，故也难怪，这些文件在表达他们的宣言

时，既采用又超越了英格兰人所能利用的一切政治语言。例如有对古代自由权的诉求，但又将它激进化，认为这些自由权不像“古代宪法”的教义所说的那样已被继承下来，而是在很久以前但并非超出记忆的时代就丧失了，现在必须予以恢复。[701]有对“人民的福祉乃最高法律”的诉求，但是我们引用一份文件，就会更深入地看到这种激进思想的特点，它十分不同于帕克的精神；其意图不在于对某种不可取消的正当性原则的保守主义诉求，而是要宣布人民的自主性，他们自主地面对上帝采取行动。

上帝赋予人类一种禀赋，并不是为了藏而不用和不加改进；在世人眼中最平庸的仆人，就像天底下最伟大的君主和统帅一样，也要事

奉上帝，也会被上帝接受。他们都具有天赐的禀赋，并且都要加以运用。……大人您[指费尔法克斯]或整个议会和王国，也许不让我们这样做，或……命令我们保持沉默或忍耐，可是不论他们还是大人您，都不能剥夺我们对上帝或对我们自己的天性的责任。……假如阁下听信谗言，认为我们是一切形式和秩序的破坏者，并因此而监视我们，那么我们想提醒阁下，我们的公开宣言和文件中所申明的自然法和民族法可以对此做出回答，证明我们现在的做法是正当的。因为一切形式不过是影子，都要服从于目的。人民的安全高于一切形式和习俗；对人民安全的权衡能够为达到这一目的的一切形式，或形式之改变正名；任何形式若不维持或完善这同一目的，就是不合法的。[702]

在这里，“人民的安全”不是前道德的社会化原则（像“一人为全民而死是合宜的”所表达的意思）。通过“一切形式不过是影子”这样的话，对“自然法和民族法”的诉求变成了启示录式的“更新”（rinnovazione）语言。人不仅要保全为某种目的而创造的自我，重点转向了目的本身，转向了必须用来追求这个目的的“禀赋”。这段话的许多读者会把“人民的安全”解释成不仅要在物质上维持由追求目的的动物组成的共同体，而且要继续追求一个特殊民族为之得到拣选的目的。“一切形式都不过是影子”属于启示录式的语言，它表示尘世间的一切事情都要在目的面前让步；它是潜在的反律法主义，因为它很可能意味着形式已经耗竭；但它仍然是亚里士多德主义的，因为它

要让托马斯主义者萨伏那罗拉也能够理解。人们达到其最后目的——或恢复他们的“原型”（prima forma，虽然对于新模范军中的激进圣徒们来说，它还不足以成为一个反律法主义的概念[703]）的背景是启示录的背景；亚里士多德的目的论中的“目的”仍然是与先知时代的末世论“目的”结合在一起的。

采用本章前一节所使用的分析模式，可以认为，激进的圣徒要对与亨顿和帕克一样的处境做出反应。当失去一切传统的正当结构时，亨顿诉诸良知和天意；帕克则沿着前霍布斯的自然主义方向前行；对于马基雅维里主义者而言，从理论上说有可能诉诸“德行”与“命运”的对抗。但我们的模式建议，除了命运、自然和神意裁决的时刻之外，还可以看到——这几乎是神意的延伸——启示录中的神恩的时刻；此时军队中的激进主义将采用可以应付这个极其特殊的时刻的有限语言对它做出反应。不过，相当清楚的是，这种解释是不恰当的。军人的启示录信念（就像马基雅维里的新君主的“德行”一样）有助于造成一种更加需要这种信念的局面，并作为独立的变量发挥作用。这为我们提供了一个事例：不仅有人要让失去正当性的混乱局面走上正轨，而且有一种新的公民意识找到了表达工具。清教圣徒得到特殊召唤的感觉，使士兵们产生了他们每个人内心都有无法消除的人格（“禀赋”或“天性”）的感觉。这可以表现为每个人与上帝有着无可替代的关系，对上帝承担着义务或责任，也可以表现为每个人都被赋予平等的权利和权力，使他能够履行这种义务。瓦尔泽的分析依然成立；而且即使我们补充说，那召唤作为一种神恩，只能被认为是针对时间中的个人，而从这个角度所理解的时间，必须被认为有着启示录或先知预言的性质，他的分析也仍然成立。但是，如果根据前一章所提供的线索，我们再补充说，英格兰的圣徒——在与他疏远他所继承的法律和各项自由权相对立的极端处境中——所得到的召唤并没有使他摆脱它们，而是使他获得了改造它们的自由，那么这一分析中的许多要点就会变得清晰起来。我们现在可以理解，他为何觉得自己受到了召唤，要使那些自由权恢复原形，同时坚持认为，这个原形中包含着一个既是自然的也是得到神启的民族的自由。我们可以看到，个人对于自身具有一种十分自由的天赋能力的信念，强化了他批判他所继承的法律

和自由权形式并以此为基础参与激进行动的能力；“人民的同意”是古代宪法说的反律法主义。最后我们还可以看到，虽然尚未处于英格兰思想中的马基雅维里时刻，但这情况与萨伏那罗拉时刻具有一定的可比性，在公民意识、得到神启的信念和由继承而来的第二天性之间，有着复杂的关系。而且先知是武装的先知；他们只能相信自己。

因此可以认为，1647年的激进派是处在一个自由战胜必然性的时刻——不论它是指真正的千禧年似乎就要降临，还是指几乎相当于人类能力被神圣化的某种精神解放就会出现。思考忠诚问题的决疑术来到了一个超越时间的时刻，此时能够而且也必须建立权威，而思考自由的光照派则来到一个得到神启的时刻，他们的刀剑和灵魂此时能够改造法律，重建自由。但是在普特南，他们与统帅的辩论达到了顶点，[704]后者要告诉他们，他们仍然处在并未中断的必然性结构之中，没有完全摆脱这种必然性，甚至圣徒的条件也与这种处境不可分（这使马基雅维里的先知必须拿起武器）。伊莱顿[705]在克伦威尔的支持下坚持认为，肯定存在某些义务，内心的信仰亦不能使人与之决裂；肯定存在某些实在法，“自然法”亦不足以与它对抗。他宣布，他这样说的主要理由是：自然法可以规定每个人都应当拥有自己的东西，但不能规定什么东西属于每一个人。[706]财产这种特殊事物（哈灵顿把它称为“命运的恩惠”）的分配，必须由人类而不是普遍原则来决定。

神的律法没有给我财产，自然法也做不到这一点，财产权是人类的制度。我拥有财产，我就会享用这些财产。制度决定着财产权。[707]

要想让人类社会存在，个人——伊莱顿宣布——就必须受它的约束；法律和财产要想具有任何可靠性，就必须赋予个人以社会权利和人格；不然的话，他会是什么情况？但是，使人们成为他们现在这个样子的社会制度本身，肯定是人类创造的；因此，个人只能生来就存在于并非由他所创立的人类法律结构之中并服从这种结构。既然这是在英格兰，财产和习俗便为它是如何建立的这个问题提供了答案。人人生活和行动于其中的普通法体系是一种制度，它根据超出记忆的习俗，规定了拥有、继承和转让土地的方式；伊莱顿允许其参与公共活动的唯一的个人，是继承了最起码的自有地产——或获得了遗赠这种

地产的手段的个人。即使如有些人所说，[708]平均派确实要把没有财产、寄居于别人家的仆人排除在选举权之外，这也没有消除伊莱顿和兰伯罗[709]之间的分歧。伊莱顿认为，土地必须是自有地产，或至少与法律规定的自有地产相当；[710]它必须能够被理解为普通法——它本身就是超出记忆的时代所留下来的习俗遗产——所规定的遗产，因为没有其他办法将个人置于一个他能够服从并予以捍卫的法律和财产体系之中。[711]在肯特郡名不见经传的罗伯特·菲尔默爵士，也在想方设法用父权制理论否定天赋自由，[712]但伊莱顿的观点在当时能够得到更普遍的理解。

应当强调的是，强迫个人接受的必然性，从一种重要的意义上说，是形式的而不是特指的：是尊重一般法律和财产体系的义务，而不是尊重现行的特定体系的义务。伊莱顿能够构想和设计一种很有远见和极聪明的改革计划，[713]对人具有约束力的社会结构本身，正如我们所知，也是由人创造的。但是他坚持认为，只有可继承的自有地产，“永久的利益”，能够使人进入祖传的义务制度，从而使他具有公民资格。他这种观点是一条强有力的证据，表明他终归还是要把个人维系于习俗、维系于人所制定的法律，但这个制定者是无法指认的。对于他为何在一年半后拒绝英格兰政治家难得的几次采取革命行动的机会之一，他在普特南的观点可以提供一种意识形态解释。清理议会，而不是予以解散并根据新的选举权举行选举，这等于是同意军队——在高级军官领导下采取政治行动时——总是需要传统政体中的成分给予它正当性，它要清理下议院的目的，无非是让下议院为它的行动正名。[714]这种态度相当合乎逻辑地来自于伊莱顿的论证方式，他认为社会结构、法律和各种制度，是人们表达政治意志的前提。

由于1648—1649年的革命有着不彻底的特点，因此对它的辩护所采取的方式是为脱离故道正名，而历次革命都觉得没有必要为此而道歉。例如，“残余议会”（Rump Parliament）在处死国王之后发布的宣言中的主要观点是，君主制不能——不仅是在最近的危机中，而且是在它的整个历史中——为英格兰提供政治稳定；[715]由于还要为取消上议院正名，因此它很容易变成这样的辩解：《对十九条提议的答复》中的混合政体，并没有达到设计平衡的政府时所要达到的目的，

所以必须用更好的制度来取代它。但是，军队的激进主义中仍有着对等级制的或封闭的贵族的强烈反感，并且一直延续到平均派衰落之后。“残余议会”的宣言中的辩护基调预示了1649年及以后几年重要的理论之争的基调：即所谓的“义务”（Engagement）之争，[716]它向我们显示出独立思想一旦失去激进信念之后必然在方向上表现出多样性。所谓的“义务”，不过就是服从现在建立的政府的责任，由此引起的复杂而又重要的辩论所涉及的问题，是同意服从“事实上的”（de facto）而不是“合法的”（de jure）政府——拥有实际权力而不是正当权威的政府。总之，再次出现了用决疑术寻找权威的做法，这证明英格兰的保守主义在灾难性条件下有着强大的持续能力，使如此平淡的题目也能产生极为重要的思想。对这场论战中的混乱战略进行分析，能让我们走向霍布斯，但也能为我们提供一些使马基雅维里式的共和主义解决方案得以复兴的条件。

无论从1649年的理论还是实际情况来看，“事实上的”统治就是刀剑的统治。就参与这场辩论的人而言，他们所要应付的问题是，确定人类法律的统治已经垮台、让位于人类权力的统治的确切条件，并由此确定权力可以为它本身提供辩护的方式。最简单、最明显的战略是直接诉诸神意：上帝神秘莫测的意志让这些事发生，他的造物不能抵抗他的手段。但是，不仅这种论点易于受到一些反击，而且对于当时多种多样的善思的头脑来说，它可以朝着很多具有诱惑力的方向发展。例如，从神意论转向先知论就只有一步之遥；克伦威尔一再宣称，如果他没有听到神在召唤他，他就没办法工作，他身边就有一批人，热衷于解释他和他们在就要应验的先知预言中或在就要出现的末日时刻或千禧年中所承担的角色。但是值得指出的是——这是前面讨论过的圣徒们思想分歧的典型表现：当克伦威尔的权力在1653年后达到顶点时，他否认自己是末世论剧本中的一个特殊演员，他一再坚持说，他的权力不过是一个治安总长的权力；因此在拉蒙特看来，这标志着从信神的统治（福克斯意义上的）明确转向“不信神的统治”。[717]护国公本人也愿意暗示性地承认，他的权威是“事实上的”统治，而不是“先知预言的合法”（de jure prophetico）统治；然而大卫王的传说，以及它所预示的有待得到更新的类型，却有可能纠缠着他；[718]不

过，他的态度确实在很大程度上解释了，统治着英格兰的是期待着基督的圣徒这种教义，当时为何仍然只是少数人的说法。

严格地说，诉诸“事实”的论证绝无可能完全采用末日启示的视角而又能保留自身。末日启示论如果决意宣称，一切人类的权威已被推翻、真正的“基督的统治”（regnum Christi）就要来临，或很快就会变成这样，它就会更倾向于反律法主义；只有假设事情并非如此，旧政府的垮台和新政府的建立是出现在具有连续性的人类时间之中，“义务”问题才值得辩论。诉诸神意是对付时间的第一步战略；但是，假如事件没有启示录的意义，它也就不具有唯一性，不过是一次又一次出现的革命之一，阿沙姆的《政府的混乱与革命》（Confusion and Revolution of Government）是一个关键性的标题，也是这场辩论的一份重要文献。[719]假如政府一次次倒台，权威又如何恢复？或者，用另一种人们熟悉的语言，在这种困境中个人的服从具有什么性质？约翰·M.华莱士对安德烈·马韦尔的丰富思想做过出色的深入研究，他证明，神意观这时远没有枯竭；运用丰富而复杂的诗学天才，可以发展出一种个人在事件中的意义意识，他的“义务”（pietas）就是因事件的含糊性而产生的。但是在接受对马韦尔的这种解释时，仍有必要指出，从他以及另一些人的低层次思考中所产生的语言，是要表达一种有关权威断裂的激进观念。如果这种断裂是人类事务的常规，那么每个政府都可以追溯到不是用正义而是用刀剑建立的时刻；它的源头事实上无正义可言，这种说法——出自于安东尼·阿沙姆和马沙蒙特·尼德汉姆等人——肯定是马基雅维里式的。“这就是我们如此痛苦地陷入其中的循环”，阿沙姆说，[720]这十分明确地暗示着波利比阿的“循环”，虽然他没有进一步建议把立法者或共和国作为摆脱他的著作中那种到处可见的痛苦的方式；神意与自然的结合继续主导着他的思想。与此类似，马韦尔——虽然华莱士的分析表明，这只是他的观点的一个方面——为他的《贺拉斯体颂歌》（Horatian Ode）引入了同样明确无误的克伦威尔形象，把后者描述成马基雅维里式的君主—立法者，他类似于罗穆路斯，必须采用残忍的非法手段；在《克伦威尔政府一周年颂》中，他又把奥利弗描绘成同时拥有先知权威的大卫式重建者和古典立法者，能够用创造性的行

动一举超越时间的不稳定性。[721]不妨回想一下，大卫不同于罗穆路斯，他在受膏之前同扫罗的关系，以及在此之后与洗鲁雅的关系都是暧昧的；在某些问题上，马基雅维里和先知的观点相距不远。

但是，刀剑的时刻可以由君主、立法者或先知（这些人物都曾现身于马基雅维里的画廊中）占据，也可以由完全不同的另一种人占据；我们在讨论亨利·帕克时已经对此有所了解。根据《万民法》，征服者有可能出现在这个时刻，手执刀剑证明上天的裁决站在他那一边，因此不管他的行动多么残暴，多么违法，都不可与他对抗。这种征服者不是诺曼人威廉，而更像是圣经中的宁录，[722]即权力没有得到上帝授意的原始暴君。[723]但是，在尼德汉姆等作家看来，“征服权”（jus conquestus）可以被视为由军队共同拥有，那些武装的英格兰人用征服证明，他们在这种情况下既拥有天然的也拥有合乎神意的统治权。这时把征服者等同于圣徒当然就只有一步之遥了；但同时它也可以朝另一个方面发展，走向“人民的福祉”、国家的理由和自然状态。我们对此已做过研究，斯金纳在一系列文章中也认为，这是与最初的“事实”之争中的神意观战略的关键性决裂，[724]之所以关键，是因为它提供了一个背景，使霍布斯完成、发表并在某种认识层面上属意于《利维坦》（1651年）。在革命年代的英格兰出版的一切著作中，这部著作最激进地描述了人类个体存在于一种近乎完全失去正当性的时刻，要在被遗弃的状态下以人为的方式重建权威；从结构上说，它完全不同于马基雅维里的观点，而且使后者在英格兰的作用居于次要地位。

但是也可以说，“事实上的”权力说增加了一些马基雅维里主义因素的重要性。可以说，君主、立法者和循环是始自于刀剑的时刻，但是共和国在肯定自身时，并不是仅仅把它作为一个“事实上的”稳定装置——虽然从理论上可以这样说。在这个漫长的故事中，还有一项更有意思的发现，即古典共和国是作为一种行动的理想出现在英格兰的思想中，此时，事实上的“刀剑时刻”与军队的激进主义联系在了一起，而后者只实现了一半的革命造成了这种形式的观念和政治问题。

普特南的一个反平均派的发言人（纳赞尼尔·里奇上校，他后来成

为保守的第五王朝派[725]，但也是护国公政权的仇敌）抨击给予穷人投票权的建议，不仅是基于他们会用自己的权力消灭一切财产这一常见的理由，而且他还有更现实的论证，即这会让穷人必然依附的少数大人物的势力过度膨胀。他指出，这就是罗马共和国末期发生的事情，把国王拉下马，再换上一个皇帝，这没有任何好处。[726]里奇的演讲的重要性在于，它反映出至少在一个军官的头脑中有着源于古典时代的共和国的自由与平民军队的结合，我们知道这正是佛罗伦萨思想的一个标准议题，虽然他对这种前景其实持消极而不是积极态度。但我们现在知道，这并非处在军队为他们干预政事进行辩解的话语资源之外：他们宣称自己“不是雇佣军”，而是自由的公民战士团体，这种主张，如果用充分的马基雅维里式语言提出，将把英格兰变成一个平民共和国。这不是塞克斯比和兰伯罗的语言，但在镇压了平均派之后，确实有可能看到有一个时间和地点，这种意识形态由一位能够拥有广大读者的作家做了大力传播。

这位作家不是别人，正是马沙蒙特·尼德汉姆，[727]一位时评家，卖弄内战和残留议会时期主流观念的行家里手，但显然缺少真诚或一贯性。他一度因为在活动中持保王派的立场而锒铛入狱，又靠耍笔杆子——他写下《为英格兰共和国辩护》（The Case of the Commonwealth of England Stated）并于1650年发表——出了牢房。此书大讲服从“事实上的”权力，其中包含着一些马基雅维里的成分，但在主张服从征服者的刀剑时，他的论证大量利用了霍布斯在写作《利维坦》之前的著作。残余议会的政权给他的奖励是，让他担任一份名为《政治快讯》（Mercurius Politicus）的政府新周报的主编，他在这个职位上干了多年；1650年夏，他开始在这份杂志上发表一些重要文章，最初是从《为英格兰共和国辩护》中摘编的内容，这个资源用尽之后，他又开始为它写社论，但当时没有结集出版。他从事这项工作一直到1652年的中期，这段时间发生了丹巴和沃塞斯特战役，当时军中的激进情绪似乎依然高涨——尽管平均派受到镇压。他那些文章始终有着激进主义和民主主义的突出特点。一个长老会牧师声称拥有“神法”（jure divino）权威，这一主张被谴责为反基督分子所为；[728]要把苏格兰下议院从他们族长的权力下解放出来；[729]尤其

是，那些社论也是英格兰人对古典的和马基雅维里式的共和主义民主的第一次持续阐述。所谓的民主政府，只能以人民拥有武装[730]和由人民选出的代表和行政长官的快速轮替[731]（尼德汉姆把它称为“革命”，哈灵顿则称为“轮换”）作为基础。他一再表现出对等级制贵族和元老院的强烈不信任，后者若不定期解散，就会变得和前者几乎一样。[732]对罗马共和国的政治是从尚武的平民的角度做了描述；雅典（在这个时期很少见）被认为要优于斯巴达；[733]威尼斯（通常是混合政府的最佳典范）则成了“稳定的贵族政体”的原型。[734]他告诉我们，共和国中的任何权力模式，若不包含平衡和官职的快速轮换制，那就是君主制，不论掌权的是一人还是多人。[735]

在平均派之后写作并嘲笑这些人的尼德汉姆，借用了表达英格兰民主观念的新方式；这种方式过去有着漫长而复杂的历史。与我们的论述目的相关的是，他描述了一种“公共的和人民的生活”（vivere civile e popolare），其基础是古典的武装公民理想和马基雅维里的尚武的武装平民的理想。他这样做，是因为他主张这种形式的恰当范式可以用来表达军队仍能够使自身变成一场革命运动，从他的令人不太敢恭维的时评家身份的另一面来说，他阐述了（仍然是以十分民主的形式）“事实上的”权威的学说，这对于军队必不可少，因为它无法完全公开自己的革命要求。在那些从《为英格兰共和国辩护》中抄来的社论中，军队和人民被描述为行使着可以从《万民法》找到的“征服权”（jus conquestus）；[736]但是尼德汉姆关于“事实上的”权力的论证的倾向，会使他赞成服从任何行使着有效权威的权力。当这个权力是克伦威尔的护国公政权，而他在《政治快讯》中为其服务的军队反对这个政权时，尼德汉姆就会发现自己处境尴尬，英格兰的马基雅维里主义历史就会有一个新的起点。

三

当詹姆斯·哈灵顿的《大洋国》在1656年夏天或秋天出版时，从我们所了解的环境看，当时的背景似乎是，军队中一些小团体对护国公政权自1654年以来的发展方式日益感到不满。[737]一些隐秘的关系使哈灵顿与前军官和另一些人结合在一起，这些人厌恶不能代表军队

感情的军事领袖掌权，因为他们没有表示过要建立自1647年以来就有人呼吁过的定期选举的议会，并已把军队置于作为行政权力首脑的护国公控制之下。在1656年，到处流传着关于已经形成的护国公政府显贵们的意图的谣言，在1657年春天，就像《谦卑的请愿和建议》（Humble Petition and Advice）[738]一样，它构成了使克伦威尔垮台的反革命行动的关键一步，因为它建议将护国公一职改为世袭君主制，以任命的方式建立“另一个议会”，以维持本应存在于宪政中的“一人”与一院制“议会”之间的平衡，这显然是回到了十四五年以前《对十九条提议的答复》中所说的政体，其实在《请愿和建议》中就能看到“三个等级”这样的字眼。[739]对建立封闭的贵族制和恢复历史宪法的激烈反对，现在变成了依然存活的共和主义的动力，它所宣扬的口号是“美好的老事业”[740]，而且可以猜想，去年夏天的反对派文献已经预示着《请愿和建议》中所包含的内容。总之，以下事情的发生并非偶然，而且肯定是一种失策：尼德汉姆在1656年6月把1650—1652年《政治快讯》中的社论结集成书，以《自由国家的优点》（Excellency of a Free State）为题出版，对其中向君主和贵族发泄的怒气几乎未做删改——有证据表明他后来对此事以及它使他与《大洋国》联系在一起感到懊悔；[741]而亨利·凡纳爵士大约在同时也抛出了他的《救治时弊》（Healing Question），这是这些著作中唯一受到当局审查的一部，它将军队描述为从事正义征服的“上帝子民”，建议恢复它应有的职能，即行使圣徒在英格兰的统治权。[742]

但是，《大洋国》是超越当时语境的著作之一。该书的历史意义在于，它标志着突破范式的时刻，是按照公民人文主义和马基雅维里的共和主义观念对英格兰政治理论和历史的重要修正。做出这种修正的直接原因是，他要为英格兰的军事共和国辩护，把它说成“武装平民”（popolo armato）的统治。但是，我们对英格兰人所能利用的表达政治意识的模式所做的漫长考察足以向我们表明，“公民生活”的语言面对另一些选择的严酷竞争，必须经过艰苦斗争才能使自己立足；我们不指望哈灵顿在英格兰扮演马基雅维里的角色，编出一部美德与命运相互冲突的戏剧，或是担当起控诉其同胞的角色，将一柄利剑插入英格兰的道德意识，让它因创痛而发出哀号。这种杰出地位是留给

霍布斯的。哈灵顿的意图似乎是，[743]首先，他要证明传统的“古代”或“平衡”宪法的基础一向就不可靠，而且现在已被清除，以此驳斥任何回到这种宪法的做法；第二，他处于一个我们可以称为“后萨伏那罗拉”的时刻，他要证明这种对古代惯例和习俗的超越，是一个世俗过程而不是具有末日启示意义的过程（我们不应忘记，这两种情况可以同时存在），它并没有使圣徒的统治成为必要。出于第一种意图，他编造了一种刀剑的公共历史，[744]其基础是马基雅维里关于拥有武装乃权力分配和发扬公民美德之关键要素的理论；出于第二个意图，他提出了一种公民理论，它与前面的一组论证结合在一起，说明英格兰人是公民，英格兰的共和国要比自封的圣徒的寡头政体更接近上帝。就前一个方面而言，他从理论上消除了伊莱顿对财产之必要性的信念与兰伯罗确信自由的机会之间的分歧，并找到了把英格兰的有地自由民视为从帕纳萨斯山来到人间的古典公民的手段；[745]就后一个方面而言，他在清教徒千禧年意识的演进过程中一个重要而又奇怪的时刻与霍布斯一脉相承。但是从长远的历史意义看，他是处于多少有些不同的场景，这将在以下几章加以解释。

哈灵顿的著作被称为“对封建制度的马基雅维里式思考”。[746]在1642年以前的那一代英格兰学者中间可以看到，他们对贵族身份（baronage）、骑士劳役和一般的依附性军事土地使用权的性质有了更多的理解，认为英格兰历史就是由此而分为不同的时期，这些制度同撒克逊人或诺曼人一起进入这个王国，在此后难以确切说明的日子里逐渐失去了对法律和社会的主宰。对真正的封建制度中的骑士和仆臣的历史认识，易于同对后来的权贵们以其家臣作为基础的军事权力的记忆（我们从马基雅维里语境中的培根和雷利那儿已经看到过它的表现）混在一起；这种微观景象使哈灵顿能够认为，建立在“封地”（feudum）上的权力分配，是同撒克逊人一起进入英格兰的，它仅仅是作为亨利七世所制定的立法的结果而被保留下来。[747]说贵族掌握的军事权力的衰落导致了政治权力的重大变化，或它使国王要直接面对他的平民，这并不是什么新观点。哈灵顿的关键性创新之处——这使他成为英格兰公民人文主义思想的真正先驱——是他把这些认识纳入了欧洲和英格兰的政治权力的一般历史之中，其基础是马基雅维

里那个拥有武装对于政治人格必不可少的理论。佛罗伦萨人曾强调说，如果一个人拿起武器不是为了自己，而是为了别人，他就不可能是公民，因为如果他是生活在共和国里，武器的使用（这种行动对肯定权力和美德都至关重要）就必须由他做主；他们是从武装个体的兴衰这一角度来看待罗马从共和国向帝国的转化。哈灵顿对英格兰的法学崇古主义的了解，使他能够在这个问题上补充上另一种因素——如他所说，被马基雅维里十分狭隘地放弃了的因素：[748]一旦把拿起武器视为封建土地保有权的职能，它就只能建立在财产占有的基础上。关键的区分是仆臣采地（vassalage）和自有地产（freehold）的区分；它决定着一个人的刀剑是属于领主还是属于他自己和国家；自主财产的功能变成了为自由的公共行动和公民美德而拿起武器，从而也是人格的表达。由此，人格的政治化在英格兰政治思想中获得了充分的表达；“上帝的英格兰人”现在是“政治动物”，因为他拥有刀剑和自有地产。

假如政治人格的基础是财产，无论是动产还是不动产（这种可能性很小），那么它就是维系于比亚里士多德所说的“家政”（oikos）更具体的物质因素，哈灵顿表现出一种倾向，他要淡化马基雅维里所强调的一点，即严重的道德腐败，公民人格的实际解体，是政府衰败的主因。他认为，政府的“腐败”与其说是因为公民不再展现适合于它的美德，不如说是因为政治权威的分配不再与对它起着决定作用的财产分配适当地联系在一起。[749]如果发生这种情况，就会看到平等的人试图像领主和仆臣那样行动，或领主和仆臣试图像平等的人那样行动；在这两种情况下，政治权力的行使将不再有客观的自由的分配为之正名，而必然导致暴力和专制，或是（这其实是一回事）变得衰弱并失败，注定要被与实际的土地分配联系在一起的权威分配所取代。古典理论中的政体六分法——君主制、贵族制和民主制，它们又分别有关心共同利益的正义和只顾自身利益的不义之分——现在可以被改造成这样一种图式，其中每一个政体可以与土地的实际分配联系在一起或不与它联系在一起。但是哈灵顿又做了进一步的区分，有土耳其式的君主制，一人拥有全部土地，别人能否从他那儿得到土地全看他是否高兴；还有哥特式或“封建”的君主制，少数人控制着国王，多数人又

控制着少数。他认为，这后一种不是真正的君主制，因为它在设计上有问题，其平衡是不稳定的。哥特式制度中封建势力的叛乱、土耳其式制度（晚期罗马帝国也属于这种类型）中的宫廷卫队——苏丹的近卫队或罗马皇帝的禁卫军的叛乱，都使得这种君主制即使有着纯正的形式，也从未成为稳定的政体。[750]

哈灵顿把财产称为“命运的恩惠”（the goods of fortune），[751]他没有关于调整财产分配的社会法律的具体想法。但他确实认为，可以通过人类的立法对财产进行再分配或禁止这种再分配；[752]英格兰的观念背景使他不必过分求助于“命运”的概念，因此他需要将每一种政体说成是必然退化为功能紊乱的形态，不然的话他的六分法便难免陷入波利比阿式的“循环”。但是他确实认为，只有拥有地产者的民主制——也就是说，只有“民众”（demo）或拥有地产的自由民的多数相对平等地拥有土地的社会——具备以多样化的平衡方式分配政治权威，从而形成一种自我稳定的“混合政体”所必需的人类资源（马基雅维里也许会把它称为“质料”[materia]）；他认为，这样的国家从理论上可以证明是不朽的。[753]他还描述了西方世界的政治权威史，它确实遵循着一种循环模式：摩西和利库尔戈斯，梭伦和罗穆路斯，都是农业时代的立法者，他们建立了由有地自由民武士组成的国家，但是他们的成果却被罗马的征服和“罗马大地产主”（latifundia）的壮大所破坏。在格拉古兄弟阻止这种现象无果之后，罗马皇帝和他们豢养的军队建立了一种不稳定的君主制，由皇帝和元老们分享土地和军事权力；哥特人在这个动荡的体系中作为雇佣军被召来，他们接过整个帝国，建立了君主制和贵族制失衡的封建制度。“哥特式的平衡”，或“现代的精明”（modern prudence），哈灵顿说，虽然传统上一向被赞美为政治杰作——暗示《对十九条提议的答复》中的思想——但它在任何地方都不过是国王和贵族之间的“扭打”，造成这种不稳定的原因是，每一方既无法适应另一方的权力，又摆脱不了它。[754]在“大洋国”（被他高度理想化的英格兰）中，这种“现代的精明”从盎格鲁—撒克逊人的入侵一直延续到都铎王朝的出现。可是，亨利七世——他的形象很大程度上归因于培根——所扮演的角色非常类似于詹诺蒂为美第奇家族安排的角色；他把军事佃户（哈灵顿将他们与家臣混为一谈）从他们的

领主的权威中解放出来，使后者将来再也无力伤害他们；军事佃户由此开始上升为拥有土地的、君权不能控制的人民（詹诺蒂所说的“中间阶层”）。[755]正是由于这种人的持续存在，使查理一世明白了自己的无能；在受到平民权力的挑战时，他发现贵族没有权威为他的权力提供支持，只好想用军队进行统治；但是，除了根本不想为他打仗的有地自由民之外，并没有其他兵源，所以他失败了，他的君主制也垮台了。[756]由有产者组成的武装“平民”现在占领了地盘，可以重复摩西和利库尔戈斯的工作。一个循环完成了，出现了建立不朽国家的机会。哈灵顿大大超过了伊莱顿，他将政治跟财产的历史联系在一起，但它是由一系列循环性的转型，而不仅仅是由传统的遗产组成的。

此外，他也从理论上完成了对古代宪法观的破坏，这种观点认为古代宪法是一个适合人民性情的习惯和习俗的结构，或是一人、少数和多数的完美平衡。假如他没有像平均派那样表示古代宪法的根源是诺曼人的篡权，他还是把它描述为不稳定的政体循环中的一个阶段，从未给英格兰带来也绝不可能带来和平或秩序。他的思想可以被视为是从前些年决疑论者有关“事实上的”权力的争论发展而来，所以他愿意认为，旧制度的破裂已经把在国王和议会之间做出选择的权利留给个人的良知，并且认为没有人能够因为做出这种选择而被公正地惩罚；[757]遵循着阿沙姆或尼德汉姆的传统的读者，也许会担心一切政府的起源都是刀剑，他为他们提供了一种有关刀剑的公民理论和公共史，由此得出的结论远比《利维坦》更为乐观和积极。他的“武装的平民”（popolo armato）不是尼德汉姆所设想的行使“征服权”的一群宁录，也不是凡纳所设想的以神秘方式得到拣选的一帮圣徒：这里的刀剑既不属于利维坦，也不属于基甸[758]，而是共和国的人民建立其公民美德制度的基础。

哈灵顿的图式中所描述的政治个体，仍然是佛罗伦萨的所有那些公民人文主义图式所预设的（不管多么存疑）公民美德的支持者，但是我们已经看到，哈灵顿较少强调他所说的人格的道德基础，而是更重视其物质基础。《大洋国》中有关腐败带来道德堕落的言论，并不比16世纪或18世纪的人更多。哈灵顿的“人民”所担心的最糟糕的事情是失去政府，[759]而他所说的政府不是指有强制力的主权者，而是指引

导人们有机会践行美德的“秩序”（ordini）。他像马基雅维里一样，认为拿起武器是个人作为负责任的道德存在肯定其社会权力和政治参与的基本手段，而拥有非依附性的土地保有权，则是拿起武器的物质基础。哈灵顿似乎没有考虑到这种土地保有权也会产生仆臣身份之外的社会依附关系；他对武装之重要性的强调，也许使他把一切不带劳役义务的土地保有权归为一类。但是，尽管像普特南的伊莱顿和兰伯罗一样，他没有探讨存在于真正的自有地产和农奴之间的广大中间地带，他却吸收了他们观点中的一些要素。像伊莱顿一样，他认为可继承的世袭地产是关心和参与国事的前提。他说，仆从不是国家的成分，他们带来的任何危险都是外部的，[760]就像来自外敌的威胁一样。但是像兰伯罗一样，他似乎认为经济上自立的公民也包括挣工资的人，只要他们住在自己的村子里，但不应是住在别人家里的仆人。[761]关于哈灵顿对经济的态度有很多争议，有人试图证明：他认为土地从根本上说是一种可交易的商品，可以通过买卖获利，这会使他的公民成为变化不定的企业家阶层。[762]但是也有很好的理由认为，他的经济学是希腊式的，是以“家政”（oikos）与“城邦”的关系为基础。获得土地是为了把它传给后代：[763]使家庭或“家政”建立在可靠的继承权上，让儿子能够自由地拿起武器，或是在有关国事的集会中参加无记名投票。就像亚里士多德一样，拥有土地的目的不是利润，而是闲暇：是投身于公共领域或公民大会、表现美德的机会。我们又回到了对公民精神的赞美，据此，政治特别适合于“绅士的禀赋”。[764]但是贫穷的有地自由民并没有被剥夺值得赞美的“多数”角色。

哈灵顿知道，财产可以以不动产或动产的形式存在，他特别声明，他关于财产和权力关系的一般法则，对前者和后者同样适用。[765]但是，尽管他很熟悉荷兰，据说还曾在那里的英格兰军团中服过役，但他从未描述过一个以货物或货币财产为基础的军事和政治结构；如果他做这种描述的话，远不是古典时代那种武装人民的荷兰人会给他的观点带来麻烦。荷兰和热那亚——应当注意，不是威尼斯——在他看来属于完全的商业社会的类型，它们仅仅出现在讨论“贸易平衡是否会侵蚀土地平衡”的背景中。他这里评价的是高利贷对土地财产的影响。荷兰和日内瓦是逐利的社会，显然不需要禁止高利贷的立法；

古代以色列和斯巴达的政制是建立在土地分配上，其农田数量有限，因此必须严格限制高利贷的作用，以防不动产的分配陷入债务关系。[766]出于同样的原因，现代犹太人应当在能够使他们恢复农民条件的土地上重新肯定自身。[767]但是大洋国有足够的土地，使它的商人能够从事逐利的活动（但显然不再允许犹太人）；高利贷不会破坏土地制度，因此应当予以鼓励，而且这能给它带来财富。[768]寻找资产阶级起源的学者愉快地发现，哈灵顿在为利润投机行为辩护，但这并没有掩盖一个事实：他认为货币投机与土地继承权有着消极而非积极的关系。财产的目的是稳定和闲暇：它把个人碇泊于权力和美德的结构之中，使他能够自由地实践这种活动。反对市场利润作为公民人格的基础，是因为它的多变："轻飘飘地来，又轻飘飘地走了"，哈灵顿说。[769]一个人有多少，也会失去多少，转瞬之间他就会判若两人。孔夫子说，君子不器；公民人格不是商品。

随着大洋国的贸易扩张，这个共和国也许必须进行领土扩张。这大概是哈灵顿对马基雅维里产生共鸣的一个原因，后者认为武装的人民共和国必须是"扩张的国家"；[770]但有些重要的不同。两人都认为，人民的共和国必须把武器交到人民手里，武器是为了打仗用的，不是为了仪式或装点门面。但是，马基雅维里（就像他之前的布鲁尼一样，受到有关罗马征服伊特鲁里亚自由城市的思想的影响）认为，波利比阿式的共和国毗邻其他共和国和王国，因此必然与这些平等的国家发生战争；在他看来，罗马有着食人族的宿命，它必然毁灭其他民族的美德，并最终毁灭自身的美德。然而，关于英格兰，哈灵顿写道："海洋赋予威尼斯以成长的法律，大洋国则赋予海洋以法律。"[771]两者都是岛国，海洋使其免于受到家门口的敌人的不断威胁；但是威尼斯的空间只能容纳商人、工匠和海员，由于缺少独立的公民而无法建立帝国和民主，英格兰则既是岛国又有农业领土，能够养活武装的人民，他们在国内是民主派，在国外则是征服者。此外，缺少毗邻的"坚实土地"（terra-firma），意味着没有其自由和美德可能受到破坏的相邻的共和国，大洋国在扩张时也就不必担心自身的腐败；但是哈灵顿没有清楚说明这在现实世界中意味着什么。马韦尔曾宣布，克伦威尔是共和国公共武力的持有者，将是"一切不自由的国家的救

星”，他怀着这种真诚的感情，把英格兰共和国想象成一个领袖，要把相邻的欧洲从哥特人的（很可能还有教皇的）辔轭中解放出来；[772]但是还有另一种着眼于海洋而不是大陆的观点，它把渴望土地、从事征服的自由人，视为在因为战乱瘟疫而使古代居民大量消失的爱尔兰从事殖民活动者，“每个公民迟早都会得到自己的农庄”。[773]（爱尔兰的清教徒军队，是因为反对克伦威尔而被流放到那儿的，哈灵顿的一些朋友和崇拜者与他们有交往。）有一段话声称，“再多一些种植园，国家会拥有更多”。[774]鉴于他的思想后来在十三个殖民地享有的重要性，人们不禁会说，哈灵顿想象着空旷的爱尔兰也会被搬到大西洋对岸；然而他也提到了“印度群岛的殖民地”[775]——很可能是指美洲的定居点——在不久的将来肯定会独立。如果说对于大洋国的不腐败的扩张会发生在何处，哈灵顿语焉不详，但他就像他之前的詹诺蒂一样明确，他要从马基雅维里在《论李维》开头列出的两种选择中取其菁华。大洋国要在不受限制的扩张方面成为罗马，在永恒的稳定、自由和美德方面成为威尼斯。为此目的，他让自己的立法者在一次超长的演说[776]中背诵了《论李维》第一卷第六章中完整的一段话，其中首次把罗马和威尼斯作为对立面，他认为马基雅维里是错误的，因为后者认为武装人民付出的代价是贵族和平民纷争不已（当领地的财富成为争夺的对象时，这种纷争对共和国极为有害）。跟那些亲威尼斯的马基雅维里批评者一样，他认为罗马公民的冲突不是平民骚乱的结果，而是罗马贵族以世袭方式垄断官职的结果，这与武装的人民没有因果关系。威尼斯解决这个问题的方式是，使贵族成为一个由多数选举产生并在他们中轮换的团体；马基雅维里则错误地假设，解除人民的武装是它内部和平的原因。[777]大洋国是从打破哥特人的平衡及其世袭贵族制的消失中产生的，它有着岛国的条件，有拥有土地和武装的人民；她只能采用那个“最安定的共和国”的轮换贵族制，她能将威尼斯和罗马集于一身，不必担心英格兰会出现恺撒。

对大洋国的“秩序”有冗长的记述，还有乌托邦式的细节。它的目标是建立一个全体公民参与的图式，其基础是定期召开的地方社区或“部族”（tribes，这个名称同样反映着希腊—罗马或希伯来的影响）大会，它在很多方面类似于英格兰传统的郡县大会：至少在召集

并训练郡县民兵和选举全国议会代表上是如此。实际上，全体公民是以骑兵和步兵的“黄金队列”方式举行威尼斯式的无记名投票，选出大洋国的平民院和元老院的成员；哈灵顿有意识地对“民兵”（milizia）和“治安队”（polizia）的一致性做了生动描述。[778]但是，当选的人并不是本来意义上的代表，而是轮到他们参与和服务的公民，他们通过抽签和推举进入特意设计成威尼斯式的复杂结构。哈灵顿并非不知道“威尼斯神话”，它使美德成为机制，让人们进入使其行为既理性又无私利的过程，无论这是否出于他们本意——这是他最后和最系统的政治著作中出现的孔塔里尼所说的柏拉图式基调；[779]不过，他的主要意图是通过公民参与展示人的美德。要实行包括代表的职务在内的官职的定期轮换（尼德汉姆把它称为“革命”），不是为了保证人民的选择至高无上，而是为了保证实现个人的参与；他要定期担任官职，不可把公共职能委托或转让给别人。轮换制在哈灵顿那儿相当于马基雅维里的（他认为这也是威尼斯的）“原则的恢复”（ridurre ai principii），即在行动中并通过行动而使美德不断更新。在他的乌托邦的专业行话中，他喜欢采用极夸张的语言——“银河”、“第一推动力”（primum mobile）和“天体”，它们分别表示光的自我永存、热情和生命。他对哈维的血液循环发现所作引用亦是如此。轮换制也是他解决贵族问题的手段。在他的体系中被赋予“少数”之功能的元老院成员（应当指出，立法者的工作一旦完成，“一人”就不起多少作用了）要定期选举，定期让三分之一退休。对他们特点的说明不是着眼于他们作为一个社会群体的素质，而是着眼于他们所履行的政治职能，根据古典时代和文艺复兴的传统，这种职能严格限于提出法律和政策，由人民或公民大会从中做出选择。用他的说法，“辩论”和“结果”要绝对分开，[780]这是哈灵顿使美德发挥效用，以及区分和分配决策过程中的不同成分的方法，它能使人们必须公允地采取行动。但是，他让少数定期出入于多数的团体，是要证明不必有一个贵族阶层履行少数的职能。当然，某种社会差异还是有必要存在的；整个亚里士多德式的技术是基于把政治职能跟社会特点联系在一起。元老院要由人民从一个骑士等级的成员中选出，对后者有每年一百镑收入的财产资格限制；[781]但是更重要的似乎是，他有着坚定信念，相信多数在观察少数时能够了解他们的才华。他说，二十个人中间会有六个人能力卓越，

其余十四人要听从他们的领导；没有必要建立复杂的机制以保证他们得到选拔，最重要的防范措施是确保“辩论”和“结果”的分离，让六人和十四人能够正确地各司其职。[782]显然，在哈灵顿的头脑中，这两组人在才能上的差异对应着财产、出身和地位的差异；六人是绅士，他们比其余十四人有更多的财产、闲暇、经验和传统。[783]但是关键在于让十四个人自愿承认这些素质，没有世袭制，也没有过分的财产资格去限制他们的选择。我们这里第一次遇到了英格兰共和主义理论中的服从概念——用现代学者喜欢的说法——虽然它在英格兰社会思想中想必不是第一次出现；我们从亚里士多德、马基雅维里和圭恰迪尼那儿已经很熟悉这一概念，圭恰迪尼曾用它来仔细区分“开放型政制”和“封闭型政制”中的贵族。[784]从哈灵顿到约翰·亚当斯，它在大西洋思想[785]中的作用是用来论证：贵族制与民主制的关系——这是任何混合政府理论的关键所在——在一个有比较自由、多变和能够畅所欲言社会里才会有最佳的形式；贵族制虽然发挥着人格和财产的功能，是一种自然的而非制度化的现象，但当它不是封闭的而是得到了多数承认时，才能发挥最好的作用。在尼德汉姆或哈灵顿看来，很难建立不会引起冲突或腐败的封闭式贵族制，而且没有必要做这种尝试。

但是，哈灵顿的著作和凡纳、弥尔顿或第五王朝派的著作同时出现，意味着他必须考虑另一种贵族制的可能性，它比世袭制更强大：即圣徒统治的贵族制。他们是有着神性体验的精英，由其性质所定，他们的资格不能由多数人做出判断。为了充分理解这个问题的深度，必须考虑他已成功地把英格兰置于一个不是传统时代，而是古典时代的背景之下。英格兰的历史现在成了共和主义美德的兴起、衰落和再生过程的一部分，这甚至比早期的布鲁尼之后人们所认为的佛罗伦萨史更加确定；眼前这个时刻，是英格兰有机会以自莉薇娅的罗马时代以来从未存在过的形式重建武装自由民的国家的时刻。本书一再重申的主题是，重建共和国、重建使人成为其应是的社会的时刻，若不补充上末日启示的时刻或神恩在历史中降临的时刻的观念，就是难以想象的；哈灵顿亦不例外。我们被告知，大洋国“就像萨伦的玫瑰和谷地的百合”；立法者在她建立之初一直吟唱着幻想曲“所罗门之歌”，[786]任何正统的基督徒都会与作为基督嫁娘的教会形象结合在一起；我

们在另一个地方还听到，这个共和国是圣子统治，就像摩西的王国是圣父统治一样。[787]然而，这也是圣徒统治出现的时刻，它以自己的方式向上帝面前公民的平等发起了挑战。

“得到拣选的民族”，即全体信徒属于同一个教会这种特殊的英格兰式肯定，自它出现以来，就以一种将平信徒自治（laicism）和启示录语言融合在一起的奇妙而特殊的方式，肯定了世俗权威的至上地位。假如教皇在时间中代表着在永恒的当下采取行动的上帝之存在这种主张是虚假的，那么这个世俗共同体就能够担当期待着基督回到时间中来的信仰共同体的角色。世俗权威高于任何以信仰为基础向它的至上地位发起的挑战，于是就变成了批驳反基督分子的标准，罗马天主教神父，阿米尼乌斯教派的主教以及苏格兰长老会的长老，都先后扮演过这种反基督分子的角色。在1650年代的独立派看来，罗马教廷仍是最典型的敌人，奉行神法的长老会教派位居第二，当哈灵顿所说的立法者（他部分地是克伦威尔的化身）接近于达到他努力的目标时，他被后人纪念主要是因为他战胜了外敌（这显然是指苏格兰人）入侵。[788]但是，圣徒的统治，声称拥有别人不可企及的精神权威、选民身份或智慧，却对基本上属于同一等级的世俗共同体的精神角色构成了威胁——因此威廉·普莱恩宣布，贵格会教徒是披着伪装的耶稣会信徒或圣方济各会信徒。[789]在《利维坦》第四卷和第五卷，霍布斯提出要筑起一座堡垒以对抗所有这些威胁。他以自己高度个性化的方式，用激进的新教教义证明：尘世间没有任何机构能够在基督升天和返回之间行使源于他的权威，或是在因扫罗而结束的摩西神权统治与基督返回时所实行的神权统治之间，行使直接源于上帝的权威。在这个期间占据着舞台的天然的和人为的世俗权威，行使着宣讲和解释有关上帝返回的预言的不可分割的权力；但是，行使这种权力的代价是，只能不断重复那种预言，除掉利维坦的一切伪精神性敌人，但把利维坦置于一个启示录的时间图式之中，并说明有一天他的权威将不复存在，因为神权统治已经同复活的基督一起回归。[790]

霍布斯和哈灵顿——主张绝对主权的理论家和主张参与式美德的共和国的理论家，大概就像任何两个意识形态鼓吹者一样，肯定会发生争执；其实，哈灵顿有不少资源可用来抨击霍布斯的权力理论，抨

击他对希腊—罗马遗产的憎恨和他用私人的自愿服从代替公共的积极美德的做法。[791]但他们有一种更深刻的共同意识，而且在这一点上有着共同的敌人。哈灵顿就像霍布斯一样，亟想证明最早的长老会长老和执事不是在神权传统中得到委任的，而是在公民大会中选出来的。[792]就像大多数独立派一样（无论他们倾向于平信徒自治还是教会自治），他要证明这一点，以便对抗所有的教皇派、圣公会派和长老会教徒。关于这个问题有大量的文献可以供他利用；使他更接近于霍布斯的，是两人都想证明选举长老会长老和执事的是一个世俗机构，以及至少在哈灵顿看来，原始的“信徒会众”（ecclesiae）是雅典的“公民大会”（ekklesia）一词意义上的公民集会。[793]他要证明，选举教士是世俗的选择，是由世俗主权者做出的选择；尽管哈灵顿和霍布斯的主权理论有深刻差别，但自足的城邦或国家，如霍布斯所强调的，对自身事务行使主权，就像任何服从于利维坦的王国一样。敌人是相同的。哈灵顿在原始授权问题上对国教徒亨利·哈蒙德做了极冗长的反驳，是针对后者著作中的一个段落逐页逐条予以反驳，因为哈蒙德在这段话中抨击了霍布斯。[794]

霍布斯认为，利维坦的王国是处在由摩西的神权政治所实行的上帝直接统治和由复活的基督实行的上帝统治之间的当前这一段间隔期。他因此强调这两种神权统治的一致性及其君主制特点：上帝通过基督行使的权威，基督又通过从摩西到撒母耳这些副手行使。但是哈灵顿坚持认为，摩西的国是真正的古典共和国，选举宗教官员的权威是各个等级的人民的权威，就像他们选举国家官员一样。[795]当他这样说时，他并没有感到必须与霍布斯站在一起。最主要的目的是驳倒认为教士有着独立的精神权威来源的一切主张。共和国能够像君主制一样有效地肯定世俗主权。诉诸神权——否定教权独立的另一种方式——可以通过重申以下内容来保留，哈灵顿也确实这样重申：共和国，即全体公民平等的政体，是在上帝之下人人有着平等的自由的政体。因此，共和国也是神权政体；它是以基督为王的王国。[796]萨伏那罗拉很久以前就这样说过，凡纳和第五王朝派仍在这样说；但在哈灵顿看来，他们的主张是错误的，因为他们是要主张自己拥有权威，把自己当作精英或选民，却否认其他公民是这种人。[797]他们要求建立共

和国是为了自己，从而也就否定了共和国，否定了基督之国。他们的角色与反基督分子相去不远。

但是，甚至在西奈山，共和国也不是简单的启示问题。哈灵顿认为，公民社会所发展和形成的秩序，是人的理性能够理解的，上帝不会反对合乎理性的自然秩序。[798]马基雅维里将摩西和异教的立法者并列，难免有讥讽之嫌，哈灵顿则数次引用一份文献，其中说摩西接受他的岳父、米甸人叶忒罗——一个不信神的异邦人——建立世俗制度的建议。[799]他可能是说，这是先知和立法者、神的预言和自然理性在和谐地工作。但是还有进一步的含义，共和国表现出千禧年的因素，这在霍布斯的著作中是找不到的。假如神权统治过去是通过直接代表上帝的摩西亲自来实行，将来则是通过复活的基督亲自来实行，那么仅仅作为上帝的自然的和人为的代表的利维坦，就不能实行神权统治，而是只能期待它的回归。但是，假如作为共和国的以色列使自身也成为神权统治的国家，那么大洋国，作为以色列和罗马之“复活”的共和国，从某种意义上就可以理解为基督之国的回归。因此才有了基督嫁娘的形象，以及大洋国被赋予的另一些启示录意义。利维坦只能期待时间终结时的基督之国；大洋国则可以成为这个已经到来的王国，将千禧年跟来世结合在一起。在一个有朽的神和一个不朽的国家之间是有差别的。

但是，在大洋国这座祥和安宁的大厦中，只有寥寥无几的类型和影子具有千禧年的含义。我们更有可能感觉到，哈灵顿和霍布斯，就像普莱恩和马韦尔一样，最终还是让精神体验从属于政治体验，将他们思想中无法避免的先知因素自相矛盾地用于这个目的。除了极罕见的情况，霍布斯一向故意否认直接的宗教体验的可能性，他要让宗教生活既服从利维坦，又承认上帝的权力和耶稣的救世使命。哈灵顿则沿着人文主义路线，取消了圣徒（同时为“信仰会众”保留了救赎的功能[800]）并且只留下公民的美德实践作为“基督统治”的唯一必要条件。[801]他的教士应当仅仅是学问家，他们解释上帝的话，因为他们通晓说这些话时使用的古语；[802]圣灵降临说（Pentecost）几乎消失了。但是，由于能够利用一种暗示千禧年或基督回归就要发生的末世论语言，哈灵顿——无论对霍布斯而言是否如此——避免把他的共和国说

成存在于严格的世俗时间之中。他没有像马基雅维里那样，用“德行”（virtù）和腐败这类字眼去描述一个既不是因习俗也不是因神恩而得到稳定的世界中的公民。当哈灵顿的思想被用于一个不再以千禧年为取向的社会时，这种眼光才会重现。

第十二章　共和政体的英格兰化（二）宫廷派、乡村派和常备军

一

在前面两章，我们考察了在斯图亚特和清教徒的英格兰的语言和思想中，用于理解政治的公民模式和马基雅维里模式的出现和形成。当时形成的观念世界十分不同于佛罗伦萨的观念世界，我们必须大费周折才能理解为何必须把英格兰设想为一个古典共和国；但是仍可以把它描述为一个受着某些范式支配的世界，它们与那些用来建构本书写作指导模型的范式一样。特殊事件的世界是难以理解的，被视为人类非理性的结果，是不稳定的世俗领域，政治的任务就是要控制这种不稳定（假如不是政治原罪造成了这种不稳定的话）。习俗、神恩和命运的范式，提供了可以引导人类理智穿越历史生存的危险之路的语言。当内战折磨着一向被视为代表着永恒秩序的君主制时，我们看到一个思想家团体（霍布斯在某种意义上也是其中一员），他们打算分离出一个处在时间之外的“自然时刻”，以此重建作为一种严格的自然现象的权威；但是，尼德汉姆的另类言论，以及霍布斯和哈灵顿之间令人困惑的关系，都向我们表明，诉诸自然和权威与诉诸命运、“循环”和共和国密切共存，而后者又是与进一步诉诸神恩、神启和末日启示密切共存。因此可以认为，直到清教徒的激进欲望消耗殆尽为止，英格兰的政治思想一直面对“现世”认识论的挑战，英格兰是个古典共和国的观点则被建构为应对这种挑战的手段，我们所熟悉的语言既带来这种挑战，也提供了它的解决方案。

但是，在17世纪晚期和18世纪，西方的政治和社会思想已经从后中世纪时代过渡到了现代早期的时代。对历史的自我理解能力大增，

是这种转变的特点；倘若我们研究过的那种有着严重局限性的对世俗现象的认识没有改变，这一特点是不会出现的。这个时期的认识论变化的原因很多，也很复杂，但是我们就会发现，共和人文主义的语言在这一过程中发挥着重要作用，并且因此而与导致其产生的认识论形成了一种矛盾的关系。文艺复兴时期的公民人文主义者面对几乎无法解决的难题，他们既要把共和国建成一个普遍的价值共同体，又要使它成为一个特殊世界中的现象；因此他们的理论把共和国描述为动员一切理性和一切价值、维持美德大体稳定的手段。这仍是后文艺复兴时期和启蒙运动时期人们的基本问题；但是，在从布鲁尼到马基雅维里再到哈灵顿的思想传统中，有关混合政体、军队的理论，最后是有关财产的理论，提供了（至少对于那些能够忽略马基雅维里那根本性的悲观主义的人来说）一套获得稳定的规范，它把全部美德降低为具体的、可控制的条目。我们将要看到的现象是，这些理论成了衡量历史变化的标准。就此而言，它们只是以丰富技术词汇而增强了历史理解的能力，但是同时它们也使思想家对变化做出消极的评价，将其视为脱离制约着它的规范的运动，因为它们也在定义稳定、理性和美德。如此一来，古人将变化等同于堕落和衰变的做法得到了更强大的坚持；这种情况下的新观点是，变化现在不再被视为纯粹的混乱，而是被视为可以理解的社会和物质过程。美德的对立面不再是“命运”，而是变成了腐败，西方人历史理解能力的增长的表现形式，是更加敏锐地日益意识到价值和历史、美德和历史、人格和历史之间的潜在冲突；不理解这种对立，就不能理解18世纪的进步理论的发展。这是人从自己的公民身份中获得完美这一古典形象做出的最后贡献。一种浪漫主义的人格理论是必然的回应。

应当把这些思想运动视为主要发生在英格兰和美洲的背景之中，可以提出的初步问题是，在17世纪中期的革命动荡之后，习俗、神恩和命运的语言发生了哪些一般性的变化。首先应当指出，从神恩和启示的角度描述英格兰政治的习惯，在1660年之后经历了相当明显的衰落。“信神的统治”（Godly Rule）这类词汇也许受到失望情绪的侵蚀，现在似乎成了复兴的国教要在下一个世纪予以消除的“狂热”精神的一部分。末日启示的因素当然也是需要予以消除的这个时代的思想

不可分割的一部分；它仍然存在于布道、文学和公共思想的某些领域，[803]但是作为一种公认的政治语言，它早已风光不再，而且再也没有完全得到恢复。福克斯的《事迹与纪念》作为殉教史和凶残故事的来源继续流传着，但已不再属于英格兰思想的基本框架。不过，恩内斯特·图弗森表示，[804]末日启示继续以某些方式发挥着它所特有的、尽管是自相矛盾的世俗化功能。革命的千禧年派日益把千禧年想象成这样一个时期，届时人类精神的理性能力将被神圣化并得到揭示，得以自由地行使统治权；随着理性的宗教稳定地压倒先知宗教的“狂热”，启示录模式仍然能够生存，并对遵循着信仰自由传统的国教徒仍有吸引力，他们把它作为描述一种未来的乌托邦的手段，届时人将从上帝那儿学到他肯定会告诉他们的全部教诲。在这种英格兰的思想场景中有一个悖论的标志：像托兰这一类共和派，在很多方面都是清教徒的后裔，却是以自然神论者和先知信仰传统的敌人这种面貌出现的；而启示录思想模式则是由被公认为“狂热”的敌人的教义自由派（latitudinarians）传播的。但是，作为千禧年的共和国对于我们的论题一直十分重要，它提醒我们从后清教时代的共和主义中寻找启示录的基调，它有着重要含义的另外一面是，在对“狂热”的反感一向不太强烈的美洲殖民地，图弗森发现人们能够谈论“相信启示录的辉格主义”（apocalyptic Whiggism），并且在当时仍能听到弥赛亚主义的声音。但是，千禧年期待可以用来充当描述理性乐观主义和理性解释图式的框架是一回事，它不具备提供这种图式的能力却要充当代理则完全是另一回事。它的事业还没有完成，但它现在已离开了注意的中心。

另一方面，习俗的语言在君主制复辟之后依然存活着，并且得到了复兴。哈灵顿著作的意识形态背景是，为阻止恢复上院和回到三个等级的统治（即《对十九条提案的答复》中的表述，它把古典理论中一人、少数和多数的平衡，等同于国王、领主和平民的传统结构）而做的努力失败了。始于1658年的复辟过程的每一步（恢复传统的选举权，恢复世袭制贵族，最后是恢复历史上的君主制本身），都是在越来越不能掩人耳目的“混合政体”的伪装下恢复古代宪政，它的正当性和权威性来自于超出记忆的习俗的连续性。在整个护国公时代捍卫普

通法的大法官马修·哈勒爵士（死于1675年）的著作，是与福特斯库、柯克和埃德蒙·柏克联系在一起的习俗哲学——习惯、基于事实的推断[805]和世袭权利——最出色的表达。[806]诚然，哈勒去世没几年，古代宪法说就受到了以罗伯特·布莱迪为首的一伙托利党学者令人难忘的毁灭性抨击，他采用英格兰历史的封建解释，认为宪法既不是超出记忆的，也不是习俗形成的，而是把它的存在归因于王权的行动和社会变迁。[807]但是，如果认为人们打算放弃历史上的宪法的古代基础，那就过于简单了。科琳娜·韦斯顿认为，[808]“排斥派”[809]之所以断定平民院有古老的历史（这招致布莱迪及其友人的驳斥），意在为两院要求共同的立法权威——这是1642年的《国王的答复》似乎已经答应了它们的，而托利党作家则要否定这种要求，把创议权留给国王。假如这种解释能够接受，那就可以说，他们的主要意图并不是将王权的权威置于习俗的权威之上，而是否认能把宪法归结为任何正式的权力分配。他们认为，只能从历代国王和议会根据当时的需要所采取的行动和复杂过程中寻找宪法的真正特点。这种观点并非完全不像哈勒的习俗哲学，根据这种哲学，每一时刻都是独特的，是连续不断地产生的事件的一部分；唯一的、或许也是关键的差别是，历史学家要辨认并再现每一特殊时刻，而法律人只想推测它的存在及其与另一些时刻的连续性。不过，只要存在着普遍法的法律人，肯定就会有习惯、传统和超出记忆的古代这种语言的兴盛；在整个18世纪都是如此，同时也存在着其他许多不同的思想模式，柏克本人再次操起这种语言，并不是发思古之幽情。[810]

我们这个模型中的第三种语言，也就是我们要进一步研究其历史的语言，但是我们应当提醒自己，它的基础不再是把命运的观念放在首位。加尔文教派的宿命论、不同来源的有关次要原因的语言的成长，以及强调形式和“目的”（telos）的亚里士多德式思想的衰落，都严重侵蚀着将外部环境视为一种偶然的、非理性的和破坏性力量的认识。还可以认为（通常也确实是这么认为的），正在变化的社会条件也发挥着影响；或许可以进行一项历史语义学的研究，以揭示一个男人或女人的“命运”如何具有了遗产、获得物或嫁妆的突出的货币含义。[811]总之，；我们就要进入这样一个时期，像“美

德”（virtue）、“德性”（virtus）和“德行”（virtù）这些术语具有其罗马和文艺复兴含义上的重大意义，但它们的对立面不再是变幻莫测的“命运”，而是历史中的腐败。对这种情况的一般原因我们已经有所了解。能够让美德生存的国家所必需的物质和道德条件，已经在一系列日益被接受的范式中得到确立；现在的问题似乎是立法的和政治的问题——能够建立这种条件吗？即使建立起来能够把它们维持下去吗？——以及从物质和道德，而不是意志论或神授魅力的角度认可对它们的回答。人们更关心的不是君主的“德行”，而是立法者、元老院议员或公民的美德。但是，为了理解这些问题所采取的确切形式，必须首先理解马基雅维里和哈灵顿的共和主义为何是一种适合于复辟时期英格兰议会君主制的表述。

二

发生这种事情的时刻，可以方便地确定在1675年，事实上也不可能早于这一年。这也是哈勒去世、有关议会起源的辩论再次爆发的一年。对英格兰政治做出所谓的新哈灵顿派解释[812]的最早的知名作家，是一本题为《一个有品质的人致乡村友人书》[813]的小册子的作者（他有可能就是约翰·洛克，或者肯定是一个像他一样跟沙夫茨伯里伯爵关系密切的人[814]）以及在上议院发言的沙夫茨伯里本人。[815]还有一些多少具有沙夫茨伯里派倾向的小册子，可能也跟这些人有关，一个更为独立的人物安德烈·马韦尔，在1677年发表了《论亲教皇的专制政府的成长》（Account of the Growth of Popery and Arbitrary Governmnet），也属于同一思想流派。最后，在1680年围绕“排斥法案”的辩论如火如荼之际，亨利·内韦尔，哈灵顿本人的旧友，严格说来根本不是排斥派，[816]发表了《仿柏拉图》（Plato Redivivus），这是一篇政治对话，可以被视为试图以适合复辟时期现实的方式重申哈灵顿学说的巅峰之作。

有三件事对理解这种新哈灵顿主义的初次出现至为关键。首先是沙夫茨伯里与国王的首相丹比之间的争执，因为后者想利用庇护权、职位和年金，在下议院培植一个“乡村派”。第二是他把这种所谓的邪恶势力与职业军队或“常备军”的发展联系在了一起。第三，他的观点

不但是在上议院（他是那儿的议员）发表的，而且就像他之后的内韦尔的情况一样，这种观点同上议院的持续存在这个事实有着密切的关系。从这些事的顺序来看，丹比的政策通常被认为标志着王权想要重新掌握管理议会的技艺，在这方面前两届斯图亚特王室，以及护国公奥利弗，做得显然都不成功；对于我们来说重要的是，由沙夫茨伯里所推动的反击，以新的形式重申了“宫廷派”和“乡村派”的传统对立，其基础是运用了公民的和共和主义的“腐败”观，它的表现形式在很大程度上来自哈灵顿，同时也对提出我们所熟知的“权力分立”说有着决定性的意义。自此以后，受到抨击的“宫廷派”不再是国王那些享有特权的廷臣或仆从，而更多地是指那些试图利用庇护权让议会服从行政当局政策的“权臣”（ministers）——在辉格党的意识形态中，这通常是一个骂名。仇视这些做法的反对派政客试图通过把庇护权称为“腐败”，使之变成非法行为。他们所谓的“腐败”，不仅是指它越过王室恩宠的界线，变成了收受贿赂，而且是指我们在圭恰迪尼那儿最先看到的那种含义：用私人权威取代公共权威，用依附取代独立。这些乡村派意识形态的先驱认为，庇护权使本应像自己所代表的人那样具有独立性的人民代表，依附于他们受其庇护的宫廷和大臣；依附要比单纯的贿赂更恶劣，因为它更持久——如果议员因为投票支持宫廷而得到红包是件坏事，那么他从宫廷得到一笔年金或官职要比这坏十倍，因为这会使他的长远利益屈从于宫廷。乡村派的政治纲领因此一再提出两项从未得到满足的要求：将有官职的人或“官员”赶出下议院，在较短的期限内定期举行议会选举——即使无法保证一年一选，也要三年一选，理由是，让议员经常回到选区参选，是不使他们依附于宫廷的最可靠的办法。

认识到一点是很重要的：这种要求（从中能够听到1647—1648年和“美好的老事业”的回声）被自觉地视为马基雅维里的“原则的恢复”（ridurre ai principii），而狂热分子几乎认为它就是萨伏那罗拉的“更新”（rinnovazione）；它所要保障的，也就是哈灵顿的轮换机制所要落实的原则，即独立、自由和美德的永久更新。人民是自由而独立的，他们的代表也应当如此；因此，选举的时刻——我们不妨回想一下哈灵顿笔下的赫墨斯·德·卡杜西奥（Hermes de Caduceo）817

——也是展现自由、天性和政治纯真的时刻，基本的政府原则在这一刻得到肯定；而马基雅维里或许会同意，这种肯定不能过于经常地发生。但是，如果说人民和代表的自由取决于他们的独立性，那么在那些读过哈灵顿的人和不需要读他的人看来，自由和独立便取决于财产。各郡县和自治城镇的乡绅及有地自由民，在这些方面有资格自视为古典意义上的“人民”（populus），即一个具有美德的共同体，并认为他们的美德是来自他们的自有地产。然而正是在这个问题上，“腐败”成了实际的威胁；官职和年金也是财产，或至少是生活的依靠，它使领受人依附于赠送者；马韦尔将这种依附者比作伪封建制度中的蓝领家臣；腐败的议会代表所依靠的庇护者，也许不仅是那些呼风唤雨的“特殊人物”所组成的强大帮派——佛罗伦萨人所说的“派别”（setta）或“朋党”（intellegenza），而且还有为王室办事的大臣，他们构成了政府中一个新的非法部门（“权臣”）或老部门（“宫廷派”或“行政官员”），他们变得日益腐败，并且越出其正当职权腐蚀其他人。“平衡政府”和“权力分立”的语言有了新的含义——超出了《对十九条提议的答复》中的主张或哈灵顿要把“结果”与“辩论”分开的亲威尼斯立场，因为它把“腐败”列为美德和自由的头号敌人，而这种腐败是源自于立法机构的成员对行政官员所控制的资源的经济依附。就这种危险而论，对行政和立法权力的分配或“划分”的任何形式上的弱点，从根本上说都是次要的。关键词是“腐败”，它成了英格兰宪法理论吸收公民共和主义范畴及用语的下一个阶段的特点。

马韦尔能够清楚地看到，正在运作的腐败机构不是一个，而是两个。谴责权臣腐败的反对派政客也许只是想取代他们，然后拿起他们的工具继续干活；在《论亲教皇的专制政府的成长》中，他沿着我们所熟知的“纳米尔[818]学派”的路线，为议会勾勒了一幅早期画像：宫廷利益、反对派系、独立的“后排议员”或“乡村议员”。[819]但是，与刘易斯·纳米尔爵士不同，他对腐败的作用大加渲染，认为大臣、派系领袖及其各自的追随者，在这方面是半斤八两，无分轩轾；因此，只有乡村议员代表着美德，而他们对美德的捍卫即使不消极，也是缺少主动性的；要想避免腐败，只能依靠那些除了自己的地产之外对其他收入来源不感兴趣，也不想占有或追求行政权力的人。此外，一切权力都

是腐败的；政府本身，以及被视为实际行使或追求权力的场所的议会，只能被形容成一个败坏财产、独立和美德的机构。在乡村派一贯不信任宫廷派和财产统治的英格兰，久已形成的反对权力本身的意识形态，因为采用了公民词汇而大为加强。所有乡村派一再遇到的问题是，他们无法接受官职，除非他们否定自己公开宣称的价值——这就是约翰逊博士曾以他的隽永妙语评论过的问题："爱国主义"（自17世纪以来就包含着"乡村"和"国家"两层含义）是恶棍无赖最后的避难所。只要同意（在沙夫茨伯里和马韦尔对丹比的谴责中都包含着这种同意）行政权力必须在议会中赢得多数，而且为此必须利用庇护权，这个问题就难免出现。公民人文主义跟立法主权及"国王在议会中"的事实终究是不相容的；但是，就当时而言，后者为它的行动，也为对它的批评提供了一套比其他任何词汇更加灵活、更具启发性的词汇。

在哈灵顿那儿，不论宫廷派、腐败或官职，都不是政治分析的要素；他的视野中有着太多的乐观主义和千禧年色彩；然而意味深长的是，演说者直接采用其著作中的观点的唯一的议会辩论，是理查·克伦威尔[820]议会中的共和派团体为避免承认《请愿和建议》所要建立的"另一个议会"（Other House）而做的漫长斗争，我们前面说过，这份文件标志着回到了《对十九条提议的答复》中所说的三个等级和古代宪法；但是，哈灵顿派所发动的反对"另一个议会"的战役，却主要是基于这样一种假设：既然不可能恢复历史上的贵族制，那么一个不实行轮换制的或"常设的"上院，就只能主要由将军和另一些军事显贵组成；只是由于复辟派的集体反击——与哈灵顿派的设想相反——才导致了让作为古代宪法捍卫者的"老贵族"回来的要求。抨击军官是封闭的（尽管不是等级制的）贵族，很大程度上是基于这样一个假设：让他们进入上院，等于在宪法中加强军队和加重养活军队的税收；他们，大概还有他们的继承人，将终生端坐于议会，他们会投票赞成征收养活他们的税金。[821]可见，1659年的辩论，是早期针对官员和腐败的抱怨的具体事例——军人上议员既依附于国家，又是让议会依附于国家的工具；在后来的岁月中这种怨言时有所闻。到1675年时，"常备军"已经成了英格兰政治辩论中的流行话语之一，沙夫茨伯里派的作家经常把它同腐败相提并论，也经常把它与民兵的理想相对

照。

常设议会和常备军就像孪生兄弟，它们下半身连在一起，只在肚脐以上是分开的。它们一起出生，为了活命谁也离不开谁。[822]

对于古老而又真实的国家力量，即合法的民兵和常备军，同样可以这样说。民兵别无选择，必须维护英格兰的自由，不然它会自取灭亡；而常备军只会维护特权，因为它的悠闲生活和生活所需都要依靠这种特权。[823]

1642年由于国王和议会在控制郡县民兵上的争执而爆发了内战，而且直到对军队进行改组之前，英格兰当时拥有的唯一武装力量的不同成分之间一直在打仗。军队内部一些反对克伦威尔的护国公体制的人，是新模范军中的理想主义者，他们依然相信自己是武装的人民，厌恶处在国家首脑的直接控制之下。在1660年复辟君权（这件事的发生，就有一支宁肯解散自身也不想靠无偿的税金养活的军队起了部分作用）时，有一项毫不含糊的宣言，要把民兵的控制权交给国王；不过对这一原则还有一条必要的制约，即虽然没有明说但同样毫不含糊的一项主张，国王只能号令郡县的民兵——作为天然领袖的乡绅所领导的武装的有地自由民。有些受哈灵顿影响的小册子手稿，承认君主从逻辑上说需要一支更直接依附于他的民兵；[824]少数忠勇之士对废除封建土地保有权感到惋惜也正是出于这个原因——封建领主可以成为这样一个英格兰的化身：它的每一个有产者的土地都使其直接负有劳役和服从的义务。[825]因此，复辟时期的看法是，国王应当发号施令，但只应对乡村、对武装的有产者发号施令；王权获得更多军事力量的任何企图，必然触及十分敏感的神经。“卫队是势利的，所以是危险的，”下议院一个激进的骑士发言人如是说。[826]

哈灵顿是知道“常备军”一词的，他用它来指政治上不可取的事情：一支随时可供国王调遣的军队，就像古代暴君用来建立非法权力的卫队一样，可是他很快又同意，大洋国的“执政官大人”（Lord Archon）作为立法者和“国父”（pater patriae），具备无法败坏的超人美德。[827]哈灵顿还从更准确的军事意义上使用这个术语，把它作

为“行进中的军队”（marching army）的反义词，后者指奔赴战场对抗真正的敌人或当前危险的军队。[828]因此，常备军不是战场上的军队，而是类似于1689年《权利法案》中所规定的服从议会的“太平时期的常备军”。但是在大洋国的制度中，“常备军”和“行进中的军队”都是由公民组成的，只有当他们不正当地服从唯一的行政长官时，才会带来政治上的危险。可是，这个术语的含义在1675年发生了重要而深刻的变化。它开始用来指职业军官和长期服役的士兵组成的军队，它受国家调遣，由国家维持，最重要的是，它由国家出钱养活。这种军队不同于意大利作家所说的“雇佣军”，因为它不是可供统治者雇用的自由结合而成的团体，也不同于马基雅维里的“臣民”（sudditi）和“依附者”（creati），或哈灵顿所说的卫队和仆臣，因为他们与任何君主或大领主都没有人身依附关系。他们是（或可以是）为合法的公共权威服役的英格兰人，但是以全职身份践行着马基雅维里所说的“技艺”，他们为此取得固定报酬，它不是来自于私人的钱袋，而是来自于由公共权威征收、由公共官员分配的资金。这是一种新的现象；三十年战争期间的雇佣军更像是意大利人所说的“雇佣军”，甚至他们作为国家军队的萌芽，很快便耗尽了政府维持他们的能力，让他们的君主陷入破产；为了寻找食物和钱财，他们所到之处，乡村备受蹂躏，与农民的小战事此起彼伏。从根本上说，新的变化是财政体系得到了加强，使国家能够永久维持这支军队；这种能力新在何处，可由一个事实来说明：哈灵顿在二十年前曾断然宣称，这种事不可能发生。他说，绝对不能靠征税维持一支军队，因为这会遇到纳税人的激烈抵抗；[829]“金库是养活不起一支军队的，非要养活的话，它很快就会不再是金库了。”[830]就算他承认——不确定他是否承认——荷兰和热那亚可能是例外，他仍用这样的话来为自己开脱：“还有金库的这种国家十不居一”；[831]而且大有理由怀疑，就连这些伟大的共同体都能否永远应付一支陆军的成本。哈灵顿整个理论的关键是，军人归根到底只能通过让他们定居于土地来维持，问题在于用什么方式做到这一点，是建立亚洲式的奴隶—君主政体、封建贵族制，还是共和国的公民体制。[832]他否定了这样的想法：商业社会能够维持一支常设的（不同于征召的）职业军队，或君主制能够借助于军事官僚来统治这样一个社会。

但是，到了1670年代末时，这种可能性却变得十分明显了。英格兰王室维持的卫队和军团虽不能与后来的情况相比，但它们开始变得像是一种永久化的建制。[833]宫廷官僚供养和装备它们，在各种各样的（而且是令人生疑的）金钱来源中，有些开列的资金是通过说服议会拨付的。在那些相信或表示相信像丹比之类的大臣用庇护权腐蚀两院的人看来，这带来了双重危险：使军官和文官数量增加的资金，同时也增加了有可能坐进议会的官员的数量，他们投票支持拨款和征税，以养活他们这些行政权力的依附者，由于这是一个恶性的自我膨胀过程，因此会使议会本身变得更加腐败和具有压迫性。这是在以更严厉的新语调重复1659年的抱怨：与“另一个议会”中抱成团的军事贵族不同，现在是要把一种对军人和文官的依附关系强加给下院；与不断寻求维持自身行政能力的新模范军（它其实从来就不是上述新的含义所指的“常备军”）不同，复辟后的王权正在表现出它具有行政能力，通过操纵和破坏传统的宪法关系，建立自己的军事力量。

沙夫茨伯里在1675年10月的演讲中说：

国王利用他的上议院主持和管理着司法，在一切大事上咨询他的议会两院，这就是我所拥有的、我生来就受其统治并服从的政府。倘若在将来的年代（上帝不允许这种事发生），国王用一支军队进行统治，不顾他的议会，那么它就不是我的政府了，我没有义务服从它，我生来就不在它的统治之下。[834]

这种暗含威胁的语言援用了《对十九条提议的答复》中所说的三个等级的平衡；但是对正当性的威胁不仅来自军事独裁，沙夫茨伯里大概期待着他的听众（他的贵族同僚）回想起通缉“下议院五人帮”（Five Members）的查理一世或驱逐“残余议会”的克伦威尔；但是根本性的危险是腐败而不是暴力。“用一支军队进行统治”的国王不是克伦威尔，而是一个欧洲大陆式的强权人物，他不依靠三个等级为他提供常备军，[835]沙夫茨伯里演讲的措辞背景明白显示，英格兰议会的腐败就会造成这种情况。职业军官既是这种腐败的原因，也是它的后果；他以如此恶劣的方式行事的能力，来自于这样一个事实：他要成为职业军官的决心使他终生依附于雇用他的国家。不管哈灵顿对当

时军事组织的趋势的理解多么有限，他认为“哥特式君主制”在法国得以继续生存的主要原因，是贵族（noblesses）现在变得终生依附于国王，是那些期待着在他的军队中为他效劳的军人，是他的宫廷和行政班子中的那些法袍贵族。[836]英格兰的有地自由民不会变成仆从式的贵族，但他们有可能因为过分追求官职而腐败。这让我们想到洛多维科·阿拉曼尼关于这个过程的言论，但是现在英格兰可能面对的噩梦是，议会这个有地自由民的各项自由权的传统捍卫者，会变成败坏和改变他们天性的工具。这就是有着明显哈灵顿形式的英格兰民兵神话得以流行的背景。有个小册子作者宣布，民兵绝不会反对自由，除非它想自取灭亡；他这里想到的是拥有武装的人民的财产和独立。对哈灵顿来说，这一向就是共和国不可缺少的前提条件；对于1675年的人来说，它是国王、贵族和平民的混合制政府能够享有自由、美德和稳定的保证，其作用是阻止传统的平衡宪法赋予其形式的“质料”——广大的有财产的个体——的腐败。新的腐败形式已然构成威胁，但是民兵，就像人们已经开始要求的定期选举议会一样，能被视为使美德恢复活力的手段。凡是让政府面对广大有财产的个人的事情，都可以被说成是“原则的恢复”（ridurre ai principii）。

前面提到的对1675年哈灵顿思想的复兴至关重要的第三种情况是，它发生在上议院连续开会的背景下——从沙夫茨伯里的演说来看，也是发生在下议院本身的物质背景下。我们应当还记得，哈灵顿认为贵族已经不再是封建贵族，现在只能把英格兰作为共和国来统治，发挥着少数作用的不再是多数所依附的人，也不是拥有行使权力的等级制权利、把其他人排除在这种权利之外的阶层；而是以才能和职责作为特点的贵族，他们在快速的轮换制中由其公民同胞推选出来，只行使辩论——它与结果有严格的区分——或提议采取行动的权力，或是对提案做出选择。这种精心做出的关于“自然贵族”（这是后来的称呼）的特殊定义，长久保持着权威性。如我们所知，理查·克伦威尔的议会曾就建立一个封闭的——尽管不是等级制的——克伦威尔派贵族（姑且不提凡纳和弥尔顿等人同时提出的有关贵族圣徒的建议）展开辩论，但引起了支持旧贵族制度的舆论的反击。哈灵顿本人仍然坚信，既然上议院不再能恢复为封建贵族制，在现行的财产分配

中就没有他们的位置了；实际上，他们在1660年以后的时期是否还发挥着与他们的宪法职责相对应的社会权力，是不清楚的。但是在我们现在所谈论的这个时期，是等级制而不是封建制的贵族，被作为新哈灵顿派所认为的宪法机构之一部分加以自相矛盾的捍卫。沙夫茨伯里在1675年10月向他的上议院同行宣布：

各位大人，维护你们的权利不但是你们的利益，也是国民的利益；下议院和英格兰的乡绅可以随便怎么想，但从来就没有不靠贵族或军队进行统治的君主。你们若是不要贵族，就得要军队，不然君主制无法得到长久维持或避免让自身堕落成“民主共和国”（Democraticall republique）。你们的上院议员的身份和人民有着共同的事业、共同的敌人。各位大人，难道你们会赞成国王吗？这是极坏的做法，等于放弃你们将来为他效力时得到尊重的能力。[837]

这无疑是哈灵顿式的语言，它直接引用了《大洋国》的一段话，[838]其中解释说，是封建贵族的没落导致了内战——国王不再能依靠贵族使人民服从，不得不试图建立一个军事政府，因为“失去贵族的君主制，除了军队以外，天底下便再也没有他的庇护所了”。但它所表达的感情却是错乱的。它没有把领主说成是人民的封建上级，他们处在人民和军事统治之间，这符合人们的利益。军事政府的危险不是贵族制崩溃的结果——就像哈灵顿所认为的那样，而是贵族、人民、甚至还有国王的敌人策划的阴谋；这些敌人要破坏传统的混合制宪政，明目张胆地推动新的腐败和新的常备军。在同一时期的《一个有品质的人致乡村友人书》中，我们也能看到类似的想法：

宫廷派若是极力破坏和贬低贵族院，肯定会在议事机构中铸成大错，甚至比这还糟，如果没有人想有个军人政府的话。上议院的权力和常备军就像两只吊桶，一头翘起来，一头就会落下去，我请诸位想一想我们的全部历史，或与我们相邻的北方君主国的历史，是不是贵族退一步，常备军、军人和专制政府就会进一尺，是不是只要贵族保持权力和强大，他们就不会容许任何这种事情露出端倪。[839]

在这里，从历史向规范的重心转移是很明显的。在哈灵顿看

来，；关键在于，一旦贵族失去他们的封建权力，人们就获得了自由，这时国王只能靠武力来统治他们——而在这件事上他很可能因为缺少士兵而失败。可是在1675年的人看来，贵族固然是常备军统治的历史前辈，但他们也是对抗这种统治的唯一保障；既然在所有“相邻的北方君主国”，这种统治是建立在他们的权力的败落上，那就更需要在英格兰保留贵族。但是，贵族的强大和人民的自由，并不像哈灵顿所认为的那样，是相互对立的；它们是不可分割的，就像《对十九条提议的答复》所说，上议院是混合制宪法不可缺少的一部分——哈灵顿否认存在过这种宪法，把它谴责为不稳定的哥特式制度和“现代的精明”（modern prudence）。这里所使用的“北方”一词，是“哥特”的同义词——这些日耳曼入侵者或“哥特人”被认为是来自于北方的斯堪的纳维亚这个“人间实验场”（officina gentium），而“哥特式”政府被说成是一种过去普遍存在但现在只留存于英格兰的统治模式，是“军人和专制政府”的对立面，只有在贵族未放弃对抗常备军时才能存在。上议院、定期召开的议会和民兵被放在一起，混合制的古代宪法（哈灵顿从未思考过它的敌人）则与受到庇护权和军人职业化腐蚀的议会放在一起，而民兵（在哈灵顿看来它是一股新的革命性力量）被当作古代的和哥特人的，并且是与等级制贵族相容的——哈灵顿完全否认过去能够存在这些事情。

可见，所谓新哈灵顿派的解释，完全颠倒了哈灵顿本人对英格兰政府的解释中的历史顺序，这是将他的规范——要把公民身份与武装、把武装与土地联系在一起——与《对十九条提议的答复》和古代宪法做了调和。把哈灵顿所说的自由置于哥特人和英格兰的过去，而不是形成于它衰败之时。这种时间顺序的颠倒是两件事情的必然结果：一是决定接受一个王权和旧贵族制度既存在又具有正当性的世界，二是日益相信宫廷恢复庇护制和雇用军队的权力对乡村派在议会中的独立性构成了重大威胁。在哈灵顿的词汇中，腐败并不是关键词；[840]他主要关心的是摆脱封建形式的依附关系。但是，在英格兰以他作为主要倡导者的共和主义和马基雅维里主义的语言，却是阐述一种腐败理论的恰当工具，而且我们就会看到，沙夫茨伯里和1670年代的乡村派思想家为何认为这种语言很有吸引力。哈灵顿的一个比他更

加长寿的至交，[841]现在就要重申他的理论，意在为从旧的封建主义转向现代腐败提供一个背景。

亨利·内韦尔跟《大洋国》的作者关系十分密切，这足以使托马斯·霍布斯怀疑他参与了此书的撰写；[842]他是1659年共和派后备军的活跃分子。他在理查·克伦威尔的议会辩论中听过不少发言，并且反对把旧贵族说成是古代宪法中的自由成分的观点，但是在二十年以后，他却把这种理论用于自己的目的。他在《仿柏拉图》这篇出版于1680年的政治对话中，同意当前英格兰的麻烦要归因于古代宪法的衰落，[843]因此它不可能是王权中断时期发生的无政府状态中的混乱打斗。然而他又认为，古代宪法是建立在贵族的封建优势之上，它的衰落是使平民摆脱了贵族控制的财产平衡发生变化所导致的结果。但是，如果封建时期是有宪法自由的时期，而不是无政府状态和绝对君主制交替出现的时期，那就必须对整个这段时期非贵族的臣民的地位有所说明。菲尔默死后出版的著作否认下议院在古代就存在，而在1680年，辉格党作家佩蒂特和阿特伍德则怒气冲冲地肯定它自古就有，但受到以布莱迪为首的封建研究的行家里手的驳斥。[844]从哈灵顿派或新哈灵顿派的视角看问题的内韦尔，在这个问题上态度暧昧。一方面，他写道（十分符合他在1659；年的风格）：

在我们祖先的时代，下议院的大多数人认为，维护某个伟大的领主，穿上他的蓝制服，是一件很荣耀的事情：当他们为他们的领主排成队列，等待着他从自己的住所前往上院，让他从他们的队列中间穿过，然后他们前往议会的所谓下院（这是个很正确的说法）就坐，难道你会认为，这个议会能够通过任何不是由上议院指定的法案吗？[845]

可是我们在几页之前看到：

我必须承认，我曾倾向于相信，在那个时代[指亨利三世统治时期]之前，我们的自耕农或平民并不正式参加议会，实际上是通过他们所依附的贵族作为代表进入议会；但是，最近由中殿律师会馆的佩蒂特先生和格莱律师会馆的阿特伍德先生发表的大作，已经使我完全相信事情并非如此，我以个人的名誉担保，我提到的这两位都是绅

士。[846]

内韦尔必须坚持下议院自古代就存在，这既是因为托利党为证明一切自由权利都是国王所赐而否认这一点，也是因为他要坚持新哈灵顿派的立场，即贵族团体的优势地位一向是古代自由政体的一部分，对这种政体必须加以完善和维护。可是他与哈灵顿的密切关系，决定着他现在只能扮演一个自相矛盾的角色。这个1656年的革命派坚持认为，在下议院摆脱上议院和国王之前是没有自由可言的，他其实更接近于托利党布莱迪，后者根据同样的理由认为，在国王给予下议院自由之前，后者没有自由可言。内韦尔想把哈灵顿所说的自由说成是古代的，如果他能像阿特伍德和阿尔格农·悉德尼那样考察封建社会中仆臣身份的因素，认为“大人”（baro）一词同等适用于全体自由民、贵族和非贵族，；那么他也许会做出更好的论证。[847]不过，他的含糊其词，也使他在试图论证贵族团体的没落是古代宪法衰落的一部分时，有了更强大的理由。当国王只能跟贵族们打交道时，他们让平民顺从于国王，但是随着他们的权力的衰落，国王所面对的便是日益独立的有地平民，而他又没有影响后者的手段，因此上议院也就无法发挥混合政府理论要求于他们的“中间力量”的作用了。[848]内韦尔无意恢复他们这种角色；他提议成立一些委员会，国王和议会在这些委员会中共同行使行政权力。但是从他的论述中可以清楚地看出，被剥夺了封建权力但保留着召开议会的世袭权利的贵族，可以继续作为一个如今没有任何东西能把他们与之区分开的有地阶层的名誉领袖——就像詹诺蒂也许会说的那样，现在他们全都成了“中间阶层”。然而他的基本主张是，贵族团体的衰落使王室的行政权和君权要直接面对它无法控制的议会下院；在用他打算提出的宪法方案重新分配权力之前，王权和下议院注定会处在不稳定的关系。在由此产生的困境中，狡猾但无能的大臣和廷臣会用乖巧的建议欺骗国王，如果这些建议得到落实，就会腐蚀人民；但是，比沙夫茨伯里和马韦尔更乐观的内韦尔认为，这种伎俩很有可能失败。[849]具体说来，他的哈灵顿派思想和他对新模范军的记忆都使他认为，从英格兰的平民中不可能招募到能使王权得到加强的常备军。[850]但是，就算内韦尔本人没有十分完备的腐败理论，他却提供了一个可以把这种理论置于其中的历史背景。现在可以认

为，腐败是国王因贵族对人民的权力衰落而必然采用的手段。尽管不尽相符，旧贵族制度的历史可以比作未受到腐蚀的古代宪法的神话；假如在武装和土地保有权方面享有独立性的自由民民兵可以成为那个神话的一部分，那么军事官僚这种新现象便很适合成为它的起着腐蚀作用的对立面。

以我们提到的新哈灵顿主义的形式对哈灵顿学说的正式重申已经完成。它有两个基本特点，一是接受不再由旧封建贵族组成的上议院，不再谴责它是封闭的贵族，而是可以把它设想为差不多是王权和平民之间天然的中间力量，[851]二是将哈灵顿认为存在于现在的武装有产者国家归诸过去。在内韦尔——他将这一学说付诸行动的经历始于1659年——这个哈灵顿的朋友和明确的后学看来，要想使哈灵顿这一学说的本质在恢复的古代宪法中得以延续，对它重新进行表述似乎是必要的；沙夫茨伯里圈子里的人以及马韦尔和内韦尔现在都认为，庇护权、官员和常备军是对政治秩序的主要威胁，似乎十分有必要把历史上的议会制度等同于古典理论中的（以及历史上的）民兵。然而，颠倒哈灵顿的时序的结果是暂时的。政治规范现在被归因于过去和历史运动，哈灵顿把这种运动视为一种“更新”，重复着它的共同的衰败模式。新哈灵顿派的动机是谴责腐败；他们付出的代价是不得不把一切变化都视为腐败（我们当还记得，他们不让自己求助于千禧年观念）。进一步说，现在面临腐败和退化的是古代宪法，因此对它必须从平衡的角度加以思考（自1642年以来通常都是这样做的）。但是，由于受到严重破坏的不再是贵族和平民的关系，因此最好把受到破坏的平衡视为权力而不是等级之间的平衡；有侵害立法机构之虞的是行政权力，庇护权问题导致了持续一个多世纪的有关宪法权力分立和相互依赖的辩论。然而，要想把行政权力定性为腐败，就必须把它视为不仅是对立法的活动领域的侵犯。必须把这种侵害视为有可能不但使立法机构的个人成员，而且使整个机构依附于行政权力，而这种依附关系必须被称为腐败，因为它是存在于本应保持独立的地方。引入腐败的古典概念，使重新阐述一种英格兰的宪法理论在相当大程度上成为必需，而在《国王对十九条提议的答复》之前，这种理论是鲜为人知的。由此形成的一种意识形态迅速得到普遍接受，这表明了因沙夫

茨伯里抨击丹比而带来的问题对于英格兰政治社会的重要性。

托利党一方没有出现对《仿柏拉图》的重要回应，[852]这个事实表明了在查理二世一朝最后几年的意识形态混乱，在1675年，新哈灵顿派的抨击才刚刚开始，一本研究封建制度的著作的出版便点燃了导致布莱迪之争的一系列事件。1679年菲尔默遗作的再版造成了三个结果：一是洛克开始撰写《政府论》，泰瑞尔开始撰写《父权制不是君主制》，[853]还有一些人开始撰写赞成得到同意的权力、反对父权制观点的著作；二是佩蒂特和阿特伍德始于1675年的反封建辩论继续进行，但现在的意图是反驳菲尔默否认下议院在古代便已有之的著作，还有布莱迪及其盟友的反击；三是阿尔格农·悉德尼显然独自撰写了《论政府》一书，这是他于1683年被处决的原因之一。《仿柏拉图》基本上是1675年新哈灵顿派论战的继续，它介入佩蒂特和布莱迪的论战，是因为内韦尔决定接受前者有关下议院的观点，托利党作家只是在那一刻才注意到该书。布莱迪及其朋友是老保王党而不是新托利党，他们所关心的是捍卫君主特权和世袭制的延续，而不是庇护权和常备军，他们对内韦尔把封建制度的衰落与庇护权的兴起联系在一起的观点没有做出回应。但下一代人却做出了回应，而且采取的形式是直率地宣布：既然封建制度已经衰落，庇护权其实是必然的，但腐败不是必然的。[854]得出这种历史观，可能是因为援引哈灵顿去反驳新哈灵顿派，但更一般地说，这取决于接受布莱迪关于封建历史的观点。在正在发生变化的革命政治的模式中，这种观点可以用来服务于辉格党的利益，而辉格党的主教们在1698年正从事着斯皮尔曼和布莱迪的事业。[855]

直到1688年，辉格党仍然是个近乎于乱党的反对派，乡村派站在新哈灵顿主义立场上对宫廷派的驳斥，必须跟批驳菲尔默这一更迫切的要求并存，这种批驳是为了对抗旧的君主特权和不反抗派的最后攻势，并最终为1688年的革命正名。一般说来，这不是从半共和派或新哈灵顿派的立场上从事的最佳活动，不过记住一点是很重要的，即悉德尼的《论政府》是一种来自过去的声音，它让人想起1650年代的“美好的老事业”，甚至想起更早一代人的塔西佗主义。该书谴责绝对君主制腐蚀臣民，将美德等同于混合制政府结构，并把后者严格定

义为实际上是一个贵族共和国。[856]《论政府》因其作者的殉难而在下个世纪被教条化，但它直到1698年这个关键年份才出版，令人不解的是，此时与15年前相比，它看起来反倒不那么脱节于时代。对庇护权和腐败的批驳是对现代政府的抨击，反对君主特权和父权制则是为了埋葬过去；但是前者需要古典共和主义语言，而后者却要求助于洛克。在1680年代合成的辉格党意识形态，在革命后的十年里已经解体；[857]在具有破坏性的经济变化时期，新哈灵顿主义的观点成了做出激进反击的工具。

第十三章　新马基雅维里主义的政治经济学：王道盛世时期有关土地、贸易和信用的辩论

一

1688年革命之后的半个世纪，是直到最近仍然研究甚少的一个时期，但也是英国政治思想史上十分重要的时期——尤其是因为严格地说，它见证了这种政治思想在1707年从“英格兰”向“不列颠”的转变。[858]从这个时期开始时的英格兰人约翰·洛克，到它结束时苏格兰人大卫·休谟开始著书立说，这期间英语文化中没有出现可以列为巨擘的政治理论家或哲学家。然而，这个时期在某些方面的变化和发展，甚至比内战和无王时期[859]更为剧烈和意义重大。尤其能够证明的一点是，这是一个政治思想充分自觉地认识到政治和政治人格的经济和社会基础发生变化的时代，它使“政治动物”具有了现代性格，即他成了从根本上影响其天性的物质和历史变化过程的参与性观察者；还可以证明，这些认识上的变化的发生，是由于在政治经济学理论中发展出了一种新马基雅维里主义的和哈灵顿主义的风格，这是对英格兰作为不列颠——一个重要的商业、军事和帝国强权——而出现做出的反应。观察到的过程，以及这种观察所导致的语言变化，从物质和世俗意义上说，比在激进清教徒的时代所能看到的任何事情更具革命性；从各种现象中可以发现，马基雅维里主义的思想是作为对现代性的批判而出现的。

在研究思想史上的这一发展时，无论是为1688年革命本身所做的辩护，还是洛克的政治著作，我们都不会为其安排关键性的角色。罢黜詹姆士二世一事，由其性质所定，充其量只能导致对政治权威之前提条件的重新评估（在马基雅维里的传统中，这一向就是这个充满偶然性的世界的特点），以及对传统和习俗与同意之间的关系的强调；[860]詹姆士——在英国的政治解释史中，他大概是最无争议的形象——甚至也算不上那些腐败的典型人物之一，比如沙夫茨伯里笔下的丹比，或博林布鲁克笔下的沃波尔，英格兰的新马基雅维里主义神话就是用他们编造出来的。至于洛克，可以说，现在不是把他纳入综合分析的适当时机。对他的历史作用进行重新评估，是由拉斯莱特肇其端、又由邓恩[861]接续，其革命性效果之一就是有关他的神话已经破灭；并不是说他算不上一个伟大的和权威的思想家，而是说，因为习惯于以反历史的态度把他的伟大和权威视为当然，使他受到了粗暴的歪曲。他不是古典的或马基雅维里式的共和派，所以他没有为我们所要研究的传统的形成做出直接贡献；或许可以在这一传统的对手中为他安排一个位置，[862]并就这一位置的重要性展开辩论。但是，降低洛克的重要性，就目前而言有着策略上的必要。必须先建立一个没有他的历史背景，然后才适合把他再放入这一背景。

接受威廉三世当国王，意味着请他过来的人没有充分预见到或不想要的事情：英格兰——或英格兰的军队和金钱——卷入了一系列重大的大陆战争。这关系到要几乎不间断地扩大常备军，而在1670年代公众的想象中，这种做法的罪恶作用在詹姆士二世和迫害胡格诺教徒的日子里丝毫未减；此外，当1688—1697年的九年战争（在美国的历史拟制的记录中，是“威廉国王的战争”）结束时，人们还认识到两个重大后果。这场与荷兰人结盟进行的战争在海上的失利，使有些事实变得更加清楚：对荷战争的年代正在结束。英格兰现在成了一个贸易国家——苏格兰不顾一切想成为的国家；而根据那个时代的假设，商业是侵略性的活动，是经商的社会把可能已被别人获得的东西据为己有的活动，是可能适合也可能不适合运用战争手段的目标。这种认识的另一方面是，所谓国家的繁荣这种现象，是一个可以进行理性研究的领域，存在着一种被称为“政治算术”的技艺，一种通过计算每个

人投入或撤出国家股份的数量，评价他为政治利益做出的贡献的量化手段。[863]人所共知的“贸易”（Trade）这件事，以极快的速度进入政治学语言，成为演说家、小册子作家或理论家不敢忽视的事情，而在战时则成了与对外关系和国力密切相关的事情。

但是，英格兰卷入重大战事的第二个后果，是从更长远的角度来认识的。从始于1690年代、被称为“财政革命”[864]的现象中，找到了将国家繁荣直接同政权稳定联系在一起、扩张政府活动和——最重要的事情——发动战争的手段。新的财政制度（其中最重要的是英格兰银行和国债）从本质上说是这样一套装置：它鼓励大大小小的投资者把资本借给国家，投资于国家未来的政治稳定，并以投资行为本身强化这种稳定，同时从投资回报中获得可靠的收入。国家借助于投入的资本，能够维持规模更大、时间更长久的军队和官僚——也附带着增加了政治庇护权的资源；而且，只要它的事业蒸蒸日上，就能吸引进一步的投资，发动更大更长久的战争。“雇佣军”（condiottiere，短期的军事承包人）的时代结束了，他们的位置被作为官僚国家臂膀的军事管理人所取代。但是，随着投资总量的增加，还产生了两个后果。第一，国家觉得有能力接受更多的信用，从事超出现有资本总量支付能力的更大的活动，它用未来税收的可靠性和未来的投资为偿付借款提供保障；国债应运而生，并被留给了后代。应当指出，这并没有使战争费用免于用迅速增长的土地税来支付，与以往年代不同，这种税得到了有效的征收。国家如此强大，获得的正当性如此可靠，因此容不下早期斯图亚特时代的不纳税行为。第二，投资总量意味着，股票、票证或账单使它们的拥有者从公债中获得了一部分支付能力，从而使它们成了可交易的财产，其价值随着公众对于国家、军事和财政事务的信任的起伏而涨落。公债持有人和股票经纪人、牛与熊，一个个粉墨登场，使他们结合成一个团体的象征，被他们引入英格兰政治语言的概念，不是“贸易”，而是“信用”。

作为王道盛世（the deep peace of Augustans）时期政治思想之主流模式的政治经济学，它的迅速发展的风格，是围绕着土地、贸易和信用之间的复杂关系而形成的，政论家们皆打算承认它们不仅是公共财富的来源，而且是政治稳定和美德的来源。后一点得到了极大重

视，因此我们必须承认，政治经济学历史的开篇，也是公民人文主义历史的续篇；王道盛世时期的辩论所获得的哈灵顿主义和马基雅维里主义特点是来自这样一种环境：新财政的批判者指责它是庇护权和好战精神、腐败和常备军沆瀣一气的继续，这是1675年论战的特点，而且已经成了政治辩论的特产，这使新秩序的捍卫者必须接受它的许多前提和假设。沿着这些方向展开的辩论，在王道盛世的五十年里出现过一系列高潮：首先是大约发生在1698—1702年的“常备军之争”或“笔墨大战”（paper war），[865]在这场论战中，约翰·托兰、约翰·特兰夏、沃尔特·莫伊勒、安德鲁·弗莱彻和查尔斯·达文南特等人为乡村派写作，丹尼尔·笛福和斯威夫特则为宫廷派写作。第二次是安妮女王的“最后四年”，支持托利党的斯威夫特同辉格党人艾迪生和笛福（他有些战线上的改变）对抗。[866]第三次发生于南海危机[867]的风暴期，以报界的约翰·特兰夏和托马斯·格登为首，他们主办着《卡托通信》（Cato’s Letters）和《独立辉格党》（The Independent Whigs）。最后一次是从1726年到1734年，博林布鲁克试图用《手艺人》（Craftsman）杂志的宣传战打垮沃波尔，并且得到了当年多数大作家的支持，他的对立面则是《伦敦杂志》（London Journal）和赫维爵士。[868]在所有这些论战中，论证的主线有着惊人的一致性，因此，从1698年的笛福到35年以后的沃波尔派作家，可以看到一种“宫廷派”的经济学、政治学和史学理论的轮廓，它的建立是为了应付后来闻名于世的“乡村派”意识形态的挑战。到这个时期结束时，此一过程已清晰可辨，使孟德斯鸠和休谟能够在这个世纪中叶写下有关这些论战的伟大总结；意识形态舞台再未发生重大变化，一直到法国大革命的年代。

威廉三世一朝最后几年发生的“笔墨大战”，也以“常备军之争”[869]闻名，因为它主要涉及乡村派在1697年的和约之后，立刻就要裁减国王在英格兰和外国的军力。不过，它也同至少有三种含义的腐败问题有关，其中既有古代含义，也有很新的含义。人们发现，有些廷臣，包括外国人和妇女，得到了不同寻常的大量爱尔兰土地；存在着要把官员赶出下议院的强烈欲望；最新鲜的事情是，开始出现对议会和社会的谴责，说它们受到公债持有人、股票经纪人和靠公债份额（无论

是怎样获得的）过日子的吃息者的“腐蚀”，这种谴责后来变成一种很普遍的现象。对民兵的赞扬和对行政权力带来的腐败的抱怨——我们对此已十分熟悉——相互呼应，发展出了对战争和商业与美德的关系的新分析，演化成了有关英格兰和欧洲历史进程的一场新论战，它有着根本的暧昧性，暴露出这个新时代的以及有关这个新时代的新马基雅维里主义的特点。对它进行研究的最佳起点，就是探讨安德烈·弗莱彻、查尔斯·达文南特和丹尼尔·笛福的著作。

弗莱彻[870]是苏格兰人，也是一长串思想敏锐的“北方布立吞人”[871]中的第一批人之一，他们在某些方面比英格兰人自己更好地理解英格兰的论战语言。弗莱彻于1685年与蒙莫茨一起逃亡，但是在因一匹马而引起的著名争执中他向唐顿开枪，然后匆忙离开了萨默塞特。这件事可能给人留下他有粗野古风的印象，不过这具有误导性。此人是个很有头脑的爱国宣传家，颇得同代人帕特里克·亨利和理查德·李的赏识。在《论政府与民兵的关系》（Discourse of Government with Relation toMilitias）中，他提出的新哈灵顿主义历史观比任何人走得都远，并且意味深长地暴露出它的潜在暧昧性。

他认为，从公元400年到1500年，哥特人的政府模式为欧洲提供了自由的保障，因为它将剑保留在拥有土地的臣民手中。贵族控制着国王，仆臣又控制着贵族，

做到这一点之后，就不再需要保留任何常备军了，人人都靠自己的土地过日子；需要军队保卫国土时，国王把贵族召到他的旗下，而他们来时都带着自己的仆臣。一千一百年来，欧洲的军队就是这样组成的。这种政制把剑交到臣民手中，由于仆臣更直接地依附于贵族而不是国王，这实际上保障了那些政府之下的自由。贵族不能利用他们的权力去破坏有限的君权，除非他们想破坏自己尊贵的地位；国王也不能侵害他们的特权，因为这种企图要想获得支持，他能够依靠的力量只有他自己领地上的仆臣。

除了把剑交到臣民手中之外，我并不十分看重对君权的其他限制，也不认为对人民的自由还有其他如此根本的保证……

我不否认，这些处在大贵族中间的有限君主政体有一些缺陷。我知道，几乎没有哪个政府摆脱了这种缺陷。然而，毕竟存在着使这些政府保持稳定的平衡，存在着对抗王权侵害的有效规定。[872]

弗莱彻以这种对佃户依附于领主的典型辉格党式的掩饰方式，再次取消了哈灵顿对“古代的精明”和“古代宪法”的严格区分，并且将武装自由民的平衡国家置于“现代的精明”的时代，而哈灵顿曾把这种有着国王、贵族和平民机构的国家斥为一种无法管理的失衡状态。封建土地保有权成了平衡的工具，因为它保障着国王和贵族之间的均衡；它成了自由和平等的工具，因为它使平民—仆臣成为那种平衡的贡献者。与哈灵顿笔下的仆臣——他的土地和剑属于他的主子——不同，弗莱彻似乎认为，他的仆臣——他毕竟是个苏格兰人——倔强地依靠自己那块土地，这有助于把剑保留在它所应当归属的人，即土地所有人的手中。1215年或任何其他年代的贵族，能够证明他们是在捍卫古老的平衡、“德行”和自由的原则，甚至就像捍卫自己的封建特权一样。

可是，这种状态已经消失，而且无法恢复了。“大约在1500年”，“在大多数欧洲国家……政府发生了变化”。古老的宪法荡然无存，只剩下“古老的名称和外表”，因此“人们的一切名分都成了词语和名称的骗术”。[873]哈灵顿也把封建土地保有权的结束定位于同一时间，但他把这视为解放的过程，它是由自觉的行动启动的，尽管它的始作俑者亨利七世并不理解自己释放出的力量。使仆臣摆脱军役的，从根本上说是法律行动，虽然当领主们去宫廷里过铺张的生活，人们被释放出来的“勤劳”用于由亨利八世卖给他们的教堂土地时，随之产生了更广泛的社会后果。在弗莱彻看来，这个过程是无意中发生的，[874]它有着十分广泛的社会来源，它的结果有着深刻的暧昧性。

我要从它们的源头、原因和时机以及许多出人预料的变故的复杂性做出推断；这些事件大体上同时发生，并且带来了巨变。乍一看好像很奇怪，择其萦萦大端，我会列出学术的复兴、印刷术、指南针和火药的发明；这是些非常了不起的事情，除了最后一项，假如它们对政府的长远影响能用适当的办法加以预防，也能让世人受益无穷。这

种不期而至的、有着不同性质的结果，促成了一切类型的非凡发明。[875]

我们看到，创新保留着它的危险而又无法预测的特点。但是，跟马基雅维里关心失去习俗框架这种情况对人们的影响不同，弗莱彻关注的因果关系是在人类社会复杂网络中的行动的长远效果。在他提到的创新中，学术的复兴和印刷术的发明使过去“哥特时代”的欧洲人得以享用丰富多彩的文化，指南针的发明打开了世界贸易。火药的意义仍然有待观察。

借助于这种手段，除了古老的奢侈品，又多了亚洲和美洲的奢侈品；所有年龄的人、所有国家同时让欧洲陷入享乐的深渊，服装、家庭装饰和家具方面不断变化的时尚，使这种享乐变得更加昂贵。

这些东西使生活方式发生了彻底改变，一切政府都要依靠它们。确实，知识在迅猛增长，对一切事物都表现出巨大的好奇与雅兴，人们脱离了节俭尚武的生活方式，想象自己在所有事情上都是获益者。我必须承认，这种生活方式混杂着野蛮和无知，虽然这并非不可避免。然而，他们并没有同时考虑到与奢侈的生活方式难分难解的无以言说的罪恶。[876]

我们很快就会知道，奢侈的危险并不在于它造成品味的女性化和时尚的易变，流风所被，它也导致了选择，从而导致了专业化。哥特武士除了耕种与征战、肯定他的自由而外，没有多少事情好做。文艺复兴时期的风雅之士可以追求知识或奢侈，享乐或时尚，从而失去自卫的兴趣。假如他是个陷入债务的领主，他会用免除仆臣的劳役来抵消租金；假如他是平民，他会满足于做个佃农而不是仆臣。国王们这时也发现，臣民愿意向他们交税，用这些税金雇来雇佣军保护他们；火药的发明使战争变成漫长而靡费的攻城战，从一开始就强化了这一过程。一旦军队靠税金养活，税金又是由军队征收，几乎整个欧洲的自由也就走到了尽头。[877]但是，用职业军人进行统治，完全是由于臣民能够做出选择、能够有自我武装以外的选择才发生的。对于他不喜欢的事，他可以花钱让别人来做；他为购买这种豁免权而让渡出去的

东西，只有在迈出的步子无法逆转时，他才会发现。因此，“奢侈”就是教养、闲暇和选择的简称。这些好事都有其固有的弊病。弗莱彻顶多能够建议，野蛮和无知并非无法与武士的自由分离，这大概是说，原始的自由人仍然是可教之子；但是，“靡费的生活方式”，使他出售自由的手段以换取教养的资源，却是与腐败分不开的。

弗莱彻对新哈灵顿主义观点的阐述，使他面对困扰着18世纪社会思想的许多问题中的最大难题：自由与美德同教养看起来互不相容，它引起人类满足之多样性的问题，比商业有过之而无不及。自由人必须欲求自由超过一切，欲求他为之献身的公共利益超过一切。一旦他能用自己的自由去交换别的商品，即使这别的商品是知识本身，也同样是腐败行为。人文主义者强调武装和土地是个人的公民和道德独立性的前提，他把上述事情说成是不可逆转的历史过程，从而更加强化了这种困境。美德，作为一种具有范式意义的社会形式，被置于过去的时代。但是，自由的时代也是野蛮和迷信的时代，“哥特人”这个含义极其模糊的词，便可以用来表达这两层意思。至于商业，可以说，它是教养本身的积极形式：假如存在着人们可以从中做出选择的多种满足，假如他排列出优先选项，为了当前的满足而推迟未来的满足，那么他就已经踏上了进行交换的道路。对于亚里士多德的公民来说有一种道德，即共同决定优先选项；但是假如用一种商品去交换另一种等值商品的生意人也有一种道德，那么这种道德显然与公民的美德——西方人所知道的唯一的世俗美德——无关，后者仍然要求个人具有独立性，他让渡这种独立性而不腐败是不可能的。不应当错误地以为，弗莱彻天真地想要恢复自给自足的农耕战士的农业世界。他用了很多笔墨谈到一个无可否认的迫切问题，即把一定程度的商业繁荣引入悲观失望的苏格兰社会；[878]但是他的自由史，他的“论政府与民兵的关系”，向我们展示了1700年前后的一种思想状况，它急迫需要一种资产阶级意识形态，一种市场人的公民道德，却显然遍寻而不得。所以他接下来——就像托兰在《民兵改革》（The Militia Reformed）[879]中所做的一样，描述了一个对全体有地自由民进行军事训练的方案，这本质上是一种公民美德的教育手段。[880]人们不再是哥特世界中的贵族和仆臣，他们有选择，有生意，也有腐败的机会。

为了使职业军队（它会使腐败变得不可逆转）失去必要性，他们必须组成民兵；但是这种为国家效力的严酷方式，将通过武装行动教会他们厉行节俭，放弃私人满足（甚至可以看到与1528—1530年的佛罗伦萨赞扬穷人的民兵训导词一样的句子[881]），总之，教会他们社会秩序本身不再能够保障的美德。组建这样一支民兵既是立法行动，也是教育行动，是“原则的恢复”，“优良的立法，优良的教养，才有优良的军队”（buone leggi, buona educazione, buone arme）。然而，教育开始踏上了一条被理解为对抗社会发展过程之手段的漫漫长路。

但是，这种新哈灵顿主义的英格兰史观尤其容易受到攻击。书桌上摆着布莱迪或哈灵顿本人的著作，一个批评家会说，哥特人的时代是那样一种平民屈从于领主的时代，根本就不存在平衡或自由。笛福在答复弗莱彻和特兰夏时，4就反驳前者说：

当其时，隶农和仆臣的劳役开始受到人民的憎恨，太平日子和经商使他们变得富有，而贵族又权力太大，结果时常出现骚乱、内战和械斗，有时甚至把无关的国王也拖入纷争：一个贵族会侵害别人，在这种侵害中最弱者受苦最多，穷人的血成了替所有人付出的代价；人民争取到了他们自己的特权，并强迫国王和贵族接受一种均衡状态，我们把它称为议会：由此产生了我们听闻甚多的恰当的平衡。我不必领着我的读者进入那个时代和环境，但这种恰当的平衡正是我们现在立足的基础……我恳请大家来评判，这种平衡是否在所有方面都是一种比古老的哥特式政府模式更加高贵的政体。[882]

然而，这也就是说，贵族因度日奢侈而变穷，平民则变富，他们用仆臣身份交换租约、租金和地租以及诸如此类的利益。他们这样做，于是有了为自己效力的资格，于是推翻了成规，下议院由此产生：我希望英格兰有理由珍视这种变化。有脑子的人不要去想哥特制度犹在的波兰人所享有的自由，他们就会感到满足了。[883]

自由和平衡的政府是现代的，不是古代的，是建立在平民摆脱封建控制的基础上的，其年代大约就是哈灵顿所确定的时间。笛福在他两年后的讽刺诗《真正土生土长的英国人》（The True-born

Englishman）中提出了同样的观点，采用的语言也许就是五十年前平均派的语言：

伟大的入侵者诺曼人让我们知道，

后来的征服者可以做些什么……

他给他的军团以永久的属地，

让他们都成了本国的有地自由民……

于是恶棍成了富人，他把他们称作领主，

用一些新的名称取悦于他们暴发户式的傲慢，

“最终税册”便成了他的专制记录。

古老的血统从此上路，

我们可怜的贵族也由此崛兴：

他们起源于一些法兰克军队，

而后者是跟着诺曼杂种一起到来……

按现代人所说，征服可以

给土地占有者带来名衔，

可是最强大的刀剑应为公器，

它若把法兰西人变成英国人，那就是罪过了。[884]

但是，在李尔本或哈灵顿看来，这种给过去拆台的做法，是从千禧年意义上恢复撒克逊式自由或古代的精明的前奏。笛福的期待既不是复旧派的，也不是启示录式的；他是现代人，他舞文弄墨是为了维护“辉格党小帮派”（Junto Whigs）、英格兰银行和常备军。他否认

自由或美德有着古老的历史，就像他的后学否认宪法有任何可供恢复的原则一样；他所打出的平衡旗号，只是在两百年以前才发现的，并且其发现既不是靠理性，也不是靠启示。“太平日子和经商使他们变得富有”；对于笛福就像对于弗莱彻一样（但两人的价值符号是相反的），是商业原则终结了哥特人的政体。笛福喜欢对生意人说话，但是，如果像他那样为获得听众和写作动机而仅仅祈灵于经商的资产阶级的幻影，那就太过天真了。他在1698年的小册子里说：

我要把这些言论讲给诚实而善良的英格兰有地自由民，他们都有一块“坚实的土地”（Terra firma），所以很在意维护自由；还有热爱自己的自由更甚于自己生命的人，他们不会为金钱而出卖灵魂；这些人最有理由害怕常备军，因为他担心财产不保；他最关心船只的安全，因为船仓里堆满了货物。885

这也许是伊莱顿在普特尼886的语言，或是斯威夫特和博林布鲁克于1711年或1731年赞美“土地利益”的语言。我们最赞同于笛福的是，他清楚地认识到，一旦对土地的评价不再根据军役，那就必须允许从贸易和货币流通的角度，根据“租约、租金和地租以及诸如此类的利益”来评价它；让土地成为租金的来源，同让它变成可交易的商品是不一样的。他认为，用税金取代军役，下议院就能通过行使其对于供应的权力，在平衡的宪政中发挥它的适当作用。在《真正土生土长的英格兰人》中，他以两行诗文（提到了威廉一世，并且不怀好意地把威廉三世比作他）对新哈灵顿派迷信民兵的态度发动了毁灭性的打击：

他的军队解散不了议会；

他搞不到钱，只好用土地支付。887

他在1698年的全部辩论都是为了证明，只要议会支配着它的开支来源，职业军队就不难控制。但是，这尚不足以应付乡村派的反驳：常备军的存在腐蚀议会，削弱其拒绝供应的能力；或者，金钱的力量为行政权力提供了过去的时代不曾知道的腐败工具。笛福同意，战争和政府的性质已经发生变化：

英格兰如今处在复杂的环境中，在作战方式、我们的邻国和我们自身的状况这些方面，它已经不同于过去的英格兰；有理由认为，民兵已经不适应现在的战争，而且大概我还能证明，也无法把它改造得适应这种战争了。[888]

他所否认的是，有任何必要像弗莱彻和托兰把民兵视为一种教育手段那样，恢复前商业时代的民兵或前商业时代的道德。但是，尚无迹象表明他的现代主义已经转向任何新的道德观——它只是转向了更大程度的自由而已。只要事情依然如此，平民的解放可能就会导致一个在道德上不如它之前的哥特人世界那样稳定的世界。笛福对哥特世界的封建血腥和无序或许语多不敬，但是可以用亚里士多德式的自足自立的伦理为它辩护。假如他培养不出另一种伦理，向商业礼仪的转变也许能导致对一种新的马基雅维里式的“德行”的追求，但是它也会携带着马基雅维里的全部范畴，使某些人认为“德行”还没等形成，肯定就已被无可救药地败坏了。

在这一点上适合提到洛克的名字。在大约出版于——假如不是写于——这场论战九年之前的《政府论》中，他认为通过简单地占有和耕种无主土地而形成的社会，不可能超出父权制家族群体的性质，在这种家族群体中不需要制度化的政府来实施自然法。[889]是货币的发明改变了这种状态。人们的“嗜好和同意”赋予了黄金白银以虚幻的价值；它们比对人有真实价值的消费品更加耐久，能够被储存，用来确定货物和土地的交换价值，用作获得超过一个人满足其自然需求范围之物（可以合理地补充说，包括对他人的权力）的工具。[890]因此，货币是部分虚幻、部分恒久的东西，是比单纯父权制社会规模更大的社会的前提条件，这种社会需要的是：家族和部落的天然统治者之间的交换关系，政府能处理的问题要比亚伯拉罕和罗得的关系问题更复杂，还有日益深奥的财产权观念，这是个人能够在社会中生存的原因。从洛克著作中存在着这些论证，可以得出意味深长的结论，而且是严重对立的结论。[891]如果我们认为他说的是后父权时代的政府只是作为货币交换的发展结果而存在，这会让人情不自禁地得出结论说：他还会认为，在以货币作为基础的社会里，政府所做的事情不过就是管理货币交换，个人参与这种政府仅仅是为了维护他的财产的交换价

值。[892]还可以进一步说：洛克有意谴责参与式的公民美德属于游牧时代和父权制的过去，而亚里士多德、马基雅维里、哈灵顿和弗莱彻却都把一种日益被视为属于农业社会的财产观念建立在这种美德之上，洛克还认为，生活在一个以交换为基础的社会中的受到政府统治的个人，他的美德是私人的美德，它存在于得到政府保障的关系之中，而不是存在于作为公民创造性行为的参政之中。

由于前面提到的原因，这里不打算谈洛克的意图问题，也不想借机思考王道盛世时期的读者如何看待他的著作。但是我们有理由相信，公民的或参政的理想，是用一种主要存在于过去的农业社会的财产模式来表达的；它采用一种社会人格理论，认为美德是公民的美德，建立在不能交易的物质基础上，不然的话美德本身也必然随之消失；这种理论看到了一种看起来非常像是腐败的现代性，但它不知道有一种能够容易地适应新社会的公民或道德人格。我们现在要对弗莱彻与笛福的对立进行分析，同时记住这样的可能性："自由主义"或"资产阶级"（既然它们是很走红的说法）转向了私人化，并且同意商业社会中的个人与他的"公共事务"或"共和国"的关系不可能是单纯的公民或美德的关系。

二

我们已经看到，不论是弗莱彻还是笛福，都没有从土地和贸易的简单对立的角度来看问题——这提醒我们，不要以为王道盛世的政治看上去就像是绅士和商人之间的对立。但是他们以相互对立的方式，指出了利用从一项原则转向另一项原则的转变去建构一种具有充分正当性的历史所面对的困难。这个历史问题的出现需要进行马基雅维里式的分析，而王道盛世早期最具野心的新马基雅维里主义思想家，便是政治经济学家查尔斯·达文南特。[893]他的写作跨越了1695年到1710年这一时期，他先是同意有必要打那场九年战争（它当时正处于最后阶段），继而又怒气冲冲、往往是很成问题地参与到"笔墨大战"和乡村派为减少战争规模、庇护权和财政所做的努力之中，[894]然后他又同意，英格兰参加西班牙王位继承战争不可避免。如同当时的大多数作家一样——也像他们作为其继承者的文艺复兴时期的人文主义学者一

样，达文南特因一些经不住推敲的理由而改变立场和盟友，不过从他的思想中还是能够找到一个思想框架，一种比他的行动更具连贯性的假设和问题的语言，政治分野的双方在相当程度上都分享着这种语言。达文南特比弗莱彻、托兰或（这时的）特兰夏更担心战争将导致财政腐败的问题；他的思想对于我们的重要意义是，他超越贸易问题，看到了信用问题，他是在战争提供的背景下做到这一点的。

在1695年，以及在1701年，他的思想的起点是，法国国王有可能追求的普遍君主制所带来的威胁。[895]他在抨击这种威胁时采取的方式，让人想起佛罗伦萨共和派反对米兰帝国派的观点，或斯巴达神话与罗马神话的对抗。普遍君主制是对公民自由和宗教自由的威胁，因为它将一切权威集中于一处；他还驳斥了西班牙史学家佩德罗·梅西亚，因为后者认为查理五世的帝国促进了贸易。[896]达文南特说，无孔不入的统治者将一切美德置于自己的控制之下，从而使其遭到毁灭；同样，他们将全部商业集中于自己的政府中心，从而用战争、专制和人口凋敝毁灭了它。[897]最好是有若干个宗教、自由、权力和贸易中心；人世间有限的储备，不论是美德还是商业，不应集中在一个地方，而是应当分散，这样它的拥有者才能相互滋养。[898]各国都是经商的社会，存在好多贸易国家，要好过只有一个世俗政府的大商业中心。

但是，在这些独立的国家和它们邻国之间，只要有贸易，就会有战争；大多数国家宁愿进攻而不愿防守。[899]我们越是探究达文南特关于这两者关系的思想，就越会觉得它含义暧昧。在他的多数著作，尤其是1697—1702年战争期间的著作中，他似乎认为战争对商业国家有致命的影响；可是他所采用的“战争”一词的确切含义，却是“陆军进行的战争，只能靠举债来维持”。甚至也承认这是通过一种如今已不可逆转的过程而发生的：

战火一息，对立的双方就不必再相互仇恨，人们也不必再吵嘴了，但是对于当初出钱的一方，必须把钱先还给人家……

因为，与我们祖先的时代相比，战争已经大为改观。在以往的快

速征战中，战场上的勇气决定一切，可是如今战争的技艺却简化成了金钱。如今，君主能够搞到钱为他的军队提供吃穿和军饷，而不是拥有最强悍的军队，才是成功和征服最可靠的保证。900

马基雅维里曾用了不少笔墨反驳这种主张，达文南特却看不到这样做的理由。原因不在于他对打仗的理论有兴趣，而在于他相信——而以不友好的眼光从远处观察威尼斯的马基雅维里，是不会这样认为的——打仗的是商业社会，它们要用金钱来维持军队。他关于陆军的言论都在强调它的致命后果，理由是它增加公共财政负担。他用令人想起哈灵顿的语气说，荷兰人在这方面的承受力要强于英格兰人；那是个完全的商业社会，被海洋和他们的敌人夹在中间，能够长久容忍相互负债，靠过节俭的生活来承受这种债务。901英格兰人则是兼营贸易和农业，举债维持军队主要由土地乡绅来承担；902如果债务主要集中在有权向议会派出代表的人身上，这会导致最恶劣的腐败；903商人为了维持赚钱的生意而需要举债时，他发现公债决定着货币的价格，这使他面对投机家的活动和公众信心的波动。904人民中的一部分欠另一部分的债，从原则上说是件坏事，而在英格兰是以最糟糕的方式处理此事。公债制度导致一个职业债权人阶层的成长，他们既有权力也有兴趣使以下条件最大化：产生公债，在和平时期维持常备军，把伦敦从一个商业中心变成有单一利益的整个王国，让全国对它负债，905使土地乡绅陷入依附状态，以至于议会很快就变得失去意义和无权无势。结果就是帮派之争，但信用的管理者知道如何加以操纵以达到他们的目的；帮派对公众的信心（包括公众做生意的愿望）伤害越大，它就越会让政府依赖他们进一步借钱并腐蚀更多议员的欲望，因此他们用自己所掌握的全部手段助长帮派之争。在《一个现代辉格党人的肖像》（The True Picture of a Modern Whig）一书中，达文南特为这类人物画了一幅令人毛骨悚然的讽刺画，而且故意不为他们毁灭宪法的权力划定界限。当对话结束时，共谋者正在讨论终止税务法庭和关闭议会的计划；906关键是他们没有理论上的理由不这样做，因为在掌握全部财富和社会权力方面他们干得得心应手。一切事情都变得取决于公共信用，而公债也变成了一种动产形式。拥有并管理着它的人，也会拥有并管理着一切——而且看起来其中也开始包括社会认识

和人们的心理。他早先就写道：

在那些只存在于人们心里的事情中，最虚幻最微妙的东西莫过于信用了。对它绝不可以强迫，它维系于意见，它取决于我们的愿望和恐惧这类感情；它往往不期而至，又时常毫无缘由地离开，一旦失去，很难再全部恢复。

它非常类似于、在很多情况下十分接近于因治国智慧或疆场上的勇猛而获得的名声和威望。能干的政治家，伟大的首领，可以因事故、失误或运气不佳而蒙羞，失宠于时见和舆论，但假以时日，只要有光彩夺目的才华，有真正优点的储备，这一切仍可失而复得。同样，信用可能一时黯然失色，经受一些困苦，但只要有安全良好的基础，它也能在一定程度上得到恢复。907

达文南特已经进入了知识社会学，他在为我们讨论投资社会的认识论。在金钱和战争加速了社会的运转，人们必须把他们对公共物品的评价转化为投资和投机行动，政治行为是以有关未来的意见而不是对过去的回忆作为基础的时代，信用，或意见，便成了经验的古老功能所采取的适当形式。在写于1697年和平到来后的一段文字中，他描述了以仁爱而又理性的方式发挥着作用的信用；出现让人们能够相互检验以及检验他们共同事务的条件，其实他们在很大程度上就是这样做的，于是人们的内心会变得平静安详；互信会让他们产生互助的愿望。他们将会发现，商业民族不靠现货来维持自身和做生意；在把人们联系和凝聚在一起方面，相互之间的信托和信任就像服从、爱心、友情和交谈一样必要。当经验告诉每一个人他若是只靠自己会多么弱小，他就会有愿望帮助别人，并且寻求邻居的帮助，这注定使信用再一次浮现。908

投资与交换的公民道德于此生焉，这实际上是把商业伦理等同于基督教伦理。正是当人们认识到他们的幸福取决于相互扶持时，信用变成了信任，变成了相互的信托和信心；他们认识到各人不能独自立足，他们你中有我，他们——用20世纪形容金融大恐慌的话来说——除了恐惧本身之外不需要恐惧什么。可以说，他们离开了霍布斯的自

然状态，进入了洛克的状态。但是，具有美德的独立的人，因拥有不动产而具有可靠的自尊的人，其目标却是“只靠自己”，并从这种独立性中获得成为公民的力量。在达文南特著书立说之后的一百年里，孟德斯鸠和另一些社会理论家断定：斯巴达人、罗马人或哥特人的美德，是以质朴而独立的个人拥有土地作为基础，有着不合人性的粗鄙；只是由于商业和技艺的扩散，人们才实现了社会化，具有了信托、友谊和表达基督徒爱心的能力。马基雅维里提出的公民美德与基督教美德的对立事实上又重新出现，它所采取的形式，是从以不动产为基础的道德观向以动产为基础的道德观的所谓历史进步。

然而，达文南特这种新道德观的认识论基础是极脆弱的，而且他从未实现完全的转变。信用“维系于意见”，“取决于我们的愿望和恐惧这类感情”，这是因为它的认识对象并不是完全真实的。我们所宣布并塑造着我们的行动的，某种程度上只是我们有关人与物的意见，因为这种理论是以这样一个社会为前提：黄金和纸币成为我们表达感情并使之变成行动的象征性媒介，因此它们本身同时也获得了一种虚拟的价值。我们进行交流的语言本身被具象化为欲望的对象，它所传达的知识和信息因此受到败坏，其合理性也随之减少。举债制度和公众股票将口惠而实不至的东西变成了可交易的商品，于是操纵其价值的人——如汤姆·达伯，《一个现代辉格党人的肖像》中的政治掮客和股票经纪人——得以控制“交谈”并使其失去真实性。

达文南特能够设想一种牢固地建立在同情和意见上的信用，他有自己的药方去对付让达伯发迹的环境。只要一有可能，英格兰必须放弃靠公债获得资金的陆军所从事的战争；那些债务本身必须清偿，结束用后代的税收做抵押的做法；不能再让掮客和投机商通过庇护权、推动帮派活动和其他腐败方式去打乱古代宪政的平衡；[909]要把人们的相互信任和国家重新建立在“真正优点的储备”的“基础”上，并通过理解真正的贸易原则而使之得到加强。如果可以设想达文南特是根据共和主义和马基雅维里的假设进行思考，那么指出一点是很有意义的，即作为一个商业国家的英格兰，显然更像威尼斯而不是罗马；必须避免从事在“坚实的土地”（terra firma）上的战争和使用雇佣军。如果把他对常备军的抨击同特兰夏、托兰和弗莱彻对民兵的赞美联系在一

起，那就可以说，民兵的功能不在于对外战争和征服，它的存在是为了维持公民的美德而不是帝国的优势；要维护刀剑（以及同它相关的一切）必须掌握在臣民手中的原则。但是可以说，有一种战争适合于作为一个商业国家的英格兰，它的寡头制不像威尼斯那样严重，因此它必须——就像马基雅维里指出的——寻求扩张并培养一种与此相应的“德行”。“海洋赋予威尼斯的成长以法律，而大洋国的成长赋予海洋以法律。”哈灵顿没有具体说明他想到的是哪一类扩张：可能是海外的农业种植园，而新哈灵顿主义传统中的达文南特等人，现在谈论的是罗马的殖民活动及其是否适合于英格兰、爱尔兰和美洲。[910]但是，至少自1621年以来，下议院中的乡村派团体就不断施压，要求在海上同西班牙和法国开战，同时又反对陆地战争，而这会让乡村支付太多的土地税。达文南特多次暗示过另一些乡村派和托利党小册子作家后来提出的观点：战争应当在海上进行，因为它会损害法国和西班牙的贸易，从而促进英格兰的贸易，而海员不会像常备军的军官和士兵那样威胁到宪政，[911]因为它不需要国债及其导致的腐败。麻烦在于海军效力于国家，而贸易会落入与银行、宫廷和信用制度结成同盟的大股份公司手中，但是，热衷于干涉贸易和海上“劫掠战”（guerre de course）是乡村派的态度，并且有着马基雅维里主义的含义。

无论达文南特是否认为贸易和海军是一种扩张“德行”（virtù），他对贸易本身的态度，就像马基雅维里对“德行”的态度一样，从根本上说有着道德上的暧昧性，而且原因十分相似。贸易是赋予土地以价值所必需的；它就像个人美德对维持国家必不可少一样：

所有国家都拥有使它们的耕作、劳动、技艺和制造活动得以进行的储备。非常潮湿的国家，如果变得十分干燥，政体就会患上热病和结核，最终死去（这是疾病和死神使然，就像人体一样）。人体若是得不到营养就无法生存，无法从随时造成的消耗中恢复过来，同样，国家如果得不到来自海外的补给使之恢复元气，它也无法长久生存；而这样做的最佳方式，就是借助于得到良好掌控的扩张的贸易。[912]

但是稍后他又写道：

从本质上说，贸易无疑是有害的事；它带来的财富使人穷奢极欲；它导致欺诈和贪婪，毁灭美德和淳朴的风尚；它使人民堕落，为腐败铺路，这最终总是在外国或本国导致奴役。利库尔戈斯以人类所能建立的最完美的统治模式，确实在他的国家消灭了贸易。但是，考虑到另一些国家的姿态和立场，贸易对我们而言就变成了一种必要的恶。除非有这样一支海军——它的存在并不自然，只是因为有扩张的贸易——不然我们会不断受到攻击和入侵。但是，如果不能让贸易服从于国家安全，那就丝毫不应当鼓励它，就像斯巴达一样：除非能够对它善加管理，使我们增加船舶和海军的数量，不然它绝对不会使我们更安全。913

大约在同一时期，在一篇题为《对外贸易有益于英格兰》的文章中，达文南特讲述了这种现象的历史：

尽管我们仰慕祖先的生活方式，但我们很难再过那样的生活了。我们邻国的势力，无论海上的还是陆地的，已经变得十分强大，大概我们总有一天要调动一支庞大的舰队奋起自卫，而仅靠我们国家的自然产品和收入，是不足以维持这支舰队的。

因此，我们只能求助于人为的帮助，它可以通过工业和管理良好的贸易而得到。如果我们能够设法做到，绝不发动对外战争，我们便可以满足于较少的对外贸易，它不仅能带来必须支付给人们的金钱，而且能养活那些必须保护我们的人。

人类一向是靠劳动，靠大地的物产维持生计，直到他们的腐败带来了欺诈、贪婪和暴力；但是，当强者开始侵凌弱者，强者又要靠权谋来维持时，他们就会筑起城池，训练人员，建立领地；当众人挤在这片狭小的空间之中，他们的必需品就无法就近得到满足了。于是他们不得不寻求远处的帮助，由此产生了我们所说的贸易，它最初只是商品的交换……[下面一段谈货币的起源]。

诚然，在大帝国的形成中，贸易似乎没有得到很大重视。它们是以武力起家，也靠武力来维持；它们获得的财富是来自被征服民族的土地。战争及其法则是它们思考的主要目标，因为它们知道财富总是

随强权而至，铁器可以给它们带来异邦的黄金白银。

贸易最初是由四邻环绕之中的小国所采纳、培育并形成常规的，邻国的实力要比它们更强大。所以我们看到，最初的商人是腓尼基人、雅典人、西西里人和罗德岛人，贸易提供的帮助确实支持着这些国家长久对抗十分强悍的敌人。[914]

达文南特接着解释了大帝国如何吞并贸易国，从而使天下财富汇聚到了一处——即马基雅维里所说的“德行”（virtù）的无限储备。但是，如今它又成了分散状态，虽然再次受到普遍君主国的威胁。显然，贸易就像“德行”一样，是一股创新的力量，是自然秩序（不是我们从中继承了由传统所塑造的人格的第二天性，而是在原始时代每个人靠自己的劳动养活自己的自然经济）的破坏者。它的起源与暴力的起源之间，是一种鸡与蛋的关系；或者不如说，即使交换和贸易发生在掠夺和欺诈之后，它们也都是来自于奢侈——即获得超过所需之物的欲望。贸易和腐败的关系极为复杂：贸易引起战争，战争导致举债（这最终会对贸易产生致命的影响）；奢侈既导致掠夺或战争，也导致交换或贸易，而后者会带来金钱——一种虚拟的交换媒介的使用；当使用金币扩大为使用信用票据时，金钱又会导致债务，从而产生腐败。由此看来，商业似乎很难与冲突分开；它是有限的和地方性的国家之间的一种权力关系，是它们的特殊性的原因和结果。在产生小的共和国时，它也带来自由和繁荣，同时又带来导致它们衰落的原因。

但是，马基雅维里的“德行”既被用来定义共和国内部和外部的权力，也被用来定义共和国内部的美德，而贸易——国家之外的一种权力形态——却只为它的内部生存做出物质而非道德的贡献。天生的美德可以从原始经济的角度得到充分表述。提供大量剩余的维持生存所必需的东西，用于交换另一些必需的商品，这也许是一种交换的美德；然而这里的贸易是从奢侈（所欲超过所需，所欲并非所需）的角度来定义的。它带来权力，在你争我夺的世界里国家没有它就会灭亡；它也带来腐败，但它不能为自身带来能够抵制腐败的美德。达文南特一再向我们保证，有一种美德，立法者和统治者可以作为对抗腐败的手段加以鼓励，但这种美德是节俭，[915]是对奢侈的否定——决意

放弃超过所需的东西，按照自然经济的标准生活，哪怕身边有奇技淫巧之物。商人应当俭朴；但他不可以太俭朴，因为他是商人。商业民族应当节俭，如果他们想既发动战争而又不变得腐化的话；但是，指望他们达到完全没有战争和贸易时所能达到的俭朴程度，已经太迟了，因此他们免于腐败的前景是很有限的。

人所共知，节俭是所谓新教伦理的一部分。借助于它，商人得以避免受到贪婪和挥霍的双重谴责，但丁认为这两种做法来自对命运的善意缺少信心。他过分地否定自我，将自己的剩余重新投资于流通的普通货物，为他自己和别人带来新的利益。王道盛世时期的政治经济学是这样一个时刻的标志：商人——金融家更严重——面对挑战，他们得证明自己能够展现和有土地的人一样的公民美德。后者只关心改进他用于继承的遗产，投身于把他的私人利益与公共利益联系在一起的公民行动并不是太难想象；把这种角色派给一个通过不停地交换虚幻的票据来增加自己财富的人，可就难多了。节俭可以彰显商人的公民德行；假设货物的流通有利于公众，他便可以用自己的节俭和再投资来表明他愿意让私人的满足服从于公共福祉，他会因此得到更大的奖赏。王道盛世时期的辩论者就算没有发明“新教伦理”，或许也已经发现了它；不论它是否已在人们心中扎根，他们也许是在公共辩论中最先需要它的人。然而，达文南特的处理方式使它成了一种完全缺少自身特有的物质基础的道德观。商人被要求俭朴，做到像早期的耕作者（对后者无需有这种要求）一样；他被要求在他的人为的自我位置上模仿自然人。他被要求这样做，以便限制他本人的活动的消极后果。要求他拥有的美德不是他自己创造的，是因环境所需才赋予他个人的。

三

达文南特这种马基雅维里式的经济学分析，使我们能够建构一种威廉三世、安妮和乔治一世统治时期的宫廷派和乡村派、辉格党和托利党作家对待土地、贸易和信用的态度图式。这些人显然都属于公民人文主义者的序列，因为他们都关心美德，认为它既是社会和个人生活的物质基础，也是它的道德基础，他们利用马基雅维里和哈灵顿，

提出了能够用来讨论这种美德的范畴，而且他们在英国的政治辩论中迅速发展出一种新古典主义风格。就像意大利15世纪的人文主义者一样，他们的政治忠诚并非始终如一。斯威夫特、达文南特和笛福——不必提到更多的人——在他们一生的不同时期有不同的同道；同样，与他们的前辈类似，要想对这些立场的变化做出最好的解释，不能去评价信念和一贯性、贪婪和野心的问题，而是要认识到他们采用了非常含糊不清的措辞，其中充满了各种选择、冲突和混乱，他们对此有清醒的意识，并在一定程度上深陷其中。对安妮一朝在“土地”利益和“金钱”利益之间的大辩论的剖析表明，并不存在纯正的教义或简单的对立，不为双方作者所共同接受并用于不同目的的假设也少之又少。

首先，虽然乡村派和托利党的作家，从弗莱彻到博林布鲁克，都赞扬土地是独立的乡绅美德的基础，哈莱—圣约翰的托利党能够高调自称他们是土地利益的党派，可是宫廷派或辉格党，无论是笛福还是艾迪生，却做梦也没有否认过土地从根本上说就是土地派所说的东西。他们的确能够认为，没有货币和贸易，土地是没有价值的，甚至在使其主人具有独立性上也是如此，有一种辩论路线认为，没有财富只有土地的社会——哥特人的英格兰、当代波兰或苏格兰高地——既缺少自由（佃农要臣服于他们的领主），也没有教养。在当时的社会批判中，这些谴责也能用于闭门不出的乡下老爷和他的高教会政治（High Church politics），却忽略了当时既有辉格党也有托利党的风格可供不满的乡村派利用：艾迪生就曾指出，《旁观者》中的罗杰·德·考芙莱大人[916]如何能够退化成《有地自由民》中的“猎狐者”；[917]他又如何变成了菲尔丁笔下的韦斯顿老爷的直系祖先。可是，在《汤姆·琼斯》中，却小心地维持着韦斯顿、猎狐笨伯、奥尔沃西与高贵的独立性之间的平衡；乡村绅士的形象仍然具有两面性，这使麦考利同意韦斯顿就像一个阶级的画像。[918]王道盛世时期的人看不到有多大必要这样做，虽然他们无疑能够遇到众多的韦斯顿。

即使农业社会的独立与美德的价值在这个时期的社会意识中依然未变，但是我们知道，土地依靠贸易——姑不论信用——的观点已被弗莱彻和达文南特所接受，笛福更是予以坚持；就算我们把斯威夫特

同笛福和艾迪生对立起来，也同样可以这样说。新哈灵顿派同意，贸易和金银来到这个世界，不可逆转地改变了土地的社会性质。正如我们所知，他们对这种变化引起了多么严重的腐败，以及能在多大程度上遏制腐败，仅仅有着含糊不清的感觉。然而，腐败采取了信用的形式，而且伴随着股票经纪人、派系和常备军这三个恶魔；当斯威夫特和后来的博林布鲁克断定“土地”利益和“金钱”利益严重对立时，他们在始终如一地谴责辉格党战争和辉格党财政的同时，也谴责它们导致了对贸易的忽视和破坏，他们几乎始终如一地把“金钱”利益界定为包括金融家但不包括商人。[919]贸易，就像土地一样，有着恒久不变的价值，直到必须肯定或否定贸易带来金钱而金钱又带来信用；[920]辉格党显然出于策略上的原因，嘲笑托利党是贸易的敌人，并把既有美德又仁慈的商人（就像《旁观者》中的安德烈·弗瑞波特大人一样）描写成他们事业的表率，认为贸易以同样仁慈的方式带来了信用，所有这一切都是他们大力标举的事情。但是，贸易虽然受到达文南特一类人物的理论批判，却没有在论战中受到攻击。王道盛世时期的辩论，并没有把农业利益与企业家利益、庄园与市场对立起来，也不能说是因为强烈意识到它们之间正在出现分裂而发生。

至于信用，从这个最关键的事情中，同样可以看到一部分共同的暧昧态度。不论哪个党派的作者，都不想为股票买卖和对公债市场价值的投机性操纵辩护；它被普遍视为罪恶。在安妮一朝，党派鼓动家在这个问题上的唯一分歧是，斯威夫特就像他之前的达文南特一样，抨击职业放贷人（这是他的“金钱利益”一词的真正含义），说他们不断想通过战争扩大公债规模，增加公债对他们的价值，[921]而笛福则反唇相讥，指责高教会派和暗中拥戴詹姆士的人密谋通过造谣惑众和暴民闹事降低公债价值，他们这样做有自己的目的，其中既有迷信的成分，也有投机的成分。[922]简言之，托利党抨击牛市，辉格党抨击熊市。关键分歧不在于是否进行股票交易，而在于信用票据是不是一种必要的恶；这里也很难看到直接的对立。笛福颇费周章地论证说，就像没有贸易则土地不能致富一样，没有货币，贸易也不能致富；没有信用，金钱也不能致富；没有纸币，黄金也不能致富；[923]他不怀疑这些彼此一致的事例，但是当他的对手们以不断痛斥股票交易做出回击

时，他也不能否认股票交易就是腐败。[924]他们站在自己的立场上，宣布公债的募集来自于土地收入，[925]或公债对贸易有破坏作用，同时他们显然也同意，土地、贸易和信用是相互依存的；一般而言，可以说乡村派和托利党直接抨击的对象通常是国债而不是英格兰银行。约翰·托兰在1699—1700年重新编辑再版了哈灵顿的著作（考虑到哈灵顿派与新哈灵顿派的历史观之间的差别，这本身就是一种暧昧的行动），他在后来的岁月中宣布，他这样做是在为乡村派领袖罗伯特·哈莱效力；[926]可是这个版本却是题献给伦敦城的市长大人、行政司法长官、副市长和下议院的，并且明确宣布英格兰银行完美地体现着哈灵顿的政府理论。[927]无疑可以做出肤浅的解释，说托兰要把他的政治赌注同时押在两边。[928]但是就他这种做法而言，实际情况却是，甚至在1700年，英格兰银行与乡村派之间也并不存在简单的对立关系。从每一个角度的分析都表明，甚至在派系冲突最激烈的岁月，土地和贸易之间，甚至土地和信用之间，也不存在简单的对立，我们不宜从粗略划分利益集团的政治角度考虑问题，而要着眼于那些政客、政论家及其追随者，他们是在一个有着共同的认识与符号的世界中活动，他们要利用一个共同的价值体系来解释这个世界，以便为他们取得竞争优势。另外，显而易见的是，他们对新的政治和经济生活的共同经验的认识，使他们强烈意识到物质和道德世界正在发生的变化，他们评价这些变化的手段导致了深刻的道德困惑。

对王道盛世时期的新马基雅维里主义可以描述如下。英格兰人最初是利用亚里士多德和公民人文主义的范畴，把自己想象成公民个体，这至少要求一种相当于亚里士多德的“家政”（oikos）的物质基础，以保持他的独立、闲暇和美德。这种基础的性质，先由马基雅维里从武装的角度，后由哈灵顿从财产的角度，为他做了描述；17世纪社会结构的现实已经将有地自由民的形象确立为一种范式，它的基础是不动产或地产，这种财产是可继承的，而不是可交易的，并且受到普通法古老条款的保护，由此产生了在相关的民兵制度和议会选区中的成员资格，公民美德因此得到保障。大约在1675年前后出现的议会庇护权、职业军队以及为自身利益维护这两种制度的食利者，给整座大厦，包括据说包含在古代宪法中的地产和权力之间的平衡，带来了

腐败的威胁；这种腐败与新的社会类型一起扩散，而这些新的社会类型的经济资产（假如不能算是财产的话）——年金、官职、信用和公债——必然使他们依附于行政权力，因而是缺少美德的。然而，在九年战争及随后的日子里，所有这一切都被看作是无可避免地建立在以下事实上：英格兰现在是一个造成战争的强权，需要长期服役的士兵和长期债务；从事对外战争以这样或那样的方式与从事大规模的对外贸易联系在一起。

但是，贸易问题——哈灵顿认为它在美德的政治中是完全次要的——在王道盛世时期关键性的思想发展中，是最后才被认识到的新型腐败的原因。这种困境的一种表现是，人们看到不动产世界的认识基础受到了威胁。不妨回想一下，洛克把货币定义为自然经济过渡到政治经济的关键因素，认为“嗜好和同意”是最初为了交换目的而赋予金银以价值的原因。因此，一旦同意（在新哈灵顿主义的历史观中，政治篱笆两边的人都同意）现在是用土地支付的地租来评价土地，而过去一向是用佃农的劳役来评价土地，那就必然也会认为，决定着一个人成为公民的不动产本身，是由融合在一起的虚幻物，即幻觉和惯例来决定的；因此他注定要住在一个其认识论基础比柏拉图的洞穴更不稳定的世界里。但是，就像洛克将脆弱的同意维系于可继承的土地的稳定现实一样，他为了对抗贵金属的虚幻性而指出了它们的耐久性：它们能被埋进地里而不朽烂。在大多数乡绅读者看来也许仍然正确的是，人格的最佳基础依然是土地；它通过继承权代代相传，包括挂在墙上随时可以取用的武器。具有实在价值的货物可以通过交换不断倒手，因此有反对意见认为，不能把动产作为公民人格的基础；怎么来的，还会怎么去。但是，不动产和动产的区别，尚不在于动产的不真实。货币，作为价值的符号，也不是完全真实的；但是它能比它所象征的东西更耐久，这使它仍然可以作为人类生存一个有价值的媒介。洛克（他在1696年参与过英格兰的重新铸币，[929]并且是英格兰银行的第一批股东之一）在1691年就主张，有货币财产的人为得到预期的利润而把它借给国家，这并没有违反财产权是建立人类文明的条件这一原则。[930]

不清楚洛克是不是要抨击新哈灵顿派的社会批评家，也几乎没有

迹象显示他们觉得有必要抨击他。但是，在光荣革命后的十年中，动产对不动产的颠覆，已经进入了一个人们认为现实受到虚假幻觉威胁的阶段。在我们已经研究过的达文南特的一段话中，他承认如今最终决定着国家繁荣的是信用，它只存在于“人们心中”，再没有“比这更虚幻、更微妙的东西了”，它“依靠意见，取决于我们的感情”，它“不期而至，又毫无缘由地离开”。[931]他是在暗示一条公认的真理：在依靠公共财政的经济中，一切事情——包括土地本身的价值——都取决于能够获得的资本的利率。他这是在说，这又取决于人们的相互信任，从长远看它取决于他们对道德和物质现实的认识，从短期看却受着意见和感情的左右，这使它特别易于受到腐败的纸券（它就是由信用衍生出来的）投机商的操纵。导致纸券产生的力量和它所发挥的功能虽然与黄金相同，但它的物理性质并不耐久，因此极易受到主观因素的影响。这里的危险是：一切人，尘世间的一切事物，现在都会变成纸上的东西，这甚至比全都变成黄金打造的东西更糟。

对于新经济学的观察家来说，信用把有关人类事务的意见、欲望和幻觉都符号化了，并且赋予它实现的能力；至于对土地的认识（直到它也被投机行为完全侵蚀之前），仍然是把不动产与人类的关系视为真实而自然的表现。令人诧异的是，把信用人格化，使之成为一个反复无常的女性形象，这是辉格党而不是托利党作家，具体地说是笛福和艾迪生的发明，当时他们正受到斯威夫特的抨击，后者在《评论家》上对土地之外的所有财产形式发动攻击，认为它们“仅仅是过眼烟云或想象之物”。[932]人格化的信用见于笛福早在1706年写的《评论》（Review）中，笔调有点儿轻佻：

货币有个小妹，一个贸易上十分有用和尽职的仆人，在她大姐不在的情况下，只要有她的同意，能够断定是她的盟友，这位小妹便是个好帮手；她经常补货币的一时之缺，而且就像货币本身一样，能够完全满足一切贸易的目的；只有一个附带条件，她的大姐要不停地及时安抚她，与她待在一起，让她保持好心情；只要有一丁点儿失望，她就会愁眉不展，心生倦意，一脸不高兴，她会一走了之，好久不见人影。在我们的语言中，她的芳名是“信用”，在有些国家叫“信誉”，在另一些国家，我就说不上名堂来了。

这是个害羞的小姑娘，不可思议地腼腆怕事，但却是个极为必要、有用和勤奋的生灵；她有些很特殊的品质，举止十分微妙，好人的世界在知晓她的芳名之前，都得不到她的眷顾。还有一些人整日毫无目的地向她求爱，却绝不会让她看上眼。

一旦得罪了她，想让她再成为我们的朋友，那就成了天底下最难的事；然而她会向最没有机会得到她的人示爱，她会站在他们门前，任凭他们鄙视、虐待、嘲笑和拒绝，就像乞丐一样缠着他们不放。不过，这些人还是得当心，一定要做到绝对不需要她，不然的话他们就离不开她了，她会狠狠报复他们，而且绝不会跟他们商量，除非对她苦苦哀求并受到失去若干年繁荣的严重处罚。

想来真是咄咄怪事，这是个多么固执的女士；她的全部行为是多么任性！你若向她求爱，你就会失去她，或是必须用不合理的价钱才能买到她；你把她搞到手了，她又会老是对你生醋意，存猜疑；你若是在自己的合同里没给她一个名分，她会拂袖而去，而且在你有生之年大概绝不会再回来。就算她能回心转意，也得付出长期的哀求和大量的麻烦。933

研究文艺复兴时期人文主义的人，会毫不迟疑地认出这段话的措辞。笛福在描述“信用”时，完全借助了马基雅维里描述“命运”和“机缘”时的那种套话，而且我们也可以回想一下一百年前的乔万尼·卡瓦尔坎蒂因佛罗伦萨在政治操纵上的胜利而相信的威力无边的“幻想女神”（Fantasia）。934就像所有这些女神一样，“信用”也象征着世俗事务的不稳定性，它是由于特殊的人类意志、嗜好和欲望的相互作用而产生的。因此，看到他写于1706年的一段话，也就不足怪了，“信用”在这里被描述成既恶毒又难以理解：

有一种力量，直到让人陷入债务之前，是不会让他们歇息的，在他们走出债务之前，也是不会让他们歇息的；它此时不信任任何人，彼时又信任每一个人；它直到他们付不出一个子都信任他们，在他们能偿付一切时却让他们陷入破产。天底下没有哪个国家像我们这样，在贸易上表现得如此疯狂。

债务人作弄债权人，债权人则让债务人挨饿或杀害他们；在无所不在的商业过程中，同情心从人性中消失了；英格兰人在别的事情上都慷慨大度，温和慈爱，有不同寻常的同情心，可是对待他们的债务人，却简直就像大傻瓜、疯子和暴君一般。935

各国会因为战争而致富吗？为何英国因海盗而失去大量船只，其国力却在增长？这难道不是个谜？为何贸易比战争更神秘？为何船只遭劫，东印度公司的股票却在涨价？资金告罄，矿业投机却让年金上升？他们的矿山没了矿脉，却能从股票中找到？别为这些莫名其妙的事情伤脑筋了，此等怪事不是天天都在我们中间发生吗？

如果有人想为这些事找答案，他们可以从一声尖叫中发现——幻想的力量是多么强大！

贸易是个谜，绝难得到完全的揭示或理解；它有自己的时机和周期，在隐蔽的原因作用下，它会发生巨大的灾变、歇斯底里的混乱和不可名状的情绪——有时它在普遍的时尚这种邪恶精神的作用下，简直像是一笔完全不合常理的横财；今天它遵循着事物的常规，服从着因果关系；明天又遭到人类的嗜好和狂乱的奇思异想所发明出来的怪诞玩艺儿施暴，然后再来个一百八十度大转弯，变化无迹可循，既有悖于自然，亦无法解释——贸易中的神经错乱无处不在，无人能对它做出合理的解释。936

在辉格党和贸易的鼓吹者笛福看来，这种肆无忌惮的幻想能力，似乎是让早期资本主义进入人类事务的主动力，然而它并不纯粹是围绕着静止的轴心做不规则旋转的命运之轮。笛福很清楚，它是人类事务中一股巨大的新生力量的一部分，它创造着新的战争和繁荣方式，给欧洲带来新的权力平衡；它是这个星球的新征服者。就此而言，信用更像“德行”而不是“命运”，它是创新性的征服力量，在马基雅维里看来最具活力的时刻创造着以“命运女神”作为其象征的无序，然后这种无序又受到某些手段的支配，它们是如此不合理和不道德，只能被视为它们要克服的无政府状态的一部分。可以说，自马基雅维里本人的时代以来，我们还从未看到像达文南特和笛福这样的语言，能够那

么容易让人想到马基雅维里的最根本的思想方式。

假如马基雅维里提供了一种在笛福看来适合于描述火山爆发一般不可思议的社会革新的语言，那么他同时也经由哈灵顿（并且以能够得到当时人们承认的形式）提供了能够对信用的腐败作用予以谴责的语言和标准。笛福在1710年——他于次年就会遇到斯威夫特的《评论家》（Examiner）发射的火炮——必须找到某种方式，能把“信用”描述为起着稳定作用的、合乎美德与理性的力量；她在这里是诚实和审慎的女儿，虽然轻浮善变一如过去，却能辨认达文南特所说的“真正优点的储备”。在她的性格中有极其腼腆的一面；她一见到萨切维雷尔[937]的暴民就会陷入昏厥，辉格党人的恐慌会把她置于死地。[938]只有公共和平得到恢复，公众的神经不再紧绷，她才能死而复生，笛福要极力表明她是个公共人物，她只有在人们相互信任并信任王国时才能生存。这种信任——信用轻浮易变的反应之本质所在——只能由公众来表达。

“信用”的病专属于议会，恰如人称“罪恶”的病专属于主权者一样，除了它们自己以外，谁也医不好——王室的技巧中不包括医治这种病的灵丹妙药；女王和议会联合起来或许能治好它，单打独斗则办不到。

“信用”可不是眼光短浅的政客，以至于不明白这一点——事情明摆在那儿：议会是我们公债的基础。一方面，议会的荣誉和正义保护着公众，另一方面，坚定地遵循信守过去的契约、弥补议会可靠性之不足这些伟大的原则，这便是维护“信用”的伟大手段。……“信用”不靠君主个人，也不靠某位大臣或是这样那样的管理；它靠的是公共行政的普遍荣誉，尤其是议会的正义，它要维护所有那些将财产投资于公共信用的人的利益——在这件事上也不可在意党派的任何干预——因为，假如这个党派因为另一党派行使着管理权，就对出现在他们面前的大臣的缺失不管不问，议会的信用就会变得一钱不值……

“信用”是个那么谨慎和腼腆的女士，她是不会跟平庸之辈待在一起的。你若钟情于这位处女，你的举止就要符合荣誉和正义的美好原

则，你就要维护一切神圣的基础，并将日常制度建立于其上。你必须回答一切请求，尊重契约的庄严与价值，尊重正义和信誉。千万不可以尊重一党一派——做不到这一点，“信用”也不会光临。哪怕是女王，哪怕是议会，甚至整个民族，也请不动她。[939]

艾迪生在《旁观者》第三期上也拾起了这个话题。“信用”端坐在金库里，坐在古代宪法和“革命和解”（Revolution Settlement）的徽记之下，身边堆放着金块和钱袋。

她的一切举止看起来确实极为腼腆。这要么是因为她性格柔弱，要么是因为她心绪不宁，就像后来有个对她不怀善意的人告诉我的，她脸色多变，一听到风吹草动就害怕。而且我后来还发现，她比我遇到过的任何人，甚至跟她一样是女性的人，都更为纤弱。由于这种时时发作的痨病，只要有人瞧她一眼，她那最红润的面颊就会消失，最健康的身体就会变成骷髅。她的复元往往也像病倒一样突然，转瞬之间就能从病病恹恹的状态变得活蹦乱跳。[940]

罗马教会、专制制度和共和主义的幽灵一出现在“信用”面前，她就完蛋了；钱袋子变得空空如也，黄金变成了废纸和烂账；但是，只要自由、中庸和新教传统的精灵一露面，一切又会恢复如常。

信用现在被解释成了有着完整的道德和社会含义的美德。她健康的前提是整个社会的健康及其带来的一切道德活动的实践。她被赋予一种认识能力，足以了解这些条件是否得到了满足。向她展示真正的优点和真实的货物，她也会给你货真价实的回报。信用创造的财富被说成是真金白银，艾迪生以其特有的风格，不把皇家交易所说成买卖股票和公债的地方，而说成可靠的商人以货币为媒介交易真实货物的处所。[941]这种意识形态极力要把股票经纪人纳入商人队伍：把让社会理论家惧怕的食息者纳入他们不惧怕的企业家。美德现在变成了社会、道德和商业现实的反映，要尽一切可能消除有可能颠覆财产与人格的幻想和虚拟因素。

但是，美德的恢复受制于唯一一项严格的限制，与本书的认识论结构唯一有关的限制。幻想——1706年的喧嚣言论中所描述的具有颠

覆性、创造性和破坏性的力量——在1710—1711年期间辉格党文献中仅仅是被意见所取代；用洛克的话说，重点从“嗜好”转向了“同意”。前者是任性的和自我中心的，而后者当然具有社会性，因此也更合理，更具美德。但是，合理性只是意见和经验的合理性；关于为信用提供真实具体的数据，以便让她做出判断，从而使她变成信任的说辞，并不能消除使她徘徊于希望和恐惧之间的多变性格。意见，按通常的说法，是这两种情绪的奴隶；对信用而言，不但形成意见的材料至少具有部分的幻想性质，甚至从具体现实中发现的材料，亦把幻想——意见是用它来塑造的——形容成一个变动不居、带有一些霍布斯性质的世界的特点，在这个世界里，一切东西都是赢利或亏损的潜在原因，是希望和恐惧的对象。

霍布斯断定，遵守圣约——确切说来，是确立圣约必须得到遵守的自然法——是克服因人的恐惧和幻想而产生的不安全状态的不二法门，但他没说清楚有恐惧有幻想的人如何才能发现这种法律。笛福和艾迪生是生活在一个投机社会里，在这里，履行了一项商业誓约，也就是立刻开始另一项誓约的时刻（就像马基雅维里的“创新”一样），所以他们更需要说明誓约如何能赶上幻想的步伐，但也更难以做到这一点；在他们的世界里，理性其实是欲望的奴隶。

而且，“信用”不仅是这个世界的观察者和思考者；她还帮助塑造它。她的希望和恐惧对每一种刺激都反应过度，使她产生希望和恐惧的事物，会相应地获得或失去价值和真实性；商业和投资的世界总有一定程度的虚幻性和不合理性，这是无可避免的。即使是拥有美德的社会的全部资源，信用也能以史无前例的规模支配它们。但是，除了带来幻觉、意见和欲望以外，她不能为创造有美德的社会做出任何贡献。美德必须包含着对事物真实面貌的认识；信用的力量有着无可救药的主观性，需要动用社会的全部权威，才能阻止她放肆地将世界淹没于幻想的洪流。也许，她是蒲伯笔下伟大的无政府主义信徒中的一员。

在这一点上，对社会思想的现代历史拟制方面的传统智慧，鼓励我们接受劳动价值学说的论点。假如洛克在这种理论上的实验是要为

王道盛世时期的辩论做出贡献，或者是假如人们把它理解成这样，那么它也许确实是一个马克思所说的物化的强大工具。如果人们是用劳动创造他们进行交换的货物的价值，那么商品和商业世界的真实性就得到了保证；可以说，三代人之后的亚当·斯密，便是从事着这种证明的冒险事业。但是，在对18世纪劳动理论的历史有更多的了解以前，我们找不到证据宣布洛克是以上述方式被人们利用。笛福和艾迪生似乎没有提到赋予这个投机和交换的世界以价值的劳动，从而使它成为一个物化的世界，“劳动者”（homo faber）并没有代替“政治人”（homo politicus）。相反，他们诉诸公共美德的观念来为这个商业世界正名，却发现自己要面对其美德并不依靠交换能力的公民的范式。

从这个起点上，王道盛世时期的思想家可以沿着两个方向前进。他们可以宣布，政府的基础一向就是美德，它的两个前提是，个人有能力统治和认识自身，还要有他清楚地了解的社会结构，使他足以在其中实行自治。它的适当的物质基础是土地：有足够的稳定性的不动产，将一代又一代人在属于自然秩序或以它为基础的社会关系中联系在一起。这种政体倾向于成为一个独立财产所有人的国家（有君主），它有平衡而古老的宪法，并被超出记忆的习俗所强化，后者使各个成分既保持独立，又各守其位；它在自卫时表现出爱国主义，但又避免战争和成为帝国。然而，新哈灵顿派的暧昧立场表明，采取这一取向的人不再能够从价值的不间断的连续性角度来讲述历史。变化已经出现；他们回望过去，试图维护美德，对抗以商业帝国、[942]常备军和信用作为其象征的创新力量。其中常备军意味着专业化和人的能力的让渡；信用则意味着幻觉、虚构和社会疯狂，意味着能让人们变成政治“愚人”的虚假意识的危险。两者都意味着腐败，有这种信念的人，跟人文主义者完全一样，倾向于把腐败视为不可逆转的现象。因此他们对变化持否定态度，不过，他们尽管批判变化，但也承认它。他们的思想是马基雅维里式的，因为他们承认社会已经摆脱了自然秩序，他们已经把自然秩序的定义抛在脑后，他们肯定有一些基本的美德、“秩序”和“原则”，可以通过道德立法使之得到恢复。当他们标举节俭的生活、民兵或平衡宪法中各部分的独立性作为理想，要通过立

法或教育的楷模让爱国议会或爱国君主回到这种理想时，他们表明自己接受了社会的道德成分和物质成分之间、价值和历史之间的断裂。[943]他们承认社会变化已经不能再为美德提供保障，但又主张美德可以独立于社会条件而得到重新肯定，甚至能够改变社会条件。

另一种选择是，同意认为政府所要做的事就是管理欲望。假如货币和信用确实把社会框架分解成了多变的、被人欲求的物和供人幻想的虚拟物，那么欲望、意见和幻想就确实成了人类行为的动力和人类认识的来源。然而从我们已经了解的情况看，甚至对于思想坚定的笛福来说，这也是一块难嚼的肉；他急于证明（尤其在受到斯威夫特的挑战时）意见和欲望可以建立在经验而不是幻想的基础上，成为认识社会的真实利益和人的真实社会性的手段。但是如我们所知，这并没有消除信用歇斯底里的多变性格，王权、议会和公众必须调动一切社会稳定的资源，以安抚社会现在被赋予的过敏的神经系统，控制人类的希望和恐惧的冲动。况且，一个如此变动不居的人类世界，是不太可能维持制度化的价值秩序的，因为这种秩序存在于无法恢复的过去；虽然存在着永恒的道德，但它存在于社会自身的美德之中，而不是存在于使美德得到保障的立法结构之中。

因此，宫廷派辉格党的历史观并没有直接获得正当性。它与新哈灵顿派的历史观一样，从过去发现了一个农耕战士的社会，但否认它能够得到恢复，否认它体现着当前能够重新加以肯定的原则。就像我们在下一节看到的，与此相应的政治观也否认存在着一种正式的平衡宪法，它的原则构成了统治的基础。为使这一观点能够成立，必须有一种可以从古典时代看到的历史和一个从古典时代看到的社会，而在一个信用和预期变化无常的世界，这些是不能指望的，因为这个世界只有意见和欲望。宫廷派辉格党的政府统治着一个变动的社会，并且拥有至高无上的管理权，尽管它没有作为其权威来源的公认原则。它存在于变化和流动的历史之中，只能以实用主义的方式，按一时之要求，通过掌控人类的欲望，做必须做的事情。人仍然具有社会性——除了被贪婪和幻想搞得疯癫的时候之外，他们有真实的美德，有同情和诚实的真实感情，能够在一个现实的道德世界里保证政府大厦安然无恙。但问题总是实用主义的：信用是否与信心和谐一致？人们相互

之间的意见、希望和恐惧，是否起着稳定社会并促进繁荣的作用？政府的职责——圭恰迪尼的笔下那个波纳多的声音从远处向我们保证——就是采取行动使其发生，而不是不断重新立法以建立一种能够培养唯一需要的美德的正式框架。假如没有这个框架，那么作为“政治动物”的个人就永远不能重新肯定他自己的公民身份，或更新它的原则。他的职责是过他的社会生活，实践它的美德，为人们相互提供信用和信心做出贡献。[944]但是，他的世界首先是一个传统的和主观的世界，只有经验能告诉他，他对现实的意见多大程度上建立在真实的基础上。我们大概来到了定义“私有化”的时刻，现代历史学家热衷于从商业社会的哲学中找到它。

对王道盛世时期社会意识的这一分析表明，它在许多方面有着马基雅维里主义的特点，如果以解释洛克作为分析的基础，是认识不到这一点的。我们看到，17世纪晚期的思想者们在探究马基雅维里和哈灵顿的范式，以便建构一个自由的、没有腐败的社会形象，他们利用类似于马基雅维里的“德行”和“命运”的术语，表达一种对于创新、丧失正当性和对于社会迅速远离那种理想的意识。我们还看到，由于意识到政府、战争和财政之间日益增长的关系，因此必须有一种古典腐败理论的新版本；重商主义的战争使人们重新对国家与国家、与帝国的关系发生兴趣。我们看到，通过食利者、官员和公债投机家这些形象，而不是通过商人或市场上的生意人的形象，资本主义实施了它的第一次打击，并参与到英语世界政治理论史的第一次重大论战之中。我们发现，“资产阶级意识形态”，作为“政治人”的资本家的范式，由于无处不在的亚里士多德式的和公民人文主义的价值，而使它的发展受到极大阻碍，后者实际上把食利者和企业家定义为腐败因素；如果资本主义思想的最终结果是个体的私人化，那么这也许是因为它找不到适当的办法把他打扮成公民。被旧式的马克思主义描述为带有历史必然性的“资产阶级意识形态”，似乎要为生存而战，而且可能从未完全获胜。

最后，被王道盛世时期的人视为社会存在之物质基础的不动产和动产之间的冲突，也引起了社会认识模式之间的冲突——或更恰当地说，一种困境；所有相关各方都毫不含糊地从意见和欲望、幻觉和虚

假意识的角度讲述通过货币和信用去认识社会。18世纪的哲学家对理性与欲望的关系的深切关注，似乎与土地利益和金钱利益之间的冲突有关。但是也许值得强调，马克思主义的正式或非正式的分析从未得出过这种结论。一个马克思主义者很有可能宣布，不动产和动产之间的冲突是哲学家为何关心理性和欲望的唯一且充分的解释，但是这里却看不到做出这种宣布的必要。通过“去神秘化”的过程，把社会认识与财产关系联系在一起，是正统马克思主义的做法，然而这也是不必要的；达文南特和笛福对他们想要表达的意思知道得一清二楚。我们与其从事马克思主义的分析，还不如研究从马克思那儿看到的那种思想的历史起源。王道盛世时期的政论家和批评家是有史以来最早作出如下表现的一批知识分子：他们对正在他们社会中发生的社会和经济变迁，表达着一种完全世俗的意识；而且特别谈到了这些变迁影响着他们的价值和他们认识社会现实的方式。他们主要是利用马基雅维里的范式来表述这种意识的。

第十四章　18世纪的论战：美德、欲望和商业

一

我们已经揭示的论战——在美德和欲望之间、土地和商业之间、共和国和帝国之间、价值和历史之间的论战，是18世纪的大部分社会思想的基础。下面两章要描述它在美国革命以及美国价值的形成中发挥的作用，从欧洲思想发展这一更广阔背景来讲述故事的这一部分内容，使杰斐逊和汉密尔顿能够显出与卢梭和马克思有一种可以广泛觉察的关系。可以证明，美国革命和美国宪法两者，从某种意义上说是公民复兴运动的最后一幕，公民人文主义的传统观念——亚里士多德和马基雅维里有关“政治动物”（zoon politikon）的思想的混合——提供了一个重要线索，可以用来消除个人的自我意识与社会、财产和历史意识之间的现代紧张关系这一难题。美国的建国者占据了一个“马基雅维里时刻”——一场在社会与人格、美德与腐败的关系中发生的危机；但他们同时也处在一个或是把那个问题丢在一旁、或是承认它无法解决的历史时刻，而这取决于持什么观点。我们这一章的任务

是，尽可能全面地理解为何有关共和主义美德及其在社会时间中的地位的复杂思想遗产进入了18世纪，它既坚硬又脆弱，很少发生变化，但又遇到十分强烈的挑战。

我们所追溯的这个故事是，首先，雅典人的主张，即人是“政治动物”、有着公民的天性这一观点，在与基督教的一种即使不具有直接挑战性也是矛盾的关系中复活了，因为后者主张人是“信仰者”（homo religosus），生来就应住在一个超验的永恒团体中，它以先知预言中的政治名称“上帝之国”（civitas Dei）而闻名于世；第二，随后发生的论战多少是因新教徒的主张而发生，他们宣布所有信徒都是教士，社会而不是教会才是真正的“信徒会众”。清教越来越彻底地否认宗教组织有别于社会，这种观点也被理性的自然神论所继承。因此，日益有必要肯定公民自由与信仰自由是一回事，美德（公民意义上的）与得救是一回事。用来提出这些主张的概念，可以是福音书的或千禧年主义的概念；在另一个极端，它们可以是后基督教的和乌托邦的概念。但是在这两种情况下，它们都反映着人格的世俗化，它日益参与到一种社会计划之中，这种计划是历史的，不论它是不是救世主义的。有关基督教的超验意义的意识并未死亡，因此不应忘记，上述肯定说法带有矛盾性和颠覆性：孟德斯鸠能够重申马基雅维里的自白，即公民美德是自足的和世俗的，它不同于基督教的会众精神或建立在基督教价值上的社会道德。[945]但是，随着公民变得越来越不像圣徒，他的公民人格也需要一种“德行”，它不太像是他灵魂的赎罪能力，而更像亚里士多德的具有伟大灵魂的人的自主，或——在我们研究的这个时期——卢梭所说的“自爱”（amour de soi-même）。这种道德所要求的基础，精神因素较少而社会甚至物质因素较多。

我们已经知道这种基础是如何提供的，先是由公民武装，然后是由财产，其中可继承的不动产，即土地这种自然财产，[946]具有范式的意义。既然财产的功能在于维持真实的人格独立、自由和美德，那么只要有可能，它必然表现为这样一种现实（我们甚至禁不住把它称为地产）：它能够跨越数代人并在真实的自然秩序中使生者接续死者。[947]因此，继承权就成为比以往任何时候更适合一个存在于时间中的社

会的经济传递方式。土地和继承权仍是美德的基础，美德则是自我认识其真实性的基础；有一种对可怕的腐败的生存恐惧因素，在18世纪的社会价值中表现得十分突出。一看到维护人格的财产受到威胁，立刻就会有人阐述这种财产的理想——洛克便表达着这种对哈灵顿来说毫无意义的含糊感觉。出现了被视为有着内在依附性的财产形式：领薪官职，对私人或政治庇护权的依靠，对公债的依靠。在共和主义的词典中，这些现象的适当名称是腐败——用私人依附取代公共权力；是个体的完整性和自我认识受到的威胁（腐败总是意味着这种事情），并且因为似乎依靠幻觉和虚假意识的财产形式的出现而得到强化。一旦财产被视为有着象征性价值，可以用硬币或信用来表示，人格基础本身也会表现出带有想象的性质，或至少是共识的性质：甚至在一个人自己看来，他只能靠同胞赋予他的变化不定的价值才能生存。对他的这种评价就算带有稳定性和公共性，却不是出于理性的思考，因此不能被视为政治决定或有美德的行为。腐败形成的威胁是深刻的；我们下面就来思考一下，对此为何没有令人放心或满足的解决方案，以及由此造成了什么结果。

我们所观察到的那些正在出现的伦理和政治对策，是建立在把幻想或想象加以弱化的一组概念上：欲望、意见和利益。如果能把信用经济令人信服地描述为是以真实货物的交换和真实价值的认识为基础，那就能够使它摆脱虚假意识的威胁，从公共利益和个人美德的角度来认识它。在学者所谓的节俭、自制和不断投资这类“新教伦理”中，商业社会能够养成它自己的一种古典美德，即把共同福祉（在这种情况下是指贸易流通）置于个人获利之上。但是，节俭的伦理在很大程度上必须在自利的伦理之后居于次要地位。有地产的人，古典“家政”（oikos）中的主人的继承人，可以得到闲暇和自主，既能思考对他人有利的事情，也能思考对自己有利的事情，而从事交换的个人只能看到特殊的价值——他所拥有的商品的价值，他要与之交换的商品的价值。他的活动不会强迫他去仔细考虑，甚至不允许他去仔细考虑他的行动会影响的普遍福祉，因此他始终缺少古典意义上的合理性。结果是，他并不是自己的自觉的主人，说到底只能认为他是受着非理性力量——支配着信用世界而不是贸易世界的力量——的驱

动。技术手段确实存在（艾迪生是这方面的文学高手），至少能把他的动机提升至符合合理性和道德的较低水平：意见、审慎、信任、同情甚至仁爱。但是在所有这一切背后依然存在一个古老的问题，即说明当作为社会成员的个人缺少充分的理性和美德时，社会如何依然能够理性而有益地运行。

为了解决这个问题，当然就要把社会描绘成一种经济机制，通过这种机制，商品交换和劳动分工能够将普遍的自私转化为普遍的收益。在艾迪生、曼德维尔和孟德斯鸠那儿，我们看到对妇女形象的不同描述，[948]她们完全出于自私而怪诞的理由，想得到一件新的睡袍（女性作为嗜好多变的消费者，是在王道盛世时期社会批评言论的性别歧视中反复出现的形象），这立刻就能让生意人和手艺人忙活起来，这种做法对社会的益处与她的无聊动机完全不成比例。孟德斯鸠提供的理由是，“自私是尘世间最强大的君主”。[949]但是，有着重要意义的是，所有这一切要么被认为不得要领，要么被承认是一种必要的恶：社会道德正在逐渐脱离个人道德，脱离自我对其完整性和真实性的信心。曼德维尔的主要著作出版于1714年和1732年之间，他宣布“私恶”就是“公益”，他当时博得的名声类似于马基雅维里和霍布斯当年的名声。他认为，社会行为的主要动力并非自爱——其基础是一个人对自我的认识（即卢梭所说的“自爱”，amour de soi-meme），而是他所说的“自我喜欢”和卢梭所说的“自尊”（amour-propre），其基础是一个人在自己和他人眼中所形成的形象。[950]他以此为基础，创立了一种以习俗（他指的是风尚而不是习惯，是幻觉而不是经验）和荣誉（他指的不是封建时代豪迈的荣辱精神，而是以他人为取向的互为主体的关系，这使笛福把“名誉”作为“信用”的同义词）观念作为基础的复杂的社会心理学。他所说的根本意思是，经济和礼仪的真实世界是建立在一个由私人的自我维持着的、有着无数幻觉的世界上。他深深扰乱了他那个时代人们的心思，这并非因为他告诉他们，你们贪婪而自私，而是因为他告诉他们，你们不实在，而且为了让社会继续存在下去，你们必须一直这样。虚假意识的幽灵出现了，而且比马基雅维里的“现实政治”（realpolitik）更为可怕。

在公民人文主义的精神气氛中，个人知道自己是理性的和有美德

的，具有我们今天所说的“自爱”，因为他知道自己是公民，知道如何在“混合政体”或共和国的“生活方式”中扮演自己的角色并做出决定。任何共和国都有时空上的局限性和不稳定性，因此这总是一种不可靠的、有危险的自我肯定方式，即便不需要特殊的恩宠，也需要一种具有英雄气概的美德。伟大的佛罗伦萨理论家已经揭示过这种困境的含义。在清教徒的英格兰和王道盛世时期的不列颠，出现了一种把自有地产和不动产作为人格、自主和国家的基础的理论；但是新的财产形式和政治经济学的出现向它提出的挑战，却以新的形式重申了个体性与时间中的不稳定性的问题——换言之，即价值和历史的问题。不动产和人格自主的世界现在看来似乎属于历史上的过去；政府、商业和战争的新动力来到这样一个世界，它确实超越了旧的世界，但把个人赶入一个幻想、欲望和“自尊”（amour-propre）的王国。他能解释这个王国，意思是说，他能找出使它产生的那些导致变化的力量；他能识别并追求他的欲望和幻想提供给他的目标。但是他不能通过确定自己是其中一个真实而理性的存在，而对自身做出解释。于是，历史的世界和价值的世界相互挤压，人们开始感到后来所谓的人与他自身的历史的疏离；但是，身为公民和有财产的个人，并不把自己视为仅仅是历史力量的产物，而是继承了一种伦理观念，它清楚而又坚定地把他描绘成一个具有古典美德的公民，一个古典共和国的居民，但要求他付出的代价是，他必须顾及使政府、商业和战争的世界变得腐败的一切变化，这种腐败从本质上说与把罗马从共和国变为帝国的腐败是一样的。于是便有了这个时代的紧张和神经质的新古典主义。生活在价值世界的个人的主导范式是公民范式；参与历史现实的个人的主导范式却是经济人和互为主体的人的范式，要把这两个范式结合在一起，确实是太难了。

于是我们看到，从亚里士多德经由马基雅维里到哈灵顿发展起来的整个自由社会学，可以被不列颠人（以及法国的亲英派）的思想所利用，其表现形式是“乡村派”或“老辉格党”的意识形态，它十分详细地表达着公民自由的价值，以及使这种价值兴衰的道德和政治条件，并对这些价值在其中发展并日益受到腐败威胁的欧洲和英国的历史做出解释；由它的假设所决定，它必须抨击那些它认为具有腐败作用

的、它所认定的“现代”世界的趋势。可以看到，与它对抗的是“宫廷派”的意识形态，后者缺少道德规范，因而没有那么雄辩的辞藻，其早期代表是笛福一类人的著作，它们准确指出了导致历史变化的力量，并解释了政府为何必须在它的新基础上运作，但是无论对于礼仪还是人格，它都没有提供完备的道德体系。它对历史变化抱着实用主义的接受态度；它否认政府是建立在一些能够恢复的原则上；它的道德和哲学理论认为，人类的动机和感知的主动力是骄傲和欲望，幻觉和自利，对此它倾向于用曼德维尔和霍布斯的语言加以描述。价值和历史、美德和欲望、财产和信用、自爱和自尊的哲学虽然很难相互调和，但18世纪不列颠的政治状况，以及宫廷派与乡村派的相互依存，还是要求做出这样一些努力，两种观点若是不向对方做出一定让步，也无法为自己辩护。可是，在美洲殖民地——目前的研究强烈暗示——将美德视为永远受到腐败威胁的意识形态，却很少因为意识到可以与历史的力量共存并包容它们而变得温和。这种环境促成了在美国革命这场伟大的内战中大西洋世界的分裂，它为公民人文主义思想家提供了独一无二的机会，能够将自由社会学运用于实际创建国家这个意义上的立法。但是，由于变革和现代性的力量多少先于政府规范而跨过大西洋，强迫人们承认它，这就进一步使古典主义的立法要面对它的危机，表现出它的困境。

二

最初刊登在1720年至1724年《伦敦杂志》上的《卡托通信》，是由约翰·特兰夏——他是“笔墨大战”的老兵——及其门徒托马斯·格登所写。它与出自同样的作者和同一时间、更加反教权的《独立辉格党人》一起，是在当时美洲殖民地的人们中间传播最广的政治读物。[951]卡托主要是想为因南海公司的失败而暴露出的全国性腐败状态加以诊断并对症下药——应当指出，这种状态很像是孟德斯鸠在《波斯人信札》（1721）中谈到的因约翰·劳的密西西比计划的失败而使法国突然陷入的状态。[952]但是在英国，在卡托看来必须捡起的话题，是已进行了二十多年的论战中的老问题。一个常备军的老对手若是谴责起了“金钱利益”玩弄的大计谋，这既非偶然，也不令人奇怪，因为两者从根本上说是一回事。卡托——以特兰夏为主，虽然格登的贡献也不

小——对腐败和作为其对立面的共和国，提出了一种明确的马基雅维里主义和新哈灵顿主义的批判；他特别宣布，英格兰（或不列颠）是一个共和国，它的特别幸运之处在于有一个国王作为它的首席长官。[953]这个共和国立刻便表现出马基雅维里主义的特点：它必须无情报复那些对它施虐的人（南海公司的董事），[954]没有平等的财产分配和由此带来的平等的权力分配，它的自由也长不了。[955]马基雅维里曾讨论过这种“平等”（equalità）的必要性，但是跟他一样，卡托所想到的财产平等，不是指能够确保任何个人或团体不会变得太富有而使别人依附于他们的“农业社会的法律或类似的东西”。[956]“或类似的东西”这话表明，我们已经不再是生活在一个纯粹的农耕国家，令人担心的不是仆臣身份，而是负债及其带来的依附所导致的腐败。挪用公款是对公众的最大犯罪；[957]有地自由民绝不应当让“把地产投资于公司的人”在议会里代表他们；[958]垄断性的贸易公司，比如为东印度群岛和南海而开办的公司，它们带来的不平等使土地所有人债务缠身，导致贸易的衰落并腐蚀着政府。[959]西皮里乌斯·麦利乌斯试图通过垄断硬币的供应使人民陷入依附状态，他是英雄的罗马的头号内敌，[960]而对于哈灵顿来说，这不过是个在讨论贸易给自由带来的次要危险时一笔带过的主题。[961]卡托完全接受这个社会中的事实，即使它是一种危险。需要有农业法之外的制度来保障平等，这种平等是指人人享有平等的自由，平等地服从于公共权威——即他们拥有美德的机会平等，因为假如没有这种平等，他们就不会有美德。

但是，这个意义上的平等，似乎排除任何与农业法的作用完全相当的制度。除了垄断性公司和公债的沉重负担不可取之外，卡托并没有告诉我们应当采取何种措施才能保障一个贸易社会的平等。假如“平等”仅仅是指平等地效力于“公共事务”，那么为了使其得到保障就不需要（或不能）做得更多，只要重新肯定公共权威即可——即马基雅维里的“原则的恢复”（ridurre ai principii），它并没有比这更多的具体内容。但是（从另一个角度来看这个问题），既然在公共权威受到不平等状况妨碍的地方就有腐败，而有腐败的地方就没有美德，那么重新肯定“公共事务”便很容易等同于重新肯定美德。因此，卡托对平等的呼吁，形成了可以弥补它在提出具体计划方面所缺少的东西

的道德热忱；虽然他在大多数时候仅仅呼吁人民及其代表和官员的正直和独立品格，但这种呼吁不必仅限于单纯的道德内容。在许多理论家看来，腐败之恶劣，关键还在于它破坏宪法的平衡，在于金钱利益的壮大败坏了行政权、议会和有产者之间的关系；呼吁美德和重建“公共事务”，可以是一项恢复宪法关系、使之具有据说它们一向就有的正确的平衡形式的计划。

然而，卡托首先不是一个宪法理论家，既然他不是这种人，那么美德的概念便是指一种有关个人道德的政治学。随着我们继续探讨这一个问题，就会发现它一再同意贸易社会有它自己的心理，这使追求和维持美德变得复杂。卡托的观点并不以农业乌托邦为前提，虽然格登在一篇讣告中告诉我们，特兰夏“虽然小心地维护自己的地产，但他一点也不想增加它”；[962]读者丝毫不会怀疑，仅以土地作为基础的社会，会导致波兰或苏格兰高地那种野蛮状态和仆臣身份，要想克服哥特人社会中的阴暗面，必须以贸易去补充家政。[963]其实，

国家诞生之初，粗陋的品德、粗野的残忍、粗俗的自由欲望，都是它名声远播的主要品质。除了这些军事品质，艺术和科学、政治知识和技艺，对于创立威震海外的伟大国家，对于维护国内的平等和幸福安宁，也必不可少；最后，在达到这些目标之后，随之而来的还有礼仪、精深的知识、道德和经验哲学、学问的其他分支以及缪斯的全部技艺。[964]

但是，必须促成从粗陋的品德向礼仪转变，而且要靠商业的帮助；卡托向我们保证，有公民自由的地方不仅能使海外贸易蒸蒸日上，而且不会给它带来危险。海员不会像常备军那样威胁到国家。美德和自由保护着商业，商业又为自由和礼仪提供了保证。[965]但是，需要一项复杂的计划才能将美德与商业结合在一起；当我们再次看到为了使幻想的贸易变成富足和井然有序的现实贸易而在智识上付出了可观努力，我们就发现了其中的原因。

最为确凿无疑的事情是，贸易是不能强迫的；她是个既害羞又轻佻的女士，只有用谄媚和诱惑才能赢得她的芳心，一见到暴力和强

权，她就会逃之夭夭；她不受国家、宗派或气候的束缚，而是周游全球，只有受到最好最热情的款待，她才会停下脚步。她的体质十分微妙纤弱，在专制的气氛中无法呼吸；专横和玩弄十分不合她的天性，一有刀剑触身，她就会一命呜呼。但是，你若是彬彬有礼，热心招待她，她就是个知恩图报的好心女士，她能让沙漠变良田，村庄变城市，农舍变宫殿，乞丐变王侯；她能让懦夫成为英雄，笨伯成为哲人；她会把褴褛的衣衫变成富丽的锦缎，把平凡无奇的羊毛变成国王的华美装饰，如果她继续玩她的变形术，还能把它们变成武装的雄师和骄横的舰队。[966]

然而，这是塞壬的岛。与这个女妖结下姻缘，意味着我们只能生活在巫术和变形的世界里。付出的代价是我们同意接受幻觉和欲望的支配。卡托用不少篇幅解释说，人们是受欲望而不是原则的支配；[967]我们所希望和恐惧的大多数对象都是一些虚无飘渺的东西；[968]人们受到言辞的欺骗和误导；[969]股票经纪人不过是一帮坏蛋，他们用虚假货物和虚假荣誉的幻象来操纵和腐蚀人们。[970]这也并非仅仅因为人性有其脆弱的一面；好人跟坏人一样，必须通过了解他们的欲望来加以统治。[971]《卡托通信》的语言越来越像霍布斯：

当我们说，只要有了某样东西，我们就会安心，我们的意思或应当表达的意思仅仅是，我们会比现在更安心。可是我们在这件事上也经常出错。新的收获导致新的需求，想象中的需求就像真实的需求一样强烈。欲望只会与生命一起终结，只有死神能让嗜好安息。[972]

但是，公民美德的理想并没有被放弃。虽然我们被告知，服务于公共福祉本身就是一种欲望，欲望为公时是好欲望，否则就是坏欲望，但他还是模棱两可地宣布：

其实，几乎任何欲望都不值得赞美，唯有当它专一为公并以此作为目标时除外。野心、贪婪和报复如果以普遍福祉为目标，便都是美德。我知道，人想把自己的欲望同自己的利益分开是难乎其难的，也是很罕见的；但确实有这样的人。布鲁图斯、卡托、利古路斯、迪翁、提摩勒昂和埃帕米农达就是这样的人，还有许多古代的希腊人和

罗马人；而且我希望英格兰也仍然有一些这样的人。人在追求公益时，也会考虑自己和自己的好处，但只要他更多地考虑公众，或是让自己的利益服从于公众，那就可以公正地把他们尊称为有美德的好人。973

这是一种马基雅维里的“德行”，也就是说，公共道德并非总是与个人道德相一致，但它是一种真正的古典美德。欲望表现为追求私人利益和特殊利益，我们从亚里士多德的政治学和伦理学传统中很熟悉这一点。美德是追求公共利益的欲望，追求它的欲望也许较少，但它们同样可以转化为这种欲望。腐败是这种转化的失败，或是这种失败的后果。因此，“公共事务”在一定程度上就是在休谟的政治理论中出现的那些政府：一种装置或机制，它要求人们采取长远眼光而不是短视的眼光，使他们的私人利益与普遍利益相一致，在欲望的基础上建起理性和美德的大厦；但是在休谟看来更加清楚的一点是，它也是一种把人从洞穴里带到阳光下，从幻觉的王国带到现实的王国的装置。古代政治中的英雄豪杰，不仅是社会化机制的产物，而且他们的美德是积极而真实的，可以被用作给其他人的美德提供保障的手段。除了英雄人物的道德示范作用外，还提到了另一种阻止腐败的手段，它有着令人吃惊的古典和人文主义的特点。有作为“自由卫士”的人民；虽然他们的公共经验有限，这使他们易于被言辞和子虚乌有的事情所骗，但他们不为自己追求权力，这意味着他们对于为了腐蚀别人而制造的幻觉不感兴趣。所以他们是可以信任的，假以时日，他们就不会再受人欺骗了。974在自由社会里，受骗的危险终归是较小的，甚至他们的幻觉可能也是为了公共利益，因为

正如马基雅维里所言，当人民不满并对统治者有偏见时，他们对任何事和任何人都会感到害怕。975

甚至从某种意义上说，不平等与平等的关系，就像“命运”与“德行”的关系一样，尤其清晰地反映出共和国不可缺少的“平等”，严格地说是一种“平等规则”（isonomia）。人们从天性上是平等的，也就是说，人人生来被赋予同样的能力；但是命运不公正和任意地分配这个世界上带有偶然性的优势，使有些人拥有比另一些人更多的优势。这

就导致了竞争、妒忌和贪婪，而这些事情并非对社会没用。它们也造成了一个统治阶级的存在，其权威约束着竞争走向极端的倾向。较幸运和较不幸的人似乎还起着相互制衡的作用，迫使双方的欲望转而服务于共同福祉；任性的命运不断向我提出挑战，要我证实自己的美德，让我记住至少它不是命运的馈赠：

我们不能比别人更多地为这个世界带来天生的优势，但我们能够在这个世界上获得比一般所能获得的更多美德。成为伟人不是人人能做到的。但成为好人却是人人力所能及的：在这方面人人都达到与别人一样的水平，最低贱者也能达到最高贵者的水平，因此人们在道德和天性上可以是平等的。[976]

这些因素，以及其他一些类似的因素，起着维持自由社会中的美德的作用。不言自明，古典共和国，以及它的权力分配和官职轮换制度，是自由社会的典范。英格兰的古代宪法在大多数方面也类似于这种共和国——包括官职的轮换，[977]两位作者似乎认为它是指定期召开议会（虽然没有谈到特兰夏其实支持1717年的《七年法案》[978]）。但是论证在下一个阶段却出现了重要变化。[979]他们断定，在当前的条件下，英格兰除了有限君主制外，没有能力采用其他政体，因为财产分配的状况是存在着强大的贵族和吃俸禄的僧侣，这两种人都为了财富和影响力而依附于王室的庇护，而这又使另一些人依附于他们。因此，对于纯正的共和国（甚至是以君主为首脑的共和国）的生存来讲，财产平等并不是必要的，君主和贵族的关系表现为不安定的相互依赖，这是哈灵顿所说的封建时代的或“哥特式”君主制的特点。通常被认定为腐败的因素（廷臣、官员和垄断性贸易公司）的作用是维护当前的体系，但是卡托坚持认为，

如果这就是英格兰当前的真实状况（而我认为这是无可争议的），那么我们就不需要再做什么，或者，其实我们所能够做的事情，不过是完善我们的宪法，只要善加管理，它就能十分出色地促进普遍自由；再就是保障财产的占有，尽力使它满足另一些私人美德的目的，使它的性质中产生这一目的的能力发挥到极限。[980]

“你是斯巴达——不如说威尼斯——的传人，努力与它看齐吧”（Spartam nactus es）；毕竟，英格兰人似乎没有继承完美的财产平等，使他们能够在共和国中实践与私人美德相对立的公共美德，而只能最好地利用他们所拥有的东西。有限君主制不是有着完美平衡的国家，它仅仅是造成自由的力量和引起腐败的力量之间的平衡，是财产和依附之间、行政权力和议会之间的平衡，它的优点足以保障自由和私人美德，阻止腐败和幻觉变得一发而不可收拾。特兰夏是讲现实的作家，我们清楚地听到1714—1719年的声音；在“乡村派”运动中加入了托利党的“老辉格党”，在托利党的高教会派极端观点的推动下，接过了宫廷派辉格党的政权，[981]它通过了七年法案，现在又渡过了南海危机，正在走向完善沃波尔的政府。对新哈灵顿派系的作家来说，这意味着接受庇护权和财政的统治，而他们从来无法认为它一点也不腐败，它也绝无可能恢复任何原则的纯洁性。接受事实，意味着接受欲望和利益至高无上。

特兰夏和格登对腐败和虚幻的世界的指控，还有不应忽略的另一面。他们从对投机社会[982]——人们在这个社会里疯狂追求空中楼阁的美妙黄金——的虚假意识的描述，转向对另一些形式的虚假荣誉和虚假意识的描述，它是过度的权力而不是过度的自由的产物：这是绝对君权的世界，在这个世界里，个人及其价值不仅受制于独裁者的权力，甚至在他自己眼里，也仅仅是因为他和他的谄媚者的定义而存在；[983]这是个迷信和信仰操纵（priestcraft）的世界，它不过是霍布斯在《利维坦》第4卷中所描述的“神话王国”，这里的人保持着服从，因为他们只能生活在不真实的东西所组成的梦境中。[984]我们前面说过的“利维坦”和“大洋国”之间不光彩的结盟，仍在这些新哈灵顿派中发挥着作用。君主的权威和公民的美德都在驱赶着幻想，按真实的面貌去描述人和事物；但是在霍布斯看来能引起叛乱的虚假意识，在共和主义传统中带来的却是腐败。靠幻想过日子的人受到那些通过幻想进行统治的人的操纵。独裁者、教士和股票经纪人是共同的敌人，我们所追溯的论证结构显示，股票经纪人在促成这种理论上发挥着酵素的作用，在大体上跟《卡托通信》——它产生于密西西比投资失败之时——写于同一时期的《波斯人信札》中，劳就像个北方的巫师，

兜售袋子里的空气，让人们相信那就是黄金。[985]他能够干这种勾当，是因为有个国王给他撑腰，这个国王的廷臣生活在一个仅仅由信誉意义上的荣誉所营造的精神世界里，并且强迫别人也生活在其中。它部分地被独裁者的命令，部分地被廷臣的相互欺骗所左右。[986]廷臣被等同于教士、僧侣和冒牌哲学家；《波斯人信札》中遥控着乌斯比克后宫悲剧的那些分析家们，[987]强烈暗示着还应当进一步把廷臣等同于太监，把腐败的公民等同于被抛弃的女人，所以孟德斯鸠才把对幻觉和腐败的分析置于古典“家政”的性别偏见基础上。如果是这样的话，他似乎是放弃了从婚姻本身寻找“德性”（virtus）的努力（曼德维尔曾注意到，这个有着阳性词根的词是源于“vir”[男人]）；在这部著作中，唯一带有田园风格的关系，分别是以兄妹乱伦和一妻多夫的淫乱行为作为基础，[988]我们可以认为，孟德斯鸠对异族通婚已经彻底绝望。也许如此吧，看来美德与虚假意识的对立能够支持广泛的社会学分析。

大概有着更为直接的重要意义的是，卡托和孟德斯鸠都把这种分析运用于轰轰烈烈的反教权运动。有美德的男人能够引导对他自己的崇拜，这是发生在公民而不是私人的背景下；而主张对这种活动享有垄断权的教士，就像军人、法律人和股票经纪人一样，看起来是通过投身于人人应当平等践行的美德去腐蚀世人，而且——至少像股票经纪人一样——他只有把不真实的东西摆在他为了进行腐蚀而对其行骗的人们的思想之前，才能做到这一点。[989]特兰夏和格登同内维尔的《仿柏拉图》（Plato Redivivus）共同持有这种观点，而且我们也记得，哈灵顿的共和主义和独立派的传统一起，把教士降低为公职人员。这里值得指出的是，在18世纪早期，新哈灵顿派的共和主义和自然神论有着高度的相关性。当然也不应忘记斯威夫特和他的《英格兰人的教会情感》（Sentiments of a Church of England Man）；但是共和主义的世系除了卡托本人以外，还包括托兰、博林布鲁克和法国的亨利·德·鲍兰韦耶，后者是反基督教文人地下活动的一员，他的《论贵族》（Essai sur la Noblesse）和《关于议会的通信》（Lettres sur les parlements）想赋予法国贵族以自主的美德，其基础不是自有地产，而是“血统”（sang）和“佩剑”（epee）。[990]弗朗科·芬杜里认

为，典型的共和主义，尤其是它的英格兰变种，对早期启蒙运动做出了比人们所承认的更大贡献；[991]在这方面有意思的是，共和主义就像自然神论一样，对拥有独立的或“神法”（jure divino）的权威的教士发动了英格兰清教的十字军讨伐。

在清教和自然神论的一致性中，当然也有十分重要的裂痕。我们知道，哈灵顿的思想遵循着——大概是十分刻板地——一种更古老的传统，它要求共和国将自身置于一个末日启示的时刻；他在这样做时也是在遵循着清教为其提供了大量例证的另一种传统。末日启示是建立在先知预言上，而且霍布斯也属于先知预言的研究者；但是，自然神论，以及整个启蒙运动，是以断然拒绝先知预言、启示录和整个希伯来的思想模式为基础的。在我们所研究的问题上，维持自然神论和清教的一致性是有可能的，为此可以强调内在于末日启示中的自我世俗化趋势，以及后清教时代的遗产中苏西尼[992]倾向压倒千禧年倾向——托兰帮助弥尔顿和哈灵顿与18世纪的思想联系在了一起——还有图弗森所探讨的从千禧年向乌托邦的转变。但是，我们越是成功地把英格兰的共和主义自然神论与它的清教遗产联系在一起，就越应强调英格兰在某些方面已经太现代了，因此它不需要一场启蒙运动，它已经与现代性本身发生了争吵。《卡托通信》和《波斯人信札》同样谴责贵族、信仰操纵和腐败的投机行为；但是在绝对君权和特伦托式天主教仍是现实的土地上，它们不可能像在英格兰那样，成为对抗腐败的修辞。法国的启蒙哲人（philosophes）正在努力让世俗历史摆脱圣书的权威，而王道盛世时期的后千禧年主义社会批评家，却要评估历史变化对已经完全世俗化的人文主义社会人格理论的影响。不仅是中世纪和文艺复兴有关“旧世界”（senectus mundi）的理论的持续存在——它们远没有死亡——使王道盛世时期的人精心构想出一种依然是循环论的有关各国腐败的观点，[993]他们还有一种完全社会的和世俗的公民人格理论，它所采用的标准表明了数百年来的社会变化一直在动摇着这种人格的基础。在他们的辉格党好战精神背后有着卢梭的源头，这更接近于浪漫派而不是作为他们的读者的法国哲人（philosophes）。出现在1698年前后的“老辉格党”，可以说是最早的左派知识分子，他们谴责自己党的官方领导背叛了它自身的全部世

俗原则；在1730年代追随着博林布鲁克的诗人和讽刺作家——无论我们把他们称为独立辉格党还是托利党——把罗伯特·沃波尔爵士树为一个有着双重象征意义的形象，在他们看来他是个腐败的怪兽，在我们看来他却是第一位现代政治家，他使现代文人相信，他的政策和人格正在动摇人类社会的道德结构。[994]他们的语言是人文主义的，他们的敌人是现代性，他们的姿态中既有16世纪的因素，也有20世纪的因素。依然亢奋的启蒙运动还要再走一段路，才能超越这种二元性。

三

我们现在已经看到，英国和大西洋与“马基雅维里时刻”相当的时刻，在经济学和心理学方面有一些不见于其佛罗伦萨源头的积极的复杂因素。对它的宪政成分的表述中最能引起共鸣的，是亨利·圣约翰·博林布鲁克子爵第一次和第二次流亡期间（两次都是出于他的自愿选择）的著作。他在这个时期决心发动一场反对沃波尔当局的媒体和小册子战役，使用的语言与1698—1702年和1711—1714年的语言一脉相承。[995]乡村派的纲领——定期召开议会，赶走官员，为下议院的议员规定土地财产的资格限制——起源于1675年对丹比内阁的抨击，并且作为反对大规模战争及其对政府和财产的影响的战役而继续。随着托利党在1714年的垮台，随后的历届辉格党政府，虽然不反对撤出欧洲的大规模战事的决定，却开始形成了一种政治风格，即世人熟知的“寡头制的成长”。[996]其特点是一个强大而稳定的行政权，它为议会中信仰新教的君权提供保障，并坚定地削弱政治竞争。其手段包括选举和延长议会任期的七年法案（代替三年），以及一个庇护权起着突出作用——如果不是过于重要的作用的话——的政治管理体系。它进一步维护着为支持战争而出现的银行和公债的财政结构，而其反对者则把这种结构谴责为腐败，从它作为政府永久建制的一部分而继续存在中，窥测到他们最黑暗的预言的应验——南海泡沫的歇斯底里一点也没有减少他们的担心。因此，从常备军到股票经纪人这一类乡村派的套话，在半个世纪的变化之后依然有效，虽然沃波尔政府是个坚定追求和平的政府，可是博林布鲁克和普尔特奈在他们的杂志《手艺人》（它有蒲伯、斯威夫特、盖伊、阿布泽若和菲尔丁这些作家的火力支援）中，仍能用批判威廉和安妮朝代那些好战的当权小帮派的语

言来抨击它，把它说成后者的历史继承人和继续。

每一种乡村派意识形态的功能，都是动员乡村绅士及其在议会中的独立代表对抗当时的行政当局，用于这一目的的美德的措辞，一向有着同样多的宪政和道德色彩。当然，这个特点使它留在古典主流之中。我们知道，亚里士多德的混合政体是一切公民人文主义的最终范式，它意味着政治职能和权力的分配，同时也意味着多种美德的合作，“virtus”和“virtù”这些表示美德的词汇，都被用来既表达权力的观念，也传达道德品质的观念。博林布鲁克就像乡村派传统中的一切意识形态宣传家一样，试图利用这种含糊性去解决他的基本问题：接受1688年光荣革命的宪政意义，同时严厉拒绝与它不可分割地一起发生的“财政革命”的腐败后果；他在这样做时采用的方式，使其又回到了《国王对十九条提案的答复》中的暧昧含义。这份文献虽然权威性地表述了英格兰拥有平衡宪法的学说，但它未免没有说清楚国王、贵族和平民——代表古典时代的一人、少数和多数——是否在立法过程中构成一种合作关系和平衡状态，一种在更广泛的统治过程中不同职责和权力之间的合作关系，或不同的社会美德在“混合政体”或“公共事务”中的合作关系。正如我们所知，只有当立法的概念有着极大的重要性时，才真正有必要对这些可能的含义进行区分。

自从沙夫茨伯里率先抨击王权及其臣仆腐蚀下议院以来，一向就能够利用这些措辞去抨击“行政”（或“内阁”）试图让“立法”（或“代表”）陷入依附或顺从的地位，因而破坏了“平衡”，它有着1642年那样的严重的潜在后果；但是，基本的含糊性依然如故。君权和议会之间一有冲突，平衡的语言就会从职责的意义上得到利用，违反的一方被谴责为篡夺了它不应有的管辖权。但是，一有庇护权和腐败问题——这成了日益普遍的现象——的发生，行政权受到的抨击却较少针对它超越了自己宪法权力，而是更多针对它使组成立法机构的个人对王权及其控制的财政资源产生无耻的个人依附。虽然这是从职责的语言转向美德的语言，而且意义重大，但人们对两者并不进行区分，甚至倾向于把它们合并在一起。甚至“金钱利益”——从宏大的历史主义角度描述为“新的财产形式”——的兴起，也被认为是增加了“王权的势力”，因为它使依附于王权的人数大为增加。然而，顺理成章的推论

是，宪政平衡受到的威胁和行政权力的增长，会使我们谈到的社会和道德受到的威胁变得更为可怕。就像过去一样，破坏平衡就是腐蚀美德。

博林布鲁克最打动人心的一项有关现代历史的假设是，君权的危险实际上已被腐败的危险所取代[997]——从根本上说这是新哈灵顿派的观点；但是他继续把职责和道德的语言混在一起，这种做法可能影响到了孟德斯鸠，并通过他影响到了美国的立国之父。这就是“权力分立”的著名问题。[998]博林布鲁克有时使用的术语似乎暗示着，国王、贵族和平民履行各自的职能，可以把它划分为行政、司法和立法，宪法的平衡取决于任何两种权力制约另一种权力的能力，至关重要的是，阻止任何一种权力建立起对另外两种权力的永恒优势，因此必须不惜一切代价维护三种权力中每一种的“独立”。尽管把这种分析应用于不列颠政体有很多困难，但也许是被博林布鲁克说服，孟德斯鸠用行政、司法和立法的三分法代替了适用于少数和多数的职能——圭恰迪尼的“协商”与“批准”，哈灵顿的“辩论”与“结果”——的二分法[999]，而喜爱威尼斯传统的理论家一向坚持认为，必须维持这两者的分离，以便形成严格意义上的“权力分立”。博林布鲁克当即就受到他的报界对手（一些无名之辈，其能力被大大低估）的抨击，说他在推销一种空想的宪政理论，他也赶紧承认了不列颠政体不能被划分为三种泾渭分明的权力。他承认，国王、贵族和平民参与共同的政治活动，这种活动既可以称为立法，也可以称为统治；他坚持说，他所说的“独立”不是指严格的职责分立，而是指消除三方之中的一方对其他任何一方施加的“任何直接或间接的影响”。[1000]除非再次进行循环论证——过去常有人这样做，现在依然如此——不然只能把博林布鲁克的意思解释为，他不是指一种管辖权侵犯另一种管辖权，而是指当“间接影响”使一个统治机构的成员依附于另一个统治机构时，就会出现腐败；这不是职能语言，而是道德语言。有大量证据表明，当时的人就是这样理解他的。

但是，含糊性不可能被轻易消除。博林布鲁克的批评者认为，三种独立权力的统治是荒谬的，但他们并没有简单地回到16世纪和17世纪有关主权和混合政体的争论，虽然他们回应着一种至少早在斯威夫

特的《论贵族与平民》（Discourse of the Noble and the Common）中就能看到的辩论路线，认为每一个政府都必须有一种最终的、绝对的和不可控制的权力，但它可以由一个复杂的协作机构来行使（例如“国王在议会中”）。他们其实是要回到《对十九条提案的答复》或《谦卑的请愿和建议》中的立场。根据这种立场，可以从议会与君主制混合在一起的结构中找到平衡政府的原则，而正是针对这种立场，哈灵顿主张必须有一个真正的共和国。应当指出的是，孟德斯鸠，就他的权力分立学说而言，当他宣称哈灵顿眼前就有一个包含着其所需要的每一样东西的政府、却要建立一个想象的政府时，他实际上接受了他们的立场。[1001]但是，除此之外，博林布鲁克的批评者也肯定了一些在《仿柏拉图》中至少有所暗示，而《卡托通信》更直接地予以承认的观点：在国王、贵族和平民必须一起工作的议会君主制中，没有一定程度的庇护权或“间接影响”，它是不可能生存的。新哈灵顿派重新讲述的英格兰史，可以被用来形成这样一种观点：在封建社会，主臣关系和土地保有权共同保障着自由人要对其上司的权威负责，但是财产一旦不再是服从的因素，就必须用某种东西来代替已经消失的“依附关系”（lien de dependance）。特兰夏或许希望，真正的财产平等终有一天会让混合君主制变得没有必要，但是1740年代的一些著作[1002]关心的却是让已经取代了封建土地保有权的势力结构永久化。这是同意议会主权之必要性的公认含义。

想到当年多纳托·詹诺蒂曾试图让政府的三种成分之一对其他两种成分“较少依附”（poca dependenza），说不定他很有兴趣参与这种辩论；甚至博林布鲁克也有一两次坦白承认，对权力的服从就像权力平衡一样，是维持一个不完美的世界的政府所必需的。[1003]但是在18世纪的条件下，甚至比当年的佛罗伦萨更难以证明，依附和势力除了腐败以外还能意味着什么。在生活中期待着从公共行动中得到奖赏的人，是一个有欲望而非有美德的动物，因此他缺少抵制进一步堕落的品质。所以当博林布鲁克要从政治中完全消灭庇护权时，他的基础是很不可靠的，所以他必须为重新肯定美德寻找更多的办法。于是他接受了乡村派纲领中的主张：要更频繁地选举议会而不是七年一次，要禁止禄虫官员和常备军。还有一点也很清楚，他强调政府三种成分各

自的独立性，其动机之一是希望肯定以尽可能规范的方式形成的古典平衡，从而赋予宪法以可以“恢复”的“原则”——这是文艺复兴时期重新肯定美德的最重要的手段。甚至在这一点上，他的后期著作也态度暧昧，[1004]但是在《手艺人》时期，他把历史现实中的原则作为首要教义，严重依靠对“哥特人”社会的理想化，以便从古代宪法中找到一种平衡结构。但是在这个问题上他的批评者——《伦敦杂志》的库克和阿奈尔以及写下《古代自由和现代自由的表述与比较》（Ancient and Modern Liberty Stated and Compared）的赫维爵士——对他形成了严重的压力，他们遵循布莱迪和笛福的传统，证明在贵族及其仆臣的龌龊世界里，根本就没有古代自由，因此也没有可以恢复的原则。[1005]博林布鲁克行事张扬傲慢，终其一生在打一场失败的战斗；但这并没有减少一件事情的真实性：沃波尔时期的作家是在赞美一个生气勃勃的历史世界，它没有原则也没有美德，人们受着利益和欲望的统治，这就是使他们成为他们的实际样子的原因。

美德和利益的分离也解释了博林布鲁克——一般说来也是那个时代——为何没有能力创立令人满意的政党理论。现代人可以容忍让竞争性的压力集团履行服务于政治体系整体利益的功能。但是对于王道盛世时期仍然满脑子是亚里士多德的人来说，致力于私人利益的团体对共同利益到底有何意义，是非常不清楚的，如果它没有意义，那么它不过是个帮派，驱使它的成员日益走极端的贪婪和疯狂使他们丧失美德或共同利益的意识，只有个人而不是集团才能拥有这种意识。马基雅维里笔下的罗马这一类社会，等级之间的关系没有理顺，由党争体现贵族或平民的美德或“原则”是有好处的；国家本身受到威胁时，会出来一个（用西塞罗的语言来说）好人党维护它，出来一个坏人的帮派反对它。[1006]博林布鲁克认为，辉格党和托利党这些称呼已经过时，如今只有乡村派，或称美德党，在对抗宫廷派，或称腐败的派系；但是从本质上说这与托兰等人在1714年的观点并无不同，他们——在谴责政党是腐败统治的工具的岁月之后——承认仍然有坚守1688年原则的辉格党，也有在做这件上让人信不过的托利党，因此以《七年法案》为基础的强大行政权是必要的。[1007]对于大多数人来说，只有当政党体现着原则，因此能够践行美德时，它才是可以容忍

的；代表不同的特殊利益的两个政党，只会使腐败和狂热的统治永久化。

博林布鲁克曾经说，股票交易与贸易的关系，犹如党争与自由的关系[1008]（可以想见，波利比阿的评语是：很难把任何“美德”中好的方面和坏的方面分开）。这句格言揭示了美德理想的支配力和局限性；它仍然是公共生活和人格的特点，是自我以这样或那样的形式献身于普遍利益的精神，这是只有高度自立的人才能做到的事情。政治要想不退化为腐败，它就必须转化为伦理；古典修辞要求如此，这无关乎博林布鲁克或无论什么人采用它时表现出的真诚。因此，对于亚里士多德、波利比阿、马基雅维里和哈灵顿的“美德的学问”或公民伦理社会学，必须从强大的范式和普遍性的角度重新为18世纪的整个西方进行阐述。从这个角度来看，孟德斯鸠是这种学问最伟大的实践家，而这个时期也是马基雅维里作为公民道德大师声望最高、其道德暧昧性被遮掩最多的时期。然而为此付出的代价是，无法超越这种风格之局限性的所有政治学著述，最后不仅会进行道德规劝，而且要提出建议说，作为一种人格品质的美德，是有可能治愈腐败的唯一力量。马基雅维里就曾采取过这种路线，他承认，在腐败的社会里，个人美德要面对十分困难的任务，仅仅作为凡人的行动者几乎肯定会被它打败；只有英雄豪杰，神一般的人物，或真正有天意相助的人，才有可能成功。博林布鲁克后来的著作，尤其是写于他想搞垮沃波尔但无果而终之后的著作，完全是向社会领袖、最终是向爱国君主发出的告诫，要他们展现英雄的美德，挽救这个腐败的世界。约翰·布朗[1009]是马基雅维里、卡托、博林布鲁克和孟德斯鸠的门徒，他极聪明，但却可悲地反复无常，他在1757—1765年这段时间写了不少东西，在其最著名的著作中，他得出一个出人意料的结论，国家的衰颓只能用“某个伟大的大臣”的道德楷模加以救治。[1010]博林布鲁克曾受人指责，说他从哈灵顿的经验唯物主义倒退到了马基雅维里的道德理想主义；[1011]但是，首先说来，献身于普遍公共福祉的公民德行迟早会被认为是独立于偶然的和特殊的社会原因；其次，再无可能像哈灵顿那样相信，农业法可以永远做到对美德的物质基础的平等分配。土地再无可能摆脱对贸易的依附，贸易再无可能摆脱对信用的依附；人们没

见过对于一个投机社会来说相当于农业法的东西，而且大概连想象这种东西也不可能。因此人们必须做到比自己的环境更优秀。孟德斯鸠所著《论法的精神》是发现使这成为可能的环境的一次自相矛盾的辉煌努力。

博林布鲁克不得不把他的智慧和修辞的努力，都押在美德的概念上，对于由此导致的结果，近年来对其思想进行解释的大多数人都没有给予尽可能充分的考虑。他们看到他与洛克不同（这是相当明显的），他认为社会中存在着自然权威和秩序，一个有美德的国王或贵族阶层可以对弱者行使父亲般的权威，伟大的存在之链构成了自然神论宇宙的统一结构，于是他们得出结论说，他终归是倾心于一个自然等级社会中土地乡绅的领袖，他对过去的——例如伊丽莎白时代或詹姆士一世时代的——社会和哲学世界患有怀旧病。[1012]可是我们曾一再看到，美德理想是政治理想，以“积极生活”（vita activa）作为基础并以平等作为其原则之一的城邦，绝不可以最终退化为等级制。它确实有精英，他们以智慧和经验、闲暇和财产为特点，他们的美德是领导，因此也是统治。他们对不是精英的公民行使的权威，可以称为自然的和父亲般的权威，就像罗马元老院被称为“义父”（patres conscripti）一样，但是圭恰迪尼这位佛罗伦萨共和派理论家中最具贵族精神的人却清楚表示，少数需要多数把他们从腐败中救出，多数接受少数作为他们的自然领袖时，并没有停止展示其批判性的判断力或积极的公民精神。领导和服从都是积极的美德；从更抽象、更形式化的意义上说，美德就是这两种公民活动方式的关系；博林布鲁克的怀旧病，如果他有这种病的话，也许是怀念安妮统治时期那个乡村派政治的开放而骚动不安的世界——与乔治二世时代四平八稳的寡头政治相比。我们在分析美国革命期间的服从和平等问题时，还会回到这个题目上来，他在那儿被视为马基雅维里第二，他作为道德和政治哲学家的权威，超过了他的思想的暧昧性。

四

18世纪的“马基雅维里时刻”，就像16世纪一样，把公民美德与腐败相对立，并从人欲横流的角度看待腐败，这些欲望造成依附和丧失

人格独立，是在迅速而非理性的变化中形成的。但是，对于16世纪的思想而言，在快速变化的世俗时间中很难使各种欲望相互调和的象征符号是“命运”（fortuna），这个概念从根本上反映着古典认识论的不恰当，而18世纪的认识论则能从更加确定的、物质的和动态的角度定义腐败和非理性的现象，虽然在这些方面仍然缺少伦理内容，也就是说，它们所产生的具体的历史，从本质上说仍然是脱离美德的运动。所谓的乡村派意识形态，是以不动产和公民生活精神作为前提，自我能认识并爱自身，是因为它与“祖国”、“共和国”，或被组织为一个政体的共同利益联系在一起，但它总是受到因私人欲望和虚假意识而产生的腐败的威胁。为了拯救人格，它提倡一种美德的理想，有时这种理想会达到一种不现实的斯多葛式道德自主的高度，它以维护财产独立为基础，而后者在投机的经济中很难维持；为了拯救政体，它把不列颠的宪法说成是既相互独立又相互协调的权力因素之间的古典平衡，维持这种平衡就是维护美德，但是归根到底只有肯定个人美德才能维持这种平衡。它的伦理学可以归结为一种完全自立的人格理想，因而它发现，很容易理解仅靠人的力量是不可逆转腐败的；它的经济学倾向于把人格建立在一种财产的基础上，这种财产只存在于前商业社会的历史，因而它倾向于认为历史是脱离价值的运动，只有英雄的行动，而不是社会的行动，才能使之发生逆转。但是，虽然它日益容易受到悲观哀怨情绪的感染，它却拥有公民人文主义丰富、复杂而又明确的词汇，可以用来阐述美德的科学和社会学。因此它的范式倾向于主导着话语。

另一方面，所谓的宫廷派意识形态既不那么显眼，也缺少权威的阐述者。不过我们还是可以把它概括为建立在这样的基础上：它接受信用作为衡量经济价值的标准，接受幻觉、欲望和利益的心理学作为人类行为的主动力。它强调的不是美德，而是自我对自我满足和自尊的追求，它开始探讨这样一种理论：如何能对多样化的欲望和自利行为进行操纵和协调，或它们如何能够神奇地或自发地相互协调，从而促进不再与个人的内在道德生活联系在一起的共同福祉。它不认为美德具有政治范式的意义，所以它也不认为政府是建立在需要不断加以肯定的美德原则上；它乐于同意，人们是喜欢分帮拉派的利益动物，

但它并不认为对这些特点若不加以约束，会对美德和政府有致命影响，而是建议以中央的强大行政权力来管束它们，这个行政权力不必受平等原则的规制，可以诉诸人们的欲望和利益而不会受到伤害。它认为个人道德是私人而非公共的，属于人们相互打交道的正直品格，不必表现为公民道德或类似于政治家美德的行动，就算它能有益于维护政治中的道德气氛，也只能为之做出间接贡献。

因此，它的伦理词汇是薄弱的，它由于缺少将人类美德表述为“政治动物”的美德的理论而受到限制。这个弱点使它退缩于18世纪道德理论的边缘——或许有时是它的先锋队。但是，它并没有把一种原理体系或财产观追溯到可以恢复的过去，这使它能够自由地适应那些使信用、专业化和帝国的新世界变得可以理解的社会变化。但是与此同时，对于这些变化，它继续从历史脱离了乡村派所描述的世界及其价值的运动这个角度加以说明，这个新世界的伦理学必须用曼德维尔那样的强硬语言来宣布。乡村派主要是从马基雅维里那儿获得了它的共和主义性格，但宫廷派有更多马基雅维里的特点，它能够接受强烈的变化可以独立于价值而产生。美德和“德行”的二元论在这里露面了，我们当会记得，在马基雅维里看来，主要是战争造成了这种歧义，而战争作为商业的一种表现，部分地迫使王道盛世时期的人承认了这个新世界的性质。在艾迪生而不是特兰夏笔下的卡托的语言中，宫廷派意识形态能够展示如何赢得成功，而这成功为何应当由乡村派享有。或者如亚历山大·汉密尔顿——很有意思的是，他采用了斯威夫特可能用过的党派术语——所说：“卡托是他那个时代的托利党，恺撒则是他那个时代的辉格党……前者与共和国一起死亡，后者则摧毁了共和国。”[1013]但是，假如宫廷派意识形态能够主张自己享有理解权力的垄断权，它便只好让自己的对手独享美德理论了；比马基雅维里尤有过之的是，缺少美德，就要当“幻觉”和虚假意识的牺牲品。公民美德与充满活力的“德行”之间的距离由此而变得更大，通向权力之路就是通向腐败和自我毁灭之路这一谴责也变得更加咄咄逼人。

但是，在不列颠，博林布鲁克的意识形态战役在其发动者的生前是一场失败的战役。乡村绅士并没有陷入难以自拔的债务；权力和庇护权的垄断者并没有成为沃波尔的继承人；这个世纪中叶的战争主要

是在海外进行，没有引起类似于让格多芬和马尔伯罗垮台的对战争财政的反叛；大体上似乎十分清楚，宫廷派和乡村派是共生的，而不是对立的，因此可以为这样的观点说不少话：英国宪法是议会君主制，而不是分立的权力之间的平衡。在这种环境中存在着空间，使政治理论家能够重新审视王权和议会的关系；历史学家能够重新审视土地利益和商业利益的关系；哲学家能够重新审视理性和欲望的关系，所有这些重新审视，都可以在1750年左右研究不列颠政治的最强大的思想家的著作中找到，孟德斯鸠的《论法的精神》尽管研究的是权力分立，但从英国的角度看，可以认为它比《波斯人信札》更具辉格党特点。该书第19卷第27章就是从我们所讨论的角度对一个自由民族——显然是指不列颠——的研究。

孟德斯鸠告诉我们，这种分析要以“风俗习惯”（moeurs and manieres）与法律的关系为基础，而不是以“它的政体原理”（les principles de sa constitution）为基础，[1014]这意味着，维持立法权和行政权的“清晰”划分的重要性在于，人们的欲望是自由的，仇恨、妒忌和野心也同样自由地表露于这种或那种权力之中。[1015]既然行政权掌握着一切官职的赠予权，因此它一向是希望而不是恐惧的对象；丢掉官职的人想重新掌权，官场中的人虽然可能害怕丢掉官职，但他们知道就算丢了官职，也可以用原来的方式再把它弄到手。就此而言，马基雅维里式的革新的问题——受到它冒犯的人将比为它而高兴的人做出更加积极主动的反应——便在这个范围内得到了解决；行政权类似于“自然君主”（principe naturale），他的地位被他的臣民的天性所强化，而不是注定要与自己的臣民作对的“新君主”（principe nuovo）。但无可怀疑的是，欲望，而不是马基雅维里所说的习俗，是这种政体的主动力；[1016]“奇思怪想”和“幻觉”常常使人们在这个社会中划分出的两个相互妒忌的党派（局内人和局外人）之间变来变去；在构成这个社会的独立的个人之间没有多少忠诚和原则可言，君主也常常受人驱使去羞辱他的朋友，提拔他的敌人。[1017]但是，由于欲望是自由的，因此“自爱”（amour propre）（这是卢梭的说法，孟德斯鸠并没有用过它）不会变得腐败。恐惧，以及对恐惧的非理性惧怕，现在有了新的表现。行政权对庇护权的垄断使人们总是害怕自己

不知道的事，反对王权的领袖会加剧这种恐惧而不是公开承认自己的动机。[1018]然而情感是健康的；孟德斯鸠走的是中间路线，他不像卡托那样，引用马基雅维里的话断定，不相信政府的人民也不知道他们的恐惧有边界；也不像柏克那样，说美洲人“从每一缕腐臭的微风里，嗅知暴政的来临”。[1019]因为他们害怕不真实的东西威胁到他们的自由，所以他们在真实的威胁出现之前就对它保持着警觉[1020]——等着让经验来告诉他们那是真实的威胁，等于拖延到为时已晚的地步；选举产生的立法机构要比人民更冷静，并且得到他们的信任，[1021]能够减轻他们对不真实威胁的恐惧和预防真实危险的发生。值得指出的是，这种角色只有少数人能够扮演。

这个住在岛国上的民族，更愿意从事商业而不是征服；但是它的贸易和殖民冒险有着强烈的竞争性和侵略性，它会从事超出其力量，甚至违反其利益的事业，[1022]为此要通过借钱动员起巨大而虚幻的力量。可是，由于它是向自己借钱，因此它的“信用”很可靠；虽然它所创造的财富和权力是虚幻的，它对自身和它的自由政府的“信心”（confiance）却能把虚幻变为现实。[1023]对于卡托所描述的南海狂热，或孟德斯鸠本人对法律的描述，不必再做更多的补充。他现在告诉我们，在自由社会里，权力是多元的和分散的，欲望本身是自由的，不仅可以自由地改变它的对象，实际上还按照它的幻觉改造着世界。然而，这是发生在对外的“德行”（virtù）的领域、发生在边界和海岸以外的商业和权力的领域。在公民美德的领域，幻觉和真实可以共存并相互加强，但是到了某个时候，审慎和智慧要严格区分自由受到的真实的和不真实的威胁。然而，在自由的条件下——这正是法律所缺少的——欲望和幻觉可以帮助达到这一目的；它们燃起的火光，能让政治家洞悉世事，我们并不是在柏拉图的洞穴中。孟德斯鸠不像斯威夫特、卡托和博林布鲁克，他不认为需要一种不以商业为基础的智慧去阻止投机的狂热腐蚀社会。他所要说的是，一个自由而幸运的社会能够容纳大量虚假意识而不会受到严重伤害，可以利用它进行扩张。他所说的那些朝秦暮楚的人，那些求官者，那些投机家和充满进取精神的商人，都让人想起马基雅维里笔下为罗马的自由和伟大做出贡献的贵族与平民。

在孟德斯鸠的思想中——与他对不列颠政治的研究大体上同时存在——也许能够看到一种对商业和欲望有益于自由和公民美德的历史概括。他断定，美德是共和国的原则，但他这里指的是“政治的美德”（vertu politique），它与“道德的美德”或“基督教的美德”并不是一回事，它指的是平等服从共和国的法律，为共和国的福祉做出贡献。[1024]孟德斯鸠比他的英国前辈更清楚地知道，这个意义上的美德未必与私人价值或个人道德相一致；他在前面谈到斯巴达、雅典和罗马时说得很清楚，共和国可以用不人道的严酷方式去强化这种美德。[1025]就像马基雅维里一样，他知道基督教精神提出了一些要求，而公民精神是拒绝为其让路的，后者可以在近乎野蛮的时期十分兴盛，那时也没有必要授予不属于城邦的人以人权。但是他清楚地表明，由于古代城邦的精神本质上是军人精神，商业甚至农业受到轻蔑，所以柏拉图和亚里士多德才会相信，人格能够且必须用音乐来彻底重新塑造。[1026]也就是说，生产和交换货物的人逐渐意识到某些价值，它们不仅仅是城邦法律的价值；他们进入相互交往的关系，而这不完全是平等地遵守法律的关系。假如他们在城墙外面做生意，他们所进入的关系、所培养出的人类价值准则，共和国对这些只拥有偶尔的权威。一方面，风尚变柔和了，艺术和优雅风格得以发展，利库尔戈斯式或德拉科式的严酷纪律得以缓和；但是另一方面，也正是在这一点上，柏拉图认为必须禁止城邦以外的商业，将人格的社会化完全交由受到城邦卫士控制的音乐和另一些教育方式来完成。商业是一切社会价值的来源，只有一种价值除外——我们觉得，只有在存在文明契约的世界，在“天下”（oikumene）而不是城邦中，基督教本身才有可能出现；但是这个价值，即“政治美德”是把人造就成“政治动物”，从而把他造就成人；这两种价值之间有严重分歧。使人有教养的商业导致奢侈，从而使他们腐败；[1027]不存在限制奢侈滋生的经济法则，保持美德只能靠共和国的纪律，它运用包括音乐和武器在内的手段教育人们节俭——而这其实能推动商业的成长。

马基雅维里认为，公民美德终归是与基督教不相容的，他用武装的概念来表述公民对共和国的献身精神，表述一个对待非公民过于严酷以至于不承认有普遍人性的世界。孟德斯鸠为此补充上了商业的概

念，并重申了弗莱彻和达文南特暗示过的结论：商业和教养与德行和自由不相容。商业带来更活泼的愉悦、更细腻的感觉、更普遍的价值，这些都是原始的斯巴达人、罗马人或哥特人的公民战士不能比的。然而，由于它提供了比狭小的城邦更普遍的原则，提供了另一种秩序，因此说到底它与“政治美德”意义上的品德是不能两立的。虽然可以用法律、教育和风尚去约束奢侈的滋长，但同样真实的是，奢侈腐蚀着法律、教育和风尚。把商业看作一种媒介，可以认为它有益于社会融洽，甚至于自由和美德，就像它有可能在欲望和理性之间建立起积极的关系一样；但是根本的不相容性依然存在。商业取代了命运；共和国无法永远控制它自身的历史，或抵抗它自身的腐败；特殊与普遍仍然在交战。

在这个问题上，可以再次把这种历史观称为“循环”（anakuklosis），在这种“循环”中，共和国通过自身的“德行”变成帝国，然后被随之而来的奢侈所腐化和毁灭。但是，对于对自身的文化有着高度自信的18世纪来说，中期前景似乎有着极大的重要性，它比基督教思想中的“现世”或历史的当下得到更大的强化，腐败的时刻则比基督教启示录中的苦难更遥远；在各种进步理论中甚至包含着一种乌托邦的可能，即文化将变得能够自给自足。但是，只要公民美德的精神继续存在，就不可能消除有关自我毁灭的启示录的威胁；人格与社会的关系似乎十分脆弱，这使得腐败所预示的灾难有可能迅速而不可抵抗地到来。这种前景甚至在大卫·休谟的思想中也能找到。

将以下两者过分紧密地联系在一起（虽然它们肯定存在着某种联系）也许失于审慎：一方面是作为哲学家的休谟对理性和欲望的关系的关切，另一方面是作为英格兰历史学家的他对土地和商业的关系以及行政权与立法权的关系的兴趣。[1028]但是就他作为史学家的才华而言，他很像是一个极有说服力的宫廷派历史学家。他追随着布莱迪、笛福以及为沃波尔辩护的人，拒绝相信古代宪法，用哈灵顿（他对此人持有保留的赞赏态度）的观点对抗新哈灵顿派的观点。英格兰一向就存在着由拥有土地的战士、贵族及其仆臣组成的哥特式统治，但其中一直存在着权威和狂暴的自由之间的紧张关系；从这种统治中找不到无论是先例还是平衡的正当性原则。除非有商业和学术的普及，否

则使人民摆脱仆臣地位是不可能的；可是这也带来了君权与人民的对抗，前者第一次暴露出其专断性和绝对性，而在后者对自由的要求中，燃烧着休谟从清教中看到的迷信、狂热和虚伪。因此，商业的成长、欲望的释放同对自由的追求是相互关联的，后者从根本上说不是理性的要求，而是嗜好的要求，因此休谟的名言也不难理解：权威和自由总是在政治中对抗，绝无可能完全化解。哥特式政府以不寻常的残酷性表现着这种对抗；1688年的成就是取得了较为稳定的综合。[1029]然而应当强调的是，休谟仍然认为不列颠的宪法是绝对君主制和平民共和制的折中，最终极有可能走向一个或另一个极端。[1030]

他明确表示，商业和学术的一个非同小可的作用，是使中世纪基督教的迷信变成了清教徒的狂热。它们使人享用更多的东西，获得更多的观念，表达更多的价值，从而扩展了他们的思想。这样一来，人心中的嗜好和欲望活动的增加，推动了理性能力的成长，这种能力包括——一旦清除掉清教的迷狂——理性的自由和理性的宗教（假如有这种东西的话）。[1031]欲望可以为理性提供信息，帮助它调整权威和自由的关系，但是，前两者之间不可能有最终的和谐，后两者之间也不可能有这种关系。故也难怪，休谟对18世纪的宪法持“宫廷派”观点，也就是说，他同意必须有一个权力的最终处所，行政权必须拥有影响立法权的手段。[1032]庇护权并没有让他惊慌，因为他认为，千百年来人一直受着欲望的统治，而不是通过欲望进行统治，政府是个过滤器，它诱导人们将对自身利益的短期观点改变为对利益普遍一致——从这个意义上说，也是公共福祉——的长远理解。从理想的角度说，完美的国家应当包括一人、少数和多数这些古典类别。但是在现实中，甚至在想象中，必须有办法使所有它们三者的利益取得一致，这就涉及到掌管着庇护权的权威的存在，它在一定程度上总是会与自由的力量发生冲突。[1033]

休谟同意庇护权和影响在统治中的必要性，就像他同意在当前历史时期商业是一种通过培养人的嗜好拓展其心智的解放力量一样。在这一点上，回想一下格罗·达蒂和另一些15世纪的意大利作家，是饶有趣味的：他们认为佛罗伦萨人适合于积极的公民精神，因为他们是商人，他们周游各地，进行研究和比较，脑子里充满了各种知识，要多

于通过单纯遵守习俗所继承的知识。[1034]我们知道，在马基雅维里和圭恰迪尼的笔下，公民精神必须在一定程度上对抗这种最初的资产阶级热情；公民被要求使特殊利益严格服从公共利益，这样才能变成一个避免经商的斯巴达人，一个军人、公民和农民，除此之外什么都不是。18世纪对美德和商业的问题极为关注，从宫廷派一方来说，它总是把企业家纳入有美德的公民范畴。休谟愿意接受理性和欲望、权威和自由的二元格局，以及它们之间创造性的紧张关系，因此他在研究英格兰史时，也接受——走在了19世纪柯勒律治等人的前头——拥有不动产者和拥有动产者之间类似的二元格局，前者通过特权和习俗继承了自由，后者则通过增加知识和扩大能力来肯定自由；这一时期开始出现了对抗保守因素的进步因素。[1035]

很快便出现了热衷于进步的人——休谟已经可靠地认出他们。这些人认为，贸易和旅游在全世界的扩张，终有一天会让人掌握全部资讯，使他能从中得出理解自身和周围环境的一切结论。令人大为吃惊的是，这种建立在嗜好和欲望上的知识中必然包含着狂热、幻想和虚假意识的因素，而且难以想象能把它们从心智活动中最终清除出去。休谟肯定不抱这种幻想；他丝毫没有乌托邦精神，但是他拥有比大多数人更出色的怀疑能力，这使他认为，就算我们必须生活在一个幻影世界里，我们也能够认识到它们是幻影，并且建立起准则，使我们知道在多大程度上、在什么样的限制下，能够成功地把它们转化为真正的知识。因此——这也是结论——休谟没有不适当地担心金属通货向纸币信用的扩张；其实，他还不怀好意地建议说，利库尔戈斯在斯巴达用监狱而不是纸币去限制金银的流通，是件很可惜的事。他同意，只要有适当的管理，信用经济中的人就会更加相互信任对方的偿付能力而不是金钱的市场价值——这很像孟德斯鸠所说的与“信心”融为一体的“信用”。他同意纸币能够成为耐久的价值——就算不是真正的价值——的流通中介。[1036]

但是达到一定限度，信用和信心就会失效，看看休谟深入思考它们的消失时所使用的语言是令人吃惊的。决定性的因素是公债负担。一旦所有财产和产业都陷入债务，并且达到举债的极限（1镑中有19先令的债务），而国家的债务是用它未来无限期的税收作担保，公众

的信心就维持不下去了。股票经纪人的统治阶级就会出现，他们带来的恐怖就像博林布鲁克和达文南特所描述的，他们除了公共债权之外一无所有，但又拥有一切，因为一切东西的价值现在都取决于它的债务关系。军役和议会代表将变成可供租借的职务，人们将没有任何手段对抗自己的幻觉或被人欺骗，因为一切事物的价值和意义都被毁灭了。国家因破产而“自然死亡”，或因外敌入侵而“暴死”，将是唯一可能的结果；这是——休谟宣布，并且直到1776年去世前一直相信——实际存在的事态最可想见的结果：“要么国家必须毁灭公债，要么被公债所毁灭。”[1037]

休谟的天性使他与历史上的任何哲学家相比，是个很少诉苦的人，但是他也会因为我们今天所熟悉的环境——即商业社会中没有能够最终约束腐败的力量，而发出哀怨之声。就像《国王对十九条提议的答复》一样，他认为社会平衡有着内在的脆弱性；他就像马基雅维里一样——很少幻想，大概比马基雅维里还少，因为他更不相信政府是以个人美德为基础——承认只有立法改革能抵抗瓦解美德的力量，一旦超过某种界限，堕落将迅速变得无法逆转。用孟德斯鸠的语言来说，假如美德是共和国的原则，那么这种共和主义观点的内在含义就是，美德必须维护美德的必要条件，它必须傲然自立，这大概就是它对后清教时代的思想有着明显吸引力的原因。休谟对社会的哲学、心理学和经济学分析，尽管像他那个时代（或其他大多数人）所提供的分析一样细致而复杂，这并没有使他把“美德”具化为维系着其他所有事物的稳定的实体。他对于塑造着通常被称为“美德”的综合体的社会因素的多样性有着独特的广泛理解，但是他认为，这些因素是在某些有可能自我毁灭的条件下发挥着作用；一旦发生这种情况，既有的“腐败”话语就会变得十分恰当。

但是，在这一限制之下，使休谟成为18世纪伟大史学家的原因之一是，他认为商业和欲望既是建立政治社会的动力，又是一股积极而活跃的历史动力，他并非没有能力对当前和未来持乐观的观点，而未来最终的腐败可以在极长的时间内受到扼制。伟大的苏格兰社会哲学家学派，以复杂的方式作为他的直系继承人，继续着美德与商业之间的对话，而且在这样做时大大受益于他的教诲。[1038]尽管人们时常提

到，休谟相信人性在任何时候、任何地方都是一样的，但是他关于理性依靠欲望，而欲望又依靠经验的观点，与人们日益相信的意见——商业扩大了人类的经验、知识和价值的范围——结合在一起，能够用来建立一种人的形象，据此，人们通过数百年来经济生活的发展，创造和改造着他们的“第二天性”——自亚里士多德以来，它就是以习惯和仁爱，或经验和欲望作为基础。如果可以确定地说，苏格兰学派的领袖很熟悉维柯的教导，即人们通过语言和诗化的想象创造他们的历史，那就不难理解能够在商业和幻想之间建立怎样的联系。既然土地和商业作为保守和成长的原则是相互对立的，因此从土地走向商业的历史运动，在理论社会学家或“猜测史学家”的思想中便被扩展成了一种社会发展图式，先是猎人，然后是牧人，继之以商人，在这个序列中最后露面的是制造商。在每一个相继发生的阶段，人们提供和分配生活必需品的方式为经验提供了用来培养欲望、想象和理性的原料，在每一个阶段，人类的人格都被视为建立在适合于那个文化阶段的格式上。一种有关“劳动者”（homo fabar）的理论——有关劳动作为价值创造者的理论，现在能够被亚当·斯密采用。人这时便可以被描述为一个有教养的动物，而教养则被描述为经济的产物；随着货物被生产出来，生产和分配它们的技术在每一个阶段都变得更复杂，人类的文化、想象和人格也相应地变得更加复杂。这时便出现了一种追溯和解释教养与商业成长过程的历史科学；人日益成为历史动物，并被置于此后的过程的中心位置。

但是，教养与自由之间的矛盾并没有因此而被完全克服。苏格兰和法国的猜测史学家继续采用美德和腐败的语言——也就是说，采用公民人文主义的语言，而自1698年以来，它在英格兰一直是表达价值与历史之争的手段；他们这种做法的结果，不亚于从马基雅维里那儿看到的悲观主义。到了亚当·斯密时代，他们逐渐把劳动的分工和专业化，以及由此导致的更加频繁的交换，看成是推动社会从它经济史的每一个阶段走向下一个阶段的动力；而且它并非偶然地与下面这种情况有关，作为盎格鲁人的苏格兰对商业在社会和历史中的作用的全部探索，是以抗议职业军队的增长作为起点的，而它所抗议的这种现象，一向被古典公民传统视为社会职能专业化的灾难性事例。公民若

是允许花钱雇别人来为自己打仗，他便失去了其“德性”（virtus，从这个概念的全部含义来说）中的一个关键因素；教士、律师和食利者与军人被归为一类，作为这样一种个人的典型范例，他们的专业化使他们成为别人的仆人，而这些人又反过来成为他们的仆人。简言之，专业化是腐败的主因；只有作为业余参与者的有财产、有独立性的公民，愿意履行城邦的基本职责，才能够说他实践着美德，或生活在一个正义得到正确分配的城邦里。没有他不愿意亲自拥有的“技艺”（arte）。但是，假如技艺是通过专业化过程形成的，那么教养本身就与“政治动物”的精神发生了矛盾。如果进一步认为——显然也能够这样认为——只有专业化、商业和教养使人能够享有充分的自由，能够服务于他本人和别人的利益，那么城邦就是由毁灭它们的力量建立的。一旦把土地和商业置于历史过程之中，公民就会发现自己存在于一种历史矛盾之中。

亚当·弗格森的《文明社会史论》（Essay on the History of Civil Society），大概是苏格兰人研究这个问题的最具马基雅维里风格的著作。[1039]他没有采用他的同代人所偏爱的生产方式相继发生说，而是采用了历史从野蛮到文明，从以原始美德为特点的武士社会向商业、优雅和人道状态演变的观点。他强调指出，原始人的群体不断与邻人发生冲突，从这种战争和争斗的状态中产生了强烈的团结愿望，它使个人社会化，并且强化了他的自我。[1040]这种进攻性的和严守纪律的感情，显然就是马基雅维里的“德行”——也是阿拉伯社会学家伊伯恩·卡尔丹所说的“集体意识”（asabiyah）——它是一般意义上的美德的来源，能够使原始武士成为爱国的公民。但是，随着战争使社会更具凝聚力，从而也更能变得优雅精致，公民之间的关系也会变成专业化、交流和商业的关系，在弗格森（就像弗莱彻一样）看来，职业军队的发展标志着人们追求从物质、思想和道德上享受文明所带来的满足，把保护自己的事留给为此目的花钱雇来的人。[1041]这是一个转折点，自此以后便有了这样一个问题：文明带来的一些偶然的、次要的，但在很多价值标尺中又是更高的利益，是否会腐蚀人们，使他们失去原初的社会美德。原始的“集体意识”（asabiyah）或“德行”能够主要从非道德的角度加以描述——现在则被描述为一种确切无疑的感

情——但又是道德人格和道德关系的来源。

所有亚里士多德主义的理论家，都以这样或那样的方式被这个普遍利益与特殊个人相对立的问题所困扰。但是在弗格森之前，几乎没有人以如此动人而又淳朴的方式表述过它，他采用的马基雅维里式语言表明，他这种做法是把共和国置于时间之中的人文主义实验的结果。一向就存在的问题是，需要就特殊或私人利益与普遍或公共利益何时有矛盾、在何种情况下能够认为前者有益于后者做出决定。由于公民美德的观念将全部赌注押在人格和共和国的直接关系上，“公民生活”倾向于否定而不是肯定次要利益，人们一向更偏爱压抑嗜好的斯巴达，而不是使嗜好得到升华的雅典；只是到了19世纪自由主义的英国，当教养终于取代财产而成为公共精英的资格的特点时，伯里克利的《葬礼演说》才被载入自由主义文明的神圣经典。一旦把共和国置于时间之中，它的历史就易于成为美德被美德自身所腐化的历史；在18世纪，雅典被视为一个商业帝国，并最终成为一个带女人气的帝国的典型，[1042]这个世纪以一种特别苦恼的方式面对着上述问题。商业范式将历史运动描述为走向商品无限增加的运动，并把物质、文化和道德文明的进步全部归于它名下。但是，只要它没有与“政治动物”相当的概念，没有独立的、在道德和政治上进行选择的个人的概念，进步就只能表现为丧失人类人格的变化。这种腐败是自生的；作为生产和增加商品之动力的社会，内在地对立于作为人格之道德基础的社会。商业的历史再一次暴露出，共和国并没有解决它在特殊的、由偶然事物组成的时间中作为一种普遍价值存在的问题。

或可认为，弗格森在表达这个难题时，对“德行”（virtù，与人格的社会基础融为一体的首要价值）和“美德”（virtue，指对源自社会进步的每一种价值的实践）做了区分。孟德斯鸠也做过类似的事情，他曾说，僧侣的“德行”（vertu）就是他用它来压制一切人类嗜好，完全献身于自己的团体；[1043]这位哲学家并不认为僧侣团体对社会有任何价值。弗格森则把这种技巧运用于文明和人格本身；由苏格兰社会科学的术语所定，这样做的结果是，公民——即仅由其美德加以定义的社会动物，被坚定地赶回了人们通常所说的野蛮状态，他不承认集体意识以外的任何价值，而这个集体使其他美德成为不可能。弗格森

写下过一些不同寻常的文字，对早期城邦国家中希腊人的特点做了描述，尽可能把他们比作荷马笔下的武士，又把武士等同于拉斐托[1044]笔下的美洲印第安人和——有十分清楚的暗示——弗格森本人的苏格兰高地的部落人。[1045]如果公民除了“德行”（virtù）之外放弃一切美德，他肯定会日益退化成部落人，他的“德行”会退化成生态学家所说的“领地的律令”（territorial imperative）。

他别无选择，因为他的前提——因缺少商业精神而迫使这位哲学家接受的前提是，文明的进步就是次要价值的增多，追求这些价值必然导致劳动分工和人格的专业化。个人只要追求任何一种或一组文明价值，他就会变得日益依靠那些通过与他订立契约而履行他力所不及的专业职能的人，日益减少对直接与未分化的社会形态联系在一起的人格的依靠；如果只有在这里能够找到个性的基础，那么他越是日益变得优雅细腻，他就越会相应地放弃自我中的一项重要成分。人格甚至因其丰富而变得贫困。我们处在一个古典的腐败观被融入现代异化观、早期马克思主义的人文主义来源清晰可见的时刻。那些采用有关人类进步经济各阶段的更先进图式的苏格兰学派理论家，也提出了同样的问题。确实，在亚当·斯密看来，劳动分工和商品及服务交换的原理，有史以来一直在发挥着作用；它不仅使人类的需要得到更多满足，而且导致人类新的能力、需求和志向的发展，人格也日益变得更加多样和丰富；这就是斯密加以发挥的观点，在人能够具有公民能力之前，必须有商业的混合。但是我们还被告知，某种最佳时刻已经到来并已成为过去。那些辛苦挣扎度日的人——马克思的无产阶级和20世纪装配线上的工人的前辈——不仅被剥夺了闲暇，无法享用如今在社会中流通的商品，而且他们的这种实际能力也完全萎缩了；就算专业化能导致历史上的人类人格的全面多样化，它对他们也有相反的、单一化的作用。[1046]约翰·米拉，斯密的得意门生和直接继承人，写下过研究英格兰政治社会发展的四卷本历史著作，他点出了同样的问题，揭示出整个这种观点的公民人文主义来源。美德和腐败是米拉用来构建其著作的范畴，他不断提出一个问题：随着社会发展到人既有自由也有美德的能力，他们是否会日益面对腐败的危险；[1047]这并非仅仅是说人只要有美德，他们除了腐败以外便无所畏惧；而且还有一

种更深刻、更有警世作用的含义，即产生美德的同样的历史力量，也会使人疏于人格的培养，这不是因为奢侈的诱惑，而是因为道德认同上的混乱和偏离，我们现在说到“腐败”一词时，指的就是这个意思。“成之者，亦为毁之者”（Questa ci esalta, questa ci disface），有美德的或有益于社会健康的人格在被塑造出来的同时，也在被毁损。

在苏格兰学派中，我们可以看到马基雅维里时刻如何变成一个辩证过程中的时刻。它提出一种历史理论，揭示美德如何因社会本身的发展而兴衰，马基雅维里所采用的怪物形象在时间中的延续表明，就算人从天性上说是“政治动物”，他也绝不能完全成为他自己；以下两者是有某种关联的：一是马基雅维里相信共和国绝不会获得完全的稳定和完美的德行，一是立基于商业的政治理论日益把社会描述为走向两极化，一极是因进步而变富的人，另一极是因进步而变穷的人，并且这种理论在为政府辩护时，把它说成是一个专业化的和存在着阶级斗争的世界中的必要的恶。这个时刻是辩证的，也就是说，虽然可以设想一个塑造和破坏美德的力量处于平衡状态的最佳时刻，但这种理论的历史结构只能保证暂时获得这样一个位置。弗格森在分析公民时，把他追溯到部落人，因为弗格森十分清楚，只能从公民是从部落人的世界中逐渐浮现出来这样一个角度去解释公民。矛盾是根本性的，不存在可供人们返回的黄金时代。不可理喻的“命运”向积极的和进步的商业的转化，并没有改变美德与命运相互对立的这个时刻的性质。

但是，既言辩证，就有两面性，由进步和断裂构成的辩证就更是如此。显然有可能对苏格兰学派进行这样一番研究，把几乎全部重心放在他们思想中进步的方面，即他们要揭示商业和专业化如何塑造着社会与教养；或是放在保守的方面，即他们要揭示如何缓和社会进步与人格的异化，或是使其处于一种不会让任何一方感到难以忍受的平衡状态。苏格兰思想一般来说不是乌托邦，也就是说，它不认为进步力量最终会战胜衰败的力量——它对人格和社会问题没有提供最终答案；然而它也没有对历史矛盾怀有悲剧意识的鲜明特点。考虑到雅典同斯巴达或罗马的对立，把那个伟大岁月的爱丁堡雅喻为“现代雅

典”，也许是在暗中嘲讽它？但是如果我们断定，苏格兰哲学设想了一种进步与腐败可以长期并存的未来，那就很有必要搞清楚，这个未来的时间维度是偶然的和世俗的（也就是说，除了相互冲突的各种社会力量之外，不存在其他东西，也没有这种冲突所期待的最终解决方案），还是末日启示的（也就是说，最终将看到严重的腐败和人类社会的崩塌，但在有利的环境帮助下，人类的努力可以几乎无限期推迟这种事的发生）。但是在这两种情况下，让·雅克·卢梭——休谟预计他会造访苏格兰，此事从心理学的角度说绝对不能发生——出现在他的东道主中间，就像个控告同党的人，以多疑的态度宣布，人格与社会之间的紧张确实有着成为启示的可能性，启示已经降临到他本人身上，只要正确理解即可明白，它自人类社会本身出现之前就一直存在。

卢梭是18世纪的马基雅维里，也就是说，他以夸张而令人反感的方式，指出了一种其他人努力与之共存的矛盾。[1048]如果苏格兰学派相信，美德与教养之间的矛盾可以由社会中对合理的成功怀着良好愿望的人加以掌控，那么他的角色则是坚持认为这种矛盾在人格存在的时刻是不能容忍的，而且在社会历史的每时每刻一向是不能容忍的。社会由其性质所定，使人成为人，也在这同一个过程中使他重新陷入迷乱和异化，无论过去、现在还是未来，都不存在一个这种双重作用不在生效的时刻。全部社会事业，由其性质所定，既是必要的，也是徒劳的。这种说法造成的影响，在许多方面类似于马基雅维里所宣布的公民价值与基督教价值的分离。而且就像马基雅维里的情况一样，需要过一段时间才能看清楚那种使卢梭成为人文主义序列中一个重要的经典理论家的强大思想力量。他如此全面地揭示了人格异化的问题，因此可以认为，在人格通过自身来表述这种历史矛盾并努力使之重新统一的时候，再也不缺少一种理想主义话语模式——这一思想脉络在马克思那儿又重新与苏格兰理论家对劳动分工之社会作用的分析结合在了一起。不过，此处不是讲这个故事的地方。本书研究的是公民人格的理想及其表述的后果，因此只能结束于它在前现代时期发生于美洲殖民地的最后一次伟大绽放，以及它对美国的人格及历史意识的影响。

第十五章　美德的美国化：腐败、宪法和边疆

一

1960年代出版的一批重要学术著作，使我们对美国革命年代的思想的认识大为改观。[1049]首先，它们揭示了导致革命的精神过程，其中包括对英国反对派思想的语言和观点重新进行激进的表述；其次，如我们所知，它们由此接续了本书所研究的亚里士多德和马基雅维里的传统；第三，独立战争的经验和随后的立宪工作，使修改这一古典传统并在某些方面脱离这一传统成为必然。在旧有的历史学派看来，美国革命是站在理性主义或自然主义的立场上与旧世界及其历史的决裂，而现在看来，它既同英国和文艺复兴的文化史，也同一种思想传统有着复杂的关系，这个传统从一开始就让政治人面对自己的历史，并在美国革命时期被用来表述一种与现代性发生争执的早期形式。现在有可能探索美国意识的历史，寻找共和主义观点的问题在那儿有何种表现。

首先，已成定论的是，18世纪的殖民地已经形成了一种政治文化，它具有新哈灵顿派公民人文主义的所有特点。英语世界的文明确实呈现为由这种文化分布于大西洋两岸的各种变体（英格兰、苏格兰、英属爱尔兰、新英格兰、宾夕法尼亚和弗吉尼亚等等）组成的一幅图画。辉格党教义和新哈灵顿派，弥尔顿、哈灵顿和悉德尼，特兰夏、格登和博林布鲁克，以及属于这一传统的希腊、罗马和文艺复兴的大师们，甚至还有孟德斯鸠，构成了这种文化的权威文献；我们对它的价值和观念已经越来越熟悉——一种公民和爱国理想，在这种理想中，人格是以财产为基础，它在公民身份中达到完美，但永远受到腐败的威胁；政府被自相矛盾地描述为腐败的主因，而造成腐败的工具是庇护权、派系、常备军（与民兵的理想相对立）、体制化的教会（与清教徒和自然神论的美洲宗教模式相对立）以及金钱利益的崛起——虽然这最后一个概念多少有些不当，因为殖民地定居点普遍愿意使用纸币。一种新古典主义政治学既提供了精英精神和力争出人头地者的话语，也解释了建国之父和他们那一代人文化和思想独特的同质性。并非所有美国人都受到这种传统的熏陶，可是也不存在能够熏陶

他们的其他传统（看起来几乎就是这样）。

因此，拜林等人认为，18世纪反对派的意识形态同时起着限制和强迫走向革命的作用。它所包含的马基雅维里主义的前提能够自动激活。威胁着公民人格基础的腐败，除非用个人美德，否则是难以治愈的；因此若不及时采取行动，它肯定会很快变得无法逆转。当西敏寺的大臣们——在措辞上已经习惯于把这些大臣说成大多数罪恶的来源——开始采取侵害殖民地自由的措施，在谴责这帮大臣时所采用的适当语言，也就是当年谴责辉格党小帮派和沃波尔的语言；布特的敌人和韦尔克斯的朋友在采用那种语言反对乔治三世的大臣时更是如此。但是，一旦美洲人开始谈论腐败，局势便迅速失去思想控制。如果大西洋的另一边想搞腐败，那么想搞腐败的政府和（这是顺理成章的事）社会本身肯定已经无可救药地腐败了。因此，每个美洲人的美德和人格的完整，都受到来自一个源头的腐败的威胁，美洲人现在与这源头格格不入，而他们过去认为自己是能够可靠地依赖它的。语言听上去开始变得多疑，每当人们在精神逻辑的强迫下，断定恶毒的势力正在阴谋反对他们人格的内在堡垒时，就能听到这种声音；那些看起来一个比一个更加明目张胆的破坏行动，只有用恶毒的阴谋才能解释。[1050]美德一旦受到威胁，它只能反求诸己，除了“更新”和“原则的恢复”之外，美洲人没有其他良药可用。要回到不列颠政府的基本原则，或者——一旦发现它包含着自身腐败的种子——回到共和国自身的宪法；要努力重建能够使美德既自由又安全的混合政体。于是美洲人开始重复尼德汉姆和哈灵顿的思想试验，但这一回是要让它得到落实，他们否弃了议会君主制，赞成一种源于英格兰的“积极生活”观；至此（很快就会被超越）革命便是由范式决定的，是库恩的“常规科学”中的试验。

但是，虽然美德和腐败就其本身而言构成了一个封闭的、带有强迫性的图式，但只有在不知有其他图式时，它们才会发挥作用。在不列颠，如我们所知，存在着“宫廷派”意识形态，它虽然不像“乡村派”意识形态那样清晰而显眼，但它既能对博林布鲁克的痛斥做出有效回击，又能被休谟及其继承人发展为一种复杂而含糊的历史哲学。它的基础不是美德和商业的简单对立，而是意识到两者就像土地和通

货、权威和自由一样，是相互依赖的。我们已经知道，早在1698年，“乡村派”意识形态的创立者就承认了这个事实，虽然得出的结论有所不同。再者，在不列颠，宫廷派和乡村派本身也是共生共存的，乡村绅士从来不具有他们喜欢冒充具有的那种独立性。[1051]公债、军队和掌握庇护权的行政权是生活中的现实，就像使人具备美德的财产部分地来自于贸易和起落不定的信用一样；无可否认，这些东西有腐化作用，但同样难以否认，平等只能存在于商业世界，价值只能存在于行进中的历史。乡绅的政治独立性在于他们影响这些过程、缓解和限制各种腐蚀他们独立性的因素的能力；最终发生大灾难的可能性被它无限拖延的可能性抵消。议会君主制的学说对这种政治认识做出了回应，它宣布行政权和代议制是有办法共存的，同时又承认为此一定程度的庇护权是必要的，这就像休谟的教诲，权威与自由，自私与利他，欲望与理性，都有类似的既紧张又共存的关系。英格兰和苏格兰的理论家无法摆脱某种最终腐败的观点，但他们大多数都摆脱了骑在灾难可能发生于任何时候的命运之轮上。

如果殖民地对现实的认识要脆弱得多，部分原因也许是，他们建立了一个乡村派，却没有一个宫廷派。他们没有直接面对现代政府，把它作为一种他们必须也能够找到办法与之共存的力量。他们是由这个遥远的政府建立的，却又同它没有直接的共生关系。他们表面的独立性越大，就越感到他们的美德是自己的；但是他们并没直接参与其中的政府越积极，他们就会越强烈地感到自己的独立和美德受到他们只能称为腐败的力量的威胁；此外，正如马基雅维里和卡托教导他们的，一旦他们对政府失去信任，他们就会事事提防。确实，“每一股腐臭的微风”都会引起对暴政的担心。拜林和伍德提出的解释完全取代了博尔斯丁和哈茨的解释，他们似乎认为，在美洲没有什么意识形态，因为意识形态只能因旧世界的社会紧张而产生，而这种紧张并没有被移植到美洲。[1052]在今天的我们看来，现代的高效政府已经把对现代性本身的恐惧移植到了美国，其中腐败对美德的威胁便是它在当时意识形态中的反映。

美洲因为种植业而建立，但又是用征服加以保障的。不列颠政府采取的那些启动了古典革命进程的步骤，是发生于七年战争后的重组

过程。此后不列颠在美洲和印度一路凯旋，她的商业、海军和殖民力量大为扩展，世人公认她拥有一个规模巨大的帝国。按照古典语言的全部惯例，这是一个让人们警惕罗马命运的恰当时刻，它用征服建立了帝国，它的财富腐蚀着公民，只能由一个皇帝来分配，因而它从共和国变成了专制国。但是，在英国虽然能听到这种警告，但它主要是针对印度和西印度的那些英国暴发户的活动，他们的动产有可能膨胀成新的“金钱利益”，通过收买自治市去收买议会。[1053]对北美内地流域的征服，很少引起这样的担忧，反而被喻为既有利可图又无腐败作用的海上战争，乡村派政客长久以来一直认为它优于欧洲的陆地战争。查塔姆在议会中认为，最需要捍卫的事情就是站在汉诺威家族和普鲁士一边。可是对于美洲人来说，过去能使他们不受外国和土著敌人侵扰的帝国征服活动，现在却让他们面对自己的政府带来的腐败的威胁，这是一件很令人困惑的事情。在这种情况下，共和国和恺撒的语言就是既恰当又有用的；[1054]但是，美洲人，甚至在他们自己的眼里，不也是一个扩张为帝国而根本不是共和国的殖民体系吗？

然而，有必要指出，“帝国”一词在马基雅维里时代有着不止一种含义。一方面，罗马因征服而腐败，从这个意义上也是因帝国而腐败；这是——并且仍然是使共和国有别于“帝国”的通常含义，这意味着“君主”的统治，而他也是继承了君权的“皇帝”（imperatore）。另一方面，罗马人民行使“治权”（imperium），意思是行使对其他人民的权力，他们建立的这种权力，类似于马基雅维里的“扩张的国家”，运用的是马基雅维里的“德行”（virtù）。成功运用这种“德行”最终必然导致它的腐败吗？马基雅维里大体上认为肯定如此，新哈灵顿派也把共和国的衰败与商业帝国联系在一起，后者在他们那个时代导致金钱利益和职业军队的增长。但是，王道盛世时期的部分悖论就在于，人们认为这种军事和财政腐败是通过参与欧洲的陆地战争而滋长的，而海上和殖民地的战争则是乡村派的不会腐败的“德性”的一部分。哈灵顿的“大洋国”“赋予海洋以法律”，从事海外垦殖使她成为一个不会受到腐败威胁的“扩张的国家”；眺望阿帕拉契亚山脉以远的美洲人，能够（在经过深思熟虑的少许种族灭绝的帮助下）持同样的观点。即使帝国终将腐败，也有一种历史上的“循环”，它使热爱自由的武士

——希腊人、罗马人和哥特人——用他们的美德赢得了帝国，而且使它生存了很久。在马基雅维里关于“德行”的耗竭与恢复的理论中暗示的这种情况，逐渐被等同于中世纪的“治权转移”（translatio imperii）学说，并被用来解释建国早期的美国人谈论他们在俄亥俄和密西西比谷地的“帝国”时所说的自由。他们若想接受建国和建国前的环境把他们自身塑造成的那种状况，与美德相容的帝国对他们来说就是一种十分必要的观念。

美洲版的“治权转移”早在1725年就有表现，此即伯克利的著名诗篇《艺术和学问在美洲的前景随想》的最后一节：

帝国踏上了西去的征程；

前四幕已过，第五幕将是

今日大戏的终结；

最后登场的是时代最高贵的子孙。

恩内斯特·图弗森有一本颇具启发性的研究美国千禧年观点的著作，他否认这几行诗是千禧年主义的，因为没有充足的证据表明，大戏的第五幕具有真正的千禧年特点；他从这几行诗中只看到了晚期文艺复兴的艺术兴衰观，它跟《但以理书》的语言有着姻缘关系。[1055]但是，“学问的转移”（translatio studii）就像“治权的转移”一样，取决于“德性”的转移（正如伯克利本人所表明的），而且我们已经习惯于认为，美德需要——假如它不想让自身去取代——神恩在历史中行动的启示录背景；图弗森本人也表示，真正的千禧年，即基督对圣徒的统治，已在很大程度上被等同于未来的乌托邦，[1056]人类的能力在这个乌托邦中将必然逐渐臻于完美。很难怀疑伯克利的“第五幕”有时会被人用来指“第五王朝”（Fifth Monarchy），更不用说图弗森已经通过旁征博引，证明了存在着一种美洲的启示录，据此，“治权的转移”——确保世界史向西部前进并在美洲达到顶点——成了一种模式，它为那个帝制的共和国（imperial republic）指派了一个图弗森所谓的千禧年—乌托邦角色。

以伊丽莎白时代的新教徒作为先驱的民族启示录，有一个美洲变种，它在那儿生存下来，没有经历过此种思想模式在王政复辟后的英格兰的普遍衰退。新英格兰与上帝的原始圣约很容易在对抗反基督分子的斗争中派上用场，那些顽固谴责圣约的后代、称其背离了圣约的哀怨布道辞，也丝毫没有减少这种作用。一个立了圣约的或得到神拣选的民族有可能多次变节，反抗对手的记录有可能是它变节和堕落的记录。但是我们也看到，在后期的清教徒或自然神论者的思想中，没有教士、宗教仅仅是由公民大会行使的一种公共职能的国家，是多么容易变成一种由全体信徒组成的教士体制和预言千禧年的圣徒的统治；千禧年越是变成乌托邦，圣徒统治越是表现为人类能力的完美，就越易于把共和国等同于人们总是倾向于类比的“第五王朝”；人类能力的完美，若被视为由神意所定的进步，而不是启示录中预言的神恩的突然出现，那它就是一种世俗的历史现象，可以出现在“向西部前进”的封闭循环中。因此，美洲的启示录—乌托邦的角色，通常被视为对宗教自由的维护——辉格党的宽容精神融入了神圣国家——和哥特人的自由与美德结构的一部分，在腐败已经毁灭了旧世界的这种结构之后，它仍在“向西部前进”、走向那场“大戏”结局的过程中存活着。

但是，这等于把腐败视为由两个半球的反基督分子所为，尤其是等同于在新世界这片立过圣约的土地上总是存在着叛教行为的威胁。因此图弗森理所当然要探寻他所谓的“相信启示录的辉格主义”的存在，他甚至在约翰·亚当斯那本根本没有千禧年色彩的著作《论教会法和封建法》（Dissertation on the Canon and Feudal Laws）的语言中也听到了它的回声。[1057]山上的城邦被等同于平衡的政府，在这里既没有制度化的僧侣，也没有其他腐败势力破坏人民的美德与自由，威胁着自由的腐败，就像反基督分子的作为和威胁着美德的叛教行为一样严重。既然神圣历史中神恩的作用与神意所定的世俗启蒙的进步结合在了一起，于是反基督分子也就被等同于那些历史上的力量——罗马教权、封建余孽和现代的腐败，其作用是推迟或逆转这种进步。任意征税，常备军和制度化的教会，仍然能够表现为邪恶势力的产物，在世界史中的“转移”和“循环”的作用下，它们纠缠着并破坏了罗马人

和哥特人的美德，现在则破坏着不列颠的美德。搞清楚帝国是败坏还是维护美洲人的德行这一问题，有着末世论的和世界性的重要意义：而后一种结果很难与“第五王朝”和千禧年区分开。耶利米悲歌（jeremiad）——所有语言模式中最具美国特色的东西——与古典共和主义理论的语言融合在了一起，使人们几乎可以把它说成一种启示录式的马基雅维里主义。这也使人们更倾向于认为，腐败威胁着美洲的时刻，是一个既独特又具普遍意义的危机时刻。

二

但是，革命言辞中虽然有明显的启示录因素，但它并不占主导地位。那一代美洲人认为，自己是有武装的自由人，展现着爱国美德，而不是立了圣约的圣徒。这里之所以强调启示录仍是可用的资源，是出于分析和诊断的原因；它的存在，以及它能够继续与老辉格党的公民人文主义和谐并存，说明了美洲人的思想和言论在多大程度上仍然属于我们所研究的文艺复兴传统，在这种传统中，公民为了使自身登上舞台，经常需要启示录的而不是圣徒的背景。但是，近年来从这种传统的连续性角度研究革命的人——拜林、波尔和伍德——都坚持认为，在制定宪法以及联邦党与共和党辩论的时期，公民传统经历了一次转型危机，而且再也没有恢复原样；伍德还特别谈到“古典政治学的终结”。[1058]达到一个如此辩证的顶点，对于承受着过大压力的一位这样著作的作者来说，确实能令他心满意足。对伍德的著作需要细心研究；但也要表明有某些保留。

在导致独立的危机之前进行写作的美洲有见识的研究者都认为，殖民地政治的浮躁可以用缺少与上议院相对应的机构来解释。[1059]他们这种看法有两种不十分协调的含义。首先，他们暗示这样一种学说，在英国宪法中，贵族起着古典理论中少数的作用，他们有更多的闲暇和经验——可以根据他们的等级身份为这些品质提供了保障来捍卫这种身份；他们发挥着保守和中庸的作用，又可以称为“中间权力”（pouvoir intermediaire）的功能，即1642年的语言中所说的国王与平民之间、一人与多数人之间、行政权和立法权之间的“屏障和堤岸”。自从1675年以来，人们一向认为，离开贵族，平民会变得桀

骜难驯，只能通过暴力或腐蚀加以管束。沙夫茨伯里和博林布鲁克的乡村派传统丝毫也不敌视贵族，它认为等级身份是有产者独立性的强化剂，是对抗宫廷派操纵的卫士。1719年《贵族法案》（Peerage Bill）的失败，是因为人们觉得用立法加强上院独立性的任何企图都注定失败。

但是，第二，殖民地政治的分析家们知道，在一个新社会很难建立古老的贵族制度，在殖民地定居者的条件下，似乎也不可能产生领主式的贵族（虽然哈德逊河流域可以为此提供一个争议的基础）。洛克和朋恩等人为卡罗莱纳、新泽西和宾夕法尼亚设计的哈灵顿主义宪法，都以流产告终。[1060]既然在殖民地条件下无法创建一个独立的贵族阶层，那么主张强化下议院，无异于主张一种依附性的寡头统治，它由总督任命，并按自己的意愿掌握着政权，就像1657—1659年克伦威尔的“另一个议会”一样。马基雅维里和哈灵顿的共和主义传统确实宣布，殖民地和领地应当通过依附于控制权的不可靠的寡头进行统治。[1061]就像意大利的“领地”（dominio）一样，它们没有完全归属于城市或其司法管辖范围，但是，一旦殖民地认为自己是一个国家或正当的独立社会——因采用古典语言而有力促成的一个至关重要的观点转变——这种寡头政治就会表现出其固有的腐败，而且由于它实际上无法与总督的议事会相区分，因此也有违权力分立的原则。

因此，殖民地的政治状况断然切断了与等级制贵族的关系，认为它只会造成腐败而不会有利于美德，尽管这不合逻辑。自克伦威尔共和时代的激进运动以后在英国从未听到过这种说法。在美洲人决心弃绝不列颠宪法结构的时代（大体上始于潘恩的《常识》），这种结构中存在的等级制贵族有助于他们做出选择（他们也许是从《卡托通信》中学到的），抛弃他们认为建立在腐败基础上的议会君主制的混合政体。否弃议会君主制，对于他们仍然具有英格兰特色的思想来说，也就是转向哈灵顿的传统，把它描述为英格兰政治史的共和主义顶峰；但是，在哈灵顿那儿，就像在其他共和主义经典著作中一样，等级制的、封闭的或人为的贵族之外的选择，就是自然贵族——因天生的优秀才干，但也因物质上的优势，如财产、闲暇和学问，而产生的精英人物，他们具备古典理论的“少数”所要求的思想品质。人们假

设，这种人的出现是由天性来保障的，反对人为建立的贵族的观点认为，真正的精英会自然而然得到多数人的承认。民主能够用自己的检验方式发现贵族，没有必要事先通过立法去规定选择的方式；为了使政体民主化，通常要求助于一种服从理论。

在大多数美洲殖民地，有一种显贵精英（patrician elite）——其实是因其明显的财产和教养而出类拔萃——随时可以扮演自然贵族的角色。具体说来，殖民地弗吉尼亚的文学，对假设存在于理所当然的社会领袖与恭敬的（但并非没有批评的）自耕农之间的关系，就有一些很有意思的理想化描述。[1062]它们再一次表明服从并不是等级制的特点，而是共和制的特点。理想化的弗吉尼亚的多数，即数量不多的白人有产者，政治上并不主动，但是他们并非不活跃；他们做出自己的判断，行使着自己的权力。所谓的等级制因素，仅仅是指他们不想扮演少数的角色；但他们有自己的美德，就像少数有他们自己的美德一样；还有一种更高的美德，它使少数和多数尊重彼此的美德。少数不是高高在上，他们服从多数的判断，即使认为后者的表现很幼稚。所以在某一点上，服从和美德变得十分接近于一致。

因此，在捍卫他们的美德、对抗腐败的议会君主制时，美洲人决心建立各共和国的邦联；这时，他们的革命就成了萨伏那罗拉或马基雅维里很容易理解的那种含义上的“更新”。[1063]但是，伍德详细列举了来自革命者自己的语言和经验的大量材料，认为这种自觉开展的古典事业恰恰是在我们所评估的问题上失败了。当出现了洛克式的“解散政府”（有些地区就是这样说的，而且搬出了洛克的大名）时，人民并没有分化为可以自然区分出的少数和多数，履行着互补的作用和实践着互补的美德。在马萨诸塞、宾夕法尼亚等地，有过精心推动的宪政试验：旨在按亚里士多德的财产标准找出自然贵族，这是马萨诸塞的做法；或是用自我举荐的方式，宾夕法尼亚的一院制立法机构就尝试过这种办法。这些实验都没有成功，独立战争结束后不久，革命就遇到了信心危机，因为人们认识到，从亚里士多德到孟德斯鸠的每一种共和主义理论所设想的自然分化的人民，根本就没有出现。[1064]这不仅意味着，领导过独立斗争或在这场斗争中幸存下来的显贵精英，现在觉得他们作为自然贵族具有意识形态正当性的角色受到了威

胁，而且意味着美德的概念本身也受到了威胁。

除非人民在素质上有所不同，并且根据素质加以定义的每一类人都有他们的职能和与之相适应的美德，不然他们便无法组成一个其政治实践要求每个公民践行尊重其同胞美德的有美德的政体；能够把他们团结在一起的任何政治结构，都不与个人独特的道德人格建立直接的关系，因此就会通过让它服从于权力而使之腐败。马基雅维里和孟德斯鸠断定，只有平等——希腊“平等法”（isonomia）意义上的平等——能让美德的实践成为可能，他们这时还表达着另一层意思，平等的人必须实践美德，不然就会腐化。当新哈灵顿派把贵族与仆臣关系的衰落同腐败的兴起联系在一起时，他们还对哈灵顿的教义——平等的人只能以自由的方式进行统治，不然就要用暴力进行统治——补充上这样一条认识：对平等的人也可以用操纵和虚假意识进行统治。要想避免腐败，平等中必须包含美德；仍然有着大量基督教思想成分的18世纪的公民人文主义者，为了使这一点得到保障，试图采用一人、少数和多数的古典分类，使人民成为一个三合一的整体，其中既存在着相互关系，也因此存在着美德。但是这种正统学说现在好像失效了。“质料”（materia）似乎过于单一和单调，因此无法赋予它形式，“政治动物”的范式也就处境危险。在1780年代初期美国的文献中有一种沮丧的音调。

伍德透过这个时期丰富而复杂的言论——所有能说会道的美洲人似乎都在用自由社会学的词汇发言——探索民主政治新范式的出现，它是由联邦主义理论大师设计的，旨在克服自然贵族的失败引起的危机，虽然他们是想取代还是想恢复自然贵族这一点并不总是十分清楚。关键的修正是针对人民这一概念。人民不再被分为素质不同和职能不同的群体，而是把他们留在一种单一的环境中，这使得认为他们有何特点变得无关紧要。政府的不同部门——基本上仍然是权力分立理论中的立法、司法和行政——不是由有着相应能力的团体直接行使，而是间接地由这样一些个人行使：他们获得的权威资格，是来自于他们代表人民而行动。一切权力都被委托给代表，一切行使权力的方式都是代表人民的方式。假如人民是一个无区分的群体，具备无限多样化的能力，那么他们也拥有无限的能力对各种权力模式做出区

分，并以相应的各种代表方式去落实它们。他们与佛罗伦萨的“质料”已经相距十分遥远。

在统治中行使权力，与委派代表行使权力的权力是有区别的；既可以认为统治完全是人民的统治，也可以认为人民已经完全退出统治，把统治的行动留给各种各样的代表，他们所处的位置使他们可以从经验中学习统治的技艺，从而形成过去的自然贵族或专业化少数的特点。坚持“普遍意志”（volonté générale）绝不应参与具体决策的卢梭，也许会赞成这种区分选民和亲自进行统治的人民的做法。他也许会加入联邦党人，认为马基雅维里的“恢复原则”（ridurre）可以由这样的条款来保障：修宪权永远属于人民，而行使这种权力总是有着潜在的迫切性。[1065]至少在这里，人民本身表现出相当直接的意义上的主动性。卢梭不会赞成——而且不是我们这里所研究的共和主义传统的一部分——的事情是，对代表和被代表在统治中的关系的普遍干预；这里可以肯定地说，联邦主义思想的性质是中世纪而不是古典时代的，是君主制的而不是共和制的——甚至可以说，是霍布斯式的，而不是洛克式的。

英国的议会君主制是由国王命令各郡和自治市选举代表而建立起来的，他和他的议事会有充分的权力享有对该王国的统治，但那些代表的权力却随着时间的流逝而大增。然而，按照国王的命令，他们被授予充分权力去办理国王交给他们的事务，这清楚地表明，从某种意义上说他们仅仅被允许分享该王国的真正代表的职能。国王本人代表整个王国，就像头脑代表身体一样。一旦代表制成了创设和确立一个主权者的手段，选择——或承认——代表的行动从逻辑上说就几乎变成了参与的反面；它几乎成了这样的做法：宣布某人的行动具有极高的权威性，以至于可认为那就相当于自己的行动。霍布斯以令人赞赏的清晰方式做出了这种解释，指出由代表组成的权力至上的议会在这方面与一个至高无上的、具有代表性的个人没有什么不同；选择代表是一种让步，是把一个人自己的绝对权力和自己的“人格”（persona）——即使不是他的个性的话——让渡给别人；共和派的人文主义对通过公民行动肯定道德人格有着根本的关切，有理由提出这样的问题：代议制的观念是否排斥美德的观念。我怎么有可能让

别人在我的位置上，戴着我的面具替我表现美德呢？在霍布斯的道德学说的核心其实存在着这样一种说明，只有当我能够拥有别人的行动如同我自己的行动，我才能够成为拥有公民道德的人；[1066]但是天性就是公民的“政治动物”必须直接亲自行动。卢梭是古典传统中一个语焉不详的大师，但他坚持认为，仅仅选择代表是谈不上有美德的，因此受他们自己选择的全权代表统治的人民是不自由的。[1067]

英格兰政治中的乡村派传统——部分源于哈灵顿的共和主义，按这种学说轮换制可使人民不是经由代表，而是作为个人轮流参与统治——在强调短期议会的重要性时，为把英格兰重新定义为一个共和国做出了重要贡献。它的含义是，有财产的和独立的人民，理所当然地就是有美德的人民，而他们的代表却要始终面对权力和腐败的诱惑；因此，代表必须定期变成被代表，在必要时要通过选择新的代表使美德得到恢复（“原则的恢复”）。美德是行动的原则，选举新的议会时，人民是在行动中展示美德，履行的不仅仅是霍布斯式的角色。但是，现在已经很难确定，是否选举者是国家中的一个等级（古典意义上的“多数”），而被选举者是另一个等级（古典意义上的“少数”），他们的关系肯定不会受腐败的影响；或者，是否被选举者从根本上说仅仅是仆人、管家或臣仆，因此必须假定他们的美德从本质上说是容易腐败的。假如是后者，那就只能把他们当作听从命令和召唤的代表。可是麻烦在于，这样他们和选民的关系，也就不再是平等公民之间有美德的关系了。在美洲危机期间，柏克向布里斯托尔的选民宣扬这样一种观点：他们的议员被他们选举出来，是为整个王国的利益而行动，必须扮演他们不能亲自扮演的角色。他因此感谢他们让他就共同利益运用自己的判断力，即使这与他们的利益有冲突。[1068]如果他们在他任期结束时不想再选他，他们也将是同样得当地运用他们的判断力，但是他们不应用命令和召回方式去干涉他的判断力。这是古典意义上的少数与多数的关系，是亚里士多德意义上的有美德的关系。人人都有自己的判断力，有他自己的检验方式，并且尊重别人的方式。

在革命时期的美洲，存在着赞成以下观点的强大潮流：当选的议员是很容易腐败的代表，他们必须接受命令和召回。但是，麦迪逊似

乎倾向于柏克的立场，他把他们描述为扮演着少数的角色，只要有可能，他们这类人应当由显贵精英的成员组成。[1069]然而关键问题仍是卢梭提出的问题。既然在选举过程中不会出现自然贵族，也难以指望它出现，那么仅靠选举议员的行动，仅靠议员和选民的关系，就足以保障美德吗？在有些联邦党人看来，答案是不言自明的。如果没有自然贵族，人民就不可能有美德；如果没有出现自然贵族，最可能的解释是人民已经腐败；因此统治活动也就成了圭恰迪尼所说的事情，即引导没有美德的人民，或帮助人民引导他们自己走上一条在这种情况下尽可能令人满意的道路。这种观点当然不会阻止那些持此观点的人把自己视为有美德的自然贵族的成员，视为实至名归的“卡托”。如我们所知，麦迪逊的立场更为复杂；但是伍德表明，联邦党人的言论既让人觉得美德有待恢复，又让人觉得它已经死亡，是故只能代之以新的范式。[1070]因此困难在于，而且一向在于，如何找到古典意义上的美德的代用品。这里有必要提到卢梭对代表制的批判。美德存在于特殊的个人对共同利益的关切，它带有偶然性，因为它取决于他与另一些用不同眼光关切同样利益的特殊的个人的联合。对少数和多数、自然贵族制和自然民主制的区分，是这种素质不同的个人的联合体的典型特点。没有某种有关个人素质和道德差异的理论，就难以理解如何能够建立有美德的公民关系。选出一个人替我行动，宣布我与他有着人为的同一性，这与承认一个与我一起行动、与我形成一个自然社团的人，并不是一回事。这就是为何难以把代表和被代表的关系视为具有古典美德的关系的原因。不论联邦党人还是他们的批评者都没有把卢梭当作分析工具，[1071]然而不难看出，在他们对代表制理论的改造与他们不愿放弃有美德的共和国范式之间，是存在着紧张的。

他们力求协调两者（做得十分成功，几乎导致了一场范式革命），为此提出了一种多重代表制（multiple representation）的理论。不同于中世纪或霍布斯把作为单纯实体的代表和被代表视为具有自然的或人为的一致性那种观点，他们宣布存在着行使权力的多种方式，其中每一种方式（准古典理论中的行政、司法和立法是明显的例子）都是人民选出代表的独立方式。那些被视为个人的人民代表，形成了诸多职能不同的团体，就此而言，他们仍可以被视为自然贵族；

他们所履行的职能的多样性保证了在他们之间和他们内部存在着一个制约和平衡体系，因此可以说，这样他们不会获得太大的权力而让其他人陷入依附状态，从而自己变得腐败或使人民腐败。[1072]由此可见，从亚里士多德到孟德斯鸠的古典传统的措辞，仍适用于这个新政体所呈现出的现象的广泛领域。但是在它的背后却有一种全新的认识（这也解释了一种普遍的信念，即代表制的观念是古代创立政治理论以来唯一伟大的发现），它使伍德说出了“古典政治学的终结”。人民仍然被认为并没有腐败，但是从一种重要的意义上说，他们不必用行动来肯定自己的美德，而且也不能这样谈论他们。他们没有分化为有不同的素质和职能的团体——每个团体以自己的方式行使着公民权，在它们之间存在着有美德的关系；既然他们没有以划分职能的各种方式积极参政，因此严格地说，他们根本没有直接参与统治。他们直接参与选举代表，联邦结构的多重性使这可以被视为一种连续性的和永久的职能；他们也有制宪权和修宪权，直接参与制定和修改宪法，有些言辞表明，这被视为不间断的活动。[1073]甚至马基雅维里这位最能干的共和主义理论家，也认为“原则的恢复”和“恢复原状”不过就是每隔几年来一次示范性的清洗；甚至卢梭也仅仅设想过临时性的（即使是频繁召开的）拥有主权的人民大会，因为在大会期间宪法必然被中止。假如联邦主义理论在这一点上也超越了传统，那就必须理解为何会是这样。

美德衰落的逻辑结果是利益的兴起。[1074]如果人们不再具有能够使他们认识到共同利益的条件，那么每个人所能认识到的便只有他的特殊利益；有一种依然存在的十分古老的假设是，只有对共同利益的认识才是真正理性的认识，就此而言，对个人利益的认识原本是次要的嗜好和欲望，是对得失的理性算计，它顶多可以扩展为认识到个人利益与别人的利益具有相互依赖性。没有美德的人是他的欲望和幻觉的产物，当欲望与美德有矛盾时，其腐败的潜在可能性是很大的；但是我们已经看到，在18世纪的理论中，幻觉和商业能够表现为爆炸性的转型力量，它有着马基雅维里的“德行”的动力，或许也有它的局限性，而且超过了后者的改造人性的能力。利益既是限制的力量，同时也是扩张的力量。随着联邦主义思想的形成，人民逐渐不再被视为拥

有古典意义上的美德，故也难怪，在麦迪逊和另一些人的著作中——《联邦党人》第十篇堪称其中的“范文”（locus classicus）——日益承认派系追求他们集体的特殊利益在人类事务中的重要性和正当性，[1075]而在过去的乡村派和共和主义理论中，这一向被说成是欲望用来腐蚀美德的最可怕的工具之一。利益和派系是美德退化的人民检验和从事他们的政治活动的方式；但是在麦迪逊的思想中很快就得出了两个结论。其一，在联邦结构中建立权力的制约、平衡和分立，如我们所知，可以确保利益不会带来腐败，因此在赞扬不再以美德为基础的大厦时，仍可以采用有关平衡和稳定的全部措辞，而它不再有这种基础的事实也很容易被掩盖和忘记。[1076]第二，有些段落醒目地指出，这种结构具有包容和协调相互冲突的利益的无限能力。[1077]不存在无法被代表、在权力分配中得不到一席之地的利益——在联邦主义传统中的历史学家看来，只有最特殊的制度，才是这项原则的一个例外；如果人民的成长和变化带来新的利益，那么联邦共和国也能够成长和变化以适合它们。

从这种“古典政治学的终结”中，伍德窥见到共和主义部分地向着自由主义的转变[1078]——也就是说，从个人作为积极的公民根据自己的标准参与“公共事务”（res publica）的古典理论，向另一种理论的转变（或许尚未完成）：根据这种理论，个人主要是意识到自己的利益，他参与统治是为了通过施压实现这种利益，他对政府作为中间人调和冲突——这便是全部共同利益之所在——的活动只有间接的贡献。从这个意义上说，代议制民主包含着个人和“人民”双方的退却，他们都不再直接参与统治，其表现就是“美德的衰落”；但是它并不包含政治的沉寂或紧张程度的降低。与它同时发生的还有党派活动的巨大扩张以及对高度敏感的选民的诉求。伍德还从麦迪逊思想进一步窥测到一种强大的浪漫主义思想因素。“人民”是没有分化的，因此它不受制于特殊素质的定义和分布状况。它是一股不为人知的巨大力量，能发展出无法预测的新的需求、能力和权力。所有这一切都能够在联邦制结构中得到容纳和协调，因此古典理论的平衡和稳定的语言仍然适用；但是也可以说，这个结构有着无限的扩张能力，因为没有必要事先坚持认为，寻求代表的新社会因素是那些过去被认为其美德相互

和谐的成分。他们并没有被理性地理解为共同利益的构成因素，而是被理解为认识到的利益和对欲望的追求。然而，联邦结构能够容纳新的欲望，并通过容纳它们而成长。因此，如果人民永远享有修宪权，这是因为他们及其共和国永远在茁壮成长。有代表的利益所组成的共和国是一个扩张的国家。在美德上有所失，但运用“德行”（virtù）又有更多斩获。自由主义结构不是驯顺或寂静无为的结构。就像它之前的罗马原型一样，它既是稳定的，又是扩张的。

伍德的“古典政治的终结”，从根本上说预见到了密切联系在一起的服从范式和美德范式被人放弃的现象。由于在古典意义上的“更新”时刻美洲人中间没有出现自然贵族，因此他们必须放弃人民有着素质上的差异的理论，无论这种素质是指古典意义上的美德，还是指直接同人格联系在一起的参政方式。在联邦主义思想的核心，出现了某种类似于卢梭困境的东西——一切统治权皆属于人民，但人民从来不直接统治。一旦付出这种代价，大力重申伴随着1787—1789年的保守主义革命出现的范式，就显示出了它的巨大优点。它能够克服一种得到普遍承认的局限性，即共和国为了避免腐败，只能局限于很小的规模；新的联邦既可以是共和国，也可以是帝国，既可以守在原来的领土上，又能够通过简单地扩展联邦原则而进一步扩张，大大超过使罗马得以扩大其霸权的半军事化的殖民地和领地。它允许在追求特殊目的时生长出新的结社方式，即现代意义上的政党，钱伯斯认为，[1079]它们不是建立在服从上，它们所动员的能量能够达到古代共和国做梦也想不到的规模。因此不必奇怪，伍德和钱伯斯都倾向于把服从说成是古典共和国的原则，这种共和国本身是一种封闭而稳定的社会等级制中的一个类别；[1080]不过，不太审慎地鼓吹这种观点的人会受到批评，说他们混淆了自然贵族和等级制中的贵族。

但是，我们对美德有着积极性质这一共和主义原则的马基雅维里式后果的研究，已经带领我们穿过这样一种意识的领域，它认为服从不是消极的，共和国不是等级制国家。我们已经日益习惯于认为，在比例得当的平等公民的世界里，美德是积极的，共和国通过运用其“德行”可以扩张到这个世界的范围之外。在波利比阿和马基雅维里的传统中，共和国不是简单地有着天然的局限性，对维持小规模的告

诫务必不可以误读。它面对的困境是（这是它因自身的局限性而天生就有的），它既无法避免扩张，也无法避免因扩张而产生的腐败。美利坚共和国从一开始就要为这个古老的问题提供一种新的解决方案；这个方案的内容在某些方面十分新颖，但在另一些方面是老调重弹。我们也日益熟悉了不列颠思想中存在着另一种选择，或称“宫廷派”意识形态，它强调人受着利益和欲望的支配；派系和政党并非没有正当性，而是必要的；必须通过主权进行统治，这种主权说到底是不受限制的，但能够分解为自身相互平衡的不同权力，它们在统治人们时部分地运用直接的权威，部分地通过诉诸于欲望，部分地通过把欲望转化为对共同利益的认识。现在应当清楚的是，这种意识形态的重要因素也出现在联邦主义的理论中，它恰好发生在后者脱离美德、转向利益之时。

然而也有一些重要而又明显的差别。宫廷派的观点把主权置于议会君主制之中，它通过划分行政权和立法权来维持自我平衡，但又通过行政权对立法权施加的影响而保持为一个整体。联邦主义的观点则把主权置于被代表的人民中间，并且严格维持权力分立，这是共和主义的而不仅仅是乡村派的做法。我们在这里再一次看到，共和主义的全部修辞完全适合联邦主义的目的，美德被放弃的程度既可以对发言人也可以对听众掩盖起来。宫廷派的观点诉诸于一种历史观，这种历史只有实用主义的调整，没有基本原则；而联邦党人则能够宣称也确实宣称要在一个超历史的立法时刻——一个“机缘”（occasione）时刻创立共和国，包括平衡甚至美德在内的自然原则由此得到重新肯定。他们的大胆而又开阔的视野是面向未来的，其中不存在马基雅维里那种自己属于已陷入混乱的“现世”（saeculum）的成员的感觉。最后，如我们所知，宫廷派的观点源于战争和信用财政与土地财产的所谓稳定性之间的冲突，这导致一种十分强烈的认识：信用和商业形成了扩张原则，即马基雅维里的“德行”和“命运”的混合，它使人们注定顺从他们的欲望，使政府必须承认和利用腐败。革命时期的美洲没有形成自然贵族，无论能否归因于新的商业和技艺因素与更古老的显贵精英之间的竞争，但几乎没有什么证据表明，1780年代的思想是对“金钱利益”的入侵做出的回应，而这种入侵在90年以前曾使英格兰的思想

大为改观。美洲没有宫廷派——此后也从来没有；美德与商业的对立不是绝对的，这使人们再一次有理由相信，联邦主义的创立者并没有充分意识到他们的思想在多大程度上放弃了美德的范式。下面我将要证明，伍德的“古典政治学的终结”是一个复杂织体中一条主线的终结，但并非整张网都消失了。

三

约翰·亚当斯的《捍卫合众国宪法》（Defence of the Constitutions；of the United States）在为联邦共和国辩护时，把它说成是古典意义上的自然贵族制和民主制的混合。伍德说明了它是如何作为一种历史编造而被否弃的：部分原因是它被误解为替贵族原则的辩护，部分原因则是它被一些更敏锐的头脑（如卡罗莱纳的约翰·泰勒）诊断为是根据共和国自身已经放弃的原则为共和国辩护。[1081]对于遵循古典共和主义的不变传统写出的大概是最后一部重要著作来说，这真是一种令人啼笑皆非的——考虑到亚当斯的性格，也是恰当的——命运。伍德还谈到1780年中期和后期的至少两个联邦党人，1785年的诺亚·韦伯斯特和1787年的威廉·范斯·穆莱，他们（就像汉密尔顿和泰勒一样）都特别宣布个人的美德已经不再是自由政府的必要基础。至少穆莱曾模仿孟德斯鸠写下过一段话——并且有过之而无不及，他宣布，规定私人利益要服从公共利益，是发生在粗野的前商业社会的现象，如今已不必再遵守，因为人们已经知晓了共和国自由的真正秘密。[1082]现在自由能够脱离美德，也不会因富裕而腐败；但是不管穆莱是要宣布一种保守教义还是革命教义，没有某种语言上的变化，他是不可能把它说出来的。

但是，虽然伍德、波尔等人做了丰富而细致的分析，揭示联邦主义理论中暗含着对美德的放弃，可是我们并没有看到那一代人已明确表示放弃了德行。在前面几节我们找到了某些原因，它们表明权力平衡与分立的语言可以被用来维持共和主义传统的活力，现在则可以进一步认为，有关美德和腐败的词汇始终存在于美国的思想之中，它不是主根被切断之后正在缓慢死亡的残留物，而是同美洲经验中使之保持活力的因素联系在一起的现实，并且与它在宪法的理论和用语这个

重要领域被部分放弃后的结果有着紧张关系。即使美洲人不得不放弃按照人格的多样性将它与政体直接联系在一起的宪政人文主义理论，他们并没有因此而放弃对一种政治社会形态的追求，在这个社会里个人可以是自由的，而且能从他与社会的关系中认识自己。他们坚持认为，美国人是自然人，美国是建立在自然原则上，这就足以使以上所说得到证明，而对自然的追求和它所带来的失望，则很容易用美德和腐败的语言来表达，因为它是公民精神的语言；西方思想的主要主张一向就是，人天性就是公民——“天生就是政治动物”（kata phusin zōon politikon）。可是，美国的社会思想长久采用一种所谓洛克式的政府范式，认为政府来自人的天生具有社会性的状态，并且是这种状态的继续；人们一向严肃认为，除了洛克的范式以外，没有别的范式能够在美洲社会的独特条件下取得成功。[1083]我们在本书中已经讨论过另一种传统，可以把它归入亚里士多德和马基雅维里的观点所组成的序列，前者认为人具有公民的天性，后者则认为在城邦只能生存于其中的世俗时间的世界里，人的这种天性只能部分地和矛盾地实现。美德只能在时间中发展，但又总是在时间中受到腐败的威胁。以时间与变化等同于商业时所采取的特殊形式，这种传统又在18世纪广泛的思想领域发挥着作用，并为美国革命提供强大的动力。但是在现代学者中间，“洛克式的”范式太强大了，以至于伍德对创制联邦宪法时脱离古典人文主义的变化所做的证明，会被解释成“古典政治学的终结”和“洛克式的”范型完全得到采纳。因此，在结束我们对这一马基雅维里传统的研究时，有必要讨论一下相关的证据，它说明了有关美德和腐败的正反两种观点在塑造美国的思想中一直发挥着重要作用。

“辛辛那提骑士团”（the Order of the Cincinnati）的插曲与这里的问题相关。一些革命军队的前军官们为自己组织了一个社团，并以那个罗马英雄的名字为它命名；这位英雄曾从他的农庄被召回担任执政官，后来又怀着感激之情返回农庄。但是有人怀疑这个社团被设计成了一个等级制的贵族团体，在读到这件事时，我们对它发生于其中的思想氛围不会有多少疑问。与此相似，宪法第二修正案的起草，显然是为了打消人们对联邦政府会维持一支职业军队的疑虑，肯定民兵与民众自由之间的关系；其语言则是直接来自马基雅维里，他在当时

的美国仍然是一个强大的正式发言人。这个新生的共和国害怕被职业军队所腐蚀，甚至当它——就像一个世纪前的英格兰一样——除了建立这样一支军队以外别无选择时也是如此。这种背景下所采用的语言，在美国第一次重大的党派冲突期间的论战和评论中得到了充分展现。

最近的两项研究[1084]强调，从腐败威胁着共和国的所有传统来看，亚历山大·汉密尔顿在他的共和派和杰斐逊派对手眼中，在多大程度上是个预兆不祥的人物。他要创立一家美国银行和一个持有公债的债权人阶层，维护共和国政府的生存及其行政权力在国会的影响直接关系到他们的利益；《卡托通信》、博林布鲁克或詹姆斯·布尔的《论政治》（这些读物在美洲广泛传播）的所有读者，肯定会认为他追随着辉格党小帮派、沃波尔和乔治三世的传统，而这种传统使人们相信不列颠的腐败已经病入膏肓。如果汉密尔顿认为，政府要由一个能在立法机构中贯彻自己路线的强大行政长官来掌控，那么在他看来能够推动这件事的方式似乎就是回到议会君主制的老路上去——人人都同意，这种制度没有对议会的影响力是不行的；而麦迪逊的联邦主义则把它作为腐败的和不自然的东西而予以摒弃。这就是人们一再谴责1790年代的联邦党人要恢复英国宪政时所要表达的意思，而有关汉密尔顿的公债持有人会伺机成为等级制贵族的呼声，则是美国人回到“美好的老事业”的标志。最后，路人皆知，汉密尔顿有着建立一支永久性的共和国军队的愿望，对于他本人想成为这支军队的首领也有普遍猜疑，这些都使他的批评者更加相信：一个强大的行政长官的统治，他拥有对议会的影响力，并得到金钱利益的支持，将必然导致常备军的统治，那是腐败的独裁统治。

可见，联邦主义和共和主义之争，在很大程度上是百年以前宫廷派和乡村派之争的回放。杰斐逊派说着乡村派的语言，而且他们知道自己说着这种语言；至于汉密尔顿是否自觉地重复着笛福或沃波尔派的观点，我们不得而知；这种语言在不列颠就不太发达，况且也不适合美国的语境。但是，斯托尔兹根据共和派的人文主义背景对汉密尔顿思想的探究，使人不会怀疑，在崇尚美德的古代和商业化的现代之间的新马基雅维里式对立的背景中，他认为自己是个“现代辉格党”。

我们引用过他的话："卡托是托利党，恺撒则是他那个时代的辉格党……前者与共和国一起死亡，后者则毁了共和国。"[1085]语气中显然透着成功高于得失，"德行"（virtù）高于美德（virtue）的偏好；正是这种语言，使杰斐逊相信汉密尔顿崇拜恺撒并且想效仿他。可是当汉密尔顿后来相信阿隆·布尔威胁到他本人的角色时，却谴责布尔是"小恺撒"，[1086]是喀提林——在共和主义的魔鬼簿中，这是一个比恺撒更阴暗的形象。汉密尔顿眼中的布尔，也就是杰斐逊眼中的汉密尔顿，甚至那句有关卡托和恺撒的话，也是在警告人们提防布尔的野心时写下的；值得指出的是，使布尔成为喀提林而不是恺撒的原因，在于他的野心缺少"对荣誉的爱"[1087]——即古典意义上的"德行"。由此可见，汉密尔顿对恺撒的感情充满了马基雅维里式的道德含糊性；可是对于马基雅维里本人来说，恺撒一向是个彻头彻尾的恶棍，而根本就不是英雄。"托利党"和"辉格党"这些名称的惯用含义，为我们提供了搞清楚汉密尔顿的意思的线索。那不是当时的含义，而是王道盛世时期的含义。恺撒皇帝（imperator）只有在安妮统治时期的背景下才能成为"辉格党"，当时的辉格党是好战的党，是马尔伯罗和金钱利益的党。恺撒对卡托的胜利，是商业对美德的胜利、帝国对共和国的胜利。正是这种历史角色使恺撒变成了含义暧昧的"德行"的原型。

斯托尔兹还表示，[1088]汉密尔顿认为美国注定要成为一个商业和军事帝国，一个确实适合于恺撒形象的国家，但是他的角色如果不应由布尔这样的煽动家来扮演，那就必须由"现代辉格党"的政府结构来扮演。整个论证是建立在商业优于节俭、帝国优于美德的基础上；可以说，汉密尔顿为孟德斯鸠的三原则补充上了第四条原则，如果美德是共和国的原则，利益是帝国的原则，那么如果共和国也会成为帝国，就必须有非古典的联邦主义。一个西印度公司的人变成了纽约人，他认为美国是一个制造业和商业的经济体，在大西洋上从事贸易，与其他贸易社会展开竞争。他认为自己是与研究专业化的伟大理论家站在一起，他遵循着萨尔顿的弗莱彻的传统，肯定社会已经日益变得商业化，日益能够花钱供养军人和水手来保护和扩展他们的贸易。正是这种专业化过程，而不是霍布森—莱宁的投资理论，使贸易竞争变成了强权、帝国和生存的竞争；一旦军事力量参与到贸易扩张

之中，那么也必须为军事力量而战。商业和专业化是动力十足的“德行”的原因。政府必须成为保护和扩张对外强权的动力；在公民之间的内部关系上，自由和正义是正确而必要的目的，但它也不能再以假设公民具备个人美德作为基础，

因为随着财富的增多并被集中到少数人手里；随着奢侈之风在社会中蔓延，美德将在很大程度上被视为仅仅是财富的附属物，放弃共和主义的标准是大势所趋。这是人性的真实倾向。……这是我们的国家和其他国家所面临的共同不幸。[1089]

不列颠的议会君主制和美国的代议民主制，都是适合于商业发展时期的政府模式，这即使不是确实已经腐败的时期，也是后美德的时期。麦迪逊在与汉密尔顿共事时，协助创建了联邦代议制结构的图景，它可以不断扩张，但绝对不会腐败。麦迪逊在宪法得到批准之后没几年就跟汉密尔顿闹翻，他这样做的一个原因也许是，汉密尔顿的观点明确预设了严重的腐败，而且蛮横地公开承认它的存在是由政府造成的，这超出了麦迪逊认为能够接受的限度。关键的分歧来自于汉密尔顿的财政建议，它让人难以忍受地觉得是要回到沃波尔和乔治三世的对手所谴责的那种议会君主制；但是，汉密尔顿对帝国和军事力量的强调，或许也是麦迪逊反对他的一个附带原因。[1090]在汉密尔顿的思想中，从美德向商业的过渡，并不是向自由主义的自满自足、向不同利益相互平衡的世界的平静撤退。他所选择的是疆土和扩张，而不是自由贸易，他明确否定贸易国家的利益是和平与互补这种观点。可能有战事发生，必须有强大的政府；另一方面，他怀疑麦迪逊的利益平衡论过分忽略了一个各州组成的联邦中教派冲突的危险。[1091]于此可见，汉密尔顿的帝国是对麦迪逊的联邦主义的挑战，它建立在同样的前提上——从美德向利益的转变——但得出了更严厉的马基雅维里主义的结论。共和国能够脱离它的美德基础，而又不变成一个彻头彻尾的帝国吗？美国能够同时既是共和国又是帝国吗？汉密尔顿没有从否定的角度回答这些问题，但是他建议做出肯定的回答时所采用的强烈语气，是难以令人接受的。因此它被指责为腐败。[1092]

当然不应当认为，1790年代的联邦党人是由有恺撒主义之嫌的汉

密尔顿们组成；它的领袖们很可能自视为卡托，而不是恺撒，是恪守自然贵族之不屈不挠美德的人。约翰·亚当斯的共和主义是古风依旧的古典理论，但他确实是联邦主义者；卡罗莱纳的约翰·泰勒曾严辞批驳亚当斯的《捍卫合众国宪法》是过时的皇历，但他也是共和派，并写过反驳汉密尔顿的檄文，其中的每一页都游荡着斯威夫特和博林布鲁克的幽灵。[1093]也不应当认为共和派信奉的是麦迪逊合成的后古典自由主义。他们中间有些人是踏着亨利·帕特里克这类反联邦党人的足迹，后者严格的美德意识使他们批评宪法本身，认为它对私利和帝国做出了太多的让步；[1094]但是，依然还是有一些反联邦党人，他们对美德的关切使他们站在卡托式的联邦主义立场上。从共和到联邦再到帝国的意识形态光谱，很像是王道盛世时期从土地到贸易再到信用的英格兰光谱；不存在固定的分界线，所有立场上的人共同分享着同样的矛盾和困惑。信奉美德、信奉马基雅维里时刻，就会产生这种结果；它使人意识到自己是半人半马的怪物。

对于许多人来说——早期美国的环境使很多人可以做出这种选择——出路在于承认自己就是半人半马的怪物，一心充当职业政治中的幕僚和掮客。[1095]但是，考虑到美国的价值是在公认不太有利的条件下追求美德的人们的价值，从这一前提条件来看，图弗森的意见是很有意思的，他认为联邦党比共和党更有可能接受千禧年启示的前景，它可以使人设想美国的美德将会大获全胜。[1096]我们看到，美德有时需要千禧年，它能够使美德得到神恩的肯定。但从外表上看共和党应当是赞成美德（virtue）的党，联邦党则是赞成“德行”（virtù）的党。不过，如果我们假设联邦党中既有相信自己是最后的自然贵族的人，又有相信“人性的真正倾向”是走向奢侈和帝国的人，我们就会把他们定义为认为美德面临着极大的危险和压力的党，从而也不必奇怪——因为他们毕竟是美国的政党——在他们中间既有千禧年主义者，也有马基雅维里主义者。下面我们将会看到，杰斐逊派自有其证明美德持久不衰的办法。

在刚才引用的汉密尔顿那句话里，他肯定“人性的真实倾向”是“放弃共和主义的标准”，自然要把这话同托马斯·杰斐逊的一些甚至更惊人、得到更全面讨论的作品放在一起。研究美国农业制度的人，曾多

次探讨下面这段话的意义和根本的含糊性：

如果上帝有选民的话，在大地上劳作的人就是上帝的选民，他在他们胸中注入了实实在在的真正德行。他让圣火在那儿不断燃烧，否则它就会在地球上熄灭。广大的种植者道德腐败这种现象，在任何时代和任何民族都不曾有过先例。它是这样一些人的标志：他们不仰望天国，也不像农夫那样为了生计而照看自己的土地和田产，而是依靠乖戾和性情多变的买主。依附导致奴颜婢膝和见利忘义，扼杀美德的胚芽，为野心计谋准备顺手的工具。这是技艺的自然进步的结果，它有时也许会被偶然的环境所延迟，但是一般说来，任何国家公民中的其他阶层的总数与农夫的总数之比，也就是它的不健康成分与健康成分之比，这是用来测定其腐败程度的一个相当不错的标准。……大城市的流民对支撑着纯洁政府的基础的作用，就像脓疮之于强壮的人体的作用一样。维护共和国活力的，是人民的风尚和精神。这些人的堕落就像溃疡一样，很快就会吞噬其宪法的灵魂。1097

“技艺的自然进步的结果……有时……会被偶然的环境所延迟”。杰斐逊将自己，也将美国，放在了一个卢梭时刻；人们在这个过程中既不能避免文明，也无法避免腐败；但是他的语言进一步暴露出这个过程是政治的，是一个马基雅维里时刻。他甚至窥见到商业和“命运”密不可分；“乖戾和性情多变”这种说法，几乎可以分毫不爽地代之以“命运和幻觉”。但是，在18世纪的论战中，“风尚”，或习俗和传统，通常的延缓命运之轮的作用，现在则变成了有着进步和腐败的作用。我们在这里还了解到造成腐败的因素会以何种形式出现。商业社会中那些依附的、奴颜婢膝和见利忘义的人，是“计谋顺手的工具”，而搞计谋的人不但有布尔这类古典煽动家，而且有汉密尔顿这种军事和财政帝国的建筑师。杰斐逊这段话写于1785年，但是它预示着未来十年的言论。他当时就像古典共和派一样信奉美德的理想，但是他认为美德的前提条件是农耕而不是自然；他不是卡托，不认为自然贵族与自然的民主的关系是至关重要的——姑不论他作为弗吉尼亚大学的创办人时这种思想会出现在他的头脑之中；他倒是更像提比略·格拉古，认为维护一个自耕农的国家是保持美德的不二法门。同时我们还看到，他怀疑农业美德是否能永远保持下去。然而不论是他的信念还

是他的怀疑，都使他脱离了古典政治传统，或脱离了麦迪逊式联邦主义的新自由主义。

看一看诺亚·韦伯斯特，可以找到这种困境的一条线索。伍德曾经以他为例，说明共和国已经不再直接以个人美德作为基础。他写道：

伟大的孟德斯鸠的学说也许是错误的，除非用“世袭的财产或土地”这句话来取代他整部《论法的精神》中的“美德”。

除非人性有变，美德、爱国主义，或对国家的爱，绝不是、今后也绝不可能是政府的牢固而永恒的原则。但是在农业国家，可以使对世袭土地的普遍占有成为永恒；商业导致的不平等变来变去，因此难以威胁到政府。财产平等与必要的让渡权一起，不断毁灭着强大家族的联合，是共和国的灵魂所在。[1098]

韦伯斯特直接转向哈灵顿主义立场，认为维护美德和平等必须有一定的物质基础，而自有地产是比商业更稳定的基础，但是以农业为主的社会能够容纳商业而又不会遭受美德的严重损失。即便他确实承认宪法是以美德之外的东西为基础，并且在他看来这是对美国制度中的非农业因素的让步——其实是对商业的让步，但美国仍然能够是一个农业而非商业的社会。可是，这会使人把重点从宪法本身转移到其他方面。现在要安顿美德的制度，但不是把它安顿在古典学说认为有立法智慧发挥作用的政治“秩序”（ordini）中，而是安顿在保障自有地产永久平等的农业法中——或者如我们所知，安顿在不受法律调整的社会力量和人类活力之中。我们接近于看到这样一种理论，它认为边疆而非宪法才是“共和国的灵魂”，除非能够把后者作为解决商业和美德之间的激烈对抗的完美方案，恢复其中心地位。

亨利·纳什·史密斯[1099]挑选出“永业地产的帝国”（fee-simple empire）[1100]这个说法，作为19世纪盛行于西部的地缘政治和千禧年语言的象征。结合韦伯斯特在1787年的言论，这个说法可以向我们解释，为何一个纯粹农业的共和国必须是一个扩张的国家。革命的一代立志维护美德，要让他们的共和国避免腐败，但并没有使它完全脱离利益和党派（这被认为是商业所导致的腐败的标志）的世界。正像韦

伯斯特所记得的那样，哈灵顿曾经断定商业只要没有压倒土地，就不会导致腐败；可是自他那个时代以来，商业已逐渐被认作是既推动进步又助长腐败的动力来源。想使美德与商业相互协调的共和国，同样也要在追求土地方面具有动力和扩张性。“大洋国的成长”能够“赋予海洋以法律”，摆脱威尼斯和罗马的命运，只要海洋能够通向可供人定居的空闲土地即可。可是在美国，跨越大洋之事已经完成，土地正在等着简单的人口扩张去占据。丹尼尔·布恩[1101]不需要充当利库尔戈斯或罗穆路斯进行立法，而后来摩门教徒受到憎恨的部分原因，很可能是他们的先知非要成为立法者。土地的供给无可限量，可以由自己说了算的武装自耕农去占领，这也意味着美德的无限供给，甚至能够认为不需要什么农业法；安全阀门处于开启状态，导致依附和腐败的一切压力很可能不治自愈。

在这种情况下，美德也许能自立于不败之地，作为柏拉图式“造物主”（demiurge）的立法者所展示的智慧是多余的。对人民的力量的浪漫描述，类似于伍德在麦迪逊的自由主义中看到的浪漫主义，在边疆修辞中露面了；但是，按照马基雅维里提供的范式，这个意义上的美德必须像人民的“德行”一样充满活力。要用美德的动力去应对和容纳商业的动力，它必须分享后者的欲望和幻觉的性质。但是，边疆传奇中那些原始的、有点儿好笑的英雄，从政治上说不足以体现共和主义美德——作为国会议员的大卫·科罗克特，难以想象他是生活在现实之中；这种神话的化身是安德鲁·杰克逊。[1102]边疆武士变成了爱国的政治家、成立美国银行的第二次尝试的成功反对者，传奇故事中的杰克逊大可以要求把他视为最后的马基雅维里式的罗马人，把以他作为象征的好战的、扩张的农业民主视为能使共和主义“美德”成为永恒的第四罗马，就像莫斯科的第三罗马使神圣帝国成为永恒一样。

据记载，杰斐逊对考虑不周的1812年战争有如下评论：

我们的敌人其实是为了安抚魔鬼撒旦，才把我们的祖先逐出天堂，使我们从一个爱好和平的农业民族变成了好战的和制造业的民族。[1103]

可是，那场无聊的冲突得到正式解决之后，却突然被捧成了神话，拜新奥尔良战役之赐，它从腐败的进步战争变成了展示美德与古风的战争。在那场战役中，边疆的来福枪手、传奇般的“肯塔基猎人”担当起质朴的公民战士的角色，据称他们战胜了庞大职业军队的老手。约翰·威廉·瓦德在研究此后二十年里形成的杰克逊神话时，向我们清楚说明了它在多大程度上是建立在早期罗马英雄——所有课本和爱国演说中的常见人物——的故事和有美德的民兵与腐败的常备军之间的传统对比上。当克劳塞维茨编造出一种有关战争的伟大的理想化理论，把它说成是民主的官僚国家的手段时，美国却提出了自己的观点，是公民的、保留着古风的、马基雅维里式战争观，同时也是浪漫的战争观。瓦德又进一步说明，包含在那个神话中的原始主义的和活力四射的因素——民主的反智主义——有着多么重要的意义。据说，肯塔基战士焕发出神秘的力量，使他们在新奥尔良的对手惊慌失措，因为这些人只有技能、经验和对物质力量——即克伦威尔也许会称为仅仅是“肉体理性”（carnal reason）的东西的依赖；而且人们极力坚持说，这种精神就是爱国主义精神，而爱国主义就是圣灵。瓦德正确强调说，这种浪漫主义是平均主义精神的一部分；把自然的人民力量与训练、经验和理智等量齐观的力量，肯定是一种与理性相对立的精神力量。但是，同时肯定存在着类似于马基雅维里所说的“平民”的充满活力和尚武的“德行”（virtù）。那种体现在杰克逊本人身上的激励着来福枪手的精神，多次被称为“美德”；但是，当杰克逊不断受到赞美，说他是个不在乎国际法规定而取得了胜利的将军、立法并做出决断而不在乎宪法细节的总统时，我们显然是在跟一个具有严格的马基雅维里意义上的“德行”的领袖打交道。“杰克逊制定法律，”一个崇拜者说，“亚当斯引用它。”他这是在评论一个英雄人物的著名咆哮：“去他妈的格劳秀斯！去他妈的普芬道夫！去他妈的瓦特尔！这只是我跟杰姆·门罗两人的事。”[1104]或者是这种说法：“约翰·马歇尔已做出了自己的决定，就让他去干吧。”

马基雅维里也许确实很有见识；但他可能还会指出，这种刚愎自用的作风对于创建共和国的立法者或单打独斗的君主是恰当的，但是对于维持公共权威的长官来说却会导致极严重的腐败。既然古典历史

仍然是每个人的政治教科书，因此可以说，杰克逊的对手有理由担心他会从军事冒险家变成暴君，甚至会觉得他的美德想必是货真价实，足以抵挡他的超人品质受到的那些能让人飘飘然的赞美。既然他没有变成曼利乌斯·卡皮托利努斯，那他必定是个福利乌斯·卡米鲁斯。但是从马基雅维里的角度来看，如果一个共和国既不新也没有衰落，而是处在正常运转的第二代，那么它是否会产生这么一个近乎无政府式的英雄并从中受益，真是一件反常的事。瓦德有过不少正确论说的一种当代解释是，建立在自然原则上的宪法释放人的自然能量；杰克逊是自然之子，因此一片蛮荒的共和国没有什么好怕他的。[1105]然而，瓦德得出的结论却很正统：美国的神话是洛克式原始主义的神话——自然对历史的反叛，或者说，对旧世界的传统、习惯和唯智主义的反叛。这种观点过去和现在都很常见。不过我们要提出的问题是，这种返回自然的做法，撇开美德的复杂性和含糊性，是否能够得到正确的理解。

杰克逊的美国也是托克维尔所观察的美国。当农耕战士的进攻性“德行”在边疆茁壮成长之际，远在东部的民众对自然贵族的反叛显然也达到了顶点，我们已经学会了把这称为“美德的衰落”和“古典政治学的终结”。我们可以问一句，这两者之间是否有任何关联？托克维尔描述了马基雅维里或孟德斯鸠意义上的平等——希腊式的“平等规则”，或平等地服从“公共事务”，这一向是美德理想的一部分——向“地位平等”（égalité des conditions）的转化，他认为这标志着现代意义上的民主在取代古典共和国价值上取得的胜利。他完全超越了共和主义的担忧，即害怕杰克逊会变成一个曼利乌斯或恺撒，他指出，后美德的社会所面临的真正的暴政危险，是多数意见的独裁。当人们已经分化并用相互服从对方美德的行动来表现他们的美德时，个人是通过其同胞对他那些得到公认的素质表现出的尊重来认识自己；可是，一旦人们变得千人一面，或被认为他们应当如此，他发现自我的唯一手段便只能是听从其他每个人关于他应当如何和事实上如何的看法。这导致了意见的专制，因为现在只有混乱的一般意见来定义自我或作为它的判断标准。麦迪逊曾担心个人可能对自身意义完全失去感觉；[1106]托克维尔能够看到，汤姆·潘恩在逃脱了英国法的叛国罪和

法国的恐怖统治之后，却陷入他的美国同胞的非难之中。

这种对“地位平等”的批评基本上是亚里士多德主义的：《政治学》指出，把人们当作一模一样的人去对待他们，就无法从他们不一样的那些方面去考虑他们；还可以进一步指出，如果一个社会中人人都服从其他每一个人，因为他依靠别人作为判断自己的生存的手段，那么这个社会就是严重腐败的——从公认的意义上说——虽然它采取了一种特殊的方式。对杰克逊式的意志和自然活力的崇拜，可以成为这个社会的一部分，因为浪漫主义意义上的“德行”（virtù）是破坏自然贵族的美德的手段；但是这个托克维尔的世界的一个特点是，它很容易制造和传播人们的虚假形象，因为这里的人们只靠彼此之间的形象活着。这里可以恰当地认为，杰克逊和另一些边疆英雄的神话，部分地是由并不隐蔽的编造形象者故意制造出来的；杰克逊是个垦荒者和边疆人，他在新奥尔良获胜靠的是大炮，而不是来福枪的火力。假如他在1828年成功地把自己装扮成英雄，把亚当斯说成是知识分子，他的形象在1840年却遇到了东施效颦者：辉格党成功地编造出了他们自己的英雄哈里森[1107]，而后者表现其不堪一击的性格的方式是，他在就职典礼上得了感冒，没过一个月就死掉了。这真是历史的严重讽刺，虽然他的崇拜者也许认为安德鲁·杰克逊尚未受到嘲笑；这再次带来一个问题，自然时刻是不是摆脱美德与腐败相互冲突（美国自立国以来就感到它根深蒂固）的手段。

不妨再对引自杰斐逊的《弗吉尼亚评论》（Notes on Virginia）的一段文字做一评注。商业——技艺的进步——败坏务农者的美德；但是韦伯斯特补充说，而且杰斐逊也表示同意，农耕社会能够容纳商业，扩张的农耕社会能够容纳扩张的商业。美国是世界的花园；它的无主土地有着无限的储备，通过扩张去占据这些土地，也就等于美德的无限扩张。在杰克逊和韦伯斯特之后的一百年里，随处可见的史密斯《处女地》（Virgin Land）中的用语，也就是手拿武器、热爱自由的农夫的用语，还可以补充说，是伯克利的“向西部前进”的用语，它有助于解释那首诗中所接受的美国思想中的原型。由此可见，为边疆的扩张所做的辩护是马基雅维里式的，在杰克逊神话中似乎存在着马基雅维里的“德行”，它能够扩展美德而又不使它腐败——这是只有在

永业地产制（fee-simple）的帝国才有可能存在的过程。毒蛇已经潜入伊甸园——再次使“德行”成为必需；也就是说，在共和国出现以前，商业就已经成为美国景观的一部分。但是，在扩张土地不会被扩张商业所败坏这一前提下，后者能够为农耕“德行”的扩张补充上充沛的活力和进步的性质，能够被视为有益于农民帝国的形象，它既是进步的，又是田园的。波利比阿和马基雅维里在他们更血腥的时刻所实现的“美德”和“德行”的结合，在杰斐逊—杰克逊的传统中从更高的社会复杂性，因而也是更乐观的层次上得以再造。宪法所导致的美德被放弃的现象，得到了边疆“德行”有过之而无不及的补偿。

自耕农的措辞——美国是一个新的哥特人帝国——总是为蒸汽机的措辞留有空间；不妨回想一下当时不列颠的托马斯·皮科克所讽刺的“思想竞赛”和“聪明的蒸汽社会”。既然边疆和工业、土地和商业都是扩张性的力量，那就可以从欲望和动力的角度去描述它们：战士自由民的爱国“德行”有利于前者，汲汲于利益的追求有利于后者。只要还有扩张相伴，投身于自然就可以同时被说成是田园的和创业的。因此，美国人所追求的，不是在田园风光中沉思自然，而是他自身作为人的天性，它是公民的，尚武的，商业的，总之一句话，是积极的。即使他这时搬出洛克的范式，那也是“积极生活”的复杂历史决定让他这样做的时刻。[1108]

进一步说，荒野是需要塑造成型的；他作为自由民、战士和公民的天性，只有在他完成这种塑造之后才能实现。边疆人的愿望是要变成理想的自由民，虽然在这一点上有可能出现浪漫主义的紧张。我们从杰斐逊那儿看到一个通告，即只有在文明进步到达一个卢梭时刻时，美德才有可能；这意思在无数的材料（既有图片也有文字）中被进一步阐发，它们把农耕和公民的理想描述为处于蛮荒状态与大都市的腐败这两极之间的“中间景观”。[1109]因此，城市的形象总是带有部分田园色彩，虽然也有明显较少的部分带有沉思色彩。进一步的推论是，既然不断变动的边疆在任何时刻都是野蛮与美德的中间地带，所以就总是存在这样一个问题：那些在“德行”（virtù）的驱使下穿越这个地带的人，宁要不定型的而不要定型的，宁要潜能而不要现实，因此他们的天性总是得不到完成，甚至有可能堕落。费尼莫尔·库柏就讲

述过上了年纪的“皮袜子”[1110]陷入这种困境，他徘徊于猎人和农民之间、自然美德和明确的法律之间；[1111]当柏克想象阿帕拉契亚山脉以西的定居者退化成游牧骑兵，劫掠边疆的农庄时，他脑子里想到的肯定就是这种事情。[1112]此外，早在克雷夫科尔的《通信录》（Letters）[1113]中，也提供了一个将边疆的占地者视为卑贱野蛮人的场合，他是可鄙的堕落者，而不是天生的野蛮人；贫穷的白人是在18世纪社会学的观念背景下开始谋生的。

但是，这些问题看起来只是从理想角度提供了为何不应当停止边疆扩张的原因。只要在新的土地定居仍有可能，农耕美德与商业的合作关系就能得到维持，并且能使美国的“新人”重新进入伊甸园这种幻觉长久存在下去。民族启示录能够在这种原始的乐观主义层面上得到肯定。但是仍然存在着伯克利预见到的问题：世界史的封闭性或循环性的问题。美国必须是“治权转移”的第五次亦即最后一次运动，因为“向西部前进”的过程一旦完成，那么仅从农业的角度便难以想象它会重新开始。对农耕美德的追求是对一种静态的乌托邦的追求，只能被想象为“更新”，即那些能够找到用来复兴美德的土地之人对美德的恢复。在这方面，马基雅维里有着先知一般的（但不是基督教的）正确性：任何时候世界上能够存在的美德数量是有限的，在它用尽之后和复兴之前，灾难必将来临——一种斯多葛式的灾难，而不是基督教式的世界末日。如果共和党如图弗森所说，其千禧年思想少于联邦党，这也许是因为他们像杰斐逊一样，希望在一个永业地产制的帝国中，美德几乎能够永远得到更新；但是，走出这个不断扩张的乌托邦，就只能看到马基雅维里式而不是基督教式的末日了。这种乌托邦肯定会终结。在杰斐逊著作中的某些地方，他同意土地的储备迟早会被用尽，美德的扩张将赶不上商业的进步。[1114]当那个时刻到来，腐败的过程就会重新出现，人们将在市场经济中变得相互依附，在大城市中依附于政府。毒蛇会再次让亚当和夏娃堕落，汉密尔顿和布尔所代表的黑暗势力，或托克维尔描述的更为微妙的过程，将失去农业扩张的制约。风尚一旦腐化，即使有宪法也没用。即使在美国，共和国也要面对它自身的极限，以及它的美德在空间和时间上的极限。

可见，在美国的思想中，即便是最具乌托邦特点的内容，也有历

史悲观主义的一面，它来自于美德同商业的对立，能让整个美国历史陷入一种马基雅维里时刻或卢梭时刻。[1115]这是因为杰斐逊的农夫归根结底只是处在进步与腐败的辩证过程中的一个时刻，这使杰斐逊别无选择，只能把他们称为神的“选民”或“得到神的特殊眷顾”。说到底，他们没有受到自然的保护，他们拥有美德的时刻只能靠神恩或神意来延长和维持。杰斐逊能够诉诸天意，却不能诉诸千禧年预言；他的自然神论和农耕主义都使他只能如此。因为正如我们一再看到的，公民美德虽然偶尔需要一种启示录来肯定自身，但它同样有一种强烈的倾向，要用它自身的时刻去取代期待着就要降临的千禧年。因此，看一看图弗森就千禧年主义与联邦党人的关系所做的概括，是很有意思的。一方面，这种结合是可以实现的，因为联邦党人考虑到美德与卡托式的简朴风尚一起衰落，认为人们受着更大的诱惑，世俗生活更没有保障，因此比杰斐逊所认为的更加需要神恩；但是另一方面，图弗森还意味深长地强调了联邦党人提摩太·德怀特在其千禧年诗作中给予“商业的突出地位。[1116]商业是充沛的动力，是“德行”，它能够使自然不会永远停留在农业乌托邦的状态，并且使人必须求助于神恩的帮助；但是，由于向西部扩张的过程中美德与商业的合作关系，它也可以成为奔向神恩将会提供并将在一场风暴中使之完成的千禧年的手段。甚至有这样一种思想气氛，认为它能够突破对西部土地储备的依赖，克服它的局限性，超越美德的封闭循环，达到真正美国的千禧年境界。

亨利·纳什·史密斯所揭示的美国神话文学的常数之一，便是这类预言的一再出现：永业地产制的帝国不仅能让农业自耕农的美德永久存在，而且能带来突破欧洲大陆局限性的商业，并且能够通过打开亚洲市场，使最古老的人类社会获得解放。[1117]托马斯·哈特·本顿在圣路易斯的听众面前，用手指着正西方宣布，“还有东方呢，还有印度呢”。[1118]通过商业去启蒙日本和中国，是此后一直不断出现的预言。关于美国的全球角色的预言，是在永业地产制将美德和商业结合在一起的语境中做出的；有人坚持认为，这种全球角色将确保上述结合永世长存，甚至在抵达太平洋彼岸之后也是如此。然而，亚洲（惠特曼的“古老而虔诚的亚洲”）的解放是美国乃“从事拯救的民族”这一幻想

的一部分；其原因一望可知，它将突破伯克利认为美国走不出去的封闭循环，把他的“转化事业”（transltio）最后的第五次行动转变为真正千禧年式的“第五王朝”。洛克——他在无意之中便为自己赢得了做出新预言的先知的地位——曾写道，“全世界最初都像美洲一样”；[1119]假如全世界最后也都像美洲一样，这个被拣选的民族的使命就大功告成了。运用唯一可能的手段——让全人类永远加入其中这一手段——将使美德和商业、自由和文化、共和国和历史的合作永世长存；它将使千禧年和乌托邦融为一体，这便是圣经中的先知预言在现代早期的世俗化的结果。

有一些文化中的启示录，将自身想象成体现着某种人类历史统一图式中的最后阶段，它们就要通过完成这种图式最后的话语而实现乌托邦，美国的启示录从根本上说并不比它们这种启示录更荒谬。但是，美国的历史运动是空间运动，而不是言辞的运动；它的启示录是早期现代的，而不是历史主义的；它想象一种超越历史的运动形式，然后以更新的面貌重新返回其中。因此，美国的思想中有着本书所研究的弥赛亚和循环论的思想模式。亚洲的解放若是没有发生，美德与商业的合作关系就会失败，历史的循环将再次成为封闭的循环。得到拣选的民族将因为缺少进一步扩张的舞台而被封闭在时间之中，追求商业的力量将再次腐败；18世纪的汉密尔顿所向往的，并被20世纪的艾森豪威尔称为“军事—工业综合体”的帝国政体，或是杰斐逊所担心、托克维尔所分析过的普遍依附的状态，将降临到他们头上。当得到拣选的民族没有完成使命时，他们注定要成为叛教者，美国历史上一再出现的哀怨之声将再次响起，它将呼吁内部的清理和“山上城邦”的再生，因为部分退却和共同更新的政治是担当千禧年领袖之外的一个稳定选择。可以再次听到“走出来吧，我的人民”，但它会换成乔治·麦基尔万的“回家吧，美国”这种形式；然而同时也能听到各种新马基雅维里主义的声音，它们建议把审慎和勇猛无耻恰当地结合在一起，在一个美德有限的世界里表演一番。1898年的反帝国主义分子开始提到罗马的命运，而且自那时以来就一直有人这样做。

20世纪的知识人出于很多理由不相信元史学，这些理由几乎都不错，可是美国文化中却有充足的元史学思维方式，这使改编末世论剧

本的能力成为它的一个很有用的解释工具。根据这里提供的图式，我们可以明白，为何无论在杰斐逊主义的观点开始出现时，还是它进一步成型之后，必须把亚历山大·汉密尔顿作为假先知，甚至是作为反基督分子予以拒绝；他盯着东方而不是西方，[1120]认为美国是个商业帝国而不是农业共和国，宣称腐败是不可避免的，循环是封闭的，在订立圣约或避免腐败的实验开始之前，终点已经到来。我们能够进一步看到，为何弗里德里克·杰克逊·特纳在1890年宣布边疆已达到尽头时，会采用一种美国式的以赛亚语调；先知预言图式中的一个阶段，在美德与腐败的斗争中命运之轮的一场革命，正是走向终点。此外也不难理解，现在有一种对那个时代以来的美国历史的解释，认为1890年之后在内部革新和海洋帝国之间的选择，导致了用“门户开放”的贸易去解放亚洲；[1121]美国在20世纪中叶被亚洲明确地拒之门外，被认为导致了一场自我认识的深刻危机，在这场危机中人们（再一次）觉得恢复纯真与美德的希望永远破灭了，国民怨声四起，而且听起来特别苦闷。当美国人责骂自己时，就像1898年以来那些插曲一样，可以听到马基雅维里的语调，说他们在实行“自由人民的暴政”，将一个美德的帝国强加给那些没有充分理解其内部的公民精神的人。[1122]然而重要的是，哀怨之声有时采取与宪法本身发生争执的形式，近来则成了一种与“洛克共识”的争论，一种实用主义的调整政策，一种经验主义行为研究的政治科学，所有这一切都被视为——无论多么夸张——自共和国创建以来这座大厦的基础，并且助长了被耶利米悲歌谴责为腐败的状态。政治实践与它必须回应的价值之间的紧张有时变得极为严重，使得美国人在以通常作为其特点的麦迪逊风格实践和思考政治时，变得闷闷不乐。实践的语言不是古典意义上的共和主义语言，但是神话和元史学的语言却使在18世纪人们第一次感到的困境一再出现；经常被说成是与洛克争执的现象，其实是与麦迪逊解决这种困境的方案的争执。美国的政治科学家最近认为，他们经历了一场“后行为主义革命”，[1123]可是这场运动的很多语言被认为是耶利米悲歌的语言；意识形态领域的后耶利米悲歌时代的革命在某些方面会更加激烈。它将标志着马基雅维里时刻的结束——也就是说，有着独特的美国形式的与历史争执的结束。但是继这种前景之后会有何种事情发生，仍是难以想象的——目前的种种迹象预示着不同类型的保守主义

的混乱状态——它的终点似乎尚未到来。

四

美国文化一向以神话的流行著称于世，其中许多神话源于摆脱历史，然后使之再生的企图。研究这些神话生长的学者的传统智慧是，清教徒的圣约在洛克式的契约中得到了再生，于是洛克本人被捧为守护美国价值的圣人，与历史的争执则被视为不断努力逃入蛮荒状态、重建自然社会的洛克式实验。[1124]这里所提出的解释则更看重马基雅维里而不是洛克；本书认为，共和国——一个来自文艺复兴时期人文主义的概念——才是基督教圣约的真正继承人，对腐败的恐惧才是耶利米悲歌的真正继承人。本书认为，创建独立的美国是发生在一个马基雅维里时刻，甚至是一个卢梭时刻，从这样一个视角，对于这场实验的脆弱性和处在时间中的共和国之条件的含糊性，能够比采用洛克主义视角得到更生动的评估。

这一解释认为，共和国的创立不能视为简单地返回自然（尽管有克雷夫科尔[1125]这个反例），而应视为形成了一个在美德和腐败的辩证关系方面含糊而自相矛盾的时刻，这是18世纪的大多数深刻思想家很熟悉的事情。诚然，要从历史逃入自然，革命年代和建国早期的许多美国人都有这种想法——不可原谅的是，这样的历史学家至今依然不绝如缕；也就是说，要逃离旧世界，逃离封建的、教权统治的过去（亚当斯所说的“教会法和封建法”）的负担。然而对腐败的分析表明，这不仅是要逃离古代，逃离过去，而且是要逃离现代，逃离未来；不仅是要逃离封建的和教权统治的欧洲，而且要逃离商业化的、辉格党统治的不列颠——18世纪中叶最具进攻性的现代国家。美国人所要进入的自然，不是纯粹清教的、洛克式的或淳朴的蛮荒状态，而是能够使“政治动物”完成其天性的“积极生活”，但是自马基雅维里以来，这种天性日益难以与世俗时间中的生存相互协调。在马基雅维里时刻的新哈灵顿主义版本中，只消看一眼迷信、仆臣身份和纸券投机，就能对它们发出谴责，因此有关腐败的新旧观点可以重合在一起；美利坚共和国可以被看作在一个新世界进行的“更新”，因此自然可以把它的摆脱腐败视为一举摆脱过去的姿态——这助长了一种幻

觉，认为它在走向一种自然，这个自然是非历史的，因为它的未来是不成问题的。然而这却导致了对历史的严重歪曲，使继承这一传统的美国历史学家抱残守缺，甚至今天仍把不列颠等同于欧洲，把辉格党的帝国等同于欧洲的“旧制度”。[1126]美德与商业的辩证关系是跟现代性发生的争执，它在——至少直到卢梭出现以前——北大西洋的英语文化所采用的人文主义和新哈灵顿主义的词汇中得到最充分表述；美国的自我意识正是源自那些词汇和那些文化的矛盾性，并从中学会了它自己的用语。

可以认为，使大西洋英语地区在1774年之后陷入分裂的内战和革命，是王道盛世时期的辩论的继续，但它更加宏大、更加不可调和；后者与英格兰和苏格兰的财政革命相伴而生，并在1714年后导致了大不列颠的议会寡头政治。害怕受到腐败的侵蚀，促使美国人要在共和政体中复兴美德，拒绝了世所公认会使某种程度的腐败不可避免的议会君主制；美德与腐败的对抗构成了这个马基雅维里时刻。另一方面，不列颠则信奉以辉格党传统中的激进反对派作为标志的事业。在诺斯、罗金汉姆和谢尔本内阁的统治下，政治阶层丝毫不怀疑议会君主制是应当保留的政体；问题在于，为了保留它，是与殖民地开战，还是最好随它们去。[1127]在1780—1781年的危机中，乡村派的怒吼虽然声势逼人，[1128]但它并没有真正威胁到宫廷派关于不列颠政体性质的观点。与受到新哈灵顿主义观念主导的美国人不同，不列颠人在宫廷派意识形态的熏陶下，承认自己并不想遵守美德的誓言，因此也不打算来一次革命性的“更新”，也不认为失去一个帝国意味着不可逆转的衰败，他们没用几年功夫，就能进入另一个参与欧洲战争、军队职业化和金融业膨胀的漫长时期。就算小皮特与汉密尔顿有相似之处，不列颠也没有杰斐逊。民主化的来临，是通过把“国王在议会”中的体制加以扩展，使其容纳新的顾问和代表类型完成的。

因此，美洲独立之后，当时已被分割开的大西洋两种主要文化中的政治语言很快便各奔东西了。诚然，克里斯托弗·维韦尔、理查·普赖斯和约翰·卡特莱特采用的腐败与革命的语言，与当时美国人的语言并无多大差别，[1129]大概直到宪章派时期，“腐败沉疴”一直是激进改革派抨击的目标。但是杰里米·边沁的《政府片论》（正如它对布莱克

斯通的抨击所示，它对宫廷派和乡村派的语言一概激烈否定）就像《独立宣言》一样，是写于《国富论》问世和休谟去世的年代；在1780年，柏克已经认识到，18世纪有关风尚和习俗的思想，能够用17世纪有关相沿成习的古代和“古代宪法”的语言重新加以表述，能够用它来抨击马基雅维里关于“原则的恢复”的观点，就像能够用它来抨击后来的“人权”语言一样。[1130]看重传统的保守主义和激进的功利主义——其前辈更像是宫廷派而不是保王党——都可以用来消除王权的势力；但是它们都尽可能远离美国人要使之永世长存的共和主义美德理想。

因此，可以写一部在美国革命后的半个世纪中不列颠的思想如何与美国的思想、与王道盛世时期的新古典主义分道扬镳的历史。这部历史的一个带有讽刺意味的特点是，维多利亚时代的议会立法，在很大程度上成功消除了腐败以及所有人，也包括当时的美国人对它的挥之不去的想象。在这一点上，不列颠人坚持采用议会主权的范式而不是共和制的平衡范式，其代价则是大西洋和英—爱联合体的分裂，他们能够为此得到奖赏，他们也觉得应该得到这种奖赏。美国人要用共和主义信念去复兴美德，仍对腐败的威胁念念不忘——必须补充一句，这有着日益充分的理由。他们的政治戏剧以既粗糙又微妙的方式，继续相信波利比阿、圭恰迪尼、马基雅维里和孟德斯鸠做出的判断，即腐败是共和国特别易于患上的病：一种仅靠美德治不好的病。在1973年的情景剧中，有个见钱忘义的阿格纽以一种方式表明了这一点；有个对权力的现实与道德之间的关系有着更复杂、更冷静的误解的艾尔里希曼，则以另一种方式表明了这一点。[1131]

可见，美国人所继承的语言和观念系统使得见利忘义的官员、政府中军事—工业综合体的成长以及没有主心骨的、单向度的个人，都可以被视为与古典理论分析腐败所使用的语言，与公民人文主义在谴责恺撒和洛伦佐·德·美第奇、马尔伯罗、沃波尔和汉密尔顿时所使用的语言一脉相承。这种语言在很多方面仍然十分适合于它的用途；对麦迪逊式的政治微调方式在现代的过度膨胀，能够令人赞赏地根据圭恰迪尼的腐败范式予以抨击；但是历史学家指出，它同时也有助于使美国文化中对现代早期的价值和假设的显著维持态度永久化。法国革

命者对古代斯巴达和罗马的崇拜，让人想到美德会通过恐怖实行暴政，[1132]德国的唯心主义从理性观念的角度把价值与历史之争说成是历史自身矛盾的产物，[1133]不列颠人提出了一种行政改革的意识形态，主张——针对全面获胜的柏克式反抗——把历史简化为科学，[1134]而美洲大陆的共和国及其成长的独一无二的条件，则把王道盛世时期美德与商业之间的紧张、清教中的选民与叛教之间的紧张、马基雅维里的美德与扩张之间的紧张以及人文主义者积极的公民生活与它只能存在于其中的世俗时间之间的紧张永久化了；于是就有了对历史的弥赛亚式的怨恨态度；因而也造成了一种奇怪的现象：大多数后现代和后工业社会继续尊崇前现代和反工业的价值、符号和宪政形态，并因为意识到实践与道德之间的紧张而痛苦。

黑格尔对当时的美国的评论是，虽然它是个生机勃勃的政治文化，但它仍然缺少能够使他称之为“国家”的任何东西。然而，他诉诸一种特纳式的解释，认为边疆这个安全阀门解释了没有阶级冲突的原因，并且做出预言说，当那片土地被人占领完了之后，城市化、常备军和阶级冲突就会开始出现，真正的“国家”就会成为必然，他所理解的历史辩证法就会开始发挥作用。[1135]这一预言很容易变成马克思主义的关键因素；然而人所共知的是，它至今尚未完成。经典马克思主义所说的阶级冲突在美国的发展，甚至比在其他发达工业社会更加缓慢，如果承认赫伯特·马尔库塞是由美国背景造就出来的最重要的马克思主义理论家，那么他的马克思主义也是后工业的、浪漫的和悲观主义的。正如我们所知，情况并不是志得意满的洛克式自由主义导致美国思想过于狭隘地表述自我与历史之争；而是这种争执一向而且继续是用前现代和前工业的形式来表达的，从来没有采用严格的黑格尔或马克思的历史冲突辩证法的信念。最近有人证明，圣路易斯的黑格尔主义者是宣传一种意识扩张的城市边疆的浪漫主义意识形态宣传家，是图弗森和史密斯所描述的地缘弥赛亚信仰的继承人；[1136]继承他们的那些更加学院派的黑格尔主义哲学家，根本就不是意识形态宣传家。美国的元史学仍然是一种空间上的逃离和返回的话语，从来就不是一种辩证过程的话语。

借用汉娜·阿伦特的语言来说，[1137]本书讲述的是西方现代早期复

兴古代“政治人”（homo politicus，亦即亚里士多德的“政治动物”）理想这个故事的一部分。这个政治人通过政治行动来肯定自身的存在和美德，与他最近的血亲是“修辞学家”（homo rhetor），他的对立面则是基督教信仰中的“有信的人”（homo credens）。我们将这场争论追溯到现代历史主义社会学的源头，研究了18世纪“政治人”和“生意人”（homo mercator）之间的复杂争论，我们看到后者是“债权人”（homo creditor）的一个旁支——至少从社会认识的历史来看——而不是它的先辈。后面这个形象的特点在于他不符合“政治人”所确立的标准，并因此在很大程度上名声不佳，18世纪建立一种资产阶级意识形态的努力，在与公民意识形态已经享有的权威进行竞争方面不太成功；甚至在美国，自由主义的工作伦理在历史上看也是罪过缠身的，因为它没有能力为自己确立一种能使它避免腐败的美德；从丹尼尔·布恩降低到威利·罗曼[1138]，是一个稳定而无间断的过程。然而真是奇怪得很，阿伦特的画廊中的一个人物，却从美国工作伦理的历史中失踪了：欧洲理想主义和社会主义传统中的“劳动者”（homo faber），他是沟通资产阶级和无产阶级神话的桥梁。至今仍不清楚的是，如何能够把这个人物的出现与欧洲有关美德和商业的论战联系在一起；但是，由于美国的工业劳动是征服蛮荒状态，而不是要改造古代农业景观，这片大陆上的“劳动者”是在征服空间，而不是在改造历史，因此与欧洲相比，美国的劳动力一向不愿自视为真正的无产阶级。所以，信奉历史决定论的社会主义一向是知识分子移民带到美国的舶来品（甚至乔·希尔[1139]留下的遗言也是他“生为艺术家，也将作为艺术家而死”），并且在许多方面仍然屈从于向西部前进的弥赛亚平民运动。

公民美德与世俗时间之争，一向是西方的人类历史意识的主要来源之一；但是这种争论的不断进行——主要是因为它源于对人格的道德稳定性的关切——同时也使一种前现代的历史观永久化了，它把历史视为脱离那些维持稳定规范的运动，因此只要没有千禧年或乌托邦，历史从本质上就具有非创造性和自我衰减的性质。当我们谈到历史主义时，既是指使人格及其统一性进入历史运动的努力，也是指将历史描述为产生新规范和新价值的努力。历史主义的基本力量就在于

（或过去在于，因为宇航员和生态学家要再一次结束循环了）这种有关历史具有世俗的创造力、有不间断地使人类生活发生质变的能力的意识；但是，美国思想的困境——从另一方面说也是社会主义思想的本质——是它不断与这个过程发生道德争执。这种困境的一面是具备美德的人格这一公民理想，它不因专业化而腐败，它献身于具有多样性的社会整体，这种理想构成了马克思主义的同样的人格理想，它期待着从专业化的异化作用中获得救赎。[1140]然而它的另一面却是，社会主义和革命的冲动经常以失败告终，原因（至少是原因之一）是它要“强迫人自由”，要让他们进入历史或进入政治和历史的行动，这超出了他们的能力所能够允许的范围。保守主义是对积极行动精神的否定，它否认“积极生活”的领域与社会生活的领域是重合的。在这一点上，我们对美德和商业之争的研究能够对账目平衡表中保守主义的一方有所贡献，也许可以不带偏见地认为，它能够最终导致在时间中一个深刻的反革命时刻所完成的历史。

总之，美德的理想带有很大的强迫性，它对个人提出的要求是，在他的道德存在受到威胁时参与到“公共事务”之中，在看到共和政体在时间中的生存日益陷入危难时参与到历史之中。我们发现了在18世纪的一些思想领域，部分退出公民生活去经商表现为对美德及其压制性要求的反叛；共和政体对个人提出了太多的简朴和自立、参与和美德的要求，商业和技艺给生活带来的多样化，为他提供了一个伯里克利的而不是利库尔戈斯的世界，一个值得用一点腐败的代价去换取的选择。现在有些人觉得有所枯竭的“自由主义”，在当时看来并不是这样。然而我们也已知道，有人视为多样化的，另一些人却认为是专业化，社会主义传统继续纠缠在这种形式的贫富对立之中。

再把时间向前追溯得更远一些，政治至上——有着正义与战争、美德与“德行”的古老而又暧昧的含义的美德理想——显然以基督教异端的形式在现代早期的思想中重新出现。在王道盛世时期有关“上帝之国”的思想所塑造的世界里，它肯定人性是政治的，能够在有限的历史行动框架中臻于完美；由此得到复兴的“现世”的两难处境，仍然作为在历史中行动的两难处境与我们同在。对于基督徒来说，只有在“世俗之城”能够是“上帝之城”这个渎神的假设之下，政治至上才是

可能的。对希腊人来说更简单，每一种人类美德都有其极端表现，公民或政治的美德亦不例外。存在着拒绝道德绝对性的自由，甚至城邦的和历史的道德亦是如此，若将自由奉为绝对，那么它也是如此。

跋

自1975年本书问世至今，已经快三十年了，读者仍多到足以有理由出一个新的版本，因此显然不需要再写一篇新的导言。1975年的文本也许依然可以为自己辩护，当试图用新世纪的眼光去改写它时，只会引起迷惑。然而，既然2003年的读者又有机会阅读它并形成自己的看法，我在这里就某些事情——它被读者接受的程度、它引起的争论，以及作者撰写此书三十年后它对作者本人的意义——做些说明，也许不失为具有一定意义和价值的做法。（本书是在新西兰坎特伯雷大学动笔，完成于圣·路易的华盛顿大学，1974年我转入约翰·霍普金斯大学后出版。）

我在《导言》中提到，《马基雅维里时刻》这个书名是友人昆廷·斯金纳提议的，那是在他担任剑桥大学政治科学教授或钦定历史学教授之前，也是在他参与本书后来所经历的历史和哲学争论之前。就像斯金纳1978年出版的两卷本《近代政治思想的基础》[1141]一样，《马基雅维里时刻》被视为“剑桥学派”有关这个题目的历史写作方法的示范。这方面已经出现了大量的方法和理论文献[1142]，对此我不想再作补充，这里只想说明，人们普遍认为该“学派”倡导让文本返回它最初的写作语境，但《马基雅维里时刻》却是要探索文本的命运，探索它们在从一种语境到另一种语境——从16世纪到18世纪，从佛罗伦萨到英格兰、苏格兰和革命时代的北美——的旅程中传递的话语。有人也许认为这是“观念史”研究，然而我觉得，这个术语及其含义均不足以表达我长期从事并仍在从事的工作；本书所记录的历史，既是历时性的，也是共时性的历史。

因此，斯金纳当初所提议的“时刻”（moment）一词有着多重含义，尽管它们未必符合他当时的想法。如我在《初版前言》中所说，它既可以指马基雅维里的出现及其对政治思考的冲击这样一个历史“时刻”，也可以指他的著作所指出的两个理想“时刻”之一：或是

指“共和政体”的形成或奠基成为可能的时刻，或是指这种政体的形成被认为带有不确定性并在它所属的历史中引发危机的时刻。我认为这两个时刻不可分割，所以才出现了“马基雅维里时刻”，在这个时刻，共和政体深陷于由它所引起或是它必须面对的历史紧张或矛盾之中。然后我揭示了许多（虽然不是全部）近代早期的政治思想都是这个“时刻”的经验和表达。

因此，本书描述了一种复杂的、有时是充满矛盾的历史，它不但讲述相互对立的信仰体系之间的争辩和互动，而且讲述这些信仰体系内部的困惑和反思。本书是以复杂而散漫的风格写成，这使它不太好读；我只能为此辩护说，讲这个故事并不是想让它清晰易懂，澄清的任务更多地在于揭示它的复杂性，而不是把它简单化。然而，本书引发的许多——我不说全部——争论，似乎并非仅仅源于这种复杂性，而且源于批评者实际上不肯接受它的基本前提：早期近代史存在着“共和主义”价值，它跟另一些时常与它对立或不易与它共存的价值有着持续的争论。一些历史学家和政治哲学家，还有许多“自由主义”或“美国”价值的阐释者都觉得，我对公民精神的“共和主义”解释走过头了，他们力图淡化它的存在。因此，我这本书受到的很多批评都是想解释清楚我用什么方法把“共和主义”讲述得比它当初更重要，然后再找出他们自己的方法去说明“共和主义”不像我所说的那样重要。有些批评肯定是含糊其辞、不得要领的；我对有批评精神的读者当然求之不得，但或应提醒一句，莫以为批评没有高下之分，还请搞清楚我究竟说了些什么。

对《马基雅维里时刻》一书的许多有价值的讨论——我得强调一点，上述责难不适用于其中许多讨论——集中谈到了本书与汉斯·巴隆（Hans Baron）的《早期意大利文艺复兴的危机》（The Crisis of the Early Italian Renaissance）的联系（以及后来同伯纳德·拜林的《美国革命的意识形态起源》[The Ideological Origins of the American Revolution]的联系）。我从巴隆那里受益匪浅，但并不赞同他提出的所有观点。具体说来，我没有必要接受他的如下主张：在1400—1402年佛罗伦萨人文主义者与吉安加莱佐·维斯孔蒂的战争危机中，他们突然之间认识到了自由与积极的公民精神的一致性；尽管我现在

无法提供实物，但我记得，在与已故的巴隆教授仅有的一次通信中，他对我不赞同他的批评式编年史学（critical chronology）——他想以此证明人文主义著述反映着当时的这一变化——表示失望。在我看来，只肯定以下一点就够了：积极公民的观念是由佛罗伦萨人提出，这种观念可以说是以亚里士多德所表述的“政治动物”的理想作为基础，后来又被等同于拥有武装的公民。在这一点上我能够与巴隆携手前行，而在说明罗马、佛罗伦萨、英格兰、欧洲以及一般的公民社会的历史必须根据武装的积极公民的兴衰进行重写时，我与巴隆便分道扬镳了。

马基雅维里认定——这是为何有“马基雅维里式时刻”这个说法的原因——只有武装公民才是真正的自由人，但并不认为他必然是个好人。罗马史记录了这种公民如何用他们的自由建立起主宰别人的帝国，但是却被这个帝国所腐蚀，使他们先是失去自由，继而失去帝国。莱奥纳多·布鲁尼和一百年后的马基雅维里都在思考罗马历史能否走上另一条道路，但马基雅维里断定不可能有其他选择，或许也不应该有其他选择。自由就是自由，即便它与帝国不可分离。正是在这里，《马基雅维里时刻》与以赛亚·伯林爵士的著作相遇，两者密切相关，尽管我对他的历史叙事并不总是感到满意。伯林在一系列重要文章（有些是我写作本书时读到的，有些则是在写完之后才读到）中指出：首先，马基雅维里表明了政治生活要面对各种不同的价值体系，它们之间不可能有最终的和解；其次，只要断定它们最终无法调和，政治哲学的解释就必须继续存在；第三，存在着两种自由观：一为积极自由，它导致每个人的自决权，并且他要面对同样行使自决权的其他人；一为消极自由，它仅仅导致在社会活动的实践中不受妨碍，在这些活动中，跟其他个体的相处形式多种多样，可以通过法律、政府和教化加以管理。[1143]正是在这第三点上，出现了“共和主义”自由观与“自由主义”自由观、“古代”自由观与“现代”自由观之间的分歧；我把《马基雅维里时刻》一书视为对它们之间的紧张关系的研究，这种紧张关系的历史仍在继续，并没有终结。

对于巴隆的主张以及我根据这些主张提出的观点，斯金纳几年后在《近代政治思想的基础》一书中，提出了最重要和最有价值的批

评。[1144]按照他对巴隆和我本人的解读，我们都认为佛罗伦萨人的积极公民观是自从古罗马文献以来共和主义价值的第一次表达，这种价值在当时经历着一场复兴。巴隆确实直接将它与中世纪的神圣帝国观相对照，在他看来，后者曾在数百年里一直没有对手。然而，斯金纳却揭示了存在着一套有关公民美德、共和主义公民精神和优良政府的说辞，它至少在12世纪中叶就已出现。史学家弗赖辛的奥托在1154年前后就指出过它所规定的政体，认为有必要把这一政体向他那些阿尔卑斯山以北的读者进行解说。这种公民观无论在《早期意大利文艺复兴的危机》还是在《马基雅维里时刻》中均未论及，但斯金纳把奥托的文本置于构成“近代政治思想基础”的地位。[1145]针对我在本书中的观点，斯金纳强调指出，表达这种公民话语的语言与其说是亚里士多德式的，不如说是西塞罗式的，这一区分具有真正重要的理论意义。我曾从亚里士多德《政治学》——该书至少从13世纪起就广为人知——中特意选出一些段落，其中把公民界定为政治的产物，因为他们既统治又被统治，实行着统治与自己同等的人这一最高的统治形式，你服从他们的决定，一如他们服从你的决定，因为你和他们在做出决定时有平等的发言权。至此读者可知，我从这种亲密的平等中看到了所有关于公民美德的想象的基础，从这种公民美德的丧失（无论它是直接的还是间接的）中看到了逐渐广为人知的腐败的根源。从《政治学》文本中能够解析出，也确实被人解析出许多信息，但这不是我的关心所在，我拒绝一些批评者的意见：我在提到亚里士多德时，总是迫使自己把他的学说或中世纪对它的理解当作一个整体加以系统化的阐述。政治文本在历史上未必是以这种方式发挥作用的。

斯金纳用西塞罗取代亚里士多德的位置，提出了几项重要主张：首先他认为（我现在承认他是对的），我对公民话语的阐述本应当比已有的政治思想史教条更多地关注拉丁和罗马的论辩史；罗马人不是雅典人，不应把他们当作希腊文化的简单延伸。第二项主张更加鞭辟入里：西塞罗——尤其是按文艺复兴时期人文主义的理解——是辩论家、哲学家，一定程度上还是法学家，是古典文化的全面阐释者。因此，西塞罗具备某些马基雅维里不具备的素质，能够将公民生活解释成对人类所能创造的一切社会和文化价值的参与，解释成常常是

由“人文主义”一词做出了权威性概括的活动。这是否意味着12和13世纪的“西塞罗式”话语充分预示着巴隆所发现的15世纪佛罗伦萨的“公民人文主义”和共和主义“自由”，并不是我这里关心的问题。我只想指出，这种话语在13世纪既未预示也未显露出我在使用“马基雅维里时刻”这一短语时试图从马基雅维里思想中发现的东西。

以这个短语作为书名的本书，探讨的是罗马意义上的“德性”（virtus）和马基雅维里使用并欲复兴其罗马含义的“德行”（virtù）这个托斯卡纳语单词，它的意思是个人采取政治和军事行动的能力。当这种能力不受道德和政治的束缚时，“德行”可以派上用场，而这正是为何马基雅维里在君主不正当地运用“德行”时能够谈论它的原因。但是，罗马人所知道的“德性”是作为公民的一个特点，认为它在运用时不仅遵守公共纪律，而且把那纪律本身作为一种善加以虔诚地崇敬。这便是马基雅维里所说的罗马人曾经拥有但后来丧失的“德行”。它既是高度公共的，也是高度人格化的，把它纳入“公民人文主义”范畴的理由在于，它将公民的人格独立与他的直接的公共行动统一起来，若无其一，便无其二。他一旦丧失独立，沦为主子的工具，或把自己的独立用于追求非公共的目标，从而要么变成主子要么沦为奴隶，腐败便随之而生。

从希腊的角度讲，“德性”的理想与其说属于雅典，不如说属于斯巴达。直到19世纪，伯里克利的《葬礼演说》才成为自由主义文化的神圣经典，因为它声称雅典人在行动或游戏中追求各种不同的利益的同时，仍能保持着他们对公共福祉的热忱。但我们并不需要将罗马人视为斯巴达人（尽管这样做很容易），就能认识到政治与社会或文化之间有一条尽管不那么绝对却十分明确的界限。政治关系到行动和决断，它们本身就是善，在追求这种善的过程中，行动者展现自己的人格和天性；以次要的善为目标的行动和决断更接近享乐的性质，追求享乐的政体或个人可以称为“奢靡”或“有女人气”。斯金纳从13世纪找到的那种西塞罗式理想不应被冠以这样的恶名，而且能够带来高度俭朴的风气，但它关注的是人类社会能够实现的全部福祉，它的决断的目的在于确保这些福祉的公正分配。因此，它关注的是正义而非“德性”，是公共行动领域的独立和自决所必需的严格自律。而在马基雅

维里的词汇中是没有正义一词的，尽管不能指责他不知道或不关心正义的含义。

这里我们开始遇到——尽管还隔着很长一段距离——伯林两种自由观之间的差别，然而我们同时也面对相互不一致的两种政治话语形式之间的差别。虽然受到公共纪律的约束并发生于公共领域，“德性”的实践必须通过个人的身体力行，而正义的实践尽管可以是个人持久的性情之表现，但在很大程度上需要法官、君主或以他们作为代言人的法律给人们做出规定。因此，“德性”有着一些原始因素，它是英雄成为公民并接受一个往往好战的共同体的纪律之后立刻开始的自我塑造。而正义可能意味着——虽然哲学家会对这一含义提出挑战——社会、经济及文化的繁荣富足，这里事务繁多，个人的欲望和处世有形形色色的方式。这里的问题是，在追求正义时个人是否总以同样的角色和人格行动。无论如何，原始公民很少产生由这一问题带来的困惑。

在令欧洲人着迷的后期希腊和拉丁文献中，罗马共和国被描绘成（尤其是被萨卢斯特，他是《马基雅维里时刻》本应给予更多研讨的作家）一个“自由权”（libertas）的栖息地，它使受到君王统治压制的贵族和平民的能量——即“德性”——得以舒解。这种“德性”从“治权”中释放出来，后者是行政长官、司令官或共和国的帝国本身的权威；“自由权”有着导致战争和征服的强烈意蕴。帝国腐化了人民，即或不是这样，帝国的规模之大也足以使“自由权”和“治权”落入某个“元首”（princeps）手中。可以说，这便是最初的“马基雅维里时刻”；自由共和国给自己设下了无法解决的难题。从建立君主或帝王的统治这一现象出发，思路可以沿着一个或两个方向行进：可以说，“自由权”和“德性”已经丧失，人们是作为某种体制的臣民而活着，在这种体制下他们无法再进行自我塑造；或者也可以说，他们被释放到普遍和平、有教化的居住区（eocumne）或帝国之中，这里他们能够在无数的行动模式中自由选择，得到最高长官和无需他们亲自制定的法律的庇护。“自由权与治权”被法律帝国所取代，行动自由被免于他人强加的非正义所取代。

为简明起见，可以说，政治思想、政治理论或政治哲学——总是受到法理学的渗透——是自由帝国的意识形态；共和政体给了我们什么则是另一个问题。历史拟制（这里是指宏大历史叙事的建构）采用两种截然不同的路径：一是解释共和国如何变成了帝国；二是坚持“德性”和“治权”既不可分割，又相互破坏。我在写这篇《跋》的同时，正在写一部以“罗马衰亡”为主题的历史著作，[1146]我在这部著作中得出的结论是：尽管西塞罗本人与共和政体共存亡，成了它的烈士，但斯金纳从13世纪发现的“西塞罗式”公民理想与如下命题并非不一致：公民的各种美德可以在法治和正义君主的统治之下付诸实践，因此，生活在奥古斯都、图拉真和查士丁尼统治下的民众是自由的，因为那儿有他们能够诉求的法律。另一方面，汉斯·巴隆所描述的二百年以后的佛罗伦萨人，则有理由坚持认为在恺撒的统治下“自由权”消失了，结果是君主变成了暴君和魔王，公民也不再具有维护帝国所必需的“德性”，而这个帝国正是在后者对抗蛮族中获得的。[1147]

这两种叙述——前者比后者更契合于我们用来建构现代早期欧洲“政治思想史”的法学和哲学——的基础是两种自由观，它们大体类似于伯林划分出的“消极”和“积极”自由这两极：仅仅被保护的自由和坚持要主张的自由。一个人当然可以宣布他有自保的自由，这是民主自由主义历史的关键因素。在政治和理论话语史上，这两个截然对立的概念之间的关系极其复杂，[1148]但要理解这一历史，就必须理解它们之间的明显差别。在《马基雅维里时刻》一书问世十年后，我出版了一部文集，其中有一篇文章强调指出，“权利”和“美德”这两个概念绝无可能归结为有着共同的含义。[1149]理查德·塔克最近就此提出告诫说，“在人文主义者和法学家之间划出严格而清晰的界限”——他认为我就是这样做的——“没有说服力”和“容易引起误导”。[1150]诚然，试图在两个如此庞大且范围模糊的实践群体之间划出严格而清晰的界线，是极易引起误导的，他们的成员往往相互重叠，并且经常相互取长补短；然而我也不打算这样做。我要做出明确区分的是两个概念预设：一是人可以主张的权利（也许因为他天生就有这种权利），二是他必须从自身发现并在与同类的共同行动中表现出来的美德。确实，前者是法学语言以及因法学而产生的道德哲学、法哲学，有时还有历

史哲学的语言中固有的成分，而后者更易于在有关古代公民行动的叙事中看到；人文主义者研究这种行动，并且将其精心纳入他们有关希腊和罗马公民体制兴衰的叙事之中。这一区分并不那么“严格而清晰”，因为两种理解模式往往彼此重叠，相互作用。但是，为了理解在这种相互作用过程中出现的紧张（“古代”自由观与“现代”自由观、“积极”自由观与“消极”自由观之间的紧张是它的主要内容），仍要坚持这一区分。

这些大致的区分可以同另一种区分联系起来看，即政治思想文献中两个分支的区分：一为政治哲学，它在中世纪和近代一向跟法学密切相关，倾向于把人类社会视为一个受各种自然法和实证法体系调整的活动复合体；另一分支为历史拟制，它作为政治思想的分支，往往关注古代的美德体系以及它们在中世纪和近代被那些很可能引起哲学家兴趣的体系所取代的情况。在《马基雅维里时刻》、《德行、商业与历史》（Virtue, Commerce and History，1985）以及我正在撰写的多卷本《蛮族与宗教》（Barbarism and Religion，1999）中，我认为自己的工作既是对“古代”和“现代”历史拟制的研究，也是政治思想的一个分支。在我看来，这种历史拟制包含着（但不限于）一种根植于人格独立的自由观，它要应付因社会、经济和文化的日趋复杂而产生的历史问题；在我看来，“美德”与“权利”之间虽然并非不可调和，却不可化约，所以我倾向于一种伯林式的观点，认为这些自由观不太可能达成任何持久的和解。这也许是一种历史哲学；但我宁愿把它作为起着支配作用的公式，它有助于理解在早期近代欧洲和美国的历史叙事的形成中发生了什么。

我认为，昆廷·斯金纳采用“西塞罗式”公民观，是把它作为我和巴隆提出的“马基雅维里式”公民观的对立面；前者意在重建共和国，使之成为受法律和正义调整的公民共同体，而不是这样一个共同体：它的公民具有严酷竞争性（且具有扩张性）的美德有可能通过确立平等的纪律（应当指出，这是一种统治的平等，而非权利的平等）来管理自身，也有可能做不到这一点。如果我的辨析无误，这种倾向会使斯金纳的共和政体观念史回到法学和哲学史所提供的语境；而塔克提出的完全不同的历史框架——在这一框架中，“西塞罗式”共和政体观

与“塔西佗式”共和政体观相对立，而马基雅维里本人是“西塞罗主义者”——则要明确消除以下主张：“德性”（virtus）的概念有自身的历史，它无法被纳入自然法及其变种的历史之中。[1151]我承认，斯金纳和塔克所描述的各种历史，追究起来都是实际发生过的历史；我们都不认为历史皆为虚构；但我要讲述另一种历史，回溯地看，它与他们所描述的历史相互作用，甚至可能延续至具有现在时态——我在这篇《跋》的下面还会谈到这一点。与此同时（我下面不再涉及上述两位学者）我发现，即便在三十年后，一般的历史研究领域，尤其是政治思想史家，仍然很不情愿接受这样的观点：《马基雅维里时刻》一书中研究的公民美德也有自己的历史；仍然有一种相当顽固的愿望，要削弱或消除这种历史的存在。[1152]在某些情况下，这源自于更喜欢伯林的“消极”自由而不是“积极”自由，但它更多地是范式政治学的表现。长期以来，由于种种原因，政治思想史的写作受着哲学、神学和法学的三重主宰，因此极不乐意让第四种声音介入对话。与此相伴随的还有另一种倾向，历史学家们往往拙于运用本可使他们有所成就的辩证思考，这使他们认定，生疏的东西会削弱熟悉的东西的“重要性”，为了捍卫后者，必须削弱前者的“重要性”。在阅读《马基雅维里时刻》时，应当把它当作一部共和政体与替代政体之间的辩论史。

二

《马基雅维里时刻》一书问世不久，已故的杰克·赫斯特便在评论该书时问道：“真是见鬼，共和思想，而不是别的什么思想，怎么就偏偏先在英格兰而不是别的地方扎下了根？”[1153]这个问题问得好，措辞也很生动。它带来了若干问题，至少是在意大利城市共和国形成的一种意识形态，出现在了拥有大片领土的集权化农业君主国，历史学家将后者描述为“现代国家”和“民族国家”。我们一向习惯于在欧洲历史中寻找“现代性”起步的时刻，斯金纳从距今十分久远的12世纪中叶找到了这样一个时刻，即弗赖辛的奥托向他的日耳曼封建社会的读者描述意大利城邦政治的时刻。将马基雅维里称为第一位“现代”政治思想家，这种说法有着悠久的传统，其根据有二：一是他的“共和主义”同经院学派的教皇体制和帝国体制发生了彻底决裂，二是他的“马基雅维里主义”为至上君主制时代的“国家的理由”（raison d’état）提

供了基础。我无法接受这种观点，我在执政团宫的一次演讲中[1154]认为，我们所谓的“现代”政治思想，是直到拥有大片领土的君主国从宗教战争中崛起时才出现的，而马基雅维里既没有经历过这种君主国，也没有亲眼看到宗教战争。[1155]以此观之，最早的“现代”理论家应是“万民法”（jus gentium）和“国家的理由”的阐释者格劳秀斯和霍布斯。与列奥·施特劳斯的追随者不同，我会让马基雅维里和霍布斯之间有更大的距离，尽管后来的思想家找到思想家先驱是件很有意思的事情。对于马基雅维里是“现代自然法”的阐释者这种观点，我也不认为有什么意义，因为我看不到有任何证据表明，自然法的概念框架进入过他的文本或他的头脑。既然马基雅维里的文本已经脱离他的控制，被哲学家和法学家阅读，这些文本便可以被重新解读为对他们思想的挑战，而在这一点上，对人文主义者和法学家做出明确区分，也许有一定用处。

就像马基雅维里对自己的看法一样，我认为他所关注的事情是在“现代”条件下陈述“古代”价值，[1156]这是理解“共和”思想令人困惑地出现在近代早期君主制中的关键。马基雅维里所鼓吹的价值，是严格意义上的“古代”价值。“德性”（virtus）的意识形态可以追溯到大约基督纪年以前7世纪希腊的装甲步兵暴动，它表达的是一种前苏格拉底、前基督教和前法学家的战士公民理想。试图证明“古代”价值有哲学意味，马基雅维里与它们分道扬镳具有“现代”意味，[1157]这在我看来是无稽之谈。“德性”的语言与其说是雅典的语言，不如说是拉丁语言；从西塞罗到塔西佗这些伟大的罗马演说家和史学家维持着它的活力，因为他们都强调“德性”受到恺撒式帝国的价值的压制；共和思想与反共和思想的历史，是与有关罗马兴衰的历史拟制纠缠在一起的。然而，与本书相关的要点是，相当古老的价值存在于早期现代性之中，这一吊诡的局面正是“马基雅维里时刻”之含义的关键所在。本书有关后佛罗伦萨时代的各章所讨论的，便是巴洛克时期和启蒙运动时期政治思想中的“古代”与“现代”之争。

赫斯特对我所讲述的都铎—斯图亚特时代英格兰思想如何为一种积极公民观的发展留出了空间表示满意。但后来的批评者，如帕特里克·柯林森和马库·佩尔托尼等人[1158]，却不赞同我所说的1649年弑君之

前尚不存在成熟的共和主义。我的意思是，只是到了那时，才有人以共和政体的形式去想象英国政体。在我看来，佩尔托尼等人发现的许多东西属于塔西佗主义的范畴，这在16世纪晚期是一种常见的话语模式，其中既有使自己臣服于不完美的君主制的训令，也有使自己表达这种不完美的手段。[1159]它以塔西佗关于用元首制取代共和制的论述为基础，包含着对过去自由状态的想象，但它充其量是一种宫廷共和主义，是心怀不满的廷臣、谋士和权贵们用来把自己想象成罗马元老的手段。并不存在以君主的议事会取代君主制的设想，这种议事会从性质上说是聚散无常的。戴维·诺尔布鲁克揭示过这种关系，直到第一次内战爆发时，其成员才能够设想废君之事，并借罗马诗人卢肯来表达自己的想法。[1160]我一向认为，经历了内战、政府解体和弑君的实际发生，才迫使人们把英格兰想象成共和国，[1161]并寻求使这个共和国赖以立足的积极公民观。《马基雅维里时刻》一书中引起赫斯特注意的内容，旨在阐述一种有关公民精神而不是共和政体的理论，以及有关财产和武装的概念，我认为这也是该理论的一部分。

《马基雅维里时刻》问世两年后，我编辑出版了《哈灵顿政治著作选》[1162]，撰写《时刻》一书时我就在从事这项工作。在本书以及我的写作中已经成型的历史框架中，哈灵顿是个核心人物；早在1975年之前的一些文章中，我已初步勾勒出这个框架以及他和马基雅维里在其中的角色。[1163]正如读者所知，本书的核心观点是：哈灵顿重新阐述了马基雅维里关于武装的积极公民的学说，其背景则是地产乃实施武装之必要条件的历史，这一历史始于古典共和主义的古代，经过封建地产——所谓的“现代的精明”（modern prudence），一直延续到有可能使古代条件得到恢复的当时。这一框架，以及它的令人失望和转型，是“马基雅维里时刻”的历史所必需的，但这是个颇多争议的题目。有关财产变化的各种历史框架，并非不为1975年的人们所知，但它们大多数都止步于作为商品的财产，止步于多多少少已是资本主义的和商业的社会。我所提出的这一框架的作用是，延长不动产与动产、地产与商业之间的紧张关系的过程，使之贯穿于近代的各个时期，而这无论是1970年代的自由主义还是马克思主义思想都不愿接受的。有意大利的批评者认为，本书是试图将美国自由主义的意识形态

强加于欧洲历史进程的计划的一部分，然而我在答复他们时却能够说，已经有人批评我这本书既不属于自由主义，也没有足够的美国倾向。[1164]英语世界的马克思主义有一传统，从托尼到麦克弗森和希尔克里斯托弗·希尔，总是把哈灵顿打扮成资产阶级意识形态的宣传家，就像他那个时代的其他人一样。[1165]对此我要指出，麦克弗森所描述的“占有性个人主义者”（possessive individualists），用在哈灵顿的反对者马休·沃伦身上，要比用于哈灵顿本人更合适。[1166]对于我的论点至关重要的一点是，我们正进入一个地产和商业之间发生紧张的时期，而共和主义理论也许觉得最好以前者而不是后者作为自己的基础。但是，从未发生过短命的英格兰共和国要在农业价值和商业价值之间进行选择的“马基雅维里时刻”，我也从未说过有这样一个“时刻”。[1167]哈灵顿仅仅认为，与在市场上买卖的动产相比，可继承的地产是共和主义公民群体更稳固的基础。他认为，共和国应当扩大它的地产基础，以跟上共和国商业成长的步伐，他在特纳尚未形成其“边疆理论”[1168]之前便阐述了这种理论，而那场不为马基雅维里所知的美德与商业之争，也已艰难起步。

我认为，哈灵顿是想把自己理想的（也是英格兰式的）共和政体建立在积极公民的美德的基础上，我根据这一观点对哈灵顿的解读受到了最顽强的反击。哈灵顿在利益观以及如何将个人利益转化为整体利益上颇费笔墨——或许比我注意到的还多。在其著作的某些地方，他似乎将自己的共和国的制度描述为一套旨在使人们从天性上做不到时也能按照美德行事的机制；他还提出一个颇为古怪的建议：将言论和行动分开，让言论局限于只辩论不决定的少数；而把行动留给只行动不辩论的多数。乔纳森·斯科特据此多次指出，哈灵顿不是共和主义者，而是头脑可能不太健全的怪异的霍布斯主义者，他的乌托邦是一个被打散的、非人格化的利维坦，旨在强迫人们违背自己的意愿表示服从。[1169]包括斯科特在内的许多学者对我们做出了有益的提醒，英格兰的共和主义有许多变种（但愿我没有说过哈灵顿的共和主义是唯一的共和主义，不过就算我说过，亦无伤大雅），布莱尔·沃登曾在一系列文章中对它们做过全面的考察。[1170]为了就斯科特对哈灵顿的解读做出回应，我要从后者最后一本著作中引一段话，它没有出现在

《马基雅维里时刻》一书中，但我在写作该书时是知道的：

对形式的沉思使人诧异，它伴随着一种使人的灵魂上升至上帝的焦虑或冲突。

正如人的形式是上帝的形象，政府的形式就是人的形象。[1171]

这是柏拉图式的语言，在霍布斯（或许还有马基雅维里）那里极少使用。它告诉我们，随着人类开始统治自己，他们变成像诸神，他们自己的统治以尘世为根基，上帝的统治则是以创世为根基。“大洋国”的制度不是操纵性的，而是采取了使人成为其应是的形式。我们已经远远超越罗马人的“德性”，走向柏拉图式的公民神学，它将公民提升至能够扮演自己的角色，从而消灭了教士，它有可能——出于这里无法细说的复杂原因——通过让基督教三位一体中的圣子地位低于圣父而告终。霍布斯可以说是殊途同归，他和哈灵顿都抨击正统基督教的教会学说。[1172]1977年以来，有关哈灵顿的最有价值的作品已由马克·戈尔迪（Mark Goldie）和贾斯廷·钱皮恩（Justin Champion）完成，他们考察了哈灵顿极端反教权主义的立场和他作为英格兰“激进启蒙运动”先驱所发挥的作用。[1173]进入政治神学，将其作为理解“漫长的18世纪”英国思想的关键，是我衷心赞同的一项发展，尽管《马基雅维里时刻》一书没有提到它。[1174]仍然有待考察的是，这两者是如何联系在一起的。

哈灵顿为其注入了公民概念的历史框架，在当时有着不同寻常的世俗性质，但它仍然属于我们所说的前现代。它采取绕圈子的形式重新回到它的起点，意在恢复使古代共和国成为可能的那些条件，其原因在于哈灵顿相信军队必须仍以土地为根基，试图拿现金供养常备军超出了国家的能力——正是这个问题导致了罗马共和国和此后的帝制走向崩溃。然而，在哈灵顿著书立说的半个世纪里，出现了以公共信用体系作为基础的常备军，从而导致1700年的知识人所看到的（我在本书第12章也有论述）历史条件发生的转变。我后来的著述，包括我目前正在撰写的著作，一直在探讨这一转变被人们意识到的后果，以及它如何导致了所谓“启蒙运动”的诞生，而这个“启蒙运动”是有多重

含义的。在1976年，即本书问世之后，我曾谈到自己开始进行一项研究爱德华·吉本《罗马帝国衰亡史》的计划，[1175]吉本此书中的欧洲史观是以商业社会的兴起和扩展为基础，导致了一种有关古代地中海帝国的崩溃的史学，但仍然受到古代价值挑战。在这项计划以及其他一些场合，我打算将“马基雅维里时刻”加以扩展，使之也包括“美德”的理想和话语同“商业”的理想和话语之间的相互挑战，我不由自主地宣布，这一时刻拖延得如此之久，因此从很多方面可以说它至今也许仍在继续。

在《马基雅维里时刻》一书的最后四章，这一主张开始有了雏形，并在后来的著作，尤其是《德行、商业与历史》（1985）和《蛮族与宗教》（1999—）中，得到了进一步阐发。[1176]这些著作的遭遇，它们被人接受的情况，一直因为它们参与围绕“积极”自由与“消极”自由之间、“共和主义”与“自由主义”之间的一系列论战——即它们有时在无意中塑造（就目前争论的现状来说，“塑造”一词是恰当的）的论战——而受到影响。[1177]这里不妨讲一讲《马基雅维里时刻》的写作意图、它如何被人误解以及应当如何理解，这也许会使事情变得复杂，却可以减少混乱。公共信用和常备军的出现造成的革命性影响是，它使人们认识到“商业社会”和后来的“市民社会”是政治和历史中的一股新的主导力量，这种事态的出现在很大程度上是由贸易、资本和动产造成的；人类在这种事态中的交换关系，带来了能够防御宗教战争和内战的财富和文明。（可以说，摆脱宗教战争——包括它在英格兰的独特表现——的需要，是启蒙运动成长的关键动力。[1178]）在研究并推动“商业社会”和“市民社会”的现象时，像“风尚”（manners）和“礼仪”（politeness）之类的各种说法被逐渐赋予重要作用：社交风俗、有关自我和他人的公认形象，随着人们在日趋复杂的交往过程中相互来往而出现，他们参与到善意的摩擦之中，并用“优雅”来形容它，以“礼仪”来表现它。[1179]礼仪社会也是商业社会，早期占据主导地位的资本主义文化逐渐将政治描绘成这样一个过程：它把人的欲望和利益转化为“风尚”，使之变得“更优雅”、“更中庸”、“更精致”和“更柔和”（一个较危险的字眼）。[1180]假如我们将启蒙运动视为一个日益消解宗教信仰力量的过程，那就必须进一步指

出，“讲究礼仪的”男男女女是与宗教狂热格格不入的，因为在他们看来，他们彼此之间所知有限，这样的知识不过是“意见”，这个字眼拒斥信仰，从而鼓励宽容——这正是形成我们所说的“自由主义”的关键一步，尽管本文尚未使用这个概念，而且我们也不急于采用它。

必须指出的是，礼仪社会是以日益有利于战争的方式组织起来的。“商业”产生了“公共信用”，而“公共信用”又导致了“常备军”。常备军不仅是国家追求其目标的手段，而且是防止因这种追求而毁灭自身的手段；军队一旦成为国家的军队，内战的危险也就随之减少（这是理解1688年这一英国历史奇迹的关键）。战争日益处在国家的控制之下，出现过一个短暂的乌托邦，这时的欧洲就像由各国组成的一个“邦联”或“共和国”，在它们的互动中，“万民法”（jus gentium）和由商业传播的共同风俗文化的合力，使战争因素变得更加温和而文明（我不否认国际法对选择风尚这一主题的重要性）。这个乌托邦在1763年开始解体，因为英法两国在欧洲、美洲和印度为争夺霸权而大打出手，它们为此大举扩张“公共信用”，致使“国债”有引发革命之虞。在我拟定的哲学史中，我赋予大卫·休谟的如下格言以莫大的意义：“国家要么消除公债，要么毁于公债。”[1181]休谟在他的所有著作中，都谈到过以商业为基础的现代社会优于以赤裸裸的个体为基础的古代社会，但他毕竟还设想过这样一个社会：它深陷于匿名债权人的累累债务，使一切财产的价值、每个人的自由、一切事物和观念的意义，统统取决于能否说服债权人维持一种完全建立在投机基础上的经济，社会中人与人的自然关系——也包括风尚——由于缺乏本体论或认识论的基础而终结和消失。埃德蒙·柏克也逐渐认识到，公债的增加会助长革命狂热，而革命则是颠覆一切风尚的计划。[1182]

正是基于这一观点，我认为安德鲁·弗莱彻早在1698年做出的论证至关重要。[1183]他是拓展贸易的热情倡导者，还是苏格兰达连省转口贸易计划[1184]的发起人之一，但他也表示怀疑：随着商业和消费的增长，某些为人类自由所必需的东西，即操练武器和占有作为其基础的财产，是否会被抛弃，而这种财产是使个人能够亲自出现在他的政府中所不可缺少的。在回答这种怀疑时，我们看到丹尼尔·笛福做出了这样的论证：个人在议会中有代表就够了，他们能够制约控制着军队

的国家滥用权力；以个人拥有武器为基础的社会，很可能是一个好战而贫穷的、分裂为主子和奴隶的社会。这是直接民主和代议制民主之争，它近似于积极自由与消极自由之争；这也是历史上两种不太令人满意的“时刻”之争，就此而言，这也正是“马基雅维里时刻”的含义。拥有实现自身自由之手段的个人，易于退化到野蛮状态，得不到其他人的自由的支持。如果个人自由只是表现各种能力的自由，而绝没有将它们集中起来亲自采取公共行动，这个人就很容易腐化堕落，使自己臣服于暴政。历史上并不存在理想的时刻，尽管我们可以想象某种自由，比如审慎游走于古代与现代两极之间的自由，但行使这种自由却取决于维持人格的统一性，这是在历史行动中不可或缺的，而历史却是一个使这种统一性失去稳定性的过程。这就导致了某种历史主义，可以看到，18世纪的很多或大多数思想家都与这种历史主义有染。

我下面要指出一种古代自由与现代自由之争，前者主张个人直接行动，后者则主张以各式各样的活动作为媒介，把人们在社会中相互联系在一起——前者是刺猬的自由，它只知道自己，对别的事情一无所知，与之相反的是狐狸的自由，它知道的事情太多，以至于不再有需要它所知道的自我。[1185]这近似于“积极”自由和“消极”自由之争；在前一种自由中，自我肯定能够变成一副原始而野蛮的面目，而在后一种自由中，免于限制的自由有可能无法回答这样的问题：受到限制或获得解放的究竟是谁？然而，它截然有别于——也就是说，它需要并提供一种不同的叙事——另一种“消极自由”的历史，后者完全是用法律语言讲述的，无论它是自然法、宪法还是实在法，它赋予个人以权利，并将个人的自由界定为这种权利的行使。被界定为jus、right、droit或recht[1186]的自由，在18世纪当然有着令人印象深刻的历史，当我决定讲述另一种历史时，无意于否认这种历史的重要性，尽管我可以猜想，我所叙述的历史提出了我没有叙述的历史未回答或未提出的问题。在前面引用的文章中，我宣布——这里必须坚持与塔克相反的观点——“美德”和“权利”是两个无法通约的概念，其实我在做出这一宣布时所考虑的，是由“德行”、“权利”和“风尚”三者构成的一组概念。现在我可以说，从《马基雅维里时刻》、《德行、商业与历

史》及相关文章到《蛮族与宗教》第一卷，[1187]我始终在讨论“美德”与“风尚”之间的辩证关系，无论当初还是后来，这种关系都不同于专注于“积极”自由和“消极”自由的历史学家所讨论的“美德”与“权利”之间的关系。我的意思不是说后一种争论不存在、不重要或应当从属于“美德”与“风尚”之争。我只想指出：若要理解18世纪发生的事情，那么我力图提供的叙事就要根据其自身来讲述。也许，对积极自由和消极自由的叙述，需要借用古代自由和现代自由的叙事这一迂回途径，才能理解这个故事的丰富内容。而且我注意到，斯金纳对18世纪涉足不深，我的航行则借助了完全不同的罗盘。

作为历史学家，我一向十分关注古代自由与现代自由之间的对话，故也难怪，其著作能够引起我最强烈共鸣的，当属已故政治哲学家汉娜·阿伦特。我确实讲述过一种早就引起她注意的现象的历史：在18世纪，社会奋起反抗政治，人类行动（human action）的想象被人类行为（human behavior）的想象所取代。[1188]这一表述很有启发意义，但这并不意味着由于我可以把她的著作转化为历史，我就选择了阿伦特的哲学——就像主张历史从属于哲学的施特劳斯派学者哈维·曼斯菲尔德错误认为的那样。[1189]精神生活既不是这么简单，也不能如此乱来。作为历史学家，我主要关心的是英语世界的历史中发生的事情。我发现，由弗莱彻和笛福在1698年揭示的古代自由与现代自由之间的紧张关系，在1734年左右由罗伯特·沃波尔爵士的支持者做了浓墨重彩的阐发，这比本杰明·贡斯当用它来理解雅各宾党和拿破仑时期的历史早了大约80年。[1190]已故的朱迪·史柯拉曾以他特有的热忱，探究我为何花时间研究狭隘的英美史，而不加入主流，投身于研究法国大革命的洪流。对此我只能回答说：我研究的历史没有汇入洪流，它将这一洪流视为大旋涡，惟恐避之不及；我研究的是既属于欧洲也属于美国的英法历史。

三

现在可以重提杰克·赫斯特的问题并做出如下回答：在辉格党统治下的议会制英国（也可以说任何地方），共和主义思想（也可以说一切事物）有着特定的影响，但没有直接的影响。它没有提出过任何用

共和制取代君主制的方案。对1649年弑君之后的无王政体——甚至护国公和议会统治时期——的记忆，是对内战的记忆，谁也不想让它重演；人间的君主制是神的君主制的必要体现，这种信念确实根深蒂固。哲学上的共和派持什么样的神学信条是很难说清楚的。约翰·托兰也许是他们中的一员，他不但是自然神论者，而且是泛神论者。[1191]凯瑟林·麦考利是辉格党时代英国学问盖世的共和派史学家，他在回望历史时，并不看哈灵顿的教条，而是考察“残余议会”（Rump Parliament）的短暂统治，当时一批喜欢哲理的政治家，如凡纳、悉德尼和（用华兹华斯后来的说法）“另一些把弥尔顿称为朋友的人”，本来能够通过立法使英国人民适应共和政体。[1192]后来的历史学家又接过了这一话题，如威廉·戈德文、塞缪尔·柯勒律治等人，从他们的著作中可以看到，这些17世纪的人物所信奉的柏拉图式唯一神教，是多么容易转化成19世纪哲学上的理想主义。这一思想路线从未付诸实践。回顾既往，1688年的核心问题——是否发生了洛克式的政府解体和权力回归人民——几乎与公民共和国和公民美德没有任何联系；“人民”在行使他们的权利，只要他们觉得合适，就可以自由地恢复君主制。在英格兰或不列颠的历史上，不存在“洛克时刻”，至于在美洲“人民”走向建立联邦共和国的过程中是否肯定存在这样的时刻，则是一个仍然有待辩论和确定的问题。

在英格兰的背景下，“共和”语言更多地涉及到人格化的君权在平衡政体中的位置。自1642年查理一世的《对议会十九条提议的答复》采用这一理论并引起争议以来[1193]，有一点是清楚的，“共和政体”可以包含积极君权的成分，它未必同国王与自己的议会合为一体而不处在它之外这种观点相符。可以指责“共和派”要把国王变成像威尼斯总督那样只有象征性地位，可是博林布鲁克却主张强化王权，以对抗议会的“威尼斯式寡头统治”，他把国王想象成“爱国者”，是由“爱国者”组成的人民的首脑。“爱国者”一词有着强烈的共和主义积极公民的意味。博林布鲁克所使用的“爱国者”一词，与早在内战时就已出现的对爱国者的另一种理解有异，后者是指爱祖国甚于爱政府或甚于爱国王的人，他很容易变成布鲁图斯、卡托或喀提林，直到1790年代“爱国者”才有了“保王党”的最初含义，并被后辉格时代的知识人攻击

为“沙文主义者”。它更直接地用来指一些反对派成员，他们诉诸古罗马的美德以反对大臣的腐败。约翰逊博士很有理由怀疑这类反对派的动机，所以才有了他那句著名的苛评：“爱国主义”是“恶棍最后的避难所”。

“爱国者”和“共和主义”的话语在很大程度上是要与一种议会制过不去，它可以抨击这种制度，却拿不出别的选择，这便是它只能担当反对派角色的原因。这种议会制是哈灵顿当年没有预见到的：它的基础是封建地产衰败之后留存下来的王权与贵族的庇护权和势力，以及他们在商业、信用、国债和常备军领域的大举扩张。这正是安妮王朝时代的托利党所谴责的“金钱利益”，即以新型财产为基础的新寡头对英格兰的统治：他们占有的不是土地，甚至不是流动的商品和商业资本，而是以现在受其债权人统治的国家的未来信用作为抵押的票据。休谟对“公债”的分析使我们想到，即便是这位探究商业、自由和礼仪演化史的苏格兰伟大的历史哲学家，也无法确信自己解决了国债问题。埃德蒙·柏克把法国革命视为“金钱利益”和无神论知识分子的毁灭性结合，它毁掉了风尚及其复杂的历史；但他也不得不说，不列颠的国债不同于法国，它有国民经济作基础，因此是安全的——为了对抗理查·普赖斯和托马斯·潘恩的休谟式预感，必须在实践中坚持这一点，[1194]然而潘恩并不是古典共和派，他只是痛恨君主制罢了；他认为假如国债处在民主的控制之下，是能够刺激经济的。

一旦把“共和”思想视为提倡“古代自由”，必须在“现代”条件下保证它的生存，那就可以把这种思想视为一种参与辩论的历史哲学，一种包含在它所批评的历史之中的历史批评。不过，它不仅有哲学上的后果，也有实践的后果；它提供了揭露的手段，能把任何现存政体都说成“腐败”的政体，陷入了“美德”指导下的人格独立和自主遭到剥夺的境地；而苏格兰历史哲学并未对这一挑战做出明确回答。人的人格能否在历史中生存，是18世纪哲学中的一个严肃问题；它在言辞和实践中带来的后果是，一切现存秩序总能被证明是腐败的。当美国革命宣布与辉格党和议会制度决裂并着手建立共和国时，这一点尤为重要。[1195]

《马基雅维里时刻》的最后一章比前面的全部内容引起了更多争议，因为它探讨的是美国立国的历史性质。我曾在以往发表的著作中指出，我的叙述可以从佛罗伦萨一直延伸到费城，[1196]但我记得当时已经认识到可以加上第15章，就此而言，我不认为自己写本书时便有意造成这种结果。认为美国的革命和宪法有其“共和主义”史前史的根源，持这种看法的并非只有我一人。伯纳德·拜林的《美国革命的意识形态起源》（The Ideological Origins of American Revolution）就曾指出过英国反对派意识形态的不同寻常的力量；道格拉斯·阿代尔的《名望与国父》也表明，1776年和1787年的领袖们将自己视为希腊和罗马意义上的立法者；[1197]戈登·伍德的《美利坚共和国的创立》（The Creation of American Republic）研究了美国的古典共和主义及其被取代的程度，他的研究成果颇丰，这使他成为反驳我的观点的主要作家之一。因此，将美国的革命和建国说成植根于漫长的共和主义传统之中，或者说成导致了那场古代自由与现代自由之间的对话（这正是“马基雅维里时刻”的首要含义），似乎不能说是失之武断；再者，说我采取了某些我没有记得自己采取过而且觉得无需赞同的立场，便不停地对我进行猛烈（有时是恶毒）攻击，这令我一直十分不解。我只能情不自禁地想，许多这样的批评只是一孔之见，带来这种结果的误解并不单纯，而是众多历史学家思维方式根深蒂固的一部分。

我无论如何也不想说，美国人（既然他们已经开始认识自己）仅仅受着“古典共和主义”或“乡村意识形态”（country ideology）的激励。这些因素都是存在的；它们是表达得十分清楚、往往自我封闭的信仰体系，能够对各种事件和价值提供详细的阐释。为了表明它们的存在，我有时不得不对其做全面的描述，仿佛它们是自足的体系。但作为“马基雅维里时刻”整个概念的内在成分，这种话语遇到了它的反对者——包括“现代自由”的反对者，并进入与后者的辩证对话，双方相互借鉴，并且都意识到对方的历史局限性。我的意思是，美国人所关心的问题是如何在不断变化的历史条件中保留价值；有人断定，我说过美国人仅仅受到他们力图维护的那些价值的激励，我觉得没有义务答复这种人。不论对立国先贤帮助形成的文化能够说些什么，他们

都是历史上很老练的一代人。

我认为自己的立场被不公正地简单化了，如果我所言不虚，问题便是这种简单化是如何发生的。部分答案似乎在于，美国历史学家对约翰·洛克这个人有着特殊的崇敬，而对这样一位哲人的崇敬理应采取清晰的思想形式。在写作《马基雅维里时刻》时，我关心的是（现在我不会再这样做了）路易斯·哈茨的论证：美国人全都如同洛克一样思考问题，因为没有封建史，所以不存在其他思维方式可供他们使用。我在讨论英国人如何看待自己的封建史的早期著作中，已经注意到洛克本人并未参与的重要论战，它们与洛克参与过的论战密切相关；[1198]在研究18世纪的美德与商业之争时，我并未发现洛克是它的推动者之一。因此我提出一种研究策略，应当将洛克及其“重要性”从我们的头脑中清除出去，等待他本人扮演起他的重要角色再杀回来——我确信他会这样做。就他在有关美国革命的争论中的地位而言，我后来一直关注的，一是他在推动自由主义的准基督教方面发挥的重要作用，当时就有人注意到了它对美国人的感召力；[1199]二是他关于人民如何才能宣布解散自己的政府的论述，如何被运用于一地人民切断同另一地人民的纽带这一完全不同的目的，[1200]三是当代极端标新立异者的解释，他们认为这场革命完全是洛克的灾难性哲学的后果。[1201]我并不认为《马基雅维里时刻》导致我贬低洛克的地位，或该书就有这样的意图；可是，直到今天，确实有一种写作习惯，仿佛为了反驳我，就要为洛克辩护。[1202]我一直试图对洛克的作用做出界定；界定意味着划定范围，而不是贬低。

这里的困难部分地来自于方法论。历史学家往往不能实践他们所研究的辩证思维；他们把任何命题都看成仿佛能解释整个领域，把它与提出同样主张的另一些命题对立起来，在它们之间建立起否定性关系，比如“不是……而是”，“与其……不如”，“由此……到彼”。这或许能够解释一种陋习：只要一遇到有人说洛克没做过什么，就赶紧宣称他做过别的什么；然而，我们的目标应当是把洛克的著述或他的信仰模式所发挥的作用，跟其他著述和信仰发挥的作用联系在一起，从而将美国的建国视为它同自身就相互对立的价值进行的一场对话——这本是得到普遍同意的事实。洛克在这场对话中肯定扮演了重要角

色，但它未必是一场有关洛克的对话，参与者或是支持洛克，或是反对洛克，表达的观点也是喜爱或厌恶从他著述中找到的观点。对于有些美国史学家对洛克的辩解和维护的态度，我们还有可能找到另一种解释，它带有更多意识形态而不是方法论的色彩。对于《马基雅维里时刻》身陷其中的争议，日益形成了一种习惯，即把它当作“共和派”和“自由派”对美国宪法以及以它为基础的文化的不同解读之间的争论，[1203]洛克成了“自由主义”这一著名的美国公民宗教的守护神和创立者，为此必须肯定一点，即“自由”公民只要了解自己的权利并积极肯定这种权利就够了，“共和”理论则要求这个公民认同于把自主和奉献精神结合在一起的“美德”，而“权利享有者”（rights-bearer）的概念并不完全与它相符。这里我们再次接近于本文前面所强调的“积极”自由与“消极”自由之间的紧张关系。我提出，革命思想是基于担心“腐败”可能导致“美德”（从而还有自由）的丧失，于是就有人说我抹杀革命思想是以明示权利作为基础的重要性，这似乎就是“洛克时刻”的全部含义。我强调“共和主义”因素，是因为我认为它有应予揭示的历史；但“马基雅维里时刻”这一概念的要点在于，同一个行动中包含着各种歧异的原则，也许它们无力找出最终的解决方案。

浏览一下索引即可知道，《马基雅维里时刻》很少提到“自由主义”，而且就算全然没有提及，我也心安理得。18世纪尚未使用这个字眼，“自由的”（liberal）这个形容词也尚不具有它的现代含义。尽管那时已经出现一些要素，在适当的时候能够用“自由主义”的套话加以概括，但并不存在与它后来的含义相符的学说体系。本书讨论的毋宁是古代自由与现代自由之间的紧张这一全然不同的主题，即复杂的商业社会中的居民所享有的自由同对这种自由以及使之产生的历史的批评之间的张力。我的问题是，这种张力是否明显存在于美国革命和建国的过程中，我的回答是确实存在。带有部分洛克色彩的方案导致了独立，它宣布各殖民地和英帝国是一个邦联，然后以治理不当为由解散了这个邦联；但这一方案本身并不能导致共和国的创建。不存在一个洛克式共和国的蓝图，洛克关心的是政府的起源和终结，而不是它的结构和运转，他小心回避了教导人民如何在解散政府之后重建国家。洛克式政体是一个权利享有者的共同体，但这并不涉及它的形式

或宪法（除了它实行宪政的承诺之外）。因此，我们必须超越洛克，搞清楚这个新独立的国家为何理所当然地就是共和国，或者当时人们对这个词作何理解。道格拉斯·阿代尔提醒我们，建国之父将自己视为古典意义上的立法者和古典意义上的共和国创立者，对他们来说，公民精神和美德这类常用语有着极大的意义。伯纳德·拜林则告诫我们，革命的常用语是建立在对行政集团腐败的深刻忧虑上，而公民的独立、自由和美德（它们正面临严重威胁）提供了克服这种腐败的唯一出路。波尔也告诉我们，议会机构一向伴随着这样一种意识的扩散，不管是代表还是选民，很容易被庇护权——包括国家的庇护权——所腐化。[1204]腐败之说广为传播，这有助于解释为何创建共和国成了对付腐败的手段；而“马基雅维里时刻”的本质就在于，共和国本身也极易受到腐败的威胁。

可见，美德和腐败的话语构成了美国革命和宪政语言的一部分；问题在于这种话语的存在意味着什么。再次令人遗憾的是，有关《马基雅维里时刻》的争论所要论证的却是，共和国是以“共和主义”原则为基础，还是以另一些原则——如洛克式的、“自由主义的”或“现代”的原则——为基础。对于这个问题，我不想给出非此即彼的回答，我只想说，美国的建国引发了我所说的“古代”自由观与“现代”自由观之间的争论和冲突，也许这一争论永远无法最终解决。我在这里肯定冒犯了美国的建国理论：共和政体已经建立，建国确实关系到原则的正当性，把它描述成是非未定的“马基雅维里时刻”，是一种挑衅行为。戈登·伍德的《美利坚共和国的创立》实际上是对我的挑战的提前回应。他将“古典”共和主义明确描述为“古代的”，而将美国的共和制度说成是“现代”共和主义进展神速的胜利。为此目的，他比我更强调“古代”共和主义的贵族性质；在他看来，这种共和主义不过是美国乡绅的自卫行动。但是，就以下观点而言，他的论证还是有道理的：作为一种理想的古典共和制导致了贵族制与民主制之间的平等地位；正在形成的美国社会结构，很快就使“民主”和“平等”与自然贵族仍能在很大程度上存在的观点变得互不相容，这就需要一种新的意识形态，人们情不自禁地把它称为“自由主义”。

于是，“共和”只好让位于“民主”。为此而深陷于麻烦之中的作

者，莫过于约翰·亚当斯，他在《捍卫合众国宪法》（Defence of the Constitution of the United States，“继《圣经》之后受人误解最严重的书”[1205]）中宣称，权势家族的贵族统治总会出现，必须对其加以防范，他因暗示这种可能性而受到猛烈抨击。如果亚当斯依然在世，他对肯尼迪家族、布什家族、戈尔家族和洛克菲勒家族会作何评论，想来一定有趣。但是，如果他认为这些家族的权势是以他们的嫡亲、依附者和随从为基础，他的思想就不够现代了。然而在他那个时代，人们确实把贵族制视为一种现代威胁，当时人们认为亚历山大·汉密尔顿主张设立强势的行政长官，由他来掌握国债、常备军和广泛的政治特权。这就是受“金钱利益”支配的政府，英格兰的乡村派为此而对宫廷派的抨击持续了一百年，而汉密尔顿也受到谴责，说他试图引进“不列颠式的”统治制度。[1206]这种争论有着漫长的历史，洛克在其中并未发挥显著作用，而这段历史中确实不乏“信用”、“财产”、“美德”和“腐败”之类的说法。有大量的文献告诉我——仿佛我另有高见似的——由杰斐逊式的农场主组成的共和国将投身于国内和海外贸易，但在我看来问题并不在此。问题始终在于信用而非商业，在于投资于国家的食利者和股票交易商，而不在于投资于生产和交易的企业家；如果说汉密尔顿本人失败了，但却可以认为他所倡导的政府体制生存了下来，并使美国的民主体制（它已经走过一段漫长的历史）中的紧张永久化了。因此，可以把共和政体初步视为应付18世纪问题的手段，而该体制的大获成功却使这些问题永久化了。

认为美国的建国进程是从“共和”走向“民主”——这大概不是对伍德观点的严重简单化——的主张，遇到了由它所引发的最不同寻常的生动表述，即麦迪逊的格言：由公民直接统治自己的社会是民主政体，公民通过他们选出的代表进行统治的社会是共和政体。这是故意颠倒了两个概念的公认含义，即颠倒了其一被认为属于“古代”而其二被认为属于“现代”的含义。宣称联邦制是共和政体而非民主政体，这是极端保守的美国人的立场。麦迪逊这样写，是为了落实联邦主义方案，将各州组成的邦联转变为一个既能成为帝国，又不会被帝国所腐化的联邦共和国，这是一项最令美国的建国思想具有独特性的事业。如果不构想出一套复杂的方式，使公民能够选举代表他们的权威，是

做不到这一点的；不为古人（但不包括罗马的法学家）所知的代议制是现代政治的伟大发现，这已经成为常识。然而这种语言却延续着古代与现代之争，使麦迪逊也未能消除它。无论麦迪逊是否知道，卢梭早就提出过这样的问题：一个道德人能够代表另一个道德人这种说法是否有任何意义，将另一个人的行动视为自己的行动，是否等于他允许自己腐化。代议制其实是一种拟制，创建一种完全拟制和虚构的政府体制，这同个人以公民身份行动、他是天生的政治人这一观念是不相容的。据认为，现代性的实质在于，人们生活在一个拟制的世界里，自我与他者是交换世界中人与人之间部分交往的产物。可以断定，我们自己已经陷入这样一种境地：有关拟制的知识不如人意到了难以容忍的地步。我们不仅怀疑那些迫使我们在他们中间进行选择的政客们的寡头统治是否在值得一提的意义上代表着我们，我们甚至怀疑自己是否还拥有自我以供他人代表。全球经济在后现代主义那里找到了同盟军，它告诉我们，自我和社会都是虚构的，我们的唯一选择是接下来购买哪一本虚构小说。

自1690年代英格兰出现商业社会以来，古代自由与现代自由之间的对话已经走过一段漫长的道路。[1207]我一直隔着一段距离考察它的历史，要么从美国的自由主义、共和主义或共同体主义之间的论战出发，要么从探讨不列颠对积极自由和消极自由之间的区分出发，虽然能把这一历史同两者联系在一起，但在我看来它与两者并非完全是一回事。读者也不应当认为，《马基雅维里时刻》的写作目的就是抵达这样一种哲学困境，或者应该被这样解读。它要揭示某些在它所叙述的历史中一直发生的事情，它触及到的许多事情呈现出完全不同的面目，并且能够做出不同的解释。在历史这一研究领域，许多解释可以而且应该同时并存。由于这个原因，假如存在一种从明显真实到日趋虚幻的历史叙事，我们就可以重新研究这一历史，找出我们塑造自己的许多方式，而不必只在以下两者之间做出选择：要么关起门来编造自己的故事，要么成为那些总想替我们编造的人手中任意摆布的材料。

2002年3—5月

加利福尼亚州圣莫尼卡、马里兰州巴尔的摩

文献目录

（A）原始文献

Addison, Joseph. The Works, with notes by Richard Hurd, ed.Henry Bohn（London：G.Bell，6 vols.，1898—1912）.

——The Spectator, ed. Gregory Smith（London：J.M.Dent，4 vols.，1958—1961）.

Alberti, Leon Battista. Della Famiglia, trans.Renee Neu Watkins, The Family in Renaissance Florence（Columbia：University of South Carolina Press，1969）.

Anon. A Declaration of the Parliament of England, Expressing the Grounds of Their Late Proceedings, and of Settling the Present Government in the Way of a Free State（London，1649）.

Anon. The True Portraiture of the Kings of England……（London，1650）.

Anon. State Tracts：in Two Parts……Several Treatises Relating to the Government, Privately Printed in the Reign of King Charles II……[and]from 1660 to 1689……（London，1693）.

Anon. A Collection of State Tracts Published on Occasion of the Late Revolution in 1688 and during the Reign of King William HI（Lon-don，3 vols.，1706）.

Anon. A Letter from a Bystander to a Member of Parliament（London，1741）.

Aquinas, St. Thomas.Summa Theologica (Cambridge, England : Black-friars Press , 43 vols. , 1964—1972) .

Aristotle. The Works of Aristotle, ed.W.D.Ross (London : Oxford University Press, II vols. , 1908—1931) .

——The Politics, ed. Sir Ernest Barker (London : Oxford University Press , 1946) .

Ascham, Anthony. A Discourse Wherein Is Examined What Is Par-ticularly Lawfull during the Confusions and Revolutions of Government (London , 1648) .

——Of the Confusions and Revolutions of Governments (London , 1649) .

Aubrey, John. Brief Lives, ed.Oliver Lawson Dick (London : Seeker and Warburg , 1958) .Bacon, Francis.Works, ed.J.Spedding, R.L.Ellis and D.D.Heath (London , 14 vols. , 1868—1901) .

——The Reign of King Henry VII, ed. F.J.Levy (Indianapolis : Bobbs-Merrill , 1972) .Boccalini, Traiano.Ragguagli da Parnasso (Venice , 2 vols. , 1612—1613) .Boethius.The Consolation of Philosophy ,

trans. V.E.Watts (Harmondsworth : Penguin , 1970) .Bolingbroke, Henry St.John, Viscount.Works, ed.David Mallett (London , 5 vols. , 1754) .Brown, John.An Essay on the Manners and Principles of the Times (London , 1757) .

Burke, Edmund. Works (London : Bohn , 1877 ; Boston : Little, Brown and Company , 1899) .

Cartwright, F. D.The Life and Correspondence of Major John Cart-wright (London , 1826) .

Cavalcanti, Giovanni. Istorie Fiorentine (Florence , 1838) .

Cobbett, William, ed. The Parliamentary History of England, from ; the Earliest Times to the Year 1803 (London , 1806—1820) .

Contarini, Gasparo. De Magistratibus et Republica Venetorum (Paris , 1543) .

——The Commonwealth and Government of Venice. Written by the Cardinall Gasper Contareno and Translated out of Italian into English by Lewes Lewkenor (London , 1599) .

Crevecoeur, Hector St. John.Letters from an American Farmer (Lon-don : J.M.Dent and Son , 1912 , 1962) .

Davenant, Charles. The Political and Commercial Works of Dr.Charles DAvenant.Edited by Sir Charles Whitivorth (London , 6 vols. , 1771) .

Defoe, Daniel. An Argument showing that a Standing Army, with Consent of Parliament, Is not Inconsistent with a Free Government (London , 1698) .

——The True-Born Englishman. A Satyr (London , 1700) .

——The Review, Facsimile Text Society (New York : Columbia University Press , 23 vols. , 1928) . Egmont, John Perceval, Earl of.Faction Detected by the Evidence of Facts (London , 1743) .

Ferguson, Adam. Essay on the History of Civil Society, ed.Duncan Forbes (Edinburgh University Press , 1966) .Filmer, Sir Robert.Patriarcha and Other Political Writings, ed.Peter Laslett (Oxford : Basil Blackwell , 1949) .

Fletcher, Andrew. A Discourse of Government in Relation to Militias (Edinburgh , 1698) .

——Political Works (London , 1737) .

Fortescue, Sir John. De Laudibus Legum Anglie, ed.S.B.Chrimes (Cambridge University Press , 1949) .

Giannotti, Donato. Opere, ed.G.Rosini (Pisa , 3 vols. , 1819) .

Greville, Fulke, Lord Brooke. The Remains, Being Poems of Monarchy ; and Religion, ed.G.A.Wilkes (London : Oxford University Press , 1965) .

Guicciardini, Francesco. Dialogo e Discorsi del Reggimento di Firenze, ed.Roberto Palmarocchi (Bari : Laterza , 1932) .——Ricordi, ed.R.Spongano (Florence : Sansoni , 1959) .

——Maxims and Reflections of a Renaissance Statesman, trans. Mario Domandi (New York : Harper and Row , 1965) .

——Selected Writings, ed. and trans.Cecil and Margaret Grayson (London : Oxford University Press , 1965) .

——The History of Italy, ed. and trans.Sidney Alexander (New York : Collier , 1969 , and Macmillan , 1972) .

——The History of Florence, trans. Mario Domandi (New York : Harper and Row , 1970) .Hammond, Henry.The Works of Dr.Henry Hammond (London , 4 vols. , 1671—1684) .

Harrington, James. Oceana and Other Works, ed.John Toland (Lon-don , 1771) .

Hervey, John, Lord. Ancient and Modern Liberty Stated and Com-pared (London , 1734) .

Hobbes, Thomas. The English Works, ed.Sir William Molesworth (London , 11 vols. , 1839—1845) .

——Leviathan, ed. Michael Oakeshott (Oxford : Basil Blackwell, n.d.) .

——Behemoth, ed. F.Tonnies (London , 1889 ; reissued, with intro.by M.M.Goldsmith, London : Frank Cass , 1969) .

Hume, David. Essays, Moral, Political and Literary (London : World's Classics , 1903) .

——The History of Great Britain, Volume I, Containing the Reigns of James I and Charles I, ed. Duncan Forbes (Harmondsworth : Pen-guin , 1970) .

——Economic Writings, ed. Eugene Rotwein (Madison : University of ; Wisconsin Press , 1970) .

Hunton, Philip. A Treatise of Monarchy (London , 1643) .

Jefferson, Thomas. Notes on the State of Virginia, ed.W.Peder (Chapel Hill : University of North Carolina Press , 1955) .

Landucci, Luca. A Florentine Diary from 1450 to 1516 , trans.Jarvis (London : J.M.Dent , 1927) .

Locke, John. Two Treatises on Government, ed.Peter Laslett (Cam-bridge University Press , 1960 , 1963 ; New York : Mentor , 1965) .

Machiavelli, Niccolo. Tutte le Opere, ed.F.Flora and C.Cordie (Rome : Arnaldo Mondadori , 1949) .

——Opere, ed. Mario Bonfantini (La Letteratura Italiana,

Storia e Testi, vol.29；Milan and Naples：Riccardo Ricciardi，1954）.

——The History of Florence, trans. M.Walter Dunne, ed.Felix Gilbert（New York：Harper and Row，1960）.

——The Prince, ed. and trans.G.Bull（Harmondsworth：Penguin，1961）.

——Lettere, ed. F.Gaeta（Milan：Feltrinelli，1961）.

——The Art of War, trans. E.Farnesworth, ed.Neal Wood（Indianapolis：Bobbs-Merrill，1965）.

——The Discourses, trans. L.Walker, ed.Bernard Crick（Harmondsworth：Penguin，1970）.

Mandeville, Bernard. The Fable of the Bees, ed.F.B.Kaye（Oxford：The Clarendon Press，2 vols.，1924）.

——An Enquiry into the Origins of Honour and the Usefulness of Christianity in War, ed. M.M.Goldsmith（London：Frank Cass，1971）.

Marvell, Andrew. Complete Works, ed.A.B.Grosart（London，1875）.

Millar, John. A Historical View of the English Government，4th ed.（London，4 vols.，1819）.

Montesquieu, Charles Secondat, Baron. Oeuvres Completes（Paris：Gallimard，1949）.

Nedham, Marchmont. Mercurius Politicus（London，1650—1660）.

——The Case of the Commonwealth of England Stated, ed. Philip A.Knachel（Charlottesville：University of Virginia Press，1969）.

Neville, Henry. Plato Redivivus（London，1680），ed.Caroline Robbins, in Two English Republican Tracts（Cambridge University Press，1969）.

Parker, Henry. Observations upon Some of His Majesty's Late Answers and Expresses（London，1642）.

Polybius. The Histories, trans.E.S.Shuckburgh, ed.F.W.Walbank（Bloomington：Indiana University Press，1962）.

Ralegh, Sir Walter. Works, ed.，with lives by W.Oldys and T.Birch（Oxford University Press，1829）.

Rousseau, Jean-Jacques. The Political Writings of J.J.Rousseau, ed.C.E.Vaughan（Oxford：Basil Blackwell，1962）.

Rushworth, John, ed. Historical Collections of Private Passages of State（London，1659—1701）.

Savonarola, Girolamo. Prediche italiane ai fiorentini：I, Novembre—Dicembre del 1494，ed.F.Cognasso（Perugia and Venice：La Nuova Italia Editrice，1930）.

——Prediche sopra Aggeo, con il Trattato circa il reggimento e governo della citta di Firenze, ed. Luigi Firpo, Edizione Nazionale delle Opere di Girolamo Savonarola（Rome：Belardotti，1955）.

Sidney, Algernon. Discourses on Government，3d ed.（London，1751）.

Smith, Adam. Moral and Political Philosophy（New York：

Hafner，1948）.

——An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations（London：J. M.Dent，1910，1950）.

Squire, Samuel. An Enquiry into the Foundation of the English Constitution（London，1745）.

——An Historical Essay upon the Balance of Civil Power in England（London，1748）.

Swift, Jonathan. The Examiner, ed.H.Davis（Oxford：Basil Blackwell，1957）.

——The History of the Four Last Years of the Queen, ed. H.Davis（Oxford：Basil Blackwell，1964）.

——Political Tracts，1711—1714，ed. H.Davis（Oxford：Basil Blackwell，1964）.

——A Discourse of the Contests and Dissensions between the Nobles and the Commons in Athens and Rome, ed. Frank H.Ellis（Oxford：The Clarendon Press，1967）.

Toland, John. The Art of Governing by Parties（London，1701）.——The State Anatomy of Great Britain（London，1714）.

——A Collection of Several Pieces of Mr. John Toland, ed.Pierre Des Maizeaux（London，1726）.

Trenchard, John, with Walter Moyle. An Argument showing that a Standing Army is Inconsistent with a Free Government and Abso-lutely Destructive to the Constitution of the English Monarchy（London，1697）.

Trenchard, John, with Thomas Gordon. Cato's Letters：or

Essays on Liberty, Civil and Religious, and Other Important Subjects，3d ed.（London，1723）.

Tucker, Josiah. Four Tracts on Political and Commercial Subjects（London，1774）.

——A Letter to Edmund Burke, Esq.（London，1775）.

——The True Interest of Britain（London，1776）.

——A Treatise Concerning Civil Government（London，1781）.

Woodhouse, A. S.P.，ed.Puritanism and Liberty（London：J.M.Dent，1950）.

（B）二手文献：著作

Albertini, R. von.Das florentinische Staatsbeivusstsein im ubergang von der Republik zum Prinzipat（Bern：Francke Verlag，1955）.

Arendt, Hannah. The Human Condition（New York：Viking，1958）.

——On Revolution（Chicago University Press，1963）.

Baron, Hans. Humanistic and Political Literature in Florence and Venice at the Beginning of the Quattrocento（Cambridge, Mass.：Harvard University Press，1955）.

——The Crisis of the Early Italian Renaissance，2d ed.（Princeton University Press，1966）.

——From Petrarch to Leonardo Bruni：Studies in Humanist and Political Literature（Chicago University Press，1968）.

Bailyn, Bernard. Political Pamphlets of the American Revolution, I (Cambridge, Mass. : Belknap Press , 1965) .

——The Ideological Origins of the American Revolution (Cambridge, Mass. : Belknap Press , 1967) .

——The Origins of American Politics (New York : Vintage Books , 1970) .

Bayley, C. C.War and Society in Renaissance Florence (University of Toronto Press , 1961) .Berman, Marshall.The Politics of Authenticity (New York : Atheneum , 1970) .

Blitzer, Charles. An Immortal Commonwealth : The Political Thought of James Harrington (New Haven : Yale University Press , 1960) .

Bloom, Edward A. and Lillian D.Joseph Addison's Sociable Animal : in the Market Place, on the Hustings, in the Pulpit (Providence : Brown University Press , 1971) .

Boorstin, Daniel. The Genius of American Politics (Chicago Univer-sity Press , 1953) .

——The Americans : the Colonial Experience (New York : Random House , 1958) .

Bouwsma, William J. Venice and the Defense of Republican Liberty : Renaissance Values in the Age of the Counter-Reformation (Berke-ley and Los Angeles : University of California Press , 1968) .

Brandt, William J. The Shape of Medieval History : Studies in Modes of Perception (New Haven : Yale University Press , 1966) .

Bryson, Gladys. Man and Society：the Scottish Enquiry of the Eight-eenth Century（Princeton University Press，1945）.

Butterfield, Sir Herbert. The Statecraft of Machiavelli（London：G.Bell and Son，1940，1955）.

——George III, Lord North and the People（London：G. Bell and Son，1949）.

Chambers, William N. Old Bullion Benton：Senator from the New West（Boston：Little, Brown and Company，1956）.

——Political Parties in a New Nation：The American Experience，

1776—1809（New York：Oxford University Press，1963）.

Christie, Ian R. Wilkes, Wyvill and Reform：The Parliamentary Reform Movement in British Politics，1760—1785（New York：St.Martin's Press，1962）.

——Myth and Reality in Late Eighteenth-century British Politics（Berkeley and Los Angeles：University of California Press，1970）.

Cochrane, Charles Norris. Christianity and Classical Culture（New York：Oxford University Press，1957）.

Cohn, Norman. The Pursuit of the Millennium，2d ed.（New York：Harper and Row，1961）.

Colbourn, H. Trevor.The Lamp of Experience：Whig History and the；Begi nnings of the American Revolution（Chapel Hill：University of North Carolina Press，1965）.

Conklin, George Newton. Biblical Criticism and Heresy in

Milton（New York：King's Crown Press，1949）.

Cook, Richard I. Jonathan Swift as a Tory Pamphleteer（Seattle and London：University of Washington Press，1967）.

Cosenza, Mario E. Petrarch's Letters to Classical Authors（Chicago University Press，1910）.

Cranston, Maurice and Peters, R. S.，eds.Hobbes and Rousseau（New York：Doubleday Anchor Books，1972）.

Gumming, Robert D. Human Nature and History（Chicago University Press，2 vols.，1969）.

De Caprariis, Vittorio. Francesco Guicciardini：dalla politica alla storia（Bari：Laterza，1950）.

Dickinson, H. T.Bolingbroke（London：Constable，1970）.

Dickson, P. G.M.The Financial Revolution in England：A Study in the Development of Public Credit（London：Macmillan，1967）.

Dorey, T. A.，ed.Tacitus（New York：Basic Books，1969）.

Dunn, John. The Political Thought of John Locke：An Historical

Account of the Argument of the Two Treatises of Government（Cambridge University Press，1969）.

Earl, D. C.The Moral and Political Tradition of Rome（Ithaca：Cornell University Press，1967）.

Ferguson, Arthur B. The Articulate Citizen and the English Renais-

sance (Durham, N. C. : Duke University Press , 1965) .

Ferguson, John. The Religions of the Roman Empire (Ithaca : Cornell University Press , 1970) .

Fink, Z. S.The Classical Republicans : An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth-Century England (Evanston : Northwestern University Press , 1945) .

Fleisher, Martin, ed. Machiavelli and the Nature of Political Thought (New York : Atheneum , 1972) .

Foot, Michael. The Pen and the Sword (London : Macgibbon and Kee , 1957) .

Frank, Joseph. The Beginnings of the English Newspaper (Cambridge, Mass. : Harvard University Press , 1961) .

Gardner, Lloyd C. A Different Frontier : Selected Readings in the Foundations of American Economic Expansion (Chicago : Quad-rangle Books , 1966) .

Garin, Eugenio. Italian Humanism : Philosophy and Civic Life in the Renaissance, trans.Peter Munz (New York : Harper and Row , 1965) .

Giarrizzo, Giuseppe. Hume politico e storico (Turin : Einaudi , 1962) .

Gilbert, Felix. To the Farewell Address : Ideas of American Foreign Policy (Princeton University Press , 1961 , 1970) .

——Machiavelli and Guicciardini : Politics and History in Sixteenth-Century Florence (Princeton University Press , 1965) .

Gilmore, Myron P. , ed. Studies in Machiavelli (Florence :

Sansoni，1972）.

Goetzmann, William H.，ed. The American Hegelians：An Episode in the Intellectual History of Western America（New York：Alfred A.Knopf，1973）.

Gummere, Richard M. The American Colonial Mind and the Classical Tradition：Essays in Comparative Culture（Cambridge, Mass.：Harvard University Press，1963）.

Gunn, J. A.W.Factions No More：Attitudes to Party in Government and Opposition in Eighteenth-Century England（London：Frank Cass，1972）.

Gwyn, W. B.The Meaning of the Separation of Powers：An Analysis of the Doctrine from its Origin to the Adoption of the United States Constitution（New Orleans：Tulane Studies in Political Science，1965）.

Haley, K. H.D.The First Earl of Shaftesbury（Oxford：The Clarendon Press，1968）.

Haller, William. Foxe's Book of Martyrs and the Elect Nation（London：Jonathan Cape，1963）.

Hanson, Donald W. From Kingdom to Commonwealth：The Develop-ment of Civic Consciousness in English Political Thought（Cam-bridge, Mass.：Harvard University Press，1970）.

Haraszti, Zoltan. John Adams and the Prophets of Progress（Cam-bridge, Mass.：Harvard University Press，1952）.

Hartz, Louis B. The Liberal Tradition in America：An Interpretation of American Political Thought since the Revolution（New York：Harcourt Brace，1955）.

Hexter, J. H.The Vision of Politics on the Eve of the Reformation：More, Machiavelli, Seyssel（New York：Basic Books，1972）.

Hill, Christopher. Puritanism and Revolution（London：Seeker and Warburg，1958）.

——Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England（New York：Schocken Books，1964）.

——Antichrist in Seventeenth-century England（London：Oxford University Press，1971）.

Hofstadter, Richard C. The Idea of a Party System：The Rise of Legiti-mate Opposition in the United States，1780—1840（Berkeley and Los Angeles：University of California Press，1969）.

Holmes, George. The Florentine Enlightenment，1400—1450（London：Weidenfeld and Nicolson，1969）.

Howe, John R.，Jr. The Changing Political Thought of John Adams（Princeton University Press，1966）.

Huffman, C. C.Coriolanus in Context（Lewisburg：Bucknell Univer-sity Press，1972）.

Jacob, E. F.，ed.Italian Renaissance Studies（New York：Barnes and Noble，1960）.

Jacobson, David L.，ed. The English Libertarian Heritage（Indianapo-lis：Bobbs Merrill，1965）.

Jordan, W. K.Men of Substance：A Study of the Political Thought of Two English Revolutionaries, Henry Parker and Henry

Robinson（Chicago University Press，1942）.

Judson, Margaret. The Political Thought of Sir Henry Vane the Younger（Philadelphia：University of Pennsylvania Press，1969）.

Kelley, Donald R. The Foundations of Modern Historical Scholarship：Language, Law and History in the French Renaissance（New York：Columbia University Press，1970）.

Kenyon, J. P.，ed.The Stuart Constitution，1603—1688（Cambridge University Press，1966）.

Kettler, David. The Social and Political Thought of Adam Ferguson（Columbus：Ohio State University Press，1965）.

Kluxen, Kurt. Das Problem der Politischen Opposition：Entwicklung und Wesen der englischen Zweiparteienpolitik im 18 Jahrhundert（Freiburg and Munich，1956）.

Koebner, Richard. Empire（Cambridge University Press，1961）.

Kramnick, Isaac F. Bolingbroke and His Circle：The Politics of Nostalgia in the Age of Walpole（Cambridge, Mass.：Harvard University Press，1968）.

Ladner, Gerhart B. The Idea of Reform：Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers（Cambridge, Mass.：

Harvard University Press，1959）.

Lamont, William M. Marginal Prynne，1600—1669（London：Routledge and Kegan Paul，1963）.

——Godly Rule：Politics and Religion，1603—1660（London：Macmillan，1969）.

Laprade, W. T.Public Opinion and Politics in Eighteenth-century England to the Fall of Walpole (New York : Macmillan , 1936) .

Leff, Gordon. Heresy in the Later Middle Ages (Manchester Univer-sity Press , 2 vols. , 1967) .

Lefranc, Pierre. Sir Walter Ralegh Ecrivain (Paris : Armand Colin , 1968) .

Lehmann, W. C.John Millar of Glasgow (Cambridge University Press , 1960) .

Letwin, William. The Origin of Scientific Economics (New York : Doubleday Anchor , 1965) .

Levenson, Joseph R. Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China (Berkeley and Los Angeles : University of California Press , 1953 , 1959) .

——Conducian China and its Modern Fate (Berkeley and Los Angeles : University of California Press , 3 vols. , 1958—1965) .

Levy, F. J.Tudor Historical Thought (San Marino : Huntington Library , 1967) .

Lewis, C. S.Selected Literary Essays (Cambridge University Press , 1969) .

Mansfield, Harvey G, Jr. Statesmanship and Party Government (Chi-cago University Press , 1965) .

Manuel, Frank E. Shapes of Philosophical History (Stanford Univer-sity Press , 1965) .

Markus, R. A.Saeculum : History and Society in the Theology

of St. ; Augustine (Cambridge University Press , 1970) .

Marx, Leo. The Machine and the Garden : Technology and the Pas-toral Ideal in America (New York : Oxford University Press , 1964) .

Mazzeo, J. A.Renaissance and Seventeenth-century Studies (New York : Columbia University Press , 1964) .

Molho, Anthony, and Tedeschi, John A. , eds. Renaissance : Studies in Honor of Hans Baron (Florence : Sansoni, and DeKalb : Northern Illinois University Press , 1971) .

Mosse, George L. The Holy Pretence : A Study in Christianity and Reason of State from William Perkins to John Winthrop (Oxford : Basil Blackwell , 1957) .

McIlwain, C. H.Constitutionalism Ancient and Modern (Ithaca : Cor-nell University Press, Great Seal Books , 1958) .

Macpherson, C. B.The Political Theory of Possessive Individualism : from Hobbes to Locke (Oxford : The Clarendon Press , 1962) .

Nisbet, Robert F. Social Change and History : Aspects of the Western Theory of Development (New York : Oxford University Press , 1969) .

Noble, David W. Historians against History : The Frontier Thesis and the National Covenant in American Historical Writing since 1830 (Minneapolis : University of Minnesota Press , 1965) .

O'Malley, John W. Giles of Viterbo on Church and Reform : A Study in Renaissance Thought (Leiden : E.J.Brill , 1968) .

Parker, Harold T. The Cult of Antiquity and the French Revolution-aries：A Study in the Development of the Revolutionary Spirit（Chi-cago University Press，1937）.

Patch, H. R.The Goddess Fortuna in Medieval Literature（Cambridge, Mass.：Harvard University Press，1927）.

Plumb, J. H.The Growth of Political Stability in England，1660—1730；（London：Macmillan，1967）.

Pocock, J. G.A.The Ancient Constitution and the Feudal Law：English Historical Thought in the Seventeenth Century（Cambridge University Press，1957，and New York：W.W.Norton，1967）.

——Politics, Language and Time：Essays in Political Thought and History（New York：Atheneum，1971；London：Methuen，1972）.

Pole, J. R.Political Representation in England and the Origins of the American Republic（London：Macmillan；New York：St.Martin's Press，1969）.

Raab, Felix. The English Face of Machiavelli（London：Routledge and Kegan Paul, and University of Toronto Press，1964）.

Rawson, Elizabeth. The Spartan Tradition in European Thought（Oxford：The Clarendon Press，1969）.

Reeves, Marjorie. The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages：A Study in Joachism（Oxford：The Clarendon Press，1969）.

Richards, James O. Party Propaganda under Queen Anne：The Gen-eral Elections of 1702—1713（Athens：University of Georgia

Press，1972）.

Ridolfi, Roberto. Opuscoli di Storia Letteraria e di Erudizione（Flor-ence：Libr.Bibliopolis，1942）.

——Life of Girolamo Savonarola, trans. C.Grayson（London：Routledge and Kegan Paul，1959）.

——Life of Niccolo Machiavelli, trans. C.Grayson（London：Routledge and Kegan Paul，1962）.

Ridolfi, Roberto. Life of Francesco Guicciardini, trans.C.Grayson（London：Routledge and Kegan Paul，1967）.

Robbins, Caroline A. The Eighteenth-century Commonwealthman：Studies in the Transmission, Development and Circumstances of English Liberal Thought from the Restoration of Charles II until；the War with the Thirteen Colonies（Cambridge, Mass.：Harvard University Press，1959）.

——ed. Two English Republican Tracts（Cambridge University Press，1969）.

Rossiter, Clinton. Seedtime of the Republic：The Origin of the Ameri-can Tradition of Political Liberty（New York：Harcourt Brace，1953）.

Rowe, J. G.，and Stockdale, W.HL, eds.Florilegium Historiale：Essays Presented to Wallace K.Ferguson（University of Toronto Press，1971）.

Rubini, Dennis. Court and Country，1688—1702（London：Rupert Hart-Davis，1967）.

Rubinstein, Nicolai, ed. Florentine Studies：Politics and Society

in Renaissance Florence (London : Faber and Faber , 1968) .

Seigel, Jerrold E. Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism : The Union of Eloquence and Wisdom, Petrarch to Valla (Princeton University Press , 1968) .

Shackleton, Robert. Montesquieu : A Critical Biography (Oxford : The Clarendon Press , 1961) .

Shklar, Judith. Men and Citizens : A Study of Rousseau's Social Theory (Cambridge University Press , 1969) .

Silberschmidt, Max. The United States and Europe : Rivals and Partners (New York : Harcourt Brace Jovanovich , 1972) .

Simon, Renee. Henry de Eoulainviller : historien, politique, philosophe, astrologue , 1658—1722 (Paris : Boivin , 1941) .

——Un revolte du grand siecle : Henry de Eoulainviller (Carches : Editions du nouvel humanisme , 1948) .

Smith, Henry Nash. Virgin Land : The American West as Symbol and Myth (Cambridge, Mass. : Harvard University Press , 1950 ; New ; York : Vintage Books, n.d.) .

Sperlin, Paul M. Rousseau in America , 1760—1809 (University of Ala-bama Press , 1969) .Starns, Randolph.Donato Giannotti and His Epistolae (Geneva : Librairie Droz , 1968) .

Starr, Chester G. The Awakening of the Greek Historical Spirit (New York : Alfred A.Knopf , 1968) .

Stewart, John B. The Moral and Political Philosophy of David Hume (New York : Columbia University Press , 1963) .

Stourzh, Gerald. Alexander Hamilton and the Idea of Republican Gov-ernment (Stanford University Press , 1970) .

Strauss, E. Sir William Petty : Portrait of a Genius (London : The Bod-ley Head , 1954) .

Struever, Nancy S. The Language of History in the Renaissance (Princeton University Press , 1970) .

Sydnor, Charles S. Gentlemen Freeholders : Political Practice in Washington's Virginia (Chapel Hill : University of North Carolina Press , 1952) .

——American Revolutionaries in the Making (New York : The Free Press , 1965) .

Thompson, David, and Nagel, Alan F. , eds. The Three Crowns of Florence : Humanist Assessments of Dante, Petrarch and Boccaccio (New York : Harper and Row , 1972) .

Tuveson, Ernest. Millennium and Utopia : A Study in the Background of the Idea of Progress (Berkeley and Los Angeles : University of California Press , 1949) .

——The Redeemer Nation : The Idea of America's Millennial Role (University of Chicago Press , 1968) .

Ullmann, Walter. Principles of Government and Politics in the Middle Ages (London : Methuen , 1961) .

——History of Political Thought in the Middle Ages (Harmondsworth : Penguin , 1965) .

——The Individual and Society in the Middle Ages (Baltimore : Johns Hopkins University Press , 1966) .

Underdown, David. Pride's Purge：Politics in the Puritan Revolution（Oxford：The Clarendon Press，1971）.

Varese, Claudio. Storia e Politica nella Prosa del Quattrocento（Turin：Einaudi，1961）.

Venturi, Franco. Utopia and Reform in the Enlightenment（Cambridge University Press，1971）.

Vile, M. J.C.Constitutionalism and the Separation of Powers（Oxford：The Clarendon Press，1967）.

Von Fritz, K. The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity（New York：Columbia University Press，1954）.

Wade, Ira O. The Clandestine Organisation and Diffusion of Philo-sophic Ideas in France from 1700 to 1750（Princeton University Press，1938）.

Walbank, F. W.An Historical Commentary on Polybius（Oxford：The Clarendon Press，1957）.

Wallace, John M. Destiny His Choice：The Loyalism of Andrew Mar-veil（Cambridge University Press，1968）.

Walzer, Michael. The Revolution of the Saints：A Study in the Origins of Radical Politics（Cambridge, Mass.：Harvard University Press，1965）.

Ward, John William. Andrew Jackson：Symbol for an Age（New York：Oxford University Press，1955）.

Weinstein, Donald. Savonarola and Florence：Prophecy and Patriotism in the Renaissance（Princeton University Press，1970）.Western, J.R.The English Militia in the Eighteenth

Century：The；Story of a Political Issue，1660—1802（London：Routledge and Kegan Paul，1965）.

——Monarchy and Revolution：The English State in the 1680's（London：Blandford Press，1972）.

Weston, Corinne Comstock. English Constitutional Theory and the House of Lords（London：Routledge and Kegan Paul，1965）.

Whitfield, J. H.Petrarch and the Renascence（New York：Russell and Russell，1965）.

——Discourses on Machiavelli（Cambridge：W. Heifer and Sons，1969）.

Wilkins, E. H.The Life of Petrarch（Chicago University Press，1961）.

Williams, S. H.The Radical Reformation（Philadelphia：The West-minster Press，1962）.

Wood, Gordon S. The Creation of the American Republic（Chapel Hill：University of North Carolina Press，1969）.

Yolton, John W.，ed. John Locke：Problems and Perspectives（Cam-bridge University Press，1969）.

（C）期刊文章和学位论文

Banning, Lance G.“The Quarrel with Federalism：A Study in

the Origins and Character of Republican Thought”，Ph. D.dissertation, Washington University，1972.

Baron, Hans.“Machiavelli：The Republican Citizen and the

Author of The Prince”English Historical Review 76 (1961) , 217—253.——“Beonardo Bruni” , Past and Present 36 (1967) , 21—37.

Forbes, Duncan.“Politics and History in David Hume , ”The Historical Journal 6 , no. 2 (1963) , 280—294.

Fuss, Peter.“Hannah Arendt's Conception of Political Community” , ; Idealistic Studies 3 , no. 3 (1973) , 252—265.

Gilbert, Felix.“Bernardo Rucellai and the Orti Oricellari : A Study in the Origin of Modern Political Thought , ”Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 12 (1949) , 101—131.

——“The Composition and Structure of Machiavelli's Discorsi” , Journal of the History of Ideas 14 , no. 1 (1953) , 136—156.

——“Florentine Political Assumptions in the Period of Savonarola and Soderini” , Journal of the Warburg and Courtauld Institute 20 (1957) , 187—214.

——“The Date of the Composition of Contarini's and Giannotti's Books on Venice” , Studies in the Renaissance 14 (1967) , 172—184.

Lamont, William M.“Richard Baxter, the Apocalypse and the Mad Major” , Past and Present 55 (1972) , 68—90.

Maclean, A. H.“George Lawson and John Locke” , Cambridge His-torical Journal 9 , no.1 (1947) , 69—77.

Pocock, J. G.A.“The Onely Politician : Machiavelli, Harrington and Felix Raab” , Historical Studies : Australia and New Zealand 12 , no.46 (1966) , 165—196.

——“James Harrington and the Good Old Cause：A Study of the Ideological Context of His Writings”，Journal of British Studies 10，no. 1（1970），30—48.

——“Virtue and Commerce in the Eighteenth Century”，Journal of Interdisciplinary History 3，no. 1（1972），119—134.

Ranum, Orest.“Personality and Politics in the Persian Letters”，Political Science Quarterly 84，no. 4（1969），606—627.

Riesenberg, Peter.“Civism and Roman Law in Fourteenth-century Italian Society”，Explorations in Economic History 7，nos. 1—2（1969），237—254.

Robey, David.“P. P.Vergerio the Elder：Republicanism and Civic Values in the Work of an Early Humanist”，Past and Present 58（1973），3—37.

Rosenmeier, Jesper.“New England's Perfection：The Image of Adam and the Image of Christ in the Antinomian Crisis，1634 to 1638”，William and Mary Quarterly，3d ser.，vol. 27，no.3（1970），pp.435—459.

Rubini, Dennis.“Politics and the Battle for the Banks，1688—1697”，English Historical Review 85（1970），693—714.

Sanesi, G. R.，ed.“Un discorso sconosciuto di Donato Giannotti sulla milizia”，Archivio Storico Italiano, ser.5，vol.8（1891），pp.2—27.

Schwoerer, Lois F.“The Literature of the Standing Army Controversy”，Huntington Library Quarterly 28（1964—1965），187—212.

Seigel, Jerrold E.“Civic Humanism or Ciceronian Rhetoric ”Past

and Present 34 (1966) , 3—48.

Shackleton, Robert.“Montesquieu, Bolingbroke and the Separation of Powers” , French Studies 3 (1949) , 25—38.

Skinner, Quentin.“Hobbes's Leviathan” , The Historical Journal 7 , no. 2 (1964) , 321—332.

——“History and Ideology in the English Revolution” , The Historical Journal 8 , no. 2 (1965) , 151—178.

——“The Ideological Context of Hobbes's Political Thought” , The Historical Journal 9 , no. 3 (1966) , 286—317.

Starr, Chester G.“History and the Concept of Time” , History and Theory, Beiheft 6 (1966) , 24—35.

Wallace, John M.“The Engagement Controversy , 1649—1652 : An Annotated List of Pamphlets” , Bulletin of the New York Public Library 68 (1964) , 384—405.

Walzer, Michael.“Exodus 32 and the Theory of Holy War : The His- ; tory of a Citation” , Harvard Theological Review 61 , no. 1 (1968) , 1—14.

Weddell, D.“Charles Davenant (1656—1714) —a Biographical Sketch , ”Economic History Review, ser. 2 , vol.II (1958—1959) , pp.279—288.

Weston, Corinne Comstock.“Legal Sovereignty in the Brady Contro-versy , ”The Historical Journal 15 , no. 3 (1972) , 409—432.

Williamson, Arthur H.“Antichrist's Career in Scotland : The Imagery of Evil and the Search for a National Past” , Ph.

D.dissertation, Washington University，1973.

Zagorin, Perez, ed.“Sir Edward Stanhope's Advice to Thomas Wentworth”，The Historical Journal 7，no. 2（1964），298—320.

（根据原书索引编制，按译名汉语拼音重新排序。词条中的页码见本书边码，“～”代指主词条，词条后方括号中的字母“G”、“I”、“L”、“F”分别指该词条原文为希腊文、意大利文、拉丁文、法文。）

阿代尔 Adair, Douglass，580

阿尔比齐 Albizzi, Rinaldo degli，143

阿加托克雷 Agathocles of Syracuse，152

阿奎那 St.Thomas Aquinas，24，107，109

阿拉贡的斐迪南 Ferdinand of Aragon，160

阿拉曼尼 Alamanni, Ludovico，145，151，154，156，160，165，176，180，210，266n，286，413

阿拉曼尼 Alamanni, Luigi，151n，293n—294n

阿伦特 Arendt, Hannah，550

阿帕拉契亚山脉 the Appalachians，511，540

阿沙姆 Ascham, Anthony，379—389；

《政府的混乱与革命》，379

阿特伍德 Atwood, William，417—418，421

索引

耶利米悲歌 jeremiad（s），512—513，543—545，549

埃及 Egypt，168

埃皮蒙奴斯 Epimonus de Garrula，285

埃斯特家族（费拉拉的统治者）Este, rulers of Ferrara，159，176

艾迪生 Addison, Joseph，426，446—448，452，455—458，464—465；《旁观者》，447—448，455—456；《有地自由民》，447

爱 love，16—17，42，53，75，177，465，498

爱[G]philia，99

爱丁堡（现代雅典）Edinburgh（Modern Athens），504

爱尔兰 Ireland，392，442

爱国者 patriot，371，459；

爱国主义 patriotism，409，534，536

安妮女王 Anne, Queen，426，446，478，485—486，529

安全阀门（美国的）safety valve, the American，535，549

奥古斯丁 Augustine，7，33，34，38，46，74，80，350

奥古斯都 Augustus，186，264，560

奥里切拉伊花园 Orti Oricellari，120，121，124，154，185，186，240，273，295

奥利韦罗托 Oliverotto da Fermo，152

奥托 Otto of Freising，556，563

巴巴罗 Barbaro, Francesco，100，102n

巴隆 Baron, Hans, ix，52，56—58，87，90

柏克 Burke, Edmund，15，24，126，404—405，489，519，540，547；~的思想，549

柏拉图 Plato，20，22，37，65，67，69，135n，259n，491—492；《法律篇》，102n，327；洞穴神话，451，472，490；《理想国》，20—22，50—51；《政治家》，20

柏拉图主义的形式，the Platonic Forms，20—21

拜林 Bailyn, Bernard，507，509，513

半人半马的怪物 centaur（fig.），213，353，503，532

帮派[I]setta（sette），132，202n，205n，214，254，256，260，408

保守主义 conservatism，219，225，341，551

鲍兰韦耶 Boulainvilliers, Henri de，476

鲍斯玛 Bouwsma, William J.，x，327

暴君（专制者）tyrant，66，157，231，294，352，411，453，537；强大的~，353

暴民政治 ochlocracy，77

暴政（专制）tyranny，52，54，72，77，91，108，195，200—201，216，229，230，235，264，362，433，438，456，489，509

贝尔纳多 Bernardo del Nero，221—227，231—241，243—247，249—253，258—265，460

本顿 Benton, Thomas Hart，542

本分 degree，348—349，358—359，365—366

比萨Pisa，213，273；~人，125

彼特拉克 Petrarch, Francesco，51，59，61，62，88，181

笔墨大战 paper war，426—427，437，467

必然性 necessity，375—376

必然性[L]necessita，223

庇护（权）patronage，406—407，412，416—417，420—422，425—426，437，441，450，461，473—474，478—479，481—482，488—489，495，507—509

《陛下对两院十九条提议的答复》Answer to the Nineteen Propositions of Parliament, His Majestys，361—366，368，377，384，388，404，408—409，413—414，416，420，479，481，497

边疆 frontier，534—540，544，549，550；~扩张，539；~英雄，535，538；~传奇，535；~修辞，535；~德行（virtù），539；~战士，535—537

边疆人 frontiersman，538，539

边沁 Bentham, Jeremy，547

突变 mutazione，221，224，244n，255，266，268n，27on，282n

变故 accidents，140，188，237，251，429，341

变故[I]variazione，282

变化（迁）change：～和适应，144；《对十九条提议的答复》论～，365；亚里士多德论～，5；军队激进主义的～，373；乡村派思想视为腐败的～，420，466，477，486；循环的～，79；十八世纪思想中的～，423，447；450，458—461，487，527；外部关系的～，256；～和联邦共和国，523；弗莱彻论～，429—430；佛罗伦萨的～，89，117，160，221，226；圭恰迪尼的历史著作论～，220—242；作为不可认知现象的～，78—79；～和人们的天性，97；～和现代国家，329；质的～，208；共和国与～，79，112，190，328；～和世俗的因果关系，303，317，339，357；时间作为～的维度，26；威尼斯历史中的～，281

辩论和结果（哈灵顿的概念）debate and result（in Harrington），394—395，408，414，480

辩证 dialectic，497，503，541，543，；545—546，549

辩证过程 dialectical process，503，550

宾夕法尼亚 Pennsylvania，515—516

波爱修斯 Boethius，7，38，40，76，92，350；《哲学的慰藉》～，36，39；～的分析，349；～的传统，157

波尔 Pole, J.R.，513

波兰 Poland，433，447，470

波利比阿（主义）的 Polybian：~平衡，277，295，319，326，329；~循环图式，243，300，303；~均衡，285；~结构，263；~理论，326，484；~循环理论，317；~君主制理论，262；~思想，277；~传统，524；~威尼斯范式，263

波利比阿的《历史》Polybius's Histories，77；第六卷，102，296，300，327

波利比阿 Polybius，79，116，189，190，213，273，296—297，308，323，327，365，539，548

伯克利大主教 Berkeley, Bishop，511，539—540，542；《艺术和学问在美洲的前景》，511

伯里克利Pericles，500n，552；《葬礼演说》，88，500；~的美德，89博丹 Bodin, Jean，30，340

博尔贾 Borgia, Cesare，149，150，175—176，181，205n

博尔斯丁 Boorstin, Daniel，509

博林布鲁克 Bolingbroke, Lord，424，427，434，446—447，476，478—486，488，491，496，507—508，514，528，；531；《手艺人》，427，478，482不成文法[L]lex non scripta，13不朽 immortality，92，93

不动产 real，456，459，460，464（参见“财产”）

不列颠 Britain（传说中的），342；（现代的），423，468，488，508—510，546—547

不列颠宪法 British constitution，486，494，514，528；~政府，508；~思想，525，548

不平等 inequality，208—210，469，473，534

不稳定性　instability，78，79，302，317，327，328，419，453，466

布恩 Boone, Daniel，535，550

布尔 Burgh, James，528

布尔 Burr, Aaron，529，533，541

布莱迪 Brady, Robert，404，418，421，482，493

布莱迪之争 Brady controversy, the，404 and n，421

布莱克斯通 Blackstone, Sir William，547

布莱特曼 Brightman, Thomas，347

布朗 Brown, John，484—485

布鲁尼 Bruni, Leonardo, ix，52，56，59，62，85，89，91，203，305，392，395，402；著作：《佛罗伦萨城礼赞》，87；《为皮埃尔·保罗·维杰里奥所作的对话录》，87；《佛罗伦萨人民史》，87；《论军事》，87，88；《葬礼演说》，87，88；《论佛罗伦萨人的混合政体》，89；《历史》，89

布鲁图斯 Brutus，52—54，308，471

布特 Bute, Lord，507

部落人 clansman（men），501，502

财产　property，87，335，340，345，359，363，375—376，381，385—387，391，395，402，408—409，414，436，450，452，456，462—464，467—468，473—474，481，485，487，515—516；农业～，436；～分配，346，387；～平等，534；freehold，466；可继承的～，463；土地～，391，478，525；可交

易的～，426，450；～的新形式，479；不动～，386，391，441，450，452，458，461—463，466，486，495；～关系，461；～的作用，viii，463

财产资格 qualifcation in property，478

财富 wealth，134，135，209

财政 finance，426，437，447，451，460，474，478

财政 fnancial：～革命，425，479，546；～结构，412

参与（参政、参政权）participation，公民～，vii，56，59，75，140，200，327，339，340，551；亚里士多德论～，67，71，72，157；布鲁尼论～，87；卡瓦尔坎蒂论～，91，93—94；～和孔塔里尼，324；圭恰迪尼论～，131，142，144—146，226，232—233，250，254，261；哈灵顿论～，390，393—394；人文主义者对话中的～，63—64；～和伊莱顿，376，390；～和洛克，436；～和马基雅维里，62，202，212；～和皮姆，358；～和代议制，518，523；～和历史的再评价，58；～和得救，34；萨伏那罗拉论～，108，222；～和威尼斯，118

参与（参政、参政权）[I]participazione，142—144，146，149，151n—154，156，157，184，213，227，232

操纵性政府manipulative government，127，229，235，354，413，439，451，453，459，471，487，517；治国术，352

查理三世（法国的）Charles VIII, of France，104

查理五世Charles V，～的帝国，437

查理一世（英格兰和苏格兰的）Charles I of England and Scotland，361，388，389n，413；～的处死，377

查士丁尼 Justinian，50

查塔姆伯爵 Chatham, Earl of，510

长老会执事 deacons，397

常备军 standing army见“军队”

尘世之物[I]cose del mondo，215；

对外政策[I]cose di fuora（见对外关系）；特殊事物[I]cose partico-lari，303

臣民 subject（s），the，19，160，335，359，365，428，431，442

臣民[I]suddito（i），209，210，411

沉思 contemplation，38，56—59，63，65，66，68，75，78，276，544

沉思的生活[L]vita contemplativa，

40，56，98

城邦[G]polis，3，57，64，66—68，73—76，78，84，85，99，126，164，183，203，329，334，340，348，390，397，485，492—493，499，527，540，552，78，169

城堡 castles，209，210

城郊[I]contado，147，148，176

城郊乡民[I]contadini，305

崇古派 antiquarians, antiquaries，341，386

抽签（选举方式）lot, selection by casting，130，134，234，254，261，262，393

厨子 cook, the，22；（fg.），123，137，140，308

传统 tradition（s），12，49，59，85，110，158，159，163，166，178，179，185，212，251，389，395，405，424，533；亚里士多德和人文主义的～，329；亚里士多德的共和主义～，273；雅典的～，64；公民人文主义～，321；古典～，506，521；佛罗伦萨的共和主义～，272；理想主义～，550；杰斐逊—杰克逊的～，539；文艺复兴～，513；共和主义～，317，507，514，526；社会主义～，550；亲威尼斯的～，480；辉格党～，547

传统社会 traditional society，49，164，338，341

创新 innovation，25，113，144，149，154，156—157，159—164，167，169—172，；174—178，180，184，188，194，198，203，219，279，280，329，337，353，430，457，460创新者 innovator（s），149，156—158，160—162，164—165，167，169—177，180，185，191，203，238

创议（詹诺蒂）[I]consultazione（Giannotti），287—288，304，315

次要原因 secondary causes，333，356，405

达伯 Double, Tom，441，449n

达蒂 Dati, Goro，91，92，495

达文南特 Davenant, Charles，426—427，437—448，451，454，461，492，496；《一个现代辉格党人的肖像》，439，441；《对外贸易有益于英格兰》，443—444

大人物[I]grandi，298，300—302，307—309，311—312

大围困时期的萨伏那罗拉派Savonarolans in Great Siege，270，

289，293，295，316

大卫 David，378—379

大西洋 Atlantic, the，330，392，546； ~

政治文化，506—507； ~ 思想，395； ~ 世界，186

《大宪章》Magna Carta，345

大学 university（ies），340

代表 representative（s），382，393，407—

408，469，509，517—521，547

代议制 representation，288，394，496

代议制民主 representative democracy，

523，530

丹比 Danby, Earl of，406，409，412，420，424，478

但丁 Dante，35，40，50，51，61，105，445；《神曲》，39；《地狱篇》，7；《天堂篇》，51

但以理书 Daniel, Book of，32，36，511当下 present, the，54，61，62，93，420，459，497；末世论的 ~ ，32，35，44，398；历史的 ~ ，36，493；神圣的 ~ ，337

刀剑 sword, the，171—172，175，201，210，368，375，378—380，382，385—386，389，392，428—429，433，442，470； ~ 的时刻

道德 moral： ~ 动物，390； ~ 认同，503；

~秩序，167；~人，75；~人格，518

道德观 morality：98，163，177，431，440—441，459，480—481，487，548—549；公民~，83，432，435，440，473；新~，435，441，446；个人的~，465，470，473，491；社会的~，463—465

《道德经》，191

得到拣选的民族 Elect Nation, the，337，345—347，371，373，396，403

得救（救世）salvation，31，34，35，43，50，75，76，80，343，346，463

得救[I]salvatione，293n

德·卡普拉里斯 De Caprariis, Vittorio，121，220，241—242，251—252

德·尼禄 del Nero, Bernardo（见“贝

尔纳多”）

德怀特 Dwight, Timothy，542

德行[I]virtù，86，405，429，463，476，479，487，490，493，500—501，523—524，530，532，542，552；贵族的~，243；~和卡瓦尔坎蒂，93，98；公民~，181，244，249，251—252，277；公民军的[I]（della milizia）~，318n；军事的（delle arme）~，240n；充满活力~，488；~和命运（fortuna），87，136，366，374，460；詹诺蒂论~，273，281，288，290，291n，296—297，299—300，307—308，313，316，323，327；圭恰迪尼论~，132n，133，230，232—235，237—241，243—245，247—255，257—264，266，269—271，317；杰克逊式的

~，535—540；马基雅维里论~，157—159，161，162，166—181，184—185，188—190，191n，193，194，197—199，201—203，207，211—113，217，269，271，295，319，333，337，366，374，406，444；马基雅维里意义上的~，viii，92，99，366，435，442，445，472，499，510，525，529；军事[I]（militare）~，181，195n，213；军事~，181，201—202，247—248，300；共和国的~，306；威尼斯式的~，284—285，321

德性[L]virtus，37—39，41，42，78，86，87—89，157，335，350，405，465n，472，475，479，499，529，535

等级 estate（s），349，351—352，354—等级制度 hierarchical order，334

等级制 hierarchy，49，50，53，56，62，66，339，343，349—351，358，485

355，420，450，519；有地产的~，445；三个~，361—362，364，384，409，413

邓恩 Dunn, John，424

笛福Defoe, Daniel，426—427，432—436，446—449，452—455，457—458，459，461，467，482，493，529；《真正土生土长的英国人》，433—434；《评论》，452—455

底层百姓[L]plebei，312

地方领主[I]seigneur，340

地位平等[F]égalitédes conditions，537；

地位相同者之翘楚[I]primus inter pares，101，120，148

地主 landowner，469

帝国 empire，50—51，80，197—199，306，342—343，357，444，457，460，462，466，469n，493，510—511，513，524，529—535，543，547；美国～，510，529；不列颠～，509—510；基督教～，34；商业～，500，510，529；农场主的～，539；永业地产的～，534，539，541，542；罗马～，见“罗马”；普遍～，166；辉格党的～，546

第二修正案 Second Amendment, the，528

第三时代 Third Age，46，51，80；约阿西姆的～，111

第五王朝 Fifth Monarchy, the，511—513，542

第五王朝派Fifth Monarchists，381，395，398

典章制度 civility：佛罗伦萨的～，88

佃农 tenants，450；依附性～，447；军事～，388

动产 mobile（movable）property，386，391，439，441，451，461，495；

都铎 Tudor（s），302

独裁者 autocrat，474—475，477

独立 independence，210，407—409，414，417，420，447，450，458，469，480，482，486，499，508—509，514

独立的个人 independent individual（s），441，519

独立派 Independents，396，476

独立宣言 Declaration of Independence，547

妒忌 jealousy，352

对外关系 external relations，237，252，256，289，313—314，363，425，530

对外政策[I]cose di fuora，237

多变 mobility，94，391，395，459

多里亚 Doria, Andrea，299n，318

多数 many, the：美国理论中的～，515—516；亚里士多德论～，69，70，72，73，153，212，520；布鲁尼论～，89；公民人文主义论～，85；英格兰古典主义中的～，354，514，519；詹诺蒂论～，285—289，298，305，310—311，315；圭恰迪尼论～，127，129—130，132—134，142，144，221，227—228，232—234，238，253—255，261，263，480，485；哈灵顿论～，387，391，393—395，414，480；等级制理论中的～，349；马基雅维里论～，202—203，297；波利比阿论～，79

多样化、多样性 d ive r sif icat ion, diversity，140，141，239n，334，431，487，527，551，552

舵手（比喻）steersman（analogy），146，150，238

俄亥俄 Ohio, the，510

发明 invention，[I]invenzione，280，288

法（律）law（s），19，20，29，65，87，323—325，334，341，344，346，353，355，363，368，374，377，386，486，492—493，535，540；民～和教会～，83；普通～，9，17，340—341，345，348，360，376，404，450；习惯～，10，17；英格兰～，10—13，15—17，329；人类～，376，378；自然～，11，16，375，457；实在～，375；罗马～，83

法尔克兰德 Falkland, Lord，361

法规 statute（s），11，16，19，24，25，27，29，47，56，62

法国 France，13，314，342，413，468，476；~教会，342；~君主制，159，159n，314，413

法国（人）的 French, the，313；~法律

制度史，342；~法律人文主义，340；

~君主制，159，159n，314，413；~贵族[F]（noblesses），413，476；~农民，357；~革命者，548；~思想，342

法律人 lawyers，9，10，16，338，405，475，499

法律协会 Inns of Court，340

法律之代言[L]jurisdictio，25—29，159，335

法则[L]regula juris，10

凡纳 Vane, Sir Henry，384，389，395，398，414；《救治时弊》，384

反基督分子 Antichrist，107，343—345，382，396，398，5I2，543

反联邦党人 Antifederalists, the，531

反律法主义、反律法派 antinomianism, antinomians，337，34647，373，375，378

反宗教改革的教廷 papacy, Counter-Reformation，327

方便与不便 c o nve n ie n c e s a nd inconveniences，362

非贵胄[I]non-benefciati，312

非精英 non-elite，73，118，119，124，129，255—256，286

菲尔默 Filmer, Sir Robert，367，376，417，421

菲利普 Philipps, Fabian，411n

费尔丁 Fielding, Henry，447，478；《汤姆·琼斯》，447

费尔法克斯 Fairfax, Sir Thomas，373

费奇诺 Ficino, Marsilio，221，222n

分配 distribution，64，66，70，299；权威～，387—388；职能～，478；权力～，364，404，468，473，479，523；of

财产～，387，468，485

分配的正义 distributive justice，84

分权理论 separation theory，517

芬杜里 Venturi, Franco，476

风俗 manners，443，465，493，533，541，547；

风俗[I]consuetudine，109，153n

风俗习惯[F]moeurs et manieres，488，491n，492n；参见“习俗”

封建[L]feudum，386

封建的 feudal：～贵族，388，414，415；～精神，133；～的历史解释，404，406；～领主，164；～君主制，388；～过去，357；～时期，417；～权力，416，419；～学术，418，421；参见“土地使用权”

封建领主[I]baroni，164

封建领主 lords, feudal，386—388，418，420，429—430，432，447

封建主义 feudalism，385—386，417，421；伪～，366，408

佛罗伦萨 Florence：阿拉曼尼论～，152—154；～的启示观，44；卡瓦尔坎蒂论～，453；但丁论～，50；达蒂论～，92；1494年事变及此后的～，104—105，116，266；1512年及此后的～，138—139；～建城神话，52；詹诺蒂论～，273，274，278，280，283，285—286，289，291—293，300—303，305—307，309，313，317—319；大围困（1528—1530），266—267，273—274，286，289，302，305；圭恰迪尼论～，125—127，139—140，142，149—150，219—220，224，225，227，232，233，240—242，248，250—252，258；～的行会，199—200；马基雅维里和～，157，160，186—187，205n，213，216，273，327；美第奇家族的～，64；作为共和国的～，84，87，349，482；萨卢塔蒂和布鲁尼与～，62；萨伏那罗拉和～，104—107，109—110，112—14，215，344；维托里和～，147

佛罗伦萨（人）的Florentine（s），365，495；～性格，109；～公民，83；～公共精神，80；～政府，263；～历史，107，263，395；～人文主义者，56，63；～制度，83；～天性，257；～政治思想，316，381；～政治，221；～共和派，437；～传统，356—357；参见“共和国”

佛罗伦萨政制Florentine constitution：1494年的～，103，105，112，117—120，128，130，145，185，233—234，240，256—257，265，278，303—304，315；1527年的～，303—304，306，315；正义旗手（职位）[I]gonfaloniere-（ate），103，117，121—122，131—132，241，257，260，287，304，311，313，315；代理委员会（检察官）[I]procuratori，289，312；执政团 Signoria，103，117，119，257，287；十人委员会Ten of War，

257，259，273，287，289—290，304—305；

另见“执行委员会”[Collegio]、“元老院”

佛罗伦萨制度 Florentine institutions：

大议会，103，105，111，117—120，122；阿拉曼尼论～，152，156；詹诺蒂论～，278—279，281，283，287，289，291—292，295，303—305，312—315；圭恰迪尼论～，127—129，134，14344，146—148，151，221，226—227，233，237，240—241，253—256，258—262，263—265

弗格森Ferguson, Adam，449—501，503；《文明社会史论》，499—501

弗格森 Ferguson, Arthur B.，339—340

弗吉尼亚 Virginia，515；～大学，533

弗莱彻 Fletcher, Andrew，426—432，435—437，442，446—447，492，500，530；《论政府与民兵的关系》，428—432；《论苏格兰事务》，431

弗瑞波特 Freeport, Sir Andrew，448

服从 deference，395，485—486，515—516，523

福克斯 Foxe, John，343，344，347；《事迹与纪念》，342，403

福特斯库 Fortescue, Sir John，9—12，17—22，24，29，56，115，159，334，338，357，404

腐败（腐化、腐蚀）corruption：～和异化，502；～和美国思想，507—517，526，530—531，537—538，541，543—544，545—546，548—549，550；～作为美德的对立面，viii—ix，

333，365，402，405，472，484，486，497—498，500，503，505，508，517，538；～和启示，512—513；1783年后英国思想中的～，1783，547—548；《卡托通信》中的～，468；公民人文主义的～，316—117，329；～的循环观，217，512—513，543—544；帝国导致的～，247，466，510—511，524；～和虚假意识，475；少数的～，227，253，485；权力对善的～，71，75，76，78，195，297；政府财政导致的～，426—427，434，439，441—443，447，449—450，454，458，460，478，482—483，508，510；圭恰迪尼论～，239，258—263；哈灵顿论～，387，390，392，395，400，409；不平等导致的～，208—210，469，517；～的不可逆转性，205—207，507；杰斐逊论～，532，538—540；奢侈导致的～，135，431—432；麦迪逊救治～的方式，521，530；质料（materia）的～，207—208；雇佣军导致的～，204，209—211，356；现代军队导致的～，413，415—416，447，458，527—529，536；现代史中的～，436，462，466—467，477，480，501，504，509，516，525，533，543，552；议会的～，407—410，413—417，419—420，422，424，426，473—474，479，514，519；欲望导致的～，522，525；私人权威取代公共权威导致的～，93，203；共和国的～，76，80，184—185，219，493；

罗马的～，276；～和权力分立，288，480—481；专业化导致的～，499；贸易和商业导致的～，443—445，508—509，525，535，543；～和威尼斯，323；陆地战争导致的～，442，510

腐败[I]corruzione，296

父权制 patriarchalism，376，422

父权制的 patriarchal，436，421

复形[L]riformazione，293

富绅[I]gentiluomini：马基雅维里学说中的～，209—210；威尼

斯的～，258，278—281，292

改革 reformation，136，208，316，336

改造[L]reformatio，7，42，107，111

高等法院[F]parlements，314

高利贷 usury，391

高卢人 Gallic，342

哥特（人）的Gothic：～平衡，388，393；～野蛮状态，431；～政制，434；～帝国，539；～自由，512；～政府，416，428，433，493—494；～不稳定性，416；～君主制，387；～社会，470，482；～美德，441，513；～武士，430，493，511；～时代，432；～世界，435

哥特人 Goths, the，388

革命 revolution（s），336，360；法国～，427；尼德汉姆论～，382，394；圣徒的～，336—337；～和解，455；另参见“美洲”、“英格兰”、“财政”、“佛罗伦萨”

革新 renovation，113，114

革新[I]innovazione（i），266，273，28m，295，318

格登 Gordon, Thomas，427，467—468，470，476，507；works；参见“特兰夏”

格拉古兄弟 G racch i, Caius and Tiberius，195，204，206，211，310，388，533

格莱韦尔 Greville, Fulke, Lord Brooke，352，353；《论君主制》，352

格劳秀斯 Grotius, Hugo，536，563

个人individual：启示录中的～，337，374—375；政府崩溃时的～，367—371，379—380；柏克的～，24；作为公民的～，114，335，523，527；商业社会中的～，436，460—461，464—466，502；自上而下的权威中的～，334—335；英格兰的～，370；～和幻觉[L]（fantasia），96；弗格林论～，499；福特斯库的～，56；～和神恩，42—43；哈灵顿论～，389—391，394，519；伊莱顿论～，376；自由理论中的～，523；～和自由，127，227，232；～意义的丧失，538；没有主心骨的～，548；作为哲学家或公民的～，99；政治的～，330；政治算术中的～，425；政治中的～，329；清教的～，336；共和国对～的要求，551；～和轮换制，257；统治的～，78；～的得救，35；～的世俗意识，338；～和权力分立，128；时间中的～，276；～和普遍性，89；～的德行（virtù），167，244；～的美德，156，329，441，458，466，497，526，538；作为政治动物的～，460，501

更新[I]rinnovazione，107，108，136，205n，215，293，373，407，420，508，516，524，540，546—447

工业（产业）industry，362，429，443，539—540

工业劳动 industrial labor，550

公共public：～债务，448，464；～领域，337—339，341，390；参见“权威”、“信心”“债务”、“利益”

公共事务[L]res publica，145，157，249，253—254，259，291，369，436，469，472，479，486，523，537，551

公民 citizen，亚里士多德的～理论，67—69，74，132，298，329，431；～和武装，88—90，124—125，199—201，203—204，209—210，212，238，244—245，291，293—295，381—383，411，492—493，536；雅典和斯巴达的～，74，495；～的自

主，441，450，458，475；资本主义思想中的～，458，461；～之间的对话，62，65；～和腐败，75—76；～和廷臣，154；作为～的英格兰人，334—336，339—340，350；弗格森论～，499—501；～和佛罗伦萨词汇，83；～和边疆人，539；哈灵顿论～，387，392—393，412，414；人文主义思想中的～，86—87，92，114—115，156—157，466，510；～理想，49；～的知识和决定，50，62；～和立法，264—265；～和自由权[L]（libertà），226；～和巫术，99；～和人性，165，316；作为新君主的～，160；作为～的显贵[I]（ottimati），102；～和宗教，396—397，463，512—513；～的性情[I]（umori），251；～的德行和命运[I]（virtù and fortuna），184—185，189—190，366，405，524；～的美德需要差异和平等，516，524，530

公民（的）civic：～行动，518；～行动，334；～结果，59，335—338，340—341，344，347—348，374—375；～自由，165；～理想，106，241，505；～意识形态，550；～个体，250；～语言，106；～自由，467；～生活，115，295；～道德，83，518；～人格，240；～复兴运动，462；～共和主义，408—409；～美德，74，76，80，85—86，98，124，184，190—193，196，213—215，217，243，316，322，349，385，389，399，432，436，441—442，450，471，485，488，500

公民（公民权、公民精神、公民身份）citizenship～的积极理想，4，56—57，64，66，102，337，402，507，527；亚当·斯密论～，502；美国思想中的～，521，544；亚里士多德的～理论，67—68，74，115，117，120；武装和～，89—90，202，213，290；英格兰的～观，348—349；佛罗伦萨的～经验，143，147，165，184；佛罗伦萨的～传统，101，153；命运和～，116；詹诺蒂论～，290，292；圭恰迪尼论～，317，485；哈灵顿论～，385，390，416；人文主义的～理论，75，87；伊莱顿和～，376；正义和～，108；立法者和～的恢复者，98；马基雅维里和～，156—157，160—161，193，202，213，386；先知预言和～，105；～与洛克思想的关系，436；罗马涅地区没有～，139；退出～，551

公民精神[I]civilità，153，236n

公民军的演说词和训导词 milit ia orations and sermons，293—294

公民人文主义civic humanism，51，58—60，65，67，83，91，102，104，106，114，115，157，271，335，

公民人文主义者（的）civic humanist（s），vii，66，75，87，126，127，211，231n，232，502；~范畴，450；~概念，333；英格兰的~，386；~精神，466；~思想家，467；~序列，446；~紧张，549；~思想，3，114，116；~传统，462，499，548；~价值，461，505

公民生活[L]vivere civile，3，56，57，64—67，75，78，83，85，106，114—118，121—122，157，184，100，208，211，214，216n，230，263，281，330，333—334，383，385，500，508

公债 funded debt，441

公债 funds，426，439，449—450，453，455—456，460，478，496，508

公债持有人 fundholders，427，528

宫廷派 Court，340，348—351，405，407—409，413，421，429，446，467，483，487，488，509，529，547—548；~意识形态，467，487，488，508，525，547；~利益，408；~理论，494；~辉格党，459，474；~的辉格党史，459，493

共和党 Republicans：杰斐逊派的~，528，531—532

共和国（共和制）republic, the, vii，3，51，53—55，59，66，67，85，86，92，94，183，186，270，349，351，354，

357，358，379，462，493，520，524，534，537，542，545，548；美利坚～，528，535，539，546，549；～和启示，108—109，111—112，193，213—214，399，476；《卡托通信》论～，468，473—474；基督徒的～，214；～学说，364；作为～的英格兰，330，336，339，365—366，368，370，380，385，401，468，474；伊特鲁里亚～，88；联邦～，527；佛罗伦萨～，vii，53，54，83，86，106，117，286，315，333，437；～和命运，95，96，116，156；詹诺蒂论～，275—276，286，288，294，309，313；圭恰迪尼论～，234，258，264—266；汉密尔顿论～，488，529—530，543；哈灵顿论～，392—393，396，398—400，414，481；帝制的～，511；～和个人，98；意大利的～，333；马基雅维里《战争的技艺》论～，199，201，212；《论李维》论～，186—193，；196—199，202，207—211，212—218，219，503；《君主论》论～，158，161，164，181，184；～和马基雅维里的武装理论，177，204，386；作为千禧年的～，403；孟德斯鸠论～，491—493，497，530；平民～，258，494；～在时间中的问题，75，80，84，97，116，185，328，501，541，551；有代表的利益组成的～，523；罗马～，51，54，80，88，101，194，198，211，212，245，281，381—382，386，510；作为普遍共同体的～，402；～和公民生活[L]（vivere civile），4；韦伯斯特论～，535

共和国的核心力量[I]nervo della republica，283—284，311

共和派 commonwealthman，371

共和派 republicans，403

共和主义 republicanism，456，476，519，523；贵族的～，422；古典～，348，422；哈灵顿的～，405，476；马基雅维里的～，384，405；新哈灵顿派的～，476；清教革命以后的～，403

共和主义的 republican：～平衡，588；～精神，487；～人文主义，402，518；～原则，372；～标准，430，532；～理论，

360，363，522；～传统，186，218，243，475，518；～美德，462

共同福祉 commonweal，339

共同体 community：得到拣选者的～，345；议会中的～，351；政治～，65，385

古代的精明 ancient prudence，429，433

古代宪法 Ancient Constitution, the，340，342，347，359，.366，371，372，375，385，389，404，409，416—420，429，441，450，455，458，473，482，493，547

古典（时代）的 classical：～分析，103，548；～远古，54，191；～平衡，404，482，486；～公民，336，

股份 shares，426，453

股票 stock，438，440—442，444，453—454，456；公众～，445；国家～，425

股票经纪人 stockjobber（s），426—427，441，447—449，456，471，475，478，484，496

顾问 counselor（s），26，28，29，219，312，338—341，348，362，364，547；雷利论～，356

雇佣军 mercenary（ies），89，124，176，198，200—201，203—204，210，211，231，239，240，292，310，321；372，381，388，411，430，442

雇佣军[I]condottiere（i），125，182，200，240，411—412，425

寡头制 oligarchy（ies），69，72，77，91，94，100，127，

164，250，253，304，385，478，486，514；议会～，547

乖戾和性情多变 casualties and caprice，532—533

官僚 bureaucracy, bureaucrats，425；文职～，412；军事～，412，419官职 offce，407，409，450，464

官职、官员 places, placemen，406—408，410，412，413，420，427，473，478

官职轮换 rotation in offce，256—257，382—383，393—394，407，414，473，519

惯例 convention，451

归纳 induction，10，11，21，22

圭恰迪尼 Guicciardini, Francesco：～作为法学家，83；～作为贵族派历史学家，121；～作为教皇委派的统治者，139—140，186；～与佛罗伦萨的围困，226—227；～在西班牙，122；著作：《对马基雅维里〈论李维〉的思考》，194，268；《论1512年美第奇家族复辟之后的佛罗伦萨政府》，140—147；《如何确保政府属于美第奇家族》，149n，151；《大议会如何进行选举》Del modo di eleggere gli uffici nel consiglio grande，130，134—135；《关于佛罗伦萨政府的对话》，186，219—266，268—269，286—287，318；《洛格罗诺谈话录》，122，124，126，130—131，134—140，145，153，183，220，232，233，254—255；《记事录》，216n，220，242，266—270；～作为美第奇家庭统治的分析家，160；～论贵族制，395；～与詹诺蒂的比较，278，283，286，289，296，308，310，313，317—318；～论腐败，407，548；～对马基雅维里的批评，194—196；～论信仰和疯狂，294；～论少数和多数，480，485；～论政府，460；～论神恩，170；～与奥里切拉伊花园，295；～作为马基雅维里的同行，vii，86，117，328—329，334，495；～论参政[I]（participazione），184；～所说的特

殊人[I]（particulari），209；～和佛罗伦萨人的第二天性，165，185；～论国家[I]（stato），175；～论威尼斯，285，289

圭恰迪尼Guicciardini, Piero，220—222，224n，245—246，258贵族 aristocrats，351

贵族 baron（s），164，210，302，419，428—429，432，483，493，516

贵族 nobility，101，354—355，416，419，433，483，514；英格兰的～，386，389n，473；封建～，388；佛罗伦萨的～，244；法国的～，476；仆从式～，413

贵族 nobles，189，196—197，352，356

贵族 peerage, peers，409，414—419，514—515；～的历史，419

贵族（制）aristocracy，69—73，77，100—103，119，135，139，145，212，219，237，262，27879，304，310，323，353，356，394—395，414，485，515，528；古代～，514；封闭的～，377，384，394—395，409，414—416；军事～，413；自然～，414，515—517，520—521，526，531—533，537—538；轮换的～，393；圣徒～，414；常设～，382；威尼斯的～，393

贵族的 aristocratic：～原则，197，526；～共和国，258

贵族法案（1719）Peerage Bill of 1719，515

贵族团体 baronage，386，393，418—419

国[L]civitas：上帝之～，34，35，39，41，45，193，462，552；世俗之～，552；地上之～，34，36，39，43，53，193

国家 state（s），372，410—413，425—426，531，536，549

国家（共和国）commonwealth：～和武装，200—201，386；平衡的～，474，495；没有教士的～，512；对～的信心，441；达文南特论～，442—445；作为～的英格兰，357，395，519；英格兰思想中的～，409；扩张的～，390—393，438，510，523，531；弗莱彻论～，432；哈灵顿论～，390，392，400n，412，420；人文主义的～，348；不朽的～，388—389，399；有地者的～，466，468；莱夫克努论～，326；受到常备军威胁的～，470；受到党争威胁的～，483；摩西的～，396—399；新哈灵顿派思想中的～，429；波利比阿的～，80；皮姆论～，358；作为共和国的～，508，514；世俗～，45；至高无上的～，397；贸易和～，438，445，460；威尼斯的～，102，272，323；自由民的～，533

国家[I]stato（i），125，149n，151n，；158 and n，175，176，178，191n，214n，236，244n，27on，278n，288，291n，301，304n，307n，313n，314n；混合（misto）～，297；封闭型（stretto）～，265

国家的理由reason of state，369—371，380

国家的理由[I]ragione di stato，356；

国王king（s），the，12，29，30，103，189，302，334，348，352—353，415，418，430，432，475，518；the英格兰～，329，355—360，361—365，371，381，386，388—389，410—411，413，419，468，514；封建时代的～，387—388，428—429；～的馈赠，418；爱国者～，459，484—485；～、贵族和平民，355，361，363，404，414，419，478，480—481；～在议会中，13，364，371，409，481，547（参见“罗马人”）

过去 past, the/a，54—55，344，420，422，431，433，440，458—459，486，487，546

哈茨 Hartz, Louis B.，509

哈莱 Harley, Robert，449

哈勒 Hale, Sir Matthew，9，404—405

哈勒 Haller, William，343

哈里森 Harrison, William H.，538

哈灵顿 Harrington, James：~和《卡托通信》，469；英格兰公民人文主义传统中的~，viii，386，389，402，436，446，450，454，484；~论殖民地，139，514；~和达文南特，438，442；~和笛福，433；~和弗莱彻，428—429；~论封建君主制，473；~和法国，413；~和詹诺蒂，272，300，302—303；~和霍布斯，396—398，401；~和上议院，404，409，414，415；~和休谟，493；~和土地，412，485；~论立法者和神恩，170n；~和马基雅维里，317，390；~论中世纪的政府，26—27；~和孟德斯鸠，480—481；~论自然贵族，515；~和新哈灵顿派，406，416—417，419—420；~和内韦尔，417—418，420；《大洋国》，383—396，399—400，411，415，417，442，475，510，535；~论委任制，397；~论财产，387，390；~论共和主义末世论，385，398—399，476；~论轮换制，382，394，407，519；~论常备军，411—412；~和托兰，449；~论威尼斯的抽签制，285；~和韦伯斯特，534—535；~和辉格党文化，507—508

哈灵顿主义的 Harringtonian：~宪法，514；~教义，406，419；~解释，419；~自由，418；另参见“新哈灵顿派”

哈蒙德 Hammond, Henry，397

哈维 Harvey, William，394

海洋 sea, the，392，438，442—443，510，535

汉密尔顿 Hamilton, Alexander，462，488，528—533，541，543，547—548

汉森 Hanson, Donald，《从王国到共和国》，27n，335—536，338

好运[I]bouna fortuna，195

合理性 rationality，93，94，327—328，353，403，464，465

和平与战争 peace and war，见“对外关系”、“职能”

荷兰 Holland，391，412，424，438

赫墨斯 Hermes de Caduceo，393n，407

赫斯特 Hexter, J.H.，175，211，563

赫维 Hervey, Lord，427，482；《古代自由和现代自由的表述与比较》，482黑格尔 Hegel, G.W.F.，549

黑格尔派 Hegelians，549—550

亨顿 Hunton, Philip，366—369，374；《论君主制》，366

亨汉大法官 Hengham, Chief Justice，27，28

亨利 Henry, Patrick，426，531

亨利八世 Henry VIII，342，429

亨利七世 Henry VII, King，387—388（参见“培根”）

互爱 agape，99

护国公时代，克伦威尔的 Protectorate, the Cromwellian，381，383—384

护民官 tribunes，195，246，308

华莱士 Wallace, John M.，371，379

怀特菲尔德 Whitfeld, J.H.，183

幻觉 fantasy（ies），96，451—452，454，456—459，461，464—467，470—472，474—475，484，490—491，496，522，533

幻觉[I]fantaisies，489

幻想女神[L]Fantasia，96—98，180，307，453，488

皇帝 Caesars, the，277，388

皇帝 emperor，50，51，53，381，388

皇帝[L]imperator（es），211，510，529

皇家交易所 the Royal Exchange，456

黄金 gold，455，475；~和纸币，441，444，449，451—452，456，474—475，496；~和银子，435，444，450，496

恢复[I]rivoluzione，79

恢复原状[I]ripigliare lo stato，205n，521

辉格党 Whig，421，426，433，446—448，452—456，478，483；~主教，421；不列颠的~，546；~教义，507；~帝国，546；~意识形态，407，422，428；~传统，547美国的~，538；乡村派~，459，474；独立的~，477；~小帮派，433，478，507，528；现代~，529；老~，466，474，477，513

混合君主制 mixed monarchy，237，355，358，481，515

混合体[L]corpus misticum，334，353—354

混合政体[G]politeia，64，70—72，78，86，116，121，132，138，157，169，388，479

混合政体 mixed body，79，326，360，365，369—370，377，415—416

混合政制[I]governo misto，286，297，299—300，304—307，311，323

混合制国家 mixed state（stato misto），91，297

混合制政府mixed government，67，100，103，185，198，243，253，272—273，277，286，297—298，305，307—308，315—316，325，327—328，333，355，358，361，364—371，382，395，402，404，414，419，422，481

活动 activity，67，68，73，74，328，354，391，446，480，521；公民～，349—350，486

火药 gunpowder，429—430

货币 money，391，438—440，443—444，447—448，452，455—456，459，461；～流通，434；～的发明，435

货物 goods～流通，445，502；～交换，451，492，502；虚假的～，471；～操纵，501；～生产，498，501；作为财产的～，391；真实的～，456，459，464

霍布斯 Hobbes, Thomas，324，370—372，378，380，382，385，396—400，401，417，457，474—475，518；《利维坦》，324，335，370，380，389，396—399，474—475

机会[I]caso，188，194，238n，262n

积极的公民生活 active civic life，549

积极生活[L]vita activa，40，56，58，84，86，98，333，335，350，485，539，546，551

基督Christ，50，60n，111，123n，215，342，378；～的嫁娘，396，399；～的统治，344，378，398—399，400n，511；～再世，343，396—397

基督教Christianity，192，202，214，463，492；亚里士多德主义的～，7，21，96；奥古斯丁时代的～，41，67；中世纪的～，67；～教会，34，44—46，105—107，114，190，214—215，343，347；396，462；英格兰的～，329，342；好战的～，80，342；～的改革，348；普世～，342

基督教（基督徒）的 Christian，～教会，34；～救赎教义，31；～帝国，34；～人文主义者，76；～思想家，6；～律法，14，43；～君主，350；～共和国，214；～社会，43；～思想，8，462；～价值观，463，492—493；～美德，75，76，133

霍布斯的，Hobbesian：～语言，471；～自然状态，440

基督教的清贫 Christian poverty，215，294

霍布斯—列宁理论Hobson-Lenin theory，530

激进改革 Radical Reformation，346

机缘[I]Occasione（fg.），168—169

激进主义 radicalism，英格兰的～，372—375，377，381—383，515

机缘[L]occasione：詹诺蒂论～，279，281，282n，301，302—304，319；圭恰迪尼论～，266，267n；马基雅维里论～，168，170，172，174，181，189，190，193，206，301，318—319，453

吉本 Gibbon, Edward，211，217n

吉尔伯特 Gilbert, Felix，100，117，110—121，220，274，

集体意识[A]asabiyah，499—500

技艺 art（s），the，441—442，470，492—493，409，511，552；~的进步，533，538

技艺[I]arte，200，411；参见《战争的技艺》

继承 inheritance，175，176，359，376，389—391，405，445，451，463

加尔文 Calvin, Jean，377

加尔文教 Calvinism，337，346；苏格兰的~，345

加尔文教的 Calvinist：个人，336；教徒，339；~宿命论，405

加林 Garin, Eugenio，52，60

家臣 retain, retainers，356—357，386，388，408，418

家政 household，68，203

家政[G]oikos，亚里士多德的~，68，386，390，450，464，475

价值（观）value（s），ix，73，74，154，266，402，459，462，466—467，474，486—487，494，496，498，501—502；公民~和基督教~，492，505；交换~，435；~目标，69；~和历史，243，252，266，402，458，462，466—467，486—487，498，508，549，552；特殊~，75，76，464；~排序，69；私人的~，491；次要~，501—502；普遍的~，501

建筑师（比喻）architect（fg.），296

交换 exchange，431，436，440，444—445，450，458，

464，492，498，538；商品～，465，502；价值～，435

交谈 conversation，61—65

较少依附[I]poca dependenza，309n，315，482

教皇 pope, the，51，106，343，396

教皇 popes：亚历山大六世，173—174；克莱芒七世（朱利奥·德·美第奇），242；尤利乌斯二世，138，301；利奥十世（乔万尼·德·美第奇），138，147，149，150，152，203，242

教派 sects, sectarians，335—336，346

教士 clergy，382，396—398，400，473，476，512

教士 priest（s），396，474—475，477，499

教义自由派 latitudinarians，403

教育 education，432，492—493，502；

参见“好的教育”[I]

节俭 frugality，249，430，438，445—446，458，464，492，531

阶级 class：冲突，549；斗争，503

杰斐逊 Jefferson, Thomas，211，462，529，532—533，535—536，538，540—543，547；《弗吉尼亚评论》，532—533n，538

杰斐逊派 Jeffersonians, the，528—529，532

坚实的土地[L]terra frma，321，392，434，442

杰克逊 Jackson, Andrew，535—538；~神话，536

见利忘义 venality，407，532，548

建国之父 Founding Fathers，480，507

解放者 liberator，535，180—181，318—319

金钱利益 monied interest，见“利益”

金融家 fnancier，445，447

金融业 banking，547

谨慎 caution，232，241

进步 progress，495，501—504，512；技艺的~，533；文明的~，540；商业的~与腐败，541；社会~，501，504；~理论，293，402

经济（学）economy, an，451；信用~，496；自然~，444—445，450；新~，452；政治~，450；投机性~，486

经济学 economics，451，498；王道盛世时期的政治~，445；哈灵顿的~，390；马基雅维里的~，446

经验 experience，《对十九条提议的答复》论~，362；亚里士多德理论中的~，22—26，129，212，485，514；柯克向詹姆士一世解释~，17；福特斯库论~，14—19，59，334；詹诺蒂论~，280—282，303，311，312；神恩和命运与~的关系，47—48，49，112，115；圭恰迪尼论~，141，219，220，221，224—225，227，234—235，238，241，251，256—257，261，265；哈灵顿论~，395；~和霍布斯，399；人文主义发现~的不充分，62，65，85，93，335；休谟论~，498；马基雅维里论~，172；中世纪王权和法律中的~，28—29；商人对~的快速积累，91；孟德斯鸠论~，490；~在商业社会变成了意见，440，457，459—

260，465，472；显贵[I]（ottimati）重视～，101；议会的～，353—354；～和参与，131；柏拉图论～，20；代表的～，517；～和精神，536

经验[I]esperienzia，227—228，232，234，241n，247n，256，262n，263，267n，81n

贵胄[I]benefciati，291

精神 spirit，536

精神 spiritual，～史，107（参见“权威”）

精神[F]esprit，251

精英 elite（s）：美国的，507，515—516，520，525；亚里士多德论～，69—70，73，90；英格兰的～，500；作为～的佛罗伦萨显贵，118—119，148，151，153，156；詹诺蒂论～，278，286—287，313—314；圭恰迪尼论～，127，131，134—135，138，139，145，231—235，249，253—257，259，261，262，284，311；～和共和主义理论，202，485；作为～的圣徒，395，398

精英主义 elitism，132，248

警觉[I]vigilanzia，239，244，252

旧世界 Old World, the，537，546

居鲁士 Cyrus，168，170，175，180

决策者（和决策）decision-makers（and making），49，50，64，70—73，85，87，115，129，131，133，203，226，232，233，324，466

决疑术 casuistry, casuists，360，366—371，377，389

绝对 absolute，26，28，30，345；~权威（国王的），352，353，397；~君主制，159，355，362，417，422，474，477，494；~权力，352—353，481；道德~性，552绝对君主制[I]principe assoluto，236

军（军队）army, an/the，388，389n，412—413，428，430，439，508；陆~，412，438，441；国家~，412；~军官，409，411—413；平民~，381；职业~，406，411—412，432—434，450，499—500，510，528，536；常备~，406，410—413，415，419—421，424—426，428，434，439，442，447，458，468，470，478，482，507，513，529，536，549；克伦威尔的~或新模范~，336，372—375，377，380—381，383—384，410，413；爱尔兰的~，392

军队[I]milizia，244，273，305，393

军人 soldier（s），199，356，430，475，499，530

军事 military：~纪律，196，198，201—203；~政府，415，416；~职业化，416，547；罗马~，245

君士坦丁皇帝 Constantine, Emperor，33，43，190，342，345；~的馈赠，342

君主 monarch，26，56，65，66，410，458，465，489

君主 prince（s），the，34，45，46，153，176，177，180，185，213—216，238，239，240，264，299，311，317，334—335，；338—341，350—352，354，363，380，405，537，~的权威，351；福特斯库论~，10—12，16—19，29；世袭~，161，162，178，179；新~，141，142，144，154，155，156—167，172—173，175—181，185，189，198，374

君主[I]principe：绝对~，236，307n；自然（naturale）~，158，161，181，489；新（nuovo）~，161，190，333，489，

君主国 principalities，210，219；教会～ecclesiastical，190，191

君主制 monarchy（ies），52，54，66，70，73，77，91，100—103，109，111，139，158，159，184，209，222，250，262，347，354—357，360；绝对～，355，362；唯我独尊的～，361；封建～，387，388，473；法国～，413；哥特人的～，387—388，413，473；世袭～，191，384；世袭和选举的～，355；历史上的～，404；拥有管辖权的～，335；有限～，428，473—474；北方的～，415，416；议会～，405，481，488，508—509，515—516，518，525，529—531，546—547；新教的～，478；受控制的～，363；～的复辟，404；拥有广袤领土的～，334—335；土耳其的～，387，412；普遍～，437，444；参见“英国的”和“混合制政府”

君主制、贵族制、民主制 monarchy, aristocracy, democracy，277，354，362，367n，387

均衡 equilibrium，328，368，371，432，479，503，504

俊杰[L]optimates，101，258，287

郡 shire，340，351

喀提林 Catiline，529

卡博尼 Capponi, Niccolo，274，286，289—290，295

卡博尼 Capponi, Piero，220，221，223，229，243，266

卡尔丹 Ibn Khaldun，499

卡米鲁斯 Camillus, Furius，537

卡佩家族 Capetians，159

卡斯蒂利奥 Castiglione, Baldassare，153

卡特莱特 Cartwright, John，547

卡托 Cato：艾迪生论～，487；特兰夏和格登论～，467—477，484，489—491，509；～作为历史人物，471，488，529，531，533；～式联邦主义，531

卡瓦尔坎蒂 Cavalcanti, Giovanni，91—98，127，453

卡修斯 Cassius，50，53

恺撒 Caesar, Julius，52—54，201，488，510，529，531，537，548

考弗莱 Coverley, Sir Roger，447

柯克 Coke, Sir Edward，16，29，404

柯勒律治 Coleridge, Samuel Taylor，495

柯林森 Collison, Patrick，564

科恩尼斯伯格 Koenigsberger, H.G.，338

科拉 Cola di Rienzo，51，105

科勒佩波 Colepeper, Sir John，361

科隆纳 Colonna, Fabrizio，182

科罗克特 Crockett, Davy，535

克劳塞维茨 Clausewitz, Karl von，536

克雷夫科尔 Crevecoeur, Hector St.John de，540，545

克伦威尔，奥利弗 Cromwell, Oliver，375，378—379，392，396，406，413，536

克伦威尔，理查 Cromwell, Richard，409，414，417

克诺克斯 Knox, John，345

肯塔基 Kentucky，~猎人，536

空间 space, ix，3，4，21，22，84，116，215，217，541，550

孔塔里尼 Contarlini, Gasparo，271，320—328，394；《威尼斯共和国与政府》，320—328

恐怖 terror，538，548

库柏 Cooper, Fenimore，540

狂热精神 spirit of enthusiasm，403

狂妄[G]hubris，78

扩张 expansion，199，210，215，310，328，357，392—393，442，524；罗马的~，305，535，539—543；549

扩张的 expanding：~民主，535；~国家，289

拉蒙特 Lamont，378

拉蒙特 Lamont, William M.，347，378

拉斯莱特 Laslett, Peter，424

莱夫克努 Lewkenor, Lewes，320—321，；322n，323n，324，325n，326n

兰伯罗 Rainborough, Thomas，376，385，390

兰杜奇 Landucci, Luca，114—115

浪漫主义的 romantic：~思想，523；~传统，338

浪漫主义 romanticism，535—536

劳 Law, John，468，475，400

劳动 labor，442—443，458，498；~分工，465，501，502，505；~价值学说，457—458

劳动者[L]homo faber，550

老西方人 Old Western，3，37，338

类型 type（s），33，51，373，378，399

礼仪 politeness，470

李尔本 Lilburne, John，433

李森伯格 Riesenberg, Peter，83n

李维 Livy，61，62，205n

里奇 Rich, Nathaniel，381

理想主义 idealism，548；~的话语模式，505；~的战争理论，536；参见“形式”理性 reason：中世纪哲学和法学理论中的~，4，11，14，19，22，24—25，29，67，334—335；文艺复兴人文主义和古典政治学中的~，97—98，99，115，235，256，323—325；浪漫主义的~观，536，549；18世纪哲学中~作为欲望的奴隶，457，461，472，488，493—495，498，509

历史 history：~中的行动，552；脱离~，466；作为变化的

~，78，328；公民~，330；古典时代的~，373，537；~中的商业，499，501；猜测~，498；乡村派的~观，486—487；宫廷派的~观，459，525；克罗齐的~，242；循环的~，218，493，540，543；~和末世论，33—34，43，45；~和人类的堕落，297；~和幻觉（fantasia），96—97；~和命运（fortuna），39，97；~的封建解释，421；詹诺蒂论~，277，281，327；~和神恩，7，136，396，511；圭恰迪尼论~，220，224—225，242，250；哈灵顿论~，388—389；哈灵顿和新哈灵顿派的~，449—450，481；~和历史主义，551；霍布斯和~，370；休谟和~，497；帝国主义的~，53；马基雅维里和~，268—269；现代的~意识，46，480；自然和~，537，546；调理~，95；作为特殊事件的~，3；人格和~，402；~和哲学，63；政治~，36，43；~和政治人，506；~和作为反基督分子的教皇，343；前现代的~观，46，551；生产的~，498—499；先知预言的~，43，44；公共~，43；与~的争执，545；共和国和~，80，184—185，218，327—328，493，543，551；共和主义对~的评价，54，57，58，60，83，84，327；神圣的~，31，32，44，207，343，345，512；作为“现世”（saeculum）的~，32；经院学派的~，5—6；作为发展图式的~，理性[L]ratio，24—25

理智（理由）[I]ragione，92，94—95，108，198n，228，232，271n，293n

498—499；世俗~，8，32—34，36，42，44，47，344；精神~，106，107；~的恐怖，116；~的转型，550；维柯论~，65，498；美德和~，402；~和向西部前进，511；参见“美洲”、“矛盾”、“英格兰”、“欧洲”、“佛罗伦萨”、“苏格兰”、“价值”、“威尼斯人”

历史的 historical，~记忆，276；~因果关系，300—302；~变迁，402，467；~君主制，404；~存在，401；~过程，431，498；~科学，498；~自我形象，334；~自我理解，333，402

古老（古代、古人）antiquity，14，16—19，23，24，27，54，62，93，115，177，191，334，341，345，348，354，359，418，421，434，521，529；下议院的～，404；超出记忆的，405；相沿成习的～，547；～斯巴达人和罗马人，548

古老[I]antiquita，159n

历史拟制 historiography，33，46

历史性 historicity，551

历史主义 historicism，3，551

立法 legislation，18，19，23，28—30，129，254—256，289，305，313，315，319，329，340，361，364，387，404，458，467，479—480，548

立法机构 legislature，409，420，495，517，521，528

立法权 legislative, the，408，479，493，514，525，328，488

立法者 legislator（s），98，124，136—137，140，168—176，178，180，187—193，194，206—208，241，264，279—281，283，303—305，318，322，366，370，379—380，393—394，396，405，411，445，490，535，537

利库尔戈斯 Lycurgus，135，168，170，175，187—190，193，197，206，213，264，303，306，320，369—370，388—389，443，492，535，552

《利维坦》Leviathan，见“霍布斯”

利益 interest（s），125，355，300，464，474，483，487，495，521，523—525，530—531，535，539；土地～，434，446—447，461；基于～的借贷，391；金钱～，446—448，461，468

—469，479，507，510，525，529；永恒～，376，407；私人～，439，495；自我～，464，465，467；参见“特殊”

联邦 federal：～宪法，527；～政府，528；～代议制结构，530；～共和国，526；～结构，521，523

联邦党 Federalist, party，528，531；共和党与～的辩论，513，529；～理论，517，525—526；～思想，518，522—524；～传统，523

联邦党人 Federalists, the，520，525，532，541

《联邦党人文集》Federalist, The，522联邦主义 Federalism，525；卡托式的～，530；麦迪逊式的～，528，531，533；非古典的～，530

良知 conscience，368—369，371

列文森 Levenson, Joseph R.，243，341

猎人（牧民、农民、商人）hunter（shepherd, farmer, trader），498，540

灵知[G]gnosis，99

另一个议会 the Other House，384，409，413，514

刘易斯 Lewis, C.S.，3

卢梭 Rousseau, Jean-Jacques，462—463，465，504，517，518，520，521，524，546

鲁切莱 Rucellai, Bernardo，101，120，121，185

律法 law（Christian），14，43

《伦敦杂志》London Journal, the，427，482

伦理　ethic，基督教～，440，491；公民～，491，495；商业～，441，500；骑士～，133；新教～，445—456；罗马元老院～，36—37；武士～，491；工作～，550；参见“美德”

罗伯特 Robert, Lord Brooke，371

罗利 Raleigh, Sir Walter，355—357，360，386；《内阁议事会》，355；《国家要义》，355—356；《议会特权》，356—357

罗马的　Roman：～古代，548；～公民战士，493，511；～殖民活动，442；～帝国，54，216，217n，247，281，387，393，510；～霸权，524；～历史，120，263，268；～先王，195—196，199，245—246，279，281；～法律，83；～自由，277，491；～军事制度，239；～贵族，；189，246—247，281，393，491；～人民，51，245，314，510；～平民，189，196，198—199，202—203，246—247，310，393，491；～底层平民[L]（plebe bassa），247；参见“共和国”

罗马人　Romans，13，51，78，164，166，194，207，209，216—217，239—240，314，511，535

罗穆路斯 Romulus，168，175，187，189，192，193，194，207，280，305，379—380，388，535

洛克 Locke, John，367—368，406，421，423—424，435—437，450—451，456—457，463，514，526，542，545；《政府论》，367，421，435

洛克（式）的 Lockean：～“诉诸天意”，367—368；～同意说，544；～契约，545；～“解散政府”，516；～自由主义，549；～范式，526，539；～原始主义，537

马尔伯罗 Marlborough, Duke of，488，529

马尔库塞 Marcuse, Herbert，549

马基雅维里（主义）的 Machiavellian：~暧昧性，529；~美国，462；~分析，361；~习俗，489；~人文主义，347；~观念，334；~创新，489；~语言，417，500；~时刻，vii—ix，84—85，183，375，477，486，503，531，533，541，545—546；~范式，460—461；~紧张，549；~理论，124，386；~思想，423，462，491；~传统，423，510，；524，526；~德行[I]（virtù），435，522，525

马基雅维里 Machiavelli, Niccolo, vii, viii，86，98，117，121，141—142，154，156，159，165，166，175，177，180—182，183，186，189—190，219，232，242，254，256，268—269，271—273，286，292，295，297，301—302，306，308—310，315—317，319—320，327—328，329，334，357，364，369，380，385，393—395，402，408，411，430，436，454，484，487，495，497—498，505，509，514，516，521，528，529，537，539，545—546，548；~和阿拉曼尼，152，154，165，210；~和军队，124，199—200，202—204，209—210，333，390—391，450，492；~论博尔贾，173—175，181；~论基督教和宗教，190—192，214—215，294，463，492，504—505；~论腐败，204—211，386—387；~论“平等”（equalità），208—209，227，468—469；~论佛罗伦萨，160，186—187，202—203；~论形式与质料，168—169，207，388；论命运~，162—163，167，170—171，193，207，399；~论人性，96—97，180，193；~和波利比阿，189—190，195；~论自然君主（principe naturale），158，161，163—164；~论新君主（principe nuovo），160，163，175，178—179，333，374；~论先知，170—172，190，192，206，375；~论罗马政

治，194—196，202—203，208—209，211，216，246，268，281，308，491；~和萨伏那罗拉，108，113，184，215；~论习惯，159，164，180，212；~论威尼斯，187—188，197—198，289，292，438；~论德行和美德（virtù and virtue），161—162，167，172—173，178—179，199，203，206—207，

212，217，238，263，271，333，337，400，444，510—511，535，540；著作：《战争的技艺》，177，182，184，199—203，211n，269，295；《论洛伦佐去世后的佛罗伦萨政府》，242；《应教皇利奥十世之请论改革佛罗伦萨政府》，203；《论李维》，157，177，179，182，183—218，219，231，240，245—247，267，280，292，303，316，393；《佛罗伦萨史》，186，27 3；《君主论》，97，141，149，152，154，155，156—182，184，186，188—194，199，206，213，219，268—269，301，303，318，350

马基雅维里主义 Machiavellism，333，351，357，380；启示录式的～，513；英格兰的～，360，383

马克思 Marx, Karl，457，461，462，505

马克思的理想 Marxian ideal，551；～在美国，549

马克思主义 Marxism，336，461，502，549；

马克思主义的解释，Marxist interpretation，338，461

马略 Marius，197，207n

马韦尔 Marvell, Andrew，379，392，399，406，408—409，419—420；《贺拉斯体颂歌》，379；《克伦威尔政府一周年颂》，379；《论亲教皇的专制政府的成长》，406，408

麦迪逊 Madison, James，519—520，522，523，530—531，538，545

麦迪逊的 Madisonian，～联邦主义，529，531；～自由主义，535；～政治学，544，548；～综合，531

麦基文 Mcllwain, C.H.，19，25，26

麦考利 Macaulay, Lord，447

麦利乌斯 Melius, Spurius，469

蛮荒 wilderness, the，537，539，545，550

蛮族 barbarism，54，499

曼德维尔 Mandeville, Bernard，465，475，487

曼利乌斯 Manlius Capitolinus，207n，469n，537

矛盾 contradiction，历史～，499，503—505，531，549

贸易 trade，391，425—426，430，432—434，436—439，441—450，464，469—470，484—485，508，530—531；自由～，531

贸易的 trading：～公司，468—470，473；～利益，488；～人，431；～国，424，440，442；～社会，425，464，469—470

没有武装的城邦[I]città disarmata，240，252，262，270，271，272，289

梅西亚 Mexia, Pedro，437

美德 virtue：积极的～，76，317，350，397，472，524；农业社会的～，533，540；美洲的～，507—509，511，513，515—525，526—544，545，547；古代的～，51；《对十九条提议的答复》论～，362—365；～与商业的对立，ix，427，431，495，549，551；～的腐化，viii，387；命运的～，viii，40，85，185，191，349，371，385；亚里士多德的作为一种～结构的共和国，73—76，115—116，120，123，157，168，184—185，189，192，208，334，349，354，364，402，550—551；～和武装，386；波爱修斯论～，36；博林布鲁克论～，482—485；不列颠的～，513；布鲁尼论～，87—90；《卡托通信》论～，469—474；卡瓦尔坎蒂论～，92—95，97—98；～和变化，458—459；基督教的～，75，

76，92，133，441；～的共同体，408；孔塔里尼论～，321—325；顾问的～，339；乡村派的～观，407—409，414，426—427，432，447，450，62—67，478—479，486—488；宫廷派意识形态中的～，487；～和信用，456—458；达蒂论～，91—92；达文南特论～，437—438，443；笛福论～，434；～的衰落，513n，521，537；帝国和共和国与～，88—89，215—217；～的扩张，539；～和虚假意识，475；弗格森论～，499—501，503；～和形式（forma），207；节俭的～，445—446；詹诺蒂论～，297—298；哥特人的～，441，513；～和神恩，42，48，113；圭恰迪尼论～，134—135，145，230—231，253，256；哈灵顿论～，385—387，390—391，392—395，411；休谟论～，497；个人～，534；军事～，203，217，296—297，322；米拉论～，502；孟德斯鸠论～，400—493；天然的～，540；～和新柏拉图主义者，99；～和欲望，462，467；爱国者的～，513；伯里克利的～，89；～的政治化，211；波利比阿论～，78，80；《君主论》论～，26，181；作为审慎的～，24—25，253；公共～，397，474；共和主义～，85，88，89；～的恢复of，205—206；罗马的～，205，441，513；萨伏那罗拉论～，108；～的学问，115—116，128，243，484；斯巴达人的～，441；～和稳定，194，328，426；托斯卡纳的～，217n；女人的～，405；参见“公民美德”、“威尼斯使美德成为机制”、“德行”

美德[F]vertu，501；基督教的（chretienne）～，491；道德的（morale）～，491；政治（politique）～，491—493

美第奇家族 Medici, the，86，101，117，120—122，145，148—152，176，231—236，241—243，248，266—267，292，302—303，305，388；科西莫，86，91，97，98，108，119，143，144，；147，223，227，300；托斯卡纳大公科西莫，85，154；焦万尼主教（教皇利奥十世），138，147，150，152；乔万尼·德莱·班德·内雷，182；朱利亚诺138—139，149，153，160；朱利奥（教皇克莱芒七世），242；豪华者洛伦佐，98，102，120，121，143，148，151n，223，229，549；乌尔比诺大公洛伦佐，

138—139，149，160；皮耶罗，102，105，120，147，148，227

美第奇政府 Medicean government，86；1434—1494年的～：117—120，127，138—139，142—143，205n，220，229，234—237，252—253，263，300；1512—1527年的～：122，138—144，151，154，160，162，165，265，273—274，287；1530年的～，148，154，267，318，333

美国国会 Congress, the U.S.，528

美好的老事业 good old cause, the，384，422，528

美洲（美国）America, ix，218，333，442，486，506—550；～的启示录，511—512，542—543；～殖民地，392，410，442，467—468，505—510，515；～宪法，462，513，527—528，531，534，537.539，544；～文化，543—545；～历史，505，541，543—544；～神话，537，542，545（参见“元历史”）；～政党，528—529，531—532；～共和国，528，533，539，546；～革命，85，315，462，467，506，508，513，516，527，546，548；～革命者，516；～革命军队，527；～社会意识和思想，506，527，541，546，548—549，551；～的价值观，330，462，532；West，534；～的工作伦理，551；～劳动力，551

孟德斯鸠 Montesquieu, Baron de，211，251，427，441，463，465，468，475，480—481，484—485，489—492，497，501，507，516，521，526，530，548；《波斯人信札》，468，475，477，488；《论法的精神》，485，488，534

弥尔顿 Milton, John，344，395，414，476，507

弥赛亚 messiah，343；～时刻，111；～主义，403，549—550

米拉 Millar, John，502

米兰 Milan，55，64，106，150；～的帝国派，437

秘术 arcane art，352，354

秘术[L]arcana，355；治国～（arcana imperii），28，48，354

密西西比 Mississippi, the，511；～计划，468，475

民[G]demos，71，387

民兵（公民军）militia：佛罗伦萨的～，124，137，148，176，20I，203，209，231，232，240，244，248，263，272—273，289—295，306—307，312，317，393；in英格兰的～，362，410，414，416，419—420，427，431—432，435，442，450，458，507；美国的～，528

民众 popular：民兵，528；～的自由，528；参见“政府”

民主（制）democracy（ies），69，70，72，73，77，91，100—103，239，253，262，300，307，352，356

命题 propositions，4，21，22，63

命运 fortune，3，36，44，47，76，197—199，237，238，247，294n，328，333，405n，445，473；～和商业，493；～和腐败，viii；～、习俗和神恩，viii，401；英格兰思想中的～，349—351，363，365—366，370—371，374—375；～和信仰，48；～和幻觉，533；圭恰迪尼论～，264—265；～和革新，160—163，165，179，180；～和权力，114，134—137；～的作用，ix；～和美德，85，91，92，95，96，385，503（另见“命运之轮）

命运[L]fortuna，77，78，218，486；～和商业，503，533；～和腐败，211—213，402，405；～和信用，453—454；英格兰思想中的～，350，366，374，387；詹诺蒂论～，297，298n，300—303，317—319，328；圭恰迪尼论～，230，262n，263，265n，268—270，271n；《君主论》中的～，156—163，172—

181；~的含义，36—41；~和德行[I]（virtù）、美德、德性（virtus），84—88，94—97，108，136，166—169，173，184，185，188—191，193，194，203，206，460，472，525

命运的恩惠 goods of fortune，375，387

命运女神 Fortune，36，38—41，47，；115—117，319，349；作为主宰力量的~，76—79

命运女神[L]Fortuna，168

命运之轮 wheel of fortune，38—40，47，78—80，116，174，302，349—350，366，370，454，509，533，544

摩尔 More, Thomas，339

摩门教徒 Mormons，535

摩西 Moses，168，170—171，175，180，190，207，213，388—389，398—399

摩西的 Mosaic：~国家，396，398；

~律法，346；~神权统治，397末世 eschaton，34，44，45，80，84

末世论 eschatology，32—34，43—46，48，104，106，217，294，541

末世论的 eschatological，337，343，374，293，400，378—379；另见“当下”

莫伊勒 Moyle, Walter，426

穆莱 Murray, William Vans，526

内韦尔 Neville, Henry，406，417—421，476；《仿柏拉

图》，406，417，420—421，476，481

内战 civil war，对个人的影响，366，369

那不勒斯 Naples，104，209

纳米尔 Namier, Sir Lewis，408

南海公司 South Sea：~危机，426，468，474，478，490；~董事，468

能力 capacity：公民的~，37，68，74，90，129，133，232，494—495，502，511—512，517；人的~，339，375；天生的~，375

尼德汉姆 Nedham, Marchamont，；379—384，389，394—395，401，508；《为英格兰共和国辩护》，382—383；《政治快讯》，382—383；《自由国家的优点》，384

年金 pensions，406—408，450

宁录 Nimrod，380，389

农业的（农耕的）agrarian：~民主，535，541；~法，210，211n，468—469，485，534；~立法者，388；~人，538；~财产，436；~共和国，534，543；~社会，534，538；~领土，391—399；~乌托邦，470；~美德，533；~战士，536

农业制度 agrarianism，532

奴隶 servitude，390

奴隶（制）slave, slavery，229

奴役[I]servitù，229

努马 Numa Pompilius，192，207，303

女性（象征符号）woman（symbolic），465，475

诺曼人 Norman（s），13，386，433；~篡权，389

诺曼人的征服 Conquest, the Norman，359

诺亚 Noah，107

欧洲 Europe, ix，74，386，392，430，510，546

欧洲历史 European history，427，467

偶然的 contingent：~原因，485；~事件，3，156；~时间，30；~世界，423

偶然的环境 accidental circumstance，533

偶然性（事件）contingency（ies），5，8，9，25，157，165，166，167，169，190，268，270

帕多阿 Padua，63，273，276

帕克 Parker, Henry，368—369，371，374，380

帕鲁塔 Paruta, Paolo，327

排斥法案 Exclusion, Bill of，406

排斥派 Exclusionists，404

派系 clique（s），266，315

派系（党争）faction（s），143，209，321，326，362—364，408，439，441，447，483—484，507，522，525，535

派系[I]fazione，309

潘多尔菲尼 Pandolfini, Pier Filippo，293n—294n

潘恩 Paine, Thomas，515，575

庞培 Pompey，201

庞培尼乌斯 Pomponius Atticus，276

培根 Bacon, Francis，9，357，386；《文集》，357；《亨利七世》，352，357，388

佩蒂 Petty, Sir William，425n

佩蒂特 Petyt, William，417—418，421

佩尔托尼 Markku Peltonen，564

朋党[I]intelligenza，135，253，260，408

批准[I]approvazione，255，287，480

皮科 Pico della Mirandola，98

皮科克 Peacock, Thomas Love，539

皮姆 Pym, John，358—359

皮特（小）Pitt, William, the younger，；547

脾性[I]umori，241n，245，251，298—299，307；参见“性情”

平等 equality，72，148，208—210，227，254，258，279，281，284—285，362，374，387，396，429，468—470，472—474，481，485—486，491—492，516—517，534，537；另见“平等规则”

平等[I]equalità，227，228，251，256，292n，468

平等规则[G]isonomia，89，473，516，537

平等的人 equals，387

平衡 balance，古典的～，404，482，486；《对十九条提议的答复》论～，361—365，413；《卡托通信》论～，474；孔塔里尼论～，325—326；达文南特论～，441；笛福论～，432—434；英国宪法中的～，441，450，458；联邦主义理论中的～，525—526；弗莱彻论～，428—429；1494年佛罗伦萨政制中的～，103；～和命运，371；《谦卑的请愿和建议》论～，384；休谟论～，494；亨顿论～，366—367；土地和贸易的～，391；麦迪逊论～，522—523；尼德汉姆论～，382；哈灵顿派论～，420；波利比阿式的～，77，349；权力～，454，482，488；财产～，417；共和国的～，548；社会～，497

平衡的 balanced：～宪法，189，197，；385，414，434，459，469，479—481；～权力分配，311；～共和国，349；参见“政府”

平均派 Levellers, the，376—377，381—383，389，433

平民 commonalty，354—355；有地～和议会中的～，419

平民[I]popolo，101，105，118，119，143—144，147，148，226，233，234，248，258，261，265—266，283—284，301，309—310，536；

平民[I]popolari，307，311—313

破产 bankruptcy，496

仆臣（身份）vassal, vassalage，386—387，390，411，418，428—429，432—433，468，470，483，493—494，546

仆人 servant（s），203，376，390，499

蒲伯 Pope, Alexander，457，478

普遍（性）universal（s），4—5，8，11，14，18，20，22，28，29，33，39，44，56，58，61—66，68，71，75，76，116，156，275，493；~概念，219；~形式，79；~利益，3，67，68，74，115；~君主制，437；~原则，305，375；价值~，3，333

普遍化 generalization（s），20—23，25

普遍性 universality，106

普遍意志 general will，254

普遍意志[F]volonté générale，517

普莱恩 Prynne, William，347，371，396，399

普赖斯 Price, Richard，547，575

普世教会 universal church，342

普特南辩论 Putney Debates，375—376，381，390

七年法案 Septennial Act，473—474，478，482—483

七年战争 Seven Years War, the，509

奇思怪想 caprices，489

骑士 knight（s），89；~的劳役，386

企业家 entrepreneur（s），390，456，461，495

启蒙运动 Enlightenment, the，85，476—477

启示（录）apocalypse（apocalyptic, apocalypticism），34，

333，403，433，493，541；美国的～，511—513，532，540—542；布莱特曼的～，346；科拉·迪·雷恩佐的～，51；但丁的～，50—52；英格兰的～，337，342—345，360，396，512；佛罗伦萨的～，113；福克斯的～，346；哈灵顿的～，385，399，401，476；历史～，104；霍布斯的～，397，401，476；中世纪异端的～，45—47；～模式，104；时刻～，108，110—112，344，375；清教激进派的～，373—375，378—379；卢梭的～，504；萨伏那罗拉的～，104—110，136，215，319，344；～辉格主义，403，512

契约 contract, the：洛克的～，545

千禧年 millennium，46，80，84，375，378，399—400，420，477，511—513，532，542，551；共和派的～，403

千禧年的期待 m i l le n n ial hop e s（expectation），336，403，433；美国的～，511

千禧年主义 chiliasm，337，346；千禧年主义者，403；前千禧年的～，346

千禧年主义 millennialism，34，45，46，106，542

《谦卑的请愿和建议》Humble Petition and Advice, the，384，409，481

前千禧年主义者和后千禧年主义者pre-and post-millennialist，344

钱伯斯 Chambers, William N.，524

强掳萨宾妇女 Rape of the Sabines，306

乔治二世 George II，486

乔治三世 George III，507，528，531

乔治一世 George I，446

勤勉[I]industria，147，244

清教 Puritanism，338，463，476，494；

激进的～，423

清教徒（的）Puritan（s），ix，337，345，403；～的教义，336；英格兰～，401；～个人，336；～遗产，476—477；～千禧年意识，385；337，348；～牧师，336；激进的～，401；～圣徒，346；～紧张，549；～思想，512

穷人 poor, the，381

穷人[I]poveri，300，302

全体公民[G]politeunm，78，169

全体人民[I]universale，143—146，207，224，27 5

权臣（大臣）minister（s），406—408，；412，419，479，485，507，519

权贵 magnates，356—357，386

权力　power：绝对～，353；《对十九条提议的答复》论～，353；亚里士多德论～，71—72；布鲁尼论～，90；～腐败，409，516；廷臣生活中的～，350；达文南特论～，438，444—445；事实上的～，378；联邦党人的～理论，521；佛罗伦萨的～，101；哈灵顿论～，386—387，390—391；人文主义传统中的～，329；亨顿论～，366，371；司法～，314—315，363；～的正当性，223；混合政体中的～，307；～和金钱，435，490；～的道德观，548；国家～，425，530；尼德汉姆论～，382—383；代议制中的～，518；共和国的～结构，299—300；塔西佗主义论～，352—353；终极～，494；作为“德行”（virtù）的～，307，327，479；～和美

德，488；参见“平衡”、“分配”、“行政权”、“职能”、“政府”、“分立”

权力分立 separation of powers，128，288，304，364，407—408，420，480—481，488，514，526

权利 right（s），335，355，359

权威 authority，53，55，106，209，299，302，316，346，360，375，380，401，423，457，525；绝对～，352—353，397，474；阿拉曼尼论～，154；自下而上的～，29，334—335，362；习俗的～，24，404；事实上的～，383；自上而下的～，29，334—335，352，354—355，357，359，361—362；～的分配，66，70，283，388；福特斯库论～，19；休谟论～，393—395，508—509；国王的～，28—30，334—335，348，354—355，358—359；国王和议会的～，361，363，368；正当的～，366—370，377；利维坦的～，397，475；the行政长官的～，127；道德～，350；天然的～，485；贵族的～，414；先知的～，379；公共～，126，200，227，253，291，326，356，407，411，464，469，537；代表的～，517；统治阶层的～，473；世俗的～，343，345，396；精神～，398；普遍的～，50，437；不成文的～，13

热那亚 Genoa，299n，318，391，412人 man：作为公民的～，462；～的古典形象，402；自然～，446

人文主义 humanism，51，87；宪政～，527；英格兰的～，338—340；英格兰法律～，341；佛罗伦萨的～，63；马基雅维里的～，347；哲学的和政治的～，61；政治～，340；文艺复兴时期的～，453，545；共和派的～，402，529；参见“公民”

人文主义者（的）humanist（s），54，58，59，62，67，75，87，338—339；基督教～，76；公民～，vii，66，75，402；共和派～，348；经验～，500；佛罗伦萨的～，56，63；意大利的～，74；～知识，93；～哲学，63；～政治理论，349；～政治思想，316；文艺复兴时期的～，437；～共和国，84；～学术，51；～序

列，505；～思想，59；～传统，329

人的堕落 Fall of man，41，47，78，80，297

人格 personality，公民的～，viii，316，391，457，463，477，524，527，551；～和行动，65，218；～的让渡，504—505；～和贵族，395；～和武装，386；～受习惯和继承的约束，85，109，154，444；对～的阴谋，508；～和腐败，211，387，477，486，493，502—503；～和习俗，24；～和狂热，96—97；佛罗伦萨人的～，142，240；～和历史，ix，505，551；～和文化史，408，500—501；～和市场，391；孟德斯鸠对柏拉图～观的看法，491—492；特殊人的～，232；礼仪和～，467；进步和～，501；财产和～，456，464，466，507；清教徒的～，374；～的改造，110；统治者的～，223，477；社会～，68，375，436，477；～和社会，462，493，502；～的专业化，501—502，551；～和德行（virtù），212；和美德，486，500；和德性（virtus），37

人格或美德的基础 foundations of personality or virtue，386，389，391，423，446，450，461，463，477，485，501，534

人类的进步和能力 human progress and capacity，502

人民（平民）people：武装的～，198，203，211，244，246，383，389，391—393，410（参见“武装”）；～大会，23；政治体中的～，334；《卡托通信》论～，472；～和习俗，15，18，23；达文南特论～，439；笛福论～，432—433；分化的～，516；英格兰革命思想中的～，372—374；联邦主义理论中的～，517—518，520—525；詹诺蒂论～，308，310；上帝的～，384；圭恰迪尼论～，130—131，244，254；哈灵顿论～，390，394，398，415—416，429；休谟论～，494；杰斐逊论～，533；有地产的～，302，388；洛克论～，368；马基雅维里论～，189，196—198，203，383；孟德斯鸠论～，489—490；～的性质，18；尼德汉姆论～，382—383；内韦尔论～，419；帕克论～，369；有财产的～，469；～代表，407—408，517，519；共和国的～，389；～

的安全，373；自由～的暴政，216，544；温特伍德论～，359—360

人民[L]populus：369，408

人民的福祉[L]sains populi，369—372，380

“人民的同意”Agreement of the People, the，375

人权 Rights of Man，548

认识 epistemology，128，486；对投资的～，440；对金钱的～，451；对世俗现象的～，402

荣誉 glory，133—135，145，176，230，277，279，529

荣誉 honor，123，133，134，137，141，145，153，219，249—250，259，286，289—290，452，455，465；false，471，474—475（参见“荣誉”[onore]）

荣誉[I]onore，123n，127n，228，232，243，249—253，258，26on，286—287，298—299，311—313，323；参见“荣誉”（honor）

萨贝利科 Sabellico, Marcantonio，274—276

萨尔皮 Sarpi, Paolo，327—328；《特伦托公会议史》，328

萨伏那罗拉 Savonarola, Girolamo：～把共和国与启示录结合在一起，104—105，108—109，111，214—215，294—295，317—318，327，398；～的失败，114—116；詹诺蒂论～，303；圭恰迪尼论～，123—125，220，221，227，270；马基雅维里论～，113，170—171；～和新柏拉图主义者，99；～作为布道者，103—104；～论“原型”（prima forma）和神恩，107，110—111，1 12—13，136—137，175，208，373；～在1494年的作用，105，113；～论第二天性，109—110，135，185，344；～论威尼斯，105，

111—112，121，295

萨伏那罗拉政制 the Savonarolan constitution，148，227；

撒克逊人 Saxons，13，386

撒克逊人的自由 Saxon liberty，433

萨卢塔蒂 Salutati, Coluccio，52，56，57，59，62，65，186

萨卢斯特 Sallust，559

萨默塞特 Somerset, Duke of，347

萨切维雷尔 Sacheverell, Henry，454

塞格尔 Seigel, Jerrold，58，59

塞克斯比 Sexby，381

扫罗 Saul，380，397

沙夫茨伯里 Shaftesbury, Earl of，406—407，409，413—415，417，419—420，479，514

莎士比亚 Shakespeare, William，102，133，217，349，365；《亨利五世》，133；《科利奥兰纳斯》，349；《奥德赛》，365

山上的城邦 city on a hill，512

善（利益、福祉）good，69；~的腐化，71；~的专制，71（具有价值含义的）全体的~，94；共同~，68，74—76，91，107，200，203，226，238，249—250，294，299，358，387，464，473，483，486，487，519，520，522，523；普遍~，68，136，472；有限的~，200；特殊~，32，67，68，71，74，75，80，201，431，472，495，501；政治~，202，425；私人~，445，472，501，526；公共~，88，128，132—136，202—204，

209，213，228—229，249，259，285，293，323—334，329，367n，431，440，445—446，464，471—472，485，495，501，526；对～的追求，67，71，72，235；共和国的～，491；社会～，202；

普遍～，67；整体的～，71

商品 commodity（ies），390—391，431，444，45658，464；作为～的土地，434；可交易的～，441

商人 merchant（s），91，391—392，436，439，447—448，456，460，491，495，525

商人 trader, the，445—446，460

商业 commerce, ix，425，427，431—434，437，439，441，444，453，457—458，462，466，470，487，490—495，497—504，522，525，527，533—535，538—539，541—542，543，546，549—552

商业的 commercial：～礼仪，435；～社会，436

上、下议院 houses, upper and lower，354，418

上帝 God：～在历史中行动，6，31，34，36，39，84，172；诉诸～（亨顿），367；～和征服者，380；～的英格兰人，337，345，346，348，386；～和皇帝，53，56；～和佛罗伦萨，103—105，110，263，293；～的恩宠，41—42；～道成肉身，45；杰斐逊论～，532，541；～和国王的权威，30，335，351，353；对～的认识，41，208；～的律法，375；～和利维坦，397—399；～和摩西，170—172，175；现身，45，396；～的预言，34，43—44，61n，190，370；～和激进行动，373—374；～的救世，34；～和共和国，213—215，323—324，368，385；

共和国是～的王国，385，396，398，400n；～和乌托邦，403

上议院 House of Lords，363—364，377，389n，404，406，413，414，416，419，514

少数 few：~作为亚里士多德的范畴，69，70，73；布鲁尼论~，89；柏克论~，519—520；英格兰宪法理论中的~，354，514；詹诺蒂论~，286—289，297—299，310—312，315；圭恰迪尼论~，130，132—134，139—141，144—145，203，221，227—228，230—234，237—238，240，249，252—253，255—256，261，263，485；哈灵顿论~，387，394，414；马基雅维里论~，211；麦迪逊论~，520；孟德斯鸠论~，490；显贵[I]（ottimati）和~，101—102，148；作为~的代表，517，519；共和主义理论中的~，85，284，349，480，515

奢侈 luxury，135—137，247，430—431，433，443—445，492—493，530，532

社会 society，vii，ix，12，34，326，336，386，430，459—460，462—465；亚里士多德的~分析，71，72—73；~变化，461；基督教~，43；公民~，34；商业~，497；~腐败，427；~的创设，113；习俗与~，12；封建~，336；~和历史，ix，462—463；~和个人，167；投资~，440；~和立法者，168—169；重商主义~，391，412；混合的完美~，195；货币和~，435；道德~，157；自然~，545；~和新君主，175；政治~，vii，9，330，497，527；后美德的~，537；前商业~，526；~和救赎，34—35；投机~，457；另见“投资”、“世俗”、“贸易”、“传统”

社会的 social，~动物，68，501；~变化，404；~契约，368；~等级制，524；~时间，462

社会主义思想和传统 socialist thought and tradition，550—551

社团 associations，64，67，69，524；自然~，520

社团[I]universitas，156

身体（肉体）body：自然～，275；～与灵魂，296，300

绅士　gentleman（men），336—351，395，436；乡村～，447，478，508

神恩（恩典）grace，43，50，106，136，270，396，511—512，5 3 2，541—542；～和亚里士多德的理性，67，74；～在英格兰政治思想中的衰落，403；国王得到的～，28，363；～的王国和共和国，80，85，99，108，110—111；～和马基雅维里所说的摩西，170，190；马基雅维里对～和共和国的区分，213—215，217—218，400；～和清教徒的天职，374；～和形式的恢复，7，42，107，110，136—137，208；～和赎罪，41，42—43，366；～和世俗时间，vii，48，111，113，320，349，401；～和稳定性，180；～和威尼斯，325；～和美德，91，112—113，114，466

神恩[I]grazia，108，135，135n，136，170，172，208，263，264，293n神法 law of God，375

神法[L]jure divino，382，476

神权统治 theocracy，111，397—399

神圣的 sacred，190；～历史，32，34，342，343，345；～时间，337

神圣的统治 Godly Rule，403

神授魔力 charisma，37，178，179，206

神意　providence，3，28—30，43，44，47，48，85，110，114，191，270，317，368—369，371，378—379，541

神意（人格化的）Providence（personifed），39，40，91

审慎 prudence：《对十九条提议的答复》论～，362；阿奎那论～，24—25；～和权威，30；～和良知，368；信用是～女儿，

454；～和决策，56；～和经验，25，47—48，234；～和信仰，49；福特斯库论～，19，24，62，115；詹诺蒂论～，286，311；圭恰迪尼论～，130，134，140—141，145—146，220，227，232，237—238，241，243，248，252—253，255，258，266，269—270，366；哈灵顿论～，399n；～和詹姆士一世时期的王权，353—354，356；～和中世纪思想中的王权，26，28；马基雅维里论～，178，198，232，543；～和显贵[I]（ottimati），101，263；～和神意，371；～和法规，25，

审慎[I]prudenza，232，247n，256，263，267n，289，311，319n

生产production，492，499，501

生活[L]vivere，118，243，247n，～形式～，280n；～方式，118，224，225n，299，316n；基督徒的～，293；自由的（libero）～，194，264；自由的和平民的～，142；政治～，198n，206；在平民中～，293；平民～，143—145，199，228

生意人[L]homo mercator，550

圣彼得 Peter, St.，190

圣多明我 Dominic, St.，215

圣方济各 Francis, St.，215

圣灵 the Holy Spirit，346，375

圣马可派教友 San Marco, brethren of，316

圣徒　saint（s），the，34，45，46，215，336—338，345，348，375，378，380，389，399，463，511，513；英格兰～，374；清教～，346，374；激进的～，343，374；～的统治，344，

圣约　covenant（s），31，45，175，347，368—370，457，

512，544—545

盛名[I]chiarezza，279，282，323

诗学 poetry，5，8，33，61

施特劳斯 Strauss, Leo，563

十四世纪[I]trecento，54，55

十五世纪[I]quattrocento，86，89，100，102，495

时代 times，266，352

时间　time：偶然～，199；～在美洲，541—543；～和天使，22；启示录中的～，43—45，104，337，343，374，396—397；～和亚里士多德，21，61，75；～和奥古斯丁，41；～和伯克利，511；～和波爱修斯，40；《卡托通信》论～，472；习俗、神恩和～，208，349；～和但丁，50；～和达文南特，443；～维度，3—5；“义务之争”中的～，379；～和命运，38，80，178，184，370，486；～和詹诺蒂，276—277，314，318—320；上帝与～，7，8，31，34—35，40；～和格莱韦尔，352，354；～和圭恰迪尼，124，221，227，237—238，267—268；哈灵顿和霍布斯论～，395，399—400，433；～和人文主义，51，61，339；超出记忆的～，376；～和继承权，463；～和马基雅维里，156，161，165—166，177—178，180，184，188—190，193，268；～的组织，27，114，183，504；～政治学，274；～和审慎，24—25，30；～和皮姆，358；共和主义理论中的～，viii，3，48，53，55，60，75—78，83—85，106，112，116，185，215，217，328—329，500—501，527，541，549，551；河流的比喻，363；～和萨伏那罗拉，107，111；～和苏格兰学派，503；～和第二天性，208；世俗～，vii，8，527，551；社会～，462

时间[I]tempo，266，267n

时间过程 time-process，205—206

时间化 temporization，268

时间顺序 time-sequence，416

时刻 moment：启示的～，105，322，344，375，396，476；矛盾的～，545；腐败的～，492；死亡的～，35；失去正当性的～，380；亨顿的～，371；弥赛亚～，111；自然～，401；帕克的～，371；个人存在的～，504；后萨伏那罗拉～，385；共和主义～，395—396；卢梭～，533，540—541，545；萨沃纳罗拉～，375；刀剑的～，380；超越时间的～，375；参见“马基雅维里时刻”

时尚 fashion（s），430

食利者 rentier（s），427，450，456，460—461，499

史密斯 Smith, Henry Nash，535，539，542，550；《处女地》，539

史密斯 Smith, Thomas，339

世俗的 secular：～共同体，396；～文化，338；events，33；～未来，46；～不朽，178；～特殊性，9；～现象，114；～君主，342；～过程，385；～社会，456；～世界，337；参见“权威”、“历史”、“现世”、“稳定性”

世俗化 secularization，190，338，542

世袭的 hereditary：～贵族，73，404，524；～君主制，163，184，191；～君主，161—162；～君主国，176；～统治者，198

市场 market, the，448，460；商品～，390，441；～经济，541；～利润，300

事件[I]azione，301

事实（上）的de facto：有关～争论，380，389；～政府、统治、权威，377—378，383；～服从，382

嗜好 fancy，454；～和同意，435，450，456

嗜好 appetite，222，235，486，496，522

嗜好[I]appetito，222；普遍的（universale）～，225，259n，290n，293n

赎罪 redemption，8，31，33—35，39，41—43，45，50，85，194，463

赎罪[L]redemptio，7

数量和质量标准 quantitative and qualitative criteria，70，301，302

双重统治权 double majesty，335，338，348

税 tax（es），征～，410，430；直接～，412；土地～，426，442

司法 judiciary，517，521

司法（权）jurisdiction（s），28，335，340，344，480

私有化 privatization，460—461

斯巴达 Sparta，74，76，112，126，135，188，197，198，206，382，391，443，474，496，500，504

斯巴达的克莱奥梅尼 Cleomenes of Sparta，206

斯巴达人 Spartans，190，495；古代～，548；～作为公民战士，493；理想的～，74

斯宾塞 Edmund Spenser，96

斯多葛 Stoics，79，541

斯福尔扎 Sforza, Francesco，150，158n

斯金纳 Skinner, Quentin，371，380

斯密 Smith, Adam，458，498，502；《国富论》，547

斯皮尔曼 Spelman, Sir Henry，421

斯塔基 Starkey, Thomas，339

斯特罗齐 Strozzi, Nanni，87，143

斯图亚特王室 Stuarts, the，406

斯托尔兹 Stourzh, Gerald，529

斯威夫特 Swift, Jonathan，426，434，446—448，452，454，459，476，478，481，491，531，《评论家》，452，454；《英格兰人的教会情感》，476；《论贵族与平民》，481

苏格兰 Scotland，下议院commons of，382；~高地，447，470，501；~社会，431

苏格兰的 Scottish，~历史，345；~学派school，497—499，502—504；~社会科学，501；~理论家，428—429，505；~思想，504

苏格兰人 Scots, the，396，427—429

苏拉 Sulla，186，207

诉求 appeal：~天意，367—368，371，374；~神意，378—389

宿命 fate，42，77

宿命[G]tyche，31，36，77

素质[I]qualita，296，301

梭伦 Solon，168，187，189，388

索代里尼，保罗 Soderini, Paolo，220—221，225，226，229，231—235，240—242，248—251，253，265

索代里尼，保兰多尼奥 Soderini, Paolantonio，295

索代里尼，皮耶罗 Soderini, Piero，96，；121，123，124，180，203，265

塔尔昆 Tarquin（s），195，310

塔克 Tuck, Richard，562

塔西佗式的君主 Tacitean prince，351

塔西佗主义 Tacitism，351，422

太监 eunuch, the，475

泰勒 John Taylor, of Caroline，526，532

泰瑞尔 Tyrrell, William，421；《父权制不是君主制》，421

特拉佩赞提奥 Trapezuntios, Giorgios，100，102n

特兰夏 Trenchard, John，426—427，432—437，442，467—468，470，473—474，476，507；《卡托通信》，427，467—477，481，515，528；《独立辉格党人》，427，467

特里方奈 Trifone Gabriello，276—277，279，289

特洛伊人 Trojan（s），50

特纳 Turner, Frederick Jackson，544

特权 privilege，358，361

特殊（性；因素；人物）particular（s），亚里士多德和～，22；公民和～，68，75—76；竞争性社会中的～，489；～和腐败，78；～和习俗，23—24，85；～事件，3，5，7，30，301；～事件和欲望，95；～经验和神恩作为控制～的手段，48，267；幻觉（fantasia）和～，96；命运和～，39，66，95；詹诺蒂和～，275，317；人文主义论～，60，62—66；～和不稳定，79；受时间限制的～知识，5；～和自由，126；医

学和～，65；使～可以理解的模式，4，48，114—115，117，157；对～的参与，64；～的哲学和修辞学，58—59；柏拉图论～，20—22；财产和～，375；共和国和～，97—98，102，116，156，213；～和美德的学问，116；～和普遍，8，33，68，71，75，493

特殊的 particular：～个人，520；～例子，223；～目的，524；～事件，3—5，30，57，78，116，237，302，401；～利益，255—256，484；～法律，19；～领袖，312；～人，126，229，232，252，408；～问题，329；～价值，75，76，464；～意志，453，～世界，219；参见“利益”

特殊的[I]particulare（i）或particolare（i），123n，127n，133，142，209，224，226，241n，268n，275，290n，310，355

特殊举措[I]particolarità，282

特殊性 particularity（ies），9，53，54，115，127，303，328，349，374，402，405，444

提修斯 Theseus，168，175，180

天使 angel（s），21，22，324，327

天下[G]oikumene，492

天意（天道）heaven，368；诉诸～，371

廷臣 courtiers，103，140，153—155，210，350—352，355，407，419，427，473—475

投机 speculation，391，440，458，491，546

投机的 speculative：～社会，457，474，491；～经济，486投机者 speculators，439，451，460，491

投资 investment，425，440，457，530

投资者 investor，425

图弗森 Tuveson, Ernest，403，477，511—512，532，541，550

图拉真 Trajan，560

土地 land（s），335，376，387—388，390—391，411—412，416，426，428—429，431，435—436，438—439，441—443，446—452，458—459，462，470，485，493，498—499，508，531，534—535，539—541，549

土地利益 landed interest，488

土地保有权 tenure，335，390，419；依附性的～，386；封建～，386，411，429，481；另见“永业地产”

推定和沿袭 presumption and prescription，15—17，340，404；参见“柏克”、“哈勒”

托克维尔 Tocqueville, Alexis de，537—538，541，543

托兰 Toland, John，403，426，432，435，437，442，448，476，483；《民兵改革》，432

托勒密 Ptolemy of Lucca，109

托利党 Tory, Tories，420—421，426，442，446—449，452，477—478，483，529

托斯卡纳 Tuscany，55，210，216；~大公国，154

瓦德 Ward, John William，536—537

瓦拉 Valla, Lorenzo，60，61

瓦雷西 Varese, Claudio，91

顽固不化[I]stabilita，94

万民法[L]jus gentium，380，383；最高裁判权[L]gladii，368

王道盛世时期 Augustan（s），the，483；~的不列颠，466；~的论战，426，446，448，457，546；~的英格兰，531；~的知识分子，461，477；~的新古典主义，548；~的新马基雅维里主义，450；~的困境，510；~的政治经济学，445；~的政治思想，426；~的社会意识，460；~的紧张，549

王权 crown, the，348，406，411—413，416，419—420，459，473，479，488—489，548；~的权威，404

威廉（诺曼的）William the Norman，380

威廉三世 William III，424，427，434，446，478

威廉一世（诺曼征服者）William I（Norman Conqueror），380，434

威尼斯 Venice，55，64，116，327，366，474；宪政，101，

148；孔塔里尼论～，320—327；达文南特和～，442；～和1494年以后的佛罗伦萨政治，117—120；福特斯库论～，14，16，334；詹诺蒂论～，272—286，289，292，295，304，310—311，313，314，317，319，328；圭恰迪尼论～，234，241，256—258，260—263，265，271；哈灵顿论～，285，391—394，442，535；莱夫克努论～，321，324—325；马基雅维里论～，189，197—198，210，292，438；～神话（mito di Venezia），100—102，112—113，255，262，271，284—285，317，319—320，324—325，327—328，333，393；尼德汉姆和～，382；奥里切拉伊花园中的～，124，154，186，295；～和显贵（ottimati），101，103，119—120；～和萨尔皮，327—328；～和萨伏那罗拉，104—106，112；site of，275威尼斯（人）的 Venetian：～贵族制，322，393；～无记名投票，288；～大议会，100，103，117—119；known as Grande，277—285，324；～总督，100，101，256，258，261，263，277，281，283；～总督制，112，121，280；～选举程序，261，278，284—286，304，319，393；～范例，218；～历史，277，279—281，283，319—320，322，327；～形象，271；～法律，14—16；～1170年的法律，279—280；～1297年的法律，278—279，281—283；～使美德成为机制，262，284—285，288，295，322，393；～模范，108，185，317；242，265，254，272，295；～范式，260，333；Quarantie，314；～制度，259，285；另参见“执行委员会”（Colle-gio）、“富绅”[gentiluomini]、“元老院”

韦伯斯特 Webster, Noah，526，533—535，538

韦尔克斯 Wilkes, John，507

韦斯顿 Western, Squire，447

韦斯顿 Weston, Corinne C.，361，404

维护[I]conservare，226

维吉尔 Virgil，39，61

维柯 Vico, Giambattista，65，498

维克利夫 Wyclif，344

维斯孔蒂 Visconti, Giangaleazzo，55，57，150

维托里，保罗 Vettori, Paolo，147—149，151，154，160，176

维托里，弗朗西斯科 Vettori, Francesco，62

维托里，皮耶罗 Vettori, Piero，293n

维韦尔 Wyvill, Christopher，547

伟大[I]grandezza，311—312

伟大的无政府主义者 Great Anarch（蒲伯的），457

委任 ordination，397

未来 future，202，425，440，497，504，540；神圣的～，337

温特沃兹 Wentworth, Thomas，351，359

文化（教养）culture，64，430—431，447，492，498—500，504，542

文明 civilization，500—501

文艺复兴 Renaissance，126；～的政治科学，116；作为概念的～，54

文艺复兴时期的柏拉图主义Renaissance Platonism，63，65

稳定（性）stability：信用社会的～，；459，525；习俗与神恩，180；～和英格兰的君主制，377；英格兰塔西佗主义中的～，352；佛罗伦萨的～，186；～作为摆脱时间的现象，188；～和詹诺蒂的理论，302，317，327；哈灵顿论～，391，393；马基雅维里论～，197—199，218；美第奇家族的～，142；～和混合制政府，371，414；～和国债，425；～和城邦，76，85，157，183，263；～和自然君主（principe naturale），161，176；～和共和国，77，92，94，116，183，328；世俗的～，viii，84；～和威尼斯，99，100，102，111，112，189，262，271，277，279，289，292，306；～和美德，80，112，194，402，426，551；～和公民生活（vivere civile），67

沃波尔 Walpole, Sir Robert，424，427，477，478，484，488，493，507，528，531，548；～政府，474，478；～派作家，427，483，529

沃尔泽 Walzer, Michael，46，336—339，346；《圣徒的革命》，336—338；～的分析，374

沃伦 Wren, Matthew，567

乌尔比诺 Urbino，64，139，149，150，153，350

乌尔曼 Ullman, Walter，29，334

乌托邦 utopia，403，470，477，493，511—512，540—543，551

巫术 magic，98，99，471

无产阶级 proletariat，502，550

勇猛无耻 audacity，198，232，238，269，543

无记名投票 ballot（s），261，284，285，288，390，393

无人格 impersonality，政府的～，227，255，284—285

无始无终的世界[L]aeternitas mundi，217

无政府 anarchy，77，367，417

无主土地 free land，539

伍德 Wood, Gordon S.，509，513，516，517，520，521，523，526—527，534

战士（武士）warrior（s），192，201，209，210，412，430—431，459，493，495，499—500，536，539；边疆～，535—537；希腊、罗马和哥特人的～，511；荷马的～，501（参见“公民”）

武装 arms：佛罗伦萨理论中的～，viii，211，218，333；布鲁尼论～，89；詹诺蒂论～，290—292，312；圭恰迪尼论～和佛罗伦萨，137，248，254—255；～和德行（virtù），231，243，246，269—271；马基雅维里论～和君主，162，177；～和先知，171；《战争的技艺》，200；《论李维》，204，213，238，243，269—271；民兵训导词（1528年—1530年）中的～，292—294；英格兰思想中的～和军队激进主义，372，380；培根和雷利论～，356—357；弗莱彻论～，430—432；哥特人的～理论，450—451；哈灵顿论～，385—386，300，392—393，416；尼德汉姆论～，382；内韦尔论～，419；美国思想中的～，513，535

武装的平民[I]popolo armato，385，389

物权[L]proprieta（s），314，335

西方思想 Western thought, viii，12，36，42，401，527，550—551

西塞罗 Cicero，25，56，61，135n，371

希尔 Hill, Christopher，336，567

希腊人 Greek（s），73，116，501，511

希腊知识人 Hellenic, intellect，6

悉德尼 Sidney, Algernon，418，421—422，507，《论政府》，421—422

习俗 custom：军队激进主义的～，373；博丹论～，30；～和作为公民的个人，56，59，129—130，212；英格兰思想中的～，334—335，341，345，348—350，353，357，359，361，366，424，458，495；福特斯库论英格兰法律中的～，12—14，17；福特斯库法律理论中的～，11，13，15—16，18—19，23—28；哈勒论～，404—405；哈灵顿论～，385，389；～与时间的可理解性，vii，47，85，333，349，400—402；～和伊莱顿，376；～和马基雅维里的革新观，169，175，177，179，430；～和马基雅维里的君主，154，158，163—165，216；～和马基雅维里的宗教观，191—193；～和马基雅维里的改革者，206；风尚意义上的～，465，533，547；～和第二天性，85，109，144，180，184，208（另参见“习惯”）

习俗[I]costumi，247；参见“优良的习俗”

习惯 use, usage（s），3，12，14，16，17，23，47，85，109，110，111，123，129，144，153—154，158—159，161，175—176，178，180，208，212，241，251，283，317，333，3fl，347，385，389，405，465，498

习惯[I]usanze，283n

习惯法 customary law，10，17，159，341；

习俗的 customary：～共同体，191；～结构，93，163，208

下议院　Commons，19，386，388，389n，413，417—421，432，433，435，514；古代的～，404，418，421

下议院　House of Commons，340，348，361，363，377，406，411，418，427，433—434，442，478—479，514；～的古老，417，421

先知　prophet（s），32，109，113，170—171，173，180，190，192，207，343，380，399，535；武装的～，170—171，193，206，375；没有武装的～，171

先知的　prophetic：～权威，379；～历史，43，44；～传统，403；～话，397

先知预言　prophecy（ies），32，33，36，43，45，48，50，61，80，105，113—115，270，378，476，541，542

闲暇　leisure，390—391，395，414，431，450，485，514—515

显贵[I]ottimati，佛罗伦萨的：作为公民贵族的～，119，121，243，263；～和1494年政制，103，119，304；～的困境，122，127；～和卡博尼的倒台（1528年），295；～和皮耶罗的倒台（1494年），105，119，220；詹诺蒂和～，284，286，288，304；圭恰迪尼和～，127，133，134，137，141，144，145—147，151，219—221，228，232—234，236，240—243，248，251—252，263，265—266；马基雅维里属于～，155，156—157；～和美第奇家族的统治，120，141，144，147，151，154，160，221，236—237，242—243，248，265—266；～和威尼斯神话，101—102，108

现代 modern，433；～的精明，388，429；～国家，338

现代化 modernization，338

现代性　modernity，330，422，436，467，477，506，509，529，546

现代主义 modernism，435

现实 reality，451，463，490

现世[L]saeculum，8，32，35，39，42，45，337—338，343

宪法（政制）constitution（costituzioni），70，78，169，282，410，439，459，474，480，488，521，533，541；历史上的～，384；混合制～，415，416；传统的～，377，414；参见“美洲（美国）”、“古代”、“平稳的”、“不列颠的”、“佛罗伦萨的”

宪法的 constitutional：～人文主义，527；～修辞和理论，527

乡村派　Country，351，407—409，411，421，426—427，437，442，446—447，467，474，483，486—488，509，525，529，547—548；～意识形态，407，409，427，467，478，486，508；～成员，408—409；～政治，486，510；～纲领，407，478，482；～理论，522；～传统，519

乡绅 gentry，336，340，348，408，410；有地产的～，439，485；议会里的～，340

相互依赖 interdependence，313

相信启示录的辉格主义 Apocalyptic Whiggism，403，512

想象　imagination，454，456—457，459—460，464，487，496，498

向西部前进　westward：～过程，511—512，539，540；～运动，551

消费品 consumer goods，435

协商（议决）deliberation：圭恰迪尼论～，255，287，480；詹诺蒂论～，287—289，304，315

协商（议决）[I]deliberazione，260，480

辛辛那提骑士团Cincinnati, Order of the，527—528

新奥尔良战役 New Orleans, battle of，536，538

新柏拉图主义者（的）neo-Platonic，99；～哲学，98，102；～思想，106

新哈灵顿主义思想，新哈灵顿派neo-Harringtonian thought, neo-Harringtonians，406，415—416，419，421—423，428，431—432，443，447，458—459，468，474—475，493，507，510，516，546—547

新教（徒）的 Protestant（s），348，462；～伦理，464

新马基雅维里主义neo-Machiavellism：英格兰的～，424

新马基雅维里主义的 neo-Machiavellian：～政治经济学，423；～思想，427，437，529，543

新世界 New World, the，546

信任 confidence，440—441，451，455，457，460，464，490，496；公众的～，426，439

信神的君主 godly princes，342，345

信徒会众[G]ecclesia（ekklesia），397，463

信心[F]confance，490，496

信仰 faith，7，40—44，47—49，114，115，270，294，318，333，445，550

信用 credit, ix，425—426，437，439—441，444，446—451，458—461，464—467，485，487，490，496—497，507—508，531，571，575，581；～经济，464；～财政，525；纸币～，507；～结构，442；喻为人物的～，426，439，452—457

信用[F]crédit，490，496

行动 action：加尔文主义的～，336；公民理想的～，l，56，58，59，63—66，229，386，394，445，521，550—552；保守的和激进的～，337，375；深思与～，38，68，276；混合团体（corpus misticum）与～，334；詹诺蒂论～，319—320；圭恰迪尼对～的态度，220，225，267；与马基雅维里的～的比较，269；历史～，430，486；知识与～，99，157；马基雅维里论～，166—167，178，218，269，318；英格兰思想中的～模式，338，341，344，348，371；作为～结构的共和国，202；投机社会中的～，440—441

行动主义 activism，334，336，551

行政 executive，128，408—409，412—413，419—420，427，434，450，469，474，478—479，483，487，493—494，508—509，514，517，521，525，528—529；～权，488，489；～权、司法权、立法权，480，521

行政长官 magistrate（s），magistracy，87，126—129，137，256，283，313—315，340，382，411，469，537

形式 form：作为自然的目的，5；边疆与～，539—540；詹诺蒂和～，275—276，296；神恩和美德赋予质料和命运以～，76，80，161，178，183—185；圭恰迪尼没有提到～，136，140，219，230；缺少～的历史，42；立法与～，254—255；因人的堕落而失去～，8；马基雅维里和～，157；马基雅维里的立法者为～找到时机，168—170，174，181；马基雅维里腐败理论中的～，207—208；美国思想中的人民缺少～，517；作为～的城邦和全体公民，78；作为

~的共和国，85，328，414；激进的启示录的~，373—374；萨伏那罗拉论~，107，110，111，136

形式[L]forma，108，123n，168n，207—208，274—275，309n

性情 humors，355（参见“脾性”[umori]）

休谟 Hume, David，27，423，427，472，493—498，504，508—509

修辞（修辞学；言辞；措辞）rhetoric，10，11，58，59，63，66，365，453，507，521；美国的~，539；平衡与稳定的~，522，523；不列颠的政治~，446—447；古典的~，484；腐败的~，497；末世论的~，400；命运的~，266；共和国和帝国的~，510；美德的~，478

修辞学家[L]homo rhetor，550

修昔底德 Thucydides，94

选举 election，政治~，128，129，130，134，135，234，254，256，260—262，284，304，313—315，350，382，407，519；教士~，397；议会~，377

选举的和世袭的继任方式 succession, hereditary or elective，222

选举权 franchise：议会~，376—377；传统~，404

选民 elect, the，347，398

选民（宗教意义上的）election（religious），112，337，344—345，396—397，549

选择 choice，430—432

循环　cycle（s），6，77—79，116，195，297，380；政体～，189，205；历史的～，511；美德的～，542

循环的　cyclical：～衰落，263；～历史，540，543；～模式，388—389；～再生，31，78，79；～图式，243；～理论，217；～观点，477

雅典　Athens，69，74，88，189，382，500，504；现代～，见“爱丁堡”

雅典的 Athenian，～哲学，102；～传统，64—66

雅典人 Athenians，168

亚当斯 Adams, John Quincy，536，538

亚当斯　Adams,　John，128，317，395，512，526，531，546；《捍卫合众国宪法》，526—531；《论教会法和封建法》，512

亚该亚的斐洛波门 Philopoemon the Achaean，176

亚里士多德　Aristotle：公民传统中的～，66；～论公民，298；～论厨子和吃菜的人，22；孔塔里尼和～，324；～论服从，395；～论经验，22，129；～论形式，21；詹诺蒂和～，273，295，312—313，327；圭恰迪尼和～，268；～论史学和诗学，5；人文主义者和～，60；～论闲暇，390；～论多数，153；～论混合政体，355；～论音乐，491—492；～论自然法，12；～论家政（oikos），450；～论人民，516，519，521；～和哲学王，98，111，167；《政治学》，21，66，89，288，317，538；～论人的政治天性，vii，527，550；～的政治理论，68—72，100；～论财产，436；～论奴隶制，126；～论时间，6，76；～论普遍性，20；～论习惯，16，498；～的用语，303

亚里士多德的（主义的；式的）Aristotelian：～范畴，450；～

基督教，7，21，96；～公民，339，431；～标准，69—70，100；～伦理学，435，461，472；～语言，73，106，127；～具有伟大灵魂的人，463；～形而上学，21；～哲学，10，14，84，90，111，255；～政治，102，109，116，243，472，478；～政治科学，283，317，318，320，327，364；～共和主义，329；～复兴，56；～技术，394；～目的论，374，405；～理论，200，212，302，329，364；～理论家，500；～思想，328，462；～传统，126，273，329

亚里士多德主义 Aristotelianism，中世纪的～，20

亚历山大六世（教皇）Alexander VI, Pope：见“教皇”

亚洲 Asia，542，544

演绎 deduction，17

羊毛业行会[I]arte della lana，199—200

阳刚之气[I]virilità，231

耶利米 Jeremiah，136

野蛮人 barbarians，217，277

野心 ambition，132—135，138，141，145—147，153，231—232，259，263，312，323，533

野心[I]ambizione（i），151n，228，243，252—253，259，260n

叶忒罗 Jethro，399

一般原因（詹诺蒂）cagione（Giannotti），279，281，282n，301，304

《一个有品质的人致乡村友人书》Letter from a Person of Quality to his Friend in the Country，406，415

一人one, the，70，72，102，118，121，221—222，227，240，242，263，286—287，297—299，312，387，394，514

一人、少数和多数人 one, few, and many，70，75，79，99—101，103，117，118，121，125，189，262—263，277，286，296，307，309，323—327，357，389，404，479，495，517，522n

一人掌舵[L]gubernaculum，25—29，50，159，335

伊莱顿 Ireton, Henry，375—377，385，389—390，433

医生 doctor, physician（fig.），109，137，140，150，239，251，296

医学 medicine，65，123，140，141

依附 dependence，75，126，127，147，157，162，172—174，186，210，211，228，231，299，313，357

依附[I]dependenza（ia），230，261，276n，314

依附者 dependent，234，309，502，541

以色列 Israel，44，104，168，172，391，；399；~人，171；新~，343

义务之争 the controver syover Engagement，（1649），377，379

议会 parliament（s），13，19，329，339—340，353，356，361，369，371，373，389，407—410，412—414，419—420，427，432—434，439，455，459，469，474，478—479，488，

510，519；定期～，416，473，478，482；～的起源，347，406；～权力，348；护国公时期的～，384；残余～，377，381—382，413；短期～，407，519（参见“君主制”、“主权”）

议会的 parliamentary：～绅士，340—341；～拨款，412

异化 alienation, ix，72，336，343，346，360，374，458，466，502—503；人格的～，504—505

意大利 Italy，86，116，117，142，157，163，180，181，188n，215，216，245，277

意大利的 Italian：历史，107；人文主义者，74；思想，59

意见 opinion，439—441，451—452，456—457，459—461，464；～的专制，538；多数～，537

意识 consciousness：美国的～，506；雅典人的时间～，76；欧洲的时间～，vii；虚假～，458，461，464，474—475，486，488，491，496，517；人文主义～，59，87；个人～，338；～模式，334，337，348，385；民族～，337；语文学～，61；共和主义～，349；世俗～，viii，337

意识形态 ideology，105，156，338，340—341，348，381，432，460—461，466，478，486—88，507，550

音乐 music，柏拉图的运用，493

银行 bank（s），412，478；英格兰～，425，433，442，449，451，455；美国～，528，530，535

英格兰 England, viii，11，13，14，44，218，329，333—352，355，357，361—362，366—367，372，376—378，380—381，384—386，388—389，391—392，395，401，405，409，413，415—417，423—424，433，441—443，447，466，468，

472—473，477，493，500，531，546；～的古代自由，337；王道盛世时期的～，531；～变成不列颠，423；～教会，347；～的公民人文主义，viii，386，499，508；作为共和国的～，351，519；～的陆地战争，424—425，450；～的民主观念，383；～帝国（1530），341—342；～混合政体，361—367；～的现代性，477；作为共和国城邦的～，330，334，350，357，380—382，385，392，401，414，468；～作为贸易的民族，424，442（另见“不列颠”）

英格兰的 English：～崇古思想，341，386；～启示录 apocalypse，44，337，342—347（参见“得到拣选的民族”）；～大西洋，546；～内战，335，357，；361，381，410；～普通法，9—19，340—341；～下议院，419；～保守主义，377；～宪法，528；～宪法理论，408—420；～王权，412；～自然神论，476—477；～有地自由民，385，413；～政府，361—364，416，480；～历史，302，385—386，395，404，427，432，467，481，493，502，515；～人文主义，338—341，347；～个人，370；～马基雅维里主义，360，370，380，383，385，424；～民兵，410，414；～道德意识，85；～反对派思想，506；～议会君主制，364，405，473，518；～过去，417；～政治，406，426，519；～政治秩序，360；～政治辞语，365；～政治思想，361，385，395，401，423—424；～共和传统，218，395，408，476；～王政复辟，405—406，410—411；～革命，85，336；1648—1649：377；1688：421，422，451，479；～圣徒，337，346，375；～学者，385—386；～理论家，509；～思想，viii，375，403，525；～军队，424，427；～自由民，357

《英格兰法礼赞》De Laudibus Legum Anglie，9—11，16，29

英格兰人 Englishman, Englishmen，330，335，338，340—341，348，356，364，366，372，428，438—439，453，474；作为公民的～，334，336，350，385，450

英国内战 English Civil War，366—371，401，415；第一次～，368；～时期的

思想，366，370；～时期的作家，367庸人[I]volgare，54，62，86

永恒的当下[L]nunc-stans，7，29，30，39—41，44，45，343，396

永恒性 eternity，343

永恒秩序 eternal order，49，50，53，54，56，401

永业地产的帝国 fee-simple empire，534，539，541，542

优点的储备 stock of merit，440—441，454；

优良的榜样[I]buoni esempli，178n；

优良的军队 buona milizia，196，197，245，305，307n

优良的教养[I]buona educazione，195，196，212，245，432

优良的军队[I]buone arme，178n，432；优良的立法leggi，178n，245，432

优良的司法 buona giustizia，125

优良的习俗 costumi，204—205，208

优良的秩序 ordini，195，196，204，245

优良的政体[I]buon governo，305，307n

优秀品质[G]arete，37

尤利乌斯二世 Julius II, Pope，138

犹大 Judas，50，53

犹太人 Jews, the，391

有产者 proprietor（s），341，389，411，429，447，458；武装的～，411，420

有地产的人 landed man，445

有地自由民　freeholder（s），391，408，；413—414，432—433，450，468；武装的～，410；英格兰的～，434

有信的人[L]homo credens，550

有信仰的人[L]homo religiosus，462

语文学 philology，60，63；参见“人文主义”

语言　language：阿拉曼尼的～，153；《对十九条提议的答复》中的～，362—364；末日启示的～，104—106；亚里士多德的～，73；军队宣言中的～，372—374；伯里克利的～，511；波爱修斯的～，38；博林布鲁克的～，479—480；不列颠和美国的～分离，547；《卡托通信》的～，471—472；1660年之后～的变化，402—405；1688年之后的～，423，425；公民～，83—84；英格兰采用的古典～，354，372，401；～和对话，64；孔塔里尼的～，325；达文南特论～，441；笛福的～，433—434；笛福受惠于马基雅维里的～，454，460；佛罗伦萨的政治～，102；圭恰迪尼的～，125，135，140；哈灵顿的～，394；～和历史，61；休谟的～，496；杰斐逊的～，532；平均派的～，381；马基雅维里的～，169，170，207；马基雅维里论～，163，217n；～和巫术，98；古典～在美国的存在，506—507，514，516，519，544—545，548；先知预言的～，33，45；皮姆的～，358；修辞学～，59；萨伏那罗拉的～，108，112，135；沙夫茨伯里的～，415；关于美德和腐败的～，viii

欲望（感情）passion（s），324，439，441，451—453，

457，459—462，464—467，471—474，482—483，487—491，493—500，509，522—523，539

元老（院）senate（s），382；为佛罗伦萨设计的～，122，241，256—262，287—289，311，314—315；《大洋国》中的～，393—394；罗马～，19，195，245—246，308，310，381n，388，485；威尼斯～，100，119

元老院议员 senator，405

元历史 metahistory，美国的～，543—544，550

原型[L]prima forma，107—109，111，136，165，175，180，184，185，193，208，328，373

原则（成因）[I]principio（i），124，205，215，301，459

原则（原理）principle（s），10，16，21—24，38，50，60，98，101，184—186，204，214—215，276，279，282—283，375，407，434，437，459—460，467，471，474，482—484，487，491，494，497—508，508，519，524—525，530，534

原则的恢复[I]ridurre ai principii（ridurgli verso e’principii），205n，358—359，407，414，432，469，508，518，519，521，547

约阿西姆派的唯灵论者 Joachite Spirituals，346

约阿希姆 Joachim of Fiore，45，51

约翰王 King John 344

约翰逊博士 Johnson, Dr.，409

约书亚 Joshua，207

增长 increase，见“扩张”

债权人 creditors，528

债权人[L]homo credito，550

债务 debt，391，430，438，441，444，449—450，468—469；国债，425，442；公债，427，439，496

詹姆士二世 James II，423—424

詹姆士一世 James I，17，29，354

詹诺蒂 Giannotti, Donato, vii，86，271，272—320，322—323，326—329，334，349，366，388，392—393，419，481；著作：《威尼斯共和国论》，273—286，289；《佛罗伦萨共和国论》，273，277，292，294，319；《詹诺蒂论公民军的轶文》Discorso sconosciuto……alla milizia，290—293；《致卡博尼书》，286—289，304，305n，313—315

占卜术 augury，202，214

占星术 astrology，95，221

战争 war（s）：克劳塞维茨的～理论，536；乡村派思想中的～，458，460，466，478，487；达文南特论～，437—438，440—445；笛福文中的～，434，453—454；弗格森论～，499—500；圭恰迪尼论～，239；汉密尔顿论～，531；杰克逊的～神话，536；正义和～，552；陆地～和海上～，442—

443；马基雅维里论～，199，201，213，218，269，392，487；斯威夫特论～，447—448；～和辉格党政府的财政，425—427，450，488，525，529；of 1812，535；独立～，516；九年～，437；宗教～，340；革命和拿破仑～，547；西班牙王位继承～，437；参见“英格兰内战”

战争的技艺 art of war，438

《战争的技艺》见“马基雅维里”

哲学　philosophy，9，41，42，44，45，58—60，66，99，220，230，250；亚里士多德的～，10，14；公民～，115；习俗～，405；演绎的～，10；政治～，22，28，29，320；历史～，5；人文主义～，63；中世纪～，4；柏拉图主义～，20；政治～，9，36；后亚里士多德～，6

哲学（人格化的）Philosophy（personifed），38—40

哲学家 philosopher（s），15，74，98，354，461；

哲学王 philosopher-king，20—22，64，98，174

征服 conquest，355，380，433，442，490，496，509—510

征服权[L]jus conquestus，368，380，383，389

征服者 conqueror，380

正当 legitimation，142，177，371，373—374，377

正当性　legitimacy，158，159，160，162，164，165，166，169，176，178，179，；194，223，344，367，379，404，413，416，460，522

正义（公正）justice，75，78，85，108，110，250，335，356，499，514，530，552；自然～，17；正义（司法）[I]giustizia，213

政（治团）体　body　politic，203，204，275，334，340，369，443

政党 party（ies），483—484，489，524—525

政府（政体、统治）government：贵族制的～，253；王道盛世时期的～理论，458—460，472，479，487，489；平衡的～，viii，355，377，408，433，512；～变化，129，131，221；～和共同利益，327；腐败的～，409，469，507；事实上的和合法的（de facto and de jure）～，377—378；专制～，71；精英～，249；英格兰～，340—341，354—355；～作用的扩张，425；联邦主义的～观，521，523—525，526—531，534；弗格森论～，503；～的四种权力，283—284，304—307，309，311，315—316（参见“职能”）；一般～和特殊～，141，223；好～和坏～，72，221—223，229；哈灵顿论～，387，390，407，449；～的历史发展，429，434—439，466—467；休谟论～，494—495，497；理想～，197，234，241，251，279，296，325；杰斐逊论～，533，541；～和立法，339；马基雅维里的～分类，158；操纵性～，127，229，；235；中世纪的～，27；混合～（见“混合”）；现代～，329—330，509；现代美国的～，543，548；寡头制～，227；平民～，122，127，146，211，239，243—245，248，250，253，262，274，289，295，307；～问题，323；皮姆和温特沃兹论～，358—360；～改革，346；代议制和共和制～，517—519；～中的权力分立，480—482，517；三个等级的～，404；～三种形式，225，241，296，308，362；专制～，230；威尼斯～，119；沃波尔～，474

政府结构[I]amministrazione，274，299，309n

政体循环[G]anakuklsis politein，77，116，333，370，379，387，401，493，511，513（参见“循环”、“循环的”）

政体原理[F]les principes de sa constitution，488

政制[I]governo，118，306；优良的[I]～，305，307n；公民～，108n，109；di drento，125；开放型～，117—119，185，202，213，239n，395；混合～（参见“混合政体”）；～和领导，108，111；封闭型～，118，120，122，148，233，244，253，

政治（学）politics，63，67，72，77，80，98，99，163，370，389—390，401，450，459，484，486—487，509，516，522，537，544，552；基督教的亚里士多德主义～，323；古典～，521；殖民地的～，574；253—254，263，300，307，373，465，467，486，508，515，516；英格兰的～，357；参见“混合政体”[G]

政治的 political：～行动，345；～活动，348；～动物，40，58，62，74，114，184，292，299，335；～贵族，101；～算术，425；associates，98；～能力，357；～共同体，65，102，348；～经济学，423，426，450；～历史，36；～人文主义，61；～知识，220；人，250；～过程，533；～社会，277；～理论，220，222，503；英格兰的～思想，361，401，403；佛罗伦萨的～思想，316；人文主义的～思想，316；西方～思想，401

政治动物[G]zoon politikon，98，106，335，340，386，423，460，462，487，492，499，501，503，517—518，527，546，550（另见“政治动物”）

政治人[L]homo politicus，550

政治势力 influence, political，406，419，473，479—482，494—495，525，528—529，548

执行（詹诺蒂）[I]esecuzione（Giannotti），287—288

执行委员会[I]Collegio：詹诺蒂为佛罗伦萨设计的～，311—313，315；威尼斯的～，277—283，287，311

执政官 consul（s），consulate，195，239，308

执政团（主人、主权者）[I]signore，305，307，309，311，313—316；天然的～，141，150

职能　　functions，政治～，364，478，516；英格兰理论中的～，479—481；公民的普遍～，68；“大议会”（Consiglio Grande）的～，122，129，254—255；～的分配，106，117，I20，253，299—300，478；选举～和行政～，128；对外事务的～，256，289；联邦主义理论中的～，521；哈灵顿论少数的～，394—395，414；少数和多数的～，89，203，253；上议院的～，415；领导的～，119；圭恰迪尼论多数的～，255；一人、少数和多数的～，100，326；决策过程中的～，70—71，115；社会专业化的～，502；～和主权，237，313，316（参见“权力”）

纸币 paper，507，546（参见“黄金”、“战争”）

制约和平衡 checks and balances，521，522

治安队[I]polizia，393

治国术 statecraft，28，353—355

治权[L]imperium，510

质料　matter，41，42，76，78，85，107，136，140，161，168—169，170，174，181，184，193，205n，207，219，275，276，539，540

质料 material，183，303

质料[L]materia，108，123n，137，140，168n，175，207—208，210，217n，388，414，517

秩序 order，349；自然～，485

秩序[I]ordini，188，247，254，258，390，458，534

秩序恢复者[I]ordinatore，369

秩序框架 frame of order，340

智慧　intelligence：天使的～，21；“没有武装的城邦”中的～，240；公民的～，32；神的～，39；～和经验，17；堕落的～，7；～和命运～，37；立法者的～，283，369；多数的～，262，284；共和国运用～，91，94；非哲学的～，17；～和特殊的人，237；政治～的完美，327；哲学王的～，20，21；城邦和～，300；国家理由的～，356；《记事录》中的～，267；臣民和君主的～，334—335；超人的～，123；受时间限制的～，7，30；威尼斯人的～，322；～和美德，354

中间阶层[I]mediocri，294，298—300，302，307，312，388，419

重复[I]ricorso，79

诛杀暴君 tyrannicide，53，343

主权　sovereignty，53，127，236—237，254，315，328，341，352，368，397，409，481，525；公民～，398

主权者　sovereign，the/a，311，313，351，396—397，474，518；议会～，481，548；作为～的人民，521

主子与仆人 masters and servants，291，292n

专业化　specialization，430，458，499—503，530，551—552；职能的～，499；劳动～，498

专制　despotism，71，75，510，538，548；意见的～，538；美德的～，549

专制者 despot，见“暴政”

转移[L]translatio，513；治权～，511，540；学问的～，511

庄严气派 magnifcence，248—249

庄园 manor, the，448

资本 capital，425，451

资本主义 capitalism, ix，454，460—461

资产阶级 bourgeoisie，434，550

资产阶级的 bourgeois：~意识形态，432，460—461，550；~理性主义，338

资格法案 Qualifcation Act，452n

自耕农 yeoman, yeomanry，357，418，515，535，539—540，542；~的国家，533

自然[L]natura：141，223—224，229n，250，259n，290n；全体的~ [I]dello universale，228

自然（天性）nature，16，42，49，65—67，77，80，97，98，110，113，126，153，184，235，276，349，352—356，373—374，389n，407，489，525，527，537—539，541—542，546；一个城邦的~，250—251；第一~，85，290；佛罗伦萨人的~，227—228，243；人类的~，295，497—498，527，530，532；个人的~，423；~法，56，67；人的~，192—193，201，261，302，317，473，522，534，552；~时刻，401；~秩序，458；民族的~，131，222，226，414；原初~，293；恢复~的形式，317；第二~，24—25，85，109—111，123，136，141，153，161，165，175，180，184—185，208，228，250—251，290，334，341，375，444，498；~状态，370，380，440

自然[G]physis，5—7，77，78

自然的 natural，524；~贵族，523，525；~法，435；~人，370，527

自然的[L]naturale，222—223，229n，250，267n；天生本能[I]naturalita，229n

自然神论 deism，463，476—477，541

自然神论者 Deist（s），403，485，512

自我 self，484；~意识，462；~的破坏性，488；~利益，464，465，467，487

自由 freedom，387，395，408，414，430—431，434，528，552

自由 liberty 艾迪生论~，456；阿拉曼尼论~，154；卢吉·阿拉曼尼论~，294；《对十九条提议的答复》论~，362—363；军队宣言论~，372；博林布鲁克论~，484；布鲁尼论~，88，202；《卡托通信》论~，470，474；公民~和宗教~，512；~和腐败，356，408，414；~和教养，431，447，492—493，542；达文南特论~，437—438，445；笛福论~，432—435；英格兰的~，340，345，359—360，374，410，417；联邦党人的~思想，526，530；弗莱彻论~，428—431；詹诺蒂论~，286—287，288—289，291，299，302，316—317；圭恰迪尼论~，126，142，186，202，225，229，232，236，249—250，252—254，262—263，264；哈灵顿论~，392—393，418，469；休谟论~，494—495，508—509；马基雅维里论~，158，164—165，180，184，186—187，194，196—197，202，209，216，333；米拉论~，502；孟德斯鸠论~，489—490；消极的~观，232；罗马人的~，277；沃波尔派论~，483

自由贸易 free trade，531

自由民 freemen，387—388，392，395，419，429，431

自由权[L]libertà，125，220，226—227，228，238，249—253，256，281，283，287，293，298，310—313，316

自由社会学 sociology of liberty，85，211，466，467

自由卫士[I]guardia della libertà，196—197，366，472

自由主义 liberalism，523，531，533，552；洛克的～，549；麦迪逊的～

自有地产 freehold, viii，376，386，390，408，466，476，534

自治 self-government，146

自主 autonomy，211，213，329，430，435，441，463，464，466，486，551

自尊，自爱[F]amour-propre, amour de soi-meme，465—467，489（参见“自我”）

宗教 religion，191—193，217n，438；基督～，214—215；公民～，202；理性～，494；罗马～，202，214

租金 rent（s），430，433，450

祖国[I]patria，203，231，247，249，278，293n

[1]C.S.Lewis，“De Descriptione Temporum，”in Selected Literary Essays（Cambridge University Press，1969）.

[2]Aristotle, Physics, IV，223b—224a；R.P.Hardie和R.K.Gaye翻译，见于W.D.Ross编，The Works of Aristotle, VIII（Oxford：The Clarendon Press，1930）。（译按：这里的译文采用亚里士多德《物理学》，张竹明译，北京：商务印书馆，1982年，第137页。）

[3]Robert F.Nisbet, Social Change and History：Aspects of the Western Theory of Development（New York：Oxford University Press，1969）；Chester G.Starr, The Awakening of the Greek Historical Spirit（New York：Alfred A.Knopf，1968）；History and Theory, Beiheft 6，“History and the Concept of Time”（Middletown, Conn.：Wesleyan University Press，1966）.

[4]《诗篇》XI：9；转引自St.Augustine，见于Frank E.Manuel, Shapes of Philosophical History（Stanford University Press，1965），p.3。

[5]一般性文献见Gerhart B.Ladner, The Idea of Reform：Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers（Cambridge, Mass.：Harvard University Press，1959），具体的辩论事例见Jesper Rosenmeier，“New England’s Perfection：the Image of Adam and the Image of Christ in the Antinomian Crisis，1634 to 1638，”William and Mary Quarterly，3d ser.，vol.27，no.3（July 1970）。译按：“幸运的罪愆”（felix peccatum，又称felix culpa）指亚当和夏娃在伊甸园中的堕落。阿奎那在解释这一原罪时认为，上帝允许罪恶发生，是为了带来更大的善”，故此罪的发生与耶稣道成肉身有着因果关系。

[6]secular time（世俗时间）中的secular一词亦有“时间”义，故称“赘述”。——译注

[7]关于这个问题的一个方面，参见William J.Brandt, The Shape of Medieval History：Studies in Modes of Perception（New Haven and London：Yale University Press，1966）。

[8]F.S.Oliver, The Endless Adventure：Personalities and Practical Politics in Eighteenth-Century England（Boston：Houghton Mifflin，1931）.

[9]Michael Oakeshott, Rationalism in Politics and Other Essays（London：Methuen，1962），p.127.

[10]H.A.L.Fisher, preface to A History of Europe（Boston：Houghton Mifflin，1935）.

[11]分别指英格兰上议院和王座法院。大法官（Lord Chancellor）是上议院议长，首

席法官（Lord Chief Justice）则任职于王座法院。——译注

[12]参见笔者以下两部著作中对哈勒（Matthew Hale，1609—1676）的研究：The Ancient Constitution and the Feudal Law（Cambridge University Press，1957；New York：W.W.Norton，1967），pp.170—181，以及Politics, Language and Time（New York：Atheneum，1971；London, Methuen，1972），pp.215—222，262—264。

[13]Sir John Fortescue, De Laudibus Legum Anglie, S.B.Chrimes编译（Cambridge University Press，1949），ch.VII, pp.19—21。

[14]De Laudibus, ch.VIII, pp.20—23.

[15]De Laudibus, ch.XV, pp.36—37.

[16]De Laudibus, ch.XVI（整个这一章），pp.38—39.

[17]拉丁语原文是“tantorum temporum curriculis……in quantum……inveterate sunt”（p.38），但是usus一词经常出现在福特斯库的文本中，并被Chrimes译为“习惯”。

[18]De Laudibus, ch.XVI, pp.38—41.

[19]关于推定传统的理论，见我的Politics, Language and Time，第6章和第7章。

[20]De Laudibus, ch.V, pp.14—17.

[21]“国王说，他认为法律是建立在理性基础上，而他和其他人都拥有和法官一样的理性。我答道，诚然，上帝赋予了陛下出色的学问和了不起的天赋，可是陛下并未研习过他的英格兰王国的法律。有关他的臣民的生命、遗产、货物或财产的案件，并不是由自然理性决定的，而是用技艺理性和法律裁决来决定的；法律是一门技艺，需要漫长的学习和经验，才能获得这方面的知识。”Coke, Twelfth Reports, Prohibitions del Roy（12 Co.Rep.65）.

[22]De Laudibus, ch.XVIII, pp.40—41.

[23]C.H.McIlwain, Constitutionalism Ancient and Modern.Ithaca：Cornell University Press, Great Seal Books，1958，chs.II and IV.

[24]Aristotle, The Politics, Ernest Barker编译（Oxford：The Clarendon Press，1946），pp.134—135（1284a），126—127（1282a—b）。以下所有引文均出自这个版本。

[25]语见《新约·哥林多前书》，10：12。——译注

[26]Aristotle, The Politics, p.126（1282a）.

[27]Edmund Burke, Works（London：George Bell and Sons, Bohn's Libraries edition，1877），VI，147；以下演讲的注释：On a Motion Made in the House of Commons, May 1782，for a Committee to Enquire into the State of the Representation of the Commons in Parliament。另参见Politics, Language and Time, pp.226—227。

[28]St.Thomas Aquinas, Summa Theologiea（Blackfriars：New York and London），vol.23（1969），1a—2ae, question 57，4（p.51）.

[29]St.Thomas Aquinas, Summa Theologiea（Blackfriars：New York and London），vol.23（1969），1a—2ae, question 57，6（pp.57，61）。

[30]McIlwain，同前书（见本书第21页注1），pp.77ff。

[31]History of England（1762年版），vol.V, ch.I, p.14："……似乎已沉睡了许多世代的哥特人政府的某些成分，现在又开始到处发威和相互侵害了。"

[32]Donald W.Hanson, From Kingdom to Commonwealth：the development of civic consciousness in English political thought（Cambridge, Mass.：Harvard University Press，1970）.可特别参见该书第四至第七章对麦基文传统的批评。

[33]见亨汉对一个律师说的话（Hanson, p.207）："不要曲解法规，敝人比您更了解它，因为是我们制定了它，而且人们也时常看到一个法规废除了另一个法规。"参见T.F.T.Plucknett, The Legis lation of Edward I（Oxford：The Clarendon Press，1949），pp.72—74。Hanson进一步说明（pp.220—222），福特斯库并没有创设比习俗低一级的（也就是说，受其限制的）法规。但是Hanson没有对法规的权威和其内容的审慎性质加以区分。

[34]Walter Ullmann, Principles of Government and Politics in the Middle Ages（London：Methuen，1961）.

[35]M.J.Tooley编译，Six Books of the Commonwealth by Jean Bodin，节译（Oxford：Basil Blackwell, n.d.），pp.43—44，123—128。

[36]见本书第6页注2。作为女神和实际崇拜对象的"命运"（fortuna），参见John Ferguson, The Religions of the Roman Empire（Ithaca：Cornell University Press，1970）。

[37]整个这一章的撰写，我要感谢R.A.Markus, Saeculum：History and Society in the Theology of St.Augustine（Cambridge University Press，1970）。

[38]一个可能的结果是，严格意义上的先知预言的线性序列与反映了类型重复的循环

序列融合在一起。参见John W.O'Malley, Giles of Viterbo on Church and Reform；A Study in Renaissance Thought（Leiden：E.J.Brill，1968）。

[39]Markus，同前书，ch.2，“Tempora Christiana：Augustine's Historical Experience”，and pp.110f。另参见W.H.C.Prend, The Donatist Church（Oxford：The Clarendon Press，1952）。

[40]Markus, chs.3 and 4，“Civitas Terrena：the Secularisation of Roman History”and“Ordinata est res publica：the Foundations of Political Authority.”

[41]Inferno, V，100—111；X，94—108；Paradiso, XIV，10—18，37—66。

[42]斯塔提乌斯（Statius，约45—96）：罗马诗人、基督教徒，其作品在中世纪广受喜爱，亦为但丁所欣赏。——译注

[43]S.H.Williams, The Radical Reformation（Philadelphia：The Westminster Press，1962）；Pocock，“Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes”，inPolitics, Language and Time, ch.5.

[44]De Consolatione Philosophiae, I，iv；II, vii；IV, ii.

[45]D.C.Earl, The Moral and Political Tradition of Rome（Ithaca：Cornell University Press，1967）；Charles Norris Cochrane, Christianity and Classical Culture（New York：Oxford University Press, Galaxy Books，1957）.

[46]这三个词分别为阿拉伯语、波利尼西亚语和拉丁语，皆表示某种神秘力量赋予人的特殊能力。——译注

[47]De Consolatione, I，iv.

[48]De Consolatione.，III, xii；IV, vi；V, iii—vi.

[49]IV, vii.

[50]IV, vi.

[51]Inferno, VI，25-99

[52]Inferno，III，18。

[53]Summa，1z—2ae, question 55（Blackfriars ed.，vol.23，1969）.

[54]Aristotle, Politics, p.289（1325b）.

[55]De Consolatione, II, viii；IV, vii.

[56]《新约·哥林多前书》13。

[57]拔摩（Patmos）是爱琴海上一小岛，现属希腊。据《新约·启示录》，使徒约翰被流放于此并写下启示录。——译注

[58]语出12世纪本笃会修士及诗人贝尔纳（Bernard of Cluny）的诗集《论厌世》（De Contemptu Mundi）。——译注

[59]Norman Cohn, The Pursuit of the Millennium（2d ed.，New York：Harper and Row，1961）；Gordon Leff, Heresy in the Later Middle Ages（Manchester University Press，2 vols.，1967）；Marjorie Reeves, The Infuence of Prophecy in the Later Middle Ages：A Study in Joachism（Oxford：The Clarendon Press，1969）.

[60]Ernest Tuveson, Millennium and Utopia（Berkeley and Los Angeles：University of California Press，1949）.

[61]William M.Lamont, Godly Rule：Politics and Religion，1603—1660（London：Macmillan，1969），包括该书在内的一些著作指出，Cohn's Pursuit of the Millennium的好处在于，它不允许我们认为千禧年主义仅仅是一种叛逆现象。另参见William Haller, Foxe'sBook of Martyrs and the Elect Nation（London：Jonathan Cape，1963）。Michael Walzer's The Revolution of the Saints（Cambridge, Mass.：Harvard University Press，1965）是一部研究圣徒既疏远教会秩序又疏远社会秩序的经典著作。不过已经成为批评界常识的是，两种疏远方式未必同时出现，圣徒投身于世俗社会能够带来比Walzer所认为的更大的紧张关系。参见本书第336—339页。

[62]在Robert Recorde, The Castle of Knowledge（London，1556；这是第一部讨论哥白尼天文学的英语著作）的扉页上，“知识女神”用一根直立的木杖托起“球”，“无知女神”则用带曲柄的木棍转动着“命运之轮”与之对抗。是以下诗文：恶毒的命运女神转动着她的轮子，要让尤兰尼亚的天球停转，但天球与那轮子对抗，不屈服于一切邪恶的命运。虽然人世间敬畏命运，使她盲目的轮子不停旋转，但天体不是命运的奴隶，天球压倒了一切命运的机缘。与圆球相伴的符号是太阳，与轮相伴的符号是月亮。月亮表面的不规则斑点为她带来无常和不完美的名声，似乎不亚于她的有规则的盈亏。这方面的讨论见Beatrice, Paradiso, II，49—148。关于命运的象征意义的全面研究，见H.R.Patch, The Goddess Fortuna in Medieval Literature（Cambridge, Mass.：Harvard University Press，1927）。

[63]命运之轮无情地转动；把我抛入深渊，让别人登上高位，雄踞荣耀的巅峰。得意洋洋的人哪，也难逃命运的劫难！命运的轮轴已记下一切兴亡，如那女王海丘巴。Carmina Burana, LXXVII（ed.J.A.Schmeller, Breslau，1904）.（海丘巴和命运之轮的形象也反复出现在《哈姆雷特》中国王的台词中，见第二幕。）另参“命运”之歌（I, LXXV, LXXVIa）和置于文集前的“命运之轮”的图画。

[64]Paradiso, XII，139—145.Reeves, Infuence of Prophecy（见本书第49页注1）。

[65]Iris Origo, Tribune of Rome（London：Hogarth Press，1938）.

[66]E.H.Wilkins, Life of Petrarch（Chicago University Press，1961），ch.XII, pp.63—73；pp.117—118，120，134—135.J.H.Whitfield, Petrarch and the Renascence（New York：Russell and Russell，1965），pp.35—37.

[67]Hans Baron, The Crisis of the Early Italian Renaissance（Princeton University Press，2d ed.，1966）；Humanistic and Political Literature in Florence and Venice at the Beginning of the Quattrocento（Cambridge, Mass.：Harvard University Press，1955）；From Petrarch to Leonardo Bruni；Studies in Humanistic and Political Literature（Chicago University Press，1968）；“Petrarch：His Inner Struggles and the Humanistic Discovery of Man’s Nature”，in Rowe and Stockdale, eds.，Florilegium Historiale：Essays Presented to Wallace K.Ferguson（University of Toronto Press，1971）.Eugenio Garin, Italian Humanism, Philosophy and Civic Life in the Renaissance, Peter Munz（New York：Harper and Row，1965）.George Holmes, The Florentine Enlightenment，1400—1450（London：Weidenfeld and Nicolson，1969）.

[68]彼特拉克对恺撒的声讨见Baron, in Florilegium Historiale（见本书第56页注2），pp.19—20，37—39。

[69]Baron, Crisis（见本书第56页注2）, ch. 3。

[70]这里的意大利文“trecento”（十四世纪），以及下文（见本书边码86页）中的“quattrocento”（十五世纪）和“cinquecento”（十六世纪）（见本书边码329页）都是专指意大利文艺复兴的时间概念。——译注

[71]Baron, Crisis, chs.13—15.另参见David Thompson and Alan F.Nagel eds, The Three Crowns of Florence：Humanist Assessments of Dante, Petrarca and Boccaccio（New York：Harper and Row，1972）。

[72]更全面的理论说明，见我的Politics, Language and Time, ch.8（“Time, Institutions and Action：An Essay on Traditions and Their Understanding”）。

[73]Crisis, chs.1—2，10—11，16.

[74]有大量文献谈到彼特拉克态度的转变，参见Baron, in Florilegium Historiale, and From Petrarch to Leonardo Bruni（见本书第56页注2），chs.1 and 2。

[75]指1402年米兰大公吉安加莱佐·维斯孔蒂对佛罗伦萨的进犯，一度使佛罗伦萨陷入严重困境。——译注

[76]Baron, Crisis, chs.5 and 7；From Petrarch to Bruni, chs.3 and 4；“Leonardo Bruni”，Past and Present 36（1967）.

[77]Jerrold E.Seigel, Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism：the Union of Eloquence and Wisdom, Petrarch to Valla（Princeton University Press，1968）；“Civic Humanism or Ciceronian Rhetoric？”Past and Present 34（1966），巴隆的“Leonardo Bruni”一文做了回应。另参见David Robey，“P.P.Vergerio the Elder：Republicanism and Civic Values in the Work of an Early Humanist”，Past and Present 58（1973），pp.3—37。

[78]见本书第56页注2。

[79]Garin, pp.5—7，15—17，50—66，69—77.关于瓦拉和修辞学的作用，参见Seigel, Rhetoric and Philosophy, ch.V；Donald R.Kelley, The Foundations of Modern Historical Scholarship：Language, Law and History in the French Renaissance（New York：Columbia University Press，1970），chs.I and II；以及笔者的评论文章，刊于History and Theory IIno.I（1972），89—97；Nancy S.Struever, The Language of History in the Renaissance（Princeton University Press，1970）。从社会和政治角度对公民人文主义的讨论，见Lauro Martines, The Social World of the Florentine Humanists，1390—1460（Princeton University Press，1963）和Lawyers and Statecraft in Renaissance Florence（Princeton University Press，1968），Marvin B.Becker, Florence in Transition（2 vols.，Baltimore：The Johns Hopkins University Press，1967—1968），另一些文献见Anthony Molho ed, Social and Economic Foundations of the Italian Renaissance, New York：John Wiley and Sons，1969。

[80]在最后阶段这种做法扩展到了上帝本人的话，见George Newton Conklin, Biblical Criticism and Heresy in Milton（New York：King’s Crown Press，1949），pp.1—2，瓦拉的名言（见Garin, p.16）是：“基督没有一句话传给我们，因为基督说希伯来语，而且从未写下过什么。”

[81]这是写给李维的信的签署日期，Fam.，XXIV，8，不过他写给古典作家（至少是哲学和历史学家，但不包括诗人）的几乎全部信函都使用了类似的语言。见Mario E.Cosenza英译，Petrarch’s Letters to Classical Authors（Chicago University Press，1910）。

[82]Inferno, I，130.

[83]“我走进古人的古老宫廷，在那里我得到他们的友好款待，我品尝着那solum（唯独）给我的食物，我生来就该吃它的；在那里，我毫无羞色地与他们交谈，询问他们所作行为的原由；还有他们出于仁慈而回答我的东西……”Machiavelli, Lettere, ed.F.Gaeta（Milan：Feltrinelli，1961），p.304。

[84]Garin, pp.9—11，and chs.III and IV.

[85]Garin, pp.38，87，158—62.

[86]Garin, p.55.

[87]Seigel, pp.37—40；Garin, pp.24，31—36.

[88]Garin, pp.32—33.

[89]Baron, Crisis, ch.7.

[90]参见Politics, Book I, ch.1，#1（1252a）。

[91]I, xiii，#4—8（1259b—1260a）；III, iv，#10—15（1277a—b）.

[92]III, ix（1280a—1281a）.

[93]III, x（1281a），xii（1282b—1283a），xiii（1283a—1284b）.

[94]IV, iii，#1—6（1289b—1290a）.

[95]IV, iii，#6—IV，#22（1290a—1291b）；III, vii—viii（1279a—1280a）.

[96]III, ix，#1—4（1280a）；III, xii，#67（1283a）；III, xiii，#4（1283a）.

[97]III, viii，#3—8（1279b—1280a）；IV, viii（1293b—1294a）.

[98]IV, ix（1294a—b），xiii—xv（1297a—1300b）.

[99]III, vi，#I I—vii，#5；viii，#2（1279a—b）.

[100]III, x，#4（1280a）.

[101]III, viii.

[102]参见Elizabeth Rawson, The Spartan Tradition in European Thought（Oxford：The Clarendon Press，1969）。

[103]见Histories第六卷。参见E.S.Shuckburgh的两卷本译本第一卷，这个译本有F.W.Walbank写的新导言（Bloomington：Indiana University Press，1962）；F.W.Walbank, A Historical Commentary on Polybius（Oxford：The Clarendon Press，1957）；K.von Fritz, The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity（New York：Columbia University Press，1954）and Robert Denoon Cumming, Human Nature and History（The University of Chicago Press，1969），vol.1，chs.4 and 5。

[104]VI，3—10（Shuckburgh, pp.459—466），57（pp.306—307）.

[105]Shuckburgh, p.466；不过请注意“罗马政制是自然原因的产物”这句名言（在p.461又重复了一次），这大概意味着它不是先见之明的结果（p.467）。

[106]关于波利比阿的难题和沃尔班克对它们的解释，参见Cumming, pp.143—154。

[107]Shuckburgh, p.507.

[108]Peter Riesenberg，“Civism and Roman Law in Fourteenth-century Italian Society”，in Explorations in Economic History, vol.7，no.1—2（1969），pp.237—254.另参见Lauro Martines（见本书第64页注2）。

[109]Felix Gilbert, Machiavelli and Guicciardini：Politics and History in Sixteenth-Century Florence（Princeton University Press，1965），ch.1：“Florentine Political Institutions, Issues and Ideas at the End of the Fifteenth Century”，这一章研究的是在实践中和其他有记录的争论中使用的语言，以揭示其用语在多大程度上与马基雅维里和圭恰迪尼的用语相一致。另参见同一作者的“Florentine Political Assumptions in the Period of Savonarola and Soderini”，Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 20（1957），187—214。

[110]参见Polybius, V，57（Shuckburgh ed.，vol.1，p.506）：“在所有政体中，我们都看到来自自然原因的两个衰败的根源，一为外在的，一为内在的和自生的。外在的根源无法给予确切或可靠的定义，但内在根源却有明确的规律。”

[111]“virtus”是拉丁语，“virtù”是意大利托斯卡纳方言，即马基雅维里的母语，经他在《论李维》和《君主论》等书中大量使用后，与前者的含义有微妙而重要的差别。此外，还有英语化的“virtue”和法语化的“vertu”，与上面两个概念的含义也不尽相同。这几个单词皆有“品德”、“优点”、“优势”和“特长”的含义，在本书中频繁出现，有时甚至出现在同一句话中。但它们在不同语种中的共同特点是，大体而言是与人在公共生活中展示出的某种突出品质有关，而无关乎私人行为（尽管也有例外）。波考克采用不同语种中的原形，有时是为表示它们含义上的微妙差别，有时则把它们作为同义词。译者尝试把它们分别译为“德性”（virtus）、“德行”（virtù）和“美德”（virtue）。这些译法都差强人意，仅为使其有所区别而已。读者在读到这些译名时，还是以记住它们的原始含义为好。——译注

[112]全面的讨论参见Holmes, Florentine Enlightenment, ch.5；Garin, Italian Humanism, chs.II and III, pp.1—3；另参见Renee Neu Watkins为其翻译的Albertis, Della Famigliai所写的导言，见The Family in Renaissance Florence（Columbia：University of South Carolina Press，1969）。

[113]Baron, Crisis, chs.3，9，10—12，15，17—18.参见Holmes, pp.22—25，26—28，94—95，155—164。

[114]见Laudatio, part iv；原文见Baron, From Petrarch to Leonardo Bruni, pp.258—

263。

[115]尤见Oratio Funebris；Baron, Crisis, pp.412—430。因此，布鲁尼是前述（见本书第79页注1）亲斯巴达主义这一普遍现象中的一个例外。

[116]Baron, Crisis, pp.65，74，267—268，417—418.

[117]Petrarch, Africa，转引自Baron in Rowe and Stockdale, Fiorilegium（见本书第56页注2），p.28。

[118]见C.C.Bayley, War and Society in Renaissance Florence（University of Toronto Press，1961）中的译文和评论；Holmes, pp.156—157。

[119]这是Περ?γη?πολιγε?α?τ?νΦλωρεντιν?ν的拉丁文译文，转引自Baron, Crisis, p.560。

[120]Baron, Crisis, p.427.

[121]Claudio Varese, Storia e Politica nella Prosa del Quattrocento（Turin：Einaudi，1961），pp.93—131.

[122]Varese, pp.65—93.

[123]Varese, pp.76—77.

[124]“但是，必须结合理智的力量才能获胜。”Varese, p.79.

[125]Cavalcanti, Istorie forentine（Florence，1838），III, xxv，转引自Varese, p.117。

[126]“共和国更多地是在餐桌和书房而不是在共和国宫被统治的；而且许多人是为了公事房而非为了统治才被选出的。”Istorie forentine, II, I，p.29.参见Varese, p.122。

[127]“说着这些以及别的适宜得体的话，许多公民走上台前发表意见；各色各样的公民都提出来建议，各种不同的意见都提出来了。而因为我对观察共和国事务是如何管理的并不很在行，就集中精神注意某些政府的规则；如果我没有弄错的话，他们是选择了杰出公民尼可洛·达·乌扎诺（NIccolò da Uzzano）提出的规则和技艺，此人是最有名望和学识的大师。不管先前的话是怎么说的，当一个提议作出，大伙提意见时，那位高贵的公民便陷入沉睡，什么也没有听见，他也不感兴趣。许许多多公民都提了意见，这个人这么说，那个人那么说，各种事情各种题材你都能听见。我不知道那是有意的还是没办法，或者说睡眠才是他最后一条路，他睡意沉沉地走上台……据说好像是尼可洛这样干的，所有发表意见者都同意他的话。我注意观察尼可洛的做法，我认为，他和一些大人物，是超越那些规定的，他们在私下和秘密的地方，决定由他来提出这个意见，让他们来附和并且通过。于是，为了看看我的想法和他的行为是否确实

无误，我就与同伴讨论，问他们是怎么看到，他们倒像是认为，在这共和国中，所行的是僭主的方式，而没有政治生活，共和国的统治是在共和国宫之外进行的。他们的回答跟我的看法是吻合的，我是说我就是这么以为的……”（II，1，pp.28—29）。

[128]转引自Varese, p.110。

[129]Varese, pp.108—109.

[130]转引自Varese的手稿，p.111。

[131]“我相信，正如自然让人类各有不同的面相，它也该让他们有不同的奇思幻想。由此得出结论，每个人都是为这奇思幻想所控制的。……但因为时间以及不管普遍还是特殊的事物都常在改变，而人类却不会改变他们的幻想和行动的方式，于是乎一个人就会一会儿得好运，一会儿倒大霉……既然首先人类目光短浅，又没有能力对他们的天性发号施令，所以结论就是：机运变化无常，而且控制着他们，将他们玩弄于股掌之间。”（Lettere, ed.Gaeta, pp.230—231）见K.R.Minogue，“Theatricality and Politics：Machiavelli’s Concept of Fantasia”，in B.Parekh and R.N.Berki, eds.，The Morality of Politics（New York：Crane, Russak and Co.，1972），pp.148—162。

[132]Istorie, I，1，转引自Várese, p.126。关于用公民人文主义的象征符号抬高科西莫，参见Donald Weinstein, Savonarola and Florence：Prophecy and Patriotism in the Renaissance（Princeton University Press，1970），p.60，n.85。

[133]关于这些问题，可参见Garin, ch.III：“Platonism and the Dignity of Man”。

[134]“The Venetian Constitution in Florentine Political Thought”，in Nicolai Rubinstein（ed.），Florentine Studies：Politics and Society in Renaissance Florence（London：Faber and Faber，1968），pp.463—500.

[135]Gilbert，“Bernardo Rucellai and the Orti Oricellari：A Study on the Origin of Modern Political Thought”，Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 12（1949），101—131；另参见Machiavelli and Guicciardini, pp.80—81。

[136]巴巴罗和特拉佩赞提奥看来是根据柏拉图的《法律篇》（Laws）塑造了他们理想的威尼斯；Gilbert，“Venetian Constitution”，pp.468—469。

[137]Gilbert, Machiavelli and Guicciardini, pp.9—10.

[138]对于萨伏那罗拉思想中启示录与公民人文主义关系的研究，比这里的探讨更细致深入的研究文献是Weinstein, Savonarola and Florence。参见同作者的“Savonarola and Machiavelli”，in Myron P.Gilmore, ed.，Studies on Machiavelli（Florence：G.C.Sansoni，1972）。

[139]Weinstein, Savonarola, pp.20—23，150—153；Nicolai Rubinstein，“Politics

and Constitution in Florence at the End of the Fifteenth Century”，in E.F.Jacob（ed.），Italian Renaissance Studies（New York：Barnes and Noble，1960）.

[140]我用的版本是Francesco Cognasso, Savonarola：Prediche Italiane ai Fiorentini：I, Novembre—Dicembre del 1494（Perugia and Venice：La Nuova Italia Editrice，1930）。

[141]见《新约·希伯来书》12。——译注

[142]Weinstein, Savonarola, passim：具体讨论见第35—66页，此处讨论一种新的启示录意识在一定程度上取代了佛罗伦萨承担着神的使命的旧意识；引用的CompendiumRevelationum一书（萨伏那罗拉写于1495年，记录他自己作为先知的经历）的英译文，第68—78页；另见第168—170页。

[143]Weinstein, Savonarola，第4—25页，综述了有关萨伏那罗拉的历史文献。

[144]Gilbert，“Venetian Constitution”，p.464.

[145]Weinstein, Savonarola，第五章，对萨伏那罗拉的千禧年主义做了细致的分析。

[146]对此特别参见1494年12月14日的布道书（Cognasso, pp.181—197）及Trattato circa il reggimento e governo della citta di Firenze, composed in 1497，Edizione Nazionale delle Opere di Girolamo Savonarola, vol.XI, Prediche sopra Aggeo con il Trattato……，ed.Luigi Firpo（Rome：Angelo Belardotti，1955）。

[147]Cognasso, pp.108—110（7 December 1494）：“正如用大洪水来更新世界一样，上帝也降下这些苦难来更新他的教会，就和那些曾在方舟中的人一起。但鉴于那些不服从于时间的事物是不会衰老的，也就无须更新。上帝、蒙福者以及苍天都不会衰老，因为他们都不服从于时间，而此世之物以及由诸元素所复合之物，则有欠缺，且会衰老，因此就需要更新。相似地，构成并建立在有信仰者和他们的良好组织之上的上帝的教会，当它有欠缺时，就被称作衰老了，并需要更新……至于说到由质料和形式复合而成事物的更新，尔等当知，按照自然事物之秩序，其更新首先且主要在于形式，其次乃是质料。人由形式与质料构成，亦即灵魂和身体，而身体是为灵魂而造，而首先需要更新的是在灵魂中。因此，我们先来看灵魂的更新。”

[148]Cognasso, pp.116—117（7 December 1494）；pp.186—190（14 December）。后一篇布道是对同一句名言的冗长的正式反驳，其中详尽论证说，对国家的统治，只有通过神恩才能实现完美的形式。

[149]参见Weinstein, Savonarola, pp.147，153—154，156—158。

[150]见本书第115页注3，另见Cognasso, p.212。

[151]Cognasso, pp.115，194；219（16 December）：“我一次次对你说，要你在你的政府里工作，并采取这样一种改革形式，使得没有任何一个公民能够成为城市的首脑，因而不会损失上帝赋予你并重新恢复的那种自由。难道这是种什么恶吗？相反，这是对你们多大的善和福祉！我希望你们全体一心一意，并且每个人参与到共同体的善当中，而且他从城市中得到的善，他承认那是共同体和公共生活的，而非来自某个私人领域。”

[152]Cognasso, p.117（7 December）：“你们如此地以对上帝的敬畏为本，他就会给你们恩典，让你们在新政权中获得好的形式，使得没有任何人能够登上首脑的宝座，就像像威尼斯人那样，或者上帝会给你们更好的启示。凭着上帝对你们的启示，我劝告你们用三天的时间，全体民众都要斋戒祷告，然后在你们的议事会集合，为你们的政府选择好的形式。有关改革政府形式，就说这么多……”

[153]“公民政府”（governo civile）或“公民政权”（reggimento civile）是Trattato中使用的术语；参见Weinstein, Savonarola, ch.IX。这种语言是出现在后来的布道书中，而不是1494年的布道中。

[154]Weinstein, Savonarola, p.290.

[155]Weinstein, Savonarola，pp.292—293。

[156]Cognasso, pp.183—184（14 December）；Trattato，1，3（pp.446—450），II，3（p.470）.

[157]Cognasso, pp.125（8 December）；228—231（17 December）.

[158]Savonarola, Prediche sopra Ezechiele, ed.Roberto Ridolfi, Edizione Nazionale, vols, I—II（Rome：Angelo Belardotti，1955），I，90—91.

[159]Savonarola, Prediche sopra Ezechiele, ed.Roberto Ridolfi, Edizione Nazionale, vols, I—II（Rome：Angelo Belardotti，1955），以及Cognasso, p.230。

[160]Cognasso, pp.125—126，144，146，268，272.

[161]Cognasso, pp.144—145（9 December）：“哦，佛罗伦萨，我无法对你说……哦，佛罗伦萨，如果我能够对你说任何东西……我看到了一个彻头彻尾的病人，然后医生来了，带来许许多多药膏来治疗他，先从头上开始，一点点往下。哦，佛罗伦萨，我可说不出什么东西……哦，佛罗伦萨，这种疾病，这佛罗伦萨人民……还有这前来治疗你们的拯救者。哦，佛罗伦萨，相信我，拯救者来了，一点点、一点点地在治疗着你身体的四肢。那医生大声疾呼：哦，佛罗伦萨，事情不是一蹴而就的。你现在只消知道，那医生已经来了……”

[162]Cognasso, pp.114—115：“歌唱吧，喜悦吧，我们的主创造了奇迹，给每个人新的生命，清除了他们污浊的生活。哦，佛罗伦萨，现在让我面对你。如果你愿意改过

自新，哦，新的城市，如果你愿意革新，如果你已进入新的状态：如果你希望持久，就需要新的方式新的生命，而如果你希望能够站立，就需要唱着新歌，寻找新的形式。”p.121：“在你们政府中的，将不是追求尘世事物的肉欲之人，而是完全没有肉身和此世欲望的灵性之人。”p.196：“一切都要除旧迎新；一切都要革新，而将要采取的方式，将使每个人都坚定，因为它将给予每个人属于他也适合他的东西；但每个人都要敬畏，而整个城市是由每个人构成的……来吧，就从今天开始：就让今天成为美好生活的开端……”

[163]Cognasso, pp.221—222，231—232.

[164]Cognasso, p.201：“我这样对你说，佛罗伦萨，为上帝奠定新家并革新整个城市的时刻到了……我还对你说，上帝希望你这样做，需要你革新整个城市，整个政权，让你的城市成为上帝之城，而不再是佛罗伦萨城——它已经是过去了；一切都要基于你将采取的形式，形式变了，城市也就变了。”

[165]例见Trattato, I，3。

[166]Weinstein, Savonarola, pp.146，n.30，175—177.

[167]Prediche sopra Aggeo, pp.409—428（28 December 1494）and Weinstein, pp.294—295.

[168]Cognasso, p.119；参见Prediche sopra Aggeo, p.128。

[169]Aristotle, Politics, III, xiii，#13—14；xvii，2—3，5—8.

[170]Cognasso, p.195：“不合适的东西就要切除，若不合我们需要。如那种总督制。”参见Gilbert，“Venetian Constitution”，pp.478—482。

[171]参见本书边码第170—172页。

[172]关于萨伏那罗拉和马基雅维里的关系，最权威的讨论是J.H.Whitfield，“Savonarola and the Purpose of The Prince”，reprinted in Discourses on Machiavelli（Cambridge, England：W.Heffer and Sons，1969），and Weinstein, Savonarola（见本书第111页注2）。

[173]Luca Landucci, A Florentine Diary from 1450 to 1516，trans.Jarvis（London：J.M.Dent, and New York：E.P.Dutton，1927），p.139.

[174]Machiavelli, Capitolo di Fortuna，第38—39行。

[175]Machiavelli and Guicciardini, chs.1 and 2.

[176]Gilbert，“Venetian Constitution”，p.488；关于“开放型政制”（governo largo）与“封闭型政制”（governo stretto），参见Machiavelli and Guicciardini, p.60。

[177]“governo”一词在意大利语中亦有“照料”、“理家”之义，故而作者有此解释。——译注

[178]Machiavelli and Guicciardini, pp.9—11.

[179]关于这一模式在佛罗伦萨的运用，参见Gilbert，“Venetian Constitution”，p.485。

[180]关于鲁切莱政治思想的特点，参见Gilbert, Machiavelli and Guicciardini, pp.80—81，112—113，及“Bernardo Rucellai and the Orti Oricellari”（见本书第109页注1）。

[181]Gilbert，“Bernardo Rucellai”，pp.106—109，这里引用了Bernardo’s De urbe Roma。

[182]现在有Mario Domandi的译本：The History of Florence（New York, Evanston and London：Harper and Row，1970）。他的传记见Roberto Ridolfi, Life of Francesco Guicciardini（London：Routledge and Kegan Paul，1967）。

[183]V.De Caprariis, Francesco Guicciardini：dalla politica alla storia（Bari：Laterza，1950）.

[184]Machiavelli and Guicciardini, pp.106—123.

[185]“Del modo di ordinare il governo popolare”，收入Dialogo e discorsi del Reggimento di Firenze, ed.Roberto Palmarocchi（Bari：Laterza，1932），下面引用时略作D.e D.，pp.218—259。

[186]文末有一条笔记如是说，不过也可能是一种文学渲染。

[187]Gilbert, Machiavelli and Guicciardini, pp.76—77.

[188]D.e D.，pp.218—219：“……我们的市民生活已极大地偏离了良好共和国的秩序井然的生活，在涉及政府形式的事情上是如此，在其他的风俗和我们的生活方式上也是如此：行政的管理或者有陷入僭政之危险，或者将会倾向于使民众解体；一种普遍的放纵于作恶，对法律和长官极不尊重，也不敬畏；没有向有德性有勇气的人开启一条展示并实施其德性的道路，没有给予为共和国做贡献的人以恰当的奖赏；在所有的人当中普遍存在一种追逐名誉的野心，并且假定在所有重要的公共事务中，都会起作用；男人们对精神变得娘娘腔，虚弱无力，喜欢纤弱的生活，而考虑到我们的财产能力，那就是喜欢奢侈的生活；很少去爱真正的荣耀与荣誉，爱的是财富与金钱……”

[189]D.e D.，p.219：我不觉得一两条特定的法律能有什么成效，相反，必需的是，把所有的事情都合在一起，整成一种原料，然后重新塑造，重新区分，就像用面团做食物的人那样：如果头一道没有做好，就把所有的面堆成山，再揉出新的形状；再拿好

医生来打比方，当发现一个身体充斥着各种疾病，没有办法来施行特定的治疗，就用药物来缓解所有的病因，并为这身体安排一种全新的治疗方案，这样做，虽然很难，而且需要好医生，却并非不可能。关于萨伏那罗拉把基督描述为这样一位医生，参见本书第118页注2。

[190]D.e D.，p.219：我不觉得一两条特定的法律能有什么成效，相反，必需的是，把所有的事情都合在一起，整成一种原料，然后重新塑造，重新区分，就像用面团做食物的人那样：如果头一道没有做好，就把所有的面堆成山，再揉出新的形状；再拿好医生来打比方，当发现一个身体充斥着各种疾病，没有办法来施行特定的治疗，就用药物来缓解所有的病因，并为这身体安排一种全新的治疗方案，这样做，虽然很难，而且需要好医生，却并非不可能。关于萨伏那罗拉把基督描述为这样一位医生，参见本书第118页注2。

[191]D.e D.，p.220.

[192]D.e D.，p.220："不大可能把一个如此身缠疾患的城市，转变到起码中等的状态，相反，给他们一个开端也就足够了，因为一旦开辟了道路，时间的进程也许就会随着以后的岁月产生更大的成功，而在那样一个开端人们可能都无法希望看到这种成功。"

[193]D.e D.，p.221："把武器装备交给公民们，也无异于一种共和生活与民主生活，因为当你赋予他们一种良好的司法和有序的法律，那些武器就不会变成危害，而是祖国的利器。"p.223："的确，为了不至于使城市和国家陷入党争与不和，就必须维持一种良好的司法，制定法律尚属简单易行，难就难在遵守法律，这个问题下文还将更广泛地讨论。"

[194]D.e D.，p.222："国家与帝国非他，就是在某些人身上以某种荣誉称号为掩饰的，施加于臣民之上的暴力而已；若想不用武器和暴力，而是借助于他人的帮助来维护它，则无异于想从事某种活动，却不使用与此相适宜的工具。总之，没有武器的人就不能胜过他人，不能抵御敌人。"

[195]参见Ricordi, C，48（Francesco Guicciardini, Ricordi：edizione critica a cura di Raffaele Spongano, Florence：Sansoni，1951，p.57）："不能靠良知来维护国家，因为——考虑到它们的起源——它们都是暴力的，从自己祖国的共和国施加到外部，而非在别处……"

[196]D.e D.，p.222.

[197]紧接本书第134页注2中的引文，"……更广泛地讨论。任命这位首领——众人中最重要者——就不能不多考虑内部政制。"

[198]D.e D.，p.223：……也不消讨论一个人、少数人还是多数人的统治是最好的政体，因为自由是天性属于我们城市的。我们的先人在此生活，我们都在此成长；我们

的祖先不仅告诉我们，让我们记住，我们要乐意生活在此，而且还需要用自己的力量乃至生命去保卫它。

[199]D.e D.，p.223，紧接上文："自由无非是法律至上，并且公共秩序高于特定人们的欲望……"

[200]D.e D.，p.223，紧接上文："……而因为法律并没有生命，也不能靠它自己来使他人遵守，而是需要实施者，亦即执行法律的长官，若想生活在法律之下，而不是在特定人的意愿之下，就必须是长官们不惧怕每个特定的个人。"

[201]紧接上文："但是，要奠定自由，就需要民众生活，其精神与基础则是广泛参政，它包含了决定城市的长官及职权。"

[202]D.e D.，pp.224—225："因此，在所有那些参与国家事务的人挑选将军时，大议事会组织得秩序井然。但有几次我也在想，若是在产生行政长官时，介入到议事会的不仅仅是那些在这方面有能力的人，还包括大量的没有能力参与政府事务的人，又会如何。因为我们从经验中都看到了，议事会在选择官员时所犯的大部分错误，都产生于一种认为自己很在行的欲望，故而每个投票的人，都希望自己能获得那职位。这一原因在那些没有能力的人那里，便不复存在了，因为没有这方面在行的经验，他们就不会把职位授予别的人，除非是他们认为有此能力者……由此可看出人类的自然倾向：只要不牵扯自己的考虑，人们就会求善。"

[203]D.e D.，p.244.

[204]D.e D.，pp.230—231.

[205]D.e D.，pp.230—231："在一个共和国中，日常需要制定法律和临时决定时所采用的方式是很严格的，它们必定首先需要由最高长官提议，由签署者附议，然后重新由最高长官提交，争取到他们和各委员会的同意，还要交给八十人会议，最后在大议事会上审查通过。"

[206]D.e D.，pp.175—195："Del modo di eleggere gli uffici nel consiglio grande."（"论在大议事会上选举各公职人员的方式"。）

[207]D.e.D.，pp.178—179.

[208]D.e D.，p.237.

[209]D.e D.，pp.238—239："虽说这是刺激少数人的食物，但它却不是无效的，因为在所有秩序良好的共和国，在各个时代，人们都看到少数公民的德性，而且是这种德性在治理着共和国，而荣耀的功绩和巨大的影响都始终产生于少数人，出于少数人之手，因为，想要成就大事并且在自由的城市中成为政府首脑，就需要尽可能多的大众再加上德性，这些只有通过少数人才可以结合。除了爱城市之外，还有善，让他们满怀热忱，雄心勃勃，充满了追求伟大卓越的渴望；当他们追求并考虑成功时，不是要

超越法律，也不是通过结党营私，而是希望获得好公民和明智者的名声，并且为祖国作贡献，那么谁又能说这种雄心不是值得赞美并且是最有用的？对此没有感受的人是冷漠的，并且缺乏荣耀的激励，从他们那里绝不会产生伟大崇高的东西。”

[210]D.e D.，pp.238—239：“虽说这是刺激少数人的食物，但它却不是无效的，因为在所有秩序良好的共和国，在各个时代，人们都看到少数公民的德性，而且是这种德性在治理着共和国，而荣耀的功绩和巨大的影响都始终产生于少数人，出于少数人之手，因为，想要成就大事并且在自由的城市中成为政府首脑，就需要尽可能多的大众再加上德性，这些只有通过少数人才可以结合。除了爱城市之外，还有善，让他们满怀热忱，雄心勃勃，充满了追求伟大卓越的渴望；当他们追求并考虑成功时，不是要超越法律，也不是通过结党营私，而是希望获得好公民和明智者的名声，并且为祖国作贡献，那么谁又能说这种雄心不是值得赞美并且是最有用的？对此没有感受的人是冷漠的，并且缺乏荣耀的激励，从他们那里绝不会产生伟大崇高的东西。”

[211]Henry V, iv，3，28—29.

[212]D.e D.，pp.245—246.

[213]D.e D.，pp.189—192.

[214]D.e D.，pp.257—258：“这种腐败并不是今天才开始在世上出现的，而是已经延续了许许多多个世纪，这可以从古代作家们那里得到证实，他们如此地憎恶并抨击他们那个时代的邪恶。“要说治疗，也许是少数人能够稍稍缓和这些恶，但他们不能对人心中这种如此普遍、古老而又根深蒂固的疾病有什么像样的效果。”

[215]D.e D.，：“……的确是极其幸福，充满荣耀，在于他获得了把他的共和国整顿得如此有序的恩宠，而更为幸福得多的，是能够以适当的方式，使他的制度和法律延续数百年，并且在这制度与法律之下，还许多次有力量成为全希腊的领袖，但首先是外邦民族中获得荣耀，被认为具有德性。他比柏拉图、西塞罗以及许多最博学最明智的人把它写在书中都更容易使它付诸实施；所以，在他那个时代，人家说他得到了德尔菲的阿波罗的帮助，不是没有理由的，而且合理的是，改革一个失序的城邦，并且以如此值得赞美的方式来改革，这更应该是神力而非人力所能为。”

[216]或许由此可以说，这一点没有得到理解，是对圭恰迪尼和马基雅维里有诸多误解的原因所在。

[217]D.e D.，p.258：“留给我们的是能够惊奇并疾呼这等崇高的事情，但把它付诸实施却是不允许的，也不能指望费力去考虑它；这样回到我们能力限度内的事情，我要说这种疾病是如此难治，故而是不可能根除的；就需要像他那样，去除那些以财富为考虑的习俗，也不能有用于人类奢侈的东西，除非另有计划。我充分相信，给城市以武装，并开启由此而获得荣耀的道路，让行政长官关心人们的好名声好举止，对过错立即能加以惩处，所有这一切加起来，就能够使财富不像今天这样被看重。我们就能做到一桩一直想做却从来没有做到的事：尽可能限制并约束装潢和服饰的奢华……”之

后是一篇冗长的控诉。

[218]此事可参见Rudolph von Albertini, Das florentmische Staatsbeivusstsein imübergang von der Republik zum Parinzipat（Bern：Francke Verlag，1955），他在附录中收入了discorsi的文本。

[219]Roberto Ridolfi, Life of Francesco Guicciardini, chs.VIII—XVI.

[220]D.e D.，pp.260—266：“l governo di Firenze dopo la restaurazione de'Medici nel 1512.”这是这类著作中唯一一篇我们无需借助于Albertini的文章。

[221]D.e D.，pp.260—261：“人们会看到，审慎老到的医生会竭尽全力认清疾病的本性，明确这种疾病的性质和所有的表现，然后以此为基础，来解决这疾病的根源是什么，该用什么药，什么时候用药；因为，如果这一点做不好，就去规定什么样的饮食，开出与疾病不相称的药，全然与该疾病的症状和本性相反，结果就会造成病人的完全毁灭和死亡。“这一方案在任何事情上都是值得赞美和必要的，首先需要决定的是，谁是各国政府的领袖和首脑；既然城市是一个头[引者注：身体？]，由无限多不同状况的、不同欲望与心思的人构成，那么他们的表现、性情也是无限多的，驾驭他们的困难也是无限多的；因此，就必须明确并采取一个政府该有的秩序，质料本身越是复杂，所产生的后果越是重大，就越是需要小心谨慎。”

[222]D.e D.，p.261：“因为良好的政府可以带来无数人的福祉和安全，而相反则会造成城市的毁灭和消亡，因此，在人类生活中，没有任何东西比这一共同体和公民团体更为珍贵和独特了。正如一种疾病是否得到了医生的良好照料，人们可以提出生或死的强有力论证，涉及一个国家的政府，情况也是同样，因为如果得到了明智而且相称的治理，人们就可以相信并指望获得好的结果；得到其他方式的治理，或者说政府是坏的，那么，除了毁灭和消亡，人们还能指望什么呢？”

[223]D.e D.，p.261：“……由此可见，用同样的规则进行一般的讨论并不够，需要的或者是对所有事例都加以区分的一般讨论，这样将会太冗长；或者就是只局限于讨论一点，亦即我所要做的，仅限于对于美第奇家族列位所必要的讨论，仅限于佛罗伦萨城的国家与政府……”

[224]D.e D.，pp.261—262：“佛罗伦萨这个城市长久以来其自身就一直是自由的；它由民众所统治，并且在托斯卡纳地区的许多地方有统治权和治理权。在过去意大利的政局中始终在各列强之间是最有名望和地位的，似乎没有谁比得上它的控制权。要说原因，可以说是它所处的位置，那里人们的天性，他们不甘清静，愿意四处闯荡，在贸易方面很在行，他们向来精于牟利。这些状况，就使得佛罗伦萨市民对自由生活和民主生活有着共同的渴望，不愿意承认某些人有特殊的地位，对每一个高高在上的人或者某个人过分的权力都很憎恨，而且他们都有参与并思考国家和政府事务的倾向。”“参与”（participazione）一词初见于p.263；见本书下页注2。

[225]D.e D.，p.262：“这种介入如今犹胜往日，因为市民们从1494年到1512年间都是

在一种最广泛最自由的民众政府治下成长的，并习惯于这种方式，在这种制度中，所有的人似乎都是平等的，他们最难以承认有人高高在上，并且在每一件事情上掌握完整、绝对的裁量和统治权。”

[226]D.e D.，pp.262—263：“再说相当重要的一点，美第奇家族不是纯粹从平民那里夺取政权的，而是说，长久以来该城已然分化，并掌握在各派别且流变不居的首领们手里……他似乎不是从全体市民那里，而是从另一派别的首领们手里获得的；这一点并没有使中层和平民们不满意，因为随着这种变化，他们的地位似乎并没有下降，相反，因为上层互相争斗，他们的状况倒有所改善。就这样，1434年美第奇家族执掌政权，不是从平民，而是从某个里纳尔多·德利·阿尔比齐大人、某个帕拉·斯特罗齐大人以及其他类似的人手中获得的；而即便是美第奇家族，也没有在每一件事情上成为绝对的主人，而是有某些同伙，他们尽管地位较低，但也有某种参政权[波考克注：这是该词第一次出现]；因此，洛伦佐手中完成的大业，并非在他们家族一蹴而就，而是在许多年中一点点实现的。”

[227]D.e D.，p.263：“如今每件事都分化了：变成了一个根本不是民众的国家，刹那间就被美第奇家族接管了权力，一个人绝对掌握了城市的权威力量；由此产生了一个从民众和城市全体手中攫取的政权，而且这种变化是一下子发生的，没有任何的时间间隔，就从充足落到极度贫乏。而这种状况在任何一点上[参见本书第150页注2]都是极其困难的，因为很大一部分市民都成了敌人，他们如今可以说是完全没有了当初的那些参政权；不光是这一类市民成了敌人，还有其他许多不喜欢该政府的人，而要想更好地认清这种恶的本性以及该政治体的复杂性，需要花更多的篇幅来加以分析。”

[228]D.e D.，pp.263—264.

[229]Albertini，前揭书，p.370：“老人们的这种奇想绝不会消除，但它们是聪明人的奇想，但用不着怕聪明人，因为他们从来不会革新。”

[230]D.e D.，pp.263—264：“……为他们所用的人，无非是或者身为贵族，或者有亲戚关系，或者要坚持做好人，或者是有着审慎者的名声，都曾在民众政权中状况良好，也许会一心在此寻找位置，不管是什么样的生活方式。这些人，因为与其他人比起来在这个政权下状况要好得多，所以用不着惧怕他们会费力去危害政权……如果他们具有明智或者善良，就必定会考虑让这政权延续下去……但因为人们并非都是聪明的，而更多地是为自己的私事花心思，对于他们大部分人的精神状况，我可不会作肯定的判断。”

[231]D.e D.，p.265.

[232]D.e D.，pp.265—266：“再说，统治者和政府的首要目的是要维护他们自己及其政权，出于这一目的，他们就需要他们的敌人们一直相互争斗，而不能变成朋友，而这一类人据说不仅是美第奇家族公开的敌人，甚至就是城市中的全体。这些人并没有因私人的损害和惧怕而恨他们，也不是因为他们统治得不公正，而只是因为他们在整

整十八年间损害了这些人过去民众生活的愉悦，因而希望回到过去，而其他任何事情这些人都不喜欢。不过，这些人既不是出于好品行，又不是喜欢正义，也不是为了荣誉和利益；他们始终在考虑变革，要回到过去的大议会，回到共和政府。”

[233]D.e D.，p.266：“……这些说法虽然花团锦簇，我却有不同的见解。”这是discorso一书的结语。

[234]Albertini, p.345：“你们的先人，从科西莫开始，一直到皮埃罗，他们执掌这个国家，是靠勤勉而非武力。于你们，则需要比勤勉更多的武力，因为你们有更多的敌人，缺乏对付他们的手段……要把聪明人笼络在身边，按你们的想法来把持军队……但所有这些力量还不够，因为这座城市太大了，有太多的人不满……因为你们要明白，在过去的十年里该城状况好极了，所以对这段时间的回忆就让你们陷入战争。另一方面，城郊和乡村则坏透了，因此，城市你们没有能力重新获取，但城郊则可以。如果你们把它武装起来，用武装人员去对抗损害他们的外部的统治者和内部的各种长官，那你们就实际上成了他们的主人，这样，从现在起不消六个月，你们在佛罗伦萨这座城市，就会比在普拉多驻扎一支西班牙军队还要安全。”

[235]这在马基雅维里本人的著作中大概从未得到承认。

[236]D.e D.，pp.267—281：“Del modo di assicurare lo stato alla casa de’Medici.”

[237]D.e D.，p.269：“……如果教皇活着，那他们就能有足够的机会和力量去攫取各国，实现他们的图谋；教皇如果死了，那谁会看不到维持与新赢家的交情将是多么重要？要想守住其他那些国家将是很困难甚至是极端困难的，因为它们是新的，邻近的强人、自命有权利的人，或者低下败坏的民众，他们都会强烈反对。适应了这种情况，要想维持权力就不会困难了，因为统治这个国家并不冒犯也不夺取任何人，如果不伤害那些市民自身的话，后面我们会谈到，让他们满足是不困难的。”

[238]D.e D.，pp.270—271：“……我们有瓦伦蒂诺的例子，其道理很明显：因为获得个别大国家是件艰巨的任务，而维持它们则是更加艰巨的任务，要建立一个新的君主国有无限多的困难，尤其是成为一个新的君主。只有弗兰切斯科·斯福尔扎在米兰成功地维持了统治，但这有许多原因……再加上，他获得的是这样一个国家，尽管它喜爱自由，但它习惯于为外来的主子所统治，而且它的自由也大大地变质了，自由的民众也大大地陷入了奴役；各种条件都使得维持统治变得极其容易，很少会有人起来反对新的主宰，自由的民主和天然的主人倒是更会起来争取解放。不如说他是占有一件无人认领的遗产（eredità vacante），即他从其他人那里没有抢任何东西；甚至对于该城民众而言，这倒可算是给了他们很大的好处，考虑到这是从威尼斯人嘴里夺取的，这自然是再滑稽不过的事。”不难设想，圭恰迪尼在写下这段话时，他一定十分熟悉《君主论》。

[239]D.e D, p.270：“……虽然他们也有一位教皇，但他们却不是天然的主人，而是说他们都是公民，并且是在公私各方面都起过巨大作用的长辈们的后裔。”

[240]D.e D.，p.268："虽然教皇国的强大会使人认识不到这一危险，但这并不是低估它的充足理由，因为时机和幸运会改变，而且把一切都建立在一个人的生命之上，是很靠不住的，一旦他死去，人们马上就会看到各种失序的后果……但是正如明智的水手在港口或者风平浪静时会修整船木和各种在未来用以对付风浪的工具，同样，为国家掌舵的人，也必须着眼于修整并妥善安排这一身体的各个肢体，以便在发生任何情况时，能够调动起它的全部神经和力量。的确，谁若能认真考虑这些恶的原因和起源，不应怀疑他能不太困难地因势利导去医治这一病人，即便不能达到最佳，起码也可使其处于良好的状态。"

[241]D.e D.，pp.272—273.

[242]D.e D.，p.275："……然而，当初他却是个内心温和的人，但如果人们发动了新的变革，那他也是会改变的，因为，照我看来，在当初的宽大和后面引入的情况之间的差异，也就相当于如今的狭小和洛伦佐时代的情况。"这样就会在那些赞同这个政权的人们当中产生怀疑、愤怒和无知；有人会认为这和94年的变革很相似，那会儿美第奇家族的朋友们，都是这座城市的佼佼者，他们得到了保护，而没几个月之后又和其他人一起进入了政府。如今要是不心狠手辣就会有危险……也许就是流放、剥夺财产以及其他类似的损害……"

[243]Albertini, pp.362—371："Discorso di Lodovico Alamanni sopra il fermare lo stato di Firenze nella devozione de'Medici"（"洛多维科·阿拉曼尼论将佛罗伦萨政权巩固于美第奇家族之奉献"，这是Roberto Ridolfi为此文起的标题）。关于阿拉曼尼的生平，以及他与他共和派弟弟Luigi的必要区分，见Albertini, pp.43—45。另参见G.Guidi，"La teoria delle'tre ambizioni'nel pensiero politico fiorentino del primo Cinquecento"，in Il Pensiero Politico, vol.5，pt.2（1972），pp.241—259。此文的英译本见Social and Economic Foundations of the Italian Renaissance, ed.Anthony Molho（New York：John Wiley and Sons，1969），pp.214—220。

[244]Albertini, p.363.

[245]Albertini, pp.366—368.

[246]Albertini, p.368："……我知道，其他许多人是这样反驳的，他们说，对于不同的时间和不同的条件，需要想到不同的方法，因为老一套是不行的。但我说，从那会儿到现在，各方面的可能是加大了许多，但还没有到变种或者增长过头的地步。而对于那些年长和因袭的人，老洛伦佐的老办法就是最佳的；对于那些新近才为人所知的人，也还有极便捷和安全的药方，这样如今掌握政权就和当初一样容易。而当对某些人而言情况似乎相反时，他们就会声称此前要比现在有利得多，为他们所看到的找借口，说一切都会与他们的说法吻合。"

[247]Albertini, pp.368—369："他们还会说，在洛伦佐的时代，没有一个像如今这样的大议会，它与市民们的心性完全相异：而我说，这个困难并不是不可以轻易解决，

因为在佛罗伦萨的市民中间，存在着三种类型的灵魂……”

[248]Albertini, p.370：“但他们都习惯于他们的某种愚蠢之行为，而不是自由，故而在佛罗伦萨，他们不肯去尊重任何东西，不管它多么有价值，只要它不是属于其统治者，并且是出于强迫和劳累。正因为如此，他们与宫廷的方式大相径庭，而且我相信，很少会有其他人这样；然而，一旦到了外面，他们就不会这样。由此我相信，起初他们那做派准是显得很不合适；而后他们的游手好闲则成了习惯，习惯又成了自然。因此我相信，当他们到了他们的地界和习俗以外，和君主们打交道就毫不费力。这种奇想在老年人那里从来就不会消失，但他们都是聪明人，而聪明人你不用害怕，因为他们从来不会革新。而年轻人则很容易戒掉这种公民精神，并习惯于廷臣的习性，只要君主愿意。”

[249]Albertini, pp.370—371：“除此之外，更需要考虑到的是，这会让他们戒掉那种与他们自己的习惯如此相异的公民精神；因此对于那些见了长官阁下要脱帽除冠的人，情况就会像是修士们那样，他们会拒斥共和国，按他的命令行事，从此再也不会装出公民的素质，或者民众的善意……而随着时间的推移，一点点地，如果按照同样的选举和任命程序，用那些将走上前台的年轻人，以及那些现在还是少年的人，来替代本城政府中那些曾经是年轻人如今已年老的人（他们也是在它的学校里培养的），那么，在我们的城市中，就没有人可以离开君主而生活（他会与他们交谈，这是与现在各处的情形都相反的）。”

[250]这种解释的较早阐述，参见笔者的“Custom and Grace, Form and Matter：An Approach to Machiavelli’s Concept of Innovation”，in Martin Fleisher（ed.），Machiavelli and the Nature of Political Thought（New York：Atheneum，1972），pp.153—174。

[251]Niccolò Machiavelli, Opere（a cura di Mario Bonfantini；Milan and Naples：Riccardo Ricciardi Editore；vol.29 in series La Letteratura Italiana：Storia e Testi, undated but 1954），下面的引文见Opere, p.5：“从古至今，统治人类的一切国家、一切政权，不是共和国就是君主国。君主国不是世袭的就是新的。在世袭君主国里，长期以来君主的后裔就是那里的君主，新的君主国或者是全新的，如弗兰切斯科·斯福尔扎的米兰公国；或者是世袭君主国占领的附庸，如西班牙合并的那波利王国。这样获得的领土，或者原来习惯在一个君主统治下生活，或者向来是自由的国家；而其获得，或者依靠他人的武力或者依靠君主自己的武力，或者由于命运或者由于德行。”

[252]第二章题为《论世袭君主国》，同时以拉丁语和意大利语书写标题，这与第一章一样；但是，这个术语的初次出现是在第二段：“因为世袭君主没有多少原因和必要性去得罪人民。”

[253]马基雅维里的“stato”一词既指“权位”（status），也指“国家”（state），“stato”就是一个人或一个集团统治他人时拥有的“权位”（status）。但马基雅维里使用此词时常指某人的权位（status），较少指非人格化的国家（state）。

参见Harvey C.Mansfield，“On the Impersonality of the Modern State：A Commentary on Machiavelli’s Use of Stato”，American Political Science Review 77（1983）：849—857。——译注

[254]Opere, p.5：“……只要具有通常的能力，便可继续维持他的权位，除非有某种异乎寻常的、格外强大的力量篡夺他的地位。”参见Discorsi, III, v，其中明确讲到，世袭君主只有在全然漠视人民的古老习俗时，才需担心其君位不保。

[255]Ritratto delle Cose di Francia, in Opere, pp.471—486.在“Niccolò Machiavelli politologo”，in Gilmore, ed.，Studies in Machiavelli中，Nicola Matteucci把他对法国君主制的观察与他对罗马共和国的研究做了比较，并认为这是马基雅维里最欣赏的两种政体。这一令人吃惊的解释被称为“结构性的和一成不变的”（Gilmore, p.211）。

[256]Opere, p.6和Bonfantini的注释，他在这里反驳说，埃斯特公爵并不缺乏“德行”（virtù）。

[257]Opere：“而且革新的记忆和原因，由于统治的年代久远并且连绵不断而消失了；因为一次变革总是为另一次变革留下可以继续进行的条件。”看来这些“记忆”（memorie）本身是“自生自灭的”（cagioni）。

[258]Opere：“……所有被你损害的人们将统统变成你的敌人；你也留不住那些把你请进来的朋友们，因为你不能按照他们的期望给予满足……”

[259]参见本书第170页注2。

[260]“世袭君主”（principe naturale）却只要“不违祖制，遇有意外之事便因循”就够了。Opere, p.5。在有关“手术”（pratiche）的言论中的这个主题，参见Gilbert, Machiavelli and Guicciardini, p.33。

[261]Chapter III（Opere, p.7）：“……只要根绝过去统治他们的君主的血统，就能够牢固地保有这些国家了。由于在其他的事情上维持着他们的古老状态，在风俗习惯上也没什么不同，人们就会安然生活下去……”Chapter V（Opere, p.18）：“那些习惯于生活在一位君主统治下的城邦和地区，一旦旧君的家族被铲除，它们却不会赞成另立新君，因为它们服从惯了，没有旧君，却又不会像自由人那样生活……”这一章也讨论了前共和国的问题，见本书第175页注2。

[262]Chapter III（Opere, p.8）.

[263]Chapter III；要点是君主应随时准备纠正其官员引起的失序。

[264]Opere, p.16：“西班牙、高卢和希腊之所以频频发生对罗马人的反叛，是因为这些国家有无数的小王国。在他们的记忆尚未消失之时，罗马人总是不能高枕无忧。但是，只要罗马帝国的权力和统治一长久，使他们的记忆烟消云散，罗马人就成了这些地区牢固的占有者。”

[265]Opere, p.17："任何人一旦成为一个城邦的主子，如果这个城邦原来习惯于自由的生活，而他不把这个城邦消灭，他就是坐以待毙。因为这个城邦在叛乱的时候，总是利用自由的名义和它的古老秩序作为借口，而这两者尽管经过悠久的岁月或者施恩受惠都不能够使人们忘怀。除非将那里的居民弄得四分五裂或者东离西散，否则无论你怎么办或者怎样预防，他们还是永远不会忘掉那个名义和那种秩序的，正如在佛罗伦萨人羁绊下百年后的比萨人一样，人们遇有任何不测之事就立即想起它们。"p.18："共和国中有更大的仇恨，更多复仇的欲望；对古老自由权的记忆使他们无法平静，也不可能使他们平静。但在共和国里，就有一种较强的生命力，较大的仇恨和复仇心。因此，最稳妥的办法就是，把他们消灭掉，或者驻在那里。"对于驻在那里如何有益，似乎未作讨论。

[266]Opere, p.10："所以，罗马人预先看到麻烦就立即加以补救，而且从来不曾为了避免战争而让它发展下去，因为他们知道不应该逃避战争，宕延时日只是有利于他人……他们从来不喜欢我们这个时代的聪明人口中常念叨的'享受时间的恩惠吧'这句话，而宁愿享受他们自己的德行和审慎的恩惠。因为时间把一切东西都推到跟前：它可能带来好事，同时也可能带来坏事；而带来坏事，同时也带来好事。"

[267]Opere, p.18："论依靠自己的武力和德行获得的新君主国。"

[268]Opere, p.18："……以布衣一跃为君主，就是以德行或命运为前提条件的……"

[269]Opere, pp.18—19.

[270]Opere, p.19："看来除了'机缘'（l'occasione）之外他们并不依靠命运，机缘给他们提供质料，他们赋予它他们所认为的好形式。如果没有机缘，他们的德行会被浪费；但是没有德行，有机缘也会被白白放过。"因此，就摩西而言，他必须遇到受埃及人压迫的以色列奴隶，他们为了摆脱奴役，愿意追随他。罗穆路斯则必须不再留在阿尔巴，必须在他出生时就被遗弃，日后他才能成为罗马的国王和建国者。居鲁士必须察觉到波斯人不满于梅迪人的统治，同时梅迪人由于长期处于和平状态而变成柔顺软弱的人。至于提修斯，如果不曾遇到涣散的雅典人，他也无以施展自己的德行。可见，是这些机缘使这些人走了运，同时由于他们具有卓越的德行，使他们能够洞察这种机缘，从而利用这些机缘给他们的祖国增光并且为国造福。"

[271]Capitolo della Fortuna，第10—15行：因为这反复无常的造物常习惯于用更大的力量来对抗她在自然中所看到的巨大力量。她的自然强力迫使着每个人；而她的统治又始终是暴烈的，如果没有更强的德性来制服她。第124—126行：因此就应该把她当成自己的明星，而且尽我们之所能，每时每刻按她的千变万化使自己得到适应。

[272]Capitolo dell'Occasione，第10—15行：我前面披着一头散乱的头发：用它们我遮掩了胸膛和面目，为的是我前来时无人能觉察。脑后的头发我每根都已去除，由此让人辛苦徒劳，如果他想要抓住它，或者使我留步。

[273]Opere, p.19："关于摩西，我们不便置词，因为他只是在执行上帝给他的吩咐；

不过，仅凭他蒙受神恩，使他有资格跟上帝说话，他还是应当受到崇敬的。但是，想想居鲁士和其他获得或创建王国的人，我们就会发现，他们全都值得崇敬；想想他们特殊的行动和法律，就会发现他们与摩西并无不同，虽然他有那样一位伟大的导师。如果考察一下他们各自的表现和做法……”省略处见本书第179页注1的引文。

[274]但这并不确定，总可以认为（詹姆斯·哈灵顿就是这样做的）神恩的作用和智慧的作用可被证明是相同的。参见本书第十一章。

[275]Opere, p.20：“若要透彻地探讨此事，就要研究这些革新者是依靠自己还是依靠别人；也就是说，为完成自己的事业，他们必须恳求别人，还是实行强迫。就前一种做法而言，结果总是很糟糕，绝不会带来任何结果，可是如果依靠自己并实行强迫，他们就很少遇到危险。因此，所有武装的先知都获胜了，而没有武装的先知都失败了。因为除了上述原因，人们的性情是多变的，在某件事上说服人们不难，可是让他们总是信服那就难了。所以必须做出这样的安排，当人们不再相信时，那就必须用武力让他们相信。“如果摩西、居鲁士、提修斯和罗穆路斯不曾拥有武器，便不可能让人们长期遵守他们的戒律，就像我们当今时代的季罗拉·萨伏那罗拉修士一样，只要民众一不相信他，他和他的制度便垮掉了，因为他没有办法让相信的保持相信，也没有办法让不相信的人相信。”

[276]《出埃及记》32：26—28：“摩西见百姓放肆（亚伦纵容他们，使他们在仇敌中间被讥刺），就站在营门中说：‘凡属耶和华的，都要到我这里来！’于是利未的子孙都到他那里聚集。他对他们说：‘耶和华以色列的神这样说：你们各人把刀挎在腰间，在营中往来，从这门到那门，各人杀他的弟兄与同伴并邻舍。’利未的子孙照摩西的话行了。那一天，百姓中被杀的约有三千。”关于这段经文的解经史，参见Michael Walzer，“Exodus 32 and the Theory of Holy War：The History of a Citation”，Harvard Theological Review 61，no.1（January 1968）。

[277]典出《新约·出埃及记》16：3：摩西带以色列人脱离奴役，来到荒野，他们饥肠辘辘，于是又怀念起在埃及受奴役时围坐于肉锅旁吃得饱足的情形。——译注

[278]Opere, p.21：“那些光靠幸运，从平民崛起成为君主的人们……”

[279]Opere, p.22.

[280]Opere：“……依靠他父亲的好运而获得那个国家。可是后来由于这种好运消失了，他也就亡国了，尽管他在这个依靠他人武力或幸运而获得的国家里，为着使自己能够在那里扎根，已经采取了各种措施，凡是一个明智能干的人所能做的一切事情他都做了。”

[281]Opere, pp.19—20.

[282]Opere, p.26：“……我们从罗马涅人继续等候他一个多月这件事看来，他的基础是牢固的。”他的成功是用他把握短期机会来衡量的。

[283]Opere, p.27："……其实我觉得应当对他加以褒扬，让那些因幸运或依靠他人武力而取得统治权的一切人效法。"

[284]"Il Principe and lo stato"，Studies in the Renaissance 4（1957），113—138；现收录于The Vision of Politics on the Eve of the Reformation（New York：Basic Books，1972）。参见Gilbert, Machiavelli and Guicciardini, pp.326—330。

[285]Opere, pp.48—49.

[286]Opere, p.47："所谓自己的军队，就是由臣民、公民或者你的依附者组成的军队。所谓其他一切军队，就是雇佣军或者援军。如果你考虑一下我们在上面已经提到的四个人[指切萨雷·博尔贾、叙拉古的锡耶罗、以色列的大卫和法国的查理七世]的谋略，观察一下亚历山大大帝之父腓力以及许多共和国和君主怎样整军经武，把自己武装起来，那么很容易找到组织自己军队的办法。我对此道笃信不移。"

[287]狐狸比狮子更懂得这一点。（ch.XVIII）

[288]Opere, p.78.

[289]Opere："……就像那波利国王、米兰大公以及其他人，我们在他们身上首先发现，由于上面已详述的原因，他们的军队都有一个共同缺点；其次，我们看到他们当中有些人受到平民的敌视，至于另一些人，尽管能使平民对他们友善，却不知怎样确保其地位免受贵族的敌视……"

[290]Opere, p.81："盛衰的变化亦由于这个原因：如果一个人以谨慎、耐心的方式行动，时间与事态的发展情况说明他的行动是合适的，那么他就获得成功；但如果时间和环境有变，他就会遭到毁灭，因为他没有改变做事的方式。没有人能如此审慎地使自己适应这种情况，这是由于他摆脱不了自己的天性，也是由于他在一条路上一向走得顺遂，无法说服自己改弦易辙方为上策；因此，小心谨慎的人，在需要迅速行动时便不知所措，只能自取灭亡；人若能适时改变自己的天性和环境，命运也绝不会变幻无常。"

[291]见本书第104页注1。

[292]Opere, p.83："思考了上面所讨论的一切，我问自己：意大利此时此刻是否会迎来一位众望所归的新君主，是不是存有某种质料，给一位审慎且有德行的君主提供了机会，让他能够推行某种形式，以此为自己获得荣誉并给本国人民带来普遍幸福；在我看来，许多事情合在一起都是对新君主有利的，我不知道何时会比现在更适合君主采取行动。正如我所说过的，为了表现摩西的能力，必须使以色列人在埃及成为奴隶；为了认识居鲁士精神的伟大，必须使波斯人受梅迪人压迫；为了表现提修斯的优秀，必须使雅典人分散流离；那么在当代，为了认识一位意大利豪杰的德行，就必须使意大利沉沦到它现在所处的绝境，必须比希伯来人更受奴役，必须比波斯人更受压迫，必须比雅典人更加分散流离，既无首领，也无秩序，受到打击，遭到劫掠，被分

裂，被蹂躏，忍受种种破坏。”

[293]Opere, pp.84—85：“如果在上面提到的那些意大利人中，从来没有一个能够实现我们寄望于您的显赫王室可能做的事情，如果在意大利的多次革命和许多战役中，意大利的军事德行似乎都已丧失殆尽，那也不值得大惊小怪，因为她的旧制度不佳，也未曾有一个人知道如何创立新制度。一个新生的当权者要想获得非凡的荣耀，莫过于创立新的法律与制度，如果他们具有良好的基础，本身又不同凡响，那就能给一位新生的统治者赢得敬畏。意大利并不缺乏质料，就看用什么形式来塑造她……因此，如果您的显赫王室决意效法我在前面提到的那些拯救国家的俊杰翘楚，那么当务之急就是组建自己的军队，作为任何一项事业的真正基础，没有比他们更忠实、更真诚、更优秀的士兵了……因此，为了能够凭借意大利的德行抵御外侮，就必须筹建这样一支军队。”

[294]J.H.Whitfield, Discourses on Machiavelli（见本书第121页注2），pp.17，43，57—58，III，141—142。

[295]对这个团体以及马基雅维里加入他们的时间问题的讨论，见Gilbert，“Bernardo Rucellai and the Orti Oricellar”（本书第109页注1），pp.101—131，以及“The Composition and Structure of Machiavelli’s Discorsi”，Journal of the History of Ideas 14，no.1（1953），136—156；Whitfield, Discourses, pp.181—206；Baron，“Machiavelli：the Republican Citizen and the Author of The Prince”，English Historical Review 76（1961），217—253。

[296]Discorsi, I，1；Opere, p.91.

[297]Opere, p.92：“这些城市没有自由的起源，故而鲜有卓越的表现，也很难成为王国的首府。佛罗伦萨的建立即属此类，因为它是在罗马帝国的统治下建立的，无论它是由苏拉的士兵所建，还是由菲耶索莱的山民偶然建立，他们因相信屋大维治下的长期太平，才迁居阿诺山下的平原。这个城市在创立之初，无论有何收获，都端赖君主善意的恩赐。”

[298]Istorie Fiorentine, II，2；Opere, pp.620—622.另见Discorsi, I，49，这里有关佛罗伦萨未能克服其不自由的起源的论述甚至更加详细。参看Nicolai Rubinstein，“Machiavelli and Florentine Politics”，in Gilmore, ed.，Studies on Machiavelli, pp.21—22。

[299]“Discorsi”，I，1；Opere, pp.93—94.

[300]II，2，开头几句；Opere, p.95。

[301]有时用的词是“秩序恢复者”（ordinatore），但马基雅维里喜欢含蓄的说法，如“单独一人”（uno solo）、“那些发号施令者”（il quale ordino）等。“立法者”（Latore delle leggi）一说见II，1；Opere, p.205。

[302]Opere, pp.95，98，99，107.

[303]Opere, p.95："可以说，遇到一个精明的人为其颁行法律的城邦是幸运的，在这种法律的治理下，它不必改制即可享有安宁。我们看到，斯巴达遵行这种法律达八百年之久，既未败坏它们，亦未发生危险的内乱。比较而言，没有遇到一个精明的统治者，不得不一再改制的城邦，则多少有些不幸。尤其不幸者，则是那些纲纪废弛的城邦，它的秩序使它根本无法步入达到完美和正确目标的康庄大道。"

[304]Opere, pp.98—99.

[305]I，1；Opere, pp.91—92："……既然不存在可以向他们发号施令的任何特定的君主，所以在他们看来，生活在法律之下最适合于自保，这使他们得以避免罗马帝国衰败之后意大利因新蛮族的光顾而无日无之的战祸。他们的幸运之处，亦在于地理位置可使他们长期高枕无忧，因为那儿的海洋没有入口，况且那些侵扰意大利的人，也不拥有能够加害于他们的舟楫。可见，微不足道的起点，即可使他们成就自己的大业。"

[306]Opere, p.95："……alcune le hanno avute a caso ed in più volte e secondo li accidenti, come ebbe Roma."马基雅维里在第二卷第一章又回到这一主题，解释说，"命运"（fortuna）不是罗马伟大的原因或由来；我们可以用这里的语境来解释他的意思。

[307]Opere："那些有着良好的起点，且能变得更好的城市，即或没有完美的秩序，亦可借各种变故的出现而臻于完美。诚然，它们在自我治理时并非没有危险，因为除非事物之必然迫使人们接受为城邦展示了新秩序前景的法律，否则不会有足够多的人表示赞同。不遭祸患，难以识必然。所以往往共和国在完美秩序未成之前即遭毁灭。"

[308]I，2；Opere, pp.96—99.

[309]Opere, pp.99—100："……罗马建城之初，没有一个利库尔戈斯为它建立使其长期得享自由的秩序，但平民和元老院的不和却触发了种种事变，使得统治者未做之事，竟因机缘而产生。就算第一次好运未光顾罗马，却有第二次在等着它。它最早的统治者虽然不尽如人意，却未偏离把它引向完美的正道……此完美境界肇始于平民与元老院的不和，以下两章将详述之。"

[310]Opere, p.37.

[311]Opere, p.36："取得这种国家不是靠美德，就是靠命运，但保有它却不是靠这两者。"

[312]p.37："但是，这种国家得到了人类智力难以企及的力量的关照，所以我就不多说什么了；因为这种国家显然是由上帝建立和维护的，对它加以议论未免失之于狂妄和冒失。"

[313]pp.36—37："……这种国家是靠古老的宗教制度维持的，它们如此强大，而且其

性质使君主无论怎样行事和生活，它们都能使其保有国家。”

[314]Discorsi, I，10；Opere, p.118.

[315]一般讨论见I，11。

[316]见本书第225页注3。

[317]I，11；Opere, p.123：“研习罗马史者皆可看到，信仰对于率军征战、动员人民、维持世人的良善和使恶人蒙羞，起到了多大的作用。所以，若要去争辩应当更感激哪一个罗马君主，是罗穆路斯还是努马，窃以为要把努马放在第一位。有信仰的地方，不难征募军旅，有军旅而无信仰的地方，引入信仰又谈何容易。”I，19；Opere, p.144：“于是他想，如果他要维护罗马，他必须转向战争，他要效仿的是罗穆路斯，而不是努马。从所有这些掌握国家的君主身上，可以看到一个楷模。像努马那样的人是否能够拥有国家，全看他置身于什么时代，或好运是否降临到他的头上。但是像罗穆路斯那样的人，集精明和兵戈武备于一身，将以任何方式保住国家。”应当指出，君主要“集兵戈武备于一身”这样的语言，反映着《君主论》第二章中的语言，“世袭君主”的安全可抵御一切，但无法对抗“非凡的力量和超常的武力”。见本书第169页注2。

[318]参见本书第8章；一般讨论见他的Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli。

[319]I，2—6.

[320]见第201页注1和其中提到的文献。

[321]Opere, pp.99—100.

[322]Opere：“罗穆路斯诸先王制定了不少良法，事后证明它们均有益于自由的生活方式。他们的目的是建立王国而非共和国，所以当城邦获得自由时，仍缺少自由秩序所必需的许多要素。”

[323]Opere：“完善”（perfezione）用了两次，“完善的”（perfetta）用了一次。

[324]，3；Opere, pp. 100—101.

[325]I，4；Opere, p. 101：“……我不得不对许多人的看法提出异议，他们认为罗马是个纷争不已的共和国，它如此混乱，若无武力和好运抵消其缺陷，它还不如其他任何共和国。我不能否认命运和军力乃罗马帝国的成因，然而我认为，他们没能认识到，武备强大之国必有良序，好运不降临此地也难。”

[326]Opere，p.102：“共和国既有如此多的德行之楷模，断言它纲纪废弛，道理何在？优秀的楷模生于良好的教养，良好的教养生于良法，而良法生于受人无端诬责之纷争也。凡细心检审其鹄的者皆可发现，它们并未造成有损于公益的流放与暴力，却

导致了有利于公共自由的法律与秩序。”

[327]Opere：“……然而我要说，每个城邦都要有自己的一套办法，让民众一展其抱负，在重大事务上借助于平民的城邦更是如此……”

[328]Opere，pp.102—103：“享有自由的民众，其欲望鲜有危害自由者，因为这种欲望或是生于受人欺凌，或是来自于担心自己受到压迫。倘若他们持有谬见，仍有公民大会作为补救，那里会有贤达出面，雄辩地证明他们如何陷入了自欺；正如图利所言，民虽无知，若有值得信赖者告以实情，他们既有能力辨明真相，也易于服从。”

[329]I，5，标题：“谁是自由更可靠的保障，民众还是权贵……”

[330]“我不明白这个问题的性质，即把自由卫士之职与平民或贵族放在一起是什么意思，这是因为，说谁（贵族还是平民）拥有权力是一回事——威尼斯便是一例，在那里掌权的是贵族，所有平民都被排除在外；谁应对维护自由负特别责任或进行特别关照，则完全是另一回事。”Cecil and Margaret Grayson, eds.and trans.，Francesco Guicciardini：Selected Writings（London：Oxford University Press，1965），p.70.

[331]Discorsi, I，5；Opere, p.103：“若溯及根由，可以说它们各有道理；若以结果计，那论者会站在贵族一边，因为斯巴达和雅典的自由，有着比罗马更长久的寿命。”

[332]Discorsi, I，5；Opere, p.104：“人们根据缜密的通盘考虑，终将得出如下结论：你要么是在思考一个终将成为帝国的共和国，如罗马；要么是在思考一个只想维持自身的共和国。对于前者，它务必如罗马一样行事；对于后者，则可仿效威尼斯和斯巴达，其理由一如下章所述。”

[333]第六章全篇要结合这一点来阅读。

[334]Opere, p.109：“按我的浅见，既然难以征服它，既然它的制度颇利于自我防御，人们也就很难或根本不可能图谋征服它。如果它安于自己的疆域，人们凭经验知道它没有包藏野心，也就鲜有人因为畏惧而向它开战。如果它在根本大法或法律中明令禁止扩张，则更能收此成效。”

[335]Opere, p.108：“……尽量给骚乱和无处不在的纷争留出余地，因为若是缺少人口和精良的武装，共和国绝不会成长壮大；就算它能壮大，也难以长久生存。”

[336]Opere, p.109：“人间事变动无常，总有兴衰荣枯；许多事情纵使没有理性的引导，却有必然性促你完成。所以即使共和国的制度能使它不事扩张，却有必然性促其扩张，这会逐渐毁坏它的基础，使它很快覆亡。所以，假如上苍有眼，没让它从事征伐，也会让它因此而生惰怠之风，使它变得羸弱或分裂。此两者，或其中的任何一种，适足成为其灭亡的肇端。”

[337]Opere：“因此我以为，既然人们无法保持事务之间的平衡，也无法恰当地保持中庸之道，那么在为共和国创立制度时，就必须看重更加荣耀的方面，在设立制度时假

定，必然之势肯定引导它进行扩张，如此方可保住它将要获取的东西。”

[338]参见Opere, p.503：“……战争是这样一种行业，人们每次依靠它，便都无法诚实地生活，因此除了共和国或王国，谁都不能把它作为一种职业。而不论是共和国还是王国，当其秩序井然时，都绝不允许其公民或臣民把它作为一种职业，任何优秀之人，也绝不会把它作为一种特定的职业来实践。”

[339]Opere, p.505：“庞培和恺撒，以及最后一次迦太基战争之后罗马的几乎所有将帅，都是作为具有才干之人而不是优秀之人博得声名的，而他们之前的那些将帅，则是作为既具有才干，又具有优秀品质之人获得荣耀的。这是因为后者不以战争作为职业，而前者则是以其作为职业。”p.507：“所以我必须说，秩序井然的城市，应该运用这种战争研究，平时是为了训练，战时则是出于必要和荣誉，使这种技艺的运用只限于公共事务，就像罗马所做的那样。任何对此行业抱有其他目的的公民，皆非善良之辈，而任何以其他方式治理的城市，皆非秩序井然。”

[340]Opere, p.505：“君王若不能安排有方，让步兵在和平时期甘愿解甲归田，重操旧业，他必然会遭遇灭顶之灾，因为，以战争为业组成的步兵，乃是最危险的步兵。因为你被迫要么征战不歇，要么一直付给他们饷金，否则就有让他们夺取你的王国的危险。”

[341]Opere, p.496.（此处引用的Ricciardi版Opere不含《战争的技艺》全文，只能找其他版本。）

[342]Discorsi, II，2；参见本书第225页注4。

[343]I，12；Opere, p.126：“部族宗教的生存，是基于对神谕的回应，以及一批术士和鸟卜师。他们的另一些礼仪、牺牲和典章通通取决于这些人，因而他们很容易相信，能够预知你的命运吉凶的神明，也握有这种命运的予夺大权。”

[344]I，13—15.

[345]Opere, p.132：帕庇利乌斯违背卜兆，赢得了战争；阿庇乌斯·克劳迪乌斯也违背卜兆，却输掉了战争；“他为此而在罗马受到指责，帕庇利乌斯则受到称颂，与其说这是因为一人获胜而一人败北，不如说在不顾卜相而行事时，一人格外精明，另一人失之鲁莽。这种对待占卜的方式，除了能让人满怀信心地投入战斗，不会有别的效果；有此信心在，则凯旋必至。”

[346]Discorso sopra il riformare lo stato di Firenze a instanza di Papa Leone, in Tutte le Opere di Niccolo Machiavelli, ed.Francesco Flora and Carlo Cordié（Rome：Arnaldo Mondadori Editore，1949），II，526—540.他坚持认为，必须恢复“全体公民”（universalità dei cittadini）的“权威”（autorità），这有赖于大议会的参与权（p.534），但他又说，“我们的少数公民是不敢惩罚大人物的”（p.537）。如果做出安排，逐步恢复民众获取公职的权利，那么“我们还看不到何以公民全体还有什么不满

意的，考虑到自己已成为权力分配的一部分，而其他东西也一点点到手了”（p.538）。

[347]Discorsi，I，18；Opere，p.140：“我要假设一个十分腐败的城邦，这将使事情变得更为复杂，因为整治普遍腐败的法律或是制度是找不到的。优良的风俗之存续，需要法律；同理，法律之得到遵从，也需要优良的风俗。再者，秩序与法律是在共和国诞生之初制定的，彼时人们依然良善；后来人们变得邪恶，它们便不再适用了。如果法律随城邦的事件而变，其制度却不变或很少改变，这会使新的法律变得不充分，因为依然如故的体制将败坏法律。”

[348]I，37；Opere，p.173：“这种混乱的动力来自格拉古兄弟，与他们的精明相比，他们的动机更值得赞扬。他们想铲除共和国里有增无减的混乱，为此而制定了复古的法律，此乃一项颇不周全的策略。正如前面详加申论过的，你想对乱局引起的罪恶有所作为，却只会使其变本加厉，倒不如暂且苟安，这或能延缓罪恶的出现，或在其终结之日到来之前，便随着时间的推移而自行消亡。”

[349]III，1；Opere，p.309：“我要讨论的是混合的机体，比如共和国和教派，所以我认为，为自身安全而做出的改变，是回到它们的源头。秩序井然、有着更长寿命的机体，或是具备经常进行自我更新的能力，或是通过秩序之外的事件进行更新。不进行自我更新的机体，也不可能持久，此乃最清楚不过的道理。“如前所述，新生之道便是使其返回源头。一切教派、王国和共和国的初创时期，必定包含着某些优秀的东西，利用它们可以重新获得最初的名望和生长能力。随着时间的流逝，这些优秀的因素会受到败坏，除非有外力的介入，使其恢复原来的标准，不然的话它必然杀死机体。”这在宗教上的应用，参见本书第226页注3。

[350]虽然高卢人对罗马的洗劫近乎又一个开端，使它从质料还原成混乱状态。

[351]Opere，pp.310—311：“这些事情[在《论李维》中，马基雅维里列出了李维说到的警戒性措施，并且不只一次对它们进行过讨论]做得极端而引人瞩目，所以它们一旦发生，即让人再也不敢越雷池一步[甚至连切萨雷·博尔贾都不能说已然达到，即便他曾有过处决拉米罗·德·奥尔科一事]；当它们变得稀少时，又会给人的堕落留出更大的空间，使他们的举止更加危险，变得更加骚动不安。从一次处决到另一次处决，相隔的时间最长不应超过十年。因为在这段时间过后，人们的习惯就会发生变化，开始违反法律。除非发生了什么事情，使他们重新记住惩罚，恢复其内心的害怕，不然的话，行为不端的事就会纷至沓来，而这时再进行惩罚，就会造成危险了。”如不考虑原始“原则”（principio）正义与否，这确属实情；马基雅维里接着说，在1434年到1494年间，佛罗伦萨的美第奇家族便动用了“恢复原状”（ripigliare lo stato）的方法，即把其自身的体系推倒重来，使它在原始的艰苦环境中得以更新——这一过程使人想起现代的“大清洗”和“文化大革命”。

[352]I，9（克莱奥梅尼），17，18（仍是克莱奥梅尼），33，38，46。

[353]I，33；Opere, pp.164—165：“所以我要说，既如此，最明智的办法是对他们做出让步，让他们自行消亡，或至少把罪恶的出现长期拖延下去。君主如欲革除弊端，或是同它的势力作对，务必睁大双眼，切不可使其不减反增；在抓住缰绳时，要确保让那畜生动弹不得，确保灌水是为了淹死杂草。对于弊端的力量，一定要有充分的考虑，如果你认为自己足以对付它，那就毫不迟疑地下手；否则就别去管它，别对它有任何图谋。”

[354]I，18；Opere, p.142：“……既然正常手段已非良善，故而正常手段已不足以竟其功；人必借反常手段，譬如暴力与军队，才能在城里人人各行其是之前，按自己的方式加以整饬。因为匡正城邦的政治生活，要以一个好人为前提；借用暴力手段篡夺共和国的王位，却要以一个坏人为要件。然而鲜有好人愿用卑鄙的手段登上王位，即使他有着良好的目的；也鲜有恶人在登上王位后打算行善，即使他有过运用自己用卑鄙手段篡夺的权力行善的念头。”

[355]I，17；Opere, p.139：“……其原因在于，一个人没有足够长的寿命，使他能够让一个长期习惯于恶劣风俗的城邦改邪归正。即便有个寿命很长的人，或两个有德行的人相继掌权，也无法为它提供保障，如上所言，他们一死，它便会归于衰败，除非他敢于为它的新生铤而走险，不惜血流成河。”

[356]I，17；Opere, p.139：“……如果质料没有腐败，则骚乱与耻辱无伤大雅；一旦质料已经腐败，则再好的法律也无济于事，除非一个权力超常的人确保它们得到服从，使事物变得良善……假如因腐败而衰落的城邦能够东山再起，那也是因为当时正好有个德行好的人在世，而不是因为维持着良好秩序的集体德行……”I，18；Opere, p.141：“人们应当创制不同的制度和生活模式，这要依对象的优劣而定。对于截然相反的质料，不能待之以完全相同的形式。”III，8；Opere, p.342：曼利乌斯·卡皮托利努斯“不考虑它的生活方式，也不顾及它的目标历来不适合于接纳邪恶的形式，他决定在罗马煽起反对元老院和祖国法律的骚乱。人们这时便看到了这个城市的完美及其质料的优良……”p.343：“假如曼利乌斯生在马略和苏拉的时代，质料已有腐化堕落的风气，使他得以落实自己妄图建立的统治形式，那么他也能取得马略、苏拉以及后来建立专制统治的人一样的成果……凡是想夺取共和国的权力、为其建立邪恶形式的人，需要找出那些会受岁月磨损的质料，那些从一代人到另一代人，一点一滴陷入混乱的因素……”

[357]Opere, p.139.

[358]I，18；Opere, pp.140—142.

[359]Opere，pp.142—143：“在腐败的城邦维护共和国或予以更新极为困难或不可能，其缘由一如所述。假如确实要在这种地方创建或维持共和国，那就必须把它推向奉行王道的国家，而不是奉行民治的国家。这样一来，对于那些因其骄横而难以用法律驯化的人，可以用近乎王权的方式加以降服。打算以其他方式让他们改邪归正的做法，要么变成一项极残暴的事业，要么根本行不通……”

[360]Opere, p.205："在以类似方式塑造而成的地方，引入共和制是不可能的。有人若是成了它们的主宰，有意对其进行改造，最好的办法就是在那儿建立王国。理由是：腐败透顶的地方，法律也不足以让它守规矩，为整饬风纪计，就要辅以更大的暴力——帝王般的铁腕，以绝对的、超常的权力，制止权贵的勃勃野心与腐败。"

[361]他在第一卷第五章说，当时的人民开始心甘情愿拜倒在所有攻击贵族的政客的脚下，"由此导致了马略的强权和罗马的覆灭"。

[362]I，37.

[363]III，24.由皇帝进行军队的专业化这一主题，在《战争的技艺》第一卷有进一步的阐发。

[364]I，58；Opere, p.212："人民的声音能被比作上帝的声音，是事出有因的。可以看到，普遍的意见有着神奇的预见力，那么它似乎也含有某种隐蔽的德行，能够预知善恶。"

[365]Senatus Populus que Romanus（SPQR），意为"元老院与罗马平民"，是罗马共和国和罗马帝国的正式名称。——译注

[366]III，9；Opere, pp.344—345："假如法比乌斯是罗马的君王，他是很容易输掉这场战争的，因为他不知道如何因时而变。然而，他是出生在有着形形色色的公民和性情的共和国里。"（参见《君主论》第25章；另见本书第191页注1）比如，它有一个最适于适时拖延战争的法比乌斯，后来又有一个能够适时赢得战争的西庇阿。"可见，与君主国相比，共和国有着更强盛的活力、更长久的好运，因为它有形形色色的公民，能够比君主更好地顺应时局。如上所言，只用一种方式做事的人，绝不会改弦易辙；如果时局已变，他的方式不再适用，他也就覆灭了。"

[367]Opere："……人的命运多变，盖源于此也，时局已变，他却因循守旧。城邦的覆灭，也是因为不顺应时势，对共和国的制度加以变革，对此我们前面已做过很多讨论。不过，它们的行动更为迟缓，因为它们的变化更为麻烦，需要有推动整个共和国的时机来临，只有一人改弦易辙是不够的。"

[368]Ch.XVHI, Opere, p.56："一半是兽一半是人。"

[369]I，12；Opere, p.127.

[370]II，2；Opere, pp.227—228："假如他们认为，信仰允许我们壮大并捍卫自己的祖国，他们就会认识到，信仰希望我们热爱自己的祖国，为它增光添彩，为保护它而做好准备。"

[371]Opere，p.227："古代信仰，除了现世荣耀等身者，例如军队的将帅和共和国的君主，从不美化其他人。我们的信仰所推崇的，是谦恭好思之徒，而不是实干家，它把谦卑矜持、沉思冥想之徒视为圣贤，古代信仰则推崇威猛的勇气与体魄，以及能够

使人强大的一切。如果我们的信仰要求你从自身获取力量，它是想让你具备更大的能力忍辱负重，而不是要你去做什么大事。这种生活方式使世界变得羸弱不堪，使其成为恶棍的盘中餐；看到那些一心想要上天堂的民众，只想忍辱负重，从来不思报复，他可以放心地玩弄世界于股掌。”参见Guicciardini, Ricordi, B 27。

[372]II，2，散见于各处。

[373]见本书第216页注2。

[374]见第115页注2。

[375]III，1；Opere, pp.312—313：“至于教派，可以看到，用我们宗教中的典范人物加以革新也是必要的，如果它不回到圣方济各和圣多明我的起点，它也会彻底消亡。他们以自己的清贫和基督人生的典范，把已在人们心灵中消失的东西，重新带回他们的心灵。高级教士和宗教领袖的虚伪没有毁掉这种宗教，全赖他们这一套强大的新制度。他们生活清贫，通过忏悔和布道赢得了人民的信任，他们使人认识到，以罪恶的言语议论罪恶，也是罪恶；追随他们才是美好的生活，如果人们犯下过失，就把他们留给上帝去惩罚。有些人无恶不作，是因为他们不惧怕这种他们既看不到、也不相信的惩罚。通过这种更新，这个宗教一直维持到今天。”

[376]II，2，3，4，19，23.

[377]II，2；Opere, p.229：“在一切严重的奴役中，最严重的奴役是臣服于一个共和国。首先，它更为持久，所以你摆脱它的希望更小。其次，共和国的目的是去他人之精髓，壮自己之筋骨。而要求你臣服的君主……如果他有人性、通常情，那么他对臣属于他的城市，一般会平等相待；对于……它们几乎所有古老的制度，一般会放任不管……”可比较Guicciardini, Ricordi, C 107。

[378]II，4；Opere, pp.232—233：“……它在整个意大利广揽盟友，在众多事务上，它们和罗马遵循着平等的法律。此外，如前所述，它始终掌握着帝国的枢纽之地和发号施令的头衔。故它的盟友在不知不觉之间，不辞辛劳与鲜血，心甘情愿地臣服于它。他们把军队派往意大利以外的地方，把王国变为行省，把甘心为臣的人变为它的臣属，因为这些人已习惯于国王的统治，他们视罗马为统治者，因为他们是被打着罗马旗号的军队所征服，所以除了罗马之外，他们不承认别的主宰。如此一来，意大利的那些罗马的盟友，突然之间就发现自己被罗马的臣民所包围，受到罗马这座巨大城市的压迫……”

[379]II，2；Opere, p.228：“这种教养，这些荒谬的解释，使我们今天再也看不到古代那样众多的共和国了，从而再也看不到人民中间有着像当时那样多的对自由的热爱了。此外我也相信，这是因为罗马用自己的武力摧毁了所有共和国和所有自由城邦。尽管那个帝国已经解体，但是除了帝国的少数地区，各城邦的人民一直无法重新团结在一起，为自己重建文明生活的制度。”关于罗马人摧毁托斯卡纳的美德一事，见pp.228，235，237。

[380]这一背景也是以下问题的背景：有关过去时代的记忆如何被一次又一次完全抹去，使它们是否存在过都成了疑问。马基雅维里说，这是由宗教和语言的变化导致的：一个在某些方面预言了吉本所说的“野蛮与宗教的胜利”的观点。

[381]II，前言，Opere，pp.218—219：“……天下事历来遵循着同样的模式，其中善恶相当，只是善恶的多少因地而异，了解古代世界的人都知道，由于风俗的差异，它们的善恶有多有少，但世界还是那个世界。唯一不同的是，上天先是把德行放在亚述，又放在米底，然后放在波斯，最后是意大利和罗马。虽然在罗马帝国之后，再没有出现一个把世界的德行集于一身的帝国，然而德行却被分散于众多的民族，让它们过着有德行的生活……”

[382]II，5；Opere，p.236：“至于天命的原因，我是指人类遭受的灭顶之灾，使某个地方的居民所剩无几。这或是瘟疫，或是洪水。最严重的是最后一次，这既因为它波及广大的地区，也因为幸存者都是山民和蛮族，他们不了解古代，也无法把这种知识传给后代……当简朴的躯体聚集了太多的多余之物时，自然就会经常自行地进行清洗，此乃躯体健康的所在，人类这种复杂的躯体也是如此，当……人类的狡猾与邪恶达到登峰造极的地步时，世界必须以上述三种方式之一进行清洗……”

[383]这里用的文本是Palmarocchi’s Dialogo e Discorsi（D.e D.），pp.3—174；见本书第132页注1。

[384]D.e D.，p.6：“即使人们的愿望和欲求不可能不同于他们思考或讨论事务的方式，或从这种讨论中可以清楚地看出在这两种失序而腐败的政府中我较不厌恶哪一个，我也不必对最有希望得到变革的政府持较少的批评态度。”（DGF，p.4）译按：作者这里的引文是意大利文。此据布朗的英译本（Guicciardini，Dialogue on the Governmnet of Florence，ed.and translated by Alison Brown.Cambridge University Press，1994）译出并注明英译本（简写为“DGF”）页码；下同。

[385]见本书第131页注2。

[386]Domandi ed.（见本书第131页注1），pp.134—135。

[387]D.e D.，p.8：“[贝尔纳多：]……我要告诉二位，在我一生的经验中，突变带给了这个城市更多伤害而不是好处，我能举出许多事例来说明这一点……”（DGF，p.7）“[索代里尼：]如果它们就像您一生中的其他突变一样，那么大概就是如此，它们应被称为人事上的变化，或者像您自己说的‘换人’，而不是‘突变’……如果发生了这种事情，可以由好变坏，也可以由坏变好，我看不出来为何这是没有益处的。”

[388]D.e D.，pp.11—12：也要注意贝尔纳多的话（p.11）：“关于这些事，我也只是通过经验才有一点儿理解，这是多年从事国务活动的结果，而这种经验你们也并不缺少。除了这一点和你们的天资之外，你们还有博览群书的优点，这使你们可以从古人那儿了解过去许多时代的事情，我却只能与生者交谈，只能看到自己这个时代的事件。”（DGF，p.9）关于费奇诺与老圭恰迪尼的关系，见Carlo

Dionisotti，“Machiavelli letterato”，in Gilmore, ed.，Studies on Machiavelli, p.110。

[389]D.e D.，pp.12—13：“[皮耶罗：]诚然，在这三种政府中，一人统治是最好的。但是，假如它是由武力或帮派、由篡夺权力，而不是通过臣民的选举或自由选择取得的，那就很难说它是好的统治。没有人否认美第奇家族的政权属于这种类型——就像今天所有的一人统治一样，它们大多数都不代表臣民的意愿和倾向，而是建立在控制者的嗜好上。因此，引用哲学家的话是没什么用处的，因为他们从未赞成这种类型的政府。我还可以说，按这些哲学家的看法，当所有三种政府都是好的时，一人统治是最好的，但如果它是坏的，它便是最坏的。……今天，当一个新建立的城邦需要成立自己的政府时，是一人统治还是多数统治对它更幸运呢？”（DGF, p.11—12）

[390]D.e D.，p.14：“皮耶罗对一人统治（如果它是合乎自然的，是通过臣民的选举和按他们的愿望选出来的）和篡权统治（它以暴力作为标志）所做的区分，连白痴也能明白。对于施行仁政、要让臣民满意的人来说，除非他无知或天性恶劣，没有任何理由不实行仁政。这种情况不适用于以暴力手段控制国家的统治者，因为他为了保住国家，为了自己的安全而防范受到他猜疑的人民，他时常不得不做一些他自己不想做或不喜欢做的事情——我本人知道科西莫就经常如此。……洛伦佐有时是含着泪不情愿地做出决定……这有悖于他的天性……”（DGF, p.13）

[391]D.e D.，pp.14—15：“判断不同的政府，主要考虑的不应是它们的类型，而应是它们的效果，统治得较好就称为好政府，统治得不太好就称为不太好的政府。例如，如果篡权者的统治优于正当的统治者，为其臣民带来更多的好处，难道我们不应当说，他的城邦过得更好，得到了更好的统治吗？”（DGF, p.14）

[392]D.e D.，pp.15—16：“因此，在对正当的政府和不正当的政府何者更好进行一般性讨论时，我总会毫不迟疑地说，正当的政府更好，因为它合乎自然，可以假定它没有理由不施行仁政，而另一种政府几乎总有一天会施行恶政。但是，如果看看具体的现有政府，问一下哪个政府更好，是这个还是那个特定的城市，是美第奇家族当政时的佛罗伦萨还是在这之前的佛罗伦萨，那么为了提供确切的答案，我主要观察的便不是它们的类型，而是它们的效果。我会考虑人民是否得到最好的统治，法律是否得到更好的遵守，是否有更好的司法，是否更尊重全体的利益，每个人是否各得其所。”（DGF, p.14.）

[393]D.e D.：“……考虑到这座城市的性情及其人民的性情，不难想象会产生什么结果。……”另参见皮耶罗·圭恰迪尼的反驳。

[394]D.e D.，pp.16—17：“……我已经活了一大把年纪，我不时经历这座城市的内乱，而且我经常听到在公共事务上经验十分丰富的年长者，特别是科西莫和内里·迪·吉诺等人谈论过去，我现在十分了解人民和公民的性情以及这座城市的一般状况，因此我认为自己能够十分具体地设想每一种政治生活形式的可能效果。我有一大把年纪，不断参与内政——几乎未参与过外交——事务，因此我若宣称自己对它们有所了解，

我不想让人认为我傲慢自大。这就是说，我相信自己在很多细节上可能出错，但在一般问题和重大事务上我希望自己不至于出错。”（DGF, p.16）

[395]D.e D.，p.17：“如果我出了错，各位很容易弥补我的不足。你们读过现代和古代不同国家的众多历史，我清楚你们一定对其有所思考，十分熟悉它们，所以你们不难判断未来会是什么样子。因为人世间的情况就是这样，现在有的事，过去也曾以不同的名称、在不同的时代和不同的地方存在过。因此，过去存在的事，也部分地存在于现在，并会部分地存在于其他时代。它们每天都会重新发生，只是有着不同的外表和色彩，没有眼力的人会误以为它们是新鲜事，识别不出它们。但只要具有好眼力，知道如何对事件进行对照和比较，考虑哪些是实质性的差别，哪些无关紧要，就很容易辨别它们，通过对过去事件的思考和权衡，能够大体上知道如何思考和权衡未来。因此不必怀疑，用这种方式进行通盘考虑，我们在讨论中就不会犯什么错误，并且能够预见到不少这种新的生活状态会发生什么事情。”（DGF, p.16）

[396]D.e D.，p.18：“如果自由的生活在别处是好的，那么在我们的城市里就是最好的，这合乎它的性情，有人民的普遍需要作为它的基础，因为在佛罗伦萨，自由铭刻于人们心中，就如同铭刻于他们的城墙、烫印在他们的旗帜上一样。因此，虽然我认为政治作家通常根据三种类型划分政体，即一人、少数和多数的政体，但他们并不否认，对于任何城市来说，最好的政体就是合乎其性情的政府。因此，虽然条件千差万别，我还是看不出如何按照你的原则行事。我们岂能否认，在佛罗伦萨无人不知，自由政府是最合乎其性情的政府，它优于其他任何可能采用的政体。”（DGF, p.17）

[397]D.e D.：“……一般而言，自由而开放的政府未必优于其他政府，你的哲学家，或者按你刚才的称呼，政治作家，提供了这方面的大量证据，他们通常都宁要城邦中的一人统治——如果他是个好人的话——而不要政治自由。这有很好的理由，因为采用这些自由共和政体的人的目的，不是让人人都去插手政府，而是维护法律和共同利益，如果一人实行良好的统治，那么他在这一点上会比其他政府类型做得更好。”（DGF，17）

[398]见本书第161页注3。

[399]D.e D.，pp.18—19：“这与你用作坚实基础的论证——自由符合佛罗伦萨人的性情——并不矛盾。哲学家或任何有判断力的人在回答这个一般性问题时都会说，对于任何城邦来说，最好的政府就是符合其性情的政府。……但是说到个别情况，就算看到一个自由政府，它符合这个城邦的性情，但由于某些特殊原因没有带来好的效果，那么无论是你的哲学家还是其他什么人，还是不会选择它，而是选择其他类型的政府。”（DGF, p.17）

[400]D.e D.，p.20：“……你得多谢这位托钵修士才对。……不过我有一个坚定的看法，经验也总是会证明这一点，在佛罗伦萨，权力必然要么由单独一人掌握，要么完全交到人民手里，每一次过渡阶段总是充满了严重骚乱，暴力事件无日无之。这便是过去的经验告诉我们的事情。因为凡是少数掌握权力时，这座城市总是充斥着相互倾

轧，天天都有突变和全民公决。用不了多久，权力就会从少数手里溜走，要么归属单独一人，要么回到全体人民手中。”（DGF, pp.18—19）

[401]D.e D.，pp.21—22：“为了做到这一点，必须集审慎、财富和名望于一人之身，而这是很罕见的事情。即便有人将这些品质集于一身，他仍然需要时间和无数好运气的帮助。这么多事情和运气发生在同一个人身上，实际上是不可能的。因此在佛罗伦萨，说到底也就只有科西莫一人而已。”（DGF, p.20）

[402]“佛罗伦萨人天性喜欢平等，非常不愿意接受和承认别人高自己一等。在我们的性情中充满了强烈的欲望和不安分，这正是统治精英相互倾轧与分裂的原因。……另一些人不喜欢有人高他们一等，所以只要一发生这种事情，这些人就会被消灭。在佛罗伦萨，凡是不属于一个小圈子的人，都憎恨别人的支配，所以若是没有根基和靠山，想保住显赫的地位是不可能的。如果统治者都意见不和，还有谁能提供这样的根基和靠山？”（DGF, pp.19—20）参见Ricordi, C 212。

[403]D.e D.，p.24：“……合理地说，可以用二十比一的赔率赌它不发生。”

[404]D.e D.，pp.27—28：“当另一些人看到，在他们看来是犯下死罪的事，放在有些人身上却是无足挂齿的小过，有人被当作国家的宝贝，有人却被当作杂种，难道我们能不相信在他们的心中会产生何等的愤怒甚至是绝望？这些人会采用怎样多么违反人性和专横的话语（已经变成了格言）去放弃——或更准确地说，欺骗——他们的良知：‘在关系到国家的事情上，一定要对敌严，对友宽！’仿佛法律能够允许这种区分，仿佛法律能够划出两种不同的尺度，一者用于敌人，一者用于朋友！”（DGF, p.26）

[405]D.e D.，p.35：“这是多么可悲……人们要解释一个用暗示让人理解自己的人的愿望！我们都清楚洛伦佐以这种方式给每个人带来的压力。”（DGF, pp.33—34）

[406]D.e D.，p.34：“因此，我不知道贝尔纳多如何能把这种政体中的生活方式与平民政府相比。平民政府的成果也许不如专制的成果，前者的基础是全体人民的习性，他们从天性上喜欢自由，后者则完全相反。因为人人都害怕奴役，所以就算它有弊病，人们也宁愿要符合他们性情的东西而不要与之相反的东西。每个人通常都有这种天生的本能。”（DGF, p.33）

[407]D.e.D.，p.34：“……他们的行动理应是自由的，除了他们自己的和国家的利益之外不依附于任何人，然而他们却受到别人的专横意志的控制，不论它是正当的还是出于随心所欲。”（DGF, p.33）

[408]D.e D.，p.35.译按：这里的译文参考了DGF, p.34。

[409]D.e D.，pp.34—35：“他们需要隐瞒自己的美德，因为专制者不喜欢一切高尚精神、一切卓越的能力——当它是以内在美德为基础，因此更难以根除时尤其如此。专制者这样做，有时是出于妒忌，因为他只想让自己鹤立鸡群；又时常是因为他心中通常充满了害怕，我不想用这些话来指具体哪一个人，因为各位都知道我并不是无的放

矢。”（DGF, p.33）

[410]D.e D.，pp.35—36：“美第奇家族就像一切封闭的政权一样，总想阻止公民拥有武装，扼杀他们的一切阳刚之气。这使我们变得十分女性化，缺少我们先辈的勇气。只要想一想用自己武器征战和用雇佣军打仗之间的区别，就会明白这对共和国是多么有害。……我们从古代共和国很容易明白这一点。从今天的瑞士人身上仍能看到它的一些痕迹，他们如今正在成为意大利家喻户晓的人物。虽然就人们所能了解的情况而言，他们是彪悍的战士，但我理解他们在家里却很安宁，过着自由的生活并处在法治之下。”（DGF, pp.34—35）

[411]D.e D.，p.39：“可以说，这些人的行动是出于热爱祖国，而不是热爱自由。自己的祖国包含着那么多美好事物，那么多甜蜜事物，即便臣服于君主的人也是爱祖国的人，世人可以屡屡看到，他们不惜为它以身犯难。”（DGF, p.37）

[412]D.e D.，pp.45—46：“他会对三种人做出区分，一种人聪明但没有活力，另一种人既聪明又有活力，但并非不安分，还有一种人聪明、有活力而又不安分。”（DGF, p.44）

[413]D.e D.，pp.81—82：“如果城市已经衰老，就不易进行改革了，一旦进行改革，它们会很快失去良好的体格，并且怀念过去的坏习惯。除了人们能够为此提供的可能原因之外，还可以举出许多古代的例子。如果它们不够幸运，在诞生之初或至少是早年没有采用良好的政体，那么后来想这样做的人只能是白费力气。其实，就算已经习惯于得到良好统治的人，他们一旦迷失了路途，遭遇不幸和混乱，也无法完全回到原来的良好状态。这是人类事务，或是——像你们乐于说的——命运的自然过程，它的力量往往超过人的理性和审慎。”（DGF, p.79）

[414]一般性讨论见D.e D.，pp.42—47。

[415]D.e D.，p.43：“……只顾……自己的店铺和生意……”（DGF, p.41）

[416]D.e D.，p.47：“不仅在政治领域，而且科学、艺术和一切事情，刚开始时总是不完善的，而是在经验的基础上逐渐形成的。”（DGF, p.45）

[417]见本书第243页注2。

[418]D.e D.，pp.44—46.

[419]D.e D.，pp.46，55.

[420]D.e D.，p.55：“说到恶，我要告诉诸位，人从天性上说是趋善的，就算善恶相当的人，也会天然地向善——如果看到这种极端的情况，他们就该被称为禽兽而不是人，因为他们缺少几乎人人都拥有的天然倾向。”（DGF, p.53）

[421]D.e D.，p.77：“如我所说，虽然美第奇家族的政权是专制政权，美第奇家族是一

切现象的主宰，因为事事都要顺从他们的意志，但这并没有达到绝对君主统治的地步。因为它也有一些自由和文明的规矩，仍是以共和国的名义、通过行政长官进行统治。虽然后者按他们的吩咐行事，但从举止和外表来看这是个自由的政府。他们试图通过分配官职令广大公民满意，同样他们也要让公民领袖满意，不仅给他们重要的荣誉，而且让他们管理最重要的事务；就所有事务召开公开或私下的咨询会议。”（DGF, pp.74—75）

[422]D.e D.，pp.77—78：“美第奇家族没有人会这样做，除非他真的疯了，因为他们可以保住自己的权力，无须采取肯定导致排斥每一个人的步骤。即使他们这样做，他们也会有所准备，要么只是最轻微地触怒佛罗伦萨，要么依靠军队和武力。在能够恩威并用保住权力的时候，却把统治完全建立在暴力上，专制者除非迫不得已，是绝不会做这种事的。还应当补充说，无论是谁，只要他剥夺了我们城市的文明生活，也就是剥夺了它的生命和灵魂，使它受到彻底的破坏。随着这个城市变得更软弱，更缺少实力，作为其主子的人也会变得更软弱，更没有实力。因此，如果美第奇家族想充当绝对君主，他们只会减少而不是增加他们的权力和声望。”（DGF, p.75）

[423]D.e D.，pp.60—65.

[424]D.e D.，pp.60—61：“这类事情无章可循，也无确定的轨迹，而是随着人世间事物的日常变化而变化。必须做出的决定几乎总是建立在猜测上；极要紧的事常常取决于很小的变化，最重大的结果往往起于青萍之末。因此，国家的统治者必须是极审慎的人，以极大的警惕，时刻留意最微小的变故，斟酌每一种可能的结果，以便将其消弭于端倪，并尽可能排除偶然因素和命运的力量。”（DGF, p.58）

[425]D.e D.，p.61：“这是权威归属一人或少数的政府的特点，因为他们既有时间又有精力，能够专心思考这类事情。只要感到有必要，就有办法对症下药。平民政府则迥异于是，因为平民并不思考，也不专注，既没有眼光，也没有理解力，除非事情达到人尽皆知的程度。本来可以做到有备无患的事情，此时若想加以纠正，会遇到极大困难和危险，付出难以忍受的代价。”（DGF, p.59）

[426]D.e D.，p.65：“当很多人参与决策时，便有腐败之虞。因为私人若不把共同福祉作为自己的利益，很容易被君主的许诺和馈赠所腐化。……对单独一个统治者则不必有这种担心，因为他不会让自己被人收买，放弃或破坏他视为自己的东西。”（DGF, pp.62—63）

[427]D.e D.，pp.63—64：“与平民政府就难以结成长期稳定的同盟，因为执政的并不总是同一个人。想法和目标会因人而异，君主统治者不相信可以跟这类政府建立稳固的关系，也不知道他必须与谁打交道和达成协议，因此对它们不抱什么希望。他不信任你，因为他心里清楚，你到了关键时刻需要帮助时，几乎不会依靠他，就像他不指望能依靠你一样。”（DGF, pp.61—62）

[428]D.e D.，p.65：“与一个人相比，他们对雇佣军队长和士兵的信任要少得多。因为

在雇佣军和人民之间几乎存在着天然的敌意。人民只在战时因为别无选择才使用雇佣军。和平得到恢复后，人民不会犒饷他们，只会把他们打发走，有可能的话还会迫害他们。雇佣军知道自己不是在为一个人效力，因此要么尽量拖延战事以便从中渔利，要么动心思讨好作为他们敌人的统治者，或至少是三心二意地效力于人民。”（DGF, p.63）

[429]D.e D.，p.68：“不要引用罗马人的例子来反驳我，说他们尽管有基础广泛的共和制政府，却建立了一个如此庞大的帝国。……在我看来，罗马的统治方式并不支持这样的伟业。因为它的结构助长争斗和骚乱，所以，若是没有他们的强大军队——它不可思议地骁勇善战、组织精良——那么我敢说他们根本没有办法取得伟大的进展。……如果你依靠自己的武装，特别是如果它像罗马人的武装那样精良，那么你就不必像那些依靠谈判和欺诈的人那样，必须保持警惕，事事当心。那时城邦的统治者也不必操心于说服人们从事新的冒险事业，无论是为了避免危险还是为了扩大他们的帝国。……因为他们是离开征战就不知如何生活的军人，战争是他们的职业，他们从战争中得到财富、荣誉和名望。因此，如果你的处境在性质上不同于他们，你是不能效仿这些事例的。”（DGF, pp.65—66）

[430]D.e D.，pp.90—93.

[431]D.e D.，p.155：“倘若他们用雇佣军作战，也就是说，他们因而要利用没有武装的城市所采用的手段，即勤勉与谨慎，时刻留意一切，辛苦劳作，暗中未雨绸缪，那么不必怀疑，像他们那样待在家里，用不了几年就会被消灭。”（DGF, p.150）

[432]D.e D.，p.81：“做这些事的人有着良好的目标，却没有充分注意到它的全部必要条件。这也不足怪，因为他们谁也未曾目睹自由的城市或治理过自由人的性情；从书本上学习自由的人，不曾像从经验中认识它的人那样观察或领会它的特点，经验能教给我们很多学问和才智绝对不能提供给我们的东西。”（DGF, p.78）

[433]见本书第131页注1。

[434]De Caprariis, pp.78—82.

[435]De Caprariis，p.71。

[436]Joseph R.Levenson, Liang Ch’i-ch’ao and the Mind of Modern China（Berkeley and Los Angeles：University of California Press，1953 and 1959），导论。

[437]D.e D.，pp.89—90.

[438]D.e D.，p.90：“显然，用自己的武器武装起来，这不仅对保护自己有好处，而且是获取更多实力的途径，此乃不证自明的事。古代共和国的例子已说明了这一点——甚至你们自己也能给予证明。只要拥有武装，哪怕派系林立，混乱不堪，也总能严厉打击我们的邻国，巩固我们拥有的领地，平安度过那些岁月，而且能得到极大的尊

重。组织良好的武装能够给你带来实力和勇气，不但可以制约我所担心的这种开放式政府可能产生的混乱，甚至能够压倒它们；无论是谁，只要刀剑在手，就不必过多依靠顾问会议的警觉和勤勉。”（DGF, p.88）

[439]D.e D.，pp.90—91：“这种变化或是因为人民对贵族——他们在公民军中享有相当的地位和威望——的压迫，或者是因为当时控制大局的人认为，如果这座城市没有武装，他们能够更好地掌握权力；再不然就是因为人民开始过多致力于生意和行会，他们只想挣钱，不愿冒险犯难。”（DGF, pp.88—89）

[440]D.e D.，p.92.

[441]D.e D.。

[442]D.e D.，pp.148—158.

[443]D.e D.，p.148：“他们提出的理由如下。如果同意该城拥有精兵（这是无人否认，也无法否认的），那就必须同意它拥有良好的法律，否则不可能有组织良好的军政。这也可以用一个事实加以证明，不但军队，而且在其他一切活动中，罗马城都展示出无数拥有巨大优势的事例。如果没有良好的教养，这种事也不可能发生。如果没有良好的法律并得到遵守，这种事不可能做得出色。如果存在这种情况，那么政府也不会多差。因此，在元老与平民之间、执政官和保民官之间的冲突，其实从来不是那么可怕，它们造成的混乱并没有动摇共和国的基础。”（DGF, pp.143—144）比较马基雅维里《论李维》卷一第四章（Opere, p.102）：“岂能断言这些纷争有害或分裂了共和国呢？共和国既有如此多的德行之楷模，断言它纲纪废弛，道理何在？优秀楷模生于良好的教养，良好的教养生于良法，而良法生于受到世人无端诬责之纷争也。凡细心检审其鹄的者皆可发现，它们并未造成有损于公益的流放与暴力，却导致了有益于公共自由的法律和秩序。”

[444]D.e D.，pp.148—149：“所以，元老的人数很少，平民却数量庞大，因此罗马人必须做出决定：或者在征战中动员平民，这会剥夺他们创立自己的大帝国的机会；或者，假如他们想做到能够控制平民，就要表现得相当宽容，允许平民弘扬自己的精神，抵抗强权人物的压迫，维护共同的自由。”（DGF, p.144）参见马基雅维里（同上引）：“每个城邦都要有自己的一套办法，让平民一展其抱负，在重大事务上借助于平民的城邦，尤须如此。这些城邦中的罗马亦自有其法：平民希望获得一种法律时，他们要么有上述举动，要么拒绝以他们的名义开战。为了安抚他们，就需要在一定程度上满足他们。享有自由的平民，其欲望鲜有危害自由者，因为这种欲望或是生于受人欺凌，或是来自于担心自己受到压迫。”

[445]D.e D.，pp.148—149：“不必否认，如果能够找到一种办法，既利用人民去征战，又不使他们骚乱，当然最好。可是人世间不可能有完美无缺的事，所以我们也只能把好处大大胜过害处的事称为好事。”（DGF, p.144）参见马基雅维里《论李维》卷一第六章（Opere, pp.107—108）：“对于人类的一切事务，审视者皆可从中看到，断

难做到避免此一弊端而不引发另一弊端。可见，你若想做到人多势众，兵戈随身，足以创立伟大的帝国，那么你也会使他们获得一种品质，那是你无法按一己之方式加以治理的。如果你为了便于治理，使民众人数甚少或不事武备，那么当你获得统治权时，你也无法治理他们，或他们会变得不堪一击，使你沦入任何侵犯者的刀俎。可见，每当我们决断之时，都要考虑弊端较少的手段，以此作为上策，因为人们还从未见过黑白分明、全无疑义的事情。”

[446]D.e D.pp.148—149.

[447]D.e D.，pp.150—153.尽管与《论李维》的解释相悖，但圭恰迪尼是在一个非常相似的概念图式中进行解释的，可参见以下段落（p.153）：“如果你们读过古史，我想你们肯定没有见过或极少见过一个城邦有着完美无缺的制度。它总有些最初的不完美，随着时间的推移，会不时发现一些需要纠正的不良秩序。因此可以确切地说，单凭人的实践智谋，不足以建立成功的共和国；还要有好运伴随着那个城市，才能看到在日常经验中显示出来的不良制度能够被及时发现，并且以这种方式得到救治。”（DGF, p.148）

[448]D.e D.，p.157：“我也没有批评罗马人的全部法律，相反，除了赞扬他们的军队，我还赞赏他们的习俗，因为它值得赞赏，而且很神圣；我喜欢他们对真正荣耀的渴求，他们对祖国的挚爱，以及这个城邦中多于其他任何城邦的许多美德。在前面提到的那些地区，并没有因政府治理不良而出现骚乱，因为煽动暴乱的行为从来不走极端，以至于使这个城邦失去它所享有的全部赐福。当时的政治生活也没有变得像它后来那样腐败，特别是它既贫穷，又有强邻环伺，使它不能沉溺于享乐。其实我认为，为它带来这些非凡美德的习俗、使它长久不为恶习所腐化的因素，主要不是它的良好法律，而是古代人们的性情和活力。……在后来的时期，这个城邦有更好的法律，既团结又和谐，可是人们却变得越来越坏。他们卓越的美德蜕化成了不同寻常的恶习，这并不是来自城里人的冲突，而是来自财富、广袤的帝国的和虚假的安全。”（DGF, pp.152—153）

[449]D.e D.，p.93：“[索代里尼：]更有才华的人，比其他人更喜欢品尝名誉和荣耀的滋味，会有更大的自由和机会展示和运用他们的美德。我对此表示敬重，并非是要迎合或煽动他们的野心，而是因为它对城市有益，它……一向依靠少数人的美德。因为只有少数人能够有如此高尚的行为，他们比其他人更有天赋，更聪明，更具判断力……努力获取荣耀和声誉……这完全表现为慷慨大度、值得赞美的行为，它有益于他们的城市，可以弘扬其名声，对其他公民也有好处，又不必让他们分担劳作和危险。”（DGF, p.91）

[450]D.e D.，pp.94—95：“为城邦的幸福计，你不但要考虑它有正义的统治，无人受到压迫，人们可以安全享受自己的生活，还要考虑它是否有一个为它带来尊严和气派的政府。只想赚钱和安全享受自己的东西，这不过是无益于公共福祉的私事……还要关心名誉、庄严气派和威仪，更应看重慷慨大度的胸襟而不是实利。因为，城邦虽然首先要保护把它作为栖身之地、为它提供日常商品的人，但它的统治者也有责任使之

光彩夺目和庄严气派，这样它的居民才能在各国中间享有慷慨大度、既有美德又有智慧的声誉。安全和商品只有益于作为私人的公民，与服务于众人组成的共同体之利益相比，是等而下之的目标。所以作家们才说，对于私人而言，要赞扬谦恭、节俭和中庸，在公共事务上则应称颂慷慨大度、庄严气派。”（DGF, p.92）

[451]D.e.D.，pp.94—95：“所以，你说政治作家的目的不是为城邦提供政治自由，而是更加关心能够产生最佳结果的事——因此，如果一人统治好，它就比其他统治更加可取。我认为，对于建立之初就有正确制度的城邦，这样说也许不错……但是如果一个城邦已经享有自由并且信奉自由，因此可以说自由是符合其天性的条件，那么这个城邦一旦变得受一个人控制，不是通过它的自由意志或选择，而是通过暴力……这样的事便不可能不玷污它的威望，使它在别人眼中名誉扫地。”（DGF, pp.92—93）

[452]D.e D.，pp.97—99；特别是p.99：“……不要追求想象的政府……而是要思考城邦及其公民的性情、素质、环境和倾向——总之一句话，它的各种脾性——然后再寻找一种政府，我们有理由相信它能够通过劝说而得到采纳，一经采纳，就要按照我们的爱好去容忍和维护它。就像医生的例子那样，他虽然比我们更自由，想给病人用什么药就用什么药，但他并非是好药就用，而是只提供根据病人自己的体质和其他因素而能够耐受的药。”（DGF, pp.96—97）

[453]D.e D.，p.101.

[454]有关论述和后面的段落，见D.e D.，pp.102—103。

[455]见本书第133页注1、注2，第147页注1，第150页注2。

[456]见本书第139页注1、注2。

[457]D.e D.，pp.124—125.

[458]D.e D.，pp.103—104：“在我看来，在这方面威尼斯人比其他任何国家做得更好，他们选举一个终身总督，他受到法律的禁止，不会威胁到他们的自由，但他地位稳固，又不承担其他责任，他出主意，通事理；虽然他没有决策权，因为这会危及自由，但他是他们可以信赖的首脑，总是能以适当的方式提供建议和指导。”（DGF, p.100）

[459]D.e D.，pp.104，113—114.

[460]D.e D.，p.115.

[461]D.e D.，p.116：“但是，使他们拥有历史悠久的政府和对事物更加平和的态度的措施与制度，我们再过许多岁月也无望获得；如果我们建立这种任期半年或一年的大议会，所有那些必须被纳入其中的人会发现他们往往被排除在外。”（DGF, p.112）

[462]D.e D.，p.106：“虽然它的名称不同于我们所要采用的名称，因为它被称为贵族

政府，而我们的被称为平民政府，但它并不因此而属于不同的类型，因为它是凡有资格担任公职的人都能参与的政府，不存在贵族统治中财产或出身的区分，他们可以平等参与一切事务，而且参与的人数众多——大概还超过我们。如果说他们的平民不参政，我们的平民也同样如此，因为有无数的工人、新居民等等，都不属于大议会。与我们相比，在威尼斯无资格的人更难以获得担任公职的资格，但这不是因为政制类型的差别，而是因为类型虽然相同，但他们有不同的制度。政制相同，但有不同的制度，这也完全说得过去。……因此，如果把我们的公民称为绅士，把这个称谓只用于有资格担任公职的人，你就会发现威尼斯的政府像我们的政府一样具有平民性，而我们政府的贵族特点一点也不亚于威尼斯。”（DGF, p.103）

[463]D.e D.，pp.118—119：“虽然我昨天说过，好公民不需要统治，有安全就足以保障城邦的繁荣，但是与那些需要亲自照看国家的人相比，柏拉图倒是更容易谈论这样的基础；因为他们从天性上就想得到尊重和荣誉，与今天人民的嗜好相比，那时的人更狭隘。就像我刚才说过的，人民有一点儿本能的野心，使之产生高贵的想法，这较之于他们的野心彻底熄灭，对城邦更有好处。“我们现在不需要讨论这事。但是人们显然有这种欲望，无论对它是褒是贬，而且它如此顽固，不能指望将其消除，因此在讨论如果建立一个可能的而不是完美的政府时，务必努力使不同等级的公民得到满足，但在这样做时又不至于危及自由。”（DGF, p.115）

[464]D.e D.，p.112：“因为虽然城邦是自由的，但只要它们最初建立得很好，便可依靠少数人的建议和才能来维持。如果只看十年或十五年这样一个时间段，你就会发现，在这段时间内，议会的优势与活力以及最重大的行动，不过依靠三四个公民而已。”（DGF, p.108）

[465]D.e D.，pp.119—120：“我们所谈到的这个官职肯定不会危害自由，因为他们虽然是终生任职的元老，但他们人数众多，而且他们的权威受到限制，可防止他们变成主子，但这个官职的地位又足以使胃口没有被野心所腐蚀的公民得到满足。因为假如他才能平平，他会满足于当个元老，假如他很杰出，他就会步步高升达到最高的荣誉地位：先是十人团的成员，然后是正义旗手咨政会（pratica）的成员，最后在有空缺时成为有资格担任正义旗手的人。”（DGF, p.115）

[466]D.e D.，p.112：“……这种最高荣誉的获得是出于得到非凡地位的愿望，他们可以认为它的获得不是派系、腐败或暴力，而是靠杰出的表现，靠他们把全部能力和生命奉献给自己的城市；与其他人相比，他们的城市得益于他们更多，所以他们也应当比其他人得到更多的鼓励。”（DGF, p.109）

[467]D.e D.，p.121：“我主张建立这个机构的理由有二。第一，我不想让任何人以为，只要当上元老，他就可以高枕无忧，因此不必再依靠元老院之外的人，也不需要再考虑民意——仿佛他不必再受制于人们的评判。……其次，由于元老总是同一些人，因此我不想让他们中的一部分人结为朋党，以确保自己总是能在投票中获胜并使别人受到排挤。……这个机构可以提供消除这两种危险的良方，因为有不断变化的更多团体的人参与，所以它能打破派系；另一方面，这个机构的成员不能被选入十人

团，所以他们不会受野心驱使去扩大政府，而是会把票投给按他们的判断最称职的人；如果有一部分元老跟这个人过不去，他们也总是能扭转局面。”（DGF, pp.117—118）

[468]D.e D.，p.122.

[469]D.e D.，p.123.

[470]D.e D.，pp.130—132.

[471]D.e D.，pp.132—135.

[472]D.e D.，p.133：“人性是贪得无厌的，若是有人采取维护自身地位、避免受到压制的行动，即使达到了这一目标，他也不会善罢甘休，他会得寸进尺，进而压制别人，篡夺他们的社会地位。”（DGF, p.129）

[473]D.e D.，p.135.

[474]D.e D.，p.106：“在我看来，就没有武装的城市而言，威尼斯政体就像任何曾有过的共和国一样美妙。不仅经验证明了这一点；因为世人皆知，它确实繁荣昌盛、人民团结，为时已长达数百年，这表明不能把它归因于命运或巧合；许多其他因素也证明了这一点。”（DGF, pp.102—103）

[475]D.e D.，pp.138—139.

[476]D.e D.，p.139：“大议会具有平民政府不可或缺的优点，即维持自由、法治和个人安全……”（DGF, p.134）

[477]D.e D.，pp.139—140：“你们的共和国会像罗马人的共和国一样。他们的共和国很出色，你们的共和国至少也会不差，无疑会达到我们的城市过去未曾见过的水平。我们要么臣服于一个人，譬如说在实行专制统治的美第奇家族时期，要么是少数人在城里掌权……那时少数压迫其他公民，奴役他们，施加的伤害和暴行数不胜数……或者，我们的城市受制于肆无忌惮的平民权力。……要么就是陷入疯狂状态，平民可以为所欲为，权力则掌握在少数手里……因此，除非有运气或仁慈上帝的恩赐，使我们能找到这样一种政体，否则我们必须担心过去出现过的那些弊病。”（DGF, pp.143—144）

[478]D.e D.，pp.141—145.

[479]D.e D.，pp.141—142：“好政体的采用不是通过强迫，就是通过信念。如果恰好有个君主要放弃至上权力，建立共和国，这种情况就是强迫，因为是他在发号施令。如我所说，这是极容易做到的事，一方面是因为一切都取决于他，另一方面是因为人民过去一直生活在专制之下，从未想过自由，他们突然过上了自由共和国的生活方式，它是那么可爱，又没有动用武力，尽管它是根据命令推行的，而且程度有限，他

们还是会认为自己像进了天堂一样，把得到的一切都作为收益，……给予极大的信任。……这项工作完全不能归因于命运，而是完全取决于他本人的功德。其成果也不会只在短期内对少数有利，而是能惠及世世代代无数的人。”（DGF, pp.136—137）

[480]D.e D.，p.142.

[481]D.e D.，pp.142—143：“采用一种政体也可以有这样一种方式：某个爱国公民，看到乱世当前，又没有足够的信心通过征得同意加以整饬，便以武力攫取足够的权力去建立一个好政体，甚至不惜为此触犯别人，就像利库尔戈斯在斯巴达制定神圣法律时所做的那样。……但是，必须一直使用武力，直到政体站稳脚跟，而武力使用得越久，继续维持武力的危险就越大。你们知道那句谚语：事情越拖越糟糕。”（DGF, pp.137—138）

[482]D.e D.，p.143：“于是我们只能依靠信念，虽然人们现在听不进去这样的话。可是我并不怀疑，随着事态的发展，用不了多久，就会有很多人承认大多数混乱的存在。一方面他们极想对此有所作为，另一方面又害怕权力变得过于封闭。在我看来这时命运难免会发挥一定作用。……也有可能发生这样的情况，混乱重创了城邦，但没有彻底毁灭它，这时关键要看负责改革的人能否出色完成他的任务，因为人们对公民领袖会采用封闭型统治的担心能够造成极大的困难。在这种情况下，终身或长期任职的正义旗手就是最好的方案，因为与长期任职的元老院相比，他给他们造成的阴影要小一些，还因为这是城市一直缺少良好制度的唯一原因。”（DGF, p.138）

[483]D.e D.，p.143：“于是我们只能依靠信念，虽然人们现在听不进去这样的话。可是我并不怀疑，随着事态的发展，用不了多久，就会有很多人承认大多数混乱的存在。一方面他们极想对此有所作为，另一方面又害怕权力变得过于封闭。在我看来这时命运难免会发挥一定作用。……也有可能发生这样的情况，混乱重创了城邦，但没有彻底毁灭它，这时关键要看负责改革的人能否出色完成他的任务，因为人们对公民领袖会采用封闭型统治的担心能够造成极大的困难。在这种情况下，终身或长期任职的正义旗手就是最好的方案，因为与长期任职的元老院相比，他给他们造成的阴影要小一些，还因为这是城市一直缺少良好制度的唯一原因。”（DGF, p.138）

[484]D.e D.，p.144：“因此，最后我必须告诉你们，我对此深表怀疑，因为这个政府是否能得到改进，在我看来大大取决于命运的力量。”（DGF, p.139）

[485]D.e D.，p.146：“同样的事情，如果时机未到，做起来即或不是不可能，也极为困难，时机一到，却会变得易如反掌。逆势而为的人非但不会成功，而且会遇到危险，将时机得当时易如反掌的事搞得一塌糊涂，这就是耐心堪称明智的原因。……除此之外，最好尽量接受现状，得过且过，切莫图变，这样你的处境尚不至于变得更糟。”（DGF, p.141）洛多维科·阿拉曼尼的说法是：智者从不革新。

[486]关于圭恰迪尼这一段生涯，参见Ridolfi, Life, chs.xviii—xx。

[487]Ricordi, C 22（Spongano, p.27，见本书第135页注2）：“多少次人们说：如果我

们做了或者没做这件事，那桩事情就会或者不会发生！要是有可能进行比较的话，那我们就会看到类似的观点是错误的。”

[488]Ricordi, C 9，10（Spongano, pp.13—14）：“你们经常阅读并很好地考虑了这些记载，因为认识和理解它们要比遵守它们更容易得多：而这会使人很容易产生在记忆中鲜活的习惯。”

[489]Ricordi, C 78—85；尤其是79（Spongano, p.90）：“人们常说的那句话，如果没有正确理解，就会是句危险的格言：聪明人必须会享受时间的好处；因为，当你碰到你所考虑的那桩事情，谁丧失了时机，谁就回不到他原来的位置：而在许多事情上，迅速的解决和行动也是必要的；但当你处于困难的境地或者事情对于你而言很麻烦，那你就要放宽心，尽可能地等待时机，因为时间常常会让你豁然开朗，或者说让你自由。这样来运用这句格言的话，它总是有益的；但如果换种方式来理解，它也常常会是有害的。”

[490]Ricordi, B 96（Spongano, p.28）：“此世之事纷繁复杂且有赖于诸多偶然性，故而我们很难对未来作出判断；而且根据经验我们看到，聪明人的猜测几乎总是错的：不过，我并不欣赏那些人的见解，一旦未来不是很相近或者很确定，他们就因考虑到未来之坏处（尽管可能很大），而抛开了眼下好处的便利（尽管可能很小）；因为，你所惧怕的东西并不会常常发生，那你可就是为了某种空洞的惧怕，而抛弃了你所喜爱的东西。但这句格言是睿智的：事情一桩生一桩。”

[491]Ricordi, C 71（Spongano, p.82）：“如果你们看到一个城市正在衰落，一个政府被更迭，一个新政权或者类似的东西兴起——有时候人们先前几乎确切地看到——你们就知道自己并没有弄错。事物的运动出于其本性以及由于种种阻碍，会比人们的想象晚得多，而在这上头弄错的话，就会给你带来极其巨大的损害。你们要清楚，这是重要的一步，人们常在这儿摔跤。这一点也会在私人和特定的事情上起作用，但更多地是在公共和全体的事情上，因为它们范围更大，其运动更长久，而且也更受偶然性的影响。”参见C 34，115，116，162，191；B 76，103。

[492]Ricordi, C 58（Spongano, p.67）：“哲学家说得多好：De futuris contingentibus non est determinata veritas（对于未来的种种偶然，没有确定的真理）。可要多寻思寻思，你越是寻思，就越会觉得这话再正确不过。”

[493]Ricordi, C 110（Spongano, p.121）：“那样的人可错得太厉害了，他们把每句话都归于罗马人！就需要有一座城市各方面条件像他们的那样，然后照他们的榜样来统治：要说这事情在性质上的不成比例，就好比是让驴子到马道上去赛跑。”

[494]参见Sir Herbert Butterfield, The Statecraft of Machiavelli（London：G.Bell and Sons，1940，1955）。

[495]Ricordi, C 76（Spongano, p.87）：“所有过去存在过以及现在存在的东西，在未来也还会存在；但事情的名目和表面会改变，你要是没有好眼睛，就认识不到，也就

不能通过这观察来选取规则或者进行判断。”参见B 114（同上）：“……事情本身还会重现，但以不同的名目和色彩。”B 140（Spongano，p.82）：“世事不会一成不变，而是始终会前进，会合理地按照其本性前行并结束；而且会比我们的意见拖延得更长久，因为我们是按照我们的生命（它很短暂）来评价它们的，而不是按照它们的时间（那是很长久的）；但它们的步子比我们的更慢，那是出于它的本性，尽管它们也在运动，却常常和我们的运动不一致：正因为如此，我们的判断就常常是错误的。”

[496]Ricordi，C 51（Spongano，p.60）：“谁一心要在佛罗伦萨改变政权的，若非出于必要，或者是那些碰巧成为新政府首脑的人，都是不大审慎的，因为他把自己和他的一切都置于危险之中，如果事情不成的话；倘若事情成了，却又几乎在所图谋的政府中连个小位置都得不到。玩一种所失比所得多得不成比例的游戏，这是多么荒谬的事！还有也许甚至是不那么重要的，就算政府更迭了，你却不得不始终处于苦恼中：你怕再来一场新的更迭。”

[497]Ricordi，C I（Spongano，p.3）：“那些灵性的人所说的事情，即有信仰的人会引导伟大的事物，而且正如福音书所说的，有信仰的人能够移山云云，那是因为信仰能够造就顽强。信仰无非就是坚定并且几乎确切地相信那些不合理性的东西，或者尽管它们合乎理性，但是比理性的劝说更坚决地去相信它们。因此，谁有了信仰，就会在他所信仰的东西上变得顽强，并且无畏并坚决地前进，藐视各种困难和危险，让自己去承担起一切艰难困苦：由此可知，尽管世事会遭受千万种偶然性的影响，但在时间的长河中许多时候，会对顽强坚持的人产生出意想不到的帮助，这种顽强是由信仰带来的，故而值得说：谁有信仰云云。佛罗伦萨人的顽强就是我们时代的伟大榜样，他们不顾世事的常理，面对与教皇和皇帝的战争，且无望获得外界的援助，部队在城墙上坚持了七个月，人们本来都不相信他们坚持得了七天，起初所有的人都断定他们会输，而他们却让这事情变成了如果他们赢了也没有任何人会觉得奇怪：正是这种顽强在很大程度上产生了不败的信念，如费拉拉的耶罗尼莫（Jeronimo da Ferrara）所预言的。”

[498]Ricordi，C 136（Spongano，p.148）：“有时候疯狂的人会比聪明人有更大的成就。那是因为聪明人若非必要，便会更依赖理性而非机运，而疯狂的人则多靠机运，少依赖理性：而由机运所左右的事情，有时结果会令人难以置信。佛罗伦萨的聪明人就会屈服于眼下的风暴，而疯狂的人则愿意对抗一切理性，于是，到现在为止，他们便完成了人们不相信我们这个城市能够做到的事情：而这就是格言所说的机运喜爱勇敢者（Audaces fortuna iuvat）。”

[499]在《大洋国》（Oceana）开场白的开头；见Toland， ed.，p.35（本书第28页注1）。

[500]关于他的生平和生涯，见Roberto Ridolfi，Opuscoli di Storia Letteraria e di Erudizione（Florence：Libr.Bibliopolis，1942）；Randolph Starns，Donato Giannotti and his Epistolae（Geneva：Libr.Droz，1968）；对其出版作品的描述见下注中Felix Gilbert的文章。R.von Albertini（见前引书）在第14—66页研究了他的思

想，Starns亦于“Ante Machiavel：Machiavelli and Giannotti”（Gilmore, ed.，Studies on Machiavelli）进行了研究，还有一种近期的解释，试图把他与莎士比亚时代的思想联系起来，见C.C.Huffman, Coriolanus in Context（Lewisburg：Bucknell University Press，1972），pp.17—20。

[501]Felix Gilbert，“The Date of the Composition of Contarini’s and Giannotti’s Books on Venice”，in Studies in the Renaissance, XIV（New York：The Renaissance Society of America，1967），pp.172—184.

[502]Felix Gilbert，“The Date of the Composition of Contarini’s and Giannotti’s Books on Venice”，in Studies in the Renaissance, XIV（New York：The Renaissance Society of America，1967），pp.178—179。

[503]Donato Giannotti, Opere（3 vols.，ed.G.Rosini, Pisa，1819），I，9：“因为在第一部分所讨论的是共和国的一般政府结构；第二部分具体讨论所有的官职；在第三部分则讨论该共和国的形式和构成，我们在第一部分提出我们的原则，不仅是因为普遍的事物自然地更容易理解，还因为，第二部分和第三部分都分别依赖于它。”

[504]Gilbert，“Date and Composition”，pp.180—182.

[505]Opere, I，20.

[506]Opere, I，34—35：“如果我们直接去观察，那么画家、雕刻家也是按照哲学家们的教诲来从事他们的艺术活动的；所以他们的作品也是从普遍事物开始的。画家在描绘一幅特定的画之前，先要勾勒一些线条，为的是把一个普遍的形象呈现出来；然后再进行更进一步的完善。雕刻家在雕他们的石像时也遵循同样的原则；以至于当他看某块粗加工的大理石时，更会说某一部分用于头，那边用于胳膊，那边用于腿：自然给了我们这样的限制，不仅是在认识和理解上，甚至在制作中，也须采取普遍的原则！出于这一理由，我要从对威尼斯地理位置的描述开始，作为比其他事物更为普遍的东西。”

[507]Opere, I，21.

[508]Opere：“……没有宣布一样东西应该与另一样有联系，这东西对那东西应该有依赖性，这样共和国的构成才能完全弄清。”

[509]Opere, I，16—17：“……庞培尼乌斯认为他的共和国已经败坏到了极点，没有看到它自身有恢复健康的能力，便抽身退隐，不与它一同毁灭。因为一个共和国一旦败坏了，便如同为风暴所搅乱的大海，谁置身于此，便不能抽身退回其港湾。我没有因为这个理由而从公职中退隐，因为我的共和国并没有败坏，相反（如果我没有弄错），还比它在任何时候都完善……”

[510]Opere, I，17：“不管罗马人掌握了多么广大的疆土——这是谁都知道的——并不

能说我们的共和国就不如它幸福。因为一个共和国的幸福并不在于其疆土的广大，而在于其生活的普遍宁静与和平。在这方面，如果我说我们的共和国要高于罗马共和国，我不相信任何人可以来指责我。”

[511]Opere, I，15：“……在各时代中，有两个时代我们应该记住：其一，是它（即意大利）的毁灭和罗马帝国的开始，当时罗马被恺撒的军队所压制；另一个是意大利所遭受之损害的顶峰，当时意大利被匈奴、哥特人、汪达尔人、伦巴底人所蹂躏所劫掠。如果我们观察一下此前不久所发生的时代，无论是在东方还是西方，很快就看到，那两个时代中的一个支配了如今生活中意大利的人们。但它们中更应该害怕的东西我却不能认清：因为我们可以说头一个时代产生第二个时代，而从第二个时代则产生了后来种种变化，使得世界成了这个面貌，我们如今都还能看到，留下来当时罗马人所具有……”

[512]但是可参见I，42：“……毫无疑问，那些人，当他们没有置身于公共事务时，不仅没有增加他们的高贵，而是丧失了它，变得比动物还坏，因为他们受到限制，不能有思想，而本来他们是可以得到提升的。”

[513]Opere, I，35—36：“……所谓民众，我指的是也可以被称作是平民的人。他们从事很可靠的职业，能够维持自己的生活，但在城市中没有任何地位。所谓市民，是指所有那些生来就是的，他们的父辈和祖先就在本城，并且从事更加体面的职业，获得某种荣耀，在城市中上升到每个地位，在一定意义上可以被称作是祖国的子嗣。所谓富绅，则是城市和整个国家政权（无论是海上还是陆地）的主人。”

[514]见本书第326页注1，注2，第327页注1；关于1512年的圭恰迪尼，见第138页注1。

[515]参见p.50。

[516]参见p.77。

[517]Opere, I，42—43.

[518]Opere, I，61—62，63—64：“但议会得到了改革，总督的权力与各行政官员以及议会相协调，而市民们也参与了各项事务，获得荣誉和名誉。在我们城市所发生的，和当初发生在罗马的事情是同样的……我相信，由此可知我们对那些富绅家族古老的情况并不太了解，哪怕是对于塞巴斯蒂亚诺·齐亚尼……以及……在我们所有的记载中，都找不到富绅一词，除了在第四十二任总督皮埃特罗·齐亚尼的生平中，此人是前述塞巴斯蒂亚诺的后代。“……我不认为富绅一词当时的含义和现在是一样的……而是说……和如今其他城市中的含义一样，即任何因家族古老或因财富或因权威，而比其他人出众的人。”

[519]Opere, I，66—68：“而最限制我的是产生了这一伟大事物，我们的祖先没有任何先例建立如此美好的制度，如此美好的分配城市中职责与荣誉的方式，亦即大议会。

因为，毫无疑问，如果这样的议会曾经有过，那么它和世上其他地方的生活方式是不相似的，是新创的。而要引入没有先例的事物，总是具有极大的困难，大部分时候会作为不可能之事而被抛弃。这是因为在人类活动中人们不会赞同这些制度，不会因为它们的性质或者其他人的经验而认识到这些制度的益处；而过去和现在都很少有人能够发现并说服他人接受新事物。因此在制度创新中，人们是在模仿自己和他人的旧事物。……因此这可算是件奇迹，我们的先人在创立共和国时，没有先例地发现并引入一个如此美好、如此文明、如此有用的制度，像我们的大议会这样，它毫无疑问不仅维护了我们祖国的自由，还产生了更大的好处，扩展了领土和荣誉，你们看到这一点都实现了。因此，尽管很少有记载，但出于两个原因可以相信，甚至在塞巴斯蒂亚诺·齐亚尼的时候就有某种形式的议会……所以那些人就说这是最古老的议会，如果不是指用来分配公职的议会，那也许就没说错；但他们指的是另一种，无疑他们就错了。”

[520]Opere, I，72—74.

[521]Opere, I，77：“……我说，我在我们旧时的记载中从来没有看到有什么原因要封闭议会；正如你们说的，似乎也不该相信一个如此新的制度没有任何重大的机缘就产生了。对此我们可以援引无限多的例证，不仅是那些越变越好的共和国，其中就有我们的共和国，如我所认为的，还有那些变坏了的。但我们共和国自身的变化，如果细加考虑，就会向你们提供可说是最确切的见证。然而我从来没有读到过，也没有听到过，有什么原因和机缘要封闭议会。我自己也不能设想，从那种议会形式中产生某种失序，可以作为其变化的原因；以至于我相信，那些导致这些变化的人……鉴于在我们的城市中聚集着许许多多的外国人，从事着贸易……但所有这些都是猜测；因为如我所说的，我没有任何确切的根据。”

[522]Opere, I，116.

[523]Opere, I，51.参见p.86。

[524]Opere, I，125—126：“我们这里也会不仅在参议院而且在大议会通过法律；这方面，我相信提议的权力主要是在行政长官。我相信是这样做的，这样就会使那法律有更大的声望。”

[525]Opere, I，91—117.

[526]Gilbert，“Venetian Constitution”，pp.463—500（见本书第107页注1）

[527]见Epimonus de Garrula在《大洋国》中的讲话（Works, ed.Toland，1771；p.110）：“实际上，他们对熟识的人没有什么可说的，但愿议会里的人还长着嘴。一个议会，里边的人竟然一言不发，这真是咄咄怪事。……但在大洋国的议会里，没有舞会，也没人跳舞，只有庄严的讨论。人们可以知道并且被知晓，显示自己的才能，并加以改进。”

[528]Discorso al……Gonfaloniere……Niccolo Capponi sopra i modi di ordinare la

Repubblica Fiorentina；Opere, III，27—48.

[529]Gilbert，“Venetian Constitution”，p.498和注释。

[530]Opere, III，32—33.

[531]III，32：“赫西俄德写道，所有那些参加咨议的都必须是优异之士，是第一流的，其中包括那些自身有创新能力的人，不需要与其他人磋商。”

[532]III，41：“咨议应该在少数人，即优异之士当中；议决则在多数人当中；由此自由便有保障，而那些拥有权威的人之拥有权威，是通过共和国的德性，而不是通过专横和强迫。”

[533]Opere，III：“……鉴于事情是由多数，亦即元老院来决定的……”

[534]Opere, III，30：“我想给这些人一项特殊的使命，即始终考虑城市的事务，首先是引入新法，纠正旧法，按照各时代的不同特性。”

[535]Opere, HL 28：“显贵”（ottimati）是“那些大部分时候能够审慎的人，对这一审慎的奖赏似乎应该是作为其见证的荣誉”。

[536]Archivio Storico Italiano（以下称为A.S.I.），ser.5，vol.8（1891），G.R.Sanesi（ed.），“Un discorso sconosciuto di Donato Giannotti intorno alla milizia”，pp.2—27。

[537]A.S.I.（1891），p.14：“……与其说因为出于天性他们没有这一倾向，不如说是因为该城市长久以来生活与商业活动，便很难让他们适应这一如此不同及相反的活动。”

[538]A.S.I.（1891）：“……我说，绝对必须武装城市：因为缺乏武装的生物是有违天性的，而且也有违与各城市政府相关的所有人的权威。说有违天性，是因为我们都看到，在每一个人身上都有自我防卫的天生欲望；而且，每一个没有能够赋予该力量的人，似乎都是不完善的，因为缺乏了自然赋予他用以自我保护的那种德行。”

[539]A.S.I.（1891），p.16：“谁要是说适应其他的活动有碍其心性，那他就完全错了：因为，既然适应（习惯）作为一种如此巨大的力量，能够违背天性而运作，那么在它符合天性的事情——即从事武装上，就更容易做到了。”

[540]A.S.I.（1891），p.17：“但是，指挥人们，让他们投入到保卫祖国、抵御外来的入侵和内部的更迭，并约束他们的放荡行为：这一切甚至对于那些指挥的人也都是必须的，考虑到服役使所有的人都平等，没有谁是个人拥有权威的，除了法律赋予他们的……因此不能忽视引入这样的规定：除了前面提到的事情以外，还剥夺那些妄图寻求超常名声的人的权威；因为，如果每个人都清楚自己该服从什么，就不会被迫去服从哪个个人。”

[541]A.S.I（1891），p.20："……罗穆路斯，他在他那卑下和习惯了每一种恶的团伙中颁布了军令：打那之后，所有的那些人都变好了；而他们过去作恶时的盛怒，转变成了行善的。"注意服役如何改变习惯，而德性又是逆转了的盛怒。

[542]A.S.I，p.18："有些人说，不该武装那些人，除非他们有在议会中行事的能力；说是怀疑如果把武器给了那些不是很庄重的人，而他们人数又众多，生怕他们会摧毁国家。持有这样观点的人，首先只想武装很少的人，而撇下了其他的人，他们很庄重，却没有武装，就必然会不满，结果就会成为共和国的敌人；因此那些能够被武装的少数人，他们的工作就差不多不外乎为了保卫国家而对付另一些人，那些没有武装的人……对于他们，如果剥夺了他们保卫其身家性命的权力，那他们就会比奴隶还糟；这样城市就会变成一边是主子，一边是奴隶；那会比臣民和乡民更糟糕。"

[543]Opere, I，45—46.

[544]A.S.I.（1891），pp.26—27.

[545]A.S.I.，vol.15（1851），"Documenti per servire alla storia della Milizia Italiana……raccolti……e preceduti da un discorso di Giuseppe Canestrini"，pp.342—376（卢吉·阿拉曼尼和佩埃·菲利普·潘多尔菲尼的演说）；R.von Albertini, op.cit.，pp.404—411（皮耶罗·维罗利的演说）。

[546]A.S.I.（1851），p.355（Pandolfini）："……这种自由非人力所为，多少年前它就被宣告了，而人们看到了它奇迹般地产生并赋予该城人民……"

[547]A.S.I，p.356.

[548]A.S.I，p.354："他操练身体，让它能够服从劝导，让欲望服从理性；这样人就变得容易承受痛苦，用于藐视死亡。服从在每件事情上都是必须的，尤其是对于一个共和国。适合于一个好公民的没有别的，无非是能够指挥与服从。"

[549]A.S.I，p.345（Alamanni）："……当时所有的人都披挂上一样的武装，给了军事训练一样的形式；如今在神圣恩典的照耀下，我们认为其源头就在此……"p.347："任何人，若是不想冒犯上帝、法律、自由以及他自己，就不能在穿上这至圣的武装时，还抱着其私人的期望，而不是去拯救其祖国和公民同胞。"Albertini, p.409："……为了你们自己的拯救和自由，你们就应该穿上这不腐的武装……"

[550]A.S.I，p.344（Alamanni）："哦！我的佛罗伦萨民众，愿你能明白它是多么有价值，应该多么敬重贫穷，当你如今回到这一国家时！人们白白地付出了多少的思想、多少的劳累、多少的艰辛，它们都被弃置身后了！但看一看这一技艺、这一操练、这一如今或者永远都值得赞美的练习，你就会看到一切都出自贫穷，它是一切善事的创造者。"

[551]A.S.I（1851），pp.358—359（Pandolfini）："……既然适中和中道在每一件事

情上都是最好的，那么显然适中的占有财富就是最好的[注意这里财富是可以占有的]；因为这样一些人最幸福地服从着理想：但如果以这样那样的方式超出了……他们就很难服从理性……这样城市就分成了奴隶和主子，而非自由的人……因此，城市中人们就应该尽可能地一样并且相似，由这些人构成的城市是治理得当的，而且他们在城市中也能得到维护；因为他们不想要别人的东西，他们的东西别人也不想要……由此可知，这社会就是最好的，是由中间阶层的人所维持的；而且，由许多中间阶层的人所构成，他们又拥有够用的东西，这样的城市便是治理得当的。”潘多尔菲尼的“演说”（discorso）是一份通篇带有革命性的亚里士多德主义的有趣文献。

[552]Giannotti, Opere, II，37，46，98，141.

[553]Opere, II，12.

[554]Opere, II，2：“……我仔细论证了佛罗伦萨该采取何种政体形式，使得它若无外来的极端力量的干预便不会改变。”

[555]Opere, II，9—10：“因此我们的主题便是这佛罗伦萨城，我们要引入一种适合于其素质的共和国的形式，因为并非每一种形式都适合于每一个城市，而只有那种能够使它长久持续的形式才适合。因此，正如身体从灵魂那里获得生命，城市也是从共和的形式中获得生命，如果它们之间不适合，自然就会相互败坏和受损，就好比一个人的灵魂和一个野兽的身体结合在一起，或者一个野兽的灵魂与一个人的身体相结合；因为一方会妨碍另一方，由此就会败坏……又好比审慎的建筑师，人们叫他们设计一座宫殿，建造在先前浇筑好的基础之上，这基础已经不能改变；他们要按照这些基础的性质来设计一座与它们相适应的宫殿；如果他们要修缮一座房子，不是要把它整个拆毁，而是要拆除那些损坏的部分；其他的部分则还能方便地使用。”

[556]Opere, II，17.

[557]Opere, II，13—14：“这三种政体便产生于此，因为在每一个城邦，或者是一个人最有德行，或者是少数人，或者是多数人有德行……但在多数人有德行的地方，就产生了那第三种政体即共和国，在那些具有军事德行的城邦中就有这种制度，它是属于多数的。”

[558]Opere, II，16：“……的确，在三种正常状态的政体当中，服从政府的都是自愿的；在三种败坏的政体中，他们的服从是被外力所迫的；因此我们可以说，好政体在这方面与败坏政体是有差异的……但是我觉得……这种差异并不是内在的，而不如说是偶然的，因为也可能是这样的，在僭主统治下的臣民也会自愿地服从，由于他们因僭主用施舍和其他东西而被败坏，僭主用这些东西使人们保持安静。因此，好政府与败坏政府间的差异，不外乎它们所达成和追随的目的所引起的东西，于是我们知道，好政府在没有某种困难的情况下，也就是说在没有内外更替的情况下，也可能会变坏。”

[559]Opere, II，18：“……这样的引入是不可能的，因为，既然人们比好人要坏，许

多人考虑得更多的是私利而非公益，我确信，在我们的时代，找不到能够接受它们的臣民，因为那三种政体都以好人为前提：这样，就算有臣民自愿地服从某一种或者某几种政体，如果他们多少还是有德性的，那他们也绝不可能引导其他并非好人的人来服从，那些人出于其本性就是嫉妒、贪婪且充满野性的，而且始终都想要与他们的本性不符的东西。……出于这一点，既然好共和国不可能引入，而坏共和国又不适合，于是就必须寻找一种政府的方式与形式，既有可能也值得引入：这样的方式、这样的形式，以这样的途径，就能很方便地找到。”

[560]Opere, II，18—19：“……大人物们，由于他们比其他人高贵，比其他人富有，就不希望每个人由他自己所指挥，而是希望他们整个地被指挥，因此，这些大人物们就想要这样一种政府形式，在其中唯有他们掌握统治权；而在他们当中，还始终有某个人渴望成为首领，希望他一个人发号施令。穷人们不关心指挥的事，而是惧怕大人物们的蛮横，如果不是什么东西无差别地指挥着他们，亦即法律，那他们是不会去服从的；但他们只要能够维持自由就够了，如果他们只需服从法律，那他们就是自由的。中间阶层的人与穷人们有着同样的愿望，因为他们也渴望自由；但他们的财富更多一些，于是在自由之外，他们还渴望荣誉。因此我们可以说，在每一个城市，都会有人渴望自由，有人渴望荣誉，有人渴望显赫，不管是一个人还是一群人。”

[561]Opere, II，19—20：“因此，要想在城市建立政府，此处人们的脾性又是这样的，那就需要考虑以这样的方式来安排它，使得每一个阶层都能获得它渴望的东西；而这样所安排的共和国就可以说是最完善的，因为，在其中人们能够获得想要的东西，就没有理由要作乱，因此，类似的国家就几乎可以认为是永恒的。而其他类似阶层的愿望，则是不可能满足的，因为那将需要在城市中引入一种王制、一种少数人的政府或者一种多数人的政府，那是不可想象的，更不能付诸实施，除了在热那亚，此地连安德烈·多里亚大人都用他那巨大的荣耀来实现自由，使得这座城市看上去既是共和制的，又是僭主制的。”

[562]Opere, II，20：“人们可以哄骗欲望，即引入一种生活方式，使得每个阶层都能获得其所欲，尽管没有能够完全实现。”

[563]Opere, II，20：“人们可以哄骗欲望，即引入一种生活方式，使得每个阶层都能获得其所欲，尽管没有能够完全实现。”

[564]Opere, II，24.

[565]Opere, II，37—38：“而且值得注意的是，在所有的事件中，需要考虑的是三点，原因、机缘以及成因。有许多人抓住了机缘而非原因，对原因没有考虑，正如有的人（我们认为）说，佛罗伦萨国家1512年覆灭的原因是尤利乌斯教皇和法国国王之间的争议，以及法国国王丧失了米兰；这并非原因，而是机缘，而原因则是某些野心勃勃的坏公民们心怀不满；之后的成因乃是西班牙人来袭，并恢复美第奇家族的统治。因此，原因不是别的，而是大势，当某些时候机缘来临，它就能被人感受到，而原因则常常是如此强大，故而它不是等待，而是催生了机缘。”

[566]Opere, II，39："……当一方或者另一方掌权时，各派就必然会出现骚乱；而如果有人问什么是机缘，既然大人物不会永远胜过平民，平民也不会永远胜过大人物，这一方或者那一方都可能掌握政权；我是说这种事情的原因是，平民和大人物的力量是相等的，但一方不能把对方彻底打翻在地；而当一方胜过另一方时，机缘就出现了，一会是这一方，一会是那一方掌权，而当一方胜过另一方时，便不可能有谁是彻底安全的……"关于"平民"的量与"贵族"的"质"——（"高贵、财富与恩宠、尊严、教养和类似的东西……名誉、财富、门客、恩宠，不管是在外邦还是在本地"）的对比，参见pp.42—43。

[567]见下文，边码第388—389页。

[568]详见Opere, II，45—48。

[569]Opere, II，47—48："然后发生了美第奇家族1530年的复辟，以及所有的人都知道的那些暴行，因为在他们所遭到的巨大抵抗中，有许多上层市民冒犯了他们，因此必然是他们的精神就疏离了普遍政治生活，似乎他们受到了不公正的待遇。这件事似乎说明了这一点：如果城市中都是上层人士，而缺乏中间阶层，正如我们在前面所讨论的，则在城市中引入市民生活就会有困难。但这种困难一点点在减少，随着目前所观察到的暴力的生活方式，所有的市民，不管是哪个阶层，似乎都受到了蹂躏，变得下流、缺乏荣誉，不要名声，也没有权威。这样，就必须使每个人捐弃自己私人的仇恨，一心一意，共同怀着和平和宁静生活的伟大愿望，并且期待恢复的时机。"

[570]Opere, II，52—53.

[571]Opere, II，53："还要加上对有待改进之缺陷的考虑，这是很不容易的，不仅是因为它们都与特殊事物有关，若非凭经验便很难知晓，还因为无人能够如此地免于人类性情的影响，竟能认清他自己的缺陷和不足……"

[572]Opere, II，54—55："因此吉罗拉莫并不清楚这些特定的不足，这也不奇怪；因为他身为外邦人又是修士，并不能置身于公共事务管理；而那样，看到了它的运行方式之后，便能对它治理得当与否作出判断……"

[573]Opere, II，59："因此在佛罗伦萨过去的两个政府中，行政长官产生的权力无疑是在多数人手中，因为整个城市都依赖大议会，所以从这方面看城市是自由的；而决定和平与战争的权力，则是在十人委员会手中，他们能够决定这两件事，因而也就能够决定这个国家政权；由此可知，是少数人而非多数人成为该城政权的主宰；一旦情况如此，就不能说它是真正彻底的自由。"

[574]Opere, II，81—82："……这样被不满所驱使，他们将同意推翻那一政府，复辟美第奇家族的统治；虽说后者根本不值得赞美，而是应予责备和批评，然而，要想去除那种不满的原因，那种行动的方式却不是需要加以责备和纠正的……"

[575]首次出现这一思想是在Opere, II，58—59："值得注意的是，整个共和国的活力

在于四件事；行政官员的产生、决定战争与和平、听取诉讼以及提请立法；这四件事是必须始终掌握在城市的主宰者手中。这样的事情，在那些由多数人掌权的城市，必然是由多数人所掌控的，否则，在有这样政体的城市中，就不会有自由。”

[576]参见《致卡博尼书》，前文及本书第300页注1和第317页注3。

[577]Opere, II，59—60：“因此，就行政长官的产生而言，城市是到了自由的程度，但就其他三件事（决非不重要的）而言，它却不是自由的，而是臣服于少数人的专断权力。最后的三件事绝不会不如行政长官的产生那么重要，那是显而易见的，如果不是说更重要的话，因为，过去僭主制下的主人是不会关心行政长官的产生的，除了上述三方面的行政长官，他们认为谁要是那三方面的主人，那就是所有事情上的主人；而且毫无疑问，谁能够决定是战是和、决定立法、决定诉讼，那他就是每件事情的主人。”

[578]Opere, II，96—97：“因此罗穆路斯就想使用暴力，力图取胜，由此拓展治权，扩大其共和国。使他运用暴力的原因，无非就是对统治权的欲望，因为如果他不想扩展其统治权，那就没有必要使用暴力；因为他已经有了这么多的人，可以构成一个不那么野心勃勃、只想维持现状而不想扩大的城市；他还会有时间为他的人找到女人，也不会总找不到阿尔巴（Alba）的女人们。”

[579]Opere, II，98—99：“但如果我们的想法是对的，那么极其重要的就是引入良好的共和国政体形式，因为在这之后就很容易引入良好的军事形式；但一旦军事形式引入了，也许就不那么容易引入良好的政治秩序；因为，很自然，军人比其他人更不容易商量。因此罗穆路斯先引入的是民政制度，然后才是军事制度；而他能够在很短的时间内引入每一样东西，因为作为绝对君主，没有谁与他对抗。……所以说，在佛罗伦萨，既然至为重要的是引入良好的政府而非良好的军队（因为该城市过去确实深受缺乏政府而非缺乏军队之苦，也由于军队和各时代的素质），我们就首先讨论那一方面……”

[580]Opere, II，99—100：“……第一种模式，每一派的力量都与另一派相等，无疑是有缺陷的，不可以沿袭，因为不可能把一个国家锻造到如此完美的程度，甚至连德行（我们想说的是每一派的力量）都不显现；因此，在这样一种混合中，会出现一种与自然事物之混合相反的东西，在后者中，构成混合物的个别事物的德行不再出现在混合体中，但是一切都构成了一个整体；这一点不可能出现在共和国的锻造中；因为那样将需要把人们都捣烂碾碎，把大人物、平民和中间阶层变成一个与三者都完全不同的东西；这样的东西无疑是不可能的。因为，只要每一派都在混合体中显现其德行，就必然是，存在着均等的对立与抵抗，故而共和国便不乏内部的不和，总会导向其毁灭。”

[581]Opere, II，101—103.

[582]Opere, II，103：“……共和国所侧重的那一派，会比另一派更有力量；故而能够

压制对它的攻击；又因为那种力量是产生于共和国的政体中，虽然对立的一派认为自己受到了损害，也不能把它归于对方，而是共和国的政体形式。因为共和国是这样设计的，不会使它走向毁灭，而是必定会平静地生活着；因此，在这样的共和国中，就不会有任何颠覆。要注意的是，当我说共和国要侧重于某一派，我并不是说唯有这一派才应该有统治权，另一派被排除在政府之外，而是说这一派不那么有依赖性，而另一派则更有依赖性……因此结论是，一个共和国必然要侧重某一派，只要它希望长治久安，永远没有任何颠覆。”

[583]Opere, II，107—108：“……如果他们能够举证说自己受到了某个特定个人的损害，他们将会冲到他家里，用武器，用火来报复，就像在佛罗伦萨多少次所发生的。但如果这些原因是出于共和国的制度，没有一个特定的个人来承担，那么民众们就不会把怒火洒向某个个人，而是指望大人物，要求法律或者是行政官员来主持公道。这就是最大的原因，说明为什么在格拉古兄弟之前，罗马民众的骚乱都是针对元老院，而从来没有让公民们流血；因为民众们所遭受的损害不是来自公民个人，而是来自于共和国的制度，受损害者便不能哀叹公民个人，而要哀叹共和国的制度。由此可知，他们在破坏中，要求的不外乎某条法律或某个行政官员，借此来维护他们的权益，推翻少数人的权力，而他们则在共和国有更大的参与权。”

[584]Opere, II，114—115.

[585]Opere, pp.115—116.

[586]Opere, II，104—116.

[587]Opere, II，110：“说到对它们的阅读，那么一个平民也可以像一个大人物一样去读；而实践，我没有看到一方比另一方更多……”

[588]Opere, II，111.

[589]Opere, II，116.

[590]Opere, II，117：“因此，因为大议会满足于追求自由；元老院满足于追求荣誉；君主满足于追求君主国。剩下的是寻求一种方式，来满足追求地位气派的人，又不能比掌握君主国的一个人更强。于是就需要一个联系元老院和君主的机构，它将由某些行政长官构成，他们与君主咨商，并且处理国家与城邦的重大事务……如果我们模仿威尼斯人的话，就可以把这个机构叫作监事会。”

[591]Opere, II，118：“大议会由我们前面提到的三个群体组成，即大人物、中间阶层和平民；贫民用不着提及，也如我们前面所说的，因为他们都是从外面来到城市从事重体力活的，他们要回自己的家乡，而且每一次他们都会回去。我先前称作平民的那些人（就是那些能够纳税但没有能力成为行政官员的人），则是大议会成员中必要的部分，因为对于构成城市中最大多数而言他们几乎就是主要的成员，而且因为离了他们城市就不能生存，也不能维持其地位气派。”

[592]Opere, II，119—120："……由此可知，平民们许多时候会更爱某个个人，超过爱共和国，会为了他拿起武器来对付祖国，期望从他那里获得财富和荣誉。……接下来，如果以如此多的学说和智慧论述过各共和国政府的亚里士多德来到威尼斯或者佛罗伦萨，看到有许许多多的人除了在城市有需要的时候，没有受到重视，那么他无疑会嘲笑这样一些状况，因为他在其《政治学》第七卷中是按照与之相适合的能力来分配各种职位的。"

[593]Opere, II，120—121："如果有人说这些平民没有野心……那么这种对职位少有关心，并不是天生的，而是出于偶然性，因为没有人会可怜到不想追求上升。但因为这些平民一直被大人物的傲慢所压制，他们才变得没有野心，如今在佛罗伦萨依然是这样，他们一直受到贵族的欺压，变得卑贱之极。这些人当中灵魂的卑贱不是天生的，故而不应该被剥夺获得职位的资格，而往往城市被武装起来之后，他们就会像别人一样去追求荣誉……"

[594]Opere, II，122："……他们行使共和国的最高职能，掌握国家的全部权力。"

[595]Opere, II，129—130.

[596]Opere, II，123.

[597]Opere, II，157："……值得注意的是，这种听讼的活动似乎是专属于那国家和城市的主宰的：但因为作主宰的人，或者不愿意，或者不能够费心从事这种活动，因此我们看到，这种职能被归于另一个有别于其他机构的司法机构。在这一方面，因为法兰西的国王不愿意从事这样的事务，再说也很困难，就组织了四个高等法院，由它们来听取和裁断整个王国的诉讼。在威尼斯，大议会（它是整个共和国的主宰）不能起这种作用，因为这会让它自身整年限于这种事情（涉及私人事务而言，这是不可能的），所以就组织了三个四十人高等法院（tre quarantine）……"

[598]见他对于1502年、1512年和1527年所作安排的批评，pp.140—141。

[599]一般讨论见pp.139—147，具体讨论见pp.144—145。

[600]Opere, II，194—199；尤见p.196："支撑着那些以宗教为职业的人的这种生活方式——与圣马可的修士们勾勾搭搭，还继续着他们虚假的祷告和圣餐——无疑是我们城市中最坏的事情；因为它与罗马的贿赂有着同样的后果。但这些事情更加坏，因为就算在什么地方贿赂以某种方式被纠正了，如此形成的生活却很难加以疗治；因为，谁要是提出禁止这些生活方式，倒显得是要阻止人们做好事，就会遭到人们的厌恶，被看作是基督信仰的敌人。"

[601]但可参见Opere, II，255—256："最后，我要说，我们城市的这样一种共和国形式，是不大会遭受任何内在颠覆的：而借助上文所说的方式组织起来的军队，它也能抵御外来的入侵，而且如果命运给该城及其军队以一次胜利，那我们的城市就能获得高及云天的荣耀和名声；所以，如果佛罗伦萨变得像另一个罗马，人们往来频繁，人

口众多，城池坚固，治域极广，那也丝毫不会令人惊奇。”在这一点上，詹诺蒂和萨伏那罗拉同马基雅维里的思想模式都更为接近。

[602]Book III, ch.8（最后一章）；pp.258—269。

[603]Opere, II，269：“就必须机警地去抓住机缘，因为这机缘乃是在人类事务中把握平衡者，而所有那些在这样的事情上不运用最大审慎者，都注定要毁灭。但在这方面没有什么可说的，因为它属于密谋，而这个话题别人已经极其缜密地论述过。“最后我要说的是，通过这些方式，一个市民可以为城市带来很大的好处；而尽管命运的恶意有时会压制那些运用了以下方式的人，但也不必绝望……为的是，宁可使我们的城市哀叹命运没有提供任何机遇，胜过命运抱怨我们城市没有能够认识并且把握它。”

[604]可能是1522—1525年。见Gilbert，“Date of the Composition”，在前述引文中（见本书第286页注1）。

[605].Cardinall Gasper Contareno著，由Lewes Lewkenor从意大利文译为英文（London，1599），p.2。拉丁文（Contarini, D Magistratibus et Republica Venetorum, Paris，1543，p.1）是：“……deorum immortalium potius quam hominum opus atque inuentù fuisse……”

[606]Lewkenor, sig.A3.

[607]Lewkenor, p.130.Contarini, pp.100—101.

[608]Lewkenor, p.6.Contarini, pp.5—6.

[609]Lewkenor, p.7.Contarini, p.6.

[610]Lewkenor, p.11.Contarini, pp.8—9.

[611]Lewkenor, p.12.Contarini, pp.9—10：“哲学家中最伟大的亚里士多德，在他献给马其顿的亚历山大大帝的治世书中认为，除了治理良好的城邦的古老法律之外，没有任何东西可以与神相比：因此这位大哲人的看法是，神是宇宙万物中的纯粹理性，就像古老的法律是公民团体中的纯粹理性一样。”

[612]Lewkenor, sig.A 2V—3.

[613]Lewkenor, p.13.Contarini, p.11.

[614]Lewkenor, p.15.Contarini, p.13.

[615]Gilbert，“Date of the Composition”，pp.172—174，182.

[616]Lewkenor, p.67.Contarini, p.53.

[617]Gilbert，“Venetian Constitution”，pp.468—470.

[618]见本书第294页注1，第295页注1。

[619]William J.Bouwsma, Venice and the Defense of Republican Liberty：Renaissance Values in the Age of the Counter Reformation（Berkeley and Los Angeles：University of California Press，1968）.

[620]Bouwsma, ch.X.

[621]Walter Ullmann, Principles of Government and Politics in the Middle Ages（见本书第31页注1）；History of Political Thought in the Middle Ages（Harmondsworth：Penguin Books，1965）；The Individual and Society in the Middle Ages（Baltimore：The Johns Hopkins University Press，1966）。对其严厉的批评见Francis Oakley，“Celestial Hierarchies Revisited：Walter Ullmann’s Vision of Medieval Politics”，Past and Present 60（1973），pp.3—48。

[622]De Laudibus Legum Anglie, ch.XIII.

[623]见本书边码第14—16页。

[624]参见Denys Hay的文章，载A.Molho and J.Tedeschi（eds.），Renaissance：Studies in Honour of Hans Baron（De Kalb：Northern Illinois University Press，1971）。

[625]该书完整的标题见本书第28页注3。

[626]Walzer, Revolution of the Saints（见第49页注3）。

[627]Christopher Hill, Puritanism and Revolution（London：Seeker and Warburg，1958）；Society and Puritanism in Pre—Revolutionary England（New York：Schocken Books，1964）.

[628]Walzer, pp.viii，115，n3.

[629]反律法主义（antinomianism）：基督教中相信福音可使教徒不必服从律法和世俗的道德与法律，只通过信仰和神的恩典即可得救的教派。——译注

[630]罗格莱斯（Logres）是传说中亚瑟王统治的王国，疆域大体相当于现在的英格兰。——译注

[631]Walzer, pp.1—2，16.他引用的科尼斯伯格的文章见Koenigsberger，“The Organisation of Revolutionary Parties in France and the Netherlands during the Sixteenth Century，”Journal of Modern History 27（1955），335—351。

[632]Walzer, pp.1—4，13—16，19；Hanson, pp.viii—ix，2，7，9，11，18，336—344，349—354.

[633]Arthur B.Ferguson, The Articulate Citizen and the English Renaissance（Durham, N.C.：Duke University Press，1965）.

[634]这两个词也都有“共和国”的意思。——译注

[635]Walzer, ch.V，“The Attack upon the Traditional Political World”，pp.148—198.

[636]Ferguson, ch.XIII，“The Commonweal and the Sense of Change：Some Implications”，pp.363—400.

[637]Pocock, The Ancient Constitution and the Feudal Law, chs.II and III.

[638]这一对概念在列文森的全书中一再出现（见前揭书，ch.VIII, n.54），它们表明要对以下两者进行区分，一是仅仅传递传统，二是对传统或传递行为进行理论辩护。（笔者对这个问题的阐述参见Pocock, Politics, Language and Time, pp.233—272。）《儒家中国及其近代命运》中的观点导致列文森强调，当一种传统需要从传统主义的角度进行理论解释时，它就会死亡。他对中国和18世纪后期英国的比较（这里他没有遵循上述观点）可参见他的Liang Ch’i-ch’ao and the Mind of Modern China（2d ed.，1967），pp.151—152。

[639]Preamble to the Act in Restraint of Appeals（1533）.R.Koebner, Empire（Cambridge University Press，1961），pp.53—55，另见下页的注2。

[640]Donald R.Kelley, Foundations of Modern Historical Scholarship，特别是chs.VI, IX, and X。

[641]F.J.Levy, Tudor Historical Thought（San Marino：The Huntington Library，1967），p.83；他引用了R.Koebner的文章：“‘The Imperial Crown of this Realm’：Henry VIII, Constantine the Great and Polydore Vergil”，Bulletin of the Institute of Historical Research 26（1953），29—52。

[642]指“君士坦丁的馈赠”（Donation of Constantine），一份出现于8世纪的文件，称君士坦丁允许教皇治理罗马帝国的世俗事务，曾被长期用于为教皇权力正名。15世纪被证明是伪作。——译注

[643]William M.Lamont, Godly Rule；Christopher Hill, Antichrist in Seventeenth-Century England（London：Oxford University Press，1971）.

[644]Haller, Foxe’s Book of Martyrs（见本书第49页注3），p.85。

[645]Haller, pp.63—70，108—109，137—138，149—172；Levy, pp.87—97，101—105，114—123.

[646]John Bull，是18世纪英国作家约翰·阿布什诺特笔下的形象，后来成为英国的代名词。——编注

[647]Milton, Areopagitica；Works, IV（New York：Columbia University Press，1931），p.340.

[648]William M.Lamont, Marginal Prynne，1600—1669（London：Routledge and Kegan Paul，1963），pp.15—21.

[649]参见罗斯反驳曼瓦林的演讲，载Cobbett, Parliamentary History of England, II（1807），377—379。

[650]Arthur H.Williamson，“Antichrist’s Career in Scotland：The Imagery of Evil and the Search for a National Past”，未出版的博士论文，Washington University，1973。

[651]Lamont, Marginal Prynne, pp.59—64；Godly Rule, pp.49—52.

[652]Pocock, Ancient Constitution, p.159，全面的讨论见pp.155—162；Lamont, Marginal Prynne, pp.175—192。（译按：这段话中的引语见《旧约·列王下》22.8。）

[653]W.K.Jordan, Edward VI：the Young King（Cambridge, Mass.：Belknap Press，1968），pp.416—426，432—438；Ferguson, The Articulate Citizen, pp.271—273.

[654]见Huffman，前揭书（本书第284页注2）。

[655]Levy, Tudor Historical Thought, pp.212—225.在贵族及其依附者中十分流行的“命运”观念与宫廷派的观念很不同，但与后者中流行的传统形象并没有根本的不同，参见M.E.，James, Past and Present 48（1970），71—78；60（1973），52。

[656]对英格兰的反马基雅维里主义最出色的研究见Felix Raab, The English Face of Machiavelli（London：Routledge and Kegan Paul，1968）。

[657]Perez Zagorin，“Sir Edward Stanhope’s Advice to Thomas Wentworth……”The Historical Journal 7，no.2（1964），298—320.

[658]Levy, pp.237—251；Peter Burke，“Tacitism”，in T.A.Dorey（ed.），Tacitus（New York：Basic Books，1969）.

[659]Bacon，“History of the Reign of King Henry VII”，Works（eds.Spedding, Ellis, and Heath, London，1890），V，242；“Of Empire”，V，422.Levy, pp.252—268.评价了塔西佗风格的历史写作在培根和约翰·哈瓦德爵士作品中的典型表现。另见他为他

所编辑的The Reignof King Henry VII（Indianapolis：Bobbs-Merrill，1972）写的导言。

[660]G.A.Wilkes（ed.），Fulke Greville, Lord Brooke：The Remains, Being Poems of Monarchy and Religion（London：Oxford University Press，1965），pp.34（第1节第1行），39（第18节第3—5行）。

[661]Wilkes, pp.78—82（第171—191行）。

[662]这大概就是当时对以下道德问题十分着迷的原因：君主在多大程度上可以对一个不道德的臣民隐瞒自己，但实际上又不是在欺骗他。参见George L.Mosse, The Holy Pretence：A Study in Christianity and Reason of State from William Perkins to John Winthrop（Oxford：Basil Blackwell，1957），此书认为清教徒和马基雅维里的思想路线是交汇在一起的。

[663]Corinne Comstock Weston, English Constitutional Theory and the House of Lords（London：Routledge and Kegan Paul，1965），pp.9—23.

[664]Pierre Lefranc, Sir Walter Ralegh Ecrivain（Paris：Armand Colin，1968），pp.67—70.

[665]Lefranc, p.64.

[666]Oldys and Birch（eds.），The Works of Sir Walter Ralegh, Kt.（Oxford：at the University Press，1829），VIII，1—36.

[667]Oldys and Birch（eds.），The Works of Sir Walter Ralegh, Kt.（Oxford：at the University Press，1829），VIII，，157—221.

[668]Oldys and Birch（eds.），The Works of Sir Walter Ralegh, Kt.（Oxford：at the University Press，1829），VIII，pp.163，183—18

[669]参见Andrew Marvell, An Account of the Growth of Popery and Arbitrary Government in England……（London，1677），pp.74—81：“他们都很清楚这一点，”（指下议院的派系成员）“自己归属于哪个贵族，因为他们过去都穿戴着特别的外衣和徽章。”另参见下面的Henry Neville, p.418。

[670]Bacon，“History of the Reign of King Henry VII”，Works, VI 93—95；“Of the True Greatness of Kingdoms and Estates”，V，446—447.N.Orsini, Bacone e Machia velli（Genoa，1936），此书仍然是一本研究这种关系的重要著作。

[671]Fortescue, ed.Plummer, The Governance of England（London：Oxford University Press，1926），pp.137—142.

[672]转引自J.P.Kenyon（ed.），The Stuart Constitution，1603—1688（Cambridge University Press，1966），p.17。

[673]Kenyon, p.17.

[674]Kenyon, pp.18—19.

[675]见本书第370页注1。关于谁是此文件的作者的讨论（pp.26—27）沿袭了克拉伦登的观点，强调科勒佩波而不是法尔克兰德的作用。不过可以说，法尔克兰德是个知识分子（也是并不赞成这份文件的克拉伦登的朋友），科勒佩波则不是。

[676]现代版见Kenyon, The Stuart Constitution, pp.21—23。参比Weston, Appendix I, pp.263—265。

[677]对《对十九条提议的答复》的早期反应的研究见Weston, pp.27—50。

[678]Kenyon, pp.21—22.

[679]Kenyon, p.22.

[680]Kenyon, p.23.

[681]Macbeth, IV，3，278—279.

[682]Hunton, A Treatise of Monarchy（London，1643），p.44："只是到了那时，人类的智慧才发明了它，不管是一举完成，还是循序渐进地获得，我认为这都是举世无双的真正正确的政策，既关照君主的至上权力，又为人民提供自由，一方可以无忧无虑，但又不会侵害另一方。我们那些野蛮粗俗时代的祖先能够取得如此精确的组合，真是令我诧异。"

[683]Hunton, p.69："要求某个等级可以对在他们中间出现的根本分歧的最终决定权提出挑战，等于要求他们中间有一个等级处于绝对的位置。我觉得我在前面第一部分已经很好地证明，对于在立法机构的三个等级中间出现的争执，混合制政府中没有最终的、合法的裁决者：因为在这种极端的分歧中，如果断定人民必须服从国王的裁决，反对议会的裁决，那就毁了混合制，使之成绝对权力的体制；如果断定人民必须遵守两院的裁决，反对国王的裁决，那就毁了君主制，使之变成贵族制或民主制，这要看把最终裁决权交给其中哪一个。我认为千真万确的是，在混合制政府中，不能把权力交给一个直接毁灭，或其必然结果是毁灭其他等级自由的等级。"另参见pp.28—29。

[684]Sir Robert Filmer, The Anarchy of a Limited or Mixed Monarchy（1648），in Laslett（ed.），Patriarcha and Other Political Writings of Sir Robert Filmer（Oxford：Basil Blackwell，1949）.

[685]Hunton, p.73："若是问这种事情该如何决定？人民在这种争执中该何去何从？我

的回答是，如果不做决定是可以容忍的，那就不必做出决定，同时合法决定的原则便发生分裂，由此每一方中止了另一方的权力。如果这样做具有毁灭性，因此必须决定，必须让事情有个明确的结果，那么每个人就要运用其最好的理性和判断力，帮助支持公共利益、反对破坏性力量的一方。他要支持法律和政府，发誓自己要行事公正，要支持它、赞成它，与它站在一起。”

[686]A.H.Maclean，“George Lawson and John Locke”，Cambridge Historical Journal 9，no.1（1947），69—77，以及“The Origins of the Political Opinions of JohnLocke”，未出版的博士论文，Cambridge University，1947。

[687]Hunton, p.4.

[688]Hunton, pp.77—79.

[689]关于这个问题，参见John M.Wallace, Destiny His Choice：The Loyalism of Andrew Marvell（Cambridge University Press，1968），pp.22—28。

[690]Hunton, p.73和上文第383页注4。

[691]关于此人的情况，参见W.K.Jordon, Men of Substance：A Study of the Thought of Two English Revolutionaries, Henry Parker and Henry Robinson（Chicago University Press，1942）。

[692]Parker, Observations upon Some of His Majesties Late Answers and Expresses（1642），pp.15—16，22—24，34.他对马基雅维里的谴责见pp.2，10，19，20。

[693]例如Prynne；参见Lamont, Marginal Prynne，85—118。

[694]Parker, Observations, pp.3—4：“……超越于政治之上、……为所有人类的法律立法的最高法律，是‘人民的福祉’（Salus Populi）。……大自然的宪章以它的最高法律赋予所有国家的全体臣民以安全……”

[695]Leviathan, Books HI and IV，参见Pocock，“Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes”，in Politics, Language and Time, pp.148—201。

[696]见本书第384页注4。

[697]Skinner，“Hobbes’s Leviathan”Historical Journal 7，no.2（1964），321—332；“History and Ideology in the English Revolution”，同前，8，no.2（1965），151—178；“The Ideological Context of Hobbes’s Political Thought”，同前，9，no.3（1966），286—317，此文的修订版收入Cranston and Peters（eds.），Hobbes and Rousseau（New York：Doubleday Anchor Book，1972），pp.102—142；“Conquest and Consent：Thomas Hobbesand the Engagement Controversy”，

in G.E.Aylmer（ed.），The Interregnum：the Quest for Settlement，1646—1660（London：Macmillan，1973），pp.79—98。

[698]Robert E.L.Striver II, Robert Greville, Lord Brooke（Cambridge, Mass.：Harvard University Press，1958），p.68.

[699]Hobbes, Behemoth（ed.Tonnies, London，1889；repr.London, Frank Cass，1969），pp.3，23，43.

[700]A Representation of the Army（14 June 1647）；Woodhouse, Puritanism and Liberty（London：E.J.Dent，1950），pp.403—404.

[701]如果仍然像时常有人所做的那样忽视这种差别，就会把古代宪法和“诺曼人的辔轭”混为一谈。关于后者，见Christopher Hill, Puritanism and Revolution, pp.50—122。另参见The Ancient Constitution and the Feudal Law, pp.125—127。

[702]引自一封致费尔法克斯的信，签署人是十一名“鼓动者”，见The Case of the Army Truly Stated（Oxford，1647）；另参见Woodhouse, p.437n。

[703]彻底的反律法主义者可能认为，得救的人的地位甚至高于堕落之前的亚当，而不仅仅是后者的恢复。参见本书第8页注1所引Rosenmeier的文章。

[704]这场辩论的完整文本见Woodhouse的著作。

[705]伊莱顿（Henry Ireton，1611—1651），英国内战时期的议会首领和军队司令，克伦威尔的女婿。——译注

[706]Woodhouse, pp.54，58，60，63.

[707]Woodhouse, p.69.

[708]参见C.B.Macpherson, The Political Theory of Possessive Individualism（Oxford：The Clarendon Press，1962），pp.107—159。

[709]兰伯罗（Rainborough, 1610—1648）：英国内战时期军队将领，在普特尼辩论中支持平均派。——译注

[710]Woodhouse, pp. 57—58.

[711]Woodhouse, pp. 66—67.

[712]参见拉斯莱特的导言，版本见本书第383页注3。

[713]参见Heads of the Proposals; Kenyon, pp. 302—308, 完整的文本见John Rushworth,Historical Collections of Private Passages of State（London, 1659—

1701），VIII 731—736。

[714]Kenyon, p.294；David Underdown, Pride's Purge（Oxford University Press，1977）.

[715]A Declaration of the Parliament of England, Expressing the Grounds of their Late Proceedings, and of Settling the Present Government in the way of a Free State（London，22 March 1648/9），pp.6，14，17；对上议院的讨论见p.20。另参见The True Portraiture of the Kings of England……（London，1650）。

[716]关于这个问题，参见U.Wallace（本书第384页注4）和Skinner（本书第387页注3），另参见Wallace，"The Engagement Controversy，1649—1652：an annotated list of pamphlets"，Bulletin of the New York Public Library，68（1964），384—405。

[717]Lamont, Godly Rule, ch.6，pp.136—162.

[718]J.A.Mazzeo，"Cromwell as Davidic King"，Renaissance and Seventeenth-Century Studies（New York：Columbia University Press，1964），pp.183—208；Wallace, Destiny His Choice, ch.3，pp.106—144。这一讨论也解释了马韦尔的克伦威尔派诗歌。

[719]关于阿沙姆，见Wallace, Destiny His Choice, pp.30—38，45—48，54—58。

[720]Confusions and Revolutions（2d ed.，1649），pp.73—74.另参见Nedham, The Case of the Commonwealth of England Stated（1650），ed.Knachel（Charlottesville：University of Virginia Press，1969）。

[721]Mazzeo，"在马韦尔的《贺拉斯体颂歌》（Horatian Ode）中，克伦威尔就像马基雅维里式的君主"，"克伦威尔就像大卫王"，前揭书；Wallace, Destiny His Choice, chs.2—3；Felix Raab, The English Face of Machiavelli, pp.144—146；Pocock，"The Onely Politician"（见本书第348页注1），pp.284—285。

[722]宁录（Nimrod）：西亚神话和圣经中的人物。据说他擅长狩猎，性极残忍，《旧约·创世记》（10：8）称他为"世上英雄之首"。——译注

[723]关于不同类型的征服者，参见Wallace, Destiny His Choice, pp.22—28，98—102，132—134。

[724]见本书第387页注3。

[725]fifth-monarchist，英国内战时期于1649年出现的激进教派，认为《圣经》中但以理梦见的四只巨兽（《但以理书》7）代表古代的四个帝国（亚述、波斯、希腊和罗马），《启示录》（20：3）中预言的千禧年则是耶稣将要统治的"第五王朝"。——译

注

[726]Woodhouse，p.64：“我记得罗马元老院里发生过许多计谋和巨变，对此我们已有所闻。在国家实行这种选举权的分配之前，从未出现过混乱（但它后来确实发生了）。人民的声音成了交易的对象，而且是由穷人；于是那个最富的人出现了，他变成了军队中很有权势的人，他们决定让他成为终身独裁者。就算我们想极力避免国王的君权，我们（各位要当心啊）也不要召一个皇帝来把我们从暴君手中解救出来。”

[727]对尼德汉姆的重新评价见Pocock，“James Harrington and the Good Old Cause：A Study of the Ideological Context of His Writings”，Journal of British Studies 10，no.1（1970），36—39。另见J.Frank, The Beginnings of the English Newspaper（Cambridge, Mass.：Harvard University Press，1961）and Knachel（ed.），The Case of the Commonwealth, introduction。

[728]Mercurius Politicus，99（22—29 April 1652），1553—1556；114（5—12 Aug.1652），1785—1789.

[729]Mercurius Politicus，65（28 Aug.—4 Sept.1651），1033—1034；73（23—30 Oct.1651），1161。

[730]Mercurius Politicus，103（20—27 May 1652），1609—1613.

[731]Mercurius Politicus，74（30 Oct.—6 Nov.1 651），1173—1175；78（27 Nov.—4 Dec.1651），1237；79—11（Dec.1651），1255—1256；91（26 Feb.—4 March 1652），1442（“revolution”）。

[732]Mercurius Politicus，70（2—9 Oct，1651），1100—1101；72（16—23 Oct.1651），1142—1143；73（23—30 Oct.1651），1158；84（8—15 Jan.1652），1334，1337；86（22—29 Jan.1652），1365—1368；89（12—19 Feb.1652），1409—1413。

[733]Mercurius Politicus，71（9—16 Oct.1651），1126；73（23—30 Oct.1651），1158—1184（8—15Jan.1652），1335；88（5—12 Feb.1652），1394；91（26 Feb.—4 March 1651），1445。

[734]Mercurius Politicus，70（2—9 Oct.1651），1100；73（23—30 Oct.1651），1158；84（8—15 Jan.1652），1338。

[735]Mercurius Politicus，72（16—23 Oct.1651），1143；1187（29 Jan.—5 Feb.1652），1385；1192（4—11 March 1652），1457—1462；100（29 April—6 May 1652），1569—1573。尤其是最后一篇。

[736]Mercurius Politicus，17（26 Sept.—3 Oct.1650），277—278；18（3—10 Oct.1650），293—296；19（10—17 Oct.1650），309—312；20（17—24

Oct.1650），325—326；21（24—31 Oct.1650），341—343；22（31 Oct.—7 Nov.1650），357—359；23（7—14 Nov.1650），373—374；24（14—21 Nov.1650），389—390（论英格兰国王）；25（21—28 Nov.1650），407—408；26（28 Nov.—5 Dec.1650），423—425（论宁录和以色列先王）；27（5—12 Dec.1650），439—440；28—30（12 Dec.—2 Jan.1651），对服从刀剑的必要性的一般论述；31（2—9 Jan.1651），503—504，论起源于服从的政治体；35（30 Jan.—6 Feb.1651），567—568，论征服的人民失去自由的危险；75（6—13 Nov.1651），1189—1191；93（11—18 March 1652），1457—1460；98（15—22 April 1652），1540。

[737]详情见Pocock，“James Harrington and the Good Old Cause”，在前述引文中。

[738]这份文献见Kenyon, The Stuart Constitution, pp.350—357。

[739]Kenyon, p.353（clause 7）.

[740]“美好的老事业”（the Good Old Cause）是1660年代原克伦威尔模范军中的一些成员对他们在内战期间追求的政治目标的称呼，后来经常被英国有激进倾向的共和派作为口号提出。——译注

[741]Pocock，“James Harrington and the Good Old Cause”，pp.38—39.

[742]Margaret Judson, The Political Thought of Sir Henry Vane the Younger（Philadelphia：University of Pennsylvania Press，1969）.

[743]应向读者说明，笔者正在为剑桥大学出版社编一本哈灵顿的政治著作。另参见The Ancient Constitution, ch.VI，124—147。

[744]Oceana，“Second Part of the Preliminaries”，这里用的版本是Toland（ed.），The Oceana and Other Works of James.Harrington（1771）；参见pp.57—72。

[745]Traiano Boccalini, Ragguagli da Parnasso（Venice，1612—1613），这是一份得到哈灵顿青睐的文献。

[746]Pocock, Ancient Constitution, p.147.

[747]Toland, pp.60—65.

[748]Toland, p.39.

[749]Toland, p.68.

[750]Toland, pp.37，50，65—67，129—30，248—252.

[751]Toland, pp.36—37.

[752]J.R.Pole深入研究过（我以为他有点过于重视了）这个问题，见他的Political Representation in England and the Origin of the American Republic（London：Macmillan，1966）。

[753]Toland, pp.178—180.参见Z.S.Fink, The Classical Republicans：An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth-Century England（Evanston：Northwestern University，1945）；Charles Blitzer, An Immortal Commonwealth：The Political Thought of James Harrington（New Haven：Yale University Press，1960）。

[754]Toland, pp.63，129.

[755]Toland, pp.64—65，364—366.提到培根的地方（他的History of Henry VII和Essays）见pp.32，64。关于詹诺蒂，见本书第286页注3。

[756]Toland, p.65："……至于孤零零处于这个夹缝中的贵族院，如今陷在国王和平民之间，它表示克拉苏已死，其颈部已被斩断。但是失去贵族的君主，除军队之外别无庇护之地。由此可见，是解散这个政府引起了战争，而不是战争导致了这个政府的解散。"关于国王利用他的军队取得的成功，不必做更多的解释，只需说明军队像他的贵族一样无效。但是，没有贵族或军队（这是一向得到证明的）就没有君主制。因此从这片废墟中除了出现一个平民政府，或是由获胜的军队建立的新君主制，难道还会出现别的事情？"

[757]Toland, p.69.

[758]基甸是打败米甸人，为其部落带来和平的古犹太英雄；他以上帝为犹太人的王，因此自己拒绝称王。事见《旧约·士师记》6、7。——译注

[759]Toland, p.469（A System of Politics, IV，18，19，22）.

[760]Toland, pp.77，138："国家产生骚乱不是由于外因就是由于内因。外因是外敌、臣民或仆从。"

[761]Toland, p.147，他在这里认为，这种人对利用自己的投票权去增加财产不感兴趣

[762]C.B.Macpherson, The Political Theory of Possessive Individualism, ch.6，特别是pp.82—88。

[763]Toland, p.480（System of Politics, x，4—5）.

[764]Toland, p.53.

[765]Toland, pp.38，228.

[766]Toland, pp.228—229.

[767]Toland, pp.33—34.

[768]Toland, p.229；另见pp.100—101。

[769]Toland, p.227.

[770]Toland, pp.178—185.

[771]Toland, p.34.

[772]Toland, pp.185—188.

[773]Toland, p.103.

[774]Toland, p.100

[775]Toland, p.41.

[776]Toland, pp.132—144.

[777]Toland, pp.139—140.

[778]见Hermes de Caduceo的演说；Toland, pp.92—94.

[779]A System of Politics, IV（Toland, pp.468—470），IX（pp.478—479）.

[780]Toland, pp.43—45，48，50—51，71，214—215，416，418—419.圭恰迪尼的观点见本书边码第255—256，260页，詹诺蒂的这种区分见边码第287—289，304页。

[781]Toland, p.78.

[782]Toland, pp.44—45，236—238.

[783]Toland, pp.53，125，127.

[784]见本书边码第130—135，227，248，253页。

[785]参见Gordon S.Wood, The Creation of the American Republic（Chapel Hill：University of North Carolina Press，1969），另见本书第15章。

[786]Toland, p.188.

[787]Toland, p.187：“上帝之国是圣父的国，上帝之国也是圣子的国，人民将愿意看到他统治的日子。”参见p.195：“我若不把终点变成起点，就无法肯定有一种循环。”

[788]Toland, p.199.不过没有直接指名道姓地提到反基督分子。

[789]Lamont, Marginal Prynne, p.141及注释。

[790]Politics, Language and Time, pp.148—201.

[791]Toland, pp.35—37，38—39，42—43，45—46，49—50，53，54，65，71，241.

[792]Prerogative of Popular Government, Book II（Toland, pp.304—354）；Art of Laivgiving, ch.VI（Toland, pp.398—400）；Leviathan, Book III, ch.42（ed.Oakeshott, Oxford：Basil Blackwell, n.d.），pp.322—383.

[793]Toland, pp.48（“the church or assembly of the people”），316—317，以及Prerogative of Popular Government, II，多处。

[794]Toland, pp.335—354.Henry Hammond, A Letter of Resolution to Six Quaeres, of Present Use in the Church of England（1653），此书收入Works of Henry Hammond（London，4 vols.，dated between 1671 and 1684；卷一标明的出版日期是MDCLXXIV）。第五个“问题”是关于委任制的，并通过抨击《利维坦》第42章（Leviathan, vol.1，pp.512—529）进行了回答。哈灵顿断定哈蒙德的抨击是失败的，并且提到了霍布斯的名字。

[795]Toland, pp.46—48，75，99，147，166—167（Oceana）；234—241，272—274，283—284，320—333，357（Prerogative of Popular Government）；363，372—398（Art of Lawgiving）.

[796]Toland, p.187（见前文），p.194：“……但国家若是君主国；国王就是她的上帝，基于同样的理由，他的命令就是她的至高无上的权力。”这是Toland编辑后的文字，原文（经哈灵顿修订）是“在上帝就是国王的地方”。

[797]Toland, pp.469（A System of Politics, IV，23），574（A Discourse upon this Saying……），580—584（A Parallel of the Spirit of the People with the Spirit of Mr.Rogers）.

[798]Toland, pp.214—215，248，272—273，300，342（“无论上帝还是基督，都没有根据人类的审慎原则之外的原则制定过任何政策”），347，371—372，401。

[799]参见Toland, pp.48，74（“我的执政官大人把以色列国的议事会当作摩西的议事会，把其他国家当作叶忒罗的国家。”）另参见相关各处。

[800]Toland, p.55.

[801]Toland, p.489：“基督徒或圣徒的身体不可能有其他形式，只能是像以色列人或异教徒一样的身体，同样，基督徒或圣徒的政体或公民政府也不可能有其他形式，只能是以色列人或异教徒的政体或公民政府。”p.490：“人们所能要求、或上帝所能赐予

的最高的世俗幸福，就是一个平等而秩序井然的国家。在这个以色列人的国家是上帝的统治；在这个基督徒的国家（出于同样的理由）是基督的统治，虽然这个基督的国家中确实并非人人都是基督徒，就像以色列人的国家并非人人都是以色列人一样。”

[802]Toland, pp.82，166—169，421，476.

[803]参见William M.Lamont，“Richard Baxter, the Apocalypse and the Mad Major”，Past and Present 55（1972），pp.68—90；M.C.Jacob and W.A.Lockwood，“Political Millenarianism and Burnet’s Sacred Theory”，Science Studies 2（1972），pp.265—279。

[804]Tuveson, Millennium and Utopia：A Study in the Background of the Idea of Progress（Berkeley and Los Angeles：University of California Press，1949）；The Redeemer Nation：the Idea of America’s Millennial Role（University of Chicago Press，1968）.

[805]不过卢卡斯指出，柏克改变了这个概念的规范含义，见Lucas，“On Edmund Burke’s Doctrine of Prescription：or, an Appeal from the New to the Old Lawyers”，The Historical Journal II, no.1（1968），pp.35—63。

[806]The Ancient Constitution, pp.170—181；Politics, Language and Time, pp.216—222，262—264.

[807]The Ancient Constitution, pp.182—228.

[808]见Croinne Weston，“Legal Sovereignty in the Brady Controversy，”in The Historical Journal 15，no.3（1972），pp.409—432。

[809]1679—1681年英国发生过一场阻止查理二世之弟詹姆士继承王位的运动。辉格党担心信天主教的詹姆士会带来绝对专制，在议会中三次表决通过排斥其继承权的《排斥法案》（Bill of Exclusion），但都因查理关闭议会而失败。参与这一活动的人被称为“排斥派”。——译注

[810]Politics, Language and Time, pp.227—231.

[811]更古老的说法在习惯中保留了下来，例如“幸运的军人”，指雇佣军；再如“幸运的绅士”（假如真有人这样说过的话），指海盗。有意思的是，女人的“美德”有着特殊的性别歧视含义，是指她的“命运”。

[812]Politics, Language and Time, p.115.这篇文章最初发表于1966年。关于1675年“布莱迪之争”的起源，见The Ancient Constitution, ch.7。

[813]见State Tracts……：in the Reign of Charles II……（London，1693），pp.41—56，及Parliamentary History of England, IV, xxxviii—lxvii。

[814]对这个问题的讨论见K.H.D.Haley, The First Earl of Shaftesbury（Oxford：The Clarendon Press，1968），pp.390—393。

[815]见State Tracts……in the Reign of Charles II……，pp.57—61。

[816]《柏拉图的复活》主张限制天主教徒继承人的权力，而不是把他排斥在王权之外。

[817]见本书第412页注1。

[818]纳米尔（Lewis B.Namier，1888—1960）：波兰裔英国史学家，以采用经验主义和社会学方法研究18世纪英国史著称。——译注

[819]1677 ed.，pp.74—81.Grosart（ed.），Complete Works of Andrew Marvell（Fuller Worthies Library，1875），IV, pp.322—332.派系和仆从的类比见Grosart, p.331。

[820]英国内战领袖克伦威尔的长子，曾在其父死后短暂执政。——译注

[821]“James Harrington and the Good Old Cause”，见本书第399页注1。

[822]Two Seasonable Discourses, in State Tracts……in the Reign of Charles III……，p.68.

[823]A Letter from a Parliament Man to his Friend，p.70.

[824]参见大英博物馆，Lansdowne MSS.805，fols.75—82。

[825]这种观点（没有直接采用哈灵顿派的形式）最著名的拥护者是法比安·菲利普斯，参见The Ancient Constitution, pp.215—217。

[826]Colonel Strangways，29 April 1675；Parliamentary History, IV，696.另参见同上，pp.461，467，604—608。

[827]Toland，前揭书，pp.200，203—204。

[828]Toland, pp.77，101，114，190，207.

[829]Toland, p.67.

[830]Toland, p.227.

[831]Toland, p.230.

[832]Toland, p.65.

[833]对其性质最近的研究见J.R.Western, Monarchy and Revolution：the English State in the 1680s（London：Routledge and Kegan Paul，1972）。

[834]State Tracts……in the Reign of Charles II, p.60.

[835]Politics, Language and Time, pp.121—123.

[836]Toland, pp.252—256.

[837]State Tracts……in the Reign of Charles II……，p.59.

[838]Toland, p.65.

[839]State Tracts……in the Reign of Charles II……，p.55.

[840]Toland, p.68.

[841]哈灵顿在相当长一段时间失去工作能力后，于1677年去世。内韦尔一直活到1694年。后者的生平见Caroline Robbins为其Two English Republican Tracts（Cambridge University Press，1969）写的导言，pp.5—20。该书收入了《柏拉图的复活》全文；关于他在1659年辩论中发挥的作用，参见笔者本人的“James Harrington and the Good Old Cause”。

[842]John Aubrey, Brief Lives, ed.Oliver Lawson Dick（London：Seeker and Warburg），p.124.

[843]Robbins, Republican Tracts, pp.76，81—82，132—135，144—150.

[844]Ancient Constitution, pp.187—195.

[845]Republican Tracts, p.134.

[846]Republican Tracts,p.120。

[847]阿特伍德详细讨论过这个问题，见Atwood, Jus Anglorum ab Antiquo（1681）and The Lord Holies his Remains（1682）。Sidney, Discourses on Government（3d ed.，London，1751），p.387.

[848]Republican Tracts, pp.135，145—148.

[849]Republican Tracts，pp.178—182，198—200

[850]Republican Tracts，p.180.

[851]Republican Tracts，pp.192—194。

[852]W.W.，Antidotum Britannicum，和Thomas Goddard, Plato’s Demon，发表于1682年，两者都没有多大重要性。

[853]关于洛克和泰瑞尔这一时期的著作的复杂故事，见拉斯莱特为他编辑的《政府论》写的导言：Peter Laslett, ed.，Locke’s Two Treatises（Cambridge University Press，1960 and 1963），ch.III。

[854]参见本书边码481—482页和494—495页。

[855]后来的伦敦主教埃德蒙·吉布森在1698年完成了斯皮尔曼著作的编辑工作（Ancient Constitution, p.243）。另参见G.V.Bennett, White Kennet，1660—1128：Bishopof Peterborough（London：S.P.C.K.，1957）。

[856]Discourses, II，第11—30节；III，第1—10节。

[857]Caroline Robbins, The Eighteenth—Century Commonioealthman：Studies in the Transmission, Development and Circumstance of English Liberal Thought from the Restoration of Charles II until the War with the Thirteen Colonies（Cambridge, Mass.：Harvard University Press，1959），特别是第2、3章。对小册子暴露出的辉格党的团结所受的破坏，见A Collection of State Tracts Published on Occasion of the Late Revolution in 1688 and during the Reign of King William III（London，1706）第二卷宣传页。

[858]指1707年英格兰和苏格兰的合并，此后“不列颠”不再仅仅是个地理名称，也成为合并后的国家名称。——译注

[859]英国内战期间于1649年废除君主制，1660年查理二世重登王位，中间这段时期史称“无王时期”。——译注

[860]这一结论来自一项对State Tracts……on occasion of the Late Revolution（见本书第441页注2）1（1705）的整体性质的全面研究。还有一篇对詹姆士二世倒台的新哈灵顿主义分析：Some Remarks upon Government, and Particularly upon the Establishment of the English Monarchy, Relating to this Present Juncture, signed N.T.（pp.149—162）；此文有着自觉的超道德的“马基雅维里主义”基调。

[861]John Dunn, The Political Thought of John Locke：An Historical Account of the Argument of the Two Treatises of Government（Cambridge University Press，1969），and“The Politics of Locke in England and America in the Eighteenth Century”，in John W.Yolton（ed.），John Locke：Problems and Perspectives（Cambridge University Press，1969），pp.45—80.

[862]参见Isaac F.Kramnick, Bolingbroke and His Circle：The Politics of Nostalgia in the Age of Walpole（Cambridge, Mass.：Harvard University Press，1968），pp.61

—63。

[863]这种技艺的创始人据说是威廉·佩蒂爵士。见E.Strauss, Sir William Petty：Portrait of a Genius（London：The Bodley Head，1954），and William Letwin, The Origins of Scientifc Economics（New York：Doubleday Anchor Books，1965）。

[864]P.G.M.Dickson, The Financial Revolution in England：A Study in the Development of Public Credit，1688—1756（London：Macmillan，1967）；Dennis Rubini，“Politics andthe Battle for the Banks，1688—1697”，English Historical Review 85（1970），pp.693—714.

[865]参见Robbins, The Eighteenth-Century Commonivealthman, pp.103—105；Frank H.Ellis为Swift, A Discourse of the Contests and Dissensions between the Nobles and the Commons in Athens and Rome（Oxford：The Clarendon Press，1967）所写的导言；W.T.Laprade, Public Opinion and Politics in Eighteenth-Century England to the Fall of Walpole（New York：Macmillan，1936）。

[866]Michael Foot, The Pen and the Sword（London：Macgibbon and Kee，1957）；Richard I.Cook, Jonathan Swift as a Tory Pamphleteer（Seattle and London：University of Washington Press，1967）；James O.Richards, Party Propaganda under Queen Anne：the General Elections of 1702—1713（Athens：University of Georgia Press，1972）.

[867]“南海危机”指1719年英国民众对南海公司股票的疯狂投机，最终导致数万人破产，是近代经济史上最著名的金融危机之一。——译注

[868]Kramnick，前揭书。

[869]Lois F.Schwoerer，“The Literature of the Standing Army Controversy”，Huntington Library Quarterly 28，no.3（1964—1965），187—212；Dennis Rubini, Court and Country，1688—1702（London：Rupert Hart-Davis，1967）.

[870]Robbins, Eighteenth-Century Commonwealthman, pp.9—10，180—184.弗莱彻的Political Works出版于1732年，此后不断再版。另见Lord Buchan, Essays on the Lives and Writings of Fletcher of Saltoun and the Poet Thomson（London，1792）。

[871]指苏格兰人，“布立吞”（Briton）是不列颠的古称。——译注

[872]A Discourse of Government with Relation to Militias（Edinburgh，1698），pp.7—9.

[873]Discourse, p.5.

[874]Discourse, p.6：“值得一说的是，这种变化虽然对他们的自由至关重要，但它并

不是由天性不良的人们的智巧引起的；它的结果也没有被人理解，假如他们知道的话，是会全力去阻止它的。”

[875]Discourse, pp.9—10.

[876]Discourse, pp.12—13.

[877]Discourse, pp.13—15.

[878]参见第一和第二篇《论苏格兰事务》的文章，收在他的Political Works。

[879]State Tracts，11，594—614.

[880]Discourse, pp.50—62.

[881]Discourse, p.54.这些训导词是民兵成员自己分发的，教会人士被排除在外。参见p.52：“他们的饮料是白水，有时掺一点白兰地，有时掺一点醋。”

[882]Boulton, pp.44—45.

[883]Boulton, p.45.

[884]The True-Born Englishman：A Satyr（1701），pp.195—196，205—206，209—215，229 232 Boulton, pp.59 60.

[885]Boulton, pp.37—38.

[886]指“普特尼辩论”。1647年英国内战期间“新模范军”和“平均派”之间有过一场是否制定一部宪法的著名辩论，因发生在普特尼市的贞女圣玛丽亚教堂，史称“普特尼辩论”（The Putney Debates）。——译注

[887]第203—204行（Boulton, p.60）

[888]Boulton, p.38

[889]Second Treatise，#36—38；Laslett, ed.（Cambridge），pp.334—338.

[890]#46—50；Laslett, pp.342—344.“Fancy and agreement”，p.342；另参见#37，pp.335—336。

[891]Macpherson, The Political Theory of Possessive Individualism, ch.v；Dunn, Political Thought of John Locke, chs.15—20.

[892]从马克思、施特劳斯和沃格林的学派中都可以看到这种解释。

[893]据我所知，对其生平的唯一研究是D.Weddell，“Charles Davenant（1656—

1714）—a Biographical Sketch”，Economic History Review, ser.2，vol.11（1958—1959），pp.279—288。另参见D.N.B.。

[894]参见Ellis，前揭书，n.6。

[895]Sir Charles Whitworth, ed.，The Political and Commercial Works of…… Charles Davenant……（London，1771），vol.1：“An Essay upon Ways and Means”（写于1695年），pp.4—10；vol.IV，“An Essay upon Universal Monarchy”（1701），pp.1—42。

[896]Political and Commercial Works, IV，29—37.

[897]Works, IV，33—34，40—41.

[898]Works, I，348—349；IV，36—39.

[899]Works, IV，4—5.

[900]Works, I，15—16.

[901]Works, I，67，142，253—255（页码有误），390—391。

[902]Works, I，61，77，269，276；II, pp.296—297.

[903]Works, I，79.

[904]Works, I，155—156，268—269；III, p.329.

[905]Works, IV，217—218.

[906]Works, IV，127—180，183—266.这一对话分为两部分。

[907]Works, I，151（“Discourses on the Public Revenues”，1698）.

[908]Works, I，152.

[909]“Discourse upon Grants and Resumptions”（1699），in Works, III，1—298，这是达文南特讨论这个主题的主要文章，参见Ellis, pp.16—27。

[910]Works, II，1—76（“On the Plantation Trade”）；Moyle, Essay on the Roman Government, in Robbins, Two Republican Tracts.参见她的导言，pp.26—27，和“The Excellent Use of Colonies”，William and Mary Quarterly，3d ser.，vol.23，no.4（1966），pp.620—626。

[911]Works, I，408.

[912]Works, II，75（“On the Plantation Trade”，1698）.

[913]Works, II，275（“Essay upon the Probable Methods of Making a People Gainers in the Balance of Trade”，1699）.

[914]Works, I，348—349（“Discourses on the Public Revenues……”II，1，1698）.

[915]参见Works, I，389—392。注意p.390有圭恰迪尼式的语言：“可是有时也存在痼疾，根除它们是不可能的；在这种情况下别无他法，只能用自然而平和的疗法对疾病进行控制。”

[916]“考芙莱大人”（Sir Roger de Coverley）是《旁观者》杂志中的虚构人物，旧式乡绅的典型代表。——译注

[917]Edward A.Bloom and Lillian D.Bloom, Joseph Addison’s Sociable Animal：in the Market Place, on the Hustings, in the Pulpit（Providence：Brown University Press，1971），相关各处。

[918]Macaulay, History of England, ch.III.

[919]斯威夫特对“金钱”利益最连贯的分析见The History of the Four Last Years of the Queen（ed.Herbert Davis, with an introduction by Harold Williams；Oxford：Basil Blackwell，1964），pp.68—78。注意下面这些句子：“那些因贸易的危险和困难而让钱死在手里的人”（p.68），“君主的财富来自地租和土地的改良，也来自贸易和制造业”（p.69），“接受抵押权的人手中冒出来的新地产和资产”（p.70），“对贸易和国民的真实利益极其有害”（p.71）。另参见The Examiner，1710—1711（ed.Davis, Oxford：Basil Blackwell，1957），pp.5—7，62—63，124—125，134—135，162—167；The Conduct of the Allies（in Political Tracts，1711—1714，ed.Davis，1964），pp.9—10，16，18—19，41，53—59。

[920]对这个主题的再清晰不过的表述见Davenant, Works, I，160：“现在，如果土地产出的价值下降，这自然肯定会引起英格兰的地租和土地价格以同样比例下跌。信用的巨大数量，以及在王国流通的巨量货币，在把土地及其产物的价格维持在一个高水平上起着主要作用，假如和平时期使这种价格（大概会是这样）降低，土地和地租将很难恢复它们以前的价值，直到货币开始流通，直到信用重新活跃。”

[921]见本书第469页注2列出的文献。

[922]Defoe, Review（为Facsimile Text Society出版的23卷影印本；New York：Columbia University Press，1928），vol.VII, no.26，pp.97—99；no.45，p.175；no.47，pp.181—184；no.48，pp.186—187；no.49，pp.189—191；no.50，pp.195—196；no.51，pp.197—199；都在影印本第17卷；另见相关各处。斯威夫特对辉格党的抨击见Examiner, no.35（前引版本，p.125）。

[923]见Review（影印本），17—22，相关各处。

[924]Review（facsimile book 19），vol.VOX no.55，p.222（对牛市的抨击）；no.56，pp.225—227；no.59，pp.237—240；no.60，pp.241—244（熊市）；no.68，pp.273（页码有误）—275。

[925]Swift, Conduct of the Allies, in Political Tracts，1711—1714，p.56.

[926]见Pierre Des Maizeaux, A Collection of Several Pieces of Mr.John Toland（London，1726），11，227；不过这个说法是在1710年致Harley的一封信中提出的。

[927]Toland，前揭书，pp.ii—iii，另见献词。

[928]“笔墨大战”中的一些作者甚至使他们的对手感到困惑，不知他们到底站在哪一边。Ellis，前揭书，p.38，n.1。在Davenant’s True Picture of a Modern Whig中，Toland是以“格斯佩尔斯孔先生（Mr.Gospelscorn）”的面貌出现，他是恶人汤姆·达伯（此人又部分地是笛福的画像）的同伙；Davenant, Works, IV，240—242。

[929]1660年代以前英国使用的是手工制造的边缘光滑的硬币，常有人从硬币边缘刮取少量贵金属。英格兰铸币厂于1662年改用机械铸造带有锯齿状边缘的硬币，但允许旧币继续流通，刮取行为也愈演愈烈，到1695年时，很多旧币只及原来重量的一半。政府于1696年决定停用旧币，收回重新铸造。洛克曾就如何补贴旧币持有者的办法提出建议。——译注

[930]Kramnick（见本书第444页注1），pp.42，61—63。

[931]见本书第461页注1。

[932]Examiner, no.34，前引版本，p.119。这段话是为《资格法案》所作的辩护，该法案旨在把地产所有者以外的人全部排除出下议院。

[933]Defoe, Review（影印本6），vol.III, no.5，pp.17—18；另参见pp.19—20，and no.6，pp.21—24；no.7，pp.25—27。

[934]见本书第104页注1。

[935]Review（影印本7），vol.III, no.92，pp.365。

[936]Review（影印本8），vol.III, no.126，pp.502—503。

[937]萨切维雷尔（Henry Sacheverell，1672—1724）：英国18世纪初著名政论家，曾因发表抨击辉格党的演讲被控以诽谤罪，引起伦敦等地一系列民众骚乱。——译注

[938]Review（影印本17），vol.VII, no.55，pp.213—215；no.57，pp.221—223；

no.58，pp.225—228；no.59，229—231。

[939]Review（影印本18），vol.VII, no.116，p.463。

[940]The Spectator, ed.Smith（London：J.M.Dent and Sons, Everyman Library，1961），p.11.

[941]Spectator, no.69，前引版本，pp.212—215。注意新哈灵顿主义的结语。

[942]关于艾迪生承认商业导致战争，但必须为它正名，参见一项很有意义的研究：Bloom and Bloom, Joseph Addison's Sociable Animal, pp.67—83（ch.4，"The War of Economic Right"）。

[943]Kramnick, pp.166—169，参照博林布鲁克的观点讨论了这个问题

[944]Addison's The Freeholder（1715—1716）要求个人限制自己参与统治的强度和范围。参见nos.5，16，24，25，29，48，特别是nos.51（可将它的现代主义与霍布斯论阅读古代政治学的政治后果做一比较），52—55。

[945]参见《论法的精神》的"作者说明"，引文见下文第517页注1。

[946]从技术角度说，财产总是人为的东西（参见前引伊莱顿著作中的话，p.375），但土地财产的产生，却被认为是来自人们及其家庭能够在大地上自由地、因此是"自然地"迁徙之时。也可以认为，早于土地而产生的牛羊群是更加"自然的"财产。

[947]见我对柏克《论法国革命》中的语言的讨论，见Politics, Language and Time, pp.210—212，我认为，把财产和权利视为遗产的社会与家庭最为相似，因此也是最自然的社会。

[948]Addison, Spectator, no.69（见Bloom and Bloom, pp.38—39）；Mandeville, Fable of the Bees, Remark G（ed.Harth, Harmondsworth：Penguin Books，1970，p.120）；Montesquieu, Lettres Persanes, cvi。

[949]Oeuvres Completes（Paris：Gallimard，1949），p.288.

[950]参见An Enquiry into the Origin of Honour and the Usefulness of Christianity in War, ed.and intro.M.M.Goldsmith（London：Frank Cass，1971），pp.xiii, xxiii。卢梭的区分见《论不平等的起源》（Discours sur l'inegalite, Vaughan, ed.），The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau（Oxford：Basil Blackwell，1962），1，217。有意思的是，马基雅维里很清楚"德性"（virtus）一词的演变史以及它在武士文化中的起源。见他为Enquiry写的《前言》（pp.iii—vii）。

[951]Robbins, The Eighteenth-Century Commonwealthman, pp.115—125；Clinton Rossiter, Seedtime of the Republic：the Origin of the American Tradition of Political

Liberty（New York：Harcourt Brace，1953），pp.141，492；Bernard Bailyn, The Ideological Origins of the American Revolution（Cambridge, Mass.：The Belknap Press，1967），pp.35—37；The Origins of American Politics（New York：Vintage Books，1970），pp.40—44；David L.Jacobson, The English Libertarian Heritage（Indianapolis：Bobbs Merrill，1965），introduction（这份文献完全是由摘录自卡托的言论构成）。

[952]Lettres Persanes, XXIV, XCVIII, CXXXII, CXXXVIII, CXLII, CXLVI.

[953]Cato's Letters：or, Essays on Liberty, Civil and Religious, and Other Important Subjects；3d ed.，London，1723，II，28.

[954]Cato's Letters, I，6—7，和相关各处。

[955]Cato's Letters, I，II.

[956]Cato's Letters, II，16，71—74，85—90.

[957]Cato's Letters, I，134—135.

[958]Cato's Letters, III，24.

[959]Cato's Letters, III，199—213.

[960]Cato's Letters, I，69—70.

[961]Toland, Works, p.28："至于对人身或金钱的支配权，它会时不时唤出某个麦利乌斯或曼利乌斯，这种权力即使没有给国家提供某种独裁权力，也是很危险的，虽然它很罕见或从来不能成功：因为对于产生帝国的财产来说，它需要某种基础或立足点，而这只能是土地，不然它就会像空中楼阁一样。"

[962]Cato's Letters, I，lvii.

[963]Cato's Letters, II，305.

[964]Cato's Letters, III，27—28.

[965]Cato's Letters, II，272—277.

[966]Cato's Letters, II，267.

[967]Cato's Letters, II，77—84.

[968]Cato's Letters, II，51.

[969]Cato's Letters, I，82—83.

[970]Cato’s Letters, II，192—201.

[971]Cato’s Letters, I，124—127；II，50—52.

[972]Cato’s Letters, II，51.

[973]Cato’s Letters, II，48—49.

[974]Cato’s Letters, I，153—156，177—183.

[975]Cato’s Letters, I，180—181.这种思想确实是马基雅维里的，虽然不清楚它的出处。

[976]Cato’s Letters, II，90；见pp.85—90，这是一段很长的论说。

[977]Cato’s Letters, II，234—240.

[978]《七年法案》（Septennial Act）：1716年通过的法案，把议会的一届任期从三年改为七年。——译注

[979]Cato’s Letters, III，159—165.

[980]Cato’s Letters, III，162—163.

[981]关于共和派文人决定接受《七年法案》，见Robbins, pp.109—110。

[982]Cato’s Letters, I，16—17，25—27.

[983]Cato’s Letters, I，88—90.

[984]Cato’s Letters, II，105—112.

[985]Lettres Persanes, CXLII.

[986]Lettres Persanes, LXXXVII—XC.

[987]Marshall Berman, The Politics of Authenticity（New York：Atheneum，1970），and Orest Ranum，“Personality and Politics in the Persian Letters”，Political Science Quarterly 84，no.4（1969），pp.606—627.

[988]“The Story of Apheridon and Astarte”，见Letter LXVII。Anais和Ibrahim故事见Letter CXLI。

[989]Volume IV of Cato’s Letters，及The Independent Whig的增刊对这个问题有大量讨论。

[990]Renée Simon, Henry de Boulainviller；historien, politique, philosophe,

astrologue，1658—1722（Paris：Boivin，1941）and Un revolte du XVIII siecle, Henry de Boulainviller（Carches：Editions du nouvel humanisme，1948）；Ira O.Wade, The Clandestine Organization and Diffusion of Philosophie Ideas in France from 1700 to 1750（Princeton University Press，1938）.

[991]Franco Venturi, Utopia and Reform in the Enlightenment（Cambridge University Press，1971）.

[992]苏西尼（Laelius Socinius，1525—1562）：意大利神学家，主张以理性方式研究神学，否定三位一体和基督神性等基督教核心教义，对后来英国的教义自由派和自然神论者有重要影响。——译注

[993]例见Cato's Letters, I，121。

[994]见Kramnick, Bolingbroke and His Circle，以及笔者对该书的评论，见Journal of Modern History 42，no.2（1970），251—254。

[995]Kramnick的著作是对这些争论最出色的研究；H.T.Dickinson, Bolingbroke（London：Constable，1970），此书十分全面地把它们与博林布鲁克的一生联系在了一起。

[996]这个说法当然是来自J.H.Plumb, The Growth of Political Stability in England，1660—1730（London：Macmillan，1967）。

[997]这大体上是A Dissertation Upon Parties（1733—1735）的观点

[998]W.B.Gwyn, The Meaning of the Separation of Powers：an analysis of the doctrine from its origin to the adoption of the United States Constitution（New Orleans：Tulane Studies in Political Science，1965），and M.J.C.Vile, Constitutionalism and the Separation of Powers（Oxford：The Clarendon Press，1967），这两本研究此一概念的著作完全是反历史的。

[999]Robert Shackleton，"Montesquieu, Bolingbroke and the Separation of Powers"，French Studies 3（1949），25—38，and Montesquieu：a Critical Biography（Oxford：The Clarendon Press，1961）.

[1000]Dickinson, pp.202—204，305—306.

[1001]Montesquieu, Esprit des Lois, XI，6："尽管拜占庭的海岸就在他眼前，他还是建起一个卡尔西敦。"

[1002]A Letter from a Bystander to a Member of Parliament（1741）；Earl of Egmont, Faction Detected by the Evidence of Facts（1743）；Bishop Samuel Squire, An Enquiry into the Foundation of the English Constitution（1745），and A

Historical Essay upon the Balance of Civil Power in England（1748）.

[1003]Letters on the Spirit of Patriotism, on the Idea of a Patriot King, and on the State of Parties at the Accession of George the First（London，1749），p.45："因而，维持服从、实施良好统治所必需的权力，也必须保留给王权，尽管有时会被滥用；人类的制度不可能臻于完美，人类的智慧充其量只能做到以较少的罪恶获得同样的或更大的善。"这种马基雅维里式的语言似乎是针对特权阶层，而不是像迪金森所说的那样针对影响力（Dickinson, p.345）。另参见Letters, p.93："任何政府中必须有一个绝对的、不受限制和控制的权力，无论它存在于何处。"但是这种权力是立法权，是由国王、贵族和平民共同行使。

[1004]Letters, p.77（On the Idea of a Patriot King）："我无意通过详细探索国王们的制度的起源介绍有关他们的责任的观点。在我们少数国家所继承下来的已遭到破坏的传统中，这方面应当了解的知识是十分清楚的，因此不必花费时间追溯它们的起源。但是那些无法从传统中找到它的人，可以从自己的思想中发现更好、更值得获知的东西：我的意思是，这种制度无论从何时开始，根据理性的原则，它应当建立在人类的普遍权利和利益上。"

[1005]Kramnick, pp.127—137.

[1006]关于18世纪的政党观，现在有大量文献。可参见以下著作：Harvey C.Mansfeld, Jr.，Statesmanship and Party Government（Chicago University Press，1965）；Kurt Kluxen, Das Problem der Politischen Opposition：Entwicklung und Wesen der englischen Zweiparteien-politik im 18 Jahrhundert（Freiburg and Munich，1956）；Richard C.Hofstadter, The Idea of a Party System：The Rise of Legitimate Opposition in the United States，1780—1840（Berkeley and Los Angeles：California University Press，1969）；J.A.W.Gunn, Factions NoMore：Attitudes to Party in Government and Opposition in Eighteenth-century England（London：Frank Cass，1972）。

[1007]可比较Toland的The Art of Governing by Parties（1701）和他的The State-Anatomy of Great Britain（1714）。两种立场并非不可调和：按前一种立场，有政党不是好事；按后一种立场，坏人结党，好人也得联合起来对付他们。

[1008]Remarks on the History of England, Letter XIV（2d ed.，London，1747，p.169）.

[1009]关于他的生平见D.N.B.。他以自杀方式辞世，虽然身为教士的他曾撰文谴责这种行为是一种罪过。

[1010]John Brown, Essay on the Manners and Principles of the Times（London，1757），这是该书最后一句话；他心里想到的人可能是老皮特。

[1011]Kramnick, pp.166—169；Dickinson, pp.256—265.

[1012]Kramnick, pp.76—83，88—110，261—265；Dickinson, pp.22—24，22—72，119，206—209，300—302.“怀旧病”一词见于Kramnick著作的副标题。

[1013]见本书边码第529页。

[1014]Esprit des Lois（Paris, Gamier, ed.Truc, n.d.），I，335.

[1015]Esprit des Lois（Paris, Gamier, ed.Truc, n.d.）：“在这种情况下可以看到两种权力：立法权和行政权，而每个公民都有自己的意志，并自由地坚持自己的独立性。大多数人对这两种权力各有偏爱，许多人通常没有足够的公正性和判断力，一视同仁地看待这两种权力。”

[1016]Esprit des Lois（Paris, Gamier, ed.Truc, n.d.）：“所有的欲望都是自由的，仇恨、羡慕、嫉妒、对发财致富和出人头地的热衷，都可以充分表露出来。”

[1017]Esprit, pp.335—336：“每个人都是独立的，因此他易于受反复无常的念头和幻想的驱使，经常改换门庭，抛开一派，离开所有的朋友，去投奔原本是他的敌人的另一派。在这样的国家里，人们常常忘记友谊和仇恨的规律。“君王也像普通人一样；他常常违反审慎的正常戒律，信任最厌恶他的人，使最尽力服侍他的人失宠。其他君主出于选择而做的事，他则是不得已而为之。”这很可能是在暗示英国威廉三世的统治。

[1018]p.336：“人害怕失去他所感到但又是他几乎认识不到并且被掩盖起来的幸福。由于这种害怕，往往一切事物都被夸大了。人们会对自己的境遇感到不安，甚至在最安全的时候也认为处在危险之中。“那些不承认自己有谋求个人私利动机的人，是最积极反对行政权力的人，这就增加了人民的恐惧感。民众更加认为自己处在危险之中。”

[1019]与美洲和解的演说，见Works, II，125。

[1020]Esprit，同前引文：“当激起的恐怖没有一定目标时，就只会导致空洞的喧嚣和谩骂而已。不过它有一个好的作用，就是使政府松弛的发条又重新上紧，并引起每个公民的注意。但是，如果这种恐怖是由于破坏基本的法律而产生，它便是低沉的、有害的、残酷的，并将带来灾难。”

[1021]Esprit：“立法机构为人民所信赖，又比人民更有远见……”

[1022]p.337：“这个活跃的民族易受感情的驱使而不易受理智的支配，理智一向不会对他们的思想产生多大影响。统治这个国家的人不难使他的人民去做违反他们真正利益的事。”

[1023]Esprit：“这个民族有可靠的信誉，因为它向自己借，它为自己还。它有可能做超过自己实际能力所能负担的事，并且用巨大数额的想象财富去对付敌人。政府的信誉和性质可能使这些想象的财富变成真实的财富。”

[1024]Esprit, p.4（《作者说明》）：“我所谓的美德，在共和国的范畴里就是指对祖国的热爱，换言之，就是热爱平等。这既不是道德意义上的美德，也不是基督教教义上的所谓美德，而是指政治美德；正是这种美德成为推动共和政体的原动力，如同荣誉是驱动君主政体的原动力一样。因此，我将热爱祖国和热爱平等并称为政治美德。我有些新观点，亟须赋予它们新的词汇，或者给予旧词汇以新的词义……”“最后需要指出，第三章第五节谈到的所谓‘好人’，并不是嫉妒意义上的好人；这种‘好人’具有我所谈及的政治美德。他热爱国家的法律；他的行为也源于对国家法律的热爱。在这个版本里，我就以上几点做了清晰的说明，并且确定了它们的含义；另外，大部分提及‘美德’的地方，我都指的是政治美德。”

[1025]参见，Book IV, ch.6：Book V, ch.19：“更令人惊愕不已的是，一个挖去自己小鸟眼珠的小孩被法官判处了极刑。请注意，问题已不在于对犯罪的惩处，而是在建基于风俗上的共和国中根据风俗做出的审判。”

[1026]Book IV, ch.8.

[1027]Book XX, ch.I（Garnier, ed.，II，8）：“贸易可以治愈破坏性的偏见，这几乎是一条普遍规律：哪里有典雅的风俗，哪里就有贸易；哪里有贸易，哪里就会有典雅的风俗。“毫不奇怪，我们的风俗不再像以前那样残暴无情了。贸易交往使人们能够了解其他国家的风俗。人们对各自的风俗进行比较。各种风俗习惯的相互渗透使人们获益匪浅。“可以说，贸易法规可以使风俗更加典雅完美，正如这些法规也可以败坏淳朴的民风民俗。柏拉图曾经指责过贸易败坏淳朴的风俗，而我们所见到的是贸易使野蛮的风俗变得文雅敦厚。”

[1028]对这种关系的提醒参见Duncan Forbes，“Politics and History in David Hume”（这是一篇对Giarrizzo Hume politico e storico一书的评论），The Historical Journal 6，no.2（1963），280—294。

[1029]最近对休谟历史思想最出色的研究是Giuseppe Giarrizzo，同前引书（Turin：Einaudi，1962）和Duncan Forbes为Pelican Classics edition of The History of Great Britain, Volume One, containing the Reigns of James I and Charles I（初版于1754；Harmondsworth：Penguin Books，1970）所写的导言。

[1030]Essays Moral, Political and Literary of David Hume（World’s Classics edition, London：Grant Richards，1903），no.7：“Whether the British Government inclines more to Absolute Monarchy or to a Republic”（pp.48—53）.

[1031]Essays, Part II, no.1（“Of Commerce”）and 2（“Of Refnement in the Arts”）.

[1032]Essays, Part I, no.6，“Of the Independency of Parliament”.

[1033]Essays, Part I, no.3，“That Politics May be Reduced to a Science”；Part II, no.16，“Idea of a Perfect Commonwealth”.

[1034]参见本书边码第91页。

[1035]Forbes，同前书，pp.38—39；Giarrizzo，同前书，chs.II and III。

[1036]Essays, Part II, no.3（“Of Money”），4（“Of Interest”），5（“Of the Balance of Trade”）.提到利库尔戈斯的地方见p.326（World’s Classics edition）。较新的版本是Hume’s Economic Writings by Eugene Rotwein（Madison：University of Wisconsin Press，1970）。

[1037]Essays, Part II, no.9：“Of Public Credit”（pp.355—361）.前面提到的文字见p.366。另见p.371：“看来事情就是这样，它们并不遥远，理性能够再清楚不过地在事情萌发之时预见一切。”关于休谟生前最后几年的心态，见Giarrizzo，同前书，p.110，和John B.Stewart, The Moral and Political Philosophy of David Hume（New York：Columbia University Press，1963）。

[1038]Gladys Bryson, Man and Society：The Scottish Enquiry of the Eighteenth Century（Princeton University Press，1945），该书仍然是研究苏格兰学派最好的著作。

[1039]此书有一个由Duncan Forbes撰写《导言》的版本（Edinburgh University Press，1966）。另见David Kettler, The Social and Political Thought of Adam Ferguson（Columbus：Ohio State University Press，1965）。

[1040]Forbes, ed.，p.18：“正是在这里[指社会]，人可以忘掉自己的弱点、对安全的担心和他的基本生计；他会根据能让他发现自己力量的欲望采取行动。正是在这里，他发现自己的箭比雄鹰飞得更快，自己的武器比雄狮的利爪或野猪的牙齿更锋利。”p.59：“斯巴达人为了践行自己的美德，就离不开雅典人，就像火镰离不开燧石一样。”全面的讨论见pp.59—61。

[1041]Forbes, ed.，p.230：“在某些事例中，技艺和专业会改善他们的实践，有利于达到他们的目的。通过划分制衣和制革工艺，我们的鞋子和衣服得到了更好的供应。但是，把培养公民和政治家的技艺加以划分，却会使人的性格发生分裂，会破坏那些我们希望改进的技艺。”全面的讨论见pp.229—232，另参见Kettler, pp.88—91，100—101及相关各处。

[1042]认为伯里克利跟恺撒和沃波尔属于一类人物的典型说法，见Cato’s Letters, II，73—74。

[1043]Esprit, Book V, ch.2（ed.Truc, I，46）.孟德斯鸠实际上并没有说僧侣的奉献精神是“美德”，但他暗示那种精神是公民中的“美德”。

[1044]拉斐托（Joseph-fran?ois Laftau，1681—1746），法国传教士，所著《美洲蛮族的风俗》（1724）在当时流传甚广。——译注

[1045]Forbes, ed.，pp.193—202.关于弗格森作为苏格兰高地人的背景，见该书《导言》，pp.xxxviii—ix。

[1046]别针制造者出现在Wealth of Nations, Book I, ch.V。参见Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms（Adam Smith's Moral and Political Philosophy, ed.Schneider, New York：Hafner，1948，pp.320—321）："商业的另一个坏作用是，它损害人的勇气，倾向于消灭尚武精神。在所有商业国家，劳动分工是不受限制的，每个人的心思都用在特殊事物上……人们变得心胸狭窄，无法得到提升。教育受到轻视，或至少是受到忽略，英雄精神几乎完全绝迹。纠正这些弊端，是一个值得给予严肃关注的问题。"

[1047]John Millar, An Historical View of the English Government, from the Settlement of the Saxons in Britain, to the Revolution in 1688：to which are Subjoined Some Dissertations Connected with the History of the Government from the Revolution to the Present Time……In four Volumes（4th ed.，London，1818）.尤其见vols, III and IV；最后一卷是由附录的文章构成。W.C.Lehmann, John Millar of Glasgow（Cambridge University Press，1960），该书是米拉著作的选编，并附有一篇评论性的《导言》。另参见Duncan Forbes，"Scientific Whiggism：Adam Smith and John Millar"，Cambridge Journal 7（1954），643—670。

[1048]Judith N.Shklar, Men and Citizens：A Study of Rousseau's Social Theory（Cambridge University Press，1969），该书是迄今为止对他的思想属于公民人文主义传统的最出色阐述。

[1049]除了Caroline Robbins和Bernard Bailyn（见本书第441页注2和第491页注1）之外，另见Richard M.Gummere, The American Colonial Mind and the Classical Tradition：Essays, in Comparative Culture（Cambridge, Mass.：Harvard University Press，1963）；H.Trevor Colbourn, The Lamp of Experience：Whig History and the Beginnings of the American Revolution（Chapel Hill：University of North Carolina Press，1965）；J.R.Pole, Political Representation in England and the Origins of the American Republic（New York：St.Martin's Press，1966），以及Gordon S.Wood和Gerald Stourzh的著作，下文有大量引述。我早先就这个问题写的一篇文章是"Virtue and Commerce in the Eighteenth Century"，Journal of Interdisciplinary History 3，no.1（1972），119—134。

[1050]关于阴谋理论的发展，见Bailyn, Ideological Origins, pp.85—93，95—102，119—143；American Politics, pp.11—14，35—38，136—149；Gordon S.Wood, Creation of the American Republic, pp.16，22—23，30—36，40—43。

[1051]Paul Lucas，"A Note on the Comparative Study of the Structure of Politics in Mid—Eighteenth—Century Britain and its American Colonies"，William and Mary Quarterly，3dser.，28（1971），301—309.

[1052]Daniel Boorstin, The Genius of American Politics（University of Chicago Press，1953）and The Americans：the Colonial Experience（New York：Random House，1958）；Louis B.Hartz, The Liberal Tradition in America：An Interpretation of American Political Thought since the Revolution（New York：Harcourt, Brace，1955）.

[1053]这种言论的最高潮，可以在有关福克斯1783年印度法案和弹劾沃伦·哈斯廷斯的辩论中看到。

[1054]Wood, pp.34—36.

[1055]Ernest Lee Tuveson, Redeemer Nation：The Idea of America's Millennial Role（Chicago University Press，1968），pp.92—94.

[1056]Millennium and Utopia；见第49页注2。

[1057]Redeemer Nation, pp.20—25；Wood, pp.116—118.

[1058]Bailyn, Ideological Origins, ch.V，“Transformation”；Political Pamphlets of the American Revolution, I（Cambridge, Mass.：The Belknap Press，1965），pp.3—202（“The Transforming Radicalism of the American Revolution”）；Pole, Political Representation, pp.531—532（“the decline of virtue”）；Wood, ch.XV，#5，pp.606—618（“The End of Classical Politics”）.

[1059]Wood, pp.210—212.

[1060]Francis Newton Thorpe, ed.，The Federal and State Constitutions, Colonial Charters, and Other Organic Laws of the States and Territories Now or Heretofore Forming the United States of America（Washington：Government Printing Offce，1909），vol.V，收录了所有这些宪法的全文。

[1061]哈灵顿的观点见Toland, Works, pp.40—41。

[1062]Charles S.Sydnor, Gentlemen Freeholders：Political Practice in Washington's Virginia（Chapel Hill：University of North Carolina Press，1952），再版时书名改为American Revolutionaries in the Making（New York：Free Press，1965）；Pole, Political Representation, pp.148—165。

[1063]Hannah Arendt, On Revolution（London：Faber and Faber，1963），该书对这个问题的讨论很值得一读。

[1064]Wood，相关各处，特别是pp.391—425。

[1065]Wood, pp.613—614.

[1066]霍布斯对代表制的讨论见Leviathan, chs.16 and 17。

[1067]Rousseau, The Social Contract, ch.15；C.E.Vaughan, ed.，The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau（New York：John Wiley and Sons，1962），II，95—98.

[1068]Burke, Works, II，95—97.

[1069]Wood, p.505.

[1070]Wood, pp.474—475，507—518，543—547，562—564.

[1071]Paul M.Sperlin, Rousseau in America，1760—1809（University of Alabama Press，1969），该书指出，《社会契约论》阅读和引用的人都不是很多。诺阿·韦伯斯特（关于此人，见本书边码第526页和533—535页）是个有意思的例外。

[1072]参见Wood, pp.446—453。

[1073]Wood, pp.532—536，599—600，613—614.

[1074]在这一点上存在大量语义学上的混乱。在古典理论中，每个重要机构“代表”社会中的一个“等级”，如一人、少数和多数，那么这时就可以说这些“等级”是“利益”；仍然遵循着古典传统发言的激进民主派可以认为，在民众大会上，个人而不是相对属于精英的利益，才应当“被代表”。但是在真正的利益集团理论（它也许是激进个人主义的产物）中，个人只需认识他自己的利益以及它们让他所属的团体，而不需要实践超出这些利益的“美德”。

[1075]Pole, pp.374—375；Wood, pp.501—506，576.

[1076]Wood, pp.535—547，559—560.

[1077]Wood, pp.605—610，他所依靠的主要文献是《联邦党人文集》第51篇。

[1078]Wood, pp.562，606—615.

[1079]William N.Chambers, Political Parties in a New Nation：the American Experience，1776—1809（New York：Oxford University Press，1963）.

[1080]参见Wood, p.606；Chambers, pp.122—124；Pole, pp.528—531。伍德尤其把作为一种理想的共和国描述为本质上是等级制的，同时本质上也是不稳定的，见pp.478—479。

[1081]Wood, ch.XIV，“The Relevance and Irrelevance of John Adams”，pp.567—592.对亚当斯等最后一批伟大的古典理论家的其他一些研究，见Zoltan Haraszti, John Adams and the Prophets of Progress（Cambridge, Mass.：Harvard University Press，

1952）；John R.Howe, Jr.，The Changing Political Thought of John Adams（Princeton University Press，1966）。

[1082]Wood, pp.610—611；关于泰勒见pp.591—592。

[1083]Hartz, The Liberal Tradition in America；见第534页注1。

[1084]Gerald Stourzh, Alexander Hamilton and the Idea of Republican Government（Stanford University Press，1970）；Lance G.Banning（博士论文），“The Quarrel with Federalism；a study in the origins and character of Republican thought”，Washington University，1972。

[1085]Stourzh, p.99 and n.85；p.239.

[1086]Stourzh, p.98.

[1087]Stourzh, pp.98—102.

[1088]Chs.IV and V，相关各处。

[1089]Stourzh, p.71；全面的讨论见pp.70—75。

[1090]Banning，同前书。

[1091]Stourzh, pp.158—162.

[1092]Banning, chs.IV—VI.

[1093]Banning, pp.299—311.

[1094]Stourzh, pp.128—129；Wood, p.526.

[1095]Chambers，同前书，该书研究了这一发展。另参见David Hackett Fischer, The Revolution of American Conservatism：The Federalist Party in the Age of Jeffersonian Democracy（New York：Harper and Row，1965）。

[1096]Tuveson, Redeemer Nation, p.120.

[1097]Jefferson, Notes on the State of Virginia，“Query XX”；引用并详细讨论这段话的著作见Leo Marx, The Machine in the Garden：Technology and the Pastoral Ideal in America（New York：Oxford University Press，1964，repr.1970），pp.124—125 and 116—144。

[1098]转引自Stourzh, p.230，n.104。

[1099]Virgin Land：The American West as Symbol and Myth（New York：Vintage

Books, n.d.，repr.of 1950 ed.，Cambridge, Mass.：Harvard University Press），ch.XII.

[1100]永业地产（fee-simple）指个人享有无条件占有、使用、继承和转让等各项权益的土地财产。——译注

[1101]丹尼尔·布恩（Daniel Boone，1734—1820）：美国建国初期著名的边疆开拓者，民间传说中的英雄人物。下面提到的科罗克特（Davy Crockett，1786—1836）和杰克逊（Andrew Jackson，1767—1845）是美国推动开拓边疆事业的著名政治家。——译注

[1102]John William Ward, Andrew Jackson：Symbol for an Age（New York：Oxford University Press，1955）；另参见Marx，同前书，pp.219—220。

[1103]转引自Marx, p.144。

[1104]Ward, p.63.

[1105]Ward, pp.30—45.

[1106]Wood, p.612.

[1107]哈里森（William Harrison，1773—1841）：美国政治家，早年以侵占大量印第安人土地而闻名。他于1841年当选总统，31天后死于急性脑炎，是美国历史上任期最短的总统。——译注

[1108]Marx，同前书，相关各处，此书对这个题目有十分出色的阐述。

[1109]对“中间景观”的讨论见Marx, pp.121—122及相关各处。

[1110]美国作家詹姆斯·费尼莫尔·库柏（James Fenimore Cooper，1789—1851）写有讲述西部拓荒者的系列小说《皮袜子故事集》，“皮袜子”（Leather Stockings）是主人公纳提·邦波的绰号，后用来泛指美国早期粗犷豪放的拓荒者。——译注

[1111]Smith, Virgin Land, pp.64—76.

[1112]Burke, Works, II，131—132；Smith, pp.201—208.

[1113]Hector St.John de Crevecoeur, Letters from an American Farmer, Everyman’s Library edition（London：J.M.Dent，1912—1962），pp.46—47，51—55.

[1114]Smith, pp.241—244.

[1115]参见笔者的Politics, Language and Time, pp.100—105。

[1116]Tuveson, Redeemer Nation, pp.103—112.

[1117]Smith, Book I，“Passage to India”，pp.16—53.

[1118]William N.Chambers, Old Bullion Benton：Senator from the New West（Boston：Little, Brown and Company，1956），p.353.严格地说，本顿是在想象一尊面朝西方的哥伦布塑像，但是我们也可以感到他确实面朝西方。历史的讽刺是，在圣路易一个地方竖有他的一尊塑像，而这座城市的衰败已经使造访那里的人十分稀少。另参见Smith, pp.23—35。

[1119]Locke, Two Treatises of Government, II，49.

[1120]他说过，加拿大在“我们左边”，佛罗里达在“我们右边”（Stourzh, p.195）。另参见Felix Gilbert, To the Farewell Address：Ideas of Early American Foreign Policy（Princeton University Press，1961，1970）。

[1121]参见Max Silberschmidt, The United States and Europe：Rivals and Partners（New York：Harcourt Brace Jovanovich，1972）。是否值得指出，西方对华政策的“门户开放”让人想起东部自由女神像基座上的话？

[1122]参见William Graham Sumner in 1896：“我们的制度不适合于统治领地。那儿没有它的位置。领地将变成腐败的根源，这又会反作用于我们的政体。假如我们承认这个岛[指古巴]是一个州或若干个州的组合，那么我们必须让它有助于我们统治自己。”转引自Lloyd C.Gardner（ed.），A Different Frontier：Selected Readings in the Foundations of American Economic Expansion（Chicago：Quadrangle Books，1966），p.87。另参见Robert L.Beisner, Twelve Against Empire：the Anti-Imperialists，1898—1900（New York：McGraw Hill，1968）。

[1123]David C.Easton，“The New Revolution in Political Science”（此文是作者当选美国政治科学学会主席的就职演说），American Political Science Review 73，no.4（1969），1051—1061。另参见Graham and Carey（eds.），The Post-Behavioral Era：Perspectives on Political Science（New York：David McKay，1972）。

[1124]David W.Noble, Historians Against History：The Frontier Thesis and the National Covenant in American Historical Writing since 1830（Minneapolis：University of Minnesota Press，1965）.

[1125]克雷夫科尔（St.Jean de Crevecoeur，1735—1813），法国作家。年轻时前往美国，曾长期定居于俄勒冈州务农，后担任法国驻纽约领事。所著《一个美国农民的来信》和《18世纪美国农民素描》讲述美国乡村的自然淳朴生活，是当时读者众多的作家。——译注

[1126]Hartz，同前书，可惜散见于各处，以及R.R.Palmer, The Age of the Democratic Revolution, vol.I（Princeton University Press，1959），chs.2，3，6，10。

[1127]后一种观点最尖刻的表达见Josiah Tucker, Four Tracts on Political and Commercial Subjects（1774），A Letter to Edmund Burke, Esq.（1775），The True Interest of Britain（1776），A Treatise Concerning Civil Government（1781）。

[1128]H.Butterfield, George III, Lord North and the People，1779—1780（London：G.Bell，1949）.

[1129]Ian R.Christie, Wilkes, Wyvill and Reform：The Parliamentary Movement in British Politics，1760—1785（New York：St.Martin's Press，1962）and Myth and Reality in Late Eighteenth-Century British Politics（Berkeley：University of California Press，1970）；F.D.Cartwright, The Life and Correspondence of Major Cartwright（London，1826）.

[1130]参见笔者的Politics, Language and Time, ch.6，“Burke and the Ancient Constitution：A Problem in the History of Ideas”。

[1131]阿格纽（Spiro Agnew，1918—1996）：尼克松任美国总统时的副总统，因逃税丑闻辞职并被判入狱。艾尔里希曼（John Ehrlichman，1925—1999）是美国总统尼克松的高级顾问，因卷入“水门事件”下台。——译注

[1132]Harold T.Parker, The Cult of Antiquity and the French Revolutionaries：A Study in the Development of the Revolutionary Spirit（Chicago University Press，1937）.

[1133]George Armstrong Kelly, Idealism, Politics and History：Sources of Hegelian Thought（Cambridge University Press，1969）.

[1134]Crane Brinton, English Political Thought in the Nineteenth Century（New York：Harper and Row，1962）.

[1135]G.W.F.Hegel, Lectures on the Philosophy of History, tr.J.Sibree（New York：Colonial Press，1900），pp.85—87.

[1136]William H.Goetzmann, ed.，The American Hegelians：An Intellectual Episode in the History of Western America（New York：Alfred A.Knopf，1973）.

[1137]Hannah Arendt, The Human Condition（New York：Viking，1958），另参见Peter Fuss，“Hannah Arendt's Conception of Political Community”，Idealistic Studies 3，no.3（1973），252—265。

[1138]威利·罗曼是美国剧作家亚瑟·米勒的名剧《推销员之死》（1949）中的主人公。该剧讲述一个做着美国梦的平庸小人物的悲剧故事。

[1139]乔·希尔（Joe Hill，1879—1915）：美国工运人物，写过不少广为传唱的劳工

歌曲在一桩有争议的谋杀案中被判死刑。——译注

[1140]Politics, Language and Time, p.103.

[1141]Quentin Skinner, The Foundations of Modern Political Thought：Vol.I, The Renaissance；Vo1.II, The Age of Reformation, Cambridge University Press，1978.本文脚注中出现的1975年以后出版的著作未在本书参考文献中列出，后者与1975年的版本无异。参考文献中列出的著作亦未在本文的脚注中出现。

[1142]对该“学派”最详细的批评，见James Tully and Quentin Skinner（eds.），Meaning and Context：Quentin Skinner and His Critics（Princeton University Press，1988）。本文完成后，斯金纳又出版了三卷本论文集Visions of Politics（Cambridge University Press，2002）。1987年以后我没有写过详细讨论方法问题的文章；参见“Introduction：State of theArt”，in J.G.A Pocock, Virtue Commerce and History（Cambridge University Press，1985），pp.1—36；“The concept of language and the Métier d’Historien：Some Considerations on Practice”，in Anthony Pagden（ed.），The Languages of Political Theory in Early Modern Europe（Cambridge University Press，1987），pp.1940；and“Texts as Events：Ref lections on the History of Political Thought”，in Kevin Sharpe and Steven N.Zwicker（eds.），Politics of Discourse：The Literature and History of Seventeenth Century England（Berkley：University of California Press，1987），pp.21—34。

[1143]Isaiah Berlin，“The Originality of Machiavelli”，in Myron P.Gilmore（ed.），Studies on Machiavelli（Florence：Olschki，1972），pp.147—206；“Does Political Theory Still Exist?”in Peter Laslett and W.G.Runciman（eds.），Philosophy, Politics and Society：Second Series（Oxford：Blackwell，1962），pp.1—33；“Two Concepts of Liberty”，in Berlin, Four Essays on Liberty（London：Oxford University Press，1969）.以上各文作为伯林遗作收入Henry Hardy and Roger Hausheer（eds.）.Isaiah Berlin：The Proper Study of Mankind：An Anthology of Essays（New York：Farrar, Straus and Giroux，1998），该书补充了更多的文献信息。

[1144]Vol.1，The Renaissance, pp.xiv，27—28，42—48，一般讨论见ch.4，p.156。

[1145]Skinner, Foundations of Modern Political Thought, Vol.I, Renaissance, pp.4—5.

[1146]Barbarism and Religion, vol.III：The First Decline and Fall（Cambridge University Press，待刊）。

[1147]关于帝政衰落的问题，与斯金纳（见Skinner, Vol.I, The Renaissance, pp.54—56）相比，我对“15世纪”人文主义和“14世纪”人文主义作了更明确的区分。早期作家

所认为的罗马自由的没落和它作为神圣帝国而再生并不矛盾，这可见之于吉贝林（Ghibelline）的著述或圭尔夫（Guelf）时代教皇保护下的情况。而在布鲁尼（Bruni）看来，两者存在着更为决定性的断裂；马基雅维里则认为它已经成为绝对的断裂。

[1148]在晚近的政治理论和历史拟制领域，这方面的争论文献相当多，恕不一一提及，不过可参见Quentin Skinner, Liberty Before Liberalism（Cambridge University Press，1997）。

[1149]“Virtue, Rights and Manners：A Model for Historians of Political Thought”，Political Theory, IX, no.3（1981），pp.353—368，收入Virtue, History and Commerce, pp.37—50。

[1150]Richard Tuck, The Rights of War and Peace：Political Thought and the International Order from Grotius to Kant（New York：Oxford University Press，1999），p.14.他所注意到的段落（n.26）使用了“公民人文主义”（civic humanism），不管这一术语是否准确，它并不是指任何形式的“人文主义”。塔克试图将“人文主义”界定为法学人文主义，使之最符合他的论点。凯利（Donald R.Kelly, The Human Measure：Social Thought in the Western Legal Tradition, Cambridge, Mass：Harvard University Press，1990）对这种人文主义——与“公民”（civic）人文主义相对的“民法”（civil）人文主义——如何塑造历史理解做了出色的描述。

[1151]见塔克的以下著作Natural Rights Theories：Their Origin and Development（New York：Cambridge University Press，1979），Philosophy and Government，1572—1651（Cambridge University Press，1993）和The Rights of War and Peace，他本人在最后一本著作的《导论》中做过评论。

[1152]参看不久前出版的James Hankins（ed.），Renaissance Civic Humanism：Refections and Reappraisals（Cambridge University Press，2000）。

[1153]J.H.Hexter, On Historians（Cambridge, Mas.：Harvard University Press，1979），p.288.他评论《马基雅维里时刻》的那一章（见该书pp.255—303）最初发表于History and Theory, XVI（1977），pp.306—337。

[1154]1994年6月20日，即过去归阿克顿（Harold Acton）爵士所有的别墅正式捐给纽约大学的日子，我发言时在座的有当时负责调查意大利政治阶层腐败案的调查组组长安东尼奥·迪·皮埃特罗（Antonio di Pietro），还有佛罗伦萨的大主教，他对我说，我讨论马基雅维里的方式使人觉得意大利的未来还有希望。我相信主教阁下和我本人对我们的谈话都心领神会。（译按：这里提到的“执政团宫”[Palazzo della Signoria]是佛罗伦萨著名建筑，在16世纪初共和时期是重要的政治活动场所。）

[1155]这篇演讲以“Machiavelli and the Rethinking of History”为题发表在II Pensiero Politico, XXVII, no.2（1994），pp.215—230。

[1156]Pocock，“Machiavelli and Guicciardini：Ancients and Moderns”，Canadian Journal of Social and Political Theory, II, no.3（1978），pp.93—109 and“Machiavelli in the Liberal Cosmos”，Political Theory, XIII, no.4（1985），pp.559—574.

[1157]我认为这正是拉赫的核心观点，参看Paul A.Rahe, Republics Ancient and Modern（Chapel Hill：University of North Carolina Press，1992）。

[1158]Patrick Collinson, De Republica Anglorum：Or History with the Politics Put Back（Cambridge University Press，1990）；Markku Peltonen, Classical Humanism and Republicanism in English Political Thought，1570—1640（Cambridge University Press，1995）.

[1159]有大量从共和主义、君主制或哲学角度论述塔西佗主义的文献。参看Peter Burke，“Tacitism, Scepticism and Reason of State”，in J.H.Burns（ed.，with the assistance of Mark Goldie），The Cambridge History of Political Thought，1450—1700（Cambridge UniversityPress，1991），pp.479—498。

[1160]David Norbrook, Writing the English Republic：Poetry, Rhetoric and Politics，1627—1660（Cambridge University Press，1999）.

[1161]对弥尔顿也可以这样说。参见David Armitage, Armand Himy and Quentin Skinner（eds.），Milton and Republicanism（Cambridge University Press，1995）。

[1162]J.G.A.Pocock（ed.），The Political Works of James Harrington, Cambridge University Press，1977；另参见James Harrington：Oceana and a System of Politics, Cambridge University Press，1992。

[1163]“Machiavelli, Harrington, and English Political Ideologies in the Eighteenth Century”，The William and Mary Quarterly，3rd Series, XXII, no.4（1965），pp.549—583，后收入J.G.A.Pocock, Politics, Language and Time（New York；Atheneum，1971；University of Chicago Press，1989），pp.104—147；“The Only Politician：Machiavelli, Harrington and Felix Raab”，Historical Studies：Australia and New Zealand, XII, no.46（1966），pp.265—296；“Civic Humanism and its Role in Anglo-American Thought”，收录于Pocock.Politics, Language and Time, pp.80—103；“James Harrington and the Good Old Cause：A Study of the Ideological Context of his Writings”，Journal of British Studies, X，no.1（1970），pp.30—48。

[1164]有关这个问题——尤其是与已故佩奇奥里（Renzo Pecchioli, Dal Mito di Venezia all’Ideologia.Americana, Venice；Marsillio，1983）的关系——可参看Pocock，“Mito di Venezia and Ideologia Americana；A Correction”，II Pensiero

Politico, XII, no.3（1980），pp.483—486；“The Machiavellian Moment Revisited；A Study in History and Ideology”，Journal of Modern History, LIII, no.I（1981），pp.49—72；“Tra Goge Magog；I Pericoli della Storiografa Repubblicana”，Ricista Storica Italiana, XCVIII, no.I（1986），pp.147—194；“Between Gog and Magog；The Republican Thesis and the Ideologia Americanna”，Journal of the History of Ideas, XLVIII, no.2（1987），pp.325—346，后收入Frank Shuffleton（ed.），The American Enlightenment（University of Rochester Press，1993），pp.379—400。

[1165]R H.Tawney，“Harrington’s Interpretation of His Age”，Proceedings of the British Academy, XXVII（1941），pp.199—233；C.B.Macpherson.The Political Theory of Possessive Individualism：Hobhes to Ixicke（Oxford：The Clarendon Press，1962），ch.6；Christopher Hill，“James Harrington and the People”，收录于Puritanism and Revolution, London：Mercury Books，1962，pp.299—313。有关这些著作的讨论，可参见The Political Thought of James Harrington, pp.56—57，and Pocock, The Ancient Constitution and the Feudal Law（reissued），Cambridge University Press，1987，pp.128—129，139—144，321—323。

[1166]The Political Thought of James Harrington, pp.88—89.

[1167]参见Steve Pincus，“Neither Machiavellian Moment nor Possessive Individualism：Commercial Society and the Defenders of the English Republic”，American Historical Review，103，no.3（1998），pp.705—736。

[1168]美国史学家弗雷德里克·特纳（Frederick J.Turner）在19世纪末创立的学说，强调边疆对美国历史发展的重要影响，对美国史学界有深远影响。——译注

[1169]Jonathan Scott, Algernon Sidney and the English Republic，1623—1677（Cambridge University Press，1988）；“The Rapture of Motion：James Harrington’s Republicanism”，收录于Nicholas Phillipson and Quentin Skinner（eds.），Political Discourse in Early Modern Britain（Cambridge University Press，1993），pp.139—163；“The Peace of Silence：Thucydides and the English Civil War”，收录于Miles Fairburn and W.H.Oliver（eds.）.The Certainty of Doubts Tributes to Peter Munz（Wellington：Victoria University Press，1996），pp.90—116；England’s Troubles：Seventeenth-Century English Political Instability in European Context（Cambridge University Press，2000）。亦可参见J.C.Davis，“Pocock’s Harrington：Grace.Nature and Art in the Classical Republicanism of James Harrington”，Historical Journal, XXIV, no.3（1981），pp.683—697。

[1170]Blair Worden, ch.15 of Burns（ed.），The Cambridge History of Political Thought，1450—1700；chs.1 1—4 of David Wootton（ed.）.Republicanism, Liberty, and Commercial Society，1649—1776（Stanford：Stanford University

Press，1994）.

[1171]Harrington, A System of Politics, IV，3，4；Pocock, The Political Works of James Harrington, p.837；Pocock, James Harrington, p.273.

[1172]Pocock, The Political Works of James Harrington, pp.78—82，89—97；“Contexts for the Study of James Harrington”，Il Pensiero Politico, XI, no.I（1978），pp.20—35.

[1173]Mark Goldie，“The Civil Religion of James Harrington”，inAnthony Pagden（ed.），Languages of Political Theory in Early Modern Europe（Cambridge University Press，1987），pp.197—224；“Priestcraft and the Birth of Whiggism”，收录于Phillipson and Skinner，同前书，pp.209—231；Goldie（ed.），The Reception of Locke’s Politics, London：Pickering and Chatto，1999，vol.1，introduction；J.A.I.Champion, The Pillars of Priestcraft Shaken：The Church of England and Its Enemies，1600—1730（Cambridge University Press，1992）。

[1174]J.C.D.Clark, English Society，1688—1832：Ideology, Social Structure and Political Practice during the Ancient Regime（Cambridge University Press，1985；2rd ed.，2000）.

[1175]Barbarism and Religion, vol.I, The Enlightenment of Edward Gibbon（Cambridge University Press，1999），pp.1—2.

[1176]Pocock, Virtue, Commerce and History：Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century（Cambridge University Press，1985）；“Clergy and Commerce：The Conservative Enlightenment”，收录于R.Ajello et al.（ed.），L’Etá dei Lumi：Studi Storici nel Settecento Europeo in Onore di Franco Venturi（Naples：Jovene，1985），vol.I, pp.523—622；“The Political Limits to Pre-Modern Economics”，收录于John Dunn（ed.），The Economic Limits to Modern Politics（Cambridge University press，1990）；“The Significance of 1688：Some Reflections on Whig History”，in Robert Beddard（ed.），The Revolutions of 1688，The Andrew Browning Lectures.1988（Oxford：Oxford University Press，1991），pp.271—292；“Standing Armies and Public Credit：The Institutions of Leviathan”，收录于Dale Hoak and Mordechai Feingold（eds.），The World of William and Mary Anglo-Dutch Perspectives on the Revolution of 1688—1689（Stanford：Stanford University Press，1996），pp.87—103；Barbarism and Religion, vol.I, ch.4（“The Hampshire Militia and the Problems of Modernity”）。

[1177]见本书第588页注3。

[1178]这方面的深入讨论见Barbarism and Religion, vol.I, pp.56—58，108—112。

[1179]Lawrence E.Klein, Shaftesbury and the Culture of Politeness Moral Discourse and Cultural Politics in Eighteenth Century England（Cambridge University Press，1994）.

[1180]赫希曼对此做过经典阐述，参看Albert Hirschman, The Passions and the Interests：Political Arguments for Capitalism before Its Triumph（Princeton University Press，1976）。

[1181]见本书边码第497页。

[1182]可进一步参考Virtue, Commerce and History, ch.10，“The Political Economy of Burke’s Analysis of the French Revolution”。

[1183]参见John Robertson（ed.），Andrew Fletcher：Political Works, Cambridge University Press，1997。

[1184]“达连省转口贸易计划”指1700年苏格兰为拓展南美贸易在巴拿马达连省设立转口贸易公司的计划。对该公司的股票投机导致了严重金融危机，是促成1707年苏格兰与英格兰合并的原因之一。——译注

[1185]Isaiah Berlin, The Hedgehog and the Fox，最初是作为Russian Thinkers（London：Hogarth.1978）一书的一部分发表。

[1186]这几个单词分别为拉丁语、英语、法语和德语中的“权利”一词。——译注

[1187]见本书第599页注1。

[1188]Hannah Arendt, The Human Condition, University of Chicago Press，1958，ch.6，“The Rise of the Social”.

[1189]参见Hankins, Florentine Civic Humanism, pp.226—227。

[1190]Biancamaria Fontana（ed.），Benjamin Constant：Political Writings（Cambridge University Press，1988）.

[1191]Margaret C.Jocob, The Radical Enlightenment：Pantheists, Freemasons and Republicans（London：Allen and Unwin，1981）.

[1192]Pocock，“Catharine Macaulay：Patriot Republican”，in Hilda L.Smith（ed.），Women Writers and the Early Modern British Political Tradition（Cambridge University Press，1998），pp.243—258.

[1193]Michael J.Mendle, Dangerous Positions：Mixed Government, Estates, and The Answer to the XIX Propositions（Ala.：University of Alabama Press，1985）.

[1194]Pocock（ed.），Edmund Burke：Refections on the Revolution in France（Indianapolis：Hackett Publishers，1987）.

[1195]我主张英美的政治话语史因美国革命而发生分化，在法国大革命冲击下发生转型，参看“The Varieties of Whiggism from Exclusion to Reform：A History of Ideology and Discourse”，收录于Virtue, Commerce and History（1985），chapter 11；“A Discourse of Sovereignty；Observations on the Work in Progress”，收录于Nicholas Phillipson and Quentin Skinner（eds.），Political Discourse in Early Modern Britain（Cambridge University Press，1993），pp.377—428；“Political Thought in the English-Speaking Atlantic；（i）The Imperial Crisis”，“（ii）Empire, Revolution and an End of Early Modernity”.chs.8 and 9 of Pocock（ed.，Gordon J.Schochet和Lois G.Schwoerer协助编辑），The Varieties of British Political Thought（Cambridge University Press，1994）。

[1196]参见本书第594页注4。

[1197]Douglass Adair, Fame and the Founding Fathers, ed.Trevor Colbourn, New York：Norton.1974.如Gerald Stourzh, Alexander Hamilton and the Idea of Republican Government（Stanford：Stanford University Press，1971）中一样，阿代尔揭示了对共和主义观念的休谟式批判所造成的紧张。

[1198]我在The Ancient Constitution and Feudal Law一书中提出如下观点：菲尔默（Sir Robert Filmer）著作的再版不仅引发一场哲学争论，而且引起一场史学争论，洛克反常地没有参与这场史学辩论。参见Virtue, History and Commerce, pp.220—230。

[1199]Barbarism and Religion, vol.I, pp.68—70.B.W.Young, Religion and Enlightenment in Eighteenth-Century England：Theological Debate from Locke to Burke（Oxford：The Clarendon Press，1998）.

[1200]Varieties of British Political Thought, pp.281—282.

[1201]“Josiah Tucker on Burke, Locke and Price：A Study in the Varieties of Eighteenth-Century Conservatism”，收录于Virtue, Commerce and History, ch.9。

[1202]最近的著作见T.H.Breen, The Lockean Moment：An Inaugural Lecture Delivered before the University of Oxford（Oxford：The Clarendon Press，2001）。异口同声为洛克在18世纪不列颠话语中的地位进行辩护的，几乎清一色来自美国的历史学家，例如Isaac Krammck, Republicanism and Bourgeois Radicalism：Political Ideology in late Eighteenth—Century England and America（Ithaca：Cornell University Press，1991）；Ronald Hamovy，“Cato’s Letters, John Locke and the Republican Paradigm”，History of Political Thought, XI（1990），pp.273—294。

[1203]既然我不想参与这种辩论，因此就不必在此列举相关文献。

[1204]J.R.Pole, Political Representation in England and the Origins of the American Republic, London and New York：Macmillan，1966.

[1205]Pocock，“‘The Book Most Misunderstood since the Bible’：John Adams and the Confusion about Aristocracy”，收录于Anna Maria Martellone and Elizabetta Vezzosi（eds.），Fra Toscaria e Stati Uniti：Il Discorso Politico nell’età della Constituzione Americana, Florence：Olschki，1989，pp.181—201。顺便说一句，虽然我不想与这些高贵的人士为伍，但我知道亚当斯会有何感想。

[1206]Lance Banning, The Jeffersonian Persuasion, Ithaca：Cornell University Press，1978.

[1207]有关这一进程及其现代状况，我认为最值得推荐的著作是Gisela Bock, Quentin Skinner, and Maurizio Viroli（eds.），Machiavelli and Republicanism, Cambridge University Press，1990；Skinner, Liberty before Liberalism；Philip Pettit, Republicanism：A Theory of Freedom and Government, Oxford, The Clarendon Press，1997；Maurizio Viroli, Republicanism, New York；Hill and Wang，1999。不言而喻，本文阐述的内容与这些著作并不完全一致。

分享译林更多好书：

- 官方微博：@译林出版社
- 豆瓣小站：http://site.douban.com/yilin
- 官方微信：

您有任何意见及建议，欢迎您通过以上方式与我们联系！

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

ON HUMAN RIGHTS

论人权

James Griffin

[英国] 詹姆斯·格里芬 著 徐向东 刘明 译

刘东·主编 彭刚·副主编

译林出版社

版权信息

On Human Rights, First Edition by James Griffin
Copyright © 2008 by James Griffin
“On Human Rights, First Edition” was originally published in English in 2008.
This translation is published by arrangement with Oxford University Press.
Simplified Chinese edition copyright © 2015 by Yilin Press, Ltd
All rights reserved.
著作权合同登记号 图字：10—2010—393号

书　　名　论人权（人文系列）

作　　者　【英国】詹姆斯·格里芬

译　　者　徐向东 刘明

责任编辑　陈锐

出版发行　译林出版社

ISBN 978-7-5447-5389-0

关注我们的微博：@译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

献给

妮可和茱莉亚

杰西和约翰

致谢

我想特别感谢三位同事。在开始构思本书的时候，我与我在牛津大学的同事约瑟夫·拉兹曾就这个论题开设一个讨论班，自那时起，乐于助人的约瑟夫就用他那强有力的怀疑论来审视我的那些不断发展的观点。我在罗格斯大学的同事张露丝完整地阅读了本书的两个初稿。2006年秋季我有机会与她一道开设一个讨论本书打印稿的讨论班，因此推迟把这部打印稿提交出版社。露丝在紧紧盯住要点的同时也不放过任何一个闪失，她在这方面的技能让我受益匪浅。牛津的另一位同事约翰·塔斯奥拉斯多年来用他那广博的学识和精准的判断来协助我的工作。他慷慨地为本书第一稿组织了一个研讨会，我很感谢研讨会的参与者罗杰·克里斯普、约翰·加德纳、戴维·米勒、希勒尔·斯坦纳、列夫·维纳以及乔·沃尔夫，他们向我表明我仍然需要做些什么工作。

与我在罗格斯的同事道格拉斯·胡萨克、拉里·特姆金、杰夫·麦克马汉以及我在澳大利亚应用哲学与公共伦理研究中心的同事谢默斯·米勒、汤姆·坎贝尔、涛慕思·博格的交谈也给了我很大帮助。

卡尔·韦尔曼和我谈论了权利很多年，我得益于他对这个论题的无与伦比的知识以及他的慷慨传授。

詹姆斯·尼科尔受出版社委任阅读本书打印稿，他选择不进行匿名评审。他用热情的鼓励和冷静的批评这样一种理想的组合来完成这项任务，对此我深表感谢。

2003年我用本书的一个早期版本在墨西哥国立自治大学做约瑟·高斯讲座。听众给了我很多帮助，当然，应该特别感谢的是马克·普拉茨。

然后，有一些默默无闻但很聪明的研究生，他们教给我的东西不少于我教给他们的，尽管我得到了教学报酬。

乔·卡特梅尔对本书花费的时间与我差不多。她把原来的初稿录入磁盘并按照我的修改进行修订。

本书一些章节的初稿发表在如下刊物或文集中：

Chapter 1 in Anales de la Cátedra Francisco Suarez 38 (2004).

Chapter 2 in European Journal of Philosophy 9 (2001).

Chapter 3 in M. Friedman, L. May, et al. (eds.), Rights and Reasons (Dordrecht: Kluwer, 2000).

Chapter 4 in D. Archard and C. M. Macleod (eds.), The Moral and Political Status of Children (Oxford: Oxford University Press, 2002).

Chapter 5 in T. Campbell and S. Miller (eds.), Human Rights and the Moral Responsibilities of Corporate and Public Sector Organizations (Dordrecht: Kluwer, 2004).

Chapter 10 in Journal of Ethics 4 (2000).

Chapter 11, Presidential Address in Proceedings of the Aristotelian Society, 101 (2000—2001).

Chapter 12 in Telos 8 (1998).

Chapter 15 in Lukas Meyer, Stanley Paulson, and Thomas Pogge (eds.), Rights, Culture, and the Law: Themes from the Legal and Political Philosophy of Joseph Raz (Oxford: Oxford University Press, 2003).

詹姆斯·P.格里芬于2007年7月

导论

在“人权是什么”这个问题上，我们尚未取得足够清晰的认识。这种不确信非常普遍，它推动了我对本书的写作，但我们需要进一步弄清这种不确信究竟有什么内涵。我们所说的人权究竟是伦理学中使用的人权，还是法律中使用的人权，抑或是政治学中使用的人权？若是在伦理学中，我们是在一个抽象的框架（例如义务论或目的论）中来谈论人权吗？在谈论人权时，我们是在谈论那种应用于社会的伦理判断吗？若是在法律中，我们是在现存的法律体系中来谈论人权，还是在理想的法律体系中来谈论人权？以及在哪个地区的法律中谈论人权？若是在政治学中，我们是在政治学的历史中来谈论人权，还是在政治学的经验说明中来谈论人权，抑或是在设定政治的标准时来谈论人权？

我的关注焦点是伦理学，我自己希望把用来评价社会的伦理判断作为起点，这些判断不仅是由哲学家做出的，也是由政治理论家、政治家、国际法律师以及公务员做出的。“自然权利”（ius naturale）这个术语首先出现在中世纪晚期，在其现代意义上，指的是一个人作为人而应得到的东西。据说上帝已经把善的倾向（把引导行为的准则产生出来的那种倾向）置于人的心灵中。这些准则表达了自然法，而自然权利是从自然法中衍生出来的。在17世纪和18世纪期间的某些时期，人们抛弃了自然权利思想的神学内容，当时的思想家逐渐接受如下观念：仅凭人类理性我们就可以获得人权，而不需要相信上帝。在18世纪，随着美国革命和法国革命的爆发，这个观念从书斋中的理论构想一跃而成为人们用来捍卫自己的武器，而通过把“自然权利”的名称改变为“人权”（les droits de l’homme），法国人就让这个概念有了世俗化的特征。在启蒙运动结束之际，在“自然权利”这一概念的世俗化形式上，人们往往还认为它来自于自然法，不过，到那时为止，自然法已被广泛认为只不过是一条独立于法律和习俗的道德原则。法国大革命的血腥让人们深感不安，于是在19世纪，这个概念在很大程度上失去了部分光彩。在第二次世界大战开始之际，富兰克林·罗斯福等人让这个概念重放光芒，而在第二次世界大战结束时，在联合国的努力下，它大放异彩。启蒙运动把这个世俗化的概念遗留给我们，时

至今日，它仍然是我们使用的概念，至少是我们用这种方式来使用的概念。其内涵从那时起就没有再发生什么变化：人权就是我们因为是人而拥有的权利。当然，也不是根本就没有任何变化发生。一个重要变化是人权的国际法在20世纪的成长。由此也带来了这个概念在外延上的变化，而在外延上的变化可以构成意义上的变化，这是我一会儿要探究的一个问题。

有一个连续的、不断发展的人权概念贯穿于这段历史，我们不妨称之为“历史概念”。我对人权的说明将以这个概念为起点，但很可能不是把它作为终点。我是在寻求对人权的这样一种理解，这种理解符合我们所能确立的最好的伦理学，而在历史上出现的那个人权概念不可能已经在伦理学中占据一个完美地位。就这个历史概念而论，人们首先可以注意到的是，这个概念的含义在很大程度上是不明确的，因此它是有缺陷的。在17世纪和18世纪期间，人权观念的神学内容被抛弃了，它由此而缺失的内容当时没有得到什么东西的弥补。也几乎没有什么标准遗留下来，以便我们可以确定人权的概念何时得到了正确使用，何时没有被正确使用。于是，在某些至关重要的问题上，我们的把握往往不可靠，有时甚至很不恰当。这个概念在含义上很不确定，这不是一般而论的伦理概念特有的问题，而是“人权”概念特有的，但也许并不独有的问题。今天我们需要做的一项工作就是纠正这种不确定性；我们需要完善这个不完备的概念，由此将很可能改变它。

那么，如何纠正这种不确定性呢？尽管“人权”这个术语的神学内容被抛弃了，但其伦理内容并未被遗弃。在历史进程中，人们不时会碰到这样一个思想：人权是对我们作为人的地位的保护，人的地位是我们的理性能动性，或者说得具体一点，是我们的规范能动性。为了试图让“人权”这个术语的含义变得更为确定，我将提出如下建议：这个传统的这一部分是我们应该采纳的，即我们应该把人权看作是对规范能动性的保护。

如前所述，我偏爱从人权的历史概念入手。如果伦理学就是我们所要关注的，那么我们还可以从什么其他地方入手呢？在哲学中，有一种处理权利的最常见的方式，那就是把权利从一个或一些最高层次的道德原则中推导出来。这个方法有一些众所周知的例子。康德伦理学有一个最抽象的原则，即康德所说的“普遍正当原则”：“任何行动，若能按照一个普遍法则与每个人的自由共存，就是正当的。”康德就试图把人权（他所说的“自然权利”）从这个原则中推导出来。更具体地说，他从这个原则中推导出一个唯一的天赋权利：“由于每个人的人性而属于每一个人的权利”，其内容等同于普遍正当原则的内容。

这个天赋权利以及从中可推导出来的权利涵盖了道德的大部分内容，但不是一切内容（例如，从美德学说中产生出来的责任并不包含在其中），但比启蒙运动以及启蒙运动以来的人权所涵盖的东西要多。在《功利主义》最后一章中，约翰·斯图亚特·密尔引入权利的概念，把权利视为对其他人提出的明确要求，并认为这种要求根本上来自效用原则——具体地说，一个社会需要为某些事情付出一定成本，例如制定和颁布规则、惩罚不服从规则的人，考虑到这一点，就可以引入权利概念，把权利作为可以有效地促进社会效用的手段。这就是功利主义的权利概念，与最近几个世纪以来政治生活中的人权概念相比，它所涵盖的道德内容更多。

不论是康德还是密尔都没有尝试按照出现在自身历史传统中的人权概念来探究它。他们之所以使用“人权”（或“自然权利”，或者在密尔那里，仅仅是“权利”）这个概念，只是为了解释他们自己提出的一般的道德理论服务。只要我们不被这种做法所误导，它就没什么错。不过，在他们笔下，“权利”这个术语的外延实质上很不同于启蒙运动的权利概念的外延，于是我们就可以认为康德和密尔是在引入一个不同的概念，并实际上改变了论题。在我们时代，约翰·罗尔斯在这方面遵循康德和密尔的做法：他之所以使用“人权”这个术语，也是为了服务于他对民族之间的政治正义的总体论述，而且使之在外延上显著不同于启蒙运动的人权概念，尽管人权概念的外延在他那里更为狭窄。

为什么我不采取康德和密尔的做法，而是试图做得更好呢？如果他们的最高层次的道德原则作为起点来说是错误的，那我为何不从正确的原则入手呢？我确实试图把人权推导出来，而如果在我的尝试中出现的东西，就像在康德和密尔的情形中那样，是一种相当不同的扩展，那也就罢了。但是，正如我们已经看到的，这种做法有可能改变主题，而这是我不愿意做的。那个历史概念不仅在我们的政治生活中格外有力，而且在我看来，已经一般地成为推动人类社会向好的方面发展的一股力量。与此同时，它也是伦理学中的一个核心观念。按照对“人的尊严”这个说法的某种解释，在我们当中，很多人都会把人权观念与尊严说法相联系。我们认为人权就是对人的尊严的保护，因此，我们认为人权也与一个熟悉的哲学关注具有潜在联系，那就是对人的尊严的关注、对人的不可侵犯地位的关注、对追求共同善的限制的关注。实际上，这个观念让我们面对伦理学中的那个关键抉择，即在义务论和目的论之间的选择。不论是在政治学和伦理学中，还是在理论伦理学和应用伦理学中，这个观念都留下了足迹。康德和密尔对人权的探讨是从上往下的，而我所偏爱的那种从下往上的探讨最终可能会与他们的探讨相遇。在纠正人权概念在含义上的不确定性，在明确其内容，特别是在认识到如何解决人权之间的冲突时，从下往上的

探讨将不得不在理论抽象方面上升到很大高度。它是否必须上升到康德的绝对命令或密尔的效用原则的抽象层次，仍然是一个拭目以待的问题。从人权的历史概念入手有很多好处。

如前所述，我提议把人权视为对我们的规范能动性的保护。这不是试图把人权从规范能动性中推导出来，而仅仅是一个立足于如下猜测的提议：这种纠正人权概念的不确定性的方式将最佳地符合这个概念在伦理学中的作用。这个概念应与伦理学相符，这一要求让我们有望提出一些标准来决定对人权的一种说明究竟是“正确的”还是“错误的”，而且，我应该补充说，这个希望是可以得到实现的。我要做的事情不同于康德和密尔的工作，也与艾伦·格沃斯近来的工作有一定距离——他试图通过诉诸某些逻辑必然性把人权确立起来。人的能动性的概念在他的计划中也占据中心地位，但他的计划并不因此就接近于我的计划。他的第一步工作是要在与审慎的价值有关的情形中把人权从能动性中推导出来：每一个行动者，甚至纯粹自我利益的行动者，都必须接受“我有权拥有我的行动的最切近的必要条件”，否则就会陷入矛盾。他的第二步工作是要把这种情形推广到普遍情形：由于可普遍化的逻辑原则，行动者必须接受“所有其他行动者同样有这些权利”，否则就会陷入矛盾，于是就可以把这些权利确立为人的权利。相比较而论，我并不声称我的提议（把人权视为对规范能动性的保护）具有逻辑必然性。实际上，一些同事不仅拒斥了我的提议，而且提出一些貌似有理、免于矛盾的相反提议。这些提议是我们必须用某种方式来严肃评价的。

如何评价我的提议呢？根本上说，通过判定它是否向我们提供了某些人权，而这些人权符合总体上最好的伦理学。更直接地说，通过阐明它的后果，尤其是对我们发现有争议的或不清楚的那些假定人权的后果。也可以通过用相反的提议来评价我的提议，例如这样一些相反提议：人权的根据并不仅仅是规范能动性，也要包含某些其他价值；人权的根据不是规范能动性，而是基本的人类需求；等等。甚至通过回答那些在很大程度上属于经验领域的问题，比如说，为了避免给自己带来严重的实践问题，我们必须让“人权”这个术语的含义有多么确定。这些评价是不能仓促做出的，而是需要用一本篇幅很长的书来加以处理。

在为“人权”这个术语提出一个含义时，我看起来只是在规定其含义。倘若如此，我采取的方式就是那些在中世纪晚期首次引入“人权”的现代概念的作者们规定其含义的方式。不过，他们压根儿就不是在武断地规定，而是在试图抓住某些东西，那些东西即便不是道德上根本的，至少也是道德上重要的。

对于人权概念的不确定性，我提出的纠正当然不是学界唯一的纠正。我的纠正是要补充那个概念的评价性内容。除了我的补充外，不仅还有其他可能的类似补充，也有非评价性的纠正。有些人认为，国际法已经用自己特有的方式纠正了这种不确定性。另一些人则认为，国际法现在已经权威性地确定了“人权”这个术语的外延，并在确定其外延的时候也因此决定了其含义。

国际法决定了“人权”这个术语的外延吗？无论是谁，都不可能仅仅通过宣称一项人权是一项人权就把其存在确立起来。我们可能会弄错一项人权，因此在这里我们就应该注意对错标准。例如，联合国颁布的《世界人权宣言》包含了一项定期带薪休假的权利，对于这项权利，人们已经做出了压倒性的、欢欣鼓舞的反应，但是不管那个假定的应得权利是什么，它肯定不是一项人权。《世界人权宣言》也包含了一项民主参与的权利，但是，我们可以用一种思想上负责任的方式去争辩它是否实际上是一项人权。我们应该再次注意我们将如何解决这样的争论。人们对福利权也有广泛怀疑，例如，福利权是人权还是仅仅是公民权，或者，其中一些福利权是否还没有被慷慨大度地确立起来。我们很想知道把这些权利视为人权的理由到底有多强，而有这样的想法也是合理的。如何提出这样的理由呢？我们所需要的不只是一份人权清单，也不只是人权的名称。我们也必须知道人权的内容。但是，如何确定人权的内容呢？我们需要知道如何解决人权之间的冲突。在国际法庭上，法官不能只靠命令来解决冲突。解决方案必须立足于理由和判断。但是，什么算作好的理由呢？即使目前国际法中的人权清单是有权威的——我认为没有理由相信这一点——它也不会向我们提供我们所需要的一切。我们也需要回答上述问题。

在我看来，为了得到答案，在把“人的尊严”这个短语用作人权的根据时，我们应该为其中的“尊严”这个概念寻求一个令人满意的说明，因为显然不是一切尊严都可以用作人权的根据。为了丰富“人权”这个概念的内涵，就需要寻求一个更好的理解。

对于“人权”这个概念，我们还不具有一个充分确定的含义。法律可以对这种确定性做出更大贡献。法律尤其擅长于从对具体案例的研究中得出对关键问题的更加一般的理解。不过，并不是在确定性上的一切提高都是在含义的确定性上的提高。后者必须具体地与正确和不正确地使用“人权”这个术语的标准上的确定性相联系。不过，只要法律把有待解决的问题弄得更清楚，它就对含义的确定性做出了贡献。我的论点是伦理学也必须做出贡献，但不是唯有伦理学才能胜任这项工作。若没有伦理学的贡献，我们就不会达到充分确定的含义。我之所以对国际法谈得不多，只是因为我对它缺乏深入理解。

总结性地重申一下，这些就是给予本书以方向，并让读者能够看清本书方向（我希望如此）的思想。以下我将用一种更加辩证的精神、利用某些学术工具来探究这些问题。

第一部分 对人权的一种论述

第一章 人权：不完备的思想

1.1 启蒙运动的人权计划

“人权”这个术语的使用开始于18世纪末（例如，在法国1789年颁布的《人和公民的权利宣言》中），但只是在20世纪中期才广为流行。在18世纪末，人们谈论的是“自然权利”而不是“人权”。这两个术语来自同一个连续的传统，具有大致相同的外延[1]，尽管内涵不同。一般认为“自然权利”来自“自然法”。正如我们即将看到的，要说“人权”原本来自于什么则更为困难。

自然法学说在古希腊和罗马都各有根源，不过，对它的最有影响的表述是由托马斯·阿奎那提出来的。上帝已把各种天赋的自然倾向置于一切事物中，不过，只是在人那里，他才植入一个理性倾向——把引导行为的各种准则产生出来的倾向，比如说如下准则：要维护自己的存在；要繁衍我们的种类；要寻求对上帝的知识并崇拜上帝；要和平地生活在社会中，等等。[2]这些准则和其他准则构成了自然法，而自然法则充当自然权利的标准。然而，阿奎那在这里提到的“权利”根本就不是现代意义上的“权利”，后者是一个人所具有的一项资格。相反，阿奎那所提到的“权利”是一个事态的一种性质，即这个事态是正当的、公正的或公平的。对于自然法和自然权利，阿奎那有很多论述，但他是否持有现代意义上的自然权利概念则是一个有争议的问题。[3]

实际上，现代意义上的“自然权利”这个术语，尽管在中世纪晚期就开始出现了，但直到17世纪和18世纪才得到广泛应用。让我回顾一下从阿奎那到启蒙运动的一些发展阶段。把人类引向善的一个主要的自然倾向显然就是合理性，它引发了“遵循实践合理性”这一准则。这个准则大体上缺乏道德内容，更像是获得道德内容的一项指令——实际上，这项指令无所不包，以至于有取代所有其他准则的危险。如果

人类理性已足以把自然法鉴定出来，那么在自然法中还需要上帝来做什么呢？弗朗西斯科·苏亚雷斯，托马斯主义传统在17世纪最有影响的理论家[4]，对此给出了一个回答。虽然人类理性让人类具有了某种相对于上帝的独立性，但这种独立性是有限度的。人类确实可以不依赖于上帝来理解自然法的内容，不过，他们所理解到的东西只是因为上帝的意志才有了律法（一种具有力量的命令）的地位。

新教徒雨果·格劳秀斯采取了进一步的举动，他论证说，甚至无需诉诸上帝，就可以说明自然法如何向我们施加了义务。于是，格劳秀斯就获得了作为自然法的现代世俗理论的奠基者的名声。他写道："我们一直在说的东西［即：存在着自然法，自然法向我们施加了义务将有某种程度的有效性，即使我们竟然承认了只有在冒天下之大不韪的情况下我们才能承认的东西——上帝并不存在，或者人类事务与上帝无关。"[5]格劳秀斯，一位虔诚的基督徒，绝没有让自己做出这种"邪恶的承认"。不过，在他看来，不管我们在宗教问题上持有什么信仰，通过那种对我们所有人都开放的理解，我们就可以把自然法确立起来；也就是说，我们必须按照我们的理性本质来行动，必须做各种有助于维护社会的事情，而社会尽管与理性相一致，却是由像我们这样在动机上不相一致的成员构成的——一方面，我们天性渴望社会，另一方面，自我利益又是我们本性中一个根深蒂固的要素，因此就会危害社会。

就像格劳秀斯一样，塞缪尔·普芬多夫认为，尽管上帝的启示可能有助于我们认识到自然法，但"甚至在不借助于启示的情况下，自然法仍然可以由理性能力来加以研究并确定性地得到证明"。[6]在他看来，有一个问题特别需要经验研究，那就是：既然人类是一种具有非社会的社会性（unsocial sociability）的生物，那么，为了把一个合理的稳定的社会从那种生物中产生出来，需要哪些准则？[7]

经过这些阶段我们就到达了启蒙运动时期。按照我的理解，启蒙运动开始于17世纪最后十五年左右，到18世纪结束。[8]在《政府论》中，约翰·洛克仍然在其论证中赋予自然法和自然权利以中心地位，并且也认为自然权利来自自然法。[9]然而，洛克几乎没有去关注自然权利是如何从自然法中引申出来的；他把自然法的语言当作一种恰当地确立起来、相对不成问题的说话方式来使用。[10]在他看来，理性本身就能把根本的道德原则确立起来——实际上，能够确定地把它们确立起来。对于洛克来说，这种推理的核心，就像他之前的普芬多夫所说的那样，是要对一些律法进行经验研究，而为了能够把有着非社会的社会性的个体转变为一个恰当地组织起来的社会的成员，就需要这些律法。在这个推理过程中，我们无需诉诸任何关于人类生活

的目的的观点——实际上无法成功地诉诸这样的观点；洛克认为，就人类生活的目的而论，理性的人们会有分歧；因此，尽管一个关于最高善（summum bonum）的信念在古典思想和中世纪思想中都处于核心地位，不过，在这里，人们对它的关注至多也只是处于次要地位，因为它不能赢得普遍同意，因此就不能有效地引导在思想观念上具有本质差别的社会成员。[11]洛克确实不时提到上帝，但那是自然神论者的上帝：上帝就是宇宙的设计者，让这台巨大的机器开始运转，然后就退出场景——不再干预，不再发布启示。在《政府论》中，洛克主要关心的是对统治者的武断行为进行道德约束。于是，毫不奇怪的是，他所关注的自然权利涉及在没有正当的司法程序的情况下剥夺一个人的生命、自由和财产，这是君主恣意统治人民的三种最常见的方式。

在一开始我就提到“启蒙运动的人权计划”。现在我应该说明一下我如何理解这个说法。为什么说“启蒙运动的计划”呢？很难说权利就是启蒙运动作家唯一关心的东西。更有甚者，并不存在一个单一的“自然法”或“自然权利”的观念，为一切启蒙运动思想家所分享；实际上，一些启蒙运动思想家对谈论“自然法”和“自然权利”很不以为然，完全抛弃了这种话语。[12]不过，在启蒙运动进程中有一个一般化的思想运动。随着人的理性能力的不断扩张，自然法和自然权利学说都受到了一种连续的世俗化。与此密切相关，在自然法和自然权利学说的形而上学或认识论背景中，也有很多东西被抛弃了。坦率地说，这些做法在洛克那里并不完全存在：为了把现在有时被忽视的平等原则确立为其政治思想的基础，他求助于上帝；但是，对于洛克在18世纪的诸多继承者来说，他们都采取了这些做法。在启蒙运动结束之际，对自然法的接受似乎已经变得与差不多所有的形而上学和认识论观点相容。在这个宇宙中，就像阿奎那所设想的那样，万物都有自己的目的，由上帝来加以指定。不过，经过启蒙运动，人们就可以把人类的目的看作是自然的一部分，并可以从自然中读解出来。这个观点，若以某种方式加以发展，就可以支持一种强形式的自然法。例如，它能够支持一种形式的道德实在论，即如下观点：人类的善，甚或道德原则，都不是人类构造出来的，而是一个独立于人类思想和态度的实在的一部分。这种道德实在论接着为如下认知观点提供了支持：在我们对自然的报告中，那些更加令人熟悉的报告是有真假可言的，在这个意义上，关于人类的善和道德原则的判断也可以有真假。这将是对自然法的自然属性的最强解释，也有一些逐步弱化的解释。例如，对于关于自然法的判断，我们或许仅仅要求它们应该是客观的，也就是说，不只是表达人们的态度。在17世纪和18世纪期间，存在着自然法这一主张变得更弱，而且往往被认为归根结底就是如下主张：存在着不依赖于实证法和社会习俗的道德原则。这个主张变得就

像我们今日对“自然正义”这一概念的使用，而在当今律师口中，这个概念仅仅意味着存在着一个不依赖于实证法和社会习俗的正义标准。这个很弱的主张实际上符合一切伦理观念，例如甚至包括休谟的主观主义，只有伦理相对主义是个例外，因为在那些日子里，伦理相对主义无论如何都是一个罕见的观点。

因此，在启蒙运动进程中，有关权利的一般思想运动并不仅仅是一个世俗化的问题。实际上，这种世俗化完全是由启蒙运动之前的哲学家发起的。不过，在启蒙运动进程中，有了两个进一步的发展。启蒙运动的作家们旨在全面地列举各个自然权利或者说人的权利。[13]当然，这种权利清单很久以前就被提出来了，不过，它们是已被期许或正在被期许的实证权利的清单。在公元313年君士坦丁大帝签署的《米兰诏书》中，他并未声称基督徒在任何地方都有了宗教自由；他把宗教自由赋予他们以及罗马帝国的其他人：“无论是谁，都不应被否决真心服从基督教或者他认为最好的那种宗教的机会。”在英国，1215年颁布的《大宪章》关系到某些社会阶层和机构的权利：伯爵、男爵及其遗孀和子女；英国国教会；伦敦市；神职人员；商人；自由人；等等。它所关心的是为那些必须分享权力的人确立一种权宜之计。这些权利不是立足于人性；它们不是所有人都拥有的，当某些男人拥有这些权利时，某些女人只是作为妻子间接地拥有这些权利。不过，随着时间的推移，这些清单上的权利和特权开始逐渐应用于更加广泛的群体。1688年颁布的《英国权利议案》所要关心的是“证明和断言他们自古以来就有的权利和自由”，在这里，“他们”指的是“有圣职的上议院议员和神职人员以外的上议院议员，以及普通平民”；这份议案中的一些权利，例如在法庭上得到公正判决的权利，确实应用于一个更大的群体，即便如此，其中没有一项权利是直接从“生而为人”这个思想中推导出来的。在17世纪和18世纪期间，从有时具有反抗情绪的北美英国殖民地涌现出来的一切宣言实际上也是如此；这些宣言要求得到的只是“英国人的权利”，在祖国的普通法中已被确立起来的权利。这些宣言，就像1606年的《弗吉尼亚宪章》所说的那样，“几乎在所有方面……要求一切自由权、参政权和豁免权，就好像那些权利在英国本来就存在且是永恒的。”[14]美洲殖民地的开拓者无疑认为他们是在更有希望的基础上要求得到已被应允的权利，但是，当那个策略无果而终时，他们最终的独立宣言（1776年）就只能依靠自然权利了。在18世纪结束之际，我们看到了各种各样的权利清单，例如《人和公民的权利法国宣言》（1789年）以及《美国权利议案》（1791年），其中的权利被认为是最基本的或最重要的自然权利或者人的权利。[15]随着这些人权法典的出现迎来了第二阶段的发展。这些权利清单登上了政治生活舞台的中心。它们为反叛做辩护——在洛克捍卫1688年的光荣革命的情形中，用一种超然的、回顾的

方式[16]，而在美国革命和法国革命的情形中，则用一种更加投入的方式。自然权利或人的权利于是就成为了一种流行的政治力量。[17]

在启蒙运动结束之际凸显出来的那个人权概念，也可以被合理地称为启蒙运动的人权概念，就是我们当今持有的人权概念。从那时以来人权观念本身就没有理论发展了。当然，并不是说没有任何形式的发展。国际联盟通过条约（在国际上保护人权的基本机制）而发展起来。通过普遍宣言以及随后的工具，联合国缔造了一份基本上得到同意的人权清单，这份清单已经深入政治生活的很多方面。国际法现在把人权体现出来并发展出复杂的裁决机构。[18]在这些方面的发展有很多。不过，即便有很多这样的变化，人权观念本身再也没有发生变化，仍然是这样一个观念：我们乃是因为是人而具有了权利（在这里，对于“人”这个概念意味着什么，不再提供进一步的说明）。确实，确定这个术语的外延就是决定其含义的一种方式，国际法有时被认为已经确定了“人权”的外延。但是，国际法实际上还没有做出任何如此具有决定性的事情。它有（或者说，应该有）雄心把由不依赖于法律或习俗的伦理考虑来决定（至少部分地决定）的人权整合进来。稍后我会谈到国际法的目的。[19]

自然法一开始是作为一种目的论形而上学的一部分而出现的，这种形而上学能够支持对一个问题的很强的解释，那就是：道德如何在自然中有其根源？在18世纪结束之际，自然法以某种接近空虚的东西而告终。[20]这不是说那些很强的、具有思想内容的自然法观念没有自身的问题。[21]不过，经院哲学家对自然法所提出的很多想法至少向我们提供了某些东西，让我们可以判定存在着什么自然权利。但是，一旦他们所提供的形而上学和认识论背景被抛弃，就像在启蒙运动的进程中那样，还有什么东西留下来呢？留下来的东西足够我们理解自然权利或人权吗？

1.2 “人权”这个术语的不确定性

人权话语在当今处于什么状态呢？考虑两个例子，第一个来自联合国。在一份通过联合国安理会颁布的声明中，三十位世界领袖宣称父母“有权利决定孩子数目和生育孩子的时间间隔”是一项基本人权。[22]若是这样，中国的计划生育政策实际上侵犯了一项人权吗？在一篇讨论堕胎的著名论文中，一位杰出的美国哲学家用如下说法来支持其论点：一个人有权决定在其身体中发生以及对其身体发生的事情。[23]但是，我们有这样一项广泛的权利吗？如果政府打算禁止我们出卖自己的身体器官，就像很多政府正琢磨要做的那样，我们的人权就

会受到侵犯吗？这位哲学家提议的那项权利不是不像一个被广为接受的权利，即人身安全的权利。然而，即使一个人的人身是安全的，那也很不同于他的身体在各方面都处于自己的决定下。如何判断我们是否具有这样一项很强的权利呢？

我们不知道。“人权”这个术语几乎毫无标准。几乎没有什么标准来决定它何时得到、何时没有得到正确运用——不仅在政治家当中，在哲学家、政治理论家以及法理学家当中，也是如此。人权的语言就这样降低了自身的价值。

为了让我的计划派上用场，我把“人权”这个术语所具有的某种缺陷鉴定出来，其他人无需在这一点上同意我的观点。几乎人人都同意人权观念在某个方面是严重不完备的，在其运用具有它应该具有的那种合理性之前，它需要得到更多的说明。我的计划应该设法满足大家都感觉到的这一需要。不过，在我看来，“人权”这个术语在其含义的确定性上有着突出的缺陷。

必须承认，含义的确定性是一个程度问题；人们可以学会与某种不确定性相处。一个普通名词有使用的标准，可以让我们按照标准来决定它在所有情形中是否得到了正确使用。但是，这种情形很罕见，在大多数情况下，至少有一些情形是不明确的。如果除了一般公认的模糊情形外，还有很多其他情形，在那些情形中，我们无法确定一个术语是否得到了正确使用，那么这个术语就有严重缺陷了。“人权”这个术语远不如大多数普通名词那么确定，甚至不如大多数伦理术语那么确定。我们有一系列很专门的伦理术语，它们在含义上显然没有不可接受的不确定性。我们都很清楚一个行为是因为什么而被称为“勇敢的”或“考虑周到的”。“正义”这个更加广泛的术语也没有遭受这种不确定性。当然，“正义”的观念碰到了一个麻烦：它很有弹性——它有时被用来涵盖整个道德领域，有时被用来指称道德的一个特定部分，有时应用于几个不同的特定部分（分配正义、惩罚性正义、程序正义等）。在这个意义上，它是模棱两可的。不过，在我所说的“不确定”的意义上，说一个东西是模棱两可的、含糊的或模糊的，并不是说它是不确定的。而是，在每个场合我们需要弄清楚，在“正义”这个概念可能具有的确定含义中，我们是在哪个含义上使用它。

有人或许认为，“人权”这个术语并不比某些极其广泛、内容空泛的伦理概念（例如“错的”这个概念）更糟糕，而我们总是有办法继续使用那些概念。但这个说法也不成立。假设在某个行动是否是（道德上）错的这个问题上，你我意见不一。即便如此，在什么东西影响我们对这个问题的回答这件事情上，我们之间会有很大程度的一致，甚至完全的一致。当然也可能有分歧。你可能会引用一个禁令，而我对

它很怀疑，例如下面这个几乎绝对的禁令：不经无辜者同意，就不能有意夺走其生命。当然，我一点也不怀疑那个禁令与目前的争论有关；人的生命有重大价值，这个认识会产生一个严格的道德禁令。我们两人之间的分歧可能出现在这样一些问题上：把人的生命的价值表述为一个行为规范的最佳方式是什么，或者这个规范允许多少例外。在某个行动是否是错的这个问题上，我们最终可能无法达成一致，因为在如何把这个道德规范表示出来的问题上，我们不能达成一致——或许因为你是从宗教信念中得到了你的规范，而我不相信任何宗教。尽管我们不能达成一致，我们仍然能够看到争论的焦点——在我所描述的那种情形中，争论的关键可能是上帝是否存在，或者我们是否能够知道上帝想要什么。我们可以把这种情形与我们在如下问题上发生分歧的情形相比较：是否存在着一个广泛的人权，以此我们可以决定在我们的身体中发生、对我们的身体所发生的一切？在这种情形中，在争论的焦点究竟是什么的问题上，人们实际上没有一致看法。我们都同意人权来源于“人的地位”或“人性”，后面这两个术语被认为向我们提供了标准，不过，在它们的相关意义是什么这个问题上，我们实际上没有一致的看法。

我是否夸张了“人权”这个术语所碰到的麻烦呢？不是说这个术语全然不可用。至少有一些标准决定它何时得到了正确使用、何时没有被正确地使用。我已经说过，有一个启蒙运动的人权概念，它有一个内涵要素和一个外延。前者是，人权是我们因为是人而具有的一种权利；后者大概就是在美国权利议案、法国人权宣言以及联合国的某些关键文本中所发现的权利。尽管启蒙运动的人权概念的内涵很薄弱，其外延可以发生变化，但它不是一个完全空洞的概念。因此我们经常可以做出否定性的判断，而且确实做出了这样的判断。联合国1948年颁布的《世界人权宣言》是其人权清单中最有节制的，但它却冒失断言一项定期带薪休假的权利，而这项权利，正如我在《导论》中所说，已被广泛拒斥。当然，我们都同意几项典型的人权：言论自由、信仰自由等等。通过从这些典型的案例中进行外推，我们必定可以确定一些更加艰难的案例。不过，在这里资源仍然很贫乏。与“人权”这个术语相联系的标准太少了，因此就很难确定它在很多情形中的运用，而这些情形还不仅仅是模糊的情形。公民权利和政治权利是我们能够达成一致的典范，即便如此，我们还是无法回答很多问题。我们有决定我们想要多少小孩的人权吗？我们有决定在我们的身体中发生、对我们的身体所发生的任何事情的人权吗？

我已经指出“人权”这个术语有一个很罕见的缺陷，有人可能会认为我至少夸张了这种情形。真的是这样吗？在“人权”的情形中，我所渴望的进步难道不就是人们在很多其他的道德观念中所寻求的那种进

步吗——也就是，用罗尔斯在《正义论》中所引入的那个区分来说，[24]从“抽象概念”到“具体设想”的进步？比如说，我们对“正义”有一个共同的概念，进一步需要做的工作就是把它充实为一个具体的设想，例如罗尔斯的正义作为公平的思想。我正在主张的是，在“人权”这个术语的情形中，甚至在“概念”这一边就有严重缺陷，而在（比如说）正义的情形中，则没有类似的缺陷。

当然，“正义”和“人权”这两种情形只是在程度上有差别。在“人权”的情形中，我们可以用来判定这个术语何时被正确地使用、何时没有被正确地使用的标准是如此稀少，以至于甚至在哪些考虑可以被视为相关考虑的问题上，我们基本上仍一片茫然。相比较而言，在什么东西与我们对“正义”这个词的正确使用和不正确使用有关这一问题上，我们大体上能够达成一致。“正义”和“公正”这两个词，正如我们在日常话语中看到的，具有如下特征：只要语境或说话者表明所要讨论的是什么正义，例如分配正义、惩罚性正义或程序正义等，我们大体上就可以在争论的焦点上达成一致。然而，在“人权”这个术语的情形中，那种程度的一致不是我们所能得到的。我们有一项人权决定我们想要多少孩子吗？我们甚至能够判断什么东西与这个问题相关吗？我们确实知道“人权”这个概念意味着我们仅仅因为是人就对其他人有了一项要求。但是，对于一般而论的道德主张，这个含义也成立，而且不是一切道德主张都能把权利产生出来。例如，一个人可以要求其他人不要无缘无故地让他痛苦，这个主张就不是一个可以把权利产生出来的主张。要么从人权中产生出来的主张不仅仅是一个道德主张，而是一种特殊的主张，要么把它产生出来的那种东西，即人的地位，是一种比“人是道德义务的主体”这一观点更专门的东西。除非我们已经在诸如此类的问题上达成一致，否则“人权”仍然是道德术语中一个很薄弱的概念。

在17世纪和18世纪，含义上的这种不确定性并不是很重要，因为当时人们能够在范例上达成广泛一致。那时迫切需要关注的问题是专制统治者，对该问题的解决于是就自然而然地集中到一系列公民权利和政治权利。[25]然而，到了20世纪，在范例上的广泛一致已经消失。宪法和国际条约开始包括备受抵抗的福利权[26]以及某些可疑的条目，例如和平的权利、[27]继承遗产的权利、[28]在自己国家居住自由的权利。[29]这些权利被认为也是人权。但果真如此吗？“人权”的外延在我们的时代一路增长，于是就使得对其内涵有某种把握变得更加迫切，而其内涵竟然是如此薄弱的东西。

这不是说我们现在就必须对“人权”这个术语拿出一个定义来，例如发现其同义词，或者列举其本质特点。[30]我们甚至不清楚“权

利”这个构成性的概念在那个意义上是可以定义的，即使几个当代哲学家对它提供了一个定义或者某种与之相似的东西。[31]很多术语有令人满意的确定含义，但不是因为它们可以被定义，而是因为它们有很确定的用法。然而，“人权”这个术语有一个在很大程度上不确定的用法。它是一个理论术语，被用来作为另一个高度理论的术语即“自然权利”的后续，但在这样引用时却没有充分考虑必要的背景。我们可能不需要定义这个术语，但我们肯定需要对它提出进一步的说明。

在我们的时代，哲学家、法理学家和政治理论家的工作就是要纠正这种不确定性——做启蒙运动没有去做的事情。

1.3 对这种不确定性的纠正

一种彻底的纠正就是完全放弃人权话语。如果这种话语那么不令人满意，干吗不抛弃它呢？

但是，不管边沁如何说，“人权”这个术语并非毫无意义，我们不是没有办法纠正其不确定性。如果人权在整个道德结构中是根本的，那么我们就不可能取消这个术语。不过，我认为人权并不是根本的；人权好像是居于整个道德结构的中间偏下的层次，不过，我这样说的理由仍有待于阐明。[32]

然而，有一个问题是我们可以立即回答的。如果我们的伦理词汇足够丰富，因此我们可以去掉“人权”这个术语，继续用一种更加迂回曲折的方式来谈论同样的事情，那么我们是否就因此而失去任何重要的东西呢？有人可能认为人类已经处于那种状况。近来人们已经对一个问题讨论颇多，那就是：古希腊人和罗马人是否有一个人权概念——不是一个大致具有同样含义的术语，而是人权的概念。[33]这就提出了一个一般问题：拥有一个概念究竟是怎么回事？如果我们在一个概念上绕来绕去，那究竟是不是让我们怀疑我们拥有那个概念的初步理由？我们无法判断古代人是否具有现代的人权概念，除非我们知道那个概念是什么，在后面我会进一步论述这一点。在我看来，古代人所收集的那些迂回曲折的表述总是不足以阐明我们的现代概念。

但是，仅仅是因为缺乏一个单一的词或简单的术语来表示人权，就会丧失某些东西吗？拥有简单的术语可以满足几个实际目的：突出某个考虑，让我们对它加以注意，把它在我们文化中的重要性标明出来，提高它具有某些社会效应（例如在政治行为中易于传播和发挥作用）的机会。这样一个术语可以推进深层次的道德转变，例如个体主义在中世纪结束之际的出现。它很容易成为政治口号，为人民运动提

供核心基础。它允许各种“人权”清单，因此就为大赦国际和人权观察组织所从事的那种监控活动提供备忘录。[34]它能够把权力赋予个体。最近有人向我讲述了一位塞内加尔妇女的故事，[35]她的丈夫离她而去，把孩子也带走了，这些事情都是他在法律上有权做的，不仅如此，他还占据了他们曾经赖以为生的土地，而那是她在结婚时买的。尽管“人权”这个术语进入他们的语言中才几年时间，但在人权观念的鼓舞下，这位妇女仍有力地公开抱怨：她说她有权得到部分土地、有权去看望自己的孩子。她已经不指望长辈会帮助她，不过，在她那充满自信和坚持不懈的抱怨下，他们最终被打动并承认她所提出的要求，即使这样做不符合当地习俗。

伦理学不仅应该关心把对错鉴别出来，也应该关心实现正当的事情、阻止错误的行为。拥有“人权”这个简单的术语对于后者来说很重要。这样一个术语可以不是“人权”，而是“宪法权利”、“基本权利”或“根深蒂固的权利”，我们可以把一个令人满意的确定含义赋予这样一个术语，比如说一个具有正面本质的含义：我们可以说，“宪法权利”是公民通过某种协议选择出来的权利，在法律制度中被赋予了某种根本地位。当然，通过采取这条途径，我们也会失去如下思想：某些权利之所以在社会中具有根本地位，不是因为它们在协议或者在法律制度中占据一定地位，而是因为它们的道德地位。这是我们无需丧失也不应丧失的东西。

不管怎样，作为哲学家、法理学家和政治理论家，我们不可能削弱“人权”话语及其调控世界的雄心壮志，即使我们尝试这样做。对我们来说，唯一现实的选择是一个相当乐观的选择，那就是去影响、发展和完善人权话语。[36]

1.4 说明权利的不同进路：实质性的说明和结构性的说明

我们需要对“人权”提出这样一种说明，这种说明至少要让人权的概念具有足够内容，以便在不考虑困难的边界情形的情况下，我们可以判断任何被称为“人权”的东西是否确实是一项人权，是对什么东西的权利。

在对权利的说明中有几个这样的说明：不管它们给予我们多少东西，它们并没有提供我们在这里所需要的东西。几个现代哲学家主要试图按照权利的结构特点来描述权利的特征。例如，乔尔·范伯格对权利的说明基本上是结构性的。在他看来，一个权利就是一个具有两个特点的主张：首先，它是针对某些可以指定的个体而提出的一项主

张，其次，它是以一个人的名义针对那些人的行为或不作为而提出的一项主张。或者更严格地说，在得到法律或道德原则的充分支持时，它就是这样一个主张，因此是有效的。[37]但是，范伯格提出的说明是针对一般而论的权利，而不是特别针对人权。在他的框架中，通过对他所设想的一个或多个道德原则（可能是一个把我们作为人的地位的价值表示出来的原则）补充一些具体内容，我们显然就可以得到对人权的一种说明。不是，这样做当然是要补充某种实质性的评价，而范伯格无疑会同意这一点。

罗纳德·德沃金把权利视为“王牌”，这是另一种高度结构性的观点。[38]但是，权利，甚至德沃金心目中的基本的法律权利，其要点不可能像他所声称的那样，是要充当王牌来助力于对一般福利的诉诸。德沃金的主张会有这样一个后果：在抑制历史上曾用权利来抑制的大多数行动者这件事情上，权利毫无用处。那些行动者包括狡诈的教皇、专制君主、无产阶级专政、攫取政治权力的刺客恶棍，说得好听一点，他们当中并不是所有人都把一般福利作为目标。当然，我们或许认为德沃金提到的只是理想的政治条件，例如国家承诺要不偏不倚地追求福利的最大化，或者追求它对如何促进人民的利益的最佳设想，不管这种设想如何。但是，即便我们用这种更有同情心的方式来重新解释德沃金，他的主张也不会因此而变得更加合理。[39]在这种情况下，我们可以认为德沃金所说的是，在那些理想条件下，权利的要旨就在于充当王牌来助力于那种促进所有人的利益的最佳政策。但是这也不可能是正确的。如果有人否认人权在历史上发挥的作用，那么德沃金的权利概念也无助于缓解那种否认的不合理性。此外，正义和公平有时候也有可能助力于对所有人的利益的促进，而且，正如我们在后面会看到的，[40]正义的领域和人权的领域只是部分重叠，而不是完全吻合。如果除了权利外还有其他王牌，那么我们就不能用“以王牌取胜”这个说法来表征权利。也许一般的善会有某个特别高的层次，在那个层次上，它将推翻一个权利，正如德沃金自己承认的。[41]在哪一个层次上呢？为了回答这个问题，我们就需要知道如何把道德权重赋予权利和不同层次的一般的善。如果我们赋予权利的权重不能是任意的，那么我们就必须对权利所代表的价值有一个充分丰富的理解——不管我们对“人的尊严或价值”这个现在被广为使用的短语有什么恰当的理解，人权最有可能要求我们对它有一个充分丰富的理解。[42]因此，为了对人权提出一个令人满意的说明，就必须把“人的尊严”这个极端模糊的术语的某种轮廓包括进来，当然不是把它包括在这个术语的各种用法中，而是把它包括在这个术语作为人权的一个根据而发挥的作用中。于是，与德沃金提供的说明相比，这个说明就必须包含更有实质性的评价要素。[43]

罗伯特·诺齐克把权利理解为“边际约束”。这种理解比德沃金的理解多了一点伦理内容，但在很大程度上仍然是结构性的：权利对个人善或公共善的可允许的追求施加了限制；不过，在很罕见的“大灾难”的情形中，边际约束可以被推翻。[44]然而，若不对“大灾难”这个说法提出一个解释，诺齐克的提议也没有什么帮助。诺齐克解释说大灾难就类似于核恐怖。但这个例子仅仅是把抵制协定的层次设定得很高，却没有精确地说要有多高，也没有提出任何理由来说明为什么它就把底线设在那个地方。例如，恐怖主义者在2001年9月11日攻击曼哈顿，设想他们再次攻击曼哈顿，但这次他们使用一枚能够摧毁曼哈顿南部的小型核弹，如此产生的威胁在相关的意义上构成了一次“大灾难”吗？对曼哈顿南部的摧毁极其恐怖，但仍算不上是核恐怖。此外，这种不够严重的威胁为美国政府（如果它碰巧想起了这种可能性）后来引入不经审判就进行拘禁的做法提供了辩护吗？我们不知道；“大灾难”这个词所能提供的帮助太少了。不管怎样，诺齐克并不把“只能被一场大灾难推翻”这个说法视为人权的一个本质特征或人权的要旨。如果那就是人权的一个本质特征，那么，只要一个人对推翻条件采取一个不太严格的标准（即便这个标准所要求的东西仍然多于一般的善减去那个权利后的盈余），他就会对人权是什么做出一个错误判断，不过，实际情况显然不是这样。相反，诺齐克引入了一个具有伦理实质的要素：权利表达了个人分离性的道德重要性。但是，我们也不是很清楚那个重要性究竟是什么，诺齐克对此没有提出任何进一步的说明。为了在这些问题上取得进步，我们至少需要进一步说明个人分离性的思想。即使诺齐克已经把这种伦理实质给予我们，我们仍然需要更多的东西。

一般来说，对于人权，我们需要提出一个比范伯格、德沃金或诺齐克给出的说明具有更多的伦理实质的说明。我说“更多的伦理实质”，因为对人权的任何说明都不会是纯粹结构性的，也不会是纯粹实质性的，而是需要把二者结合起来。我们需要的那种具有更多的伦理实质的说明本身也会有结构性的含义。我并未提出这样一个一般论点：为了说明人权，结构性说明必须变得更有实质性。这类结构性说明并未得到很好的定义，除此之外，在上面提到的那三种特定情形中，都不缺乏结构性的说明。我的评论至多是暗示性的——我想暗示的是，与我们目前具有的那些著名的、主要是结构性的论述所提供的说明相比，对人权的一种说明应具有更多的实质性评价的内容。

1.5 一种不同类型的实质性说明

然而，我现在不想表达这样一个意思：为了把对人权的一个说明

变得更加具有伦理实质，就只能直接把人权建立在实质性价值的基础上。这个想法是约翰·罗尔斯近来已经挑战的一个信念。[45]罗尔斯正确地指出，通过详细阐明人权在一个更为宏大的理论中的作用，也可以让这样一个说明变得更有实质性，而在罗尔斯的情形中，这样一个理论就是人民之间的一个政治正义理论。罗尔斯认为，为了把一个万民法确立起来，就需要一套在一个实际的政治语境中切实可用的概念和原则，在这样一个语境中，秩序良好的人民可能具有很不相同的宗教、哲学和道德信念，而在没有受到强迫的情况下，他们将会同意对他们彼此的行为进行制约的规则。良序人民的集合，除了包括自由民主社会外，也包括他所说的“具有等级秩序的得体的人民”，他们没有侵犯性，尊重人权，并具有一个其成员都接受的法律体系，由此他们就可以忠诚地把道德责任施加于自己，他们也遵循一个关于共同善的正义观念，具有一个基本的政治结构——即便不是民主的，但至少包含某个基本的“协商式的等级结构”。[46]不过，罗尔斯特意把他用来支持他所设想的那个万民法的主张置于一个自由主义社会的视野中，并从那个视野出发，通过一个两阶段的步骤向外扩展万民法。罗尔斯首先论证说，一群自由民主社会的人民希望互相达成公正的行为规则，因此就会同意他所设想的那个万民法。他接下来论证说，一群自由民主社会的人民同样希望把他们与得体的等级社会进行交往的公正规则确立起来，因此就会就同一个万民法与后者达成一致。罗尔斯由此断言这种万民法就被确立为一切良序人民的万民法。

罗尔斯似乎合理地相信，在自由制度下行使理性的人们往往会达成不同的全面性的宗教、哲学和道德观点；简而言之，自由培养了这种多元主义。[47]罗尔斯说，为了其论证的每个阶段在良序人民之间达成一致，人们就必须诉诸公共理由——这种理由不是来自任何特定的全面性的观点，将被协议各方接受为权威性的。若是在自由的人民和具有等级结构的得体人民之间来签订协议，情况就变得有点复杂了。在这种情况下，我们必须避免民族中心论。正如罗尔斯所说，我们应避免提出这样的说法：“人具有道德人格，在上帝眼中有着平等的价值；或者，他们具有某些道德能力和理智能力，并因此而有资格享有权利”；罗尔斯认为，我们不想直接在这些评价性的概念中来寻找权利的根据，因为具有等级结构的得体人民可能会认为那些概念是“自由的或民主的，或者以某种方式标志着西方的政治传统、对其他文化持有偏见”，[48]因此要加以拒斥。罗尔斯转而认为，万民法背后的原则“仅仅是由一个政治观念及其政治价值来表达的”。[49]这些限制产生了一份比自由民主社会共有的人权清单要简短一些的人权清单。[50]罗尔斯自己的那份清单更加简短，它忽略了某些典型的人权，例如言论自由、结社自由（除了良知自由和宗教信仰自由所需要的条件外）、民主参与的权利以及任何超越了单纯的生存权的经济权

利。[51]按照罗尔斯对人权的理解，人权的作用很有限：其作用仅仅在于为战争及其行为提供辩护性的理由，为一个国家何时可以强制性地干预另一个国家设定条件。[52]

关于罗尔斯的提议，就说这么多。在历史进程中，已经出现很多不同的权利清单：罗尔斯为万民法所设想的那份简短清单是其中的一个例子，更长的清单包括某些宪政民主社会采纳的清单，从联合国文件中编辑出来的清单，从托马斯主义、康德主义或功利主义之类的全面性的道德观点中推导出来的清单，等等。只要稍微反思一下，问问那些清单中的哪些条目几乎普遍地吸引了“人权”这个名称，就可以清楚地看到那就是在第二份（某些自由民主社会）或第三份（联合国）清单中的那些条目。罗尔斯说，他的那份更加简短的清单是第二份或第三份清单的一个真子集。[53]既然如此，为什么他采纳“人权”这个名称来标明他的那份清单呢？我们追问这个问题，是因为罗尔斯没有充分的理由这样做。即便他正确地认为万民法需要一份缩减的清单（对此我很怀疑，我会在后面说明理由[54]），那也不是他应该把那份清单看作一份“人”权清单的理由。他没有提出理由来说明人权实际上就是（或者现在最好被认为就是）那些东西。他也没有试图表明，人作为人，或者在他想对“人”这个概念提出的任何其他解释下，仅仅具有他那份清单上的权利。他说他的那份清单包含了“一类很特别的紧迫权利”，[55]但却没有告诉我们那些权利有多么迫切，而自由民主社会的清单中拒绝接受的那些权利就不紧迫了。为了表明罗尔斯的那份更加简短的清单表达了我们现在对人权的最佳认识，就需要一个更为有力的论证，例如这样一个论证：自由民主社会的人权清单的所有版本都有着无可救药的缺陷。这样的论证确实存在，[56]不过，据我所知，其中没有任何论证把如此之强的结论确立起来。对于罗尔斯来说，人权旨在把国家之间的战争规则以及一个国家可允许地干预另一个国家的条件确立起来，但是，他对人权的作用的这种刻画同样缺乏充分的动机。对于人权，我们有一个几乎得到普遍接受的理解，按照那种理解，人权的要旨比罗尔斯所设想的要宽广得多。例如，人权显然在国内也有一个作用：为反叛做辩护，为和平改革提供理由，钳制专制统治者，批评多数人对少数民族的对待。联合国和非政府组织用人权来颁布个别国家的定期人权记录，而这种记录是从一个内部的观点来看待的。人权也被用来批评一个社会的内部制度。很多医院因为否定病人的知情同意权而受到谴责。一些父母因为违背了成年孩子的自主性和自由而遭受合理的批评。

当然，在寻求各个良序人民在万民法上所达成的一致时，我们应该尽可能利用跨文化的语言。罗尔斯更强烈地主张我们应该使用“公共理性”，并认为那是我们达成一致的最好希望。不过，这是一个经

验主张，他自己从未试图加以辩护，反而认为它是明显的。但是，事实恰恰相反，他的主张很可疑。在我看来，罗尔斯关于民族中心论的观点很快就过时了。[57]

希尔琳·艾芭迪，2003年诺贝尔和平奖获得者，在获奖宣告后的一个访谈中说，伊朗以人权为基础的改革运动“不可阻挡，在每个社会，人民都希望自由的时代必将来临，而这样一个时代在伊朗已经来临。”[58]这个观点在受过教育的伊朗人中广为流行，正如大规模的学生示威显示出来的。中国和东南亚也是如此。民族之间的不受强制的协议并不要求每个成员都采纳人权的语言；只要政治上更加警觉、更加积极的人们这样做就够了。坦率地说，中东一些部落社会还没有为自由做好准备。不过，如果人们想要一条通向万民法的实际途径，希望理想的万民社会也具有现实的可行性，就像罗尔斯所说的那样，那么他们就会促进联合国的人权清单（也许略加修正），正如我即将论证的。

不管怎样，国际话语要求一份大体上得到认同的人权清单，这份清单是否需要得到一致公认的辩护，这是另一个问题。最近五十年来，我们已经有了一份在很大程度上得到认同的清单。当联合国在1947年设立一个委员会来起草一份人权宣言时，新创立的联合国教科文组织设立了一个由哲学家构成的相应的委员会来指导起草委员会。联合国教科文组织从所有主流文化中召集哲学家，很多时候是通过投票来选举哲学家的代表。那些哲学家几乎没有碰到什么问题就在一份人权清单上达成一致，那份清单与1948年最终出现的《世界人权宣言》很相像。雅克·马利坦，法国托马斯主义者，联合国教科文组织设立的那个委员会的成员，报告说：一个在文化上如此多样的群体竟然能够在一份人权清单上达成一致，会议的一位来访者对此感到很惊奇，而在这个时候，他被告知“我们在这些权利上达成一致，只是因为无人去追究我们为什么达成一致”。[59]哲学家们在这个问题上保持可理解的沉默，这种沉默就类似于法律对于其下属规范的辩护保持沉默。例如，就刑法而论，社会成员很容易就哪些犯罪是恶性犯罪达成一致，但是，在“什么东西使得恶性犯罪成为罪行”这一问题上，在他们之间往往就会出现实质性的分歧。[60]

不过，只是在一份人权清单上达成一致，而不是在其背后的根据上达成一致，是有很大缺陷的。如果人们能够在一份人权清单的辩护上形成重要共识，他们就可以更全心全意地促进人权，而在哪些人权具有优先性的问题上，也可以减少争论，于是就可以对人权之间的冲突提出更为合理、更加统一的解决方案。这一切都很值得想望。

但是，这件事情发生的最有可能的方式是什么呢？这是罗尔斯提

出的经验问题。我应该说，有两种最有可能的方式。第一种是继续传播主要是在西方被激发起来的人权话语，这种传播是我们在最近六十年来所看到的。人权话语的核心是如下思想：人是独特的，我们是按照上帝的形象被造出来的（《创世记》1：27），我们也是创造者——我们自己的创造者，并通过我们的行动而成为我们周围的那部分世界的创造者，我们也会因此而接受审判。《创世记》是“本书提到的人民”（犹太人、基督徒以及穆斯林）所共有的。“我们是按照上帝的形象被造出来的”这一思想具有平等主义和个体主义的含义，这些含义潜伏在基督教中，直到中世纪晚期才显现出来。于是，教会中那条权威主义的线索就为一个观点提供了一些依据，那就是：若不对自己的行为负责，我们就得不到奖励或惩罚；若不是自主的，我们就不可能是负责任的；若不能践行个人良知，我们就不可能是自主的。仅仅屈从于权威是没有尊严的。人权被认为就是对人的这种高尚地位的保护，尽管在这种辩护究竟如何工作的问题上，人们可以提出很多不同的说明。从功过到个人良知的思想转变并不是西方独有的；这种转变对于一个人把自己视为其他道德行动者中的一员是本质的。坦率地说，我们实际上无需采取最后那个步骤，即从道德能动性的思想出发采纳人权话语；但是，人的道德能动性应该得到保护，而这个思想是如下思想的一个不可分离的部分：人的道德能动性具有特别高的价值。后者又是道德观点的一个深层要素，因此就有了这样一个理性期望：这个思想的吸引力并不局限于西方世界。在一些西方作者中有这样一个说法：把人权的观念与我们西方人对人权的特定理解绑在一起会让我们“不堪忍受”，[61]但是，不愿意放弃那个道德观点（按照我们的理解，我们的人权观念乃是深深地植根于它当中，尽管可以与之相分离）很难说就会让我们不堪忍受。

第二种最有可能的方式就是去发现在非西方文化中出现（即使只是潜在地出现）的辩护性观念，而借助于这种方式，我们就可以在辩护上达到更大的共识。几位学者最近一直在为这种观念寻求非西方的文化。[62]他们发现的观念经常显示出与西方世界所使用的思想，例如个人责任、自主性、自由以及人的尊严的显著重叠。[63]

与第一种方式相比，第二种方式显得不太具有民族中心论的色彩，因此更有希望。我将在后面论证说，[64]与现象相反，第一种探讨更有希望。

然而，这两种方式都不是契约论的方式。二者都没有诉诸罗尔斯认为很有必要的那种公共理性，相反都涉及人们直接在价值观念上达成的一致——当然，不是在一种全面性的道德观点上达成一致，而是在一种特别深刻的能动性的思想上达成一致，这个思想出现或者说能

够出现在那两种探讨中，而不会产生令人畏惧的困难。因此，人权可以直接在价值中发现其根据，而又不致变得在文化中受到限制。不管罗尔斯对万民法提出了什么说法，他都不应该妨碍我们一如既往地追求对人权的自由主义理解，或者通过直接在价值中去寻找人权的根据，把一种具有实质性的伦理内容的说明发展出来。[65]

1.6 人权的观念应如何得到完善？

为什么近来的作者如此偏爱对权利提出一种结构性的说明（例如范伯格、德沃金、诺齐克），或者按照法律的功能来提出的说明（例如罗尔斯、贝茨）呢？大多数作者早就放弃了自然法的说明（除了最弱的自然法的说明外）。今天，大多数作者也希望避免那种包含广泛的伦理承诺的说明：他们认为，用这种方式来说明权利纯属渲染情感、会带来无休无止的争论。除了那种最模糊的说明（例如联合国提出的如下主张：人权来自“人的尊严”）外，没有任何实质性的说明取得了流行地位。这些作者认为，如果一种说明变得不太模糊，我们就会卷入我们自己持有的各种不相容的全面性的伦理信念中。正是因为这个缘故，洛克告诉我们不要诉诸“最高的善”；正是因为这个缘故，休谟声称伦理判断就是表示情感，而这个主张在20世纪很流行。即便如此，我们觉得仍然需要用更多的东西来说明权利的观念尤其是人权的观念。我们缺乏一个恰当地制定出来、与现代精神相一致的实质性说明，因此我们就自然地转向其他地方。

很多人希望对人权提出一种大体上是结构性的或诉诸法律功能的论述，但是，正如我们已经看到的，这种论述缺乏充分的说明能力。几个世纪前，哲学家们并未表示他们不愿意提出更加丰富的实质性说明，比如说，通过把权利整合进入他们提出的全面性的伦理观点中。康德在晚期的《道德形而上学》中就对“自然权利”采取了这种做法，密尔在《功利主义》最后一章也对“权利”采取了这种做法。这些规定当然无助于解决“人权”这个观念的不确定性问题。我也说过，没有好的理由接受罗尔斯的规定。对于康德和密尔来说，情况就不同了；他们的规定已经存在了很长时间，因此我们就可以断言，尽管有些哲学家接受了他们那种更加宏大的理论，但与此相比，那些规定并没有得到很多说话者或作者的接受，因此也没有成为“权利”或“人权”这个术语的正确使用标准的一个公认部分。

在康德、密尔和罗尔斯的规定下，“人权”这个术语的外延实质上不同于它在启蒙运动传统中具有的外延：正如我们已经看到的，这个术语的外延在罗尔斯那里显然更小，而在康德和密尔那里则更大。

[66]如果对这个术语的一个规定所产生的外延与它在启蒙运动时期具有的外延很不相同，那么有什么理由认为那个规定就是最好的呢？有什么理由认为它说明了我们一开始打算说明的那个术语呢？难道它不是正好改变了主题吗？

尽管如此，我们不能反而决定去淡化启蒙运动的“人权”观念。这个观念确实很不完备。不过，为了对人权达到一个令人满意的理解，我们无需淡化那个观念，而是要去完善它。

与此同时，我要立即提出的问题依然是：我们应向人权的概念补充什么内容？

第二章 说明人权的首要步骤

2.1 从上往下的说明和从下往上的说明

在前一章结束之际我们看到，哲学有两种一般的方式为人权提供一种更为实质性的说明。有一种从上往下的研究方式：我们开始于一个主导原则或一些原则，或者一个权威性的决策程序，例如效用原则或绝对命令，或者各方通过契约来达成协议的模型，然后从这种东西中把人权推导出来。当今，在哲学领域中，对权利的大多数说明是从上往下的。然后还有一种从下往上的研究方式：我们开始于实际的社会生活中政治家、律师、社会活动分子以及各种理论家所使用的人权，然后看看我们可以用什么更高的原则来说明人权的道德分量（当我们认为它们有道德分量时），来解决它们之间的冲突。

这两种途径都应该受到欢迎，我们看看每种途径能够向我们提供什么帮助。我偏爱从下往上的途径。为了说明需要加以说明的东西，我们可能并不需要一路上升到从上往下的途径中所使用的高度抽象的道德原则。因此我们无须假定（至少在一开始）这些有争议的抽象的道德原则中的任何一个原则都是正确的，或者甚至假定大规模的体系在伦理学中是可能的。不管怎样，若不首先说明人权概念在社会生活中是如何被使用的，从上往下的途径就不可能行得通。我们需要这样一个说明来检验从这些高度抽象的道德原则中可以推导出来的东西是否就是人权，而且只是人权。我们无须认为，这个术语在目前的社会生活中的应用是不可修改的，但是，对于“什么人权不依赖于被认为可以把它们推导出来的原则”这个问题，我们需要有某种理解，人权的社会用途就是其最有可能的来源。

那么，我们应该把什么内容赋予人权概念呢？如果我们采纳从下往上的途径，这项工作就有两个部分。这个内容在某种程度上显然要由“人权”概念的使用标准来决定；这些标准，即便不充分，已经与人权概念相联系。因此，在我们的工作中，首要任务是要考虑把人权概念产生出来的那个漫长的传统，发现在那个传统中已经存在的内容。尽管这个概念是不完备的，它也不是完全空洞的。

对我们来说，17世纪和18世纪对人权的论述仍然是人权观念最近

的主要发展，但留下了很多有待于我们去补充的东西。因为这就是我们的任务，我们今天处于这样一个地位：既要把对人权的一种实质性的说明创造出来，又要把人权本身创造出来。我们所需要的那个说明，正如我们即将看到的，最终会有一个规定的尺度。由此我们也得到了一些自由，尽管是在约束下的自由。首先是这个传统的约束，然后是为了满足实践需要并与伦理思想的其余部分相适应而需要满足的约束。

2.2 人权传统

在我看来，权利观念有一段最可靠的历史，现在就让我来总结性地概述一下这段历史。[67]

正如我在导论中提到的，一个具有“权利”的现代含义的术语是在中世纪晚期出现的，大概首先出现在博洛尼亚，在宗教法规学者的著作中，这些学者对宗教法规以及罗马法的民事方面进行注释和评论，试图在某种程度上让很多并不总是一致的法规相和谐。在12世纪和13世纪期间，“ius”这个拉丁词的意义在应用上有了扩展：这个词原来指的是“公平的东西”，那时被扩展开来把“权利”的现代含义（权利是一个人拥有、控制或要求某个东西的资格）也包含在内。现代作者最终把自然权利（ius naturale）的这两个含义称为“客观”含义和“主观”含义。例如，阿奎那经常谈论“自然权利”，但从未用过一个可以被译为“自然权利”的术语，尽管一些人相信他确实有那个概念。[68]

1280年，在捍卫反对教权的一桩案子中，枫丹的杰弗里使用了现代主观意义上的权利概念。[69]不过，对这一概念更加一贯的用法出现在那场关于贫困的古怪争论中。在阿西西的圣方济死后，方济会修士自身开始争论他们信守贫困的誓约到底有什么意义。可想而知，主教们不久就被一个教条搅得心神不安并加入了这场争论，那个教条就是：为了过一个理想的基督徒生活，就必须弃绝财产和权力。有一个引起关注但不合常理的论证大概是这样说的：当某人向方济会修士提供一块肉、一片面包作为晚餐时，他显然不是在提供一项贷款；一项贷款要求细心照看并最终归还好处；然而，给予方济会修士的好处本来就是用来消费的；因此，一旦得到这些好处，方济会修士就必须拥有它们，因此还没有真正弃绝财产。[70]另一个论证是奥卡姆提出来的，大概是说方济会修士还没有弃绝财产。在有迫切需求时，我们每个人都对物品拥有一项不可转让的自然权利。把这项权利转让出去是不允许的，因为这样做无异于自杀。[71]在这场争论中，所提出的论证背后是对财产的某种理解。上帝把世界上的财富给予我们，让我们

共同使用。但是，除非特定的人对特定的物品负责，否则它们就不会得到维护，或者不会被有益地利用。因此，并非上帝而是人引入了财产制度。但是，财产所有权只有托管的地位；物品在需要时可以被纳入公共储存。在这些争论中，我们可以发现词语形式上的一种转变：一开始有这样一条自然法（ius），即一切事物都被共同拥有，因此有迫切需要的人从有富余的人那里拿点东西就不算偷窃；然后有了一个新近出来的观念：有需要的人有权利（ius）从有富余的人那里拿点东西，因此不是偷窃。12世纪和13世纪的评论者开始针对一种能力或官能来使用“ius”这个词，强化这个概念的主观含义：一种能力或官能，例如理性能动性，是一个个体所具有的某种东西。[72]在12世纪，有两个改变世界的事件发生了，一个是复原了全部罗马法著作，另一个是出现了某些教会法规文本的一个评注版，即格拉提安的《法典》（*Decretum*）（1140年）。我们大概可以合理地认为，“自然权利”这个概念的主观含义并不是很晚才出现的，[73]而是，在那些评论家试图规整和理解那两套法律的努力中，这个含义就已经出现了。

奥卡姆的威廉遵循一个可以追溯到早期宗教法规学者的传统，认为理性赋予我们以自由，而自由则给予我们以尊严。皮科·德拉·米兰多拉，文艺复兴早期的一位哲学家，曾于1477年在博洛尼亚研究教会法，对人的自由和人的地位的尊严之间的关系提出了一个很有影响的阐述。上帝确定了所有其他事物的本质，但唯独让人自己来确定自己的本质。就此而论，人就像上帝。人也是创造者——他自己的创造者。人被允许“拥有他所选择的东西，成为他所意愿的样子”。[74]这种自由构成了“人的尊严”，正如皮科的那本成名作的标题所说。

在16世纪早期印第安人关于西班牙对新世界原住民的奴役的争论中，自由与尊严的联系也处于核心地位。很多宗教法规学者断然论证说，美洲原住民是行为主体，这一点无可置否，因此，他们的自主性和自由不容剥夺，而西班牙指挥官却在到处剥夺他们的自主性和自由。在17世纪和18世纪的政治思想中，尊严的概念也占据中心地位，当时，它在卢梭和康德手中得到了最有力的发展。不过，我将就此打住；最后这些评论已经把我们带入现代时期，而那就是第一章的历史评注开始的地方。

我已经概述的是在中世纪晚期和文艺复兴时期占据主导地位的自然权利观念。当然，也有很多与这个主导观念相偏离的思想。例如，有段时间，有人发展了一个理论，试图切断自然权利和能动性之间的联系，允许把动物和无生命的物体也包含在权利的持有者中。[75]不过，这种偏离常规的解释并不长久。此后不久，弗朗西斯科·德·维托里亚（1492年—1546年）又开始断言“我们持有权利”和“我们是按照

上帝的形象被造出来的”这两件事情之间的联系。

2.3 一个实质性说明的提议

人权传统并不必然把我们引向任何具体的实质性说明。我们有理由在一个新方向上来看待一个传统，或者完全与之决裂。不过，在我看来，对人权的最好的实质性说明仍然是本着人权传统的精神提出的说明，大致如下。人的生活不同于其他动物的生活。我们人类对自己、对我们的过去和未来都有相应的观念。我们进行反思和评价。对于一个好的生活会是什么样子，我们形成了各种想象——当然，我们经常只是小规模地形成这种想象，偶尔也大规模地形成这种想象。我们试图实现这些想象。当我们说“人是一种独特的存在”（就我们所知是独特的）时，我们就是在这个意义上说的。也许大猩猩比我们通常所想的那样分享了我们的更多的本质，但是没有证据表明，除了人种外，还有任何其他物种也能对一个值得过的生活形成观念并追求这些观念。不过，在宇宙中其他地方，也可能存在一些能够慎思、能够行动的智慧生物。倘若如此，我们就应该考虑如何修改人权的思想来适应那些生物。只要我们并不忽视这一可能性，继续谈论一种独特的“人类”存在也没有什么害处。我们把我们作为人的地位看得很高，甚至经常高于我们的幸福。这种地位的核心就是“我们是行为主体”这一思想——我们能够慎思、评价、选择和行动，以把我们心目中所设想的好生活创造出来。

人权于是就可以被认为旨在保护我们作为人的资格，或者就像我将要说的那样，保护我们的人格。通过解析能动性的概念，我们就可以把人格的概念分解为几个更加清晰的要素。在我们能够成为行动者的最充分的意义上，为了成为一个行动者，一个人必须（首先）选择自己的生活途径，也就是说，没有受到其他人或者某种其他东西的支配或控制（把这称为“自主性”）。（其次）一个人的选择必须是真实的；一个人至少要有某种基本的教育和信息。在做出选择后，一个人必须能够行动；换句话说，一个人至少要有资源和能力方面的最低限度供给（把这称为“最低限度供给”）。然而，若有人从中阻挠，这些东西也都派不上用场；因此（第三）其他人也必须不要强制性地阻止一个人去追求他为自己所设想的值得过的生活（把这称为“自由”）。既然我们把很高的价值赋予每个人的人格，我们也就认为人格所要活动的领域应享有特权并受到保护。

这就是关于人权的直观的核心思想。在本章中，我想粗略地概述我对人权提出的实质性说明，然后在后面的章节中来充实和发展我的

说明。

2.4 人权的一个根据：人格

我们应把人权的根据放在哪里呢？当然主要是放在人格当中。从人格的概念中，我们可以得到传统的人权清单中的大多数权利。我们拥有一项生命的权利（没有生命就不可能有人格），我们拥有一项人身安全的权利（出于同样的理由），我们拥有一项在政治决策上表达自己声音的权利（自主性的一种关键运用），我们拥有一项言论自由的权利，我们拥有一项集会自由的权利，我们拥有一项出版自由的权利（若没有这些权利，自主性的运用就会变得很狭隘），我们拥有一项宗教崇拜的权利（这与我们对生活意义的理解密切相关）。我应该说（即使这一点很有争议），人格也产生了一项积极自由的权利，即享有基本教育和最低限度供给的权利——对于一个人类个体来说，为了作为人而存在，而不仅仅是作为生命有机体幸存下去，就需要这些东西。人格也产生了一项不受折磨的权利，因为折磨除了有很多恶果外，也会摧毁一个人做出决定和坚持决定的能力。人格的概念还有很多其他含义，这里不一而论，不过，现在应该清楚的是，这个概念具有很强大的生产力。

我把人格视为中心概念，这也有助于进一步解释我对人权的说明为什么是实质性的。我早先提到的一些结构性说明也旨在提供人权存在的条件。但实质性的说明前进了一步；比如说，我的说明不是在某些形式特点中来寻找人权的根据，也不是按照人权在一个更大的道德结构中的作用来说明人权，而是直接在一系列核心的实质性价值即人格的各种价值中来寻找人权的根据。

在人格中来寻求人权的根据意味着对人权的内容施加了一个明显约束：并非任何促进人类的善或人类繁盛的东西都可以算作人权的对象，唯有人的资格所需要的那些东西才可以成为人权的对象。人所特有的生活是一种有点严峻的状态，人权是对这种状态的保护，而不是对一个好的、幸福的或繁盛的人类生活的保护。那个更加严峻的概念一方面受到人权传统的支撑，另一方面也要求我们要做出恰当规定。要是我们对一个好生活或幸福生活所需要的一切都有权利，权利的语言就会变得多余。我们已经有一种完全恰当的方式谈论个人福祉以及任何有可能促进它的义务。我们充其量只有追求幸福的权利，或者说，有权享有得以把一个幸福生活建造出来的基础，而不是对幸福本身享有一项权利。

这对于我们应如何理解“人权”这个概念中的“人”这个关键词语有什么含义呢？在这里，“人”不可能仅仅是指“是人种这个物种的成员”。婴儿、智力严重发育不全的人、不可逆转地处于昏迷状态的人，都是这个物种的成员，但并不是行为主体。于是，有些学者就忍不住把“人”鉴定为“行为主体”、把他们从生物物种中完全抽象出来。然而，并非只有人类才是行为主体，从太空船上出现的外星人也将是行为主体。不过，这条思想路线很危险。它把权利拥有者转变为一种很贫乏的抽象实体，仅仅用合理性和意向性来表征他们。在我看来，这也太不靠谱了。那种很贫乏、很抽象的行为主体的一个特点是自主性；如果能动性概念要产生任何权利，那么自主性当然是这个主体需要拥有的一个特点。康德认为，只有当一个人的行动来自一个完全理性的、具有表达能力的中心，而不是由该中心之外的任何东西（例如一个人的生物学构成或者他所生活的社会）来决定的时候，他才是自主的。当然，康德是在把本体的自我和众所周知的现象自我相对比，后者是由自然和培育来塑造的。但是，合理性要求思想，而思想（至少关于要如何生活的思想）要求语言；语言是一种文化产物，深深地受到我们这样的动物所实践的那种生活形式的影响。若把一切关于我们的、由自然或培育来塑造的东西都剥离掉，也就没有太多的东西留下来了。

因此，自主性应该在现象世界中来予以说明——它是我们在现象世界中发现的，而且，我们发现它被深深地缠绕在现象世界的因果网络中。于是，我们所感兴趣的那种自主性就会把人所特有的那种体验世界、用概念来表达世界的方式反映出来；那种自主性是由人类特有的关注以及对重要性的感受来塑造的。我们不知道成为火星人或金星人是怎么回事。我们所要理解的自主性必定就是人类特有的自主性，而不是一种贫乏的、抽象的自我的自主性。于是，我们应该把“人权”这个短语中的“人”大致理解为一个发挥功能的人类行动者。人权因此不可能完全是非历史的。

但是，人权究竟多么深刻地被包嵌在一段特定的历史中呢？如果关于人性的陈述可以被认为是对自然界的某个部分的构成和运作的观察，正如一些古典自然法理论家所认为的那样，那么那些陈述就可以轻而易举地要求跨文化的正确性标准。[76]然而，表面上看，这好像是在试图把价值（人权）从事实（人性）中推导出来，但一代又一代的哲学家已被告知这是不可能的。不过，只是在我们对自然的某种理解下，把人权从人性中推导出来才是不可能的，而按照那种理解，自然就是自然科学特别是物理科学所描述的东西。在这种理解下，自然排除了价值。按照这种狭隘的理解，我对“人”提出来的那种理解就不是自然的。我用自主性和自由这样的概念把发挥功能的人类行动者挑

选出来，我之所以选择这些特点，是因为它们是特别重要的人类利益，因此才可以把权利从这种利益中推导出来；权利是强有力的保护，因此就要求某些特别有价值的东西来吸引保护。因此我对“人性”和“人类行动者”的理解已完全处于规范领域中，在试图把权利从具有丰富的评价含义的概念中推导出来时，我并未陷入明显的谬误。

上面指出，通过把“人性”和“人的能动性”的概念放在规范领域中，我们就可以捍卫这种推导，但这种捍卫似乎牺牲了人权传统的一个中心特点：人权是从某种客观的、事实性的东西中推导出来的，因此要求普遍承认。不过，若有人认为评价性的东西不可能也是客观的，他就太仓促了。认为评价性的东西不可能是自然的也太仓促了。休谟对事实和价值的两分取决于他对事实的狭隘理解。但在我看来，有一个很有分量的理由让我们认为基本的人类利益是世界的特点，这些利益被满足或不被满足是在世界中发生的事情。我们的一项基本利益是避免痛苦。事实上，我们的痛苦概念是由两方面因素构成的，一方面是我们如何感觉到痛苦，另一方面是那些感觉如何与众不同地出现在人类生活中——我们想要避免和减轻那些感觉，等等。因此，如果我说我痛苦，那么我既做出了一个事实陈述，也做出了一个评价性陈述。在我看来，对“自然”这个概念的最合理的解释不是休谟的解释，而是一种更为广泛的解释，既包含了人类的基本利益之类的特点，又包含它们被满足或不被满足这样的事件。这一切都需要更多的分析，而在几年前出版的一本书中，我已经试图提出部分分析。[77]我将在本书中再次考虑那些分析。[78]但是，如果这种经过扩展的自然主义得到了支持，就像我所认为的那样，那么它就有望恢复人权传统的中心特点的一种形式——人权在关于人类的自然事实中有其根据。

在伦理学的核心有不同的方式去理解人格的分量。有人可能像康德那样把“人”与纯粹的“物”做比较：“物”有“价格”，因此有等价物（一物的丧失可以由另一个具有同样价值的物来补偿）。然而，“人”有“尊严”；人具有独特的价值，因此没有等价物。[79]因此，有人可能想把某种与王牌的力量类似的东西赋予人权，认为人权可以推翻其他道德考虑的一切聚集体。不管怎样，道德并不仅仅在于促进人类获得更好的生活；人格有一种不依赖于那种促进的价值。这有助于说明为什么如此之多的哲学家认为（尤其是按照基于人格的说明）人权本质上是义务论的。

然而，这只是理解人格的一种方式。另一种方式是认为我们对人格的运用（也就是说，我们自主地、且无疑是反复选择我们的生活途径，并自由地追求它们）本身就是一个目的，这个目的的实现往往强

化了我们的生活质量。自主选择显然是人类生活的高度重要的特点，但并不是原则上不可以与好生活的其他要素做交易，那些要素包括成就、某些类型的理解、深厚的个人关系、喜悦等等。按照这种理解，正是因为这些特定的人类利益具有特殊的重要性，尽管不一定是绝对的重要性，我们才用人权的概念来护卫它们。这将说明我们如何可以在一个目的论的道德中来看待人权，在这里，“目的论的”这个术语比“后果主义的”或“功利主义的”更为广泛。

我们可以在对人格的这两种理解之间做出选择，而这种选择也是关键的，因为它解决了如下问题：在什么程度上人权可以抵制与其他价值做交易，抵制的来源是什么？对人权的最佳说明将使得人权抵制交易，但不是过于抵制。这当然只是一个人人皆知的说法，但却是一个很难得到满足的说法。究竟要选择对人格的哪一种理解，这不是一个不会产生麻烦的问题。在后面我会谈到这种选择。[80]

2.5 第二个根据：实用性

人格能够成为人权所需要的唯一根据吗？我认为并非如此。即使我们采纳了人格的概念，许多人权仍然处于很不确定的状态。人格的概念告诉我们，每个人都有一项人身安全的权利。但这恰好提出了我此前问到的一个问题：是否可以认为我们有权决定在我们的身体中发生、对我们的身体所发生的事情？在我看来，人身安全的权利不会像后面所设想的那个权利那么宽泛，人格的根据向我们提供了一些思想，让我们可以理解为什么人身安全的权利可能更狭隘。这项权利仅仅是针对为了维持一个个体作为人的存在而需要的东西，而决定在我们的身体中发生、对我们的身体所发生的一切事情的能力是一种广泛的能力，远远超越了人身安全的权利。如果我的血液中有某种神奇的因素，在一分钟的时间内从我的手指中无痛苦地抽取的几滴血就能拯救很多人的生命，那么人格的根据好像就产生不了需要被推翻的权利。用针刺一下我手指很难说就摧毁了我的人格。但是，如果我们提高要求，那又会发生什么呢？我的人身安全的权利难道没有对我进行保护、防止卫生当局从我这里取走一个他们想要的肾脏？我确实需要一段时间才能从肾脏摘取中恢复过来，但这并不妨碍我仍然能够过正常的生活。这种界限要在何处划定呢？显然，人格的考虑本身往往不足以决定一条实际上可以派上用场而且比较明确的分界线。我们也需要思考社会。有一些实际考虑：为了有效，这条界线必须很清楚，不要有太多复杂的转弯抹角的东西；我们很容易破例做出让步，因此大概就需要留下一个充裕的安全地带。这样，为了让人身安全的权利具有比较明确的内容，可以有效地引导行为，我们就需要一个进一步的

根据，不妨称之为“实用性”。在引出这条界限时，我们也需要考虑人性、社会的本质等等。

有时候我们并不需要考虑实用性；人格本身就可以确定权利的内容。在我看来，不受折磨的权利就是这样一项权利。[81]不过，在大多数情形中，我们确实需要考虑实用性。在那些情形中，若没有一条比较明确的界限，我们就不太愿意说一项权利已经存在。我们所要寻求的是一项人权的存在条件。其存在必须在某种程度上取决于如下事实：人权的概念在含义上要足够确定，以便把具有恰当内容的人权产生出来，让它们成为对其他人提出的一种有效的、社会上易于管理的主张。社会上易于管理这一要求似乎会对人权的普遍性造成威胁。为了让人权成为对其他人提出的、社会上易于管理的主张，有可能不止需要含义上的确定性。某些社会制度，例如警察和法庭，也有可能是必要的吗？必要的东西难道不会随时随地发生变化，因此削弱了人权的普遍性吗？[82]但是，这些忧虑误解了我正在主张的东西。我所主张的是，“人权”这个术语，为了充当对其他人提出的一种有效的、社会上易于管理的主张的概念上适当的部分，就必须在含义上足够确定——只要在含义上足够确定，那种主张就是有效的、易于管理的。对人权的一种哲学说明可以被合理地指望要做的事情，就是通过人权的存在条件把“人权”这个术语的一种含义鉴定出来，而这种含义允许我们在合理的限度内充分决定个别人权的内容——不仅决定它们是人权，而且也决定它们是对什么东西的人权。为此，我建议引入人性和人类社会的本质的一些特点，把它们作为一个第二根据。那些特点就是我所说的“实用性”。纯粹的价值，例如人格的价值，若不用我所说的实用性来补充，往往只会产生高度不确定的规范，这一点不仅对于人权来说是真的，对于一般而论的道德规范来说也是真的。

我所说的实用性不是与特定的时间或地点相联系。它们是普遍的，正如权利的存在条件是普遍的：任何人，仅仅因为是人，就必定具有某些权利。实用性是关于人性和人类社会的经验信息，尤其是关于人类理解和人类动机的限度的经验信息。不过，即使普遍性要求被建构在人权的观念之中，那也不意味着一项人权的内容不能提及特定的时间和地点。我在后面会谈到基本的普遍人权（例如言论自由）和引申的、非普遍的人权，这种人权是通过把基本人权应用于具体环境而产生出来的，例如出版自由。[83]当今仍然有一些社会没有出版业，在一些社会中甚至连出版的概念也没有；在这些社会中，出版自由的人权于是就没有相关性。

实用性根据向我们提供一个进一步的理由把人权限制到正常的人类行动者，而不是一般而论的行动者。我们需要实用性来确定很多人

权的内容，它们所引入的考虑可能完全是人类生活所特有的。

但是，我们是否可以合理地指望，只有普遍的特点（人格以及具有普遍论域的实用性）才会向我们提供充分确定的含义？回答这个问题的最佳方式是看看几项人权，看看实际上需要什么东西才能获得所要求的那种确定性，我将在后面（尤其是在第二部分和第三部分）处理这个问题。这个问题也提出了一个进一步的问题：在什么意义上人权必定是“普遍的”？我马上就要讨论这个问题。

2.6 是否存在着第三个根据：平等？

存在着第三个根据吗？那个最有可能的进一步的根据就是平等。人权的观念是随着平等主义的发展而出现的，下面就是一个显明的思想：平等是人权的一个根据，甚至在一个深层次上是人权的唯一根据。

在思考平等时，我们所面临的困难是：有太多伦理上重要的平等原则，很容易被混淆起来。道德观点本身认为：我们都有道德人格，因此要求某种平等尊重。为了简便起见，我们把这个思想称为“平等尊重原则”。这个原则不同于，甚至有可能不蕴含物品的平等分配原则，而后者又不同于平等机会原则，等等。

显然，按照对“平等”的一个解释（即平等尊重）以及按照对“根据”的一个解释，平等确实是人权的一个根据。平等尊重表示了道德观点本身，而如果人权充当了道德标准，那么人权也必定表示了道德观点。一些哲学家已经把平等尊重本身视为一项人权，在实际上把它看作唯一绝对的权利——例如在某些程序中得到平等尊重的权利，而这些程序决定了所有其他非绝对的权利之间的相互妥协和协调。[84]这项权利是绝对的，因为它就是道德地位本身，而道德绝不可能建议把道德观点悬搁起来。不过，不能确定的是，平等尊重，作为道德的总体，是否应该被看作是一种与任何一项人权同样专门的东西。不管怎样，在我目前所使用“根据”这个术语的意义上，平等尊重不可能是人权的一项根据。罗纳德·德沃金谈到“对政治权利的一种有利论证”：政治权利是从“对（平等）关怀和（平等）尊重的抽象权利”中推导出来的，而那项权利“应被视为不证自明的基本公理”。[85]让我把注意力集中到他对平等尊重的诉求；即使他也谈到平等关怀，这个事实也不会影响我要说的东西。平等尊重原则很含糊，需要用进一步的概念（例如理想的观察者或理想的签订契约者）来补充内容，尽管那些具体概念本身也有不小的模糊性。平等尊重的概念本身很空洞，我们不

能从中把任何有内容的东西例如一份人权清单推导出来。这不是说在我们试图把这份清单推导出来之前，我们必须把更多的内容植入平等尊重的概念中，因为正是通过解决某些不太抽象的问题，例如存在什么人权这一问题，我们才能把更多的内容放入那个概念中。道德同时是在很多不同的普适性层次上建立起来的，并没有把某种优先性展示出来，以便我们可以从最高层次的、公理性的观念中对较低层次的观念实施所谓的“推导”。因此，在寻找人权的根据时，我们现在寻求的是这样一些观念，它们在很大程度上有助于我们解决存在什么人权、人权的内容实际上是什么之类的问题。因此，那些观念本身也具有大量内容，所以很可能与人权处于差不多同样抽象的层面上。

不过，有人可能会说，在某个地方，我们必定可以发现平等确实是人权的一个根据，只要人权是从中世纪晚期的平等主义中产生出来的。在那之前，一个人的重要权力和特权乃是来自其社会地位：领主、自由人、奴隶等等。在中世纪晚期，重要权力和特权据称完全是来自一个人作为人的地位。我们在社会地位上是有差别的，但我们在人的地位上是平等的。在这个意义上，不可否认的是，人权是立足于我们作为人的平等地位。然而，如果我们希望把人权的存在条件鉴定出来，我们就不会指望我们因为是人而拥有的平等地位，而是要去诉求人的地位本身，而人格的根据已经抓住了这一点。在中世纪晚期的平等主义中，其他形式的平等，例如物品的平等分配，尽管往往很重要，却是没有保障的。说我们都被平等地赋予了权利，并不是说我们都被赋予了一个享有平等的权利，在这里，这项权利蕴含了其他形式的平等。

不过，有人可能继续问道：难道我们不具有享有某些其他形式的平等的人权吗？那些形式的平等难道不也是建立在某个背景的平等原则之中吗？设想如下情形。你和我都是17世纪新世界的定居者。在船到达岸边时，你在我前面跳下来，宣称这个岛屿郁郁葱葱、富饶丰富的那一半是你的，而把岩石林立、贫瘠荒芜的那一半留给我。在我提出抗议时，你对我说，我的那一半，若细心加以照料，至少会产生一个可辨别的人类生活所需要的基本资源，而那就是按照我自己对人权的论述我有权得到的东西。你可以确信我会用洛克的说法抗议说：不管你宣称什么，你要为我留下足够的同样好的东西；我们是道德上平等的，我的生活就如同你的生活一样重要，我有权得到与你所能得到的资源同样多的资源。“平等”这个词会从我的口中蹦出来，而且是正当地蹦出来。在我为自己所主张的东西中，有一部分就是平等尊重以及由此而产生的一切，例如公正和公平。

然而，人权是一个很特殊的道德考虑。人权没有穷尽全部道德领

域，甚至也没有穷尽公正和公平的全部领域。[86]如果你在公交车上逃票，你并未侵犯我的权利，尽管你行为不公。这说明了为什么启蒙运动的传统把法庭上的程序正义视为人权问题，而不是分配正义或惩罚性正义的问题。程序正义保护我们的生命、自由和财产。有各种各样的分配正义，就其重要性而言，它们与我们的人格无关——只要享有最低限度供给的人权已得到尊重。人权本身有分配的含义，但被限制到对人格的保护。事实上，大多数社会中的大多数人从来就没有引起警察或法庭的注意，因此，他们的利益很可能更多地受到分配正义问题的影响，而不是受到程序正义问题的影响。不过，尽管正义问题不是人权问题，它们在我们的生活中仍然可以具有高度的重要性。

对平等有很多不同的道德上重要的考虑，公正的情形也与此类似。在对公正的考虑中，其中一些考虑是内在于人权的。如果一个社会尊重男人的人权，但不尊重女人的人权，那么女人就被否认具有平等的权利。一个人因为是一个规范的行动者而成为权利的持有者，女人在规范能动性上与男人是平等的。因此，否定她们的权利是不公正的。还有一种公正被包含在人权中，正如我们已经看到的，那就是公正判决。不是，也有某些形式的公正不是人权所关注的，例如，逃票以及在打牌中不公正的作弊。我的要点是，人权和公正的领域相重叠，但不是完全吻合。

某些形式的区别对待是有非议的，因为它们在根本上违背了平等和公正，因此，它们也与人权相重叠，但不是完全吻合。一些有非议的区别对待显然违背了人权，比如说，当政府的暗杀部门随机抓捕一个受到仇视的少数民族的成员、让他们遭受痛苦虐待时。乍一看来，这种定期虐待不一定会摧毁受害者的自主的能动性，但它经常会产生这种结果。只要一个人是一个受到仇视（或者甚至只是被蔑视或轻视）的群体的成员，仅仅因为这一点，他作为行动者的生活很有可能就已经受到削弱。一个受到仇视的少数群体的成员会被禁止大声谈论不流行的问题，被禁止用一种将会得到多数群体关注的方式来行动。如果他们生活在受到警察虐待的社会中，他们就会受到更大的限制。如果一个人所生活的社会总体上来说让他觉得自己受到贬低，那么，在这种情况下，他就很难维护自己的自尊，就很难不陷入纯粹的消极状态。不过，即便这就是侵犯人权的一个实例，人们对它所提出的最明显的说法是一种不同的东西：那是一种令人恐惧的不公正，是对平等尊重的明目张胆的侵犯。

有些有非议的区别对待并不是人权问题。设想一个跨国公司的两个上层主管具有同样的竞争力、承担同样的责任，却得到不平等的待遇，只是因为其中一人是公司总裁的弟弟。在他们当中，即使一个人

得到的报酬较少，但他仍然具有可观的收入，他的人权就没有因此而受到侵犯；就这种情形而论，值得反对的是不公正，是那种没有好的理由来支持的不平等。当今，让我们甚为忧虑的区别对待的情形主要是种族主义[87]和性别歧视，它们介于这两种极端之间。在这个中间地带，往往很难把有非议的区别对待和没有非议的区别对待辨别开来，也很难把侵犯人权的区别对待和没有侵犯人权的区别对待辨别开来。在我看来，一般来说，种族主义和性别歧视，因为可以潜在地对行为主体的自我形象产生摧毁性的影响，因而很有可能侵犯了人权。然而，年龄歧视的情形，例如强制性的退休年龄，是否有可能违背人权就很不清楚了。我在后面会回到这些问题。[88]

不久前我评论说，人权的领域包括法庭上的程序正义，但不包括很多形式的分配正义或惩罚性正义。不过，这只是一个大致的说法。正如我们看到的，人权至少包含了一个分配性的要求，即最低限度供给，因为它是人格所要求的。出于同样理由，人权也包括一些惩罚性的要求，例如罪刑相当以及禁止残酷的和异常的惩罚——罪刑相当，因为那是对自由的一种保护；禁止那种惩罚，因为一般地说那是对能动性的一种保护。例如，我在后面会简要地讨论折磨，折磨往往会削弱能动性，而这恰好就是折磨的目的所在。但是，某种犯罪要求什么样的惩罚，应得本身是否能够为惩罚辩护，这些是惩罚性正义的问题，而不是人权问题。

回到前面提出的例子，我抱怨说我应该获得岛上资源的一个平等份额，在这样说时，我引用的是平等分配原则，我们可以认为该原则涉及平等尊重，正如我们设想的对话所表明的。我确信你应当与我平等地划分岛上的财富。但是，把这件事情处理为权利问题就会产生实质性的争端。我们似乎碰到了两种类型的平等尊重的道德要求或者说正义的要求：一种要求本身就是权利，但另一种要求不是权利。于是，除了按照基于人格的说明在它们之间划出一条界线外，我们还能在哪里划出界线呢？如果我们在其他地方划出这样一条界线，那么我们的根据是什么呢？这样一条界线可以被很明确地划定吗？

我曾建议把某些（但不是所有）形式的正义和公正从人权的领域中排除出去，这个建议违反了当前的一个并非不同寻常的信念：人权的领域与正义的领域是同一个领域。但是，这个信念很不符合启蒙运动以来人们对“人权”的外延的理解。在后面，我确实会求助于平等、公正和正义来论证我对人权提出的结论，但我提到的平等、公正和正义往往是内在于人权概念的。例如，我会像很多其他人那样声称，我们享有自由的人权被限制到那种与所有人的平等自由相容的自由，而这里所说的平等就来自如下主张：作为规范的行动者，我们都是平等

的。[89]不过，有时候我也会求助于对公正的一种理解，而这种理解不是内在于人权概念的。我认为，在指派与某些福利方面的人权相关联的责任时，我们必然会诉诸我们对公正所持有的一般理想。[90]在阐明人权的含义时，完全不考虑一般而论的公正和正义是很奇怪的做法。然而，即使一个价值对于阐明人权的这些含义是必不可少的，我们也不能错误地推断说：对于人权的概念来说，它是基本的。我们不应该对如下这一点感到很忧虑：把某些形式的正义从人权领域中排除出去意味着一些最有分量的道德义务与这些权利（例如“我要求获得岛上的富饶土地的一个平等份额”这个完全得到辩护的主张）无关。有一个想法，尽管现在很常见，却是一个严重错误，那就是：既然我们认为权利在道德领域中特别重要，我们就必须把道德领域中所有特别重要的东西都转变为权利。后面我会多次谈到正义领域与公正领域的不相吻合。[91]

因此，我提议人权只有两个根据：人格和实用性。一项人权的存在条件因此就是这两个根据。为了把一项人权的存在确立起来，我们可以表明：首先，那项拟定的权利保护了人的地位的一个本质特点；其次，它的确定内容来自我此前大致概述的那些实用考虑。

2.7 “能动性”应如何得到理解？

如果我们采纳基于人格的进路，我们就不得不进一步深化“能动性”的概念，因为它是这条进路的核心。

可以合理地认为能动性是有程度地出现的。儿童需要通过很多阶段才能成为行为主体。在反思或获得价值方面，一些成年人好于其他成年人，或者比其他成年人更有效。于是，一种基于人格的说明是否必定意味着人权也是在一种成比例的程度上出现的呢？在对社会的一种柏拉图式的设想中，不同阶层具有与其不同的反思能力和执行能力相适应的权利；这种基于人格的说明对社会的理解是否还不如那种柏拉图式的理解那么具有平等主义色彩，并最终为之提供了一个辩护呢？[92]

这个忧虑之所以产生，是因为有些人使用了对“能动性”的一种特定理解，而这种理解不同于对人权的一种说明应该采纳的理解。正如我们不久前看到的，权利的概念是在特定的历史时期凸显出来的，当时人类平等的信念开始排挤一种自然的社会等级制度的信念。到了某个发展阶段，平等主义就成为一系列事实主张（虽然往往与评价相结合）的集合。其中一个主张是，社会群体之间的很多显著差别，例如

一些群体有着更加粗俗的趣味和判断，不是自然预先注定的，而是社会剥夺的残酷结果，或者是文化发展的偶然效应。另一个事实主张是，在正常人当中，在智商和对生活中重要事情的理解之间没有多少关联。这些主张，以及那个集合中的其他事实主张，都可以按照经验根据来捍卫。趣味和判断上的差别会因为剥夺的继续存在而持续存在，即便如此，占据主导地位的道德兴趣不是看重这些差别，而是消除剥夺。当然，平等主义也是一个伦理论点。我们认为有价值的东西，我们认为把尊严给予人类生活的东西，就是我们选择和追求我们对一个值得过的生活的设想的那种能力。精神缺陷在这里提出了困难的界限问题，当然也有这样一个问题：儿童何时成为行为主体？不过，绝大多数成年人都能够达到（这是一个事实主张）这个有价值的状态（这是一个评价主张）。任何一个人，只要跨过这条界线，只要在任何程度上处于这条阈线上，就都平等地属于行为主体这个类，因为这个类中的每个人都因此而具有了我们很看重的那种地位。[93]当然，在这条阈线上，某些东西仍然有着程度上的差别，比如说智商、对一个生活因此而成为好生活的那些特点的敏感、描述那些特点的技能、在知道如何实现这些价值上的敏感和技能等等。但是，在这些有程度的差别中，没有任何一种差别会妨碍人们可以因为通过了那条阈线而获得一种地位——那种没有程度上的差别的地位。我们可以把这种地位称为“人的尊严”，就像联合国所做的那样。人们可以对价值有不同程度的敏感，在实现价值的技能上也会表现不同，但是，对于一个人成为规范的行为主体或者说成为人权的拥有者，总而言之，对于一个人具有人的尊严，那些差别不再会有任何重要性。[94]

我说过，在对人权的这一说明中，我们认为有价值的东西是一种能力，即我们选择和追求我们对一种值得过的生活的设想的那种能力。因此“能动性”这个词本身是不够的；在一种可接受的意义上，我们也可以说动物是行动者。“理性行动者”这个术语也不很精准。我们所关心的是在过一个值得过的生活中所涉及的那种能动性，不妨称之为“规范能动性”。

由此我们就达到了如下观点：规范能动性就是人类特有的条件。但是，对一个值得过的生活有一种设想难道不是一项很稀罕的成就吗？当然，我们无须把“对一个值得过的生活有一种设想”与“有一项生活计划”混淆起来。有一项生活计划确实很稀罕，即使值得向往，也很可能成问题。我们总是在不断地认识世界，我们的价值观念也总是在不断地成熟，我们的生活计划在很大程度上肯定是错误的，在这种情况下，还有什么理由按照一个生活计划来生活呢？如果一个人应该采纳一个生活计划，那么他至少也应该准备不断地修改它。一个人无法预测他在生活之路上会碰到什么机会或不幸，无法知道他的情感依

附会如何发展或者其他人会如何行动，无法回避一切必然会进入他的理性计算中的环境因素，哪怕这种计算只是针对一个很原始的生活计划。一个人可能会把一个大致的、不完备的生活计划表述出来，但这样一个计划仅仅相当于一些方针，例如花费更多时间与家人待在一起、更经常去听音乐会等等。在为自己设定了这样的目标后，某种规划无疑就会变得合理，例如规划每周的日程安排，以便能够切实履行那些活动。这就像我们大多数人都会做出或应该尝试做出的规划，但每周的日程安排仍然说不上是一个生活计划。

我们也不应该把“对一个值得过的生活有一种设想”与苏格拉底意义上的“过一个经过审视的生活”混淆起来——苏格拉底曾说过一句著名的话：一个未经审视的生活不值得过。苏格拉底认为美德即知识，恶习即无知。我们是通过一种漫长的辩证思维过程而达到美德的：怀疑、挑战和承认我们的无知，然后慢慢地把我们理解善的方式思索出来。有人或许认为这种辛苦的辩证思维对于人类生活很有必要，因为这种思维的运用本身就是人类卓越的顶峰，或者因为它是达到好生活的唯一途径。但是，这两个说法无一是真的。合理性的运用并非是人类卓越的顶峰；这个顶峰充其量不过是理性的运用可能把我们引向的地方。说苏格拉底意义上的一个未经审视的生活不值得过，这也不是真的。为了自主地获得一个好生活，一个人并不需要定期进行理性慎思。有些人碰巧天生就擅长于把真的价值观念和假的价值观念区分开来，在这些问题上有很敏感的嗅觉。如果一个人有能力把善鉴定出来，不管那种能力的程度和来源如何，那么他就具有了我所说的“对一个值得过的生活的一种设想”；在什么东西使得一个生活变得更好或更坏的问题上，他们就会有某些想法，其中一些想法是可靠的。这些想法不是或者不应该针对生活的全部轮廓，而只是零散的，在各种程度上都不完备。不过，只要一个人拥有了这样一种把善鉴定出来的普通能力，他就应该得到人权的保护。

人们对“能动性”的概念还有另一个忧虑。基于人格的说明所碰到的一个明显异议是：即使一个人被否认了宗教自由，甚至受到残酷迫害，他仍然可以是一个行为主体。谁能合理地否认至少一些殉道者是行为主体呢？恰恰相反，在某种意义上，我们可以说迫害甚至可以强化能动性。当亚历山大·索尔仁尼琴被发配到古拉格集中营时，与以往相比，他好像变成了一个更专注、更坚决的行为主体。然而，对能动性的这种描绘不是我在对人权的说明中所采用的那种核心描绘。我对能动性的描绘更加宽广，所针对的是一个自我决定的人（一个自主的人），在某些限度内，这样一个人未被阻止去追求他对一个值得过的生活的设想，换句话说，他也是自由的。如果自主性或自由缺失了，那么，按照我对能动性提出的那种更加宽广的理解，一个人的能动性

就有了缺陷。我们所需要的是对能动性的一种规范描绘：自主性和自由对我们来说特别有价值，因此就吸引人权的特殊保护。此外，人有这样一个本质特征：他们并不是一劳永逸地选择自己的目标。人会逐渐变得成熟，其价值观念会发生变化。自由就是过这种逐渐演变的生活的自由。

最后这些评论有助于回答另一个关于能动性的问题。能动性肯定不只是意味着具有某些能力（自主地思考和执行行动的能力），也意味着运用这些能力。人们可以践踏一个人（例如索尔仁尼琴）的很多人权，但至少没有损害那些能力。一般来说，为了具有人权，一个人所需要的就是那些能力，但是人权所要保护的东西则更多：人权也要保护一个人对那些能力的运用。此前我说过，按照基于人格的说明，我们享有一项接受教育的人权。但是，一个目不识丁的农民在我们所说的意义上仍然是一个行为主体吗？如此看来，教育好像不是这种能动性所必需的；如果基本的识字能力不是必要的，那么小学教育、中学教育或大学教育也不是必要的。这样一来，教育如何成为一项人权呢？教育是一项人权，因为教育对于这种能动性的运用来说是必要的。人权背后的价值不仅包括能够成为这种行动者的尊严，也包括作为这种行动者而存在的尊严。然而，这种能动性的核心就在于能够对一个值得过的生活形成一种设想，然后去追求这种设想，而这就是其尊严的来源。因此，如果一个生活完全致力于避免肉体和灵魂发生分离，那么这种生活对于人的尊严来说仍然不够。我们千万不要有这么低的眼界。我们必须了解世界所提供的选择，或者能够提供在人类能力的范围内所能导致的变化，否则我们就会因为无知而得不到充分的选择，而一旦我们处于这种状态，我们的自由可能就会受到侵犯，正如我在后面即将论证的。[95]我们的选择必须满足某些知情标准。读书识字是知情的一种重要手段。我们也需要有能力追求我们的目标，而这就超越了读书识字的单纯要求，例如还要求某些技能，要求对世界（包括超越了直接经验界限的世界）具有某些知识。我们不仅需要知识来保护我们的自主性和自由，也需要知识来保护其他权利，例如，在很多发展中国家，降低死亡率（比如由艾滋病所导致的死亡）的最好方式就是提高识字率。当然，我们面临一项任务，即确定由人权所保证的教育水平，这对我们一开始考虑的思路提出了更多的要求。但我们也以某种方式面临另一项任务，即确定与大多数人权相适应的教育水平，而且，我们面临这项任务，不只是按照那种基于人格的说明，也按照对人权的任何合理的说明。[96]

对“能动性”的一个最终澄清。我已经说过，在基于人格的说明中，我所说的“能动性”既包括具有某些能力，也包括运用那些能力。我现在想补充说，在目前的语境中，“运用”这个说法也必须包括这样

一个目的：在某些限度内成功地实现这种运用。假设政府官员想要我们过一种简单的生活，为此就让我们的社会变得比实际需要的更加贫乏，于是就把很多人发现更加值得选择的选项封锁起来。乍一看来，基于人格的说明好像不会有什么抱怨。我们的政府官员毕竟让我们仍然能够形成一个值得过的生活的观念并去追求它；只不过在很多情形中，我们几乎没有机会去成就这个观念。但是，在这种情况下，政府官员所做的无异于强迫——对我们的自由权的一种侵犯。规范能动性中有价值的东西也必须包括这一可能性：我们实际上能够利用某些东西来改进我们的生活。如果规范能动性并不经常让实现我们目的的最终阶段变得可能，它就丧失了大部分价值。当然，自由权并没有提供成功的保证；追求幸福的权利不是享有幸福的权利。此外，所谓“追求”的权利也不局限于一项仅仅是进行努力的权利，而至少是在没有受到有意妨碍的情况下进行努力的权利，在这里，“有意妨碍”这个说法仍然需要进一步阐明。实际上，“追求”这个说法也需要进一步明确，我只能在讨论自由权的时候再来处理这个问题。[97]

“能动性”这个词或多或少是被广泛地使用的，从慎思到选择、从选择到行动、从行动到结果都涉及能动性。在基于人格的说明中，它被广泛地用来包含所有这些阶段。如果其中一个部分丢失了，我们也就失去了在这个说明下充当人权根据的那些价值。

2.8 在什么意义上人权是“普遍的”？

看来人权必须是普遍的，因为人类行动者被认为只是因为具有规范能动性而拥有人权。

但是，一些理论家已经提出如下怀疑论思路。[98]我们所引用的几乎所有人权的例子事实上都不是普遍的，因此不是真正的人权。如果存在着任何真正的人权，即在人类行动者这个类中确实是普遍的权利，那么对于我们来说，那些权利就不是特别重要。对我们来说重要的是那种纯属假设的人权，例如言论自由，但这种权利不是普遍的，因此不是真正的人权。

这个论证大概是这样说的。举例来说，言论自由在某些社会环境中很重要，而在其他社会环境中一点都不重要。像我们这样生活在民主政治制度的社会中，具有不同程度的文化，行使一种需要劳动力流动、必须吸收快速发展的科学技术的复杂的经济制度，这种社会迫切需要言论自由。在这种环境中，对我们来说，为普及这项权利并为施加相应的责任做辩护就很重要。然而，如果一个人生活在传统的中世

纪村庄中，具有静态的技术和一种未受挑战的社会传统，必要的技能在那里是通过生长在那个地方而获得的，那么他就可以很正确地对言论自由持有相对次要的兴趣，这样一个兴趣因此也不足以辩护为了设定一项权利而需要施加的沉重负担。于是，不管言论自由是什么，它不是一项人权，因为它不是普遍的。

然而，这个论证误解了言论自由的权利所要保护的东西。不错，为了让那个中世纪村庄的经济繁荣昌盛，我们可能不需要这项权利。不错，如果我很害羞，没有说话的愿望，那么我可能不太介意别人不让我说话。但是，言论自由的根据在于对能动性的一种规范理解：我们是自我决定的行动者；而这就是人的地位的尊严的一部分。为了成为一个相当成功的自我决定的行动者，一个人往往需要有能力提出问题、倾听别人的想法等等。我很害羞，可能不去运用言论自由的权利，但这与我具有这项权利无关。其他人可以要求答案或提供答案，这本身就对我有帮助。中世纪村庄也可以有很强的压迫性。一个人可能很想质问地方领主或修道院院长强加于他的那种生活，想发现其他人是否也有不满，想与他们一道决定怎么办。地方领主或修道院院长可能想要维护正统而压制言论自由。在任何社会环境中，一个人作为一个自我决定的行动者的地位都很脆弱。把这项权利应用于那个中世纪村庄可以得出某些引申的原则，这些原则可能不同于把它应用于一个庞大的现代工业社会时所得出的原则。然而，在一个充分肯定的意义上，我们仍然可以说，即使这项权利在不同的社会环境中有各种各样的应用，但其本性仍然保持不变。

我刚才说过，一个人作为自我决定的行动者的地位在任何社会环境中都很脆弱。这难道不是一个问题吗？非社会环境（例如以家庭为单位的狩猎者，他们之间没有社会结构可言）又如何呢？人权对于他们来说也适用吗？为什么不适用于他们呢？甚至在他们那里也有脆弱性：一个人仍有可能被其他人谋杀、奴役、压制。然而，即使人权不应用于狩猎者，它们仍然有一种限制性的但足够好的普遍性。人们完全可以提出如下解释：他们可以说，人权是我们所有人仅仅因为是社会中的人类行动者而具有的权利。不管怎样，这必定就是最早倡导人权的那些人所梦想的普遍性。除此之外，按照基于人格的说明，在人类存在者这个类中，人权是普遍的，被限制到规范的人类行动者这个亚类。即使我们进一步把人权限制到社会中的规范的人类行动者这个类，那也说不上是什么革命性的举动。在我看来，甚至道德也不是不顾条件而普遍地应用于道德行动者：例如，如果生活条件变得很令人绝望，人们处于所谓的“大溃退”（sauve qui peut）的状况，那么道德就不再适用了。即便如此，我们仍然可以完全合理地继续主张说，道德原则是普遍地适用的，也就是说，仅仅因为我们都是道德行动者

而适用于我们所有人（如果道德根本上可以应用的话）。

当然，确实有一些人权（例如出版自由）显然并不适用于所有社会。目前仍然有一些社会，而在过去则有很多社会，其中并没有出版业，甚至连出版的概念也没有。普遍性的这种表面上的失败已被用作一个理由，要求我们抛弃“人权是建基于普遍的人性本身当中”这一思想，去采纳权利的一个有着不同根据，甚至可能经过很多修改的人权清单，[99]例如罗尔斯的那份很简短的清单。[100]然而，我们必须记住，基本权利不同于所谓的应用权利或派生权利。权利可以在不同的抽象层次上表现出来。当我们系统地阐述我们赋予能动性的那些价值时，最高的层次就出现了；如前所述，那些价值包括自主性、最低限度供给以及自由。当我们把最高层次的考虑应用到具体情景并留心它们的具体特点时，对权利的不太抽象的表述就出现了。在某些社会环境中，出版自由是从言论自由派生出来的。我们应该想得到的是，在把抽象地加以表述的权利应用于一个特定社会的具体条件时，需要按照那个社会的时间、地点和实际关怀来表述它们；我们应该想得到的是，没有谁会特别注意到抽象水平的下降什么时候就从全局性的词汇过渡到了地方性的词汇。我们只应该声称：普遍性乃是处于那些比较高的层次上。

然而，如果我们声称我们仅仅因为是人就具有这些权利，那么难道我们不也可以由此认为，甚至在自然状态下我们也应当具有这些权利吗？是的。不过，这样一来，我怎么可以如此轻而易举地承认人权只有在社会中才能有意义呢？“甚至在自然状态下我们也应当具有这些权利”这一主张应该被认为意味着：我们只是因为我们的人性的特点而拥有人权，而不是因为具有任何社会地位或处于任何社会关系而拥有人权。我们的规范能动性也许只有在社会中才需要保护（但我怀疑这一说法），不过，规范能动性是我们独立于社会而具有的一项资格。

但是，对于现在被广泛地当作人权来接受的全部福利权，又能说些什么呢？难道它们没有违背普遍性要求吗？传统的自由权无疑是普遍的：所有人类行动者都具有那些权利，也都负有相关联的责任。不过，福利权好像有一种双重的特殊性：只有一个特定社会的成员才能要求那些权利，而且只能从他们自己的社会中来要求那些权利。在传统自由权的情形中，人们从这种权利的内容就可以得知责任的承担者：不受干涉的权利对所有其他人施加了一项不干涉他人的责任。但是，福利权所表达的是需求者因为需要帮助而提出的主张，这样一项权利的内容并未指明在能够提供帮助的人当中哪些人有责任帮助。实际上，康德认为，帮助的责任，作为“不完全”的责任，即没有被完全

（充分）指定的责任，缺乏相关联的权利。这是最强的怀疑：所谓的“福利权”不仅实际上不是人权，而且在根本上说也不是任何类型的道德权利。有人可能继续认为，既然福利权本身并没有指定相关的责任承担者，相关的责任承担者就只能由一个有权威的社会机构来指定，因此福利权不可能像它们被假设的那样不依赖于社会。[101]在我看来，这些推理路线都失败了；一些福利权是人权，而且就像所有人权一样是普遍的——实际上有一种双重的普遍性。不过，对这个结论的论证涉及很多进一步的问题，必须留到后面来加以考察。[102]

2.9 我们需要一个更加多元论的说明吗？

我提出的那种基于人格的说明可以被看作是一种三元论的说明（如果我们可以在“一元论”和“二元论”下面杜撰一个词的话）。按照我的提议，人权的根据就在于人格的那三个价值，即自主性、自由和最低限度供给。我把人权的根据限制到这三个价值，这种做法当然处于我的尝试（向“人权”这个术语提供一个充分确定的含义）的核心，而这是任何人都必定会采取的尝试——只要他有兴趣让这个术语成为对道德的严肃思考的一部分。不过，有一个明显的忧虑：是否所有人权都可以从这样一个相对薄弱的基础中被推导出来。怀疑论者可以承认人格是人权故事的一个重要部分，但否认它是整个故事。他们可能会说，人权既需要一个更加广阔的基础，也能够具有这样一个基础。[103]

考虑一个例子。长期以来人们都把不受折磨视为一项权利，这项权利好像不是从规范能动性的价值中衍生出来的。不错，由于经受折磨，我们往往不能为自己做出决定或者坚持我们做出的决定。但是，折磨之所以是错的，并不只是因为它因此而削弱了规范能动性，也因为它涉及让人在肉体上或精神上遭受痛苦。因此如下说法看来更合理，而且肯定也更直截了当：避免痛苦是人的一项基本利益，这项利益本身就有很大分量，因此可以为普及一项反对折磨的权利、向其他人施加相应的责任提供辩护。也请思考一下接受教育的权利。教育是获得有效的能动性的一个必要条件，这项权利的根据就部分地在于这个事实，这一点是无可置疑的。不过，接受教育的权利还有另一个明显的根据：我们对获得某些形式的理解抱有浓厚兴趣。类似的例子还可以举出很多。

在我对人权的说明和那种更加扩展性的多元论说明之间还有很多争论，在这里我们无法最终解决这些争论，但我们可以着手讨论一下。

如果我们被问到折磨究竟有什么错，最明显的说法当然就是：折磨引起巨大痛苦。不过，我们现在关心的不是如此广泛的问题。我们的问题是：为什么折磨是一个人权问题？答案是：折磨不可能是因为引起巨大痛苦而成为一个人权问题。一个人会无缘无故地让另一个人遭受巨大痛苦，这种情形有很多，但它们并不涉及人权问题。例如，在一场失败的婚姻中，一方可能会很冷酷无情地对待对方，使后者深受痛苦，这些痛苦成年累月地积累起来，就会成为一种比短期的身体折磨还要糟糕得多的东西。然而，尽管一方很残酷，但他或她并没有因此而侵犯对方的人权。又譬如说，一位长兄可能不时殴打弟弟的头部，因为他觉得自己的地位被弟弟取代了，这是一种常见的怨恨；不过，即便这种做法很令人痛苦，我们也很难把它称为“折磨”，除了在下面这种扩展的折磨的意义上：任何不能忽视的痛苦（例如阳光暴晒）都可以被称为“折磨”。

折磨有其特有的目的。折磨被用来让某个人取消一个信仰，揭露一个秘密，不管是否有罪都“坦白”一项罪行，放弃一项事业，听命于他人。所有这些独特的目的都涉及削弱别人的意志，让他们去做自己不想做的事情，或者甚至决定去做自己不想做的事情。[104]这些目的都以某种方式涉及对规范能动性的攻击。如果那位长兄是为了榨取一项秘密而殴打弟弟头部，那么说他“折磨”弟弟就更合适了。我们可能无意中给别人带来了很大痛苦，并因此摧毁了他们的规范能动性，与此相似，我们也有可能不给别人带来巨大痛苦就有意摧毁了他们的规范能动性。人们往往是因为别无他法才用折磨来削弱能动性。这也是我们现在有时候做的事情：有一些让人讲真话的药物，这种药物有时有助于榨取秘密；不时地也有一些更为成功的无痛苦的技术，用来把自己的意志强加于他人，或者发现他们在想什么。[105]我们不可能把这些事情都称为“折磨”，因为折磨的一个本质特征就是把招致痛苦当作手段。不过，在这里，我们所关心的是，用化学手段无痛苦地摧毁另一个人的意志是否提出了任何人权问题。这种做法确实提出了人权问题，因为无痛苦的支配仍然是对人格的一种严重破坏。

这条思路也可以用来说明前面提到的另一个例子：接受教育的权利。教育可以产生各种各样的好处，因此是一种有价值的东西，不过，在这些好处和让教育成为一项人权的东西之间仍然有一个差别。人权有一个最低限度的特征，尽管不同作者会用不同的方式来说明这个特征。按照我的理解，这个特征就在于：人权是对规范行动者的那种更为简朴的生活的保护，而不是对一个充分繁荣的生活的保护。不过，我们都应该承认，有一些高度有价值的教育方式，它们超越了人权的要求。这是一个普遍现象；在不同层次的健康、[106]各种形式的隐私[107]，以及几项其他的人类利益当中，我们也可以看到这种现

象。这些例子本身并不足以表明我们需要对人权提出一种更加多元论的说明。

一种更加多元论的说明也面临一些理论问题。显然，不是任何人类利益都会成为一项人权的一个根据。那么，那种更加多元论的说明如何把作为一个根据的那些利益鉴定出来呢？它将如何应对我们一开始提出的那个紧迫问题——必须让“人权”这个术语的含义变得更加明确？[108]若有人想要在我的那种基于人格的说明和一种更加多元论的说明之间做出选择，他就碰到了一个问题：哪种方式是谈论人权的更好方式？几乎人人都希望看到“人权”话语有一种不太随心所欲、有更多的标准来制约的应用。除非那种更加多元论的说明能够降低人权话语的高度含糊性，否则它几乎不可能取得我们所期望的那些效应。我已经承认，所缺乏的不是“人权”这个术语的字面定义；通过让这个术语具有一个确定用法，哪怕是一种更加复杂的用法，它就可以获得一个明确含义。有权威的制度，例如国际法，难道不可以成为让这个术语具有确定含义的力量？正如此前所说，[109]我认为并非如此。通过遵循适当的程序，合适的国际制度上可以就人权达成协议并宣告协议，但这仍然不够。国际法是制定法，因此肯定可以把制定的权利产生出来。但是，人权的国际法至少旨在或者应该旨在把某些不属于法律的伦理标准整合于其中。国际法的制定者并没有说、也不可能合理地说他们看作是人权的东西就是人权，在这个问题上他们绝对不会犯错误。国际法中的人权应该把某种伦理的东西整合于其中，既然如此，在确定“人权”这个术语的用法时，我们还有什么理由不去考虑伦理思想所提供的影响呢？这个问题必须得到更多的讨论，稍后我也会进一步谈到国际法。[110]有些人或许认为，对“哪种方式是谈论人权的更好方式”这个问题的回答就是：不管人权在实践上具有什么效应，只考虑人权的道德内容提出的要求。但我认为并非如此，在后面我会回到这个问题。[111]

一种更加多元论的说明的倡导者可能就会沿着如下思路来回应挑战。对于能够充当人权的一个根据的那些人类利益，是存在着各种约束的。这些利益首先要被限制到个体作为人类存在者而具有的利益，由此就产生了人权所具有的那种普遍性。不过，安康，甚至高层次的安康，也有资格成为这样一项人类利益。于是就有了一个进一步的明显约束：与人权相关的人类利益应该是重要的，或者是主要的或迫切的。但是，并不是所有重要的（或者主要的或迫切的）利益都能合理地成为一项人权的一个根据。某些事情对我们的生活可能很重要，实际上其重要性大于很多人权问题，但这些事情本身并没有因此而成为人权的根据。此前我曾提到这一点。按照人权传统，程序正义是一个人权问题，但很多形式的分配正义并不是，尽管在大多数人的生活

中，分配正义可能比程序正义要重要得多。也请回想一下前面提到的那个冷酷无情的配偶的例子：冷酷无情地对待自己的配偶可能比侵犯对方的某些人权（例如略微侵犯对方的隐私权）要糟糕得多。

现在，一种更加多元论的说明的倡导者，可能会像我在不久前阐述这种说明的时候所做的那样，去诉诸对“权利”的一种很有影响的说明——最早由约瑟夫·拉兹提出的那种说明。这种说明在应用于人权的时候大概是这样的：当存在着普遍的人类利益，足以为把相应的责任施加于其他人提供辩护时，一项人权就出现了。[112]这个定义有如下优点：它允许我们设置更多的人类利益（多于我所设置的自主性、自由和最低限度供给）来充当人权的根据；不过，这个定义也对那些额外的利益施加了一个约束：这些利益应该能够辩护把某种责任施加于其他人。然而，这仍然不够。对于那个因其伴侣冷酷无情而遭受痛苦的配偶来说，其痛苦肯定足以辩护把一项停止那种对待的责任施加于其伴侣。这种情形只是普遍忧虑的一个实例：不要把人权扩展来填充安康的大部分领域。例如，生活中应该有一系列丰富的选项供我们选择，这是我们的一个重要利益。具有一系列丰富的选项能够为我们带来很多好处，这些好处相当大，因此就可以辩护如下做法：我们可以把促进那些好处的负担施加于某些行动者（也许我们自己的同胞）。这个权利概念的麻烦在于：如果我们认为甚至对高层次的安康我们也具有一项人权，那么这个权利概念很有可能就会为这样一项权利做辩护。在某个层次上，只要有关的好处很大，因此足以为施加相应的负担做辩护，这个权利概念很可能就会为这样一个层次做辩护，不管它有多高。一个繁荣昌盛的生活，例如具有一系列丰富的选项、从中可以把一个生活建立起来的那种生活，是有很多好处的，这些好处往往很重大，因此很可能就会为把某种负担施加于其他人做辩护，尤其是在这种负担不是很大时。为了具有一系列丰富的选项，就得具有一种高水平的社会财富和一种很发达的文化，那些东西是我们大多数人已经有独立的动机要产生的。但是，这会破坏我们所持有的一个信念：只是在某个可接受的最低限度上，我们才对物质资源和文化资源具有一项人权，超越了那个层次，那些东西就不再是权利问题了。

让我进一步追究更加多元论的说明在理论上所面临的问题。有人可能会像拉兹本人那样认为，好处必须足够大，才能为把某些责任施加于其他人做辩护，而且，所施加的责任不是任何类型的责任，而是一种特殊责任——这种责任提供了一种“排除性的理由”。[113]一个排除性的理由是把某些其他理由排除在予以考虑的范围外的那种理由。许诺是一个典型例子。如果一个人做出了许诺，那么他就不能认为只要一个考虑对自己方便，就可以推翻他做出的许诺，尽管那些考虑在其他情景中可以具有恰当分量。不过，我很怀疑引入排除性的理由就

够了。不太容易看到这个特殊的义务论概念（具有那种排除效应的一项责任）在伦理思想中应如何发挥作用，也很不容易看到它在何时出现。在我们所讨论的那些情形中，从配偶双方的轻微争执到最有伤害性的冷酷行为，我们在哪个地方碰到了把一个排除性的责任产生出来的利益呢？在安康或繁荣的生活的各个层次上，我们在什么地方达到了那一点呢？很难说。这些例子都不具有许诺的例子所具有的那种清晰性。只有当我们大致理解了我们要在这些层次的哪个地方进行突破时，我们才会理解一项人权是什么。并不是没有办法说明这一点。人们可以像我所建议的那样认为，在残忍的伴侣的案例中，当这种残忍开始破坏对方充当行为主体的能力时（在某个点上残忍肯定会破坏这种能力），那种突破就出现了。但是，这只是把我们带回基于人格的说明。我相信拉兹的说明并没有为一项权利的存在提供一个充分条件，因此就会有很多情形，在这些情形中，即使有关的利益足以为把一项合适的责任（不管是什么）施加于其他人做辩护，但那些利益仍然不是人权问题。为了把那些利益接受为人权，至少就需要用一种激进的方式来修改我们的直观认识。

本章只是为进入我们所要探究的领域热身，随后我会讨论有关细节。

第三章 当人权发生冲突时

3.1 伦理学的一个核心问题

权利是可以发生冲突的，检验对人权的一种说明的最佳方式，就是看看它可以对权利的冲突提出什么合理说法。通过阐明如何解决在人权中所涉及的冲突，就可以更好地把关于人权的思想推进到一个更深的层次。如果一项人权与另一项人权发生冲突，或者与某些其他道德考虑发生冲突，那么，我们通过用某种方式来权衡发生冲突的条目，试图解决冲突。为了进行权衡，我们必须首先决定什么东西给予它们以分量。例如，如果我们偏爱基于人格的说明，我们就需要在对人格的价值的两种理解之间做出裁决：一种是义务论的理解，另一种是目的论的理解。这会一下子把我们引入规范伦理学的核心。

此前我提到理解人格的价值的两种方式。[114]我们可以像康德那样把“人”与“物”进行对比。“物”有“价格”，于是就有等价物。然而，“人”有“尊严”，具有独一无二的价值，因此没有等价物。于是，我们可能想把某种特殊的东西赋予人权，例如那种推翻其他道德考虑的一切聚集体的力量。或者，我们可能想提出一个较弱的主张：尽管我们也需要促进其他价值的一种纯盈余，但这个事实不能推翻人格的价值；而是，人格的价值只能被一种实质性的盈余所推翻。换言之，即使某些目的使得一个人类生活成为一个好生活，但人格具有一种不依赖于对这些目的的促进的特殊价值。

理解人格的价值的第二种方式，是把我们对人格的运用看作这样一个目的，这个目的的实现强化了生活的价值。人格的这个特点显然是一个高度重要的特点，但不是原则上不可以与使得一个生活成为好生活的其他东西相权衡，例如成就、某种类型的理解、深层的个人关系等等。按照这种理解，正是因为这些特殊的人类利益具有特殊的重要性，尽管不一定是独一无二的至高重要性，我们才用人权的概念来保护它们。这种观点说明了我们如何可以把人权放入一个目的论的道德中。

这是一种解决人权冲突的方式，不过，我们不应把这种方式算作一种补充说明，或者认为它仅仅在于阐明一个已被独立地决定的人权

理论的后果。对于我们来说，最重要的问题是人权的存在条件，而在试图解决这个问题时，这种方式应该占据中心地位。

3.2 人权之间的冲突

我们在人权本身之间所看到的一些冲突实际上只是虚假的冲突。一旦我们充分阐明表面上发生冲突的每项人权的内容，我们经常会发现其中根本就没有冲突。例如，人们广泛认为一个人的自由很容易与另一个人的自由相冲突。按照一个日常的说法，大鱼的自由乃是小鱼的死亡。然而，自由权的内容是有某些约束的。我的自由的根据是你的平等自由的一个根据；这个根据不能为我应该比你更自由做辩护。对这项权利的内容的一个形式约束于是就被鉴定出来了：每个人的自由都必须符合所有人的同等自由。倘若如此，被建构进入人们的自由中的恰好是某种程度的和谐，而不是冲突。自由权也有一个实质性约束：按照基于人格的说明，正是因为自由是人格的一个构成要素，自由才成为一个重要价值，要求一种强有力的东西例如一项人权来加以保护。我可以满足一个心血来潮的念头，比如说驾车在单行道上逆行，但这肯定不是我们所说的自由；另一方面，我可以追求我所设想的一个值得过的生活的核心特点，这才是我们所说的自由。假设我声称我有一项驾车逆行的人权，你声称你有一项让交通秩序得到有效管理的人权，这两项宣称的权利并不冲突，但二者都不是人权。只要进一步澄清了自由权的内容，人们所设想的很多冲突就消失了。当然，为了捍卫对自由权的这种理解，还需要说很多，后面我会回到这个问题。[115]

这个结果促进了如下思想：当我们完整地理解了所有人权的内容时，我们就可以发现它们之间没有冲突吗？我们可以看到为何有人会这样认为。此前我把说明人权的两条进路区分开来：从上往下的进路和从下往上的进路。[116]我们可以看到某些从上往下的进路如何有可能说明人权的和谐。后果主义者或许可以表明（尽管我怀疑他们的计算足够可靠，因此也许不可以被认真看待），我们可以用这样一种方式来建构一套人权，以至于只要把它们充分地表达出来，并考虑到总体上最好的后果，它们就不会发生冲突。不过，更有希望的进路是康德的进路。我们可以把康德的所谓“普遍正当原则”表述为一个对自由进行分配的原则；它所说的是：“如果一个行动可以按照一个普遍法则与每个人的自由相共存，或者说，如果按照这个行动的准则，每个人的选择自由都可以按照一个普遍法则与任何其他人的自由相共存，那么任何这样的行动都是正当的。”[117]不久前我采纳的那个对自由的形式约束就有点类似于康德就自由的分配所提出的约束：一个人的

自由必须符合所有人的同等自由。康德的约束确保一个人对一项人权的行使必定与另一个人的行使相共存吗？[118]

然而，目前我想继续推进我所喜欢的那种从下往上的进路，不去假设任何高度抽象的、系统的道德观点的正确性。当然，只要我进一步发展基于人格的说明，它不久就会让我们面对康德式的观点和共存性问题。

按照我的那种从下往上的探讨，仍然可以有一些关于人权的和谐的论证，例如，我刚才用来消解自由权的某些表面上的冲突的那种零散的论证。尽管那种虚假的冲突由此可以得到很大的扩展，就像我感觉到的那样，但我想声称的是，仍然有一些权利冲突抵制这种消解。有一个观点被广为接受，也许几乎被普遍接受，那就是：如果国家的生存受到了极大威胁，国家保护公民的生命和自由的能力危在旦夕（总而言之，处于极端急迫的情况下），那么政府就可以不考虑某些人权。在美国内战的早期岁月，就在萨姆特堡陷落后不久，林肯就在敌军采取军事行动的联邦地区把人身保护令的请求权束之高阁，并在对这一决定的有力辩护中夸张地问道："除了这条法律（即人身保护令的请求权）外，难道所有其他法律都没有得到执行、政府自身就变得瘫痪、人们的权利就会受到侵犯吗？"[119]还有，在20世纪70年代和80年代，当恐怖主义在北爱尔兰达到顶峰时，英国政府引入了随便拘禁的做法。在2001年9月11日纽约和华盛顿遭受恐怖袭击后，美国和英国都引入了不经审判就拘禁的做法。在非常时刻解除某些法律的明确说法散布于20世纪基本的人权文本中。[120]《世界人权宣言》（1948年）第29条第9款在这方面就特别宽大，也许过于宽大；[121]它所说的是：

每个人，在对自己的权利和自由的运用中，都将只受制于法律制定的限制，而法律制定这些限制，只是为了确保在一个民主社会中其他人的权利得到适当的承认和尊重，只是为了满足道德、公共秩序和一般福利的公正要求。

在我刚才提到的那三种情形中，威胁是否足够大，以至于可以辩护不经审判就拘禁的做法，这是可以争议的；我想声称的是，如果威胁确实很大，那么我们可以不经审判就拘禁嫌疑犯。[122]我们可以承认，我们有可能因此会把某些无辜者与真正的恐怖分子一同拘禁，因此肯定是在侵犯他们的自由。我们不可能把真正的恐怖分子的自由扩展到炸死或炸伤无辜平民，但被拘禁的无辜者的自由肯定包括去从事他们完全清白的事业。如果他们的真实自由受到侵犯，那么我们认为能够辩护这种侵犯的就是：只有通过不经审批的拘禁，才能挽救很多平民的生命。如果拘禁时间很短，那么我们肯定更愿意接受这种交

换。这难道不是一种人权冲突吗——被拘禁的无辜者的自由权与平民享有生存和人身安全的权利相冲突？[123]

3.3 人权是共存的吗？

也许，并不是一切道德领域本质上都免除了冲突，只是其中一些领域（在某个严格的意义上，包括我们对人权的行使）才免除冲突。一些作者就这样认为，例如，罗伯特·诺齐克说（尽管没有给出任何说明）“个人权利是共存的：每个人都可以按照自己的选择来行使自己的权利。”[124]也许我刚才提出的反例并不属于这类核心情形。

我已经暗示说，支持共存的最佳案例是康德的案例。康德所说的“自然权利”（这是他用来描述“人权”的术语）是什么呢？他对“自然权利”提出的最完整的说明出现在《道德形而上学》这部晚期著作的第一部分，并构成了他的更广泛的“权利学说”的一部分。他用来谈论“权利”的说法有很多：“正当的”（Recht）、“权限”（das Recht）、“权利”（ein Recht）：“正当的”是一个形容词，用来修饰正当的事情或行为；“权限”是一套决定何为正确、何为错误的原则；“权利”则是一个现代概念，用来表示一个人所具有的应得权利。[125]康德进一步把天赋的权利和获得的权利区分开来。一个“天赋的”权利“天然地属于每一个人，不依赖于把一项权利确立起来的任何法令”，“获得的”权利则是要求这样一个法令的权利。[126]天赋权利只有一项，即“自由（不受别人的选择所约束），就它可以按照一个普遍法则与每一个其他人的自由相共存而论”；它是“因为每个人的人性而属于每个人的唯一原始权利”。[127]康德在这里做出了一个重大举动：这个主导权利的内容就等同于他所说的“普遍正当原则”（不久前我曾提到过）。[128]因此康德也暗示了如下观点：这个天赋权利以及从中推出的权利涵盖了道德的大部分领域。这不是说康德认为权利涵盖了整个道德领域；例如，他所说的权利并不包含美德学说（《道德形而上学》第二部分）中的责任以及从先验根据和后验根据的结合中产生出来的责任。[129]“自然”权利，与“制定”权利相比，仅仅取决于先验原则，尤其是取决于普遍正当原则。[130]一项“自然权利”，康德更明确地认为，“是从公民宪法的先验原则中推导出来的权利”。[131]从那个天赋权利可以把一些自然权利推导出来，在这些权利当中，康德提到了如下权利：程序正义和分配正义的权利，[132]惩罚性正义的权利（由主权方代表我们行使的一项权利），[133]大赦的权利（也是由主权方代表我们行使的），[134]在面对不公正的指控时捍卫自己声誉（甚至在一个人死后）的权利，[135]结婚的权利（如果伴侣想要使用一个人的“性属性”的话），[136]在危难之际得到帮助的权

利，[137]以及可能还包括不要无故遭受苦难的权利（我没有在康德的文本中发现他明确提到最后这个权利，但它是一项消极权利，可以被公共地管辖和强化）。

康德对“自然权利”所说的东西和我按照人格对“人权”的说明有很多重叠，因为二者的核心都是“尊重人”这一思想。不过，也有一个重要差别。我所说的“自由权”是一个人追求自己对一个值得过的生活的设想的自由；自由权是其他权利中的一项权利，在同样高的抽象层次上，其他两项权利是自主性和最低限度供给。[138]这些权利要保护的是一种很特殊的东西，即我们作为规范行动者的地位。康德所说的“自由”比我说的要广泛得多：对于康德来说，所谓“自由”，就是在把权利学说要求我们做的事情和禁止我们做的事情排除在外后，留给我们的那个行动领域。因此，康德的那个重大举动（上面曾提到）确实产生了一份权利清单，比启蒙运动传统的权利清单要长得多。正如我早先指出的，[139]尽管启蒙运动传统把程序正义（法律中的公正程序）包含在人权中，但它令人惊讶地不包括很多形式的分配正义或惩罚性正义，或者大赦的权利，即使那些东西在道德上都很重要。这个传统也不包含与自己的性伴侣结婚的权利，尽管可能有道德理由支持这项权利（这样一个理由当然有可能很微弱，因此康德本人并没有把它提高到一个理由的地位）。[140]即使康德相信有一项不要无故受难的权利，但在启蒙运动传统中那也算不上一项权利。回想一下我以前提到的一个例子：在一对配偶中，一方让另一方遭受无情的烦恼，结果就让后者蒙受痛苦，尽管这种痛苦尚未到达让后者丧失人格的地步。[141]在启蒙运动传统对自然权利语言的运用中成长起来的大多数人，都会发现如下说法有悖于直观：在上述例子中，一方因此就侵犯了另一方的人权。前者确实对后者做了一件道德上严重有错的事情，但这是不同的。在康德手中，与在启蒙运动传统中相比，自然权利所涵盖的领域要大得多，不仅如此，它们也有了一种不同的道德分量。对康德来说，自然权利是绝对的，而在启蒙运动传统中，它们并不是绝对的。

我们应该如何评价这些差别呢？它们是否如此巨大（尤其是在它们所发生的影响上），以至于我们只能猜测说康德的论述毕竟只是对“自然权利”的一种说明？抑或，他的高层次的权利学说，在与绝对命令相结合时，是如此有力，因此就让我们心甘情愿抛弃启蒙运动传统（包括我们从中得到的语言直观）？从《道德形而上学》第一部分我们可以清楚地看出，康德的兴趣是要阐明什么东西可以从绝对命令中被推导出来，尤其是从权利学说中被推导出来，而不是去做一项调停的工作，即表明周围那些生活在启蒙运动顶峰的人们是如何使用“自然权利”这个术语的。康德只是征用这个术语来为自己的宏大理

论服务。

现在回到我们的问题：康德对自然权利的说明把它们的共存性确立起来了吗？我认为没有。康德对绝对命令和权利学说的利用并没有说服我。不过，不妨假设有人被如此说服了，并进而接受他的自然权利概念。即便如此，启蒙运动的人权概念依然留存下来，并具有相当不同的外延。为了让这个概念消失，就只能表明这个概念缺陷重重，因此最好加以抛弃。我此前说过，尽管偶尔有人提出这样的论证，但都没有成功地把与这样一个很强的结论相接近的东西确立起来，[142]在本书最后一章我会说明为什么。[143]不管怎样，无论我们是不是康德主义者，在提到“人权”并追问人权是否可以共存时，我们实际上想起的正是启蒙运动的人权概念。因此，目前我们就这样回答我们如此理解的那些问题。

不久前我提到了不经审判就拘禁的例子，在这个例子中，政府是作为其中所涉及的一个行动者而出现的，因为我们实际上碰到的这种例子就采取这种形式。不过，政府的出现只是让问题变得不必要地复杂——这样一种复杂性出现，是因为在这个例子中我们可以认为，政府要采取行动的责任不仅仅是来自公民的自卫权（政府是为了公民而采取行动）。我们可以认为，譬如说，这项责任也是来自政府和公民之间的一种准契约关系。不过，这个例子是可以简化的。我们不妨认为，某个群体的成员，当其生命在此时此刻明白无误受到威胁时，有一项自卫的人权；为了有效地行使这项权利，他们就只能去拘捕对他们造成威胁的另一个群体的成员；不过，他们也知道，被拘捕的人中有一些人很可能是无辜的。我们的自卫权来自他们的生存权，他们对这项权利的行使与无辜受到拘禁的人行使自由的合法权利相冲突。这是一个更加简单的反例：某些人对一项人权的行使与其他人对一项人权的行使发生冲突的一个实例。

如果存在着绝对权利，那么它们必定是可以共存的。不过，如下说法是错误的：按照启蒙运动的人权概念，自然权利是可以共存的。因此，通过否定后件推理，我们就可以推出，不是所有自然权利都是绝对的。按照我的那种基于人格的说明，每个人都具有与所有人的平等自由相容的最大限度的自由，“平等自由”在此意味着所有人都拥有同样的自由权，但在这里，这项权利的内容不是如此完备，或者可以变得如此完备，以至于所有人权的行使都能相安无事。

3.4 人权与其他类型的道德考虑的冲突

人权是否有时候会与福利相冲突呢？在这里也有很多虚假的冲突。很多作者把对一个人想要做的事情的任何限制都视为对其自由权的侵犯，即使这种侵犯无疑往往是有辩护的。他们说自由权与效率相冲突。单行的交通规则侵犯了我的自由权，不过，这种自由不太重要，在分量上比不上提高效率。但是，正如我们早先看到的，说一个人有自由权，并不是说不管他想做什么，他都应该得到保护。如果我们认为自由就是这项权利的道德和政治价值，那么在交通规则的例子中，自由权甚至无关紧要，因此没有冲突。

不过，在这里也有真正的冲突。假设一个国家正在考虑是否要把一定比例的国内生产总值用于对外援助，若要这样做的话，应该拿出多少。它决定在这些问题上实行公民投票。在一个民主社会中，至少在现代条件下，自主性的权利要求在某些重要决策上要与公民商榷，因为这种决策会影响对他们做什么、为他们做什么之类的事情。一项危机在一个邻国出现，引起了重大苦难（为了简化问题，让我们假设不是引起死亡），需要尽快补救。政府宣告说，由于没有时间等待投票公决结果，它将提供援助。政府解释说，邻国遭受的苦难广泛而严重，邻国人民与我国有着长期的友谊和互助关系，对本国公民所否认的那种自主性并不具有高阶的重要性（那种做法毕竟只是政府采取的一次性行为，而且，如果公决结果最终不支持进一步的对外援助，这种援助就不会被重复）。苦难和行使自主性的重要性都必定有这样一个层次，在这个层次上，苦难在分量上超过自主性的丧失。

这是权利与福利相冲突的一个例子，这种冲突得到了最为广泛的讨论。但是，除了人权和福利外，也有其他类型的道德考虑。例如，有对正义的考虑，而尽管正义的某些部分与人权相重叠，但并非所有部分都是如此。我想简要地提醒诸位我在前面提出的论证，那个论证诉诸了广泛而有力的语言直观。[144]正义有很多类别：惩罚性正义、分配正义、程序正义、公正（我应该说，有理由认为前面提到的那些类别并未穷尽公正的领域）等等。现在，假设你知道公交车上其他乘客都买了票，因此，即便你逃票，那也不会造成什么伤害，于是你就逃了票。在这种情况下，你并没有侵犯我的人权，尽管你的做法显然有失公正。这有助于说明为什么启蒙运动传统会把法庭上的程序正义视为人权问题，但不会把整个分配正义视为人权问题。它把程序正义的要求视为人权问题，简单地说，是因为那种要求是对生命、自由以及生活必需品的重要保护，而那些东西都是能动性的条件。人权当然有自己的分配结果，比如说，享有为了充当行为主体而需要的基本的物质资源的权利。但是，对于在那个层次之上的分配问题，例如是否应该平等分配资源或福利，或者是否应该允许一种特殊的不平等（让处于最不利地位的人过得更好），人权是保持沉默的。

如果权利的领域并未穷尽正义的领域，那么在权利和正义之间就可能会有冲突。例如，想想一个被监禁或被处决的罪犯，对他的判刑是恰当的。一个人被认为仅仅因为是人而具有人权。即使这个罪犯有罪，他仍然是一个规范行动者，在这个相关的意义上，他并非就不再是一个人，因此他好像保留了所有人权，包括生存权和自由权。如果我们认为惩罚带来的好结果能够为惩罚提供辩护，那么在这里我们就碰到了权利和福利的一种潜在冲突。不过，很多人会强调说，应得也可以为惩罚提供辩护。若是这样，在这里我们就碰到了权利和正义的一种冲突吗？

如果人权竟然成为公正惩罚的障碍，那么我们就陷入了一个古怪的理论困境。有些人认为，一个关于丧失权利的学说避免了这个困境。[145]一个罪犯因为犯罪而丧失人权。若是这样，这种情形也就因此而变成另一个虚假的冲突。然而，权利丧失学说代表了一种不自然的标准，从来就没有得到深入阐明。按照这个学说，谋杀者或小偷因为犯罪究竟失去了什么呢？一般而论的权利？生存权？自由权？人身安全的权利（例如不让别人把自己的手砍下来的权利，即使伊斯兰教的教法好像规定了这种惩罚）？回答这些问题的恰当方式就是诉诸应得：什么样的惩罚与罪行相称？惩罚涉及取消某种对人来说往往是有价值的东西，例如生命、自由或财产。把什么好东西、多少好东西从冒犯者那里拿走要由他的应得来决定。我们或许认为，冒犯者因犯罪而失去的不是一个无限制的权利；“所丧失”东西就是最终成为公正惩罚（不管是怎样的惩罚）的那种东西。在某些情形中，不同的惩罚都同样是公正的：例如，犯罪者可以被监禁六个月，或被处以两万英镑罚金，或被处以三年社区服务。因此，在“因犯罪而丧失”这一说法中，冒犯者要么丧失了六个月的自由权，要么丧失了两万英镑的财产，要么丧失了为期三年的自由。不过，在这里，重要的是关于应得的判断——如果我们细心的话，我们就可以从这种判断中推出有关失去了什么的判断。但是，为什么我们要细心呢？“因犯罪而丧失”这个说法意味着：那项权利以某种方式从现场消失了。然而，它并未消失。恰恰相反，我们已经看到，基于人格的说明没有为“因犯罪而丧失”这一说法留下余地，因为冒犯者仍然是人。这就是为什么一个冒犯者仍然保留了（比如说）不受折磨的权利的原因。这样说更清楚：正义的要求有时可以在某种恰当的程度上推翻对人权的保护。因此在这里我们就可以合理地谈论冲突——在人权和正义之间的一种冲突。

那么，难道正义不仅可以推翻一项人权，也可以推翻我所说的那种为了解决冲突而进行的计算吗？难道对分配正义的考虑，比如说最大化处于最不利地位的人的地位，可以改变对权利冲突的解决，例如按照人格丧失的程度来提出的解决？原则上是这样，但很罕见。只有

当我们知道有关人员（要么是个体，要么作为群体）的福利水平时，我们才能应用最大最小化原则。考虑临时的任意拘禁的例子。一般来说，我们并不知道有关人员（要么是个体，要么作为群体）的福利水平。即便我们确实知道这一点，但因为有很多人的生命危在旦夕，知道了也差不多无济于事。

总的来说，冲突可以出现在权利和权利之间、权利和福利之间、权利和正义之间，也可能还有更多的冲突。我认为确实还有更多的冲突，其中一些冲突既不可取消，也无法解决。[146]

3.5 一个提议和一个限定

价值冲突的解决受制于一个一般要求：如果解决不是任意的，我们就必须知道哪些价值至关重要，如何权衡它们。不管人权在整个道德结构中可以占据多么基本的地位，仍然可以得到一种语言，它允许我们至少部分地说明为什么人权如此有价值。这种语言无须是目的的语言，它也可以是责任的语言。正如我们所看到的，康德说人是因为自由而具有“尊严”，人的尊严让人不可侵犯。非康德主义者可以提出一个相似的观点。我们都需要理解为什么人被认为特别有价值。自中世纪晚期以来，很多作者就已经通过指出人性的一个特点来回答这个问题，那个特点也是我一直在强调的，即我们具有规范能动性的能力。我们很容易明白为什么“尊严”这个术语与我们作为规范行动者的地位相联系，为什么其他形式的动物生活被认为缺乏尊严。这不是说我们只能采取从“尊严”走向“人权”的说明方向；有可能的是，把人权的轮廓勾画出来是理解“尊严”这个特别含糊的术语的一种必不可少的方式。

我们的能动性并不是简单的，它有一些构成要素：自主性、自由和最低限度供给。一个人可以失去其中一个部分而没有失去其他部分。每个部分本身又可以具有不同程度的重要性。例如，有微不足道的自由和事关重大的自由，有对自主性的微不足道的运用和至关重要的运用。当我们把自由权和自主性的运用区分开来时，我们是按照它们对人格具有多大的重要性来区别的。例如，我们自由地访问其他国家、其他文化、其他政治制度、持有其他态度的人们。美国政府禁止其公民访问卡斯特罗统治下的古巴，这是对他们的自由权的一种侵犯，但这种侵犯不如禁止所有对外旅行那么严重，后者又不如禁止一切对外接触那么严重。因此，在提到对权利的事关重大的侵犯和微不足道的侵犯时，我们所依据的是这一思想：有某种东西受到了攻击，这种东西比较接近或比较远离一个人的能动性的核心。一个人的自

由、一个人的自主性在不同时候都具有多多少少的重要性。此外，也有一个时间的维度：自由或自主性的丧失可以是短期的，也可以是长期的。[147]

我在这里对能动性程度的谈论不符合我前面所说的东西吗？我现在所说的是，一个人可以丧失能动性的一个成分而不丧失其他成分，可以在不同程度上丧失每个成分。但我在前面所说的是，人格是一个阈限概念：一旦处于“人”这个类里面，就没有在不同程度上“是一个人”的问题。有两种含义的能动性是我们主要关心的。有一种能动性使得我们成为人权的拥有者，那种能动性就是我们拥有自主性和自由的能力；有一种能动性是人权旨在保护的，那种能动性不仅是对那些能力的拥有，也是对它们的运用。因为各种原因，譬如说其他行动者所采取的行动，或者某些疾病（例如小儿麻痹症或者运动神经疾病）或事故（这方面的原因更常见），一个人可以丧失自己运用自由的自然能力。一个人可以因为对自己的身体没有充分的控制，而不再去追求他对一个值得过的生活的设想的各个部分。这是一种能动性的丧失吗？对一个人的人权我们又可以说什么呢？我认为明显的是，不管我们如何说明人格和权利的拥有，这样一个警觉的人，即使因为身体不能正常发挥功能而陷入困境，仍必须被当作一个人、当作一个权利的持有者来看待。这是没有争议的，它也可以被容纳在基于人格的说明中。由于人格的价值，我们有了一项与人权相关联、恢复那个人的行动能力的责任。比如说，我们认为，对于残疾人来说，我们应该为他们修建专用通道，以便他们可以方便地到达学校、博物馆、音乐厅等场所。同样，我们可以帮助在身体上无法正常发挥功能的人们；比如说，我们可以因为他们行动不便而帮助他们，可以帮助他们落实他们对一个值得过的生活的设想，也许甚至帮助某些这样的人实施安乐死。后面我会回到最后这个问题。[148]

现在来考察“人权是绝对的”这一思想。我们已经看到人权是可以发生冲突的——不仅互相发生冲突，也可以与其他类型的道德考虑相冲突。因此人权不可能是绝对的。确实有一些直观似乎支持绝对主义。一些成对的价值具有这样一个特征：不管其中一个价值提高多少，它绝不可能到达另一个价值的层次。我在其他地方把这种关系称为“不连续性”。[149]我们不断碰到福利与福利的冲突，我们都相信功利主义的计算往往是解决这种冲突的恰当方式。例如，我们估算有多少飞机乘客会因为有早航班和晚航班而遭受不便，遭受多大不便，然后估算有多少生活在机场跑道附近的人会受到打扰（假设生活在这个区域不比受到打扰更糟糕），受到多大打扰。但是，某些其他的情形好像很不相同。我们不妨假设，如果我想过我认为值得过的那种生活，而且这种生活对我来说是唯一的，那么我的邻居就会心烦意乱。

不过，与机场的情形不同，在这种情形中，我们并不认为我们应该数人数。我们不这样认为，因为只要我们是在日常的意义上来理解心烦意乱，它就绝不可能达到这样一种地步，以至于它与一个人能够过他认为值得过的那种生活具有同样的重要性，哪怕有一百个、上万个乃至一百万个邻居心烦意乱。心烦意乱也不是那种可与一个人的自由权相当的东西。

不过，不连续性的存在一点也不支持绝对人权的存在。相反，承认不连续性不仅符合功利主义，甚至也没有引入一种不可比性，反而倒是引入了一种很令人瞩目的比较。我刚才使用的例子之所以构成了一种不连续性，只是因为那两个发生冲突的价值是有程度地出现的。我的最核心的自由事关重大、完全事关重大，这一点很重要。我的邻居没有体验到任何比心烦意乱更坏的事情，这一点也很重要。反过来说，如果他们遭受了重大痛苦，而我只是暂时丧失一点微不足道的自由，那么我们就应该再想想。

在不同权利之间也会发生冲突。其实，每个人都会同意：通过确定构成人格的那些价值在什么程度上事关重大，我们就在解决这种冲突上实现了一个重大进步。无辜受到拘禁的人在被任意拘禁期间，其自由权受到了侵犯——不是完全受到侵犯，因为在拘禁期间仍然应该为他们保留几项自由权。然而，如果恐怖主义的无辜牺牲者失去了生命，他们也就完全丧失了自由权以及所有其他的自由和保护。现在，为了进行比较，就需要一个具有连接作用的概念，即某个概念背景，它提供了用来对发生冲突的项目进行比较的措辞。[150]这个具有连接作用的概念本身无须是一个实质性的价值；它可以是对“价值”本身的某种理解：“缓解这一痛苦比临时丧失自主性的这个要素更有价值。”它也可以是对“理由”的某种理解：“这是一个比那个理由更强的理由。”在解决权利之间的冲突时，“保护人格”就是一个具有连接作用的概念。与其说把一些无辜的嫌疑犯拘禁六个月的做法摧毁了人格，倒不如说拯救二十个或三十个在场的无辜者的做法更多地保护了人格。

对权利与福利的冲突也可以提出大致同样的说法。一旦我们理解了人权的价值，我们就会看到人权的价值在程度上是有差别的。我们可能不打算接受如下做法：为了缓解某种苦难而否定很多人作为行动者的地位；不过，如果那种苦难很大，我们可能就会接受这样一种做法：为了避免这种苦难而部分地、暂时地放弃自主性。在这种情形中，我们是在“什么东西对生活重要”的问题上做出一个相对判断。在权利与福利的冲突中，“对生活重要”这个更加广泛的概念就是一个具有连接作用的概念。

从下往上的探讨必须在抽象水平上有显著的提高，而在这个论证中，目前我们已经达到了这一点。这个论证可能不像某些从上往下的探讨那样上升到如此高的抽象水平，但它必须向那个方向努力。我刚才概述的那两个解决冲突的提议，只要开始实行，就会博得广泛接受。实际上，这些提议从目前的样子来看就像后果主义的提议。那么，难道我们不能通过计算牵涉人权的冲突对生活质量的影响来解决所有这样的冲突吗？如果可以，人权现在难道不可以在一个后果主义的基础上共存吗？很多作者会否认这一点。他们会强调说，解决冲突比后果主义者所设想的要复杂得多。有些作者会认为，我们也必须考虑某些义务论的要素，或者我们仍然需要引入目的论的、但不是后果主义的要素，或者我们必须把美德的基础作用也考虑在内。

这是一个预报，它把我们领入规范伦理学的核心。规范伦理学的核心是一个很庞大的论题，在这里，我只能用一种概括性的方式把它引入我的论证中，不过，只要有人想理解人权，不管是否愿意，在这个地方他必定会面临几个问题。我们至少需要把这些问题揭示出来。在其他地方回答这些问题时，我们已经提出了一些相关的论述，[151]但还需要更多的论述，即使必须等到另外的场合来提出。我认为，很多读者都会接受到目前为止我就人权提出的主张，也就是基于人格的说明。他们很可能都会承认，人格至少在对人权的说明中发挥了主要作用。但是，在规范伦理学的核心问题上，我们就不能指望取得广泛的一致了。如果有人不同意我现在将要说的，那么他就必定发现某些其他东西来取代我的说法。因此，我们需要看看在什么地方它们可以取代我的说法。

我们计算后果的能力是有限度的。当然，我们无须得出确定无疑的计算结果，因为一般来说我们是靠或然性来生活的。不过，为了准备用或然性来引导生活，我们确实就需要让或然性足够高。我们的计算有时显然具有很高的概率，但有时并非如此。因此，关键的问题是：计算到底有多少次不具有很高的概率，这些失败对于道德生活来说有多重要？如果最合理的后果主义就像我所认为的那样是那种高度间接的后果主义，那么一个后果主义者就必须能够回答这样的问题：哪一套行为规则和倾向，若要在社会中占据主导地位，将在整个社会中具有长期来看最好的后果？几乎没有谁成功地回答了这个问题。我们所能得到的充其量是某种成本—效益分析，但这种分析是有漏洞的，一旦加以形式化，就很难恰当地把某些关键的价值表示出来，比如说人类生命的价值和环境的价值（尤其是那些不能被归结为对人类来说具有好结果和坏结果的环境价值）。在成本—效益分析中，计算所依据的假定往往被过分简化，因此我们就可以正当地不希望按照那些假定来行动。因此，间接的后果主义者就需要在更大的尺度上来进

行计算，这个尺度比任何尝试成本—效益分析的人所依据的尺度要大得多。

有些人会认为，伯纳德·威廉斯所谓的“早期回答”可以对付这个忧虑。这个回答所说的是，完全世俗的伦理学仍处于青年时期，至多只有两个世纪多的发展历史，现代伦理“理论”也只是很粗略地发展起来的。组成这个回答的两个主张都是真的，但是，只有在如下条件下它才会令人安心：在计算后果上，我们所面临的障碍是那种需要花费更多的时间来解决的障碍。然而，这是一个很强的假定。当今的很多哲学家做出这个假定，主要是因为他们假设：如果一个伦理“理论”需要行动者在智识或意志方面具有某些能力，行动者就具有那些能力。然而，只要稍微反思一下，我们就可以发现这个假设很荒谬。

在伦理学中，一个尚未得到充分讨论的重大问题是：伦理学试图管理的那些行动者的能力究竟是什么？我们有时候可以很可靠地计算大规模的、长期的社会安排所产生的好的和坏的后果。如果我们所思考的那种安排很极端，那么我们显然能够这样做。例如，假设有一个没有法制或者没有公正的手段来解决冲突的世界，而我们打算迁移到那个世界，那么我们就会做出如下万无一失的猜测：在那个世界中，我们的生活肯定会变得越来越糟糕。不过，我们认为切实可行、值得严肃考虑的情形并不是极端的情形。在这种情况下，我们就会陷入手忙脚乱的状况。考虑如下现实的情形：我们尊重无辜的人类生命的规则和倾向变得不太严格；在战争时期我们开始故意杀害平民百姓（惊吓策略）；我们把恐怖主义广泛地当作一种政治工具来利用；我们让我们不喜欢的政治对手“消失”；外科医生开始偷偷杀害一个病人来挽救几个其他病人等等。所有这些情形，如果说能够得到辩护的话，其辩护都是以总体上好的后果为依据。但是，这些情形就更好吗？我很怀疑有人可以比较肯定地回答这个问题。也很难看到“早期”这个说法能够有什么相关性。我们都知道我们所面临的那个重大问题：鉴定和收集有关信息，把它们恰当地表达出来，以便最终可以可靠地得到一个唯一的答案。往后的日子怎么会让这件事情变得更容易呢？

减少对无辜的人类生命的尊重的例子暗示了一些进一步的东西。也许大多数人都会同意，如果我们在比较的是两个相似的可能世界，那么我们现在就不能在一种可靠的或然性程度上进行后果主义计算，在某个可能的未来也做不到。但是有些人认为，后果主义需要做的仅仅是针对某些偏离现状的变化做出一种小规模的、更易于处理的计算。然而，减少对无辜的人类生命的尊重的例子就是一种偏离现状的变化，但并没有因此而变得更易于处理。

对后果主义有一种很常见的捍卫：如果有适当的经验证据表明人

类在智识和意志方面确实受到了限制，那么任何相关的限制都可以被整合到那种计算中。我们应该问的是：当行动者在智识和意志方面受到了这样那样的限制的时候，哪些倾向、规则和原则，若在社会中占据主导地位，将在整个社会中具有长期来看最好的后果呢？但是，这不是对上述怀疑的回答，反而让那种本来已经很可疑的计算变得更加困难。

另一个常见的回答就在于利用一个区分：在决策程序（我们实际上应该决定做什么的方式）和正确性标准（什么东西最终决定做什么是正确的）之间的区分。这个回答继续说，在决定做什么时，我们往往不能把后果可靠地计算出来，但这无关紧要，因为我们并不需要可靠地计算后果，只要正确地遵循根深蒂固的倾向或固定的规则（或者诸如此类的东西）就行了。但是，这种捍卫后果主义计算的方式也太弱了。正确性标准也有一个认知约束：如果一个“标准”超出了我们应用它的能力，它就不能充当一个标准；它不会履行对我们的决策程序进行裁决的职能。

人类也受到几个其他限制，它们具有塑造伦理学的作用。[152]并不是每个行动都属于人的正常的动机能力的范围。在这里我只考虑一个例子。如果人们能够具有爱和情感，能够具有对某些人、制度、职业和事业的深厚承诺，正如我们历来指望的那样，那么某些行动就超越了他们的动机范围。一个人不可能想有这些承诺就有这些承诺、不想有就取消它们，而后果的计算可能要求这一点。在轮船沉陷的时候，我会救自己的孩子，而不是众多的陌生小孩。按照对“‘应当’蕴含‘能够’”这个原则的最有道理的解释，我不可能无视自己的孩子去救其他人，因此无视自己的孩子去救其他人不是我应当做的事情。很多哲学家相信，“我没有义务去救其他小孩”这个说法的根据不是在动机之中，而是在道德之中：我在道德上有义务公平地对待每个人，但我对自己的孩子的关爱应多于对其他孩子的关爱。他们认为，我们在这里处理的是一个道德限制，而不是一个动机限制。不过，我们也是在处理一个动机限制。动机限制是实实在在地存在的，而且，既然“应当”蕴含“能够”，这种限制就有道德后果。

我刚才就人类动机的限制提出了一些主张，对于这些主张，当然存在着一些有分量的答复。我只考虑其中的一个例子。人们正确地认为人类动机是有弹性的，例如，动机可以由知识来扩展。慈善组织知道，只要把一张真实地反映一场饥荒的照片拿出来摆到我们面前，我们当中很多人就会去拿支票本。然而，即使我们有了更多的知识，典型的人类行动者并不因此就能满足任何伦理学可能施加的任何要求。实地工作的饥荒救助人员，即便具有充分的动机，很了解他们所目睹

的苦难，但一般来说，他们也不会牺牲自己以及他们所爱的人到了这样一个地步，以至于他们所做出的进一步的牺牲超过了由此为饥饿者所带来的进一步的好处。不错，对于那些已经提供援助的人来说，经常有很好的、不偏不倚的最大化理由要求他们提供更多的援助，但是，他们至少必须有能力继续援助，而饥荒救助人员一般来说也不会做出这样的自我牺牲。

也许我们需要一种更加令人振奋的伦理学。肯定有些伦理学乏味、狭隘、令人沮丧，而一种激动人心的伦理学会帮助我们上升到伦理学的最大要求。这种伦理学也许是某种宗教伦理学，或者是对善的那种柏拉图式的洞察，艾丽斯·默多克曾认为，这种伦理学能够鼓舞集中营中的一个囚徒站出来，顶替排在毒气室外的一个陌生人去死。然而，在我看来，这种思想的问题在于：如果一种伦理学要求我们在动机上实行如此极端的革命，它就不合理，合理的伦理学不可能对我们提出这样的要求。但是，不可企及的目标难道不可能起到一个重要的伦理作用吗？这种目标会让我们极度紧张；即使我们应当且有可能变得更加慈善，但我们当中大多数人分明成为不了那个样子。不过，说“我采纳了我接受为一个‘不可企及的目标’的那个东西”，这个说法是一个矛盾修饰法。不管你从我嘴里听到了什么稀奇古怪的声音，我都不可能严肃地告诉你：我正试图在没有任何辅助设施的条件下在空中跳跃100英尺。

但是，难道正确的教育或严格的训练不能扩展动机吗？难道我们没有时常看到军事训练是如何把普通人转变为愿意为国捐躯的人吗？在“文化大革命”期间，中国政府成功地把红卫兵创造出来，其中一些红卫兵打破了原先的行为模式，把持不同意见者、资产阶级乃至他们的学识渊博的父母交给警方。但是，这种训练并没有成功地普及开来或者持续很长时间。红卫兵及其最热情的合作者的那种难以置信的个性是不稳定的。

除非我们对一般而论的道德规范有了深入认识，否则我们也不可能深入理解人权。我只是很粗略地概述一种规范伦理学，它是目的论的，但不是后果主义的。它大概是用亚里士多德伦理学成为目的论伦理学的那种方式成为了一种目的论伦理学：在把道德原则推导出来时，人类生活的目的就是它所使用的唯一价值，不过，除了那些目的外，还有更多的东西进入那种推导中。除了人权的人格根据外，还有实用性方面的根据，而且，尽管这个方面的一些考虑归根到底是对生活质量的考虑，但并非所有考虑都是。例如，我们不得不把人身安全的权利的界限确立起来。任何特定的社会所选择的界限在某种程度上都将是任意的。并非因为我们很有可能计算出把界限确立在这个地方

可以产生最大效应，这种界限因此就被选择出来了；我们可以排除某些极端选项，但是，在一个很大的中间地带，仍有很多我们无法可靠地排列的取舍。还有，“不要滥杀无辜”这个规则是立足于我们赋予人类生命的那个重大价值，但不仅仅是立足于那个价值。这个规则在很大程度上是由人类的局限性塑造出来的。我们采纳这个规则，并鉴于人类生命具有很高的价值而认为应该严格遵守这个规则。对这个规则的严格遵守会用各种各样的方式显示出来，并重要地体现在如下要求中：任何打破这个规则的情形都必须得到强有力的辩护，例如在小心谨慎地界定的安乐死的情形中。在这种情形中，辩护大概是按照好的后果来做出的，或者大体上是按照如下说法来做出的：需要无痛苦地死去的人所得到的好处，在分量上超过社会在其他方面付出的代价。但是，好的后果并未抓住“不要滥杀无辜”这个规则中的政策要素，那就是：只有当一种例外具有特别强的辩护时，才允许它出现。这个规则及其例外构成了一个组件，而即使这个组件能够最大限度地促进好的后果，它也没有因此就获得它的权威。我们不知道它是否具有这种效应。由尊重生命的规则及其例外构成的其他组件还有很多，但是我们不能按照好的结果来排列它们。有时候，对我们唯一开放的道德生活涉及尊重价值，而不是促进价值。在这里，所谓“尊重”人类生命的价值，我主要是指（比如说）不要自己动手夺去无辜者的生命，尽管这不是尊重这个价值的唯一含义；所谓“促进”人类生命，我指的是使用一个人所能得到的任何手段来维护尽可能多的生命。[153]我们必须弄清楚人性的某些限制如何决定了道德义务的限度。

从18世纪到现在，大多数哲学家被自然科学家（显著的例子是牛顿）的成功所迷惑，于是就去寻求高度系统的理论。道德哲学家试图把所有变化多端的道德思想都归结为一个原则，或者少数几个原则。康德自觉地接受牛顿的鼓舞，于是就停留在这个地方：他认为道德义务可以被归结为一个单一的先验原则，即绝对命令。休谟、亚当·斯密以及功利主义者走得更远，不仅去寻求高级的理论体系，也去寻求系统的经验观察。这大概就是我们现在所处的位置：在一种牛顿式的抽象层次上去寻求道德“理论”，打算用融贯性或反思平衡检验来评价那些理论，但是，这种检验之所以在自然科学中变得有效，只是因为它有了一些在伦理学中并不存在的特点。[154]

我认为，除了在伦理学中采取一种高度实践的转向外，我们别无选择。这种转向不仅要确保抽象原则与实践相适应，也要容纳我们的实践（我们那种本身就有局限性的人性以及实际社会的需要），用来决定那些原则的内容的方式。我提出的那种实践转向使得遵循规则和训练倾向在伦理学中占据核心地位，例如转向某些二阶规则，它们关系到“不要滥杀无辜者”这条规则的本质。这条规则不太像一个牛顿式

的原则，其中包含了主要的政策要素。我们之所以遵循这条规则，并不是因为这样做对每一个不偏不倚地加以考虑的人来说都是最好的；我们只是遵循它。这条规则是实践性的，不仅因为它引导实践，也因为它是由我们这样的行动者可能具有的那种实践来塑造的。我们过着那种对我们都开放的道德生活。尽管我说这是“我所提议的转向”，但这个转向其实在很久以前就是由日常伦理学和法律来采取的转向，而日常伦理学和法律为了能够让自己具有权威和有效性，并不需要在背后用一种高度抽象的系统道德来支持自己。我在这里所确认的不是日常伦理学目前的内容，这种伦理学不假装体系化，但包含了很多值得向往的东西。

回到我们的主题：人类的这些局限性不可避免地塑造了人权。“不要滥杀无辜”这条规则在历史上曾经是生存权的第一要素。实际上，在17世纪，生存权基本上被认为只比一项所谓的“消极权利”多一点点，那就是：不要不经过正当的法律程序就夺走一个人的生命。如果通过让一位激进的改革者“消失”，阿根廷和智利成千上万的公民就会觉得更安全，那么，仅仅通过考虑生活质量所受到的影响，是不能解决他们的福利和那位改革者的生存权的冲突的。我们不可能很精确地把那些影响计算出来，而那些影响无论如何也不足以抓住“不要滥杀无辜”这条规则的本质。我们确实不应滥杀无辜，除非我们所面对的情形属于一种强有力地得到辩护的例外；不管一些中产阶级的阿根廷人或智利人是否正确地觉得他们因此会变得更安全，他们所面对的情形肯定不属于那种例外。

这样的道德规则确实存在，而这个事实就让冲突的解决变得复杂。有时，通过确定人格或生活质量受到影响的严重程度，我们就可以解决与人权有关的冲突。但是，当一个道德规则不是从生活质量的概念中派生出来、而我们必须考虑这个规则时，我们就不能用这种方式来解决冲突了。因此，道德慎思必定主要是出现在日常生活的常识思维的层次上。我们通常用“谋杀”（即“故意杀害无辜者”）、“父子关系”、“生存权”、“言论自由的权利”之类的说法来进行思考。虽然冲突的解决要求我们使用更抽象的语言，但我们也不能因此而废弃这方面的所有日常词汇。

3.6 超越直观的一步

人权抵制交易，但并不完全抵制交易。这种非绝对主义观点的最强变种是这样一个观点：唯有与一场大灾难譬如说核恐怖相接近的东西才能推翻一项人权。正如我们已经看到的，这就是诺齐克的观点。

[155]我已经提出为了解决冲突应予以关注的各种考虑。我的提议似乎表明：如果把少数有嫌疑的恐怖分子拘禁几个月就可以防止曼哈顿的一半区域受到核武器摧毁的威胁，那么那样做就会得到辩护。然而，曼哈顿的一半区域被摧毁，尽管是一件很可怕的事情，仍然说不上是核恐怖。按照我的提议，人权的例外不可能如此罕见。不过，那些接近绝对主义者的人可能会抱怨说，我其实尚未把关键的考虑引入解决冲突的标准中，那个考虑就是对人的尊重。但是，我不是没有引入这个考虑：我已经详细阐明那个漫长的人权传统认为与我们作为人的地位相联系的价值。我（或者说，那个传统）遗漏了什么呢？一个可能的回答是：尽管我已经把对人的尊重的一种解释包括在内，但我还没有把大多数义务论者所强调的那种康德式的解释包括进来。我使用“康德式的”这个说法，是因为康德是一个绝对主义者，而我们现在是在谈论非绝对主义的一些强的形式。因此，那种接近绝对主义的康德式的解释就必须具有充分的丰富性，以便可以表明转折点在什么地方，为什么就定在那个地方。我无法发现一个合理的回答。尽管我的回答并非定论，但不妨谈谈。

非绝对主义观点有一个普通变种，那个接近绝对主义的观点就是该变种的一种特殊情形。这个变种认为，一项例外不是由价值对一项人权的简单盈余来辩护的，而仅仅是由一种充分巨大的盈余来辩护的，在这里，“充分”这个说法可以与灾难相联系，或与某种即便不是灾难、也仍然很严重的事情相联系。这个普通变种诉诸了两个标准，但它们究竟是什么呢？好像我们必须能够判断与一项人权相竞争的价值在什么时候正好超过那项人权，然后按照一个新的标准来判断那种盈余何时是充分的。这两个标准的构造涉及一种概念上的复杂性，这种复杂性究竟在何处呢？在这里，按照我的猜测，我们那个模糊不清、发育不全的思想大概是这样的：第一种比较诉诸了一个关于安康的标准，第二种比较诉诸了一个关于道德重要性的标准——也就是说，第一种比较诉求生活质量方面的考虑，第二种比较诉求规范的权重。但是，这个说法不可能是正确的。举例来说，我们判断说，缓解如此这般的苦难可以为丧失某些方面的自主性做辩护。如果此前我精确地描述了我们对这种情形的思考，那么，在这里，那个具有连接作用的概念就是在生活质量方面的得失：在我所描述的情形中，缓解苦难的收益远远大于自主性的某些很微不足道的要素的丧失。这好像就是我们所假设的那两个标准中的第一个。从生活质量方面来考虑，我们判断说缓解苦难刚好超过了自主性的丧失。但是，仅仅是从构成辩护的那些条款来看，前者才正好超过后者：一种收益辩护了一种丧失。然而，有辩护就是有辩护。“一种充分盈余的辩护”这一思想是无意义的。

由此看来，与我们的初步印象相反，在这里我们具有的必定不是那两个假设的标准中的第一个，而是第二个。有没有什么材料可以让我们把第一个标准构造出来呢？有人可能会猜测说，当我重新引入自主性与苦难相冲突的例子并附带加上我此前对它提出的评论时，我的做法是成问题的。他们可能会认为，此前我对这种冲突的说明已经揭示了我的目的论取向；生活质量比较相对来说容易理解一点，是现代经济思想的标志。不过，赞同这种目的论取向可能是在简单地假设义务论是错误的。因此让我们绕远一点去寻找另一个标准。人们可能会做出这样一个判断：缓解苦难为自主性的部分丧失提供了辩护。我们不妨假设，这样一个判断必定是在采纳最终的标准，它所说的是，福利方面的考虑推翻了自主性的权利。这样一来，我们就需要材料来构造一开始提出的那个标准，它所说的是，福利正好超过权利。但是，我们找不到这样的材料。

上述非绝对主义的观点提出了两个要点，不妨称之为“两个要点模型”。这个模型可能会让义务论的核心要点（权利往往优先于善）变得模糊不清，因此让我放弃它。“应该有充分盈余的善”这一要求难道不就是对权利所具有的那种独立分量的一种表达吗？难道没有那两个要点就不能把这个要求表达出来吗？按照这个建议，在“我们何时达到这种充分性”这一问题上，义务论者做出的判断可以是基础的和直观的，我无法反驳这种判断的这一特点。我为了解决冲突而必须做出的判断可能也是这样。不过，请再次思考一下自主性与苦难相冲突的例子。假设我们只是权衡有关人员所能得到的好处，暂不考虑这项人权的义务论分量。一方面，邻国人民正遭受苦难，另一方面，在这项决定中，如果我们不把自己的说法表达出来，我们就丧失了自主性。在这种特定情形中，一个人可以想象自己直观地做出了如下判断：缓解苦难正好超过自主性的丧失。在做出这个判断时，他又是在把有关人员所得到的好处视为其决定的根据。但是，好像没有必要再做出一个进一步的判断；在这里我们已经对这种交易有了辩护。

为了试图避免这个结论，我们或许转而提出如下说法：自主性的权利应具有独立的义务论分量，而我刚才设想的那个判断已经把那种分量结合起来。但是，这个说法是在用对“尊重人”的那个康德式的解释来确定交易点，正如在上述例子中，我是在用我自己对“尊重人”的解释来确定交易点。不过，这并不表明这些交易点在所有情形中都是同样的；它们是否是同样的取决于那个康德式的解释实际上说什么。我不能声称我对“什么东西至关重要”的解释有一种不成问题的清晰性，但是，如果义务论不仅要向我们提供关于对错的理由，也要向我们提供理由来说明“尊重人”这一考虑何时正好被生活质量所推翻，并且要用为行动提供辩护的措辞来说明这一点，正如在目前所讨论的情

形中那样，那么义务论就总是要与“尊重人”这一思想的模糊性作斗争。我们希望那个康德式的“尊重人”的思想有更多的内容，以便我们可以知道这种判断究竟是如何做出的。即使人们准备进行这种排列，这个事实本身几乎也无法表明他们的排列就是合理的；除了合理性外，也可以用人的心理来为这种排列探路。

当代契约主义受到了康德的鼓舞，因此，也许有人可以从这种契约主义中得到我们正在寻求的那种更具康德式的色彩的解释。但是，他们为此就得与朱迪思·贾维斯·汤姆森对契约主义提出的那个强有力的挑战相辩论：

> 从我这方来说，我始终无法让自己相信，为了（譬如说）好玩而把婴儿折磨至死的错误就在于，这种做法“得不到对行为进行一般规定的任何规则体系的允许，而这种规则体系，作为知情的、没有受到强迫的普遍同意的一个基础，是任何人都不能合情合理地加以拒斥的”。在我看来，对这种行为的道德说明恰好要从对立的方向入手——正是这种行为的明白无误的邪恶，说明了人们为什么在不允许这种行为上能够达成一致。[156]

托马斯·斯坎伦在他所提出的那种契约主义中对这个异议提出了如下回答：[157]

> 汤姆森引用的那个契约主义准则旨在说明“一个行为何以是错的”。一个行为是因为某些性质而成为错误行为，也正是因为那些性质，允许那个行为的任何原则就成为可以被合情合理地拒斥的原则（在汤姆森的例子中，相关的性质就是不必要的痛苦和婴儿的死亡这两个性质）。

在这里，斯坎伦把两个问题合理地区分开来：一个问题是“一个行为何以是错的”，另一个问题是“什么东西使得一个行为是错的”。这种做法产生了一个结果：它要求我们按照一个行为的道德上相关的特点（使得一个行为是正确的或错误的那些性质，例如痛苦和死亡）、而不是通过思考一个行为是否符合道德正确性标准（关于道德对错的标准）来处理很多道德思想。

在我们正在考虑的情形中，使得那个行为是正确的或错误的东西，就是我们的自主性的丧失以及邻国人民的苦难。它们也是使得那个行为在某种程度上是正确的或错误的东西。在思考这个情形时，我们会考虑苦难有多么深重，自主性的丧失有多大规模、是长期的还是短期的。这表明，如果非绝对主义的义务论者遵循对“尊重人”的这种契约主义解释，而行动者遵循我的解释，那么他们不仅会得到同样的

结论，而且是出于同样的理由而得到同样的结论。

众所周知，在说明人权上，功利主义的处境格外艰难。我同意这个说法，但我想补充说，在说明人权上，义务论所面临的处境也好不到哪里去，这就不是人人都知道的了。我们不仅需要对权利与福利的冲突提出一个说明，这样一个说明是我一直在讨论的，此外，我也相信具有那两个标准的模型旨在与这样一个说明相适应。我们也需要说明权利与权利的冲突、权利与正义的冲突等等。

3.7 人权抵制交易的一些方式

目的论很容易说明为什么人权并不过于抵制交易。但是，它能够首先说明为什么人权抵制交易吗？

我已经暗示说，一项人权在不同的情形中可以受到不同程度的威胁。福利显然可以对人权造成威胁。为了解决人权与福利的冲突，我们希望弄清楚人权或福利受到了多大威胁。只要我们按照“多大”这样的说法来进行慎思，我们就仍然希望最小化人格的丧失或最大化人格的保护。一旦开始尝试这种最小化和最大化，有一种恐惧可想而知就会出现，那就是：我们是在尝试一种道德算术，譬如说，为拯救五个人而杀死一个人之类的行为做辩护。

不过，我所建议的不是任何形式的功利主义或后果主义，而是另一种目的论。功利主义和后果主义当然是两种目的论的理论，但它们把对道德正确性的检验限制到按照某种合理性要求（例如最大化）把尽可能多的善产生出来，或者按照对合理性的另外一种理解，在一种令人满意的程度上把善产生出来。但是，目的论可以采取一些其他的方式把正当建立在善的基础上。[158]为了进一步说明这一点，接下来我将考察人权在目的论的框架内能够抵制交易的各种方式。

一种方式来自与我们的人格相联系的那种重大价值。我们认为人格具有这样一种重大价值，尤其是，只要我们已经在物质生活方面处于某个可接受的最低限度水平之上，实际上，所有生活在第一世界的人都处于这种状况。这意味着，一般来说，人格抵制与福利进行交易。只要我们已经处于那个可接受的最低限度水平之上，福利就需要在有了很大分量的时候才能超过人格。这个说法反映了前面所说的“充分盈余”，但并不要求那两个标准。

人格抵制交易的第二种方式特别显著，那就是通过某种不连续性。某些价值，例如我们作为人的地位，具有这样一个特点：不管某

些其他价值具有多大分量，它们也不能与那些价值相比或超过那些价值。我们赋予人格的价值不能受到这些其他价值的挑战。这个说法反映了人们有时提出的一个说法，即存在着绝对的人权，但它实际上并不支持那个说法。

第三种方式是我不久前曾讨论过的。在前面，我曾诉诸在“尊重”善和“促进”善之间的区分。[159]就像促进善一样，尊重善也可以是一种目的论的见解；二者都可以认为善在道德结构中是基本的，正当是从善中衍生出来的。我此前提到的例子是：必须尊重生命，必须真诚地遵守“不要滥杀无辜”这个规范——必须遵守这个规范，因为它是我们这样的存在者所能得到的唯一的道德生活，尽管人们可能也会采纳如下方针：只有在支持例外的理由特别有说服力的时候，例外才是可允许的。“要求一种特别有说服力的理由”这一说法反映了前面所说的“价值的充分盈余”，但它所要传达的并不是同样的要点。“一种特别有说服力的理由”这一说法引入了一个认知标准，而不是另一个道德标准。这种说法阐述了一项方针，而且显然是一项保守的方针，因为它所说的是，当某些与人类生命同等重要的东西危在旦夕时，应该做什么；而我们对有关价值的计算是如此飘摇不定、残缺不整、思想不清，因此我们就不愿意靠这种计算来生活。

3.8 小结

在本章中，我采取了逐步递进的论证方式，有别于哲学中的大多数论证。因此，按照如下形式对我的论证做个总结可能很有帮助。

（1）我们需要为人权提供存在条件。

（2）人权的存在条件特别需要具有某些实质性的评价要素，以便把与人的地位相联系的价值表示出来。

（3）那些实质性的评价要素因此就对人权的内容施加了具体约束，例如，按照基于人格的说明，人权所保护的不是我们理性地欲求或者受益于我们的任何东西，而是我们作为规范行动者的地位。

（4）规范能动性可以被划分为三个部分：自主性、最低限度供给和自由。

（5）规范能动性的每个部分都可以受到其他人的威胁，在不同程度上受到威胁：一个人在其自主性、最低限度供给或自由方面的丧失可以很小，也可以很大。

（6）这些程度是由对一个人的人格的影响来决定的，例如，一种次要的自由是这样一种自由，其丧失仅仅是在很小的程度上贬损一个人的人格；而一种主要的自由是这样一种自由，其丧失实质上贬损一个人的人格。

（7）当我们能够解决与人权有关的冲突时，在权利与权利相冲突的情形中，我们是通过诉诸那种冲突对人格的影响来解决冲突的；在权利与福利相冲突的情形中，我们是通过诉诸那种冲突及其对福利的影响来解决冲突的；在权利与正义相冲突的情形中，我们是通过诉诸那种冲突以及所涉及的正义的分量来解决冲突的；等等——不过，在所有这些情形中，我们有时也通过诉诸一个道德规则来解决冲突。

（8）这些解决需要一个或一些具有连接作用的概念，以便我们可以用充分相似的术语来决定发生冲突的那些考虑的分量，从而确定哪一个考虑具有更大分量。这样一个具有连接作用的概念本身无须是一个实质性的价值，例如，它可以是对审慎的价值本身的一种理解。在一些冲突的情形中，可能没有具有连接作用的概念。

（9）在权利与权利相冲突的情形中，具有连接作用的概念是人格上的得失。在权利与福利相冲突的情形中，具有连接作用的概念必须更加广泛：生活质量上的得失。

（10）在这两种情形中，得失必须是可以跨人际比较的。

（11）所有这些关于得失的考虑都与解决我特别提到的那两种涉及人权的冲突（权利与权利的冲突以及权利与福利的冲突）有关；某些道德规则也与此相关。此外就没有其他相关的考虑了。

（12）那些接近于倡导绝对主义观点的理论家并没有对他们所设定的转折点提出适当的说明。更为温和（也更加普通）的义务论者并没有对我们如何鉴定他们所设定的那两个要点（为了推翻一个人权而需要具有的善的简单盈余和充分盈余）提出适当的说明。

第四章 谁的权利？

4.1 这个问题的范围

人类婴儿不是规范的行为主体。人类胎儿、具有严重精神缺陷的人、痴呆症患者也不是规范的行为主体。那么，这些人都没有人权吗？[160]也许我们不应该如此拘泥于“人权”这个名称的授予标准。在那些人当中，难道没有任何人仅仅因为是人而至少具有某些一般的道德权利——即使这种道德权利只是与人权相似，但从一切实际目的来看，它们具有与人权同样好的地位？

4.2 潜在的行为主体

我将集中于儿童的情形，不过，我相信我就此提出的结论可以扩展到其他不太容易处理的边沿情形，在本章最后，我会讨论那些情形。

正常的成年人有一种自然的平等：他们都同样是规范的行为主体，他们都达到了我们所规定的那个阈限，进入这类行动者的行列。这意味着，就人权而论，除了行为主体和非行为主体[161]之间的区别外，所有其他差别，比如说男人和女人、黑人和白人、教育程度很高的人和教育程度很低的人之间的区别，都是无关的。然而，不清楚如何看待婴儿和成年人之间的区别。正如洛克简明扼要地指出的：“我必须坦诚相告，儿童并非生来就处于平等的完整状态，尽管他们生而平等。”[162]对于婴儿来说，正常的自然命运就是要成为行为主体，这也是我们需要高度关怀婴儿的一个理由。什么让杀害婴儿一般来说成为一个严重过错呢？答案的主要部分（但不是整个答案）必定就在于：婴儿有可能过上一种幸福快乐、富有成效、有所回报的生活，而否定这种可能性是一种严重的剥夺。婴儿具有这种潜力，因此就必须认为婴儿有某种道德分量。

那么它有多大分量呢？是一种允许我们把人权从中推导出来的分量吗？潜在的行为主体是有能力成为行动者的存在者，其能动性处于一种潜伏的或待发育的状态（in posse）。[163]存在着这样一个明显

的困难：从这个含义来看，胎儿、受精卵、胚胎乃至受精过程中的精子和卵子都是潜在的行为主体，因此都具有道德分量，甚至可能具有生存权。很多人发现这个观点接近于一个归谬论证，我认为确实如此。另一个困难是：这个定义没有抓住我们的一个有力直观——婴儿仅仅是因为其潜力而具有道德分量。不过，我们的直观根本就不是如下简单说法：一切处于潜伏状态或待发育状态的行动者都具有道德分量。这个说法包含了太多的东西，例如受精过程中的精子和卵子等等。我们的直观是：婴儿之所以具有道德重要性，是因为婴儿有成为行为主体的潜力。这个直观很流行，而且经常与如下直观相伴随：晚期胎儿也具有道德重要性，尽管在道德上有可能不如一个婴儿那么重要，但比早期胎儿或胚胎更加重要。因此，如果我们想要抓住这些直观，我们就必须缩小我们认为把道德重要性产生出来的那种潜力。具体地说，那种潜力就是婴儿的潜力，或者晚期胎儿的潜力，或者某种其他东西的潜力（只要我们能够确定那条界线）。于是，潜力的道德重要性就不仅取决于它是针对什么的潜力，也取决于它是什么东西的潜力。因此，我们必须能够断定婴儿、晚期胎儿、早期胎儿等等的道德分量。若没有这些进一步的限制，能动性的潜力就不会把与生存权相接近的权利赋予任何东西。因此，这些有力的直观至少会继续存在，而我也假设它们是可靠的。

对潜力还需要施加一些进一步的限制。比如说，有严重脑缺陷的新生婴儿不会发展成为行为主体，除非为了治愈这种缺陷而对大脑实施干细胞移植，但这种治疗目前仍然不可得到。[164]这样一个婴儿，仅仅因为有潜力成为一个人或一个行为主体，就会具有与后者的道德分量相类似的东西吗？如果不是这样，我们就应该对“潜力”施加另一个要求：潜力应该是在必要时就可以用可得到的资源来实现的。

我们也有这样一个有力的直观：婴儿之所以在道德上重要，是因为婴儿是一个物种即智人的成员，而智人的一个典型例子就是行为主体。这个信念是我能够认同的。因此，我们必须承认，一个在精神上严重残疾的婴儿，或者一个患有脊柱裂的婴儿，尽管在出生后几个月就会死去，仍然具有道德上的重要性。考虑在这方面的一个极端例子：一个无脑畸形的婴儿。尽管有很好的理由对无脑畸形的婴儿表示尊重，其中一个理由就与我们都属于人类这个事实相联系，即便如此，这样一个理由并不是把与规范能动性（或者甚至在上述限制性解释下的潜在的能动性）相联系的那种价值赋予那种婴儿的理由。

在1989年颁布的《联合国儿童权利公约》中，联合国强调的不是儿童的潜力，而是其脆弱性。[165]这份公约把很多权利赋予儿童，但可以有意义地赋予婴儿（有别于儿童）的权利仅仅是那个得到公认的

生存权以及两个没有得到明确确认、更有争议的权利——出于福利上的考虑而得到保护和照料的权利以及“尽可能在最大程度上”得到发展的权利。[166]儿童的脆弱性肯定向我们施加了某些实质性的义务，而对于那些能够照料自己的人，我们则没有这种义务。不过，我们千万不要把对义务的辩护与对权利的辩护混淆起来。有一些义务，包括某些高度重要的义务，并不与一项人权相关联。我们也必须留心道德人权和法律人权的差别——前者是在道德理由的基础上建立起来的，后者是在与法律有关的更加广泛的理由的基础上确立起来的，而道德也可能出现在这种理由中。联合国机构倾向于谈论“权利”，而不是明确地谈论“人权”，其目的是要提出它们认为所有政府都应该加以保证的对待标准（在目前的情形中，对待儿童的标准）。这个目标本身无可非议，不过，对于它们提出的某些权利，人们可以表示怀疑。我们真的希望承认我们有责任保证一个儿童最大限度地得到发展吗？具有这项责任意味着在最终的程度上发展一个儿童所具有的每一项潜在的才能和能力，对于抚养健全且健康的儿童来说，这项政策显得格外可疑，更不用说我们对一个儿童的责任或者一个儿童用权利对我们提出的主张了。[167]

儿童确实很脆弱，但这个事实本身并不表明他们就是人权的承载者。有很多东西都是脆弱的：植物、精子、胚胎等等。就潜力而论，在我们能够达到任何道德结论之前，我们必须对植物、精子、胚胎等等的价值有独立的理解。如果一个东西本身不值得维护，其脆弱性就没有向我们提供理由来保护它。因此，不管是“脆弱性”的概念，还是“脆弱性”本身，都对我们帮助不大，尽管在我看来一个恰当的伦理学仍然能够用某种方式容纳它们背后的有力直观。

4.3 从道德重要性推出人权

我们现在应如何着手呢？我们应该首先确定婴儿、晚期胎儿、早期胎儿等等的道德重要性，然后在此基础上决定他们具有的那种重要性是否能够为把人权赋予他们提供辩护吗？所幸我们无须这样做。

正如我此前所说，不能从某个东西是道德上重要的就推出它具有人权。有一些理由表明某个东西是道德上重要的，甚至具有高度的道德重要性，但这些理由不是把人权赋予它的理由，比如说这样一些理由：那个东西是要求正义的人类个体，或者是能够感受重大痛苦的动物。[168]

也不能从婴儿是一个“人”就推出婴儿具有人权，即使我们最终应

该断言婴儿确实是人。我们可以在几个意义上来使用“人”这个概念，但并非所有的意义都允许这种推理。我们仍然需要决定在什么意义上一个存在者是一个人，这样一个含义在我们对一项人权的根据的最佳说明中是否会占据中心地位。例如，对“婴儿是人”这一说法，存在着如下论证。[169]一个充分发展起来的正常的人类存在者具有相当大的道德分量，也许有几个理由支持这个主张，但其中一个理由是：那个人类存在者是一个人。人本质上是什么类型的存在者呢？我们是具有身体的心灵，也就是说，是一种有能力支持意识的东西。那么，作为这样一个存在者，我何时开始存在呢？答案肯定是：在我的大脑首次获得支持意识的能力的时候，我就开始存在了。于是，只是对于那些也是人的实体，才能说我与他们都同样是人。我可以说我与那张照片上的新生婴儿是同一个人，因为新生婴儿事实上已经获得上面所说的那种能力，因此是一个人。然而，即使早期胎儿或胚胎在生物学上是那个婴儿的一个先前阶段，我也不能说我与那个胎儿或胚胎是同一个人，因为胚胎或早期胎儿缺乏支持意识的能力。不过，有人可能会说，[170]我与先于那个婴儿的晚期胎儿是同一个人，因为晚期胎儿可能已经发展了那种能力。不管怎样，有了对个人同一性的这一论述，我们就可以终止前面提到的那种在时间上后退的增殖——生殖过程中从婴儿到胎儿、从胎儿到胚胎、从胚胎到受精卵。

但是，我们现在有了两个相当不同的语境，在这两个语境中我们都在使用“人”这个词：在说明什么东西构成了个人同一性的时候，我们使用这个词；在描述一个特别有价值的地位的时候，我们使用这个词，而那个地位就是人的尊严，或者按照早期的说法，在按照上帝的形象被造就出来时随之而来的那种价值。有人或许认为，只要我们发现某人是道德上重要的，我们就可以推出，任何与之同一的东西也是道德上重要的。然而，这个说法是可疑的。我们肯定不可以从那个观察中推出：按照这个同一性标准，与某人具有同一性的任何东西都具有同样的道德重要性。例如，如下论证显然是最不合理的推理：因为一个正常的成年人具有人权，任何与之相同一的东西也具有人权。

对最后这个主张有一个回答。有人可能会说，在那个个人同一性标准中出现的人的观念，就是某个具有道德分量的东西的观念。如果一个存在者已经有了支持意识的能力，上升到了这个能力水平，那么它就值得我们重视，因此就成为我们这样的一个实体，与我们具有同样的本质。它是我们当中的一员，这是一种重要资格。至少在如下意义上，它是“我们当中的一员”：我们与它分享某些特征。但我们与之分享的并不是人的意识。婴儿具有高度有限的意识；婴儿会对饥饿、疼痛、光芒和噪音做出回应，但很多其他物种的新生婴儿对周围世界的意识比人类婴儿要强得多。正是因为这个缘故，在我刚才对同一性

提出的那个说法中，我只是声称人类婴儿具有支持意识的能力，而人们也可以补充说，除了具有那种能力外，人类婴儿还有能力巩固那个资格、支持人所特有的那种意识。不过，人类婴儿尚未具备那种意识，对“自我”、“他人”、“未来”和“对象”没有任何感觉。

人类婴儿不仅还没有时间学会这些东西，而且在能够开始学会那些东西之前，其大脑仍需在物理上加以发展。当我们说婴儿的大脑具有支持意识的能力时，我们所说的是，大脑当中把意识产生出来的各个部分都具备了，但在大脑的物理发展的某个阶段，实际上不会把典型的人类意识产生出来。因此婴儿和晚期胎儿只是具有把人类意识产生出来的潜力，就类似于早期胎儿有潜力产生典型的人类意识：在有利条件下，它会逐渐获得这种意识。如果这就是“我们当中的一员”的意义所在，那么就很难看到那种地位究竟与什么价值相联系。

总的来说，我们想要确定婴儿是否拥有人权，而认识到婴儿的道德重要性并不足以让我们判断婴儿是否拥有人权。我们也需要知道人权的承载者所要求的那种道德重要性。此外，知道婴儿是否是一个人也不足以让我们做出这个判断；我们需要知道什么样的人格支持人权，而在这些关于个人同一性的观点中，没有什么东西能够解决这个问题。[171]按照我的基于人格的说明，关于婴儿权利的决定可以往两个方向走：在经过适当的发展后，这种说明可以把婴儿包含在权利的范围内，也可以把婴儿排除在外。究竟往哪个方向走在某种程度上取决于规定。待会儿我就会处理这个问题。

4.4 对人权的需求说明

现在我们需要停下来反思一下对我提出的那种说明的另一个主要取舍。[172]如果人们相信婴儿具有人权，那么他们可能就很想去探究如下思想：这些权利不是立足于人格，而是立足于某些特别基本的需求。婴儿（以及处于脑死亡状态的人类存在者等等）肯定具有某些需求。

对需求的陈述总是采取如下形式：x为了做某件事情而需要a。一个元素为了导电而需要一个自由电子；一个恐怖分子为了安置一枚炸弹而需要冷静的神经。[173]在试图按照需求对人权提出一个说明时，首要任务就是要指定用来作为人权的一个根据的那种需求。貌似合理的提议是：人权的根据就在于“基本的”人类需求。对“一个‘基本的’人类需求”这一思想所提出的一般说明大概是这样的。可以把两种需求区分开来：一种需求是人们因为选择了某个特定目标（如果我要安置

一枚炸弹，我应该需要冷静的神经）而获得的偶然需求；另一方面，某些目标在某种意义上说不是人们所选择的，而是人类生活的一般特征，另一种需求就来自这种目标。作为人类存在者，我们为了生存而需要食物。尽管在某些特殊的情形中生存可以变成选择的目标，但在正常情形中并非如此；生存是人类生活特有的一个目标。一般来说，人类存在者需要空气、食物、水、居所、休息、健康、陪伴等等。作为一个初步定义，我们或许说，一个基本的人类需求就是人类存在者为了避免疾苦、伤害或功能失调而需要的东西，或者正面地说，是为了正常地发挥功能而需要的东西。[174]

为了让基本需求的概念变得足够明确，以便为人权提供一个令人满意的说明，我们显然需要超越这个初步定义。有趣的工作是一项基本需求吗？若没有它，就会产生异化——一种社会心理疾病。教育是一项基本需求吗？若没有它，人们的才智就会萎缩。多大程度的教育才算一项基本需求呢？

我们提出这些问题，不是要对需求说明提出一个异议，而只是要指出这种说明仍然必须做的工作。但是，我们有理由怀疑这样一项进一步的工作能够得以执行。需求说明看来指向了错误的方向。它的核心概念是正常地发挥功能的概念。典型的案例是人的身体和心灵的正常运作。为了让“功能”这个概念具有内容，我们可以对人在生活中所扮演的典型角色或所要承担的典型任务作出一个描述，并把它添加到正常运作的思想上。如今，作为对基本需求的一个说明，这是一个有吸引力的、尽管仍然很原始的提议。但是，如此来理解的基本需求并没有为人权提供一个有希望的根据。若有人在某个场合否认我有参加宗教仪式的自由，我的人权就会受到侵犯。但我们是否就可以合理地认为，我应该为此而感到苦恼，我的身体或心灵因此就会发生功能失调？这种说法把功能失调放错了地方。运行得很糟糕的是我所生活的社会。对于基本需求的一个有用的概念来说，健康（精神健康和身体健康）的观念可能是中心的，但试图以此来说明人权则是误入歧途，因为这个观念太狭隘了。人们可以拓展这个观念，但我认为，就像宗教自由的例子所表明的那样，最终我们必须有力地抛弃健康或正常运作的思想，用一个很不相同的思想取而代之。

有一个密切相关的要点。为了避免疾苦和功能失调，我们需要某些东西。如果所有这些东西都需要用人权来保证，那么人权就会陷入这样一种危险：任何东西都有可能变成人权的对象，而这是不合理的。只要社会有资源，我就可以用权利的名义要求社会把资源奉献出来治疗我所具有的任何疾苦（不管它是多么微不足道），矫正我所体验到的任何功能失调（不管它是多么琐碎）。然而，几乎人人都承

认：恰恰相反，只要疾苦和功能失调很微不足道，它们就不可能用权利的名义对其他人提出治疗的要求。我们在感冒时很苦恼。我们都有微小的心理障碍，这些障碍有时在我们这里引起功能失调，例如，我们当中一些人会因为约会迟到而恼火。但是，如果有人认为这种烦恼让我们有了一项要求治疗的权利（哪怕是一项很容易被推翻的权利），那么他就完全违背了直观。也许，如果一个社会很富裕，感冒或微小的心理障碍可以用药片来治疗，那么国民医疗保健制度就应该提供这种治疗。但是，我们很难在需求说明中找到资源来引出我们在这里想要划出的界限。[175]

到目前为止我提到了疾苦和功能失调，它们仅仅是我此前用来定义“基本的”人类需求的三个术语中的两个。第三个术语是“伤害”。有人可能认为基本的人类需求就是为了避免伤害而需要的东西。[176]不过，这也不够。胎儿、试管婴儿等等也可以受到伤害。特别针对人的伤害远远超过了人权的任何合理根据。通过不断地做令一个人不快的事情，就可以伤害他；事实上，人们经常用这种方式伤害别人，即使这样做并没有侵犯后者的权利，但与否认别人的某个微不足道的自由相比，这种做法造成的伤害更大。需求说明必须回答的问题是：什么样的伤害侵犯了一个人的权利？正如最后一个例子所表明的，答案不可能只是：那些更大的伤害。我们所要追究的是伤害的质量，而非伤害的数量。[177]

即便如此，我最好不要夸大需求说明和基于人格的说明之间的差别。基于人格的说明产生了一个积极权利，即为了支持一个正常行动者的生存而需要的最低限度供给的权利，这项权利比单纯的生存权在内容上更加丰富。因此我所提出的说明也面临这样一个困难问题：如何编制和辩护一份基本需求的清单？在这个意义上，我的说明可以被看作是一种需求说明：为了作为一个正常行动者发挥作用而需要的东西。所需要的将是空气、食物、水、居所、休息、健康、陪伴、教育等等。从这两种说明中产生出来的清单显然有很大重叠。在典型的人类生活中有一些特别基本的角色，例如作为父母、家长、工作者和公民而承担的角色。[178]如果需求说明要利用这些基本角色来阐明“正常运作”的概念，那么这两份清单就会有更多的共同点。不过，它们不会是同样的。基于人格的说明在它所指定的角色上更加专注和专一：为了作为正常行动者发挥作用而需要的东西。

4.5 一类自成一体的权利？

把儿童的权利（如果他们根本上具有权利的话）处理为一种人权

可能是一种错误做法。在开始的时候我曾提到，儿童的权利或许形成了一类自成一体的权利，即儿童因为是儿童而具有的一般的道德权利——这种权利只是与人权相似，但也许仍然是权利。

如果儿童仅仅因为是儿童而具有这些权利，那么我们就应该对一个问题有所把握：儿童究竟是因为什么而要求这种强有力的保护？换句话说，我们需要知道这类一般的道德权利的存在条件。如我们所知，联合国用儿童的脆弱性来作为这种权利的根据。然而，受精卵、胚胎、胎儿以及很多形式的动物生命也是脆弱的，但我们并不认为这个特点足以让它们具有权利。

一个更好的提议是：儿童权利的存在条件就是儿童具有成为人的潜力。他们具有这种潜力和这种脆弱性，而这个事实就充分表明：我们对他们所感觉到的那种特别强的义务是有根据的。但是，从我早先提出的理由来看，那种潜力和脆弱性好像并不是一类很狭窄的道德权利的存在条件。

4.6 规定的作用

我此前说过，婴儿需要得到严格的道德保护，但保护他们的根据不一定也是他们具有人权的根据。例如，我们有理由保护婴儿不受谋杀，但这些理由并不等同于把他们看作人权的承载者的理由。之所以如此，是因为后面这个问题包含了一些至关重要的东西，而这些东西并不出现在前面那个问题中。在前者当中有一个规定的要素，而即使在后者当中也有某种规定，那也是一个不同的规定，需要自己的辩护根据。

如果甚至关于婴儿权利的任何结论都具有部分的规定性，为什么不提出一个与我偏爱的那个规定不同的规定呢？一个人通过规定获得了自由。为什么不规定说，尽管婴儿只是潜在的行动者，但在与人权的根据相关的意义上，也可以把他们看作是“人”？为了避免把胎儿视为不能被谋杀的对象，为什么不进一步规定说，在那个相关的意义上，一个人必须已经出生？刚才提到的那个规定，若要变得流行，最终可能就需要在那个相关的意义上让“人”这个概念具有一个固定的用法，那个规定最终也可能会产生一个令人满意的确定含义。

我们可以规定婴儿应被视为人权的持有者；我们也可以规定婴儿不应被看作是人权的持有者。基于人格的说明可以容纳其中任何一个规定，在这个意义上，这种说明在这里无关紧要。但是，第一个规定在我看来是错误的。我对此提出的论证是经验论证，我也必须承认有

关的事实不太容易确定。成功的规定有一个标准：它改进我们总体上的伦理词汇，使之变得更为丰富、更加清晰明白或者对使用者更加友好。另一个标准是可行性；如果我们做出的一个规定几乎会完全受到忽视，那么我们就没有必要做出这样一个规定。当然，一个规定可能赢得了少数理论家的认同，他们或许发现那个规定有助于澄清他们的伦理思想，或者有助于澄清他们之间的争论。但是，如果另一个规定会被更广泛的人群所接受，比如说所有希望认真看待人权、受过教育的人，那么那些理论家可能也愿意接受那个规定，因此放弃在他们那个小圈子中所得到的改进。不管怎样，在婴儿是否具有人权的问题上，受过教育的人们持有两派意见：有些人认为婴儿有人权，有些人否认这一点。因此我们就可以有意义地追问：在这个问题上，哪一个规定会更好？

我们的根本目的是要让“人权”这个术语具有一个令人满意的确定含义。这个术语经受了一些强有力的通货膨胀式的压力，因此就被（正如我早先所说）贬低了，而那种压力仍然在发挥作用。人们广泛地相信人权标志着道德中最重要的东西。于是，社会中的任何群体视为最重要的东西都会被忍不住看作人权。这样一个群体时刻准备着为了自身的关切而加强这个术语的力量。现今，也有一个共同的、不是没有道理的信念：为了把人们广泛接受的东西变成一项法律权利，把它变成一项人权是一个好的起点；于是有人就忍不住断言说，人们希望用法律来保障的任何东西都是人权。把某个东西当作一项人权来接受，这种做法改变了一个人的状况。一个人可以从乞丐（“你应该帮助我”）转化为选择者（“那是我有权得到的”）。如果一个人能够用权利来提出主张，他就不依赖于其他人的恩惠、善意或慈善了。人权话语的这些特点既产生了很好的东西，也导致了很坏的东西，其中之一就是这个话语本身的恶性膨胀。

我相信，如果我们规定只有规范的行动者才有人权，没有例外，也就是说，婴儿、具有严重的精神残疾的人、永远处于植物人状态的人等等都没有人权，那么我们就有更好的机会改进人权话语。为了改进人权话语，在正确地和不正确地使用这个术语的标准上，人们就必须取得相当广泛的一致。这些标准无须取得普遍一致，不过，在认真看待人权的人当中必须有相当广泛的一致，这些人包括道德哲学家和政治哲学家、法理学研究者、国际法学者、有关立法和文件的起草人、人权活动家、新闻记者。在这些群体中，如果相当一部分成员逐渐同意这些标准，那么其余的成员很可能就会跟上来，而公众本身最终也会在某种程度上接受这些标准。

为了在人权话语上达成相当可观的改进，就需要这一连串的事

件。于是，为了推进这串有益事件的发生，我们需要做点什么呢？一开始，我们就需要对人权提出一个实质性的说明，这样一个说明不应太复杂，但可以把“人权”这个概念的规范内涵清楚地界定出来，并在那些认真看待人权的人当中得到越来越多的人的关注。当然，我们得不到这样一个机制，通过利用它，我们就可以一致认为，人权概念的新内涵只有少数例外，没有更多的例外。即使存在着这样一个机制，但在我们这里，那种通货膨胀式的压力依然存在，而且仍然很强；人权的概念是否得到正确使用的标准不久就会碰到很多例外，因此就不可能保持充分明确并进而把所需要的那种改进产生出来。

我应该再次强调，我的动机不是要把那种增加权利的做法颠倒过来。对于存在着多少人权，我没有什么说法。人权的表述也有很多不同的抽象层次，因此我也不知道如何列举人权。我们之所以在一种贬义上来谈论人权的“增殖”，只是因为我们怀疑某些被宣称的权利其实不是真正的权利。我讨论这个话题，目的是为了终止“人权”这个术语在含义上的那种有害的不确定性。

人权植根于人性之中，这是自然权利/人权传统的一个核心主张。于是，一旦人们允许把规定的要素引入人权的根据中，他们难道不是在放弃那个传统吗？我认为并非如此。恰恰相反，在这种规定中体现出来的决定，是仅仅从某些构成人性的价值中把人权推导出来的决定。即使存在着规定的要素，构成规范能动性、自主性和自由的那些价值也不会因此就变得不太“客观”、不太“自然”，或者甚至在某种意义上不太“真实”。我很快就会讨论人权的形而上学。[179]不过，不能否认的是，在对规范能动性所施加的限制上，除了采纳我所推荐的那种限制外，也有几个切实可行的取舍。例如，在基于人格的说明中，也有一种说明可以被扩展来包括那些有潜力成为人的存在者，比如说婴儿；存在着基本需求说明；此外，正如前面指出的，[180]与我提出的说明相比，还有一些说明具有更多的多元论色彩，这种说明除了把规范能动性的要素包括在内外，也包括福利的其他要素。在这些进一步的说明中，任何一个说明都可以被采纳，尽管我认为采纳它们的好处不多。我可能不是在简单地强调说，仅仅从规范能动性中就可以把人权推导出来；为了辩护这个信念，还需要做很多工作。虽然一些可供取舍的说明（例如需求说明）可能是有缺陷的，因为它们不能恰当地说明人权，但其他可供取舍的说明（把潜在的人类主体包括进来的那种说明，或者更具多元主义色彩的那种说明）可能没有缺陷。对后面这种说明的异议来自实用的考虑：它们并没有向我们提供我们所能得到的人权概念的那种有益的确定含义。这就是为什么我正在做出的那种规定不是武断的，而是必须加以辩护。

有不同类型的规定。当然，其中有很多规定是任意的，例如一本书的一开始就通告说，“所谓‘富裕’，我指的是‘有多于250万英镑的个人资产’”。有了这种通常的规定，一个人就可以随兴所至。但是，一些规定是一项训练有素的计划的一部分，例如，寻求用来思考并为行动奠定基础的最佳语言。实际上，整个人权的语言就是这样一项计划。此前我们看到，人权的观念是在一个话语转变为另一个话语的过程中产生出来的——前一个话语关系到什么东西是实际上正当的，后一个话语直接提到拥有一项自然权利。[181]在我看来，即使没有自然权利的话语，伦理学仍然可以行之有效，仍然可以谈论它所需要的一切。[182]当然，自然权利的话语有其独特的优点，把焦点集中到从人的尊严、而不是从社会地位或者特殊才能或技能中产生出来的义务并突出这种义务。拥有人的地位就有了人的尊严，但这个地位并不是人类个体所具有的唯一重要的或者说最重要的道德地位。我们之所以把这种地位突出出来并对它加以特殊保护，主要是出于某些实际考虑。通过这样做，它就在社会生活和道德生活中获得了突出的地位，易于传播和得到有效的强化。我在这里做出的规定就是这样的。

4.7 阶段性的权利

出于这些理由，我认为我们最好是为规范行动者保留“人权”这个术语。这样一来，我们就得去解决一个涉及边界争论的重大问题：一个人类个体什么时候是一个规范的行为主体？在儿童的自然发展中，自主性和自由的能力是分阶段出现的，因此（理想地说）对其人格的尊重也应该在相应的阶段逐步提高。但是，父母、学校和政府都面临这些困难的界定问题，比如说，在决定家长式统治何时可以得到辩护、在什么程度上能够得到辩护时（例如，在决定一个小孩的意愿在离婚监管决议中应具有多大分量时）。

我认为明显的是，很多儿童，不同于婴儿，是能够具有规范能动性的。因此，即使我对婴儿的权利有所怀疑，但这种怀疑并未全盘扩展到儿童的权利。联合国儿童权利公约把“儿童”定义为不到法定成年人年龄的任何人（在大多数国家，18岁以下的任何人）。从这个定义来看，我肯定不应该怀疑很多儿童是有权利的。实际上，比法定成年人年龄年轻得多的儿童能够具有某种程度的自主性。甚至几岁大的儿童的自主性有时也应得到尊重，在得不到尊重时，他们会正确地认为他们的尊严受到了冒犯。儿童的能动性是在不同的阶段获得的，因此，我们应该认为他们也是分阶段获得权利的。[183]

因此我倾向于得出这一结论：人权不应该被扩展到婴儿、处于植

物人状态或高度痴呆状态的病人、在精神上具有严重残疾的人。如果人权并不扩展到那些人类个体，那么我们大概也没有理由把人权扩展到胎儿。

这个结论符合如下观点：对这些种类的人类成员，我们仍然具有最大分量的义务。我们必须不断提醒自己：把一切道德上重要的问题转变为权利问题，尤其是转变为人权问题，是现代社会的一个毁灭性趋势。我们的道德词汇的其余部分是有力量的，我们必须恢复我们对这种力量的把握，例如对正义和公正的把握。我们必须去再次感受“谋杀”这个术语的力量。如果我们在一个更有限的意义上去谈论“人权”，并因此赋予这个术语以比较明确的应用标准，那么我们的状况就应该好得多。这样说就够了或者应该就够了：恣意夺取婴儿的生命是谋杀，而且是一种最难以忍受的谋杀。剥夺一个婴儿达到成熟、练习成熟和享有成熟的机会，是一件比侵犯大多数人权更可怕的坏事。一旦我们恢复了全部道德词汇的含义，我们就不再觉得有必要把一切重要的道德主张都转变为权利的主张。我提出的那种基于人格的说明在三个相关的方面是紧缩性的。它为拒斥某些实际的人权宣言提供了一个根据。它倾向于缩小个别人权的内容。它降低了人权的重要性。我认为，我们不必为这三个紧缩效应感到遗憾。人权只是涵盖道德的一个特殊部分；在人权领域外，还有很多高度重要的道德领域，例如对正义和公正的某些考虑，某些形式的平等，人们互相残忍对待的很多实例。此外，人权也可以用于一些不是很重要的方式：一个很微小的自由，或者对自主性的一种微不足道的行使。如果在道德上极为重要的东西中有很多都不属于人权领域，那么婴儿、精神上具有严重残疾的人、高度痴呆的病人就找不到他们在人权领域中值得拥有的那种保护吗？

第五章 我的权利，但谁的责任？

5.1 导论

谁负有与一项人权相关联的责任？很多康德主义者有现成的答案。他们说存在着三种义务。一些义务是普遍的（所有行动者对所有其他行动者负有的义务，因此是双重普遍的）和完全的（负有义务的人和被亏欠义务的人都可以被完全指定）。一些义务是完全的、但不是普遍的，因为负有义务的人和被亏欠义务的人这两个类不太普遍；许诺是这种义务的一个明显例子。刚才描述的那两种完全的义务都有相关联的权利——在第一种情形中是普遍的权利（人权），在第二种情形中是特殊的权利。最终，一些义务既不是完全的也不是普遍的，比如说对其他人施以善意、帮助或慈善的义务。这种义务略显不足，但不是作为义务而显得不足，而是因为没有明确指定责任的落实对象而显得不足。没有明确指出要对哪些人施以慈善或帮助的义务，因此责任的持有者就可以自由选择要对谁履行这项义务。不完全的义务因此不可能有相关联的权利。谁能够涌现出来作为权利的拥有者呢？我估计这个康德式的模式[184]基本上导致了如下信念：把与人权相关联的责任的持有者鉴定出来不是一个问题。非也，在我看来，这恰好是一个问题。

如果人权并非完全是消极的，也就是说，如果某些积极的权利（例如基本福利的权利）也是人权，或者那些看似消极的权利（例如自由的权利）不是完全消极的，而是，经过仔细审视，我们也可以从中发现某些积极的要素，例如为了维护法庭而必需的东西、能力卓著的法官、阻止威胁的警察，那么这个康德式的三分法就被削弱了。人权在这两种方式上都不可能完全是消极的。[185]

5.2 什么责任？

让我从“什么责任？”这个问题入手。在这里，答案其实很直截了当。一项人权的内容也是相应的责任的内容。一方可以用人权的名义来要求的东西，另一方有某种义务提供。我们只需知道人权的内容。不过，对这个问题做出判断当然不总是一件容易的事情。例如，考虑

生存权。按照基于人格的说明，支持这项权利的直观理由大概是这样的。我们把一个很高的价值赋予我们作为规范行动者的生活。于是，并不令人惊奇的是，我们不仅应该把自主性和自由包括在人权当中，就像人权传统长期以来所做的那样，而且也应该把生存权包括在人权当中。我们能够看重用一种人类特有的方式来生活，却不看重生活本身以及使之成为人类特有的那种生活的自主性和自由吗？如果人权就是对那种生活形式的保护，那么人权不仅应该保护那些生活形式，也应该保护生活本身。只要我们承认这一点，支持生存权的理由就很清楚了。

因此，人们可以满足于说某项人权存在，却不清楚那项权利是对什么东西的权利。在17世纪，生存权的很多倡导者好像都是在用一种消极的方式来设想它——把它设想为不经法定诉讼程序就不能剥夺一个人生命的权利。但是，自那时以来，那项权利的假定内容已经扩大，后来积极地膨胀：从反对任意终止生命的权利到得到援救的权利，到保护任何被认为由“生命的圣洁”这个术语来涵盖的东西的权利，其中包括反对阻碍生命的权利（比如反对安乐死、堕胎、绝育等等的权利，很多主张保护胎儿权利的人都在利用这项权利），再到得到适度的基本福利保障的权利，最终到享有一个充分繁盛的生活的权利。[186]最后这种扩展显然太不靠谱了。

生存权的内容是什么呢？在我看来，人格的根据支持一项既包含积极要素又包含消极要素的生存权。目前，我只是用一个很直观的例子来说明这些积极的要素，而把对它们的论证留到后面。[187]按照基于人格的说明，我们可以认为人格具有某些特点，而人权的基本根据就在于与那些特点相联系的那个重大价值。如果有人恣意抛弃生命，生命的价值就受到了攻击。而除了谋杀外，看来也可以用其他方式恣意抛弃生命，比如说，当你被淹没在水中时，我不想费劲把救生圈扔给你，或者一般地说，即使一个人用不着自己付出多大代价就能救另一个人，但他却不这样做。

如果我们接受“生存权要求积极的责任以及消极的责任”这一说法，那么我们就面临着一个重大问题：积极的责任究竟要达到多远？一个看似合理的界限是这样的：这项权利仅仅是作为一个规范行动者（也就是说，作为典型的人类存在者）而生存的权利，而不是享有那个根本的人类目标（一个好的、令人满意的、繁盛的生活）的权利。那个根本的人类目标（一个充分繁盛的生活）会对其他人施加很多要求，因此不是任何人权的题材。生存权只是作为行动者而生存下来的权利。

即便如此，这项权利依然很苛求。在危及生命的艰难处境中，你

有权得到援救和帮助。任何其他人（第三世界中数百万挨饿的人们，种族屠杀的潜在牺牲者，任何身患致命疾病、但可能又不得不接受一个冒失的医疗研究计划的人）也有这项权利。

援救或援助会给自己带来什么损失呢？洛克添加了一个明显的限制性条款：一个人无需以牺牲自己为代价来挽救别人生命。不过，这是一个很弱的附带条件；一个人所要付出的代价其实可以很低，但他仍然无须付出这样一个代价。此前我曾提到另一个传统的附带条件：只要自己遭受的损失很微小。不过，这个条件无疑也很弱，尽管是在对立的方向上很弱；一个人所要付出的代价其实可以微乎其微，但他仍然不得不付出这样一个代价。不管怎样，这些限制性条款需要一个理论依据。

在我看来，确实有一个理论依据，而且一直都存在，尽管我也得承认那个依据很粗略。此前我已经讨论过一个异议[188]——很多积极责任提出了很苛刻的要求，因此看起来很不合理。现在，这个理论依据对于处理这个异议大有帮助。“‘应当’蕴含‘能够’”这一原则在这里登场了。人的理智和动机都有很多限制。大规模的、长期的社会安排会导致好的后果和坏的后果，有时候我们可以很可靠地把那些结果计算出来，有时候则不能。一般来说，我们在理解上的失败对道德来说不是不重要，而是很重要，因为这种失败意味着：在如何为生活奠基的问题上，我们没有任何信念可以依靠。而且，并非一切行动都处于人类动机能力的范围内。我们天生就有偏向性，不能随意进入和退出我们的一切特殊承诺。这两种限制帮助塑造了义务的内容。[189]

不错，有人会说，我们应该成为某种人，且没有充分的理由不成为那种人。人们固然可以要求这样一种生活理想，但这些要求是有限制的。我们被要求成为的那种人可以为别人而牺牲自己及其家庭，为此而付出的牺牲也许甚至多于日常伦理的要求，但仍然有一个限度。这个限度很难精确地界定，而只要有人试图为它定位，就不得不容忍粗略和任意。不过，这些东西就是（或者不管怎样应该是）伦理生活的常见特点。这意味着，对于任何对福利进行再分配的计划可能要求的东西都是有限制的。这样一个计划提出的要求必须是社会试图管理的那种人在动机上能够接受的。我们应该按照现有资源来尽可能提高贫困者的待遇，让他们具有一个基本上可接受的生活水平。但我们自己要用多大代价来实现这个目标呢？对这个问题的回答必然是粗略的，不过会沿着如下路线：那种代价必须是我们实际上能够成为的那种人所能付出的。当然，也有其他限制，但这是一个主要限制。仍然有这样一种可能性：政府可以通过征税和慈善机构强烈要求个别公民去帮助穷人。不过，这根本就不意味着我们目前的日常伦理已经在正

确的地方划出界线。

现在，让我具体来阐明我的例子。如果生存权包括我已经提到的那些积极要素，那么它就包括一项健康的权利——至少是针对规范行动者为了生存而需要的那种程度的健康。实际上，联合国在其人权清单中也把健康的权利包括在内。这项权利提出了多大的要求呢？在后面我会充分讨论这个问题，[190]但现在让我概述一下我的回答。

针对健康的人权不可能在字面上被理解为享有健康的权利。我们对健康的控制很有限。如果一种无法预防、不能治愈的癌症把我击倒，我的权利并没有受到侵犯。“应当”蕴含“能够”：在很多情形中，我们对维护健康无能为力。健康权也不完全是一项享有保健的权利。有些活动并不属于通常所理解的保健领域，但它们往往能够最佳地促进健康。例如，在很多国家，降低婴儿死亡率的最佳方式是提高女性的识字率。健康权是一种福利权：有权享有那些对健康具有支持作用的福利供给，其中当然包括抗生素和其他医药，但也包括污水管道、妇女教育或者改变饮食习惯方面的建议。

但是，健康权是在健康方面得到多少支持呢？《联合国经济、社会和文化权利国际公约》，一份被很多其他国际文件效法的公约，宣告说：对于“身体健康和精神健康的可得到的最高标准”，我们享有一项人权。[191]然而，不可能是这样。身体健康和精神健康的可得到的最高标准甚至不是一个合情合理的社会目的，更不用说是一项权利了。富裕社会可以仿照曼哈顿计划，在能够治疗某些疾病的情形中采取某些紧急措施，但是，它们往往不这样做。它们认为它们可以自由决定它们何时已经在健康上花够了钱，即使它们远远没有达到可得到的最高标准，而是把它们所具有的必然有限的资源投入到教育、环境保护以及其他主要的社会福利目标上去。

在2000年召开的一次会议上，[192]联合国经济、社会和文化权利委员会对如何才叫“侵犯健康权”提出了一个说法。按照这个说法，“可得到的最高的”健康水平要求每个缔约国只需达到“它在可得到的最大限度的资源”的基础上所能达到的水平。然而，目前没有任何国家，不管多么富裕，把它“可得到的最大限度的资源”花费在健康上。它也不应该这样做。

当然，“可得到的资源”这个说法本来就是一种让步：一个国家的花费无须多于它所能得到的。这种让步精神暗示了一个与我刚才采纳的解释很不相同的解释。也许，当这份公约的起草人写道“可得到的最高标准”和“可得到的最大限度的资源”时，他们本来就考虑到了我在批评中指出的现实条件。所谓“可得到的最高标准”，他们可能指的

是：在国家也应该满足其他标准的情况下可得到的最高标准；而所谓“可得到的最大限度的资源”，也许他们指的是：在其他重要的社会目标得到合适配备后所能得到最大限度的资源。如果他们确实是这个意思，那么我们就可以合理地追问为什么他们没有这样明说。不管怎样，这个解释并不更好。一项健康权利至少必须大致指定我们有权享有的健康水平，否则这项权利就很不确定，很难成为一个有用的社会主张。说在其他有价值的社会目标得到开支后，一个人有权享有那个可能的健康支持水平，但又没有说明哪些其他的社会目标是有价值的，或者相对于健康来说具有什么价值，等于什么也没说。第一个解释使得这项权利不合理地慷慨大度；第二个解释使得它近于空洞。

按照基于人格的说明，我们有一项生存的权利，是因为生存是规范能动性的一个必要条件。按照这种说明，为了作为规范行动者发挥作用，我们就需要必要的健康支持，而对于这种健康支持，我们也拥有一项权利。对生存权和健康权的这些陈述仍然很不精确，而为了让它们足够确定，以便能够在政治生活中发挥作用，还有很多工作要做。不过，我应该说，在基于人格的说明中，没有什么东西意味着生存必须尽可能得到延长，或者健康必须尽可能强壮有力。这看来是直观上正确的。

那么，健康权是对什么东西的权利呢？有很多形式的不健康并不威胁规范能动性。我们都不时有鼻塞。鼻塞是病态的、是一种疾病。但鼻塞并没有阻止我们成为行为主体。按照联合国人权公约的说法，我们有一项让鼻塞得到治疗的人权；而按照基于人格的说明，我们没有这样一项权利。尽管如此，如下说法符合基于人格的说明：如果存在着治疗鼻塞的便宜药剂，而我们的社会也很富足，那么我们就应该得到那些药剂。有一个很好的理由支持这个主张，只不过不是一项人权，而是如下事实：得到那些药剂会提高我们的生活质量。但是，“健康”并不等同于“安康”，尽管世界卫生组织在其宪章的序言中实际上声称健康就是安康。

按照基于人格的说明，在健康权的情形中，我们的主要计划是要详细阐明为了作为一个行动者来生活而需要的东西——在能力和机会方面的某种基本装备。这一概述必然很粗略，在某些要点上很专断，但粗略和专断贯穿了几乎所有的道德原则。

这里是描述那种基本装备的一个起点。保护规范能动性要求保护某些人类能力，若没有它们，一个人在生活中的选择就会严重萎缩，作为一个规范行动者的生活就会因此而受到破坏。作为一个规范行动者来生活要求一段合理的生存时间和健康水平。儿童只有随着年龄的增长才会逐渐成长为行动者；一个人需要历经很多岁月才会形成成熟

的目的，有时间去实现其中一些最主要的目的。很多人会随着年纪变大而自然地失去能动性方面的一些能力，他们在生活中取得的主要成就往往已被抛在后面。这大概并不意味着不再有道德理由关心老年人，但能动性在其中可能起着比较小的作用。因此，健康权要求把某种高度的优先性赋予一段有希望的生活，但它在老年时期的要求可能有所减弱，比如说，在决定如何分配稀缺的医疗资源的时候。

5.3 谁的责任？

有了这些准备，我们现在可以转到我们的主要问题：谁的责任？

正如我一开始提到的，人权被广泛地认为具有双重的普遍性。但是，一般而论的福利权，尤其是健康权，好像具有双重的特殊性。我们认为只有一个特定群体的成员（比如说某个国家的公民）才可以对福利提出要求，例如只能从自己的政府要求福利。如果人权必须具有双重的普遍性，那么福利权就不是人权。

但是，我刚刚假设，享有某些形式的福利的权利实际上是人权。我认为我的假设是正确的，将在后面讨论这个问题。[193]不管怎样，传统的自由权并非完全是消极的；它们有时也会产生要求落实的责任，这种责任的落实往往需要付出昂贵的代价（想想一个切实有效的司法系统的成本），与此相应，也就有了把相关的责任拥有者鉴定出来的问题。我认为，一般来说在福利权的情形中，特别地说在健康权的情形中，我们可以解决把一种不太普遍的责任拥有者鉴定出来的问题，但无须因此而削弱这种权利作为人权的地位。

在伦理学中，我们接受了一个一般义务：要去帮助遇难者——至少在我们给予的好处很大，而我们自己付出的代价很小的情况下。如果我看见一个小孩掉进池塘中，只要涉水去拉他一把，就可以把他救出来，而周围没有其他人去做这件事情，那么我为什么必须去做这件事呢？要求援救的权利具有双重的普遍性，是我们每个人对其他所有人提出的一项要求。那么，为什么这样一项要求竟然特别地落到我头上呢？显然是因为我碰巧是唯一在场的人。我碰巧能够帮助别人，这是一个偶然事实，不过，这样的事实就可以对我施加道德责任，而且，也没有任何比这种状况更加特殊的东西可以产生这种责任了。当然，在涉及需求的很多情形中，有能力进行帮助的是一个人自己的家庭、当地社区或中央政府。在历史上不同时期，不同的机构都已经具备了这种能力。当然，受困者的家庭有额外的理由帮助他们。中央政府可能也有这样一个理由，但除了来自特殊关系的理由外，能力本身

至少仍然是把帮助的理由产生出来的一个考虑。我们可以按照成员身份来分配帮助的负担，例如，家庭有责任帮助其成员，中央政府有责任帮助其公民，但除此之外，在这个世界上，能力也为负担的分配提供了一个根据。

能力也可以说明这种负担为什么可以随着时间的推移从一个群体转移到另一个群体。[194]在中世纪晚期和早期现代的英国，教会具有资源和高度发达的组织机构，中央政府在社会中发挥的作用不如现在那么大，于是提供养老院之类的设施就落到了神职人员头上。随着修道院和宗教团体的解体，就必须为福利寻找一种新的来源。1572年颁布的穷人法案把对贫困者的支持变成了一件世俗的事情：帮助的责任从教会转移到当地的公民机构（“每个城市、自治市镇、城镇、乡村、小村庄”），资金通过地方税收而得到提高。到18世纪为止，在农业革命和工业革命之后，地方福利供给不再面对这个问题。穷人法案假设了一种静态的劳动力，而新的经济体制需要一种流动的劳动力。于是，向国民福利供给的转变就断断续续地开始了。1834年，边沁主义者、穷人法案理事会秘书长爱德温·查德威克促进了穷人法案修正案，把提供资金归为地方政府的一项责任，但引入了由穷人法案理事会来实施的中央控制。查德威克也设计出有益的方案来改进供水和污水处理系统以及住房供给。1906年自由党政府引入一系列更加广泛的社会福利措施，由中央政府来提供资金；1945年劳工党政府创造了一个“福利国家”。有完全可靠的理由把承担福利的责任指定给具体机构。而在最近，援助责任的全球化的一些迹象已经显示出来，待会儿我们就会回到这一点。

不久前我说过，能力是把援助的理由产生出来的一个考虑。不过，道德生活比这要复杂得多。很多其他的考虑也塑造了道德规范，比如说我在前面提到的这样一些考虑：好的生活是对特定的人、事业、职业和制度有着深厚承诺的生活；深厚的承诺用一些重要的方式限制了我们的意志；我们大规模地计算什么东西能够最大限度地促进好的结果的能力也是有限的。这些其他考虑也可以把理由产生出来，而如果不强调这些考虑，我提出的那个提议（能力能够确定谁应该去帮助）可能就很古怪。比尔·盖茨或约翰·保罗·盖蒂之类的人很有能力帮助有需求的人。这种能力无疑意味着他们有超过平均水平的帮助的义务。但是，只要他们的边际损失已经到了与需求者的边际收益相当的地步，他们所要承担的义务也就可以终止了，对我们来说也是如此。伦理故事比这要复杂得多。我们获准充分尊重自己的承诺、追求自己的利益，盖茨们和盖蒂们也同样如此，而这种许可就限制了我们的义务。我想声称的是：在决定要把帮助的责任放在何处时，能力仅仅是其中的一个考虑。

我只是对如何鉴定一项人权的内容提出了初步评论，与此相似，在鉴定相关的责任拥有者的问题上，我所提出的评论也仅仅是开端。这项工作不仅是长期的，也是艰难的和容易引起争议的。在我看来，有时候我们不可能提出一个明白无误的成功案例，以此来表明究竟谁是合适的责任承担者。有时这种鉴定会包含专断和约定的要素，有时则受制于在特定的时间或地点进行的协商。我们能够知道存在着某个道德负担，却不知道谁应该来承担这一负担。

不过，在福利人权的情形中，当财富和权力集中在中央政府时，我认为把中央政府视为责任的首要主体是合理的。如果中央政府因贫困而不能担当这项责任，那么我们终究会考虑如下问题：是否也应该把这项责任放在那些富裕国家身上——尽管为此我们就需要在一些问题上做大量工作，比如说，哪些国家算作“富裕的”，对它们能够提出多大要求，在它们之间做出什么样的负担分配是公正的。为了检验福利权在一个深入的道德层面上是否具有双重的普遍性，我们应该考察一下如下问题：当所指定的责任承担者在某个具体时刻不能履行这项责任时，会发生什么事情？福利权是一项人权，这个主张符合如下说法：也存在着其他类型的要求福利的权利，比如说，在社会契约、固定期望或者对政府职能的一致规定的情形中，人们可能有一项特殊的权利要求福利。

5.4 首要责任和次要责任

迄今为止我一直在讨论与一项人权相关联的主要责任，即被定义为与相应的权利具有同样内容的那些责任。不过，也有一些责任与人权的联系比较松散，我们可以称之为“次要”责任。

例如，人权要由谁来促进呢？除非有人声明和宣传权利，用它们来教育人民，在社会上给予它们以分量，否则权利基本上不会发挥作用。通过把权利转变为国内法或国际法，权利可能就会受到重视；通过把一项权利议案在宪法中固定下来，权利可能就会具有进一步的分量，尽管权利议案总体上说是否对社会有好处仍然是人们积极争论的一个话题。所有这些促销权利的试图都希望在我们的行动中给予人权以恰当的地位。在20世纪，某些组织接受了促进人权的责任，把促进人们尊重人权视为己任，这些组织主要包括联合国，但也包括国际特赦组织之类的非政府组织。

那么，谁来监督人权的遵守呢？甚至当人权已被并入国际法时，起诉和惩罚那些冒犯人权的国家仍然做得很有限。在这种情况下，监

督对人权的遵守就很重要了。如果法律制裁不管是出于什么理由而变得不可得到，那么就应该用羞耻来进行制裁。

最重要的是，当对人权的服从实际上切实可行时，谁来确保这种服从呢？例如，谁来保护我们的自由，以免我们受到国内外敌人的威胁？谁来发现、检举和惩罚人权的侵犯者？在这里我们需要立法者、法官、律师、警察、军队等等，而这些都是复杂而昂贵的制度。在17世纪的一个边远小镇上，有一小群人不得不把正义交到其中一个人手中，他们在这样做的时候可能显得完美无缺；他们可能天性就行为公正，甚至在程序细节上也是如此。不过，这样一个社会，即使不是不可能的，也很不同寻常。在实际社会中，我们需要设立公共机构来立法、追踪和宣传法律、制定处理被告的程序、保护这些程序的参与者不受威胁等等。当然，创造和维护一个法律制度的责任并不严格等同于上述例子中的那项主要责任，但在实际的社会条件下，这两项责任很接近，因此我们可以出于实际目的把它们处理为同一项责任。

一些次要责任与有关的主要责任相去甚远。不过，认为这样两项权利不是同一项人权也有点矫揉造作：其中一项权利是享有程序正义的权利，另一项权利是为了在现实条件下落实程序正义而要求相应的社会制度的权利。同样，在现实条件下，尊重人民的自由的主要责任不可区分于用警察或军队之类的制度来有效地保护人民的自由的次要责任。不是所有次要责任都以这种方式与其主要责任相融合，但一些次要责任确实是这样。

5.5 非洲的艾滋病

让我考虑一个例子，即使这样做只是为了进一步承认：把责任承担者鉴定出来有时候是多么艰难。就健康权而论，如今，在紧急情况下，与此相关的责任首先落在权利拥有者所属的政府那里。然而，在发展中国家，艾滋病传染目前是如此广泛，而切实有效的治疗（1996年引入的抗逆转录病毒“鸡尾酒”疗法）又是如此昂贵，以至于一些政府负担不起。例如，最近一段时间，成人艾滋病感染率在博茨瓦纳是35.8%，在南非是19.94%，而在西方国家，抗逆转录病毒疗法的成本是每年一万到一万五千美元。[195]用我前面强调的一个词来说，这些政府缺乏能力。不过，其他机构有这个能力，在这里我只提到两种这样的机构：一些富裕国家和一些制药公司。我们应该断言这项责任现在转移到了另一个机构身上吗？如何决定是哪一个机构呢？在买不起有效药品或技术的国家，除了艾滋病外，也有一些致命疾病，既然如此，这些其他机构必须把责任承担多远呢？或者，暂时退一步说，这

些问题是否表明，我对这项责任要落在何处的判断肯定是错误的？

一个问题是：按照我的说明，责任有变得不堪忍受的危险。我已经对这种威胁提出了一个部分解决方案：道德义务是有限制的，例如有些领域允许偏倚性存在。在第三世界目前的贫困条件下，道德要求过于苛刻的问题，是我们这些生活在第一世界中的人作为个体都会面临的问题。不管道德要求的限度要被定在什么地方，这个位置要么不容易决定，要么不容易捍卫。不过，这个问题不是人权特有的问题。

现在，在我此前描述的那种状况中，如果帮助非洲很多艾滋病患者的责任从他们的政府中被转移出来，那么这项责任要去到何处呢？进行帮助的能力是我们的指南，因此我们大概可以自然地认为，这项责任要由第一世界的政府来承担。要是我们遵循这条思路，我们就需要投入大量工作来解决如下问题：这项负担在“富裕”国家之间的公正分配是什么样的？甚至在不考虑这个问题的情况下，在援助的全球化方面已经有了一些举动。2004年5月，布什总统许诺在未来五年内投入一百五十亿美元来治疗发展中国家的艾滋病病毒感染。[196]在这项决定中当然有自我利益的考虑。贫穷国家是很可怜的贸易伙伴；贫困会导致政治上的不稳定和敌意，在最糟糕的情况下会产生恐怖主义。慈善背后的动机向来总是如此。英国1572年颁布的贫困法案，在把援助交到地方政府手中时，旨在阻止在乡下四处游荡、对比较富裕的阶层进行威胁的穷人结成更大的群体。不过，援助背后的动机往往也不完全是出于自我利益的考虑。

但是，有些人也会冒出了这样一个想法：也许也可以恰当地对制药公司提出这个要求。抗逆转录病毒药品仍然受到专利保护，但生产这些药品的公司已经从中捞取大量利润。既然制药公司现在能够掌控生死大权，既然存在着一项生存权，这些公司就处于一个特殊的道德地位。如果南非国家目前艾滋病的死亡率在生产能力最强的年龄组中继续下去，那么未来几代人看来就注定要生活在贫困的深渊中了。专利权让这些公司得到了一种几乎垄断的地位，它们已经从这种地位中获得巨额利润，而正是国际社会通过确立专利法把那种具有特权的地位赋予了它们。不错，某些国家可以改变专利法，比如说，改变这样一项规定：抗逆转录病毒药品的专利目前要维持二十年时间；但是，在立法中可能得到的调整仍然是有限度的。也许我们不应该等到新的专利法生效再来解决某些危机（例如非洲艾滋病）。情况正在发生变化：国民紧急状态现在被认为为特殊的商业安排提供了辩护，一些政府现在获准在特殊许可下使用那种药品的比较便宜的仿制品。[197]

要是我们遵循第二条思路，我们就需要解决如下问题：从目前的目的来看，从新药品的发展中获利多少是“充分的”？如果我们希望把

某些基本原则发展出来，以便决定第一世界的政府和制药公司何时必须承担那项责任，我们可能就需要加快解决这个问题。我们可能也需要决定哪些其他的经营单位可能受制于一个类似的义务。当然，我们必须决定这个复杂的方案是否可行或是否公正。如果这个方案不可行或不公正，那就表明我们需要再次思考第一世界政府或者那两种机构的某种组合。

我把这个问题留在这里。如果艾滋病危机的例子恰好表明把责任承担者鉴定出来有时是多么艰难，那么，在我们目前对人权的理解上，我们已经取得了某种进步。

5.6 可以有不能把责任承担者鉴定出来的权利吗？

若不能把有关的责任承担者鉴定出来，难道我们就没有权利吗？权利在这个意义上必须可以得到认领吗？一些作者认为是这样。[198]根据可认领性要求，他们当中的一些人论证说福利权不可能是人权。与一项福利权相关联的责任，按照他们的说法，属于我们只能用“某些行动者”这个模糊的说法来描述的那些人，因此实际上不能把任何一个可以对之提出要求的实际行动者鉴定出来。因此，如果某些社会制度（例如政府）尚未出现，以便可以据此来确定这种责任的内容和承担者，福利权就不会满足可认领性要求。[199]因此，这种类型的权利只能是公民权，而不是人权。[200]当然，并非具有相关联的积极责任的一切权利都取决于某些社会制度的存在。当一个婴儿掉在池塘中时，几乎无需考虑某些制度，我们往往也很容易把援救责任的承担者鉴定出来。也许应该做出的最强主张是：对于大多数具有积极责任的权利来说，为了能够认领这些权利，就需要制度。[201]

然而，并非如此。艾滋病传染的例子是要求援助的权利的一个典型案例，为了把这项责任的内容及其承担者鉴定出来，我们就需要进行慎思。但是，正如我们刚刚看到的，这种慎思并不要求任何特殊的制度，而是对能力、责任、负担的公正性、能够实施帮助的速度等等的慎思。不管怎样，目前还没有任何国际机构担当了解决这些问题的角色，但我们仍旧可以设法处理有关挑战。当然，我们可以专门设置一个新的小组，这样一个小组也许是由富裕国家、制药公司、受到艾滋病严重打击的国家的代表组成的。在谁应该做什么的问题上，在他们之间并不是不可能达成某项协议，特别是因为在我们周围有一个美国前任总统（比尔·克林顿）急于通过在这件事情上进行斡旋来挽回自己的声誉。但是，即使在他们之间可以达成某项协议，这也不表明存在着一个制度，正如当一个婴儿掉在池塘中时，在谁应该做什么的问

题上，旁观者也会达成一致看法。

尽管可认领性要求认为可认领性和权利的存在条件一样强，但这个主张也是可疑的。如果我们知道一项权利的内容，我们因此也就知道了相关联的责任的内容，即使我们不知道这项权利对谁提出了要求。即使不知道责任的承担者，也完全可以确定一项人权的存在及其内容，因此可以确定相关联的主要责任的内容。之所以如此，是因为这样一个实质性的说明已经通过人类利益的概念为人权提供了丰富的评价内容。这种推理方式从利益入手推出权利，进而推出责任。当然，只要有人相信相关的责任可以先于对人类利益的考虑，他就会抵制这种推理方式，就希望用一种独立的、规范的方式让责任变得丰富。但是，为什么那种更加重大的丰富性必须把责任承担者的身份包括在内呢？在落水儿童的情形中，旁观者可以一致地得出“我们当中的某个人或某些人必须救那个孩子”的结论；当然，这个表述不是很明确，但为什么就不能用这样一个表述来指定责任承担者呢？

此前我们看到对一项人权的陈述如何可以在不同的抽象层面上发生变化——从普遍的形式（例如生存权）到与某些情形相关的更加具体的形式（例如艾滋病患者得到抗逆转录病毒药品的权利）。[202]一项人权的内容可以把相关联的责任的内容向我们传达出来，既然如此，后者也可以在不同的抽象程度上发生变化。责任的内容变得越具体，潜在的责任承担者的具体轮廓就会变得越清晰。如果上述权利被规定为艾滋病患者的权利，那么第一世界的政府、制药公司、资本主义制度、专利法等等都会进入画面，我们终于可以开始把具体的责任承担者鉴定出来的艰难历程。然而，按照可认领性要求，权利只在这个具体层面上存在，或者在某个大体上类似的层面上存在。更普通的观点是，艾滋病患者的权利来自更抽象的权利（例如生存权或健康权）对他们的处境的应用。按照这个观点，具有完全融贯的同一性标准的同一个权利，是可以在不同的抽象层面上、在很多不同的应用场景中出现的。只要这个普通模型站得住脚，可认领性要求就没有道理。[203]

应该承认，可认领性要求（以及另一个不太合理的更强的要求，即可执行性要求）[204]背后有一个令人同情的用意，那就是要抑制最近那种不加控制地增加权利的趋势。具有一项人权对我们来说固然很有益，甚至很重要，但一项人权的存在必须具备比那个条件更加坚实的条件，而得到这种条件的最佳方式就是去纠正“人权”这个术语在含义上的那种重大的不确定性。只有当我们已经恰当地理解一项人权是什么时，这种条件才会出现。

与此同时，人权有一种形式的可认领性要求，它比前面提到的那

些要求更弱，在我看来是我们必须接受的。不可能存在着一项无法确定任何一位责任承担者的权利。一项权利往往是一个主张，而如果一个人心目中没有任何可以鉴定出来的人，对此他可以提出一个主张，那么他就不可能有一项权利主张。比如说，如果法律仅仅规定说我们都有生活在和平中的权利，却不让任何人对取得和平负责（比较联合国颁布的享有和平的人权），那么我们就不应该已经把一项法律主张创造出来。有人可能会说，唯有如此才会提高某个人的幸福，不过，任何一个道德主张都不会只从这个事实中产生出来。由此产生的至多是一个值得赞赏的抱负。我们可以捍卫的最强的要求就是这样一个要求：由一项人权产生出来的主张必须是对某个可以在口头上指定的人（尽管不一定是某个可以当面确定的人）提出的主张。

对责任方所施加的这些要求可以变得多弱呢？相关联的责任甚至有可能不用在总体上满足权利提出的要求吗？“存在着与要求权相关联的责任”这个说法并不意味着：不管权利提出了什么要求，都会有充分满足这个要求的责任。在我看来，没有理由认为在供给方面不可能有所欠缺。如果世界上的富裕国家不是如此富裕，那么，为了消除一切饥饿，它们就需要付出沉重代价。每一个人都有生存的权利，包括在艰难困境中得到援救的权利。但是，对于可以在道德上对我们要求的东西，难道就没有某些限制吗？难道我们不被允许具有某些类型的偏倚吗——比如说，偏向于追求自己在生活中的核心目的，偏向于促进亲朋好友的福利？确实有一条可靠的思路，导致我们去接受生存的人权和最低限度供给的人权。不过，也有一条可靠的思路，导致我们去接受一个得到允许的偏倚的领域。前一条思路难道不会导致后一条思路并不要求我们去提供的那样一个需求水平吗？这种可能性是否存在部分地取决于伦理学可以渴求什么样的理论体系（如果有的话）。伦理学能够具有这样一种理论体系吗——它保证一条正确思路的结论将总是与另一条正确思路的结论和谐相处？抑或，最合情合理的伦理学有可能不是这个样子吗？

可以接受的可认领性要求所说的是责任承担者是可以指明的，而不是说他们存在。有可能的是，在世界上某些国家，责任落到了某些可以指明的承担者身上，但实际上没有任何人满足这个要求。即便如此，如果最终有可能存在着对责任承担者的某个描述，那么对它加以公开宣传和辩护仍然是有意义的。我找不到实例来支持比这个可认领性要求更强的要求了。

第六章 人权的形而上学

6.1 两个价值判断模型

有一个价值判断的“趣味模型”，它在休谟那里得到了经典阐述，并差一点就在社会科学中占据了统治地位，如今则被广泛地吸收进入常识中。[205]按照这个模型，价值判断实际上是一个品位问题或态度问题：你有你的看法，我有我的看法。每个人的看法都可以因为在事实上或逻辑上发生错误而被纠正，但是，只要已经做了这件事情，就没有进一步的理由认为一个价值判断好于另一个。事实判断可真可假，价值判断则没有真假可言。事实判断是客观的，而价值判断是主观的——在两个最普通的意义上是主观的。首先，价值判断仅仅是表达品位或态度。其次，价值不属于这个世界的配备；这个世界包含物理对象、性质、事件以及心灵，但没有把价值也包含在内。当一些哲学家认为他们在把自然权利从人性（也就是说，从关于人类存在者的经验事实）中推导出来时，他们实际上是在把自然权利从人的利益中推导出来，在这里，“利益”这个词指的是属于一个人的利益或对一个人有利的东西。换句话说，他们是在从其他文化可能并不分享的价值判断中把人权推导出来。

趣味模型显然很动人，它在当前的流行就证实了这一点。但是，在我看来，它自身在说明上并不充分，因此最终会瓦解。按照趣味模型，我们的偏好固定在一个对象上，这样一个对象因此而变得有价值。但价值不可能是用如此简单的方式来说明的。在我们的实际偏好和对我们有价值的东西之间并没有可靠关联。一个人可以得到他实际上想要的东西，有时甚至可以得到他在生活中最想要的东西，结果却发现他并没有因此而过得更好。在生活中，这个事实很令人沮丧，但并非不同寻常。

也许我们可以像很多哲学家和社会科学家那样取消实际偏好，支持理性偏好。我们可以承认，就像我们确实必须承认的那样，一个东西并不只是因为被欲求就变得有价值；我们的欲望可能立足于错误的或不完备的信息。我们必须更充分地或更精确地了解自然界是什么样子，只有到了那个时候，在这种经过强化的知识状态下，我们的欲望的反应才有可能指向一个可以算作价值的东西。这就是所谓的“理性

偏好说明”，它大体上有点道理，在哲学家当中如今已成为趣味模型的更常见的形式。但是，“理性的”这个说法表达了什么标准呢？我们或许认为，就像理查德·布兰特所建议的那样，在所有相关的自然事实都被意识到、思想上的一切逻辑错误都被清除了的情况下，如果一个欲望依旧持续，那么它就是理性的。[206]不过，这就够了吗？考虑我们从约翰·罗尔斯那里得到的一个有教益的例子。[207]某人在生活中有一个很古怪的目的，比如说，计算各种草坪上青草的数目。他知道没有谁会对计算结果感兴趣，也知道这项信息毫无用处，等等；他也没有犯逻辑错误。然而，我们很难认为那个强迫性的欲望的实现会为他的生活添光加彩——当然，只要他的欲望受挫，他可能就会焦虑不安，而如果我们由此认为我们不应挫败他的欲望，那么我们就是在引入其他价值。我们很难让自己承认，他的欲望的满足本身就会改进他的生活质量。或者，若有人认为罗尔斯的例子很可疑，因为那个人并没有把正常的人类合理性显示出来，那么请考虑另一个例子：一个具有虐待狂倾向的女人。在经过多年的心理治疗后，她很清楚她的虐待狂行为会给自己造成多大伤害，但发现采取这种行为会给她带来强烈快感，因此就很难放弃这种行为。她是一个有常理的人，因此很可能会有两个欲望：想要放弃她的虐待狂行为，不想放弃她的虐待狂行为。第一个欲望是她最明显地感觉到的，第二个欲望在动机上更加有力。不过，这两个欲望都通过了趣味模型的检验：它们都在一切有关事实和逻辑面前幸存下来。一个欲望的单纯持续并不使得其对象对我们来说是好的。第一个欲望就是那个“理性”欲望；她的施虐狂倾向对她造成的伤害大于好处。但是，趣味模型很难容纳这种形式的合理性。

这些例子表明，我们对“理性的”这个术语提出的标准尚未变得足够有力。不过，为了让它变得更加有力，我们可以让欲望在某种意义上变得“理性”，比如说在如下意义上：欲望是在对其对象的本质有了适当认识的基础上形成的。尽管这种方式好像处理了上述反例，但似乎也削弱了对价值的偏好说明。它强调欲望的一种适当回应，因此就暗示了这一思想：在欲望的形成中，有一个正确地把握事物的要素。只要一个回应是否“适当”的想法出场了，是非标准也就出场了。一个回应何时是适当的呢？趣味模型没有对这个问题提供现存答案。“理性偏好”这个术语确实保留了“偏好”这个词，但这本身并不表明这个模型大体上说仍有活力。一个人不可能回答说，适当的回应要被理解为“自然的”或“正常的”回应。如果我们认为“正常的”这个说法在这里引入了某种统计标准，例如“最常见的”，那么我们可能就会发现，我们大多数人甚至在知情的情况下仍然会过分期求某些东西，例如维护自己；我们不得不努力约束自己，而这可能恰好就是人性中的一个不幸趋势。如果“正常的”这个说法被认为指的是一种与“正确的”相接近

的东西，那么我们就得到了我们在试图说明的那个更强的标准。

我们所具有的批判性资源其实比趣味模型所承认的要多。我们对自己的目的提出的问题可能比趣味模型所允许的更加透彻，而我们在回答那些问题时所诉求的批评也可能比趣味模型所允许的更加根本。

首先，甚至为了让语言变得可能，某些东西就得已经存在。一个词之所以变得有意义，只是因为存在着使用它的规则，这些规则解决了它是否被正确使用的问题。维特根斯坦已经论证说，从根本上说，语言规则不能被令人满意地理解为我们头脑中携带的一个模板，比如说某个图像或规定性性质的一览表，而只能被理解为共同的社会实践的一部分。这些共同实践只是因为人的信念、兴趣、性情、对重要性的感受等等而变得可能，而后面这些东西就构成维特根斯坦所说的“生活形式”。[208]生活形式提供了语言在其中得以发展、且只有在其中才能得到理解的环境。一种生活形式看来就部分地在于一套共同的信念和价值。正是因为而且只是因为我们认为其他人就像我们那样用某种方式理解世界、关心某些事情、把某些东西看作是重要的，我们才能相互交流。因此，除了需要某些其他东西外，相互交流也需要共享的价值，例如下面这些东西：我们感受到痛苦，我们往往不喜欢痛苦，我们希望避免或缓解痛苦，我们把目标瞄准某些类型的东西，可以因为那些东西而欣慰或失意。唐纳德·戴维森提出了一个类似的论证。[209]在他看来，若不假设我们与其他人具有某些共同的信念和态度，我们就无法解释他们所使用的语言，因此，我们必须假设（比如说）我们的很多目的、兴趣、欲望和关注都是同样的。如果戴维森的说法是正确的，那么普遍怀疑日常的基本价值就是一种自我挫败的做法。某些价值是我们的语言的必要条件的一部分，为我们设立了可理解性的界限。维特根斯坦和戴维森的论证在我看来很有说服力；困难在于去讲明这些论证对我们来说能够具有多深远的意义。这样的基本信念究竟有多少呢？我认为这些信念将被限制到一些最基本的人类利益，即我此前提到的那些利益，例如我们想避免痛苦和焦虑，我们具有某些目标，很关心它们的实现（可能也有一些与这些兴趣密切相关的道德规范，例如残忍的行为是道德上错的）。但是，维特根斯坦和戴维森的说法无论如何都是一个起点，由此出发，我们就可以发现我们对人类利益（在这里，我仍然在前面所说的那个意义上来使用“利益”这个概念）所持有的信念的各种来源。

因此，在可理解性所需要的那个核心领域之外也存在着利益。假设有一天我突发奇想，觉得你的生活在某个方面比我的要好。我觉得我把自己的生命都一点点地浪费在琐事上，而在我眼中，你取得了一些成就，你的生活因此有了分量或意义。我的想法看来有点模糊，因

此我应该努力把它变得清晰一点。并非你所取得的任何业绩（比如说，在牛津宽街上散步时用双手去丈量其长度）都会为你的生活添加砝码。有些业绩可以让你的生活变得更有意义，但这种业绩必须是针对某个本身就有价值的东西而取得的成就。不过，这还不够。有些价值规模太小，不足以给予一个人的生活以分量或意义。我必须沿着这个路径继续下去，因此我将努力把我认为在你的生活中具有重大价值的东西隔离出来。为了让这个可能的价值变得更清晰，我将不得不使用富于价值的词汇："成就"（如果我可以启用这个词来表示我所寻求的东西的话）大概就是给予生活以要点或意义的那种业绩。于是，在把它隔离出来并把它与其他有价值和无价值的东西区分开来后，我需要决定实际上剩下来的东西是否有价值——更精确地说，当对定义的寻求已经包含了富于价值的语言时，这两个过程（对那个可能价值的定义和对其价值的决定）是否会同时并进。一个人并不是通过诉诸自己的主观欲望来决定那个可能有价值的东西及其价值。一个人的主观欲望包含了希望过一个好生活的空洞欲望，除了这个欲望外，也没有什么其他东西可以诉求，但那个欲望在这里帮不上忙，因为目前的任务是要具体确定如此定义的成就是否就是那让一个生活成为一个好生活的东西。在这里，看来具有重大作用的不是我的主观欲望的集合，而是我对成就是什么的理解。这种理解有其自身的成功标准，因此就有可能用某种方式把一个新的价值引入我的生活中，而这种方式是趣味模型无法说明的。这样我们就得到了第二个模型，可以称之为"知觉模型"。

如果要认可任何东西增强了我的生活，就必须认为它用一种一般的可理解的方式增强了我的生活，而这样一种方式就关系到人类生活，而不仅仅是关系到我自己特有的生活。为什么应该如此呢？这个说法与流行信念背道而驰。我们之所以抵制它，其中的一个理由是：我们倾向于忽视某些约束，而这些约束是欲望的一部分构成要素——我们感兴趣的欲望是与价值具有某种关系的欲望，这种欲望并不仅仅是对某些对象的原始的心理回应，可以用纯粹自然的术语来加以界定。如若有人这样认为，他就忽视了如下事实：我们也必须把欲望的对象视为在某个方面是好的。当然，存在着不同类型的欲望。一些欲望其实是折磨，例如不切实际的渴望、癖好、心理冲动、后催眠暗示、吸毒成瘾、不良习惯。我们被动地感觉到它们在我们这里出现。不过，也有一些欲望是正常的意向行动的一部分，而这种行动构成了人类生活的主体。我们有选择；我们进行反思、选择和行动，尽管不一定是特别有意识地这样做。这种欲望指向善。行动者的正常行为是要认识到某些兴趣并采取行动来满足它们。这种欲望是我们在说明价值的时候所要关心的，而假若它并不指向我们认为是好的东西，它自身就失败了。这种欲望本质上涉及关于善的判断，尽管只是用一种原

始的方式。

我们抵制上述结论的另一个理由是：那个结论好像是漂浮在一个浅显的事实的表面上，那就是：人们各不相同，从生活中获取截然不同的东西。我可能很看重弹好钢琴，你可能很看重成为攀岩高手，但我们两人可能都很不看重其他人在乎的东西。不过，仅仅在乎某个东西并不使之变得有价值。只要一个人试图从某个观点把某个东西看作是有价值的，他也必须能够把它看作是值得向往的。这是对价值提出的一个很一般的要求，是把单纯的向往和那种与价值相联系的向往区分开来的基础。认为某个东西值得向往的一种方式就是在某个普遍的人类利益的名目下来看待它。假若有人认为不是一切价值都是这样，他就必须回答如下问题：我们可以用什么进一步的方式把那些东西看作是值得向往的？若有什么东西可以让弹好钢琴成为一件值得向往的事情，那就是：弹好钢琴在某个方面是一项有益活动——我应该享受这项活动，或者，弹好钢琴是一项成就，等等。对于你的攀岩活动，你也需要做同样的事情。为了认为任何东西让生活变得更好，我们就必须把它看作这样一种东西：它是某种普遍有价值的东西的实例，而且对任何正常人都有价值。

在我看来，对人类利益的慎思终止于一份价值清单。我不太关心那份清单上到底有什么，我更加关心的是如下结论：慎思终止于对价值的一种概述，这个概述勾画了人类生活可以上升到的各个制高点。我自己提出的清单（无疑很不完备）是这样的：成就、乐趣、深厚的个人关系、某些类型的理解以及人格的各个要素，而后者是与人权最直接相关的利益。待会儿我就会回到这份清单中的最后那一项。

6.2 人的利益与自然界

在说明人权时，我们所说的“人性”是自然界的一部分吗？事实主张可以是正确的或不正确的、真的或假的，相比较而言，我们也可以对有关人的利益的主张提出同样的说法吗？

有关人的利益的主张可以立足于生物方面的需要，这种类型的主张可以是正确的或不正确的。人类显然有一个与痛苦和生存密切相关的利益，那就是对食物的利益：若没有食物，我们就会痛苦或死去。另一个明显的利益是对人与人之间的某些类型的联系的利益：一个婴儿可以得到喂养，却被否认了其他形式的养育，在这种情况下，他就会遭受巨大的心理伤害，可能就会死去。营养和其他形式的养育都是人所感兴趣的，在这件事情上，有很明确的判断标准，即：它们消除

了很糟糕的负面价值，例如疾病、痛苦和机能失调。为了理解语言就需要一个框架，而这些明显的负面价值就是那个框架的一部分。

现在看看不属于那个框架的价值。其中一个是我此前提到的例子：成就。如果我在生活中一无所成，我就会感到很痛苦，我的生活就会缺乏意义或要点。不过，与婴儿在得不到养育的情况下遭受的严重痛苦和机能失调相比，那种痛苦在经验上并不是很严重。

然而，在语言的可理解性框架外的价值既与其中的价值保持连续，又像它们一样稳固地嵌入人性当中。有些目标在我们这里具有根深蒂固的地位，比如说某些生物学方面的目标（例如与食物、健康以及保护我们的能力有关的目的）和某些心理—生物学方面的目标（例如伴侣、情感和生殖）。但是，我们不仅是能够设立目标和追求目标的动物，也是能够进行反思的动物。只要略为反思一下，我们就会看到，好东西有着程度上的差别，有些东西作为目的是好的，而很多东西只是作为那些东西的手段（而且经常是很遥远的手段）才是好的。我们终究会看到，我们梦寐以求的那个好东西多半并不重要，或者只是作为手段才具有重要性。对于具有意向性和反思性的存在者来说，形成二阶欲望是很自然的事情。我们并不只是想满足不重要的需求，也不只是想满足对手段的需求。我们希望完整的活动（欲望和满足的不间断的继续）本身有时候可以把既不是琐碎的也不是纯粹手段的东西产生出来。我认为这就是具有意向性和反思性的存在者的典型目的。这个目的是典型的，尽管在大多数情况下不是我们明确地意识到的。但是，我们形成了一个逃避“碌碌无为的生活”的欲望，或者说，我们想要知道，要是我们为了一个质量更好的生活而牺牲某些收入，我们是否就不会过得更舒适。不管我们是否天生就有反思精神，几乎对于我们每个人来说，想知道我们是否已经浪费了自己的生命是一件很容易的事情。在从单纯的生物性存在向具有反思性和意向性的存在的进化转变中，这些大规模的、终生的欲望就出现了。非生物方面的利益，例如成就，就像生物方面的利益一样，深深地包嵌在人性中。简要地说，我们是理性动物；生物方面的利益包嵌在我们的动物本质中，非生物方面的利益则包嵌在我们的理性本质中。

从生物方面的利益到非生物方面的利益的转变也带来了我们应该注意的其他变化，比如说，从主要是经验性的伤害形式如痛苦和疾病（这些类型的伤害很容易鉴定出来）向非经验性的伤害的转变。我怎么知道缺乏食物是有害的呢？当然，会出现明显的身体症状。我怎么知道没有成就是有害的呢？因为那种生活是空洞的——也就是说（尽管这样说有循环的嫌疑），缺乏意义或要旨。

对于非经验性的伤害，是否存在着某些标准，借此我们可以认为

对它们做出的判断是正确的或不正确的呢？如何把我们感兴趣的某个东西（例如成就）鉴定出来呢？对这个问题的唯一可信的说明是这样一种说明：它把一种作用同时赋予认识和反应，但又不像趣味模型那样把二者截然分离开来。趣味模型所说的是，价值判断首先涉及认识到自然界的某些特点，然后用赞成或不赞成的态度对它们做出反应。但是，正如我们此前看到的，为了说明价值，我们需要的不是单纯的反应，而是适当的反应。为了说明一个反应是否适当，我们不只是需要用纯粹自然的或事实的措辞来描述对象，在这里，“自然的”和“事实的”这两个词语具有16世纪的科学或18世纪的哲学给它们划定的界限，比如说，在大卫·休谟把“事实”和“价值”截然区分开来的那种形式上。例如，只有通过诉诸“成就人生”之类的措辞，我们才能澄清我现在称为“成就”的那种东西，但这种语言并不是价值中立的，而是已经通过选择我们有望看到的东西来组织我们的经验。不过，在我们所需要的那个意义上，“成就人生”并不在于在心理上觉得人生得到了实现，而是在于人生没有白白虚度。当然，诸如“白白虚度”之类的概念本身就是评价性的，因此一个价值已经嵌入“成就人生”的概念中，而正是因为这样一个价值的存在，并非任何对象都可以成为与那个概念相关的对象。赞成的态度不再被随意地固定在某个对象上，而是，其方向已经被固定在我们有望看到的东西中，并且是由那种东西显示出来的。在这里，反应不再是一种像赞成态度那样简单的东西；而是，某个反应，为了成为我们所认识到的那种反应，就需要合适性标准。另一方面，若不引入某些反应要素，也就不能充分地描述认识本身。

亚里士多德曾追问如下问题：事物是因为被欲求而有价值，还是因为有价值而被欲求？[210]趣味模型的答案是：是因为被欲求而有价值。按照对知觉模型的某些可靠解释，这种模型的回答是：是因为有价值而被欲求。不过，还有第三种回答：二者都不是——在欲望和价值当中没有哪一个是优先的。我想推荐第三种回答并把它视为知觉模型的一个变体，不过，只要人们喜欢，也可以单独给它起个名字。

因此，最好把“认识”这个概念理解为一种不是完全独立于反应的东西，反之亦然。“认识”，在这个恰如其分的不纯粹的意义上，应该是对世界中的事物所具有的一种敏感。但是，一个人没有资格用敏感性的措辞来说话，除非他能够说明他所说的那种敏感是如何良好地或拙劣地发挥作用的。对于物理感官的运作，我们有一个清晰而可靠的说明。一个关于世界中事物的发生和发展的理论包含了对人类知觉中所发生的事情的说明。我们依靠我们的知觉来辩护那个理论，又依靠那个理论来辩护我们对知觉的信赖。这个理论也说明了为什么知觉在某些条件下就像身体那样可靠，在其他条件下又如何失败，我们有时如何可以发现和纠正那种失败。在价值判断中，是否有可能存在着任

何与此相似的东西呢？若没有，为什么我们不应该认为我们对万事万物都已经获得了一种敏感性呢？

如今，若有人认为（就像我所认为的那样）道德判断以某种方式（不一定是一种后果主义的方式）植根于利益（主要是人的利益）中，他可能就会看到，我们有望对“正确的”和“不正确的”这两个概念提出一种说明，而这种说明是可以应用于道德判断的。但是，我们现在关心的是对人的利益本身的判断，而只要价值判断是根本的，那种判断好像也是根本的。不过，尽管我所说的那种敏感性很根本，它不仅在运作方式上很复杂，在联系上也很丰富。我们可以大肆谈论它是如何有效地发挥作用的。一个人首先需要对世界具有大量常见的、无可争辩的事实性知识，也要具有充分的人类能力，以便知道（譬如说）乐趣是如何在人类生活中发挥作用的。为了成功地看到某个东西，我们就需要具备某些条件，例如良好的光照、正常的视力以及有利的观察位置；同样，为了成功地对与审慎有关的价值保持敏感，我们也需要满足某些条件，而如果一个人已经有了上述知识和能力，他最终就可以构建出对这些条件的一个说明。这种敏感性可能会失败，而对此提供的说明并不依赖于它应该产生的大多数判断。为了表明这种敏感性在某个人那里失败了，我们就需要表明他缺乏敏感性的概念，或者缺乏信息，或者缺乏某些人类能力，而对这种缺乏的检验是可以从那种敏感性所产生的东西中抽离出来的。例如，为了表明我缺乏某些感受能力，你可以利用经验心理学或生物学来表明我究竟如何偏离了正常的人类心理。如果那种敏感性得以成功的条件得到了满足，那么一个人就应该能够把那些条件的一个说明构建出来。倘若如此，那种敏感性就不同于视力之类的敏感性；之所以有这种差别，不是因为我们根本上无法说明那种敏感性是如何发挥作用的，而是因为我们不太容易知道它发挥作用的条件何时得到满足。当然，这不是说我们永远没有证据表明这些条件是否都得到了满足。我们对人的利益进行慎思，而对这种慎思的充分论述则表明，在正确条件下，我们都会对某些东西让生活变得更好这件事情保持敏感。当然，除了这种敏感性的存在外，对于其中所发生的事情也有其他说明，不过，有一些例子表明这些说明好像是不合理的。例如，只是因为某些根深蒂固的、基本上看不见的社会压力，我们才把目标指向某些东西。但是，也有一些人追赶新的（至少对他们来说是新的）价值观念，比如说成就，即使那些观念还没有被传授给他们，而在他们所生活的社会中，社会风尚也是过一天算一天。最终，对这种变化的最佳说明是：人偶然发现了有价值的东西并对它保持敏感，但是，这样一个东西本身是有价值的，这一点在某种程度上并不依赖于人们把它看作是有价值的。价值敏感性也很好地说明了为什么人们可以具有某些共同的信念，特别是在可靠性条件得到满足，而大多数其他东西（社会风尚、

心理习性、经济阶级）很不相同的情况下。人们可以期待更加简单、更加直接的证据，而这种证据既不是遥不可及的，又不是可以忽略的。

因此我认为我们可以得出如下结论：对人的利益的判断可以是正确的或不正确的。我们对世界上发生的某些事情（得到满足或没有得到满足的利益）保持敏感，而那种判断所要报告的就是从这种敏感性中产生出来的东西。这些利益是人性的一部分，而不仅仅是通过社会来看待的人性的一部分。这些判断好像是正确的或不正确的，但不是在（比如说）数学结论是正确的或不正确的意义上，而是在如下意义上：关于自然事实的陈述可以是真的或假的。

“满足一项利益”的概念很像“抚慰”的概念：二者都含有“某个东西得到舒解”的意思。我们认为，某个东西令人宽心和某个东西满足一项利益，用粗略的和直观的语言来说，都不是在对象当中的性质，而是对象之间的性质——也就是说，这种性质关系到对象与其他事物的相互作用。当然，当我们判断说某个东西令人宽心时，我们做出的判断是有一个丰富的、得到充分理解的因果基础的。我们的伦理信念是有权威的，而如果我们希望得到一些关于这种权威的启迪，那么我们就必须设法弄清那些信念在什么意义上是真的，比如说，我们是否可以把关于人的利益的陈述看作是关于自然事实的陈述。

因此，关于令人宽心的陈述和关于满足利益的陈述必定彼此很相似，因为只要更加仔细地看看，我们就可以发现前一种陈述是后一种陈述的一个实例。比如说，某种膏药缓和某种过敏，后者属于痛苦和不适这个一般的类，而痛苦和不适又都是负面价值的实例。比较“那种膏药缓解我的过敏”和“那项成就让我生活得心满意足”。在第二个判断中，当我们试图说明人们在某些方面为什么就像他们实际上的样子（即具有得到满足或没有得到满足的利益）时，也有一个价值进入我们的说明中。这个价值说明了为什么有些人遭受一种空洞感或无聊感，尤其是在人生的目的方面具有这种感受，而其他人并不这样。即使我们没有意识到这个价值，实际上，即使我们没有“成就”这个概念，这个价值也能对我们产生影响。我们可能对生活有着一种模模糊糊、毫无目的的不满，这种不满在我们能够对它加以说明之前就可以出现，而那个价值的缺乏正好可以说明这种不满。

现在，趣味模型的倡导者当然会抵制我目前的思路。他们可能会回答说，为了说明这种空洞感，我并不需要引用一个价值（就好像我们是在谈论世界中的某个东西）；我需要引用的是“我的生活是空洞的”这样一个信念，而为了说明那种模模糊糊、毫无目的的空洞感，我只需要一个模模糊糊、毫无目的的信念。但是，这个回答有两方面

的不足。首先，它没有努力说明那种空洞在我们的生活中所占据的地位为什么差不多类似于某种药膏可能缓解的过敏在我们的生活中所占据的地位。这两种匮乏都是人性的一部分。其次，它也忽视了“一个人的生活是空洞的”这个信念本身来自何处。为什么有那么多人在临终时形成了“我的生活一直都很空洞”这一信念？对这个问题的最佳说明很可能就在于：已经存在着一个人类所特有的利益，而这个利益经常没有得到实现。

6.3 最佳说明检验

我们对某些价值保持敏感，而认识和反应是在这种敏感性中相融合的，这就是我们所勾勒的知觉模型。此前我暗示说，我们最好是按照这个模型来思考。我们认识到一种欠缺、一种利益；我们进一步认识到某些东西填补了那种欠缺或满足了那种利益。这就是说，通过认识到某些在人类生活中典型地发生的事情，我们认识到了一个价值。一些人相信某种东西对我们有利，而对这个信念的最佳说明就是：存在着他们所认识到的人类生活的那些特点。比如说，某个人想出一个新的（对他／她来说是新的）价值观念，例如成就，而对这件事情的最佳说明是：那个人已经用这种方式变得对一个要被满足的利益、一个价值保持敏感。

因此，正如我不久前提到的，在人们之间存在着信念收敛的现象。在规范信念中，关于收敛和分歧的大多数事实是中立的，就像在趣味模型和知觉模型之间一样中立。然而，若要在这两种观点之间做出选择，关键的问题是：什么东西说明了收敛或分歧？这是一个错综复杂的经验问题。不过，如果在某种知识、敏感性和思想装备都准备停当的情况下，信念的收敛出现了，而在对信念的形成产生因果影响的其他因素（例如社会压力）都不同的情况下，信念的收敛仍然出现了，那么对这件事情的最佳说明很可能就是：我所提到的那种认识发挥了作用。此前我曾经说明一个人如何可以最终认识到成就的价值；如果我的说明是可靠的，那么大概也可以对多人的情形提出类似说明。

我一直在采用最佳说明检验。我们设想一个不依赖于信念的经验事实的世界，认为它在影响我们的概念、信念以及我们有时在同样的信念上达成的收敛方面发挥了作用。在把某种说明作用指派给一种事物（任何类型的事物，包括价值）时，我们认为它存在于经验事实的世界中。一种能够具有这些存在含义的说明作用（对于那些含义是充分的，但也许不是必要的）看来就是因果作用。这样，我们就可以按

照最佳的因果说明来检验经验性的存在：如果一种事物必须出现在对经验世界中所发生的事情的最佳说明中，那么它就具有经验性的存在。如果电子之类的实体或电荷之类的性质必须出现在对经验世界中所发生的事情的最佳说明中，那么就存在着这样的实体和性质。对于人的利益以及这些利益得到实现或没有得到实现之类的事件，也可以提出同样说法。

最佳说明检验往往被看作是对一个事物的实在性的一项检验。实在论（包括关于价值的实在论）究竟提出了什么主张，这是一个很难解决的问题。唯有在人类的自然关注、欲望、利益以及对重要性的认识等等的情景中，也就是说，唯有在维特根斯坦所说的一种“生活形式”的情景中，语言中的很多东西才有意义。于是就产生了这样一种可能性：我们的概念如此根深蒂固地、不可避免地包嵌在人类观点中，因此谈论一个不依赖于信念的实在简直毫无意义。从我所说的一切来看，可能有理由支持一种很广泛的非实在论，它将包含一种更加狭窄的关于价值的非实在论。不过，在这里，我还没有把最佳说明检验作为对价值的一种经过全面考虑的实在性的检验来利用，而只是把它作为对价值的真实性的检验来利用。我一直在努力用一种更充分的方式来理解一个问题：关于人的利益的判断如何可以是真的；到目前为止，我只是满足于断言说，如果关于“令人宽慰”的判断可以是真的，那么在同样的意义上，关于人的利益的判断也可以是真的。

因此我的提议是这样的。前面提到了两种判断：关于某项成就让生活变得令人满意的判断，关于某种药膏减轻痛苦的判断。这两种判断都是对自然界（人性的世界）中所发生的事情的判断。二者都因为是自然界的一部分而是真的。“减轻痛苦”和“成就人生”这两个概念都深深地包嵌在人类视野中，而为了认识到它们的出现，就必然需要一种人类回应，此外，自然界（人性的世界）可能不是完全独立于人类心灵的。但是，这些事实并未破坏这样一种可能性：那两种判断都是有真值的。某个东西之所以会“减轻痛苦”或“成就人生”，是因为其中牵涉到了一种典型的人类回应，但是，这种介入并不像趣味模型所说的那样部分地摧毁了这样一个主张：确实存在着某些标准，由此我们可以判断某个东西是否的确“减轻痛苦”或“成就人生”。我们的观念是由我们对之具有观念的那些东西来塑造的，而随着我们对自然有了更多的发现，或者对我们已经知道的东西有了更深刻的反思，我们就可以改变一个观念，或者甚至取消某些观念，发明新的观念。在这个意义上，某些对象、性质和事件并不依赖于我们对它们所持有的观念和信念。自然就是由那些对象、性质和事件构成的。我们面对自然来确认我们的信念，而这就是真理的对应理论的通俗版本。我们更细致地观察、收集证据、发现反例。正是通过这些日常的方式，我们可以表

明一个主张（例如“某种药膏缓解某种过敏”）是否是真的。

因此，我的提议是，某些人类利益是否得到满足不仅是一个事实问题，也是一个价值问题。因此我的建议就违背了趣味模型中所出现的那种事实与价值的截然分离。

我感到痛苦是一个事实问题，每个人都会同意这一点。现在，痛苦有一个现象学的方面（对我们的痛苦经验的内在感觉），不过，同样重要的是，它也有一个积极的方面（避免痛苦、缓解痛苦等反应）。我们学会“痛苦”这个词，一方面是因为我们自己对痛苦有某些体验，另一方面是因为我们认识到痛苦在什么地方被安插到了人类生活中——“痛苦”往往要加以避免或缓解（尽管不一定要普遍地加以避免或缓解）。就痛苦而论，是不能把反应的要素和认识的要素截然地分离开来的。之所以如此，并不是因为在痛苦的情形中很难把这两个要素拆开（尽管它们原则上可以分离），而是因为这两种要素之间的区分在这里不再成立。这个区分不再成立，是因为对于被划在“痛苦”这个概念下的各个感觉来说，我们对其同一性提出的标准部分地就是这样一个标准：所谓“痛苦”，往往就是我们要避免和缓解的东西。就痛苦而言，我们并没有认识到一种我们也需要独立地加以反应的东西。我们的反应就是我们的认识的一个构成要素。痛苦以某种方式进入了人类生活中，而那种方式就是痛苦之为痛苦的部分标准。[211]这不是说我们事实上确实发现自己想要避免痛苦，或者想要让痛苦得到缓解。事情更加复杂：我们是因为发现痛苦不值得想望而有了这些欲望。我们对痛苦有一个态度；我们发现痛苦很糟糕，而且是出于很明显的理由。一些基本价值是语言所需要的那个框架的一部分，而痛苦的负面价值必定就是其中的一个部分。事实与价值的区分，正如我们在休谟那里发现的，更一般地是在趣味模型那里发现的，在这个节骨眼上变得难以维护。

在我看来，利益得到满足和没有得到满足的情形本身就有资格成为事实世界的一部分。我们把那些情形置于日常的自然世界中，无须诉求任何有点类似于一个分离的“价值领域”的东西。这个结论说出了伦理自然主义中我认为最有道理的那个部分。在谈论人的利益的时候，我们不是在谈论这样一个彼岸世界中的实体，例如可以用直观来发现的那样一个世界，而是在谈论在价值所需要的那个唯一的领域中所发生的某些事情，主要是在人类生活中所发生的事情，例如，某个特定的东西满足一个利益，因此让生活变得更好。问这些事件如何与其他明确地定义的说明层次（例如心理层次）相联系是有意义的。但是，我怀疑我们可以有意义地追问它们是如何与一个只能很粗略地定义的层次（例如用“自然的”、“经验的”或“事实的”这样的术语来定义

的层次）相联系的，因为我们用来界定这样一个术语的界限不仅是模糊的，而且对于我们必须要解决的问题也是中心的，这样一来，如果我们做出了某些有关那些界限究竟处于何处的假定，那么我们就是在回避问题的实质。我们开始我们的研究，并不是通过利用这些被令人满意地划出的界限，而是，对于“自然”世界或“经验”世界这样的说法，我们只有一个共同的、格外模糊的直观，一个充满了有争议的本体论假定的直观。因此，我们不应该以追问价值如何与“事实”相联系来开始我们的研究，就好像我们真的知道“事实”所居住的领域，只是对那个领域与外部世界的关系感到好奇。价值与事实的关系不应该像这种方法所设想的那么令人困惑。我的建议是：我们的“事实”概念应足够广泛，可以把满足利益或不能满足利益之类的事件包括在内。因此，正确的见解归根到底仍然是一种自然主义，但不是我们经常见到的那种还原的自然主义。在还原的自然主义那里，“自然的”或“事实的”这一概念的界限维持得比较紧密，大体上处于它们在休谟的观点中长期以来就占据的那个地位，而按照休谟的观点，事实与价值是相分离的，不能把价值从事实中推导出来。然而，看来有吸引力的是一种广阔的自然主义，在这种自然主义那里，“自然的”或“事实的”这一概念的界限被及时向外推进了一点，这样一来，人类利益如今也被包括在内了。

6.4 人权的形而上学

在人类利益的认知地位和形而上学地位中，有多少东西被留给了从中衍生出来的人权呢？如今，在从人类利益转移到人权时，我们是在从审慎转向道德。

这种转变有一个比较容易理解的例子。“那样做很残忍”是一个关于行动的判断，不过，不像用“应当”或“必须”这样的措辞来做出的判断，那个判断仍不足以下达行动的命令；因此，它也避免了随着后面那种判断而产生的进一步的复杂性。“那样做很残忍”仍然包含了一个行为标准。这个道德标准是如何产生出来的呢？为了完整地回答这个问题，就需要利用进化生物学、人类学、心理学、决策论以及那些与伦理学特别相关的辩护模式。我所提出的部分回答主要借助于那些辩护模式。

一个行为残忍的人打算让另一个人遭受痛苦，却没有拿什么好东西来补偿。这个意图对于残忍来说既是必要的又是充分的。如果我为了让你感到痛苦而做某件事情，比如说扭你的胳膊，却意外地免除了你的更大痛苦，例如让你脱臼的臂骨复了位，那么我所做的事情依然

是残忍的。如果我试图帮助你，比如说通过让你脱臼的臂骨复位，却让你更加痛苦，例如折断了你的胳膊，那么我就显得很笨拙或很痴呆，不过，这不是残忍。

不过，这样一来，“那样做很残忍”难道就不是一个道德判断，而是一个关于意图的事实判断吗？约翰·麦凯认为是这样。“一个行动是一种有意的残忍行为，比如说，仅仅是为了好玩而引起痛苦，这是一个自然事实，”麦凯问道，“在这个事实和它是错误的这一道德事实之间有什么联系呢？”[212]麦凯接受趣味模型：我们是用“那是残忍的”这个事实描述来界定那个行动的，然后用不赞成的态度来回应它。然而，在我看来，“残忍的”这个概念并没有为把不赞成视为一个独立步骤留下任何余地。理解“痛苦”这个词已经涉及把它看作是一个负面价值。我们往往消极地回应痛苦，它在我们生活中具有这个地位，而这个事实通常就让我有理由避免让你痛苦或对你残忍。[213]

就审慎而论，有一些价值和负面价值（比如说痛苦）是如此根本、如此重要地嵌入我们的概念框架中，以至于我们大概不会想到要通过慎思来得出“痛苦是一种负面价值”这一结论。若不理解其他人是如何用他们那脆弱的身体和心理来适应这个世界的，尤其是，若不认识到他们会被这个世界所伤害，一个人也不可能意识到他们其实已经若隐若现地出现在我们的生活中。我们没有地方去慎思痛苦的价值。当我们转向道德慎思时，我们发现了差不多同样的事情。诸如“残忍的”这样一个道德概念，因为在观念上很接近“痛苦”，于是就把后者当中很多显而易见的东西继承下来。如何表明我有理由不要对你残忍呢？我的理由部分来源于我们的概念框架的一些不可避免的特点：在把你当作一个人来看待的时候，我已经承认在你的生活中有某些至关重要的基本价值；而当我把那些东西视为价值的时候，我就有了一个尊重它们的理由。慎思在这里又无处入手。

“那样做很残忍”这一判断之所以是显而易见的，也是因为：一般来说，我们是在某些动机限度内来做出这样一个判断的。不要为了好玩而折磨猫，这是人的意志所能掌控的事情，大多数普通人都能设法做到。而几乎对于所有人来说，服从这个判断并没有什么损失。在某些领域中，人类的思想框架很容易处理所要求的行动；“那样做很残忍”这个判断一般来说就是在这样一个领域中发挥作用的，因此被插入“残忍的”这个词中的那种谴责就是恰当的。

同样的说法对于很多规范来说也成立。那些规范提出的行为标准有时是人们完全有能力遵守的。如果我们愿意用“那样做很残忍”这一判断所包含的谴责力量来做出这个判断，那么想来我们也应该接受“不要残忍”这一规范。

“那样做很残忍”这个道德判断并没有在很大程度上超越关于痛苦，特别是关于意图的主张。“残忍的”这个性质是痛苦、原因和意图的组合，因此就具有它们所具有的那种形而上学地位，即我所说的作为自然事实的地位。

有些哲学家会强调说，“残忍的”这个术语具有规定性的力量，而我仅仅按照关于意图、原因和痛苦的自然事实所提出的分析不能把握这种力量。面对这些批评者，我们应该承认说，如果“残忍的”这个说法只是意味着它提供了一个行动理由，那么它就确实具有规定性的力量。为什么这个说法具有把理由产生出来的地位呢？在我看来，对这个问题的说明大致类似于对“痛苦”的说明。“那样做会带来痛苦”这个说法可以对我产生一个理由，让我自己去避免那件事情，也可以对我产生一个理由，让我不要对你做那样的事情。“残忍的”和“痛苦”这两个词都具有把理由产生出来的力量，而且前者所具有的力量就来自后者所具有的力量，并与后者具有同样的说明。并不存在任何需要用一种削弱了自然事实的东西来进一步说明的剩余力量。

不过，还有另一种从审慎向道德的转变，这种转变不是在认知地位和形而上学地位上的那种平稳的、几乎不可抵制的、也许涉及很大变化的转变。我们现在就来考虑这种转变的一个例子。回想一下此前对“不要滥杀无辜”这个规范的讨论。[214]人的生命具有很高的价值，由此我们推出“不要滥杀无辜”这样一个特别严格的规范。不能不经法定诉讼程序就杀一个人，这是生存权的一部分内容，其实也是这项权利在17世纪的主要内容；这种理解早在洛克那里就出现了，不过，那时的哲学家也把某些进一步的保护（例如援助极端贫苦者）包含在这项权利中。[215]但是，正如我早先所说，当我们从人类利益转向道德规范时，我们就需要考虑人类行动者的某些限制，尤其是意志和知性方面的限制。[216]可以对人类行动者要求的东西是有某些限制的，这些限制参与塑造生存权的内容，比如说在如下问题上：贫困者可以从其他人那里要求多大的帮助？知性方面的限度限制了我们为了决定人权的内容而可以得到的东西。有时候，我们可以很可靠地把大规模的、长期的社会安排的后果计算出来。在这里，所谓“很可靠地”，我指的是我们很有可能会按照计算结果来采取行动。如果这种安排中所涉及的变化很极端，那么我们就可以进行这种计算。但是，在不太极端的情形中，而且往往恰好是在我们看作是活生生的选择的情形中，例如有意杀死战争中的非战斗人员、把恐怖主义当作一项政治工具来利用、为了挽救五个病人而把另外一个病人杀死等等，我们不可能进行这种计算。在这种情形中，我们往往也不能在可靠的或然性程度上把后果计算出来。这种失败是没有明显的补救措施的。在缺乏一项补救措施的情况下，我们发现了其他办法来引导我们的道德生活。更准

确地说，在很多情形中，我们从来都不可能对后果进行一种充分可靠并涵盖一切的计算，于是就只能用一种零散的、不很系统的方式来继续我们的道德生活，而实际上人类一直都在使用这种方式。我们已经在不时地提高标准，拓宽我们所关心的考虑，不过还没有令人信服地上升到一个支配一切的系统，反而是在很久以前就把一种探究伦理决策的不同方式发展出来。人的生命很有价值，这个思想让我们对其格外尊重；我们允许“不要滥杀无辜”这个规范可以有某些例外，但是，出于对人的生命的格外尊重，我们也要求例外的情形必须特别有说服力。也就是说，我们尊重生命：我们并不试图通过（比如说）最大限度地增加或保存生命来促进生命。在对人的生命的价值的这种探讨中，有一个政策的要素，我们可以看到另一个社会可能也会采纳某个略有不同的政策。这个规范构成了生存方面的人权的主要内容，因此这项人权也就包含了一个政策要素。

我提到的那些政策不是被有意识地选择出来的，至少往往不是这样。并非我们首先发现我们的意志和知性的限制，然后再按照那些限制以及其他东西来决定采纳某项政策。我们并未发现我们在这两个方面的限制，因为好像我们从来就不认为我们的意志和知性是无限的。而是，这些政策往往是从一个社会中突现出来的，其中并不存在任何特别有意识的东西，比如一项集体决策。这些政策也不是武断的；相反，它们基本上是由我们赋予人的生命的那个重大价值来塑造的，而且主要是对那个价值的一种回应。当然，人们可以批评这些政策。它们可能过于严格或过于宽大，要求太高或要求不高，过分受到限制因而引起非议或过分不受限制，等等。例如，不久前在我们的社会中就有这样一项政策：善举从家开始。这项政策过去常被解释为善举也终止于家中，不过，如今我们认为，援助的责任有时可以遍及世界各地。有可能的是，我们当前的实际的伦理政策无疑是不适当的，不过我们可以改进它们。既然我们在知性和意志方面是有限制的，道德哲学就不能现实地渴求在根本上废除这个政策要素；达成最好的政策仍然是道德哲学的更加现实的目的，尽管也是一个雄心勃勃的目的。

这个政策要素不是生存权所特有的。人权的两个根据之一是实用性。[217]只有通过考虑某些实用性，大多数人权的内容才会变得充分确定。基于人格的说明告诉我们，比如说，我们有一项人身安全的权利；若没有这项权利，在能动性方面也就不会有安全保障。不过，基于人格的说明自身不会把一条足够确定的界线产生出来，以便我们可以从中了解到什么事情实际上要被禁止。之所以如此，是因为为了确定这样一条界线，我们也需要考虑人类心理和社会运作的各种方式，并决定我们是否需要一个安全的界限、它大概应有多宽。这里也包含着一个政策的要素。我们选中的界限可能不同于另一个社会选中的界

限——不一定是因为各个社会有所差别，而是因为这两个社会碰巧选中的政策有所差别。

如果这个政策要素是决定很多人权的内容的一个必要因素，那么这对人权的形而上学地位会有什么含义呢？“不要滥杀无辜”这个规范表达了一项政策。“一项人类利益得到满足或没有得到满足”这样一个陈述可以是真的或假的，但是，一项政策的表达并不用同样的方式成为真的或假的；它不是一个自然事实问题。当然，二者之间有一个差别：一项道德政策往往是用祈使语气来表达的。不过，即便我们把“不要滥杀无辜”这个规范从祈使语气转译为陈述语气，用一种更适宜于用真假之类的措辞来评价的形式来表达它，例如把它转译为“故意杀害无辜者是道德上错的”，也没有什么重要的东西会发生变化。对后面那种说法的最佳理解仍然在于（至少部分地）把一项政策表达出来，但是，人们不是按照一项政策究竟是真的还是假的去评价它，而是按照它多么好地履行了其职能去评价它。有人或许忍不住由此认为：“故意杀害无辜者是错的”可以被还原为“禁止故意杀害无辜者的政策是一项好政策”，而后者接着又可以被还原为“这项政策很好地履行了其职能”，正如“那是一支好笔”可以被还原为“它很好地履行了一支笔的职能”，而后者本身可以是对一个自然事实的陈述。不过，我们当然不应该受到这种诱惑。把一项政策表达出来不是在评价它。我们不是在断言它是一项好政策——当然，如果我们知道一项政策总的来说很糟糕，或者我们知道存在着一项实质上更好的政策，那么我们就不应该采纳那项政策。但是，在评价“不要滥杀无辜”之类的政策时，我们很早就会达到无法断定一项政策好于另一项政策的地步。

第七章 人权的相对性和民族中心主义

7.1 伦理的相对性

按照我即将采纳的那种理解，伦理相对主义做出了两个主张：第一，伦理判断是在一个基本评价的框架中做出的，而基本评价可以采取信念、偏好和情感等形式；第二，在同一个问题上存在着相异的判断框架，其中没有任何一个框架比另一个框架更有权威。[218]于是，我们就可以进一步用具体问题具体分析的方法（例如按照对不同的人、不同的社会群体、不同的文化等等的基本评价）来详细说明那个框架。

按照我们最常见的那种表达方式，伦理相对主义是普遍的：一切伦理判断都是相对于一个框架而论的。因此，伦理相对主义的对立命题就是一个特称否定命题：一些伦理判断不是相对于一个框架而论的。我在前一章中论证说，一些伦理判断（即关于基本的人类利益的判断）是客观的，在这里，“客观的”意味着不依赖于一个人的主观状态，而是依赖于某些这样的考虑，这些考虑会让所有成功地利用理性的人都得到同样的结论。因此我断言普遍的伦理相对主义是假的。但是，在哲学家对价值的处理中，他们好像倾向于认为价值有着某种均一性：要么一切价值都是客观的，要么没有任何价值是客观的；要么一切价值都是知识问题，要么没有任何价值是知识问题；要么一切价值都是相对于一个框架而论的，要么没有任何价值是相对于一个框架而论的。在前一章中，我已经对这个均一性假定提出质疑。一些复杂的道德规范，例如“不要滥杀无辜”这个规范，包含了一个政策要素，因此缺乏由经验来确定的真值，而“一个特定的人类利益得到满足或没有得到满足”之类的判断则具有这样一个真值。

相对主义无须采取一种普遍形式。考虑个人的评价框架的相对性，这种评价立足于他们的不同的欲望和情感。价值信念是可以用事实[219]和逻辑[220]来批评的。很多伦理信念是由一个人对经验世界的理解（往往也是误解）来形成的：我们可以理解或误解我们的行为的后果，理解或误解我们的欲望对象的本质，等等。只要一个人的欲望和态度已被纠正，他就可以逐渐改变他的欲望和态度；总有一天，他的欲望和态度就可以逐渐与其他人的欲望和态度发生收敛。然而，相

对主义者必须坚持认为：某些有分歧的信念依然存在，会因为相对主义者提出的理由而依然存在。不管怎样，在这里我们感兴趣的是人权。人权是相对于一个框架而论的吗？

如何为伦理相对主义提供一个支持呢？最常见的方式就是引用某些特别顽固的伦理分歧的例子（这种做法在论证中其实没有多大力量），意在让人们认为，对这种分歧的最佳说明只能是相对主义的说明。这当然是一种很弱的论证。为了把对顽固的伦理分歧的最佳说明确立起来，就必须去理解发生冲突的信念的一切可能来源以及有可能解决冲突的一切可能资源。但这不是一项简易的工作，实际上很困难。于是，尽管用例子来论证相对主义很不恰当，也还是有很多相对主义者采取了这种简单做法。让我简要地考察一下他们提供的一些典型例子。

一些社会把偷窃视为一项重罪，而其他社会甚至没有“偷窃”的思想所依据的私人财产的概念。[221]有人或许认为相对主义对这种差别提供了最佳说明，但这个主张很难说是明显的。如果人们生活在无需耕作食品就很丰富的地方，那么他们可能就不需要迫切地把私人财产的制度发展出来。但是，如果人们的生存取决于开垦土地并肩负为自己生产食品的重任，那么很可能就会出现对土地和谷物的某种形式的控制。对上述差别的最佳说明可能并不在于伦理框架的差别，而是在于物质条件的差别。

杀婴在一些社会中得到宽容，在其他社会中则受到谴责。[222]不过，请考虑对生存造成威胁的贫困的情形。如果人们是因为最令人可怕的贫困而不得不杀婴，比如说，一个人不得不选择是要让新生婴儿活下来还是让年轻孩子活下来，那么大多数人都会为了适应他们所生活的环境而容忍杀婴。在杀婴这件事情上，在一个赤贫的社会和一个富裕的社会之间可能会有分歧，但对这种分歧的合理说明可能并不在于评价框架的差别，而是又在于物质条件的差别。

很多人致力于保护环境，而其他人则看不到掠夺环境有什么可非议的。[223]这好像是一个确实不可解决的冲突。在我看来，我们不仅可以在环境变化对人类造成影响（例如影响我们的健康或快乐）的时候前后一致地谈论环境价值，甚至在环境变化没有对有感受能力的生命产生影响的时候，我们也可以前后一致地谈论环境价值。环境自身是有价值的。我相信“环境是内在地有价值的”这一思想取决于我们对环境所持有的某种态度是否合适。比如说，对于古老岁月、生物复杂性、大堡礁的美之类的东西，惊奇和敬畏是我们所能做出的唯一合适的回答。惊奇和敬畏激发尊重。如果一个人并不具有某种这样的回答，那么他肯定缺乏某种东西。对大堡礁的恣意破坏将是一种荒谬行

为。我应该说，伦理学足够广泛，不仅包括了对错标准，也包括了合适与不合适的标准。现在，如果生活在大堡礁一个岛屿上的当地人决定采矿以改进生活质量，并因此而破坏大堡礁，那么，对于环境保护主义者和环境开发主义者之间的冲突，看似合理的解决就在于按照大堡礁的内在价值来权衡有感受能力的生物的得失。不过，我怀疑这种权衡是我们做不到的。我们必须记住，某些价值在如下意义上可能是不可通约的：两个价值是不可通约的，当且仅当不能按照“大于”“少于”“等于”或“几乎等于”之类的说法来排列它们。[224]在这个意义上说，一对价值，若要是可通约的，就必须存在着一个具有连接作用的概念，据此可以在它们之间做出比较。譬如说，大多数人类利益（我应该说，也许所有的人类利益）是可以比较的。之所以如此，不是因为在它们背后存在着一个实质性的特级价值，而是因为存在着一个形式价值的概念，例如“审慎的价值”、“生活质量”或“人类利益”本身，据此我们就可以在人类利益之间做出比较，并经常进行这种比较。因此我们有概念资源做出这样的判断：与这相比，那更有助于强化我的生活质量；与这相比，那是一项更主要的人类利益；等等。当然，有时候两个相互竞争的价值在本质上是如此不同，以至于在它们之间得不到一个具有连接作用的概念，但我相信这种情形并不常见。比如说，在上述关于环境的冲突想法中，就不存在具有连接作用的概念，因此就做不出比较。这实际上是一个棘手的差别，但并不是来自伦理框架上的差别，而是源自不可通约的不同价值。对这种分歧甚至有一个可能的解决方案：让双方都看到他们打算权衡的价值是不可通约的。

最后一个例子。我们当中有许多人认为应禁止堕胎，也有很多其他人认为应允许堕胎。[225]认为应禁止堕胎的人经常也持有某些宗教信念。然而，根本上说，这是伦理相对性的一个例子吗？其实，如果我们相信一个全善全能的上帝告诉我们堕胎是不允许的，那么我们所有人都会接受堕胎是不允许的。但是，在这样一个背景下，那个棘手的分歧好像就不是来自不同的伦理框架，而是来自不同的形而上学信念。不过，这可能只是意味着我们应该重新考虑我们对伦理相对主义的定义——伦理相对主义是相对于一个基本评价的框架而论的。评价是不能被截然分明地与经验信念和形而上学信念分离开来的；我们的基本评价之所以是基本的，部分原因就在于存在着非伦理的信念。但是，就堕胎而论，如果说这个事实为有关伦理信念的相对性提供了支持，那必定是进一步因为某些事实或某些形而上学的概念框架是相对的。因此，伦理相对性并不是一种孤立的东西。虽然这些进一步的相对性好像比伦理相对性更不可靠，但这个印象也许是错误的。

不过，不是所有关于堕胎的分歧都来自宗教观念的差别。当不是

这样的时候，什么东西最佳地说明了那种分歧的顽固不化呢？无疑有很多不同的东西。不过，有一个说明很难变得合理，那就是：存在着两个不同的、由清楚地加以表达和明确地加以定义的伦理信念构成的框架，正是它们产生了这种分歧。这个说法会使我们的思想在这个层次上变得更清楚、更条理。但问题是：那些伦理信念可能是什么呢？我们大概也不能合理地认为那些关于堕胎的有分歧的信念本身就是基本的伦理信念。它们不仅没有达到那个深度，反而自身需要得到辩护。我应该说，看来更合理的是，在这些发生冲突的观点中，每个观点的框架都是伦理信念、事实信念和情感的复合体。这些信念可能是诸如“胎儿已经是生物学上充分地形成的潜在的人，大抵就像新生婴儿”或“早期胎儿在生物学上太原始，因此很难说是一个人”之类的信念。或者，它们可能是这样的情感：一想到杀死胎儿就会感到厌恶，抑或恰恰相反，平静地面对这个想法。不过，这些信念都是模糊的，它们对行动的含义一点也不清楚。我们不得不决定这些厌恶或平静的情感究竟有多大分量。它们有什么权威呢？

上面我给出了四个例子，坦率地说，我对其中每个例子的讨论都不是结论性的——既没有决然地支持，也没有决然地反驳它们的相对性。但这恰好就是我的要点。在能够达到令人满意的结论之前，我们必须进一步挖掘。仅仅引用一个例子根本就算不了什么。现在让我进一步挖掘我们主要关心的例子：人权。

7.2 人权的相对性

无论是西方人还是东方人都怀疑人权是相对于西方文化而论的。人权无疑是西方世界的一个产物：由基督徒在中世纪晚期引入，在早期现代、17世纪和18世纪得到了进一步发展。[226]人权是在那个特定的时间和地点成长起来的个人主义的一部分，是在欧洲和新大陆发展起来的一种新的认识的一部分——对“人的尊严”以及人的自主性和自由的重大价值的认识。

既然人权被视为西方世界的产物，为什么不也认为人权是相对于西方世界的价值观而论的呢？一个论证可能是这样的：把人权衍生出来的那些价值，其中最显著的是自主性和自由，本身就是西方世界特有的价值。不错，一些社会很看重自主性，认为它带来了人格所具有的那种特殊尊严，而其他社会则不太看重自主性，认为它引入了社会原子主义的威胁，导致团结、友爱与和谐的丧失，而团结、友爱与和谐也来自对我们同样有用的价值。但是，任何人，只要严肃地思考我们作为规范行动者的地位的价值以及生活在一个具有凝聚力的友爱社

会中的好处，就会认识到二者都是高度重要的。他们会认识到：其他人必须尊重我们的个性，我们有责任关心和照顾其他人，这两者都同样重要。实现个人主义的某些价值和实现共同体的某些价值有可能是不相容的。不过，价值的不相容性并不是其相对性。除此之外，不相容性发生的频率也被夸大了。不是所有形式的自主性都是我们赋予重大价值的那种自主性。[227]在“自主性”这个词的一种正确的用法上，如果我每年都自己计算收入税，自己决定大爆炸学说的可信性，而不是依靠其他人的专业知识，那么我就会显示出更多的自主性。但是，在这些事情上所涉及的自主性无一是我们赋予重大价值的那种自主性。我们认为具有重大价值的自主性是作为规范能动性的一个构成要素的那种自主性，依靠税务师或天体物理学家一点也不会贬低我们自己的规范能动性。我们认为团结具有重大价值，但它也不要求我们放弃我们自己的规范能动性，虽然它可能要求我们要更加互相信任、在公共标准上要更加趋同。这种形式的团结是对一个人的共同体的成员、对共同体的成功运作的一项共同承诺。不同的社会用不同的方式排列自主性和团结，对这个事实的合理说明并不是：那是一种相对主义的排列。每个人，只要不想犯错误，就必须承认自主性和团结都有很高价值。没有谁会认为自主性方面的丧失比团结方面的丧失更糟糕，或者反过来。在二者之间做出的选择越具体，比如说，为了增强团结而丧失一点自主性，我们可以指望在选择上的趋同就越大。我们好像确实可以比较这些竞争的价值，尽管只是用一种粗略的方式。

对人权的相对性的第二个论证（实际上是从我自己的说明中发展出来的一个论证）是这样的。在前一章中，我们看到如何可以从关于人类利益的判断（例如“那样做令人痛苦”）中把某些道德判断（例如“那样做很残忍”）推导出来。[228]“那样做很残忍”这一判断很少超越关于痛苦、原因和意图的主张，实际上继承了那些主张所具有的形而上学地位和认知地位，即作为自然事实的地位，正如我建议的那样。这间接地表明，而且只是间接地表明，一项人权（一项道德标准）可能也是类似地从某个人类利益（一个与审慎有关的价值）中衍生出来的，并从后者那里继承了一种将会击败相对性主张的客观性。例如，我们或许可以把作为人权的自主性从作为审慎的价值的自主性中推导出来。不过，我也承认，从人类利益中把其他人权推导出来并不是那么简单，比如说生存权，这项权利包含了一个政策要素。“不要滥杀无辜”这个规范是一项与生存权相关联的责任，它部分地表达了一项政策，而不同的社会可能会采纳不同的政策。于是一些人权就有了一个很清楚的约定要素。这些人权也因此有了一个相对性的要素吗？

看看自主性的权利。只要一个人认识到了自主性的价值，他也就

认识到他有理由变得自主，有理由不去否认其他人的自主性。人权是对一个人的人格的保护，因此也是对自主性的能力和运用的保护。在这里我们有了两个判断：其一，从审慎的角度来看，自主性是有价值的；其二，自主性是一项人权。有人会问道，前一个判断的客观的认知地位传递到了后一个判断吗？不过，我们应该问的是：与第一个判断相比，有什么更多的东西进入了第二个判断中吗？明显的答案是：第一个判断是一个有关审慎的判断，第二个判断是一个道德判断。在我看来，要去理解从审慎到道德的那种转变的本质是很困难的，不过，尽管我在这件事情上不太确定，我认为这种转变至少是有一种合理性的。有人会忍不住说，当我的自主性受到威胁时打动我的那个把理由产生出来的考虑，不同于当你的自主性受到威胁时打动我的那个把理由产生出来的考虑。这两种情形之间的明显差别是：在一种情形中是我的自主性受到威胁，在另一种情形中是你的自主性受到威胁。不过，对这两个判断的推动力的最合理的理解其实就是自主性：因为一个人的生活质量受到了严重威胁。“我的”和“你的”这样的说法并不是把理由产生出来的那个考虑的一部分。“因为一个人的生活质量受到了严重威胁”这个从句并没有特别提到我或你，但它并不缺乏一个理由应包含的任何内容。有人或许会说，除非“自主性”这个概念与“我的”这个词相联系，否则它就没有资格成为一个行动理由。但是，这样说就等于放弃了我们对如下问题的把握：“自主性”是如何作为一个行动的理由而发挥作用的？

现在回到我的问题：与第一个判断相比，有什么更多的东西进入了第二个判断中吗？当然，通过把自主性称为一项“人权”，有一些新的东西被补充进来了。很多哲学家说，“某个东西是一项人权”这个判断本身就意味着那个东西具有一种特殊的道德重要性，例如具有“王牌”或“边际约束”的地位。不过，我已经多次据理反对这种对人权的描述。人权既不是王牌亦不是边际约束。人权甚至也不是权利中最重要的。自主性（或者更一般地说，人格）不一定是最重要的人类利益。人权只是提出了这样一个可以被推翻的主张：一个人的自主性应被给予应有的尊重，也就是说，因为在任何特定情形中自主性受到威胁而应该得到的尊重。之所以如此，基本上是因为自主性是一个与审慎有关的价值。不错，只要你知道了自主性是一个与审慎有关的价值，你也就知道它具有多大价值：对我们来说，自主性一般具有高度的价值，足以吸引它现在所得到的那种特殊保护，不过，在不同情形中，它的价值可能有所不同，可以被其他重要的价值所推翻。

在这里，我提到了对自主性方面的人权的“推导”，但我并不是指严格意义上的逻辑衍推，而只是表达这样一个意思：只要一个合情合理的人认识到自主性从审慎的角度来看是有价值的，他也会认识到自

主性应得到的尊重。这种转变是合情合理的，因此，相对主义者在这里不可能有一个立足点。

另一个重要限定。从审慎到道德的转变当然是一个格外复杂的问题，因此我在这里已经提出的那种简略处理实际上很不够——这个问题是如此复杂，以至于从一些更加简捷的评论入手简直是不得要领。我已经在其他地方对这个论题给予了更充分的讨论，后面会再次论述。[229]如前所述，从审慎到道德的转变涉及一种合理性，我已经简要地概述了那种合理性。现在我需要提醒读者：在这个节骨眼上，我需要一个更充分的论证，但是，如果一个相对主义者想要抵制我的思路的客观趋势，他也必须提出一个更充分的论证。

让我转向我提到的第二个例子：生存方面的人权。相对主义者至少在这里发现了一个立足点吗？我说过，这项权利中有一个政策要素。这种政策确实是社会人为地构造出来的。不过，我们所能说的是，一个不同的社会可能会选择一项略有不同的政策。对所能选择的政策存在着强有力的约束。有一些并非任意的要素决定了这种政策的内容，其中包括人的生命的价值（从审慎的角度来看）、有关人性的事实、关于社会如何运作的事实。正是因为人的生命具有重大价值，几乎所有社会都会严厉限制恣意夺取无辜者生命的做法，这种严厉表现在不愿意承认很多例外，尤其是这样一些例外：在人们具有固定偏好的情况下，这些例外本身不能被很清晰地界定，或者必须依靠行动者做出细微区分的能力。即便如此，一些社会在这些限制上表现得比较随便，而其他社会则相对保守。但这个事实并没有为相对性提供可观的支持。如果一个社会采纳的约定可以被视为比另一个社会采纳的约定更行之有效，那么就有强有力的理由让第二个社会采纳第一个社会的约定。如果我们无法判断任何一个约定是否比其他约定更行之有效（通常就是这个样子），那么任何一个社会都没有可靠的理由去抵制解决这种分歧的一个明显方案：在某个共同约定的基础上达成一致。不同社会之间的这种差别所表达的并不是一个不同的基本评价的框架，而只是在无理性的选择上的一种受到高度限制的差别。

我们可以得出什么结论呢？我只是把我对人权的形而上学讨论（在前一章中）和对人权的相对性的讨论（在本章中）推进到了这个程度。在前一章中，我还没有证明与审慎有关的价值的实在性，而只是证明了其真实性：我断言说，如果关于一种药膏减轻痛苦的判断可以是真的或假的，那么，在类似的意义上，关于人类利益的判断也可以是真的或假的。在本章中，我想推断说，关于人类利益和关于人权的判断，并没有明显地比关于自然事实的判断为相对主义留下了更大余地。不过，我也承认，[230]一个人可以是一个关于自然事实的相对

主义者，例如维特根斯坦有时被认为持有的那种全面的相对主义——一切都是相对于一种生活形式而论的。如何评价这种激进的相对主义，读者自己可以去思考这个问题。[231]

7.3 何谓民族中心主义问题？

仍然有这样一些人，他们认为即使伦理相对主义是假的，民族中心主义问题也依然存在。[232]

民族中心主义问题究竟是什么呢？也许是这样的。[233]人权是普适的，或者被广泛地认为是普适的。但是，如果对人权的唯一可得到的辩护是按照西方的说法提出的辩护，那么它们就不具有普遍权威。如果这就是问题，那么，通过向所有理性存在者表明对人权的一个客观辩护是有权威的，就可以克服这个问题。这样一个客观辩护将是充分的，但也许不是必要的。某些形式的主体间的辩护或许也是可行的。

不过，即使这样一个客观的或主体间的辩护不久就可以得到，民族中心主义问题甚至在那时也有可能仍然存在。这种辩护可能还有漫长的路要走，或者某些社会可能需要花费很长时间才能接受这种辩护，而人权的语言是我们如今使用，而且有理由希望现在继续使用的。也许，我们需要发现一个乃至一系列支持人权的案例，这些案例不是用很多人觉得陌生的西方措辞来提出的。也许我们仍然需要避免民族中心主义。

但是，这样的结论是得不出来的。成千上万的西方人已经采纳亚洲的宗教思想，不是因为他们想方设法要为那些在文化上往往很遥远的亚洲信念寻找西方形而上学和伦理学的副本，恰恰相反，是因为他们已经按照自己的想法来看待那些宗教思想，被他们所发现的东西所吸引。没有谁会认为，那些信念的东方起源本身就是一个无法逾越的障碍。外来的东西可以令人困惑，但是，如果西方人可以在东方宗教的情形中克服这个问题，为什么东方人不能在人们更容易接近的西方人权的情形中克服这个问题呢？

撇开完整的、最终的理性辩护不说，正如我此前所说，[234]我认为有两种方式让人们自愿同意接受人权。一种方式是尽我们所能从西方传统的资源中为人权寻求支持，希望非西方人士认真看待这种辩护，并被他们所发现的东西所吸引。另一种方式是为本土的观念寻求各种非西方社会的伦理信念，这可能会为人权（或者为某种不是不像人权的东西）提供一种本地支持。在当前关于亚洲价值的争论中，这

种寻求是一个很有价值的要素，很多作者为了达到这一目的对伊斯兰教、佛教、儒家等等的思想资源进行了有益探索。初步看上去，第二种探讨（不妨称之为“民族中心主义色彩较弱的探讨”）显然较好，完全是因为它不太具有民族中心主义色彩。不过，我想建议说，只要仔细审视一下，第一种探讨（不妨称之为“民族中心主义色彩较强的探讨”）总的来说更为可取。

如今，在这个世界主义的时代，我们往往夸大了各个社会之间的差异；社会比外国人对它们的描绘变化得更加迅速。[235]不错，世界的不同部分有时候已有很不相同的历史，这个事实仍然会影响它们的语言、思想方式、宗教观念和价值观念。不过，在几乎所有社会中，哪怕只是与一百年前相比，人们所受到的影响现在更多的是当地影响和全球影响的混合。从那时以来，由于日益增长的繁荣以及最有可能在社会中发挥影响的那些人的广泛游历和海外学习，在全球交流、经济结构的趋同、生活方式的同质化方面，已经有了大幅度的提高。在当代，有很多作者干脆附和罗尔斯的信念：一个社会在正义和善的观念上持有一种激进的多元主义，这是国际生活的一个普遍而不可根除的特点。但是，很难发现罗尔斯把这些差别视为不可根除的差别的理由。我们尤其夸张了不同的社会在人权上的分歧。几个亚洲国家的政府在1993年的《曼谷宣言》上断然肯定人权，尽管它们确实也强调说：“即使人权本质上是普遍的，也必须在设立国际规范的动态的、不断发展的过程的情景中来考虑人权，要记住国家和地区的特殊性的意义以及各种历史、文化和宗教背景。”[236]宣称人权是“普遍的”，但又用“特殊性”来加以限定，这种做法是要提醒我们注意到那种限定将被用来为什么东西做辩护。不过，人权本身存在漏洞；没有任何人权是绝对的。西方人自己夸大西方人权观念的严密性，而这种做法往往为夸大东西方的差别推波助澜。东方的人权观念中有一种灵活性和限定，其中很多东西也出现在西方的观念中，只不过得到了一个精确的论述而已。有很多条件在重要性上超过人权，或者对人权施加了限制，比如说，在一个好政府的生存受到威胁的情况下，或者可以让很多人免受恐怖主义攻击的情况下。[237]我们必须把两件事情区分开来：一件事情是拥有一项自由，另一件事情是拥有自由是有价值的；二者之间是有重大差别的。这提出了在《曼谷宣言》中也被暗示出来的那个问题：社会和经济权利是否优先于公民和政治权利？我个人认为有关的论证很不利于这种优先性，[238]但这些问题都是合法问题，正如《联合国世界人权宣言》（1948年）可能也会充分承认的，[239]它们值得严肃地加以回答。不过，这些合法的问题不是由亚洲社会的“特殊性”提出来的，而是由任何社会在某些特殊情况下所具有的特殊性提出来的，例如处于某些紧急状况下，或者处于某些发展阶段，或者面临我们都面临的某些伦理选择（比如说，在个人主义的价值和

共同体的价值之间的选择）。

民族中心主义色彩较弱的探讨在当今如何入手呢？一个明显的举措是：每个社会的成员都去寻求本地对联合国所说的人权的根据（“人的尊严”）的理解。人们对那个思想的本地说明无须重述我的说明，即按照自主性、自由和最低限度供给对人权提出的说明；他们的说明也可以包含（比如说）我的说明中并不包含的各种形式的正义和公正。[240]但是，这种减轻民族中心主义色彩的策略有一个问题。民族中心主义色彩较弱的探讨，按照目前的解释，终究会发现与启蒙运动的价值（例如自主性、自由、正义、公正等）相似的当地价值。不管西方世界寻求什么价值来为人权提供基础，那种探讨都会在当地去寻找这样一个价值的副本。于是，它就不得不去依靠当地民众对如下问题的认识：西方的那些价值观念，或者说，在他们自己的文化中密切相似的价值观念，究竟有多少价值，又如何能够充当人权的根据？不过，这其实就是民族中心主义色彩较强的探讨所做的事情。

当然，民族中心主义色彩较弱的探讨有可能旨在取得某种更大的独立性——独立于西方对人权的探讨。它可能不是去寻求启蒙运动的价值观念的当地副本，而是去寻求某些可能并不等价的本土价值观念，但这些价值观念能够充当那个社会自己特有的人权根据。西方的根据和各种非西方的根据最终都可能会支持大致相同的人权清单。本土社会打算在思想观念上不依赖于西方，这种试图或许被认为包含了一个优点：这些社会因此就更容易接受人权话语。用人权措辞来进行的全球对话立刻就可以开始。然而，缺点在于：这种对话很可能在早期就崩溃了。人们有可能在各种权利的名称上取得一致，人们对那份名单的认同保证了这种一致，不过，一个有用的人权话语不会仅仅因为有了这种一致就变得可能。为了知道如何解决权利之间的一些冲突，我们也必须能够确定它们的大部分内容。想想看，人权的国际法若只是知道人权的名称将会受到怎样的约束。为了知道人权的内容以及解决它们之间的冲突的办法，我们就必须知道哪些价值充当了人权的根据，并在这些价值上达成某种程度的一致。换句话说，如果国际法渴望和应该渴望把基本人权与伦理重要性结合起来，正如我在后面将论证的那样，它就会要求这种知识。如果国际社会只是在人权的名称上达成一致，那么我们就很难说它能把局面应付得多好；我们现在的状况可能差不多就是这个样子，不过，人权话语依然有了某些不可否认的好结果。然而，如果我们能够在人权的内容以及如何解决它们之间的冲突上达成一致，我们的状况应该就会好得多。这构成了偏爱那种民族中心主义色彩较强的探讨的一个有力理由——如果那种探讨被认为切实可行的话。

这种探讨是切实可行的。历史上最深的文化分水岭不是在西方和中国（比如说，儒家思想，暂不考虑原本来自印度的佛教）之间，肯定也不是在西方和伊斯兰教（伊斯兰教是一种亚伯拉罕宗教）之间，而是在西方和印度（印度教和佛教）之间。西方世界把进步当作目标，希望在人类的物质生活方面取得越来越多的成就；印度教把无时间、无变化的存在当作目标。西方人认为理解主要在于分析——把事物分解为各个部分，发现它们之间的相互作用；而对印度人来说，形而上学知识是对一个不可分的整体的直观，事物之间的差异是虚幻的。西方人认为知识主要是对外部对象的行为的知识，自然科学是其典范，而且主要是西方的成就；相比较，印度人把实在看作一种无区别的、完全静态的涅槃，等等。[241]

但是，这一深刻的文化差异不是当前甚为严重的“民族中心主义问题”的证据。在这个语境中使用“文化”这个词是完全合适的。西方和印度的差别早就存在了：欧洲的人权思想可以追溯到中世纪晚期，“人是按照上帝的形象被造就出来的”这一思想可以追溯到《创世记》1：27。佛陀大约生于公元前563年，而印度教在佛陀出生前好几个世纪就出现了。曾有一个时期，欧洲和印度都很孤立，各自都有自己的“文化”同一性标准，而在这些宗教中，每一种宗教都是在那个时期发展起来的。但那是一千年前的事情了。为了提出我们的民族中心主义问题，我们必须考虑我们每个人如今在什么地方。

此外，尽管终极的宗教理想也把日常的行为规则传授给我们，但它们往往很不同于那些规则，而且在日常生活中远远没有后者有影响。佛教告诉我们要灭绝自我，但它也提出了一些规则来制约日常生活中的争吵、偷窃和撒谎行为。佛教有五戒：不杀生、不偷窃、不撒谎、不淫乱、不饮酒。耶稣设置了很难达到的标准：完善自己、爱邻如己。但是，基督教从未放弃切合实际的犹太十诫：不要偷窃、不要通奸等等。因此，虽然印度人可能已经偶然听说终极目标和终极实在，但就像其他大多数人一样，他们当中的大多数人也是生活在这个“终极世界”的彼岸。

把印度描绘为精神性的、神秘的、反理性的，与一个科学的、理性的和进步的西方世界形成鲜明对比，这种做法无疑是一种粗暴的简单化。然而，它却成为欧洲人对印度的典型描述，之所以如此，主要是因为它是欧洲殖民主义者为了辩护他们那种自以为是的传教而采取的一种自私描述。但是，正如阿马蒂亚·森等人已经表明的，印度有一个源远流长的世俗理性、科学研究、思想自由的传统，至少可以追溯到阿育王（公元前3世纪印度的佛教皇帝）以及晚期中世纪和早期现代时期。森给出的一个显著例子是阿克巴的自由主义思想，此人是印

度16世纪晚期莫卧儿王朝的皇帝。[242]在19世纪和20世纪期间，这些理性的、自由的思想在中产阶级精英中广为流传。

当印度人开始接触西方自然科学的发展的时候，即使他们的传统观念认为实在是不变的，但在理解实在变化的规律并对此做出贡献方面，他们并没有碰到什么麻烦。同样，当印度人争取从大英帝国的统治下独立出来的时候，尽管他们的传统观念认为自主性和自由都是幻觉，但在把他们的目标明确有力地表达出来方面，他们根本就没有碰到什么困难。当他们被大英帝国告知他们还没有为自治做好准备、他们将会犯错误的时候，甘地回答说："自由，若不包含犯错误的自由，就不值得拥有。"[243]很有可能的是，既然印度传统把种姓结构视为权利和特权的来源，它就没有这样一个概念，即一个人乃是因为是人而具有权利。[244]也很有可能的是，既然佛教传统把焦点集中在通过沉思和顿悟来完善个体，而不是集中在改进社会，它也就缺乏那个概念。[245]但是，这并不重要。争取国家独立的印度教徒（以及穆斯林教徒）在把握自由和自主性的价值上好像还没有碰到什么麻烦，他们的宪法（1950年）确定无疑地表明他们在处理人权的语言上也没有碰到什么麻烦。[246]昂山素季，印度的近邻缅甸坚定不移的人权倡导者，认为人权不仅符合而且发展了佛教教义。[247]

印度和西方世界的情形表明：在理解人权是什么、为什么重要等问题上，如今并不存在严重分歧。[248]

7.4 宽容

我已经讨论约翰·罗尔斯对人权的看法。[249]现在我想看看他就人民之间的宽容提出的说法。可能有罗尔斯所说的"得体的人民"，[250]他们拒斥了启蒙运动人权清单中的一些条目。一项权利可能违反了他们真诚地持有的深厚承诺，例如关于女性角色的宗教信念。然而，只要一个人民算作"得体"，它就值得我们宽容。"宽容，"罗尔斯说，"不仅意味着避免运用政治制裁……来让一个人民改变其方式"，而且也意味着"承认这些非自由的社会是万民社会的资格完好的平等参与者"。[251]把这种形式的尊重授予得体的、非自由的社会，就可以鼓舞它们实行自我改革，或者至少不会让它们在这方面感到气馁，而否认它们有这种尊重很有可能就会产生这种效应。[252]不过，也有一个非工具的理由尊重它们——那是它们应得的。

罗尔斯设想了一个具有等级制度的伊斯兰社会卡赞尼斯坦，把它作为一个得体的、非自由的社会的范例。[253]按照罗尔斯的说法，卡

赞尼斯坦和一个西方自由主义国家在政治结构上的差别，主要是由它们的文化差别尤其是宗教差别产生的。从刚才提出的理由来看，罗尔斯的说法在我看来很可疑。不过，罗尔斯的宽容问题无须是由文化差异激发起来的。罗尔斯认为，一个得体且具有等级结构的人民具有两个规定性质：第一，这样一个人民没有侵略性的目的；第二，它的法律制度保障了所有人的人权，把真正的道德义务施加于其成员，法律官员诚实地、不是不合情合理地相信法律是由对正义的一种理解（正义是为了公共的善）来引导的。[254]不过，罗尔斯在很大程度上缩减了人权清单、降低了人权的职能。[255]他的人权清单删除了一些典型的人权，例如言论自由、集会自由（除了在良知和宗教仪式的自由所需的那种很有限的形式上）、民主参与的权利以及任何超越单纯生存的经济权利。他把人权的职能降低到两个方面：确定战争的规则和国际干预的根据。

接受罗尔斯的那份经过压缩的人权清单会碰到一个主要障碍，尤其是，如果我们就像罗尔斯那样希望得到一份有现实的机会得到采纳的清单，我们就会碰到这个障碍，那就是：国际社会绝不会接受那份清单。联合国人权清单已经很根深蒂固，因此很难被大幅度地改动。这份清单无疑到处都可以修订，但其核心不会接受罗尔斯提出的那种根治手术。国际社会会坚决抵制把人权话语降低为罗尔斯的那两项职能的做法，会继续用人权来评价任何一个国家的行为及其制度。我相信，我们当中很多人甚至也会继续用人权来评价个别人的行为。不错，罗尔斯并不否认他从那份清单中去掉的那些人权可以出现在一个人民的“基本”权利或“国际”权利中。但他认为那些权利不是严格意义上的人权，而仅仅是“自由主义的抱负”。[256]然而，这是对那些权利的地位的一种彻底降级，而正是这种降低会受到抵制。这就提出了一个问题，关系到罗尔斯提出的一个很强的、未经审视的假定。罗尔斯说，“我暂不考虑对……权利和限度进行解释的诸多困难，认为它们的一般意义和趋势是足够清楚的。”[257]人权当然有某种程度的清晰性，它们不是胡言乱语。但本书第一章旨在表明，在“一项人权是什么”这个问题上，有某种程度的不可忍受的不确定性，而正是因为这种不确定性，两个问题的标准就变得不清楚了：一个问题是，什么东西应出现在人权清单上？另一个更加令人担忧的问题是，个别权利的内容是什么？罗尔斯自己的那份减缩名单上的一切权利，例如生存权、自由权、福利权和健康权，也面临同样的问题，我在后面会讨论这些权利。[258]为了让我们对这些权利的理解适合我们目前的思想，我们就得补充某个进一步的实质性价值。这种补充无需是我的补充，只需是某种补充。不过，一旦把这样一个价值补充进来，它就可以决定存在着哪些人权，于是就不能用罗尔斯决定用来限制人权的那种武断的方式来限制人权。

还有一个忧虑。即使一个国家没有侵犯人权，可能也有理由对其进行干预。此前我论证说，人权的领域与正义的领域相重叠，但并不吻合。[259]有些正义问题，例如某些形式的惩罚性正义和分配正义，不是人权问题。例如，我们可以想象一个具有这样一种社会结构的国家：在这个国家，它的一切重要财富差不多都落在少数白人殖民精英手中，因此大部分本地黑人只能处于温饱线上。如果这种粗野的不公正有可能持续一段时间，那么外交制裁或经济制裁也许就可以得到辩护。想想一个国家，它在某些方面类似于实施种族隔离政策的南非，但具有一个得体的等级协商制度，在良好地发挥作用的情况下，这种制度可以把穷人提升到勉强糊口的生活水平，但不是提升得比较高。只要罗尔斯的理论仍在运转，他就可以自由地对它加以修改，并断言说：对人权的严重侵犯对于辩护干预是充分的，但不是必要的，而对正义的某些侵害（也许还加上其他东西）对于辩护干预也是充分的。实际上，罗尔斯把对遵守人权视为一个得体的、具有等级结构的社会的一个规定性特征，但却没有提到惩罚性正义或分配正义。[260]应当承认，他确实明确指出，“按照共同善的思想来理解正义”也是这样一个社会的规定性特征，[261]不过，可疑的是，拥有这样一个正义观要求在相当高的层次上接受一个福利分配原则。[262]罗尔斯不可能相信，一个共同善的正义观要求一个社会把其成员的生活水平提高到维持基本生存的水平之上，因为一个得体的、具有等级结构的社会需要做的不过如此而已。前面我提到了一个与南非相似的国家的例子，这个例子对“基本生存水平足够高”的说法提出了怀疑。为了提出一个令人满意的案例来表明生活水平必须高于基本生存水平，我们可能就要诉求这样一个思想：在人的地位中有一种特别有价值的东西，而人的地位不是仅仅由基本生存来保护的。只要那种特殊的价值开始产生权利，就不允许有任何任意的终止点。

罗尔斯对人权的功能说明有一个严重缺陷：他的说明使得他的那份经过缩减的名单的内容（包括那份名单本身的内容以及每项权利的内容）变得很含糊，因此不切实际。比如说，如何确定人权所要求的最低限度的福利水平呢？如果我们可以诉求某个进一步的实质性价值，例如与规范能动性相联系的那个价值，那么最低限度的福利水平就是对为了作为规范行动者而有效地活动所需要的东西的更加丰厚的供给。但是，表面上看，只要罗尔斯愿意，他也可以用一种完全不同的方式来确定最低限度的福利水平。他可能会问：在什么福利水平上，对最低限度的福利水平的忽视开始为其他人民进行干预提供初步辩护？但是，在面对这个问题时，我们将不知道如何回答？我们需要从某个进一步的实质性的伦理思想中寻求帮助。例如，我们或许求助于“人的尊严”的思想，但这样做也显得很模糊。比如说，在落到单纯的生存那样低的水平之前，我们可能就会丧失我们作为规范行动者的

尊严。如果我们只是为了在地球上生存下来而不得不整日劳作，没有闲暇、没有反思、没有希望，饱受生存条件的折磨，那么这种生存状态就缺乏规范能动性应有的尊严。因此，如果这就是我们的思路，那么我们仍需决定什么样的“尊严”在人权中发挥作用。不管怎样，罗尔斯好像没有利用这条途径，而是，正如我们已经看到的，他假设人权的“一般意义和趋势”已经“足够清楚”。但并非如此，正如我已经论证的。

在这里，我不是在为理解“宽容”努力做出自己的贡献，尽管这个问题很重要。我目前的兴趣是人权，我所得出的结论是否定性的。在征用人权的语言来说明干预时，我们不应该效法罗尔斯。他所能提供的语言在含义上太不确定，因此派不上用场，而且，一旦我们让那个语言的含义获得更加令人满意的确定性，它就会包含为了辩护那份更充足的人权清单（启蒙运动传统长期以来所拥护的那份清单）而需要的东西。

第二部分 最高层次的人权

第八章 自主性

8.1 三个最高层次的人权

基于人格的说明认为，人权是对我们的规范能动性的保护。规范能动性有各个阶段。第一阶段在于我们对选项进行评估，由此对一个值得过的生活形成一个设想，就像我在前面所说，[263]在我心目中，这种“设想”不是一张关于一个好生活的总体的示意图（这种示意图的价值很可疑），而往往是一些零碎的、不完整的思想，关系到什么让生活变得更好或变得更糟。这就是我一直所说的“自主性”。为了形成这样一个设想并加以追求，我们需要各种支持：生命本身就不用说了，此外还有某种水平的健康，某些身体和精神能力，某种程度的教育等。我一直把这些东西称为“最低限度供给”。不过，如果其他人阻止我们，这些东西对能动性来说就不够了；我们也必须自由地追求这样一个设想。这就是我一直所说的“自由”。因此，所有人权都可以被划归在如下三个首要标题中的某一个下面：自主性、福利和自由。它们可以被认为构成了最高层次的人权的一个三元组合。

8.2 自主性与自由的区分

把自主性和自由区分开来的这种方式并不是很新颖，但也不是很常见。哲学家们更惯常用“自由”或“自由权”之类的说法来涵盖我所说的自主性和自由，尽管最近一段时期很多人往往更进一步，把自由或自由权的两个概念（有时是更多的概念）区分开来。以赛亚·伯林把自由的两个概念区分开来，他的区分得到了大量讨论，但完全不是我想在自主性和自由之间做出的区分。[264]我的区分是用这种方式表现的：规范能动性对我们很有价值，对为什么何以如此的说明分为两个部分，因此我认为在这里我们有两个不同的价值。

我想鉴定出来的东西不是在日常的正确话语中所说的“自主性”，也不是在对这个概念的各种哲学运用中所说的“自主性”。我的兴趣比较狭隘：我把自主性理解为一种特殊的道德和政治价值，这一价值构成了一项人权的基础。说得更具体一点，我感兴趣的是我在自主性和自由之间做出的那个区分，并追问这样一些问题：为什么这种自主性是有价值的，这一价值如何支持一项人权，那项人权的内容是什么。

在中世纪晚期，伦理学开始发生一个渐进而重大的转变。此前，人类基本上被认为是与上帝相分离的，因为不论是在知识和力量上，在人和上帝之间都有着不可逾越的鸿沟。不过，因为上帝的善良，他已经为我们制定了把我们引向救赎之路的律法。然而，到了中世纪晚期，我们开始认为我们具有一种更加崇高的地位——实际上认为我们是按照上帝的形象被造出来的。这个思想首先出现在《创世记》1：26中，但在教会准备从中引出某些极端的道德结论之前，它是几经周折才出现的。我们是规范行动者，因此也是创造者（即使只是在很有限的方面），就此而论我们与上帝相似。我们都是平等的，因为我们是按照上帝的形象被同等地造出来的。

这个新的平等主义精神，对人的能力的这种新的自信，对一种更积极、更独立的人类的期望，重新设定了道德舞台。我们的道德角色发生了变化，从服从上帝颁布的律法转向服从我们自己颁布的律法。[265]这个变化（在18世纪达到顶峰）是要把一种早就潜伏在基督教中的平等主义和个体主义趋势规划出来，其完成则产生了一个意想不到的结果：一种无上帝的伦理学出现了。

在这个转变中凸显出来的自主性观念就是我在这里要关心的那个观念，即自我决定。并非人们做出的每一个决定都是自主的。很多决定是被外在的影响有效地决定的，这样的影响有很多，比如说，大体上是由其他人来塑造的无意识冲动，某些遗传变异（例如具有两个Y染色体的男性），等等。我在这里所说的决定是从一个人对一种能力的运用中产生出来的决定，这种能力就是把正确的价值和错误的价值、把好的理由和坏的理由区分开来的能力；总而言之，我所说的决定是一个规范行动者的决定。

规范能动性不仅在于由自己来决定什么事情值得做，也在于做这样一件事情。对我们来说，不仅自主的决定很有价值，另一件事情也很有价值，那就是，在我们生活中，我们是通过落实我们做出的决定（比如说，通过实际上缓解某个人的痛苦，或者把一个小孩抚养好，或者公正地对待人们）来取得某些东西的。换句话说，我们也很看重我们的自由。

自主性和自由是不同的价值。[266]自主性的敌人是教化、洗脑、支配、操纵、顺从、墨守成规、虚假意识以及某些形式的幼稚。自由的敌人是强制、约束以及在生活中没有充裕的选择。一个例子有助于说明这个差别。人们可以是自由的但却不是自主的，比如说，一个人可能是完全在习俗中成长起来的，因此不经思考就赞同社会价值，但他仍然可以按照自己的意愿自由地追求那些价值。人们也可以既是自由的又是自主的，例如经过慎思而选择自己的价值，并按照自己的意愿自由地追求它们。第二种生活更好。自主性的价值和自由的价值是相分离的。

在我们的意义上，自主性是一个特别无所不在的价值。对于什么东西使得一个人的生活过得好，人们有不同的理解，因此就有不同的清单，尽管这种清单通常有一个共同的核心，比如说在生活中取得某种成就，具有深厚的个人关系，理解某些道德问题和形而上学问题，自由地和自主地生活。但是，没有什么东西算作一项成就（“成就”在这里是一个专门术语，用来表示一种与审慎有关的特殊价值），除非它是一个人自己的选择。对于一个人来说，只有当深厚的个人关系所涉及的爱或友情是立足于他自己对对方的价值的承认的时候，那种关系才有价值。在相关的意义上，理解只能是自主的。若没有自主性，一个人显然就不会自主地生活。

8.3 自主性的价值

自主性为何如此有价值呢？我们所说的自主性难道不是一种在社会上制造分裂活动的个人主义吗？难道不是友爱、团结以及步调一致的道德共同体的敌人吗？这种怀疑很常见，但它是对如下主张的怀疑：自主性是一种纯粹的善，本身就是好的。按照我的论述，自主性之所以有价值，是因为它是人的尊严的一个构成要素。在这里我引用“人的尊严”这个说法，但对其含义也必须予以详细说明，因为“尊严”这个词有几个可接受的含义与人权无关，比如说，应该恰如其分地赋予一个严重的痴呆症患者或者甚至一个人的死尸的那种尊严。然而，与人权相关的那种尊严是一种很有价值的身份的尊严，即我们是规范的行动者。

这些评论并不构成对自主性的价值的一个论证。对人权采取一种基于人格的说明就是采取如下一种做法：在把“人的尊严”这个短语用作人权的根据时，用规范能动性来解释那个短语。这说不上是一个古怪的解释；它是皮科·德拉·米兰德拉在他那部有影响的著作《论人的尊严》中提出的解释，它是人权传统中最常见的解释。[267]如果规范

能动性是有价值的，那么它是内在的有价值的。我们只能试图弄清楚规范能动性是什么，然后希望其他人看到它是有价值的。[268]当然，我实际上还没有充分证明我们确实是规范的行动者，或者，如果我们不是规范的行动者，这将会对人权的存在产生什么后果？我很快就会探究后面这个问题。

8.4 自主权的内容

我希望把自主性当作一种特殊的道德和政治价值来加以说明，而与这个意义上的自主性相关的决定是关于所要追求的那种生活的决定，当然，不是所有的决定都是这样的决定。假若一位母亲仍然命令她成年的儿子在餐馆订餐，而儿子倒宁愿自己来做这件事，那么在“自主性”这个词的一个既定意义上，他就不太有自主性，不过，在我们的意义上，这位母亲并未侵犯她儿子的自主性。餐馆的膳食对她儿子的自主性并不是很重要。当然，对于一些很不同寻常的人来说，在餐馆吃什么可能很重要，但对我们大多数人来说并非如此。如果那个儿子让其他人替他做出他的投资决定，或者他在科学和数学上要相信什么的决定，那么在我们的意义上，他可能也没有丧失任何自主性。他让其他人替他做出这些决定，而即使这件事本身不是他自己自主地做出的一项决定，他可能也没有丧失自主性。对大多数人来说，关于投资的决定并不属于他们对一个值得过的生活的思考，也不属于他们对这样一个生活的追求。有时候放弃某些形式的自主性反倒可以是一件很值得想望的事情，比如说出于慎重或出于是否要承担道德责任的考虑。如果一个人在科学方面无能为力，那么他最好依靠权威来形成科学信念。然而，如果那个儿子让他母亲去决定他应如何与生活打交道，那么，在我们的意义上，他显然就丧失了自主性。即使他自愿把他应当如何生活的决定交给他母亲，他仍然会丧失自主性。当然，也有一些我们无法清楚地做出判断的情形。那个儿子可能醉心于自己的事业，例如写小说，只是在选举日那天要他母亲告诉他如何投票。我应该说，诸如此类的情形有时候并不涉及牺牲我们所说的自主性，但有时候会涉及牺牲这个意义的自主性。如果在一场选举上的争端特别重要，一个人就有义务做出自己的决定，不这样做就会严重毁损我所说的意义上的自主性。

这些案例表明，在“自主性”这个概念的某些意义上，“越自主越好”这一主张并不成立。自主性值得想望，但若对此加以夸张，我们对权威的那种有辩护的服从或者我们对其他人的信任就会受到削弱。[269]在我们的意义上，舍弃自主性可以是合理的（不过这种舍弃并不是对自主性本身的舍弃），因为这种舍弃不是对给予尊严的自主性的

舍弃，即对作为一个规范行动者的尊严的舍弃。在我们的意义上，如果一个人对自主性的舍弃本身就是自主行为的典范，例如一个修道士把其自主性交给修道院院长，那么他也没有丧失这种尊严。

在我们的意义上，自主性的要求有多苛刻呢？在当今的医疗实践中，“病人的自主性”实际上往往意味着“知情同意”，后者接着又被归结为医生向病人说明即将采取的治疗涉及什么、有什么风险、其他可能的治疗方案是什么，然后与病人签署一项协议。但是，这个标准显然太低。病人很可能受到了多方面的压力，因此只能接受医生所说的。医生的说明很可能太简短或太专业，因此病人无法充分理解。如果一个医生把各种选择描述出来，那么他很可能就是首先决定采取他所推荐的那个选择的人。

于是，在对这一点做出回应时，就很容易把自主性标准设置过高。例如，人们如今可能会说，一项决定是自主的，当且仅当做决定的那个人充分认识到所有相关理由的分量，他的一切推断都完美无缺，而且，他的决定除了受到那些理由和推断的影响外，并未决定性地受到任何其他东西的影响。但是，这个标准太高，因此可能排除了自主的错误行为。假若一个行动只有在来自自主的决定时才是自主的，而一个决定只有在一切理由都被恰当地权衡、所得出的决定都是正确决定的时候才是自主的，那么来自不正确的决定的行动就不是自主的，因此就不值得责备。这是康德经常遭受的一个异议。如果自主的行动，就像康德认为的那样，必须高耸于因果网络之上，不是由感受、态度、欲望、快乐、痛苦之类的“他律的”东西来决定的，那么好像就只有正确的行为才是自主的。很多康德学派成员已经试图反驳这个异议，[270]但在我看来他们都没有取得成功。不过，即便这个异议是可反驳的，康德的那种自主性也要求一种不可得到的“纯洁的”合理性。我们是通过思想来运用我们的合理性；对任何复杂性的思考都要求复杂的语言；语言是一种在文化上被制作出来的东西，因此也是因果网络的一部分。它是文化共同体为了满足各种人类需要、把它对重要性的认识反映出来而设计出来的东西。每种语言在其发展过程中都会碰到一些意外，其中一些是幸运的、一些是不幸的。不太容易知道在语言的发展中已经出现了什么意外，因此也不太容易知道一个人的思想受到了那些意外的多大影响，不管这种影响是好是坏。我们不时修正和改进我们的语言，以便回应我们在其中逐渐发现的歪曲；例如，我们停止谈论“胆汁”，转而发展了生理学和心理学的现代语言。不过，在任何时候，在语言中都有我们没有意识到的歪曲。如果我们就像康德那样仅仅关注在合理性上的公然失败，例如各种矛盾，那么那些歪曲就不那么重要了。但是，康德不仅需要诉诸表述上的矛盾，也需要诉诸意志上的矛盾，而在我们对后者的判断中，至少有些判断

可能受到了语言歪曲的影响。

第一种标准显然过低，而第二种标准显然过高，因此，让我们看看它们之间的逻辑空间。想想这样一个常见现象：长时间停留在一个位置会越来越不舒服，为了缓解这种不舒服，一个人改变了他在椅子上的坐姿，但完全没有注意到这件事情。在这个人这里，通常他并没有有意识地把这种不舒服记录下来，也没有有意识地做出缓解那种不舒服的决定；我们只是这样做而已。猫、狗也是如此，而当我们这样做的时候，其中所涉及的精神过程可能很像猫科动物或犬科动物的精神过程。但是，这个事实（如果是一个事实的话）使得一个人改变姿态的行为就成为他律的吗？其原因完全不属于一个在运作上不足以由感觉、倾向、遗传性格等因素来决定的纯粹理性的、有意识的中心吗？康德赞成休谟的说法：感觉、倾向等等排斥理性。就像休谟一样，在对与审慎有关的价值的判断上，康德是主观主义者，或者说，他试图从主体间的角度来做出这种判断，但是，与休谟不同，在道德规范方面，他是客观主义者。不过，在我看来，有充分可靠的理由认为，合理性也重要地进入对人的目的或兴趣的鉴定中，关于后者的判断服从对错标准，而且可以是客观的。这些都是很大的论题，我已经在前面以及其他著作中讨论了它们。[271]

如果确认人的兴趣实际上是一个理性决策问题，那么下面这件事情就是自主决定的一个典型案例：我最终明白，在其他条件都相同的情况下，在一个人的生活中，他在某个方面的成就让他的生活变得更好，比如说，肯定好于我到目前为止一直都在过着的那种漫无目的的生活。而且，因为这样的认识，在条件许可的情况下，我可能会改变自己的生活方式。这个典型的例子具有把一个价值或负面价值记录下来然后采取相应行动的形式。对于什么东西会让一个人的境况更好，或者什么东西会满足人所特有的某些欲望，人们会做出判断；如果这些判断服从对错标准，那么也许它们就可以是自主的。在某种意义上说，我的感觉、欲望、倾向和反应等，就像我有意识地承认的理由一样，都可以是我自己的。在上述改变坐姿的例子中，我的感觉和欲望之类的东西实际上就像所有其他人的感觉和欲望之类的东西，有时与猫、狗的感觉和欲望之类的东西相重叠，而且往往在遗传中具有基础。但是，这个事实并未消除“它们是我的”这个说法的一切含义。它们是我的完全合理的反应。它们与我刚才作为自主决定的典范而提出的那个例子具有同样的形式：把一个价值或负面价值（在一种情形中是成就；在另一种情形中是不舒服）记录下来，然后采取相应行动。现在，想想与改变坐姿相似，但在意识和思想方面涉及越来越多的要素的例子：当水龙头中打开的热水就要烫伤自己的时候，赶紧把手拿开；当眼睛在光下感到疲劳的时候，闭上眼睛；如果发现闭上眼睛还

不够，就把所有的灯都关掉。在这些例子中，行动者都或多或少有意识地把一个负面的价值记录下来，然后又或多或少有意识地采取行动来回应那个负面价值。这些行动是自主的还是他律的呢？

我认为，如果我们采用康德的那种把“自主的”和“他律的”这两个范畴区分开来的方式，那么我们就很难回答上述问题。但是，这两个范畴并不是我们在这里所要诉求的。我们感兴趣的是作为人权之根据的自主性，这是一种道德和政治价值。按照基于人格的说明，自主性受到了一个实质性的约束：我们感兴趣的自主性是在对一种值得过的生活形成某种理解时所涉及的自主性。在我所说的典型例子中所涉及的自主性肯定就是我们感兴趣的那种自主性，而其他例子中的自主性就不是，因为下背的不舒服或者手被烫伤的痛苦都处在过于具体的层次上。对一种值得过的生活形成某种理解是在更一般的层次（痛苦或不舒服这些一般概念的层次）上来运作的。当自然权利被嵌入一个基督教的形而上学中时，就我们对这些权利的拥有来说，最重要的是，我们是按照上帝的形象被造出来的，我们是自己生活的创造者。猫可以对不舒服留下印象并因此而改变姿态，但这种能力与那种上帝般的能力相差太远。实际上，除了人类外，就我们所知，没有任何其他物种有能力支持我们所说的那种自主性。这种自主性支持一项人权，对价值和负面价值的表达对这种自主性做出了贡献，但这种表达涉及使用复杂的语言——至少是与审慎的价值有关的语言（这种语言的很多词汇涉及长期的乃至终身的评价），以及为了对价值进行相互权衡、对它们达成一个深思熟虑的判断而需要的语言。除了人外，即便某个其他物种具有一种可以算作发育不全的语言的东西，也没有充分的证据表明它们具有规范能动性所要求的那种复杂语言。[272]这并不是说把人类在这个方面的独特性确立起来很重要。就我们所知，在宇宙中其他地方，可能存在着具有同样复杂的语言、有理性的外星人。[273]不过，在我们所知道的物种中，人的独特性足以辩护联合国所采纳的人权的根据——人的尊严。我们可以不成问题地表明我们所寻求的那种自主性具有很高的价值。如若这种自主性并不具有很高的价值，它就不是我们所追求的自主性了。

讨论自主性的作者往往会采取一个共同做法，即寻求一个简要的短语来总结自主性的观念。此前我把自主性称为“自己决定”（self-decision）。在我看来，我们也可以遵循康德和卢梭的那种更加坚定的精神，把它称为“自治”或“自我立法”。不过，只要我们把自主性和自由区分开来，某些短语就是令人误解的。“自决”（self-determination）这个说法不仅暗示对一种值得过的生活形成某种理解，在某种程度上也暗示了对这样一种生活的实现。“自我定义”和“自己生活的原创者”这两个短语同样会令人误解。

因此，我们所寻求的那种自主性的图景是这样的：在人类生活中，有一些与审慎和道德有关的特征，它们让一个生活成为好生活，而自主性就是认识到这些特征的一种能力，这种认识接着可以导致合适的动机和行动。这个意义上的自主性是一个阈限概念，具有很低的阈限。大多数成年人都具有这种能力并因此而有了“尊严”和“价值”。我认为清楚的是，在这个阈限上面，不同的人会有不同的能力认识到那些成就善的特点，只是这些进一步的差别对于我们所说的“尊严”或“价值”来说不再具有重要性。[274]按照对自主性的这种理解，自主的错误行为仍然是可能的。一个人可以有那种构成自主性的能力，而不去运用它。我可能有能力生动地认识到在我的生活中取得某个成就是有价值的，不过，由于各种可能的理由当中的某个理由，我对那个价值的认识仍不够生动，于是就止步不前，仍旧一点点地浪费我的生命。刚才提到的那种能力不是做正确事情的能力，而是理解和想象的能力，尽管一旦加以使用，后者也可以导致正确的行动。我没有足够生动地看到取得这样一项成就的好处，尽管我认为我本来可以清楚地看到这一点，因此我应严厉自责。如果我已经清楚地看到了这一点，那么，在合适条件下，我可能就已经改变我的生活方向。

8.5 自主性与自由意志：如若我们不是自主的，那又如何？

如果规范能动性不是有价值的，或者我们绝无可能上升到规范能动性的层次，那么用人格来说明人权的做法就崩溃了。这倒不是说我们因此就没有理由保护我们进行慎思和行动的能力以及那些能力的运用；而是说，按照我的说明，人权就不会是那个样子了。

在我对自主行动的描述中，没有什么东西说明为什么我未能很生动地理解成就的价值，或者为什么在同样的情境中我失败了而你没有失败。这样一个说明可能是：我很沮丧，而且我在内心深处藏着“我不值得过好生活”的强有力的想法。或者，有可能的是，谈论成就让我回想起我父母在穿袜子这件事上对我的长久以来的训导，于是我就突然间变得很沉闷。我相信，尽管我失败了，但我本来可以取得成功。然而，有很多说明可能恰当地削弱了我的那个信念。也许，我决不可能采取我实际上并未采取的行动。

不管自由意志的争论结果如何，都有一种办法维护自主性的价值。一个人可以声称，不论是一般而论的人格还是特殊而言的自主性都只是工具上有价值的。[275]若是这样，我们是否就不能把人权从对它们的重大的（工具）价值的保护中推导出来呢？实际上，有些人会认为这是对自主性的一种令人喜欢的紧缩的说明。于是，一个人只需

声称：让人们的利益和欲望得到满足是件好事，而如果人们是按照一个不如我此前建议的自我决定标准那么严格的标准来做出自己的决定，那么他们的利益和欲望就更有可能得到满足。然而，这个紧缩性举措仍然有其问题。它最终会要求我们对后果进行无比庞大的计算，但这是我们做不到的。

回想一下我们熟悉的对意志自由的挑战。在我看来，也许是因为沮丧，或者是因为对任何事情充耳不闻（想想上面提到的父母说教的例子），一个人往往不可能采取他实际上没有采取的行动。是否一个人从来都不能采取他实际上没有采取的行动，这是无法确定的。假设一个朋友对我说，成就对于好生活来说如何重要，假设我理解了他所说的“成就”的意思，并且明白了成就为什么如此有价值，也认识到这种理解是我后来转变方向的主要原因。可是，不管关于意志自由的真理究竟是什么，在本书中，试图去证明这样一个真理就有点多余了。我认为，在试图对人权提出一个说明时，有一个正确的思想是我们可以使用的，那就是，自主性并不只是在工具上有价值；在我看来，很多其他人无疑也在继续遵循这条思路。

第九章 自由

9.1 最高层次的权利

我已经提议按照自主性、自由和最低限度供给来说明人格。于是，所有更加具体的人权都可以被划归在这三个标题中的某个标题下。例如，在自由的标题下就有了几种众所周知的自由，如言论自由、宗教自由和集会自由等。在这里，我要关心的不是这些具体的自由，而是一般而论的自由，即自由权这个高层次的权利。

9.2 对自由的广义解释和狭义解释

有一个广义的自由概念仍在流行，托马斯·霍布斯、约翰·洛克、杰里米·边沁、约翰·斯图亚特·密尔、以赛亚·伯林等人都曾使用过这个概念，[276]它把对一种特定行动（我为了得到我想要的东西而采取的行动）的任何限制都视为对我的自由的限制，尽管这种限制常常是有辩护的。例如，如果我想在单行道上逆向驾车行驶，那么，按照这个广义的自由概念，交通限制就侵犯了我的自由，尽管可能是有辩护地侵犯了我的自由。

自由概念的这种广泛应用本身并没有什么错，不论是在日常言语还是在哲学话语中都有稳固地位。但是，这种应用与作为人权的自由无关。后面这个意义上的自由受到了一个实质性的约束。人权所要保护的重大价值不包括下面这件事情：我们可以满足我们碰巧具有的任何心愿，哪怕是一时半载的奇想。它们所要保护的是一种特殊的能力：对一种值得过的生活形成自己的设想（不管与此相关的想法多么零散、多么不完备），然后去追求这样一个设想的能力。因此，自由权仅仅是保护作为我们的人格的一部分而存在的东西，你固然可以自由地在单行道上驾车逆行，但这种自由肯定不是自由权所要保护的。当然，在我的描述中，那个实质性约束来自基于人格的说明。如果有另一个不同的说明被认为更好，那么就会有另一个不同的实质性约束，但仍然是这样一个约束。

自由也有一个形式上的约束。如果我有一个自由权，那么其他人

也同样有这样一项权利。我们每个人至多有一个与所有人的平等自由都相容的自由权。因此，用一个明显的例子来说，任何人的宗教自由都不会扩展到由恶棍来实施的谋财害命、由某个印度教派来落实的例行抢劫、由卡莉女神的崇拜者来进行的谋杀，而在19世纪早期，这些行为都是英国人正当地加以压制的。一个不太极端的例子是当今的某些宗教教派，它们否认女性具有人权。这个约束也显著地缩小了自由权的内容。

这些论证都被用来支持对自由的狭义解释。在我看来，它们基本上是可行的，但仍然不够深入。我们必须转向这些论证。

9.3 “追求”

一个人可以对一种值得过的生活形成某种设想，自由权所要保证的不是对这种设想的实现，而只是对它的追求。这是另一个需要加以说明的词语。当社会承认它有责任保护追求的自由时，它究竟做出了什么承诺呢？

一个人的自由可以用很多方式被否决。一个人可以被约束：在身体上被另一个人约束，或者受到一个具有严厉处罚的法律的约束，或者因为一个专制统治者的威风凛凛的出现而受到约束，或者被严厉的社会职责所约束。或者，一个人可能被迫用一种他不想接受的生活方式来生活：被一个国家、教会或家庭所强迫，其中每一个都对一个人应如何生活有自己的想法。又或者，一个人可能发现自己被置于本身只允许很少的生活方式的状况，而他自己理性地选择的生活方式并不包含于其中。

约束和强制都是自由的众所周知的敌人，尽管它们所采取的形式并不总是很容易被认识到。对自由的否定无须采取积极干预的形式。如果一种强有力的力量能够进行干预，那么，仅仅是这种力量的出现可能就足以恐吓人们，于是，他们不得不去进行自我审查。自由并不只是因为一个人实际上所选择的生活方式未受干预就会得到充分满足；它也提出了这样一个要求：要是你选择了另一种生活方式（实际上，在受自由权保护的领域中选择任何一种生活方式），你也不应该因此而被干预。然而，自由的第三个敌人，即选项的稀缺，是我们不太熟悉的，因此就需要多一点说明。

只有另一个行动者才能侵犯一个人的自由权。如果我们的选项是因为人无法控制的自然行为或因为大规模的社会—经济事件而受到削减，那么就没有谁的自由受到了侵犯。几个世纪前，生活在北极冰屋

中的年轻男性因纽特人，在生活方式上几乎没有什么选择；这样一个人及其家庭的生存都取决于他把大部分不眠时间用来猎取食物。对他来说，他的生活方式是由格外严酷的大自然来决定的。但是，我们不可能指责说大自然侵犯了他的自由。

因此，考虑一个对立的情形。在塔利班掌权时，他们允许阿富汗妇女仍旧可以在可得到的选项中自主地选择、自由地追求她们所选择的选项。塔利班只是粗暴地削减了选择范围，只留下那些符合他们对伊斯兰妇女生活的设想的选项，于是，很多阿富汗妇女在她们自己认为值得选择的事情上就没有选择。塔利班当然粗野地侵犯了自由；他们对选项的故意削减就是强迫。

同一种形式的强迫也可以小规模地发生。为了拯救孩子的灵魂，父母可能定居在远离一切腐败社会、没有现代技术、除了《圣经》外无其他书籍可读的地方。在那个地方，孩子们的生活环境很狭隘，这是由父母有意造成的。在那个地方，孩子们仍旧可以自主地选择和自由地追求一种剩余的生活方式，他们只是没有现实的可能性决定成为一名科学家、哲学家、画家、诗人、作曲家；一个人所需要的资源、传统、训练和激励不见了。如果一个人自己渴求的选择在父母为他划定的范围内是找不到的，他的自由权显然就受到了侵犯。

最常见的是，我们所面临的限制是混合的：部分是自然所为，部分是人力所为。在一个人所生活的社会中，即便没有任何人有意地行动，长期确立起来的文化本身可能也会限制他的选项。孩子们可能会发现，仅仅是因为他们的远祖选择了那种生活，他们生来就进入了一个与世隔绝、没有现代技术、《圣经》占据统治地位的社会。不过，一个文化往往包括禁令和要求——即使那些东西不是目前这一代人所施加的，它们也可以被后者解除或废除。在我们所设想的那个社会中，如果有个孩子想方设法获得了一个有见识的欲望，想要反驳整个社会并决定成为（比如说）哲学家，而父母或社区的长辈对他百般阻挠，那么他的自由权就受到了侵犯。

追求对一个值得过的生活的某种设想要求某些东西，这些东西大体上就是为了追求对这样一个生活的任何合理设想而需要的通用手段：教育、基本健康、最低限度的物质供给、为了克服关键能力的缺失而需要的帮助、一系列很丰富的选项等等。这些东西也是一个社会有时候可能有某种义务帮助提供的。那么，什么层次的通用手段呢？作为规范行动者来生活所需要的那个层次。

比较如下两种形式的选项贫乏。假设所有职业橄榄球队都破产了，于是很多人就失去了一种主要乐趣，超级球迷们则失去了他们对

生活的主要兴趣、他们的基本归属感的来源。相比较，假设一切涉及信息和思想流通的公司都破产了。我应该说，社会有一个与人权相关的责任来补救第二种破产，但不是第一种破产。这不是说找不到其他类型的理由来表明为什么社会可能也应该补救第一种破产。不过，假若没有信息和思想的流通，对于一个值得过的生活，人们就不可能恰当地形成某种设想，也不可能有效地追求这样一个设想或令人满意地靠它生活。

社会没有义务确保人人都有平等的机会实现各自的设想。首先，让机会变得平等的做法超越了社会的能力。对一个值得过的生活的每一个设想实现起来自身都有一定困难。某人可能一心一意要当职业哲学家，但是，在这方面的工作职位并不多，比如说，与法律领域相比少得多了。当然，社会可能有能力按照申请人数的比例把更多的职业哲学家的位置造就出来，甚至与法律领域中的位置一样多；但是，对一个值得过的生活的设想随时都有可能突然出现，而对于政府来说，为了让每一个设想圆满完成而让它们平等地得以实现不仅是不可能的，试图这样做也是经济上有害的。此外，有一些设想，比如说，获得一种唯有世界上少数几个人在体力上才能获得的登山壮举，不仅具有很低的成功几率，而且其成功可能取决于想要尝试这种活动的人的体格，而这是社会鲜有能力改变的。

不仅社会无法造就这种机会上的平等，而且这种平等也不应该成为一项人权。人权所要保证的是，一个人应该能够过一个规范行动者的生活。在具有一系列丰富选项的社会中，如果一个人不能实现某个特定设想，那么还有其他的设想，也就是说，他也可以加以重视，而且可以变得很有价值的其他生活方式，因此他就可以依靠其中一种生活方式来生活。生活中的一些好东西（例如乐趣）往往有很多来源；人们也可以在很多不同的方向上发现乐趣。一般来说，人们可以在各种各样的生活中获得成就感。对于他们当中的很多人来说，在某个更一般的层次上确实有一种机会平等：不是有平等的机会完成一个人对自己可能选择的一个值得过的生活的任何具体设想，而是有平等的机会为自己规划一个好生活。只要人权所保证的各种基础都已安置停当，规划一个好生活的障碍很可能就出现在一个人的内心深处，是其他人力所不及的。

一般来说，我们只能接受运气赋予我们的那一系列选项，从中来构建我们的生活。社会在改变这些选项方面做不了什么，而一个规范行动者的生活并不要求比此更多的东西。

不过，当然是有例外的。我已经强调了社会做不到的事情。但是，甚至在一个已经具有很多选项的社会中，社会有时也能够且应该

扩大选择范围。我前面设想了一个与世隔绝的基督教原教旨主义共同体，在这个社群中，长者可以允许那个想要成为哲学家的孩子移居到更大的社会中去，否则他们就侵犯了他的自由权。甚至在我们所生活的那个更加庞大、更为多变的社会中，我们也必须警惕对自由权的类似侵犯，即我们的文化所施加的限制——对于这些限制，我们可能熟视无睹，但消除它们是社会所能做到的。我们的文化不是我们制作出来的，而是已经经历了上千年的演变。不过，如果有某些同性伴侣想要形成某种婚姻和养育孩子，也就是说，想要拥有在大多数人对一个值得过的生活的设想中处于核心地位的那种丰富、稳定、得到公认和尊重的关系，而由于我们的伦理传统，并不存在允许这种做法的社会制度，那么我们就应该在某种形式上把这种制度创造出来。我相信这也是一个自由权问题。不管已经有多少选项，也必须把这个选项补充进去，因为在我们人类对一个值得过的生活的独特理解中，它占据一个中心地位。

但是，在哲学家的工作位置已经满员的情况下，如果我们可以要求那些想当哲学家的人去选择另一种职业，那为什么我们不可以要求同性伴侣在没有得到法律承认的情况下就生活在一起呢？实际上，为什么我们不能像当今一些人所希望的那样回到一个世纪前的社会状况（对同性成员之间的性关系进行刑事定罪，禁止他们当孩子的父亲，等等）中去呢？同性恋者仍然可以发现独身的替代方案，而这些方案将允许他们具有令人满足的生活、维护他们的规范能动性。

在我看来，我们的回答应该是这样的。人可以得到的一种好生活包含了一些最重要的成分，其中几个成分对于同性伴侣来说也至关重要。在一百年前的条件下，大多数同性伴侣是不可能具有丰富而深厚的个人关系的。他们的感情会受到扼杀。他们不会有孩子或养育孩子，而不管我们是不是同性恋者，对我们大多数人来说，有孩子或养育孩子都是我们在自己的生活中取得某种重要成就的最佳机会。除非一个人很有天赋，属于伦勃朗或莫扎特之类的人物，或者至少是戴维·霍克尼或科尔·波特之类的人物，否则把自己的孩子抚养好大概就是我们所能得到的唯一最大成就。毫无疑问，有些人能够很好地克服一百年前的限制；有些人不想要深厚的个人关系或抚养孩子。不过，大多数人确实想，而一百年前的限制会拒绝把人类生活中一些最重大、最广泛地加以分配、最根深蒂固（有时甚至在遗传上最根深蒂固）、最不容易取代的目的给予同性伴侣。这些关于一百年前的状况的主张，尽管在应用于当今的同性伴侣方面不太有力，但仍然足够有力地适用于支持同样的结论。

前面提到，父母为了阻止孩子成为一名哲学家，就移居到一个简

单的、《圣经》占据统治地位的社会。这个例子在一些关键方面不同于另一个例子：在哲学家的工作位置满员的情况下，社会希望那个想当哲学家的人去选择另一种职业。假若自由权要求为那个人创造一个哲学家的工作位置，它也会要求为处于类似状况的其他人做同样的事情。这就会变成一个庞大而昂贵的社会计划；社会的机会成本会变得很重。尽管在那个更大的社会中仍有一些哲学家的工作位置是可得到的，不过，那对父母仍想挫败孩子的哲学抱负。但是，按照自主性的要求，在对一个值得过的生活的设想上，一个规范的行动者应该成为自己的最终判官。在考虑能动性的时候，我们往往主要是考虑自主性（用我自己使用的术语来说），而低估了自由的重要性——在这里，自由指的是能够用正常的成功几率来追求自己对一个值得过的生活的设想。对这种追求施加一些限制是必要的，比如说，为了保证所有人的平等自由，为了容纳正义的要求，为了防止对公共资金的浪费的、无效率的使用。但是，在这些限制外所施加的其他限制，不管有多少，都是不正当的。这就是为什么当那对父母迁居到《圣经》占据支配地位的那个社会时，他们侵犯了孩子的自由权，而当哲学家的工作位置满员、那个想当哲学家的人必须选择另一种职业时，社会并未侵犯他的自由权。

自由权有广泛的应用，不过我们必须把它限制在合理范围内。[277]例如，父母正确地认为，让孩子去了解世界、把可靠的价值观念给予孩子是他们的责任。他们给予孩子的很多教育，例如乘法表、在过路口前四处看看，都是无可争议的。这些教训都是真的或有用的，这一点无可反驳。但是，当我们转到宗教、价值或品位问题时，就不总是这样了。孩子于是就处于被教化的危险中。实际上，有时候看来父母不可避免地会在某种程度上侵犯孩子的自由；他们的职责毕竟是要鼓励某些爱好、抑制其他爱好。当然，按照我的说明，很年轻的孩子还不具有任何会受到侵犯的人权。不过，父母的影响可以是长期的，因此，即使他们的孩子已经长大，他们所灌输的价值仍有可能及时地把某些类型的生活向他们的孩子封锁起来。

当这种事情发生时，父母违背了孩子的自由权吗？如果父母的所作所为无异于教化或洗脑，那么答案是肯定的。如果正相反，父母只是在努力恰当地让孩子适应生活，封锁某些选项只是一个意外后果，那么就很难说父母违背了孩子的自由权了。为了尊重孩子的自由权，父母也应该把心胸开阔、高的知识标准、恰当的怀疑态度教给他们。这不是说父母的意愿就是决定性的；好心好意的父母仍然可能很粗暴，自己本来就应该深入学习。在我看来，具有决定性的是，在某个关头，父母的教育的道德批评就变得不合适了。一般来说，这种教育是为孩子好；孩子的自由，尽管至关重要，并不是一切。我们至少需

要把教育的所得与自由的可能丧失相权衡。教育孩子是一个复杂过程，尚未得到很好的理解。道德批评，即便是温和的道德批评，也只有在行动者对结果有了更多的控制（比目前在这里所设想的要多）的时候才合适。不妨把教育的情形与如下情形做个比较：当一个政府在未经审批的情况下就有辩护地拘留有嫌疑的恐怖分子时，它并未侵犯他们当中被无意拘留的无辜者的自由权，即使它确实明显地违背了那个人的自由权。这就是这两个词最终所要做出的区分。但是，对孩子的负责任的教育的情形不同于这些拘留的情形。政府完全知道如何避免违背人们的自由权：指控和审判嫌疑犯，然后释放那些不能被定罪的人。不过，到了某个阶段后，若不冒着永远向孩子封锁某些选项的危险，父母就不知道如何教育孩子了。如今，父母并没有而且可能永远都不会很好地理解为此而进行的教育过程。如果“违背”这个术语具有道德指责的含义，那么它就是不合适的。同样的说法也适用于批评、责备、惩罚、心理治疗等等；若做得好，它们并未违背自由权。

9.4 自由权的消极方面和积极方面

自由权往往被说成是一项消极权利，因此很容易得到遵守。据说，仅仅通过少管闲事，我们就可以一下子尊重全人类的自由。[278]不过，只要想想选项的稀缺，我们就可以看到，对自由的描述不会那么简单。自由权可能也包括积极责任。

自由权真的有一个积极的方面吗？[279]我认为确实有，理由如下。假设我想成为哲学家，而我的家庭用可以想象的最粗暴的手段阻止我去实现自己的愿望：在我第一次把我的愿望表达出来的时候，他们就把我锁在房间里。这就是我所说的“约束”。不过，假设我父母仍然想阻止我成为哲学家，但他们不是那么粗鲁，而是在我年幼的时候就举家远离一切社会，只留下《圣经》给我阅读。这就是我所说的“选项的稀缺”。施加约束和故意削减选项都只是取得同一个目的（在目前的例子中：阻止我成为哲学家）的不同方式。我应该说，我的父母不应该故意削减我的选项，正如他们不应该把我锁在房间中。现在，假设我是在一个同样贫乏的环境中成长起来的，但那个环境不是最近几代人形成的。比如说，我父母满足于生活在那个环境中，因为它的各种限制碰巧符合他们所寻求的那种单纯的虔诚生活。此外，假设我已经用某种方式发展出想要成为哲学家的合理愿望，而且觉得自己与社会中所能得到的那几个为数不多的生活方式格格不入。不妨假设我的父母能够满足我的愿望（他们有钱让我离开这里去上大学），但是，在他们看来，为了我好，他们决定不这样做。在这里，我也应该说，我的父母已经侵犯了我的自由权。与前一种情形不同，

在目前的情形中，他们并不需要把他们此前做出的偏执行为颠倒过来，但他们有一个积极的责任扩大我的选择范围。这个例子表明，积极权利和消极权利之间的那种截然分明的区分是可疑的。

前面我使用的一个更一般的论证[280]也可以表明这一点。一项权利的内容界定了相关联的责任的内容：大致说来，一个人有权要求的东西，某个其他行动者就有责任提供。我把这些责任称为“与权利相关联的主要责任”。不过，也存在着次要的责任：在切实可行的情况下促进人权的责任，对遵守人权进行监控的责任，确保人权得到遵守的责任。在这些次要责任中，某些责任与相关的主要责任具有很密切的联系，因此从实际目的来看也可以被看作是同一种责任。在我们的实际环境中，在对人们的生命、自由和财产做出判决时遵循公正程序的主要责任，与创造和维护一个公正的司法系统的次要责任是区分不开的。此前我提到了两个相关权利：一个是要求程序正义的权利，另一个是为了现实地维护程序正义而要求把有关的社会制度建立起来的权利；在那里我得出的结论是：认为这两个权利不属于同一个人权会显得很不自然。同样，在我们的环境中，尊重人们的自由权的主要责任和保护人们的自由权的次要责任是不可区分的。一些次要责任用这种方式与其主要责任相融合，而这个事实削弱了如下信念：存在着纯粹消极的权利。

9.5 这项权利究竟有多苛求？

自由权的积极方面究竟有多苛求呢？为了回答这个问题，让我首先列举相关联的责任将会受到的约束。第一，与自由权的消极方面相联系的形式约束和实质性约束也适用于其积极方面。在这里，形式约束所说的是，一个人所能声称的选项的范围要符合其他每个人的选项的范围，不能大于后者。如果事实表明，甚至从最好的理由来看，我对一个值得过的生活的设想也是如此昂贵，以至于为了让我得到这种设想，就必须关闭一些对你同样重要的选项，那么自由权的积极方面就没有给予我追求这样一个设想的权利。

第二，实质性约束在这里所说的是，自由权应用于能动性的最终阶段，即追求自己对一个值得过的生活的设想。并非我们想要得到的一切对这种追求都很重要。因此，如果某人要求保护其自由权，那么，只有在满足了一个实质性约束的情况下，他的主张才会被社会所接受。那个约束就是：需要保护的东西实际上可以被设想为对我们是否能够充当规范行动者很重要。然而，这个约束显然也有一个危险：社会可能会认为，唯有它视为适意的东西才是可设想的。一群人可能

会借自由之名而坚持认为应该允许他们在公共场合性交；对于这群人来说，我们完全可以恰当地用怀疑的态度来面对他们。他们的要求真的是一个自由问题吗？抑或只是公共裸露？甚或是社会被认为应该允许的某些做法，例如在公共场合给婴儿喂奶？

第三，某些选项完全受到了大自然的限制，而自由权可能不要求扩大这种选项。想想前面提到的因纽特人。此外，在那个例子中，任何行动者都无法改变限制他们的选项的原因，即北极气候，而“应当”蕴含“能够”——他们做不到的事情也不是他们应当去做的事情。甚至在一个孤立的、具有很狭隘的虔诚意识的共同体中，某个人要单方面（甚或与其他人一道）缓和一个根深蒂固的文化禁令或要求也并非易事，而且往往是不可能的，更不用说废除这样一个禁令或要求了。

第四，自由权不是享有一个值得过的生活本身的权利，而只是这样一个权利：除了大自然（显著地包括人性）所施加的障碍外，在没有受到其他障碍的情况下去追求这样一个生活的权利。

第五，自由权几乎不要求一个人已选定的那种特定的选项应该是可得到的。对一个值得过的生活的大多数个别设想都有替代，它们在某种意义上都差不多，而且，如果最先选择的那种选项代价很高并降低了其他人的选择范围，那么就可以合理地要求一个人去寻找可替代的选择。

最终，有一个重要的一般约束。我们的选项是由自然、文化、经济增长以及科技进步来提供的。因此，人是可以对它们进行限制的。自由权所施加的一项积极责任就是：我们当中的一些人有时需要做点事情来消除一些这样的限制。不过，很多人（包括我自己）认为，存在着一个相当大的领域，在那个领域中，一个人获准对自己的家庭以及他所选定的制度和目的有所偏袒。这个主张限制了其他人或社会可以对我们提出的不偏不倚的主张，其中甚至包括人权的主张。

从这些约束来看，自由权究竟有多么苛求呢？只要一个人不去管别人的闲事，他就很容易满足自由权的消极方面的要求。

当然，积极方面的要求就不那么容易满足了。在一个故意严加限制的社会中，例如在塔利班掌控的阿富汗，能够有效地进行抵抗的阿富汗人所要承担的责任就会很沉重，但从心理补偿方面来看，他们进行抵抗的自然动机可能也会很大。不过，即便如此，自我利益和所允许的偏袒都对那项责任施加了强有力的限制。

在另一个极端，在具有一系列丰富选项的自由社会中，那个要求

就会很轻。这不是说自由社会在落实自由权的积极责任方面不会失败。回想一下同性婚姻的例子。但是，从目前的情况来看，我有责任为了引入同性婚姻而努力吗？我可以用很多不同的方式来改进我所生活的社会，在选择要对谁有益这件事情上，我是有余地的。我也有我的得到允许的偏袒的领域。只要有些人为了引入同性婚姻而努力就行了，并不需要所有人都为此效力。一些对这件事情具有最直接的兴趣的人已经用同性恋权利组织的形式为实现这个目标而努力。如果某些人有最大的动机来从事这项工作，那么，只要他们愿意，把大部分工作留给他们就很自然。

人们原来认为，自由权的潜在地最苛求的方面完全是消极的，即不干涉，这颇有点反讽意味。如果不干涉的主要责任最好被认为吸收了保护彼此不受干涉的次要责任，那么自由权可能就要求警察、律师、法庭、陆军、海军以及核威慑。不管怎样，捍卫自由权至少要求一些代价很高的保护。为了知道所要付出的代价有多高，我们就必须决定这面巨大的盾牌所要服务的实际目的：它所要服务的显然不只是每个公民的自由权。

9.6 密尔的“一个很简单的自由原则”

大多数英美哲学家都相信，就自由而论，约翰·斯图亚特·密尔已经向我们提供了一个差不多是最终的说明。[281]密尔的自由原则（即他称为“一个很简单的原则”的那个原则）所说的是，社会（也就是说，不仅包括具有法律制裁的政府，也包括教会以及其他强有力的、含有社会制裁的公众舆论的塑造者）可以强制性地控制公共行动（即影响其他人的行动），但不能强制性地控制私人行为（即影响自己的行为）。[282]按照我的提议，所要保护的那个领域不是私人领域，而是人格的领域，二者不是同样的。我是否偶尔打领带，这个问题不会影响我选择和追求我对一个值得过的生活的设想。这件事情太不重要，不会产生那种影响。因此，我应该说，打领带不属于要加以保护的自由的领域。我所在的学院要求每个人在学院大厅举行的某些晚餐会上都要穿学位袍，不管他们自己是否愿意。但是，按照我对人权的说明，这个要求并没有因此而违背任何人的自由，哪怕是一种微不足道的自由。不过，我是否穿学位袍属于我的私人领域：在某些限度内，只要我乐意穿学位袍，我就可以穿，而这样做并没有伤害其他人。因此，在我看来，认为“隐私”对于自由来说是规定性的是不合理的。我们并不把价值赋予就此而论的私人事情。在是否要在晚餐会上穿学位袍这件事情上，假若我不可能一点都不在乎，但事实上并不这样做，那么，当学院要求我穿学位袍时，它就侵入了我的私人领域，

不过，很难明白我为什么要对此感到介意。如果一个人为此感到介意，那么他可以看似合理地提出的理由（也许就是密尔自己的理由）就是对人格的隐约诉求。阻止我穿我想要穿的衣服，就像阻止我穿任何一套衣服一样，不会严重地影响我作为人的地位，不过，如果这种做法有点过分，它就会触及我的自尊。否认我可以自由地表达自己的品位，这最终可能会对我作为一个能够做出自我决定的人的地位造成威胁。我选择穿哪件衣服可能并不重要，但是，我是品位和选择的一个中心，而这个地位是重要的。这个说法接近于对人格的诉求，因此可能恰好吸引了对自由的保护，故而开始显得有点价值。

不妨考虑如下例子。立法者们正在辩论是否要在一切室内公共就餐场所禁烟。以前的立法要求吸烟者要在离开不吸烟者一定距离的地方就餐，不过，现在全面禁止吸烟的舆论高涨。吸烟者借助密尔来进行抗议。他们说，既然他们没有对任何其他人进行伤害，禁烟就会侵犯他们的自由。现在，假设他们确实没有伤害到任何其他人。吸烟者已经远离不吸烟者，因此其他人的健康就不会因被动吸烟而受到威胁。当然，其他人不喜欢烟味，但吸烟者立即指出不喜欢并不是伤害。密尔的伤害检验把过于严厉的证明负担施加于其他人。为什么他们不能直截了当地说吸烟让他们变得不太快活呢？毕竟，对于吸烟者来说，最要紧的往往是：吸烟让他们变得更加快活。若不考虑异常环境，这就是在某些人的乐趣和其他人的乐趣之间的冲突。为什么不干脆通过发现结余的乐趣在何处来解决冲突呢？为什么引入自由权呢？这种做法只是以一群人（可能更多的人）的乐趣为代价、在另一群人的乐趣周围筑起一道强大的防护栅。密尔的伤害检验错误地把这些情形都转变为自由权问题，而我按照人格的思想来提出的检验没有犯这种错误。

必须承认，密尔和我都是在一个自由原则中来寻找不同的东西。我所寻求的是对作为人权的自由的一种说明，这种说明符合所有的情形，从大规模的社会到小范围的人际交往。密尔是在寻求一种更狭窄的东西：社会制度在利用权力来约束个人行为时应受到的限制。[283]不过，我就自由权所说的东西也适用于社会行动，因此，在我和密尔之间的冲突依然存在。

这个冲突让我回到在对自由的广义解释和狭义解释之间的选择。我在前面提出的评论并未解决如何在二者之间进行选择的问题。这个问题是这样出现的。自由权（实际上，任何一个人权）在整个道德结构中不是基本的，因此就需要根据；它需要充分明确的存在条件，借助于这种条件，我们就可以断定“自由权”这个术语是否得到了正确运用。不过，只要有存在条件（例如，由基于人格的说明来指定的条

件），对这项权利的内容的实质性约束也就出现了。按照基于人格的说明，为了决定某个争端是否属于自由权问题，社会就必须决定：在我们是否作为规范行动者来活动这件事情上，什么东西可设想得很重要，什么东西可设想得不太重要。但是，正如我在前面指出的，把这样一个决定交到社会手中似乎太危险了。密尔对自由的说明有这样一个重大优点：它好像避免了这个危险。

那么，我们应该回到对自由的广义解释，即以人的欲望为中心的那种解释吗？人所欲求的东西都是事实问题，而且往往是明明白白的事实问题，这是一个有利条件。甚至我的基于人格的说明也可以让我放弃我初期对狭义解释的忠诚。人权也有第二个根据，即实用性。也许，当我们开始思考如何把一个适合于实际的社会环境的自由原则明确地表达出来时，我们就不得不用广义解释进行简化的那种方式来简化有关问题。

我认为并非如此。对自由的广义解释也不可能没有约束。如果做自己想做的事情会受到限制，那么，广义解释实际上不能合理地把任何这样的限制（例如，对某个狂暴者的杀人欲望的限制，对婴儿要去触摸热水壶的轻率欲望的限制，或者对殖民者要奴役原住民的欲望的限制）都看作是对自由的侵害。第三个欲望会违背“自由要与所有人的平等自由相容”的形式约束。[284]前两个欲望不是负责任的行动者的欲望。因此，我们就必须用某个合理性要求以及尊重其他人的利益的要求来补充广义解释。

这两个要求都是密尔碰到的：密尔把他的原则的应用限制到“准备接受理性说服”的人们，于是他就碰到了第一个要求；另一方面，他仅仅把那个原则应用于那些没有“伤害”他人的行动，因此他就碰到了第二个要求。这当然只是密尔碰到这两个要求的具体方式，但是，对自由的每一个广义解释都不得不伴随着某些这样的限制。例如，詹姆斯·菲茨詹姆斯·斯蒂芬，维多利亚时期一位著名的法律学家、密尔的具有典型的保守主义倾向的功利主义批评者，也采纳了对自由的广义解释，也对自由施加了他自己提出的很不相同的限制。[285]斯蒂芬合理地问道，如果自由很广阔，而一种许可也很广阔，那么自由还有什么好处呢？确实，自由地追求一个人想要的东西究竟是好是坏完全取决于一个人想要什么。[286]斯蒂芬试图取代密尔的伤害原则，而为了得到一个比密尔的自由领域限制性更强的自由领域，他对可允许的强制施加了一个功利主义检验，这个检验有三个要点：如果“强制旨在获得的目标是好的，强制是被用来实现这样的目标，最终得到的好处胜过强制带来的不便”，那么强制就得到了允许。[287]在功利主义仍然是一个极端学说的时代，斯蒂芬利用这个学说以及某些关于人性

的悲观主义假定炮制出某些结论，它们“与杰里米·边沁和密尔父子所维护的信条相比，更像是霍布斯、伯克或卡莱尔的信条”。[288]他所提出的一个核心论证大概是这样的：我们大多数人都要求“激励希望、约束恐惧”，而宗教也许是激励和约束我们的最有效的措施，既然如此，社会强有力地灌输宗教也就说不上违背了自由。[289]

再来考虑一下密尔的自由原则。我们真的愿意让社会来决定何谓“伤害”吗？谁实际上“准备接受理性说服”呢？社会在这些决定上留下的记录很令人担忧。只要一个人对“何谓‘伤害’”的问题持有一种比较随便的态度（但不是随便得荒谬），对“谁‘准备接受理性说服’”的问题持有一种比较严格的态度（但不是严格得荒谬），他就可以让20世纪大多数不自由的政体（举一个令人心寒的例子来说，无产阶级专政）符合密尔的自由原则。现在，考虑一下斯蒂芬的自由原则。谁来决定是否避孕、堕胎、自杀、安乐死、同性恋行为、女人试图在家庭之外寻求一个角色之类的事情就是十恶不赦，而阻止它们就是“所得到的好处”？斯蒂芬的原则比密尔的原则更易受到歪曲；他无法处理人们对道德专制主义者的管理所提出的完全现实的忧虑。阿富汗塔利班政府可能会诚心诚意地用斯蒂芬的检验来向世界表明他们也是英国的自由主义者。[290]

在这里，我要提出的是一个用于反驳的论证。这个论证表明，每一个拟定的自由原则都将不得不把某些潜在地具有危险性的决定交到社会手中。当然，危险的程度很重要，但对自由的广义解释和狭义解释在这方面好像没有明显差别。自由社会会把“伤害”和“准备接受理性说服”的标准确立起来；不自由的社会会采纳不自由的标准。同样，在什么东西可以被认为对一个值得过的生活很重要这件事情上，自由社会也会把自由的标准确立起来，不自由的社会也会采纳不自由的标准。我们不可能只是通过添加更多的词语就把一个防止愚昧或恶棍的准则制作出来。我们最终不得不在某种程度上依赖于一个解释者的善心善意。

在我们现代的思想工具中，自由的广义概念是我们最熟悉不过的一个工具，以至于不管我说什么，它都会被继续使用。这种做法在我看来是完全合理的。我不想否认广义解释可能是我们在政治思想的其他地方需要的解释，但我仍然想说，它不是我们在说明自由方面的人权时需要的解释。实际上，也许我正在忽略一个与密尔所谓的私人领域相联系的价值。私人领域被定义为（对他人）没有伤害的领域，既然伤害显然是没有价值的，隐私或无伤害显然就是有价值的。不过，我并不认为这样说就能把自由的广义概念的一个作用鉴定出来。当我们这样来定义私人领域的时候，它包含了一大片价值中立的区域，该

区域处于两个东西之间：一方面是我所采纳的、对我的人格来说必不可少的那类行动，另一方面是我所采纳的、有害于他人的那类行动。一个例子是晚餐会上我是否应穿学位袍。考虑如下问题会更有希望：一个社会从实际出发所要采纳的最佳政策，是否就是从所能得到的最广泛的自由入手，把证明的负担留给那些想要限制这项自由的人。不过，不管一项政策有多好，这可能都不会改变如下事实：因此而得到保护的很多东西可能都没有正面价值，或者可能只有轻微的价值，因此就不太可能把自由原则所产生的那种限制性作用赋予它们。

也值得提及广义自由和狭义自由之间的一个差别。广义自由有很大的范围，因此就必须受到限制。密尔和斯蒂芬都对广义自由施加了外在约束，以此来限制它。狭义自由已经具有内在约束——以前我提到的形式上的约束和实质性的约束，它们规定了这种具有内在价值的自由究竟是什么；因此这种自由就更加有限。在政治理论中，在我们想要引入自由观念的任何地方，我们都应该问问：在对自由的这两种设想中，哪一种设想得出了看似更加合理的结果。

我们可以用一个有影响的例子来说明这一点。某些“终极价值”的不相容性是以赛亚·伯林的著作的一个显著论题：

> 无论是对个人还是对社会来说，自由……都是人类的一个永恒理想。平等亦然。但是，完全的自由……与完全的平等并不相容。如果一个人自由地做他所选择的一切，那么强者就会挤压弱者，狼就会吃掉羊，平等也就被摧毁了。[291]

在这里，伯林恰好假定了广义自由。然而，按照狭义自由，强者并非自由地挤压弱者。诚然，按照狭义自由，强者最终仍有可能比弱者要过得好得多，但不甚清楚的是，一个人最终比另一个人过得更好就像一个人挤压另一个人那样是道德上有异议的——如果说根本上是有异议的话。一些作者确实相信，两个人最终不平等这一事实本身看来就是一件很糟糕的事情。但是，他们在这里所诉求的那个平等原则的内容究竟是什么呢？有很多不同的平等原则，正如有很多不同形式的道德上重要的平等，例如平等对待（即道德观点本身）、平等权利、平等机会、平等安康等等。为了把必要的内容给予“平等”这个名称，我们必须能够回答“什么东西的平等”这一问题。显然，伯林指的是安康的平等或安康的各个构成要素（例如财富、社会地位以及成就）的平等之类的东西。但是，这种形式的平等也是一种其道德重要性很成问题的平等。如果所有人都生活在某个最低限度地可接受的水平之上，那么人们在安康水平上的差别本身是道德上有异议的吗？一旦我们把内容的问题提出来，伯林的案例就变得很可疑。[292]

9.7 对这些结果的概括

我对自由采取的这种评论也可以对所有其他人权重述。人们可以从这样一个要求入手：对于一项人权的存在条件，我们所要提供的说明应比目前已经确立起来的说明更详尽。既然我们感兴趣的是人权，而不是一般而论的权利，我们需要的说明就会（至少部分地）具有实质性的评价内容；我们必须说明在这样的语境中作为“人”而存在究竟意味着什么。在我看来，要求一个更详尽的说明是不可抗拒的。不过，一旦我们有了这样一个说明（基于人格的说明只是它可能采取的一种形式），它也就意味着对每项人权的内容施加一个实质性约束。在理解人权的时候，仅仅有一个名称是不够的；仅仅知道我们对自由、对生命、对健康等等享有一项权利是不够的。我们也需要知道这些权利的内容。正是形式上的约束和实质性的约束决定了它们的内容。这些权利的内容，一旦被确定下来，最终往往会让我们诧异不已。不仅20世纪在权利数量上的膨胀要受到挑战，在个别权利的内容上的膨胀也要受到挑战。与自由权的情形相比，在其他情形中，这一点的含义要更为广泛。

第十章 福利

10.1 权利的历史增长

与流行信念相反，福利权并不是20世纪的发明，而是在人们所要求的第一批权利中就出现了。当现代人对权利的设想在12世纪和13世纪首次出现时，他们所提供的一个最早的例子就是这样一个例子：具有迫切需要的人有权从富余的人那里得到援助。[293]这项权利被用来明确表达在中世纪教会中盛行一时的那种很有吸引力的财产观。上帝给予了我们一切共同的东西，不过，除非物品被分配到特定个体，否则那些东西就不会得到关心、就不会得到有益的发展，于是我们就创立了财产制度。然而，在这些制度中，所有者只不过是监管人。因此，如果我们有一天陷入了迫切需要帮助的境地，我们都有权得到必需品，或者，在做不到这一点的情况下，从富余的人那里获得帮助。

人们往往会发现，那种貌似福利方面的人权的东西在启蒙运动时期就被宣称了，例如被约翰·洛克、托马斯·潘恩以及威廉·科贝特所宣称。[294]追随启蒙运动的做法，人们频繁地把福利权写入国民宪法，例如1790年法国宪章、普鲁士民事法典（1794年）以及瑞典（1809年）、挪威（1814年）、荷兰（1814年）、丹麦（1849年）的宪法——然后跳到20世纪，苏联的宪法（1936年）；当然，起草这些文件的人是否把这些基本的公民权也视为人权，这个问题就不总是很清楚了。到19世纪结束之际，政治理论家开始提出理由来表明，如果公民和政治权利是基本的，那么福利权几乎在同样的意义上也是基本的。[295]不过，正是富兰克林·罗斯福竭尽全力把福利权引入公共生活中。《大西洋宪章》（尽管由罗斯福和丘吉尔共同签署，但在这个方面主要是罗斯福的创议）宣称：除了经典的公民自由和政治自由外，也有免于匮乏和恐惧的自由。在1944年的国情咨文中，罗斯福极力声明：

> 我们已经对如下事实达到了一个明确认识：若没有经济上的安全和独立，也就不可能有真正的个人自由。“贫困的人不是自由的人。”……在我们时代，这些经济学方面的真理已经被逐渐接受为不证自明的。可以说，我们已经接受了第二个人权法案。……这些权利包括：享有有益的和有报酬的工作的权利，……为

了获得充足的食物、衣服和娱乐而挣足够的钱的权利。

在埃莉诺·罗斯福的领导下，联合国专家委员会授命起草《世界人权宣言》（1948年），其中包括了大多数现今标准的福利权：社会安全的权利、工作的权利、休息和闲暇的权利、医疗护理的权利、教育的权利、“享受艺术以及分享科学发展及其利益的权利”。在各种权利文本中提出的福利权已经变得非常广泛，在有些人眼中甚至多少有点挥霍无度，《世界人权宣言》就是这方面的一个典型例子。

实际上，17世纪和18世纪的一切经典权利（有时被称为“第一代”权利）表面上看都是消极的——可能只有生存权和财产权（后面我会对它们提出进一步的论述）是个例外。20世纪中叶的福利权（“第二代”权利），作为积极的权利，好像不仅增加了权利的数量，而且也增加了权利的种类。[296]如果不伤害的责任，就像很多哲学家认为的那样，一般来说比援助的责任更严厉，那么福利权就可以构成一种不太苛求的权利——在作为第二代权利的同时也处于第二队列。很多作者猜测说福利权甚至可能有望成为人权。

10.2 福利：只是一项公民权，而不是人权吗？

一项人权是所有人类行动者对所有其他人类行动者提出的一项主张。正如我此前所说，它在双重的意义上是普遍的。[297]至少自由权被认为就是用这种方式运作的：我们都有不受支配或不受阻挠的权利，而相应的责任就落在每一个其他个体、群体和政府的头上——简言之，落在每一个行动者的头上。不过，这不是我们大多数人思考福利权的方式。我们认为，只有一个特定共同体的成员才可以要求福利，而且只可以从自己所属的共同体那里要求福利。这意味着福利权至多是一个人作为公民而具有的伦理权利——福利权是公民权，而不是人权。[298]

对这个观点的最强论证来自我所说的康德式的模式，即把义务划分为完全的普遍义务、完全的非普遍义务以及不完全的义务。[299]按照这个模式，帮助有需求者的义务是不完全的，不存在与之相应的自然权利。这被认为说明了人们所设想的福利权的各个特点，例如无法明确指定责任的承担者。此前我已经讨论过这些问题。[300]

下一个最强的论证是按照如下思路展开的。福利权的根据就在于一个人在共同体中的成员资格，特别是这种资格往往会牵涉到的合作和互惠。想想一个小规模的边远社区，每个人都从生活在该社区中得到好处——相互保护、某种分工、社会生活等等。每个人往往都对这

些利益做出了贡献。如果有一年某个家庭颗粒无收，那么其他人就会站出来帮助；他们之所以这样做，部分是出于在一个小规模的社区中自然而然地具有的那份同情心，但也是因为他们觉得自己是一个合作群体的一部分，每个人都有益于他人，也因此受益于他人。这种特殊关系为要求某种互相关心和互相帮助提供了辩护。

这种特殊关系也延伸到大规模的现代社会中。比如说，表面上看，社会完全是出于慈善，才对一个生活在现代城市贫民窟的单身母亲提供财政支持，这与互惠互利毫无关系，但事实上并非如此。生活在贫民窟中的孩子在成长过程中是对社会充满疏离感和敌意，还是具有合作精神和生产能力，这对社会来说很重要，而在最终会导致什么结果这件事情上，母亲也起到了至关重要的作用。因此就应该认为，一旦单身母亲得到援助，她们就会回报社会，从而以这种方式对社会做出贡献。[301]我们大多数人都会认为，维护这种互惠互利的模型至关重要。因为这个缘故，我们为各种福利发明了新的名称，例如“求职津贴”和“劳动福利”。对互惠互利的强调让不值得帮助的穷人受到冷落，不过，我们待会儿再来考虑他们的命运。

对于把福利视为一项人权的做法，还有几个潜在地有点分量的异议；其中一个异议在我看来就是如下指责：一项福利方面的权利会破坏自由。这个异议继续说道，这项权利会奖励不成功者、处罚成功者；通过强制性地把成功者的资源重新分配给贫穷者，它就对成功者实施处罚，而这种强制也侵犯了他们的自由。这是一个一般的要点，对此，罗伯特·诺齐克已经提出了一个众所周知的歪曲解释。[302]我有两个肾脏，只需依靠其中一个就能活下来：在这个意义上，对于我要生活下去的基本要求来说，我的一个肾脏是富余的。然而，我们大多数人都会认为，如果政府要求对我的一个肾脏进行器官移植，它就严重侵犯了我的人权。我可能愿意把我的一个肾脏捐给某人，但这件事情是不能强求的。诺齐克认为，大致的说法对于我的财产来说也成立。我的一部分也是我的财产：我的思想、我的努力都与之密不可分。我可以选择把我的财产的一部分给予贫穷者，但是，如果政府把我的财产充公，哪怕是为了同样的目的，它也侵犯了我享有自由的人权。强制性地重新分配一个人的收入，哪怕是为了一项值得追求的事业，实际上也是强迫一个人为国家效力一段时间。这是一种强迫性劳动；政府僭取了我的人身的部分所有权。因此，一如奴隶制侵犯了我享有自由的人权，强迫性劳动也侵犯了我的这项权利。于是，按照道德理由，就应该取消这种劳动。不过，这样一来，按照同样的理由，也应该取消人们所假定的福利方面的人权。

人们已经对诺齐克的这种异议提出了很多回答，这些回答在我看

来是成功的。[303]很早以前，我自己就想对它提出一个批评。诺齐克误解了自由的政治价值的本质。这不是说对一个人想要做的事情的任何干涉都是对自由权的侵犯。[304]只有通过阻止某人去追求他所设想的有价值的生活，一个人才会侵犯他的自由权。即使政府对某个人（尤其是对在最低限度的生活水平之上过得很舒服的某个人）的收入征税，这并未阻止他去追求或甚至去过一个有价值的生活。即使出于再分配的目的对我的收入进行纳税，这也不会摧毁我的自由权（若恰当地加以设想的话），正如我对行善的道德义务的承认不会摧毁我的自由权。二者都对我有所要求，尽管是以不同的方式，但都不会摧毁我的自由权。二者都不是一种形式的奴役，或者说并不等同于奴役。如果一个奴隶按照自己对好生活的理解想方设法要过上一个好生活，那么就只有全凭运气他才有可能取得成功。但是，如果一个人收入很丰厚，对其收入的三分之一进行纳税并不会阻止他去追求一个值得过的生活，也不会妨碍他具有完成这样一个生活的合理希望。对诺齐克的这一回答，也是对以自由之名来提出的其他类型的异议的一个回答。

10.3 支持福利方面的人权的一个理由

支持福利方面的人权的直观理由看来是这样的。人权是对人的资格的保护。我们把很高的价值赋予我们作为规范行动者而追求的生活——我们自主地选择、自由地追求我们对一个值得过的生活的设想。于是，并不令人惊奇的是，我们不仅应该把自由权包括在人权中，也应该把生存权包括在人权中，就像人权传统从一开始就这样做的那样。如果人权是对一种自主的和自由的生活的保护，那么它们就应该保护那种生活形式以及生命本身。但是，如果人权保护生命，难道它们不应该保证为了让身体和灵魂保持在一起而必需的手段，即某种最低限度的物质供给吗？既然单纯的生存（即让身体和灵魂保持在一起）过于单薄，不足以确保规范能动性，难道人权不也应该保证作为规范行动者也需要的闲暇、教育以及了解其他人的思想的渠道吗？

这就是上面提到的那个理由的核心。它所诉求的是我们对人的能动性的描绘，并论证说生命和某些支持手段都是人的能动性的完整部分。生命和某些支持手段是自主性和自由的必要条件。[305]通过利用这个必要条件论证，很多哲学家试图把福利方面的人权确立起来，或者至少试图表明这项权利同任何其他权利一样基本。[306]

为了享有自主性和自由，一个人就得满足某些必要条件。然而，并不是每一个必要条件（比如说，一个人被孕育）都进入了人权这个

类中。如果我们把每个必要条件都用权利的形式表达出来，那么由此构成的那个必要条件的链条就会失去控制，从而变得可笑。不过，通过把必要条件限制到“切近的”必要条件，我们就可以阻止这件事情发生，尽管我们由此也需要为“切近的”这个概念制订一个标准。自然权利的早期倡导者无疑是在努力为典型的人类行动者争取某些具有伦理价值的东西；不过，若不补充某些疑难案例，例如潜在的人类行动者、不属于人的行动者、胎儿、新生婴儿等等，那就是一项很艰难的工作。因此，作为确立上述标准的一个起点，我们可以认为，能动性的必要条件，只有在对于已经在发挥能动性的人类行动者来说是必要的时候，才是“切近的”。

我也想诉求这个必要条件论证；但我想我应该只去巩固它。自由权和福利权是“不可分割的”，这是当今的一个共同说法。[307]但是，这个说法也太弱，它所断言的是：若不享有福利权的好处，也就无法享有自由权的好处，反之亦然。不过，我们仍然可以把某些更强的思想表达出来。某些形式的福利从经验的角度来看是自主性和自由的必要条件，但也有一些形式的福利是逻辑上必要的：当我们说一个人具有自由和自主性的权利时，我们也是在说，他至少享有那些形式的福利。人权所依据的价值是与规范能动性相联系的价值。从这个价值中产生出来的规范当然禁止人们去攻击其他人的自主性和自由。但是，它所要禁止的东西不限于此。那个有关的价值就在于成为一个规范的行动者，按照上帝的形象被造出来的一个自我创造者。这个价值并不仅仅在于一个人具有未经开发、未被使用的自主性和自由的能力，而且也在于运用那些能力——不仅有能力变得自主，而且实际上也是自主的。与这个更加复杂的价值相联系的规范会处理未能成为一个行动者的其他方式。它会要求我们去保护另一个人（至少在这样做并不需要我们付出很大代价的时候），以免他失去自己的能动性；它会要求我们去帮助另一个人恢复他已经丧失的能动性，比如说，通过给残疾人提供方便或给盲人引路——当然也是在上述限定条件下。这一切都仅仅涉及享有自主性或自由的权利。福利方面的主张已经是这些权利的内容的一部分。那么，我们应该像通常那样把基本权利划分为“经典的”自由权和福利权吗？自主性或自由的权利又被划分在这两类权利中的哪一类呢？诸如生存权、财产权、追求幸福的权利、人身安全的权利、隐私权之类的困难的临界个案又属于哪一类呢？明智的回答就在于取消这个区分。

不仅如此，福利权就是一项人权。回想一下我此前就如何鉴定与人权相关联的责任承担者时所进行的讨论。[308]那时我说，帮助的能力在决定责任承担者上起到了一个重要作用（尽管不是独一无二的作用），这种能力可以随着环境的变化从一个机构转移到另一个机构，

比如说，在英国，从教会（在中世纪时期）转移到地方政府（在修道院解体后），然后断断续续地转移到中央政府（特别是在19世纪和20世纪上半叶），而在现在，在第三世界的艾滋病危机中，则转移到了富裕国家。帮助的能力不是决定责任承担者的唯一因素；例如得到允许的偏袒的领域也对责任和责任承担者施加了限制。

对贫困者进行帮助的历史暗示了两个结论。首先，在决定谁负有责任的问题上，帮助的能力无疑发挥了一个主要作用。其次，这项权利并没有把责任承担者限制到政府，也没有把权利拥有者限制到一个公民。对福利权的最合理的解释把权利拥有者和责任承担者都包含在内；福利权是我们每个人面对所有其他人而具有的权利。当然，在这种情形中，对权利持有者和责任承担者确实有着严厉的限制，不过，我们最好认为，这些限制首先来自帮助的能力和所允许的偏袒的领域。

这种普遍化有助于说明政府为何没有在实际上把福利权仅仅视为公民权。例如，加利福尼亚州近年来试图否认非法移民（以偷渡等特别恶名昭彰的方式成为不了公民的那些人）有权享受各项福利服务。1996年8月，时任州长彼得·威尔逊签署一项行政命令，终止了他们享受一系列广泛的福利待遇（其中包括产前保健、长期医保以及公共住房）的资格。[309]但是，他的命令并未到达否认他们应该得到紧急救助的地步。这位州长是在联邦法律的一项条款下来颁布其法令的，而这项条款使得所有非法移民都没有资格享受州和联邦政府的一切救济，尽管也有一些类似的例外；联邦政府法律也排除了急救和赈灾之类的服务。有一个明显的正当理由支持那些例外：存在着某些形式的援助，而只要一个人完全能够提供这方面的援助，他就有责任帮助任何一个迫切需要援助的人，不管这两个行动者是否像政府和公民那样相关联。[310]

很多作者坚持认为（这就是以赛亚·伯林的版本），“自由是一回事，自由的条件又是另一回事”。[311]若从字面上来解释，这个说法很明显，无须多说；当然，一个东西与其必要条件是有差别的。不过，在我看来，关键在于：在自由的情形中，这个区别被忽视了。这些作者暗示说，很多东西都在被偷偷摸摸地运入自由的概念中，其目的是为了利用自由在修辞学上的那种无可争辩的魅力。但是，我不是在把福利权偷偷摸摸地运入自由权中。它们是两个不同的权利。不过，此前我已经讨论了积极权利和消极权利的区分，[312]我的讨论表明，假若把人权限制到完全消极的关注，那么，甚至对于人权所依据的价值，我们也提不出一个适当的说明。自由已经具有积极的要素。

10.4 这项拟定的权利过于苛刻吗？

我通过人权的方法来描述福利权，会因为让那项权利变得过于苛刻就失败了吗？我几次使用“只要自己付出的代价很小”这个常见的限制性条款，但是，一个人所要付出的代价确有可能有点大，而他也不得不付出这一代价。而且，对方得到的好处确实也不如生命本身那么大，而一个人也不得不提供这一好处。这两个分界点究竟在何处呢？

不久前我说过，能力本身只是把援助的理由产生出来的一项考虑，对于施加于我们的要求，还有另一个限制，来自于所允许的偏袒的领域。这个限制仍然留下了这样一种可能性：在帮助贫困者方面，政府承受着沉重的要求，而通过征税，公民也承受着很大的要求，此外，仁慈也会直接对个人提出要求。

存在着第二个限制——从这项权利的内容中衍生出来的限制。贫困者可以用人权的名义来要求多少东西呢？联合国[313]以及几位哲学家[314]都声称这项要求是对一个“令人满意”的生活标准的要求，然而，依靠“令人满意”这个词的显著困难就在于：这个词的含义往往会随着时间和地点而变化。什么东西似乎是“令人满意的”可能也是相对于社会财富而论的。我们需要的是某个稳定的、非任意的、具有规范根据的标准。当然，按照基于人格的说明，存在着一个标准：分界点取决于规范能动性的切近的必要条件何时得到满足。这个分界点高于单纯的生存，但低于当今富裕社会特有的福利水平。诚然，对分界点的这种理解留下了很大一片中间地带，而就“规范能动性的切近的必要条件”这个思想而论，为了使之变得更精准，也还需要做很多艰难的解释工作。不过，这个思想向我们提供的初始的思想材料，没有社会在很多情况下不得不利用的思想材料那么贫乏。

主要的不确定性（在我看来最重要的不确定性）仍然是：我们有可靠的经验证据相信，在一场饥荒中，受到侵袭的国家仍然有充裕的食物让所有人活下来，只是饥饿者没有有效的办法获得食物而已。[315]我们也有理由相信，与采取其他形式的管理的国家相比，自由民主国家发生严重饥荒的可能性更小。[316]此外，我们还有理由相信，把食物火速运往饥荒地区往往只是一种临时采取的短期手段。在这些国家，为了进行长期的改进，往往就需要深刻的政治变化。导致这种变化发生是一项与福利权相关联的责任吗？生活得更好的国家因此就必须干涉其他国家的内政吗？将有一长串很好的理由表明为什么不应该或不需要进行干涉：干涉的结果可能是高度不确定的；所采取的手段可能很昂贵；等等。不过，在这里我们感兴趣的只是福利权的内容：这项权利的内容是否包含对其他人提出的一个初步要求——在必

要时帮助导致激进的政治变化？

为了回答这个问题，我们必须转到人权的作用——人权是要在拥有和运用规范能动性的能力这两个方面保护这种能动性。举一个极端（但一点也不异常）的例子来说：想想一个很穷的人，他生活的地方不断发生饥荒，他一家也都患上了慢性营养不良。在饥荒发生期间，食物援助在改变那个人的生活方面可能收效甚微。这种援助可能只是让他活到下一场饥荒发生，而且大概一直都会饱受慢性营养不良之苦。最不可能的是，在这种环境中，一个人能够上升到规范能动性的水平：没有教育，没有闲暇，没有希望，没有抱负，没有长远考虑。对于这样一个人来说，规范能动性所需要的就是纠正这些不足。在很多情形中，为了进行这种纠正，确实就需要实施激进的政治变化。如果人权既要保护我们的能动性能力，也要保护我们对这种能力的运用，那么与福利权相关联的初步责任有时就会包括对别国事务的政治干预。由此类推，这项责任可能也包括在本国导致激进的政治变化。当然，仔细掂量一下这个初步责任，我们就会发现用来约束我开始汇编的那份长长的清单的一切可靠理由。

福利权苛刻得令人难以接受吗？在我看来，非也。我提出的那一系列对立理由就是平衡这项权利的恰当力量。

10.5 不值得帮助的穷人

很多政治家和理论家强调说，应把福利援助限制到值得帮助的需求者（deserving needy）。（这个说法好于deserving poor，即“值得帮助的穷人”；亿万富翁可能需要从国民医疗保健制度中获得肝移植，而这是他能够得到器官移植的唯一来源。）实际上，一些哲学家把对值得帮助的需求者的限制写入权利的定义中。[317]如果他们是正确的，那么福利终究不能成为一项人权。这个限制不符合如下主张：权利拥有者的类必须是普遍的。如果福利是一项人权，那么看来我们就不能把应得引入权利的陈述中。

不过，在不放弃普遍性要求的情况下，我们确实有办法引入这个限制。即使我们不能把对“应得”的限制写入人权本身当中，应得仍然是引导行动的一项考虑，在发生冲突的情况下可以把这个考虑与权利相权衡。潜在地不值得帮助的人有很多：一个为了要求福利支持而故意怀孕的十几岁女孩，一个把所有钱都赌输了的赌徒，一个需要器官移植的严重吸烟者或饮酒者，一个对安全的性生活的警告无动于衷的艾滋病患者，一个在各种工作都可得到的情况下却害怕工作、只靠福

利生活的人。按照一个有所妥协的现代观点，吸烟、喝酒和赌博都是上瘾行为，惧怕工作、只靠福利生活的人与社会发生了疏离，等等。按照这个观点，我们都是牺牲者，不值得帮助的需求者的类是个空类。不过，安全的性生活不是一种上瘾行为；所有采取安全性行为的人也没有与社会相疏离。某些定期吸烟者的上瘾水平大概很低，因此是可以控制的。倘若如此，在应得和福利权之间就有了冲突。如何对二者进行权衡呢？如果惧怕工作、只靠福利生活的人被迫自立，那么个人和社会可能都会变得更好；因此，在某些情形中，比如说，在只靠福利生活的人被告知有合适工作的时候，我们就可以认为与那项权利相关联的责任被免除了。十几岁女孩为了要求福利支持而故意怀孕，这是社会可能想要阻止的事情，不过，在这种情形中，不太容易明白如何做到这一点，于是，不得已而求其次，政府可能就不得不继续这种支持。

福利与应得的冲突的最明显的例子显然就是如下例子：不值得帮助的吸烟者会因为得不到肺移植而死去。但是，为什么这个吸烟者不值得帮助呢？因为他所需求的东西乃是来自他自己的过错。因此，更为深刻的问题是："一个人所需求的东西来自自己的过错"这个事实应具有多大分量呢？过错肯定至少像一个打破平局的因素那样具有同样的分量。如果我显然不值得帮助，而你完全值得帮助，而医院却认为我们两人都对下一轮可得到的器官移植资源（某个活体肺）具有同等的主张，那么你就可以恰当地抗议说，医院决定优先性的方式是不公平的。因此公平的观念也发挥了作用并至少对优先性产生了影响，而慈善作为一个不可避免的平衡力量也会参与发挥作用。如果经过器官移植我还有三十年生机勃勃的生命，而你尽管值得帮助，却只有一年严重受损的生命，那么这个事实也应该具有一定分量。这样一来，福利权、一个人的应得以及最终所能获得的效益这三个因素的相对的道德分量是什么呢？

这个问题从未得到令人满意的回答，不过，所幸它不是我们的问题。我们的问题是：应得是否是一个要被用来权衡福利权的独立考虑，抑或它已经作为一个限制而被整合在那项权利中？按照基于人格的说明，规范能动性的能力以及对规范能动性的运用都具有重大价值，这一价值对我们提出了如下要求：不仅不要去摧毁规范能动性的能力和对规范能动性的运用，而且也要在某些限度内保护和促进它们。它们所具有的价值根本就不依赖于一个行动者的应得。在"在某些限度内"这个限定中所提到的"限度"没有（至少往往没有）被整合到对那项权利本身的陈述中（例如，想想看，我们促进他人福利的责任是有限度的，这个限度来自最终所能获得的效益的分量，或者来自所允许的偏袒的领域）。道理很清楚：为福利权打下基础的那些价值并

不是这些具体限度的根据。后者的根据位于道德领域中的其他地方，应得的根据也是这样。

10.6 人权、法定权利和联合国规定的权利

让我们再次看看《世界人权宣言》中的福利权。这次我们希望用更有批判性的眼光来看待它。《世界人权宣言》仅仅是劝告性的。它所宣扬的权利只是在1966年的两个公约（《经济、社会和文化权利国际公约》和《公民和政治权利国际公约》）被批准后才获得法律效力，而且也只是在批准国内部才获得法律效力。但是，所有这些权利，从基于人格的说明来看，实际上都是人权吗？即使我们表明有成功的道德理由把某项权利授予人们，这也不足以表明这样一项权利就是人权；富裕社会经常认为它们有很好的理由让其公民在法律上有权享有比人权所要求的福利水平更高的福利水平。可以有福利方面的（法定）权利，这些权利甚至很重要，不过，它们不是人权。

在《世界人权宣言》中，往往有一种显著但很令人遗憾的趋势：在人权的设置上不加批判地过于慷慨大度。在后来的权利文件中，这种趋势一般来说变得更加糟糕。第25条第1款断言，一个人有权“享有足以维护……自己和家庭的安康的生活标准”。它并未说“某个最低限度的安康水平”，而且，“安康”这个术语本身就过于大方：“安康”涵盖了所有从最低到最高的生活质量水平。第24条貌似有理地宣称有“一个享有休闲的权利”，但接着又难以置信地把“定期带薪休假”也包含在这项权利中。尽管某种闲暇对于规范能动性来说是必要的，带薪休假肯定不是必要的。（顺便说说，第25条第1款用一种极为罕见的“吝啬”做法把福利权限制到值得帮助的穷人；该条款规定，一个人的需要必须归咎于“他无法控制的环境”，因此让联合国陷入不久前提到的矛盾中。）

联合国也把正义一揽子地包含在人权中，这种做法也很可疑，尽管（我应该说）与其说这种做法过于慷慨大度，倒不如说它含混不清。《世界人权宣言》不仅包括程序正义，也包括分配正义和公平。不只是联合国采取了这种做法，很多哲学家也这样做。[318]但这就是我此前试图挑战的一个假定。[319]那时我论证说，不论是人权传统还是牢固的伦理直观，都把程序正义视为一项人权（比如说，享有公正判决的权利），但并不认为正义的所有其他领域也属于人权。我们目前的论题（福利权）倾向于加强这个观点。第23条第2款宣称人们有同工同酬的权利——这是一个公平问题。第23条第3款又补充了一项享有“公正而有利的报酬”的权利。[320]不过，想象一下，在一个很大

的跨国公司中有两个得到高薪支付的管理人员，他们得到同样的报酬，尽管其中一位比另一位工作得更努力、更负责任，于是就抱怨没有得到更多的报酬。这里有一个真正的公平问题，但大多数人都不愿承认这两位得到高报酬的管理人员的人权因此就受到了侵犯。基于人格的说明对此有一个解释：人权与某种最低限度（对于能动性来说接近于必要的那个最低限度）有关。人权对物质资源的要求有一个切断点，而正义的要求并没有这样一个切断点；或者说，如果当社会达到了很高的富裕水平的时候正义问题就消失了，那么这两个切断点至少就不是同样的。

在我看来，《世界人权宣言》中有几个很可疑的条款。如果我在这一点上是正确的，那就留下了我接下来要考虑的一个问题：如果可以在这几个条款上做点事情的话，那么应该做什么？

第三部分 应用

第十一章 人权：在哲学和国际法领域中的差异

11.1 基于人格的说明的相关应用

在第一部分中，我对人权提出了一种基于人格的说明。在第二部分中，我阐明了三种较高层次的权利：自主、自由和最低限度供给。在第三部分中，我将通过有选择地论述某些较低层次的人权来进一步澄清前面的论述。

11.2 哲学理论与法律实践之间的弥合

对于从一位理论家的慎思中出现的人权清单和法律中所供奉的人权清单之间的偏差，我们既不应该感到惊讶，也不应该特别感到困惑。当然，如果这种偏差很大，那么我们可能就会开始怀疑理论或者怀疑法律。如果它不是那么大，我们就仍然需要对它加以说明，仍然需要决定理论和法律哪一个处于更好的秩序，或者是否二者都处于足够好的秩序，也许因为二者具有不同的职能。

我将着重考察下面两种人权清单所存在的差异：一种是最佳的哲学论述，另一种是国际法中最为权威的宣言。基于某些明显的理由，我不得不将基于人格的说明视为最佳的论述。

人权的国际法深受自然法传统和启蒙运动的影响。但是，在20世纪重要的人权宣言中，理论痕迹并不是很明显。在1966年联合国大会通过的《经济、社会和文化权利国际公约》以及《公民和政治权利国际公约》（由于1948年的《世界人权宣言》仅仅具有劝告性的效力，这两个公约旨在赋予《世界人权宣言》法律效力）的前言中，都包含着这样的条款，“承认这些权利是从人的内在尊严中推衍出来

的。”[321]因此，在这里我们也同样可以说这些权利的基础是人格，尽管人格这一观念的确切含义还没有得到充分说明。事实上，上述条款是在这两个公约中唯一的理论姿态。它们很少注视相关的理由或辩护，这也是国际宣言的一个一般特征。[322]

以上观点并不是一个批评。因为不纠缠于辩护工作是法律中的一种正常现象；不同群体，尤其是不同的文化群体，都有可能同意存在着人的尊严这样一种东西，在很大程度上也会同意权利是从人的尊严中产生出来的，但他们对“尊严”的确切含义却可能有不同的理解。因此，在“人的尊严究竟是什么”的问题上保持沉默往往是明智的，而且，尽管基于人格的说明事实上对这个问题提供了最佳的实质性说明，它也同样应该在背后保持沉默。但是，这个合理的思想却与本书的同样合理的驱动性思想处于一种紧张关系中，那就是：为了避免对人权提出几乎没有标准的主张，我们就必须对人权是什么提出一个更为充分的实质性论述，并接受这种论述的指导。这两个思想并不是相互矛盾的信念；但是，尽管二者的确存在紧张关系，我们必须看看如何同时持有它们。

11.3 从基于人格的说明中出现的人权清单

按照我的论述，人权有两个根据：人格和实用性。人格原初性地产生出诸种权利；实用性在必要的时候则赋予这些权利以一个充分具体的形态。

从一种充分发达的人格的观念中，我们应该能够把所有的人权推衍出来。首先，我们拥有一种自主权。在私人生活中，这意味着，只要我们有能力就我们自身的事情做出主要决定，父母和老师（甚至一般意义上的所有权威人士）就不应该使我们屈从于他们的意志。在公共生活中，自主权则产生出了下面一种权利，即在政治决策过程中拥有某种形式的平等话语权。即便是无比仁慈的独裁者也会倾向于侵犯我们的自主性；因此，在当今，几乎没有任何威权统治能够被辩护为是正当的。因此，需要很多类型的人权来保护我们的自主性，因为自主性是构成能动性的两个基本要素之一。

另外，我们拥有生存权和某种形式的安全权。我们拥有一种不被折磨的权利。对于能动性的某些必要条件，同样需要很多类型的人权来确保。

因此，在追求我们的主要目的时，我们必须应该能够免于外部干涉。我们必须有信仰的自由，有享受各自生活的自由，有形成我们各

自所需的个人关系的自由，有努力实现自我理解方面的某些基本形式的自由，有创造艺术作品的自由。除此之外，我们还必须有自由去告知其他人我们所坚信的东西，有自由将我们的艺术作品展示于众。由此，表达的自由应该双倍地得到保护。表达的自由应该得到保护，是因为我们需要它，以便能够有效地决定我们的生活目的。不过，尽管艺术能够以这种方式帮助我们看清我们生活的目的，但它却并不能总是扮演这一角色；即便如此，艺术也应该被保护。艺术可能不仅对于我们慎思一个好生活而言是必要的构成要素，而且也可能是我们拥有一个好生活的构成要素。因此，必须有一系列广泛的自由权，因为自由是能动性的另外一个基本要素。

由此，不足为怪的是，有一些权利横跨自主权、福利权和自由权这三种主要的权利范畴。例如，我们拥有某种程度的隐私权，因为如果缺乏一定程度的隐私，我们就不能用一种充分安全或舒适的方式来自主地决定我们自己的目的，追求其中的一些目的。另外，如果避难国外对于保护我们的生活或者我们的行动者身份来说是必要的，那么我们就拥有一种避难权。

当然，这仅仅是一份人权清单的开始。还有更多的人权，而且，即便是我已提到的那些人权，也需要进一步的考察。另外，当我们试图进一步考察这些权利的时候，就会出现我们所熟悉的那个问题：某个人的权利是否与其他人的权利相容？不过，这个简要的论述，对于在某种程度上理解我所提供的人权清单已经足够了，而且也可以说明这些人权为什么能够被列入这份清单。

11.4 当前的法律清单：公民权利和政治权利

我打算考察的其他人权清单基本上就是在联合国的三个主要人权文件中出现的清单：《世界人权宣言》（1948年）、《公民和政治权利国际公约》（1966年）以及《经济、社会和文化权利国际公约》（1966年）；我也将考察下面三个区域性的文件清单：《欧洲人权公约》（1950年）、《美洲人权公约》（1969年）以及《人权和人民权利非洲宪章》（1981年）。不过，我也会偶尔引用其他国际文本中的例子。

让我们首先考察对公民权利和政治权利提出的主张。我的清单与联合国文本中的清单存在着明显差异。从我提出的论述的观点来看，其他人权清单中的多数条款是可接受的，但也有一些条款是不可接受的，而且，还有许多条款至少是存在争议的。

一、不可接受的情形

《公民权利和政治权利国际公约》声称："任何为战争目的所做的宣传都应被法律所禁止。"（条款20.1）让人不清楚的是，这怎么能够成为一种形式的权利呢？它否认了一种自由，即宣传战争的自由。似乎没有任何与人格相关的议题能够为这个禁令提供辩护。而且，按照对人权的任何论述，这一禁令是一个令人难以置信的主张。一个人为正义战争所作的呼吁也应该被禁止吗？关于这一问题，《非洲宪章》也提供了一个相关论述：所有人都拥有"国家及国际和平和安全方面的权利"（条款23.1）。[323]应该存在一种集体安全权，这种说法是合理的；这样一项权利可以被认为是植根于人身安全的个体权利之中。不过，如何理解和平权呢？一个为了抵制侵略而进行自卫战的国家是否侵犯了其公民所具有的权利呢？这种令人难以置信的权利主张体现了这些国际人权宣言的起草者们的一种往往是很显著的倾向：他们倾向于把实际上仅仅是抱负的东西安装到这些宣言中。因此，像和平这种有价值的抱负并不属于人权。按照我的论述，这种抱负将不会被视为权利，而且，也很难想到合理的理由将它们论证为权利。

1965年在联合国大会上通过的《关于消除所有种族歧视形式的国际公约》，在重述那个基本上是标准的东西（无争议的公民权）的过程中，还引入了"继承权"（条款5.D.vi）。这并不是"一项关于物品遗赠的权利"，而是"一项关于取得遗留物品的权利"；在前一种倾向中，一个人有可能选择行使这项权利，也有可能选择不去行使这项权利。不过，继承权的主张同样是令人难以置信的。一名知道他的子女们能够通过自身努力照顾好自己的富翁，如果将他的钱财捐赠给慈善事业，这是否侵犯了他的子女们的权利呢？即使继承权不是被解释为潜在继承人所具有的一项要求权，而是被解释为立遗嘱者所具有的一项自由权，它同样是高度可疑的。假设一个政府决定不允许物品在代际之间转移，只允许各代通过自己的努力去获得物品，且假定这个政府能够提供充足的福利供应，那么，这是否会侵犯任何人的人权呢？在这种情况下，不管是按照我的论述，还是从直观上看，都没有侵犯人权。当然，这可能会导致社会效率的降低，但这是另一个问题。而且，这种情况也没有侵犯财产权，如果硬要说是侵犯了一种财产权的话，那也仅仅是限制了财产的一种转移。

《世界人权宣言》尽管已经相对受到约束，也仍然有一些高度模糊的条款。它断言每个人都有一种保护自己的荣誉和声誉免受攻击的权利（条款12），这一主张在随后的一些文件中也被反复提及。[324]但问题是，能够存在这样一个普遍的权利吗？任何一名作家都不具有

免于接受声誉审查的权利，一个声誉恶贯满盈的人也不能期望自己免于被曝光。至多可以有一种完全不同的权利，即纠正诽谤的权利。尽管纠正诽谤的权利在许多国家是一种法律权利，但是，这项权利是否能被视为人权也是值得怀疑的。它所关系到的是公平问题，而不是人权问题，正如我早先所论证的，这两种问题是不同的。[325]

《世界人权宣言》还主张我们拥有在自己国家境内迁徙和居住的自由（条款13.1）。[326]是否存在一项居住的自由权呢？只要合适的教育、充足的物质供应和接触艺术的机会等基本的生活福利设施能被提供，即便一个人被要求生活在一个特定地区，他的人格似乎也没有受到威胁。当然，有些人喜欢生活在海边，有些人则喜欢靠山而居，有些人喜欢生活在城市，而另一些人则喜欢乡村；而且，由于一个人生活的地方本身就可能是他的生活质量的一个重要构成要素，因此似乎只能按照某些最强的理由才能限制选择居住地的自由。但是，影响一个人的生活质量的东西有很多，它们很少能被确认为一项人权。例如，可以稍微虚构一下五十年前的巴西。沿海地区，尤其是沿海城市，都受到了严重污染，但富饶而美丽的内陆地区却是人烟稀少。巴西政府决定开放内陆以便吸引移民，第一步便是修建一个深居内陆的首都城市巴西利亚。不过，久居沿海的居民不愿意移居内陆，政府也不愿意强迫他们迁居内陆，因为这样会破坏很多家庭和友谊纽带并扰乱一些稳定的期望，等等。但另一方面，大量的国外移民不断拥入到里约热内卢，以至于超出了城市的容量；这些外来移民不断被告之必须落脚内陆。让我们假定，巴西利亚已经具备我刚才提到所有基本的生活福利设施。让我们再假定，这些国外移民可以在巴西利亚市区和其周边的乡村之间进行选择。这一地区风景优美，生活舒适，并有免费而便捷的交通通往里约热内卢和圣保罗。之所以做这些补充，仅仅是为了论证的需要。当然，即便如此，某些外来移民仍然会偏爱生活在沿海而不是内陆，且由于这一选择，他们进而也不会得到他们想要的一切。但是，这样一来，生活就难以提供一个人想要的一切，因此肯定也不存在一种尽最大可能满足某个人偏好的人权。

这一政策是否会侵犯一项人权呢？它最有可能侵犯的权利是自由。但是，并不是每一种阻止某人获得其欲求之物的“强制”（比如对停车地点的限制）都会侵犯自由。对于一种值得过的生活而言，一个人想要居住的地方，与他想要停车的地方相比，要重要得多。但是，如果摆在某人面前的两个选项对他过一种值得过的生活来说提供了平等的前景，他却被否决在它们之间做选择，那么，不论他被要求选择哪一个选项，都很难说这是对一项人权的违背。

正如我所说，上述巴西的例子是虚构的。但是，有一些真实的强

制，如经济上要求生活在某个特定地方的强制，有可能违背一项人权，或者至少接近于违背一项人权。这种情况自古有之。不过，最有趣的例子是在不久的将来可能会发生的例子，因为它们将会成为刻意的政治选择的一个后果。随着欧盟引入统一的货币以及不同税率之间的协调，失业水平就会成为欧元区的成员国用来管理经济的主要手段。如果为了迫使劳动力迁移而固定福利水平，那么一名希腊工人就会说，他将不得不迁至德国。但在德国，由于语言的差异和当地居民的敌视态度，这名希腊工人在政治决策过程中有可能毫无发言权。这样，他将不得不屈从于一套法律，但在这套法律的制定中却没有平等的发言权。这开始产生那种将会支持一个主张（一项人权已经受到侵犯）的情形（当然，对于这种情形，还需要说很多东西）。这种情形将不同于某一希腊工人仅仅是从农村迁至雅典的情形，也不同于我虚构的外来民只能迁居内陆、而不能迁居沿海的巴西的例子。因此，这个例子并不能支持《世界人权宣言》所主张的那种一般而论的权利。

二、存在争议的情形

在主要的国际文本所规定的一切公民权利和政治权利中，其中最有可能对我的论述构成挑战的是归入“法律面前人人平等”[327]这个总标题之下的那些权利。这些权利是这样存在于《世界人权宣言》中的：

第7条：法律面前人人平等，人人有权享受法律的平等保护；不受法律的任何歧视……

第8条：当宪法或法律赋予一个人的基本权利遭受侵害时，任何人都有权要求合格的国家法庭对侵害行为做出有效的补救。

第9条：任何人都不得遭受任意的逮捕、拘禁或放逐。

第10条：人人都拥有完全平等的权利得到独立的、公正的法庭的公正的、公开的审听……

第11条：（1）凡受刑事控告者，在未经证实有罪以前，有权被视为无罪。

（2）如果一个人的某一行为或疏忽，在发生之时没有

被视为刑事犯罪，那么随后也不应被视为刑事犯罪。

在《公民权利和政治权利国际公约》中，这些条款得到了更为详实而可行的论述，例如在14条中：

3.任何人在面临犯罪指控的判决之前都应具备如下基本的平等保障：

（1）有权要求相关机构或个人以他所熟悉的语言及时而详细地向他告之他所遭受的指控的性质和原因；

（2）应被赋予充足的时间和各种设施，以便准备他的辩护和跟他所选择的辩护律师进行沟通；

（3）应得到按时审判；

（4）针对他的审判必须在他在场的情况下才有效，而且要么是由他本人对自己进行辩护，要么是通过他自己指定的法律援助者为他进行辩护；

（5）法庭要对目击指证人员的言辞进行既往考察和当下考察，而且，法庭在选择目击指证者和对他们的言行进行考察时，要本着无罪推定的原则；

（6）在法庭上，被指控者若不能理解相关语言，或者不能运用相关语言，应有权得到免费的翻译援助；

（7）不能以任何强迫形式要求被指控者做不利于自己的证明或自证其罪。

6.……任何人，如果受到了法律误判（即不正义的判罚），都应得到补偿。

按照我的论述，上面提到的大部分条款都明显属于人权，但我也倾向于认为，其中某些条款并不属于人权，尽管这些情形并不像我先前称为“不可接受”的情形那么简单。

我们可以完全合理地认为，当我们的人权遭受侵犯时，我们拥有一种“二阶”的人权，以便对其进行补救。人权意在保护我们的人格，因此我们不仅可以宣称其他人不应侵犯我们的人格，而且还可以宣称在我们的人格保护中，社会应以某种方式施以援助。我们同样可以合理地认为，我们拥有一种不被任意逮捕、拘禁或放逐的人权；在基于人格的说明所指定的“自由”的意义上，任意的逮捕、拘禁或放逐是对我们的自由的极端侵犯。而且，在被证明为有罪之前，任何人都有一种权利（人权）被假定为是无罪的；如果一个人事先被假定为有罪，进而遭受到了相关措施的处罚，例如自由或财产的严重丧失，那么，他过一种自主生活的能力就会受到严重削弱。当然，并不是一切有罪

推定的情形都会导致人格的削弱，但是，很难把削弱人格的情形和没有削弱人格的情形明确地区分开来，道德规范和公民法所需要的那种简单性很可能会导致一个总体上的无罪假定。

但是，有一个一般的要点需要在这里再次提及。从某件事情是一个正义问题或公正问题，是不能推出它也是一个人权问题的。在这一点上，在我的论述和某些国际法之间有着明显的冲突。在某些国际法学者笔下，正义的范围与人权的范围似乎是等同的。[328]但二者明显是不同的。人权并不穷尽所有正义或公正的领域。关于这一点，可以回想一下我此前提到的例子。[329]如果你在公共汽车上逃票，因为你知道这样做并不会给任何人带来任何伤害，而公共汽车上的其他人都交了车费，那么，在这种情况下，你并没有侵害车上其他人的权利，但明显的是，你的行为是不公正的。如果我们是即兴玩扑克，你用了一副带有标志的扑克牌，尽管你的这种行为是不公正的，但你并没有违背我的人权。这也说明了为什么程序正义在历史上被视为一个人权问题，但几种形式的分配正义却没有被视为人权问题。程序正义保护我们的自由。分配正义，尽管很重要，但往往不会对我们的人格产生影响——当然，前提是，与人权相关的最低限度供给已经得到尊重。事实上，由于大部分社会的大部分人几乎不与警察或法庭打交道，他们的利益更多地是受到分配正义问题的影响，而不是受到程序正义问题的影响。不过，即使正义问题不是人权问题，它们在我们生活中也可能极为重要。

因此，如果我们想说某些人权是建立在正义的基础上，那么我们就不得不说明对正义的哪些考虑构成了人权的基础，哪些不能构成人权的基础。一种可能的回答是我的回答：按照我对人格的说明，构成人权之基础的那些考虑是人格方面的考虑。但是，在我刚刚引用的那些公认权利中，并不是所有的权利都可以在基于人格的说明中找到一个理论根据。例如，针对不正义的判罚所给出的补偿的权利就不可以。在一个提供恰当福利供应的社会中，不对遭受不正义审判的人进行补偿，并不能削弱这个人的人格。不过，一直以来，有一个完全不同却极为有力的理由支持这种补偿，这一理由就是正义的要求。不过，在这种情况下，相关的理由是受害者的应得，而不是对受害者人格的保护。

表面上看，对于要求公平程序的拟定权利，也有一个类似的理由拒斥其中的某些其他权利：例如，被指控者及时而详实地获得相关信息的权利，被指控者应具备充足的时间准备其辩护的权利，被指控者不应被强迫做不利于自身辩护的权利，等等。当然，这些保证是有一个很强的辩护理由的——它们的根据在于正义或公正。确实，当一个

人因为犯罪而受到审判时，他的自由或人格的某个其他要素就会受到威胁，此时，那些程序性的保证就可以被视为是对人格的保护。但是，并不是所有指控都会导致自由的丧失——在某些情形中，最严重的处罚可能是可负担的罚款或一种缓刑。但是，正义和公正将仍然处于受威胁的状态，因此那些保证仍然保留了它们的理论根据，即使没有任何人格方面的要素受到了最轻微的威胁。只要我们接受了这条思路，那些保证的理论根据就是正义本身，而不是更为具体的人权。接受这条思路并不会因此而导致任何表达能力的丧失。我们并不需要借助人权或权利的语言去指定公平的法律程序，而且，一代又一代的哲学家和法学家在没有这种语言的情况下已经设法把必须说的东西说了出来。这种做法也不会导致道德能力的丧失。支持这些程序的理由是：它们显然是正义问题。除了正义外，它们还需要什么更强有力的支持吗？人权一直在以这样一种可疑的方式扩展，因为我们都希望兑现一种权利话语的力量。但为什么不去保护和恢复正义话语的力量呢？有人认为，由于我们认识到权利在道德上极端重要，我们就必须把所有道德上极其重要的东西都变成一种权利，这种想法是极其错误的。

不过，这种思路只能偶然取得成功。在我看来，它成功地威胁着要求对不公正的审判进行补偿的拟定权利。但是，它并没有威胁要求公平的法律程序的其他权利。这些其他权利最初是作为对自由、自主性以及作为行动者而生活所需要的物质基础的保护而引入的。它们被看作是用来抵御政府专断行为的防护栏。它们意在抵制非法致死、非法囚禁以及对财产的非法征用。被指控者所具有的及时获得相关信息并具备充足时间为自己准备辩护的权利，显然是对那些否认自由的专断行为所进行的防护。被指控者不应被强迫自证其罪的权利，则是对威胁和折磨的防护，因为威胁和折磨能够削弱自主性。对某些犯罪行为的处罚并不涉及自由的丧失或破坏性的财产征收，这一点无关紧要。人们不得不期盼在规范上存在某种简明性，无论是法律规范还是道德规范。在历史上，人们引入这些权利的动机是保护人格。[330]不过，需要再次强调的是，并不是国际公约中所宣称的所有要求公平的法律程序的权利都能以这种方式得到捍卫。例如，对不公正的处罚进行应有补偿的拟定权利就不能用这种方式来捍卫。

对我的这一结论有一种可能的反对意见。那些国际公约的制定者们或许也会说（正如我所说的那样），构成权利之基础的那些正义方面的考虑是“人格”方面的考虑。不过，他们或许想要采纳一个比我对人格的解释更为宽泛的解释。就像大部分的国际文件所做的那样，我们应该将重点放在人的尊严这个概念上。如果一个人被指控犯罪并遭受了法庭的不公正对待，即便在遭受这种不公正的处罚后他也没有得

到什么补偿，某些国际公约的制定者可能也会说，这个人作为一个人的尊严并没有得到尊重。因此这个人的人权（而不仅仅是他的法律权利）就受到了侵犯。那些程序性的保证，包括补偿权，旨在界定这样一个问题：在法律的语境中用人所具有的尊严来对待某个人到底是怎么回事。因为这个缘故，国际公约的制定者们或许会说，这些程序性的保证可以被恰当地看作是人权。在他们看来，逃票和在扑克牌中作弊的确都是不公正现象的足够真实的例子，但是，它们与得不到法庭的公正审判的情形完全不同。后一种不公正对我们的生活来说是如此根本，以至于对它的防护就是给予我们以人的尊严的那种东西的一部分，而对逃票和扑克牌作弊这类小事情的防护就不是。

我在这里赋予国际公约的制定者们的提议在如下意义上就类似于我的提议：我们都将人权建立在人的尊严的基础上。不过，我的论述所强调的是人，而且这里的人是被视为“规范行动者”而得到理解的。人的尊严于是就可以被认为是来自于我们赋予我们的规范能动性的那种价值。这也说明了为什么我的论述更有限制性：人权必须是对能动性的某个要素的保护。那些国际公约的制定者们的论述，至少按照我对这种论述的设想，则把重点放在尊严那里。它把人的概念看作是一个更加直观的概念：我们作为人的尊严所包含的东西可能多于能动性的各个要素。但是，问题正是来自于对“尊严”这个概念提出了过于灵活的理解。如果尊严不是用我的方式来理解的，那么应该如何理解它呢？回答这个问题的一个有希望的起点是“尊重人”这一密切相关的概念。按照所有人对这个概念的理解，道德观点就在于平等地尊重所有人。这并不要求平等地对待所有人，例如，不要求一个人像对自己的孩子一样对待陌生人的孩子。而是在我们的慎思中要给予所有人以某种形式的平等考虑，当然，哪一种形式还需要进一步加以说明。阐明“尊重人”这一观念的一种显著的方式是康德的方式：每个人都应被视为目的，而不仅仅是手段。但是，不管我们如何阐明康德的进路的细节，总体上说它对我们不会有什么帮助。康德的路子是要详细说明对人的尊严的一种理解，这种理解将构成整个道德义务的基础。如果我们采纳这种理解，人权就会膨胀到无所不包的地步，这是一个与我们的直观格格不入的结果，因此我们必须加以避免。

我们不希望把逃票和扑克牌作弊的例子算作侵犯人权。借助于这两个例子，我们或许可以修正上面提到的最后一个建议。在这里，我们可以把侵犯人的尊严的两种情形区分开来：一是微弱或轻微的侵犯，二是主要或严重的侵犯，逃票或扑克牌作弊的例子有可能属于前者。但正如我们已经看到的，这种区分实际上也没有什么帮助。我们也不应该扩展人权的范围，使之涵盖一切严重侵犯人的尊严的领域。例如，某一丈夫可能在婚后对妻子一直冷淡漠视，以至于导致妻子郁

郁寡欢。在这种情况下，丈夫有可能做了一件在道德上极为错误的事情，但他并没有侵犯妻子的人权。一个财团型政府可能实施了一种不公正的物品分配，因此忽视了大部分民众的实质性利益；但是，如果民众中的每一个人都获得了他作为一名行动者所需要的（至少是）基本的生活供给，那么这个政府就没有侵犯任何人的权利。因此，将所有严重的道德错误甚至所有实质性的不正义都视为对人权的侵犯，这是极其不符合我们的直观的。

我们所需要的不是在严重侵犯人的尊严的和轻微侵犯人的尊严之间的区分，而是在根本的侵犯和非根本的侵犯之间的区分。不过，除了我用来阐明人的尊严的“基本”特点的那种方式外，还有什么很有根据、切实可行的论述吗？我们不能让“尊严”的概念流于当前的那种弹性状态或直观状态，因为除非我们已经有了判定“人权”这一术语是否得到正确运用的可容忍地清晰的标准，否则这个术语就会像它今天的样子那样仍然处于名声不佳的状态。[331]

三、可接受的情形

尽管存在一些不可接受的例子和存在争议的例子，但我们在《世界人权宣言》中发现的大多数人权主张，正如我此前所说，完全是可接受的。其中部分的原因是，《世界人权宣言》比较简洁，并没有过多详述细节问题，而且，它对经济权利、文化权利和集体权利提出的主张都比较有节制。我一开始提出的人权清单仅仅包括一些最明显的权利，还需要进一步的填充。我希望将国际公约中的许多条款添加到我的人权清单中。不过，在这里我只提及一个条款，即《世界人权宣言》15.1条：“人人有权享有一个国籍。”这是一个有说服力的条款。每个人都必然生活在某个国家的边界之内。如果一个人不能投票表决，那么他就缺乏那些边界内的政治生活所允许的那种唯一的自主性。国家是保护个人安全的主要机构，等等。不错，在某些国家中，即使一个人不是该国公民，他也能够投票，并享受政策和军队的保护，但是，只有公民身份才能确保这种享有权。因此，“人人有权享有一个国籍”是一个有说服力的说法。

11.5 插曲：论国际法的目的和地位

我刚刚做的工作（考察我的人权清单同主要的国际公约中的人权清单的差异）或许被认为在各方面都是错误地进行设想的。那些国际公约的制定者们和我难道不是有着不同的目的吗？我在试图理解一项人权究竟是什么；我在尝试给人权这一术语提供一个足够明确的含

义，以便把它清晰而有益地补充到我们的道德反思和政治反思中去。在两次毁灭性的世界大战之后，那些国际人权公约的制定者，为了规约国家行为及其权力，尝试建立一套基本法典，他们坚信对人权的提升有助于提升和平。[332]这无疑是一个极为重要和极为崇高的理想。而我的目的充其量也就是对他们的那个宏伟目的的一个贡献。不过这也表明，对于达成一份有限的、具有无可挑剔的语义凭据的人权清单，公约的制定者们并不感兴趣。他们对一份更充足的清单感兴趣，并认为这份清单越充足越好；他们主张这份人权清单应该成为一个冲破文化、信仰、国家边界和权力争斗的共享标准，或者至少希望它能够成为这样一个标准。于是，人权公约的制定者们就在没有太多顾虑的情况下使用“人的尊严”这一极为模糊且未被充分界定的概念。[333]不过，这个概念的模糊性在一个重要的方面无关紧要，事实上甚至是一个优点，因为不同的文化可以按照这个概念去理解不同的东西。他们的人权清单已经成功地跨越至少一些国家边界，而且总的来说一直是向善的一种实质性的力量。尽管事实表明他们的清单上的权利在严格意义上说不都是人权，但一旦被纳入到法律条约中，那些权利就变成了基本的国际法权。这是一种难以轻视的地位。

此外，难道国际法对人权没有它自己的完全连贯的理解吗？我已经说过，我们急需一个标准来判定对“人权”这一术语的运用何时是正确的、何时是错误的。但是，难道国际法没有以某种方式提供这种标准吗？国际法并没有像我那样通过把更多的规范性的实质放入人格的概念中来提供这样的标准。不过，它按照承认规则的本质为这种标准添加了更多的内容。存在着各种各样的程序，在得到进一步的推进后，这些程序就会在国际法中把一项人权确立起来。例如，一个一直警示自然环境不断退化的国际群体有可能主张，人们有一种生活在健康环境中的基本权利。其他群体，如国家中的地区性组织，如果感受到类似的威胁，就会将一个类似的权利包括进他们的宪章或公约中。通过这种方式就可以把一种达成共识的公平措施发展出来。之后，联合国的某一委员会，如联合国人权分会，就有可能更充分地界定这项权利，并在一套草拟性原则中把它体现出来。如果事情只是进展到这个地步（在我看来事实上也是如此），那么有些人或许会说，享有健康环境的人权，尽管还没有被明确地建立起来，已经开始出现在国际法中了。什么时候这项权利已被确立起来是一个判断和约定的问题。比如说，如果联合国大会用一种劝告性的方式从分会中采纳了某些草拟性原则，那么这项权利的存在状态就得到了强化。如果联合国大会将这项权利纳入某个得到广泛承认的国际法公约，那么人们可能就会说，在这种情况下，这项人权最终就确定下来了。[334]

即便如此，也不应该低估我在本书中的计划。许多人仍然有待于

确信支持人权的理由。存在着一种关于整个人权话语的犬儒主义：人权话语本身具有致命的可塑性，但在权力政治中，它却被当作一种武器来使用。某些政府认为经济权利和社会权利要优先于古典的公民权利和政治权利。另外一些政府则认为某些群体（例如一群人民、一个民族、一个文化）的权利限制了个体的人权。某些人权主张到底具有多么牢靠的基础，对这个问题是有很多怀疑的，而且不是毫无根据。参与发展人权事业的一种方式，就是尽我们所能对人权提出思想上强有力的论证。

对于上面提到的这项工作，我们不能寄希望于国际法。事实并不是这样：在过去五十年左右的时间里，国际法庭的相关条约和决定都已经足够健全，因此它们现在能够明确地告诉我们某个人权是否存在、其内容精确地说是什么。国际法庭的决定的最有权威的来源是国际条约，我们必须能够询问那些条约中的人权清单本身是否是正确的。国际条约提供了就那个论题进行论辩的措辞：清单中某一条款是可接受的，当且仅当可以把它从“人的尊严”这一观念中推衍出来。但是，恰恰是“人的尊严”这一观念亟须得到进一步的澄清。在一项假定的人权出现的各个阶段进行的推理已经很有说服力吗？人们对某些所谓的公民权的广泛质疑，对某些福利权的过分铺陈的广泛反对，对整个群体权利的怀疑，都有一种理性力量，而仅仅通过表明这些权利出现在国际条约中，是不能抵抗这种力量的。国际法的部分雄心是要把独立存在于实证法中的权利包括进来。因此国际法方面的律师就需要把握这些人权的存在条件。2004年，一群在北极地区以捕猎海豹为生的因纽特人，希望美洲人权委员会能够给他们一个公正判决，因为在他们看来，美国作为全球变暖的巨大推动者威胁到了他们的生存。[335]因纽特人和其他群体（例如，生活在热带珊瑚岛附近的居民和生活在喜马拉雅山高雪地段的居民）都声称这个问题不仅关系到长远的环境政策，也关系到人权的侵犯。这些极其困难的案例最终可能不得不诉诸国际法庭。法官们将有什么材料来审断这些案例呢？我们的希望是，通过让“人权”这一术语成为为它确立一个固定用法的过程的一部分，国际法将有助于克服这个术语在含义上的不确定性。但是，这件事情不是国际法庭的法官们通过用法令来判决因纽特人的案例之类的案例就能发生的；没有人会去遵循这种做法。他们的决定将不得不用可靠的理由来支持。

国际条约无论如何都不可能是国际法的唯一依据。《国际法庭规约》宣称（第38.1条），在处理它所接受的纠纷时它将援引下面这些东西：（1）条约，（2）国际领域中的惯例法，（3）被文明国家所承认的一般性法律原则，将其作为“辅助手段”，（4）法庭判例，以及（5）最有资历的公共人物（如专家）的意见。某些法律学者还进

一步补充如下内容：（6）人性方面的考虑（例如，尤其是出现在各大公约序言中的那些基本原则，其中最著名的就是“人的尊严”这一原则），（7）强制性规范（ius cogens，也就是说，并不依赖于国家之间的同意的基本原则，最易于联想到的就是“自然法”这一观念），以及（8）合法利益。[336]些来源有所重叠。一些甚至有可能坍缩为另一些；例如，有可能可以把任何强制性规范看作一种特别基本的习惯法。[337]即便如此，一个愿意考虑专家意见、人性因素或强制性规范的国际法庭，也会被促使去严肃考虑正义方面的基本考虑、“人的尊严”的含义以及正义与权利是如何相联系的。国际法庭的决定并不是回答我所提出的问题的一个取舍；毋宁说，那些决定要求回答我的问题。

尤其是，那些决定要求我们对“人的尊严”这一观念有一个更为充分的理解。我已经说过，对这个观念提出如此宽泛的解释（例如，当试图按照这个观念来把握道德观点本身时，把它解释为“尊重人”），以至于人权侵占了整个道德领域，这将是一个错误。如果某人想要一种介于这种过度宽泛的论述和我的那种相对狭隘的论述之间的东西，他就必须把那个东西鉴定出来并为之提供辩护。寻求对“人的尊严”的最佳理解就是我的计划，这也是我先前说这一计划不应被低估的原因。

现在，所有这一切在我看来都是明显的，但对于很多国际法方面的工作者来说并非如此。某些学者认为国际法在某些方面取决于伦理学（把人权整合于其中就是一个明显的例子），他们因此也认为国际法的约束力取决于伦理学。[338]但是，另一些学者则认为，国际法是完全独立于伦理学的，它占据一个属于自己的独立领域。[19]这些学者会说，如果说国际法存在约束力的话，那么其约束力是来自于会员国的国家利益之类的东西。[340]他们也可以抛弃我对“人权”这个术语在含义上的不确定性的关注。他们可以说，我们的文化和传统已经给予我们“人权”的话语，这个术语是否具有一个明确的含义并不重要；我们只需运用这个术语，而且一般来说恰到好处。

但是，采纳第二种思路即还原主义思路的代价将会很高。除了传统已经提供的内容，或者说，除了国家利益可能添加的内容外，人权的内容将会变得极为空洞。但是，我们要诉诸什么东西来决定在何种程度上福利权或健康权实际上也是权利呢？国际法庭应该如何裁决因纽特人对美国的诉讼呢？我已经说过，通过法令来决定这些问题将会极大地降低裁决的影响力；同样，通过诉诸不同国家的国家利益也会降低裁决的影响力。这种还原主义思路不仅会清除国际法中的伦理要素，还会清除国际法本该具有的说明能力和指导行动的权威，因此会

让国际法变得几乎没有什么价值。

11.6 当前的法律清单：经济的、社会的和文化的权利

我刚才顺便提到，某些学者对整个福利权持一种深刻怀疑的态度。[341]他们认为福利权往往是值得赞赏的社会目标，但并不具有人权所具备的那种绝对的约束力和普遍性。在这些学者看来，福利权是每个社会各自的事情，不同的社会按照各自的资源状况和自身的价值标准，决定适用于自身的福利权利。任何福利权都不属于人权。但我认为，情况并非如此。在我看来，不可否认的是，存在一种最低限度资源方面的人权，这种资源是过一种规范行动者的生活必须具备的。[342]这里所提到的最低限度资源比简单地维持生存权所需要的资源要多，但比许多国际公约所规定的那种慷慨供给要少。

由此我认为，主要的国际公约对福利权（福利方面的人权）的论述有一些是可接受的。但是，按照我的论述，其中也有很多不可接受和存在争议的主张，远远多于公民权利和政治权利中的同类情况，这种巨大的偏差也是需要说明的。

一、不可接受的情形

某些关于福利权的主张是令人难以置信的。《美洲公约附加议定书》第7c条主张，每一名工人在受雇期间都拥有得到提升或晋职的权利。但是，对于某些非常好的工作而言，其本身并没有一个职业等级结构。几十年前，在牛津大学，研究员作为一个人在学校的第一份工作是比较普遍的现象。实际上，每个人都期望终生以此为业，并满足于这个职位现状。或许，职业终生制存在义务或责任不明等弊端，但是，我们很难想象说，这些工作违背了一项人权。同样的情况也可以用来分析一个几乎终生以律师为业的人以及类似情况下的全科医生。在这些类型的工作中，即便工作者的薪金始终未变，我们也不能说这就违背了一项权利。有很多与工作有关的正义问题或公平问题（例如，那些无吸引力的或危险的工作，或许应该被分担开来或得到高额的补偿；职位晋升应该依据能力来定；等等），但是，这些问题不是由那项拟定的晋升权提出来的。对人权的任何合理论述似乎都很难辩护这种权利。

现在，考虑一个更重要、看来也更合理的主张。罗斯福总统在1944年的国情咨文（我先前也引用过）[343]中提到了“第二权利法案”，其中提到：

人人有权在国家的工厂、商店、农场或矿厂中获得一个实用而报酬丰厚的工作。

人人有权赚取足以满足充足衣食和闲暇的收入……

在罗斯福演讲的鼓舞下，1948年的《世界人权宣言》宣称了一种工作权（第23.1条），随后的很多国际公约也重申这一主张。[344]但在我看来，并不存在所谓的工作权。当然，人人有权获得作为一名行动者的生活所需要的资源，但这些资源并不必然来自工作。如果在一个高度发达的技术社会中并不存在足够的工作岗位去满足每一个人，但那些没有工作的人却能得到足够的资源供给，那么至少从表面上看，并不存在任何侵犯人权的现象。当然，工作对我们而言是有价值的，这可能不止体现在一个方面。最明显的一个方面就是，工作是我们实现某个目标的手段，这一点也是罗斯福明确承认的；如罗斯福所说，我们最终需要的是衣食和（甚至是）休闲。他说，我们之所以需要这些东西，是为了过一种“自由人”的生活。所有这些在我看来都是极为正确的。而且，对地球上大部分人而言，要实现“自由人”的生活这一目标，工作是他们所能想到的方式，有时甚至是唯一的方式。罗斯福、《世界人权宣言》的起草者们以及所有在其他公约中宣称工作权的起草者们，都足够合理地表达了与他们那个年代的现实相一致的权利意愿。处于大萧条时期的社会能够确保足够供给的做法就是提供足够的工作岗位。[345]而且，今天的许多社会仍然不得不做着类似的事情。但是，在今天的某些社会中，甚至对大部分人而言，工作已经不再是实现目标的必要手段了。

但是，工作的价值远比“手段—目的”的描述所说的要复杂得多。许多人想要通过谋生来获得尊严。他们希望为社会做点贡献。在他们看来，生活的乐趣依赖于从事一项有吸引力的、需要投入精力的有益事业。在这些人那里，生活质量中最重要的一个要素，就是在这样的事业中取得成就。于是，闲适的生活反而招人厌倦；而投入某项事业中反而是一种享受。因此，在一个共同体中，如果周围不存在足够多的传统职业（如屠夫、面包师、烛台制造者……），共同体就应该为那些不能为自己发现工作的人创造一种新的工作（例如，仍有大量的空间改进我们当前的共同体）。然而，工作权的倡导者们主要是指传统的工作，这似乎是错误的。严格地说，这项权利是对恰当多（对于作为一个行动者的生活来说是恰当的）的物质供给的权利，是对一个人用一种富有成效、充满乐趣和愉悦的方式来生活所必需的选择的权利。但是在我看来，在从我的论述中产生出来的这项权利和出现在各大国际公约中的那项工作权之间的差异是可以得到调和的。它们是在不同的抽象层面上得到表述的，一个是在普遍的形式得到表述，另一

个是在把那种普遍的形式应用于具体的时间和地点时得到表述的。[346]

最后，我只想提及另一个更可疑的福利权——我此前提到的一种特别过度的权利的一个例子。[347]《经济、社会和文化权利国际公约》，包括追随其后的一些公约，主张我们有权享有“可得到的最高标准的身体健康和精神健康”。[348]按照我的论述，并不存在这种权利。如果某些疾病是有望治愈的，社会当然可以设立一些短期项目来加大投入；但是，即便社会所提供的健康保健标准不是可得到的最高标准，在社会决定是否要在健康保健方面花费足够多的资源的那一刻，它们通常还是认为自己有权自由地决定是否要投入这些资源；而且，社会有可能将有限的资源投入到教育、环境保护以及其他重要的社会善中去。按照我的论述，我们也拥有一种生存权，因为生命是能动性的一个必要条件；此外，为了作为规范行动者而有效地发挥功能，我们也需要基本的健康保健，对此我们也拥有一种权利。对生存权和健康权这种陈述仍然是极为宽松的，要让这两项权利对政治生活来说足够确定，仍需要做进一步的界定工作。但是，在我对这些权利的基础所做的说明中，没有什么东西暗示说必须尽可能延长生命，或者必须尽可能提升人们的健康水平。这种做法似乎是正确的。

二、存在争议的情形

在先前讨论公民权利和政治权利的时候，我质疑了从正义到权利的推理，对于福利权的情形，我也可以提出类似的质疑。同工同酬仅仅是公平所要求的。[349]公正的工作条件显然是正义的要求。[350]按照业绩晋升职位同样是一个简单的公平问题。[351]但是，它们并不因此就成为人权问题。我将所有这些权利主张放在存在争议的序列中，仅仅是因为正义与权利之间的关系并不是那么容易处理的。不过，正如我先前所说的，我认为论证最终会反对把这些权利主张看作人权。

11.7 国际人权清单的未来

假如我是正确的，那么对于国际法的清单中的那些有争议的和不可接受的条款，我们应该做什么？

很难做得太多，至少很难做大规模的处理。一个单独的学者，尤其是一个单独的哲学家，最不可能有能力对人权的国际法进行一种全面反思。人权的国际法建立的根基较好，具有广泛的制度保障，在其核心事务上发挥着重要作用，并一直具有强劲的效能，这一切都使得它切实可行。不管怎样，法律有自己的方式去处理自己的错误。对于

它认为存在缺陷的法律条款或条约，它可以不理睬，甚至有时候可以废止那些法律条款或条约，或者可以等待法庭来矫正法律中的模糊和混乱。可以不理睬的大概是周期性的带薪休假这个被广泛拒斥的“权利”所需要的东西。许多权利可以（甚至已经）被降格为一些单纯的抱负而不是严格意义上的权利（例如所谓的和平权）；一个略带贬义色彩的术语可以用来概括这种权利：“宣言性权利”。毫无疑问，一些其他的“权利”也应该被降格，例如享有可得到的最高标准的身体健康和精神健康的“权利”（甚至我们都不能将这项“权利”视为一个合理的抱负，除非对其内容进行修改），或许还有在自己的国家内自由居住的“权利”（当然，这是一个更有争议的例子）。对很多“权利”的描述是如此糟糕，以至于它们所需要的解释其实就等同于对它们的重新起草，例如，继承的“权利”以及人的信誉和名声免受攻击的“权利”。甚至任何一个学者都可以对这种渐进批评做出一点贡献。

在对国际法的人权清单做降格处理和重新界定之后，仍然会有一些我们大部分人无论如何都会视为人权清单之核心的东西。但是，甚至这些处于核心的权利也是我此前称为“存在争议的”权利，例如对法庭的误判进行补偿的权利。我们应该如何处理这些情况呢？

在我看来，明智的回答是将这些权利接受为人权。如果说这些权利有缺陷的话，那么缺陷就在于它们不能被认为是在捍卫人格。它们不能被置于我所建议的“保护规范能动性的某个要素”这一标准条目之下。不过，在我们的语言中，几乎没有任何词语完全受制于一个标准公式；也就是说，几乎没有任何词语能够依据一组本质性质而获得界定。许多几何术语，如“三角形”，就是如此。不过，维特根斯坦所说的“游戏”[352]这个词语不可能是这样。自然语言中的很多词语，由于其功用和历史的偶然，自身就包含了某些理据。缺乏本质性质对这些词语而言并无大碍；它们已经具备的既定用法足以担当一个标准，以判定人们对这些词语的运用是否正确。

据此不难看出，应该如何逐渐把因为法庭误判而要求补偿的“权利”包括进一个详细说明法律程序正义的清单中。事实上，这种权利所产生的最初动因，是为了保护自由、自主和财产免受专制政府的侵犯，这是那个年代的人们所具有的迫切要求。但是，如果社会决定通过用一种特别庄重的形式（比如说在一个联合国公约）把它们列入，以深化对它们的保护，那么社会要求追求某种完备性标准就是很可理解的了。如果那些编撰清单的人当时心目中只对“人权”的含义有一个很模糊的理解，那么对于这一清单中的所有条款，我们就很难指望能够从中找到任何界定清晰的规定性质。

这样，对于所有出现在这些国际法清单中的人权主张，甚至包括

我所说的那些“不可接受的”主张，为什么不简单地将它们一概接受下来呢？但是“人权”这一术语与“游戏”这一词语不同。它几乎并不具有“游戏”这一词语所具有的那种固定用法。它属于理论家所使用的术语，而且事实上是在相对晚近的时候才被引入的。它是承继一个更早的术语即“自然权利”而出现的，但是后继者的形而上学背景很不同于其前身（“自然权利”）的形而上学背景，这意味着需要把运用这一术语的新标准发掘出来。而且，由于人权的引入者是哲学家和政治理论家，他们就有责任给予人权一个令人满意的明确含义，这也是他们尚未履行的一个责任。正是基于这一原因，一个标准公式就在他们履行这一责任的过程中扮演着一个重要角色，如果说不是唯一角色的话。确切地说，正是对人权的一种实质性的论述将会提供的那种进一步的理解，将会把我们对“人权”这一术语的运用从含义不清的状况推进到其含义充分确定的状况。有可能的是，西欧启蒙运动传统下的人们最终达成的对人权的清晰界定，可能同印度教徒或丛林土著传统下的人们对人权的理解有着巨大差异。也有可能的是，尽管我们所经历的路线不同，但我们都会或多或少地到达同一个目的地。但是，为了到达这个目的地，我们就必须借助某些共享的东西。这就是我们为什么需要一个关于人权的实质性论述的原因。

一旦我们有了这种论述，我们是否就应该保守秘密呢？这个问题把我们带回如下思想：一个实质性论述应该是谦卑自制的。如果不同国家的成员之间在实质性的论述上的确存在一些重要差异，那么我们几乎就不应该坚持认为我们自己的特定论述应被优先选择出来写进国际文件中。这些国际文件至少能够在这个论题上保持沉默。但是，在慎思“什么算作一项人权”以及“什么不算一项人权”的时候，一个人只能诉诸他自己对人的尊严的理解。我们需要更多地、而不是更少地进行这种慎思。在目前条件下，当一份列入了一个新的人权范畴的国际公约的起草者们开始决定什么东西属于那份清单时，很可能是有冲突的。这不是一件坏事。这种冲突为不同的实质性论述的恰当性提供了一个很好的检验。随着时间的推移，我们或许能够在它们之间发现更大的收敛。

第十二章 生存权，死亡权

12.1 生存权的范围

表面上看，生存权是最不具争议的权利。在洛克所论述的三种权利（生命、自由和财产）中，生存权很少得到讨论。在18世纪末有关美国宪法的正式批准的争论中，生存权经常被引用，但几乎没有对之做出任何评论，就好像人们对生存权的需要是明显的而无需论证。[353]但是，当争论的各方转向自由和财产权时，他们却滔滔不绝。他们在生存权上的相对无言或许与他们的另一个信念相关：他们似乎在很大程度上将生存权设想为消极的，即把它理解为未经正当程序就不能被剥夺生命的一项权利。禁止谋杀几乎无需论证。[354]

即便如此，一旦反思生存权的根据，即便是在17、18世纪被广为接受的那些根据，生存权的范围也不可避免地会有所扩展。这些根据变成了一个通则，不只是被用来辩护禁止谋杀。如果自由地生存拥有巨大的价值（以致被视为一个不可侵犯的人权），那么生存，包括用那种方式生存，就是有价值的；这似乎可以为更加广泛地维护生存做辩护，可以用来为一种更为广泛的消极权利做辩护，而不仅仅是为禁止谋杀做辩护，例如，还可以为禁止无端伤害他人生命或破坏他人的理性能力做辩护，而且似乎还可以辩护某些积极权利。[355]如果你正在溺水，对我而言，要拯救你，我需要做的仅仅是将我身边的救生衣扔给你，如果我无视你的困境，那么我是否侵犯了你的生存权呢？生存权是否包含进行救助的积极权利呢，至少当施救者所付出的成本不是很大的时候，是否应该包括这种积极权利呢？如果生存权包含溺水者要求某人向他扔救生衣的权利，那么一个挨饿的人是否也拥有获得食物的权利呢，或者，一个严重的病患者是否拥有获得医药的权利呢？如果生存权包含这些权利，它是否还应该包含一项要求有关条件的权利呢，如清洁的饮用水和妇女的基本教育，因为这些条件的缺乏将会极大地缩短一个孩子的生命？生存权的内容的这种膨胀，并不仅仅是一种理论上的可能性，而且也是现实中已经发生的事情。这项认定的权利，已经从反对任意终止某个人的正常生命（谋杀）的权利，扩展到反对终止生命的其他形式（堕胎、自杀、安乐死）的权利，反对某些预防生命诞生的形式（避孕，绝育）的权利，基本的福利供给的权利，过一种充分繁盛的生活的权利。毫无疑问，最后这种扩展走

得太远了。生存权甚至不可能是一种要求生命在任何情况下都得到保护的权利。这无疑是不切实际的过分要求。那么，什么是生存权所要求的，什么是生存权所不要求的呢？

这条思路使得生存权缺乏一个明确的界线。只要反思一下就可以发现，什么可以作为权利中最不具争议的东西，也就变得很成问题。

12.2 洛克论生存权的范围

生存权的范围是什么呢？我们可以从自然权利或人权的传统中寻求切入点来回答这个问题。当提到生命、自由、财产这三种权利时，洛克是这一传统中的最有力的代表。很多人认为，按照洛克的观点，按照一般而论的古典自然法的观点，所有自然权利都是消极的。[356]但是洛克的观点实际上更为复杂和更为完善。

洛克为自然权利所寻求的基础就是一条主张人的某种形式的平等的自然法。但是，洛克所考虑的不是一种政治平等（例如物品分配方面的平等，或者在获取物品方面的机会平等，或者差别原则），而是平等尊重这个基本的道德观念；洛克所关注的是人作为道德行动者的平等地位。在《政府论》下篇中，洛克从他所说的“明智的胡克”这位哲学家那里引了一段话：

> ……那些相等的事物必定需要一个共同的尺度，如果我想得到好处，甚至想从每个人手中得到任何人所希望得到的那么多，那么，除非我设法满足因为具有同样的本性因此在其他人那里无疑也有的同样的欲望，否则我如何应该希望我的欲望的任何部分得到满足呢？[357]

因此，洛克说，任何人都不应该伤害他人的“生命、健康、自由和财产”。[358]我们发现，在自然状态中，人与人之间不存在任何从属地位，以致可以使得一个人毁灭另一个人，如人与动物的那种主从关系。[359]不过，需要注意洛克是如何总结其结论的：

> ……因此，基于同样的理由，当一个人的自我保存不成问题时，他就应该尽其所能保存其余的人类，除非他所面对的是下面这种等待审判的罪犯：这样一个罪犯要么夺走或伤害了其他人的生命，要么损害了有助于维护其他人的生命、自由、健康、肢体的东西，或者损害了他们的物品。[360]

当洛克说一个人必须尽其所能去保存其他人时，他似乎既将消极

权利包括其中，又将积极权利包括其中。一个人如果要去保存其他人，就必须提供救助或援助，当然前提是如洛克所说，这个人自身的生存已经不成问题。但是，一个事实却是，洛克随后又列举了一系列特殊责任，所有这些责任，作为不伤害的责任，似乎都是消极的。

因此，很难完全弄清楚洛克究竟是如何看待生存权的。我希望，洛克心目中并不存在消极权利和积极权利之间的区分。但是，同样的模糊性，在看似积极的提议和看似消极的提议之间的交替说法，也贯穿在《政府论》下篇的其他段落。[361]因此，与主流的观点相反，也不清楚洛克是否确实把生存权仅仅看作是消极权利。胡克和洛克为生存权提供的理由都反映了如下说法："对待他人犹如他人对待自己。"如果我们自己处在巨大危难中，我们所有人都希望得到救助或援助。而且，正如我们先前看到的，[362]洛克并不是一个主张"所有真正的自然权利都是消极权利"的思想家；他承认，当情况所迫时，人们有一项"饮食"方面的自然权利。

无论如何，我并不认为洛克为人权所寻求的基础（平等尊重原则）实际上就是我们最终应该认为构成人权之基础的东西。在洛克看来，胡克已经表明平等如何能够成为正义的责任和慈善的责任的一个基础。[363]这似乎完全是正确的：平等尊重原则可能不仅仅是人权的基础。作为道德观点本身，平等尊重原则在那个意义上有可能是所有道德的基础。但是，这样一来，洛克还没有向我们提供人权特有的根据。如果我们承认道德观点本身所产生出来的无论什么东西都是权利，那么权利将会扩展至整个道德领域。如此，我们对权利的论述就不能通过一个合理的冗余检验：我们已经有了一种完全令人满意的方式来谈论一般而论的道德要求。在这种情况下，让人权这种特殊的语言如此膨胀下去，就是对这种语言的浪费。

12.3 人格作为生存权的根据

如果人格就像我所建议的那样确实是生存权的根据，那么支持这项权利的直观根据就是这样的：我们认为，自主地选择和自由地追求我们对一种值得过的生活的设想具有一种很高的价值。因此，毫不令人惊讶的是，我们不仅应该把自由权包含在人权中，也应该把生存权包含在人权中，就像这个传统一直都在做的那样。我们能够用一种人类特有的方式来看重生存而不看重那种生存以及使之成为人类特有的生存的自主性和自由吗？如果人权是对那种生活形式的保护，那么人权就不仅应该保护生命，还应该保护那种生活形式。前面我们已经碰到的那个直观案例[364]使得生存权既包含消极的因素，又包含积极的

因素。

如果我们承认生存权要求积极责任，那么我们将面临几个问题。相关的要求将会是多大？对这些要求的一个限制是，生存权所指向的并不是一种充分繁盛的生活，而是一种相对节制的状态，即一个规范行动者的生活状态。而且，还有一些源自“‘应当’蕴含‘能够’”这一原则的其他限制，这些限制也是我此前提及的。[365]有一些限制是基于对人的能力的考虑。有一些限制则是针对人类动机，尤其是我们希望自己在现实世界中应当成为的那种人的动机。存在着一个得到允许偏袒的领域，这一领域限制了伦理可能要求我们为了陌生人的利益而牺牲自己或牺牲我们的亲朋好友的程度。

不过，甚至是对那种相对有节制的状态（一个规范行动者的生活）的保护也有可能是要求极多的。在这里，生存权，由于带有积极因素，实质上与健康权有所重叠。严格说来，健康权并不是一种针对健康本身的权利。健康只是人们所能部分控制的。一个人并没有权利免于绝症的困扰，即便仅仅是健康保健本身也是如此。与狭隘地设想的健康保健相比，与我们的健康相关的东西要多得多：例如安全的道路、女性的基本教育、好的排污系统、洁净的饮用水等等。我们的权利是针对广泛地设想的健康保健。但是，这样一来，我们的权利仅仅是针对基本的健康保健（也是广泛地加以设想），在这里，何谓“基本的”是由作为一个规范行动者的生活所必需的那些东西来决定的，除了这些东西外，别无其他。有许多形式的病状并不与规范能动性相关。例如，那些几乎困扰我们每个人的轻度心理障碍。它们是病态的，但是，它们通常不会阻止我们成为规范行动者。因此，我们不具有获得这种治疗的人权。很容易地想象很多类似的小病状的存在。我们不应该被这一结果所困扰。除了人权的要求外，存在着极好的理由，甚至道德的理由，要求对这些小疾病进行治疗。

正是因为这些方面的限制，生存权的积极方面对我们提出的要求，与人们对它们的初步印象相比，才会变得更好处理。

12.4 从生存权到死亡权

有一些群体诉诸生存权来为禁止堕胎、自杀和安乐死辩护。如此解释的生存权不仅保护我们生存的自由，而且也可以要求我们继续生存下去，甚至迫使我们继续生存下去。

如果一项人权将会具有这些结果，那么这看起来就像是对它的一种很古怪的解释：一项令人欢迎的资格却转变为一项不令人欢迎的禁

令。不过，也有其他几项权利与此相似。毫无疑问，在大多数我们称为“困境”（例如，患有严重的运动神经疾病、在一个完全瘫痪的身体中却有着完好意识的人）的情形中，病人希望放弃这些群体所设想的那种生存权。但不是一切权利都是可以宣布放弃的。我不能宣布放弃我的自主性或自由。如果我自由地要求你替我做出我生活中的所有重大决定，那么，除了在一些极为罕见的情形中外，你可能不会这样做。如果我自愿地请你把我当作奴隶，你有可能不会接受。一般来说，我不太可能宣布放弃我作为一个人的尊严。我往往有义务维护自己的尊严，甚至被要求维护自己的尊严。在把我的一项人权（通常是某种自由）与施加于我身上的一项义务（对我的自由的某种限制）联系起来这件事情上，也不存在任何概念性的错误。例如，一个人既有受教育的人权，也有践行教育的义务。类似地，一个人不仅具有自由和自主性方面的权利，也有那个方面的义务。

我们要如何把那些可宣布放弃的人权与那些不可宣布放弃的人权区分开来呢？按照基于人格的说明，我们可以看看规范能动性是否因此会受到严重削弱；如果被削弱了，那么所涉及的那项权利就是不可宣布放弃的。这也表明，尽管一个人不可能宣布放弃他的自主权和自由权，但在某些情况下，他大概可以宣布放弃他的隐私权。我们大多数人都需要某些形式的隐私，以确保我们作为行动者能够有效地发挥作用，但是，对于那些极其自信的人或者毫无廉耻的暴露狂来说，情况可能就不是如此。而且对于我们大多数人来说，失去某些微不足道的隐私并不会对我们的规范能动性造成严重威胁。

我对谁负有这些有时候不受人欢迎的义务呢？在一种世俗伦理中，我维护自己作为规范行动者的义务，至少从表面上看，似乎是我对自己所负有的一种义务。从表面上看，我所承担的接受教育的义务是较为复杂的；接受教育不仅仅是我对自己的义务，而且，如果我在一个社会中拥有政治能力，它也是我对公民同胞的义务。于是，教育这个相对明晰的例子有可能使我们接受下面一点：在同样的社会环境中，维系我自身的规范能动性通常也是我对公民同胞所负有的义务。这些结论产生的前提是，存在着一些对自己负有的义务。在这里，我将简单地假设存在着这样的义务。

那么，按照同样的理由，我是否也有一种继续生存下去的义务和权利呢？[366]如果我拥有一种维护自己的规范能动性的义务，那么，只要我仍然是一个规范的行动者，难道我不就因此对自己负有一种维持我自身的义务吗？按照同样的理由，我认为我有这样的义务。当然，关键问题是：这个义务有多强？在这里，并不需要有任何针对其他人的义务的要素。如果我有某些在社会中做出决定的能力，那么，

我对其他人的相关义务就是以负责任的方式行使这些能力，但是这个义务并不具有关于我的自杀行为的任何明确含义。一个人维系自己生命的义务往往只是一种对自己负有的义务，这种义务是建立在作为一个规范行动者来生活的那种尊严之上。因此，尊重人格将也要求尊重人格的存在。不过，尊重人格同样也要求尊重人格的践行，例如在达到如下判断的时候：在某些情况下自杀是理性的。没有任何理由认为第一种形式的尊重总是应该在分量上超过第二种形式的尊重。如果一个作为规范行动者的人自己判断说，他的生命除了不可忍受的痛苦之外已经没有什么其他东西，在这种情况下，我们多数人都会认为，对这个人来说，第一种形式的尊重就没有第二种形式的尊重那么重要了。我们很多人还会认为，如果一个人因为一些“准感性”的理由而决定自杀，比如说，他对其他人不负有义务，他在生活中已经实现了某种圆满，摆在生命前方的仅剩可悲的没落了，那么他的决定甚至可以胜过第一种形式的尊重。然而，如果我是一个相当独特的人，人们指望我来避免某种社会大灾难；或者，即便我只是一个再普通不过的人，但要是我不在了，那些依靠我的人就会饱受痛苦；在这种情况下，第二种形式的尊重就没有第一种形式的尊重那么重要了。这样的话，我可能就不得不继续艰难活着。在下面这种情况下，艰难活着的义务有可能独立于对其他人的责任而落到一个人头上：即便我遭受的痛苦很巨大，但这种痛苦的程度并不足以抵消作为规范行动者来生活的那种经常被低估的价值。如下批评包含了一些真谛：自杀可以是“摆脱痛苦的便捷方式”。不过，某些自杀行为是胆怯的，或者显示了自杀者对价值的错误理解。一个因即将遭受行骗指控而自杀的人，有可能是因为自恋、或者想要伤害他人、或者无知于仍然留给他的各种尊重而采取自杀行为。

现在我们已经鉴别出人类生命的三种价值。到目前为止，我集中讨论了什么东西对一个人自己的生命是好的，他的生命又如何可以对其他人产生有利的和有害的影响。不过，我刚刚还补充了生命自身的价值——不是对任何人（不管是对那个人自己还是对其他人）的价值，而是一种内在的价值。很多人认为，对生命的价值的各种世俗论述一般来说忽视了生命的内在价值。我认为的确如此。我已经试图描述这第三种价值，试图表明它是如何把自己展现出来的。不过，很多人会认为我仍然低估了生命自身的价值：我认识到那个范畴，但没有认识到它的真正分量。这些人会说，这个价值是在一项生存权中把自己显示出来的，而这项权利禁止自杀和安乐死，或者至少对自杀和安乐死提出了比我所理解的限制更加严格的限制。不过，我将回答说，我描述生命的内在价值的那种方式至少使之变得可理解、变得合理。那些试图使之变得更有分量（足以使得它以这些更加有限的方式来展现自身的那种分量）的解释是很难让人理解的。是否有一种对这个更

有分量的价值的论述既是可理解的又是合理的呢？

很多人认为存在这种论述。很多人就像洛克那样认为它源自上帝的意志：

> 既然人们都是全能和无限智慧的创世主的创造物，既然都是那个唯一的最高主宰的仆人，奉他的命令来到这个世界，从事于他们的事务，他们就是他的财产，是他的创造物，他要他们存在多久就存在多久，而不由他们彼此之间做主。……每个人都必须保存自己，不能擅自改变他的地位。[367]

洛克有时候被认为将人权视为上帝赋予的“礼物”，但是，“礼物”这个词还没有抓住洛克的想法。如果我的生命是一个礼物，那么我此时就应该拥有它并对它随意处置了。但是，洛克的观点是，上帝保留了生命的拥有权，仅仅是将生命“借与”我，因此限制了我对生命的使用。[368]这就使得生命的一个特别有分量、又具有高度的限制性的价值变得可理解；至于这种观点是否合理，我们可以暂时不管，因为我们正在寻求一种世俗的论述。事实上，甚至有神论者也会拒绝接受洛克的观点，比如说，如果他们认为（就像很多人会认为的那样）人类生命来自“借与”的思想从神学和《圣经》的角度来看并没有充分的动机基础。[369]

在“克鲁赞诉密苏里州”一案（1990）中，大法官伦奎斯特代表多数人宣判说，国家对保护人的生命自身有其关切，甚至当这样做违背了当事人的利益的时候也是如此（在这个案件中，当事人指的是南希·克鲁赞，当时，她已经连续七年处于植物人状态，她的父母申请允许克鲁赞死亡）。国家之所以对限制自杀和安乐死感兴趣，其中一个可能的考虑是，在这些问题上相对宽松的政策将会制造一种氛围，使得自杀和安乐死在心理上变得过于容易，让很多人在没有充分的理由采取自杀行为的时候就选择自杀，从而对他们不利。在我看来，这是不容否定的；我也认为，人的生命具有内在价值的主张也是不容否定的。然而，关键的问题是：生命的内在价值，在按照它所蕴含的那些限制的强度来衡量时，到底具有多大分量？

在我看来，对强限制所提出的最有力的世俗论证是康德的论证。他说，单纯的事物只有价格：它们拥有等价物，因而具有替代品。但是，人拥有尊严；人不具有等价物或替代品。一个人作为人而具有的尊严是一个人在自身当中所具有的一个价值，它既不是对一个人自己也不是对其他人的价值。人需要尊重；他们必须被看作是目的本身来加以对待，绝不能仅仅被视为手段。因自己的生活不再值得过或因其他更糟的原因而自杀，就是将自己的理性本质和人格仅仅看作是控制

对自己来说是好的东西的一种手段，而不是将其视为目的本身。出于同样的理由，同样的分析也适用于安乐死的情形。[370]

这个论述极为简化，因此说不上代表了康德自己的立场，不过，我在这里所关注的并不是一般而论的自杀和安乐死的伦理，而是生存权的内容。有人或许会认为，作为生存方面的人权的一项职能（不一定是唯一的职能），还有什么东西能够比保护生命的内在价值更为恰当呢？只要一个人承认存在着这样一个内在价值，难道他不就得承认存在着一个要求保护这个价值的权利吗？在这里我只想声称，按照康德对生命的内在价值提出的那种强的解释，生存权并不保护那个价值。我在早先也论证过这一点。[371]康德从他的“尊重人”的思想中推出他所说的“自然权利”，其结果是，与启蒙运动传统和当今的国际法相比，这种做法导致了一套更加宽泛的权利。康德的“自然权利”是建立在先验的“普遍正当原则”的基础上，这一原则认为，“如果任何行动能够按照一个普遍法则与每个人的自由相容，或者，根据这个行动的准则，每个人的选择自由都可以按照一个普遍法则与每个人的自由相容，那么这个行动就是正当的”。[372]正如我早先解释过的，康德的“自然权利”几乎覆盖了所有道德领域，其覆盖范围远远大于我们今天所说的“人权”。[373]那么，为什么不向康德的思想方式迈进呢？有三个好的理由不这样做。第一，若采取康德的思路，我们就不是在说明我们一开始所要说明的问题：人权在当今的大致范围。第二，若是那样，我们就是在做这样一件事情：从为人权寻求一个有可能得到广泛接受的有限基础，转向在一个存在争议的全面的道德观点中为人权寻找一个基础。最后，在生命对具有生命的那个人的价值和生命自身的价值（这是康德的用法）之间的区分太过于明确了：拥有一种理性本质的尊严包括在做出理性判断的时候运用理性本质，若不尊重理性判断（这些判断很有可能关系到对人来说是好的东西）就不能尊重一种理性本质及其运用。

有不同的方式理解康德对生命价值的看法。也有一些对生命价值的康德式论述并不把解释康德本人的观点当作目的。存在着一些完全是非康德式的论述，例如一种与有神论无关的目的论论述。每一种论述都把一种分量赋予生命的内在价值，以此来辩护对自杀和安乐死的严格限制，不过，我将不再继续讨论这一主题。据我所知，没有任何一个提出一种重要价值的论述既是可理解的又是合理的。据我所知，其中一些论述是可理解的但却不是合理的，另一些论述是合理的但几乎说不上是可理解的，还有一些这样的论述——它们的限制性的结果得到了宣告，但用来支持那些结果的价值却未得到界定。当然，有些人可能会提出一种既可理解又是合理的论述。因此，我们应该再次讨论这些问题。

前面提到，生存权的内容在今天不断膨胀，现在让我回到这个问题。我曾推论说，一个人类生命不仅对具有这个生命的人有一种价值，而且本身也有一种内在价值。那么，享有生命的人权对自杀和安乐死施加了严格的限制吗？非也，这项权利在保护我们的一般而论的人格的同时，也在维护我们的生命的内在价值，但是，在生命的内在价值中，没有什么东西使得它与其他两种价值（对一个人自身的价值和对其他人的价值）不可通约；也没有什么东西使得它阻止自己被一个价值（生命对有此生命的那个人的价值）所推翻。生存权是否包含过一种繁盛的生活的权利呢？不包括，正如我已经论证过的；[374]生存权仅仅是对那个更有节制的状态（一个规范行动者的生活）的权利。生存权是否意味着禁止堕胎呢？没有，正如我已经论证过的，[375]胚胎和胎儿并不具有人权，尽管有可能存在与人权无关的、支持禁止堕胎的道德理由。是否存在着一种支持禁止避孕的人权呢？并不存在，能够把一个人产生出来的那些孕前生命形式都不具有人权，尽管如下问题仍然是一个未决问题：是否存在着其他的道德理由来支持禁止避孕。

12.5 存在一种死亡权吗？

我们多数人都认为，生存权并不严格限制自杀和安乐死。实际上，既然存在着生存权，难道就没有一种与之密切相关的死亡权？

对这个问题有一个回答，因为其简单性而颇有吸引力：死亡权是生存权的对立面。[376]不过，这种说法也太简单了。对死亡权的辩护需要借助于自主权和自由权。一个自由、知情且有能力的正常人会选择一种有价值的生活，但可能不会选择一种无价值的生活，或者更不会选择一种坏事情不可逆转地超过好事情的生活。生和死这两种选择都是同一个高度有价值的东西（人作为人的资格）的不同体现。如果选择生存是由权利（自主地选择自己认为有价值的生活的权利，自由地追求这种生活的权利）来保护的，那么选择死亡也必定是由权利（不要过一种无价值的或糟糕透顶的生活的权利）来保护的。死亡权仅仅是构成生存权之基础的自主性和自由的一种特殊情形。在决定自己的生活是否值得过下去时，是否要忍受破坏尊严的痛苦或恶化，是一个人所要考虑的最重要因素之一。[377]如果一个人被否决了这种重要的决定，或者被否决了执行这种决定的可能性，那么他的自主权和自由权就完全成为摆设。如果一个人根本上具有权利，那么他必定就具有死亡的权利。[378]生存权只是以它进入对自主性或自由的诉求的那种明显的方式（权利是对自主地生存和自由地生存的权利）进入这个论证中。

就像所有人权一样，只有规范行动者才具有死亡权。然而，在死亡权的情形中，存在一个特殊问题：自杀往往是一种心理紊乱的结果。因此，其他人可能就会阻止一个人决定自杀，至少在很长一段时间内进行阻止，直到他们确信自杀确实是一个规范的行动者（自由、知情、有判断能力的正常人）的行为。自由也许是这三个条件中最难确立起来的。得病的老人往往觉得自己是子女的不受欢迎的负担，如果自杀变得被广泛地接受，如果子女看到年老体衰的父母是在痛苦挣扎、希望解脱，那么父母采取自杀行为的压力可能就会变得难以抵制。如果一名医生鼓励自杀，就像一些荷兰医生据说已经对某些免费落后的医疗资源或疗养资源院所做的那样，[379]那么那种压力就会变得空前巨大。若考虑一个人在社会中的处境或地位，自杀有时候是理性的。如果一个人很贫困，没有能力支付所需的大量医药费，那么自杀很有可能是理性的。但是，在这些情形中，最迫切应该做的事情，并不是让自杀变得更容易，而是改善让某些人不得不采取自杀行为的医疗保健不足的状况。我们有一个从属的义务保护脆弱的行动者免受这种强制。

还有，一项权利是可以被推翻的。自杀的权利似乎就比较容易被推翻。现成的最简单的例子是理性的、不靠外援的自杀。与那些相当含糊、自由放任的政策（我们或许最终可以把这种政策表述出来）相比，也许一种全面禁止的政策将会在总体上产生较好的结果，甚至对那些将会选择自杀的人也是如此。这些不是毫无根据的猜测。大约25%的病入膏肓者是在疼痛中死去的。[380]尽管如此，最反对安乐死的那类医生都是疼痛治疗方面的专家。[381]他们相信几乎没有人需要在疼痛中死去，即便有，其中很多人也是疏于监护的牺牲者，往往是他们的医护人员的疏忽所致。因此，一个禁止自杀、同时尽可能确保病患者不在疼痛中死亡的社会岂不是更好？

但是，很少有社会具备足够的资源为其成员提供最好的医护，或者甚至不能提供足够的疼痛治疗。在这种情况下，如果一个社会事实上无法提供有效的疼痛治疗，它几乎就不能以它提供这种服务为由来禁止自杀。即便社会可以提供有效的疼痛治疗，但是还要考虑到，有15%的垂死者所经历的疼痛是极端的，超出了现行止痛药的医治范围。[382]特别是，为自杀行为辩护的条件并不完全都是身体疼痛。有一些还可能是不可医治和难以忍受的精神疾病。还有一些是身体和精神两方面的严重恶化。当然，可以给所有这些病人服用深度的镇静剂。但这只会把他们置于活生生的死亡状态。

刚才提到，与一种相对放任的政策相比，一种全面禁止自杀的政策有总体上更好的结果。如果这实际上是一个事实，那么它在反对自

杀权上又有多大分量呢？自杀权是自主权和自由权这种一般的反家长主义权利的一个例子。一般来说，尊重一个人的自主性和自由就是让他自己做出决定和执行决定。也可以劝说这个人，但不能对其进行干涉。当然，自主决定的权利也可以被推翻，但只是在某些极端的情形中才能被推翻。在很多自杀的情形中，行动者事实上是自由、知情和有判断能力的正常人。如果对此存在着任何实质性的怀疑，那么我们的自主权和自由权至少就要求一个行动者应该知道这种怀疑的好处。人们实质上也很怀疑如下主张：对自杀的全面禁止，与一种相对放任的政策相比，将会产生总体上更好的结果。我们并不是很可靠地（大概就行动而论并不是充分可靠地得出这些竞争政策的长期的、大规模的结果）。因此，在一项很重要的权利的运用可能被证明为一个错误的情形中，根据对这些情形的不稳固的猜测来否认很多人有那项权利，完全是不通情理。[383]

12.6 死亡权是一项积极权利还是消极权利？

死亡权是对什么东西的权利呢？这种权利明显地要求一项施加于他人的责任，即在某些条件下不要阻止一个人自杀的责任。但是，它是否也要求一项要求某些其他人帮助某人的责任呢？

这当然是一个充满争论的论题。正如我早先提到的，有很多人认为人权应该被保持在完全消极的状态。有人认为，为了让这个策略变得切实可行，在大多数权利中，在积极因素和消极因素之间就应该存在着足够分明的界限。我不相信这种说法；而且，认为17、18世纪的古典人权仅仅是消极的，这也与事实不符。

那么，什么东西有可能成为死亡权中的积极因素呢？一个人打算采取自杀行为的最通常的环境也许是：当病入膏肓和生命价值低下的时候。此时，一个人将会有意去决定死亡的时间和方式。不过，不到万不得已，一个人也不想死。所以，以下可能性就很重要：当这种需要产生时，一个人自己的身体状况可能已经恶化了。他有可能由此而卧病不起，进而有可能住进医院并服从医院的规则。如果一个人的自杀权仅仅是不被阻止（自杀）的权利，那么，在与理性自杀最相关的情形中，这种权利几乎算不了什么。如果一个人还没有得到一把刀子，他就不可能割腕自杀；或者，如果医护人员没有责任提供过量药物，或者甚至根本就没有这样一项责任，那么这个人也不可能服用过量药物。在这里，就很难维护不阻止和协助之间的那条界线的道德重要性了。在这种情况下，就不存在阻止一个人自杀的问题；一个人甚至无从开始采取自杀行为。他变得更像陷入了一种困境。自由权并没

有向其他人施加一项向一个人提供一种有价值的生活的责任，仅仅是要求人们不要阻止一个人追求这种生活。但是，就像在这种情形中那样，如果一个人甚至连追求这种生活的能力都没有，那又如何呢？我们在自由权中所珍视的东西，仅仅是不否认对那种生活的追求吗？抑或更充分地说，是追求那种生活的能力？某些其他显然是消极的权利结果证明还是带有部分积极的因素，出于运用于这种权利的同样理由，我认为，对“我们珍视自由权中的什么东西”这一问题的更合理的说明是那种更加丰富的说明。我们所珍视的不仅仅是能动性的诸种能力，还珍视这些能力的运用。例如，投票权包括投票权的行使，而投票权的行使要求为文盲设立专门的投票箱，要求考虑因身体虚弱而不能参加投票的人，要求把有关的情况向每个人广而告之，要求警察阻止胁迫或贿选等形式的投票。更一般地说，自由权还要求向腿脚伤残者提供额外帮助，向失明者提供导盲犬。仅仅不去干涉一个人参加某个政治会议并没有满足自由权的要求；自由权还要求这个人有能力去参加那个会议。所以，如果人们失去了能动性的必要能力，那么自由权就要求在某种程度上修复这些能力。困境的情形在这里会提出一些特殊的问题，但仍然可以被归结在相同的原则下。补救性的救助对身处困境的人没有什么帮助。目前，唯一对等的帮助是让某个其他人来充当病人的四肢，即使病人挥动肢体的意图已经表明他想自杀。

仍然存在一个问题：如果安乐死和辅助自杀所产生的好处多于病痛的折磨，那么起草一份允许安乐死和辅助自杀的法律是否可能？谁可以提供援助呢？判定病人是自由、知情和有判断能力的正常人的标准是什么呢？谁来决定某个病人是否满足了这些标准呢？对这些问题的回答都是存在争议的。在把一个可接受的原则构想出来时所碰到的实际问题可能是如此难以对付，以至于我们不得不放弃这项计划。

在我看来，这一结论似乎令人绝望，[384]但是，在这一点上，问题的重心已经在很大程度上转移到我没有能力做出判断的事实问题。不管怎样，我在这里的问题一直是一个更有理论色彩的问题：存在一种生存权吗？存在一种死亡权吗？它们的根据是什么？它们的内容是什么？

第十三章 隐私权

13.1 人格以及作为人权的隐私权内容

借助于基于人格的说明的相关资源，我们就可以对一项针对隐私的人权提出如下论证。[385]若没有隐私，自主性就会受到威胁。我们多数人都担心遭受异议、嘲笑、排斥和攻击。我们是社会动物；我们试图寻求群体的接受；我们都是严格的自我审查者，尽管这种审查通常是无意识的。我们很少费劲地逆社会潮流而上。如果我们关于如何生活的慎思和决定是对公共审查开放的，那么我们就会更强烈地将自我审查和自我保护的倾向变成行动。当然，在科幻小说的领域外，至今还没有什么读心机器，但有一些其他措施：取得某人的日记或文章，借助测谎仪，向一个人喂食说真话的药物，或者对大脑进行核磁共振图像扫描，等等。这些措施据说可以把真话和谎话区分出来，准确率达99%。[386]

所以这些威胁在一个人独自思考的情形中都是可能的。不过，我们大多数富有成果的慎思都发生在同他人的交流中。坦然的交流可以拓展我们的视野、纠正或加强我们的观点、赋予我们继续勇敢思考的自信。坦言的交流也需要隐私的盾牌，需要对偷窥性的探测器和窃听器、室内电话窃听器或其他窃听装置进行限制，需要对篡改邮件或扣押信件之类的行为进行限制。这仅仅是一个开始，但是我们也需要提防虚报这份清单。对一项人权（或者任何一种权利）的论证往往是把一种价值（例如一种有价值的隐私）鉴别出来，进而推断说存在一种保护这种价值的权利。但是，这是一种明显不合逻辑的推论。并不是一切价值都支持人权，或支持其他形式的权利。例如，消遣对我们来说是有价值的；没有一定的隐私，就不能充分消遣。但这并不能表明存在一种关于消遣的人权。没有消遣，一个人可能是一个有压力的行动者，但是，如果这种压力不大，他将仍然是一个行动者。

自主性就先谈到这里。现在来思考自由。自主性是慎思和决策的一个特征，与一个人为自己做决定相关。自由是行动的一个特征，与一个人不受干涉地追求自己的目标相关。只有在坦诚而私下的交流中，我才能发现我们两个人都有某些同样的非主流信念，由此会增加独自行动的自信或者发现某些共同行动的机会。除非对监视器或摄像

头无所畏惧，否则一个人就无法去尝试性爱方面的实验，特别是那种会遭受冲击和反对的实验。丰富的个人关系要求我们尽量把自己展现出来，但我们很少有人希望不带任何隐私地展现自己。尤其是，我们不仅需要这个事实，为了获得保证也需要公认的行为原则、深刻的行为倾向、强有力的社会习俗以及有效地加以强化的法律。[387]

关于一项针对隐私的人权的争论是：某些形式的隐私是否是规范能动性的必要条件。所争论的是什么样的必要性呢？在这种情形中，不是概念上的必要性；[388]即便一个人的私密时光遭受大量监视器、监听器以及杂志曝光的困扰，我们也可以设想这个人仍可发挥其作为一名规范行动者的功能。在这里可能牵涉到的最强的必要性是经验上的必要性：在缺乏那些形式的隐私的情况下，智人事实上就不能发挥其作为一名规范行动者的功能。但是这也是不合理的。有一些人很有勇气、很自信或者很有表现欲，以至于在众目睽睽之下仍能茁壮成长。只是我们其他人不能如此而已。不过，只要这些常见的弱点是我们人性的普遍特点，它们就足以为一项人权提供一个根据。规范能动性构成了我们所说的“人的尊严”。人权旨在保护正常人的尊严。如果把人权所需的必要条件限制在超人或表现狂之类的人的规范能动性，就会扭曲人的存在条件。如果取另一个极端，甚至把我们当中最怯懦者的规范能动性的必要条件也包括进来，同样也会扭曲人的存在条件；这种做法可能会导致其他价值（如充满活力的言论表达）的巨大丧失。

因此，从基于人格的说明中推衍出来的以能动性为焦点的隐私权，是一种狭义的隐私权。这种隐私权可以保护什么呢？它所保护的是当前几个学者所说的“信息隐私”：我的某些行动、思想和话语不应该是其他人可以获知的，即使其他人获知了，也不应该被进一步扩散。哪些行动、思想和话语呢？那些若被公之于众，往往就会威胁规范能动性的行动、思想和话语。“信息隐私”并不是一个理想的标签；它暗示了财务、医药、教育等方面的记录，同时必须被理解为也包括某些通信、谈话、行动乃至某些艺术作品（如果那些作品是自我揭露和有意隐藏的）。因此，从我们的目的来看，即便监视器仅仅是在观察，这也必须被算作是对信息隐私权的侵犯。只要我们认识到了“信息隐私”这个名称旨在涵盖的范围，监视器的观察就算侵犯了信息隐私。

我们所面临的一个问题是，这种信息隐私权是否过于狭窄，以至于不能构成隐私方面的人权。在过去五十年里，在几个司法审判中，律师们已经诉诸隐私权来辩护下面这些东西：避孕药的出售和应用、堕胎、鸡奸、种族通婚、同性婚姻、色情作品的获得、家中吸毒、拒

绝自证其罪、安乐死、住所免受外部噪音和恶臭的侵入、声誉免受攻击、父亲见证孩子的出生过程等等。目前对隐私权的诉诸无疑太广泛了。但是，难道我们希望看到这些东西都被压缩到信息隐私中吗？

13.2 隐私权的法律进路

许多国家的宪法都承诺对“隐私”进行保护。[389]《美国权利议案》并未运用“隐私”这一词语，但是宣称：

> 人人有权确保自己的人身、住宅、信件和财产免受不合理的搜查和查封……

《世界人权宣言》（1948）第12条提到：

> 任何人的隐私、家庭、住宅或通信都不应遭受任意的干涉，任何人的名誉和名声也不应遭受任意的攻击。

这一条几乎被《公民和政治权利国际公约》（1966）的第17条完全复述。《欧洲人权公约》（1950）第8条提到：

> 任何人都有权要求自己的私人生活和家庭生活、住宅和通信受到尊重。

在国家公约和国际公约中被反复提到的这些条款都要求尊重（或者用一种更强的方式说，承认）一个人的人身（人身安全）、私人生活、家庭生活、住宅和通信的神圣性，其中也包括不是没有经常提及的“保护一个人的名誉和名声免受攻击”这一条款。从表面上看，这是一张内容各异的清单。我们可以看到，婚姻生活和家庭生活、住宅和通信是如何被置于“隐私”这一标题之下的。但是，对某人的声誉和名声的攻击又如何呢？它们似乎要么是一个合理利益的问题，要么是一个流言蜚语的问题，它们与隐私的关系不清楚的。

我们之所以对考察法律有着直接的兴趣，是因为法律向我们揭示了隐私方面的人权的内容，特别是，它所揭示出来的东西比单纯的信息隐私权要多。正如我们刚才看到的，国家宪法和国际公约对隐私权的论述极其简单，在这里对我们帮助不大。请教案例法对我们更有帮助。我想看看最近几十年来围绕美国最高法院而成长起来的特别丰富的案例法。当然，法官、立法者和道德哲学家进行思考的最终目的无需是同样的。一名法官解释一个宪法条款和法律条款，在可能的时候依靠先例，一个立法者为现实的社会问题寻求新的解决方案，固守法

律能够切实可行地处理的东西；他们在做这些事情时所受到的约束，并没有一个哲学家在构想一项人权时所受到的约束那么强。但是，我既不会去试图解释美国法律，也不会去解释最高法院的判决，而是仅仅借助它们来推进我的思考。

第一次明确地诉诸一项针对隐私的宪法权利的情形出现在路易斯·布兰代斯法官对“奥姆斯特德诉美国”（1928）一案所表达的不同意见中，尽管他当时并没有取得成功。这一案件是关于窃听的。不过，布兰代斯对这种侵扰的担忧可以追溯到更早的时期——他和塞缪尔·D.沃伦在1890年的《哈佛法学评论》上发表的一篇文章。[390]当布兰代斯表达他对奥姆斯特德这一案件的不同意见时，他的意见反映了这篇文章中的观点：

> 科学给政府提供谍报方面的手段的进步，不可能就止步于窃听这一种。在未来某一天，其他手段也有可能被发明出来，以至于政府不用借助暗箱拍摄就可以在法庭上将文件复制出来。……心理学和相关科学的进步，有可能产生出一些揭露内心信念、思想和情感的手段。

布兰代斯在这里讨论的隐私是信息隐私。不过他进一步主张，他认为可以从第四修正案和第五修正案中引申出来[391]的关于隐私的宪法权利，为抵制“针对神圣的住宅和私人生活的侵扰”提供了保障。这项权利看上去就是保护某种私人空间和生活的私人方面的权利，其中把赋予那些形式的隐私的价值视为隐私权的根据。把这称为空间和生活方面的隐私。信息隐私权保护我们免于他人获得关于我们的某些知识。空间和生活方面的隐私权则保护我们的生活空间和我们的生活的那个部分（例如我们的婚姻生活或家庭生活）免受侵扰。这两个权利在它们所保护的东西上有所重叠，但从表面上看，它们并不相同。

布兰代斯做出了一个进一步的举动，扩展了那项拟定的隐私权的范围：

> 宪法修正案（即第4条和第5条）所提供的保护在范围上更宽泛。我们的宪法制定者们致力于保证有利于追求幸福的条件。……他们颁布了针对政府而提出的免于干涉的权利——这是一种最广泛，也是文明人最珍视的权利。

这看来又是某种其他的东西：一项针对自由的一般权利。只是布兰代斯对其进行了夸大。正如他毫无疑问地意识到的，只有在不存在一种压倒性的公共利益的情况下，才有免于干涉的权利。几个著名的自由原则都采取了“只有在不存在一种压倒性的公共利益的情况下，

才有行动的自由”这样一种形式。例如，密尔的自由原则就采取了“只要不对他人造成伤害，行动就是自由的”这种形式。[392]这也是20世纪后半叶最高法院常用的那种自由原则：只要一个行动不涉及某些形式的不道德（其中可能包括对他人的伤害），它就是自由的。在“鲍尔斯诉哈德威克”（1986）一案中，最高法院宣称，一般来说，人具有免于干涉的权利，但是，政府在禁止口交和肛交这种触动美国人的敏感神经的反感行为时，是可以得到辩护的。[393]

为什么布兰代斯如此轻易地从信息隐私转向相对狭窄的空间隐私和生活隐私，最终转向广泛的自由隐私（privacy of liberty），但却没有做出任何评论呢？他之所以如此轻易地过渡，是因为他把这些原则看作是同样的。很多后来的著述者也是如此，其中包括很多同样来自最高法院的法官。[394]布兰代斯在不同的意义上来使用“隐私”这一词语，他的推理也就因此而受害。任何自由原则都界定了一个各种权威不可以去侵扰的领域：一个不属于合法的公共利益的领域，一个私人的领域。我们可以将这个领域称为“自由隐私”，我刚刚这么称呼过。很多把自由隐私显示出来的行动就是我们日常所说的“公开”行为。两个同性恋者在大庭广众之下公开接吻，至少按照密尔的论述，也有可能属于自由的私人领域。在某种意义上，私密日记和婚床属于个人隐私，但这个含义并不等同于从一个一般的自由原则引申出来的那个技术性含义：在后面这个意义上，一个公开的亲吻是私人性的。而且，情况好像也不是这样：私人空间和私人生活方面的权利就是一般的自由权的一种特殊形式。最高法院以及其他一些人提出的主张似乎是：私人空间和私人生活本身对我们来说就是有价值的，事实上是“神圣的”，享有私人空间和私人生活的权利是从那些价值中推导出来的。另一方面，一般的自由权是从这样一种价值中推导出来的：我们能够追求我们对一种值得过的生活的设想；私人空间和私人生活的价值在这种推导中没有任何作用。一般的自由权是做各种事情的权利：追求一个人所珍视的生活，或许还包括运用避孕药、堕胎和自杀。对于我是否以及何时在婚床上使用避孕措施，自由权没有什么明确的东西要说，但你不可以监视我。这是一种进一步的保护，需要进一步的理论依据。

这种从信息隐私到空间隐私和生活隐私，再到自由隐私的令人困惑的转变，经常反复出现在最高法院后来的思考中。比著名的“格里斯沃德诉康涅狄格州”判决（这一判决关系到康涅狄格州禁止出售和运用避孕设施）早四年，最高法院在“珀尔诉乌尔曼”（1961）一案中就被要求考虑类似的禁止，但最高法院以如下理由拒绝（只有哈兰法官不同意）：在这个案件中，没有任何要求对某个宪法争端进行裁决的争论。哈兰强调说，恰恰相反，确实有一些宪法争端要求裁决，因

此应该进行裁决：

> 这里所涉及的问题确切地说是这样的：国家正在宣称有权通过侵入人们的婚姻关系的私密细节来强制执行其道德判断。……大体而言，这项法规允许国家（在不可忍受的情况下）因夫妻对其婚姻亲密关系的私自处理而惩罚他们。

这看起来像是在诉求私人空间和私人生活方面的权利，但在几句话之后，哈兰鉴定出来的问题就发生了变化：

> 按照英语世界的通常理解，这条法规所涉及的必定是人们普遍认可的、“自由”的一个最基本的方面……

实际上，哈兰说，这里所涉及的自由是布兰代斯在奥姆斯特德一案中提到的自由，即免于干涉的权利，哈兰将这项权利颂扬为“或许是对把宪法的那些方面体现出来的那个自由原则的最全面的论述”。当哈兰注意到康涅狄格州正在强制执行它自己的道德判断时，他可能会被认为是在暗示说那种做法本身就是错的。但他并不是这个意思。他说，这里所涉及的自由并不是绝对的；各州也可以强制执行道德。因此，这也不是密尔所说的那种自由：只要一个行动没有伤害到他人，它就是自由的。他所说的自由是那种在形式上相似、但实质上不同的自由：只要一个行动不涉及某些形式的不道德，它就是自由的。因此哈兰所关注的是结婚夫妻。他并未解决如下问题：就宪法本身来说，是否可以禁止淫乱者、通奸者、同性恋者以及乱伦者采取避孕措施。

仅仅四年之后，在“格里斯沃德诉康涅狄格州”（1965）一案中，哈兰的不同意见在几乎所有主要的细节上都成为最高法院的观点。最高法院自己第一次宣称一种隐私权，“婚姻隐私的权利”：

> 当前的案件……关系到一种属于隐私领域的关系，这个领域是由几个基本的宪法条款创造出来的。我们会允许警察搜查夫妻卧室这一神圣不可侵扰的领域吗？这种想法是与环绕婚姻关系的那些隐私观念相抵触的。

这看来显然就是享有私人空间（“夫妻卧室这一神圣不可侵扰的领域”）和私人关系（“婚姻关系”）的权利，而且，看来正在这种空间和关系的“神圣性”为这项权利提供了基础。但是，这样一来，那个熟悉的转变又出现了。哥德堡法官所赞同并将其引用为隐私权之根据的那个东西，恰恰是布兰代斯法官所说的一般自由——并且，这里的自由并不是指“只要一个行动没有伤害到他人，它就是自由的”，而是

指“只要一个行动不涉及某些形式的不道德，它就是自由的”。同样，按照哥德堡法官的自由观，淫乱者、通奸者以及同性恋者，不管他们的行为多么隐私，都不一定会得到这项权利的保护。

在“罗伊诉沃德”（1973）一案中，法庭将全面禁止堕胎裁决为违宪，这项建议进一步拓展了“隐私”的观念。布莱克曼法官[395]写到，大多数人的意见开始于我们此前见过的那个隐私观念：

> ……最高法院（迄今）已经承认，一种个人隐私权，或者说，对某些隐私领域或地带的保护，在宪法下的确是存在的。……这项权利可以扩展到与婚姻……生育……家庭关系……以及子女的抚养和教育相联系的活动。

这看来又像是享有私人空间（“隐私领域或隐私区域”）和私人生活（“婚姻”、“生育”、“家庭生活”）的权利。但是，堕胎也属于其中的一种隐私吗？堕胎并不总是发生在私人空间（例如在家中和夫妻卧室中），而是经常发生在诊所或医院，医生和护士通常也相伴左右。堕胎行为也不仅仅涉及一种私人关系，它还部分地涉及职业关系。从空间隐私和生活隐私向一般的自由隐私的转变不久也同样出现在“罗伊诉沃德”一案中。作为赞同方的斯图尔特法官将一个人的隐私权解释为“免于他人干涉的权利”，即一般而论的自由权。我们现在所兜售的自由原则都具有“只有在不存在一种压倒性的公共利益的情况下，行动才是自由的”这样一种形式。我们假定自由就如密尔所说：只要一个行动没有伤害他人，它就是自由的。在我看来，堕掉（致死）一个胎儿，在没有不可容忍的概念约束的情况下，经常可以被看作是对那个被否弃了生命的潜在的人的“伤害”。但这对解决那个道德问题还远远不够。如果“伤害他人”最好被解释为“伤害其他人的人身”，那么我们就必须决定一个胎儿或一个处于妊娠后期的胎儿在广泛的道德意义上是否可以被认为是一个“人”。另一方面，如果将自由假定为“只要一个行动不涉及某些形式的不道德，它就是自由的”，那么我们就必须对堕胎是否道德做出一个判定。不管是按照哪一个自由概念，我们都不得不独立于那个隐私概念来解决与堕胎的道德有关的主要问题。

在我看来（也不只是我的看法），在“罗伊诉沃德”一案中，在最高法院的意见方面做出的推理是有严重缺陷的（当然，尽管推理存在缺陷，但并不意味着判决就是错的）。那些乍看之下适用于其他案例的隐私观念，并不一定适用于堕胎问题，甚至是明显地不适用。然而，自由权看来确实适用于堕胎问题，但不可忽视的是，各个自由原则在表述上都使用了“除非……”这一条件句。最高法院忽视了这一点，但这是可以理解的。如果要正视它，最高法院就不得不在一系列问题上表明立场，这些问题过去曾深深地把国家和最高法院分离开

来，现在依然如此。它们包括：胎儿是否是一个人，堕胎致死是否伤害了胎儿，以及更为一般地，堕胎是否是严重不道德的。所以，毫不奇怪的是，最高法院，在其多数意见中，即便是在诉诸自由权的时候，也选择不强调自由权，而是求助于私人空间和私人关系的思想。一旦我们赋予私人空间和私人关系以“神圣性”，我们就摆脱了一个难题：在私人空间或私人关系中发生的事情，不论是否道德，都可以不受管制。不过，还有一个麻烦，那就是，私人空间和私人关系的思想并不适用于堕胎问题。

在“鲍尔斯诉哈德威克”（1986）一案中，最高法院宣布说，对格鲁吉亚鸡奸行为的刑事定罪是合宪的；在这个案例中，值得我们注意的是布兰克姆法官的反对意见。他说问题的关键就在于“免于干涉的权利”，而这项权利是保护鸡奸行为的。现在我们都很熟悉对布兰代斯的自由原则的解释是如何转来转去的。不过，布兰克姆继续坚持他的不同意见，为一种此前从未出现在最高法院的慎思中的一般自由权赋予了一个基本依据，而且，我不得不说，这个基本依据具有很大的力量：

> 我们之所以保护这些权利（在这里他提到某些与家庭相联系的权利）……是因为它们构成了一个个体的生活的核心部分。……我们保护夫妻是否要孩子的决定，因为父母身份如此剧烈地改变了一个人的自我界定。……在“罗伯茨诉美国青年商会”一案中，最高法院承认“一个人对构成任何自由概念之核心的自我身份进行独立界定的能力”真正说来是不能被空洞地表达的；我们都依赖于“从我们同其他人的密切关系中而具有的丰富情感”。

在这个重要段落中，有两点值得我们注意。它为信息隐私提供了一个辩护。此外，它还引入了一种新的自由观念。这两点都是通过赋予人格的观念以巨大的分量来实现的。我们作为规范行动者的能力构成了传统所说的“人的尊严”。如布兰克姆所说，我们有自我界定的能力。正如最高法院在刚才提到的诉讼案决议中所指出的，每个人“都有独立界定自己身份的能力”，而且补充说这种能力“是任何自由概念的核心”。规范能动性不可能以空洞的方式获得成功践行。我们需要在无压力的情况下阅读、谈话和集会，这尤其要求不要存在任何形式的监视，即要求信息隐私。布兰克姆对一种以人格为基础的自由观的诉诸并不是独一无二的。几年后，在“宾夕法尼亚东南部的计划生育署诉凯西”（1992）一案中，奥康纳、肯尼迪和赛特三位法官也拒绝了最高法院此前的观点，并宣称“处于自由之核心的”是人格。[396]

按照人格的思想对自由提出的这种新解释可以通过如下方式获得理解。正如我此前指出的，存在着狭义的自由观和宽泛的自由观。

[397]按照宽泛的观念，对我们想做的事情的任何限制都是对我们的自由的限制，这种限制通常有可能得到辩护。这就是我一直所说的“自由，除非……”（freedom unless），也就是说，除非对限制自由存在着一个辩护，否则就是完全自由的。按照这种观念，对道路的单向限制导致我因不能改道而上班晚点，侵犯了我的自由，但毫无疑问的是，这种限制是可以得到辩护的。不过，基于人格的说明还产生了一种狭义的自由观念。这种观念认为，自由权所要保护的是“我们对一种值得过的生活观念的追求”。我误入一条单向街道这件事，当然不是我的值得过的生活观念的一部分；它太微不足道，因此不能成为这样一个观念的一部分。按照这种狭义的自由观，交通管制并没有违背我的自由，甚至没有违背极为次要的自由。这种自由观之所以被称为狭义的，是因为存在着对它的实质性约束。按照宽泛的自由观，除了“除非”条件句已经排除的那些东西外，自由的领域包含了剩余的一切。但按照狭义的自由观，自由的领域被限制到对于追求一种值得过的生活来说足够重要的东西。在狭义的自由观中，自由的内容也存在一个形式上的限制：仅当一个人所做之事同所有人的同等自由相容时，他才是自由的。我们还会简短地回到这两种自由观念。

我有选择地对最高法院的一些判决做了如此多的考察。但我并不设想这将会对美国的宪法学有所贡献。我还不够专业。我仅仅希望通过这种考察来推进我的讨论。就隐私方面的人权的内容而论，这种考察到底告诉了我们什么呢？

13.3隐私权的范围有多大？

（1）信息隐私，（2）空间隐私和生活隐私，（3）自由隐私

我们从对三种形式的隐私（信息隐私、空间和生活隐私、自由隐私）的考察中归来。我们因此鉴定出了对隐私权的几种不同理解，上述三种隐私权各有一种理解，对它们的可能组合有四种理解，所有相加，总共是七种理解。我们还碰到了对自由的两种理解：一种是宽泛的或残余的自由；另一种是从人格中衍生出来的相对狭窄的自由。我们也碰到了残余的自由的两个不同例子：只要一个行动没有伤害他人，它就是自由的；只要一个行动不涉及某些形式的不道德，它就是自由的。当然，原则上还有更多的例子。

这一切存在着什么可靠的根据呢？我认为有两个可靠根据。一个是信息隐私权。我们已经看到，有足够可靠的理由让我们至少把这项权利视为一项人权。第二个是自由权。“是要采纳对自由的宽泛解释

还是狭义解释”，这一问题仍然与我们同在，但是，按照其中的任何一种理解，存在着一种一般而论的自由权，这是任何人都不会怀疑的。

现在，我们必须尽力让剩余的一些根据变得更加稳固。让我们从处理隐私权和自由权之间的关系入手。在关系到我们自己的情形中，我们是否应该忘记隐私权，而仅仅诉诸自由权呢？自由权是否可以解释一切呢？我想说，不能。斯蒂文斯法官在“鲍尔斯诉哈德威克”一案中所说的“自由”，就是我所说的“自由”，它有别于自主性。我们已经鉴定出来的各种自由原则都关系到我所提到的那个独特含义上的“自由”。不过，信息隐私肯定至少部分地构成了隐私权，因此它不仅依赖于自由，而且还依赖于自主性。正如我早先所说，我们需要某些形式的隐私，以便我们能够拓展我们的自信和能力，去克服自主决策道路上存在的种种障碍。

在讨论实用性的时候我就解释说，[398]尽管规范能动性的价值构成了很多依附在人权之上的价值，但是为什么人权并不能被完全还原到规范能动性。可还原性也有一个相对松弛的实用含义，在那个意义上，人权是不可还原的。若不实际上丧失某些东西，我们就不可能抛弃具体的人权，仅仅去诉诸规范能动性方面的首要权利。很难做出“不要侵犯规范能动性”这样的政策指导。在把一项具体的权利（例如隐私权）从规范能动性这个主导性的利益那里严格地推导出来时，需要做大量的工作和判断，这些工作和判断并不总是很明显。如果一个社会仅仅诉诸一种主导性的价值，那么它就不会成功地保护人权。我们需要详细说明更为具体的规则，例如，尊重一个人的信息隐私，也就是说，尊重一个人的通信、日记、信仰、结社等等。[399]

现在让我转向关键的问题：隐私比信息隐私所包含的东西要多吗？我想暗示说，不多。当然，最高法院已经反复声称前者比后者包含的内容要多。

我有两个理由怀疑最高法院所设想的空间隐私权和生活隐私权的存在。首先，不仅不需要这项权利来解决最高法院有关避孕、堕胎的问题以及很多其他的问题，而且这项权利事实上也不能解决这些问题。斯蒂文森法官正确地认识到，那些问题所引出的争端就是自由。除非存在着一个具有足够实质性的公共利益压倒我的自由，否则，对于我使用避孕措施，或者与我的伴侣协议堕胎，或者看色情电影之类的事情，政府就无权干涉；事实上，在所有这些情形中，并不存在这样一个公共利益。这无论如何就是我愿意去争辩的东西，而且不管怎样就是真实的议题所在。

我的第二个怀疑理由是，对于“为什么私人空间和私人生活应该具有那种支持一项人权的重大价值”这一问题，我们很难找到任何合理的说明。在信息隐私权的情形中，很容易说明这个问题：信息隐私是规范能动性的一个必要条件，因此是在工具上有价值的。但是，为什么我们应该关心（比如说）私人空间呢？有一个古老的说法仍然影响着我们对私人空间的现代思考：“一个英国人的家就是他的城堡。”在很长一段时间里，一个男人（这个性别是必要的）被承认在他自己的住所中拥有一种绝对主权。这种看法源自于这样一个时代：当时一个男人拥有他的物品和财产，其中包括他的牲畜，他的妻子和孩子通常也被认为是他的财产的一部分。但在今天，我们认为，社会有一些紧迫的、仍然没有充分得到承认的责任来调节在私人空间内部发生的事情，包括婚床上发生的事情。对于婚内强奸、家庭暴力、父母对孩子所实施的身体或性方面的虐待、父母对孩子健康或教育的不管不顾，以及对自家动物的虐待之类的行为，社会在今天都正当地实施了控制。布莱克曼法官声称，国家法规特别需要保护的是“发生在私密空间的私密行为”，[400]但这是值得怀疑的。“英国人的家”的那个古老观念包含着一种几乎是完全排外的隐私，但在今天，那种隐私已经让位于一种更有穿透性的现代隐私。这些评论阐明了女权主义者对隐私权的攻击的力量；不过，女权主义者所反对的并不是享有隐私权的真正人权，而仅仅是对这项权利的一种父权主义的扭曲。[401]

我们的问题并不是隐私空间是否具有某种价值。它当然是有价值的。一个人需要私人空间，越放松，创作得越好——弗吉尼亚·伍尔夫所说的“属于自己的房间”。[402]不过，即便伍尔夫的观点可能是支持我的家庭抱负（比如说，让每个家庭成员都拥有一个属于自己的房间）的一个很好的理由，但因此就断言我们每个人都拥有一项人权去拥有各自的房间也是极不合理的。有一些不同层次的健康和教育以及各种隐私，它们是人们高度渴望的，但超出了人权的要求。但是，其他的情形又如何呢？我们经常关心无能动性的人（例如疗养院中的重度痴呆患者）的隐私。他们的隐私不仅在道德上是重要的，而且也是将尊严赋予人的问题。因此，与基于人格的说明所说的相反，这种“非能动性价值”（non-agency value）为什么就不能支持一项人权呢？然而，即使我们在这里谈到了“人的尊严”，我们也不能仅仅由此断言这里涉及到了一项人权；“人的尊严”这个表达式被应用得实在太宽泛了，以致不能确保那个推断的有效性。更为合理的说明难道反过来不就是这样的吗：这些痴呆患者曾经是完整的人，只要他们作为完整的人的痕迹依然存在，他们就仍然值得我们高度尊重，任何对他们不尊重的人都有严重的情感缺陷？对于一个对其挚爱的父亲的遗体缺乏深深的尊重感的人，也可以提出同样的说法，尽管是在一种相对较弱的程度上。但是，在这两种情形中，尊重似乎都不是根据拥有一项

人权而获得了最好的说明。恰当的行为并不总是必须由权利来确定。

如果一个偷窥狂对某人的监视没有被发现，受害者仍像平常那样快乐，那么他的隐私权是否仍受到了侵犯呢？毕竟，那个偷窥狂实际上并没有阻碍受害者的能动性。但是，一项人权乃是一个人仅仅因为是人就具有的权利；为了拥有一项人权，一个人并不需要成为受害者。隐私权的根据是：某些形式的公开往往会阻碍能动性。仅仅是因为这种典型的脆弱性，人生来就普遍地具有隐私权。因此，即使偷窥狂没有被发现，隐私权仍然受到了侵犯。此外，人权的第二个根据（实用性，它们也具有普遍的应用范围）将会导致一个更易把握、范围更广的私人领域：这个领域将会促进能动性所需的那些层次的保证，也许还会提供一个令人放心的缓冲地带。任何社会都有隐私方面的人权要求，不过，具体要求哪些层次的隐私是随着时间和地点的不同而变化的。用前面提到的一个区分来说，[403]基本人权在人类这里是普遍的，但是，引申出来的人权，即把基本人权应用于特定的时间和地点而产生出来的人权，其内容就可以随着不同的社会而变化。在我们今天的社会中，至少在相当长的一段时期里，隐私权可能会要求保护我们的裸体以及某些其他在文化上确定下来的庄重；但是，我们也知道，并非所有其他的社会或者我们自己的社会中的所有其他群体都需要这种保护。[404]

我们一直在寻找的是一个与私人空间相联系的价值，然而，除了这一点之外，这样一个价值，尽管无疑是一个价值，但并不足以支持一项人权；另一方面，如果它能够支持一项人权，那也只是因为它与信息隐私具有工具性的关联。在某个时刻，一个人要么必须把这样一个价值产生出来，要么必须承认他找不到任何这样的价值。我承认，我找不到任何这样的价值。

不过，我相信我们应该保留一种形式的空间隐私权——只是它比最高法院所采用的那个空间隐私权更有限制性，而且基础也与之不同。这里有一个工具性的论证。如果政府官员可以自由而随意地进入我的住宅，而此时仍坚称社会将会成功地保护我的通信、信仰以及性生活等方面的隐私，那么这就是很可疑的了。此外，对隐私活动的保护还要求法律（甚至道德法规）要用相当清晰、容易让人理解的界限来工作，人们住宅的院墙要有足够清晰的界线，至少要比那些跟信息隐私相关的信仰和实践与那些跟它无关的信仰和实践之间的界限要分明。而且，在那些对我们来说特别有价值的东西的周围，从好的实际理由来看，我们希望有一个宽裕的缓冲地带。因此，也许从这样的理由来看，隐私权将会包含一个隐私空间。不过，即便如此，按照刚才提出的说明，隐私空间的价值将取决于信息隐私的价值。因此，我们

没有理由把空间隐私看作是对信息隐私的一个独立补充。

对隐私空间来说是有效的东西对于隐私生活来说也是有效的。“隐私生活”还包括了某些私人关系。这些私人关系是一个好生活的一个主要成分，实际上它在多数人对一个好的生活的理解占据了一个足够核心的地位，因此足以支持一项人权，往往就是自由权的一部分。自由权就是自由地追求一个人对一个值得过的生活的设想，但是，通过在一个人及其目的之间设置障碍（例如通过法律禁令），通过破坏目的本身的实现所需要的条件（例如破坏私人关系所需要的隐私），社会就可以不恰当地干涉这种追求。但是，人们所需要的隐私是信息隐私，这种隐私是自主性和自由的一个必要条件。空间隐私和私人关系方面的隐私并没有发挥任何进一步的独立作用。

13.4关于隐私权的一个提议

我的提议是，我们把在前面处理诸多案例时所诉诸的人权简化为两个：一个是公平合理地界定的信息隐私权，另一个是历史悠久的自由权。

在前面我列举了一些被认为要根据隐私权来解决的性质各异的问题。如果我的提议得到接受，那么就必须对这个清单进行相当大的修改。按照我的提议，下面这些问题的解决将不再依赖于隐私权，而是依赖于自由权：避孕、堕胎、同性恋行为、色情刊物、异族通婚、同性婚姻以及安乐死。

然而，下面这些问题仍然要通过诉诸隐私权来解决：电话窃听、在他人住宅安装窃听装置、在未经授权的情况下公布某人的性生活或私密的个人关系方面的图片或其他形式的信息、出版政治组织的成员名单、在不存在一个压倒性公共利益的情况下散布某人的性生活或私人关系方面的信息，以及下面这种情况：如果实用性确实要求把禁区扩展到住宅围墙，那么由此而产生的针对那个空间的一项派生权利。

还有一些问题，尽管被声称属于隐私权，但事实上既不属于隐私权，也不属于自由权，它们包括：侵入房间的噪音和臭味（这可算作一个人权问题吗？难道这一问题不是属于一个与人权无关的民事法的某个部分吗），对某人声誉和名声的攻击（同样，这可算作一个人权问题吗？难道这一问题不应该被同样列入民事法的其他部分吗？）以及包括两个极为相关的问题——确保人身安全的权利和确保身体完整性的权利。后面提到的这两种权利都是从规范能动性中衍生出来的。如果一个人缺乏某些类型的人身安全或身体安全，那么他的能动性也

就得不到保障。所以，这些权利似乎既不是自由权的问题，也不是隐私权的问题。还存在一种所谓的权利，用来确定在一个人的身体中发生的事情和对一个人的身体所做的事情。对这个进一步的权利的解释是，它声称一个人的身体是一个私有空间，在这个空间中，这个人具有绝对主权或接近绝对的主权。它通常被用来辩护妇女的堕胎权。[405]在这种用法上，这项权利反映了那个关于男性统治的古老主张：一个英国男人的住宅就是他的城堡。它变成了主张女性支配的现代主张：一个女人的身体就是她的城堡。这个主张同样是可疑的。难道它还要保护妇女吸食有可能严重伤害胎儿的毒品吗，或者，还要保护妇女按照自己的意愿决定生育多少子女吗？如果一个妇女或男人拒绝就一种有可能严重威胁公共卫生的疾病进行接种，或者拒绝提供呼吸检验、血检、尿检或DNA检验，那么这个主张还要保护这些行为吗？它会使得对航空飞行员的强制药检被认为是侵犯了他们的权利吗？它会给予我们一项出售我们的身体器官的人权吗？除了那些已被包含在自由权或人身安全权之中的权利外，我很怀疑这项假定的权利还包括其他的内容。这项假定权利的内容好像无论如何都不是一个隐私问题。[406]

13.5隐私权与言论自由及信息权

存在一种担忧。一个人的隐私权难道不会时常同其他人的言论自由相冲突吗？如果隐私权特别是指信息隐私权的话，它难道不会经常同其他人的信息权相冲突吗？[407]我认为不会。

要决定两种权利是否真正相互冲突，仅仅知道它们的名称是不够的，还必须知道它们的内容。言论自由是陈述、讨论和辩论与我们作为规范行动者的功能相关的任何事情的自由。这些事情包括宗教信仰、伦理、学习、艺术，以及在社会或政府中发生、对于我们自主地决定和自由地追求我们对一个有价值的生活的设想有影响的那些东西。如果我阻止我的朋友在拥挤的剧场恶作剧地大喊“失火了”，或者，如果我仅仅是阻止他拿假期轶事来喋喋不休地烦扰我们，那么我并没有侵犯他的言论自由，甚至是丝毫没有侵犯。类似地，信息权是对一个人为了充当规范行动者而需要的信息的权利。这项权利的对象包括：获得其他人的有关想法、接触艺术、交换观点，以及在一个民主社会中，在公众前面获得关于政府的某些行为和意图的信息，等等。如果我的国家的政府没有公开它的某些行为和意图，那么我的信息权就有可能受到了侵犯。如果伦敦的报纸没有刊登我所喜爱的科德角的棒球队的比赛结果，我可能会有些抓狂沮丧，但我的信息权并没有受到侵犯。

只要社会对空间上的公私区分有了一种适当的理解，它接下来可能就会要求对某个公共利益的存在提出更为精确的论证，比我们目前所得到的论证都要精确。[408]那种认为采纳一种公共生活就会失去一种私人生活的论证是荒诞可笑的。同样荒诞的是许多新闻工作者据说用来确立某个公共利益的一个论证："任何事情都有可能与评价一个人的性格相关。"[409]不错，任何事情都有可能与一个人的性格相关，但是，并不是与一个人的性格相关的任何事情都属于公共利益。例如，一些丑恶地公开他人同性恋倾向的行为也借公共利益之名而得到捍卫。在1994年，一个名为"愤怒"的英国组织的头目彼得·塔歇尔要求十名（匿名的）英国圣公会主教承认他们的同性恋倾向，并以公开悬挂他们的头像为威胁。他说，"当公共人物滥用职权来伤害其他同性恋人员时"，上面提到的那种公开他人性取向的行为就得到了辩护。"那些厌恶同性恋的酷儿，"他继续说道，"都是伪君子，他们的虚伪应被揭露出来。"[410]这里存在一个明显的公共利益：一个抵抗某些形式的虚伪的社会更加健康；一个抵抗不正义的社会肯定也更好。但是，如果一个同性恋主教相信牧师们都不应该是积极的同性恋者（即便他是因为受到了误导而这样认为），那么他就不一定是在滥用职权。并不是所有表里不一的人都因此是虚伪者。一个厌恶同性恋的人，不管自己是不是同性恋者，如果仅仅是因为某些人是同性恋者就对他们采取敌意的态度，是不公正的。这种不公正值得曝光。这才是相关的公共利益。但是，如果那个厌恶同性恋的人自己也是同性恋者，那么把这个进一步的事实公布出来的做法既得不到外部的言论自由的保护，也得不到公共的信息权的保护。相反，它是对那个厌恶同性恋的人的隐私权的无理侵犯。[411]并不是说一个人的性生活永远都不属于公共利益，[412]而是说，它往往不属于公共利益。[413]

我们很容易在这些问题上混淆不清，因为我们一直都是满足于只是知道人权的名称。但是，我们也必须知道人权的内容。而为了知道人权的内容，我们就必须知道人权的存在条件。

第十四章 人权要求民主吗？

14.1两种看似合理的思路

只有一个民主政府才能尊重我们的全部人权吗？17、18世纪的思想家一般都不这样认为；他们相信，他们那个时代的君主政府同样能够尊重人权。那时的君主政府，甚至中世纪的君主政府，都没有像现代的政府那样，将权力尽可能地伸向乡村，或者渗入人们生活的方方面面。有时候，一个君主政府缺乏对乡村的各个部分的控制。有时候，一个君主会认识到，如果他试图攫取过多的权力，能够抵抗他的联盟就会形成。

不过，几乎每个人都承认，按照对“人的尊严”这个被广泛援引的概念的某种解释，人权保护我们作为人的尊严，自主性和自由就是我们的尊严的核心，尽管可能不是我们的尊严的全部。因此，一个人在能够对自己产生重要影响的决策方面，难道不应该拥有一种有效的话语权吗？而且，至少在当今这种高度无孔不入的政府的条件下，政府的大多数决定难道不会对我们产生重要影响吗？如果是这样的，如果只有一个民主政府才能确保有效的话语权，那么人权要求民主吗？联合国认为人权要求民主。《世界人权宣言》（1948年）第21条声称：

> 每个人都有直接地或者通过自由选举出来的代表间接参与管理自己国家的权利。……人民的意志将会成为政府权威的基础；这一意志将会以定期选举和真实选举的方式表现出来，而选举则应依据普遍和平等的投票权，并通过不记名投票或相应的自由投票程序进行。[414]

很多当代的作者也同意这一点；他们以不同的方式说道，存在着一种“参与政府管理和……控制国家公共行为”的权利，[415]存在着一种“民主参与”的权利，[416]存在着一种要求“民主制度”的权利，[417]存在着一种“商谈公共事务和对政府行使控制”的权利。[418]如果存在着这样一种人权，那么人权自然会要求民主。

14.2 自主性和自由

许多人权既是规范能动性的必要条件，也是民主的必要条件：言论自由、集会自由、隐私权、信息权等等。不过，这只是表明民主需要某些人权，而我们想知道的是人权是否需要民主。最有可能充当民主的道德基础的人权并不是上述人权，而是处于规范能动性的核心的两个抽象权利：自主性和自由。自主性是自我立法，即自己决定自己的生活目标，选择自己认为值得过的生活观念；自由指的是自由地追求这样一个生活观念。

在决定“人权是否要求民主”这一问题时，我们必须记住的一点是，自主权和自由权到底覆盖了多大的范围。如下这一点似乎是明显的：享有规范能动性的必要条件的权利不可能支持一项民主参与的权利。在一种不太理想的政治环境中，例如在一个专制政府下，一个人是否就不可能成为一个规范行动者呢？不过，正如我们刚刚看到的，自主性要求隐私权、集会权、信息权和言论自由权等权利；确保这些权利的实现接着又要求自由社会的很多因素。而且，正如我们早已看到的，[419]自由权要求一个人能够自由地去追求他自己认为值得过的生活观念，而这接着又要求存在这样一个社会：它能够促进一系列相当不错的选择，而且不会对这些选择施加不必要的限制；而这接着又要求这个社会不要压制各种自由和繁荣。

14.3 民主

“民主”这一术语一直都在遭受滥用，这种局面仍在继续，例如，某些共产主义的独裁统治也用这个术语。为了我们的论证目的，我们需要压缩这一术语的范围。我不会试图按照充分和必要条件来界定“民主”；我不认为有人可以做到这一点。我将诉诸某些民主范式（西欧的民主、北美的民主、印度的民主、新西兰的民主，以及一些其他地方的民主），并指出它们的一些特点。

有人可能会从对民主的事实性说明入手。它是对“谁统治”这个问题的一个可能回答。一人统治（一种君主制），富人统治（一种财阀政治），人民统治（一种民主制），等等。不过，“统治”的观念涉及语义标准，即在得到详细阐明后将会变成评价性标准的那些标准。这个观念并不仅仅是一个“人民拥有发言权”的问题，因为发言权可以被忽视。它也不仅仅是“发言实际上有效”的问题，因为一个效果可以是偏袒的；富人可以拥有两张选票，而其他人则仅仅只有一张，从而导致了一种“财阀统治—民主统治”的混合形式。一个政府要想被认为是

民主的，其中的每个人都必须拥有平等的发言权。但是，在过去，很多被广泛认为是“民主制”的政府却把很大部分的成年人排除在选举权之外：奴隶（甚至是自由奴）、无财产者、原住民以及女性。罗伯特·达尔写到，在某些被认为是民主制的政府中，“大量自由的男性（按照某些估计，大约是40%）被否决了投票权”。[420]这些排斥得到了如下所谓的“事实”信念的支持：某些种族在智力上低人一等，他们就如同幼稚的孩童；女人并不关心政治，她们已经被其丈夫充分代表了等等。只要认识到了这些信念的荒谬或无关，就不得不承认，那些被排除在选举权之外的群体也是“人民统治”中的“人民”的一部分。所有人都必须拥有发言权，而不应该有进一步的限制，也许除了那些精神不健全的成年人或者某些特殊的群体（例如美国的罪犯）外。一个人的发言权到底有多大呢？人们通常认为，如果一个国家人口众多，那么代议制民主会比直接民主更有效。但是，如果人民在过去为自己选择了代议制政府，如果人民现在对这种形式的政府很满意，那么，与直接民主相比，尽管一个人在对他产生重大影响的决策上所拥有的发言权受到了很大限制，他的发言权在某种程度上仍然可以说是公平的。相比较而论，如果人民在过去并没有选择代议制政府，但现在却发现他们生活在代议制政府下，并认为直接民主将会更好地服务于他们，那么，在这种情况下，我们就不愿意把那个政府称为“民主制”。而且，真正与“民主”相关的，并不仅仅是一个人如何拥有发言权，而且还包括这个发言权是关于什么的发言权。人民必须控制议程；他们必须自己决定哪些事情足够重要，因此要由他们来做出决定。他们必须决定所有法律的内容。当然，立法职能和司法职能并不总是那么容易保持分立；有时候，一小群法官也可以有效地立法。但是，如果这种司法角色变成常态，如果人民或者他们的代表没有在根本上控制法官的任命，那么我们就应该收回“民主”这个描述，或者对之加以限定。

至此，评价性的因素已经凸显出来。一个民主政府就是人民进行统治的一种管理形式；只有人民才能做决定，而且，其中每个人都有一个公平的发言权——也就是说，按照他们自由地接受的决策程序，对足够重要因此要由他们来决定的事情实施控制，在这个方面，每个人都有平等的发言权。所以，我的结论是，在我们希望理解的“民主”这个术语的意义上，公平必须出现在对“民主究竟意味着什么”这一问题的一种适当的论述中。

让我将这一思想再向前推进一点点。“民主”并不等同于多数统治。多数统治仅仅是一个决策程序——一个非常粗糙的决策程序，一点也不具有深层的评价性。有一些其他的决策程序同样是民主的，而且可能要比多数统治更好。例如，人们可能会把通过讨论和一系列的

妥协而达到的一致同意作为目标。[421]或者，人们有时能够设计一个还算可靠的方法，用它来衡量某个提议对于所涉及的各方有多重要，因此他们就可以使用加权票制。在一个民主制下，对一个决策程序的选择当然会受群体的规模的影响。尽管如此，这种选择还是应该主要建立在环境许可的最公正的程序之上。许多国家采用的是一种混合体制，即在某些议题上使用简单的多数制，在其他议题上则使用限制性的多数制，后面这种决策也是以公正性为基础的。那些试图解决多数人暴政这一顽固问题的尝试也是以公平为基础的；当多数群体和少数群体都是固定不变、相互敌意的群体时，多数人的暴政就达到了它最糟糕的状态。在这种情况中，少数群体在政治决策过程中几乎没有任何有效的发言权。少数群体被剥夺公民权的程度越深，政府体制与民主的距离就越远。很多人认为，拥有一个权利法案将会解决这一问题；但我认为这种观点是错误的。当然，这个方案是否有效取决于人权的范围有多大。我已经论证说，人权的领域和正义的领域显然有所重叠，但并不完全一致。[422]按照基于人格的说明，人权仅仅保护一个人作为规范行动者的身份。因此，当然就不能允许少数群体陷入最低的可接受的福利水平之下，在这里，那个福利水平被理解为规范能动性的必要条件；但是，社会却有可能是用一种令人遗憾的方式来安排的，而且在这些情形中经常是被这样安排的，这种方式不公正地把最大份额的财富划拨给本来已经过得很好的多数群体。出于这个理由，一个具有民主抱负的社会可能就会用各种方式来限制多数规则的运作，例如，在立法机构中为少数群体的成员预留一定数量的席位。如果一个社会通过在政治结构上的多种变革而赋予少数群体的成员以足够公平的发言权，那么我们就可以重新将这个社会视为是“民主的”。

这些思想还有助于向我们表明一个政府在什么意义上是合法的。[423]存在着不同类型和不同规模的政府：一个乡镇、一个州、一个地区、一个部门、一个主权国家、一所学院或大学等等。在这里我主要关心的是主权国家这种政府形式。此外，“政府”这个词语有时候专门指一群掌握主要政治职位的人，有时候则指政治制度本身，即政府的形式或结构。[424]我在这里关注的合法性概念适用于这两个意义上的政府。第一个含义的政府，即由官职持有者所组成的政府，有可能不能通过合法性检验，因为他们有可能滥用他们本应维持的政治制度。或者，政治制度本身有可能就是极其不正义的，因此也不能通过合法性检验，而不管谁持有官职。因此，作为一个初步尝试，我们可以说，在我们感兴趣的那个意义上，“合法性”与如下问题有关：在这两种意义的任何一种意义上，政府向其治下的民众所行使的权力是否可以在道德上得到辩护？不过，行使权力的群体有可能是极其残暴的，反抗他们的结果可能是血流成河，因此使得反抗也可能在道德上得不

到辩护。不过，我们应该强调说，尽管在这些特殊的情况下反抗在道德上可能得不到辩护，政府也仍然是不合法的。必定存在着某些类型的罪恶，它们本身就足以否定这个政府的合法性：例如，实质性的不正义，或者，政府实质上没有成功地履行一些重要的责任和职能，比如说安全、公共秩序和促进繁荣。“实质性”这个修饰语是必要的。所有的政府都有不足；所有的政府都会做一些在道德上令人反感的事情。与合法性真正相关的，并不是“政府对权力的每一次行使是否在道德上无懈可击”，而是“一般来说并且在留有余地的情况下，政府对权力的行使是否得到了辩护”。

一个政府对其公民的人权的尊重（包括保护人权）往往被认为构成了合法性的必要条件和充分条件。但是，对于一个政府来说，为了具有合法性，仅仅尊重人权是不够的：它必须做更多的事情。例如，对于一个政府来说，为了符合民主或合法的标准，它还必须赋予所有公民以公平的发言权。在财富的分配上，它也必须满足最低的正义标准——这个最低标准应当高于人权所要求的最低的福利标准。可是，如果一个政府不正当地把大多数财富分配给占多数的优势阶层，而让占少数的穷人仅仅处于人权所要求的最低线上，它就仍有可能丧失它的合法性。

14.4 人权要求民主吗？

在这里我们有可能会期望一种强有力的要求，例如，民主参与权已经被包含在我们最基本和普遍的人权清单上，也就是说，基本和普遍的人权本身就蕴含着民主参与权，而不需要进一步的前提，比如说，不需要关于特定的地点或时间的经验信息。但是，当我们进一步考察的时候，自主性和民主参与之间的距离似乎很大。想想下面两件事情之间的距离：一件事情是，一个人决定自己认为值得过的生活观念；另一件事情是，共同为每一个人制定法律。也许这个相当大的距离可以用如下方式来弥合。自主性是为自己立法，而公共立法则可以阻碍一个人遵循他的自我立法。事实上，一个社会有可能禁止一个人去过他所认为最有价值的生活。因此，为了成为一个成功的自我立法者，一个人至少必须也是一个公共立法者。

但是这也说不通。有这样一个为人知晓的要点：在几百万张选票当中拥有一张选票，实际上不能为一个人去追求他所选定的目标提供保障。只有当公共立法和自我立法都试图在同一个领域中立法时，公共立法才有可能挫败自我立法。如果公共立法不介入一个人追求自己的个人目标的领域，二者就不会产生冲突。与民主参与更为相关的是

自由权，而不是自主权。我们每个人都拥有一个人格的领域，对于这一领域，除了在少数例外的情况下外，社会不可以实施控制。不过，民主参与似乎也不是自由的一个必要条件。几百万张选票中的一张选票不会保护一个人的行动免受公共立法的限制。有可能的是，与任何其他形式的政府相比，一个民主社会更有可能尊重人格的领域；但是，诉诸这个事实是要引入一个进一步的前提，这个前提并不是普遍的，而是经验性的。我现在要表明我们无需这个前提。

若不添加某些非普遍的经验前提，我就不能发现任何从人权到民主的推理路径。因此让我们改变我们的问题。人权可以在“要求”这个词的一个较弱的意义上要求民主。从经验的角度来看，是否有可能存在着一个既没有侵犯人权又不是民主的人类社会呢？如果有可能存在着这样一个社会，在具有高度渗透的政府、众多的人口、发达的技术、高度集中的强制性力量、各种各样的民族、有教养的公民、一个还算成功的民主所需要的那种社会凝聚力之类的东西的典型的现代条件下，从经验的角度来看，是否有可能存在着一个尊重所有人权但又不是民主的社会呢？对于第一个问题，我所建议的答案是“可能存在”；而对于第二个问题，答案则是“不可能存在”。

关于第一个问题，我早先提到，一个人要拥有自由权，下面两个条件都必须得到满足：第一，他能够自由地过一种持续发展的生活，这种生活随着他的价值观变得成熟而展现出来；第二，社会在考虑自身的经济发展水平和科技发展水平的情况下，能够为这个人提供一系列合理的选择。[425]同样，只有当一个人有可能已经过上了他从那个道德上所允许的和可行的选择范围中选择出来的任何一种生活时，他才是自由的。但是，如果一个人仅仅是出于偶然才有可能已经过上这样一种生活，例如因为政府只是暂时没有禁止这种生活，但有可能随时禁止，那么自由的条件就不充分了。我们需要这样一种保证：我们在那个相关的选择范围内所过的生活对我们来说实际上是有可能的。如果没有这种保证，大多数人就会被约束到“自我审查”的程度上。这个事实（我们有这样一位国王，他对我们所生活的偏僻乡村的控制事实上很薄弱）对于这种保证来说就足够了吗？让我们假设，在这些条件下，我们可以过在那个相关的选择范围内的任何一种生活，我们对此可以完全放心，因为国王的权力是受到各种自然限制的。我认为，在这种情况下，我们就可以说我们拥有了自由权（尽管我们或许不可以说，我们的自由权得到了国王的尊重）。这样，如果我们是被一个尊重我们人权、得到信任的仁慈的独裁者所统治，这是否就足以确保我们的自由呢？不错，独裁统治总的来说不如民主制稳定；但让我们假设对这个独裁统治者的反叛将难以取得成功。当然，即便推翻了这个独裁者，随后发生的事情也仍然存在很多不确定性。但是，一个民

主政体也有可能被推翻，而且，不管承继民主政体的是什么政体，在转变完成之前，我们有可能仍然是自由的。也有可能存在一种极其罕见的情形：在一个社会中有这样一个人，这个社会的所有人都合理地信任他，认为他可以确保他们的人权。这是有可能的，尤其是在一个小型社会中。或许在古代雅典城邦或者现代的摩洛哥，人们可能很了解一个潜在的独裁者，因此可以合理地对他持有必要的信任。他们甚至不需要把这个独裁者选举出来；他们可能只是发现自己已经臣服于他的权威。如果这一切都是真的，那么人权在如下意义上并不要求民主：在某些现实的也许甚至是历史上真实存在的，但不一定是普遍的条件下，确有可能存在某些并没有侵犯任何人权但又不是民主的政府。

我们可以看到其中的缘由。人权和民主是为了满足不同的需要而发展起来的。人权是发展出来保护那些构成人的尊严的东西：生命、自主性以及个人自由。民主制度是在我们对群体决策程序的需要中成长起来的。这样一种程序是稳定的，管理着权力的良性更迭，适合于一个每个社会成员在权力或价值方面都或多或少是平等的社会，让社会决策过程中的失败者顺从于社会的基本结构，并倾向于促进社会的公共利益——也就是说，秩序、正义、安全和繁荣。还有更多的东西进入了民主当中，不仅是进入民主的观念当中，而且也进入它的主要责任和职能当中，这些东西比能够从人权中产生出来的东西要多。因此，毫不奇怪的是，公平应该进入能被算作民主的东西之中，大量社会目标的促进也应该进入民主的主要责任和职能之中。我们尽管可以从总体上而论的道德那里把对公平政治程序的要求推衍出来，但不能仅仅从人权本身之中把这个要求推衍出来。

我在这里对“公平”这一词语的使用需要更多的说明。“公平”以及与之联系的概念“平等”，这两个术语限定了很多不同类型的东西，其中一些东西涉及对人权的尊重，另一些（事实上有很多）则没有。因此，我不得不把那种关系到民主但不属于人权的关注也不能从人权中推衍出来的公平鉴定出来。如果一个社会仅仅承认和尊重男性的人权，而不承认女性的人权，那么女性的平等权利就被否决了。一个人因为是一个规范行动者而成为人权的承载者，因此，人权应该被平等地享有。否认女性的人权将是不公平的。人权所关注的另一种公平是公平审判；尽管某些形式的正义不属于人权领域，但是，法庭上的程序正义是一种确实属于人权领域的正义。不过，正如我早先论证过的，也有一些形式的公平和正义并不属于人权所关心的东西，例如不公平的逃票现象和赌博中的作弊行为。[426]现在，我想提到的另一个例子是一种在民主中处于核心地位的公平：政治决策中的公平发言权。公平发言权是任何满足公民身份的公平标准的人都具有的一种发

言权，是关于什么话题要由人民来决策的一种发言权，是要通过一种社会决策程序（例如多数规则或多数规则的某种变体、或者某种完全不同的东西）来实现的一种发言权，而那种社会决策程序要尽可能公平，或者至少是足够公平的，以至于我们都愿意运用它。我在这里的要点是，与民主相关的那种公平，即公平的发言权，是不能从人权所包含的各种形式的公平中推衍出来的。

不过，是否有可能存在一种相对较弱的人权呢——不是民主参与的权利，而仅仅是政治参与的权利，在这里，政治参与被理解为统治者将会聆听的对政治所做的发言？它是一种与罗尔斯所说的“磋商型等级制度”相接近的东西。[427]不过，我们不仅需要知道这项权利（政治参与权）的名称，而且还需要知道其内容。正如我们所看到的，这项权利的内容不可能仅仅是指拥有一种政治发言权（仅仅是言论自由），因为一个发言可以被忽视。它也不可能仅仅是指拥有一个具有理解力和同情心的（聆听民主发言的）统治者。这样一个好心的统治者仍有可能带来巨大灾难。为什么应该存在政治参与的人权呢？为了给一种人权确立合理的内容，统治者将不得不对每个人的欲望做出某种形式的公平评估，将不得不用某种公平的方式把个人的观点结合到一个社会的观点中，并以某种方式按照结果来引导行动。如果缺乏其中的任何一项，我们都会缺失人权的一项合理内容。我的异议并不是：政治参与权有可能在事实上不能保护某些有价值的东西；没有任何人权，哪怕是民主参与这项较强的权利，需要在事实上保护它宣称它应该保护的东西。我的异议是：即使政治参与这项拟定的权利得到了完全服从，它也无需保护任何有价值的东西。一个同情性地聆听所有意见的表达却看不到其中很多意见的要旨的有偏见的统治者，也充分尊重了这项拟定的权利。但是，一个真正的人权必须以某种方式建立在我们作为人的尊严（我们因为具有人格而具有的尊严）的基础上，仅仅是拥有一种被统治者（他有可能会蔑视一个人的观点）所聆听的资格几乎说不上与人的尊严有什么关系。

我们也不可能从人权中为政府的合法性寻找到令人满意的标准。恰恰相反人们经常认为，人权的主要功能是检验合法性。[428]但是，如果一个政府严重地失败于履行它的大多数重要责任，如果它失败于实施某些形式的分配正义，或者失败于满足某些惩罚性正义的要求，或者失败于促进整体的繁荣，那么它就可以丧失它的合法性。但是，所有这些职能都可以不属于人权的要求。例如，人权只是要求每个人至少处于可接受的最低福利水平线上，这个水平线对一个规范行动者的生活而言是一个必要的水准，而一个政府促进繁荣的责任，尽管不是无止境的，却远远高于这个最低的水平线。因为人权不要求在社会决策中存在一种平等的发言权，它们就没有达到要求民主的地步。因

为人权并不要求某些形式的高度重要的正义，并不要求促进总体福利，它们就没有达到可以检验合法性的地步。我并没有对“政治合法性”做严格的界定，因为对政治合法性的要求可以在严格性上发生变化。不过，我已经对政治合法性的一些必要条件做了阐释，而这些条件几乎是我们都可以接受的，而且并不是尊重人权的必要条件。

我在这里得出的结论取决于我的如下信念：人权并不包括正义、公平和福利方面的某些要求。尽管很多人相信至少正义和公平属于人权领域，但是，很少有人会认为，将繁荣远远提升到最低保障线之上也是人权的要求。因此，值得指出的是，即便人权要把所有的正义和公平都包括在内，人权仍然不会成为检验合法性的试金石。

我的结论留下了一个活生生的可能性：尽管特定意义上的人权并不要求民主，但作为整体的道德（特别是那些没有被包括在人权中的各种形式的对人的尊重）却要求民主。而且，尽管人权在我早先描述过的第一个条件中不要求民主，人权却有可能在第二个条件中要求民主。一些人权不是基本的，而是在把基本人权应用于特定的环境时产生出来的。

14.5 在现代条件下？

对于我们的实际状况又可以说些什么呢？尽管基本的普遍人权并不包含民主参与的层面，但在现代条件下，是否有可能存在一项民主参与方面的派生权利呢？我在这里所说的“现代条件”，主要是指我早先列举的那些条件；我并不是说当今的所有社会都满足了现代条件，例如，由伊斯兰的忠实信徒所统治的神权政治就不满足现代条件。

在典型的现代条件下，如果我们被一个善良的独裁者所统治，我们还会有自由所要求的那种保障吗？我认为不会有。在一个小型社会中，我们有可能对一个独裁者有深度的了解，但在现代社会中，我们已经很难做到这一点了；没有了这种深度的了解，对独裁者的善良或理解力，我们就会缺乏一种必要的理性保障。当然，我们有可能及时对独裁者的性格有更多的了解，但我们仍然不可能知道独裁者会在什么时候死去，死去后会发生什么，我们甚至很难对这些东西做出一个粗略的估计。这件事情本身就有可能限制我们在生活中的某些选择。在这种条件下，在这个独裁者统治期间，我们或许有一段时间可以得到理性保障，但是，在他统治之前或之后，我们就有可能得不到这种保障了。在早先的君主时代，能够打消人民对国王权力的顾虑的两个限制条件（国王权力既不是无孔不入的，也不是不可抗拒的）在约束

一个现代政府的权力上并不奏效。

在典型的现代条件下，大多数其他形式的非民主政府也有可能侵犯同样的人权。在少数人统治（寡头政府）或富人统治（财团政府）的情形中，即使政府最终被证明是仁慈的和有能力的，公民们也不可能在最初就可以获得自由权所需要的那种保障。他们也很有可能不知道在当前的政府形式之后的政府会是什么样子，而这种不确定性会产生很多妨碍性的后果。

对于大多数非民主的政府形式而言，以上情况的确是事实。但是否所有形式的政府都是如此呢？一个由贤能者（其中包括可以找到的最好的法官、哲学家、经济学家以及公仆）组成的现代贵族政体又如何呢？必须记住，我们现在正在考虑的是一个受到教育并具有很强的凝聚力因此能够形成一个民主政府的公民整体。

对于这样一个由贤能的贵族组成的社会，我们还需等待一段时间，以便看清它的政治面貌到底是什么样子——这就类似于美国的公民必须等待一段时间，才能去推测新建立的最高法院的方针取向到底是什么。很有可能的是，为这种贤能贵族政体挑选出来的人将会是有着稳健履历的名门人物，他们一般都比较年长和保守。如果这个贵族政体一直不断地自我延续，那么一届保守派占多数的政府很有可能就会进一步扩展下一届政府的保守势力。一名年长的贵族很有可能在某些方面同年轻一代产生不睦。例如，如果这个社会面临着我们当前社会的一些问题，那么这个社会的年轻人和老年人就有可能在色情刊物、同性恋婚姻、同性恋者收养孩子等问题上产生分歧——这里提到的每一种情形都极有可能使人权受到威胁。

当然，这条思路仅仅表明，一个由贤能者组成的贵族政体有一种力度不明的侵犯某些人权的倾向。我是在问，在典型的现代条件下，一个尊重所有人权但又不是民主的社会是否在经验上是可能的？对这一问题的回答必然是，是可能的。为这个新的贵族政体挑选出来的人员有可能具有极好的声誉，因此可以确保公民在选择各自要过的生活方面不会受到阻碍。而且，这个新的贵族政体可以是一种包含保守派和自由派、年长者和年轻者的混合政体，因此就可以避免代际之间的任何严重的价值冲突。这种皆大欢喜的结果，尽管可能性极小，但确实是经验上可能的。

不过，这一回答有力地表明，还存在另一个我们不得不认真对待的重要问题。我们不仅生活在现代条件下，也生活在一个真实世界中，受到人性的变幻莫测和人类社会的本质的限制。因此，我们不仅要关心有可能发生的事情，也要关心很有可能发生的事情。我们应该

对统治者和被统治者的判断和仁慈持有恰当的怀疑。我们应该对强制性权力和信息（特别是机密信息；我们往往被告知，这种信息不应该被公布出来，否则会遭受损害）的过分集中有所担忧。我们不应该寄希望于好运。例如，我们不希望我们的一切都依赖于这样一个偶然的事实：我们的统治者最终被证明确实是仁慈的；我们应该指望用一些方式去约束统治者，以至于不管统治者具有什么性情，都可以用最有可能的方式引导他们去仁慈地行动。而且，我们应该主要指望政治制度来实现这一目标。

因此，我们也应该想问：什么样的政府最有可能尊重人权？表面上看，这似乎不是我们的问题。即使一个民主政府是最有可能尊重人权的，这也遗留了一个可能性：其他形式的政府也有可能尊重人权，在这种情况下，人权就不会要求民主。不过，一个社会要建立一种形式的政府并不是一件易事，也不是顺手拈来的。一旦它已经建立了一种形式的政府，再去改变它就不容易了。任何群体在建立某种形式的政府时，必然会关心它的长久运作，而长久的运作会带来具有非常不同的道德素养和智识素养的统治者。而且，从人权中产生出来的义务，不会因为一个人自己不去侵犯人权就能得到充分履行。此前我已经讨论过这一点。[429]这种义务（其强度尚待确定）扩展到这样一件事情：某些人必须以某种方式（因为“由谁”“如何做”这些问题都仍有待于确定）宣扬人权、落实人权、保护其他人的人权免受侵犯，而且，如果这些都还不够的话，就得把推进这些职责的各种制度创造出来。因此，人权施加于我们身上的义务，就是去做最有可能最小化人权的侵犯的事情——例如，去选择一种最有可能产生这个结果的政府。不仅要最小化政府对其公民的权利的侵犯，而且也要最小化一个公民对另一个公民的权利的侵犯。

那么，这种形式的政府将不得不是民主政府吗？约束政府管理者为共同利益行动的最有效的方式是什么呢？对于那些管理者来说，我们不仅应该约束任何只为个人利益或局部利益行动的倾向，也应该约束任何忽视或漠视共同利益的倾向——例如，有的政府管理者认为他们用卑鄙的手段冒险追求的某些目标比共同利益更为优先。我们应该希望管理者了解并严肃对待其他世代的人或者其他群体的目标，而不仅仅是他们自己的目标。在这两种情形中，担心在下一轮大选中被击败是一个有力的刺激因素。一些经济学家已经表明，在民主政府和避免饥荒之间存在着一个强有力的关联。[430]在独立之后一直处于民主政府管理之下的印度就没有发生过严重饥荒；而在20世纪60年代早期的中国，就发生了一场毁灭性的、本来可以完全避免的大饥荒。实际上，所有大饥荒的问题并不在于缺乏足够的食物，而是因为弱势群体缺乏能力或资格在食物的分配中分一杯羹。看来，对生存权和享有最

低限度的物质供给的权利的最有效的保护就是在社会决策中实行民主参与；这似乎是迫使我们的管理者关心我们的利益的最可靠的方式。

到此，我将不再尝试去回答我们的问题。答案包含很多极为复杂的经验问题，关系到个体心理、群体心理和政治制度的行为，这些问题都属于哲学家没有专业知识的领域。不管怎样，我不会尝试回答这些问题。而且，既然存在着多种形式的民主政府，[431]我们目前的问题就会归结为如下极为复杂的问题：哪种形式的民主政府最有可能尊重人权？不过，尽管这些经验问题都很重要，我的主要兴趣却不在于此。即使我不是专家，我还是倾向于认为，在现代条件下，人权实际上确实要求民主。这也说明了我为什么会认为，联合国在颁布民主参与的人权时是得到辩护的。不过，我想说的是，这项权利不是一项基本的、普遍的权利。它至多是一个派生出来的权利，是在把基本的人权应用于特定条件中时产生出来的。有两种派生出来的权利：一种是仅仅从基本人权中派生出来的，因此仍然保留了普遍性；另一种是从基本人权在特定条件下的应用中产生出来的，因此不具有普遍性。我想说的是，民主参与的人权是一种应用性的权利。联合国恰当地忽视了不同类型的权利之间的细微差别，因为联合国的工作是要颁布权利，而不是对权利进行分类。不过，如果一个人正在试图理解从一般而论的人权的根据到一项特定的推定人权的途径，也就是说，试图理解实际上存在着什么人权，那么那些细微的差别就仍然值得关注。

因此，对于我们最初的问题，即“人权要求民主吗”，我想给出的回答是：既要求又不要求，取决于具体环境。

第十五章 群体权利

15.1 三代权利

有时候作者们会提到了不同世代的权利。第一代权利包括17、18世纪的经典自由权——言论自由、集会自由、信仰自由等。第二代权利主要是由在20世纪中期被广泛接受的福利权构成的，事实上，这种权利早在中世纪晚期就已经首次得到明确肯定，与那种被认为是完全消极的第一代权利相比，是一种实施援助的积极权利。第三代权利，即我们这个时代的权利，是在20世纪最后二十五年前后出现的，由各种“团结”的权利组成，其中最显著的一种就是群体权利。[432]在今天，一群人民，一个民族，一个种族，一个族群、一个文化群体、语言群体或宗教群体，通常都被认为拥有某些权利。群体权利（至少它们当中那种最有趣的形式，也是我在这里感兴趣的那种形式）被认为不可还原为群体成员的个别权利。它们被认为是某些群体仅仅因为是那些群体而具有的权利。

如果我的主题是个人所拥有的人权（个体人权），为什么还要去讨论这种群体权利呢？原因之一是，我们很难明白群体权利是如何与人权相关联的。不管群体权利被认为提出了什么主张，它们或者它们当中的大多数可以还原为人权吗？群体权利似乎具有权利的地位，就此而论，那是因为它们可以被还原为人权吗？我认为就是这样。群体权利在最近的出现是一场广泛的现代运动的一部分，这场运动旨在让权利的话语在伦理学中承担起大多数重要的工作。然而，在我看来，这既不是人权话语被设计来要做的工作，现在也不应该让它去做这项工作。

15.2 没有可以驳回群体权利的捷径

尽管有些人认为群体权利的思想存在着明明白白的缺陷，但问题并不在于此。这些人认为只有人（或行动者）才可以拥有权利（我在这里所说的并不是人权，而是一般而论的权利），并认为这一事实本身就可以把动物、草木以及大多数人类群体排除在权利的承载者之外。例如，有些人说，只有当一个人可以承担某些责任时，才可以说

他拥有权利，[433]因为他们认为承载权利的能力必定是与履行责任的能力捆绑在一起的。另一些人则认为，大多数权利本身就应被视为“大包裹”，其中的多数内容都可以被分析为（尤其是）诸种自由权或控制力[434]（即霍菲尔德式的要素）。因此，这两群人都断言，只有人才可以承载人权，因为只有人才能承担责任，或者只有人才能执行自由权或控制力。他们承认，“人”这一词语在这里必须被理解为包括“法律拟制人”（artificial persons），例如公司、学校以及俱乐部之类的法人。这些法人在这个必要的意义上与人相似，因为它们也可以做出决策、采取行动、接受对它们的行为负责、拥有责任、补救过失等等。

因此，只有当群体具备某些极为复杂的内部组织，从而可以确保它们进行决策和采取行动的时候，群体才被认为与人相似。公司、学校和俱乐部能够拥有这种复杂的内部组织。议会也拥有这种组织，这可以说明在1689年的英国《权利宣言》中，议会为什么拥有对抗国王的权利。不过，引人注目的是，在今天，很多声称具有群体权利的群体其实往往并不具备这种内部组织。[435]最近来到美国的西班牙移民、黑人、妇女以及老人都缺乏这种必要的内部组织。不错，一个不具备行动者特征的群体也有可能偶尔以集体的方式行动。例如，一群暴民有可能自发地聚集在大街上，因共同的强烈不满而团结在一起，就像一个人那样行动，例如巴士底狱风暴或东宫风暴。不过，按照这种理解，说拥有这种短暂的统一性就足以确保具有权利也是可疑的，最近的西班牙移民、黑人、妇女和老人之类的群体甚至缺乏这种短暂的统一性。因此这些群体显然没有（或者并不名符其实地具有）权利。对群体权利的这种攻击大概就是从这里入手的。

我不得不重申，这种攻击在我看来是失败的。许多人已经将“权利”这一术语的应用范围扩展至“人”之外，例如胎儿、动物和生态系统。他们已经抛弃了如下要求：权利的持有者必须是行动者。为什么不行呢？词语的运用发生了变化。问题在于这种变化是否向我们提供了一种更有帮助的道德词汇。这个问题的答案不可能是一蹴而就的。我们必须看看有什么样的理由引入群体权利，这种理由是否可以把一个还算清晰和有用的术语产生出来。

有一个进一步的要点。能动性对于一个群体拥有权利似乎并不是关键的。能动性的确是成为个体人权的持有者的一个必要条件。我自己会用一种更加有力的方式来提出这一点：对能动性的捍卫就是个体人权的意义所在。但是，一个群体拥有权利的关键出自于人权的另一个特点：权利的持有者拥有那种能够吸引权利来加以保护的重大利益。正如我们待会儿就会看到的，这是对群体权利的最强有力的论证

所采取的形式，在这些论证中所关涉的群体——人民、民族（例如“纳瓦霍族”）、族群或文化群体——无需具有，往往也不具有任何接近能动性的东西。

15.3 对群体权利的一个论证：以善为基础的论证

在我看来，支持个体人权的最佳论证采取如下形式：把一类具有重要性因此吸引权利来加以保护的善（在人权的情形中，构成规范能动性的那些善）鉴定出来。一种支持群体权利的论证摹仿了上述支持个体权利的论证；它要求去发现某些只能被赋予某些群体的善，然后试图表明这种新型的善吸引一种新型的权利来加以保护：这种新型的权利就是群体权利。

如果这种形式的论证成功地产生出一种不可还原为个体权利的权利，那么我们就需要找到一种极为特殊的群体善。例如，这种群体善不可能只是经济学家所说的“公共益品”。“公共益品”这一术语缺乏明确的界限，不过，三个重要特征可以将某个益品确定为“公共的”：它是“非排他性”（也就是说，不可能被这样设计出来，以至于仅仅让某些人受益，另外一些人无法受益）、“非竞争性”（也就是说，某些人对这一益品的享用不会排挤其他人对它的享用）以及“联合供给的”（或者至少是由很多人供给的）。清洁的空气和坚固的国防是标准的例子。尽管我们把清洁的空气和坚固的国防赋予某些极为大型的群体，公共益品中所涉及的价值，不论是对它们的设想还是对它们的享有，都是个体性的。清洁的空气和坚固的国防的益处是该群体的每个成员个别地享有的。而且，如果公共益品支持权利，它们似乎只是支持那些常见的个体权利——在清洁空气的例子中，基本的健康权；在坚固国防的例子中，人身安全的权利或自由权。

是否存在某种特殊的群体善是我们所需要的呢？考虑下面这个例子。某些宴会是有好处的，因为它们制造出了一种美妙的欢宴氛围。[436]欢宴似乎是公共的，不仅是在非排他性的、非竞争性的以及被“联合供给”的意义上，而且也是以一种更加彻底的方式。欢宴是宴会的一个性质，而不是每个个别客人的一个性质。欢宴涉及到一个群体，这是欢宴的概念的一个组成部分：杰克之所以能够在其中尽享欢愉，部分原因是吉尔也欢乐尽兴，而吉尔开心，部分原因恰恰又在于杰克（或者某些其他客人）的欢乐，等等。[437]欢宴是一种群聚性的和互动性的娱乐。当然，“欢宴”这一词语并不总是在这种狭隘的意义上被运用，而且也有一种联合和互动的欢乐氛围，“欢乐的”这个词就是用来描述那种氛围的一个好的方式。身处这种氛围的群体同样也是

欢宴的那种被感觉到的特征的一部分：一个人部分地（尽管不一定是有意识地）享受其他人的自我享受。[438]当然，我们必须承认，构成这种欢愉的唯一的经验完全是发生在个人的内心之中。[439]不过，我们仍有可能会认为，刚才所指出的欢宴的其他特征足以表明欢宴不同于单纯的公共益品。一个人或许可以这样来提出这一点。一种把欢宴的价值还原为个体的快乐体验的价值（无可否认，前者确实是由后者组成的）的论述：

> ……是一种不能令人满意的论述，因为正如我们已经看到的，每一个这样的快乐体验都会超越自身而指向那个更大的群体。……因此，对那些东西的价值所做的一个论述，若要对“对那些东西的享受究竟是什么样的”这一问题保持敏感，就必须关注它们的共有特征。[440]

而且，“若不对群体进行考察，就无法说明那些东西对任何一个个体的价值。”[441]

我们在这里提到的例子，即某个组织的欢宴，丝毫不带有伦理内涵，不过，这一点无关紧要。存在着这样一些特别重要的群体善，比如说博爱、团结、相互宽容、一个具有共同文化的社会所具有的价值，也被认为具有上述特征。[442]

论证的下一步是从这些特殊的群体善中把群体权利推导出来。在最近的一些文献中，[443]已经有人借助于对权利的一种非常有影响的论述来做出这种推理。这种论述是由约瑟夫·拉兹提出来的，此前曾有所提及。[444]让我简短地复述一下。按照拉兹的论述，说一个人拥有一项权利就是说，在其他条件相同的情况下，他的安康的某一方面是把某个（或者某些）人置于一种责任之下的一个充分理由。按照这个定义，如下这一点似乎就是明显的：我，作为一个单一的个体，并不具有要求（比如说）博爱的权利，因为我一个人得到的益处并不足以辩护把所有其他人置于“制造一个博爱的社会”这一责任的巨大负担下。[445]于是，有人可能就会把我得到的个体益处和你所得到的个体益处放在一起；依此类推，直到我们最终能够涵括足够多的个体，从而有充分的理由将这种责任施加到其他人身上。[446]

我待会儿还会回到拉兹对权利的论述。现在，我只想提出两个评论。

首先，似乎并不存在任何一般的推理，可以仅仅从一种特殊的群体善中把那个群体所具有的一项权利推导出来。例如，若有人认为，仅仅从“欢宴是一个组织具有的一种善”这一主张中，我们就可以推

出“一个组织有一项享受欢宴的权利”，那就是完全违反直观的。这不是因为这个例子不重要；在特别重要的例子的情形中，我们也不这样认为。从“博爱是一个共同体所具有的一种善”这一主张中，我们不可能推出“这个共同体拥有一项针对博爱的权利”。博爱、团结和宽容都是一个社会中高度值得向往的品质，作为社会成员，我们无疑都应该努力创造这些品质。但是，认为它们是一个社会有权具有的品质，似乎就严重有悖于直观了。我们所需要的并不仅仅是一种以某种方式变得特殊的善，而是一种以特定的方式变得特殊的善：一种能够吸引一项权利来加以保护的善。[447]

下面是我的第二个评论。这些所谓强势的群体善，它们的特殊之处仅仅在于我们对它们所做的描述提到了许多共聚在一起的个人，这些人彼此互动组成了一个有机整体。并非这些群体善的价值不能被还原为个体价值。例如，欢宴的价值就存在于每个个体单独体验到的那种享受中。这些善的独特性是某种概念性的东西。要点似乎是，若不预先说明一个人的欢乐如何增强另一个人的欢乐，欢宴就得不到恰当的描述。这被认为就是欢宴之为欢宴的一个重要部分。类似地，若不承认杰克对吉尔的关爱是因为他认识到吉尔对他的关爱而得到增强的，而那个群体的大多数成员也是如此，博爱也就得不到恰当的描述。

这一概念主张在我看来是正确的。不过，准确地说，同样的说法对于很多个体善以及从它们当中引出的个体权利也成立。自主性和自由是第一代权利的标准善中的两个。自主性部分含义就在于不被其他人支配或控制；自由的大部分含义就在于不被其他人所妨碍。同样的概念主张在这两种情形中也成立：若要理解自由和自主性这两种善，就必须预先理解人们在群体中是如何进行互动的。这种互动是被植入这两个概念当中的。这些善不仅支持自主地和自由地生活的基本权利，而且也支持同样在概念上依赖着群体互动的派生权利：得到基本教育的权利、交流观点的权利、集会的权利、民主参与的权利等等。以民主参与权为例，在某些社会环境中，我在社会决策过程中拥有一个公平的发言权。在许多现代环境中，对这项权利的承认所采取的一种明显的形式就是一项派生的投票权。这一社会善（我们在社会决策中拥有一个平等的发言权）转述了所谓群体善的所有特征。以实现决策中的公平影响力为目标的任何社会结构都是非排他性的：这一群体中的所有行动者都可以有投票权。这项权利还是非竞争性的：你的投票行为并不能阻止我的投票。它也是联合供给的：正是因为我们所有人（或者大多数人）都是按照规则来参与投票，这项权利才存在。此外，在下面这个进一步的特殊意义上，它也具备群体善被认为具有的那个附加特征：对善的唯一准确的描述必须把善带给那个群体的成

员，这里所提到的群体成员不仅仅是指单个的个体，甚至也不仅仅是指个体的简单加总，而且还指作为互动的有机整体中的个体。这种描述将不得不包括下面这件事情：甲如何因为自己的观点对乙产生的重要影响，而接受乙的观点对自己产生的重要影响，依此类推。

所以，我们还没有成功地鉴别出一种能够支持群体权利的群体善。为了实现这一目标，让我们回到拉兹对权利的论述，特别是要考察拉兹是如何用他的论述来说明群体权利的存在条件的——这一点正是我们所需要的，但尚未被发掘出来。

拉兹把这个进一步的条件补充到他对一般而论的权利所做的核心说明中。[448]在群体权利的情形中，他说：

> 这里提到的利益是作为一个群体的成员的个体在公共善方面所持有的利益，权利也是一项针对那个公共善的权利，因为它服务于他们作为群体成员的利益。

例如，在某些环境中，一个“民族”可以拥有一项自决权。那个民族的每个成员，作为一个个体，可能也对那项自决权持有兴趣，因为民族自决有可能与民族文化的繁荣息息相关，而民族文化正是个体的认同感赖以存在的基础。[449]但是，个体本身并不具有一项群体的自决权，因为单个人的利益不足以辩护将这种巨大的负担施加于其他人。不过，整个群体的利益却有可能辩护这一点。而且，拉兹认为，有潜力做出这种辩护的那些个体利益，并不是他们作为个体而在他们那里形成的个体善，而是更加具有扩散性的群体善——这些群体善之所以在他们那里形成，只是因为他们是共同体的成员。某些群体（尤其是文化群体）的成员身份对其成员来说至关重要。一个好的生活在很大程度上依赖于对某些有价值的目标和关系的成功追求，而这些有价值的目标和关系又是在文化上确定下来的。[450]因此，正如拉兹所描述的，不论是支持群体自决权之存在的“实用的”论证还是“工具性的”论证，都需要按照这些路线来加以设想。[451]拉兹所谓的“包含性群体”（encompassing groups）——比如说，在其中文化群体的成员身份在一个人的自我认同和对可能性的感受中起着重大作用的那种群体——的“繁荣和自尊”对我们都具有重大价值。[452]一个包含性群体不一定为了实现繁荣而必须采取自决行为；它也有可能作为一个自由的多民族国家的一部分而实现繁荣。不过，在不太有利的历史环境中，通过实施自治可能就是一个包含性群体实现繁荣的唯一方式，或者说是最令人满意的方式。这样一来，一个人就有了把一个群体的自决权的存在确立起来而需要的一切。[453]

我认为这就是拉兹的精致论证。它有一个重大优点，那就是认识

到为了把一项群体权利的存在确立起来而需要的那种东西。然而，对于拉兹的这一论证，我仍然有一些质疑。

首先，拉兹的存在条件是充分的吗？它们为什么没有证明更多的东西呢？按照拉兹的观点，在某些历史环境中，我们有一个自决的主张，因为我们对所属的那个包含性群体的“繁荣和自尊”有一个更普遍的兴趣，而我们拥有这种兴趣，是因为我们每个人有兴趣拥有一个健全的认同感、拥有一系列令人满意且向我们开放的生活方式。这表明，在这项拟定的自决权所产生的特殊环境中，为之提供支撑的是一个更为广泛的权利——一个人对自己所属的那个包含性群体的繁荣和自尊的权利。这个较为广泛的权利事实上好像有资格作为拉兹的存在条件名单上的一项群体权利。我们对一种健全的认同感和从中要进行选择的一系列好的选项的兴趣，似乎可以辩护向某些行动者（那些有权力允许或否定我们群体具有一个政治环境，以便它能够在其中繁荣昌盛的政治实体）施加可允许的负担。这里提到的兴趣是我们作为那个群体的成员对一个共同善的兴趣。单独一个成员的兴趣本身将不足以辩护向其他人施加这种沉重的负担。这条思路的麻烦在于，它似乎也可以辩护对某些高层次的“繁荣”的权利。它似乎可以辩护任何层次（即不管多么高的层次）的权利，只要那些权利所产生的益处大得足以辩护相关负担的施加。这里所提到的“繁荣”并不仅仅是指物质财富，当然，物质财富是主要的组成部分；它指的是所有那些有助于促进一个包含性群体的繁荣的东西。此外，一种强健的认同感以及生活中的一系列丰富选项之类的益处是如此巨大，以至于很有可能会辩护向其他人施加相关的负担。不过，在我看来，这似乎丢弃了个体人权以及与之密切相关的一些权利范畴（如群体权利）的一个重要的直观特点：这种权利与利益满足方面的任何增加（这被认为能够辩护把一项责任施加于其他人）没有关系，而仅仅是与某些特殊类型的利益的满足相关，而且仅仅是与这种满足的某个临界点相关。例如，在人权的情形中，我们并不对任何形式的繁荣有主张权，而是仅仅对那个更为朴素的条件（对我们作为行动者的身份来说是必要的东西，包括自主性、自由以及某种最低限度的物质保障）有主张权。“朴素”这一要素，即对一个最低程度的指涉，是无论如何也不能丢弃的。我们有权享有到某个临界点为止的物质资源和文化资源，超过了那个临界点，尽管更多的资源将会极大地提升我们的生活，它们却不再是一个权利问题。拉兹如何应对这个本质特点呢？

我认为，答案必定是：通过他的“责任”概念。拉兹说，利益必须充分到足以向他人施加一项责任的地步，而且，他心目中的责任并不仅仅是另一个行动理由，可以被融入到各种行动理由的一种总体权衡中。正如我们此前看到的，拉兹提到的责任是一种特殊的理由，这种

理由可以将某个范围内的理由排除在考虑之外。并非一个人的安康的每一个方面都具有这种排除效应。排除性理由的一个典型例子是许诺。但是，我们现在的情形是一项要求最低限度供给的人权，或者一项要求保存自己文化的人权。在从物质资源和文化资源的最有节制的供给到最为慷慨的供给的这个范围中，在哪一点上我们才可以说，处于这一点之前的利益施加了一项责任，而在此之后的利益就不能施加一项责任呢？对于这一问题，我猜想拉兹会说：这一临界点处在利益停止提供一个排除性理由的时候。但是，物质资源和文化资源的情形并不具有许诺的情形所具有的那种明确性；与许诺的情形不同，在物质资源和文化资源的情形中出现的理由，其整个要旨并不在于排除某个范围的其他理由。一种理由可以在许多不同的含义上排除其他理由：通过整个地压倒其他理由；通过在分量上超过其他理由（除了在最极端的情况下外）；通过其特性超过其他理由；等等。我们必须知道哪一个含义与权利相关。我们无法理解一项权利是什么，除非我们已经大致知道我们要在这个范围中的哪个点上进行突破。基于人格的说明可以告诉我们答案：临界点出现在物质资源和文化资源不再是规范能动性的必要条件的时候。但是，拉兹的那种更加形式的存在条件（利益辩护某些排他性责任的施加）则将临界点变得毫不清楚。

我的第二个密切相关的质疑是，当拉兹给我们列举那些群体权利的例子时，他诉诸了我们所熟悉的第一代权利，因此将群体权利看作与它们一样合理。让我们再次考察一下他对自决权的论证。拉兹说，在某些历史环境中，我所属的包含性群体的自决是我的利益所在。他说，“那项利益至少是立足于一个人对生活在一个共同体中的兴趣，这样一个共同体允许他在公共场合表达意见，允许他不受压制地发展他的个性的各个方面，这些都与他作为共同体的一员而具有的认同感密切相关。”[454]在一种发达的文化中具有一个成员身份是我的利益所在，因为成员身份为我的生活提供了诸种选择，这些选择得到了个体对自主性的权利的保护。对于我是什么样的人以及我想成为什么样的人之类的问题，在不用担忧任何压迫的情况下对其进行公开表达，是我的利益所在，因为这对于我的能动性来说是核心的，是由我们对自主性的个人权利来保护的。这开始看起来有点像一个支持权利的论证，因为它强调我们能够进行选择、能够自由地按照我们的选择来生活。但是这些权利是我们都很熟悉的第一代人权的例子。不错，这些权利是立足于我们作为一个群体的成员而具有的利益，但是我们的投票权也是如此，而投票权是第一代权利。对于拉兹给出的另一个例子，也可以提出大致的说法。他提到，英国人有权知道英国是如何被拖入马岛战争的。[455]这也是我们作为我们的群体的成员的一项利益；例如，法国公民就无权知道这一关于英国的信息。但是，一名英国公民之所以有权知道这一点，是因为若没有这种知识，任何国家的

公民都不可能在重要的政治决策中拥有有效的发言权。但这也是一项第一代权利。

现在，让我提及最后一个质疑。拉兹对群体权利所做的最持久的论证是他对民族自决的论证（他与阿维沙伊·马加利特共同提出的论证）。[456]但是，在我看来，这一论证仅仅是用来支持把自治赋予某些民族的一个道德论证（当然也是一个好的论证）。[457]并不需要也不应该做出“那是一个权利问题”这样一个进一步的主张。一个权利可以被另一个权利所推翻，或者可以被对一般的善的充分重要的考虑所推翻。但是，拉兹用来支持自决的论证与此不同。他的论证并不是先把一项权利确立起来，然后再去考虑可能的压倒性条件。它更像是一个无所不包的道德论证。在拉兹看来，我们必须表明的是：在特定的历史环境中，自治不仅对某个包含性群体的繁荣来说是必要的，而且对其成员参与这个群体来说也是必要的；[458]这个包含性群体形成了要被管理的领土中的实质性多数；这个新的国家有可能尊重其居民的基本利益，而且不会对其他国家的正当利益造成严重损害，等等，直至那种无所不包的情形得以成形。[459]因此，与个体人权的类比在这里就中断了；拉兹并没有声称一个民族是由于其本性而吸引一项权利的保护（做一个对比：一个人或一个行动者乃是由于其本性而吸引个体人权的保护）。还好拉兹没有做出这种主张。一个民族本身并不具有一种管理自身的权利，哪怕是一种可以推翻的权利。作为一个自由的多民族国家的一部分而得到尊重和实现繁荣的某个民族，并不具有脱离国家的权利。如果说在这里存在着一种权利的话，在我看来也似乎是这样一种权利：正如我此前建议的，它仅仅是用来支持自决的理由中的一个要素——也就是说，作为一项权利，它所要求的是一个包含性群体的成员为了拥有和自由地追求生活中一系列可接受的选择而必须具备的条件。但是，这就是那种可以被归结为各种第一代权利的权利。这样，我的最后一个质疑所说的是：在我看来，自决似乎并不是一种权利，作为自决的部分根据的那项权利在我看来也不是一项群体权利。

我想知道拉兹是不是在把真正派生性的个体权利（通过把基本的个体权利应用于特定的社会环境而产生出来的权利）看作群体权利。[460]不管怎样，在试图提出一些群体权利的例子时，拉兹所诉诸的只不过是这种派生性的权利。

总结一下我到目前为止的想法。对群体权利的第一种论证（试图把它们从群体善中推导出来）在我看来并不成功。

15.4 对群体权利的另一个论证：

以正义为基础的论证

另一些作者以一种不同的方式来论证群体权利。他们将群体权利建立在对正义的考虑的基础上。我的观点是，这第二种论证，尽管作为一个论证本身很成功，却不是对群体权利的论证。在我看来，我们最好不要把第二种论证所说的东西强制性地用权利的语言表达出来。

我大体上设想的论证与拉兹的论证享有某些共同的主张，不过，我的论证方向极为不同。威尔·金里卡用如下方式提出这个论证。[461]一群人民、文化、伦理群体或语言群体的存活对其成员来说有着重大价值，是他们的认同感（他们对他们是谁、他们有可能变成什么样子的感受）的基础。对一个人开放的那些选项的范围是由他的文化以及这个文化所提供的榜样和故事来决定的，一个人正是从这些榜样和故事中认识到他有可能效仿的生活历程。“通过把自己置于这些文化叙事中，通过接受那些在我们看来有价值的角色，即值得在生活中去追求的角色”，我们所有人“都在决定应如何过我们的生活……”[462]，“因此，文化成员身份的丧失是一种巨大的伤害，这种伤害削弱了一个人做出有意义的选择的能力。”[463]

一般说来，如果一个社会把一种少数民族文化置于无足轻重的地位，用一种贬低其成员身份的方式来看待他们，不管那种文化的生死，那么，就像查尔斯·泰勒所说的那样，这种做法就可以构成“一种形式的压迫，将某人禁锢在一种虚假的、经过扭曲的、降格了的存在方式中”。[464]如果一个人被社会大多数人置于这种卑微的地位，他就很容易变得自卑消沉，于是也会开始顺从强加于他们的压迫。[465]一个人所属的群体没有得到承认，这是一种巨大伤害，社会不应该把这种伤害施加于任何成员身上。

还有一个不断出现的威胁：一个社会的主流文化有可能会用某种方式压制少数民族文化。市场和多数规则的运作往往是以其自身的利益为准绳，它所呈现出的活力有可能会耗尽少数民族文化的能量，甚至把它们推向灭绝的边缘。与主流文化相比，少数民族文化往往到最后只能占有极少的资源，这种格局是极为不公正的，即使没有任何人愿意看到这种结果。不公平的剥夺向我们提供了一个初步理由，在一个少数民族群体周围建立专门的保护或者给予它以特殊的权益。例如，如果一个少数民族群体的声音在立法机构中得不到聆听，那么可能就应该给它配置专门的代表；[466]或者中央政府可能就应该采用一种联邦结构，或寻求某些其他的方式把权力移交给较小的共同体。又

或者如果市场对少数群体不利，后者或许就应该得到某些补助。通过这些方式，对少数民族的承认可能就有助于防止或纠正不正义。[467]以上仅仅是一些可能措施；不过，目标却总是一致的：矫正不正义。[468]

通过把群体权利建立在正义的基础上，我们就可以说明为什么也存在着一些并不吸引保护的少数民族文化。当南非的布尔人通过种族隔离的方式保护他们的少数民族文化免受占据多数的黑人的侵吞时，他们就没有什么道理。种族隔离本身就是不公正的。同样，如果一个群体向其成员施加某些内部约束，如禁止脱离群体，那么，即便这样做是为了族群自身的存活，也往往得不到辩护。这种约束通常会侵犯自由。因此，正如金里卡所说，我们“赞同某些来自外部的保护，因为它们促进了不同群体间的公正，但应该拒斥那种对群体成员的权利进行限制的约束，并质问和修正传统的权威和实践”。[469]

在我看来，第二种论证比第一种论证更有力。但是，这个论证是对什么东西的论证呢？

首先，这一论证本身就被严重地简单化了。文化成员身份的丧失本身并不会降低一个人做出有意义的选择的能力。为了做出有意义的选择，一个人所需的仅仅是某种文化，而且，即使一个少数民族文化由于一个主流文化的取代而不断衰落（这类情况也经常发生），仍有可能存在着一个他可以得到的文化，当然，这种可能性取决于在文化变迁过程中有多少东西脱了节。这个文化越好（也就是说，它越丰富，它所提供的榜样和讲述的故事就越多，这些故事越有人性），一个人在那个方面就过得越好。不错，可能有某些东西在一个人原有的语言中是可以得到言说的，而在替代性的语言中就得不到言说。但问题并不是是否存在着这种东西；而是对于一个人能够设想生活中的重要选择来说，这种东西在什么程度上处于核心地位。这种东西可能处于核心地位，也可能不处于核心地位；即使处于核心地位，一个人在新的语言中仍有可能在总体上过得更好。我们无法提前预知。所有这一切都要视具体情况而定。

为了一种新文化而放弃一种旧文化这件事情对人们来说是有一定含义的，我们千万不要对这种含义进行简单化或情感化的处理。文化是可以被批评的，而且必须如此。某些文化是威权主义的、不宽容的、性别歧视的、被错误信念所扭曲的、被不正当的种姓制度或等级制度所支配的。一些人自愿移民，为了一种他们希望是更好的文化而抛弃他们原来的文化。他们可能失之甚少而得之甚多。另一些人，例如那些目睹自己的文化被侵略者破坏殆尽的原著民，则有可能觉得失之甚多而得之甚少。不同的人有不同的经历。而且，存在着一个重要

问题：当一个人原有的文化发生巨变，或者与另一种文化相混合，或者被另一种文化所取代时，他应该具有什么感受呢？除非一个人对正在发生的事情有一个评估，否则他就不会知道自己应该如何感受；而且，在所有这些情形中，正在发生的事情似乎极其复杂，很难对其做出恰当的评估。

在对我们生活中的选择进行慎思时，这种慎思对我们自己的特定文化的依赖性也很容易被夸大。这种慎思最需要的是对如下问题的感受：一般来说，什么东西使得一个人类生活是一个好生活？我在其他地方讨论过这一问题，因此在这里我仅仅阐述我的观点。[470]有一些东西可以使任何典型的人类生活成为好的生活：一个人在生活中的成就、良好的私人关系、某些类型的理解、娱乐等等。这一清单中的每一条都需要大量的说明，所需要的说明是如此之多，以至于它们实际上变成了技术性的术语。英语中现在并不总是有相关的词语来命名这些个人价值；在某种程度上必须创造一些新的词汇。这种新的词汇是要应用于典型的人类生活：不是英国人、美国人、中国人或苏丹人的生活，而是人类生活。因此，下面这种简单化的说法就是极其荒诞的：当实际上没有任何文化或语言具有我们所需要的那种词汇时，当慎思能够把我们引向的词汇在某些限制下就是那种跨文化的词汇时，一个人若想在生活的选择中获得一种意义感，就必须去接触他原来的文化。[471]

关于出现在对文化的重要性的这些论证中的那个行动者，有一些令人担忧的消极的东西。按照这些论证，我们的文化给予我们以选择；我们仅仅是把那些选择作为一项遗产来接受。但是，这种图景遗漏了我们的积极的批判性生活。我们审视我们的生活；我们批判我们所继承下来的东西。当然，我们的这些活动是在我们自己的语言世界中完成的。但这并不意味着我们注定要进入这样一种生活：这种生活要么是如此深刻地植根于我们的特定文化中，以至于我们没有途径接触原本不属于这种文化的观点，要么与任何特定的文化是如此相脱离，以至于我们所拥有的批判性资源都太过于抽象，令我们无法安身。我们没有必要在“内在的”文化和“外在的”文化之间做出非此即彼的选择；这是一个错误的二分法——在当前世界主义的背景下，对这种二分法的广泛接受是令人困惑的，因为在世界主义的背景下，我们大多数人都很难命名我们所属的文化。我们需要发展大量的批判性的伦理词汇，而新拓展出来的很多词汇，既不是从一种特定的文化视角下产生出来的“厚重”术语，也不是诸多现代哲学用来描述那种空洞的理性行动者的“稀薄”术语。我们特别需要做的，是在成功地论述人类福祉方面，在一个被现实地加以描述的社会中生活如意的得到现实描述的一个行动者方面，提出一些关键术语，而这两方面的工作在很大

程度上都仍然处于不确定的状态。当这种批判性的词汇被发展出来，当我们再去回顾我们原来的概念框架并询问我们自己是处于这个框架之内还是之外的时候，我认为我们很可能就会抛弃那个问题，把它看作是不恰当的。我们应该对我们原有的概念框架做出实质性的拓展；这样说并不过分。我们也可以期待其他文化中的人们也一直处于这种批判性的活跃气氛中。而且，我们还可以合理地期望不同观点之间能有所融汇。[472]

至此，我一直在集中讨论个人身份（在这个术语在目前的讨论中那种有点可疑和相对宽泛的意义上）和选择能力的来源问题。不过，除了这些理由外，当然还有很多的其他理由保护文化。如果一个人的文化消亡了，尤其是，如果对它的记录很稀少或者被销毁了，一个人也就丧失了对自己根源的接触。对某些人来说，他们不会感到这会有多大损失，但对另一些人而言，就并非如此了。一个人觉得自己丧失了多少东西，往往取决于他在当前的社会中觉得自己有多么安全，取决于这个社会如何尊重他。一般来说，如果一个人丧失了文化的根源，他就会感受到某些苦楚。对于一个人来说，在自愿放弃自己的文化和这个文化被一个占据支配地位的群体所摧毁之间，是有着重大的伦理差别的。一般而言，任何人都不应该否认另一个人的自主性，例如，在觉得合适的时候改良自己的文化的自主性。但是，这里所涉及的价值并不是一个文化的存活（不管这个文化是否值得赞赏），而是自主性和好的生活方式。在这里我们应该引证的并不是一个群体要求保存其文化的权利，而是一个人自主地选择和自由地追求自己认为是好的生活观念的权利，而这两种权利都是个体人权。

不过，这一主张似乎给所有这些论证都带来了一些麻烦。这些论证是关于最为重要的东西的论证，而不是对一个群体的文化生存权这种一般的东西的论证。

毫无疑问，如果社会总体拒绝予以一个少数群体以恰当的承认，认为它无关紧要，这将会对那个群体的成员造成极大伤害。但是，这并不是把一种一般的文化生存权赋予那个群体以及一切文化群体的一个理由，[473]而是给予那个群体以及每一个人以平等尊重的一个理由：每一个人类生命都重要，而且是同等地重要，不管一个人性别如何，属于什么种族或伦理群体。这个事实只是表明一个文化本身并不具有相关性，并不表明社会不应该保证其文化的存活。有可能的是，在某些情形中，一个社会避免对其人民造成这种伤害的唯一可行的方式，就是保证他们的群体身份能够继续存在下去。但是，既然情况肯定并不都是这个样子，这个论证就不可能是对文化群体要求他们的文化继续存在的普遍权利的论证。每一个个体都必须被赋予平等的尊

重。个体和群体必须被赋予自主性。但是，文化必须对批评开放，因此不断保持变化，乃至最终自然地消亡。

实际上，只有当一个文化向着其成员希望发生变化的那个方向保持开放时，它才具有活力，即使变化后的文化可能不再是“相同的”文化。一个有意保存某一少数群体文化的社会，事实上会严重限制这个群体的选择。一旦一个人试图保存一个文化，他就不得不判定这个文化的内容，而正是这种判定有可能将这个文化固化在某个特定时刻的样式上。“防变式保存”是一种保存方式，但不是一种生活方式。

当然，我对同一的政治（比如说，针对自主性的普遍人权）的诉诸当然有可能会遗漏某个人的要点，例如查尔斯·泰勒的要点——准确地说就是他正在推进一种新的“差异的政治”。“就差异的政治而论，”泰勒说，“我们被要求要实现的是这个个体或这个群体的独特身份，他们不同于其他人的独特之处。”[474]泰勒的思想是，当这种独特性被一种主导性的身份或多数人的身份所破坏时，这一群体就失去了对本真性理想的接触，失去了对其自身的本真的存在方式的接触。社会应该接受个人本来的样子，而不应该促使他们去服从一种只适合于别人的模式；例如，不应该让女性去采纳男性的工作模式，违者以事业失败论处。还有，当我们自主地选择一种好的生活观念时，不管这种生活观念是否与文化所赋予我们的模式相融洽，我们并没有牺牲自己的本真性。

对群体权利所做的第二个论证可以被总结如下：我们的文化是我们的身份认同的根源；某些文化处于一种不公平的不利状态，需要得到保护。我们最好不要用“群体的文化生存权”这一术语来表达这个论证中重要的东西。说一个群体具有文化方面的生存权就是在暗示：一个文化应该在伦理方面得到有力的保护，而除了最紧迫的竞争性的伦理关怀外，这种保护几乎可以推翻一切。但是，要一个社会去保护某一文化的要求并不具有这种性质。故事比这个论证所讲述的要更加错综复杂；对社会提出的要求也比这个论证所说的要复杂得多，而且没有那么绝对。

即使某些文化群体处于一种不公正的不利状态，这个事实也没有提供一个理由去支持文化生存的一般权利。权利并不覆盖所有道德领域，甚至并不覆盖整个正义领域。并不是所有立法者制定的法定权利都有与之相应的道德权利。一个人向另一个人提出的道德主张，或者，某一群体向另一群体提出的道德主张，并不总是涉及权利。少数群体经常会向多数群体社会提出一些成功的道德主张，但是，一般来说，我们最好认为这些主张是建立在对正义的考虑的基础上，而且往往是建立在公平分配的基础上，而不是建立在权利的基础上。最后这

项主张引出了我现在要转向的一些普遍问题。

15.5 排除

到目前为止突现出来的一个建议是：许多假定的群体权利最好不要被视为权利，而其他一些群体权利则可以还原为个体权利。现在，让我进一步讨论这两种可能性：排除和还原。

我拒绝把许多假定的少数群体权利视为真正的权利。有人会认为这种做法有点专横，或者认为我只是在提出一个没有什么重要性的言语主张：我对“权利”的界定是为了将许多公认的少数群体权利排除出去，而其他人对“权利”的界定则是试图将少数群体权利包容进来。但是，我对权利的界定并不是任意的。当然，任何人对“权利是什么”所做的提议都包含着一个规定的成分，不过，对这个规定是有一些约束的。必须提出一个理由来支持它——要么按照对传统的忠诚，要么按照理论上的或实践上的回报，或者按照其他东西。经过精心选择的规定就不再是专断的了；在权利的情形中，我们迫切需要这种规定。[475]

此前我说过，人权并不涵盖整个道德领域，甚至也不涵盖整个正义领域。[476]例如，人权包括法庭中的程序正义，但不包括分配正义（除了福利权所要求的那种基本需求方面的最低供给外，这种供给仍未触动很多分配正义）、惩罚性正义（除了某些类似的例外）或者很多形式的公平。再次回顾一下一种少数群体文化的情形：不论是在市场中还是在民主立法机构的正常运作中，这样一个文化都失去了地位；主流文化得到了大量的财政支持，而这个少数群体文化却得不到任何财政支持，其艺术和文学也会悄然衰败。平等分配资源的原则有可能要求某种矫正，如某种形式的专门补贴。在我看来，往往有一个强有力的理由支持平等地分配资源，但这个理由是建立在平等的基础上，而不是建立在权利的基础上。对于我的这一立场，存在着一个明显的回应。这个回应所说的是，遭受剥夺的少数群体对资源拥有一个道德主张，而从权利的角度出发就是表达一个主张的自然方式。毕竟，当霍菲尔德对权利进行分类时，他所说的“最严格意义上的”权利就是要求权。但是，这种回应有一个弱点：它把所有的要求都表述为权利，这显然有悖于直观。如果夫妻中的一方对另一方实施了无端的侮辱，那么后者就有一个（道德）主张要求前者停止这种侮辱。但是，并不是所有的道德义务都是由权利引出的；例如，在上述夫妻的例子中就不是。

当然，我们可以这样来使用“权利”这个术语，以至于它的应用领

域与整个道德义务的领域相吻合，[477]但是，我认为我们不应该采取这种做法。在我看来，对一般的道德权利的一种论述应该能够通过“冗余检验”。“权利”这一术语不应该只是提供另一种方式去谈论我们已经可以完全合适地谈论的东西，而应该在道德领域中把一个特殊的领域清楚地界定出来，应该有充分的动机把这样一个领域清楚地界定出来。当然，冗余检验的通关标准是含糊不清的。[478]明显的是，什么时候一个动机是“充分的”是一个判断问题。但是，通过定义而让权利的领域与整个道德义务的领域（对于这个领域，我们已经有完全合适的词汇）保持共存的做法则通不过冗余检验。不错，我们可以用“权利”这个术语去标记“义务”和“分外之责”的差别。但是，我本人怀疑这样做的动机是充分的。毕竟，在不需要借助“权利”这一术语的情况下，我们已经可以用一些词汇来标记“义务”和“分外之责”的差别。此外，用“权利”这一术语来标记它们之间的差异也不符合权利的哲学传统。在这个传统的主流中，“权利”这一术语肯定有一个完全不同和更为专门的任务。

我在这里提出的论证是诉诸一种语言直观。难道不存在其他更为严格的依据吗？我一直建议把很多形式的分配正义和惩罚性正义排除在道德权利之外。难道下面这种做法不是一个更为严格的程序吗？首先，把一般的“权利”是什么确立起来，然后把更加专门的“道德权利”是什么确立起来，最终把还更专门的“人权”是什么确立起来。

然而，正如我在第一章中所说，[479]我很怀疑这个更为严格的程序是我们可以得到的。某些词语的含义可以在字面上加以解释，也就是说，按照内涵方面的定义来解释，或者松散地用某些形式性的说明（例如，“我们说，在……的时候，一个人就有了一项‘权利’”）来解释，这种形式的说明后面跟随着某些不属于那个词之外延的条件。但是，这种做法在许多术语的情形中并不适用，因为在那些术语的外延的各个成员的相互联系中，没有什么东西会比维特根斯坦所说的“家族相似性”更强。[480]不过，这些术语，一旦获得相对稳定的应用，就可以获得一些令人满意的确切含义。我们在“权利”这一术语中可以发现的东西，至多也就是一种相对稳定的应用，但这种应用具有许多含义，从严格而言的含义到宽泛而言的含义，各不相同。当然，一个人也可以对“权利”这一术语提出一种词典排列式的定义，但是，在处理“排除”过程的相关问题时，这种做法并不是我们所需要的。我们需要对“权利”和“道德权利”提出一些更有选择性的说明。我们必须承认，至今还没有人成功地提出这种说明，当然，并不是说无人做过这种尝试。提出这样一种说明或许不是可能的，肯定不会轻易得到实现。同时，我们还应该做好另寻出路的准备。“人权”这个术语的部分外延是被广泛接受的。“权利”的外延、“道德权利”的外延以及“人

权”的外延，在很大程度上都是用一种互不依赖的方式发展出来的。我们不会说一个在收入税的缴纳问题上投机取巧的人侵犯了其他公民的人权；他显然是一个欺骗者，但不是一个侵犯人权的人。对于一名遭受了或长或短的有期徒刑判决的女性来说，我们也不会说她的人权受到了侵犯；她只是没有得到公平的对待。在这个方面，我们用日常言语中来言说的东西得到了我们这个时代对人权的一些最重要的声明的充实：1948年的《世界人权宣言》，以及实际上一切后来的国家和国际人权法案。这些人权法案将程序正义包括进来，但却没有将所有的分配正义或惩罚性正义包括进来，也没有将很多形式的公平包括进来。如果这些类型的正义被排除在人权的领域外，那么，根据推理，它们难道不也会被排除在其他形式的道德权利（例如道德方面的群体权利）之外？

很难说这种做法就穷尽了用来抵制我的排除纲领的一切方式。[481]但是，从各方面考虑，我自己都很难找到任何有说服力的理由把矫正正义本身的要求纳入权利的范畴中。若找不到其他更加清楚的理由，我们最好还是继续把受到剥夺的群体的问题视为正义问题，而不是说它们拥有群体权利。

15.6 还原

我认为，其他群体权利可以用还原的方式来加以消解。我将简要考察如下例子：一个国家在国内事务中所拥有的不被干涉的权利。在国际法中，这项权利与国家“主权”密切相关。按照1970年的《联合国宣言》，所有国家都享有“主权平等”，这里的主权平等主要包括领土完整的不可侵犯和政治独立。[482]这一宣言还宣称了“一个原则，即有责任不去干涉任何国家的内部事务”，这个原则禁止对一个国家的“政治、经济和文化事务进行武力干涉和所有其他形式的干涉”。[483]“主权平等原则”和“不干涉的责任”在内容上所存在的重叠是显而易见的。[484]作为个体，我们每一个人都拥有许多不被干涉的权利：自主权（我们的重要决定不应由他人替我们做出）和自由权（在执行我们的决定时我们不应受到妨碍）。于是就有人认为如下这一点也是明显的：一个国家的主权和不被干涉的权利在某种形式上可能就是这些个体权利的聚集。也许正是因为，而且仅仅是因为一个国家的所有公民具有这项权利，我们才愿意说这个国家也有这项权利。

然而，如果群体不被干涉的权利由此可以被还原为这种个体权利，一个国家就不会有不被干涉的权利了，除非它希望做的事情恰恰也表达了其公民希望做的事情。但是，这种方式根本不是理解这项特

殊的群体权利的方式。国家不被干涉的权利一直都被认为是无条件的。正如1970年的《联合国宣言》所说："……不管出于什么理由，任何国家或国家联盟，都没有权利去干涉任何其他国家的内部事务或外部事务。"[485]如果这种曾一度共有的理解是正确的，那么这项群体权利就不能被还原为这些个体权利。

然而，我很怀疑这种理解是正确的，而且，在最近二十年来，它也被附加了一些限定条件。当然，一个人可以在（比如说）国际法中把一项法律权利创造出来，并仿照1970年的《联合国宣言》来理解它，但是，我们在这里所关注的是道德权利。我想论证的是，一个国家所拥有的那种初步的不被干涉的道德权利，是以这个国家对其公民意愿的表达为基础的，而且，这项初步的权利本身是可以被其他道德考虑所推翻的。我认为，对权利的这种理解最好地说明了我们在这个论题上所持有的某些极其复杂的深思熟虑的信念以及最近二十年来的变化。

不错，我们承认，即使一个国家没有表达其公民的意愿，一般来说我们也不应该干涉它的事务。但我认为支持这种做法的理由是"实用的"。任何干涉的意愿都会碰到很多认识层面的问题。我们几乎无法充分了解局部情况的复杂性，因此我们就很难合理而自信地说：我们能够明白正义究竟要求什么，甚至能够明白如何实现正义的要求。而且，即使我们可以勉强确信当下的情况，我们也很难在极为复杂的社会事务和政治事务中去看清将来很长一段时间将会发生的事情。而且，也有对结果的严峻考验。尽管最近的"人道主义干预"一直以减少苦难为宗旨，但它们所带来的伤害却常常要多于益处。于是联合国就有了一项主要的关切：禁止干涉是对世界和平的一个主要贡献。这些论证，连同一些其他考虑，成为反对干涉的一个强有力的实践论证。事实上，在确定不被干涉这一（道德）权利的边界时，这些论证也具有一个重要作用。[486]

然而，这些论证并不会使这项权利变得绝对。当胡图族人和图西族人之间的种族灭绝开始的时候，有些人呼吁对其进行干涉，只不过当对这种呼吁的回应出现时已经为时过晚了。在某些情形中，如在种族灭绝或者严重压制或极端无视人民利益的情形中，需要道德辩护的并不是干涉，而是不被干涉。有时候，不被干涉可以通过我刚刚提到的实践考虑而得到辩护。但是，如果一个人具有充分合理的知识，而且在不带来多大风险的情况下就能改善不利状况，那么支持干涉的道德理由就很强了。在这种情况下，不干预至少是一个极大的道德错误，这一点，就如同一个共同体在处理其内部事务时，在面对父母对子女身体的极端虐待以致对其生命造成威胁时，仍然袖手旁观是一样

的。

我所勾勒的观点可以被总结如下。不被干涉的道德权利是以“国家的意愿体现其个体公民的意愿”为基础的。如果这种基础不存在了，那么不被干涉的权利也就不存在了。即使这种权利确实存在，它也是可以被推翻的，尽管实践中一些失败的案例表明例外只应出现在特别清晰的情形中。这实际上构成了不被干涉的群体权利向自主性和自由这样的个体权利的一种还原。这说不上是对“干涉何时可以得到辩护”的完整说明，但它是序幕。

15.7 遗留了什么？

就人权而论，除了我提出的基于人格的论述外，也有其他论述。就群体权利而论，除了我在这里讨论过的一些观念和论证外，也有其他可能的观念和论证。我的群体权利观念是道德的（与“法律的”形成对比）、未还原的、未排除的。但是其他作者已经为“群体权利”这个术语规定了其他的含义。例如，有些人或许会认为，[487]“关键的问题”并不在于是否存在我的意义上的群体权利，而是在于是否存在“人们所应具有的合法利益，这些合法利益是从他们的民族文化群体的成员身份中产生出来的，但并没有得到自由民主社会的公民权利和政治权利（如美国权利议案提出的那些权利）的保护……”因此，这些人可能就会规定说“群体权利”就是对这种利益的保护。但是，这并不是唯一重要的问题，甚至也不是一个重要的问题；答案也太明显了。当然，的确有一些合法利益没有得到18世纪的古典政治权利的充分保护。我一直在本书中指出这一点。例子包括某些正义（分配正义和惩罚性正义）问题、公平问题以及一定层次以上的生活质量问题，所有这些都非常重要，但没有一项属于人权问题：并不是所有人类利益都为权利提供了基础。例如，尽管一个人仍然舒适地处于规范能动性所要求的那个水平线之上，不过，由于他的民族文化身份，他可能会在收入方面处于整个社会的底层；在这种情况下，他仍然有一个终止这种不正义的合法利益。那么，接受对“群体权利”的这种规定是否会带给我们一个更好的伦理词汇呢？我认为不会。这种过于宽泛的应用很不符合我们的直观。出于我前面提到的那些理由，[488]在这些情形中，最好直接谈论“正义”“公平”“人的安康”以及社会应该依据这些东西所做的事情，因为这样做会更加明确。[489]

尽管如此，除了我的规定外，显然至少还有一个无法反驳的规定。人们或许会合理地提出这样一个问题：[490]是否存在某些道德根据，据此一个好的社会就应该把法律权利赋予某些群体？当然存在这

样的根据：正义、公平、安康等等。在我们对“法律上的群体权利”的谈论中，也不会有丢失明确性的危险，因为法律权利和道德权利的存在条件是不同的，人们也普遍地认为二者是不同的。

既然不可能把作者们对“群体权利”提出的所有规定都鉴定出来，我只能用一个挑战来结束讨论。在把排除和还原结合起来进行运用后，在道德上的群体权利的范畴中，还有任何具有说服力的例子留下来吗？当人们所设定的道德上的群体权利似乎具有权利的地位时，难道那不是因为它们可以被还原为人权吗？我们是否可以把足够明确的标准赋予“群体权利”这一术语，以便使它成为对我们的道德词汇的一个有用的、不多余的补充呢？没有了第三代权利，我们就不会过得好吗？

译后记

在现代世界中，人权几乎渗透到了人类生活的所有方面：从一国内部的政治、经济、法律等领域到国际法、国际关系和国际政治。而在最近一段时期，随着所谓的“全球正义”的兴起，人权问题再次成为一个热点，因为不管理论家们如何设想全球正义，全球正义的可能性至少取决于各国对人权的内容达成一个基本共识，并在此基础上认识到每个人的基本人权都应得到尊重和保证。人们固然会因为社会压迫、种族歧视、性别歧视、民族矛盾、族群分歧、社会不公之类的现实的生存条件而自然而然地发出要求权利的呼声。然而，正如杰里米·边沁等人明确地意识到的，人权的概念在理论上是令人困惑的：权利要求相关联的责任，一个人类个体怎么可能因为仅仅是人就拥有某些权利，就要求其他人或某些政治组织向他提供一项人权所要求的东西呢？人权与国家宪法所规定的权利，与国际法又具有什么样的关系呢？这些问题以及类似的问题都亟须在理论上加以澄清和说明，因为人权并不仅仅是一个具有理论兴趣的概念，而是已经被投入广泛的实践应用。在近来关于人权的哲学论著中，一些作者已经在这方面做出了自己的努力。詹姆斯·格里芬的《论人权》就是其中的一个尝试。在我们看来，这部著作对人权的理论根据提出了一种很有说服力的说明和论证，对人权的内容和范围做出了充分明晰的界定，对国际人权文本和国际法中流行的人权概念进行了有益的澄清和纠正。因此我们决定将这部著作翻译出版。

本书的翻译分工如下：刘明翻译本书第三部分，徐向东翻译其余部分并对刘明的译文做了必要的审校和修订。我们感谢陈肖生博士在第三部分的翻译中所提供的帮助。由于专业水平和外语能力的限制，尽管我们已经尽了最大努力，译文中的错误恐在所难免，敬请读者不吝指正。

最终，需要指出的是，本书系国家社科基金一般项目“全球正义研究”（批准号11BZX079）拟定成果的一部分。

徐向东

2014年春节

注释

第一章 人权：不完备的思想

[1]偶尔会有人否认这一点。约书亚·科恩说，它们的不同内涵产生了显著不同的外延。“自然权利”是“个体在制度尚未出现的环境中将会拥有的权利”；而人权，按照他的“最低限度论”提议，是“全球公共理性的最合情合理的原则所蕴含的权利” [Joshua Cohen, ‘Minimalism about Human Rights: The Most We Can Hope For?’ Journal of Political Philosophy 12 (2004)，第196页] 。他认为，按照他对“自然权利”的定义，公平听证的权利和参与管理的权利都不是自然权利：这些权利预设了制度的存在。然而，按照科恩的定义，实际上，按照差不多每一个人的定义，它们是人权。不过，从历史上来看，科恩关于不同外延的主张是不精确的。例如，在18世纪结束之际，“自然权利”和“人权”这两个术语被同时使用，但其外延并非显著不同。法庭上公平听证的权利曾被认为是一项“自然”权利，即“人”的权利。在最抽象的层次上说，这项权利就是享有公平听证的权利，并不预设法律和法庭制度；在荒野上随便聚集起来的一个群体，可以诉求他们所尊重的任何一个成员来解决一场争论，这种解决以及用来达成它的方式应该是公平的。在现代的环境中，为了最有效地确保公平听证，就得有法律、警察和法庭，而联合国在其人权清单中详细阐明了我们所需要的制度。同样，我们享有言论自由的抽象权利；在一个具有出版制度的社会中，我们也有一个派生的出版自由的权利。自然权利确实是我们在无制度的自然状态中所具有的权利，但自然状态的形象说法旨在强调的是，自然权利不是来自任何社会制度，也就是说，不是来自任何社会地位，而仅仅是来自我们作为人的地位。这个信念并不意味着自然权利不可能有派生出来的形式，后者详细说明在变化的环境中某些社会制度应该是什么样子。见以下第一章第五节以及第二章第二节和第八节。

[2]Thomas Aquinas, Summa Theologica, 1a2ae 93, a. 6 in corp.; ibid. Q. 91 a. 2 in corp.; ibid. ad 3. 有关的解释，见Annabel S. Brett, Liberty, Right and Nature (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), ch. 3, sect. ‘Objective Right in Aquinas’。

[3]阿奎那“从未使用一个可被译为‘人权’的术语”；见John Finnis, Aquinas (Oxford: Oxford University Press, 1998), p. 136；也可见John Finnis, ‘Natural Law: The Classical Tradition’, in Jules Coleman and Scott Shapiro (eds.), The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law (Oxford: Oxford University Press, 2002), sect. 8。不过，费利斯说，“阿奎那显然有这个概念，并在总结‘正义的规则’时明确地把它表述出来，当时他说，正义主要……关系到应被给予‘所有人’或‘每一个类似的人’的东西，……而不是关系到由于某些确定的人特有的理由而应给予他们的东西。”（Aquinas, p. 136）不过，阿奎那是否持有我们现在所说的人权概念，取决于那个概念是什么。费利斯让权利的领域等价于正义的领域，但有很好的理由（很快就会在第二章第六节中提及）怀疑这种做法是否符合我们现在的人权概念。我们现在认为人权的领域与正义的领域有所重叠，但并不完全一致。而且，“正义”是一个很灵活的术

语，有时指的是道德的一个很有限的领域，而在其他时候则被扩展来包括道德的所有领域或大部分领域。阿奎那是在这个概念的广泛意义上来使用它的。正如费利斯所说，“共同的善是一般正义的对象。一般正义可以被进一步划分为各种形式的特殊正义，主要是在分配社会生活的利益和负担方面的公平，……在对其他人产生影响的任何行为上适当地尊重他们”（Aquinas, p. 133；费利斯自己的强调）。这个说法好像仍然没有把“人权”的现代含义给予我们。按照联合国对“人权”这个术语的使用，它包括程序正义原则（例如在法庭上），但不包括一般而论的分配正义原则（例如“分配社会生活的利益和负担”）。现在很少有人会如此广泛地使用“人权”这个概念，以至于让它包括“在对其他人产生影响的任何行为上适当地尊重他们”。待会儿我还会回到这个问题，正如前面所指出的。

[4]在这个简要的历史概览中，我感兴趣的是具有广泛影响的作者，而不是具有思想深度的作者。霍布斯有思想深度，但他对人类动机提出的说法很不受欢迎，因此在影响力上就不及我将提到的那些作者。

[5]Hugo Grotius, On the Law of War and Peace, trans. Francis W. Kelsey (Oxford: Oxford University Press, 1925), Prol. 11, p. 13.

[6]Samuel Pufendorf, On the Law of Nature and Nations, trans. C. H. and W. A. Oldfather (Oxford: Oxford University Press, 1934), II. iii. 13, p. 201.

[7]这个短语来自康德的论文《具有一个世界主义目的的普遍历史的观念》的第四个命题：“非社会的社会性，也就是说，他们进入社会的倾向与一种不断威胁着要让社会解体的相互对立密不可分。”见Kant: On History, ed. and trans. Lewis Beck White (Indianapolis: Bobbs Merrill, 1963), p. 15; and H. S. Reiss (ed.), Kant: Political Writings, 2nd edn. (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 44。

[8]关于这样来标明时期的一个理由，见 Isaac Kramnick (ed.), The Portable Enlightenment (New York: Penguin Books, 1995), Editor’s Introduction, p. x。

[9]“自然状态有一条每个人都应当遵守的自然法来制约它，而理性，也就是那条自然法，则教导全人类说：既然所有人都是平等的和独立的，任何人就不得侵害其他人的生命、健康、自由或财产。”（《政府论下篇》第六段）

[10]然而，在洛克的学术生涯中，他很早就在牛津大学讲授自然法的论题了（1660年后不久，他就写好了讲稿，几乎是在《人类理解论》出版前三十年；不过，洛克的讲稿在他有生之年并未出版）。在这些讲稿中，他所说的“自然法”实际上指的是“道德规则”（第一篇论文），道德规则是客观的（它“符合理性本质”，其“约束力”是“永恒的和普遍的”（第七篇论文）。见John Locke, Essays on the Law of Nature, ed. W. von Leyden (Oxford: Clarendon Press, 1954)。也可见J. B. Schneewind, The Invention of Autonomy (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), ch. 8 sect. 6。在《人类理解论》III. xi. 16—18以及IV. iii. 18—20中，洛克也对道德的理论本质提出了很多说法。

[11]Locke, Essay Concerning Human Understanding, II. xxi. 55.

[12]例如，Jeremy Bentham, ‘Nonsense upon Stilts’, in P. Schofield, C. Pease-Watkin, and C. Blamires (eds.), Jeremy Bentham: Rights, Representation and Reform, in The Collected Works of Jeremy Bentham (Oxford: Clarendon Press, 2003)。“高跷上的胡言乱语”从那时起就被称为“无政府主义谬误”，不过，在边沁文集的这一卷中，编者已经恢复了他原来使用的那个更加粗俗的标题。

[13]1789年的法国宣言是全面性探讨的一个很好的例子。1789年6月，为了为撰写宪法准备材料，国民大会设立了一个委员会。宪法委员会立即提议说，这部宪法应该把一份人权宣言作为前言："一部宪法应该是公正的，为此，它就应该建立在所有人的权利的基础上。……因此，为了准备一部宪法，就有必要承认自然正义赋予每个个体的权利，……这部宪法的每个条款都应该来自那些原则中的某个原则。"［转引自Gaetano Salvamini, The French Revolution: 1788–1792 (London: Jonathan Cape, 1954), p. 143］

[14]转引自A. E. Dick Howard, 'Rights in Passage: English Liberties in EarlyAmerica', in P. T. Conley and J. P. Kaminski (eds.), The Bill of Rights and the States: The Colonial and Revolutionary Origins of American Liberties (Madison: Madison House, 1992), p. 3。其他殖民地在特别宣称英国人的权利时也效法《弗吉尼亚宪章》，其中包括马萨诸塞州（1629年）、马里兰州（1632年）、缅因州（1639年）、康涅狄格州（1662年）、卡罗莱纳州（1663年，1665年）、罗德岛州（1663年）、马萨诸塞州（1691年）；见上述著作第4页。关于美利坚殖民地居民权利的"英国血统"，也可见John Phillip Reid, Constitutional History of the American Revolution (Madison: University of Wisconsin Press, 1986), vol. i, ch. i。

[15]到了18世纪结束之际，这两个术语可以被相互交换地使用。例如，在《法国人权宣言》序文中，国民大会声明它决定"在一份庄严的声明中提出这些自然的、不可剥夺和不可转让的权利"。

[16]洛克撰写《政府论》，并不是为了辩护1688年的光荣革命。正如彼得·拉斯利特已经表明的（第48页、第51页、第58—79页），这部著作实际上大约是在那场革命爆发前十年撰写的，因此是对一场在未来可能发生的革命的辩护，而不是对一场在过去发生的革命的辩护。不过，在出版这部著作时（第一版在时间上标记为1690年，尽管实际上在1689年就出版了；见第50页），洛克希望把它作为对那场革命的一个辩护，正如序言所说。页码指的是如下著作的页码：John Locke, Two Treatises of Government, ed. P. Laslett (London: New English Library, 1965), Editor's Introduction。

[17]比如，见1772年和1773年波士顿以及邻镇的乡镇会议对人权宣告提出的说明，见如下文献：T. H. Breen, The Lockean Moment: The Language of Rights on the Eve of the American Revolution (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp. 17—18。

[18]我很感激詹姆斯·尼克尔与我讨论这一点。

[19]见以下第二章第九节、第十章第四节和第六节。关于我想要否定的那个观点的一个例子，见Charles R. Beitz, 'Human Rights and the Law of Peoples', in Deen Chatterjee (ed.), The Ethics of Assistance: Morality and the Distant Needy (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), sect. 2："'实践的'观点（贝茨喜欢这个观点胜于所谓的'正统'观点）……把我们在国际政治实践中发现的人权学说和实践视为基本的。诸如'人权是什么？'、'我们有什么人权？'以及'当人权被侵犯时谁有责任采取行动？'之类的问题，被理解为提到了当代国际生活中被称为'人权'的那种对象。……我们并不假设在先验的或者独立的层面上存在着这样的基本价值——其本质和内容可以被独立地发现，而不依赖于我们对国际领域的反思，然后再用这些价值来解释和批评国际学说。"

[2]见Lloyd Weinreb, 'Natural Law and Rights', in R. P. George (ed.), Natural Law Theory: Contemporary Essays (Oxford: Clarendon Press, 1992), p. 278:"只是到了17世纪和18世纪，权利才与自然法发生密切联系。但甚至在那个时候，它们之间的联系也基本上是口头上的。这些理论家意识到了自然法传统并用它来支持他们的论证。不

过，对自然法传统的提及也跟装饰门面差不多。”也见J. B. Schneewind, ‘Kant and Natural Law Ethics’, Ethics 104 (1993), p. 56:“自然法在17世纪和18世纪得到了很广泛的利用。其措辞于是就变得如此模糊，以至于几乎任何关于实践规则的看法都可以用那些措辞表达出来。”

[21]比如说，我们应如何把自然法鉴定出来呢？按照早期的说明，我们需要了解上帝在把人的倾向塑造出来时的意图。从自然法到自然权利的推理是如何进行的呢？自然法彻底包含一个人对自己和对其他人的责任吗？阿奎那认为确实如此（尽管人对上帝的某些责任可能不得不依靠启示）。他认为自然法等同于基本的道德原则，这些原则制约着广泛意义上的责任、是所有人类行动者都可以认识到的，而且，很容易从这些原则中把很多更加具体的道德原则推演出来，尽管偶然也有一些错综复杂的情形——在这些情形中，很难达成道德判断，若能达成的话，也只有在具有极其罕见的道德敏感性的人那里才能达成。［见Aquinas, Summa Theologica, 1—2, a. 91, art. 2：“理性动物用最卓越的方式受制于神的旨意，因为通过顾及自己和他人的未来，理性动物分有神的旨意。因此，理性动物也分有永恒的理性，并由此而有了一种达到合适的行为和目的的自然倾向——在理性动物那里，这种对永恒法的分享就被称为自然法。”也见Joseph Boyle, ‘Natural Law and the Ethic of Traditions’, in George (ed.), Natural Law Theory, pp. 11—14, 24］。如果我们把自然权利从自然法中推导出来，那么这些权利也穷尽了这个道德领域吗？格劳秀斯和普芬多夫好像已经提出肯定的回答。如今大多数人并不这样看；我们相信那些权利排除了慈善的主张，也许排除了更多的东西。不过，与我们现代人不同，格劳秀斯和普芬多夫把完全的权利和不完全的权利区分开来，这个区分类似于在完全的责任和不完全的责任之间的区分。一般来说，权利往往是从律法中派生出来的道德上的支配力量。按照普芬多夫的说法，在完全的权利的情形中，我们可以用强制力量来行使我们的支配力量；在不完全的权利（比如说，对贫困者进行慈善救助的权利）的情形中，我们可以不使用强制力量来行使那些权利，即使某人阻止我们行使那些权利因此可能成为一件很不人道的事情。（见如下著作中的讨论：Schneewind, Invention of Autonomy, ch. 4 sect. 8 and ch. 7 sect. 4。）如果对权利的范围这种更加有限的当代看法是正确的，那么把权利的领域与这个更加广泛的道德领域区分开来就变得很成问题了。

[22]转引自Michael D. Baylis, ‘Limits to a Right to Procreate’, in O. O’Neill and W.Ruddick (eds.), Having Children (New York: Oxford University Press, 1979), p. 13。在联合国第四届妇女大会（1995年）上，希拉里·克林顿宣称，否定妇女可以自由地规划自己的家庭属于侵犯人权。

[23]Judith Jarvis Thomson, ‘A Defence of Abortion’, repr. in R. Dworkin (ed.), The Philosophy of Law (Oxford: Oxford University Press, 1977).

[24]John Rawls, A Theory of Justice (Oxford: Clarendon Press, 1972), pp. 5—11.

[25]但请考虑：“18世纪是这样一个时期（也许，不是不像我们所处的时代）：在那个时期，公众为自己主张权利的嗜好超过了他们对权利进行分析、就权利的范围和意义达成一致的能力。”［James H. Hutson, ‘The Bill of Rights and the American Revolutionary Experience’, in M. J. Lacey and Knud Haakonssen (eds.), A Culture of Rights (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 63］

[26]托马斯·潘恩把教育和福利方面的最低限度供给以及要求工作的主张包括在他的《人的权利》（1791—1792）中，1793年的法国宣言（不是1789年那个更加著名的宣言）包括了接受教育的权利。但是，在那个时代三个最著名的文件（《美国独立宣言》、《美国权利法案》和《人的权利和公民的权利法国宣言》）中，都没有把享受福利的权利包含在内，除非人们认为财产权为福利的各个要素提供了庇护。许多政府

确实制定了教育和社会保障方面的条款，但这些条款是通过立法制定出来的；它们只是政治安排，而不是宪政权利。戈尔丁正确地观察到，“一个明确得到承认的福利权的观念”在19世纪就出现了，甚至用隐含的形式出现在注释法学派对罗马法文本的评注中。见Martin P. Golding, ‘The Primacy of Welfare Rights’, Social Philosophy and Policy 1 (1984), p. 124。不过，只是在最近，即在20世纪早期和中期，福利权才广为流行。见苏维埃社会主义共和国联盟的宪法（1936年），最重要的当然是联合国的《世界人权宣言》（1948年）第22—27条。

[27]《人的权利和人民的权利非洲宪章》，第23条第1款。

[28]《消除一切种族歧视国际公约》第5条，D. vi。

[29]《世界人权宣言》第13条第1款。

[30]在维特根斯坦对家族相似性的讨论中，那个结论令人信服地凸显出来，见Ludwig Wittgenstein, Philosophical Investigations (Oxford: Blackwell, 1953), sects. 64 ff。

[31]最有影响的当属Joseph Raz, The Morality of Freedom (Oxford: Clarendon Press, 1986), ch. 7 sect. 1。

[32]见以下第二章第四节和第五节。

[33]对古希腊和罗马作者是否具有“权利”概念的讨论，见Richard Sorabji,

Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate (London: Duckworth, 1993), ch. 11; Fred D. Miller jun., Nature, Justice, and Rights in Aristotle’s Politics (Oxford: Clarendon Press, 1995), ch. 4; Tony Honoré, Ulpian: Pioneer of Human Rights, 2nd edn., (Oxford: Oxford University Press, 2002), ch. 3。

[34]一些作者［例如Jack Donnelly, Universal Human Rights in Theory and Practice, 2nd edn., (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2003), pp. 38—39; and Thomas Pogge, World Poverty and Human Rights (Cambridge: Polity Press, 2002), p. 52］比较极端，建议用这份人权清单来检验政府的合法性，但这也走得太远了，我将在第二章第六节中提出有关理由。简要地说，我的理由是，人权包括正义的某些部门（例如法庭上的程序正义），但不包括其他部门（整个分配正义领域）。一个政府很留心它的公民是否达到了人权所要求的最低限度的福利水平，但是，一旦公民们达到了这个水平，它就把所有剩余的国民财富转移到自己身上，因此，这样一个政府不会侵犯人权，但几乎说不上是合法的。在我看来，对政府的合法性的一个“检验”需要阐明充分条件和必要条件；广泛侵犯人权对于通不过这样的检验来说是充分的，但不是必要的。见以下第十四章。

[35]堪培拉澳大利亚国立大学社会科学研究院的吉拉尔德·麦凯。

[36]在“哲学可以对人权的公共文化做出什么贡献”这一问题上，有一种更加悲观的观点，见Richard Rorty, ‘Human Rights, Rationality, and Sentimentality’, in Stephen Shute and Susan Hurley (eds.), On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993 (New York: Basic Books, 1993)。

[37]Joel Feinberg, Rights, Justice, and the Bounds of Liberty (Princeton: Princeton University Press, 1980), chs. 6, 9—11. 也见他的更早期的著作：Social Philosophy (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1973)第四章至第六章。在如下著作中也可发现类似的观点：V. Mayo, ‘Symposium on “Human Rights” ’, Proceedings of the

Aristotelian Society, suppl. vol. 39 (1965), and H. J. McCloskey, ‘Rights’, Philosophical Quarterly, 15 (1965)。

[38]Ronald Dworkin, Taking Rights Seriously (London: Duckworth, 1977), pp. xi—xv, 188—191.

[39]在回答赫伯特·哈特的批评 [H. L. A. Hart, ‘Between Utility and Rights’, in his Essays in Jurisprudence and Philosophy (Oxford: Clarendon Press, 1983), ch. 9] 时，德沃金承认，要由权利来加以审核的那个共同善的概念无须是功利主义的：“只有当一项会对某些人造成损害的决定在一个主张中得到初步支持时，我们才需要权利，视之为政治理论中的一个独特要素。那个主张就是，按照对‘共同体的普遍福利在于何处’的某个合理说明，那个决定会让整个共同体生活得越来越好。” [‘Rights as Trumps’, in J. W. Waldron, Theories of Rights (Oxford: Oxford University Press, 1984), p. 166] 但是，德沃金对权利的描述，即使经过这种轻微的修改，也仍然是有缺陷的。

[40]见以下第二章第六节。

[41]Dworkin, Taking Rights Seriously, pp. 191 ff.

[42]这个短语被广为使用，因为它出现在联合国1966年签发的两个国际公约的序文中。

[43]对德沃金的“权利即王牌”的观点的更为完整的评论，见哈特的“在效用和权利之间”，这篇文章影响了我在这里提出的评论。

[44]Robert Nozick, Anarchy, State, and Utopia (Oxford: Blackwell, 1974), pp. 28—33.

[45]John Rawls, The Law of Peoples (hereafter LP). (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

[46]LP, sects. 8—9, esp. pp. 64—66.

[47]LP, pp. 30—32, 78, 122—124.

[48]LP, p. 68; 另见p. 93。

[49]LP, p. 104.

[50]LP, pp. 68, 78—79, 81.

[51]LP, pp. 65 no. 2, 70, 74, 79.

[52]LP, pp. 27, 79—80.

[53]LP, p. 70.

[54]见本节后面；也见第七章第四节。

[55]LP, pp. 78—79.

[56]例如约瑟夫·拉兹和查尔斯·贝茨的论证。关于拉兹的论证，见本书第二章第八节。

关于贝茨的论证，见Charles Beitz, ‘Human Rights and the Law of Peoples’ and ‘What Human Rights Mean’, Daedalus, 132 (2003)。我将在第二章第八节中讨论拉兹的论证；随着本书的展开，我会讨论贝茨提出的很多要点；见第二章。

[57]见后面第七章第二节和第三节。

[58]Sunday Times, 19 Oct. 2003.

[59]Mary Ann Glendon, A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights (New York: Random House, 2001), p. 77.

[60]这些接受调查的哲学家也未能在人权的根据上达成一致，那份调查报告的编辑对起草委员会报告说，“在一份人权宣言中所牵涉到的哲学问题，并不在于在学理上达成一致，而在于在权利、在用来实现和捍卫权利的行动上获得一致，而即使哲学家们在人权的学理根据上有着高度的分歧，后面那种一致也可以得到辩护” [Human Rights: Comments and Interpretation (UNESCO and Westport, CT: Greenwood Press, 1949), p. 263; quoted in Johannes Morsink, The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999), p. 301] 。

比较阿拉斯戴尔·麦金太尔的如下说法：“在1949年（原文如此）的联合国人权宣言中，不提出可靠的理由来支持任何断言成为了联合国的一贯做法，从那时起这种做法就被严格遵循。” [After Virtue (London: Duckworth, 1981), p. 67] 麦金太尔没有抓住要领。

[61]例如 Cohen, ‘Minimialism about Human Rights’, p. 213。

[62]比如说Charles Taylor, ‘Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights’, in J. R. Bever and D. A. Bell (eds.), The East Asian Challenge for Human Rights (Cambridge: Cambridge University Press, 1999)，在这篇文章中，泰勒着眼于伊斯兰教和泰国佛教；Norani Othman, ‘Grounding Human Rights Arguments in Non-Western Culture: Shari’a and the Citizenship Rights of Women in a Modern Islamic State’, ibid., 作者着眼于伊斯兰教；Cohen, ‘Minimalism about Human Rights’, 作者着眼于伊斯兰教和儒家思想。也见 Amartya Sen, ‘Human Rights and Asian Values’, The New Republic, July 1997，以及他的如下著作：Development as Freedom (Oxford: Oxford University Press, 1999), ch. 10。

[63]例如Taylor, ‘Conditions of an Unforced Consensus’，论泰国佛教：“佛教的核心观念：根本上说，每个人都必须对自己的觉悟负责”（第134页）；“非暴力学说，该学说现在被认为要求尊重每个人的自主性，而这实际上要求在人类事务中最低限度地使用强迫”（第134页），尽管泰勒也指出，非暴力学说具有我们的自主性概念并不具有的推论，例如更尊重环境。也见Othman, ‘Grounding Human Rights Arguments’，论伊斯兰教：“在《古兰经》中，‘ibn alsabil’这个术语指的是为了寻求一种摆脱压迫的更为和平的生活而被迫迁移的人。这就是说，忍受压迫涉及到一种双重的违背：不论是压迫者还是受害者都违背了神所规定的人性和自主性。不过，这里也隐含着对人的自由、尊严和自主性的深刻肯定。”（第189页）“‘umma’这个概念指的是具有多样性的全人类，人被赋予了宗教良心的权利，有权持有他们各自的宗教观点和承诺。这是所有人都分享的灵性能力。”（第190页）见Cohen, ‘Minimalism about Human Rights’，论儒家思想：儒家伦理包括“我们应当渴求的一种理想人格，也就是说，应当成为这样一个人——他所具有的教养足以让他理解美德并按照美德来行动。……按照杜维明的说法，儒家思想也信奉与这种教化能力相联系的人的尊严的思想。至少在一些表述中，

他可能已经补充说，儒家思想假设这种能力广泛地分布于人类个体中”（第204页）。不过，科恩强调说，儒家思想所支持的人权观不依赖于“‘人是自主的选择者’这一自由主义观念”，而是利用了“这样一种伦理观点——这种观点认为，人被嵌入了各种各样的社会关系中，并受制于与那些关系相联系的义务”（第206页）。

[64]更加完整的讨论，见以下第七章第三节和第四节。

[65]在我对罗尔斯的万民法的评估中，我得益于与约翰·塔斯奥拉斯的交谈以及他的如下文章：John Tasioulas, ‘From Utopia to Kazanistan: John Rawls and the Law of Peoples’, Oxford Journal of Legal Studies 22 (2002)。

[66]见以下第三章第三节。

第二章 说明人权的首要步骤

[67]在这里，我介绍的是我所理解的这个学科领域的现状。关于“权利”这个观念的历史发展，见以下有益论述：Richard Dagger, ‘Rights’, in T. Ball, J. Farr, and R. Hanson (eds.), Political Innovation and Conceptual Change (Cambridge: Cambridge University Press, 1989); James Brundage, Medieval Canon Law (London: Longman, 1995); Brian Tierney, The Idea of Natural Rights (Atlanta: Scholars Press, 1997); and A. S. Brett, Liberty, Right and Nature (Cambridge: Cambridge University Press, 1997)。

[68]见前面第一章注释3。

[69]Tierney, Idea of Natural Rights, pp. 37—38.

[70]见Pope John XXII, papal bull Ad Conditorem (1323), quoted in Tierney, Idea of Natural Rights, pp. 94 ff。

[71]见Tierney, Idea of Natural Rights, pp. 120 ff。

[72]出处同上，第261—262页。

[73]见蒂尔尼追溯出来的那个从作为客观权利的ius到作为主观权利的ius的发展顺序（出处同上，第72—73页），这个发展大约出现在1200年。

[74]Giovanni Pico della Mirandola, On the Dignity of Man, trans. Charles Glenn Wallis (Indianapolis: Hackett Publishing, 1998), p. 5.

[75]见Brett, Liberty, Right and Nature, pp. 47—48。

[76]对一个类似要点的现代陈述，见L. W. Sumner, The Moral Foundation of Rights (Oxford: Clarendon Press, 1987), ch. 4 sect. 1：“一个自然权利的标准本身必须是一个自然性质。因此，一个自然权利理论必须把它所设定的权利（至少其中的一些权利）指定到一类主体，这个类别是由那些主体对那个自然性质（即在我们这个物种中的成员资格）的共同的、完全的拥有来决定的。……在这个语境中，一个性质是因为什么而成为一个自然性质呢？……首先，这个性质必须是经验性质，因此，一个个体是否拥有这个性质必定是可以用日常的经验手段来确定的。”（第102页）

[77]James Griffin, Value Judgement: Improving Our Ethical Beliefs (Oxford: Clarendon Press, 1996), chs. 2—4.

[78]见以下第六章第一节和第二节。

[79]I. Kant, Groundwork of the Metaphysic of Morals, trans. H. J. Paton, in his The Moral Law (London: Hutchinson, 1961), pp. 95—96 [pp. 482—489 in Kant's Gesammelte Schriften, ed. Royal Prussian Academy of the Sciences, (Berlin: Georg Reimer, subsequently Walter de Gruyter, 1900–), vol. 4i.] .

[80]以下第三章，特别是第三节以及第五至七节。

[81]对这个权利的进一步讨论，见以下第九节。

[82]对普遍性作为人权的一个必要条件的进一步讨论，见下面第二章第八节。

[83]见下面第二章第八节。

[84]J. L. Mackie, 'Rights, Utility, and Universalization', in R. G. Frey (ed.), Utility and Rights (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), p. 87.

[85]R. Dworkin, Taking Rights Seriously (London: Duckworth, 1977), pp. xiv—xv;也可见第180页以及第272—274页（在这里我们可以发现德沃金提到了平等关怀和平等尊重）。德沃金自己意识到了这个概念的模糊性问题。

[86]与我相比，有些理论家试图把正义领域中更多的东西包括在人权中，并且提出了这样做的依据，例如，见T. M. Scanlon, 'Rights, Goals, and Fairness', in S. Hampshire (ed.), Public and Private Morality (Cambridge: Cambridge University Press, 1978)。斯坎伦在这篇文章中提出的依据在广泛的意义上是后果主义的，但我始终担心它所依靠的那种格外复杂的计算是否可行。关于人权的判断必须比这种后果主义判断要更简单、更易处理。见我在如下著作中对后果主义的讨论：Griffin, Value Judgement, ch. 7 sect. 5, esp. n. 7。

[88]关于联合国对"种族"的广泛定义，见联合国《消除一切种族歧视国际公约》第1条。

[88]见以下第十一章第四节和第六节。

[89]见以下第八章。

[90]见以下第五章第五节。

[91]见以下第三章第三节和第四节、第十章第六节、第十一章第四节以及第十五章第五节。

[92这种担忧已经导致一些哲学家不再去指望基于人格的说明，例如，见Joel Feinberg, Social Philosophy (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1973), ch. 6 sect. 3。

[93]在《正义论》第77节中，约翰·罗尔斯对他的"道德个性"概念提出了一个类似的说法。

[94]近来一直有这样的担心：遗传学已经表明，人的心灵并非一块白板，它所具有的一系列能力都有物理基础；因此，遗传学迟早会表明有些人的能力比其他人更大。这

难道不会让人们在早期的信念（能力有一个自然的等级秩序）死灰复燃？（对斯蒂芬·平克访谈，《纽约时报杂志》2002年9月15日）有可能是这样，不过，“能动性”是一个阈限概念；人权所需要的唯一平等是我们每个人差不多都具有的那种平等——也就是说，处于那个阈限上面。因此，我们无需为那个阈限本身的存在担心。

[95]见后面第九章第三节。

[96]我已经就这个论题与劳拉·朱克维斯进行了有益交谈。

[97]见后面第九章第三节。

[98]约瑟夫·拉兹在讨论中向我指出这一点。也见Charles R. Beitz, ‘Human Rights and the Law of Peoples’, in Deen Chatterjee (ed.), The Ethics of Assistance: Morality and the Distant Needy (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), esp. sects. 2, 3。

[99]例如贝茨在如下文章中的做法：Beitz, ‘Human Rights and the Law of Peoples’。

[100]见前面第一章第五节。

[101]由奥涅尔在如下论著中发展出来的一个论证：Onora O’Neill, Towards Justice and Virtue (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 131—134。在后面第五章第六节中我会讨论这个论证。

[102]见后面第三章第三节以及第五章和第十九章各处。

[103]例如John Tasioulas, ‘Human Rights, Universality, and the Values of Personhood: Retracing Griffin’s Steps’, European Journal of Philosophy 10 (2002)。与塔斯奥拉斯的交谈一直令我受益匪浅。

[104].“折磨是为了把答案从他们口中挖出来。……必须让他们痛苦，这样他们就会迅速给出答案。折磨的另一个目的是击破他们，让他们丧失意志。”[Khmer Rouge Interrogator’s Manual, 1986, quoted in Gill Newsham (ed.), The A–Z of Free Expression (London: Index, 2003), pp. 249—250]

[105]对现代审讯技术（包括使用药物）的一个描述，见Mark Bowden, ‘The Dark Art of Interrogation’, Atlantic Monthly, vol. 292 no. 3 (Oct. 2003)。2005年9月22日的《泰晤士报》报告说，宾夕法尼亚大学的一支研究队伍已经研发出一种阅读fMRI（机能性磁共振成像）脑扫描的方式，据说由此就可以用99%的精确性把讲真话和撒谎区分开来。

[106]见后面第五章第二节。

[107]见后面第十三章第三节和第四节。

[108]见前面第一章第二节。

[109]见前面导论以及第一章第一节。

[110]见后面第十一章。

[111]见后面第四章第六节。

[112]见Joseph Raz, The Morality of Freedom (Oxford: Clarendon Press, 1986), ch. 7,

esp. pp. 166, 180—183, 208。

[113]出处同上，第七章，特别是第七节和第八节。

第三章 当人权发生冲突时

[114]见前面第二章第四节。

[115]见后面第九章。

[116]见前面第二章第一节。

[117]I. Kant, The Metaphysics of Morals （以下简称MM）, in Kant's Gesammelte Schriften, ed. Royal Prussian Academy, of Sciences (Berlin: Georg Reimer, subsequently by Walter de Gruyter, 1900–), vol. 6 Part I ('The Doctrine of Rights'), Preface, p. 230.

[118]一些当代理论家捍卫"人权可以共存"的观点，其中包括Robert Nozick, Anarchy, State, and Utopia (Oxford: Blackwell, 1974), p. 166; Hillel Steiner, An Essay on Rights (Oxford: Blackwell, 1994), Introduction and ch. 3 sect. c.; Onora O'Neill, 'Children's Rights and Children's Lives', Ethics 98 (1988)。

[119]Abraham Lincoln, The Collected Works of Abraham Lincoln, ed. Roy P. Baster (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1953—1955), vol. 4 p. 430; quoted in H. G. Pitt, Abraham Lincoln (Stroud: Sutton Publishing, 1998), ch. 6.

[120]除了正文中讨论的文件外，也见《欧洲人权公约》（1950年）第11条第2款，第4项协议第2条第3款；《难民地位公约》（1951年）第9条；《无国籍人士地位公约》（1954年）第9条；《欧洲社会宪章》（1961年）第30条以及附录；《经济、社会和文化权利国际公约》（1966年）第6条第3款，见第12条第3款、第13条第4款和第15款、第16条第2款、第22条第3款、第27款和第30款；《消除以宗教或信仰为基础的各种形式的不宽容和歧视的宣言》第1条第3款。

[121]也见《公民和政治权利国际公约》（1966年）第4条第1款，这一条款旨在阐明《世界人权宣言》并给予它以法律效力：

在威胁国家生活的突发事件发生且这种事件的存在被正式宣布的时候，在紧急状况严格要求的程度上，本公约缔约国各方可以采取与它们在本公约下的义务相偏离的措施……

第4条第2款列举了不可以被暂停的权利，例如生存权、不受折磨的权利、不受奴役的权利、在法律面前人人平等的权利以及思想、良知和宗教自由的权利，以此来进一步说明何谓"严格要求"。

[122]在第二次世界大战期间，美国不经审判就拘留了十二万多名日裔美国人。1988年，国会正式承认"那些行动是在没有充足的安全理由的情况下采取的"，其动机在很大程度上在于"种族偏见、战时的歇斯底里以及政治领导的失败"；美国国会也发布命令，要求补偿仍健在的被拘留者。在1939年到1945年期间，英国不经审判就拘留了差不多两万七千人，七千人被驱逐出境。在战争的早期阶段，德国人的入侵对英国产生的威胁远远大于日本人的入侵对美国的威胁。见Johan Steyn, 'Guantanamo Bay: The Legal

Black Hole', Twenty-Seventh F. A. Mann Lecture, 25 Nov. 2003; A. W. Brian Simpson, In the Highest Degree Odious (Oxford: Oxford University Press, 1994)。

[123]如果生存权完全是消极的，也就是说，生存权是不让自己的生命在没有正当程序的情况下就被剥夺的权利，并且只有一个相关联的责任，即约束的责任，那么就不会有冲突。但是，我应该说生存权不是被这样限定的；它包含了在某些情况下得到营救和保护的权利。我认为营救和保护应被视为拥有生命的原始权利的一部分，而不应被视为附加权利。人身安全的权利也是如此：如果一个政府看到其公民不断受到暴力攻击却袖手旁观，那么它就未能履行它的责任——一项与安全的权利相关联的责任。

[124]Nozick, Anarchy, State, and Utopia, p. 166.

[125]见Leslie A. Mulholland, Kant's System of Rights (New York: Columbia University Press, 1990), p. 4。

[126]MM, p. 237.

[127]MM, p. 237.

[128]MM, p. 230.

[129]MM, pp. 390 ff.

[130]MM, p. 237.

[131]MM, p. 256.

[132]MM, pp. 297, 302.

[133]MM, p. 311.

[134]MM, p. 337.

[135]MM, pp. 295—296.

[136]MM, p. 278.

[137]Mulholland, Kant's System of Rights, p. 199; 也见H. S. Reiss, Introduction, in Reiss (ed.), Kant: Political Writings, 2nd edn. (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. xx。

[138]我在后面第九章中讨论自由权。

[139]见前面第二章第六节。

[140]见MM, 'The Doctrine of Right', sect. 3。

[141]见前面第二章第九节。

[142]见前面第一章，注释55。

[143]见前面第二章，各处。

[144]见前面第二章第六节。

[145]关于“可丧失”这个概念及其与“可让渡”、“可废止”以及“可弃权的”的区别，见Joel Feinberg, ‘Voluntary Euthanasia and the Inalienable Right to Life’, sect. III, in his Rights, Justice, and the Bounds of Liberty (Princeton: Princeton University Press, 1980)。

[146]例如，对环境的义务与福利权相冲突。

[147]还有另一个方面，即其中所涉及到的人数。不过，由于这个方面比较复杂，我将不予讨论。

[148]见后面第十二章第五节和第六节。

[149]见我的 Well-Being (Oxford: Clarendon Press, 1986), ch. V sect. 6。

[150]对具有连接作用的概念的讨论，见Ruth Chang, ‘Putting Together Morality and Well-Being’, in P. Bauman and M. Betzler (eds.), Practical Conflicts: New Philosophical Essays (Cambridge, Cambridge University Press, 2004); and in her ‘ “All Things Considered” ’, Philosophical Perspectives 18, (2004)。

[151]见我的Value Judgement: Improving Our Ethical Beliefs (Oxford: Clarendon Press, 1996), chs. V—VII。

[152]进一步的讨论，见后面第五章。

[153]关于“尊重”价值和“促进”价值的区分，见Phillip Pettit, ‘Consequentialism’, in P. Singer (ed.), A Companion to Ethics (Oxford: Blackwell, 1991)。

[154]见我的《价值判断》第一章。

[155]Nozick, Anarchy, State, and Utopia, p. 30 n.; 也见前面第一章第四节。

[156]Judith Jarvis Thomson, The Realm of Rights (Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1990), p. 30 n. 19.

[157]T. M. Scanlon, What We Owe to Each Other (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998), p. 391 n. 21.

[158]我认为善的东西与正当的东西是相重叠的，比如说，对于过一种生活的某个人来说，如果这种生活是道德的，那么它在这个意义上也可以是好的。这表明，有时候必须用正当来说明善。见我的《价值判断》第 68—79页。不过，即便有这些复杂性，我们仍然可以谈论正当的东西或者善的东西的优先性。

[159]见前面注释40。

第四章 谁的权利？

[160]基于人格的说明的一些批评者把长睡不起的人、被麻醉的人、神志不清的人或者临时昏迷的人添加到那些被认为没有人权的人当中。不过，尽管在梦游者的道德地位方面存在着一些争议，但我们可以正确地认为，睡眠不应成为否定一个人具有作为人的地位的理由。短期的无意识也不应该成为这样的理由。在可以被恰当地处理为一种

有意识、有目的的生活的那种生活中，刚才提到的那些东西都仅仅是短暂的或者道德上不重要的过渡阶段。

[161]这一点需要详细阐明。正如我们已经看到的（前面第二章第七节），为了拥有人权，重要的是一个人此时就具有规范能动性的能力；人权既要保护这种能力，也要保护对规范能动性的行使。

[162]约翰·洛克，《政府论下篇》（有很多版本）第六章第55段。

[163]这个定义取自《牛津英语词典》。

[164]这个例子借自Jeff McMahan, The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 310。麦克马汉对潜力的道德重要性的讨论比我的讨论要充分得多；见第四章第六节。

[165]序文。国际特赦组织也有类似说法。“儿童因处于特殊的成长时期而具有某些权利，这个思想来自如下普遍认识：由于儿童在身体和情感方面都不成熟，他们不仅依赖于家庭和社会，也更广泛地依赖于为他们的安康提供保护的成年人的政治权力和经济权力的结构。”见该组织的如下杂志：Amnesty, Jan./Feb. 2001。

[166]第3条第2款、第6条第2款。从这份公约对“儿童”的定义中可以看出，它所列举的一切权利适用于某些儿童。“出于本公约的目的，儿童系指18岁以下的任何人，除非对其适用之法律规定成年年龄低于18岁。”（《联合国儿童权利公约》，联合国大会1989年正式通过）

[167]比较世界卫生组织对健康权的同样难以置信的定义：“在可得到的最高标准”方面的身体健康和心理健康。联合国人权宣言的起草者们在很多时候都不够细心，过于铺陈权利。关于健康权，见后面第五章第二节和第十一章第六节。

[168]关于正义与人权的关系，见前面第二章第二节；关于受难与人权的关系，见前面第二章第九节。

[169]这一点也许在如下著作中得到了最显著、最有力的论证：McMahan, Ethics of Killing；也见McMahan, ‘Cloning, Killing, and Identity’, Journal of Medical Ethics 25 (1999)。

[170]麦克马汉如此论证；见他的《杀戮的伦理学》第一章，在那里他把“人”的开端置于受精后大约28—30周的时间点上。

[171]我认为麦克马汉会同意这一点。他说，对于一个人来说，除了同一性外，这个人在不同时刻在心理上相连续的程度在道德上也有分量，有助于说明为什么他的生命在不同时刻具有不同程度的道德重要性。然而，我很怀疑添加心理连续性就可以让我们令人满意地说明晚期胎儿、婴儿、三岁儿童以及成年人在重要性程度上的差别。

[172]在前面第二章第九节中，我已经讨论了对这种观点的一个取舍，即一种更加多元主义的说明。

[173]这些例子取自我在如下著作中对需求的讨论：James Griffin, Well-Being (Oxford: Clarendon Press, 1986), p. 41（我原来从加雷特·汤普森那里得到了第一个例子）。本节所讨论的一些要点在第三章第二节至第六节中得到了更充分的发展。

[174]例如，见David Braybrooke, Meeting Needs (Princeton: Princeton University

Press, 1987), p. 31：一个基本需求的一个“标准”是，它是“正常地生活或发挥功能所必需”的东西。后来他更充分地说道，某个东西进入基本需求名单、达到所需的满足水平的“标准”就在于：“在诸如父母、户主、劳动者、公民之类的基本社会角色的某种组合下，在履行指定给某个人的任务这件事情上，这个东西对于心灵或身体来说是必不可少的。如果没有向那个人提供必不可少的东西，那么在履行那些任务时他就会发生功能紊乱。”（第48页）也见Garrett Thomson, Needs (London: Routledge & Kegan Paul, 1987)。

“基本需求”是一个专业术语，因此需要加以定义。尽管人们提出的定义各不相同，但大多数都很接近布雷布鲁克的定义。例如，见David Wiggins, ‘Public Rationality, Needs and What Needs are Relative To’, in P. Hall and D. Bannister (eds.), Transport and Public Policy (London: Mansall, 1981), p. 209：“说某个东西x是‘基本的’大概是说，我们很难设想可以对事物做出这样的安排或重新安排，以至于即使一个人不再需要x，……他的生活或活动也不会因此而枯萎。”一些作者用更精确的词汇来定义这个概念，例如，见David Wiggins and Sira Dermen, ‘Needs, Need, and Needing’, Journal of Medical Ethics 13 (1987), 第八节和第九节；除了提到需求的“基本性”外，他们还把需求的“严重性”、“紧迫性”、“稳固性”以及“可置换性”区分开来。

[175]当然，我们不应要求基于需求的说明本身就有资源解决一切有关“道德变得‘慷慨得难以置信’”的问题。道德的其他部分可能起到了防止道德变得过于苛刻或者过于慷慨的作用，比如说，对人类行动的一般动机约束也对义务施加了限制。不过，一般约束在这里不会提供足够的帮助，例如，它们并未说明为什么会有这样一个临界点——到了那个临界点上，疾病和故障都变得微不足道，因此就不能把一项要求治疗的权利创造出来。

布雷布鲁克在其《满足需求》第八章第三节中讨论了无止境的医疗要求给基本需求说明带来的问题。他认为这些医疗要求构成了“需求概念上的一场故障”（第294页）。“归根到底，我们只能承认，在需求的概念中，已经没有什么东西可以让对医疗保健的需要免于陷入无底洞。”（第301页）即便如此，布雷布鲁克进一步正确地强调说，诸如此类的故障并未削弱在社会决策中把一个主导性的作用赋予人的基本需求的做法。

戴维·威金斯说他回答了这个异议，见David Wiggins, ‘Claims of Needs’, in Needs, Values, Truth (Oxford: Blackwell, 1987), p. 38 n. 45。他的回答如下：“有关需求的陈述报告了对某个东西的需求，这个东西被需求这一事实就构成了对它持有某个抽象的权利或者应得权利的部分理由。我建议，如果一个活生生地存在的社会道德S成功地向行动者提出某些他们可以转变为自己的关注的共同关注，那么，为了这样一个社会道德，（我们不妨假设）在条件C下存在着对x的一个抽象的要求权或应得权利，在这里，x是这样一种东西：在条件C下，只要对某个人否定或取消了x，他也就没有理由（要么完全没有，要么部分没有）重新考虑他对S所维护的互惠合作规范的忠诚，而在S内部，这样一个理由是可以被明确地声张和公共地维护的。……一个社会道德当然不可能让任何特定的人都有保障地有权要求财富、健康、幸福，或者有权免于日常灾难。不过，它同样也不应该对它所约束的任何人造成威胁，无端地让他们（或者任何其他参与者）遭受不幸，例如为了某个更大的公共善而要求他们（或者任何其他参与者）牺牲自己至关重要的利益。”（第31—33页）

威金斯的回答摇摆在两个不同的方向上，于是，如果（比如说）一个社会没有增设一个发现治疗艾滋病的方案的应急计划，那么他的回答就不能可靠地告诉我们，在这件事情上我们应该说什么。艾滋病患者很可能会认为，社会实际上已经“为了某个更大的公共善”（例如，为了摆脱盖蒂博物馆的控制，花大价钱在英国保留一些更多的画作）而牺牲他们的“至关重要”的利益；他们可能也会认为，既然社会抛弃了他们，他们就有

理由（正如他们当中很多人都会认为的那样）重新考虑他们“对S所维护的互惠合作规范的忠诚”。但是，这样一来，他们可能会转而认为，甚至像生命这样一项至关重要的利益也不会让他们“有保障地有权要求健康”。威金斯好像是把着重点放在第一条思路上。他认为有三个原则充当了权利的基础（第34页），后来又认为这些原则“几乎没有超过人们按照自己的方式（或者按照相对于环境来说最好的方式）来保证自己生存的先决条件”（第39页）。再后来他仍然说，“在实际上受到（社会干涉）影响的至关重要的利益中，如果以很多其他人（不管有多少）的次要利益为名来牺牲任何人的更大的至关重要的需求，那么这种做法原则上说就是不公正的”（第43页）。

[176]例如，就像下面这样一些作者所说：Joel Feinberg, Social Philosophy (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1973), p. 111; David Miller, Social Justice (Oxford: Clarendon Press, 1976), ch. IV; and Wiggins, ‘Claims of Need’, p. 10（我在正文中提出的评论也适用于威金斯的“生活变得‘枯萎’”的思想）。

[177]为了处理这样一些异议，我们有办法进一步提炼这些说明。例如，我们可以引入一个标准来衡量一个需求的重要性或紧迫性，比如说，该需求已经获得的满足越多，它就变得越不重要或者越不迫切。举例来说，一个社会越多地满足健康的要求，剩余的健康要求就变得越不迫切。斯坎伦曾经发展了这条思路 [见T. M. Scanlon, ‘Preference and Urgency’, Journal of Philosophy 72 (1975)] 。不过，对需求说明的这种提炼，作为社会选择的一个基础（一个社会已经在健康方面投入足够的资源，如今，是艺术和教育方面的要求变得重要了），尽管看起来有点道理，但在把它作为人权的一个基础时，它看来就没有道理了。在已经对健康进行了一定量的投资后，进一步的投资可能就不再重要。但是，对谁重要呢？可能是对社会。不过，尽管社会可以设定一个速成项目来寻求治疗艾滋病，但已经决定不这样做，于是有一些人就会死去，而对这些人来说，健康方面的进一步投资肯定就很重要了。但是，人权是个人可以对其他人（包括社会）提出的要求。对需求说明的这种提炼，尽管可能有自己的目的，却让这种说明偏离了每个人的应得权利，因此偏离了与人权相关的东西。

[178]正如戴维·布雷布鲁克所做的那样；见注释15。

[179]见后面第六章。

[180]见前面第二章第九节。

[181]见前面第二章第二节。

[182]见前面第一章第三节。

[183]关于他们如何可能分阶段获得权利，见如下著作中的有益讨论：David Archard, Children: Rights and Childhood (London: Routledge, 1993), chs. 5 and 6, and Carl Wellman, ‘The Growth of Children’s Rights’, in his An Approach to Rights (Dordrecht: Kluwer, 1997)。

第五章 我的权利，但谁的责任？

[184]下文对这个模式提出了更充分的说明：Onora O’Neill, ‘Children’s Rights and Children’s Lives’, Ethics 98 (1988), pp. 447—449。

[185]关于这种情形，见以下第七章第四节、第八章第三节和第四节、第十章第八节。

[186]关于这种病态成长的历史，见Hugo Bedau, ‘The Right to Life’, Monist 52 (1968)；也见以下第十章。

[187]见上面注释2。

[188]见前面第三章第五节。

[189]进一步的讨论，见James Griffin, Value Judgement: Improving Our Ethical Beliefs (Oxford: Clarendon Press, 1996), ch. VI, sect. 2。

[190]见后面第十章第三节。

[191]第12条第1款。也见《人的权利和人民的权利非洲宪章》第16条；《经济、社会和文化权利领域美国人权公约》补充协议第10条第1款。

[192]第二十二次会议，2000年4月25日至5月12日，正如草案总评第14条所报告的。

[193]见以下第十章。

[194]我很感激牛津大学基督圣体学院约翰·沃茨在这个论题上给我的劝告。

[195]联合国艾滋病规划署，人类免疫缺陷病毒/艾滋病国别估计和数据表，2000年6月；J. T. Gathii, ‘Construing Intellectual Property Rights and Competition Policy Consistency with Facilitating Access to Affordable AIDS Drugs to Low-End Consumers’, Florida Law Review 53 (2001), p. 734; A. Tabor, ‘Recent Developments: AIDS Crisis’, Harvard Journal on Legislation 38 (2001), p. 525。如下会议报告提出了一个很好的调查：Sarah Joseph, ‘The “Third Wave” of Corporate Human Rights Accountability: Pharmaceuticals and Human Rights’, Conference, Castan Centre for Human Rights Law, Monash University, 10–11 Dec. 2001。

[196]The Guardian, 18 May 2004.

[197]见Joseph, ‘ “Third Wave” of Corporate Human Rights Accountability’, nn. 71, 72。

[198]比如说Onora O’Neill, Towards Justice and Virtue (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), ch. 5 sect. 2。

[199]出处同上，第131—134页。

[200]例如 Carl Wellman, Welfare Rights (Totowa, NJ: Rowman and Allanheld, 1982), p. 181。

[201]关于奥涅尔的主张，见John Tasioulas, ‘The Moral Reality of Human Rights’, in Thomas Pogge (ed.), Freedom from Poverty as a Human Right: Who Owes What to the Very Poor? (Oxford: Oxford University Press, 2007)。

[202]见前面第二章第八节。

[203]这段话发展了如下论文中的一个思想：Tasioulas, ‘Moral Reality of Human Rights’，第四节和第五节。

[204]一些理论家公布了可执行性要求，例如Raymond Geuss, History and Illusion in

Politics (Cambridge: Cambridge University Press, 2001)："对于这套'权利'的存在来说，存在着某个可以指定、多多少少切实有效的机制来执行它们，这是很有必要的。"（第143页）对可认领性要求和可执行性要求的更充分的讨论，见Tasioulas, 'Moral Reality of Human Rights'。

第六章 人权的形而上学

[205]我已经在如下著作中讨论了趣味模型（以及知觉模型，我一会儿会提到后者）：James Griffin, Value Judgement: Improving Our Ethical Beliefs (Oxford: Clarendon Press, 1996), chs. II—IV，在本书第六章第一节和第二节中，我将给出那三章的论证的一个压缩版本。

[206]Richard Brandt, A Theory of the Good and the Right (Oxford: Clarendon Press, 1979), p. 10.

[207]John Rawls, A Theory of Justice (Oxford: Clarendon Press, 1972), pp. 432—433.

[208]L. Wittgenstein, Philosophical Investigations (Oxford: Blackwell, 1953), passim, but esp. sects. 1—38, 136—156, 167—238. 对"生活形式"的指涉，见第19、 23、241节。

[209]Donald Davidson, 'Psychology as Philosophy', p. 237, and 'Mental Events', p. 222, both in his Essays on Action and Events (Oxford: Clarendon Press, 1980)；也可见他的林德莱讲座：Donald Davidson, 'Expressing Evaluations' (Lawrence: University of Kansas Press, 1982)。

[210]Aristotle, Metaphysics, 1072a29 ff.；见Nicomachean Ethics 1175a。简要的讨论，见David Wiggins, Needs, Value, Truth (Oxford: Blackwell, 1987)第106页。

[211]见Wittgenstein, Philosophical Investigations, sects. 243—308。

[212]J. L. Mackie, Ethics (Harmondsworth: Penguin, 1977), p. 41.

[213]关于这个论证的一个更充分的版本，见我的《价值判断》第四章。

[214]见前面第三章第五节。

[215]见后面第十一章第二节。

[216]见前面第三章第五节。

[217]见前面第二章第五节。

第七章 人权的相对性和民族中心主义

[218]在前面第一章第五节中讨论罗尔斯有关民族中心主义的观点时，我已经初步论及伦理相对主义。

[219]见休谟的《论趣味的标准》，见于休谟论文集的各种版本。

[220]见Richard Brandt, A Theory of the Good and the Right (Oxford: Clarendon Press, 1979), p. 10。

[221]这是吉尔伯特·哈曼的“相对于某个论证框架”的一个例子，见Gilbert Harman, ‘Moral Relativism’, in Gilbert Harman and Judith Jarvis Thomson, Moral Relativism and Moral Objectivity (Oxford: Blackwell, 1996), p. 9。

[222]也是哈曼的例子，出处同上，第8—9页。

[223]有些作者把不可通约的价值作为道德相对性的一个例子来引用，比如说，见Maria Baghramian, Relativism (London: Routledge, 2004)，第九章。

[224]更为充分的探讨，见我的如下两篇文章：‘Mixing Values’, Proceedings of the Aristotelian Society suppl. vol. 65 (1991); ‘Incommensurability: What’s the Problem?’, in Ruth Chang (ed.), Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason (Cambridge MA: Harvard University Press, 1997)。

[225]黄百锐认为这是他所说的伦理相对主义的一个例子，见David B. Wong, Moral Relativity (Berkeley: University of California Press,1984), ch. 12, sect. 5。

[226]见前面第一章第一节和第二章第二节。

[227]见后面第八章第二节和第三节。

[228]见前面第六章第四节。

[229]James Griffin, Value Judgement: Improving Our Ethical Beliefs (Oxford: Clarendon Press, 1996), ch. V.

[230]见前面第六章第三节。

[231]博格西昂最近对相对主义提出了一个很好的评估：Paul Boghossian, Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism (New York: Oxford University Press, 2006)。

[232]罗尔斯认为我们需要避免民族中心主义，见 Rawls, The Law of Peoples (以下简称LP) (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), sect. 17. 1, ‘Law of Peoples not Ethnocentric’；也见第68页：“用这些方式（大体上说，启蒙运动的方式）去论证人权会牵涉到一些哲学或宗教方面的学说，而许多得体的、有着等级制度的人民会认为这些学说是自由主义的或民主的，或者以某种方式凸显了西方政治传统因而对其他文化持有偏见，因此对它们加以拒斥。”

[233]这个解释在如下文章中被采纳：John Tasioulas, ‘International Law and the Limits of Fairness’, European Journal of International Law (2002), sect. 2。

[234]见前面第一章第五节。

[235]在第一章第五节和第十三章第四节中，我更充分地讨论了这一点。

[236]《曼谷宣言》（1993），序文以及第1、8、20条。

[237]见前面第三章第二节。

[238]因为一些学者提出的理由，比如说Partha Dasgupta, An Enquiry into Well-Being and Destitution (Oxford: Clarendon Press, 1993)，第五章。

[239]第29条第2款。

[240]见前面第二章第九节。

[241]如下论著更充分地引出这些对比：Archie J. Bahm, Comparative Philosophy: Western, Indian and Chinese Philosophies Compared (Albuquerque: World Books, revised 1995), 特别是第三章。

[242]Amartya Sen, The Argumentative Indian: Writings On Indian History, Culture, and Identity (Harmondsworth: Allen Lane, The Penguin Press, 2005), esp. chs. 1, 4, 13.

[243]www.quotationspage.com, sub Mahatma Gandhi.

[244]唐纳利认为是这样，见Jack Donnelly,‘Traditional Values and Universal Human Rights: Caste in India’, in Claude E. Welch jun. and Virginia A. Leary (eds.), Asian Perspective on Human Rights (Boulder, CO: Westview Press, 1990)。这个问题在如下著作中得到讨论：Harold Coward, The Hindu Tradition, vol. 4 of William H. Brackney (series ed.), Human Rights and the World’s Major Religions (Westport, CT: Praeger, 2005)。

[245].罗伯特·弗罗里达认为是这样，见Robert E. Florida,The Buddhist Tradition, vol. 5 of Brackney (series ed.), Human Rights and the World’s Major Religions, 见pp. 9, 205 ff。

[246]该宪法第三部分致力于“基本权利”，其中包括在法律面前的平等保障（第14条），不因宗教、种族、种姓、性别、出身等缘由而歧视（第15条），言论、表达、集会、结社、迁移和居住的自由（第19条），宗教自由（第25—28条），生存权，个人自由（第21条）以及法定诉讼程序（第22条）。而且，印度起草者把西方宪政实践当作榜样。见Pratap Kumar Ghosh, The Constitution of India: How It Has Been Framed (Calcutta: World Press, 1966)，第70页：“我们（印度）宪法的筹划者分享美国的观点（即杰斐逊的观点：一部民主的宪法应包括一部权利法案），因此把一份基本权利名单整合到我们的宪法中”；也见M. V. Pylee, India’s Constitution (Bombay: Asia Publishing House, 1962)第3页：“印度宪法的缔造者从美国宪法中吸取了很多东西，尽管不是其简洁性。……因此，印度宪法在很大程度上是摹仿和改编的结果。”

[247]见Florida, Buddhist Tradition, p. 209。

[248]我也不相信在伊斯兰和西方之间存在着严重分歧。从文化上来看，伊斯兰比印度更接近犹太—基督教的西方。伊斯兰接受《旧约》和《新约》，把它们当作自己的《圣经》的一部分，也把包括耶稣在内的先知视为自己的先知。从哲学角度来看，伊斯兰深受古希腊和罗马的影响。在数学和自然科学方面，在中世纪期间，伊斯兰往往领先于欧洲。在社会思想上，穆罕默德的道德教义比耶稣的更加详细，对理想的社会秩序的看法也比耶稣的更加具体，因此在很多方面具有更为明确的平等主义色彩。《古兰经》规定了一项穷人应得税，对富人课以百分之二点五的税用于援助穷人。这看起来可能就像犹太人和基督徒的什一税一样薄弱，但这两种税很不相同：什一税更多地是用来维护宗教机构，穷人应得税则是直接用来救济穷人，百分之二点五的课税

不仅是针对一个人的收入，也是针对一个人所占有的财产。［见Huston Smith, The World’s Religions (San Francisco: Harper, 1991), pp. 246, 250。］伊斯兰世界曾经享有比西方世界更多的宗教自由。“宗教中不得有强制”，《古兰经》如是说（2: 257；也见5: 48）。在安大路西亚，穆斯林长期以来对犹太人和基督徒都很宽容，但是，在天主教徒征服安大路西亚的时候，他们却驱逐和杀戮穆斯林和犹太人，或者强迫他们皈依。而在穆斯林征服君士坦丁堡的时候，他们允许东正教就像以往那样继续存在下去，君士坦丁堡（伊斯坦布尔）如今依旧是东正教的所在地。关于穆斯林对其他宗教的宽容，见Bernard Lewis, The Crisis of Islam (New York: Random House, 2004), pp. xxix—xxx。

上述回顾很简略，因为大家都很熟悉这些事实。在跟很多现代穆斯林讨论自主性、自由和最低限度供给时，我们碰到的麻烦不会比我们跟很多现代印度人讨论同样的问题时碰到的更多。诚然，不是跟所有的穆斯林；比如说，显然不是跟阿富汗塔利班。不同的穆斯林从《古兰经》中得到的教训很不相同。《古兰经》好像传授了很不相同的教训，从对无信仰者的罕见的宽容（正如以上所说）到残酷无情的不宽容，例如著名的《战争诗篇》中所说：“不管你在什么地方发现异教徒，都要打击和杀害他们：抓住他们，围攻他们，想方设法伏击他们。”不过，一个文化群体内部的差异当然不是不同文化群体之间的差异。“原教旨主义”这个说法原来是用来描述20世纪20年代美国保守的新教福音派信徒的，并由此而获得它目前的含义，它在东西方的当代变种大概也有共同的缘由：也许是一种绝望，而这种绝望则来自这样一种恐惧——现代世界正在无情地抛弃文化差异。［见Malise Ruthven, Fundamentalism: The Search for Meaning (Oxford: Oxford University Press, 2004), pp. 10—15。］

不过，无疑有一些伊斯兰教特有的缘由：殖民掠夺的历史、贫困、缺乏教育、十字军东征以及奥斯曼帝国对欧洲的渗透（17世纪晚期在对维也纳的第二次围攻中达到高潮）的后遗症。在西方世界和穆斯林的中东世界之间存在着紧张关系，对这种紧张关系的部分说明必定在于：它们是隔壁邻居——在地理上邻近而不是在文化上邻近。想想北爱尔兰的新教徒和天主教徒。伊斯兰世界的民主记录变化多端，在北非和中非、土耳其、中东、印度次大陆、东南亚、印尼都各不相同。不过，在拉美也可以发现同样的政治变异，而对这种变异的说明就不可能是拉美国家与欧洲的文化差异了。经济结构在说明伊斯兰和拉美的政治结构上必定发挥了一个重要作用。我想否定的是，伊斯兰国家和西方国家的文化差异是造就它们的政治差异的主要原因。文化差异起到了一定作用，但很多其他东西也发挥了一定作用。

[249]见前面第一章第五节。

[250]LP, pp. 61—67.

[251]LP, p. 59.

[252]LP, p. 62.

[253]LP, pp. 5, 75—78.

[254]LP, pp. 64—67.

[255]见前面第一章第五节。

[256]LP, p. 80 n. 23.

[257]LP, p. 27.

[258]见后面第八章、第九章以及第十一章。

[259]见前面第二章第六节。

[260]LP, pp. 65—67.

[261]LP, p. 65.

[262]LP, p. 88.

第八章 自主性

[263]见前面第二章第七节。

[264]Isaiah Berlin, ‘Two Concepts of Liberty’, in his Four Essays on Liberty (Oxford: Oxford University Press, 1969)；对这个争论的最近讨论，见Quentin Skinner, ‘A Third Concept of Liberty’, London Review of Books, 4 April 2002；有些人想谈论第三种“自由”概念，即使他们实际上是在谈论我们可能丧失自由的方式（在下一章中我会讨论自由的核心概念），而斯金纳就是其中的一个代表。

[265]关于自然权利的发展历史，见Brian Tierney, The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150–1625 (Atlanta: Scholars Press, 1997); James A. Brundage, Medieval Canon Law (London: Longman, 1995); J. B. Schneewind, The Invention of Autonomy (Cambridge: Cambridge University Press, 1998)。

[266]如下著作同样把自由和自主性区分开来：Gerald Dworkin, The Theory and Practice of Autonomy (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp. 13—15, 18。

[267]见前面第二章第二节。

[268]见前面第六章第一节和第二节。

[269]见Onora O’Neill, Autonomy and Trust in Bioethics (Cambridge: Cambridge University Press, 2002)，ch. 1。

[270]例如Onora O’Neill, ‘Kantian Ethics’, in P. Singer (ed.), A Companion to Ethics (Oxford: Blackwell, 1991), p. 183；也可见J. P. Schneewind, ‘Autonomy, Obligation, and Virtue: An Overview of Kant’s Moral Philosophy’, in Paul Guyer (ed.), The Cambridge Companion to Kant (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), esp. sects 8—9。

[271]见前面第三章第五节和第六章第一节；也可见我的如下著作：Value Judgement: Improving Our Ethical Beliefs (Oxford: Clarendon Press, 1996), chs. II and IV。

[272]见Ian Tattersall, Becoming Human: Evolution and Human Uniqueness (New York: Harcourt Brace, 1998); idem, The Monkey in the Mirror (Oxford: Oxford University Press, 2002), esp. ch. 6。

[273]见前面第二章第三节。

[274]不过，我想顺便指出，我不相信在这个阈限之上的差别实际上会很大。这个问题取决于伦理的成长究竟是什么样的，因此决定了我们可以合理地指望一个伦理上成熟的人究竟是什么样的。现代美德伦理学中提到的具有完美的美德的人被认为纯属神话。不过，美德伦理学所设想的不太过分的人物也可能是虚构，比如说这样一个人：他在成长过程中获得了充分的实践智慧，因此可以被恰当地看作是其他人的榜样。假若一个人很幸运，周围有一两个在某些方面比较可靠的熟人，在追问“在这种情况下A会做什么？”这一问题时，他们就可以帮助他回答问题。但是，A很可能在生活的其他方面不太可靠。在某些领域，我们都会盲目、困惑、心神不定，我们的道德敏感性会因此而受到歪曲。看看B在生活的另一个方面会做什么也许很有帮助。但是，我们迟早会用尽可靠的熟人。不管怎样，为了能够把自己熟悉的人在某个方面的可靠性鉴定出来，我们就必须在伦理方面有充分的准备；“遵循榜样”的思想掩盖了这样一个问题：在仿效其他人之前，自己必须做多少工作？在伦理学中的很多重大问题面前，我们几乎都处于同样地位。富国应为穷国做点什么？如何把产生好的后果和打破重要的道德规范（比如说“不要谋杀”）相权衡？如何把正义和怜悯调和起来，等等。有些人并不知道哲学家在回答这些问题时做出的初步举动，但甚至对于这些人来说，往往也可以在短时间内把他们培养起来加速前进。与元伦理学中的经验问题、形而上学问题、语言学问题相比，在规范伦理学领域中没有什么专家。在伦理学中，成年累月的学习和经验几乎算不了什么，尽管这听起来有点令人惊奇。在自我利益和道德问题上，未受教育的人可以做出很精准的判断，而道德哲学家则几乎缺乏这种能力。对生活中什么东西重要的意识也与智商没有多少关联。不错，有些人在品位和判断力上比其他人要粗糙得多，这种差异往往与社会阶层方面的差异相联系，但是，如果品位和判断力方面的差异是残酷无情的剥夺的结果（事实上往往就是这样），那么，道德上最重要的事情并不是要去重视那种差异，而是要去消除那种剥夺。在这里，精神上有缺陷的人提出了困难的划界问题，当然，也有婴儿何时具有能动性的问题。不过，处于阈限上的那些人大致是平等的，而这些问题都不会对此产生影响。当然，那种平等只是大致的。但是剩下来的那种经验上的不平等不会为相应的伦理不平等提供辩护。我们不应根据每个行动者的慎思能力和执行能力的大小把权利赋予人们——不管是在小规模的人际尺度上，还是在大规模的社会尺度上，都是如此。想想家庭。按照家庭中成年成员在能力上显示出来的差别把有差别的权利赋予他们，不仅实际上行不通，而且在道德上也是有问题的。在社会尺度上，我们既不能也不想这样做。

[275]约翰·斯图亚特·密尔的《论自由》（1859年，有很多版本）对自主性的工具价值提出了最充分、最著名的论证。

第九章 自由

[276].见Thomas Hobbes, Leviathan (Oxford: Oxford University Press, 1966), pp. 86 (ch. XIV para. 2), 139 (ch. XXI paras. 1 and 2); John Locke, An Essay Concerning Human Understanding, ed. P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975), II. i. 56; Jeremy Bentham, Of Laws in General (London: Athlone Press, 1970), esp. p. 254（尽管边沁往往把自由等同于缺乏约束，但他认识到“自由”这个术语是以各种各样的方式被使用的，比如说，在他看来，在所谓的“政治自由”中，有很多自由实际上是防止干扰的；他也认识到这个术语很容易引起混乱）；J. S. Mill, On Liberty（1859，很多版本），ch. I para. 9（“在仅仅关涉本人的那部分行为中，他的权利独立性是绝对的。对于他本人，对于他自己的身体和心灵，个人乃是最高的主权者”）；Isaiah Berlin, Four Essays on Liberty (Oxford: Oxford University Press, 1969), pp. xxxviii—xl。

[277]我得益于我的同事霍华德·麦嘉里和霍利·史密斯与我在这个论题上的讨论。

[278]见Joel Feinberg, ‘The Nature and Value of Rights’, in his Rights, Justice, and the Bounds of Liberty (Princeton: Princeton University Press, 1980), pp. 154—155。

[279]我对自由的积极方面和消极方面的区分并不等同于以赛亚·伯林在积极自由和消极自由之间做出的那个经常被讨论的区分。所谓“自由的消极方面”，我指的是它所产生的不要进行干涉的责任；所谓“自由的积极方面”，我指的是它也可以产生的一种责任，即做有益于他人的事情的责任。伯林所说的消极自由与我所说的自由的消极方面相同，但所谓的“积极自由”，他指的是自我实现——做实现一个人自己的善的事情。

[280]见前面第五章第五节。

[281]例如，约翰·格雷在1996年9月20日的《新政治家》中写道：“我个人认为，当密尔宣称唯有对他人的伤害才能辩护对自由的限制时，他说出了在个人自由和社会控制上的定论”；Brian Barry, Culture and Equality (Cambridge: Polity Press, 2001)，巴里解释说，在学童时代，当他表示出在大学读哲学的兴趣时，老师跟他说，不妨去读读艾耶尔的《语言、真理和逻辑》和密尔的《论自由》：“这两本书我都很喜欢，但更喜欢《论自由》，一周之内我就提交了一篇论文，论证说密尔大体上是正确的——至今我仍然保留这个观点。”（p. ix）

[282]密尔：《论自由》第一章第九段。我们往往称之为“密尔原则”，因为密尔对这个原则的表述大概是最好、最有名的。不过，这个原则在密尔提出它之前早就出现了。例如，见John Locke, A Letter Concerning Toleration, in Works of John Locke, vi (London: Thomas Davison, 1823)：（例如，国家可以不禁止杀一只小牛来作为宗教祭品）“因为这样做并未对任何人造成伤害，也没有损害别人的利益”（第341页）；托马斯·杰斐逊说：“只是在行为对他人造成伤害时，政府的合法权力才扩展到这种行为”，Thomas Jefferson, in William Peden (ed.), Notes on the State of Virginia (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1955, p. 159）；《人的权利和公民权利宣言》第4条：“政治自由就在于有权做无论什么并不伤害他人的事情……”；第5条：“法律只应禁止不利于社会的行动……”；也见第6条到第11条。在《人的权利》中，托马斯·潘恩抱着赞成的态度宣传这些条款以及《法国宣言》中的其他条款；见Thomas Paine, Rights of Man, ed. Henry Collins (Baltimore: Penguin Books, 1969), p. 133 。

[283]密尔：《论自由》第一章第一段。

[284]这是约翰·罗尔斯在《正义论》中提出的两个正义原则的第一个原则：“每个人都有平等的权利享有与所有人的类似的自由体系相容的最广泛的平等的基本自由体系。”[John Rawls, A Theory of Justice (Oxford: Clarendon Press, 1972)第250页]

[285]James Fitzjames Stephen, Liberty, Equality, Fraternity (Indianapolis: Liberty Fund, 1993).

[286]出处同上，第34—35页。

[287]出处同上，第35页，也可见第47、92、96页。

[288]Leon Radzinowicz, Sir James Fitzjames Stephen, 1829—1894, and His Contribution to the development of Criminal Law (London: Bernard Quaritch, 1957), p. 16.

[289]Stephen, Liberty, Equality, Fraternity, pp. 47—48.

[290]出处同上，第8页。

[291]Isaiah Berlin, ‘My Intellectual Path’, in his The First and the Last (New York: New York Review Books, 1999), p. 75.

[292]出处同上，第76页。

第十章 福利

[293]见前面第二章第二节。

[294]洛克认为，“自然理性……告诉我们，人生来就享有生存权利，因此有权享用肉食和饮料以及自然所供应的维持他们生存的其他物品”（《政府论下篇》，第五章第25段）。当潘恩在《人的权利》（原来出版于1792年）中提议说贫困家庭的儿童和老年人每年应得到一定报酬时，他大概把洛克所说的生存权当作一项人权。他认为，一般来说穷人得到这样的支持就足够了：“若这两类东西得到供给，对穷人的补救就达到了完满的程度，这样一来，剩下来的事情都是偶然的”（第293页）。“这种支持”，他继续说道，“就其本质来说并不是慈善，而是权利。”（第296页）页码指的是潘恩著作的如下版本：Thomas Paine, The Rights of Man, Common Sense, and Other Political Writings, ed. Mark Philp (Oxford: Oxford University Press, 1995)。在《土地正义》（1797年）中，潘恩提议设立一项国民基金来“改善人民处境”。他强调说，“那不是慈善，而是一项权利——我正在诉求的不是慷慨，而是正义”（同前引，第425页）。潘恩采纳了中世纪教会对财产的理解。“我已经确立了这一原则，即，地球……是……人类的共同财产，……土地财产制度……已经吸收了它所剥夺的所有人的财产，但却没有像它本应做到的那样为那种丧失提供赔偿”（同前引，第420页）。因此，严格地说，潘恩的国民基金不是一项福利方案，因为报酬是要“支付给每一个人，无论是富人还是穷人”。潘恩提到的那项权利是立足于矫正正义，因此，他是否把那项权利视为人权，就取决于他是否认为矫正正义可以成为人权的一个根据。他可能会这样认为，但我不会。

科贝特宣称，穷人“有权通过交换我们适当地和诚实地履行的劳动、从我们出生的土地上谋得生计；在陷入贫困时，有权用土地上生产出来的农产品来充分缓解我们的需求，不管贫困是由老弱病残引起的，还是因为没有能力找到工作所致”。转引自 E. P. Thompson, The Making of the English Working Class (London: Gollancz, 1963), p. 761。

[295]T. H. Green, ‘Liberal Legislation and Freedom of Contract’, in The Works of T. H. Green, ed. R. L. Nettleship (London: Hutchinson, 1889); L. T. Hobhouse, Liberalism (New York: Henry Holt, 1911).

[296]“第三代”权利是20世纪晚期的权利，不是个体的权利，而是集体的权利，比如说，国家、民族或语言群体的权利。它们是国家自我决定的权利、特定的文化幸存下来的权利等等。不过，在这里，我感兴趣的只是第二代权利。

只要我们接受流行的看法，福利权就是第二代权利，而自由权在福利权出现之前就已得到广泛接受；在这个事实中没有什么令人惊奇的东西。而且，这个事实本身并不表明福利权不太重要或者不太有权威。自然权利学说是由欧美中产阶级发展起来的，尤

其是在17世纪和18世纪期间。他们主要关心抵制专制君主、能够自由地追求自己的利益（基本上是商业利益或农业利益）。一般来说他们在经济上是有保障的；他们的相对富裕构成了他们的政治思想框架的一个重要部分。在那个时代，极度贫困者几乎无法表达自己的声音；因为贫困，他们基本上只能沉默无语。只是在比较晚的时期，福利权才被普遍接受，不过，这个事实并不意味着福利权不重要，肯定不意味着它们只是“核心的”自由权的可有可无的“附属品”。在我们的时代，中国认为美国单方面倡导自由权，因此反过来成为福利权的主要倡导者。按照中国的观点，为了让自由权具有更大的价值，就必须首先满足福利权的要求；不过，福利权必须首先得到满足的说法可能也会引起一些困惑。各种经济学家的工作［例如Partha Dasgupta, An Enquiry into Well-Being and Destitution (Oxford: Clarendon Press, 1993), 第五章］已经表明，一般来说，在避免福利灾难方面做得最成功的国家是具有政治自由的国家。当然，福利权是自由权对我们来说显得有价值的必要条件，并在这个意义上优先于自由权；不过，这并不表明福利权在必须首先得到实现的意义上也是优先的。

[297]见前面第二章第八节和第五章第一节。

[298]关于支持这种观点的例子，见Maurice Cranston, ‘Human Rights: Real and Supposed’, in D. D. Raphael (ed.), Political Theory and the Rights of Man (London: Macmillan, 1967); Rodney Peffer, ‘A Defense of Rights to Well-Being’, Philosophy and Public Affairs 8 (1978); Carl Wellman, Welfare Rights (Totowa, NJ: Rowman and Allanheld, 1982), p. 181。

[299]见前面第五章第一节。

[300]见前面第三章第三节以及第五章各处。

[301]艾伦·格沃斯论证支持这个观点，见Alan Gewirth, The Community of Rights (Chicago:University of Chicago Press, 1996), 第123页。不过，他赞成“福利权是人权”的观点。

[302]Robert Nozick, Anarchy, State, and Utopia (Oxford: Blackwell, 1974), pp. 169—172.

[303]例如，见Jeremy Waldron, Liberal Rights (Cambridge: Cambridge University Press, 1993)第18页以下。

[304]这是一个更加狭隘的自由概念，对这个概念的捍卫，见前面第七章。

[305]有兴趣辩护福利人权的读者可以从政治理论中支持福利国家的著作中获益。这些著作更多地把福利作为在现代自由民主社会中有效地行使公民权的一个必要条件来加以关注，而我则更多地关注规范能动性的必要条件，不过，这两种关注有所重叠。例如，见Robert Goodin, Reasons for Welfare: The Political Theory of the Welfare State (Princeton: Princeton University Press, 1988); Desmond S. King and Jeremy Waldron, ‘Citizenship, Social Citizenship and the Defense of Welfare Provision’, British Journal of Political Science 18 (1988)。

[306]例如Henry Shue, Basic Rights: Subsistence, Affluence, and United States Foreign Policy, 2nd edn. (Princeton: Princeton University Press, 1996), p. 31; Gewirth, Community of Rights, p. 115。

[307]经常有人宣称自由权与福利权不可分割，例如见David Archard, ‘Welfare Rights as Human Rights’, in T. Campbell and S. Miller (eds.), Human Rights and the Moral

Responsibilities of Corporate and Public Sector Organisations (Dordrecht: Kluwer, 2004); Mary Robinson, 'Realizing Human Rights', Romanes Lecture for 1997 (Oxford: Clarendon Press, 1998)。

[308]见前面第五章第三节和第四节。

[309]《纽约时报》，1996年8月27日。

[310]能力也说明了我们何以认为有时候可以有进行帮助的国际义务。1996年，英国国防部长迈克尔·波蒂略告诉下议院，为了避免难民饿死，英国有道德义务干预波斯尼亚，因为英国是"世界上少数几个有军事力量进行帮助的国家之一"（《每日电讯报》，1996年11月15日）。

[311]Isaiah Berlin, Introduction, in Four Essays on Liberty (Oxford: Oxford University Press, 1969), p. liii. 也见罗尔斯在自由的程度和自由的价值之间的区分［John Rawls, A Theory of Justice (Oxford: Clarendon Press, 1972), 第204页］以及他后来对此提出的评注［John Rawls, 'The Basic Liberties and their Priority', in S. McMurrin (ed.), Liberty, Equality, and Law: Selected Tanner Lectures on Moral Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 1987)］。

[312]见前面第七章第四节。

[313].《世界人权宣言》（1948），第25条第1款。

[314]例如，Henry Shue, Basic Rights, p. 23; Carl Wellman, 'The Right to an Adequate Standard of Living', in Festskrit Till Stig Ströholm (Uppsala: Justus Forlag, 1997), pp. 836—838。

[315]见Amartya Sen, Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation (Oxford: Oxford University Press, 1981)。

[316]见Dasgupta, Enquiry into Well-Being and Destitution, ch. 5 sect. 3。

[317]例如卡尔·韦尔曼和艾伦·格沃斯。

[318]伊曼纽尔·康德和希勒尔·斯坦纳。

[319]见前面第二章第六节。

[320]完整地说，第23条第3款宣告的权利是"为了确保自己和家人拥有值得人的尊严的生活而享有公正而有利的报酬的权利"。对"人的尊严"的提及可以被认为对所牵涉到的正义设定了限度：也许我们应该认为，"公正的报酬"所说的是"为了确保人的尊严而需要的报酬"——这是本着基于人格的说明的精神提出的一种解释。不过，为了确保人的尊严，所需要的不是正义，例如公平薪酬，而是为了满足规范能动性的必要条件而需要的足够的物质资源（例如薪酬）。

第十一章 人权：在哲学和国际法领域中的差异

[321]也可见《美国关于人的权利和责任的宣言》（1948）："美国在多个场合都反复承认，人的基本权利……是建立在人的个性所具有的属性之上。"在《经济、社会和文

化权利领域的美国人权公约附加条款》（1988）中，其前言写到："应该考虑经济、社会和文化权利与公民和政治权利之间所存在的密切关系，因为不同的权利范畴都构成了一个不可分割的整体，这个整体是以对人的尊严的承认为基础的"；赫尔辛基会议（1975）的最后决议"原则VII"提到："所有会员国……将致力于促进和鼓励下面这些权利的有效执行：公民、政治、经济、社会、文化权利和其他类型的权利，以及那些可以从'人的内在尊严'中推衍出来的所有自由。"

[322]Henry J. Steiner and Philip Alston, International Human Rights in Context (Oxford: Clarendon Press, 1996) , p. 127, 这两位作者都对《世界人权宣言》和《公民和政治权利国际公约》这两个联合国文献做出了这样的观察，不过，这个观察还是具有一般的应用性的。

[323]见Ian Brownlie, Principles of Public International Law, 5th edn. (Oxford: Clarendon Press, 1998), pp. 582—583:"从1978年的'阿尔及尔宣言'开始，一种关于'人民权利'的学说逐渐出现在了书面上。这些权利的一个主要纲要包括：获得食物的权利、生活在一种良好环境中的权利、发展的权利以及和平的权利。"

[324]见《美国关于人的权利和责任的宣言》第V条；《公民和政治权利国际公约》第17.1条。

[325]见前面第二章第六节。

[326]这一点在《公民和政治权利国际公约》第12.1条以及《非洲宪章》第12.1条都得到了重述。

[327]见《美国关于人的权利和责任的宣言》，第XXIV—XXVI条；《欧洲公约》，第6—7条；《公民和政治权利国际公约》，第14—16条；《美洲公约》，第3条，第8—10条；《非洲宪章》，第6—7条。

[328]例如，可见Michael Akehurst, A Modern Introduction to International Law, 6th edn. (London: Allen Unwin, 1987), p. 76, 在讨论人权学说的成长时，阿克赫斯特注意到，"只是在1945年的《联合国宪章》签署之后，所有的努力都用来为所有个体提供一种全面的保护，以免他们遭受各种形式的不正义。"

[329]见前面第二章第六节。

[330]关于《美国权利议案》的前言的历史，可见L. W. Levy, Origins of the Bill of Rights (New Haven: Yale University Press, 1999), esp. ch. 1。

[331]这些国际公约的起草者们是否还有可能采用其他思路呢？一个值得关注的短语经常出现在许多文献中。他们提到，要促进"人权和基本自由"这一条款。例如，可见《世界人权宣言》前言和第2条；《公民和政治文化权利国际公约》前言以及第2.3.a条和5.1条；《经济、政治和文化权利国际公约》第5.1条；《欧洲公约》前言（它将人权和基本自由联系在了一起："基本自由"建立在人权这一条款之上，因此暗示了二者的外延是相同的）；《美洲公约》第1条；《非洲宪章》前言和第1—2条。"基本自由"不同于"人权"吗？

据我所知，对这二者之间的区分尚未有相关的解释。当然，如果真要说某些基本自由是人权，那么，像自由权这样的基本自由就可被算作人权。但是，如果某些"基本自由"不属于"人权"范畴，那么国际公约的起草者们就有可能没有在我所想象的那种宽泛的意义上来使用"人权"这一术语。但在我看来，对于起草者们在"基本自由"这一问题上的看法，最为合理的解释似乎是，它们是"人权"的一个"亚类"。这就使得条款当中

的“和基本自由”这一短语变得没有必要了，不过，我还是倾向于接受这一后果。（如果一种人权不属于一种基本自由，它也会是一种福利权。）

[332]可见《世界人权宣言》前言第一段。

[333]见Oscar Schachter，“Human Dignity as a Normative Concept”, American Journal of International Law 77 (1983)。“对于国际文献和（据我所知的）国际法中出现的‘人的尊严’这一术语，我们并没有发现一种明确的界定。它的内在含义被留给了直观理解，而这种直观理解在很大程度上受到了文化因素的限制。”（p.848）

[334]在追寻健康环境权利的起源时，我基本上追随卡尔·韦尔曼的讨论，见Carl Wellman, “Solidarity, the Individual and Human Rights”, Human Rights Quarterly 22 (2000), sect.3。

[335]见The New York Times, 15 Dec. 2004。

[336]见Akehurst, Modern Introduction to International Law,第三章；Brownlie, Principles of Public International Law, 第一章，第二节；Steiner and Alston, International Human Rights in Context，p.27。

[337].这是阿克赫斯特的观点，可见Akehurst, Modern Introduction to International Law, p.42。

[338].最近的一个例子，可见Allen Buchanan, Justice, Legitimacy, and Self-Determination: Moral Foundations for International Law (Oxford: Oxford University Press, 2004), esp. chs. 1, 5—7。“本书尝试为国际法寻找道德基础。现存的国际法体系……能够且应该接受来自道德原则的观点的评估。”（p. 1）。“我将明确拒绝国际关系领域中的一种主导性观点，即国家政策应该或至少可以把追求国家利益看作唯一目标。”（p.8）“……只有当政治实体实现了一种对最低限度的正义标准的合理逼近时，它们才是合法的。……这个标准被理解为对人权的保护。”（p.5）

[339]最近的一个例子，可见Jack L. Goldsmith and Eric Posner, The Limits of

International Law (New York: Oxford University Press, 2005), esp. chs. 4 and 7。

[340]出处同上。关于国际法的自主性：“……国际法符合法律这个事实并不能施加任何道德义务。”（p.197）“国际法之所以不像国内法那样具有这种道德效力，是因为国际法没有民主血统或者没有认识论上的权威；它所反映的是各个国家最近一直都在做的事情，并不必然反映个人的道德判断、利益或需要。”（p.199）“在政治和道德之间存在的第三个范畴被分离出来，成为一个特殊的学科领域即国际法的主题。”（p.201）关于国际法的约束力的基础：“较为合理的观点（是这样的）：……有效的国际法是从理性的自我利益中被建构出来的……按照这种观点，国际法可以是有约束力的和强健的，但是只有当国家有理性动机去服从它的时候才是这样。”（p.202）

[341]例如，可见Maurice Cranston, “Human Rights: Real and Supposed”, in D. D. Raphael(ed.), Political Theory and the Rights of Man (London: Macmillan, 1967); 在概念上对福利权的深刻怀疑，可见Carl Wellman, Welfare Rights (Totowa, NJ: Rowman and Allanheld, 1982), esp. p. 181。

[342]见前面第十章。

[343]见第十章第一节。

[344]见《美国关于人的权利和责任的宣言》第XIV条；《经济、社会和文化权利国际公约》第6.1条；《欧洲社会宪章》I.1和II.1；《经济、社会和文化权利领域的美国人权公约附加条款》第6.1条。

[345]例如，可见《欧洲社会宪章》II.1。

[346]见前面第二章第八节。

[347]见前面第五章第二节。

[348]第12.1条。也可见《人的权利和人民权利非洲宪章》第16条；《经济、社会和文化权利领域的美国人权公约附加条款》第10.1条。

[349]见《世界人权宣言》第23.2条；《经济、社会和文化权利国际公约》第7.a.i条；《欧洲社会宪章》II.4.3；《非洲宪章》第15条。

[350]见《经济、社会和文化权利国际公约》第7条；《欧洲社会宪章》II.2。

[351]见《经济、社会和文化权利国际公约》第7c条；《经济、社会和文化权利领域的美国人权公约附加条款》第7c条。

[352]Ludwig Wittgenstein, Philosophical Investigations (Oxford: Blackwell, 1953), sects. 64 ff.

第十二章 生存权，死亡权

[353]生存权是“如此地无需争论，以至于（北美殖民地的）著述家们往往将其一笔带过”（Clinton Rossiter, Seed Time of the Republic (Boston：Harcourt，1953， p. 377)。

[354]例如，在关于美国宪法修正的相关争论中，我就没有发现这种论证；而在美国宪法中，生存权的消极属性得到了明确肯定。这场争论的一般关注焦点是保护个体免受政府任意行为的干涉。因此，在美国宪法（它包括原初的“权利议案”）的前十条修正案（1791）中，其关注焦点是下面这些东西：出版自由、正当程序、快速审理、禁止滥用保释权、义务兵的私人住房等等。这本身就表明，在讨论生存权的时候，关注的焦点将会是禁止社会恣意剥夺任何人的生命。而且，第十四条宪法修正案（1868）提到（尽管来得有点晚），国家不可以“在没有正当法律程序的情况下剥夺任何人的生命、自由和财产”。

[355]关于这一发展的历史，可见Hugo Bedau, “The Rights to Life”, Monist 52 (1968)。某些关于生存权的新近主张则相对谦和。联合国在1957年11月通过的《公民和政治权利草拟公约》提到，“每个人天然具有生存权。这种权利应该得到法律保护。任何人都不得任意剥夺另一个人的生命。”欧洲委员会在1950年11月通过的《人权和基本自由保护公约》中，使用了许多相同的术语（贝道对这两个文件都做了引证，p.552）。但是，18世纪晚期对这项权利提出的一些主张一直都比较宽泛。威廉·布莱克斯通在其《英国法评论》（1795）中提到，在“人的权利”中，存在三种“绝对的个体权利”：人身安全权、自由权、私有财产权。但是，他将人身安全的权利描述如下：“人身安全的权利存在于一个人对其生命、四肢、身体、健康和声誉的合法享用和持续享用

中。”布莱克斯通将这种绝对的生存权与如下这一点联系起来：

法律不仅要关注生命和身体的各个部件，保护每一个人对它们的享用；还要向人们提供生命和身体各部件的运作所需的一些必要条件。因为并不是所有人都是贫穷或悲惨的，贫穷者可以向共同体中更加富裕的那部分提出主张，要求后者向他们供给生命所需的所有必需品……

（贝道也引用了这段话，p.564。）在“Voluntary Euthanasia and the Inalienable Rights to Life”［载Bedau, Rights, Justice, and the Bounds of Liberty (Princeton: Princeton University Press, 1980)］这篇文章中，乔尔·范伯格在对生存权的积极解释和消极解释之间给出了一种均衡的说法：

我建议……将“生存权”放在一种相对狭隘的意义上来解释，依此解释，它将包括“不被杀死的权利”和“在死亡边缘被营救的权利”；而不包括“过一种体面的生活的权利”这种较为宽泛的观念，尽管这种宽泛的观念是许多起草宣言的作者们所赞许的。（p.222）

卡尔·韦尔曼做了同样的均衡工作并得到如下结论：在很长一段时间里，人们很难就生存权的范围达成共识。见Carl Wellman, “The Inalienable Rights to Life and Durable Power of Attorney”, in Wellman, An Approach to Rights (Dordrecht: Kluwer, 1997), pp. 245—247。

[356]“（在古典自然权利的观点中）生存权……指的是不被其他人或国家任意杀死的权利。这种权利的洛克版本可被表述为：一种任其自由生存的权利，或者，如果一个人很不幸运的话，则是任其自由死亡的权利，例如拉斐尔就做过这种表述”，见D. D. Raphael，“Human Rights, Old and New”, in Raphael (ed.), Political Theory and the Rights of Man (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1967)）”；Susan Moller Okin, “Liberty and Welfare: Some Issue in Human Rights Theory”, in J. R. Pennock and J. W. Chapman (eds.), NOMOS XXXIII: Human Rights, (New York: New York University Press, 1981), p. 248。

[357]Richard Hooker, Ecclesiastical Polity, bk. II ch. VIII sect.7; Quoted by Locke, Second Treatise, ch. II sect.5.

[358]Locke, Second Treatise, ch. II sect.6.

[359]出处同上。

[360]出处同上；原作者的强调。

[361]例如，注意一下洛克在第五章第25段对财产所做的积极主张：“人生来就具有自我保存的权利，因此有权获得食物、饮用水和生计维持所必需的其他东西。”当然，这个评论，作为洛克对私人财产的部分辩护，可以被解读为：允许一个人具有为自己提供食物和饮用水之类的资源的权利；而不是解读为：当一个人需要食物和饮用水的时候，要求其他人向他提供这类资源。不过，这个评论同样也可被解读为后者。而且，它显然就是这样一个要求：要留下足够多同样好的东西给其余的人，或者（好像就是这样）在有人有这种需要的情况下向他提供他所需要的东西——一种积极责任。

[362]见前面第九章第一节。

[363]Locke, Second Treatise, ch.II sect.5.

[364]见前面第九章第三节。

[365]见前面第三章第五节。

[366]我要感谢劳拉·朱克维斯让我注意到这一问题。

[367]Locke, Second Treatise, ch. II sect.6；洛克自己的强调。

[368]按照这种神学的“借与”观点，我拥有一个可被证明是极其不受欢迎的责任：无论什么情况，我都不应该取走我自己的生命。你也拥有一种责任：绝对不能取走我的生命，不管这种行为是多么仁慈。这种观点也意味着，一个人不应该将自己的生命置于某些危险的境况中。如果你借给我一本书，为了防止我对这本书可能存在的不珍惜行为，会存在一些针对这种风险的限制。当然，如果我可以随便使用这本书的话，我一定会使它处于某种风险下；意外情况就有可能发生。同样，如果仅仅将生命借与我，我的生命也会处于这种风险中。在《社会契约论》中，在讨论“生存权和死亡权”的那一章中，卢梭对把一个人的生命置于某些风险下提出了一个看似合理的辩护。他说，一个人可以为了维护生命而拿生命冒险。我们为了保存自身而进入社会契约。“一个想要实现目的的人，也想要相应的手段，而相应的手段必然涉及某些可能的危险，甚至涉及某些损失。”一个国家为了保护其公民的生命和自由而设置了军队，对于军队这种有风险的公职，每个人都必须承担一个公平的份额。（Jean-Jacques Rousseau, The Social Contract, bk. II ch IV paras. 1—2。）但是，卢梭的辩护并没有为（比如说）攀登珠穆朗玛峰之类的高风险的事情做辩护，而且，我们也很难认为，攀登珠峰是与生存权相矛盾的。

[369]关于支持这个结论的一个理由，可见David Hume, “Of Suicide”，可见他的论文集的许多版本。

[370]可见杰夫·麦克马汉对康德在自杀和安乐死这些话题上的看法所做的讨论，Jeff McMahan，The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 478。对一般而论的自杀和安乐死的伦理所做的一个很好的讨论，可见那本书第五章，尤其是第二节。

[371]前面第三章第二节至第三节。

[372]Kant, The Metaphysics of Morals , in Kant’s Gesammelte Schriften, ed. Royal Prussian Acadamy of Sciences (Berlin: Georg Reimer, subsequently Walter de Gruyter, 1900—), vol.6, Part I, Preface, p. 230.

[373]前面第三章第三节。

[374]前面第二章第四节。

[375]前面第四章第三节至第五节。

[376]按照乔尔·范伯格所说的对生存权的“连贯的和合理的”解释（以及他赋予美国缔造者的那种解释），“死亡权仅仅是生存权这一硬币的另一面”（Joel Feinberg, “Voluntary Euthanasia and the Inalienable Right to life”, pp. 249, 251）。范伯格认为，“在行使我的死亡权时，我宣布放弃我的生存权”，但是，我并没有“让出或有效地否认生存权，因为这样做意味着让渡本不该让渡的东西”（p. 249）。但是，与在某些情形中仅仅不去行使生存权相比，在自杀或委托医生结束自己生命的情形中，放弃生存权则是一种较为极端的情形：那是在结束自己的生命；那是在让人确信，将不会有第二次行使这种权利的机会了。有人可能会在这种意义上使用“宣布放弃”这个概念，但是，这种做法不应该模糊如下事实：在把死亡权确立起来时所做的事情，并不是生存权，而是自主权和自由权。

[377]最高法院在审理两个案件时提出了“垂死的病人是否有权选择死亡”这一问题，六位担任最高法院顾问的哲学家针对这个问题提出了一个简要声明（State of Washington et al. v. Glucksberg et al. and Vacco et al. v. Quill et al., argued 8 Jan. 1997）；见New York Review of Books, 27 Mar. 1997, pp. 43—45。

[378]这一结论反映了叔本华的观点：“明显的是，在这个世界上，没有什么权利可以比一个人自己的生存权和人身权更没有争议了。”见他的论文《论自杀》，在这篇文章中，他把自杀称作一种“权利”，也把它称作一种“错误”，见Arthur Schopenhauer, Essays and Aphorisms, ed. and trans. R. J. Hollingdale (London: Penguin Books, 2004), pp. 77—78。

[379]例如，花费多年时间在荷兰研究安乐死的纽约精神病专家赫伯特·亨丁就主张，很多病人并没有得到充足的安宁医护，是迫于医生的压力而接受安乐死的。他引证说，“安乐死正在变成一种习惯和例行性事件。我甚至听到一名医院医生跟我控诉说，有一名医生杀死了他的一名病人，因为他需要那张病床。”（Sunday Times, 16 Mar. 1997）

[380]这一数据引自美国司法部副部长之口，是他就以上提到的案例（见以上注释25）在最高法院面前所做的一个口头陈述中提出来的；引自Ronald Dworkin, Introduction to “The Brief of the Amici Curiae”, New York Review of Books, p.42。

[381]例如，牛津大学安宁医疗所的临床医师、一所临终安养院的前医疗主任罗伯特·特怀克洛斯威胁说要退出英国医药协会，以抗议协会的主要杂志（the British Medical Journal）对安乐死的支持立场（Oxford Times, 24 Aug. 1994）。

[382]这一数据由英国病痛研究所的杰克·莫利医生给出；引自Sean Dixon-Child, correspondence, The Times, 16 Nov. 2002。

[383]上述注释25中提到的法庭顾问意见书更强烈地提出这一点：“人们不能合理地判断说，有可能对某些人‘犯错误’的那种风险辩护了这样一条禁令，这条禁令不仅拿无疑将会成为大量对立错误的那种东西——防止很多有能力的人……逃避……一种可怕的伤害——来冒险，而且也要确保那种东西，甚至旨在取得那种东西。”（第46页）这个论证假设一项禁止政策会带来的“错误”的数量会超过顾问意见书所支持的那种更加放任的政策所带来的“错误”的数量，但在我看来，我们很难弄清这一点。（疼痛治疗实施得越好，这种主张也就变得越令人可疑。）但是我们并不需要这样一个强的主张。

[384]我不相信用一种很有益的方式来表述死亡权超出了我们的才智的范围。我认为，对死亡权的表述将不得不用在已经获得通过的大部分法律中所做的那种方式来实现：这正是荷兰、澳大利亚北部领土以及俄勒冈州所实施的方式。

在荷兰，安乐死是技术上不合法的，会招致最高可达12年的监狱惩罚。但是，在1993年2月通过了一个立法（91票对45票），其中规定说：如果医生在结束一名病人生命的过程中遵循了28点审核表，那么医生就可以免遭起诉（The Independent, 10 Feb. 1993）。

95年5月，澳大利亚北部领土通过了“病危患者的权利法案”。截至1996年底，在这一法案的保护下，有两名患者在医生的协助下实施了自杀（The Independent, 7 Jan. 1997）。但是，位于堪培拉的联邦议会具有推翻北部领土立法的权力，并实施了这一议程（在1996年12月，下议院以88票对35票推翻了北部领土的这一法律；现在这一议案已经进入了参议院）。

在1994年11月，俄勒冈州的选民投票通过了（51票对49票）“有尊严地死去议案”，这

一法律允许医生协助病人实施自杀，但它却在12月7日的一次法庭辩论中受阻，这一天也是这一议案将要变为正式法律的前一天。在1995年8月3日，一名联邦法官裁决这一法律是违宪的，因为它违背了美国宪法第十四条修正案所规定的平等保护条款（New York Times, 4 Aug. 1995; The Spectator, 19 Nov. 1994）。美国地方法官迈克尔·霍根在其判决中写道："几乎没有证据可以表明，只有那些有判断能力的病危患者将会自愿去死。某些'好的后果'并不能抵消由违宪错误和滥用带给其他活着的人的损失。"俄勒冈州的议案要求至少要有两位医生对病危者进行诊断，并判断病人是有基本的判断能力的，它要求医生能够确定病人并不具有临床上的抑郁症；但并没有强制要求医生或药剂师必须服从病人提出的帮助（其自杀的）要求（Boston Globe, 4 Aug. 1995）。

在考虑这些问题时，我们必须提防非对称的论证标准。某些反对将（协助）自杀合法化的人引证了下面这种报告：荷兰医生为了获得所需要的病床对某些病人施加压力，要求他们接受协助自杀。我不知道这些传言是否属实。但是，难道没有什么可与现状相比的错误？

第十三章 隐私权

[385]我们可以在文献中发现，人格不时地为隐私权提供基础。例如，见David A. J. Richards. Toleration and the Constitution (New York: Oxford University Press, 1986), ch.8. esp. pp. 243—244, 252—253; Philippa Strum, Privacy: The Debate in the United States since 1945 (Fort Worth, TX: Harcourt Brace, 1998), pp. 202—203; Lloyd Weinreb, "The Right to Privacy", Social Philosophy and Policy 17 (2000), p. 25。

[386]最后一点，可见The Times, 23 Sept. 2005。

[387]见T. M. Scanlon, What We Owe to the Each Other (Cambridge MA: Harvard University Press, 1998), p.203。

[388]毫无疑问，查尔斯·弗雷德对"不可设想的"这一术语的使用有点夸张。见Charles Fried, "Privacy", in Raymond Wacks (ed.), Privacy, i (Aldershot: Dartmouth, 1993): "我的论点是，隐私权不仅是保证某个其他价值的一种可能手段，而且还与某些最根本的目的和关系如尊严、爱、友谊和信任有着必然联系。隐私权并不只是促进这些基本关系的一种好措施；不如说，如果没有隐私权，那些根本的关系就是不可设想的。它们的存在需要以隐私权或隐私权的可能性为环境条件。"（p. 205）即使弗雷德谈到了"不可设想"，但特别是从最后一句话来看，他心目中所想的似乎是经验上的必要性。

不过，在某些其他要点上，弗雷德似乎又回到了概念上的必要性。"表明隐私权作为一种环境条件对尊严、爱慕、友谊和信任来说是必要的，也是在表明对隐私权的威胁似乎也会威胁到我们作为人的完整性。对他人持有尊重、爱慕、信任、关爱这些情感，将我们自己视作是他人所爱慕、信任和关爱的对象，这些在我们的自我观念中都处于核心地位。"弗雷德说，如果没有隐私权，就不会有爱慕、尊重等情感；他似乎在说，没有这些东西，我们就不再是人。即便一个厌恶人类的人就不会对他人持有爱和尊重的情感，也不会得到他人的爱和尊重；即便如此，这些并不能终止他作为一个人的属性。不过，弗雷德再一次从概念主张转向了经验主张；这一段的结尾提到，"隐私权，是这些态度和行动的必要的环境条件，就如同氧气是燃烧的环境条件一样"（p. 205）。

[389]例如，阿根廷宪法第19条；古巴宪法第30条；尼日利亚宪法第23条；挪威宪法第

102条；波兰宪法第74条；葡萄牙宪法第8条，前苏联宪法第128条；南斯拉夫宪法第53条；这些几乎都是1965年的宪法。可见Amos J. Peaslee (ed.), with revisions by Dorothy Peaslee Xydis, Constitutions of Nations, revised 3rd edn., i—iv (The Hague: Nijhoff, 1965—1970)。

[390]Samuel D. Warren and Louis D. Brandeis, “The Right to Privacy”, Harvard Law Review 4 (1890). 这篇文章对美国的法律思想产生了重大影响。可见Justice Black, dissenting in Grisword v. Connecticut, 381 U.S. 479 (1965) ：“整体而言，作为这篇文章的一个结果，某些州已经通过允许这类行动的法令，而且，在其他各州，法庭也在像执行普通法一样在做着类似的事情。”（fn. 1）

在这件事情上，沃伦女士起到了推动作用；她一直在警告说，高速发展的高科技正在侵蚀原有的隐私权。早先的照相机需要被拍者原地不动待一会才可完成拍摄，所以，那时候拍照通常是得到被拍者同意的，但是，高速发展的摄影技术已经可以在未经本人同意的情况下将其私人生活拍录和公开。在乡村水井旁边的低语并不会传得太远；但是，如果通过报纸，再加之流言蜚语的推波助澜，就会广为传播了。这个警告出自如下文章：Warren and Brandeis, “The Right to Privacy”。

[391]第四修正案：“人们的人身、住房、文件和财产不得遭受无理搜查和扣押的权利，不应遭受侵犯；除依照合理根据，以宣誓或代誓宣言保证，并具体说明搜查地点和扣押的人或物，不得发出搜查或扣押令。”

第五修正案：“无论何人，除非根据大陪审团的报告或起诉，不得受到死罪判处或其他严劣罪行之审判，只有那些发生在陆、海军中，或发生在战时或公共危险时刻服役的民兵这类案件，不在此限。任何人不得因同一罪行而两次在生命或身体上遭受惩处；任何人在任何案件中都不得被迫自证其罪；不经过正当的法律程序，任何人的生命、自由或财产不得遭受剥夺；如果得不到公正的赔偿，任何人的自有财产不应被充作公用。”

在最高法院的审判中，第一、第三、第四、第五、第九以及第十四修正案（正当程序条款，平等保护条款）经常被用来支持隐私权。

[392]J. S. Mill, On Liberty (1859, many editions), ch. 1.

[393]在“鲍尔斯诉哈德威克”（1986）一案中对这些禁令所做的辩护都被“劳伦斯诉德克萨斯州”一案明确地依据自由权所推翻。

[394]例如，可见如下著作：Morris L. Ernst and Alan U. Schwartz，Privacy, The Right to Be Let Alone (New York: Macmillan, 1962)，他们将这些权利等同起来看待。“……我们已经选择了一个在本质上完全属于个人的论题，即隐私权，或者就像我们喜欢说的那样，不被干涉的权利。”（p. xii）

[395]关于布莱克曼在这一观点上所做的发展，有一个相关的论述，可见Linda Greenhouse, Becoming Justice Blackmun: Harry Blackmun’s Supreme Court Journey (New York: Henry Holt, 2006)。

[396]“宾夕法尼亚东南部的计划生育署诉凯西”一案关系到对堕胎施加某些限制（不是完全禁止，而是对堕胎可能发生的方式做出某些限制）是否合宪的问题：例如，必须在手术前二十四小时向寻求堕胎的妇女提供相关信息，而且还有一个前提，即必须得到父母中任何一位同意。最高法院判决宾夕法尼亚的某些限令是符合宪法的，而有一些则是不合宪的。尽管最高法院的判决偶尔会在表面上承认“隐私权”的思想，但是，根据大部分法官的意见，核心的问题却是自由权——由宪法第十四条修正案的正当程序

条款所同意的个体自由权。奥康纳、肯尼迪和赛特三位法官明确拒绝一直以来在法庭中占据主导地位的那个自由权概念：

在我们所面临的这些案件中，发挥控制作用的那个词是“自由权”。……存在着一个自由的领域，是政府不可随意进入的，这是宪法的一个承诺。……我们当中的一些人发现堕胎是与我们的某些最为基本的道德原则相冲突的，但是，这种看法并不能掌控我们的判决。我们的义务是明确解释所有人的自由，而不是表达我们自己的道德观点。

从这一论述中，我们似乎明显地看到一些人格方面的条款，正是按照这些条款，这几位法官才将自由权的特征界定如下：

处于自由权的核心的是这样一项权利：界定清楚一个人自己的存在观、意义观、宇宙观以及人类生活的奥秘观。如果这些观念是在国家压迫的情况下做出的，那么，针对它们的信念也就不可能把人格的诸种属性界定出来。

我之所以提到这几位法官采纳了按照人格来理解自由权的做法，是为了表明布莱克曼在“鲍尔斯诉哈德威克”一案中对这种做法的诉诸并不是唯一的例子。奥康纳、肯尼迪和赛特这三位法官抛弃了最高法院早期的一条原则：只要某一行动不涉及某些形式的不道德，它就是自由的。他们是通过诉诸“认识论上的谦逊”来辩护他们的做法的：

任何有道德良心的人都可以不同意（我们假定某些人总是会不同意）终止怀孕的道德和精神含义。……根本的宪法问题是，国家是否可以用这样一种明确的方式来解决这些哲学问题，以至于让一位妇女在那件事情上缺乏任何选择。

在我看来，这种认识论的转向是很不幸的。当涉及自由的诸种限制时，法律不可能放弃所有未被明确界定的道德判断。对于一个母亲或医生杀死畸形新生儿这样的事情，我们的道德观点同样也是不明确的，但我们相信一个国家仍然可以禁止这种行为。无论如何，一个人没有必要为了拒绝“只要某一行动不涉及某些形式的不道德，它就是自由的”这一原则而去接受“认识论上的谦逊”。自由的观念本身就给予我们较强的理由，要求我们不要去干涉那些能够接受理性说服的行动者。一个人可以跟这种行动者讲道理，尝试去说服他们，但往往不可以替他们做决定，即便是为了确切地知道他们是错误的，也是如此。对自由的尊重本身就足以阻止人们去干涉。

[397]见前面第七章第二节。

[398]见前面第二章第五节。

[399]因此，我同意露丝·嘉维森的看法：隐私权通常可以被还原为某些其他类型的利益和权利；这种还原并不表明隐私权就是可以被否弃的。见Ruth Gavison, “Privacy”, in Wacks (ed.), Privacy, i。我不同意朱迪思·贾维斯·汤姆森的如下主张：各种形式的隐私权都可通过更为基本的财产权和人身权而得到辩护。因为，隐私权（信息隐私权）最好被认为是按照自主性和自由而获得辩护的，而不是按照财产权或汤姆森所说的那种高度可疑的人身权而获得辩护的。见Judith Jarvis Thomson, “The Right to Privacy”, Philosophy and Public Affairs 4 (1975)。

[400]Justice Blackmun, in Bowers v. Hardwick, 478 U.S. 186 (1986), 214.

[401]C. MacKinnon, Toward a Feminist Theory of the State (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989), pp. 168—169.

[402]Virginia Woolf, A Room of One’s Own (London: Flamingo, 1994), sect. 1：“我所能做的，仅仅是在一个细微点上给你提一个意见——如果一名女性正在写作一部小

说，她必须具备一定的金钱和一间属于自己的房间……”

[403]见前面第二章第八节。

[404这有可能说明了为什么如下行为不仅侵犯了我们针对隐私的法律权利，而且也侵犯了我们针对隐私的人权：“昨天法庭接到一个起诉，一个乡村旅馆的店主在客人的浴室中秘密安装摄像头，偷拍客人洗澡。”（The Times, 12 July 2003）

[405]见Judith Jarvis Thomson, “A Defence of Abortion”, repr. In R. Dworkin (ed.), The Philosophy of Law (Oxford: Oxford University Press, 1977)。

[406]为了论证的完整性，我们需要说明，为什么被认为蕴含了一项针对隐私空间或隐私生活之权利的美国“权利议案”中的各种权利其实并不是这样。在最高法院的法理学中，反对自证其罪的权利是建立在一个人的思想隐私权的基础上［例如Justice Douglas, for the majority, in Griswold v. Connecticut, 381 U. S. 479 (1965), at 485：“许多可靠的条文创建了各种隐私地带。……第五修正案中的反对自证其罪条款就为公民创建了一个隐私领域，在这一领域中，政府不可以强行逼供”］。反对自证其罪的权利是否假定了思想隐私权的存在呢？它难道不是建立在“避免不正义”的基础上吗？基于很多理由，自证其罪并不是一种理想的证据。过分强调通过罪犯的坦白来取证，易于使得司法活动就像臭名昭著的地下审判团那样用各种手段来严刑逼供。这会随时导致对犯人的折磨，而折磨犯人显然是错误的；折磨犯人是错误的，还因为它涉及侵犯人权——这种折磨显然削弱了一个人的规范能动性；它旨在耗尽一个人做决定和坚持决定的能力。反对自证其罪的权利难道不是建立在程序正义和对规范能动性的保护之上吗？“我们的前辈们明智地将第五修正案补充进宪法中，以便防止同时代的欧洲常常出现的那种逼供式审判，保护被告人免于因折磨而被迫自证其罪。”［Louis C. Byman, “A Common Sense View of the Fifth Amendment”, Journal of Criminal Law, Criminality and Police Justice 51 (1960—1961)］麦克诺顿评论说，“支持这项权利（反对自证其罪）的政策一点也不明确”（p. 150），但是，他自己的结论是，这一政策有两个目的：第一，“在棘手的案件中，在某些狂热的审问者会使用逼供的手段来残暴地对待被审问者的情形中，免除回答权”；第二，“遵守如下流行的伦理观念：个人是主权者，……如果理由不够充分，就不应侵扰个人……”（pp. 151—152）［John T. McNaughton, “The Privilege Against Self-Incrimination: The Constitutional Appreciation, Raison d’Etre and Miscellaneous Implications’, Journal of Criminal Law, Criminology and Police Science 51 (1960—1961)］。

如何看待在现在看来有些过时的宪法第三修正案所规定的“居民有权要求士兵不可借住民房”这一权利呢？这暗示了一项隐私空间方面的权利吗，就像在最高法院的法理学中它已经被认为的那样？关于这一点，可再次查阅Justice Douglas, in Griswold v. Connecticut, 381 U. S. 479 (1965), at 485：“许多可靠的条文创建了各种隐私领域。……第三修正案所规定的‘禁止士兵在和平年代在未经房主同意的情况下于民房中驻军’的条款，是这种隐私权的另一个方面。”当时，美国殖民地时期的居民们非常憎恨英国军队强行入住民房。第三修正案并不能保证这种情况在将来不会发生，但却可以保证这种情况不会在和平年代发生，并担保，即便这种情况在战争时期会发生，但必须以“法律规定的方式”为前提。那么，第三修正案到底是界定了一种人权（“权利”这一词语在第三修正案中从未出现）呢，还是仅仅在某种程度上承诺去减少和规约一种令人极为愤恨的活动（当然，这种驻军活动尽管令人愤恨，但有时候可能是必要的）？如果说第三修正案同隐私权有某些关联的话，那是因为强行在民房中驻军侵犯了我们的信息隐私权，因为这与任由警察在我们的住宅中出入是同一回事。但是，把在民房中强行驻军与警察的侵扰进行比较有点牵强，因为在民房中强行驻军是极为罕见的情形。

[407]例如，可见如下论文：“Privacy Law Ruled Incompatible with Free Press”, The Times, 17 June 2003。

[408]并不是说隐私权、自由表达权和信息权之间的和谐会变得完备。甚至在我们已经把公共领域和私人领域之间的这条新分界线确定出来后，这两个领域也可以存在重叠。在一群人就社会中的不正义及其可能的补救措施所进行的那种真正私人的讨论中，有可能会提到准备恐怖主义袭击的决定和计划，而如果这些话题被某一记者知晓，他就会正当地认为它们牵涉公共利益。

[409]这一点就同如下文章所报告的那样：Lawrence Marks, The Observer, 17 Jan. 1993。

[410]The Independent, 30 Apr. 1998.

[411]还有一些更为简单的情形。出版一部带有揭露性质的传记是否侵犯了主人公的隐私权呢？在这里，潜在的公共利益可能就是主人公的私人生活。由于传记可以向我们阐释人类生活的全貌，我们往往可以从中受益，例如，可以了解一个人的性生活是如何影响其艺术创作的。我认为，只要相关的主人公仍活在世上，隐私权的问题就可以进入考虑议程，因为它有可能妨碍了一个人的规范能动性（尽管下面这个说法有些武断：一个人的规范能动性甚至会因为他担心死后将会发生的事情而受到妨碍）。

[412]在20世纪60年代早期，约翰·普罗富莫在英国内阁担任国防部秘书长的时候，曾经接受过一名妓女的性服务，而这名妓女同时也向苏联大使馆的军事官员提供过性服务；在这种情况下，一种更为合理的公共利益（一种安全风险）就存在了。不过，即便如此，如果存在一个法律规定“除非存在一个公共利益，且没有其他的方式来满足这一利益，否则就应该禁止公开一个人的性生活”，报社还是会被迫将它们的信息交给警方或情报机构，后者实施的措施或许会更有效、更有人性。另一方面，当然，也会存在一些需要权衡的考虑：例如，既然这些内容无望公开发表，那么报社是否可以参与这种有时候有用的新闻调查呢？

[413]对于社会如何迫切需要为确立一种公共利益设立更明确、更高级的标准，有着大量的例证。在1992年的伦敦，《独立报》披露了当时国家卫生部的秘书长弗吉尼亚·博顿利，二十五年前在同她孩子的父亲（至今仍是她的丈夫）结婚前三个月就生下了她的第一个孩子。这是对隐私权的一种侵犯，她的丈夫向新闻投诉委员会提出起诉。《独立报》的一位负责人后来回应说，“一个合法的公共利益将有助于我们更好地了解，一名能力卓著并广受尊重的国家卫生部秘书长，既然一直都很关心未婚母亲的遭遇，就应该能够把这一艰难的、尽管也不是什么丢人的体验置之度外”（据《时报》的报道）。《独立报》居然如此厚颜无耻地做出这种虚弱的狡辩，我们的社会状况是多么可悲啊。

第十四章 人权要求民主吗？

[414]《公民和政治权利国际公约》第25条以稍微不同的方式重述了《世界人权宣言》第21条。

[415]见美国最高法院法官布雷耶的如下论著：Stephen Breyer，Active Liberty: Interpreting Our Democratic Constitution (New York: Vintage Books, 2005), p.3。

[416]Carol Gould, Globalizing Democracy and Human Rights (Cambridge:

Cambridge University Press, 2004), p.183.

[417]Charles R. Beitz, “Human Rights as a Common Concern”, American Political Science Review 95 (2001), p. 269.

[418]David Beetham, Democracy and Human Rights (Cambridge: Polity Press, 1999), p.92.

[419]见前面第八章第三节。

[420]Robert A. Dahl, On Democracy (New Haven: Yale University Press, 2000), p. 63.

[421]这大概就是所谓“协商民主”的含义。也可见Jürgen Habermas, Between Facts and Norms (Cambridge MA: MIT Press, 1996)，在这部著作中，哈贝马斯陈述了他的“商谈原则”：“只有所有受到影响的人，作为国家层面的商谈的参与者，能够同意的行为规范才是有效的”（p. 107），并陈述了他的“民主原则”：“法令，只有在所有公民在一种商谈性的立法过程（这一过程也是依法建立的）中表示赞同后，才可以声称具有合法性。”（p. 110）

[422]见前面第二章第六节。我在后面第十五章第五节也会讨论这一问题。

[423]例如，通过扩展我在第一章第五节中的论述，这一点也将是有用的。

[424]对一个类似区分的讨论，可见Allen Buchanan, Justice, Legitimacy, and Self-Determination: Moral Foundations for International Law (Oxford: Oxford University Press, 2004), pp. 281—284。

[425]见前面第九章第三节。

[426]见前面第二章第六节。

[427]John Rawls, The Law of Peoples (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), sects. 8—9.

[428]例如，出处同上，sect. 12。

[429]见第五章，尤其是第五章第四节。

[430]见Partha Dasgupta, An Inquiry into Well-Being and Destitution (Oxford: Clarendon Press, 1993), ch. 5。

[431]见David Held, Models of Democracy, 3rd edn. (Cambridge: Polity Press, 2006)。

第十五章 群体权利

[432]见Karel Vasak, “Pour une Troisème Génération des Droits de I’Homme”, in Christophe Swinarski (ed.), Studies and Essays on International Law and Red Cross Principles (The Hague: Martinus Nijhoff, 1984)。瓦萨克所说的“团结的权利”与哲学家

最近在界定群体权利时倾向于所说的东西并不完全吻合。但是这两个概念很接近，而且在某些情形中实际上是完全吻合的。无论如何，我所关注的对象是群体权利。

[433]例如，可见Roger Scruton, “Groups Do Not Have Rights”, The Times, 21 Dec. 1995。

[434]尽管卡尔·韦尔曼没有将它视为反对群体权利的一个主要理由，但这也是他对群体权利的一个“最为基本”的质疑，见Carl Wellman, The Proliferation of Rights (Boulder, CO: Westview Press, 1999), ch. 2。

[435]什么类型的群体被认为具有（群体）权利呢？某些群体权利好像完全是为整个人类所主张的（例如享有和平以及完整的环境的权利）。另一些群体权利则被赋予某一个“人民”或“民族”（例如《人民的权利世界宣言》第1条规定：“每一个人民都拥有生存权。”）。还有另一些权利被赋予一个文化群体或伦理群体，例如保存群体文化的权利（如果文化生存不仅仅是指物理上的生存，而且也是指作为一个“人民”或“民族”的生存，那么这项权利就与刚才提到的民族或人民的生存权很相似了）。有一些权利被赋予受到剥夺的群体（如对女性、黑人、贫困者、残疾人和老年人的平等对待权）。有一些权利被赋予一个社会（如博爱的权利、宽容的权利以及为了实现一定程度的繁荣而需要的一些条件的权利）。于是，权利有时候就被赋予任何一个群体，只要这样一个群体的成员资格足够重要，因此可以成为一个人的自尊的一部分（例如，群体有权不应受到诽谤或谩骂，群体有权不应成为言语憎恨的对象）。

就上面简要列举的群体权利而论，引人注目的是，那些群体本身事实上都不是严格意义上的行动者。这也是我们可以迅速消解群体权利的一个理由。一个“社会”可能是个例外；不过，这也完全取决于“社会”这个概念要求什么样的组织。一个“民族”也可能是个例外，但是，“民族”这一词语在这里不是被用来表示任何需要具有政治组织的东西，而是可以应用于阿帕切民族之类的情形，不管阿帕奇人是否构成一个政治实体。

对“公司和一些不太正式的联合体如何能够作为群体而行动”这一问题的考察，见Larry May, The Morality of Groups (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1987), pp. 31—57。

[436]我从杰里米·沃尔德伦那里借来这个例子，对于他随后提出的说法，我也有一个论证。见他的论文：“Can Communal Goods Be Human Rights?”, in Jeremy Waldron, Liberal Rights (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), esp. sect. IV。

[437]出处同上，p.355。

[438]出处同上，p.356。

[439]正如沃尔德伦所论证的。出处同上，p.355。

[440]出处同上，p.357。

[441]出处同上，pp.358—359。

[442]出处同上，pp.357—358。

[443]例如，可见Denise G. Réaume, “The Group Right to Linguistic Security: Whose Right, What Duties?”, in Judith Baker (ed.), Group Rights (Toronto: University of Toronto Press, 1994), p. 121; Waldron, Liberal Rights, p.359。

[444]例如，可见Joseph Raz, The Morality of Freedom (Oxford: Clarendon Press, 1986), p.166, 以及，pp.44—45, 278。我们早在第二章第九节就提到过拉兹的论述。

[445]见Waldron, Liberal Rights, p.359。

[446]出处同上。

[447]沃尔德伦提出一些进一步的理由来表明群体善产生群体权利。第一个理由是，个人与较大团体的关系就类似于群体与较大群体的关系。二者都易于遭受压迫，易于被否认自主性和自由，易于遭受不公平的对待，等等。在这种情况下，在个体的情形中，我们就会去争取权利的语言。那么，为什么我们不可以类似地在群体的情形中去争取权利的语言呢（见Waldron, Liberal Rights, pp. 361—366）？但是，仅仅论证说群体就像个体一样也会遭受压迫似乎还不够。这条思路忽视了一个重大问题：不管是对个体还是对群体来说，权利是否就是对一切不正义的矫正？我想说的是，并不是一切正义、公平或平等的问题都是权利问题。从“这里存在一个正义问题”并不能推出“这里存在一个权利问题”。我随后还会讨论这些问题，尤其是在第十五章第五节。

沃尔德伦也提供了第二个消极的理由：群体权利至少在概念上是不可排除的。只要一个群体有一个充分地类似于行动者的地位，比如说就像一个商业公司那样，那么这个群体似乎就可以拥有权利。但是，把商业公司拿来作为目标的做法根本就无法满足对那些往往要求权利的群体的“准行动者”地位的怀疑。要么必须表明这些群体也是“准行动者”（这是一项艰巨任务），要么必须对“权利”提出一种可接受的论述，而且这种论述要切断权利与能动性的联系（也是一项困难的任务）。

[448]Raz, Morality of Freedom, p. 208. 事实上，拉兹提出了一项群体权利得以存在的三个条件：（1）“它是存在的，因为人类利益的某一方面为让某人（或某些人）承担一种责任提供了辩护”，（2）（正文中所引用的那句话），（3）“在那个群体中，没有任何一个成员对公共善的兴趣足以为让另一个人承担相应的责任提供辩护”。第一个条件是任何权利所应具备的条件。第三个条件是一个附加要求，是我在随后的讨论中不会忽略的一个要求。

[449]出处同上，p. 207。

[450]Joseph Raz and Avishai Margalit, “National Self-Determination”, in Raz, Ethics in the Public Domain (Oxford: Clarendon Press, 1994), pp. 133—134.

[451]出处同上，p. 138。

[452]出处同上，pp. 129—132, 134, 141。

[453]出处同上，pp. 139—141。

[454]Raz, Morality of Freedom, p. 207.

[455]出处同上，p. 209。

[456]Raz and Margalit, “National Self-Determination”.

[457]按照拉兹和马加利特在文章开头的表述，他们的主题是，是否“可以提出一个道德理由来支持民族自决”（出处同上，p. 126）。在我看来，要是他们还没有把自决视为一个权利问题，那就最好不过了。

[458]出处同上，pp. 141, 143。

[459]出处同上，p. 141。

[460]对派生权利的讨论，可见前面第二章第八节。

[461]Will Kymlicka, Multicultural Citizenship (Oxford: Clarendon Press, 1995), ch. 3.

[462]Will Kymlicka, Liberalism, Community, and Culture (Oxford: Oxford University Press, 1989), p. 165.

[463]Will Kymlicka, “Individual and Community Rights”, in Baker (ed.), Group Rights, p. 25. 这样的观点比较常见，可见Joseph Raz and Avishai Margalit, “National Self-Determination”, pp.133—134; A. Buchanan (eds.), In Harm’s Way: Essays in Honor of Joel Feinberg (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); Charles Taylor, “The Politics of Recognition”, in his Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition, ed. Amy Gutman (Princeton: Princeton University Press, 1994), pp. 32—36。

[464]Taylor, “The Politics of Recognition”, p. 25.

[465]出处同上，p. 26。

[466]这个例子引自Kymlicka, Multicultural Citizenship, p. 36。

[467]Kymlicka, “Individual and Community Rights”, pp. 23—27.

[468]这不是说，按照这一论证，正义是群体权利的唯一基础。某些（法律）权利可以按照一些历史协议（例如宪章、条约等等）而得以确立。

[469]Kymlicka, Multicultural Citizenship, p. 37.

[470]见我的著作：Well-Being (Oxford: Clarendon Press, 1986), chs.I—IV; Value Judgement: Improving Our Ethical Beliefs (Oxford: Clarendon Press, 1996), ch.II。

[471]当然，一个人对让生活变好的那些特点的列举不是独立于他在认知中居住的那个世界，而世界观是随着不同的文化而变化的。不过，世界观也可以在同一个文化中展现各种变异。这些变异是无可厚非的。我自己对这些特点的列举源自一个特殊的传统：现代的、西方的、无神论的传统。一名隐居的僧侣或许会有一份完全不同的清单：他有可能会完全反对我的清单中的各个条目。这些清单是随着人们的形而上学观点而变化的。形而上学的观点可以较好或较坏、可接受或不可接受。这些清单上的变化也不仅仅是由形而上学观点所引起的，那些其他的社会差异也不能免于跨文化的评价。关于这一点，我有一个更长的讨论，可见我的著作：Value Judgement, p. 150。

[472]见我的著作：Value Judgement, ch.VII sect. 4, esp. pp. 134—135; 关于收敛，可见：ch.VI, sect. 2。

[473]关于如何对文化进行个体化，还存在着很多问题。仅仅大而化之地说“我们每一个人都生活在一个文化中”，而不去具体说明是哪一个文化，是绝对不够清晰的。粗略地说，一个文化是一个具有自己世代相传的艺术、文学、习俗和道德态度的语言群体。我并不怀疑我们可以个体化某些文化。为了最明确地使用“某些”这一说法，我们就得知道不同的群体是在什么时候用差不多相互独立的方式把他们的文化发展出来的。我们可以把这个说法应用于不久前在亚马逊流域深处发现的印第安人族群。我们可以

恰当地说科尔特斯人摧毁了阿兹台克人的文化。我们可以说某些文化在今天正受到威胁：例如，东帝汶的牧师议会最近把印尼对东帝汶的侵占和语言强加视为“弑杀东帝汶的文化”（引自《致编辑的一封信》，The Independent, 27 Jan. 1997）。

不过，很可能的是，当人们主张某种针对自己文化的群体权利时，他们心目中或许已经有了一种普遍权利：每个人都是某种文化的一员，因此，每个人都平等地享有这项权利（当然，只有一些文化受到了足够的威胁，因此也才有人愿意费力去为这样一个文化主张一项权利）。但是，在现代条件下，沟通、旅游和贸易都变得极为便利，流行的艺术、生活方式和政治理想在全球范围也得到广泛传播，因此以上说法就变得越来越困难了。［这一点由沃尔德伦提出，见Jeremy Waldron, “Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative”, in Will Kymlicka (ed.), The Rights of Minority Cultures (New York: Oxford University Press, 1995)，不过，与我相比，沃尔德伦对谈论“一个文化”持有一种更为强烈的怀疑态度。］

有些人或许会回应说，不管生活方式如何全球化，在理解世界的方式上仍有很多差别，因为那些方式被嵌入了语言之中。这一争论的两个方面都很容易被夸张，所以让我们考虑一个具体的（以自我为中心的）例子。我属于哪一种文化呢？属于我出生和长大的美国？存在着一个单一的美国文化吗？我是否可以将其说成是“新英格兰”文化呢？或者，我属于我度过了一生的成年生活的英国文化吗？或者，我是否应该仅仅说英格兰，而将苏格兰和威尔士排除在外呢？又或者，现在是否仅仅存在着一种综合性的“西方”文化呢？一名听着莫扎特的音乐并读着陀思妥耶夫斯基、福楼拜和亨利·詹姆斯的著作的日本人又属于什么文化呢？抑或属于几个文化？如果是几个，又是哪几个呢？

我的观点是，这些问题并不容易回答，之所以如此，是因为“一个文化”这一术语的运用标准并不是很符合很多现代条件。并不是说不能给这些问题提供答案，而是答案必然会带有极强的武断性。我们当然可以轻易地谈论我们生活的文化方面，我指的是与文学、音乐等有关的部分。但是，对许多人来说，我们是否还可以谈论那个整体——他们的“文化”呢？同样的问题也存在于“一群人民”、“一个民族”、“一个伦理群体”这些术语中。

[474]Taylor, “Politics of Recognition”, p. 38.

[475]关于“规定”的讨论，可见前面第四章第五节。

[476]见前面第二章第六节；也可见第三章第三节、第四节，第十章第六节，第十一章第四节。

[477]在我看来，有些作者就是这么做的，例如Mary Anne Warren, “Do Potential People Have Moral Rights?”, Canadian Journal of Philosophy 7 (1977), p. 277n.4; T. L. Spring, “Metaphysics, Physicalism, and Animal Rights”, Inquiry 22 (1979), p. 103; Thomas Auxter, “The Rights Not to Be Eaten”, Inquiry 22 (1979), p. 222。

[478]我认为，我们应该把冗余检验的通关标准定得很低。罗纳德·德沃金建议说，“权利”这一词语标记着一个特殊的道德考虑：权利的作用就在于抑制对一般的善的最大化追求。权利在道德理由的游戏中扮演“王牌”的角色；事实上，德沃金通常用这样的口气来说话，就好像权利除了扮演这个角色外，就没有什么其他用途了［见Ronald Dworkin, Taking Rights Seriously (London: Duckworth, 1978), pp. 139, 269］。罗伯特·诺齐克认为权利发挥“边际约束”的作用［见Robert Nozick, Anarchy, State and Utopia (Oxford: Blackwell, 1974), pp. 28—35］。这两种论述都超过了冗余检验的通关标准。事实上，权利主张远远没有那么强，而且在我看来仍然能被认为通过了冗余

检验。例如，如果一种广泛的功利主义论述把权利看作是对特别有影响力的效用的保护，那种这种论述就可以通过冗余检验。

[479]见前面第一章第二节和第六节。

[480]Ludwig Wittgenstein, Philosophical Investigations (Oxford: Blackwell, 1953), sects. 320—343.

[481]还可以说更多的东西。为了通过冗余检验，按照要求权的思想对权利所做的论述所需要的是一个令人信服的区分：一方面是与权力相联系的那种特殊主张，另一方面是一般而论的道德主张。这个区分也会在各种责任之间产生一个相应的区分。哲学传统中有一个古老的区分——“完全义务的责任”（duties of perfect obligation）和“不完全义务的责任”（duties of imperfect obligation）之间的区分。在一个解释版本中，这个区分大致相当于在道德上所要求的事情和分外之责之间的区分。这个版本对我们无所助益。康德提供了另一个版本：“完全义务的责任”（如践行承诺之事）规定了一个人必须做、为谁做或者对谁做的事情；而“不完全义务的责任”（如帮助贫困者）则在一个人所要做的事情上允许相当大的自由——例如，一个人可能倾向于去帮助病人，或帮助贫困者，或帮助受折磨的人，等等；而且，一个人可以选择去帮助这个特定的病人，而不是那个特定的病人，等等。但是，这一区分的康德版本似乎对我们也没有什么帮助。总结性的说明如下：存在着这样一类权利，它们唯一的规定性特征是，在某个子集中的道德行动者承担着一种援助的责任，但是，仅仅从权利的内容来看，无法具体指定哪些特定的道德行动者是那个子集的成员。两个例子是最低教育权和生存权（如果生存权被认为——我认为必定如此——不仅包括未经正当程序就不能取走一个人的生命的消极责任，而且还包括在生命的维护中用某些方式进行援助的积极责任）。在这些权利的情形中，某个人应该站出来进行帮助就行了，没有必要让每一个人都站出来（因为某些人可能处于若不付出极大代价就不能进行帮助的状况中），也没有必要让每一个可以轻易施救的人都站出来（因为可能只有少数的人需要帮助）；所要求的仅仅是，足够多的（未被具体指明的）人应该回应有需求者的要求。与这些权利相关的积极责任在这个方面更像是一种慈善的责任，“完全义务的责任”这个范畴因此就不能被用来把与权利相联系的那种主张隔离出来。我在第五章中更为充分地讨论过这些问题。

或者，也可以诉诸按照选择的概念对权利提出的论述。这种论述将用如下方式把两种责任区分开来。按照这种论述，只有在如下条件得到满足的情况下，才可以说我在某件事情上对你有一项权利：你对我负有一项责任的理由，也可以被看作是我有权力（power）免除（只要我愿意这样做）你对我所负有的责任的理由。对权利的这种论述可以很好地处理许诺的情形。但是，众所周知，在许多其他的情形中它并不适用。我拥有生存权、不被折磨的权利、最低限度的物质保障的权利，与许诺不同，所有这些权利无一是我可以宣布放弃的。这些权利都可以被认为是福利权，而某些人会认为它们作为权利的地位是可疑的，但是，我们也可以对无可争辩的自由权提出同样的说法。我拥有一种自主权和自由权。即便我说你可以否认我的自主权和自由权，这也不足以辩护你对我的这两项权利的否认。自主性和自由构成了我们所说的人的尊严的核心价值。即使我仅仅是因为受到欺骗或绝望至极而允许你否定我的自主性或自由，那也不意味着你就摧毁了我的尊严。

我很怀疑只是通过看看下面这些形式特点，我们就会发现我们在寻求的那个区分：责任是否是可宣布放弃的，具体的责任承担者和相关受益人是否是可指明的，等等。我们需要将更多评价性内容添加到这个区分中。

[482]《关于各国依联合国宪章建立友好关系和合作之国际法原则的宣言》，联合国大会1970年10月24日通过；见“国家主权平等原则”这一节。在联合国建立之前，“主权平

等”原则就已被确立起来了。国际联盟明确强调这一原则。有些人甚至将这一原则追溯至《威斯特伐利亚条约》，正是这一条约在1648年终结了三十年战争。

在这条宣言中，不被干涉的权利也与自决权有所关联，尽管自决权被认为是“人民”所具有的一种权利，而自主权被认为是“国家”所具有的一种权利（“人民”和“国家”显然是不同的）。对不被干涉的权利所做的部分解释是，“人民”不应该被剥夺它们的“民族认同”，而殖民主义通常会剥夺它们的这种认同，同时，殖民主义也是侵犯自决权的典型。见“依联合国宪章，不应干涉任何国家内部事务的责任原则”这一节。1970年的《宣言》详细说明了《联合国宪章》（1945）的各个原则。《宪章》提到：第1.2条：“（联合国的目的包括）在尊重平等权利原则和人民自决原则的基础上，发展各国之间的友好关系……”

[483]见1970年《宣言》中“依联合国宪章，不应干涉任何国家内部事务的责任原则”这一节。

[484]按照对“主权”的某些论述，“主权平等”同“不被干涉”之间的联系是概念上的。“它（一个主权国家）对其领土范围内的所有人和财产拥有不可分割的管辖权，……任何其他国家都不可以干涉其内部事务”，in The New Columbia Encyclopaedia (New York: Columbia University Press, 1975)。

[485]我标注的强调字体，见注释52所提到的那一节。

[486]对这个实践论证的一个更充分的论述，见C. A. J. Coady, “Nationalism and Intervention”, in Brenda Almond (ed.), Introducing Applied Ethics (Oxford: Blackwell, 1995)。也可见约翰·密尔在同一个方向上提出的经典论证：J. S. Mill, “A Few Words on Non-Intervention”, in Mill, Essays on Politics and Culture, ed. Gertrude Himmelfarb (New York: Anchor Books, 1963); 以及Michael Walzer, Just and Unjust Wars (New York: Basic Books, 1997)。在我看来，科迪的论证最具说服力。

[487].如下文章的作者就如此认为：Will Kymlicka and Ian Shapiro, “Introduction”, in Ian Shapiro and Will Kymlicka (eds.), Ethnicity and Group Rights, Nomos 39(New York: New York University Press, 1997); 我在文中所引用的部分，可见这本著作第3—4页。

[488]见前面第二章第六节，第十五章第六节。

[489]考虑另一个规定。有些人或许会提出“一种关于群体权利的理论”所具有的含义，如布莱恩·巴里所做的那样［见Brian Barry, Culture and Equality (Cambridge: Polity Press, 2001), ch. 4 sect. 5］。巴里认为，这样一个含义就在于一套有关一个自由主义社会应如何对待其内部不同群体的信念——在这样一个社会中，某些群体在其内部章程上可能本身就是自由主义的，而另一些群体则不是自由主义的。由此，有人或许会提出这样一个问题：对于一个自由主义社会来说，在管理这些群体方面（尤其是在管理其内部那些非自由主义的群体方面，因为对这种群体的管理会面临很多特别困难的问题），什么样的公共政策才是最好的？这是一个好问题。然而，在什么意义上对这一问题的回答可以构成“一种关于群体权利的理论”呢？一方面，在一个自由主义社会对其内部群体的处理中，处于核心地位的权利，就像巴里所看到的那样，是免于强迫的自由（自由权）和结社的自由，而这两种权利都是个人权利。因此，在为这些群体表述最好的公共政策时，其背后的道德思想就在于这两种个人权利在特定环境中的应用。另一方面，这两种个人权利的应用不会为（比如说）“一个民族文化群体可以恰当地对其社会提出什么要求（这是最近对群体权利的讨论的焦点）”这一问题提供答案。

巴里的群体权利可以被还原为个体人权；因此它们不是任何强的意义上的“群体权利”。

[490]如涛慕思·博格; 见Thomas Pogge, “Group Rights and Ethnicity”, in Ian Shapiro and Will Kymlicka (eds.), Ethnicity and Group Rights。

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

THE CROOKED TIMBER OF HUMANITY

扭曲的人性之材

Isaiah Berlin

[英]以赛亚·伯林 著　岳秀坤 译

刘东·主编　彭刚·副主编

凤凰出版传媒集团
译林出版社

版权信息

The Crooked Timber of Humanity by Isaiah Berlin

Copyright © Isaiah Berlin 1959, 1972, 1975, 1978, 1980, 1983, 1988, 1990

Selection and editorial matter © Henry Hardy 1990

This edition arranged with Curtis Brown-U. K .

through Big Apple Agency, Inc. , Labuan, Malaysia

Simplified Chinese edition copyright C 2014 by Yilin Press, Ltd

All rights reserved .

著作权合同登记号　图字：10 - 2011 - 202号

书　　名　扭曲的人性之材

作　　者　【英】伯林（Berlin，I.）

译　　者　岳秀坤

责任编辑　黄　颖

出版发行　译林出版社

ISBN 9787544750141

关注我们的微博：@译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

编者前言

本书实际上是接续四卷本伯林《选集》（Selected Writings）的第五卷，尽管它版本不同，印制形式也自成一体。大约十年前，我曾把以赛亚·伯林已发表过，但迄今未集中刊布的绝大部分论文收集成书，这套书共含四卷，总题为《选集》。[1]伯林的许多论文散见各处，一般不易见到，而且多数已经绝版，此前收集并重新刊布的论文仅有六篇。[2]这四卷著作，以及其中一卷（《反潮流》）所附的伯林著述目录，使读者得见的伯林论著比以前多了许多。

这本新书跟《反潮流》一样，也是关于观念史研究的。其中包括伯林早期写作的一篇未刊论文，三篇作于其最后十年间的论文，以及四篇因故未收入《反潮流》的论文。我在《反潮流》一书的前言中已对个中缘由有所交待。很高兴这四篇论文中的三篇在原发表杂志的重刊合订本中已经可以见到；而第四篇“压弯的树枝”，因为与《反潮流》中的另一篇同一主题（即民族主义）的论文较为相似而被省略掉，但无论如何，其中还是有许多独特的内容，因而在这本文集中，它得到了充分的重视。

讨论约瑟夫·德·迈斯特的一篇论文，在本书中是首次发表。伯林认为此文还需要进一步的修改，因而在1960年暂时将其搁置了。不过，这篇文章已经非常接近发表的水平，而且价值相当高，收入本书应该是合理的。尽管伯林后来补充了几个新的段落，还重写了几段，但在充分考虑此后有关迈斯特的研究的基础上，他也并没有对此文进行系统的修改，无论如何这并没有影响到它的核心论题。

有关重印论文的详细情况如下：

“理想的追求”，是伯林1988年2月15日在都灵的庆祝会上所发表的简缩版，当时，他荣获首次为“发达社会的伦理维度”而设的乔瓦尼·阿涅利议员国际奖，后由阿涅利基金会出版（英文与意大利文），同

时也刊登在1988年3月17日的《纽约书评》上。

“乌托邦观念在西方的衰落”，1978年由日本基金会在东京出版，后又收入J.M.波特和理查德·弗农编辑的《一元、多元与政治：纪念F.M.伯奈德论文集》[3]。

“维柯与文化史”，发表于利·考曼等人编辑的《有多少问题？——纪念悉尼·摩根贝沙论文集》[4]。

“18世纪欧洲思想中所谓的相对主义”，最初发表于《18世纪不列颠研究》杂志1980年第3期，修订版收入彭帕与德雷编辑的《历史中的实质和形式：历史哲学论文集》[5]。

“欧洲的统一及其变迁”，是1959年11月21日伯林在欧洲文化基金会于维也纳召开的第三届年会上的演说词，同年由该基金会于阿姆斯特丹出版。

“浪漫意志的神化：反抗理想世界的神话”，该文的意大利语译文于1975年刊登在《意大利文学》（Lettere italiane）第二十七卷上，本书首次发表其最初的英文本。

“压弯的树枝：论民族主义的兴起”，发表于1972年的《外交事务》（Foreign Affairs）第51期上。

因为是在不同的讨论背景下探讨相同或相近的主题，这些论文中有些讨论像四卷本《选集》一样，不可避免地有一定程度的重叠。每一篇论文写作时都是完全独立的，并没有做承前启后的考虑。除了必要的纠错以外，以前刊发过的这些文章基本上均保持原貌，并没有附录参考文献（这里尤需指出，讨论相对主义的文章参照了最初的版本，并补充了几处遗漏）。

本书的标题源出康德，伯林常爱引用此引语的英译文：“人性这根曲木，绝然造不出任何笔直的东西。”[6]伯林总是将此语的翻译归于柯林伍德，但实际上他并未原封不动地照搬柯林伍德的译法。这一引文并非出自柯林伍德的已刊著作，而见于其未刊手稿，时间标为1929

年，是一份关于历史哲学的讲演稿，译文如下：“人性之木纹理交错，从中造不出笔直的东西。”[7]伯林很可能听过这次演讲，而且对这段话印象很深，后来便在他的记忆之中蕴育成熟了。

编辑此书时，我再次得到了众多学者的热情襄助。如Roger Hausheer先生，如果没有他的建议，讨论迈斯特的论文就有可能失收；在其他方面，他也给予了许多支持，恕不一一列举。有几处隐晦的疑难问题，我或许要费时甚久，还有可能徒劳无功，而Leofranc Holford Strevens先生为我提供了直截了当的答案。Richard Lebrun凭借他有关迈斯特的专业知识储备，给了我无比慷慨和高效的帮助。有关赫尔德和洛克，Frederick Barnard先生给予的帮助最多。其他个别问题的解决，我还要感谢John Batchelor，Clifford Geertz，David Klinck，Jean OGrady，John M.Robson，Cedric Watts。我的妻子安妮细心地核查了两遍校样。伯林的秘书Pat Utechin，一如既往地提供了慷慨大方、不可或缺的支持和帮助。

亨利·哈代

1990年5月

一　理想的追求

1

在我看来，对20世纪的人类历史影响最大的因素有两个。其一是自然科学和技术的发展，这显然是我们这个时代最辉煌的丰功伟业，各方面已经给予它非常多的关注。另一个因素毫无疑问，就是改变了全人类生活的意识形态大潮——俄国革命及其后果，其中包括了极左与极右的极权主义专制，民族主义、法西斯主义及（在某些地方的）宗教偏执狂的爆发，而耐人寻味的是，那些19世纪最敏锐的社会思想家们，却无一人曾对此有所预见。

两三百年以后，如果人类那时候还存在的话，我们的后代回过头来看这个时代，我想正是这两种现象将会被他们看成是20世纪的突出特征，最有解释和分析的必要。然而也应该知道，这些波澜壮阔的运动其实都是肇始于人们头脑中的某些观念，亦即人与人之间曾经是、现在是、可能是以及应该是怎样的关系；同时还应该知道，在领袖们——尤其是那些身后有一大群军队的先知——头脑中某些最高目标的名义下，这些关系是如何被改变的。这些观念正是伦理学的要义。伦理学思想就是要系统地检讨人们相互之间的关系，人类对待别人的行为方式由以产生的概念、利益和观念，以及种种人生目的所由以建基的价值体系。生命应该如何度过，男人与女人应该是什么，应该做什么，此类信念是道德研究的对象；而一旦问题转到群体和种族——实际上是作为一个整体的人类，则称之为政治哲学，也就是应用于社会的伦理学。

假如我们希望理解我们所生活的这个经常是充满暴力的世界（除非我们试图去弄懂它，否则我们就别指望可以在这个世界上理性地行动），就不能仅仅关注影响我们的那些自然的和人为的非个人性的巨大力量。引导人们行动的目的和动机，才是应该根据我们认识和理解

的一切来观察的；有关它们的根源和发展，它们的本质，以及最重要的，它们的有效性，都应该调动我们所有的理智资源，对其加以批判的检讨。除了揭示人类彼此关系之真理的内在价值之外，上述这一紧迫的要求也使得伦理学成为具有头等重要性的领域。只有那些未开化的野蛮人才会不关心这样一些问题：他们来自何方，如何来到这儿，又将去向何方，以及他们是否愿意这样走下去，如果愿意的话，原因何在，如果不愿意，又是何种理由？

关于体现这些价值和目的的生活观，有种种不同的理念，而研究这些理念正是我耗费我人生长长的四十年光阴，想要弄明白的事情。我很愿意谈一谈我是怎样被这一题目吸引住的，尤其是改变我关于伦理学核心之认识的转折点。如此一来，就会在一定程度上不可避免地带一点儿自传性质——对此我要表示歉意，但是只有这样我才能谈下去。

2

年轻的时候我读过托尔斯泰的《战争与和平》，那已经是很久以前的事了。只是到后来，这部名著才对我产生真正的影响，同时影响我的还有19世纪中其他俄罗斯作者的作品，其中既有小说家，也有社会思想家。我的观点的形成跟这些作者有很大关系。我过去认为——现在还这么想——这些作者的目的从根本上讲，或许并不是对个人、社会团体或阶级相互之间的生活和关系给予客观如实的描述，也不是对它们进行心理学或社会学的分析——当然，他们之中的佼佼者的确可以做到这一点，但不具有可比性。依我看，他们的方法在本质上是道德的：他们关注最多的是不公正，压迫，人与人之间荒谬的关系，以及壁垒或陈规的禁锢（亦即屈从于人造的枷锁），还有愚昧、自私、残暴、屈辱、奴性、贫困、无助、仇恨、绝望，诸如此类——这些到底是谁的责任？简言之，他们关心的是这些人类经验的本质以及它们在人类境况中的根源；不过，其中隐含的首先是俄罗斯的人类境况。而且反过来，他们也希望知道，如何才能实现相反的一面，那将是真理、爱心、诚实、公正、安全的国度，人类的自尊、庄严、独立、自由以及精神圆满都得以实现，人与人的关系以此为基础而建

立。

有些人，像托尔斯泰，在纯朴的人那未被文明腐蚀的观念中找到了答案；又如卢梭，他更愿意相信农民的道德世界和儿童没什么两样，没有被文明的传统和制度所扭曲，而后者则是人类罪恶——贪婪、自私、精神愚昧的产物；相信只有人们看到了真理就在他们的掌握之中，世界才有可能得到拯救；如果他们还没有发现，那么真理就是在耶稣的福音——“登山宝训”[8]里。在这些俄罗斯思想家中，也有人对科学的理性主义抱有信心，或者是寄希望于以一种有关历史变化的真实理论为基础的社会和政治的革命运动。其他人或者回到东正教理论中寻找答案，或者是转向西方式的自由民主，又或者回归于曾经被彼得大帝及其后继者的改革所遮蔽的古代的斯拉夫价值观。

所有这些观点的共同之处在于，他们都相信解答核心问题的答案是存在的，并且可以发现，进而可以凭借大量无私的努力，在现世中使它成为现实。他们全都相信人类之本质就在于能够选择如何生存：只要对那些真实的理念有足够的热情和奉献精神，就可能依此来改变社会。即便有些人（像托尔斯泰）有时也会考虑到，人并非真正自由，而是受他无法控制的因素所决定的，但他们更加深信的是（托尔斯泰正是如此）：假如自由只是一种幻觉，它也是人类的生存与思考必不可少的一种幻觉。以上这些都不属于学校教育的内容——学校教的是希腊和拉丁语的著作家，这只是我自己的想法。

进牛津大学读书之后，我开始阅读大哲学家们的著作，并且发现一些大人物（尤其是在伦理和政治思想领域）也持有我上面所说的想法。苏格拉底认为，如果可以用理性的方法在我们关于外部世界的知识中建立确定性的话（月亮要比伯罗奔尼撒半岛大好多倍，但是它在天上看起来多么小啊！——阿那克萨哥拉[9]不就已经发现了这样的真理吗？），同样的方法在人类的行为领域——如何生活，成为什么——肯定也会产生同样的确定性。这一点可以通过理性的论证得到证明。柏拉图认为，把握了这种确定性的精英们（an élite of sages）应该被授予统治那些在理智方面天赋较弱的人的权力，并且，行事应遵照解决个人和社会问题的正确方式所规定的模式。斯多葛派认为，依

据理性来安排自己生活的任何人都有能力找到解决的办法。犹太教徒、穆斯林和基督教徒（我对佛教知之甚少）则相信，真正的答案是由神向他的选定的先知和圣徒昭示的，而且他们接受有资格的导师对这些被昭示的真理所做的解释，并认同他们所归属的传统。

在17世纪的理性主义者看来，答案是可以找到的，只是要借助一种形而上的洞见——这是所有人都赋有的理性之光的一种特殊的应用。而18世纪的经验主义者，则对以数学方法为基础的自然科学所开启的广阔的新知识领域印象深刻，它清除了众多的错误、迷信和教条的妄语；而且，他们像苏格拉底一样问自己，为什么同样的方法不可以在人类事务的领域中成功地建立相似的不可辩驳的法则呢？运用自然科学发现的新方法，同样可以在社会领域中引进秩序：发现一致性，提出假设并且通过实验来检验；以此为基础建立法则，进而可以发现特殊经验领域的法则是和更广范围的法则相联系的；而后者又和更广一层的法则相关，如此外推，直到建立一个巨大的和谐的系统，它由不可辩驳的逻辑关系联结，并且可以用精确的——也就是数学的——术语系统地阐述。

将社会加以理性的重组，就可以消弭精神的、心智的迷误，摆脱偏见和虚妄的控制，不再盲从未加验证的教条，并将终结压迫人之体制的愚蠢、残暴，从而，也就终结了这些心智阴影之所以孕育和滋生的温床。实现此目的，所需要的是：明确界定人类的根本需求，并且找出满足这些需求的方式。如此，将会创造出一个快乐、自由、公正、美善、和谐的世界，这也是1794年孔多塞在牢狱之中激动地预言的世界。这种观念，是19世纪所有进步思想的根基；同时，当我在牛津求学时，多数批判的经验主义思想的核心也是如此。

3

在某一刻，我意识到，所有这些观念的共同之处是一个柏拉图式的理念：首先，像在科学中一样，所有真正的问题都应该有且只有一个真正的答案，而其他的答案都必然是错误的；其次，必定有一条可靠的途径导向这些真理的发现；第三，真正的答案，如果找到了话，

必定彼此融洽、俱成一体，因为真理不可能是相互矛盾的——这一点是我们先验地（apriori）知道的。这种无所不包的理念才是对宇宙的七巧板式谜题的解决之道。至于伦理道德方面，那时我们会发现，完美的生活必定是，而且应该是，建立在对于统治宇宙之法则的正确理解的基础之上的。

我们或许永远达不到真理这种完美的认识状态：也许是因为我们智力愚钝、过于低能、腐化堕落，或者是罪孽深重而无法把握它。可能有太多的障碍，无论是智识精神，还是外部物质方面。此外，像我前面说过的，应该循着哪条道路去追索，也是意见纷纭：有人去教堂里寻找，有人却埋头于实验室；有人相信直觉，有人依靠实验，有人仰赖神秘的幻想，有人则坚信数学的计算。不过，这些真正的答案，或者是一个最终的体系（所有真正的答案是交织在一起的），即便我们自己不能发现它们，它们也必定存在——除非问题不是真正的问题。必定会有某人能够知道真正的答案：也许是天堂里的亚当；也许我们只有等到世界末日才会知道。如果我们人类不能知道，那么也许天使会知道；如果不是天使，上帝总会知道的。这些永恒的真理，从原则上说，一定是可知的。

有些19世纪的思想家，像黑格尔和马克思就认为，这个问题并不是那么简单。并没有永恒的真理，有的只是历史的发展，连续的变化；在进化的阶梯上，每迈出新的一步，人类的视域都会改变；历史是一个多幕剧，它在观念领域或现实领域中的力量冲突的推动之下前进，有时称之为辩证地前进，其表现形式是战争和革命，是国家、阶级、文化或运动潮流的暴力颠覆。然而，在经过了不可避免的挫折、失败、旧病复发，甚至是回归野蛮之后，孔多塞的梦想终将会化为现实。这一大戏将会圆满收尾——此前，人的理性已经取得了很多胜利，而且，它永远不会被阻挡。人类不再是自然的牺牲品，也不再是自己那些很大程度上不合理性的社会的牺牲品：理性终将胜利；普遍的和谐终将实现；真正的历史终将开始。

若非如此，“进步”观念，“历史”观念，还有什么意义呢？从无知到有知，从迷信和天真的幻想到直接地把握实在，到认识真正的目

标、真正的价值以及客观的真理，不管会有什么样的曲折，难道这样一种运动的过程是不存在的吗？历史有可能仅仅是由于物质因素和随机选择而共同导致的一种事件和事件的无目的的连续；或者，历史只是一个完全合乎逻辑抑或狂暴无理的一个故事？这都是不可思议的。当男人和女人掌握了自己的命运，而不再是自私自利的生物，也不再是他们不可理解的隐蔽力量的玩物，黎明就到来了。至少有一点，并非是我们无法想象的，亦即这样一个人间的天堂可能会是什么样子。而且，如果可以作这样的设想，在某种程度上，我们就能朝着它去努力。这一点一直是西方伦理思想的核心，从希腊人到中世纪基督徒的各种梦想，从文艺复兴到19世纪的进步思想；事实上，直到今天，还有很多人有这种想法。

4

在我阅读经历的某个阶段，很自然地读到了马基雅维利的重要著作。它们给我的影响至深且久，动摇了我早期的信念。我从中得到的并非这些表面的说教：如何获取和捍卫政治权力；统治者应该借助哪些力量或计谋来采取行动以实现社会重建；或者保护他们自己和他们的国家免受内部或外部敌人的攻击；或者，如果希望他们的国家繁荣昌盛的话，统治者应具备什么样的主要素质，公民们又该具备什么样的素质。我学到的是别的东西。马基雅维利并不是一个历史主义者：他认为，重建罗马共和国或者早期元首制的罗马是有可能的。他坚信，要达到这一目的，需要一个由勇敢、机智、聪明、天才的人构成的统治阶级，他们知道如何把握和利用时机，还要有受到国家充分保护、热爱国家并且以它为荣的公民，他们是强壮的、异教徒的典型。这就是罗马何以强大起来，并且征服世界的原因，而正是由于缺少了这种智慧、生命力和冒险的勇气——它们是狮子和狐狸的品质——最终导致了罗马的衰败。堕落的国家被那些保有这些美德的勇敢入侵者征服。

与此同时，马基雅维利也提出了基督教美德的概念——谦卑、逆来顺受以及寄希望于死后的救赎；带着平素的风趣，他评论道：如果要建立一个罗马式的国家，这些品质并无助益——那些把基督教的道

德观念奉作生活信条的人，注定会被无情追逐权力的人践踏，只有后者才能够重建并控制马基雅维利所希望看到的共和国。但他并没有贬斥基督徒的美德。他仅仅是指出，这两种品德是互不相容的，而且他并不认为有任何超越的标准，我们可以凭借该标准来判断何种生活对人而言是恰切的。在他看来，美德（virtù）和基督徒价值的结合是不可能的。他只是让你自己来选择，而他知道自己的偏好是什么。

人类现在和过去所追求的超越的价值并不必然都是相容无间的，认识到这一点对我震动很大；这一观念已深植在我的脑海之中。它推翻了我从前以“永恒的哲学”（philosophia perennis）为基础的假设；过去我认为，解决生活的核心问题的真正答案、真正目标是不可能有冲突的。

后来我又遇到了维柯的《新科学》（La scienza nuova）。那时候在牛津还很少有人听说过维柯，但是有一位哲学家R.G.柯林伍德，曾经翻译过克罗齐关于维柯的著作，而且他还建议我阅读此书。正是它让我看到了新事物。维柯看起来很关心人类文化的连续性——在他看来，每一个社会对于实在，对于它处身的世界，对于它自身以及它和自身过去的关系，对于自然，对于它所为之奋斗的东西，都有一套自己的看法。这套看法是透过社会成员的所作所为和所思所感而传达出来的，就表达或体现在他们所使用的语言形式和词语类型之中，以及他们所崇拜的形式、隐喻和形象，还有他们所建构的习俗制度之中；它们体现并且传达了他们对实在以及他们在该实在之中的位置的想象，他们依靠这种想象而生活。每一个连续的社会整体，彼此的看法并不相同；各自有其自身的专长、价值以及创造的模式，彼此不可比较——每一个都应该用它自己的术语来理解，是理解，而不一定是评判。

维柯告诉我们，荷马时代的希腊人，统治阶级是残忍、野蛮、卑鄙的，他们压迫弱者；但是，他们创造了《伊利亚特》和《奥德赛》，这是我们在远为文明的今天无法完成的作品。这种伟大的创造天赋是属于他们的，一旦人们对世界的看法改变了，那种类型的创造的可能性也就消失了。就我们而言，我们也有自己的科学、自己的思

想家、自己的诗人，但是从古代一直延续到现代的阶梯是不存在的。这样看来，再说拉辛[10]是比索福克勒斯[11]更好的诗人，巴赫是一个初级的贝多芬，或者说印象派画家是佛罗伦萨画家可望而不可及的高峰，就太荒唐了。各种文化的价值是不同的，而且也不一定彼此相容。伏尔泰认为，犹如暗夜中的一个亮点的古希腊，文艺复兴时期的佛罗伦萨，和路易十四伟大世纪（grand siècle）时代的法国，其价值和理念，与他的时代并没有什么不同；不过，他的这一想法是错误的。[12]马基雅维利的罗马实际上并不存在。对维柯而言，文明是多元的（它们也有重复的循环，但这并不重要），各自有其独特的模式。马基雅维利传达了两种彼此矛盾的看法：有这样一些社会，其文化之塑造成型，依赖于某些价值观念，而这些观念以自身为目的，而且是最终的目的；这些社会互不相同，但并非在一切方面都不同（因为他们都是人），只是在某些关键的、不可调和的方面存在差异，从而最终无法融为一体。

这时，我自然就转向了18世纪的德国思想家赫尔德。维柯设想了一个文明的序列，而赫尔德则更进一步，比较了不同地域和不同时期的民族文化，并提出每一个社会都有他所谓的引力中心，彼此各不相同。按照他的想法，如果要理解斯堪的纳维亚的萨迦（即英雄传说）或者《圣经》里的诗篇，我们不应该使用18世纪巴黎批评家们的审美标准。人们生活、思考、感受以及交谈的方式，他们穿的衣服，唱的歌，崇拜的神，吃的食物，他们固有的预设、风俗和习惯等等，每一样都有自己的“生活风格”，而正是它们创造了社会。不同的社会彼此之间可能有很多相似之处，但是希腊人不同于信奉路德教的德国人，而中国人又与前两者有所不同；他们追求、恐惧或崇拜的对象都鲜有类似之处。

这种观点就是所谓的文化或道德的相对主义——这一点也正是我所敬重的著名学者，也是我的朋友阿纳尔多·莫米里亚诺[13]先生关于维柯和赫尔德的推想。但是，他错了。这并不是相对主义。即便是时空迢遥，但某一种文化之内的人，利用想象的洞察力，也可以理解（维柯称之为entrare）另一种文化或者社会的价值、理念和生活形式。他们或许会觉得这些价值不可接受，但是如果他们充分地敞开自己的心

灵，就有可能认识到，对方也是一个不折不扣的人，可以与之交流，只是此时，对方生活在一套完全不同的价值观念之下；不管怎么说，这些不同的价值观念，他们也可以视之为“价值”和生活的目的，而实现了这种价值和目的，人类也就完满了。

“我喜欢咖啡，而你喜欢香槟。我们口味不同，没什么可说的。”这是相对主义。但是赫尔德、维柯的观点并不是这种：我更想称之为多元论，也就是说这样一种概念——人们追求的目标也许有种种不同，不过仍然是充分合理的，充分人性的，能够彼此理解、相互同情，并且可以从对方那里获益，就像我们阅读柏拉图著作或者中古日本的小说一样，即使其世界、其观念离我们何其遥远。当然，假如我们与这些遥远的形象没有任何共通之处的话，每一种文明将会封闭在自己密不透风的气泡里面，我们根本没有可能弄懂它们；这就是斯宾格勒的文明类型学所描述的状况。在不同时空的文化之间，彼此的交流之所以可能，仅仅在于使人之为人的东西对它们来说是相通的，是它们沟通的桥梁。不过，我们的价值只是我们的，而他们的价值属于他们。我们可以评价、臧否其他文化的价值，而不能托词说全然不懂，或者简单地认定它们是主观的产物，是生活在与我们不同的环境之中、品位不同、语言不同的一些存在所造出来的东西。

客观价值的世界是存在的。我这么说的意思是指，人们只是为了那些目标本身而去追求它们，其他的东西都以它们为目的。我并非不知道希腊人看重什么，他们的价值或许并非我看重的，不过，我可以理解，在他们看来应该怎样去生活，我会钦佩和尊敬他们，甚至想象我自己也去追求同样的东西——尽管我不会或者不愿意那么去做；就算我愿意的话，也不可能做到。生活的形式有种种不同。目标和道德原则也是多样的。但是，也不是无限之多：它们必定还是在人类的视域之内。若非如此，那就超出了人类的范围了。如果我看到有人崇拜树，原因并非把树当作肥沃的象征，或者认为它有神性，拥有神奇的生命和力量，也不是因为此树林是祭献给雅典娜的，而只是因为它们是木头的；而且，我再问他们为什么崇拜木头，他们只是说“就因为它们是木头”而不说别的，那么，我就不能搞明白他们的意思。如果说他们是人，他们并非我可以与之交流的人，那么这中间的的确确有

障碍。对我来说，他们不是人。假如我弄不明白去追求那样一种生活会是什么样的话，我甚至都不能称他们的价值是主观的。

有一点是清楚的，就是不同的价值可能会有冲突——这就是为什么不同的文明会有抵触。不同的文化之间，同一文化的不同群体之间，甚至在你我之间，都有可能是相互抵触的。比如，你永远都认为应该实话实说，无论什么情况；而我不这么想，因为我相信讲实话有时候会太让人痛苦，伤害太大。我们可以交流彼此的看法，我们可以努力达成共识，但最后仍会发现，你所追求的东西和我献身的目标之间，还是不可调和的。就个人而言，他自身也会有价值的冲突；不过，即便有此种冲突，也并不意味着，其中有的价值是正确的，而另外一些价值是错误的。公正，严格的公正，对某些人来说，就是一种绝对的价值，不过，在有些具体的情况下，它跟其他一些在他们看来并不逊色的绝对价值，像宽容、同情，也不是协调一致的。

许多世纪以来，自由和平等都是人们追求的基本目标之一。不过，豺狼的完全自由就意味着羔羊的死亡，强势的、多才多艺的那些人的完全自由，对那些弱者和天赋较弱的人的正当存在的权利来说，也是无法达到和谐的。艺术家，为了创作一件杰作，也许会把他的家庭拖入穷困、悲惨的境地，而他却并不放在心上。我们可以谴责他，甚至宣称，为了满足人的需要，杰作也可以牺牲；或者，我们也可以跟他站在同一立场。这两种态度，其中所体现的价值观，对于某些男人和某些女人来说，就是绝对的，而对我们来说，如果我们具有人类的同情心、想象力或者理解力的话，两方面都可以理解。平等，也许就意味着要限制那些有统治欲望的人的自由；为了照顾社会福利，让饥者有食，寒者有衣，无家可归者有一席之地；也为了照顾其他人享有自由，让正义和公平得以实现，自由，也许就必须打折扣。如果连起码的一点自由都没有，我们就没有了选择，也就没有了人之为人——按照我们对人这个字的理解——的可能性。

让安提戈涅左右为难的困境，索福克勒斯有过一种解决的办法，萨特表示了相反的意见，而黑格尔把它“升华”到了更高的层次——给那些为这种困境所烦恼的人提供了一点安慰。自发性，这种绝妙的人

类素质，却与有组织的计划，以及对于是什么、有多少、在哪里的精确计算等等这些能力，不能和谐共存；而后者，正是人类社会财富的主要倚赖。最近发生的历史，已经让我们认识到了让人为难的二者择一的情形。为了抵抗恐怖暴政，就应该让一个人不惜任何代价，甚至牺牲他的父母或者孩子的生命吗？为了得到危险的叛徒或罪犯的消息，小孩也要严刑拷问吗？

这些价值的冲突，正是他们是谁、我们又是谁的本质的差别。如果有人告诉我们，这些矛盾将会在某个完美社会中得到解决，在那里，所有美好的东西都在根本上和谐一致，那么，我们应该这样回答他们：他们所谓的那些美好的东西，与我们的价值有冲突，他们所赋予其中的意义，并不属于我们。我们必须承认，那样一个世界，在其中我们见到的所有东西，包括矛盾的价值，若都没有了任何冲突，已经完全超出了我们的知识范围之外；在那个世界里，那些和谐的原则，已经不是我们在日常生活中所熟悉的原则；如果说它们发生了什么变化，只能说它们变成了让地球上的我们无法认识的观念。然而，我们恰恰生活在地球上，我们必须在这里思考和行动。

完美的世界，最后的解决，一切美好事物和谐共存，这样一些概念，对我来说，并不仅仅是无法实现的——这是不言自明的道理——而且它在概念上也不够圆融；我不能够理解，这种和谐究竟意味着什么。有些至善（Great Goods）是不能够一起共存的。这是概念上的事实。我们注定要面对选择，每一次选择都伴随着无可挽回的损失。有些人是知足的：按照不加质疑地接受的某种规训来生活；或者欣然服从精神领袖或世俗领袖的统治，把他们的话当作金科玉律；或者是，凭借自己的办法，清楚、坚定地知道了该做什么、应该怎样去做，不容有任何怀疑。但我只能说，满足于这些教条的人是让自作自受的近视眼伤害的牺牲品，护目镜或许会起到改善作用，但无助于理解人之为人的实质。

5

理论上的反对理由有很多，其中致命的一点，在我看来是将完美

状态视为值得我们追求的恰当目标这一概念。此外，还有一个更为实际的社会心理方面的阻碍，人性已经与之相伴了如此之久，它可以禁得住任何一种哲学的讨论；该让那些盲目信从的人们意识到这一阻碍。无论就个人还是社会生活而言，有些问题可以解决，有些疾病可以治愈，这一点的确是事实。我们可以帮助某人摆脱饥饿、穷困或者不公平的对待，我们可以把某人从奴役或囚禁中解救出来，可以做好事——所有人都会有一种基本的善恶感，无论他们属于哪一种文化。然而，所有关于社会的研究都表明，每一种解决方案都造成了新的局面，其中又产生出新的需要和新的问题，又有新的要求。孩子们已经获得了他们的父母和祖父母渴望的东西——更多的自由，更多的物质财富，更公正的社会；然而忘掉了过去的病痛，孩子们却还要面对新的问题，由老问题的解决而产生的新问题，即便是这些新问题也解决了，但也造成了新的局面，相应又会有不可预测的新需求，如此等等，以至无穷。

对于未知的后果之后果而导致的后果，我们不能为之立法。马克思主义者告诉我们，一旦战争结束，真正的历史开始了，新的问题出现了，也会有新的解决办法，借助和谐的无阶级社会的统一力量，这一点可以和平地实现。在我看来，这只是一种形而上的乐观主义，毫无历史经验为证。如果说，在一个社会里，所有人都接受同样的目标，通过技术手段，所有问题都能解决；这样一个社会，就根本谈不上有什么人的内在生命、道德、精神和美学的想象力。难道为了这样一个社会，男人和女人值得为之毁灭，让社会为之受缚吗？乌托邦自有它的价值，再没有什么比乌托邦更能够如此神奇地扩展人类潜在的想象视域，但是以乌托邦为行动的向导，它的的确确将会产生致命的后果。赫拉克利特说得对，事物永远不会静止不动。

因此，我可以得出我的结论：最后解决的设想，不仅仅是不可实践的，而且，如果我说得对，其中所包含的不同价值，还会彼此冲突，不够圆融。最后解决的可能性——即使我们忘掉了在希特勒的时代这个词组的可怕含义——将被证明只是一种幻觉，而且是非常危险的一种幻觉。假如真的有人相信这种解决是可能实现的，那么他们就会以为无论付出怎样的代价都不为过：让人类从此获得永远的公平、

快乐、创造力、和谐美满，还有什么样的代价可以说太高呢？为了制作这样一个煎蛋，肯定是打破多少鸡蛋都无所谓了——这就是列宁、托洛茨基等的信念，我所知道的波尔布特更是如此。既然我知道的是通向社会问题的最后解决的、唯一正确的道路，那么我就知道怎么来驾驶人类这辆大篷车；而且，为了到达目的地，既然你不懂我所知道的东西，你就不应该有选择的自由，哪怕是最低限度的也不行。你断定某一种政策会让你更幸福，更自由，或者给你呼吸的空间，但是我知道你是错误的，我知道你需要的是什么以及所有人需要的是什么；而且，如果遇到了因为无知或者因为恶意而做出的抵制，那就必须坚决打击，为了数亿人的永远幸福，成百上千人的毁灭也许是必需的。我们能有什么选择呢？谁会拥有知识，却又心甘情愿地把他们自己牺牲掉呢？

有些武装起来的先知谋求解放全人类，有些只是解放他们自己的种族，因为他们有更高贵的品质，不过无论哪一种情况，无数人在战争和革命中遭到屠杀都是人们为了子孙后代的幸福，必须付出的代价；汽油弹、古拉格、种族灭绝，这些穷凶极恶的东西，让20世纪在人类历史上被牢记。如果你解放全人类的愿望是真诚的话，你必须要硬起心肠，不要计算付出的代价。

早在一个多世纪之前，激进的俄罗斯思想家赫尔岑，就对上述观念给出了答案。在他的《彼岸书》——它实际上是1848年革命的讣闻——中，赫尔岑说，在他的时代，一种新的人类献祭的形式已经出现了，活生生的人被摆上了抽象物（比如国家、教会、政党、阶级、进步、历史的力量）的祭坛。在赫尔岑的时代，还有我们这个时代，这些抽象物全都是人们乞灵祈求的对象：如果它们要求屠杀活人，它们肯定能得到满足。以下是赫尔岑的原话：

> 如果进步是我们的目标，那我们是在为谁辛苦呢？谁是这位摩洛神[14]，因为那些辛苦工作的人接近了他，就不再奖赏他们，反而退后，远离他们；为了安慰那些疲惫而认命的大众，而呼

喊“向赴死的人致敬”（morituri te salutant），也只不过是一种……嘲弄性的答案：在他们死后，大地上的一切都将变得美好起来。难道你真的希望谴责那些活下来的人们，判罚他们去做可怜的纤夫……那样悲惨的角色，膝盖埋在泥里，拖曳一艘……旗帜上写着“未来的进步”的……驳船吗？……一个无限遥远的目标，就不是目标了，只是……一个欺骗；目标应该是离得比较近的，起码应该像是工人的工资，或者是劳动时的快乐。

有一件事是我们可以确认的，就是牺牲的事实，有些人濒临死亡，有些人已经死了。然而，他们为之而献身的理想，却仍未实现。鸡蛋已经打破了，打破鸡蛋的习惯也养成了，但是那煎蛋还没有见到呢。如果人民的处境过于凄惨，为了实现短期的目标，而牺牲人和进行高压，也许这样的措施并不为过。但是，无论是现在，还是其他任何时候，为了遥远目标而制造大屠杀，却只是一个让人付出沉重代价的、残酷的玩笑。

6

如果实现最终和谐的可能性，这一古老的持久不断的信念，只是一种谬误，而我前面提到的那些思想家（马基雅维利、维柯、赫尔德、赫尔岑）的立场确有合理之处的话；而且，如果我们允许至善也有冲突，尽管有些可以和谐并存，有些却不能——简言之，无论是原则上，还是实践中，一个人都不可能拥有一切；抑或，如果人的创造力所倚赖的是各种各样相互排斥的选择的话：那么，就像车尔尼雪夫斯基和列宁所追问的，“怎么办”呢？在这么多可能性之间，我们该如何取舍？我们为了什么去牺牲，牺牲什么，又该牺牲多少呢？我认为，明确的答案是找不到的。不过，冲突即便不能避免，却有可能缓和。各种意见可以平衡、折衷：在具体情况下，并不是每一种意见都有同等的力量，这些讲自由，那些谈平等；有的持尖锐的道德谴责，有的说要理解某种具体的人类处境；有的要完全发挥法律的威力，有的主张保留赦免权；然而，让饥者有食、寒者有衣、病者得治、无家

可归者有避难的居所，这些事情虽然不是最终的、绝对的，但是应该优先考虑。

最起码的公共义务，就是要避免极端的痛苦。革命、战争、暗杀，这些极端的手段在人绝望的境地之下，也许是可以采取的。但是，历史经验告诉我们，它们产生的后果从来都是难以预料的；这种行动能否带来改进，是无法保证的，甚至有时连可靠一点的把握都没有。在个人生活中或制定公共政策时，我们的极端行动可能会冒风险，但是我们始终应该意识到——永远也不要忘记——我们也许是做出了错误的决定，而且，这种手段的后果必然总是让无辜的人遭受本来可以避免的伤害。因此，我们不得不参与所谓的公平交易（trade-offs）规则；在具体情况下，种种规则、价值和原则，彼此之间都不得不做各种程度的相互让步。功利主义的解决办法有时候是错误的，不过，我猜想，多数情况下还是有用的。最值得采纳的办法，可以视为一条基本原则的，就是维持一种不稳定的平衡，以此来防止陷入绝境，或者是做出褊狭的选择——这是对一个文明社会的基本要求；在我们有限的知识领域之内，依据我们对于个人和社会的不够完整的理解，这个基本要求值得我们始终努力。此时保持一点谦卑，是很有必要的。

看起来，这个答案或许过于平淡，不是充满理想的年轻人所希望的那一种答案——如果有必要的话，他们将去战斗和受苦，以争取一个崭新的、更加高贵的社会。当然，我们没有必要过分渲染各种价值的冲突——对于对与错、善与恶的区分，在漫长的时间历程中，不同社会的人们早已有过大量的广泛的共识。当然，不同的传统、看法、态度或有合情合理的差异；人的需求无穷尽，然而基本的原则可以超越其上。具体情境就意味着所有的一切。没有躲避的余地，我们必须有所决断，有时候，道德风险就是不能避免的。我们可以努力做到的，就是不忽视任何相关的因素；我们所寻求实现的目的，应该视为生活整体之中的构成因素，我们的决定可能会提升它，也可能会毁灭它。

然而，归根结底，这并不纯粹是一个主观判断的问题：在人类历

史上，在不同的社会中，大多数的人普遍持有某些价值——无论它们是否彼此冲突，其中，某个社会的某个人，属于不同生活方式中的一种。普遍的价值即便不多，最低限度总是有的，没有它，人类社会就无法生存。今天，很少会有人为了追求快乐、利益，甚至是政治的优良，去为奴隶制、杀人祭神、纳粹的燃烧弹或者肉体的刑讯辩护；不会再像法国和俄国革命时所主张的那样，赞同子女有公开抨击其父母的责任；更不会认可冷酷无情的杀戮。在这一问题上妥协，是没有正当理由的。然而，另一方面，我并不认为，追求完美状态是结束流血的药方，即便这是理想主义者一腔赤诚的愿望。过去的伦理学家，再没有比康德更为严谨的了，但是他就曾在启蒙的时刻讲过，“人性这根曲木，绝然造不出任何笔直的东西”。教条化地信奉某些方案，强迫人们穿上统一的制服，如此做法几乎总是会导向不人道的结果。我们可以做到的，只能是那些我们能做的事；不过，我们必定能做到，无论困难有多大。

当然，在社会或者政治方面，总会有冲突发生；由于绝对的价值之间必然会有矛盾，这就使得冲突在所难免。然而，我相信，通过促成和保持一种不稳定的平衡状态，这些冲突可以降低到最小；这种不稳定的平衡会不断遭到威胁，也不断需要修复——而这一点，我再重复一遍，恰恰就是文明社会的前提，是合乎道德的行为，否则，我们人类就必定会不知所终了。你是不是要说，这种解决问题的办法有点太灰暗了？这种做法，不能像那些鼓舞人心的领导人所做的那样，称之为英勇的行为？不过，假如这种看法之中还有一些真理的话，也许就足够了。我们这个时代的一位杰出的美国哲学家，曾经讲过这样一句话：“并没有一种先验的理由，可以据以假定：真理，当它被发现的时候，将必然证明是有趣的。”[15]只要它是真理，或者，甚至只是近似于真理，就已经足够了；因而，我并不因为提出了这样一种看法而感到抱歉。托尔斯泰在我前面提到的小说《战争与和平》中说过，真理，是整个世界中最为美好的东西。我并不知道，在伦理学的领域内，是否也是如此；不过，对我来说，我们大多数人甘愿去信奉的东西没有被过于轻率地忽略掉，差不多就足够了。

二　乌托邦观念在西方的衰落

完美社会的理念是一个非常古老的梦想。或许是由于现实中有种种弊病，让人们想象假如没有了这些问题，世界将会怎样。亦即设想某种理想的状态，那儿没有痛苦和饥饿，也没有危险、贫困和恐惧，不会辛苦劳作、终日惶惶；或许，乌托邦是有人刻意虚构的讽世之作，目的在于批评现实的世界，谴责那些当权者或者那些过于温顺的被统治者；也有可能，乌托邦只是群体的幻想，纯粹是诗性想象的演示而已。

大致说来，西方世界的乌托邦都包含一些同样的因素：一个处于纯粹和谐状态的社会，那里所有的成员都和平相处，彼此互爱，免于皮肉之苦，远离任何欲望，也不用担惊受怕，没有低贱的劳作，没有妒忌和失落，不会受到不公正的或者暴力的对待，生活永恒不变，阳光普照，气候温和，人们生活在无限丰饶的大自然之中。大多数（也许是所有的）乌托邦有一个重要特征：它们都是静止不变的。什么都不会变动，因为它们已臻完美之境——不需要创新或者改变；人们的一切自然需要都已经得到了满足，当然没有人会想要改变这样一种状况。

这种想法基于一种假设，亦即人都有固定不变的特性，都有某种普遍的、共同的、永恒的目标。一旦达到了这些目标，人性也就彻底实现了。正是这种普遍实现的观念，预先假定了人类要寻求共同的终极目标，无论何时何地，都别无二致。如若不然，乌托邦不能成其为乌托邦，那么，完美社会就不可能让所有人都满意了。

多数乌托邦都会追溯到遥远的过去：很久很久以前，有一个黄金时代。所以，荷马讲到了快乐的费阿刻斯人[16]；还有清白无辜的埃塞俄比亚人，宙斯喜欢跟他们住在一起；还有幸福小岛上的歌声[17]。赫西俄德也提到曾经有一个黄金时代，此后接下来的时代越来越糟糕，

延续到他所生活的时期，就糟糕透顶了。在《会饮篇》（Symposium）中，柏拉图曾经谈到，在一个遥远而又快乐的过去，人类一度是圆形的，后来分成了两半，从此以后，每一半为了恢复圆形、不留缺憾而一直在寻找他的另一半。他也提到过亚特兰蒂斯的幸福生活，不过那里因为某种自然的灾难已经永远消失了。维吉尔讲述过萨杜恩王国（Saturnia regna），那里的一切都是美好的。希腊文《圣经》里提到了一个地上的乐园，上帝创造的亚当和夏娃在那里过着清白、快乐、平静的生活（——这种情况也许永远不会再现了），后来由于人背叛了他的造物主，酿成了不幸的结局。上个世纪的诗人丁尼生也讲到一处王国，那里“没有冰雹雨雪，也从来不会狂风呼啸”，由此可见这是一个持久不断的传统，可以一直回溯到荷马时代的梦想——和煦的阳光永远普照着一个平静无风的世界。

有些诗人相信黄金时代已是不再复返的过去。而还有一些思想家相信，黄金时代仍然会再次到来。犹太先知以赛亚告诉我们：到世界末日，人们将会化剑为犁，民族之间不再刀剑相向，他们将不知道战争为何物……狼与骆驼共处，豹和小山羊同卧……沙漠将焕发生机，繁花似锦……忧伤与哀痛都将无影无踪。与此相似，圣保罗也谈到了这样一个世界，那里不分犹太人与希腊人，不分男人与女人，也不分约束与自由。所有人都平等地、充分地沐浴着上帝的光辉。

所有这些世界，无论它们被设想为人间的乐园，还是超越阴间的某处所在，其共通之处是都展现为一种静止不变的完美状态。人性于此最终得以彻底实现，一切都是静止的、不变的、永恒的。

这种理念可能采取不同的社会和政治形式，既有专制的，也有民主的。在柏拉图的共和国里，它是一种由三个阶级构成的严格的、统一的等级制。其基础是这样一个前提：人性分为三种类型，每一种都可以完全实现，并且共同组成一个彼此相关的和谐整体。斯多葛派的芝诺构想了一个无政府的社会，所有理性的生物均生活在完全的和平、平等与幸福之中，且不需仰仗制度之赐。如果人是理性的，他们就不需要被控制；理性的生物不需要政府、货币、法庭，以及任何有组织的制度化的生活。在完美的社会中，男人和女人穿着同样的服

装，而且“有相同的口味”。假如他们是理性的，他们所愿望的一切也必然是合理的，因而有可能完全融洽地转变成现实。芝诺是第一个乌托邦式无政府主义者，他所开创的这一古老传统在我们这个时代突然地——有时甚至是爆发式地——流行开来。

希腊世界在城邦时代之后出现了许多乌托邦，这是衰弱的最初征兆。在阿里斯托芬悲观的乌托邦之后，紧接着又出现了色奥庞波关于一个完美社会的计划。还有欧赫迈罗斯的乌托邦：幸福的人们生活在阿拉伯海中的岛屿上，那儿没有野兽，没有冬天和春天，永远是温暖柔和的夏季，树上的果实直接掉到人们的嘴里，根本不需要劳动。这些人生活在海岛上一个永远美满的国度里，大海把它和丑恶、混乱的大陆隔开，而那些大陆上的人是愚蠢、不义而又可怜的。

也许曾经有过把这种乌托邦付诸实践的尝试。芝诺的门徒、来自库米的伯劳修斯（Blossius of Cumae），一个罗马的斯多葛主义者，可能就宣扬过或许源自早期的共产主义者亚姆布鲁斯的社会平等论。他被控主张共产主义，鼓动反抗罗马统治的叛乱，被元老院委员会正式审查，实际上是“刑讯拷问”，他们指责他传播颠覆思想——这和美国的麦卡锡式审查没什么两样。伯劳修斯、阿里斯托尼库斯和盖约·格拉古都被指控，结果格拉古一家被处以死刑。不过，这些政治事件只是顺便提一下，跟我要说的主题关系不大。在中世纪，乌托邦思想曾经有过明显的消退，原因或许是根据基督教的信仰，人是无法依靠自身独立的奋斗而达到圆满的，只有神的恩宠才能拯救人；而且当他还在人间，是生来就有原罪的创造物时，救赎就不会降临。没有人能够在烦恼的人世间建立一个永恒的居留地，因为我们都是人间的过客，都要争取进入尘世之外的天国。

在所有的乌托邦思想中，无论是基督徒的，还是普通人的，都贯穿了一个恒定的主题：过去曾经有过一个完美的状态，后来发生了某种巨大的灾难：在《圣经》里是背叛之罪——意外地吃掉了禁果；或者是大洪水；或者是来了一些贪玩的巨人，搅乱了整个世界；抑或是人们自作主张修建巴别塔而遭到了惩罚。在希腊神话中，完美状态同样也是被某种灾难所破坏的，比如普罗米修斯的故事，或者丢卡利翁

和皮拉夫妇的故事，又或者是潘多拉盒子的故事——太古的统一被打破了，此后的人类历史就持续不断地尝试结束这种分裂状态，恢复平静，如此一来，完美的状态还有可能再次出现。也许人类的愚昧、邪恶或怯懦会阻碍圆满的实现；也许神不会同意让我们实现圆满；但是，我们的生活——尤其是在诺斯替教派的思想以及神秘主义者的观念里——就是被设想为要把那些属于完美整体的破裂碎片组合到一起的一种苦苦挣扎的追求。宇宙是从完美的整体开始的，或许它也终将复归于一体。这是一种持续存在的观念，它自始至终贯穿了欧洲的思想进程；它是一切古老乌托邦的基础，并且深刻地影响了西方的形而上学、伦理学和政治学思想。在这种意义上，乌托邦主义——破碎的整体及其复原的概念——在整个西方思想中是一条核心线索。正因为如此，尝试着揭示出几条似乎是奠定乌托邦主义之基础的重要假设或许不无裨益。

让我以三个命题的形式来试作说明，在我看来，这就是西方政治思想的核心传统所栖身的一条三腿凳。我也担心这样说会过分简化，不过一份纲要毕竟不同于一本著作，而且过度简化并不总是歪曲真相，往往也会有助于明确议题——我也仅仅如此希望。第一个命题是：对所有真正的命题来说，只能有一个正确的答案，其他所有答案都是错的。如果没有正确的答案，那么这个问题就不是真正的问题。至少在原则上，任何真正的问题都是可以回答的，而且，正确的答案只能有一个。任何一个问题，假设它是清楚地提出来的，就不可能有两个既不相同而又同时正确的答案。正确答案的根据一定是真实的；而其他所有可能的答案必定都是谬误的体现，或者是以谬误为基础，谬误的表现多种多样。这就是第一个基本预设。

其次，第二个命题是，假定找出这些正确答案的方法一定存在。是否有人知道，或者实际上有无可能知道这一方法的可能，则是另外一个问题；假如构建方法的程序是正确的话，至少在原则上它必定是可以被认识的。

第三个预设，在这里也许至关重要，亦即所有正确的答案必定是毫无例外地彼此相容。它的依据是一条简单的逻辑真理：一个真理不

可能和另一个真理相矛盾；一切正确的答案都体现或依据于真理；进而，正确的答案，无论它解答的是有关世界实然的问题，还是人应该做什么的问题，或者是人应该是什么的问题——换句话说，即无论它们回答的问题有关事实还是有关价值（对于那些相信第三条命题的思想者来说，价值问题在某种意义上也是事实问题）——永远都不可能互相矛盾。最终，这些真理将在一个单一的、系统的、彼此联系的整体中合乎逻辑地相互关联。它们会毫无例外地相互保持一致，也就是说，它们会形成一个和谐的整体，因而，当你已经发现了人类生活中所有关键问题的正确答案，并且把它们归结在一起，结果就会成为导向一种完美生活——或者毋宁说就是完美生活本身——所必需的全部知识的一种方案。

也许世俗的人无缘获得这些知识。关于这一点，可能有很多种理由。有些基督教思想家坚持认为，是原罪使得人不能获得这些知识。或许在原罪之前的伊甸园里，我们曾经沐浴在这些真理光芒的照耀之下，但后来由于我们吃了知识之树的果实，这种光芒也就离开了我们；作为对我们的责罚，在世俗生活中的知识将注定是不完整的。也许我们终有一天会全部认识这些知识，或许是生前，或许是死后。但是人们也许永远都不可能认识它：他们的精神过于软弱，抑或，不可征服的大自然造成的障碍过于强大，因而难以认识它。或许只有天使，只有上帝，才有认识它的可能；或者，如果不谈上帝的话，要表达这种信念必须这么说：从根本上说，这些知识是可以获取的，即便没有人得到过或者有过得到的可能。因为在原则上，答案必须是可以认识的；若非如此，问题就不是真实的；说一个在原则上可以认识的问题并不等于理解了它是哪一种问题——因为理解问题的本质就是认识到哪一种答案可能是它正确的解答，而不论我们的认识是对还是错；所以，可能答案的所在范围就是可以设想的；而且，在这一范围之中会有一个答案可能是正确的。否则，对于这一类理性主义思想家来说，理性的思考就会以不解之谜而告终了。而如果恰恰是因为理性之本质而排除了出现这种情况的可能，那么随之而来的结论就是：一切可能问题的正确答案加在一起（或许是无限多），就构成了完美的知识。

下面让我来继续这一讨论。除非我们能够想象什么是完美的，否则我们就无法理解不完美意味着什么，这一点是可以断定的。我们可以说，假如我们抱怨人世的状况太糟糕，比如通过指出冲突、悲惨、残忍、邪恶这些“人类的不幸、愚昧和罪恶”，或者简单地说，假如我们断定我们的状况不够完美，那么这一看法只有在与更完美的世界的比较中，才算是明智的；正是通过比较二者之间的差距，我们才能判断我们的世界落后到何种程度。但缺点儿什么呢？这种认为有所欠缺的观念也就意味着完美社会的观念。我认为，这一点正是乌托邦思想的基础，其实很多西方思想一般也是以此为基础的；实际上，它也许就是自毕达哥拉斯和柏拉图以来的西方思想的核心。

就这一点来说，也许有人要问，假若如此，那么答案在哪里呢？也就是说，谁有这样的权威，可以给我们指示理论和实践的正确路径呢？关于这一点（正如我们所预料的），在西方几乎没有一致的看法。有人说，真正的答案要到神圣的文本中去寻找，这些文本可能是出自受神灵启示的先知或者教士们，他们也是这些文本的权威诠释者。也有人否认启示、惯例或传统的有效性，他们说只有精确的自然知识才会产生真正的答案——通过受控的观察、实验，运用逻辑的、数学的方法，来获取答案。大自然并非神庙，而是一个实验室，任何假设都是可检验的，其方法是任何理性的生物都能学习、应用，并可交流与检查的；他们断定，科学或许不能解答我们有意提出的所有问题，不过，它无法解答的问题，别的办法也不能回答——科学就是我们已有的或者将会拥有的唯一值得信赖的工具。此外，也有人说，只有专家才知道答案：他们具有神秘的直觉或形而上的洞见，拥有推理的能力或者科学的技能；或者他们是一些被赋予自然智慧的人，亦即哲人，智力超凡的人。然而，也有人否认这种说法，认为多数重要的真理是所有人都能得到的：每一个人返观本心，返观自己的灵魂，就可以理解他自身及其处身的自然，能够知道应该如何生活、应该做什么，前提是他还没有被其他人的有害影响所蒙蔽——那些人的本性已经被糟糕的制度引入了歧途。这也就是卢梭想要说的话：真理在那些居住在烂熟的城市里的腐化市民之观念和行为中是找不到的，而在一个朴素的农民或者一个天真儿童的纯洁心灵中倒更有发现的可能——

托尔斯泰实际上是重复了这一说法；而且，尽管已有弗洛伊德及其后学的著作，这种观点时至今日仍有信服者。

从希腊和犹太——基督徒传统来看，在自觉沉思真正知识的来源这一问题的过程中，几乎没有哪一种观点没有被热情地坚持和教条地认定过。既然认准了人类的救赎取决于正确地回答这些问题——这些在人类生活中最折磨人的、最关键的议题，那么，因为它们之间的意见分歧而导致严重的冲突和流血战争，也就不足为怪了。我想指出的一点是，各方均假定了这些问题可以回答。这也就意味着他们普遍持有这样一种信念：可以说，这些答案就是隐藏至深的宝藏，而问题在于如何找出通达宝藏的途径。或者，换一个比喻，人类已经像是拼板玩具的各块碎片了，如果你能将其组合在一起，它们就会形成一个完美的整体，而这正是追求真、善与幸福的目标。我想，这一点是许多西方思想的一个共同的假设。

在15世纪欧洲文艺复兴时期迅速传播的乌托邦观念，正是以上述信念为基础的；当时是希腊、罗马的古典著作被重新发现的时期，人们认为它们体现了在中世纪的漫漫长夜中被人所遗忘，或者是被基督教信仰时代的僧侣迷信所压倒或歪曲的真理。作为新学问（the New Learning）之基础的是这样一种信念：知识，并且只有知识，亦即被解放了的人类精神，才能够拯救我们。反过来，这种观念又是以一切理性主义者的最基本的命题，亦即德性即知识为依据的；这一命题由苏格拉底提出，又经柏拉图及其最杰出的学生亚里士多德，还有古希腊重要的苏格拉底学派之手得到了发展。知识的范式，对柏拉图来说，其特征是几何学的，在亚里士多德那里，是生物学的；而对文艺复兴时期众多的思想家来说，或者是新柏拉图式的、神秘的，抑或是直觉的或数学的，有机的或机械的，但是他们全都不会怀疑，只有知识才能提供精神、道德和政治方面的拯救。我认为，可以作如下假定：如果说人有共同的本性的话，这一本性必定会有一个目的。只有当一个人了解了他真正的愿望之后，他作为人的本性才得以充分地实现。假如一个人能够发现，这个世界上存在些什么，及其与他自己的联系，而他本身又是什么——不管他是借助什么方法，通过何种流行的或传统的认识途径，来揭示这一点——那么，他将会认识到，使他

自身完满的是什么，换言之，就是使他变得幸福、正义、美善、智慧的是什么。即使认识到了把人从谬误和虚幻中解救出来的是什么，而且真正理解了作为一种有灵有肉的存在应该自觉追求的一切，然而，除了此种认识和理解之外，却不采取相应的行动，那么这并非正确思维，而是不合乎理性的，或者说心智不是那么非常健全。已经知道了怎样达成你的目的，却不努力去付诸实践，最终只能说你并没有真正理解你的目的。理解就是行动：可以确定地说，这些早期的思想家们有关理论与实践相统一的想法已经为卡尔·马克思埋下了伏笔。

知识（Knowledge），这一西方思想中的核心传统，并不意味着仅仅是描述宇宙中有些什么，还有作为其中的一部分或者局部内容的、与之不可分离的对于价值的认识；换句话说，就是怎样去生活，应该做什么，哪一种生活形式是最好的、价值最大的，以及理由何在。根据“德性即知识”这一原理，人们要惩罚罪犯，是因为他们犯了错误：他们弄错了有益于他们的究竟是什么。假如他们真正认识到使他们受益的是什么，就不会做这些破坏性的事情了——这些行为最终将会伤害行动者本身，抑制他作为一个人的真正目的的实现，也使得他的才能和能力的正常发展受到阻碍。犯罪、丑恶、瑕疵、悲惨，种种表现都是因为人们的无知、幼稚或糊涂。这种无知可能会被那些企图蒙蔽别人以取得统治权的邪恶的家伙所利用，而到最后，可能连他们自己也会——往往也有相反的情况出现——被自己的宣传所欺骗。

“德性即知识”意味着，假如你知道了什么对人来说是美好的，你如果还是一个理性的生命的话，你就不会放弃它，而去选择其他的生活方式；通过它，一切的向往、心愿、祈愿和渴望都将圆满实现——这也就是我们称之为“希望”的东西的含义所在。分辨实在与表象，区分何者将使得一个人真正获得圆满，而何者仅仅是表面上如此承诺，这就是知识，而且，唯有它才能拯救人。正是这一宏大的柏拉图式的假设——有时是以施洗了的基督教形式出现的——推动了文艺复兴时期那些宏伟的乌托邦观念，像莫尔的奇思妙想，培根的新大西岛，康帕内拉的太阳城，以及其他许多种17世纪的基督教乌托邦（其中最著名的是费奈隆[Fénelon]的乌托邦）。对理性方法的绝对信仰以及对乌托邦著述的迷信，是在古典时代的雅典、文艺复兴时期的意大利、18

世纪的法国以及此后两百年，等等，这些文化发展的相似阶段都有过的两个特征，甚至现在也并不比稍近和遥远的过去有所减退。即使是那些早期旅行者的游记——过去曾被认为是开阔了人们的眼界，使之认识到人性之错综复杂，从而打击了人类的需求也可以整齐划一、随之可以用一个唯一的、最终的药方治愈人类一切病痛的信念——现在似乎经常产生相反的效果。例如，在美洲森林中发现的处在原始状态的人就被用来作为一种基本的人性的证据，即所谓的自然人，有自然的需求，如果不是因为被文明、被这些人为的制度所污染，这种自然人本来将会随处可见；究其原因，都是由于那些教士、王公或者其他追逐权力的家伙的荒谬或邪恶而造成的，他们对容易上当受骗的大众施以居心叵测的阴谋诡计，以便巩固他们的统治、剥削大众的劳动。高贵的野蛮人的概念属于一个未被玷污的纯洁人性的神话；根据这一神话，人性原本天真无邪，和周围环境和平共处，自我满足，只是由于接触到堕落的西方城市文化中的恶习，这种状态才遭到破坏。在某个地方，某个真实的或者想象的社会里，人们生活在自然状态之中，而且所有人都应回归到这种自然状态——这一观念正是原始主义者（Primitivist，又称尚古主义）的理论核心；过去一百年里，在各种无政府主义者和民粹主义者的运动里，可以发现这一观念形形色色的变体，它曾经对马克思主义以及各种各样有激进的或革命的目标的青年运动产生过深刻影响。

我已经说过，对于所有这些观点和运动来说，其中共有的教条是这样一种观念：存在某些普遍的真理，它对无论何时何地的所有人都是真实的，而且这些真理就体现在普遍的法则之中，比如在斯多葛派、中世纪的教会以及文艺复兴时期法学家们的自然法中，挑战这些法则的话，只会导致恶行、惨剧，造成混乱。的确，这一观念也遭到过质疑，像古希腊的某些智者和怀疑论者，以及普罗泰戈拉，还有希庇阿斯、卡尔涅亚德、皮浪、塞克斯都·恩披里克，以及后来的蒙田和17世纪的怀疑主义者，尤其是孟德斯鸠，他认为，不同环境和气候之下有不同的传统和习俗的人，适合不同的生活方式。不过，这还需要加以区分。的确，被亚里士多德引述过的一个智者曾经说过，“火在这里和在波斯一样是在燃烧，不过，我们每个人看到它，所想的却是

不同的东西”；而且，孟德斯鸠也认为，一个人在寒冷的气候下就应该穿暖和的衣服，而热的时候就该穿薄的衣服，波斯人的习俗并不适合巴黎人的生活习惯。然而，这样一种对多样性的诉求所导致的结果是，为了实现类似的目标，在不同的环境中选择不同的方式是最有效的。甚至连最著名的怀疑论者大卫·休谟也是这么认为的。所有这些持怀疑态度的人都不会否认这一点：人类追求的核心目标（即便它们或许并非是先验确立的）是普遍的、统一的，比如，所有人都需要食物、饮料、居所和安全感；所有人都希望生儿育女；所有人都需要社会交往、正义公平和一定程度的自由，还要有自我表达的途径，如此等等。通向这些目标的途径，也许会有国与国之间、时代跟时代之间的差异，而无论它们在原则上是否可以改变，这些目标本身并不会发生变化；因为古代和现代的社会乌托邦二者有高度的家族相似性，对此我们可以看得非常清楚。

马基雅维利对上述假设的抨击的确是非常沉重的。他对这一问题表示了怀疑：是否有可能，哪怕只是在原则上，将一种基督徒的生活观（其中包含了自我牺牲和谦恭）和建立并且维持一个强有力的、辉煌的共和国的可能性结合在一起呢？对于共和国的统治者和公民来说，他们需要的不是谦恭或自我牺牲，而是勇敢、活力和自信等等这些世俗的美德；就统治者而言，他需要有冷漠无情、肆无忌惮的品质，能够以所谓的“为了国家需要”的名义，采取残酷的行动。马基雅维利并没有推演出这种理念冲突的全部意涵，他毕竟不是一个职业的哲学家，不过，他所说的话已经让四个半世纪以来的部分读者深感不安了。但无论如何，一般认为，他所开启的议题可能是被严重忽视了。他的作品被宣称违反了道德，并遭到教会的谴责，而那些在其领域中代表西方思想主流的伦理学家和政治思想家们也都没有完全严肃地对待这些著作。

我想，在某种程度上，马基雅维利确实有其影响：对霍布斯，对卢梭，对费希特和黑格尔，还有，可以肯定地说，对普鲁士的腓特烈大帝——他不惮于允许那些公开反驳他自己观点的言论出版行世；受其影响最明显的，是尼采以及那些被尼采影响的人。不过，总的说来，马基雅维利最扰人不安的一条假设，大部分人却平静地忽略了，

亦即某些美德与另外一些（甚至更多的）理念是不能相容的。这一观念违反了我前面强调过的那个命题，对一切严肃的问题来说，所有真正的答案都必须是相容的。似乎没有人紧抓住这一问题不放：对于那些道德或者政治问题来说，根据其出发的前提条件，基督徒的答案和世俗的答案有无可能是同样有效的？而且，这些不同的前提也不能被证明有错误，而仅仅是互不相容的；并没有什么唯一的超越一切的标准或规范，可以让人在这些完全独立的道德之间作出取舍，或者是调和彼此。这就让那些相信自己应该做一个基督徒而希望把属于恺撒的归恺撒的人感到有些不安了。在公共生活和私人生活之间，或者在政治和道德之间，从来不曾严格地划界。两方面都宣称自己拥有太多的地盘。这一问题曾经是、而且也只能是一个恼人的问题，而且，尽管在这些情况下经常会发生上述问题，但没有人会非常认真地对待它。

对于前述的这些假设，还可以从另外一个角度提出质疑。我再次强调，这些假设属于自然法则，亦即人性有一种静止的、不变的本质，其目的永恒不变，对一切时间和地点的所有人都普遍一致，而且，那些掌握了某种适当知识的人将会认识这种人性，甚至还可以圆满实现它。

在新兴的民族国家崛起之时，部分是由于16世纪西欧和北欧宗教改革的结果，有些法学家致力于为这些王国提出他们自己的权利主张和法律规定并且为之辩护——对大多数的改革者来说，他们或者是为了对抗罗马教会的权威，或者在某些情况下，是为了对抗法兰西王国的中央集权。这些法学家开始辩称，罗马法对他们来说什么都不是，尽管它自己宣称拥有普遍的权威：他们并非罗马人，而是法兰克人、凯尔特人、诺斯曼人；他们有属于自己的法兰克、巴达维亚[18]、斯堪的纳维亚的传统；他们居住在郎格多克，从远古时代开始就有他们自己的郎格多克习俗；对他们来说，罗马是什么呢？在法兰西，他们是法兰克征服者的后裔，他们的祖先征服了高卢——罗马人；他们继承了并且希望识别出属于他们自己的法兰克人的、勃艮第人的或赫尔维西亚人的法律；在这里没有罗马法所说的内容，它不适用于他们。让意大利人听命于罗马吧。为什么要让法兰克人、条顿人、维京海盗的子孙们接受一部外国法典的支配，把它当作唯一、普遍的呢？不同的

民族、不同的根源、不同的法律、不同的人民、不同的社会、不同的理念。每一个民族都有他们自己的生活方式——让其中一个去支配另外一个，又有什么益处呢？尤其是教皇，他所宣称的精神权威早被宗教改革者否认了。于是，这一符咒——只有一个世界，一部放之四海皆准的法律，以及无论在何时何地，所有人都拥有的一种普遍的目标——就被打破了。法兰克武士们（甚至包括他们的后代）根据他们自己的理念构想的完美社会，可能和一个（古代的或现代的）意大利人的乌托邦观念有很大差异，跟印第安人、瑞士人或者土耳其人的乌托邦更是完全不同。由此，相对主义的幽灵显出了它骇人的面目，从而，至少是在社会和政治领域，对于普遍有效的目标这一概念的信念开始动摇了。这样一种感觉适时地随之而生：有着各自起源、传统、个性、观点、概念、范畴以及生活观念的不同社会均可同样接受的宇宙，这一概念不仅有其历史、政治方面的缺陷，逻辑上亦不圆融。

不过话说回来，也许主要是因为处在这样一个自然科学取得辉煌成就的时代，上述这一认识中的意涵并没有被完全揭示出来。因为有伽利略和牛顿一系列革命性的发现以及其他天才的数学家、物理学家和生物学家的贡献，外部世界看起来就像是一个单一的宇宙，比如，举一个著名的例子来说明：每一个物质微粒的运动和位置，运用少数几条相关法则，就可以精确地确定。因此，人们就第一次有可能把一团混沌的观测数据组织成为一个单一、连贯、秩序井然的系统。为什么我们不能把同样的方法应用于人类事务，应用于道德、政治和社会组织，以取得同样的成功呢？为什么可以假定在自然系统之外还有某种秩序只适用于人呢？在植物学、化学、物理学和天文学等一切的新兴科学中，那些对物质对象以及动植物和矿物质有效的办法，正在顺利地融合为一体，它们把针对观测材料和事件的假设变成了可加以验证的科学的结论，进而形成为一个融贯的、科学的系统——为什么这一系统不可以同样适用于人的问题呢？为什么我们不能创建一种或多种关于人的科学，由此而获得与关于外部世界的科学同样清晰和确定的结论呢？

这个新的提议是革命性的，而且貌似相当的可信，启蒙时代（尤其是法国的）思想家们就以一种天真的热情欣然接受了。人有一种本

性，是可以检查的，就像其他生命的组织和形式一样，能够被观察、分析和检验——这种假设的确合情合理。那么，步骤似乎就很清楚了：首先是用科学的手段去找出人是由什么东西构成的，他的成长需要什么东西，什么东西可以让他感到满足。发现人是什么以及人需要什么之后，接下来就该问，在哪里能够找到这些东西；然后，运用一些适当的发明和发现，以满足人们的需要，借此就可以获得（假如不算十分完美的话）至少是获得比目前所取得的更加幸福和更加理性的状态。为何以前没有这种认识呢？原因在于，愚蠢、偏见、迷信、无知、遮蔽理性的狂热、对于统治权力的贪婪、恐惧、欲望、野蛮、残忍、褊狭，还有与之相伴的迷狂，共同导致了人们长期被迫面对的可叹的生活处境。他们看不清是什么东西剥夺了他们改善生活所必需的知识，这是不可避免的或刻意的。唯有科学的知识才能拯救我们。这就是法国启蒙运动这一伟大的解放运动的根本的信条。在启蒙运动的时代，人们已经消除了很多的残忍、迷信、偏见和蒙昧主义的行为。

这一伟大的理性主义浪潮适时地引起了一种不可避免的反弹。在我看来，似乎历史事实就是这样的：每当理性主义有了相当大的发展，就常常会出现某种情感上的抵抗，从人身上那些非理性的部分里生长出来的“后座力”。在公元前4世纪到前3世纪的希腊，当伟大的苏格拉底学派提出他们重要的理性主义体系的时候，就发生了此种情况：而那些研究希腊祭礼的史学家们，却很少跟我们提起秘密教派、神秘学、非理性主义以及各式各样的神秘主义一度那么的繁盛。人类文明最重要的成绩之一——罗马法，其强力、坚固的建构也有同样遭遇；与之比肩的古代犹太教，其政教合一的宏大建构也紧随着感性的、情感的抵抗，并以基督教的兴起和胜利而达到高潮。在中世纪晚期，出现了对于经院哲学家宏大逻辑建构的反对，亦与之相类。在宗教改革运动期间所发生的事，也并无二致；到最后，随着科学精神在西方的大获全胜，两个世纪之后，一个强有力的反向运动也出现了。

这一反动的潮流主要兴起于德国。在此，有必要先介绍一下这一时期德国的社会和精神形势。到17世纪，甚至在三十年战争的破坏之前，操日耳曼语的诸国就已经发现，在文化上它们落后于莱茵河对岸的邻国（个中原因，我还没有能力讨论）。在整个17世纪，法国人似

乎在每一生活领域中，无论精神上，还是物质上，都占据了支配地位。他们的军事力量，他们的社会和经济组织，他们的思想家、科学家、哲学家、画家和作曲家，他们的诗人、剧作家、建筑师——他们在生活中所有人文艺术门类都有杰出表现，这使得法国人成为整个欧洲的首领。在那时（及此后），法国人把文明完全等同于他们自己的文化，也就无可厚非了。

在17世纪，如果说法国人的影响如日中天的话，其他西方国家也出现了引人瞩目的文化繁荣：在伊丽莎白晚期和斯图亚特时期的英格兰就是如此；与西班牙进入黄金时代差不多同时，低地国家也出现了伟大的艺术和科学的复兴。意大利，或许没有达到15世纪文艺复兴初期的高度，但也出现了取得罕见成就的艺术家，尤其是科学家。甚至偏处在欧洲北部的瑞典，也开始激起波澜。

说日耳曼语的人却没有什么类似的东西可以夸耀。如果你问日耳曼诸国在17世纪对欧洲文明最杰出的贡献是什么，简直乏善可陈：除了建筑方面，以及天才的开普勒独树一帜以外，原创的才能似乎只是在神学方面有所展现：诗人、学者、思想家，几乎都资质平平；看来莱布尼茨并没有几个本土的先辈为其先导。我想，德国的经济落后和政治分裂，可以部分地解释出现这一局面的原因；不过，我在此关心的却只是这一局面本身。尽管德国一般层次的教育保持了比较高的水准，但他们在生活、艺术和思想方面却相当狭隘。西方先进的各国，尤其是法国，对待日耳曼诸国的态度好像是一种恩主似的冷漠。此时，倍感羞辱的德国人一方面以法国为样板，开始照猫画虎的模仿，而同时，在另一方面，就像通常所发生的情况，出现了文化上的反动。受到伤害的民族意识要自我肯定，而有时候它多少带了些侵略性的样子。

这对那些落后的国家来说，也是非常正常的一种反应；先进国家总是带着过多的优越感，以一种过于自满的轻蔑态度来看待它们。到了18世纪之初，在信仰虔诚、返观内心的日耳曼诸公国里，有几位精神领袖开始发动反击了。其表现就是对法国人那种世界性影响的激烈贬低：这些法国人，还有他们在各地的追捧者，能够吹嘘的也就是这

些空洞的表演。具有崇高意义的，唯有内在的生活和精神的生活，它所关注的是人与人、人与自己、人与上帝的关系；那些精神空虚、耽于物欲的法国人自作聪明，却丝毫不知道什么是人们生活所依赖的真正价值。就让他们拥有他们的艺术、他们的科学、他们的沙龙、他们的财富，还有他们夸耀的光荣吧。归根结底，这一切都是无用之物——易腐之肉终会全部坏掉。法国哲人们为盲人作王，却也不过是盲人，摸不着那些真正重要的概念；唯有那些概念才关系到经由神圣的自然而沉入人类自身罪恶的根源，那里一片漆黑，极度痛苦，却是不朽的灵魂所在。这就是虔敬之域，是德国人的内在视域。

德国人这一自我想象的紧张感日渐增强，加重这一趋势的是一种所谓的民族主义愤恨的情绪。赫尔德，一位哲学家、诗人、批评家、牧师，或许是他最早彻底、清晰地预言了这一心态，并且把这一文化上的自我意识提升为一种普遍的原则。起初，作为一位文学史家和随笔作家，他坚持认为价值并非普通的；每一个人类社会、每一个人（实际上在每一个年龄段和文明阶段）都有自己生活、思想和行动的独特理念、标准及方式。并没有不可改变、普遍永恒的规则或判断标准，可以适用于不同的文化和民族，而且可以用某一套单一的好坏等级来打分——照伏尔泰的说法，法国应该位于人类成就的最顶端，而日耳曼诸国处在宗教蒙昧主义的幽暗之地，又受到地方主义和愚笨的乡村生活方式的狭隘局限，则只能居于末座。每一个社会、每一个时代，都有它自己的文化视野。每一个民族都有它自己的传统、自己的个性、自己的面貌。每一个民族都有它自己的道德引力（moral gravity）的中心，而且彼此各不相同：在自己的民族需求的发展过程中，其幸福取决于而且只能取决于它自身独特的个性。

没有什么有说服力的理由，可以为模仿外国的样板或是回归某种遥远的过去辩解。每一个时代、每一个社会，在自己的目标、习惯和价值方面，都各不相同。把人类历史看作一个朝向光明的单一的、普遍的斗争过程，后面的阶段（及其体现）必将优越于前面的阶段，而原初的东西必然不如成熟老练的东西——这显然是一个大大的谬误。荷马并不是一个原始的阿里奥斯托[19]，莎士比亚也不是一个初级的拉辛（这些并非赫尔德举出的例子）。用一种文化的标准来评判另一种

文化，是犯了想象和理解的错误。每一种文化都有其自身的品质，只能由这种文化内部的人来把握。为了理解某种文化，我们所需要运用的能力，跟我们彼此之间相互理解所依靠的是同一种同情的洞察力，没有了这种能力，也就没有了爱和友谊，没有了真正的人际关系。一个人看另一个人的态度，其基础是（或者应该是）领会到他本身是一个什么样的人，而不是他跟其他人共同的地方是什么；只有自然科学才会抽取共同特征，并加以概括。人与人之间的关系，就是建立在识别个性的基础上，这种个性也许总嫌分析得不够，永远不能穷尽描述；而这种个性的识别，就是要理解不同的社会、文化和时代，理解他们是怎样的人、为何而奋斗、有怎样的感受和遭遇、有何创造以及理解他们如何表达自己、看待自己，如何思考和行动。

人以群居，正因为他们意识到了把他们结合为一体的东西——作为联系纽带的共同谱系、语言、国土和集体经验；这些纽带是独特的、难以把握的，也是根本的。当人们彼此的内在本质、彼此的环境和历史经验相互作用时，他们自然地感受到了文化的边界。希腊文化仅仅是而且永远是属于希腊人的；印度人，波斯人，法国人就是他们自己，而不是别的什么人。我们的文化就是我们自己的；文化不能比较；每一种文化都有其无限的价值，就好比在上帝面前的每一个灵魂一样。因为喜欢这一个而消灭另一个，就像那些著名的征服者所做的那样，去征服一个社会，破坏一种文明，只是一种恐怖的罪行，剥夺了对方独立自为、按照自己的理性价值而生存的权利。如果你流放一个德国人，赶他到美国生活，他不可能快乐；他只会倍感痛苦，因为人只有生活在理解他的那些人中间，他才会快乐，才会自由地行动。感到孤独，也就是说你置身于周边的人并不知道你想要表达什么的境况。放逐、孤独，也就是说，你发现自己置身于一些人之中，他们的讲话、姿态、书写都是陌生的；其举止、反应、情感、本能的举措，及其想法、快乐和痛苦，都与你相当遥远；他们所受的教育和他们的生活观念，及其生活和生存的气氛和品质，也都跟你不一样。有一些事是人所共有的，但最关键的那些事却不是。使得人之所以有个性、使他们成为自己、使交流成为可能的东西，恰恰就在于那些跟其他人所做的不一样的地方。差异、特殊性、细微的区别、个体的特征正是

关键之所在。

这是一个新的学说。在赫尔德看来，文化差异、文化精髓，尤其是历史发展，跟伏尔泰对其的理解完全不同。对他来说，使德国人之所以成为德国人的是这一事实：吃喝、坐卧、穿衣、谋食、赋诗、祭祀、歌咏、战斗、裁决正义、分配财物、管理政治生活等等，他们这一切行为的方式都有某种共通的特征，一种定性的品质，一种仅仅属于德国人的模式，而这正是他们区别于中国人或葡萄牙人同样活动的地方。赫尔德认为，这些人，或是这些文化，没有哪一个比其他的更优越，他们彼此仅仅是互有差异；正因为他们有差异，他们才会追求不同的目标；其中，既有他们特殊的个性，也有他们各自的价值。不同的价值、不同的个性品质都是不可比较的：在赫尔德看来，一个价值的序列假定了有一把唯一的度量尺子，这显然无视于使得人之成为人的本质所在。一个德国人不会因为你把他变成一个次一级的法国人而更加幸福。冰岛人不会因为生活在丹麦而更快乐，欧洲人移民到美洲也是如此。在自己祖先诞生的地方继续生活，说他们自己的语言，在他们的社会、文化习俗的框架之内过自己的生活，唯有如此，人们才能完全实现自身的能力。人不是自创的，他们诞生在传统的巨流之中（语言尤其重要），这一巨流塑造了他们的思想和情感，形成了他们的内在生命，而且是他们无法摆脱、不能改变的。仅有人所共有的那些品质，并不足以保证一个人或民族的本性完全实现，它还依赖于那些由于人所唯一归属的文化、时间和地点而形成的特性，其重要性至少不亚于前者；假如忽视或是抹掉了这些特性，对人之身与心都是一种破坏。“我现在不是在思考，而是在感受，在生活！”对赫尔德来说，每一种活动，每一种生活方式，其中都有它迥异于其他活动或方式的一种模式。自然的结合体，他称之为民众、民族（das Volk），即人民，其首要的要素是国土和语言，而非种族、肤色或信仰。这就是赫尔德一生秉持的对说日耳曼语的人们的训诫——毕竟，他曾经是一位新教的牧师。

不过，假如赫尔德所说是正确的，那么，法国启蒙运动的学说（实际上，如我前文所述，这也是西方世界核心的假定，亦即一切真正的价值都是不可改变、超越时间、普遍适用的）就需要作非常大的

修正，因而，所谓完美社会的观念，其中必有某种严重的错误。作此推想的基本理由，在以前习见的那些反对乌托邦的意见中并未出现过，它有全然不同的说法。先前的反对意见认为，这样一个完美的社会是不可能实现的，因为人的聪明、技巧、美德都不够，知识达不到所需的程度，或是决心不够强，或是因为带有天生原罪的污点，不可能在这样的生活中达致完美。全体人类共有一个唯一的、完美的社会，这一观念本身必然是自相矛盾的，因为德国人的瓦哈拉[20]显然不同于法国人理想的未来生活，因为穆斯林的天国跟犹太人或基督徒的天堂也不一样，因为法国人在那里将会获得和谐圆满的一个社会，却可能让德国人感到窒息。但是，假如我们承认就像有多种文化类型一样，完美社会的类型也是多样的，每一种都有其理想的美德灵光，那么，所谓唯一的完美社会的可能性，就成了一个逻辑上不圆融的概念。我认为，这正是现代人对于乌托邦（各式各样的乌托邦）观念之批评的起点。

这一崭新的、真诚的、革命性的世界观（Weltanschauung），受到了德国浪漫主义运动的有力推动。而哲学家费希特则对浪漫主义运动具有非常重要的影响。对年轻的弗里德里希·施莱格尔、蒂克或诺瓦利斯[21]来说，理论、政治和审美方面的各种价值，并非客观给定的，像是钉在某种柏拉图式天空上的星星那样，永恒不动、不可更易，人们要想发现它们，正确的途径只能是：形而上学的洞见、科学的调查、哲学的辩论或是神意的启示。他们认为，价值是具有创造力的人类自己产生出来的。最重要的是，人这种创造物不仅仅赋有理性，同时还拥有意志。意志就是人们的创造机能。他们所设想的人之本性的新模型是从艺术创造的新概念中类推而来的，而不再依据那些客观准则，后者取自理想化的宇宙本质（la bella natura），或是古典主义的永恒真理、自然法、神圣的立法者。只要将古典学说（甚至还包括新古典主义后期那些人，某些柏拉图主义者，还有像雷诺兹、拉莫[22]这样的理论家）跟浪漫时代的学说稍加比较，这一变化便显而易见。雷诺兹在他有关“伟大风格”（Great Style）的著名演讲中，曾经言之凿凿：如果你画的是一位国王，你就必须以高贵概念为指导。以色列王大卫，或许生前威望不高，其貌不扬，但你不能照实画他，因为他

是一位王。所以，你要把他当作一个高贵的人来画；而高贵，这是一种永恒的、不可改变的品质，完整无缺，无论是何时何地的任何人都可以同样地接近它；它就像是柏拉图的“理念”似的某种东西，超出了人眼的视线之外，而且不会因为时过境迁或是视角不同而发生改变，画家和雕塑家的使命就是穿透表象的面纱，把握住纯粹高贵之精髓，进而在画布上（大理石上、木头上或是艺术家选用的任何媒介上）将其传达出来。与之相似，拉莫也确信，作曲家的任务就是用声音去表明和谐，亦即永恒不变的数学比例，它包含于宇宙万物的本性之中，而不是献给凡人的耳朵；正是和谐将秩序和美赋予了音乐声响的样式，而得到灵感的艺术家则尽其所能把这种秩序和美创造了出来——毋宁说是复制、“模仿”出来。

受到新的浪漫主义学说影响的人则不这么看。画家就是在创造，而不是在复制。他并不模仿什么，也不必遵循规则，他只是要表现自我。价值，不是被发现的，而是被创造的；通过想象活动、创作意志，不是去找到价值，而是制造出价值，就像生活方式、政策、计划是被创造的一样，艺术作品也是如此。那么，靠的又是谁之想象，谁之意志呢？费希特提到了自我（ego）；通常，他将其等同于一种超验的、无限的世界精神——人类个体仅仅是其受时空限制、终有一死的表现方式，是有限的汇聚之体，现实性即来自于该种精神，而且要努力追求与它的完美结合。还有人把这一自我等同于其他超人的精神或力量：比如民族，个人仅仅是这一真正的自我之中的一分子；抑或是人民（卢梭的看法比较接近于此），或是国家（如黑格尔）；又或者，等同于一种文化，或时代精神（即Zeitgeist，歌德在《浮士德》里面大加嘲弄的一个概念），或一个阶级，代表了历史前进方向的阶级（如马克思），或是别的什么同样是让人费解的运动、力量或团体。我心甘情愿追随的那些价值，就是始终由这一带有神秘色彩的创始者来产生和改变的；我之甘愿追随，就是因为，尽我之所能、我之所诚，去做上帝（或历史、或进步、或民族）的工具，同时我也将它视同为我自己。因而，这就跟先前全部传统截然地断裂开。此前认为，真与美、高贵与低贱、对与错、责任、罪恶、终极的善都是不会改变的，是理想的价值，它们（及其对立物）一旦产生即对所有人都

是永恒的、一致的。按照古老的公式，“始终不变，无论何地，无论何人”（quod semper，quod ubique，quod ab omnibus）：唯一的问题就是如何了解这些价值，知道如何趋善避恶，该实现什么，又该避免什么。

然而，如果说这些价值不是自存的，而是由我的文化、我的民族或我的阶级所创造的，那么，它们就跟你的文化、你的民族或你的阶级所创造的那些价值并不相同；它们就不是普遍的，而且有可能会崩毁。如果德国人创造的价值不同于葡萄牙人的价值，古希腊人的价值不同于现代法国人的价值，那么一种甚至比智者派、孟德斯鸠或休谟所述更加严重的相对性将会破坏道德与智识世界的统一。赫尔德宣称，亚里士多德属于“他们”，莱布尼茨才是“我们的”。莱布尼茨发言的对象是我们德国人，苏格拉底或亚里士多德则不是。亚里士多德是一个伟大的思想家，但我们不能回到他那里去：他的世界不是我们的世界。因此，过了四分之三个世纪之后，就有了这样的陈述：如果我真正的价值就是我的阶级（资产阶级）的表达，而非他们的阶级（无产阶级）的表达，那么，所有的价值、所有正确的答案都是彼此谐调的这一概念就必定是错的，因为我的价值观不可避免地会跟你的价值观相冲突，而我的阶级的价值观也不同于你的阶级。古罗马人的价值观跟现代意大利人不一样，因而，中世纪基督徒的道德世界也不同于自由民主制的道德，而且，最重要的是，劳动者的世界也不同于雇主们的世界。对所有人普遍有效的一种公共的美德这一概念从根本上就错了。

现在，人们已经放弃了（或者，至少也是忽视了）下面这种概念：有那么一个天国中的、水晶般的世界，不会受俗世的变迁和表象所影响，在那里，数学的真理跟伦理、审美方面的价值共同形成一种完美的和谐，不可动摇的逻辑关联为其保障。这就是浪漫主义运动的核心，而新的认识的极端表达就是：有创造力的个人可以自我决定，他就是个体世界的创造者；我们处身的世界，属于那些挑战惯例的反叛者、自由的艺术家、胡作非为的不法之徒、拜伦式的浪荡子，属于德国、法国19世纪早期的浪漫主义作家所歌颂的“苍白而又激动的一代”，是狂暴的普罗米修斯式的英雄，他们拒绝接受社会法律的拘

束，不管有无可能，都坚决去实现自我和自由地自我表达。

在浪漫主义的自我执迷中，这也许可以说是比较夸张（有时候是歇斯底里）的一种类型，不过，其根本要素、它的生长之源并没有随着浪漫主义运动第一波的衰弱而消逝，反而成为欧洲意识中那种持久的不安（实际上是焦虑）之感的诱因。这种焦虑不安一直延续到了今天。很显然，一切人类问题的（甚至只是在原则上的）圆满解决，还有乌托邦这一概念本身，与视人类世界为（个人或集体）意志日新月异、不停冲突的争斗过程的解释是不可能和谐共处的。于是就要试着阻止这一危险的潮流。黑格尔以及此后的马克思，就试图回到某种理性的历史计划上。他们二者都认为，历史是进步的过程，是人类从野蛮到理性组织的单向的上升过程。他们也承认，历史过程充满了斗争与冲突，但这些问题最终会得到解决。解决的办法就是世界精神（或导致劳动分工和阶级争斗的技术进步）之自我发展的独特辩证法；不过，这些“矛盾”因素本身也是前进运动不可或缺的，这一进程最终将是一个和谐的整体，是一切差别融为一体的最后解决，或者如黑格尔所构想的，是朝向超验目标的无限进步，又或者如马克思所说，是一个我们可以实现的理性社会。对这些思想家来说，历史就像是一幕大戏，其中有一些狂暴的竞逐者。尽管有可怖的苦难、冲突、战争、破坏，有骇人听闻的遭遇，但这个故事将有一个而且必将会有一个幸福的结局。在这一传统中的乌托邦思想家看来，幸福的结局是永恒的平静，是国家衰亡之后一切制度权威都告终结的那么一个静止的、免于冲突的社会散发出的光辉，那是一种和平的无政府状态，生活于其中的人们是理性的，相互合作，品德高尚，快乐而又自由。这是两全其美之策：既承认冲突是不可避免的，又在不能逃避的同时相信这仅仅是一个暂时的阶段，道路终将通向人类全体的自我实现。

不管怎样，非理性主义者对此挑战置之不理，疑问始终未解决，依然存在。这就是浪漫主义运动令人不安的遗产；而且，虽然有试图消除或是绕开它的种种努力，或是辩白它只不过是心神不安的资产阶级之消极心态的反映——他们意识到自己即将来临的命运是不可避免的，但又不敢去面对——尽管如此，它已经渗入了现代意识的内部。从那时以来，所谓“长久的哲学”（perennial philosophy）在面对相对

主义者、多元论者、非理性主义者、实用主义者、主观主义者以及某些类型的经验主义者的时候，已经有了防护措施；而随着它的衰落，源自于这一宏大的一元视域的完美社会概念也就失去了它的说服力。从这时候开始，那些相信完美社会之可能性的人就很容易被对手批评，被指责试图在牵强的人性上强加一种人为的秩序，或是想把人类当作砖头一样一块一块地放到一个预定的结构里面，削足适履，为了某种狂热的计划而不惜解剖活人。因此，赫胥黎、奥威尔或扎米亚京（在20世纪20年代早期的俄国）等人提出（反乌托邦的）抗议，他们为一点儿摩擦都没有的社会描绘了一幅可怕的画面：在那里，人与人之间的差异被尽可能地消除，至少也是减弱，而多姿多彩的人类性情、偏好、理想——简而言之，生命之流动——被残忍地简化为同一模式，压缩进一件社会与政治的紧身衣里面，它以一元论的名义来压制人民，让那个关于完美的、静止的社会秩序的梦想受挫、受伤进而化成泡影。这就是抗议均变论（uniformitarian）的专制——托克维尔和密尔感到它正在向人类逼近——的核心思想。

我们的时代已经见证了两种不可协调的观点的冲突：一种观点认为，永恒的价值是存在的，对所有人都具有约束力，而人之所以没有完全认识或明白它们，只是因为理解此目的所需要的那种能力——道德、智识或物质方面的能力尚有所不逮。或许，正是历史的法则本身阻止了我们拥有这种知识：关于这些法则，其中一种解释就是，恰恰因为阶级斗争严重扭曲了人与人之间的关系，以至于人们看不到真理，而人类生活的理性化组织也无法实现。不过，已经取得的进步足以使得少数人看到真理；随着时间完全延伸开，最终的普遍解决方案将会呈现在大多数人面前；而后，前历史的阶段将会结束，而真正的人类历史开始了。这就是马克思主义者的主张，也许，其他的社会主义者和乐天派预言家们也这么看。然而，另外一些人并不接受这种主张。他们宣称，人类的性情、天赋、观点、愿望永远是各不相同的，而一致化就会抹杀这种差异；只有在那些具有一种开放式的结构，在不仅可以容忍多样性而且赞成和鼓励多样性的社会里，人们才可以充分享受生活；人类潜能最大程度上的实现只有在如下这种社会才有可能：那里有非常广阔的意见空间，亦即密尔所说的尝试“各种生活之

试验”的自由，那里有思考和表达的自由，各种观念和看法会彼此冲突、摩擦，甚至冲突也得到容许，虽然也有相应规则对此加以限制，以免酿成破坏和暴力行为；臣服于一种唯一的意识形态，无论那是多么理性、多么有想象力的一种意识形态，都是对人们的自由和活力的剥夺。歌德或许就持这种看法。他在阅读了霍尔巴赫的《自然的体系》（18世纪法国唯物主义者最伟大的著作之一，探索一种理想主义的乌托邦）之后，宣称他对其中的描述难以理解：怎么能够让所有人都接受这样一种苍白、幽暗、死气沉沉的状态，缺乏色彩，了无生气，没有艺术，也不够人性。对那些秉持歌德这种带有浪漫主义色彩的个人主义之人而言，重要的不是共同的基础，而是差异，不是一，而是多；他们认为，归于一统的渴望——亦即人类找回失去的天真和和谐而获得重生，或是从破碎的现存状态回归到包容一切的整体——是一种错觉，幼稚而且危险：为了求得一致化而抹杀了所有的差异，甚至冲突，他们以为，这也就等于抹杀了生活本身。

这些学说彼此并不相容。它们在古代就是对手，现在穿上了现代的外衣，共同支配今日的人类，而且两两相抗：工业化组织对抗人权，官僚制度对抗“按自己的意愿行事”；高效的政府对抗自治；安全对抗自由。有时候，一种需求也会转化为它的对立面：宣称共享民主，却变成了少数人的统治，为了保证社会平等的措施却抹杀了自决权、抑制了个人天赋的发展。与这些价值的冲突始终同时并存的是一个古老的梦想：针对所有的人类病患，不仅有而且一定有（并且是可以被我们发现的）最终的解决方案；那是一个可以达成的方案；通过革命或是和平的手段，肯定可以实现；此后，所有人或是绝大多数人就能够享有美德和幸福，享有智慧、善与自由；假如这样一种立场不仅可以实现，而且是一劳永逸地实现，那么，难道心智健全的人还会愿意回到那种流离荒漠的悲惨境地吗？如果真有这种可能，那么必然是付出任何代价都不为过了；如果所有人的最终得救，其代价就是（仅仅是）压迫、残暴、镇压和高压政治，那么其代价也不算太高吧？这种信念就给那些给别人制造苦难的行为提供了相当大的空间，只要他们的出发点是纯粹的、无私的就足够了。然而，因为某些终极价值是彼此不相容的，而在一个理想社会中它们得以和解这种想法也

就在概念上（而不仅仅是实践上）成为不可能的，如果有人由此而认为这种学说不过是一种幻觉，那么，或许我们所能做的最佳选择就是，努力在不同的人类群体的不同渴望之间寻找某种平衡（显然是一种不稳定的平衡）——至少要阻止他们相互排除对方的冲动，而且要尽可能地去阻止他们相互伤害——在最大程度上促进他们相互的同情和理解，尽管这是永远不可能彻底实现的事情。不过，乍看起来（prima facie）这可不是一个非常激动人心的计划：通过某些机械式的设计来阻止人们做出相互伤害的行为，给每一个人类群体以足够的空间，让他们可以实现自己那些特殊、独特、唯一的目标，而不干涉到别人的目标，这种自由主义的布道并非是能够鼓动人们为之牺牲、为之殉难或英勇献身的那种热情的战斗号角。但是，一旦采纳了这种意见，也许就可以阻止彼此残杀，并且最终使得世界得以保存。康德，这个与非理性主义相去甚远的人，曾经这么说过："人性这根曲木，绝然造不出任何笔直的东西。"因而，由此看来，在人类事务中是不可能有完美的解决方案的，不仅在实践中如此，原则上也不可能；任何人决意去谋取解决的话，只可能招致苦难、幻灭和失败。

三　维柯与文化史

1

探究人自身的过去，一直是一项人们热衷从事的重要工作。其动机有很多种，尼采就曾在一篇著名的文章里讨论过这样一些动机：为了满足自豪感，而夸耀部族、民族、教会、种族、阶级和政党的丰功伟绩；为了加强某个社会内部的团结，比如宣称“我们都是卡德摩斯（Cadmus）的子孙”；为了对部落的神圣传统表达敬意——唯有我们的祖先得到了启示，知道什么是生命的真正目的，什么是善与恶、对与错，一个人该怎样生活，依靠什么去生活；以及，与之相关的一种集体财富的感觉，有些东西不仅自己有必要了解、而且要传播给别人，亦即我们的社会现在是以及过去是怎样的一种社会，人与人之间是怎样的一种关系结构，这种关系结构体现了我们的集体智慧，而我们的集体智慧正是借助这种关系结构才得以展现。

有一种研究思路是从伦理方面展开的：历史给我们提供了有关善与恶的可信例证（以及范本），该做什么、不该做什么，都有栩栩如生的说明：英雄和恶棍、智者和愚夫、成功者和失败者，各色人物形象鳞次栉比。历史在这里，像莱布尼兹所宣称的，首先被看作是一所道德的学校。又如迈斯特所说的（或许马基雅维利也这么看），历史是政治学的试验场。

其次，有人在历史里寻找某种模式，将历史视为一幕宇宙大戏的渐次展开，是神圣发明者的创作；这个发明者创造了我们人类，并且将一个宏大的目的隐藏在我们身后；因为我们太脆弱、罪孽深重，或者是愚蠢不及，无法知道这一目的，但它真实存在，而且不可改变，只有那些有慧眼的人可以依稀窥见它的轮廓。将历史看作一幕宇宙大戏的概念，是这类看法的表现形式之一，这幕大戏，按照某些人的说法，直到历史和时间的边界之外，方才发展到高潮并落幕，实现精神

的整个圆满；而这些并不能被有限的人类智力完全把握。在另外一些人看来，历史是一个循环的过程，人类的成就达到了顶峰，就会衰退和崩溃，此后，整个过程又将重新开始。他们相信，历史的进程，恰恰是因为有了这样的模式，方才有意义，否则，它会是什么呢？偶然的分分合合，机械的因果连续，如此而已。

再次，还有人相信，可以建立一种社会学式的科学，一切历史事实都是它的材料；一旦我们发现了决定社会变化的法则，我们就可以预测未来，反思过去——正如第谷对天空的观测证明了开普勒或伽利略所发现的定律一样，这种把历史视为系统化的观测材料之集合的概念，也将会佐证一门发达的科学的社会学。若非用于验证某些特殊的假设，这一崭新的、强有力的工具也将会被归于一些并无必要的材料的简单堆积。这也是19世纪的实证主义者（像孔德和巴克尔）的愿望。他们相信，可以确立而且必须确立一种历史的自然科学，而所倚赖的方法在本质上，即便不是类似于物理学方法的，至少在某种程度上也类似于生物科学。

此外，还有一种人，他们研究历史的兴趣，仅仅是因为对过去有好奇心，为了求知而求知；就是想知道过去发生的事情，是在何时、为什么发生的，而不一定要得出什么全面的结论，或者是概括出什么法则。

最后，但并非最不重要的，是有些人的另一种野心。他们想弄清我们这一代人是如何变成现在这个样子的，我们的祖先曾经是什么样子，他们干了些什么，他们的活动产生了什么后果，这些活动之间有过什么性质的相互影响，他们渴望什么、害怕什么、追求什么，他们与之斗争的自然力量是什么。有这样的想法，原因很简单，只有未开化的野蛮人才会对他们自己的文明形态和生活方式没有刨根问底的好奇心，他们的祖先流传下来的经验已经决定了他们在世界秩序中的地位，而且其先辈也是如此获得身份的，唯有上一代的经验才能让后继者们确立自己的身份。

上述的研究历史的最后一种动机，源自于人类认识自身的愿望，

这种愿望，尽管在早期的思想家那里已经有所暗示，但直到18世纪方才正式浮出水面；表达这种愿望的，主要是那些对法国启蒙思想的核心要旨——那时对大多数欧洲知识分子产生了支配性的影响——持反对态度的西方思想家们。法国启蒙思想里有一种信念：最终一定会发现一种放之四海而皆准的有效方法，可以解决那些自始至终就困扰人们的根本性的问题，亦即在每一个知识领域，如何去确定何者为真，何者为假；以及，最重要的是，为了达到人们始终为之奋斗的那些目标，应该引导人们走向哪一种正确的生活方法。生命、自由、公正、幸福、美德、人类的潜能通过一种和谐的、有创造性的方式得以全部实现，这些就是人类的奋斗目标。这样一种方法，意味着要将那些上个世纪在数学和自然科学领域中取得了如此辉煌成果的、理性的，亦即科学的规则，应用到人类的道德、社会、政治和经济等方面的问题上来，后者长久以来一直被无知和谬误、迷信和偏见所遮蔽；很多情况下，是牧师、王公、统治阶级、官僚以及野心勃勃的冒险家们故意在传播这样的迷误，企图借此让人们服从他们的意志。

启蒙时代最伟大的宣传家——伏尔泰，虽然提倡过要扩大历史研究的视野，容纳社会、经济方面的活动及其后果，但他仍然坚定地认为，人类成就的山峰，而不是谷底，才是历史研究唯一有价值的对象。他一直持肯定态度的是这样一些时代：伯里克利时期的雅典、共和国晚期和元首制早期的罗马、文艺复兴时期的佛罗伦萨以及路易十四统治下的法国。这些都是人类最为光彩夺目的时光，那时，在艺术、思想、道德以及礼仪等方面，所有聪明人为之不懈追求的至真境界，使得这些国家以及个人的生活方式，看起来有些相似之处。这种境界是超越时间、普遍适用的，所有通情达理的人都可以理解，只要他们用心去看；这种境界，不会因任何变化或者某种历史的演变而有所更易。正如自然科学的问题，答案一经发现就永远不变，正如几何学的定理、物理学和天文学的定律，不会因为人的观点或生活的方式有所改变而受任何影响，因此，人的问题的答案，也能同样明晰，同样彻底，容或有程度差异，但原则上都应该能够实现。

甚至于孟德斯鸠，虽然他相信人们的习俗和生活观念不可避免地会有千差万别，而且主要在此种多样的因素影响下，各种体质特征和

人为的建制才得以塑造成形，但他仍然假定，无论何时何地，人类的基本目标都是一致的。当然，在不同的环境下，不同的社会中，它们会以不同的面目出现，因而，为所有的人类社会统一立法，就是不可能成功做到的。在18世纪的哲人（philosophes）那里，进步这一概念，无论是支持者（如孔多塞和爱尔维修）对此乐观其成，还是质疑者（如伏尔泰和卢梭）对其前景怀有疑虑，它总是伴随着这样一种看法：真理之光（lumen naturale），无论何时何地都是一样的，尽管人们经常是德性不足、愚蠢或脆弱的，不能发现它，或者即便看到它了，也不能够在它的光芒之下生活。

对伏尔泰来说，人类历史上的黑暗时期，并不值得才智之士去关注。研究历史的目的，是为了传授有教育意义的事实，而不是为了满足无用的好奇心；据此，只能是去研究理性和想象力的丰功伟绩，而不是关注其挫折失败。伏尔泰说："如果你没有更多要告诉我们的，仅仅是陈述了在阿姆河（Oxus）或是药杀水（Ixartes）边，一帮野蛮人战胜了另一帮野蛮人，你说这些对公众有什么用处呢？"有谁想知道"Quancum战胜了Kincum，抑或Kincum又战胜了Quancum"呢？又有谁想知道Shalmaneser或Mardokempad[23]是谁呢？除非是当作警示的例子，提醒人们野蛮与暴虐是多么令人生厌，否则，历史学家就不应该让他的读者们被宗教的迷狂、傻瓜和蛮人的胡言乱语或者流氓无赖的捏造搞昏了头。这种看待人以及人类社会本质的非历史性态度，在18世纪是司空见惯的。之所以有这种态度，部分原因是由于前一个世纪里精确科学取得了显著的成功，导致像笛卡尔等人把历史研究看作是不值得那些有意增进客观知识的才智之士关注的工作，在这滩泥水里很难有什么希望。这样一种看法，不论是以何种形式出现的，从柏拉图及其弟子开始，就一直是西方思想的核心：真理是一，而不是多，不可分割，不论何时何地，对所有人都是一样的；而且，无论是通过神圣经典的宣告、传统的智慧、教会的权威、大多数人的民主、由合格的专家操作的观察和实验，还是通过那些未被文明污染的纯朴民族的信仰，你都可以发现真理。

这一看法也并非完全没有遇到过挑战。且不说古代希腊和罗马的怀疑论者，16世纪的一些宗教改革派（尤其是信奉新教的法理学家

们），就曾因为不满教皇的权威而宣称：各种文化之间的差异与它们之间的共同之处相比，如果不是更重要的话，也至少是同等重要的。像法国的霍特曼、英国的寇克和马修·霍尔等法理学家，就否认罗马的普遍权威，而提出了一种新的观点：他们说，既然习俗、生活方式、生活观念各不相同，那么，不同的社会所倚赖的法律和规则也必然应有差异。这说明，不仅他们各自的生活背景有着深刻的、根本的差别，而且就社会整体而言，歧异也相当大。因此可以说，这些搞法律的人对文化多样性的概念也有所贡献。

文化这一概念——某一共同体中成员之间的分散活动的相互联系——是联系的纽带，它存在于法律系统、宗教、艺术、科学、习俗，以及（更重要的）语言与神话、传说还有礼仪行止，等等之间；并且将它们凝结成具有不同的理想和价值观念的独特生活方式。这样一种完整的文化概念，有其完全自觉、清晰的形式，并没有多少年头。它的形成，主要应归功于意大利文艺复兴时期兴起的对于古代希腊、罗马世界的兴趣。希腊、罗马与古典时期的其他社会之间有着明显的、深刻的区别，这一点吸引了众多学者以及受他们影响的人的注意力，让他们关心是否可能存在不止一种真实的人类文明。恰成悖论的是，正是这种复兴的概念，这样一种在黑暗的中世纪之后再现希腊罗马的辉煌，按照曾经用来治理古典文明的那些永远有效的原则重新安排生活的愿望，随着有关过去的知识的不断增长，逐渐让位给了一种对立的概念，亦即在古代社会和现代社会之间，无论是生活观念和行为方式，还是规则和原则，都有着不可调和的差异性。

16世纪法国历史上的许多历史学者，像维涅尔、拉波普里尼、勒卡朗、布丹，都相信对于古代的研究，包括习俗、神话、宗教仪式、语言，以及碑铭、钱币、艺术作品，当然还有书面记载，等等，可以为重建完整的文化提供证据和基础。尽管如此，始终占据西方思想主流的还是这样一种观点：一切高级文化，均为同一棵启蒙大树上的一些枝杈，也就是说，人类的进步基本上是一种一往直前的运动，中间可能被衰退和崩溃时期打断，但无论破坏多么严重，总是能不断更新，并且无限趋近于理性的最终胜利。（主要是在基督新教的势力范围内）不断有历史学家和法理学家出来，质疑这种假设；他们强调那

些横亘在旧世界与新世界之间、罗马人与法兰克人之间不可逾越的差异。人们开始用一种严肃而且具有同情心的态度来研究远古和异邦。东西方之间的不同，例如欧洲和美洲的不同，受到了关注。不过，很少是用研究的态度去弄清确切的史实或者分析个中差异；让学者和旅行家着迷的，还只是它们在哪些地方跟自己的社会不一样，有什么新奇之处。

对这一思想趋向有重要推进的，是最早跟18世纪巴黎的文人雅士（literary mandarins）唱反调的一些人。他们批评这样一种看法，亦即想当然地认为，对于过去的判断，应以我们自己文明时代的口味为标准，看它们的理论和实践在多大程度上合乎此标准。因而，我们看到，18世纪早期的英国和瑞士学者开始探讨历史上的传说故事、英雄传奇、早期的诗歌，把这些视为某些人自我表达的工具。这些批评家们坚信，荷马史诗、尼布龙根之歌、挪威人的萨迦[24]在各自的时空之中，都为它们所由以长成的社会形成特殊的个性而贡献了各自的力与美。牛津大学的希伯来钦定讲座教授罗斯主教就曾指出，《圣经·旧约》是古代朱迪亚[25]地区居民的民族史诗，不能用那些从研究索福克勒斯、维吉尔、拉辛或者布瓦洛[26]中得来的标准去评判它。

这种趋向的最著名的支持者，是德国诗人、批评家赫尔德。赫尔德坚持并且赞美民族文化的独特性，尤其是它们的不可通约性，据以理解和评判它们的标准之间的差异性。他终生痴迷于探讨在过去与现在之间、欧洲与亚洲之间文明发展道路的多样性。人们对新兴的东方学研究、印度和波斯语言研究的兴趣，为这种多样性提供了许多令人信服的具体例证。由此，德国的历史法学派受到了鼓励。无论是罗马法，还是《拿破仑法典》（Code Napléon），或者是法国大革命的理论家及其国外的盟友所宣扬的主张，他们都明确地表示，不承认所谓其具有永恒的合理性，或是普遍的有效性。有时候，这种对于唯一的不可改变的自然法则——无论它是罗马教会还是法国启蒙运动（lumières）提出来——的反对意见，往往会以非常反动的面目出现，甚至为压迫剥削、独裁统治以及各式各样的不平等和不公正唱辩护词。尽管如此，把钱币翻过来就会看到另一面：人类的制度丰富多样，生活观念和经验有着深刻差异，从而让人们有了自识，产生分

化；更重要的是，这就使得不可能把人们的生活简化为一种单一的模式，甚至于想脱离这种系统的模式也是不可能的。

就这种多样性的联系而言，有一点值得特别指出的是，在观念史上，还很少有某种看法，像这一新信念的诞生一样，发生如此戏剧性的变化；与其说它是不可避免的，不如说它具有价值和重要性；与其说它独特、唯一，不如说它变化多样。还有一点认识是与之相应的：有某种东西深受一致性的压抑，对它已深感厌倦；多样性代表着活力生机，而相反，对立面的一元论调却是死气沉沉的。这一概念，这种情感，我们今天看起来非常自然，但它的确与某种世界观无法协调。这种世界观认为，真理无论在何地都是唯一的，而谬误却有很多；理想状态就是实现整体的和谐，而不同观点或意见之间不能协调的矛盾，显然就是不完美的表现——由于谬误、无知、脆弱或者罪恶之故，无法达成一致。然而，对于同一（oneness）的崇拜，不仅是柏拉图主义及其众多继承思想的根基，在犹太教和基督教中也是如此，甚至在文艺复兴和启蒙运动时期，因为受到自然科学突飞猛进的深刻影响，这种崇拜也不见得有所减少。甚至连莱布尼兹，尽管他相信丰富性，相信物种最大可能的多样化的价值，但仍假定，这些物种必定是彼此和谐的。还有伯里克利，虽然在一篇经修昔底德之手转录的葬礼演说词中，他曾对斯巴达的军事化国家的严格规训与雅典人宽松放任的生活组织进行比较，认为前者相形见绌，但不管怎么说，他所希望的还是一个和谐的城邦，为了维护和改进它，所有成员都应该自觉地贡献出自己的能量。亚里士多德承认，在观念和性格方面的某些差异是不可避免的，不过，他并不把它当作美德来称道，而只承认它是人性不可改变的一部分。至于18世纪最重要的支持多样性的人——赫尔德，他热情地坚信，每一种文化都对人类的进步有其不可取代的独特贡献；他甚至还认为，这些不同的贡献，彼此不应该有冲突——实际上，也不会有冲突；不同文化的活动，就是为了增进不同国家、不同制度之间的普遍和谐，上帝或者大自然创造人，正是为了这一普遍的和谐。任何学说，如果其核心是一种真、善、美的一元论的概念，或是一种目的论，假定一切事物的发展都朝向最终的和谐解决，即一种最终的秩序，届时世界上一切的外在冲突和生活的瑕疵都将得到解

决；任何一种这样的学说，都不会将多样性当作一种独立的价值，为了追求多样性而追求多样性；因为，多样性必然伴随着可能出现的价值冲突，以及不同的理想（甚至是当下的目标）之间无法缓和的对立，尽管这些价值或理想都属于那些品性同等正直的人。

不过，浪漫主义运动的核心思想，无论是艺术，还是哲学，正是对丰富的多样性的顶礼膜拜。我认为，这或许已经导致了对于客观真理这一概念的某种消解——至少在规范知识的范围之内如此。无论自然科学怎样，在伦理学、政治学和美学领域，重要的是追求内在目标的真实和诚挚；这一点对于个人，或者是国家、民族、社会运动等群体，都是同样适用的。在浪漫主义的美学思想里，这一点看得最清楚：那种永恒的范型的概念，那种柏拉图式的美的理念，曾经是艺术家们通过画板或声音等手段，想要努力表达的，尽管总是不够完美，然而现在，它已经被一种热情洋溢的信念、一种崇尚精神自由和个体创造性的信念取而代之了。画家、诗人、音乐家并不只是反映自然——尽管它是完美无瑕的——他们是在发明、创造；他们并不模拟（模仿说[the doctrine of mimesis]），而是创造，不仅创造手段，也创造他们所追求的目标。这些目标，是艺术家自己独特的内在视野的呈现，而那些“外在的”声音——教会、国家、公共舆论、家庭、朋友、时尚权威——已经被搁置到了一边；过去只有他们才能说明艺术家们是否有创造力，是否有存在的价值，而现在却被艺术家们抛弃了。

真正的浪漫主义之父是费希特（Johann Gottlob Fichte，1762-1814）。他也是唯意志论和主观主义的最热情的宣扬者。唯意志论和主观主义，的确，最终会走向狂热的无政府主义和非理性状态，导致拜伦式的自我陶醉，崇拜那些阴郁的流浪者、邪恶和迷狂之士以及稳定社会的敌视者，还有像该隐（Cain）、曼弗雷德（Manfred）、异教徒（the Giaour）[27]、梅尔莫斯（Melmoth）之类的恶魔（他们所引以为傲的特立独行，是用无数人的幸福和生命为代价换来的）。就民族问题而言，这种对于普遍有效的价值概念的排斥，有时就促进了民族主义和侵略性的沙文主义的发展，导致对于强硬顽固的个人或集体自我决断的歌颂。在极端的情况下，它会演变为

罪恶的、狂暴的病态形式，以抛弃理性和一切现实感而告终，并且经常会导致令人难以置信的道德和政治后果。

不过，在这一思想运动的早期阶段，浪漫主义的确标志着一种具有相当深度的历史理解力的诞生，有了这种对历史的理解，人类文明的发展不再被设想为一种时而上升、时而衰落的单一的线性运动，也不再被看作是矛盾对立、但总会再实现更高的综合的一种辩证运动；现在，它被视为实现了文化的多样性和丰富性，其中每一种文化所包含的价值体系都不同于其他的文化，有时还会有矛盾，但在有非常敏锐的历史眼光和同情心的观察者看来，这些全都能够理解，并被当作人类可以追求并成为一个完整的人之生活方式。普遍公认，首先解说这一观点的是赫尔德；不过，最早赋予它血与肉的应该是司各特[28]。司各特历史小说最突出的成就在于，他第一次将个人、阶级，甚至还有社会，活生生地表现了出来，而不再像在李维、塔西佗、甚至吉本和休谟的笔下那样，仅仅是舞台上的形象，平面的、没有个性的类型。无一例外，司各特笔下的人物，无论男女，仿佛都能够让读者置身其中，能够了解他们的观念、情感和心理活动；司各特是第一位实现了赫尔德所鼓吹的观念的作家：传达给读者的世界，就跟他们自己的世界一样，同样真实，又有深刻的差异，但并非遥不可及，仍然可以理解，就像理解那些个性和生活不同于我们的同时代人一样。司各特对历史写作的影响还没有被充分地研究过。通过生活在其中的那些人的眼睛去观察过去，从内部去看，按照过去的本来面目，而不是仅仅当作一系列的个别的事实、事件和人物，只是从某种外在的方便视角将其描述成一个发展的序列，对这些材料平铺直叙，或者进行统计处理；这样一种理解能力，假如付出相当努力的话，是能够获得的。而在现代之前的那些关心真相的历史学家们还几乎不曾断言过这种能力。

赫尔德可以说是这种想象的洞见力之性质的卓有成效的发现者，但是，第一个明确表述了它的可能性，并且提供了这种方法如何运用的例证的人，是18世纪早期的意大利思想家维柯（Giambattista Vico，1668-1744）。长期以来，维柯的主要作品不为人所知，仅仅是保存在少数意大利人和几个法国人手里。很多年之后，直到19世纪

初，米什莱（Jules Michelet）偶然读到了维柯的作品，热情激昂地在整个欧洲颂扬维柯的成就，意大利人才开始谈论维柯。

2

文化以及所谓的文化多元论，这两个现代概念的真正发明者都是维柯。根据文化多元论，每一种真正的文化都有其独特的视野，各自的价值衡量标准；在发展过程中，它们可能会被其他的视野和价值取代，但永远不可能是彻底被替代：也就是说，对于较早的价值体系，后续的一代人不可能完全不能理解。维柯不同于斯宾格勒或者韦斯特马克[29]那样的相对主义者，他并不认同这样一种观点：人是囊缩在他们自己的时代或文化之中的，像密封在盒子里似的，不能被其他在价值观上与其有很大差异的社会和时代的人所理解，他们也会对其他社会和时代的人有陌生感和排斥感。维柯最根本的一条信念是，只要是人之所为，则都能被其他人所理解。破解那些与我们不同的行为或语言的意义，也许要付出极其艰苦的努力。但无论如何，在维柯看来，如果某种东西之意义是与“人”有关的，这就已经足够了——因为所有的此种生命，通过充分发挥其想象力，都有可能把握世界呈现给其他生命的模样；那些生命身处不同的时空，他们践履若干仪式，使用某种语言，创造一些艺术作品，这些都是他们自我表达的天然手段，以此来理解和解释他们所感受的世界。

从根本上说，维柯使用的方法，与大多数现代的社会人类学家用来寻求理解原始部族（或者是他们的遗存）的行为和意象的方法如出一辙。对待这些原始部族的神话、故事、隐喻、明喻以及寓言，社会人类学家们并不看作是胡言乱语，或是非理性的、孩子气的野蛮人的头脑发昏（但18世纪的人倾向于这么认为），相反，他们寻找能打开野蛮人世界的门钥匙，试图通过野蛮人自己的眼睛去观察，并且有一点牢记不忘：人——就像一位后世的哲学家所说的——既是自己的主体，也是自己的客体。因而，他们看到的原始人，就不仅仅是一些只能被描述一下外表，而不能被看穿心理动机的生物——比如植物和动物，只能用物理学和生物学的法则来描述其表现——而是跟我们自己类似的生命，也是同一世界上的居民，这些行为、语言是能够理解的

一些反应，是他们对于自己所身处的自然环境以及他们试图理解的东西的反应。在某种意义上，正是极不相同的语言那显著的多样性存在——有时甚至是在毗邻的社会之间（例如，像是在高加索地区，或在太平洋的岛屿上）——的本身，成为人类自我表达的不可缩减的多样性的一种标志，或者也可以说是一个范例；因而，甚至是在同源的语言之间，完全转译在原则上也是无法实现的；隔阂——这里指的是感知方式和行为方式的差异——有时的确非常之深。

在某种意义上，这种思路与任何人与人之间的理解活动并没有多大不同：他们所说的话、他们的脸色、他们的姿态，都向我们表达了他们的意愿和渴望。只有当交流被打断的时候，我们才不得不去求助于那些纯粹科学的解读手段：首先做出假设，进而寻求验证，确定文献的可靠性以及古代遗物的时间，分析它们的构成材料，判断证言的可靠程度，分辨信息的来源，如此等等。为此，我们借助于常规的科学方法，而不是某种灵机一动的猜想。不过，为了理解在特定的环境、特定的时间下，当时的生活是何种状态，如何与自然力量或其他人相抗争，以及在那些相信巫术、咒语的效验，通过祭祀安抚神灵或乞求自然更符合人的意愿的人的眼中，种种事物是如何被看待的，用一点猜想也是在所难免的。

因为我们的祖先也是人，维柯推想，他们也跟我们一样，知道什么是爱与恨，希望与恐惧，什么是期望、祈祷，什么是战斗、背叛，什么是压迫、被压迫，什么是反抗。维柯认为，他所知道的最好的东西就是罗马法和罗马的历史；因而，他所举出的许多例子都是出自罗马早期的历史和立法。维柯的词源学在很多地方是稀奇古怪的，不过，他对于经济环境的描述确是对早期理论的一大推进。在他看来，经济环境影响了与平民和贵族之间持续不断的阶级争斗相关的立法的类型。在历史细节上也许有误，甚至很荒谬，知识也许尚有欠缺，批评方法不够充分，不过，这种研究思路是大胆的，具有原创性，而且富有成效。维柯从来没有说过，他所说的“进入”（entering into）或者“降到”（descending to）原始人的心灵之中究竟是什么意思，不过，从他在《新科学》中的实践可以看到，很简单，他所要求的是想象的洞见，一种他称之为幻想（fantasia）的才能。后来的德国思想

家谈到理解（verstehen）即understand，与了解（wissen）相对，我们在自然科学中所拥有的知识只能是了解（wissen），谈不上“进入”（entering），因为人是不可能进入蜜蜂和海狸的希望和恐惧的。对于维柯的历史知识的概念来说，“幻想”是必不可少的。这种知识并非像“裘利斯·恺撒已经死了”、“罗马不是一天建成的”、“13是一个质数”、“一周有七天”这一类的知识；也不是像如何骑自行车，或做一项统计研究，或打赢一场战争之类的知识。它更像是认识到什么是穷人，什么是归属于一个国家，什么是一场革命，什么是皈依一种宗教，什么是坠入爱河，什么是被一种无名的恐惧所主宰，什么是为一件艺术作品而欣喜。这些例子，我只是列举，因为在维柯那里，他感兴趣的不是个体的经验，而是整个社会。这是一种集体的自我认识，也就是在社会发展的特殊阶段，人们面对自然界，与之相抗争，努力要表达和解释自己所处身的环境，创造了各种制度、纪念物、符号象征以及各种书写和讲话的方式，以表现其思虑、幻想、情感和愿望。维柯希望加以分析的是这种集体的自我认识，而且他认为自己已经发现了一条别人没有走过的道路。借助于对神话、仪式、法律、艺术形象的解读，以理解文化的历史，维柯打开了这一扇门，他自己也认为这是他的主要成就。毫不奇怪，卡尔·马克思会在给拉萨尔的一封著名信件中说，维柯在解说社会演化时偶尔会有天才的灵光闪现。

没有人比维柯更值得被称为历史人类学之父。米什莱以自己为维柯的私淑弟子，他说得没错：维柯是德国历史学派被人遗忘的先驱。对于像自然法则、永恒的权威这类非历史的教条，以及斯宾诺莎等人的假定——任何真理都会被某人在某时发现，人们长期在黑暗中摸索，只是因为运气比较差，没有或者不会正确地运用他们的理性——维柯最早提出了反对，而且在某些方面，其反对意见也是最令人敬畏的。把历史看作是多种文化的连续，在人们与自然力量的不断抗争中，每一种文化都从前一种中得到了养分，在社会演化的某一个阶段，在生产过程中产生出了阶级，而且不同的经济阶级之间发生了争斗；这一具有宏大意义的历史发展观念的产生，在人类自我理解的发展历程中，是一个重要事件。什么是历史演变的性质，这一概念，尽管从赫西俄德到哈林顿[30]的社会思想中都可以看到它的轮廓，但从未

被如此完整地表述过。

维柯的一些现代批评者曾经指出，维柯认为人只能理解他做过的事情，这一学说对于去发现和分析不同文化来说，是不够充分的——难道就没有一些无意识的冲动、非理性的因素，是我们不了解的、甚至无法追溯的吗？有些行动不是常常会导致出乎意料的后果，会有行动者意想不到的突发结果吗？在维柯的观点——黑格尔的“理性的狡黠”的另一种形式——中，难道不是天意（Providence）用我们的恶创造了符合人类利益的各种生活形式吗？（维柯的同时代人孟德维尔[31]也曾经提出过有点儿类似的想法。）这一天意，是人不能够“理解”的某种东西，因为根据维柯的说法，它来自上帝的意志，这一神灵的所作所为与我们人类没有利害关系。此外，我们是不是也要不可避免地把一些我们自己的概念和范畴也带入我们对于过去的理解之中呢？著名的古典学家威拉莫维茨（Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff）不是已经说过：死人不会开口说话，除非他们喝了醉汉的血？（这是在影射荷马笔下的阿基里斯[Achilles]，奥德赛把他的鬼魂从阴间召唤了出来。）然而，既然我们提供给他们的是我们自己的血液，他们开口讲话也是用我们的声音，而不是他们自己的；那么，这种情况下，我们还宣称理解了他们和他们的世界，在某种程度上岂不是虚幻的错觉吗？

所有这些考虑都无疑是正确的，的确是对下面这一观念构成了挑战：既然人类历史是人类创造的，因而，在原则上，“进入”我们祖先的心灵进而彻底地理解他们应该是可能的。不过，即便人类历史不只是有关人们的希望、理念以及体现这些想法的行动的记述，也不只是描述人类的经验历程或者意识的各个阶段（尽管有时候，黑格尔和柯林伍德看起来都认同此种看法）；甚至就算承认马克思的说法是对的，即承认的确是人创造了自身的历史（不过，不是凭空地创造，而是以自然状况和此前人类制度的状况为前提，这些状况所造成的局面未必会跟行动者的目的有什么关联）；排除了这种种局限之后，维柯的说法，即便现在看起来似乎是野心太大，仍然还有一些重要的东西值得一说。今天的每一个人都很清楚以下二者之间的根本区别：一方面，那些历史学家们描绘了社会整体或者其中群体的画像，全面而且

立体，让我们（或许正确地、或许错误地）相信，我们可以知道在这些条件下将会是怎样一种生活状态；而另一方面，那些古董商人，制作编年记的人，以及搜集物品或者统计表（可以以此做出大规模的概括）的收藏家，博学广识的编辑，或者是那些期望运用想象力打开猜想大门的理论家们，他们往往主观臆断，捕风捉影，甚至更糟。

这里最根本的区别就在于，如何对待维柯所谓的“幻想”才能。在他看来，没有这种幻想，过去就无法重建。我们绝不能因为他赋予想象力的关键角色就忽视查证的必要性——维柯自己并没有忽视；他承认，检验证据的批判性方法是不可或缺的。不过，没有“幻想”的话，过去仍然是死的；我们需要赋予它生命，至少在理念上，能听见我们的声音，（在我们收集的证据的基础上）可以推测出哪些是他们的经验，他们的表达形式，以及他们的价值、观点、目的和生活方式；如果做不到这些，在社会、心理和道德方面，而不仅仅在物理或生物学方面，或是更狭窄的意义上，在政治和制度方面，我们就不能领会，我们来自何方，如何而来，现在又是怎样。如果做不到这些，也就没有真正的自我理解。我们称某人为伟大的历史学家，不仅仅是因为他运用所有最佳的批判性方法，可以完全掌握史料证据，而且像那些天才的小说家一样，他还拥有想象的洞悟能力的深度。正如英国历史学家屈维廉（G.M.Trevelyan）老早以前所说的，克利奥归根结底是一位缪斯。[32]

3

运用维柯重构过去的方法的最有意思的一个推论，我称之为文化多元论。这是各种文化的一幅全景图，各自追求不同的、有时甚至是矛盾的生活方式、理念和价值标准。随之，与之相关的是这样一种看法：长期存在的那种完美社会的理念，在其中，真理、正义、自由、幸福和美德都将以最为完美的形式融为一体，这种理想社会不仅是乌托邦（这一点很少会有人否认），而且本质上是不圆融的；因为，既然可以证明不同的价值是矛盾的，它们就不可能——在概念上不可能——融为一体。每一种文化通过各自的艺术作品、思想产品以及生活和行动的方式表现自身，每一种文化都拥有自己的个性特征，这些特

征不可能结合在一起，它们也并不必然会变成朝向唯一的宇宙目的单线发展的一个阶段。

不同的生活观念和价值观念，是不能被描述成可以容纳到一个巨大的和谐结构之中的，对于这一概念，维柯在《新科学》里有关荷马的章节中有生动说明。他的观点与当时流行的美学学说形成了鲜明的对比。当时的看法，尽管与相对主义有些背离，认为美德的标准是客观的、普遍的、永恒的，无论何时，无论何地，概莫能外（quod semper，ruod ubique，euod ab omnibus）。比如，可以举出一个著名的例子，有些人坚持认为，古代人比现代人更会写诗，而另外一些人则意见相反；在维柯的青年时代发生的著名的“古今之争”[33]就是有关这一争论的。有一点值得指出，在这场冲突中，对立双方为了辩护他们自己的观点，措词中使用的是同样的价值，双方都认为这些价值是可以永恒地应用于一切时代和一切艺术形式的。

维柯并不这么看。他告诉我们，“在这个世界上，孩子气的人天生就是卓越的诗人”。因为，原始朴素的人想象力很强，而思考能力比较弱。维柯相信，荷马生活在他以某种天才描绘的一个文明的巅峰时期，这种天才是后来的作家无法达到、与之比肩的。荷马时代的人，“粗鲁、笨拙、野蛮、自信而又顽固”。阿基里斯就是这样一个人，残忍、暴烈、报复心强，只关心自己的感受；然而，他被视为一个完美的勇士，是荷马时代理想的英雄。那个世界的价值已经成为过去了；维柯生活的时代是一个更为仁慈的时代。不过，这并不意味着，因此他就会认为后期时代的艺术就能够超越前人诗歌成就的巅峰。荷马公开歌颂那些好战之士的价值观，他对于野蛮、凶猛的战士的美妙赞辞适合于残忍的屠场，他所描述的奥林匹斯诸神，不仅震惊了柏拉图，甚至让亚里士多德想要“惩戒”他，也就不可能被文艺复兴时期或者是维柯时代的文雅诗人所接受。

维柯很清楚，这种损失是无可挽回的。因此，他也谈到，罗马时代的作家们认为像布鲁图（Brutus）、穆奇乌斯·司凯沃拉（Mucius Scaevola）、曼利乌斯（Manlius）、德希（the Decii）这样的人值得我们赞美；但他指出，实际上这些却都是强暴、掠夺、压榨那些可怜

的、不幸的罗马平民的人。他提醒我们，甚至在更早的时代，斯巴达国王阿吉斯试图去帮助那些被压迫者，就被当作叛逆者而施以死刑。不过，那些难以超越的杰作，正是由这种严酷、凶残的人创作的，也是为了这种人而创作的；而我们却无力与之抗衡。我们或许在理性的思考、广博的知识以及善良仁慈方面比野蛮人要好一点——维柯相信这一点；不过，也正因为理性使然，我们不能拥有那种神奇的、根本性的想象力，或是那种创作华丽的史诗和传奇的语言，只有一种残忍而原始的文化才能产生这些东西。对维柯来说，在艺术方面没有真正的进步；一个时代的天才不能拿来跟另一个时代的相比较。他认为，追问索福克勒斯是不是比维吉尔更好的诗人，或者在维吉尔和拉辛之间作这种比较，都是毫无价值的。每一种文化所创造的杰作属于而且只属于它自己。当一种文化已经结束，我们可以赞美其辉煌，哀悼其罪恶，但对它并无损益，没有什么能让它们在我们面前恢复。如果的确如此的话，那么，构想一种完美社会的概念，在其中，所有的文化的精华部分都将和谐地融为一体，也就是毫无意义的了。一种美德，或许可以证明是跟另一种美德不相容的。让不能结合的东西就保持不能结合吧。荷马时代英雄们的美德，并不是柏拉图和亚里士多德时代的美德，他们还以自己时代的美德之名批评荷马史诗中的道德问题；也不是5世纪雅典人的美德。尽管相反，伏尔泰却曾经认为，5世纪雅典人的美德，跟文艺复兴时期的佛罗伦萨，或者是凡尔赛宫廷时代倒是有些相似。从一个文明阶段到另一个阶段的演变中，既有损失，也有收获。不过，无论收获了什么，失掉的东西是永远失去了，而且不可能在某个尘世的乐园里得到恢复。

像维柯所属的这样一个自我满足的文明以为它自己已经极大地改进了此前时代的野蛮、荒谬和无知。对于处身于这种文明之中的一个思想家而言，敢于勇敢地认为一种后人难以接近的卓越的诗作，却只能在一个残忍的、野蛮的，并且被后世在道德上排斥的时代产生，这的确需要一些大胆的独创性。这一看法等于否认了在一个理想的世界中一切美德和谐相处的可能性。由此，随之而来的一点认识是：运用一个单一的绝对标准——这一标准实际上是后世的批评家和理论家的标准——来评判任何一个时代的成就，不仅是非历史的、时代倒错

的，而且它建立在一种谬误的基础之上，亦即假定存在永恒的标准——理想社会里的理想价值。实际上，在人类最值得称赞的作品之中，有不少是和在很多方面是可能会受到我们谴责的某种文化有机地联系在一起的；即便我们同时会宣称可以理解那些人所处身的境地，明白他们必须像他们所做的那样去感受、思考和行动，但是，也许又不得不去批评他们。

由此可知，在一个完美社会里，所有人都努力去争取集体的圆满实现这种概念是不圆融的。在某种程度上，也可以用通俗的词语这样来表述：荷马不能和但丁共同生活，但丁和伽利略也不行。现在，这已经是不言自明的道理了。《新科学》有关荷马的章节中反乌托邦的意涵，在作者的当世被严重忽视，不过，对我们今天这个时代而言，却是大有教益的。启蒙运动，在反抗各种各样的蒙昧、压迫、不公正和非理性方面，其无与伦比的作用是毋庸置疑的。不过，也许是所有伟大的解放运动的共性，他们如果为了突破一般公认的教条和习俗的抵抗，就注定要夸大其词，而对他们所攻击的那些美德却视而不见。人既是自己的主体，同时也是自己的客体这一命题很难进入巴黎的哲人们的视野，在他们看来，人类首先是科学研究的客体。人性，在本质上是完全一样的，无论何时何地，并且遵循不受人控制的永恒法则；这一潜在的假设，只有少数大胆的、敢于提出怀疑的思想家才有此认识。不过，如果在科学的名义之下接受这一假设，实际上就是忽视和降低了人类作为价值以及整个的生活方式的创造者和破坏者的身份，忽视了人作为一个主体和创造物，有其内在的生活，使他们区别于宇宙间的其他居民。现代最为著名的乌托邦构想，从托马斯·莫尔到马布利、圣西门、傅立叶、欧文以及他们的追随者，都规定了人类基本属性的某种静止的图像，结果，也就有了一个可以实现的完美社会的同人类基本属性一样是静止的描述。从而，他们也就忽略了人作为自我转化的生物的特征所在：人，在自然和历史所施加的限制之内，面对矛盾对立、互不相容的目标，有自由选择的能力。

人作为行动者，一种有目的性的生物，既受自己有意识的目的的驱动，也受到因果法则的影响，具有不可预测的思考和想象的活动能力，并且有他自己的文化；由于他努力追求自我认识，以及面对他只

能利用而无法逃避的物质和精神力量时，努力去控制环境，从而创造了自己的文化；这样一种关于人的概念，在所有真正的历史研究中，都是核心思想。为了实现其特有的才能，历史学家应该具有想象力的洞见；如果没有这种洞见，他们所研究的过去的尸骸就只能是干瘪的、毫无生气的。施展这一能力是而且一直是一项有风险性的事业。

四　18世纪欧洲思想中所谓的相对主义

法国的哲人们（philosophes），尽管彼此之间也有矛盾冲突，甚至有严重分歧，但是他们有一个核心的概念，这已经是公认的事实。按照杰出的美国人类学者克利福德·格尔茨的表述，这一概念就是：人是一种有本性（nature）的存在，一种“和牛顿的宇宙一样永恒不变的”人性。[34]统治人性之法则或许千差万别，但确实存在。风俗、时尚、趣味或各有所好，但无论在何时何地，驱动人类之同样的热情便会引出同样的行为。只有“恒久、一般、普遍者”是真实的，因而唯有就此意义而言，才可说“真正意义上的人”。[35]唯有任何一位理性的观察者，无论在何时何地，在原则上均可发现的东西，方为真实不移。正如理性的方法——假设，观察，归纳，推导，尽可能地加以实验和验证——成功地解决了物理学和天文学的问题，并且在逐渐解决化学、生物学和经济学的问题一样，它们也能够解决人类社会及个人的问题；哲学，亦即伦理学、政治学、美学、逻辑学、知识论，也可以而且理应转化为一种关于人的一般性的科学，即人类学的自然科学；关于人之真实本质的知识，一旦获致，则人的真正需要也就清楚了：剩下唯一的任务就是去发现如何使他们得到满足，并且照此认识而行事。人类大多数的疾患——饥饿、贫困、疾病、悲惨、压迫、不安全、不公正——都源自于无知、懒惰和谬误，而后者则源自那些靠这种黑暗统治而获利的人们有意或无意地挑唆；科学精神的胜利将把长期以来神学家和律师们的胡言乱语掩盖下的偏见、迷信、愚昧和凶残的势力一扫而净。

有些哲人对于（至少在可以预见的未来）实现普遍启蒙的前景较为悲观；但是，他们谁都没有否认，这一点至少在原则上，即使不是在实践中，是可以达到的。当然，他们也知道，总会有人对此核心论题——在原则上有无可能找到这样一种最终的解决方案——持怀疑态度，比如说，相对主义者，像柏拉图所指责的希腊智者（诡辩派），又如亚里士多德如下说法的支持者：“火在此地和在波斯同样燃烧，

虽同在我们眼前，但对火的所思所想却有变化。”[36]从埃奈西德穆、卡涅阿德斯、塞克斯都·恩披里克[37]到他们的现代传人——蒙田及其后学，对此均持怀疑态度。他们始终认为，从纷纷扰扰、形形色色的人类信仰和实践（早期如希罗多德的描述到伏尔泰的时代，众多的旅行者游记和历史探究，更使之有增无减）之中，不可能找出什么普遍性的规则。还有信奉基督教的思想家，无论是波舒哀（Bossuet）还是帕斯卡，都深信人处于堕落状态之中，无从获取唯有上帝才可拥有的全部真理。大多数的法国哲人持有相反的看法：在他们眼中，基督教对人的看法显然是一派胡言；至于蒙田、沙朗或拉莫特·勒瓦耶[38]，他们处身于混乱的前科学时代，有所怀疑自可理解，而现在运用牛顿的方法，自然可以释疑；同理，旧时的自然哲学家们的疑问亦可解决。像孟德斯鸠或休谟这样一些与法国哲人同时代的怀疑者，他们并不构成威胁：孟德斯鸠其实并不怀疑人类终极价值的普遍性，人类之终极价值建基于永恒的理性或自然，不同于一时的趣味或习俗[39]；所有人天生都追求安宁、公平、社会稳定和幸福，只是因自然环境、社会状况的不同，以及由此而造成的制度、习惯、趣味和风俗的区别而导致方式有所差异。就道德的、政治的，甚至美学的论断而言，孟德斯鸠关于人类之中心目的的看法，其客观主义态度丝毫不亚于爱尔维修：他只不过探究、分析得更多，而少作断语而已。

至于休谟，他的确摒弃了自然的必然性（natural necessity）这一概念，从而也就破坏了某种形而上学的联系，亦即一种至今仍被人坚持的观点：各种事实和事件之间存在逻辑的关联，从而形成一个系统，将整个客观世界联结在一起。但是，即便如此，他并不希望破坏这些被广泛接受的关系模式，他只不过是将其转化为经验的样式，即从先验的必然性到实际的可能性。有人曾说过一段名言：“人性仍然保持未变，无论是它的原则还是表现……一样野心勃勃、贪婪、自私、虚荣、友爱、慷慨、热心公益”，换言之，假使一位旅行者给我们带来“一种有关人类的描述，与我们过去所熟悉的完全不同”——远远好过我们所接触到的——“我们就可马上……判断其荒谬，识破其谎言，即便他的叙述中充满了神怪故事、幻影奇迹”。[40]这位思想家并未对哲人们的范式做出什么严肃的抨击，仅仅是在模仿卡尔·贝克尔对

所谓休谟颠覆了18世纪天城的过度戏剧化的描述而已。[41]

狄德罗关于盲人、聋子的世界与健康人的世界如何不同的思考，也并非某种相对主义；因为风气、立法、教育、体格等等的差异，仅仅意味着通向同一目标的不同道路，自然和理性为任何地方的任何人所设定的目标是一样的。而洛克，尽管他所赞颂的一长串社会名单中，似乎不乏支持弑亲、杀婴、食人等等残暴的行为者，但无论如何，他终归是认为“在任何地方，对大部分人来说，美德与罪恶（Vertus and Vices）都是一样的”，因为它们“对于社会之构成绝对有必要”，这道出了一种强烈的功利主义。[42]

18世纪的作家中，也许萨德[43]和德尚[44]所持的观点是真正的相对主义，无论是目的还是手段，不过他们是边缘人物，并不被重视。拉辛说过，“巴黎人的欣赏品位和希腊人的一样。打动我们观众的东西，在另一个时代也让希腊最有教养的阶级感动落泪”；[45]这一说法在伏尔泰和约翰逊那里都有过回响。[46]如果抛开文化的差异不谈，那么，剩下的就只有卢梭的自然人了——至少到柏克[47]之前是这样。因此，在每一种文明人的身体之内，都有狄德罗所谓的永恒不变的自然人想要努力挣脱出来：二者无论在何处，始终处于一种内部交战的情形，这也是所有人类文化的持久不变的状况。

此种态度或许为西方思想中最为独特的假定，却遭到两位现代历史主义[48]之父——维柯和赫尔德的抨击。众所周知，他们均否认有应用自然科学之法则而在人类全部思想领域中建立终极真理的可能。二人都曾被称为相对主义者。对此关联，有一点必须澄清。相对主义至少有两种，一为有关事实之判断，一为有关价值之判断。前者，亦即有关事实之判断，就其最强之表达形式而言，因一切人类信念均受限于其在社会系统中的处境，并且有意无意中受理论家或其归属群体、阶级的利益之影响，故否认关于事实的客观知识存在之可能性。稍弱者，则如卡尔·曼海姆[49]之相对主义，认为自然科学可以不受此困境的约束，或者认定有一特殊的群体（在曼海姆看来，即知识分子），带有些神秘意味地可以超脱于这些杂乱因素的影响。

第一种相对主义，或曰其较强之形式，最终仍不免自相矛盾；这是一个哲学上的难解之谜，此处无法深究。不过，这里要讨论的只是第二种类型的相对主义，亦即有关价值或者世界观的相对主义。据我所知，就事实层面的知识而言，从没有人称维柯和赫尔德是相对主义。他们二人对于法国启蒙思想（lumières）之所谓非历史的研究方法的批判，限于有关过去之态度和文化的解释及评价的范围之内。我很想知道，在卡尔·马克思和青年黑格尔派之前，到底已经建立了多少如我们今天所了解的、激进的知识社会学（Wissenssoziologie）。维柯认为，文化之历史性循环的每一阶段——每一个异教徒的民族都注定要经历这些阶段——都体现了它自身的价值，它自己的世界观，尤其是有关人与人、人与自然力量之间关系的独有观念；而且，维柯相信，唯有借此认识，我们作为后代方可理解前人的文化，亦即理解他们附着于他们的行动及其遭际之上的意义。他认为，在这一过程中的每一阶段，都产生了人们对于自身经验的表达和解释——其实，他们的经验也就是这些表达和解释，它们以词语、图像、神话、仪式、制度、艺术品、崇拜等等面目出现。唯有研究这些东西，方可探求人类过去的面貌，从而使我们这些后世子孙不仅仅是记录过去——只是描述那些行为规则就能做到这一点——而是理解过去，亦即掌握透露给我们的信息——不仅是描绘举止，而是揭示其背后的意图，了解这些语言、行为和举止对他们自己作何意味。唯有如此，对于前人我们方不致完全如坠五里雾中，莫名所以。而欲理解前人之所见、所思、所惑，仅仅是记录下所发现的人类行为，并做出因果解释，尚嫌不够，这就有如动物学家对于动物的记录了——而像孔多塞之流却认为这种研究方法对于人类社会也基本适用。在维柯看来，这些文化或其发展的每个阶段，都不仅是因果链条或者偶然序列中的一环，而且是由神意控制下的某一既定计划的一个阶段。这些阶段都自行其事，只可用自己特有的方式来理解，因而彼此无法比较。即使这些方式构成一个可以理解的过程，对我们来说，也不能彻底理解，甚至无法理解其大意。如果用别的文明所持有的标准来解释、（甚至是）评价一个文明的话，其特点就会被误解——用我们时下的话来说，就会被指责为文化帝国主义；此种解释或评价，最好的结果是完全误导，更糟的是将其弄成一个无头无尾的故事、一个偶然的事件序列，有点儿像伏尔泰

对“黑暗时代”搞笑的戏拟。[50]

维柯和赫尔德都不是休谟式的经验主义者：人类的历史在他们眼中，并非仅仅是一个实际规则的序列，而是体现上帝意志的模式（包括其中每一环节），每一文化的不同特征均系这一模式所赋予；这种模式就是一种有时限的自然法则。因而，他们反复提醒人们要提防文化中心主义和时代错乱（anachronism），呼吁历史学家使用特殊的想象能力去进入——无论有多困难——他们所研究的、不同于我们自己的那些观念，从而理解（“进入”）它们。这一学说，在维柯那里，被运用于研究一个周期性循环的，并已成过去的诸阶段，而在赫尔德那里，则用于处理多种民族文化之间的差异。这与拉辛上述引文所表达的思想或伏尔泰的看法截然不同，拉辛和伏尔泰似乎确信，文明人的价值核心，无论何时何地，或多或少都会有一致之处。这和百科全书派的观点，即便有相通之处，也不会太多，百科全书派信奉一种直线性的进程，一种人类从黑暗到光明的单一上升运动，它源自无知、野蛮、迷信、虚妄，经过多少磕绊，多少曲折和倒退，最终达到知识、美德、智慧和幸福的理想之域。

下面就到了我的核心论点。因其认为不同社会具有文化上的自主性，并且它们的价值体系不能通约，因此，维柯和赫尔德对法国启蒙运动之核心原则的反驳遂一般被描述为一种相对主义。而今天在我看来，就像把相对主义的标签贴到休谟和孟德斯鸠身上一样，这一普遍接受的观念（idée re?ue）实为流传广泛的谬误；我必须承认，我自己过去也犯过此错误。一位著名的、博学的批评者曾经表示过他的疑问，我是否对于维柯和赫尔德的历史相对主义的含义完全赞同（这种相对主义者是他们自己并未承认的，但主宰了这些基督教思想家的历史观，而且构成了一个延续至今的问题。[51]）如果我们承认维柯和赫尔德是相对主义者这一假设——他们不仅仅是相信人们的思想和行动只有置于其历史背景中方可完全理解的历史主义者，而且是一种意识形态理论的信奉者，根据这种理论，个体以及群体的观念和态度均无一例外地取决于变化多样的环境因素（比如，在社会结构的演变中他们的地位），或者是生产关系，或者遗传的、心理的以及其他方面的原因，或者是这些因素的综合——在这种假设的基础上，我的批评者

所提出的论点就是有效的。不过，我现在相信，这是对维柯和赫尔德的错误解释，尽管我以前也曾经粗心大意地提过这种看法。对于有关过去的客观知识之可能性的怀疑，以及在暂时的、具体文化环境之下的不同态度和价值观影响下多变的观察视角，这些问题据说让蒙森终生难解，青年时代的威拉莫维茨也为之烦恼。焦虑不安地讨论这些问题的，主要是一些德国思想家，像马克斯·韦伯、特勒尔奇、李凯尔特、西美尔；而且，在卡尔·曼海姆及其门徒那里，对该问题做出了激进的结论——依我看，这些问题的源头在19世纪。伏尔泰曾经讲过，历史不过是我们跟死人玩的一套把戏而已，不过，这种冷嘲热讽式的俏皮话很难说与他一贯的道德、文化客观主义有什么矛盾之处。真正的相对主义有其他的、稍晚一点的源头，亦即德国的浪漫非理性主义、叔本华和尼采的形而上学以及社会人类学派的发展，还有威廉·格拉汉姆·萨姆纳和爱德华·韦司特墨的学说，尤其是那些本身并不一定是相对主义者的思想家所产生的影响，如马克思或弗洛伊德，他们对于表象（或幻觉）和真实的分析跟他们自己的门徒对于客观性的信仰纠缠在一起，后者或许并没有领悟到他们学说的全部意涵。[52]

我也许是在无知妄言，并且随时准备修正，但我可以肯定一点：没有任何有影响的18世纪思想家持续地坚持过相对主义观点。几位重要的法国哲人的确曾宣称，热情和“兴趣”可以在不知不觉中影响价值观和世界观；但他们同时也相信，批判理性能够解决这个问题，扫除通向事实和价值的客观知识的障碍。因而，相信价值观随人类发展而改变的莱辛[53]，也并不为相对主义者的怀疑而烦恼，在这一点上，他丝毫不亚于19世纪上半叶的主要历史学家——兰克、麦考莱、卡莱尔、基佐、米什莱（维柯的私淑弟子）、泰纳、古朗士。受到赫尔德影响的早期民族主义者就更是如此了。就我所知，像默泽尔[54]、哈曼、柏克、迈斯特等保守主义思想家对启蒙运动的、众所周知的抨击，其中并不包含相对主义。相对主义，就其现代形式而言，往往来自于这样一种观点：人的看法不可避免地是由他们经常意识不到的那些力量所决定的，像叔本华的非理性的宇宙力量，马克思的阶级为基础的道德感，弗洛伊德的无意识驱动，以及在社会人类学家那里，由人一般无法控制的环境因素所决定的、各种不可调和的习俗和信仰构

成的全景（panorama）理论。

让我们再回到所谓的维柯和赫尔德的相对主义。也许以他们的美学观念为例，可以更好地说明我的论点。维柯曾经谈到荷马史诗的辉煌，并且解释了为何它们只能产生在一个由暴力、野心、残忍而又多变的“英雄”精英所统治的社会，而在他自己的“已经启蒙的”时代就无法产生这样的史诗；赫尔德曾告诉我们，要理解《圣经》，我们必须努力进入游牧的犹太牧羊人的世界，而目睹过水手与斯卡格拉克海峡的波涛搏斗的人，才可以更深入地理解斯堪的纳维亚古老的萨迦和民谣的严峻之美。两位思想家都认为，除非我们能够亲身践履，否则不能理解这些前人在精神上和物质上依靠什么来生活。他们并没有因为这些社会的价值观与我们不同就怀疑我们自己的价值观的客观性。也没有因为冲突的价值观或不相容的看法意味着只有一方有效，而其他皆错；抑或，任何一种判断都不能说它有效或无效就动摇自己的价值观。其实，他们是在邀请我们去观察与我们不同的社会，我们所能体会的终极价值，对于那些与我们的确不同但有相似之处的人类来说，也是完全可以理解的生活目的；我们需要付出极大的努力方能找到某种方式，“进入”（用维柯的术语）他们的世界。这就要求我们要采用多元的价值观来看待生活，这些价值同等真实、同等终极，尤其是同等客观；因而，生活不可能被安排在一种永恒不变的等级秩序之下，或者是用某种绝对的标准来判断。价值的多样性也是有限的，某个社会自己创造了一些价值和态度，而另一个社会创造了另一些价值和态度；其他社会的成员，（根据他们自己的价值系统）可能赞美、也可能批评这些价值和态度，但如果他们充分发挥想象力，总是可以理解它们的，亦即可以视为对这些人而言也是能够理解的生活目标。“在人类历史的宫殿之中有多处居所”这种观点或许并不属于基督教，不过，18世纪这两位信仰虔诚的思想家显然都持有如此看法。

这一学说被称为多元主义。客观目的、终极价值都有很多，其中一些和别的并不相容，不同时代的不同社会，或者同一社会的不同群体，整个阶级、教会或种族，或者其中的个体，各自都有可能发现自己面对的是互不相容的、彼此冲突的主张，然而，这些主张又都是同样终极、同样客观的目标。这些目标或许难以调和，但是他们的多样

性并非是无限的，因为对人性来说，不管有多么复杂、多么善变，只要是还可以称之为人，其中必含有某种“类”的特征。更不用说整个文化与文化之间，也必然有差异。超越了一定的限制，我们就不能理解某一种特定的生物是什么，其行为举止遵循何种规则，它的姿势又意味着什么。在这种情势之下，如果交流的可能性被中断了，我们就会说这是因为人性不够完善，神志紊乱。不过，在人性的范围之内，目的的多样性尽管有限，但仍然相当丰富。事实上，一种文化的价值观也许跟另一种文化的价值观不相协调；或者，就某一种文化、某一个群体或某个人本身而言，在不同时间的价值观也会是冲突的，甚或在同一个时间段里、在同一时刻不同价值也可能会有冲突。不过，这种事实并不会牵扯到价值的相对主义，而仅仅意味着一种并非等级结构的、价值多元性的概念；当然这一概念有可能会牵扯到不同价值之间无法摆脱的矛盾冲突长期存在，同样，不同文明或同一文明的内部也会有观念之间的冲突。

相对主义，指的是另外的东西。我用这个词来指称这样一种学说：一个人，或一个群体，其判断仅仅是表达或者陈述某种口味、情感倾向或看法，因此，只判定是什么的问题，而与分清它的对与错没有什么客观的联系。我喜欢高山，而你不喜欢；我喜欢历史，而他认为历史全是废话；这些都取决于一个人的视角。因此，谈论这些假设是对还是错是毫无意义的。然而，（在维柯或者赫尔德，以及他们的追随者看来，）每一种文化，或者一种文化的每一个阶段的价值，不仅仅是心理上的存在，也是客观的事实，尽管无论在不同的文化之间，还是在一种文化内部，它们都不可比较、无法度量。我再对此看法做一点说明。英国批评家温德姆·刘易斯在一本名为《艺术进步之魅影》[55]的书中指出，像很多人讲过、现在仍有人在谈论的一种艺术风格与另一种艺术风格之间的进步，其实是荒谬的问题。他的基本看法是，把艺术家们排列成一个线性的序列就是一个荒唐的想法：比如说，让我们想象一下，但丁是荷马的升级版，或者像伏尔泰所设想的，莎士比亚是次一等的艾迪生[56]，或者菲狄亚斯[57]是一个初级的罗丹。拉斯科[58]的画作比普桑（Poussin）更高级，还是更差一点呢？莫扎特只是具象音乐（musique concrète）未充分发展的前驱吗？“古今

之争”的前提，就是以为这样的一些问题是可以回答的。也许，孟德斯鸠会这么想。维柯和赫尔德却不这么认为。在他们看来，价值有很多种，其中最吸引人的一些价值，在不同的时间和空间都会被发现；而另一些却并非如此，从根本上说，可能彼此是互不相容的。这就导致了一个结论，这两位思想家都没有明确表述过的一个结论：许多文化都有过，并且在启蒙运动时期尤其明显的一种关于完美社会的古老的理想，在完美社会里，一切真正的人类目标将和谐一致；这一理念，在概念上是不够圆融的。不过，这还不是相对主义。无论是何种形式的相对主义都坚持，客观的价值是不存在的；有些相对主义学说认为，人的视野受自然或文化因素的限制如此之大，致使他们看不到其他社会或时代的价值，其实这些价值与他们自己所追求的目标一样，同样值得他们自己或者是别的什么人去追求。相对主义最为极端的形式是强调不同文化之间的巨大差异，一种文化几乎不可能理解其他文明是依靠什么来生活的——就像早期的人类学家只是描述野蛮社会的行为那样，仅仅是描述他们的行为表现，但不知道其背后的目的或意义。假如这种想法是正确的（比如，斯宾格勒就这么说过，狄尔泰偶尔也有此表示），那么“文明的历史”这一概念就变成难解之谜了。现代最出名的历史相对主义学说，其核心思想是：人完全受传统、阶级、文化或世代的束缚，被限定在具体的态度和价值框架，因而会感觉其他人的观点或理念很奇怪，有时甚至会觉得他们不可理解。假如肯定这样一种看法，就不可避免会导致对客观标准的怀疑，那么再问哪一种标准是正确的就毫无意义了。维柯的立场绝非如此；而赫尔德尽管有一两处涉及于此[59]，但总体上看，他也不持这种看法。对信奉基督教的思想家来说，无论其思想多么异端，但对于这样一种学说至少会感觉有些不习惯：观念史上并非没有悖论，但没有这个例子中的那种异怪。这两位思想家都提倡要运用历史的想象力，它可以让我们“回到”（descend to）或“进入”（enter）或“感觉自己置身于”（feel oneself into）那些遥远社会的精神之中；因此，我们才能理解他们，才能把握（或者说，是相信我们可以把握，因为我们从来不曾确定这一点，即便维柯和赫尔德好像认为我们有这种能力）我们要追问的那些人的行动，以及他们发出的声音，或留在石头和纸草上的标记，或者是他们身体的动作等究竟意味着什么；亦即它们象征的

是什么，在这些男人和女人所构想的自己的世界概念中，他们扮演的是何种角色，以及他们如何解释正在发生的东西；再次引用克利福德·格尔茨的话来说，这就迫切要求我们要熟悉“想象力的世界，那些人的行为就是想象力世界的符号”。[60]格尔茨告诉我们，这也就是社会人类学的目标；维柯和赫尔德所说的对过去的历史的理解显然就是这样一种概念。假如探求有成果，我们就会明白，这些遥远的人们所倚重的价值，也是像我们人类自己这样的、拥有自觉的智识和道德分辨力的生物可以借此为生的。这些价值，或许会吸引我们，抑或会让我们感觉不快：不过，理解过去的一种文化，也就是理解与我们类似的那些人，处身于一种特殊的自然或人为的环境之下，将会如何以及为何通过一些活动来实现自我表达；也就是，借助于足够的历史研究和想象的同情来观察以这些价值为追求目标的话，人类的（亦即可以理解的）生活将会如何展开。

在这种意义上的多元论，实际上预示了18世纪的新历史主义。早在16世纪的宗教改革者那里，法学家们有关罗马法的争论已经表露了这一点。像掌玺大臣帕基耶，迪穆林和霍特曼这些人辩称，既然古罗马的法律和习俗与（古代的或现代的）罗马人相关，那么对于法兰克人或高卢人的后裔来说，它们就无关紧要；他们坚持认为，种种不同的价值体系之于形形色色的社会和环境，其客观有效性都是同等的；而且，他们还相信，一套特殊的符码之于一个特殊的社会或者生活方式所具有的适当性能够被证明是普遍有效的，这并非相对主义，而是符合事实、合乎逻辑的思考。这就是赫尔德（以及毛主席）的百花齐放的花园。当赫尔德说“每一个民族”（或者是“每一个时代”）的内部均有其幸福的中心，这正如每一个球体都有其引力中心一样的时候[61]，他认可的只是一种“引力作用”的原则：赫尔德希望大力发展的人类学是这样一门学问，它可以解释是谁创造了某一社会整体（或某一种个体）的幸福。“世界在总体上渐进地改善”只是一种“虚构”。没有哪个真正“研究历史和人类心灵的学者”会相信这一点。每一个发展阶段都有它自己的价值：“青年并不比天真、满足的儿童更快乐；平和的老年人的快乐也不比精力充沛的壮年更少。”每一个阶段，每一个人类的群体，相对于其他阶段或群体而言，都会有年龄的增长，有成

长的过程，不过，这不是趋向于最佳状态的进步。[62]然而，在赫尔德看来，在需求各不相同、环境千差万别的情况下，人类成就那形形色色的巅峰都是同等客观的、同样可知的。这绝不是相对主义。

幸福（或者美、善、生活观）分很多种，而且，有时它们是不能比较的：不过，它们全都是正常人对于真实的需要和渴望的反应；每一种都适合于它的环境，它所在的国家及其人民；无论哪一种，配合的都是同样的适宜；一种文化的成员可以理解和进入其他文化成员的心灵，产生同情和共鸣。[63]赫尔德认为伏尔泰如下的假设是教条的、独断的：只有少数几种过去的精选文明社会（雅典、罗马、佛罗伦萨、巴黎）的价值——亦即伏尔泰自己的价值——才是正确的。当他批驳此假设时，他倾其全部创造力，力图复活东方和西方多种文化的种种目标和观念，并与启蒙时代的目标和观念相对照：并非仅仅看作是野蛮的东西——林林总总、随处可见的我行我素（sic volo，oic jubeo）——而是视为尽管与我们有所不同，但仍是正常人可以自然地追求的一些生活方式；（维柯和赫尔德都认为，）如果我们拥有了理解（客观的）善、美和正义——无论它们如何伪装和变形——的能力[64]，那么，对于这样一些生活方式，即便我们自己不能接受，也不会因为感觉过于陌生而在类似的环境下不去追求它们。这就要求我们尽可能地发挥想象的能力，但不要超出想象之外；不是当作我们理解不了的某种真正的价值而简单接受，而是想象地“进入”其中。

相对主义，不仅仅是普遍主义（诺夫乔伊[65]称之为“均变论”[uniformitarianism]）的一个替代选择，也并不意味着不可通约。世界有很多个，其中有些是互有交迭的。希腊人的世界既不是犹太人的，也不是18世纪德国人或意大利人的；富人的世界跟穷人的世界不同，幸福的人的世界也跟不幸的人不同；不过，历史、文学、哲学、大众心理学（V?lkerpsychologie）以及宗教学等领域的比较研究已经揭示了，所有这些价值和最终的目标都是敞开的，是人类可以追求的。这也正是维柯和赫尔德的用意所在：他们告诫说，不要用我们自己文明的度量衡去判断过去的文化，也不要因为受那种（维柯贬称为）民族或思想上的自大症的影响而犯那些时代倒错之误。他们都认定，我们有必要而且有能力超越我们自己文化、国家或阶级的价值

观，以及某些文化相对主义者企图限制我们的其他什么密闭的盒子。在赫尔德的论著中，随处可见他所举出的许多当时的例子，里面充斥了对于非欧洲文化或欧洲中世纪——赫尔德认为它们在某些方面要超过我们——的轻蔑；在当时，因受法国和英国的启蒙思想（lumières）之影响，人们往往是通过变形的眼镜来看待过去的，维柯语带讥讽地称之为“我们自己的文明时代”。赫尔德的这些论题对于吉本、休谟或麦考莱对中世纪文明的视而不见，卢梭对拜占庭的漠视，对于伏尔泰对《圣经》和克伦威尔，以及对为了知识而追求知识的反感，即便不是最早的一个，也应该属于最早的一批解毒良药之一。然而，与后世的思想家不同，维柯和赫尔德认为，导致这样一些态度的不仅是无法逃脱的非人力的因素，而且还有像16和17世纪的怀疑论者所说的，人类的偏见、无知和以偏概全；任何人只要运用正常的想象能力去开阔知识视野并接近真理就都能够摆脱这些束缚——美德对所有人都是敞开的。这里并没有什么意识混乱的迷宫。

他们并不是与外界绝缘的文化相对主义者，单单从上述内容就可以清楚地看到这一事实。因为，假如他们也身受自己文化壁垒之阻隔，想要理解其他世界，却无法通过其他世界的那些人自己的眼睛去看待其世界，如此一来，他们还要教导别人要学着这样去做就纯粹是在浪费时间了。除非我们能从阶级、国家或教条的种种意识形态牢笼中逃脱出来，否则，难免会把域外的制度或风俗视为古怪且无意义的，或是不负责任的人的信口开河和谎话连篇；而且，如维柯所说，神话、寓言和语言对我们开启的大门也将只能是罗曼蒂克的错觉。

超越自身文化区域（Kulturkreis）的局限去思考，这种能力的替代选择是些什么样的观点呢？首先，是将在自身文化里流行的动机、目标、价值和思考方式归之于其他文明的成员：这正是两位思想家告诫我们要反对的、漠视历史变化的时代倒错，而且为了提醒我们注意其危害，他们还给出了明确的例子。其次，是模仿生物科学的人类学，即尝试建立一种关于人的科学，其特征由其他自然科学的不偏不倚的客观性来确定，而代价是把人类看作只不过是动物王国中的一个物种——维柯和赫尔德认为，如此把人不当人看待是毫无理由的；此外，它还伪称，假如只是就我们自己的经验而言，那么对于如何才称

得上是人、如何是有目的的意图，以及行动（action）和行为（behavior）之间的区别这些问题，我们所知道的还不如我们能做的多。最后一种可能性是一种普遍流行的怀疑论：超出我们的文化视野之外的东西既不能被认识，也无从推测，我们不知道，也永远不可能知道（ignoramus et ignorabimus），历史学与人类学或许纯粹是以文化为前提的虚构故事。的确，它们或许就是如此；那么，为什么我们还要关注这个主观理想的狂想故事呢？要回答这个问题，举证的责任属于怀疑论者。如果说过去是完全不可知的，这也就等于掳夺了过去一词的所有意义，因而这绝对是一个自我毁灭的想法。

理解过去是否有可能，对此有许多的疑问。不过，理解并不等于接受。当维柯用不容置疑的语词来谴责荷马时代社会的残忍和社会不公时，他并不曾体验到思想上的不安，他也没有必要有这种感受。当赫尔德谴责亚历山大大帝、恺撒、查理曼大帝这些伟大的征服者和地方文化的破坏者，并赞颂东方的文学或远古的歌谣时，他并没有被认为有什么自相矛盾之处。这种观点跟有意识的（或许我应该说，认真尽责的）价值相对主义不是一回事，倒是与多元论有一致之处；它只不过否认了有且只有一种唯一真实的道德规范、美的哲学或者神学，相反，承认多种价值观或价值的体系都是同等客观的。一个人可以因为在道德上或审美上排斥某种文化而拒绝它；不过，按照这种观点，反过来说，假如他理解了这种文化，知其然并且知其所以然，他就可以接受这也是可以被认识的人类社会的其中一种。万一这种文化中的那些行为是我们根本无法理解的，我们才会被迫仅仅当一个“物理主义派”，只对其姿态进行描述和推测，而背后为其提供意义的密码——如果有这种密码的话——则依然未被识破。对我们来说，这些人还不是完整意义上的人；我们无法具有想象力地进入他们的世界；我们不了解他们能做什么；他们跟我们不是兄弟关系（维柯和赫尔德假定，所有的人类都是兄弟）；我们顶多只能朦朦胧胧地猜想，如果他们是在行动的话，这些行动可能的目的是什么。那么，对莫名其妙的野蛮事实，我们真正能做的，就是限定自己只做出纯粹的行为主义者（behaviourist）的报告，或者，这份报告顶多是采用纯粹相对主义的语言；而在此意义上，这些人的目的——如果以某种方式领会了其

为目的——似乎就与我们自己的目的毫无关系。我再重复一遍，多元论——不同客观目的的不可通约，甚或是不能比较——并非相对主义；更不是主观主义，也不是所谓的无法逾越的、情绪态度的分歧；相反，许多现代的实证主义者、情绪论者（emotivists）、存在主义者、民族主义者，以及一些的确持有相对主义立场的社会学家和人类学家，却是以这种情感上的分歧为立论基础的。这才是相对主义，而我坚信孟德斯鸠、维柯和赫尔德并未受其影响。[66]这一看法，用在那些更为保守的、启蒙运动的批评者身上也是一样靠得住的：比如，像默泽尔，他反对伏尔泰对于日耳曼境内林立的小侯国之间法律和习俗千差万别的轻蔑态度；又如柏克，他控诉黑斯廷斯[67]践踏印度本土居民的传统生活方式。在此，我并不想评判他们的客观主义或多元论是否站得住脚，只是如实地反映。我既没有假定什么，也没有提出什么，更没有施加什么，我只是陈述（Je ne supposerien，ne ne propose rien，ne n'impose rien，n'expose）。

假如在价值和行动领域，这些文化史的创始者并非相对主义者，那么，在知识领域内，他们也不是多元论者。维柯始终假定，我们在某些领域甚至连确定性（certum）都达不到，更不用说可以论证的真理（verum）了；因为，我们的范畴、概念以及研究方法，跟在其他文化中的一样，都不可救药地受到文化的束缚，从而也就谈不上有效性的大小的问题。对此，赫尔德也持同样的看法。尽管他们都博学多识，但他们首先是历史哲学家，而不是历史研究者；他们也没有掌握当时最新的批判工具——他们并非像维柯时代的穆拉托里[68]，或赫尔德时代的米夏埃利斯、施勒策和海涅那样的关注细节的学者。[69]对于当时科学重建的最新方法，他们既没有使用过，也没有怀疑过。维柯承认，在希罗多德那里，充斥的是寓言和传说（当然，这些东西恰为《新科学》这座磨坊提供了极好的谷物），而修昔底德也离准确、可靠很远。赫尔德也不关心，《圣经》和埃达[70]里面有多少真实的事实，而只当它们是自然而然表达出来的某种社会的、精神的经验。在他们两位的著作中，都没有提到“科学”（Wissenssoziologie）。就事实层面的真理而言，他们和启蒙运动是一致的：真理是一，而不是多，无论在哪里，对所有人都是一样的；而且，理性的人所能确认的

真理，只是他们依靠批判性的方法能够揭示的东西。因而，寓言、传说、诗歌、仪式、规则等等这些通向过去文化的大门，并不确实地（与之相对的是“诗意地”）导向真理；而且，在事实和事件的范围之内，这两位思想家的想法与最教条的百科全书派思想家相比，也不见得有更多的多元论倾向，更不用说相对主义了。认为事实这一概念本身就有问题，所有的事实或者包含了种种理论（比如，歌德对此就有清晰的阐述），或者体现了社会环境、意识形态的种种倾向，这样的观念之于维柯和赫尔德，就像相对于兰克的看法一样，相距甚远。兰克认为，在上帝看来，每一个时代都是平等的；赫尔德早已说出了这一看法，显然，这是一种不折不扣的多元论情绪。

至于错误意识，意识形态上或心理上对于客观真理性质的扭曲，在事实和解释、实在与神话、理论与实践之间的复杂关系，牢不可破的自然法则与那些支配人们行为的、“具体化”的、易被打破的人为立法和规则之间的差异，等等这样一些观念的充分揭示就必须等待黑格尔及其左翼的门徒们（青年马克思也包括在内）来完成了。对我们这些生活在马克思和韦伯之后的人来说，这些批评法国启蒙运动的历史主义者并没有提出有关过去知识的相对主义议题似乎是有一点奇怪；不过，这样的惊讶本身就是时代倒错。各类知识范畴也许在更早的时候已经被区辨开来；然而，却不是如同那些完全或部分地由气候、种族、阶级或其他社会建构、心理建构所决定的彼此近似的思想方式和生活方式一样的各种知识。

现在，我回到我最初的论题：相对主义，并不仅仅是诺夫乔伊所谓均变论（uniformitarianism）的替代选择。对那些巴黎哲人的批评者们冠之以相对主义之名，并且指责他们犯了时代倒错之误，在我看来这种指责本身才是一种时代倒错。过去一百年里，如此深刻地困扰着历史学家、社会学家、人类学家和历史哲学家的相对主义，其主体（如果说不是其全部的话）是这样一些思想流派的遗产：他们将人类行为看作主要是由那些无法逃脱的神秘力量引致的，这些力量的外在表现即社会信念和理论是理性化的，也就是说已经被洞察无遗、揭示清楚了。这是马克思主义与精神分析学，以及帕累托、西美尔或曼海姆的社会学的思想遗产——甚至还在它们的萌芽状态，在18世纪的巴

黎、伦敦及其文化附属国的那些关键思想家那里，以及他们在意大利和德国的批评者那里，其观念中似乎就很少表现出什么系统化的意识。

密尔曾经说过："目前人类进步的状况还处于低水平，把人们跟那些不同于他们自己的人——其思维和行动的模式跟他们不一样——联系起来看待，这种做法不管给予它多高的评价都不为过……这种交流从来就是（在现时代尤其如此）人类进步的基石之一。"[71]此语可谓整个论题的点睛之词；对这样一个论题，启蒙运动思想家的批评者们（也许还包括我们今天的许多人）可能都不会有不同的意见；尤其是当我们用"进步"取代了"知识"一词之后，更是如此。

五　迈斯特与法西斯主义的起源

一个国王，一个骑马的人，

一个数一数二的人，

在迈斯特的身边

写着：国王，看啊：刽子手。

——维克多·雨果，《街道与园林之歌》[72]

可是不是坚持这些事情的时候了

我们这个时代不再对它的被占领

保持沉默了……

——约瑟夫·德·迈斯特，《圣彼得堡之夜》[73]

1

在研究政治思想或宗教思想的历史学家看来，一般而言，约瑟夫·德·迈斯特的个性和观点通常并没有什么使人困惑或成问题之处。在迈斯特身处的时代，各种流行的观念和态度明显互不相容，而且来源于完全不同的历史传统，随之有了诸多善变的人物，他们是如此复杂与矛盾，以至于难以将其归入以往所熟知的那些范畴之下；而迈斯特则被视为一个特别简单、特别纯粹和清晰的人物。

历史学家、传记作家、政治理论家、观念史家以及神学家们，已经花费了不少力气，不仅细微地传达了18世纪晚期19世纪早期的政治

和社会空气，而且描述了身处那样一个观念急剧变化的时代之人独具特色的品格特征；在那些精神方面复杂难解的人物中，诸如歌德与赫尔德，施莱尔马赫与小施莱格尔，费希特与席勒，孔多塞与夏多布里昂[74]，圣西门与司汤达，以及俄罗斯沙皇亚历山大一世，甚至拿破仑本人，都可谓典型的代表。在某种程度上可以说，一些当时评论者的感受，通过格罗的名画“拿破仑视察艾劳战场”（现收藏于巴黎卢浮宫）表达了出来。此画表现的是一个来历不明的骑在马上的人：这是一个陌生、神秘的骑士，背景也是神秘莫测的，命定的男人（l’homme fatal），与隐蔽力量有关，不知道来自何方，遵循着超自然的、玄妙的法则（一切人性、乃至一切自然物都隶属于这些法则）而行动；他是这个时代的巴洛克传奇中有着异国情调的英雄人物，就像梅尔默斯、修道士、奥贝曼[75]，新奇，让人着迷，阴险，令人深感不安。

在西方文化史上，这一时期通常被认为是思想和艺术中的古典模式经过长期研磨之后达到的辉煌顶峰。这种古典模式以观察、理性反思及实验为基础，同时，它也受到一种崭新的、焦躁不安的精神影响——与其说是受其影响，还不如说就是这种精神的体现。它企图狂暴地冲破各种古老的、束缚人的形式，而又紧张不安地专注于变动不居的内心意识，同时，向往着无边无际、未知的世界运动不息、变化不止，努力回归那久已遗忘的生命之源；无论对个人还是集体都抱有热情的自信；即便因为无法实现的目标而生出了不能满足的渴望，它也要为其找出表达的方式。这就是德国浪漫主义的世界——瓦肯罗德[76]和谢林[77]，蒂克和诺瓦利斯的世界，表现主义者和马丁主义者[78]的世界。它执著地排斥一切安静、纯粹、明亮和理智的事物，而痴迷于黑暗、夜晚、无意识，以及不仅统治着个人的灵魂还统治着外部自然的潜在力量。这个世界被一种探求两者神秘关联的渴望所占据：那永不可及的宇宙中心，那一切创造物和未创造物的中心，有着不可抵抗的吸引力；这是一种兼有微言讥讽和强烈不满、忧郁和兴奋的状态，支离破碎、失意无望然而又是一切真正的洞见和灵感的源泉，破坏性和创造性同在。它也是一举解决了（或者说消融了）一切表面矛盾的过程。这些矛盾被排除于（或曰超越于）正常的思维和冷静的推理框架

之外，进而，在一种特殊视角的关照下——有时就是创造性的想象力，有时是哲学顿悟的特殊能力——它们就变成了历史的“逻辑”或“内在本质”，亦即从形而上的所谓生长过程的“剥落”（exfoliation），疏离了那些唯物论者、经验主义者和普通人的肤浅思维。这就是《基督教真谛》的世界，《奥贝曼》、《海茵里希·冯·奥夫特丁恩》和《魏特曼》的世界[79]，是小施莱格尔的《卢辛德》和蒂克的《威廉·罗维尔》的世界[80]，也属于柯尔律治[81]以及据说受到了谢林的自然学说启发的新生物学和生理学。

按照迈斯特所有的传记作家和评论家们那些栩栩如生的描述，约瑟夫·德·迈斯特并不属于这个浪漫主义的世界。他痛恨浪漫主义精神。像夏尔·莫拉斯[82]和T.S.艾略特一样，他赞同古典主义的三位一体，支持君主制和教会。他是纯粹的拉丁精神的化身，与喜怒无常的日耳曼灵魂正好相反。在一个晦暗不明的世界里，他看起来确定无疑；在一个信仰和艺术、历史和神话、社会学说、形而上学以及逻辑学等等都看起来纠缠不清的社会中，他却有区分、有鉴别，并且严格地、执著地坚持他的选择。他是一个保守的天主教徒，一个学者和贵族，也正是法国大革命的教条和法令所要触犯的人——法国人（fran?ais）、天主教徒（catholique）、绅士（gentilhomme）。对于经验主义、自由主义、专家政治和平等民主，他一律反对；对世俗化怀有敌意，反对一切形式的非教派的、非制度化的信仰。这是一个强有力的、拉倒车的人物，他的信仰和思维方式均来自于教父的教导和耶稣会士的律令。“一个残暴的专制主义者，一个暴躁的神权政治家，一个不会妥协的正统主义者，并且倡导教皇、国王和执行绞刑者构成的荒谬的三位一体论，随时随地维护最苛刻、最狭隘、最顽固的教条，一个出自中世纪的黑暗人物，在他身上部分是博学的学者，部分是教会法庭审判官，部分是死刑执行人。”[83]这就是埃米尔·法盖的形象概括。“他的基督教是恐怖的，要求被动的顺从并且奉为国教”[84]；他的信仰是“一种略加修改的异教信仰”。[85]他像是一个5世纪的罗马人，受过洗礼但还是罗马人；或者说是一个“梵蒂冈的军事执政官”。[86]他的崇拜者萨缪尔·罗什布拉夫也曾经谈到他的“恐怖的基督教信仰”（christianisme de la Terreur）。[87]丹麦著名的文学批评家乔治·

布兰德斯[88]曾经深入研究过迈斯特及其时代，称其为教皇麾下轻步兵部队的文学上校，如果说他是一个基督徒的话，其意义就相当于说一个人既可能是一个自由贸易者，也可能是一个贸易保护主义者。埃德加·基内[89]曾经提到，迈斯特的“上帝是冷酷无情的，其助手是刽子手；他是属于永久的公共安全委员会的耶稣基督”。[90]司汤达（他也许未必读过迈斯特的东西）称之为“死刑执行者的朋友”。[91]勒内·杜米克则说他是“一个陈腐的神学家”。[92]上述这些各种各样的老套的描述，主要是圣伯夫发明的[93]，法盖使之长期流传，而那些政治思想教科书的作者们则忠实地不断复制。迈斯特被描绘成一个狂热的君主主义者，更是一个教皇权威的狂热支持者；他傲慢、不知变通，具有坚强的意志，并且拥有一种从教条的前提严密地推导出极端的、令人难以接受的结论的不寻常能力。他是一位才华横溢而又晦涩难懂的作家，带有塔西佗式的自相矛盾的特点；又是一位杰出的法语散文大师；也是一位不合时宜的中世纪神学家。他是一个被惹恼了的反动分子，凶猛地寻衅战斗，只凭借他出色的文笔，徒劳地希望可以阻扰历史的前进。他是一个著名的异数，令人敬畏、孤独、苛刻、敏感，最终结局又是可怜的。往好里说，他是一个悲剧性的贵族形象，公然蔑视而且谴责这个他本不该降生的、多变的、粗俗的世界；说难听点，他是一个冷漠、狂热的顽固分子，散布谰言，诅咒他视而不见、充耳不闻的这个非凡的新时代。

迈斯特的作品被认为饶有趣味但并不重要，是封建主义最后的绝望挣扎，以及黑暗时代对于进步的抵抗。他激发了最尖锐的反应：其批评者之中鲜有人能控制自己的感情。他被保守主义者描绘成一个勇敢而又注定要失败的卫道士，而在自由主义者的笔下，则是老朽、无生气的一代人遗留下来的一位愚昧、可憎的代表。两方面都一致认为，迈斯特的时代已经过去了，他的世界已经和当代的或者未来的议题没有任何关联。这种看法得到了很多人的认同，如拉梅内[94]（他曾经是迈斯特的盟友）和维克多·雨果，圣伯夫和布兰德斯，詹姆斯·斯蒂芬、莫利和法盖，都将其视为过时的力量而予以摒弃。这一批评也得到了20世纪著名的迈斯特研究者的支持，如拉斯基、古奇、奥莫代奥[95]，甚至还包括关于迈斯特最详尽、极具批判性的现代传记的作

者，罗伯特·特里姆非，他将迈斯特视为一位难以解释的无政府主义者，在当时并非没有影响力，但却属于边缘的、反常的人物。[96]

上述判断，如果是对生活在麻烦比较少的社会里的人来说，完全可以理解，但对我来说，它还不够全面和充分。迈斯特也许使用的是过时的语气，但他讲的内容却是有先见之明的。与他那些更为进步的同时代人相比较，比如贡斯当、德·斯塔尔夫人（Madam de Sta鞠l）、边沁以及密尔，迈斯特在某些方面是非常时新的，他绝非落后人物，相反超前于他的时代；更不用说与那些激进的极端主义者和乌托邦主义者相比了。如果问他的观念何以在那些支持罗马天主教会和法国萨伏依人贵族政治的人之外（卡武尔[97]即出自其中，不过在他身上几乎看不出什么痕迹）并没有产生更为广泛的影响，理由只能是：在他自己的时代，还没有易于接受的土壤。他的学说，甚至更重要的是他的精神趋向，不得不等待一百年之后才能自我实现（尽管它们终将不可避免地实现）。迈斯特一般是被嘲讽的对象，我这篇文章乍看起来或许像是荒唐的悖论，很显然，还需要提供证据以使它更具有说服力。下面的研究就是要尽力给上述判断提供支持。

2

在迈斯特最富创造力的时代，当时大众意识最关心的问题，亦即一个普遍问题的变体：人们怎样才能得到最好的统治？一切理性主义者的解决方案因为法国大革命而声名扫地。在18世纪的最后20年，这些设想曾经在最热情洋溢的言说中得到过宣扬。人们不禁要问，是什么导致了它的失败？法国大革命是经过长期酝酿和讨论之后，对西方世界自从基督教兴起以来整个的生活方式蓄意进行的颠覆活动，就此而言，可以说大革命在人类历史上是一个独特的事件。而对那些被革命毁灭的人而言，谈到革命时，说它是一场无法理解的大灾难更适合一些，那是大众的堕落和愚顽的一次突然的发作，是神的怒火猛烈爆发，或者说，是晴朗的天空卷过的神秘风暴，它横扫了旧世界的根基。毫无疑问，对于那些流亡到洛桑、科布伦次或伦敦的顽固、愚昧的贵族们来说，这就是真正发生的事。而对于那些中产阶级的思想家，以及无论何种阶级，所有受到激进的或自由的知识分子不断宣传

鼓动的影响的那些人来说，至少在一开始，它就被当成一场期待已久的拯救，是光明战胜古代黑暗的决定性的胜利，它将开启一个新的阶段，人类最终开始掌握自己的命运，借助理性和科学的应用而获得解放，不再是自然的牺牲品——自然之残酷是因为她不被我们理解；也不再是人自身的牺牲品——只有当人在道德或智识方面有盲区或者被扭曲的时候才会产生压迫和破坏。

然而革命并没有产生预期的结果。在18世纪的最后几年以及19世纪之初，对于公正无私的历史观察家以及欧洲新工业时代的受害者们——他们看得更加清楚——来说，以下这一点越来越清楚：尽管人类的负累在某种程度上从一个肩膀换到了另一个肩膀上，人间惨剧的总量却并没有显著的减少。随后出现的有关革命事件状况的分析，正如意料之中的，各执己见：其中，有的人是真正为了理解这一事件，有的人是渴望找到责任者，换句话说，是为了澄清自己。这些对失败原因的剖析以及对补救措施的设计，构成了19世纪上半叶政治思想史研究的主要内容。详细追溯其枝节问题将会扯得很远。不过，几种主要的解释，包括提出批评的和为之辩护的，都已为大家所熟知。自由主义者将一切问题都归咎于革命的恐怖，亦即暴民的统治及其领导人的狂热，它们超出了应有的限度，超出了理性的限度。人们实际上已经看到了自由、繁荣和正义，然而，由于他们自己激情过高（能否避免这一点，取决于理论分析家是乐观还是悲观），或是观念错误（比如说，相信中央集权和个人自由可以兼容并存），导致人们到达目的地之前就已经迷失了方向。社会主义者和共产主义者发生了分歧，而且对于社会经济因素（首先是财产关系的结构）缺乏足够的重视，结果导致当他们实际面对它时软弱无力——这一点在那些革命缔造者身上显露无疑。天才的改革者们，比如西斯蒙第[98]和圣西门，对于各种社会、政治和经济冲突的起源、本质和结果，曾经提出了敏锐而且具有原创性的解释，与他们的理性主义前辈们所采取的先验的（a priori）方法截然不同。具有虔敬信仰和形而上玄思倾向的德国浪漫主义者，把溃败（déb觀cle）归咎于理性主义者那种错误意识形态的摇摆不定，认为它对历史的理解有极深的谬误，它对人类以及社会之本质的看法也是机械主义的。神秘主义者和光照派教徒（illuminists）——

在18世纪最后几十年和19世纪初，他们的影响力远比一般人所认为的更强大、更深远——则提出，根源在于人们不能理解（或者更应该说是不能融入）与超自然的精神力量的和谐相处，这种精神力量远比物质原因或者头脑中持有的其他观念更为重要，正是它统治了人民和国家的命运。保守主义者们——其中既有天主教徒，也有新教徒（如赫尔德、柏克、夏多布里昂、马莱·迪庞、约翰·缪勒、哈勒以及他们的盟友）——则谈到了无限联合体和不可分析的网络的独特力量和价值，亦即柏克所谓的千丝万缕的社会关系和精神的关系网；一代又一代人从诞生之日起就受其影响，他们所拥有的甚至他们自身，多半均拜其所赐。这些思想者赞美代代承继的神秘力量和传统的延续；他们将其比喻为浩荡洪流，以此与时流——如那些鲁莽的法国哲人（philosophes）所倡导的思想，一些不切实际的观念把他们的心智搞糊涂了——相抗衡，这当然是毫无效果的，甚至可能自取灭亡；其中还有人将其比喻为一棵伸展的大树，树根深植，延入浩渺虚空，深不可测，在它交错的枝叶荫庇之下，无数人如羊群放牧一般平静倘佯。另有人谈到神的计划逐步地展开之模式，其中每个连续的历史阶段，在这一计划永恒的整体（永远都是现在）之中的时间变化里，在每一点表现上，都揭示了无形造物主的精神。不管有多少种说法，其中的寓意是一致的：理性，无论在何种意义上——抽象的能力、创造性的思维，或者将现实世界分类和解析为根本性的因素，或者是发展出一门经验性或演绎性的人类科学的能力——都是法国哲人的妄想臆造。这些哲学家们——无论是受了牛顿物理学的影响，还是接受了直觉主义者和卢梭的平等主义学说——在谈到人的时候，说的都是自然创造的人，所有人都一样，其基本的品性、能力、需要和习惯都可以通过理性的方法被揭示和分析。有的认为，文明化就是这种自然的人的发展过程，有的则以为恰好相反，文明化会阻止人的发展，但是他们都赞同：一切进步，包括道德、政治、社会、智识各方面，都取决于人的需要的满足。

像柏克一样，迈斯特也否认了人这种创造物的实在性的概念：

> 1795年宪法，就像它的先例一样[他写到]，是为了人制定的。但是，这世上并没有人这种东西。在我有生之年，我见过法国人、意大利人、俄罗斯人，等等；感谢蒙田，他让我知道，还有可能有波斯人。然而，谈到人，我可以断言，我从来没有见过他；即便他存在，对我来说，也是未知的。[99]

以这一虚构概念为基础而建立的科学，在宏大的宇宙进程面前，是虚弱无力的。依据那些科学专家们制定的方案，对这一科学加以解释——毋宁说是加以改变或者扭转——的努力，其实都是荒唐可笑的，结果只能是付诸一笑，聊供消遣而已；它们并不会招致多少不必要的磨难，也不会出现那种最坏的情况，即血流成河，那是历史、自然或自然中的上帝对人类的愚蠢和放肆的惩罚。

历史学家们一般把迈斯特归入保守主义者之列。据说，他和博纳尔德[100]代表了天主教保守势力的极端形式：他们是传统主义者、君主主义者、蒙昧主义者，顽固坚持中世纪的学术传统，对大革命之后欧洲出现的一切新生的、活跃的东西都怀有敌意，徒劳地企图恢复一种古代的、在民族主义和民主政治之前的中世纪神权政治——这种神权政治在很大程度上只是他们的想象。对于博纳尔德来说，这种描述尚有几分真实，几乎在每一点上，他都适合作为教皇至上论者的样板形象。博纳尔德头脑简单、视野狭窄，并且在他漫长的一生中变得越来越狭隘和紧张。作为一个官员和绅士——无论是在这两个词的最好的还是最坏的意义上，都可以说——博纳尔德真正做到了在日常生活中尽力贯彻阿奎那留下的智识、道德和政治的规范。他的做法粗暴、机械、不知变通，在对他所身处的时代的认识上，持有顽固的，有时甚至是自得的偏见。他宣称，自然科学全是一套谬误之辞，渴望个人自由也是原罪的一种形式，任何对绝对世俗权力的占有，无论是个人的独裁，还是民众的集体领导，都是对神圣权威的亵渎和排斥，而神圣权威的唯一代表只能是罗马教会。因而，民众对权力的篡夺，既是那些王公大臣们最初的、恶意篡夺权力的直接后果，也是对它自身的颠覆。竞争——自由主义者的万能灵药——在博纳尔德看来，是对神圣

戒律的抗命违犯，与之类似的探讨正统神学的神圣领域之外的知识，只不过是腐败、闲散的一代人为了满足焦躁的情感而没有规矩的猎奇。像中世纪大辩论中的教皇至上主义者（papalists）一样，博纳尔德认为，唯一适合人类的统治形式就是古代欧洲的庄园和行会的等级制，社会组织应得到传统和信仰的肯定，掌握最高的世俗权威和精神权威的，是教皇以及那些作为教皇帐下忠实而又顺从的代理人的王公们。上述观念都是博纳尔德用冗长、阴郁、冷酷、单调的笔调写下来的，因而，他的作品，甚至在某种程度上还有他的个性，理所当然会被遗忘或忽视，今天看来，似乎都已经不在教会学者的视野之内了，尽管他的思想已经收入了教会政治理论的通行资料，而且的确曾经有过一定的影响。

迈斯特非常敬重博纳尔德。尽管二人从未谋面，但有过书信往来。迈斯特还曾说过，博纳尔德是他在精神上的同胞兄弟——显然他的所有传记作者，甚至包括不轻易犯错的法盖，都过于认真地看待了这句话。我们都知道：博纳尔德是法国人，而迈斯特是萨伏依人；博纳尔德是一个出身于古老家族的贵族，而迈斯特的父亲只是一个新近跻身贵族之列的律师；博纳尔德是斗士和朝臣，而迈斯特主要是一个法学家和外交家。迈斯特又是一位哲学批评家和出类拔萃的著名作家，而博纳尔德更多学究气，理论表达方面词不达意；迈斯特是王室权力的热情支持者，经验丰富的谈判专家，善于处事，而博纳尔德更专注学问，常作严肃的说教，远离那些人气旺盛的贵族客厅，但在那里光彩照人、生气勃勃的迈斯特却广受欢迎、极得敬重。然而，这些不同之处只不过是一些较为琐碎的事情。这两个人被描绘成不可分割的整体，是同一运动的两个首领，是天主教会重建运动的双头鹰。这就是几代历史学家、批评家和传记作家们，大量重复、彼此应和、共同协力要表达的印象；然而，在我看来，这种印象有误导之嫌。博纳尔德在政治上是一个正统的中世纪问题专家，天主教会重建运动的顶梁柱，坚如磐石，令人望而生畏，但他在当时就已经是过时人物——迟钝、缺乏想象力、学识丰富，但冷酷无情，是天主教反改革运动教条的权威。拿破仑的认识非常到位：尽管博纳尔德这个人显然对他的统治怀有敌意，倒可以当作抵挡所有批评思想的屏障，实际上有利于

他的统治的稳定，因此，他不仅在学院里给博纳尔德一席之地，还邀请博纳尔德担任他儿子的导师。迈斯特则是完全不同的另外一种人，另外一种思想家。他的视线同样冷漠，他的思想核心同样强硬而又冰冷，但他的观念——既有积极的一面，亦即在他眼中世界是怎样的，并且希望它怎样变化；又有消极的一面，亦即它会摧垮其他的思想和情感的派别——却更为大胆狂放、更有趣味、更具有原创性、更强有力，实际上，也比博纳尔德狭隘的正统主义者视域中的任何梦想都更有威胁。因为迈斯特能够理解，旧的世界正在死去——这在博纳尔德那里看不出来；而且，他认识到了正在确立之中的新秩序令人生畏的形貌——博纳尔德却永远认识不到这一点。迈斯特关于新秩序的看法深深地震撼了他的同时代人——尽管他不是用预言式的语言来表达的。不过，它的确是预言，这些判断在当时似乎非常荒谬，但在我们今天看来却早已是司空见惯了。对于他的同时代人，也许对于他自己来说，他都好像是在冷静地凝视着古代的、封建的过往时代，但事后证明，他所看到的东西远比那种热血沸腾的未来憧憬更为明晰。他的有趣之处和他的重要性就在于此。

3

1753年，约瑟夫·德·迈斯特出生在尚贝里，是参议院主席十个孩子中的长子。他得到的头衔是萨伏依公爵领地的最高司法长官，该领地后来归属了撒丁王国。他们一家是从法国尼斯搬来的，他觉得自己的一生都奉献给了法兰西。在那些居住在边疆甚或是国界之外的人身上，常常可以发现他们对自己血脉相连、情感所系的国家的这种崇敬之情；他们对其终生都怀有一种浪漫主义的情愫。终其一生，迈斯特都是他所在国家之君主们的忠诚国民，然而他真正热爱的却唯有法兰西，（继格老秀斯之后）并称其为“天国之后最为公正的王国”。[101]他曾在某处写到，命运让他降生在法国，但他却在阿尔卑斯山迷失了方向，跌落在尚贝里。[102]他接受了一个出身良好家庭的年轻的萨伏依人所应得到的常规教育：他进了一所耶稣会学校，成为一名世俗的修士，其职责之一是援助那些罪犯，尤其是参与死刑的执行，给那些将死之人提供最后的帮助和安慰。也许正是因为这一经历，他的思想中才充斥了绞首架的形象。他对立宪主义和共济会略微有些不以为然

——但对后者，即便在晚年被迫表示谴责的时候，他仍然对其保持某种尊重。1788年，他随其父的步调，当上了萨伏依的参议员。

迈斯特对于那些温和的萨伏依共济会员深表同情，这一点是他思想上的一个印记。对他产生影响的，首推18世纪晚期的神秘主义者圣马丁（Louis-Claude de Saint-Martin）及其前辈帕斯夸雷的马丁内斯（Martinès de Pasqually，1727-1774）的著作。圣马丁倡导虔心向善，追求德性生活，抵抗怀疑论和唯物论，对此，迈斯特都极为赞同。可能正是从圣马丁那里，迈斯特吸取了自己后来毕生奉行的泛基督主义：呼吁基督徒的联合，谴责那种“我们称之为‘容忍’的愚蠢的漠不关心”。[103]在迈斯特身上，圣马丁主义者的气味还有如下表现：他喜欢追寻《圣经》中那些深奥的学说、玄妙的蛛丝马迹，他还对斯韦登伯格[104]感兴趣；强调上帝展现其神奇之处的神秘方式以及那神意的狡计——让人们活动的无意之举变成了完成神的计划之一部分，而这一计划却是那些绝望而又懵懂的受惠者所不曾想到的。在迈斯特于教会中度过的青年时代里，至少在萨伏依，他并没有对信仰中的共济会倾向表示过反对——如果有过的话，那是因为在法国，在维莱尔默兹[105]的领导下，共济会变成了攻击启蒙运动中的唯物论和反教会的自由主义的武器。迈斯特早期对共济会的同情，适时地成为他怀疑那些更为顽固地拥护教会和王室宫廷者的持久资源，这种怀疑伴随了他一生，尽管他对教会和宫廷的热爱始终不渝。不过，这一怀疑要到较晚时候才出现：在他的早期岁月，萨伏依的议院要比法国的王公们略微进步一些。18世纪初，封建制度就已经被废除了；王公们的统治仍然有家长制作风，但是已经相对开明；农民不再被赋税压得无法喘息，商人和制造业者也不再像在德国或意大利的侯国那样受到贵族传统特权的过多牵制。都灵政府是保守的，但并不独裁；极端主义情绪是罕见的，也较少反动分子和激进分子；那时（以后也是如此），这个小国在一个谨慎小心的官僚政府统治下，渴望保持和平，避免跟邻邦发生矛盾冲突。当法国爆发革命的消息传来，旋即被这里的人当成难以置信的恐怖事件；当地对雅各宾派的态度，与1871年瑞士的保守主义分子对巴黎公社的态度，以及在日内瓦和洛桑的那些对贝当元帅抱有同情的、吓破了胆的正统派对于二战期间法国抵抗组织的态度，并没

有什么两样。同样地，这个声誉良好、有着自由倾向的贵族政府震慑于这场在法国爆发的社会大变动，在惊恐中畏缩退避。当好战的法兰西共和国入侵萨伏依，意欲并吞时，萨伏依国王被迫出逃都灵，随后又在罗马躲了几年，在拿破仑向教皇施压之后，他又跑到了撒丁王国的首府卡利亚里。迈斯特起初曾赞同在巴黎签订的议会法案（acts of the State-General），但很快改变了想法，并出走洛桑；然后，又从洛桑到了威尼斯和撒丁岛，在那里他过的是一个典型的流亡保皇党人穷困潦倒的生活，服侍他的恩主撒丁国王，而后者早已成了英格兰和俄罗斯的陪臣。迈斯特的激进情绪，以及他总是过于强硬地坚持并表达的一些观点，让他在这个保守、褊狭、忧心忡忡的小朝廷里，成了一个让其他人感到不舒服的成员。当他的朋友科斯塔提醒他不要出版一部写作于1793年的作品《萨伏依保皇党人书信集》（Lettres d'un royalists savoisien à compatriotes）时，迈斯特曾对此略有提示："思想过于活跃，包含太多能量，在这个国家就会没有什么市场。"[106]到了19世纪初，他被任命为撒丁王国的官方代表，派驻圣彼得堡，这对他来说，也算是某种解脱。

毫无疑问，大革命对于迈斯特执著而又顽强的心灵产生了相当大的影响，导致他要重新检讨自己的信仰和观念的基础。他那点儿至多只能说是边缘化的自由主义思想消失得无踪无迹。他以一个激烈批评任何形式的立宪主义和自由主义的形象出现，成为一个主张教皇权力至上的正统主义者，笃信权威和权力都具有神圣性，而且很自然地顽固抵制18世纪的启蒙学者所坚持的一切——理性主义、个人主义、自由主义的妥协（liberal compromise）以及平民的启蒙。迈斯特的世界被不信神的理性用邪恶力量打碎了，唯有剥开种种伪装，斩断（所谓"革命"）这只九头怪兽的所有头颅，才能重建这一世界。两个世界抵死相争，他选择了一边，而且意味着绝没有宽恕的可能。

4

从《论法国》（Considérations sur la France，该书于1797年在瑞士匿名出版，是一部气势磅礴、文笔优美的论战文集，其中收录了许多篇他最有原创性和影响力的论文）到《圣彼得堡之夜》和《培根

哲学检讨》（Examen de la philosophie de Bacon）（后两书在他去世后出版），这一阶段是迈斯特全部思想活动的最高潮，在其中他反驳了那些风靡一时的思想家们所持有的、在他看来是最狭隘的生活观。

最使他恼火的是那种无动于衷、顺其自然的乐观主义，而当时（尤其是在法国）的时髦哲学家们，却似乎都完全承认它的有效性。那些文明圈子里的人认为，真正的知识只有通过自然科学的方法才能获得；尽管不用说关于什么是自然科学以及它能够做什么，19世纪中期的人的看法与它此后两百年的实际发展显然有所不同。只有运用理性能力，而且是在以感官知觉为基础的知识增长的协助下——而不是借助神秘的内省，或者是不加批判地接受传统、陈规陋习，或者是听从那超自然权威的声音（它或许是直接向我们昭示的，或许是记载在神圣的经典之中），我们才能发现有史以来就一直困扰人们的那些重大问题的最终答案。当然，在不同的思想流派之间，以及不同的思想家之间，他们彼此的分歧是非常尖锐的。洛克相信，在宗教和伦理学之中存在着直觉的真理，而休谟就不这么想。霍尔巴赫，跟他的许多盟友一样，是无神论者，为此还遭到了伏尔泰的严厉批评。杜尔阁（迈斯特一度很敬重此人）认为，进步是不可避免的；门德尔松却不赞同，他捍卫的是被孔多塞拒斥的灵魂不朽学说。伏尔泰相信，读书对社会行为产生了主导性的影响；而孟德斯鸠却认为，各民族之性格以及社会、政治制度之所以有着难以改变的差异，正是气候、土壤以及其他环境因素的影响。爱尔维修设想，仅仅通过教育和立法就可以完全（实际上是完美地）改变个人和社群的品格；但他的想法马上就遭到了狄德罗的批评。卢梭与休谟、狄德罗有所不同，他也谈到了理智和情感，但却怀疑艺术、讨厌科学；他强调意志的培养，谴责知识分子和专家，而且对人性的未来几乎不抱希望——这一点与爱尔维修和孔多塞恰好相反。休谟和亚当·斯密把义务感当作可以用经验方法检讨的一种情感，而康德正是在尽可能最尖锐地否定这一论题的基础上建立了他的道德哲学。杰斐逊和潘恩认为，自然权利是不言自明的，而边沁则说，这是大言不惭地胡言乱语，并且将《权利宣言》谓为纸上狂吠。

尽管这些思想家们的确存在类似上述的尖锐分歧，但是也有一些信念是他们共同拥有的。他们相信，通过各种措施，人在本质上是可以理性化和社会化的；或者说，如果不是被流氓欺骗，或让白痴误导的话，至少能够理解自身以及他人的最大利益是什么；假如教他们去领会那些运用普通人的理解力即可发现的行为规则，他们便完全能遵循其行事。这些思想家们还相信，无论在生物界还是在非生物界，都有统治自然的法则存在，而无论是否可以用经验方式揭示出来，这些法则在人们向自身或外部世界去探寻，均能得到验明。他们认为，如果这些法则之发现及其相关知识，能够广为传播的话，就将在个人与其周边，还有在个人自身之内，促成一种稳定的和谐状态。他们之中的大多数人都相信，个人自由的最大化和政府的最小化是可以实现的——至少在人们经过适当的再教育之后会有此可能。他们相信，即便其他一切都错了，以“自然规律”为基础建立的教育和立法也不会错；自然就是理性的行动，因而从原则上说，它的运转过程也可以从一系列的终极真理（比如几何学，以及后来的物理学、化学和生物学中的定理）那里推导出来。他们相信，一切美好的、值得愿望的东西都必然是和谐一致的，而且不仅如此，所有的价值还将彼此关联，构成一个不可破坏的、逻辑上相互连锁的关系网络。在他们中间，那些更倾向于经验化的人则坚信，正如研究非生物的科学一样，一种关于人性的科学也可以建立起来；而且，那些伦理和政治方面的问题，假如是真正的问题，从原则上说都是可以解答的，其答案的确定性不会亚于数学和天文学。以这样一些答案为基础，生命将会是自由、安全、幸福的，并且拥有美德和智慧。一句话，在他们看来，既然在自然科学领域里，过去一百年取得了超过迄今人类思想历史上所有成就的辉煌成果，现在运用同样的能力和方法，千禧年不实现是没有道理的。

上述这些观念正是迈斯特批驳的目标。抛开了基本的人性这一理念化概念的先验公式，他诉诸从历史学、动物学以及日常观察得来的经验事实。抛开了进步、自由和人之完全实现的理想，他鼓吹依靠信仰和传统而得到拯救。他详细描述了人性中不可救药的恶劣和腐化，以及随之产生的对于权威、等级、服从与征服的必然欲求。抛开了科学，他鼓吹本能、基督教智慧、成见（那可是世代相传的经验成果）

以及盲信的优先地位；抛开乐观主义，他诉诸消极悲观；抛开永恒的和谐与和平，他诉诸冲突与苦难、罪恶与惩罚、流血与战争的必然性，那神圣的必然性。抛开了和平与社会平等的理想，那是以人的共同利益和纯良天性为基础的，他宣称，对于他所归属的这些堕落的人和民族而言，与生俱来的不平等，还有目标和利益的激烈冲突，就是正常状态。

迈斯特否认诸如自然和自然权利这类抽象的东西有任何意义；他提出了一种有关语言的学说，与孔狄亚克或蒙博杜（Monboddo）所说的截然相反。他让天赋王权这一声名狼藉的学说重获新生，而且，他捍卫神秘与幽暗（尤其是非理性）作为社会政治生活之基础的重要性。他以其显著的鲜明和果决，抨击一切形式的清澈明晰与理性的组织。就气质而言，他跟他的敌人——雅各宾派——很相似；像雅各宾派一样，他也是一个全心全意的信仰者，一个激烈的睚眦必报的人，一个彻底的极端主义者（jusqu'au boutiste）。1792年那些极端分子的特征，就是其拒斥旧秩序的彻底性：他们抨击的不仅仅是它的缺点，也包括其优点；他们不想保留什么东西，整个有害的体系都要毁掉，连根带叶，如此才能建设全新的东西，新的秩序之兴起绝不依赖旧世界的废墟，毫无让步。迈斯特站在与此对立的另一个极端。他攻击18世纪的理性主义，批评那些著名的革命者自身的褊狭与狂热、威权与个人嗜好。他其实比稳健派更能理解这些人，甚至对他们的某些才质有惺惺相惜之感；不过，这些人幸福憧憬的东西，在他看来，却是噩梦一场。他想把“18世纪哲学家的天城”[107]夷为平地，片瓦不留。

他所使用的方法，就跟他所鼓吹的真理一样，尽管他自己宣称主要吸取自坎普滕的托马斯（Thomas à Kempis）、托马斯·阿奎那、波舒埃或蒲尔达罗（Bourdaloue），但实际上可归功于这些罗马教会顶梁柱的并不多；相较之下，它们跟奥古斯丁或迈斯特青年时代的思想导师——维莱尔默兹的光照派教义以及帕斯夸雷、圣马丁的追随者——的反理性主义的理路倒是更多共通之处。迈斯特的立场，与德国的反理性主义和信仰主义的创始者们是一致的；同样的还有法国的一帮人，像莫拉斯、巴雷斯[108]及其追随者，在某些情况下，他们宣传罗马当局的价值和权威甚而不提其是否基督的信徒；此外，还包括所有

那些始终视启蒙运动为个人之敌的人；以及那些捍卫超验原则的人，在他们眼中，这些超验的原则会因假定它们跟科学和常识处在同一层次上而被误解和遮盖，所以，他们愿意——或者说必须——捍卫来自智识或道德上的批评。

5

霍尔巴赫和卢梭是彻底的对头，但谈到自然，却一致怀有敬畏之心，视其为（带有一些隐喻意义的）和谐、善意、无拘无束。卢梭相信，在那些未曾堕落的人们的淳朴心灵面前，自然会展露她的和谐与美。霍尔巴赫则确信，自然之和谐与美的展示，只会透露给那些用理性的探究方法去发现其秘密的人，展现给那些不受偏见和迷信遮蔽的、有教养的理智与精神。与他们二者不同，迈斯特接受的是另一种古老的看法：在大洪水泛滥之前，人是明智的；但他们因犯罪而被罚；他们堕落的后代现在可以发现真理了，但不是依靠他们自身能力的和谐发展，也不是依靠哲学或物理学，而是通过罗马教会的圣徒和博士们有幸接受的启示，显而易见，对此唯有遵从。我们被告知，要研究自然。于是我们就照办。完美如斯的历史学和动物学，有何发现呢？是乐观的理性主义者，如孔多塞（Marquis de Condorcet）的自我实现的和谐美景吗？恰恰相反，结果发现自然是青面獠牙的。在《圣彼得堡之夜》中，迈斯特告诉我们[109]：

> 在整个的广大的动物界，盛行着公开的暴力，一种长期形成的暴戾之气支撑着所有生命，而它们注定有同样的结局：一旦你从没有生烟的地方走进生命之域，马上就会发现，就在生命之域的边界上刻写着将会因暴力而致死的判决。在植物王国，你也能有同样的感受：从参天大树到纤纤细草，有多少植物是死掉，又有多少植物是被杀死的；然而，自从你踏进动物王国的那一刻，这一法则突然有了可怕至极的证据。有一种力量，一种暴力，亦隐亦显，在每一种物种里面，均选定一定数量的动物要去吞噬另一些：因而，就有了捕食的昆虫、捕食的爬虫、捕食的飞鸟、捕

食的鱼类、捕食的四足动物。无时无刻，都有某种生物正在被另一种生物吞噬。在数不尽的动物物种之中，人的位置高高在上，没有什么活物能够逃脱他破坏性的手腕。他杀戮以求食，杀戮以取衣；杀戮以为打扮；杀戮以为攻击，杀戮以求自保；为了锻炼自己而杀戮，为了愉悦自己也去杀戮；他为了杀戮而杀戮。他是洋洋自得的恐怖之王，想要拥有一切，谁也不能阻挡……从羔羊身上撕取了羊筋，让他的竖琴更加响亮……从豺狼那里拔下了最致命的牙齿，为他可爱的艺术品打磨抛光；从大象身上剥取了象皮，给他的孩子拧成鞭子；他的桌子上也铺盖着动物的毛皮……那么，在这种俯仰皆是的杀戮中又有谁能消灭其他一切生物的人类呢？唯有人类自己。应该对屠杀人类负有责任的正是人自己……这就是以暴力破坏生命之伟大法则的终点。整个地球，永远浸泡在血泊中，无他，一个巨大的祭坛而已，所有的生命都必定要被献祭，没有目的，没有选择，不会停歇，直到万物的终结，直到罪恶的根除，直到死亡都死亡。

这就是迈斯特著名的、恐怖的人生观。他对鲜血和死亡的强烈的痴迷，属于另一个不同的世界，与柏克想象中的富饶、宁静的英格兰不同，——那儿有举止雍容、稳重睿智的乡绅，大大小小的乡间居舍静谧至极，是依据生者和逝者以及那些还未出世的人签订的社会契约而建立的永恒社会，免受那些不幸之人的动荡不安和穷困凄惨之苦。

它与神秘主义者和光照派的隐秘的精神世界同样距离遥远，尽管他们的经历和教导曾经给予年轻的迈斯特以触动。这种人生观既不平静，也不保守，既非盲从现状，也不仅仅是神职人员的蒙昧主义。它跟现代法西斯主义偏执的世界观有着亲缘关系，而早在19世纪即发现有此种思想确实让人惊讶。在那个时代，只有格雷斯[110]（G?rres，1776-1848）在其晚年的批判之词中对迈斯特的这种观点有某种程度的呼应。

然而，对迈斯特来说，生活并非毫无意义的屠杀，并非西班牙思

想家乌纳穆诺（Miguel de Unamuno）所谓的“老迈斯特伯爵的屠宰场”。[111]因为，尽管战争的主题是不确定的，尽管胜利无法计划，既不能仅仅凭借智巧而获得，也不能凭借科学家或律师们宣称拥有的那种知识去获得，然而那不可见的主宰者，最终会站在其中一方去战斗，最后的结果是无可置疑的。这一神圣的元素就是这样一种东西：它跟世界历史的、人类的或宇宙的精神并没有什么不同，世纪之交的德国浪漫主义者（如谢林、施莱格尔兄弟）也倾向于据此来描述和解释世界，亦即超自然的代理人（agency），它在某一刻同时既是创造力、又是理解力，是万事万物的创制者和解释者。

迈斯特用反讽式的语言（有时候像塔西佗，有时候又像托尔斯泰）宣称，自然科学的方法对于达成真正的理解是很致命的——在这一点上，他丝毫不亚于那些德国的浪漫主义者（以及在他们之后的法国反实证主义者拉韦松和柏格森）。分类、抽象、归纳、合并同类、推论、计算，并且总结为严格的、永恒的公式都是错把表象当成了实在，描述了表面而未触及深层，是用人为的分析拆散了活泼的整体；这对历史进程以及人类心灵的进程都是误解，是把至多适用于化学和数学分析的范畴错用在了它们的身上。

为了真正理解事物之所以然，需要有一种截然不同的态度，德国形而上学家谢林以及在谢林之前的哈曼曾经在得到神意启示的诗人或先知的灵光闪现中发现的一种态度——在与自然本身的创造性过程合为一体的情形之下，为实现自身的或社会的目标而奋斗的先知们，将自己视为宇宙演进之目标中的一分子，这里的宇宙俨然就是一个生气勃勃的有机体。迈斯特于天启宗教中，于历史中，去寻求答案，将我们人类自身放置在社会传统（及其情感、行动和思想的方式）之宏大框架之中——在其中唯有真理自存；答案，在他看来，就是内在模式（inner pattern）的显现，我们至多能隐约地、间或地了解。

或许柏克对这一点不见得会完全反对：无论如何，像德国浪漫主义者似的人并不多见，他们从政治上退缩了下来，转而歌颂古代社会风俗（folkways）的诗情画意和英明睿智，或是那些具有超常创造力和预言能力的艺术家和思想家的天赋奇才。任何一个政府的制宪立

法，都是以篡夺神圣立法者的特权为基础的。因此，一切宪法都是同样有害的。这一看法，甚至柏克也会认为太过头；不管怎么说，英国的传统主义者和德国的浪漫主义者都没有以轻蔑或消极悲观的眼光来观察人类，然而对迈斯特来说，吸引他的却是原罪的意义，以及人类摆脱不掉自我破坏的愚蠢行为的邪恶和无益。一次又一次地，他反复阐述这一事实：唯有受难才能让人们免于全体陷于无政府状态的无底深渊，免于一切价值的毁灭。在迈斯特的黑暗世界里充斥着这样一些概念：一方面是无知、任性、白痴；另一方面，作为补救措施，是流血、痛苦和惩罚。人们——人民大众——就像是孩子、疯子、遥领业主，其中的大多数都需要有一位监护人、一个可靠的导师、一个精神指导者来管理他的私人生活以及财产支配。既然这些人已经是无可救药的腐败和衰弱了，他们做什么都是没有价值的；除非他们受到保护，能够免除诱惑，不再为了那些无意义的目的挥霍自己的力量和财富；除非他们得到训练，在他们的监护人的永久监督之下，去干他们被指定的任务。那么，反过来，为了维持这种确定的、严格的等级——它是真正的自然秩序，教皇是首脑，由最高级的成员到最卑微的成员，在人类的大金字塔上从上往下依次排列——他们需要献出自己的生命。

迈斯特认为，他看到，在每一条通向知识和救赎的真正道路的入口处，都有柏拉图的高大形象指示着方向——这一点并非无关紧要。他指望耶稣能扮演柏拉图的精英角色，将欧洲从他那个时代的奢靡浮华和毁灭性的错乱失范中拯救出来。不过，重中之重的核心人物，整个社会的顶梁柱，是一个远比国王、牧师或将军更为令人恐惧的形象——刽子手。在《圣彼得堡之夜》里面，最有名的段落就是献给刽子手的：

> 那难以解释的人是谁呢？在有那么多让人愉快、有利可图、实在可靠甚至光鲜体面的职业可供选择，从而可以发挥一技之长、施展自身能力的时候，他却选择了去折磨和杀戮自己的同类？像他这种头脑，这种心肠，还是跟我们一样的人吗？难道他

没有什么特殊的地方，没有什么异于我们的本质吗？在我自己看来，我对此毫不怀疑。表面看起来他跟我们是一样的。初生时候跟我们大家完全一样。不过，他是一种很特别的人，需要有一种特别的法令——来自创造力的法令（fiat）——才能使其成为人类大家庭中的一员。他自身天生就像一种法令。

按照普通人的意见来想想他是什么吧，假如你能做到的话，应该努力设想一下，他是怎样漠视和轻蔑这种意见的。几乎从不曾有人给过他适当的居所，他更不曾拥有过这样的居所，一旦别人把他扫地出门，他就再也不会出现。置身于这种荒凉之中，周遭空旷，相依为伴的唯有他的妻儿，是他们让他还晓得人类的声音，否则他能听到的就只有呻吟叹息……这时候一个阴暗的信号出现了；正义（justice）的奴仆敲响了他的大门，告诉他被选中了；于是他应声而去；来到开阔的广场，那里群氓遍布，人头攒簇，令人望而生畏。有个犯有渎圣罪的家伙、一个制毒者、一个弑亲者，被抛掷向他：他一把抓住，将其扭绑，捆在平放的十字架上，然后扬起手臂；随之是可怕的沉默；现场没有别的声音，只听到骨头在压榨之下的碎裂，以及受刑者的哀号。他将其松绑，放在车轮上；碎肢落进轮辐，脑袋被绞断，毛发竖起，口鼻洞开，口中时而迸出几个污字，但求一死。完事后，他的心脏怦怦直跳，不过，那是兴奋的跳动：他在为自己庆贺，他在心里对自己说，“没有谁比我更适合干这事了”。他拾级而下。伸出满是血污的双手，隔着恐惧退缩的人群，接住了正义（justice）从远处抛过来的几枚金币。他坐到餐桌边，吃起东西来。然后上床睡觉。到了第二天，当他一觉醒来，他考虑的是与一天之前他所做的完全不同的事了。他还是一个人吗？是的。上帝在他的神殿里面接纳了他，允许他祈祷。他并不是一个罪犯。不过，也没有谁敢于断言他品德高尚，诚实守信，是个值得尊敬的人。没有什么道德上的赞誉之辞适合他，因为别的人都被假定跟人类有某种关系：但他没有。然而，一切的伟大、力量、服从都依赖于刽子手。他是可怕的人，是人与人之间关系的纽带。假如世上没有了这一神秘的代理人，秩序马上会陷于混乱：王权倾覆、社会动

荡。创造君权的上帝，也会制造惩罚；他将尘世立在两根柱子上：因为“地的柱子属于耶和华，他将世界立在其上”（《圣经·撒母耳记上》2：8）……[112]

这可不仅仅是迈斯特关于罪与罚的带有虐待欲的冥想，它与迈斯特其他同样热情而又明确的思想一样，表达的是他发自内心的深信不疑的想法：唯有笼罩在权威的暴力恐怖之下，人们才能得到拯救。每时每刻都应该提醒他们，要记得自己活在诚惶诚恐的神秘感之中，这种神秘感是深藏于所有创造物内心的；要让他们从永恒的苦难中得到洁净，要让他们意识到自己的愚蠢、怨毒以及事事无用，从而学会谦卑。战争、磨难、痛楚，这些就是人们摆脱不掉的东西；人们不得不尽可能去忍受。而为他们指定的导师们，则必须尽职尽责地完成造物主（他已经把自然安排为一种等级分明的秩序）为他们布置的任务，冷酷无情地施行统治（而不是宽恕他们），并同样冷酷无情地消灭敌人。

那么，敌人是谁呢？那些迷惑人们耳目的家伙，或是企图颠覆既定秩序的人，就是敌人。迈斯特称之为“持异议派”（la secte）[113]。他们是制造麻烦的人，是颠覆者。除了新教徒和詹森派信徒，他的名单里面还包括自然神论者和无神论者、共济会会员和犹太教徒、科学家和民主人士、雅各宾派、自由主义者、功利论者、反圣职论者、平等主义者、至善论者、唯物主义者、唯心主义者、律师、新闻记者、世俗改革派，以及各种各样的知识分子；所有那些呼吁抽象原则的人，信仰个体理性或个体良知的人，个人自由的信奉者，理性的社会组织的信奉者，改革派和革命家——这些人统统都是既定秩序的敌人，都应该不惜一切代价铲除掉。这就是“持异议派”，他们永远不会消停，总是闹个不休。

这样一张名单，我们早就听过很多次了。它首次准确地整理出了革命逆流所认定的敌对者名单，这一反革命的潮流到法西斯主义的出现达到了顶峰。迈斯特相信，新秩序是邪恶的，它释放了暴虐和狂

热，先是在美洲、继而在欧洲引发了毁灭性的革命，他想要对抗这一新秩序。

所有的知识分子都是坏家伙，不过，最危险的还是自然科学家。在一篇论文里，迈斯特对一位俄罗斯贵族说，腓特烈大帝讲得对，科学家是对政府的威胁："罗马人用金钱从希腊人那里购买他们所缺的人才，同时又蔑视这些为他们提供人才的人——在这一点上他们表现了罕见的超强判断力。他们说，讲话的时候面带微笑：'饿着肚子的希腊人愿意做任何事情来取悦你。'[114]假如他们选择模仿这种人的话，那就是在拿自己开玩笑了。正因为他们鄙夷这些人，他们才伟大。"[115]在古代人之中，犹太人和斯巴达人也是如此，就因为他们不受科学精神的污染才获得了真正的伟大。"对政治家而言，文学已经是相当危险的了，自然科学甚至更加无益。尤其是跟人打交道，理解别人，或是领导别人的时候，科学家的愚笨言行表露无疑，这是人所共知的。"[116]科学的眼光就是给一切权威挑错；它会导致无神论的"毛病"。

> 在任何一个国家、任何一处地方，科学都会有一个不可避免的缺点，那就是压制了人们真正的天职——爱（love）；代之以傲慢自大，把人引上邪路，偏离正常的想法，使他与所有的部属为敌，反叛一切法律和制度，对任何变革都无条件拥护……一切科学之首是治国之术，它在学院里面是学不到的。从苏杰（Suger）到黎塞留（Richelieu），从没有哪个伟大的人物曾沉迷于物理学或数学。自然科学的天赋是一种专注自身的才能，有了它，别的天赋便不可能发生。[117]

在18世纪所谓"自然母亲"或"自然女士"的保驾护航下，通向一种幸福、和谐、富饶的生活，相信有这种可能性的人们，其可信度也不过如此——一切都出自于无力面对真相的狭隘心灵的自我欺骗。

和平为一物，现实为另一物。迈斯特追问，“这是怎样的一种难以想象的魔法啊，它让一个人始终准备好当锤鼓的第一声响起的时候……就毫不犹豫地出发，而且常常是怀着洋溢的热情（这种热情也有其特殊之处），为的却是在战场上把自己的兄弟——和他同一立场，愿意跟他同甘共苦——撕成碎片，尽管他的兄弟并没有对他做错什么？”[118]连杀鸡都会流眼泪的人，上了战场，也会毫不迟疑地杀人。他们这么做，纯粹为的是公共的利益，表现的是一种痛苦的、无私的责任，是他们人性的情感之流露。刽子手杀的是为数不多的罪犯、弑亲者、造假者，等等诸如此类的人。士兵杀的是成千上万无罪的人，不加选择，盲目砍杀，而且还激动狂热。假如从别的星球来了一个天真的访客，他会问在这两种人里面，哪一种人应该回避，应该轻蔑，哪一种人值得称赞和尊敬，给以奖励，我们该如何回答呢？“请给我解释一下，在这个世界上何以最荣耀的事情——以囊括无遗的全体人类的眼光来看——就是可以清白无罪地去屠杀无辜的人。”[119]还有什么能比邪恶、腐化、堕落的雅各宾派的共和国更为生动地展示这一点呢？它不就是恶魔之国，不就是弥尔顿的群魔殿（Pandemonium）吗？

然而，人天生就是有爱心的。他有同情心，有正义感，有向善之心。他会为别人一洒同情之泪，这样的眼泪给他以愉悦。他还会发明一些故事，一些让他悲叹落泪的故事。那么，对于战争和屠杀的这种激烈狂暴的愿望是从何而来的呢？何以人们会跳进火坑，拥抱这种热情呢？——以如此让人厌恶的方式激励他们的热情。为什么连翻翻日历这样的琐碎小事都要横眉竖目的人，竟然会像温顺的动物，甘心被送上屠场去杀人或是被杀呢？一败再败的时候，彼得大帝可以让成千上万的士兵去送死，但当他想让他手下的诸侯（boyars）剃掉胡须的时候，却几乎要面对一场叛乱。如果人们追求的就是利己主义的话，何以他们不去结成联盟，从而达成他们所喜爱的——他们是如此衷心渴望的——那种普遍的和平呢？可靠的答案只有一个，那就是：人们牺牲自己的愿望，与他们自我保护的愿望、追求幸福的愿望一样，都是基本要求。战争就是这个世界上可怕而又永恒的法则。尽管无法在理性的层面上为之辩护，战争依然神秘莫测，具有无法抗拒的吸引

力。在合理的功利主义层面上来看，的确如一般所论述，战争很疯狂，破坏性大。假如终将由战争支配人类的历史的话，那么，这正表露了理性主义者的解释的不足，尤其是把战争当作一种精心计划的、可以阐释或论证其正当性的现象来加以检讨的不足。尽管招人憎恶，战争永不会停止，因为它不是人类的发明：它是神意的安排。

在人的知识水平、公开意见这样的层面上，教育可以起作用，但更深的层次，它就无能为力了。后者，迈斯特称之为不可见的世界，在那里，高深莫测的因素——因为它是超自然的——在个体中起到了最重要的作用（在社会中亦如是）。理性，18世纪被尊崇如斯的理性，实质上是最脆弱的工具，无论是理论上还是实践中都只不过是“烛火星光”[120]，不足以改变人们的行为，或是解释其动机。凡是理性的都不牢靠，因为它是理性的、人为的：唯有非理性的才能持久。理性的批判能够侵蚀一切易受其影响的东西：唯一可以幸免的，是本性神秘而又不可说明的东西，正因如此，它与理性是绝缘的。人造的，人就能损毁：唯有超人的才会持久。

历史上可以说明这一真理的例子多得数不胜数。有什么比世袭的君主制更加荒唐的呢？[121]凭什么相信英明高尚的君主肯定会有同样优秀的子孙呢？自主地选择君主——选举君主制——肯定是更为合理一点的。然而，波兰的不幸局面足以证明这种办法也会导致让人遗憾的后果：与此同时，世袭王权这一完全非理性的制度却是人类全部建制中最为稳定的制度之一。民主共和国肯定要比君主制更为理性：然而，即便是在民主制最辉煌的伯里克利时代的雅典，民主又维持了多久呢？而且，代价又有多高呢？与之相反，伟大的法兰西王国有六十六位国王，有的好，有的坏，平均起来看还算够格，在长达一千五百年的时间里，他们把法兰西治理得很好。此外，乍看起来，还有什么比婚姻和家庭更加不合理的呢？凭什么即便两个人对于生活的口味、观念都已经不同了，也要他们结合在一起，互不分离呢？何以这样一种虚伪造作要一直维持下去呢？但是，尽管其存在是对抽象理性的侮辱，两个人的牢不可破的结合，以及家庭成员之间的神秘纽带，一直在延续着。

如果说运用理性就意味着进行类似于自由散漫的人类智力之日常运转的话，所谓历史就是理性在活动这一观点，正是迈斯特要反驳的。迈斯特列举了许多例子，来说明理性的制度设计恰恰会适得其反。理性的人总是会追求快乐的最大化，痛苦的最小化。但是，社会却不可能是这样一种工具。社会建立的根基是某种更为基本的东西，是永恒的自我牺牲，是为了家庭、城邦或是教会、国家而献身，并且不计苦乐得失的人生追求，是牺牲自己以求得社会稳固、甘愿受难和赴死以保存神圣的生命形态延续下去的热切希望。一直到19世纪晚期，我们才会再次发现这种对于非理性目标的狂热的执著，不牵涉个人利益或快乐的罗曼蒂克之举，以及舍己从人、自我毁灭的热情冲动。

在迈斯特的世界里，人的行动并非亦步亦趋地以博取日常利益为导向，以精打细算、功利的计较为出发点，尽管人类的特征表面看起来就是这种功利的计较；实际上，给人印象深刻的是，它恰好跟宇宙万物步调一致，而宇宙的源头是未经解释又不可解释的深沉之所，不是理性，也不是个人意志；英雄人物，如拜伦和卡莱尔所敬仰的对象，在暴风骤雨面前毫不畏惧的勇者，在迈斯特看来，就跟那些愚蠢的科学家、社会设计师或工业巨头一样，看不到他们自己的凭借所在。最好的、最强大的行动，常常是激烈的、非理性的、无理由的，因而，当其被错误地归因于理智的动机时，必然会遭到误解，被当成貌似荒唐的举动。在他的意义上，人类的行为，唯有当其合乎以下情况时才可说是正当的：其行为动机应该是这样的一种趋向，它既非为了求得幸福或安逸，亦非为了生活的整洁、圆融，也不是为了获得自我肯定和自我提升，而是为了实现一种深不可测的神圣的目的，这种目的既是人们所不能也不应该试图测度的，也是人们不敢否认的。这一趋向，或许经常会导致一些行为，给人们带来痛苦和屠杀；按照理智的、常态的、中产阶级的道德规则来看，此类行为也许要被视为傲慢自负、有违公正，但是，不管怎么说，其行动之源是那幽暗而不可解析的、一切权威的核心。这是诗性的而非平铺直叙的世界，它是一切信仰和能力的源泉，唯因借此，人得以自由，得以选择，得以创造和破坏，得以超越于因果决定的、可以科学解释的、机械的物质运

动，得以超越于那些天性更低、善恶不明的生物。

就像所有严肃的政治思想家一样，迈斯特也对人之本性有他自己的一种预先的设想。这一设想深受奥古斯丁影响，但并非完全是奥古斯丁式的。人性软弱，而且品质恶劣，不过，他并非完全受动机的控制。人是自由的，有一颗不朽的灵魂。在人的内心，有两种原则在争斗：他既是一位theomorph——造物主按照自己的形象创造的，是圣灵的光辉闪烁；又是一位theomach，一个罪人，背叛上帝的逆徒。他的自由相当有限：他处于无可逃脱的宇宙洪流之中。实际上，他无力创造什么，但他可以做修补。他可以在善与恶之间、上帝和魔鬼之间作出自己的选择，而且要对自己的选择负起责任。在一切创造物中，唯有他在挣扎，在奋斗，为了求知，为了自我表现，为了自我的救赎。孔多塞在人类社会和蜜蜂、海狸的社会之间作过比较分析。不过，蜜蜂和海狸都不曾想要比它们的祖先知道更多东西；飞鸟，游鱼，哺乳动物，都在单调、往复的循环中保持不变。唯有人类认识到，他是被贬斥的。这一点正是“人之伟大和人之可悲的证据，证明他有高贵的权利，证明他被难以置信地贬斥”。[122]他是“荒谬的怪物”[123]，曾经一度生活在优雅的、自然的世界，既有可能成为天使，也有可能染上恶习。“他并不知道他想要的是什么；他想要那些他并不想要的东西；他甚至不想要那些他想要的东西；他想要的就是这种‘想要’；在自己身上，他看到了某些本不属于他自己的东西，而且比他自己更为强大。聪明的人就会反抗，会喊叫‘谁能救救我？’，傻子只会屈服，把软弱当成快乐。”[124]

人——道德的生物——应当心甘情愿地服从权威，而且他们必须服从。因为，他们太堕落、太虚弱，根本无力管理他们自己；而没人管理的话，他们会四分五裂，陷于无政府状态，终将迷失自己。没有什么人，没有哪个社会，可以自己治理自己。一切政府均来自于某些不可置疑的强制性的权威，这种表述毫无意义。能够制止无法无天的现象的，唯有某种我们不能对其有所要求的东西。它或许是习俗，或许是良心，或者是教皇的权威，或者是利剑，总之，终归是某种东西。亚里士多德说得再对不过了，有些人生来就是奴隶[125]；假如说他们不应该是奴隶，那就难以理解了。卢梭说过，人生而自由，但却无

往不在枷锁之中。“他这话是什么意思呢？……人生而自由，这简直是疯话连篇，恰恰是真理的反面。”[126]人甫一出世，就因其品质恶劣而无法摆脱锁链：人生来有罪，之所以能被社会、国家所容忍，只因为未加约束的个体判断力的失范得到了它们的压制。像柏克（他影响了迈斯特）、也许还像卢梭（在某些解释方面）一样，迈斯特相信，各个社会都有自己的一种全体的精神，一种真正道德高尚的一致性，社会正是借由它而塑造成型的。不过，迈斯特进一步说：

> [他断言]政府是一种真正的宗教。它有自己的教条，有种种神秘之物，还有自己的牧师。将其交付于个人的议论，是对它的毁灭之举。它之所以赋有生命，依靠的是国家（the nation），更确切地说，是凭借一种政治信仰，政府即为这一信仰的一种象征物。人的第一需要，是应该把他日益生长的理性置于（教会与政府）双重的扼制之下。应该把人的理性完全消灭，消融于国家的理性之中，也就是说，将其由个体的存在转化为另一种存在方式，公共的存在。这就好比是河流入海，河流之水融进了汪洋之中，但实际上依然是存在的，只不过没有了本来的名称，或是个体的特征。[127]

这样一种政府，不是一纸宪法所能创造，或为其奠基的：宪法也许该遵守，但是不可能被崇拜。而假如没有崇敬之意，甚至没有信仰的执迷——这是一个宗教的前方防御工事（un ouvrage avancé）[128]——那就什么都不能持久了。这种宗教所需要的并非有条件的服从（比如洛克和新教徒的贸易契约），而是要把个人消解在国家之中。人们必须要交出——而不仅仅是暂时地出借——自己。社会不是银行，而是一家有限责任公司，公司里的人一个个相互提防，害怕上当受骗，被别人剥削。人人都以想象中的权利或需要之名设法抵抗——这才是生命的活力，而社会组织以及形而上的组织终将因此而被破坏、粉碎。

这并不是波舒埃或是博纳尔德所提倡的那种意义上的威权主义。托马斯·阿奎那或是苏亚雷斯[129]的四平八稳的亚里士多德式的理论建构，早就被我们抛在脑后了。现在，我们飞速逼近的是德国极端民族主义者的世界，启蒙运动的敌手的世界，尼采的世界，索雷尔和帕累托[130]的世界，劳伦斯、汉姆生[131]、莫拉斯、邓南遮的世界，“血与土”（Blut und Boden）的世界，远远超越了传统威权主义的世界。迈斯特的思想体系表面看起来也许像是古典的，但内里却是惊人的现代风格，与温情和光明极端对立。其基调一点不像18世纪的思想，甚至不像标志着18世纪反叛思想高峰的那些最为激烈的、歇斯底里的人物（如萨德或圣鞠斯特），也不像那些冷冰冰的反动分子，他们将自己封闭在中世纪教条的高墙之内，以此来对抗自由与革命的宣传者。

宣教万物之核心即为暴力，信仰黑暗力量的威力，赞美唯有锁链能够束缚住人们自我破坏本能、进而使其得到救赎，追求反理性的盲目信仰，相信唯有神秘的东西才能延续、一旦解释就是已经解释，宣扬流血与牺牲，宣扬民族灵魂与溪流入海、归于一心，宣扬自由主义的个人主义之荒谬，以及，尤为重要的是，不受约束的批判的知识分子所具有的破坏性影响——这些论调，以前我们肯定听说过。就实际而言——如果不谈理论的话（有时候带有显然是虚假的科学式的伪装）——迈斯特这种深沉的悲观主义色彩的先见之明，恰好是我们这个恐怖世纪的极权主义思想（包括左派和右派）的核心所在。

6

迈斯特的哲学的要旨，是对18世纪法国哲人所鼓吹的理性的全面攻击；影响其思想的，一是（至少是在法国）作为革命战争的结果而兴起的nationhood（意为“国家的独立”）一词的新的意义，再就是柏克的思想，尤其是他对于法国大革命、对于永恒的普遍权利和价值的谴责，以及对于习俗和传统的凝聚力、整合力的强调。至于英国的经验主义，尤其是培根[132]和洛克的看法，迈斯特嗤之以鼻，不过，他对英国人的公众生活倒是略示敬意；后者对他来说，就像许多西方的天主教理论家的看法一样，是一种与罗马的普遍真理已经断了联系的地方性文化，不过，在没有拥有真正的信仰的前提下，即便达致了可能

的最高境界，长期来看可以无限接近于完全地实现的英国人所想象的精神理想，也始终会留有遗憾和不足。英国人的社会值得尊重，是因为他们的社会建立在对某种生活方式的接受的基础之上，同时又没有不停地去追问和检讨这种生活方式的根据何在。[133]无论是谁，质疑某种制度或是某种生活方式的话，他都想要得到答案。而答案，理性的论证所支持的答案，本身又易于成为类似的进一步质疑的对象。因而，每一个答案都永远趋向于随时被怀疑。

一旦这种怀疑态度大行其道的话，人类精神就再也不能安宁了，因为追问无止境，但最终的答案看起来却不可能找到。一旦根据也被质疑，那就没有什么永久的东西可以建立了。疑虑和变动，从里到外的分解性侵蚀，将把生活变得动荡不安。如果像霍尔巴赫和孔多塞所分析的那样，就解释过头了，什么稳定的东西都留不下。个人会因为无法解决的疑虑而经受折磨，现有的制度将被颠覆，被同样注定要毁灭的其他生活形式所替代。哪里都找不到立身之地，秩序荡然无存，平静、和谐、令人满足的生活毫无实现的可能。

那些可靠的东西必须得到保护，不受此种侵袭。霍布斯肯定是深知君主制的性质的，他为利维坦设计的法律，彻底、毫无疑义地免除了一切义务。不过，霍布斯的国家跟格老秀斯或路德的国家一样，也是一种人为的建构，无法回避无神论者和功利主义者对世世代代之人的无休止的诘难：人为什么要这样生活，而不能那样生活呢？为什么人们要服从这个权威，而不是别的权威，或者干脆谁都不服从呢？一旦允许知识分子提出此类烦人的议题，其后果就无法控制；一旦施与了第一推动，就无法补救，腐化无可挽回地开始了。

几乎没有人怀疑，迈斯特在某种程度上受到了柏克的思想影响。法国大革命的所有反对者都从柏克这一重要的军火库中得到过武器支援。不过，尽管迈斯特自己说得益于柏克，但他可不是这位伟大的爱尔兰反革命作家的门徒。对于柏克谨小慎微的保守主义，或是他对《王位继承法》（Act of Settlement）——篡位者奥兰治的威廉（William of Orange）正是借此法令掳夺了虔诚的天主教徒詹姆斯二世的合法权力——的称誉，迈斯特都与之格格不入；柏克对于妥协和

调适的鼓吹，以及他有关社会契约——即便他说的是一种在生者和死者、未出世者之间签订的契约——的言论，也不合迈斯特的口味。跟教皇绝对权力主义者迈斯特不一样，柏克不主张神权政治，不是专制政治论者，也不爱走极端。然而，柏克对于脱离了历史发展、脱离了人之为人、社会之为社会的有机生长过程的抽象理念——永恒、普遍的政治真理——的谴责，以及他对于卢梭等人提倡的自由——即传统框架，社会结构，团体与国家的精神生活，维系社会并赋予其特性和力量的那些不可见的线条，这些人造的、可以去掉的东西，人们均应不受其束缚——的坚决反对，却都是与迈斯特有共鸣的，也许可以说在某种程度上就是源自于柏克的想法。迈斯特饶有兴味地引述柏克的话，不过，耶稣会士的思想影响在他身上依然十分强大。

迈斯特以其不时唤起古典之庄严与峻美的语言——圣伯夫称之为“无与伦比的雄辩”[134]——宣称，理性主义的或经验主义的解释，实际上是对罪衍的掩盖；因为在世界的核心之处，是神秘的、无法测度的黑暗。这一超自然的源泉，其力量就在于理性探究对它无能为力；由此源泉之中产生出了社会生活的一切强大生命活力的权威性，即强者、富有者、伟大者对于弱者、贫穷者、渺小者的权威性，以及要求别人顺从的权利，此权利属于征服者、牧师，属于家族、教会、国家等等的首脑人物。“可以非常简单地说：王命令你，你必须前进。”[135]这种权威是绝对的权威，因为它无法被质疑；这种权威也是无所不能的，因为它根本无法抵抗。宗教之高于理性，并非因为它比理性给予了更为可靠的答案，不，是因为它根本不给予任何答案。它不用劝诱或是论证，它只是下命令。信仰唯因其盲目才成其为真正的信仰；一旦它开始寻求辩护，它也就结束了。世界上一切强大、永恒、有力的东西，都是超越于理性的，在某种意义上，是与理性相反的。君主世袭制、战争、婚姻，这些东西之所以持久，恰恰因为它们是不能被辩护的，因而也就不能被驳倒，被除掉。非理性确保其存续的方式，正是理性永远都不希望去做的。在当时，这是一个极其新奇的论题，迈斯特所有的怪诞的悖论，都由此推衍而生。

迈斯特的学说酷似早些时候一些宗教捍卫者对理性主义及怀疑主义思想的抨击，不过，二者实有不同，其间差异不仅在于其暴力风

格，而且表现在后者按照神权政治的生活观视为缺点（或在某种程度上是难点）的东西，反而在他这里得到了表彰。这是从圣托马斯和16世纪的著名神学家们——迈斯特自称从他们那里得到过灵感——的有所节制的理性主义，向早期教会的刚猛、绝对的非理性主义的回归。迈斯特确实曾提到神圣的理性（divine reason），而且他也谈到天意（providence），万事万物之最终形成都是天意不可捉摸的运作结果。不过，神圣的理性，在迈斯特这里，并不像18世纪的自然神论者们所诉诸的东西；后者所谓理性，是上帝植入人类的东西，是伽利略和牛顿的划时代的贡献的源泉所在，它是按照仁慈的主宰或是英明的君主制定的计划去创造合理幸福的工具。迈斯特的神圣理性的概念，是一种活动，它是先验性的，因此肉眼无法得见。它不能从任何凭借简单的人类方式即可获得的知识中演绎出来；那些全身心投入上帝所揭示的世界中的人们，或许能被恩准瞥上它一眼，因而得以从神圣的天意所决定的自然和历史中学到东西，即便他们还不懂得其运作方式和目的。因为有了信仰，他们感受到了安全。因为他们已经足够聪明，能明白用人类的范畴去解释神圣力量的愚蠢，他们没有了怀疑。最重要的是，他们不再寻求可以解释一切的普遍性理论。因为，对于真正的智慧而言，没有比用科学的办法去建立普遍性的原则更不幸的事了。

对于普遍原则及其应用的危险性（这一点往往为法国的启蒙学者所忽视），迈斯特持有非常敏锐而又显著的现代看法。无论是在理论上，还是在实践中，迈斯特都是个敏感的人，对于语境、主题、历史背景和形势、思想层次等等方面的差异，对词语和表述在不同的用法中产生的细微差别，以及思想和语言的多样性和不对称性，他都特别敏感。他认为，每一门学科都有自己的一套逻辑，而且他反复说，在自然科学中运用神学的经典，或是在形式逻辑中运用历史概念，必将会导致荒谬的结论。在各自的范围之内，各有其信仰的模式，各有其求证的方法。

一种普遍的逻辑，就像普世的语言一样，会抽空那些符号所指代的一切丰富意涵，这些意涵是经由缓慢降落的持续过程才逐渐累积起来的，在此过程中，唯有时间的流逝才使得一种古老的语言得以丰

富，得以拥有一种古代的、源远流长的社会建制所赋予它的一切精美、神秘的品质。我们所使用的语词的精确联系和内涵是不可能分析出来的，而抛开它们不管不问，更是自杀性的荒唐之举。每一个时代的人都有其自己的观念；用我们这个时代的价值观念去解释乃至评判过往之事，将会制造出——经常是已经制造——一堆历史的废话。

谈到上述看法时，迈斯特用的表述很像柏克、赫尔德和夏多布里昂。“基督徒的行动已经被神圣化了，故而，其变动非常缓慢，因为无论是哪一种合法的运作，总是会有难以察觉的步骤继之而来。如果有人一旦遇到了嘈杂、混乱和躁动不安”，随即任性地去颠覆它、摧毁它，“你也许可以肯定，这就是罪犯和疯子的举动。耶和华不在地震之中”（Non in commotione Dominus[语出《列王纪上》]）。[136]万物皆在生长，没有什么美好的、持久的东西是在一夜之间就实现的。一切即兴创造都将种下使它自己转向顷刻衰弱的种子；诸多革命所犯下的关键罪恶，总是由于想要在挥舞魔棒之下把世事彻底改变——突然地、激烈地改变。每一个国家、民族、联合体都有其自己的传统，不假外求，也不能输出。比如，西班牙人正在犯一个严重的错误，试图采纳英国的宪法；又比如，希腊人设想，他们可以在一夜之间变成一个民族国家。迈斯特的有些预言已经被证明是滑稽、错误的：比如他所宣称的，像华盛顿这样的城市是不可能建成的；或者，即便建成了，它也不会称之为华盛顿；即便有了这个名字，它也永远不会成为国会的所在地。[137]

抽象概念对于物理世界的危险性，丝毫不亚于社会世界。对百科全书派尊称为大自然（Nature）的全知全能的实体，迈斯特嗤之以鼻。“那个女子究竟是谁呢？”[138]大自然，在迈斯特看来，就是一个永恒的秘密，绝非什么一切美好事物的仁慈的提供者，一切生命、知识和幸福的源泉；她的手段是残酷的，其场面充斥着残忍、痛苦和混乱；她为上帝那深不可测的目的服务，不过，很少是舒适和光明的源泉。

18世纪随处都是对于高贵的野蛮人那朴素美德的赞美歌。迈斯特告诉我们，野蛮人并不高贵，而且是劣等人，残酷、放荡、凶蛮。任

何人只要跟他们一起待过，都可以证明他们是人类中的垃圾。他们是被弃之物的典型，是上帝造物过程中的失误和败笔，完全不是什么一尘不染的原型，也绝非自然品味和自然品德的早先样板。被派往他们那里去的基督教传教士们说起他们的时候，带有相当多的善意。因为这些好心的牧师们，没有办法说服自己，将那种肮脏卑劣和罪恶行径——他们实际上深陷其中——归在上帝的创造物身上。进而，这些发育停顿的可怜虫也就不可能是值得我们效仿的样板。那么，卢梭及其同道所号召我们去做的到底是什么呢？他重复了孟德斯鸠的名言："野蛮人为了吃果实，把大树也砍倒了；传教士送给他的牛，也被他卸下来，用大车的木料烧牛肉吃。三个世纪之后，他们最想从我们这里索要的，就是杀人的火药，还有杀死他自己的烈酒。他们毕竟还是跟我们有所不同的，手脚不干净、残忍无情、行为放荡。我们最终总是要战胜自己的本性；然而野蛮人却相反，他们随性而为；违法犯罪是天生的爱好，他们从不会懊悔自责。"[139]接着，迈斯特罗列了野蛮人生活的典型的快乐，这份目录让他的读者感到心惊肉跳：弑亲、剖取配偶的内脏、剥头皮、吃人肉、放荡淫逸。创造这些野蛮人的目的何在呢？就是要给我们一个警告。向我们展示，人可以堕落到何种地步。野蛮人所操的语言，并不具有原生之力量及开端之美，不过是一片混乱，衰朽不堪。它是"废墟中，古代语言的残骸"。[140]

至于卢梭的"自然状态"（——据说野蛮人就生活在那种状态里），以及所谓"人权"（——野蛮人被认为懂得这东西，而且法兰西和其他欧洲民族正是在"人权"的名义下被投入了残酷无情的集体屠杀之中），究竟这是一些什么样的权利呢？它是什么样的人与生俱有的呢？没有什么形而上的、有魔力的眼睛能够发现这些被称之为权利的抽象实体，其渊源既非来自什么特殊人物，亦非来自神圣的权威。正像没有什么名之为"大自然"的女士一样，也没有什么名之为的"人"（Man）的创造物。而且，革命已经发生了，以客迈拉[141]的名义犯下了难以形容的残暴行径。

（迈斯特在他的俄罗斯回忆录中写道）在四五个世纪之前，

教皇可以把一小撮胡搅蛮缠的律师赶出教会，而他们也可以跑到罗马去，获取赦免。大领主们单方面可以将一些难以驯服的佃户（tenants）[142]约束在他们的土地上，而且能够做到秩序井然。而在我们的时代，我们同时失去了稳定社会的两大支柱——宗教和奴隶制，好比遗失铁锚的轮船，被暴风吹走，已经遇难失事。[143]

唯有当罗马教会的权威已经牢固地树立起来的时候（——正是在那时），奴隶制度才有可能被废除（——确实被废除了）。

理性主义会导向无神论、个人主义以及无政府主义。社会结构之所以能够聚合在一起，正是因为人们认识到了他们的天然的领导者，因为他们感受到了天然的权威，所以他们愿意服从——这种权威是理性主义的哲学家不能给出合理说明的。没有国家，也就没有社会；没有君主，没有最高法院，也就没有国家；没有绝对正确，也就没有君主；而没有上帝，也就没有绝对正确。教皇是上帝在尘世的代表，一切合法的权威都来自于教皇。

这就是迈斯特的政治理论，它对于反动的蒙昧主义者具有支配性的影响，并且最终影响到后来出现的法西斯主义思想；它也是让传统的保守主义者和传教士感到不安的思想渊源。更直接的是，它鼓舞了许多教皇绝对权力主义者，法国的反国家的威权主义，以及西班牙、俄罗斯、法国的反政治的神权政治运动。迈斯特的神圣权威的概念，不仅是深刻的反民主的，而且完全与个人自由、社会和经济平等、人人友好的政治意涵相对立。“假如我有一个兄弟的话，我愿意称他为堂兄，”对梅特涅的这一评论，迈斯特颇有共鸣。在他看来，自由天主教应该说是荒唐的，实际上是自相矛盾的——他在自己的老盟友、同样支持教皇的拉梅内那里看到了这种思想倾向的萌芽，这让他的晚年岁月颇为焦虑。布兰德斯正确地评论说，对自由主义者来说，迈斯特代表的是他们所反对的一切势力的登峰造极，而且，这并非因为迈斯特是一个如下意义上的反动分子，即他生活在过去的时代里，或是

像一个属于过时文明的陈腐遗物一样游来荡去；而是相反，正是因为他对自己所身处的时代理解得如此之深刻、彻底，并且积极地使用当时一切最新的思想武器去抵抗这一时代的自由主义的倾向。

人类最为危险的敌人，是新教徒，是攻击普世教会的人——这些破坏者，他们的目的和作用就是削弱一切社会建立的根基。培尔（Bayle）、伏尔泰、孔多塞只不过是著名的颠覆者路德、加尔文及其追随者的卑微、世俗的门徒。新教的教义是个人理性或信仰的反叛，是良知对抗盲从——后者实为一切权威的唯一根基：因此，从根本上说（au fond），这是一种政治叛乱。没有了主教，也就没有国王。在《新教反思录》中，迈斯特宣称，天主教从来不会反叛君主，而新教才会这样做。[144]支持这一令人吃惊的论断的，是怪诞的诡辩：既然在君士坦丁之后，国家和教会合二为一，天主教会的反抗法令（acts of insubordination）——比如，天主教狂热分子提出的针对异教统治者的暗杀令——就不是对于真正的权威的反叛，而是对于篡位者的反叛。西班牙的宗教裁判所不仅仅是保存真正的信仰的方法，也是最低限度的安全感和稳定感的来源，没有这种安全感和稳定感的话，社会根本不能存续。在迈斯特看来，宗教裁判所被严重地误解了。[145]多数情况下，它是温和的、善意的再教育的手段，许多灵魂借此被引导来自我悔改，回归到真正的信仰。它致力于把西班牙从法国、英国和德国的破坏性的宗教冲突中拯救出来，进而保护了这个虔诚的王国的国家统一。（这么说就有些过头了。迈斯特为取悦于菲利普二世而作的这一辩护词，即便是教会政策的最狂热捍卫者也鲜有附和者。）对于牧师权威的公然蔑视，其结果就是德国三十年战争所造成的流血冲突和混乱不堪。没有哪块土地可以反抗教会，并且实现其崇高。因此，只是考虑其爱国热情的话，才可以说《南特敕令》的废除是合法的。“在一个优秀的时代，一切事物都是优秀的。路易十四的大臣、地方官们在其领域之内都是伟大的，他的将军、画师、园艺师同样在其领域之内是伟大的……在我们这个可怜的时代，所谓迷信、狂热、褊狭等等，都是在法兰西的伟大之中不可缺少的因素。”[146]加尔文主义正是这种伟大最危险的敌人：在被倾覆之前，加尔文主义正是在法国境内活动的；当其垮掉的时候，连狗都不叫一

声。至于说废除《南特敕令》这一举措使得法国丧失了许多手艺高超的匠人，使得他们被迫移民，用他们的手艺增进了别国的富足，那么，就让那些被这种小店老板（boutiquières）的想法所打动的人“到别的地方去看看，不要在我的书里面找答案了”。[147]詹森教派信徒也好不了多少：路易十四彻底地夷平了波尔——罗亚尔修道院[148]，掘地三尺，“让过去只出产恶劣图书的地方长出优质的谷物来”。[149]至于帕斯卡，迈斯特断言，他并没有受波尔——罗亚尔什么影响。异端一定要清除；至于那些走得不太远的人，折中的办法就可以把他们吓退了。“路易十四镇压了新教徒，他得以寿终正寝，安享天年，而且荣耀加身。路易十六对新教徒施以怀柔，结果死在绞刑架上。”[150]“如果只是依靠人类的力量，没有什么制度可以稳固，可以持久。历史和理性都已经证明，一切伟大制度的根源都是在这个世界之外被发现的……尤其是君主制，其能否拥有力量、统一和稳定，取决于教会所给予神圣化的程度。”[151]

对于他所反对的那些价值观，迈斯特自己有一种独特的理解。他注意到，没有哪条标准是比不敬神更容易违反的了。看人就要看他憎恶什么，是什么惹他发怒，无论何时何地他总要满腔怒火地攻击什么——这才是真相。用阿纳托尔·法朗士（Anatole France）描述迈斯特的话来说，他在“反抗他所处的整个时代”（l’adversaire de tout son siècle）。[152]他这些表现并非反动的，而是反革命的，并非消极的而是积极的，并非复制过去历史的空想而是一种艰巨而又有效的努力——努力以过去的视域来规束未来，这种努力非但不是纯粹的幻想，相反，它深深地扎根于对现时代事件的严格现实主义解释之基础上。

迈斯特并不是一个夏多布里昂、拜伦、毕希纳、利欧帕迪[153]那种意义上的浪漫的悲观主义者。世界秩序，在他的眼中，既不是混乱不堪，也不是有失公平，按照信仰的眼光来看，必然如此而且理应如此。每一个时代，都有一些人会追问，何以正义者要饥寒交迫，而作恶者会享受荣华富贵，迈斯特的回答是，这种提问是对于何谓神圣法则的一种幼稚的误解。“没有什么是偶然的——一切都有规律可循。”（Rien ne marche au hasard……tout a sa règle.）[154]假如有一种法则存在的话，它不会容许例外的情况发生；假如一个好人不走

运，我们不能希望上帝为了个体的私利而去改变法则——失去法则的话，一切将陷入混乱。如果某个人患上了痛风病，那他是太不幸了，不过，他不会因此而怀疑自然法则的存在；相反，他所求诸的医学，本身即预设了自然法则的存在。如果某个正义的人遭遇了灾祸，同样也没有理由让他怀疑宇宙中有着良好的秩序。有法则存在，并不能防止个人遇到不幸；没有什么法则可以根据个体的情况来运转，适应了个体的情况，它们也就不再是什么法则了。世上的罪恶是有一定总量的，依靠同样数量的苦难可以让这些罪恶得到补偿——这就是神意的原则。不过，如果说支配神意行动的就是人性的公平或理性的平等——每一个个体的罪人都应该在现世中自己去承受某种程度的惩罚——这并没有什么意义。自从罪恶来到这个世界，哪里都有可能发生流血牺牲；无罪者的鲜血跟有罪者的一样，都是天意为救赎有罪的人类而做的安排。假如需要代别人受过的话，无辜者也会被屠杀，直到平衡被调适好为止。这就是迈斯特的神义论（theodicy）：为罗伯斯庇尔的恐怖所作的解释，为世上一切不可摆脱的罪恶所作的辩护。

迈斯特有关牺牲的著名理论是以这样一条定理为基础的：责任不在个人，而在集体。在罪与罚中，我们彼此都是一个整体的一部分；因此，父辈的罪，要不可避免地落到子孙头上，无论个人如何无辜，也要像落到别的人头上一样，落到他的头上吗？即使在现世中，罪恶的行为也不可能保留下去而不能救赎，就像不平衡态在物理世界中不可以无限期地持续。迈斯特“只看到了历史中的两种因素”，晚年的拉梅内有过这种悲哀的评论，“一方面是犯罪，另一方面是惩罚。他赋有一个慷慨而又高贵的灵魂，他的著作完全像是在绞刑架上写成的。”[155]

7

新教的教义打破了人类的统一，制造了混乱、悲惨和社会分裂。为了对抗这一“不适”（malaise），18世纪的哲学家们开出的救世良方是根据一种理性的计划来调整人们的生活。不过，计划失败了，原因正是由于它们是合乎理性的，由于它们是计划。战争就是人类活动中最有计划性的一种。不过，没有哪个亲眼见过某场战役的人还会坚

持说，正是将军们发出的命令决定了战役的实况。无论是将军，还是他们的下属，都不可能说出正在发生的情况是什么；枪炮隆隆，混乱不堪，伤者、濒死者辗转哀号，断臂残肢——“中毒有五六种之多”[156]——暴力和混乱实在是太严重了。只有不懂得构成生命的要素的人才会说，胜利属于那些指挥得当的将军。是谁赢得了胜利呢？是那些完全被说不清的自我优越感支配的人；无论是士兵，还是将军，他们说不清敌我双方可能会发生的伤亡比例。“正是因为空想才输掉了战役。”[157]与其说胜利是一种物理的事实，不如说它是一种道德和心理的事实，是由一种神秘的信仰行为而引起的；它并不是经过精心筹划的计划（或是柔弱的人类意志）所产生的成功的结果。

迈斯特有关战役如何展开及取胜的评论，见于《圣彼得堡之夜》中著名的第七篇对话，可能是他对于他反复提起的这一主题——战场上不可避免的混乱以及指挥官毫不相干的所谓部署——的最精彩、最生动的概括；后来司汤达在《巴马修道院》（The Charterhouse Parma）一书中有关滑铁卢战役的虚构描写，这一主题就起到了非常重要的作用。很显然，迈斯特的这一评论，对托尔斯泰在《战争与和平》一书中提出的关于人类行为的学说具有决定性的影响。众所周知，托尔斯泰读过他的作品。而且，实际上，正如可以泛泛地说那是托尔斯泰的学说一样，它也是迈斯特的学说。生命并不是光明和黑暗之间的琐罗亚斯德式[158]的斗争，比如像民主主义者和理性主义者所解释的那样，对他们而言，教会就是黑暗的代表；或者，相反，如虔诚的威权主义者的说法，黑暗就潜伏在无神论的邪恶力量里面。生命是漆黑、混乱的永恒的战场，在上帝指引宇宙的神秘天命之下，人们相互争斗，因为他们也不会做别的。结果并不取决于理性，或是力量，甚或是美德，而取决于个人或民族在历史存在这一幕不可预测的宇宙大戏中被分派了怎样的角色，就这幕大戏分配给我们的部分而言，我们至多是了解某些渺小的片断。假装弄懂了整幕大戏，甚至发狂到妄想我们可以凭借高等的智慧来改变它，那是荒诞无稽，没有意义的。信仰从我主通过他在尘世的代理人所发布的命令，并且，照此去行动吧。

“不要让我们在体系中迷失了自己！”[159]迈斯特尤其反对体系，很

显然，体系是以一些据说与自然科学有某种关联的方法为基础的。科学的语言，在迈斯特看来，就是某种堕落的东西；而且，他强调——非常有预言性的强调——语言的堕落一直是人的堕落的最为确定无疑的信号。[160]迈斯特对于语言的关注及其看法，是非常大胆而又深刻的，而且（尽管有点儿过度）预示了20世纪在语言问题上的想法。迈斯特的主旨是，就像所有古代的稳定制度一样，像王权、婚姻、崇拜等等，语言也是一种有着神圣缘起的神秘之物。有那么一些人，他们认为语言是人类一种深思熟虑的发明，是便于交流而创造出来的一种工具。照他们这种理论，思想之所以被思想，不需要借助于任何符号：首先我们思考，然后我们再找到合适的符号来表达我们的思想，就像手套适合手一样。这样一种学说，不仅为普通人所接受，直到我们这个时代，有时候还有很多哲学家未加批判地接受它；然而，迈斯特和博纳尔德（尤其是后者）却都持坚决的反对态度。思考就是在使用符号，使用一种清晰的词汇。思想是一些词语，尽管是没有说出来的词语；“思想与词语”，迈斯特宣称，“不过是两个伟大的同义词”。[161]词语——最普通的一种符号——的起源，就是思想的起源。不可能有这样的一个时刻——某人发明了最初的语言，因为不管发明什么都是在思考，而思考就是在使用符号了，也就是说，是在使用语言。总之，词语的使用是不可能被人为发明的，更不用说思想的“使用”了，这其实是一回事。而不能被发明的，在迈斯特看来，就是神秘之物，就是神意。

或许，你完全可以合情合理地拒绝把所有非人工制造的东西都视为必然具有神圣的起源这样一种观念，不过，承认思想和语言——作为一种自然现象，作为像生物学、社会心理学之类自然科学的研究对象——二者的同一性是具有深刻的原创性的想法。也许在柏拉图的《泰阿泰德篇》里一个著名的比喻中，我们可以看到这一关键概念的萌芽，迈斯特引用过这句话。它说，语言被讲出来，是作为“灵魂和自己的对话”。[162]不过，只是这么说的话，也没有什么用。霍布斯显然自己重新发现了这一真理；它也相当接近维柯思想体系的核心，我们知道，迈斯特很熟悉维柯。[163]

在语言起源的问题上，迈斯特很得意自己推翻了18世纪的有关推

测。他说，卢梭对于人在一开始如何能够使用词语深感惊奇，而无所不知的孔狄亚克不仅知道这个问题的答案，还知道其他所有问题，他声称：很显然，语言的发生，是劳动分工的结果。因此，有一代人会说BA，另一代人增加了BE；亚述人发明了主格，而米提亚人发明了所有格。[164]对极端缺乏历史感的某些更为盲信的法国哲人，这一反讽非常恰当；在迈斯特的其他理论里，并没有出现过类似的论证。因为语词就是我们的祖先对于外部世界的记录，以及他们自己的思想、感情和观点的反映，它们也体现了我们祖先的有意和无意的智慧，这些智慧来源于上帝，并形成他们的经验。因此，古代的、传统的文本，尤其是那些包含在经典著作中的文本，表达的是人类的远古的智慧，而且是随着事态的变化而不断调适和丰富的智慧；它们是极其珍贵的富矿，如果你有专门的知识，有热情和耐心，可以从那里提取出许多隐藏的黄金。由于中世纪的哲学解读经典文本的办法过于牵强，而且想要从中寻求隐蔽的意义，因此遭到了轻视。不过，对迈斯特而言——跟维柯以及德国的浪漫主义者一样——语言并不是人们的一种发明，它是对于隐蔽的知识的钻研，是对于人类的（或者至少是基督徒的）集体无意识的一种心理分析。伟大的、隐蔽的宝藏，唯有在黑暗之中才能找到。因此，百科全书派所要求的净化，在他看来，就等于要把语词中所有可能是深奥、丰富的东西统统蒸发掉；这样一来，就清除了语词的优点，脱去了它们的意义。当然，你也可以在占星学和炼金术中举出类似的例子，不过，这不会引起迈斯特的惊奇，他对自然科学的方法没有兴趣，他感兴趣的是有奇思妙想的斯韦登伯格[165]，还有对于自然现象的神秘主义解释。迈斯特会对如下看法表示赞同，其欣悦之情不会亚于他同时代的威廉·布莱克[166]：在那些神秘科学里面，比在现代化学或物理学的手册里面，能够发现更多深奥的智慧。此外，神圣典籍的政治价值，给予再高评价也不为过。[167]

既然思想就是语言，其中铭记了一个人或一个教会的最古老的历史记忆，那么，语言用法的改革，就是试图破坏那些最神圣、最英明和最权威者的力量和影响。当然，孔多塞想过，要是能有一种世界语的话，一切民族的受教育者之间就可以更加轻松地交流。因为，这样一种语言可以“净化”若干时代积累的迷信和偏见，进而，躲在神学或

形而上学名义之下的——孔多塞这么看——那些错误观念也就失去了生长的土壤。但是，迈斯特问到，这些偏见和迷信又是什么呢？我们可以马上猜出他的答案：它们就是那些坚定的信仰，其根源神秘莫测，其力量无法用理性来解释；它们是那些经受了时间和经验的考验，铭记了各个时代的英明睿智的古老信仰和概念；抛弃它们的话，就等于是身处在一步走错就会灭亡的危险境地却失去了方向。而且，最好的（因为它是离现代最远的）、最丰硕的语言，就是教会的语言，以及伟大的古罗马的语言。伟大的古罗马有人类已知的最好的政府。罗马人的语言以及中世纪的语言应该受到欢迎，其理由就跟边沁拒绝并且谴责它们的理由一模一样：就因为它们不够清晰，不便于科学的应用，就因为语词本身还带有那段古老的过去、人类历史上的黑暗和苦难时代的隐晦难解的权威性——唯有借此权威才能得到救赎。拉丁文自身就足以保证其准确无误；而拉丁语词有其特殊的局限，它们排斥现代性，这一点对如下一点来说是关键的：奥威尔的《一九八四》只不过是重申了一个至关紧要的主题，亦即要控制人的话，关键是控制语言；尽管在他书里面的精英们——其目的与迈斯特的多少有些不同——选择的方法，并非传统的语言，而是人为的，特别是建构的语言（实际上这正是迈斯特攻击的对象）。

迈斯特为耶稣会会士辩护，称他们是唯一可靠的教育家，使用拉丁文作为（体现在中世纪道德之中的）真理的工具；他抨击斯佩兰斯基和顾问团，在这些人的支持下，俄国沙皇亚历山大一世一度热衷于在俄罗斯帝国推行一种新政。[168]迈斯特的这种态度走得很远；在他看来，几乎非理性本身就是有价值的——所有不受理性的分解过程之影响的东西，他都表示赞成。理性的信仰太脆弱了。一个优秀的论辩者可以击破任何一个建立在如此虚弱的基础之上的结构。理性制造的东西，理性也能够损坏。因此说，迈斯特借助于阿奎那，是非常不可信的。作为耶稣会士的学生，他几乎不能有其他的选择；不过，他看到了，真理是处在托马斯主义者的视野之外的，亦即，理性的论证方法对于真理终究是无能为力的，它是根本不适用、不相关的。此处，肯定又可以跟托尔斯泰作一个并列对照：对于那些信仰科学专家以及自由主义的进步信念的人，尤其是相信人类意志和人类智识力量的人

（如斯佩兰斯基、拿破仑、博学的德国军事战略家以及后来整个俄国知识界），托尔斯泰持一种讽刺态度，这跟驻圣彼得堡的这位撒丁王国的代表的态度何其相似。

当驳斥在他看来是同样荒唐的，以社会契约为社会之根基的理论时，迈斯特使用了非常类似的论证。他正确地坚持认为，契约就预设了承诺，以及履行承诺的办法；不过，承诺是一种行动，只有在业已存在的有意识的社会习俗这种复杂的网络之中，行动才可以被弄懂，才可以被理解。而履行承诺这一机制，也就预设了存在一个发达的社会结构；要达到建立契约的阶段的话，不仅仅需要有一种业已存在的依靠规则和习俗的社会生活，而且需要这种社会生活已经发展到了相当可观程度的条理性和复杂性。把野蛮人孤零零地放到社会习俗（包括承诺、契约、可履行的法律等等）的“自然状态”中，没有任何意义。因此，作出社会是依靠契约而不是凭借其他方式而产生的这一假定，不仅与史无征，在逻辑上也是一谬误。但是，只有新教徒才有过如此假定：社会就像是一家银行或是一个商行，是一种人为构造的联系。[169]

迈斯特非常慷慨激昂地宣称，社会并不是建立在个人利益和幸福的精打细算基础上的一种精心建构的、人为的联系，而是，至少同样是，依赖于人们对于牺牲的那种天生的、原初的、不可抗拒的渴望，以及义无反顾地在庄严的祭坛上献祭自己的冲动（这里显而易见带有柏克的影响）。士兵们严守命令，坦然赴死，如果假设他们是受到了个人利益的想法的鼓舞，那简直太可笑了；正如纪律之于士兵一样，所有对于组织化权力的服从也是如此——尽管在程度上差异会很大。这是一种传统的、神秘性的、无法抗拒的活动，不会遇到任何异议。

迈斯特告诉我们，只是自文艺复兴之后，这一真理才被遮蔽、被否认。为这种严重错误的看法作宣传的人，有路德和加尔文，培根和霍布斯，洛克和格老秀斯，他们又是受到了古代的异端分子威克利夫和胡斯[170]的影响。根据这种错误认识，一切权力和权威所依据的是某种如人为的发明一般脆弱而又武断的东西。法国大革命业已证实了他们这种目光短浅的乐观主义谬误，因为这场革命正是上帝给予这些迷

恋此种理论和观念的人的惩罚。社会并不是一种互惠互利的关系，它是轻罪拘留所（maison correctionelle），几乎可以说是一个罪犯流放地。实际上，支配它的并不是理性；另一方面，民主——肯定要比独裁更为合乎理性——到处造成痛苦，除了在那些它真正作为权力来源的地方，也就是说，在那些地方可以履行被那些无视事实与逻辑的浅薄思想家声称为建立社会之基础的契约，例如在值得被尊敬的英国人中，尽管没有书写出来而只是作为一种“感觉”。

要紧的不是理性，而是权力。哪里出现了真空，权力肯定迟早会进入，并且从革命的混乱之中创建起一种新的秩序。雅各宾派和拿破仑可以说是罪犯，是暴君，但他们掌握了权力，他们代表了权威，他们得到了顺从，最重要的是，他们严惩进而约束了软弱动摇和容易犯错的人的离心倾向。因而，他们要比那些批判知识分子、搞破坏的思想贩子要好上千倍，后者摧毁社会结构，破坏所有至关紧要的进程，直到某种力量（尽管不合法）响应历史的召唤而兴起，将其一扫而空。

一切权力均来自上帝。迈斯特对于著名的保罗书信的解释是非常平实的。所有力量都要求被尊重。所有缺点，无论是在哪里被发现的，都要被蔑视，即便是法兰西的路易十四，“天国之后最完美的王国”[171]的神选君主，也是如此。雅各宾派是恶棍，是杀人凶手，但他们的恐怖统治重建了权威，为法兰西开疆扩土，因此，就终极价值而言，他们要比吉伦特派的自由主义者和唯心主义者贡献更大。吉伦特派手段软弱，没有抓住权力。唯有合法的权威才能够经受得住意外和变化，这一点是确定无疑的。纯粹的征服，没有经过真正教会的永恒法律的批准，只不过是掳夺：“偷取市镇或省区，并不比偷窃手表和鼻烟壶能得到更多的容许”[172]，这一说法之适用于1815年边界的缔造者，并不亚于腓特烈大帝或拿破仑。[173]迈斯特反复地谴责赤裸裸的军国主义：“每一个时代，如果在战争艺术的范围之内，有什么东西发展到了完美地步，那纯粹、完全是一种不幸。”[174]他把军人政府（甚至在他自己的家乡萨伏依的政府）称之为棍棒政府（la b觀tonocratie）[175]，靠大棒政策来执行统治，是“时代的恐怖”[176]。“我始终厌恶，现在也厌恶而且终生都会厌恶军人政府。”[177]他之所以厌恶

军人政府，是因为它武断专横，削弱了国王和古代制度的权威，导致了革命以及颠覆了传统的基督徒价值观。[178]不过，也会有受到混乱威胁的时候：最糟糕的政府形式是无政府；实际上，只有最残酷无情的独裁者才能阻止社会的解体。在这一点上，迈斯特跟马基雅维利、霍布斯以及其他类似的权威捍卫者是保持一致意见的。

革命——万恶之首——本身也是一种神意的过程，按照神意的派遣，惩罚罪恶，借助苦难使我们堕落的本性得到重生（这让我们想起贝当元帅及其支持者在1940年为法国的战败所作的神义论的解释）；它跟所有伟大的历史力量一样神秘，因此，“并不是人指导了革命，而是革命利用了人”。[179]它实际上也许利用的是最堕落的一种工具——唯有罗伯斯庇尔的“恶魔般的天才才能完成这个奇迹[法国战胜了反法联盟]……这个强大的、陶醉于鲜血和胜利的怪物，这个可怕的现象……既是降临到法国人头上的恐怖的惩罚，同时又是拯救法兰西的唯一之道”。[180]他激发了法国人的极度暴力，强化了他们的心灵，用绞刑架上的鲜血驱使他们发狂，直至他们像疯子一般争斗，所有人都粉身碎骨。然而，没有革命的话（像罗伯斯庇尔那样的人可能会幻想他们可以制造出革命来，尽管很显然，并不是他们制造了革命，而是革命制造了他们），他宁愿保持以往的平庸状态。

攫取了权力的人并不知道他们如何做到了这一点；如果说对别人而言，他们的影响力是一种神秘的东西，对他们自己来说，更是如此。环境（circumstances）是伟大人物也不能预见或是指引的，无需他出手，环境已经为他准备好了一切——这就是“戏弄人类计划的神秘力量”[181]，是天意，是黑格尔的理性的狡计。不过，人是自负的，幻想个人的意志可以冲破上帝统治世界的无情法则。他厌烦于反复地说民主信念的根源，正是在于这种错觉——虚弱、容易受骗的生物过于自负及自我膨胀之后的错觉。错误地认识自己的智慧和力量，盲目地拒不承认别的人、别的制度的优越性，结果会是提出关于人类权利的荒唐可笑的主张，以及关于自由的空洞的废话。“人生而自由——不管这是谁说的，他都只不过是讲了一句没有意义的句子而已。”[182]人就是现在之人以及过去之人，就是他现在在做什么以及过去做了什么；如果说人并不是他所应该是的东西，这是对理智的冒犯。我们应

该去叩问历史，它是“实验政治学”（experimental politics），亦即有关这一主题的唯一可靠的教师：“她永远不会对我们说与真理相反的东西。”[183]一次货真价实的实验，可以摧垮上百卷抽象的玄思。[184]

不过，大众自由和民主的概念恰恰是立足于这样一些无根的抽象，既无经验性的实验为依据，又未得到神意的启示。假如人不能认识到权威的合法归属（即教会以及“神选”的君主），他们将会落入人类暴政（即万恶之首）的扼制之下。那些以自由的名义起而反叛的人，最终也成为了暴君——这话是博纳尔德说的（他引自波舒哀，半个世纪之后又被陀思妥耶夫斯基重复），迈斯特仅仅是做了补充：信仰卢梭那些学说的话，结果会不可避免地遇到这样一种局面，人们的导师会告诉他们，【加粗】“你认为你不需要这一条法律，不过我们肯定你是需要的。假如你胆敢拒绝的话，为了惩罚你不想要你该要的东西，我们会杀了你”【加粗】，然后，他们只能照办。[185]的确，在以往曾经宣讲过的公式里面，再也找不出比它更为清楚明白的公式了——它已经被正确地称为“极权民主”（totalitarian democracy）。迈斯特语带嘲讽地说，假如有很多科学家都被推上断头台的话，那他们就只能责怪自己了。[186]以某某之名，他们被杀死，这种观念正是被杀者自己的发明；而且，就像所有反抗权威的叛乱一样，这样一种观念注定要摧毁它的发明者。

迈斯特极度憎恶自由的思想交易，蔑视所有的知识分子，这不仅仅是保守主义，也不是什么正统论以及对养育他的教会和国家的忠诚，应该说是某种既非常古老、又相当新颖的东西——它既是在重复宗教裁判所的狂热声音，听起来又或许是军事化的、反理性的现代法西斯主义的最初表达。

8

迈斯特有些思想最敏锐的篇章是写给俄罗斯的，在他一生中最富有创造力的阶段，曾经有十五年光阴，他在那里度过。[187]迈斯特给亚历山大一世做过一段时间的秘密顾问，提供了一些评论和建议，显然他的用意超出了俄罗斯，适用于整个当时的欧洲。因为一些政治性的

格言警句，迈斯特声名鹊起，看来（尤其是在这位皇帝的自由阶段结束之后）这些话很对亚历山大及其顾问们的胃口。“人通常都是太邪恶了，以至于无法获得自由”[188]，“无论在哪里，都是少数领导多数，因为没有哪个多少有些实力的贵族政府当局不足以担当这个目的”[189]，像这样一些格言，在圣彼得堡的贵族沙龙里面，当然是大受欢迎的。在那个时代的一些俄罗斯人写的回忆录里面，曾经颇为赞许地提到他。[190]

迈斯特有关俄罗斯的评论是极其尖锐的。他说，最可怕的威胁来自对于自由主义的鼓励，以及亚历山大的开明顾问们对于科学如此致命的推崇。在致东正教会的安全主管、亚历山大·戈利钦亲王的信中，迈斯特指出了三种威胁俄罗斯政权稳定的主要来源：首先，因自然科学的教育而触发的怀疑性探讨的精神；其次是新教教义，它宣称所有人都是生而自由且平等的，所有权力属于人民，它鼓吹反抗权威是一种自然权利；最后，是立即解放奴隶的要求。迈斯特断言，除非有教会和奴隶制作援手，否则没有哪个君主有足够的力量统治几百万的人口。[191]在有基督教之前，社会是以奴隶制为基础的。基督教出现之后，以（掌握在牧师手里的）宗教权威为基础，然后奴隶制才有可能被废除。不过，在俄罗斯，由于它的拜占庭的开端、鞑靼的统治以及与罗马的分裂，教会缺乏权威性；因而，奴隶制之所以在俄罗斯存在是因为需要如此，是因为皇帝离了它就无法实行统治。[192]加尔文主义会对俄罗斯的政权造成损害；尽管自然科学还没有（在俄罗斯，这已经是危险的可燃物）点燃煽动性的自满的火焰，但这种自满已经在世界上的部分地区蔓延，不加以阻止的话，将吞噬整个世界。[193]教师的目的就是灌输如下知识：上帝为了社会而创造了人，离开了政府，人无法生存，反过来，政府也要求服从、忠诚以及责任感。在一系列具体建议中，迈斯特表达了他的忠告：[194]在释放奴隶的问题上，要尽可能地纠正过度，并且延缓推行；在封普通人为贵族的问题上，要谨慎行事——这也是历史学家卡拉姆津（Karamzin）在他影响深远的《论旧俄罗斯和新俄罗斯》中要表达的精神，他对斯佩兰斯基及其改革热情都抱有怀疑；要鼓励富有的有土地的贵族，以及有功之士，但不鼓励商业；对科学要加以限制；要提倡具有希腊、罗马特征的原则；保

护罗马天主教的教义，尽可能地使用耶稣会教师；避免给外国人发护照，他们无所不为；如果不得不用外籍教师的话，至少要保证他们是罗马天主教的信徒。那些反西方的保守主义者悉数采纳了迈斯特的这些建议。圣彼得堡校区的监护人，乌瓦洛夫伯爵（Count Uvarov），显然是个聪明的门生，于1811年在他治下的学校里下令取消了哲学、政治经济学、美学、商务研究等科目；随后，在他任教育部长时，宣布了恶名昭彰的三位一体论：东正教、独裁政府、民族性，它们表达的是同样的原理，不仅适用于大学，而且适用于整个教育系统。这一程式实际上在俄罗斯被严格执行了半个世纪——从亚历山大一世统治的中期一直到亚历山大二世在19世纪60年代的改革。到了19世纪80年代和90年代，著名的神圣会议的大代表（High Procurator of the Holy Synod）还带着浓浓的怀恋之情谈起它。

如果俄罗斯把自由给予了它的子民，那么自由也就消失不见了。他的原话如下：

> 假如有人能把俄罗斯人的愿望锁进一座城堡，它可以把城堡炸毁。没有什么人会像俄罗斯人那样有那么热烈的渴望……看看哪怕是身份低等的俄罗斯商人吧，你会发现他对自己的利益有多么精明和警惕；观察他如何从事最危险的事业，尤其是在战场上，你会看到他是多么大胆。假如真的让三千六百万这类人获得了自由，而且，我们真的这么做了——谁也不能把这种想法坚持到底——马上就会发生惊天大火，而俄罗斯也将随之毁灭。[195]

而且，

> 这些奴隶，如果他们得到了自由的话，将会发现他们自己置身于相当可疑的指导者以及无名又无力的牧师们中间。因此，毫

无准备地被暴露于天下，他们肯定会突然地从迷信转向无神论，从消极的服从转向放肆的行动。让他们获得自由，就好比让那些完全不习惯的人喝烈性酒。仅仅是如此这般的自由景象就会让那些未曾参与其中的人也为之气沮……而除此之外，你还应该加上少数贵族的漠不关心、无能为力或野心勃勃，来自国外的犯罪活动，从未曾消停过的可恶的集团的操纵，等等，还有大学里面的少数普加乔夫[196]，那么，这个国家（很有可能，毫不夸张地说）将会像过长而又中间折弯的木梁一样从中间断为两节。[197]

此外，

一个令人多么费解的推论，借此，一个伟大的民族业已发展到了这一地步，想象它可以违反一条宇宙间的法则。俄罗斯人一天之内就想得到所有的东西。没有中间道路可走。一个人只能慢慢去接近科学的目标，不能一下子就飞到那里！俄罗斯人构想了两个同样不幸的想法。一是把文学与科学放在第一位，一是把全部科学的教导都合并为一体。[198]

又用同样的语调说，

如果人们被现代学说所渗透，如果俗世的权力除了自己已经无所依靠，那么，在俄罗斯将会发生什么呢？就在世界巨变的前夜，伏尔泰说过，“书本上已经完成了一切。”让我们再重复一遍，当我们还处在俄罗斯的幸福怀抱之中，依然康健自立的时候，“书本上已经完成了一切”；我们当心书本吧！在科学可以安全地应用于社会那样一个时代到来之前，阻滞科学的统治，加强教会的权威，并视其为君主强有力的盟友，这才是在这个国家最

为伟大的政治举措。[199]

而且，

> 俄罗斯人有一种明显的倾向，做什么事都爱开玩笑（我并没有说什么都拿来开玩笑），假如他们跟这条大毒蛇也是游戏态度的话，没有人会比他们被咬得更惨。[200]

唯有保存教会和贵族的特权，让商人和下等阶层各安其位，才可能会有希望。最重要的是，一定不能支持“科学在社会最底层的人们中间传播；任何此类可能被无知的或颠覆性的狂热分子利用的事业，都必须加以阻止——似乎还没有人这么做”。[201]此外，还应该，

> 对西方来的移民实行严格的监视，尤其是德国人和新教徒，那些人来到这里教给年轻人各种各样的东西。可以非常肯定，对这个国家来说，以及对那些拥有财产、家庭、道德和名誉的人来说，来到俄罗斯的这些外国人，一百个之中至少有九十九个，是完全不受欢迎的外来人。[202]

实际上，迈斯特可能是第一个公开提倡如下政策的西方作家：对于自由的艺术和科学，要刻意加以限制；对某些文化价值，也要采取实质性的压制——自文艺复兴以后，直至现在，这些核心的文化价值已经改变了西方人的思想和行动。正是在20世纪，注定要看到这一用心险恶的学说发展到登峰造极的地步，并且得到最残酷无情的运用。这或许是我们这个时代最显著、也是最晦暗的精神现象，而且，还远

未结束。

9

作为一个时代敏锐的现实主义观察者，能与迈斯特相比的，只有托克维尔。我们已经看到，迈斯特对俄罗斯形势的分析是多么有预见性。与此相似的是，迈斯特宣称，当他身后的正统主义者回望法国大革命，视其为一个已经过去但其影响不可能被磨灭的阶段，一个过后一切流转又将会恢复如初的人类精神失常的瞬间，那时候，人们可能会像企图用瓶子装起日内瓦湖的湖水一样，想要恢复革命之前的秩序。[203]对法国伤害最严重的，莫过于得到外国势力援助的贵族的反革命行动，它可能会导致这个奇妙王国的分裂。使法兰西得到存续的，正是光荣的革命军队。接着他的精神导师之一萨伏依主教蒂奥尔扎（Thiollza）的话头，迈斯特也预言了波旁王朝的复辟，而且他还补充到：既然所有权威都是以信仰为基石的，而他们已经很显然失去了一切真正的信仰——无论是对他们自身，还是对他们的命运——因此，这一王朝不会持久。进而，无论如何，总会引进某些改革。查理二世跟查理一世不一样，这真是英格兰的大幸。与之相反，亚历山大和拿破仑皇帝倒是真正使他心驰神往；至于他所忠心耿耿地服务的萨伏依家族，期望他有钦佩之情几乎是不可能的，而且，他说得很清楚——有时候过分清楚了——他的效忠并不是献给个人，而是献给了贵族制度本身。把有关欧洲形势变化的一些平淡无奇的事实告知褊狭的、惊怯的撒丁宫廷，他从中得到许多讽刺性的快乐。他的通讯都采用传统外交的风格，写得彬彬有礼，不过，即便如此，也不能在收信人面前完全掩盖起他所感受的忠诚与轻蔑的混合情绪。

这种政治现实主义及其表述中透露出的沉稳的敏锐之见，使得迈斯特终其一生，在卡利亚里（Cagliari）和都灵一直被疑心是一个危险的过激分子，一种保皇主义的雅各宾派。[204]迈斯特肯定是这个微不足道、神经紧张、华而不实、谨小慎微的小朝廷逮到的最大的一条鱼。他这个人是公认的天才，广受尊重，显然是那个时代最为著名的萨伏依人。不用他是不可能的，不过，最好让他离远一点，让他到圣彼得堡，在那里，难以捉摸的沙皇亚历山大很显然喜欢他那些令人不

安的议论。

迈斯特生命中最美好的时光是在圣彼得堡度过的，他的传记作者为我们所做的描绘，主要依据的就是他在这一段时期里面结交的朋友和熟人的印象。他们所传达的形象，是一个一心一意、感情真挚的父亲，一个忠实、阳光、感性的朋友；而实际上，他的私人通信也证实了这一点。他写给俄罗斯贵妇的信非常有趣，充满关爱之情，轻松俏皮，有不少闲言碎语。迈斯特的信念，非常成功地赢得了沙皇的欢心，这些贵妇也成为了他的信徒。[205]

迈斯特的俄罗斯著名友人留下的全部证词——证实了他可爱的性格，他的冷嘲热讽，以及在身遭流放、物质贫乏的情况下的高调姿态——又进一步佐证了上述结论。而他的道德的、政治的世界正好与此相反：那里充斥的是罪恶、残酷和苦难，只能依靠一些选定的权力代表实施暴力镇压才能维持其存续，他们掌握着绝对的、压倒性的权势，而且持续不断地反对任何自由研究以及用世俗的办法去追求生活、自由或幸福的倾向。与浪漫主义者相比，迈斯特的世界更为现实、更为残忍。必须要等到半个世纪之后，我们才能在尼采、德拉蒙特或贝洛克[206]那里，在《法兰西行动》[207]的法国原教旨主义者（intégralistes）那里，或者，以一种更为恶劣的形式出现的、我们这个时代的极权政府的发言人那里，再次看到同样确定无疑的表示。不过，迈斯特自己却感到，他就是一种正在消亡的文明最后的捍卫者。已经被敌人团团包围，只能是以残酷无情的手段来自保。即使是讨论诸如语言的本性、化学的发展之类明显是理论性的题材，他的态度也表现得非常狂暴、好斗。[208]当一个人致力于拼死捍卫他自己的世纪及其价值的时候，他什么都不可能放弃，墙上任何一道裂口都可能有致命影响，每一个要点都必须誓死捍卫。

10

在迈斯特过世五年之后，圣西门学派[209]的领袖宣称，未来的任务就是在迈斯特和伏尔泰的思想之间作一种调和。乍听起来，这有点儿荒谬。伏尔泰坚持个人自由，而迈斯特坚持的是锁链；伏尔泰呼唤更

多的光明，而迈斯特渴望再多一些黑暗。伏尔泰对罗马教会恨之入骨，以至于否认它有丝毫美德。而迈斯特甚至连它的丑恶也喜欢，并把伏尔泰视为恶魔的化身。在《圣彼得堡之夜》里，迈斯特关于伏尔泰的著名片断[210]反映的就是他发自内心的想法：对其敌手的憎恶之情达到顶点，描述他的面部怪相，丑陋至极，斜眼曝齿，如同一种骇人的呲牙咧嘴的怪物（rictus）。不过，圣西门派的这种见解，就跟他们在这一含糊混乱而又具有强烈的预见性的思想运动中提出的其他许多说法一样，里面也有一种不同寻常的、（时间将会证明）令人恐惧的真理。现代的极权主义体系，就其行动来看（更不用说它们的修辞风格），正是伏尔泰和迈斯特思想观点的综合；尤其是，继承了二者共有的一些品质。例如，尽管他们是对立的极端，但却都属于法国古典思想里面的坚忍不拔的传统。二者的思想观念也许是针锋相对的，不过，其精神品质却往往是极其相似（尽管后世的批评家也作此评论，但，无一例外的是，他们并没有探讨这是什么样的品质，它们又产生了何种影响）。无论是伏尔泰，还是他的对手，他们都没有一丝一毫的柔弱、暧昧，都不会放纵自己的理智和情感，而且，他们也不会宽容对方。他们坚持纯粹的光明，不要摇曳的火苗，他们执拗地反对一切混浊、朦胧、冲动和仅凭印象的东西，亦即反对卢梭、夏多布里昂、雨果、米什莱、柏格森、佩吉（Charles Péguy）的雄辩之术。他们都是冷酷无情的作家，轻蔑、嘲讽，真正是铁石心肠，有时候，真正是愤世嫉俗。他们有一副冷冰冰的、光滑的、整洁的外表；与他们同时的，司汤达的散文是罗曼蒂克的，而福楼拜的作品则像是一片没有完全抽干的沼泽。马克思、托尔斯泰、索雷尔、列宁才是他们的真正继承者。对于严峻的社会景象而引发的突然动荡、通货膨胀、经济萧条，只是冷静待之，以冷酷无情的政治、社会分析作为治理动荡的稳妥手段——这样一种思想倾向已经在相当显著的程度上被现代的政治策略吸收了。

假如毫不妥协地揭露那些多愁善感的、混乱的思想过程这一能力（主要应归之于伏尔泰），与迈斯特的历史决定论、政治实用主义，以及他对于人类能力和善性的同样的低估，还有他认为生命的本质就是渴望着受难、牺牲和听之任之这样一种信念，结合在一起；假如再

补充上迈斯特另一种深思熟虑的信念，亦即离开了少数专门的统治者对于软弱、昏庸的大多数人的不断弹压，政府就不可能存在，而且要加强政府，就必须反对任何致力于人道主义试验的企图；那么，我们就开始接近现代极权主义中的一种强烈的虚无论了。伏尔泰可以扫除一切自由主义的错觉，而迈斯特可以提供秘方，让寒冷凄凉、了无遮拦的世界得到治理。尽管迈斯特鼓吹独裁专制和阴谋诡计都是需要的，而伏尔泰的确不曾为之辩护。迈斯特说——与柏拉图、马基雅维利、霍布斯和孟德斯鸠相呼应——“人民主权这一原理是相当危险的，即便真有此物，也有必要将其隐藏起来。”[211]与之相呼应的还有出自利瓦洛尔（Rivarol）的著名言论：平等的确好极了，但是为什么要告诉人们呢？毕竟圣西门派或许不会有这种自相矛盾；迈斯特对他们的创始人的崇敬之情是建立在一种真正的吸引力之上的，尽管在得到圣西门鼓励的自由主义者和社会主义者看来，迈斯特是一个很古怪的人物。在奥威尔设想的著名的噩梦（以及给予他灵感的现实体系）里面，其内容与迈斯特和圣西门的看法有直接的关系。影响奥威尔的还有那种深刻的政治讽刺思想，奠立它的是伏尔泰，在此问题上，这位无人能比的作家所产生的影响力甚至比马基雅维利和霍布斯那样真正伟大的原创思想家更为深远。

11

一位杰出的哲学家曾经说过，为了真正理解一个原创性的思想家的核心学说，首先应该把握其思想核心的特殊宇宙观，而不是关注其论证的逻辑。论证，无论有多么令人信服，无论给人留下多么深刻的思想印象，通常只不过是外围的工作，是抵御那些现实的和潜在的批评者和敌手已经提出的和有可能提出的反对意见的武器。论证，既不能表明思想家提问并得出结论的心理过程，甚至也不能表明，想要理解和接受思想家所提出的观念就必须要把握的，思想家为传达和证明其意欲阐明的那些核心概念而采用的那些重要方法。

坦白说，作为一个概括的说法，它走得有点儿太远；像康德、密尔、卢梭这些思想家，是想用理性的论证来说服我们，至少康德没有利用别的什么方法，但其目的也许都实现了。他们清楚地说明了这一

点：如果这样的论证被反论证的人揭示是靠不住的，或者其结论与日常的经验相反，他们愿意承认自己是错的。不过，这一概括的确是适用于另一种更为形而上的类型的某些思想家，像柏拉图、贝克莱、黑格尔、马克思——如果不提那些更为刻意追求浪漫的、诗性的或宗教性的作家，他们的影响在好的和坏的两方面都远远超出了学术的樊篱。或许他们会用到论证（的确他们经常用到），但是，他们的好与坏，或是应得的评价，依据的都不是这些论证（无论是否有效）。因为他们的关键目的，是要详细阐明一种笼罩一切的世界观，以及人在其中的位置和经验；他们所追求的，并不是说服那些他们对之发言的对象，而是要改变其信仰，转变其视域；因此，他们看待事实，用的是“一种新的眼光”，“从一个新的角度”，按照一种新的模式，在此模式之下，过去被看作各种因素偶然聚合的东西现在呈现为一个系统的、相互关联的整体。逻辑的推理或许有助于削弱某些现存的学说，或者是反驳个别的信念，不过，它只是一种辅助性的武器，不能作为根本性的征服手段：亦即它不是那种新的模式，可以将其情感的、智识的或精神的符咒施之于人，使其皈依。

谈到迈斯特，过去常见这样一种说法：他用理性的武器打败了理性，用逻辑的武器证明了逻辑的不足。这主要是19世纪的迈斯特崇拜者提出的说法。不过，其实不然。迈斯特是一个教条武断的思想家，没有人能动摇他的根本原则和前提，他相当可观的独创性和思想能力都用在了如何使事实就范于他预想的概念，而不是相反，发展他的概念以适应新发现的或新显现的事实。他就像是一个要证明一种信念的律师，结论先行：无论听到什么、遇到什么，他知道自己必须设法达到这一结论，因为他确信这就是真理。问题只是如何去说服心存疑虑的读者，如何排除难以使用的或是明显相反的证据。詹姆斯·斯蒂芬说得对，他的基本论证模式就是避开问题。[212]他从无可置疑的一些原则开始，然后无论证据如何，注定要把他的理论贯彻下去。实际上，假如有足够多的特设性假设（ad hoc）可以解释清楚明显的例外情况，任何理论都可以成功地得以证实；同理，任何学说都能够得以“挽救”，即便每一个额外添加的特设性假设都会遇到一些逻辑上的障碍，它可以应用的场合会越来越少，它的价值也会越来越小。

至于迈斯特的一些根本性的信念，即先天的观念，那是上帝为我们种下的；以及精神上的真理，理性的或经验的公式仅仅是它的一层面纱，有时候还是扭曲的面纱；还有古代的智慧，那是大洪水之前的人们所拥有的，我们现在只知道一点皮毛；以及关于善恶、对错的直觉的确定性；以及他的教会最为生硬的、所有未加证明也不能证明的教条，他一概没有给出任何严肃的论证。很显然，他不会考虑任何经验性的实验，也不会考虑任何在常识和科学看来是证据、原则上可以颠覆这些价值的东西。迈斯特有一个命题：假如有两种信念，彼此是矛盾的，或者每一个都明显与不可解答的反对意见相矛盾，不过它们都是信仰或权威所决定的，那么，它们都必须相信，而且在原则上可以调和，即便我们因为自身智识的不足而不能看到它们如何调和——这一命题并非被论证，仅仅是断定而已。与之相似的还有这一概念：假如理性跟常识发生了冲突，一定要像对待投毒者那样对待理性，诅咒它、驱除它，理性思想不配得到任何尊重，应该求诸权威，而非求诸经验——这纯粹是教条，像是破城槌一样的、好斗的教条。

因此，迈斯特坚信，比如，一切的苦难，无论是降临到罪人的身上，还是无辜者的身上，必定是为了赎清某人在某时所犯下的罪。何以如此呢？痛苦总有一个目的，既然其唯一的目的就是处罚，那么，在世间的某处，必定有一些罪过，适足以引发相应数量的苦难；否则的话，罪恶何以存在就无法解释、无法证实了，而且世界也就失去了道德的管制。不过，有一点还是难以置信：世界由一个道德目的来统治，是不证自明的。[213]

迈斯特大胆地断定，没有什么宪法是深思熟虑之后的结果；个人的或人民的权利最好是不成文的，或者，当其写在书面上，也必定不过是一直存在而且可以被形而上的直觉感知的未成文权利的转写而已，因为无论是谁，依靠一个文本活着的话，将会为此变得优柔寡断。那么，成文的宪法又如何呢？到迈斯特的晚年岁月（甚至在他写这篇有关宪法的文章的时候），美国的宪法已经在严格而又成功地运行之中；不过，这只不过是因为美国的宪法是以英国的未成文宪法为基础的。[214]但这种情况并不适用于法国，不适用于《拿破仑法典》，或是新的西班牙宪法：迈斯特知道，它们肯定会失败。他不需要论

证。他知道，就像柏克所知道的那样，什么会持久，什么只能昙花一现，什么注定将永存，什么是人工制作的脆弱之物。“制度……之坚固与持久，端赖于它们是神意的设计。”[215]人不能创造。他可以种下一棵树，但不是造了一棵树；他可以做些修改，但那不是创造。1795年的法国宪法只不过是一种“学术演练”[216]；“一种宪法，声称为一切民族而制定的，也就是没有为任何民族制定。”[217]宪法一定是在一个特殊的世间，在一个特殊的地方，从一个民族特殊的个性和环境之中生长出来的。人们为了抽象的原则而战斗——就像“为了用纸牌搭建一些大房子而彼此杀戮的孩子”。[218]“共和制度”——人们精心构思的摇摆脆弱的结构——“是无根之木，它们只是放在地上而已，而在此之前的[君主制和教会]是长在地上的。”[219]

> 如果谁相信是上帝指派了学院来告诉我们，什么是上帝，我们对于上帝的责任是什么，那这个人肯定是发了疯。教给人们什么是好的、什么是坏的……这是高级教士、贵族、政府高官……该干的事。别的人没有权利讨论这种问题……以剥夺别人的天然信条的方式来谈论或撰著这种问题的那些人，理应像夜行窃贼一样被绞死。[220]

那么，那些高级教士、贵族、政府高官的权威又是从何而来的呢？来自于君主：在世俗国家中，就是国王；但归根结底是来自于一切精神权威的源泉——教皇。自由是国王们赠予的礼物：一个民族不可能自己给予自己自由，权利以及一切自由都必定是在某个时候得到了君主的授予。基本的权利不是被授予的：它们之存在只因为它们是存在的，诞生在杳渺的过往之中，源起于不可思议的神的旨意。[221]君主们的权利没有期限，它们是永恒的。主权不可分割，一旦分割的话就没有了权威的中心，世间万物将陷于四分五裂。俗世的君主和立法者只能以上帝的名义行事，其所作所为只能是重新调整或重新组合既存的权利、责任、自由和特权，而这些权利早在上帝创世之日就已经

存在了。

上述这些看起来就像是死气沉沉的中世纪教条，而迈斯特之所以相信它们，恰恰是因为它们是这样的一些教条。如果遇到明显的例外情况，他有简便的解决办法。例如，他提到，可能会有人指出，英国宪法似乎就是稳妥地建立在权力的分割基础之上的（对于现实政府的经验研究不在他感兴趣的范围之内，此处，他只不过是简单地重复了孟德斯鸠的著名的错误判断），那么，对此应该如何解释呢？答案就是：英国宪法是一个奇迹，是神圣的东西。因为，人的心智不可能从如此混乱不堪的种种因素中形成一种秩序。如果随意投掷一些字母到窗外也能够变成一首诗，那么论证这是一种非人为的力量的运作又有什么不可以呢？英国法律和习俗之中存在的那些荒谬之处和矛盾冲突，正是神意的力量在指挥人们颤抖的双手的明证。因此，假如英国的宪法只有人为的起源，那它早就已经崩溃了，这一点不可能有什么疑问。这显然是一种循环论证。

到这里，针对“与未成文的相比，成文的东西是一种软弱无力的手段”这一命题，可能会有人提出反对意见：犹太人毕竟就是依靠对于《旧约》文本的信仰而得以成功地存续的。迈斯特对此质疑也有所准备：《圣经》之所以能使犹太人得以保存，恰恰因为它是神圣的；否则，他们当然早就土崩瓦解了。不过，在另外的地方，迈斯特忘记了《旧约》的独特地位，谈到如下的事实：在亚洲和非洲，保证社会稳定的不仅仅是野蛮的力量，还有《古兰经》、儒家经典或其他显然不具有神圣起源的经典文本所包含的政治权威，而它们所体现的主张，很明显和《圣经》（包括《新约》和《旧约》）所揭示的真理是不一致的。所以，迈斯特不仅是回避问题，循环论证，他还不肯费神保持自己的前后一致性。那么，假如理性是应该不计代价去消除的毒物，则这种不一致性完全是有利的。

迈斯特的力量所在，并不是理性的论证，甚至也不是别出心裁的诡辩术。他的语言有时候会呈现出理性的外貌，但他是彻头彻尾的非理性主义者和教条主义者。他的某些论题之展开无疑仅仅是由于其强健有力、才华横溢、独具匠心和妙趣横生的文风，这一看法也不是定

论。“他们[迈斯特和纽曼]的撰述，就好像是一个风雅之人在娓娓而谈”，詹姆斯·斯蒂芬如是说。[222]雄辩之才常常很炫目。在19世纪的法国政评作家里面，迈斯特是可读性最强的一位，不过，他的力度并不在此。他的天才体现在他对于社会和政治行为中那些更为晦暗、少人关注而又是决定性的因素的深入、准确的洞见力。

迈斯特是一位原创性的思想家，他逆时代潮流而上，铁了心要戳穿同时代的那些自由主义者奉若神明的陈腐之见及其顶礼膜拜的那些公式。他们强调理性的力量；而迈斯特指出——也许是非常愉快地指出——非理性本能的持久性和深广度、信仰的威力、隐蔽的传统的力量以及他们对于进步论者（包括唯心主义的社会科学家、大胆的政治经济筹划者、技术统治的热情信奉者）的人类材料的故意忽视。当举世都在高谈人类对于幸福的追求的时候，迈斯特又是用他那非常夸张、刻意作对的热情——不过其中也有几分真实——强调指出：人渴望着牺牲自己、经受苦难、服从权威（实际上是服从高高在上的权力，无论它来自何方），也渴望着支配和掌握权威，为了权力本身而追逐权力——从历史上来看，这些因素至少是和对于和平、繁荣、自由、公正、幸福、平等的渴望同样强烈的。

迈斯特的现实主义采取的是狂暴、激烈、让人迷惑、野蛮残酷的形式，不过，它终归也是一种现实主义。那种对于什么可以放开、什么不可以放过的敏锐感觉，他从来不曾离弃；正是这种敏锐的感觉，让他早在1796年就说过，一旦革命运动开始发挥作用，作为一个君主国的法兰西就只有靠雅各宾派才可能得救，而那些企图复辟旧秩序的努力只是目光短浅的愚蠢之举，即便复辟成功，波旁皇族也不可能持久。在神学方面（以及一般的理论层面），他是盲目的教条主义者；在实践中，他是目光犀利的实用主义者，而且他自己对此也了然于胸。正是在这种状态之下，他坚信，宗教与其说是真实的，不如说其真实性就在于它满足了我们的渴望。“假如我们的相互联系是暂时性的……最重要的是，假如它们给人安慰，让我们感觉更好一点，那还能再要求什么呢？假如它们不是真的，它们也是好的；或者不如说，既然它们是好的，何以这‘好’不能使其成为真的呢？”[223]

在20世纪上半叶生活过的人，尤其是在有此经历之后，不可能对迈斯特的政治心理状态有什么疑虑。因为，其中所有的悖论以及不时滑向彻底反革命的荒谬之处，已经被证明，它们有时候能够比理性信奉者的信念更好地起到引导人们行动的作用；或者说，在一定程度上，可以为那些理性信奉者的过于简单、肤浅和（一度是相当）有灾难性的药方提供一针立竿见影的、绝对有用的解毒剂。假如仅仅是揭露、强调其破坏性的倾向，人们可能就会对迈斯特的政治心理产生疑虑，因为这些被德国浪漫主义者称之为事物的隐晦、黑暗的一面的东西，正是人道的、乐观的人们不愿意看到的。

12

一个如此鲁莽大胆而又能说会道的人物，在整个19世纪引起了批评者们非常激烈的反应，也许并不足为奇。实际上，在我们这个时代，他也是遭到激烈反对的。在各个时期，他都引起了人们的好奇、厌恶、恭维以及盲目的憎恨。可以肯定的是，很少有人像他这样被评论者们如此不恰当地评论。F.-A.德·莱斯屈尔说，他是一个好父亲、好丈夫、好朋友，这只“聪明的鹰像绵羊一样温厚，像非洲瘦猴一样单纯”（aigle de l’intelligence fut débonnaire comme l’agneau，candide comme la colombe）。[224]甚至那些曾经颂扬过他的主教们也不会这么说的。因为他谈到了战争的神圣性，在德桑（J.Dessaint）看来，他似乎是一个达尔文之前的达尔文主义者。[225]因为他颠覆了已有的看法，他被比作异端的新教神学家施特劳斯（David Friedrich Strauss）；因为他承认民族主义的重要性，他成为意大利复兴运动、威尔逊总统以及民族自决论的先驱[226]；而且，因为是最早使用“国际联盟”（Société des Nations）[227]这一术语的人之一，他被视为国联的提倡者，尽管他用这个词只不过是把它当作一种民族主义者的典型谬误而加以嘲弄。[228]

那些与迈斯特有过从之人的回忆为我们描绘出这样一幅人物画像：一个有强大吸引力的人，在才华横溢与暴跳如雷这两轴之间来回转换，在他的听众眼里（尤其是在圣彼得堡，那里的贵族圈子非常欢迎他），他总是显得令人着迷，善于提出悖论式的问题，而且往往不

过多听取答案，一个出色的、风格独特的文体家。拉马丁（Lamartine）称他为狄德罗的后继者[229]，著名批评家圣伯夫也同样表示了钦佩。有关迈斯特的最佳的描述，实际上正是出自圣伯夫的笔下。他说，迈斯特是一个一丝不苟、镇定而又热情、孤独的思想家，为了真理而兴奋不已，才华横溢，在圣彼得堡或其他任何地方都少有人是他发言的对象或与之讨论的朋友，因而往往只是为了自己而写作，并且以其“极端的正确”[230]做了过度的推论，总是咄咄逼人，攻击对手最强的地方，渴望煽风点火，想要置论敌于死地。因此，他经常让人感到不快：圣伯夫举出的一个恰当的例子，是迈斯特针对斯塔尔夫人的还击，后者在谈到英格兰教会的功绩时曾对他有所责备。他说，“是的……它就像是猿猴中的一只大猩猩。”[231]——这也是他对于其他新教教派的典型的描述。圣伯夫称迈斯特是一位伟大而又强势的智者，而且他终其一生都被其魅力所折服。就外表而言，迈斯特看起来高贵、英俊，有一位西西里来访者曾经说过，他这个人“头脑冷若冰霜，言语热情如火”。[232]

像黑格尔一样，迈斯特很清楚他生活在人类文明一个漫长阶段的衰弱期。他在1819年写道，“我将与欧洲共同衰亡，生死与共。”[233]布洛依（Léon Bloy）认为，迈斯特的著作是向他的时代（以及我们的时代）的文明欧洲致的悼词。[234]总之，它们并不是垂死的文化的最后声音，不是（像他自己所认为的）罗马人的最后声音，他的重要性就在当下。他的著作以及他的人格的重要性，并不在于视其为一种目标，而在于以其为开端。它们之重要，是因为他是第一位理论家，开创了一个伟大而又强势的传统。发展到夏尔·莫拉斯那里，这一传统达到了顶峰。莫拉斯不仅是法西斯主义者的先驱，也是德雷福斯事件中天主教反对派以及（起初被视为天主教徒，后来被看作新教徒的）维希政府支持者的带头人。莫拉斯或许已经做好了跟希特勒政府合作的打算，其理由和迈斯特被拿破仑吸引（尽管想见面却未能如愿）相似，而且迈斯特对他的死敌罗伯斯庇尔的敬意，要远远超过罗伯斯庇尔这些人所消灭的温和派，或者在卡利亚里，围绕在他君主身边的一帮思想十分正统的平庸之众。

在迈斯特的价值天平上，权力几乎是至高无上的，因为权力就是

统治世界的神圣原则，是一切生命和行动的源泉，是人类发展过程中至关紧要的因素；无论是谁认识到了应该如何掌握它（最重要的是决策），获得了服众的权利，都是作为神意或是历史选定的工具，在某一特殊的时刻，去实现历史的神秘的目的。罗伯斯庇尔及其随从的专制统治的本质，就是将权力集中到唯一的来源，由此而引起了贡斯当、基佐等温和派的激烈反对，但对迈斯特来说，与权力的分散相比，权力集中才是人为统治的最恰当的选择。不过，当然，将权力归之于古代的、确定的、社会创造的而非出自个人之手的建制（institutions），才是它真正的、安全的归属，而不是归之于民主选举出来的或是自命的某些个人，这正是政治和道德上的洞见和智慧。一切的篡夺最终都将会失败，因为它无视神圣的宇宙法则；权力只会驻留于这些法则的代理者之手。抵抗宇宙法则，是以个人智识的涓涓细流抗衡宇宙洪流，始终不过是幼稚和愚蠢之举，不止如此，这是有罪的蠢行，与人类的未来相违背。这种未来，只是对于历史和人类本性——就你所能闻知的它们的无穷变数而言——的一种客观估价而已。尽管迈斯特在理论上是先验论的，他还提倡这样一种学说：事件应该加以经验性的研究，并且要考虑不断变化的历史条件，每一种局势都有其相应的背景——假如我们理解神圣意志是如何运作的话，就会知道这一点。

这种历史决定论，在赫尔德和黑格尔以及德国的浪漫主义者那里，曾经以较为晦暗的语言提倡过，圣西门也曾有过较为抽象的表述，其中的关注点是置于人类之上的各式各样的权力，以及社会及其精神、文化构成因素的形成过程。时至今日，它还是我们的历史观里面的一些组成部分，我们已经忘记了，曾几何时，这些概念并非陈词滥调，而是难解的悖论。在抨击抽象观念和演绎方法的无能为力方面，迈斯特也是我们的同时代人；虔诚的天主教辩护者对于抽象观念和演绎方法的执迷，丝毫不亚于他们的反对者——尽管迈斯特或许并没有这么表述过。没有人比他更多地怀疑过如下的企图：想要从人的本性、权利的本性、善的本性、物理世界的本性等等这样一些普遍的概念开始推导，借此来解释事物如何发生，确定我们要做什么；这是一种演绎的程序，我们据此可以得到的结论只不过是我们在前提中已

经预设的，并且，我们没有注意到或是不肯承认这就是我们所做的事实。

称迈斯特为反动分子是正确的，尽管他攻击那些不加批判就接受的概念，甚至比很多自命的进步分子更为猛烈和有效。他运用的方法，也比具有科学思维的孔德或斯宾塞，或是（在这一点上的）19世纪的自由主义历史学家们，更为接近于现代的经验主义。此外，像语言习惯、讲话模式、惯有的成见和民族特质等等，此类塑造人们的个性及信仰的“自然”建制，迈斯特也是最早认识到它们在社会意义和哲学意义上的极端重要性的思想家之一。维柯曾经提到，语言、图像以及神话，为我们观察人类及其制度提供了别处不可能有的一种洞见。赫尔德和德国语言学家们的相关研究，视其为一个民族最深层的渴望和最典型的特性的流露；政治浪漫主义的先驱们，尤其是哈曼、赫尔德、费希特，则将其看作体现人性真正需求的自我表达的自由、自发的形式，与中央集权的法国政府的严苛专制恰成对照，后者是对其国民的自然素质的倾轧。迈斯特所强调的，并不是这些热情讴歌社会生命及其生长的人所赞美的“民族精神”（Volksseele）的美好的、（部分是）想象的品性，而是相反，他强调半意识的记忆、传统和忠诚等幽暗的东西，还有在意识层次之下、更为幽暗的力量，尤其是那些被视其超自然的、要求集体顺从的制度的力量，强调它们的稳定、持久、坚不可摧和权威性。他对如下事实尤其重视：一种绝对的统治，发展到了甚至对其根源提出怀疑都是一件可怕的事情，这时候就是它最为成功的时候。他对于科学的恐惧和厌恶，是因为它发出了太多的光明，那种唯一可以抵抗“怀疑一切的探寻”的神秘感，会因此而被消解。即便目光锐利如斯，他却几乎不曾预想到将来会有这么一天，科学的技术性手段会和非理性的（而不是理性的）办法结合在一起，而届时，自由主义要面对的就不是一个敌人，而是两个：一方面是理性的科学体系的专制，另一方面是反理性的神秘主义的冥顽不化。伏尔泰和迈斯特的追随者们分别加以颂扬的这两种力量，将会携起手来，这一联合正是圣西门曾经以其热情洋溢而又错误百出的乐观主义态度预言过的。

尽管迈斯特认为，对于大多数人来说，有太多的光明并没有什么

好处，但他像帕雷托一样信任精英分子。不过，迈斯特没有帕雷托那么愤世嫉俗，不像他那样对于道德价值（即智慧）高低的选择漠不关心——精英正是要利用这一点，而且要宣扬他们在这方面跟普通大众的区别。像索雷尔一样，迈斯特也相信需要有一种社会神话，相信（民族之间以及社会之间的）战争是不可避免的，不过，他不同意获胜一方的阶级的领袖一定能够看穿那些神话，而普通大众只有相信（而且应该相信）那些神话才能够被领导着走向成功。像尼采一样，他憎恶平等，认为普遍自由的概念是一种荒谬、危险的妄想，不过，他不会反抗历史的进程，也不希望打破迄今为止人性展开其痛苦之旅的那种约束框架。他没有被那个时代的社会和政治的口号所蒙蔽，清楚地看到了政治权力的本质，而且像马基雅维利、霍布斯或是俾斯麦、列宁在他们各自的时代一样，不加掩饰地说出了这一本质。正因为这一点，19世纪的天主教领袖，包括教士和俗人，都给予他相当的礼遇和敬意，视其为强硬、虔诚的教条主义者，虽然提到他的名字的时候会感到有些不安，似乎迈斯特为了保卫天主教而诚心诚意打造的武器是十分危险的——炸弹有可能会在握着它的人手里突然爆炸。

在迈斯特看来，软弱、罪恶、无助的人类，饱受自相矛盾的欲望的折磨，驱策他们东奔西走的力量过于暴烈，超出了他们的控制能力，其破坏力也过大，理性主义者的公式不足以为其提供证明，而社会正是由这样一些人所构成的一种解不开的网络。所有的成就都充满了痛苦，很可能失败，也有可能会成功，但必须是在一个智慧高明、意志坚强的统治集团的领导之下；这些人就是历史力量的智囊团（对他来说，几乎这就是上帝造物的言说），倾其一生，致力于完成他们的使命，亦即组织、约束和保存神意所规定的秩序。依靠他们这种牺牲，人们得以享有神圣的秩序，而他们的准则是一种没有带来任何回报的、无法解释的自我牺牲。迈斯特所提倡的社会结构，如果说其来源是基督教传统的话，柏拉图《理想国》中的守护人以及《法律篇》中的夜间议事会（Nocturnal Council）至少发挥了同样的影响力；它跟陀思妥耶夫斯基的著名故事里面那位大检察官的说教也有亲缘关系。对那些真正看重人类自由的人来说，迈斯特的看法或许是令人生厌的，它的基础是对大多数人仍然（或是希望）赖以为生的阳光的教

条化排斥；不过，在迈斯特建构他的重要论题的过程中，他不止一次大胆地揭示出（并且有所夸大）一些至关紧要的真理，常常是首创性的。这些真理，既不受他的同代人的欢迎，他的后继者们也坚决予以否认，只是到了今天才得到了认可——不过，这并不是因为我们的见识更高明，自我认识更加深刻，或是比前人更实事求是，只不过是迈斯特视为治愈社会组织解体的唯一疗方的那种秩序，在我们这个时代出现了，尽管是以其最为丑陋的形式出现的。迈斯特以历史分析的名义所构想的极权社会，终于以这种方式变成了现实；因而，以人类不可估量的苦难为代价，我们这位非凡的、可怖的预言家的深刻和睿智得到了证明。

六　欧洲的统一及其变迁

1

从未曾有过哪个世纪，像我们这个世纪一样，人与人之间发生如此冷酷的、持续的屠杀。这一点现在已经是让人伤怀的老生常谈了。与之相比，甚至连宗教战争和拿破仑时期的战乱也只不过是地方性的事件，要人道得多。对于全面地检讨我们这个时代的仇恨和冲突的根源，我还不够资格承担此任务。我宁愿把注意力集中于这个问题的其中一个方面。在我们生活的这个时代，一些由狂热的思想家构想出来的政治理念，对人类生活产生了革命性的影响，其猛烈程度超过了17世纪以来的任何时候；而其中的部分理念当其产生之时甚至不曾引起人们的注意。我愿意讨论一组让我们的生活在好的方面和坏的方面都深受其影响的理念。

我们这一代人关于生活目的之理念，在一个关键的方面，与我们的先辈——至少与18世纪后半叶之前流行的那些理念——是不相类似的，甚至可以说是相反的。按照他们的理念，世界是一个单一的、可以理解的整体。构成这个世界的物质与精神方面的要素是相当稳定的；如果不是稳定可靠的，那它们就不是真实的了。所有人都拥有某些固定不变的特征，这就是所谓的人性。尽管在不同的个体、文化、民族之间，差异也是明显存在的，但它们彼此之间的相似性更为实在、也更为重要。最重要的一个共有特征，就是一种被称之为理性的能力，无论在理论上，还是在实践中，拥有它的人都能够把握真理。据说，无论身处何地，一切理性的心灵都可以同等地发现真理。正因为有了这一共有的品质，人们彼此之间的相互交流，以及试图说服对方相信他们自己所信奉的真理，就不仅是必要的，而且是合乎情理的；在某些极端的情况下，甚至要强迫别人来相信这些真理，其理由是——就像在理性时代最著名的寓言、莫扎特《魔笛》的中萨拉斯特罗（Sarastro）[235]所设想的那样——如果他们服从命令的话（要不

然，就是被迫服从），他们将会明了他们的导师、立法者或者统治者们所秉持的东西是确实可靠的；他们就会追随其后，而且会变得更聪明、更优秀、更快乐。然而，到了20世纪，这种对于普适性——无论是理性的普适性，还是其他法则的普适性——的诉求，都不再是理所当然的了；瓦尔特·李普曼（Walter Lippmann）称之为公共哲学的东西，已经不再是政治生活或社会生活中无意识的前提预设；而且，这一变化也使得我们的生活发生了极大的改变。

在法西斯主义那里，这一变化看得最清楚。法西斯主义者和国家社会主义者认为，他们所追求的目标，毫不希望那些劣等的阶级、种族或个人能够理解，或者是产生什么共鸣；那些人的劣根性是天生的，不能根除，根源在于血统、人种或者其他不可改变的特性；这些人如若伪称跟他们的主人是平等的，或者说可以理解主人的理想，都会被视为自以为是，放肆无礼。据说，卡利班的头抬不起来，不能仰望苍穹，对于普洛斯彼罗的理想，哪怕是看一眼都难，更不用说与之分享了。[236]奴隶的使命就是服从；给予他们的主人以践踏他们的权利的，据说就是亚里士多德所宣称的：有的人天生就是奴隶，他们不具备足够的人类品质可以为自己做主，或者说，他们被迫去做的那些事，自己是搞不懂原因的。

如果说法西斯主义是这样一种态度的极端表达的话，其实，所有的民族主义都在某种程度上受到了它的沾染。民族主义并非自觉意识到某种民族性格的存在，或者是为这种民族性格而自豪。民族主义是一种信仰，它相信某一国家负有独特的使命，本质上高于任何外在的目标或属性（attributes）；因此，假如我的国家和其他人发生了冲突，我有义务为了我的国家而战斗，而且是不惜任何代价；假如遇到对方抵抗，对那些在劣等文化之中长大的、由劣等人哺育或生养的人没什么好说的，据说（ex hypothesi），他们根本不能理解那鼓舞我的国家（还有我自己）的理念是什么。当我的神灵与其他人的神灵发生了冲突，我的价值跟陌生人的价值有了矛盾，这时候是找不到更高的权威来裁断这些相互对抗的神明的——显然没有什么绝对的、普适的公断。这就是为什么在国家之间或者个人之间，战争会成为唯一的解决办法。

在大多数情况下，我们通过语词（words）来思考。不过，一切语词都属于特定的语言，都是特殊文化的产物。由于没有一种全人类的语言，所以也不存在普适的人类法则或权威，否则，这些法则，或者这种权威，就将统治全世界了；对民族主义者来说，这种法则或权威是不可能有的，也不值得追求。普适的法则并不是真正的法则，世界性的文化只是一种虚构和错觉。只有在一种不甚可靠的类比的意义上，国际法才可以称之为法律——可以用繁文缛节给那些导致普世理想破灭的暴力冲突遮遮羞。

上述假定，在马克思主义那里，看起来并不怎么明显；至少在理论上，马克思主义者是国际主义者。不过，马克思主义也是19世纪的一种意识形态，也无可逃脱这一时代普遍流行的分离主义倾向。马克思主义是以理性为基础的；换句话说，它宣称自己的主张是可理解的，其真理能够被“证明”，任何理性的生命只要掌握了相关的事实就可以领会这一点。它为所有人提供了救赎：原则上，任何人均可看见光明，但也可以拒绝阳光的照耀，后果自负。

但在实践上，就是另一回事了。马克思主义社会学的根基——经济基础和意识形态的上层建筑理论告诉我们，人类头脑中的观念是由他们的社会地位，或者说是由他们在生产系统中归属的经济阶层所决定的。具体到个别的人，由于各种各样的自欺欺人和合理化行为，这一事实也许会被掩盖，但通过“科学的”分析终将揭示出来，每一个阶级中的绝大多数人都相信，唯有那些符合他们的阶级利益——社会科学家可以通过客观的、历史的分析，弄清这些利益是什么——的东西，才值得他们信任，而这一点与他们是出自何种理由，态度是多么真诚并没有关系；相反，对于那些会削弱他们的阶级地位的观念，他们就会表示怀疑，加以抵制，有意误解和歪曲，并且努力摆脱。

或许可以这样说，有两架变动的阶梯，而所有人都只能是脚踏其中之一；我属于一个阶级，因它与生产力所处关系之故，这一阶级或许会上升，迎来胜利，也可能会走下坡路，通向毁灭。在每一种情况下，让我自己感觉自由自在的、我的信念和观点，亦即法律、道德、社会、知识、信仰、美学等等观念，都反映了我所归属的阶级的利

益。假如我所归属的阶级处于上升状态，我将会持有一套现实主义的信念，因为我并不害怕我所看到的一切，我会因势而动，知道了真相只会使我信心百倍；假如我属于一个没落的阶级，我就会无力面对命定的现实——很少有人能够承认自己注定要毁灭，这将会让我做出错误的考虑，不敢直面真相，而是选择装聋作哑。因而，对于上升阶级的成员来说，以下这一设想根本是毫无用处的：努力说服没落阶级的成员相信，他们拯救自己的唯一办法就是理解历史的必然性，从而，如果他们可以做到的话，从通向毁灭的阶梯转移到上升的阶梯上来。这样做没有用，因为据说（ex hypothesi）没落阶级的成员不管看什么东西都习惯于通过一个虚假的透镜：最清楚不过的、濒临死亡的征兆，在他们眼里，却是健康和进步的表征；他们深受乐观主义的幻象之害，总是误解那些属于其他经济阶级的人或许会出于恻隐之心而提出的警告；由于他们执著于早已遭到历史谴责的旧秩序，也就不可避免会附带着产生这些错觉。前进的阶级想要挽救他们那些反动的兄弟们免遭失败的话，显然是白费力气；没落的阶级根本听不进去，他们的毁灭是确定无疑的。所有人都不会被别人拯救：无产阶级应当下定决心拯救自己，最好不要管那些压迫他们的人的死活；即便他们愿意以德报怨，也不能改变他们的敌人免遭“清算”的命运。这些人是“可以牺牲的”——他们的毁灭既不能改变，也不值得理性的生命为之叹惋；这就是人类为了理性本身的进步而必须付出的代价：通向天堂大门的道路必然会尸横遍野。

尽管是经由不同的路径达到的结论，马克思主义的观点跟民族主义或其他类似的观点有惊人的相似之处，而且它们都与此前时代的观点截然不同。在基督徒、犹太教徒和穆斯林那里，尽管他们彼此之间、或者在他们内部的不同教派之间有着深深的敌意，在他们清除异教徒的争论背后却总是有这样一种信念，亦即，从根本上说，让一个人皈依真理——唯一而又普遍的真理，亦即所有人都可得见的真理——是有可能做到的；只有极少数堕落的人才是不可救药的，他们看不到真理，无可逃脱死亡的折磨。这种看法的依据是一个假定：人和人之间有一种共同的本性，这一本性使得相互交流在原则上总是可能的，而且从道德上说始终是必须的。现在，正是这样的一种假定首次

遭到了质疑，而且最终土崩瓦解。绵羊肯定不会想去拯救山羊——这不合乎理性，是虚幻不实的。

人类分裂成了两个群体——一方是真正的人，而另一方则是其他的人，那些下等的人，是不同的生命等级、劣等的种族、低劣的文化、低于人类的生物、遭到历史谴责的民族或阶级。[237]这在人类历史上还真是新鲜事。这是对人类共同本性的否定，而它曾经是此前所有人文主义（humanism）——无论是宗教的还是世俗的——所坚持的前提假定。这一新的态度允许人们把他们身边数以百万计的人不完全当人来看待，可以不带一丝犹豫地挥刀屠戮，也不再需要考虑拯救他们，或者是给他们以警告。在过去，这种行为通常会被说成是野蛮人的做法，干这种事的人，心智还处于理性之前的结构，表现出人在开化之初的特征。不过，现在的人已经不这么看了。显而易见，现在有可能为了实现更高程度的科学知识和技术，实际上，也就是为了实现一般所谓的文化，可以用一个国家、一个阶级的名义，或者是历史本身的名义，毫无怜悯地去毁灭其他的人。如果这也可以说是童蒙未开的话，那它也只能是那种最让人生厌的老顽童的昏聩之举。人类如何才能渡过这一关呢？

2

在我们这个时代有此骇人特征，其根源何在？哪怕只是探讨一下其中某一个原因，亦有价值。人应该怎样活着是一个根本问题，也是每一代人都会追问的问题。这种问题曾被称之为道德问题、政治问题、社会问题，它们让每一代人承受折磨，而且，尽管随着环境和观念的变化，它们以不同的面目出现，并获得了不同的答案，但它们始终具有某种亲缘相似性。其中有些问题会比其他问题持续的时间更长一点，它们源自于持久不变的人类特性，在每一个时代都被称为基本问题或永恒问题。比如，“我应该怎样生活？”“我应该干什么？”“为什么我要服从别人，应该是在怎样的程度之内？”“什么是自由、责任和权威？”“我应该寻求幸福、智慧和仁善吗？原因何在？”“我应该实现我自己的才能，还是应该为了别人牺牲自己？”“我有权利支配我自己吗？还是应该只被别人支配？”“什么是权利？什么是法律？有没有一

种目的，是个人、社会或整个宇宙都不得不去寻求实现的？或者，没有这样一种目的，有的只是被饮食和环境所决定的人的意志？”“有没有群体意志、社会意志、民族意志这样一种东西，个人世界仅仅是它的一个碎片，个人意志只有在它的框架之中才会产生效力和意义？”国家（或教会）对抗个体和少数人；国家对权力、效率或秩序的追求对抗个人对幸福、个人自由或道德法则的诉求：这些部分属于价值问题，部分属于事实问题——换言之，既是应然问题，又是实然问题——有史以来，人们一直被它们所困扰。

无论归之于这些根本问题的是什么样的答案，至少在18世纪中叶之前，它们始终在原则上被视为可以回答的问题。我认为，这么讲是靠得住的。（假如有这样一个问题，你甚至都不知道怎样一种答案才是它的正确回答——即便只是你自己不知道而已——这就意味着这个问题本身对你来说是不可理解的，亦即，实际上它根本不是一个问题。）价值问题跟事实问题一样，是可以被回答的。我本人或许没有能力告诉你，里斯本离君士坦丁堡有多远，但我知道你在哪里可以找到答案。我自己不能说出里面有哪些构成成分，是谁在公元前5世纪统治着埃塞俄比亚，这种疾病是否会导致病人死亡，不过我可以请教专家，他们会凭借我们的社会共同认可的那些方法，努力去发现真相。尽管我还不知道答案，也许别的人也不知道，但我相信真正的答案在原则上一定可以发现——当我说这句话的时候，其中含义即如上所述。

价值问题可以做同样的假定，诸如“某人应该干什么？是什么证明这样或那样是正当的？这是好的还是坏的，是对的或错的，可以允许的还是被禁止的”。道德、政治和神学思想的历史，是一部对立专家的对立主张相互激烈冲突的历史。有的人会按诸经书中上帝的话语寻找答案；有的人则致力于启示、教义或者神迹，这些东西或许我们理解不了，但可以相信；还有一些人听从于上帝指定的诠释者——教会和牧师——的宣告，假如教会不能始终给出同样的答案，也没有人会怀疑这个或那个答案的真实性——如果这个教派的答案不对，别的教派就是对的。有些人在理性的形而上学中寻找答案，或者是借助其他某种一贯正确的直觉，比如个人良心的裁断。还有人则走进科学的

实验室，将数学方法应用于经验材料，通过试验观察去发现答案。由于人们对于这些关键性的问题各自宣称找到了不同的答案，灭绝性的战争也随之爆发。毕竟，这一代价为的是解决任何人都要追问的、最深刻的、最重要的问题——人应该怎样活着；为了得到救赎，人们已经做好了牺牲的准备，假如他们相信灵魂是不朽的，而且是在肉体腐朽之后才获实现，就更会如此选择了。不过，甚至是那些不相信上帝、也不相信不朽的人，也会为了真理而准备受难和牺牲，只要他们能够肯定自己为之牺牲的确实是真理；因为，发现真理，并且遵循真理而生活，这毫无疑问就是任何有能力追求真理的人的终极目标。这一点正是柏拉图主义者和斯多葛派，基督徒和犹太教徒，穆斯林和自然神论者，亦即不信神的理性主义者的信仰所在。离开了所有前提假设中这一最深刻的前提，为了宗教或世俗方面的原则争执或其他原因而起的争斗，甚至人类生活本身，都似乎失去了意义。

正是从打碎这块基石开始，现代人的观点诞生了。在此，我尽可能说得简单一点。由于怀疑论、主观主义以及相对主义的兴起，在道德或者政治方面的客观真理概念遭到了撼动，但这并非唯一原因。普遍的道德真理，对于无论何时何地的任何人都是真实的，这一古老概念的压倒性的普遍理性，可能是与过去的体系相适应的：可以这样说（过去也的确有人曾经这样说过），因为气候、土壤、遗传或社会制度的不同，人们的需求和个性也随之发生变化；人们能够提出行之有效的公式，可以让每个人、每个群体或每个种族据此明白什么是自己最迫切的需要；而且，这些公式是从如下这条适用于所有人的普遍原理中得出的：一切需要均为人的需要，均为相似的本性对于环境或习俗的差异与变化做出的理性反应。人及其需要，可以运用普遍适用的自然和历史知识加以分析和分类，使之和谐相处，因此能够创造出这样一个社会，利用一些社会、政治方面的措施，其中大多数人的大多数需要可以得到最大程度的满足。这就是启蒙运动的、尤其是功利主义的计划。在需求相对性的框架之内，如下一点仍然是作为一条前提被假定的：人应该如何生活，应该做些什么，何谓公正、平等和幸福，这些问题都是可以通过观察得到解决的事实性问题，不是观察浑然一体的宇宙或是上帝的神迹，就是观察人的本性，其手段则是心理

学、人类学、生理学等等新兴的科学。现在，牧师，或是擅长形上玄思的圣人，他们的道德导师的地位，将要被科学家或技术专家取而代之了。然而，对于正确与错误的检验，仍然属于理性生命可以自己去发现的客观真理的问题。我要谈到的变化，是比上述认识更为激进、更具有颠覆性的东西。

3

过去的观点倚之为根基的至少有如下三个前提假设。其一：一切价值问题均可客观地解答。有人说，唯有理性的人类才可以获得这些答案，而神秘主义者和非理性主义者则指出了其他不同的路径。不过，没有人会怀疑，只要这些答案在任何意义上可以说是真实的，那么它们就对所有人都是真实的。其二：在原则上，普遍的真理是对所有人都敞开的。曾有一个思想流派认为，某些人比其他人更有能力发现这些真理。这些思想家——著名的如柏拉图及其弟子——倾向于相信某种自然的秩序，其中，天赋更好的人比那些天赋差的人享有更高的地位，包括道德、知识、宗教、技术以及种族等级等等方面；然而，他们的对手却认为，原则上，每个人都可以做自己的导师，许多新教学说，卢梭、康德的观点，以及世俗的民主思想，都有此核心观念。其三：据假定，真正的价值彼此之间是不应该有冲突的。如下看法是被人们坚信不移的：如果宇宙是一个有序的整体而不是混沌未分，如果关于“生活应该如何过”这一问题可以找到客观的答案，那么，就一定会有某种生活方式可以证明是最好的。因为，假如说有两种生活方式都被认为是最好的，而且彼此矛盾，那么二者之间——随之在它们的拥护者之间——就会发生冲突，这在根本上讲是理性的方法无法解释的。不过，假如找不到这样一个普遍的答案，对于无论何时何地的所有人都一样真实的答案，那么，该问题就不是一个真正的问题，因为，根据定义，所有真正的问题都是能够得到一个真正的解答的，这样的答案有一个而且只有一个，其他所有的答案都必然是错误的。

还可以换一种说法。所有的问题都有它们的答案。而任何答案都必然呈现为一个关于事实的真语句。没有哪一个真理会和其他的真理

相矛盾——这是一条简单而又确定无疑的逻辑规则。因而，“我是否应该追逐权力、知识或幸福，或者尽我的职责，或者去创造美好的事物？”“我是否应该强迫他人？”“我是否应该寻求自由、和平或者解放？”诸如此类的问题，其真正的答案是不会有冲突的，假如有的话，就意味着一个真理跟其他的真理有矛盾，这在逻辑上是不可能的。由这一点，就可以逻辑地得到一个推论：既然所有的真理是彼此一致的，甚或是相互依赖，这就有可能推演出一种完美的生活模式，其中融合了所有恼人问题的一切真正的答案，而且，人们就应该努力寻求实现这种生活模式。也许人类过于软弱，罪孽深重，愚昧无知，不能发现这种完美的模式，或者即便发现了也不能按照它来生活；不过，假如没有这样一种模式，他们的问题也就无法解答了，而确切地说无法解答的问题据说根本就不是问题，它们只不过是一些闪烁的鬼火，是神经衰弱，是一些个人性的或者社会性的精神不适，这些东西本应让精神病医师去治疗，而一个思想家是无能为力的。

人们依靠这些根本性的假定已经生活了两千多年，而这些假定的推论之一，就是矛盾冲突和悲惨灾难并不是人类生活的本质内容。人间的悲剧——与纯粹的天灾相对而言——就在于人们的行动、个性或价值观之间的冲突。在原则上，如果一切问题都是可以回答的，而且一切答案都是一致的，那么这种冲突从根本上说就总是可以避免的了。因此，生活中的悲剧因素都是归因于可以避免的人类错误，完美的生命将会不知悲剧为何物；在圣徒和天使的世界里，不可能有什么不和谐，故而也无所谓喜剧或是悲剧。

这些自古典时代以来一直主宰西方思想的前提假设，到了19世纪的头二十五年，不再被认为是理所当然的了。在那时，一种崭新的、影响深远的形象开始占据了欧洲人的心灵。

这是一种将其意志施加于自然或社会的个人英雄的形象：他不是作为和谐宇宙之中的君主，而是与宇宙疏离的一个存在，他还要试图征服和统治这一宇宙。

下面，我举一个例子以作说明。在16世纪，加尔文和路德与另外

一些人——比如罗耀拉或贝拉明[238]——提出的是类似的神学问题，但因为他们的答案不同，相互之间发生了严酷的斗争。任何一方都没有、也不可能对另一方的立场表示任何的尊敬，相反，敌人的抵抗越是顽强、越是猛烈，在那些忠诚信众看来，越是要给予深刻的谴责，因为他们认为，就是这敌人，而不是别人，影响了真理；实际上，你的对手越是执迷于他的异端信仰，他越是引起上帝和凡人的憎恶。当教皇烧死布鲁诺、加尔文烧死塞尔维特[239]的时候，他们认为，牺牲者背叛了真理之光，这光在原则上是所有人都可得见的，因为真理的标准是公开的，所有人只要他们的心灵、精神和灵魂没有堕落就可以运用此标准，得以进入同样的永恒真理之域。这一标准被认为至少是跟现在物理科学家们所用的标准一样的普遍适用，那些科学家们觉得任何合格的同行只要跟他们一样以事实为依据，面对同样的材料，运用同样的检测手段，就一定能得到同样是必然的结论。

因此，也就无所谓什么浪漫剧还是悲剧，对于一个被宣告有罪的异教徒的命运，不值得给予同情和怜悯。异教徒，无论是对他自己，还是对他想要颠覆的社会来说，都是一种威胁；他的灵魂应该得救，但是，他反抗真理的那种狂暴和顽强却没有什么荣耀，不值得尊敬；相反，他越是顽固，越是会更多地被谴责和厌恶，也就越是会被更快地遗忘。十字军东征时，一些穆斯林被杀，而在当时，中世纪的人还没有如下的看法：一个穆斯林捍卫他的价值观是正确的，就像十字军为了同样的理由去捍卫他们自己的价值观一样正确；以及，那些为了他们的理想和原则而牺牲的人，无论所犯错误如何严重，都是值得尊敬的，因为任何为了他自己的信仰而献身的人理所当然地要比那些妥协让步、甚至牺牲原则以求活命的人更值得尊重。[240]当然，一个人为了真理而献身是应该的，不过，不能说一个人为了某种谬误而牺牲有什么高尚之处，即便这错误也是为了寻求真理而犯下的。如下的一种概念，我想，至少在18世纪之前好像还是会被当作一种非常奇怪的态度：真理不必是唯一的，价值观也有许多种，而且它们可能彼此冲突，为了自己心目中的真理而牺牲是崇高之举，即便它会遭到其他人的谴责。那种所谓相对于“你的”真理的“我的”真理，或者是相对于其他时代真理的某一个时代的真理，都毫无意义；有的只是唯一的真

理。基督徒必须是仁慈的：像穆斯林那样为了一种谬误而牺牲，无疑这会让那些好心的基督徒心生同情；对于那些勇敢的人，那些具有献身理想之德、甘愿赴死的人，如果再去唾弃他们的尸身，污损他们的坟墓，那都不是什么光彩之举。同情都是一样的：不仅对那种为了错误理想的忠诚表示赞赏，为了其他目的的忠诚也一样的赞赏；这种态度，在我谈到的那个时期之前，是不可理解的。

据说，到1820年，一种完全不同的观点开始流行了。你会发现，那时候的诗人和哲学家们（尤其是在德国）提倡，一个人可以做的最高尚的事，就是为了他自己内心的理想而努力，而无论付出多大的代价。这种理想也许只属于单独的个体，昭示于己，而在外人看起来可能是错误的或荒谬的，而且，它或许跟他所归属的那个社会的生活和观念会有矛盾冲突，但他不得不为它而战，别无选择，还要为它牺牲。不过，假设这种理想是错误的呢？在这一点上，就出现了一种思想范畴上的根本性的转折，这一变化标志着人类精神的伟大变革。一种理想是对还是错，这样一个问题已经不再被认为是重要的，或者说，被视为不可理喻的问题。理想自身呈现为一种绝对律令（a categorical imperative）的形式：要遵从你内心的灵光，因它在你心中燃烧，原因仅仅在此。你认为正确的就要去执行，你感觉美好的就要去实现，依照你的那些终极目标来规划你的生活，对于那些终极目标来说，你生活中的其他的每件事只不过是手段而已，都是次要的；不多不少，这就是你该做的事。完成使命之律令、要求或命令，它们没有对与错之分，它们不是逻辑命题，它们不描述任何东西，也不陈述事实，它们不能被证实或证伪，它们不是你可能做出的、别人能够检验的发明或发现；它们就是目的。伦理学与政治学中的范型，已经发生了突然的转变，从比拟自然科学、或者神学、或者是任何一种形式的、关于事实的知识或描述，变成了比拟生物学的驱力和目的与艺术创造力之概念的某种混合物。下面我会具体加以说明。

4

当一个艺术家致力于创作一件艺术作品时，他并非在模仿某种已有的范型——尽管常识的看法恰好与此相反。在画家绘制或构思一幅

画之前，它在哪里呢？在作曲家创作一首乐曲之前，它在哪里呢？在歌唱家演唱一首歌曲之前，它在哪里呢？问这种问题，毫无意义。这就好像是问："在我散步之前，散步在哪里呢？"，"在我活过之前，我的生命在哪里呢？"生命就是生活的过程，散步就是行走本身，一首歌，就是当我谱写或歌唱的时候那被我谱写或歌唱的东西，而不是独立于我的活动之外的什么东西；创造并不是企图去模仿一些已经给定的、固定的、永恒的、柏拉图式的模式。只有工匠才会模仿，艺术家是在创造。

这就是所谓的艺术即自由创作的学说。我关心的不是这一学说的真实性，而只是这样一个事实：目的或理念，不是某种被发现的，而是被发明的东西，这一概念变成了西方思想中一个主宰性的范畴。与之相关的是生活目的的概念。生活的目的不是什么独立、客观的存在，人们可以像寻找埋藏的财宝一样去寻找它，不管你找不找得到，它就在那儿；它是行动——具有行动的外形、性质、方向和目标——而不是某种被制造的东西，它就是实行或制作本身，离开了行动所属的施行者、发明者或制作者，这一行动也就不存在了，实际上也就无法理解了。正是这样一种概念，进入并且改变了欧洲的社会政治生活，依靠现存的公共标准来权衡的、有关政治活动的古老理想已经被它颠覆了；那些公共标准曾被视为宇宙之中的客观因素，眼光锐利之人（如专家、圣人）最能洞悉其微；这些人也正因为此而被称为聪慧或内行。如今，人之目的，就是要实现此一内在于他的、个人化的视域，而不计任何代价；而人之罪，莫大于不能真实面对这一内在的目标，此目标不属于他自己，而且仅仅属于他自己。这一视域将会对其他人有何影响，他毋须关心；他只须忠实于内心的灵光，这既是他所知道的一切，也是他应知道的一切。艺术家只是对他干的那一行有更多的了解；哲学家、教育家和政治家也都是如此；但是，现在每个人都可以发言了。

专家化的圣人，他们掌握某一现实领域的专门知识，能指导你前进，而且避免与现实发生冲突；但在浪漫主义的英雄人物面前，这种圣人形象开始消解了。浪漫主义的英雄人物不必是英明睿智的，思想上也不必是和谐统一的，对于他的同时代人来说，也未必要起到有效

的引导作用。他可能像贝多芬一样——贝多芬的形象深刻地影响了浪漫时代——狂野不羁，受教育不多，贫困肮脏，偏处世界的角落，拙于应对实际问题，举止反常，待人态度粗鲁狂暴，不过，因为他全身心追求其理想，他又是一个神圣的生命；他可以用无数种方式来挑战这个世界，招致憎恶和冷遇，打破社会的、政治的和宗教的规则，不过，有一件事是他不会去做的，那就是与俗人为伍；假如他放松了对内在视域的坚持，放弃了他自己的使命——创造出艺术的或科学的作品，或者是，按照某一种确定的生活方式来活着——而是为了财富，声名，显赫的社会地位，舒适、愉快的生活，或是以内心难以压抑的怀疑和不安为代价，换取某种内在的或外在的和谐，那么，他就已经背叛了那灵光，将会永远被谴责。一个人自己的灵光是否可以照耀到别人，他是否顺利地效命于这灵光，其间并无不同；他只是必须为此效命，即便在此过程中遭人嘲弄，即便尽其所能却总归失败。假如这就是盲目的结果，这就是一个人为了他所深知的自己的使命，为了那内心的声音告诉他必须要做的事情，而唯一要完成的任务的话，那么实际上，这样一种失败，在道德上可以说，甚至比世俗的成功（比如像艺术家一般光彩耀眼）还要高尚万倍。[241]

这就是费希特和弗里德里希·施莱格尔的观点，在某种意义上也是拜伦的观点，这种观点凝结了他们同时代人的想象；这种新的世界观，见诸席勒笔下的卡尔·穆尔[242]、克莱斯特[243]笔下的英雄们，某种程度上，也见诸易卜生笔下那些强硬、孤独、愤世嫉俗的人物形象。这种观念在很大程度上是德国的，或者至少是日耳曼民族的，它或许可以追溯到像艾克哈特（Eckhart）和伯麦（Boehme）等人的神秘主义；这样一种观念，在宗教改革时期的神学中可以见到极为强有力的表达，或许还可以进一步追溯到居无定所的条顿部落，他们把自己的风俗从东方带到西方，从北部传播到南部，他们无视罗马帝国和罗马教廷一统天下的法律体系，而把他们自己的部落习惯（罗马人称之为consuetudines）强加于万民法（jus gentium，亦即所有人，或者至少对绝大多数人来说，一视同仁的各民族的法律）之上。部落习俗是部落个性的表达，他们迁徙、流转各处而始终带着这种个性，而且无论遇到任何违背其意志的抵抗都要迫使对方屈服。费希特的自我

（self）是一种积极的、创造性的法则，这一法则将其个性施加于无感觉的自然世界，后者是与其相对抗的，是有待于塑造的原材料；但它并非像斯多葛派、托马斯主义者或法国的唯物主义哲人们，以及舍夫茨别里[244]、卢梭等人，以各不相同的方式所教诲的那样，是某种应该被追随、模仿、崇拜或服从的东西，是人们不能违抗的英明睿智、深谋远虑、无所不能的行动者（agency）。

费希特的人的概念，是施加其统治意志于无感觉的物质的造物主，后来，他的这一概念又被卡莱尔和尼采大大强化了，即刻成为这种崭新的革命态度的象征和表达。它打碎了欧洲的一统世界。每一个独立的单元、每个个体、每个群体、每种文化、每个民族，以及每个教派，无论它们有的是怎样一种“个性”，现在它们都在追求自己独立的目标。就像互相依赖曾经是一种美德一样，独立性——决定自身方向的能力——变成了高尚的美德。理性统一了，然而，意志——自我决定的意志——却四分五裂。假如我是一个日耳曼人，我就要追求日耳曼人的美德，谱写日耳曼人的音乐，重新发现古代的日耳曼法律，发掘内心的潜质，从而使自己更加充实、更善于表达、能力更全面，尽可能地去做一个彻头彻尾的日耳曼人。假如我是一个作曲家，我就要尽我的全力去做一个作曲家，让生活中的每一个方面都服从于那种唯一的神圣目标，我没有什么舍不得奉献给它。这就是浪漫主义理想的最高境界。一夜之间，过去的预设已经烟消云散了。何谓共同的生活理念？这种概念早已不合时宜。何种举止合宜的问题找不到答案了，因为它们现在已经不再被当作问题。如果我问“我应该做什么？”“什么是好的，是值得拥有的？”“我的所有的价值观都是跟其他人一致的吗？”这些问题的答案不在那些反思性的知识里面，而就在行动本身。我在内心寻找自我，并且依据我在内心发现的目标、心灵之声的命令去“实现自己”——如果你愿意聆听，每个人都可以听到这种内心的声音。我的价值跟别人的价值可以和谐共存吗？也许不是。知识可以作为一种绝对的目标，和平和幸福亦复如是，不过，有关某些关键事实的知识，或许会导致我的和平或幸福遭到破坏。如果是这样的话，也就不能再企望什么：我只能直面这些矛盾理念之间的冲突。正义和仁慈或许并不融洽一致，但我两者都要；我必须如此，因

为别无选择：否认其中之一，都是违反内心灵光的谎言和罪过。

有的时候，认识到了这些价值是什么，也就是承认了它们都是绝对的、不能协调的。于是，悲剧就进入了生命之中，成为生命的本质内容之一，它是不能依靠理性的调适手段来解决的：希望清除掉生命中的悲剧因素，那只能是自欺欺人的幻想，是浅薄的掩耳盗铃之举；那将会背叛生命的忠信（integrity），罪莫大焉，无异于道德上的自杀行为。因此，就我与他人的关系而言：我有一个理想，甘愿为之献身，而你的理想是另外一个；我们的生活各自有其内在的模式，相互难以理解；如果这些理想发生了冲突，要让我们向对方妥协、放弃自己的信仰的话，那还不如让我们在决斗中一决生死或是同归于尽。你为你的理想而战，会让我非常敬仰；而任何的妥协、和解，想要逃避你对于你真正的自我的责任，就会让我心生厌恶。由此而生出一个概念——高贵的敌人，他们远比那些平和、仁慈的庸众或是怯懦的友人更为优秀。一切目标都是平等的；目标就是目标，是人们追求他们所追求的东西，不可能建立一种客观的等级秩序，以此为据来评判所有人和所有文化。唯一必须被严肃遵循的原则就是，每个人都应该忠实面对自己的目标，哪怕是以毁灭、浩劫或死亡为代价。这就是最彻底、最狂热的浪漫主义理念。

在某种意义上，已经过去的一百五十年，可以说是旧有的、以理性与知识为基础的宇宙观与新的浪漫主义理念之间，二者冲突不休和相互影响的一幕大戏；这一新的理念导源于艺术创作的概念和自我表现与自作主张、甚至是自我牺牲（亦即同一现象的反面形式）的生命冲动。现在，再让我们回头来看浪漫主义理念，在所有善恶之举都上演完毕之后，它看起来既光彩耀人，又晦暗不清。从某一点来看，它标志着一种新的审美理念的诞生，亦即对于忠信的敬畏。唯心主义（这个词正是在这一次的观念革命中获得了它的现代意义），在18世纪之前，被认为是一种令人同情的但又幼稚、可笑的思想特征，并且把它跟具有实践性的良好判断力做了不相宜的对照；到19世纪初，它才获得了一种属于它自己的、我们至今仍然尊重的绝对价值：谈到某个人是一个唯心主义者，也就是说，也许他追求的目标在我们看来是荒唐的甚至是厌恶的，但假如他的行为出于无私，而且准备为了原则

而牺牲自己，不计较显而易见的物质利益，那么我们就认为他非常值得尊重。这彻头彻尾是一种现代的看法，与之相伴的是，烈士和少数派被赋予了崇高的评价。按照过去的看法，烈士只有死于那些被认可的真理才受尊敬，少数派只有因为真正的信仰遭受迫害才得到敬重；到了浪漫主义者这里，情况就有所不同了，他们之所以受崇敬，可以是因为任何信仰、任何原则，只要其动机是好的，也就是说，只要他们的行为里带有足够的真诚和深度。

我正在尝试着进行描述的，实际上是一种世俗化了的基督教信仰，是从基督徒的看法转变为个人主义的、道德的或审美的看法：态度，情感的性质，还是一样的，但背后的理由（及其内容）已经发生了改变。基督徒将现世的欠缺不足与死后的至福相对照，或是（用柏拉图式的玄妙说法）把影子世界的欠缺不足与真实世界中的永恒快乐相对照，而日常的生活仅仅是真实世界的虚幻映像。而对于诸如此类的成功，浪漫主义者都表示反对，以为它们都是庸俗的、不道德的；因为其基础，往往是建立在对自己理想的背叛或是与敌人可耻的勾结之上。与现实主义、世事洞明、精于算计（以及借此得到的回报——声名、成功、权力、幸福，还有付出很高的道德代价而换取的和平）相比较，孤高自傲、唯心主义、真心实意、动机纯粹、不畏任何困难、高贵的失败，在价值评判上就被看得更高。这是主张英雄主义和殉难的学说，与之相反的是强调和谐和智慧。这种主张鼓舞人心、大胆鲁莽、辉煌壮丽，但又带有不祥之兆；而最后的这一方面特征，正是我所希望强调指出的。

创作巅峰时期的贝多芬在贫困和孤苦之中完成不朽杰作的感人形象，此时被拿破仑的形象取而代之了，后者的艺术就是塑造国家和人民。如果自我实现就是终极目标的话，那么通过暴力和技术来改变世界，这本身不也是一种庄严的审美行为吗？人，有可能拥有创造性的天赋，也有可能没有；那些信以为真并以此为自己命运（实际上也是当作一种更高的特权）的人，将会塑造（以及驯服）另外那些持相反态度的人。就像画家调色和作曲家谱曲一样，政治上的创作者把他的意志施加于他自己的原材料——普通、平庸的人，他们对自身内部隐蔽的种种可能无知无觉——之上，把他们塑造成一件精彩的艺术杰

作，即一个国家、一支军队，或者是某种伟大的政治、军事、宗教、司法的组织。如此一来，其中也会牵涉到苦楚，不过就像音乐中的不和谐音一样，对于整体的和谐与高效来说，它也是必不可少的。因这些伟大的创造行动而牺牲，应该感到安慰，实际上应该说是自豪，要知道他们因此而被提升到了一个仅仅凭借自身低劣的本性无法达到的高度。依照旧有的道德，上述所辩护的行为也许要被称之为野蛮干涉、帝国主义，是为了某个征服者、某个国家、某种意识形态的荣耀，或是为了证明某个民族的天赋，而对个人进行的践踏和残害。

从这样一种主张到极端的民族主义、到法西斯主义仅仅是一步之遥。一旦做出了如下的假设，所谓每一个个体的人都是理念和目标的独立来源、自身就是目的的概念也就被推翻了，这些假设就是：生命应该像一件艺术作品一样来制作，运用在绘画、音乐和语言上的规则同样也可以运用于人，人可以当作“人类材料”来看待，是权威创作者手里可以随心所欲锻造的弹性媒介。

这一令人恐惧的结论，跟浪漫主义的美德一样，导出于同样的一些预设：价值被赋予了殉难牺牲、孤高自傲、正直忠信、为自己的理念而献身等等这些品质，并在其名义之下，打破了旧有的普遍法则。部落习俗，只是属于法兰克人和伦巴第人的东西，无论在这个部族还是其他部族、无论是在这个人、这种文明还是过去未来的人和文明都适用的更高的原则之前，它们都失去了效力，成为非常具有分裂性的力量。如果价值不是被发现的而是被创造的，如果艺术中的真理（或许仅仅属于艺术本身）在人类关系的领域中得到更为广泛的应用，那么每一个发明家都会致力于将其发明付诸实行，每一个空想家都要按照自己的想象来改造世界，每一个民族都要实现她自己的目标，每一种文化都要实现她自己的价值。结果就是，一切人反对一切人的战争，欧洲的统一将归于终结。非理性的力量，现在凌驾于理性力量之上，因为无法批评或控诉的东西，它们似乎比那些可以加以理性分析的东西更加引人注目；艺术、宗教与民族主义的深邃、隐秘的源泉，恰恰因为其隐秘、模糊，无法剖析、细查，在理智的分析之下难觅形影，它们才被当作超验、神圣和绝对之物来捍卫和崇拜。

也许有人要对我说，与民族主义同时兴起、并作为其中一种要素的工业制度，并非分裂因素，而是整合性的力量；商业和工业打破了国家壁垒，实现了统一。但是从历史来看，真相并非如此。工业制度催发并且强化了中产阶级的民族意识，致使他们起而反抗那些世界公民式的欧洲统治精英。民族主义从工业制度中得到了滋养，但其成长并不是一定需要工业制度。在经历了1914年，经历了希特勒、纳赛尔以及非洲觉醒，经历了那些鲜有预见的事件（像以色列的崛起与布达佩斯的起义）之后，还有哪个头脑健全的评论家会仍然坚持那种陈旧的论调——民族主义只是资本主义兴起的一个副产品，它将会随着资本主义的没落而衰弱——呢？马克思主义者不会再这么看，至少当今那些掌权者们不会这么看，更不用说付诸实践了。那么，究竟这一具有严重错误的观点是何时出现的呢？

5

众所周知，欧洲的历史就是在追求公共秩序与个人自由之间摆荡的一种辩证的进程。对秩序的渴望，反映了人们在自然力量面前的恐惧感；为了对抗失控状态下的混乱，对抗传统、习俗和生活规则的式微，人们企图竖起壁垒和屏障，并且努力保存那些必需的支柱，离开了这些支柱，人们就会堕入深渊，失去与过去的关联，也无法看清通向未来的道路。而当制度变得过于僵化，阻碍进一步发展，秩序变成了压迫，固步自封的时候，这种状态迟早要被生活、运动和创造的生理本能，被创新和变化的需要打破。浪漫主义正是这样一种突破，它反抗已经变成僵化的桎梏的那种道德和政治的结构：最终，这种结构将会腐朽，而且，总有一天会在一个又一个国家里土崩瓦解。像所有的革命一样，浪漫主义揭示出了新的真理，赋予人们一些他们永远不会完全丧失的洞见力，让古代的建制重新焕发了生机，同时，它也会矫枉过正，造成扭曲，有其暴虐之处，暴虐之下也有其牺牲品。种种扭曲是我们再熟悉不过的：我们这一代人已经为之付出了沉重的代价，也许，要比任何其他人类社会曾经为精神失范所付出的代价都更为沉重。

这种反叛的起源，也是大家都清楚的。大多数的日耳曼人，在黎

塞留主教和路易十四麾下军队的镇压之下，已经大丢脸面，就连北部新教徒复兴的新文化也被其扼杀。百年之后，日耳曼人起而反抗法国人在文化、艺术和哲学领域内的僵化统治，并借反启蒙运动之机为自己洗雪耻辱。他们赞颂个性的、民族的和历史的东西，而不是普世与永恒；称许天才的提升、非同寻常的事物以及蔑视一切规则与惯例的精神跃进，崇拜英雄人物，尤其是不受约束的伟人，并且抨击那种非人性的宏大秩序，抨击其牢不可破的种种规则，以及其明白宣称的笼罩人类一切活动、群体、阶级、意愿的意义——后者已经是人类古典传统的特征，在教会和世俗两方面，都已经深入了西方世界的骨髓。多样化取代了一致性；灵光闪现取代了试验性的规则和传统；无穷无尽和无边无际取代了尺度、清晰和逻辑的结构；注重精神生活，及其在音乐上的表达；崇拜黑夜以及非理性——这是野性的日耳曼精神的贡献，它宛如一阵清风，吹进了法兰西制度下死气沉沉的牢笼。深感耻辱的日耳曼人在19世纪对于法兰西思想和品味的那种僵化的、等级分明的唯理论的陈词滥调的伟大反叛，一开始，对艺术以及艺术思想、宗教、人与人之间的关系，还有个人的道德，都有注入活力的提升作用。此后，感性的潮汐越出了它的堤岸，在相邻的政治、社会生活领域内泛滥，产生了（确切地说是）破坏性的后果。一切坚持到底的做法，都被人们看作要比和平协商、中途停顿更有价值；过激、冲突、战争，同样成为荣耀。

在人类思想与行动的历史上，很少有什么东西能比富有想象力的由此及彼的类比起到过更为关键的作用。此种类比——将某一实用而且有效的具体原则应用到别的领域——或许会收到激动人心的实效，有改头换面之功，至于其后果，理论上也许荒谬不通，而实践中也许会造成破坏。浪漫主义运动，以及民族主义者的推广运用，正是此种情形。英雄人物，自由的创作者，变得与无涉政治的艺术家们不再相像了，倒是酷似那些以坚强意志折服别人的领导人，或者，颇像那些宣称自己与众不同的阶级、种族、运动和民族，并且，把毁灭一切反对派等同于他们自己的自由。自由等同于权力，获得自由就是不受任何阻碍，这种概念是一种古老的想法，浪漫主义者抓住这一点，并且狂热地夸大。甚至更为典型的浪漫主义的表现，是癫狂、自恋地顶礼

膜拜自己的内心真实、私密的情感，血液的成分，头颅的形状，出生地，而不是敬奉那些他们与别人共享的东西——理性、普世的价值、作为人类共同体之一分子的感觉。

在某种意义上，黑格尔的以及马克思的新理性主义，试图对浪漫主义不加约束的主观主义及其自我崇拜加以反拨，努力在无情的历史巨力之中，或是在人类精神的演化法则、抑或生产力和生产关系的发展法则之中，找出客观的标准。不过，就连他们自己也受到了浪漫主义充分的沾染，相信进步就是要由社会上一部分人获胜，而其他人落败被兼并来实现的。在黑格尔看来，进步以及人类精神的解放，就是理性的胜利，体现为国家高过于其他的人类组织形式，历史性的诸民族胜过非历史性的民族，而“日耳曼”文化胜过其他的文化，欧洲文化胜过其他“被抛弃”的人类文化，比如僵化的中国文明，或是野蛮的斯拉夫诸民族。如果没有了冲突、斗争和竞争（黑格尔这么告诉我们），那么，进步将会中止，停滞随之而来。卡尔·马克思的态度也与之类似，无产阶级唯有通过镇压他们的反对派才能获得自由，据说，二者毫无共通之处。进步，就是在某一领域之内的自我确认和征服，在这里，行动者根除了（或是吸收了）一切阻碍，无论是有生命的还是无生命的，从而得以自由地发展和创造。黑格尔认为，这一行动者就是组织成一个国家的民族。马克思认为，这一行动者就是组织成一种革命力量的阶级。而且，他们两者都认为，假如以胜利为理想，都将有无数的人会为之而牺牲和被消灭。团结一致或许就是人性的最终目标，不过，达致这一目标的方法，是战争和分裂。道路或许会通向一个陆地上的乐园，不过，途中铺满了敌人的尸体，对这些敌人，勿需同情落泪，因为对与错、善与恶、成与败、智与愚最终都是历史的客观目标所决定的，而此目标早已“宣告”了半人类（half mankind）——非历史性的诸民族、腐败阶级、劣等种族的成员——“有罪”，蒲鲁东称所谓的“清算”他们，而托尔斯泰使用的措辞同样独特，描述他们为历史的垃圾堆。

然而，浪漫的人文主义（亦即未驯服的日耳曼精神）也为我们提供了一种核心的洞见，对此，我们应当不会轻易遗忘。首先，价值的制造者是人本身，没有什么东西比人更高，因此不能以高于人本身的

某种事物的名义来屠戮人；当康德说人本身就是目的、而非达到目的的手段的时候，这也就是他心中所指。其次，制度不仅是由人来制定的，也是为了人而制定的，而且，到它们不再为人服务的时候，它们还将会继续存在下去。第三，人之被屠杀，或许是以尽管很崇高，但其实很抽象的理念，诸如进步、自由、仁爱的名义，或者是以体制的名义进行的，而它们自己本身并没有什么绝对的价值，它们所能拥有的东西都是人们赋予的，唯有人才能让某种事物获得价值、拥有神性；因此，企图抵抗或是改变它们，绝非什么违抗神意、会有灭顶之灾的叛逆举动。第四，（从以上可以推出，）一切罪恶之首，莫过于对于人类的贬损和侮辱，亦即强迫人们削足适履，纳入某种强求一致的模式，这样一种模式即便有某些客观的权威，也不合乎人们的愿望。

这样一种有关人的概念，从启蒙运动继承下来，时至今日，仍然为我们所奉持——我们欧洲人历尽劫波而始终未曾放弃的，正是这一概念。所以，当黑格尔和马克思预言，所有违抗历史进程的人将会沦于不可避免的命运的时候，这种威胁之词，已经为时过晚了。黑格尔和马克思，以各自的方式，想要告诉人们，解脱奴役、获得自由的道路只有一条，亦即通过历史而展示的道路，而历史，体现的是宇宙的理性；那些不能调整自己，认识不到理性、利益、责任、权力、成功这些东西长远来看不仅相互一致，而且跟道德和智慧也是一致的人，将会被“历史的力量”摧毁，反抗它，无异于自取灭亡。不过，这句具有形而上学意味的恐吓之词，基本上已经被证明是无效的了。有太多人愿意起而捍卫他们自己的原则，即便这些原则与马克思所威胁说可以毁灭他们的那种不可抗拒的力量相悖。个人的理想，即使我们无法保证其具有客观的有效性，也值得尊重，甚至可以说值得敬畏。有的人怀抱着理想，不屈不挠地认定自己是怎样的一个人；他所坚信其真实或正确的理由，无论如何，已经变成了这样一种东西，人们准备凭借着它与强势的力量相对抗，哪怕是历史的（或存在本身的）神秘力量。已经没有可能说服人们，让他们相信：唐吉诃德不仅愚蠢，不切实际，过时守旧（这一点没有人会否认），而且，由于他对于自己的国家、种族或阶级的历史地位的无知，他正在与进步的力量相对抗，

因而是邪恶之徒，令人憎恶。那些始终坚持信仰、甚至最终为之牺牲的人，他们会因此而赢得尊重，有时候甚至那些打击他们的人也会表示敬意。为了那些（至少在他们看来是）普遍的、适用于所有人的基本原则，为了人之所以为人的人性的精华，他们承受折磨，为之献出生命。违背了这些原则，他们会感觉自己放弃了一切做人的尊严。出卖了这些原则，他们无法面对自己，也无法面对别人。因此，1940年，打赢了仗的德国领导人呼吁战败的各国要面对现实，他们说——相当合情合理地说——顽抗是没有用的，新的世界秩序正在到来，这种新的秩序将会改变全世界的价值体系，反抗者不仅会被碾碎，还要被子孙后代看作傻瓜，视为光明之敌，最终要服从胜利者的道德。对于那些真正信奉普遍的人类价值的人来说，这种论证无法撼动他们的精神。有些人抗拒被教会组织、民族传统或客观真理所崇奉的普遍理念，而另一些人则坚持自己的目标，这些目标是个别的、为持有者所私有，故而亦不失其神圣性。

这种为了理想而献身的举动，与理想的“源头”何在无关（的确，有时候就连有一个值得追寻的源头这一点也会被否定），它跟现代的存在主义者的立场颇为密切，后者宣称，想要为种种道德的信念、客观的形而上的律令找到担保，这只不过是一些人无谓的徒劳，他们想寻求外在的帮助，从比自己更强大的势力那里找到倚靠，通过证明自己听命于某些客观的权威而让自己的行动得以正当化；而他们之所以这么做，是因为他们没有勇气面对现实，不敢承认这种权威也许并不存在，认识不到自己的价值就在于他们是其所是的人，人就该对自己负责，这一点不需要理由，或者说，他们做出了什么样的选择，就是从根本上说能够给出这一特殊的目标（是其所是的人）的唯一理由，这也就是他们最终的目标；这就是选择的意涵——在选择之上别无他物，而且，作为证实其他所有目标的一个最终的目标，它本身不需要证实。这些存在主义者是人道的浪漫主义的正宗传人，人道的浪漫主义宣称人是独立的、自由的，也就是说，人的本质不在于其意识的自觉，亦非发明工具，而是做出选择的能力。人类历史，正如一位著名的俄罗斯思想家曾经说过的，没有剧本可供依据：演员们只能即兴发挥。我们为了寻求稳定和安慰，总想用一些模式来安排现实，而现实

却对这些模式不予理会。宇宙并不是这样一副七巧板：有某种独一无二的模式，每个碎块都在其中各安其位，因而我们可以依据有关这一模式的知识把各个碎块拼凑起来。我们面对的是各种价值观的矛盾冲突；那种相信它们终将会在某时某地调和一致的信条，只不过是虔诚的希望而已；经验已经表明，那是一种错误的信条。我们必须选择，而且顾此就会失彼，还可能是失而不能复得。如果我们选择了个人的自由，也许紧跟着就是要牺牲掉某种形式的组织化，而这种组织化或许本来可以带来更高的效率。如果我们选择了正义，也许就被迫要牺牲掉仁慈。如果我们选择了知识，也许就牺牲了天真和快乐。如果我们选择了民主，也许就牺牲了由军事化或是森严等级而形成的那种力量。如果我们选择了平等，也许就在某种程度上牺牲了个人的自由。如果我们为自己的生存而选择了战斗，那么，也许就牺牲了一些文明价值，而我们为了创造这些价值曾经不辞辛劳。不管怎么说，人的荣耀与尊严就在于这一事实：是他做出选择的，而不是他被选择，他能够做自己的主人（尽管有时候这会让他充满恐惧或是备感孤独），没有人强迫他以委身于极权主义结构之下的整齐的鸽子笼中为代价去换取安全与平静，这样一种极权主义，企图把他自己和别人的责任、自由与尊严一次性地掳夺干净。

6

浪漫主义的影响力，其造成分裂的一面——既表现为19世纪的自由艺术家们混乱无序的反叛这种相对来说无伤大雅的形式，也表现为极权主义这种凶险而又破坏力强的形式——至少在西欧，似乎已经消停下来了。促成稳定和理性的力量，正在开始重申自己的主张。不过，从来没有什么东西会完全复归起点的；人性的进程显然并非循环往复，而是一种痛苦的螺旋式发展，甚至于国家的发展，也是受益于以往的经验。从最近的大屠杀之中，能看到什么呢？[245]是某种让西方人达到新的认识的东西，亦即，有一些普遍的价值，是人之所以成为人的构成要素。过激状态下的浪漫主义——法西斯主义者、国家社会主义者等等——已经对欧洲造成了强烈的震动，与其说是因为其学说，不如说是因为其追随者的一些举动：他们践踏了一些价值观念，而这些价值观在被冷酷无情地弃之不顾的时候，反而被证明了有活

力，它们像伤兵一样，反过来缠扰着欧洲人的良心。

那么，这些价值观念是什么呢？它们有何种地位，我们为什么要接受这些价值观念呢？像一些存在主义或虚无主义的极端人物所主张的，根本没有什么人类的价值，遑论欧洲的价值——这种看法或许不正确吗？人们对自己负责，就是对自己负责而已，毋须任何理由。我打算当一个诗人，而你想成为一个刽子手：这是我的选择，而那是你的选择，如此而已，并没有客观的标准可以评断这样的一些选择孰优孰劣，或者我的道德水准比你的高还是比你的低。我们做了选择，就是我们做了选择，没有什么别的话可说；如果说，由此而导致了冲突和破坏，这是现世中只能被接受的一桩事实，就好比万有引力一样只能被接受，是某种与生俱来的东西，在不同的人、不同的民族、不同的文化那里，有不同的本性。这还不是一种有效的分析，这一点已经很清楚了：只要考虑到极权主义登峰造极而引起的那种极度的、无处不在的恐怖之感。因为，欧洲被震动，这一事实已经揭示了，的确存在一种价值的尺度，据此，人类中的大多数——尤其是西欧人——实际上凭借着这种价值的尺度而生活，而不仅仅是机械地、按照习惯日复一日地活着，而且是自我意识到这些价值正是让他们拥有人之为人的本质的构成因素。

那么，这一本质是什么呢？从物理上来说，不难回答：我们认为，人必须拥有一个身体的、生理的以及神经的结构，一些器官，一些物理感官以及心理特性，还有思考、愿望、感觉的能力，任何人如果缺少了这些特性的话，恐怕就无法再恰当地被称之为人，而是一个动物或是一个无生命的物体。不过，还有一些道德的特性，是我们在构想人的本质时会碰到的，意义同等重要。假如，我们跟某人相遇，只不过在生活的目的上，他跟我们的意见不同，幸福和自我牺牲，他更喜欢幸福，或者说知识和友谊，他更喜欢知识，我们可以接受他们是同类的人类，因为，他们对于什么是生活目的的想法，用以捍卫其目的的论证方式，还有他们一般性的行为举止，都在我们认为是人之为人的范围之内。不过，假如我们遇到另外一些人，他们不能够明白为什么他不应该破坏这个世界，以免伤及自身，或者是某些人，他们诚心诚意地相信，给无辜者判刑、背叛朋友、折磨儿童这些行为都不

会造成什么伤害，那么，我们会发现，跟这些人我们是无法与之辩论的，不仅因为他们让我们感到恐惧，而且更因为他们让我们想到有点儿没有人性——我们将其称之为精神上的白痴。有时候我们要把这样的人关到疯人院里去。他们像那些连最少的人类特征都没有的生物一样，跟人性离得很远，连边儿都不沾。我们相信如下的事实：当我们做出最基本的道德和政治的判断时所诉诸的那些法则和原理，至少在人类有记载的历史上，已经被大多数人接受，而法律规条则并非如此；那些法则和原理，在我们看来，是不能被废除的；我们深知，没有什么法庭，或是什么权威，可以利用某种公认的手段，允许人们伪造证据，随意拷打，甚或屠戮自己的同类，以此为乐；我们无法设想，这样一些普遍的原理和法则会被否定或者改变；换句话说，对待它们，我们不是当作我们自己或是我们的祖先随意选择的东西，而是在根本上视为人之为人的前提条件，是与他人共存于一个共同的世界的前提，是识别同类、同时也是识别自身的前提。现在，正因为这些原则被忽视了，我们才不得不重视到它们的存在。

这是向古代的自然法概念的回归，不过，对我们之中的某些人来说，它披上的是经验主义的外衣——而不再必定以神学或形而上学为基础。因此，谈及我们的价值观，客观的、普遍的价值观，并不是说，存在着某些客观的符号，从外部施加于我们身上，因为不是我们自己创造的，所以我们无法违抗；实际是在说，就像我们——假如我们是正常的人——一定要避寒取暖，要去伪存真，要得到别人的认可而不是忽视和误解一样，我们不得不接受这些基本的原则，因为我们是人。正因为这些原则是根本性的，长期地、广泛地得到人们的承认，我们倾向于把它们看作普遍的伦理法则，并且假定，当有人伪称他们不认可这些原则的时候，他们肯定是在撒谎或是自欺欺人，否则的话，他们就有可能失去了道德辨别力，那就相当不正常了。如果类似的一些原则看起来不是那么普遍，不那么深刻，不那么重要，我们就该称之为风俗、习惯、规矩、品味、礼节——重要性依次递减，对这些东西而言，我们不仅允许它们有差异，而且积极地希望它们千差万别。的确，我们不把多样性视为对我们基本统一性的破坏性因素；某些行为，我们会认为它们缺少想象力，或是粗鄙无文，极端的情况

下甚至可以说是一种奴隶状态——这些仍然在统一性之内。

我们的行为举止的共同的道德基础，也可以说是政治的基础，绝不会因为我们这个时代亲眼目睹了那些战争和人类品性的堕落而消蚀殆尽，相反，看起来已经要比20世纪前四十年更为深广，更为稳固。我说的是“我们的”行为举止；我的意思是指西方世界的习惯和看法。亚洲和非洲今天就像沸腾的熔炉一样，分裂性的民族主义甚嚣尘上，而德国，也许还可以包括法国，继英国、荷兰和斯堪的纳维亚半岛之后，业已实现了相对的稳定。人性的进程看起来并没有进入一个平稳的阶段，民族发展的危机关头并不是同时出现的。

无论如何，欧洲在经历了最近的剧烈失范之后，呈现出了复苏的迹象：朝向正常的健康状态的回归，回归那些将我们重新团结在我们的希腊、犹太、基督教历史之下的习俗、传统，尤其是我们共有的对于善与恶的看法；尽管经过了浪漫主义的反叛的扭曲，最终还是走到了浪漫主义的反面。我们今日的价值观，越来越回归我们古老的普遍标准，亦即区分文明人（无论他有多么迟钝）与野蛮人（无论他有多么天资聪颖）的标准。当我们抵抗侵略或是专制政权下对自由的践踏时，我们所呼吁的正是这些价值观。而且，我们诉诸这些价值观的时候，一点儿也不怀疑，我们对之发言的人，无论他们生活在何种政权之下，的的确确能够理解我们所说的话。因为这一点很清楚，一切证据表明，无论他们作何伪装，实际上他们的确如此。专制体制的代言人也许会表示——或许不会总是那么一本正经——他们所实行的暴行和镇压，其用意也是要让同样的这些价值观发扬光大，而且在他们打算建设的新世界中更为坚强稳固。假如这话听起来不像是真话，那么，一定程度上，可以说它不是冷嘲热讽，而是假仁假义：他们似乎是用心良苦，为了恢复人文主义的尊严而做出的奉献。

在20世纪的20和30年代，情况可不是这样，那时候左与右两方面的极权主义者看起来都放弃了这些人文主义的价值观——好的、坏的一并丢弃，而且，并不肯明说——现在他们倒是越来越频繁地这么说——他们那么做是为了他们自己，而不是为了我们。对我来说，这就是真正的收获，是朝向一种国际秩序的真正的进程，它建基于这样

一种认知，亦即，我们栖息于一个共有的道德世界。我们的希望必定是建立在这一基础之上。

七　浪漫意志的神化：反抗理想世界的神话

1

观念史是一个相对来说比较新的知识领域，在众多的学术分支中，它看起来仍然还有不少可疑之处。不过，它已经揭示出来了不少有意思的事实。其中，最突出的一点就是（至少是在西方世界中）我们最熟悉的一些概念和范畴出现的时间表。让我们感到有点儿惊奇的是，有些概念和范畴竟然是如此之晚出：有些在我们这里明显是根深蒂固的看法，也许对我们的祖辈来说，却是那么陌生。我这么说，并不是基于下述观念：他们所不知道的个别的科技发明或发现，或者有关物质本质的新的假说，或者与我们时空远隔的某些社会的历史，或者宇宙的演化，或者我们自己的行为的源起，以及未经充分检讨的无意识的、非理性的因素在其中所扮演的角色；我所指的，是更为普遍而同时却更不容易追溯到具体原因的某种东西：（至少在西方文明中）被广泛接受、并且有意遵从的那些世俗的价值、理想、目标的转变。

因此，今天没有人会对如下的假定感到惊讶：一般而言，多样性优于一致性——单调、一致都是贬义词；或者，就性格品质而言，正直和诚实是值得赞美的，与真理或信仰、原则的合法性无关；又如，比起冷静的现实主义，如果说热情的理想主义（idealism）少一些实用的话，它要更为高尚；又或，宽容优于褊狭，即便这些美德被持之太过，进而导致了危险的后果，如此等等。不过，从时间上说，这些假定并不长久；而如下的概念却是更为久远，甚至根源于柏拉图开创的传统之中：既然真理是唯一的，而谬误却多种多样，所以一是好的，而多就是坏。甚至亚里士多德也认可了这一事实，没有为此感到遗憾，不过他也没有做过任何赞成的表示，尽管他认为不同的人种各有差异，进而在社会制度方面的弹性设计是应该提倡的；而且，这一看法似乎在古代世界和中世纪都普遍流行，罕有例外，据说直到16世

纪，它一直没有被严肃地质疑过。

此外，如果我们假设，一个16世纪的天主教徒说“我憎恶宗教改革者的异端思想，不过，对于他们秉持、实践他们那让人厌恶的信仰，并且为之牺牲的诚挚和彻底的精神，我深为感动”，那会是什么样的天主教徒呢？与之相反，这些异端或异教徒（穆斯林、犹太教徒、无神论者）越是诚心诚意，其危险性越大，将灵魂引向毁灭的可能性越大，更应该被无情地消灭，因为对于社会的健康发展来说，异端思想（对人类目标的错误信念）甚至是比伪善和虚伪危害更大的毒药，后者至少不会公开攻击正确的道理。唯有真理才值得关注：为了一种错误的缘由而死，是不道德的、可怜的。

那么，这就可以看出，在一直到16或17世纪仍在流行的看法跟现时代的自由的看法之间，并没有什么共同的基础。在古代世界或是中世纪，有谁会谈论生活或思想多元化的好处呢？不过，当一个现代的思想家，比如孔德，想知道为何我们在数学上不允许有自由观点而在伦理和政治上则相反的话，像这样一个问题，会让密尔等自由主义者大为震惊的。但是这些信念——属于现代的自由文化的组成部分，而且今日遭到了来自左与右双方、复归更古老的看法的人的攻击——之中的大部分，相对来说是新鲜的，其说服力就来自于对于西方思想核心传统深刻而激烈的反叛。在我看来，这一反叛似乎在18世纪的中间三十年——首先是在德国——就已经彰显无疑，它撼动了古老的、传统的制度的基础，并且以深刻的、无法预见的方式影响了欧洲人的思想和实践。这也许是自宗教改革以来，欧洲意识的最重大的转变；经由扭曲、迂回的路径，其缘起仍然可以回溯到宗教改革。

2

如果允许我做一个不合适的简化和概括的话，我愿意提出这样一种观点：自柏拉图（或者也可以说是毕达哥拉斯）以来，西方人的智识传统的核心所在，始终是三条未加质疑的教条：

（a）一切真正的问题都有一个而且只有一个正确的答案，其他答案都背离了真理，因而是错误的；这一点适用于行为和情感问题，

亦即实践的问题，也同样适用于理论或观察的问题，跟适用于事实问题一样，也适用于价值问题。

（b）对这些问题来说，正确的答案在原则上是可知的。

（c）那些正确的答案彼此不会冲突，因为一个真命题是不可能跟另一个真命题相矛盾的；总体而言，这些答案合在一起，必定是一个和谐的整体：有人认为，它们形成了一个逻辑的系统，其中每一个构成因素都是跟其他所有因素相互关联的；还有人认为，其中的关系是部分之于总体的关系，或者说，至少，每一个因素都跟其他因素是完全兼容的。

当然，经由哪些确切的路径才能抵达这些常常是隐秘的真理，有过意见分歧。有的人曾经相信——现在依然相信——这样的路径在神圣的文本里面可以寻见，或者是到那些合格的专家——神父、先知、预言家——对于文本的阐释、某个教会的学说和传统之中去寻找；还有的人将信仰寄托于另外一种专家（像是哲学家、科学家），这种或那种地位特别的观察家，或许是经过某种特殊精神训练的人，抑或是别的什么淳朴、天真的人（是像农民、儿童），没有沾染城市生活的腐化堕落和强词夺理，灵魂高洁的“这样的人”。此外，还有人教导说，这些真理是人人都可以获得的，只要他们的心灵还没有被那些自称无所不知、蓄意骗人的骗子们灌了迷魂汤。通向真理的正确之路何在，从来没有一致的意见。有人诉诸自然，有人诉诸启示；有人诉诸理性，有人诉诸信仰、制度、观察或是演绎与归纳的规律、假设和试验；如此等等。

即便是名声最差的怀疑论者也部分接受了上述看法：古希腊的诡辩派在自然和文化之间加以区分，并且，相信社会环境、外部环境、个人性情是有差异的，还描述了多种多样的法律和习俗。不过，就连他们也相信，无论在哪里，人类的最终目的都是一样的，因为所有的人都要满足生理需求，都会渴望安全、和平、快乐和公正。不管是孟德斯鸠，还是休谟，都不曾否认这一点：前者对于诸如自由、正义等绝对原则的信仰，以及后者对于自然、习俗的信仰，将他们引到了相

似的结论上来；尽管他们都持相对主义的看法。伦理学家、人类学家、相对主义者、功利主义者以及马克思主义者都假定：人之为人，所凭借的是共同的经验和共同的目的，脱离了这一标准，将会导致是非颠倒、精神错乱或是疯癫。

此外，对于发现这些真理的条件，也是意见纷纭：有的人认为，因为有原罪或是天赋能力不足或是天生的局限，人是不可能知道所有问题的答案的，或者，也许彻底地认识其中部分问题也是不可能的；还有人认为，在人类堕落之前，或是大洪水等等灾难——像是营造巴别塔，或是资本的原始积累及其引发的阶级争斗，或是别的什么破坏原初和谐的原因——降临到人们身上之前，人们还是有过完美的认识的；还有人秉持进步观，亦即，相信黄金时代不是在过去，而是在未来；也还有人相信，人是有限的，归根结底注定会有缺陷，要犯错误，不过，死后他们会明白什么是生命中的真理；否则，就只有天使才知道何谓真理了；或者说，只有上帝自己知道。这样一些歧见导致了深刻的分裂，造成了破坏力巨大的战争，因为再没有什么别的问题会比永恒的救赎更能引发争论了。不过，参与竞争的党派，没有哪个会否认：首先，这些根本性的问题在原则上都是有答案可寻的；而且，根据那些正确的答案所安排的生活，将会构成一个理想的社会，那也就是黄金时代，因为所谓人类有缺陷这一概念只有看作是完美状态的未能达成才是可以理解的。即便是我们在堕落的状态之中不能认识到完美状态的内容，我们也知道，只要把我们现在生活所依赖的那些片断的真理像七巧板一样拼合起来，合成一个整体，并且转化为实践，就将会构成完美的生活。假如反过来，这些问题在原则上就是不可能有答案的，或者，同一个问题不止一个答案是正确的，抑或更糟糕的情况，有一些正确的答案被证明是彼此矛盾的，价值相互冲突，甚至于彼此原则上无法调和，那么这就另当别论了。不过，这也就涉及到，宇宙在根本上是不合乎理性的，亦即这样一个结论：理性，以及希望依靠理性和平生活的信念，不得不丢弃。

我们所知的一切乌托邦，其建立的根基是一样的：客观真实的目标都是可以被发现的，不同的目标彼此和谐共存，而且无论是在何时何地，对所有人都是同样真实的。这一点是所有理想世界都坚持的，

从柏拉图的《理想国》和《法律篇》，到芝诺的无政府主义者的大同世界，以及亚姆布鲁斯的太阳城，到托马斯·莫尔、康帕内拉、培根、哈林顿和弗朗西斯·费奈隆的乌托邦，无一例外。马布利和摩莱里的共产主义社会，圣西门的国家资本主义，傅立叶的“法伦斯泰”（Phalanstère），欧文、葛德文、卡贝、莫里斯、车尔尼雪夫斯基、贝拉米、赫茨卡等人——在19世纪不乏此类人——的无政府主义和集体主义的种种结合，其思想基础就是我上面提到的西方世界的乐观主义社会观的三条支柱：人们的核心问题（massimi problemi），最终来看，在整个人类历史上是一致的；而且，在原则上，是可以解决的；结果就将会是一个和谐的整体。人有其长远的利益，这些利益的特征是什么，可以通过正确的方法来搞清楚。这些利益也许会跟人们实际追寻的或以为自己在追寻的目标有所不同，后者或许应该归因于精神上的、思想上的愚盲或是惰性，或者应该责怪那些不择手段谋求一己私利的家伙们，像国王、牧师、冒险家等等形形色色的权力追逐者，他们欺骗愚众，最终也欺骗了自己。出现这些幻觉，也许跟一些社会制度（比如传统的等级制、劳动分工、资本主义体系）的破坏性影响的一面有关系，或者，又可以归之于客观原因，人类天生就会如此，或是由于人的本性无意识的行动所导致，而后一点是能够控制和消除的。一旦清楚了哪些是人类的真正利益，体现这些利益的那些主张就可以通过建基于正确的道德导向之上的社会制度而得到满足，而这样的社会制度或者是充分利用了技术的进步，或者是正相反，排斥技术进步而回归人类早期那田园牧歌一般的淳朴天真，回到一度失去的乐园，或是迎来一个终将会到来的黄金时代。从培根到现今，思想家们一直确信一点，即肯定有一种整体的解决方案，并因此而得到精神的鼓舞，也就是说：在适当的时候，也许是借助上帝的意志，也许是靠人类的努力，人们将不会再受非理性、不公正、苦难的欺压；人们将获得解放，不再充当野蛮的本性或自身的无知、愚蠢和罪恶等等那些他无法控制的力量的玩物；一旦克服了自然的和人为的障碍，人类事务就将会迎来明媚的春光，而后，人们将会终止彼此的征伐，团结起来，为了满足他们的需要而去改造自然——如那些伟大的唯物主义思想家（从伊壁鸠鲁到马克思）所提倡的，或是为了合乎自然而改造他们的需要——如斯多葛派和现代的环境主义者所要求的。这一

点也就是各种各样的革命派和改革派——从培根到孔多塞，从《共产党宣言》到现代的技术统治论者、共产主义者、无政府主义者以及那些致力于建设不一样的社会的追求者——的乐观主义的共同之处。

到18世纪末，遭到攻击的正是这一伟大的神话（great myth，此处用的是索雷尔使用这个词的意义）。对它发动攻击的思想运动，在德国最初被叫做“狂飙突进运动”（Sturm und Drang），后来又有了各式各样的变体，如浪漫主义、民族主义、表现主义、情感主义、唯意志论，以及我们今天人人皆知的、左与右两方面的各种当代的非理性主义。19世纪的先知们预言了很多事情，比如，国际垄断企业、社会主义的与资本主义的极权政府、军事——工业复合体、科学精英登上统治地位，为其先导的是危机（Krise）、军事冲突（Kriege）、灾难（Katastrophen）、战争和屠杀；不过，就我所知，他们没有人预见到，在20世纪的最后三十年里，具有支配地位的是，民族主义在全世界范围之内的蓬勃发展，个人意志或阶级意志的登峰造极，以及把理性和秩序当作精神的牢笼而加以拒斥。这一切又是如何开始的呢？

3

一般认为，在18世纪，多愁善感、自我反省与对情感的颂扬取代了理性的看法与对连贯的思想体系的重视，比如英国的布尔乔亚小说，法国的感伤喜剧（Comédie larmoyante），卢梭及其追随者对于自我暴露、自哀自怜的沉迷，还有卢梭对聪明机智而又道德空虚、腐化堕落的巴黎知识分子的猛烈抨击，批评他们不仅没有信仰、凡事作功利的计算，而且不重视未被扭曲的人类心灵对于爱、对于自我表达的需求；因此，那个时代的狭隘的伪古典主义遭到怀疑，从而开启了无拘无束的情感主义（emotionalism）的大门。这种说法，也有几分道理，不过，卢梭一方面像他所轻蔑的对象一样，把自然视同为理性，谴责纯粹的非理性的“激情”；而另一方面，在人类与艺术的关系之中，情感也从来不曾缺席过。《圣经》，荷马，古希腊的悲剧作家，卡图卢斯（Catullus）[246]，维吉尔，但丁，法国古典悲剧，无一不是感情浓厚。如此这般的人心或人性，在欧洲艺术传统的核心中并没有被忽视、被压抑，不过，与此同时，它的存在也不会阻碍对于形

式和结构的持续关注，以及对于规则的重视，而为了确定规则，就要求理性的论证。在艺术领域里，就像在哲学和政治中一样，几百年来就一直在有意识地追求客观的标准，所谓永久原型说、永恒不变的柏拉图式或基督教式的模式就是其最极端的表现，生活与思想、理论与实践均可依据这些模式得以评断。美学上的摹拟说，用其18世纪的宏大风格将古典、中世纪、文艺复兴的世界整合在一起，假定普遍的原则和永恒的模式不仅存在，而且可以被整合为一体，或是可以被“模仿”。对这一观念的颠覆，至少是临时性的颠覆，不仅仅是导向了腐朽的形式主义以及冷冰冰且迂腐守旧的新古典主义的反面，甚至会走得更远，它否定了普遍真理的存在，否定了那些永恒不变的形式，这些形式原本是求知与创造、学问与艺术以及生活为了证明自己代表了人类理性和想象力最华贵的翱翔，必须学会去表现的形式。科学的、经验的方法之兴起——怀特海称之为“物质的反叛”（the revolt of matter）——只不过是用一套形式取代了另一套形式；它动摇了对于神学或亚里士多德的形而上学提供的先验的公理和法则的信仰，取而代之的是经过经验科学（尤其是如培根规划中的那样，对自然以及作为自然存在物的人的预测和控制这样一种迅速增长的能力）验证过的法则和规律。

“物质的反叛”并非反抗上述法则与规律，也不是反抗过去的理想——理性、幸福与知识的统治；与之相反，“物质的反叛”所构成的数学和类推法对于人类思想的其他领域的控制，通过知识得到救赎的信念，在启蒙时代达到了顶点。然而，到了18世纪末、19世纪初，我们看到的是，对于这些规律与形式的极度蔑视，以及对于集体、运动、个人的自我表达的自由的热情召唤，而且完全不计后果。在德国的大学里，怀抱理性主义的学生们，受此浪漫的时代潮流之感染，丝毫不在乎什么幸福、安全、科学知识、政治经济的稳当和社会和平之类的目标，而且，实际上是带着轻蔑的眼光来看待这些东西。在新哲学的追随者看来，苦难要比快乐更为高贵，失败胜过俗世的成功，那种俗世的成功不干不净，离不了投机取巧，而且想得到这种成功只能是以牺牲自己的正直、独立、良知和理想为代价。他们相信，真理掌握在少数人手里，而不是在没头没脑的大多数手里，最重要的是，少数人

坚持他们的信念，为之百折不回；他们相信，无论出于何种原因，殉难都是神圣的；他们相信，诚挚、真实与热烈的感情，以及（尤为重要的）抗争——包括对于传统，对于教会、国家、世俗社会的压迫势力，对于犬儒主义、重商主义、自私自利的持久的抗争——是神圣的价值，即便这种抗争在这个主仆分明的堕落世界里注定要遭遇失败，也许正因为注定要失败，它才显得神圣；去战争，去赴死（在必要的时候），是勇敢、正确、光荣的事情，反之，妥协、苟活，是怯懦和背叛之举。这些人并不是标举情感而贬低理性，他们提倡的是另一种人类精神能力，亦即无论是对个人还是集体而言，一切生命与行动、英勇与牺牲、高贵与理想主义的源泉：这就是自尊、不屈、自由的人类意志。如果说，人类意志之展开导致了苦难，造成了冲突，与安逸、和谐的生活，艺术的完美成就，或是免于疲于奔命的喧嚣之袭扰的安谧和平静，不那么融洽；如果说，普罗米修斯反抗奥林匹斯众神，注定了他要受永恒的折磨的话，对奥林匹亚山来说，完美观念的倒掉才是更糟糕的事：只有给自由的独立的意志、给不羁的想象力、给肆意吹送的灵感之风套上牢笼，才会获得这种十全十美的观念。独立自主，（个人、集体与民族）蔑视其余，因其是自己的（或我们的、我的文化的，而非普世的）目标才去追求——持这种观念的人即便在德国浪漫主义者之中也是少数派，在欧洲其他地方也鲜有同调：不过，无论如何，他们在他们自己的时代以及我们的时代都留下了印记。在19世纪，没有哪个伟大的艺术家，没有哪个国家领袖，能够完全不受他们的影响。让我们回到法国大革命之前的岁月，看一看这种思想的某些根源吧。

4

没有哪个思想家比康德对不加约束的热情、骚动的情感、狂想（Schw?rmerei，暧昧不清、重点不明的狂热和渴望）的反对更为强烈。康德本人是一个科学的倡导者，他想要给自然科学的方法做出理性的解释和论证，在他看来，自然科学是他那个时代的主要贡献，这一点非常正确。不管怎么说，在他的道德哲学里，他揭开了潘多拉盒子的盖子，释放出了带着彻底的真诚与坚韧态度去否定和谴责的一些思想倾向，而他本人就是最早的实践者之一。正如所有德国学生都熟

知的，康德坚信，行动的道德价值取决于它是否是行动者的自由选择；如果某人在其不想控制或不能控制的因素的影响之下采取了某种行动，无论这些因素是外在的（比如身体的强制），还是内在的（比如本能、愿望或是热情），那么，这一行动，无论结果如何，是好是坏，有益或有害，都没有道德价值可言，因为，它不是自由选择的行动，只不过是机械的因素导致的结果，是自然事件，和动物、植物的行为一样不适合于用伦理学的术语来评判。如果在自然界具有支配地位的决定论对一个人类的行动者的行为也起到了支配作用，那么，这个行动者就不能说是一个真正的行动者，因为行动就意味着能够在不同选项之间自由地选择；就这样一个例子来说，自由意志将成为一种幻觉而已。意志的自由不是幻觉，而是真实的存在，康德对此毫不怀疑。因此，对人的自律——自由评断理性选择的目标的能力——他给予了极高的重视。康德告诉我们，自我，必须“提升到高于自然需要”的地位，因为，假如人也受支配物质世界的那些规律统治的话，“自由无从拯救”，失去了自由，也就没有道德可言。

康德反复强调的是，使人成为人的就是相对于他的身体的他律来说，他拥有道德的自律，因为他的肉体是由自然法则来支配的，而不是受命于他自己的内在自我。毫无疑问，康德的这一学说得益于卢梭之处相当多，在卢梭看来，所有的高贵和自尊都依赖于独立自主。被操纵就是被奴役。一个人要看别人的脸色行事，这样一个世界是一个主与仆的世界，一方面是恃强凌弱、纡尊降贵、慷慨施恩；而另一方面是阿谀奉承、奴颜婢膝、口是心非、暗藏不满。不过，卢梭假定，完全依靠别人是可耻的，因为没有人会对自然法则不满，除非是脑子有病，而在这一点上德国人走得更远。康德认为，完全依赖于非人的自然——他律——是与选择、自由和道德相矛盾的。于是，我们就看到了一种新的对待自然的态度，或者，至少可以说它是古代的基督教对抗自然的观念的复活。启蒙运动的思想家们，跟他们在文艺复兴时代的前驱们（除了他们之中个别的反律法主义的神秘主义者）一样，倾向于把自然看作是神圣的和谐，或是一种宏大的有机的或有美感的统一体，或是由神圣的钟表匠精心创制的（抑或就是自存的、永恒的）一架精巧机械，总之，总是人们轻易离不开的一种模型。人类的

一条基本需要就是要理解外部的世界，理解自身，以及他在万物的秩序中所占有的位置：假如他把握了这一点，他就不会再去追求什么跟他的本性需要不相容的目标，他之所以追随那些目标，只是因为他对自己、对他跟其他人以及跟外部世界的关系的认识里面有一些错误的概念。就这一点来说，理性主义者和经验主义者，基督教的自然主义者，以及异教徒和无神论者，在文艺复兴时期及其后，都是持同样的看法：像毕柯[247]和费西诺（Marsilio Ficino）[248]，像洛克，还有斯宾诺莎、莱布尼茨、伽桑狄[249]；对他们来说，上帝就是自然，自然就是上帝，而不是像奥古斯丁或加尔文的看法，把自然视为精神的对立面、诱惑和堕落的源泉。这种世界观在18世纪的法国哲学家的著作里面得到了最为清晰的表达，比如爱尔维修和霍尔巴赫，达朗贝尔和孔多塞，他们自称是自然之友，在他们看来，人也要服从因果律，也要遵守通过观察和试验、测量和验证而建立的物理学和生物学的法则——就跟动物、植物和无机物一样；具体到人而言，还要遵守心理学经济学的规律。诸如灵魂不朽、信仰人神（a personal God）、意志自由之类的概念，在他们这里，统统都是形而上的虚构和幻觉。然而，康德可不这么看。

德国人对于法国人及其唯物主义思想的反抗既有社会根源，也有思想根源。在18世纪上半叶，在更早之前的一个世纪，甚至在三十年战争的破坏之前，德国就几乎没有参与到西方世界的伟大复兴之中来——她在宗教改革之后的文化成就无法跟15和16世纪的意大利相比，不如莎士比亚时代的英国和塞万提斯时代的西班牙，也不如17世纪的低地国家，法国就更不用说了，法兰西的诗人、士兵、政治家、思想家无论是文化上还是政治上都是欧洲的统治者，只有英国和荷兰可与之相提并论。那么，闭塞的德国宫廷和城市，甚至包括维也纳帝国，能够有何贡献呢？

与别人相比，自己在退步，而且要接受法国人带着傲慢的民族优越感和文化优越感给予的资助或轻蔑，这种感觉催生了一种集体的耻辱感——由于自尊心受到了伤害，耻辱感油然而生，并且随后又转化为愤慨和敌意。德国人最初的反应是以法国模式为榜样，然后又转向了她的对立面。让空虚而又不敬神的法国人自己享受他们朝生暮死的

生活，他们的物质利益，他们穷奢极欲、风光无限的追求，巴黎沙龙里风趣幽默的琐碎杂谈，还有凡尔赛宫廷里的溜须拍马吧。那些无神论者或是那些圆滑的俗世牧师们（abbés），一点都不懂真正的自然，不懂人类的真实目的所在，不理解什么是人的内在生活，什么是人最深刻的关怀——这是与人之存在，与天命相关的最让人忧心的问题，亦即他与自己的灵魂、与自己的兄弟，以及（尤为重要的）与上帝的关系问题。那么，他们的哲学价值何在呢？返观内心的德国虔敬派放弃了法语和拉丁语，转向了他们自己的本土语言，并且在谈到法国文化的晕轮效应（Glittering generality），谈到伏尔泰及其效仿者渎神的格言警句时，语带轻蔑与憎恶。那些法国文化的虚弱的模仿者、法国风俗以及口味的效颦者，在德国小公国里，更是受到蔑视。在分裂为三百个宫廷和政府的德国，出身卑贱的人，尤其是其中一些最诚实、最有天赋的人，受到专制而又常常是愚蠢、残暴的德国王公王子及其官员们的压榨和辱蔑，对于德国社会这种社会压迫和令人窒息的空气，德国文人的反抗极为强烈。

愤慨情绪的喷发形成了一场思想运动的核心，后来，这场运动以参加运动者创作的一出戏剧的名字来命名，叫做“狂飙突进”。在他们的戏剧中，充斥着绝望的吼叫、野性的愤怒，怒气和憎恶猛烈喷发，激情不可遏止而破坏力强大，还有难以想象的犯罪行为，就连伊丽莎白时代戏剧中的暴力场面与之相比也会逊色。不惜任何代价，无论何种形势，他们为激情、个性、力量、天赋、自我表达而欢呼，而结尾，通常是流血和犯罪，这是他们反抗扭曲、可恶的社会秩序的唯一方式。因此，所有这些暴力的英雄人物——Kraftmenschen，Kraftschreiber，Kraftkerls，Kraflknaben——在克林格尔[250]、舒巴特[251]、莱泽维茨[252]、伦茨[253]，甚至包括儒雅的莫里茨（Moritz）[254]的书里都有歇斯底里的表现；到后来，生活开始模仿艺术，出现了一位瑞士冒险家克里斯托弗·考夫曼——他自称是基督和卢梭的追随者，赫尔德、歌德、哈曼、维兰德（Wieland）、拉瓦特尔（Lavater）都曾深受其影响——有一队粗野的信徒，遍及德国各地，他们谴责高雅文化，鼓吹无政府的自由，狂野而又神秘地公开颂扬肉体和精神，难以自制。

对于这种无法无天的狂想，甚至可以说是情感的暴露癖和粗俗之举，康德十分厌恶。尽管他也谴责法国的百科全书派的机械心理学，认为它是对道德的破坏，而他自己的意志概念就是行动中的理性。康德坚信，意志之真正的自由，恰恰因为它听从理性的指令，而理性所产生的普遍规则适用于所有有理性的人；由此，他就摆脱了主观主义，实际上是摆脱了非理性主义。正是当理性概念晦暗不明（这一点在实践中意味着什么，康德从来不曾说清楚过），唯有独立意志还葆有人的独特之处——使他区别于自然——的时候，新的学说开始沾染上了狂热（Stürmerisch）情绪。在康德的门徒、剧作家和诗人席勒那里，自由概念开始越出了理性的樊篱。在席勒的早期作品中，自由是核心概念。他谈到“自己就是立法者，上帝就在我们中间”，谈到“高高在上的，有魔力的自由”，“就在人的心里，高傲的魔鬼”。在人抵抗住自然的压力，展示出“在情感压力之下独立于自然法则的道德自觉”的时候，人是最崇高的。而将人提升到高于自然之上的地位的，是意志，而不是理性，当然也不是情感，那是人与动物一样共有的东西；而且，在自然与悲剧式的英雄人物之间或许会看起来不那么和谐，但完全不必为之哀叹，因此，人的独立意识恰恰由此而得以唤醒。相对于卢梭对自然和永恒价值的召唤而言，这是一种明显的断裂——更不必说柏克、爱尔维修或是休谟了，他们的观点更是大相径庭。在席勒早期的戏剧中，他所颂扬的，正是个人对于（社会的或是自然的）永恒力量的抵抗。在18世纪60年代的莱辛和80年代早期的席勒，这两位德国启蒙运动（Aufkl?rung）的领袖人物之间的对比之强烈，或许是最为鲜明的了。莱辛在其1768年创作的剧作《明娜·冯·巴恩赫姆》（Minna von Barnhelm）中刻画了一个骄傲的普鲁士官员，无辜被指控为罪犯，但他不屑于为自己辩护，宁可一贫如洗、声名扫地，也不为自己的权利抗争；他精神高贵，但又头脑顽固；他的高傲让他不愿屈尊跟诬告他的人争吵，而正是他的情妇明娜施展手腕，机智而体面地使他摆脱困境，并且恢复了名誉。主人公陆军少校Tellheim，因其荒唐的幽默感，被莱辛描绘成一个带点儿傻气的英雄人物；恰恰是凭借了明娜的世俗心计，他才得以脱身，使得一个可能会出现的悲剧结局变成了惹人喜爱的喜剧。不过，席勒笔下，《强盗》中的卡尔·穆尔——跟Tellheim同样的角色——就被抬到了悲剧人物的顶点：人品卑

劣的兄弟背叛了他，又被父亲剥夺了他的继承权，因为感及个人的遭遇，并且目睹其他不公正的受害者，他决心要报复这个可憎的、伪善的社会。他组织了一帮强盗，杀人越货，把对他的情妇的爱抛到一边——他不得不轻装上阵，以便发泄心中怒火，要把那个让他变成一个罪犯的万恶社会打个粉碎。最后，穆尔到警察那里去自首，要求得到惩罚，不过，他是一个高贵的罪犯，品质远远超出那个以往漠视他的人格的堕落社会之上；席勒在他的墓碑上写下了一段感人的墓志铭。

在卡尔·穆尔和Tellheim之间，有十八年的时间差距：正是在这段时间里，“狂飙突进”这一反叛性的思潮达到了它的顶峰。席勒在他的后期作品中，像柯尔律治、华兹华斯、歌德一样，与世俗和解，转而鼓吹政治顺从而不是主张反叛。不过，甚至就在他的后期阶段，他仍然转向了这样一种概念：意志就是对于自然和习俗的纯粹的轻蔑。因而，在讨论高乃依[255]的《梅黛》（Médée）时，席勒说，当梅黛为了报复抛弃了她的詹森，而杀死了他们两个人的孩子时，她是一个真正的悲剧式英雄人物，因为她凭借超人的意志力公然反抗环境与自然的力量，摧垮了自然的情感，不让自己变成一个单纯的动物，不让自己在无法抗拒的激情驱使下到处驱驰，而是用她的犯罪行为，展示了一种自主的人格战胜自然的自由，即便这种自由转向了完全罪恶的目的。一个人最重要的，是自主行动，而不是被动行事；席勒告诉我们，法厄同强驾阿波罗的太阳车，终于送了命，不过，那是他在驾驶而不是被驱驾。[256]一个人交出了自己的自由，也就等于交出了他自己，失去了他的人性。

卢梭也这么说过，不过，他彻头彻尾是启蒙运动之子，相信铭刻在所有人心头的是永恒的真理，唯有腐化堕落的教化才会导致他们丧失解读这些真理的能力。席勒也同样假定，曾经有过思想、意志和情感的和谐统一，亦即，人曾经是完整的人，后来由于财富、文化和奢靡而造成了致命的伤害。这又是一种失乐园的神话：因为某种原因，我们与大自然灾难性地疏离，被赶出了乐园；跟希腊人比起来，他们要比我们离乐园更近。在自然和历史的法则与人的意志、天赋的自由以及为自己作主的天职之间，席勒也努力想做些调和；最终，他相信人类唯一可得到的救赎在艺术领域之中，在那里，人们可以摆脱因果

循环的踏车——用康德的话来说，人只不过是踏车上的转叉狗而已，受到外部力量的驱使。剥削别人就是罪恶，因为这是把人当作达到目的的工具来使用，但那不是这些人自己的目的，而是操纵者的目的，是把自由的生命当作好像他们是物品、工具一样来对待，是故意否定他们的人性。席勒也摆荡不定，一方面是向自然唱赞歌，在其早年的古希腊时代，自然是与人类和谐一致的，另一方面，自然又是一个破坏者，是不祥之兆；“她把人们踩入泥土，不分高下贵贱，蚂蚁的世界她都保全，而对人，她最得意的创造物，她却将其漫不经心地揉捏在她巨大的臂膀之中”。

东普鲁士是最让德国人的自尊心（amour propre）感到受伤害的地方，那里仍然是半封建的状态，仍然是深陷于因循守旧者的统治之下；没有哪个地方比那里对腓特烈大帝的现代化政策的抵触情绪更深，他引进了法国的官吏来推行这些政策，而他们对待他那些朴素、落后的臣民毫无耐心，给予公然的羞辱。因此，在这一地区出生的最有天赋、最为感性的孩子，像哈曼、赫尔德以及康德，对于这些缺乏道德判断力的人把外来的办法强行施加于德国这一虔诚的、内省的文化之上，以期求得文化水平的提高的活动，表现出尤为激烈的反对，这一点也就不足为奇了。康德和赫尔德至少还尊敬西方世界的科学成就，而哈曼，则连这些东西也一并拒斥。这样一种精神，一个世纪之后，托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基曾经讲过，往往是西方人的一种自感丢脸之后的反应，是一种酸葡萄心理——或许是升华了的形式，不过终归是酸葡萄——亦即，假装自己得不到的东西是不值得去争取的。赫尔德正是在这种苦楚的氛围之中写下了这样的话：“我并不是在这里思考，而是在这里感受，在这里活着！”巴黎的贤人们把知识和生活都简化为人为制定的规则的一些体系，简化为对于外在事物的探求，人们为此而作贱自己，出卖他们的内在自由，出卖他们的诚实品质；人们，德国人，理应尝试为自己活着，而不是效法、模仿那些跟他们自己真正的本性、记忆以及生活方式毫无关系的异乡人。一个人的创造力要想得到充分发挥，只能是在他自己的出生地，跟那些与他在身体上、精神上类似的人生活在一起，那些人跟他讲着同样的语言，让他感觉像回到家一样自在，跟他们在一起，让他有归属感。唯

有如此，真正的文化才能产生出来，每一种文化都是独特的，都对人类文明做出自己特殊的贡献，而且都通过自己的方式去探求自己的价值，而不是被淹没在某种四海一家的大同世界里面；那种大同世界剥夺了所有土生土长的文化的独特内容和丰富色彩，剥夺了它们的民族精神和天赋，而这些文化却只有在他们自己的土壤中，扎下自己的根系，并且可以远溯到某种共有的过往经历，才会枝繁叶茂。文明就像一个花园，只有百花齐放，草木繁盛，花园才会变得丰饶、美丽；而那些征服性的大帝国，像罗马、维也纳、伦敦，却是花花草草的践踏者，并将它们连根拔除。

这就是民族主义的——更恰当地说是民粹主义的——开端。赫尔德肯定了多样性和自发性的价值，提倡差异，主张人们选择不同的道路，各有其独特的风格、表达和感受的不同方式，反对万事万物都用统一的永恒标准来衡量。实际上，他就反对用显赫一时的法国文化为标准，那时它正伪称自己的价值是放之四海皆准的，永远有效，不可更改。一种文化跟另一种文化并非简单的接替关系。希腊不是罗马待客的前厅。莎士比亚的喜剧也不是拉辛和伏尔泰的悲剧的初级形式。这一点有着重大的意义。如果每一种文化表达了而且有权表达它自己的视域，而且，如果不同的社会和生活方式，其目标和价值不可比较，那么，也就是说，没有任何一套唯一的原则，没有什么普遍的真理，是无论何时何地对任何人都是适用的。一种文明的价值观有可能不同于另一种文明，而且，或许根本无法比较。假如，抛开了自命为裁判者但却漠视历史的精英阶层的教条宣教的束缚和压制，沿着自己的天赋路径自然地发展、自由地创造，可以被视为最高的价值；假如，真实性和多样化不被当作权威、组织和集权的牺牲品，后者会冷酷无情地导向单调一致，同时却破坏了人们最珍爱的东西——他们的语言、他们的制度、他们的习俗、他们的生活形式，一切让他们成为自己的东西；那么，建立起一个世界，根据普遍接受的理性法则来组织的世界，亦即理想社会，这一点就是无法为人所接受的。康德为道德自由的辩护以及赫尔德为文化独特性的呼吁——尽管前者坚持理性原则，后者相信民族差异——并不必然会抵触和动摇我前面所说的西方主流传统的三大支柱，有人也许会称之为破坏。

颠覆了这一传统，将会对谁有利呢？不是情感的统治，而是意志的决断——决定如何行动的意志，在康德看来，是普遍的权利，而在赫尔德那里，有些表述更为尖锐：意志，就是在自己的地盘过自己的生活，发展自己的特有的（eigentümlich）价值，唱属于自己的歌，在自己的家里受自己的法律管辖，而不是被属于所有人同时也就是不属于任何人的某种生活方式所同化。黑格尔曾经说过，自由，就是自在自为（bey sich selbst seyn），亦即，无拘无束，不受什么不属于自己的东西，或是阻碍其自我实现的外在障碍——无论是来自个人还是来自文明——的影响。地上的天国，全人类的黄金时代，所有人和平共处、情同手足的一种生活，这些从柏拉图到韦尔斯的历代思想家的乌托邦设想，都与此不同。这种对于一元论的否定，在适当的时候，一方面会导致柏克和默泽尔的保守主义；另一方面，会是浪漫主义式的自负（romantic self-assertion），民族主义，英雄和领袖崇拜，最终导向法西斯主义、残忍的非理性主义以及对于少数民族的压迫。然而，这一切终将会到来：对多样性的辩护，对普世主义的抵制，在18世纪仍然是文化、文雅、理想与人道的表现。

5

对于前述思想，费希特又往前有所推进。费希特是真正的浪漫主义思想之父，尤其因为他称颂了胜过安稳平静、不着边际的思想之上的意志；他的灵感来自康德和赫尔德——尽管受后者影响不甚明显，是法国革命的敬慕者，不过，革命的恐怖让他失望；同时，德国之不幸令他感到屈辱；言辞之间，为理性与和谐而辩护——如今这些词的意义已经越来越模糊难懂。人是什么，对此他生来就有意识，意识到他自己跟别人、跟外部世界的不同；但他意识到这一点靠的不是思维或沉思，因为思想越是纯粹，就会越是沉迷于它的对象，同时也就更少意识到自己的主体地位；遭遇抵抗的时候，自我意识才会突然冒出来。正是那些外在于我的东西以及抵抗它们的努力对我所造成的影响，才让我知道，我是什么，意识到我的目标、我的本性、我的特质是什么，与此同时，抵制那些不属于我的东西；而且，既然我在这个世界上不是孤单一人，而是如柏克所言，与他人有着万千联系，那么，恰恰是这些影响使得我理解了什么是我的文化、我的民族、我的

语言、我的历史传统、我的真正家园，它们曾经如何，现在又如何。我为满足自己的需要而向外在的自然界开拓，我观察它的时候，带着我的需要、我的脾气、我的疑问，还有我的渴望："自然提供给我的东西，我并不接受，因为我必须这么做，"费希特如此宣告，"因为我愿意，所以我相信"。

笛卡尔和洛克显然搞错了——人的心灵不是自然想印什么就在上面印什么的一块蜡，它也不是一个物体，而是一种永久的运动，根据它的伦理需求而塑造它的世界。正是由于行动的需要而产生出了现实世界的意识："我们可以认识，是因为我们被要求去行动，而不是因为别的。"什么应该是什么，对此我的想法有了变化，也将会改变我的世界。诗人的世界——这可不是费希特的语言——跟银行家的世界是不一样的，富人的世界不同于穷人的世界，法西斯主义者的世界不同于自由主义者的世界，用德语思考和言说的那些人的世界也不同于法语的世界。费希特还更进了一步：价值、原则、道德和政治的目标，都不是客观既定的，不是自然或是超验的上帝施加于它的代理人的；"不是我的目标决定了我，而是我决定了目标。"食物不能产生饥饿，而是我的饥饿让它变成了食物。这是崭新的、革命性的思想。

在费希特那里，自我这一概念并不是十分清楚：它不可能是经验性的自我——受限于物质世界的因果必然性；而是一种永恒的、神圣的精神，超乎时空之外，经验性的自我只是其暂时的发散表现；在别的地方，费希特似乎是把它当作一种超越个人的自我——群体（the Group），比如文化、民族、教会——来谈论，我只是其中的一种构成成分。由此肇端的，就是政治上的神人同性论（anthropomorphism），将国家、民族、进步、历史转化为超知觉的行动者（agent）；假如我想要理解自我，理解自身的意义所在，以及我尽其所能可以成为和应该成为什么样子的人，那么，我就必须用其无限的意志来验明自己有限的愿望。而我唯有通过行动才能理解这点："人应该是什么，应该做什么"，"我们一定要做生命之加速力量，而不能只是其回声，或是附属品"。人的特质就是自由，尽管我们也说理性、和谐以及在一个理性化的有组织的社会里面一个人的目的要跟其他人的目的相调和，然而，自由终将是一种崇高而又危险的

天赋：“不是自然，而是自由，是自由本身造成了我们人类一族最激烈、最恐怖的混乱失序……人最残酷的敌人就是人自身。”自由是一把双刃剑；正是因为野人是自由的，他们才相互吞噬。文明的民族都是自由的，既有和平生活的自由，彼此争斗、制造战争的自由也是一点都不少；“文化不能震慑暴力，它是暴力的工具。”费希特提倡和平，不过，假如要在自由与其暴力的潜能或是屈服于自然力量之下的和平之间做选择的话，他毫无疑问会选择自由，而且的确会认为如此选择之不可逃避正是人的特质。创造亦属于人之特质；因而，劳动是高贵的——事实上这一学说就是由费希特提出的；由于有创造的需要，劳动就是将我的创造特性施加于物质之上，使其得以产生出来的过程；它是我的内在自我得以表达的一种方式——为了民族和文化而征服自然、获得自由正是意志的自我实现：“崇高的、鲜活的意志！没有什么名字可以为它命名，没有什么思想可以为它做指引！”

费希特的意志是一种动态的理性、行动中的理性。然而，在耶拿和柏林的演讲大厅里面，给他的听众们留下深刻印象的，似乎并不是理性，而是物力论（dynamism），是自我决断；人的神圣天职就是依靠他不可屈服的意志来改造他自己以及他的世界。这是新奇而又鲁莽的想法：利用某些特殊的才能可以在人的内部或是在某一个超验的领域之内发现的那些客观价值，其实并不是我们的目标，尽管两千多年来人们一直那么认为。目标根本就不是被发现的，而是被制造出来的——不是发现而是创造。后来，有位19世纪的俄罗斯思想家曾经发问：“在我起舞之前，舞蹈在哪里呢？在我绘画之前，图画在哪里呢？”的确，在哪里呢？约书亚·雷诺兹认为，它栖居在人无法感知的、永恒的柏拉图式的九重天之上，只有得到灵感的艺术家可以看清，并且选择他最适合的工作媒介（如帆布、大理石、青铜等等）来加以体现。不过，俄罗斯作家隐含的答案是，在我们把艺术作品创造完成之前，其实它哪里都不在，创造就是创造没有的东西——一种有关纯粹创造的美学，费希特将其运用在伦理学领域，以及一切活动的领域。人并不仅仅是诸种预先存在的元素的混合体；想象不是记忆，它实实在在就是创造，就像上帝创世一样的创造。没有什么客观的法则，有的只是我们制造的法则。

艺术不是反映自然的镜像，或是根据某些法则（比如和谐或是透视）来创造一个给人以愉悦的对象。按照黑格尔的教导，艺术就是个体精神的自我表达或是交流的一种手段。问题是这种活动的质量如何，确实性如何。如果我——创造者——不能控制我的所作所为的经验结果，那么，它们就不属于我，不能构成我的真实世界的一部分。我能够控制的唯有我自己的动机，我的目标，以及我对待人和事的态度。假如别的人让我受伤，我也许会遭受身体上的痛苦，但我不应该为此而忧伤（——除非伤害我的人是我所尊敬的），这是在我控制能力之内的。“人是两个世界的居民”，一个是物理世界，这是我不能忽视的；另一个是精神世界，这是在我能力范围之内的。何以世俗的失败无关紧要，世俗的利益——财富、安全、成功、声誉——微不足道，无法与那唯一有价值的、我作为一个自由的生命的自尊，以及我的道德原则，还有我的艺术的、人性的目标相比拟，这就是原因所在。假如为了前者而放弃了后者，就是牺牲了我的荣誉和独立，为了外在的东西、经验性的因果循环而牺牲了我真正的生活，那么，这也就意味着伪称我知道什么是真理，作贱自己，对自己的背叛——对费希特及其追随者而言，这就是最大的罪。

这就与拜伦笔下那些阴郁的英雄人物的世界相去不远了。那是一些无家可归的恶人，傲慢自大、桀骜不驯、凶恶可怕——比如曼弗雷德Manfred）、贝波（Beppo）、康拉德（Conrad）、拉拉（Lara）、该隐（Cain）[257]；他们藐视社会，无视痛苦，而又破坏力强。从世俗的观念来看，他们或许应该被称为有罪之人，是人类之敌，是被诅咒的灵魂：但是，他们是自由的；他们不会口是心非；他们忠实于自己，哪怕为此付出高昂的代价，要忍受创痛，遭人仇视。就像半个世纪之前，歌德的少年维特一样，拜伦主义席卷了欧洲；在贪婪、堕落、愚蠢之徒的统治之下，周遭充斥了卑鄙、腐化与伪善，在这种环境里面，空气令人窒息，拜伦主义就是对这种现实的或是想象中的精神窒息的抗争。真实就是一切：“生命的伟大目标就是感受，”拜伦曾经这么说，“感受我们的存在，哪怕是在痛苦之中”。他笔下的英雄，跟费希特一样，都有他自己的影子，是孤独的思想者；他对所有人都是极度轻蔑的。在这个生活世界里，他一直是个陌生

人。”对一切包围我们、束缚我们的东西，一切说服我们相信脱离牢笼只是幻想而我们只是无法打破的某种宏大机器上的零部件的企图，统统要加以抨击——这就是对浪漫主义的反叛常见的注解。当布莱克说“红腹知更鸟关在笼子里/极乐世界为之愤怒”的时候，这里的牢笼指的是牛顿的体系。洛克和牛顿都是魔鬼；“理性”就是“秘密杀手”；而“艺术是生命之树……科学是死亡之树”。“知识之树抢走了我们的生命之树”，更早一辈的哈曼就这么说过，拜伦又一次复述了这句话。自由包括了打破规则，或许，还牵涉到犯罪行为。比较早的述及这一注解的，是狄德罗（也许，还有弥尔顿的撒旦概念，以及莎士比亚的《特洛伊罗斯》258）；狄德罗把人构想为上演一场永不停息的内战的剧场，内在的部分，亦即自然人，努力要摆脱外在的人，亦即教化与习惯的产物。狄德罗将二者加以类比：罪犯与天才，孤独者与野蛮人，打破规则、蔑视传统、敢于冒险的人与头脑冷静、彬彬有礼、善于合作但过于驯服、没有激情的人。“行动——世界的灵魂是行动，而不是快乐……没有了行动，一切的感情和知识都只不过是推迟的死亡。”而且，“上帝笼罩了虚空，一个世界诞生”；“清场！破坏！某种东西将会出现！哦，神圣的情感！”这就是比拜伦更早五十年的伦茨所说的话，狂飙突进运动真正的声音：重要的是创造性的冲动有多么强，以及本性（nature）——这种冲动的源泉——有多么深，还有一个人的信仰、为了原则而献身的准备——其价值要远远超过对原则的信奉是否正确——有多么真诚。

伏尔泰和卡莱尔都曾经在文章中谈到穆罕默德。伏尔泰的戏剧纯粹是对蒙昧主义、褊狭、宗教狂热的冲击；当伏尔泰说，穆罕默德是一个盲目的大搞破坏的野蛮人，他实际所指的——众所周知——是罗马教会，在他看来，对于正义、幸福、自由、理性这些满足无论何时何地所有人的最深层需要的普世目标来说，罗马教会是最大的障碍。一个世纪之后，当卡莱尔又谈到同一主题时，他关心的只是穆罕默德的个性，这个人是用什么材料做成的，而不是这个人的教义及其造成的影响：卡莱尔称之为“热情如火，一腔热诚”之人，具有“深刻、伟大、真正的诚挚感情”。“真诚！热情！热血！博爱！生命！”这些是赫尔德的用语。18世纪的后三十年，对于伏尔泰以及法国人沙龙里

的“二流”闲谈的抨击在德国颇为流行。又过了半个世纪，在欧洲大陆，理性的幸福这一目标——尤其是边沁所表述的那种理性的幸福——被新的、浪漫主义的一代人丢弃了，对他们来说，快乐只不过是“舌头上的温吞水”；这个短语，荷尔德林说过，但也可以归之于缪塞（Alfred de Musset）或莱蒙托夫（Mikhail Lermontov）。歌德、华兹华斯、柯尔律治，甚至还有席勒都已经跟既存的秩序和平相处了。因而，谢林与蒂克，弗里德里希·施莱格尔与阿尔尼姆[259]，还有其他的大批激进主义者适时登场。不过，在他们的早期岁月，这些人也歌颂过自由意志、创造性的自我表达的意志力量，及其对于历史及后代的观念的关键影响。他们的思想表现之一，就是有关艺术家的一种新的形象：艺术家之所以超迈于常人，不仅仅因为其天资卓越，尤其是因为他具有为了内心的神圣启示而将生死置之度外的英雄气概。也正是由于有这样一种理想，不惜一切代价去追求自由的民族、阶级或是少数人这一观念才被赋予了生命，得以塑造成形。更让人不安的表现，是对领袖、对创造者的崇拜，就如同制造一件艺术作品一样，他们制造一种新的社会秩序，就像作曲家塑造声音、画家塑造色彩一样，他们塑造人——那些太贫弱而无法凭借自己的意志力被拯救的人。非凡卓越之人，卡莱尔和费希特深表敬意的英雄和天才，是能够提升其他人的，可以把他们提升到仅凭他们自己之力达不到的境界，尽管达此目的，需要付出的代价是群众遭受折磨和做出牺牲。

有一种观点，两千多年来一直在欧洲流行，亦即，现实世界有一种固定不变的结构，而且有一些伟大的人物，他们可以在理论上或是实践中正确地把握这一结构，他们是了解真理的智者，或是知道如何去实现他们目标的那些行动者、统治者和征服者。某种意义上，是否伟大的评判标准，就在于能否成功获得正确的答案。不过，在我说的那个时代，英雄已经不再是某个种族之中的发现者或是大赢家，而是创造者，甚或，更其是一种圣徒、烈士、牺牲者的世俗化身。而在精神生活中，并没有客观的原则或价值——原则及价值之所以成为客观的，靠的是坚定的意志，而一个人或一个民族的世界及其规范，也正是由坚定的意志来塑造的；行动决定思想，而不是思想决定行动。“认识，就是强加上一种体系，而不是被动地登记在册”，费希特

这么说；而且，“法律不是从事实中提取的，而是来自于我们自身”。如同意志发号施令一样，一个人会对现实加以分类。如果发现经验的事实难以分类，就必须把它们放在自身的位置上，即在机械的因果链条之中，而这就与精神生活——与道德、宗教、艺术、哲学、目的而非手段的领域——没有关系了。

对这些思想家来说，日常的生活，对于现实的常识概念，尤其是自然科学与实用技术的那些人为建构——如经济的、政治的、社会学上的建构，以及一般意义上的那些人为建构，都是一种无根基的、功利主义的向壁虚造，后来被索雷尔称之为“小科学”（la petite science），亦即它们只是技术人员和普通人发明的方便法门，不具有实在性。在弗里德里希·施莱格尔和诺瓦利斯，瓦肯罗德、蒂克和莎米索（Chamisso），尤其是霍夫曼看来，日常生活的整饬有序只不过是笼罩在现实真相的可怖景观之上的一层纱幕而已，真正的现实没有结构，而是一个狂乱的漩涡，是创造性精神的永恒的漩涡（tourbillon），不受任何体系的拘束：生命与运动不可能用静止的、无生命的概念来表现，无限的、无边际的事物也不能用有限的、固定的东西来表现。一件完成的艺术作品，一篇系统化的论文，就是试图凝固流动的生命之流；而唯有碎片、暗示、惊鸿一瞥，才有可能传递出现实的永恒运动的信息。

狂飙运动的预言家，哈曼，曾经说过，实际生活中的人只是一个梦游者，他什么也看不到，所以才会有安全感和成就感；假如他看到的话，他就会发疯，因为自然是“一种狂野的舞蹈”，更接近自然的，不是法国哲学家、官员、科学家，不是那些通情达理之人，也不是启蒙之后的官僚体制中的中坚人才，而是那些生活不正常的人——逃犯、乞丐、流浪汉、空想家、病人、反常之人：“知识之树已经把我们从生命之树那里抢走了。”在早期的德国浪漫主义戏剧和小说中，作家的灵感来自于努力揭示这样一种概念——现实有一种稳定的、可以理解的结构，冷静的观察者可以对其加以描述、归类、解剖和预测——只不过是骗局和错觉，仅仅是表面的纱幕，用来保护那些感觉迟钝或是不敢面对真相的人远离掩盖在资本主义虚伪秩序之下的可怕的混乱景象。“宇宙的反讽之处在于，我们是被玩弄于股掌之间的，我

们肉眼所见的部分就好像色彩斑斓、图形各异的地毯，……而在这些地毯之外的部分，是由梦想和迷狂所主宰的领地，谁也不敢搬开地毯，看看纱幕后面是什么样子。”

写下上述一段话的人是蒂克，新小说和荒诞派戏剧的创始人。在蒂克的《威廉·罗维尔》（William Lovell）里，凡事都走到了它的反面：个人的变成了非个人的；活的被发现是死的；有机的变成了机械的；真实的变成了人工的；追求自由的人却陷入了最黑暗的奴役之中。在蒂克的戏剧中有一种刻意为之的混淆，亦即把想象与真实糅合在一起：剧中（或者剧中之剧）的人物会批评这部戏剧，抱怨情节的设计，甚至不满意剧场的布置；诸多观众忠告并且要求保留一些想象，因为想象是所有戏剧的基础；而舞台上的剧中人物直截了当地回答他们，让真正的观众们困惑不解；在人物对话的过程中，不时会插入音乐伴奏和动感的节拍。在《泽尔比诺王子》（Prince Zerbino）中，当王子灰心丧气，以为走不到旅途终点的时候，他命令这部戏回头重来——各个事件颠倒顺序，重新编排，宛如从未发生；意志是自由的，它可以随心所欲地安排。在阿尔尼姆的一部戏中有个老贵族，他抱怨自己的腿越长越长——这就是厌倦的后果。老人的精神状态被外化、具体化了；进一步说，他的厌倦本身就是老迈的德国行将就木的象征。正如一个颇有见地的俄罗斯当代批评家所评论的那样，这是表现主义在百年后的魏玛时期大获成功之前一次的精彩绽放。

对于表象世界的抨击有时候采取的是超现实主义的形式：在阿尔尼姆的一部小说里，有个英雄人物发现他进入了一个漂亮妇人的梦里面，她给他安排座椅，邀请他入座，而他却想从别人的梦里逃出来，当看到那张椅子仍然空着的时候，他感到无比的轻松。霍夫曼将这种斗争搬到了客观世界中，应用于客观性这一概念，考虑其外在的局限：化身为黄铜门扣的老妇人，或者是国会议员们觥筹交错，都沉迷于酒色，漂浮游荡，后来终于找回了自己，回到了他们的扶手座椅上，或是又穿上了她的晨衣——这些并非天真的奇思妙想，而是狂乱无稽的想象，在这种想象里，意志是不受控制的，真实的世界原来只是种种幻影。自此以后，发展脉络很清楚，有叔本华的世界，被盲目的、漫无目的的宇宙意志随意抛掷的世界；有陀思妥耶夫斯基的地下

的人，以及卡夫卡的清晰的噩梦；还有尼采呼唤的超人（Kraftmenschen）——在柏拉图对话录中他们是被谴责的对象，像色拉叙马霍斯或是卡里克利斯[260]，假如他们追求权力的意志遭到阻碍的话，他们会毫无顾忌地将法律和习俗抛到一边；还有波德莱尔的“长醉不醒”（Enivrez-vous sans cesse），“让意志沉醉吧，麻药或是痛苦，梦想或是悲伤，无论是因为什么，沉醉吧”，不过，让它挣脱锁链。

科学或常识，在其各自的层次上，亦即作为适合特定目的——医学的、技术的，或是商业的目的——的范畴之内，其真理性质，无论是霍夫曼还是蒂克，他们都不曾比帕斯卡、克尔凯郭尔或内瓦尔（Nerval）[261]更多地加以否定。但这并不是那个重要的世界。在他们看来，真正的存在是与事物的不相干的表层相分离的——无论内部还是外部，世界是没有边界或障碍的，形成和表现它的是艺术、宗教、形而上的洞见、一切涉及到人与人关系的东西；这个世界，意志的地位至高无上，那些绝对的价值彼此有着不可调和的冲突，它是属于精神的“夜的世界”，是一切富有想象力的经验、一切诗歌、一切理解力、一切人类生活的真实凭借的源泉所在。到了如下这样一种时刻，诗人、神秘主义者以及其他一切对于人类经验中个别的、难以分类的、不可转译的那些方面非常敏感的人就要起而反抗了，亦即具有科学思维的理性主义者宣称，运用其概念和范畴能够解释和控制这一层次的经验，并且断言，之所以会出现冲突和悲剧，那是因为对于事实的无知，方法的不完备，统治者的无能或是恶意，以及其子民的愚昧无知，因此，至少在原则上，这一切都有可能被恰当地归置到一个和谐的、合理组织起来的社会中去，而生活的阴暗面，就像一个久远、模糊、很少被记起的噩梦一样，将会被抛到脑后。对这些敏感的人来说，那些在他们看来是令人恼火的教条主义，以及启蒙运动时代的说教者及其现代传人的那些夸夸其谈的常识之见，正是他们要反抗的对象。尽管黑格尔和马克思有过天才的、豪迈的设想，想要把人类生活及思想中的紧张、悖论和冲突整合在一起，使之成为连续的危机与解决之后达成的一种新的综合，亦即历史的辩证，或理性的（或生产过程的）狡计，它导向理性的最终胜利，人类潜能的最终实现；尽管如

此，这些愤愤不平的批评者们所提出的糟糕的怀疑从来也未曾停止过。

我的意思并不是说，这些怀疑的确曾盛行过，至少在意识形态的领域里盛行过。虽然我们最早的祖先——萨杜恩王国（Saturnia regna）——有过的那种对于幸福的纯真状态的信仰已经大部分衰退了，但是对于一个黄金时代终将有可能到来的信念仍然未曾稍减，并且，事实上还散播到了西方之外的世界。在过去的一百年里，自由主义者、社会主义者以及很多相信根本性的社会变革可以依靠制定理性的、科学的方法——或者是激进的或者是渐进的方法——来实现的人，他们都抱有这种乐观主义的信念，而且日趋强烈。一旦最后的障碍——无知和非理性、异化和剥削，以及它们的个人的与社会的根源——被连根拔除，最终将会开始真正的人类历史，亦即普遍和谐的合作；对这一前景的信念，是人类显而易见的永恒需要的一种世俗的表现形式。不过，假如事实是并非所有的人类终极目标都必然会相互矛盾，那么，或许就不可避免要做一些选择，而且这些选择并没有什么压倒一切的重要性，有的选择会是痛苦的，不论对做选择的人还是其他人而言都是如此。由此推论，随之而来的将会是这样一种结论：假如有太多积极行动，不应受压制，有太多有效的人类目标，不应受挫折，那么，创造一种社会结构，至少能够避免那些道德上无法容忍的替代选择，而至多是在追求共同目标的时候，可以促进团结一致的一种社会结构，也许是人类可以预期实现的最佳方式。

不过，对大多数渴求一种一目了然、普遍适用、一劳永逸的万灵药的人而言，这一需要高超的技巧和实践智慧的过程，显然还不足以让他们动心。或许，人们并不能做到面对太多的现实，或者说不能面对一个开放的未来，这样一个未来并不为人们担保有一个幸福的终点，比如天意、能够自我实现的精神、隐蔽之手、理性的或历史的狡计、或是一个富有成效、富有创造力的社会阶级。这一点似乎可以由那些在近期产生重要影响的社会与政治学说而得到证明。不过，浪漫主义者对于建立体系者——那些宏大的历史戏剧的作者们——的抨击并不是完全无效的。不管那些政治理论家们有什么样的教导，19世纪想象力丰富的文学作品异乎寻常地未受乌托邦梦想的沾染（尽管也有

陀思妥耶夫斯基或惠特曼悲天悯人的时刻），当然，它们在有意无意中也表露了那个时代的道德观。在托尔斯泰或屠格涅夫、巴尔扎克或福楼拜、波德莱尔或卡尔杜齐[262]那里，他们都没有展望过人类最终的完美状态。曼佐尼[263]也许是仍然活在基督教——自由主义的乐观末世论的落日余晖之中的最后一个重要作家。德国浪漫主义派，及其直接或间接影响下的人，如叔本华、尼采、瓦格纳、易卜生、乔伊斯、卡夫卡、贝克特（Beckett）、存在主义者，无论他们有过何种奇思妙想，并没有执著于所谓理想世界的迷思（myth）。弗洛伊德也没有提出什么完全不同的看法。他们有过的那点儿小小的好奇心，也全都被马克思一笔勾销了——宣判他们为腐朽的反动分子。有的人的确如此，而有的人，尤其是那些天资甚高、感觉敏锐的人，这些描述并不公平。还有的人曾经是——现在也是——与此恰恰相反：仁慈、慷慨，具有提升生命的力量，是高瞻远瞩的开拓者。

浪漫主义者揭示出，人们的目标是多种多样的，往往不可预知，而且有的目标还会跟其他目标相抵触，从而他们给予如下命题以致命的一击：跟表象正好相反，拼图游戏（jigsaw puzzle）的可靠解决，至少在原则上是有可能的；由理性掌握的权力可以做到这一点；而且，合理化的组织能够造成种种价值或反价值（counter-values）的完美结合，比如个人自由与社会平等，自发的自我表达与有组织的、社会导向的效率，完美的知识与完美的幸福，对于个体生活的诉求与对于党派、阶级、民族、公共利益的诉求。假如你接受了上述认识，那么，对于浪漫主义者对非理性主义的过度张扬，你就大可不必再表示赞同，甚至表示容忍了。如果某些确认属于人类的目标既是终极的目标，同时又是相互矛盾、不能并存的，那么，也就表明了，所谓黄金时代，所谓综合了人类生活所有核心问题的一切正确答案的这样一种完美的社会，从根本上说，其实是不圆融的。以上就是浪漫主义所做出的贡献，尤其是如下这一核心的学说，亦即道德是由意志来塑造的，目标是被创造出来的，而不是被发现的。

浪漫主义运动也有其怪诞的错误，如其提出，生活是一件艺术作品，或者可以被制作成艺术品；又如，美学的模式可以套用到政治上；又如，政治领袖，就其最高的能力而言，可以是一个崇高的艺术

家，能够依据他的创造性设计来塑造人——在理论上，这种想法将会导致危险的荒谬，而在实践中，则会造成野蛮的暴行。当这一思想运动因为这些错误而受到应得的批判时，至少，还应给予其褒扬，因为它已经彻底地动摇了人们的如下信念，亦即相信关乎人类行为的普遍、客观的真理，相信有可能实现一个完美的和谐社会，那里完全消除了冲突、压迫和不公。假如人们还想创造一个孔多塞的时代，由真理、幸福、美德来主宰的、因“一条牢固的链条”结合为一体的时代，那样一种目标值得为之付出任何牺牲；在我们这个时代，为这一理想而牺牲的人，或许要比人类历史上为了其他原因而牺牲的人为数更多。

八　压弯的树枝：论民族主义的兴起[264]

1

历史研究在19世纪的大发展改变了人们对于自身起源的看法，也改变了他们对于生长、发展以及时间之重要性的观感。这种新的历史意识之生成，导因众多，形形色色。最常见的解释是说，自文艺复兴以来，自然科学空前发展，在新兴技术、尤其是大工业的发展所造成的社会影响之下，西方人的生活和思想发生了快速而又深刻的变化；统一的基督教世界四分五裂，新的国家、阶级、社会以及政治形态纷纷出现，以及人们追寻自己的起源、谱系，与真实的或者想象的某个过去的关联，甚或想要回到过去。在变革最剧烈的事件——法国大革命中，所有这一切达到了顶点。法国大革命打破了或者至少是深深地改变了人们生活中某些最为根深蒂固的前提假设和观念。它使得人们清醒地意识到变革之巨，并且激起了人们对于变革背后的支配法则的兴趣。

那些自称能够解释以往社会变革的理论，不应仅仅局限于过去，如果它们切实有效的话，应该同样应用于未来的问题；这既不是什么逻辑上的推论，也不是什么陈腐庸言；这是毋须重申的自明之理。预言，过去一直在宗教的畛域之内，是神秘主义者和星占家独占的地盘，然而现在它们的焦点已经不再只是《圣经》中的启示篇章——“丹尼尔之书”中的“四神兽”或是圣约翰的《启示录》，或是其他神秘之域了；如今，预言变成了历史哲学家和社会学创始人的领地。既然那些新式的强大武器已经以如此惊人的方式解开了外部世界的秘密，历史变迁的领域应该也可以运用同样一种武器来处理；做出这样一种假设似乎是合情合理的。

上述假设并没有被证明全然是痴人说梦。18世纪晚期和19世纪的一些具有历史地位的先知们——甚至包括其中的某些空想家——比起

他们的神学前辈来，对于现实（reality）具有更为肯定的把握。在启蒙运动的思想家之中，有乐观派，也有不怎么乐观的思想家。伏尔泰和卢梭都清楚地知道，他们希望看到的世界将会是一个全然不同的世界，不过，对于它的实现是否会因为人类之愚蠢与罪恶而受到阻碍，他们的预想都较为悲观。在梅尔基奥·格林（Melchior Grimm）看来，人性的改善估计需要花费几个世纪的时间。杜尔阁和孔多塞却是极端自信的乐天派：孔多塞相信，在社会政策方面应用数学的方法，尤其是社会统计学的方法，将会迎来一个真理、幸福与美德主宰的世界，“一条牢不可破的链条”使其结合为一体；从而，一劳永逸地解决残酷、悲惨和压迫的统治，国王、牧师和他们卑劣的爪牙们长期以来正是借助这种统治来压制人民的。

这些思想家所构想的并非荒诞无稽之事。在那些知道应该如何组织新的社会、使其合理化的人手上，新的科学方法的确发挥了巨大的新效能。孔多塞在阴暗的囚室中设想出一个光明的新世界，这是一个“智者（比如孔多塞所说的理性人）、经济学家、会计师”的世界；就在三年前，柏克也同样明确地察觉到这个世界即将到来，并且为此而扼腕叹息。这一伟大的转变如期而至，尽管它所产生的结果跟孔多塞的梦想有很大不同。在19世纪之初，孔多塞的弟子圣西门也正确地预见到了科学、金融业和工业组织的联合体的应用将会发挥革命性的作用，更为准确的是，他还看出，宗教信仰将会被世俗的宣传取而代之，艺术家和诗人会被征调来为其服务，就像他们过去为歌颂教会的荣耀所干的一样。而且，他还热情洋溢、措辞尖锐地写下了预言性的文章，论及社会化的人类力量——尤其是征服自然的力量——的巨大增长，这一点已经在逐步地实现过程之中。他的秘书和合作者，奥古斯特·孔德，也发现，为达此目的，需要有一种由一个威权主义的教会来领导的世俗宗教，这一教会所追求的目标是理性的理想，而非自由的或者民主的理想。

事实证明孔德是对的。在我们这个世纪，政治和社会运动越来越变得整体化，对其追随者施以统一的纪律，操纵者则是那些宣称在精神领域和世俗事务中都拥有绝对权威的俗世的祭司，其名义是他们掌握着关于人与物之本性的唯一科学的知识；这的确是已经发生的事

实，而且其规模已经远远超过了哪怕是最狂热的分类者（systematiser）的想象。这一点在科幻小说的开创者——凡尔纳和韦尔斯——身上就有适时的反映。凡尔纳满足于做一个技术发现和发明的天才的预言家，而韦尔斯却是最后一位启蒙运动道德观的传教士；他相信大多数的偏见、无知和迷信，及其表现形式——那些荒唐的、压迫人的制度，包括经济、政治、种族和性别等方面的制度——都将会被科学的筹划者、新的精英分子消灭和摧毁。对维多利亚时期的浪漫主义者——比如卡莱尔、狄斯累利或拉斯金——来说，这样一种思路简直是太粗俗，太不够人性化了。甚至连密尔这样一位理性的思想家，也会为之感到惊恐，虽然他愿意信奉科学的方法，却感觉孔德的威权主义的设计，无论对个人自由，还是对民主政治，都是一种威胁，并且还会牵涉到价值的冲突，而这正是他从未能解决的问题。

“针对人的统治将会被针对事物的管理所取代”，圣西门的这一公式，孔德和马克思已习以为常。马克思越来越深信，一切社会变革的真正原动力——社会生产力——将会使这一公式变为现实；生产关系才是首要的因素，是它决定了社会关系的那些外在形式，即“上层建筑”，通常情况下它却总是伪装为由后者所决定。所谓上层建筑，除了法律和社会制度之外，还包括了人们头脑之中的观念，以及那些有意或无意中在执行维护现状——维护统治阶级之势力，而压制那些表现为盛行制度之牺牲品的历史力量——之任务的意识形态；然而，历史终将证明这些被压制的历史力量才是获胜者。无论马克思错在哪里，今天没有人能否认，是他独具慧眼，识别出时代潮流的重心就是资本主义企业的集中化和集权化——就大企业来说（那时它还在萌芽阶段），就是企业规模的不断扩大这一不可改变的趋向——以及由此会牵涉到的愈益尖锐的社会和政治斗争。这些斗争中一些最为残忍的表现，及其所造成的社会和思想的后果，却总是掩盖在一些保守的和自由的、爱国的和人道的、宗教的和伦理的假面之下；马克思给自己定的另一项任务，就是揭穿这些假面具。

他们是真正的预言式的思想家。除了上述几位，还有一些这种类型的思想家。难以归类、性格倔强的巴枯宁，就比他著名的敌手更准确地预言了无产者的革命将会在什么情况下发生。巴枯宁看出，在那

些经济发展处于上升趋势、工业化最发达的社会里，并不容易发生革命；与之相反，那些容易发生革命的地方，大多数人口的生活水准都接近于贫困线，社会剧变不会给他们造成什么损失，也就是说，革命会发生在世界上那些最落后的地区，那里是挣扎于令人绝望的贫困境地的原始农民生活的地方，也是资本主义发展最弱的地方，亦即西班牙和俄罗斯。后来的马克思主义者，像巴伏斯（即赫尔方德）[265]和托洛茨基，对巴枯宁的这一学说重新加以阐明，不过他们却从来没有承认得自于无政府主义者的启发。

这些人都是乐天派。不过，到19世纪30年代初，第一个悲观主义者出现了。1832年，诗人海涅向法国人发出警告，他们的德国邻居们，有一天会被一种可怕的情绪所点燃，其中混合了绝对论的形上学，还有历史的记忆和怨恨，以及非理性的盲从、蛮力和狂暴；将会对法国人发动攻击，将会摧毁西方文明那些伟大的丰碑："不安分的康德派……带着斧子和剑，要把我们欧洲人的生活从土壤中连根拔起，切断我们与过去的联系……全副武装的费希特派也将会出现"，他们不受恐惧和贪婪的束缚，就像那些"早期的基督徒一样，肉体上的痛苦或者快乐都不会影响他们"。最吓人的还要说是自然哲学家谢林的追随者们，他们以某些执迷的观念为壁垒与世人相隔绝，让人难以接近；那些观念让他们以为自己就拥有"古日耳曼人泛神论的魔力"的自然力量。当这些陷入形而上迷狂的野蛮人开始行动的时候，就该提醒法国人小心了：与之相比，法国大革命看起来就好比是田园牧歌一样。

谁又能说，海涅所说的这一切没有以一种甚至比瓦格纳在最险恶的时刻所构想的更为恐怖的形式变成现实呢？几十年过后，布克哈特（Jakob Burckhardt）预言了军事产业复合体将会不可避免地出现，而且，它们将会（至少有可能会）在西方世界那些衰弱的国家中占统治地位。随后就有了马克斯·韦伯的忧惧，以及札米亚京、赫胥黎、奥威尔等人的黑色乌托邦，又有一系列让人血液骤冷的现代卡珊德拉[266]，他们既是讽刺作家，又是预言家。有些预言仅仅是预言而已，不过，另一些预言，像马克思主义者的预言，以及那些让海涅为之恐慌的仇视法国的新异教徒的预言，可以说在某种程度上是能够变成现实

的。

上述例子都是有关西方社会发展方向的真正成功的诊断和预测。除此之外，卷帙浩繁的社会主义学说史册之中还载有一些已经被自然遗忘了的多种乌托邦，从柏拉图到傅立叶、卡贝、贝拉米、赫茨卡。另一方面，还有一些自由主义的、技术统治论者的或是新中世纪式的（neo-medieval）奇思妙想，其根基或是回归前资本主义的、前工业类型的那种礼俗社会[267]，或是建构一个独一无二的、专家治理的、圣西门式的世界。不过，在这一长串精心制作、并能找出统计学意义上证据支持的严肃的未来学，与随心所欲的幻想的混合之中，确实有一种运动发生了，并且是19世纪的主流，还未有人预言过它未来的意义；我们今天对这一运动已经是如此熟悉，无论是在国家内部，还是国与国之间，它都具有如此决定性的作用，以至于要构想一个缺少了它的世界的话，就只有借助某种想象了。它的存在和力量（尤其是在说英语的世界之外）在今天看起来是如此不言自明，但我们这个时代之前的先知，以及我们时代的先知，竟然完全忽视这一现象，这一点就颇为奇怪，不得不加以注意；就我们时代的先知而言，有时候，这种忽视所产生的后果对他们自己以及他们的追随者都是致命的。这一运动就是民族主义。

2

对于民族主义这一19世纪的重要运动，那个时代的社会思想家或政治思想家们，没有哪一个会对此不知不觉。然而，到19世纪后半叶，实际上直到第一次世界大战，民族主义还被认为是在逐渐衰弱之中。民族认同的意识也许就和社会意识本身一样古老。不过，民族主义不同于种族情绪或种族排外，虽然跟它们有些关系，但又不是一回事；在远古或古典时期，似乎就没有出现过什么民族主义。那时候有其他的集体忠诚的焦点。民族主义似乎是在西方中世纪末期出现的，尤其是在法国，其表现形式是，各地方、区域、自治机关，当然还有各国家以及民族本身捍卫其风俗和特权，起而反抗某种外来权威——比如罗马法或罗马教皇——的侵犯，或者是反对某种形式的普世思想，比如自然法和其他一些对于超越民族之上的权威的诉求。以一种

系统学说的面目出现的民族主义，或许可以定位于18世纪最后十五年的德国，见于拥有广泛影响的诗人和哲学家赫尔德的作品之中，他称之为民族精神（Volksgeist）和国家精神（Nationalgeist）。

这一观念的源头还要回溯到18世纪初，而实际上它在更早一些时候的东普鲁士就已存在了，那里是它的生长之地和扩散之源。在赫尔德的思想中，支配他的是一种他深信不疑的想法：在人类的基本需要中，就像食物、繁衍、交流一样，归属于一个群体，也是必需的要素。有关这一论断——每一个人类社会都有它自己独特的形态和模式——他的论证要比柏克更为热情洋溢、更有想象力，而且举出了丰富的历史例证和心理例证。每个人类社会中的每一个成员都是诞生在传统的巨流之中，正如他们的观念受到传统的影响一样，他们的情感发育和身体成长也受其影响。实际上，在赫尔德看来，理性、想象、情感和感觉之间的差别，很大程度上是虚浮不实的。每一个可识别的社会以及（到赫尔德的时代）已形成为民族的那种人类集团，它们的生活和行事方式，正是借由一种关键的、在历史中演进的模式而赋予其特征，对后者来说尤其如此。一个日耳曼人，他的家庭生活，或是参与公共生活，演唱日耳曼歌谣，执行日耳曼法律——那是集体的智慧，不能归功于个人，这一点不同于神话、传说、叙事歌谣和编年历史——所采用的方式，与塑造出马丁·路德的《圣经》风格，形成同时代日耳曼人的艺术、技艺、象征以及思想范畴的方式，是完全一致的。如果拿日耳曼人讲话、穿戴和行事的方式与中国人或秘鲁人的类似行为相比较的话，倒不如拿来跟他们建造自己的教堂或是组织自己的市民生活相比，有更多的一致之处；市民生活是日耳曼人的精华所在，可以说，能借此识别日耳曼人的一种模式和品质。

对人而言，人的习惯、行为、生活形式、艺术、理念，之所以有（而且必定有）其价值，并非像法国的启蒙思想家（lumières）所教导的，是由无时间性的、适用于一切人和社会、超乎时空的标准来判断的，而是因为它们就属于人们自己，表现了他们当地的、地域的和民族的生活，只是说给他们自己听的，他们同样不能说给别的人类群体听。这就是为什么流放会使人憔悴，怀乡（“最高贵的痛苦”）会成为一种渴望。要理解《圣经》，读者就必须想象地进入原始时代朱迪

亚（Judaean）牧羊人的生活；要理解史诗《埃达》，读者就必须想象原始人与野蛮的北方部落的斗争。每一种东西都有它独特的价值。

普世主义，把一切都简化成适用于无论何时何地所有人的最小的共性，也就让丰富多彩的生活以及唯一能给予生活以具体内容的理想变得干瘪无味了。因此，赫尔德毫不留情地讨伐法国人的普世主义，提出他有关个别文化——印度文化、中国文化、挪威文化、犹太文化——的概念以及对它们的赞颂，并且表露了他对平等派、恺撒、查理曼大帝、罗马人、基督徒骑士、大不列颠帝国的缔造者和传教士们的憎恨，因为他们消灭了地方的文化，而以他们自己的文化取而代之；这种文化的替换是历史性的，也是精神性的，对牺牲者来说是外来的压迫。赫尔德及其门徒们相信，丰富多样的民族生活方式和平共存，将会促进更加丰富的多样性和更美好的世界。但在法国革命和拿破仑入侵的影响下，赫尔德最早呼吁的文化或精神上的自治，却演变为怨愤和好斗的民族主义者所主张的民族自决。

文化变革以及民族心态从何处起源，是很难搞清楚的。民族主义是民族意识的一种“发炎红肿”的状态，这种情形是——有时也的确是——可以容忍，可以和平处理的。导致民族主义发生的通常是创伤感，是某种形式的集体耻辱。在日耳曼大地上发生的事情可能就是这么回事，因为他们一直处在西欧伟大复兴的边缘。16世纪——一个具有伟大创造力的时代——的晚期，甚至在远离意大利的法国、英国、西班牙以及低地国家，其时代特征都已经是创造性活动的风起云涌了。意大利早在此前一百年就已经达到了一个无可比拟的文化高度。相比之下，此时的日耳曼，无论是在维也纳宫廷的势力范围之下的各处城镇和侯国，还是除此以外的地域，却依然不改其浓重的乡土气息。只有在建筑方面，日耳曼人才有上佳的表现，也许还可以提一提新教徒的神学。三十年战争的战火蹂躏无疑加大了这一文化上的差距。成为骄傲的邻居们轻视或是屈尊俯就的对象，这无论对个人还是社会而言都是一种最具伤害性的体验了。因此而产生的反应，往往就会是对自己实有的或是想象的美德的夸大，而对别人的荣誉、快乐和成功则充满了怨愤和敌意。实际上，18世纪的德国人对于西方人（尤其是法国人）的感觉，就具有这一特征。

在政治、文化和军事上，法国人都是西方世界的主宰者。而蒙羞受辱、打了败仗的德国人，尤其是在因循守旧、宗教气氛浓厚、经济落后的东普鲁士地区，人们在弗雷德里克大帝派来的法国官员的威逼欺凌之下，他们的反应就像诗人席勒的理论中所说的压弯的树枝一样，起而反击，拒不接受所谓的劣等人之称。他们发现自己的品质其实远远超过那些给他们带来痛苦的人。与富有、世俗、成功、肤浅、圆滑、冷酷、道德空虚的法国人相比，他们拥有更深沉、更内在的精神生活，更为谦卑，无私地去追求那些真正的价值——纯朴、高贵和崇高。在反抗拿破仑入侵的民族抵抗期间，这种情绪趋于狂热；实际上，这是一个落后社会、剥削社会或者至少是恩主社会通常会有的简单反应模式，当它因自己地位相形见绌而心生怨恨的时候，就会转而求助于它过去曾真正拥有的或者想象中的胜利与荣耀，以及它自己的民族或文化特性中的令人称羡的品质。而那些不愿意夸耀政治、军事或经济上的丰功伟绩，或者艺术或思想方面的辉煌传统的人，就转向了他们内心的自由和富有创造力的精神生活——这种生活是未曾被权力欲望或诡辩恶习污染过的，从中寻找他们的安慰和力量。

在德国浪漫主义者，以及其后的俄国泛斯拉夫主义者（Slavophils），还有在中欧、波兰、巴尔干、亚洲、非洲等地的民族精神唤醒者那里，这种表述屡见不鲜。因而，对受自卑感折磨的人们来说，一段真正的或想象中的光辉历史，如其所承诺的，或许就意味着一种甚至更为辉煌的未来。假如可以调用的不是这样一段历史，那么，缺了它，也可能是好事。今天的我们也许是原始的、贫穷的，甚至是粗鲁的，但是我们的落后恰恰正是我们的青春的象征，意味着我们有无穷无尽的生机活力；那些古老、疲惫、腐败、没落的民族，尽管今天还在吹嘘他们的先进，但已经不再有希望，未来的主人就是我们。对于德国人，此后的波兰人和俄国人，以及我们这个时代的许多国家和民族而言，这一救世主式的主题听起来是非常入情入理的，他们感到，在历史大舞台上，他们将要扮演的角色尚未上演（但不久即将上演）。

上述心态，在发展中的各民族中差不多是普遍存在的，今天即便是最幼稚的人也可以对此一清二楚。然而在19世纪，很显然，它绝非一清二楚的；尽管19世纪是堪称政治预言之渊薮的时代，借助许多历史的、社会学的和哲学方面的慧眼，未来早已经被看穿了。那些伟大的导师们并没有预言民族自尊心将会无限滋长，实际上，他们对此根本没有什么预见。当黑格尔强调“历史性的”民族——与“非历史性的”民族相对——是一往直前的宇宙精神的承载者的时候，或许他也是在恭维西欧人与北欧人的自负，或是满足那些追求日耳曼人或北欧人统一与强盛的人的雄心。不过，跟梅特涅一样，黑格尔也反对那些持反法、反犹论调的学者的激烈、狂暴、情绪化的民族主义，以及他们的沙文主义和焚书行为，在黑格尔看来这些都是野蛮的过分之举，歌德也是如此，他禁止自己的儿子与法国人为敌。如果把后来德国作家们的极端民族主义思想追溯到黑格尔那里，肯定是不公正的，尽管他们深受其著作的影响。甚至就连那些早期的狂热沙文主义者，像雅恩们、阿恩特们、格雷斯们[268]，还有费希特——他也该为这种情绪负有部分责任，因为他曾赞颂纯洁的日耳曼语言，认为它就是完成独一无二的日耳曼解放使命的工具——即便是这些人，也并没有有意地把民族主义视为主宰欧洲未来的决定性力量，更不用说影响整个人类了。他们的奋斗目标仅仅是为了把他们的民族从腐败无能的统治王朝、外国势力或是怀疑主义思想的影响中解放出来。雅恩、阿恩特和克尔纳[269]都是日耳曼沙文主义者，不过，他们并非研究沙文主义的民族主义理论家，更不是预言其普世影响的先知；实际上，他们认为劣等的民族根本不配称沙文主义。

事实上，理性主义者和自由主义者，当然还包括早期的社会主义者，他们都忽视了民族主义。在他们看来，民族主义只不过是一种不成熟的表现，是往昔野蛮历史的一种非理性的遗存，或者说是文明的倒退：直到布朗热运动和德雷福斯事件之前，像迈斯特（因其坚持教皇权力至上论，而成为自然的“整体论”的早期信奉者）、弗里斯、戈宾诺、张伯伦与瓦格纳，或是后来的莫拉斯、巴雷斯、德拉蒙特等等极端分子，不仅没有受到严肃的对待，反而被视为因为战败之后的不正常情绪而导致的暂时的离经叛道，当人们重回明智、理性与进步之

轨的时候，它们就该让道了。向往昔寻求力量的这些思想家们，并没有扮演社会预言家的角色：怀着不同程度的悲观情绪，他们努力复活一种被敌人（或许是灾难性地）破坏了的民族精神。自由主义者、共济会员、科学家、无神论者、怀疑论者，还有犹太人，都是这种敌人。付出艰苦的努力之后，或许还会拯救一些东西。不过，他们相信，对民族精神造成破坏的，还有另一些“毁灭性的”趋向，它们具有险恶的力量，坚持不让，如果要想捍卫纯洁、有力、“完整的”生活，就必须抵制这些趋向。戈宾诺在这些人里面是最悲观的一个，不管怎么说，他关注的是种族而不是民族，而特赖齐克[270]则表现得最为信心十足——无疑，这也反映了他们各自的民族情绪。

至于马克思和恩格斯，我几乎不必在此重复：在他们看来，由于劳动的分化和资本的集中，从而在经济上决定了阶级的出现，正是阶级的出现以及阶级之间的斗争，为人类历史上的社会变迁提供了解释。民族主义，就像宗教一样，是一种暂时性的现象，因为资产阶级占据统治地位才导致其发生，是他们用来对抗无产阶级、维护自身利益的一种精神武器。假如它渗透到了民众之中——这是经常发生的——它就会是一种“错误的意识”，让民众受到蒙蔽，看不清自己的真实境况，并且滋生出幻觉，进而误导他们对自己的悲惨境地得到虚假的安慰。等到产生它的条件（即阶级斗争）终结之后，民族主义，也跟宗教一样，将会与其他政治性力量及历史性的幻觉一起烟消云散。如同生产力的演进所产生的其他副产品一样，民族主义也许会拥有一定的独立影响力，不过，离开了它的基本来源——资本主义体系——它就无法继续存在了。

以上这一原则成了每一个马克思主义派别的教条。不管在其他议题上有多大争议，这一点一直是共识，从主张和平渐进的伯恩斯坦到最左的布尔什维克，莫不如此。把民族主义看成是反动的资产阶级的一种意识形态，这一看法也就等同于宣判了它的命运。对反抗帝国主义统治者的殖民地人民来说，他们的民族起义，顶多可以说是历史决定的一种策略性的步骤，借此走向真正的社会主义革命，后者的到来已为期不远。尽管如此，民族起义是一回事，而民族主义是另外一回事。1914年，交战各国的社会主义政党没有号召全体罢工以阻止世界

大战，反而带上了民族色彩，参加了彼此敌对的战争，这时候，正是这一看法引发了人们对于列宁、卡尔·李卜克内西及其朋友们所领导的左翼国际主义者的失望和愤怒。也正是由于这一原因，罗莎·卢森堡在战争结束时要反对波兰人建立一个民族国家。公正地说，十月革命才真正具有反民族主义的特征。

列宁代表了俄罗斯人情感的真正声音，还是代表了托洛茨基、季诺维耶夫、拉狄克等人主张的“无根的世界主义”呢？二者之间的紧张一度在一些地方有明显表现，而现在已经不复存在了。在列宁眼里，俄国革命是在资本主义链条中最薄弱的环节爆发的，其价值就在于促成世界革命，因为，正如马克思和恩格斯所坚信的，一个国家不能建成共产主义。不过，事实并没有这么发展，只是到了斯大林那里，这一学说发生了改变。在早期的布尔什维克那里，最初的情绪确实是反民族主义的：因此，俄罗斯的布尔什维克批评家们争先恐后地贬低他们自己的民族文学的辉煌，比如普希金，以此来表现他们对于被资产阶级视为核心价值的民族传统的不屑一顾。

在匈牙利和慕尼黑发生的共产主义革命失败之后，那些革命领导人之间也有过类似的一种情绪。“民族——沙文主义”、“社会——沙文主义”被滥用，成了战斗口号，曾经用来镇压发生在旧俄罗斯帝国境内的一些非俄罗斯人省区的自治运动。不过，在此之后，真正的国际主义阶段结束了。此后的每一次革命和起义都包含了一种民族主义的成分在里面。法西斯主义或国家社会主义在一些国家的兴起，就被马克思主义的理论家们解释为那里的资本主义势力为了抵制国家社会主义必将到来的胜利而采取的最后的、极端的而且是绝望的反抗。之所以会出现普遍地低估极权主义或威权主义的民族主义运动力量的情况，并且让它们在欧洲的中部和东北部以及伊比利亚半岛等地大获全胜，原因即在于意识形态方面的错误判断。

1931年的大危机之后发生的经济独立现象，曾被言之成理地解释为资本主义体系中国际矛盾的激化，无论它还预示着什么别的东西，其实，这是一种表现在经济方面的激烈的民族主义，它的延续要比它推断的那些经济上的原因更为长久，而且给启蒙运动——无论是自由

主义者的启蒙，还是社会主义者的启蒙——的进展造成了严重阻碍。1920年以后，在战后的世界里，无论是社会主义运动还是别的什么政治运动，不仅要以反对帝国主义为号召，而且要高举民族主义，以此来建立团结，否则就不可能取得成功。在亚洲和非洲那些刚刚获得解放的地区所发生的事情，似乎就是这一看法的证据。

4

民族主义的兴起今天已经成为世界范围的现象，在一些新成立的国家里还可能是最为强大的一种要素，有时候对于更古老一点的国家里那些少数族群来说，也是如此。在19世纪，有谁会预见到，激烈的民族主义会出现在加拿大，出现在巴基斯坦（实际上，一百年前的印度民族主义领袖们就曾深深地疑虑巴基斯坦独立这种可能性），出现在威尔士、布列塔尼、苏格兰或是巴斯克地区呢？也许可以这么说：这是一种从外族统治之下解放出来之后自发的心理伴生物，就像席勒的“压弯的树枝”理论所说的，是一个拥有自己的民族个性的社会受到压迫和屈辱时自然生出的反应。在以上所举的例子中，大多数情况下，民族独立的愿望跟反对剥削的社会性抵抗是纠缠在一起的。这种类型的民族主义或许是一种社会抵抗或阶级抵抗，也有可能仅仅是一种民族自决，借此来创造出一种情绪，在这种情绪里面，人们宁愿听从自己的信仰或是同民族、同阶级的人的命令，即便这会涉及到不公正的对待，也不愿让一些极端傲慢的统治者——来自外国或不同阶级、不同背景的统治者——来监护自己。

因此，或许没有哪个少数派，一方面珍视他们自己的文化传统、信仰或种族的特性；另一方面却又态度暧昧地容忍永远保持少数派地位的前景，宁愿让观念不同、习俗不同的多数派来统治自己。实际上，也许这就可以解释受屈辱的自尊心或集体的愤愤不平是何种反应。像犹太复国主义，还有它的镜像——巴勒斯坦阿拉伯人的运动，或者像美国的黑人、乌尔斯特（北爱尔兰）的爱尔兰天主教徒、印度的那加人（Nagas）之类的少数“族群”，正是受到了这种心态的推动。当然，今日的民族主义很少会像19世纪早期的意大利、波兰及匈牙利那样以纯粹的、浪漫主义的面目出现了，不过，它跟社会、宗

教、经济方面的不满情绪倒是有了越来越密切的联系。但是有一点似乎难以否认，亦即，其中居于关键地位的是深刻的民族主义情感。而在这种暴烈的集体情绪最为丑陋的表达形式中，最核心的似乎就是种族仇恨，至今仍恶兆频频（而在一百年前却鲜有预见，如果的确有人预见过的话）：在印度、苏丹、尼日利亚和布隆迪发生的种族灭绝或近乎种族灭绝的屠杀已经表明，在那些一触即发的形势下，无论还牵涉到别的什么因素，其中的核心要素总是有关民族的或种族的；别的因素会使形势更加恶化，但不是导致其发生的原因；如果没有这一民族的或种族的核心要素，社会和政治方面就不会如此不稳定，他们就不会变成一点就着的临界物质了。狂热的民族主义看起来好像已经成为当代革命的必要条件（sine qua non）了。

无论对这一现象如何解释，它本身就是危害性的，跟其他给人类造成阴影的威胁是一样的，比如环境污染、人口过度膨胀、核屠杀；它的出现，与19世纪的概念不是一回事，那时候种族、民族性，甚至文化的重要性相对来说是次要的（比如相对于阶级竞争或经济竞争而言），或者说，心理学、人类学方面的因素与社会学、经济学方面的因素相比是次要的。然而，也有过一些假设，曾经有人根据这些假设预言了以自由主义的个人主义原则或专家治国的集权化为基础的理性社会的出现。在我们这个时代，在共产主义社会里出人意料地发生了那些迥然不同，但又同样属于民族主义性质的运动——从1956年的匈牙利起义到在波兰以及苏联本身发生的反犹主义和民族主义——由此看起来，至少可以说，是对正统马克思主义学说的削弱。[271]然而，它们肯定不应该被描述为仅仅是一种更早一点的意识形态的遗存或延续，尽管有时候有些被它们触怒的人就是持这么一种说法的。无论是匈牙利的纳吉还是波兰的莫察尔将军，尽管他们各自的目的大有不同，但有一点是一致的，他们在任何意义上都不是资产阶级的民族主义者。

面对这一问题的时候，寄希望于那些与之相对抗的力量——跨国公司，无论它们跟阶级斗争和社会冲突有何种关系，在一定程度上它们的确跨越了国家边界，或者像在美国，它们是难以约束的沙文主义的障碍——看起来，（至少就西欧以外的地方而言）就跟科布登[272]的

信念一样，是现实可行的：科布登相信，自由贸易在全世界的发展，将会成为国家之间和平相处与和谐合作的保证。有人还会记得诺曼·安吉尔[273]在1914年之后不久发表的一个显然是不可辩驳的论断：单单是现代资本主义国家的经济利益，就使得发生大规模的战争成了不可能的事情。

5

我认为，我们现在所看到的世界，是对19世纪自由理性主义的核心学说的抗拒，是企图回归到一种更为古老的道德混乱的努力。在18和19世纪，作战双方的队形或多或少是清楚的。其中一方是传统的支持者，坚持政治与社会的——或是“自然的”或是历史形成的——等级制，或者信奉并且遵从神圣的（或一定程度上是超验的）权威。曾经有人相信，不受束缚的理性，其运作应该保持在一定界限之内，并且，最重要的是，应该制止对于法律、习俗以及古代的生活方式的怀疑，因为它们是不可解析的无形纽带，不仅维系着社会的团结，而且是国家及个人的道德品质的唯一保证。这就是对于“完整”社会的信念——持怀疑态度的知识分子们曾经用理性主义的方法对此加以批判的检讨，在理论上只能使其遭到质疑，而在实践中才能使其逐渐削弱，乃至最终崩溃。另外一方则是理性的坚定不移的拥护者，他们对传统、直觉、权威的超验来源都持排斥态度，认为它们只不过是为了掩盖（理论方面的）非理性、无知、偏见、对于真理的恐惧以及（实践中的）边沁所谓“邪恶的利益群体”的愚蠢、不公、压迫和权力腐败而释放出来的烟雾。

进步的党派——自由主义者或社会主义者——求助于理性的方法，尤其是在自然科学领域应用的方法；运用这些方法，任何一个理性的人都能够验证某一原理的真实性，或某种政策的有效性，或作为某些结论之基础的证据的可靠性。他可以利用无论何时何地的任何人都能够得到的技术来自行检验这些主张是否站得住脚，而不必乞灵于只有少数被选定的具有神秘天赋的人才拥有的那些特殊技能或神秘直觉、那些经常被宣称是万无一失的神奇的认知方式。每一方都清楚它的对手是谁：一方是君主派和保守派，教权主义者和威权主义者，民

族主义者和帝国主义者，是被对手称之为反对派和蒙昧主义者的人；而另一方，是理性主义者，科学唯物主义者，富有怀疑精神的知识分子，形形色色的平等主义者和实证主义者。无论在每个群体的内部其目标或手段有多大差异，双方之间的主要分界线还是清晰可辨的；尽管也会有含混的、居间的立场，每一方都清楚他们属于哪里，都清楚谁是天然的盟友，谁是他们的敌手。

在某种意义上可以说，柏克说过的“诡辩家、经济学家与精于计算的人”以及理性主义者、维多利亚时代的进步论者，在我们这个时代取得了胜利。孔多塞有过评论，未来一切真正的议题有可能都是在对其功利的后果进行理性计算的基础上决定的。计算（Calculemus）将会成为新的口号，成为解决社会问题与个人问题的要诀。这一方法今天已经是双方共同享有的财产了。它强调系统分析、成本效益，偏好归纳为统计学和定量的术语，依赖组织和专家们的权威性和力量。在人类的生产活动及有组织的生活中应用技术性的手段，这是资本主义国家里政府、工业企业以及其他一切类似的大规模经济（及文化）活动都会采取的措施。科学知识与科学化的组织，在揭示自然界的秘密方面已经取得了成功；假如由公正无私的专家来建立系统的话，它们肯定也可以应用在社会生活方面，使其更加合理化，从而最大限度地满足人们的需要。

各种专家，如物理学家与生物学家，地理学家与城市或乡村的设计师，心理学家与人类学家，数学家与工程师（包括斯大林的“人类灵魂的工程师”），都有可能——很大程度上已经是——供人驱策，为那些决心要充分使用一切可得到的资源（包括自然的与人工的、人的与非人的）的人服务，而后者为了他们眼中的理性的与人类幸福的目标，往往怀抱着纯洁的动机和狂热的献身精神。马克思主义者，或是不发达国家的人们，也许会反对阶级敌人——国内的或国外的、资本家、“新殖民主义者”、帝国主义者——为了他们自己的利益而使用这些手段。不过，他们反对的并不是这些技术手段本身，实际上，他们还努力去接受并改进这些手段，为自己争取更大的利益。已经拉开序幕的一场全球性的抗议活动正是这样一种性质。

现在难以预计这一反抗（表面上确实如此）的有效性会有多大，毕竟才刚刚开始。它来自于这样一种情感：人类是作为具体的人而存在的，也就是说，是作为个体，作为拥有意志、情感、信仰、理想以及各自生活方式的人而存在的，在这一意义上生根的人权，当面对政府、企业以及各种各样相互勾结的精英们所致力的宏大的运作，政策制定者和执行者借以展开其计划的“全球的”谋算和大规模的推断时，已经消失不见、无从寻觅了。要进行定量的计算不得不忽视人类个体的个别愿望、希望、恐惧与目标。情况一直如此，无论什么样的政策，只能为大多数人考虑，不过，今天的情况的确是走得太远了。

我们今天的年轻人，有越来越多的人把他们的未来看作是一个过程，以有助于最大限度地产生出最多、最高的幸福为目的，将其生活期望、能力、实用性进行数据分类、计算并加以分析，然后填充进某些经过科学的精心设计的程序中去。这将会从一个民族、一个区域或是世界的层次上来考虑个人生活的安排，而对于他们个人的性格、生活方式、愿望、癖好、理想却没有给予过多的关注或是表现出过多的兴趣（因为对于完成任务而言这些东西并不是必要的）。这就会让他们变得忧郁、暴躁，或者失去希望。他们想要做某种人，干某些事，而不仅仅是奉命行事，为别人活着，或是作为别人的代表。他们要求他们作为人的尊严能够得到承认。他们并不愿意沦落为人类材料，不愿充当别人玩耍的游戏中的筹码，至少也要当为了自己的利益的筹码。一场反叛在各种层次上爆发了。

叛逆的年轻人排斥或是抨击高等院校、文化活动、系统教育，因为他们认为，这些就是巨大的、非人化的机器。他们自己或许知道，也或许不知道，他们所吁求的东西是某种自然法，是康德式的绝对律令；对后者来说，将人类当作实现其目的的手段，无论动机如何仁善，都是不允许的。他们的抗议有时候采取了理性的形式，有时候又是暴力的、非理性的，通常喜欢用夸张的、往往是歇斯底里的方式去挑衅统治权力，以无礼的轻慢来使其意识到这些政策的极权主义后果。他们这么做，可能是有意为之的，也可能只是无意之举（在这些抗议里面，真正的马克思主义成分，亦即对于剥削和阶级压迫的谴责，一般来说，并不是重点所在）。他们抗议对于个人产生破坏性后

果的全球性的规划：用数字和曲线替代了对活生生的人类的直接感触，而且还伪称这么做全都是为了对方着想；对于那些遥远地方的人们来说尤其如此，这些设计师们试图（有时候甚至用极端残忍的手段）决定他们的生活，而使用的统计资料平淡无味、含义难明，让他们无法看懂。

在工业社会或后工业社会里，提出抗议的是那些不想被科学的进步车轮拖曳前行的个人或群体。所谓科学的进步，根据解释，就是物质财富与服务的积累，以及让他们变成废物的功利主义计划的增加。在贫困地区或前殖民地地区，占人口大多数的人希望被他们从前的统治者平等对待——当作完整的人看待，这一愿望经常表现为要求实现民族自决。对于个人自由和民族独立——要求不受别人的干涉、命令或安排——的呼唤，同样源自于这种受到侵犯的人的尊严。有时候，争取民族独立的运动自身却导向了造成更大规模的联合，导向了中央集权，常常会导致一批新的精英对追随的公民的压迫，还可能会导致种族的、政治的和宗教方面的各种少数派遭到镇压——这也是事实。有时候，它又会受到与之对立的理想的激励，亦即从巨大的、非人化的、漠视种族、地区及信仰差异的权威之下逃脱出来，渴望实现以“人”为单位的“自然”的结合。

但是，这两种情况下，其原初的冲动——也就是愿望本身（fare da se）——显然是一样的；区别就在于这一种愿望和那一种愿望。追求行动自由、生活自主的自我，可能大小有别，有区域特征或语言特征；今天，它更可能是集体的、民族的或种族——宗教的自我，而不是个人的自我；它总是抗拒淡化、抗拒同化、抗拒非人化。在18世纪，将人们从迷信和无知之中，从国王、教士、政治寡头的自私与贪婪之中，尤其是从反复无常的自然力量之中解放出来的伟大运动，正是科学的理性主义所取得的胜利。反复无常的自然力量曾经是束缚人们的枷锁，但离奇吊诡的是，它反过来也唤醒了人们脱离它的统治而独立的渴求。这是人们呼唤属于自己的空间的一种渴求，借此人们可以实现自己的天性、癖好乃至其他一切东西，自由自在地生活，不受教师、征服者、恃强凌弱者、巧言令色者以及各种统治者的命令或胁迫。毫无疑问，一个人假如完全随心所欲的话，不仅会伤害到邻居，

也会伤害到自己。自由仅仅是多种价值中的一种，不可能不受约束和限制。不过，在反叛的时候，这一点不可避免地被遗忘了。

6

反律法主义（antinomianism，又称唯信仰论）并非什么新事物。每一个长期存在的政府、教会和社会结构的历史上都发生过叛乱，反对兵营式的生活——令人窒息的“密闭”社会，反对那些法律和制度，它们让人感到不公、压抑或腐败，漠视了人们某些最深层次的渴望。这些制度，无论它们有什么样的官方的表白和意识形态的辩护，有时候就是让人感觉它们是以牺牲一部分人为代价来取悦某个特殊的阶级或群体，而那些牺牲品，是被他们有意或无意地用欺骗或胁迫的手段使其顺从的。还有的时候，整个系统给人的感觉是在机械地自我运转，而其存在的理由，即使曾经有效，现在却似乎已不复存在了。它们的支持者们则迷惑人们相信（他们自己也被迷惑了），人事的安排——原本也许就是为了应对人们真正的需要而制定的——是客观的必然，是自然的法则（至少是人类本性的法则），而企图去改变自然法则是徒劳无益的非理性之举。狄德罗谈到过每个人内部的斗争，自然的人企图从人为的人那里把自己解放出来，人为的人身上混合了社会传统、非理性的压力以及统治阶级的“有成见的谬误”；理性的批评将会把这些谬误彻底驳倒，但是，当今的社会却是建立在这些谬误之上的。

对上述制度与体系的反抗，有时表现为对于较早时代的一种怀乡式的渴望，那时候的人高尚、幸福而又自由；或是表现为梦想着未来会出现一个黄金时代，或是重新回到简单朴素、自动自发、本性天然的状态，回到自给自足的农村经济，届时人们不假外求，就可以恢复健康的道德（与身体）。大概，最后的结果将会是永恒的价值支配一切，那些差一点就无可救药地败坏掉的价值观，只需要返观自己的内心就可以轻易地被辨认出来——这就是卢梭、托尔斯泰与很多和平的无政府主义者曾经相信，而其现代的追随者们仍然相信的看法。19世纪的民粹主义运动对农民、穷人或是“真正的”民族（区别于那些自封的官僚统治者）加以理想化的描述，它们所反映的，正是这样一种

向“人民”回归的尝试，借此来逃离被错误的价值、“不可信的”生活、被组织起来的人、易卜生或契诃夫的被蹂躏与被压迫的生命充斥了的世界，在那里，人们恋爱与交友、追求公正、创造性的工作、享受乐趣、好奇探索、追求真理的能力不仅未能充分地发育，并且大受挫伤。有的人希望通过改革来促进当代社会的发展。而其他一些人，则就像16世纪的再洗礼派教徒所感受到的一样，认为现在的社会腐败已经太严重了，丑恶的东西必须连根拔除，寄希望于在废墟之上奇迹般地诞生一个崭新的、纯洁的社会。

这些是比较极端的例子，列举出来是为了说明最严重的困境是什么情况。与民族主义相关的，就是这样一种情绪、这样一种困境。它也是谋求自我保护的抗争的一种病态表现。卢梭，这场全面反叛中最迷人的声音，曾经告诫波兰人要起来抵抗俄国人的侵略，绝不放弃他们本民族的制度、服饰、习俗、生活方式，不要逆来顺受，不要被同化；就当时而言，对于普遍人性的诉求，就具体体现在他们的抵抗行动之中。在上个世纪的俄国民粹主义者那里，也可以看到同样的态度。甚至在至今仍受压迫的人那里，或是在那些少数族群——感到被羞辱、被欺负的种族集团——那里，我们也可以发现同样的态度；对那些少数族群来说，民族主义象征的是被压弯之后的扶直，是重获自由（也许他们自己从来不曾有过的自由，完全只是他们头脑中的观念），是为他们受侮辱的人格而复仇。

就那些已经长期拥有政治独立的社会而言，他们就不会有这么强烈的感受。总的说来，对于承认的渴望，对于黑格尔曾经加以令人难忘地分析的认可（Anerkennung）的欲求，西方人已经得到了满足；而似乎正是因为未得到满足，而不是因为其他什么原因，才导致了民族主义者的泛滥。对于西方世界的很多自由主义者和社会主义者来说，民族主义看起来纯粹就是沙文主义或帝国主义，是那帮掳夺了受害者与生俱来的权利的当权派所宣扬的意识形态的组成部分。就是这一恐怖的体系使他们降到了贫困与堕落的境地，难道他们还应该努力去实现这一体系的价值观吗？还有什么能比这更为自相矛盾、更为可悲的呢？马克思主义理论认为，统治阶级对它的子民犯下的最大的过错之一，就是让他们看不到他们真正的利益，用自己的意识形态去感

染他们，为了自身的利益去驱使他们，却伪装他们的利益跟受压迫者的利益是一致的——而民族主义不正是马克思主义理论的一个最佳例证吗？

事实上，民族主义产生的影响并不一定都会受到统治阶级的欢迎，也并非只会受到统治阶级的欢迎。民族主义是反叛的推动者，而反过来也是被反对的对象，因为它所表达的欲求，是在世界上的多元文化中没有受到应得的足够重视而生出的愤怒的欲求。生在一个饱受民族主义泛滥之苦的世界里，我们不需要对现代民族主义的残酷性、破坏性的一面多加强调。然而，有一点应该引起重视：对于刚刚获得解放的奴隶们的深切的、本能的需要，世界性的反响，“解殖”——19世纪以欧洲为中心的世界未曾预料到的一个现象，其原因何在呢？过去人们又是为何忽视了这一发展的可能性呢？对这一问题，我给不出答案。

[1]《俄国思想家》（Russian Thinkers，sondon and New York，1978），《概念和范畴：哲学论文集》（Concepts and Categories：Philosophical Essays，sondon，1978；New York，1979），《反潮流：观念史论文集》（Against the Current：Essays in the History of Ideas，sondon，1979；New York，1980），《个人印象》（Personal Impressions，sondon，1980；New York，1981）。

[2]见《自由四论》（Four Essays on Liberty，yondon and New York，1969）以及《维柯与赫尔德：观念史研究二题》（Vico and Herder：Two Studies in the History of Ideas，sondon and New York，1976）。其他纂集仅见于译本。

[3]J.M.Porter and Richard Vernon eds.，Unity，Plurality and Politics：Essays in Honour of F.M.Barnard.London and Sydney，1986，Croom Helm.

[4]L.Cauman，narsons and R.Schwartz eds.，How Many Questions？Essays in Honor of Sidney Morgenbesser.Indianapolis，1983，Hackett.

[5]L.Pompa and W.H.Dray eds.，Substance and Form in History：A Collection of Essays in Philosophy of History.Edinburgh，1981，University of Edinburgh Press.

[6]“Out of the crooked timber of humanity no straight thing was ever made.”此语的德文原文以及另一种更为文学化的翻译，均见本书正文之前的题记。

[7]英文为：“Out of the cross-grained timber of human nature nothing quite straight can be made.”应该指出一点，柯林伍德最初并没有使用“crooked”，而是后来才添上的（现在仍然可以看出来），以取代“cross-grained”一词。这一改动可能是在作了演讲之后；或者，同一段落也许在没有保存下来的另一次演讲中以另一种面目出现过。真相有可能难以再弄清了。我很想向杜森（W.J.van der Dussen）先生表示感谢，是他向我指出了柯林伍德手稿中的正确位置，还要感谢特莉莎·史密斯，柯林伍德的女儿，也是其著作的继承人，允许我引用此语。柯林伍德的手稿现存博德莱安（Bodleian）图书馆，上述演讲稿标记为“II（T.T.1929）”，在第十二盒中（shelfmark Ms.Collingwood 12），该引语出现在编号第三页。

[8]“登山宝训”（Sermon on the Mount），指耶稣在山上对其门徒的训示，内容系基督教的基本教义。——译注

[9]阿那克萨哥拉（Anaxagoras），古希腊哲学家，发现日月蚀的真正原因，著作《论自然》仅存片断。——译注

[10]拉辛（Jean Baptiste Racine，1639-1699），法国古典主义时期戏剧家。——译注

[11]索福克勒斯（Sophocles），生活在公元前5世纪，希腊剧作家、政治家。——译注

[12]伏尔泰这种本质一致的启蒙概念，似乎不可避免地要导致这样一个结论：照他的看法，拜伦跟孔子可以一席欢聚，索福克勒斯到了文艺复兴初期的佛罗伦萨也会感到轻松自如，而美洲土著的塞内加人来到德芳侯爵夫人的沙龙或是腓特烈大帝的宫廷，也一样会称心如意。

[13]阿纳尔多·莫米里亚诺（Arnaldo Momigliano，1908-1987），意大利学者，研究专长为西方古典学、史学史。——译注

[14]摩洛神（Moloch），《圣经·旧约》中，腓尼基等地所信奉的神灵，信徒用儿童向他献祭。——译注

[15]此处伯林引述的是美国哲学家刘易斯（C.I.Lewis，1883-1964）的话，语出《知识与赋值之分析》（An Analysis of Knowledge and Valuation，1946）。——译注

[16]费阿刻斯人（Phaeacians），荷马史诗《奥德赛》中一个岛屿上的居民，以航海为生。——译注

[17]幸福小岛（Isles of the Blest），又叫“Fortunate Isles”，古代传说中西方海域中的小岛，那些幸运之人的灵魂被神灵接纳，在岛上的乐园里过着幸福的生活。——译注

[18]巴达维亚共和国（Batavian Republic），法国的属国，存在于1795-1806年。——译注

[19]阿里奥斯托（Ariosto，1474-1533），意大利作家，以史诗喜剧《疯狂的奥兰多》（Orlando Furioso，1532）而闻名。——译注

[20]瓦哈拉（Valhalla），维京人神话里天堂的一种，是奥丁（Odin）神的殿堂，只接受勇士们的灵魂。——译注

[21]弗里德里希·施莱格尔（Friedrich Schlegel，1772-1814），即小施莱格尔，德国文学家，倡导浪漫文学思想。与其兄大施莱格尔（Wilhem Schlegel，1767-1845）共同创办德国早期浪漫主义刊物《雅典娜神殿》（Athenaum，1798-1800）。蒂克（Johann Ludwig Tieck，1773-1853），德国作家、评论家。诺瓦利斯（Novalis，1772-1801），德国浪漫派诗人。——译注

[22]雷诺兹（Joshua Reynolds，1723-1792），英国肖像画家及批评家。拉莫（Jean-Philippe Rameau，1683-1764），法国作曲家及音乐理论家。——译注

[23]Shalmaneser（撒缦以色），古代亚述国王；Mardokempad，古代犹太国王。——译注

[24]萨迦（sagas），写于1120年到1400年之间冰岛的一种叙事散文，主要描述首先在冰岛定居的家族及其后代的故事、挪威国王的历史和早期日耳曼神和英雄的神话传说。——译注

[25]朱迪亚（Judaea），古代巴勒斯坦南部地区，包括今以色列南部及约旦西南部。耶稣时代，它是由希律王室所统治的王国，也是罗马帝国叙利亚行省的一部分。——译注

[26]布瓦洛（Boileau-Despréaux，1636-1711），法国诗人。——译注

[27]the Giaour，邪教徒，异教徒，为伊斯兰教徒用语，指不信伊斯兰教的人，尤指基督教徒。——译注

[28]瓦尔特·司各特爵士（Sir Walter Scott，1771-1832），英国著名历史小说家和诗人。——译注

[29]韦斯特马克（Edvard Westermarck，1862-1939），芬兰社会学家。——译注

[30]詹姆斯·哈林顿（James Harrington，1611-1677），美国哲学家。——译注

[31]孟德维尔（Bernard Mandeville，1670-1733），原籍荷兰，英国讽刺作家，著有《蜜蜂的寓言》等。——译注

[32]希腊神话中有九位缪斯（Muse），均为宙斯和记忆女神摩涅莫辛涅所生的女儿，分别掌管不同的文艺或者科学，克利奥（Clio）是其中之一。——译注

[33]古今之争（The Battle of the Ancients and Moderns），发生在17世纪法国和英国文学界的著名论争。古代派认为希腊罗马的古典文学是唯一的文学典范，而现代派则对古典作家的价值提出了挑战。挑起这场争论的，是英国学者坦普尔（Sir William Temple，1628-1699）的《古今学问论》（Essays on Ancient and Modern Learning，1690），他倾向于以古典为典范，而斯威夫特（Jonathan Swift）发表《书的战争》（The Battle of the Books，1697）与之论辩。——译注

[34]克利福德·格尔茨：《文化的解释》（Clifford Geertz，The Interpretation of Cultures.New York，1973；London，1975），第34页。

[35]同上书，第35页。

[36]亚里士多德：《尼各马可伦理学》，II 34 b26。

[37]埃奈西德穆（Aenesidemus，公元前1世纪），卡涅阿德斯（Carneades，公元前214-129年），塞克斯都·恩披里克（Sextus Empiricus，公元2-3世纪），都是古希腊哲学家，怀疑学派的代表。——译注

[38]沙朗（Charron，1541-1603），法国哲学家，罗马天主教神学家；拉莫特·勒瓦耶（La Mothe Le Vayer，1588-1672），法国作家。——译注

[39]孟德斯鸠在他的《随笔》（Spicilège 554）中，介绍一出中国戏剧的情节之前，有如下评论："这看起来跟我们的道德不相符，但却不违背理性。"（'Elle m'a paru

contre nos m?urs，mais non pas contre la raison.’）；也可以参见他的《思想》（Pensèes，122），他区分了道德（m?urs）与本性（la nature），其间有很大的差异，本性是永恒不变的；接下来，在《思想》（Pensèe，817）中，他断言，现代喜剧的不足之处在于，它热衷于取笑的是人类的情感，而非繁文缛节；然而情感是自然的，永远不会可笑，那些繁文缛节却有可能是荒谬的。相对主义的局限性，在这里明确地得到了确认：语境是审美的语境，而例证却表明，原则应用到了经验的全体。这里我要感谢夏尔·雅克·拜尔（Charles Jacques Beyer）教授，是他提醒了我注意这些段落，参见他的论文，“孟德斯鸠与美学的相对主义”，载《伏尔泰与18世纪研究》24 1963，第171-182页。见玛森编：《孟德斯鸠作品全集》（Euvres complètes de Montesquieu，ed.A.Masson，n vols，Paris，1950-1955），相关段落，分别见第2卷，第846，42和239页。

[40]大卫·休谟：《人类理解研究》，第8节，第1部分，第83-84页。（David Hume，Enquiries，ed.L.A.Selby-Bigge，erd ed.，revised by P.H.Nidditch，Oxford，1975.）有关讨论见克劳克：《危机的时代：18世纪法国思想中的人与世界》（Lester G.Crocker，An Age of Crisis：ManandWorldinEighteenth-CenturyFrenchThought，Baltimore，1959），第186-187页。

[41]卡尔·贝克尔：《18世纪哲学家的天城》（Carl L.Becker，The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers，New Haven，1932）。

[42]洛克：《人类理解论》（An Essay concerning Human Understanding），第1卷，第3章（“没有先天的实践原则”），第9和10节；第2卷，第28章（“其他关系”），第2节。

[43]萨德（Sade，1740-1814），法国作家，其著作多描写性变态和性暴力。——译注

[44]尼古拉·德尚（Nicolas Deschamps，1796-1887），好辩的法国作家，对当时许多社会问题发表过批评意见。——译注

[45]拉辛：《伊菲姬尼》（Iphigénie）前言，第1卷，第671页；收入拉辛：《全集》（Racine，euvres complètes，ed.Raymond Picard，d vols，Paris，1966，1969）；引自格尔茨，前引书，第35页。

[46]格尔茨，前引书。

[47]柏克（Edmund Burke，1729-1797），英国保守主义思想家。——译注

[48]历史主义一词，我用的并非卡尔·波普尔的意义，而是更为常见的梅尼克（Friedrich Meinecke，1862-1954）、特勒尔奇（Ernst Troeltsch，1865-1923）和克罗齐（Benedetto Croce，1866-1952）的用法。

[49]卡尔·曼海姆（Karl Mannheim，1893-1947），德国社会学家，知识社会学的创始

人。——译注

[50]黑暗时代（the Dark Ages），14世纪早期的诗人彼特拉克最早使用该词，指称此前九百年的历史，从罗马帝国的衰落到文艺复兴。17和18世纪的启蒙时期思想家赋予该词更多的负面意义。——译注

[51]见莫米里亚诺的文章“论先驱者的踪迹”，载《纽约书评》（Arnaldo Momigliano，‘On the Pioneer Trail’，New York Review of Books，II November 1976，pp.33-38）。

[52]这并非一篇哲学论文，因此没有篇幅用来讨论诸如此类的问题：比如，如果推演出相对主义的全部含义的话，它是否就会把自己也驳倒了呢？或者说，即便它是正确的，是否离开了自相矛盾，它也就无法表达自己呢？

[53]莱辛（Gotthold Ephraim Lessing，1729-1781），德国诗人、批评家及戏剧家。——译注

[54]尤斯图斯·默泽尔（Justus M?ser，1720-1794），德国历史学家。——译注

[55]The Demon of Progress in the Arts，London，1954.

[56]艾迪生（Addison），此处当指约瑟夫·艾迪生（JosephAddison，1672-1719），英国著名的散文家，斯梯尔主编的《闲话报》（The Tatler）的主要撰稿人之一。《闲话报》停刊后，又与斯梯尔合办《旁观者》（The Spectator）杂志。——译注

[57]菲狄亚斯（Phidias，或Pheidias），公元前5世纪的古希腊雕刻家。——译注

[58]拉斯科（Lascaux），法国西南部一个山洞，位于多尔多顿河谷，其中保存着旧石器时代的岩画。于1940年被发现。——译注

[59]当他说，“大自然母亲……早已在我们心里种下多样性的倾向；她将部分多样性安置在我们身边紧密的圈子；她让人的眼界受限制，从而，受习惯的影响，这个圈子就成为一个视域，在此之外，他什么也看不到，甚至也无从推想。”见赫尔德：《全集》（J.G.Herder，r?mtmtliche Werke，ed.Bernhard Suphan，33 vols，serlin，1877-1913），第5卷，第509-510页。我引用的段落见于赫尔德的选集，而英译文依据伯纳德编译的《赫尔德论社会和政治文化》（J.G.Herder on Social and Political Culture，Cambridge，1969）（以下引用该书简称“伯纳德”），这一段在第186页。

[60]格尔茨，前引书，第13页。

[61]赫尔德，前引书，第5卷，第509页（第512页，“时代”）；伯纳德，第186页（第188页）。

[62]赫尔德，前引书，第511-513页；伯纳德，第187-188页。

[63]赫尔德，第502-503页和509-511页；伯纳德，第181-182页和185-187页。

[64]在1769年的日志中，赫尔德写到："没有任何一个人、一个国家、一个民族、一个民族的历史、一个政权彼此相似；因此，真、善、美也是彼此各有差异的。"见《1769年我的旅行记》（Journal of my Voyage in the Year 1769），同上引书，第4卷，第472页。不过，它们必定是全都可以识别的，可以作为我们能够辨认出类似于我们自己的一些或男或女的生命的追求目标。

[65]诺夫乔伊（Arthur Onken Lovejoy，1873-1962），曾任约翰·霍普金斯大学历史系教授，《观念史研究》杂志的创办人，并在霍普金斯大学创建观念史学会。——译注

[66]比如文艺复兴时期的批评家们，借助历史学和文献学的分析，揭露了伪造的《君士坦丁惠赐书》（Donation of Constantine）；又如维柯，他也对古罗马十二表法的雅典起源传说提出了类似的质疑；在这些头脑清醒的思想家中，几乎没有人曾被指责因带有文化偏见而做了拙劣的错误解释。实际上，这种相对主义之核心原则的明确表述——它宣称已经涵盖了全部可以确认的事实——并没有给评判这一原则本身留下什么余地，因为可以确认的事实如已包括无遗，那也就不能再有超出此外的东西了。如果进一步讨论这一自我参照的归纳法的话，还会引出其他的哲学上、逻辑学上的问题，但那已经超过本文的范围了。

[67]黑斯廷斯（Warren Hastings，1732-1818），曾任英属印度首任总督。——译注

[68]穆拉托里（Lodovico Antonio Muratori，1672-1750），意大利近代史学的先驱、美学家。——译注

[69]米夏埃利斯（Johann David Michaelis ，1717-1791），德国《圣经》学者。施勒策（August Ludwig von Schl?zer，1735-1809），德国历史学家。海涅（Christian Gottob Heyne，1729-1812），德国古典语言学家和古希腊文学研究家。——译注

[70]埃达，古冰岛诗文，包括两部13世纪作品：老埃达（Elder Edda，或S?mundar Edda，约1250-1300年成书），神话和英雄史诗文集，作者不知名；新埃达（Younger Edda，或Snorra-Edda，约1222年成书），斯蒂德吕松（Snorri Sturluson）撰写，分析诗歌创作技巧，并有一些老埃达没有的上古神话。——译注

[71]语出密尔《政治经济学原理》（John Stuart Mill，lrinciples of Political Economy，yook 3，chapter 17，section 5：vol.3，p.594 in Collected Works of John Stuart Mill，ld.J.M.Robson，Toronto/London，1981-）。

[72]第1卷（'Jeunesse'），VI，17（'A un visiteur parisien'），第2节。见雨果《全集：诗歌II》（Euvres complètes：Poésie II，Id.Jean Gaudon，naris，1985），第958页。

[73]《圣彼得堡之夜》（Les Soirées de Saint-Pétersbourg）。本文征引迈斯特的文

字，仅标注卷数和页码，均据《迈斯特全集》（Euvres complètes de J.de Maistre，14 vols and index），Lyon/Paris，1884-1887年版，此后的印本未作改动。上述题铭见V 26。

[74]弗朗索瓦——勒内·德·夏多布里昂（Fran?ois-René de Chateaubriand，1768-1848），法国19世纪初叶早期浪漫主义的代表作家。——译注

[75]梅尔默斯、修道士、奥贝曼分别是三部小说中的人物，亦即查尔斯·罗伯特·马图林（Charles Robert Maturin，1782-1824）的《漫游者梅尔默斯》（Melmoth the Wanderer，1820），马修·格雷戈里·刘易斯（Matthew Gregory Lewis，1775-1818）的《修道士》（The Monk，1796），瑟南古（étienne Pivert de Sénancour，1770-1846）的《奥贝曼》（Obermann，1804）。《漫游者梅尔默斯》和《修道士》（中译本，上海译文出版社，2002）是英国哥特式小说中的名作。《奥贝曼》是以第一人称写作的书信体小说，近一百封信，涉及时间大约有十年，收信对象不明。奥贝曼是一位二十一岁的青年，经常往返于法瑞二国之间，偶遇旧时情人，触动旧情；但是这情人业已结婚。最后又遇见她，丈夫已死，但是仍不能嫁他，奥贝曼终于一人孤独地栖身于日内瓦。该书出版于1804年，法国大革命后不久。奥贝曼正代表着当时青年彷徨无定的心情。——译注

[76]瓦肯罗德（Wilhelm Heinrich Wackenroder，1773-1798），德国作家、评论家，同蒂克一起提出某些最重要的德国浪漫主义思想。——译注

[77]谢林（Schelling，1775-1854），德国唯心主义哲学家，主要著作有：《世界灵魂》、《自然哲学体系初稿》、《先验唯心主义体系》、《关于学术研究方法的讲演》、《神话哲学》、《天启哲学》等。——译注

[78]马丁主义（Martinism），持神秘主义态度的基督教流派，发端于18世纪，盛于19世纪后期的法国，20世纪仍可看到复苏的痕迹。——译注

[79]《基督教真谛》（Le Génie du christianisme），法国作家夏多布里昂作，发表于1801-1802年。《海茵里希·冯·奥夫特丁恩》（Heinrich von Ofterdingen），诺瓦利斯的小说，书中的“蓝花”成为浪漫主义的关键象征。《魏特曼》（Woldemar），哲理小说，作者是德国哲学家雅可比（Friedrich Heinrich Jacobi）。——译注

[80]《卢辛德》（Lucinde），小施莱格尔的作品，卢辛德即主人公的名字。《威廉·罗维尔》（William Lovell），蒂克的三卷本书写体小说。——译注

[81]柯尔律治（Sammuel Taylor Coleridge，1772-1834），英国诗人，英国浪漫主义运动的领袖人物。——译注

[82]夏尔·莫拉斯（Charles Maurras，1868-1952），法国诗人和作家，“法兰西行动”运动创始人。——译注

[83]埃米尔·法盖：《19世纪的政治学家与伦理学家》（émile Faguet，Plitiques et moralistes du dix-neuvième siècle，est series，Paris，1899），第1页。（埃米尔·法盖，1847-1916，法国文学批评家和历史学家。1900年当选法兰西科学院院士。——译注）

[84]同上，第59页。

[85]同上（“并不纯粹的异教信仰”）。

[86]同上，第60页。

[87]萨缪尔·罗什布拉夫：‘étude sur Joseph de Maistre’，Revue d’histoire et de philosophie religieuses z（1922），p.312。

[88]乔治·布兰德斯：《十九世纪文学主流》（London，1901-1905），第3卷，《法国的反动》（The Reaction in France），第112页。

[89]埃德加·基内（Edgar Quinet，1803-1875），法国历史学家，反对教权主义。他也是赫德尔《人类历史哲学观念》的译者。——译注

[90]基内，Le Christianisme et la Révolution fran?aise（Paris，1845），第357-358页。

[91]《司汤达通信集》（1800-1842）（Correspondance de Stendhal，ed.Ad.Paupe and P.A.Cheramy，Paris，1908），第2卷，第389页。

[92]勒内·杜米克：《法国文学研究》（René Doumic，études sur la litérature fran?aise，est series，Paris，1896），第216页。

[93]首先参看《约瑟夫·德·迈斯特》（1843），收入《文人肖像》（Portraits Littéraires），见《著作集》（Euvres，Paris，1949-1951），Maxime Leroy编，第2卷，第385-466页；以及，“迈斯特伯爵文学小品”（‘Lettres et opuscules inédits du comte Joseph de Maistre’）（1851年6月2日），见《星期一漫谈》（Causeries du lundi，Paris，1926-1942），第4卷，第192-216页。（圣伯夫，1804-1969，法国文学评论家。——译注）

[94]拉梅内（Lamennais，1782-1854），法国天主教司铎、哲学和政治理论家，1808年与兄长共同发表《关于法国教会在18世纪及目前的情况的一些想法》。——译注

[95]拉斯基（Harold Joseph Laski，1893-1950），英国政治理论家、经济学家，曾担任工党主席（1945-1946）。古奇（George Peabody Gooch，1873-1968），英国历史学家，尤以其有关外交史学术史的研究而闻名。奥莫代奥（Adolfo Omodeo，1889-1946），意大利学者。

[96]然而，加拿大传记作家勒布伦（Richard Lebrun）并不赞同这种看法；持同样立场的还有埃米尔·米歇尔·齐奥朗（Emile Michel Cioran，1911-1995），以及我本人。我希望我也能如此摒弃他，不过，我们这个世纪的那些最为黑暗的事实并不能证明这种看法是正确的。参见勒布伦：《约瑟夫·德·迈斯特：一位思想的斗士》（Richard A.Lebrun，Joseph de Maistre：An Intellectual Militant，Kingston and Montreal，1988）；以及埃米尔·齐奥朗：《反动思想检论：关于迈斯特》（E.M.Cioran，Essai sur la pensée réactionnaire：A paopos de Joseph de Maistre，Montpellier，1977）。

[97]卡武尔（Cavour），即（Camillo Benso di，1810-1861），意大利政治领袖，曾任撒丁尼亚总理（1852-1859和1860-1861），并辅佐撒丁尼亚国王维克多·伊纽尔二世统一意大利。——译注

[98]西蒙德·西斯蒙第（J.C.L.Simonde de Sismondi，1773-1842），原籍意大利，出生于瑞士日内瓦的一个新教牧师的家庭，后移居法国。法国古典政治经济学的完成者，经济浪漫主义的奠基人。——译注

[99]见迈斯特，I 74。

[100]博纳尔德（Bonald，1754-1840），子爵，法国政治活动家和政论家，保王派，复辟时期的贵族和教权主义派的支持者，法兰西学院院士。——译注

[101]I 18.

[102]阿尔伯特·布兰克编：《迈斯特外交通信集，1811-1817》（Correspondance diplomatique de Joseph de Maistre 1811-1817，ed.Albert Blanc，Paris，1860），第1卷，I，第197页。（以下简称《外交通信集》）

[103]“布鲁斯维克公爵回忆录”（‘Mémoire au duc de Brunswick’，in Jean Rebotton ed.，écrits ma?onniques de Joseph de Maistre et de quelques-uns de ses amis francs-ma?ons，Geneva，1983），第106页。

[104]斯韦登伯格（Swedenborg，1688-1772），瑞典科学家、神秘主义者和宗教哲学家。——译注

[105]让——巴蒂斯特·维莱尔默兹（Jean-Baptiste Willermoz，1730-1824），帕斯夸雷的马丁内斯的门徒，马丁主义的另一位重要代表人物。——译注

[106]引自1793年7月16日，迈斯特致Vignet des étoles的信。收藏于迈斯特家族档案。参见勒布伦，前引书，第123页，注68。

[107]美国历史学家贝克尔有以此为题的一部著作（The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers，New Haven，1932）。

[108]巴雷斯（Maurice Barrès，1862-1923），法国小说家、记者、政治家、反犹的民族主义者。——译注

[109]以下这段文字为英文节译，原始的法文文本值得全文参考，它表明了迈斯特最为突出的特点，绘声绘色，而又激烈狂暴。（此处附有法文原文，现从略。——译注）

[110]格雷斯（Johann Joseph von G?rres，1776-1848），德国作家。——译注

[111]“[el]matadero del difunto condé José de Maistre”.Miguel de Unamuno，La agonía del cristianismo：p.308 in Obras completas，ed.Manuel García Blanco（Madrid，I 966-），vol.7.

[112]此处作者在英译文之下附有法文原文，现从略。——译注

[113]比如I 407，VIII 91，222，223，268，283，311-312，336，345，512-513等页。

[114]在一个脚注中，迈斯特引用的古罗马尤维纳利斯（Juvenal）的话（“Graeculus esuriens in caelum jusseris，sbit”），见《讽刺诗》（Satire）3.78。他错误标注为马提雅尔（Martial）的话。

[115]VIII 299。

[116]VIII 305。

[117]VIII 297-298。

[118]V 3-4。

[119]V 10。

[120]I 111。

[121]V 116。

[122]IV 66。

[123]IV 67。

[124]IV 67-68。

[125]II 338，VIII 280。

[126]II 338。法盖如此来复述迈斯特的话，用的显然是他自己发明的格言警句：“据说，羊生来是食肉动物，同时它也吃草，说得真对。”‘Dire：les moutons sont nés carnivores，et partout ils mangent de l’herbe，serait aussi juste.’）见前引埃米尔·法

盖：《19世纪的政治学家与伦理学家》，第41页。

[127]I 376。

[128]V 197。

[129]苏亚雷斯（Francisco Su贶rez，1548-1617），西班牙耶稣会士，神学家、哲学家。——译注

[130]索雷尔（George Sorel），法国社会学家。帕累托（Viefredo Pareto），意大利社会学家，两人都是所谓“精英政治”的鼓吹者。——译注

[131]劳伦斯（D.H.Lawrence，1885-1930），英国作家。汉姆生（Knut Hamsun），挪威小说家。——译注

[132]迈斯特专门批驳培根的文章，其主旨就是：培根所宣告的那些科学中的非经验性的因素，他自己并没有超自然的能力去理解它们；顶多，他也就相当于测量大气变化的气压计，绝非影响变化的创造者，与其说他是“科学的热爱者”，不如说是它们的“多情的阉宦”（VI 533-534）。尽管迈斯特的想法或看法未必靠得住，这些话里面也许有对的地方。

[133]I 246-247。

[134]“约瑟夫·德·迈斯特”（1843），收入《文人肖像》（Portraits Littéraires），见《全集》（Euvres，Paris，1949-1951），Maxime Leroy ed.，第2卷，第422页。

[135]V 2。

[136]VIII 282。

[137]I 88。关于希腊王国的未来，他的判断同样是错误的，而他忧心忡忡但又毫无依据（这一点已经得到证明）的警告，也只不过是招致了一同在圣彼得堡流亡的同伴、希腊爱国者亚历山大·伊普西兰提（Alexander Hypsilanti，1792-1828）的指责，视其为蓄意捣乱的爱管闲事的家伙；有一位野心勃勃的女士，Roxandra Stourdza——法纳尔人，后来的埃德林（Edling）女伯爵、圣伯夫的通信者——给迈斯特通报伊普西兰提的动向。迈斯特曾写信给这位女士，谈及一些社会新闻，并给予慈父般的建议。当他在圣彼得堡的政治地位变得不那么稳固的时候，通信中止了，因为女伯爵判断，过去那种有用的友好关系现在正在变成一种政治债务。

[138]IV 132-133。

[139]IV 84-85。

[140]IV 63。

[141]客迈拉（Chimera），传说中的吐火女怪，狮头、羊身、蛇尾。——译注

[142]即法文的censitaires。

[143]VIII 283-284。

[144]VIII 67。

[145]参见《致俄罗斯绅士论西班牙裁判所书》（Lettres à un gentilhomme russe sur l'inquisition espagnole），III 283-401。

[146]VIII 81。

[147]VIII 82。

[148]詹森主义是17世纪法国天主教内部的改革运动，波尔——罗亚尔（Port-Royal）修道院是当时天主教运动的中心，在巴黎郊外的乡间（历史上还有另一个波尔——罗亚尔修道院，在巴黎圣雅克区）。一批著名学者在该修道院里隐居，他们被尊称为波尔——罗亚尔隐居者。著《波尔——罗亚尔逻辑》的作者安东尼·阿尔诺与皮埃尔·尼古拉都曾在此隐居，并为詹森主义辩护。1709年，在教宗的许可下，路易十四世驱散了波尔——罗亚尔修道院的修女和隐居者。1711年，修道院的建筑物被夷平，波尔——罗亚尔从此消亡。——译注

[149]III 184。

[150]VIII 82。

[151]VIII 94。

[152]法朗士：《拉丁的天才》（Le Génie latin，Paris，1913），第242页。

[153]毕希纳（Georg Büchner，1813-1837），德国剧作家。利欧帕迪（Giacomo Leopardi，1798-1837），意大利诗人。——译注

[154]IX 78；引自III 394。

[155]1834年10月8日致Comtesse de Senfft的信。见拉梅内：《书信全集》（Correspondance général，Louis le Guillou ed.，Paris，1971-1981），第6卷，书信2338，第307页。

[156]V 34。

[157]V 33。

[158]琐罗亚斯德教，古代波斯帝国的国教，也是基督教诞生之前中东最有影响的宗教。曾被伊斯兰教徒贬称为“拜火教”，在中国称为“祆教”。——译注

[159]VIII 294。

[160]IV 63。

[161]IV 119。

[162]同上。

[163]参见《迈斯特与维柯：迈斯特政治文化的意大利根源》（Elio Gianturco，Joseph de Maistre and Giambattista Vico：Italian Roots of Maistre's Political Culture），哥伦比亚大学博士论文，华盛顿，1937。

[164]IV 88。

[165]斯韦登伯格（Swedenborg，1688-1772），瑞典科学家、神秘主义者和宗教哲学家。——译注

[166]威廉·布莱克（William Blake，1757-1827），英国诗人。——译注

[167]"土耳其的治理很好吗？《古兰经》……没有它的话，奥特曼的统治就不复存在了。那么，中国的治理怎么样呢？他们有箴言，有法律，二千五百年以来就以孔子的宗教来治理国家……"VIII 290。

[168]俄皇亚历山大一世先后推行过两个阶段的改革，分别在1801-1805年与1807-1812年。前一阶段的改革筹划者主要是四个人：诺沃西利采夫（Nicholas Novosiltsev）、斯特罗加诺夫伯爵（Count Paul Stroganov）、科楚别伊伯爵（Count Victor Kochubey）、恰尔托雷斯基亲王（Prince Adam Czartoryski），被亚历山大一世戏称为他的"公众安全委员会"。后一阶段的主要谋士是斯佩兰斯基（Michael Speransky）。——译注

[169]参见维柯关于斯宾诺莎的国家概念的评论："一个小商小贩的社会"（《维柯的新科学》，Thomas Goddard Bergin与Max Harold Fisch译，修订版，纽约，1968，para.335，第98页），以及博纳尔德所说的："好像社会就是由我们的房子的墙壁，还有我们的市镇的城墙构成的；好像某个地方降生了一个人，既没有父母、子女，也没有语言，没有天与地，没有上帝和社会。"（Louis de Bonald，Du divorce，ed ed.，Paris，1805，第13页。）

[170]威克利夫（John Wyclif，1330-1384），牛津大学教授，英国宗教改革和清教主义的先驱。胡斯（Jan Hus，约1372-1415），捷克宗教改革者。——译注

[171]参见103页注①。

[172]IX 77。

[173]迈斯特对拿破仑的态度颇为有趣，非常矛盾含混。一方面，拿破仑是一个暴发

户，无情地破坏古代的价值，迫害教皇和合法的君主，是亵渎加冕礼的罪犯——他的加冕礼是对神圣礼仪恐怖而又拙劣的模仿，一个在道德上遭到唾弃的家伙，是人类的公敌；另一方面，拿破仑对于权力的本质有着清醒的把握，对于民主人士、自由派、知识分子以及其他让人憎恶的集团（secte）中的其他成员公开表示轻蔑，不过，最重要的是，这个曾将法国带到荣耀巅峰、不得不强有力地转向提倡实事求是和服从权威的人所具有的军事和管理天才，与波旁王朝的愚蠢和虚弱之间形成鲜明对比。迈斯特，尽管作为官方代表，他也是法兰西帝国的一个牺牲品，仅仅由于法国大使馆在圣彼得堡的存在这一事实就每天受到羞辱（他自己适当的外交地位自然就得不到官方的认可），但他却渴望能够跟拿破仑见上一面。而在拿破仑这方面，他对迈斯特作品的光彩照人也有深刻印象，他曾说过从中听到了政治上的同情之声。迈斯特发现他自己的处境非常尴尬。他曾致信卡利亚里的宫廷，陈述他的情况。拿破仑的确是个篡位者，这一点确凿无疑；不过，难道奥兰治的威廉为之更甚吗？欧洲所有带王冠的人都承认了那个王朝。拿破仑是一个冷酷无情的凶手，但他杀的无辜的人有英格兰的伊丽莎白多吗？毕竟，所有的权力都来自于上帝，无论是合法的，还是不合法的；波拿巴不仅保卫了法兰西，还为她开疆列土，他不可能未曾意识到，在一定意义上，他也是天意的一件工具。迈斯特这些推论让撒丁王国的官员们脸面无光。国王维克托·艾曼纽尔大为震怒，严令禁止他的首相再跟那个科西嘉恶棍有任何交道。这让迈斯特深感失望。但忠诚在他那里高于一切美德；那个合法的皇权化身越是不受尊重的时候，他越是献上自己的顺从，因此，对他的君主无条件的顺从这一原则也就越发彰显。他得到的外交答复越来越是一副刻薄、讥讽的口气。他还被指责提出了一个“出人意料”的要求（XI 104-105）。迈斯特向他高贵的主人担保，无论什么时候，他都会不折不扣地执行使命；但是，并不想让他的主人吃惊——这一点是他承诺不了的。他从未见过拿破仑。

[174]1816年4月24日、5月4日致瓦莱（Count de Vallaise，撒丁王国的外交大臣）的信。《外交通信集》，第2卷，第205页。

[175]IX 59。

[176]1804年7月22日、8月3日致撒丁王国的国务卿罗西（Chevalier Rossi）的信，收藏于都灵档案馆。引自J.Mandoul，Joseph de Maistre et la politique de la maison de Savoie，Paris，1899，第311页。

[177]IX 58。在VII 134，又说，“那些可以让我们忘掉一点战争艺术的王子们将会得到千倍的祝福。”在I 511，论及罗马帝国晚期的军事统治时说，它们是“一种持久的瘟疫”。有关这一主题的总体讨论，参见韦尔玛勒（Fran?ois Vermale），《论不为人知的迈斯特》（Notes sur Joseph de Maistre inconnu，Chambéry，1921），尤其是第三章（“Joseph de Maistre contre le militarisme piémontais”），第47-61页，特别是48-49页。不过，他也宣称，如果君主颁布一种军事专政的话，他也能接受，尽管有些勉强。

[178]这一在战争和军事化之间的鲜明对比，在蒲鲁东（Proudhon）那里得到了回应，

他的表述几乎跟迈斯特一模一样，见其《战争与和平》（La Guerre et la paix）。很有可能，托尔斯泰——他在写作《战争与和平》时读过迈斯特的作品——把这个在他自己的杰作中也扮演了重要角色的悖论，不仅归之于蒲鲁东（就像他的一个批评者埃肯鲍姆所推测的），而且还归之于迈斯特自己。

[179]I 7。

[180]I 18。

[181]I 118。

[182]I 426。

[183]VIII 294；又见I 266，I 426，II 339，VII 540。

[184]I 426。

[185]I 107。

[186]I 9。

[187]《俄罗斯四论》（Quatre chapitres sur la Russie），这是迈斯特的“备注”（obiter dicta）的一个收藏，其有很多包含了非凡洞见和预见能力的评论，不过今天已经差不多完全被人遗忘了。以下的引语即出自此处。

[188]VIII 279。又见II 339。

[189]VIII 280。又见II 339。

[190]例如维格尔（Vigel’）和赤加雷夫（Zhikharev）提供的例证。见《纪事》（F.F.Vigel’，Zapiski），莫斯科，1928，第1卷，第275页（又见第2卷，第52页）；《当代纪事》（S.P.Zhikharev，Zapiski sovremennika），莫斯科，1934，第2卷，第112-113页。而在另一方面，列夫·托尔斯泰却为他绘出了一幅讽刺漫画。在托尔斯泰为《战争与和平》一书构思历史背景的时候，肯定看过迈斯特本人的著作以及同时代人留下的回忆录。他在圣彼得堡的沙龙里伪装成“莫特马尔子爵”，一个典型的法国贵族流亡者，参加俄罗斯首都的豪华晚宴，给一群时髦的贵妇讲点儿有关拿破仑、昂基安公爵（Duc d’Enghien）、女演员乔治小姐的滑稽搞笑的逸闻。后来，仅仅是作为“功勋卓著的代理人”被提到，他又出现在另一个宴会上，跟瓦萨利亲王谈论库图佐夫（Kutuzov）。小说后面还曾经提到迈斯特的名字。参见《战争与和平》，第1卷，第1部分，第1和3章；第3卷，第2部分，第6章；第4卷，第3部分，第19章。在Henry Gifford编辑的Louise和Aylmer Maude译本（Oxford，1983）中，参见第1卷，第5，13页；第2卷，第771-773，1159页。

[191]VIII 288。

[192]VIII 284。

[193]VIII 285。

[194]VIII 355-359。

[195]VIII 288-289。

[196]普加乔夫是一个农民领袖，他领导的哥萨克起义摧毁了卡特琳娜大帝的统治。

[197]VIII 291-292。

[198]VIII 300。

[199]VIII 344。

[200]VIII 354。

[201]VIII 357。

[202]VIII 358-359。

[203]IX 58。

[204]参见第146页（见本书边码。——译注）注释。

[205]在迈斯特的信徒里面，最有名的是斯韦钦夫人，她所主持的巴黎沙龙在19世纪30和40年代成为教皇派天主教的中心。不过，还有一些人也是迈斯特小圈子（cénacle）的成员，在当时的圣彼得堡社交界里相当知名，其中包括埃德林女伯爵（娘家姓Stourdza，著名的法纳尔阴谋家），托尔斯泰女伯爵，A.戈利钦亲王（A.Golitsyn）和M.戈利钦亲王（M.Golitsyn），加加林（Gagarin）亲王（后来他在巴黎成了耶稣会士，还写了回忆录。实际上，正是因为他和Svétchine夫人留下的回忆，才导致迈斯特对于彼得堡贵族的精神影响大部分未能彰显），不仅这些，还有赤加果夫（Admiral Chichagov）的漂亮夫人，她改宗罗马，导致其家族大为不满。在《战争与和平》里面，托尔斯泰有关Hélène伯爵夫人与耶稣会士之关系的毫无同情心的描写，可能就是以迈斯特圈子的活动为原型的。光照派在俄罗斯宫廷中已经有很大的影响，在戈利钦亲王以及后来的冯·克累登纳（Krüdener）夫人的影响下，就连沙皇本人也成了著名的改宗者。迈斯特在年轻时代就曾经跟共济会支部有过联系，他非常钦慕圣马丁的虔诚著作。迈斯特把圣马丁视为盟友，同情教会的人（跟这个世纪一些天主教徒对柏格森的看法很像），后者驱散了唯物主义，把人们从冻结灵魂的新教坚冰中解救出来，搭起了由加尔文主义的枯燥乏味和“对教条与精神观念的习以为常”通向真正教会的桥梁，并且致力于基督教世界的统一。他对彼得堡的氛围知之甚深，尽其所能，争取人们对天主教事业的同情；尤其是竭尽全力保护那些已经被教皇取消神职的法国耶稣会士，他们在大革命时逃奔俄罗斯，而实际上，是接受了在俄罗斯的土地上建立一座耶稣会

学院的任务。俄罗斯的东正教教会已经对他们的活动越来越有疑心。的确，或许正是因为他的活动有些过于热心——不仅支持这一使命（他终生保持着忠诚），而且还是一个出身高贵的传教士——这就导致了1817年亚历山大以其惯有的粗鲁方式、毫无来由地（不过，极有可能是东正教会的头脑劝他这么做的）要求迈斯特立即返回他自己的国家，这让迈斯特深感不安。他借道巴黎回到都灵。四年之后，这位挂有虚衔的人在意大利的皮德蒙特（Piedmont）去世，而他的杰作《圣彼得堡之夜》尚未出版。

[206]德拉蒙特（Edouard Drumont，1844-1917），法国新闻记者，反犹主义运动的领导人。贝洛克（Hilaire Belloc，1870-1953），出生于法国的英国评论家、诗人。——译注

[207]法国诗人兼作家夏尔·莫拉斯在1899年与其他人一起发起组织了《法兰西行动》（Action Fran?aise，后由周刊改为日报）。他们反对第三共和国，反对议会制，持有反犹主义的立场，主张一种极端的民族主义，强调国家的至上性，坚持法兰西的利益高于一切，并认为只有君主制才能实现这一切。而且，他们主张宗教服从于政治，教会服从于国家。1926年，教皇正式谴责了《法兰西行动》，将其列入《教廷禁书目录》，直至1939年禁令才解除。——译注

[208]根据法盖的想法，迈斯特之所以有如此表现，完全是由于他渴望要反驳对手提出的所有看法，这里的对手即孔狄亚克、孔多塞以及他们的同道者。也许情况是这样的：无论迈斯特的动机是什么，这是一种难以抗拒的、指挥得很漂亮的反击。

[209]在圣西门（1760-1825）死后，他的门徒罗德里格、安凡丹、巴札尔等人发展了他的学说，形成了圣西门学派。——译注

[210]见IV 205-210。在VI 458-459中，迈斯特把伏尔泰比作是珍稀的宝物，不过已经感染了瘟疫。

[211]IX 494。

[212]Sir James Fitzjames Stephen，Horae Sabbaticae，third series，伦敦，1892，第254页。（詹姆斯·斯蒂芬，1789-1859，英国历史学家、殖民地官员，1849年被任命为剑桥大学现代史钦定教授。——译注）

[213]IV 22-28。

[214]I 87。

[215]I 56。

[216]I 74。

[217]I 74。

[218]I 78。

[219]I 127。

[220]V 108。

[221]I 68。

[222]前引Horae Sabbaticae，第306页。

[223]I 40。

[224]F.-A.de Lescure，Le Comte Joseph de Maistre et sa famille 1753-1852：études et portraits politiques et littéraires，Paris，1892，6.

[225]J.Dessaint，“迈斯特百年纪念”（‘Le Centenaire de Joseph de Maistre’），《巴黎评论》（La Revue de Paris），1921年7月1日，第139-152页。（第143页，见本书边码，以下同。——译注）

[226]有关将迈斯特视为意大利复兴运动先驱的研究，参见布兰克（Albert Blanc），他编辑了迈斯特的外交通信集（第103页注释）；以及芒杜尔（J.Mandoul），前引书（第147页注释）；还有此后更有洞察力的学者奥莫代奥（Adolfo Omodeo），他几乎把迈斯特看作是一个自由意大利的爱国者，不是把他跟马志尼归在一起，就是跟罗斯米尼（Rosmini）和乔贝蒂（Gioberti）归在一类（见Un reazionario：Il conte J.de Maistre，Bari，1939）。不过，这一点看起来并没有事实依据。迈斯特反对法国天主教，捍卫教皇的世俗权威，因而，必要时，那些盼望梵蒂冈统一意大利，终结这一世俗的、由外族支配的、王公贵族统治下的小国或共和国纷立的分裂格局的人，也有可能成为他的盟友。而且，他的确曾说过，对有政治意识的人来说，没有什么比屈服于外族的支配更令人伤心的了，没有哪个民族愿意服从别的民族，因此，民族解放的英雄总是会荣耀加身。然而，这跟把迈斯特抬升为意大利复兴运动先驱这一老生常谈之见完全不是一回事。就他把自己置身于某种爱国热情之中来说，迈斯特至死始终是一个法兰西的狂热仰慕者，“经验丰富、名副其实的欧洲法官”，王室的坚定支持者：血管里流淌着伟大家族血液的King Bomba（即斐迪南二世）对他来说比空想的革命者重要得多；自由主义和民主政治都是他憎恶和蔑视的东西；而革命肯定是社会秩序可能会遭遇的最糟糕的一种命运。

[227]V 13。

[228]这些奇怪的言论被奥斯特罗戈尔斯基（Constantin Ostrogosky）收集在他的Joseph de Maistre und seine Lehre von der h?chsten Macht und ihren Tr?gern（Helsingfors，1932）一书中，尽管并非全部，但也收集了不少。

[229]拉马丁：《文人的家庭聚会》（Cours familier de littérature），第8卷，巴黎，1859，第44页。

[230]“约瑟夫·德·迈斯特”，第427页（本书第93页注释。——译注）。

[231]同上，第429页。

[232]“约瑟夫·德·迈斯特”，第455页。

[233]XIV 183。

[234]布洛依：“垃圾中的基督”（“Le Christ au dépotoir”），Le Pal，No 4（1885年4月2日），第83页；见《布洛依文集》，Joseph Bollery与Jacques Petit编，巴黎，1964-1975，第四卷。（布洛依，1846-1917，法国小说家，信奉罗马天主教。——译注）

[235]萨拉斯特罗是莫扎特歌剧《魔笛》中人物，邪恶的埃及祭司。——译注

[236]卡利班（Caliban）和普洛斯彼罗（Prospero）都是莎士比亚戏剧《暴风雨》中的人物。——译注

[237]即便个人可以纵身一跳，移步到上升的阶梯之上，从而个人得到拯救——最后，这就像马克思、恩格斯以及其他一些资产阶级的革命家所做的那样——这一步也只能是个人可以采取的行动，而对于整个阶级或者是这一阶级的大部分人来说，则是不可能的。

[238]罗耀拉（Loyola，1491-1556），西班牙人，耶稣会的创始者，以编辑《精神训练》而闻名。贝拉明（Bellarmine，1542-1621），意大利人，罗马教会红衣主教，好辩。二人都是天主教保守势力的代表。——译注

[239]塞尔维特（Servetus，1511-1553），西班牙人，医生、神学家，肺循环的发现者。他因为持非正统派的意见，被加尔文定罪，焚死于日内瓦。——译注

[240]阿兹特克的皇帝蒙提祖马（Montezuma）曾说过，阿兹特克宗教对阿兹特克人是最好的，而基督教信仰对西班牙人是最好的。对此，孟德斯鸠曾经有过评论：无论是基督教会还是极端分子都认为这是大谬不道之言，不过，这话其实并不荒谬可笑。

[241]莫扎特和海顿如果闻听此言，定会惊诧万分：相比他们创造动机的纯洁性而言，他们的交响乐的价值是微不足道的，因为他们只不过是神圣的传声筒，是为那位善忌的上帝献身服务的牧师。他们把自己看作商人一样：好比制作桌子的木匠，如果桌子造得好，受欢迎，就会销路好，而制造者也可以发家致富，博得声名。艺术家就是制作那些满足人们需要的艺术品。当莫扎特还穷困潦倒的时候，曾有人向他提议，可以写一个作品，把它献给某个贵族资助者，莫扎特愤然驳斥说：尽管他已经很落魄了，但还没有沦落到可以没有接受委派就去写一个作品的地步。

[242]卡尔·穆尔（Karl Moor），席勒剧作《强盗》中的主要人物之一。——译注

[243]海因里希·冯·克莱斯特（Heinrich von Kleist），德国作家。——译注

[244]舍夫茨别里（Anthony Ashley Cooper Shaftesbury，1671-1713），英国自然神论者。——译注

[245]本文写于1959年。

[246]卡图卢斯（Gaius Valerius Catullus，公元前84——前54），古罗马诗人，以其爱情诗篇而闻名。——译注

[247]毕柯（Giovanni Pico della Mirandola，1463-1494），意大利文艺复兴时期的人文主义哲学家，他短暂的一生充满了戏剧性的经历。最有名的事迹是在二十三岁的时候（1486年），他提出了九百个论题，跟参赛者们一一辩论，涉及宗教哲学、自然哲学和魔法等诸多领域，为此他留下了一篇著名的《论人之高贵的演说》。这篇演说辞成为文艺复兴时期人文主义的关键文献，被称为“文艺复兴的宣言书”。——译注

[248]费西诺（Marsilio Ficino，1433-1499），意大利文艺复兴时期最有影响力的人文主义哲学家之一，还是一个星占家，柏拉图哲学的复兴者，首次将柏拉图的全部作品译成了拉丁文。他主持的佛罗伦萨学院是一所致力于复活柏拉图哲学的学校，对于意大利文艺复兴以及欧洲哲学的发展方向都产生了不可估量的重要影响。——译注

[249]伽桑狄（Pierre Gassendi，1592-1655），法国哲学家、数学家，致力于调和伊壁鸠鲁的原子论和基督教的关系，并且出版了1631年水星凌日的官方观测记录。——译注

[250]克林格尔（Friedrich Maximilian von Klinger，1752-1831），德国剧作家、小说家，《狂飙突进》的作者。——译注

[251]舒巴特（Christian Friedrich Daniel Schubart，1739-1791），德国诗人。——译注

[252]莱泽维茨（Johann Anton Leisewitz，1752-1806），德国作家、法学家。——译注

[253]伦茨（Jakob Michael Reinhold Lenz，1751-1792），德国剧作家，狂飙突进运动的代表人物之一，他的论文《论戏剧》（1774）可以说是狂飙突进戏剧的理论纲领。代表作是《家庭教师》（1773）和《士兵们》（1775）。——译注

[254]莫里茨（Karl Philipp Moritz，1757-1793），德国作家，狂飙时代为下层人民所喜爱的小说家，他的四卷本自传体小说《安东·赖泽尔》（1785-1794）是当时最有代表性的作品之一。曾任柏林艺术学院古代文化教授。对德国古典美学的形成有重要影响。——译注

[255]高乃依（Pierre Corneille，1606-1681），法国悲剧作家，最著名的四部悲剧是

《熙德》、《贺拉斯》、《西拿》、《波利厄克特》。《梅黛》是他在1635年发表的第一部悲剧。——译注

[256]古希腊神话中，法厄同是太阳神的儿子，因鲁莽强驾太阳车，从天上掉下摔死。——译注

[257]曼弗雷德（Manfred）、贝波（Beppo）、拉拉（Lara）、该隐（Cain）都是拜伦诗作中的人物。——译注

[258]此处应指莎士比亚剧作《特洛伊罗斯与克瑞西达》（The History of Troilus and Cressida）。——译注

[259]阿尔尼姆（Arnim，mudwig Achim von，1781-1831），德国作家。——译注

[260]色拉斜马霍斯（Thrasymachus）和卡里克利斯（Callicles），古希腊诡辩家，分别是柏拉图在《理想国》和《高尔吉亚篇》中提到的人物。——译注

[261]内瓦尔（Gérard de Nerval，1808-1855），法国浪漫主义诗人、作家、翻译家。——译注

[262]卡尔杜齐（Giosuè Carducci，1835-1907），意大利诗人，曾获1906年诺贝尔文学奖。——译注

[263]曼佐尼（Alessandro Manzoni，1785-1873），意大利作家、诗人。——译注

[264]关于本文的主题，在我的另一篇文章《民族主义：往昔被忽视与今日的威力》里讨论的方式略有不同，该文收入《反潮流》（原书第ix页的注释1，参见本书边码）。

[265]巴伏斯（1867-1924），原名Alexander Parvus，笔名赫尔方德（Helphand），俄罗斯革命家（孟什维克），参加德国社会民主党。——译注

[266]卡珊德拉（Cassandras），希腊神话中特洛伊国王布莱姆的一个女儿，具有预知未来的禀赋，但被阿波罗神命中注定不为人所相信。——译注

[267]礼俗社会（Gemeinschaft）和法理社会（Gesellschaft）相对，是德国社会学家滕尼斯（Ferdinand T?nnies）系统阐述过的一对概念。乡村的农民社会是礼俗社会的典型。——译注

[268]雅恩（Friedrich Ludwig Jahn，1778-1852），德国体操教育家，“德国体操之父”；阿恩特（Ernst Moritz Arndt，1769-1860），德国诗人、历史学家；格雷斯（Johann Joseph von G?rres），德国作家。——译注

[269]克尔纳（Karl Theodor K?rner，1791-1813），德国爱国诗人，死在抗击拿破仑军队的战场上。——译注

[270]特赖奇克（Heinrich Gotthard von Treitschke，1834-1896），德国历史学家、作家。——译注

[271]马克思主义的奠基人对于民族的或地方的爱国心，对于自治运动、小国的自决权等类似问题，其态度是毫无疑问的。除了他们的社会发展理论的直接应用之外，对于丹麦人抵抗普鲁士吞并石勒苏益格——荷尔斯泰因（Schleswig-Holstein），意大利人为了统一和独立而战（当时马克思在其写给《纽约时报》的急件中表达了完全不同于曾为意大利人的拉萨尔的看法），捷克人努力捍卫他们自己的文化不受德国人的支配，甚至于普法战争的结果，他们的态度都十分清楚。至于瑞士无政府主义领袖詹姆士·季佑姆（James Guillaume）控告马克思，说他支持泛日耳曼主义，只不过是1914-1918年的世界大战期间发生的一项荒唐的宣传活动。跟其他相信线性发展的普世文明的历史学家一样，马克思也认为民族性的、地方性的忠诚是欠发达状态下的非理性抗争，将会被历史淘汰。在这种意义上，日耳曼文明（及其发达的工人组织）代表了一个更高级的（不可否认是资本主义的）发展阶段，比如说，比丹麦、波希米亚或其他割据的地方（Kleinstaaterei）更为高级。同样，从国际劳工运动的角度来说，应该赢得战争的是德国人（及其优秀的工人组织），而不是满脑子蒲鲁东主义和巴枯宁主义的法国人，这才是更值得期待的结果；在马克思有关朝向乃至超越共产主义为目标的世界发展各阶段的思想里面，并没有民族主义的痕迹。因而，尽管是以马克思主义的学说为基础建立起来的国家却表示出了激烈的民族情感，这就显得尤为重要了。在齐奥塞斯库（Nicolae Ceausescu）于1972年7月19日提交给罗马尼亚共产党国家委员会的一份报告中，我们可以看到特别尖锐的表达："有些人认为，民族/国家（nation）是一个要被历史淘汰的概念，民族统一以及国家发展的政策，尤其是放在建设社会主义的背景下来看，代表的是一种心胸狭隘的民族主义。有时候甚至有这样的说法，这种政策是跟社会主义者的国际主义相对立的……承认在社会主义背景下的民族问题，我们必须指出，新秩序的胜利已经为实现真正的民族统一、使其在一个崭新的基础上得到巩固和发展开辟了道路……把（不同的）民族/国家团结到一起的辩证的过程预先已经假定了他们（对于自身民族/国家认同感的）强烈的肯定……在民族利益与国际利益之间不仅没有矛盾，相反，完全是辩证的统一。"（《火花》，罗马尼亚共产党中央委员会的机关报，1972年7月20日，第8版。）应该说，齐奥塞斯库这个或许可以说是晚近所有共产主义国家的领袖之中最彻底的列宁——斯大林主义者，他的说法就使得一个信条引起了争议，这一信条多年以来实际上就是在东西方很多共产主义国家的政府和党派之间划分界限的标准，他这么做，本身肯定就有某些重要的含义。民族主义在当代共产主义运动中是相当常见的因素，而马克思主义信徒与民族主义力量之间的冲突（的确，这是马克思主义和民族主义的一个很大的话题），应该给予切近的研究，但实际所做的还远远不够。

[272]科布登·理查德（Cobden Richard，1804-1865），英国政治家，自由贸易的领导者与支持者，反对贸易保护主义。——译注

[273]诺曼·安吉尔（Norman Angell，1874-1967），英国作家、经济学家、新闻工作者和皇家国际事务研究所成员，获得1933年诺贝尔和平奖。——译注

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

THE SENSE OF REALITY

现实感

观念及其历史研究

Isaiah Berlin

[英国] 以赛亚·伯林 著　潘荣荣 林茂 译

刘东·主编　彭刚·副主编

凤凰出版传媒集团
译林出版社

现实感：观念及其历史研究

【英】伯林（**Berlin, I.**）　著

译林出版社

版权信息

The Sense of Reality by Isaiah Berlin
Copyright © Isaiah Berlin 1996
Selection and editorial matter © Henry Hardy 1996
Introduction © Patrick Gardiner 1996
This edition arranged with Curtis Brown-U. K. through Big Apple Tuttle-Mori Agency, Inc .
Simplified Chinese edition copyright © 2011 by Yilin Press
All rights reserved.
著作权合同登记号　图字：10-2005-229号

书　　名　现实感：观念及其历史研究

作　　者　【英】伯林（Berlin, I.）

译　　者　潘荣荣　林　茂

责任编辑　李瑞华

出版发行　译林出版社

ISBN 9787544715812

关注我们的微博：@译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

编者前言

在过去六年中，我有幸收集和编辑了以赛亚·伯林过去六十多年里大量未发表的作品：论文、致辞、演讲、广播稿和讨论（这些种类当然彼此也有重叠）。我掌握的原始资料包括有时很难懂的手稿、打字稿、录音（常常没有稿子）[1]，以及后来没有保存下来的那些录音的准确性各异的转写稿。我收集起来准备有选择地发表的打字稿在文字量上（大概有一百万字）几乎和伯林迄今已发表的作品相当。

从汇集的这些材料中抽出来的、分别关于约瑟夫·德·迈斯特和J.G.哈曼[2]的两篇专题长文已经出版，本书所选的九篇文章也出自这些材料。它们与之前的文章有三个相同的特点：第一，它们是以差不多已完成了的手稿的形式存在的，如果不是全部的话，大部分手稿在写作的时候伯林还是认为能够发表的，但出于某种原因最后并未出版。第二，在我看来，并且在其他读过的人看来，恰当地说，这些文章完全应该加入伯林已发表的作品当中去。最后，它们在主题上都是相互关联的，都以实例说明了他对观念及其历史的核心关注，正如我给这本书所加的副标题所表明的。我的希望是，更多未发表的材料在不久都会顺利面世，而且伯林更多的已发表但迄今未成集的作品能够结集出版。还有，除了少数例外——主要是他关于苏联和犹太复国主义的文章——现在这本书，加上以前的八本[3]，能够完整地收集他写得比较成形的、相对较长的文章。

我现在谈谈这些文章的来源。《现实感》是首次伊丽莎白·卡特尔·摩罗讲座的基础，1953年10月9日在马萨诸塞州北安普顿的史密斯学院以《史学中的现实主义》为题发表；其中讨论的一些问题伯林已经在别的文章，比如《刺猬与狐狸》、《科学历史学的概念》等作品当中有所涉及，但这是他对这个问题的最明确讨论，显然在这本集子中值得占一席之地。《政治判断力》一文和《现实感》有某些关联点，不过完全是从政治学的角度出发；这是1957年6月19日在英国广播公

司（BBC）的第三套节目首播的一次谈话（以《思考政治》为题的七次系列谈话中的第六次）：文章内容是基于事先准备的讲稿和广播录音之上的。《哲学与政府压制》是一次演讲，是为一个主题为“人类思考和表达的自由”的系列讲座准备的，这个讲座是纽约哥伦比亚大学建校两百周年纪念活动的一部分；演讲时间安排在1954年3月24日，但最后伯林并未能参加。《社会主义与社会主义理论》与其他各篇都不一样，它一写出来就发表了：首次发表在《钱伯斯百科全书》（伦敦，1950：纽恩斯出版社；纽约，1950：牛津大学出版社），经过修改后又发表在同一部书的下一版里（牛津、纽约等，1966：帕格蒙出版公司）；现在的版本加入了为新一版百科全书所作的修改，但这个新版本并没有问世，它被收入本书部分是因为它以前从未被收入文集，部分也是因为它的主题合适。《马克思主义和十九世纪的国际工人协会》是1964年在斯坦福大学第一国际工人协会一百周年纪念会议上发表的演讲的基础。《浪漫主义革命》是为1960年在罗马的一次会议而写的，在那儿是经过意大利语翻译后发表的：在本书长久的酝酿过程中，此文的意大利文版发表在斯蒂芬·鲁克斯所编的伯林文集《在哲学与观念史之间：传论式访谈》（Tra la filosofia e la storia delle idee：intervista autobiografica）一书中（佛罗伦萨，1994：庞特·阿尔·格拉齐出版社），英语原文的荷兰语和德语译稿分别发表在《关系》和《国际文学》上。《艺术的责任》是二十世纪六十年代早期最初在美国所做的一次谈话的修订版。《康德：一个鲜为人知的民族主义源头》是首次胡马云·卡比尔纪念演讲，1972年在新德里发表。《罗宾德拉纳特·泰戈尔与民族意识》也是1961年11月13日在新德里一次纪念泰戈尔百年诞辰的大会上发表的。

和以前几本书的情况一样，我得到了一些学者慷慨的、不可或缺的帮助，我非常感谢他们。帕特里克·加迪纳（他还为本书写了精彩的导言）和罗杰·豪泽尔阅读了我选出来的所有文章，包括一些我没有读的他们也都读了，而且帮我作了遴选，解决了一些具体的文本问题。G.A.柯亨教授阅读了有关社会主义和马克思主义的那些篇章，并作了评论，而且帮我说服伯林，让这位对自己的作品有着无可就药的怀疑的作者相信，应该把它们收进去；特里尔·加伏尔教授以其丰富的学识

给予了许多慷慨帮助，使我能够给后一篇文章加注。加纳·贝克尔博士关于费希特、安德鲁·罗宾逊关于泰戈尔、弗兰克·西黎教授关于屠格涅夫、拉尔夫·沃克尔博士关于康德、海伦·迈科蒂关于几个俄国问题，都给予了非常宝贵的帮助。德瑞克·奥弗德随时向我提供关于别林斯基和其他俄国作者的专门知识，显示了真正的慷慨、耐心和效率，使我受益良多。我还受益于列奥弗兰克·霍尔弗德—斯特里文思博士的渊博学识。伯林本人以相当大的忍耐阅读并同意了我编辑的所有文章的文本，并在此过程中作了几处修改。如果没有他的秘书帕特·乌特金，我不可能取得这些成果；同样，没有无比慷慨的赞助者1990年以来对我在沃尔夫森学院的研究的资助，以及布洛克勋爵促成我的这个研究员职位，这些成果也是不可能的。最后，我要感谢我在查托和文多斯出版社的编辑威尔·萨尔金和詹妮·乌格罗的帮助和支持；以及伊丽莎白·西弗顿、斯特劳斯和吉鲁克斯对打字稿的仔细阅读，使得书稿有了很大的改进。

亨利·哈代

牛津沃尔夫森学院

1996年4月

导言

以赛亚·伯林的写作涉足了如此众多截然不同的思想和研究领域，有着如此不同的、有时出人意料的方向，大概有人不禁要问：是什么指导性观念最终指引或统一着他对这些彼此迥异的思想领地的涉猎？这个问题并不像看起来的那么容易回答；甚至在他的某些崇拜者眼里，这一问题似乎很不恰当，没有抓住要点。因为他们或许会说，伯林的成就的独特价值很大程度上正在于它显然缺乏任何一元化的野心或体系化的主张；他写作的范围和题材的无限多样性，以及随时准备用取决于问题本身的方式来对待相互尖锐冲突的信念以及它们的持有者等等，在开拓视野、使人摆脱有碍的偏见或教条方面起到了关键的作用。伯林自己就把“在碰到自己可能怀疑为真的东西的时候，倾向于压制它的”人形容为“教条主义”，而且他自己的观点毫无疑问是完全与之对立的。即便如此，而且尽管他始终显示了他的方法的开放性和客观性，似乎还是有可能在他的作品中分辨出他特别关注的东西和主题的轮廓，这使他的作品有了一种虽然相对不怎么突出或显著但同样令人难忘的内在一致性。第一眼看来好像离题或无关的思路，细察起来最后往往是一个更大的图案中的线条，一个包容更广的整体的组成部分。换句话说，它们可被看作一个由微妙地相互联系着的思想组成的错综复合体，而不属于某种死板的理论体系框架。不仅如此，我们所指的这一复合体本身可以说反映了一些中心问题的存在，它们的决定性影响以各种方式体现出来，贯穿着伯林的思想事业。

这些反复出现的问题之一，就是对历史的本质和意义的关注，这是这本文集的主题。伯林常说自己现在不是也从来不是历史学家。如果这是事实，那么或许他是在某种公认的但有限制的意义上使用“历史学家”这一名词的。无论如何，事实是，他对思想史研究作出了独特的、杰出的贡献，在对人类过去所进行的这方面研究所引起的那些问题上，他也拥有独到而足资使用的知识。不仅如此，在他对十八和十九世纪思想的研究中，他不可避免地碰到了各种差别极大的关于历

史进程的特点以及人们对其认识的理论。这样，在写作他的第一部著作《卡尔·马克思》的时候，他被迫不仅要抓住马克思本人对控制历史变化和发展的力量的非常有影响的描述，而且要阅读一些重要前人，如爱尔维修、孔多塞、圣西门和孔德的作品。这些作者都以不同方式抱有法国启蒙运动思想家当中流行的信念，即在我们增进对自然界了解的过程中已经证明如此成功的那类科学方法和范畴应该延伸到对人类及其历史的研究当中去。伯林在别处已经描述过，在研究这些以及类似主张的来源的过程中，他企图从内部理解那些困惑着提出这些主张的人的难题；过去的思想（他觉得）只能通过“进入”拥有那种思想的人的头脑以及他们所属的社会或文化背景来使之复活。然而，在遵循这一程序的过程中，他发现自己的思路与他正在研究的思想家们所倡导的相去甚远，我们所说的那种想像的和移情的理解在自然科学当中并没有明显的类似物或对应物。另一方面，他是在两位思维特点非常不同的十八世纪思想家的作品里得到了共鸣。维柯和赫尔德在很多方面与他们时代的主导趋势明显相左，尤其是他们对待他们所认为的历史学家的题材的特性的态度。在他们看来，这企图将历史研究的方法同化到在原则上已经被误解了的科学方法中去。因为，就后者而言，我们只能获得它所研究的现象的纯粹“外部”知识，而我们与历史的具体现象之间的认识关系则属于完全不同的类型。此外，我们有可能直接地或内在地把握历史人物的行为和在创造中表现出来的心理过程；历史学家与他们想去理解的人之间的共同的基本人性使他们能够从内部确定是什么使他们研究的对象前进和行动，甚至当问题在于——像经常发生的那样——通过想像的努力重温普遍观念和最关心的事情都与他们自己的时代完全不同的别的时代或文化的内部生活的时候。维柯与赫尔德，虽然方式不同，都暗示这样一种方法对一切有意义的人类研究来说都是基本的，而这一历史实践观念极为重要，也是伯林——还有他们在二十世纪的仰慕者和追随者柯林伍德——一直强调的。

这些强调历史思考和理解的基本独立性的主张的影响，以说是《现实感》中所提出的一些论点的由来，这篇文章中所的历史与其他学科之间的对比使人想起伯林在一些著名文章对这一复杂的问题所给

予的多角度关注。但这次他的思考路在一些重要方面不同于其他一些讨论。在这里，他的视角有更广的含义，涵盖了实践的和学术的众多问题。甚至这篇文的题目都反映了这点，而且也部分地反映了对企图将构成人生活的“大量未知因素”简单化处理或简化成随意的抽象术的尝试的典型的伯林式怀疑，无论进行这些尝试是为了纯粹理论目的，还是为了实施综合的政治性或社会性计划。他一在表明自己非常清楚，发现某种能够解决人类实际境况中产的种种难题的绝对可靠的公式或万应药方，不留下任何未解的枝节问题或悬而未定的事情，这样的前景有着多么永久的力！而且就此而论，他也强调了在现代——即大约从十七世末起——这一雄心在多大程度上体现在试图证明历史进程遵循不可避免的规律或统一性——它们被理解为对未来和过去都同样有效，所以既能预言未来又能解释过去——的努力当中。但是他依然认为这种魅力代表着一种我们应该拒绝的诱惑，而且它所引出的一些方案的根本困难来自于超出历史解释和方法论界限之外的误解，最终深深地扎根于一切人类生活和经验的深层肌理。

如伯林指出的，他所考虑的那类对历史的理论化并不遵循单一的模式。从建立在机械地设想出来的规律性上的历史记述，到那些援引“有机的”或进化的发展观的历史叙事，应有尽有。但是在这本书里，他所关心的不是对这一类型中的不同具体例子的区分和评论，而是要质疑这样一种观念：建立一个能够将组成历史进程的各种各样因素纳入一个统一图式的、有规律可循的或自成体系的理论。在后一点上，他以赞成的态度提到了托尔斯泰，值得一提的是，他在这个问题上所说的很多话与这位俄国作家在《战争与和平》的结尾所表达的历史观在语气上遥相呼应。托尔斯泰不仅对迄今为止人们炮制出来的各种历史和社会哲学当中他所认为的粗略的简单化和乏味的一般性表现出了相当的怀疑，他还进一步暗示，所有涉及使用纯粹的理论家们所喜爱的那类抽象概念和图式的方案最后注定要失败，它们的本质天生就不适合理解“极微量因素”的连续体——一系列无可计数的、微小的和相互联系的行为和事件，它们组成了人类的生活和经历。在伯林自己对这一问题的探讨当中，人们发现他对以前的“伪科学性的关于人类行为的历史和理论”持一种类似的批判态度，而且类似地（但不完

全相同）强调以什么方式复杂的历史材料才有望拒绝被强加上原本应用于根本不同的问题和研究领域的方法步骤。

托氏和伯林之间的这种密切联系并不令人惊讶。托尔斯泰作为一名创造性作家的特殊才华，使他在伯林眼里显得特别能够领悟人们实际经历和了解到的人类现实生活的丰富和多样：事物和人的无限多样和独特，社会交往和个人关系中所涉及的微妙的情感逆流，社会生活表层下盘桓极深的对自己利益的关注和目标的混乱——托尔斯泰非凡的观察力和想像力抓住了千百万这类现象，这使他的眼光能够穿透自称历史阐释家的那些人所描绘的平滑、规则的历史轮廓，看到它们所掩盖的不均匀的、常常是混乱的真实经验的细节。众所周知，托尔斯泰的这些方面的特点在伯林眼光敏锐的研究《刺猬与狐狸》中有生动的描绘。但他在那篇文章中的主要任务，是对比托尔斯泰的艺术洞察力和才能，与其观点和个性的另一个颇为对立的方面，即渴望某种一元论的或统一的真理能够完全超越折磨着我们世俗生活的问题和困惑。而在这里相反，他是想表明这位小说家特别的文学才能对这篇文章主题的相关性，将它们不仅与致力于重建过去的历史学家，而且与参与世界实际事务的政治家以及所谓的“实干家”联系起来。因此，在《现实感》之后并对它的一些观点作了详细阐述的姐妹篇《政治判断力》中，伯林指出，与想像性作家的思想在某些方面类似的特点可以说在历史研究以及施行他所谓“治国术”的过程中都起了作用。就像受过训练的历史学家一样，能干的政治家也需要一种发达的能力以“用并非一概而论的方式评估具体情况”；一种经过精心协调的对社会生活不断变化的轮廓或层次的敏感，而且与此相关，还能本能地“直觉”到什么在实际上是可行的，在复杂的、常常难以把握的具体事实或环境中什么又是互相结合的，这些永远都是杰出的政治领导人超出常人的一些特点。伯林发现，那些“实践智慧”或天赋往往被那些系统化历史的人当作是随意的、“前科学”的方法，认为基于理论原因已经不能再被接受，并且需要彻底改造或替换。但伯林也指出，他们所提出的一些改进方法，很少能让人觉得是对这一需求的令人满意的回答，他们所唤取的那些乌托邦式的实验最后造成的出人意料的结果——非常有讽刺意味——历史本身已经让我们再熟悉不过了。

总而言之，这两篇文章气势宏大，证明了作者非凡的知识范围及让人深受启迪的广阔视野。它们最初写于二十世纪五十年代，文中多有暗指的臆想社会理论和蓝图因此可以部分地看作反映了一个对极权主义意识形态极其敏感的时代最为关心的一些问题，而这种意识形态在政治领域中的影响持续至今。尽管如此，如果认为这些暗指在伯林的整个思想中仅有一些有限的或短暂的影响，那就错了。几乎从一开始，他就提防着一种被错置的“科学主义”的内在危险，以及它易于造成的界限的模糊；早期对认识论和语言哲学中的简单化倾向的抗拒，在某些方面预示了他后来对政治和社会理论中有影响的学说的反对。他一直认为，对促进了自然科学成就的那些方法表示敬意并努力加以学习，是正确的乃至可敬的；但将这些方法不加区别地延用到不相关的研究领域或很不相同的经验层次，则完全是另一回事了。我们看到，他认为某些十八世纪启蒙思想家以及和他们采取同样办法对待人类事务的人就是后一种情况。但这并不是他不满于这些思想家的观点的惟一理由，他在作品中时常流露出来的更广的怀疑，不能不让人思考他对整个启蒙运动的态度。在本书所收的其他文章中也可以感觉到他的一些本能的半信半疑态度。

实际上，而且不同于有时人们所以为的，伯林并非不愿意表明自己在这个问题上公认的复杂立场。他公开赞扬了启蒙运动的代表们有勇气反对他们当时的许多罪恶，包括无知、压迫、残酷和迷信，而且拥护理性、自由和人类幸福等理想；他简洁地对一位访问者说[4]：这把他推到了他们一边。但与此同时，尽管他对他们所代表的东西甚为仰慕，他还是认为他们倾向于教条地将假想——其来源常常是传统的——当作真的东西来接受，而这些假想并非不证自明。而且，根据他们所声称的对经验原则的尊重，他们本来应该质疑其正确性的。这其中包括关于统一的、基本不变的人性的各种具体观念，还包括各种紧密联系的、对存在某些人类在其生活过程中可以一致实现的普遍价值的信念。这些先入之见所引起的一些问题在《浪漫主义革命》中得到了讨论。伯林指出，十八世纪晚期浪漫主义的出现造成了当时思想气候的一次根本性变化，公认的标准和规范的客观地位受到了主观主义学说的挑战，这种挑战的方式在伦理学、美学和政治学领域有着巨大

的反响。在为这一引人入胜的讨论做结论的时候，伯林指出观念之间的冲突的一个长期影响是，我们今天发现自己分别继承了两大传统，并往往“不自在地来回换脚”。但是他同样主张，浪漫主义运动所引入的新颖且具有颠覆性的观念无可争议地深化和丰富了对人和社会的理解，既暴露了启蒙运动遗产中的局限和缺陷，同时也为到那时为止还处于欧洲想像范围外的思想和情感开创了新的可能性。

伯林对以上这些不同观点的探讨，是与渗透他整个思想史研究方法的那种敏锐与移情的结合协调一致的。一方面他显示了一种非凡的能力，对那些常常与他个人最为同情的观点相反的思想和文化观念，可以做到从内部把握并领会其力量。另一方面他一直能迅速认识并准确地指出一些他已经作了非常生动的描述的立场当中潜在的不祥含义：不仅仅是潜伏在属于他所说的反启蒙运动的各种学说当中的非理性主义和侵略性民族主义的幽灵。由于后一种原因，关于罗宾德拉纳特·泰戈尔的文章快要结尾时的文字表明，他希望在善良的沙文主义和具有毁灭性的沙文主义之间划定界限，它们都是民族主义可能采取的伪装。他评论道，泰戈尔在这个问题上和在别处一样，努力不过分简单化地说出真理，也许正是如此，听从他的人相应地比较少，因为正如美国哲学家C.I.刘易斯所说的：“没有什么优先的理由认为，当我们发现真理的时候，它会是有趣的。”伯林带着赞赏的态度引用了这句话。尽管如此，在他自己所写的文字中，的确可以说真理最后都被证明总是有趣的。

帕特里克·加迪纳

现实感

一

人们有时候会逐渐讨厌起他们生活的时代，不加分辨地热爱和仰慕一段往昔的岁月。如果他们能够选择，简直可以肯定他们会希望自己活在那时而不是现在——而且，下一步他们就会想办法往自己生活里引入来自那已被理想化了的过去的某些习惯和做法，并批评今不如昔，和过去相比退步了——这时，我们往往指责这些人是怀古的“逃避主义”，患了浪漫的好古癖，缺乏现实态度；我们把他们的那些努力斥为妄图“倒转时钟”、“无视历史的力量”，或“悍然不顾事实”，最多不过是令人同情、幼稚和可怜，往坏里说则是“倒退”、“碍事”、无头脑地“狂热”，而且，虽然最后注定会失败，还是会对当前和将来的进步造成无谓的阻碍。

这类指责来得容易，显然也容易理解。它们伴随着“现实逻辑”、“历史进程”等观念。这些观念就像“自然规律”（人们在一定程度上把它们看成一回事），在某种意义上被认为是“不可违背”的，不管人类希望或祈求什么，它们都会照常进行，其过程是不可避免的，人们必须调整自身以适应它，因为如果违抗就会灭亡，就像塞涅卡所写的命运女神“ducunt volentem……no-lentem trahunt”（“拉着那些愿意的，拖着那些不愿意的”）[5]。然而这种思路似乎在宇宙中预设了某种即使那些用这些术语思考的人也未必接受的机制，如果他们不是研究形而上学，而是研究历史的，他们甚至可能会设法用自己和别人经验中的反面例子来反驳这种预设的机制。尽管如此，甚至那些试图反驳这种思路的人也发现他们无法完全抛弃所讨论的这些观念，因为它们似乎多少符合他们所看到的实际情况，虽然他们也许并不相信通常被认为是这些观念之基础的决定论。

让我尽量把这点说得再明白一些。每个人无疑都相信存在一些因

素，它们多半或完全在人类意识控制之外。当我们形容这个或那个计划不切实际或是空想时，我们的意思常常是，面对这些无法控制的事实或进程，计划不可能实现。这些因素各色各样：我们无法干预的自然领域，譬如太阳系或天文学研究的一般领域；我们既无法改变我们讨论的实体的状态，也无法改变它们所遵循的规律。至于各门自然科学研究的物理世界的其余部分，我们认识到支配它们的规律是我们无法改变的，虽然我们宣称能够在一定程度上参与改变遵循这些规律的人和事物的状态。有人认为这种干预本身也遵循规律：我们自己完全由我们的过去决定；从原则上讲，我们的行为完全可以通过计算来预测；我们干预自然进程的“自由”因此是虚假的。有的人则完全或部分地否定这点，但这与我们在这里的讨论无关，因为双方都愿意承认我们宇宙的很大部分，尤其是它无生命的部分，无论我们愿意与否，事实上就是这么存在并自有其因果的。

当研究有知觉的存在者的世界时，我们当然地认为其中的一部分是由“必需”支配的。首先是人与自然，即人的身体与体外世界之间的相互影响。人们假设人有一定的基本需要：对食物、安全场所等维持生命最起码手段的需要，也许还有对某些形式的娱乐或自我表达、相互交流的需要，等等；这些基本需要受到相对固定的现象的影响，比如气候、地理构造，以及通过经济、社会、宗教制度等形式体现的自然环境的产物，其中每一种都是物理、生物、心理、地理等因素共同作用的结果，而且能在其中发现一定的一致性，其根据是个人和社会生活中的可见模式——如柏拉图和波利比乌斯论述的那类循环模式，或者非循环模式，就像犹太人、基督徒，也许还有毕达哥拉斯学派和奥菲斯教派的宗教经典里的那些模式。这些存在的模式和链条在各种东方的宗教和哲学里，在近代思想家维柯、黑格尔、孔德、巴克尔、马克思、帕累托以及许多当代社会心理学家、人类学家、历史哲学家的宇宙论里，都可以发现。这些模式倾向于认为人类社会的制度习俗不仅来自人类有意识的目的或欲望；在适当承认这些有意识目的——无论是属于制度习俗的奠基者、运用者还是参与者——的作用之后，他们强调的是个人及群体方面不自觉或不完全自觉的原因，尤其强调不同的人未经协调的目的相互碰撞产生的出人意料的结果，每个人的

行为都部分地出于清楚连贯的动机、部分地出于他自己与别人都不甚了解的动机或原因，导致事态发展成了可能谁都不想要的样子，然而它却制约着人们的生活、性格和行动。

根据这一观点，如果我们考虑究竟有多少东西是独立于人类的有意策划之外的——整个无知觉的自然王国，以它作为对象的科学根本不关心人类问题；还有像心理学、社会学这样的研究人的科学，它们假定，不管在社会还是个人的层面上，人都有一些基本的反应和行为规则不大可能被个人意志彻底改变——如果这些都考虑进去，就可以对宇宙作一番描述，它的变化过程从原则上说在很大程度上能够预测。我们自然容易受这一描述的影响，认为历史是朝着一个不可逆的方向，沿着各个不可避免的阶段发展的；理想化一点，历史至少可以被描述为体现全部规律的许多实例，这些规律描述和总结那些真实存在的一致性，我们就是根据这些一致性来认识事物和人的。十四世纪的生活之所以是当时那个样子，是因为它是人的因素和非人的因素之间相互作用所达到的一个“阶段”——当时的社会制度和习俗是一半有意、一半相当无意地因为人的需要而产生或者存留下来的。而且，因为十四世纪的个人和社会生活是当时那个样子，所以十五和十六世纪的生活也只能是它们各自当时的状况，而不可能和别的时候，比如三世纪、九世纪或者十三世纪一样，因为十四世纪的存在已经使得那很“不可能”了。我们或许不知道社会进化遵循的是什么规律，也不知道在个人生活及其所属的社会“蚁丘”的群体生活之间起作用的确切因素是什么，但是我们能肯定确实存在那样的规律和因素。要证实这种认识，只要问问自己，是否认为历史能够解释一些东西——就是说，发生在十四世纪的事对理解十五世纪是否有影响，亦即是否承认如果我们把握了历史联系，就会理解是什么使得十五世纪成为当时那个样子。理解了这一点也就理解了为什么“十五世纪里的一切大概都是十三世纪的完全翻版”——似乎十四世纪根本就没有存在过——这样一种说法显得可笑。我们一开始讨论的那组概念似乎就是从这儿推出来的。存在一个模式，它是有方向的；未必是“进步”的方向，即我们不一定要相信我们正逐渐接近某个“理想的”的目标，且不论我们怎么定义“理想的”；但我们确实正朝着一个确定的、不可逆转的方向前进；

留恋以前的某个阶段本身就是不切实际的，因为这好像在要求颠倒因果。我们可以羡慕过去，试图重现过去却是无视因果律。橡树不能变回橡子；一个老人大概也不能回到过去，拥有年轻人的体魄、心灵和头脑，实在地再年轻一次，就好像这么多年都没有活过一样。对过去岁月的浪漫渴望，实质上是一种取消事件“无情的”逻辑性的欲望。一旦可能重现过去的情形，历史的因果关系就会被打破；而我们又不可能不用因果律来思考，所以这不仅在心理上令人难以接受，而且是非理性的和可笑的。

也许有人会告诉我们，像“不合时宜”这样的说法本身即足以体现这一事实了：将某人或某事形容成不合时宜就是说他或者它并不具备当时的一般特征。如果某个史学家认为黎塞留在二十世纪五十年代还能取得当年的成就，或者认为莎士比亚即使生活在古罗马或者外蒙古，也能写出他的那些剧作，毋需多论，我们相信这个史学家肯定大有问题。这种是什么就属于什么地方、不能发生的就不会发生的感觉，据说蕴含了不可逆转的进程的观念，在此进程中，每样东西都属于它该属于的阶段，一旦被错误地置于错误的环境，就会“不合适”或者“不合拍”。

到现在为止，一直都还不错。我们不过承认了一些现实的标准的存在——我们有一些方法来分辨虚实、区分真正的山峰与状如山峰的云、真正的棕榈清泉与沙漠里的海市蜃楼、一个时代或文化真实的特点与想像的重构、可以在特定时期内实现的实际方案与也许能在别的而不是在所讨论的社会或时代里实现的方案。正是根据某条类似的原则，形形色色的历史理论家提出了各自的主张。对于莎翁为何不可能在古罗马时代创作《哈姆雷特》，黑格尔主义者会说莎翁的思想、情感和语言与希腊——罗马精神不符。马克思主义者大概会归之于“生产力”和“生产关系”：两者在罗马的发展情况“必然”造成某种文化上层建筑，维吉尔可以在其中活动自如，而莎翁就不能。孟德斯鸠会谈到地理、气候、不同社会制度中的“主导精神”；夏多布里昂会说是基督教造成的不同；戈宾诺讲种族；赫尔德讲民族精神；泰纳讲种族、环境和契机；斯宾格勒讲相互排斥的各个文化与文明自身包含的“形态学”；等等。空想、脱离时代、不现实、当“逃避者”、不懂得历史、生

活和世界，就是没有把握每个学派提出的一套特殊的规律和公式，这是理解他们对必须以事实上的方式而不能以别的方式发生的事情的解释的“钥匙”。所有学派的一个共同点就是相信存在一套秩序和一把理解它的钥匙，一种事先的设计——事件的一种几何学或地理学。那些理解它的人就是明智的，那些不理解的人则是在蒙昧中迷失了方向。

然而无论在理论上还是实践中，这里还是有些让人奇怪的东西。在理论上，因为迄今为止还没有哪一次为历史提供这么一把“钥匙”的努力获得了成功。无疑，通过强调以前一直被忽略的因素，过去的情况得到了很多有价值的说明：在孟德斯鸠和维柯之前，风俗习惯、制度设置、语言、语法、神话、法制系统、环境影响和其他平常无奇、连续不断的偶然因素等等，所有这些在解释人们为何如此行事——而且实际上作为工具，揭示相对遥远的时空中人们的世界观，他们的所感所言，为什么和怎么样，有多长时间，达到什么效果——上的重要性，大多没有被认识。马克思教导我们要更加注意个人经济和社会状况的影响；赫尔德和黑格尔要我们重视表面上多样的文化现象之间的相互关系和制度的生命力；涂尔干使我们更注重非有意形成的社会模式；弗洛伊德让我们重视个人经验中非理性的和无意识的因素的重要性；索列尔和荣格教导我们重视社会行为中非理性的神话和集体情感态度的重要性。我们学到了很多；我们的视角变了；我们从新的角度、基于不同的观点看待人和社会。导致这一切变化的各种发现属于真正的发现，它们改写了历史。

但是“钥匙”我们并没有掌握。我们不能像在天文学甚至地质学中那样，根据给定的初始条件，有信心重建和推算一种文化、一个社会或阶层、一个人或一个群体的过去或将来——除非是在某些极其罕见的、非正常的、存在极大差别的情况下，也就是在借助众多特殊假设和附带条件，直接观察比那些科学推导的尝试更经济、能提供更多知识的时候。如果我们自问，哪怕是根据有关其最近的过去和后来的知识，我们对某种文化的某个时代或者某种人类行为模式——比如一场战争、一场革命、一场艺术或科学上的复兴——到底能说出多少，我们肯定只能回答：几乎什么也说不上来。没有一位史学家，无论他多么精通社会学、心理学或某些形而上学理论，会尝试用这样一种推理

的方式写历史。黑格尔以他反经验主义成见的勇气企图这么做，其结果甚至连他的追随者都觉得有错；斯宾格勒也是这样：他坚持认为，希腊城市的街道都造得笔直，彼此以直角相交，是因为希腊人具有几何学精神；结果他很容易就被证明是在胡扯。历史理论家肯定觉得自己是在给历史学家装上翅膀，使得他们能很快跨越广阔的领域，令靠经验行事、一步一个脚印搜集事实的人望尘莫及；然而，虽然这些翅膀已经提供给我们一百多年了，到现在都还没有人飞起来过；正如彭加勒在类似情形下所说的，那些想这么干的人，没有好下场。企图用机械化和大规模生产的方法替代文物专家及历史研究者缓慢的手工劳动的努力统统都已经破产；我们仍然靠这些人耗费毕生精力从实际的证据碎片中不辞辛劳地拼凑知识，无论证据把他们领向何方，无论他们觉得其模式多么曲折陌生——或者他们根本就没有模式的意识——他们都服从证据。与此同时，那些翅膀和机械却在博物馆的架子上蒙尘，成了过分野心和无用幻想而不是智力成就的范例。

那些伟大的体系建构者们在他们的作品中既表达又影响了人类对世界的态度——看待各种事件的方式。形而上的、宗教的、科学的体系和态度改变了着重点的分布，也改变了对于什么是重要的、有意义的或可钦佩的，什么又是遥远的、野蛮的、无关紧要的等等的感觉——深刻地影响了人类的概念和范畴，人们看待或感受和理解世界的眼光、对世界的见解——但并没有如它们宣称的那样完成一门科学的工作、揭示新的事实、增加我们的信息量、揭露无可怀疑的事件真相。我们一如既往地坚信人、事、物出现于何时何地都是必然的、不可改变的，而另一方面我们对乌托邦和时代错误的感觉仍是那么强烈；但我们对具体历史规律（我们可以用它们构思出一门科学）的信心，并不是那么足，甚至在钻研这类课题的一小部分人中间也是这样——如果他们作为史学家或实际行动者的行为可以为证的话。因此，在先的不可能起源于在后的；我们不相信能够“回到过去”，不可能是因为害怕违背某条或某些具体的历史规律。因为，对这些规律的存在持相当怀疑的态度的同时，我们对企图重现昔日荣光的罗曼蒂克式的努力的荒谬性却深信不疑。所以，后面这种态度不可能取决于前者。那么，必然的“历史进程”、抗拒所谓不可抗拒者的愚蠢行为——我们

这些观念的内容又是什么呢？

对人类自由行动的局限性——由自然或人类身心官能当中不可变或几乎不可变的规律性造成的阻碍——的切实考虑影响了（一定程度上也迫使）大多数十八世纪思想家，和后来十九世纪的、一定程度上还有本世纪的受过启蒙的观念，使人们认为建立一门真正的历史经验科学还是可能的，即便永远不能精确到能使我们在具体条件下预言未来或推想过去，至少能通过处理大量数据，依靠丰富的统计信息的比较，指出譬如社会和技术发展的大方向，让我们能够取消一些革命和改革计划，证明它们是脱离时代的，因此也是空想的——不符合社会发展的“客观”方向。假如十九世纪有人认真考虑要回归前拉斐尔时代的生活方式，无需讨论那是否值得，只消这么说就够了：文艺复兴、宗教改革、工业革命实实在在已经发生过了，不可能再夷平工厂、把规模巨大的工业变回小作坊，就好像这些历史造成的发现、发明和生活方式的变化从来就不曾发生；知识和文明已经进步了，生产和分配方式已经发展了；不管接下来会发生什么，人的智慧和力量皆不足以使像自然的伟大统一性那样难以控制的进程转向。关于这个进程真实规律的内容，或许观点各异，但大家都同意确实存在这样的规律；无论试图改变它们还是行事时无视它们的决定性作用，都是荒唐的白日梦，是幼稚地希望以异想天开、无所不能的童话规则代替科学规律。

毋庸讳言，首先为这一新的科学立场赢得胜利的伟大人物——十七世纪晚期和十八世纪反教权的哲学家及科学家们——将事情过于简单化了。他们显然认为人应该是空间里可供分析的物质对象，人们的生活和思想从原则上讲是能够从控制他们身体行为的机械规律中推导出来的。这种观念在十九世纪被认为太粗浅。德国形而上学家斥之为“机械”，马克思主义者斥之为“朴素唯物主义”，达尔文主义者和实证主义者斥之为非进化的、不够“有机”。这类机械规律或许能解释那些贯穿有记录的人类历史而基本未变的东西——化学、物理学、生物学和生理学上的因果关系导致的不变结果、功能（或统计）上固定的相互关联等等，换句话说，凡是这类科学的中心范畴，就是基本不变的。但历史并不只有短期的重复：它还有发展；需要有一个原理来解释持续的变化，而不仅仅是“静态的”差异。十八世纪的思想家们太着

迷于牛顿的力学模型不能自拔，但后者只是解释了自然界的现象，并没有解释历史。需要一些东西来发现历史规律，但正如生物规律不同于化学规律（不仅应用的对象不同，两者原则上也属不同种类的规律），历史——在黑格尔是精神的演化，在圣西门或马克思是社会关系的发展，在斯宾格勒或汤因比（他们是十九世纪最后的回响）是不同文化，即多少可以彼此独立的各种生活方式的发展——也遵循自身的规律；这些规律考虑了不同国家、阶级、社会集团以及其中的个人的具体行为，但没有将对象化约（或相信它们应该或能够被化约）成空间物质颗粒的行为来考察；而后一种做法被描述成（也许并不恰当）十八世纪所有解释的——机械论的——完美理想。

不管是在私人的还是公共的生活中，懂得如何生活和行动，就是掌握这些规律并为我所用。黑格尔主义者相信这是通过一种理性直觉获得的；马克思主义者、实证主义者和达尔文主义者认为要通过科学研究；谢林及其浪漫主义追随者认为是通过赋有灵感的“活力论”和“神话诗学”悟性，通过艺术天赋的启发；等等。所有各派都相信，人类社会是沿着可发现的方向发展的，是由规律控制的；科学与空想之间、生活的各个领域中的效力与无效之间的区别，是能够通过理智和观察发现，并或多或少可以被精确地划分出来的；简而言之，有一只大时钟，它的运动有章可循，不能倒拨。

这些信念被二十世纪的证据毫不留情地动摇了。曾被认为与人类达到的历史进化的特定阶段不可分割，是其“有机的”、必不可少的组成部分的那些观念、思想和生活方式，被希特勒这样一些凶暴的新领袖们或者击得粉碎，或者扭曲得面目全非。确实，这些人以自己的历史或伪历史理论的名义行事；希特勒以种族霸权主义的名义，诸如此类。但毫无疑问，他们都与文明前进的规律背道而驰，做到了以前一直被认为实际上不可能的事——在人类历史不可抗拒的规律上打开了一个缺口。我们都已经清楚地看到，具备足够精力和残忍的人可以汇聚起巨大的物质力量，足以改变他们的世界，其翻天覆地的程度远超出从前所有人的意料——假如有人毫不含糊地抛弃那些被认为是自身所处的特定历史阶段中与当时的物质格局同样稳固、同等重要的要素的道德、政治和法律观念，再假如他们不仅如此，而且敢于违背有可

为有不可为的公认信念，甘冒天下之大不韪，毫不手软地杀害数百万人，那么“规律”允许之外的巨变还是能够造成的。人类及其组织的可塑性，其软弱无力，以及规律的弹性，最后竟远比当初的理论家教我们相信的要大得多。有人说这是倒退——故意回归——到野蛮状态，而根据以前的革命性理论，这不仅是不可取的，而且几乎不可能。

这曾是一条遭到种种抗拒、不被人接受的真理。因而，当一个政权在俄国公开地、肆无忌惮地毁灭大批西方文明的成果——在艺术上，一定程度也在科学上，肯定在政治和道德上——其理由是这些属于由历史宣判要予以毁灭的少数人的意识形态时，这场浩劫就必须被描述为这个文明在其一直以来的前进方向上一次革命性大跃进的继续，尽管实际上（不同于法国大革命）发生的事情却代表了几乎完全相反的方向。这点不能公开说破，因为革命借其名义进行的各种主义——十足讽刺的是，正是革命中发生的一切揭穿了它们，使它们失信于世人——作为极其根深蒂固的官方革命口号，人们口头上还对它们效忠。希特勒更明白他在干什么，他宣称自己就是要回到某个遥远的过去，设法消除启蒙运动和1789年革命的后果；虽然他的计划被看作疯狂的迷梦、不可能在二十世纪实现的新中世纪虐待狂幻想，从而被自由派、保守派和马克思主义者基本一致地嗤之以鼻，但现在谁又能说他完全失败了呢？他仅仅统治了十几年，所造成的治下人民生活外观和结构的变化之大，就已超出西欧（及东欧）最异想天开的历史和政治思想家的意料之外；如果说他败了，那也是败得如此“侥幸”，无需古怪的想像力就能想到他本来可能会赢，他的胜利带来的后果将使一些学说最后成为一派胡言——根据它们，他的兴起和胜利显然是不可能的。

1944年，美国财政部长亨利·摩根索向魁北克会议递交一项计划，内容是拆毁德国工业，将整个国家变回田园。这个计划很少会有人把它当回事，尽管罗斯福据说——我不知道有多可靠——曾对它有兴趣。然而，连那些被它吓坏了的反对者们也承认它是可行的。但是，这样的计划能够付诸实施，单单这一想法就足以让十九世纪晚期——比如1914年前的任何一个时候——大多数历史学家、哲学家和才智之士震惊，觉得实在是异想天开。希特勒等人以及他们在世界其他

地方较次要的追随者们，以他们的行动而不是格言，已经在同样程度上证实了这条有人为之恐惧、有人为之欣慰的真理，即人类的可塑性比一直以来所想的要大得多；有了足够的意志力、狂热和决心——无疑还有天时地利——就可以在远超出迄今认为可能的程度上改变几乎任何事物。

十九世纪的体系建构者教我们倚靠的栏杆已经证明不堪重负。现代文明的技术非但远没有保证我们不向过去倒退或朝不可预知的方向盲目猛冲，反而成了那些随心所欲、根据自己某些任意模式对抗文明生活准则的人手中最有效的武器。问题已变成革命者准备在何处住手——更多的是一个道德问题，而不是心理问题——因为习惯、传统和“不可抗拒”的技术进步的抵抗在充分和坚决的攻击面前很容易就溃败了。有人试图证明这些攻击本身有章可循，无论来自左派的还是右派的，它们——极权主义的进犯——也是必然的，就像朝向个人自由的进步曾被宣布为必然的那样。但是这些分析缺少那些认为自己已经最终一劳永逸地破解了历史谜团的十九世纪预言家和先知们所拥有的那种老式的、无比坚定的信仰；很明显，这些不过是三心二意、灰心丧气地想从那么突然地又一次被不确定的迷雾笼罩的水晶球里瞥见未来的举动，而在之前长达两个世纪的清晰的海市蜃楼里，科学之光曾被认为已穿透历史无知的黑夜。现在，历史和未来又一次地只剩下了虚无飘渺的捕风捉影，只能以估算、赋有灵感的猜测和出自局部现象的短期结论来描述，很容易被太多未知和显然不可知的因素推翻。

从正面说，当然就是更相信个人能动性的作用——认为每一种情况都比原来在比较平静的时代所想的要灵活——这使一些人高兴，因为他们觉得科学的和决定论的图景或者黑格尔的目的论太单调乏味、令人窒息、了无生趣、过于狭隘，不容革命力量之进取，新的暴力冲动也无从一试身手；另一些人却被吓坏了，他们寻求秩序、平静、可靠的价值观、道德及物质上的安全，寻求一个这样的世界：在其中能通过计算掌握犯错误的限度，能发现变化的范围，发生巨变也只是因为自然原因——这些从原则上讲随着知识进步都可以预测。社会领域肯定比以前显得更令人不安、有更多未知的危险；但其必然结果就是将有一种更欢迎天才人物的事业，倘若他们足够大胆、强大和无情。

如此情况下，试问，如果我们想做，我们为什么不能重现譬如十四世纪时的环境？的确，推翻二十世纪的格局代之以如此截然不同的东西很不容易；虽然困难，但就一定不可能吗？如果希特勒等能使他们的社会改头换面，在如此短的时间里如此重大地影响了世界；如果德国差点就被“田园化”；如果关于用这样或那样的毁灭性武器如何可以轻易结束人类文明、整个文明如何岌岌可危的警告所言不虚——那么，供创造性能力发挥的天地肯定不会比破坏力肆虐的领域小吧？假如情况不再像过去那样显得一成不变，那么“时代错误”、“现实的逻辑”等类似说法不就开始失去说服力了？

如果有机会，我们能比原来所想的更自由地放开手脚大干，那么乌托邦与现实的规划之间又有什么分别呢？假如我们真的相信十四世纪的生活要比二十世纪的更可取，那么，如果我们有足够的决心，有充足的物质资源，有足够多的人，而且毫不犹豫地消灭阻挡我们的一切，为什么我们就不能“回到过去”？自然法则挡不住我们，因为过去的六个世纪里它们并没有变。那么到底是什么阻止了我们——阻止了譬如新中世纪狂徒实现他们的愿望呢？因为他们无疑还有所顾虑，甚至他们当中最极端者也不大相信真的就能重现过去某些黄金岁月：“快活的英格兰”[6]、老南方或者绿林世界，而法西斯之类狂徒们偏就相信他们能够使世界发生那样剧烈的转变——或者说至少使它偏离原路，做那么急的拐弯。

让我们试着想像一下要这样回到过去都需要些什么。假设某人突发奇想，要重建他喜欢的时代和地方的环境——尽他所能，尽量逼真地再造一切——他会采取什么步骤？首先，他必须让自己尽可能详细地了解想要重建的过去生活。他必须假设自己在具备一定知识的基础上深深地热爱当时的生活方式。至于他的知识是真是假，暂且不论。我们假设他不只是一个感情用事的热心爱好者，而是一个精通历史和社会科学的饱学之士；那么他就会懂得，为了实现某种生活方式，除了穿某些样式的衣服、吃某些花样的食物、根据某些模式重新组织我们的社会生活，或信奉某些宗教之外，还要做很多事情。我们不会成功地达到目的，而只会像舞台上的演员那样走过场，除非当时生活的经济、社会、语言也许还有地理和生态的基础都合适了，也就是说事

实上具备了可以实现他的理想社会的那类自然而正常的基础。他无所畏惧地开始了——我们假定他如果不是无所不能的话，怎么说也是控制了非常强大的物质资源，而且他需要应付的人，都是特别具有可塑性的和驯良的——万事俱备，他着手改变所有必要的自然和人为条件了。如果他足够狂热，并将他的社会与外界完全隔离（不然他的试验就要在世界范围内进行），理论上说无论如何他都会取得一些成功。人的生活是能够根本改变的，人是可以再教育、训练和颠倒过来的——这就是我们生活于其中的暴力充斥的时代教给我们的最重要一课。除了拥有巨大物质资源以及利用它们的非凡技巧之外，他还必须对所要重建的时代和造成当时状况的各种原因和要素有着惊人的知识。我们且假定这些他也都具备，比有史以来任何人都要了解譬如十四世纪的伦敦或十五世纪的佛罗伦萨。他当然比那时的居民对自己的城市知道得要多，因为后者把太多东西视作当然，太多东西让他们习以为常了，因此无论他们之中最有分析和批判头脑的人如何自觉，他们还是无法像身处外部的观察者那样留心他们生活于其中的风气潮流以及习惯、思想和情感交织成的网络；而一个“旁观者”能通过与相当不同的现象的比较来突出它的特异之处。然而，无论这项重建工程如何地巧妙、细致周到、全面彻底到了疯狂的地步，其首要目标——原样再造某种过去的文化——显然还是不能达到。而且这完全不是因为最明显的一些原因，比如因为人的知识会有偏差，因为我们是以后世的观点看待过去的黄金时代，与十四世纪伦敦人或十五世纪佛罗伦萨人如何看待自身及他人不同——因为即使这个世界的创造者本人难以同时从两个角度看事情，他还是能巧妙地、有意识地用被阿尔都斯·赫胥黎和乔治·奥威尔公开嘲笑的方法，至少造出观点经过了必要改造的人——也不是因为实现一个如此古怪的计划有许多明显的实际困难：所有这些困难至少在理论上都可以排除。不过，无论克服这些困难多成功，结果总会显得别扭——那不过是一项高明的伪造，不得不在当代的基础上嫁接的一件人造古董而已。

显然，在设法获得关于世界的知识的时候——不管是外部的还是内部的、物质的还是心灵的——我们必然只能注意和描述它的某些特征，或者说是那些“公开”的特征，它们之所以被注意是因为我们为了

某些特殊兴趣而去研究它们，为了我们的实践需要或理论上的兴趣：我们注意世界的只是它作为人与人之间相互交流的根据的那些方面；这些特征可能遭误解或被描述得不正确，但了解它们多少还是要紧的，就是说会影响我们的活动，不管是为实用还是为消遣的活动；它们是行动、思想、情感和研究有心或无心的对象。发现陌生的事实和关系使我们觉得增长了知识，尤其是当它们最后与我们的首要目的、生存及各种生存手段、我们的幸福或者各种各样彼此冲突的需求的满足相关时更是如此——人类的所作所为以及他们之所以成为现在的样子，都是为了这些。

这样的研究忽略的是那些太明显、不值一提的东西。如果我们是人类学家，描述人类习俗时，我们认为值得注意和记述的是别的族群与我们不同的地方，或者出乎意料地与我们相像的地方，因为和他们的许多差别也许会让我们想不到彼此之间的相同之处。我们不记录显而易见的东西：例如，波利尼西亚土著的趋暖避寒、不喜饥饿或身体痛苦；记录这些未免太令人厌烦。我们很自然地也情有可原地将此视作当然：只要这些土著是人，肯定就会是这样，对我们，以及所有我们听说过的人也都一样——这是常态的一部分。我们也不会记述这些波利尼西亚人的头颅是立体的，前后皆有空间——这也几乎是题中应有之义，必须视作当然。

当我们细想有多少这样的事实——习俗、信仰——我们在想或说任何一件事时无不以为当然，有多少伦理的、政治的、社会的、个人的观念参与了一个人的观点的形成，不管在什么条件下，无论这个人如何头脑简单、没有思想，这时我们就开始意识到我们的科学所能领会的是总体当中多么微不足道的一部分！——不仅以高度抽象的归纳为方法进行研究的自然科学，而且人文的、“印象式”的研究，史学、传记、社会学、内省心理学，还有小说家、回忆录作者以及从各个角度研究人类事务的学者们的方法等等，概不能免。这不是什么令人吃惊或遗憾的事：如果我们知道了原则上可知的一切，我们很快会头脑错乱的。最基本的观察和思考行为需要一些固定的习惯，一整套由想当然的事物、人物、观念、信仰、态度以及未受批判的臆断、未经分析的看法组成的参照系。我们的语言，或者我们用以思考的任何符号

系统，本身便充斥着这些基本的看法。甚至原则上我们都不可能列举我们所知道和相信的一切，因为我们用来这么做的词或符号本身包含和表达了据推测已被“囊括”其中、难以用它们来描述的某些看法。我们可以利用一套符号揭示支撑另一套符号的种种假定，仅仅这点就已经是一项极其费力、困难和关键的任务，只有很少数非常敏锐、非常深刻、非常严谨、洞察一切、大胆同时又头脑清晰的天才思想家多少算是做成过。但我们不可能分析我们的整个符号系统，又为此完全不使用任何符号。我们自身以外并无阿基米德支点可供我们立足以获得批判的立场，让我们仅通过外部审视便可以观察和分析我们所思所信的一切，因为我们习以为常所以可以说是视作当然的一切——假设这么一个支点的荒谬性是不言而喻的。

作为专业哲学家或小说家的思想者及其他类型天才人物的深刻，正在于洞悉某种普遍看法所包涵的这些最重要的假定之一，将其分离并加以探究——想知道如果不是这样假定，结果会怎样。正是在这些如此深入人心、早已成为我们所感所想之根据的核心假定中的某一个被触及时，我们有了那种恍然大悟的、被电击中的感觉。仅在这独一无二的、顿悟的、动人心魄的体验到来的一刻，我们才明白这种奇特罕见的天才就在眼前，具备此种天才的人使我们意识到最普遍而又最少受注意的范畴，它们和我们关系最密切，但正因为这个原因，无论我们怎么调动情感、好奇并勤勉地记录我们所知道的一切，还是难以描述它们。

大家都会明白我所指的品质。牛顿研究了哲学家和科学家们长期关注的问题，并为一些著名的难题提出了解答，答案既简单明了又内涵丰富，标志着牛顿特有的天才。但如果说他的研究结果有什么令人不安的地方的话，那也只是就专家，即其他物理学家或宇宙学家而言。他无疑改变了很多人的看法，但他的话并未直接触及他们内心隐秘的、最精髓的思想感情。但帕斯卡尔对那些范畴提出了疑问，触及了那些人们只有模糊意识或完全无意识的思想习惯、信仰和态度，这些是他们的内心生活和他们私人世界的基本要素得以向当时的人们呈现的根据。他在数学上做作出了重大发现，但他思想所独具的深邃并不体现在这个方面：在他的《思想录》里并没有什么正式的发现，没

有解答，甚至没有对问题的清楚陈述并指出如何研究它们。洛克虽然这几点全做到了，而且也是个极富影响的思想家，他却从未被认为是一个特别深刻的思想家，尽管与帕斯卡尔留下的支离破碎的理论相比，他有创意，有普遍性，对哲学和政治学贡献巨大。康德也是这样。他揭示了一类非常普遍、非常基本的范畴——空间、时间、数、客观存在、自由、道德人格——因此，尽管他是一个有体系的而且常常是迂腐的哲学家、一个难懂的作者、一个含混不清的逻辑学家、一个因循守旧的专业形而上学家和道德家，他在生前就得到了实至名归的承认，被认为不仅仅是多个领域里的天才人物，而且是人类历史上少数真正深刻从而也是革命性的思想家之一：不仅仅论人之所论，见人之所见，答一般人之所问，而且看穿了语言本身所包含的一层预设与假说，目光直达思想的习惯、我们赖以思想与行动的基本框架，并触动了这些。当有人让我们了解了我们用以思想和感觉的最基本的工具的特征时，这样的体验是无与伦比的——不是我们要解决的问题的特征，或者解决问题的方法的特征，而是内心的思想根据，最根深蒂固的范畴；并非思想的内容，而是思想的形式的特征；是我们体验事物的方式的特征，而不是经验本身的特征，无论对后者的分析可能如何地出色、如何地富有教益。

似乎很清楚，我们最容易观察和描述的是外部世界的事物——树木、岩石、房屋、桌子、别人等等。沉思之士或能灵敏准确地描述他们的所感所想；头脑更敏锐、更擅长分析者则颇能分辨和描述我们思想的主要范畴——数学与历史思维的不同，或某人与某物概念的不同，或主体与客体的不同，或行动与感觉的不同，等等。具有相对清晰规则的正规学科，如物理、数学、语法、国际外交语言等，涉及的概念和范畴相对容易研究，而不那么中规中矩的活动，如音乐家的活动、小说或诗歌的写作、绘画、作曲、人类日常交往和对世界的“常识性”描述，所涉及的概念和范畴，由于显而易见的原因，要难办得多。我们能够在预设某些相对不变项的基础上建立自然科学；石头、草、植物或蝴蝶的行为，我们假定自远古至今的变化还不至于大到使化学、地质学、物理学、植物学、动物学今天所作的各种假说失效。除非相信不同的人在相当长的时期内在某些基本的、可加以抽象的方

面足够类似，我们将没有理由信任那些有意无意地不但进入社会学、心理学、人类学等明确宣布为科学的学科，而且也进入历史、传记、小说艺术、政治理论和各种形式的社会观察的概括。

这其中的一些概括太接近我们，太不证自明，除了那些大胆的、有独创性的独立不依的天才人物，谁也无法揭示它们。帕斯卡尔和陀思妥耶夫斯基、普鲁斯特和圣奥古斯丁都在这些究根问底、观察和记述此类基本的结构性态度和范畴的活动中取得了成功。其中的一些被人类运用的时间相当长，几乎被认为放之四海而皆准；另一些则因时代、文化而异，无疑也多少因个人、群体和时空而异。如果忽略细微差别而且处理的总是一些大数目，我们能推演出实际上只适用于理想化实体的法则，它们与实物真人之间的关系永远是一件令人怀疑的事情，或者在处理问题的专家这方面，则是一个本能的技巧的问题，就好像解剖学的一般规律在单个病例上的应用，或更甚于此。比如，人的“本性难移”——这也是大部分人的人性所在——这一观念，就是一种模糊的努力，试图传达我们对似乎心知肚明但无法精确和科学地加以公式化和计算的、不变的和未经分析的种种人类特性的看法。这类一般词汇——人性、和平、战争、稳定、自由、权力、兴亡——是用以概括和集中我的观察所得的方便说法；但无论科学研究的范围如何深广，我们最出色的历史学家的描述如何细致、周到、确实、一贯，标尺的两端肯定还是会有大量事物被忽略——一端是最深入人心、最普遍的范畴，在我们一切经验中都涉入太深，不易分离出来观察；另一端是那些不停转移、变化的看法、感受、反应、直觉、信念，形成了每个人及其每一行动和想法的独特之处，形成了不同性格、不同习俗制度、不同基调，以及各种艺术风格，乃至整个文化、时代、民族、文明的各自风味和独特的生活模式。

是差异而不是相似之处才构成了一次认知行为、一段历史描述、一个人格的完整性——无论是对一件物体、一个人还是一个文化而言都是如此——这已经是老生常谈了。尽管他们有种种过分夸张和含混不清，维柯和赫尔德一劳永逸地让我们认识到，成为一个荷马时代的希腊人或十八世纪的德国人即意味着属于一个独特的社会，而要“属于”的是什么则不能以这些人与其他社会或宇宙中其他实体的共同之

处来分析，而只能以他们每个人与其他古希腊人或德国人的共同之处来分析——有一种希腊或德国的谈话、进食、缔约、经商、跳舞、做手势、系鞋带、造船、解释过去、崇拜上帝的方式，渗透着某种共同的性质，而根据“体现普遍规律的实例”或者“可见的原因所导致的结果”、“反复出现的一致性”、“允许对共同要素进行抽象（有时是进行试验）的重复”等并不能分析它们。根据某种特有的模式，所有具备德国特点的行为被联系了起来，我们也能将一幅画甚至一行诗或一段俏皮话归于这个而不是那个时代，这个而不是那个作者——但并不存在关于这类模式的科学。我们像认识朋友脸上的表情一样认识那些现象。被看成源自或者构成某种独特特征、风格或历史情境的不同活动之间的相互联系更像是一个艺术整体、一曲交响乐或一幅肖像中的统一性；我们斥为虚假或不合适的东西，更像是一幅画或一首诗里那些被斥为虚假和不合适的东西，而不是在某个推理体系、科学理论或某门自然科学彼此结合的假说中被认为虚假或不合适的东西。我们是如何进行这类识别和定性行为的，简直不可能说清楚。太多因素参与其中；它们稍纵即逝，彼此之间的联系常常太过微妙，难以发觉；认为能把它们变成某项技术的处理对象并系统地传授给别人，这种想法极其荒谬，但它们确实是我们最熟悉的经验的一部分。它们参与我们绝大多数的常识判断、意见以及对他人行为的预测，它们是我们生活的依靠，是我们最内在的方法，是我们思想和感觉的习惯，它们的变化我们几乎注意不到，它们在别人身上的变化我们可能意识不到，但也许会以一种不完全有意识的方式做出反应。对这类预设的研究，即研究是什么导致了某个时代或个人的独特风貌，明显要比自然科学家更抽象和更严格的活动需要多得多的同情心、兴趣、想像以及生活经验。

因此每个人和每个时代都可以说至少有两个层次：一个是在上面的、公开的、得到说明的、容易被注意的、能够清楚描述的表层，可以从中卓有成效地抽象出共同点并浓缩为规律；在此之下的一条道路则是通向越来越不明显却更为本质和普遍深入的，与情感和行动水乳交融、彼此难以区分的种种特性。以巨大的耐心、勤奋和刻苦，我们能潜入表层以下——这点小说家比受过训练的“社会科学家”做得好

——但那里的构成却是黏稠的物质：我们没有碰到石墙，没有不可逾越的障碍，但每一步都更加艰难，每一次前进的努力都夺去我们继续下去的愿望或能力。托尔斯泰、莎士比亚、陀思妥耶夫斯基、卡夫卡和尼采已经比约翰·巴肯、H.G.威尔斯或伯特兰·罗素探索得更深；但在难以清晰表述的习惯、未经分析的假说和思维方式、半本能的反应、被极深地内化所以根本就没有被意识到的生活模式等等这一层次上，我们所知仍然太少，而且因为没有足够的时间、缺少足够的敏锐和洞察力，我们的知识仍将微不足道；所以，在我们至多满足于精致的肖像艺术的地方宣称能建立普遍规律，在每一个独特实体都需要一生的细致、投入的观察和同情与洞见的地方，宣称可能发现科学的万能钥匙，这是人类有史以来所作的最可笑的宣称了。

二

一切自然科学的理想都是由这样的命题组成的一个体系，它们极其全面、清晰、综合，以明确、直接的逻辑关系彼此联系，其结果尽可能地接近一个演绎体系，人在其中能够沿着可完全信赖的逻辑线路从体系中的任意一点走到另外任意一点——可完全信赖，因为它们是根据游戏里那种得到保证的规则通过演绎建立的，因为采用了这些规则，因为决定保持不破坏它们。这样一个体系的有用性——与它的力或美相对——当然不取决于它的逻辑的范围和一致性，而取决于它对于现实的可应用性。后者又不仅取决于我们建立体系的技巧，还取决于世界上人和事的实际活动或状态，它们是体系应用的对象，或者体系本身从它们中抽象或理想化而出。因此情况总是，一个体系越全面、逻辑上越令人满意，它在描述宇宙中具体实体的行为过程时就越无用——实体数量越大，体系描述和预测的能力就越精确；实例数量越小，误差和偏离标准的幅度就越大。

历史学家们的任务是告诉我们世界上真的发生过什么，他们因此最终避开了死板的理论模式，因为有时为了适应这些框框，不得不对事实进行削足适履的加工。他们的这一直觉是正确的。科学的固有目标是记录客体活动相似点的数目，并建立最具概括性的命题，由之可逻辑地演绎出最大数目的此类相似点。史学中我们的目的刚好相反。

当我们要描述某一场革命时——实际发生了什么——我们最不想做的就是仅关注它与我们能发现的尽量多的其他革命之间的共性，且把各种差异视为与我们研究无关而加以忽略；所以历史学家想揭示的是具体性格、具体的系列事件或历史形势中详细而精确的、独一无二的东西，这样读者读了他的描述，才能在其所谓的“具体性”中把握当时的情境，亦即特定的时间地点，特定前因的后果，它且仅有它发生于其中的具体事件的框架——各方面都不同于以前发生的，也不同于以后将发生的一切。历史学家的任务是作一幅传达某种独特经验的肖像，而不是一张能够作为一类相似结构的概括性符号的X光照片。

这一真理被那些浪漫主义运动的思想家们所理解——和夸大，他们抱怨以前的历史学家太抽象或太乏味、太机械，只有王朝和战争的年表及无关题旨、彼此没有联系的编年故事，没能用活生生的事实的血肉包裹起这些枯骨，以生动的方式描画人类性格或社会以给予读者一种实在感，一种他能够想像自己可能遇见或与之有活生生关系的那种社会或人物的感觉；历史小说家、画家及其他除了知识之外还有足够想像力的人在这点上做得更成功。

这一史学禀赋不仅在于利用专家们——古文字学家、碑铭研究家、考古学家、人类学家等等——发展出来的已被认可的技术和处理证据的方法来确证事实，它们很可能需要和自然科学不无相像的逻辑过程，带着同样的普遍化和抽象化的趋势，同样使用理想化的模型；而且在于尺度另一端的一种才能，一种眼光，能发现独一无二、没有重复的东西，看到一连串情况的特定联系，各种特性独一无二的组合，它们赋予一个人、一种情境、一种文化乃至一个时代独有的特征，借此才可能比较可信地将这个或那个政治决定、这幅或那幅画、这种或那种道德观或书写方式，归于某种特定的文明或某种文明的某个阶段，甚至归于其中的个人。

这是怎么做到的？要说清楚一点都不容易。它要求一丝不苟的观察和对事实的精确知识，但又不止于此：这是一种理解，而不是通常意义上的关于事实的知识。我们说我们很了解某人的性格，某事不可能是他干的；或者反之，我们认为某事完全具有他的特征，正是他而

且只有他才能做出来的事——那种洞见，既取决于我们对他的生活方式、头脑或心灵的了解，同时又增加了我们对它们的理解——我们正宣称拥有的是一类什么知识呢？假如我们被迫去说明我们从中推导或可能推导出这种知识的一般心理学规律，而且更要说明这些一般法则建立的基础，我们马上就会失败。理论上我们是否能够通过这些科学方法达到对我们朋友（或敌人）的独特个性的深刻理解，这我还不知道——好像到现在为止还从没有人通过任何这类方法获得过这样的知识。最博学和精确的心理学家，纯粹在积累起来的科学数据以及由它们支持的假说的基础上工作，能够描述和预测具体情形下的人每天每时的行为——这和作为朋友、伙伴、亲戚而非常了解某人的意义是非常不同的；后者要笼统得多，应用于具体情况时远没有那么精确。一份医学图表不能和譬如一位天才小说家或具有足够洞察力（理解力）的人所能作的一幅肖像等量齐观；这完全不是因为它需要的技巧较少或对于自身的目的价值较小，而是因为如果它仅限于公开的、可记录的事实以及由它们确证的一般法则，它必得略去极大量细小的、不停变化的、转瞬即逝的色彩、气味、声响及它们的心理等价物，那些半受注意的、半臆测的、半受凝视的、被半无意识地吸收的行为、思想和情感的细枝末节，它们数量太大、太复杂，同时又太细小，实在难分彼此，因此无法认定、命名、排序、记录、以科学语言表述。不仅如此，它们中间还有“模式特征”——我们又能称它们为什么呢？——思想与情感的习惯，看待和谈论经验以及对经验做出反应的各种方式，它们靠我们太紧，以致无法区别分类——我们并不准确地知道是什么样的，但我们将它们吸收进我们对所发生的事情的感受和描述中，我们越是敏锐而强烈地感知到它们，我们就可以说有了越多的理解和洞察。

这就是理解人的要旨所在。试图分析和清楚地描述我们在做这种意义上的理解时的来龙去脉，是不可能的，不是因为这个过程在某种意义上“超越”或“超出”正常经验，是某种日常经验的语言所不能形容的神秘先见行为；恰恰相反，这是因为它们是我们平常经验太密不可分的部分，可以说自动整合了大量的素材，这些素材太难以捉摸，太繁杂，无法通过某种科学流程一一分拣，在某种意义上它们太明显，

我们太习以为常，以致根本无法逐一点清。我们的语言本来就不是用来描述它们的；语言是用来交流主要属于外部世界的、相对稳定的特征，我们只有以这些外部特征为共同基础才能彼此交往，它们为我们的日常世界划出了边界，我们的生活主要在于控制和利用这些特征。语言也不是用来描述那些过于固定不变、与我们关系太深以至于不被注意的特征，因为它们总在那里——所以引不起具体的问题，因为它们伴随着我们的一切感知（这些是哲学家们以非凡的自觉努力揭示出来的范畴）；语言更不是用来描述尺度另一端那些太不稳定、太短暂的特征，它们赋予事物独一无二的特色，它们构成了具体情境、具体历史时刻的特质，赋予后者无法代替的个性，它们形成了差异的消长，使每个瞬间、每个人、每一次重要行动——每一种文化或人类事业的模式——成为自身特有的样子，独一无二，不同于任何别的东西。既然有这些转瞬即逝的性质，就必先有那些稳定的特征，既不因为无处不在而被忽略，又不因为太倏忽而无法记录，它们是各个正式学科——人类的各门科学与超科学——研究的对象。然而，使得人们愚蠢或明智、明白或盲目的——与有知识、博学或见多识广相对——是能否察觉处于具体差异中的每一情形本身的这些独有特色，亦即它区别于所有其他情况的那些东西，也就是使它无法付诸科学研究的那些方面，因为这是其中任何概括——正因为是概括——都无法包括的要素。

如上所述，还是有可能对这些独特差异说出一些名堂来的——历史学家和传记家事实上就是为此而努力。正是这方面的能力使一些人成为比别人更深刻的人性研究者；比起别的更博学、掌握更多事实和假说的人，他们能为人们提供更好的解决他们难题的建议。但最后并不是每样事情都能记下、说出或写下来：因为实在太多了；消逝得太快了；它们浸染了表达模式本身，我们并没有自身以外的观点可以客观公正地观察和认定一切。我正试图描述的，简而言之，就是对根本无法测量、称量或充分描述的东西的那种灵敏的自我调适——那种被称为富于想像的洞察的能力，它的顶峰便是天才——它在历史学家、小说家、剧作家及赋有生活理解力（在它的一般水平上被称为常识）的普通人身上都有展现。这是使我们崇拜和信任一些历史学家甚于另

一些历史学家的一个基本因素。当一位历史学家对过去的描述使我们觉得他带来的不仅是确凿的事实，而且是以相当丰富和一致的细节对某种生活方式、某个社会的揭示，与我们自己所理解的人类生活、社会或人们的彼此交往足够相像，这时我们才能接下来靠自己，也为了自己去理解——推断——历史上这个人为什么这么做、那个国家为什么那么做，而不需要别人为此作详细的解释，因为我们的那些与我们在理解——与一些演绎或推理结论相对——自己的社会时同样起作用的官能已经被调动起来了——此时我们才承认读到的是历史，而不是一些机械的方程式或一堆松散的历史枯骨的干涩空响。

这就是所谓的复活一段过去的岁月。这条道路布满了变化莫测的陷阱，每个时代、每一群人乃至每一个人都有自己的视角，而且这些视角并非固定的，而是在变化，这点只有从我们自有的证据来理解，这里没有任何科学意义上的、现成的最后证明可供利用。检验真理还是谬误、诚实还是欺骗、纯粹的想像重构还是辛苦得来的可靠洞见，要看它们在平常生活中是什么样，在生活中我们不用科学标准来区分智愚、天才和骗子。不仅如此，每一种过去的视角本身，从各个前后相继的观察者的视角来看都是不一样的。文艺复兴时看待事物的观点或生活方式（为那个时代内部各种观点和特性等所共有）是一种视角，亦即独特的见解模式；也有譬如十八世纪的观点，就像十八世纪法国启蒙运动所看到的文艺复兴的景象；而这在维多利亚时期的思想家、二十世纪共产主义者或新托马斯主义者眼里又是另一番情形。存在着种种视角和视角的视角，就像看阿尔卑斯山远近高低各有不同，如果要问哪种看法是真、哪种看法是假，就很无聊了。但在一定意义上，与阐释、理论、假说、视角相对的，由证据证明了的“事实”，必须在所有这些变化着的观点看来是不变的，否则我们根本无历史真相可言。一边是事实，另一边是看法和阐释，中间的界限可能模糊，但界限确实存在。吉本不会因为不是他所认为的事实就摒弃兰克、克雷顿[7]或皮烈[8]发现的事实（修昔底德也不会这么做）；他可能摒弃它们，如果他那么做了，也只是因为可能认为它们不真实、无关紧要或者不是他想找的。西方文化中关于什么是事实、什么是理论或阐释已有足够一致的意见（尽管各色相对主义者和主观主义者不断要否认这

点），使对它们之间界限的怀疑成为一个假问题。然而事实的简单复述并非历史，即使给它们加上能科学地加以检验的假说，它们也还不是历史。只有把它们置于具体的、有时模糊的，但一直不断的、丰富的、丰满的“实际生活”——主体间的、可直接认知的经验连续体——的基本结构中才行。

然而那类洞识是如此地难以获得，前后相继、各不相同的视角又显得如此主观，历史学家们不禁自然地想把避免它们，或至少将它们减至最低程度，严肃地作为自己的责任。所以那些一丝不苟的研究者们振振有辞，宣称确定贤君达戈贝特一世[9]或拜占庭皇帝以扫利亚人列奥[10]死于某一年的某一天，不管看来有多么琐碎乏味，都是在确证一件可靠的事实，一样后来的研究者不用再加以发现的东西，知识庙宇里一块坚实的砖；而试图分析“中世纪心灵”或者生动描述法兰克或拜占庭社会，使读者有可能在想像中“身临其境”，这样的努力最终只是臆测和传闻，可能只是一个用于理不通的现代术语造出来的有板有眼的幻想故事，可能很快就被别的什么“阐释”淘汰，后者也是那么随心所欲，全凭着新阐释者们的兴趣和性情；这并不是历史，也不是科学，只是一些反复无常的自我表现，虽然惬意，甚至迷人，但毕竟不是学术，只是技巧而已。

我们的思想史是一连串交替的膨胀期和紧缩期；当想像力牺牲了认真的观察和细节而过度泛滥时，就会有向着严谨的品质和朴素的事实的健康回归；当对这些事实的描述变得过于苍白、单调和迂腐，公众开始疑惑为什么这么乏味的、与任何可能的人类兴趣联系这么少的一项活动竟然还值得从事时，就会出来某个麦考利[11]、蒙森、米什莱或皮烈，以某种宏大的综合重述事实，使厌倦的读者恢复对史学的信心，因为它记录的是活生生的人的活动，而不仅是他们生活中冷僻的一角，后者如此孤立，被如此任意地从生活的其余部分抽离，已经不再能解答人们对过去可能提出的任何合理问题了。尽量少说（稳扎稳打，尽量不在真相上冒险）和尽量多说（我们能说多少就说多少，尽量不省略）之间总有摇摆，我们永远在两方面之间游移：一方面怕说得多于我们确知的，所以尽量少说，尽最大的能力做到几乎什么也不说（不管多有兴趣说）；另一方面正好相反，是努力地以真实的语言

描述过去，赋予它活的外观和可辨的人的气息，甚至冒着一种必然的风险，就是说得多于我们能够通过可靠的“科学”方法知道的，而且为此调动了那些评估和分析事实的方法，它们虽然内在于我们作为彼此相关的人的一般日常经验中，即内在于人类全部的智力、想像、道德、艺术和宗教生活中，但未必能通过一次纯粹以确证事实为目的的周密审察。在特定的时期，随着他们反对早先某种极端的趋势——或者是过度表现或幻想泛滥，或者是过于严厉刻板地憎恶想像——历史学家们会相应地偏向天平的一头或另一头。

三

历史是人与人及人与环境之间关系的记录；因此，历史的真实也将是政治思想和行动的真实。对伽利略和牛顿以来的科学所取得的成功的自然景仰催生了那些新型的政治理论，它们假定人类遵循可以发现的自然规律，人的痛苦应归于他们的无知或邪恶，并可以像他们身体的疾病那样，用适当种类的社会医药治愈，即根据制定的计划，通过对人类生活进行特殊的重新组织，使人们变得幸福和高尚。甚至，如果人们关于自身的知识能够用阐述关于自然物的知识的系统化方式阐明，人类或许能指望在改变自己的生活方面取得类似程度的成功。技术的胜利被理所当然地归因于对自然规律的充分了解，使得人们能够预测他们自己的行动和试验的结果。他们知道人不是万能的，但能够在合理的误差幅度以内预见在人力所能及的限度内，他们可以做到什么。然而，每次将上述这一方法运用于人类生活的时候——最突出地是在1789、1792、1793、1848和1917年——结果却都很少符合那些进行残酷的社会试验的人类工程师的愿望。法国大革命并没有确立它的缔造者——他们脑子里装满了当时的关于人的科学——所希望和预期要创立的东西；自由、平等、博爱没有分别得到实现，更谈不上一起实现。是什么出了错？关于事实的知识不够？百科全书编撰者提供了错误的假设？其中的数学计算出了错？

那些相信人类的生活能够由科学家来控制和规划的人们认为他们发现了错误所在：没有充分注意经济上的实际情况。巴贝夫就曾这么想，这引起了1848年6月巴黎短命的起义；但比起之前的那一次，这

次是更大的失败。这次谁对失败负责呢？马克思主义者已经有了答案：支配人类发展的原理是经济原因决定的阶级之间的冲突；这点一直被头脑浅薄、不谙世事的政治家们忘记或者忽视了。用这一决定性的洞见武装起来的实验者们是不可能失败的；他们带着无比的自信，认为所有相关的知识都在他们支配之下——他们清楚自己在干什么，他们能够通过计算预测结果——以同样的无比自信，1917年布尔什维克革命发动了，但不久以后，革命并没有产生缔造者期待的结果，而是在一个比以前任何革命都要惊人的规模上失败了。

这些革命并非没有作用：1789和1917年的革命分别摧毁了一个旧世界，逐个“清洗”了全部的阶级，十分剧烈而永久地改变了这个世界；但是革命计划中积极的要素——改造了的人、全新的道德世界——显然没有实现。每次革命都有人诅咒或是称颂，但最终结果与其受害者最恶毒的预言及其领导者最光明的希望，似乎都相去甚远。有些东西是算错了，有些东西证明是所用的社会算术难以处理的。每一次，革命的发动者都发现被自己释放出来的力量卷向某个他们不曾想到的方向。一些革命者被这些力量毁灭，另一些试图控制它们，却反而完全被它们所控制，无论他们怎么努力去驾驭那些狂风骤雨。这些重大事件的旁观者们有的已经胸有成竹，提出各种专门假说来为每次失败、每次挫折进行解释或开脱。有的则陷入某种宿命论，放弃了一切努力，不再试图去理解无法理解的东西。还有的人想通过大结论、大模式摆脱困境，其结论涵盖范围如此之广，其模式跨越数百上千年，结果那些表面上的小泡泡——战争和革命——根据被认为是一个整体的宇宙大趋势，统统都被“抵消”了。参与其中的想像力是无比巨大的，但它在解释具体事件——我们时代的各次大革命——时的价值相比而言却很小。

所有改进人类的计划，从最革命、最激进到最温和的改革，都认为自己或多或少地理解了社会生活的发生方式，都对什么行动将产生什么结果作了假设。这类社会观和关于改造社会的最有效方法的假说，表现为得到明确阐述的理论的形式，所以相应地也只考虑或主要只考虑社会生活中最容易被人注意的那些事实，也就是说，不过是那些——由于我们已经在前面说明的原因——既不是最明显又不是最不

明显，而我们又不得不注意的事实（例如，那些新近变化最大的，或者对我、我所属的阶级、我所属的教会或我所从事的职业希望促进的事情有最明显的阻碍或帮助作用的事实）。而且所说的这些事实属于最容易抽象和概括的一类——所以最适合各种有关社会、历史以及政治发展和变化的理论。一切理论都需要高度的抽象，因此那些以这类理论作为行动基础的人倾向于主要注意一种情况中适于抽象的方面。这就是我们所说的上层——外部的、能够公开考察的社会现实。在它们下面，在越来越复杂的各个层次上，是一张错综复杂的关系网，涉及各种形式的人类交往，越往下就越难以清楚地分类；理论家越是想弄清它们的结构，它们在他的的视野中就越模糊；他越是试图分析（多少是被任意定义的）具体社会单位的全部个性——真实的、独有的、不同于所有其他社会单位的特点，这张网的结构就越复杂的，组成它的微粒就越细小、众多和难以捉摸。但“上层”与“下层”的区分显然是人为的：每个理论家都为了他有限的目的以他自己的方式进行抽象，但抽象可能的方式确切地说是无穷多的，联系社会经验要素的线索，各种层次、相互关系、相互作用是非常多的——无论有多少理论之网，都决不可能把它们打尽。

例如，作为某次革命的根据的政治理论只关注在上的、公开的层次的某些方面；由于革命者的运气、能量、技巧和决心，这一层次被根本地改变了；某些制度被适当地摧毁了，由另一些来代替；人们的生活变了，灌输和实施了新的思想及政策。但这一巨变必然地——如果我们可以继续使用这一比喻的话——撼动了生活较下面的层次。社会结构垂直地来看是连续的，上面的变化会导致强烈的震动传遍整个社会肌体。如果顶层的革命非常剧烈，它的影响会直达最底层——社会生活最不起眼的角落。革命理论家们大概觉得自己能预先估计到他们的新模式对社会结构中他们观察得多少算是比较清楚的那些部分会造成什么影响——他们的理论对此有所阐述——但他们没有能够预料到他们的行动对各个较隐秘的层次的影响，以及这些反过来又会以什么方式影响他们所熟悉的层次。他们的行动的影响范围必然比他们所能知道的要大得多。那些因为不够清楚所以难以考虑在内的不易察觉的过程，自然地会引起难以预料的后果；结果这成了所有大革命——

发动起来以根据某种方案创造一个新天地的扭转乾坤的运动——通常的历史了。它们虽然有时的确永远地推翻了现存的形式，但更多地却是导致了完全陌生、出乎意料的形势，与革命者及其反对者所预料的都相去甚远。方案越抽象，越不适应曲折缠绕的真实人际关系，其总体效果离理论家们呆板的信念就越远。

大部分人还觉得自己比较实际，他们对理论家们竭力主张的社会计划的解决方法不以为然——普遍不信任知识分子和教条主义者——因为他们觉得这类方案将人类生活复杂的结构过于简单化了。它们没有遵循生活的结构轮廓，而是企图改变生活的结构，削足适履，使它符合计划本身的简单和对称性。这种做法没有充分注意无定形的人类生活的生动现实；而这些计划越是不能产生预计结果，理论家们就越是恼火，越是想把现实强塞进某个预想的模型中去——他们遇到的抵抗越多，企图制服抵抗的努力就越暴烈，反抗、混乱和难以形容的苦难就越多，偏离原来的目标就越来越远，直到试验的结果变成了谁也不曾想要、谁都没有计划或预计到的东西，最后往往成了制定计划的人与计划的牺牲品之间在一种双方都不堪忍受、都无法控制的事态下痛苦的、毫无目的的争斗。

如果那些教条、理论和抽象概念有可能是正确和真实的——如果存在一门研究社会的自然科学，而且我们有可能相当精确地预测激进行为的结果——那么为什么“教条主义者”、“狂热的空想家”、“抽象的理论家”等都是明显的贬义词？为什么不应该将那些教条施用于社会？我们并不因为物理学家们信仰物理学的学说而责怪他们；我们并不因为天文学家们忠实于数学方法而谴责他们；而一旦经济学家、社会学家或政治理论家获得了足以改变我们生活的力量，人们就变得疑虑重重、忿忿不平、坐立不安。这部分地可能是因为天生的保守、不喜变化，下意识地坚持他们自己的“常识”理论，也完全有可能是因为对旧体制抱着愚蠢的、没有头脑的信仰和愚忠，不管它多么残酷、不公和可怕。但是对教条的这种抗拒不应完全归咎于愚蠢、平庸、既得利益、狭隘的个人主义、无知和迷信等等；一部分应归因于人们对于什么样的行动往往导致成功的结果、什么样的行动往往失败有着自己的信念——归因于对失败的革命的记忆；归因于为了实现爱的国度曾

经血流成河，但理想不仅没有实现，而且导致了更多的流血、更多的苦难。这种态度背后是一种正确的感觉：治国之术——统治和改变社会的艺术——既不同于学者的学问也不同于科学的知识；天才的政治家和那些学科的大师们不一样，不会直接地传授他们的知识，不会教授一套具体的规则，不能将他们干的一切事情都以一种可以被别人轻易学会的方式阐述出来（这样我们就不必再做同样的事了），或者传授一种方法，任何有能力的专家在他们之后都可以运用，而不必具备最初的发明者或发现者的天才。所谓的政治家的智慧、政治手段，与其说是知识不如说是理解力——对某些相关事实有着某种理解，使具备这种理解的人能够判断什么东西才是彼此适合的：在具体情况下能做什么不能做什么，哪种情况下采取什么手段才可行、它会起多大作用，并不需要他们有能力解释是怎么知道这些的，甚至都不必解释他们知道什么。是什么使我们将奥古斯都、法王亨利四世、黎塞留、华盛顿、加富尔同莱顿的约翰[12]、奥地利皇帝约瑟夫二世、罗伯斯庇尔、希特勒、斯大林等人区别开的？在某种意义上，后面这些人毫无疑问与前面的那些人一样非同寻常。那前一类人成功的“秘密”是什么？他们怎么知道该做什么、何时去做？他们的事业为什么就能成功，而与他们同样坚决、博学和无畏的人的事业却失败了，往往只留下人类难以形容的痛苦作为纪念？

一旦我们追问“秘密”是什么，就会明白，没有也不可能有秘密；我们想知道这些人用了什么诀窍解开他们自身境况的谜团，而实际上并没有诀窍。植物学是一门科学而园艺不是；在只能看到表面现象的情况下，行动以及行动的结果取得成功，肯定有一部分是因为运气，但一部分也要归功于行动者的“洞察力”，即对“上层”与“下层”之间关系的一种理解，对组成个人和社会生活的各种不可胜数、微不足道的因素的一种近乎本能的整合（关于这点，托尔斯泰在《战争与和平》的“跋”中讲得很精彩），其中运用了各种技巧——观察力、实际知识，最重要的是经验——我们所讲的时机感、对人的需要和接受力的敏感、政治和史学上的天赋等等都与此有关，简而言之就是人的一种智慧，管理自身生活或使手段符合目标的能力，正如浮士德发现的，它们与纯粹的关于事实的知识——学识、科学——根本就不能等同。

各门科学中和学术的发展过程中的试错法，这里也有。卡尔·波普尔所称的假定——推理方法以及正统意义上的演绎和归纳，在其中扮演主要角色。但除此之外，还有一种即兴发挥，即时应付，能够估量形势，知道何时行动、何时静候的因素在里面，这是任何程式、秘方、万灵药或把具体情况都看成体现普遍法则的实例的那种手段都无法替代的。[13]

十八世纪的理性主义者并非没有理由地被指责为无视这一真理，他们认为社会和个人生活中的现象就像牛顿体系里的天体那样，能够以初始条件加上科学法则演绎出来。他们所无视的真理就是：在一般概括和具体情况之间存在着巨大的差距——前者简单明了，后者极其复杂。但在他们的批评者当中，有一些人自己也好不到哪儿去。毫无疑问，爱尔维修、罗伯斯庇尔、孔德和列宁的错误在于认为应用科学将解除人类的一切痛苦。而柏克、迈斯特、托尔斯泰和T.S.艾略特虽然看到了这种立场的错误，他们自己却往往认为，虽然科学的钥匙并不是真正的钥匙，但另有某种解开谜团的真正方法——或者依靠传统，或者依靠天启与信仰，或者依靠对生活的“有机”看法，或者依靠返璞归真和单纯的基督教信仰，或者依靠悟到基督教文明的潜流。但如果我们是对的，那么所有这些解决方案原则上都是错的。现实感是无可取代的。⑩许多活动可能都是它的预备，就像考古学和古文字学是历史学的预备。史学家和活动家们从一切可能的地方获取信息。科学的和统计学的方法，乃至极微小的生平细节——都是有用的，都可能增加这种是什么东西就归属什么地方的感觉。甚至可以说，如果没有起码的这类普通信息，剩下的就只有无知。尽管如此，如果说使我们能够洞察实际的人与物之间关系的现实感或历史感就是对细节的熟悉，那么所有的理论相反地处理的是一般属性和理想化了的实体——它们处理的是普遍性的东西。

很多思想家都看到了这一点，但只有黑格尔试图融合两者。他把普遍的说成是“具体的”，他摒弃了实际的科学，因为它处理的是抽象概念，转而宣扬另一种潜在的、完全是更高级的科学，它在仍然是普遍性的同时，将使得科学家们（即形而上学家们）能够循着万无一失的步骤推理，一直到达具体事物的本质——也就是实际情况的核心，

完全掌握具体现实的复杂性、完整性和丰富性，就像他们严密掌握演绎体系那样明确、详尽，在论证上同样确定无疑。这一怪异的悖论产生了一种心态，其中相互矛盾的属性——形式的与材料的；理论与实践；推理与直觉；此时此地的实际情形与彼时彼处的、被时空隔开的事物；思考与观察；实际经验与概括抽象；主体与客体；词与物——所有的一切都被宣布为一体的和不可分割的，是某种先验的智慧、自我觉醒的“精神”的对象，这种智慧或精神将取代所有企图依次处理现实的各种碎片（更糟糕的是仿佛每片都包含着一个整体）的那些蹩脚的零碎努力。然而，黑格尔只不过妄图用感觉上的魔术戏法快刀斩乱麻地解决问题，就在这一努力中，黑格尔更进一步地暴露了他那个时代实证主义的夸大其辞的主张，它们将所有的知识都等同于自然科学方法，其最高点是由涵盖全宇宙、能够解释其中一切的概括性命题组成的体系。

我们这个时代的大部分乌托邦是这种实证主义的结果。当我们把一位思想家叫做不切实际的社会改革家，或者当我们指责某位历史学家对史实的说明不切实际、过于教条的时候，我们是什么意思？毕竟，没有一个现代的空想社会改革家可以被指控妄图违抗物理学规律。现代的空想社会改革家无视的不是万有引力或电磁学之类的规律。那么，着迷于那类大体系的人违反的又是什么呢？肯定不是社会学规律，因为甚至用最不严格、最印象式的“科学”步骤确立的这类规律都还寥寥无几。甚至过分相信社会学规律的存在，常常就是缺少现实态度的标志之一——实干家们每一次成功地向它们发起挑战，推翻又一个错误的社会学模型的时候，都说明了这点。这么说似乎更正确：成为空想的社会改革家，就是主张实际上走不通的路是可以走的，而且是从理论的前提出发坚持这点，悍然不顾实实在在的“现实”证据。拿破仑或俾斯麦在抱怨耽于理论的空谈家的时候，他们想说的肯定就是这个意思。

违背我们的意愿，使本来可取的计划在明智之士看来行不通，使仍然坚持实现它们的人容易被人称作可笑的空谈家、盲目的空想社会改革家的，都是些什么现实呢？毫无疑问，在争论什么可行什么不可行的过程中，我们常说这个或那个计划“必然失败”——也就是说，计

划的根据是认为人的意志和人的组织会强大得足够实现这个或那个目标，而实际上这是做不到的，因为更强的力量将压垮和击败人的意志和组织。这些力量是什么？为什么像俾斯麦、索尔兹伯里勋爵、亚伯拉罕·林肯这样的人对它们了如指掌，而完全着迷于理论的狂热分子却不了解它们？

对于这个问题，至少下面这种答案肯定错了：因为俾斯麦掌握了这些狂热分子没有认识的规律，他和他们之间是牛顿或达尔文与前科学时代星相学家或炼金士之间的关系。并非如此。如果我们掌握了规律，支配社会或个人生活的各种规律，我们就可以像利用其他规律征服自然那样来利用它们，通过发明充分考虑到上面所说的那类力量——充分考虑到它们之间的关系和代价高昂的后果——的方法，在社会规律允许的范围内行事。但我们所缺的，恰恰是这样一门可靠的社会技术。没有人真的会以为俾斯麦比孔德这样的人对社会动力学规律懂得更多或掌握得更好。相反，正因为孔德相信这些规律而威廉·詹姆士不信，所以前者被指责为空想家。当我们说某种进程是不可避免的，当我们警告人们不要拿自己的意愿去和大势所趋的力量鸡蛋碰石头，因为人不能或不能以他们希望的方式改变后者时，我们的意思不是我们已经懂得事实及规律并遵循了它们，而是我们不懂；就是说我们知道在潜在的改革家可能指向的事实之外还有许多未知因素，我们察觉到它们的总体趋势，其确切的相互关系我们却无法阐明；如果行动的时候只把清晰可见的“上层”因素当做是重要或关键的，无视那未开拓的偏僻领域，就会使计划好的改革遭到挫折，甚至导致意想不到的灾难。当我们想到理想化的社会改革家在毫无成功希望地进行推翻制度或改变人性或国家性质的努力时，让我们觉得悲哀的不是这些人对于人们已经掌握了的规律视而不见、公然违抗，而是他们用关于部分事实的知识去解释一切；他们没有意识到也不承认我们的知识是多么有限，甚至连清晰可见和并非清晰可见的事物的关系这样我们还能指望拥有的知识，都无法用规律或概括的形式阐明；相反，他们伪称一切需要知道的都已经知道了，自己正睁大眼睛在一种透明的介质中工作，面前的事实与规律摆得一清二楚，而不是在昏暗的光线下摸索前进——但实际上他们就是在摸索前进，人不可能不这么摸索着前

进，在昏暗的光线下一些人或许比别人看得远一点，但每个人的眼光都是有限的，而且，他们就像雾中的领航员，必须依赖一种大体感觉，并有可能借助于前人用不同手法绘制的各种地图，以及对他们所碰到的情况只能提供最一般信息的工具，决定自己身在何处，如何在这样的气候、这样的水域中航行。

十九世纪的伟大体系建构者、黑格尔主义者、实证主义者，最重要的是许多马克思主义派别的最大和最不幸的错误之一，是以为如果我们说某事不可避免，我们就是要指出一条规律的存在。自然科学当中几乎不使用必然性的概念，在那儿把“必然”等同于“符合规律”大概是站得住脚的，也肯定是无害的；但在人类社会关系领域，情况似乎刚好相反。当我们谈及那些大到难以抗拒的力量时，我们的意思不是已经碰上了一条“铁的规律”。我们想说的是，关于某种情况有太多东西我们不知道，而只能大概地揣测，而且我们的意愿和掌握的手段也许并不足以有效地克服那些未知的因素，它们之所以危险，常常正是因为它们太难以分析。我们理所当然地钦佩那些政治家，他们没有妄称发现了规律，却能比别人更好地实现自己的计划，因为他们对这些未知和半未知的因素的特征，及其对各种实际形势的影响，有着卓越的感觉。他们是这样一些人：推测某种故意的人类行为对他们所面临的形势的具体结构会产生什么影响，然后估量这种结构，看自己或别人通过决心和行动能在多大程度上改变它——由相互作用中的人的因素和非人的因素形成的结构——而不借助于法则或理论；因为涉及的因素处于清晰的科学图景水平以下，正是极其复杂、极其繁多、极其细微的一类，无法提炼为一个优美的、可由数学处理的、演绎的自然规律体系；这类因素之所以“令人敬畏”、“不可违抗”、“不可避免”，正是因为其结构是不透明的。我们无法准确地判断这结构到底会有多大弹性，因为任何企图影响它的努力都是一次冒险，后果无法确切预料——而如果真的存在所谓的社会规律，并为我们所掌握，而且我们也掌握了那些我们所谓的“必然的”因素，情况就会和现实完全相反了。

将我们生活在其中的复杂难懂的介质等同于遵循客观规律的事物——而规律本身是明确的——与我们通常的习惯不符。对马克思主义

者，甚至所有相信社会或个人生活完全由至少在理论上可以发现的规律决定的人们来说，人类比在前科学式的自豪里设想的更加软弱；人的行为是可以预测的，人原则上可以做到无所不知。但是当我们以平常心想到自己，尤其是作为历史学家或实干家这么做的时候——就是说，当我们和具体的人、事、物打交道时——我们眼里就是一番很不一样的景象了：人们不受什么自然法则控制；很多人并非因为忽视规律，而主要是因为不顾人类行为的后果而失足犯错、遭到失败、彼此伤害；那些最成功的人（除开或许是不可或缺的运气）则既有意志力，又有一种非科学地、非抽象地评估具体情况的特别能力；由此产生了人的另一种形象：我们是自由的，有时候很有力，但多半是无知的，这与将我们视为虚弱的、被决定的、具有通晓一切之潜力的科学观点刚好相反。

后一种看法与我们所看到的生活现实显然无法吻合，这使人们对试图概括历史或政治活动的科学家们疑虑重重。他们的理论被指责为愚蠢、教条、不切实际。这其中的意思是，根据科学家的这些意见提出的所有改革方案，不管是左翼的还是右翼的，都没有能考虑到要在实际当中做成任何事情——不管是好事还是坏事——都必需的惟一方法、取得发现的惟一途径，以及历史学家们对于问题的适当回答，亦即：人们做什么？承受什么？为什么做以及怎么做？认为这些问题可以通过阐发一般规律来回答，而根据这些规律又能够成功地推测个人与社会的过去和将来，正是这种观点导致了理论上和实践中的很多错误观念：导致了凭空想像的、伪科学的关于人类行为的历史和理论，它们为了做到抽象化和形式化而牺牲了事实；更导致了基于对美好结果的顽固盲信而进行的革命、战争和意识形态斗争——这些巨大的错误观念夺去了无数无辜的人们的生命、自由和幸福。

政治判断力

在政治活动中，怎么算是有好的判断力？怎么才算有政治智慧，或者说有天赋、是个政治天才，哪怕只是具备足够的政治能力、会办事？或许找到答案的一个方法，就是想一想我们在谴责或怜悯政治家们缺乏这些才能时都说了什么。我们不时抱怨偏见或激情使政治家盲目，但对于什么盲目呢？我们说他们不了解所处的时代，与“事实的逻辑”背道而驰，或者“企图回到过去”、“违背历史潮流”；说他们不是无知，就是愚不可教，或者就是不切实际的理想主义者、空想家和乌托邦主义者，沉醉在神话般的过去或者某些无法实现的未来的迷梦之中。所有这些说法和比方都似乎预设存在某种知识（批评者自己多少了解一些），这些不幸的人们不知何故就是没有掌握，而人要避免挫折，就必须首先懂得它们：无论是人力无法改变的某个宇宙大钟的不变运动，还是时空——或某些更神秘的媒介，譬如“精神王国”或“终极现实”——当中事物的某种模式。

但这是什么知识呢？是一门科学知识吗？确实存在有待发现的规律、有待学习的规则吗？能不能教给政治家一些称作“政治科学”的东西，即有关人与人之间以及人与所处环境之间关系的科学，像别的科学一样，包含根据法则组织的成体系的已证明的假设，让人利用进一步实验和观察，去发现别的事实和证明新的假设？

毫无疑问，霍布斯、斯宾诺莎以及他们的追随者或公开或隐蔽，以各自的方式，都持有以上观念——一种在十八、十九世纪蓬勃兴起的思想，当时正值自然科学声望日盛、不能归入某一自然科学门类便不配称为“知识”的主张甚嚣尘上之际。较有野心和更走极端的科学决定论者——霍尔巴赫、爱尔维修、拉美特利——当时认为，只要具备关于普遍人性和社会行为规律的足够知识，再加上关于特定时间里人的状态的足够知识，就能科学地推算出这些人，或者不管多大一群人——整个社会、整个阶层——在另一组特定条件下的行为。有人持这

样的论点，在当时听来相当合理：正如力学知识对于工程师、建筑师或发明家不可或缺，社会力学的知识对于任何想要驱动大群人干这干那的人——譬如政治家——也是必需的。不然，除了偶然的印象、模糊不定的记忆、靠臆测判断、凭经验行事和不科学的假设之外，他们还有什么可依靠呢？手头没有适当的科学方法可用，那也只好将就用这些了；但我们应该明白，这比原始民族或者中世纪黑暗时代的欧洲居民对自然的胡思乱想——这样荒诞落后的认识工具早就被真正的科学最初的进步淘汰了——强不到哪儿去。直到今天（在高等学府中）还有持以上观点的人，并仍然坚持这样的想法。

野心较小的思想家们，受十八、十九世纪之交生命科学开山者的影响，将社会科学看作更像是一种社会解剖学。做个好医生，懂得解剖学理论是必须的，但又是不够的。因为还要懂得如何将其应用于具体病例——罹患具体种类具体疾病的具体病人。这不能全都从教授那里或书本上学到，它要求有相当的个人经验和天资。然而，无论经验或天资从来都不能完全替代一门发达的科学知识——比如病理学或解剖学。只知理论或许不足以救死扶伤，但不懂理论却是致命的。相比之下，没有政治眼光、缺乏现实性、乌托邦主义、妄图阻碍进步等毛病会被认为是由于不懂或蔑视社会发展规律，即社会生物学（它将社会看作一个有机体，而不是一部机械装置）规律，或相应的政治科学的规律。

十八世纪倾向于科学的那些哲学家们热情信仰的就是这些规律；他们还试图完全以可以确认的教育和自然环境对人的作用、可以计算的情欲对人的影响等等，来解释人类行为。然而，这一方法在似乎最需要它提供解释的时候——雅各宾恐怖时期当中和之后——却最终只能解释人类实际行为中极小的一部分，很显然没有能预见或分析诸如民族主义的膨胀和暴虐、各个文化的独特性及文化之间的冲突、导致战争与革命的事件等等重大现象。它对广义上的精神或情感生活（无论是个人的还是各民族的）以及非理性因素难以捉摸的作用的了解显得那样贫乏，于是新的假说合情合理地乘虚而入，占领阵地，每一种都声称推翻了所有别的假说，是这一问题上最终的、决定性的说法。

以救世主自居的布道者（先知）们，如圣西门、傅立叶、孔德，教条主义的思想家如黑格尔、马克思、斯宾格勒，有历史头脑的神学思想家从波舒哀到汤因比，达尔文学说的推广者，社会学或心理学这个或那个权威学派的信奉者——所有这些人都试图补救十八世纪哲学家的那些失败，建立一种名副其实的、成功的社会科学。这些十九世纪新的布道者们每个人差不多都宣称独占了真理。他们的共同之处是，相信存在一个放之四海而皆准的规律，并且有一种独到方法可以把握它，关于这一方法的知识会让政治家少犯很多错误，使人类避免许多可怕的悲剧。

人们并未否认，像柯尔贝、黎塞留、华盛顿、皮特或俾斯麦这样的政治家似乎没有这种知识也干得相当不错，就像发现机械原理之前显然已经有人造桥，看起来不懂解剖学的人也曾治愈疾病。人们承认，天才个人灵感乍现的推测和他们的天生技能可以做——而且已经做了——很多事情。但是，特别是在临近十九世纪末，有人认为知识的来源不能再如此不稳定。一些乐观的社会学家认为，这些伟大人物行动时所依据的原理，即使他们自己不知道，也是可以抽象并简化为一门精确科学的，很像当初确立生物学或力学原理时的情况。

根据这一观点，政治判断力不必再是直觉、天赋、灵感乍现和无法分析的天才的神来之举。相反，它从此应该建立在确实的知识基础之上。至于这一新知识是经验的还是先验的，其根据是来自自然科学还是来自形而上学，意见大概会有分歧。但它的这两种形式分别相当于赫伯特·斯宾塞所说的社会静力学和社会动力学。运用它的人即是“社会工程师”。神秘的统治艺术将不再神秘，它可以传授、学习和应用。这只是职业能力和专业化的问题。

这一论点本来可以让人觉得更可信，假如新发现的规律不是无一例外地最后或者成了老生常谈——比如“革命之后大多是倒退”（实际上等于重复“物极必反”、“否极泰来”这些老话）——或者被事实不断地、毫不留情地推翻，剩下的只有理论体系的废墟。大概没有人能像我们这个时代的大独裁者们那样彻底地动摇了对一门可靠的关于人与人之间关系的科学的信心。如果说对历史规律和“科学社会主义”的信

仰的确帮了列宁或斯大林，与其说它是作为一种知识帮了他们，不如说它像被狂热信仰的其他任何教条一样，几乎只能为这些铁石心肠的人助纣为虐，即为无情的行为辩护并压制怀疑和良心上的不安。

斯大林和希特勒可以说都彻底摧垮了一度辉煌的历史无情规律的大厦。希特勒几乎成功地达到了他宣称的消灭法国革命成果的目标。俄国革命猛烈地改变了整个西方社会的前进方向，使其偏离了到那时为止对大多数观察者还是相当有序的轨道——将它推入了一场无章可循的运动，接着便是戏剧性的崩溃，这是无论马克思主义的还是其他“科学的”预言家都丝毫没有料到的。把过去安排得整整齐齐，这相当容易的——伏尔泰有一句讽世名言，大意是历史就是在死人身上玩弄的许多鬼把戏，这话看来肤浅，却自有深意。[14]但是，一门真正的科学不仅要能够重构过去，还要能够预测将来。对事实进行分类，把它们码放整齐，还远不是一门科学。

我们知道，十八世纪中叶毁灭里斯本的大地震，动摇了伏尔泰对人类必然进步的信仰。同样，我们所处时代的大规模毁灭性的政治动乱，使人极大地怀疑能否建立切实可行的人类行为科学来指导实干家们——无论是工业家、社会福利官员还是政治家。显然必须重新考虑这个问题：建立一门精确的社会行为科学只是个时间和才智的问题——看来这种设想不再是不证自明的了。这一科学应该寻求什么方法？显然不是演绎式的：没有现成的公理，从中可通过公认的逻辑规则推导出所有人类行为。甚至最教条的神学理论家也不会夸这样的海口。那么是归纳式的吗？以调查收集的大量经验数据为基础得出的规律？或者以不太容易适用人类社会事件复杂性的“假说——演绎”方法为基础？

理论上，这些规律无疑应该是可以发现的，但在实践中看起来就不是那么有希望。如果我是一个在紧急关头面临痛苦抉择的政治家，我大概不会觉得做下面这些事情有什么用——即使我花得起那么长时间等待答案：雇用一批政治科学家，为我从过去的历史里搜集各种和我的情况类似的事例，我或他们要概括这些事例的共同点，由此得出人类行为的有关规律。可用来进行这种归纳的——或者为了建立用以

系统化历史知识的假说的——事例的数量有限，因为人类经验无比多样；进一步从这些事例中剔除所有那些各自独有的东西，只保留共同的东西，就只会剩下一点非常单薄的、经过概括的残渣，因为实在太不具体，根本无助于解决实际困境。

显然，重要的是全面了解一种具体情况的特殊之处，特定的人物、事件和危险，在特定时间特定地点起着积极作用的特定的希望和恐惧：1791年在巴黎、1917年在彼得格勒、1956年在布达佩斯、1968年在布拉格或1991年在莫斯科。我们不必系统地考察这些事件同其他事件、其他情形有什么共同之处，它们或许在一些方面相像，但也可能恰恰缺少在特定时间、特定地点造成差别的那点东西。如果我正拼命开车赶路，突然碰到一座摇摇欲坠的桥，必须马上判断它是否能承受我的重量，一些工程原理的知识这时无疑是有用的。但我还是等不及停下来勘察计算。对处于危机中的我有用的知识一定已经激发起了一种半本能的本领——就像在阅读的同时我能够不必知道语言的规则一样。

当然，在工程学中，一些定律毕竟还是可以系统化地表述出来的，即便我们不必一直把它们记在脑子里。而在政治活动的领域，定律实在是少之又少：手段就是一切。政治家——就像汽车驾驶员——之所以能获得成功，是因为他们不从总体上考虑问题，也就是说，他们根本不问一种特定情况在什么方面与人类历史长河中的其他情况相似或相异（而这是历史社会科学家或穿着历史学外衣的神学家，如维柯、汤因比等所热衷的）。他们的长处是能抓住构成这一具体情况的各种特性的独特组合——只是这一情况，而不是别的。他们所谓的能力就是能理解一次特定运动、一个特定人物、一种独特事态、一种独特气氛，以及经济、政治、个人因素的具体结合等等的性质。而且，我们并不太相信这种能力真的可以教会。

比如，当我们说到对某些事情的异乎寻常的敏锐，我们就诉诸比喻。我们说一些人好像长了触角，用来向他们传递某种具体的政治或社会情况的轮廓和结构。我们说有的人具有不错的政治眼光、嗅觉或听觉，有的人具有可以由爱心、野心或仇恨激发的一种政治直觉，有

的人有因为危机和险情而变得敏锐（或相反变得迟钝）的感觉，经验对这些来说是关键的，这是一种特别的才能，可能和艺术家或创造性作家的天赋不无相似。我们不是指任何玄妙的或超自然的东西；我们不是指能够洞察平常头脑无法把握的东西的神眼；我们说的是其作用方式再平常不过、完全是经验的和准美学性的一些东西。

我们所说的才干首先需要一种整合大量混淆在一起的、不断变化的、多姿多彩的、转瞬即逝的、始终互有重合的信息的能力，它们数量太大、变化太快、相互混合得太厉害，所以不可能像对付大量蝴蝶那样一只只地捉住、用钉子固定然后加上标签。在这个意义上，整合就是将信息资料（通过科学知识，同样也通过直观感知）视为某种统一模式中的基本要素，彼此牵连，各有涵义；将它们视为过去未来各种可能性的征象；就是实用地看待它们——按照你或别人如何能够处理、将怎么处理这些信息资料，反过来它们又如何能够影响、将怎么来影响你或别人来看待它们。在这个意义上，把握一种情况就需要用眼去看，获得一种和相关信息直接的、几乎是感官的接触，而不只是认识它们的总体特征、对它们进行逻辑推演、作分析、得结论、构建有关它们的理论等等。

能做到这点在我看来是一种天赋能力，类似于一些小说家的禀赋，它使诸如托尔斯泰、普鲁斯特等大作家传达出一种对生活本质直观的敏感；不只是记录混乱经验流的感觉力，而是一种高度发达的辨别力，无论从作家本人还是从所描写的人物的观点出发，都能一针见血，分辨出真正重要的东西。首先，这是一种敏锐的感觉，能把握哪些东西彼此适合、哪些东西是有渊源关系的、哪些东西是有因果关系的等等；懂得相同的事情在不同观察者看来如何不同，这又会对他们造成什么影响；知道人类和地理、生物、心理等等非个人力量打交道的各种具体情况的大致结果。这是一种对质量上的而非数量上的东西的感觉，是对具体的而非总体的东西的感觉；这是一类直观，不同于描述、计算或推理的能力；人们对它有各种叫法：天生的睿智、想像性理解、洞见、有眼光，甚至是容易让人误会的“直觉”（危险地暗示了某种几近魔法的能力），与它们相对的是一些迥然不同但也很了不起的优点，如理论知识和学养、广闻博学、推理和归纳的能力、智力

上的天赋，等等。

我力图描述的才能是成功的政治家——不管他们是邪恶的还是高尚的——对社会生活（或就此而言的个人生活）所具有的特殊理解力。具备这种才能的有俾斯麦（上世纪赋有可观政治判断力的政治家的突出典型）、塔列朗、富兰克林·罗斯福，此外还有加富尔、狄斯累利、格莱斯顿、土耳其之父基马尔等人，伟大的心理小说家们同样具有这种天赋，而它在更具备纯理论天才的人，如牛顿、爱因斯坦、罗素甚至弗洛伊德身上就明显欠缺。甚至列宁的情况也是这样，尽管他给自己压上了沉重的理论负担。

我们把这类能力叫做什么呢？也许叫实践智慧，或者实用理性，反正是一种知道什么“行”、什么“不行”的感觉。首先，这是一种综合的而不是分析的能力，是获得某类理解的能力，就好像训兽员对动物、父母对孩子、乐队指挥对乐队的那种理解，与化学家对试管里药品的了解，或数学家对数学符号所遵循的规律的了解相反。缺少这种能力的人，无论他们拥有别的什么品质，无论他们多聪明、博学、富于想像、善良、高尚、迷人，无论在别的方面多有才干，要说他们政治上愚蠢，那是不错的——就此而言，奥地利的约瑟夫二世是愚蠢的（比起很多人，比如和他同时代的腓特烈大帝及俄国女皇叶卡捷琳娜二世，他在道德上当然更胜一筹，而那两位在达到自己的目的方面要成功得多，对人类也要亲近得多）；同样地，至少在实现积极目标方面，清教徒、詹姆士二世、罗伯斯庇尔（就此而言，希特勒等人最终也同样）被证明是愚蠢的。

那么，奥古斯都皇帝和俾斯麦明白，而克劳狄皇帝、约瑟夫二世不明白的，是什么东西呢？约瑟夫皇帝很可能智力上比俾斯麦更出色，书也远比他读得多，克劳狄知道的事情也许比奥古斯都要多许多。但俾斯麦（或奥古斯都）具有很强的天赋，能整合或综合拼构成生活各个层次的稍纵即逝、支离破碎的丝丝缕缕和散乱碎片，每一个人在某种程度上都必须不停地整合它们（为了起码的生存），而不去分析自己是怎么做到的，自己的活动是否有理论上的根据。这事每个人都要做，但俾斯麦是在远为广大的领域里做，视野涉及更多可能的

行动方针，运用的力量远为巨大——以其手笔之大，气度之恢宏，堪称天才之作。不仅如此，那些需要整合的零星碎片——把它们看成与其他零星碎片中的一些相适合，而与另一些不适合；实际上就是看它们在现实里是否互相适合——那些生活的基本成分，我们在某种意义上过于熟悉了，我们与之过于形影不离，它们和我们太紧密无间，它们构成了我们生活的半意识和无意识层次，因此无法清楚地加以分类。

当然，凡是能被分离、观看、检视的东西，就应该得到分离、观看和检视。我们不必装作不可知论者。我并不愿意像一些浪漫主义思想家那样说明或暗示：恰恰就在研究、分析和阐明等行为当中我们失去了一些东西，无知具有某种优点，道可道，非常道，也不知道为什么，反正说出来就是亵渎。[15]我认为这是错误的、完全有害的教条。能够阐明、讲清、并入相应科学部门的，当然就应该这么做。“为了解剖，我们谋杀”（‘We murder to dis-sect’）[16]，华兹华斯这样写道——有时我们确实这么做；但在别的时候，解剖揭示了真理。现实的大片领域只有科学的方法、假说和定理才能揭示、说明、解释甚至控制。科学所能取得的成就，我们必须欢迎。在历史研究、古典文学艺术研究中，在考古学、语言学、人口学、集体行为研究中，在人类生活和奋斗的许多其他领域中，科学方法能提供不可或缺的信息。

我并不同意一些人的观点，他们认为自然科学以及基于其上的技术，不知何故竟然扭曲了我们的见识，阻碍我们直接接触现实——“存在”（being）——苏格拉底之前的希腊人或中世纪的欧洲人所直面的现实。这在我看来是怀旧的自欺欺人，荒诞不经。我的观点只是，并非一切都能——实际上很多不能——在实践中由科学去把握。因为，如托尔斯泰很早就告诫我们的，组成生活的“粒子”实在太微小、种类太不相同、彼此交替得太快、相互结合的情况太复杂，是我们的存在和行动太不可或缺的重要部分，以至于根本无法得到起码的抽象化和最低的概括及定形——理想化地描述——而这是一切科学所必须的。虽然普鲁士腓特烈大帝和俄国女皇叶卡捷琳娜在法国和瑞士科学家的帮助下建立了科学院（至今仍举足轻重，享有盛誉），但他们毕竟没有向法国和瑞士的科学家们求教统治之术。虽然社会学之

父、杰出的奥古斯特·孔德本人掌握的事实和定律肯定远多于任何政治家，但他的理论今天不过是知识长河中一块奇形怪状、巨大而可怜的化石，博物馆里的一件珍奇而已，而俾斯麦的政治才干——让我再回来谈这位令人生厌的人物吧，因为他或许是十九世纪所有政治家中最能干的一位了——我们仍耳熟能详。政治的“自然科学”就跟伦理的“自然科学”一样荒诞无稽。自然科学不能解答所有问题。

我想否认，或至少怀疑，弗洛伊德一句断言的正确性，即当科学不能解释一切的时候，别的也不能。俾斯麦所深谙的，像达尔文、麦克斯韦尔这样的人就不需要明白。对于自己活动于其中的社会环境，俾斯麦就像雕塑家对石头和黏土一样了解，具体而言，即对德国人、法国人、意大利、俄国人的相关集团可能的反应了如指掌，而他在这方面的理解，据我们所知，并没有经过有意的推导，或小心参考历史规律或任何别的规律，也不求助于其他任何特别的窍门或偏方——不管是迈斯特、黑格尔、尼采、伯格森或一些他们现代的非理性主义继承者，还是他们的冤家对头——科学的支持者们——所推崇的。俾斯麦获得成功，是因为他有利用经验和观察准确推测事情发展结果的特殊才能。

科学家，至少是有科学家身份的人，并不需要这种才能。甚至他们的专业训练使得他们在这方面特别不适合。受过科学训练的人好像经常持有不切实际的政治观点，正是因为他们相信在自己的专门领域里行得通的某些方法或模型可应用于一切人类行为，即便不是这种方法或模型，也会是另一种多少有些类似的方法或模型。如果自然科学家有时在政治上表现幼稚，大概可以归咎于不自觉却很有误导性地把在形式和推演性的学科或实验室中行得通的东西，混同于在人类生活的组织中行之有效的东西。

我再说一遍：如果否认实验室和科学模型为社会组织和政治活动做出了有价值的——有时是价值重大的——贡献，就是不折不扣的不可知论；但如果认为它们比任何其他形式的经验能教给我们更多的东西，则是一种同样盲目的教条主义，曾不时地在追逐千年王国的过程中，导致伪科学的疯狂对无辜人们的迫害。当我们说起1789年的法国

人或1917年的俄国人，说他们太教条主义，说他们过于相信理论——无论是十八世纪的，比如卢梭的理论，还是十九世纪的，比如马克思的理论——我们的意思并不是说：虽然这些个别的理论确实有缺陷，但更好的理论原则上还是可以发现的，而且这些更好的理论将最终使人类获得幸福、自由和智慧，人们将再也不必那样孤注一掷地依赖于天才领袖的即兴发挥，天才领袖毕竟凤毛麟角，又那么容易患上自大狂的毛病或犯下可怕的错误。

我们的意思刚好相反：理论从这个意义上讲，在这些情况下一律都行不通。就好像我们要找一种品茶的理论、建筑的科学，其中要考察评价的因素太多，一切都取决于在我上面所说的意义上整合各种因素的技巧，无论我们的信条或者目的如何——不管我们是实用主义者、自由主义者、共产主义者、神秘主义的君权神授论者，或是那些迷失在某片黑暗的海德格尔式森林里的人们。科学和理论有时无疑会有助益，但它们不能哪怕是部分地替代一种感性的天赋，一种把握某种人类活动情况总体模式和事物结合方式的能力——这是一种天生的才能，它越是明察秋毫，越是敏锐得不可思议，抽象和分析力似乎就越与之背道而驰，如果不是越与之针锋相对的话。

一个受过科学训练的观察者当然总是能分析个别的社会弊端，或提出个别的补救措施，但作为科学家，他无法预料运用一种特定的补救方法、消灭不幸或不公的一个特定来源对我们整个社会系统其他的——特别是鲜有关联的——部分会有什么一般影响。我们从试图改变目所能及者开始，我们的行动引发的震动有时却直达全社会上下；我们从未留意的层次被扰动了，各种意外后果接踵而来。有关社会或个人生活上层表面与其余的、更疏远的层次之间的复杂联系（柏克也许是强调这方面的第一人，大概他的洞察力只是为他的传统主义目的服务）的半本能的知识，是出色的政治判断力不可或缺的组成部分。

我们有理由害怕那些太着迷于自己的设想，以致不注意改革的具体环境，忽略各种不可测因素的改革者——莱顿的约翰、清教徒、罗伯斯庇尔、希特勒、斯大林，等等。因为毫不夸张地说，他们不明白（也不在乎）自己在干什么。我们也更有理由信任同样大胆的经验主

义者，如法王亨利四世、彼得大帝、普鲁士腓特烈大帝、拿破仑、加富尔、林肯、劳合·乔治、马萨里克、富兰克林·罗斯福（如果我们到底还是站在他们一边的话），因为我们看到，他们对手中的材料了如指掌。政治天才不就是这个意思么？人类其他活动领域的天才不就是这个意思么？这不是保守与激进、谨慎与大胆的区别，只是才能类型的不同而已。正如天才有别，愚蠢也不同类。其中的两种直接矛盾，而且方式古怪而荒谬。

悖论就是：在自然科学领域，可靠的定律和原理得到承认，就意味着它们已经通过正确的方法——科学专家们承认为可靠的方法——得到了证实。否定或违抗这些规律和方法的人，比如相信地球是平的或不相信万有引力的人，被当然地看作怪人或疯子。但是，日常生活中，也许还有一些人文学科，诸如历史、哲学、法律等（它们不同于科学，大概只因为它们好像没有——或者干脆不想——为这个世界确立越来越广泛的普遍原则）当中，怪人和疯子就是异想天开的人，他们过于相信从陌生领域，通常是由自然科学而来的定律和方法，并无比自信且有些机械地运用了它们。生活的——也是政治的——艺术，以及一些人文学科中的艺术，毕竟都有自己独特的方法和技巧，有着它们自己的成败标准。乌托邦主义、缺乏现实性、判断力差等毛病不在于没有成功地运用自然科学的方法，而是相反过度地运用了它们。这里，失败源于抗拒各自领域中最行之有效的东西，源于忽视或反对它们而去支持某些自称放之四海而皆准的系统方法或原理——比如关于自然科学的（像孔德那样）、历史神学的或社会发展的方法——否则，就是源于对一切原理和方法一概藐视，源于简单地宣扬相信运气或个人灵感，也就是纯粹的反理性主义。

不管是在什么领域当中，做到有理性、展示出色的判断力，就是运用在这一领域已经证明是最行之有效的方法。因此，在一个科学家那里合理的东西在史学家或政治家那里常常是不切实际的（就是说，它达不到想要的结果，作为一个体系全面失败了），反之亦然。这虽然是实用主义的陈词滥调，但并不是人人都准备接受其必然推论。政治家应该依科学行事吗？科学家们是否应该掌权，就像柏拉图、圣西门和H.G.威尔斯所希望的那样？同样的，我们也可以问，园丁应该具

备科学头脑吗，厨师呢？植物学有助于园丁，营养学规律或许有助于厨师，但过于依赖这些科学将使他们——和他们的主顾——遭殃。厨师和园丁的优秀今天依然主要地取决于他们的艺术天赋，以及像政治家那样的临时发挥的能力。对参政知识分子的怀疑大多来自一种并非完全错误的看法：由于怀有以某种简单、齐整的方式看待生活的强烈愿望，他们过于相信把某个理论领域里推演出来的结论直接运用于生活会产生有益的结果。而这种对理论过分依赖的必然结果，唉，也是被经验无数次证实了的必然结果是，如果事实——活生生的人的行为——不顺从这些实验，实验者就会恼火，并试图削足适履，改变事实以符合理论。这实际上意味着对社会进行一种活体实验，直到社会变成理论原先宣布实验应该使之成为的样子。当然，理论“得救”了，但代价过高，造成了太多无谓的人类苦难；但因为它至少表面上首先是为了将人们从那些所谓更“任意”的方法会带来的困苦中解救出来，所以它最后是拆了自己的台。只要我们还见不到政治科学，以伪科学代替个人判断的企图不仅会导致失败，有时造成巨大灾难，而且会败坏真科学的名声，动摇对人类理性的信仰。

热情宣扬难以达到的理想，即使它只是空想，也可以冲开盲目传统的樊篱，改变人类的价值观，但鼓吹伪科学的或其他各种经过虚假证明的手段——形而上的或其他各种虚假承诺所宣传的方法——则有百害而无一利。有这样一个故事——我不知道其真实性如何——一天有人问首相索尔兹伯里勋爵根据什么原则决定是否参战，他的回答是，为了决定是否带伞，他抬头看天。这也许过分了。如果存在一门可靠的政治气象预报科学，这无疑会被人指责为一个太过主观的方法。但是，正是因为我一直试图阐明的原因，这样一门科学，即便原则上并非不可能，也还是十分遥远的事情。而在行动时把它当作已经存在或者近在咫尺的，则是对一切政治运动可怕的、不必要的阻碍，无论它们的原则怎样，意图如何——从最保守的运动到最激烈的革命——并造成本来可以避免的痛苦。

在不可能做到机械般精确的地方，即使是在原则上要求或鼓吹机械般的精确，都是盲目的，会使别人误入歧途。不仅如此，纯粹的运气总在起一部分作用——神秘得很，具有出色判断力的人似乎比别人

更有运气。这点或许也值得深思。

哲学与政府压制

除了“权利本质上是什么”或“人们如何获得、拥有或失去权利”等问题之外，或许还可以问：为什么哲学家就该有表达自己的特权？为什么是他们而不是艺术家、史学家、科学家或普通人？言论自由——或通过言辞以外的方式表达的自由——可以是一个独立目的，无需以任何其他目的来为之正名，它本身就值得为之斗争，有人还会说值得为之献出生命，而这并不取决于它在让人们变得幸福、智慧或强大等方面有多大价值。这只是我的一家之言。这种观点在人类现实事务中却很少站得住脚。更为常见的是，人们倾向于信仰惟一的理想——社会的、政治的或宗教的——一切都要为之牺牲，首先就要牺牲个人表达自己的自由，因为它相当准确地被视为对达到一种社会一致性构成了严重威胁，这种一致性是不加批判地为实现惟一的最终理想服务所必需的。但即使是那样——无论个人自由是不是一个值得捍卫的目标，以反对哪怕是最高尚的人类惟一最终目标的不容异己和惟我独尊的要求——问题仍然存在：为什么哲学家需要受到特别保护以免遭社会压制？难道在政治自由与哲学才能之间存在某种特殊的关联？如果苏格拉底所在的社会并不那么害怕雅典生活方式受到威胁，他能否取得更大的成就？亚里士多德在共和政体下是否会做得更好？或者笛卡尔在宗教自由的条件下，斯宾诺莎在一个无人会因信仰而被开除出教的社会里，又是否会做得更好？毕竟，一些有史以来最大胆、最具独创性和颠覆性的话，是在十九世纪的巴黎说出来的，而当时那里有国家及教会在实行着肆无忌惮的言论管制。伊曼纽尔·康德引起了我们时代最大的哲学革命，而他却是一个丝毫不鼓励表达自由的国家的公民，这点他自己知道得再清楚不过；反之，自由表达的现实条件——十九世纪许多欧洲国家普遍都具有——在英国、法兰西共和国、瑞士或意大利王国并没有像那些把自由的扩大与哲学的进步直接联系起来的乐观理性主义者想必会盼望的那样，引起哲学精神的百花齐放。

我肯定，除了那最基本的一种，自由和哲学之间并无其他真实的

关联可以建立，似乎也没有必要举出统计上的证据来说明这一点。这种最基本的关联就是：毫无疑问，过分的强制会使太多的人不能畅所欲言，使他们理解与表达的能力日渐萎缩；其结果无非是路人皆知的事实：如果你不让人们思考，愚钝他们的想像力，他们就会永远诚惶诚恐，处于愚蠢或幼稚的状态，在任何领域都做不出什么有价值的事情。但反过来说并不见得就对，我们从历史里得出的结论好像只能是：一般说来，艺术、科学和人类思想在自由的年代与在断断续续或低效的强制年代一样繁荣；特别是当一个专制政权已经失去自信，明显走向没落的时候——比如十七世纪在英国、十八世纪在法国和十九世纪在俄国。但甚至也不都是这样：罗马帝国衰落时期并非如此；而且据我所知，中华帝国、土耳其帝国和西班牙君主制的末年也并非如此。试图从这些经验数据——估计它们是为了说明自由和哲学之间不知何故就是有着难分难解的联系——概括出历史结论，不见得有什么用处。人类生活以及社会类型是无限多样的，每种情况都必须根据其本身特点来考察，那些寻求建立这类规模庞大的统一社会学的人，迄今为止犯下的错误要多于他们为人类发现的真理和提供的快乐。

不过，哲学家的活动与社会自由和国家控制之间确实有联系，而且联系非常深刻。在我看来，这种联系来自哲学的本质，而不是关于社会是什么，历史模式是什么，以及哲学是怎样或应该怎样配合它们等等的人为模式。因此，我想暂且不讨论什么是自由，哲学是否需要自由、是否有助于自由，自由是否是好东西、对社会稳定是否有威胁等问题；我想先谈谈哲学的本质，并打算由此得出在我看来重要的、关于哲学活动和任何形式的国家控制之间联系的一些结论。

人们已经作了很多尝试，企图定义和描述哲学活动，再多一次尝试大概没什么害处，也不会让读者的耐心经受太大的考验。在我看来，哲学的特别之处在于它没有确定的技术——没有各门实证的、形式的科学所拥有的那类方法和操作规则；这些方法和规则能够传授给学生，如果学生足够聪明、记忆力足够强，就可以开始独立地运用它们。而且这里的原因也不难找：一旦一门学科获得了这类规则，它就为哲学所抛弃，落入哲学两边的两个容器中的一个里去，一边是经验科学的领域，一边是形式的先验科学的领域。

显然，无论哲学讨论什么，它并不关心那类可以通过经验观察解答的问题；它并不寻求确证事实，一旦清楚某个具体问题的答案只能通过某种观察找到——无论是那种常规的、常识的观察，我借以判断是否在下雨、是否能记住《利西达斯》[17]或已经把它忘了的；或者是更精密一点的技术，我借以发现某个国家是穷是富、一个特定的分子是否由这些或那些更小的粒子组成，或者发现地球或宇宙的年龄、两种音乐风格之间的关联、一起重大历史事件的起因或某人头脑里某种未被注意的心理特性的作用，等等。在所有这些情形当中，为了确证事实，我必须怎么一步步地进行是非常清楚的——即通过一类经验研究——而且一旦如此，显然这些问题就不是哲学问题（不管它们到底有什么哲学涵义），而是利用适当技术确证事实的问题；于是，懂得问题是什么，这本身就是确定答案的相关技术知识的一部分。

同样地，有一类形式学科——演绎的而非归纳的或类比的，也并非建立在直接观察基础之上的——也不是哲学研究的对象。只要是在以形式上的技术确定答案的地方，比如在算术、逻辑、纹章学以及任何其他演绎的领域（例如国际象棋或任何其他遵守规则的游戏）当中——就是说，在这些地方，解决问题是通过在已经确定了公理和理性思维方法的领域当中应用具体的变化规则来进行的——也没有哲学的位置。

各门科学的历史，无论是演绎的还是归纳的，即便不是全部也主要是在于这样一个过程：原来答案不甚明了的各组相关的问题，突然发现可以很清楚地通过经验的或者形式的方法得到解答；一旦认识了这点，这些学科便离开由哲学统治的、未分化的人类知识探究的综合领域，各自建立起独立的科学，各自拥有特殊的技术、特殊的规则和可以传授的程序方法。剩下的仍旧是丰富的但使人困惑的严格意义上的哲学领域，它处理所有那一类问题，它们的解决方法不清楚，表述问题时也没有给出解决方法。

如果有人要我回答一个行星的物理组成如何，地球上将来的生活如何，或火星上否有生命，我可能不知道答案，但我知道——或者有人知道——怎么去找答案，要回答这些问题有什么具体的障碍，目前

还缺什么数据资料，如果这些数据资料具备了我们又会怎么着手，等等；困难只在于获得答案的手段的实际可行性、缺少资料或没有所需工具，而不在于问题本身模糊不清，也不在于无法确定采取什么方法或该去哪里找答案。类似地，如果有人问如何解决某些逻辑或数学问题，我准确地知道该去什么地方找答案、该采用什么技术手段，如果有什么困难的话，那也是在于我不够足智多谋。我知道怎么解决这些问题，解决它们需要什么样的心智能力。但如果有人问我是否存在绝对的善、物质世界是否实在、什么是无限、我为什么不能回到过去、为什么不能同时身处两地；你不是我，那你是否能够像我了解这些事物那样充分了解我的所感所想；自由是否比幸福或正义要好，正义又是什么；等等——问这类问题的时候，困难不在于缺少解答它们的物质手段，不管是缺少物理上的能力（例如，飞往别的行星做相关的观察后返回的能力）、记忆力、理性分析能力，还是金钱（可以用来制造足够的工具，等等）：最主要的困难在于怎么知道究竟去哪里找答案；怎么知道究竟如何着手找寻答案。连怎么才算是一个满意的答案都拿不准，更谈不上考虑什么是正确的答案了。只有当我们陷入这种内心困惑，当问题显然不管在多复杂的层次上都无法完全依靠经验解决，当问题也不能通过仅仅运用演绎的技术手段（理论上可以由一台电子装置执行）解决时——只有在这个时候，我们遇到的才是一个真正的哲学问题。

或许，对一个问题的缜密思考和认真阐述会将其归到中间堤道两边两条大路中的一条上去——会指出它或者是一个经验的问题，应该由现有科学中的一个部门或尚待建立的一门新科学来适当解决；它或者是一个逻辑的、数学的或其他种类的演绎问题。哲学就是这样逐渐地抛弃了曾在不同时期困扰它的大量问题。心理学和社会学问题是其中最新近的，而且很快逻辑本身无疑也将像数学一样作为一门独立学科分离出来，远走高飞，只把它的“基本”问题——这些问题本身无法以纯逻辑方式来分析——留给一切问题的伟大源泉：被哲学问题困扰的头脑。

只要真正哲学问题的首要标志是它本身之中没有解答自身的技术手段——因此首要的困难就是确定我们问的是什么、困扰我们的是什

么、究竟哪种答案我们才会认为是对问题的正确解决而不是与解决问题毫不相干的（且不考虑它们的真伪）——这些问题就不可能通过组建一支专家队伍来回答，即使他们相当聪明、勤奋、投入，有能力着手进行必需的半机械性的工作，正如按部就班的科学家或史学家无需最高等的灵感、天才或独创性就能干工作，甚至也能教别人在不需要这些非凡品质的情况下从事有用的劳动。

哲学的主要成功之处不在于发现新技术，为以前提出而没有得到充分回答的问题提供答案——就像牛顿回答了他以前时代提出的、但前人回答得不够巧妙或根本就没有回答的问题。哲学的主要胜利，是由做到了下列两件事之一的思想家们取得的：或者是（1）重新阐述了问题。他们自己拥有同时也使别人确立了对整个世界或其中某一部分的新眼光，它本身就能将心智从类乎思维钳制的状态——这是最初问题之所在——中解放出来，并容许一种我们称为新综合的方法，以及对相关实体之间关系的一种新洞见，它自动地、自然而然地解决或消解了最初的问题；或者是（2）做得刚好相反，即当发现某种情形下对问题的某些武断回答被人们信以为真时，他们就以某种强烈震撼的手段颠覆了以前存在的“综合”，迫使别人注意一种新的、令人不安的观念，它在人们原先感到满足的地方引起了使人痛苦的问题，在人们原先盲目和无动于衷的地方使他们困惑不安。

这两种过程既完全不同于依赖经验的科学家的程序，他们增加了我们对外部世界的知识；也完全不同于逻辑学家或数学家的程序，他们增加了如何安排我们实际知识的知识或技能——但人类当然没有哪一种活动是完全不同于其他活动的，哲学家们已掌握的那些综合的或分析的、联结的或分解的非凡能力在别的每一人类思想甚至情感领域都起着作用。然而，在哲学与别的研究之间的确有一点根本的不同。我并不想暗示，在科学或史学中，认真的观察、耐心地积累事实、巧妙熟练地运用过去已证明是成功的技术，再加上经验或想像所启发的改进，依靠这些进行研究就已经足够；简而言之，我并不是说，技艺、专心、诚实、精力和目标的固定等等已经足够，不需要出自灵感的猜想和天才的突然洞见。但在这些领域中取得进步，仍然可能不需要灵感、不需要天才想像力不可预知的飞跃。一旦一门科学被置于理

性的、不变的基础之上，一种观察、研究、提出假说和进行试验的技术成功地得到精心完善，伟大的先驱者们便能够向天赋较低的、进取心较弱的其他人传授正确的程序。稍低于最高等级的道德和智力上的天赋的结合常常能产生有益的结果，在许多重要的方面推动知识的进步、传播理性的光明。一个并不富有想像力的史学家，编写了一部用力极勤的，比如说关于某一特定地区某种工业的发展史，或中世纪晚期地中海某一地区战争艺术的发展史，他或许并没有做什么独创的或可观的事情，但他为知识的积累做了贡献，他的东西别人可以用来组织更雄心勃勃的模式，因为他所做的事不仅不是浪费，而且以它特有的卑微方式体现了正面价值。但在哲学里却不是这样。在严格意义上的哲学中，不存在被人认可的技术，如果没有灵感就不可能取得进展；与他人携手，作为一个团队一起工作，把已证明是可行的方法机械地或类乎机械地应用到新的课题上去（比如一些自然科学的情况），或仅仅是为某个更强有力、更富于想像的头脑准备材料，就像史学的情况——所有这些对哲学来说，都是毫无价值的。

哲学并不像科学那样涉及发现事实、整理事实、从事实中推断另一些事实，也不像形式学科那样涉及符号模式的组织。哲学从事的是系统阐释真正的问题——之所以是真正的问题，仅仅是因为觉得它们是真正的问题，而且是通过由问题本身的性质、由它提出的那类要求、由它造成的那类困惑所决定的专门方法来解决这些问题；不管是有意还是无意，最杰出的哲学家们对问题的阐述和解决，是通过改变看待问题的角度；是通过转移重点、通过置换、通过转换被迷惑者的视角，使他们看到以前看不到的差别，或者认识到他们曾十分强调的差别实际上并不存在，或是出自混乱或缺乏洞见。

现代哲学最伟大的革命者——笛卡尔——对哲学史的改变，不是通过耐心地积累事实，或试验、观察，或不断的尝试、犯错，而是通过一次翻天覆地的反抗行动。他的新方法——且不论他是怎么发现它的——使那些把它作为知识之源接受下来的人发现，经院哲学那些恼人的问题与其说是被解决了，不如说是被变为不相关或毫无意义的了，或者被证明是一派胡言，它们依据的所谓事物的不同属性本身就源自对词语或概念的机械运用，并没有分析它们应用的对象，以及它

们在其中有用或有意义的具体环境。牛顿引起近代物理学革命，是通过将以前互不连贯的结论整合成一组极其重要的基本定律，后人由此作了极为丰富的推演，使其成为我们时代推动人类知识增长的一个最有力的工具。而笛卡尔并没有进行什么整合，没有简单地把一定数目的相互隔离的真理换成了一个或一些基本的、一体化的定理，别的东西都由此推演而来；相反，笛卡尔改变了一直以来看待哲学、形而上学和神学问题的角度，并由此产生了一批新问题，其中一些注定会以他本人所使用过的方法被替代和消除。

哲学难题之所以产生，是因为概念、词语、思想以及系统阐述和论证世界与自身的方式之间发生了某种特殊的冲突。之所以产生这类冲突，是因为在这些或那些思想或符号的某些早期的不完全有意识的阐述或使用中本来就存在某种矛盾；或因为关键词已经陈旧过时——当与它们密不可分的具体环境不再存在时，还继续被使用；或因为它们已经成了形而上学或神学这类行当的研究对象，这类学问容易发展出那种概念或词语，却并不注意它们产生、应用同时也参与作用的具体情况，因此容易造出自成一派的、包括了那种概念的神话，因为这类神话与那个它们只有置身其中才算真正有意义的世界不再相关，所以它们迟早要变成困惑的来源——常常是莫名其妙的噩梦，为什么会有这东西谁都记不清也道不明。这是中世纪许多时候经院哲学的情况，但将近十六世纪末，这种情况尤甚，当时一些经院哲学家已经在某种意义上对他们所做的事情失去了兴趣，主要是因为不再理解为什么要殚精竭虑地摆弄那些空洞的神圣符号，他们的活动这时很大程度上已经成了费劲而无意义的行为。

把自己从整套符号系统的梦魇中解放出来，迈出这么大的一步——何况几乎不可能区分符号和思想——使自己摆脱一个如此使人着迷的思维框架，需要最高的天才、最强的智力和最大的独立性。新的建构，如果是从一个同时具有创造和破坏天才的人手里产生的，对他同时代的人会有巨大的解放作用，因为它从他们身上移去了一些重负：一个再也无法理解的过去；语言的一种用法，这种用法束缚了头脑，并造成了一种令人沮丧的困惑，非常不同于那些在自身表述中就包含了解答的种子的真正问题。新的体系产生自一次反抗行动，然后

自己也变为一种新的正统，四面而起的信徒们跃跃欲试，要将新技术用于最初的天才开拓者大概没有想过要应用它们的领域。这有时是成功的，有时却导致同样了无生气、让人糊涂的经院哲学。新的正统一旦获得胜利，又反过来通过使观念僵化，通过造出一个不能再灵活回应当初曾引起反抗的情况的僵死符号体系，制造了新的阻碍、新的无法解决的难题、新的哲学困惑。

有人不断地犯同样的错误，认为哲学是一门可以和当代最成功的研究——典型的如某一门特定的科学——相比拟的学科，比如认为哲学和物理学、生物或史学差不多。旧的被推翻的哲学被当然地视为一堆迷信和谬误；新哲学却当成“科学的”——仿效当时最成功的学科——被充满希望地接受了，然后有人就认为，就像科学中有可以传授给伟大先驱的信徒们的技术，在哲学中同样有可能训练出用最新技术装备起来的专家队伍，以他们一致同意的方式运用他们的技术，目的是为了做出一项集体发现，传播最后真理。

但这种信念本身，就像它那些具体化的过程，虽然如此经常地在科学上、史学上以及演绎学科如数学或逻辑中取得辉煌的成功，由于它所依赖的那种稳健明智，它在哲学上却无异于一场灾难。因为从本质上说，哲学问题（如果我是对的）恰恰是那些不能通过运用现成技术解决的问题，恰恰是那些在科学中或在别处那么成功的技术所不能解决，或者干脆什么技术都解决不了，因此让人困惑和压抑的问题；这么看来，哲学问题更像艺术“问题”而非科学问题。认为有一种放之四海皆准的、最终的方法可以解决本身就产生自生活、思想、情感、词语、概念、观点、习惯和态度不断变化的性质的那些难题——这种想法本身就是导致思想僵化的原因，造成了正确使用哲学术语的过分教条主义，本身就是导致哲学问题在其最尖锐的时候本质上的那种心灵痛苦的原因。接着就是一次新的反抗，旧的哲学负担被抛弃，早先曾获胜、成功、具有解放作用的方法被十分恰当地指为“僵死的经院式的玩弄词藻”，然后天才人物突破旧的独断的正统，使心灵的“筋骨”为之一振，创造一种新的语言，由此消解了老问题，新的问题应运而生。在这一运作过程中，一些问题被看作要么是经验的要么是形式的，可以说分别被抛到一边，从此不再成为哲学研究对象的一部

分。但尽管有这样系统的叛逆，很多东西还是保留了下来，虽然已经被重新阐述，以新的伪装重新出现，借此它能够以更适应那些尽力去解决它们的思想家之当代经验的方式得到思考。

但哲学史的模式没有什么变化。如果在某种情况下有太多的问题变得过于传统、无法解决，人们在这种情况下只沉迷于一些琐碎的、二流的工作，而且有一种窒息感，因为那些主要问题似乎毫无解决的希望，并由此导致了智力的低迷而不是激发了心智的力量，那么就会有伟大的革命者奋起突破现状。比如莱布尼兹就是这样一位革命者，而且这一具体过程的下一阶段更是再典型不过了：他的忠实信徒克里斯蒂安·沃尔夫开始向人们许诺，通过在他所能做到的最远最广的范围内应用莱布尼兹的原理，就能建立一个新的理性主义人间天国。他为理性神学和理性美学、理性伦理学、理性史学、理性物理学等等都拟订了计划。在旧的主题上的任何巨变都会引起一些思想上的激动不安、一些觉悟、一些自由；无疑地，十八世纪初欧洲大陆的确经历了一次智力活动的大高潮，当时思想家们纷纷对一个和谐新综合的允诺做出回应。很快地，沃尔夫运动变成了一种没有生气的正统学说，和它自己当初那样轻蔑地、那样无可非议地摧毁的经院哲学一样枯燥无味、一样呆板、一样墨守成规、一样没有能力揭示真理或在智力上让人振奋。然后，康德对它动了与莱布尼兹及十七世纪理性主义者当年一样大胆彻底的手术。

这些解放运动是这一领域中伟大的进步；但这里没有累积的技术、没有循序渐进、没有向着某个统一的理性目标的进展，如十七和十八世纪人们天真地希望的那样。不能因为笛卡尔、斯宾诺莎和莱布尼兹在摧毁前人工作方面显示了天才，就推断圣托马斯、阿尔伯图斯、邓斯·斯各脱、奥卡姆等人在他们当时就不曾进行过类似的解放工作。洛克和贝克莱肯定曾击败过十七世纪正统的理性主义；但接着康德——甚至可能还有部分德国浪漫主义哲学家——摧毁了英国经验主义思想家所构建的理论的很大一部分。轮到罗素的时候，他推翻了传统形而上学气象恢宏的大厦的大部，而一代语言分析学家已经作了许多工作来摧毁罗素那么自信地打下的基础——至少是哲学基础。[18]

这是一类容易使哲学名誉扫地的事情。人们觉得伟大的哲学家都是具有相当高智力天赋的人，但人们也注意到哲学并没有沿着统一的路线发展，哲学上的分歧从来都是那么尖锐和深刻；对于不断增长的知识，也并没有公认的总集合；哲学讨论常常显得只是一些文字花样；而且哲学中存在着永恒的“倒退”：二十世纪的哲学家回十八世纪同行那里去找武器反对十九世纪的同行；过去的思想家死而复生，几个世纪之后的人与之结盟去反对别的时代、别的地区的新老异端。由此人们得出结论，在这里人们的精神有些失常，根本不是在构建什么严肃可靠的东西，发生的一切不过是空洞无物的文字讨论和清谈，没有一种严格的技术来保证取得的结果肯定正确，牢固地成为宏伟的人类知识大厦的一部分。由此人们又得出下面两个结论之一。一个结论是，哲学是有趣的，有时出自灵感的谈话，没有什么“科学”价值，只是一种个人自白，是那些更喜欢用玄学散文而不是韵体诗表达自己的人（例如十九世纪浪漫主义作家）的某种个人诗作。另一方面确实也有一些人在要求严谨、规范和可靠的成果，并因此寻求最终要将哲学建立在科学的坚实基础上，如果不能让它变得像化学或至少像生物学那样受人尊敬，无论如何也要让它向着那些科学的可靠性和确实性努力。

这两种态度都停留在对哲学是什么和哲学能做什么的一种误解之上。哲学是一种尝试，从来都是一种尝试，其目的是找到思考和谈论的方法，这些方法通过揭示以前未被注意的相似点和未被发现的差异之处（有时通过与以前未予考虑的模式进行新的比较，或者在人们一直使用的模式同被认为与它们相似的对象之间，以新的重点指出被人忽略或低估的差异），引起人们观念上的变化，其程度足以彻底改变思考和说话的态度及方式，这样来解决或消解问题、重新分派研究领域、重新阐述、重新区分对象之间的关系、改变我们对世界的看法。正像艺术中类似的情况，这些只能是在各自的时代，为同一代人做的事情，因为一代人的观念，如果用语言系统地阐述出来，肯定总是会固化为技术、确立为一种正统，并束缚下一代或更下一代人；由此别指望会有严格意义上的“稳步前进”；每一代人都需要自己的“整骨手术”、自己的新洞见、自己的自我解放、自己的强有力的天才人物来

改变他们的观念，确立新的关系和新的差异。这就是为什么三流史学家、四流化学家，甚至五流艺术家、画家、作曲家、建筑师多少都有些价值的原因；因为所有这些领域都有专门技术，运作在自己固有的水准上，也许不高，但终归是一种水准。而“三流或四流的反抗”这样的事情是没有的，以微不足道的努力掀起一场大动乱这样的事情也是没有的。这就是为什么三四流的哲学家们碌碌于应用已经死了好久的前人的技术，就好像在从事科学研究，仿佛自己是化学家或工程师，与其说他们不成功、不重要、多余、过剩，不如说他们实在起了阻碍作用，正是他们这些人的活动常常造成那些困惑、无知和难题，造成对这些问题的解答是迷信的、教条的，常常似是而非、机械僵化，他们这些人仅有的价值是刺激和促进新的反抗，激发天才人物在一个本质上应该是解放者而不是压制者的学科里奋起突破教条主义的窒息。

这与政府控制之间有着一种可能还未被注意的特有牵连。控制的任务是保持现状——确保某种既定状况，保护在当时环境下被认为是所能达到的最好、最和谐的利益关系和各种因素的结合。控制的目的是稳定、和平、满足。而哲学在最好的时候的主要作用是突破、解放、颠覆。哲学用以颠覆的方法显得抽象、理智，常常与当时急迫的现实问题无关——仅仅这一事实并不足以确保哲学最终不会产生影响。因为很难保证在一个领域里革命的、不守规矩的人在别处就会一直老老实实、循规蹈矩。康德尽量不在政治领域作惊人之语。但他毫不妥协的伦理学结论，一定程度上还有他的形而上学立场，在他身后很快引起了极具颠覆性和革命性的后果。黑格尔肯定曾尽可能地平稳行驶，正像有人说的[19]，为了在美学和形而上学平静的内陆湖上顺畅地沿着航道前进，也为了他革命性的学说在政治领域尽量不受到注意。某些主义运用黑格尔某些原理（不管遭到了多大的扭曲）的结果却是明白无误的。在这个意义上，哲学家必然是反动的。而其他人在规规矩矩的同时又能成大事。毫无疑问，画家、建筑师，甚至物理学家、地理学家、化学家、天文学家、传记作家和作曲家们都可以待在某种大家都接受的传统所规定的界限内平安无事，并在这种严格的框架内创造出不朽的杰作，或者，如果不是杰作的话，也是一些赏心悦目的作品，至少有一时的价值，属于三四流，这些作品无论如何都在

世界上有一席之地，因为这个世界不能只靠天才的大作活着。

这种对周围环境平静的遵从，这种在大家都接受的传统框架内本分行事，可惜对哲学家根本就行不通。如果他想沉溺于这类活动——它们也许很值得，也不乏灵感——他就得退出哲学，转而从事别的工作。因为作为哲学家，他必定要致力于颠覆、突破、破坏、解放、打破封闭局面。即使活着的时候他可能显得柔顺、迂腐、不关心外面世界的事情，但他对世界的影响很可能会比许许多多显得更有声势的人更具破坏性、革命性，更加深远。这不仅仅是思想本身的一般影响力的一个例子。毫无疑问，思想是强有力的，尤其当它们体现了——作为其中重要的组成部分——正在改变社会和个人的强大物质或者精神趋势，作为其中一部分推动这些趋势而不是阻碍它们或者置身事外的时候。但我想强调的是哲学思想特有的破坏力。

或许海因里希·海涅最生动地表达了这点。在他对德国哲学流派的记述中，他描绘了即将到来的大毁灭的末日景象，其中大神托尔[20]举锤击碎了西方文明，费希特、谢林及黑格尔的武装起来的追随者们奋起反抗文明的拉丁西方世界，使其古老文化成为一片废墟。他将康德比作罗伯斯庇尔，警告法国人不要轻视书房里谦卑的哲学家，他在平静和沉默中思考着看来无害的抽象概念，但接着就会像卢梭和康德一样，点燃导致国王人头落地和世界性大动乱的导火索。托尔斯泰曾通俗地说过，在鞋匠看来，什么东西都比不上皮革好；同样，大学教授倾向于夸大思想对历史的影响，只是因为他们的职业就是搞思想。虽然这句话无疑是正当地反对夸大理论和学说的价值，反对忽略其他因素——社会的、精神的、经济的、心理的——以及因为太细小、太众多、实在无法分析，所以无法加以命名和分类的各种因素组成的网络，但它还是忽视了哲学活动的作用和影响。因为——我再重复一次——哲学家们研究的问题并非是技术性的：就是说，它们不是那类通过正确使用探索方法就一定能解决的问题，或者说，那类探索方法是可以被发明、传授和随时间逐渐改进的，就像自然科学、数学甚至史学和语文学的方法那样得到改进和完善。因为这些学科研究的问题或者是经验性的——关于发生了什么，如何、何时、在什么情况下和什么一起发生的——或者是形式的，即关于连贯性、合理性、论证的可

能性、最方便的表达方法，等等。但哲学问题根本就不以这种方式产生。哲学问题的产生是因为出现了某种思想进路的交错——某种碰撞，有时规模宏大、令人惊愕。哲学问题具有一种孤注一掷的味道，伴随着一定程度的情感压力，对某个性质不甚明朗的问题的一种解答渴望，一种既迫切又无法解决的感受——它表明哲学追求的不是事实、不是关于世界或人类自身的知识，也不是完成某种形式上的模式和符号排序使其形成所需的相互关系，等等，而是说明存在冲突：思想、观念、思维方式的某种内部冲突，或学科里的次要观念、内部现行的符号体系之间的小碰撞；或者在发生重大危机的情况下，出现一次迎头相撞，各个观念体系、各种看待和描述世界的方法之间的一次混合和互动，会引起所谓“永恒的”难题，如自由意志对决定论、有神论与无神论、唯物主义与非物质论、自由与秩序、权威与平等、幸福与正义、自我牺牲与追求幸福，等等。

比起科学或数学问题，这些问题在大得多的程度上取决于在特定国家具体时期的特定文化或语言中占主流地位的具体思考方式、具体的概念和范畴组合。一切问题都或多或少取决于人们思考和行为的方式；而外部世界以及人们与外部世界的关系，虽然毫无疑问在历史长河中发生了改变，但不如思想和语言的方式的变化来得大。思想和语言方式的内部历史，部分地就是那些可以严格地称为“哲学的”问题的历史。因为这些问题不追求知识和归纳、演绎技术的更高水平，所以有时采用艺术、宗教或玄学体验的方式来“解决”，将那些被哲学问题所困的人从一种特殊的心理压力下解放出来，哲学问题或多或少肯定都会造成这种压力。摆脱这种缠人的焦虑的办法有很多，其中一种不是通过找到问题的答案，而是通过想办法忘掉问题本身——这种方法如此频繁地被独裁性质的政府采用，这些政府对臣民中的骚动和不满有着与生俱来的紧张不安，它们不许人提出难以预料的解决方案，通过教育治下百姓忽视或忘却他们烦人的难题，通过抹掉问题而不是解决问题，以达到维护政权安全与稳定的目的。这无疑是一种手段，国家能够以此来使人们变得没有好奇心、循规蹈矩、老老实实、和睦相处，但同时也剥夺了他们选择、创造、追求个人目标的能力：所有我们称为个人自由的东西——助长了一切自文艺复兴以来，世界各地的

自由主义者都正确地认识到是愚昧和暴虐的东西，无论是在欧洲的中世纪、亚洲的暴政、我们时代的法西斯和苏维埃政权，还是在小规模的暴政和对独创性及严肃的真理追求的迫害中，他们都有发现；那种迫害甚至在今天的民主国家，尤其是在最大的民主国家中，都是一种很大的威胁。

另一条路则是人类伟大的思想家们所走的，即突破思想障碍、清理混乱、修正发展历程，其手段是革命性的思想转化，源自那些头脑有足够想像力和活力，能够反思自身立场，以某种全新方式看待形势的人。他们从某种全新的角度，以“一种不同的眼光”审视一切，因此原来看来无法解决的难题，现在看来不过是已经不存在的实体投下的暗影，一旦人变换到新的有利位置，就再也看不到它们了。

因为哲学在它最有效的时候就是在进行这类根本性的变换——而且用这种方式变换的范畴或观念越根本，也就是说越不容易遭到常规自我检省的压抑，我们就认为一种哲学越深刻——它必然是朝着更广泛的自由、推翻现存价值观和习惯、打破界限、改变人们熟悉的特征等方向发挥作用，这令人既兴奋又不安。当然，这也发生在严格意义上的哲学领域以外，在艺术、科学和其他人类活动的领域。我想说的是，虽然这种根本转换可能发生在那些地方，但不是必然发生；一门艺术可能是强大的、有创造力的、能产生伟大的天才人物，却不一定是革命的。贝多芬无疑是一位有高度革命性和颠覆性的作曲家，通过树立新的理想，将人们领向新的立场、一种新的浪漫主义、新形式的英雄崇拜，以及关于艺术与个人自由、诚实、艺术家的自我牺牲的新观念等等，他不仅改变了交响乐的性质，还改变了当时的思想——审美、道德和政治思想——的性质。但这一现象对于音乐来说并非必不可少。巴赫可以说是一个具有伟大天才的作曲家，但从某种意义上说，他是个巩固现状的人——一个保守主义者、一个建立秩序的人，是增强传统而不是革命性巨变的力量来源。类似地，兰克，这位历史学家中的巴赫，保留的比破坏的多。天才人物可能是创造性的，也可能是毁灭性的，可以解放人，也可以奴役人，或集两者于一身；只有哲学家中的真正天才人物才在很大程度上必然对过去的传统具有摧毁作用。大哲学家们总是在改变、颠覆和破坏。只有那些小的哲学家们

才维护既得利益、循规蹈矩、削足适履、强求一致，拼命把大量互不相容、彼此矛盾的观念塞进某种形式上的、概略的正统学说中去，而后者是对当初某种革命性观念的滥用。我说“滥用”，意思是利用这类革命性观念建立正统学说的努力本身必然是滥用。

我觉得这是有关一切哲学活动最重要的一点——哲学中不能有正统、不能有可以无限改进的方法，否则我们就可以说每一代人都是和平地从上几代人没有完成伟大工作的地方开始接手的，就可以说哲学是连续不断地进步的：十七世纪的哲学家是在十六世纪哲学家工作的基础上进行改进，二十世纪的哲学家则使十九世纪同行没有完成的任务最终结出了硕果。如果我是对的，这些说法在原则上不可能是正确的。这就像说丁尼生继续了——改进了——埃斯库罗斯或维吉尔的诗作，或者说印象派和后印象派画家是文艺复兴画家、中世纪或贝宁雕塑家的一种“进步”或“倒退”一样地无稽。

这构成了哲学的独特之处：它的全部工作是，而且从来都是，针对每一代人的具体问题的，这些问题是当时具体的知识、政治、社会或心理环境产生的；哲学的独创性总是在于将人们从正统学说的压抑和困扰中解放出来。正统本身就是某个过去时代僵死的遗物，已经无法解决或倾向于扭曲新出现的问题，也许这些问题本身就是受当时占主导地位的哲学的无能、教条、晦涩、无力回应当时一些问题等的刺激而产生的。这就是为什么许多优秀品质在哲学中却没有什么用处：耐心、勤奋、吃苦耐劳、博闻强记、组织材料的技巧等等，所有这些历史学家、逻辑学家、自然科学家需要的优秀品质，有时容易变成哲学真理的敌人。因为确切地说，哲学领域并无“研究”可言。研究只适用于观念史及观念起源与传播的历史，不适用于原创的哲学思想。这就是为什么在哲学上有用的只能是第一流的，只能是那些无畏的、非凡的头脑，拥有罗素曾称为“分离观念”的能力——分解传统上结成一体传播的观念——能质疑极其常见的、完全被视为当然的事实，对于这些事实，仅仅是暗示它们能够被质疑、能够被分析、其成分能够被分解，就足以让一般常识和传统哲学思想受到巨大震动。

也只有在哲学领域中，那些埋头苦干、称职、严格遵循大家公认

的方法、有意无意地试图保持熟悉的路标、在一个沿袭的观念和范畴体系内工作的劳动者，才实实在在形成了一种障碍和威胁——所有对进步的阻碍中最可怕的一种。人们喜欢认为，这个世界是按照某个特定目的创造的，其中的每一样事物都扮演着某种必然的角色。如果你问，二三四流的甚至更不堪的哲学家们是被创造出来扮演什么必然角色的，答案或许是：如果他们不存在，那些在人类思想发展史上划时代的伟大创造性反抗就没有出现的可能。因为，打破正统学说的大哲学家们的任务就是夷平他们可敬但有局限的前人辛苦营造的思想大厦，后者不管是有意还是无意，倾向于将思想禁锢在他们壮观的但从构思之日起就注定要毁灭的建筑中。

如果确实如此，如果真的只有在哲学中真正的创造力才永远等同于一次背叛行动、一种对于统而言之总是颠覆性的变化或变换——如果确实如此，那么在哲学与自由、哲学与不服从、哲学与不受压制的需要——不管是政府或任何其他镇压部门的压制——之间就有一种别的学科相对缺少的、事实上独一无二的特殊联系。因为事情似乎很清楚，伟大的创造性艺术不仅能在暴政下繁荣，而且能调整自身适应暴政，甚至像历史学这样明察秋毫、需要在事实之间建立并不合当权者口味的相互关系的学科，却能够在一个专制政权下，即使不繁荣，至少也可以创作出就算不可观也至少是有用的作品。自然科学是肯定能在暴政统治下从事研究的——只有那些最极端的思想压制，使一切原创性活动、各种方式的自我表达都变得危险或不可能的那种专制，才能在毁灭这些人类活动时也得逞。

因此，指责奴隶制给艺术或科学造成了灾难，这在我看来是一种伪善。我不认为能够建立一种足够严格的历史联系，证明奴隶制给这些活动带来了灭顶之灾。如果我们要谴责奴隶制，那是因为我们相信，给予人类在一定限制内选择思考什么及如何生活的权利，这作为一个神圣的目标本身是有价值的。奴役、残忍、压迫，政府和所谓的“人类灵魂工程师”（斯大林曾十分意味深长地这样称呼他们）对人的侮辱、贬低和活生生的解剖，一切都是为了能够消灭不和谐与冲突，为了以一致性替代多样性、以放之四海皆准的统一戒律替代个体差异——所有这一切之所以可恨，是因为它们本身的可恨之处，因为

它们与我们的信念水火不容，违反了我们的价值标准，违背了我们为之活着、我们中间一些人还不惜为之付出生命的那些目标。一旦压制了那些目标，生活简直就没有活下去的价值了。这才是原因，而不是因为阻碍了艺术发展或科学进步——后者在我看来是虚弱、虚伪的论据，是从遥远的十八世纪继承下来的，在那个年代有人认为所有的美德不仅相容而且彼此需要，认为自由是可取的，因为少了它人们就无法得到正义、美德、幸福或知识；知识是可取的，因为少了它其他这些美德就都不可取了。后来我们逐渐懂得，并不是所有好的东西都是相容的；如果我们追求它们，也只是为了它们本身的缘故，而不是因为它们是某些盲目乐观主义者让我们向往的那种虚幻的“大同”的组成部分；实现这种“大同”的尝试已经让世界付出了那么多无谓的痛苦和失败。

哲学的情况不一样。没有自由简直是致命的。人动不动就给自己提问题——关于世界是怎样创生的、人应该如何生活，关于真理的本质、人的思想与世界的关系，关于科学和艺术的基础，关于人思考和言谈所依据的概念及范畴，等等。只要还在问这些问题，人们就会要求一种让这些问题得到回答的自然权利。这一自然权利和一切自然权利一样源自这一事实：人类的精神本性如此，而且这类好奇心的满足——对这一领域真理的追求——只是人类为自身的好处而追求的、使生活值得过下去的那类目标之一。任何努力，如果妄图阻止这种活动——阻止人们颠覆已被普遍接受的价值观，阻止人们尽可能自由地讨论终极问题，不管用什么方法，以什么观点来阻止，不管那些方法和观点显得多么有成功的希望、多么有启发性，显得多么有能力给碰壁的哲学问题提供出路，带领人们走出死胡同，因为那么多真正的哲学问题最后其实都是死胡同——任何这样的企图，不管名义上是为了社会的安全和幸福、为了既定传统的神圣不可侵犯，还是为了那些已经无数次地让人们牺牲生命的空洞的抽象概念——民族、种族、命定论、历史、进步、教会、无产阶级、法律、秩序等各种貌似实在的时髦口号，揭穿和摧毁它们历来是批判哲学大可引以为自豪的事情之一——这种企图真正地是对人类的一种基本兴趣、需要和渴望的压制。

这就是为什么那些万马齐喑的时期，那些人们只是反复运用着不

再适合研究对象的方法和范畴——一个尽管无比谨慎、虔诚，经过了单调的重复也必然逐渐僵化，最终变得毫无意义的过程——的时期，是人类思想史上最空白的片段。欧洲中世纪就是这样一个时期，那时的审查制度最严厉，循规蹈矩得到了最有力的推崇和遵从。当时有很多东西流传了下来，至今一直受到应有的赞赏。它的艺术、雕塑和建筑，它的社会制度、诗歌，某种程度上还有它的散文，甚至音乐，都具有一定的永恒价值。但比起之前和之后的时代，那时的思想界却是一片广袤的不毛之地。在这个意义上，对历史的自由主义解释，即认为那些时代是愚昧的而文艺复兴逐渐扫除了蒙昧，这种见解并没有歪曲事实。愿埃里金纳[21]、阿奎那、邓斯·斯各脱、圣安塞姆等人原谅我——但除了专家们，谁对这些人中的哪一个真正感兴趣呢？也许有人对奥卡姆感兴趣，但那是因为他的叛逆。尽管中世纪可能有许多可引以自豪之处，也可能在许多方面胜过今天混乱无序的世界，但它在思想领域的记录却不能与之前和之后的年代相比。原因是：一切哲学，正因为它们的解放者角色，肩负着使人类摆脱因陷入思维困境（因为思想以及表达思想的词语意思的不断发展）而造成的不可避免的困惑的任务，所以必然要打破各种禁锢。那些相信可以获得终极真理、可以实现地球上生活的某种理想秩序，需要做的只是用尽一切手段，不管是和平的还是暴力的来建立它——所有那些相信生活、思想和情感上的这种最终局面原则上能够实现的人，不管他们的愿望多好、心地多纯洁、理想多么高贵无私，在他们向理想中的乐土进军的途中最后总是以压迫和毁灭人类告终。

对于这类狂热者——不管是世俗的乌托邦主义者还是神权的盲从者，都是人类自由的最大威胁——哲学是最可靠的武器和预防药。因为哲学在它的全部发展历程中，自始至终都在告诫人们不要认为存在不变的问题和最终的解决。在每一个时代，哲学都起着它那不可或缺的作用：打破正统思想，即对已经或正在过时的问题的僵化回答的坚壳；而且哲学为每一个时代的人都提供了它特有的革命性的新解决方案，它们在当时作为天才的启示，受到了应有的欢迎。但大概是命中注定的吧，它们像别的解决方案一样，必然要在全盛时期过后变成暴政工具，又轮到它们要被推翻了。要求解决方案不仅一时一地一次性

地发挥作用，而且要永远能满足需要，这样未免有些狂妄和不切实际。这就是为什么任何企图压制哲学家——企图以“最终解决”代替他们的实验性回答，使他们沉默，或以某种永恒价值或事物不变格局的名义将他们的思想导入预先安排的渠道——任何这种举动都确定地预兆着很快就有大批人将在为某种教条和对最终救赎的某种虚假信仰而立起来的祭坛上被残杀。这就是为什么哲学活动——它在新情况下永远地追求着新答案，承认那些人类情况永远处于变化当中，认为绝不能为了过去或将来而牺牲现在——与个人能在其中如自己希望的那样思考和从事他所喜欢的事情的、起码的公民自由领域的存在如此息息相关。

假如真的存在某种最终解决方案、最终模式，能够据以安排社会，那么自由就将成为一种罪过——因为它是终极救赎，所以反抗它就是有罪。通过驳斥这一不祥的看法，通过不断举出例子证明其谬误，哲学更加忠实地服务于自由的事业，至少在最伟大的哲学家的作品里是如此，因为这是哲学根本性质的一部分，而不只是其副产品；这是哲学活动的一个必要条件，与人类思想的其他领域形成了对照。它不需要证明，它对人类不可或缺，本身就是值得追求的目标。证明的概念本身、以证据来证明这种或那种活动的价值等等，这些观念本身就是哲学的创造。但对一些人来说，没有什么活动的价值是可以不证自明的，他们要在所做的每样事情里找到某种社会价值之后，才能让它通过他们的道德评判。哲学活动与一个社会要被称为自由社会所需要的最起码的自由之间的特殊联系，或许将为他们解惑。当然，如果哲学家完全不受控制，没有一个社会将是百分之百安全的、稳如磐石的。但压制哲学家同样也会毁掉自由。这就是为什么一切自由之敌都像法西斯分子等极权主义分子一样习惯性地对知识分子发动突然袭击，使其沦为他们最初的牺牲品；确实，知识分子是通常由伟大的哲学家们首先系统阐述的批判性思想的伟大传播者。其他所有人都可能在新的专制下屈服。只有他们，无论愿意与否，原则上都不能被专制主义同化。这对一切人类活动来说都足堪自豪。

社会主义和社会主义理论

社会主义是一种西方的学说和实践体系，其依赖的信念是：大多数的社会罪恶要归咎于不公正或极不公正的物质资源的分配；并且只有通过财产所有权和生产、交换、分配方式从私有向公有的转移——渐进的或即时的，全部的或部分的——这些罪恶才得以治愈。

一

社会主义或共产主义的思想和运动（到二十世纪为止这两个词在很大程度上可以互换）从许多思想潮流里汲取了营养。因而这样一个观点，即权力和财富在一个共同体的少数人手里的集中导致对大多数人的剥削和不公正，几乎与有关社会的思想本身一样古老。《旧约》和其他古代信仰与文化的宗教和世俗著作里都包含有对有权势的富人的邪恶和贪婪的斥责，以及反对财富过度不平等的增长的实用条文。这样一个主题，即对财富的追求破坏了人的正确目的并且扭曲了人对于自身状况和目的的看法，经常重现。因此，罗马时期犹太人中艾赛尼教派在理论和实践上对世俗物品所有权进行总体的或部分的谴责，在《新约》某些章节里一些早期基督教教士以及修道条规的建立者对此所作的谴责，把清贫和物品共有变成了神圣生活的必要条件。类似地，柏拉图也支持在他的理想国的保卫者阶层里消除私有财产，因为私有财产的拥有，或者对私有财产的渴望，倾向于腐蚀一个人，削弱他的道德和智力观念，让他丧失追求真理和社会理性结构的能力。柏拉图主义者、犬儒派、斯多葛派和基督教的作者们都一致坚持私有财产必须被控制或者废除，不是因为对私有财产的拥有具有极端的重要性，恰恰相反，是因为与社会的或精神的价值相比——私有财产的存在或积累倾向于妨碍这些价值——它并不重要。于是斯多葛派的奠基人芝诺支持无政府主义，因为政治权威和财产权利有悖于理性的生活。而对立的观点——赋予财产权极端的重要性——刺激了那些抨击对财富无节制的攫取的人，因为无节制的财富攫取给社会共同体中的

劳动阶层带来了贫穷、压迫和不幸。像古代世界的奴隶反抗（以及不同时代与此相关的社会思潮）和中世纪农民起义这样的爆发，迫使欧洲社会的其余部分把注意力集中到它们的大多数成员被迫生活于其中的不公正和堕落的社会状况。

随着封建主义让位于私人创新精神和现代资本主义制度，社会思想家们开始谴责不加制约的竞争所具有的邪恶，不仅仅是因为这样的竞争同精神生活是不相容的，更主要的是因为他们认定财产关系决定社会中其他的社会、政治和经济要素，并且顺理成章地，任何旨在带来社会公正和幸福、消除对人类不合理区分的激进改革，都不得不从改变国家中财产使用和交换的状况入手。因此在莫尔的《乌托邦》里，在康帕内拉的《太阳城》里，在哈林顿的《大洋国》里，公共所有权的创立是必不可少的措施——因为现存社会中的财产关系被看作要对弥漫于社会中的不公正负主要责任，而且人类幸福的物质条件同精神因素相比不再被认为是可以忽略的，而被认为是决定性的。这种趋向日益增长，伴随着哲学和社会学说的兴起，这些学说寻求通过物质的和真实可感的方法来解释自然的法则和人类的行为，而不是用明显神秘的或精神的原因。

在十七世纪的宗教、社会和政治冲突的狂热里，在十八世纪的理性主义者或经验主义者对全部业已建立的制度的批判里，财产权利的基础必然要受到质疑。财产权利是一个人不可剥离的“自然权利”吗？还是国家可以随心所欲地处置它？财产权利来自于经典的权威，还是自然法，抑或是来自皇室主权或其他人类或超人类的机构？而且这如何与基督教的教条，即上帝把地球赐给所有人而不是一部分人，协调一致？财产权是个人之间自由协商的结果，抑或仅仅是野蛮暴力的结果？洛克提出了人对“附有他们的劳动”的东西拥有财产权，以及商品的价值是由制造时加诸其上的劳动所创造的理论。他得出的推论有利于财富的所有者。但是在他之前，处于温斯坦莱领导下的掘土派已经在克伦威尔统治期间要求对国家财产有共同开发的权利，理由是整个社会共同体而不是特殊的个人被赋予了“自由使用土地，以及土地的出产”的权利。德国和其他地方的新教派别的领袖们也大声宣布了类似的观点。部分地，这仍然是在每个时代可以听到的对于达官富豪之

邪恶的社会抗议，但它也源自一个日益清楚的学说，即私有财产权利既非出自上帝，也不是内在的、“自然的”，而是人类的创造，并且进一步的看法是：通向幸福和公正的惟一道路在于私有财产权的废除和公共所有权及公共控制。

二

这些学说在十八世纪得到明确表述：在马布利神父的著作里，私有财产权作为人类加诸同类的邪恶的主要来源受到了谴责，而且，有了大量来自半共产主义的古代斯巴达制度的例子，以及出自柏拉图及其追随者著作的例子为佐证，这个论题得到了发展：只有通过物质资料生产工具的公共所有权，正义才会得到保障，少数的强者才不会压制和阻挠弱势的多数人的充分发展和自由。类似地，摩莱里在他的《自然法典》里发挥了这样一种学说，即非正义和不幸的惟一来源是财产的不公平分配。据此别人很快可以得到一个必然推论，即那些伟大的十八世纪的激进者们——伏尔泰、狄德罗、爱尔维修及百科全书派——以极大的热情和雄辩为之奋斗的政治自由和政治、社会特权的废止，将毫无益处，除非有反对财产在私人手里不公正积累的保证。摩莱里宣称这一点只有通过建立公有权才可以得到保障。如同马布利，他没有把自己局限在泛泛的原则上。像所有的乌托邦发明者一样，他深入到了理想国家的微小细节，描述了不同阶层公民的独特功能，阐述了严厉的刑法法典，并且推荐了几种不同的转型方法，通过这些方法，现存社会向一个严格的组织化共同体的合乎意愿的转型可以非常容易和无痛苦地得以实现。

这些想法都是决定性地受到了振聋发聩且——尽管有混乱——发人深省的卢梭思想的影响。卢梭没有提出一个连贯的、统一的社会和经济学说，但是他却宣布最大的罪犯是那个首先在土地上划出边界并宣称该地属于他的人。卢梭没有支持私有财产权的废除，但是他谴责了竞争、露骨的不公正、财富和权力的无限制积累，以及引发这一点的、作为政治和道德邪恶的中心来源的贪得无厌本能。从这里到财富应该公有的主题只是一小步。

法国大革命并不鼓励共产主义：在每一个人和公民的神圣权利之中有财产权；而且虽然罗伯斯庇尔通过了一部似乎要对个人获得和享有资源加以国家控制的法律，共产主义几乎遭到了所有主要革命派别的反对。然而，至少有一个革命者的小团体——他们受到马布利和卢梭的深刻影响，处在“保民官”巴贝夫的领导下——相信本来试图解放个人和在社会各个部分间建立平等的大革命，已经在实现目的方面无力地失败了，就像对弥漫于法国执政府期间的腐败和专制最不经意的一瞥所展现的那样。对他们而言，大革命已经明显地被背叛了，而且是被那些把他们自己的财富和权力摆在人民的利益之前的人背叛的。那些原本属于被放逐阶级、贵族、教会以及大革命的敌人的财富的大转移，明显地填满了新富的腰包；既没有什么自由也没有什么平等；因为前者在没有后者的情况下无法存在。罗伯斯庇尔的任务必须执行到底，而且确保政治自由的惟一方法是确保经济平等。从这一点出发巴贝夫及其心地纯洁而狂热的朋友们推导出了他们当前的任务——废除财产私有和把全法国的资源（毫无疑问最终是全人类的资源）整体地转入共同体，并根据平等和正义的法律由民主地任命的代表们处置。1796年他们卷入了一个推翻执政府的阴谋并宣布建立共产主义共和国。他们被其中的一个成员出卖并立即被捕，主要领导者被处死。但是“平等派的密谋”是具有不寻常重要性的事件。它是把共产主义学说——当时这种学说仅仅是广泛的激进思潮里的一个因素——转化为实际行动的首次尝试。它对公众舆论的冲击是相当可观的，而且从此共产主义学说开始被严肃对待，而不是仅仅被看作不实际的理想主义或对现存秩序的纯粹理论上的威胁。巴贝夫的追随者没有全部被处决，他们其中的一个，邦纳罗蒂，活到了复辟王朝并且用巴贝夫的简单的和暴力的观念孕育了一大批十九世纪的革命者和改革者。

源于这样一种学说——无论怎样看待它的价值，该学说在早期几乎被普遍地认为过于不现实，充其量只是乌托邦式的梦想——的社会主义，在十九世纪作为一个革命的，并且在它的支持者和反对者眼里无论如何都是无法达到的目的，而开始了新的历程。对社会主义学说的一个极大刺激来自于由大革命和拿破仑的征服与改革带来的欧洲社会和经济结构的普遍松弛。波旁王朝的复辟让如此多的新获解放的法

国中产阶级感到受挫，以至于在法国人中间引起了不同于一般革命情绪的强烈的思想躁动。对最有想像力和最激进的关于社会的新观念的一种阐释——这些观念由大革命产生，而复辟王朝则极力抗拒——存在于圣西门的著作里。

圣西门不是私人财富积累的敌对者，因而不是一个严格意义上的社会主义者，但是他提出了许多为日后的社会主义者继承的学说，而且作为展望新欧洲（和美洲）前景的先驱，他在当时的影响无人可出其右。他是一个生活混乱，思想也同样混乱和无序、缀满灵感火花的人。他既不是一个民主主义者，也不是一个自由主义者。与十八世纪的理性主义者不同，他不相信在百科全书派的理想模式里达到顶点的人类启蒙的稳定进步。作为最早的拥有敏锐历史进化观念的思想家之一，他相信进步和衰败周期的交替；就“进步”而言他指的是制度的发展，这些制度适应和刺激了由技术发明和发现导致的种种趋向的增长。他是完全意义上的十八世纪的产儿，相信理性万能。但是就“理性”而言，他指的是社会的理性组织，以及通过理性组织获得的对社会秩序的设计，这样的设计是由那些武装了良好的技术知识，可以理解他们时代的物质和精神需求及可能性的人做出的。在圣西门看来，历史的最基本的要素在于经济力量的相互作用：更确切地说是在于社会阶级的相互作用和冲突，每一个阶级都代表了一种在该时代的社会里区别于他者的经济、社会和精神需求。如果说在中世纪，国王、战士、教士和律师代表了作为当时占支配地位的经济力量的阶级，并且装配着能够得到的最先进的技术资源，那么现代工业和科学的发展早就让这些阶级过时了。当代社会的自然领袖——他们代表着由工业革命释放出的新的和决定性的社会力量——是工业家、银行家、科学家、技术专家、艺术家、国际贸易商，他们，也只有他们，才理解并且实际上促成了正在上演的新力量；他们，也只有他们，才可委以对新社会有意识地加以组织的任务。不幸和不公正源于愚蠢和无知，及其副产品，无效率。土崩瓦解的封建主义的遗老遗少们根本不足以服务于这样一个社会——作为无可匹敌的科学技术进步的产物，该社会加上它发展所需的资源，比以往任何阶段的社会都有能力生产无限之多的财富。政治形式只不过是人类之间的社会和经济联系的外在形

态，而且具有组织才华的人被要求把这些政治形式加以转化，以适应新的社会和经济现实。除非有组织策划和理性设计，否则就会有浪费、冲突和不幸。决定以往历史的经济阶级间的战争不是不可避免的。处在物质商品、教育和科学研究的生产及分配的理性设计下，所有个人的利益可以得到妥善安排。愚蠢是所有罪过里最致命的。惟一重要的公民是那些生产者，无论是物质上的还是思想上的：其他人都是懒汉和寄生虫、过时的苟延残喘者，或者是傻瓜、无赖和不合时宜者，他们无法让自己适应由新的生产力量创造的新世界。

因此圣西门在他一生的不同阶段里支持各色各样的有整体规划的社会模式，它们由工业或金融大亨以及科学专家们指导，受到艺术家的想像力的帮助。艺术家是人类惟一的行善者，他们通过共同努力可以创造一个世界，在其中人类各种迄今为严峻环境所挫伤的能力起码可以获得一种丰富和完整的实现。这种“技术统治论”是可以建立的，不是建立在非历史的并因而常常是不可实践的功利主义原则之上，而是建立在对某些因素，主要是技术的因素的深刻理解之上。这些因素决定社会变化，铸造人的需要和特性。相应地，技术统治论也要建立在对人类业已达到的特殊历史阶段的深刻理解上。它可以规划人类的未来，使之与物质发展巨大的新的可能性相符，这种物质发展本身就可以提供所有人从中取之不尽的无限丰富的资源。稀缺的消失将导致一种完全的经济满足状态，没有它政治自由和政治平等就是空口号。

圣西门与巴贝夫不同，不赞成私有财产权的废除甚或限制，更不赞成人类的平等。恰恰相反，他相信个人企业无限扩张的价值，相信科学家、银行家、工业家和天才的艺术家们相对于大多数人的巨大优越性。但是他赞成一种完全被计划好的生产和经济资源的分配。他断言，个人如果任其行事的话，倾向于彼此妨碍并使效率最小化。而且他否认个人拥有反对一个中央计划实体的自然权利。他认为人类道德、宗教、艺术和智力的发展直接依赖于摆脱了浪费能量的阶级斗争的新工业体系的进步，并且他把所有希望寄托在天才的人们对该体系的理性控制上。

这些论点，尽管常常在模糊和疯狂的想像中得以表达——也许正

是因为这样——却深刻地影响了所有后世集体主义的思潮。他的追随者昂方坦和巴萨德重复了他们导师对于平等和不变的、普世的人类“权利”的谴责，赞成根据工作和能力对个人的奖赏，要求有联合和等级性组织——事实上，这是一种国家资本主义，由科学地训练出来的专家严格地控制——并且最主要地，他们呼吁废除继承权，这样现存的非理性的私有财产权的结构就会寿终正寝。圣西门的观点是一种半神秘、半科学的乌托邦，其中理性战胜了迷信和偏见，而且物质资源在一种世界托拉斯或卡特尔的指导下发展到了极至，这种托拉斯或卡特尔由一个万能的、睿智的、仁慈的中央计划委员会调控，该委员会控制社会和经济生活的所有方面。如果是科学的和权威的，这个实体将改变人性；将使人类自由地发挥和实现其全部的天性、知觉、感情和智力；并且通过恢复身体的前基督权利——通过“肉体的重建”——将结束所有自欺欺人的禁欲主义、虚假的精神主义和其他的世俗性（Worldliness）。这是一个注定要对二十世纪社会主义和共产主义实验产生深刻影响的梦想，但是它与十九世纪晚期的自由思潮、个人主义和民主思潮是水火不容的。这些思潮倾向于把它看作过于无人性的专制主义，因而无法实践，例如J.S.穆勒就是这样看待圣西门的信徒奥古斯特·孔德对该梦想所做的阐发的。恩格斯把圣西门的原则称为“对物的管理”而不是对人的管理，并非没有道理。

三

另一个比圣西门更加古怪和不现实的体系建造者的影响在重要性上丝毫不逊，他就是傅立叶。圣西门是一个贵族，一个拥有广阔深邃眼光的人，他从一个新的、科学的工业寡头制度的角度构想了一个社会，其中银行家和科学家代替了士兵和教士；而傅立叶出身于中下阶层，永远生活在经济窘迫中，并且对他那个时代社会体系的不幸与邪恶有更深切的了解。

困扰傅立叶的主要难题，和困扰其他十九世纪早期思想家的一样，是法国大革命未能实现那些它曾经慷慨许诺的好处。但是圣西门反对平民政府，在他看来这不比非理性的暴民统治好多少，而傅立叶则有更多的民主倾向。他的批判思想和乌托邦观点主要源于他对正义

之渴望的猛烈爆发，以及他天生的慈悲心肠。这种心肠是由人类的剥削和野蛮、劳力和资源的愚蠢浪费、极度的挫折沮丧以及与瘟疫横行的健康情况相伴的绝望的贫穷引起的，而这正是司汤达和巴尔扎克在以后的发展阶段描绘的图景。

傅立叶拥有一种暴力的、无约束的和古怪的想像力；他的宇宙论、心理学、植物学和动物学观点不可思议到了疯狂的地步。在一项富有洞察力和现实性的社会学研究中，他探讨了月亮的坠落对人的饮食的影响，发明了以两万年为周期的宇宙进步或反动的上升或下降秩序的循环模式，预言了对人类有用的新物种的出现：友善的“反狮子”辛劳地为它们的主人做着奴仆的工作，“反鲸鱼”在一天内就可以牵引船只横渡大西洋（海水同时也被魔幻般地变成了柠檬汽水）。尽管如此，傅立叶对工业社会基本的批判还是充满了令人难忘的真知灼见的火花，而且它们的影响被证明是特别有力的。

傅立叶的主要观点是认为社会中的根本邪恶在于竞争：就在人类生产出数量空前的物质财富的同时，不幸和贫穷也在突飞猛进；科学和技术的发明越有生产效率，强者对弱者、少数对多数的剥削就越重；一个社会越是原始和资源匮乏，个人和阶级间的关系就越是温和和充满关爱；人类知道和生产得越多，就会给世界带来更多的冷酷、痛苦和不道德。对此只有一个解释。因为人类互相竞争和打斗而不是协同工作，他们就创造了这样一个体系：一个人的成功只有通过其他人的失败才是可能的。一个人的美味佳肴无法使他餍足，除非对别人来说是毒药。企业主是怎样致富的？尽可能多、尽可能贵地销售商品。市场上越是稀缺，他就可以榨取到越高的价格。因此他乐于建立垄断，甚至乐于销毁部分货物以提高其余货物的价格。更有甚者，他会在某种驱策下在商品里掺假，从而它们可以尽可能快地被用坏，并进而刺激更多的需求。制鞋者乐于见到他卖出的鞋尽可能快地被穿破；建筑者希望他的建筑早些“合理地”坍塌。医生会希望疾病尽可能广地传播，他会避免任何太快或彻底治愈病人的东西；律师和法官会希望最大量的混乱、犯罪和诉讼。竞争的方法就是割断喉咙。只要社会的目标不是福利而是索取，每个个人使自己富裕的企图就必然导致混乱的最大化，并进一步导致浪费、冲突和不幸。中产阶级、官僚、

军官、士兵、记者们生产不出有用的东西。他们只能像寄生虫那样存在，靠着人类破坏性的本能、罪恶和愚蠢来养肥自己。在无用的骚动和混乱中他们有不可告人的利益。

对这种情况的补救只能是引导人类建立一个互惠互利的共同体，在那里每一个人的优势都可以为社会整体的幸福做出贡献。人类变得彼此充满敌意和互相掠夺，变得贪婪、肆无忌惮、无情、谄媚和不诚实，这仅仅是因为坏的教育和坏的制度束缚了他们，使他们无法达到利益的自然和谐状态。人之初，性本善。这就是说，只要提供他们渴望的环境和目标，人类所有的本能、欲望、感觉和倾向都可以得到和谐的实现。教育的目的在于实现人类的自然需要，而不是通过强迫他们遵循某些非自然的方向来使他们残废。我们不赞成偷盗，但是偷盗只能归咎于稀缺。哪里充满富足，真诚的天赋和当前滑向偷窃的想像力就会被转入建设性的轨道，这将使这些天赋的拥有者感到愉悦，而不是像现在这样给他们套上恐惧的枷锁。我们绞尽脑汁去发现让工厂里的工人花如此多的时间从事单调工作的方法；疲劳扼杀了创造性的冲动，单调意味着想像力和生产本能的死亡。人类本应该获得更多，如果他们的工作更富有变化，如果每个人被仔细地挑选出来去做那些他最有天赋的工作。资本家的专制，被野蛮化了的工人的阴郁仇恨和犯罪的倾向，都只能归罪于才能的错误分配，归罪于人类生产体系的坏的组织。通过一个充分、仔细的教育养成的体系，没有什么特性是不能被成功地改造进有益于社会的活动中的。

为了结束工业标准化带来的灾难，傅立叶倡导人们生活在一些大约有八百个家庭的共同体里——这样的合作组织被称为“法郎吉”——在这些“法郎吉”颇有吸引力的建筑周围环绕着花园、田地和树林，在其中大部分的重劳动由机器承担，轻一些的劳动由经过专门训练的成员完成，每天工作绝不超过几个小时，并且提供给成员一个正常发育的人用以满足物质、心灵、精神和智力需求所应有的全部必需品和奢侈品。法郎吉公社通过运用合作的方法，将引入科学的理性化；无限富裕的结果将通过中央化，但不是过度中央化来得到；生产通过机器而不是个人的手工劳动和不平衡的资源的混乱分散状态来进行。每一样东西都变得有条理了。竞争原则一去不复返了，取而代之的是幸

福、自由和自愿的联合体。法郎吉公社被组织成越来越广泛的整体，国家疆界被超越，人类形成了一个由自由共同体组成的自由联合体，这些自由共同体是由自给自足和互相合作的生产者和分配者组成的。人类因而生活在健康的环境里和仁慈的教育者的富有启发性的指导下，这些教育者抓住了一条原则，即要想有效率，人类必须享受自己的工作，而且几乎没有什么必须要做的工作没有人或者无法训练人来享受它。[22]

傅立叶的实际上的乌托邦在很多细节上是荒诞的；但是最基本的主旨（很大程度上来源于卢梭）——即工业革命产生了一个用大部分的能量来跟自己的目的作对的社会；无节制的竞争不是最有效的产生财富或者幸福的方法；大部分人是人为制度的牺牲品，他们不理解或者忘记了这些制度的目的；当人从事最喜爱的工作时，他们工作得最好并最成其为人；人最幸福的时候是他们最有创造性的时候，而且有利于人们发挥创造性的共同体在许多情况下要比自由放任社会的凶险竞争更有效率——所有这些既对社会主义也对自由主义的思想和实践产生了无可估量的影响。傅立叶的学说——它们导致了理想化地构思但短命的殖民地在美利坚合众国的建立——深刻地影响了美国的激进思潮；罗斯福于1932年实行的新政充满了圣西门和傅立叶的观念。傅立叶在俄国也有影响，在那里，一个和谐平等的生产者共同体的理想，即工作者和计划者生活在一个既没有官僚体系和警察的专制也没有竞争性资本主义的专制的社会里，在十九世纪四十年代深深扎下了根，并且既滋养了浪漫的“民粹派”对政府的反对，也滋养了“科学”社会主义者对政府的反对。（实际上陀思妥耶夫斯基就是因为被指控属于一个传播傅立叶学说的团体而被判处死刑的。）在法国傅立叶促成了蒲鲁东的思想，并且通过他的著作塑造了反政治的工团主义和合作运动的奠基者们的观点，他们的影响仅次于政治社会主义本身。对共同体、职业训练和分配、工业心理学的价值的强调，对自给自足的、小型的、半农村的合作社——不是圣西门那种大型的、城市中心化的工业单位——里的经济生活的中心化和理性化的价值的强调；纯粹私有企业的终结和通过对人类具有创造性的灵与肉的解放而达到的道德再造：所有这些观念都是社会主义的种子。但是傅立叶厌恶共产主义

和革命的方法；他相信道德教化和基于共同理想之上的敌对阶级间的社会和平；他捍卫私有财产并且希望大量地创造它而不是废除它。他的后继者孔西德朗强调阶级斗争的因素；资本主义的发展把越来越多的身无分文的无产者扔进毫无权利和希望的赤贫工人的大贮藏池里：在每一个共同体里都有“两个民族”的斗争，而且他们的利益在每一点上都针锋相对；但是这场战争可以和平地结束，如果有国家的干预，有维持劳动力最低生活资料的保证，和对所有公民的宗教与结社、思想与言论自由的保证；通过把社会重组为互相合作的生产者的共同体，永恒的和平和富足将得到保障。

在皮埃尔·勒鲁的著作里可以发现一种相似的、但更强调集体主义的学说。他怀着着魔般的狂热相信国家控制和社会制约的艺术。国家必须调节经济生活，根据每个人的能力从他身上获取并根据他的需要给予。三千四百万法国人被十几万他们的同胞剥削，并且收入的不平等在逐年扩大，这都是违背神圣律法的。勒鲁的观点对乔治·桑的社会小说有决定性的影响。

与傅立叶持相似观点的（但没有他荒诞）是威尔士的制造商罗伯特·欧文。与傅立叶不同，他成功地证明了这些观点在实践中的有效性。通过改善他在新兰纳克的棉纺工人的条件，通过设立最低工资，在工业革命的最冷酷的阶段创立一种独特而大胆的社会服务体系，通过以最慷慨和有效的慈父般的控制来创造健康、诚实和自信的环境，欧文创立了一个模范工业社区。它的生活标准高于以往任何时候的英格兰或欧洲，而且因为给它的拥有者所带来的可见的益处，它吸引了世界范围的注意。欧文并不满足于在实践中证明这些理性的和人道的计划的原则，他试图把他的经验普遍化，并且逐渐得出这样一个结论，即除非私有财产——以及与之相伴的非理性和反社会的制度，诸如婚姻和有组织的宗教——全部废除，否则，人类就注定面临无知和竞争所散布的不幸。像上一个世纪的理性主义者一样，他相信人成为什么样的人取决于环境，特别是取决于教育，而且真理传播本身就可以抑制全部邪恶。如同圣西门，欧文的漫长的、全心投入的利他主义生活道路在经济上毁了他，他把钱花在了宣扬无神论、自由联合的集体主义以及挣脱婚姻枷锁的爱情上，他是把这些作为一个新的模范世

界必须倚为根基的原则来宣扬的。他的“平行四边形”——这么称呼是因为他所提倡的建筑的外形——就是在不列颠的傅立叶的法郎吉。跟傅立叶一样，欧文学说里那些荒诞的因素被时间遗忘了。那些富有益处的因素——合作的福祉，以健康、教育和其他社会服务、社会保障等方式出现的物质、道德和智力标准的提高所带来的生产率和效率的提高——是许多世纪里工人合作运动的基础，也是更加人道和科学的工业立法及管理的原则和方法的基础。实际上“社会主义”一词本身就是作为一个反对私人获利的社会共同体的模糊名称首先在欧文那里提出来的。

十九世纪欧洲的思想中心在巴黎，在那里路易·布朗迈出了社会主义思想发展的下一步。他的主要创新体现在这样的主题里，即任何寻求以工业的或其他形式的合作来取代国家行为的改革或革命都必然是不实际的，因为国家在时间长河中积聚了控制和压迫的力量，诸如军队、警察、财政机器，所以任何为了其他某种制度的建立而通过说服或者暴力的手段来推翻它的努力都必然是徒劳的。但是，尽管反对革命，布朗还是承认社会根本改变其混乱和不公状态的必要性。他描绘了一幅几乎与傅立叶的最恐怖叙述同样骇人的关于无限制竞争的场景，在其中战争不仅在雇员和雇主间进行，而且也在挣扎在失业线上的城镇工人和离开乡村与他们争夺少得可怜的工作的贫穷农民之间、在不同工人团体之间、在每一行当和职业里的每一个人之间进行。当前社会的秩序就是丛林的秩序：吃掉别人或被吃掉，打击别人或被打击，人人都与自己的邻居斗争。

改变这种情况的药方只有一个。既然国家过于强大以致无法推翻，它就必须被转变成自由和进步的辅助者。国家必须自己控制商业和工业：通过创建模范工厂、模范银行和每一类型的模范企业，它将进入——借助欧文展示的诚实、效率和科学管理的益处——与私有企业的竞争，并且凭借其优越的效率和资源在竞争中胜出。没有实行全面国有化的必要，这么做只能带来暴力和流血。有限规模的国家资本主义——虽然布朗可能拒绝使用这个字眼——将会自动地逐渐消灭和控制效率必然较低的私有企业，向国家资本主义无痛苦的转变也必然会发生。资本家们将和平地停止抵抗，一个理性的体系将取代现在的

混乱。农业将会按照傅立叶主义者们的联合合作体的方式来组织。

更加野心勃勃的是康斯坦丁·佩克尔的思想。像布朗一样，他认为国家应该控制社会和工业组织；同时像傅立叶一样，他认为每个人都应该从事他最有天赋的工作。在他的体系里，国家调节着生产者和消费者之间的关系，自由放任被谴责为仅仅是掠夺和破坏的权利。后来的社会主义的完整版本开始出现了。根据佩克尔的说法，国家的疆界是对所有人类充分自由的联合体的人为阻碍。当所有人都从事他最适合的工作时，源于对竞争的盲目渴求的、引发战争的经济因素将被消除。在一个基于理性原则组织起来的社会里，世袭制、特权、宗教的和社会的偏见将消亡。由国家调控的经济联合体将克服阶级斗争。爱国主义将被世界主义取代。劳动和生产的分工将在全球范围内发生。人类生活在只有一个社会的世界里。

埃蒂安·卡贝的共产主义是这一主题的一个变项，但是更加激进和集权化。国家拥有全部的主要财富资源和生产手段，并且给每一个公民指派任务。所有人的报酬相等，对富人征收重税。暴力应该谴责，但是完全的国家控制在卡贝的理想国中受到青睐，这个理想国被称为伊卡里亚。那里有对公共事务的严格的控制和苛刻的国家出版审查制度。所有公民平等，他们的财产不得被暴力剥夺。向这个完美国家的转变应该随着税收的增多和军事预算的废除而发生。卡贝在田纳西建立这样一个殖民地的企图失败了，但是关于一个严格组织起来的共产主义国家的观点很可能对马克思有所影响。

当布朗、勒鲁、卡贝和他们的追随者把自己限制在理论活动和社会试验并且摒弃暴力的时候，奥古斯特·布朗基组织了武装起义。他看到不公、压迫和剥削包围着他，不信任暂时的缓和与说服的力量，坚信通过有组织的革命暴力推翻邪恶的秩序。为了做到这一点，他用一生的时间把自己完善为一个职业革命家，学习革命的技巧，召集追随者并且在他漫长的监狱生涯的间歇里对他们进行起义斗争的技巧训练。他是巴贝夫追随者的信徒，一个战斗的无神论者，提倡经由职业训练出的革命精英。他坚信废除私有财产，但更进一步坚信废除资本主义的国家，在这样的国家里所有的一切，或有意或无意，都只对有

产阶级有利。他的主要目标是摧毁现存秩序及其全部制度。不经过战斗资产阶级是不会屈服的：通常来说必须用暴力来攻击它；这是一种民主程序，因为被压迫者——自由主义者常常假其名而行事——在人数上大大超过统治阶级。

他似乎没有明确地构想在革命成功后应该怎样组织社会；他模糊地认为应该站在被解放的农业和工业奴隶的立场，直接运用民主的方法。虽然他对于社会主义学说没有做出过什么有意义的贡献，他对无效果的改良主义的批判、他作为一个鼓动者和政治煽动家的工作，还是给战斗着的社会主义的每一个分支留下了深深的烙印。巴黎1839年的起义，1848年6月的革命，甚至1871年的巴黎公社，都留有他作为组织者和军事活动家的技巧的痕迹，这首先就是把分散的不满汇集成集中的革命暴力。

四

与法国共产主义思想的发展平行，并且不同于国际知名的欧文，在不列颠存在着本土的社会主义传统。在这些最杰出的名字里有一个是托马斯·斯宾塞，他谴责地主们对日益消亡的自耕农财产的过度侵食带来的罪恶，并且作为补救，他提出恢复被废弃的教区的古老权利，恢复对土地的公共所有权。他关于政府的看法是某种教区议会的联邦，并且要经常消除中央集权的控制和国家官僚体系的形式。威廉·奥吉尔维是一个温和的改革者，他谴责越来越多的土地集中到越来越少人手中的趋势，主要是集中到那些白痴富人的手里，他称他们为“海盗”，并用激烈的言辞加以抨击。他的方案很难说是社会主义的，因为他所构思的社会是一种改良了的封建主义，在其中每个人拥有四十公顷土地，并附带有地租和对领主的规定义务。尽管如此，这种对不正当获取土地财富的谴责滋养了社会主义思想。

更有决定性影响的是五位英国作家，有时候他们被一起当做马克思主义的先驱。查尔斯·霍尔指出生产劳动的果实在资本家和工人之间的分配比例是八比一。生产所得的八分之七要给雇主——这些似乎并不是他们该得的——这样一个事实要归咎于富人对国家的控制，财富

就是强迫其他人放弃理应属于他们的东西的力量。这种力量的运用势必导致富者愈富、贫者愈贫，拉大他们的差距。掌握在有产者手里的教育倾向于让不平等变得永恒。战争起源于贪婪的动机并且扩大了现存的不平等的鸿沟。霍尔的补救方案和奥吉尔维的类似，是在土地上建立小的自耕农，并且改革一种主要是出口穷人的必需品以便为富人进口奢侈品的贸易体系。

威廉·汤普森深刻地揭示了工人对其全部“劳动产品”的自然权利和经济自由的要求之间的冲突，根据后者任何人可以在任何时间、任何地点合法地用任何东西换取其他东西，这就使资本主义合法化了。他声称资本家强迫工人消费得尽可能少，而自己却消费全部剩余。汤普森对此没有提出明确的解决方法，但他首先使用了这个因以后的马克思主义者而著名的词汇：“剩余价值”，尽管在这里它的意思是指由机器创造的生产的增加，雇主占有其全部，并同其他雇主一起在自己的国家里和国际间使用它们，其结果是迫使劳动者的生活水平更低。

这样的一个主题在托马斯·霍奇斯金那里得到进一步的加强，这位前海军军官的观点混合了对各种国家控制和干涉的厌恶，以及对控制而不是废除私有财产的渴望。他认为控制私有财产要通过消灭整个不事生产的有产阶级或中产阶级，他们从生产者那里窃取不劳而获的收入；他们必须被“主人”，即企业的管理者和天才的商人取代，后两个阶级都应该获得报酬，但是要远远少于在现存秩序下他们所获得的。

在1839年出版的小册子《劳动的不公和劳动的补救》里，J.F.布雷在为作为所有生命——动物、植物——的自然功能的劳动大唱赞歌，然后指出有产者阶级以社会其他成员为代价逃避了这个责任。资本家没有任何目的地获取：他甚至没有扩张资本，因为他的财富总是在增加。这样的结果比合法的掠夺好不了多少。改良的方法是变更继承法和实行某种谨慎的共产主义，借此每个人可以进入一个大的、普遍的利益分享组织，即某种整个世界的合伙公司。这是欧文学说和后来的费边主义的某些因素的一种模糊混合。

约翰·格雷构思了一种关于报酬的“铁律”，据此每个人最后都一无

所有，因为所有的事情都在竞争中进行，所有的产品都是为了利润而不是为了给社会使用：劳动者被给予尽可能低的工资；资本家们在与其他资本家的激烈竞争中只获得最少可能的利润；劳动力变成了一手以某种价格买进，一手以另一种价格卖出的商品；而所有这些都导致了那些不事生产的白痴们对大部分社会劳动成果的不正当占有，而他们本应从事有益于社会的劳动。这些观念——诸如人对人的剥削，剩余价值，一个社会的政治权力分配、教育和伦理观念取决于它的经济结构而不是相反，社会不幸归咎于无限制的自由放任——在这些思想家的著作里表现得很清楚，有时甚至很激烈。这其中还必须提到无政府主义之父威廉·戈德温的名字，他认为理性的原则使人们可以根据自己合理的需求去获取应得的东西，而可以不管在实际社会秩序的不公正和非理性的分配体系中谁会碰巧占有这些东西。他的根据理性原则分配资源的看法可以回溯到马布利和柏拉图，并且与哲学的无政府主义传统建立了一种强有力的联系。

这些社会反抗的观念生长在肥沃的土壤上。拿破仑战争后欧洲经济不稳定和政治不稳定相结合，加剧了现存政权内部的不满，而这种情况几乎与某一特定国家内部的政治压迫程度成正比，由此就刺激了阴谋反叛的产生。一般而言，它们以温和的自由主义和民主的目标开始，但是逐渐地，随着一方施压的增大和另一方经济、社会和政治痛苦与失望的加剧，开始采取越来越不妥协的形式。在法国，七月王朝统治下的政治压迫相对缓和，因此社会主义的论点受到激进的作家和记者们的公开谴责，甚至包括某些教士例如拉梅内（基督教社会主义的最伟大代表），以及贡斯当神父；革命的密谋因此也相应地较少和不重要。现在这些观点进入了德语国家，在那里，由于梅特涅和普鲁士政府的高压措施，它们被赶入地下。

最早在1836年，一个具有纯粹共产主义目标的秘密团体就由德国流亡者在巴黎建立了。激进知识分子，例如赫斯和格伦在德国中等阶层特别是在学术圈子里传播共产主义思想。在某种程度上这些思想甚至影响了当时在反抗俄国压迫的波兰民族主义者。在半封建的俄国内部，模糊的社会主义思想在十九世纪三十年代也开始在莫斯科和圣彼得堡的知识分子中变得清晰。在意大利和西班牙，反对威权政府的斗

争仍然采取了以前的民族主义和自由主义的形式。在英格兰，大宪章运动提出明确的纲领，工业革命的受害者们满怀着对上层的堕落和自己的不幸的愤恨，热切地欢迎这个运动。这些不幸都是冷酷无情的快速工业发展带给那些日益增多的在政治上无助的工厂工人和工业劳动者的。从单独几个思想家提出纯抽象的学说开始，社会主义开始与日益增多的感到危险而不满的工人的实际要求联系在了一起，而且社会主义者开始把自己视为即将到来的最终革命性社会转型的天然政治领袖。共产主义或社会主义思想——如上文提到的，这一对词在当时并无明确区分——同样影响了大学知识分子（特别在德国）和不满的工人及手工业者团体。半合法或非法的小圈子建立了起来，小册子和秘密传单在互相传阅：激进记者海因岑和受到天启的狂热裁缝魏特林就是这类社会团体的典型代表。但是到此时为止，这种态势的最为雄辩和最有影响力的发言人是法国的蒲鲁东和德国的卡尔·马克思及费迪南德·拉萨尔。

蒲鲁东强调阶级斗争的不可避免性——一边是所有者，掌握着公共生活、政治、经济、社会、宗教和思想的机器；另一边是大多数人，被所有者无情而又愚蠢地剥削着。他把所有的国家都视为单纯的压迫机器并且支持这样的观点，即没有真正的经济平等就不可能有真正的自由，只有当国家被废除并且社会生产要素转入有着共同目的的自由联合体中时，真正的自由才是可以实现的。在充满悖论的语言中，在对黑格尔的肤浅模仿中，蒲鲁东坚持认为历史和其他自然进程一样，并非平滑地前行，而是沿着一条由对立力量的冲突所决定的——实际是包含这些冲突的——道路前进；这些持续的、时隐时现的小冲突聚集成革命的跳跃——对这些危机彻底的解决构成了进步。

对于作为社会内在特征的冲突，蒲鲁东在一本提出其著名悖论“贫穷即偷窃”的书里阐释了资本主义自我摧毁的本性——出于增加其财富的天性，肆无忌惮的少数人导致了对大多数人创造本能的压制，并且最终也毁灭了他们自己。为了改良这种情况而代之以一种威权性丝毫不差的集体共产主义体制，凭此国家依然严格控制着它的公民，这样做，纵令如路易·布朗所赞成的那样是出于无产阶级的利益，也是在传播疾病，因为国家共产主义在毁灭个人方面不比无限制的资

本主义好多少。国家总体上是邪恶的，完全是压迫性的，因此甚至作为反对它自己的武器都没有什么用处。蒲鲁东的思想与布朗和其后的俄国革命流亡者彼得·特卡契夫的观点截然对立，后者坚持反对自愿的合作组织，因为国家如此强大以至于无法忽视或抵抗它，并且如果可以成功的话，必须通过革命把国家转向为自己的目的服务。

蒲鲁东坚持拥有有限私有财产的权利，并坚持保留家庭不可侵犯的权利，对于后者他与卢梭没有什么不同，也采取了坚持妇女从属地位的父系社会观点：这些制度被设计出来，以保证个人不受国家和贪婪的资本主义的野蛮与过度的侵食。为了重建个人和阶级的自尊，为了给人类的创造能量以充分的空间，所有的中央压迫性权威必须被摧毁，并代之以和平的经济合作组织。对蒲鲁东而言，这种侵食或剥削意味着任何施加于被剥削者的不正当权力，无论是租金、利息或者其他形式的巧取豪夺，由此弱势一方，即无产阶级或穷人，就不得不无谓地放弃一些东西，以便避免饥饿或者失去人身自由。这种邪恶无法通过圣西门或共产主义者所说的强制性的联合体来治愈，因为这样将赋予组织者太大的权力并因此让工人丧失了人性——毁灭了他们的身体和灵魂。这与蒲鲁东的价值理论有关系，按照这个理论物品应该依据生产中花费的时间比例进行交换，信贷应该以尽可能低的利率广为发展，如果可能的话，通过生产者自己自由的合作集资，信贷可以是无息的。

任何能够提高个人品质，发展其自由、创造性人格的事情，甚至战争，都是好的；毁坏个人和摧毁他们抵抗的工业剥削，是终极的邪恶。这种暴力的、自我肯定的个人主义以一种无法预见的方式把蒲鲁东和尼采、法西斯的非理性主义和中世纪的怀旧情结联系在了一起，由此他在罗马天主教的那些世纪里有着不逊于巴枯宁的影响。蒲鲁东的说教没有构成一套融贯的学说，但是他那与卢梭和傅立叶遥相呼应的对无限制的财产所有权的摒弃，对政治中央集权化的反对，以及他对建立在工人合作之上的非中央化的经济体系的雄辩的呼吁，对社会思想和行动有着深刻的影响，尤其在拉丁美洲国家，并且形成了无政府主义和工团主义运动的基础。此二者成了中央集权化的政治社会主义和共产主义的传统反对者。

五

毫无疑问，当代最著名和最具影响力的社会主义思想家是卡尔·马克思。他创立了最持久而融贯的社会主义学说，并且在此基础上建立了有着革命目标的国际组织。他的观点最吸引人的解释在《共产党宣言》里，这本书是他与弗里德里希·恩格斯一起，应一些由流亡的德国工人组成的共产主义小组的要求，在1847年底完成的，随即传遍西欧。作为一个大胆的新的观念综合体系——这些观念以前以一种松散的、不连贯的形式陆续积累起来，例如，卢梭、圣西门、傅立叶以及霍奇斯金的观点——它是独一无二的论战的杰作。它的主要观点如下：人类社会的历史是由经济决定的阶级之间斗争的历史——这在很大程度上已经由资产阶级历史学家揭示出来了，但是他们没有指出今天这样的斗争是在资产阶级和无产阶级之间进行的，而且后者注定要获胜。这样的战争采取了政治的形式，因为一个阶级要凭借政治权力来打败另一个阶级，而且现代国家仅仅是执行统治阶级意志的机器。现代工业资源的大规模发展已经摧毁了经济生活的传统封建和田园特色，并且创建了一个世界市场来满足已经建立的巨大的世界性工业结构；而这些反过来，并非有意识地，必然把不同国家、民族和不同生活方式的工人组织成一支赤贫的劳动力大军。

决定个人和社会生活的是在生产过程中他们彼此之间的关系。因此对当代社会惟一正确的科学分析是对参与生产过程的各方之间历史关系的分析——生产者，消费者，工人，雇主，中产阶级。如同列宁后来所说的，马克思最根本的问题是谁剥削谁；其他问题都是这个问题的副产品。个人或社会的智力、道德、宗教和艺术活动是“上层建筑”，即不是生产中物质因素的原因而是结果，上层建筑依赖于这些因素，并且倾向于阻碍人们发现在这个世界上的真实位置，即发现最终——虽然并不总是很明显——决定他们生活经历和性格的物质原因。黑格尔提到的永恒的冲突实际上是物质的、经济的和社会的利益之间的斗争；当这些斗争达到周期性的危机时，就会有革命性的爆发，这意味着构成一个社会的那些社会的、工业的、政治的、思想的，首先是经济结构的外部关系不再适合于其内部生产力的发展了。革命于是发生，新的更有利于促进生产力发展的形式开始形成。

资本主义体系是一个充满内在冲突的过渡现象：每一个资本家只有在致命的竞争中击败别人才可以发展，这样的竞争把政府和各大洲都卷入了血腥的争斗里。为了追求自己的工业目标，资本主义训练了一支庞大的工人大军，恰恰是工人的组织结构使他们越来越远离他们表面上是其成员的那个社会的真正目标和价值，而且与此同时，工人不断改进组织结构，从而成为对他们的雇主更有威胁性的力量。

资本的积累依靠对工人的系统掠夺和贬低。在世界市场中交换的物质商品的价值由在其生产中花费的社会必要劳动时间形成。劳动力本身变成了商品，即他的价值依据他得以生存并保持适当效率所需要的劳动来估量；但是他所生产的要多于他维持自身生活的消耗。他创造的大于他消费的那部分价值就是资本家从他身上攫取的“剩余价值”。与古典经济或中世纪经济中的工人不同，他被剥夺了生产工具和他自己劳动的产品，最终也被剥夺了他自己对于产品的权力，所有这些都由别人拥有和交换，而这些人的目的忽视了或野蛮地摧毁了他作为人的最低的需要。人类被当成有用的商品，他们的才能被买卖以换取金钱。这为一门资产阶级称为“经济学”的社会科学所证明，它把人与人之间的历史交换关系看作永恒的、不变的法则，该法则控制了称为货物、商品、金钱、供给、需求等的数量或过程。

随着竞争越来越激烈，资本主义的企业越来越集中形成垄断，为了降低成本，卡特尔就注定要出现。资本家的数量必须越来越少，同时其力量越来越强大，工人的数量则越来越多，越来越赤贫化，越来越集中，组织得比工业体系本身还完善。这就是黑格尔所说的资本主义在走向自己的宿命，创造出自己的掘墓人。无产阶级注定在时间的流逝中获取这样的权力、中央化、组织、国际联合和高度的革命自觉意识，以至于它会发现，通过把日益减少的资本家从集中控制的地位上消灭来控制整个经济体系是必然的和相对容易的，从而最终获得其劳动的全部果实以用于自己的目的。由此，如同马克思在《资本论》里写的那样，“剥夺剥夺者”。

由于无产阶级处于经济领域的最底层，阶级斗争随着他们的最终胜利而结束。因为随着资产阶级的消失将不存在别的让他们反对的阶

级。当这发生的时候，作为一个阶级压迫其余阶级工具的国家将变成多余的；人类的能量将从阶级斗争（以往全部历史变化的动力）中解放出来，同时按照马克思的学说，也从为经济权力甚至生存而进行的斗争中解放出来。没有人剥削人，农业、工业和商业以及人类艺术和科学的产品将更加丰富，人类最终将享有完全的自由，在其中他可以最充分地发挥自己的能力（不再因为卷入人反对人的非自然的战争而被扭曲，远离作为人的一般目的）：史前时期将结束，人类历史将开始。

马克思通过一系列的著作发展了这些观点，一开始就攻击法国和德国的空想社会主义，攻击左派黑格尔分子，攻击赫斯和蒲鲁东以及形形色色的半自由主义的同情者。对马克思而言，他们最主要的错误就在于对他们身在其中的这个世界的本质的错误地理解，因而也就错误地理解了历史变化的原因，这就使他们中的一些人设想现存的国家可以为革命所利用；或者换个说法，认为阶级间的妥协和解是可能的。马克思宣称这个想法是个愚蠢的错误，必然使持有它的人遭受挫败，并且会导致错误的扩散，这必然混淆视听并背叛工人阶级。现代国家必然是资产阶级的工具，不可能为工人们利用而又不扭曲他们的目的。至于改革的企图，在马克思看来，无论是温和的还是激进的，都同样是无效的，因为它们预设了一种可能性，即存在与敌对阶级共享的价值，存在一些普遍的善，为了这些善可以形成合作：但这是主人用来迷惑奴隶的致命的假象。改革者们出于相似的错误也假定现存体系可以改变而无需毁灭，但是每一个现存制度自身都含有毁灭自己的种子，如同黑格尔指出的那样；直到随着无产阶级的胜利而来的阶级斗争的最终消亡，所有的制度都只不过是具有过渡性的历史价值。因此通过改革带来改进的企图，例如所有通过和平的劝说和教育来改变人的习惯的努力，都是建立在火山上的；历史将席卷这些盲目的企图并从废墟中重建大厦。

马克思一直坚持反对任何对道德情感的诉求，并且（除了因斗争策略的考虑）反对阶级间暂时的共同利益。道德和其他东西一样也是由生产系统的状况决定的。惟一理性的诉求是对被赋予自身适当道德体系的未来人类生活方式的诉求，这是历史——在下一步，即在人类

生产力的发展以及由它决定的各种人类关系的发展中——必然会带来的。通过用所有的努力来引导工人懂得这些真理（尤其是让他们正确地意识到阶级斗争和他们在其中的位置），通过把他们组织进武装革命军队，可以加速这个不可避免的过程，新社会的诞生也会少些阵痛。这些最初在1848年以前的文章里得到阐述的观点——有些文章在其死后才出版（例如《关于犹太人的问题》、《经济学——哲学手稿》、《德意志意识形态》、《神圣家族》）——在马克思以后的著作里得到了充分的阐释，尤其是在《政治经济学批判导言》、《资本论》、《哥达纲领批判》中，以及在弗里德里希·恩格斯的更为流行的阐释作品中。

六

如野火燎原般烧遍意大利、法国和德语国家的1848年革命很快提供了一个对马克思的分析的检验。他们通常以自由主义者、激进的民族主义民主分子与形形色色的社会主义者的联盟开始。无论在法国还是在德国，社会主义者和资产阶级民主派以及自由主义者之间的分裂都日益加深，而革命通常是以对社会主义者的暴力镇压而结束的，镇压通常来自自由主义者和激进派里的温和分子同更反动的力量的联盟。在紧随1848-1849年革命失败之后而来的幻灭时期里，社会主义似乎消失了并被许多人永远放弃了。

就是在这段时期里费迪南德·拉萨尔建立了他的全德工人联合会。他的观点与马克思的类似。他的最值得铭记的思想是他受自由主义经济学者启发得来的，即“工资铁律”总是驱使资本家在无情的竞争里，在经济上可能的情况下降低生产的成本，以及工人的工资。这就意味着所有对他们的人性或自利心理的指望都注定要落空，工人们只能依靠自己。他接受了路易·布朗的观点，认为只有政治方法才是有效的，因此一个工人政党的正确目的必须是重新控制国家机器。拉萨尔也受到罗德贝图斯提出的“铁律”观点的很大影响，这位波美拉尼亚的土地所有者认为无限制的自由放任必然导致所有者对于社会产品——物品和服务——不断增长的需求，这种需求借助于一种体系的运作，在该体系下工人们只得到仅够维持生活的工资而他们生产出来的价值却在

不断增长。同时它也会导致间接税收，这些税收更多地落在工人头上而不是有产者头上，因而引起消费不足和周期性的世界经济危机。只有对经济生活的理性计划才可以挽救这种局面，而只有国家才可以有效地做到这一点。工人不应该要求“他们劳动的全部果实”，因为有劳动以外的因素进入的生产的社会过程是无法被分解成各个成分的；因此除非作为整体的这一社会过程被理性地组织，劳动本身是无法指望获得适当的报酬的。但是只有通过可能持续几个世纪的和平方法才可以实现这一切。为度过这个过渡时期罗德贝图斯提出了许多暂时性的建议，这些成了欧洲所有非社会主义的左翼政党的共同主张。

马克思坚持认为现代国家是资产阶级的压迫工具，即使被胜利的工人们掌握也无法为其服务，因而必须被转变成“无产阶级专政”——一个过渡时期，在此时期代表工人利益的政党将防止失败了的敌人的反攻以捍卫胜利了的革命，直到最终敌人变得彻底无力时对这种专政的需要才会消失。拉萨尔沿袭了罗德贝图斯的想法，寻求直接的国家干预以抵制自由放任的资本主义，按照社会主义的方法设计工人集体福利，并站在蒲鲁东及其追随者思想的对立面，后者和巴枯宁及无政府主义者们一样，把国家看做所有邪恶的体现和来源，并且支持单纯的非政治的经济组织和对政府施加压力。拉萨尔是一个热忱的鼓动者和出色的组织者。他的全德工人联合会成了第一个建立在明确的社会主义纲领上的正式的政党，追求通过公民投票获得议会议席。在他于1864年死于决斗后该政党继续增强了力量。

七

除此之外，1848年之后的十年是社会主义历史上的一个低潮期。在1848年6月的毫无结果的起义失败后，无组织的法国社会主义者遭到迫害、流放或保持了沉默。在法国以外，除了五十年代后期拉萨尔的追随者，情况都是如此。在六十年代，1848年的幸存者们又显示了生命的迹象，并且1864年在伦敦马克思帮助成立了国际工人协会，现代社会主义的历史由此开始。该协会由来自不同欧洲国家的行业联盟和其他工人组织的代表组成，不仅要求工人阶级生活状况的改善，也要求政治状况的改变。它由马克思支配，他的最有力的对手是俄国无

政府主义者巴枯宁。

在反对任何形式的国家控制或压迫方面，巴枯宁比蒲鲁东走得更远。他认为既然有组织暴力的使用是正义和自由的主要障碍，任何可能导致人们反抗其主人的东西都应该得到鼓励（包括人们对破坏的天然热爱，或者强盗和掠夺者的活动，他们是强加的政治秩序的天敌），直到在一次最终的革命行动中所有的权威都被毁灭——之后人的天赋理性、善良和对自由的热爱将得到自我肯定，人们将永远生活在自由和快乐的相互合作、非政治的联合体里。这些观点在创造无政府主义和工团主义政党方面起了重要作用。

作为马克思和巴枯宁之间持续冲突的一个后果，第一国际大约经历了十年的活跃存在后最终于1876年解散，在此期间它实现了国际劳动者的某种程度的联合，但仅此而已。而同时马克思的追随者在德国建立了一个社会主义政党，该政党反对拉萨尔领导的国家主义的工人。最终拉萨尔的追随者和马克思的追随者之间实现了联合（1875年的哥达会议和1891年的埃尔富特会议），一个统一的社会民主党在德国出现了，同样有决定意义的是俾斯麦在1878年感到惧怕并通过了反社会主义的立法。

在法国，社会主义作为工人革命政党的发展因为1871年的巴黎公社而被赋予了新的方向。它在1870年法国对德国的战争失败后兴起，是激进政党在巴黎对梯也尔的自由主义政府的反叛。马克思的国际组织中的成员在这次起义里扮演了相对不怎么重要的角色。它主要由新雅各宾左翼激进分子、蒲鲁东主义者和布朗基的追随者组织而成，这些人相信随时随地皆有可能的恐怖主义和革命，同时还有一些不太好确定的革命因素的参与。在短暂而激烈的抵抗后公社被摧毁了，其成员被处死和遭到大规模流放。尽管马克思不赞成公社委员会的策略和理论错误，他还是把公社看做是为了促进社会主义原则和建立无产阶级专政而建立的第一个革命政府，并且在两本小册子里歌颂了它的殉难者。

巴黎公社的暴力是如此地震撼了欧洲保守主义者、自由主义者甚

至是社会主义者的观念，以至于马克思主义者中公开支持它的人，以及勉强赞同马克思主义、对社会主义不那么明显地同情的人们在其后的几年里，都倾向于把社会主义限制在进步分子的圈子里。当社会主义者的国际联合（第二国际）在1889年重建的时候，一种非常不同的思潮占了上风。大部分欧洲国家中的大部分工人的经济状况得到了改善。马克思已经逝世，许多好战分子也或者死去或者最大程度地被遗忘了。欧洲各国——只有其中很少的一些受到本世纪早期曾相当普遍的专制主义的某种程度的控制，这种专制主义仍然在俄国或西班牙存在——工人的主要目的在于他们的经济地位、教育、社会服务等方面的普遍改善。彼此独立而又起源于相同的状况，出现了一大批民族“改革派”社会主义运动。

在从来没有一个组织良好的社会主义政党的英国，由马克思的追随者如辛德曼和准马克思主义的同情者如威廉·莫里斯、贝尔弗德·巴克斯所建立的社会民主党联盟，以及后来的社会主义者联盟，在影响上很快就小于由西德尼·韦伯、比特丽斯·韦伯、西德尼·奥利维尔、萧伯纳等激进知识分子建立的费边社，并且更坚定地支持李嘉图的地租理论而不是马克思的剩余价值理论。费边主义者不相信革命——在英国的环境里，革命似乎是不可能的——而是相信国家和城市对个人企业控制的逐步增长和对现存社会控制形式的采用，例如在内政服务方面，他们希望出现由理性的专家操纵的、可以不断加强对整个国家的社会和经济生活的集体控制的地方政府及其他公共组织。费边主义者有时候谈起来就好像是所有这样的国家控制都将导致社会主义；他们赞成股份公司，因为它们远在民族国家形成之前就代表了一种集体组织的形式，他们也与路易·布朗的观点相呼应，认为私有企业不会因为特别的社会主义立法或剥夺而消亡，而是因为公共组织、市政机构和国家议会的更有效的工作而消亡，后三者将在旧式的资本主义的游戏里用它自己的武器击败它。这种对政府部门、地方和城市机构逐步渗透的社会主义学说否认了马克思的社会主义学说的基础，及其对阶级斗争和革命的不可避免性的强调，而且在逐步的社会主义化和国有化方面与马克思主义相对立。

尽管成立于1893年的独立工党对武装斗争的马克思主义比对费边

主义所相信的“渐进的必然性”更加同情，它在实际中并没有从事革命活动。人们认为，主要关心其成员生活水准改善的英国工会，只有在某个政党不通过公开反对政府的阴谋而威胁到这一目标的情况下，才可能获胜，而且工会主义者和社会主义者在英国的联盟受到延续至今的组织和意识形态方面的互相妥协的影响，同时也被忠实的马克思主义者谴责为对社会主义的背叛。虽然有些马克思主义者偶尔也同意革命在其发生的时候并不必然是暴力的——这点是马克思自己在谈到高度工业化的国家如英国和荷兰的时候表明的——但这与相信教化和启蒙的缓慢过程相去甚远，费边主义者和工会主义者正是持有后一种想法，这两种人对1900年劳动代表委员会的成立起了很大作用，从该委员会发展出了后来的英国工党。

英国的一个有趣但短命的运动是行会社会主义运动，它试图结合马克思主义的阶级斗争信条和所有生产分配方式社会主义化的必然性，并试图回归到某种植根于中世纪经济组织并在工团主义者和合作运动中仍然存在的早期传统；即不是让选举产生的全体公民的代表控制经济生活，而是把对经济生活的控制交到按照职业或手艺而组织起来的生产者（某种程度上也是消费者）手里。按此理论，一个人在其不同活动的方方面面都应该有通过选举产生的代表：因为既然他属于不止一种关系，分别是生产者、消费者、中立的专家或业余爱好者，他就可以投票选举出那些能够代表其生活的所有这些不同功能的人。为了预防一个单调的、统一的官僚体系的中央集权化，以及防止一个集体主义的国家对个人价值的破坏，人类的需求和利益将在丰富的多样性里获得自我实现的更广范围和更多手段——通过某种合理程度的地方和功能自治，最大程度的实际上的非中央化，对个人自我表达和个人及团体自由的最充分的和最有想像力的鼓励。行会社会主义接受了工党通过和平的议会手段获得对英国的生产、分配和交换方式的公共控制的纲领。

在法国一个更为革命的传统继续存在着：1871年的挫败之后，正统马克思主义者被儒勒·盖德和马克思的女婿保罗·拉法格重新组织起来，并且继续进行反对由保罗·布鲁斯领导的在意识形态上更灵活的那些团体的政治斗争，后者倾向于对工人阶级的角色做出蒲鲁东主义的

和非政治的解释。1890年法国存在着多达六个社会主义政党派系，主要是马克思主义者、布朗基主义者、阿勒曼主义者、布鲁斯主义者（有时也称为“机会主义者”，这是因为他们受到谴责的与非社会主义激进分子的机会主义联盟的趋向），以及这些派系的一些分支。他们在作为无神论者、共和主义者、国际主义者方面是一致的，并且在不同程度上支持共产主义或集体主义原则。然而只有马克思主义者是严格地革命的，尽管那些继续着蒲鲁东和巴枯宁的反政治传统的工团主义团体也这么宣称；他们从乔治·索列尔的暴力反议会统治的学说中汲取灵感，后者警告工人要小心自由主义民主的有害影响，并敦促他们在工厂和车间里通过联合行动——罢工和其他形式的反抗——来把自己限制在无情的经济斗争里，这将保持他们的道德纯洁性和英雄主义，并在这个腐败和堕落的世界里给他们提供一个避难所。像工团主义者拉加戴尔一样，索列尔给他们设立了“总罢工”的目标；这如同早期的基督“再度降临”一样，起到了神话、旗帜和信念的作用，可以激励起各种感情和行动，即使它从来没有实现过；索列尔接受了马克思的天启式的观点和他的武装革命思想，但是反对马克思的理性主义。

在他们的英国兄弟成功地把一位社会主义者选进议会之前几年，法国的社会主义者就开始往议会里选举代表；1899年，当米勒兰这位杰出的革命的社会主义者在没有经其所属政党批准的情况下同意进入内阁时，法国社会主义阵营里发生了最激烈的分歧。它使法国社会主义阵营分裂为由盖德领导的拒绝妥协的马克思主义的法兰西社会主义党和由让·饶勒斯领导的法国社会主义党，后者承认与非社会主义的进步政党暂时联盟的可能性。然而当1904年的国际社会主义者会议谴责所有这种类型的妥协时，饶勒斯接受了他的失败并帮助将其政党重新结合为单独一个组织。从那时起，法国社会党作为一个合法政党持续存在，历经了种种磨难。第一次世界大战结束后，许多社会主义者加入了共产党。法国社会主义中的保守因素逐渐减弱，极大程度地融入了激进社会主义者的全然非马克思主义的政党。

八

在德国马克思主义的原则是由奥古斯特·倍倍尔和卡尔·考茨基代

表的，他们正式皈依阶级斗争的原则，并且投身革命。德国改良派的异端学说主要是由“修正分子”E.伯恩斯坦来阐释的，他在十九世纪九十年代比他的前人更为清楚地指出了许多马克思主义的预言明显没有实现。他坚持认为事实就是事实，尽管马克思提供了对历史变化的正确分析，并且预见了大工业的普遍兴起，他和恩格斯还是误解了许多东西。于是，当对金融和工业的控制实际上逐渐集中到越来越少的人手里时，股份公司里的小股东和其他企业家的数量似乎也在同时增长；工人的生活标准在稳步提高，而不是迫于“工资铁律”的压力而下降；农业里中等面积的个人份地，远没有被集中的大地产所吞并，其数量实际上在西欧以各种比例增长；中产阶级远没有像马克思预言的那样被劳动者和大企业家的钳形攻势挤垮，相反，他们正在吸纳那些变得富裕的工人，并且倾向于变成这些资本主义企业的股份持有者。阶级之间的鸿沟并没有扩大，而是被各色各样的岛屿和桥梁弥合在了一起，使得它本来的属性无法辨认了。

伯恩斯坦认为没有什么理由相信历史进程像严格的马克思主义者宣称的那样具有必然性，他在自由国家里也没有找到一个阶级用以压迫另一个阶级的工具；恰恰相反，他甚至对工会也抱有怀疑的态度，认为它在变得自私和反对社会整体利益方面并不比个人资本家好多少；同时他也宣扬普选权的好处，敦促真正的社会民主的兴起，这些将使工人们能够通过简单地在议会选举中获得多数而满足需要。在这样的背景下，伯恩斯坦攻击了行会社会主义，因为它提出了诸如工厂管理者应该由工人选出这样的原则，而这就让社会的一部分掌握了过多的任意控制权，使得生产者反对消费者并导致无效率。他也不同意马克思主义者的“无产阶级无国家”的口号。他指出工人阶级的国际联合在涉及国际行动时并不是一个强有力的联合，一国内部民主的增长缓和了它的阶级冲突并且在其公民之间创造了某种内部的联合，必然在长时期里使工人成为与其他人一样的自由、活跃和有影响的社会共同体成员。

这个过程可能要花些时间，只有通过民主的传播才可以缩短该过程，而不是通过痛苦的阶级斗争的狭隘策略。社会主义政党在国民议会里可以施加的政治压力看上去在满足工人阶级的个别要求方面颇为

有效。资本主义远不是在资本和劳动者之间造成越来越宽的鸿沟，它本身也在不断让步，如果工人运动沿着渐进的政治和经济发展道路前进，那么它和酝酿革命氛围相比，就有更好的机会来按照自己的理念改造社会。伯恩斯坦的公式“结局什么也不是，过程才是一切”代表了这一信念。据此，资本主义世界中社会主义性质的公有企业的增多，以及其政治和经济力量的相应增长，将消除对暴力剥夺财产的需要。一般社会主义者的某些理想——自由、政治和司法平等，经济保障和机会平等，国际主义，反帝国主义，和平——与一般左翼自由派的理想也并无很大不同。因此与其他同情工人目的的政党合作很吸引人，实际上在英国、法国、斯堪的纳维亚国家里已经这么做了。自然地，这种观点使伯恩斯坦成为马克思主义者和革命工团主义者不共戴天的敌人，但是他的观点对于德国社会民主运动有着决定性的影响，并且同时是该运动的优势和弱点的原因与症状。

即使是在政治和社会状况的某些方面仍处于中世纪的俄国，渐进主义的社会主义也有所发展。俄国第一个正式的社会主义政党是由格奥尔基·普列汉诺夫、列奥·多伊奇和维拉·查苏里奇在1898年建立的俄国社会民主党，该政党继承了无组织的自由主义、民粹主义和早期的革命（某种程度上是农民的）恐怖主义的传统。最初这是一个马克思主义政党，坚持认为要想把俄国从专制和剥削中解救出来，就只有通过俄国不断增长的工业带来的有组织的无产阶级，而不能通过被解放的农民公社向现代农业公有产权结构的发展，持这种观点的有早期的激进分子和革命者，从渐进主义者如赫尔岑、拉夫洛夫到“活动分子”如车尔尼雪夫斯基和刺杀沙皇亚历山大二世的那些人。在俄国，渐进的社会主义在知识分子中也有拥护者，如斯特鲁夫、普罗科波维奇、库斯柯娃，他们维护“经济的”和合法的工会行动，反对来自正统马克思主义者如普列汉诺夫和列宁的强烈进攻。早期诉诸道德情感的传统，以及认为通过把农民公社直接转化为有组织的农业社会主义就可以避免工业化的恶果的信念，为社会革命党所继承，该政党不接受关于阶级斗争必然性的马克思学说，并且相信通过民主的即议会斗争的方式可以把俄国变成工农业的民主国家，而反对无法忍受的沙皇专制压迫的个人恐怖主义可以实际地帮助达到此目的。奇怪的是，无政

府主义，除了巴枯宁和克鲁泡特金所起的作用外，从来没有在俄罗斯帝国里站稳脚跟。

在拉丁国家里巴枯宁和蒲鲁东的影响要比马克思更大：虽然意大利和西班牙有社会民主党派，革命的社会主义者的主体却属于各种工团主义和无政府主义的团体，他们受到反对资产阶级的经济斗争和无产阶级自助信念的激励，偶尔采取怠工和罢工的方式来作为比公开的政治斗争更有效的社会压力形式。在美国，世界产业工人组织的成员偶尔采取恐怖行动，也代表了一种工团主义活动的方式。

这些新趋向同时也导致了自身的失败。社会和经济理论家如J.A.霍布森，V.I.列宁，鲁道夫·希尔费尔丁和罗莎·卢森堡为马克思的理论加入了关于帝国主义的不平衡发展及其对阶级斗争的影响的学说。因为在他们看来帝国主义是由金融和工业资本对投资领域的追求所导致的，而且也因为在这场竞赛里一些国家比其他国家更早地攫取了土地、劳动力和自然财富，不同国家资产阶级间的冲突的可能性——新兴的“饥饿者”反对老牌的“餍食者”——很快就会变成现实了。更有甚者，在俄国社会民主党内部发生了决定性的分裂。领导左翼的列宁要求在党的执行权上实现更大程度的权威中央化，并要求在领导核心里只保留职业革命者，这些人将制定合法公开的工会和俄国马克思主义政党所遵循的政策。普列汉诺夫（党的首席理论家）和马尔托夫（党的最好的宣传者和组织者之一）则相信一种更少等级制色彩、民主气氛更浓的组织形式。党分裂为由列宁领导的布尔什维克和由马尔托夫（后来由普列汉诺夫）领导的孟什维克。在终极目标上——革命之后建立资产阶级共和国，然后由马克思主义者毫不留情地转化为完全的社会主义——这两派看起来是一致的。

第一次世界大战在欧洲的社会主义阵营里制造了一起危机：就在敌意爆发前不久，法国和德国的社会主义者还互相保证要通过对各自的政府显示他们的团结来避免战争。这种保证被证明是无效的。在1914年几乎所有的德国和法国社会主义代表都赞成战争债券，尽管随着战争的拖延在德国显示出了难以驾驭的迹象。持不同政见的社会主义者的组织谴责战争为帝国主义的冲突，既无关也不利于工人的利

益，并分别于1915年和1916年在瑞士城市齐默瓦尔德和肯塔尔召开了两次会议。列宁和他的布尔什维克追随者们以及“左翼孟什维克”出席了会议，而普列汉诺夫和正统的俄国社会民主党成员则支持盖德领导的法国同志们，并且保证支持协约国，因为它正站在自由和国际理想的一边，与普鲁士军国主义和奥匈帝国对反抗民族的专制与镇压做着斗争。

当俄国民主革命在1917年推翻了沙皇专制时，孟什维克坚持认为根据马克思对历史的分析，俄国必须首先经历资产阶级民主的阶段，在此阶段里它的工业和农业可以沿着西欧的道路发展，因而可以壮大和教育无产阶级队伍，直到其成为多数并且技术的进步使它准备好去控制一切。他们坚持认为社会主义预设了远比俄国现实情况要发达的工业发展；马克思警告过突然的革命成功有可能，虽然可能性不大，导致仅仅是国家对劳动者的剥削代替了资本家对劳动者的剥削；无产阶级过于缺乏组织、没有受过教育、软弱，以至于无力进行民主统治。这种情况潜在地也包括了人数更多的农民，即使在资产阶级共和国里他们也几乎没有能力扮演马克思主义者的角色。在孟什维克看来，获取权力而没有适当的民众支持，只不过是布朗基式的或波拿巴式的机会主义，并且与社会主义的民主基础相抵牾。

与上述观点相反，列宁和他现在最亲近的合作者托洛茨基坚持认为，除非社会主义政党在对它们而言的革命氛围里夺取政权并建立无产阶级专政，否则它将丧失信誉和士气低落。不可避免的资本主义阶段的确必须发生，但是它不能在受到工人组织压力的自由资产阶级的领导下向前发展，而是必须置于无产阶级的直接控制下；除非苏维埃像1871年巴黎公社那样立即获得政权，否则革命就会像1905年那样失败。

全俄工农兵苏维埃像在1905年革命中一样，被选举出来并赋予几乎无限的功能，它现在在临时自由主义政府一旁扮演着一个替代的权威来源的角色；布尔什维克在社会革命党左翼的支持下，宣称只有它才真正代表无产阶级和人民大众，因此也是将在普遍混乱中建立的惟一真正的民主实体。而且，马克思自己不是同意如果俄国革命将点燃

世界大火的话，它将在无需作为过渡阶段的资产阶级民主的情况下取得胜利吗？列宁在1917年到1918年之间很自信地认为，根本没必要去听那些来自西欧正统社会主义政党的警告声音；因为他们，其中也包括正统的俄国社会民主党，在列宁看来早在1914年就背叛了这一事业。

列宁在1917年10月对政权的成功夺取把世界社会主义运动分为两个截然对立的部分。由于第二国际的领导人并没有抵制，而且在一些情况下还支持了大战，由于它的主要理论家、德国正统马克思主义者的领袖卡尔·考茨基攻击布尔什维克的革命是一小撮极端社会民主分子的背叛行为，也由于列宁指责考茨基的说法为倒退，俄国的布尔什维克，现在的名称是共产党，决定与第二国际及同第二国际联系在一起的国际工会联盟决裂，并且创立了他们自己的共产国际（第三国际）和自己的世界工会组织（“Profintern”）。

在巴伐利亚和匈牙利爆发了共产主义革命。同样失败的尝试也发生在普鲁士。1919年德国左翼社会主义者卡尔·李卜克内西和罗莎·卢森堡在柏林被暗杀，他们的同志库特·埃斯纳和欧仁·列维涅在巴伐利亚遭暗杀，那里的共产主义共和国被镇压。在匈牙利，继红色恐怖而来的是更加无情和野蛮的白色恐怖。在俄国，对共产主义政权的反对者的系统清除采取了大清洗和大量监禁的方式。在每一个国家劳动者的运动都分裂为几部分，一部分人宣称支持列宁的共产党的威权专政，赞成武力并反对西方的民主程序，反对圣西门分子由上而下的路线；一部分人则把这些当作专制而加以抵制；还有一些人在不同程度上倾向于这个或那个极端。

在几年的形势不明朗后，其间另一个国际兴起了——所谓的“两个半国际”，其中心在维也纳——这样一种“结晶”最终演变为两部分，一边是社会民主党和与它们相连的工会组织，他们继续相信民主的、非暴力的政治和经济活动与和平的鼓动；另一边是致力于推翻现行非共产主义政权的共产党——如果需要将使用暴力——对所有其他社会主义政党充满敌意，认为它们是妥协者和叛徒。1928年托洛茨基被逐出俄国，这导致了另一个组织，即第四国际的出现，它宣称是马克思

和列宁的真正继承者，反对由斯大林领导的，被它描述为官僚体系腐败、充满机会主义和沙文主义的俄国共产党。

一些小的独立团体——不同时期在大不列颠、美国以及拉丁国家里就有这样的团体——虽处在社会主义运动之外，但是仍然对其有意识形态上的同情，此外还存在着工团主义和无政府主义的政党，他们或者继续了蒲鲁东主义的、非革命的、和平的和互助的传统，或者继续了巴枯宁主义的阴谋、恐怖主义和反对一切权威的传统。为了对付某些特殊的危机，不同类型的社会主义间会形成暂时的联盟。1935年至1938年的西欧人民阵线运动就试图把所有的反法西斯力量，特别是社会民主党人和共产主义者，团结为一个反对法西斯国家和民主国家中可能与之妥协的那些力量的政治联盟。相似地，在西班牙革命和1935年到1939年内战期间，西班牙的左翼政党结成了暂时的联盟，最后在他们的竞争者斯大林式的共产主义以及由佛朗哥将军领导的法西斯的胜利中结束。

第二次世界大战后，大部分的社会党和劳动党都包含不同的派别，或者说包含对与共产党合作——合作的基础多少要有些限制——持不同程度同情态度的派别。这些倾向在东欧自然要强些，那里苏联的影响处于支配地位；在西欧就弱些，那里人们惧怕苏联。但是有一种情况仍然是真实的，即把共产主义者，包括南斯拉夫的独立民族共产主义政权，和其他社会主义政党分开的鸿沟比任何时候都要宽阔了。正统的社会主义有自己的民主组织，有在同一框架内对不同观点的宽容，相信通过合法的和议会斗争的方式获取权力，相信逐步的社会主义化，总之对个人的公民自由采取稳健的观点。它所追循的道路与共产主义相去甚远，后者有着严格的等级制的中央集权，对任何程度的与非共产主义者的政治妥协怀有深深的憎恨，有着苛严的纪律，有着对其党徒中所有持不同意见者或政策分歧者进行肉体消灭的机制，总之它相信它的终极目的——推翻所有形式的资本主义——使它可以合法使用任何通往这一目的的手段。至于学说方面的基础，自1919年以来在任何形式的社会民主党（非共产党）的信念里都没有发生什么重要的变化，那是最后一次它在共产国际领导人的进攻面前不得不表述自己的立场。[23]

马克思主义和十九世纪的国际工人协会

一

1864年9月28日，第一国际工人协会在伦敦的圣马丁教堂成立。它的章程在同年10月的最后一个星期被二十几个成员通过，当时的情形极为混乱，这些人中的大部分，如果算得上人物的话，即使在此事件过去一百年后仍不为人们熟知。[24]即使在饱读史书、专攻十九世纪社会历史的学者当中，又有多少记得黎姆辛、杜布莱、莱斯纳、赫尔曼·容格、夏佩尔、博布琴斯基的名字？或是日内瓦的列维和少校路易吉·沃尔夫的名字？谁还记得共产主义同盟其他成员的名字？托兰、弗赖堡、瓦尔林、德培普、埃卡留斯[25]、豪厄尔、奥杰、克莱莫等人的经历可能更有名一些。而且，如果不是因为该组织幕后的那位核心人物，即使这个组织的那些奠基人也不可能萦绕在人们的记忆里。正是他，从这些分散的个人的结合中——他们不是那么富有思想，甚至也没有什么组织才能——锻造出了一种工具，这种工具即使本身没有改变历史，也为一种改变历史的运动奠定了基础。

卡尔·马克思曾在伦敦生活过。他远远超出一些有共产主义观念的不太重要的德国流亡者如埃卡留斯、莱斯纳、夏佩尔等，后面这些人很自然地把他视为精神领袖。当时英国工人阶级的领袖们对他并不是很了解，但他们中更有冒险精神的一些人把他看作一个饱学的革命理论家，擅长为一个国际工人联合体提供和形成一套理念：因此他（和他的朋友恩格斯）被带入这个运动，在英国扮演了领导者的角色，而且在十五年的默默无闻之后，最终作为一个具有支配性影响的人物登上了欧洲和世界历史的公共舞台。

想想国际社会主义历史上的一些关键时刻，即1864年和1903年—1903年在同一城市列宁创建了布尔什维克党——出现在这样一个国家里是颇有讽刺意味的。该国的居民在当时和以后对在其国家中部地

区发生的历史事件一无所知，尤其是对基于某些原则正在做出的决定一无所知——这些原则在很大程度上基于他们自己的社会和经济历史——在这些决定中，他们无视马克思和马克思主义给他们设定的角色，没有而且现在仍然没有扮演任何真正重要的角色。

让我回想一下当时的情形。在欧洲大陆上，紧随1848年大失败而来的社会反动时期远没有过去。在1864年工人运动非常微弱。在德国拉萨尔罢工的成功显示了在法律的和社会的障碍面前，天赋和精力可以做什么，但这样的例子是独一无二的。聚集在圣马丁教堂里的人，无论是法国人还是英国人，无论是巴尔干人还是瑞士人，都没有当时即使是二流的政党领袖的影响力。蒲鲁东被流放到布鲁塞尔，处于无能为力的境地；巴枯宁卷入了伦敦或是瑞士的子虚乌有的阴谋里。马克思是一个并不存在的派别的穷领导，在大英博物馆里埋头苦读，即使对于职业社会主义者来说他也是一个非常不熟悉的作者，更不用说对于受过教育的公众了。

那么，人们也许要问，是什么让第一国际和如此有力地体现在它的宣言、纲领和原则里的马克思主义学说在人们的想像里打上深深的烙印；并且不仅如此，还获得了比当时所有其他有组织的社会运动更大的影响力呢——比如孔德的实证主义或功利主义，圣西门运动或基督教社会主义，自由派改良主义或和平与自由联盟——它们中的一些建立在清楚地提出并阐释的、全面的、合理的、有说服力的原则之上，并为身处窘境者和受压迫者提供了一个与马克思主义相比在全面性上、有时也在预言力上毫不逊色的解脱方法。一句话，什么造就了马克思主义运动的动力、成功和压倒一切的冲击力？是它的原则还是它的组织，抑或是二者的结合？我对这个问题不会试图做出即使是简短的回答。在今天，这个问题对于全体人类的生存和前途来说，比在一个世纪之前更为生死攸关。尽管事实上第一国际在其观点方面远远不是马克思主义的组织——在其短暂的存在期间，它一直是高度分歧的各种观点间颇为不易的联合，有蒲鲁东主义、雅各宾主义、巴枯宁主义、民粹主义，以及就工会而言，还有过于模糊以致无法分类的观点——其历史重要性却来自于它和马克思的名字及其学说的联系。正是这一点创造了想像和神话：在历史上它至少是潜在地作为基本真

理，围绕着它这些想像和神话得以形成。这一现象有三方面：组织本身；以它为平台的马克思学说，并且日后它颇为神奇地与这些学说等同；以及它的名声和威望，这是共产主义从巴黎公社这类行动和苦难中获得的。让我从这样一些观点谈起，这些观点是这个组织极力推崇的。

我计划在五个标题下讨论这些：

（1）马克思主义对人类历史进行解释的诉求。在特定的冲突、压迫和苦难中，这种诉求被认为是科学的和历史的，同时也引导出对光明未来的预见——自由、平等和普世繁荣——换句话说，这是一种科学方法、历史现实主义和终极回报之保证的综合，这种保证的真实性和确定性，和以往提供类似保证的宗教或哲学所达到的程度一样。

（2）具体目标的提出。无论是短期的还是长期的，这些目标对人而言都是要自然地去追求的；尤其是对于某个特定敌人的界定，战胜这个敌人本身就可以扩大人类的自由。

（3）把人类清楚地区分为善和恶。并且推论说是客观事实的本质，而不是自由的、可撤销的决定，应对恶者的命运负责，这种人受到历史本身的谴责，必然要灭亡；由此推论出对它进行仁慈的挽救是注定要失败的，而且是非理性的。

（4）任何一个社会里普遍价值的表达，都是该社会某个统治阶级的利益的表达。因此自然地，人类风尚向一种新形式的必然转化就对应着一个新阶级的兴起，这个阶级进行着与社会不公平和剥削的决战。这个阶级的要求，由于这些要求对于境遇一样的人来说是一致的，压倒了一切其他伦理的考虑。

（5）把某个特殊人类群体或阶级的利益，如工人、被剥削的无产者，甚至更简单些，比如穷人们，等同于全人类的利益。

马克思实际上创造的是一个新的反教会的普世性组织，有对概念和范畴的充分解释，至少在理论上有能力对所有可能的问题提供清楚

和最终的答案，无论这些问题是私人的还是公共的，是科学的还是历史的，是道德的还是美学的，是个人的还是组织的。这个圣西门和孔德梦想过、由马克思和恩格斯创建的新制度的福音，诉诸现实中人的理性和热情，对他们而言，欧洲日益扩展的工业主义早已给予了他们一种自觉意识，即他们是由共同的苦难和共同的利益联合起来的整体。他们是工厂和商店里以及土地上的工人——简言之，是那些不拥有自己的生产工具的人，是那些其境遇构成十九世纪所谓社会问题的核心的人。

虽然我不想详细阐释为人熟知的马克思主义的原则，我仍认为有必要指出它们建立在一个无论怎么说都是自我证明的形而上学的基础上，建立在一个巨大的假设上，这个假设是马克思从黑格尔和古典哲学那里继承来的，他自己用不着费劲去论证。这个假设——不仅是内在地，而且就它曾有的巨大影响而言，都很重要——就是一元论的历史概念。

俄国马克思主义者普列汉诺夫在这样描述马克思主义时是无比正确的：对于马克思主义，和对于古典思想家一样，现实是一个单一的理性体系。那些以这种模式思考的人不仅仅把历史和自然——人类经验的重要两维——看作可以由一个单一的、无所不包的体系来解释的：这是一个由支配着人类和无生命自然的可发现法则组成的体系，尽管不同的学派分支有自己的法则并宣称应该首先发现自己学派的法则。而且马克思主义还进一步宣称（在这方面类似孔德的实证主义），这些法则本身就可以解释人类历史迄今为止的思想上的错误和实践中的失败与磨难；[26]并且不仅如此，其自身就可以区分什么是进步的，什么是反动的，也就是说，什么可以有助于实现正确的、能为理性证明的人类目的，什么阻碍或忽略这些目的。马克思主义基于这样的前提假设，即人类所有的问题都是可以解决的，人类永远是这样被组织起来的（这被认为是一个公理，既是心理学的也是社会学的），他们要寻求的是和平不是战争，是和谐不是混乱，是统一不是分裂。人类之间的争斗、冲突、竞争本质上是一个病理过程：也许人就是这样被构造出来的，以至于这些趋向在他们的特定发展阶段里是不可避免的。不正常的是，他们没有实现那些人作为人必然共同具有

的目的——那些使人成为人的共同而永恒的目的。

正是这个认为所有人都有共同本性，虽然会有差别但可以由某些非常一致的、特定的人类目标来定义的假设——这个信条是亚里士多德和《圣经》的根本，也是阿奎那、笛卡尔、路德和十八世纪巴黎美学家们的根本信条——使得谈论人类的挫败、退化与扭曲成为可能。人类具有永恒的精神和物质潜能，但只有在一系列最终的条件组合下才可能实现它们：当他们停止互相毁灭的时候，当他们不再把精力用于彼此争斗并联合起来按照理性去征服环境的时候；在这里理性被认为是用来理解和寻求需要的满足，这些需要是人类必定拥有的，是在过去由于可解释的历史原因错误地形成的，并且被错误地用来证明侵略和压迫的正当性。核心的——而且是不可置疑的——假设就是所有人类目的在原则上是和谐一致的，并且是可以得到满足的；就是人是或可以是并将是这样的，即一个人“自然”目的的实现在某一天不会妨碍他的兄弟对于类似实现的寻求。

这使某些理论变成了错误，所有这些理论都接受冲突的不可避免性。甚至，例如在康德的例子里，坚持认为没有争斗就没有进步，认为正是每个个体努力要胜过对手的对光线的争夺使树木长得更高。这与“社会达尔文主义”的任何形式都是直接对立的；它否认了这样的假设，该假设认为是原罪或内在的邪恶，或天生的攻击性，甚或是人类欲望和理念的变化无常和矛盾不一，破坏了一种天衣无缝的和谐的可能性，破坏了全体理性生物完全联合的可能性，在这种联合里，他们亲密无间地合作，通向被普遍接受的、和谐一致的目标。因此它根本对立于出自更早期观念的一些推论，例如认为政治活动的目的不是某种静态的完善，而是在各种利益和活动出现的时候，随着它们的出现对它们加以调整；按照这样的看法，人很自然地要追求不同的，有时候还是不相容的目的；这也不是一种邪恶——因为差异性就是自由行动的代价，有时也许是本质。因此所有政治活动能够达到的成就就是创建一种机制，这种机制可以抑制过多的摩擦，抑制那些由于过多的冲突和撞击引起的磨难，而不是试图把它们一股脑地压制下去。因为这样做，无论怎么说，都是把人硬放到普罗克汝斯忒斯的床上，把人硬塞到一种人为的一致性里，这种一致性会导致人类精神的枯竭，有

时是毁灭。马克思主义反对这一点。

在很大程度上，政治思想的历史与两种截然不同的关于社会的概念的竞争是一致的。一边是多元论、多样性和百家争鸣的支持者，他们支持包含冲突的事物秩序和对于协调、调整、平衡的恒久需要，支持一种总是处于不完善的平衡状态，需要有意识地努力去维持的秩序。另一边是那些认为这种不稳定状态是社会混乱和个人疾病的一种形式的人，因为健康依存于统一、和平，依存于对一切不一致的可能性的消除，依存于一种认同，即认为只有一个目的或一系列不冲突的目的才是理性的，以及由此得到的推论，即理性的不一致只能影响到手段——他们是柏拉图和斯多葛传统、中世纪经院哲学、斯宾诺莎与爱尔维修、卢梭与费希特以及古典政治学理论的支持者。马克思终其一生都是这种传统的忠实信徒：他对内在于社会发展的矛盾与冲突的强调，只是不间断的人类进步主题的一个变奏，人类被构想成致力于理解和控制自身及其环境的存在物。

从这些古典的前提中他得出了他所有结论中最为原创的、最有影响力的结论——著名的关于实践与理论统一的学说。你之所做不仅仅是你之所想最好的证明——而且是比任何你自己所说或所信的信条或原则更能发现你的真正信念的标准。有时候马克思主义被简化成这种类型的公理，但这样做是一种丑化。马克思主义的信条是：你所做的就是你所相信的；实践不仅是信仰的证明，而且与信仰一致。理解某种东西就是按照某种方式生活，即行动；反之亦然。如果这种理解和知识属于理论的范围，那么它就是沿着某些思路思考的活动；如果发生在行为的世界里，那么它包含着随时准备按照某种方式去行动的意愿，包含着某种行为类型的肇始。信仰、思想、感情、意志、决定、行动不像那么多的行为或状态或过程是可以彼此区分的：它们是同一实践（praxis）的不同方面——对于世界的行动或反应。

这导致了一种关于价值以及道德、政治和美学目的的观点，这种观点不总是能为头脑简单的马克思信徒们所理解，而且实际上有时候被简化为庸俗的公理。在马克思看来，要变得理性就是要理解自己和生活于其中的环境，理解所有这些之上的阶级结构以及自己和阶级结

构的关系。这种模式历史地发展到我身处其中的社会；就像社会成员之间的实际关系一样，这种模式是这样的一些关系，它们本身是被它们与生产过程的联系决定的。要理解任何东西就是要理解它在这个过程中扮演的角色，这个过程把满足人类真正的和可发现的利益作为其终极的、客观的、不变的目的（对马克思主义而言非目的论的东西是无意义的）。而且，理解就是在世界中看世界：按照某种方式生活。对于任何既定的难题只能有一个真正的答案，无论是理论的或实践的，只有一条路不是自我毁灭的，只有一种社会政策或生活方式在任何既定的环境里都是理性的；不管它是什么，它总是必须着眼于争斗的消除，着眼于为了建立对自然而不是对人的威权（就像圣西门说的那样）而对人类能量进行组织，因为建立对人的威权无法实现人类的目的，这些目的依存于一个在其中所有成员的目的都可以充分实现的和谐的社会。这种解决方案本身就是理性的。所有其他形式的行为都不是理性的。也就是说，它们导致不同种类和不同程度的自我扭曲和挫折。要想知道什么是我必须做的，我就必须知道在决定每个社会的轮廓及其成员生活的生产过程的模式里，我是什么和处于什么位置。价值被哲学家们错误地与事实分开了：因为价值判断就是行动。一个理性的价值判断就是对于目的、方法、环境以及其中诸动因的正确评价。发现真理也就是应用真理。按照这种观点，不可能正确地分析了一种情形而错误地没有相应地行动，反之亦然。虽然这个过程无需总是一个自觉的过程。如果我无法知道我的真实目标是什么，以及如何达到目标，我就不会是理性的，我也不会在这种知识的指引下决定自己如何行动。

这不是浅陋的功利主义（有时候这被错误地归咎于马克思），根据这种功利主义，一个人告诉自己："某些客观的法则支配着世界和历史；我最好找出它们是什么然后适应它们，否则我会被历史的车轮压碎；没有什么理性的生物想要这种下场。"人类的道德自觉意识在每个时期都反抗着这种对必然力量的诉求；因为有时候人们知道，在任何困难面前捍卫他们的绝对原则，而不是屈服和谨小慎微，在道德上（甚至在政治上）要好得多，而且当这种知识的规诫被称为堂吉诃德式的或乌托邦式的或不明智的时候，它也仍然未被动摇。马克思主

义的立场更加复杂些。如同黑格尔，马克思把价值和事实间的区分看作浅薄的谬见：任何思想都体现着价值判断，任何一种行为和感情也是如此；价值已经被内化于我对待世界的一般态度里了，内化于塑造了我的所知、所感、所想、所言，或可以在所有我想到的、看到的、相信的、理解的、发现的、知道的、言说的东西中察觉到的总体世界观。价值的概念，实际上是与价值无涉的行动的可能性的概念——超然的沉思，对存在的不动感情的描述，不带任何价值倾向——按照这种观点，是一种谬见。我用眼睛看到了我所见的东西，而眼睛惟一地属于我的时代及其观念，属于我的文化及其价值，属于我的禀性及其动机。当然，首先是属于我的阶级及其利益。基于这样一个假设上的实在主义——该假设认为事实是客观的实体，独自存在（自在地处于中性的空间）且可以按照真实的样子、不掺杂任何评论或解释（即没有评判）地被观察到，就等同于否认人是追求目的、有计划性的、可以产生意图的生物。客观观察者的概念（这样的观察者不受决定他去寻求什么、避免什么的历史源流的影响），使得他属于一个特殊群体，该群体或者与其自身的传统和观念紧密缠联，或者反对传统和观念；简言之，把自我看作是静止的实体而不是永恒的行为，即不把自我看作是试图行动和时刻变化的永恒努力——与事物、自己的性格以及所有其他人面对面地去行动——这样的观点是极其肤浅的。更坏的是，这是对逃避的掩饰——逃离看上去是超然存在的真实——也就是萨特所说的坏的信仰。因此，只有价值判断以及表述它的行为才会是理性的，这源于对自我历史地位的正确把握，也就是对自我在由无论什么支配因素决定的过程中的地位的正确把握——这些因素可以是上帝或自然法、国家、教会或阶级。这也依存于只选择那些可以有效地促进实现某些目的的相应方法，这些目的是理性的我忍不住要追求的；这里的忍不住不是机体意义上的，如我忍不住要呕吐，而是这样一种意义上的：我如果采用逻辑推理的方法，就必然要得出逻辑上的结论，在此过程中我必然试图保护自己远离危险，如果我真的相信它们会威胁到我和我的目的。

因此乔治·利希泰姆是极为正确的，他断言马克思不认为为革命而工作是理性的，很简单，因为革命是不可避免的；但马克思之所以认

为革命是不可避免的，是因为存在于生产力的新状态和旧的法律、政治或经济力量之间的张力，它对于那些了解了一个理性地组织起来的社会应该以及将会是什么样子的人来说，逐渐变得无法忍受。[27]因此一方面是生产方式的日益社会化（一个自觉的、理性的、自由的人类行为的范例，它体现了对如何实现我忍不住要去追求的目的的现实把握），另一方面是从一个早期经济阶段残存下来的非社会化的分配方式，二者之间的冲突必然导致大爆发和理性的解决方案。这就是“原因背后总有原因”（la raison a toujours raison）（普列汉诺夫最喜爱的引语）更深的、更精妙的意义。在马克思看来，这种张力使得一个特定的社会必然要抵制起源于其自身的无可避免的疏忽或愚蠢的衰败，并且必然采取维持现有制度的形式，这些制度最初是它为回应真实需要而创建的，但是现在没有能力去实现这些需要了，而且退化成人类进步的绊脚石，退化成在社会进程中满足人类基本需要的绊脚石。毫无疑问，这种产生其自身张力的部分实现目的的模式，和产生其自身治疗方法的疾病一样，是难以避免的：但是从人类本性的角度看它是可以解释的——人类理性与发明带来的苦难和辉煌——而无需从那些无论人类喜欢与否都在塑造着人类的外部的、非人的力量的角度去解释。剧本是预先决定的，但是演员不是被外界力量用线控制的木偶：他们决定他们自己。他们的路线是由他们的困境定好的，但是他们理解且严肃地对待这些路线，因为这些目的也是他们自己的。

这种表面上清楚、一致和自圆其说的观点，掩盖了一个爆炸性的力量，一个不是经常为马克思主义的思想家明确承认的辩证法转向。事实和价值混为一谈；人被历史的、社会的和物质——自然的因素的交互作用塑造成他现在的样子，他们的价值被历史设定的任务所决定，而历史为任何理性的生物都设定了同样的一些社会目的，这些目的是他们的理性本质所必然要具备、理解和为之奋斗的。到这里为止，还说得过去。但是如果历史是一个永恒变化的过程；如果人类在追求其历史目的的时候不仅仅改变了环境，也在这个过程中改变了自己，就像马克思在黑格尔之后精彩而深刻地主张的那样；而且如果人类发展的核心动力是阶级冲突的话，那么社会目的，也即规则、原则、价值，在走向革命的历史进程中，必然永恒地被变化着的各个阶

级以及阶级中不同个人的相互关系所改变（因为最终阶级只是个体的集合，阶级结构就是个人互动的功能形式）；因此在阶级斗争继续进行的时候，不可能存在普遍的、共同的人类目标。没有什么目的或原则可以是如此地不可改变和神圣，以至于在特定情形中在自我改变的人性上再往前一步的要求——主要因为人被他们自己的努力所改变，所以这一步不是他们能预见的，在他们达到它之前也无法完全了解——没有理由压倒它们。到最终的社会理性秩序建成前都是这样的，这也是马克思所说的“史前史”达到了其终极目标。

根据这种观点，人类的终极目的就是按照自己不受束缚的理性去自我决定的自由，因此进步就被等同于某一部分人类的胜利，例如无产阶级，这部分人被看作这种理性发展的惟一执行者；因此可以得出他们的利益压倒一切的结论——他们代表全人类的利益。但是——这是一个很关键的“但是”——由于这些利益和具体的要求是自身及其理念、观点和价值尺度都处于永恒变动中的人类的利益，它们随着斗争的起起落落而时时变化，因此它们要求的东西就是不可预见的；且可能与我们今天奉为圭臬的一切都截然相反。最终就是这点让那些发现某些马克思主义立场缺乏道德或有些专制的人感到恼火。无论赫尔岑与巴枯宁、克鲁泡特金与拉夫洛夫、饶勒斯与马尔托夫、罗莎·卢森堡与卡尔·李卜克内西多么真诚地认同对历史的阶级分析方法的有效性，很明显的是，他们并不真的相信价值只是变化着的具体环境的功能，而且可以直接从中推导出来；[28]他们无法让自己全盘接受像一些咄咄逼人的马克思主义分析者阐释的那种公理，即无产阶级的利益扮演着罗盘那样的角色，始终指向道德上以及实践中正确的政策（因为这二者必然是同时的），实际上真理总是与特权教士的形形色色的声明联系在一起，做出这些声明的宗教都认为它们自己的教会才是所有真理和有效性的终极的、不可摧毁的保有地。

这些思想家中的一些人有时候会相信在他们的研究中或公共领域中与此相似的某些东西：但是就此得出一些推论，如在一个特定国家或特定环境下农民应该被忽略，因为理论认为（不是没有道理的）他们是一个反动阶级；或者当理论——以历史辩证法的名义——要求为了有利于选择领导精英而压制工人阶级成员的民主权利的时候；或者

命令你去抵制一场同某些人和制度的战争，而你知道它们是珍视人类价值的文明的敌人，没有这种文明生活里就没有什么值得你去捍卫了（1914年和1939年的情况），或者去压制基本人权，如果这是革命的需要的话（如同普列汉诺夫在1903年许可的那样），或者去服从一个自封的政党领袖的专制（如同罗莎·卢森堡在1918年谴责的那样）；或者要求背信弃义、弄虚作假、与希特勒的联盟、谋杀和屠杀无辜者——所有这些在共产主义政党内部引起道德危机、道德破产和道德退化的熟悉的暴行——这时在我看来，愤怒感的根源总是这样一种时隐时现的信念，即认为人类价值的存在要比由不断变化的经济基础决定的不断变化的上层建筑的存在永恒得多（无论是不是绝对的）。正是在这点上最早的异端们，赫斯和格伦、蒲鲁东和无政府主义者不肯让步：正是因为这点他们受到诅咒并被革出教门。也正是因为回到这种不那么革命的道德观点，使得伯恩斯坦的修正主义在正统马克思主义者看来是一个严重的危险：他对于普遍理念的支持，同他利用理论的错误、虚假的预言、战术和战略上的谬误等等对导师的不可批判的理论发动攻击相比，要危险得多。把他和正统派区分开的是他那不可折服的信念，即时代与环境迥然不同的人们可以通过共同人类价值的内核（或重叠的内核）互相理解，因此有可能去理解希伯来的先知或希腊哲学家或中世纪的教士，以及印度的、中国的、日本的制度，尽管存在把这些社会与我们自己的社会区分开来的生产体系上的巨大差异。实际上，在现实生活和写作里，马克思可能证明了他对于这个所有人类交往基于其上的、无可怀疑的事实的接受，但他的学说走到了反面，或至少对他的某些最狂热信徒来说是这样的。当盖德拒绝支持德雷福斯的捍卫者的时候，其理由是这是一场不可能关心无产阶级的资产阶级的内部争论，他的行为就是一个忠实的马克思主义教条家的典型。一个教条家是这样一个人：他倾向于压制他可能怀疑其真实性的东西；实际上他的日常行为就是让他的教条指导他去思考、感觉和行动。因此当列宁被莫洛托夫或其他同事指责为“无限制的犬儒主义”的时候，这在总体上也许是不公正的。没有人否认列宁一生工作的全部目的就是取得他缔造的无产阶级革命的胜利。他的每个被认为是犬儒主义的行动——从在俄罗斯社会民主党大会上的政治策略到对武装暴动或党员搞恐吓活动的捍卫——从革命运动的需要的

角度看（这被他看作是惟一和充分的角度），都可以而且的确证明是合理的。如果这也被谴责为犬儒主义，那么对与一个为了胜利而斗争的阶级的军事方面的眼前需要无关的价值尺度的攻击就也是如此了；或者这不是犬儒主义，而是一个坚定的革命的马克思主义者的原则。列宁的反对者说过，并且仍然在说，列宁可能犯了战术错误；他可能误解了他为之服务的那个阶级的真正利益，或误解了这个阶级的领袖的正确角色：但真正把他的批评者，包括极左的社会主义者（罗莎·卢森堡或马尔托夫）吓坏了的，不是思想或策略上的错误，而是他们认为的他对社会主义和道德犯下的错误。

列宁在理论上或实践中刻意否认的是什么样的道德呢？否认了马克思——或者在这方面是恩格斯——曾说的什么呢？至多可以认为通过建立自己的原则，列宁远远偏离了包含在古典社会民主理论框架中的关于某个社会中——在这个社会中工业的状况还没有成熟到产生有足够的技术进行统治的无产阶级大多数——无产阶级革命的形式的学说。但这最坏也只是一种理论的偏差，一种对历史的误读。但何来犬儒主义，或者野蛮残忍？那些使用这些词语的人很明显在他们中间仍保持着老式的道德观的残痕，这种道德观与严格的革命的马克思主义道德观不一致，后者基于最初的马克思著作，是其后的马克思主义人道主义斗士们没有强调的。

进化的相对主义是马克思思想的一个内在因素，无论是早期还是晚期。马克思主义的一个主要力量源泉，至少在政治上，就是无论恩格斯、考茨基、普列汉诺夫或源于他们著作的马克思主义教科书说了些什么，在马克思的学说中都有一种大胆而惊人的绝对威权和进化式道德的混合：人在征服自然的斗争中改变了自然，改变了自己及其价值；但是那些指导斗争与掌握新价值的人（也即共产主义政党，或者它的领袖，那些只有他们才充分理解历史发展趋势的精英）所宣称和要求的东西，绝对属于他们自己的时代。这种相对性——最终达到无产阶级胜利的过程的每个阶段由此具备历史的价值，各个阶段的价值彼此不相同——是很关键的：马克思谴责的资产阶级价值不在于它们是客观地错误的，就像我们说燃素说是错误的因为它经不起时间的检验，而是因为它们是资产阶级的；而是说它们表达或导致了与人类进

步模式相冲突的生活观念和行为方式，并且只能扭曲事实，在这种意义上它们是错误的。从这个角度看，真理存在于一个时代最进步人士的观念里：他们是那些事实上把自己的利益与当代最进步的阶级的利益联系起来的人。他们正确地认识事实的证据存在于行动中；他们对历史及其要求的解释的正确性，在实践中是成功的，在推动人性走向真实的也即惟一真正值得追求的人类目标时是成功的。船员遵守的规则可以变化，但是只有知道目的地的船长和大副的话是最终的和不可辩驳的，并且决定了什么是真实和正确的。无论在理论上或实践上，把真理和权威与一个可确认的人类团体联系起来，是迄今为止世俗思想家们没有实践过的。当然，教会这样做过，但只是诉诸超自然的约束力。马克思划时代的举动，就是用历史的运动取代了教会的上帝（上帝是惟一和绝对的，但在不同时刻展示出不同的方面）：把一切都压在这上面，确定它的权威解释者，并以它和解释者的名义发出绝对命令。这个把权威凌驾于个人之上，或为了实践的目的把集体领袖的权威凌驾于集体之上的观点，当前[29]在马克思主义占主导的地方很流行，它取代了先前的客观真理的观念，这种客观真理是所有人应该去追寻和发现的，可以为对所有人开放的公共标准所检验。这就是马克思主义与世界上某些伟大宗教学说的共同点：这点使得即使是实证主义或圣西门主义，更不用说自由主义或功利主义或民主社会主义，以及所有那些与马克思主义争夺欧洲思潮中的自由、进步和革命话语权的世俗——反教会——体系（尤其是那些相信马克思主义建立在自然科学规律基础之上的人），都难以成功地与马克思主义相竞争。马克思主义像尼采或涅恰耶夫所能做到的一样，有效地把它的支持者从过时的、永恒的“资产阶级”道德观里解放出来。这并不意味着在实践中某些社会民主党人和马克思主义者，至少在我们的时代以前，不可能是高尚和体面的人，而这点却被认为是理所当然的——对某些人来说太过理所当然了。

二

活着就要有所作为。有所作为就要去追求某些目标，就要去选择、接受、拒绝、追寻、抵制、逃避，就要去赞成或反对某种生活方式或其中的某些因素。有自觉意识的人知道这些，没有的仅仅是去做

而已。因此价值就是包括思考、感觉和意志的生活的机理的一部分；我们不需要在世界之外找一个阿基米德点，以便我们可以自由地选择这个或那个观点，就像选择商店里的货物。就像亚里士多德坚持认为的那样，我们生来就处在一个世界和一个社会里。我们发现自己通过正常的行为方式，通过成为此时此地的我们（以及我们的社会）的事实，与它们紧密联系在一起。在意识到这点的过程中，我们察觉到了事实与我们的观念或幻想之间，或我们的不同理想之间，或目的与实现目的的手段之间的矛盾；而且可以——这是作为理性存在的要旨所在——寻求通过对事实的更充分的理解来消除这些矛盾。如果我们是黑格尔式的理想主义者，“事实”就是行为的精神——文化过程的因子；如果我们是唯物主义者，“事实”就包含着物质客体，它们遵循的法则，以及时空里具体的个人——他们自己也是自然的实体——为了支配这些外部的客体包括他们自己的身体和其他人所做的努力。这些努力是为了使主体摆脱不可控制的因素的制约，使他可以通过“驾驭”他赖以为生的一切来指导自己，首先是食物、住所、安全，但最终是一切在自然规定的物理和心理领域中他可以控制的东西。因此像休谟和其他人所做的那样把事实和价值区分开来——把“是什么”和“应该是什么”区分开来的描述——是不可能的。任何对于“是什么”的描述都体现着一种态度，即从“应该是什么”的角度看待它的观点：我们不是在探察一个静止的花园，我们是被卷入了一场可以察觉其方向的运动；它可以被正确地或不正确地描述，但是任何描述都必然体现某种价值判断，也即相对于该运动指向的目标所做的参照，只有从这种目标的角度看这样的描述才可以“被理解”，同时也要参照那些我们没有选择但是我们本质的一部分并决定我们自己选择或拒斥什么的目标。

这是亚里士多德派、黑格尔派和马克思主义体系的共同的形而上学基础，十九世纪三十年代和四十年代早期的青年黑格尔派对此也不会持有异议。建立在社会阶级学说上的历史的概念也是如此。像马克思本人认可的那样，这种概念是复辟王朝时期法国自由派历史学家手中的有力武器，他们从或多或少地由经济形式孕育的阶级冲突的角度去解释社会发展。马克思的分析中最有创意的东西是认为资产阶级和无产阶级的概念都是历史范畴，必然在特定的历史阶段兴起，在特定

的历史阶段灭亡。无产阶级是一些人——工人——的阶级，他们与其工具——生产工具——以及生产资料和产品分割开来，所有这些都属于雇主，并被雇主夺走；一个雇主事实上拥有他的工人，因为虽然没有法律上的奴隶制度，工人已经变成了在市场上像买卖其他商品一样买卖自己的劳动力的生物。这个阶级——无产阶级——已经丧失了它在社会中的道德或社会功能；它已经不再被看作是在一个社会整体中并对这个整体的共同目标——所有社会成员都有意识地为这个目标做出贡献——有着自己独特贡献的因子了。根据马克思的观点，劳动，或劳动能力，已经变成了纯粹受“剥削”的物质了——成了一个客体而非主体，一种商品，被当作（不管人们会怎么说或怎么想）一个事物，一个非人的实体。就像是木材或皮革或一部机器，被当作是有用的东西而不是使用者，被当作“人物体”[30]，而不是一切事情都或至少应该是为之而做的人。这个论点，无论是否成立，都有着重要的政治和道德后果。

首先，它有助于确定敌人。历史发展的动力被认为是阶级斗争，一种病理状况，没有哪个特定的个人应该对之“负责”。而且根据马克思（和他的前人如亚当·弗格森），这是一种出自由控制自然的斗争所创造的劳动分工的状态，这种斗争本身起源于人类实际的身心结构以及更广泛的物理学和生物学事实。那么，如果阶级斗争是人类历史的动力，就可以得出两个斗争的阶级中的一个（为什么只有两个？但这就是马克思所说的，他不像黑格尔，后者与流行的误解相反，认可多方面的冲突）代表了进步，也即体现了更接近对自然和自我进行控制的人类发展阶段；虽然它的对立面代表着早一些的阶段，离人类发展的目标更远些，而且必须作为一个阶级被打败以便产生向这个目标再迈进一步的可能性——这个对立面在它的进化阶段中起过的绝对作用不容置疑。人类的世界观、信仰、理想、制度、文化和宗教都是历史环境的重要组成部分，受到生产力发展的制约，既是阶级斗争所达到的特定阶段中的活跃因素，也是该阶段的最清楚的表征。理想和行为准则是斗争的武器，无论是否自觉到它们；这指的也就是利益，虽然通常为无力的抽象形式所掩盖；某个阶级的利益，虽然通常被塑造为人类的普遍目的；某个时期和情形中的活动，虽然通常被戴上一个可

以避免变化的、不可改变的、永恒的、普遍的自然法则的“假面”。要揭示它们的本来面目也就是要对它们“解魅”，除去面具。但是马克思最大胆的，在政治上也是最有决定性的一击，是把一个特定阶级等同于人类本身。所有先前的阶级追寻的都是派系的利益：专制导向的官僚阶层，罗马的爱国者和骑士，封建地主，资本主义的蝇营狗苟者。但是现代被剥削、被欺压、被凌辱的无产阶级——最低层的阶级——由于没有比它更低的阶级，代表了人类本身；他们的阶级利益，同时也是人类本身的最小需求，就是全人类的利益，因为他们没有和其他任何人类群体相冲突的利益；他们最大程度地受到剥夺，仅仅可以满足最低的生活和动物性活动的需要，他所需要和要求的是人类本身必须拥有的，如果他们要过一种可以被称为人的生活的话。

由此引出了一个非常重要的结论和预言。所有其他的阶级都是历史的产物，注定要和它们时代与情境中的特殊利益一起消亡，无论它们看上去是多么的永恒和不变。它们将要灭亡，服务于它们的特殊利益而形成的制度也将与之俱往，虽然它们装成是永恒正义（司法体系）的体现，或装成是供求规律（经济体系）的永恒法则的体现，或装成是关于人、人的目的及其命运（教派和教会）的永恒真理。所有这些制度和规则的暂时性和阶级局限性可以被揭示——历史充满着这类伪装的碎片。但存在这样一个阶级——无产阶级——它的利益就是全体人类的利益，因为它没有什么所有其他人所不具备的特点；它不掩饰它的理想——被隐藏的派别利益。把一个特定阶级的利益等同于全人类的利益是一个天才而令人信服的举动；以至于尽管所有先前的属于这种或那种社会秩序的信仰和制度，都可以被看作是有着诸多对现实或有意或无意的歪曲——各种类型和程度的假象、自我欺骗和刻意的欺诈，目的是支持某个阶级的统治——有一套信仰、一种社会结构模式是免于这种不可避免的欺骗性的：它们是属于工人阶级的，至少体现在那些了解无产阶级真实地位和期望的人们的行动和观点中，无论这些人自己是否属于无产阶级。在他们那里，对任何其他阶级而言必然是虚幻的东西却变成了真理，变成了对现实的正确看法和对行动的正确指导。只有当与其他利益冲突的时候，一种利益才可以被规定为纯粹的利益；在它的确具有普遍性的地方，它就不再是“纯粹”的

利益，而变成了正确的、普遍有效的人类目的。对于早期教条家们在真正信徒的灵魂里、在典籍里、在教会的声明里、在形而上学的洞见里、在科学的启蒙中或在一个未受腐蚀的社会的公意里发现的关于真理的具有解放作用的知识，马克思在其中注入了更为具体的东西——劳动人民的思想和行为，他们（在他的帮助下）已经获得了对他们生活于其中的这个世界、它的机制以及它的不可变改的发展方向的理解。

无论怎么说也不会夸大这一举动的政治后果：马克思为愤怒的人、悲惨的人、穷人和不满的人提供了一个特定的敌人——资本主义剥削者，资产阶级。他宣告了一场圣战，这不仅给予了穷人和被剥削者以希望，而且告诉了他们具体要去做的事情，不再只是简单地在实证科学中进行自我教育的任务（例如像孔德推荐的那样），或通过由宪政确立的权威许可的法律渠道施加政治压力（像穆勒和自由主义者支持的那样），也不再是通过消极避世来获得关于世界的价值和建立安定与幸福（某些基督教传道者不同程度地这样建议过），而是为了残酷的战争组织起来：虽然可以预见战争带来的血泪、死亡和可能出现的暂时失败，但在所有这些之外，马克思保证会有一个幸福的结局。因为天道就是要达到这样的最终圆满。没有任何一个与马克思对立的理论家许诺或要求过这点：蒲鲁东离这点最近，但他对于集权主义的深恶痛绝使他反对民众组织和政治行动。马克思和俾斯麦一样看得很清楚，对抗武力的惟一手段就是武力，而现代世界里的武力要求组织起尽可能多的人，并且让他们或为了他们的利益采取惟一可以摧毁一切抵抗的工具——政治和军事手段。如果说敌人的制度和力量将被摧毁的话，那么惟一可以达到这点的就是通过夺取政权；只有通过强制的行动，通过革命，敌人才会被彻底摧毁。胜利者的目的本身可能根本不是政治性的；对马克思（以及巴枯宁）而言，国家只是挤脚的靴子，只是压迫的工具，应该尽早摆脱；但是方法却必须是政治性的，因为这些是当代世界惟一有效的武器，是由生产力的特定阶段和在不同程度上决定了欧洲社会轮廓的各种关系所锻造的——是历史本身可理解的模式赋予阶级斗争的特殊现代形式。这个学说给予了工人们一个具体的计划，而且不仅如此，还给予了他们一个整体的世界观

（Weltanschauung），一种道德观，一种形而上学，一种社会教条，一种检验所有由教师、教士、政治家、书本和任何其他塑造观点的力量提供的东西的方式，一个我们赖以生存的整体体系，一种对对立理论框架的完全取代——那些理论是由基督教会、自由主义的无神论者、民族主义者，或所有其他这些的复杂而令人困惑的混合体提供的。

请容许我更明确地谈论这点。马克思独到的成就是把人类分为两个世界，其分裂程度之深也许是自基督徒与异教徒的对立以来仅有的。在马克思之前，我认为可以正确地认为在西方世界里存在着一个普遍的假设，像希腊斯多葛派认为的那样，就是存在着某些共同的价值，某些所有人类都共有的价值。试图使异教徒皈依的基督徒，或与天主教徒争论的新教徒，甚或是在战争或革命中的敌对双方中间，都有这样的假设：在原则上任何人除非他的心智不健全，都可能理解他人；人如果犯了错误，可以通过争论把他们纠正过来；尽管一个人可能沉迷于邪说与迷幻，但总是可以做些什么，或至少试着做些什么把他们带回到清醒的状态；在极端的情况下，需要用强制和压迫去摧毁阻挠获取真理的障碍——甚至需要死亡，这将在不同程度上解放异端们的心灵，并使得他们理解到对所有人都一样的真理。在战争和革命中这种诉求可能沦为纯粹的权宜之计，但仍然有一个假定，即认为被征服的人会通过理性的选择而屈服——因为他们和其他人一样，被赋予了理解什么对他们有利的能力——他们会明白在这种情况下，抵抗要比承认失败失去的东西更多。无论争论是否建立在普遍的原则上，科学真理是否建立在观察和推理或纯粹超自然的力量上，仍然可以假设交流总是可以建立的——至少在理论上，恐怖或暴力的目的是使人诚心接受那些使用这些武器的人的观点。那些非杀不可的人一定是少数：是那些不可救药的幻想者、变态者和疯子。

但是如果历史的阶级冲突理论是正确的，这个基本的假设就是不对的。如果我思我所思、做我所做，那是因为我属于一个特定阶级的身份决定了我之所是，无论我是否意识到这点，这个阶级正在某个特定人类发展阶段中进行着争取胜利的斗争或绝望的挣扎；我很难指望自己从另一个阶级的角度去看这个世界，对这个阶级的消灭（或至少

是中性化）是我自己的阶级的全部存在理由（raison d'être）。我之所以成为我，是因为我处在历史阶梯上我的阶级的客观情境里；即使指望我理解不同情形的另一个阶级的发言人使用的语言也是不可能的，因为尽管我可以试着去听，我必然要把它转换进自己的概念框架里并相应地行动；因此不会有什么真正的交流。但如果是这样的话，就没有必要试图向他人解释他们方式里的错误，没有必要争论，也就没有必要希望如果一个人可以让对手相信他们自己处于绝境，承认他们的命运已经被历史地注定了这个事实，他们就会放弃斗争和抵抗并获得拯救。更为荒谬的是要使他们认识到自己的邪恶——因为这假定了一个最低的普遍道德或道德理解的标准，而如果认为每个阶级都有自己的道德观的话，这个标准按假定并不存在。

这点如果成立，就是一个根本性的发现：因为它削弱了有关理性争辩的基本假定，削弱了有关非强迫性意见一致的可能性的假定，而后者证明了民主政府存在的合理性。在一个阶级分化的社会里，原则上不能彼此理解、实际上试图互相消灭的团体之间不可能存在理性的妥协。仇恨，历史形成的不可避免的仇恨，构成了迄今所有中央集权国家、社会、政府、正义、道德和政治的全部基础。仇恨剥夺了那些受到历史诅咒的人们的理解力。他们就像那些被以色列人驱逐的异端，最终受到上帝的谴责。另一些人则从阶级冲突的角度谈论这个问题——圣西门、傅立叶、欧文、惠特灵、“真正的社会主义者”、赫斯、罗德贝图斯、蒲鲁东、巴枯宁都是这样做的。但是他们容许有这样的想法，即一个和平的解决方案至少在原则上是可以考虑的——只要有足够的争论，对每一方的利益有妥善的合理安排（无论实践中这点多么难以做到），这样也许对手会理解并放弃斗争。因此圣西门曾经认为法国大革命中的雅各宾恐怖统治可以避免，如果雅各宾派和“暴徒们”不是如此的不开化，如此的愚蠢，以至于他们忽略了如果他们没有处死拉瓦锡或造成孔多塞自杀，而是相反，受到这两个人的指引的话，他们会获得多大的成就。这在马克思看来恰恰是使得这些思想家的学说显得荒谬的非历史的态度：因为这与他所有最深层的信仰相抵牾，即历史是阶级斗争的历史。这对他而言就意味着人是由他们在历史中的客观情境所决定的，而且不可能看到他们的环境使他们

看不到的东西：无论看上去多混乱，雅各宾派所代表的利益无法与拉瓦锡和孔多塞所属阶级的利益相一致；无论多么不情愿，他们都必须按照这些利益去思考和行动。阶级意识就是一切。

让我用三幅图景来阐释这点。假设我站在上升的扶梯上，我可以做到不带恐惧地去看待事实，因为无论发生什么，都会是我所属的阶级的最终胜利的真实证据，如果我正确地做出了预测的话，就像马克思和恩格斯认为他们做了的那样，因为我对上升的意识不是虚幻的。但是如果我是在下降的扶梯上，我就不会正确看待这些事实：因为它们太骇人了。人类，就像经常被（特别是被基督教思想家）指出的那样，是不能面对太多的现实的。马克思认为这只对即将面临失败、不断衰落的群体是成立的。他们企图通过每一个可能的方法合理化自己的地位：把他们“纯粹的”（也即有阶级局限性的）利益狡辩成普遍理想；把他们自己阶级创立的为本阶级服务的制度看做是公正或合理的，而且实际上看作永恒的和不变的；把人类昙花一现的成就，包含着人类暂时性的观念的结构，宗教和教派，法律和司法体系，艺术、哲学、社会和经济结构，看作拥有自然力量的稳定性和不可避免性，进而认为它们体现了价值和真理的绝对标准。他把这种错误称为把抽象概念具体化，把那些崇拜这种人造的制度、把它们当作是超自然的或自然而不可更改的力量的人看作是被“异化”了的，他们与他们本身的创造相分离，与他们自己的或先辈缔造的社会相分离，这些缔造的东西被转化成了一个外在的实体，一个超验的权威，一个用来崇拜的偶像。

我的第二幅图景是关于一个溺水的人：这当然不是向他询问水的温度或他对任何其他东西的看法的时候；他会做一切努力来挽救自己，即使这是完全无效的。在马克思看来，这就是资产阶级现在的境地。由于受到历史地位的局限无法正确看待现实，使得我们无法与之争论，也无法说服它。只能尽可能有效和迅速地终结其命运，如果下一步，即全人类的解放，想要尽可能迅速和无痛苦地实现的话。

也许我的第三幅图景——来自临床医学——会最好地说明这个观点：一个理解现实，理解决定着整个阶级的思想和行为的阶级冲突的

本质和发生方式的人，就像是一个既了解他自己又了解他的病人的精神病专家；病人则既不了解他自己也不了解精神病专家。面对现实对于医师不会有什么损失——因为只有知识使得在不同方法中进行合乎理性的选择成为可能。在这里他就是有自觉意识的无产者（领袖更是如此），他看到了他的利益就是全人类的利益，看到追求它们就是打开了通往普遍解放的大门，看到了由于不可避免的历史模式，他不需要躲避什么：因为发生的一切都是对他有利的。那个病人，那个可怜的神智不清的病人，就是无法正确看待事实的注定灭亡的资本主义统治，因为它的视野受到了历史角色的损害：它死抓住那些危险的幻想不放，因为只有这些能使它活着、思考和行动；如果它能够看到事物的本来面目的话，它会明白自己是注定要灭亡的了。因此问它对自己和别的东西的看法是愚蠢的；病人自己的观察和想法的惟一价值和许多它身体状况上的症状一样，只对医生有帮助；作为对现实的描述，它们是毫无价值的。但是当然，如果医生疏忽大意的话，这个疯子仍然有足够的剩余力量伤害或杀害医生；医生必须控制住这个疯子；必须给他穿上紧身衣或杀了他，如果医生想让清醒的人的世界安全的话。总而言之，对资产阶级说教是无用的：它无法听到，无法理解，历史使得他们在理性和现实面前变得又聋又瞎。这就是在它们的后继者面前，这些阶级是如何衰落的。

一眼看上去，这个观点破坏了人类联合的整个概念，削弱了在具有不同世界观和信仰的人之间存在理性的（或任何其他类型的）争论的可能性：亦即在先前所有生活观中居于核心的人的概念；也是迄今整个西方传统——宗教的和世俗的，道德的和科学的——建立于其上的枢轴。马克思主义学说是一种可怕的新武器，因为它的真理性导致了存在着可以实际被牺牲的某些整体的人类部分。试图拯救被历史无可辩驳地诅咒的阶级，只能是虚伪的博爱主义。当然个人可以免于这种毁灭，甚至可以在帮助下逃生——毕竟马克思和恩格斯就是这样做的，他们放弃了作为他们出生地的下沉的大船，跳上了经得起风浪的无产阶级的航船；他们跑到了生的一边；别的人也是这么做的。但是阶级自身命运已定，无法被拯救。不可能有根本的逆转，因为人类群体的命运不是依赖于人头脑中的自由行动——精神的运动——而是依

赖于客观的社会条件，后者确保了一个阶级的生存和它的敌人的毁灭。

这种把人分为可以被拯救的（且其中大部分会）和不可被拯救且必然灭亡的（其中大部分会）两部分的新加尔文式的区分，是新颖的和有些骇人的。当这种选民和无法自助的恶人的区分转化为激进的形式时，它在我们的世纪里就导致了大规模的屠杀——人类历史上史无前例的道德和精神灾难。当然，作为理性主义者的马克思会竭尽所能地反对这种如同恶魔梦魇的非理性潮流，这个事实不在讨论之列。把人分为好的绵羊和坏的、危险的山羊，后者无法变成绵羊，没有获救的希望，是人类的敌人——而且宣称这种死刑判决建立在对事实的科学检验之上——这是人类历史上的转折点。这个学说，界定了敌人，证明了对那些其“被消灭”对全体人类有利的人发动圣战的合理性，它迄今释放出的攻击力和破坏力，只有疯狂的宗教运动才可与之匹敌。但至少在理论上，这些宗教运动还在宣传着人类的一致性：如果异教徒接受了真正的信仰，他就会被当作兄弟受到欢迎。但是马克思主义，由于它强调客观条件而不是主观信念，是不容许这点的。马克思和恩格斯都没有明确说出这点，但是他们的追随者们却在最可能的有效的形式里理解和相信了这点——他们在实践中实现了它。比斯利教授，一个左翼孔德派，怀着极大的慈悲心审视了这段历史，在他看来这些含意可能完全与聚集在圣马丁教堂的人们的想法没有关系，但这个事实并不能减弱其效力和历史重要性：列宁，以他惯常的一条道走到黑的执着基于这些前提展开行动，并没有在任何方面背弃他的导师的原则。无论他们是否意识到，那些在这种实践面前退缩的人们，他们不是在某些被疯狂地夸大了的马克思主义学说面前退缩，而是在马克思主义本身面前退缩了。把道德标准和特定一群人的变化着的需求联系起来实际上是失败的，以至于蒲鲁东和赫斯、赫尔岑和拉萨尔被指责为傻瓜或无赖。

三

这可能使我们远离了十九世纪里作为一种运动的马克思主义，当然这种说法也是千真万确的，即马克思哲学观点的全部力量，是丰富

和宏阔的，但也是复杂的且有时不是很清楚，很少为大多数甚至是他最紧密的追随者们所意识到，更不用说第一国际的创建者们了。我上文提出的那些思想不太可能存在于托兰、容格、奥杰、克雷默，甚至是忠实的埃卡留斯[31]的心里，他们只是简单地把马克思看作是一个博学的、不可取代的德国激进思想家，维护劳动阶级利益的斗士，剥削者、老板和他们的统治的怒斥者，一个可能比他们自己拥有更多吸引人的观点和更大鼓动力量的人，有能力去指导一个他们感觉自己没有足够的力量去胜任的国际性运动。即使是恩格斯和李卜克内西也没有完全上升到马克思骇人的思想的高度。在他们手中，马克思主义在十九世纪所理解的自然科学的基础上被重新塑造了。恩格斯的阐释与孔德的实证主义极为相似：自然和人类遵循着不可抗拒的法则，这些法则不是他们发明的且他们无法改变，一个人如果想在行动中有成效，最好是理解这些解释过去和预示未来的法则。在恩格斯那里，马克思主义变成了唯物主义——实证主义的社会学，具有与孔德或柏克不同的但却是同样意义上的法则；从普列汉诺夫以降的一代代马克思主义者，都采取了这种遗漏了最核心的学说——即理论与实践的绝对统一——的简化版本。他们说着同样的词语，强调“辩证法”；众所周知，实际上是普列汉诺夫发明了“辩证唯物主义”一词。但是如果想在他的著作里，或者在列宁、考茨基、梅林、伯恩斯坦、盖德或拉法格的著作里寻找这些词语的令人满意的解释或它们在马克思思想中的作用，那将是不明智的。要寻求这些我们必须等到我们自己世纪里的马克思主义者的出现，他们给我们展现了一个与恩格斯建构的社会科学达尔文，考茨基或普列汉诺夫描述的冷静的社会学家，或日后俄国传统里的杰出政治战略家、战术家和革命家都极为不同的马克思。所有这些都是这样的。当然，原真马克思的某些东西的确渗入了第一和第二国际。在我看来，就是这些独一无二的“某些东西”，赋予了它们独一无二的特色。

首先来看阶级斗争的理论：关于“我们”和“他们”的态度；最重要的，是认为阶级间不可能存在社会妥协的观念。这在原则上不同于早期的极端主义者、宗教或政治运动与政党领袖的“或者这样或者那样”的理论——天主教或加尔文教，巴贝夫或迈斯特，布朗基或激进

无政府主义者。对这些人而言，尽管他们宣称对立理论的完全不相容性，但确实坚持这样的可能性——实际上是期望——即最终和一统，敌人通过皈依获得拯救的可能性。在起草第一国际的发言稿时，马克思同意了这样的公式，即“应该支配私人关系的简单的道德和正义法则，同时也是国家间交往的主要原则”[32]，但是这样一来，他对于荒谬的普遍道德的观点的有意识的纯粹策略性让步就有些过头了，那种观点愚弄了那些对它笃信的不理解历史的理想主义者，例如摩西·赫斯或更为愚蠢的自由主义者们。马克思写信给恩格斯，说他不得不加入一些“不会有什么坏作用”[33]的关于权利和正义的短语——而且这不像有时被解释的那样，是对每一个自由主义和社会主义团体、每一个人类进步的运动所自动采用的以至于丧失了一切力量和意义的陈词滥调与口头禅的单纯厌恶——这是对他们的道德观的真正敌视，也即敌视认为存在终极的、对所有人都一样的人类目的的观点。

对马克思而言，这是所有异端邪说中最危险的，因为它认为有和敌人妥协、合作的可能性——不仅仅是他相信的暂时的休战，亦即为了（像列宁日后坚持的那样）从敌人的大后方发起更有效的进攻而采取战术上的撤退（退一步、进两步），而且是利益的真正和谐一致，差异的和平消失，不是以一个阶级对另一个阶级的彻底消灭而告终。对马克思而言任何对他们的真正让步都会毁了让步者，因为让步必然随着事件的进程——随着新的革命者的出现——而受到谴责。这就是为什么拉萨尔在他领导的反对资产阶级的残酷斗争里没留下什么值得学习的东西，却因为支持工人去利用国家机器而受到谴责——后者总是镇压阶级反抗的阶级工具，拉萨尔却认为可以把它当作服务于工人进步的工具，工人们通过渐进的政治行动，可以逐渐控制它并为己所用。

拉萨尔在对德法战争的恐惧中已经露了马脚，因为他坚持说这对于欧洲文化的统一和进步是一个危险，就好像存在一个单一的欧洲文化，而不是阶级文化和阶级国家，要想有可能建立起其他什么东西的话就必须首先摧毁后两者。普列汉诺夫在1914年显示了对德国的一种类似的态度；他是一个真诚的国际主义者——也没有人可以指责他讨好沙皇政权——但是轴心势力的胜利威胁到了他清楚地把自己与之联

系在一起的欧洲文明的基础，于是他本能地退回到——尽管他说出了种种革命话语——类似于盖德的立场。对盖德来说，马克思主义的胜利与法国所代表的民主和反教会原则有密切的关系，尽管这些原则也是不完善的，但德国和奥地利却根本不代表这些原则。

列宁认为马克思一定会彻底地攻击这种态度，我认为他是基本正确的。他厌恶整个构架；在市侩们的城市被完全摧毁前是无法进入自由王国的。在对法兰西内战的阐述里，马克思反复强调整个邪恶结构必须被彻底摧毁，片瓦不留，用一个阶级的意识形态去摧毁的东西对征服者和后继者来说是毫无用处的。这也是为什么他坚持工会的重要性（拉萨尔则认为这妨碍了国家的理性和集权化的行为），因为它们无论多么反动和盲目，有一天会变成阶级利益的代表，而国家则不可救药的是民族性的。国家不能被“生擒活捉”，它必须被消灭，当然不是像大多数无政府主义者想的那样通过对政治活动的抵制和恐怖主义，而是通过有组织的政治行动，后者是这个世界上惟一有效的手段。

这一点具有历史重要性。在任何对国家的尊敬是民族传统一部分的地方，在任何这种尊敬与最深层和最内在的民族文化与神话的源流交织在一起的地方，例如法国和德国，马克思学说的阶级内容就被淡化了。那里有很多勇敢的用语：但情况仍然是，不仅饶勒斯和范德韦尔德，伯恩斯坦、大卫和沃尔马，而且正统派和顽固派——考茨基和倍倍尔、盖德和德·培普——并不是真的仇视国家，也不认为没有可能和其他阶级交流，甚至在有限的方式内与他们合作。在波兰和俄国、亚洲和非洲则是另一种情形，那里国家是一个外在的官僚体系，对工人和知识分子也没有什么感情上的控制。乔治·索列尔抓住了马克思理论里的这个要素并引为己用，但它仍然与饶勒斯普遍的、无所不包的、民主的、清醒的人道主义相去甚远。

马克思抓住这点不放。在《哥达纲领批判》里，他不仅攻击认为可能存在工人的“自由国家”[34]的观点——因为国家已经是太自由了，自由地推进资产阶级的利益；由于在本质上它是压迫的一种形式，在无阶级的社会里是没有用的——而且拒绝“兄弟国家”[35]这样的短语，

因为国家不可能是兄弟，只有工人可以彼此是兄弟。任何关于终极原则和普遍道德的言谈都会惹怒他。这在著名的关于权利的论述——草率之人的又一个陷阱——里体现得最尖锐，该论述极大地鼓舞了列宁，“权利永远不会超越经济结构和文化发展所决定的范畴”，因此平等的权利——对压迫或侵蚀的抵制——在“狭隘的资产阶级权利”被抛到身后[36]时会变得不必要；只有在那个时候，阶级结构和战争将被克服，合作的、社会化的措施将确保每个个人的充分发展。

这种观点费了很大劲去证明残酷无情的政治行为的合理性，这些行为是与普通的、高尚的德国或法国或俄国的社会民主党人的普通道德原则相抵牾的。在“狭隘的资产阶级权利”的客观条件被消灭之前——而且谁能说出要用多长时间呢——也许不存在什么可以诉求的绝对标准，而只有阶级利益的标准；而且阶级利益是要由这个阶级本身或它的最杰出代表——政党，负责它的行动的战略家——来决定的。我强调马克思思想的这个方面，是因为正是这种把人从大多数值得尊敬的人类中分割开来，使其属于一个公开蔑视政治威望、强调对未来而不是对现在的忠诚的组织的可怕性质，使得第一国际尽管有很多内部冲突，有蒲鲁东分子和巴枯宁分子以及相对的缺乏效率和软弱，仍在欧洲的图景上抹上了有力的和有点骇人的一笔。

第一国际的成就不是很大。它带领一国的工人群体去帮助他国工人的罢工或暴动；它使得外国流亡者从一个国家转移到另一个国家；在追求社会福利和改革的不同国土上的工人之间有了比以前更多的合作。所有这些努力都是新颖的，也不是全无用处的。它也被与它很少有关的阴谋、动荡和骚乱联系在一起——当然也被认为导致了巴黎公社，同新雅各宾派和布朗基主义者相比，马克思的追随者们在巴黎公社中只扮演了一个小角色。但是，第一国际仅仅因为存在就造成了巨大的冲击，而且不仅仅是对工人。即使远在圣彼得堡的陀思妥耶夫斯基，也把它看作（特别是在巴黎公社之后）是一个强大的敌人，一个巨大的反教会系统，一个公开建立在过时的、可憎的启蒙哲学家们的原则——唯物主义和由无助的人类之手在尘世建立天国的可能性——之上的世界组织，一个真正基督教的危险的对手，与可憎的罗马天主教会一样危险、普遍和邪恶。

陀思妥耶夫斯基喊出了先前出现在俄国媒体上的一些情绪。1866年的日内瓦会议、1868年的布鲁塞尔会议和1869年的巴塞尔会议并没有被忽视。自由派的媒体带着紧张的客观性报道它们；右翼组织则带有更多的敌意。1871年以后，书报检查制度不容许提及它们。国际成了警察眼里的妖魔。当西班牙政府要求对第一国际采取国际行动时，俄国人——也只有他们——积极响应。1871年一个无辜的英国商人在奥德萨被捕，他被怀疑是易容过的文人卡尔·马克思。不管怎样，这个组织在俄国被看作是一种力量，而在别的地方，例如英国，却不是这样。因此，国际的确对俄国有巨大的影响。它在俄国革命的历史上也起了作用。国际中的马克思主义部被默默无闻的人所占据：乌丁在当时和以后倒是很出名；但是特鲁索夫、托曼诺夫斯卡娅、维克多·V.巴尔捷涅夫和E.G.巴尔捷涅夫——这些人早就被遗忘了，也许不完全是没有理由的。马克思自己在全体大会上代表俄国人，而受欢迎的英雄赫尔曼·洛帕丁——一个真正勇猛的革命家，他也是大会的成员——尽管与马克思交好，却最多是拉夫洛夫那样的马克思主义者，后者代表巴提尼奥尔区。第一国际又一次使俄国人摆脱了他们自己无法解脱的民族问题，并完全进入了世界性的运动；直到1914年，没有比俄国人更真诚的国际主义者的群体，也没有谁比他们更忠实于这个世界运动了，孟什维克和布尔什维克都是这样。就此而言，第一国际工人协会在创造一种具有决定性影响的传统中扮演了一个直接的和关键的角色，这种影响如果不是对社会环境的影响，至少也影响了造就俄国革命的人和观念。

的确，第一国际中的国别问题，主要的功能是作为一个马克思与对立思潮斗争的平台，偶尔在马克思看来展现了过分的独立性和派系性。如果不是拉萨尔恰巧在它成立的那年死去以及蒲鲁东随后不久死去的话，马克思可能会有更多的麻烦。即使不说这些，巴枯宁也证明了是一个难缠的家伙，蒲鲁东主义者和他的更为幼稚的追随者也可能显得碍手碍脚。导致国际分裂的争吵通常被归咎于马克思的权威和他不宽容的性格。这在我看来不是一个充分的解释，虽然这在最后的争斗和国际的终结中明显地起了作用。马克思从来没有试图建立一个为了短期目的的组织。他希望发动一场世界革命。因此，他也希望为它

训练骨干成员。他相信一件事情，就像列宁在他之后也相信的那样，即任何严肃的运动要想成功的话，就必须有一个清楚的和坚固的理论基础；即如果思想没有条理，行动就没有效力；即尽管清楚的理论基础本身是不够的，它们却是必不可少的；即从十九世纪三十年代到六十年代各种共产主义俱乐部和小团体的缺乏成效，从蒲鲁东到布朗基的新巴贝夫主义者团体，到1848年以后的互助主义者，以及所有其他说出观点后随即瓦解的社会主义和激进团体，原因之一就是缺乏建立在关于人类历史和人类潜能的科学可靠的理论之上的哲学，没有这点任何运动都不会是严肃和持久的。即使是拉萨尔出色地建立起来的德国工人党，马克思也坚信它不会长久，因为它建立在拉萨尔——一个根本不是什么理论大师的人——建立的不稳固的思想基础上。因此为了正统派的要求，几乎可以牺牲一切，包括最终牺牲国际本身。没有运动的正确原则要比没有正确原则的运动好得多；因为在一个坚实的正确原则的基础上，一个新的运动可以建立起来，而一个建立在不成体系的权宜之计、机会主义、为达到短期目标而与敌人合作的思潮上的，或者更糟糕地建立在错误原则上的运动，就是建立在流沙上：它白白浪费人们的肉体和鲜血，而且它难以避免的缺陷削弱了胜利的决心。

马克思下定决心要么把国际建立在坚实的基础上，要么干脆就别建立。而且就此而言他的确成功了：他创建了一个有着清楚的和不可改变的教义的组织，它不仅激励了思想的一致或事实上的合作，而且，归功于有节制的但热情洋溢的语言——他时不时地是这种既具体又富有鼓动性的语言的大师——它可以在人们心里激发出信仰，激发出既是非理性的又是理性的东西。他而且只有他的确建立了世界范围的左翼大众政党的基础；而且由于某个原因可以用一种简单的、实际上常常是过于简单的语言表达出来：而且他提出了具体的程式，也即包含着对他们所要领导的行动类型的具体暗示的程式，这种程式可以为宣传家和鼓动家所利用，他们不需要达到这个运动的奠基者或领袖们的思想高度就可以同样是有效的。而且，他把许多工会主义的生力军融入了这场运动，并保护他们远离知识分子和理论家的不屑，因而不仅给予了该运动成为协调的产业工人行动的更大可能性，而且也给

予了它在挫折或政府镇压之后保持连续性的更大可能性，由理想主义的个人组成的运动很少可以做到后面这一点。他把核心的“机构”建立在宽容、超然而自由的英国，就在伦敦。而我们可以注意到，在那里由于乖异的命运发生了两起影响俄国历史的最重要事件——1864年第一国际的诞生和1903年布尔什维克的诞生。

马克思是为战争而存在的人，他自己的军事精力赋予了他的组织和继承者们以革命的动力，这是他们从来没有完全丢失的。最重要的是把这个运动和有组织的阶级斗争联系起来。因此马克思对布朗基是相对宽容的，后者在理论上远远不是马克思的对手。最起码布朗基战斗过，而且战斗得很英勇，很聪明也很无情。同样地，在开始时他不赞成巴黎公社——他与它的建立没什么关系——但最后，在巴黎公社失败以后，他转而支持它。巴黎公社强调松散的联邦制和非中央集权化，以及对核心成员的自由选举；最后一点，经过一系列思想上的杂耍般的变化，日后被认为代表了无产阶级专政的胚胎。但雅各宾派与无产阶级的动机没什么联系；布朗基分子在国际中也没起什么作用；公社中没有什么精神上或本质上的马克思主义者；它在社会立法方面也鲜有成就；马克思指责它不够强硬，不够暴力，以至于没能胁迫凡尔赛的势力与之妥协。但是它具有重要的本质：它是革命的，是集体主义的，是平等主义的，是反资产阶级的；它不惧怕流血牺牲。因此马克思大胆地把它加入了他的政党的神话里。没有其他什么人欢迎它：欧洲舆论普遍地带着恐惧看待它；甚至是激进派，路易·布朗，马志尼，穆勒，都无法接受它的恐怖主义行为。马克思并不赞成它的策略，但是，像1848年倒在街垒中的工人一样，巴黎公社成员也是反资本主义战争中的殉难者和牺牲品。因此马克思坚定地宣称它是一个胜利，时间虽短却是历史上的创举，是将要继承这个世界的新兴工人阶级的年轻的但不断成长的、极具威胁的队伍的胜利。公社里满是反马克思主义的异端分子；但在它灭亡后马克思却接受了它留下的烂摊子。这一方面给国际带来了恐怖分子组织的恶名，但另一方面，也给它披上了伟大历史力量的高贵外衣，几乎是各个政府必须重视的一种欧洲的力量。这不是真实的情况。但是马克思的人格和战略天赋的力量制造了一种神话和幻象，这在对未来的塑造中起了决定性的作用。

原则已经被建立起来了。这场运动可以宣布它的圣徒和殉道者了：最严重的危险来自内部的反叛，来自异端或软弱。战争已经打响。巴枯宁威胁着要分裂他的政党；马克思则毫不犹豫地埋葬了它，寄希望于东山再起。德国马克思主义者保留着神圣的火种。在威廉·李卜克内西的领导下聚集在哥达的人没有形成世界性的运动，但是他们装备了战略和战术上的现实主义的定向仪，而且他们有了自己的圣经：这已远远超出了蒲鲁东或巴枯宁、布朗基或左翼宪章派留给他们的追随者的东西了。哥达的人们最终接受了拉萨尔分子的观点，他们的确保持着组织性，但理论修养很差：后者证明要比实用主义者想像的有更大的历史重要性。的确，贝克领导下的拉萨尔分子发展出一个强大的传统，并在很大的程度上影响了他们的马克思主义的同伴：因此他们对普鲁士国家的容忍，以及站在德国社会民主党的角度与政府某种程度上的实际合作，远不符合马克思的口味。1880年盖德在法国创建了马克思主义的政党，尽管它一直顶多是法国众多社会主义运动中的一个分支，它却体现了马克思方法的全部正统思想，而且致力于群众发动。作为一种新兴政治运动的马克思主义在它的奠基者去世前就启动了，到恩格斯去世的时候已经是世界范围的了。

四

让我暂时回到马克思的意识形态方面的成就上来。他在有生之年成功做到的（他死后更为成功），是把人类原子化的感觉，把人性丧失的感觉——众多的非人格化的制度、官僚体系、工厂、军队、政党既是它的原因也是它的表现——以及随之而来的日益增长的窒息的感觉，转化成尼采、卡莱尔和易卜生、梭罗和惠特曼、托尔斯泰、罗斯金和福楼拜以各自不同的方式做出的满含愤怒的诗一般的表达——他不是把这种对牛马般生活的恐惧转化成乌托邦式的梦想，像傅立叶或卡贝那样，也不是转化成自由主义的抗议，像托克维尔或穆勒那样，更不是转化成通过松散的合作体制来挽救人类自由的企图，像蒲鲁东或巴枯宁或克鲁泡特金的追随者们那样（这类方法他看作是注定失败的落后手段），而是转化为人类发展中一个不可避免的阶段，它在人类脑力和精力的集中化和理性化上有自己强大的创造性的一面。对他而言资本主义既不是邪恶的罪行也不是非人格化的灾难：它是可以合

理解释的，因此必然而且（既然历史是一个理性的、虽然不是完全自觉的过程）最终是有益的。像所有其他建立在阶级基础上的制度一样，它在自掘坟墓；因此聪明的历史学者可以从整个这一过程中得出一种末世论的确信，即新的制度将从旧制度的残骸中兴起，不可避免地在它们之后到来，摆脱了所有以前人类成就的缺陷，没有任何死亡或衰朽的种子，注定永世长存。

这对于那些被1848年以前的自由主义口号欺骗的人来说是很难抗拒的，这些自由主义的口号只是建立在道德理想的基础上，而且由于1848年之前的革命的失败，在现实主义者眼中已经破产。所有国度上被欺骗的人们现在在寻找相反的东西：不是寻找无论多么高尚和感人的理想主义的雄辩，而是寻找不含水分的真理，现实主义的计划，像马基雅维里在他的时代提出的关于事实是什么的评判，以及可以被现实的人而不是天使做的事情。马克思关于历史的观点的苛刻性，对社会进程阴暗面的坚持，对需要长期的、乏味的、痛苦的劳动的坚持，他的反英雄论的现实主义，辛辣的、反讽的警句，刻意的和猛烈的反理想主义的语调，它们本身就是这个时期巨大的感情和智力炎症的受欢迎的解毒剂，尤其是在经历了十九世纪五十年代的长期反动之后，实际行动中的机会主义，无论多么温和，似乎在再次抬头的时候。

当第二国际在1889年建立的时候，曾试图保持同样的对基本事实的专注，以此来反对工团主义的以及法国机会主义者与联盟主义者中的无政府主义的狂热，反对无政府主义者和工团主义者及各种类型的原型修正主义，它们已经在起作用了，尤其在德国和英国。通常我们说第二国际和第一国际相比基本上是平庸的，除了恩格斯对它的早期监护。它缺乏吸引力，而且很倚重出色组织起来的、获得议席的德国社会民主党。当然它聪明地和清楚地讨论所有热点问题；它是真诚的国际主义者的集体；德国人和法国人、俄国人和日本人在这里，也只有在这里，表现得像兄弟一样；它甚至同意采取统一的行动——一次大罢工，拒绝参加不可理喻的战争。但是当1914年来临时，它却不太光彩地分裂成国别派系，每个部都爱国地支持各自政府的战争法案，并因此使社会民主党国际永远名誉扫地，导致各个国家重新缩回到它自己的特殊的社会主义形式里。

当然，这些有很多都是真的。但是，让我们也记住下面这些：

1.国际由于包括了工会的真正代表，成了许多国家社会主义政党和劳动党的养母和护士。德国的政党没有它也许也可以前行；但是其他政党的许多最根本的观念要归功于它毫无疑问地灌输给它的成员的团结观念。

2.它是惟一一个这样的国际组织，在其中反保守主义者和反教士者，那些相信无论是在个体化地组织起来的社会里还是在阶级地分化的社会里都无法获得社会公正的人，各种类型的平等主义者和激进派，找到了一个共同的家。

3.它的国际主义，抛开所有对它不利的言论，是非常真诚的。它的领袖们知道，就像他们中的许多人现在知道的那样——在铁幕[37]那边甚至比在我们的世界里知道得更清楚——他们的追随者的国家认同感要比国际联合感强烈。情况是否会相反，实际中民族主义是否会被社会主义的国际主义击败——无论它是如何组织起来的，也无论它采取什么战略——这似乎值得怀疑。（我在下面继续讨论这点）

让我们记住1914年的形势。那时的维克多·阿德勒知道如果他宣布自己反对战争的话，奥地利的工人们是不会跟他走的，即使是像他的儿子弗里德里希想的那样，利用战争的爆发作为革命的机会也不行。德国社会民主党人谢德曼、穆勒、海尔芬德可以引用马克思的难以辩驳的反对沙皇帝国的话来指责俄国是世界反动力量的聚集地，因此马克思为针对俄国的战争所做的辩护至少不是没有道理的——在他看来，要比针对拿破仑三世的战争有道理得多（毕竟马克思对后者没有明确地反对过）。那时法国社会主义者发现他们捍卫着共和国，共和国即使不是像他们希望的那样民主，也给人更多的关于这种理想的希望，而且面临工人的政治压力时具有伸缩性，总比德国铁血统治要好，后者尽管有伟大的工人政党——国际劳动者的骄傲——却丝毫没有屈服，很少有什么让步。他们会抵制（或试着这样做）这场所有法国人都不怀疑的反对所有欧洲最反动和最野蛮势力的纯粹的自卫战吗？如果经验丰富的马克思主义者像普列汉诺夫或维拉·查苏里奇都真

诚地相信这点，盖德、饶勒斯、吉尔·哈尔蒂为什么就不能相信呢？这些领袖们要做什么呢？如果他们想要拯救自己的灵魂，就必须牺牲他们的身体，也即他们的政治运动本身。如果他们谴责或试图抵制战争，他们的命运很可能就是像支持1863年波兰起义的赫尔岑那样，赫尔岑的确因这样做获得了不朽的道德声誉，但失去了在俄国的影响，并且把他的对手都赶到沙皇主义那边去了。而且他没有领导什么运动，没有需要解决的令人头疼的实际问题。

第一国际的名声和影响部分地要归于这样一个事实，即在征兵制和可动员的爱国主义的年代里——那时国家力量主要是依靠民族感情而不是雇佣军和职业军队——他们勇敢地起来加以反对。但是西方劳工运动在成功地影响和融入国家政策时，反爱国主义倒是的确被削弱了，就像工团主义者和无政府主义者经常警告的那样。只有在社会主义者受迫害的地方[38]，反爱国主义才得以高涨。有一种观点认为，饶勒斯和考茨基，如果他们当时选择这么做了，还有可能赶在可以挽回的时候，通过强调他们的反战决定来制止战争；就我所知没有哪个知名的历史学家准备为这个观点辩护。我不是说社会主义的政党做对了，但是列宁的怀疑和罗莎·卢森堡的抗议，在某种意义上只能来自那些没有站在大众运动的前沿并在他们各自国家的日常政治生活中起到有效作用的人——就像马克思主义者反对无政府主义者和工团主义者的那样。实际上，我应该再重复一下，我仍然认为第一国际的国际主义是非常真诚的：不是简单地作为一个抽象的教条，而是作为一个在这些人的实际行动中发挥着环境所容许的最大效力的信仰。当饶勒斯在1904年为了保持运动的统一性而向德国人“投降”的时候，当普列汉诺夫在日俄战争期间毫不掩饰地与日本社会主义者片山（Katayama）握手的时候，这些都不是空洞的姿态。事实上，最后证明民族主义要强过社会主义，当二者冲突时前者证明是胜利的——整个十九和二十世纪的一个显著而无法否认的特点——随之而来的推论，即日后的社会主义或共产主义，例如在非洲和亚洲的例子，只有在与民族主义并肩前进时才会成功——这点也许令人悲哀，也许受人赞颂，也许只是被客观地记录下来：但这不是国际本身可以负责或因此该被指责的一个事实。

在不妥协派和革命家的眼里，削弱了国际的东西既不是领导人性格上的软弱，也不是他们自己或他们追随者对享乐的追逐，更不是伯恩斯坦或费边社所证明的马克思的错误。伯恩斯坦和其他人的确令人信服地指出，无论绝对还是相对地看，工人的工资都没有像马克思的理论所说的那样下降，相反倒是提高了；土地的占有，即使伯恩斯坦夸大了这个过程，也没有逐渐集中在少数有权人的手里，其集中程度也没有接近理论所宣称的那样；工人通过和平的手段，要比通过与国家寸步不让的战争获得更多的好处；低层资产阶级和熟练工人的上层之间的差距逐渐消失；一般而言，恩格斯自己也指出过，既然俾斯麦的立法被取消了，工人通过对立法体系施压，可以比同它做斗争得到更多的东西。所有这些，和所有旨在得出同样的“修正主义”结论的论点一起，实际上为英国的费边社成员，以及部分地为俄国的“经济学家们”所强调过。但这不是驯服德国社会主义者的主要因素。也没有必要把原因归于值得怀疑的权宜说法，例如民族性格。减弱了德国社会民主党战斗性的恰恰是它的成功。马克思曾支持过政治行动；支持民众运动而不是狂热的阴谋家的政治密谋式的派系行动，不是布朗基式的把民众陷入水深火热之中，不是工团主义者和无政府主义者式的对所有政治参与的拒绝。“导师”本人——弗里德里希·恩格斯——在十九世纪九十年代写就的一篇文章里不是有下面一段著名的论述吗？

> 1848年的方法已经过时了……实行突然袭击的时代，由自觉的少数人带领着不自觉的群众实现革命的时代，已经过去了。凡是要把社会组织完全加以改造的地方，群众自己就一定要参加进去，自己就一定要弄明白这为的是什么，他们为争取什么而去流血牺牲。近五十年来的历史，已经教会我们认识这一点。[39]

“已经过去了……”——这是对谁而言的？恩格斯并没有指明是西方；如果普列汉诺夫和俄国的马克思主义者认为列宁把盲目的人引向这一特定方向是异端的话，也很难对他们进行指责：因此这种说法，

无论被看作是确定的描述还是尝试性的提法（这二者有原则区别，黑格尔——马克思学说没有意识到这一点），在法官席上要比在听众席上得到更多的赞誉。

德国社会民主党执行了这个纲领；但是发现它过于简单，以至于无法与党的非暴力的、坚定的民主传统契合。通过利用议会手段去获取权力，通过从十九世纪九十年代到二十世纪初利用不断的选举增加它在国民议会中的议席，它不可避免地与德国国家的一般政治生活形成鲜明对比，尤其是和其他政党相比。这不仅仅是一个社会安全或教育政策的问题。它的非凡成就——不论是好是坏——就是在一个世界内部创造了另一个世界，在中产阶级制度框架内建立了一个独立的、几乎是自足的社会。德国社会民主党的成员主要生活在他们自己牢固地建立起来的、自给自足的福利组织里，有自己的学校和教育以及体育组织；他们参与自己的讲演、野餐和音乐会，而且被供给着一个体面的德国人所需要的一切。这必然导致一定程度上的舒适和安逸；这就是权力的实施以及责任感的代价。正因为德国是法治国家——一个真正守法的社会——尽管它有许多缺点，却使得他们变得平和、乐观，而且相信渐进的方法。在其中他们发现自己（虽然并不理解）是一个发展着的社会的日益成熟的栋梁；因此，伯恩斯坦说（而且考茨基也相信这点，虽然他不承认），如果事情像这样继续发展的话，在可预见的时期里可能出现向社会主义的和平过渡，这并不是完全没有道理的。

马克思的确同意革命无需一定是暴力的；在一个高度工业化了的社会里，政权的夺取可以在没有恐怖和暴行的情况下发生；“无产阶级专政”的确切含义，在十九世纪五十年代早期之后，在昙花一现的德国“共产主义联盟”的美梦和希望破灭之后，在那些它似乎不太可能被实现的环境里从来就没有得到过清楚的阐释。马克思无论是在他的《哥达纲领批判》还是在之后的什么重要场合，毕竟都没有把巴黎公社描述成体现了任何这类专政；这是列宁对恩格斯的曲解。马克思可能强烈攻击的不是社会民主党人对专政的兴味索然，而是缓慢的资产阶级化的观点，是工人阶级随着他们缓慢增长的财富和政治力量，逐渐获取资产阶级生活的所有属性和享受的观点。无论马克思还想要什

么，他都要求激进的转变：他像他的对手赫尔岑一样焦急，恨不得通过一次大清洗就了结下流的资产阶级的价值世界。这就是他把革命说成是必需的催化剂的含义：一个社会必须通过革命来洗清自身早期的、低级阶段的污秽，洗清穿越（在他看来）资本主义的兴起必然带来的污泥和鲜血时沾染的污秽。这种末日审判式的观点，在考茨基和他的党徒的一贯的、理想主义的和不那么革命的著作里全无踪迹，在沃尔马或大卫温和的要求里也是如此，饶勒斯和维维亚尼，或范德韦尔德和倍倍尔，约翰·伯恩斯和丹尼尔·德·利昂也一样，更不要说是塞缪尔·冈珀斯[40]和那个时期普通的美国劳工领袖了，后者天生具备工团主义的和反政治的观念。

但如果这就是马克思真实的目的，它就并非注定要在马克思当作革命的剧院的工业化国家里实现。这里一个致命的两难命题开始显露狰狞头角：如果只有在效率不断增长的生产力扩张的基础上才可以建立理性的社会主义体系的话，就像每个社会民主党人理由十足地不断强调的那样，该体系的建立既不需要革命，也不必要源自革命；这不是革命力量繁荣的气候条件。马克思相信阶级斗争在工业社会里有可能达到最激烈的程度，因为正是在那里，相互斗争的经济阶级真正地面对面，而在发展程度差一些的国家里它们不会这样。他坚持认为，在垄断和生产、交换、分配方式的集中日益发展的情况下最终会发生大爆炸，在这种形势下越来越少的资本家控制着越来越广大的帝国，他们的数目由于不断的自相残杀而减少，直到被他们无意地但不可避免地锻造出的具有严格的社会和技术效率与统一性的无产阶级不费吹灰之力地铲除并取而代之。我们都知道这并没有发生。集中和垄断迅速地增长，但是无论带来了什么社会恶果，它们都没有逐渐把无产阶级异化为高度纪律化的革命力量。由于两个国际都建立在这些假设上，它们其实是建立在失算上的。这个错误的本质与我们时代最令人困惑的和最重要的问题有关。

五

……劳动者在经济上受劳动资料即生活资源的垄断者的支配，是一切形式的奴役、社会贫困、精神屈辱和政治依附的基础；因而工人阶级的经济解放是一项伟大的目标，一切政治运动都应该作为手段服从于这一目标……[41]

1864年11月出版的国际工人协会的临时章程这样写道。1891年统一的德国社会民主党谈到了“一支前所未有的失业工人大军，剥削者和被剥削者之间前所未有的尖锐冲突”，以及“生活不安全感的增加，不幸、压迫、奴役、贬抑和剥削的增长”。[42]如果这些理论的目标是工业国家，那么这代表了学说对现实的真正胜利。即使在1891年的德国，认为贫困、奴役、不安全以及诸如此类情形实际上在增长，也是有些荒谬的。没有一个标准，参照它可以看出德国工人经济上或政治上要比1864年糟糕；而且在这个世纪最后十年里，社会组织、财富和安全的增长都是很大的。如果说有什么“降低”的话，只能归咎于党自身日益增长的官僚体系的本质，归咎于工业社会所有阶层的普遍本质，而不能归咎于压迫者阶层的特殊行为。像巴枯宁预见的那样，所有事实都指出了西方伟大工业国家中紧张状态的缓和而不是增强。德国社会民主党的制度迅速融入了德国国家体系，它在经济方面以及社会方面变成了其他地方工人阶级艳羡的对象，而且成了很少受到那些不妥协的正统社会主义者批判的典范，例如普列汉诺夫、列宁、罗莎·卢森堡、盖德，也没有自由主义的那些缺点。英国1867年的改革法案似乎把英国工会领导人的精力从国际舞台上转到了自我改善上，只有他们勉强与臭名昭著的1871年议会合作后这个过程才得以加速。正是六十年代晚期的工会立法（大约在1867-1875年），以及随后的社会立法，导致了费边社的纲领在劳工领袖看起来比马克思的似乎更有道理，也比下述这些因素——常常受到失望的激进分子的指责——显得更合理，例如英国民族性格中某些深层的非革命的因素，或者工人的狭隘岛民性，或者他们传统的忠诚，或者非国教教徒的力量。

在某种意义上，至少在这些国家里和在那个时期里，是马克思主义而不是资本主义扮演了自己的掘墓人。西方工人的政治组织越是有

效，他们就可以从国家那里得到越多的让步，就越来越被拖入和平改革的道路，他们也就越来越不可避免地感到与那些制度的一致性，这些制度被证明不像马克思所预言的，是受到历史诅咒的应该抵制的反动者的石墙，不论这种抵制是多么盲目、无用和自杀性的，而是灵活得多的可以做出让步的实体。抵抗加强了武装政党的纪律性和理论狂热，和平演变则软化了它们。在法国，米勒兰接受资产阶级委任的政府官职，因而受到了国际的猛烈谴责；但是，这也说明了有一种这样的形势：资产阶级政党随时准备以这种方式收买它的反对者，不仅迎合他们的自满感，而且提出了站在对立面的工人阶级力量日益增长的具体证据。

我不讨论二十世纪：但是对于马克思的预见的最好描述包含在那位诚实而睿智的已故思想家约翰·斯特雷奇的分析里，他在差不多是他最后的著作里[43]，批判性地对待马克思的基本假设，即资本家之间的国际竞争使得他们在客观上必然把工资压低到工人维持生存的最低水平。这证明是不对的：已经做出让步了；在马克思的预见里永不会让步的财阀和士兵们，却是梅纳德·凯恩斯的听话的学生，并且成功地避免了马克思认为的迫在眉睫的最终危机。他自己的工资铁律与拉萨尔的不同，但至少有一点相同，即认为资本家被客观力量驱使着要从劳动中榨取最大的剩余价值，这被证明是错误的。马克思明显悲观地过高估计了这个军事——工业复合体的不灵活和愚钝，也许还有它的力量，布克哈特和赖特·米尔斯从相反的政治观点出发，也警告过我们要当心这个复合体。对工会的让步，劳合·乔治在英国和富兰克林·罗斯福在美国推行的激进社会立法，斯堪的纳维亚国家的进步社会政策和作为福利国家的英国，凯恩斯和后凯恩斯的经济政策，所有这些在我讨论的1914年之前的时代里，都不可能在任何马克思主义者的学说里存在。苏联有很多失误，这要归咎于对领袖的盲目追随，不是像通常认为的那样，要归咎于纯粹的权术阴谋或冷酷的机会主义，而是要归咎于对世界形势中经济方面的过于拘泥的马克思式分析，其后果就是在二十世纪三十年代对德国、四十年代对欧洲以及对亚非广大地区的错误估计。也许可以争辩说，如果马克思主义不曾存在并且没有变为政党观念的基础，资产阶级民主派也许不会像他们做的那样，同时出

于斥力和引力而如此有想像力和有效地反应。如果是这样的，那将是辩证法的一个出人意料的逆转，借此马克思主义产生了它自己的抗体——历史社会学的一个有趣的话题。

众所周知，马克思策略的真正胜利，不是发生在高度工业化的社会里，而是发生在它们的极端对立面，那些经济落后而且受发达工业国家剥削的地方——俄国，西班牙，中国，亚洲其他地区，非洲和古巴。这些都没有超出巴枯宁所说的（马克思在思想上对他极为不屑）；巴枯宁认为，他和马克思都相信的那种革命——它将彻底摧毁整个体系并建立一个新世界——只有真正异化了的、走投无路的人才可以实现，他们没有被利益派系有机地结合在一起，对于他们将要摧毁的世界也没有什么留恋之情。因此，他认为马克思关于有秩序的政党的概念本身注定在精神上是资产阶级的；因为被组织进一个在正确思想领导下的（巴枯宁所谓的“腐儒政治”）严格的、有效率的政党的那些稳健的、严肃的、有头脑的工人，他们有家庭和固定的职业，在他们动手摧毁一个社会前当然要三思而行，毕竟这个社会曾使他们有可能达到现有的教育、组织和财产水平，最主要的是现有的体面，单是后者就可以使他们在政治上仍然有影响力。他因此总结道，惟一有效的革命者是这样一些人，他们由于各种原因和现存社会没有利益关系，他们在其中从来没有赌注，也从来没有被剥夺过赌注，从他们的沿着现有轨迹发展的社会中，他们一无所获，因此即使是最极端的动乱，他们也一无所失。因此，欠发达和落后的社会，要比按等级制组织起来的工业社会有更好的革命预期；被压迫的、无组织的、落后的和无知的农民，无论他们在哪里——俄国，巴尔干，意大利，西班牙——对国家或资产阶级或工业发展的确一无所求——他们是厄运缠身的阶级，也是罪犯、违法分子和肆无忌惮的盗匪，陷入到越来越深的贫困中，而且与无产阶级非常近似，后者像马克思所说的那样失去的只是锁链——这个描述也许过于依赖十九世纪三四十年代的情况了——他们还不如六七十年代的工人。

历史在某种程度上证明了这一点。第二国际采取的是马克思在十九世纪四五十年代的学说，也许是半心半意地，也没有任何加以完善的意图，而马克思本人为了支持更为渐进的方法，不久以后就悄悄地

收回了这些理论。但正是这种较早的学说，这种半布朗基式的革命策略，最终证明是有效的，当然实际上不是在西方，而是在欠发达的社会里，如俄国和亚洲，而1847年到1850年之间的马克思恐怕根本不会想到它们。有这样一种学说——它被宣讲给了1849年莱因兰的革命者以及其后的共产主义小团体——认为，在经济上属于前工业状态的社会里，想要发动无产阶级革命的人首先必须与资产阶级合作，以推翻经济落后的、反动的、半封建的政权，而且要容许，实际上还要积极合作以促成资产阶级民主共和国的诞生，只有在这样的共和国里工人阶级的组织才能相对自由地成长。下一步——在资产阶级民主形成以后——是要无情地鞭策昔日的盟友直到它们被送上断头台。这是一种逐渐扩展的特洛伊木马的策略——在自由——民主的巢穴里孵出无产阶级的布谷鸟的策略。只要无产阶级在数量和力量上还过于软弱以至于无法夺取政权并进行统治，它惟一需要的就是它可以在其中安稳地发展成熟的条件，也即一个宽容的资产阶级共和国，在其中它受到滋养，走向健康与强壮。这种情况将一直继续到无产阶级实际上占人口大多数的时候，那时它可以按照形势的要求夺取政权，使用或不使用暴力。有充足的理由认为埃尔富特纲领根本忽略了这一点，因为按照恩格斯所说的，没有人会看不到1891年的德国和1849年的德国的区别。除了强硬的革命措辞外，在这份文件里根本没有关于无产阶级专政、非法手段或对国家本身的摈弃的任何说法。到那时为止马克思主义的全部战略所指向的阶级间尖锐冲突的前景，已经变得比温和派人士如考茨基更不用说恩格斯所能设想的还要微弱了。

但是在俄国一种非常不同的形势占了上风，这种情况非常接近马克思最为熟悉的德国的情况。那里的政权使得某种形式的革命在客观上是可能的。无产阶级无足轻重：中产阶级起的作用要比马克思主义的历史学家容许的多得多。实际权利的拥有者——一边是中产阶级，相对的另一边是贵族和沙皇官僚体系——之间的政治紧张稳步地增长，迟早会形成公开冲突。在俄罗斯帝国里，统治阶级——地主和官僚阶级——的确如马克思错误地认为西方的资本家必然会做的那样行动着：如同被自己的体系束缚的人们那样，他们即使在某个时刻看到了这个体系在走向可怕的灾难，也没有办法，甚至无法开始认真地去

尝试把自己从他们的命运中解救出来。

在这种形势下对于掌权的人来说，让步似乎会导致与盲目的固执一样致命的革命，因为固执——谁知道呢——也许仍然可以设法阻止可怕的潮流，至少暂时可以。保皇派的理想主义者，列昂季耶夫和波布多诺斯采夫，实际上就是这样说的。与西方相比，这里的确存在一种形势，在其中规模较小但不断增长的无产阶级，以及比他们多得多的广大迟钝的农民的无知和不幸，使得谈论坚定的社会主义者中的知识精英是有意义的，这样一个精英引导着散乱的民众，如果不是无产阶级至少也是“无衣无食”的人，走向多数人的革命。在这里有一个盲目的反动政府，为了反对它可以毫不费力地动员起自由派以及劳动阶级和农民团体，在其中经深思熟虑后与资产阶级的有策略的联合，似乎是理性的和现实的步骤。俄国资产阶级本身，如果比许多人想像的要强大一些的话，也根本说不上是有力量的；所有的党派都统一在对政府共同的恐惧和厌恶里；这样假设并不荒谬，即无产阶级如果被正确地组织起来，在战斗打响的时候就可以使自己成为自由民主派的难以对付但又不可或缺的盟友，帮助他们取得权力以便在第二次革命中把他们赶下台，第二次革命也必然是最后一次。这也许就是为什么普列汉诺夫要扣下马克思写给俄国民粹派的令人头疼的书信[44]，在这些信里，无论多么勉强，马克思容许了走向社会主义的非社会民主道路存在的可能性。因为这就必然推翻马克思对自由主义口号的无情否认，例如“自由”、“道德再生”、“利他主义”、“人类团结”这样的词语；在西方，这些陈词滥调可能显得毫无意义甚至是令人作呕的虚伪；但是巴尔干的社会主义者，例如在1893年，却坚持把这些词汇写进他们的纲领，因为他们还没准备好用别的词汇为社会主义服务；而且那些在比利时真实的东西在俄国要更为真实，在那里这些词语仍然表达了一个完全压迫性体制下的真诚的人类要求，而且在坚定的革命者口里也并不虚假。

在一个欠发达的地区，它周围是快速增长的世界，统治它的人不愿意或无力足够迅速地调整自己以应对威胁到其国家的民族整体性的危险，或在不同程度上威胁到它的经济利益的危险——一种由潜在掠食性的、高速发展的邻国带来的危险——革命，像世界上任何可以预

见的事情一样，是不可避免的。它什么时候发生、怎样发生，是另一回事。这就是十九世纪日本和俄国的形势，是十九世纪晚期和二十世纪早期土耳其帝国和中国、西班牙和葡萄牙以及巴尔干诸国的形势，也是今天非洲和拉丁美洲的形势。考虑到这些力量的模式，由于对革命的期望很高，感到绝望的中产阶级必然要成为革命者，无论它起到什么作用。马克思在1848-1851年之间开的药方，就是适用于这种“危急时刻”的。实际上列宁在1917年采取的也就是这个模式。人人都知道列宁偏离普列汉诺夫和考茨基完美无缺地阐释的严格的正统道路有多远，但这不是我要说的。我要说的是，1917年俄国的形势，以及在其他相应时刻其他欠发达国家里的形势，使得1848-1851年之间马克思主义者的策略更为适合；而相比之下，十九世纪晚期（或其他任何时间里）工业国家的形势，则使得从马克思本人对马克思主义的修正中得出的后期马克思主义的公式和策略不那么适合。早期的公式应用到了落后的俄国：后期的公式既没有应用于十九世纪七十年代的欧洲，在随后的半个世纪里也没有这么做。马克思的门徒拒绝看到这一点，或至少拒绝阐明这一点的事实，让人回想起尖刻的伊格纳斯·奥尔在提到伯恩斯坦对马克思主义的批评时的一句名言：“他并不这样说；而只是这样做。”

六

如果第二国际令人伤感的终结想得到公正评价的话，还有另外一个上文简要提及的[45]不可忽略的因素：这就是民族主义。所有原创性理论的作者都倾向于夸张。也许没有这种夸张，就不可能冲破一个特定时代的正统和主流观点。大多数著名的思想家都是这样做的，马克思也不例外。没有人会真的否认他的伟大的圣西门式的真知灼见的创造性和批判的重要性——他，而不是别人，使我们意识到社会化的生产与私人化的分配机制不相称；他比别人更早地预见到了大工业的兴起。不仅如此，他具体地说出了圣西门的洞见，即人通过技术革新，改变了他们自己和他们的生活，以及他们的社会和政治组织。他很清楚地说明了人类过去的创造在束缚他们自己日后的进步中扮演的角色，即这些生产力的“枷锁”扮演的角色，它们是由人创造的制度或信仰体系或行为方式组成的，却使得后代的人们误以为它们是客观有效

和永恒的；一种只有通过“有什么用？”的追问才可以驱散的错觉——是什么样的团体或阶级，其权力或生存，无论他们意识到与否，因这些制度而得到加强？（如果他们保持自己的神圣地位还会得到更多。）马克思而不是其他人强调社会组织的重要性，不是作为一个永恒的、在社会层面上有用的武器，而是作为不可避免地由工业化进程本身导致的某种东西。同样也是他使我们习惯于——有人也许会说习惯于我们的命运——为了做出各种社会蛋饼要勇于打碎鸡蛋，且不管它多么神圣；习惯于暴力和杀戮，这点使许多人退缩了，但是马克思不仅把这看成是不可避免的，有时还看成几乎是要积极去争取的。马克思关于思想和行为关系的特殊学说，关于词语和它们的真实含义与社会角色的学说——词语一会儿被这个，一会儿被那个阶级和它们的代表所使用——所有这些都是塑造性的观点，它们，无论如何已经改变了我们的世界。第二国际吸收了这些观点，而且在某种程度上改变了这些观点，但从没有完全失去它们。没有倍倍尔、考茨基和普列汉诺夫，没有对正统学说的强调和对异端的排斥，无论是列宁还是老殖民主义垂死挣扎时采取的形式，都不会以他们的样子出现。纯粹的和未加稀释的马克思主义传统，从来没有消亡：但是为了它从其观点的激烈性、思想的连贯性和对革命统一性与革命组织的追求中赢得的一切，它付出的代价——非常巨大——就是对社会现实的视而不见。我已经提及了它对于聪明的资本主义的弹性和社会创新性的低估，对国家自身可以显示的——无论是因为社会进步，例如在斯堪的纳维亚国家或英语国家，还是因为压力和战争，例如在大战前的德国和意大利——进取心的低估。

我要重新谈谈在我看来最有力的因素：民族主义。它甚至比为了安全而放弃个人和群体的自由的选择还有力，甚至比历史感情或传统与惯性的力量还有力，后者被马克思主义教条家们系统地低估了或消解了。民族主义逐渐产生了巨大的影响力，尽管在过去的一百年里所有国际联合的力量都在起作用。这里不是审视它的根源的地方。也许回想起一件众所周知的事情就足够了——无论在十八世纪末期和十九世纪早期的德国出现了什么样的自由国际主义的萌芽，它们在1815年反拿破仑的民族主义热浪中都枯萎了。1848年的革命在它的帮助下被

破坏了。如果没有奥匈帝国内部沙文主义的冲突，没有1870年法国的受伤害的民族主义（即使在1871年的巴黎公社里它也有很大分量），没有1864年到1914年之间民族利益和资本家利益在帝国主义中的联盟，没有1919年把俄国民族整合的事业与革命等同起来，我们世界的历史肯定是大不一样的。

欧洲工人阶级组织的历史不能与拉萨尔创建的政党的好运分开，不能与这个马克思正确地怀疑他滑向“民族精神”以及非常类似德国浪漫民族主义的某种东西的人赋予它的形式分开。借着他们的经济和社会进步的程度，工人们被拖入了这种潮流，而且几乎不可能指望他们成功地逆流而动。当1914年打破了第二国际的表面一致时，列宁和罗莎·卢森堡都大吃一惊。但至少部分地是因为，在俄罗斯帝国工人们处于相对的前工业化阶段，与西方社会的其余部分及其民族主义是隔绝的，因此即使俄国的工厂工人中有某种程度的民族主义，也相对要弱得多。在它更强大的地方——例如在波兰——它在反对俄国人、奥地利人和德国人时也同样是无力的：就算有些力量的话，它也是和奥地利人的恐俄情绪联系在一起的。我们知道，列宁、罗莎·卢森堡和马尔托夫就他们个人而言是没有这种感情的。对列宁而言，对托洛茨基也是一样（尽管这么对比可能不对），俄国革命的重要性更多地在于这是对敌人战线中最薄弱的一环发起的攻击——世界范围的革命的开始——而不在于它是在俄国发生的。一国之内的社会主义并不是什么独创；列宁也不是俄国民族主义者，就像斯大林不是格鲁吉亚民族主义者一样，或者像马尔托夫不是初期的犹太民族主义的支持者一样——马尔托夫对它的各种形式进行了凶猛的攻击。但是到那时为止历史的教训在我看来就是，社会革命在这样的情况下是最成功的：社会和民族敌人可以被确定，政治权利和人权的被剥夺、贫穷和不公正与某种程度的民族耻辱同时发生：在那里这些邪恶可以被归咎于外国剥削者以及国内的暴君们。也许这个事实，即马克思主义的运动似乎在英国和“白人联邦”里、在斯堪的纳维亚国家和北美最为孱弱，并不是和这样一些历史因素不相干的，它们在这些难以入侵的国家里阻止了日积月累的社会不公正和受到伤害的民族主义者的怒火的同时发生：一种似乎必然导致革命性变革的混合。

因此可以认为，是俄国新雅各宾派的特卡契夫（恩格斯在1875年曾强烈地谴责过他）提出了一个行动纲领；列宁，无论他意识到与否，在1917年完善了它；尽管半马克思主义的、渐进主义的和民主派拉夫洛夫的计划——恩格斯曾颇为关切——证明在俄国是行不通的，但它们在西欧确实被证明可行，并缓和了武装的马克思主义，把它转入了相对温和和半费边主义的轨道。如果这些是历史的辩证变化，它们不太可能是马克思期望的。没有人比他更经常地或以更深的洞察力谈论人类行为的不可逆料的后果；但是一个人仍然可以琢磨除了对于使用暴力的信念，马克思从这样一个事实中会得出什么，这个事实就是，他的学说注定要通过不可避免地由某些社会中，至少到那时为止是欠发达社会中，残存的不成熟和野蛮的东西所决定的方法和形式进入这些社会里，而他自己的观点却是把自由社会看做是人类文明的最好产物——最先进的生产技术的最大可能性的发展顶点，这是由自由的和无阶级的人类通过对环境的理性控制而锻造的。在俄国、中国和巴尔干国家，取得胜利的是1848年到1850年的原则，在这些地方没有马克思主义意义上的大众，社会主义的领袖们没有广泛的社会和政治责任，在他们的肩头上不担负着什么；在这些地方社会主义政党可以自己行动，它们主要是由知识分子组成的。

我想表明（无论是多么尝试性的），这至少在俄国是成立的，因为与现实隔绝的被囚禁的人，能够更无畏地去信仰；他们的思想要狭窄些，也更清楚和更集中，他们的信仰更真诚。这就是布朗基的信仰方式；这就是葛兰西的信仰方式；这就是十九世纪四十和五十年代德国革命者的观点，也是九十年代俄国革命社会主义者的观点。这个时候在德国和法国，在奥匈帝国和不列颠，在比利时和荷兰，的确存在大众，但是这些地方也有民族主义和受尊敬的宗教组织，有逐渐增长的财富和经济安全的希望，以及自然而然的对渐进方法的信仰。阶级之间的隔墙变得比理论所认为的要薄了，而且领袖们感到应该对大规模的、精心构建的、温和的、社会民主的或可尊敬的劳动政党成千上万成员的日常生活负责。在这里与资产阶级没有合作，不要改良主义和渐进主义的学说——工人要么仅凭借自己的力量获胜，要么失败——不再是可行的了；在欠发达国家里，由于明显的原因，更是如

此。且不论马克思主义者在十九世纪八十年代所做的分析的极大相对性，在这个时期里出现了自由贸易和社会流动性的下降，保护主义的抬头，官僚国家的控制和军事帝国主义的加强，以及权力精英的联姻，包括工会和民族主义者的团体——换句话说，且不论马克思以高度的技巧和深刻的见地分析和预言过的集权主义的增长——这些其他的因素被证明是势均力敌的。劳动者的领袖们，甚至马克思主义者，被拖入了和平的竞技场，也许与他们的意愿相反且不为他们察觉，在其中不同利益获得调整而不是走向冲突，而且妥协的观点、多元论、与其他阶级不完善的但可容忍的暂时妥协，或多或少地被认为是理所当然的。因此这样的信念，即人类的一个群体——无产阶级——是整个未来人类的代表，是历史选择的工具，违背它的真实意愿（它的领袖解释的意愿）是反人类的——对人类精神犯下的罪行——被削弱了，而且马克思主义本身倾向于被简化为一种粗糙的唯物实证主义，一种纯粹的关于历史的理论，它不声称提供终极价值，因此可以被连接在——被焊接在——其他道德体系上：新康德主义，基督教，平等主义或民族主义。第二国际就是这样消亡的——慢慢地和凄凉地，没有什么标志，即使饶勒斯的被暗杀有时被看成是一个确切的标志。

但是和其他任何渊源相比，一些最令人痛苦的问题的最强烈表达要归因于这受人蔑视的逝去的第二国际，这些问题在今天比以往更加令人痛苦，例如这样的问题：自由和集权化权威的关系，无论我们公开宣称的理论信仰是什么，后者都是工业主义本身强加给我们的（即使把它称为辩证的也没有使这个关系变得更清楚或更可以被容忍）；民族相对于国际力量的生命力；工会与社会主义政党的关系；在压迫性政权下采取阴谋方法的后果；在反帝国主义斗争的过程中诞生的新民族主义（和种族主义），与在集权化指导下、为全人类的利益而对欠发达地区的资源进行最佳利用的观点的冲突；纯粹经济因素相对于引发战争和革命的民族或帝国主义情结（它们本身不是直接由经济形式造成的）所起的作用；通过“工业行动”来防止战争的可能性——大罢工和其他由工人组织发动的干涉——更不用说大量的有关社会立法、移民政策、刑法改革、妇女权利的问题，和这些问题有关的冗长的各种会议和它们冗长的发言，在巴黎，在布鲁塞尔，在伦敦，在阿

姆斯特丹，在斯图加特，在哥本哈根，在巴塞尔，充斥于1889年到1914年间。

且不论马克思主义自1918年以来的所有巨大变化，事实是，在我们的世界里这些古老问题在今天远远没有过时。这是因为我们落后于时代吗？因为我们本身是一个巨大的、异常的年代错误的产物，是最后的史前人类，我们的最终消失将标志着新世界的诞生吗？或者也许是因为，我忍不住要这样想，马克思像许多天才的先哲一样，极度地夸大而且过分强调了历史的相对性和所有社会问题的暂时性——不仅是在时间和变化的过程面前，还相对于人类通过发现一个单一的最终理性解决方案而一劳永逸地解决所有问题的能力：因此我们的问题将被送进古董博物馆里（用恩格斯的话来说），巨大的革命转型的行动，如果不是今天就是明天，将为这场巨大而可怕的争论永远画上句号，而且人类历史将最终开始。由于许多马克思的具体预言还没有实现，我相信，也许这个伟大的包罗万象的观念，将证明只不过是虚妄的。

浪漫主义革命：现代思想史的一场危机

一

我的研究对象是西方政治思想史中的一个转折点，而且实际上更广泛地说，也是欧洲人的思想和行为历史中的一个转折点。关于转折点，我说的是观念的一种转变。这是和那种当一个发现，甚至是极其重要的发现，解决了甚至是最为核心和麻烦的问题时发生的变化不同的东西。某个问题的解决方案是依据该问题而得到的，并不必然地改变该问题得以提出时所依据的范畴和概念；如果它赋予了这些范畴什么的话，那只是更多的权威性和活力。牛顿的发现并没有改变开普勒和伽利略物理学的基础。凯恩斯的经济学观点和方法也没有打断由亚当·斯密和李嘉图所创造的研究课题的连续性。关于转折点，我说的是某种不同的东西：整个概念框架的剧烈变化，在该框架中一些问题得以提出；从新观点、新词汇、新关系的角度看，那些老问题显得微不足道、过时以及有时显得不明智，以至于以前的那些折磨人的问题和疑问像是古怪的思想方式，或者是属于一个已经消逝了的世界的混乱。

在西方政治思想史中，至少发生了（在我看来似乎是）三次这种类型的转折。第一个转折点通常被定位在亚里士多德死后到斯多葛学派兴起之间的短暂而神秘的时期，那时在不足二十年的时间里，雅典占统治地位的哲学学派不再认为个人只有在社会生活的环境里才是聪慧的，停止讨论那些曾支配着柏拉图学派和吕克昂学园的、与公共及政治生活相关的问题，就好像这些问题不再处于核心，甚至不再有意义，并且突然从内在经验和个人救赎的角度纯粹地把人作为孤立的实体讨论起来，而蕴涵在人类天性里的道德甚至进一步把他们孤立起来。对所有价值的大规模重新评判——从公共的到私人的，从外在的到内在的，从政治的到伦理的，从城邦的到个人的，从社会秩序到反政治的无政府主义，以及观念和语言中相应的变化，几乎不可能发生

在思想史家所划定的、亚历山大大帝死后仅仅十五年或二十年的时间里。我们不知道，也许永远不会知道，在此前的一百年里，存在着多少对体现在柏拉图和亚里士多德观念里的哲学图景的系统反对。我们对认为公共事务不受客观理性影响的早期犬儒派、怀疑论者和诡辩派的思想知之甚少。我们知道的关于这些先驱者同时也是柏拉图与亚里士多德的反对者的一切，或者说几乎一切，都是来自他们敌人的作品；这就好像我们所知道的关于伯特兰·罗素的学说的一切都来自苏联教科书，又好像我们所知道的中世纪学说源自伯特兰·罗素的学说。但是无论如何，这的确是人类思想史上的一个主要转折点，其后没有什么可以与之相比。

在我看来，马基雅维里揭开了一场同样重要的颠覆运动的序幕。自然价值与道德价值间的鲜明区分、关于政治价值不仅不同于而且可能根本上与基督教伦理不相容的假设，对于宗教的功利主义的看法，对于神学以及形而上学的和神学的证明的怀疑，对于在理论上是一个逻辑矛盾、在实践中必然是大灾难的理想共和国的观念的怀疑——所有这些都是新颖和让人震惊的东西。人类此前从来没有被公开地号召在一个没有目的的世界里、在不可调和的私人和公共价值体系之间做出选择，并且被预先告之可能根本不存在关于这个选择的终极的、客观的标准，因为这两条道路通常指向相反的方向，很少有什么共同点。在这里我不想夸大这把插在欧洲传统里的匕首的严重后果，梅尼克就是这么称呼它的。

第三个大转折点——在我看来是最重大的，因为此后再没有发生过如此有革命性的事情——发生在十八世纪末叶，主要是在德国；而且它虽然因“浪漫主义”的称呼而广为人知，它的全部意义和重要性即使在今天也没有得到应有的认识。我将以最简单的方式叙述我的论点——这过于简单，也许总体上不准确或不公正。这就是：十八世纪见证了伦理和政治学中关于真理和有效性观念的破灭，不仅仅是客观真理或绝对真理，也包括主观真理和相对真理——有效性也是这样的——同时也见证了因此出现的大量的、实际上是无法估量的后果。我们称为浪漫主义的运动使现代伦理学和政治学发生的转型，远比我们意识到的要深刻得多。

二

在整个西方思想的核心传统里，人们一直假定所有的普遍问题都是同一逻辑类型的：它们是关于事实的问题。因此只有那些处于某个位置、知道相关数据和能够正确地解释它们的人才可以回答这些问题。认为一个问题如果根本无法回答就不是一个明智的问题，认为在某处存在着对每一个难题的解决办法，虽然可能被隐藏或难以接近，就像是隐藏的财宝（这被启蒙时期和十九世纪的实证主义者们认为是理所当然的，在我们今天也如此）——这样一种信念是直到我讨论的时间点为止的西方思想所抱持的主要假设。在这方面，道德和政治问题不是迥然不同的。“什么是人最好的生活？”，“为什么我应该服从你或别人？”（这也许是政治哲学最核心的问题），“什么是权利？”，“什么是自由，为什么要追求它？”，“什么是义务、权力、公正、平等？”，以及其他诸如此类的问题，从根本上被认为可以用回答更为明显的事实问题的同样方法来回答，这类事实问题比如：“水是什么组成的？”，“有多少星星？”，“裘力斯·恺撒什么时候死的？”，“当他越过卢比孔河的时候先迈出的是哪只脚？”，“为什么希特勒要杀这么多人？”，“上帝存在吗？”我自己也可能无法说出里斯本离君士坦丁堡有多远，或者某个病人是否会死于某种疾病，但是我知道去哪里寻找答案，该做什么，该咨询什么样的权威。我知道什么类型的命题可能成为我的问题的答案，什么类型的不可能。当我说我知道真正的答案在本质上一定是可以发现的时，我的意思就是上述的这些，尽管我可能不知道答案，而且也许实际上没有人——除了万能的存在——知道。

在对这种知识的互相竞争的追求者中间存在着激烈的争辩。有的人在个人天启经验里、在教义信仰和经典书籍里寻找真理；或者在这些真理的专职解释者的声明里寻找——巫医，教士，教会，预言家，各种与看不见的力量有接触的人。各种教派可能不会总是提供相同的答案，但这样的答案被认为一定是可以发现的；如果不在这个派别或宗教的声明里，那么就在其他派别或宗教里。有的人寻找答案时借助形而上学的洞察力，或个人的良知，抑或借助部落或文化的不朽智慧，单纯善良的人的未被腐蚀的心灵；有的人倾听人民集会时的声

音，有的则倾听神圣的国王或领袖的声音。有些人认为真理是永恒不变的，其他人则认为它是历史地发展形成的；人们到处搜索真理，在过去或在未来，在今生或在来世，在理性的宣言或神话及其他非理性源泉中，在神学中，在数学方法对经验数据分析的应用里，在常识的归纳里，或者在自然科学的实验室里。在互相竞争的认为可以真正回答这些问题的各种宣言之间，上演着你死我活的争斗。当最后要得到的是对有关生死、个人救赎、按照真理生活的问题的解决时，情况就不可能是别的样子。这是柏拉图主义者和斯多葛主义者的信仰，是基督徒和犹太教徒的信仰，是思想家和实干家的信仰，是千差万别的信徒和非信徒的信仰，直到今天都是这样。

且不论区分这些不同观点的各种巨大差异，有一个大的前提假设，或者说是一个假设的三个子命题，构成了它们全体的基础。第一个是存在着人类天性这样一个实体，它是自然的或超自然的，可以通过相关的专业知识来理解；第二个是拥有某种特殊的天赋意味着要去追求由上帝或一个非人格化的事物本质加之于它或内在于它的某种特殊的目标，而且对这些目标的追求本身就是使人之所以成为人的东西；第三个是这些目标以及相应的利益和价值（这是需要神学、哲学或科学去发现和界定的工作）不可能彼此冲突——实际上，它们必须组成一个和谐的整体。

这些假设的最大体现是古典、中世纪和现代的自然法概念。它们被每一个人所接受：即使是某些最尖刻的自然法的批评者也没有质疑——怀疑主义者，经验主义者，主观主义者，有机论者或历史进化论的信徒。按照亚里士多德的说法，一位古代的智者的确观察到了发生在雅典和波斯的大火，而社会和道德观念就在我们的眼前改变了。[46]相似地，孟德斯鸠也说过，当蒙提祖马告诉科特斯[47]，基督教对于斯巴达人来说可能是最好的，但阿兹特克宗教对于他的人民是最好的时，他所言非虚。[48]这是令那些相信道德的、宗教的或政治的真理是放之四海而皆准的人感到厌恶的思想；也就是说，既为基督教教会所厌恶，也为机械唯物主义者和实证主义者如爱尔维修、孔迪亚克和他们的朋友所厌恶。但是即使相对主义者和怀疑论者也不过是认为每个人和每个社会，依据不同的地理或气候条件，或不同的法律和教育体

系，或一般观点与生活模式，会有不同的需求——这些孟德斯鸠都称为法的精神。然而，这些问题的客观答案当然是可以发现的：你只需要知道人们生活于其中的情境。就此而言，你可以以永恒的客观真理的名义，宣布因为波斯人的需求不同于巴黎人的，在波斯是好的东西在巴黎可能是坏的。但是答案仍然是客观的，波斯的法规的正确性并不和巴黎的相抵牾。我在布哈拉揍了我的妻子，我没有在伯明翰打她：不同的环境决定不同的方法，尽管目的是一致的；或根据不同的刺激而有所不同。

即使对于极端的怀疑论者如休谟来说，这也同样是真的：为了寻找生活的正确道路而诉诸内在观念或先验真理是毫无用处的。前者根本不存在；后者没有提供关于这个世界的什么信息，只提供了我们使用词汇和象征符号的方法。但是否没有什么可以去求助的呢？实际上有。价值就是人们所追求的：他们追求自己需要的满足。经验心理学会告诉你人们想要什么，他们赞成和不赞成什么；社会学或社会人类学会告诉你不同国家、团体、阶级、文化（以及它们内部）的需求和道德及政治价值间的异同。德国历史学派最强烈地反对一切不变的、普遍的原则，并用一种具体的“有机”实体的连续感来取代它们——一个特定的民族，或部落，或一种传统，但即使是这样一个学派，在其早期学说里，在赫尔德、萨维尼，尼布尔（以及在英国的柏克）的著作里，也没有在任何程度上宣称或暗示这些不同的发展模式是彼此对立的，或者说它们不是一个大的宇宙整体的元素，一个大的有差异性的统一体。道路也许是必然不同的；但目的对于所有人来说只有一个：它包括了和平、正义、美德、幸福、和谐的共存。那就是莱辛关于三个戒指的著名寓言的核心，这是就整个启蒙运动而说的。

霍尔巴赫指出，人在本质上是与其他三维实体相似的东西：伦理学是第一个发现人的本质是什么、人需要什么以及最终如何满足这些需要的科学；政治学是应用于集体的科学——德行和政治是喂养和满足人类兽性的科学，或者换个说法，按照爱尔维修的说法是心灵的农业。勒梅尔西耶·德·拉·利维埃尔断言人类的目的是被给定的：是由人类本质的结构所给定的。我们无法改变它们，只能去理解它们的法则并照此行事。政治学就是航海术——航海术要求具备关于海洋、季

风、礁石以及人们不能但想要到达的港口的知识：这就是所谓理性的方法。法律的专制和立法者个人的专制是一回事：勒梅尔西耶认为都是不可抗拒的证据的力量。[49]立法者只不过是建筑者而已：自然已经画好了整个蓝图。爱尔维修宣称他根本不关心人是道德的还是不道德的；只要他们是智慧的——因为如果他们是智慧的，事实上他们就可以用最有效的方法追求幸福，无论他们是否可以实现这一点，也无论他们如何解释自己的行为。孟德斯鸠认为为达到这样一些对所有人类都一样的目的，如幸福、正义或稳定，其方法在不同环境里会有所不同；休谟认为这些目的是主观的，无法先验地证明；赫尔德认为它们不是普遍性的或完全理性的，并且依赖于一个追求自己特殊的、惟一的道路的特定社会在这个有机发展过程中所达到的阶段。但是如果这些目的，主观的或客观的，统一的或变化的，是由上帝、理性、传统给定的，那么剩下来的惟一真正的问题是关于方法的。政治问题转变为纯粹的技术问题。

当然，也会有不同的情况。某些追随柏拉图的人相信只有经过特殊训练的人才能发现这些目的：圣哲，或受到天启的预言家，或启蒙哲学家，或科学家，或历史学家。孔多塞看不出为什么进步不能由人类科学专家组成的政府在人类事务中取得，如果人类采用与蜜蜂社会和水獭社会同样的方法。赫尔德根本不同意孔多塞的看法，因为人类社会通过追求精神目标来发展和转变自己，而蜜蜂和水獭的社会不是这样的。但是他没说什么反对孔多塞的“自然用真理、幸福和美德的不可打断的锁链支配一切”[50]的命题的话；因为否则就没有什么和谐了。举例来说，如果你可以证明真理可能和幸福不相容，或者幸福和美德不相容，那么，假设这三者都被看作是绝对价值的话（这一点在十八世纪以及其他时代的大部分时间里，都是公理），接下来的问题就是，对于“我们应该追求什么样的目标”、“什么是最好的生活方式”这样的问题从根本上不可能给出任何客观的、可以证明的答案。但是除非这些问题可以从根本上得到回答，否则我们追问的到底是什么呢？康德和卢梭与柏拉图不同，他们断言对于价值问题的回答根本不是专家的事，因为每一个理性的人（而且每一个人都可以是理性的）都能够找到这些基本道德问题的答案；而且所有理性人的答案都

应该必然地是一致的。实际上，他们对于民主的信念就是依赖于这个原则。

我想说明的是，而且这在我看来很关键：所有这些不同的学派都同意价值的问题是事实问题的一种。既然一个真理，例如对“我是否该追求正义”这个问题的回答，不可能与另一个真理——例如对“我是否该慈悲为怀”这个问题的回答（因为一个真命题在逻辑上不可能与另一个冲突）——不相容，那么至少在理论上，可以营造一种理想状态，其中包含着对所有社会生活核心问题的正确解答。所有阻碍该理想状态实现的障碍都必然是暂时的或偶然的。人类所有的弱点、失误、愚蠢、腐化、不幸，所有的冲突以及所有的邪恶和悲剧，都要归咎于无知和错误。如果人类预先知道，他们就不会犯错；如果他们不犯错，他们就能够——而且作为理性的人，他们就愿意——通过最有效的方法来追求他们真正利益的满足。这些基于理性之上的活动永远不会互相冲突；因为在人或这个世界的本质里没有什么使悲剧变得不可避免的东西。罪、恶、痛苦都只是因为盲目产生的失调的形式。知识，无论它是科学的还是神话的，经验的还是神学的，尘世的还是天堂的，都创造出美、和谐与幸福。这个世界里并没有什么容不得圣人或天使的东西。

三

美德即知识。这个核心的西方信仰以及它的各种支派，历经古典希腊哲学的衰落、基督教的兴起、蛮族入侵和中世纪教会以及文艺复兴和宗教改革而幸存下来，并且实际上以这种或那种形式发生着影响，这个欧洲理性主义最强有力的支柱，这个三足鼎的中心足，被浪漫主义运动削弱了，或者至少是被破坏了。首先在我看来，某些浪漫主义者最彻底地切断了古典观念的所有根基——即认为行动和选择问题的答案以及价值是可以被发现的这样一种信念——并且坚持认为这类问题是没有答案的，无论是主观的还是客观的，经验的还是先验的。其次，对他们而言没有什么可以保证各种价值在理论上不彼此冲突，或者如果它们是冲突的会有什么解决的办法；而且像马基雅维里那样，他们认为否认这一点就是某种形式的自欺欺人，幼稚或浅薄，

是可怜的并总是灾难性的。第三，我认为从他们学说的积极方面看，浪漫主义者引进了一组新价值，与旧的价值毫不相容，而今天大多数欧洲人是这两种互相对立的传统的继承者。这两种观点我们都接受，而且以一种如果我们对自己诚实就无法避免的模式在二者中间摇摆，但这从思想上说不是内在一致的。追溯这种在不同观点间的重大转移可能是一生的事业。这里我只能简单地谈几点，来说明这种革命性现象的大致轮廓。

四

这个破坏性的因素——日益逼近的地震带来的最初震颤——首先可以在卢梭和康德的著作里看到。每个人都知道，按照卢梭和康德的说法，要发现自己应该做什么就必须倾听某种内在的声音。这种声音提出了要求：它发出命令。卢梭称其为理性。康德也称其为理性，并提出了把它发出的命令与其他的命令——例如来自情感或自利的敌对声音——区分开来的标准。但是这两位思想家，尽管他们对启蒙哲学的某些特定方面极不赞成，在很大程度上仍然属于启蒙阵营，这体现在无论理性的内在声音要求什么，在他们看来都是客观的、普遍的、永恒的，无论何时何地对任何人都是真实的，就像自然法的传统宣扬的那样。然而在康德的学说里，这种声音获得了某些特殊的特性。他的核心概念是个人责任的概念。这个关于人应该做什么（而且可以自然地引申到一个社会共同体应该做什么，这一点他由于在政治上过于谨小慎微而没有强调）的问题的提出，暗示了一个人或一个团体可以有不同的行为方式；换句话说，可以选择。一个人的选择，如果要恰当地被称为选择的话，必须是自由的；如果他被他无法控制的力量强制着去行动，无论这些力量是身体上的，如一些十七世纪的哲学家所坚持的那样，还是心理上的——欲望，恐惧，希望——以及生理上的和生物学上的，如十八世纪的唯物主义者所宣称的那样，那么对康德来说，所谓选择的观点是空洞的，而且无法赋予诸如“应该”、“目的”、“责任”等词汇任何意义。卢梭也认为个人体现着他的自由的本质——限制一个人的自由，无论如何仁慈地出于假想的他自己的利益，就像十八世纪的改革者建议开明专制所做的那样，都是扼杀一个人的人性，把他变成动物或某个物体。对康德而言，一个人要真正地自

由，就必须可以自由地走向恶与善；否则（理性地）选择善就没有任何价值，关于美德的观点也就变得空洞了。要想自由就要自我引导，如果我被我无法控制的东西所左右，我就不是自由的。但是对幸福的渴求可能是这种类型的外部制约因素：我可能无法控制它。而且幸福是某种我或者可以或者无法得到的东西：它取决于太多的个人无法驾驭的条件。如果完成一个特定的行为是我的目的或责任，那么我肯定可以去做；我不能因为无法做不由我控制的事情而受到指责。只有我有能力自由选择，我（引申一下，还有我的文化和国家）才可以被视为负有义务或责任，实际上就是被视为道德行为者。如果道德或政治规则的资源外在于我，我就不是自由的，没有能力做出理性选择。

按照这种思路，理性生物的价值必须是自己加之于自己的，因为如果价值来自外部资源，我依赖于这种资源，我就不自由。这就是康德说自治是一切道德的基础时所意味的：听命于某种外在力量，无论是无目的的自然还是按照它的意志命令我的超验力量如上帝或天理，都是异化统治，是一种依赖于我无法控制的东西的形式，是奴役。我，而且只有我自己，必须是我自己的价值的权威。如同卢梭宣扬的那样，实际上我必须遵循规则，但我是自由的，因为这些规则是我创制的。外部命令会贬低人；实际上因为人，而且只有人自己，是价值的创造者，所以他们本身就是有最高价值的；为了那些不属于人类自己的目的而使用人，剥削他们，贬低他们，侮辱他们，就是否认他们人的本质，否认他们是人；而且这是所有罪恶中最穷凶极恶的。要证明压迫、奴役或毁灭某个生物是合理的，我就必须保证我是以某种价值的名义来行事的，该价值要高于我侵犯了其自由的这个生物。但是理论上说不可能有这样的价值，因为所有的价值都是自由（理性）人类的选择所创造的，因此这样的恶行就是践踏最高的价值——人类理性为自己设定的终极目的：理性和理性选择是人性的本质，是作为人类的尊严的本质，是他们作为自由本体区别于物体和野兽的本质。无论我们是谁，当我们看到类似我们自己的生物被奴役，被践踏，被侮辱，被当作或被变成野兽时，就会在我们中间引起如此强烈的情感激变。

康德的说法听上去就好像这些规则都是理性的命令，因此如果它

们对我是成立的，它们就必须对所有其他的理性生物成立，因为这是理性的本质，无论是理论上的还是实践上的，无论在科学里还是在生活里，都是普遍有效的。无论是在宗教的还是在人道的掩饰下，这一点并且只有这一点才是我们的道德权利和道德规范观念的基础，才是全体人类之自由、平等、尊严等观念的基础。他称这些规则为绝对律令。

与休谟不同，康德也许没有有意地把绝对律令和事实陈述截然区分开来：但是无论如何，他的体系具有革命性的后果。要求或律令不是事实陈述；它们不是描述，无所谓真假。律令可以是对的或错的，可以是不公正的或公正的，可以是明智的或混乱的，可以是微不足道的或重要的，但它们不描述任何东西：它们命令行动，指导行动，威吓行动，产生行动。类似地，一个目的或一种价值也是某种人自己以之作为自己目标的东西，它不是可以依赖的独立实体。价值不是某种科学，例如心理学或社会学可以研究的自然过程，它们是人制造的，是自由行动或自由创造的形式。

康德实际上没有得出这个结论；实际上这个结论走向了所有他相信的东西的对立面——理性的普世性，对道德价值的理性证明的可能性。但是康德的某些浪漫主义继承者充分引申了这个观点，认为价值就是命令，它们是被创造的，而不是被发现的。传统的道德（或政治）知识与科学知识或形而上学知识或神学知识间的类比被打破了。道德，以及作为社会道德的政治，是一个创造性的过程：新的浪漫主义的模式是艺术的模式。

那么艺术家都做什么？他创造某些东西，他表达他自己；他不复制，不模仿，不翻译（这只是工匠的技艺）。他主动行动，他制造，他发明；他不发现，不计算，不证明，不推理。在某种意义上，创造就是只依赖自己。一个人既发明目的，也发明通向它的道路。一首歌在被作曲家谱写出来以前在哪里呢？一支舞在被跳出来之前在哪里呢？一首诗在诗人吟诵它之前在哪里呢？赫尔岑曾这样问道。它们不是在那里——在某个外部的空间里——等着被人发现，无论是专家还是普通人。所有的创造在某种意义上都是无中生有。它是人类惟一的

充分自治的行为。它摆脱了因果律，摆脱了外部世界的机械规律，摆脱了专制或环境影响，摆脱了激情，这些支配着我——当与这些因素有联系时，我最多是像树木、石头或动物一样的自然物体。

如果人的本质是自我控制——对自己的目的和生活方式的有意识的选择——这就构成了与那种早期模式的根本决裂，该模式支配着关于人在宇宙中的位置的观念。自然法的观念——从前苏格拉底时期到卢梭为止一直未受质疑的欧洲道德观和精神观的基础——被摧毁了，这些观念是出于与自然和谐一致的需要，出于对一个关于人的功能性概念的需要——人通过发现自己在宇宙合唱团里的位置来充分实现自己；因为试图让自己适应某种遵循自身规律的东西，无论这种东西被设想为静止的还是变动的，是置身经验流之上的不变的实体还是在自然或历史中得到实现的有目的的过程，都同样是服从某种一个人无法决定的东西，服从从外部发布命令的法则；或者如果它们从内部发话，它们也不是被创造的，无法被个人或社会自由改变。如果自由是人之为人的条件，而且要想自由就要给自己规定法则的话，那么就不应该有来自外部的权威，无论构成行动原则的有效性和真实性的权威是多么崇高。事实上，应该有的是规定这一切的自由行动者。

这就颠覆把真理看作对应于或与给定的、永恒的本性（re-rum natura）——它是自然法的基础——有固定联系的观点。关于世界的传统观念被改变了。艺术不是模仿，也不是再现，而是表达；当我创造的时候我才真正是我自己——这一点，而不是推理的能力，才是内在于我的神圣火花；这才是我按照上帝的样子（sicut Deus）[51]被创造出来的意义。自然不再是贵妇人或情人，也不是休谟所说的和善的管家，更不是沙夫茨伯里的“创造自然的自然”（natura naturans），“是爱一切的，一切都可爱的，一切都神圣的！”[52]，相反，无论我遇到她的什么样的伪装，她都是艺术或精神的对应物，是我的意志加诸其上的东西，是我锻造的。

这幅图景一直萦绕在德国浪漫主义者的心头，如瓦肯罗德，蒂克，雅各比，席勒，诺瓦利斯，施莱格尔兄弟，谢林。它最初的可能也是最生动的表达见于费希特的早期著作中，他发展了绝对律令的观

念，超越了康德并与他对立。费希特认为，自我并不是作为某个更大模式的要素被一个人意识到的，而是在与非我（the Anstoss）的冲突中，在与逝去事物的猛烈冲突中被意识到的，这是一个人抵制并且必须让它屈服于我自由的创造性设计的：自我是能动的、积极的和自我指导的。它根据它自己的概念和范畴在思想和行为两方面支配、改变、塑造这个世界。在康德看来这是想像力的无意识活动，在费希特看来则是有意识的创造性活动。“我从来不因为必须接受而接受某些东西”，费希特如是说（以前的思想家如笛卡尔、洛克也是这样说的），“我相信它是因为我愿意”[53]，而且，“如果人允许由他人的意志来为自己制定法律，他就使自己成为野兽，即他侮辱了自己与生俱来的人类尊严”[54]。我是两个世界的成员，一个是由因果律统治的物质世界，一个是精神世界[55]，在那里“我完全是自己的创造物”[56]。乔西亚·罗伊斯概括了费希特这方面的观点，写道：“世界是一首诗……是由内在生活构想出来的。”[57]如果我们在精神上是不同的，我们的世界就真正是不同的。成为一个诗人、一个士兵、一个银行家就是去创造不同的世界。我的哲学取决于我是什么样的人，而不是相反。在某种意义上我的世界必须依赖我的自由选择。物质的、无生命的自然（包括我的身体及其功能）是给定的。我所理解的它则不是这样：如果是，那么我也应该进入支配着无生命物质的循环往复——原因、结果、原因，或者进入决定着有机自然、植物、动物、我自己的身体、我的感觉自我以及所有我无法自由控制的东西的进化模式。

这在费希特著名的对德意志民族的演讲（在他的晚年发表）的最精彩部分得到了阐述，该演讲是所有德国民族主义者的基本教科书：

> 无论你相信人天生的本质——自由，完美性——还是你不相信……所有那些在其自身之中拥有创造性的生命兴奋的人，或者假定这种天赋被剥夺了，但至少拒斥空虚，并且等待着回到原创性的生命潮流的那一刻，或者甚至是这样，如果他们还没有处在这个时刻，只在不同程度上有一些关于自由的混乱的预感——他们既不会怀着厌恶也不会怀着恐惧，而是怀着爱的感觉迎向它

——这些是基本人性的一部分……另一方面，所有那些把自己降低为一个派生物、一个廉价的人，所有那些仅仅是多余的人……如果把他们看作人的话也是一些陌生人和局外人……所有相信精神自由的人……他们与我们同在……所有那些相信被压抑的存在或退化，或认为无生命的自然是世界主宰的人……对我们而言他们就是陌生人。[58]

费希特想要说明德国人是有创造力的而法国人是死气沉沉的，这与我们无关：重要的是他的主题思想是认为价值是被制造的，而不是被发现的。在他早期激进的政治作品里，那个时候卢梭还是他的导师，他认为价值是理性的个人创造的，而且因为所有人的理性都是一样的，理性生活的法则和价值对他们都是有约束力的。在他后期的著作中，自我首先被等同于那个超验的造物主，那个我们都只是它的一方面或一部分的伟大的创造精神，也就是说，上帝；然后等同于一般的人；再然后等同于德国人，或者任何“创造性”集体或共同体，只需通过这个集体就可以实现个人真实的、内在的、永恒的、创造性的自我。“个人是不存在的，”费希特宣称，“他不应该算是什么东西，而必须完全消失；只有集体是存在的。”[59]“理性的生活就包含于此，个人在种群中忘记自己——为了所有人的生命而置生死于度外，并为了他们而牺牲自己的生命。”[60]自由的功能就是实现“完全的自由，独立于任何不是我们自己的、不是我们纯粹自我的东西”[61]。如果这个自我等同于“民族”，那么民族就有运用一切智慧和暴力的武器去实现它的尊严的道德权利。

我把注意力引向费希特思想的这个方面不是为了说明神秘民族主义的一个来源，也不是为了证明对他早期个人主义的曲解，而是为了说明人的本质现在是怎样地被等同于作为行动动力的意志，而不是被等同于所有人都有的同样的理性；人类的意志可以彼此冲突，而理性的产物——真实的描述性的陈述——在逻辑上不会冲突。我只引用了费希特，但是很少有浪漫主义作者没有这种类型的长篇大论：与古典的客观世界的决裂——柏拉图、阿奎那和伏尔泰共有的世界图景——

是非常剧烈的。

很多新的政治的以及美学的和哲学的推论起源于此。费希特的体现在所有尘世自我当中的“纯粹自我”，为那些大胆的、不受拘束的个人艺术家或创造性的人格开辟了道路，他们孕育自己的价值，为之而生，为之而死，因为它们是他的价值——因为它们没有别的来源。在弗里德里希·施莱格尔的小说《卢辛德》和蒂克的《威廉·罗维尔》中受到推崇的自由的无政府精神，在它的社会化形式里导致了自给自足的观念——费希特、弗里德里希·李斯特，以及许多社会主义者的封闭的、中央计划的社会，这种社会把自己与外界干涉隔绝起来，以便可以独立并且在没有其他人干预的情况下表现自己的内部特性。这种自我隔绝——关注内部生活并只关注我可以控制的东西，根据某种不屈从于外界影响的东西来定义自我或我自己的社会共同体——毫无疑问是与黎塞留和路易十四加之于德国的失败和灾难有历史渊源的，同时也是和一个屈辱的民族接下来恢复自尊的情感要求联系在一起的，其方法就是退回到一个征服者无法占领的内部堡垒——它的内部生活，任何暴君都无法占领，任何自然灾难都无法毁灭的精神领域。在二十世纪，这种完全一样的由战争失败引起的需要，导致了这些防御——进攻症状的更为暴力的展现，并且接下来导致了这种病态的传播，其骇人后果是尽人皆知的。不管情况如何，无论是不是黎塞留的野心（同样也是亚历山大大帝或裘力斯·恺撒的野心），随着普通德国（同样也是雅典或罗马）市民（尤其是他们当中的知识分子）此后的无力感导致个人的、美学的或形而上学的问题对社会或政治问题的取代，这个在十七世纪末叶专制德意志国家的虔信派中几乎是毫无迹象地开始的过程，造成了现代时期里最激剧的精神动荡。把这些现象放到它的历史情境中当然很重要；但是它们对我们时代的影响，比任何关于它们的历史解释可能引导我们去设想的要根本得多。

个人性格，意志，行为——这就是一切。工作不再被设想为一个痛苦的必需品，而是变成了（在费希特那里）人的神圣任务，因为只有这样他才可以在无生命的自然上打下他独特的、创造性的人格烙印。这导致了由人保证的，而不是由对上帝的服务保证的关于劳动尊严和工作权利的概念。人的真正本质不是消极接受——休闲、沉思

——而是能动性。创造者和创造过程中的单纯合作者是截然不同的，与那些费希特所说的沉睡者或随波逐流者也是截然不同的。最合适的东西（das Gegebe-ne）——被给定的——现在和自加的东西（das Aufgegebe-ne）——我给自己设置的任务——是迥然对立的，后者弥足珍贵是因为它源自我自己的不受羁绊的“理性”意志。处于路德教社会教条核心的天职（Beruf）概念，在浪漫主义哲学里得到了保留和推崇，只不过权威的来源现在不是上帝或自然，而是个人对选择自己目的的自由的关注，这个目的本身就可以满足他的道德的或美学的或哲学的或政治的本性的要求。“人应该是某种东西并做些什么。”[62]知道某种东西是我的使命（或我的民族、我的文化或教会的使命）不同于知道科学或哲学精神里的事实或思考假设，也不仅仅是被情感所感动（情感不是浪漫主义的核心：这是许多历史学家和批评家犯的一个大错误），而是更类似于艺术家在他灵感迸发的时刻、在他展现真实自我的时刻所处的那种状态，那时他知道为了实现他的内在观念必须做什么，同时他自己的一部分和他给自己提出的客观要求以某种方式行动着或生存着。这种知识是所有创造性的人格所拥有的：无论他们是艺术家、思想家还是行动家，也无论他们是单独创作还是集体创作。知道自己的真实目标并不是知道启蒙思想所构思的那种真理，按照后者的说法，你要首先发现真理，然后应用它；相反，你的行动本身（与你是一体的）表达了你的信念。道德和政治不是一组命题：它们是行动，是对具体化的目标的献身。要成为人不是要去理解或推理，而是去行动；去行动，去制造，去创造，去做自由的人，这些都是一回事：这就是动物和人的区别。艺术家创造而不翻译或发现。但是像赫尔德宣称的那样，个人被丢入他的社会的本原潮流里；一个社会的生活不是它的成员的生活的简单相加。社会共同体，真正的社会共同体，是集体创造的。于是这个美学模式就被移植到了社会和政治范畴里，后者注定要在现代欧洲历史中扮演决定性的角色。费希特对这点的阐述要比赫尔德和柏克的阐述清楚得多。从他开始的道路直接通向了上个世纪德国历史学家的浪漫沙文主义。

五

这种态度的一个特殊变种是弗里德里希·谢林希望在艺术里发现自

由的领域的企图，他把它设想为某种游戏。物质世界是囚禁我们身体的原因和结果的领地，在其中我们的行为被自然科学所描绘和解释的方式所决定。那么是什么把我们和自然界的其余部分区分开来呢？并非是我们和自然界的其余部分相比，不是那么严格地被决定的，尽管以某种不同的方式看这是以前的理论家的回答；答案是我们有力量把我们的精神从自然界里抽象出来（“提升出来”），并且构建一种精神，在其中不同的法律和规则由于是我们发明的，因而是自由地获得的。当我们在游戏的时候，我们自己就在构建宇宙和它的法则。在游戏里扮演红色印第安人的孩子们就是红色印第安人：没有什么妨碍他们；普通的法则——社会的、心理的甚至物理的法则——都被悬搁了起来；我们可以改变任何东西，甚至可能是逻辑的法则，因为我们的想像力在选择。这个“本体”的世界是我们的想像力和理性在其中得以充分扩展的世界。在这个世界里，美德得到嘉奖，真善美受到推崇，罪恶消失，而在所谓的真实世界里，它们都不是不证自明的。艺术实际上就是游戏，发明就是无中生有，在其中世界的内容和它遵循的法则都是按照我们自己的自由的、不受羁绊的意愿所塑造的。只要我们高兴可以随时躲进这个世界，并从物质生活的琐事里发现自由。这是艺术、道德和理性的世界。它的价值不是被发现的而是被创造的，而这些价值的关系正是我们乐见其成的。因此，谢林也把这个世界构想为绝对精神的连续创造活动，而人的聪睿程度和对世界的理解根据他们的创造能力而定。在这些里面，像伯格森后来做的那样，谢林认为哲学家、艺术家、诗人、历史学家和演说家，同那些试图把从“死”科学如化学或数学得到的不正确的模式应用于“活”的生活之流的推理者相比，对于人类历史和他们生活中生理的、精神的及心理的过程有着深刻得多的洞察力。和当时所有其他的思想家不同，谢林认为价值和神话远不是早期人类的自我欺骗，也不是由教士或诗人刻意做出的神秘化结果，而是人类想创造某种和全部自然界共享的东西的冲动的集中体现。与维柯相呼应，谢林坚持认为人只理解作为演员的他从内在世界看到的东西，而不了解他作为观察者从外部世界看到的东西。这可以区分自然、历史和艺术等方面的有生命的和无生命的研究者。作为一种形而上学的学说，谢林的教条仍然是晦涩和神秘的；但是它有足够的影响力来激发已经膨胀的浪漫主义的政治思潮，尤其是认为社

会生活的目标是由天才人物创造的观点。这些天才不是靠仔细的推理前进，而是靠意外发现的闪光，靠巨大的非理性跳跃，而且携带着其余的人一起在伟大的创造热潮里前进，释放出蕴藏的力量。

六

由此引发的政治后果是非常新颖的。如果我们自己就是价值的创造者，那么重要的就是我们的内在状态——动机，而不是结果。因为我们无法确保结果：它们是自然世界的一部分，那是原因和结果的世界，是必然性的世界，不是自由的世界。我们只对处于我们力量控制内的东西负责。于是出现了一个修正的道德和政治价值标准，这在欧洲的意识里是全新的东西。现在重要的是动机、诚实、真诚、忠于原则、心灵的纯洁性、自发性；而不再是那些外在于道德自由领域的东西，如幸福、力量、智慧、成功、自然美或其他的自然价值，因为它们依赖于在很大程度上超出我们控制的外部因素。圣哲，专家，有知识的人，通过理解的方法或通过基于理解之上的行动而获得幸福、美德或智慧的人，被为了实现自我而不惜一切代价、不怕任何险阻、不计任何后果的悲剧英雄所取代了；而且按照世俗的观点，无论他成功与否都是永垂不朽的。

旧世界观的全部三个基本前提假设都被这场价值的颠覆破坏了。首先，人类没有任何可以确定的本质，无论是静止的还是变化的，因为他创造他自己：他创造自己的价值，然后就改变了自己，而且被改变的自我创造新价值，因此理论上我们永远无法知道人类实现自我的企图的上限；因为人只能去企图——他无法对结果负责，无法知道自己是否可以成功。第二，既然他的价值不是被发现的而是被创造的，所以无法构建任何命题体系来加以描述，因为它们不是事实，不是世界中的实体；它们不是在那里等着让科学、伦理学或政治学去分类和贴标签，无论是经验地还是先验地。最后，没有什么可以保证不同文明、不同民族或不同个人的价值会必然地和谐共存。同一个人在不同时期的价值之间也会有冲突，甚至在同一时期也是这样。谁可以回答知识是否在任何时期都与幸福相容呢？想去了解世界可能让一个人陷入不幸；公正会妨碍仁慈；平等会制约自由；效率会扼杀自发性；美

德会赶走愉悦、权力或知识。知识可能根本不是一种道德价值，尽管柏拉图以后没有哲学家这么否认过。因为一个人有可能知道了所有可以知道的东西但仍然去拥抱邪恶，如果他有这方面的心思：如果人不能自由地选择邪恶，他就不是真正自由的，创造就会变成沿着可靠的全知全能者的外围运行的半机械的自我推进，虽然是和谐的和无摩擦的，但与选择或自由是不一致的。当一个人追求他自己的价值时，在他身上让我们学会去尊敬的是他的精神态度——真诚、热情、试图追随自己内心的灵光的献身精神。我们无法知道他是否会成功地创造出一件艺术品，一种生活模式，一场政治运动，一个哲学体系。在他力所能及的范围内的一切，都将朝这个方向努力。只有一个完全无法原谅的行为——背叛一个人信仰的东西。这个信条可能采取无节制的狂热形式，并导致骇人的后果。

十九世纪的英雄形象是贝多芬：一个人可以是无知的、粗俗的、自我中心的、野蛮的、与社会或自己作对的，但是只要他追随自己的理想，服从内心的声音，他就得救了，他就是自治的。要是他否认自己，或为了金钱、地位、舒适、权力或享乐——外部世界的东西——而出卖自己，他就会因为把自己变成了某种异质的东西、一个自然物体而犯下最严重的罪行。只有动机，état d'?!m，才是有关系的。如果我坚信一种生活方式而你坚信另一种并且我们之间有冲突，那么与其达成一个背叛了对我们每个人都很珍贵的东西的妥协，倒不如我们互相争斗，其中一个人被杀死或两个人都被杀死的好。把理想主义看作贵族特性的概念是很新颖的。表扬某些人是理想主义者，就是说他为了那些因它们自己的原因而使他相信的目的，会随时准备放弃生命。关于这些目的是否正确的问题不再是明智的了，因为所有人——而且对于那些认为创造性力量不是个人而是一种文化、一个民族、一种宗教、一个传统的人来说，所有这些人——都按照他们自己惟一的、独特的观念生活。

这一点是新颖的，因为它在十八世纪中叶以前无法被理解。毫无疑问，一个基督徒为自己的信仰而死总是正确的；但那是因为这个信仰是真正的信仰，一个人借此才可以得救，因此该信仰在他的标准中构成了最高价值，并且不仅是在他个人的标准里，而且是在全体人类

的标准里。如果一个基督徒在某次十字军运动中杀死了一个穆斯林，或者一个天主教徒在某次宗教战争中杀死了一个新教徒，那么如果他是一个有良知的人，就不会往他死去敌人的坟墓上吐唾沫：他可能会为了一个如此勇敢也许如此善良的人竟会因错误的信仰死去而感到遗憾。他们真诚地坚持这个信仰并为其付出生命的事实，远没有消弭他们的罪，只是让它更严重了。如果这个信仰是错误的或邪恶的，那么敌人对于他的信仰或邪说的信奉越是纯粹、强烈、热情和“本真”，他就越邪恶，越不值得尊重。

浪漫主义的态度是对这点的完全颠覆。在十九世纪早期，人们对殉教者和少数团体怀有深深的敬意，他们与极大的困难做斗争，为了自己的理想而遭受挫折。对基于自己的追求而发动的公然挑衅，对挫折和失败，人们有许多赞美之辞，这与妥协和世俗的成功形成了鲜明对比。一个全身心地致力于表达其内心的人，即使他失败了，没有产生什么伟大的作品，例如巴尔扎克笔下的疯画家，只有颜色的混乱，但是他也成功地保持了人的本性并拯救了灵魂，而那些出卖自己天赋的赶时髦的画家就不是这样。这对于亚里士多德可能没有什么意义，他只考虑值得称赞的成就；对于一个十六世纪的基督徒也没有什么意义，他只关心真理——公共的、客观的、普遍的真理。在十八世纪中叶莱辛的《明娜·冯·巴恩赫姆》（或《军人之福》）里，那个理想主义者特莱姆少校，是一个很能打动人的、心高气傲的——可敬的骄傲——同时也是荒谬的人物：二十五年后他成了一个悲剧性的英雄，就像席勒在《强盗》里塑造的卡尔·莫尔，以及后来所有的离经叛道的、撒旦般的男女英雄们，唐·璜们、浮士德们和美狄亚们。

主观主义导致了价值的颠覆：崇拜真诚和纯洁而不是效率以及探索与知识的能力；崇拜自由而不是幸福；崇拜冲突、战争、自我牺牲而不是妥协、调整、宽容；崇拜野性的天才、流浪者、受难的英雄、拜伦笔下的邪教徒、家神和恶魔，而不是被作乱者们的宣言和纲领吓呆了的顺从的、文明的、值得尊敬的或市侩的社会。正是责任感、自我克制和自我肯定同谨慎、算计和现实主义形成了对比。正是在这个时期“现实主义”一词变成了贬义，其主要意思是冷酷无情、玩世不恭，与低级价值可鄙的妥协。“奉献你能奉献的一切，”华兹华斯宣

称，“天堂拒绝博学/无论多么精于计算。”[63]天堂接受那些人类拒绝的人：谢林的英雄们，易卜生戏剧里孤独的思想家和行动家，以及克莱斯特或司汤达和巴尔扎克笔下的更为暴力的个人主义者——哈布斯堡的王公，于连·索列尔，拉斯蒂涅，卡莱尔的英雄的国家缔造者，斯蒂尔福斯，陀思妥耶夫斯基笔下恶魔般的人物。

如果新的浪漫主义的美学理想在社会方面相对无害，那么对于政治个人主义的崇拜就会采取有害得多的形式。贝多芬的对应者是拿破仑。拿破仑的浪漫主义的崇拜者们把他对人类做的事情描述为同贝多芬用音乐或莎士比亚用语言做的事情一样。人们或者拥有创造性的力量或者没有，而且如果他们没有，如果他们是“昏睡的和消极的”，他们就必须为创造者的目的服务，并且通过被创造者塑造来实现自我；尽管在这个过程中他们可能被侵犯，被折磨，被毁灭，但他们可以被提升到一个比他们凭借自己的努力可以达到的更高境界。他们的痛苦对一件伟大的艺术作品贡献极大。拿破仑的帝国被认为类似于一部交响乐，一部史诗——人类自由精神的一个巨大创造。雨果、维尼和蒂克也是这样。这个原则支持着民族主义、法西斯主义和任何依赖于道德的运动，在这些运动中，起源于艺术创造或自我实现与生命冲动的自由模式已经取代了早期的科学、理性的幸福或知识的模式；并且认为自由是与一切抵抗我的东西一起变得自由。

这是观念的巨大革命。它所依赖的主观主义在我们中间以及我们的政治观念里仍然起着作用。事实上黑格尔和卡尔·马克思都尝试过发动一场针对它的对抗革命——想要重建客观价值的企图，客观价值不是从不变的自然法的概念中获得的，而是从体现在社会、民族、国家或阶级历史的自我改造中的客观力量的概念中获得的。这些思想家以非常不同的方式教导我们，利益的自然和谐是一个浅陋的观点，他们认为冲突，无论被设想为起源于形而上学的必然还是社会发展的模式，都是内在于个人和社会的。他们坚持认为，拒绝承认注定要获胜的东西之所以如此是由“理性”自身的发展所决定的——例如，国家的成长或特定阶级的利益——是不对的，也是愚蠢的，因为这种拒绝所依据的原则是反理性的。制度的历史就是人类理性增长的历史，试图拘执或阻碍这个运动就是依赖那些被历史本身的进程证明为过时的原

则和方法；紧抓着过时的东西不放就是与道德作对——实际上，就是不道德，如果道德与追求理性目标的人性的逐渐展开的需要和趋向一起发展的话。康德，这个世俗思想家中第一个在责任和利益之间掘下了不可逾越的鸿沟的人，是十足意义上的启蒙运动的产儿，相信正义应该得到奖赏。这一点不能被理性地证明：但是使一个正直的人在其中受苦的世界是坏的世界，而且他通过信仰上帝的最高的善来拒斥这种可能性。莱辛，夏多布里昂，青年克莱斯特，中年席勒，在基于同样危险的——堂吉诃德式的、非理性的——基础上的世界秩序里建立了他们的信念。对于克莱斯特来说它们垮掉了，像约瑟夫·德·迈斯特一样，他看不出有什么理性的或个人的解脱方法，可以脱离被日益增长且无法解释的暴力、残酷与挫折弄得毫无意义的生活圈子。黑格尔大胆地指出历史就是日积月累的冲突的历史——是人性的“屠宰场”[64]——并且以极大的机智与勇气试图把这个战场表述为一个客观的进程，它作为人类自我理解的增长进程，可以被表述为作为理性存在物的人和理性的要求的实现——这在人身上和外部世界里都是一样的，并且试图达到最终的和谐——因而也是作为真正自我指导的人的实现，是人类自由的实现。进步——自我觉醒的、从任何阻碍精神前进的障碍中自我解放的过程——必定在理性的胜利中达到巅峰，那时一切都将变得清楚、真实与和谐。马克思把这种痛苦的上升过程翻译成了物质的——社会经济的——术语：他的学说里也有一个黄金时代，在其中，集体的人类摆脱了各种幻象和以这些幻象为症状的奴役，并将永远幸福。我们回到了柏拉图，自然法和经院哲学（philosophia perennis）：除非我们创造出理解所必须的条件——并且去理解和依据理解行动——否则，现实将继续分裂和毁灭我们。

这种重建客观标准的企图总体上都不成功；它没有赢得任何决定性的胜利。浪漫主义运动的主观道德深深地进入了欧洲的意识。人们随时准备着为了某些原则去反抗，实际上可以为之牺牲，他们并不认为这些原则是局部的或暂时的，也不认为是某个特定集团或文明的利益，而是认为它们既是绝对的也是个人的，也就是说，没有任何客观的标准去保证它们，这些标准验证事实陈述或使普遍真理变得普世化、客观、对所有人有效。

实际上，就是这样的一种观念在现代以存在主义的形式复活了，尤其是在它的美学支派里。对这些思想家来说价值不是事实，世界是“价值中立的”（wertfrei），不受价值的拘束，不追求任何目的，不支持任何评判性的命题，无论是伦理的还是美学的或政治的。它只是作为一系列冰冷的事实呈现给人类，在其中人可以辨析出模式，对它可以有各种态度，但它自己并没有揭示什么。要想证明这种或那种道德秩序或政治成就更好、更值得追求或更理性是因为事物的普遍结构如此，这在这种类型的思想家看来纯粹是自我欺骗——起源于在事物本质里寻找对自己观点的支持的狂热欲望。因为在这种意义上事物没有本质可言；它们的属性与人类的目的或行为没有任何逻辑的或精神的联系。对存在主义者而言，和浪漫主义者一样，自由把人和自然界的物体区分开来，存在于对这种或那种行动过程、这种或那种生活方式所担负的义务里，这些东西无法在本身以外得到证实。在人类意志之外，在某些外在权威如自然的、历史的、社会的、道德的权威中寻找托词，是纯粹的懦夫行为——想把自己或别人卷入这种行为的企图。而且这在语词上也是矛盾。权威、判断、目的——这些是仅仅起源于个人做出以这种或那种方式生活或行动的决定的过程中的概念；把它们用到外部事物上，无论是神圣的还是自然的，都只能是因为软弱，是因为害怕承认我们，而且只有我们自己，要对在属于我们的领域里所做的一切负责，对此我们不能给出任何理由，除了那是我们所着眼的东西，那是我们自己的目标（因为我们选择了它们）——因为没有也不可能有任何我们可以求助的东西，只有像本杰明·贡斯当曾经说过的那样，我们自己的祈祷、愿望和挽歌的回音，它从一个非人格的世界的铜色穹顶折返回来，就好像是来自我们内部的声音一样。这和情感伦理学的观点相去不远——所有这些都为严苛的现代实证主义者所认可——我们的政治判断和道德判断也是这样，只要它们牵涉到价值，就什么也没有描述，尽管它们可以表达、传递、体现对于我们至关重要的态度，而且不是以命题的形式，因为命题必然有对错；伦理态度、政治信仰和忠诚同样什么也没有描述。因此它们无所谓对错，它们只是它们自己，是生活的、态度的、选择的形式，是观念的、政策的、心灵、感觉或意志状态的形式——个人的或集体的，被决定的或自由的。

七

最后，有一点必须说明：新的浪漫主义的价值再估用动机的道德观取代了结果的道德观，用内省的生活取代了在外部世界中的有效性。这对街头巷尾的人们，对西方社会的没有哲学思想的成员有什么影响呢？深刻，使他们发生变化，但不是决定性的。因为在我看来，老式的道德观，像亚里士多德或功利主义者或一切客观道德论学派（包括一些道德律废弃论者如休谟、孟德斯鸠以及赫尔德的追随者）那样对行为进行评判，也就是说，在很大程度上依据行为的结果——这种道德观在这次革命浪潮之前没有衰落。我们的政治评判是建立在什么之上呢？我们是否真的相信价值判断根本不是判断，而只是自我承诺的武断行为？我们是否相信人类的科学与政治目标无关，相信人类学、心理学、社会学只能在方法和技术上指导我们？用列宁的话来说，“谁是谁？”[65]谁会知道“什么”、“哪里”、“何时”、“怎样”？我们是否相信既然不同价值互相冲突，就没有理由选择这种而不选那种，因此如果人们或不同的群体有不同的观念（而且这终究是如此），那么他们之间的战争同寻找一个无法充分满足任何一方的真实信仰的折中解决的企图相比，就是一种更加荣耀的做法呢（对于那些相信荣誉的人来说）？

对这点的回答在我看来既是肯定的也是否定的。康德曾经真诚地写道（在一段旁白里），扭曲的人性材料永远无法做出笔直的东西。[66]我们试图同时相信动机的道德观和结果的道德观。我们崇拜有效性、美、智慧这些自然价值：像亚里士多德主义者、功利主义者和马克思主义者一样，我们赞扬那些实际上通过价值来造福人类的人，绝大多数的人，在一个很长的时期里，在许多地方，都把这些价值作为自己的价值，而且我们推崇他们而不论他们的动机是什么。但是同样，像自由主义者和存在主义者（而且我害怕我必须加上民族主义者甚至法西斯主义者）一样，我们也推崇动机的道德观，我们推崇那些人，无论他们行为的可预期的结果是什么，都被我们和他们为了他们自己的原因而尊重的目的所驱动，而不去考虑后果。

我们推崇那些被对权力的渴求、对他人的嫉妒和偏执的虚荣心所

激发的人——即使我们会厌恶这些特性——如果他们可以带来我们认为对人类有益的东西。我们崇拜彼得大帝、腓特烈大帝或拿破仑，而且无论我们对他们的动机在道德上评价多低，我们都称他们为伟大的，我们研究他们的生平和行为。我们关于人类潜能的看法受这些研究的深刻影响。对于一些人的观点——他们像托尔斯泰一样试图把他们扮演的角色尽可能弱化——或另一些人的观点——他们像H.G.威尔斯一样试图贬低他们，因为他们被不光彩的动机驱使，或追逐低级的目的——我们认为是古怪的、无关的、主观的、非历史的。同时我们认为那些怀疑者和审视者——托克马达、莱顿的约翰或列宁——即使我们害怕他们的观点，不仅仅是引起历史变化的、有这种或那种重要性的人类行动者，而且是我们在真诚的美德和动机的睿智方面赋予积极的道德（以及政治）价值的人。我们并不仅仅因为他们引起了广泛传播的不该有的苦难而认为他们是恶魔，就像功利主义者——穆勒或边沁——以及他们今天的信徒们肯定会让我们想的那样。

很明显这自相矛盾；但事实如此。我们是两种传统的继承者。后一种在某种程度上颠覆了前一种；结果是，在那些顽固坚持旧传统的人面前，例如无论在马克思主义的圈子里还是在罗马天主教的圈子里，那些不接受这些学说的人抱怨说对人给人带来的痛苦有太多的道德冷漠，客观主义太过冷酷无情。西方社会大多数受过教育的人继续保持一种引起更多逻辑不适而不是道德不适的态度：我们颇不容易地从一个立足点转向另一个，从动机转向结果，从对性格的估量转向对成就的估量。为了这种在逻辑上无法让人满意，但在历史中和心理上被丰富的对人类和社会的理解能力的发展，我们要感谢上一次伟大的价值和标准革命。没有任何人类观念的运动有类似的深广影响。它仍然在等待其历史学家：因为除非它被理解，否则在我看来没有什么现代政治运动是完全可以理解的。这一点对我而言，就是去关注这个不同寻常的、有时是不祥的现象的充分理由。

艺术的责任：一份俄国遗产

我的目的有两个方面：首先，对现代文化史上的一个现象提供说明，我觉得它既有趣又重要，大概是因为过于不证自明，它反而没有得到经常的强调；然后，为俄国自由主义知识分子阶层的几位奠基人作一辩护，反驳对他们再三的指责，即指控他们无论多么无意，终究是锻造了某些束缚二十世纪苏联艺术家，尤其是作家的锁链。让我们从第一点开始。

一

不止一位十九世纪俄国批评家说过：在自然科学和其他专门学科之外，每一种对俄国思想有点儿影响的观念——每一种较普遍的观念——都来自国外，没有哪怕是一种有生命力的哲学、历史、社会或艺术的学说或观点是俄国土生土长的。这种说法我认为大略不谬，但在我看来更有趣的是所有那些思想观念，不管源自何方，进入俄国后都落到了一片极其热情、极其肥沃的精神泥土中，并且很快就在上面长得枝繁叶茂、蔚为大观，在这个过程中它们得到了改造。

这一现象的历史原因我们再熟悉不过了。因为十九世纪上半期俄国受过教育的人为数很少，而且在文化上与人口中的大多数隔绝，因此就被迫从别处寻求精神支援，而这又造成了这些少数人对思想——一切思想——的一种渴求，在众多因素的作用下，这种热望日益增长，这些因素有：教育缓慢却稳步地扩大，一直普及到对社会不满的群体；通过读书和参加沙龙，但更多还是通过访问西方国家，特别是在1814-1815年俄军胜利进抵巴黎以后，他们接触了西方自由主义思想；通过寻找信仰和思想体系，以填补宗教衰败以及一个“发展中”国家里一种赤裸裸的中世纪专制主义日益显出的无能所留下的真空；尤其是通过痛苦地寻求解决“社会问题”——由于存在那条巨大鸿沟而造成的伤害，鸿沟横亘在有特权、有文化的人和他们无数受压迫、穷困

潦倒、没有文化的同胞之间，后者的悲惨境况深深触动了知识分子中有同情心的人，使他们感到愤怒，在个人内心充满无法忍受的负罪感。

以上这些我们都很熟悉。但我想强调的是，文化落后地区接受新思想时偶尔表现出来的强烈的、常常是盲目的热情给新思想注入了巨大的情感、希望和信念，结果在这种新的、更强化、过于简单化的状态下，它们变得比原来在本土处于早期阶段的时候更令人生畏，在本土时它们与其他学说和理论相互冲突、竞争，形成了一种思想大环境，其中没有哪一种潮流或趋势是绝对主导、不可抗拒的。经过接触无穷无尽的俄国想像力——经过被决心实践自己信念的人奉为圭臬——其中一些思想得到了改造，焕发了生机，回到老家，对西方产生了巨大的影响。传出西方时，它们是非宗教的、理论性的、抽象的学说；回来时却是炽热的、偏执的、类似宗教的信念。民粹主义就是这样一个例子，它源自赫尔德及其他德国人，但在其俄国外表下远远传播到了中欧以外的地方，今天变成了一场爆炸性的世界范围内的运动；历史主义也一样，尤其是它的马克思主义形式；“共产党”这一概念甚至更是如此，不管如何忠实于马克思、恩格斯所阐明的原理，它都已经被列宁变成了共产主义创始人做梦也想不到的一种工具。

我称这种现象为“反弹”或“回旋效应”。我不知道过去有没有与此相当的情形：希腊的斯多葛主义经罗马人改造之后，并没有返回去改造其故土东地中海地区；同样也不能令人信服地说，美国在其境外的影响导致欧洲被洛克、孟德斯鸠、清教主义或普通法的思想再次征服。相反，俄国与西方之间的互动多少有些独特，尽管事实是当西方思想冲击文化上落后的国家时，它们的影响本身既不独特也不陌生。我要讨论的就是这类回旋效应中的一种，即艺术的尤其是文学的社会责任，或人们后来称为“社会参与”的那种现象，在极大程度上左右了俄国的思想和艺术，并以此为媒介在世界上的每个地方都产生了极为深刻的后果，尽管到现在其影响大概已过巅峰。

当然，艺术家应该为自己的行为向社会负责——负有社会责任——这一理论由来已久。柏拉图大概是第一个提出这一有争议问题的

欧洲作家（因为西方大部分具有永久影响的问题都是由他首先提出的），他视艺术家的责任为当然。在《爱奥尼篇》中，诗人是受神灵感召，领悟真理并在超自然力量的影响下道出真理的预言家。在《理想国》中诗人则是有害的天才撒谎者。不管在哪种情况下他都没有否认诗人的社会价值。而且据我所知，在后来的古典时代或中世纪也没有人明确否认或轻视艺术家的力量以及责任。作家，甚至一切艺术家，都必须或者是传道授业的教师，或者是某种习俗或政权的颂扬者，或者是一个带来欢乐的人，或者是一位受神灵感召的先知，或者最起码是个提供有用知识或说出有用话语的匠人。甚至在文艺复兴这一并不倾向于功利主义学说的时代，艺术家在地位最高时近乎神圣，是“半神”（sicut Deus），因为在上帝创造的世界旁边，他也创造了一个世界，因为他以自己创造性的灵魂使他的艺术作品有了生命，正如上帝赋予真实世界以生命；所以创造活动是绝妙的，因为这是一种与“宇宙精神”（anima mundi）合为一体的方式，对新柏拉图主义基督教来说，这种“宇宙精神”赋予宇宙以生命，使它运转。但丁、塔索、弥尔顿被他们的崇拜者，可能也被他们自己看成是受到神灵感召的先知；其他艺术家则被看作带来欢乐的人——薄伽丘、拉伯雷、莎士比亚很可能就这样看待自己。所有艺术都有一个外在的目的：讲出真理、教导人、娱乐人、治病救人、改变人；或者通过修饰美化上帝创造的宇宙，通过激发人们的头脑和心灵去实现上帝的（或自然的）意图，达到为上帝服务的目的。

为艺术而艺术的原则，以及相应地否认艺术家的社会责任或社会作用，认为艺术家的创作就像枝头鸟儿歌唱、水中百合盛开，显然除了当时当地的兴趣并没有其他目的，艺术家因而是自然之子，如果他愿意，就有资格对他周围各种对人的不可靠解释毫不在意，等等——这类观念，即艺术本身就是艺术正当性的理由，是晚近的思想，是对陈旧的、传统的、已经变得有压迫性的、至少是不再令人信服的观点的一次反动。“本身就是目的”——完全只为了目标本身而追求目标——这一观念据我所知在古典世界及它之外的西方各大宗教中都是找不到的。宇宙以及人在其中的活动被视为某个统一整体模式的一部分，不管把这一模式设想成什么：时空以外不变的和谐，朝着某个预

示世界末日或超越尘世的高潮发展的一出宇宙大剧，等等；或者用更有人情味的、目的论味道不是那么浓的术语来说，被视为寻求幸福、真理、知识、正义、爱、人类创造能力的实现，等等——总之是为了寻求完全会自然实现的某种一元论方案。只为了目标本身而追求目标，不管结果如何，不管这样的追求是否符合其他活动、自然进程或世界结构——这一观念出自新教（或许还有希伯来宗教）的一支，首先在十八世纪甚至可能早于康德的年代在德国得到充分阐明。为工作而工作的原则一经阐明，整体性的魔咒便被打破，接受多个彼此独立甚至可能互不相容的目标并存成为一种可能的意识形态。为美而美、为权力而权力、快乐、光荣、知识、个人独特人格和品性的表现——所有这些（或与它们相反的东西）能被看作它们本身的目的，相互独立；追求它们不是因为它们被客观地认为是某个普遍公认的人类目标不可或缺的成分，而是因为它们自身即目的——属于某个个人、某个民族、某个教会、某种文化、某个种族，等等。与追求人们必须服从的客观真理相反，出现了作为支配性范畴的个人或集体的自我表达，它与浪漫主义、民族主义、精英主义、无政府主义及民粹主义在本质上是类似的。

这是产生为艺术而艺术思想的沃土。它是作为艺术家的一种反抗诞生的，反抗强迫他们为某个他们觉得格格不入的、束缚人的或可耻的无关目的服务的企图。这是康德、歌德、谢林及施莱格尔兄弟的立场。这是反功利主义、反市侩的，其矛头直指雅各宾派、督政府或拿破仑的所作所为，他们企图征用艺术家，尤其在复辟期间，企图控制颠覆性思想，把观念和艺术引入在政治或宗教上符合他们愿望的轨道。1830年后，反抗的形式变为大声疾呼反对艺术商业化、反对资产阶级消费者的统治、反对把艺术家看作大众市场商品供应者的观念，拒绝赤裸裸地要求他们出卖正直、才华和独立以换取名利、声望或官方青睐。对同一性、法则、纪律以及一切非自由自愿接受的（或者说不是由有创造力的艺术家为了自身目的自发创立的）规则的浪漫主义反抗，逐渐同抨击工业制度消除个体差别的野蛮进程及其后果——对人的标准化、贬损人的尊严和非人化——相融合。反抗神话中的英雄形象是那些孤独的艺术家，他们的真实生活在他们的内心和艺术中：

比如查特顿、莱茨、贝多芬、拜伦，等等，这些人蔑视或挑战文化艺术的顽固敌人——庸俗堕落的公众、野蛮的暴民、教会、警察、军事压迫者。甚至像司各特、巴尔扎克、雨果这样的浪漫主义名人都遭到一部分更极端的“纯粹”浪漫主义者的谴责，说他们背叛了神圣的使命，将自己的艺术出卖给了大众口味，就像仲马父子或欧仁·苏那样为金钱或为名誉写作。

这一思想的哲学基础是由康德所说的“非功利性是一切终极价值（真理、正义、美等等）的条件”的主张迷住的批评家和教授们建立的。传播这种启示性思想的有巴黎的立法者、萨西、卡特勒梅尔·德·昆西，后来有库辛和儒弗瓦，甚至还有本杰明·贡斯当，他视雅各宾派的恐怖统治和对个人的严格控制为一场噩梦，并早在1804年就谈到了“为艺术而艺术”。如果说起初自由艺术家的敌人只是现存制度——政府、教会、市场、传统，那么不久以后从左翼便又开辟了一条攻击他们的战线：炮火来自由圣西门和傅立叶发起的早期集体主义运动，它攻击放荡、享乐的十八世纪的不负责任，并转而攻击十九世纪那些仿效上世纪作风的人。席勒曾说，在一个分崩离析的社会里，人已经偏离他们一度完整和谐的真实的、整体的灵魂，这时艺术的作用就是为受辱的自然复仇，努力使人类及社会恢复本性。只有艺术、只有想像才能治愈劳动分工、工作专门化、大众社会的扩张、人的机械化日益加剧等造成的创伤。

艺术的作用因此成了治疗——重塑完整的人。甚至歌德这样痛恨一切哪怕是稍微带点功利性的东西的人，也倾向于这一卢梭式的观点，即视艺术为“塑造”（bildung）——完整人格的塑造。圣西门走得更远。愚蠢、无知、轻率、懒惰导致了雅各宾派革命这一大灾难——野蛮大众对才智和天赋的毁灭，愚昧力量的胜利。常识，甚至天才，都是不够的。社会必须在新的、“稳如磐石”的理性基础上重建，这一基础由社会学专家来构筑——他们都是懂得社会进程的性质和目标的人：艺术家在社会的和平重建中扮演十分重要的角色。参与创造新的理性社会的艺术家不该任其艺术服务于某种无关目的。

圣西门主义者是第一批发展出一套近似于连贯的教条或涵盖一切

的思想体系的思想家：他们教导说，艺术必须是交流，否则它就毫无价值；艺术是用来表达一个人关于自身的需要和理想的意识，后者由他所属的阶级的需要和理想决定，最终又由社会所处的特定技术发展阶段决定。既然一切借助于言辞或其他媒介的表达必定是企图行动、说服、劝诫、谴责、揭露、警告、提出具体看法等等，这种企图就必须让人意识到，并被用来为在真正的亦即科学地理解的历史进程的基础上建立某种内部完美一致的生活理想服务。如果人们想要在他们无论如何都无法选择，而只能在其中生活和行动的社会环境当中避免错误观念、揭穿假预言家，并由此最大限度地实现人们的潜能，那么单是这种对历史进程的科学理解便能决定某个特定社会真正的目标是什么以及不同个人和集体应该扮演什么角色。这就是后来被各个马克思主义派别采纳、发展并加以系统化的学说。十分自然地，圣西门的信徒中那些论述艺术功能的人，特别是布歇、皮埃尔·勒鲁及其盟友，认为对社会问题保持冷漠或中立不仅是轻浮或自私，而且本身就是一种道德态度，是一种恶劣的态度——蔑视某些价值，它们被艺术家忽视或拒斥，或者由于他自己盲目，或者由于他太虚弱、胆怯、道德扭曲而无法面对当时的社会问题并根据自己的所见行动。[67]

这是十九世纪三十年代欧洲激进者的信念。所以出现了对十八世纪文学的攻击，其中卡莱尔的谴责无疑最激烈也最著名。“青年法兰西”、“青年德意志”、“青年意大利”，甚至英国的华兹华斯、柯勒律治，当然还有雪莱，都浸润在艺术是个人的、政治的、公共的和私人的救赎这一信仰当中。艺术是精神上有天赋的人——诗人、思想家、预言家——的神圣功能，他们拥有谢林所宣扬的那种比科学家、政治家或平庸的资产阶级市侩对现实的更深刻洞察。由此产生的社会责任观念就是十九世纪三十年代左翼对下述学说的攻击的实质，这种学说认为：艺术家必须是完全独立的，否则他就毫无价值，他必须只献身于心灵之光而不是其他东西，不管别人是否承认这点，也不管是否具有传统观点的辩护者所认为的那些社会、道德、宗教或政治涵义。

为艺术而艺术这一新学说最具口才的辩护者、诗人兼小说家泰奥菲尔·戈蒂耶，他著名的谴责所指向的就是这一作为某种社会宗教的宣传者的空想社会主义式的艺术家概念，反对的就是为了达到全社会一

致而实行的更为粗野的压制。这在他的小说《莫班小姐》的著名前言中可以找到：

> 不，傻瓜们！不！笨蛋和白痴们，一本书做不出一盆汤；一本小说不是一双靴子；一首十四行诗不是一支注射器；一出戏不是一条铁路——总之，不是曾使人类沿着进步道路前进的那些形式的文明。
>
> 凭着过去、现在和未来所有教皇的肠子发誓，不！一万次的不！
>
> 你不可能以一个转喻做出一顶帽子，你也不可能以卧室拖鞋的形式造出一个明喻来，你更不可能把一个对比当作一把伞来用……而一首颂歌在冬天里当大衣穿是太轻薄了……[68]

戈蒂耶的痛斥，虽然可能是冲着各色各样的实证主义、功利主义和社会主义，特别是冲着他那个时代所谓的“现实主义”和后来的“自然主义”，但只是从此以后从未停止过的一场论战中的一次最响亮爆发而已。坚持认为艺术只有在它是无用的时候才是艺术；美的事物本身便是目的，丑的事物也是一样，怪诞的事物以及一切事物都是这样，而绝不会遵循七月王朝和银行家、工厂主、骗子、野心家或者愚蠢的或腐败的墨守成规的大多数人世界的“中庸之道”；将艺术作为社会或政治工具使用，为它以外的目的服务，就是出卖艺术——这一观点得到了缪塞、梅里美以及晚年海涅的回应。海涅尽管有过圣西门主义阶段和年轻时的政治激进，他还是保留了对那些宣扬征用艺术为政治目的服务的人的极其辛辣的嘲讽。福楼拜和波德莱尔、莫泊桑和龚古尔兄弟、巴纳斯派及唯美主义者在这一旗帜下与宣扬社会责任者进行斗争，后者包括传教士和预言家、自然主义者、社会主义者、卫道士、民族主义者、神职人员和浪漫的乌托邦主义者。但对于纯艺术主义最热情洋溢的并且最终影响最大的反击来自这一盛宴的迟来者，东边未

开化的野蛮人——俄国作家和俄国批评家——在那个时候，他们在西方几乎完全不为人所知。

二

俄国也曾有一段时间受到为艺术而艺术的学说的影响。1830年普希金在他的伟大诗篇《致诗人》中写道："你是帝王：在自由之路上自行其是。"[69]"诗的目的即诗，"他宣称，"如杰利维格所说（如果这不是他从别人那儿剽窃来的话），雷列耶夫的《沉思录》总是有个目标却总是不得要领。"[70]这一立场（对其最著名的表达当然是在《诗人和群众》中诗人的信条）不独为普希金所有，而且是他的同道，出生并大都植根于十八世纪的才华横溢的贵族艺术爱好者群体共同持有的。他们对十二月党人运动的同情，大部分而言，并未导致市民艺术的理想，尽管有雷列耶夫或者还有库彻尔贝克。请对比普希金逝世数年后别林斯基写的一些话，无论人们对别林斯基有什么别的看法，当他说出下面一段话的时候，他代表了俄国社会的整整一个阶层：

> 除了眼界狭隘或精神幼稚的人，没有人能命令诗人必须为美德唱赞歌，或写讽刺作品惩罚罪恶；但每一位才智之士都有权要求一个诗人的诗作或者为他提供时代问题的答案，或者至少使他为了这些沉重的、难以解决的问题而内心充满悲哀。[71]

这打响了一场引起深刻后果、至今仍未过时的论战的第一枪。屠格涅夫在他的回忆录中感人而有趣地描绘了读着普希金以诗人的口吻居高临下地致群众的诗行，在地板上踱来踱去的别林斯基的形象。普希金的诗是这样的："……陶罐对你们更珍贵：/你们可以拿它给自己烧煮食物！"[72]"当然，"别林斯基的眼睛闪闪发亮，来回地从房间的一角跑到另一角，反复地说，"当然更珍贵。我用它不光是给我自己一个人，我给我全家，给别的穷人烧煮食物，在欣赏一尊雕像——哪怕它是菲迪亚斯的阿波罗神像——之前，我的权利和义务是喂饱我自己

家里的人和我自己，不管任何表示愤怒的公子哥儿和蹩脚诗人怎么说！”[73]他十九世纪四十年代激烈的反唯美主义常常代表了对他自己早年观点的一种彻底和痛苦的批判。他曾经和费希特一样（他自己觉得），并且在此前后和谢林一样，相信艺术构成了自我的解放，精神从经验现实遁入一个精神自由的纯粹世界，其中人类灵魂可以沉思甚至是最低级的动物也在其灵魂中思考着的理想。上升到这样一种美好前景当中，脱离混乱、丑恶、冲突——日常世界和感官的意外事件——的景象的能力，是灵魂自由的精英分子的特质，他们能够沉思真正的现实。

别林斯基十九世纪三十年代晚期的文字充满了激情狂热的、新柏拉图主义式的唯美主义，它通过谢林的折射，由别林斯基的导师斯坦凯维奇和巴枯宁教导给他（别林斯基几乎不懂德文）。他在1839年或1840年向黑格尔式寂静主义的转变——他忍受了精神上如此巨大的痛苦才坚持下来——也并未很大地改变他关于所有真正艺术的独立性和自身合理性的观点。如果“实在的即是合理的”；如果（如黑格尔的预示者蒲伯认为的那样），所有的恶只是被误解的善；如果理解某事就是把握其理性的必然性，因此也是把握其合理性；如果现实可以看作是精神进步的一种涵括一切的模式，因此近看起来野蛮、丑陋、不公、令人反感的东西，如果从一个更高的立场来看，将被看作道德精神在其辩证上升过程（精神企图理解自身和外部世界——后者不过是从精神真正的自身切割、分离出去的）中所达到的一种更具包容性的和谐的一个不可或缺的因素——如果这些都是真的，那么所有对社会秩序的抗议，所有企图使艺术为改善人类当下状况服务的努力，都是庸俗的、短视的、不成熟的、无效的、幼稚的，是对人类精神最深层旨趣的错误理解。因此他痛斥席勒的早期剧作，痛斥维克多·雨果（在他的《拿破仑小丑》被压制后，雨果从右翼阵营回到了左翼阵营）、乔治·桑、勒鲁以及法国整个社会批评和社会艺术学派。以类似的（多少有些柏克式的）精神，他批评了格里鲍耶陀夫及其他俄国批评家和吹毛求疵者，他们没有上升到这样一个高度，在那里理性精神能够认识到为什么存在的就必然是合理的，为什么希望一夜之间改变世界去适应幼稚的乌托邦式的、反复无常的、主观的奇想是不理性的。他在

1840年说，真正的诗的内容，“不是一时的，而是千百年的问题；不是一国的，而是世界的问题；不是一部分人的，而是全人类的问题”[74]。在同一篇文章里他写道：艺术“通过表达其自身意识服务于一个社会——它不是作为某种独立的、只为自身而存在的东西而服务于社会——它的目的、它的原因在自身”[75]。戈蒂耶或福楼拜在这里发现不了什么有差错的东西。这一观点在当时不是别林斯基独有，有着相同观点的包括斯坦凯维奇（在他晚年）周围的哲学圈子里的人、屠格涅夫和巴枯宁；卡特科夫、鲍特金、巴纳耶夫，无论是亲斯拉夫派还是西方人都一样：除了像赫尔岑和奥加廖夫这样的空想社会主义式狂热头脑之外。

然而，假如一个有着别林斯基的性情或许还有同样出身的人对社会批评的冷漠态度维持得并不长久，我们不应该感到奇怪。别林斯基实际上强烈拒绝了以黑格尔的方式接受一种道德上令人难以忍受的现实——以在人世之外实现一种其中所有事情都被视为合理必要、在智者看来也是完全可以理解的和谐现实的名义，与一个充满压迫、不公、残忍和人类苦难的世界“讲和”。不管是什么东西，如果它不能给受难中的人带来安慰，不能回应那些吁求正义的人们，现在对他来说都是骗局和愚弄。甚至在他的黑格尔主义时期，当他强压住自己的怀疑时，他还是不能毫无疑问地接受黑格尔在其美学演讲中阐述的对艺术的看法。“我们时代的艺术，”他在1843年写道，“是以美学形式实现现代意识，实现关于生活的意义和目的、人类的道路、存在的永恒真理的现代思想。”[76]然而只有“专业的热爱艺术者”才能满足于为艺术而艺术。[77]“像真和善一样，美本身即是目的”[78]；“错过这一刻便不再懂得什么是艺术；但停留在这个立场上就只能对它一知半解”[79]。他甚至还说：“我们的时代对艺术中的这一倾向特别地怀有敌意。它坚决否定了为艺术而艺术，为美而美。”[80]

以上引用的话直接回应了当时使巴黎的杂志分成各个阵营的大论战中那种空想社会主义式的“旗帜鲜明的”立场。它们表明，到1843年，在论尼基钦科“关于批评的演讲”的文章中——他所谓的对唯美主义者的猛烈抨击——其立场的转变已经完成，无可挽回了：“现实是我们时代第一个词语，也是最后一个词语。”[81]乔治·桑，一个曾被他

斥为和雨果、席勒及格里鲍耶陀夫一样无视理性现实缓缓展现的宏伟前景的肤浅抗议者，现在被他宣布为“肯定是我们时代的圣女贞德、救赎之星、辉煌未来的女预言家”[82]。他成了她的艺术和她热情的社会主义民粹主义全心全意、不加批判的崇拜者；而且不仅是他。赫尔岑的小说《谁之罪？》就是在她的直接影响下写出的。有一段时间，屠格涅夫、萨尔蒂科夫甚至陀思妥耶夫斯基，都将她看作卓越的天才。皮谢姆斯基因为明显地受到乔治·桑的《雅克》启发的危险观点而在审查员那里惹了麻烦；甚至“纯粹的唯美主义者”德鲁日宁也在他的小说《波林卡·萨克斯》中得益于她；尼古拉一世时期的莫斯科和彼得堡整整一代俄国青年似乎都匍匐在她的脚下。然而，这并未导致向某种初级马克思主义或者甚至是初级自然主义的投降。1843年别林斯基——那时他正处于对巴黎社会主义者最着迷的时候——宣称，说艺术应该是理智的、真实的、深刻的但没有诗意的，并不能给艺术带来任何好处，而且艺术理想不是“一种夸夸其谈、一个谎言、一个幼稚的幻想；它是实实在在的现实的一个事实，但并不是从现实复制的事实，而是经过了诗人的想像，得到了普遍（不是孤立的、特殊的或者偶然的）意义之光的照耀，‘培养成了一颗创造的明珠’[83]，因此，更像它自己，比最盲从的对现实的复制更加忠实于自身”。[84]为艺术而艺术或许是一种谬论，但如果一件艺术品不是艺术，如果它并没有通过美学的检验，那么，不管有多少在道德上值得称道的情感或者智识上的敏锐都不能挽救它。

这一信念他从未放弃。四年以后，在他最激进的时期之一，他比较了赫尔岑的小说《谁之罪？》和冈察洛夫同时期发表的一部小说。赫尔岑“首先并且最主要的是一位哲学家”，别林斯基说，“仅有一丁点儿诗人的特点”。[85]在这方面和他形成最完整对照的是冈察洛夫，《平凡的故事》的作者。后者则仅仅是一位诗人，一位艺术家。他对自己创造的角色并无爱憎；他们并不使他感到快乐或者恼怒；无论对他们还是读者，他都不做什么道德上的训诫。他的态度是这样的：“如果他们遇到了麻烦，那该他们自己操心——不关我的事。”[86]

在所有同时代的作家当中只有他，只有他一个人，接近了纯艺术的理想，而其他所有人都已经离这个理想不知有多远了——并因为远离理想而飞黄腾达。所有同时代的作家，都有一些在天分之上的东西，这些东西比天分更重要，是它的力量所在；冈察洛夫先生除了天分以外一无所有；他比今天任何人都更是一位艺术家——诗人。他的天才并非一流，却是强大和显著的。[87]

还有：

亚历山大[即赫尔岑]的情况是，思想统御着一切——他事先知道自己写的是什么，为什么写——他以非凡的忠实程度描述一个现实场景，只是为了说出自己要对它说的话，做出某种判断。冈察洛夫先生刻画形象、角色、场景，首先是为了满足他的内在需要，为了从他本身的刻画能力中抽取快乐；至于讨论、判断、引起道德上的后果——他得留给读者们去做。亚历山大描绘的图景……之所以不同凡响，与其说是因为他描绘的忠实程度和他的手笔，不如说是因为他对所描述的事物理解的深度；它们了不起，更多地是因为它们的现实性，而不是诗的真实（poetic truth）。使它们引人入胜的与其说是一种诗意的风格，不如说是一种用才智、思想、幽默、机智等以其原创性和新颖性永远吸引人的品质所造成的风格……在冈察洛夫看来，诗是第一位的和惟一的因素。[88]

冈察洛夫在回忆中告诉我们，别林斯基有时批评他毫不显露愤怒、恼火和个人感受：

“不管那是个无赖、傻瓜、怪物，还是个正派的善良人，对

> 你来说都没什么分别——你统统把他们描写得一个样：对谁都没有什么爱憎！”他曾带着好心的怒气这么说道，有一天还亲切地把两手按在我的肩上，又耳语般地说：“这没错，这是必要的，这是艺术家的标志。”——仿佛害怕被偷听，然后被人指责同情一个没有立场的作家。[89]

或许别林斯基更喜欢赫尔岑，但在他认为，冈察洛夫是一个艺术家，而赫尔岑终究不是。

别林斯基的立场是清清楚楚的：“不管一首诗中的思想是多么美妙，它多有力地回应了当时的现实问题，如果它缺少诗意，那么其中就不可能有美妙的思想，也不可能有现实问题，只能说它好心办了坏事。”[90]这是因为艺术家的奉献“不仅必须在作家的头脑里，而且首先必须在他的心里……一个思想……如果没有经过一个人的本性，没有打上本人个性的烙印，不但对诗，对任何文学活动来说，都是死的资本”。[91]但他并不满足于此。我们已经看到他1844年在关于普希金的文章里所宣称的：“每一位才智之士都有权要求一个诗人的诗作或者为他提供时代问题的答案，或者至少使他为着这些沉重的、难以解决的问题而内心充满悲哀。”[92]这已经差不多和他1845年那段众所周知的断言同样极端了：“在我们的时代，艺术不是主人，而是奴隶。它服务于自身以外的利益。”[93]尽管他补充说这只适用于“关键”年代——对过渡时期的圣西门式说法，即当老的已经变得无法忍受，已经摇摇欲坠，注定要灭亡，而新的正蒸蒸日上之时——但这的确是发自真心的大声疾呼。他只是用一种激烈的方式说了他1843年说过的话：“我们的时代渴望信念，它为缺乏真理而遭受折磨”[94]，“我们的时代整个都在发问，都在追求，都在寻找和渴望着真理”[95]。

这是以后一直折磨着俄国知识分子的令人焦躁不安的、有时使人极度痛苦的自我反省的最早也是最激烈的系统阐述。自此，没有俄国作家觉得可以完全摆脱这一道德立场：即便他拒绝按照其要求行事，他也会觉得应该与之达成妥协，和它把账算清。但在1846年别林斯基

向我们提到了普希金的《石客》，说它是一篇了不起的杰作，对于真正热爱艺术的人们它肯定“在艺术上是最出色的，是普希金的最高创造，是他诗歌王冠上最绚丽璀璨的宝石”。他还说，这种艺术不可能平民化，它只为少数人创造，而这些少数人将以巨大的“激情”和“热忱”来爱它，他将自己算作这少数人中的一个。[96]这些自相矛盾，或者表面上的自相矛盾，直到他生命结束都在不断增加。在他对1847年俄国文学的评论中——我已经引用了其中一些话，此文是一鸿篇巨制，从某种意义上说是他的绝唱——有他所有文字中最为著名的句子：

> 剥夺艺术服务公众利益的权利，不是提升而是贬低艺术，因为这意味着剥夺它最重要的力量——思想的力量，把它变成某种奢侈堕落的享乐对象，游手好闲者手中的玩物。这甚至意味着杀害艺术，我们当代绘画的可怜现状即是见证。这种艺术，仿佛没有注意到它周围火热的生活，它已经对所有活生生的、当代的、真实的东西闭上了眼睛，只是到毫无生气的过去寻找灵感，企图从中找到现成的观念，这些观念人们很久之前就置之脑后了，它们不再引起任何人的兴趣，不再使人激动，不再能激发任何人内心活的同情了。[97]

但过了一会儿，他在我已经部分引用过的一段文字中这样写道：

> 很多人现在着迷于“责任”[napravlenie]这一充满魔力的词语，人们认为这是惟一重要的，并不懂得在艺术范畴里，首先，除非有天分否则任何奉献都一文不值；其次，奉献不能只限于头脑，它首先必须在作家的心灵和血液里，它首先必须是一种情感，一种本能，只有那时，或许才有自觉的思想——这种奉献本身必须经过创作，正如艺术本身必须经过创作。在书中读到或听到的一种思想，即使对它有了相当正确的理解，如果这一思想并

未和本人血肉交融，没有打上本人个性的烙印，它不过是死的资本……如果你没有诗才……你的思想和目的将永远只是修辞上的陈词滥调。[98]

一个真正的作家创作的“已经和本人血肉交融，打上本人个性烙印”的形象或者文字——如果这些宣称自己是艺术作品，甚至最形式主义的批评家也不会加以否认，即使它们讨论的是当时“可恶的问题”——“the proklyatye voprosy”[99]。但别林斯基似乎走得更远。他声称社会现实给作家提出了具体要求：在这样的时代，作家并不能随心所欲地单纯为他自己的快乐而创作——享乐主义是不够的，读者有权利要求作品讨论迫在眉睫的社会问题。虽然这样的话别林斯基可能只说过一次，但他已经做出了致命的宣言，宣称在我们这样糟糕的时代，艺术必须是奴仆，服务于其自身以外的目的——正是这话犯下了“滔天罪行”，促使法国纯艺术的捍卫者们进行了如此猛烈的、肯定也是应该的反击。然而，别林斯基说得很清楚，歌德的艺术即使对他来说也是最卓越的艺术，就像所有伟大的艺术那样，它反映了时代最深刻的趋势。但它没有“责任感”；普希金创作中的“明珠”《石客》也不具备这种精神。至于《奥涅金》——“俄国生活的大百科全书”[100]——其“方向”如果说有的话，也是错误的：普希金遭到了公然抨击，因为为了鼓吹对塔吉亚娜所处社会的错误价值观的遵从，普希金让她和丈夫维持了一段没有爱情的婚姻，这正像安娜·阿赫玛托娃曾经抱怨说，托尔斯泰让安娜·卡列尼娜死，不是为了满足他自己的道德准则——因为他比这要高明——而是为了满足他那些莫斯科姨妈们的道德准则。但对于普希金即使是最纯粹、最不“指向”社会的诗作的无上诗才，别林斯基做梦也丝毫没有想过要加以否定；他从未抱怨普希金的唯美主义。

那么究竟他在说些什么？难道他只是一个头脑糊涂、过分容易激动、半桶水的、因为不够聪明而被大学开除的书生？仅仅集中了许多强烈却杂乱无章、没有约束的情绪？是仅有真诚和热心是不够的这一道理的活生生的例子？一个可怜的自学成才者？难道他真的就像后世

的批评者们——沃林斯基、艾亨瓦尔德、奇热夫斯基等——所描绘的那样？这些批评者说他从别人那里拿来现成的思想，说他不假思索、不加限制、毫无组织地将它们一股脑儿倒出来，当初怎么乱七八糟来的他就还是乱七八糟地倒出去；还说我们或许应该原谅这个人，因为他为了糊口不得不拼命地匆忙工作，虽然他的观点并不因此变得值得严肃对待；他是个正派的甚至高尚的人，但并不是一个权威，甚至不是个有独创见解的思想家；最多表现了他那个时代智识上半生不熟、浮躁不安的青年一代的典型毛病。作为批评家，他和施莱格尔、圣伯夫甚至格申森根本无法相比。同样，在我们的时代，他也不时被指责为始作俑者，或至少煽风点火，引发了乏味的功利主义或教条主义批评观，使为艺术而艺术的理论和实践遭到了粗鲁野蛮的冲击，这些冲击最初气势汹汹地来自他的追随者们，现在则出自当代苏联文学的政府检查官。

实际上，这是当代美国批评家鲁福斯·马修森的观点。他，依我看来，就这个主题写了一本最具洞察力、最有原创性的作品。他的《俄国文学中的正面英雄》[101]一书，甚至在我并不同意其中观点的时候，也作为一部极具批评深度的杰作而深深打动了我。不过马修森的判断，即别林斯基既不是专制主义者也不是极权主义者，但两者的出现都离不了他，我并不认为是有充分根据的。[102]别林斯基当时所做的，甚至在他最激烈、最反唯美主义的时期，实际上并不是要否认，用美学标准来判断，艺术毕竟还是艺术。就此而言，他在冈察洛夫和赫尔岑之间所做的比较，在我看来是最关键的。他被赫尔岑所打动，他全心全意地接受他的“责任感”；但他宣布为艺术家的却是冈察洛夫，而不是赫尔岑。而且在他对俄国文学做出决定性的贡献时——如确立普希金的至高地位，盛赞果戈理，发现陀思妥耶夫斯基、冈察洛夫、屠格涅夫，为库科尔尼克们、马林斯基们、扎戈斯金们以及申科夫斯基们最后扫清道路——在他从事这一名闻遐迩、在文学史上开创新时代的行动时，别林斯基并没有考虑这些作家的社会关怀，不管有意还是无意，他并没有采用马修森精彩阐述的标准，用以区分激进的立场和自由的立场：前者视作家为其意识形态的一个功能，后者则相反，视意识形态为个体性情和作家个性的一个功能。[103]

当然，别林斯基是关心社会的，比任何人都关心；他无疑希望当时最优秀的艺术家能够在道德上对社会现实做出回应，因为他们肯定要比别人对现实更有觉悟、更敏感。他可能更希望冈察洛夫不是那样一个对自己所创造的角色的道德和社会品质冷漠而超然的旁观者，而且不管对错，他可能以为深刻的道德关怀并不必然限制艺术上的成就。他明白而且也说过，格里戈罗维奇是个二流的艺术家，虽然别林斯基赞扬他揭示了农民生活的惨状；他宁愿普希金与其所属阶级、等级和所受教育的传统道德决裂，等等。但在我看来，他似乎从来没有让这些考虑——我承认自己并不完全反感它们——使自己否定或者歪曲他所分析的作家的艺术品质，他们中的一些人毕竟是由他最早发现的。

别林斯基的错误在我看来主要是在趣味上，而非在社会或政治或道德倾向的表达上；他并没有随心所欲地为了提升进步主义者而贬抑反动和保守人士、犹豫不决的自由派或无立场的中间派。歌德的《浮士德》在他看来之所以是其时代和社会精神的表达，正因为它是一部伟大的艺术作品：它之所以不是一部伟大的艺术作品，恰恰是因为它的作者有意为它规定了一个社会方向。别林斯基对歌德冷漠的性格及其循规蹈矩、胆小、保守的生活感到深深的蔑视，但是在和才能较差的作家比较的时候，他从未怀疑过歌德卓越的天才，即使这些作家献身社会，关心被侮辱和被压迫的人们，如雨果、欧仁·苏、格里戈罗维奇等，虽然他像其他所有人一样，曾极大地高估了乔治·桑的才能。马修森正确地认为奉献社会的教条压制了艺术的发展，哪怕仅仅是因为它是反对有问题的、矛盾的艺术。他引用契诃夫的话，说艺术家的任务是在读者前面好好地说明问题，而不是提供解决方案[104]——这恰恰是别林斯基认为冈察洛夫在做的事情。归根到底，除了创作的才能和真实性，即以自身经历当中最真实的东西来形象地探索和表达的才能以外，别林斯基对艺术家没有别的要求。他只谴责在他看来弄虚作假的东西：例如无视现实，代之以田园诗、幻想、假古典的仿制品、夸张、奢侈、拟古——所有向作家并未“亲身经历”过的东西的逃遁。所以，他时不时地会向浪漫的好古癖以及地区文化热大发雷霆——对于他，这些都是向生活中偏远或奇异角落的孤注一掷的探险，都是为了

逃避了解自身。这的确引出了一种艺术道德，引出了在某种意义上负有责任——如发誓只说真话——的艺术家的概念。但这并不等于容忍，更谈不上主动要求对艺术进行社会或政治控制，或由国家来办艺术，甚至连圣伯夫（以及其他人）要求拿破仑三世做的那种程度都没有。

让我进一步说明：别林斯基的观点确实导致他相信艺术是传声筒，是一个人和另一个人之间交流的形式，或者创作新旧《埃达》或建造吴哥窟各个寺庙的无名人群之间交流的形式。这才实实在在地和与之对抗的观点相冲突，戈蒂耶或许是后者最好的代表，这一观点认为，艺术家的全部目的就是创造美的客体，无论是一部史诗，还是一个银盒，艺术家的个性、他的动机、他的生活、他的关怀、他的性格、塑造他的社会或心理过程等等，统统和艺术作品本身无关；因为，正如T.S.艾略特相信的那样，艺术作品依靠本身的光辉而存在。这当然是十七或十八世纪的古典批评家们的信念，这一学说，波德莱尔和福楼拜、马拉美和艾略特、佩特和普鲁斯特，当然还有歌德本人，都曾经以各种方式一贯地加以维护。它在今天仍不缺乏维护者。

这对别林斯基来说，是一个灾难性的谬误：但并不是出于那些鼓舞着弗洛伊德主义者、马克思主义者或今天同类学派的原因。别林斯基相信人是一个整体，并不是由相互独立的机能或功能凑成的。如果一个人在一个角色中所说的话与他在另一角色中所说的话相互矛盾，那么，有些东西已经被伪造了或者至少被变得无足轻重，变成了某种机械的或者习惯性的姿态。如果一个人说的话，无论作为什么角色——作为艺术家、法官、士兵、打扫烟囱的人等等，当他作为另一些角色——作为父亲、革命者、爱人——说出来时，将被证明是虚假的或不诚实的，那么，这些话在最初本来就是虚假或肤浅的。一个人无论在什么地方，都不能因为他只是发挥某种功能、从事某种职业或扮演某种角色而免除作为人的责任。如果你决定要压制真理并代之以空想，在你的材料里掺假，玩弄和利用人们的反应，如果你选择了刺激、逗乐、恐吓和引诱人们，那你就在将你的才干变成获取权利、享乐或利润的手段，这是将你的人性出卖给政治——低级丑恶意义上的政治——是肆无忌惮地践踏，或至少是逃避你及所有人都知道的人类

真正的目标。

艺术不是新闻，艺术不是道德说教。但并不是说因为它是艺术，它或者艺术家就可以不负责任。艺术活动也不是一套衣服，一个人想穿就穿想脱就脱：它或者是一种完整人性的表达，或者什么也不是。集创造的天才和庸人于一身，不是不可能——《赫尔曼与窦绿苔》或者《亲和力》中的道德观就表明了歌德身上的这种情况，黑格尔的个性和生活当中也有这样的情形。惟一重要的是艺术作品所表达的内容，看它到底是自觉的组织还是蒙昧的本能的产物：因为作品等于作者，就是他最真实的声音，就是他自己。对他来说，莎士比亚、弥尔顿、狄更斯、拉斐尔、果戈理就是他们的作品；他并不直接关心他们的私人生活：他只关心他们/它们所表现的生活、它们的深度、它们的正确性、它们与那些在一切时代都使人极度痛苦的中心问题的关系。

这一立场，他在1842-1843年之后就再也没有放弃过。与其说它出自费尔巴哈，不如说出自圣西门或其信徒。它最初发端于席勒的艺术家概念，即受侮辱的人性的复仇者和被习俗扭曲或破坏的完整的人的修复者——还有奥古斯特·威廉·施莱格尔将艺术家比作聚焦镜，通过他，他所处社会和时代最深刻最具特征的趋势得到聚集、结晶，化为对现实的一种集中和精粹的表达。而这是复制日常支离破碎的经验所难以达到的。俄国文学史家将在这里发现一种传统的发端，它将引向屠格涅夫和托尔斯泰，引向米哈伊洛夫斯基和普列汉诺夫一些最出色的批评文字——在标尺的相反一端则引向六十年代的人、车尔尼雪夫斯基简单化的唯物主义、杜勃罗留波夫意识形态上的激进主义、皮萨列夫的科学主义和对艺术追求的夸张的轻蔑，更不用提苏联官方套话机械死板的喋喋不休了。俄国思想和写作中的这一中心潮流及其过去一百年里对西方无可估量的影响，我认为，直接发源于圣西门主义者同为艺术而艺术学说的拥护者之间的争论。这一决定性对抗的社会根源及隐含意义，则另当别论。

三

要说的还不止这些。别林斯基的呐喊“在我们的时代艺术不是主人，而是奴隶”[105]，或“在我们的时代，纯艺术是不可能的”[106]，虽然孤独，却并不等于说艺术家及其艺术就必须植根于某种特殊的社会条件，一旦与之割裂，就会枯萎或变成纯粹的消遣。他的意思不限于此——远远超越了法国的始作俑者。无论如何，这确实使得杜勃罗留波夫是别林斯基传人的说法变得相当有凭据。我认为真实的情况是，借用屠格涅夫的说法，别林斯基是堂吉诃德，热情、坚定、随时准备为他的思想献身，但同时又是一个被无法解决的内心冲突折磨着的堂吉诃德。一方面，他痴爱文学，他对什么是文学什么不是文学具有一种非凡的本能的判断力，这已经经受了时间的考验，使他成为十九世纪最具原创性、最有影响和（尽管有几次在鉴赏力上大失水准）最公正、最有眼光的俄国批评家。文学是他一生的挚爱，完全进入作家的世界、感受他的经历、完全沉溺于他的想像之中的需要，是个人主观的一种心理学和美学专注能力，即赫尔德所谓的“内在感受”（Hineinfühlen）[107]，不受社会条件的要求和人们历史地改变的需要的限制。同时，他寻求一种包罗万象和具有不可动摇的正确性的意识形态；“渴求真理”（golod istiny）是他那个时代一种普遍现象；没有人比他更深刻地受到当时俄国生活中的不公、苦难和野蛮专制的痛苦折磨，他的文字比历史上任何人都要生动地表现了这一点。由此，他着迷地去寻找答案，试图回答人该是什么样、生活该怎么过这类问题；而且他希望和企盼人类的每一才能尤其是文学——他的生命——能够关切这些问题并帮助追寻这些真理的人们。他决心为理想而献身，他决心与他经过这么多磨难所获得的信念的敌人们做殊死搏斗。他内心很清楚这一点：他知道自己容易高估某个作品纯粹的社会意义，他明白如果作品没有艺术价值，那么，无论它的目的是多么值得赞扬，它或许有价值，但它并不是一件文学作品。直到生命的最后日子，他仍在反复强调这一点。但他坦白内心还是有所偏好。在一封致瓦西里·鲍特金的著名的信中，他说即使某个故事缺乏艺术性和诗意，那么，除非它主动地端起了“博士论文”的架子，或“蜕变成寓言”，假如它还多少有点实质内容，“我就不仅会读它，我简直就是吞下它……要紧的是，它应该提出问题，对社会产生道义上的影响”[108]。他承认，即使是一篇不怎么样的纯文学作品（belles-

lettres），如果它有重要社会意义，如果它有思想、提出问题，就他个人而言，有时就能比一部艺术作品更深地吸引他。我的观点是，他并没有混淆这些类别：艺术还是艺术，不管它有没有社会意义，仍有着它不朽的价值，而不管它的社会价值如何；另一方面，不管作家多关心社会问题，不管他有多聪明、多真诚，仅凭这点是无法创造艺术作品的。席勒比歌德更高尚，更具同情心，但歌德是更伟大的艺术家。别林斯基对此毫不怀疑。

这些令人极度痛苦的讨论，深刻地影响了他的同代人，别林斯基的作品当时在国外并没有人阅读，但在那些岁月里成长起来的伟大小说家们，以及后来的社会主义布道者们，不久以后即影响了西方思想。这就是我所谓的“回旋效应”的一个例子。忽略它，将使西方的文化史不完整。

四

法国圣西门主义运动的命运已经是众所周知的了：圣西门的一些最早的追随者们从有计划的集中工业化的构想中得到灵感，成了极其成功的铁路大王和银行家，组织了苏伊士和巴拿马运河的开掘。圣西门主义学说发展成了圣西门的信徒奥古斯特·孔德的实证主义，深深地影响了马克思主义，但也渗透了十九世纪后半叶比较温和的社会主义和更加激进的学说。圣西门主义思想由这个源头辐射开来，与当时各种保守的、自由的、君主主义的、马克思主义的、教权主义的、反教权主义的思潮并行，占有自己的一席之地，同时也与这些思潮以种种方式结合，形成了第二帝国和第三共和国的社会、经济及思想史。

在俄国，其影响较不明显，但更深刻，更具革命性。这是一群智识和道德上敏锐的少数人在寻找一套指导行动的原则的过程中发现的第一种连贯的意识形态，对它进行具体阐述的是圣西门主义左派的作品——皮埃尔·勒鲁和他在《独立大道》（Revue Indépendante）的合作者们的社会主义小册子和文章，他们全心全意的追随者拉蒙耐对资本主义愤怒的谴责，但最重要的是乔治·桑的社会主义主题的小说。这一运动道德上的理想主义，在他们最容易受影响的岁月里影响了赫尔

岑、别林斯基和他们的朋友们，而且无论他们具体的观点有多么大的变化，这一人道主义的文明的激进思想，连同它对社会上的不平等和弱肉强食的真实的憎恨，一直到最后都对他们有着决定性的影响。陀思妥耶夫斯基日后讽刺和抨击的，正是以体制化组织化了的形式——不管是马克思主义的还是实证主义的——出现的这种关怀，虽然他年轻的时候处于傅立叶相对狭窄但甚至更激进的社会学说的类似影响下。

我并不想暗示，假如赫尔岑和他的朋友们并未读过圣西门，别林斯基和屠格涅夫在那时并未读过乔治·桑，假如皮埃尔·勒鲁或路易·布朗，或者就此而言还有傅立叶或费尔巴哈所写的小册子并没有被偷偷运进俄国，那么，就不会有社会抗议运动，就不会有十九世纪四十年代忏悔的士绅阶层，也就不会有十九世纪六十年代的密谋、镇压、有组织革命运动的发端。这将是个荒谬的论点。我想说明的只不过是，俄国文学和思想在当时之所以采取了那样的方式，很大程度上是因为这些法国学说以及对它们的论争，尤其是在艺术领域，对十九世纪三十年代和四十年代俄国特定的环境产生了影响。我不知道这应该被称为必然的起因抑或仅仅是偶然的发生：无论如何，圣西门主义的煽动以及对它的反抗，使赫尔岑和别林斯基走上了一条终其一生再也没有背弃的道路。我想说明的是，这一特殊的思想种子在追寻理想的青年俄国知识分子这一特别肥沃的土壤中生根发芽的过程，在无论是较温和的还是革命的俄国自由主义和俄国激进主义的成长中，起到了比一般认为的要更具决定性的作用；而且可以推论，这种作用是通过对这一时期最中心的人物——别林斯基——所发生的改变性影响而产生的，他是所能发现的具有道德关怀的作家的最纯粹例子，他的影响力——通过吸引人也通过使人反感，在思想上也在行动上，在他的祖国然后也在世界的其他地方——在我看来还没有得到充分的评价。

这是我的一个论点。我还有第二个论点，就是无论是别林斯基还是他的朋友，都从未误入歧途，发表现在我们已经相当熟悉的观点，即认为艺术，特别是文学，是失败的，除非它发挥直接的社会功能——成为实现进步人类的目标的武器。无论别林斯基偶尔多么接近于要求艺术放弃其固有目的为其他需要服务，他从未将艺术和任何种类

的道德更不用说舆论宣传相混淆。在这一方面车尔尼雪夫斯基和杜勃罗留波夫、普列汉诺夫及苏联评论家们只是从他那里取他们之所需，事实上歪曲了他的形象。

或许对我们更有启发的一个例子是他的朋友、在一定程度上也是他的信徒伊凡·屠格涅夫。在所有俄国的散文作家中，屠格涅夫或许最接近西方纯艺术家的理想。如果他在生活中有过某种一贯的信念，那就是：最高的艺术不是传达艺术家主观信念的工具，艺术是一种“消极才能”，如在莎士比亚那里。席勒称莎士比亚为藏在其作品之中的神，在作品中完成自己的过程本身就是目的。屠格涅夫不喜欢车尔尼雪夫斯基的主要原因（除了对他的为人以及作为批评家的所作所为嗤之以鼻之外），是后者坚持功利主义的观点，认为艺术必须服从于政治、科学和伦理，认为艺术的首要目的是行动——改变社会，塑造社会主义新人。当屠格涅夫让罗亭说出“我再说一次，如果一个人没有他所信仰的坚定原则，没有坚定的立场，他怎么能确定他的人民的需要、价值和未来？他怎么能知道他自己必须做些什么，如果……”[109]，这其实是巴枯宁或者十九世纪四十年代别的某个典型的俄国激进主义者而非作者在说话，这不是作者的声音。在我看来在1848年一封致波琳娜·维亚尔多的信里最真实的屠格涅夫说话了：

> 生活、现实以及它的奇妙变化、它的偶然性、它的常性、它的瞬息万变的美……这一切的一切，我都爱慕不已。要知道，我是被钉在大地上的。我宁愿观赏小鸭忙不迭的动作，看它在池边用湿漉漉小蹼抓搔脑壳的姿态，或是看刚刚从没膝深的水池饮完水走出来的牛。它伫立在池边，一串长长的、闪光的水珠从它鼻孔中流淌，这一切的一切比天使……在天上所能看到的更称意……[110]

这到底是为什么呢？因为天空不是大地，因为它是“永恒、无限的苍穹”[111]，是普遍的、抽象的、非具体化的，不关地上世界的人

事、情感、感受、思想、色彩、气味、行动、生与死——而自然世界无论多么地转瞬即逝，无论对人类的喜怒哀乐多么地无动于衷，是我们所能拥有的一切；别的都是空话，都是捕风捉影。

然而屠格涅夫毕竟不能脱离所处的时代，而来自西方的社会主义宣传已经影响了他和他的同时代人。无论是在十九世纪四十年代他们非常亲密的时候，还是别林斯基死后，屠格涅夫都感受到别林斯基的目光，因此，“可恶的”社会问题在他所有的小说中都占有中心地位。对此我不用再多说了：《前夜》、《处女地》，当然首先是《父与子》，这些在今天已经远非无足轻重——《父与子》大概只在我们今天才得到了充分认识。同时，屠格涅夫坚持说他没有立场——他不过是个创作者；他明白当作者正确地不表达自己的同情时，那么，不得不自己想办法、没有方向、没有“立场”（napravlenie）的读者就会感到迷惑；他究竟怎么想？要自己得出结论，使他感到恼火：现实——现实的混乱及不规则——使读者恼怒，因为他需要指引，需要正面英雄。

屠格涅夫骄傲地拒绝向读者提供这些东西。像莎士比亚或果戈理这样的作家所创造的角色脱离了作者并过上了他们自己独立的生活，在他看来这类作家比那些所创造的人物并不具有自驱力、与作者有着明显联系的作家，要高一个层次。后一类作家表现了更多的热情、更多的感情、更多的真诚、更加个人但更不客观的真理，对艺术把握较差，缺乏艺术性。[112]然而在1855年，即别林斯基死后七年，他写信给鲍特金，后者这时已经成了为艺术而艺术的一位热情捍卫者：“有一些时代文学不能仅仅是艺术——还有比诗更高的利益”，然后他宣称，有自知之明、进行自我批评的时刻在国家生活中也和在个人生活中一样必要。[113]同样的，他在1858年，对托尔斯泰说，时代呼唤的不是“抒情的唧唧喳喳”，不是“鸟儿在枝头歌唱”[114]，他拒绝参加当时托尔斯泰正在考虑创办的一份不受社会问题污染的纯艺术杂志：“你憎恶所有这些政治上的肮脏混乱：的确，这是肮脏无聊粗鄙的勾当。但街上也有泥土和灰尘，然而我们无论如何不能没有城镇。”[115]最后，是给萨尔蒂科夫的信里关于《父与子》的那段著名的话：“我愿承认……我没有权利给那帮反动的乌合之众以任何机会给我起诨名、

起骂名；作为作家的我，应该为公民作出这一牺牲。”[116]

即便如上文表明的那样，屠格涅夫写这段话是为了在顽固的萨尔蒂科夫面前为自己辩护，它仍是一个标志，一种征象，反映了他们所共同理解的艺术要求——这些十九世纪五十和六十年代的作家（大概除了涅克拉索夫，他在这点上从未彻底清楚地表明立场）对于艺术的本质并无不同意见——同个人道德或政治信念的要求之间长期的冲突。这一冲突与其说存在于“唯美主义”者与“自然主义者”之间——当然，这也的确发生了——不如说是在这些具体的个体作家之间：托尔斯泰、屠格涅夫、冈察洛夫、皮谢姆斯基都受其折磨，由于各自性情不同，有的平静，有的极其痛苦。这与激进的《现代人》杂志的评论家们没有什么关系。到了十九世纪六十年代，他们对车尔尼雪夫斯基、杜勃罗留波夫、安东诺维奇甚至涅克拉索夫还有什么尊敬可言？赫尔岑本人不再负起指导从伦敦到日内瓦的俄国作家的文学良心的任务了，甚至对那些和他最亲密的作家也是这样。这肯定是因为别林斯基的幽灵这一可怕的、无法消除的存在在纠缠着他们——正是他一劳永逸地，好也罢坏也罢，在十九世纪后半叶的俄国为具有社会意识的文学和关于它的性质和价值的争论定下了道德基调，从某种意义上说，余音至今未绝。这是一次真正的危机，一次信仰危机，而不仅是一次简单的论战或一系列党争。甚至青年车尔尼雪夫斯基也没有对艺术的要求完全置若罔闻：在1856年评论托尔斯泰的《童年》、《少年》以及他的《军旅故事》时，他说道：

> 我们和其余的人一样要求小说描写社会生活。但我们仍必须明白，不是每一种文艺思想都允许作品提出社会问题。我们一定不要忘记，艺术性的首要原则就是作品的统一，因此描写“童年”时，童年生活而不是别的什么才是我们必须描写的明确对象，不是社会问题，不是战争场面，不是彼得大帝，不是浮士德，不是印第安纳，也不是罗亭，而是孩子以及他的情感和想法。而那些表达了如此狭隘的要求的人们竟然大谈创造性艺术的自由！他们没有在《伊利亚特》里找麦克白、在沃尔特·司各特里

找狄更斯、在果戈理里找普希金，倒让人奇怪！我们应该明白，作品中引入不相干因素会毁掉诗意思想。举个例子，假如普希金打算在他的《石客》里描写俄国地主或者他对彼得大帝的同情，《石客》在艺术上就会变成可笑的作品。每一样东西都有它合适的位置：《石客》里南方的爱情场景、《奥涅金》里的俄国生活场面、《青铜骑士》里的彼得大帝。因此，同样在《童年》或《少年》中，只有那些符合那个年龄特征的才是恰当的，而爱国主义、英雄主义、军旅生活的位置是在《军旅故事》里，一出可怕的道德剧的位置是在《台球房记分员笔记》里，一个女子的肖像的位置是在《两个轻骑兵》里。你还记得那个姑娘夜里坐在窗边的绝妙形象吗？你还记得她的心如何跳得厉害，她的心情如何甜蜜地沉醉在爱的前兆里吗？[117]

然后他因为托尔斯泰没有在其作品中引入不相关的东西而赞扬了他。托尔斯泰是一位诗人，一位真正的美和真正的诗的大师。但尽管车尔尼雪夫斯基有着老生常谈的情感和更俗不可耐的文风，这段话仍然与别林斯基、屠格涅夫甚至格里戈利耶夫的艺术标准相符合的。

然而，这一趋势并不长久。当我们读到他关于屠格涅夫的《阿霞》的著名文章时，我们就碰到了典型的车尔尼雪夫斯基："忘了这些淫秽的问题吧，忘了它们！我们时代的读者不能被它们所打扰，因为他全心关注的是政府和司法改进、财政改革或者农奴解放等等问题。"[118]他还有一段著名的话，宣称"海景画的主要价值是能够使或许永远都没有机会看到大海的内陆省份的居民一瞥大海的风采"[119]。正是这些令人尊敬的但在艺术上并无天赋的评论家们——俄罗斯社会主义的殉道者们——这样的畸形观点，加上杜勃罗留波夫的仅仅将文学作为社会分析的武器来衡量的文学批评观——它导致宣扬用革命来解决问题——开辟了普列汉诺夫、列宁及其所有追随者后来所走的道路。如果说别林斯基是这一潮流的始作俑者，那么屠格涅夫、托尔斯泰、萨尔蒂科夫都是，甚至连亚博伦·格里戈利耶夫也是——如果考虑到他所写的一页页关于乔治·桑无上天才的心醉神迷的文字。

让我再说一遍：关键的转折点在我看来出现在十九世纪四十年代早期，当时圣西门主义学说已经在别林斯基这个痛苦的、不停地回应的评论家的心灵和血液里稳固地有了回应，也激烈地影响了其他主要作家，虽然他们不总是同情他的观点。在我看来，别林斯基在他的后继者们身上留下的是对自我保护的幻想的一种真正憎恶，即憎恶一切挡在作家及其对象之间、使他看不到离他最近的现实的东西。所以，他一般对拟古主义、多愁善感的地方主义，以及有关异国和偏远文化的浪漫主义，特别是田园牧歌式的斯拉夫的过去，都加以愤怒拒斥。相应地，他还热情地强调艺术的本真性，强调对作家只应有两个要求这一事实：首先，他必须拥有艺术才能——不管这才能是怎么来的，哪怕是上天赋予的也好；第二，他不能背叛真理，艺术作品应该通过作家的体验（Erlebniss）产生，或者说已经由他在现实或想像中经历过了。由此伴随着一种相应的对纯技巧、纯匠艺的轻蔑，看不起硬塞进来的杂乱无章的思想，虽然它摹仿了创造性想像的自由发挥。他最后要求作者应该认识到他描写的场景的道德中心点——相对于它对读者的临时意义，把握它对人类的普遍意义，因为读者的心思和处境变化无常。这些经典教条对屠格涅夫的影响是显而意见的，但别林斯基拥有另外一位更惊人的，虽然是间接的，当然也是不自觉的信徒。

托尔斯泰是他自己的艺术天才和社会良心的著名牺牲品。有一段时间，他的由费特和鲍特金鼓动起来的对纯艺术的热情和对政治的憎恶达到了最高点。他在1858年写道：

> 大多数公众开始认为，整个文学的任务只是对邪恶进行揭露、谴责并加以纠正，一言以蔽之，只是发扬社会上的公民感情。近两年来我偶尔读到并听到一种见解，说有趣的小故事和小诗的时代已经一去不复返了，在正要来临的时代里，普希金将被忘记，并束之高阁，纯艺术不可能存在，文学只是促进社会上公民精神发扬的工具云云。的确，在这时候，也可以听见曾被政治的喧嚷所淹没的费特、屠格涅夫和奥斯特洛夫斯基的声音，可以听见在批评界复活的、与我们格格不入的为艺术而艺术的论调，

> 但是，社会还记得它做过的事，仍然只赞同政治的文学，并认为惟有它才是文学。这种追求曾是高尚的、必要的，甚至在短时间内是正确的。我们的社会为了拥有力量跨出它近年来所跨出过的巨大前进步伐，它必须是片面的，它必须醉心于超过目的以求达到目的，必须只看到眼前这个目的。而确确实实，当环绕我们周围的邪恶的画面第一次在眼前展开，而摆脱邪恶的可能性又已出现的时候，还能想到诗歌吗？人感到痛苦的时候，又怎么能想到美的事物呢？我们既享受这种追求的果实，就不应责备这一追求。社会上敬重文学的不自觉的普遍要求，新出现的舆论，我甚至要说，我们政治文学为我们实现的自治，正是这种崇高的追求的成果。然而，不论这种片面性的追求如何崇高，又有如何良好的影响，它像任何追求一样是不可能持续不衰的。人民的文学是人民的完整的、全面的意识，在这种意识里，不论是人民对于善和真理的爱，还是人民在某一发展时期对于美的直观，都会同样地反映出来。[120]

然而，就是在从未放弃这一信念的同时，除了政治文学以外，还有另外一种文学，“它反映永恒的、普遍的人类意义和人们最珍贵的发自内心的意识，一种每个民族每个时代的人都能理解的文学，一种离了它就没有哪一个拥有力量和财富的民族曾可以发展前进的文学”[121]。七年以后他在给博博雷金的一封信中写道：

> 如果有人对我说，我能够写出一部长篇小说，其中我可以毋庸置辩地建立起一种自以为是正确的观点，借此去解决所有的社会问题，那么，对于这样的小说，我连两个小时也不会去花。但是，如果有人对我说，我写出的东西，现在的孩子过二十年后还会读，并且在阅读的时候会哭泣、发笑和热爱生活，那么，我会为这部书献出自己毕生的精力。[122]

不管后来发生了什么——他后来谴责所有的艺术说它们无助于医治人们的道德创伤，如虚荣和腐败——他的艺术冲动还是无法压抑。当他晚年完成《哈吉—穆拉特》时，有人问他为什么要写这个——这部作品在道德或精神上到底要宣扬些什么？他冷冷地回答，他的艺术作品和他的道德劝诫是两码事。他并不要求契诃夫做道德说教；而且另一方面，他不接受萧伯纳，尽管实际上并不能指责后者不够直截明了，或者逃避社会问题，或者缺乏明确信念。萧伯纳带着崇敬之情写信给他：不管怎么说，他曾攻击过那些托尔斯泰谴责过的人，他们有一些共同敌人，但老人家坚持认为萧伯纳的作品粗俗、肤浅，最糟糕的是压根儿就没有艺术性。他企图在颠扑不破的真理的基础上达到一种单一连贯的生活哲学的努力甚至更悲壮，也比别林斯基和屠格涅夫类似的努力对他本人的天赋、渴望和洞见造成了更强烈的损害，他因此最后也遭到了相应的更骇人的失败。同样的困境——这一试图变圆为方的努力——构成了勃洛克后期《知识分子与人民》和《人文主义的破产》这两篇文章的主要内容。这一问题如果说有什么变化的话，那就是在《日瓦戈医生》和辛尼亚夫斯基及其同伴们已发表的作品，或许还有未发表甚至未写成的作品中，变得更令人痛苦了。

现在回到托尔斯泰与别林斯基的特殊关系。1856年，屠格涅夫和德鲁日宁好不容易劝动托尔斯泰读了别林斯基的作品。德鲁日宁憎恶别林斯基而屠格涅夫崇拜他，托尔斯泰宣称他有一天晚上梦见别林斯基主张社会主义学说只有在被“推到极端”[123]的时候才是真的，然后他接受了这个观点。他很喜欢别林斯基关于普希金的文章，尤其喜欢别林斯基的这样一种观点，即如果要理解一位作家就必须使自己完全沉浸于他之中——除了他之外看不到任何别的东西。1857年1月2日他在日记中写道：“早上读了别林斯基，我开始喜欢他了。”[124]虽然后来他觉得别林斯基是一个枯燥乏味、没有天赋的作家，但后者阐明的原则已经永远地进入了托尔斯泰的见解。以本人没有承认、也许没有意识到却异乎寻常的忠诚，托尔斯泰实践了别林斯基的文艺批评要求，在我看来这并不是偶然的。在托尔斯泰的批评词汇中，最轻蔑的词是“做作”，只要直截了当，只要简单明了，只要明确无误——如果作家相当清楚他想说的是什么，如果他的视野未受妨碍，结果就自然而

然会是艺术。这甚至比别林斯基在他最极端的时候准备走的还要远；别林斯基从未抛弃这样的观点，即艺术才能完全是一种自成一格的东西，因此，本真性——即这样的事实：个人所见为其专有，与别人不同，个人清楚直接地表达其所见——本身并非创作艺术作品的充分条件。托尔斯泰的观点像他经常表明的那样，是对一种已经很简单的观点的简化和夸大。

坚持艺术的本真性，指责我们今天在新黑格尔主义和存在主义影响下被称为虚假意识和坏信念的东西，在托尔斯泰对其他作家，特别是十九世纪作家的毁灭性批判当中最为频繁地出现。比如歌德就被指责看待自己作品时立场过于遥远；因此他的小说和剧作，因为它们并没有“亲身经历”，所以无论写得多么精巧，无论作者对自己和创作素材有多么绝对的把握，始终还是不能令人信服——虽然精彩但冷漠、孤僻，无法实现直接的情感交流，而这点对于托尔斯泰是最重要的，是艺术的惟一目的。当这样指责歌德得意倨傲的自我满足、暗讽他在社会剧变当中超凡入圣的平静、顽固的自满、明哲保身、轻易不为所动的时候，托尔斯泰是在回应别林斯基。尽管仰慕歌德的天才，屠格涅夫还是在论《浮士德》的文章中及别处重复了托尔斯泰的批判。在评论歌德方面没有任何俄国作家比屠格涅夫做得更好：从性情上说，也没有任何俄国作家比赫尔岑或托尔斯泰对歌德更不同情了。但圣西门主义的药力已经起作用了：他更喜欢席勒、拜伦和乔治·桑，还公开承认这一点。以同样的风格，托尔斯泰用他典型的讽刺口气谈到，他自问福楼拜——福楼拜如此精细生动地描述了医院牧师圣朱利安如何拥抱了一个麻风病人，那个麻风病人就是基督——在那种情况下是否会做同样的事情；这一怀疑使他动摇了对作家的信心，动摇了对作家真实性的信念，这种真实性对他来说是所有真正艺术的基础。

这种态度，不管你觉得是可以接受的还是荒谬的，就是别林斯基身上的那种受其追随者仰慕、反对者痛恨的道德准则。同样的，当托尔斯泰想公开嘲笑同时代一些最受尊敬的作家的缺点时，他那样准确无误地拿起来瞄准的毒箭，正是从别林斯基的箭筒中取出的。他是根据所需要的三样东西——问题的严重性、道德上的真诚和艺术上的能力——来着手进行评判的。于是他告诉我们屠格涅夫肯定已经“亲身

经历”了，或者说在本人最深处经受了那些他描写得如此生动和富有艺术性的体验。当没落的俄国贵族成员坐在自己的乡间宅子里闷头思考，讨论自己和其他同样颓废、同样不能代表一般人类的地主之间的私人关系的时候，他们悲惨的思想和感情值得占据一个严肃的“健康的”人——一个农民、一个正派的工人、一个道德上“健全”的男人或女人——的头脑吗？

至于涅克拉索夫，谁又能否认他是个拥有巨大艺术天才的作家呢？他处理的那些问题——农民的苦难和压迫，他们遭受的暴力和不公——谁又能否认这一可怕的题材的重要性或对人类的意义呢？但真实性又从何谈起呢？涅克拉索夫在真实或想像中亲身经历过这些吗？他有没有让读者觉得他本人也参与其中了呢？他的诗作只不过是一些类型画，作者不过是个技巧娴熟但置身事外的画家，实际上他本人就是个农奴主，对手下的农奴丝毫也没有表现出想要解放的迹象，他的私生活及真实的个人考虑远离受苦人们的苦难，远离生活中的社会和道德上的肮脏，这种生活他是如此地擅长于变成诗歌，但就他而言，并没有任何真正个人的、自我认同的投入——这些难道不是事实么？批评涅克拉索夫因为没有足够的投入，所以是不真诚的，这一点再次超出了别林斯基的见解——比如对冈察洛夫。托尔斯泰比别林斯基将这一点推得更远。甚至在某些罕见的情况下当他的社会良心完全控制他的时候，他自始至终还是一丝不苟地想了解真相，无论真相多么复杂。

最后还有托尔斯泰对陀思妥耶夫斯基下的许多结论之一：他承认后者处理的是精神世界最重要的问题。托尔斯泰承认后者的态度是极度真诚的；但天哪，陀氏还是没有达到他的（也是别林斯基的）最重要标准，即拥有艺术天赋，就是说简单清楚地表现一个单独场景的能力。他毕竟只是在舞台上罗列他的人物，除此之外，托尔斯泰宣称，就只是机械地展开情节：无数页的内容都是可以预测的、沉闷乏味的、缺乏艺术性的；总之，陀思妥耶夫斯基有很多话要说，但他不会写作或创作。

五

我从屠格涅夫及托尔斯泰那里引这些例子，是因为这些作者一般不被认为属于发端于别林斯基的社会文艺批评传统——我的论点是，为艺术而艺术的主张与艺术为社会服务的主张之间的冲突，在别林斯基那里，并没有简单地以后者的胜利而告终，并由此生发出车尔尼雪夫斯基、皮萨列夫、普列汉诺夫及其马克思主义后继者鲜明的激进传统。这一冲突所导致的两难，从别林斯基的时代开始一直困扰着俄国作家和艺术家，并从此深刻地影响了整个俄国思想、艺术以及实际上还有行为的运动，折磨了自由派、保守派、“进步派”以及那些谴责政治活动而到别处寻求救赎的人，比如托尔斯泰、民粹主义者，或者那些托尔斯泰所憎恶和蔑视的世纪之交的“颓废主义者”。

或许对别林斯基最终立场最清楚的说明，可以在他1843年论批评的文章中找到：“有人也许会问我们：同一篇批评怎么能有机地结合两种不同的，即历史的和艺术的观点呢？或者说，怎么能要求诗人自由地追随他的灵感，同时又要求他为时代精神服务，不冒险踏出它的魔法圈呢？”[125]别林斯基宣称这一问题无论在理论上还是历史上都容易解决：

> 每个人，自然也包括诗人，都不可避免地受到时间和空间的影响。他连同母亲的乳汁一起吮下他那个社会赖以生存的原则和观念的总和。这就是他之所以是法国人、德国人、俄国人……的原因；这就是为什么如果他譬如生于十二世纪，他就虔诚地相信活活烧死想法不同于别人的人是神圣的义务，但如果生于十九世纪他就笃信任何人都不应该被烧死或屠杀，社会的职责不是为犯罪的受害者复仇，而是用惩罚来纠正犯罪，通过这种方法，受到伤害的社会将得到补偿，基督教的爱和四海之内皆兄弟的神圣法则将会实现。但人类并不是一下子从十二世纪跳到十九世纪：他们不得不经过中间整整六个世纪，在此过程中他们的真理观念经历了各个阶段的发展，而且在这六个世纪的每一个世纪里，这一真理观都有不同的形式。哲学把这些形式称作普遍真理发展的不同“阶段”；正是这种“阶段”才必须是诗人创作的脉搏、他们主要

的激情（痛苦）、他们的主题、他们和声的主弦。人不能活在过去或者在经历过去时无视现在：那样多少有些不正常、虚伪和缺乏活力。为什么中世纪欧洲画家只画圣母和圣徒？因为基督教是那时欧洲人生活的支配因素。路德之后，一切企图在欧洲恢复宗教艺术的努力都将是徒劳的。“然而，”有人会对我们说，“如果人不能逃出他的时代，那么就不会有不属于自己时代之精神的诗人，因此也就不需要拿起武器对付不可能发生的事情。”“不，”我们回答，“不但可能发生，而且确实发生了，尤其在我们这个时代。”这一现象的起因在于，某些社会的观念与其中的现实完全相反，它们在学校里教给孩子们道德，这些道德在孩子们离开学校后成了人们笑话他们的原因。这是一种无信仰、腐朽、分裂、个人主义及作为其必然后果的利己主义的状态：不幸的是，这正是我们这个时代再显著不过的特色！当社会处于这种状态，其生存依靠于与科学发现和历史运动带来的真理相抵触的、不再被人信仰的旧传统；当社会处于这样一种状态时，最高尚、最有才华的人物有时候会觉得自己与社会隔绝，觉得自己很孤独，而他们当中那些较软弱的同胞们渐渐远去，变成了利己主义以及各种社会罪恶的传教士和布道者，他们相信这显然是必须的，不可能不那样；他们说，这并不始于我们，也不会终于我们。还有人——唉，有时是他们时代最优秀的人——遁入内心，在绝望中对侮辱了所有感情和理智的这一现实再也不闻不问。但这是一条错误、自私的拯救之路。当我们的街道失火时，我们必须向着而不是背着火跑，这样才能和别人一道找出灭火的办法；我们必须像兄弟一样携手合作来扑灭它。但是，有很多人相反地将这种自私、怯懦的情感上升为一种信条、一种生活准则，最后上升为自以为绝对正确的最高智慧。他们以此为荣，他们藐视地看着这个世界，对你说：请看，这个世界不值得我们为之辛苦、为之欢乐。藏身于他们想像城堡的经过美化的高塔之中，透过它七彩的玻璃窗看出去，他们像鸟儿一般歌唱……天呐！人竟然成了鸟！多么活生生的奥维德变形记！而且这进一步得到了德国艺术信条的魅力的加强。尽管其中有深度、有真理、有洞见，这些思想还是极有德国味，极其俗气、禁欲、反社会。这注定会有什么结果呢？天才

的毁灭：他们如果换一个方向，会在社会上留下他们存在的鲜明轨迹，也许就得到发展、前进，以至成熟。所以就会有这么多小天才、小伟人，他们的确展示了不少的天赋与能力，但在热闹过一阵之后便沉寂下来并很快消失，甚至在死去之前，常常是在风华正茂、处于能力和活力高峰的时候便销声匿迹了。创作的自由不难与为当代社会的需要服务取得一致：但做到这一点并不需要强迫自己写一些现成的主题或歪曲自己的想像；人只需成为一位公民、一位社会与时代之子，只需认同社会及时代的利益，使它们的需要成为自己的需要；人需要同情心、爱心，健康、实际的真理感，它不会使信仰脱离行动，不会使艺术作品脱离生活。已经进入并深深融入灵魂的东西会自然而然地流露出来。[126]

这并不是也不可能是别林斯基的最终立场。就在同一年，1843年，他开始写作论普希金的文章，在其中第五篇里他发展了深深打动托尔斯泰的那个论点，即要真正读懂一位作家，就必须眼里只有这个作家，世界上其余的东西都看不到了。这才是我们看待《石客》或《茨冈人》时必须采取的方法。这两部作品与歌德冰冷的杰作或在一个较低层次上与冈察洛夫的《平凡的故事》一样，与民族最深的利益无关。然而，他知道这些是真正的艺术作品，作者是一些就算他们所在的街道着了火也不会跑的人。我之所以从1843年的文章中摘了这么长的一段，是因为在我看来，别林斯基在这里接近于最清楚地说出了他与那些有类似思想的人希望艺术是什么样的（而并非艺术实际是什么样的或能够是什么样的）。他说出了温暖他们心灵的东西，即使他们明白这一立场并不是绝对的，最终说来还是主观的、有着历史局限，会被事实、相反的例子和更广泛的同情心所动摇。

但是这一声明就像那封著名的给果戈理的信一样是信仰宣言，无论怎么解释都不是服务于社会的直接需要的那种车尔尼雪夫斯基式的要求；它同形式主义和马克思主义的距离同样遥远。毫无疑问它会被福楼拜、波德莱尔或莫泊桑愤怒拒绝。它对斯汤达、简·奥斯汀或特罗洛普没有什么意义，甚至对詹姆斯·乔伊斯也是这样，尽管他早年信仰

社会主义。它不可能不经过很多限制就被马克思主义者接受；它并未被六十年代人引用。

柯罗连科说他的“祖国首先是俄罗斯文学而不是其他”[127]（而不是俄国），这句话是任何一位上世纪的俄罗斯作家在任何时候都有可能会说的。而这句话，在我看来发端于圣西门主义关于艺术家功能的论战对别林斯基和他圈子里的人的影响，这一影响比其他任何单一的原因所起的作用都要大。假如英格兰的某个科罗连科的同时代人，比如阿诺德·本涅特，说他的祖国不是英格兰而是英国文学，这又到底有什么意义呢？他又怎么可能说这样的话呢？假如甚至像厄普顿·辛克莱或亨利·巴比塞[128]这样有社会意识的作家说：“我的祖国是美国文学”——“法国文学”——这会含糊到让人不知所云的地步。

这就是俄国十九世纪四十年代的关于艺术责任的学说所造成的不同，它是俄国的，因为它在俄国拥护者那里比在巴黎或别处的首创者们那里更深入人心。这种情感今天在亚洲或非洲完全可以被理解，在那里它更如鱼得水，也是世界各地的知识分子——我是在一种完全褒扬的意义上使用这个词——始终关心的问题，无论是自由派、改革派、激进派，还是革命派。别林斯基引歌德的话说，读者“应该忘了我，忘了自己，忘了全世界，它应该只生活在我的书里”。别林斯基评论道，“考虑到这个德国人对在这个广阔世界中存在的一切和人们所做的一切无动于衷的容忍，考虑到他的客观普遍性——通过承认一切，它本身就能变得什么也不是——歌德阐述的思想使艺术本身即成为目的，从而将艺术从与总是高于艺术的生活的一切联系中解放出来，因为艺术只是生活的无数种表现之一。”[129]这一立场可以接受或拒绝，怀疑或争论，但它并不含糊。在我看来，中心冲突在于这一主张和别林斯基试图维护的主张之间的冲突。别林斯基同时又对无忧无虑的、远离“关键”历史阶段所特有的压力的艺术心有旁骛。别林斯基的这一立场在我看来在他的1843年“宣言”中得到了最充分的说明，这才是迄今所划定的战线，到现在已有百十来年了：在这儿，而不是在后来一代俄国实证主义者和马克思主义者试图消解问题而不是解决问题的那些木头路标之间。

我试图概括的两种立场同时存在于“纯粹的”与“奉献社会的”俄国批评家和艺术家之间，并且存在于他们各自内部。那些大作家们——屠格涅夫、托尔斯泰、赫尔岑、别林斯基——卷入了这一冲突，并从未解决问题。这部分地赋予了他们的理论讨论以活力，而他们许多西方同时代人的主张——勒鲁、沙斯勒甚至泰纳和勒南[130]——相比之下似乎死水一潭。因为对于现代社会的社会冲突来说，这是一个中心问题，但只在相对落后的社会里才尤其尖锐，因为它们没有一个丰富和强大的传统文化的约束，被迫调整自身适应一种外来的模式，而且无论如何它们在生活和艺术上仍未遭到完全的控制。

康德：一个鲜为人知的民族主义源头

接受了自由天赋的人，是不会满足于他人赐予的愉悦享受的。

伊曼努尔·康德，《系科之争》（1789）[131]

一

乍看起来，没有什么会比这位哥尼斯堡伟大哲学家关于民族性的观点和他清晰的、理性的、自由的国际主义观点更加彼此相悖的东西了。在他那个时代所有有影响的思想家中，康德似乎与民族主义的兴起最不沾边。民族主义，即使在它最温和的版本即民族统一的意识里，也肯定是植根于对人类社会之间的差异，对一种特殊传统、语言、习俗的独特性，以及对长期拥有一片被注入强烈集体感情的特殊土地的深刻感觉。它强调把一个民族共同体内的成员彼此统一起来的特殊亲缘纽带，并且强调这些纽带和其他团体的纽带的不同。在其病态的形式里，它宣扬该民族自己的文化、历史、人种、精神、制度甚至身体特性的至高价值，并且宣扬自身相对于其他民族，通常都是对于它的邻邦的优越性。但是即使在它温和的形式里，民族主义也是起源于情感而非理性，起源于一种本能认同，即一个人属于一种特殊的政治、社会或文化结构，实际上，是属于这三者合一的生活模式，这种模式无法被分割为不相连的几部分，也无法通过某些思想的显微镜去观察；它是某种只能被感觉和体验的东西，无法被思考，被分析，被分割，被赞成或被反对。用于描述它的语言通常都是浪漫的，或者在极端的情况下，是暴力的、非理性的、挑衅的；而且，尤其在我们这个世纪里，倾向于导致残忍和毁灭性的压迫，最终是骇人听闻的大屠杀。

伊曼纽尔·康德恰恰相反，他冷静、理性地思考，憎恶一切建立在纯粹是无从忆起的传统或含糊的政治教条上的独占与特权，憎恶一切见不得阳光的或无法被理性的人以理性的和系统的方式检验的东西。

没有什么像永恒不变的个人权利那样得到他如此坚定的捍卫，不管是谁，不管他在什么时代、什么地方，也不管他的社会、他的个人特性，只要他是人，是理性的拥有者，那么他就有义务尊重其他人的理性，就像别人尊重他一样。康德厌恶感情主义和混乱的热情，他称其为“幻想”；在康德看来，实际上正是这种似乎对他而言是多愁善感的修辞，破坏了与他同时代但稍后的普鲁士的约翰·戈特弗里德·赫尔德的热情洋溢的话语，后者是欧洲（且最终是所有）文化民族主义之父。赫尔德关于每个民族传统的独一无二性的反复说教，关于一个人作为一个有机社会共同体的成员，作为它的民族精神、民族风格的产儿与承继者而获得的力量的说教，他对于世界主义、宇宙主义，对于一切为了普遍原则而抹杀一个共同体与另一个共同体之间的差异的憎恨（对他而言这些都只是巨大的羁绊）——所有这些在康德看来都是混乱的，未经批判的，是情感对不成熟的理性的取代。康德是启蒙运动的信徒，是它的世界主义和对理性与科学之光的信念的支持者，理性与科学超越了地方和民族界限，任何有感觉的人都可以自己对它的结论做出证明，而无需借助特殊的语言、土壤或血统。他憎恨不平等，憎恨世袭制、寡头制和父权制，无论它们多么仁慈。许多德国人曾欢迎过法国大革命。康德从未抛弃过对它的信仰，对它宣扬的人和公民普遍权利的信仰，即使它退化为恐怖主义和血腥杀戮——这曾遭到康德的谴责，并且在许多地方使大部分它最早的自由主义支持者因为恐惧而远离了它。他严谨的政治学著作是自由理性主义的杰出典范：因此，我服从法律的原因就在于它规定或应该规定任何处于我的位置的有理性的人会要求自己去做或不去做的事情；国家应该把它们的资源用在教育、文化和公民道德水平的提高上，而不是用于增加它们的物质力量和征服；他阐释了一个著名的国家联盟计划以及其中的永久和平。

一方面是深刻的、黑暗的、非理性的力量，被狂热的宗教分裂主义所点燃，而且可能也被德国面对更加伟大、有力、开明和辉煌的法国时的民族屈辱感所点燃；另一方面是康德坚定的理性世界主义，对神秘的或诗化的语言、对形而上学的对话、对顿悟和想像抱有深深的怀疑。那么，人们也许要问，还有什么比这二者之间的对立更尖锐

呢？

但是，尽管这似乎是非常矛盾的，实际上在康德的观点和浪漫民族主义的兴起之间存在着一种联系：一条可追溯的影响路线，而且在我看来，是一条重要的和核心的路线。康德很可能讨厌存在这样一种不体面的联系，但我想恐怕这无损于这个观点的真实性。有时候，思想的确自己发展出活力与力量，而且就像弗兰肯斯坦的怪物，以其制造者完全料想不到的方式行动，并且有可能违逆他们的意愿，有时甚至会反对乃至毁灭他们。人们，至少是所有思想家，不应该被认为要对他们思想的未预见和不可能的后果负责，因为植物由落在肥沃土壤里的种子成长出来，并在一种耕作者从来不知道或从来无法想像的有利气候中开花，有时非常繁茂。许多复杂的甚至偶然的因素产生了一个单一的运动；即使是正统马克思主义也不是只从马克思的学说发展而来。比如，因为黑格尔的某些观点在我们的时代被转变为一些邪恶的形式而去责备他是荒谬的。同样地，我也想说对于现代最伟大的哲学家们也是如此。我想要探讨的是康德最高尚的和最人道的学说之一在动荡的十九世纪的奇怪经历，以及它对于现代世界和我们自己生活的影响——一个可能让康德自己感到害怕的经历。

二

众所周知，康德的道德哲学（甚至和他的知识理论或人类经验本质理论相比，它都可能产生了更深刻的直接影响）是建立在这样一个信念上，即人类最重要的显著特点就是他们可以自由地行动，可以自由地在至少两种行动过程、两种选择之间做出取舍。除非一个人可以被说成是他的行为的真正作者，否则他就不能被认为要对这些行为负责，而对康德来说，没有责任，就根本没有道德可言。对他而言，道德在很大程度上存在于对理性的承认中，也就是对每一个理性的存在者都有约束力的普遍法则，根据它们人有义务做出一些特定的行为，有义务不做与之违背的事情。但是除了自由的存在者，你无法说出谁有义务如此这般地行动：物品、植物、动物是不负有义务的，因为它们不是选择者，它们被不受它们控制的因果力量决定着去做它们所做的一切。这对那些无力控制他们身体或心灵的人类也是同样适用的：

婴儿，白痴，或由于药物、麻醉剂、睡眠以及妨碍行为者自由地做出理性选择的无论什么原因的影响而进入一种异常状态的人。对康德而言，行为者的概念要求意志的自由，意志可以自由选择是正确地还是错误地行动，是道德地还是不道德地行动。而且他比大部分自由意志的捍卫者走得更远，坚持认为不仅仅是“外部”因素——物理的，化学的，生物的，精神的，地理的，人种的——妨碍或毁灭了自由，“内部”的心理因素也是如此。如果一个人说他无法以不同的方式做他所做过的事情，是因为他被激情征服了，是因为无法抗拒的感情冲动，是因为他的教育或性格或无论别的什么导致或决定了他以他所采取的方式去行动，他就是在宣布他是不自由的：用康德的话来说，一个纯粹的“转叉狗”[132]，受制于外部的或内部的、物理的或心智的因果力量，是空间中或至少是时间中的纯粹物体，最终和植物或动物没什么区别，或者实际上就是无生命的物体；作为宇宙因果机制的一部分，他在其中最多只是一个齿轮或轮子。最新的科学范畴，它们为了概率的作用或为了统计预测而取消了可以精确决定的因果序列，但它们对康德而言也没有什么不同。他完全可能抛弃这些堆积如山、无关宏旨、离题万里的形而上学话语，它们建立在对物理学或量子力学中不确定性的含义的致命错误理解上。像对待其他想与决定论妥协的企图一样，他很可能称其为“糟糕的托词”[133]。除非一个生物可以决定它自己，否则它就不是道德存在者：无论它是被因果决定的，还是任意飘荡的，或者服从于统计规律，它都不是道德主体。

康德对这一点绝对肯定。对他而言，至少人有一个方面在宇宙中是独一无二的：尽管因果律可以影响他的身体，但它们不会影响他的内在自我。康德思想的一个核心就是认为物理法则只能用于现象或表象的世界，对他来说这是外部世界，是惟一由科学来处理的世界。“如果表象是事物的本质”，他宣称，“自由就无法被保留”[134]；而且，“我的思考着的自我……在它自愿的行动中应该是自由的并超越了自然的必然性……是道德和宗教的基石之一”[135]。如果没有自由，就不会有存在道德法则的可能性。[136]自由不仅仅是对自由的感觉。一只钟如果能说话，可能会宣称它因自己的动机力量在运行，但这是一个假象；它运行仅仅是因为它被上了弦。如果人也是这样，自由和道

德就“无法被保留”。但是道德法则可以被先验地知道；它们是确定的：因此决定论必然是错误的。道德法则不是某种外部主体强加给我们的——甚至不是来自上帝——它们是，如同卢梭清楚阐释的那样，我们自己理性地和自由地加给我们自己的。这就是为什么它们是原则或法则，而不是自然法则：即使我们服从它们，我们也保持自由；因为我们可以不服从；而且我们可以违背它们，如果我们选择这么做的话，代价就是非理性地行动。由此就可以得出很多结论。

人类独一无二的属性，把他和他所知的宇宙中所有其他的实体区分开来的东西，就是他的自我管理，他的自治。其他的任何东西都处在他治的领域里。自治意味着自己给自己制定法律——不被某种个人无法控制的东西所强制、所决定的自由。他治是相反的：服从一个外在之物的法律——例如，物质的世界，在其中因果律占统治地位，是自然科学的领域；这包括经验心理学的领域——我们心理生活中的一切都被自然法则所支配。认为人本身是目的，而不是通向除自己之外的任何东西的手段的学说，是来自这个观念：既然他是那些他自由遵从的法则的最高制造者，那么让他遵从某种不是源自他自己的理性本质的东西就是贬低他——把他当作一个孩子、一个动物或一个物体。剥夺一个人选择的权力是对他做出的能想像到的最大伤害。一定会是这样的，无论这么做的时候意图多么仁慈。康德的学说是反对一切家长制的——尤其是反对开明专制，比如他自己的国王、普鲁士的腓特烈大帝的开明专制——并且反对当时主流法国思想家的庸俗唯物主义。

在一篇短小而杰出的论文《答“什么是启蒙？”》[137]中，康德宣称变得开化就是变得成熟，也就是说，不满足于把自己的责任推卸给别人，不允许自己被当成小孩子，或为了安全和舒适的原因而拿自己的自由去交换。在其他地方他也说“一个家长制的政府”，建立在统治者的仁慈之上，后者把他的臣民看作“不独立的孩子”……“是想像得到的最大的专制”并且“毁灭了一切自由”[138]。而且，“依附别人的人不再是人了，他已经失去了自己的立场，只是别人的所有物了”[139]。这是对卢梭的回应，是反对那些庸俗的功利主义者如爱尔维修或霍尔巴赫的，他们坚持认为为了确保和平、幸福、和谐以及美德本身，有必要

建立一个有适当奖惩的理性、法律和教育体系，它可以使人们免于做出反社会的行为，并且引导人们按照开明的教育者或立法者设计好的方式去行动——和一个人饲养与驯化家畜的方法很相似。伦理是心灵的农场，霍尔巴赫如是说；爱尔维修则说他不关心人是道德的还是邪恶的，只要他们是智慧的——即知道是什么使他们幸福或不幸福：统治者可以灵活使用大棒和胡萝卜，来产生想要的性格和行为。

这些人首先想要摆脱无知、偏见、迷信，他们认为这些是残忍、不幸和不公正的原因。他们相信发现和发明的力量，相信普遍启蒙的力量。但即便是他们，也会在自己推荐的再教育方法的现代版本面前畏缩犹豫：调节人类的心理技术，从心理暗示到威胁或洗脑或非人的虐待。在这方面，B.F.斯金纳在[140]自由与尊严之外》里赞成的方法与爱尔维修或拉美特利的精神完全一致：他们的目的都是制造和平的、调适良好的、心满意足的人群。

康德恰恰强烈关注着尊严和自由。因此他不断坚持人的人格不仅意味着要独立于人的机制，而且意味着要独立于自然的机制。没有什么行为可以用道德术语来描述，实际上它几乎根本无法被描述为行为，除非它是我自由选择的。主动行动而不是被动行动；主动选择而不是被动选择；被给予坏的选择的机会而不是根本没机会；这些在康德看来是人类的天赋权利。“所有其他事物都不得不为；人是自愿而为的存在者”，弗里德里希·席勒如是说[141]，作为诗人和激进分子，他是康德的忠实信徒：如果不摧毁作为人的我们，即使上帝也无法从我们这里夺走这种力量。“接受了自由天赋的人，是不会满足于他人赐予的愉悦享受的。”[142]这句话是康德整个伦理观的关键。这就是为什么康德——毫无疑问他也厌恶其他邪恶：残忍或懦弱或缺乏原则——把他最激烈的言辞留给了我们现在称为剥削的东西：把人当作手段来使用，而不是把他们自身当作目的；这是特殊的不平等形式，借之你让其他人——通过说服或强制，或介于二者之间的什么方式——去从事某种事业，你知道该事业的目的而他们不知道。关于剥削、贬低、侮辱、非人化的全部术语，以及与此相反的，关于工人、妇女、艺术家、被压迫群体或民族的社会、经济或个人解放的观念——过去两个世纪里自由主义和社会主义意识形态的全部话语——都源于对自我决

定的热情诉求和对道德自由之发展的坚持，即使它导致痛苦和殉难。

由此，现代对待自然和自然秩序的整个态度被改变了。西方思想的核心传统，在它的古典希腊——罗马形式里，以及在许多当然不是全部的基督教和穆斯林的形式里，都包含了这样一个信念，即存在一个世界结构，在其中人有一个由上帝或自然确立的固定位置。只有在人由于某种盲目而不知道这个位置何在的时候，他才迷失方向，走向错误，变得邪恶并且给自己和他人带来不幸。按照某些思想家的看法，世界是一个巨大的自然等级体系，一个金字塔，上帝处于顶点，其下的阶层依次是天使、人、高等动物，最后是低等动物、植物，以及处于最低级的无生命的自然。按照另一些人的看法，世界是一个巨大的组织体系，在其中每一个元素都是其他元素的一种功能；或者，它是一个可以用数学表达的和谐的伟大体系，就像毕达哥拉斯和许多其后的思想家以及神秘主义者所设想的那样；或者是每个表演者都有自己的音阶的合唱团；或者在笛卡尔和伽利略之后是一台出色的机器，或一个有齿轮、轮子和链条的工厂。这些想像可以在十八世纪的唯物主义者中发现，受到了牛顿科学的胜利的影响；而且之后可以在许多反活力论者中间发现，直到我们今天。所有这些体系的共同点是这样一种观点，即每个东西都有其被指定的位置；每个东西都遵从不可违背的法则；人也不例外。由于被他们自己的无知或草率所诱导，或被追逐权力或其他不公正利益的肆无忌惮的人故意欺骗，或作为变化多端的技术或地理、种族、气候、制度或无论什么条件的结果，人类偏离了理性或自然的道路，忽视了上帝（或自然）本身提供的指引。于是，问题就是要让人理解自然，同时他们也是自然世界的一部分——比如，通过毁灭在其中他们的思想必然受到阻碍的社会条件，并代之以别的体系，在样的体系中他们会知道真理并生活在真理的光芒中，而且从今以后有能力永远幸福与和谐。但如果康德是正确的，而且如果我们屈服于自然的力量，它们就会把我们变成纯粹的“转叉狗”（在他看来，事物和动物就是这样的）的话，那么关于自然的观点就被革命化了。自然不再是法国启蒙运动所说的那个自然了——那是一个美丽的模型，在科学的帮助下我们可以理解并接受它，而且我们自己可以毫无阻力地融合进去。对康德而言，自然或者是中性的事

物，我们作为自由的、选择着的生物，必须把它塑造进我们自己的目的；或者是某种更为邪恶或模糊的东西：一种即使促使我们走向有价值的进化或进步，但会通过让我们彼此对立从而威胁到我们的自由的力量，因此它必须被封闭起来，必须加以抵制，如果我们要升华到作为自由的、自我决定的道德存在的完满人类状态的话。

这实际上是一个戏剧性的变化。毫无疑问这个观点可以回溯到基督教关于与自然对立的神恩的学说；回溯到希伯来的认为生活是牺牲的观点，如果有必要，可以回溯到上帝的诫律，而不考虑它是否会给我们带来回报——幸福或我们自然欲望的实现；也可以回溯到新教对内在声音的强调，而不管外部世界是什么样的。它可以回溯到欧洲宗教改革的政治后果，它摧毁了这样一种观念，即存在一个伟大的精神世界，由单一的一组统治着无生命自然、动物王国及人类的普遍原则所支配；也摧毁了这样一种观念，即理性和信仰的统一，教会和国家、教皇和皇帝就是或应该是这个统一的体现。从社会的角度看，它可能是德语国家的人们日益积累的、对在他们看来当时法国文化和法国势力在每一个公共行为领域里的主导地位的不满的结果——尤其是在三十年战争的混乱和屈辱之后。但是存在着一个即使是骄傲的法国也无法触及的领域，即精神的、真正的内心生活的领域——德国人保持着未被侵犯的自由的、自治的人类精神，一种寻求自己的实现道路、不会因为物质利益而出卖自己的精神。所有这些权力和统治权，所有这些闪光的荣耀，是如何被赢得的呢？难道赢得它们的代价不是精神的死亡吗？——在一个非人的、无灵魂的、机器一般的政治、社会、文化体系中被奴役；在那些傲慢的法国官员的协助下，柏林变节的亲法国王腓特烈试图摧毁一切普鲁士土地上自发的和原创的东西。这种对世俗的进步和科学的胜利的抗议——十八世纪中叶这可以在虔诚的德国人中，尤其是在经济落后的东普鲁士听到，也可以在卢梭那里以他自己的方式听到——这种对智识的大声反对现在回荡在全世界。

当然，康德无论如何也不是一个追求与理性和秩序对立的无节制的意志的浪漫主义狂热分子。远远不是这样的。他憎恨这种无约束的、狂热的、混乱的态度，像任何启蒙时代的思想家一样深深地憎恨

着它们。处于他全部思想核心的是这样一种学说，即人被赋予理性，而且这种功能使人可以在道德以及理论的层面上得到应该做什么、应该怎样生活的答案——对生活在同样状况下的所有其他理性生物都有效的答案，无论他们生活在何时、何地、怎样生活。只有在这种普遍理性的基石上——所有人对理性人性的共同尊重——才可以安全地建立和谐的安排、和平、民主、正义、人权和自由。某些这样的假设是洛克和卢梭、杰斐逊和黑格尔所共有的，实际上大多数自由民主主义、社会主义、理想化无政府主义、共产主义、任何信仰和平的世界组织的代表人物都有这样的假设，直到我们今天都是如此；至少在理论上是这样，即使不是我们通过自己付出的惨重代价也可以知道。但是，在康德身上也有另一种倾向，这是来自他的路德教的、虔信派的、反启蒙的教育背景：对独立性、内心导向、自我决定的着重强调。

作为卫理公会前身的虔信派，在十七世纪和十八世纪兴起于德意志的土地上，对德国人来说那是一个屈辱与政治无能的时代，他们分裂的土地被三百多个小王公统治着，他们中的许多既无能也没安什么好心。他们的臣民对这种情况的反应越来越像斯多葛派对亚历山大征服希腊城邦的反应：他们退回到自己的内心生活里。暴君威胁着要夺走我的财产——我就说服自己不想要财产。暴君想要夺走我的家园、我的家庭、我的个人自由——很好；我会学会没有它们而生活。这样他还能对我做什么？我是我的灵魂的舵手；我的内在生活没有任何外界的力量可以触及。这样任何东西都无关紧要了。通过从易受伤害的领域撤离出来，我可以使自己摆脱自然和人的羁绊，就像早期基督徒那样，他们为了躲避异教徒的迫害或肉体的和邪恶的世俗诱惑，逃往底比斯沙漠或偏远的修道院小屋。当然，这终究是一种高尚的酸葡萄形式；我无法拥有的东西，我就宣称它是无价值的。如果我无法拥有我想要的东西，我就只会想要我能够拥有的东西。政治的无能意味着精神的自由，物质上的失败意味着道德上的胜利。既然我无法控制自己行为的后果，那么只有我可以控制的东西——我的动机、目的、心灵的纯洁性——才是关乎事体的。

这种禁欲般的自我隔绝的观念在康德身上极为深刻。在他那里它

采取了清净无为的形式。但是在他的后继者那里，则变成了对任何企图削减或贬低我的内心王国、我赖以生存和随时准备为之受苦和献身的神圣价值的人或事的反抗与抵制。这处于浪漫主义的核心——对英雄的殉难者的崇拜，对处于混乱和庸俗世界里的孤独思想者的崇拜，支配那个世界的价值对他而言是陌生的，因为它们不是来自内在精神，而是野蛮的力量或商品市场强加给他的。总之，一个人必须对他的内心观念保持真诚，必须永远不会为了成功、权力、和平甚至生存的原因而出卖它或做出妥协。这实际上是价值的转化。人类传统的英雄曾经是那些成功的人，那些无论在理论上还是在实践中知道正确答案的人——圣人；曾经揭示了存在于宇宙中的客观真理的人；或揭示了一个人应该做什么，什么是真和善，什么值得去做，从而值得崇拜的人——教士和先知，哲学家和科学家，他们依赖于自己的有关怎样和在哪里发现真理的观念。或者他们是行动者——国家或教会的建立者和守卫者，征服者，立法者，领袖，支配其同伴、塑造其生活的行动家和创制者。取而代之的新英雄是这样的人：他随时准备为了自己的信念、为了内心的光芒而放弃生命，随时准备迎接失败而不是屈服，他不会去计算面前的困难，他要做英雄的——或悲剧性的——忠诚的榜样。

但是从康德毋庸置疑的开明理性主义到浪漫主义还需要走两步。首先是要有这样的观点：当我按照某些价值的指引行动和生活的时候，不是因为这些价值是由存在于所有充分发展的人之中的理性所制造或发现，从而由它来保证，并对所有理性生物都普遍有效的。不：我的确按照这些价值生活，不是因为它们是普遍的，而是因为它们是我自己的，表达了我独特的内在本质，并属于我的特殊的宇宙观；以其他什么东西的名义来否认它们就是使我所见、所感、所知的一切都变得虚假。简而言之，现在在某种意义上可以说我创造了自己的价值。我没有发现它们是我必须服从的宇宙的客观组成部分：我自由地选择了它们，它们是我的价值因为我是“我”，因为我在最佳状态下自由地选择了它们。

实际上，这就是康德不忠实的门徒费希特，浪漫主义的真正父亲，差不多要表达的——尽管他谈到普遍性和理性。他宣称“我不因

为必须接受而接受任何东西，我相信它是因为我愿意”[143]。或者，“我不因为食物放在我面前而感到饥饿；正是因为我饥饿它才成为食物”[144]。换句话说，是我的饥饿使某种东西成为对我有益的——如果我不饥饿它就不会有这种性质。康德当然被费希特思想的这种方向吓坏了（滑稽的是，费希特的第一本书最初是献给康德的）。但现在可以看到，从康德对自治的价值，对决定自己的道德行为的极力强调出发，某些这样的存在主义体系可以得到发展。

其次，甚至更为关键的，是关于选择者的新概念——选择着的自我。在康德看来它仍然是个人，即使他赋予了道德意志超越时空的先验地位——超越了盲目的、因果的必然性的低级领域。在费希特看来这个自我变成了永恒的、先验的活动，经常等同于世界精神，绝对的、神圣的原则，既是先验的也是创造性的。但是在费希特的学说里自我的观念有另一种发展，在先是法国革命军队后是拿破仑对德意志土地的入侵之后，这种观点在由它激发的莱茵河东部许多欧洲土地上的狂热暴乱和爱国主义反抗中变得突出起来。赫尔德坚持认为人是由他出生后所处的传统、习俗、语言、共同情感的长河所塑造的；他靠与其他人的微妙关系、靠他的社会环境才成为他自己，后者本身就是无休止的、剧烈的历史力量互动的产物。正是这种不停的互相作用，使得每一个时代、每一个社会、每一个传统、每一种文化在特性上是惟一的，以一种明白无误但又不可分析的方式与其他同样的有机的、社会的、语言的、文化的、精神的整体相区别。不久，费希特就在十九世纪早期的作品里宣称真正的自我根本不是个人：它是集体，是民族。很快，他就开始把它等同于政治国家。个人只不过是国家的一个元素，而且，如果个人把自己从国家中剥离出来，他就是失去躯干的肢体，一个无意义的碎片，其意义只能从它和那个——它在其中占有一定位置——体系、组织、整体的联系中获得。这是古老的希伯来——基督教以色列之家的世俗版本，那是信徒们的神秘共同体，其中每一个人都是别人的一部分。有些人企图把它等同于一种文化，有些人企图把它等同于一个教会，或一个种族、一个国家、一个阶级。正是这种集体性的自我产生了个人生活的方式，并且赋予其所有成员以意义和目的；它创造了它们的价值和这些价值得以体现的制度，因此

就是永恒的、无限的精神的具体化，一个无需诉诸其他东西的权威。费希特、高列斯、穆勒、阿尔恩特是德国以及欧洲政治民族主义之父。作为压迫、侵略或非人道的受害者的民族（和社会阶级），像被折弯的树枝一样，对他们的压迫者发起了猛烈反击——我相信，这种比喻是席勒式的——并且发展出一种反抗的自豪感和暴力的自我觉醒，最终转化为熊熊燃烧的民族主义和沙文主义。

三

当然康德可能会驳斥他的深刻理性与世界哲学的这种不光彩副产品；但是它的种子实际上不在他的政治作品里，而是在他的更有意义的伦理著作里。因为正是他的伦理观念，以及它们的不妥协的道德律令，对人类思想产生了最深刻的影响。首先，对民族或国家的盲目崇拜，无论它们多么地不合法，来自他关于自治意志的学说，来自他对互相联系的价值的客观等级体系的驳斥，这些价值独立于人类意识，到那时为止一直在各种外衣下支配着西方思想——柏拉图的处于变化和腐败的世界之外的、永恒的真实形式的观点；自然法的思想，它在亚里士多德和斯多葛之后，尤其是在托马斯主义里，进入了基督教关于上帝和自然的概念，以及人和这二者的关系；把自然当作理性结构的形而上学概念；洛克和功利主义者以及他们在自由主义和社会主义运动中的继承者的客观自然主义。但是，其次，在康德思想里有更为深刻的东西，在某种意义上，这个关于意志的学说就是其表现。

是康德而不是休谟经常因此受到指责，是他把自然的世界和目的、原则、价值的世界剥离开来。只要价值是植根于实在本质里的客观实体，那么做这件事情而不是另一件事情的原因——例如，服从权威，进行战斗，或牺牲自己或别人——就会在事物的本质里找到，即客观的理性自然，单一的、内在一致的、独立于人类意志或思想的结构，所有的可以在它们与整体的关系中得到解释的因素。但是如果真正的道德行为在于瞄准某些特定目的本身，不管后果如何，也不管世界的本质是什么——不管哲学家和科学家试图去描述和解释的事实、事件和事物的本质是什么——那么下述观念就诞生了，或者至少获得了力量（出自希伯来——清教源头）：生命是或应该是对于一个目的

或某些可以被描述为终极目的的东西的追求，如果有必要，要为之牺牲；这些目的既证明了自己也证明了别的东西，不需要从比它们更广泛、更无所不包的体系的角度对它们做出解释和证明。

在康德那里，这点当然在很大程度上被他始终坚持这种类型的道德律令必须在特征上是理性的这种观点所修正——在给定的情形下对所有理性存在者都适用的普遍公理。但是（也许是通过费希特和浪漫主义）对欧洲意识的冲击，却不是来自这个学说的理性的方面（这方面并不新颖，在罗马天主教会和启蒙运动里都有类似的观点），而是来自这个实际上不可动摇的、绝对的律令的苛刻而热烈的语调——一个人从内心听到的声音，如果他听不到，那么他就自外于道德，对最重要的东西视而不见、听而不闻。要创造一个更骇人的霍布斯的“会死的上帝”[145]的形式，一种新的绝对主义，只需要把康德的理性自我的观点转变为某个更广泛的、更非人格化的东西，并且把这个更大的实体和一个目的本身，即所有思想和行动的终极权威等同起来。于是出现了十九世纪的保守主义思想家对柏克更为经验性地构思的、更为灵活的、政治上更融通的方案的推崇（虽然有传统权威的源泉）——活着的人、死去的人和未出生的人的伟大社会。于是也出现了对历史潮流的神化，在其中我只是一滴水，在其外我没有任何意义；或对于赫尔德的“本族人”的历史精神的神化，对于这种精神来说，我和我的生活只是昙花一现的表象——简单地说，把自我的观念扩充为一个准形而上学的超人格，它要求我用我全部的忠诚、全部的欲望把自我淹没在一个伟大的集体整体中，我乐于为了这个整体牺牲自己和别人，因为我感到它会把我提升到一个我的受到限制的经验自我永远无法达到的高度。

这种终极目标的道德是我寻求要实现的，仅仅是因为它们是它们所是的东西，而不是因为它们可能具有的和某种包括并从整体上解释现实的包罗万象的体系的关系——一旦这种道德观取代了老式的宗教或科学观念，通向各种各样的绝对主义信仰的道路就畅通无阻了。有些人宣扬绝对的、个人的责任道德观，要让情感完全服从于道德律令。其他人则准备为了美学目标牺牲任何东西——艺术作品的创造——艺术是为了自己的目的，不和个人或社会的考虑相妥协，更不和

道德义务相妥协；他们还把美学模式用于社会和政治生活，产生了灾难性的后果。还有一些人则相信对真理、对自足的真理的发现和宣传，无论它证明对个人而言是多么具有社会分裂性或痛苦，这些科学的或社会的或道德的真理撕下了温情脉脉的面具，毁灭了社会有时赖以生存的神话。

在政治领域，它采取了对社会增长的真正主体进行赞美的形式，无论这个主体被构想成什么——国家，或共同体，或教会，或文化，或社会阶级——但最主要的是民族，被认为是社会生活的真正源泉和完美实现。在相对独立的、社会发展的、文化进步的社会里，这种认为民族是道德权威的中心源泉的感觉采取了相对温和的形式——例如，在英国、荷兰或斯堪的纳维亚，以及在文化上和政治上依附于它们的海外领地。由于经济落后或外国统治而爆发的动荡，在即将告别十八世纪的时候把自己长期被压抑的、愤懑不平的野心和能量释放出来，形成了巨大的潮流，他们要“活着并做些什么”（用费希特的话来说）[146]，要赢取阳光下的地盘，在这样的地方，这种感觉则采取了狂热和暴力的形式。在我看来，民族主义是处于一种狂热病态中的民族性的感觉——意识：某人或某事对一个社会的自然感情的伤害导致的结果，或对它的正常发展人为设置障碍产生的后果。这导致了个人道德自治的观念向民族道德自治观念的转变，导致了个人意志转入个人必须服从的民族意志，个人必须让自己认同于民族意志，他们必须是它积极的、毫无疑问的、热情的代理者。自由自我的学说——康德试图用它来克服在他看来接受一个机械的、非人格的、被决定的、在其中选择显得虚幻不实的宇宙所带来的对道德自由的危险——被放大了，而且实际上被转变成了这样一种学说，即把半人格化的历史当作集体意识的载体，一个趋向于增长、权力和辉煌的意志，一个半生物学半美学的观念，其核心是这样一个观点：把民族或民族国家的利益与目的当作一个创造性的、自我发展的艺术作品。这是一个甚至作为理性主义者的黑格尔也用过的比喻：他把民族国家看作精神的创造性力量——世界精神——任何限制或障碍都无法也不应该阻止它的狂飙突进。因为任何东西都要服从核心的创造性原则，也就是说，服从这种精神，服从它本身。

当然，我不是说仅仅是观点和理论导致了所有这些：观点不是只从别的观点中诞生；思想史没有单性生殖。工业革命与法国大革命，宗教改革造成的欧洲整体的分裂，在十六世纪晚期和十七世纪的屈辱之后德国对法国的强烈反对——所有这些都是发生过的事情中的主导因素。但是观念的作用也不应该被低估。在被击溃的弱势团体中民族意识的广泛觉醒中，在被压迫或落后阶级与民族对不公正的统治或屈辱尤其是外国统治者带来的那些屈辱的反抗中，在发生在十九世纪的拉丁美洲和意大利、二十世纪的非洲和亚洲的起义里，这些强有力的观念——一个民族或社会的意志的自治，社会化形式中的目的本身（康德最初只是在看似平静的伦理理论层面上提出的观点）——混合了赫尔德与卢梭的爆炸性学说，而且形成了一个批判性的大众，在随后导致了可怕的爆发。但是我必须重复，从那个爱好和平的国际主义者的思想里，从那个深刻关注个人权利和自由的理性开明的思想家那里，无法进一步推导出什么。

和他所思考的东西更不相干的，是我们今天民族主义的病态发展——对于这个运动（我们这个世纪里最有力的运动，直到今天都是如此）没有人在十九世纪，无论多么有远见，可以预言它的可怕影响。就我所知，没有人曾经预言过现代民族自恋的兴起：对本民族的自我崇拜，坚信他们自己对其他民族的无可估量的优越性以及随之而来的支配别的民族的权利。要看到这一点，你只需要比较一下两种民族自由的概念，一种是民主派如马志尼或米什莱所宣扬的；另一种认为民族自由存在于对来自外部和内部的一切可能障碍的无情铲除中，也就是要对一切权力的竞争者发起圣战——内部的阶级或团体，以及外部的力量，即其他民族。同样的观点对于民族主义的令人恐惧的兄弟来说更加真实——种族主义和宗教狂热主义。即使是费希特煽动性的《对德意志民族的演讲》距离这些狂暴的运动——我们自己的时代最恐怖和最野蛮的现象——也很遥远。因此观念的确转到了它们的对立面：和平的语言变成了战争的武器，对理性的诉求变成了对无限制的物质力量的崇拜，这些力量有时候被认为体现了理性，有时候则否认和反对理性的要求。

罗宾德拉纳特·泰戈尔与民族意识

我对印度文明无知到了令人羞愧的地步，甚至不知道其中最有价值和最重要的东西，在这点上我希望得到谅解。我为自己开脱罪责的借口只能是：当一种文化与另一种文化在地理上相距遥远，并在历史上相互隔绝时，它们之间就真的很难搭起桥梁相互沟通；而且一种文化里最深层的东西，它对自己和别的文化发言时最直接最真实的声音——它的艺术——是很难转换成一种外来媒介的。像我这样在英国受过教育的人都知道，甚至希腊罗马的古典文学也是这样的情况。它们是西方文明的根基所在，从一开始就从未间断地代代相传。即便如此，荷马、埃斯库罗斯或维吉尔作品的英文翻译，无论译得多么巧妙得体，都没有能够忠实传达出原作的精髓。我想再做更大胆的断言。我想说——或许有点冒昧——没有人在哪首抒情诗的翻译中真正体验过其精髓所在。表现心理或精神状态、或思想观念、或作为人类共同经验的一部分的其他情形的描述性散文——这些当然能够相当程度地通过翻译传达。人们不需要阅读俄语来认识托尔斯泰的天才，也不需要阅读希伯来文和希腊文才能被《圣经》深深感染。从某种程度上说，这也符合戏剧文学以及史诗和歌谣的真实情况，即那些其散文或诗歌利用人类对性格和行动的普遍知识的故事讲述者的情况。没有谁能否认经过翻译的莎士比亚对法国人、德国人和俄国人的影响是巨大的。莫里哀、席勒和易卜生虽然是诗人，仍可以通过外来媒介得以表现。但即使在诗更多地在于字词而不在于意象或行动的情况下——在拉辛、高乃依，我觉得还有卡尔德隆那里，同样也在现代诗剧大师叶芝、霍夫曼斯塔尔[147]、艾略特、洛尔卡[148]、克洛岱尔那里——翻译还不够传神达意。我们如果知道原文，就会佩服译著，惊叹于译笔的高超，译者的机智灵活和独到眼光；但我怀疑很少人能真正地被某篇译作所感动，除非译作本身是一篇独立的诗歌创作。但那时译作的力量通常来自译者的想像和天才，至少和来自原作的一样多，这已经是另一回事了。这样的变体是值得肯定的，有时是极好的，但它们毕竟

是新的创作，并不起桥梁作用，不是那种完全忠实地翻译的媒介，它使一位真正全心全意的译者——像一位演员那样——在原型的性格和生活中行动和生活。纯粹的、抒情的、十分个性化的诗歌最符合这种情况。可用于叙述性散文或诗歌的意义上的翻译，我觉得在这里几乎是做不到的。诗在字词中，而字词是属于一种特定语言的，源自并表达一种独一无二的生活和情感，只直接对能用那种语言思考和感受的人说话，不管是否作为母语。“诗是翻译中丢失的东西”，这句被归于罗伯特·弗罗斯特名下的话[149]，在我看来是至理名言。

以上这些思考首先是想为我对印度文学知之太少作辩护。甚至在它的散文、史诗和哲学经典中，通过译者晦暗的镜子式反映，印度文学在总体特征上也总是显得有诗意，甚至是抒情的。但这些思考也将我带向我要讨论的话题的中心，即泰戈尔，泰戈尔和民族意识。虽然民族之所以成为民族有很多成分、因素、标志和标准，但所有这些当中最有力的之一，也许就是最有力的，肯定是语言了。它可能被其他因素——历史的、社会的以及地理的——削弱，但还是很强大的。一个人越发展、越成熟、自我意识越强，他就越多地用字词，越少地用感性形象思想甚至感受。已故著名经济学家凯恩斯爵士，一次被问到他是用字词还是形象思想时说：“我用思想思想。”这是个非常有趣回答，但并不正确，大概也不当真；实在说不上有什么意义。我们或者以字词，或者以形象思想；我们知道，孩童、原始民族、艺术家，可能还有妇女，更多地用形象而不是字词来思想。但我们一旦开始连贯地交流，约定俗成的符号就支配了我们的生活，这些符号大多是字词。泰戈尔是一位语言大师，我认为他以敏锐的洞见对语言，以及语言与社会和政治生活之间的联系发表了看法，他的话今天对我们是能引起巨大兴趣的。

我不想褒扬或攻击民族主义。民族主义造成了辉煌成就，也犯下了骇人罪行；它肯定不是现今国外仅有的破坏性因素——宗教或政治意识形态、个人对权力的追逐、非民族的利益等等，一直都是，现在还是和民族主义一样具有颠覆性，一样残忍和暴烈。尽管如此，民族主义在我看来是今日世界上最强大的力量。在欧洲，即它最初成长为压倒性势力的地方——法国大革命放虎出笼的多种力量之一——它最

初和其他许多势力联手起家：民主、自由主义、社会主义，等等。但不管在哪里，它们内部闹翻后，民族主义无一例外地都胜出、奴役它的对手，使其变得相对次要。德国浪漫主义、法国社会主义、英国自由主义和欧洲民主都对它妥协，被它扭曲。它们在民族自豪与贪欲的洪流面前证明是无力的，后者在1914年的冲突中达到最高潮。轻视其力量的人，不管是诺曼·安杰尔[150]或列宁，还是王朝帝国或世界资本联合体的御用理论家们，尤其是那些觉得能够驾驭它为自己所用的人，都错估了事情的发展，他们的追随者因此受到了惩罚。比如，共产主义无疑成长为了一股强大的力量，但除非与民族主义情感结合，否则便不能前进。产生了这种情况的在我看来有中国、法国和荷兰统治的亚洲地区，还有非洲和古巴。当马克思主义与民族情绪发生冲突时——我们都能想到晚近历史中的例子——前者作为一种思想见解和一种运动受到了损害，不管与民族主义的联合给它增加了多少物质上的权力和成功。

或许有人希望直截了当地将民族主义斥为一股非理性的、奴役人的力量，就如马克思主义者和天主教徒、开明的国际主义者和满心愧疚的前帝国主义者，很自然地还有它的各个阶层、各个种族、各个宗教信仰的受害者谴责它时所做的那样。但我觉得理解它的根源更重要。民族主义通常源自人性尊严受伤害或遭凌辱的感觉，源自得到承认的要求。这一要求无疑是推动人类历史的最强大力量之一。它或许采取了可怕的形式，但作为一种情感，它本身并非不自然或令人反感的。

在我看来，对承认的渴望在当今海外已经变得比任何力量都要强大。它变化多端，以各种相互交叠、相互作用的形式存在：个体和集体的、道德的、社会的和政治的。尽管如此，在所有“化身”中，它的特征是一致不变的。小国要求被承认为有自己的过去、现在和未来的主权实体，与大国争平等，要求生存、发展、自由的权利，要求发言权。穷人于富人、犹太人于基督徒、黑人于白人、女人于男人、弱者于强者，都希望对方承认自己是完整的人——和对方平等的人。现代中央集权国家里，少数派为权力和地位而工作和斗争，这在富裕社会里可以深切地，或许是最深切地感受到。在那里，阶级意识是获得承

认的要求所采取的最具影响力的形式。比如在我自己的国家，这大概是我们的社会不满的最深根源。已经在英国及欧洲许多地方静悄悄发生的经济革命，已经解决了很多经济问题，提高了生活水平，在前所未闻的深度和广度上增加了经济进步和参与政治权力的机会。在我们时代相对公正的秩序下，压迫着今天西方年轻人想像力的不再是经济上的不安全感或政治上的无能感，而是对自身社会地位的矛盾心态——怀疑自己身属何方，不知想要或应该属于哪里。简言之，他们因为感觉没有得到足够的承认而苦恼。

这些人或许是成功人士，乐于本职工作，知道福利国家保护自己的基本利益，但他们并不觉得得到了承认。得到谁的承认？得到“上层”的承认，得到统治阶级的承认。在一个由寡头集团——比如由一个世袭的贵族阶层（现在欧洲已经极少）——统治的社会里，这可能采取一个阶级向另一个阶级要求政治权利的直接政治斗争的形式。在英格兰，以及许多别的欧洲国家，情况要复杂得多：在那里，那些没有得到承认或没有得到足够承认的人意识到他们的社会中有着这样一群人，他们不必在政治上处于控制地位，然而却决定着社会、文化或智识的基调。这些人或许属于敌对的政治党派，他们的共同之处是一种自信，它源于一种作为仲裁者的稳固地位，借之可以裁判人们一般应该过什么样的生活，人们应该如何思考、写作、说话、装扮、受教育、参与争论、待人接物，总而言之，就是怎么过公共和私人生活。甚至当他们反抗某种特定政治或社会制度或正统学说时，他们也是以正确的腔调说话，作为一个天生的精英阶层的成员，以天赋权利而不是依靠别人容忍而说话。无疑地，被排除在外的人容易夸大精英阶层的权力或他们的铁板一块，但在不平等的社会里，人们一般都知道谁挡住了他们上升的路。精英阶层的确存在。在英格兰，它一定程度上仍是世袭的，与公学、老牌大学、人文学科等结合在一起，并拥有一种那些希望被其接纳的人所妒羡的团结感。像在这种事情中通常都会发生的那样，他们或许装作轻视它，把它描述成无用、颓废和反动的，是一个注定灭亡的阶级，被宣告将在历史的力量面前消失，但同时他们又嫉妒这个阶级并努力寻求它的承认，虽然他们觉得地位的观念本身就是一个根本不足以区分三六九等人的范畴，对自己无法避免

怨恨地想到自身的社会地位而感到恼怒。

被排除于统治阶级以外的，未必就是贫穷或政治上无权力的人。C.P.斯诺的“两种文化”的概念在我看来是靠不住的，但使其显得有理的是这样的事实：盎格鲁——撒克逊国家的很多自然科学家觉得被排除在一个世界之外，他们想像在那里的生活比他们自己的更让人羡慕。尽管各个阶层的人都承认和断言，科学家们比人文主义精英和从中培养出来的官僚客观上讲更为重要，更有影响力和原创性，对他们社会的未来的作用要关键得多，但这没有给科学家什么安慰，因为他们知道谁是真正的主角。每当影响社会发展的某个关键进程跟不上另外某个或某些同样要紧的进程时，这一矛盾的情形似乎就会出现。不公、压迫和苦难似乎，至少在晚近的历史中，并不足以构成反抗或剧变的条件。人们可以在这样的社会里千百年地受苦受难，其结构通过将一切必要的权力都集中和保持在某一阶层手中而得到稳定。动乱仅仅始于这一秩序因为某种原因（马克思主义关于技术发明的影响的假设可以为例）而跨掉，并出现“矛盾”的时候，就是说，当其中一种要素——比如统治集团对政治权威或控制的掌握——已经与其他某种同样需要的属性，比如经济地位或执政能力脱节的时候。于是系统的平衡被打破，冲突开始；对于那些寻求推翻现状的人，还出现了改变权力分配的相应机会。

我们世界的这种危机是由下面的事实造成的：个人才能与成功、经济力量与能力，有时甚至是政治影响力，都已经远远跟不上对社会地位的渴求这一首要因素。没有适当地位、父辈蒙耻及子孙受辱、感到愤怒，都会把人们推向社会和政治上的极端主义。它会以社会的或美学的而非政治的形式出现：它就是“愤怒青年”、“垮掉的一代”、美国“嬉皮士”等现象背后的主要力量。安东尼·科洛斯兰德所谓的英国奥尔德玛斯顿村[151]运动，虽然很明显是受到了真诚的政治和社会理想主义的激发，也明显有其参加者一方的阶级不满情绪和强烈的地位意识在推波助澜。

这在西方世界已经不是什么新鲜事。十八世纪法国中产阶级经济力量与社会和政治的承认之间太不成比例，是法国革命的起因之一，

现在这已经是老生常谈了。十九世纪和二十世纪的革命者常常是能干的、独立奋斗的人的后代，他们的父辈被社会排挤、抛弃，或者发现自己在当时的社会等级秩序中处于令人尴尬或者错误的地位。俄国当时也明显地处于这种状况。在俄国革命运动的力量来源当中，有一种道义上和政治上的愤怒的结合，它针对一个腐败和压迫人的政权，加上一些人对社会地位的追求，他们的才智和教育使他们有资格扮演被国家苛刻剥夺了的角色。俄罗斯帝国快速增长的贸易和工业的大创业家们——才能卓著、富于想像、野心勃勃的人们——能够发财致富，经济上变得强大，但基本上被朝廷和贵族政权所阻挡，不得占据光荣和负责的位置。自尊和道义上的情绪能够，事实上也压倒了物质上的自利：在从西方传入的自由主义情感中成长起来的下一代倾向于同情革命，经常自己也热情地投入其中。革命公开针对的不仅是政治秩序，而且是他们的资本家父辈如此成功地为之斗争过的经济秩序。这也发生在中欧及巴尔干国家——有足够资财得到比他们大多数同胞都要好得多的教育，尤其是国外教育的年轻人，为家庭社会地位低下而感到耻辱，纷纷转向极端的观点和道路。我怀疑这肯定也发生在受到土耳其、埃及、叙利亚和伊拉克的帕夏[152]们压制的富裕资产阶级的年轻一代身上。

这一不满，通常是针对一个可以界定的精英阶层，现存制度的支柱们——比如帕夏——它甚至可能针对本身也是持异议者的人，如富兰克林·罗斯福们、斯坦福·克里普斯们、伯特兰·罗素们，以及法国、俄国和美国的很多有贵族血统的革命吉伦特派或激进派，这些人的观点无论多么激进，人们还是觉得它属于统治阶级，拥有信心、行为方式和品位。

但不满更深的根源在于孤独，在于一种隔离感，在于毁坏只有同质的、结合紧密的社会才能给予其成员的那种团结。罗斯金和莫里斯，在他们之前还有傅立叶、马克思和普鲁东，已经很早就让我们看到了不断增加的工业化和机械化程度导致社会的解体和人类最基本的价值——爱、忠诚、友爱、共同目标感——的贬低，一切都以进步的名义，这种进步等同于秩序、效率、纪律和生产。我们对其结果再熟悉不过了：人逐渐地非人化，人变成了无产者——大众——“作为原

料的人”，用来给机器添油加料和充当炮灰。这种状况到了一定的时候就产生了它自己的解药：受害者或甚至这一过程的同谋者当中最自觉最敏感者的觉醒。假如他们还有一些出自意志、出自革命怒火的力量，那都是源于一种要重建他们所设想的社会统一与和谐平等（不管它是否存在过）的巨大愿望；同时，还有那种作为所有真正人类关系之基础的不可计算的人与人之间的爱与尊重。

被当作人而且是平等的人看待，这一要求是我们时代社会及民族革命的基础：它表现了要求得到承认的呼喊的现代形式——暴烈、危险，但是有价值和公正。要求得到承认的有个人、群体、阶级、民族、国家以及通过一种共同的针对某些人的不平之气团结起来的大规模的人类群体，（他们或对或错地认为）那些人伤害或侮辱了他们，剥夺了他们人类尊严最起码的要求，已经使他们，或者已经试图使他们以令人难以忍受的方式落入那些人自己的评价之中。过去两百年间的民族主义贯穿着这种情感。民族主义是一种对共同的民族、种族或文化感的伤害的直接产物。它一般采取两种同样具有侵犯性的形式。第一种是意识到了缺陷，承认落后或不足，急于向更高的文化或民族学习，以赶超之，达到平等，以和平的方式获得承认或者以暴力的方式强索承认。新人和新国家的雄心是赶超，是获得现代社会所要求的一切——工业实力、政治统一、技术和文化知识——直到“他们”不再敢小视“我们”。

另一种它有时候采取的形式是愤怒的孤立主义——想要远离不平等竞争而专注于自己的优点，他们发现后者比那些受艳羡或者时髦的对手吹嘘出来的品质要优越得多。不管是对于个人还是民族，这是受伤的自尊一种自然的体现方式。这一情感的理性化，既痛苦又熟悉。我们自己的过去、我们自己的遗产有着比外国人华而不实的货色要好得多和丰富得多的东西——跟在外国人屁股后面跑不管怎么说都是丢脸的，是对我们自己过去的背叛；我们能够恢复我们精神和物质上的财富，只要我们回到大概在某个模糊得几乎不能分辨的过去，曾使我们强大和受人妒羡的古老源泉。

研究俄国历史的学者都知道十九世纪俄国西化派和斯拉夫派之间

有名的论战，这是个典型的例子。前者主张科学、世俗化、理性的进步、启蒙、自由、文明的所有成果，这些果实最灿烂的花朵开在西方。后者斥责西方冷冰冰的非人性，干瘪、狭隘、墨守成规、精明算计的庸俗主义，在盲目的（天主教的）独裁与个人主义的（新教的）分裂之间的摇摆，资本主义竞争的“丛林法则”，社会不公，最重要的是人和人之间缺乏关爱。斯拉夫派号召回归未受污染的俄罗斯过去的“有机的”“整体”社会，那时候没有官僚体系，没有由彼得大帝与传统决裂带来的阶级鸿沟。他们呼唤曾经团结斯拉夫各族的那种深刻的友爱感，过去人们之间你中有我我中有你，不为权力争吵——因为权力不过是人与人之间的一条线，一堵墙，使人彼此画圈，互相排挤；由人之常情连接在一起的人们，就像一家子，为了在和平和尊严中共同生活，追求一致利益，是不需要权力这种东西的。我想强调的是：西化派和斯拉夫派代表了同一枚硬币的正反两面，即他们都要求得到承认。这种要求直到1917年都没有消亡。

同样模式的思想和情感也贯穿着德国浪漫主义者——这些作家和思想家们对于他们的同胞极具魅力，并创造了作为体现“民族精神”的一个巨大集体的民族的观念。他们用直觉、“综合”的眼光及诗性灵感代替科学分析、“笛卡尔式的”计算理性主义和个人主义，代替“算术的民主”，正在没落的西方的——也就是法国的——僵死机械的生活。法国人曾在十七世纪征服和大批屠杀俄国人，并在十八世纪在文化上使后者蒙羞。即使在独立、骄傲和繁荣的英国，这一情绪也很强烈，清楚地表达在柏克和柯勒律治对传统的理想化和对理性的轻蔑当中，同样也表现在一些人的新中世纪主义中，他们希望回归前工业化的“快活的老英格兰”和传统宗教，或者将它以托利主义民主或基督教社会主义的形式重现，这两者将恢复社会和精神生活被打破的统一性。这种现象在欧洲随处可见。这仍是一种追求认可的方式——要求承认我们真实的和可能的存在，承认我们在历史上的使命和价值——如果不是被其他民族认可，那么无论如何也要被我们自己的亲友认可。在退回自身寻求内部力量的努力当中总是有一点酸葡萄心理：如果“他们”不承认“我们”，那“我们”也不需要“他们”；不仅如此，我们还藐视他们，我们认为他们是垂死的，他们是“堕落的西方”；实际

上，他们觉得是我们的缺点的那些东西，比如我们的原始落后、我们的幼稚状态、缺少他们珍视的那些优点——世故、政治感或现代观——根本就不是缺点，而是他们太盲目以至于看不到的精神和道德上的优点。

类似于这样的东西，在我看来，是那些新兴民族怨恨心态背后的原因，他们将外国统治的枷锁换成了他们自己社会中的一个人、一个阶级或集团的专制，崇拜起最独裁和最压制人的赤裸裸权力的洋洋得意的展示，甚至当社会上和经济上并不需要集权控制的时候也是这样。自由主义者对这种发展走向表示痛惜和予以谴责是正确的，但努力去理解它们还是必要的。理解未必是为了原谅；但在我们理解下述事实之前，还是不能对之嗤之以鼻：前殖民地的公民为什么会宁可让他们的同胞虐待也不愿意接受外人哪怕是最开明的统治。这并不是一种古怪的或不体面的情感。这样一种意识，即虽然一切压迫都是可恨的，然而被我们自己社会、民族、阶级、文化或宗教中的某人使唤，比起被外国人使唤，要不那么让人蒙羞，不管那外国人是多么体贴人、多么无私，与各种欺侮、剥削和自命为恩人的态度多不相干——这种情感当然是完全可以理解的。

但要求自治、要求认可、要求社会和道义上的平等的愿望，常常不能通过获得政治独立而得到满足。因为也有可能，外国文化已经在我自己的文化中留下了深深的印记。而且，甚至当外国文化在某些方面已经侵略了本国文化，扭曲或在某种程度上奴役了我们自己的文明的时候，我一旦体验了外来文化，就无法将其从我的系统当中排除出去而不对自己造成巨大损伤，无法因为它们来自错误的地方就拒绝或无视真、善或让人愉悦、高尚的东西。我一旦瞥见了这样的好东西就忘不了它们；如果出于自尊或要求独立的愿望，我试图从我的系统中把关于它们的记忆通通清洗掉，我自己必定要付出高昂的、极具破坏性的代价：会使自己变得狭隘得多，强迫自己全身披上废旧的盔甲，特意重新强加上褊狭的标准，还有变得不宽容、阻碍发展、攻击性仇外、故意压制就在昨天我还认为是真理的东西等等——都是对沙文主义和孤立主义的正当指控——的危险。这是一切新的、寻求脱离旧主人而自立，同时又不能完全忘掉旧主人给他们的教训的体制所面临的

一个共同问题。正如马克思在分析英国与印度的情况时正确地指出的，那些旧主人或许并没有无私的动机：他们不是为了学生而是为了自己的利益而教学生；尽管如此，如果马克思说的是对的，他们事实上推动其印度臣民经过了物质与知识发展的不可避免的各个阶段，手段有时是野蛮的，但比这些本地人自己所能做到的要好得多，所用的时间也要少得多。

我是以泰戈尔开始的，现在已经离题十万八千里了；我想回到泰戈尔，因为像以上这些想法，是从阅读他的文章和演讲得来的。我对盎格鲁——印度之间的关系史知道得实在太少；我所说的可能是错误的、言不及义的或愚蠢的。但在我读泰戈尔，特别是他论述印度教育和统一的任务的时候，我觉得他所面临的问题，正像我所说的，并不异于困扰着十九世纪俄国和德国，以及其他国家——二十世纪的美国，我觉得肯定还有拉丁美洲——的批评家和改革者们的那些问题。因为所有这些文化，由于外国多年统治的结果，发现自己（不管它们处于什么发展阶段）处于矛盾的地位。一方面，外来模式使一个社会有产生拙劣摹仿者，消灭本地禀赋，或至少为了效劳外国主子而扭曲它们发展的正当道路的危险。另一方面，外来的这种毒害，如果它是毒害的话，就会深入骨髓、无可救药了。不能期望德国人忘掉希腊罗马的经典、罗马法、法国“伟大世纪”[153]的作家，因为这些都是他们教育中最基础的东西。俄国经验更具启发性。彼得大帝使他的人民经受了一次深度“外伤性休克”。他推倒围墙，打开门窗，为一个受教育阶层的最初形成打下了基础。这一阶层自诞生之时起，就因其非俄罗斯的习惯和观点，因其使用一种外国语言——法语——而与人民的主体分离，后者继续生活在中世纪的贫困、无知和质朴之中，把那些受教育的人看成是半个外国人。

这一裂痕很深。怎么修补裂痕的问题在足足两个世纪里占据了俄国每一位有公众精神、受过教育的人的头脑。他们当中看得更清楚一些的人意识到，法国人或德国人文化侵略的后果不能通过对其不理不睬或赶走侵略者——即回到过去——来解决，因为俄国处于世界之中，而堵住所有出入口、筑起一道长城，并不能长久地阻止各种政治和经济力量从外面包围和挤压进来，也不能阻止它们同墙内蠢蠢欲动

的类似力量遥相呼应。某些大胆的保守分子宣扬的恰恰就是这样的观念：如果你停止世俗教育、阻止所谓的进步、使俄国停留于现状，致命的西方细菌或许会消灭，或至少为害慢一些。但这种方法，这种斯多葛派智者的态度——塞住每一道缝隙以抵御外部世界——至今从未成功过。另外，一种古老文化也不足以推动一个现代民族的前进。老干上必须嫁接新枝，这是能够代替僵化或对某些一知半解的外国“原型”的可怜模仿的惟一出路。如果一个民族要成长，就不能长时间地被当作奇花异草来对待：它只有在露天中，在开放的世界中才能发展；不能强迫谁只吸收过去的和已经死去的东西，养在小心维护的人造光线里，除了发育不良将一无所得。

从所读的泰戈尔作品当中，我觉得，上世纪末的印度面临一个不无相似的问题；而泰戈尔从未如此清楚地显示他的智慧：他选择了困难的中间道路，既不漂向激进现代主义的锡拉岩礁，也不漂向妄自尊大的阴郁的传统主义的卡律布狄斯大漩涡。（我知道有些人觉得泰戈尔太靠向西方了。坦白地说，在我能够用英文阅读的他的作品当中，我并没有发现这一点。我觉得他一直走的是中间道路。）在关键时刻不屈服于某些夸夸其谈的诱惑——某些哗众取宠的极端主义学说牢牢吸引了同胞和世界的眼光，带来了追随者、长久的名声和荣耀及自我实现的感觉——不向这些屈服，而是面对来自两边——左翼和右翼，西化派和传统派——的轻蔑和威胁，努力寻求真理：这在我看来是最难得的一种英雄品质。

一边是英国，一边是印度了不起的过去。泰戈尔非常清楚，英国文学既是祸，又是福。他在一篇题为《教育的兴衰》的文章中指出，忘记了印度，认同于从学校学来的英语的那些人，就像“野人酋长……当他们穿上欧洲人的衣服，用廉价的欧洲玻璃珠子装饰起自己的时候”[154]。正如托尔斯泰在其论教育的小册子中非常尖锐和精彩地指出的，这种现象发生在教育与学生们自己的生活无关，而只跟遥远的、海外的别人的某种生活相关的那些地方。这种冲突必然要导致的内部神经症不只限于印度。无论如何，美国人生活中的一些现象也许可以——虽然我并不肯定——直接追溯到这样的事实：非盎格鲁——撒克逊国家移民的后代以前是（现在也是）读着莎士比亚、狄更斯、

萨克雷，或者霍桑、马克·吐温和麦尔维尔长大的：确实，他们还有什么别的东西可读么？这些好书告诉他们有着盎格鲁——撒克逊、荷兰、德国或斯堪的纳维亚血统的人的祖先们可能经历的各种生活，它们远不像俄国、波希米亚或希腊城镇和村庄、犹太人定居区、西西里或叙利亚小村和非洲荒野中他们自己先辈们的生活。泰戈尔说，当这种情况出现，教育和生活之间的矛盾就尖锐起来了，于是它们就“像闹剧里的两个角色那样相互嘲讽和辱骂”[155]；因此他呼吁重振孟加拉语，它无论如何都是他一部分同胞与生俱来的交流媒介，而不是一套借来的衣服，无论后者多气派、多舒适。然而他同时意识到，某些人显然想做的事是不可能也不可取的：对英语关上门，清除自己身上的西方弊病，回到过去，回归一个没有机器的时代原始朴素的生活，拒斥西方邪恶的馈赠——它所带来的工业化和所有对人类自然价值的贬低和破坏。

他知道印度和英国的关系，尽管有种种好处，却是病态的：英国人首先是作为生意人，然后是作为主人而来的，而且，尽管有一些非凡人士以纯洁的精神为印度服务，并为之鞠躬尽瘁（他对这些人表示了崇高的敬意），主人与臣下的关系还是扭曲了两者的本性，双方都不容易承认对方是人，将对方当作一个平等的、和自己差不多的人来对待。实际上，这一现象在黑格尔的现象学中，以及一百多年后以一种迥异的方式在E.M.福斯特那里，都有精彩的描述。尽管如此，泰戈尔理解英国的性格和英国的成就，他赞赏它们。他不带激情地评判英国和欧洲；他的评价在我看来是冷静、准确和公正的。英国人带来的东西不可以取消和丢弃。然而，不可能在一种媒介当中创造出体现、表达异己经验的东西：这样一种语言肯定会束缚外人，对他的思考和想像起到一种禁锢作用，强迫其朝着不自然的方向发展——有时（如康拉德和阿波利奈尔的情况）会产生才华横溢的精湛技巧，有时则出现荒诞不经的结果。自由——独立、意识到自己是一名平等的世界公民——的第一个必要条件，就是能够用自己的声音说话；自己声音讲出的废话也比从别人经验中提取出来的至理名言要好。“英国人创造出来的东西也许是了不起的，但它们不属于我们……如果因为我们失去了自己的眼睛，就想去用别人的眼睛，那永远也行不通”[156]，泰戈

尔1908年在他的国会主席演讲（Presidential Address to Congress in 1908）[157]中说。英语是向着广阔世界打开的窗户；关上它将是——我把这当作泰戈尔所相信的东西——对印度的犯罪。但窗不同于门：看着窗外，却什么也不干，这是很荒唐的。英国人“的行为显得我们好像根本不存在……好像我们是一些其大无比的弃物”[158]——甚至莫利[159]也是如此。

印度人如何自主而不受人摆布？只有通过增强实力。我再次引用泰戈尔：“惟一真正的赠与是实力的赠与，别的什么礼物都是空的。”[160]就像米利安对话中的修昔底德，像马基雅维里，像所有伟大的现实主义者，他明白由感情用事助长起来的无知和乌托邦式的逃避主义，有时可以和玩世不恭及野蛮凶残一样有破坏性。为了说明这一点，他讲了小羊和上帝的故事。小羊不断地被比自己更强大的野兽袭击，它绝望地对上帝说，“上帝啊，怎么所有的动物都想吞吃我呢？”上帝回答说，“我的孩子，我又有什么办法？看到你，连我自己都禁不住。”[161]泰戈尔用这个绝妙的、极具讽刺意味的寓言说出了这样的道理：人必须强大，因为没有实力就不会有平等，不会有正义。所有国家不论大小一律平等，这是理想主义的一派虚言。只要人的本性未变，对弱者的公正就是少有的，因为这很难；要改变人类，使他们不同于现在的样子，是不切实际的空想。必须通过可行的手段来寻求人类的改善，而不是要求他们具备只有圣人才可能具有的美德。

人们寻求认可，这是正当的。他们在变得有实力之前，是不会得到认可的。他们必须通过合作和组织来获得力量，一定不要指望别人恩赐。还有其他通向权力之路，但泰戈尔拒斥它们：尼采的非道德主义和暴力会自取失败，因为它们会导致以暴抗暴。在这点上他与圣雄甘地和托尔斯泰是一致的；但他既不接受托尔斯泰出于愤怒而将事情简单化以及自我孤立的无政府主义立场，也不接受圣雄本质上（在这点上我希望得到指正）非政治、非世俗的目标。对泰戈尔来说，甚至当他纯粹以文化观点考虑问题的时候，“组织起来”的意思也是掌握西方技术；不仅如此，还需要在受教育阶层与大众之间搭起桥梁，因为不这么做就会有精英主义、寡头政治和压迫，最后就像总是会出现的那样，是来自大众的要求认可的呼声，之后就是社会基本结构的破坏

和革命的剧变，这在事态走向极端的地方也许是不可避免的和正当的，但实现正义要付出惊人的代价。

不。必须毫不妥协甚至是无情地追求实力，但一定要用和平的手段。英国人“伤害我们的自尊”[162]。他们这么做是因为我们是穷光蛋：我们一旦强大起来，他们就会亲如兄弟。在那之前，他们会看不起我们，而不是把我们当兄弟看。只有已经拥有的人，才配得到。乞讨除了越来越觉得自己无价值之外，什么也得不到。只要印度弱，我们就会被欺侮、忽略和羞辱。这一论调——本世纪我们已经不止一次听到它了——宣告了一个阶层、一个民族或一片大陆的社会自我意识的觉醒。只有自尊者才能得到别人尊敬。所以我们必须解放自己，因为没有别人会帮我们。甚至，如果他们帮我们太多，我们将仍然是不自由的。英国人说已经给我们公平了。也许真是这样，但我们首先想要的，所有的人首先都想要的，比别的东西都要重要的，是做人的尊严，而“只得到公平……就像要面包却得到石头。石头或许稀有珍贵，但不能充饥”[163]。只有等到我们觉醒，处理好自己内部的事情时，我们才不会挨饿。国际主义是一个高尚的理想，但只有当链子上的每一环——每个国家——强大到能承受所要求的压力时，才能实现。

能认识到这一点，是泰戈尔最大的优点之一，表明他拥有诗人们身上极少见的那种对现实世界的直观和理解。在他认识这一点的时候，流行着不少浅薄的国际主义。种族、社会和国家被催促着放弃疆界、消灭特性、停止互争，联合成一个全球大社会。作为一个最终理想这很不错：这适合一个其中各个民族达到了最大可能的力量和地位平等的世界；但只要还存在巨大的不平等，这些针对弱者的说教——他们仍然还在寻求认可，甚至基本的公正或生存手段——假如他们听从了，就只会（就像自由贸易和裁军的学说）给他们带来小羊在被老虎吃掉的时候同老虎取得的那种团结。团结必须是平等的（至少不是太不平等的）人之间的团结。狗鱼的自由就是鲤鱼的死亡。那些一盘散沙、弱小、受屈辱、被压迫的人首先必须团结起来，增强实力、取得解放，给予至少在某种程度上得到增长和发展的机会——利用他们自己的自然资源，在他们自己的土地上，用他们自己的语言，不借用

别人的记忆，不在文化或经济上完全靠着向某个外来恩人永久借债。

这是民族主义中永远合理的因素，真正的、惟一的自决情形——打造链子上的民族之环：没有它们就没有全人类的大联结。在这一立场两边有着两种强大、诱人的谬误：一边是饥饿的狼群，披着真诚的国际主义的外衣，向羊群宣讲狭隘的、有害的小国沙文主义如何罪恶；另一边是羊群病态地盼望被狼群吞食，早日放弃实力悬殊的斗争，将自己融入他们一厢情愿地幻想的大团结，丢掉他们的身份、过去和做人的权利要求，他们渴望宣告自己的破产，被开除出去，放下自由与责任的重负。

泰戈尔坚决地站在中间道路上，没有背叛他看到的艰难的真理。他谴责对过去不切实际的过分依恋，把印度束缚在过去“就像把一头要献祭的羊绑在柱子上”[164]；他批评那些显示出这种依恋的人——他们对他来说是反动的——不懂得什么是真正的政治自由，指出政治自由的概念本身就出自英国思想家和英语书本。但针对国际主义，他主张既然英国人是自立的，印度人也必须自立。1917年他再次公开抨击了“把一切都交给主人不可变更的意志”[165]的危险，不管是婆罗门还是英国人。他说，实际上印度必须摆脱英国人但又必须坚持英国人一直生活在其中的那些真理。在这个过程中，印度也许会被自己人在背后捅刀子——不是被恐怖分子，就是被和事佬们。他认为这还不足以坏事。他坚持说，印度人口众多，地域辽阔，足够让人们付得起代价，和平地达到他们的目标；如果他们，所有千百万人民一齐坚持不懈地前进，就一定会取得最后的胜利。事实证明确实是这样。

正如我前面想要说的，夸大其词和走极端是比较容易的。或许只有那些夸张的人因其行动或思想而青史留名。柏拉图甚至亚里士多德、福音书的作者们、马基雅维里、霍布斯、卢梭、康德、黑格尔和马克思，他们都夸大其词。向一个国家激情洋溢地宣传，它应该采用某种巨大的、革命的意识形态，集中化、简单化并将一切都归于一个目标、一个人或一个党麾下——这是相对容易的。号召回归过去，告诉人们不要理睬洋鬼子，完全自力更生，自豪、独立而无忧无虑——这也不难。印度听到了这样的声音。泰戈尔明白这一点，对它表示了

尊敬，然后抵制了它。在我看来，他长寿而又硕果累累的一生都致力于比社会或政治活动更富于创新的事情，他一生志在只创造美的事物，只说真话。这需要自律和异乎寻常的耐心与正直。在写下他的社会、文化、最重要的是教育思想的时候，他努力不过分简单化地讲出复杂的真理，也许正是如此，听从他的人比较少。美国哲学家C.I.刘易斯有一句至理名言，我一直钟爱："不存在什么先验的理由可以认为，当我们发现真理的时候，它会是有趣的。"尽管如此，真话当然比有趣的话要好。我很能理解，一个国家，特别是有着辉煌过去也许还会有更辉煌将来的一个伟大的国家，完全有理由可以为自然所赠与的最珍罕的礼物之一——一位天才诗人——感到骄傲，甚至在严重的危机时刻，当他为了他的同胞并向他们讲话，而他们渴望的不是单纯的说理，而是征兆和奇迹的时候，他也没有屈服，而是毫不动摇地如实告诉了他们他的所见，如实地说出了真理。

译后记

伯林《现实感——观念及其历史研究》一书的中译是林茂和我两人共同劳动的成果。林茂完成了第四章、第五章、第六章和第八章正文及部分注释的翻译；我除了完成前三章以及第七章、第九章的全部正文和原注的翻译，并在认为必要的地方加了译注之外，还译了“编者前言”、“导言”以及最后的“索引”，并给林茂翻译的部分作了少量修改，补译了未译出的人名和部分原注，加了译注。全书的人名和部分地名及专有名词的译法最后由我统一，达到与书后的“索引”一致。我们已经尽了最大努力，但水平所限，译文中难免有错漏不妥之处，请读者指教。

潘荣荣

2003年9月5日

[1]我已经将录音的拷贝存在伦敦国家声音档案馆。

[2]一篇是《约瑟夫·德·迈斯特与法西斯主义的起源》，与其他七篇已发表但未成集的文章被收在《扭曲的人性之材：思想史断章》（伦敦，1990；纽约，1991）一书中；另一篇收在《北方的占星家：J.G.哈曼与现代非理性主义的起源》（伦敦，1993；纽约，1994）。

[3]除了前注中提到的两册外，早先已有六册文集以零散的方式先后发表。它们是《自由四论》（伦敦、纽约，1969）、《维柯与赫尔德：思想史专论两篇》（伦敦、纽约，1976）、《俄国思想家》（伦敦，纽约，1978），《概念与范畴：哲学论文集》（伦敦，1978；纽约，1979），《反潮流：思想史论文集》（伦敦，1980；纽约，1981）。[由这六本书以及《扭曲的人性之材》中选出的一些文章结集成的《对人类的适当研究：文集》一书现也已出版（伦敦，1997）。]

[4]拉明·贾汉贝格鲁，《伯林谈话录》（伦敦、纽约，1992），70页。

[5]塞涅卡，《书信集》，107页，II，改编自克利安西斯的作品。

[6]“快活的英格兰”（Merrie England），对英国的传统爱称。——译注

[7]克雷顿（1843-1901），英国历史学家、牧师。1884年起在剑桥任教会史教授，直至被任命为彼得伯勒主教（1891），1896年被任命为伦敦主教。他是《英国历史评论》（The English Historical Review）的创办人，写有枢机主教沃尔西（Cardinal Wolsey）、女王伊丽莎白一世和西蒙·德·蒙特福特（Simon de Montfort）等人的传记。其名著有《宗教改革时期的教皇史》。——译注

[8]皮烈（1862-1935），比利时历史学家，曾多年在比利时根特大学担任历史学教授，一战期间是比利时消极抵抗运动领导人，曾被德国人扣为人质（1916-1918）。在其所著的《比利时史》中，他说明了传统的和经济的力量如何将比利时的两大民族弗莱芒人和瓦龙人团结了起来。在《穆罕默德与查理曼大帝》一书中，他将过去罗马——基督教文明的崩溃归因于伊斯兰教的传播，这一论点在史学家当中引起很大争议。皮烈强调了资本主义中产阶级的历史作用，在《中世纪城市》一书中，将中世纪城市出现的原因归于贸易的复兴，由此根本地改变了普遍的看法。他还著有《比利时民主制：它的早期历史》、《中世纪欧洲经济与社会史》。——译注

[9]达戈贝特一世（605-639），法兰克王国国王（629-639在位），在位期间完成统一大业，迁都巴黎，修改法律，鼓励学术，赞助宗教与文艺。——译注

[10]以扫利亚人列奥，或称叙利亚人列奥（约680-741），即拜占庭皇帝列奥三世（717-741在位），很可能出生在北叙利亚（而不是曾经以为的以扫利亚），曾担任外交和军事职务，后废黜狄奥多西三世并继位。——译注

[11]麦考利（1800-1859），英国政治家、历史学家、辉格党议员，曾任职于印度总督府最高委员会（1834-1838）、军需总监（1846-1847），著有《英国史》、《古罗马之歌》等。——译注

[12]莱顿的约翰（1509-1536），荷兰再洗礼派领袖，发动明斯特起义（1534），后被镇压。——译注

[13]这种知识，或实践才华，政治家和历史学家若要做到理解自己的或其他时代的、过去的或是将来的社会，同样都需要，它不同于吉尔伯特·赖尔在“知其然”和“知其所以然”之间作著名的区分时所提到的。懂得如何去做一件事——具备或掌握一门技巧或诀窍——并不表示有能力说明人的实际行为的原因；会骑车的人不一定能解释自己在干什么或者自己的行为怎么能产生他所希望的结果。但当一个政治家处于紧要关头、被迫选择何去何从，或一个历史学家拒绝接受对过去事件的某种解释，认为它不切实际或肤浅，因为事情不可能以它所述的方式发生，或那种解释没有揭示真正关键的因素之间的相互关系时——这位政治家或史学家在某种意义上的确对形势作了判断、评估，所以才能够应答对手，解释为什么不用其他方法解决问题，但除了在某种微不足道的程度上（肯定不是在科学家或学者们能够接受的程度上），他们无法根据理论或知识体系证明自己所说的话的真实性。尽管如此，以学术研究为例，其中就有一些实例与我所讲的那种理解力有很强的可比性。例如，学者修订一份错误百出的文本的过程在我看来与分析或判断一种社会形势不无相像。这里，同样地，人肯定不能脱离方法和科学体系：手稿上的符号与其他符号相比较，句子结构与其他结构相比较；归纳能够替代记忆，假设——推理的证明方法替代猜测。然而，当理查德·波尔森修订阿里斯托芬的文本获得了惊人的成功时，他对阿里斯托芬的风格的体会——知道阿里斯托芬可能说什么话，不可能说什么话——不可能由一台“人工脑”来完成，不管往里面输进去多少关于古希腊喜剧的概论，往里面加进多少手稿、纸草文和评论版本。如果没有渊博的学识，波尔森也许不可能构思出解决问题的办法，但他能够解决问题，靠的是能够整理无数杂乱无章的数据资料——然后就是采取关键的一步，或者说经历关键的体验——以区分出并对自己说明一种模式，它提供了所有或者大部分的所需结果。我们称他的猜测是得了灵感，就是这个意思。有许多阿里斯托芬的风格特点以一种半有意识的方式参与他的想像活动，从理论上讲它们是可以被暴露、列举出来和分类的，它们之间的联系也是可以系统地被研究出来的。但这在实践中显然是不可能的，因为那些事实太微小、数量太大、善于作此类究根问底活动的人太少，等等。当涉及历史和人类活动问题的解决时，情况也非常相像。从某种意义上说，并没有任何实际经验可以解释为什么这些解决过程是无法描述完全的，为什么不能将它们归约为科学，为什么天赋、灵感和想像的工作——无论是概括、抽象，还是小心仔细地将碎片拼合成一种模式——不应该由机器来做。但是，如果要使这些成为可能，我们的经验就得完全不同——它多侧面、“多层次”的结构必须根本改变。而且，如果考虑这样一些剧烈变化的可能性（想像力是难以涵盖的），称它们为经验的或许并不正确。它们属于正常人类经验最终的、最一般的特性，基于迄今的人类经验我们尚不能假定它们是可变的；这些特性有时作为范畴而不是经验事实为人们所知。

[14]“Un historien est un babillard qui fait des tracasseries aux morts.”（“历史学家就是在死人身上纠缠不休、喋喋不止的人。”）《伏尔泰全集》，卷82（日内瓦和多伦多，1968），452页。

[15]济慈写道：“所有魔法/一碰到冰冷的哲学不就都消散？……哲学会剪去仙人的翅膀，/规矩和绳墨可以征服所有神秘事物……”选自《拉弥亚》（Lamia，1820），第二部分，229行。（这里用的是朱维基的中译，见《济慈诗选》，上海译文出版社，1983年，204页。——译注）

[16]选自《扭转形式》（‘The Tables Turned’，1798）。

[17]《利西达斯》（Lycidas），英国大诗人约翰·弥尔顿作品。——译注

[18]有人告诉我，海德格尔以这种方式动摇了传统认识论的基础：但我不懂海德格尔的语言和观点，所以无法对此加以评论。

[19]亚历山大·赫尔岑，《三十卷集》，卷9（莫斯科，1956），21页。

[20]托尔（Thor），北欧神话中的雷神。——译注

[21]埃里金纳（810？-877？），出生于爱尔兰的神学家与哲学家，曾试图在他的主要著作《论自然的区分》（862-866）中使新柏拉图主义与基督教信仰相结合。——译注

[22]他举例说，那些喜欢闲谈的人可以做电报话务员，喜欢在泥泞里玩耍的孩子可以成为快乐的清道夫等等。

[23]本文首次发表于1950年，1966年发表了修订版。这里做了进一步的改动，但没有根据更晚近的一些事件，尤其是东欧共产主义的失败和前苏联解体这样的事件，做实质性的修订。

[24]本篇写于1964年。

[25]值得指出的是，埃卡留斯，马克思倾向于信任他是一个真正的革命的社会主义者，最后证明是受雇于普鲁士政府的间谍。

[26]过去的错误和磨难被看做是不可避免的序幕，是未来幸福的迹象和证据：伟大人类历史戏剧必需的章节，不是偶然事件，不是无意义的灾难。

[27]乔治·利希泰姆，《马克思主义：历史的与批评的研究》（伦敦和纽约，1961；第2版：1964），55页。

[28]卡尔·李卜克内西是个公开宣称的新康德主义者。

[29]1964年。

[30]以后的马克思主义者很自然地在一种不带偏见的、描述性的意义上使用的短语——这标志着一些人比如说布哈林同马克思本人的距离。

[31]但见本书116注2。（此系原文页码及序号，见中译本128页注②。——中文版编者）

[32]对马克思的引用，注明卷数和页数，来自两个版本，一为德文版，另一为英文版：卡尔·马克思、弗里德里希·恩格斯，《作品集》（柏林，1956-1958；此后简称《马恩文集》）；卡尔·马克思、弗里德里希·恩格斯，《作品选集》（伦敦、纽约、莫斯科，1975-；此后简称《选集》）。作者所用的译自德文的部分不一定与英文版的内容一致，引用后者是为了英语读者的方便。如果所引用的段落最初是用德语写的，就首先给出《马恩文集》中的出处；反之亦然。这一段的出处是《选集》xx 13，《马恩文集》xvi 13。

[33]1864年11月4日马克思致恩格斯的信：《马恩文集》xxxi 15；《选集》xlii 18。

[34]《马恩文集》xix 27，《选集》xxiv 94。

[35]《马恩文集》xix 23-24，《选集》xxiv 89-90。

[36]《马恩文集》xix 21，《选集》xxiv 87。

[37]我必须提醒读者，本文写于1964年。

[38]俄国、波兰、巴尔干、亚洲及其他地区。

[39]选自恩格斯1895年为马克思的新版《1848年至1850年的法兰西阶级斗争》所写的导言：《马恩文集》xxii 513，523；《选集》xxvii 510，520。

[40]冈珀斯（1850-1924），生于英国，1886-1924年（1895年除外）任美国劳工联合会会长，为工会成员争取到了更高的工资、更短的工作时间和更大的自由。——译注

[41]《选集》xx 14，《马恩文集》xvi 14。

[42]摘自《埃尔富特纲领》，即《德国社会民主党1891年埃尔富特代表大会决议纲领》（‘Programm der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands beschlossen auf dem Parteitag zu Erfurt 1891’）：第4页，选自《德国社会民主党会议记录》（柏林，1891）。

[43]《当代资本主义》（伦敦和纽约，１９５６），第５章。

[44]例如，马克思1877年12月致《祖国纪事》编辑部（未发）；马克思1879年4月致丹尼尔森；马克思1881年3月8日致查苏里奇，等等。

[45]见150页。（此系原文页码，见中译本边码。——中文版编者）

[46]亚里士多德，《尼各马可伦理学》，1134b 26。

[47]科特斯（1485-1547），西班牙探险家，他为西班牙征服了阿兹特克人的墨西哥。——译注

[48]《论法的精神》，第24篇，24章。

[49]《论政治社会的自然的和根本的秩序》（伦敦，1767），卷1，311页。

[50]《人类精神进步史表纲要》，O.H.普莱奥和伊冯·贝拉瓦尔编（巴黎，1970），228页。

[51]半神。——译注

[52]《道德家：一部哲学狂想曲》（伦敦，1709），第3部分，第1节，158页。

[53]《约翰·戈特利普·费希特作品全集》，I.H.费希特编（柏林，1845-1846）（此后简称《全集》），卷2，256页。以后对费希特的引用都出自这一版本，用以下方式标明卷数和页码：《全集》ii 256。

[54]《全集》vi 82。

[55]例如《全集》ii 282，288。

[56]《全集》ii 256。

[57]乔西亚·罗伊斯，《现代哲学精神》（波士顿和纽约，1892），162页。

[58]《全集》vii 374-375。

[59]《全集》vii 37-38。

[60]《全集》vi 35。

[61]《全集》vi 86-87。

[62]《全集》vi 383。

[63]《不要苛责高贵的圣人》，选自《宗教十四行诗》3.43。

[64]《全集》，赫尔曼·格罗克纳编，卷11（斯图加特，1928），49页。

[65]V.L.列宁，《全集》，卷44（莫斯科，1964），161页。

[66]“Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”（1784）：《康德作品全集》（柏林，1900-）（以下简称《康德全集》），卷8，23页，22行。

[67]“今日社会之艺术家”，琼西埃在《环球》（1832年4月8日）上写道，“……从未理解诗与社会的联盟关系。而另一方面，我们希望将一切都与最大意义上的政治联系起来，……我们正在很快地将所能触及的一切都和政治联系起来。文学就在那里，所以它必须包含公民权利并在我们的政治生活中占有一席之地。”请比较《环球》（1831年3月10日）的另一位撰稿人的话：“艺术的功用，按照其神圣的意义来理解，是在人类向着日益美好的命运的前进过程中，时而用和谐的音乐，时而用粗犷严厉的声音，不断地陪伴、指引和鼓励他们。”这几段乔治·G.伊格尔斯在其《权威崇拜》（海牙，1958）一书173页有引用和翻译。

[68]这部小说1835年出版，前言的日期署为1834年。在1880年巴黎出版的版本中，这一段出现在19页上。

[69]A.S.普希金，《普希金选集》，共10卷（莫斯科，1974-1978）（此后略称《选集》），卷2，225页。（此处用的是查良铮的中译，见《普希金抒情诗选》，译林出版社，1991年，339页。——译注）

[70]同上，卷9，146页。

[71]V.G.别林斯基，《别林斯基全集》，共13卷，（莫斯科，1953-1959）（此后略称《全集》），卷7，345页。

[72]普希金，《选集》，卷2，167页。

[73]I.S.屠格涅夫，《屠格涅夫全集·书信》，共28卷（莫斯科/列宁格勒，1960-1968）（此后略称《全集·书信》），《全集》卷14，45-46页。（此处用的是张捷的中译，见屠格涅夫，《文论·回忆录》，河北教育出版社，1994年，556-557页。——译注）

[74]《全集》，卷3，399页。

[75]同上，397页。

[76]《全集》，卷6，280页。

[77]同上，277页。

[78]《全集》，卷4，497页。

[79]《全集》，卷6，276页。

[80]同上，277页。

[81]同上，268页。

[82]《全集》，卷7，115页。

[83]来自果戈理《死魂灵》第7章的一个意象。

[84]《全集》，卷6，526页。

[85]《全集》，卷10，326页。

[86]同上。

[87]《全集》，卷10，326-327页。

[88]《全集》，卷4，497页。

[89]《全集》，卷6，276页。

[90]《全集》，卷10，303页。

[91]《全集》，卷10，312页。

[92]V.G.别林斯基，《别林斯基全集》，共13卷（莫斯科，1953-1959）（此后略称《全集》），卷7，345页。

[93]《全集》，卷9，78页。

[94]《全集》，卷6，267页。

[95]同上，269页。

[96]《全集》，卷7，569页。

[97]《全集》，卷10，311页。

[98]同上，312页。参《全集》，卷7，311页："如果一个人不是天生的诗人，他持有的思想，或许深刻、真实甚至神圣，但无法改变地，他的作品还会是小气的、虚假的、错误的、扭曲的、僵死的。"

[99]虽然"voprosy"（"问题"）一词在十九世纪三十年代被广泛地用来指俄国知识分子最关心的问题，"proklyatye voprosy"（"可恶的问题"）这一特定短语似乎是在1858年由米哈伊尔·L.米哈伊洛夫创造的，在翻译海涅的诗《致拉萨卢斯》（"Zum Lazarus"，1853-1854）时，用它翻译"die verdammten Fragen"（"该死的问题"）见《海涅的诗》（"Stikhotvoreniya Geine"），《现代人》，1858年第3期，125页；及《海因里希·海涅全集》，奥斯卡·沃尔泽尔编（莱比锡，1913），卷3，225页。也有可能，米哈伊洛夫利用了这样的事实，即一个现成的俄语表达十分妥贴地符合海涅的原话，但我尚未在出版物中见到比这更早的对它的使用。——编者按

[100]《全集》，卷7，503页。

[101]鲁福斯·W.马修森，《俄国文学中的正面英雄》，第2版（斯坦福，1975）。

[102]同上，42页。

[103]同上，94-95页。

[104]马修森，《俄国文学中的正面英雄》，93页：这段话摘自1888年10月27日（马修森给出的日期是错误的）契诃夫致A.S.苏佛林的一封信。

[105]《全集》，卷9，78页。

[106]同上，77页。

[107]《赫尔德全集》，伯恩哈德·苏芬编（柏林，1877-1913），卷5，503页。

[108]《全集》，卷12，445页。

[109]《全集·书信》，《全集》卷6，263页。

[110]《全集·书信》，卷1，297-298页（信是用法文写的）。（此处用的是张金长等的中译，见刘硕良主编《屠格涅夫全集》，河北教育出版社，1994，卷12，70-71页。——译注）

[111]同上，297页。

[112]《全集·书信》，《全集》卷5，368页。

[113]《全集·书信》，卷2，282页。

[114]《全集·书信集》，卷3，188页。

[115]同上，210页。

[116]同上，卷11，191页。此处的“诨名”屠格涅夫指的是“虚无主义者”。

[117]车尔尼雪夫斯基，《全集》，共16卷（莫斯科，1939-1953），卷3，429-430页。

[118]《全集》，卷5，166页。

[119]《全集》，卷2，77页。

[120]列夫·托尔斯泰，《全集》，共90卷（莫斯科/列宁格勒，1928-1958年，《索引》1964年），卷5，271-272页。（此处用的是陈遷的中译，见《列夫·托尔斯泰文集》，人民文学出版社，卷14，7-8页。——译注）

[121]列夫·托尔斯泰，《全集》，卷5，272页。

[122]同上，卷61，100页。（此处用的是章其的中译，见章其译《托尔斯泰文学书简》，湖南人民出版社，1984年，第718页。——译注）

[123]列夫·托尔斯泰，《全集》，卷47，198页。

[124]同上，108页。

[125]《全集》，卷6，284页。

[126]《全集》，卷6，284-286页。

[127]《我的同时代人的故事》，第27章：卷4，270页；V.G.柯罗连科，《选集·第卷·回忆录》（列宁格勒，1989-1991）。

[128]巴比塞（1873-1935），法国作家和编辑，主要作品有《炮火下》，这是一部以他在一战中的经历为基础的小说。他的觉悟使他转向和平主义后又转向共产主义。——译注

[129]《全集》，卷7，305页。《全集》的编者不能确定具体引自歌德作品的何处。

[130]勒南（1823-1892），法国文献学家、哲学家和历史学家，写有系列著作《基督教起源史》（1863-1881）。——译注

[131]《康德全集》，卷7，87页，19行。

[132]《康德全集》，卷5，97页，15行。

[133]同上，96页，15行。

[134]《纯粹理性批判》，A536/B564。

[135]同上，A466/B494。

[136]《康德全集》，卷5，4页，36行；97页，5行。

[137]《康德全集》，卷8，31-42页。

[138]同上，290页，35行。

[139]《康德全集》，卷20，94页，首行。

[140]席勒作品集》，卷21（魏玛，1963），38页，8行。

[141]《席勒作品集》，卷21（魏玛，1963），38页，8行。

[142]在上述引文中（前文232页注1）。（此系原文页码及序号，见中译本269页注①。——中文版编者）

[143]费希特，《全集》ii 256。

[144]费希特，《全集》ii 264。

[145]《利维坦》，17章，120页，理查德·塔克斯版（剑桥、纽约等，1991）。

[146]费希特，《全集》vi 383。

[147]霍夫曼斯塔尔（1874-1929），奥地利作家，因抒情诗和一些剧本而出名，包括《昨天》（1891）和《死亡和傻瓜》（1893）。——译注

[148]洛尔卡（1898-1936），西班牙诗人、剧作家，作品题材广泛，富于地方和民间色彩，主要作品有《吉卜赛歌谣集》、长诗《伊格纳西奥·桑切斯·梅西亚斯挽歌》等，内战时遭法西斯分子枪杀。

[149]见路易斯·恩特尔美尔，《罗伯特·弗罗斯特：回顾》（华盛顿，1964），18页。

[150]诺曼·安杰尔（1872-1967），英国经济学家及和平主义者，获1933年诺贝尔和平奖。——译注

[151]奥尔德玛斯顿村：位于英国伯克郡的原子武器研究机构所在地。——译注

[152]帕夏：旧时奥斯曼帝国和北非高级文武官的称号，置于姓名后；高级文（武）官。——译注

[153]grand siècle，法国人称十七世纪为“伟大世纪”。——译注

[154]泰戈尔，《成为全才》（伦敦，1961），45页。所有引用泰戈尔的话都摘自这本集子；下面只标页码。

[155]46页。

[156]121页。

[157]原文如此。——译注

[158]117页。

[159]莫利（1838-1923），英国政治家和传记作家，曾任爱尔兰大使馆秘书（1886和1892-1895）和印度大使馆秘书（1905-1910），他的传记著作包括《伏尔泰》（1872）和《奥利弗·克伦威尔》（1900）。——译注

[160]123页。

[161]同上。

[162]137页。

[163]同上。

[164]186页。

[165]193页。

分享译林更多好书：

- 官方微博：@译林出版社
- 豆瓣小站：http://site.douban.com/yilin
- 官方微信：

您有任何意见及建议，欢迎您通过以上方式与我们联系！

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

MODERN SOCIAL IMAGINARIES

现代社会想象

Charles Taylor

[加拿大] 查尔斯·泰勒 著 林曼红 译

刘东·主编 彭刚·副主编

译林出版社

图书在版编目（CIP）数据

现代社会想象 /（加）泰勒（Taylor，C.）著；林曼红译.——南京：译林出版社，2014.2

（人文与社会译丛）

书名原文：Modern Social Imaginaries

ISBN 978-7-5447-1346-7

I.① 现… II.① 泰… ② 林… III.① 社会学——研究——西方 国家——现代 IV.① C91

中国版本图书馆CIP数据核字（2014）第023246号

Modern Social Imaginaries by Charles Taylor
Copyright © 2004Duke University Press
Chinese simplified translation rights © 2014by Yilin Press，Ltd
All rights reserved.

著作权合同登记号图字：10——2012——205号

书　名 现代社会想象

作　者 [加拿大] 查尔斯·泰勒

译　者 林曼红

责任编辑 潘志娟

原文出版 Duke University Press，2004

出版发行 凤凰出版传媒集团　凤凰出版传媒股份有限公司　译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 http://www.ppm.cn

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 http://www.yilin.com

版　次 2014年2月第1版 2014年2月第1次印刷

书　号 ISBN 978-7-5447-1346-7

献词

献给万达

致　谢

首先要感谢加拿大学会给我颁发1996——1998年度的“伊萨克·基拉姆纪念研究奖金”，如果没有这笔经费，我是不能这么快就开始写作这本书的。

这本书是我正在准备撰写的《生活在一个世俗时代》的一个主要部分的扩展，也是我1999年在爱丁堡大学所作吉福德讲座的主题。

我在此也要向其他一些人致谢。这本书是过去数年在“超文化研究中心”的研讨成果。这些研讨在本书中占有如此重要的地位，以至于有人会说“中心”在某种意义上是这本书的集体合著者。我特别要感谢阿尔琼·阿帕多拉伊，拉杰夫·巴尔加瓦，克雷格·卡尔霍恩，迪利普·高恩卡尔，尼路费·戈尔，本杰明·李，托马斯·麦卡锡以及迈克尔·华纳。

前　言

从一开始，现代社会科学的第一大问题就一直是现代性本身：新实践与制度形式之间史无前例的融合（如，科学、技术、工业生产以及城市化），新生活方式的融合（如，个人主义、世俗化以及工具理性），以及一些令人不适的新形式的融合（如，异化、无意义以及社会即将解体的感觉）。

在我们今天的时代，需要从一个新的角度来考虑这个问题：现代性到底是一种单一现象，还是我们要提到“多种多样的现代性”呢？这里的多种多样，是否反映了这样一个事实，即其他非西方的文化已经以它们自己的方式被现代化了，而我们如果试图用原本以西方的思维所设计的普遍理论去领会它们的话，将无法对它们进行适当的理解呢？

本书要探讨这样一个假设：如果我们能够对现代性的自我认识有一个更清楚的定义，我们就可以对先前的，以及当代的关于现代性的问题有一些了解。基于此观点的西方的现代性是离不开某种社会想象的，而要理解当今的多种现代性之间的差异，则需要通过各自不同的社会想象。

这一方法，与强调现代性的“理念”而反对其“制度”的方法是不同的。社会想象并非是一系列的理念，相反，它是使社会的实践通过被人理解而得以落实的。这一重要观点将在第三章具体阐述。

我的目标并不高远。我要概述那些作为西方现代性兴起之基础的社会想象的形式。我的重点是放在西方历史，并未涉及当今新出现的许多现代性。不过，我希望对西方特性的进一步界定，能帮助我们更清楚地看到，通往当代现代化的不同道路之间的共同之处。在这一部分的写作中，我显然是大量地借鉴了本尼迪克特·安德森[1]　的开创性著作《想象的共同体》，以及于尔根·哈贝马斯、迈克尔·华纳和皮埃尔·霍桑瓦隆等人的作品。我在本书会一一提到他们的论点。

我的基本假设是：社会道德秩序中的一种新概念，对于西方现代性是至关重要的。这种概念起初只是一些有影响的思想家的想法，但后来逐渐形成了层面宽广的，最终是整个社会的社会想象。这一概念现在对我们来说是如此的自明，以至于我们难以把它看作是许多有可能的概念中的一种。这种道德秩序转变为我们的社会想象，构成了某些特定的社会形式。也正是这些形式，构成了西方现代性的特性，例如，市场经济、公共领域和人民自治等等。

【注释】

[1] Benedict Anderson，Imagined Communities（London：Verso，1991）.

第一章 现代道德秩序

我要从道德秩序的新视角谈起。这在17世纪出现的自然法的新理论中阐述得最为清楚，它主要是为了回应由宗教战争而引起的国内和国际上的混乱。格劳秀斯和洛克是我们阐述这一问题所要引用的最主要的理论家。

格劳秀斯认为，支撑政治社会的规范秩序源自于其组成成员的本质。人类是理性的、喜欢群居的个体，为了相互的利益，人类注定是要和平协作的。

自从17世纪以来，这种思想越来越主宰着我们的政治思维以及我们想象社会的方式。这种起源于格劳秀斯的理论，指出了何为政治社会，即它的目的以及它如何形成。但是，任何这样的理论，也不可避免地提出了道德秩序的观点：它告诉我们应该如何在社会里共同生活。

社会的图景是这样的，一些带着特定目的的个人，在某种既存的道德背景之中，走到一起，共同建立一个政治实体。道德背景是自然权利的一种；这些人彼此之间已经有了某些道德义务。他们所追求的是某些共同的利益，在这当中，安全保障是最为重要的。

道德秩序的基本观点强调了作为个人，我们彼此所享有的权利和应履行的义务，即使是在缔结政治纽带之前或在政治纽带之外。政治义务应被看成是这些更为基本的道德纽带的延伸或应用。政治权威之所以是合理的，仅仅是因为它被社会个人所认同（原始的契约）。这个契约根据人们信守承诺这一固有原则而建立起具有约束力的义务。

根据后来演变的契约理论，即使是经过洛克在同一世纪晚期的发展，格劳秀斯所得出的道德政治的结论也是温和的，平淡得让人吃惊。人们所认可的政治合法性的基础，并非是为了质疑现有的各级政府之可信度而设立的。相反，这一基础的设立，是要致力于减少会导

致那些过于不负责任的宗教狂热分子反叛的诱因。这就假设了现有的合法政权是完全建立在某种认可的基础之上的。格劳秀斯也试图为宗教纠纷之外的战争与和平的基本法则，寻找坚实的基础。在17世纪早期的处境下，伴随着不断爆发的激烈的宗教战争，如此的努力完全是可以理解的。

洛克是第一位运用这样的理论为革命正名的，并且以此作为限制政府权力的依据。现在人们可以严肃地诉诸权利以反对权力。公众的认可，不仅仅表现在当初同意设立政府，而且还体现在愿意继续纳税的权利上。

在随后的三个世纪，从洛克到我们今天的时代，虽然契约的语言可能已经淡化到只被少数理论家所使用，但是社会是因个人的互利而存在，以及对这些权利进行捍卫的基本理念，却变得越来越重要。也就是说，它既成为把旧的社会理论及其新的竞争对手推到政治生活和语言之边缘的主导观点，也促成了政治生活中越来越多的具有深远意义的观点的提出。凭借洛克的同意纳税的折中观点，对原初的认可的要求，成为我们今天所实行的人民主权论的完备学说。自然权利的理论，通过成为当代政府的一个重要特征——固定的宪章，结果产生了一个密集的网络去限制立法和行政行为。平等的设想隐含在自然状态的起点，即人们可以把所有高贵和低微的关系置之度外的地方[1]，它已经涉及越来越多的领域，最后促成了许多平等协议或非歧视条款，构成了最为固定的宪章中的一个基本成分。

换言之，在过去的四个世纪，蕴含在如此社会观点中的道德秩序理论，已经经历了双重发展，包括在范围上（更多的人依赖它，它已经成为占主导地位的）和在强度上（它的要求更高、更具复杂性）的发展。这样的观念在某种程度上已经经过了一系列“编订”，每一次都比先前的来得更丰富、要求更高，直至形成今天的版本。

这种双重的发展可以从几个方面去追溯。对自然法的现代阐述始于一个相当专业的小圈子。它为哲学家和法律理论家们提供了一种话语，让他们用这种话语去讨论政府的合法性、战争与和平的规则以及

现代国际法的新生学说。但是，随后它便开始渗透到其他小圈子，并改变其话语。其中的一个例子，就是在我正讲述的故事中起到重要作用的，是道德秩序的新观念如何开始去改变、去重述上帝的预定天命，以及他为人类和宇宙所设立的秩序。

对我们今天的生活来说，更为重要的是，关于这种秩序的观念已经成为我们对社会和政体越来越重要的认识，而且这样的认识一直在重塑的过程中。在这一发展的进程中，它从一个赋予几位专家的话语以活力的理论，演变成为我们的社会想象中不可或缺的部分，即我们的同龄人想象他们所居住和维持的社会的方式。

从一个小圈子迁往许多小圈子，从一个理论到社会想象，这种发展亦可见于第三条轴线，这条轴线是由这种道德秩序对我们的要求所界定的。

有时，道德秩序的构想，并没有伴随着一种要真正去完全实现它的期盼。这并不意味着它不带有任何期盼，否则它就不是我所说的那个意义上的道德秩序的概念了。它要被看作是一种人们需要去追求的、可以去实现的道德秩序，但在广义上来说，只有少数人能够真正成功地去追随它，至少在目前的条件下是这样的。

因而，基督教的福音提出了圣徒团契的思想。这样的思想被对上帝的爱、对彼此之间的爱以及对人类的爱所激励，使得圣徒团契里的成员免于争竞、相互怨恨、贪爱财富和统治野心等等。中世纪人们的普遍期望是，只有少数的圣人是真正地被这样的理想所激励，且不得不居住在这个极大地偏离了这一理想的世界里。但是在适当的时候，这会成为上帝的最后审判里的一个秩序。我们可以说这是一种道德秩序，而不仅仅是一种无偿付出的理想，因为人们认为，它处于完全实现的过程中。只是现在时机还未到。

另一语境下一个稍远点的类比，是对乌托邦的一些现代理解，即有些事在一些最终可能的条件下是可以实现的，但与此同时，那也成为一种方向性的标准。

与此不同的是那些在现阶段就几乎需要完全实现的秩序。这可以从两个方面来理解。一方面，秩序的建立是为了使其得以实现；这是常规。中世纪对政治秩序的概念通常是这样的。在理解“国王的两个身体”方面，他个人的生理上的存在既实现了也例证了他不朽的皇家的“身体”。除了在极端例外的、令人反感的无序情况下，例如，在一些骇人的篡权的情形下，否则这种秩序是完全能得以实现的。这与其说是为我们提供一个了解现实的秘方，不如说是提供了一个与环绕着我们的宇宙相关的“存在之链”。它为我们在阐释学上提供了对现实进行理解的线索。

但是，一个道德秩序可以与现实有着另外一种关系，这种关系是尚未实现的，却要求得以完整的付诸实践。它提供了一个绝对必要的处理方案。

把这些不同点归结起来，我们可以说道德或政治秩序的概念既可以是终极的，像圣徒的团契，也可以是为现时服务的。而如果是后者的话，它既可以是阐释学意义上的，又可以是具有指导意义的。

现代的秩序理念，与中世纪的基督教理想相对比，从一开始就可以看出，它是为解决时下的问题的。但是它也确实是从一个更有阐释意义的路径转到一个更具有规范性的路径。现代的秩序理念，正如当初被格劳秀斯和普芬道夫等思想家用在原初的小范围内一样，为已确立的政府之基础提供了阐释；立足于一个所谓的建国契约，这些政府享有无可置疑的合法性。自然法理论在其原初就是对这种合法性的阐释。

但是在洛克那里，政治理论已经可以证明革命是正确的，而且事实上，让革命在一定情况下成为道德的必需；与此同时，人类道德困境中其他的普遍特点为诸如所有权的合法性提供了阐释。后来，这种关于秩序的观念将被不断修正，甚至要求更具革命性的变化，包括体现在卢梭和马克思等人富有影响力的理论之中的财产所有权观念。

这样，随着从一个小圈子转向许多小圈子并从理论转移到社会想象，现代的秩序理念也沿着第三条轴线前进，所产生的话语也是由阐

释性过渡到规范性的。在这一过程中，它与一系列的伦理概念交错着，但由此而产生的融合具有共性，即它们在本质上利用了由现代的自然法理论所沿袭下来的这套对政治和道德秩序的理解。

这种三轴线方向的扩展，的确是值得注意的。它急需进一步的解释；遗憾的是，这并不包含在我要集中精力为现代社会想象的兴起作出因果解释的初衷之内。如果能够对其所采取的形式略加澄清，我将非常乐意。但从本质上看，这会帮助我们更有针对性地集中在因果解释的问题上，下文将提到我对这些问题展开的一些随想。现在，我要进一步探究这一现代秩序特有的特征。

根据上文，需要明确的是，我所用的道德秩序的概念超出那些应该支配我们的相互关系以及/或者政治生活的既定准则。对道德秩序的理解增加了对准则的意识和接受，这是一种对世界、神圣的行为以及人类生活的特征的认同，这使得某些准则既是正确的又是（就目前陈述的问题而言）可实现的。换言之，秩序的表象不仅为人们提供了何为正确的概念，而且告知人们，在一定的处境下去奋斗并渴望实现（至少是部分实现）正确的事是有意义的。

很显然，从烙有格劳秀斯和洛克印记的自然法理论，经过一系列的变革而沿袭下来的道德秩序的表象，与那些前现代时期的深植于社会想象中的道德秩序表象，是截然不同的。这里有两种重要的前现代的道德秩序值得一提，因为我们可以看到，在转向政治现代性的进程中，它们是如何逐渐被格劳秀斯和洛克的思潮占上风、取代以及边缘化的。一种是建立在一个民族之律法的理念之上的，这种理念自远古时代就一直统治着一个民族，并且从某种意义上来说，界定了这一民族。这种理念似乎在印欧的部落中广为流传，这些部落经过不同阶段的发展，形成了欧洲。它以《古代宪章》为名，在17世纪的英格兰十分具有影响力，并且成为为背叛国王的做法正名的主要理念之一。[2]

这一例子足以表明，这些理念在意义方面并非总是保守的。但是在这一范畴内，我们也要把在农民的群体中似乎代代相传的规范秩序考虑进去。他们从这一规范秩序中发展出了一幅“道德经济”的图像，

据此，农民们可以批评地主们强加给他们的担子，或是谴责国家、教会向他们征收的苛捐杂税。[3] 这再次说明，原来可接受的对重担（责任）的分配，被篡权所替代，而它应该回归原来的面貌。

另一种道德秩序是根据社会等级的概念来组建的，它反映并回应了宇宙的等级秩序。这些经常在柏拉图主义——亚里士多德学派关于形式的概念语言中得到理论性的阐述，但深层的概念在相对应的理论中也得以凸显，例如，国王在他的王国，就像狮子在其他动物之中，也像鹰在鸟类中一般。根据这样的观点，产生了一种理念，即人类世界的无序可以与自然界共鸣，因为事物的正常秩序正在受到威胁。邓肯被谋杀那夜，“空中的悲鸣，奇怪的死亡尖叫”扰乱了宁静，即使到天明之时依然是一片黑暗。在上星期二，一只猎鹰被一只捕鼠的猫头鹰给啄死，而邓肯的马在夜里也变得狂野，“不服驯，就像它们要同人类宣战似的”。[4]

在这两个事例中，尤其是第二个，我们拥有了强加于事情发展的秩序；反叛与冲突超越了单一的人类领域。这似乎是前现代时期道德秩序理念的一个十分常见的特征。安那西曼德把任何偏离自然规律的事物都看成是不公正的，并认为，凡是抵抗自然界的事物，终究要“根据既定的时间，各自为其不公正付出代价，受到惩罚”。[5] 赫拉克利特对事物的秩序也有类似的叙述，他提出，即使太阳偏离了其运行的轨道，复仇女神也会抓住它并把它拖回到原来的位置。[6] 当然，柏拉图主义的形式概念在变幻的世界中一直积极地影响、塑造着许多事物和事件。

在这些例子中，我们可以清楚地看到，道德秩序不仅仅是一系列的规范、准则，它还包含着我们可能称之为“本体的”组成部分，识别使规范准则得以实现的世界的特征。从格劳秀斯和洛克沿袭下来的现代秩序，并不能在赫西奥德、柏拉图所提出的意义上或邓肯被谋杀的宇宙反应中自行实现。因此，这会使人不自觉地想到，道德秩序的现代理念整体上缺少了一个本体的组成部分。但这可能是一种错误的理解。有一个很重要的不同点，而这一不同点在于这一事实，现在这一组成部分是关于我们人类的特征，而不是关于感人的上帝或宇宙的特

征，不在于一个本体层面上的假定的缺失。

如果我们能集中考虑理想化的自然法理论与先前占主导地位的理论之间的不同，那么我们对秩序的现代理解之独特性，就凸显出来了。前现代的社会想象，尤其是那些具有等级性的，是由不同的具有等级互补性的模式建构而成的。当时的社会是由不同的等级组成的。它们相互需要、彼此互补，但这并不意味着它们的关系是真正相互的，因为它们不是存在于同一个层面。相反，它们组成了一个等级阶层，其中，有的等级比其他的更具有尊严，更富有价值。一个经常被反复引用的例子是中世纪理想社会的三个等级：神职人员（那些祈祷的人）、斗士（那些斗争的人）、工人（那些工作的人）。显然，每组人群都需要他人的存在，但毫无疑问，对每组人群的人格尊严之衡量标准是不同的；有些人群的功用在本质上比其他人群的要来得高级。

在这样的理想中，重要的一点是，对功用的分配本身就成为规范的等级秩序中关键的一部分。这不仅是每个等级应该为其余的等级发挥其特定的功用，只要他们是处于这种相互关系之中。我们还要考虑到其他的可能性，也许事物的运作和我们所想象的很不同（例如，在同一个世界里，每个人都祈祷、作战、劳作）。不，等级阶层的区别本身就被看作是事物的正当秩序了。这是社会的本性或形式的一部分。在柏拉图主义和新柏拉图主义的传统中，如此的形式已经在世界中起作用，任何使其偏离的企图，只能使它与现实相悖。这样的企图会使社会改变其本性。因此，在这些早期理论中，有机暗喻有着巨大的力量。有机体就像是这些形式运作的范例，致力于医治社会的创伤，治愈它的疾病。与此同时，社会所表现出的对不同功用的安排，也不仅仅是偶然的；是“正常”和正确的，就像脚应该是长在头之下一样。

现代的理想秩序是与此完全分离的。这不仅是因为柏拉图的形式没有施展之地：与此相关联的是，一个社会所能发展出来的任何功用的分配都是依条件而定的；它会从效用上被证明是否必要；它自身不能去界定善。事实上，其基本的规范准则是，每个社会成员都为相互

的需要而服务，互相帮助；简而言之，他们每个人像是有理性、善于社交的人在行事。他们以这样的方式互补。但是，要想最有效地达到这样的效果，他们需要承担特定的功用划分任务，却未被赋予必要的价值。这种划分是随意的，具有潜在的可变性。在一些情况下，它只是暂时的，就像古代的城邦所具有的准则一样，即我们都可以成为统治者，且可以轮流统治。在其他一些情况下，它却需要终身的专业性，但是，其中缺乏内在的价值，因为一切行业在上帝看来都是平等的。不管怎样，现代秩序并未给等级体系或任何特定的划分结构赋予本体的地位。

换言之，新的规范秩序的基本要点是组成社会的个体之间的相互尊重和彼此服务。它的实际结构是要为这些目的服务的，并且根据这些目的对结构进行评判。这样一个事实模糊了新旧秩序的差别，即旧的秩序也确保了一种相互的服务：神职人员为平信徒祈祷，而平信徒支持神职人员，或为他们工作。但关键的一点在于，旧秩序中等级阶层的分工是不同的，而在新的理解里，分工从个人以及他们对彼此服务的责任开始，当人们最有效地履行各自的职责时，分工便不复存在。

因此，柏拉图在《理想国》的2I中，从个体的非自足性，谈到了需要建立一个相互服务的秩序。但他很快就意识到，基本点就在于这个秩序的组织结构。当我们看到，这样的一个秩序，在与灵魂中的规范秩序进行类比和互动时，我们最后的一个疑虑将被消除。相形之下，在现代的理想中，整个关注点在于相互的尊重和服务，不管是以何种方式取得的。

我已经叙述了这种理想与早先的柏拉图模式下具有等级互补性的秩序之间的两个不同点：柏拉图的形式在现实中已不再起作用；对各种功用的分配本身也并非是规范的。第三个不同点与上述两者有连带关系。对于从柏拉图哲学派生出来的理论来说，在正当的关系中不同阶级之间的彼此服务，包括了为他们创造条件去塑造最高的德性；的确，这是整个秩序为其成员所要提供的服务。但是在现代的理想中，相互的尊重和服务是为了实现我们的普通目标：生活、自由，以及自

我和家庭的维持。社会的组织，如我在上文所言，并非以其内在的形式，而是以功用来评判。我们可以进一步说，这样的组织，其功用关系到组织中的自由个体之基本生存条件，而不是其德性的最高境界，虽然我们也可以断定，我们需要高度的德性去扮演好我们在社会组织中的角色。

这样，我们对彼此的基本服务，就是提供集体公共安全（这是后一时代的语言），让我们的生命和财产在法律的保护下得以安全。不过，我们也在从事经济交易的过程中相互提供服务。这两个主要的目标——安全与经济繁荣，现在是有组织的社会之首要目标，可以被看成社会组成成员互利交易的自然本质。在理想的社会秩序里，我们的目标可以互相啮合，各人在追求自身发展的同时也帮助他人。

这样的理想秩序并不被认为是人类独创的。相反，它是上帝所设计的，在这个秩序中，万物根据上帝的意图而彼此联系。到了18世纪后期，相同的模式也被投射到宇宙中，认为宇宙是由一系列完美连结的部分组成的，其中，每种造物的目的与其他造物的目的都是相互啮合的。

这种秩序为我们有建设性的活动确定了目标，只要它是在我们的权力之内，不管是在颠覆它或是实现它的权力之内。当然，当我们从整体来看，我们可以看到这样的秩序在相当大的范围内已经得以实现了。然而，当我们关注人类事件时，可以看到我们是如何背离、颠覆这种秩序的。我们需要努力回归到这样的秩序中。

这一秩序被认为是明显地体现在事物本质之中的。当然，如果我们去查阅《启示录》，我们也可以发现《启示录》中所表述的、我们需要遵守秩序的诫命。但是，仅仅理性就可以告诉我们何为上帝的旨意。一切有生命的，包括我们人类，力图保存自己。这就是上帝的作为：

> 上帝既然创造了人，并且如同在其他所有动物的身上一样，在人身上植入了 一种强烈的自我保存的愿望，而且还为世界上的人类提供必需的衣食以及其他 生活必需品，使人能够按照上帝的旨意，在世界上生存

> 一段时期，而不让一件如此奇妙的工艺品因其自身的疏忽或者因必需品的缺乏而再次消亡……上帝……告诉人类，（即）指导人类，依靠感觉和理性来利用那些可以赖以生存的东西，并教给他保存自己的手段。……既然上帝已经亲自把保存自己生命和存在的强烈欲望，作为一种行为准则植入人体，那么理性，作为人类心中的上帝之声，就只能教导他，并且使他相信：按照他所具有的自我保存的自然趋势行事，就是服从他的造物主的旨意。[7]

既然我们被赋予理性，我们就知道，不仅我们自己的生命，而且所有人类的生命都需要得以保存。再者，上帝把我们创造成为群居的种类，以至于“每个人必须保护自己，不能随意改变自己的地位。基于同样的理由，当他对自身的保存不存在竞争时，他就应该尽其所能去保护其余的人类”。[8]

同样，洛克认为，上帝赋予我们理性和自我约束的能力，这样我们就可以利用这些能力去最有效地为自我保存而经营。洛克接着说，我们需要“勤奋和理性”。[9] 这种强调约束和进步的伦理，本身就是上帝在其创造的自然秩序中的一种要求。人类自加秩序的意愿本身也是上帝设计的要求。

我们可以看到，在洛克的阐述中，他是如何从互利的交易来看社会成员相互间的服务的。“经济”（有序的、平和的、有生产力的）活动已经成为人类行为的模式以及和谐共存的关键。与等级互补性的理论相比，我们进入了一个和谐的、相互服务的区域。这并没有达到超越我们平凡的目的与目标的程度，相反，是在根据上帝的设计，履行着我们的目的和目标。

如此的理想化一开始就完全与事物的发展不同步，因而，它几乎与各个社会阶层的有效社会想象也是不同步的。根据等级互补性原则，人们的生活有效地运转着，从王国到城市、到主教教区、到教区、到家族以及到家庭。在家庭里，我们依然可以切身体会到这种等级差异，因为只是到了我们这个时代，男女之间等级互补的古老模式才全面受到挑战。然而，这是漫长历程中的后期阶段。现代的理想化，在朝着上文所提到的三个轴线方向前进的过程中，已经与我们的

社会想象在每个层面上有了实质性的联系，使之发生转变，并带来革命性的结果。

此结果中所包含的革命性，使得那些最先吸收这一理论的人们，无法认识到它可以被运用在一系列我们今天看来显而易见的领域中。对生活中等级互补形式的有力把握——在家庭中，在主人和仆人之间、在地主和农民之间、在精英和平民之间——使人们确信，新的秩序原则应该是在一定的范围、限度内使用的。这甚至不被看作是一种限制。在我们看来最不能容忍的矛盾，也许却被看作是常事，例如，在18世纪，辉革党以人民的名义为寡头政治辩护，那些辉革党的领袖们却认为那只是常事。

事实上，这是源于他们对“人民”的陈旧理解，是源于对秩序的前现代理解，即上文所提到的第一种秩序概念。它认为，一个民族是根据一个远古时代就已经存在的法律而建立的。这样的法律可以凭借着某些因素让一些人成为领袖，那么这些领袖就自然而然地成为人民的代言人。甚至早期欧洲的革命（或是我们所认为的革命）也是贯彻着这样的理解而展开的。例如，法国宗教战争中的反暴君派，并未赋予无组织的群众以反叛的权利，而是将权利赋予“附庸的王族”。英国的议会也是在同样的基础上对查理一世进行反叛的。

这一漫长的历程也许只是止于今日。或者，我们也是思维局限性的受害者，基于此我们的后代也会指责我们是自相矛盾的或是假冒伪善的。不管怎样，在这一历程中，近期发生了一些重要的事。我是从这一角度提到当代的性别关系的，但是，我们还要记住，就在不久之前，我们所谓的整个现代社会的组成部分，依然是置身于现代社会想象之外的。尤金·韦伯让我们知道有多少法国农民团体，是到了19世纪末叶才发生变化，才使得法国成为一个拥有四千万市民的国家。[10]他清楚地让我们看到，他们先前的生活模式在多大范围内是依赖于极其不平等的互补行为模式的。这不仅仅体现在性别上，尤其也体现在一些年轻的同胞兄弟姐妹身上。他们放弃自己的继承权，为了使家族的财产得以完整保存并持续下去。在一个贫瘠的、缺乏安全感的、一直受到匮乏威胁的世界里，家庭和群体的规则成为生存的唯一保障。

现代个人主义的模式似乎成为一种奢侈品，同时也是一种危险的嗜好。

这是容易被忘却的，因为我们一旦完全置身于现代社会想象中，我们就会认为，这是一个可行的，也是唯一有意义的模式。毕竟，我们不都是个体吗？为了共同的利益，我们不是在社会上相互联系吗？还需要用什么其他的方法来衡量我们的社会生活吗？

置身于现代的范畴里，我们对现代进程容易产生曲解的观点。这主要表现在两个方面。第一，我们趋向于把秩序的新原则之进程，及其对传统的互补模式的取代，看作是以“群体”为代价而兴起的“个人主义”。然而，如此对个人的新理解，就在另一方面不可避免地带来对社会性的新理解。互利的社会，其功用的划分完全是有条件的，而其社会成员从根本上是平等的。这一点基本上没有被看到。由于我们把取代旧的互补性模式看作是对群体生活的破坏，因此，个人被看作是首要的。这就给我们留下一个长期的问题，即如何促使或强制个人进入某种社会秩序，使其遵守、服从社会的规则。

这种反复的带有破坏性的经历是真实的。但这不应该掩饰这样一个事实：现代性也是社会性之新准则的兴起。破坏产生了，诚如我们看到的法国大革命一样，因为经过战争、革命或快速的经济变革，人们在立足于新秩序之前，就被驱逐出旧模式。也就是说，他们还没来得及把变化了的实践与新准则相结合，从而形成一种切实可行的社会想象。但是，这并不表明现代的个人主义在本质上能够解决群体的问题。也不能解决霍布斯提出的现代政治的困境：我们如何把原子式的个人从囚徒困境中解救出来？真正的、反复出现的问题已经被托克维尔或我们这一时代的弗朗索瓦·傅勒更好地定义了。

第二方面的曲解是为人熟知的。现代准则——我们天生或在本质上不就是个体的吗？——对我们来说是如此的自明，以至于我们试图把现代性的兴起看作是一种“减法”。我们只需要从旧的视角里解放出来，而后，新秩序里相互服务的构想，就会成为显而易见的选择。这无需任何有创新的洞察力或有建设性的努力。在你摒弃旧的宗教和形

而上学之后，显然就只剩下个人主义和互利的理念了。

但是，事实正好相反。人类所经历的大部分历史都伴随着互补性的模式，且夹杂着不同程度的等级观念。享有平等的岛屿是存在的，像城邦的居民所生活的岛屿一样。但是，如果看得更全面的话，你就会看到这些岛屿是坐落在等级的海洋里。更不用说，这样的社会对现代个人主义是何等的陌生。令人相当惊讶的是，它不仅从理论层面上可以最终进入现代个人主义，而且可以转变和穿透社会想象。既然这样的想象与人类历史中具有空前力量的社会相联系，要抵制它，似乎是不可能的，也是失去理智的。不过，我们也不要落入一个思维的时代错误，认为事情总是这样的。

对这种错误的最好矫正办法就是再次回想那漫长的、经常引起冲突的历程中的一些阶段，正是这样的历程让上述的理论促成了我们的想象。在进一步论述中，我会在这方面有所着墨。现在，我要总结上文的讨论，为对道德秩序的现代理解提纲挈领。我们可以列出三点，最后还要再加上第四点。

一、起初对这一互利秩序的理想化，源于一套权利和合法规则的理论。它始于个体，并且认为社会是为个体而建立的。政治社会被看作是前政治时期的一个工具。

这种个人主义意味着对先前占主导地位的等级观念的否决。根据先前的观念，人们只有置身于大社会，才能成为正当的道德行动者。而这样的大社会之本质，就是呈现出等级互补性。最初的格劳秀斯——洛克的理论反对所有这样的观点。亚里士多德是否认一个人在社会之外可以完全实现个人能力的最显著的代表。

随着这一秩序的理念向前发展并产生了新的版本，它再次与把人界定为社会动物的哲学人类学相联系，这种学说认为人无法自行行使道德责任。卢梭、黑格尔和马克思是早期的例子，而我们当代的许多思想家都是他们的追随者。但我依然认为这些观点是对现代理念的修正，因为它们所提出的一个秩序良好的社会，是把平等的个人之间的相互服务关系当作一个重要因素来考虑。即便是对那些认为中产阶级个人是虚幻的，以及此目标只有在共产主义社会里才能实现的人来说，相互服务的关系也是他们的目标。即使涉及与自然法的理论家们的伦理观念背道而

驰的观念，而事实上，那也更接近于他们所反对的亚里士多德的观点，现代理念的核心依然是我们的世界中固定不变的观念。

二、政治社会作为一个手段，可以让个人为了彼此的利益而相互服务，为彼此提供安全保障、促进交易和繁荣。社会中的任何差异都是要根据此目标来裁定的；等级阶层或其他形式的差异并非在本质上是好的。

就像我们从上文所看到的，相互服务的意义在于满足人们平凡生活的需要，而不是去致力于赢得个人的最高美德。相互服务是为了保证人们作为自由行动者而存在的条件。这里也涉及后来的修正。例如，在卢梭看来，自由本身成为重新界定美德的基础，而真正的互利秩序与保障自我依赖之美德的秩序不可分割。不过，卢梭及其追随者依然集中强调要保障自由、平等和普通生活的需求。

三、这样的理论始于政治社会必须服务的个人。更重要的是，这种服务是通过保护个人的权利来界定的。自由对这些权利来说是至关重要的。自由的重要性是在一项要求里得到证明：政治社会应该建立在那些被其约束的人们同意的基础上。

如果我们对实行这一理论的语境进行反思的话，我们就会看到，这种对自由的极度强调是过于武断的。互利的秩序是一种需要构建的理想。它可以指导那些希望建立稳定的和平而后重建社会，使之更接近其社会准则的人们。这一理论的支持者已经把他们自己看作是通过自由的、受过训练的行为能改变他们自己的生活以及改变大社会秩序的行动者。他们是老成的、受过约束的自我。他们的自我理解是建立在自由能动性的基础之上的。在他们当中，强调权利和自由的首要性，并不仅来自于社会应为其成员而存在这一原则，也反映了持此主张者对他们自己的能动性的感知，以及对能动性在世界中所规范性地要求的形势的感知。这一形势，就是自由。

因此，在这里起作用的伦理是需要根据能动性的条件和对理想秩序的要求来共同界定的。我们可以把这种伦理看作是自由和互利的伦理。这两个术语在此都是不可缺少的。这是为何在源自于此伦理的政治理论中，人们的赞同起着如此重要的作用。

总而言之，我们可以这么说：（1）互利的秩序在个人之间是成立的（或者至少在独立于等级秩序的道德行动者中是成立的）；（2）这些利益主要包括生存和谋生的手段，虽然要保证这些利益与

德性的实践有关；（3）秩序是为了保障自由，也很容易被表述为是保障权利。在此，我们可以加上第四大点：

四、这些权利、这种自由、这种互利，必须保证让社会的所有参与者都平等地获得。对平等的真正含义，会有不同的解释，但有一点是可以断定的，就是以某种形式去拒绝等级秩序。

这些是现代道德秩序理念中重要的特征、不变的常量，是经过各种各样的修正而得来的。

【注释】

[1] 在约翰·洛克的《政府论（二）》中，把自然状态界定为一种条件，“在这种状态下，一切权力和管辖权都是相互的，没有哪一个人拥有多于他人的权力。非常明显，同一种族和同等地位的人们生来就享有同样的自然权利，拥有同样的能力，因此他们理应相互平等，而不应该存在从属或隶属的关系，除非他们所有人的主宰明确宣告他的意志，把一个人置于另一个人之上，并明确地把毋庸置疑的统治权和主权交给他。”参见Locke的Two Treatises of Government，ed.Peter Laslett（Cambridge，England：Cambridge University Press，1967），第二篇，第二章，第4段，第287页。

[2] 参见J.G.A.Pocock，The Ancient Constitution and the Feudal Law，2d ed.（Cambridge，England：Cambridge University Press，1987）。

[3] “道德经济”这一术语是借用于E.P.Thompson，“The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century”，Past and Present 50（1971）：第76—136页。

[4] Macbeth，2.3.56；2.4.17—18.同时参见Charles Taylor，Sources of the Self（Cambridge：Harvard University Press，1992），第298页。

[5] 引自Louis Dupré，Passage to Modernity（New Haven：Yale University Press，1993），第19页。

[6] “太阳不能越出它的限度；否则那些复仇女神——正义之神的女使——就会把它找出来。”引自George Sabine，A History of Political Theory，3d ed.（New York：Holt，Rinehart and Winston，1961），第26页。

[7] Locke的 Two Treatises，第一篇，第九章，第86段，第223页。

[8] 同上，第二篇，第二章，第6段，第289页；同时参见第二篇，第十一章，第135段，第376页；以及Some Thoughts concerning Education的第116段。

[9] Locke的 Two Treatises，第二篇，第五章，第34段，第309页。

[10] 参见Eugen Weber，Peasants into Frenchmen（London：Chatto and Windus，1979），第28章。

第二章 何为一种“社会想象”？

在上文，我已经几次提到了“社会想象”这个术语。也许现在到了进一步解释这一术语的时候了。

我所指的社会想象，比人们在闲散的状态下思考社会现实的智力活动，要来得更深刻、更广泛。我正在考虑的是，人们想象其社会存在的方式，人们如何待人接物，人们通常能满足的期望，以及支撑着这些期望的更深层的规范观念和形象。

社会想象和社会理论之间存在着重要的差别。我采用了“想象”这个词，首先，因为我强调普通人“想象”他们社会环境的方式。而这种方式，通常不是以理论术语，而是以形象、故事和传说来表述的。其次，理论通常是少数群体所拥有的，而在社会想象中令人感兴趣的是，理论是大多数人共同拥有的，就算不是整个社会所共享的。这就导致了这两者之间的第三个差别：社会想象是使人们的实践和广泛认同的合法性成为可能的一种共识。

事情通常是这样的：最初由少数人开创的理论会逐渐潜入社会想象之中，也许开始是在精英阶层中，而后就进入整个社会。格劳秀斯和洛克的理论就是经历了这样的过程，虽然在这一过程中有过许多更新，而且最终的种种表述形式也是很不相同的。

我们的社会想象在任何一个特定的时期都是复杂的。它包含了我们对他人的一种正常的相互期待感，是那种可以让我们履行构建社会生活的集体实践的共识。这也包含了对我们如何与他人协作，从而去履行公共实践的某种认识。这种认识既具有实在性，又具有规范性。也就是说，我们知道事情通常会如何进展，但是这一理念与事情应当如何进展以及哪些错误会使正常的实践无效的理念相结合。就举通过大选来选择政府的例子吧。使我们每个人的选举行为有意义的部分背景认识是我们对整个选举行为的意识，包括所有公民的参与；每个人可以自主选择，但选择的范围是一样的；每个人的微观选择可以汇集

成具有约束力的、集体的决定。对这种宏观决定，我们还有一个基本认识，即我们有能力去分辨其中的犯规行为，如施加某种影响力、利用钱财拉选票、依靠威胁等等。换言之，这种宏观决定，如果要名副其实的话，就需要符合一定的规范准则。例如，如果一个少数派强迫其他所有人去服从他们的指令，这样的宏观决定，就不会是一个民主的决定。

对规范准则的如此理解，暗示着人们有能力去认知理想的状况。（例如，在一场竞选中，每个公民都能根据他/她所得到的信息，最大限度地做出自主的判断。）而在此理想之外的，是包含着对道德的或形而上学的秩序的理解，在这种理解的语境下，规范准则和理想具有了意义。

我所指的社会想象，超出了让我们的特定实践具有意义的直觉性的背景认识。这并不是对概念的任意延伸，因为正如在不理解的情况下就去实践，这种实践对我们来说是没有意义的，因而也是不可能的；要使得社会想象有意义，这一认识假定了我们对整体的困境就需要有一种更广阔的认识：我们如何应对彼此，我们如何走到目前的状态，又是如何与其他群体交往的，等等。

这种更广阔的认识是没有明显的界限的。这是当代哲学家们表述成“背景”[1] 的认识的根本特性。事实上，这是对我们所处的整个环境的未经过组织的、未经过表达的一种认识。在这个环境中，世界的特性向我们呈现出来。由于这种认识的无界限、不确定的性质，它永远不能通过清晰的学说的形式来充分表述。这也是我这里要谈论“想象”而非“理论”的另一个原因。

因此，实践与其背景认识，两者之间的关系不是单向的。如果说认识使得实践有可能，那么，实践在很大程度上也带动了认识。在任何特定的时间，我们可以提及由一个特定的社会团体任意支配的集体行为的“库存”。这些是他们知道如何去承担的公共行为，从整个社会都参与的大选开始，一直到知道如何在接待大厅里开始与一群临时的朋友们进行有礼貌的但不深入的交谈。要想使集体行为成功实施，我

们还需要做一些辨别，知道何时与何人如何说话；带有一张隐性的社会空间的地图，一张在什么样的场合、以什么样的方式、与何种人交往的地图。如果遇到社会地位或权位比我高的官僚，或是一群妇女，我也许根本就不会主动与之交谈。

对社会空间如此心照不宣的认识，并不同于对这一空间理论层面上的表述，能够区分不同的人群以及与他们相联系的规范准则。在实践中所隐含的这种认识支撑着社会理论，就像我能在熟悉的环境中周旋，表明了我对这一环境地图的认识。我能够很好地为自己确认方向，并不用去采纳这一环境地图所提供的整体观点。同样地，就大多人类历史和社会生活而言，我们依靠掌握共同的认识储备而行事，而非得益于理论的综述。人类早在为自己构建理论之前，就靠着社会想象运转得好好的。[2]

再举一个例子可能会有助于我们在其深度和广度上，对这种心照不宣的认识有更清晰的理解。就说组织一次游行吧。这说明游行这一行为已经储存在我们的库存里了。我们知道如何去召集人、如何选游行的旗帜、队伍又该是如何行进的。我们知道游行要在一定的界限内进行，既要从空间上（勿干扰特定的空间）又要在侵害他人的方式上（只在抗议的门槛内，不能采用暴力）。我们知道这些惯例。

让我们的行为成为可能的背景认识，是复杂的。但使之有意义的一部分认识是，设想我们与和我们有某种关系的他者对话——像我们的同胞，或其他人类。这里包含着一个语言行为的问题：说话者与说话的对象，以及对他们如何可以彼此存在于这种关系中的某种认识。在此存在着公共空间；我们彼此已经进行了某些对话。像所有的语言行为一样，对话既是针对曾经说过的话而说，又期待着将来要说的话。[3]

这种说话模式表明了我们处于什么样的立足点与他人说话。这种语言行为是带有强迫性的；我们要给听者留下印象；如果对方没听进去我们的信息，我们甚至会威胁他们因此而带来的后果。但与此同时，我们也要说服对方，不过依然带着强势。我们希望听话者能够，

而且必须扮演可以和我们理论的人。

对于我们正在做的，例如，对政府和市民们说，必须停止对经费的裁减，这种直观的认识在一个大语境下是有意义的。我们会把自己看作是与其他人有一种持续的关系，在这种关系下，我们适合用这样的态度对他们说话，而不是，比方说，采用恭谦的请愿或是武装叛乱的威胁等办法。对于这一切，我们可以说，游行示威在一个稳定、有序和民主的社会里有着它的正常地位。

这并不意味着有些武装叛乱，如1985年的马尼拉事件，是不能被证明是完全正确的。在那些情况下，这种做法的目的正是引导专制向民主转变。

我们可以看到对上述做法的理解（没有这样的理解，我们是不会采取这样的做法的），的确是有意义的，因为我们领会到了更大的困境：我们如何继续维持或已经维持与其他人以及与政权的关系。这也相应地为我们打开了在我们所处的时间和空间里更广阔的视角：我们与其他国家和民族之间的关系（例如，我们正在努力效法的民主生活的外在模式，或是正在力图疏远的专制模式），以及我们在历史中所处的地位，在我们成长的叙述中所处的地位。凭此我们意识到通过和平示威来获得民主的能力。这是我们的祖先经过努力辛苦得来的，也是我们希望能够通过这种共同行为达到的。

因而，使任何特定的行为变得有意义的背景都是广泛和深厚的。它虽然不包含我们世界里的每件事，但是人们可以理解的相关特性并没有受到任何限制；正因为如此，我们可以说这种理解利用了我们整个世界，也就是说，利用了我们对在时空中、在其他领域里以及在历史中的困境的感知。

这样的大背景中一个重要的部分，就是我在上文所提到的道德秩序的观念。我在这里所指的，不仅仅包含对强调我们社会实践的一系列准则的理解，这些准则是使得我们的实践成为可能的直接认识的一部分。此外，还需要另一种理解和感知，就像我在上文所陈述的，要知道是什么使得这些准则有可能实现。这也是行为语境中的一个基本

部分。人们不会为不可能得到的去游行示威，为乌托邦的理想去游行示威[4] ——或者，如果他们这么做的话，那就因此成为另一种不同的行为。当我们游行的时候，我们所要表达的一部分内容（甚至更多的）是，民主社会对我们来说是有可能的，是我们可以带给大家的，尽管这受到我们老头子政权统治者们的怀疑。

这种自信是建立在这样一个基础上，即：例如，人类可以共同维持一个民主的秩序，这是在人类的可行性范围内的。这一基础将包含一系列道德秩序的形象。我们通过这些形象来理解人类生活和历史。说到这里，有一点是必须说清楚的，虽然我们的道德秩序形象使得我们的一些行为变得有意义，但是未必支持我们的现状。它们也可能成为革命实践的基础，就像在马尼拉一样，同时它们可能成为现有秩序的基础。

道德秩序的现代理论逐渐渗透和转变我们的社会想象。在这一过程中，原先只是一种理想化的，通过与社会实践相结合而成为一种复杂的想象。这些部分地是传统的社会实践，但经常在相互交往中被转化。这对我在上文所说的对现代秩序的延伸认识是至关重要的。我们的想象，如果没有这样的渗透和转变，也就不会成为我们文化中的主导观点。

我们见过这种过渡性转变的发生，例如，在当代西方世界中伟大的、开国的美国革命和法国革命。在这两个事件中，一种是灾难性较小的、更加平顺的过渡转变，因为民众主权的理想化与固有的民众议会选举实践，能够相对地、毫无问题地结合起来。而在另一个事件中，因为无法把同样的原则融入一系列稳定的、达成共识的实践中，这便成了长达一个多世纪的无常与矛盾冲突的一个主要原因。但是，在这两个伟大的事件中，人们都认识到理论在历史中的首要地位，这样的理论对革命的现代理念是十分重要的。基于这样的认识，我们开始依照取得共识的原则来重塑我们的政治生活。这种构成方法已经成为现代政治文化的中心特征。

当一种理论渗透和转变社会想象的时候，到底蕴含着哪些东西？

在很大程度上，人们会开始从事、即兴发挥或者被纳进新的实践中。新的前景使得这些实践变得有意义，这种前景是在理论中首先被阐述的，也是使实践变得有意义的语境。这样，实践的参与者以前所未有的方式获得新认识。新认识开始界定他们世界的轮廓，而且，最终可以变成预想中事物的框架，这是再明显不过的了。

但是，这一过程不仅是单方面的，一种理论改变一种社会想象。逐渐使行为变得有意义，理论得到了诠释，就好像拥有了一个特殊的框架作为这些实践的语境。正如康德的抽象范畴的概念被运用在时间和空间的现实中时就变成是“图示化”的，理论在稠密的、广泛的共同实践中也被图示化了。[5]

这一过程无需在此结束。新实践，伴随着它所产生的深刻理解，可以成为修正理论的基础。理论也能反过来间接地改变实践等等。

我所说的漫长的征程是一个过程，新的实践或者对旧实践的修正要么是从一些特定团体和社会阶层的即兴创作发展出来的（例如，18世纪由受过良好教育的精英所组成的公共团体、19世纪工人阶层中的工会），要么是由精英以招募越来越广泛的群众基础的形式发展起来的（例如，在巴黎范围内的雅各宾派）。不管是这两者中的哪一个发展形式，一系列的实践在其缓慢的发展以及形成的过程中，渐渐地改变了它们给人们所带来的意义，从而有助于构建一种新的社会想象（“经济”）。所有的这些情况，都导致了西方诸社会里的社会想象的具有深远影响力的变更，以及随之而来的我们现在所居住的世界的变更。

【注释】

[1] 参见在Hubert Dreyfus，Being in the World（Cambridge：MIT Press，1991），以及John Searle，The Construction of Social Reality（New York：Free Press，1995）中的讨论，引用海德格尔、维特根斯坦以及博兰尼的思想。

[2] 在法兰西斯·福山对社会信任经济的有趣讨论中，提到了社会想象超出了已经（甚至是可能）被理论化的方式。有些经济体认为建立大规模的非国营企业是有困难的，因为超出家庭以外的信任的气候尚未形成，或这种气候依然淡薄。这些社会里的社会想象因为经济联盟的目的划出了在亲族与非亲族之间的界限，这是在我们，包括

在那些社会里的人们，都共享的经济理论中几乎没有提到过的。政府可以根据建成任何规模的企业都是在认识范围内的而只需鼓励的前设，被鼓励去采纳一些政策、法律上的变更、优惠待遇等等。但是在家庭中这种相互信任的严格界限会严重地影响这种认识，虽然有充足的理论让人们知道，他们如果改变经商的方式，会生活得更好。固有的社会空间分布图已经有了深深的裂痕，这些裂痕在文化和想象中根深蒂固，无法被更好的理论所纠正。Francis Fukuyama，Trust（New York：Free Press，1995）.

[3] Mikhail Bakhtin，Speech Genres and Other Late Essays（Austin：University of Texas Press，1986）.

[4] 这并不意味着乌托邦不去经营他们的那种可能性。他们可以描绘我们今天无法仿效、也许我们永远也无法仿效的远方的国家或是偏远的未来社会。但其中重要的思想是，这些在人性的偏好中却是完全有可能的。这是摩尔的书中叙述者所想的：乌托邦是随性而活。参见Bronislaw Baczko，Les Imaginaires Sociaux（Paris：Payot，1984），第75页。这也是柏拉图的思想，为摩尔的书以及其他一系列“乌托邦”的作品提供了一种范式。

[5] Immanuel Kant，“Von dem Schematismus der reinen Verständnisbegriffe”，收录于 Kritik der reinen Vernunft，Berlin Academy Edition（Berlin：Walter de Gruyter，1968），3：第133——139页。

第三章 理想主义的幽灵

我讨论西方现代性是从强调秩序的理念开始的，这一理念首先是一种理论，而后它帮助形成了社会想象。这个事实对于一些读者而言带有“理想主义”的意味，认为理想主义在历史中是一股独立的力量。但实际上，因果关系箭头朝向相反方向。比如说，在对秩序的现代理解中经济模式的重要性，必须反映在实际生活中所发生的，例如，商人的涌现、农业的资本主义形式的出现、市场的扩大等等。这会给我们正确的、“唯物主义者”的解释。

我认为，这种反对意见是基于一种错误的二分法——把理念和物质因素相对立起来。事实上，在人类历史中，我们看到的是一系列人类实践，换句话说，既是人类在时间和空间里所进行的物质实践，经常是强制性维持着的，与此同时也是自我概念和认识模式。这些在社会想象的讨论中经常是不可分离的，正因为自我认识是对于那些参与实践者而言有意义的实践的基本条件。因为人类实践是那种有意义的实践，是由一些内在的理念支撑着的；我们无法为了询问什么是成因、什么是结果这样的问题来分清此二者。

唯物主义要变得有意义的话，就应该以不同的方式阐述，正如G.A.科恩在他对历史唯物主义的精彩论述里所阐述的那样。[1] 其大致的意思是：历史上有一些动因是占主导地位的，与物质有关系的，如经济方面的，与生活手段或权力相关的等等。这或许可以解释生产模式向“更高的”层次循序渐进变化的原因。在任何特定的情况下，一个特定的模式需要一些特定的理念、合法的形式、约定俗成的标准，以及其他一些东西。因此，众所周知，在马克思主义的理论中全面发展的资本主义与封建制度下的劳动条件是不相容的；资本主义需要正式的、（在法律意义上的）自由劳动者，他们可以流动并能够按照自己认为合适的条件出卖他们的劳动力。

唯物主义者在此所陈述的观点是，在生产模式、合法的形式以及理念等要素中，前者才是最主要的解释性的要素。促使行动者采取新

模式的潜在动机，也会促使他们去接受新的合法的形式，因为这些对生产模式来说都是至关重要的。这里解释的形式是与目的相关的，与动力因果关系无关。一种动因关系被假定并纳入基于史实的描述中：因为合法的形式促进了资本主义的模式（直接起因），而与此模式休戚相关的行动者就会被引导去赞成新的合法形式（即使起初他们并没有意识到自己在做什么）。这是一种带有目的性质的解释，换言之，一种目的论的阐述。

必须指出的是，唯物主义，正如所阐述的，变得条理分明，却作为一条普遍原则以令人难以置信为代价。在许多语境下，我们都可以分辨出经济的动因是占主导地位的，并且成为采纳某些道德理念的原因。就像20世纪60年代的广告者，采用了表述个人主义的新语言，而最终被纳入新的理想中。但是，以经济术语来叙述宗教改革中因信救世的教义之传播，就显得不是很合理了。历史上唯一的总则，就是没有一个可以把一种动力的秩序当作一切驱动力的总则。理念在历史上总是为一系列的实践所包裹，即使只是一些杂乱无章的实践。但是，致力于采纳和传播这一系列理念的动因是很不相同的；事实上，甚至还不清楚的是，我们有一个这些动因的固定类型（经济的、政治的、理念的等等），这是在整个人类历史中皆为有效的。

但是，正是由于理念被一系列的实践包裹着，这样可能是有用的，也能驱散对理想主义的不安，并且可以去阐述新的道德秩序的理念是如何获得力量以至于最终可以让它构成现代性的社会想象。

我已经提到过一种语境，在某种意义上，是这种秩序的现代理解之发源地，是理论家们以杂乱无章的实践去回应宗教战争所导致的破坏。他们的目的，是要寻找一个可以超越教派差别而存在的稳定的合法基础。但是，所有的努力，依然需要被置于一个更广阔的语境：可以被称为是对封建贵族的驯服或教化的过程，这一过程从14世纪末一直持续到16世纪。我所指的这种贵族阶级的变化，是从半独立的战争酋长——通常拥有大量的追随者，在理论上是忠于国王，而在实际上能够为各种目的而动用不受皇权限制的强制手段——变成王国或国家的臣仆，虽然可能经常拥有军事力量，但已经不再能独立动用此力

量。

在英国，这种变化主要发生在都铎王朝时代。这一时代新兴的贵族是由在玫瑰战争中推翻前王朝的武士阶级的残余所组成。在法国，这一过程更加漫长而且矛盾更多，在老的佩剑贵族依然存在的情况下，逐渐诞生出一批新型的法官。

这一变化改变了贵族和上层精英的自我认识，包括他们的社会想象。这种想象并非是整个社会的，而是他们自己作为社会的一个阶级或一种秩序的想象。随之带来的是新的社交模式、新的理想以及为了完成自身的责任而需要接受培训的新理念。他们的理想不再是成为处于半独立状态的武士或骑士，拥有着相应的荣誉称号；而是成为朝臣，与其他人一起向皇权进言、为之效劳。新贵族要求的主要不是军事训练，而是可以帮助他成为民政长官的人文教育。民政长官的功用先是向其同僚、最终是向统治者进言和劝说，因而就需要培养自我表述的能力、雄辩的能力、劝说和交友的本领以及看上去既令人敬畏又随和、可亲的样子。旧贵族以他们的财产为生，一群扈从，也就是他们的附庸，围着他们转；新贵族则需要在法庭或城市里运作，这里的阶层关系更加复杂，经常是含糊的，有时至今都是不能确定的，因为娴熟的运作技巧可以刹那间把你推向顶点（而错误却可以让你突然跌入低谷）。[2] [1]

这样，对精英的人文培训就有了新的重要性。不是教你的孩子马背上的枪术，而是让他去阅读伊拉斯谟或卡斯蒂利昂的作品，这样，他才知道如何得体地说话，给人留下良好印象，在各种情况下说服他人。在新的社会空间里、在新的社交模式里，这种训练是有意义的，只有这样，贵族或名门出身的孩子们才一定会获得成功。这种新的社交模式，不是被礼仪化的格斗，而是在一种类似平等的语境下进行的对话，交谈，取悦，说服。我在这里所指的“类似平等”并非没有等级阶层，因为宫廷里充满了等级；而是等级制度要适当分类的一种语境，因为上述提到的复杂性、模棱两可性和不确定性。一个人要学会在既定的彬彬有礼的限制内与各种不同层次的人交谈，因为这就是所谓的取悦人、具有说服力的本领所要求的。如果你总是滥用职权而忽

略那些职位在你之下的人，或者你总是结结巴巴不敢和你的上司说话，你是不会有什么发展前途的。

这些品质经常涵括在“恭谦有礼”的概念中，这一概念的词源帮助人们认识展示品质的空间。这是一个古老的概念，可以追溯到12和13世纪行吟诗人的时代，一直到15世纪欣欣向荣的勃艮第宫廷时代。只是它的意思已经改变。那些古老的宫廷是半独立的斗士们经常云集的、为王室成员表演马背枪术比赛和展示官阶的地方。但是，当卡斯蒂利昂写了他的畅销书《廷臣论》时，文中所写的是乌尔比诺公爵的城市朝廷，廷臣有他永久的居所，而他的职业是为统治者进谏。这样的生活是一种持续不断的对话。

“恭谦有礼”在后来的意思中又逐渐和另外一个词“文明举止”联系起来。这个词同样包含着深厚的背景故事。

这个故事中重要的一点源自于文艺复兴时期的关于文明举止的概念，它是我们的“文明”之祖先，具有同样的影响力。这是我们所拥有的，而其他人所没有的一些品质。这些人缺乏在我们的生活方式中我们所重视的卓越、文雅以及重要成就。这些人都是那些“野蛮人”。正如我们从这些词可以看出，其中象征性的根本对比：一种在森林里的生活和一种在城市里的生活。

城市，伴随着古代文明，被看作是人类生活最好的和质量最高的地方。亚里士多德已经清楚地阐明，人们只有在城邦里才能使人性得以充分地发扬。“文明举止”一词和拉丁语中用来翻译“城邦”的词是相联系的。事实上，由此而引出的希腊语的表述也和密切相关的意思连用：在17世纪，法国人谈到警察国家，这是只有他们才有的，而那些野蛮人所没有的。（后面，我会谈到“优雅”社会之理想的重要性。）

因此，这个词所指的部分意思是政府的一种模式。一切需要有序的管理，统治者和地方官需要根据一定的法律行使他们的职能。因为在他们身上投射出“自然人”的形象，而野蛮人被认为是缺少这些东西的。但是，在大多数情况下，他们真正缺少的是我们所认为的现代国家的构筑，政府的一个持续性的工具，在其手中集中了控制社会的大

权，因而政府可以在一些重要的方面重塑社会。[3]随着这个国家的发展，人们就会逐渐看到一个“警察国家”所具备的特征。

这种力求文明举止的政府模式也保证了一定程度上的国内和平。它与那些贵族少年或人群中的惹是生非、随意又未经过授权的暴力、聚众闹事等等是不符合的。当然，在现代社会的早期，有很多这样的事件发生。这就提醒我们，文艺复兴时代文明举止的地位和我们这个时代文明的地位有着重要的不同。当我们读到早报里报导的波斯利亚或卢旺达的屠杀或利比里亚政府的垮台时，我们会倾向于感到我们处于所谓文明的、安宁的环境中，虽然我们这么大声声张会感到有些尴尬。国内的一场种族暴乱可能会搅扰我们的安宁，但我们很快就会得以平静。

在文艺复兴时代，这一理想在精英中流传，他们都十分明白，不仅在国外缺乏这一理想，而且在国内也没有完全实现这样的理想。那些平常百姓，虽然不像在美洲的未开化的人群那样，甚至地位高于欧洲边缘的未开化的人群（如爱尔兰人和俄罗斯人）[4]，但也还有相当长的一段路要走。甚至统治阶层的精英们也需要受制于每个新时代的条例，正如1551年威尼斯的公共教育法所提议的。[5]文明举止不是在特定的历史阶段中获得而后放松心态享有的，然而这正是我们通常理解文明的方式。

文明举止反映了从1400年左右欧洲社会所经历的转型，也就是我在上文中所阐述的贵族的教化。这种新的（或新发现的）理想反映了一种新的生活方式。举个例子，如果我们拿英国贵族阶级在玫瑰之战以前的生活方式与在都铎王朝时代下的生活方式作对比，我们会发现二者有着惊人的不同：争斗已经不再是这个阶级正常的生活方式，除非是为了履行王室的义务而战。这一转型的过程持续了四百多年的时间，直到1800年才有一个正常的文明国家。它能够保证国内持续的和平，其中，商业在很大程度上取代了战争而成为国家的主要活动，这是政治社会所关注的。或者，至少可以说商业和战争一样的重要。

然而，这种变化并非未受到任何阻碍。年轻的贵族会突然寻衅闹

事；狂欢在模拟的和真正的暴力之间是难以抉择的；土匪到处都是，流浪者可能是危险的；生活中令人无法忍受的一些因素，使得城市常有反叛、农村常有农民起义。文明举止在某种程度上应该成为反对这些现象的信条。

有秩序的政府是文明举止的一个方面，但是还有其他的方面：包括艺术和科学的发展，我们今天所称的技术（在此正如我们的文明）；理性的、道德的自我控制的发展；同时，很重要的，还包括品位、举止和优雅——简而言之，合理的教育和有礼的举止。[6]

但是，这些与有序的政府和国内的和平一样重要的发展，却被视为是纪律约束与教育培训的结果。[7]文明举止留给人的一个基本形象是，它是对原先野蛮的、未经加工的本性，进行培育或驯化的结果。这对我们来说，是先祖们惊人的种族中心论的基础。例如，他们并没有像我们今天所认为的那样，把他们与美国印第安人之间的不同看成是两种文化的差异，而是把这种差异看成是文化与本性的不同。我们是受过训练的、具有约束力的、受到塑造的，而那些人却没有。这就像是未经加工的食品和熟食之间的相遇。

我们不应忘记在这样的对比中存在着矛盾，这一点是很重要的。许多人都趋于认为，文明举止使我们缺乏生气，把我们弄得精疲力竭。也许德性的高度在未受损害的本性中才真正得以发现。[8]当然，在整个持种族主义的立场者中，也有着令人崇敬的例外，例如，蒙田。[9]但是，在野生和驯养这组对照的范围内思考的那些人中，不管他们持什么观点，通常认为，从野生到驯养的过程涉及严格的纪律和约束。利普修斯把它定义为“瑟西的杖，它随意驯养着人与兽，凭此给各自带来敬畏与相应的顺从，而在此之前，他们都是野蛮和不受拘束的”。[10]“瑟西的杖”是一个非常好的文学形象，也使得约束容易理解，但是，这个词组的第二个部分表明，如此的转变是一个艰难的过程。文明举止要求自我努力，不只是保持原样，而是需要塑造。它涉及一个重塑自我的挣扎过程。

因此，文艺复兴时期对“恭谦有礼”的重要理解类似于同一时期对

文明举止的理解。[11]这两者的交汇反映了对贵族阶层的驯化以及在刚开始形成的现代状态下的社会内部和平（对外战争是另外一回事）。这两种德性指明了一个人为了在新的精英阶层里产生凝聚力应具备的品质："由于恭谦有礼和仁慈博爱，所有的人类社会将得以维持和保存"，而"恭谦有礼的主要表现是沉静、和睦、认同、团体情谊和友谊"。那些促进社会和谐、整体和平，以及文明举止的德性包括"恭谦有礼、温和、亲切、仁慈和富有人性"。[12]

如此对恭谦有礼的讨论，给我们指明向和平的精英阶层转变的第三个方面。恭谦有礼并非人类的自然状态，也不是容易获得的。它需要付出极大的努力去约束自己，去驯化未经加工的本性。孩子体现了"自然的"不受约束的状态，而同时又是需要被塑造的。[13]

因此，我们对文明举止这一概念的理解，不仅仅要在驯化贵族阶层的语境下，而且要和更广泛的、更具有抱负的尝试相联系。这种尝试是以新形式的约束，包括经济的、军事的、宗教的以及道德的，来塑造社会里的各个阶层。这些约束至少从17世纪以来就是欧洲社会的显著特征。这种转变的动力既来自于对更加完整的宗教改革的渴望，包括新教和天主教的改革，也来自于国家想获得更多的军事力量的抱负，作为一种必要的条件，因而是一种更具有生产力的经济。事实上，这两者经常是相互交织的；改革中的政府把宗教看成是一个自我约束的良好来源，而教会则是一个便捷的工具。与此同时，许多宗教改革者把有秩序的社会生活看成是皈依的基本表现形式。

例如，根据清教徒对美好生活的理解，圣人被看作是新的社会秩序的主要支持者。因为反对僧侣、乞丐、流浪者和游手好闲者的懒惰和无序，圣人"致力于一种诚实的、适宜的行业，无法容忍他的感觉被闲散的风气所抑制"。[14]这就意味着圣人不是把所从事的行业仅仅看作是一项活动，而是看作他所献身的毕生的事业。"一个没有诚实的行业可从事、没有既定的方向需要奔赴的人，是无法取悦上帝的。"这是清教徒的宣道者撒母耳西伦所说的。[15]

这些人是勤奋的、守纪律的，从事着有益的工作，而且最重要的

是，他们是靠得住的人。他们有“既定的轨迹”，因此，他们的未来是可相互预测的。你可以把一个牢固的、可依赖的社会秩序建立在他们彼此之间所立下的契约的基础上。他们不会被诱导搞恶作剧，因为懒散是万恶的温床。“一个懒散的人，他的大脑很快会成为魔鬼的商铺……城市里如果出现兵变或是对地方官的抱怨，没有比懒散更大的原因啦。”[16]

有了这些人，一个安全的、有序的社会是可以建立起来的。但是当然，不是每个人都能像他们那样。然而，清教徒的计划可以解决这一难题：那些敬虔的人是可以掌权的；那些不思悔改的是需要受约束和管制的。地方官，则应像巴克斯特所想的那样，必须强制所有的人“学习上帝的话语而后有序地、安静地行走……直到基督教信仰成为一种自觉的、个人的信仰”。[17]当然，这基本上和加尔文在日内瓦建立的秩序是相同的。

因此，当加尔文派的改革在界定何为真正的基督教的顺服道路时，似乎也同时为那个时代严重的，甚至是令人惧怕的社会危机，提出了解决的方案。灵性的康复和社会秩序的营救似乎是合拍的。

换言之，我们可以说当中世纪晚期的精英，当然还有教士，但是随着与日俱增的世俗的成分，在发展更加强烈的敬虔理想以及呼吁教会改革之时，这一精英阶层——有时还有其他人，有时是同一组人群——却在发展或修复文明举止的理想。这种理想呼吁去建立一种更加有序、暴力更少的社会存在。这两者之间存在着张力，但又是共生的。他们逐渐改变对方，但彼此之间也有相互重叠的目标。

因此，在这样的处境下，事实背后存在着一种复杂的诱因，这一事实就是文明举止的理想发展了一种活跃的、寻求变化的目标。随着时间的推移，毫无疑问，这种目标因着对军队日益高涨的需求而变得具有动力，进而是财政和权力，而后是那些勤劳的、受过教育的和具有自我约束能力的人们所从事的经济活动。但是，一部分也是由于宗教改革的目标而带来的共生和相互的影响。借此进步被看作是一种责任，就像我们所看到的新斯多葛学派的伦理。

从消极的角度出发，一方面是试图拦阻对社会秩序产生的真正危险，另一方面是要对诸如狂欢节或混乱的欢宴等习俗做出回应，这些习俗在过去是被认可的，但后来却严重地妨碍了人们对新理想的追求。在此，宗教改革所带来的共生也再次起到了显著的作用，因为这种被邪恶扰乱的宗教情感，已经成为严苛的宗教良心的一种特征。

我们可以在性道德的领域里看到一些显著的例子。中世纪，在欧洲的许多地方都容忍嫖娼，因为它被认为是对奸淫和强奸的一种明智的预防，尽管这一切会带来混乱的结果。[18]就连康斯坦茨会议，也为大量涌进城市的人群设立了临时妓院。但是，敬虔的新流派倾向于强调单一的性行为，把主要的关注点从暴力和社会分裂的罪恶转移，那么对卖淫嫖娼的态度也随之发生了变化。这样，支持卖淫就成为不可思议的事，但与此同时，也带来了深深的烦扰。一种反对伤风败俗的风潮兴起，表现为要以不懈和广泛的努力去拯救那些堕落的妇女。人们不能任由事态这样发展下去，必须采取行动。

这样的结果是，在现代化的早期阶段，在这两种不同理想的力量影响下，精英们在很大的范围内越来越和大众的习俗相背离。他们对被看作是无序、粗暴和无节制的暴力渐渐无法容忍。那些先前是可接受的，如今却被认为是不可接受的，甚至是令人反感的。早在16世纪以及后来持续的一段时间里，我在上文曾经描述过的复杂动因，引发了以下四种类型项目的实施：

1.颁布了针对穷人的新法律。这是一个重要的转型，甚至和从前所倡导的截然不同。在中世纪，贫穷的周围笼罩着一层圣洁的光环。这不是说，极端的等级社会，对处于绝对社会底层的贫穷者与无权者未曾有过自然的鄙视。但是，正是由于这样的原因，穷人可以拥有成圣的机会。根据《马太福音》第25章里所说的，帮助一个有需要的人，就是在帮助基督。世上的权贵者要弥补他们的骄傲和抵消他们的过犯，他们所能做的一件事就是把物品分给穷人。因此，国王这么做了，修道院这么做了，后来富有的中产阶级也这么做了。富足的人们，在他们的遗嘱中规定要施舍前来参加他们丧礼的乞丐，这些人应该相应地为已逝者的亡魂祈祷。与福音书所记载的故事正好相反，天堂里听到的拉撒路的祈祷使得这些富豪们尽快回到亚伯拉罕的怀抱。[19]

但是到了15世纪，一方面由于人口增长和农作物欠收，导致了穷人涌进城市，因此，对穷人的看法有了根本的转变。一系列针对穷人的新法律被采纳，其原则是要鲜明地分辨出在穷人中，哪些是有劳动能力的，哪些是真正没有赖以生存的资源，只能依靠救济来生存的。前者要被赶出城市或者派去做收入十分低微的工作，而且通常是在苛刻的条件下工作。那些无劳动能力的穷人则获得救济，但是，也是在高度控制的条件下，最终常常是把他们限制在一些机构里，在某种程度上就像监狱。对于这些乞丐的孩子们，也做出努力，改造他们，教给他们一门技术，使他们可以成为有用的勤奋的社会成员。[20]

所有的这些运作——提供工作机会、救济、培训和再教育——都需要制约的机制，这既是经济措施，也是控制的手段。这就开始了米歇尔·福柯所说的大禁闭时代，这种制约也包括其他阶层的无助者，其中最出名的是那些疯癫者。[21]

2.全国性的政府、城市政府、教会权力机构，或者一些交叉的机构，经常对某些大众文化现象——瞎闹音乐、狂欢、混乱的欢宴以及在教堂里跳舞——进行严格管理。在此，我们也看到了逆转。先前被认为是正常的、人人预期参与的活动，但在现在，却被看作是完全应该受到责备的，而且，从某一方面来看，这些活动纯粹是扰民的。

有两个原因，让伊拉斯谟认为，他在1509年于锡耶纳看到的狂欢节是“非基督教的”。第一，它含有“古代异教徒的痕迹”；第二，“人们过于沉溺于放荡之中”。[22]

伊丽莎白时代的清教徒腓利·斯脱勃攻击了“邪恶舞蹈的极度恶行”，认为它导致了“污秽的抚摸和不洁的触摸”，从而把人“引入奸淫之道、放荡之路，诱发不洁，赞美各种淫荡行为”。[23]

正如伯克所指出的，教会人士数百年来一直在批评大众文化中的这些方面。[24]

与从前所不同的是，（a）由于对神圣的空间具有新的焦虑，宗教的批评来得十分强烈；（b）文明举止的理想及其有序、优雅和文雅的规范已经使得社会的领军阶层要从这些大众习俗中分离出来。3.在17世纪期间，这两种行为被归入第三种：在法国和中欧，具有专 制主义或统制主义倾向的发展中的国家结构试图通过法令为他们的臣民创建在经济、教育、精神和物质上的福祉，这虽然是从统治者的利益出发，但也是为了改善臣民们的生活。从15世纪到18世纪，有序的警察国家的理想在德国

是至关重要的。[25]

在宗教改革的唤醒下，专制主义的活动得以推动。在这种情形下每个领地的统治者都要看到教会的重组（在新教教会的领地里），并且对此表示服从（在所有的领地里）。但是，这种控制的努力在下一个世纪得到延伸，并且包括了经济的、社会的、教育的和道德的目标。这些包括了我们曾经探讨过的相同的领域：对于救济的规定以及对一些传统节日和习俗的抑制。[26]

而在16世纪，他们扩大了范围并且试图开设学校、提高生产力，向他们的臣民反复灌输更有理性、努力的、勤奋的和注重生产的观点。社会需要纪律和约束，但其目的在于培养自我约束。[27]

简而言之，这意味着把文明举止的理想强制推行到越来越广大的人群中。毫无疑问，这里一个主要动机是，要去塑造一群人，在他们当中能产生顺从的、有效率的士兵，并且创造资源去供养和武装他们。但是，很多法令把进步和改善（就像他们所认为的）当作其目的。当我们跨入18世纪的时候，立法的目的越来越和启蒙运动的理念相结合，越来越强调人类活动中生产和物质的层面，这都是为了增进个人和整个社会的利益。[28]

4.如果我们看着约束的模式、“方法”和程度在激增，我们会从另一个角度来看整个发展的过程。其中，有些源自于个体的层面，作为自我控制的方法和个人智力或精神发展的方法；其他的是在等级制度控制的语境下被灌输和强制推行的。福柯提到了培训项目是如何在16世纪增加的。这些项目是建立在对体力运动详尽分析的基础上，把该运动分成几个部分，然后用标准的模式去训练人们。这些项目的主要所在地，自然是军队。军队开创了新的军事训练模式，但后来，其中的一些规则也被运用到了学校和医院，再后来，被运用到工厂里。[29]

在致力于自身转变的有条理的项目中，其中最为有名的是罗耀拉的灵性训练法，通过默想达到灵性的转变。但是，这两个主要的观点，在一定方法指导下的默想，也在一个世纪后笛卡尔（他毕竟在拉夫赖士的耶稣会学校受过教育）提议的培训项目中出现。

如果我们把最后的两个方面综合在一起，我们一方面可以看到，一种新的精英社交模式的发展与文明举止的概念是相联系的，其范式是，在准平等的条件下进行对话。另一方面，我们看到，文明举止从统治阶层拓展到社会中更广阔的领域。这和道德秩序的现代观念有着

相似之处。以对话为主的社交性，表明的是一种相互交流的社会模式，而非一种等级秩序的社会模式，然而通过纪律和约束来改变非精英阶层的项目，可以意味着文明举止的特征不会永远只是某个阶层的特性，注定要被更为广泛地推广。与此同时，塑造人的真正目的，暗示着它脱离了对秩序的陈旧理解，以半柏拉图式的理想形式呈现，强调现实并注重其实现——或至少反对任何与之相违反的，正如这些因素表达了他们对麦克白罪恶的惊恐。它和秩序的概念是相吻合的，而秩序是一种以建设性的技巧来实现的准则，这正是现代秩序带给我们的。人类行动者通过契约组成了社会，但是上帝已经给了我们需要追随的模式。

这都是一些具有可能性的相似之处，但与此同时，还有其他的相似之处。例如，以对话为主的社会，可以给共和自治的理想带来新的相关性，就像在文艺复兴时期的意大利，后来在北欧，特别是在内战期间及战后的英国那样。[30]或者，它可以在其他的社会转型的中介内部体现出来，“专制的”君主国。

把精英阶层的社会意识果断地推进现代社会想象范围的，似乎是18世纪出现的新社交模式的发展，尤其是在英国，他们开始这样的发展要早一些。这一时期见证了精英阶层的扩展，那些参与统治或管理社会的人们，包括那些在本质上具有经济功用的人们。这要么是因为那些已经是社会主导阶层的成员转变成为具有这些功用的人，例如，成为进步的地主；要么是因为大致有一个向商人、银行家和有产者开放的地方。

这些准平等的条件需要去弥合更大的差距。在尚未形成对平等全方位的现代概念的时候，对社会成员资格的理解已经拓宽，并且从特定的贵族或上层阶级的特征中分离出来，即使依然保留着贵族的语言。对文明举止的拓展理解，现在又被称作“礼貌”，依然指向产生和谐以及缓和的社会关系的目标，但是现在，它必须把不同阶层的人团结起来，并在一些新的场所对他们施加影响。这些地方包括咖啡屋、剧院和公园。[31]而在早期的对文明举止的理解中，进入一个讲礼貌的社会，包括拓宽视野以及进入一个仅仅比私人的更高级的存在模

式。只是，现在的重点放在了仁慈的德性上，以及一种生活模式，不比早期的斗士或廷臣准则培养下的生活模式具有过度的竞争力。18世纪讲礼貌的社会甚至诞生了一种“敏感性”的伦理。

与等级相对疏远以及对仁慈的强调，使这一时代与上文所描述的现代秩序模式更接近。与此同时，把经济功用纳入社会，强化了文明举止与秩序的这种概念此二者之间的密切关系。

18世纪的这种转型，在某种意义上是西方现代性发展的一个重要转型。讲礼貌的社会具有一种新的自我意识，在某种新的意义上，人们可以把它称之为“历史的”。它不仅史无前例地意识到其经济基础的重要性；同时，对它在历史中的地位有了一个新的认识，把它看成是属于商业社会的一种生活方式，是刚刚迈进的一个历史阶段。18世纪产生了一系列有关历史的新的冰阶理论，通过不同的阶段见证人类社会发展，用经济的形式来定义社会（例如，渔猎采集的社会和农业的社会），在现代的商业社会达到最高点。[32]这就让人们从一个新的视角，看到了我所说的对贵族阶层的教化的整个转型过程，以及现代社会里内部的平定。商业被赋予了一种力量，可以把尚武的价值观和军事的生活模式降到次要的地位，结束了自古以来军事在人类文化中的主导地位。[33]政治社会不再简单地被理解为是一成不变的，人们必须考虑到事件发生的时代。现代性是史无前例的新纪元。[34]

【注释】

[1] 参见G.A.Cohen，Karl Marx’s Theory of History（Oxford：Oxford University Press，1979），在以下的段落中我引用了他的分析资料。

[2] 这是迈克尔·曼在谈到英国的例子时所说的转型，是从“被协调的到有机的状态”的转向（1：458——463）。在这一时期（英国，荷兰）宪法政权的处境下，他把这一转型与他所说的“阶级——国家”联系起来（480）。Michael Mann，The Sources of Social Power（Cambridge，England：Cambridge University Press，1986）.

[3] 这包括，并且超出了韦伯所说的重要的“对合理使用武力的垄断”。参见“Politics as a Vocation”，收录于H.H.Gerth和C.Wright Mills合著的Max Weber（New York：Oxford University Press，1964），第78页。

[4] John Hale，The Civilization of Europe in the Renaissance（New York：

Macmillan，1993），第362页。斯宾塞提到爱尔兰人的“未开化的野蛮以及令人厌恶”；参见Anna Bryson，From Courtesy to Civility（Oxford：Oxford University Press，1998），第53页。通常的理解是，“这些低级的人天生是粗野的、未开化的、麻烦的、没礼貌的、粗暴的、野蛮的，就和蛮人一样”（引自Bryson，From Courtesy to Civility，Civilization of Europe，第64页）。

[5] Hale，第367——368页。

[6] Hale，第366页。当然，“有礼貌的”这个词，是另一个外来语，是从希腊文的“有教养的”这个词翻译过来的。

[7] 同上，第367页。参见查理五世战胜野蛮的雕塑。

[8] Hale，第369——371页。

[9] 参看Montaigne，“Les Cannibales”，收录于Essais（Paris：GarnierFlammarion，1969），第一卷，第三十一章。

[10] Justus Lipsius，Six Bookes of Politickes，trans.William Jones（London，1594），第17页；引自Hale，Civilization of Europe，第360页。

[11] 这是布赖森在她杰出的《从恭谦到文明有礼》中所描写的过程。我从这本书中学到了许多东西。

[12] 引自同上，第70页。

[13] 布赖森也提出了这样的观点；参见同上，第72页。

[14] Henry Crosse，Virtue’s Commonwealth；引自Michael Walzer，The Revolution of the Saints（Cambridge，MA：Harvard University Press，1965），第208页。

[15] 引自Walzer，The Revolution of the Saints，第211——212页。

[16] Don and Cleaver，Household Government，sig.X3；引自同上，第216页。

[17] Richard Baxter，Holy Commonwealth（London，1659），第274页；引自Walzer，The Revolution of the Saints，第224页。

[18] 参见John Bossy，Christianity in the West：1400——1700（Oxford：Oxford University Press，1985），第40——41页。

[19] 参见Bronislaw Geremek，La Potence ou la Pitié（Paris：Gallimard，1987），第35页。

[20] 同上，第180页。

[21] Michel Foucault，Histoire de la Folie à l’age classique（Paris：Gallimard，1958）.

[22] 引自Peter Burke，Popular Culture in Early Modern Europe（Aldershot，England：Scholar，1994），第209页。

[23] 同上，第212页。

[24] 同上，第217页。

[25] 当然，这不是现代意义上的“警察国家”。Polizei这个词（另一个从“城邦”这个词派生出来的）“在广义上具有行政管理的含义，即采用必须的组织建制的手段和程序来确保国民能够平安地、有序地生存”。Marc Raeff，The Well-ordered Police State（New Haven：Yale University Press，1983），第5页。

[26] Burke，第61、86——87、89页。

[27] 同上，第87页。

[28] 同上，第178页。

[29] Michel Foucault，Surveiller et Punir（Paris：Gallimard，1975），第三部分，第一章。

[30] 参见J.G.A.Pocock，The Machiavellian Moment（Princeton：Princeton University Press，1975）。

[31] 参见Philip Carter，Men and the Emergence of Polite Society（London：Longman，2001），第25、36——39页。

[32] 参见，例如Adam Ferguson，An Essay on the History of Civil Society（London：Transaction Books，1980）。

[33] 参见Albert Hirschmann，The Passions and the Interests（Princeton：Princeton University Press，1977）。

[34] 参见J.G.A.Pocock，Barbarism and Religion（Cambridge，England：Cambridge University Press，1999）；Karen O’Brien，Narratives of Enlightenment（Cambridge，England：Cambridge University Press，1997）；以及Pierre Manent，La Cité de l’Homme（Paris：Fayard，1994）的第一部分。

第四章 伟大的抽离

我在上文已经提到了一种复杂的语境，它可能有助于解释现代的秩序理念与日俱增的影响力，以及它和对文明举止不断发展的理解之间的密切关系，这些最终促成了讲礼貌的社会的形成。但我们还可以从一个更深层的、更长远的语境来看它，这种语境就是个人的“抽离”。

西方现代性的主要特征之一，也几乎是对此的任何观点，是一个脱魅的进程，是具有魔法力量和神灵的世界的消失。这是拉丁基督教改革运动的产物之一，造成了新教改革，但是也改变了天主教会。这一改革运动是力图约束和重建社会秩序的一种源泉，就像在第三章里所提到的，它不仅仅致力于对个人行为的革新，而且也致力于对整个社会的改革和重塑，使社会变得更加和平、有序和勤奋。

这一刚刚重塑的社会，要明确地把《福音书》的诫命，以一种稳定的，正如它逐渐被理解的，一种理性的秩序体现出来。这一新社会没有给从前注重魔法的世界留下任何摇摆不定的可具互补性的空间。这种互补性发生在：属世生活与修道院的克己生活之间，适当的秩序与狂欢节定期中断之间，公认的神灵的能力和影响力与被神圣力量所弱化的力量之间。新秩序是连贯性的、不妥协的，具有整体性的。祛魅带来了一种目的与规则的统一。

循序渐进地推广这一秩序，意味着结束了不稳定的后轴心时代的平衡。一方面是个人的宗教敬虔、顺服或理性理解的德性，另一方面是集体的、经常与宇宙相联系的整个社会的礼仪，这两者之间的妥协已经不复存在。前者是得到支持的。脱魅、改革和个人宗教联系在一起。正如教会里的每个信徒，用自己的责任依附教会的时候，教会便处于最佳状态，在某些地方，像公理教会的康涅狄格州，这成为对信徒的明确要求。同样，社会本身逐渐被重新构想成由个人所组成的。正如我所提出的、暗含在轴心革命中的“伟大的抽离”，有了逻辑性的结论。

这和我们对社会存在的一种新的自我认识的确立和增长有关系，这样的社会存在赋予个人空前的首要地位。在谈到我们的自我认识时，我特别关心的，是我先前所说的社会想象，也就是我们集体地对现代西方世界的社会生活进行想象的方式，甚至是在前理论的状态下进行想象的方式。

但是，首先我要把在过去几个世纪的想象中的革命，放在更广泛的文化——宗教发展的范围内，因为这是已经逐渐地被普遍理解的。这种千年一次的全范围变化将变得更加清楚，如果我们首先关注早期的、规模较小的社会团体的宗教生活的特征，只要是那些我们能够找到的特征。一定有一个阶段，所有人类是居住在如此小规模的社会团体里，即使在这一时代的大部分生活只能靠猜想。

重点关注我所说的早期宗教（部分涵盖了正如罗伯特·贝拉所说的，“陈旧的”宗教），从三个重要的方面来阐述这些生活模式是如何根深蒂固地深植于人类的。[1]

首先，从社会的层面来看，在旧石器甚至某些新石器时代的部落团体里，宗教生活与社会生活是紧密联系在一起的。当然，在某种程度上，事实是这并非是早期的宗教独具的特点。这存在于一个明显的事实里，即这些社会团体里的人们可利用的基本语言、神圣的范畴、宗教经验的形式以及礼仪行为的模式，可以在他们集体建立的宗教生活中找到。似乎每个这样的小规模社会团体，都以其自己的、最初的方式塑造并表述了一些人类共同的能力。社会团体之间词汇得以相互借鉴和传播，但是，词汇的不同以及诸多可能性，依然是异常多样的。

人类在宗教方面的这种普遍能力是什么，我们可以不去解答这一问题，不管从本体上来看，它是否应该单单被归入人类的心智范畴，还是人类的心智要被看成是对人类超验的精神现实的不同回应。这样的问题，是否是人类生活中不可逃避的层面，或者是否人类最终可以将之抛诸脑后，我们也可以暂时不去下结论（虽然，本文的作者显然对于这两个问题是非常关注的）。但是，引人注目的是，首先，与神

灵或力量或能力的一种联系，是普遍存在的现象。它们在某种意义上被认为是更高级的，并非日常生活中的力量和动物。其次，这些力量和能力，是以何种不同的方式被认知并且相互联系的。这不仅仅是在理论或信仰上的不同；它体现在能力和经验上惊人的不同，体现在诸多有生命力的宗教方式中。

这样，在一些族群中，人们会陷入一种被认为是神灵附体的恍惚的状态中；在另外的族群（有时候也是同样的族群）中，经常有些人会做强大的、带有预示性的梦；在另外的族群中，萨满教的巫师觉得他们被提升到一个更高层次的世界里，而在其他的一些族群中，一些令人惊讶的疗法能在一定的条件下产生效应，等等。所有的这一切，都超出了在现代文明中绝大多数人的能力范围，而上述的每一个族群里所出现的现象，也超出了其他早期群体的能力范围，这种能力并没有出现在他们的生活中。因此，对于一些族群来说，可能出现预示性的梦，但不可能出现神灵附体。而对另一些族群来说，可能出现神灵附体，但却没有某些疗法等等。

我们可利用的宗教语言、宗教能力和宗教经验的模式，来自于赋予我们每个人生命的社会，这一事实在一定程度上对所有的人类都是真实的。即使是伟大的、具有创新精神的宗教领袖，也必须采用在社会中已经存在的词汇。最终，这就逐渐形成了关于人类语言的显著要点：我们都是从我们所成长的群体里获得语言的，只有尽心学习才能超越我们所拥有的。但是，很清楚的一点是，我们已经进入了一个灵性词汇广泛传播的世界。在这个世界里，每个人可掌握的词汇并非只有一种，每一种词汇都受到其他类型的词汇影响。简而言之，即使人们居住得甚远，其宗教生活之间显著的差异也会逐渐削弱。

第二个方面是与“伟大的抽离”更加直接相关的，即早期宗教是社会性的。重要的宗教行为，包括对神灵的恳求、祈祷、献祭或使神灵息怒；与这些神灵的力量接近、从神灵那里得到医治和保护、在他们的引导下占卜，其主要行动者是一个具有社会性的整体群体，或者是一些被认为是为社会群体而行动的更专业的行动者。在早期的宗教里，我们主要是以社会群体的形式和上帝相联系。

例如，在丁卡人的祭祀中我们可以看到这两个方面，正如半个世纪之前戈弗雷·林哈德所描述的那样。一方面，祭祀的主要行动者，也是“渔枪法师”，在某种意义上是“负责人”，为整个社会代理祭祀。另一方面，整个群体共同参与，他们重复着大师们的祈祷，直到每个人的注意力都能够集中，而且集中在单一的礼仪行为上。其高潮是“所有参加这一礼仪的人，显然都能成为这个单一的、难以辨认的群体的成员”。这种参与，经常是以被所祈求的神灵附体的形式体现出来的。[2]

这也不是仅仅在一个特定的群体中偶尔发生的事。这种集体行为，对于礼仪的效验是很重要的。在丁卡人的世界里，你不可能依靠自己对神灵发出强大的祈祷。这种“由一个个真正的和传统意义上的成员所组成的群体，其集体行为的重要性，成为当丁卡人因遭遇不幸而远离家乡和亲人时，感到惧怕的原因”。[3]

在这种集体的礼仪行为中，主要的行动者代表一个群体而行动，群体是以其特有的方式来参与的。这一行为在早期的宗教里似乎随处可见，并且以某种形式延续到今天。当然，只要人们居住在一个“具有魔力的”世界里——一个神灵和力量的世界里，在我们现代人，像韦伯所称的祛魅之前，这种行为一直会占据着重要的地位。例如，中世纪农业村庄里“巡勘教区边界”的典礼仪式，是由整个教区共同参与的，也只有在教区成员的集体参与下，该仪式才是有效的。

这种深植于社会礼仪中的现象，通常还带着另外一个特征。由于最重要的宗教行为是一种集体行为，同时还由于它经常需要一些具有特定职能的人——祭司、萨满、巫医、占卜师和部落首领——在这一行为中担任主要角色，因此，社会秩序变得极其神圣，这些角色就是在这一社会秩序中被定义的。当然，这就是被激进的启蒙运动认同并嘲笑的宗教生活里的一个层面。其中明显的罪恶是，通过对不可及的、神圣的事物结构的认同，确立了不平等的、占统治地位的、剥削的形式。因此，人们就盼望看到，有一天“最后一个祭司的肠子勒死最后一个国王”。但是，这种认同实际上是十分古老的，可以追溯到许多后来更加恶劣与邪恶的不平等形式尚未发展的时候，在有国王和

祭司的等级之前。

在不平等和正义的问题背后，还存在着更深刻的问题，它涉及早期人类社会里像我们今天所说的人类的“身份”问题。由于早期人类最主要的行为是群体性的行为（包括部落、宗族、次部落和亲族共同参与的行为），并且以一种特定的方式表述出来（这些行为是在部落首领、萨满、渔枪大师的带领之下），因此，他们不会认为自己有可能与这个社会环境脱节。他们甚至有可能从来没有试图要去脱离社会。

要想知道这到底是什么意思，我们可以想象甚至对我们而言一些平时不容易设想到的语境。如果我出生在与现在不同的家庭，我会是怎样？作为一个抽象的练习，这个问题是可以回答的（答案：我会像不同的父母亲所生的孩子一样）。但是，如果要探究我的身份认同感，我试图用类比的方式继续追问：如果我从事的不是现在的这份工作，如果我不是和这个女人结婚等等，我会是怎样？我的脑子开始发晕了。为了能弄清楚这一问题，我已经太深入地进入身份形成的层面。对于大多数人来说，他们也会针对自己的性别来思考类似的问题。

我在这里想说的是，在早期的社会里，无法在自己的特定语境之外想象自己，这种情况延伸到基本秩序下的社会全体成员中。这对于我们来说，已经不再是这样的情况了。许多像这样的“如果我当初怎么怎么样，我现在又会是什么样子”的问题，不仅是可以想象的，而且也是现实中棘手的问题（我到底要不要移民？我到底要不要改信其他宗教，或不信宗教？）。这一事实，是我们抽离的途径。如此类比的另一个成果是，我们有能力去思考抽象的问题，即使我们不能使其变成想象中真实的。

我所说的社会根植性，其实在一定程度上是和身份有关的。从个体的自我意识的角度来看，它意味着不能在特定的语境之外去想象自我。但是，这一现象也可以被理解成一个社会现实；这里指的是，我们共同想象我们社会存在的方式。例如，我们最重要的行为也是整个社会的行为，而这些行为需要按照一定的方式形成并使之得以贯彻。

在这种社会想象占主导地位的世界中成长起来，限制了我们的自我意识。

我们是以这样的方式深植于社会，但随之而来的是，我们也深植于宇宙。因为在早期的宗教实践中，我们所面对的神灵和力量，是以多种多样的形式错综复杂地出现在世界里。如果我们回顾中世纪祖先们所生活的具有魔力的世界，就可以看到许多例子：对所有的人来说，他们所敬拜的上帝超越了这个世界，但是他们也必须去面对宇宙之内的神灵以及深植于事物中的因果力，如圣徒的遗物、神圣之地等等。在早期的宗教中，即使是上层的神灵也经常与世界的某些特征相联系，这也就出现了逐渐被称为是“图腾崇拜”的现象。我们甚至可以说，这种世界里的某个特征，例如，一种动物或植物，对群体的身份是至关重要的。[4]甚至一个特定的地势，都可能成为我们宗教生活的一个重要因素。有一些地方就是圣地。或者土地的轮廓，都可以向我们阐述在神圣的时代里事物的原本特性。通过这样的地形，我们与祖先们和更高时间相联系。[5]

除了这种与社会和宇宙的联系之外，在早期的宗教里我们还可以看到第三种深植于现实存在的形式。这和我们常想的“更高级的”宗教之间形成惊人的对比。人们在向神灵祈祷或寻求安慰时，所祈盼的是财富、健康、长寿和多子多孙；所祈求避免的是疾病、饥荒、不育或夭折。这里有我们可以即刻理解的对人类繁荣的认识，这种认识不管我们想增加多少，在我们看来都是很自然的一件事。早期宗教所欠缺的，对后期“更高级的”宗教至关重要的是一种理念，即我们不得不从根本上质疑这个普通的认识，要以某种方式超越这个认识。

这并不是说，一切都是以追求人类繁荣为最终目的。神灵也可能有其他的目的，有的会对我们产生有害的影响。在早期的宗教里，有这样一种理解，神灵对人们并非都是友善的，有时候对人们是冷漠的，有时候对人们也会是仇视的、嫉妒的和愤怒的，这些都是人们需要去躲避的。虽然仁慈在理论上是占上风，但是，这一过程需要借助赎罪，或者甚至是借助魔法师的行为。但是，在整个过程中，始终可信的是，神灵的善良动机是由普通人类的繁荣来界定的。再者，还有

一些人可以获得并超过常人的能力，像那些先知或萨满。但最终，这些能力用以促进人类的福祉，就像人们通常所理解的。

相形之下，例如，基督教或者佛教就存在着一种善的理念。人类的善不仅仅是人类的繁荣，即使在人类的繁荣方面完全失败，甚至经历过失败（在年纪轻轻的时候就死在十字架上）的，我们依然可能获得人类的善，或者人类的善需要彻底离开繁荣的地方（放弃转世轮回）。和早期的宗教相比，基督教的吊诡是既强调上帝对人类无条件的仁慈（早期的宗教在这一方面也是很明确的），又重新界定了我们的终极目的，使得我们可以超越人类繁荣。

在这一方面，早期宗教与现代纯粹的人文主义有着某种类似；这体现在许多后启蒙时代的现代人对异教信仰的同情。约翰·密尔认为，“异教的自我主张”至少和“基督教的自我否定”是有同样的效应，如果不是更加有效的话。[6]（这与对多神教的同情有关，但有所不同。）当然，使得现代人文主义史无前例的，是一种理念——人类繁荣与任何更高层次的事物无关。

早期的宗教与许多人称之为“后轴心时代”的宗教形成了对比。[7]这里要参考卡尔·亚斯贝斯所提到的“轴心时代”[8]，即在公元前一千年的非凡时代，多种“更高”层次的宗教形式在不同的文明中独立出现，其奠基者诸如孔子、释迦牟尼、苏格拉底以及希伯来民族的先知们。

和先前的，也就是那些无法事先预料结果的宗教相比，轴心时代的宗教之惊人特征是，它们在三个层面——社会秩序、宇宙和人类的善——的深植中，产生了一个突变。不是在任何情况下的突变，也不是一下子就形成的突变。也许在某种意义上，佛教是最有影响力的，因为它从根本上削弱了第二个层面，即认为世界的秩序本身是受到质疑的，因为轮回就意味着痛苦。在基督教里也有类似的理解，认为我们的世界是混乱无序的，因此必须重塑。但是，一些后轴心时代的世界观，却一直认为宗教和一个有序的宇宙是有联系的，就像我们所看到的孔子和柏拉图以各自不同的形式体现出这些世界观。然而，他们

把这种联系与实际的、极度不完美的社会秩序区分开来，这样，通过集体的宗教生活而建立的和宇宙的密切联系，就显得有问题了。

在这当中最基本的，也许是在轴心时代的宗教里对人类的善所采取的不断修正的立场。这些宗教，多多少少会从根本上质疑那些广为接受的、似乎不可置疑的对人类繁荣的认识，因此，社会的结构以及宇宙的特征也不可避免地被质疑，人类繁荣就是通过这些结构和特征获得的。

我们也可以这样作对比：与后轴心时代的宗教所不同的是，早期的宗教认可我在三个层面上一直在谈论的事物的秩序。在一系列引人注目的关于澳大利亚土著宗教的文章里，史坦纳提到了在这种宗教的精神性中占主要地位的“赞同的心境”。土著人并没有出现像后轴心时代的宗教主动性所产生的“与生活争辩”的现象。[9]这种对比在一定程度上容易被忽略，因为土著人的神话，在叙述“梦幻时代”（创世的初期，同时也是“经常性的”）中事物的秩序逐渐形成的方式时，包含着一系列大灾难的故事。而这些灾难是由欺骗、欺诈和暴力而引起的，从中人类的生活得以弥补和重塑，却是以受损和分裂的形式。这样，生命和痛苦之间仍然存在着内在的、本质的联系，而因为有分歧，才会有统一。这可能会让人想到其他的关于“人类堕落”的故事，包括在《创世记》第一章中叙述的故事。但是，与基督教所讲述的“人类堕落”的故事相比，对于土著人来说，“追随”梦幻，通过礼仪和洞察力来修复他们与原古时代秩序的关系，这些必须履行的责任与受损的和分裂的天命是相联系的。在这样的天命中，善与恶是相互交织的。去弥合原初的裂口，或去做一种补偿，或补偿原先的损失，都是不可能的。与此相伴随的礼仪和智慧甚至可以带领他们去接受那无情的，“高兴地赞美那无法改变的”。[10]那最初的“大灾难”并不能使我们与神圣的或更高层次的力量分离或是疏远，正如在《创世记》里所记载的。相反，它有助于塑造我们一直在努力“追随”的神圣秩序。[11]

轴心时代的宗教并没有废除早期的宗教生活。在许多方面，早期宗教实践的特征，继续以改良的形式去定义数百年来大众的宗教生活。当然，这种改良不仅仅源自于轴心时代的宗教构想，也源自于大

规模的、更加具有差异的、经常是以城市为中心的社会群体的成长。这样的社会群体，更具有等级组织以及早期的国家机制。事实上，有人认为这些也在抽离的过程中起到一定作用，因为要保证国家权力的存在，就需要尝试去控制和塑造宗教生活，及其所需要的社会组织结构，因此，围绕着现世生活和社会组织结构中的不可把握的那一方面，就被削弱了。[12] 我认为关于这一话题，有许多可说的，随后我会继续再探讨，但现在，我要集中讨论轴心时期的重要意义。

这并没有一下子就完全改变所有社会群体的宗教生活。但是，它的确为被抽离出来的宗教提供了新的可能性：寻求与神圣的或更高级的力量的一种联系，这种联系严格地修正人们对繁荣的观念，或者，甚至超越这些观念，即个体可以靠他们自己的力量进行联系，并且/或者通过新的社交模式进行联系，这种模式与既存的神圣秩序无关。因此，僧人、比丘、托钵僧、一些对下凡的神灵或神明的笃信者开始自行活动，由此出现了史无前例的社交模式，有初入门者的群体，有笃信者的流派，僧伽，修道院的体系等等。

在所有的这些例子中，关于整个大社会的宗教生活存在着某种裂缝、差异甚至破裂。这在某种程度上也可以做一些区分。随着不同社会阶层、世袭等级制度或阶级的出现，在这些群体之中可能出现新的宗教观。但是，一种新的信仰常常会影响所有这些群体，尤其是在这些群体中对人类的善有了“更高”层次的概念之后，在第三个层面产生了破裂。

在这里就不可避免地会产生一种张力，但是，经常也存在着一种去保全整体合一的努力，努力在不同宗教形式中去恢复某种互补性。这样，那些完全笃信更高层次宗教形式的人，虽然可以被看成是对那些依然在早期宗教形式中为人类繁荣祈求力量的人们的一种责备，但是，也可以被看成处于一种相互帮助的关系中。平信徒因着供养僧侣而获得功德。这些功德可以被理解为引领人们在更高层次的道路上向前迈进了一步，同时也可以保护他们免于生活中的危险，并且有助于他们增进健康、财富，以及添丁。

互补性的力量如此强大，以至于在像佛教、基督教和伊斯兰教这些更高级的宗教在整个社会占上风，而几乎没有其他宗教可以与之抗衡的情况下，少数敬虔的“宗教达人”（引用马克斯·韦伯的话）和在很大程度上趋于寻求人类繁荣的大众社会的神圣宗教之间的区别，存在着或以张力和等级互补性相结合的形式进行重组。

从我们现代的角度、以事后诸葛亮的眼光来看，轴心时代的宗教灵性似乎要防止产生完全抽离的效果，之所以这么说，是因为它们被大众宗教生活的力量所包围，这些力量依然坚实地存在于旧模式中。它们的确带来了某种形式的宗教个人主义，但，这是路易斯·杜蒙所说的“来世的个人”的特权。[13]也就是说，那是少数精英分子的生活方式，在某些方面对于“世界”是边缘的，并且与“世界”存在着一定的张力。“世界”意味着，不仅仅与神圣的或更高层次的相联系的有序的宇宙，而且与宇宙以及神圣相联系的有序的社会。现世依然是人们植根的发源地，依然为社会生活提供着无法躲避的框架，包括试图反对现世的个人的框架，只要他们能够在某种程度上置身于这一框架。

下一步要做的事情，是使得这一发源地能够自我更新，能够根据轴心时代宗教的灵性原则进行重塑，这样，这个世界就可以逐渐被视为是由个人所组成的世界。用杜蒙的话来说，这是“在世界中的个人”的特权。行动者，在他日常的世俗生活中，把他自己看成是原始的个人，也就是，西方现代性的行动者。

这就是我在前几章里所描述的那个转变的计划：试图根据基督教秩序的要求对整个社会进行彻底重塑，同时清除与一个具有魔力的宇宙的联系，以及除去一切陈旧的互补性的痕迹：神灵与现世之间的互补性、献给上帝的生命与属世的生命之间的互补性、秩序与混乱之间的互补性。

这一转变计划是一种彻底的抽离，正是因为它运作的形式或模式，即通过客观化和工具主义的立场对行为和社会形式进行有纪律的重塑。然而，其结果也在本质上与抽离是相联系的。这清楚地体现在祛魅的过程中，它摧毁了深植性的第二个层面。我们也可以在基督教

的语境中来看这一问题。从某种意义上来讲，基督教像任何一个轴心时代的宗教灵性那样运作，的确与另一种、也就是斯多葛主义的灵性相结合。但其中主要地是基督教的模式。在《圣经·新约》中，有许多要求人们离开，或者把家庭、宗族和社会的团结放在一个相对次要地位的呼召，使自己成为天国一分子的呼召。我们可以看出，这在一些新教的教会管理模式中反映得尤其突出。一个人不是因为其出身，就能成为教会成员，而是应当回应个人的呼召才得以加入教会。这反过来会有助于强化社会的概念，是建立在契约基础上的，因而是由自由个人的决定而构成的。

这是一种相对明显的分离。但是，我的论点是，基督教或基督教——斯多葛派试图在造就现代的“在世界中的个人”时重塑社会，其影响效用是更加普遍和多渠道的。它把首先是道德的、而后是社会的想象推向现代个人主义的方向。这是我们所看到的在17世纪自然法理论的道德秩序里所出现的新概念。这样的概念主要是源自于斯多葛主义，其创始人可能是荷兰的新斯多葛派，像利普修斯和格劳秀斯。然而，这是一个基督教化的斯多葛主义，而且是现代的斯多葛主义，一定意义上在人类社会有意识的重塑中起到重要作用。

我们可以说缓冲的身份和改革的计划一起促成了抽离。正如我在上文提到的，深植性既是身份的问题，即对自我想象的语境的限制，又是社会想象的问题，即我们可以对整个社会进行思考或想象的方式。但是，这种新的缓冲身份，坚持对个人的敬虔与约束力，加大了与旧时的集体礼仪和归属的形式之间的距离，不认同感，甚至敌意，而改革的动力又是希望去废除旧事物。这些具有约束力的精英人士，在他们的自我认识和社会计划方面，都逐渐形成一种概念，即认为社会世界是由个人组成的。

这种宽泛的历史诠释存在着一个问题，这一问题在讨论韦伯的关于新教伦理的发展及其与资本主义之关系的论题中，已经被意识到了。事实上，这和我在这里所说的很接近；是对我所宣称的更广泛的联系的一种详述。韦伯显然是我的观点的来源者之一。

对韦伯论题的一个反对意见是，依据诸如教会的效忠和资本主义发展之间可寻找的明显的关系它无法得到证实。但是，正是在这种精神世界观与经济、政治活动之间的关系本质中，其影响力才是更加分散的、间接的。如果根据马克思主义最通俗的表现形式，我们真正相信一切变化，都可以用非精神的因素来解释，例如，经济的动因，从而认为精神因素的变化总是因变量，那么，这就不会成为什么问题。但事实上，就像我在第三章里所论述的，这里面的关系密切得多，而且更互惠。特定的个人道德认识总是深植于特定的实践里，这就意味着它们既被广为流传的实践所促进，同时，也塑造实践，并有助于确立实践。认为实践总是在先，或是持相反的观点，认为理念驱动着历史，都是同样荒谬的。

但是，这并不妨碍我们对某些社会形式和灵性传统的关系做出明智的判断。如果资本主义企业家精神的盎格鲁——撒克逊模式，与家庭的关系不如中国模式来得密切，[14]这是不可否认的，那么，这难道与新教对个体成员的理解和儒家对家庭的重视之间的区别就真的没有任何关系吗？这似乎是难以置信的，即使无法寻找其中微小的联系。

同样地，我的论题是要把个体在现代西方文化中的毫不置疑的首要性，它也是现代道德秩序观念的一种重要特征，和早期遵循轴心时代的灵性原则来改变社会的激进努力相联系，换言之，就是要去探索如今的自我认识是如何演变而来的。

看来我们没有必要去探索这种谱系学，因为减法故事具有强大的控制力。它们之所以强大，是因为个人主义对我们来说似乎就是常识。现代人的错误就在于，把对个体的这种认识当作是那么理所当然，以至于它“自然地”被认为是我们的自我认识。正如在现代认识论的思想里，对事物的中立描述被认为是首先影响我们的，而后才是价值观。因而，在此我们首先是把自己理解为个人，然后才意识到其他人的存在以及社会性的模式。通过一种减法故事就容易理解现代个人主义的产生：旧的思想被侵蚀而后消亡，现在产生的是把我们自己作为个人的潜在意识。

相反地，我在这里要提出的理念是，我们起初的自我认识是深深地植根在社会里。我们基本的身份是父亲、儿子等等，以及是这一部落的一个成员。只有到后来，我们才逐渐认识到自己首先是自由的个体。这不仅仅是我们对自己持有中立态度的一场革命，而且也是道德世界的一次深刻变革，就像身份的转变一样。

这就意味着，我们在这里也要分辨出一个关于社会深植性的形式的和物质的模式，这和我上文所描述的两个层面是相互对应的。在第一个层面上，我们总是深植于社会；通过习得某种语言，我们在对话中认识到自己的身份。但是，在内容的层面上，我们可能学到的是成为一个个体，有自己的主见，获得与上帝的联系，以及我们自己的皈依经验。

因此，在我们对道德——社会秩序的理解中，伟大的抽离被看作是一场革命，而且它一直伴随着道德秩序的理念。成为单一的个体，并非是要成为鲁滨逊·克鲁索，而是要以一种特定的方式，置身于其他人群中。这是对刚才提到的整体性之超验的必要性所做出的反思。

这使得我们完完全全地从宇宙的神圣性中抽离出来，不仅仅是部分的、对一部分人来说的抽离，像早期的后轴心时代的转变那样。它也把我们从社会的神圣性中抽离出来，假定与上帝这一设计者有新的关系。这种新关系是可变化的，因为构成道德秩序基础的设计，可以被看成是指向寻常的人类繁荣。轴心时代的革命中这种超验层面，一定程度上减少了或者可以被减少，考虑到现世的善与来世的善之间的巧妙分离。然而只是部分分离，因为繁荣的概念依然在我们现代的道德观念中受到监管：如果它们要逃避谴责的话，它们就得与道德秩序本身的要求相符合，与正义、平等、非控制相符合。这样，我们繁荣的概念可以随时得到修正。这是属于我们后轴心时代的条件。

伟大抽离的最后一个步骤，在很大程度上是受到基督教的激励。但在某种意义上，它也是基督教的一种“腐败”，这是伊凡·伊里奇的一个令人难忘的短语。[15]受基督教的激励，是因为《福音书》也是一种抽离。我在上文中提到了从已确立的团结一致中脱离出来的呼召。

但这一要求，更强烈地体现在诸如好撒马利亚人的比喻当中，就像伊里奇所解释的那样。虽然《福音书》里没有这么说，但是却明显地暗示了。如果那位撒马利亚人遵循着神圣的社会界限的命令，他就不会停下来去帮助那位受伤的犹太人。很清楚，天国需要另外一种类型的团结，这种团结可以把我们带到圣爱的关系网中。

腐败是这样由来的：我们所得到的并非是圣爱的关系网，而是一个有纪律约束的社会，其中不同范畴的关系是很重要的，因而成为行为准则。但是，这都始于以值得称赞的努力去反击世界的强制性要求，然后重塑这个世界。“世界”（宇宙）在《圣经·新约》中一方面有着积极的含义，正如体现在“上帝爱世人”（《约翰福音》3：16）中，另一方面也有着消极的含义：不以世界作为评判的标准。这后者所理解的世界，可以被理解为如今被神圣化的事物的秩序及其在宇宙中的深植性。[16]从这个意义上说，教会与世界是不一致的。这是希尔德布兰清楚看到的，当他在授权之争中奋力使圣公会的主教任命置于具有王朝的动力和野心这片侵略性的权力场之外时。

看起来很明显，人们应该以这种防御性的胜利为基础努力改变和净化世界的权力场，使之越来越与基督教灵性的要求一致。但是，这自然不是一下子就可以实现的。变化在增加，而事业之火在某种程度上继续以更激进的方式重燃，通过不同的宗教改革一直延续到当今的时代。具有嘲讽意义的是，在某种程度上它变成了十分不同的事业；在另一个不同层面上，世界终究取得了胜利。也许自相矛盾就在于强制灌输上帝之国的理念。权力的诱惑，终究是太强大了，正如陀思妥耶夫斯基在《宗教大法官》的神话中所看到的。腐败就存在于此。

让我们现在转向去看看伟大的抽离是如何在我们现代的社会想象中起作用的。

【注释】

[1] 参见Robert Bellah，“Religious Evolution”，收录于Beyond Belief（New York：Harper and Row，1970），第二章。

[2] Godfrey Lienhardt，Divinity and Experience（Oxford：Oxford University

Press，1961），第233——235页。

[3] Godfrey Lienhardt，Divinity and Experience（Oxford：Oxford University Press，1961），第292页。

[4] 参见，例如，同上，第三章；Roger Caillois，L'Homme et le Sacré（Paris：Gallimard，1963），第三章。

[5] 这是已经被广为谈论的澳大利亚土著宗教的一个特征；参见Lucien Lévy Bruhl，L'Expérience mystique et les Symboles chez les Primitifs（Paris：Alcan，1937），第180页；Caillois，L'Homme，第143——145页；W.E.H.Stanner，"On Aboriginal Religion"，收录于Oceania，第30——33页（1959——1963）的六篇系列文章。不列颠哥伦比亚的欧肯纳根人也同样提到与土地的关联问题。参见Jerry Mander和Edward Goldsmith合著的The Case against the Global Economy（San Francisco：Sierra Club Books，1996），第三十九章。

[6] John Stuart Mill，"On Liberty"，收录于Three Essays（Oxford：Oxford University Press，1975），第77页。

[7] 参见，例如，S.N.Eisenstadt，ed.，The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations（Albany：State University of New York Press，1986）；Bellah，"Religious Evolution"。

[8] Karl Jaspers，Vom Ursprung und Ziel der Geschichte（Zürich：Artemis，1949）.

[9] Stanner，"On Aboriginal Religion"，Oceania 30，no.4（June 1960）：第276页。参见同一作者的"The Dreaming"，收录于W.Lessa和E.Z.Vogt合著的Reader in Comparative Religion（Evanston，IL：Row，Peterson，1958），第158——167页。

[10] Stanner，"On Aboriginal Religion"，收录于Oceania 30，no.4（June 1963）：第269页。

[11] 贝拉的"宗教进化"一文中对宗教发展的丰富多彩的描述，对我帮助很大。我在此所做的对比，要比贝拉所列举的一系列阶段要简单得多；我把原始的和古代的阶段都放进早期宗教的范畴里。我的观点是，要突显轴心时代形成抽离的力量。

[12] 参见Marcel Gauchet，Le désenchantement du monde（Paris：Gallimard，1985），第二章。

[13] Louis Dumont，"De l'individu-hors-du-monde à l'individu-dans-le-monde"，Essais sur l'individualisme（Paris：Seuil，1983）.

[14] 参见Fukuyama，Trust。

[15] Ivan Ilich，The Corruption of Christianity（Toronto：Canadian Broadcasting Corporation，Ideas series，January 2000）.

[16] 参见René Girard，Je vois Satan tomber comme l’éclair（Paris：Grasset，1999）。

第五章 经济作为客观化的现实

事实上，对现代性来说，起决定作用的，是三种重要的社会自我认识形式。其中的每一种都代表了格劳秀斯——洛克的道德秩序理论中对社会想象的穿透或者转变。这些形式分别是经济、公共领域以及民主自治的实践和世界观。

经济与以商业社会为基础的讲礼貌的文明之自我认识紧密联系。但是，我们可以把这种认识的根源追溯得更远，远到在格劳秀斯——洛克的关于秩序的理念中。

我在上文提到，这种秩序的新概念使得人们对宇宙的认识有了变化，认为那是上帝天意的作为。事实上，这是新秩序模式中最早期的例子之一，它离开了最初的处境，重塑了上帝的天意统治的形象。

上帝按照仁慈的计划管理着世界的这种概念是古老的，甚至是在基督教产生之前就有的，可以寻根到犹太教和斯多葛主义。而对上帝仁慈计划的构思方式却是新颖的。我们可以在从世界的设计布局到善良的造物主上帝的存在的论述中看到这一点。这些论述也是十分古老的。但在从前，他们强调整个框架的宏伟设计，在这个框架下我们的世界（恒星、行星等）得以创造，而后强调造物的绝妙的微观设计，包括我们自己，使我们的器官与各自的功用相适应，也强调大自然的进程使生命得以维持的普遍方式。

这些观念固然一直延续下来，但18世纪新增的内容是，对旨在促进相互利益的人类生活方式的赞赏。有时候，其重点是放在互惠上，但是这种快乐的设计，经常存在于所谓的“无形之手”的因素中。我在这指的是，我们被“规划”而产生的行为和态度，并且他们对普遍的快乐有系统地产生有益的影响，即使这些是原先未计划的行为、未确定的态度。亚当·斯密在他的《国富论》中为我们提供了这些著名的机制，在这些机制中，对个人财富的追求，有助于社会整体财富的增加。但是，也有其他的例子，例如，在他的《道德情操论》中，斯密

提到，造物主让我们十分崇尚等级和运气，因为如果社会秩序依赖对有形声望的尊重，而不是依靠不那么显著的美德和智慧等品质，那么它会稳固得多。[1]

秩序在这里就像是一种良好的机械设计，其中有效的因果关系起着关键的作用。在此，它不同于早期秩序的概念。早期的概念是，和谐来自于社会中体现在不同层次的存在或等级中的理念或形式的一致。在新的概念中关键点在于，我们的目的相吻合，不管在我们每个人的主观意识上它们会是多么的不同。这些目的让我们交换彼此的利益。我们赞赏并支持富人们以及出身名门者，而作为回报，我们享受稳定的秩序，如果没有这样的秩序，繁荣即成为不可能的事。上帝的计划是这些连锁反应的原因之一，而不具有和谐化的意义。

换言之，人类忙于互换服务。其基本模式，看来就是一种被我们渐渐称之为经济的模式。

这种对天意的新理解，已经出现在洛克的《政府论（下篇）》里对自然法理论的详细表述中。我们可以看到经济层面在秩序的新概念中占有多么重要的地位。关于这一点有两个层面。一个有序社会的两个主要目标是安全和经济繁荣，但是，由于整个理论强调一种有利可图的交换，那么人们就可以开始通过准经济的暗喻来看政治社会本身。

因此，名流路易十四对他的王太子进行忠告，支持交换的观点，说："世界上所有这些不同的社会地位，只有通过一种相互交换的义务才能得以统一。臣民给予我们的顺从和尊敬并非免费的礼物，而是作为他们希望从我们这里得到的正义和保护的报酬。"[2]

这恰巧为（最后证明是这样的）一个重要的转型阶段提供了洞见，在漫长的征程中把互利的秩序过渡到我们的社会想象。这是根据命令和等级制度而建立的一个竞争模式的秩序。路易十四和他同时代的人所提出的，可以被看作是新旧模式之间的一种让步。对君主和臣民的不同功用之合理性的基本论证，是属于新模式的范围，即彼此之间进行必要的、有成效的服务交易。然而，正当合理的社会仍然是一

个具有等级制度的社会，最重要的是，最激进的等级关系，即绝对权威的君主及其臣民之间的关系。虽然，这里的正当性是越来越针对功能的必要性而言的，但是，主人的形象依然反映出一种内在固有的优越感，一种本体论的等级制度。国王，在众人之上，能够使社会团结并且维系着一切。国王，引用路易十四最喜欢的形象来比喻，就像太阳一样。[3]

这可以被称为是巴洛克时代的手段[4]，除了它在凡尔赛宫的最壮观的例子是以古典的形式表现出来的。正是这种折中的方案一段时期统治了欧洲大部分地区，其政权是通过许多等级互补性的盛况、礼仪和意象来维持的，但是建立在人们从现代秩序中获得越来越多正当性的基础上。博叙埃对路易十四的绝对辩护也如出一辙。

但是经济，不仅成为一个暗喻：它越来越被看作是在社会中占主导地位的方面。与路易十四的忠告回忆录同时期的，蒙克莱田提出了一个治国的理论，即把国家看成是协调方方面面的权力，在此权力下，经济得以繁荣发展。（巧合的是，似乎是他创造了“政治经济”这个词。）商人因为贪财而经商，但是统治者的良好政策（这里，就是一只有形的手）能使贪财接近大众的利益。[5]

这第二个转型，反映了我在第一章里所表述的现代秩序的第二种特征：我们注定要授予彼此的互利在保障人们的生活及其谋生手段上都起到了关键的作用。这并不是天意理论范围内的一种孤立变化，它与时代的大潮流是顺应的。

这一潮流经常是根据标准的物质主义者的解释来理解的，这是我在第三章里提出来的，例如，古老的马克思主义者认为手工业生产者、商人以及后来的生产商正变得越来越多，并获得更大的权力。这一说法，即使是从其自身的层面来说，需要提及日益变化的对国家权力的要求来进行补充。那些执政的精英们越来越明白，增长的产量和有利可图的商业交易，是获得政治和军事权力的主要条件。荷兰和英国的经验都证明了这一点。当然，一些国家一旦开始在经济上发展，它们的竞争对手也会因此被迫去寻求同样的发展，或者沦为依赖的地

位。这是商业阶层的地位得以提高的原因，它不是更甚于，至少和不断增长的数量和财富一样。

这些因素都是重要的，但是它们还是不能提供对自我认识变化的全面解释。让我们走上这条道路的是几个层次的变化，不仅仅有经济的，还包括政治和精神方面的。我认为，韦伯在这方面是正确的，即使并非他的理论的所有细节都是可利用的。

人们拥有稳定的工作的重要性，最早是源于这一事实，他们因此能把自己置于“固定的轨迹”里，这是清教徒的表述。如果有序的生活是一种强制性的要求，不仅是针对军队的、灵性的或智力的精英，也是针对广大的普通群众来说，那么，每个人都必须成为有序的人，并且认真对待他们在平生中所做的、必然地必须做的，也就是从事一个具有生产能力的职业。一个真正有序的社会，要求人们认真对待他们的经济职业，并且为这些职业制定纪律。这是政治基础。

但是在改革宗的基督教里，并在相当范围内的天主教徒中，有一个重要的灵性原因促成了这种要求，这也是韦伯所提到的原因。放在改革宗的新框架下来说：如果我们要去反对天主教的观念，即有一些更高层次的独身或修道院生活的天职，遵守着“理想而不切实际的劝告”，如果人们主张所有的基督徒都必须是百分之百的基督徒，而且在任何天职里，都能够成为百分之百的基督徒的话，那么，就必须主张普通的生活，就是大众都免不了要过的生活——生产和家庭的生活、工作与性的生活，是和任何其他的生活一样神圣。而且，事实上，这样的生活比在修道院里的独身生活更加神圣，因为后者是建立在自负的、骄傲的断言的基础上，认为他们找到了一种更高层次的生活方式。

这是使这种平凡生活神圣化的基础，我认为这对西方文明的形成有着巨大的影响，使之从原来的宗教形式过渡到大众的世俗形式。它包括两个方面：把平凡的生活变成一个基督徒生活的最高形式的基地，同时它也具有一种反对精英阶层的推动力：它打破了那些被声称是更高级的存在方式，不论是在教会里（修道院的职业）还是在世界

里（源自于古代的伦理学，把深思置于比劳作的存在更高的地位）。这样，有权势的人被逐出他们的权位，而谦卑和温柔的人得以晋升。

这两个方面是在现代文明的发展中形成的。对这种平凡生活的肯定，是使得经济成为我们生活的中心部分的背景因素，也是我们把家庭生活或家庭关系放到重要地位的背景因素。这种反对精英阶层的观点，强调了平等在我们社会和政治生活中的基本重要性。[6]

所有这些因素，物质的与精神的，都有助于解释渐渐把经济提升到中心位置的原因，一种在18世纪已经看得很清楚的提升。在当时，还有一个因素介入，或者，也许那只是政治因素的一种延伸。一种越来越被公认的理念是，商业和经济活动是通往和平以及有序存在的道路。“商业”与贵族为寻求军事辉煌而造成的野蛮破坏之间，形成了对比。一个社会越来越转向商业化，就变得越来越优雅和文明，就越在和平的事业上胜人一筹。赚钱的推动力被看作是“冷静的激情”。当它在社会里扎根下来，它可以帮助控制和抑制暴力的激情。换言之，赚钱是为我们的利益服务，而利益是可以监督和控制激情的。[7]康德甚至相信，当国家成为共和国的时候，当它被为经济利益驱动的普通纳税人控制得越多的时候，求助于战争的情况就会越来越罕见。

这种新的以经济为中心的自然秩序的理念，成了利益和谐理论的基础。这甚至还逐渐被投射到宇宙中，因为正是这一理念被反映在18世纪的宇宙秩序观中，不是作为形式运作的等级制度，而是作为一个存在链，其存在的目的是相互作用的。事物具有相互的凝聚力，是因为它们为彼此的生存和繁荣服务。它们构成了理想的经济模式。

> 看到濒临死亡的植物依然存活，
>
> 看到正在毁灭的生命再次复生：
>
> 一切消亡的形式由其他形式补充，
>
> （我们交替着抓住生命的气息，而后死去）
>
> 就像生于物质之海的泡沫，
>
> 它们产生，破碎，最终回归大海。

无物是外来的：部分与整体相联系；

一个照顾一切，保护一切的灵魂。

一切的存在皆关联着，无论伟大还是卑微；

让野兽获得人类的帮助，人获得野兽的帮助；

万物均受惠，万物均出力：无物独立依存；

如此关联之链循环往复，何处终止，无人知晓。

……

上帝根据每一存在物的本性

构造其适合的福祉，规定其恰当的界限；

就像他构建整体一样，整体祝福着，

我们相互的需要建立了相互的幸福：

因此，永恒的秩序从一开始运行，

生物与生物，人与人相互联系着。

由此，蒲柏胜利地总结道："真正的与己、与社会的爱是相一致的。"[8]

也许由这一秩序的新理念而产生的第一大转型，在理论和社会想象方面，在于我们开始把社会看成是一种经济，是一系列相关联的生产、交易和消费的活动，从而形成了一套有自身规律的和原动力的体制。经济，不仅是单纯地由那些掌权者来管理我们在家庭中或国家里集体需要的财产，它现在也界定了一种我们相互联系的方法、一个共同存在的空间。只要不受到无序和矛盾的威胁，这一空间在理论上是可以自足的。把经济理解为是一种体制，是18世纪理论的一个成就，也是重农主义和亚当·斯密理论的成就。但是，把社会里最重要的目的和议程看成是经济合作和交易，是我们从那个时期开始一直延续到今天的社会想象中的一个趋势。从那时起，有组织的社会不再和政体相等同；社会存在的其他层面被看作是有着其自身的形式和整合性。这种转型，在这一时期市民社会这一概念的含义中体现了这一点。

这是我要讨论的三种形式的社会想象中的第一种形式。但在讨论

第二种形式之前，我要提出现代自我意识的一个普遍特征，这个特征在我们把经济与其他的两种形式进行对比时就凸显出来了。公共领域和自治的“人民”把我们想象成集体的动因。就是这些新模式的集体动因，是自有西方现代性以来的最主要的特征之一；我们终究把自己理解为是生活在民主时代里的。

但是，根据无形之手来阐述的经济生活是很不一样的。在那里，没有集体的行动者；事实上，这种阐述等同于否定了这样的行动者。有一些行动者，代表他们自己行事的个人，但是全球效应却悄然兴起。它有着某种可预测的形式，因为有相应的法律管理着众多的个人行为相互联系的方式。

这是一种客观化的阐述，依照着物以类聚的法则，把社会事件看成是自然界中其他事物的进程。但是，这种对社会生活的客观化看法，是从现代道德秩序中派生出来的现代意识的一部分，同样也是想象社会动因的新模式。这两者属于同一包裹中的物品。一旦我们不再把社会秩序的理念看成柏拉图所提出的在现实中运作的形式，而是看成人类主体性强加在无活动力的现实中的形式，我们需要无活动力现实的轮廓图以及构成这一现实体的种种因果联系，就像我们需要集体行为的模式一样。工程师需要知道他将要工作的领域的法则，正如他需要制订一个计划试图完成目标；事实上，除非前者是明确的，否则后者的计划是无法制订的。

这个时代同样看到了一种客观化的社会科学的开端，从17世纪中期威廉·佩蒂在爱尔兰的调查开始，即收集了关于财富、生产和人口统计的事实与数据，使之成为制定政策的基础。对社会现实的客观化描述，与大规模的集体动因的组成一样，都是西方现代性显著的特征。[9] 对社会的现代理解，是带有根深蒂固的双重焦点的。

要想更好地从科学的本质来理解这种变化，我们需要从另一个侧面来看。只要社会是根据类似于柏拉图或亚里士多德的目的论来理解，这种双重焦点的观点是不可能的。谈到目的论，我不想再提出任何繁琐的形而上学的学说；我想谈一种广为流传的对社会的理解，即

社会有一个“正常的”秩序，倾向于自行维持，但可能会被某些发展所威胁，以至于到了一定的地步，就会受到破坏，导致内部冲突，或者完全失去了其合理的形式。我们可以把这个看成对社会的一种理解，与我们根据健康与疾病的关键概念来理解作为有机体的我们自己，是完全可以类比的。

甚至马基雅维里在提到共和的形式时，依然有着这样的理解。这些形式如果要保存下来，在高层和人民之间有必要维持某种张力中的平衡点。在健康的政体中，这种平衡是通过秩序间的相互监督、竞争或者操作来维持的。但是，某些发展会对此产生威胁，例如，对市民的私人财富和资产的过度关注和兴趣。这个会造成腐败，除非及时地、严格地去处理它，否则它会断送共和自由。这里存在的归因是：财富会破坏自由。但是，“腐败”这个词，伴随着它强烈的在规范上的共鸣，体现了人们对社会的理解是建立在对规范形式理解的基础上的。

只要是以这样的方法来理解社会，双重焦点的观点就站不住脚了。现实并非被理解为是没有活动力的，而是被一种正常的形式所塑造。它与自身恰当的形式保持着某种有限的距离，如果超过了这样的距离，就会旋入毁灭，就像健康的人类身体状况一样。成功的集体行为，被看成是在由这种形式塑造的领域里生成的；事实上，这个形式本身，正是行为的条件。一旦我们失去了形式，集体行为就会沦为追逐个人利益的腐败行为。既没有无活动力的现实，也没有外来的行为把一些形式强加在这一现实中。

有人也许会认为，亚当·斯密“无形之手”的概念，界定了一种新的“正常的”秩序，是一种共同致富的秩序。在某种意义上，可以这么说，它也因此是由很多我们当今市场的新自由主义支持者提出的。但是，这不是一个集体行为的秩序，因为市场是对集体行为的否定。要合理地经营市场，需要某种介入（维持秩序、强制合同的履行、制定度量衡等等）以及（不懈地强调）不介入（让政府不在幕后操纵）的模式。但是，亚当·斯密的“无形之手”让人吃惊的地方是，从旧科学的角度来看，它是从腐败的人当中，也就是完全为自己的利益而行动的

人当中，产生的一种自然而然的秩序。这不是一种像马基雅维里把财富和腐败联系在一起的结果，不适合产生恰当集体行为的规范条件。

在一门与这些条件相关的科学里，既没有为免于规范性地构成的现实而约束的行为留出空间，也没有给规范性的、中立的和没有活动力的社会领域留出研究的空间。现代双重焦点之观点的组成因素，都找不到自己的位置。

这种在科学本性中的转型，也是和我在前几个段落提到的变化相互联系的。对现代人来说，有组织的社会不再等同于政体。一旦我们发现在行动者的背后，存在着非人为的运作程序时，社会里还有其他一些方面呈现出某些近似法律的系统性。在“无形之手”引导下的经济，就是这其中的一个方面；社会生活、文化或人口学的其他方面，随后也会被筛选出来，进行科学的论述。有效互动的人群组成相同的群体，群体却被认为以多种方式去构成一个实体、一个社会。我们可以把这些方式说成是一种经济，一种国家，或是一个市民社会（现在在其非政治层面被认同），或仅仅是一个社会或一种文化。“社会”与“政体”脱钩，而今又通过一系列不同的应用措施得以自由地运作。

这一科学的革命，在很大程度上开始拒绝根据目的规范思考的模式。这样的拒绝，在从现代的秩序观念而产生的道德思考中，也占有重要的分量，这在洛克以及他所影响的反对亚里士多德的表述中得以体现。当然，对目的论的拒绝，众所周知，是由支持这种新的、机械论的科学立场所促成的。但是，它也是被正在兴起的道德理论所推动的。新的、原子式的自然法理论与先前的理论，例如阿奎那所表述的，之间的区别，在于前者彻底地从托马斯所强调的亚里士多德的发源地分离出来。正确的政治形式，并不能从在人类社会中起作用的目的中演绎出来。证明法律是有道理的依据，要么是它是由上帝所命令的（洛克的观点），要么是它具有逻辑含义，考虑到人类的理性的、社会的本性（格劳秀斯的观点），或者是它提供保证各种利益平衡的方式（后来者的观点）。[10]

现代双重焦点的观点，并非没有张力。我先前说过，自由作为一种主要的善，在现代道德秩序中由多种因素决定：它既是赞成、因而构成社会的人类的主要特征之一，也成为工匠们建设他们自己的社会世界的必备条件，他们反对出生在已经有着正常形式的世界。事实上，对亚里士多德的目的论强烈反对的原因之一，是它曾经被看成，也就是现在所认为的，会潜在地限制我们的自由，妨碍我们决定自己的生活以及建立自己的社会。

但是，正是因为这样的原因，一场战争可以在这双方之间爆发。一方对不可避免的现实的客观诠释，这可能会在另一方看来是在错误的积极性面前，人类放弃了规划自己世界的能力。赋予自由的重要性，注定要引起这种挑战。这种批评在卢梭的作品中处处可见，进而在费希特、黑格尔和马克思的作品中可以找到。我们不需要去强调它们在我们文明中的重要性。运用黑格尔和马克思的术语，把自在之物转变成假定的自为之物，这种雄心是不断循环往复着的。在不断尝试通过鼓动性的运动把一开始仅属于客观的社会学的范畴（例如，残疾的，吃低保的），变成集体动因，我们可以看到这一点。

但是在这些哲学家著书之前的，以及影响他们作品的，是具有公民意识的人文传统，是共和自治的伦理。这里就存在着一个与现代道德秩序本身不可分割的张力。甚至当它推进并殖民化我们的现代社会想象的时候，它唤起了不安与怀疑。我们看出这种根深蒂固，是与把现代社会视为商业社会的自我理解相联系的，而这种向商业阶段过渡的进程，被看作是对现代国家内部伟大的平定起到了影响作用。这个社会把战争从作为人类最高层次活动的宝座上赶下来，用生产取代了它的地位。它反对从前战斗光荣的法典，趋向于寻求某种平等。

所有这一切，自然会激起抵制。抵制不仅来自与旧习惯有着厉害关系的秩序，佩剑贵族，而且各阶层的许多人对此也抱有怀疑态度。随着商业社会的到来，高尚、英雄主义以及对非功利事业全心全意的投入，面临着衰退，甚至将要从世界上消失的危险。

这种担心的一种表现形式，是对男性的关切，他们遵循讲礼貌社

会的风尚，成为“女子气的”、失去了阳刚的美德，这是18世纪一个重要的、持续不断的主题。在最基本的层面上，这种关切会体现在上层社会的流氓对那个时代讲礼貌的规条的反叛；在相对更高一级的层面上，它也许体现在18世纪英国决斗的回归。[11]但是，在最高的层面上，这种关切把公民社会的人文伦理提升为商业社会思潮的对手，或者，它成为对由现代形式所带来的衰弱、腐败和失去自由等危险的补偿。这并非是边缘人的关注；它是许多那个时代最有影响力的思想家们的关注，包括亚当·斯密。[12]

这些焦虑和张力一直是现代文化的主要组成部分。在一种形式上，它们可以导致重新改写现代的秩序观念——去挽救市民社会的美德，或者自由，或者非异化的自治，诚如我们在卢梭和马克思的哲学里所看到的。在另一种形式上，它们的确可以被看成是一种对秩序内在衰败的潜在威胁，但是，那些无意去反对这一秩序的人们，只会去寻找针对这种危险潜在性的预防药。亚当·斯密和后期的托克维尔都属于这一范畴。

对趋同，以及英雄主义和高尚行为的结束的关注，也变成了对现代道德秩序及其所代表的一切的强烈谴责，诚如我们在尼采那里看到的。围绕着现代文明中心的竞争秩序理念去建设一个政体的尝试，其最显著的几种形式，如法西斯主义及其相关联的集权主义，已经失败。但是，尼采持续的声望表明，他的强烈批评，依然在许多人中得到共鸣。现代秩序，虽然是不易被改变的，也许正是因为不容易被改变，依然唤起了诸多的抵制。

【注释】

[1] Leslie Stephen，History of English Thought in the 18th Century（Bristol，England：Thoemmes，1997），2：72.

[2] Mémoires，63，引自（Nanerl Keohane，Philosophy and the State in France（Princeton：Princeton University Press，1980），第248页。

[3] Keohane，Philosophy，第249——251页。

[4] 当然，在这一简述的背后，存在着一个重大与复杂的论题。它的基本观点是，

巴洛克文化是现代所理解的内在的、诗意的主体性，世界上所构建的秩序以及早期所理解的由形式塑造成的宇宙世界的一种综合。根据后见之明，我们把这种综合看成是不稳定的，是会被取代的，而事实上也就是这样。但不管这件事的真实性，我们可以看到在巴洛克的文化里存在这一种本质上的张力，这是在固有的且是等级的秩序与那些通过建设性的活动使得这一秩序持续和完善下来的行动者之间的张力。这些行动者因而自认为他们是靠自己行事，因此，从这个角度来看，他们是置于等级制度之外的，所以是平等的。路易十四等人就是属于这种混合模式的。我从杜普雷的Passage to Modernity（第237——248页）这本书里关于巴洛克艺术的有趣描述中学到了许多。杜普雷称巴洛克是在人类主体性及其发生的世界之间的“最后的全面综合”。在这个世界里，主体性所产生的意义可以找到与我们在世界里所发现的其他意义的某些关系。但是，这是一种充满了张力和矛盾的综合。与其说巴洛克教堂艺术是把这一张力的重点放在宇宙这一静止的秩序上，不如说是放在彰显宇宙中能力和善的上帝那里。但是这一递降的能力是被人类主体性所吸收和发扬，形成了“神圣秩序与人类秩序之间的现代张力，这两者被认为是分离的权力中心”（第226页）。杜普雷认为，巴洛克文化是被“一个全面的灵性远象联合起来……人是站在中心位置，自信有能力赋予一个新生的世界以形式和结构。但是，这里也存在着宗教的意义，人所站立的中心依然与超在的力量源泉垂直地联系着，通过一级级的中介，造物主取得了他的力量。这是一个双重中心——人类和神明的中心——把巴洛克的世界图景与一种中世纪的纵向图景分开了，认为现实是从一个单一的超验点而来的，也与无疑是后来现代性的横向理解分开了，它在文艺复兴的一些特征中已经预示。这两个中心之间的张力使得巴洛克具有了复杂的、不平静的、有活力的特性”（第237页）。

[5] Keohane，Philosophy，第164——167页。

[6] 我在Charles Taylor，Sources of the Self（Cambridge，MA：Harvard University Press，1989）的第十三章中用了较多的篇幅讨论这一问题。

[7] Hirschmann，The Passions and the Interests这本特别有趣的书，使我受益匪浅。

[8] Alexander Pope，Essay on Man，第三部分，第9——26、109——114页；第四部分，第396页。

[9] 参见Mary Poovey，A History of the Modern Fact（Chicago：University of Chicago Press，1998）的第三章中有趣的论述。

[10] 参见J.B.Schneewind，The Invention of Autonomy（Cambridge，England：Cambridge University Press，1998），第一部分；Manent，La Cité de l’Homme，第一部分。

[11] Carter，Men and the Emergence of Polite Society，第三、四章；Bryson，From Courtesy to Civility，第七章。

[12] 事实上，我们现在认为的启蒙运动社会科学的高峰，从孟德斯鸠到弗格森，并非清一色的；这些作者不仅吸取了客观科学的现代模式，而且也吸收了传统的共和思想。亚当·斯密不仅提出了无形之手，同时也考虑到了把平民的劳动与“大多数人”的尚武精神绝对区分开来的负面结果。Adam Smith，The Wealth of Nations（Oxford：Clarendon Press，1976），2：787.弗格森，商业社会里最有影响的冰阶理论之一的作者，研究了这些社会走向腐败的状况。Adam Ferguson，Essay on the History of Civil Society（New Brunswick，NJ：Transaction Books，1980），第五、六部分。

第六章 公共领域

经济也许是公民社会要获得独立于政体的身份的第一个维度。但随之而来的是公共领域的问题。

公共领域，是社会成员被视为可以通过多种媒介进行沟通的一个共同空间，如通过印刷、电子，也包括面对面的交流等媒介，来谈论共同感兴趣的问题，从而对这些问题可以形成一种共识。我提到“一个共同空间”，是因为虽然媒介是多种的，正如通过这些媒介所发生的交流一样，但是，在原则上，它们被认为是相互交流的。现在电视里播放的访谈，是根据今天上午报纸上的报导而制作的，而报纸反过来是对昨天在收音机里的辩论进行报导，诸如此类的。这是为何我们在谈到公共领域的时候，通常用的是单数的形式。

公共领域是现代社会中一个首要的特征，甚至它在事实上被镇压或操控而成为伪空间的时候，依然如此。现代的专制社会一般被迫经历这样的过程。党报里的社论，声称是表达作者的观点，但与此同时，也是为市民们考虑的；有组织的大规模游行，声称是发泄一大批人心中的愤怒。所有这一切的发生，就像是安排妥当的一种真实过程，要通过意见的交流形成共同的认识，即使从一开始，结果就得到认真的控制。

在此，我要特别引用两本非常有趣的书来进行讨论。一本大概是在30年前出版的，但最近已经被翻译成英文，是于尔根·哈贝马斯的《公共领域的结构转型》。它探讨了18世纪西欧的公共言论的发展。另一本书是新近出版的，是迈克尔·华纳的《共和的书简》，书中谈论了在英属美洲殖民地的类似现象。[1]

哈贝马斯书中的一个中心主题是在18世纪的西欧关于公共言论的新概念的兴起。分散在各处的刊物、小群体或地方办的交换刊物，逐渐被解读成是一次大辩论，从而整个社会的公共言论就这样产生了。换言之，可以这样理解，那些拥有相同的观点却分散在各处的人们，

在一种交流的空间里相互联系。在这个空间里，他们可以和其他人交换自己的观点并最终达成共同的认识。

这个共同的空间是什么？当人们开始去思考这个问题的时候，这是件奇怪的事。假定，参与到这个空间里的人是互不相识的，但是，通过媒介——在18世纪，印刷媒介，他们被看成是相互联系于一个交谈的共同的空间。书本、小册子和报纸在受教育的公众中公开传播，表达论题、分析、观点以及反面观点，引用或批驳彼此。这些印刷品被广泛地阅读，并且经常在面对面的交谈中，在画廊里，在咖啡屋、沙龙，以及在（更有权威的）公共场所，例如议会，进行讨论。由讨论所形成的普遍观点，如果有，则被视为是新意义上的公众舆论。

这样的空间是我在这里所指的公共领域。结论“算作是”公共舆论，反映了这样一个事实，即只有这样去想象一个公共领域，它才能够存在。除非所有分散的讨论，在参与讨论者看来是与一种最广泛的交流有关，否则，他们讨论的结果成为公共舆论就不可能有意义。这并不是说想象是全能的。需要有客观的条件，比如，内部的条件，有一些零散的当地的谈论话题；外部的条件，则一定要有印刷的资料，是源自于广为传播的独立资料来源，要有共同谈论的基础。就像人们常说的，现代的公共空间是有赖于“印刷资本主义”而产生的。但是，正如华纳所指出的，印刷本身，甚至是印刷资本主义，并没有提供一个足够的条件。它们要始于正确的文化语境中，这样，才能生成那些基本的共识。[2]公共空间是社会想象的一个突变，是对现代社会发展的一个至关重要的变化，它是漫长征途中的重要一步。

我们现在能更好地理解何为公共领域，以及为何它在18世纪是一个新事物。我一直说，它是一种共同的空间，在这个空间里未曾谋面的人们可以相互理解从而展开讨论并能达成一致的想法。我还要接着介绍一些新术语。我们可以谈及共同空间，当人们因着各种不同的目的而聚到一起，实施公共行为，这些目的可以是礼仪方面的，对一部戏剧的欣赏，一种交谈，或是对一个重大事件的庆祝。他们的焦点是共同的，不同于仅仅是集中的，因为它是他们所关注的、达成共识的行为，是有着共同的目标或者目的，而不是因为每个人碰巧对同样的

事情感兴趣而聚到一起的。从这个层面上看，“人类舆论”只是提出了一种趋同的合一，而公共舆论则应该从一系列的共同行为中产生。

一种凭直觉就能理解的那种共同空间，是人们因着某种目的聚到一起而设立的，可能是为了亲密的交谈，或者在更大规模的公开的、特意安排的集会，一种礼仪，一个庆祝活动，或者令人愉快的足球赛或歌剧。由在某地集会而生成的共同空间，我要称之为“有专门议题的共同空间”。

但是，公共领域却有所不同。它超越了这种具有特定主题的空间。我们可以说，它把多个这样的空间织进了一个更大的非集会性的空间。相同的公共谈论被认为是贯穿我们今天的辩论，明天其他人真诚的对话，星期四的报纸采访等等。我把这种更大的非地方性的公共空间称作是“元议题的”。18世纪出现的公共领域是一种元议题的共同空间。

如此的空间一部分是由共同的认识构成的。也就是说，没有这些共同认识，就无法形成这样的空间，当然，这些空间也不能被简化成共同的认识。新的、史无前例的空间需要新的、史无前例的认识。对公共领域来说，也是这么一回事。

新颖之处并非是元议题。教会和国家都是已经存在的元议题的空间。但是，明白其新颖性可以带领我们认识公共领域的基本特征，这是漫长征途中向前迈进的一步。

我把它看作是征途中的一步，是因为在社会想象中的如此变化，受到现代的秩序观念的激励。在这方面有两个特征凸显出来。第一个特征已经暗示过了：它的独立于政治的特性。另一个特征是作为合法性的基准的力量。如果我们重新回到，像格劳秀斯或者洛克那里的理想化，我们就会明白为何这些特征是重要的。

首先，在格劳秀斯——洛克的理想化里，政治社会被看作是前政治的一种工具；在那里有一个在思想上可以置于政体之外的空间，似乎可以通过政体来评判实施情况。这是在想象独立于政治的社会生活

的新方式中所体现的，具体地说，这些方式是经济和公共领域。

其次，自由对权利是至关重要的，社会的存在是为了保护权利。在对此以及对中介的重要概念做出回应时，这一理论非常强调，政治社会应该建立在依附于它的人们的共识上。

关于合法化政府的契约理论，以前就已经存在。在17世纪的理论中所产生的新内容是，他们把形成共识这一要求，放在一个更加基本的层面上。这不仅是因为一个被认为是已经存在的民族，要和那些声称要管理他们的人去达成共识。最初的契约把我们从自然状态中带出来，进而构成一种对个体成员有所要求的集体性。

对一次性的、历史性的共识的最初要求，作为合法性的一种条件，很容易发展成为对现时共识的要求。政府必须赢得被统治者的赞同，并非只是在最初的阶段，而是持续不断地成为政府合法性的条件。这就是在公共舆论的合法性功用中开始为公众所知的。

公共领域的这些特征，可以通过阐述它的新意从两个方面来谈：公共领域是做什么的；公共领域又是什么。

首先，公共领域是做什么的，更确切地说，在它那里又可以做什么。公共领域是每个人都能进行交谈的场地（虽然，在18世纪，这一主张仅仅涉及少数受教育者或“启蒙者”），在这里，社会可以对重要的事情形成一个共识。这种社会共识是一种经过深思熟虑后的观点，来自关键的辩论，而非仅仅是任何群众言论的概括。[3]因而，它取得了一种具有规范作用的地位：政府必须听它的声音。有两种原因造成这样的局面，其中一种是具有发展势头的，并终究要取代另一种。第一种原因是这种舆论有可能是开明的，因此，政府是明智的去遵循它。哈贝马斯[4]所引用的路易·塞巴斯蒂安·默西埃的陈述，则清楚地表达了这样的思想：

> 好书可以启蒙各个阶层的人；人们崇尚真理。就是他们已经统治了欧洲；他们 向政府启蒙了它的任务、它的错误、它的真正的利益，并且它需要听从和追随 的公众舆论——这些好书是具有耐心的大师，他们等待着国家统治者们的觉醒以及对他们激情的平息。

康德也有类似的著名的观点。

这第二种原因，源于认为人们具有独立主权的观点。那么，政府不仅是明智的去听从公众舆论，而且在道义上也必须这么做。政府应该在具有理性的公众之中立法并且实行统治。在做决定方面，议会或法院应该集中起来，并制定从人们具有启发性的辩论中产生的法律。由此便产生了华纳根据哈贝马斯的思想所提出的“监督原则”，坚持认为执政群体的进程应该是公开的，接受具有辨别能力的公民的监督。[5]所谓公开的，即立法的审议告知公众舆论，并使其在最大程度上是具有理性的，与此同时，坦率地面对压力，并且要承认，立法最终是需要公众舆论的授权。[6]

那么，公共领域就是一个理性观点得到阐述的地方。这些观点应该指导政府行为。这逐渐被认为是一个自由社会的基本特征。正如伯克所说的，“在一个自由的国家，每个人都认为自己应该对所有的公共事务有所关注。”[7]当然，与过去几年的欧洲相比，这种主张在18世纪还是有新颖之处的。但是，人们还会问，这是史无前例的主张吗？难道不是任何自由社会应该有的特征吗？

不是的，此间的区别虽然是微妙的，却是重大的。我们拿具有公共领域的现代社会与古代的理想国或城邦做比较。在古代社会，对公共事务的商讨，我们可以想象是在众多情形下展开的：在研讨会上朋友之间，在集会里，当然也在教会里相遇的人们之间，最后是要在那里做决定的。商讨在不断地展开，最终是由那些能干的决策层来定夺的。所不同的是，在决策层之外的商讨，准备了决策层最终采取的行动。“非正式的”商谈并非是隔离的，从其自身的状态来看，可以被看成是构成了一种元议题空间。

但，那是现代公共领域所发生的事。这是一个被有意识地认为，商讨应该置于权力之外的空间。权力者是需要听取这些商讨的，但商讨本身并不是行使权力的一种方式。这种超政治的状态是尤为重要的。正如下面我们将看到的，它使公共领域和也被视为是超政治的现代社会的其他方面相联系。这种超政治的状态，不能仅仅被负面地定

义成是权力的缺乏；也可以从正面来看它：因为公共舆论并非是对权力的行使，它可以从党派性和合理的事物中理想地脱离出来。

换言之，随着现代公共领域的形成，人们认识到政权必须被政权之外者监督和审核。当然，它的新颖之处，并非是由他者来监督，而是在于这一认识本身。这种认识并非描述为是上帝的旨意或自然法（虽然这些也是可以阐述的），而是一种话语，源自于理性，而非权力或传统的权威。正如哈贝马斯所说的，权力是需要由理性来驯养的。[8]

这样说来，公共领域与先前的一切形式是全然不同的。一种非正式的商讨，虽然可以得出具有重要意义的裁定，却是在权力的范围之外来确定的。这借用了古时集会的形象（在美国尤其是这样），把整个社会投射成是一个商讨的空间。但是，就像华纳指出的，公共领域是在这一模式下的革新。那些参与其中的人，就像在集会者前面说话的人。但不同于古时集会的模式，这些人努力做到一定程度上的客观、一定程度上的公正，并避开党派性。他们努力否定自己的特殊性从而可以不受“任何私人的或片面的观点”的影响。这就是华纳所说的“否定性的原则”。我们可以看出这一原则不仅仅适用于与口传媒介相对的书面媒介，而且表述了新的公共领域的一个重要特征，是超政治的，是一种不由权力来掌控的理性话语，是关于权力的或属于权力的理性话语。[9]

诚如华纳所指出的，公共领域的兴起打破了旧的、未受冲突和差异分裂的社会秩序理想。相反，它意味着辩论从此出现并持续着，而且在理论上，每个人都要参与辩论，同时这样做是完全合理的。先前的一致将永远逝去，但是新的一致也是会被取代的。因为持续不断的争议并不是为了行使权力，而是用辩证的方法展开一场准内战。在权力之外的辩论，一场理性的辩论，毫无偏见地明确共同的利益这一事实，将会弥补其潜在的具有分裂性和破坏性的一系列后果。“抵制争议的语言表述了争议的一种范式。它悄悄地把一个免受冲突辩论的社会秩序的理想，转变成为一个不会导致社会冲突的辩论的理想。”[10]

因此，公共领域所做的，是让社会在没有政治领域的调停下、在权力之外的理性话语中，取得一种共识，但是对权力而言这恰是规范性的。为了能够达到这样的效果，我们要看看公共领域应该是什么样的。

也许最好的方法是去试图明确在公共领域中什么是具有新意的、史无前例的。从某种程度上，我要从两个方面进行阐述。第一，是我们已经提及的创新的方面。当我们把公共领域与其基本形象的重要来源之一——古代的共和国进行比较，引起我们注意的，是一个超政治的所在处。“文学共和体”是国际社会里相互交流的专家学者快到17世纪末时称呼他们自己的一个普通术语。这是公共领域的初始现象，实际上，它也有助于公共领域的形成。这是一个游离于政治之外的“共和体”。

此间的类似与区别赋予这个形象以力量和意义：那是一个具有统一组织的共和体，把所有开明的参与者都组织起来，跨越了政治界限。但是，那也是一个没有从属关系的共和体；只要其成员从事文字工作，他们无需效忠于该共和体。

18世纪的公共领域继承了这样的某些特征。在这个领域里，团体的成员聚集到一起追寻共同的目标；他们晓得自己是在组建一个自己的社团，但并非是根据政治结构来组建的。古代的共和国或城邦却不是这样的。雅典是一个社会，一个共同体，但只是在政治的层面上进行构建。罗马也是这样。古代的社会是依靠法律来界定其身份的。在古罗马军团的鹰旗上，SPQR代表的是“元老院与罗马人民”，但是这里的“人民”指的是全体罗马公民，这是由法律来界定的人民。这些人民自己并没有一个身份，在法律之先和之外并没有形成一个整体。正如我们上文所看到的，这反映了一个前现代的对道德/形而上学秩序的共同理解，这一秩序是以社会实践为基础的。

相形之下，在阐述公共领域时，18世纪的祖先们把他们自己置身于一个社团，那是一个用以交流的共同空间，它不归功于任何政治结构，而被看成是独立于政治结构而存在的。

这一超政治的状态是公共领域新颖性的一个方面：政治社会里的所有成员（或者至少所有有能力和开明的成员）应该被看成是在国家之外又组成了一个社会。事实上，这样的社会比任何一个国家的范围更广；因为某些目的它延伸到整个文明的欧洲。这是一个极度重要的方面，它与我们当代文明的重要特征是相联系的。它在这一时代出现，而且不仅仅在公共领域里可以看到。我会时不时地再谈及这一话题，但我们首先来谈论第二个方面。

显然，一个超政治的、国际的社会本身并非是刚出现的。早在斯多葛时代就有了国际都市，随后又有了基督教会。欧洲人习惯于居住在由两个相互不可简约的原则所构建的二元社会里。因此，公共领域新颖性的第二个方面应该是其激进的世俗性。

这里我要重新提及这一术语的特别的用法，它接近于在一个特定的时代里所表述的最初含义。它显然与世俗性的大众含义有着密切的联系，即把上帝、宗教或属灵的方面从公共空间中除去。我在这里所说的，并非完全就是这些，而是那些促成世俗化的，也就是我们对社会基础的认识的一种转变。尽管有着会导致一系列混淆的风险，在这里还是有理由要使用“世俗”这个词，因为从词源学来看，它能表达在这样的语境里什么是利害攸关的，它与人类社会寓于时间中的方式有关。但是，以这样的方式来描述不同点，还需要做一些铺垫性的探究。

世俗性的概念之所以激进，是因为它不仅与社会的神圣基础形成鲜明对比，而且也与在超越当代共同行为的框架下构成的社会的理念形成对比。如果我们回到第一章里所谈论的前现代社会秩序的理念，我们就会发现，例如，等级社会把它们自己看成是象征“存在之链”的一部分。在先验性地填补国王、王公贵族等空缺的背后，存在着一些理念或形而上的现实，它们是由这些人不断地体现的。国王有两个身体，只有一个是特定的，是可朽坏的，即时下需要衣食呵护、后来要被埋葬的身体。[11]在这样的世界观之下，组成社会的是它所体现的形而上的秩序。[12]人们在一定的框架下行动，而这样的框架是先于且独立于人们的行为而存在的。

但是，世俗性不仅仅与神圣设立的教会或存在巨链形成对比。它和对我们社会的理解也是不尽相同的。这个社会是由很久以前就是我们的法律构建的。因为这也把我们的行为放进一个框架里，这一框架使我们联结在一起，形成一个社会，并超越我们共同的行为。

与所有这些形成对比的是，公共领域是一个仅由我们所实施的共同行为组成的社团：在那里，大家尽可能地通过意见交流，达成共识。我们正是这样一起行动，才使社团得以存在。这种共同行为，不是要由某个超验行为层面上所建立起来的框架，才可能实现的，要么是由上帝的行为，要么在存在巨链中，或是由从远古传下来的律法。这使得公共领域彻底地变成世俗的。这也使我们清晰地了解公共领域中新颖和史无前例之处。

这么论述，还是很欠缺的。显然，世俗性的概念应该要阐述得更加清楚一些。也许这与奥体和存在巨链之间已经形成了足够的对比了。但我想说的是，它和传统的部落社会也有不同之处，那是创立了现代的北大西洋政体的日耳曼民族所拥有的，或者以另一种形式，组成古代的共和国与城邦所必需的。这可能会受到挑战。

这些社会是由一种法律来界定的。但它和公共领域就有很大的差别吗？毕竟每当我们想在这一领域里行事，我们就要遇到众多固有的机构：有一些报社、广播电视公司、出版机构等等。我们通过这些机构提供的渠道来行事。这难道不是和部落里的成员必须在酋长的领导下，通过议会、年会等等既定的组织架构来行事很类似吗？当然，公共领域的制度会发生变化；报业会破产，电视网络会萌生。但是，没有任何部落是以绝对一成不变的形式存在的；它们也随着时间而变化。如果想要说先前固有的体制对持续中的行为是有效的，而非对设立公共领域的最初行为是有效的，那么就可能得出这样的结论，这些行为是无法在时间的长河里被认同的，在部落里也是这样。如果我们坚持一定要有那么被认同的一刻，我们就得记住，许多部落把最初的创建行为都传承下来，比如，像莱克格斯，把法典流传下来。他肯定是在现行的体制之外行事的。

论到在体制内的行为，也有类似之处。但在相应的共识上，存在着一个重要的不同点。不错，在一个有效的公共领域里，任何时候的行为都是在既定的体制内进行的。有一种实际的处事方法。但这种处事方法，并没有享受任何凌驾于体制内的行为之上的特权。一切的制度都是先前通过在共同空间里的相互交流而制定的，和我们现在必须履行的制度是完全一致的。我们当下的行为可以去修正这些制度，这也是完全合理的，因为这些充其量只是交流行为的沉淀物和推动者。

但是，一个部落的传统法律却享有不同的地位。当然，随着时间的推移，我们会遵循其本身所提供的法规去改变它。但是，它不会仅仅被看成是行为的沉淀物和推动者。法律的废除，将意味着公共行为主体的废除，因为是法律把部落定义为一个实体的。但是，即使所有的媒介皆被废除，一个公共领域依然可以重新再建立，只要创出新的公共领域来。一个部落要得以重生，只有建立在认为其法律依然有效的基础上，虽然法律的效力可能被外来的入侵所中断。

这也就是我所说的，那些组成社会的、使得公共的中介成为可能的，超越了其自身所履行的公共行为。不仅仅是因为我们今天的共同行为所需要的制度是奠定在昨天的共同行为的基础上，虽然，先前的和现在的在本质上没有什么区别。更是因为传统的法律是共同行为的先决条件，在任何时候都是这样，因为公共的中介缺了它就不能存在。从这个意义上来说，它是超然的。相形之下，在一个纯粹的世俗社团里（是我所理解的那种），公共的中介仅仅在共同行为的沉淀物中并作为其沉淀物出现。

以世俗性这一概念为基础的重要区别可以和这样的问题相联系：社团是由什么组成的？或者说，是什么使得这群人随着时间的推移持续成为共同的行动者？这超越了这个中介所从事的共同行为的领域，社团是非世俗性的。共同行为是唯一的组成因素——不论最初的创建行为是否在过去才存在，或者现在才产生，并无实质性的作用——我们都具有世俗性。

这种世俗性是现代的；它只是在人类历史的最近阶段才产生的。

当然，从共同行为中也滋生过各种阶段性的或议题性的共同行动者。一群人聚集起来，喊着要抗议，而后总督的官邸被石头砸了，或者其别墅被烧毁。但在前现代阶段，持续的、元议题性的公共中介，若是建立在纯粹世俗的基础上，是不可思议的。当时的人们仅仅把自己看成是由超验行为的事物所塑造的，不管它是由上帝或社会所象征的存在之链设立的基础，还是一些可以用来界定这些人的传统法律。这样说来，18世纪的公共领域代表了一种新型的空间：一个元议题性的共同空间，而且没有超验行为参与的公共中介，完全以其自身的共同行为为基础的中介。

但是，传统社会经常“记住”的创建时刻又是怎样的呢？在给斯巴达人留下法典的莱克格斯的行为是怎样的呢？这些自然向我们呈现了由共同行为所产生的组成因素（在此是法典）的范例：莱克格斯提议之，斯巴达人接受之。但是正是这种创建时刻的本质决定了它们与当代的共同行为不是在同一个平面上。创建的行为被置于一个更高的平面上，在英雄的时代里，那个时候和我们今天所认识的不是在同一性质的层面上。创建的行为和我们的行为不一样，并非只是发生在早期的、其沉淀物构建了我们当下行为的、和我们现在相类似的行为。这样的行为不仅仅是在早先就发生，而且发生在另一个时间里，一个具有典范性的时间里。[13]

这是为何我倾向于采用世俗性这个词，尽管会产生许多的误解。因为很清楚的一点是，我不仅仅把它理解为是“与宗教隔离”。[14]所要隔离的东西要来得更宽泛。因为世俗的原意是“属世的”，也就是，属于现世的时代。在“现世的”与“灵性的”对立中它与“现世的”意思应该是比较接近的，像我们先前看到的。

在早先的时代，人们把非宗教的时间理解为是与更高时间相联系的（或是被它包围、被穿透，很难找到正确的词）。前现代对时间的理解似乎总是多维度的。时间是超验的，是置于永恒之中的，不论是希腊哲学里的还是《圣经》中的上帝的永恒。在任何一种情况下，永恒并非是无休止的现世时间，而是升华为一种不变的，或把所有时间聚集成统一体，因而有了“从今直到永永远远”的表述。

不论是柏拉图的还是基督教的对时间和永恒的理解，并非是唯一的，即使是在基督教的世界里。也有一种更广泛的基础时间的意思，正如伊利亚德所称的一种“原初时刻”。[15]它和我们现在的时间有着复杂的联系，因为我们可以通过礼仪经常与之联系起来，而在某些特许的时刻里可以重新获得其部分的力量。这是为何不能毫无争议地把这样的时间置于过去（在普通的时间里）。基督教的教会礼仪年就利用这样的时间意识，为了要重演基督生命中的“创立”事件，其他的宗教也广泛地分享了这样的传统。

似乎是一种普遍的共识，认为具有重要意义的元议题性的空间和中介是在更高时间里构成的。国家和教会被看成是几乎有必要在一种以上的时间维度里存在着，似乎单独存在于现世的、普通的时间里是不可思议的。象征着存在巨链的国家与永恒的理念是相联系的；由法律界定的民族与创立时间不断地交流，法律就是在这一时间里制定的，如此等等。

现代世俗化从某种角度可以被看成是对更高时间的拒绝，并假设时间是纯粹属世的。所有的事件只是在一个时间维度里存在，与现世的距离可亲可疏，与同类的其他事件有着因果联系。现代的同时性的概念形成，那些在原因或意义上全然没有联系的事件能够联系在一起，完全是因为它们同时出现在一个单一的现世时间点上。被社会科学所赞同的现代文学和新闻媒体，让我们习惯以垂直的时间片段的概念来思考社会，把许许多多有联系的和没有联系的事件结合在一起。我认为本尼迪克特·安德森说得不错，这是典型的现代社会想象的模式，我们中世纪的先祖们对此是难以理解的，因为在这一模式里，现世的事件是以十分不同的方式与更高时间联系在一起的，因而把所有的事件都归类在同时性的现代关系中是会显得不自然的。这带着对均一性的假定，它在本质上被占主流地位的时间意识所否定。[16] 在下文我还会回到这一话题。

现在转向我称之为世俗性的过程，显然与这一彻底净化的时间意识有关系。当社团坚定不移地、完全地被置于一个单一的现世时间里，世俗性就会出现，不管更高时间是否被否定，还是其他的社团依

然被承认而存在于其中。这就是公共领域的情况，在其中存在着它的新的、（接近于）史无前例的本质。

也许现在我可以总结这个讨论并试图阐述公共领域曾经是什么。它是一个新的元议题性质的空间，社会成员可以在此空间里交换思想并且达成共识。因此，它构成一个元议题性质的中介，但是，它又被认为是独立于社会的政治架构而存在的，也是完全处于现世的时间里的。

一个超政治的、世俗的、元议题性质的空间：这就是从前的和现在的公共领域。理解空间的重要性，部分地在于这一事实，它不仅仅是这一空间，同时正是部分发展改变了我们对时间和社会的整体看法，以至于我们很难去回想，它一开始到底是什么样子的。

【注释】

[1] Jürgen Habermas，The Structural Transformation of the Public Sphere，trans.Thomas Burger（Cambridge，MA：MIT Press，1989）；德国原版：Strukturwandel deröffentlichkeit（Neuwied：Luchterhand，1962）；Michael Warner，The Letters of the Republic（Cambridge，MA：Harvard University Press，1990）。

[2] Warner，Letters，第一章。

[3] 这表明18世纪末对公共舆论的理解与今天的民意调查的目标相差得有多远。公共舆论调查力图要衡量的现象，用我的概念来区分的话，是一种集中的统一，无需来自于讨论。这就像人们的言论一样。段落中构成十八世纪版本基础的理想是源自于伯克，引自于哈贝马斯（Structural Transformation，第117——118页）：“在一个自由的国家，每个人都认为他与所有的公共事务皆有关系；他有权利对公共事务发表意见并把意见传递出去。他们选择一些公共事务，仔细思量，进行讨论。他们好奇、热心、关注并嫉妒；把这些事当作是他们每天思想和发现的主要内容，大多数人拥有了对这些事的较好的认识，而一些人的认识是相当可观的……而在其他国家，没有任何其他人，只有那些有职务的人很关心或会想到公共事务，不敢用言论去相互影响，不管是处于生活的哪个位置，这种能力尤其少见。在自由的国家里，经常是在商店和工厂里所拥有的真正的公众智慧和睿智要比在君主的内阁里更多，因为在内阁里没有人敢发表意见，直到君主问他们了才敢说。”

[4] Habermas，Structural Transformation，第119页。

[5] Warner，Letters，第41页。

[6] 参见福克斯的演讲，引自哈贝马斯的《公共领域的结构转型》第65——66页："征求公众舆论是正确和明智的……如果公众舆论正好与我的意见相反；如果，在向他们指出危险之后，他们依然不能从同样的角度来考虑问题，或者如果他们认为另一种方法要比我的更可取，我应该把它理解为因着对国王的责任，因着我国家的缘故，因为我要光荣退休，他们可以通过合适的手段去追求他们认为更好的计划，即通过一个和他们的想法是一样的人……但是，有一件事是十分清楚的，我需要为公众提供形成舆论的方式。"

[7] 引自Habermas，Structural Transformation，第117页。

[8] 引自Habermas，Structural Transformation，第82页。

[9] 参见Warner，Letters，第40——42页。华纳同时提到了与现代资本主义的客观主体性的关系（第62——63页），也提到了这种客观的立场与反对帝国腐败的斗争之间是密切吻合的，这是殖民地时代在设计过于武断的模式中的一个中心议题（第65——66页）。

[10] 同上，第46页。

[11] 参见E.Kantorowicz，The King's Two Bodies（Princeton：Princeton University Press，1957）。

[12] 欧洲以外的另一个同类的例子，参见Clifford Geertz的《尼加拉》（Princeton：Princeton University Press，1980），描述了巴厘岛未被征服前的情况。

[13] 我在Charles Taylor "Die Modernitaet und die saekulare Zeit"，收录于Krzysztof Michalski，ed.，Am Ende des Milleniums：Zeit und Modernitaeten（Stuttgart：Klett Kotta，2000），第28——85页中，描述了前现代时间里的意识，包括不同模式的更高时间。

[14] 事实上，排除宗教的层面甚至不是我对世俗的理解的一个必要条件，更不用说是一个充分的条件。一个世俗的组织是完全建立在共同行为的基础上，排除了这一组织的任何神圣基础，但并不妨碍组织里的人们去继续过一种有宗教形式的生活；事实上，甚至这样的形式都会要求，例如，政治组织应该是完全世俗的。比如，支持政教分离是带有宗教动机的。

[15] Mircea Eliade，The Sacred and the Profane（New York：Harper，1959），第 80页。

[16] 在《想象的共同体》中，安德森借用了本杰明的一个术语来描绘现代的世俗时间。他视之为是一个"均一的、空荡的时间"。均一正是我在此所描述的：所有事件均

在同样性质的时间里发生。但是，时间的“空荡”把我们带进了另一个问题：时间和空间都被视为是事物和事件偶然置入的“容器”，而非由它们所构成的。这后一个步骤是部分现代物理学形而上的想象，正如我们从牛顿那里所看到的。但是通往均一的步骤是对世俗化至关重要的，正如我所理解的那样。通往空荡的步骤是时间客观化的一部分，这是工具理性这一现代学科的一个重要观点。在某种意义上，时间被“空间化”。海德格尔在他对暂存性的理解中强烈反对这个概念；参见Sein und Zeit（Tübingen：Niemeyer，1926），第二部分。但是把世俗性和时间的客观化区分开来，让我们可以把海德格尔划到现代这一边。海德格尔的暂存性也是世俗时间的一种模式。

第七章 公共的与私人的

当然，在西方现代社会的发展过程中还有两个超政治的、世俗的空间是起着重要作用的：第一，在（市场）经济下所组成的超政治的社会，这是我在上文提到过的；第二，社会作为一群“人”，也就是作为元议题性质的中介，存在于政治上有条理的社会之先，并创立了这一社会。我们需要把这三个空间的发展联系起来，同时它们也是和这一时期出现的其他社会空间交织在一起的。

哈贝马斯提到，新的公共领域把那些已经开拓“私人”空间的经济行动者和产业主召集到一起，同时也把开拓了家庭生活所在地的“亲密”空间的人们聚集到一起。组成这一新的公共领域的行动者既是“中产阶级”又是“家庭中人”。[1]

我想这里有一个很重要的联系。这些新型的私人空间的重要性，体现在人们对它们在人类生活中的重要影响力的认识得以提高，以及支持国家和教会独立的共识得以日益增长。这一重要性，事实上，对一个超政治的和世俗领域的生活赋予了极为重要的意义。这很难让人们不去相信，这一重要性在一定程度上促进了公共领域的兴起。

我愿意把这些不同形式的私人空间进一步置于历史背景下，就像我在第五章里所提出的那样，把它们与经济的兴起结合起来。这就是我所说的“对普通生活的肯定”。[2] 我在这里所指的是，发生在欧洲文化中的大型运动，似乎首先是由新教的改革运动发起的，此运动不断提升生产和家庭生活的重要意义。从古代世界流传下来的占主导地位的伦理，趋于把这些看成是“美好生活”的下层建筑，是根据沉思或公民的参与这些更高级的活动界定的；而中世纪的天主教会则倾向于把独身生活视为是基督教的最高级实践活动。然而，新教改革者们却强调我们应该首先在职业和家庭生活里跟随上帝。这样，普通的生活就被圣化，或者换言之，那些对具有特殊圣洁意义的生活方式（修道院生活），或特殊地点（教会），或特殊行为（弥撒）的主张，已经被弃绝，并被视为是不正确和不敬虔的信仰了，即人们可以在某种程度

上控制着恩典的行为。

但是，如果说一切对特殊圣洁生活的主张都要被拒绝的话，就等于说，现世生活与神圣生活相联系的交汇点是被否定的。我们过着普通的生活，从事着自己的职业，且供养着我们的家庭。从这一新的观点来看，这是上帝对我们的要求，并不是靠着自己的努力去和永恒取得联系。与永恒相联系，完全是上帝的事情。这样，我们是过着美好的生活还是糟糕的生活，这一问题与我们的普通生活和现世紧密相关。

从神学的层面转移出来进入一个纯人类的维度，这产生了一系列现代信仰和感悟力，这一感悟力使美好生活的关键问题取决于我们如何过好普通的生活，拒绝更高级的或英雄的生活模式。这种转变，是注重和平的、讲理性的生产力的中产阶级伦理的基础，并对注重荣誉和英雄主义的贵族伦理进行抨击。这种转变，甚至有其英雄主义的形式，就像普罗米修斯所展示的图景一样，人类是生产者，可以改变地球的面貌，这在马克思那里也是这样。或者它可以产生人际关系中更近代的自我实现之伦理，这是我们当今世界中的一部分。

这是我们要理解哈贝马斯的两种发展的背景信息。第一，对私人经济行动者充分的重视，反映了生产生活在普通生活伦理中的重要意义。这个行动者是私人的，是相对于国家和其他当局的公共范围而言的。私有产业世界如今具有新的尊严和重要性。这种私有性的提升赋予了某种个人主义以特权。因为产业行动者可以独自行事，在某一领域内操作，与他人进行交易而无需受到当局的制约。随着这些生产和交易行为被看成是在形成一种理想的自动调节的体系时，一种新型的超政治和世俗的空间概念也在形成，这种概念就是在现代意义上的经济。经济这个词，原先是用在对家政的管理方面，因此从未被看成是一个可以自行调节的领域，但这样的理念却随着重农主义者们和亚当·斯密的倡导，在18世纪的经济体系里得以兴起。这也是我们今天对经济的理解。

（市场）经济逐渐组成了一个领域，即人们联络到一起，去组成

一个相互联系的社会的方式，这一过程不仅是客观的，也是具有自我认识的。这一领域是超政治的、世俗的领域，但是在一种重要的意义上，它不是公共的领域。也许现在是到了要分清这个频繁使用的术语之某些意义的时候了。[3]

“公共的”这个词，在这里的用法似乎涉及语义学上的两个重要的相关的含义。首先，它涉及影响整个群体的事务（“公共事务”）或对这些事务的管理（“公共权力”）。其次，它是让公众可以接触到的（“公园是向公众开放的”）或了解到的（“这则新闻已经向公众透露”）。这是经济行动者的新的私人领域与“公共的”第一个含义的对比。但是，这些行动者也根据第二个含义组建一个公共领域，因为这一领域也正是一个元议题性的共同空间，人们聚到这一空间，相互交流。我们可以说，这是一个照面的地方，从这个意义上来看，是一个公共领域。

但即使从第二种含义来看，经济领域也不是公共的。一系列的经济交易完全在一连串因果关系中互相联系，这些关系都是可追溯的，同时我们也能了解它们是怎样相互影响的。但这不是一种共同决定（由政府当局做出的决定），而那些相互关联的交易，也不存在于某个公共领域中。不过，它依然是一种“领域”，因为这些经济行动者被看成是在一个单一的社会里相互关联，在那里他们的行为以一种系统的方式互惠地影响着彼此。

经济是上文提到的新型社会的第一种模式，这一社会是纯粹超政治的并存在于现世之中的。它构成了公共领域兴起的部分背景条件。对两者的解释总是相关联的，似乎是有道理的。

哈贝马斯提到的第二个背景是亲密的领域。这里我们可以看到对普通生活的第二个主要组成部分的认识发展：家庭及其情感世界。随着18世纪的发展，它成为对私有性的另一种需求的所在地，可以和“公共的”第二种含义相联系，即与“让公众可接触到的”相联系。家庭生活越来越退回到亲密的领域，它避开外来世界甚至是大家庭中的其他成员。在涉及家仆和外来者时房屋建造得越来越关注家庭成员的

隐私。

强加于家庭生活的提升的价值观，在另一个长期发展的更加注重主观性和内在性的语境下，把18世纪珍惜情感当作成果之一。另一个转变，似乎是对美好生活的重视，发生在肯定普通生活的广泛的发展过程中，并为体验到美好、崇高或高尚的情感赋予新的重要性。这种新伦理是通过文学来界定并且得以宣扬的。也许最主要的载体是书信体小说。卢梭的《朱莉》就是一个范例。

这种文学有助于界定对亲密关系中亲密领域的新理解：亲密领域成为高尚情感和崇高体验的最完美之家。美学范畴里艺术的新概念，又进一步丰富了对这种经验的理解。当然，这是主体化的另一个成果，因为这一范畴内所理解的艺术是通过我们对它的反应来界定的。也就是在这个世纪，音乐一步步地从公共的和崇拜礼仪的功用中脱离出来，它和其他艺术一样成为美学欣赏的客体，从而丰富了亲密领域的生活。

这一亲密空间也是促成公共领域产生的部分背景。不仅仅因为它创建了部分私人领地（超政治的、世俗的），而且也是因为这种亲密的领地，是必须通过文学作品和批判的公共交流来界定的。这只是表面上出现的一对悖论，我们在下文还会看到。对人类身份的新理解是，不管它多么具有私密性，只有通过共同空间的界定和肯定后，才能逐渐被接受。这种重要的交流过程本身，渐渐构建了一种公共领域。我们也许可以说，它逐渐构建了公共领域的一条轴线，同时，构建了交流公共（在“公共的”第一层含义上）政策问题的主要轴线，甚至比它还要早一点。从未谋面的人们，能够对卢梭的《朱莉》所产生的感人力量，达成相互认可的共识，正如他们在早期的革命时代，对他的《社会契约论》所产生的见解达成共识一样。

改革运动还在第三个方面，为世俗时间的元议题性的共同中介创造了条件。我在这里特别想到的，是那些更为激进的加尔文派系。从一开始，加尔文主义就普遍提出对教会生活重建的要求，这种要求要比温和的信义宗要来得彻底得多。后来，尤其是在讲英语的国家里，

它还延伸到了政治重组，以及根据新原则创立新的政治单位等领域，像在新英格兰那样。到了这个时候，改革运动的这一派系也开始分裂，并且出现了新的“自由”教会。这些教会是建立在越来越多的自发性的团体上，随着18世纪卫理公会和大觉醒运动的出现，加强了这一过程。

在这一创建和重建的循环往复的过程中，我们见证了越来越多的在世俗时间里公共中介的诞生。我们依然和上帝有着重要的关系，因为是他呼唤我们去参加重建活动的，但与更高时间的关系，已经显得越来越不重要了。如果可能的话，它仍然仅停留在末世论的层面上，认为在现世的末了，以及在上帝那里汇集的一切时间里，定会开创新的改革。随着这种观点的消退，创建的活动越来越单一地集中在现世里。

这些新教会或新宗派的生活，也在另一方面帮助促成公共中介的现代形式。它们通常要求其成员具有很强的责任意识，使得他们能够超越家庭、亲属、邻人和传统的效忠的界限，来和其他人交往。在他们所创立的社会团体里，归属于一个其成员独立和平等的宗教团体，要比维持这些不公平关系来得更加重要。当然，这样的做法，一直是基督教会的理论所支持的，只是现代的教会更为专注地践行这一点，要让其成员习惯于把他们自己看成是独自地、直接地属于整个群体的。因此，这就为现代“横向的”或可直接进入的社会，奠定了基础；在这样的社会里，我们的社会成员无需通过任何享有特权的群体，就能接触到社会。同时，这也为一个不断有新的社团出现的社交模式，奠定了基础。[4]

我们是要在整个经济、教会和亲密情感的大背景下，来了解欧洲公共领域的兴起。这意味着我们要把它理解为是“社会”的超政治的、世俗构成的一个家庭里的一部分。一方面，它和经济联系在一起，甚至和政治领域遥遥相离，因为它在任何意义上都不是宣传的领地。另一方面，它帮助着塑造了人民主权论的新形象，形成了18世纪政治行为的崭新的、有时又是令人害怕的形式。

【注释】

[1] Habermas，Structural Transformation，第二章，第六、七部分。

[2] 参见Taylor，Sources of the Self，第十三章。

[3] 在以下的论述中，我大量引用了Jeff Weintraub有深刻见解的分析，“The Theory and Politics of the Public/Private Distinction”，收录于Jeff Weintraub和Krishan Kumar合著的Public and Private in Thought and Practice（Chicago：University of Chicago Press，1997），第1——42页。

[4] 我觉得法兰西斯·福山在《信任》中对这一点的论述是很有帮助的，他也认为这一派宗教改革运动所发生的社交活动为一个非常成功的资本主义发展的模式创造了条件。

第八章 具有主权的人民

人民主权论是在帮助构成现代社会的社会想象中相互关联的变化巨链的第三个要素。它一开始也只是一种理论，而后渐渐地潜入不同的社会想象里，并且去改变它们。然而，这是怎么发生的呢？事实上，我们可以分辨两个不同的渠道。我在此把它们界定成理想的模式，认为在实际的历史发展过程中，这两种渠道是相互交错的，有时是难以区分的。

一方面，理论可以通过新实践，去激励一种新的活动，从而以这种方式去塑造任何采纳这些实践的群体之想象。最早的清教徒教会是根据圣约的观念形成的，这正是其中的一个例子。由于神学上的革新，一个新的教会组织结构得以形成；这也成了政治变革的一部分内容，因为在一些美国殖民地里，社会组织结构本身也受到了教会管理方式的影响，就像在康涅狄格州的公理会那里，只有信徒才能拥有正式的公民权。

此外，社会想象中的变化，伴随着对已经存在于旧体制中的实践所做出的重释。从前的合法性模式被殖民化，事实上，随着对秩序的新理解，发生了变化，但在某些情况下，并没有明显的突破。

美国就是这样的一个例子。在英国和美国，对合法性具有支配作用的理念，例如，发起英国内战的那些理念，以及导致殖民地反叛的理念，基本上都是保守的。它们改变了“古老的宪法”这一理念，这是自古以来就有的建立在法律之上的一种秩序，在这一秩序下，除了国王之外，议会有着合法的正当地位。这是典型的前现代时期一种最普遍的对秩序的理解，追溯到“原初时间”（伊利亚德的术语），并非在普通的时间里。

这个较古老的理念源自于美国革命，变成了人民主权论的坚实基础，在这一基础上，美国的宪法是通过“我们，人民”之口来阐述的。对自然法的理想化秩序的诉求先于这一理念，体现在《独立宣言》里

的“我们相信这些都是不证自明的”。[1]由于所谓的传统法律，赋予了当选议会和它们对税收的共识以重要地位，这种转型就更加容易了。现在所要做的，就是转变这两者之间的平衡从而使选举成为合法权力的唯一来源。

但是，能够促成这个变化的是一种转变的社会想象，在这种想象里，创建的理念不再立足于神秘的远古时间，而被看成是人们今天所能做的事情。换言之，它要成为在当代的、纯粹现世的时间里，集体行为所产生的事物。这是在18世纪出现的现象，但实际上是在18世纪晚期而并非早期出现的。精英们事先提出了创立行为的理论，但并没有使其适当地融入社会想象中去指导实践。因此，1688年是一个革新的、激进的起点，回顾起来，我们似乎会觉得那是一种持续的行为，一种回到先前固有的合法性的行为。（我们被语义学的一个变化所欺骗。“光荣革命”原本的意思就是要回到最初的立场，而非现代意义上的一种变革。当然，在对随后历史的影响下，它有助于改变原先的意思。）

这种新理论和传统实践之间的一致，对于整个事情的结果来说是至关重要的。人民主权论在美国是可实行的，因为它可以找到一个普遍认可的在建制组织上的意义。所有的殖民者都同意应该通过一种议会的形式来建立新宪法，也许这个议会比常规的要大一些，比如1779年在马萨诸塞州的那一个。旧的代议制机构的力量，从实际层面来帮助“诠释”新的概念。

我们可以说，美国革命是根据一种合法性的理念而发起的，却是以产生另一种十分不同的理念而结束的，这在某种意义上避免了一种激进的分裂。殖民者维护传统的“英国人的权利”来反对一个傲慢的、麻木不仁的帝王政府。国王与议会的决裂一旦完成，人们也不再需要服从州长，那些抗议的领袖们就能够自然地经过现有的当选的立法机构而入选，成为大陆会议的成员。与17世纪四十年代的美国内战的类比是显然的。

但是，战争总是激进化的一个根源。通过一个《宣言》取得了突

破，从而确认普遍的人权，而不再只是英国人的人权。有一些州根据民意而采纳了新的宪法。最终，整个运动的高潮，就是颁布了一部把新的共和思想完全置于现代道德秩序里的宪法：不需要先前的法律就可以根据人民的意愿去立法，人民成了立法的依据。

这种新的社会想象从根本上来说经过了一种回顾性的重释。革命的力量，很大程度上是在旧的、保守的合法性的理念基础上调动起来的。这在后来，将被看作是具有主权的人民之固有权力的实施。这种权力的存在及其合法性，可以从新成立的政体那里得以证明。但是，人民主权论的思想如果介入得太快的话，将不能完成这样的任务。先前的认为一个民族的传统权利是根据古老的律法来界定的理念，需要承担主要的任务，随着对界定现代革命的历史体现出的无情的忘恩负义，在它尚未被人忘却时，需要把殖民者号召起来去作斗争。

当然，这并不意味着在实际的实践中没有任何的变化，只有立法的话语中有变化。相反，人们采取一些重要的新的举措，而这些举措的合理性只有通过新的话语才能证实。我已经提到了一些州的新宪法，例如，1779年马萨诸塞州的宪法。但联邦宪法本身应该是最显著的例子。在联邦党人看来，必须建立一个新的中心权力机构，并非只是各个州的产物；这是一直以来他们努力要取代的联邦政体所犯下的主要的错误。组建一个共同的政体，除了有来自不同州的“人民”，还需要其他的东西。新的联邦政府必须在“美利坚合众国的人民”里有自己的合法性基础。这和整个联邦主义的计划应该是融为一体的。

与此同时，这种对具有主权人民的行为之回顾，如果没有一种在制度和实践上的延续性，去允许对过去的行为进行重释从而使之成为新原则的成果，就不可能实现。这种延续性的本质，在于殖民者基本上对当选议会就是权力的合法形式之普遍接受。更让人欣喜的是，所选出的立法机构成为地方自由的保障，可以去反对来自皇家或帝国控制下的官员对地方权力的侵犯。顶多，到了像需要采用一个新的州立法律这样的一个最为关键的转折点，他们需要求助于特殊的扩大议会。人民主权论完全是可行的，因为它具有在建制组织上的清楚的、无可争议的含义。这是新秩序的基础。[2]

具有重大效应的法国革命，却完全不是这么一回事。所有的历史学家们所说的无法“使革命终结”[3]的部分原因，是由于对人民主权论的任何特定的表述，都会被其他一些拥有大量支持者的表述所挑战。这一消极的事实，是导致革命期间的头几年里严重动荡的部分原因，从王朝统治的合法性转移到了国家的合法性，在具有广泛基础上的社会想象中并没有取得共识。

这并不能被理解为是对动荡的全面的解释，只是想让我们知道，我们所列举的一些不同的因素，共同促成了我们所知道的结果。当然，大部分国王的扈从、军队和贵族不能接受新理念这一事实，给社会的稳定性制造了极大的障碍。甚至那些主张新的合法性的人们，也产生了分歧。但使后者产生极端分歧的，还是由于缺乏对国家的主权在建制组织意义上的共识。

伯克对革命者的建议是，首先立足于传统的宪法，而后再一步步地修正它。但是，这已经超出了他们的权力。这不仅仅是因为宪法、三级会议这样的代议制机构，已经中止了175年。而且他们与在文化阶层、中产阶级和一大部分的贵族中所萌生的对平等公民权的渴望完全不同步，这还可以体现在几个方面：在消极的方面，打击贵族的特权；在积极的方面，大力倡导共和政体的罗马及其理想。[4]这就是为何1789年三级会议的首要要求，是要废除那些不同等级的议会，而把所有的代表集中到单一的国民议会里。

甚至更严重的是，除了那些有文化的精英之外，人们几乎不知道由人民代表形成的议会的含义是什么。的确，人民群众以陈情书回应三级会议的召开，但是整个程序，都假定了皇家主权的持续存在；它并不适合充当传达人民意愿的途径。

而温和派所希望的是采用伯克提出的方案：对传统的宪法进行改良与演变，而后形成一种代议制机构，恰好被所有的人理解为，国家的意愿是通过公民的投票来表达的。这便是18世纪的下议院的模式，即使这里所说的“人民”只是少数精英，被认为是通过不同的虚拟代表形式，为大众说话。

在英国，导致这一切的改良和演变，产生了自治形式的观念，这便是在更广泛的社会里的某种社会想象。这是为何在英国要求更广泛的民众参与表现为提议具有选举权的形式。这些人要求进入已建立的代表组织机构，正如最为显著的，是19世纪三四十年代的宪章运动。在同样的改良和演变中，美国在这方面是先行一步；它们的代议制机构，大致是由具有选举权的成年男子选出的。

这些通过当选议会而产生的自治的形式，在盎格鲁——撒克逊的社会里是一部分普遍可利用的储备。这些形式在法国的大众阶层里是没有的，而且它们以不同的逻辑，构成了它们自己的民众抗议的形式。但在转向探讨这些形式之前，还需要首先概述在贯彻新理论基础下的现代革命转型。

这种转型，只有在诸如以为合适的情况下，如果“人民”或者至少那些少数的重要活动家，能够理解并且吸收这样的理论，才能发生。但对于政治活动家来说，理解一种理论，就是要在他们的世界里把该理论付诸实践。他们是通过行之有效的实践来理解理论的。他们要觉得这些实践是合理的，是合乎理论所描述的。但是，让我们的实践合理的，是我们的社会想象。因此，对于这种转型来说至关重要的是，人民（或它的活跃部分）共享一个能够满足一种要求的社会想象，也就是这种想象包括实现新理论的方法。

我们可以把一个既定的民族在特定的时代里的社会想象想成是一种库存，正如我在第二章里所提到的，包括让他们认为合理的整体实践。根据新的合法性原则去转变一个社会，我们必须有一个包括符合这种原则方式的库存。这一要求可以分为两个方面：（1）行动者们必须知道该做什么，在他们的库存里必须有能够使新秩序奏效的实践活动；（2）所有的行动者必须认同这些实践活动是什么。

借用康德的哲学来做一个类比：理论就像抽象的范畴；它们需要被“图式化”，如果要把它们应用到历史中，就必须在实践的领域里获得一些具体的阐释。

在一些现代革命的情形下，第一个方面的要求事实上是完全缺失

的。以俄罗斯为例，沙皇的统治在1917年垮台之后，理应打开一条通向一种新的、共和的合法性的道路，全俄临时政府假定合法性要在次年他们所称的立宪会议中被界定。但是，如果根据奥兰多·菲格斯的分析，我们就会知道，当时的农民群众并不能把俄罗斯民众看成是具有主权的行动者。[5]他们的确完全理解的，也是他们所追求的，是米尔独立行动的自由，也就是，分割被贵族（是在他们看来的）所占有的土地，同时不再被中央政府所镇压。他们的社会想象包括一个地方的集体动因，就是米尔或乡村里的人们。他们知道这样的一个动因，必须面对一个经常给他们带来害处、偶尔也给他们带来益处的国家政府。但是，他们并不知道全国人民作为一个整体可以从专制的政府手里夺取主权。他们的库存并不包括这种在全国层面上的集体行为；他们所能理解的是大规模的暴动，像普加乔夫起义那样，其目标并不是要夺取或取代中央政权，而是要强迫它变得不那么邪恶、不那么具有侵害性。

相形之下，在法国革命时期所缺失的是第二个方面的要求。不止一种可以实现人民主权的方式被提出来。一方面，传统的三级会议机制并不能适应这样的目的；（广大）民众只能从三级议会中选出一级议会；而整个体制是要代表屈服于君主主权的民众。

但是，在另一个方面，它的一系列理论要比美国的来得宽泛。这在某种程度上是由于在盎格鲁——撒克逊的世界里，对基于想象的代议制机构的强有力的控制抑制了理论想象，但它也是顺着法国独特的文化和思想轨迹而形成的。

在法国革命中起到重要作用的，是一系列受到卢梭影响的理论。这些理论有两个重要的特征，对革命的进程是具有决定性的。第一个特征是以卢梭的公意的概念为基础的。这反映了卢梭对现代的秩序理念之新的、更加激进的修正。

对秩序的这一理解的原则，正如我们所看到的，是我们每个人应该自由地选择谋生的方式，但是，以这样的方式每个人在寻找谋生手段时，或者至少不能阻碍到他人同样寻找谋生手段。换言之，我们对

生活目标的追求必须一致。但是，对这种协调一致的理解却是多种多样的。它可以通过无形之手的过程来获得，正如亚当·斯密著名的理论所描述的。[6]但是，由于这一理论从未被认为是具有足够说服力的，因此，需要通过遵循自然法来有意识地获得和谐。洛克认为自然法是上帝所赐予的，服从自然法的动机，使我们顺服上帝——是出于对造物主的一种责任感以及对永恒审判的敬畏。

后来，对上帝的敬畏被不带私情的仁爱或自然的同情的概念所替代。但是，所有这些早期概念的共同点，是它们假定了我们动机中的双重性：我们会倾向于牺牲他人的利益来寻求自己的利益，然后我们也可以通过对上帝的敬畏、不带私情的仁爱或是其他的什么，来为大众谋利益。卢梭正是要反驳这种二元论的思想。只有当我们可以克服这种双重性，当我对自己的爱与实现我同仁（那些与我一同参与和谐建设的）合理目标的意愿相一致的时候，才能有真正的和谐。用卢梭的话来说，就是自爱与同情的原始的本能在有理性和有德性的人类身上融汇到一起，成为对普遍的善的爱，这在政治的语境下被理解为是公众意愿。

换言之，在一个全然有德性的人身上，对自己的爱不再与对他人的爱有区别。但是，在克服这一区别的同时，却在另一个方面出现了新的二元论。如果自爱也就是对人类的爱，那又如何解释我们身上与德性相背离的自私倾向呢？这些必须源于另一个动因，是卢梭所称的骄傲（自爱）。这样，我对自己的关心便有彼此对立的两种形式，就像善与恶的对立那样。

在启蒙运动的语境下，这种区别是新颖的。但在另一个方面，它包含了回归到深深植根于传统的思维模式。我们要区分意志的双重品质。我们回到了奥古斯丁的道德世界：人类可以具有两种爱，一种是对善的爱，另一种是对恶的爱。但是，如果这两者的悖论不是那么明显的话，这便是一种修正的奥古斯丁思想，是伯拉纠派的奥古斯丁，因为现在善良意志是天生的、自然的，完全是人类中心说的，正如博蒙特阁下所清楚看到的。

这样的理论本身，置于现代道德秩序里，就是非常现代的。其目标是要让个人的意志和谐统一，即使这需要在确立新的身份，一个“公我”的情况下才能办到。[7]自由，每个人的个人自由，需要被解救出来。自由是至善，以至于卢梭重新阐明美德与恶德，将其和自由与奴隶制相提并论。“因为食欲是枷锁，而遵守自己制定的法律则是自由。”[8] 我们之所以喜欢这样的法律，是因为它是为了谋求大众的利益，而非限制了自由。相反，自由来自于我们真实的内在，来自于一个扩展了的、已经转化成为更高层次的道德的自爱。它是从孤独走向社交的成果，也是从动物性转向人性的过程：

> 从自然状态到文明状态的过程对人产生了一种显著的变化，即人们在其行为中以正义代替直觉，使他们的行为具有了从前所缺失的道德……在这种状态下，人被剥夺了一些由其本性带来的好处，但在另一方面，他却获得了更多——他的才能得到锻炼和发展，他的思维得到拓宽，他的情感得到升华，他的整个灵魂得到提升——如果对这种新状态的滥用并没有让他降低到不如先前的水平，那么，他就会不断地用理性去赞赏快乐时刻，当他永远脱离自然状态，从一个愚蠢的、目光短浅的动物转变成为一个有知识的存在以及一个人时。[9]

在另一方面，反对这一法律的，并不是一个真我，而是一个堕落的意志，通过对他者的依存偏离了它应走的道路。

卢梭的修正版给我们带来了一个道德心理学，这十分有别于自洛克以来对启蒙运动时期的标准概念。它不仅回到了具有双重品质——善与恶——的意志，同时也以十分不同的方式展示了理性和善良意志之间的关系。主流版本认为，理性得到了释放，它把我们提升到一种具有世界性的普遍立场，并使我们可以成为无偏见的旁观者。理性被看成能够把我们心中普遍存在的仁爱解放出来，或者至少被看成能教导我们去认识到我们开明的利己主义。但是，卢梭认为，这种客观化的理性服务于策略性的思考，只能让我们更加完全地陷入权力的算计中，通过试图控制别人，这些算计使得我们越来越依靠他们了。

这一深谋远虑的自我，同时又是孤立的并急于寻找他人的肯定，它能进一步压制着真我。而为美德去奋斗，就是尽力去唤醒在我们心

灵深处的已经被埋葬的、几乎是销声匿迹的声音。我们所需要的正好和释放相反，我们需要和我们身上最亲密、最本质的东西密切结合在一起，它已经被世界的喧哗所遮盖，它就是卢梭所用的传统术语“良知”。

> 良知！良知！神圣的天性，来自天庭的不朽声音；对于那些虽有理智和自由，实际上却盲目而又有限的造物来说，你是真正的向导；你对善与恶的判断是无谬误的，能使人像上帝一样！在良知里涵括了人性中的卓越以及行为的道德；除此之外，在我身上我找不到任何使我优于动物的本性——在我身上因着放纵的理智和不守规则的理性的缘故，只有从一个错误徘徊到另一个错误的令人忧伤的特权。[10]

这种理论提出了一种新的政治，实际上我们可以看到它是在革命高潮时期，1792——1794年之间产生的。首先，这是一种让美德成为中心理念的政治，这是一种把自爱和爱国结合到一起的美德。正如罗伯斯庇尔在1792年所写到的：“共和国的灵魂，是美德，是爱国，是把所有利益都融于公众利益的慷慨的牺牲精神。”[11]在某种意义上，这回归到远古时代美德的概念，孟德斯鸠认为那是共和政体的“主要源泉”：“相对于自身利益，对公众利益一贯的偏好。”[12]　但是，卢梭又把它重新融合成为新的概念（“把所有利益都融于公众利益”）。

第二，它具有摩尼教的倾向。美德与恶德之间的灰色地带趋于消失。没有一个合理的空间能让个人利益存在，即使它服从于对大众利益的喜爱。私利是腐败的一个标记，因此它属于恶德，最终都必须遭到反对。利己主义者等同于叛逆者。

第三，就像是经常被提到的，这种政治的话语具有类似宗教的趋向。[13]经常出现一种神圣性（神圣同盟，杀死马拉的“亵渎之手”等等）。

但是，这一政治最显著的第四个特征，是关于代表性的复杂概念。当然，对于卢梭来说，这是他的理论中第二个重要的特征——通过当选议会，通常所表现出来的政治代表性，是令人厌恶的。这和他

对透明度的坚持是相关的。[14]公众意愿是具有最大透明度的场所，因为当我们的意愿融合到一起的时候，我们可以最大限度地存在并且相互坦诚。特殊意愿固有的特点是具有不透明性，我们需要通过间接的策略，包括操纵和制造假象来实现它（这就涉及另一种形式的代表性，一种类似于戏剧性的形式，这也是不好的、是有害的。）这就是为何这样的政治观是那么容易吸收对隐藏的、不可明言的行为的不满，甚至是对计谋的不满，最终是对叛国的不满。在另一方面，公众意愿，是在每个人的眼皮底下公开产生的。这就是为什么在这种政治里，公众意愿总是需要被界定、被公布，甚至可以说是必须在人民面前产生。它是在另一种形式的剧场里，卢梭对此描绘得十分清楚。这不是一个演员在观众面前演戏的剧场，而是模仿公众欢庆的剧场，在这个剧场里每个人既是演员又当观众。这是共和国的真正欢庆与现代日益退化的舞台形式的区别。在前者中，人们可以这么询问：

> 那么，这些娱乐活动的对象是什么？他们又要演什么？竟然什么也不演。有了自由，哪里有富裕，哪里就有安康。把一个冠有鲜花的树桩种植在广场的中心；把人们一起召集到那里，你就能有一个欢庆的节日。做得更好；让那些观众自娱自乐；让他们自己都成为演员；这样做使得每个人在别人身上看到他自己并且爱他自己，这样，所有的人都可以更好地联合在一起。[15]

透明，就是具有非代表性，需要一种特定形式的话语，使共同意愿得以公开界定；甚至需要礼拜仪式的形式，使这一意愿得以为人民并且由人民来彰显，甚至有人会着魔似的认为，这并不是一次性的行为，而是不断反复的。在巴黎的那些重要年间里，这使革命话语的一个显著层面有意义，所谓的合法性，理应要通过公众意愿的（最终是正确的）确切表达形式，健康的、有德性的共和国的表达形式来获得。这在某种程度上可以解释1792——1794年间派系之争如此漫长的原因。不过，它也体现了革命欢庆的重要性，正如莫娜·奥祖夫所研究的那样。[16]这是试图把共和政体向人民表明，或者用卢梭的话来说，是让人民自己把它表明出来；这些欢庆经常借用早期的宗教仪式的形式，例如，圣体节的游行。

我之所以说卢梭的代表性的概念是复杂的，是因为它不仅仅涉及

一个消极的观点，即禁止由代表组成的议会制度。我们可以看到在革命话语的本身和欢庆中，另一种形式的代表性，是杂乱无章的或者是类似于戏剧化的。这并没有破坏卢梭的禁令；欢庆也是根据他的计划；如果有人这样说，应该还是公平的。但是，在这里已经出现了不那么可明言的、更具有潜在危险的东西。公众意愿只能在有真正美德——个人的和共同的意愿能够真正融合的美德——的地方存在，我们对许多人甚至是多数人仍然是“腐败的”，即尚未达到这种融合的情况，又有什么可说的呢？公众意愿只能存在于少数具有德性的人当中。他们将成为真正的共同意愿的载体，这种意愿客观上来说是每个人的，是每个人都愿意达到的共同目标，如果他们是有德性的话。

那么少数人对这种洞察真实性又应该做些什么呢？就让腐败了的“众人意愿”通过某些正式取得共识的投票程序去进行正常操作吗？这样做有什么价值呢？因为如果公意和众意正好相一致的话，就依然可以被假定为没有真正的共和。当然，少数派有责任去采取行动使真正的共和得以实现，这也就意味着他们要去与腐败做斗争并建立德性。

我们可以看到让政治起到先锋作用的诱惑，因为它已成为世界极为重要的一部分。这种政治要求具有一种新的代表性。它不是前现代的那种旧模式；在旧模式里，根据组织的构成，国王就代表了他的王国，主教代表了他的教会，公爵则代表他的下属，如此等等，因为在他们的位子上，他们把下属看成是可被代表的一个整体。它不同于这种模式，但是正如更古老的形式，革命政权借用了类似戏剧的自我显现的形式，来显示其功用。

它也不是被卢梭所谴责的现代意义上的代表性，即由选民选出代表来为大家做决定。我们可以说，这种新型的并非完全是公开的形式，是一种具有“化身色彩”的代表性。少数派体现了公众意愿，而公众意愿也只能在那里得到体现。但是，这种主张却难以表达，不仅仅是因为少数派希望他们自己能与通过正规模式所选出的代表区分开来，而且是因为为全体民众说话的这种主张带有某种固有的临时性。可以假定，它在正运行的共和政体里是不能立足的。它只能在革命的

转型阶段起到作用。这是革命理论的一部分，但在执政的理论中却站不住脚。[17]这是我们经常看到的先锋政治里的不和谐的根源，20世纪初的布尔什维克革命就是一个重要的例子。

不管怎样，这种化身似的具有半公开代表性的理论产生了新的政治形式。在这种新型的活跃的先锋群体背后，雅各宾派应该是最为显著的例子。傅勒引用了奥古斯丁·科尚的观点，提到了在准备成立三级会议时，那些社会思想所起到的重要作用。[18]

在此我们可以看到一种政治的理论基础，1792——1794年间令人热血沸腾的高潮使这一基础为我们所熟悉，同时这一基础创造了随后的一种现代传统，例如，列宁的共产主义。这是一种德性政治，是个人与公众意愿的融合，同时也是带有摩尼教色彩的，是具有极强的“意识形态”的，甚至在基调上都带有类似于宗教的色彩。它寻求透明，因而害怕它的极端相反的，暗藏的动机和阴谋。它具有两种代表形式：第一，通过既是杂乱无章的又是类似戏剧的形式来反映公众意愿；第二，即使只是不明显的，要求获得一种带有化身色彩的代表性。

显然，这种政治不符合卢梭的整合性的方案。例如，它不赞同他绝对禁止由代表组成的议会这一看法。这显然在不断向外扩张的将近三千万人口的大国里是不能实行的。但是，卢梭对议会制度的怀疑依然在雅各宾派的实践中起作用，尤其是他们把巴黎的人民召集起来去反对，甚至要清除议会制度，正如在1793年五六月间所发生的事。在此，人民的直接行为是要推翻一个（在一定程度上）腐败了的代议制机构。

这种理论具有潜在的极易引起争议的结果，以及它所鼓动的实践，可以在先前所界定的语境下得以理解。这是被一些负面的事实所界定的语境：第一，不像在美国那样，在固有的社会想象里，对由人民来统治在建制组织方面的含义并没有取得共识；第二，那种甚至与王权无逻辑的、反常的妥协而带来的稳定，由于它与历史是延续着的，被路易十六和他的扈从的暗中反对所破坏。在这种框架下，人民

主权论的整套理论是相当重要的，尤其是这套理论包含了产生重要效果的卢梭的激进版本。

这是否意味着我们把1792——1794年间的“暴行”，尤其是恐怖时期，归咎于革命者所支持拥护的意识形态呢？这么说就过于简单化了。在整个转型的过程中，还有一个重要的方面是我们应该考虑到的。我们不仅具有由理论产生的新的政治形式和实践，同时也有了经过重新解释后采纳的旧实践。这些实践是在旧体制的法国一些非精英分子中发展起来的公众抗议和起义的形式。这些是根据他们自己的逻辑组织起来的。

法国的农民和市民在他们不能容忍的情况下，会以他们自己的形式表述他们的需要，也就是农民或城市起义。例如，在城市里，当麦子的价格飙升，而当地的商贩又有囤积居奇的嫌疑时，城市里就会有针对当地政府以及/或令人讨厌的商贩的暴动。这些暴乱者常常要被杀害，以一种部分仪式化的暴力，我们的现代敏感性认为这种暴力是骇人听闻的（例如，这些受害者要被斩首，并以长矛刺着他们的首级示众）。而后，皇室就要采取相应行动，派兵整顿秩序，给予一些象征性的惩罚（造成更多的杀害，带有其本身仪式化的因素，伴随着旧体制下的绞刑示众）。[19]　但是，他们也会确保采取措施来降低粮食的价格，设置价格上限或从别处进口粮食。

从一个角度来看，人们可以把整个血腥的过程看成是底层和有权势的高层之间的交锋，是以不折不扣的方式来陈述民情。但是，整个权力交锋的过程依然是在高层拥有权力这一背景认识的框架下进行的，这与界定人民主权论的认识是完全相反的。这种暴动并没有要求拥有民众权力。[20]相反，人们经常受到古老神话的影响，认为好的国王被他的臣子所背叛，人们就需要以他的名义重新整顿秩序。因此，在1775年，暴动者掌握了粮库并强行限制价格，据称是“遵照国王的命令”。[21]大众阶层要起到这样的作用，就必须改变他们的储备，然后才能作为具有主权的人民去行动起来。

在“导致革命结束”的因素中，大众民意的变化是其中一个良好的

因素，它发展了一种新的社会想象，使得正常的有秩序的选举具有表述人民意愿的意义。与此同时，在以新的方式重新诠释旧的实践时，总是会面临困难的。

以1789年7月14日巴士底狱风暴为例。在许多方面，这是一个旧式的民众起义。它有一个特殊的、有限的目标：掌握可能储藏在巴士底狱里的武器来保卫巴黎、抵制瑞士雇佣军的威胁。它以传统的暴力形式结束了：地方统治者被绞刑，其首级被挂在长矛上示众。但是，正如以捍卫他们传统的、既定的权利的名义而发动的殖民地起义后来被重释为拥有主权人民的一种革新行为，所以这里对巴士底狱的攻占是一种民众权力的宣称。这一建筑物的重要意义，已经不再是潜藏武器这一特殊的可能的事实（事实上，里面并没有藏着武器，但人们却是那么认为的），而是作为一座监狱其基本的、象征性的本质，按照王室的命令人民被肆意地囚禁在那里。

事实上，就像威廉·休厄尔让我们看到的那样，议会以及精英阶层首先对这种行为感到不太自在。[22] 每个人对该结果都很满意（王室军队的撤退），不过却沉默寡言，就差要直接反对它所采取的方式了。这是公众暴力的爆发，一直是有产阶级所惧怕的，也是宪法改革的过程中需要避免的。直至后来，这种行为才被重新解释为是民众意愿的表达，为此行为辩护的人民主权权利的表达。这是一个新实践的基础，是革命暴动的基础。它命中注定需要经过一个漫长的、血腥的道路，正如我们今天所知道的。但是，这种新的形式，以及赋予它新生命的社会想象，如果没有和城市起义的长期传统联系的持续性，就不可能那么快地确立。[23]

这种有创意的记忆错误的现象在社会想象的变更中起到了重要作用。这在一年之后的联盟节上得到体现，拉法耶特希望借此以君主立宪制的更温和的形式去稳定革命形势。当然，它成为政权交付给民众的象征日期，成为法兰西共和国一年一度的国庆日。

因此，在美国和法国这两个回顾性重释的例子里，新的想象归功于较为古老的那一个，后者在一定程度上承担了产生新形式的责任，

不管它是联邦宪法或革命传统。作为回报，新的想象带着从前的烙印：在美国的例子中是代表制形式的首要性，而在法国的处境下，是对民众起义的赞颂，甚至是叛乱的礼拜仪式。从长远看来，如何在一定程度上把贵族起义的传统与对稳定的代议制机构的承诺统一起来，是一个挑战。

从事物的本质来看，在革命刚刚结束后，这种转变是不能马上奏效的。从前的、未经转变的民众起义文化，在事物进展的过程中继续起着重要作用。因此，更深入地了解民众起义的文化是值得的。这是一个非常广泛的主题。它关系到对革命进程起到非常强大之影响的整个农民起义问题，但还是城市起义直接影响了首都的派系之争。

我们从粮食起义的例子可以清楚地看到，起义是根据民众对正常价格的普遍认识。这是一个重要因素，被看作是大众阶层里所谓的“道德经济”，即对人们共享的经济关系的规范的、通常也是不言而喻的认识，这种经济关系成为他们反对发展资本主义的基础。[24] 当然，没有人指望这样的认识是可以完全被实现的。人们完全意识到来自贵族、富商、农业税官等压迫性的权力和制度。但是，当形势变得无法忍受时，人们认为，介入是必要的。

物价“不正常”的事实，总是可以被理解为是由一个可受责备的、可识别的人类主体性造成的。通常情况下，罪责在于“包买主”，即那些商人买下大量粮食，为了涨价和获暴利；但是，有时候民众的愤怒却是指向政府的，认为他们和商人勾结，或是认为他们是首犯，因为他们失职，未能及时为民众提供足够的食物。虽然，在民众的思维模式里，其首要的问题是邪恶的意志，而不是无能或没有警觉性。失职的公务员，显然没有比公众的敌人来得更加不称职。这就很容易解释，为何在大革命期间缺少贵族的谋略。不是混乱，而是邪恶的意志导致了不幸。

对于这种思维模式，似乎有两件重要的事。第一，几乎没有为客观的机制留下空间；没有为经济的新概念留下任何空间。这种概念认为，不管是供不应求还是供过于求，都是由市场的某种状态来解释

的，而市场反过来是可以被异国或异地的事件所影响的。如果涨价，那是因为包买主囤积大量库存以期从我们这得到更多的利益。当然，人们也知道每年的收成有好有坏，那么，供不应求也就成了一种自然现象。但是，他们认为在一定的范围内，掌权者应该从其他地方去调用必需的补给品以至少避免物价的飞涨。这里的另一个迹象，如果有人想这么说的话，就是，那是一种平民的思维模式，平民趋向于认为他们实际上所没有的权利是属于掌权者的。这也是一种显然与资本主义正好相反的思维模式，因为它没有给受到客观法律支配的那种经济留有空间，而这种法律对新的政治经济是至关重要的。此外，它还倾向于要求对各种邪恶采取干涉的补救方式。

这种相信权力可以直接干预的想法，反映了这一思维模式的第二个重要的层面：如果出了什么问题，总是因为某人的失误而造成的。人们就可以找出这个作恶者，并且一致反对他。更有甚者，因为应该负责任的人总是一个作恶者——不是因为无意识或者无奈而造成了不幸，而是他本身就是恶毒的，甚至是有罪的行动者——反对他的行为，不仅仅是要使他的恶行失效，而且是要对他进行惩罚。基本的正义感要求做到这一点。不过，还有更深一层的意思：惩罚不仅是要惩罚错误的行为，而且是要进一步清除有害的因素。

也许是最后一个因素，解释了为什么惩罚经常是极端的而且是暴力的；例如，可以把一个包买主处死。它使惩罚的象征性的、准礼仪的层面，包括死刑也是有意义的——似乎其目标是在一个带有魔法象征性的层面上消除邪恶，与此同时，当以具体的对立的形式来消除邪恶时，人们会失去战斗力。我们是在旧法国政体的刑法（对于我们来说是奇怪的）世界里，通过不同形式的“体面改良”，在某种意义上，旨在从一个具有象征意义的层面上消除罪恶。如果有人读到福柯对达米安的判刑之精彩的、令人不安的描写就可以生动地体会到这一点。达米安是因为试图弑杀路易十五而判刑的。[25]

简而言之，可以说在这样的一种思维模式下，负罪的那些人经常也是替罪羊。索布尔列举了下面的例子：

替罪羊之死：巴黎的地方长官贝尔提耶·德·索维尼和他的岳父、王侯

顾问富隆·德·杜埃于1789年7月22日在格雷沃广场。据报导后者曾经说过，如果人民没有面包吃了，就让他们吃干草。他在维特里被捕之后，被带到巴黎的市政厅，正如哈迪所描写的，“在他的下巴那缠绕着一束荨麻，他的嘴里被塞了草，而且在他面前放了一车的干草。”拉法耶特站在市政厅的阳台上说，“那些同意把他下到监狱里的，请举手。”民众则大声喊道，“绞死他、绞死他，不能把他下到监狱里。”杜埃被抓起来，拖到格雷沃广场，“被一根绳子吊在一个灯杆上，离地30英尺，但是绳子断了。他们用绳子把他绕了几圈后，就把他的头砍下，插在长矛上。”索维尼必须亲吻他岳父的前额，然后，他也被杀。他们彻底地被羞辱：他们的裸尸被拖到大街上。[26]

我们可以看到在这种场景下一种残忍的、令人毛骨悚然的幽默。富隆被强迫要扮演吃干草的角色，这是他可能希望强加在人们身上的命运。整个体面改良的仪式是在一种庆贺的氛围下进行的，人们认为有值得欢庆的，是对民众权力的一种肯定，但是，这一事实并没有和具有象征意义的洁净权力相矛盾。我们知道在其他许多处境下，这种前现代的仪式具有这样的双重性，公众的欢庆与礼仪的有效性是不相抵触的。狂欢节是范例。事实上，甚至谈到双重性，也反映了我们现代的祛魅的、“严肃的”思维模式，在那里宗教和属灵的表现，与欢笑声和自然表露是不相吻合的。我们的观念反映祖先给我们带来的来自宗教的长期压迫，它使我们变得“现代”。索布尔提到了那些对包买主的不那么极端的惩罚时，提到了他们的家和商店是如何被洗劫的：“洗劫时总是伴随着放火，只是带有更具说服力的象征意义：曾经是壮观的、彻底的毁灭的力量几乎是带有魔力的，而且确实能够起到洁净的作用。在火焰中，起义的人们推翻了所有压迫和悲惨的象征——1788年8月焚烧哨卡；在攻占巴士底狱前火烧巴黎海关；烧毁在大恐怖时期的封建记录以及一些城堡。”[27]

富隆所说的，就是简单的话，却导致了如此极端的惩罚，这确实是和当时的革命处境有关系。但在大众的观念里，这也反映了对作恶者的恶意的强调。他所做的，其实并非那么严重，即使他与巴黎的皇家官员有联系因而受到怀疑。但是，他的话（假定就是他说的）完完全全有可能是带有敌意和蔑视的表述。

民众起义的这种文化给大革命进程，尤其是在1792——1794年间的革命滑向恐怖，带来了怎样的影响？一旦人们放弃仅仅通过战争和地区性的武装抵抗的外部环境来解释恐怖这一尝试——有说服力地认为这些叙述完全是没有说服力的[28]——人们就会试图从意识形态的角度来解释这一现象，这些意识形态与那些影响了雅各宾派和罗伯斯庇尔派等更加激进的团体的理论是相联系的。这样的解释并非是无用的，但是直接的意识形态的阐述也显得过于简单了。

在这里没有提到的，是在整个事态发展过程中巴黎民众的巨大力量，即通常被称为是无套裤汉的。他们的确起到了杠杆的作用，因为他们的支持在好几个关键点上对大革命，甚至对其存活都起到了极大的作用，而且因为一直到热月政变，他们都可以决定性地干预派系之间的斗争。

我们可以用不同的方式来阐述这些关系中的第一层意思。我们可以说，那些无套裤汉“挽救”了大革命，因为在反革命势力威胁并行将摧毁革命的关键时刻，民众的行为起到了决定性的作用。这当然是对1789年7月形势的一种合理解读，当国王把军队派到巴黎的时候，巴黎民众的起义迫使他命令军队撤退。

或者我们还可以从另一个角度来看这些势力的关系。因为对于革命的精英来说诉诸保皇主义者的武装力量是不可能的，但不论是在国内还是国外，他们会发现自己面对着他们无法镇压的民众运动。这是在1792年8月10日发生的事情，而且或多或少地一再以险恶的形式出现，一直到热月政变。的确，难以控制的民众起义是在雾月十八以后才得以平息的。在1792年9月的屠杀中，整个形势尤其具有戏剧性。共和国的中产阶级领袖们完全谈不上支持民众起义，不但如此，他们还充满了恐惧。但是，他们还是觉得无助，无法求助于保皇主义者的武装力量，这对他们来说是难以想象的，很可能是毁灭性的。

因此，他们被迫，不仅要使群众运动继续下去，而且他们要起到领导作用，将他们自己的计划付诸实践，使群众运动得到更好的控制，变得更温和一些（像他们所希望的那样）。这就包含了一些恐怖

的因素，因此，恐怖是必要的。正如乔治·雅克·丹东在次年所说的：让我们从先人的过失中得到益处；让我们去完成立法议会未完成的事业；让我们实施恐怖，为了使人民可以不去实施恐怖。[29]但如此动机并非真正要放纵人们难以处理的感情；它实际上是一个关于生存的问题。

由于对抗的动力，生存的定义变得越来越窄。开始的时候，大革命是否能生存是利害攸关的；后来，重要的是与大革命自行认同的一个党派的生存，而后是党派中小集团的生存，直至热月9日，在一个不那么具有威胁性的军事处境下彻底垮台。当革命者们相互争斗时，人民成了仲裁者，这也是上文所提到的依存关系的第二种模式。

所有这一切都意味着，在一段时期内，巴黎普通民众的抱负和世界观对大革命时期政府的形式和措施都产生了重要的影响。社会的精英阶层从未失去控制。1536年的蒙斯特是独一无二的。我们甚至可以说，这整个时期的激进政治的神奇之处是，议会虽然被整肃并遭到威胁，但它理论上依然控制着整个局势，使得议会终止热月的整个时期。也许有人会说，其中的悖论在于，罗伯斯庇尔作为一个政治操控家，其天赋使议会的形式得以幸存。

但是一段时间过后，革命的精英们必须和民众的抱负和目标相一致，他们必须走得比他们所预期的要远得多。即使是罗伯斯庇尔的少数派，当被迫去采取一些反资本主义的经济控制手段时，他们显然是非常不情愿的。

这就意味着革命极端主义时期有着双重来源。一种来源当然是源自于卢梭的论述和理论的模式；但它也根源于民众反叛的心态。这两种世界观在许多方面都是并行不悖的。

对于代表性的怀疑是这其中的一个方面。很容易让“无套裤汉”们相信，人民主权论可以在直接的行动中找到一种范例式的表现形式，虽然即使在当时，先前的依然占有重要的分量。在民众起义的重要阶段，其领导和计划都必须是由精英们来决定的。热月政变后的1795年3月，是一个极大的例外，当时的人们，在包围了议会之后，竟然变

得出奇地被动，似乎他们没有接到指令，就不知道下一步该怎么做。[30]旧的模式依然起着作用，在这一模式中起义是为了引入权力采取一些必要的措施，而并非要取得控制地位。

再者，卢梭的道德主义和摩尼教主义的意识形态，触动着民众的心弦。民众的不满可以变为反叛，这与相信任何不幸的背后都有恶毒的诱因是相吻合的。这种相信任何不幸背后皆有阴谋的趋向，普遍存在于民众文化和精英的意识形态里。的确，这里的交汇点本身就是相互影响的结果。群众的密谋和预谋在先，而后被像马拉这样的煽动者广为传播。这很可能也促成了革命意识形态的形成。

但是，最令人震惊的交汇点在于恐怖时期本身。这是直接针对不幸的行动者的暴力，他们被视为敌人，是应当受惩罚的叛徒。但是，随着时间的推移，罗伯斯庇尔给美德与洁净的论述越来越大的空间。恐怖时期的最后一个阶段，在热月政变的前几周，被清除共和国之恶的需求证明是有道理的，使得全民达到洁净的地步。

换言之，民众文化与精英意识形态都认同替罪羊的学说。恐怖时期是这两者的综合，是相互让步的结果，如果允许用这样的精神分析词汇来描述的话。双方都有份促成这样的综合。我们可以这么说，卢梭的德性政治有极端的潜能求助于暴力和洗罪，如果在精英阶层依然掌控的情况下，是决不会出现的，而是需要接受大众阶层的领导才得以实现。

与此同时，民众对惩罚和洗罪的冲动，本身就消除了其具有魔力的象征性的因素。它被“现代化”以及“理性化”了。这表示，首先，它有了一个理性的、道德的基础：根据德性与洗罪的理性理论，只有那些真正需要受死的人才能成为攻击目标。其次，惩罚本身是在理性的、“洁净”的形式下进行的，通过一个现代的、“科学的”手段——断头台来实现的，它代替了旧制度下血腥的象征手法。第三，这个仪式没有了庆祝和仇杀的结合，没有了狂欢节里笑声和凶杀的混乱场面，与传统的民众文化都是连成一体的。这里，一个是运用了理性的准则；一个是在适当的深思熟虑之后残忍地运用这些准则；以及一个是

借助现代的、有效的机器以直接的、接近于医学临床的方式来处理死亡。

似乎替罪羊的制度经历了自身的祛魅的革新，与“理性年代”是相适应的。不足为奇的是，罗伯斯庇尔的理性话语越来越类似一种史无前例的疯狂形式。似乎“不受腐蚀者”于1794年夏天沦落到这样的地步。他被自己的理性所囚禁，沉溺于一种神话中，也许神话起初只是一种必要的合理化，但他采取了越来越无度的措施，希望一劳永逸地界定事物形而上学的基础，伴随着上帝的宗教节日，在满载着越来越多的受害者的押送车旁奔跑着。[31]

这样的情况显然无法持续下去，热月政变使其终止。但是，它留给了我们沉重的遗教，即民主革命与替罪羊的暴力之间的关联。这种关联在两个世纪内的新语境下再度出现。它总是自行摧毁，但似乎从未永远消失。这是现代性的最令人不安的特性之一。[32]

这样，18世纪的两个伟大革命，在新的和传统的社会想象的相互作用下，开创了人民主权论的时代，此二者有助于决定相互的革命进程。这种相互作用是极为复杂的、矛盾的，充满着新旧两种社会想象之间的不可预测的让步。

再者，法国大革命未能为它所提出的问题，提供解决的方案，即如何为人民主权论这一它所支持的新的合法性，提供一个稳定的组织建制的表述形式。这反过来就要求去发展出一个广泛的、共享的社会想象，使得这些制度都成为合理的。

不同革命派系之间的最激烈的斗争指向了这样的问题：什么是正确的国家主权的组织建制的表述形式？这一问题界定了他们之间斗争的条件。各自均有自己认为合适的方式去实现这样的原则：要么通过共和政体，要么通过君主立宪制；或通过间接的代表性，或通过更加直接的人民和代表的关系；通过不同的利益阶层的代表性，或公意的整体表述。这些不同的制度与程序之间的悬而未决的问题，最终必须通过事物的临界点——政变来解决。这样，由人民选举的国民议会的成员最终在1793年被清除。这是在来自巴黎地区的激进主义者的威胁

下，以人民的名义发生的。

这一斗争的条件，必须在这样的语境下来理解：其独特的、强烈的意识形态的本性；对正确的政府理论上的合理性证明和模式赋予极大的重要性；以及在那些日子里，外国侵略和本国反革命武装起义带来的紧急的、实际的危险，都似乎要成为他们必须面对的最主要任务。这种话语并非只是群体利益以及军事抵御这一残酷现实的一个掩盖，或是一个判断，这种判断在后来的“五人执政团时期”显得更加真实了。相反，所有话语是真实的，它的目标是证实一个属于自己的群体，正唯一合理地实现人民主权。这就意味着不管这一话语的内容有多欠缺，它一般都具有极度的真诚，甚至当我们正在面对雅各宾派的问题时，人民的真实代表性的标准，严重地取决于领袖们的德性，坚定地从整体的利益出发反对自私自利的、分裂的派系。尤其是在雅各宾派的例子中，这种“极度的真诚”表达，显得恰到好处。

正如傅勒所说的，革命危机中凶杀的狂热，不能被视为是为了国家生存或利益群体之间的真正战斗而导致的一种言辞泡沫。我们必须允许它的中心地位的存在，[33]即使在意识到这种言辞之战，会被民众文化、它的强行要求以及期盼所建立的巨大武装阵营，弯曲成奇怪的、令人害怕的形式。

“结束大革命”的问题持续地把法国社会推向复辟时期，直至19世纪。[34]大革命后期，要恢复某种稳定，只有通过某种普遍可以接受的、具有代表性的政府的形式。这意味着解决整个革命时期未解决的双重问题，即在政治精英阶层中对代议制机构所取得的共识，也能同时成为民众社会想象的一部分。

在复辟时期，极端的保皇主义者的反抗，再度使事态变得愈加复杂。社会阶层的加速分化以及劳动阶层的日益增长，使得精英的宪政主义和大众储备之间的鸿沟越来越难以弥合。相反，大革命得以生存，是因为一些激进主义者不仅把它看作是进入一个适当制度秩序的途径，也把革命本身看成是人民主权范例的重要时刻。就像一个革命场景，如罗伯特·图姆斯所称的，“革命的激情剧”，要形成激进的想象

并且保留在民众的记忆里，等待着重新上演，为了最终实现1789年的承诺。[35]在这些情况下，持续革命的幽灵最后是不会完全躺下休息的，不管多么经常地提到“革命需要结束”。

但是，像基佐，保皇主义者们，梯也尔和后来的甘贝塔所看到的，唯一的办法是对被普遍认为是恰当地实现合法性新原则的形式进行演变。基佐和保皇主义者们认为，这就需要促成一种新的、被广泛认同的社会想象，但是他们自己的精英阶层的代议制机构，带着狭隘的选举权，是不可能使这种社会想象得以具体化的，这在1830年之后渐渐变得清晰起来。[36]

随着时间的推移，法兰西共和国找到了这样的形式，但是只有在它转向了成年男子选举之后。甘贝塔认为，在有序的代议制机构里，唯一可以让人们发展起新的社会想象的办法，就是参与他们的选举。[37]

但是，在法国确立的形式，竟然十分有趣地与英美的模式迥异。霍桑瓦隆探索了在法国获得普选的独特道路，并使人们看到在共和的传统中不同社会想象的模式。[38]

【注释】

[1] 这并不是一个看上去那样的大步伐，因为在殖民者的理解中，他们作为不列颠人所能享有的权利，已经被视为是对“自然的”权利的具体详述了；参见Bernard Bailyn，The Ideological Origins of the American Revolution（Cambridge，MA：Harvard University Press，1992），第77——78，187——188页。

[2] “在美国，就像在法国一样，没有人会害怕代表团制度同化为一种纯粹的统治形式。”Pierre Rosanvallon，La Démocratie inachevée（Paris：Gallimard，2000），第28页。这种对代表制形式具有深远意义的赞同，并未避免对建制组织的强劲辩论，正如我们看到的对新联邦宪法的激烈论战。这甚至允许提出一些关于代表性本质的深刻问题；参见Bailyn，The Ideological Origins of the American Revolution，第五章。这种基本的赞同也未能阻止群众起义反对由代表大会投票制定的律法，就像“谢司叛乱”那样。这里的问题是，这些反叛并非要试图建立可以敌对的合法性模式；相反，这是他们反对他们所看到的不公正的体制的最后手段，不管是多么的合理，体制依然要这样。这和下文谈到的旧体制下法国的起义是很相似的。参见Patrice Gueniffey，La Politique de la Terreur（Paris：Fayard，2000），第53——57页。

[3] François Furet，La Révolution Française（Paris：Hachette，1988）.

[4] 参见Simon Schama，Citizens（New York：Knopf，1989），第四章。

[5] Orlando Figes，A People’s Tragedy（London：Penguin，1997），第98——101，518——519页。

[6] 洛克已经提出了这一机制的初步形式。在他的“论财产”这一章节中，他提到：“一个人通过自己的劳动把土地据为己有，并不是减少反而是增加了人类的共同积蓄。因为一英亩私人占有并耕种的土地所生产出来的满足人类生活需要的产品（保守地说）也要比一英亩同样肥沃而任其荒芜的公地多10倍。因此，那个圈占土地的人从10英亩土地上所得到的生活必需品，比从100英亩未加耕种的土地所得到的还要多，可以说他给人类90英亩的土地。”（Second Treatise of Civil Government，5：37）

[7] J.-J.Rosseau，Du Contrat Social，卷一，第六章。

[8] 同上，卷一，第八章。

[9] J.-J.Rosseau，Du Contrat Social.

[10] J.-J.Rousseau，“Profession de foi du vicaire savoyard”，收录于émile（Paris：éditions Garnier，1964），第354——355页。

[11] 引自Georges Lefebvre，Quatre-Vingts-neuf（Paris：éditions Sociales，1970），第245——246页。

[12] Montesquieu，L’Esprit des Lois，卷四，第五章。

[13] François Furet，Penser la Révolution française（Paris：Gallimard，1978），第276页。

[14] Jean Starobinski，Jean-Jacques Rousseau：La Transparence et l’Obstacle（Paris：Gallimard，1971）.

[15] J.-J.Rousseau，Lettre à d’Alembert sur les spectacles，收录于Du Contrat Social（Paris：Classiques Garnier，1962），第225页。从中我们可以看到卢梭所寻求的透明是反对各种形式的代表性，不管是政治的、戏剧的、语言的。对于某种特定的双重关系，透明和统一都要求这一同样的术语出现在这些关系中。这些包括了X支配着Y的关系，以及X映衬了Y的关系。

[16] Mona Ozouf，La fête révolutionnaire（Paris：Gallimard，1976）.

[17] Gueniffey，La Politique，在他的讨论中很好地利用了这一区别。

[18] Furet，Penser，第271页。

[19] 在福柯的《监视与惩罚》精彩的开篇中，我们可以从对达米安执行死刑的描述中推断这些是多么详尽，对我们来说是多么可怕，他于1757年试图刺杀路易十五。

[20] Gueniffey认为，旧体制的民众起义“并不显示出任何对权力的要求，它反而相当于对权力自主的含蓄的承认……人民很少要求不能确保其不受压迫的统治权。”（La Politique，第78——79页）。

[21] Albert Soboul，“Violences collectives et rapports sociaux：Les foules révolutionnaires（1789——1795）”，收录于 La Révolution française（Paris：Gallimard，1981），第578页。

[22] William Sewell，“Historical Events as Transformations of Structure：Inventing Revolution at the Bastille”，Theory and Society 25（1996）：第841——881页。

[23] Colin Lucas，“The Crowd and Politics”，收录于Colin Lucas，ed.，The Political Culture of the French Revolution（Oxford：Pergamon Press，1988），第259——285页，追溯了革命在城市民众的实践中所引起的变化。精英们对它的重释是起到一定作用的。其中一点是，他们所提出的要求已经超过了大众的要求；他们的要求涵盖了一定的更高的政治目的。诺晋特——勒——卢特鲁的群众高呼着“国家万岁！小麦要减产啦！”是把传统的要求与新的国家政治的议程结合在一起的表现（第276页）。在革命第三年的7月到10月间侵占了国民公会的民众发动了“要面包和1793年宪法”的运动（第278页）。随着政治目的的扩展，民众有时候就能被革命阵营中的斗士，即被他们圈外的领袖所调动。这是促成这一著名阶段的因素。另一方面，民众似乎依然想当然地认为，正常的权力应该属于其他人，他们等待着正式的建制组织当局能够担起责任来。即使是那些在1795年侵袭国民公会的人，都不知道当他们达到了预定的目标后该做什么；他们听从了激进人士的领导。

[24] Thompson，“The Moral Economy of English Crowd in the Eighteenth Century”，第76——136页。

[25] Foucault，Surveiller et Punir.

[26] Soboul，“Violences collectives et rapports sociaux”，第577页。

[27] 同上，第579页。索布尔同样提到，在正统的目标中是十分强调集体行为的，该行为被想当然地认为具有传统的道德性：“抢劫对无套裤汉的土地平均主义的回答是：个体的复苏因生存条件的不平衡而合法化，对抢劫的劝说或辩解只是针对食品店或必需品商店”（第578页）。此外，在报复行为中，从烧毁人像到极端的惩罚之间，均有一定的比例。

[28] 参见François Furet，La Révolution française au débat（Paris：Galimard，1999）。

[29] 引自Soboul，La Révolution française，第289页。Gueniffey向我们表述了巴黎民众的这种影响，是如何被马拉一伙人所煽动，他们被敌人和阴谋紧紧困扰，很早就开始改变制宪会议成员的自由信念。对于他们当中的一些人来说，似乎有必要假装至少正在做一些民众所要求做的事。必须去安抚“群情激昂”，为来自议会之外的愤怒，创造一个“固定的祸端”，“阻止感觉像野蛮人和原始人的暴力的放纵”（La Politique，第81——93页）。

[30] 参见Lucas，“The Crowd and Politics”，第259——285页。

[31] 罗伯斯庇尔在当政的最后几个月过分的政治形而上学的野心，展示于他在1794年2月5日向国民公会所做的报告中；大革命的目的是征服邪恶、建立有德性的政权，为了能够“满足天性的愿望，达成人性的命运，遵守哲学的承诺，解除暴政和罪恶长期统治的天意”，通过“用共和国的所有美德和奇迹代替君主制度的所有罪恶和荒谬”（引自Gueniffey，La Politique，第313页）。

[32] 大革命与暴力之间的整个关联是需要进一步研究的，最好是借助于勒内·吉拉尔的著作。我在2001年5月的傅勒纪念讲座中题为“La Terreur et l’imaginaire moderne”的演讲里，用较长的篇幅提到了法国革命的社会想象及其与恐怖时期的关系。但是这里所涉及的只是现代的、后革命的暴力的巨大问题的表面现象。

[33] Furet，Penser la Révolution française.

[34] Pierre Rosanvallon，Le Moment Guizot（Paris：Gallimard，1985），第16——17，285页。

[35] Robert Tombs，France：1814——1914（London：Longman，1996），第20——26页。

[36] Rosanvallon，Le Moment Guizot，80，第九章。

[37] “我这番话是为那些保守党中，对稳定、平等以及在公共生活中被坚定地实践的节制有所担心的人说的。我对他们，对那些人说：当全民选举被提出时，如果人们让它自由地发挥作用，如果人们遵守它，你们怎么会看不到它的独立性和它的结果的权威性？我说，你们怎么从中看不出一种和平地结束争端、解除一切危机的方法？如果全民选举可以在统治权范围内完全发挥作用，就不再可能有革命，因为当法国发声时，不再会有人意图革命，也不再害怕会发生政变。”1877年10月9日甘贝塔的演讲，引自Rosanvallon，Le Moment Guizot，第364——365页。

[38] Pierre Rosanvallon，Le Sacre du Citoyen（Paris：Gallimard，1992）.

第九章 一个全方位的秩序

这一在经济和公共领域之后的第三个巨大转变，包含了“把人民发明成为”一个新的集体动因。[1] 这些巨变所产生的形式，可以让我们意识到，我们对当代自由民主国家里的道德秩序的理解是直线型的。我们是通过这些形式来阐述我们想象社会生活的方式。我们所生活的社会不仅只有政治组织秩序；我们同样也属于公民社会。我们和一种经济相联系，能够寻找到通往公共领域的途径，可以在一个由独立社团而组成的世界里行动。

在18世纪末之前主要的西方社会里，这些形式已经牢牢地构建在其社会想象中了。但是，即使是当时那些最先进的社会依然与我们今天有极大的距离；依然要经过一个漫长的征途。

表明这种距离的一种方式，就是去指出这些社会想象的模式依然是少数派——社会精英和激进团体——的所有物。当然，在英国和法国的大多数民众，此外在某种程度上，也包括美国的民众，至少依然是部分地沉浸在那些较老的形式中。随后来临的漫长征途，包括了对这些新形式的自我理解的自上而下和自内而外的传播。

但是这种距离，也可以换一种说法。我们可以说，现代道德秩序在政治、经济和公共领域等社会生活方面重构了社会想象，但是社会想象中的其他方面却依然没有任何变化。家庭就是其中一个显著的例子，但也不能孤立地来看这个例子。我们现在所说的家庭，在当时常常植根于家族中。在家族里，没有血缘关系的，或者至少不是核心群体的成员，都与核心家庭居住在一起，工作在一起；他们包括仆人、学徒工、一个来学手艺的侄子，一些雇工等等。这些家族，是高度父权制的，在男性主人无可争议的权威领导下，在强烈的等级意识下接受管理。附庸的关系并未在此停止；佃户依然以某种形式依靠着地主而生活，而工匠们则依赖其顾客而生活；即使是家族的头领，也可以与有权势的教父处于一种依赖关系中。这些教父们位于等级制度的高处，使他们的养老经费、职务和生活都得以保证。事实上，这些教父

们反过来要依靠在法院里、贵族中或政府衙门里更有权势的人物。

简而言之，在北大西洋的前现代社会里，贯穿着附庸、雇佣、奴役或（在家庭中的）父权制的依赖之链。这些关系链是彼此相联系的，以至于人们可以追溯其依赖关系，从最卑贱的乡下人，通过其家族头领，到家族头领耕种的那片地的地主，到乡绅为了其利益所依赖的保护者，最后到了最高处国王那里。所有这些关系链，以最可辩护的形式，旨在展示一种等级互补的原则；人们在不同社会阶层，为相互的福祉做出基本贡献，下级提供服务，而上级提供管理和保护。

由此看来，在君主政体的组织结构和不同的依赖群体之间，存在着一种持续性和同质性。这些群体相互交织在社会、家族、家庭以及其他的委托关系中。这是为何有可能在等级互补的基础上，父权成为一切依附形式的标准比喻。根据一个最被广泛接受的理由，皇家权力本身被看成是一种父权；它同样是一种自然的、独立于臣民意见之外的权力。这是罗伯特·菲尔默的理论根据。他是英国17世纪对皇室的绝对权力之最有影响力的阐述者，其主要著作为《父权制》。洛克在他的《政府论（上篇）》中嘲笑了这部著作。但是，对皇家权力的父权制的比喻直到18世纪都是相当广为流传的："对父母的顺服应该成为一切政府的基础"，正如艾迪生在《观察报》上所说的。[2]事实上，《独立宣言》产生之前，在殖民地的辩论中双方都采用了这样的比喻。对于保守党来说，那些想着要反叛的，就如同潜在的杀父母者一般；但对许多未来的反叛者来说，他们的行为是合理的，因为王国政府已经"通过一系列的虐待行为"，背叛了自己作为父母官的义务。

这一全方位的父权社会，不仅在等级制度方面与我们今天的社会不一样，它与其社会成员的联系也与我们的很不相同。漫长的依附之链的关键点在于它们是十分私人化的。我，一个农民，不只是和国王的其他臣民一样。我是一个特定的主人的仆人，这个主人和一个特定的地主有关系，他又和一个乡绅有关，以此类推。我和国王的主从关系是通过这些特定的、私人的关系来调解的。父权制比喻的权力，一部分是源自于这种对权力和依赖的全方位的私人化。在托克维尔看来，平等伴随着这些关系链的破碎和一种分裂。在这种分裂中，市民

与权力的联系是无需中介的。[3]

这种前现代的分配方式，与18世纪晚期所涌现出的分配方式是不一样的，更像我们今天所知道的，因为社会想象通过一个类似的原则——等级互补的原则，使其所有的维度和层面变得有生命力，正如今天的社会想象，被现代道德秩序在各个层面和环境中完全地渗透。再者，这种统一性不仅仅是我们可以观察到的一个事实；它本身便是社会想象的一部分，即行动者他们本身知道这样的类比，这也是为何他们可以诉诸父权以此来比喻国王的权威。今天同样是这样，我们觉得有必要去批评甚至是转变我们许多的非政治性的关系，那些不够“民主”或不够平均的关系。例如，我们会发现自己在反对独裁主义家庭的同时谈论民主。我们发现自己和我们前现代的祖先的做法是完全一致的，只是我们的生活是以一个相反的原则来统筹的。

但是，我一直在描述的现代社会想象所产生的形式，对我们来说似乎是奇怪的，甚至是可疑的，因为它们是在一些特定的重要层面上——政体、公共空间和经济——介绍一种新原则，却不去涉及社会的其他方面。那个时代的人，对我们来说，很容易被看成是前后不一致的，甚至是假冒伪善的。精英男士们谈到人权、平等以及共和，但对保留契约雇工，更不用说保留奴隶的做法，没有做出任何思考；在对待他们的妇女、儿童、家人方面，总体上是保留着父权传统。他们难道没有看见明显的自相矛盾吗？

对这一问题的回答是，这未必是一种自相矛盾。人们一旦接受社会想象在各个层面都应当被一个统一原则所驱动这一背景构想时，在管理上的差异问题，例如对政体和家庭的管理，就会突显。但是对于人们来说，很有可能会认为这种背景构想是超过合理范围而且是难以置信的，甚至不能被当作是一种可能性。例如，在我们刚刚谈论到的时代里，父权制深深地植根于家庭/家族中，以至于共和党要挑战君主统治和贵族阶层，就必须采取一种形式去否定对父权原则的通盘应用，而并非提出一种在所有的领域里都行之有效的相反的原则。洛克对菲尔默的著名回应是，要分清父权和政权，并阐明这两者是根据不同的原则来操作的。[4]而这是革命者和改革者普遍采用的路线。几位

勇敢和喜欢创新的人物，像玛丽·沃斯通克拉夫特，却反对大家在本质上都一致同意的这一路线。事实上，我们经历了漫长的时间，才根据批判的民主与平等的观点，在古老的家族框架之外看待家庭，尤其是现在的核心家庭里的夫妻关系。这好像就是发生在昨天的事情一样。跨越各个领域的统一，远远不是显然的、常识性的要求。[5]

但是，我们还是达成了那样的统一；漫长的征程最终把我们带到那里。但是，统一并非是由于自然的驱动力而达成一致性。它更多的是达成包容性的驱动力，要去包容那些原先在新的秩序里被边缘化了的社会阶层。这是漫长征程的最后一步：一方面，把新的社会想象延伸到原本就能接受它的精英阶层之外的、之下的阶层；另一方面，把这一新想象的原则延伸到社会生活的其他层面和领域。我们可以马上发现，没有第二个方面，第一个方面是无法做到的；仆人和随从是无法了解在那些组成社会的自由人中给他们一席之地的想象的，除非将他们与上级紧密联系的从属社会模式能够得以转变。这就必须与这些旧模式断开，这样平等才能代替等级，与此同时，在旧的依赖体系中私人化的、特殊的关系，应该要被平等身份之普遍的、非私人化的认识所替代，并使原有的模式消亡。

这种转变在大多数北大西洋的社会里发生，但通过了不同的路径，而且结果是很不一样的。最引人注目的例子要算美国了。在某种程度上，那应该算是独立革命中的革命，或者也许更确切的说法，应该是独立革命的后期。[6] 人们可以把它看作是一个过程，在这一过程中，独立从与外在的君主权威有关的共和社会所需要实现的一个价值，发展成每个人需要去追求的，也是所有人可以平等享有的身份。

革命是由绅士们领导的，他们中的许多人是最近才被提升到这一身份的，[7]但不管怎样，依然是绅士。在他们所操纵的世界里，领导和被选出的代表自然都是属于上等的人群；事实上，被人质疑的一些职位（代表，法官等等）的威望，是和这些职位的所有者之社会显赫地位密切相关的。再者，这些革命领袖赞同了18世纪共和党人的世界观潮流，认为领袖们应该体现出孟德斯鸠思想中的“美德”，要致力于公众福祉，要“无私”，而这在某种程度上，被生计所困扰的普通民众

是办不到的。甚至从事贸易会使人们对这一情况产生怀疑。[8]

美国政府将继续被这样的一群共和精英来领导，这是领导独立革命和起草宪法的那一代人的梦想。当然，这一梦想假定了不同形式的非政治性的从属关系、主仆关系、顺从的儿子、尊敬有礼依然会持续下去。但是，事实并非如此。新的革命在一定程度上是一个政治事件。社会各阶层的人们涌入政治阶层中，有的显然缺乏教养，正如杰弗逊派的共和党人成功地挑战了联邦政府同盟的精英们。但是，新形势下的个人独立，某种程度上也是社会变革的。随着经济的快速增长，国内市场得以拓宽，生产规模得以扩大，最重要的是边界得以开放。独立对于大量青年男子也包括女子来说成为现实，这些人可以并确实能自立谋生，离开自己的家庭，通常是与他们所生活的社群以及传统的依附纽带脱钩。

倾向于唯物主义的解释，可能会让我们以经济和人口的变化来解释这种个人独立和平等的新文化。但是，如此论述的不足之处明显在于这一事实，例如，在开放边界的问题上，在往北只有几英里的加拿大，其文化结果却和美国的大不相同。[9]

另一个寻常的错误，即对一种减法理论的偏爱，会让我们认为这只是一种消极的变化，包括旧的纽带、顺从关系和团结一致的瓦解。但是，这次独立并非只是与旧的道德纽带脱钩；它带着自己的道德理想，正如托克维尔指出的，它是和现代社会中的个人主义相联系的。[10]再者，新的理想伴随着与社会的一种新联系。正如阿普尔比所描述的那样，这种新的理想，提倡“人要发展其内在的资源，行事独立，过着有道德的生活，行动与个人的目标相一致”。[11]这是一个懂得勤奋、百折不挠和自力更生的人。

这一道德理想的本质，在一定程度上，可以用其经常与新敬虔的结合来衡量。19世纪早期是第二次大觉醒的时期，在整个共和国及至其最边远的疆界，巡回的布道家们都在从事着奋兴布道会的活动。新的宗教热情，最经常是来自古老的宗派之外的，在急速发展的卫理公会和浸信会的教派中，这本身就是一种独立理想的反映。人们纷纷脱

离古老的教派，在日益繁多的宗派教会中选择自己的宗派形式。[12]与此同时，在对上帝虔诚的个人关系中，他们寻求可以经历这种新独立的力量，能去击败惧怕与失望的魔鬼，抵制闲懒和醉酒的诱惑（最后这一点在美国曾是非常有效的，因为美国曾经每人消费的酒量是今天的四倍）。[13]这是我们今天已经熟悉的模式，在全球的许多地方——拉丁美洲、非洲、亚洲、前共产主义国家，福音派的新教教义在急速地传播，更不用说在美国，新教在持续地复兴。[14]这并不是说新的个人独立在本质上是和宗教信仰紧密相联的。相反，它通过各种形式表现出来，包括十分世俗的形式，虽然奋兴主义是极其广泛的，触及这一时期世界四分之一的人口。[15]但是，这种独立能够与如此热情的信仰共生，证明了这一理想的道德本性。

但是，个人独立并不仅仅是个人生活的一种道德理想；它也将行动者与社会相联系。重新提及社会一部分在于那些自律的、诚实的、具有想象力的、具有企业家精神的人们被看成是新社会的栋梁这一事实，这样的社会是既有秩序的又是进步的。他们是社会的主要资助者，同时为社会的道德定调，为社会提供经济进步所带来的巨大利益。当然，这意味着商企不分，但有助于全社会的利益，可以成为一个有活力的、自律的和自力更生的民族之团结的基础。正是在这种追求进步的驱动下，美国成为一个伟大的、自由的与平等的国家。个人独立成为美国爱国主义新模式的一部分，直到今天依然是活泼的、强有力的。

这代表了远离一代革命人之理想的盛大文化革命。远离了贸易是不可信的时代，正是因为它缺乏无私利性，新型的带有巨大利益的经济活动被视为是一种新伦理的基石。这场革命带有传统的共和理想——自由与平等，并使之在新形势下呈现出来。自由不再仅仅属于具有主权的人民，而是指个人的独立。再者，这种自由，广义上来说，是平等的必要基础，因为它否定了等级制度的独立的古老形式。在旧的观念看来是自私、私有利益和腐败的源头的，如今是一个自由与平等社会的驱动力。

这样，企业家被看成是一个施惠者。这些个人的故事，他们的出

身从贫民到富人，被一再转述，给人树立榜样和给予鼓励。事实上，那些最受尊重和钦佩的人，是那些既创造了新财富，又能为大众的福祉做贡献、起带头作用的人。成功的商人成为施惠者的这种范式，从那时起，就在美国一直风行。[16]

于是，独立就成了社会的而不仅是个人的理想。它被视为是对国家的福祉与强大的贡献，因而是令人钦佩和称道的。同样地，成功的、具有企业家精神的个人自然而然地觉得自己是社会的一部分。他们寻求社会的钦佩、赞美和认可；他们角逐显赫的职务，经常起到领袖的作用。

的确，这场个人独立的革命，提高了人们对大社会的归属感。它使人们从狭隘的群体中分离出来，但并没有把人们置于一种专顾自身利益的孤立之中。相反，它让人们对一个平等的非私人化的社会有一种更加强烈的归属感。这一点也体现在其他方面——报纸和杂志的显著发展以及它们在整个共和国的发行量的增长。[17]一个充满着私人关系的等级社会完全过渡到一个非私人化的平等社会。

这种社会是基于理论上的平等。还有许多人并没有获得这样的平等，不仅在新原则尚未涉及的一些领域，就像家庭和奴隶种植园这两个领域。而且，在新社会里的整个自我庆贺的氛围中，对失败者有一种无视，像无视那些无法脱贫致富的人，甚至更看不到在不断扩大的工厂里又出现了新的压迫依附关系；工厂招收了大量的边缘群体，尤其是来自爱尔兰的新移民。美国发展的主要问题是，这些不能成为企业这一快乐家庭成员的人，找不到或无法建立起一个文化空间，团结在共和国的更替性的前景周围。美国从来没有，也许除了在德布兹时期的极短时间里，出现过社会主义的反对派。

在我一直谈论着完成漫长征程的美国道路的同时，也完全意识到还有其他国家的路线，它们在征途中途经不同的地方，最后到达了很不相同的地方。社会想象的概念也许可以让我们来认真处理在类似的北大西洋自由民主中国家之间的区别。一方面，它们由不同的方式产生，以这些方式现代想象的原始的、开创性的模式——经济、公共领

域和自治的政体——最终改变了对社会生活中的其他层面和领域的认识。美国和许多欧洲社会的最重要区别之一在于，在欧洲大陆，向下或对外传播新政治想象，一定程度上是通过把从属群体的，尤其是把工人的阶级想象具体化来实现的。这意味着，不仅仅是像技工这样一群人的共同利益，在共和国的初期就得到体现。英国工人运动的阶级想象，或法国、德国商会的想象已经超出了一些特定的独立个人对利益的共享这层意思；它更接近于共同身份的意思，共同身份在地方群体中（例如，在英国的采矿村）是共享的，或是那些与一个特定的群体有着共同命运的那些人的共同意愿，例如，被剥削的工人。在一定程度上，它是属于受卢梭的现代道德秩序理论所塑造的一种政治文化，这并不存在于美国的发展轨迹中。

这在另一方面预示了不同国家的民主文化是互不相同的。从远古就开始形成的历史轨迹，依然影响着今天的认识。如果我们重新提及美国和法国的政治文化的不同，我们就可以明白这一点。我在前面提到人民主权的新想象是如何继承了来自古老宪法的传统政治文化的一些模式，特别是代表性的模式。但是，新想象不仅仅取代旧的模式。它重释了旧传统的主要价值观，但保留了旧传统的起源，这正是因为新想象并非是与旧传统割裂，而是对它的重释。因此，美国人继续把他们自己看成是在持续古老的自由传统，甚至当他们宣布独立以及经历19世纪早期的文化革命时。他们甚至在21世纪依然不断地引用《自由大宪章》。同样地，法兰西共和国人民一直在庆祝7月14日攻占巴士底狱，即使他们早就进入了代表制政府的自由模式。在每个例子中，历史都反映在当今的政治文化中，包括在国家历史中可敬的那部分以及那些被弃绝的部分。

即使是在西方世界，不同的国家历史的媒介，也折射出相应不同的现代社会想象。这就告诫我们，当这些想象被强加于其他文明之上或被其他文明所采纳时，不要去期望它们是简单地重复着西方的模式。

【注释】

[1] E.S.Morgan，Inventing the People（New York：Norton，1988）.

[2] 引自Gordon Wood，The Radicalism of the American Revolution（New York：Vintage，1993），第43——44页。

[3] “贵族长期将锁链加诸市民身上，这可以追溯到国王的佃农时期；民主打破了锁链，将每一环都掰开了。”Alexis de Tocqueville，La Démocratie en Amérique（Paris：Garnier-Flammarion，1981），2：126.

[4] 参见，例如，洛克《政府论（二）》第六章第75段：“但是这两种权力，政权与父权，是完全分得清楚的；它们建立于不同的基础上，也被赋予不同的目的。”（Locke’s Two Treatises，第332页。）

[5] 的确，在我们当代的“先进的”西方自由社会里，在人群中总是有着一些重要的少数派群体依然把他们的家庭或宗教生活的运作模式看成是有别于更广大的政治与经济体系的模式。比如，在新近的移民群体中，就是这样。

[6] 这里我是引用了Wood，The Radicalism of the American Revolution以及Joyce Appleby，Inheriting the Revolution（Cambridge，MA：Harvard University Press，2000）中的观点；同时参见Bailyn，The Ideological Origins of the American Revolution。

[7] Wood，Radicalism，第197页。

[8] 同上，第95——109页。

[9] 同上，第311页。

[10] Tocqueville，La Démocratie en Amérique，卷二，第二部分，第二章，第125页。

[11] Appleby，Inheriting，第11页。

[12] 同上，第201页。

[13] 同上，第206、215页。

[14] 参见David Martin，Tongues of Fire（Oxford：Blackwell，1990）。这不仅仅是一个在基督教福音派中的现象。例如，人们可以这么说，伊斯兰国家的皈依对于许多美国黑人来说是获得同样权力的时机。

[15] Appleby，Inheriting，第145页。

[16] 同上，第123——124，257——258页。

[17] Appleby，Inheriting，第99——103页。

第十章 直接进入的社会

我一直在用道德秩序的重要概念来描述我们的现代社会想象，这一概念在我们有特色的社会实践中已经保留下来，并且形成了17世纪自然法理论的显著特征，在这形成的过程中，它又发生了改变。但是显然，秩序这一重要概念中的转变已经带来了一系列的其他变化。

我已经提到，现代社会的模式单独存在于世俗时间，缺乏超验行为的基础。现代社会想象不再把更大的跨区域实体视为不同于或更高于世俗时间里的共同行为。这在前现代社会里，情形却是不同的，正如我在上文所论述的。王国的等级秩序被视为是以存在巨链为基础的。部落单位被看成是根据巨链的法律而组成的，而法律可以追溯到远古时代，或者也许是到伊利亚德所说的在“原初时间”中起作用的某个创建时刻。回顾前现代革命，一直到包括英国内战在内，建立原始法律的重要意义，在于政治实体是超验行为的这一认识。政治实体不能简单地靠自己的行为去建立；相反，它可以像一个实体那样去行动，因为它已经被构建成实体。这使想要回归最初宪法的想法变得具有合理性。

17世纪的社会契约理论，是把一个民族看成由于一个自然状态而走到一起，这显然属于另一种思想秩序。然而，如果我上文的观点是正确的话，直到18世纪晚期，这种思考问题的新思路才进入社会想象中。美国革命在某种程度上是一个分水岭。它是在保守的风气下进行的，即殖民者为他们作为英国人既得的利益斗争。再者，他们在与国会相联系的殖民地的立法机构下斗争。但是在整个过程中出现了“我们，人民”的重要说法。新宪法就是由人民宣布的。

这样就出现一种思想，即一个民族，或者在那时也叫作一个“国家”，可以在政治宪法诞生之前独立存在着。因此，这一民族可以在世俗时间里，以自己自由的行为，为自己设立宪法。当然，创纪元的行为很快就被赋予源自更古老的更高时间这一概念的形象。时代的新秩序，正如法国新革命的日历一样，大量引用犹太——基督教的启示

论。宪法的基础被赋予了原初时间的动力，那是一种更高时间，充斥着一种高级的行动者，是我们应该不断试图去接近的。但是，一种新思路是广泛传播的。国家、民族具有独有的特性，可以远离先前的政治管理而统一行动。现代的民族主义的先决条件之一已经就绪，因为如果没有这一条件，对于国家民主自治的要求就没有任何意义。这是人民建立自己的宪法的权利，并不受历史上政治组织的限制。

为了要弄明白这一集体动因的新概念——“国家”、“民族”如何明确地表达成对时间的新认识，我要回到本尼迪克特·安德森的十分有洞察力的讨论中来。安德森强调，对国家的新的归属感，是依靠在同时性的范畴内去理解社会的一种新方式：社会作为一个整体，在同一时间里有许许多多的事件发生，体现了其社会成员在这一时段的生活。[1]这些事件是同质时间的填充器。这种对于同时性清晰的、无模棱两可的理解，是从绝对世俗化的角度来理解时间的。只要世俗时间是与不同的更高时间交织着，就不能保证所有的事件能够处于同时性和连续性的不含糊的关系中。宗教节庆时刻在一方面是与我的生活以及我朝圣的同伴的生活同时发生的，但在另一方面，它与永恒、原初时刻或它所预示的事件是紧密相连的。

一种对时间完全世俗化的理解，可以让我们去横向地想象社会，无需和任何“高点”联系，在这些“高点”处普通的事件顺序和更高时间联系在一起。这样，就不需要去认可任何享有特权的人或行动者，例如国王或牧师，他们站在所谓的“高点”并居中调解。这种激进的横向性理解恰恰隐含在直接进入的社会中，每个社会成员“可以直接与全社会接触”。安德森无疑是正确的，他认为如果没有社会的发展，诸如印刷资本主义的发展，是不会有这种认识的兴起的，但是，他不想说这些发展足以解释社会想象的更新变化。现代社会也要求改变我们自己看社会的方式。其中重要的一点，就是能以离心的观点来理解社会，即不是属于任何个人的观点。也就是说，追求比我自己的更加真实、更具有权威的观点的做法，并不会导致我认为社会的中心就是国王、神圣的组织或其他的什么，却使得我有一个横向的、水平的认识，这是一个自发的观察者可能有的认识：社会应该是在没有特权节点的场景中布局的。现代社会之间有着密切的内部关系，包括它们的

自我认识，以及“世界图像时代”[2]　里代表的现代社会纵观全局的模式：社会是同时发生的事件，社交是非私人化的体系，社会领域就是它所标示的，历史文化就是博物馆里所展出的，等等。

过去的社会存在着某种垂直性，依赖于更高时间的基础，这在现代社会里已经不复存在。从另一角度来看，那也是一个需要有媒介才能进入的社会。在旧体制的王国，像法国，臣民们团结在一个有最高领导的秩序里，这个最高领导就是国王本身。通过国王，这一秩序与更高时间以及其他事物的秩序相联系。通过我们和国王的联系，我们是这个秩序里的成员。我们在前面的章节里提到，早期的等级社会趋于把权力和从属的关系个人化。

现代横向社会的原则是绝然不同的。我们每个人与社会中心都是等距离的；我们与社会整体是无需中介的。这就描述了我们可以称之为一个可直接进入的社会。我们从一个带有个人化纽带的等级秩序转向一个非个人的平等社会；从一个垂直的需要通过中介才能进入的社会转向一个直接进入的社会。

在早期的模式里，等级制和间接性是连在一起的。一个阶层社会——用托克维尔的话说，是“秩序的社会”——像在17世纪的法国，等级制的存在是很显然的。但是，这也说明一个人是通过从属于这个社会的一部分来从属于社会的。作为一个农民，他是和地主相联系的，而地主依序推算是和国王联系在一起的。一个地方政府的成员，在王国里占有一席之地，或者在当时的最高法院里以合理的身份行使职权，如此等等。相形之下，现代的公民概念是直接的。不管我以多少方式通过中间机构和社会的其他部分取得联系，我的公民身份和这些机构是分开的。我从属于国家的基本方式并不依靠其他的从属关系，也不是由它们来居中调解的。我和其他的公民一样，与国家有着直接的关系，而国家是我们共同效忠的对象。

当然，这未必改变了一些办事的程序。我认识某人，她的姐夫是一名法官或议会成员，所以当我左右为难的时候，就给她打电话。我们也许可以说，已经改变的，是对规范的认识。但它的基础是，人们

想象归属的方式改变了，没有这样的基础，新规范是不会在我们当中存在的。在17世纪的法国以及之前，有一些人对直接进入的概念是陌生的，认为是不可能理解的。当时受过教育的人有古代共和政体的模式。但对于其他许多人来说，他们唯一可以理解的与大社会，像一个王国或普世教会，相联系的方式，是通过更直接的、更能理解的重叠的从属关系，像与教区或贵族的关系，通过他们与更大的实体联系在一起。现代性在我们的社会想象中兴起了一场革命，当然还有其他的许多事情。这场革命把各种通过媒介联系的形式降到了最低限度，并且传播了直接进入的形象。

这是源自于我所描述的社会模式的兴起：公共空间，人们可以把自己看成是可以直接参与到全国范围的（有时甚至是国际的）谈论；市场经济，所有经济行动者都被看成是在平等的基础上与其他人建立合约关系；当然，还有现代的公民社会。但是我们还可以想到其他的方式，用这些方式无中介性控制了我们的想象。例如，在时装的领域中，我们设计了新的款式并使其流行下去；我们也把自己看成是一些明星的世界范围的观众。虽然这些领域有着自身的等级差别——聚焦于类似传奇性的人物，但是他们还是给所有的参与者提供一个无需通过他们所效忠或依托的任何对象作为中介就可以直接接触的空间。同类的东西，伴随着更具有实质性的参与模式，在各类社会、政治和宗教运动中，也是可得的；这些运动是现代生活的一个主要特征，把跨地域和国际间的人们连接到一个单一的集体中介之中。

这些想象中的直接进入的模式与现代的平等和个人主义是互相联系的，实际上是它们的不同方面而已。进入社会的直接性废除了多种多样的等级依托关系。它使我们统一，这是成为平等的一种方式。（是否是唯一的方式，是我们今天围绕多种文化主义进行斗争的一个致命问题。）与此同时，多种中介的驱逐，降低了它们在我们生活中的重要性，个人逐渐摆脱了它们，成为自我意识不断提高的个体。现代的个人主义，作为一个道德理念，并不意味着中断人们的归属感，如果是中断，则是混乱和崩溃的个人主义，而是把自己想象成属于更广大的、更加没有个人色彩的实体：国家、运动、人类的社群。这样的变化，已经从另一个角度得以阐明，它是从“网状的”或“关联的”身

份转向“范畴的”身份。[3]

我们可以马上看到，从一个重要的意义上来说，现代的直接进入的社会比前现代的社会来得更加同质。但是，这并不意味着在不同的社会阶层里，在文化和生活方式上的实际差别，要比几个世纪前的来得小，虽然这是毫无疑问的事实。不同阶级的社会想象也更近地集合在一起。等级制的、需要中介的社会的一个特征是，在一个社群、一个村庄或一个教区的人们，对于社会的其他部分只有一个非常模糊的概念。他们对中央权力有一点概念，夹杂着一个好国王以及坏大臣们的概念，但是他们不知道如何去填实其他方面。尤其是他们对王国里的其他人和其他地区都只有十分模糊的认识。实际上，政治精英阶层的社会想象和理论与没有受过教育的或农村人的，存在着很大的差距。在许多国家里，这种状态一直持续到相当近的年代。在这方面有清楚史料记载的是在几乎整个19世纪的法国，尽管共和国的领袖们自信地认为那是一个“统一不可分割”的国家。[4]这种分离的意识与直接进入的社会的存在是很不相融的。第三共和国最终带来了必要的变化，被大革命理论化了的现代法国第一次成为真正的、包容一切的国家。在社会想象里的这种（多方面的）革命变化，是韦伯在他的《农民变成法国人》中所叙述的。

【注释】

[1] Anderson，Imagined Communities，第37页。

[2] Martin Heidegger，“Die Zeit des Weltbildes”，Holzwege（Frankfurt：Niemeyer，1972）.

[3] 我是借用Craig Calhoun的术语；例如，参见“Nationalism and Ethnicity”，收录于American Review of Sociology，no.9（1993）：第230页。这一部分的讨论得益于Calhoun的近作。

[4] 这一观点在Weber，Peasants into Frenchmen（London：Chatto，1979）一书中是有所追溯的。

第十一章 动因与客观化

试想我们是在横向的、世俗的世界里属于新种类的集体动因，它们是以世俗时间里的共同行为作为基础的。但问题的另一个方面包括了需要把社会理解成是客观的，像一系列的程序那样，是与动因的任何观点均无关。我在第五章里提到了社会现代意识的双重焦点。在此我要继续展开讨论。

只要社会被看成是在其本质上只是顺从于国王或被它的古老法律所统治，我们就很难用其他的概念或从其他的角度来想象，因为在每一种情况下这使得我们的社会与更高时间的基础相联系。要把社会看成一个体系、一系列相联系的程序，一定程度上独立于政治、立法或宗教秩序来运行，就要求我们完全转向世俗的时间。这就要求我们把社会看成是一个整体，是独立于把它的一贯连续性看成是政治实体的规范秩序。只要深植于更高时间的规范秩序依然被看成是可以用来界定政体的，这几乎就是不可能的。

对社会第一个独立的看法是把社会看成是经济，也就是它不再是王国里的统治者经营的特殊领地，被理解为是延伸的家庭，而是一种遵守其自身法律的相互联系的交易系统。这些法律，适用于人类的一系列行为，当他们在动因背后连结在一起时；它们成为无形之手。我们正处于集体动因相对立的正反两面。

因此，世俗时间里的新的横向世界允许我们以两个相反的方式来想象社会。一方面，我们能够去想象一个新的、自由的、横向的集体动因模式，从而让我们进入并去创造这样的动因，因为它们已经在我们的库存里。另一方面，我们能够把社会客观化成独立规范程序的体系，在某种意义上与本质上的那些程序是相似的。一方面，社会是公共动因的领域，另一方面，它是被标示的、概括性地代表的、分析的领域，也许准备依靠有见识的管理者从外部来起作用。

我们已经习惯了经历着具有张力的这两个观点；我们经常害怕第

一个观点会被第二个观点压制或者吞并，随着我们的社会越来越官僚化地运行着，可能会变成被它自己不带个人色彩的法律所支配着。但是，这两个立场是不能互相分开的。它们是同时代的；它们共同属于源自于现代道德秩序的同一范围内的想象。

在此关键的理念是，政治是被超政治的、被生活中有自己的目的和整合性的领域所制约。这些领域包括经济，但并没有完全被其覆盖。这样的理念被置于现代社会想象中，使得我们可以以超政治的形式来看社会，不仅仅是通过被称之为政治经济学这样的科学来看社会，同时也通过我们现在所说的社会学的不同层面来看社会。从现代意识上来说，社会的真正意义，在于向我们指明了可以用不同的方式来了解和研究的实体，其中政治只是一种方式，而且未必是最基本的方式。

这样，我们的现代想象不仅包括可以促成共同行为的范畴，也包括在行动者背后发生的或能起到作用的过程及其分类的范畴。我们每个人会被置于与民族性、语言、收入水平或社会福利系统里的权利等等有关的人口普查的范畴里，不管我们是否意识到所处的位置或随后所产生的结果。然而，不管是积极的还是客观的范畴，对于我所描述的社会想象，都是基本的，也就是，社会整体的想象通过使他们有意义来使我们的实践成为可能。

积极的范畴如何做到这一点是很清楚的：我们只有把自己理解为是集体的动因，我们才能有这样的行为。但是，客观范畴却是以另一方式来达到这一点的。把我的社会理解成一种经济，恰恰就是没有把它理解成一种集体行为，但只是因为我以这样的方式来理解这一体系，我才以我的方式来参与市场交易。这个体系提供了我的行为所需要的环境，从而产生我所期待的结果，我可能要一再让自己确信，这一体系依然是像我所期待的那样有效（例如，它不会导致萧条或恶意通货膨胀）。

在我们的生活中，积极的与客观的范畴起到了相辅相成的作用。如果要放弃后者，几乎就是不可思议的。至于对称的假设——我们只

需要对社会进行客观的想象，而我们对动因的认识完全是要建立在个人的基础上——这与18世纪的一种乌托邦（或敌托邦）是相对应的，是一种启蒙的专制主义。唯一可以影响社会全局的动因便是统治者，尽管人民是由最佳的科学理解来指导的。

任何社会的政治发展，只有在短时期内，在那些“启蒙的”领袖带领下才能近乎做到这样，这些人像神圣罗马帝国的皇帝弗雷德里克二世、约瑟夫二世、叶卡捷琳娜二世以及庞巴尔侯爵。我们的历史朝着另一方向迈进，似乎不是偶然的。在某种意义上，它这么做很显然是通过公共领域的发展。

在此，我们可以看到运作中的互补性。在一定程度上，对公共领域的谈论有赖于并且存在于从经济、政治和司法的角度，来发展对社会的有洞察力的、客观的理解。公共舆论从一个角度来看，是完美理性的，是心平气和与理性讨论的产物。但从另外一个角度来看，公共领域不可避免地被看成是一种共同行为。讨论是有结果的：它具体转化为公众舆论，一种共识或集体的判断。更重要的是，这样的舆论慢慢地却不可阻挡地成为合法的准则。

在法国旧制度的最后二十年里，没有什么比这股新力量的出现来得更惊人。在1770年之前，开明的舆论被皇室政府视为潜在的妨碍或危险，当局便通过审查制度来试图控制舆论的传播。随着这一方法变得越来越无效，又尝试了通过一些友好的作家“有影响力”的介入，来掌控公众讨论。到了大革命的前夕，公众舆论已经被视为一股势不可挡的力量，例如，强迫国王召回已经被他罢免的财政部长内克尔，使他重新上任。

许多事奠定了这一发展的基础，包括政府无法控制的飙升的债务将由债权人来支配分担。但是，转折点的基本条件是对公众舆论之共同认识的提升，也为公众舆论的真正存在提供了基础。社会想象的变化把一股新的政治力量推上舞台。

在当代人普遍的印象中，公众舆论被描绘成一种公断，一种当局必须听取的最高法院的裁决。这是马雷戴尔伯法庭所称道的：“独立

于所有的权力、被所有的权力所尊重的……是共和国的法庭……是世上所有法官的至高无上法官。”[1]正如雅克·内克尔在大革命后所说的：“二百年前未曾存在的权威已经兴起，其中必须值得注意的，是公众舆论的权威。”[2]

这样，现代社会想象既是积极的，又是冷静思考的。它拓展了集体行为以及客观分析的空间。但是，它也存在于一系列的中介形式中。上文提到了社会想象中典型的现代的横向形式，即人们把自己和其他许多人看成是在我所说的经济、公共领域和主权人民领域里同时存在和行动的人，而且在时尚领域里也是这样。这是同时性的第四个结构的一个例子。它与公共领域和主权人民是不一样的，因为这些是共同行为的场所。在这方面，它像经济一样，一连串的个体行为在我们的身后相互联系。但它又有所不同，因为我们的行为是以独特的方式与时尚空间联系在一起的。我戴着自己的那种帽子，但是我这样做，是向所有的人展示我自己的时尚，我是在回应你的自我展示，甚至就像你是在回应我的自我展示一样。在时尚空间里我们共同维持一种符号与意义的语言，它在不断地变化着，但也是在任何时候赋予我们的手势以原本含义所必需的背景。如果我的帽子能够表达我特殊的自信但又不夸张的自我展示，那是因为时尚的共同语言已经发展到这个程度。我的手势可以改变这种语言，而你相对应的文体变化可以从该语言所呈现的新范围中找到意义。

从时尚空间里的这个例子中，我所要得出的普遍结构是一种横向的、共时的、相互存在的结构，它不是共同行为的结构，而是一种相互展示的结构。这是关键的，当我们每个人在行动时，其他人也在那里，他们是我们行为的见证者，因而成为我们行为意义的共同决定者。

这种空间在我们现代城市社会里越来越重要，大多数人擦肩而过，互不相识，彼此不接触，却相互影响着，形成了彼此生活中不可缺少的语境。与每天赶地铁去上班相对照，在这种方式里其他人可以成为我的障碍物，城市生活也发展出了可以共同生活的其他方式，例如，我们星期天可以到公园散步，或者去参加夏日里的街市欢庆活

动，或到体育馆观看决赛。在这里，每个人或小群体单独行动，但是他们意识到他们的展示对别人也有存在的意义，会得到回应的，会帮着去建立一个共同的心情或气氛，从而给每个人的行为增添色彩。

城市里的许多单子盘旋在唯我论和互相交流的边界。我大声说话以及夸张的手势显然只是针对我的亲密伴侣；我和家人正在安静地散步，参加星期天的户外活动；但与此同时，我们都意识到我们正在建立一个共同空间，在其中，相互交错的信息变得有意义。孤独和交流之间这一奇怪的区域出现在19世纪，使得许多早期的观察者对这一现象着迷。我们可以想到马内的油画以及波德莱尔对城市风景狂热兴趣的油画，通过闲荡者和花花公子的角色，综合了观察和展示。

当然，这些19世纪的城市空间只是地区性的；即所有的参与者都在同一个地方，在彼此可见之处。但是20世纪的交流却产生元议题性的转化，例如，当我们在美国有线电视新闻网镜头前向士兵们扔石头，我们知道这一行为会在世界上引起反响。所有与我们一起观看的观众都会影响到我们参与这一事件的意义。

正是由于这些空间盘旋于独处与群居之间，它们有时候会变成共同行为；事实上，当这种情况发生时，这一时刻是难以确定的。当我们站起来去为第三阶段的重要目标欢呼时，我们无疑成为一个共同行动者，我们还可试图把这一角色延续，当我们离开体育馆，游行着、唱着，甚至一起制造各种形式的破坏。在摇滚节庆日里，欢呼的人群也是同样地混合在一起。在这些时刻，回想起从前狂欢节或早期大型集体礼仪的极度兴奋。这样的时刻，在我们世界的一些宗教新模式里，同样可以看到。[3]涂尔干认为，这些集体欢腾的时刻是非常重要的，是社会和神圣事业的奠基时刻。[4]不管怎样，这些时刻似乎回应了今天“孤独的人群”的重要的迫切的需要。

某些这样的时刻，实际上和几个世纪前的狂欢节有着极度的类似性，这是常常被注意到的。它们是具有影响力且是动人的，因为它们见证了从以前分散的潜能中诞生出新的集体行动者。它们可以是令人兴奋的、让人激动的。但是与狂欢节不同的是，它们并没有处在任何

根深蒂固的、固有的普遍认识结构和反结构的框架下。它们是极其迷人的，但也经常疯狂，甚至到掠夺的地步，经常会被许多不同的道德矢量——要么是乌托邦革命的，要么是恐外的或是疯狂摧毁的——所替代；或者它们能够把一些大众迫切的、珍惜的善具体化，例如，在温塞斯拉斯广场摇晃钥匙链；或像在戴安娜王妃的葬礼上，庆贺一个在非凡的生活中以平凡的、脆弱的方式对爱和幸福的追求。

想到20世纪的历史，充满了纽伦堡集会以及其他类似的恐怖，人们在这些疯狂的时刻里恐惧的理由与期望的同样多。但是，它们的潜能以及它们极大的吸引力，也许在现代世俗时间的经验中是隐含的。

对这些相互展示的模棱两可的空间，我已经谈得很多了，但是它们并没有完全涵盖共同行为和客观化之间的一系列可能性。还有一些时候，一个公共空间会被一种有力的、共享的情感，而非行为所充满，就像数以百万计的观众观看戴安娜的葬礼那样。这些巨型的元议题性的观众空间在我们的世界里变得越来越重要。

再者，这些相聚的不同方式并非肩并肩地存在着。我们已经看到，例如，相互的展示，有时候，至少是在某时某刻，可以变成共同行为。在一个更加持久的基础上，始于单一的人口普查的范畴，可以演变成共同的动因，和失业者以及领社会救济金的人一起提出共同的要求。或者先前存在的动因可以进入单纯的被动范畴。现代想象在复杂的互动和潜在的相互转化中包含着一系列的形式。

这种把社会不仅仅看作是政体、包括许多层面的认识，对我们的世界有另外一种重要的影响力。这包括在政治领域的行为必须考虑到与其他形式的整合性，以及人们在这些形式中所要寻求的目标。的确，政治对于经济繁荣完全是起作用的，这样的理念在我们的世界里正处于激烈的辩论中（而我相信，这是正确的）。事实上，人民主权论的出现赋予政治新的重要性，这部分体现于寻回来自古代理想国以及城邦的模式和理想，那时政治活动处于公民生活的中心地位。但即使是这样，其他领域的整合性也是不容否认的。这种以光明的未来为借口去推翻和控制生活中的其他领域的驱动力，成了我们所熟悉的极

权主义的诱惑，早期可见于雅各宾恐怖的鼎盛时期，后来可见于苏联的共产主义及其分支。这些尝试不仅是与我们所理解的道德秩序的某些基本特征相反——其中最明显的是对个人自由和道德自主的要求——而且他们自己逐渐开始希望（事实证明，这种希望已经落空）这种高压控制可以促成一个无拘束的世界。对于马克思主义来说，其终极目标是要让国家消亡。再也不可能有更多强有力的证据把前政治的思想牢牢置于我们的现代理解中，作为政治的目标及其局限性。

（法西斯是我们这个世纪另一个主要极权主义的诱惑，在这种情况下，事实上，我们对道德秩序的认识进行了前沿性的攻击。这是对这一秩序的一个方面的攻击，是我在下文就要提到的。这一秩序向来是被争论的，而且还要继续被争论，有这样的认识是很重要的。但是，很难想象它会被替代。我们很幸运，因为法西斯在这一世纪的上半叶就被军事力量所摧毁。但是，它即使没有遭遇到这样的命运，我也会怀疑法西斯政权不一定会坚决抵制对更多自由的诉求，这种诉求在我们的文化里是根深蒂固的。）

给非政治一个重要地位的现代，早在本杰明·康斯坦特关于古代和现代自由的著名演讲中已经阐述过它的意思。[5]根据康斯坦特的观点，雅各宾派的错误（也是卢梭的错误）在于认为参与政治的自由是我们唯一关心的自由，这是古人们所赞赏的自由。但是，我们成为这种人，经济上的繁荣以及对私人生活的满足已经变得对我们来说是尤为重要的。我们不能简单地把古时的模式运用到我们的政治生活中来。

为了给予道德秩序的当代理念有一个更完整的画面，我们需要在我们的社会想象中已经确定的三种社会存在形式——经济、公共领域和人民领导的政体——之外加上第四种，在人权法案和宪章里已经阐述过。这是格劳秀斯——洛克的最初理论中的一个重要特征，已经植根于我们对规范秩序的认识中。它是几乎以与人民主权论同样的方式和过程来构建我们的社会想象的。也就是说，早先的实践被赋予新的意义，因而以不同的方式构建而成。

正如在美国革命中，征得当选议会同意的实践被改变成对政治合法性的一种新理解，与此同时，通过同样的政治变革，体现了法律的首要性之实践，也开始改变它们的意义。不再供奉仅是英国人的权利，人们开始把这种权利看作是对17世纪伟大的理论家所说的天赋权利的反映。这些援引于《独立宣言》；权利的首要性在《宪法》的前十条修正案中得到进一步推动。

这一整个发展，在我们的时代里达到了高潮，在二战之后，在政治组织结构之前并未被其触及的权利概念成了广为传播的——虽然现在被称为“人”权，而非“天赋”权利——这种权利的意识表现在确立宪章的权利中，当它触犯了这些权利里的基本规条时，普通的法律可以被放在一边。

这些对权利的声明，在一定程度上，是我们对道德秩序的现代理念最清楚的表明。它是政治的基础，是政治所需要尊重的。

【注释】

[1] 引自Keith Baker，Inventing the French Revolution（Cambridge，England：Cambridge University Press，1990），第189页。

[2] 引自Stephen Holmes，Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism（New Haven：Yale University Press，1985），第243页。

[3] 参见Danièle Hervieu-Léger，La Religion pour Mémoir（Paris：Cerf，1993），第三章，尤其是第82页。

[4] émile Durkheim，Les Formes élémentaires de la Vie religieuse（Paris：Presses Universitaires de France，1912）.

[5] Benjamin Constant，“De la liberté des anciens，comparée à celle des modernes”，Marcel Gauchet，ed.，écrits Politiques（Paris：Gallimard，1997）.

第十二章 叙事的模式

要转向一个横向的、直接进入的、置身于世俗时间的世界，随之就需要对我们在时间和空间里的处境有不同的认识。它带给我们对历史和叙事模式的不同理解。

尤其是新的集体主体，即无需先前的超验行为作为基础，就可以建立起自己政府的一个民族或国家，需要以新的方式去讲述它的故事。在某种程度上，这些像建国时的老故事，引用了我们无法重温的原初时间的传奇人物的形象；让人想到了华盛顿以及其他开国元勋在讲述美国的历史起源的一些论述。

但是在所有的类比中，存在着一个明显的不同。我们正在论述的是一个纯世俗时间里的故事。现时的、后建国时代的秩序是正确的，这一认识不得不通过与认识时间相一致的概念来表述。我们不能再把它描述成是置于更高时间的自我实现秩序的出现。与世俗时间相融的范畴是成长的范畴、成熟的范畴，源自于有机的领域。它在本质上的潜能已经走向成熟。因此，历史可以被理解为，例如，人类的才能与理性以及它们与错误和迷信做斗争的缓慢成长过程。当人们达到一定的理性认识的阶段时，国家才能建立起来。

这一新的历史有着它的一些节点，但是它们是在人类潜能走向成熟的步骤中来统筹的，例如是理性的或由理性控制的成熟潜能。在一个故事中，我们的成长，一方面，需要逐渐看到正确的道德秩序，我们必须实现的互利的连锁关系（“我们把这些真理看成是自明的”）；另一方面，需要取得足够的自我节制去把它付诸实践。当我们在这两条道路上走得足够远的时候，我们就到了一个节点，在那里就能建立一个新的、更加美好的社会。我们的开国英雄们，凭借着他们一切非凡的品质，在世俗时间里的一个成长故事中脱颖而出。

这和进步的故事（或神话）是相适应的，这是现代性中最重要的叙事模式之一。只是它也适应于另一个广泛出现的革命发源地。这是

一个成熟的节点，人们能与妨碍或歪曲道德秩序的古老模式和机构作决定性的了断。顷刻之间，前所未有地实现这一秩序的要求是可能的。总有一种令人振奋的想法，认为一切都是有可能的，这也就是为何革命的主张容易变成一个有影响力的神话，过去的节点的神话，其无穷尽的可能性已经被背信弃义和胆怯所挫败、所背叛。革命成为需要进一步完成的任务。这是19世纪乃至20世纪激进的法国左派持续的神话。[1]

但是，有一个最具影响力的叙事模式是在国家里占有中心地位的。一个民族可以为自己的政治诞生负有责任，似乎是一种悖论。到底是什么使得这些人为了自治的目的而聚集起来？有时候，那是由于历史的偶然事件造成的：一个国家的诞生是由于长期被一个单一的政权所统治的人们希望把统治权放在自己的手中（或一些精英分子认为他们应该达到这样的目的）。1789年的法国就是这样，更令人不悦的是，在20世纪早期，还试图建立奥托曼帝国。要不然一个民族出于自治的政治选择建立了自己的国家，就像美国革命一样。由于这一果断的政治选择，这些革命人士把自己从其他的英国人，甚至是他们中间的托利党人中分离出来。

但是，我们所说的民族主义更多的是基于这一理念，有某个特定选择的单位的基础，而并非历史的偶然性或政治选择。被领导走向独立国家的人民，由于共同的语言、共同的文化、共同的宗教，或共同行为的历史，被认为是彼此相属的。人们不断提到这些共同的历史，经常是纯属发明。[2]这一断言是正确的，但那肯定是有效的政治发明，是深入人心的，成为相关的人们之社会想象的一部分。

这就再一次说明，具有成长潜能的范畴是重要的范畴。不管我们分布在哪里，有多少种方言，或缺乏群体意识，我们终究是乌克兰人、塞尔维亚人、斯洛伐克人，或是什么地方的人。我们有重要的共同之处，使我们作为单一的主权人民去共同行动的做法变得自然而又正确。我们只需要被唤醒。那么，我们也许需要靠斗争来实现这一命运。走向成熟、意识的增长、由自在最终走向自为的理念，是起着重要作用的。

这三种叙事的模式——进步、革命、国家——显然是可以结合在一起的。它们可以依次和启示的、弥赛亚的模式交织在一起，这些模式是根据对救赎历史的宗教方面的理解而引发出来的：例如，成熟的秩序一定会面临暴力的反对，反对越是激烈，越是接近终极的胜利。革命伴随着一场巨型战斗，一场世俗化的哈米吉多顿。在20世纪的历史中，革命的破坏性的效应，是显而易见的。

超出把我们的现在置于国家政治历史的，是我们对我们的人民在整个创纪元的发展中的地位，或在为道德秩序、自由与权利而斗争中的地位的认识。这应该是我们对国家自我认识的一个非常重要的部分。想想在法国大革命时期，一种普遍主义的沙文主义在法国国家意识中的地位：法国是命中注定要给欧洲带来自由与人权的国家。军事的辉煌与普世的使命是相融合的。这是令人兴奋的事情，是为拿破仑所知的。苏联和共产主义的中国在我们的世纪中，在不同层面试图承担起这一职责。

但是，想象在空间上也是有延伸的。我一直是把国家或政府当作现代想象的三种主要模式的所在地来谈论的。但是它们都具有超国家的所在地。经济可以被看成是国际的，而公共领域在某些方面总能延伸到国界之外；在欧洲启蒙时代占重要地位的思想交流与不同国家里发生的辩论是联系在一起的，这些国家包括英格兰、苏格兰、大不列颠，以及后来的德国与美国。对于欧洲的国家来说，它总是存在于所谓的国家联合体中，达成1648年“威斯特伐利亚和约”所提到的一种新的统一阶段、一系列新的基本原则。[3]

这种意义上的文明统一性可以追溯到对拉丁基督教的原初的自我认识，这一认识与天主教会，一个包罗万象的超国家组织，相结合。对这一文明有不同的表述，在现代主要把它表述为“欧洲”文明，但从那时起，它从未失去在秩序里的共同原则下的统一性。

如果我们现在把文明举止或另一层面的文明的概念引进来的话，不是用来分辨文化之间的重大复杂性，而是从与凶猛或野蛮相形之下的规范意义来看，我们可以说，现代欧洲经常不仅仅是或者甚至是把

自己看成是基督教的国度，也是把它看成是文明的主要储藏地。而在此意义上的超国家秩序，在几个世纪以来已经逐渐发生变化，直到出现了其基本的主要特征：民主治理以及对人权的尊重。我们对这一最广泛的语境的理解，已经被现代道德秩序所殖民化。自从欧洲国家体系形成了其延伸成为世界体系的基础，这种秩序富有想象力地扩张，要把地球村的所有（守规矩的）成员包括在内。

但是，这种对文明和现代道德秩序的认同并非没有遇到阻力。这种认同代表着早期的君主等级秩序的模式一直进行着无望取胜的斗争。在这一过程中，从一开始，现代的秩序理念就开始影响着这些模式，这在我们先前提到过的巴洛克对秩序的理念中，我们可以间接地看到一些让步。革命之后可能会有复辟，但不会完全回到先前的状态，正如查理十世于1825年在兰斯举行全盘传统的加冕仪式时所发现的。古老的壮观，在新语境下不再能真正地实现。其他的独裁政体更多地把精力花在成为独裁国家，而并非去复兴等级互补的形式。有一些政体诉诸这种奇怪的、相互矛盾的模式，正如在沙皇独裁下的俄罗斯民族主义。

但是，这些“反动派”的政体进行了一个漫长的无望取胜的斗争，最终把指挥棒交给了20世纪的独裁政体。这两者之间有着延续性：一些怀念德国帝国时代秩序的人们加入纳粹的军队；法国的法西斯主义者则是由寻求王朝复辟的“法国行动党”的运动中产生的。但在事实上，这两种对现代道德秩序的反对力量是来自不同的来源。20世纪的反对力量源于对这一秩序的对抗，源于在18世纪一开始设立政治的条件时产生的不适应。

从18世纪许多人对一个讲礼貌的商业社会的出现所感到的不适，我们可以看到这种不适应到底包含着什么。这个现代社会比先前的社会来得更加平和、有效率以及均等，而所有这些是被视为善的。但是，总有一种惧怕存在，担心在这当中失去了什么；那男子气概的品质、英雄主义、伟大的灵魂已经被侵蚀；一些非凡人物的优越性被人们对平凡的喜爱所淹没。

这种不适应的感觉，部分来源于对18世纪共和德性的持续兴趣。即使是一些向我们提供最先进的、最精致的新社会理论以及清楚地看到其优点的思想家，像亚当·斯密和亚当·弗格森都担心，社会分工过细会麻木和削弱人民，使他们不能成为合格的自治的公民，使他们失去先前战士市民的勇气与德性。正如弗格森所说的，“把织布和制革的工艺分开，我们会有更好的鞋子和布料。但是把形成公民和政治家的技艺分开，把政治与战争的技艺分开，却是在肢解人类的品格”。这样做，可能会使自由的民族从确保安全的必要因素中剥离出来。[4]

这种焦虑并没有随着新世纪的到来而消失。这种不安感持续存在，认为现代的平均主义以及和平生产的技艺，是用伟大、英雄主义、舍命的勇气，以及渴望高于财富的品格的代价换来的。托克维尔不断地调和他支持民主的观点，担心民主在自由中将会衰败。当然，对平等与福利的最伟大的批评家，莫过于弗里德里希·尼采了，他轻视“末人”所寻求的“可怜的安慰”。

对这种缺失感的一个补救方法，就是提出一种更加崇高、有意义的探索自治中的平等的方案，就是卢梭提出的那种方案。在雅各宾派、马克思和共产主义中我们可以看到这样的方案。努力建立一种新的有德性的共和国或一个平等社群的英雄本性，阻止了人们陷入可怜的安慰中。另一个补救方法就是跟随尼采，去拒绝现代秩序中平均主义和人文主义的价值，并提出一种英雄主义、统治和意志的新政治。

这两种反应对20世纪的自由民主提出了极权主义的挑战，该自由民主是由一种版本的现代道德秩序所界定，这一秩序强调其多样性以及政治的局限性。正是在这些斗争中自由民主的胜利，似乎最终确立了文明以及现代秩序的身份认同。虽然共产主义和法西斯主义都是在反对一个既定的体制，但是这似乎说明了这种认同在本世纪初已经起步了。艾兹拉·庞德是这样描述第一次世界大战期间年轻人所做出的悲惨的无谓牺牲：

> 众多的年轻人死亡，
>
> 在他们当中，

有为了一只掉牙的老母狗，

有为了一个支离破碎的文明。[5]

绝大多数时候，居住在西方社会的我们会完全认为这种认同是理所当然的——虽然我们会为从规范准则意义上对文明的政治上错误的祈求而感到尴尬。我们会害怕、也会（不总是公开地）瞧不起那些拒绝这一秩序的基本价值的人们，不管他们是基地组织的恐怖分子，或是在巴尔干或非洲的种族屠杀者。

再者，我们与已经在我们的文明中建立的秩序有关，正如人们总与最根本意义上的秩序有关：我们既有一种安全感可以去相信这一秩序在我们的世界里是有功效的；通过我们的参与和支持，我们又有着一种优越感和善感。这意味着当我们看到可以从外部对它进行突破时，像在世界贸易中心那样，我们会有极大的缺乏安全感的反应；但是，当我们看到它可能是由内部被破坏或我们正在背叛它时，我们会感到更加恐惧。这样，就不仅仅是我们的安全感在受到威胁，我们自身的整合感以及善感也受到威胁。看到这一切被质疑，我们感到极度不安，我们的行动能力彻底受到威胁。

这就是为何在早期，我们会看到人们在受到威胁的时刻总是猛烈攻击，把对付“内部的敌人”的武力当成替罪羊，通过巧妙处理对我们的整合感构成的威胁来应对对我们的安全构成的威胁，并把威胁转嫁到替罪羊的身上。在拉丁基督教的早期，犹太人和巫师都被置于这种无人羡慕的角色。在“启蒙了”的时代里，我们依然努力依靠类似的机制，这一事实让我们感到不安。但这不会是历史中的第一个悖论，如果使用一个和平的普世主义的教义来煽动被当成替罪羊的暴力。[6]

这是我们西方现代社会想象的阴暗面：它与我们文明的优越感相联系，也可能与对替罪羊的迫害有关。那么，一种社会想象与马克思主义者所说的意识形态、一个与我们的现实相扭曲的错误的意识之间的关系是什么呢？与想象相关联的一个术语的运用引出了这样的问题：我们所想象的可以是新的、有建设性的、开启新的可能性的，或者可能完全是虚假的，也许是带有危险性的错误。

我用这个术语，实际上是想要包含这两个方面的。一种想象可能是错误的，即它歪曲了或者掩盖了某种重要的现实吗？显然，根据上文的一些例子，我们的回答是肯定的。把我们自己看成是在民主国家里平等的公民；到了一种程度，我们不仅把它理解为是一种合理的原则并且想象它已经整体实现了，我们就会用一种掩盖的手段去忽视许多被排除在外的、无权力的人群，或者想象着他们的被排斥是他们自己造成的。我们经常会发现，以这样的方式现代社会想象不再被定义为是理想的模式，而是这一或那一群体赖以生存的，这些方式是充满了意识形态的、错误的意识。

但是，在界定这些社会想象时所得的收获，就是它们从来就不仅仅是意识形态。它们还有一种制定权的职能，使人们觉得合理的实践有可能，从而变成是可行的。这样，它们不可能完全是虚假的；有一些人，即使不是每个人，正在致力于民主自治的模式，正如我们舒适的自我合法化想象的那样。像所有的人类想象模式那样，社会想象可能充满自私的虚幻以及压制，但它也是现实中的一个基本组成部分。它不会沦为一个虚幻的梦想。

【注释】

[1] Baczko，Les Imaginaires Sociaux，第117——118页。我大量参考了这本书中有趣的讨论。

[2] 参见Ernest Gellner，Nations and Nationalism（Oxford：Blackwell，1983）；Eric Hobsbawm，Nations and Nationalism since 1780（Cambridge，England：Cambridge University Press，1990）。

[3] Michael Mann在他的Sources of Social Power一书中，强烈地指出，西欧总是认为有一种超国家的秩序，在这一秩序里每个国家起着各自的作用。

[4] Ferguson，Essay on the History of Civil Society，第230页。这种不安的状态也成为美国革命中共和党领袖的观点之基础，认为普通老百姓在谋生的过程中无法产生无私的德性，那些从事贸易的人们也存在着同样的困难。

[5] 出现在Ezra Pound，Hugh Selwyn Mauberley一文中，引自Samuel Hynes，A War Imagined（London：Pimlico，1990），第342页。

[6] 整个现代性中的暴力问题需要进一步深化研究，尤其需要参考René Girard的

开创性的著作。

第十三章 世俗性的意义

关于我们的世界观是如何被社会想象的模式所主宰，也许已经说得足够多了，这种想象诚如我所说的，是经过漫长的历程而形成的，并被互利的现代理想秩序以这样或那样的方式所塑造。不仅是令人困扰的方面，像一些民族主义或清洗的暴力的形式，而且在当代世界里，一些在本质上不受挑战的合法化的准则，像自由、平等、人权和民主，都能展示这一现代秩序是如何强有力地影响着我们的社会想象。它构成了我们的思维几乎难以超越的一个范围。在一定的年代之后，十分引人注意的是，甚至反对革命者也不再援用更高时间里的陈旧基础。他们也必须谈及秩序的功能必要性，像迈斯特的刽子手那样。他们可能仍从神学的角度来思考，迈斯特和卡尔·施米特都是这样（但是，莫拉斯绝对不是这样）。然而，这是在不同语域里的神学。他们要像世俗世界里的理论家那样来阐述问题。[1]

那么，现代社会想象和现代世俗世界之间又是怎样的关系？

直白地说，我用了“世俗”这个词，是暗指漫长的历程有助于宗教从公共领域中转移出来。这也有助于把上帝从公共空间中分离出来。或者，至少看上去是这样。但是，实际上并非完全是这样。它的确把上帝曾经存在的一个模式，即在更高时间里超验行为的社会基础的一部分故事，分离出去。就像坎托罗维奇所描述的那样，“上帝保护着国王”以及国王与上帝、国王与基督之间的强有力的类比和同化，却被极度地削弱，而最终被互利的秩序所引发的想象驱逐。[2]但是，这并不意味着上帝必须完全从公共空间里消失。美国人民逐渐把自己称为“我们”，也把自己界定为“被上帝带领的人民”。这种互利的秩序，一开始也被看成是上帝所创造的，秩序的实现被看成是上帝的旨意。

为了理解我们目前所处的困境，我们要看上帝存在的这一他择性的模式意味着什么，并且它是如何在许多当代社会被放置一边的。

漫长的历程是与把我们从被更高时间所塑造的魔法世界里分离出

来的力量齐头并进的。当然，祛魅和把一切行为局限于俗世时间里的做法这两者之间有着密切的联系。同样的一些因素——把平凡的生活过得虔诚、机械论学说、社会生活的有序重建——驱散并清空了神明和力量的世界，这些因素也越来越把我们局限在世俗的时间里。它们把更高时间清空以及边缘化，压制了狂欢节中关键性的、多层次的时间，封杀了对反结构的需要及其可能性，让以超验行为作为基础的理念变得越来越不可理解。它们把我们牢牢地置于一个世俗的时间，这时间是规划好的，被认为是综合的环境，没有留下任何薄弱的空间，可以用来像从前那样与更高时间的联系沟通。

先前的这些现象都消失了，虽然是经过一些转型的阶段，其中十分显著的例子是巴洛克公共空间的伟大模式，太阳王（路易十四）的古典主义也是这样的。

那么，可以直截了当地说，这种社会想象让宗教或神明在公共空间的某种存在得以结束。政治权威以及其他跨地域的公共动因没有与上帝或更高时间挂钩，是不可思议的；这些与政局的结构紧密联系在一起，以至于后者无法独立于神明、更高时间或神圣的宗教感情来理解，这一时代已经结束。这是马塞尔·戈谢所描述的“宗教的结束”那个阶段。但是，这一引起恐慌的表述有着一个更加确切的意思：依靠上帝或者来世来组织建构的社会已经结束。[3]这不是个人宗教的结束，像戈谢所坚持的观点。[4]甚至也未必是宗教在公共生活的结束，像美国所展示的例子。但是，毫无疑问，这是我们在现代困境的发展中一个决定性阶段，其中，信仰与不信仰宗教可以并存，供人们选择。

更准确地说，这就是不同之所在。在早期，上帝或其他的高级存在是一种本体的必然性；也就是说，人们无法构想出一个元议题性的中介，它所拥有的权威不是在某种意义上建立在更高时间的基础上，它的权威是来自于上帝的行为、存在巨链或是在那个时候就奠定的。而变化给我们带来的，就是完全在世俗的时间里理解社会的和政治的生活。建国立业被视为是凡世里的普通行为，在本体上和其他这样的行为具有相同的基础，虽然它们在我们的国家叙事或立法体系中被赋予特殊的权威性的地位。

把政治从对宗教的本体依赖中解放出来，就是有时人们所说的公共空间的世俗性。其中并没有害处；实际上，这样做是很好的。这是巴奇科所描绘的“建立在自身基础上的社会”的图景。[5]

但是，我们也不能忽视，这给宗教在公共生活领域中开辟了新空间。在世俗时间里依靠共同行为而建立的政体，在一定意义上是有赖于共同意志的。这并不意味着他们必定是民主的，共同意志可以是少数人的，理所当然地认为他们可以替其余的人代言，或那些人是无法自治的。共同意志甚至成为法西斯政权的基础，当时被理解成人民的真正意愿是通过伟大领袖来表述的。在一定意义上，这几乎是一种重复，在我们失去了对高级存在的本体依赖，依靠一些共同行为就建立起政体的地方，这一行为所实现的共享意志却被赋予了基本的作用。

当然，在民主国家中提及共同意志是不可避免的，民主国家声称是在人民主权的基础上建立的。这对政府就有一种普遍的理解，它为人们持续的思考提供框架，为公共讨论提供参考议题，没有这种议题，定期做出的决定就不会被认为是大众意愿的表述。因为，我们只有对一个共同认可的问题进行辩论，而且我们每个人都有申诉的机会，我们才能说这样的结果代表了共同的决定。

再者，如果我需要去接受一个对我不利的权威性决定，我要把自己看成是做出这一决定的那些人中的一分子。我必须觉得和那些人是相互关联的，因而我可以这么说：尽管这一决定在其内容上是错误的，但是我却要赞同，因为它是我所属于的那群人的意志或利益的表述。

人们是怎样在如此意义上相互关联的呢？是因为有着一些强大的共同目的或者价值观。这是我所说的他们的“政治身份认同”。让我试着进一步对此做出解释。

就以我们的民主社会为例，这一身份认同显然需要自由的介入，包括持异议的少数派的自由。但是，一个对我不利的决定能否为我的自由服务呢？我们在此遇到了一个长期存在的怀疑论，特别是在那些坚持原子论政治哲学观点的，和那些怀疑在个人选择之外对共同之善

的所有诉求的人群中，是尤为突出的。他们认为这些诉求只是花招，是为了获得反对派的支持而自甘为奴。

但是，我们没有必要在此为这一终极的哲学问题作定论。我们并不是在这里探讨一个哲学问题，而是在讨论一个社会想象的问题。我们需要问："想象共同体"的特征是什么？这些人经常乐意接受在民主的政权下他们是自由的理念，甚至在这一政权下在重要的问题上他们的意愿被推翻了。

他们所能接受的回答诸如此类：你，就像我们其余的人，是自由的，正是因为我们自己共同自治，而不是被其他的对我们不加考虑的中介所统治。你的自由源自于你在人民主权中有保障的发言权，你的意见会被听取，你也有参与决定的权利。你享有这样的选举权，是因为法律赋予我们所有人这样的选举权，因此我们可以一起享有这样的自由。不论你在任一特定的决策中是输还是赢，你的自由都是通过法律来实现和保护的。这一法律界定了一个群体，其自由是靠着它来实现或保障的。它界定了一个集体的动因——人民，他们依靠法律共同行事，从而保护了他们的自由。

不管是否有效，在民主的社会里，人们逐渐接受这样的回答。我们可以马上看到，他们所接受的相属关系比在其他任何偶然的群体里所形成的，要来得牢靠。这是一个持续的集体中介，其中的成员意识到有件事很重要：一种自由。只要这一种善对成员们的身份是重要的，他们就会和这个中介有着强烈的认同，因此，就会觉得与这个中介的共同参与者也是相互关联的。仅仅对这种成员关系的诉求，能回应以自由的名义思量着去反抗不利的决定的个人或群体的挑战。

在这里重要的是，不管谁最终在哲学意义上是正确的，只要人们可以接受这样的回答，人民主权的合法性原则就能够起作用以征得他们的同意。这个原则只有通过诉诸于一个强有力的集体中介，才是有效的。如果这样的认同被否决，政府的统治在这些否决者的眼里就是不正当的，正如我们看到的无数的少数民族不满的例子：由人民来统治，可以；但是我们不能接受被这群人统治，因为我们不是他们人民

中的一部分。这是民主与强有力的共同中介之间的内在联系。它遵循着作为民主政权基础的合法性原则的逻辑。他们在险境中无法促成这种身份认同。

最后的这个例子向我们指出在诉诸于人民主权中需要做一个重要的调整。在我所说的这个版本中，人们所诉诸的，应该是我们所说的“共和的自由”。这是源自于古代理想国的，在美国和法国革命中产生的。但此后不久，同样的诉求开始以民族主义的形式出现。试图通过法国军队的力量来传播法国革命的原则在德国、意大利和其他地方遭到了反对：这些地方的人认为他们自己不是法国人的一部分，也不能被以主权人民的名义来进行革命和捍卫革命的这些法国人所代表。在许多社群里都普遍认为，主权人民要获得集体动因的统一，首先需要有文化、历史或者语言（在欧洲经常是这样）的统一。因此，在政治国家背后，应该事先存在着一个文化的（有时是民族的）国家。

民族主义在这个意义上，是出自于民主，并由此成长起来的（是良性的，也可能是恶性的）。在19世纪早期的欧洲，当人们参加神圣同盟，为从多国的专制帝国统治中解放出来而战斗时，这两者之间似乎并不对立。对于一个意大利爱国青年党员来说，两者的目标是完全一致的。[6]只有到了后来，民族主义的一些模式才以自恃的名义摆脱了对人权和民主的忠诚。

但是，甚至在此之前，民族主义对人民主权做出了另一种调整。它对上文提到的那些否决者的回答——你的基本身份是与我们的共同法律相互关联的——不仅仅指的是共和自由，也是与文化身份认同的秩序有关的。在国家里受到保护和得以实现的不仅仅是你作为一个人的自由；国家也要保证共同的文化身份认同得以表述。

因此，我们可以说，对人民主权的诉诸，存在着“共和”版以及“民族”版，虽然在具体的实践上，这两者总是走到一处，并且在民主社会的想象与修辞中也没有什么区别。

（事实上，即使是原先共和的前民族主义的革命，像美国与法国的革命，已经看到了一种民族主义在源于革命的社会中发展。这些革

命的重点是为了自由的普遍之善，不管革命者实际上接受了，甚至赞许了什么样的排他主义的思想。但是，他们的爱国忠诚是针对在美国和法国的实现自由的特殊历史计划。这种普遍主义成为在“人类最后的、最好的希望”中、在支撑着“人权”的共和国里强烈的民族自豪感的基础。这是为何自由，至少在法国的例子中，成为征服的计划，其重大的结果是导致我在上文提到的那些地方的民族主义的回击。）

因此，我们就有了一种新的集体中介，其成员把它认同为是自由得以实现并受到保障的地方，以及进行他们国家的和文化的表述的地方。当然，在前现代社会里，人们也经常与政权、神圣的君王或等级秩序“认同”。他们经常是自愿的臣民。但是在民主时代，我们把自己认同为自由的行动者。这是为何大众意志的概念在合法的理念中起到了重要的作用。[7]

这就意味着现代民主国家已经普遍接受了共同的目标或关注的焦点，凭着这些特征，国家可以声称是其公民自由的保障并且是表述意愿的地方。不论这些声称是否成立，如果国家是合法的话，它必须让公民这样来想象。

因此，可以向现代国家提出这样一个问题，这是在前现代的模式下没有可类比的：国家的目的是什么？是为何人服务的？是什么人的自由？是什么人的表述？这样的问题如果运用在奥地利或土耳其帝国是没有什么意义的，除非有人在回答“为谁服务”的问题时指的是哈布斯堡王朝或奥托曼王朝，它们是不会告诉你合法的理念的。

现代国家是在如此意义上有着它的政治身份，被人们渐渐接受的“国家是为什么/为何人”的答案所界定。这和国家里的成员的身份是不一样的，即有许多不同的关注焦点，而每个点都说明了他们生活中何为重要的。当然，这两种身份最好是有一些重叠，如果这些成员觉得与国家有强烈的认同感；而个人以及组成群体的身份，在总体上是更丰富而且更复杂的，同时彼此之间也经常是不尽相同的。[8]

我们现在可以看到宗教在现代国家里的空间，因为上帝在国家的政治身份中具有强大的影响力。可能是我们把自己看成是在完成上帝

的旨意，去建立一个在最大程度上遵循其教导的政体，就像许多美国人在革命时期与之后所做的。或者我们的国家身份与上帝有关，如果我们把自己看成在一定程度上是由独特的敬虔和忠心来界定的。在经常被异端分子和不信者（这些人像从前的阿非利卡人、波兰人、爱尔兰人以及加拿大籍法国人）所围绕的，或更糟的，是被这些人所统治的人群中，经常有这样的想法。在他们为获得或保护独立的斗争中，对上帝的一种效忠，一种忏悔的归属感，成为他们政治身份的一个组成部分。我们已经看到这种身份随后的退化，以至于敬虔渐渐消失，留下来的只有沙文主义，像在北爱尔兰以及前南斯拉夫，但是这种身份的存在也可以滋养出一种充满活力的信心。[9]

这是上帝在世俗世界里的新空间。正如在个人的生活中，魔法世界的消失可以通过敬虔，即在生活上上帝强烈的介入感来弥补，同样，在公共世界里，对更高的本体依赖的消失，可以由上帝在我们的政治身份中强悍的存在所取代。在个人和社会生活中，神圣的不再是作为物中物在特别的空间、时间或人物中来接触。不过，上帝的旨意依然可以在事物的规划中、宇宙中、国家里以及个人生活中向我们清楚地显现。上帝似乎是我们不可避免的力量源泉，向我们个人的、社会的生活传递秩序。

正是从魔法世界到身份的存在形式这一转变，为当代世界的世俗性提供了舞台。在这个舞台上，上帝或宗教并没有完全从公共空间里消失，而是在个人或群体的身份认同中占重要地位，因而，它总是成为政治身份中可能的组成部分。把我们的政治身份与任何特定的宗教信仰分开应该是一个明智的决定，但是这一分离的原则在它的运用中不断地被重新解释，无论在哪里宗教对于大部分公民的生活起着重要的作用，也就是说，几乎在所有的地方都是这样的。[10]宗教再次介入政治身份的可能性一直是存在的，犹如随着印度人民党的兴起一样。

现代性是世俗的，这并非是通常的、松散意义上的，表明宗教在现代性中的缺乏，而是说明这样一个事实：宗教占据着一个不同的空间，这与所有的社会行为都发生在凡世间的认识是相容的。

【注释】

[1] 在力图修复那不可修复的过程中所产生的痛苦，可以通过查理十世试图在1825年在汉斯举行的加冕礼中恢复整套原始礼仪的例子来表述。参见Furet，Revolutionary France，第300——303页的描述。

[2] Kantorowicz，The King's Two Bodies.

[3] "社会空间构造的原则是依赖，这一原则遍布各个社会，直至我们的社会，这一构造的作用结束了"（Gauchet，Le désenchantement du monde，第233页）。我从这一本具有吸引力和深远影响的书中学到了许多。

[4] 同上，第292页。

[5] Baczko，Les Imaginaires Sociaux，第17页。

[6] 事实上，民主的驱动力是采取了占支配地位的"民族的"形式。从逻辑上来看，民主完全有可能需要以在泛帝国"人民"的多国公民身份的形式，来对多国独裁政府（如奥地利，土耳其）进行挑战。但事实上，这种尝试经常是失败的，人民是自行选择通往自由的道路的。1848年在圣保罗教堂捷克不愿意成为民主化帝国的一部分，青年土耳其党在试图争取奥托曼帝国的公民身份失败后，为暴风骤雨般的土耳其民族主义铺开道路。

[7] 卢梭很早就清楚地阐述了这一观点的逻辑，看到了一个民主的主权国家不能只是一个"集合体"，像听演讲的听众那样；而是需要成为一个"联合会"，即一个强有力的集体动因，一个具有"团结，公我，生活以及自由" 的"道德和集体的个人"。前者的概念很重要，因为赋予这一群体个性的是公意（《社会契约论》，卷一，第六章）。

[8] 我已经在Charles Taylor，"Les Sources de l'identité moderne"，收录于Mikhaël Elbaz，Andrée Fortin和Guy Laforest合著的Les Frontières de l'Identité：Modernité et postmodernisme au Québec（Sainte-Foy：Presses de l'Université Laval，1996），第347——364页中论述过这一关系。

[9] 参见Charles Taylor，"Glaube und Identität"，收录于Transit，no.16（winter 1998/1999）：第21——38页。

[10] 参见José Casanova，Public Religions in the Modern World（Chicago：University of Chicago Press，1994）。

第十四章 边缘化的欧洲

这样，世俗化，正如我们刚刚界定过的，是西方现代性的另一个特征，是帮助构成这一文明的社会想象之另一个方面。这把我们带回了起点。我在开始的时候说到，通过对社会想象的研究，一个可能获得的基本收获是，可以在这一层面上十分清楚地看到地方特性的出现。

如果我们从某些组织建制的变化来界定现代性，这些变化包括现代官僚制政府的延伸、市场经济、科学以及技术，那么，这样就容易产生一种错觉，认为现代性只是以同样的形式出现在各地的单一过程，最终会给我们的世界带来统一和集中。但是，我基本的预想是，我们要谈到“多种现代性”，以不同的方式来建立和激励组织建制的形式，使之成为必然的存在。我在上文已经列举过一些例子了。

当我们考察西方世俗性时，我的这种预想来得最强烈，世俗性这个词源于拉丁基督教传统，并深深地带上它的烙印。但我希望，在这一研究即将结束时，这样的观点能够在一系列领域得到更多的证实。在第八章，追溯了美国和法国人民主权想象的兴起，这使我们看到了即使是在西方世界里，也有政治文化的不同；在第九章，谈到了美国和欧洲漫长历程的不同轨迹。如果我们给推动西方类似的制度和实践的不同理念以正确地位的话，那么，就会更加清楚地看到主要文明之间的差异要来得更大。在某种意义上，这些主要文明彼此之间的关系都变得更加密切并且互相学习，这一事实并没有消除彼此的不同，而是把这些不同掩盖起来，因为从不同的立场来看对什么是可以借鉴的、什么是可以向对方靠近的看法经常是不同的。

认识到这些不同的重要性，使我们获得一种谦虚的见识，认为我们还有许多不明白的地方，甚至我们还缺乏合适的语言来描述这些不同。从消极的方面来看，着手用迪普希·查克拉巴蒂[1]简练的词语所描绘的“边缘化欧洲”是很重要的。这意味着我们终于不再把现代性看成是单一的进程，欧洲是这一进程的范式，的确，我们理解欧洲的模式

是首先有的，理所当然地成为某些有创意的模仿之目标。但是，最终，在许多模式中有一种模式，即我们所希望（有点儿违背希望）的在多种形式的世界里的地区性将会有序地、平和地出现。而后，建立起相互理解的、真正的积极事业方能开始。对于我来说，这一进程已经在我所居住的西方，在描述现代西方的社会想象中开始。但我希望它能以谦逊的方式为更伟大的事业做出贡献。

【注释】

[1] Dipesh Chakrabarty，Provincializing Europe（Princeton：Princeton University Press，2000）.

分享译林更多好书：

- 官方微博：http://weibo.com/yilinpress
- 豆瓣小站：http://site.douban.com/yilin
- 官方微信：

译林出版社畅销电子书

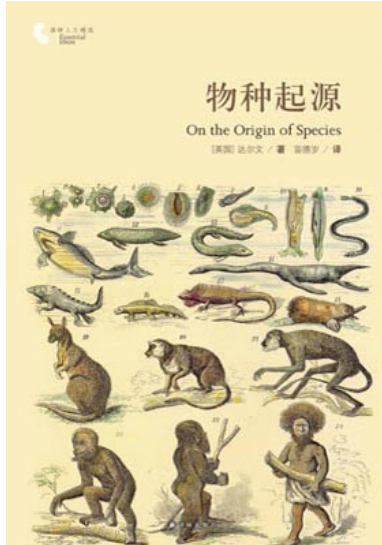
少年Pi的奇幻漂流
LIFE OF PI
2013年度四项奥斯卡金奖作品
李安

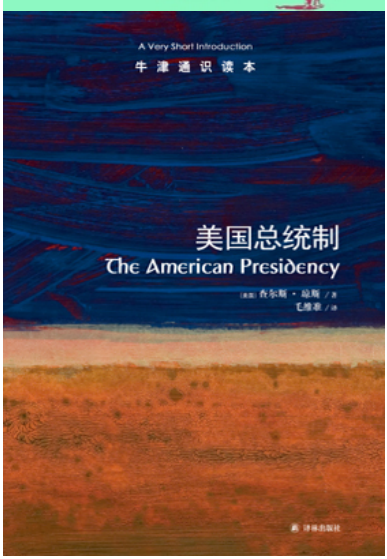
绝望锻炼了我
朴槿惠自传

里皮唯一亲笔著作
里皮自述
思维的竞赛

ALICE MUNRO
Open Secrets
公开的秘密
艾丽丝·门罗

这些人、
那些事
这些看起来是小事，经过时间的沉淀都变成大事，
变成愿意跟人家共享的事。
吴念真
著


物种起源
On the Origin of Species


A Very Short Introduction
牛津通识读本
美国总统制
The American Presidency

罗马俱乐部最新权威报告
2052
未来四十年的中国与世界
A Global Forecast for the Next Forty Years

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

CITY AND SOUL IN PLATO'S REPUBLIC

城邦与灵魂

费拉里《理想国》论集

G.R.F. Ferrari

[美] G.R.F.费拉里 著　刘玮 编译

刘东·主编　彭刚·副主编

译林出版社

版权信息

City and Soul in Plato’s Republic by G.R.F. Ferrari
Copyright © Academia Verlag
This edition arranged with Academia Verlag
Simplified Chinese edition copyright © 2017 by Yilin Press, Ltd
All Rights Reserved.
著作权合同登记号 图字：10-2017-279 号

书　　名　城邦与灵魂： 费拉里《理想国》论集

作　　者　【美】G.R.F.费拉里

译　　者　刘玮

责任编辑　张海波

出版发行　译林出版社

ISBN　　978-7-5447-6962-4

关注我们的微博： @译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

主编的话

刘东

总算不负几年来的苦心——该为这套书写篇短序了。

此项翻译工程的缘起，先要追溯到自己内心的某些变化。虽说越来越惯于乡间的生活，每天只打一两通电话，但这种离群索居并不意味着我已修炼到了出家遁世的地步。毋宁说，坚守沉默少语的状态，倒是为了咬定问题不放，而且在当下的世道中，若还有哪路学说能引我出神，就不能只是玄妙得叫人着魔，还要有助于思入所属的社群。如此嘈嘈切切鼓荡难平的心气，或不免受了世事的恶刺激，不过也恰是这道底线，帮我部分摆脱了中西“精神分裂症”——至少我可以倚仗着中国文化的本根，去参验外缘的社会学说了，既然儒学作为一种本真的心向，正是要从对现世生活的终极肯定出发，把人间问题当成全部灵感的源头。

不宁惟是，这种从人文思入社会的诉求，还同国际学界的发展不期相合。擅长把捉非确定性问题的哲学，看来有点走出自我囿闭的低潮，而这又跟它把焦点对准了社会不无关系。现行通则的加速崩解和相互证伪，使得就算今后仍有普适的基准可言，也要有待于更加透辟的思力，正是在文明的此一根基处，批判的事业又有了用武之地。由此就决定了，尽管同在关注世俗的事务与规则，但跟既定框架内的策论不同，真正体现出人文关怀的社会学说，决不会是医头医脚式的小修小补，而必须以激进亢奋的姿态，去怀疑、颠覆和重估全部的价值预设。有意思的是，也许再没有哪个时代，会有这么多书生想要焕发制度智慧，这既凸显了文明的深层危机，又表达了超越的不竭潜力。

于是自然就想到翻译——把这些制度智慧引进汉语世界来。需要说明的是，尽管此类翻译向称严肃的学业，无论编者、译者还是读者，都会因其理论色彩和语言风格而备尝艰涩，但该工程却绝非寻常意义上的“纯学术”。此中辩谈的话题和学理，将会贴近我们的伦常日用，渗入我们的表象世界，改铸我们的公民文化，根本不容任何学院人垄断。同样，尽管这些选题大多分量厚重，且多为国外学府指定的必读书，也不必将其标榜为“新经典”。此类方生方成的思想实验，仍要应付尖刻的批判围攻，保持着知识创化时的紧张度，尚没有资格被当成享受保护的“老残

遗产”。所以说白了：除非来此对话者早已功力尽失，这里就只有激活思想的马刺。

主持此类工程之烦难，足以让任何聪明人望而却步，大约也惟有愚钝如我者，才会在十年苦熬之余再作冯妇。然则晨钟暮鼓黄卷青灯中，毕竟尚有历代的高僧暗中相伴，他们和我声应气求，不甘心被宿命贬低为人类的亚种，遂把迻译工作当成了日常功课，要以艰难的咀嚼咬穿文化的篱笆。师法着这些先烈，当初酝酿这套丛书时，我曾在哈佛费正清中心放胆讲道：“在作者、编者和读者间初步形成的这种‘良性循环’景象，作为整个社会多元分化进程的缩影，偏巧正跟我们的国运连在一起，如果我们至少眼下尚无理由否认，今后中国历史的主要变因之一，仍然在于大陆知识阶层的一念之中，那么我们就总还有权想象，在孔老夫子的故乡，中华民族其实就靠这么写着读着，而默默修持着自己的心念，而默默挑战着自身的极限！”惟愿认同此道者日众，则华夏一族虽历经劫难，终不致因我辈而沦为文化小国。

一九九九年六月于京郊溪翁庄

中译本序

我是在剑桥大学读本科的最后一年开始专攻古典哲学的，而理由看上去非常糟糕：与那时我可以选择的其他专业（希腊和罗马文学、历史、艺术与考古、语言学）相比，古典哲学似乎最困难，最有挑战性，古典哲学的教授们也最聪明得令人敬畏。于是我没有在文学这个我已经表现出最大才能的领域继续下去，而是多少有些虚荣地渴望以最好的人为标准来衡量自己。

幸运的是，在柏拉图的作品里，我发现了一个领域，可以结合我对哲学的爱（那时已经成长得足够真切）与对文学的爱。因为柏拉图是一个无与伦比的文学家，也是一个无与伦比的哲学家。这就是为什么他的对话成为我过去很多年学术写作的焦点。

至于在过去一二十年里我为什么将目光主要集中在柏拉图的《理想国》上（也就是这个文集的主题），有这样一些原因。首先，对于那些在美国教书的古典哲学家来说，《理想国》是无法回避的。我们经常会被要求教授古典哲学领域的导论课程，而没有任何古典哲学的导论可以回避《理想国》。第二，在古典哲学之中，我的兴趣始终围绕着心理学、伦理学和政治思想，而非知识论和形而上学，因此《理想国》一直在我教授的各种课程中得到阐释。最后一个理由相当偶然：我发现了汤姆·格里菲斯（Tom Griffith）作为柏拉图译者的才华，加上剑桥大学出版社及时的兴趣，于是我们开始合作为“剑桥政治思想史文本”（Cambridge Texts in the History of Political Thought）系列准备一个《理想国》的新译本，汤姆作为译者，而我作为编辑。这个工作占据了我20世纪90年代的大部分时间，之后我也就完全做好了准备发表我对那部对话的思考。适逢毛里奇奥·米利奥里（Maurizio Migliori）教授邀请我到马切拉塔大学（University of Macerata）做“柏拉图讲座”（Lecturae Platonis），这给了我机会将这些思考整理成书，并在2003年出版，也就是这本文集的主体部分——《柏拉图〈理想国〉中的城邦与灵魂》。

在这里结集出版的还有一些更晚近的论文，其中一篇《威廉斯与城邦——灵魂类比》大体上是这本书的补充，而其他几篇则处理了《理想国》中的不同主题，它们或者没有在书中讨论到（厄尔神话和柏拉图对苏格拉底作为戏剧人物的使用），或者在书中没有得到充分的讨论（柏拉图的乌托邦主义）。最后一部分集中了我关于利奥·施特劳斯（Leo Strauss）的作品，包括讨论施特劳斯在《城邦与人》中对

《理想国》的阐释，以及两篇针对有施特劳斯趣味的学者的书评。

我听说施特劳斯的政治哲学近来在中国非常流行。我很高兴这个文集可以包括我那几年对施特劳斯著作的关注，这是在我完成《柏拉图〈理想国〉中的城邦与灵魂》之前几年里的一个特征。但是我想要在这里多说几句施特劳斯对我思考的影响，从而让读者们清楚它的界限何在。

2010年在日本东京举行的第九届国际柏拉图大会（International Symposium Platonicum）上，马里奥·维盖蒂（Mario Vegetti）教授发表了题为《〈理想国〉如何以及为什么变成非政治的？》的主题演讲。[118]在演讲中他质疑施特劳斯和埃里克·沃格林（Eric Voegelin），因为他们消除了《理想国》中的政治维度。维盖蒂说，对这两个人而言，至关重要的是个人对哲学的追求以及个人灵魂的内在秩序，而非社会层面的进步。根据维盖蒂的说法，施特劳斯将《理想国》变成了一部积极的反政治作品，在其中对社会乌托邦式的改造工程被说成是不可能的规划，因为它们与人性相悖；而沃格林将《理想国》中的政治维度仅仅还原成灵魂内在秩序的隐喻。维盖蒂在施特劳斯和沃格林那里发现了更晚出现的对《理想国》去政治化阐释的先声，这个晚近的代表就是茱莉亚·安纳斯（Julia Annas）《柏拉图主义伦理学，旧与新》[119]的第四章，她将对美丽城（Callipolis）的描述看作一个范本，意在激发个人的道德发展，而非社会进步。维盖蒂认为这些更晚近的阐释者，或许是在无意识地重复那些20世纪中期的保守主义思想家首先提出的论题。他也将我的名字包括进了这些晚近的阐释者之列。

将我的《柏拉图〈理想国〉中的城邦与灵魂》理解成一部去政治化的著作是对它的误解，是将它看作我说的对《理想国》的“理想主义”阐释，而我明确将自己的进路与这种阐释区分开来（参见“第四章的相关资料和学术背景”）。确实，那本书的主要论点是，《理想国》在不同社会结构和不同灵魂结构之间的类比仅仅是类比而已。这个类比没有因果性的含义；它没有告诉我们与某种社会相应的个人是否在那个社会中占有一席之地。但是城邦与灵魂的类比虽然几乎是我那本书关注的唯一问题，但它绝非《理想国》唯一的政治关切。在《理想国》第五至第七卷中揭示的政治维度远远超出了城邦与灵魂的类比，并且让阐释者们可以像我一样，认为那个类比不多不少就是一个类比，同时柏拉图在美丽城中的构想确实是他政治改革的理想。关于我将柏拉图看作政治改革者的观点，读者可以阅读本文集中的《柏拉图作家式的乌托邦主义》。

施特劳斯对于我阐释《理想国》的真正影响与维盖蒂认为的不

同。具体来说有两个方面，一个是内容上的，另一个是方法上的。首先我同意施特劳斯（在这个问题上还有沃格林），《理想国》将个人提升到社会之上。正像我在书中说的（pp.89—90）：

> 这并不是说《理想国》仅仅是一部道德而非政治著作，但是它确实认识到城邦不如个人强大。最好的城邦就是没有冲突、稳定、和谐，生产力保持连续的循环状态。最好的城邦会支持它的哲学等级，但是除此之外，城邦并不能进行哲学思考，只有哲学家个人可以这样做。最好的个人不仅拥有灵魂的和谐，而且可以进行哲学思考。是哲学，而非王制，才是最高的人类成就。

这绝非我在无意识地重复施特劳斯的观点，而是在我最关注他作品的那段时间里弄清楚的一个道理。

我从施特劳斯那里学到的另一个东西与上面提到的密切相关，就是即便在理想城邦中，哲学家与社会之间的关系，依然在最深刻的意义上存在张力。（事实上，在《施特劳斯的柏拉图》一文中，我反对维盖蒂和其他对施特劳斯缺乏同情的作者，认为施特劳斯最想归于柏拉图的，是理想城邦的这个方面，而非实践上的不可能性。）在他的主题演讲中，维盖蒂教授提出了这样的反驳：如果《理想国》宣称，事实上正是哲学与政治的分离造成了柏拉图那个时代社会上的大多数错误，那么这部作品怎么可能暗示哲学与政治是不相容的（这是施特劳斯最具代表性的论题）呢？但是我认为，即便柏拉图确实认为社会的拯救只能通过哲学家的统治实现，在哲学与政治之间也依然有某种不相容性。哲学家，在他进行哲学思考的意义上，而不管他人生的其他方面，可以被说成是神圣的。因此，只有他能拯救人类社会，这个世界需要他的参与，但这恰恰是令人遗憾的，甚至可以被认为是悲剧性的。正是在这个意义上，哲学与政治之间的不相容性即便在理想城邦中也依然可以被感觉到。

但是，因为我坚持认为柏拉图确实将美丽城当作理想城邦，我理解《理想国》的进路最终就非常不同于施特劳斯，虽然我也将哲学家与社会之间的张力看作基础性的。与施特劳斯不同，我没有采取一种完全“反讽性”的方式去理解《理想国》，根据这种理解，美丽城根本就不是一个理想。本书中收录的我对大卫·鲁奇尼克《美丽城》一书的评论说明了这一点。从那篇评论中，我选取了下面这句最能代表我观点的话：

> 如果你认为美丽城真的是一个美丽的城邦，你并没有错，你的意见是有益的；但是你也不会完全正确，除非你理解了任何城邦都是丑陋的，甚至包括最美丽的城邦。

在施特劳斯和其他遵循施特劳斯传统的著作中还展现了一种方法论上的德性，我努力去模仿这种德性。我总是努力去关注柏拉图对话中戏剧性的情节，并考虑情节如何影响对话的论证。事实上，这是我从一开始写作关于柏拉图的作品时就有的特征，甚至在我关于柏拉图《斐德罗》（Phaedrus）的第一本书中就是这样，这个特征之后通过研究施特劳斯得到了更进一步的磨砺。但是在我更晚近的作品中，这个特征有所转变，并区别于施特劳斯的进路：我越来越关注柏拉图作为作者与苏格拉底作为虚构人物之间的差别。

虽然之前我也意识到在柏拉图作为作者和苏格拉底作为虚构人物之间的区分，但是我没怎么利用这个区分————尽管我始终对戏剧性和修辞性的语境非常感兴趣，并留意柏拉图对话中的哲学论证如何出现在这些语境之中。那是因为我与很多持这种修辞进路的阐释者一样，倾向于将对话中的苏格拉底当作所谓的“柏拉图的秘密代言人”，至少是隐含地将所有的狡计都归于苏格拉底，即便不归于苏格拉底，也要归于那个情节的作者，他总是用尽可能有利于苏格拉底的方式展开情节。这种倾向也是施特劳斯传统的典型特征（“图宾根学派”也是如此）。

虽然《柏拉图〈理想国〉中的城邦与灵魂》依然符合这种倾向，没有明确关注在柏拉图和他笔下的苏格拉底之间的这种作家式鸿沟（writerly gap），我关于厄尔神话的文章也是如此（这篇文章的大部分写于发表前的很多年），但是文集中两篇更晚近的文章展现了这种新的进路。《〈理想国〉中的苏格拉底》质疑了学者们从对话第一卷与后面几卷在哲学对话方式上的转变，推论出的很多关于柏拉图学说的暗示。与他们不同，我将注意力集中在这个精心设计的转变要告诉我们的东西，即柏拉图如何理解在第一次创作史诗般的哲学对话时属于作家的任务。而《柏拉图作家式的乌托邦主义》则要去理解苏格拉底在戏剧情节中的动机与柏拉图作为情节创作者的动机之间的不同，由此表明柏拉图如何认为自己令人满意地讨论了美丽城的实践性问题，这并不是通过让苏格拉底围绕这个问题做出并不充分的论证实现的，而是通过柏拉图自己这样做实现的。

最后，我很高兴地感谢刘玮教授，感谢他翻译了我的作品，让它们可以用母语与中国读者见面。我们在伯克利一同工作的时光和那些热烈的讨论依然在我记忆中栩栩如生。

G.R.F.费拉里

伯克利，加利福尼亚，2012

第一部分　柏拉图《理想国》中的城邦与灵魂

前言

在这部短小的著作中，我想要谈谈柏拉图在《理想国》中实现了什么。对于这样一本小书来讲，这是个巨大的野心。我的策略是追寻一条柏拉图留下的明显线索，即在城邦结构与灵魂结构之间的比较，这个主题贯穿《理想国》，并将它的论证整合起来。在第二章里，我会细致地批评一些流行的对城邦与灵魂类比的错误理解，随后的两章则具有更加开放的性质。我会提出一种不同的方式来理解柏拉图在城邦与灵魂之间进行的比较如何运作，要点何在。我会将城邦与灵魂之间的比较置于两个更大的背景之中，一个是古代的修辞理论，另一个是当时的思想竞争，特别是柏拉图与伊索克拉底（Isocrates）之间的竞争。最后，我会论述“僭主”与“哲人王”，他们是匹配的一对，用各自不同的方式打破了城邦与灵魂之间的类比，而打破这种类比揭示了他们各自的品格与动机。我还要将从城邦与灵魂的类比中学到的东西用于阐释《理想国》中其他一些熟悉的主题，比如该书中的乌托邦主义是不是认真的，哲学家回到洞穴是不是正义的。在阐释《理想国》时，任何重要的论题都处在一张彼此联系的网中；某个主导性的线索会触及整体的模式。

第一章算是一个导言，在其中我讨论了格劳孔（Glaucon）和阿德曼图斯（Adeimantus）这两位《理想国》的主要对话者，涉及他们的品格、欲求和挑战苏格拉底的原因，在讨论他们的过程中，后面几章的主题也随之浮现。因为城邦与灵魂的类比正是苏格拉底为了回应两兄弟的挑战提出来的，而且最终是为了回应他们最深层的需要。

本书的缘起是我1999年用意大利文在马切拉塔大学哲学系做的一系列讲座，即那一年的“柏拉图讲座”。在准备英文版的过程中，我放弃了很多当时在讲座中做过尝试的观点，但是在成书的过程中我努力保持演讲时的直截了当，同时避免了非正式的特征。书中没有很多附加的说明，读者必须自己补充它们；书中也完全没有解释性的脚注，取而代之的是我在每章后面都附上了最直接地影响该部分主题的文献，并简短地论述了作为该章讨论背景的流行阐释。

凯特·托尔（Kate Toll）阅读了第一章的草稿，拉查纳·卡姆特卡（Rachana Kamtekar）阅读了后面三章的草稿，海登·奥斯兰（Hayden Ausland）和萨拉·拉佩（Sara Rappe）阅读了全书接近终稿的版本。我感谢他们为此付出的时间以及友好、有益的评论，我尤其要感谢萨拉的热情鼓励。我曾就本书的主要观点在宾州州立大学和波士顿大学进行过讨论，宾州州立大学的约瑟夫·科特（Joseph Cotter）以及波士顿大学的查尔斯·格里斯沃尔德（Charles Griswold）和大卫·鲁奇尼克（David Roochnik）分别给了我很有帮助的书面评论。在《理想国》研讨课上的学生们是犀利分析和热情鼓励的不竭源泉。阿格尼丝·格伦（Agnes Gellen）与苏珊娜·奥布扎莱克（Suzanne Obdrzalek）的书面评论对于我重塑第一章大有帮助。我在伯克利古典系的同事们慷慨地给予我在希腊文献和参考文献方面的支持，马克·格里菲思（Mark Griffith）是我最经常造访的一位。本书的初稿曾被提交给一个学术委员会，其成员热心地对本书做了评判，我从该学术委员会非常睿智的匿名评审中受益匪浅。

我最感激的人当然是毛里奇奥·米利奥里，以及他在马切拉塔大学的学生和年轻同事，既因为邀请我进行讲座，也因为热烈的辩论和我在那里受到的热情款待。我感谢毛里奇奥为“柏拉图讲座”付出的精力，以及在我重新思考和重新写作该系列讲座过程中的耐心。在本书的意大利文译本（由Morcelliana出版社编辑）中会有一个附录，包括了相关的评论和我的回应，我很高兴将我们的思想交流继续下去。

第一章　两兄弟

一、克法洛斯家

如果不是因为与柏拉图的关系，我们就不会知道他的两个兄弟格劳孔和阿德曼图斯。他们并没有在历史记录中留下独立的印记。但是他们都出身于一个显赫的家庭，这个家庭的父母双方都有贵族血统，因此他们完全可以在历史上留下印记，特别是他们的亲戚中还有两个是“三十僭主”（the Thirty）的成员。三十僭主是伯罗奔尼撒战争之后斯巴达强加给雅典的一个亲斯巴达的寡头集团，这个作恶多端的寡头集团在雅典进行过短暂的恐怖统治，但很快就被民主派推翻了。这个集团的领导就是这两兄弟的亲戚之一，克里提亚斯（Critias）。如果我们相信《第七封信》（Seventh Letter）确系真作，那么柏拉图本人也曾受邀加入这个寡头集团。他写道，这曾对他产生过一些吸引力（324c—326b），但并不长久。这个集团的口号是清除城邦中的不义之人，让城邦充满德性与正义，但是很快就堕落到暴行累累。柏拉图保持着与它的距离。

在《理想国》的开篇，柏拉图显然想要投下三十僭主及其血腥失败的阴影，最明显的就是将讨论的场景设在克法洛斯（Cephalus）家。这个富有的外邦人的两个儿子之后都会受到三十僭主的迫害，波勒马库斯（Polemarchus）因为他的财富而被杀害，吕西阿斯（Lysias）则自我放逐逃离雅典。因此这部对话的背景就非常引人注目，柏拉图笔下的格劳孔和阿德曼图斯是这两个年轻人最好的朋友，而伴随这个家庭的繁荣和幸福随后遭到了摧毁。

阿德曼图斯第一次露面时，波勒马库斯和尼西阿斯（Nicias）的儿子尼克拉图斯（Niceratus）在他身边（327c）。他们这些年轻的朋友出去找乐子，刚刚看完班迪斯节（Bendis）白天的游行回来，正期待着去克法洛斯家吃饭庆祝，并且对接下来一整夜的节庆活动兴奋不已。在后面的第五卷里，我们会看到波勒马库斯对阿德曼图斯窃窃私语，碰他的斗篷，把他拉到身边（449b）。格劳孔虽然一开始和苏格拉底而非这些年轻人在一起，但是他在克法洛斯家里也和自己的哥哥一样自在。当格劳孔跟苏格拉底和其他人不期而至地出现在克法洛斯家门口时，只有苏格拉底引起了克法洛斯的注意，也只有他因为不经常来访而受到了克法洛斯的责备（328d）。格劳孔显然是这个圈子里的常客。

这是一个有教养的圈子。在苏格拉底到来之前，修辞教师特拉叙马库斯（Thrasymachus）已经在家里了（328b）。克法洛斯因为没有更多机会与苏格拉底交谈而感到遗憾，敦促他要常来，把这里当成自己家（328d）。波勒马库斯不像他年长的父亲一样被局限在家里，他用更加戏谑的言辞对待苏格拉底（327c），而当讨论要正式开始的时候，他突然引用了西蒙尼德（Simonides）的诗句（331d—e）。尼克拉图斯似乎是他们的好朋友，尼西阿斯关心自己儿子的理智发展是苏格拉底文学（Socratic literature）中的一个主题，既出现在柏拉图的《拉凯斯》（Laches，200c—d）中，也出现在色诺芬（Xenophon）的《会饮》（Symposium，3.5）中。最重要的是，在克法洛斯家，彻夜长谈的快乐足以取代彻夜节庆的快乐。

在雅典的外邦人是一些来自其他城邦，居住在雅典的移民（μέτοικοι）。他们不能担任政治职务，因此不可能成为城邦公共事务的核心角色，虽然他们选择了在雅典安家。像克法洛斯一样，他们将精力转移到挣钱上，但这显然不意味着他们会牺牲教育和文化。克法洛斯非常满意自己和祖父相比只是个中等的商人（330b），他对儿子教育的关心似乎超过了对金钱的关心（328d）。他富有的家庭进入了雅典最好的社交圈子。

虽然阿德曼图斯和格劳孔将克法洛斯的儿子们当作平等者看待，但这绝不是因为在那个社会里不能担任政治职务是件微不足道的小事。在《理想国》的后面，苏格拉底做出了一个针对外邦人的评论，如果考虑到他的听众是什么人，我们就会惊讶于它的唐突。在第八卷描写民主制如何蜕变为僭主制时，苏格拉底将谴责部分指向了民主制中人们对社会差别的无政府态度，他不仅提到年轻人对父母缺乏尊重，而且提到将外邦人与公民等量齐观（ἐξισοῦσθαι，563a）。阿德曼图斯完全没有反对这个分析。

有良好出身或富有的雅典人通常在公共生活中获得同辈的尊重，也在公共生活中分享城邦的荣誉。很少有人会自愿放弃这样的机会，富有的外邦人也不愿意。他们并没有完全退出公共生活，只是没有得到承认。这就是他们为生活在雅典这个殊荣付出的代价。

但是在雅典还有一个重要的社会群体，他们也远离公共生活，这种疏远不是自愿的而是被迫的。他们是精英阶层，更喜欢寡头制而非民主制，他们反对政治生活中来自下层民众的影响，而反对的方式就是不参与公共生活，他们中只有少数人积极地试图建立寡头制。“寂静主义”（ἀπραγμοσύνη，即不作为）是这些因为财富和出身而拥有显赫地位者的口号。寂静主义保护他们免受民众敌意的伤害，在喜好诉讼的雅典，民众有很多办法表达自己的敌意。但是寂静主义是在压

力下做出的选择。采取这一策略的人自愿剥夺了一些他们本来视为自己权利的东西。

我们将会看到，格劳孔和阿德曼图斯就是寂静主义者，这种态度使他们成了克法洛斯教养良好的儿子的好朋友，尽管外邦人的寂静主义是由于不同的原因。色诺芬在《回忆苏格拉底》（Memorabilia）中描写了这样一个场景（3.6），苏格拉底敦促不到二十岁的格劳孔控制自己的渴望，在学会如何治理好城邦之前不要急于跻身政治舞台。格劳孔曾经不顾自己的年轻和缺乏经验在公民大会上起身讲话，结果出了丑。在与色诺芬笔下的苏格拉底对话时，格劳孔看上去对管理城邦所需要的技术知识一无所知。他或许受过很好的教育，但那是一种老套的教育，而他这个人也非常老套，认为那样的教育就让他有资格承担公职。在《理想国》中，阿德曼图斯将格劳孔描述成一个“热爱胜利的人”（φιλόνικος）；但是苏格拉底坚持认为，与阿德曼图斯描述的那种充满野心、热爱荣誉的类型相比，格劳孔更有教养，也更精明（548d—e）。

事实上这两兄弟都太有教养、太高贵，因此不可能不计成本地追求荣誉，不管他们认为自己多么有资格获得公职。他们反对社会腐败的方式不是像他们的亲戚那样搞政变，而是疏远社会生活，培养自己的灵魂。在柏拉图的对话中，克里提亚斯有时候和卡米德斯（Charmides）在一起，有时候陪伴着蒂迈欧（Timaeus）和赫莫克拉特斯（Hermocrates）这样显赫的外国访客，但是从来没有与外邦人为伍。而《理想国》开篇的场景表明格劳孔和阿德曼图斯像他们的兄弟柏拉图一样，没有参与克里提亚斯的政变。

虽然他们对政治泥淖的回应比他们的表兄更加高贵，但那毕竟仅仅是一种回应。寂静主义并不是一种生活方式，而是从某种生活方式中撤退。在第七卷里，苏格拉底问格劳孔除了真正的哲学生活之外，是否还有别的生活方式会鄙视公职，格劳孔断然否认（521b）。不过他自己并没有过哲学生活，只是对苏格拉底充满同情，并且熟悉那些知识分子的谈话。苏格拉底说的很多话都令他吃惊不小。此外，我们很快就会看到，如果这两兄弟想要过哲学生活，他们还要做出什么尚未做出的改变。

因此格劳孔和阿德曼图斯其实并不是真的鄙视公职，他们只是退出公共生活。他们当然也履行自己的义务，参加雅典的战争（368a）。但是他们和其他寂静主义者一起把时间花在有文化的闲暇活动上。他们将外邦人看作自己的同辈，这件事本身就足以表明他们准备好了接受某种极端的东西，某种没有受到贵族的保守倾向限制的东西，因为外邦人在社会地位上并不是他们的同辈，而只有在才能上

才可以这样说。他们将克法洛斯的儿子看作与自己同类。这种态度使他们下到比雷埃夫斯（Piraeus），来到这个港口，来到居住在此的外邦人家里，这些人不能在雅典城中拥有房产，只能居住在这个充满新奇事物和社会不安的港口［比较《礼法》（Laws）704d—705b］。这种态度还促使他们去观看一种新式的火炬赛会，该赛会是为了向一位新近从色雷斯（Thrace）引入的女神致敬（327a，328a）。

在这里，他们会从苏格拉底那里学到这样一个城邦，它由依据才能的贤人制（aristocracy）统治，在那里所有人都是公民，没有外邦人，每个公民都要遵守公民正义的要求，遵守这个城邦的基本原则，它可以被翻译成："做自己的事，不要管别人的事。"（τὰ αὑτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν，433a）但是在格劳孔和阿德曼图斯的雅典，这个原则意味着不同的东西，事实上意味着两个东西，取决于这句话是对精英说的还是对普通公民说的。如果是对精英说的，它就是一个建议：当一个寂静主义者，不要介入政治；如果是对普通公民说的，它就是一个警告：了解你自己的地位，不要试图篡夺那些比你强的人的权威。因为这样的警告在民主的雅典闻所未闻，因此我们最好还是把它理解成建议。

在美丽城中，每个人都做自己的事情，每个人都关心自己的工作，在这个意义上他们都是寂静主义者；但是没有人需要退出充分的公民生活。在美丽城的愿景里，格劳孔和阿德曼图斯会找到一种方式，很愉快地将自己与公共生活（事实上是与王制）的前景重新联系起来。

二、绅士心目中的价值

让我们从这两兄弟在讨论中最长的一段话开始，他们在第二卷中的讲话复活了特拉叙马库斯的论证——正义是傻瓜才干的事。

如果格劳孔要真的被说服，相信正义好于不义，那么他必须首先恰当地解释什么是正义、什么是不义（357a，358b）。这似乎来自苏格拉底在第一卷结尾对自己的不满，他说自己还没有说清楚什么是正义就已经在讨论正义是否比不义更有利了。但是格劳孔紧接着走得更远：

> 至少在我看来，你的论证还并不是很有说服力，不管对正义还是不义。我想要知道它们各自都是什么，以及当它们出现在灵魂中时，本身（αὐτὸ καθ' αὑτό）有什么样的力量。（358b）

如果苏格拉底可以告诉他这个，那么他事实上就是在赞美正义本身（358d）。

当然，苏格拉底习惯于将“某某本身”这个说法应用到那些哲学家寻求的知识对象上，比如正义本身、美本身、善本身，由此将哲学家的探求与普通人的好奇区分开来。与此类似，格劳孔在这里想要一个他能想象的对正义最深刻的论述。他想要的那个对正义的论述要赞美正义在个人之中产生的效果，而不管别人将他看成正义之人会给他带来什么奖赏和名声。努力寻求这种正义，就是将自己与“一般人”或“大多数人”（τοῖς πολλοῖς，358a）区别开来，对一般人来说，正义是累人的事情，它要求符合社会规范，经常违背自己的自然倾向，之所以值得做只是因为由此可以获得一些物质奖赏，以及由声望而来的好处。

格劳孔轻视这种对待正义的态度，有某种高傲的成分。像格劳孔这样把物质奖赏（μισθοί）当作“大多数人”的目标（358a），意味着某种常见的对雅典那些一无所有者的抱怨，那些人指望“从公共服务中获得报酬（μισθός）”，而这种公共服务，如果环境允许，本来是绅士因为自己的地位而要履行的。大多数人的第二个目标是声望，这个词意味着公众意见及其带来的压力（εὐδοκιμήσεις，δόξα），而不是贵族式的优越。这样正义带来的善就是“ἐπίπονονεῖδος”（358a），不仅是“痛苦的”而且是“累人的”和“费力的”。格劳孔在这类善里面不仅包括了生病之后痛苦的治疗过程，还包括了医生受雇治疗疾病的“商业活动”（χρηματισμός）。

格劳孔的高傲也反映在他对善的三分之中，其中就包括累人的这类。他依据我们如何评价来区分各种善：有一些我们不是因为后果而是因为本身看重；有一些既因为本身又因为后果；还有一些，也就是这种累人的善，人们仅仅因为后果看重它们，与它们自身完全无关。这个区分在现代学者中间引发了激烈的争论，既因为哲学上的普遍性，也因为它看起来与现代道德哲学中义务论与后果主义的争论有明显的联系。但是假如柏拉图的本意就是要让这个区分承担如此重的哲学分量，他会让格劳孔而非苏格拉底提出它吗？而且柏拉图会让这个区分在他所有的对话中仅仅出现这一次吗？

如果说有哪个对善的分类主导了柏拉图的对话，那一定是在灵魂的善与肉体和城邦的善之间的区分［比如《申辩》（Apology）29d；《斐多》（Phaedo）68c；《礼法》697b）］。同样明显的还有手段与目的之间的区分［比如《吕西斯》（Lysis）220a—220b；《高尔吉亚》（Gorgias）467c］，这个区分大体上可以对应格劳孔对累人的那类善的论述。格劳孔将善的活动区别于它的奖赏或有利的后果，

前者的例子是在生病时接受治疗，而后者的例子是治愈。看起来健康好像是目的，而治疗是达到它的手段。这是在上面提到的《高尔吉亚》的篇章里对医疗例子的描述，它还补充了我们真正想要的并不是手段，而是目的。与此类似，《吕西斯》的篇章解释了唯一真正有价值的东西不是我们为了其他事物之故而获得的东西，而是为了它的缘故获得其他事物的那个东西。

但是在这个问题上，格劳孔的分析大不相同。被他归入善的那类东西发挥着手段而非目的的作用，即便它们是累人的。比如锻炼身体、接受治疗、为了挣钱去提供治疗，“我们会说这些活动是累人的，但是对我们有利”（ἐπίπονα φαῖμεν ἄν，ὠφελεῖν δὲ ἡμᾶς，357c）。这些都是属于第三类善的事物（τρίτον…εἴδος ἀγαθοῦ，ἐν ᾧ τό γυμνάζεσθαι…），而起到目的或目标作用的东西则被描述成它们的“酬劳”、“奖赏”或“结果”（ὅσα γίγνεταιἀπ’αὐτῶν）。

我们应该注意到，格劳孔第三类善的例子都是帮助人们获得健康的过程。而拥有健康在他看来并不是第三类善，而是第二类——既因为它们自己也因为结果而有价值。他还提到了思考和观看，这强调了第二种善并不简简单单就是第一和第三种的结合。

我们可能会想，既然第一种善包括那些因为自身而有价值的事物，而第三种包括那些因为结果而有价值的事物，那么第二种因为既包括自身有价值也包括因其结果而有价值的事物，所以结合了这两种评价方式。［亚里士多德在《尼各马可伦理学》（Nicomachean Ethics）第一卷1097a15—b6中的相应讨论就是用这种方式来处理不同的评价方式的。］但是第三类善毕竟没有包括所有因为结果而有价值的事物；相反，它包括了那些就其自身来讲是痛苦或累人的事情，也就是除了结果之外我不想要它。换句话说，第二类善并不是其本身碰巧也值得欲求的第三类善。重要的是，格劳孔所说的第三类善并不仅仅是达到可欲求的结果的中立手段，而是某种我们都尽可能避免的累人的努力。一个将健康看作第三类善的奖赏的人，对待健康的态度不同于将健康看作第二类善的人。

格劳孔这个区分的效果与将健康当作目的，之后用锻炼、医疗或其他手段实现它，要对照起来看。格劳孔做出这个区分的真正意义在于，通过某种手段追求目的被贬低为累人和费力的善，即商人心目中的善。而拥有健康和其他第二类的善，并不被当作付出某种努力之后的奖赏，而是被当作本身就有价值的条件，这些条件并不是目的，而是其他善（也就是它们的结果）的来源，但是即便没有那些结果，它们本身也依然有价值。

这是有教养的贵族给出的对善的分类。思考、观看、拥有健康，也就是一个人在其各种能力的完全状态之中，我们因其自身之故喜欢它们，而不用考虑这些能力可以带来什么好处。这里强调的是“思考、观看、拥有健康”（τὸ φρονεῖν καὶ τὸ ὁρᾶν καὶ τὸ ὑγιαίνειν），而非理智、视力、健康，虽然后者更符合柏拉图其他对话中最通常的（即便不是普遍的）习俗中善的范式。[1]在格劳孔那里所有种类的善都是状态、活动或过程。不是快乐，而是感到快乐（τὸ χαίρειν，357b）；不是“体育”（γυμναστική）也不是“医术”（ἰατρική），而是“进行锻炼”（τὸ γυμνάζεσθαι）和“进行医治”（ἰάτρευσις，357c）。

这样做的效果就是强调状态或活动，而不是成果。“健康”（ὑγίεια）是某种我们努力要去实现的东西，是那些累人的进行医治与接受医治活动的目标；而“拥有健康”（τὸ ὑγιαίνειν）则是那些无须为健康问题操劳的人的状态，他们既不需要挣钱去维系健康，也不需要去弥补艰苦的劳动和不良的饮食对健康造成的伤害。这就是那些无须操劳的人，那些一出生就拥有卓越状态的人，他们可以用自身的优越为自己和同胞带来好处。假如城邦没有将格劳孔限制在状态和活动上，他或许会选择更多强调成就。

我要说明，这一点并非语法问题，“τὸ ὑγιαίνειν”（拥有健康）和其他不定式在柏拉图那里作为名词使用时，可以用来指目标。我们在《高尔吉亚》（467c）中看到的有关手段与目的的段落就是一个例子。这一点其实来自格劳孔在整个段落中对语言的使用，是一个文学问题。

或许有人会认为一个雅典贵族不大可能将身体锻炼贬低为一种低等的善，苏格拉底想要寻找年轻的贵族同伴时，他去的不正是雅典的运动场吗？但是我们只要考虑一下在《理想国》的后面苏格拉底怎么批评希罗迪科（Herodicus），就可以打消这种不安。苏格拉底在406a说到，希罗迪科是一个训练师，得了病，而他对付疾病的方法是“将体育与医生的技艺混合起来”（μείξας γυμνατικὴν ἰατρικῇ）。这是一个错误，他的臆想病最终毁掉了自己的余生和周围人的生活。格劳孔评论说，“他因为自己的技艺赢得了很好的奖励”（καλὸν ἄρα τὸ γέρας τῆς τέχνης ἠνέγκατο），他用了“奖励”（γέρας）这个词，它带有贵族的优越和荣耀。绅士不会为了自己的健康锻炼身体，也不会将体育和医术混合起来。在他看来，锻炼表现的是他有教养的闲暇（比较《普罗塔哥拉》312b）。事实上他也可以通过参与体育竞赛给自己和城邦带来荣耀。但是这不会也不应该，将身体锻炼变成实现某个目的的手段。甚至在民主制下，体育竞赛也

依然是展示贵族式卓越的最佳途径。一个人参与竞赛并不是为了经济上的奖赏，至少主要不是为了它，而是为了一个简单的月桂花环象征的荣耀。胜利的荣耀为一个人已有的价值加冕。

格劳孔这个分类中带有的贵族气息在几个方面得到了他哥哥阿德曼图斯的加强。最重要的是，阿德曼图斯明确了在我们既看重其自身又看重结果的那些善里面，哪方面分量更重。他们已经同意了第二种善最重要（367c，比较358a）。但是阿德曼图斯坚持认为在这类最重要的善里面，我们最看重的是事物本身而非结果：

> 那些最好的善因其结果而值得拥有，但是更因为（πολὺ δὲ μᾶλλον）其自身之故，比如观看、聆听、思考，拥有健康也是这样（οἷον ὁρᾶν，ἀκούειν，φρονεῖν，καὶ ὑγιαίνειν δή），以及其他属于这一类的真正的善，它们都是由于各自的本质而成为善的，而不是因为名声（καὶ ὅσ’ἄλλα ἀγαθὰ γόνιμα τῇ αὑτῶν φύσει ἀλλ’οὐ δόξῃ ἐστίν）。（367c—d）

我们不要去关注结果，我们不是要追求成就。如果这些善“因其结果而值得拥有”，也就是“值得获得”（ἄξια κεκτῆσθαι），那是因为我们已经拥有了它们。格劳孔要求苏格拉底表明正义自身会在灵魂中产生什么样的效果（358b），阿德曼图斯要求苏格拉底表明正义自身会在“拥有它的人”（τὸν ἔχοντα，367b，367d，367e）身上，或“拥有它的人的灵魂中”（τῇ τοῦ ἔχοντος ψυχῇ ἐνόν，366e）产生什么样的效果。如果苏格拉底可以做到这一点，他也就将正义置于真正的善（γόνιμα）的行列之中了，那些善适合绅士，他们的卓越品质和在闲暇中进行的活动因其自身而值得追求，而只在次要的意义上使他们成为城邦的装饰，假如城邦允许的话。（γόνιμα这个词的确切意义存在不同阐释，但是不管将它理解为“真正的”还是“富有成效的”，它都与好的教养有关。）

讲话临近结束时，阿德曼图斯引入了一个强有力的意象。在367a他说，如果可以表明不义是灵魂之中最糟糕的恶，而正义是最大的善，那么我们每个人就都可以成为自己最好的“护卫者”（φύλαξ），因为行不义就像“与最大的恶共处”（τῷ μεγίστῳ κακῷ σύνοικος ᾖ），允许恶进入他所在的地方，即他的灵魂。

阿德曼图斯谈到的自我护卫作为一个隐喻，很符合他弟弟讲话中的那种高傲。做自己的护卫者是因为害怕会给自己带来伤害，而不是害怕别人可能给他带来的伤害（οὐκ ἂν ἀλλήλους ἐφυλάττομεν μὴἀδικεῖν，367a）。他是自足的，那种自足性表现为拒绝让城邦满足自己。这是要避免总是提防别人可能给自己带来伤害，但是出于同

样的原因，这也是避免关注他人，避免关照他们，当一个护卫者（guardian）而不是保镖（guard）。φυλάττειν（护卫）和φύλαξ（护卫者）在希腊语里和在英语里一样意义模糊。这里说的是，一个人不是去看管和照看他人，而是要看管和照看自己，要对自己内部可能拒不服从的要素加以限制和规约。

阿德曼图斯的话是对寂静主义的建议，也就是在一个不完美的世界中如何实现个人的完善和绅士的完善的建议。因为即便要看管和照看的自我是一个包含着较低级要素的自我，只要我们可以控制这些内在要素，就依然可以不受它们的玷污。他不会“与恶共处”（κακῷ σύνοικος）；即便不是在他周围的民主制度中，至少在他灵魂中的那个城邦里，低级的要素清楚自己的位置。那是一个各方面都很健康的城邦。

三、为什么要统治？

对于格劳孔和阿德曼图斯提出的这个关于绅士不会执着追求成就的说法，有一个明显的反对，这也是《理想国》的读者很可能会产生的感觉：这两兄弟在意气（spirited）和竞争性上不低于对话中的任何人。此外，学者们已经就希腊文化整体的竞争性达成了共识，至少在精英阶层的成员之间有着很高的竞争性。赞美他们在努力（πόνος）之后取得的奖赏也是这种精英价值的一部分。最好的那类人的典型想法就是为了不朽的荣誉而努力，就像狄俄提玛（Diotima）在《会饮》208c—d中提醒苏格拉底的那样。

《理想国》用了一些别名来描述格劳孔（而非阿德曼图斯），这些别名也说明格劳孔是一个极富竞争性的人。他拒绝接受特拉叙马库斯的屈服，这让他获得了“非常勇敢”（ἀνδρειότατος，357a）的称呼，这个词同时带有“非常具有男性气概”的含义。这只是格劳孔数次插入讨论和提出反对的第一次，苏格拉底将另一次描述为突然袭击（472a）；因此我们一点都不奇怪阿德曼图斯后来说他“热爱胜利”（φιλονικία，548d）。这些特征不仅在文字之中得到表现，因为格劳孔还是一个战争英雄。在368a苏格拉底引用了一行诗，作者是一个爱慕格劳孔的人，内容就是歌颂他在麦加拉之战中的杰出表现。

但是这首诗同时也针对阿德曼图斯，他在自己兄弟身边的表现同样杰出。在讨论中，阿德曼图斯和弟弟一样愿意提出坚决的反抗（比如419a，449b—c，487b）。他也一点都不缺少竞争精神：不仅在第二卷中发表了长篇大论，并且说自己的发言不仅是对格劳孔的补充，还超过了格劳孔的发言（他说：“最需要被包括进来的部分却被忽略

了”，362d）；因此当他说弟弟具有竞争性时让人们感觉像是一种无端的挖苦——当然是带有玩笑的意味。当然，这个时候无须提及格劳孔，因为这里的讨论有关类型而非某些个人（548d）。

如果这两兄弟确实很有竞争性，如果他们毕竟是成功者，那么他们为什么一起坚持让苏格拉底描述一种完全被剥夺了奖励、荣誉和奖赏的正义呢？贵族的成就区别于单纯的劳动，他们要参与到自由和闲暇的修辞之中，这些都弱化了他们孜孜以求的一面，但即便如此，两兄弟对于奖励的坚决反对还是显得非常突出。那么他们是不是在和自己竞争性的本性做斗争呢？不是，他们恰恰是在表现这种本性。他们将自己的价值设定得非常之高，不屑于在一个与他们不相称的竞技场参与竞争。他们有所成就，这毫无疑问，但是他们想要的成就是让这个世界认识到他们的内在价值。他们无法为这个世界工作，既然如此，关注自身带来的满足就足够了。苏格拉底在第六卷（489b）说，如果最有价值的人看起来毫无用处，我们应该指责的是那些不会利用他们的人。他的措辞让我们回忆起有关寂静主义的政治辩论，以及修昔底德（Thucydides）记载的伯里克利（Pericles）对寂静主义的指控（2.40.2）：所谓的“寂静主义者”不过是“毫无用处之人”（ἀχρεῖος）。不过苏格拉底并没有将这些词汇用在贵族身上，而是用在了哲学家身上。

这两兄弟认为寂静主义就是对这样一个不完美世界的最好回应，而苏格拉底的任务就是帮助他们摆脱这样的想法。第一卷中格劳孔的一个困惑预示了这个任务（那是一个很有启发性的时刻）。在那里苏格拉底正在反驳特拉叙马库斯的挑战，也就是格劳孔在第二卷再次提出的那个挑战。在论证正义是傻瓜才干的事情时，特拉叙马库斯宣称统治者总是在制定法律时关心他们这个等级的利益，而不是公益。苏格拉底反对这个看法，指出事实上没有人自愿成为统治者（346e）。为什么会有人愿意通过纠正别人的错误卷入和分担别人的麻烦呢？这不可能。如果有人同意进行统治，那么一定要给他某些“奖赏”或“酬劳”（μισθόν），或者是金钱、或者是声望；要么是这些，要么就是因为他不统治而来的惩罚。

格劳孔在这里插话进来。他很熟悉苏格拉底前面提到的两种酬劳，“但是我不理解你说的惩罚，以及你怎么能够把它归入酬劳”。苏格拉底的回答在某种意义上激发了格劳孔的竞争性。他回应道，那么你就是不理解是什么样的酬劳使“最好的人”、“最能干的人”同意进行统治——他的用词（οἱ βέλτιστοι，οἱ ἐπιεικέστατοι）强烈地暗示了社会等级。（想象一下格劳孔听到会是何种感觉！）苏格拉底继续说，你难道不知道“野心和贪婪”（τὸ φιλότιμόν τε καὶ

φιλάργυρον）[2]被认为是，而且也确实是，令人羞耻的东西吗？格劳孔为了弥补他之前的不小心，非常确定地回答苏格拉底：“我当然知道（Ἔγωγε）。”

如果说“爱财”（φιλαργυρία）经常被社会视为某种耻辱，那么人们在看待“热爱荣誉”或“野心（抱负）”的时候则有着远为矛盾的感情。肯尼斯·多弗（Kenneth Dover）表明，这个词有着丰富的含义：在贬义的极端，它的意思是充满攻击性的自我主张，以及在社会上炫耀；而在褒义的极端，它的意思是渴望获得尊重，尤其是在公共服务之中。多弗建议，在很多褒义的场合，“爱国主义”（patriotism）是恰当的翻译。[3]

如果格劳孔自信地认为τὸ φιλότιμον（野心、抱负）不仅被认为，而且事实上确实是某种令人耻辱的东西，那么在这个问题上他的立场就超出了习俗的看法（习俗不会在这个问题上给人如此大的自信），而进入了寂静主义的立场。如果有某种动机能让最好的人想要统治，而格劳孔还没有听说过，他当然非常想知道，因为他将自己视为最好的人，并且也思考过在什么条件下会追求政治事业。正因为如此，他迫不及待地插入苏格拉底与特拉叙马库斯的对话，也正因为如此，他称自己“熟悉那两种酬劳”（τοὺς μὲν γὰρ δύο μισθοὺς γιγνώσκω）。格劳孔很有抱负，但是他对政治抱负的思考——或许还结合了一些色诺芬描绘的政治经验——使他退却到自己的堡垒之中。而苏格拉底似乎意识到他对政治的兴趣和抱负依然存在，随时可能被强大的火焰点燃。

显然，苏格拉底给格劳孔提供了一个最不寻常的统治动机。好人不会为了金钱统治，因为他们不想被别人称为（κεκλῆσθαι）唯利是图，如果他们公开赚钱；也不想被称作窃贼，如果他们偷偷赚钱（347b）。他们也不会为了声望进行统治。为什么不呢？因为“他们不是爱声望的人”，“没有什么野心”（οὐ γὰρ εἰσι φιλότιμοι）。在这里苏格拉底没有说他们不想被称为充满野心，而是说他们不想被称作唯利是图或是窃贼。即便如此，他还是说这种野心和贪婪一样，都不仅“是”，而且“被说成是”（λέγεταί τε καὶ ἔστιν）某种令人耻辱的东西。

这样看来，在好人的欲求中就有某种不对称。他们并非对金钱毫无兴趣。（毕竟连苏格拉底都在《斐德罗》的最后祈祷自己拥有一个节制者所能使用的金钱。）他们并不是因为不想要钱才远离政治，而是因为他们不想丧失好人的名声。他们不想被称作唯利是图或窃贼，但是如果通过当政治家赚钱，那么这两个称呼很可能会随之而来。在民主制中，政治生活会给一个人的名声带来危险，这也是贵族采取寂

静主义的原因之一。而声望有所不同，好人们确实对那些通过生活在公众眼中、通过在社会中占据高位而得来的声望毫无兴趣。并不是说他们不想被称为野心勃勃，而是因为他们是好人，所以根本就不是野心勃勃。在他们看来，成为好人并且被看作是好人，就已经足够好了。

这样，好人就缺少了通常的动机去承担政治权力，因此如果他们拒绝，就需要某种惩罚强迫他们，这种惩罚就是被不如他们的人统治（347c）。好人们担心这种情况，又没有更好的人或者和他们同样好的人可以委托，只好同意进行统治，但是会将这样的任务看作“不可避免的东西，而非某种好事”（”（οὐχ ὡς ἐπ’ ἀγαθόν τι ἰόντες… ἀλλ’ ὡς ἐπ’ ἀναγκαῖον），他们也不会将这样的任务看作某种会“给人带来好处或快乐的东西”（οὐδ’ ὡς εὐπαθήσοντες ἐν αὐτῷ）。如果有一个完全由好人组成的城邦，苏格拉底猜想大家一定会争着避免统治，就像现在争抢统治的机会那样。每个人都会选择让别人施惠于自己，而不想自己费力地施惠于他人（347d）。

如果用苏格拉底和格劳孔那个社会的标准判断，这就是优越之人的独特动机。亚里士多德在《尼各马可伦理学》中描述那种意识到自己优越性的人时也表达了类似的看法，他们是“μεγαλόψυχος”（豪迈者），即拥有伟大灵魂的人，他们乐于施惠于人，而耻于受惠于人，因为施惠更适于优越者，而受惠则适于低下者（1124b9——b10）。一个人与自己的同侪在一起时，这种动机不会消失或变得相反，而只会愈发加强：他施惠的对象越是身居高位、越是享有良好的声望，他展示自己的优越就越困难，给人留下的印象也就越深（1124b17——b23）。这样一个将统治的动机系于对自己价值和尊严感觉的人，当他置身于同侪之中时，也不会突然失去这种对自我的感觉。

在这样的背景下，我们清楚地看到，苏格拉底抓住了一个常见的社会现实，却给出了不同寻常的解释。这个社会现实是：“主动寻求官职，而非等着有人迫使他们这样做，总是被看作耻辱的”（347c）。苏格拉底通过解释好人的动机提出了一个假设来解释这种普遍的态度：“那大概就是它为什么总是被视为耻辱”（ὅθεν κινδυνεύει…αἰσχρὸν νενομίσθαι）。他提出这个看法时所带有的尝试性是非常恰当的。对一个不能决定政治抱负是好是坏，并且同时需要这两个方面的社会来说，反对那些追求公职者的明显理由并不是说好人都没有政治抱负（像苏格拉底说的那样），而是说他们不想被称为充满政治野心，不应该给自己招来那样的名声。即便你想要满足自己的抱负，也不要太公开地表达出来；谦逊地、有分寸地表现出勉为其难，很可能更能够获得别人的鼓励和赞成，而昭告天下只会适得其

反。

不难看出，通过苏格拉底不同寻常的分析，柏拉图正在把一个将会在美丽城以及由哲学家构成的统治阶层中出现的观念引入讨论。那些没有政治野心的好人并不是雅典“最好的人”，而是哲学家，他们是一个虚拟城邦中的精英。但这并不是说美丽城就是一个好人在其中争着不去统治的城邦。这样的城邦甚至比美丽城更加虚幻，因为那将是一个完全由哲学家构成的自足的共同体。在美丽城中，哲学家与非哲学家居住在一起，哲学家需要非哲学家给他们提供生活必需品。虽然供给者没有达到哲学家的高度，但他们毕竟也是这个共同体的实质性组成部分。因此那些思考美丽城的人就不能回避优越者还是低下者进行统治，以及有什么动机可以让优越者进行统治的问题。

四、真正的男人

在第一卷中格劳孔没有得到机会反驳苏格拉底有关好人出于什么动机进行统治的分析。苏格拉底推迟了对这个问题的详细考察（347d—e），直到引入了“哲人王”之后，才澄清了它的全部含义。

但是格劳孔有可能在第一卷的语境中给出的答复出现得比这要早，就在第二卷开头重提特拉叙马库斯的论证的时候，他声称那些实践正义的人都是不情愿的，“视之为某种不可避免的东西，而非好的东西”（ἄκοντες ἐπιτηδεύουσιν ὡς ἀναγκαῖον ἀλλ’ οὐχ ὡς ἀγαθόν，358c），他将这种观点鄙视为大众的看法。他为这种观点辩护，但条件是苏格拉底可以给他反驳这种观点的论证。这里的措辞和苏格拉底描述的优越者对待正义统治的态度如出一辙。格劳孔虽然是一个优越的人，但他显然对这种态度有所保留。如果苏格拉底想要让格劳孔走出自己的堡垒，就必须要给出更有力的论证。

此外，“极富男性气概的”格劳孔继续表达的对这种观点的保留态度，被说成是那些真正的男人、具有男性气概的男人都会有的保留。特拉叙马库斯曾将优越的人描述成可以让法律（νόμος）为自己的利益效劳的人；而格劳孔将法律看作是对自然（φύσις）的限制，具体来说就是限制损人利己的自然欲求（πεφυκέναι，φύσις，358e，359b，359c）。

柏拉图在这里有可能借用了安提丰（Antiphon）的论证，就像马里奥·维盖蒂论证的那样。[4]安提丰是一个知识分子，但是与本章讨论关系更为密切的是，他还是一个寡头派的革命分子，并且曾经是一个寂静主义者。修昔底德（8.68.1）告诉我们，他机智的名声在大众中

并不是非常响亮，而这使得他非常低调。格劳孔说，一个真正的男人（ὡς ἀληθῶς ἄνδρα，359b）绝不会对社会契约做软弱的妥协，同意只要别人不伤害你就绝不去伤害别人，这与安提丰描述的社会契约如出一辙。格劳孔的意思是，这种契约对于真正的男人没有意义，因为他有足够的力量和胆识去赢得成功，无须社会契约的帮助。这种契约的基础是软弱与恐惧——对于被强者伤害的恐惧（比较360d）。

当然，所有这些都是其他人说的，不是格劳孔自己的看法，格劳孔反复强调这一点（358c，359b，361e）。但是苏格拉底有他的怀疑，因此我们也应该抱有怀疑。回顾格劳孔和阿德曼图斯的讲话，苏格拉底承认，如果仅仅从他们的讲话而非他们的品格和可敬的过往判断，很难相信这两兄弟实际上不认为不义要强于正义（368a）。

从这种契约引申出正义就意味着，将正义看作仅仅因为其奖赏才是好的，这个奖赏就是不被伤害。格劳孔非常真诚地鄙视将正义仅仅看作因为奖赏才是好的。在成为魔鬼代言人之前，他以自己的名义表达过这样的观点（358a）。如果他设想一个“真正的男人”会蔑视这个契约，那个真正的男人肯定与他自己心意相通。他抱怨说自己从来没有听到过有人用他希望的方式赞美过正义，即因为正义自身之故赞美它（358d）；但是他肯定听到过有人用他喜欢的方式抨击过正义，即抨击它是弱者和懒人想出来的权宜之计。他和哥哥从政治生活中隐退，因为政治不过是为了迎合民主雅典的弱者和懒人，与此同时他们也从一个在传统上正义之德非常活跃的社会隐退了。但是他们还没有对正义感到绝望。他们想从苏格拉底那里听到的是，证明寂静主义者也同样是个正义的人，甚至是所有人中最正义的。他们并不是很有兴趣证明正义可以击败不义；他们对此已经非常自信了（347e）。他们想要的是一种有关正义的新的论述，可以与他们选择的隐退和自足相适应（358b，367b，367e）。

迄今为止还没有这样一种有关正义的论述，这是阿德曼图斯唤起我们注意的几个问题之一。他在讲话的开始就强调，我们必须考虑人们通常用何种论证来推荐正义，而非谴责它。如果我们想要理解格劳孔在想些什么（362e），就要注意阿德曼图斯所说的。那些有利于正义的论证其实与格劳孔提出的反对正义的论证有着完全相同的结构。因此我们也就无须惊讶阿德曼图斯想要找到更有效的论证来支持正义。

阿德曼图斯说，家长和诗人耳熟能详地罗列守法者在此生和来世所能获得的奖赏（363a—e）。比较一下格劳孔如何描述安全，即免受伤害，这是那些接受法律限制的人的奖赏。家长和诗人众口一词地宣称正义是好的，是个“美好的”东西（καλόν，364a），但也是“费

力的”或“痛苦的”（ἐπίπονον），并且没有不义带来的成功多，而不义只是因为习俗（νόμῳ）才令人羞耻。但是伴随着不义的风险和耻辱可以通过巧妙的策略避免和消除。因此格劳孔在讲话中将正义归于第三类善，即“费力的”或“痛苦的”那类，他还认为对正义的追求取决于公众意见。他问道，我们中有谁可以在得到一只隐身戒指之后依然不被腐蚀？那些干了坏事却有办法避开公众谴责的人一定会放纵自己。这样一来，他们就会服从自然倾向，无视社会习俗（359c）。

这就是为什么当乔治·格罗特（George Grote）[5]表达如下不满时，他只在技术层面上正确：苏格拉底不该将格劳孔和阿德曼图斯的讲话表现成对正义的诽谤，事实上他们给出的论证是要表明正义确实是一种善，虽然是第三类，即因为结果而非自身之故而善。[6]苏格拉底是正确的，因为格劳孔对第三类的善持有整体性的蔑视。他相信正义并非与它们为伍。

五、哲学家的价值

到第七卷苏格拉底解释哲学家为什么会同意回到洞穴，在养育了他的城邦中进行统治的时候，格劳孔已经经历了某种转变。苏格拉底问，那些由我们养大的人会不会拒绝服从我们（520d）？会不会拒绝“承担他们那份”城邦的“劳动”（συμπονεῖν）？格劳孔回答说不可能，并且主动给出了一个解释和一个警告：

> 他们不可能拒绝。那是一个正义的要求，而他们是正义的人。但是毫无疑问，他们每个人都会把统治看作某种不可避免的东西（ἀναγκαῖον），恰恰与现在统治所有城邦的人们相反。

苏格拉底表示同意，甚至在第七卷结尾（540b）的总结中比格劳孔更明确地指出，这里的讨论与他在第一卷里关于好人因何进行统治的解释是一致的。哲人王会轮流统治，“为了城邦的利益，不是将他们在做的事情当作美好的，而是当作必需的（τῆς πόλεως ἕνεκα，οὐχ ὡς καλόν τι ἀλλ’ ὡς ἀναγκαῖον πράτττονας），就像第一卷里的好人接受这个任务，“不是当作一件好事，而是某种不可避免的东西””（οὐχ ὡς ἐπ’ ἀγαθόν τιἰόντες…ἀλλ’ ὡς ἐπ’ ἀναγκαῖον，347d）这一次，格劳孔被允许作答，而他的回答非常热切：“你塑造了一些多么美好的人（παγκάλους）作为统治者呀，苏格拉底！”

在这之间发生了什么，使得格劳孔愿意接受这样一个对正义城邦的论述，认为那些用他曾经鄙视的大众实践正义的方式——“违背他们的意愿，视之为某种不可避免的东西，而非好的东西”（ἄκοντες…

ὡς ἀναγκαῖον ἀλλ’ οὐχ ὡς ἀγαθόν，358c）——承担起维持城邦正义任务的人是可敬的呢？

答案是苏格拉底给了极富男性气概的格劳孔一个新的范本去衡量自己，这就是哲人王，他不仅是哲学家，而且是一个“真正的男人”，他来自勇士的等级，和格劳孔一样蔑视仅仅为了社会上的成功去遵守社会规范。如果说他不需要像格劳孔和阿德曼图斯那样退却到寂静主义和自我护卫，那是出于两个原因，一个是因为他所在的社会中成功是值得获得的，另一个是因为他的目标完全超越了人类社会。

哲学家是正义的，他非常顺从地承担起指派给他的正义的任务，“为了城邦”进行统治，将这看作“必要的”，也就是说如果城邦想要免于内乱，他们的统治就是“必需的”（520c—d）。我这里说的是“必要”（necessary），而非“不可避免”（unavoidable），因为他要考虑什么手段对于实现某个目标来说是必要的。在这个意义上，哲学家与一般人不同，并非“不情愿地”（ἄκων）追求正义，因为他不会去避免进行统治，即便他有办法躲避，至少在美丽城中是这样（592a）。而格劳孔认为，一般人假如有了隐身戒指，一定会躲开正义的要求。将正义当作格劳孔所说的第三类善来追求，这其中所伴随的不情愿，是格劳孔为他的论题做的重要补充。而在他看来这正是其中最值得反对的要素。一旦有人向他表明，一个人并不一定不情愿地追求那种被他看作必要而非美好或高贵的正义，一旦他看到“美好”或“高贵”之人（πάγκαλος）可以对正义持有这种态度，他就会热切地承担起正义的义务。

但就算不是人们不情愿地追求的东西，人们也依然可以对它们保持谨慎。哲人王对待统治的态度与第一卷中描写的好人对待统治的态度，差别并不在于他们的热切程度，而在于那些好人不是将公职看作“好的”（ἀγαθόν），而哲学家不是将它看作“美好的”或“高贵的”（καλόν）。统治一个像美丽城这样的良好城邦，不同于在一个一般的城邦中承担起遍布腐败的公职。但是即便如此，哲人王依然不会将他君王的任务看作某种καλόν的东西，不可能在其中感到荣耀，这是因为他的灵魂中拥有正义，而那是比城邦中的正义更加真实的。这恰恰就是格劳孔和阿德曼图斯在询问正义就其自身在灵魂中产生什么效果时想要得到的答案。

虽然有这些表面现象，但苏格拉底给两兄弟的其实比他们要求的更多。我并不是在一个显而易见的意义上这样说，即苏格拉底通过详细描述一个完全正义的城邦来描述完全正义之人的灵魂。我的意思是，苏格拉底对于个人灵魂的强调，以及他给出的正义首先不是存在于城邦之中，而是存在于灵魂之中的论证（443c—d），与格劳孔和

阿德曼图斯表面看来非常相似的优先性排序有着不同的目的和意味。

阿德曼图斯希望每个人都可以得到良好的教育，成为自己最好的护卫者（367a），我们在前面看到，这是实现绅士的那种完善的建议。自己的护卫者不受灵魂中较低要素的影响。而格劳孔担心，除非我们能够剥夺正义者的所有奖励和认可，否则就不清楚他行正义的原因是否仅仅在此（361c）。苏格拉底感叹："你是多么强有力地'净化'（ἐκκαθαίρεις）了他呀，就好像洗刷一个雕塑！"（361d）格劳孔的正义典范就像阿德曼图斯的一样纯洁无瑕，也正因为纯洁，他的德性闪耀光辉，就像一个刚刚被清洗干净的雕塑。

诚然，格劳孔同时将完美的不义之人的雕塑也用这种方式打磨得熠熠生辉。但是两兄弟需要学习的是，没有哪个人的灵魂能够完全纯洁或者完全肮脏。哲学家像绅士一样，严肃对待在灵魂中较高和较低要素之间保持良好秩序的任务。这两种人灵魂内部的政治都是保守的"良法"或"良序"政治（εὐνομία）。哲学家与绅士的不同之处在于，并不将那种政治看作纯洁的。绅士认为在自己之中找到了一个逃脱他所生活的那个城邦之中肮脏政治的方式；而哲学家甚至认为组织灵魂政治的任务也是必要而非荣耀的，就像他认为哲学家应该统治是必要而非荣耀的，虽然灵魂中的正义比城邦中的正义意义更大。（我在第四章会更详细地讨论这个问题。）

如果哲学的统治是他所处的环境、成长和教育加给哲学家的必要之物（520b），那么灵魂中的政治就是他的人性加给他的东西。《理想国》临近结束的时候，格劳孔和阿德曼图斯会学到灵魂不可能变得"纯洁"（καθαρόν，611c），不可能被净化，除非它脱离了人的身体和人生的影响，这些东西只会损毁和残害它，就好像它被扔到了海里，被各种贝壳和海藻覆盖（611c—612a）。只有死亡能让它获得自由。

当然，有德性的灵魂，也就是内部政治得到妥善处理的灵魂，是健康的（444d—e）。在讨论的大多数时候，都是这样一种灵魂观处于主导地位，只是在最后苏格拉底才明确指出，从整个宇宙的视角来看，健康的人类灵魂是什么样子。但是这个视角其实一直在发挥作用，因为它是哲学家行为的一个决定要素（比如484c，486a，520c）。灵魂的健康还不是灵魂的纯洁，健康是实现纯洁的手段。苏格拉底为这个思想做准备的方式是悄然纠正格劳孔和阿德曼图斯关于身体健康的看法，身体健康被他们归入了既因为自身之故又因为结果而善的事物（357c，367d）。

在讨论如何处理灵魂政治的高潮部分，也就是第九卷最后，苏格

拉底解释说，身体健康的价值只有在它有助于节制的意义上看待才有意义。人们保持身体的平衡是为了产生灵魂中的和谐（591c—d）。这样读者就为第十卷最后的一个转折做好了准备：身体的健康是为了灵魂的健康，而灵魂的健康得以保持，是为了灵魂中神圣的部分，也就是理性，可以达到繁盛，并最终得到净化。

这里有两重视角：哲学家对人生既持有人的视角也持有神一样的视角。哲学家并不是神，他们要过人的生活，在人的生活中，他们为了灵魂自身之故看重它的正义，同时也看重内在的正义给自己和周围人带来的外在好处。正是从人的视角看，苏格拉底在第二卷同意格劳孔，正义属于第二类善，也就是他所说的“最美好的一类”（ἐν τῷ καλλίστῳ，358a），既因为自身又因为结果而被“想要幸福的人”（τῷ μέλλοντι μακαρίῳ ἔσεσθαι）看重。在至福之岛上的生活，也就是沉思理念（forms）的生活，如果人们可以永远待在那里而不再回到人间，就属于格劳孔说的第一类善，即只为了自身之故而没有任何结果的善，那种快乐不会随着时间产生其他的结果，而只是本身令人欣喜的状况（357b）。哲学家在通常的生活中所享受的灵魂快乐甚至都不掺杂痛苦（583b—586e），这并不是说哲学家通常的生活也不掺杂任何痛苦。但是格劳孔并没有进一步发展第一类善，除了无害的快乐之外也没有给出更确切的例子，而只是将注意力集中在正义是第二还是第三类善的问题上。《理想国》整体上保持了格劳孔这里所做的强调。

也正是从人的视角，苏格拉底将正义带来的外在好处，甚至包括来世的好处，称为“奖励”（ἆθλα，608c，613c，614a）。因为在《理想国》里神一般的视角总是处在背景之中，而人的视角则位于前台和核心位置，正像苏格拉底在回顾整个讨论的时候说的：“我们已经充分地描绘了在人的一生里发生在灵魂中的事情，以及灵魂可以获得的形态”（612a）。甚至在最后的神话讨论脱离肉体的灵魂时，柏拉图关注的也是它们的转世和如何选择下一生。从人的视角看，来世的利益为一个人此前存在的价值加冕，就像赛会中月桂花冠为贵族运动员加冕一样（613c，621d）。

这是由哲学家分享的视角。作为人，他们会为了其自身之故看重灵魂的健康，除此之外他们还能做什么呢？他们只是人。如果你是人，那么能够在完全实现人类能力的情况下生活，也就是过着拥有健康灵魂的生活，当然是件好事，你当然会因其自身之故喜欢这样。我说“当然”是因为运用一个人的自然能力看起来是人们很自然会欲求和高兴的事情。但这当然是一种用非常高的方式理解的人类能力，它们并不仅仅是作为人所要坚持的价值。这种人的视角是哲学家与格劳孔

这种绅士分享的，而不是与所有人分享的。

格劳孔在第四卷结尾宣称，“如果他由之活着的那个东西的自然结构（τῆς δὲ αὐτοῦ τούτου ᾧ ζῶμεν φύσεως）被破坏或损毁”，那么人生就是不值得过的，因此如果再去探求正义是否有利就是荒谬的，因为我们已经看到了，这样问就等于是在问如果灵魂的健康被损毁了是否有利于人的生活（445a—b）。他这样说并没有错，但是苏格拉底不允许就此将讨论画上句号。他同意，这是“荒谬的”（γελοῖον），但是“既然我们已经可以尽可能清楚地看到事情的本来面目，我们不该就此停下”（445b）。

苏格拉底接下来让格劳孔看到的是，人生的问题并不止于灵魂的健康。人类灵魂的健康，即便是整洁、健康、闪亮、美丽的人类灵魂的健康，属于最美的那类善［这是ἐν τῷ καλλίστῳ（358a）的另一个意思］，但也还不是全部的目的。即便在认识到正义是灵魂的健康之后，你也依然可以问正义如何对人有利。如果说这是一个荒谬的问题，那是因为如果你不接受某些非常反直觉的说法（452b—e，473c—d），如果不能保证灵魂是不朽的（608d），就不可能继续追问这个问题。如果这还是一个值得探究的问题，那是因为还有一个目标是健康的灵魂所要实现的。这个目标就是真正的至福（μακαρίῳ ἔσεσθαι，358a），这个目标是健康的灵魂可以触及（519c），但是不可能在人生中完全实现的（540b—c）。

如果哲学家赞同绅士，认为健康的人类灵魂是某个卓越和美丽的东西，因其自身值得欣赏，那也并不仅仅是因为像绅士一样，他看重卓越和美丽的东西，因为它自身之故而非因为结果看重它（367c），还因为他将健康的人类灵魂之美置于整个宇宙的美丽和秩序之中（486a）。但是这个努力将他带到一个更高的视角，由此观之，即便是健康的人类灵魂，看起来也是被水藻和贝壳所累。在无序的东西之中维持自然秩序本身就很好，因为自然秩序本身就是好的。但是维持秩序的需要本身却依然是遗憾的来源。哲学家能够在灵魂的秩序中发现“美”（κάλλος），并不意味着他认为维持那个秩序的任务是“荣耀的”（καλόν）。

这样看来，绅士的品性是不够的。还有一种更高贵的利益追求，这种对目的的追求也是通过费力的手段，但是这些手段并非来自商人的品性。这种高贵的利益追求使用的工具是整个哲学的人生。这就是采取和神相似而非人的观点。透过不如运动之类的比喻那么闪耀的透镜来看待人生的劳苦，也就是通过农业（589b）和舵手的技艺（591e）来看待。在这种观点看来，维持灵魂中的秩序不过是对必要性的让步。

第一章的相关资料和学术背景

关于本章中运用在格劳孔和阿德曼图斯身上的那种贵族式的寂静主义，我依赖Carter 1986极富启发性的论述，同时还有Donlan 1980。这两个研究同时也强调了精英之间竞争性的价值。关于在绅士的生活方式中努力发挥自己能力的文献，在Johnstone 1994中有所讨论和发展。Whitehead 1977已被证明是思考雅典异邦人状态的重要资源。

施特劳斯开创的《理想国》的解读传统（Strauss 1964，ch.2）最充分地将格劳孔与阿德曼图斯当作有血有肉的人物看待。我在Ferrari 1997中尝试在一些细节和整体上接受那种解读方式。在该传统中我参考最多的《理想国》研究是Bloom 1968；Benardete 1989；Brann 1989—1990；Howland 1993和Craig 1994。施特劳斯的解读中有一个主题是苏格拉底提供了对政治野心的治疗，至少是格劳孔需要的治疗。在本书的阐释中，我认为格劳孔与阿德曼图斯在政治野心的问题上与苏格拉底殊途同归。他们已经退出了政治漩涡，这里的格劳孔不是或者不再是我们在色诺芬著作中看到的那个青年了。

那个将格劳孔看作苏格拉底关注焦点的传统同时倾向于认为他在理智上优于阿德曼图斯（Bloom 1968，pp.344—346；Brann 1989—1990，pp.44—46；以及最明显的Craig 1994，ch.5）。在这个传统之外，人们也广泛认为格劳孔有更强的理智能力，但是这一点与兄弟俩的旨趣有关，而不像布鲁姆和克莱格说的是因为品性上的不同。比如可参见维盖蒂对格劳孔的研究：Vegetti ed.1998［vol.2］，pp.151—172（他还将这两兄弟看作潜在的僭主，p.153）。我选择对这两兄弟不加区分，而是将他们当作同一种品性的一对代表，但这并不是因为我认为他们之间没有值得关注的区别。

在本章讨论三十僭主统治的问题时，我毫不犹豫地使用了《第七封信》，但这并不是说这封信确为真作。我们完全可以对有关柏拉图传记的证据提出质疑，茱莉亚·安纳斯近来就是这样做的，她的目的是论证一个更大的问题，即雅典政治中的那些问题与《理想国》无关（Annas 1999，ch.4），但是我们不应该忽视对话本身包括的东西。柏拉图在读者心中建立起了与三十僭主的联系，因为这一讨论高潮处的主题正是僭主制，而且是在这样一个地点，面对这样一些戏剧人物。至于这个联系到底意味着什么则是另外一个问题。如果《第七封信》是某个读者尝试表达这些隐含的意味，那么我只能说不管这个人是谁，他确实是《理想国》的很好读者。

在将格劳孔关于善的分类置于柏拉图作品的语境中时，我参考了

Gigon 1976，pp.90—91。关于这个分类应该针对哪种现代道德理论来考察的问题，Annas 1981，pp.59—71和Irwin 1995，pp.189—191都做了总结和发展。White 1984反对这里的年代错乱，他并未将格劳孔对善的分类与其他对话中的类似分类联系起来，而是将它与《斐多》中“原因”的概念联系起来。我认为本章中的阐释可以与怀特的论题相容。柏拉图很可能想要读者将灵魂中的正义使人幸福与《斐多》中火使一个东西变热联系起来。但是格劳孔并没有看到这个联系，也没有达到任何类似的东西；他对各种善的分类和他的言辞比柏拉图式的形而上学更能够表现出绅士的品性。因此读者就可以做出进一步的联系：去看绅士的品性如何做好准备接受柏拉图式的形而上学的指引。

“真正的男人”和之后的一节考察了对格劳孔这样的人来说充满男性气概的行为准则具有的吸引力。在关于柏拉图的“意气”（θυμός）的研究中，安吉拉·霍布斯（Angela Hobbs）处理了很多对话中的这个主题，虽然她笔下的核心人物是卡里克勒斯（Callicles），而非格劳孔或阿德曼图斯（Hobbs 2000，尤其是第5章）。和我一样，她也察觉到在哲人王的尚武精神（militarism）中，有一种方式可以赋予男性气概恰当的位置（pp.242，247）。有很多哲人——勇士是女性，会使这个问题变得更加复杂，而不会使这个问题消失。

在思考本章的主题时，我与戴维·麦克尼尔（David McNeil）进行了很多颇有启发的谈话，尤其是关于格劳孔与阿德曼图斯的品格，以及他们对荣誉的复杂态度。对《理想国》中的意气价值的研究是他当时在芝加哥大学（社会思想委员会）写作的博士论文的主要内容。

第二章　城邦与灵魂：几种误解

一、岔路口

让我们回到阿德曼图斯在367a引入的那个自我护卫（self-guardianship）的隐喻。我们看到，他的忠告是在一个不完善的世界里我们应该实现个人的、绅士的完善。他认为那些能够控制自己身上低级要素的人就没有被它们玷污。作为回应，苏格拉底开始传授一种灵魂中的政治学。这种内在的政治学不管怎么说也还是政治学，它意味着妥协，即便是健康的灵魂也不是纯粹的。

苏格拉底传达这种洞见的主要路径是灵魂与城邦之间的类比，也就是通过与城邦中的正义和不义进行比较和逐一对应，阐明个人中的正义与不义，这是一条贯穿《理想国》的大路，围绕这条路，《理想国》的论证被组织起来。它也是下面几章要关注的焦点。

事实上，城邦与灵魂的类比已经在自我护卫的隐喻中有所暗示。当阿德曼图斯称自我的护卫者会保证恶不会发生在他的灵魂中，他暗示了对某些社会群体的监管和保护，那也是“卫士”或“护卫者”一词的首要语境。但这并不是他发展这个比较的方向。他并没有设想一个秩序井然的城邦与秩序井然的个人对应，而是设想了一个完全不需要任何约束的城邦，因为每个成员都充分地自我约束（也就是节制），从而也就省却了城邦的约束。他设想在一个有恰当教育的城邦里，“我们不会留心彼此，以防卫不义。每个人都会留心自己”（367a）。这就是阿德曼图斯心目中那个完全由好人组成的城邦，而苏格拉底在第一卷中设想的是一个人们争相不去统治的城邦（347d）。在这些情况下，公民整齐划一的卓越使得统治的任务不那么紧迫。

但是我们在前面一章已经看到，苏格拉底在回应两兄弟的挑战时设想的城邦并不是完全由好人构成的，而是一个优秀者统治低劣者的城邦。美丽城是对人类来说最好的可能城邦，它是一个对现实有所妥协的理想。苏格拉底拒绝将美丽城描绘成一个世外桃源，即便是陶匠也可以斜倚在宴饮的长椅上，只在有心情的时候才去干活儿（420e—421a），因此苏格拉底不允许阿德曼图斯退却到他那种寂静主义的，甚至是无政府主义的整齐划一的节制的幻想之中。苏格拉底会沿着阿德曼图斯回避的方向发展这个类比；他描述城邦与个人对应的方式是，二者之中都是较高的要素作为较低要素的护卫者。那是一种染上

现实主义色彩的描述，因此也就染上了无奈的色彩。

在第四卷的一个地方（430d），苏格拉底明确表现出了这种无奈。那时他已经描述了城邦的智慧和勇敢，现在要描述它的节制（σωφροσύνη），但是他试图逃避这项任务，公然询问是否有什么办法可以发现城邦的正义而无须费力讨论节制。格劳孔不得不劝阻他。苏格拉底看起来是为了满足格劳孔的要求才同意深入考察城邦的节制（430e）。

这是一个奇怪的时刻，如果我们考虑苏格拉底宣称的意图是在讨论了其他三个主要德性之后找到剩下的正义，那么这一时刻就显得更加奇怪，因为这样的意图应该不允许他跳过任何一种德性（428a）。但是如果我们考虑到节制是城邦德性中唯一一个要求城邦包括较好和较差的要素，并且让较好的统治较差的（οὗ τὸ ἄμεινον τοῦ χείρονος ἄρχει，431b），就不那么奇怪了。它要求苏格拉底允许较低的要素进入最好的城邦。这让苏格拉底有些为难，即便他认为这样的情况实属必然；但是这并没有困扰格劳孔，虽然苏格拉底通过比较个人的节制来阐明城邦的节制也就意味着个人之中必然包括较低的要素（431a）。（注意只有在讨论这个德性的时候，苏格拉底才在论述城邦德性时带有前瞻性地插入了与之对应的个人德性。）

这并没困扰格劳孔，因为和他哥哥一样，他认为个人的节制完全是好的，因此即便那意味着在自己之中存在一个需要被控制的较差的部分，但是能实现控制本身还是让一个人变得优越，配得上统治城邦中较低的人（431c），而不管这种价值在他的城邦中是不是得到了认可。

苏格拉底在第四卷中提出在较好的要素统治较差的要素的意义上，城邦与灵魂之间存在平行关系，我们有必要回溯这个平行关系的源头。其实是之前格劳孔的一次插话给了苏格拉底机会。想领会这一点就需要理解对话的发展完全可能与此不同。

在第二卷苏格拉底第一次停下来的时候，他好像认为自己构建起来的那个想象中的城邦已经完成了（371e），那个城邦是一个很小的由农民和手工业者组成的共同体，他们过着乡村式的简单生活，没有统治者，只有家长和宗教的权威，他们为了彼此的利益相互合作。苏格拉底问阿德曼图斯是不是能在这样一个系统中找到正义和不义。他只能说正义和不义在于某种需要，是共同体中不同活动的代表对彼此的需要。苏格拉底说他可能是正确的，然后继续描述带有乡村式的满足感的共同生活。

在这里格劳孔插入讨论，抱怨这种生活缺少文明，是只适合猪的城邦（372c—d）。他的抱怨使得苏格拉底放弃了所谓的“真正的，也可以说是健康的城邦”（ἀληθινὴ πόλις…ὥσπερ ὑγιής τις，372e），转而开始考察一个“肿胀和发烧的”城邦（φλεγμαίνουσα），一个拥有奢侈品，需要从邻邦获取某些东西的现代城邦，因此至关重要的是这个城邦需要勇士、军事指挥和护卫者。

假如讨论继续保持在原始而健康的城邦范围内，那么在城邦与个人之间的对应就要简单得多，但是格劳孔打乱了这个简单的对应，导致苏格拉底最终建立起比这复杂得多的对应关系。回忆一下苏格拉底最初为什么接受构建一个想象中的共同体的任务：他希望在城邦这个更大的范围内可以比在个人那里更容易看到正义，一旦我们在城邦中找到了正义，就可以考虑正义的个人（这才是格劳孔和阿德曼图斯的旨趣所在）如何在正义的问题上与正义的共同体相似（369a）。

这个关于方法的说法，并没有要求苏格拉底用他最终使用的方式将这个对应关系——在要素和结构上的类比——应用到灵魂与城邦之中，根据这种类比关系，城邦和个人的德性具有类比性，乃是因为各自之中的相似部分之间，以及部分与整体之间有着相似的关系。苏格拉底本可以遵从阿德曼图斯的建议，在乡村式的城邦中确定一种建立在有效合作基础上的正义，即每种人都为整体提供所需之物；他本来无须进而将个人看作需要的集合体，并考虑那些需要怎么能够相互满足，他本来只需将正义之人简单地描述为对集体做出恰当贡献的人。那也可以是一种非常充分的相似性：城邦被称为正义的是因为它的组织可以为公民提供所需；而个人被称为正义的是因为他在为其他公民提供所需的过程中与他人合作。根据这种看法正义就是承认所有人的需要。

但是苏格拉底并没有局限于这样一种相似性，而是发展出一种成比例的城邦与灵魂之间的对应关系。他的探究一开始似乎遵循这样的思路：不仅X（个人）而且Y（城邦）都可以被描述为Z（正义的），那么让我们更仔细地考察X与Y有什么共同之处。而这最终变成了A:B::C:D，其中A和B是城邦中的要素，C和D是个人灵魂中的要素，如果想要发现正义，我们就要考察这个比例本身。此外，在城邦中A与B之间的关系和在灵魂中C与D之间的关系最终都是有等级的。苏格拉底进而考虑的城邦不再是一个集体，一个由彼此合作的个体构成的集体，而是一个有些人是统治者有些人是被统治者的等级结构。

护卫者的引入是诉诸集体中的“一人一事”原则（374a—e），根据这个原则，他们只需要为城邦作战，就像农民为城邦耕种、建筑师

为城邦盖房。但是苏格拉底给了他们一种爱国主义教育，使他们不是将自己的利益等同于同胞公民的利益，而是等同于城邦整体的利益，而且从他们的等级之中产生了统治者，统治者的活动是将整个城邦当作对象，这既是在城邦本身的意义上，也是在与其他城邦关系的意义上。为了寻找与这种类型的城邦进行类比的个人，我们很自然地就需要转向个人的内在结构，因为功能的等级关系所需要的结构与功能的简单叠加所需要的结构不同。

这虽然很自然，但绝非必然。一个城邦有等级并不意味着与之对应的个体也是有比例关系的。城邦的正义是因为较高和较低的部分都恰当行动，而我们可以说一个人（不管他是城邦中较高还是较低的部分）因为恰当行动，也就是为城邦做了他应该做的事，所以是正义的，而不用说他灵魂的各个部分都恰当地行动。正义是做一个人该做的事，而正义城邦的结构就在于让其中的每个人都做他该做的事。

当苏格拉底引导城邦与灵魂的对应关系远离那种简单的解决办法，朝向复杂的比例关系迈进时，柏拉图的措辞颇为谨慎。城邦的正义变成了每个部分的问题，三个等级中的每一个都履行其功能，因此：

> 在那种情况下，我的朋友，如果在个人的灵魂中也有相同的要素，我们就应该认为，正是因为这些要素在他之中和在城邦中的状况相同，我们可以用称呼城邦的名字来称呼他。（435b—c）

格劳孔怎么回答呢？“必然如此”（πᾶσαἀνάγκη）。如果我们在个人的灵魂中寻找这些要素，并且找到了它们，我们也就有理由在城邦和灵魂之间建立起一种成比例的类比关系，这确实是必然的。但是我们是否应该去寻找这些要素，却一点也不必然。

在城邦与灵魂之间成比例的对应关系是柏拉图写进《理想国》的，他也努力确保我们看到他将其写进去。他的方法就是在两兄弟的一边运用提示、插话和转移话题，而在苏格拉底一边运用小心的措辞。他这样做，而非让苏格拉底发展出一个直截了当和坚定不移的论证，实际是在对我们说：“要小心处理我这个城邦与灵魂的类比。不要囫囵吞枣。你当然应该考察它的优点，但是不要仅仅考察它的优点。还要问问你自己，我为什么选择在没有任何辩护的情况下引入它。我选择引入它，有我的理由，但是我不告诉你我的理由。因此请好好想想它们是什么。”

这个城邦与灵魂之间在要素和结构方面的类比，对理解柏拉图在

《理想国》中的目的会产生影响深远的结果。为了解释这些结果，我会首先讨论两种对这一类比的误解，一种是伯纳德·威廉斯（Bernard Williams）的，另一种是乔纳森·李尔（Jonathan Lear）的。[7]

二、威廉斯的挑战

威廉斯提出了两个说法来质疑这个类比，他认为苏格拉底诉诸这两个说法确立了那个类比：

（1）一个城邦是F当且仅当它的公民是F（435e）。

（2）一个城邦是F的解释与一个人是F的解释是相同的（435a）。

将这两个原则应用到正义问题上之后，威廉斯指出如果我们用同样的方式解释城邦和个人的正义，那么一个城邦是正义的就是因为它的三个要素（理性、意气和欲望）各司其职。但是“一个城邦是F当且仅当组成它的人是F”这一规则，也同样适用于城邦的各个要素，因为无论如何这些要素都是由人构成的；这样，我们就可以说城邦中的某个要素充满意气，当且仅当构成这一要素的人充满意气，其他同理。但是这样的话一个正义的城邦由三个等级组成——理性的人、意气的人和欲望的人，而《理想国》很清楚地说最后一种人数量最多。但是一个充满欲望的人不可能是正义的。因此正义的城邦无论如何不可能由正义的人组成，像第一个规则要求的那样。

威廉斯从苏格拉底讨论典型的人种特点的篇章中得出了第一个规则。苏格拉底说色雷斯人（Thracians）和斯基泰人（Scythians）有着充满意气的名声、雅典人热爱学习、腓尼基人（Phoenicians）和埃及人有商业天赋，威廉斯由此表明这些特征必须首先存在于人之中，之后才能存在于共同体之中（435e）。至少在这个地方威廉斯正确地看到了这个规则。但是种族的模式在本质上就是要粗略地加以应用的：所有雅典人都是有教养的、所有色雷斯人都是好战的、所有闪米特人（Semites）都是商人、所有的克里特人都是说谎者，等等。因此这些例子至少是非常表面化地证明了我们每个人之中都有与城邦相同的特征；因为我们设想的共同体就是一个只有一个种族特征的共同体（虽然这很不现实），这个特征就是所有成员都表现出来的特征。

威廉斯抓住了这个规则，并将它发展成一个悖论；而我则将这个规则会引向悖论当作起点，询问柏拉图在提到这个规则时意图何在。在故事中，苏格拉底要做的就是给出一个表面的理由，让我们期待在

城邦层面的特征会再次出现在个人层面，因为他说，除此之外他们不可能进入城邦。在开始的时候苏格拉底让他的立场显得非常合理，让听众感到熟悉。但是在比较正义的城邦和正义的个人时，柏拉图让读者看到，苏格拉底最终采取的程序以及达到的结果与此大不相同。

因为正义的城邦并没有被说成像雅典、色雷斯或埃及那样的单一体，而是被划分为有着截然不同品格的三个等级。事实上，我们甚至可以将它设想成一个由雅典的统治者、色雷斯的战士和埃及的手工业者与农民构成的城邦。换句话说，我们很难不去像威廉斯那样问，在正义的城邦中单个统治者的灵魂难道不是由理性部分主导的吗？单个战士的灵魂难道不是由意气部分主导的吗？单个手工业者或农民的灵魂难道不是由欲望部分主导的吗？但事实上这个类比并没有给我们这些问题的答案。

根据个人正义与城邦正义要用同样的方式解释的原则（435b，比较威廉斯的第二条规则），个人中的要素与城邦中的这三个等级对应，它们之间的关系也与城邦中的关系相同。使得城邦智慧的是其中某一个特殊的等级；使得个人智慧的也是他品格中对应的要素。使得城邦正义的是不同等级之间的某种关系；使得个人正义的也是在他品格中相应元素的相应关系。

这个类比的运作并没有要求智慧或正义的个人应该是智慧或正义城邦中任何等级的一员。充满意气的色雷斯人必须存在于充满意气的色雷斯，因为当我们说色雷斯是有意气的，实际是说色雷斯人充满意气。在这个意义上威廉斯的第一条原则是成立的。但这并不是城邦与灵魂类比运作的方式。个人拥有某种可以与城邦类比的品格并不意味着他应该是这个城邦的一员；与此类似，这个类比并没有告诉我们个人的德性是否可以在有德性的城邦中的任何成员那里找到。

这一点在第四卷的两个例子中格外明显，在那里城邦的德性为城邦中的某个等级所独有，这两个德性就是智慧和勇敢，在它们之中我们大概最倾向于认为智慧的等级是由智慧的个人组成的，勇敢的等级是由勇敢的个人组成的。但是我们需要考虑，进行统治的护卫者的智慧是关于什么有利于城邦的知识，也就是治邦的才能（428d）；而有德性的个人的智慧在第四卷的语境下被限制在实践理性之中，那是关于什么对自己有利的知识（442c）。但是任何看报纸的人都知道，好的政治家很有可能不知道什么对自己有利。战士——护卫者的勇敢是敢于面对城邦的危险，而这种勇敢是由统治者灌输给他们的（429c—430c）；但是有德性的个人的勇敢是面对任何危险的能力，这是由他自己的理性能力指导的（442b—c）。在430c苏格拉底强调战士——护卫者的勇敢是某个特定类型的勇敢，也就是“与城邦相

关”（πολιτική γε）的勇敢。

这当然不是要排除一个正义城邦中的政治家也可以是一个智慧的人，也可以知道什么有利于自己。我的意思只是说这个类比既没有排除也没有包括它。如果政治家碰巧也是个智慧的人，那么这是因为人性的规律，比如好的政治家更有可能是有思想的人，而有思想的人更可能知道什么东西有利于自己。事实确实可能如此，但这并不是因为城邦与灵魂的类比。

在这两个例子中这个类比的运作表现得最为清晰。如果我们考察另外两种并不局限于某一个等级的德性，也就是城邦的节制和正义，就会发现情况并无不同。

如果我们倾向于认为智慧的城邦由智慧的个人构成，那么我们可能也会认为正义的城邦由正义的个人构成。很显然，在正义的城邦中每个人都履行他的职责（τὸ αὐτοῦ ἕκαστος εἷς ὢν ἔπραττε，433d），但这并不是说每个人都是正义的。在正义的城邦中每个要素都履行各自的任务，正义的个人也是如此（441d—e）。但是正义的个人之中的要素是他灵魂的不同部分，他是一个理性、意气和欲望各司其职的人，而这与个人在正义的城邦中履行他的职责完全不同。他在城邦中的职责是城邦要求他履行的，同时也是他的能力适合履行的。一个人是好的陶匠，一个人是好的战士，另一个人是好的统治者。如果每个人都做他适合的工作，并且不试图去做专属于另一个等级的工作（434b），那么这个城邦就是正义的，它与正义个人的类比也就完成了。这个类比并不会深入到组成正义城邦的个人的灵魂之中，而只达到与正义城邦具有类比性的个人的灵魂之中。

这并不是要排除正义城邦中的个人也可以是正义的人，就像正义城邦中的政治家也可能是智慧的人。即便这个类比本身没有深入到正义城邦成员的灵魂之中，我们自己也可以这样做。比如我们可以问，那个城邦中的工匠，如果心甘情愿保持自己的卑微状态而没有任何怨恨，是否也需要他的灵魂由理性统治，像正义者的灵魂那样。对于这个问题，苏格拉底在第九卷暗示了否定的答案：一个手艺人灵魂的最佳部分缺乏力量，他的理性部分太弱，不能统治他的灵魂、支配他的生活。因此，如果他要尽可能像最好的人那样接受最好的统治，那么他的灵魂就必须由最好的人统治，也就是说由那些灵魂受到理性部分统治的人来统治（590c—d）。手艺人就是天生的追随者，而不是天生的领导者。但是这个结论并不是从城邦与灵魂的类比之中推演出来的。并不是手艺人的灵魂与某种类型的城邦之间存在的相似性让苏格拉底得出他的结论。在它们背后是一种社会态度，是对那些用双手劳作和做着卑微工作的人的鄙视，苏格拉底有理由诉诸他们灵魂的状况

来为这种鄙视进行辩护。

对城邦节制的讨论与众不同，因为它始于对个人的讨论，始于对个人节制的讨论。结果我们就更难意识到，即便在这个例子中，也没有任何暗示告诉我们节制的个人是否出现在节制的城邦之中。

苏格拉底宣称城邦的节制与音乐上的和谐相似（430e），并指出人们普遍而言会怎么形容节制：它是一种“秩序”（κόσμος），是“对快乐和欲望的控制”（ἡδονῶν τινων καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια），这种控制也被说成是“控制自我”（κρείττω αὑτοῦ）。对个人那里节制概念的分析表明，它是一个人灵魂中较好的部分控制较差的部分，而较差的部分比较好的部分更大，也更多样化。与理想城邦的类比也让我们非常容易看到这一点，在那里较高的要素——少数的护卫者——统治着较低的要素——大多数的农民和手工业者（431a—b）。

但是节制尤其是对快乐和欲望的控制，在城邦中有什么能够与此类比呢？在大众之中，我们容易找到“全部和多种多样的欲望、快乐和痛苦”（πολλὰς καὶ παντοδαπὰς ἐπιθυμίας καὶ ἡδονὰς καὶ λύπας），而在出身最好和受到教育最好的人之中我们才能找到“简单、适度的欲望，它们由使用理智和正确信念的理性计算引导”（τὰς δέ γε ἁπλᾶς τε καὶ μετρίας,αἳ δὴ μετὰ νοῦ τε καὶ δόξης ὀρθῆς λογισμῷ ἄγονται，431c）在美丽城中当然也是这样，大众的欲望由优越的护卫者的“欲望与智慧”控制（ὑπό τε τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ τῆς φρονήσεως），这个城邦也就不仅可以被说成是自制的，而且可以被说成是控制着它的快乐和欲望（κρείττω ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν，431d）。

重要的是，我们要理解，这个类比并没有让城邦的节制以成员的节制为条件；同样重要的是，我们要理解，苏格拉底并没有想宣称美丽城中的平民缺少护卫者所拥有的节制。美丽城中的平民没有接受过特殊的教育，他们的生活围绕着家庭和物质资料，他们的个人价值和生活重心不会与其他地方的农民和手艺人有多大区别。他们会在餐桌上和床上找乐子；他们会为自己的孩子感到骄傲，并想方设法让自己的孩子出人头地；他们会嫉妒，也会和邻居吵架。

与出身最好、受过最好教育的护卫者相称的高贵快乐形成对照，农民和手艺人粗俗和丰富多彩的行为可以说是代表了或对应着各种各样的欲望，在节制的个人那里这些欲望受到了很好的控制。这就是我们为什么可以说美丽城“控制着它的快乐和欲望”，因为在美丽城中素朴的和受过良好教育的护卫者等级控制着农民和手艺人。

但这并不是说美丽城中的农民和手艺人作为个人会缺少节制；但同时也并不是要否认这一点。苏格拉底期望格劳孔在已经描述过的城邦组织的基础上看到［“在你的城邦里看到这些同样的品质了吗？”（οὐκοῦν καὶ ταῦτα ὁρᾷς ἐνόντα σοι ἐν τῇ πόλει），431c］，在美丽城中大众的欲望由统治者控制。但是护卫者控制这些欲望的唯一方式是在公共政策层面上的，而非通过监督个人的行为是否得体。我们知道护卫者必须要控制手艺人的收入，必须要保证城邦不会发展得过大（421c—422a，423b—c，434b），他们还会限制公共娱乐（398a—b）。但是在美丽城中——在关于美丽城所说的和暗示的东西中——并没有会因为女人露出了脚踝而鞭打她们的公共德性的护卫者，也没有会通报邻居一言一行的告密者。

苏格拉底没有谈论个人的行为，他关心的是整个等级的快乐和品味。他描述的不是大众的欲望、不是有良好教养者的欲望，而是在大众中可以看到的欲望、在有良好教养者中可以看到的欲望，他自始至终都是用的介词ἐν（在……中）。个人之中的节制被说成是一个较小和优越的部分控制低劣和多样的部分（431a），而没有被说成是理性控制欲望。因此在城邦层面的类比也就不是理性的等级控制追求快乐的等级，而是一个有着简单和适度快乐的等级控制一个有着多种多样快乐和欲望的等级。

这个城邦整体的快乐和关注会反映统治等级的特征，因此美丽城会保持较小的规模，在公共娱乐上保持得体，从经济活动中驱逐奢侈品，但是会允许高雅的公共艺术和建筑（401b）。美丽城的公共生活给苏格拉底讨论城邦的节制提供了语境。而铜匠和木匠的节制完全没有构成苏格拉底讨论的语境。因此柏拉图的文本并没有给出威廉斯攻击的目标，那些人认为强大和无序的欲望乃是铜匠和木匠特有的。[8]

由于类似的原因，苏格拉底自信地认为在这个理想城邦中统治者与被统治者之间会在谁应该统治的问题上达成共识（431d—e），这也不应该让我们感到困惑。只要我们不认为农民和手艺人是一群有着强大欲望和怨恨的人，这就完全可以理解。美丽城中的农民和手艺人关注的是物质利益，他们非常实际。他们完全可以赞同公正的、不会被腐蚀的官员来统治他们，这些官员不会公饱私囊，他们的课税会保持在最低限度，他们会保证稳定的经济，防止那些喜欢炫富之人变得富有，促进公共的虔诚和秩序，并且完全承担起保卫公民农田和家庭的军事责任。

最后，同样不该令我们困惑的是说节制不仅仅限于城邦的某个等级，而是在统治者和被统治者那里都可以找到（ἐνεῖναι），这就是为什么说城邦的节制与音乐的和谐相似（431e）。没有任何暗示表明

只有当城邦中的公民个人节制时，城邦才是节制的，甚至只有当不同等级的公民都节制时，城邦才是节制的。对于节制如何应用到每个等级感到奇怪本身就是一个错误：比如像威廉斯或安纳斯那样，认为最低等级的成员表现节制的方式是对等级高的人脱帽致敬，并且保证他们强大的欲望不会影响这种姿态；或者像维盖蒂那样，认为统治等级表现节制的方式是让自己保持护卫犬的角色，而不变成狼。[9]柏拉图讨论的是城邦整体表现出的节制，它表现为不同利益和能力之间的和谐，在智慧的统治、强大的军队和多产的大众之间保持一致同意的平衡（432a）。

至此，我们可以得出结论，威廉斯的第一条规则，即一个城邦是F当且仅当它的公民是F，并不是城邦与灵魂类比的基础。这个规则的较弱形式［可以称为“主导性规则”（predominance rule）］也同样不是：

（3）一个城邦是F当且仅当它最主要的、最有影响的或处于主导地位的公民是F。

《理想国》第八卷的读者很容易认为荣誉制城邦是由热爱荣誉的个人统治的，寡头制城邦是由寡头统治的，等等。但是威廉斯表明应用这个规则也会带来悖论性的结果。

最明显的问题是，当我们考虑民主制和民主式的个人时，会发现民主式的个人有着易变的性格，会在很多不同的生活方式之间频繁转换。在这一点上他与民主制的城邦对应，后者包括了各种各样的人，允许各种类型的生活。但是在民主制中处于支配地位的等级是大众，而根据我们的新规则，大众就拥有民主式个人的特征；这样在民主制城邦中的大多数人就有同样的品格，也就是民主式个人易变的品格。但是这怎么能够和民主制包含各种不同的品格协调起来呢？

将我们引向悖论的原则似乎是苏格拉底的一个说法：为了确证每种不良政体都有与之对应的不良品格，苏格拉底指出政体不是无中生有的，而是来自城邦居民的品格，来自起决定作用，引领着城邦其他部分的那些人的品格（544e）。但是就像色雷斯人和腓尼基人的例子一样，诉诸城邦如何产生并不能支持苏格拉底应用类比时这个类比的实际运作方式。

首先，我要指出，我刚才翻译544e的方式有利于威廉斯的阐释。但是就希腊文而言，这里的说法可能不过是重复了435e讨论色雷斯和色雷斯人时的观点，而非对它的发展。分句“ἃ ἂν ὥσπερ ῥέψαντα τἆλλα ἐφελκύσηται”（起决定性作用的东西，引领着其余部分）可

能只是在表达一个普遍性的看法：即在决定城邦的整体特征时，个人的品格特征比任何其他因素更重要。τἆλλα（其他的东西）不一定是指其他个人的品格特征，而是指与个人品格无关的其他因素。

但是现在回到威廉斯的理解：这一次我们看到的不是种族的典型特征，而是关于政治变化的老生常谈。控制城邦的那些人给整个城邦烙上了他们特定价值的烙印，不管这些人是贵族式的、寡头式的还是民主式的。希腊世界给我们提供了很多政体变化的例子。每当遇到某种类型的政体，我们总是有表面上的理由去寻找某种类型的人作为它的推动力量，他们将自己的价值赋予这个政体。

我们已经看到，在有德性的城邦中统治者的智慧与有德性的个人的智慧相当不同，这本身已经表明了主导性规则并没有比之前的规则更好地描述城邦与灵魂类比的运作。也就是说，城邦是智慧的并非因为其中起主导作用的个人是智慧的，因为统治者的智慧与个人的智慧意义不同。统治者作为一个等级代表着城邦的智慧，但是这并不会带给我们想要的结果，如果我们想要找的是在荣誉政体中当权的热爱荣誉的个人，在民主制中当权的民主式的个人，等等。仔细考察苏格拉底在不良的城邦和个人类型中应用这一类比的方式，我们就会看到，就这一类比的运作而言，我们没有理由将那些不良的个人和他们的恶性确定在与之对应的城邦的统治等级之中，就像之前我们不能将有德性的人确定为有德性的城邦中的成员一样。

三、李尔的困境

在下面两章我会详细考察第八和第九卷的那些文本，而现在要考虑的是，当我们确定了威廉斯的悖论实际上并没有抓住城邦与灵魂类比的要害之后感到的明显困境。

虽然避免了威廉斯令人困扰的结论，但是我们却使灵魂与城邦严重脱离。我们对于柏拉图描绘的不同城邦中人们的生活，以及那些人在相应的城邦中处于何种地位有着很自然的好奇，但是上面的讨论却妨碍了我们的好奇。对不同城邦和与之对应的个人的描述是平行的，但是却处在完全分离的轨道上。因此我们很可能会问：这种重复意义何在？个人生活在城邦中，他们既塑造城邦又被城邦塑造。即便我们同意，分开考虑城邦和个人能够比关注它们的相互作用更加清晰地描述各自的德性与恶性，我们依然有理由期待这两方能够用比单纯类比更强的纽带结合起来。如果不是这样，城邦与个人看起来就完全分离了，而那是我们在这部处理正义问题的作品中最不希望看到的结果。

这正是乔纳森·李尔认为自己身处的困境，而他对此的回应是重建因果——心理联系（causal-psychological relations）。根据李尔的看法，这样的联系有两类，在《理想国》中无处不在，它们就是“内化”（internalization）与“外化”（externalization）。

“内化”是城邦就个人在城邦中扮演何种角色塑造个人的过程，这种塑造通常通过教育和个人在品格发展过程中接触的社会组织的影响实现。“外化”则是回馈的过程：由城邦塑造的个人通过自己的活动影响城邦，并依据他已经内化的准则和喜好来教育下一代。这些在城邦与个人之间的因果联系是那个类比纯粹形式化的关系的基础所在，而那些形式化的关系就是威廉斯用最终引向悖论的原则表述的关系。

李尔反对威廉斯的第一条规则——一个城邦是F当且仅当它的人是F；但是外化实际上是李尔用因果性方式表达的威廉斯的第三条规则——主导性规则。在谈论我们熟悉的关于色雷斯人和腓尼基人的段落时，他说：

> 柏拉图相信在因果—心理关系的意义上那个形式化的关系是成立的。他在435e的意思并非一个城邦充满意气仅仅是因为拥有充满意气的公民，而是因为充满意气的公民成功地用他们的形象塑造了城邦。[10]

换句话说，一个城邦是F仅当它主导性的公民是F，而他们处于主导地位的方式就是成功的外化。

内化和外化会让城邦与灵魂的类比变成某种更深层的因果关系的外在表现，并且让城邦与个人的平行轨道汇合到一起。我们不能否认内化对于《理想国》来讲非常重要，因为它认为文化对个人影响巨大（不管是好的还是坏的影响），而且在社会制度中赋予教育核心地位，但是提出内化问题绝不是为了给城邦与灵魂的类比提供基础。热爱荣誉的、寡头式的、民主式的和僭主式的个人之所以出现并不是因为他们内化了荣誉制、寡头制、民主制和僭主制的文化。柏拉图给我们讲述了他们的品格如何形成，他们如何被家庭和环境腐蚀，但是他并没有提到与之对应的城邦。相反，柏拉图对于相应的城邦如何形成的论述处于和个人平行但分离的轨道之上，对城邦的论述从因果关系上讲独立于个人的发展，而仅仅有类比性。即便我们竭尽所能，文本也不允许我们打破这种平行关系带来的障碍，达到一种在个人和城邦之间直接的因果——心理联系。

作为城邦与灵魂类比的基础，外化并不比内化更重要。荣誉制、寡头制、民主制的城邦并不是由那些成功地用自己的形象塑造城邦的

热爱荣誉的、寡头式的和民主式的个人统治的。但是就美丽城而言，李尔认为文本描述的正是这种外化关系：哲人王的灵魂中有一个明确的“范本”或“模型”（παράδειγμα），他通过关于永恒实在的知识获得了这个范本（484c）；他对这些实在的沉思使他模仿它们，并与它们相似（500c）；之后他像画家那样通过对永恒理念中正义的实在的观察将正义的形象画在美丽城这张画布上（484d）。这些文本似乎是在描述哲学家将一个被他内化的范式外化的过程，这就是美丽城和哲人王的灵魂为何在结构上相似。

在第四章我们会回到哲人王与美丽城的关系上，并且考察李尔的论述中有哪些正确的成分。我们还会考察僭主式的个人与僭主制之间的关系，并且发现在这里（而非在哲学家与美丽城的关系中）确实有外化的过程，但是这里的外化是一个例外，而非规则。我们必须首先承认，城邦与灵魂之间的对应关系确实是一个类比，不多不少。我们必须要通过最复杂的情况来考察这一类比的机制，也就是通过不良的城邦与不良的个人之间的平行关系。从探讨它的起源，考虑它是何种类比开始将会很有帮助。

第二章的相关资料和学术背景

如果以威廉斯和李尔有力而明确的论证作为背景，随后两章对城邦与灵魂类比的阐释会显得格外明晰，而这正是我在这里将他们当作讨论焦点的原因之一。同样重要的是威廉斯的论证比其他论证产生了更大的影响。事实上，李尔认为威廉斯对柏拉图的这一类比提出了最敏锐的批评，因此他才开始修正威廉斯归于柏拉图的原则（Lear 1992，p.194）。他也不是唯一这样做的人。很多知名学者都依然认为威廉斯提出的问题对柏拉图的论述来讲确实是个难题，很多人也依然持有引起这些问题的错误假设。

比如Annas 1981依然是英语学界标准的《理想国》导论，她在“国家和灵魂的部分和德性”一章保留和接受了威廉斯提出的基本难题（参见pp.146—151）。安纳斯利用这个类比进入正义城邦个体成员的灵魂（“欲望是生产等级的成员灵魂中支配性的部分”，p.149）。她将威廉斯在民主制和民主式个人的对应关系中发现的问题（这个问题依赖主导性规则）看作这个麻烦不断的类比最终完全崩溃的标志（p.302）。

在最近的学术文献中有三个彼此相关的错误，它们在不同的学术文化中都可以看到。第一个是采纳主导性规则；第二个是利用这个类比进入与某类个人对应的城邦成员的灵魂；第三个是反对它仅仅是一

个类比，而是像李尔那样坚持认为它通过因果性联系将城邦与灵魂联系了起来。比如奥特弗里德·赫费（Otfried Höffe）在其关于城邦与灵魂类比的作品（Höffe ed.1997）里就采纳了主导性规则，而试图避免“威廉斯难题”（p.92）。赫费将自己的立场与李尔的立场区分开来，但依然给这个类比赋予因果性（“用这种方式，政治与灵魂的领域不仅仅是用类比联系起来，而且相互依存”，p.78）。多罗西娅·弗雷德（Dorothea Frede）在同一部文集关于不良的城邦与个人的一章中认为，寡头式的个人在寡头政体中处于统治地位（p.260），民主式的个人在民主政体中处于统治地位（p.263），并且将主导性规则普遍化：“柏拉图关于不同种类城邦的代表如何产生的分析总是限于统治等级的成员”（p.267）。Reeve 1988也做出了同样的假设（p.261）。

马里奥·维盖蒂试图缓和而非驱除威廉斯提出的难题，他认为柏拉图的论述至少在一些难题面前是脆弱的（Vegetti ed.1998［vol.3］，pp.26，42，对比p.39）。他认为这个类比允许我们就美丽城中不同等级成员的灵魂做出结构性的论述（pp.41—43）；他采纳了主导性规则（p.27），还给这种同构性补充了一个因果性的维度，他的措辞让我们想起李尔指出的在内化与外化之间的相互作用：“这种正义不仅仅用类比联系了灵魂与城邦，而且建立了相互的因果性联系。在公民的灵魂正义的意义上，城邦也是正义的……反之亦然，灵魂中的正义是城邦整体教育计划的结果。”（p.40）

当然也有一些学者，在威廉斯之前或之后，避免了这些错误。一个显著的例子是埃尔文（Irwin 1995，p.230），他说：“当（柏拉图）宣称有德性的灵魂的结构与理想城邦对应时，他仅仅暗示灵魂必然有处于同样关系中的同样部分；而没有暗示拥有某种德性的城邦中的个人也必然拥有那个德性。”布罗斯纳（Blössner 1997，p.179及注释492、493）追溯了很长一段时期学术成果中的这一特征（比较Irwin 1995，p.383注释9）。但是我们只能说这一看法从来没有成为主导性的潮流。

在一部意在为下一代研究生界定柏拉图研究的文集中（Fine ed.1999），盖尔·法恩（Gail Fine）重印了威廉斯的文章。这篇文章的持久魅力既因为在哲学上才华横溢，也因为它所揭示的困惑非常精致。但是还有一个原因也可以解释它的影响力，那就是学者们对这个类比描绘的不同种类的个人心理学的兴趣远远大于与之对应的城邦中的公民生活。比如，埃尔文就绕开了威廉斯的难题，没有对这个类比的运作做更多讨论。在关于《理想国》第八、九卷的那一章（Irwin 1995，pp.281—297），他也仅仅关注了不义的个人灵魂的内部运

作。与此类似的对个人灵魂的关注也可以在一些重要的学术成果（Cooper 1984；Kahn 1987；Gill 1996，ch.4）中看到。结果就是威廉斯的阐释给那些想要考察这个类比本身的学者设定了讨论的议题。

我在本章中的进路是直接反对威廉斯提出的难题本身。另一个不同的进路是接受那些难题确实成立，但是认为柏拉图有意为之。这是布罗斯纳所做的，他将威廉斯的论证吸收到他自己的论述之中，从而证明柏拉图并不想让这个类比以一种客观有效的方式成立，而是将它当作一个文学工具，服务于更大的论证（Blössner 1997,pp.164—165及注释453）。但是布罗斯纳并没有完全吸收威廉斯的论证。比如他意识到很难将主导性规则应用到每一种情况之中，这一点非常值得肯定。但是他总结说（p.181注释493）："……在'生活在城邦中的人'与'类比城邦的人'之间有着出了名的模糊性。对每一种政体而言，答案似乎都是不同的。我们也不应该期望发现一个统一和彻底的解决方案，因为柏拉图的意图显然不是提出一个前后一致的方案。"

在下面的讨论中，我会揭示这个类比中的一个范式，这个范式即便不是"统一的"，至少也是"前后一致的"。我会经常提及布罗斯纳的论述，因为它对于彻底性和洞察力的结合使它在对城邦与灵魂类比的阐释中鹤立鸡群。布罗斯纳的著作已经预见到了我的一些观点。比如我在本章中提到的，他也注意到这个类比如何发展成一种成比例的相似性并非不可避免（p.156），再比如统治自我和统治城邦的能力并不需要同时并存（p.160注释442）。但是我们的最终论述当然相当不同，那正是接下来两章所要说明的。

第三章　城邦与灵魂：一种隐喻性的理解

一、成比例的隐喻

《理想国》中不同城邦与灵魂之间的对应取决于城邦与个人这两个领域之间的相似性。那些对应关系是某种精致的隐喻（metaphor），还是比喻（simile）？《理想国》中当然不缺少比喻，希腊词εἰκών恰当地标示了这些比喻：最明显的例子是在政治生活与航船之间的比较（487e），在灵魂与有着多种形式的神话怪兽之间的比较（588b），以及教育和启蒙与走出洞穴之间的比较（514a，517a）。还有智者与驯兽师之间的复杂比较（493a—c），它虽然没有被称作εἰκών，但是由“好像……”（οἷόνπερ ἂν εἰ）引入的。

可在城邦与灵魂之间的平行关系不能被归入这些比喻。在上面提到的那些例子中，很清楚哪一方是比较的目标。我们不是像探险者那样对游览洞穴有兴趣，而只是关心洞穴中的囚徒、矮墙、雕像以及洞穴本身对应着什么，也就是说苏格拉底想用这些东西说明的目标是什么。

而城邦与灵魂的类比并非如此。引入它们之间的平行关系从形式上讲是为了发现个人之中的正义，也就是说，首先在城邦的语境下寻找正义，因为在那里更容易看到（368d—e），这样看来比较的对象似乎是个人而非城邦。但是我们很难相信《理想国》中经过错综复杂的发展得到的一系列政治制度和改革措施除了与有德性灵魂的内在机制进行比较之外没有别的目的。确定柏拉图在城邦与灵魂、政治与道德之间的平衡一直是这部作品的读者所要面对的问题。如果我们认为城邦与灵魂的类比是一个比喻，那么它的比较是可以朝向任何一方的。

事实上在城邦与灵魂之间各种平行的分析从来没有被称作比喻（εἰκόνες），它们的引入也不是通过比喻的方式。这两个领域被描述成相似的或对应的，仅此而已，比如“现在让我们将找到的东西应用到个人之上，如果他们同意的话……”（ἐπαναφέρωμεν εἰς τὸν ἕνα， κἂν μὲν ὁμολογῆται…，434e），个人“会像正义的城邦”（ὅμοιος ἔσται，435b），“与这种政体对应的人”（ὁ κατὰ ταύτην πολιτείαν ἀνήρ，548d），“与它相似的人”（τὸν δὲ ταύτῃ

ὅμοιον 553a），“我们来考虑这类个人是谁”（τίς ὁτοιοῦτος ἰδίᾳ，558c），“还需要考虑僭主式的人”（λοιπὸς…ὁ τυραννικὸς ἀνήρ，571a）“城邦与人之间的相似性”（τὴν ὁμοιότητα… τῆς τε πόλεως καὶ τοῦ ἀνδρός，577c）“如果人与城邦相似”（εἰ οὖν ὅμοιος ἀνὴρ τῇ πόλει，577d）。

但这并不是说在城邦与灵魂之间的对应关系不同于类比。我们在前一章已经看到，它当然本可以是别的东西。城邦的正义本可以是认可所有公民的需要，因此个人的正义也可以是这个。他们之间的关系也可能像色雷斯与色雷斯人的关系那样，城邦因为构成它的公民有德性而被称为有德性的。在这两种情况下，它们之间的相似性就是因果性的，而不仅仅是类比性的。有德性的城邦是有德性的构成要素（也就是有德性的公民）之间因果性的总和（causal sum），或者是他们特征的因果性的总和。

但是苏格拉底在与此不同的意义上考察整体与部分之间的因果关系。美丽城是有德性的，因为它之中包括的三个等级的公民，以及这些等级之间的关系；个人是有德性的，因为构成他灵魂的三个要素，以及这些要素之间的关系。但是人的灵魂中不同要素之间的关系，以及美丽城中不同等级之间的关系是类比性的，而非因果性的。理性像一个智慧的统治者和护卫者，意气像一个可敬的士兵和理性的同盟，欲望像一个会赚钱和物质至上的人。苏格拉底通过一系列带有隐喻性的细节阐明了这些部分之间的因果联系：意气跟随它的“统治者”（ἄρχων）——理性——的“指导”（παραγγελθέν），而理性的任务是为整个“共同体”（κοινόν）进行思虑，在这个共同体中所有的成员都在谁应该统治的问题上“有统一的意见”（ὁμοδοξῶσι），而不会陷入“冲突”（στασιάζωσιν）（442b—c）。在第八卷论述败坏的品格时，这种隐喻性的阐述甚至达到了洛可可艺术那种精巧复杂的程度。虽然这些与公民有关的隐喻强化了个人与城邦之间的平行关系，但是它们并没有提到这二者之间的因果联系。事实上，它们仅仅强调了二者之间的对应关系是类比性的，而非因果性的。

城邦与灵魂之间对应关系的核心是亚里士多德所说的成比例的隐喻或比喻（μεταφορὰ κατὰ τὸ ἀνάλογον），它暗示或表明了一种比例关系。[11]亚里士多德称这是最好的隐喻类型，并且举了伯里克利用过的一个很好的例子：在战争中牺牲的青年从城邦中消失就像有人剥夺了一年中的春天［《修辞学》（Rhetoric）3.10.7］。这个隐喻暗示了一种比例关系：城邦的青年与城邦的关系就像春天与一年的关系。因为成比例，这种隐喻就是“可反转的”（δεῖ ἀνταποδιδόναι《修辞学》3.4.4）。青年是城邦的春天，那么同样

的，春天也就是一年中的青年。在一部更晚的作品，即德米特利乌斯（Demetrius）的《论文体》（Περὶ Ἑρμηνείας）中，作者用一个与我们的主题关系更密切的隐喻阐明了这种可反转性（虽然不那么确切）：

> 在将军、舵手和御者之间有某种相似性，他们都是统治者（πάντες γὰρ οὗτοι ἄρχοντές εἰσιν）。因此我们完全可以称将军为国家的舵手，反过来也可以称舵手为航船的统治者（ἄρχοντα）。（78）

在《理想国》第一卷中，统治他人的技艺已经被纳入了一个成比例的比喻，特拉叙马库斯称统治者与臣民的关系就像与羊群的关系（343b），并让我们自己补全这个比例关系中的第四项，从而注意到他在嘲讽荷马的著名隐喻——国王就像人民的牧者。如果国王是人民的牧者，那么牧者就是他羊群的国王。但是《理想国》同时朝着这两个方向明确发展了统治者与医生的隐喻，而非统治者与牧者的隐喻。苏格拉底在第一卷中称医生为“身体的统治者”（σωμάτων ἄρχων，342d），在第三卷中说美丽城的统治者要像运用医术那样管理城邦，并称这些统治者为城邦的“医生”。

在第四卷，我们达到了促使城邦与灵魂的对应发展出来的那个成比例的隐喻关系的顶峰：理性是灵魂的统治者。这意味着理性与灵魂的关系就像统治者与城邦的关系，因此如果理性是灵魂的统治者，那么统治者就是城邦的理性，也就是智慧或理智。说城邦与灵魂的对应从这两个隐喻中的第一个“发展”出来，我的意思并不是这个对应关系在此基础上得到论证，而是说理性是灵魂的统治者这个隐喻可以被看作柏拉图心中的种子，城邦与灵魂的类比正是从这个种子中成长起来的。

对柏拉图的读者而言，这并不是一个在他们的文化遗产中熟悉的隐喻。当然，对那个文化而言，将灵魂的某些力量看作控制一个人，或者控制其他的灵魂机能，并不是非常陌生（虽然后者更加少见）。但是那种控制并没有被描述成政治性的。我们最经常看到的隐喻是斗争或战斗、更强的力量、支配，涉及的是命令、激励和掌舵；而不是明确关乎王制或统治。假如高尔吉亚在他的《海伦颂》（Encomium of Helen）中用“λόγος”表示思想或理性的力量，并称之为“强大的君主”（δυνάστης μέγας，8），那么这只是一个例外（并以其特有的方式成为一个有趣的先例），但是在那个语境之中，λόγος的意思是“言辞”，而非理性。

我们看到荷马的英雄们试图征服或支配他们的意气，反对或屈从

于它的驱策和指挥，用带有激励或责备的语言对它讲话。在荷马之后，我们看到一些隐喻，在其中控制性的要素不是个人或意气，而是心灵或理智（νόος，φρένες），但是那个形象依然是掌舵或者更高更强，而非统治。有些时候，在这个隐喻中暗示的我们的理智可能会在斗争中失败，也会被明确说出。

一些有代表性的例子包括忒奥格尼斯（Theognis）630—631：理智（νόος）应该但并不总是比意气更强大（κρέσσων）；埃斯库罗斯（Aeschylus）的《波斯人》（Persae）767：梅多斯（Medus）的儿子实现霸权是因为“他的心灵控制着意气之舵””（φρένες γὰρ αὐτοῦ θυμὸν ᾠακοστρόφουν）欧里庇得斯（Euripides）的《美狄亚》（Medea）1021—1080：美狄亚的独白是经典的理性被压倒的例子，阿里斯托芬（Aristophanes）在《阿开亚人》（Acharnians）480—484中戏仿了这段独白；欧里庇得斯残篇718.1（Nauck编辑）：“现在是你的判断比你的意气更强大的时候了”（ὥρα σε θυμοῦ κρείσσονα γνώμην ἔχειν）；赫拉克利特（Heraclitus）残篇B85和德谟克利特（Democritus）残篇B236（Diels-Kranz编辑）：它们都以“很难与意气战斗”（θυμῷμάχεσθαιχαλεπόν）开头，赫拉克利特接下来说“不管它要什么，都从灵魂中买到”，而德谟克利特说“但是征服它（κρατέειν）是一个有良好判断的人（εὐλογίστου）的标志”；德谟克利特残篇B290：“用推理（λογισμῷ）驱逐麻木的灵魂中难以控制的（ἀδέσποντον）悲伤”。我们还应该注意，在《理想国》331a中克法洛斯引用的品达（Pindar）的残篇，关于希望如何驾驭判断（ἐλπὶς…γνώμαν κυβερνᾷ）。

在柏拉图身处其中的那个文化遗产里，我们更少见到理性是灵魂的统治者这个隐喻反转的形式，即统治者是城邦的智慧或理智。诗人们当然会自由地将城邦拟人化。比如在品达那里城邦“努力抗争”［μάρναται，《涅嵋凯歌》（Nemean）5.47］，在阿里斯托芬那里城邦“欢喜”［γέγηθεν，《骑士》（Knights）1417］或“感到恐惧”［κἀν φόβῳ καθημένη，《和平》（Peace）642］，等等。但是并没有将城邦中的等级或个人与拟人化的城邦的感觉和想法、或者感觉和思想的能力相比较的范式。就我所知，在柏拉图继承的思想遗产中不仅没有这种隐喻的范式，而且根本就没有这种隐喻的例子。但是我也知道考察这么大的范围一定有可能出错。

但是当诗人们将城邦做拟人化处理时，经常赋予它身体，就像经常赋予它心灵一样。在刚刚引用的《骑士》的那一行中，阿里斯托芬让城邦在感到恐惧的同时“变得苍白”（ὠχριῶσα）；忒奥格尼斯说城邦“孕育”（κυεῖ，39，West编辑）；梭伦（Solon）的城邦有一道“伤

口”（ἕλκος，4.17，West编辑）；埃斯库罗斯的城邦“大声呻吟”［βοᾷ，《阿伽门农》（Agamemnon）1106］。虽然我们没有找到将国王比作城邦眼睛的隐喻（我们可以认为这是统治者作为城邦的理智在身体上的对应物），但是发现了这样的说法：“我认为主人的出现是家庭的眼睛”（ὄμμα γὰρ δόμων νομίζω δεσπότου παρουσίαν）。这行诗句来自埃斯库罗斯的《波斯人》169，他还在《奠酒人》（Choephoroe）934中将同样的称号给了国王的子嗣俄瑞斯忒斯（Orestes）。我们还可以将这个称号应用到波斯国王的大臣身上，他被称作“国王的眼睛”。

身体与政治的隐喻当然经历了漫长且引人瞩目的发展。事实上它也出现在《理想国》关于健康与疾病的隐喻之中。这里我只提几个最显著的例子：苏格拉底在第二和第三卷中“净化”了那个“肿胀和发烧的”城邦（372e，399e）；他将统治者比作给城邦开药的医生（459c），将寡头城邦的瓦解比作一个不健康的身体陷入彻底的疾病（556e），将民众领袖和他们的追随者比作城邦中的黏液与胆汁（564b—c）。

柏拉图反复将城邦比作一个健康的身体，但是更经常地比作一个生病的身体，这将我们引向了城邦与灵魂类比最重要的先例，同时也是柏拉图那个成比例的隐喻的基础。公元前5世纪的医学作家阿尔克迈翁（Alcmaeon）将健康描述成身体各个要素（比如热、冷、干、湿、苦、甜等）之间的“政治平等”（ἰσονομία），而将疾病描述成“君王的统治”（μοναχία），一个要素居于其他之上（残篇B4，Diels-Kranz编辑）。在这里我们终于看到了一个真正政治性的隐喻被用来描述一个人不同要素之间的关系，而不仅仅是力量或支配（κράτος）的意象。但是它们是身体的要素，而非灵魂的。如果我们补全阿尔克迈翁政治隐喻所包含的比例关系，会得到这样的结果：如果我们认为苦的要素是身体的统治者，那么就可以认为统治者是城邦中苦的要素。柏拉图正是用这种方式扩展了阿尔克迈翁的看法，他用希波克拉底（Hipporates）的体液代替了阿尔克迈翁的“热”、“冷”等，他将政客及其追随者在城邦中的破坏性影响比作身体中黏液和胆汁的破坏性影响。

事实上，城邦与灵魂的类比接受了阿尔克迈翁关于身体健康和疾病的隐喻，并以惊人的原创性将其应用到灵魂之中，将其成比例的含义推及城邦，并最终将隐喻中的政治学颠倒了过来。是某种“君王的统治”，也就是让天生适合统治的要素进行统治，而非阿尔克迈翁认为的“政治平等”，才是健康的关键，不管是在灵魂还是在城邦中都是如此。当阿德曼图斯将民主式的灵魂说成是“一个平等的

人”（ἰσονομικοῦ τινὸς ἀνδρός，561e），他认为这是一种带有侮辱性的说法。

柏拉图究竟是看起来从阿尔克迈翁那里借用了这个隐喻，还是事实上确实从他那里借用了这个隐喻，并不是我论证的要点。但是像之前的很多学者一样，我很难不认为柏拉图第一次将健康的意象从身体转到灵魂时不是在暗指阿尔克迈翁，因为他让苏格拉底将健康和疾病定义为身体的要素“以自然意愿或不意愿的方式控制和被控制……统治和被统治”（κρατεῖν τε καὶ κρατεῖσθαι…ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι，444d）。在希波克拉底关于身体的和诗人们关于灵魂的著作中经常出现的关于支配性力量的隐喻之上，柏拉图又补充了阿尔克迈翁关于身体的著作中独特的政治性隐喻，柏拉图将它们新颖地用在了关于灵魂的作品之中。

但是在柏拉图之前，灵魂的力量没有被毫不含糊地用在政治隐喻之中，这条规则也有一个重要的例外，柏拉图甚至要努力在《理想国》中将它标示出来。在第九卷中苏格拉底描绘了僭主式个人的产生，在这个过程中他的灵魂被某种注入的爱欲或激情（ἔρως）霸占。他用一个问题结束了这段描述：“那么这是不是厄洛斯（Eros，即爱欲）自古以来就被称为僭主（τύραννος）的原因呢？”（573b）。在希腊文学中，我们经常看到厄洛斯对人和神来讲有着不可抗拒的力量。但是只有索福克勒斯（Sophocles）说厄洛斯“统治”（ἄρχει）因他而喜的人［《特拉喀斯少女》（Trachiniae）441—444］；只有欧里庇得斯将厄洛斯称为僭主，他两次这样做，一次是在《希波吕托斯》（Hippolytus，538），另一次是在《安德洛梅达》（Andromeda）的残篇中（残篇136，Nauck编辑）。《理想国》第一卷讲了一则关于索福克勒斯的轶事，上了年纪且失去性能力的索福克勒斯感到自己摆脱了一个“残暴和疯狂的主人（δεσπότην）”（329c）；第八卷将欧里庇得斯单独提出，因为他曾赞美过僭主（568a—b）；而在第九卷中的那个问题看起来像是柏拉图承认了自己思想的来源，并接受了一个挑战：让悲剧作家们歌颂灵魂的僭主吧，柏拉图会赞美它的君王。

二、荣誉制、寡头制、民主制

成比例的隐喻或比喻最显著的特征就是它的可逆性（reversibility）。城邦与灵魂的对应既意味着将灵魂比作城邦（理性是灵魂的统治者），也意味着将城邦比作灵魂（统治者是城邦的理智）。这个对应不仅适用于理性是灵魂的统治者这个隐喻，而且也适

用于灵魂的每一个要素，以及这些要素之间的每一种权力关系，不管是好的还是坏的。虽然这个对应关系本身不是成比例的比喻或隐喻，但是它处处表现这样的比喻或隐喻。正是这些相似性，而非因果关系或整体与部分的关系，将每种城邦与对应的灵魂，也将每种灵魂与对应的城邦紧密地结合起来。

比如我们不应该在荣誉制的城邦中寻找热爱荣誉的个人，不管是在这个城邦的统治等级还是在其他地方，不管我们是否加上这些人通过将自己的品格投射到政体之上从而将城邦变成荣誉制的。热爱荣誉的个人像一个荣誉制的政体，他并不是荣誉政体的一部分，也不是他塑造了荣誉政体。荣誉制像一个热爱荣誉的人，它并不包含热爱荣誉的人，也不是由热爱荣誉的人构成。也就是说，城邦与灵魂的类比并没有决定这些问题。

详细地考虑第八卷中描述的不同种类的不良社会和与之对应的不良个体可以强化这个否定性的论证，也可以让我们洞悉城邦与灵魂类比的积极价值，即它对《理想国》的整体论证有何作用。我们依然需要回答上一章提出的问题：如果对不同形式的社会和个人的分析确实是在相互平行却分离的轨道上进行，那么这个重复意义何在？

荣誉制和热爱荣誉的个人是衰败的第一阶段，也是与理想状态最接近的状态。乍看起来，荣誉制与热爱荣誉的人颇能体现威廉斯所说的主导性规则，从而构成了外化的例子。热爱荣誉者的灵魂由意气的部分领导（550b），他喜爱身体锻炼，赋予战争的技艺很高的价值（549a）。他与荣誉政体中拥有权力的那种充满意气、好战、体格强壮的人（547e，548c）有相同的品格吗？如果我们更仔细地观察这些描述，就会看到如果单独考察热爱荣誉的人，他并不是荣誉制城邦中统治等级的成员，他们有着不同的品格。

认识到这一点的第一个方法是看他们各自对金钱的态度。荣誉政体中的统治者非常爱财，对金钱严加看管、极其吝啬（548a—b）；而与之相反，热爱荣誉的个人年轻时公开蔑视金钱，老了之后公开享受金钱（547d）。而对此的解释虽然不同但是有类比性。荣誉制城邦被认为是美丽城衰败之后的第一个阶段，原来共同拥有财产的统治等级现在瓜分了城邦的财富，私自占有了它们（547c）。统治等级成员的公共和私人生活分离了。在公共生活中，他们是一群军事精英，在公餐中聚在一起，鄙视商业活动和那些靠劳动挣钱的人（547d）。对他们来讲金钱变成了某些本质上私有的东西。而在他们个人的“巢”中，他们贪婪地积累并挥霍金钱，无视法律（548a—b）。

这种政体的病理学要追溯到产生这种政体的妥协。败坏的护卫者

在理智和军事方面的价值与生产者的商业价值之间出现了张力，解决这一张力的途径是抛弃最高的价值，也就是理智的价值，使它不再成为一个人有资格进行统治的依据（547e），同时赋予原来排在第二位的军事价值在公共生活中的显赫位置，同时保留最低的商业价值，让它处于从属地位，并成为军事等级纯粹私人的事情（547b—c）。（商业等级被贬低成了农奴和仆人；这个城邦对于较低等级的严苛不是在热爱荣誉的人对待金钱的态度中，而是在他对待奴隶的粗暴中得到反映的，549a。）

但是热爱荣誉的个人之所以产生，是因为他个人的不同价值、他灵魂的不同要素在斗争之后的妥协；这并不是阶级斗争。他将灵魂的控制权交给了意气的要素、交给了对荣誉和胜利的热爱，这是采纳父亲的缺少政治抱负（在一个统治得很差的城邦中这是理性的策略）和屈服于母亲以及其他家庭成员的压力从而无限制地追求权力、地位和财富这二者之间的折中道路（549c—550b）。他不在理智追求上积极进取（荣誉政体不允许知识分子进行统治），而完全成了文化产品的消费者（548e）。在他的生活中对财富的欲望确实扮演着从属但非常重要的角色，就像在与之对应的城邦中那样。但是与荣誉制城邦中的统治等级不同，热爱荣誉的个人没有缺少私人财产的过去，因此在他的人生中没有哪个阶段需要在钱上偷偷摸摸或将金钱藏在私人的巢中，贪婪更不会导致他违反法律。

在荣誉政体中，哲学家不再居于统治地位，城邦变成了一个军事至上的社会——这部分是以斯巴达为原型的（545a），斯巴达的纪律严苛到了压迫的程度。这导致了统治者偷偷摸摸的行为，他们试图偷偷避开法律，就像孩子逃离父亲的管束（548b）。但是在热爱荣誉的个人的灵魂中只有不稳定，没有偷偷摸摸。就像哲学家不再是荣誉政体的护卫者，热爱荣誉者的灵魂也“失去了最好的护卫者”（τὸ ἀπολειφθῆναι τοῦ ἀρίστου φύλακος），也就是理性和哲学的要素（549b）。失去了这个护卫者之后，他不再“完全被引向德性”（εἰλικρινὴς πρὸς ἀρετὴν）；他不能够保持年轻时对待金钱的贵族式态度，而且岁数越大越看重它的价值。但是他完全没有必要在金钱上偷偷摸摸。

一个将军事放在第一位的社会如果想让军事价值渗透到制度的各个层面就需要非常严格的纪律，而这很可能表现在法律的严苛上。这种严苛也会对居于统治地位的军事等级成员发挥作用。但是充满竞争性、追求荣誉、崇尚战争技艺的个人却并非如此。严苛的社会约束并不是他生活的标志，他的品格反映的是荣誉政体通过有限的品位和热情，以及整体上的不可变通性实现的内在约束（548e）。他“将军事

放在第一位”是说他的灵魂由充满意气和攻击性的部分支配。他看重（ἀξιῶν）战功和军事技艺，将它们看作统治的资本；但是他真正热爱的是统治本身（φίλαρχος），而非军事技艺，他还喜爱体育运动和狩猎（φιλογυμναστής τέ τις ὢν καὶ φιλόθηρος，549a）。

黩武并不是热爱荣誉者的典型特征，比如他对狩猎的热情就不是荣誉政体的统治者生活的特征，热爱狩猎大概与那个社会的价值对应，即与战争中的“欺骗和计谋”（δόλους τε καὶ μηχανὰς，548a）对应，但是我们要注意，这个对应是与城邦整体之间的对应，而非与军事等级成员的对应。这个城邦将对计谋的喜爱推广到适当的范围，也就是战场之上，而与之对应的个人则在狩猎场上收获快乐。（如果有人怀疑柏拉图并不认为狩猎与战争构成恰当的类比，并且与欺骗相伴，可以参考《礼法》7，823b—824a。）

无论如何，热爱荣誉的人看起来像是个喜欢狩猎、打鸟、捕鱼的自大的乡绅，虽然他也希望在政治上有些影响。但很清楚的是，一旦解决了家庭传递给他的混杂信息，并决定了自己要以什么价值为指引，他就会过一种自鸣得意、与人无争的生活，这与荣誉政体中的统治者大不相同，不仅在生活环境上不同，而且在伦理和心理取向上也不同。

在荣誉政体与热爱荣誉的个人之间的对应关系里有一个因素发挥了重要作用，它可以与上一章提到的理性的政治家进行比较。如果说一个智慧的政治家很可能是一个理性的人，因此知道什么有利于他和他的城邦，那么这种可能性的依据在于人类本性中的规律。我们不该诉诸灵魂与城邦的类比去寻求确证的依据。与此类似，在任何社会中那些以战争为业的人都充满意气和竞争性，他们依赖荣誉法则生活。因此在军事至上的荣誉政体中，统治者似乎就应该是那些热爱荣誉的人，但是我们已经看到情况并非如此。这个误解可能会引出一个更普遍的误解，即认为灵魂与城邦的类比是由外化和主导性规则塑造的。

柏拉图似乎注意到了这个危险，并且采取了一些措施加以应对。首先，他反转了这个对应中成比例的隐喻。热爱荣誉的人不仅“将自己的政治权力交给了……热爱胜利和充满意气的要素”（τὴν ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν παρέδωκε τῷ…φιλονίκῳ καὶ θυμοειδεῖ，550b），而且荣誉制也因为“意气的要素统治”（ὑπὸ τοῦ θυμοειδοῦς κρατοῦντος，548c）而被描述成代表了“热爱胜利和荣誉”（φιλονικίαι καὶ φιλοτιμίαι），这里“意气的要素”就是指居于统治地位的军事等级。

这是柏拉图在《理想国》里唯一一次明确在城邦与灵魂和灵魂与

城邦这两个方向上应用成比例的隐喻。在下一章我们会看到这一点所隐含的严格规则意义何在，但是现在我们还是来考虑柏拉图在此打破规则的结果。他或许会引出外化的说法放在前台和中央，放在不留心的读者面前：赋予城邦这种特征的充满意气的要素是一个等级，其中的每个成员都充满意气（ἄνδρας…θυμοειδεῖς，547e），因此也就是由意气的要素支配的。

但是柏拉图将这个炸弹摆在读者面前，目的是要在光天化日之下解除它的威胁。柏拉图让阿德曼图斯提出，就热爱胜利而言，格劳孔看起来是热爱荣誉者的合适人选，之后又让苏格拉底予以否认，因为热爱荣誉者比格劳孔更为顽固、更少教养（548d—e）。格劳孔虽然有对胜利的爱，但同时也有热爱荣誉者缺少的很多品质，因而他的情况比乍看起来更加复杂；生活在压迫性的荣誉政体之下的充满意气的统治者也是如此。并不是每个充满意气的人都是“热爱荣誉的人”。柏拉图帮助读者理解这一点的方法是让阿德曼图斯说出正确的理解：热爱荣誉的人拥有“那个政体的品格”（ἦθος ἐκείνης τῆς πολιτείας，549a），而不是拥有“那个政体统治者的品格”；如果你将荣誉制城邦的生活加到个人生活之上，产生的结果就是他那种人。并不是每个充满意气的人都有那种品格或那种生活。

现在让我们沿着堕落的顺序继续来看城邦与灵魂之间的对应。荣誉制之后是寡头制。我们看到与寡头制城邦对应的人是一个努力工作的守财奴（554a），而那些在寡头制（plutocracy，即富人统治，财产和财富使人有资格统治）中占据统治地位的人是富人，事实上是极其富有的人（ὑπέρπλουτοι，552b），因为城邦的大量财富集中到了极少数人手中。苏格拉底明确说统治等级的人包括那些游手好闲、挥霍无度的富人，而他们与寡头式的人恰恰相反。这些挥霍无度的人是一些“雄蜂”，他们的习惯最终会让他们变得穷困潦倒，从而被踢出统治等级（552b—c）。

有什么让吝啬鬼与富人统治相似呢？这样的个人和城邦都最看重物质财富（554a—b）。在这两种情况下，都是只有少数满足于物质利益的要素得到了实际的满足。对城邦而言，这意味着财富集中在少数人手中，而法律也鼓励这种集中（财产是可以转让的，552a）；但是在个人那里，同样的倾向表现在他尽力限制自己的物质满足，仅仅满足于那些必要的欲求，克制对奢侈品的渴望（554a）。

因为富人与穷人之间的敌意，寡头制的城邦总是处在冲突之中，富人害怕贫穷和反叛的大众，还有罪犯，这些他们都必须用强力予以压制（551d—e，552e）。而寡头式的个人则在自己的生活中充满矛盾。就像寡头制的城邦充斥着乞讨者和罪犯，寡头式的个人也有很多

罪犯和乞丐般的欲求（554c），同时他又认为这些奇怪的念头和渴望毫无价值（554a），就像乞丐对城邦毫无价值一样。但是如果有机会满足这些受到压制的渴望而不受惩罚，他也会将它们暴露出来，比如虐待要他照顾的孤儿或者花别人的钱（554c—d）。

苏格拉底确实说不仅是寡头制本身，而且统治等级的成员也都将金钱放在第一位，他们是一些“爱财之人”（φιλοχρήματοι，551e；比较551a），在这个意义上可以与寡头式的人进行比较（对比554a和551a，551e）。但是就像热爱荣誉的个人与荣誉制中充满意气的统治者一样，不是每个爱财的人都有寡头式个人的品格特征。寡头制统治者的拜金主义表现在他们仰慕富人，不愿意资助针对别国的军事活动，但是他们非常舍得给自己花钱。稍后我们得知这些人奢侈的家族和被他们养成放纵生活方式的孩子正是他们衰败的重要原因（556b），这与寡头式个人家庭中匮乏的、吝啬的教养形成了显明的对比（558d，559d）。寡头制的统治者不情愿为公共利益花钱，而寡头式的个人则不愿意花钱让自己在公共生活中变得显赫（555a）。寡头制中的统治等级在城邦中已经达到了显赫，但他们不愿破费从而让自己的城邦在其他城邦之中达到显赫。他们的军事活动没有足够的资助，他们不管怎样都害怕将反叛的大众武装起来，因此他们是作为ὀλιγαρχικοί上战场的，柏拉图在这里用了一个有趣的双关，他们不仅是“少数指挥的人”，而且“指挥少数人”（551e）。

同样的双关用在寡头式的个人身上，就产生了相当不同的结果。他不愿为了在公共生活中露脸而花钱是因为他害怕将权力赋予那些本来受到压制的过度欲求，那些可以助长野心的欲求（555a）。要在公共生活中获得成功往往需要寡头式的个人不具备的情感，比如热衷于自己地位的提升，愿意因为社会中激动人心的场景而神魂颠倒。因此他只在政治舞台上投入很少精力，他半心半意地（ὀλιγαρχικῶς）走上战场，紧握着自己的钱财。他的吝啬来自一种内在的匮乏和内在的冲突，而这些都是寡头制中的统治等级所没有的。因此对寡头式个人的描述并不是对寡头制中统治者的补充，并不是为了让我们看到在分析他们公共角色时所缺失的灵魂的内在结构。因为这个分析表明，没有哪个寡头式的个人愿意过寡头制中统治者的生活。

在这里，又是阿德曼图斯的一个说法能帮助读者正确地理解这个对应。和每一种不良的类型一样，寡头式个人品格形成的部分原因在于他父亲的道德水准更高。苏格拉底设想热爱荣誉的父亲哀叹他对政治权力的追求，以及由此导致家庭贫穷的后果。他的儿子在此之前一直追随父亲的脚步，而现在则要避免政治风险，将精力集中在挣钱上（553a—d）。阿德曼图斯同意这样的环境最有可能“将一个有抱负的

年轻人变成一个爱财之人”（ἐκ φιλοτίμου νέου εἰς φιλοχρήματον）苏格拉底继续说道：

“这是不是寡头式（ὀλιγαρχικός）类型呢？”

“他当然是从那种与寡头制由之发展而来的政体相似的人那里发展而来的。”

“那么让我们来看看他是不是与寡头政体相似。”（553e）

阿德曼图斯很小心地选择措辞。苏格拉底描述的那个年轻人显然已经变成了一个爱财之人（φιλοχρήματος），但是苏格拉底在称他为“寡头式的”时究竟是什么意思呢？“ὀλιγαρχικός”这个词通常用来形容一个人在政治观点上支持寡头制。但是阿德曼图斯意识到，苏格拉底并不是在分析与城邦对应的个人的政治观点，而是在分析他们的道德品格和生活方式。他也理解在城邦与个人之间的对应具有平行关系，但那是在不同的轨道上。即便那个将金钱放在首位的年轻人很可能赞成寡头制——至少是赞成那种富人统治（550c），但是这个可能性与他是否应该在这个对应所要求的意义上被称为“寡头式的”没有关系。确证这一标签的唯一方法就是展开这个对应，考察类比的要点。而至此唯一能够支持这种可能性的就是那个对应带来的平行关系，就像寡头制的根源在于荣誉制，爱财的年轻人的“根源”在于一个与荣誉制类似的父亲。这样看来，他很可能与寡头制相似，并且有资格得到“寡头式的”头衔，但这并不是因为他很可能采取的政治立场，而是因为阿德曼图斯相信这个类比是成立的。

最后我们要注意，虽然荣誉制像寡头制一样在富人和穷人之间存在截然的区分（也就是在那些秘密拥有财富的军人和充满怨言的农奴之间），但是它并没有像寡头制那样被描述成两个城邦——一个富人的城邦和一个穷人的城邦（551d）。这是因为实际是两个城邦的那个城邦对应着一个过着冲突的、受压制的生活的人；而我们已经看到热爱荣誉的人并没有什么冲突，如果有冲突的话，也是荣誉制中的统治等级过着冲突的生活。

总而言之，寡头式的个人会是一个小人，一个关注私人生活的人，不会在公共生活中留下什么印记。他会是一个在社会上值得尊敬的（或许在私底下很淫荡）、尽力存钱、努力工作的商人，或者是多产的劳动者。因此他无须与寡头制中有资格统治的人有任何相似之处，后者代表了拜金主义（τὸφιλοχρήματον）的不同方面：不是为了个人目的聚集金钱，不是为了极少的花钱机会，而是在政治上倾向于最低的税收和将财富集中在少数富人手里，他们聚集金钱为的是城

邦中的少数人可以花费。

威廉斯让我们注意到民主制与民主式个人之间的关系。在民主制中，人们有机会按照自己喜欢的方式安排生活，因此在给定的人性基础上，民主制包含了各种各样的人，他们过着各种各样的生活（557b—c）。但是民主式的个人有他特有的生活方式：他跟随着自己随意的兴致，从一种热情跳到另一种。民主式的个人热爱多样性，而民主制是一个允许多样化生活方式的城邦。城邦中共时的多样性在与之对应的个人那里表现为历时的多样性；毕竟个人比社会更难容纳多样性。因此，假如民主制的统治等级——不管我们理解为所有人还是大多数人——是民主式的个人，那么民主制城邦的多样性将会消失。

我们或许可以这样挽救民主制的多样性：一个由民主式的人们构成的社会在任何时刻都会有很多不同的生活方式，因为民主政体内部大多数反复无常的公民在同一时刻会有不同的兴致。这种尝试似乎能在描述民主制中的公民和民主式的个人特征的词汇中找到进一步的支持：民主制城邦和这个城邦中的公民都是“自由的”（ἐλεύθεροι，557b），而这也是民主式的个人所夸耀的资本——他的生活是“甜蜜的、自由的（ἐλευθέριον）和幸福的”（561d）。但是在这里我们要像考察荣誉制和寡头制一样小心，不要让共同的名称掩盖了重要的区别。

民主制的公民所拥有的自由是政治性的，是不能容忍城邦可能给公民的公共行为施加任何限制，认为自己不受任何公民义务的束缚。事实上，这与其说是自由，其实更像是“无政府状态”（πολιτεία… ἄναρχος，558c），而且苏格拉底描绘的雅典民主也显然意在戏仿而非如实地描述。城邦既不会强迫你承担公职，也不会在你想要公职时给你任何限制；城邦既不会给你施加任何军事或法律义务，也不会因为你无视法庭判决而惩罚你（558a—c）。但这绝不是那种民主式个人的自由。这种人拒绝承认的限制和义务是对他个人欲求的限制，以及习俗中认为的他对自己的义务。习俗规定真正的绅士只应该重视他的某些欲求，而要限制其他的（561b—c）。这是他应该对自己，而非城邦采取的行动。但是民主式的个人拒绝容忍这些习俗对自我的限制。他平等地重视自己的每一种欲求，满足任何当下的欲求。而在民主制中与此对应的是拒绝受到社会等级的影响，以同样的方式看待平等和不平等的公民（558c），以及通过抽签来决定公职（557a）。

将类比保持在两条分离的轨道上让我们可以理解，民主制中公民的生活并非如民主式的个人那样反复无常。民主制中的公民极其珍惜他们的自由，坚决抵抗任何侵犯自由的企图（563c—d）。当讨论转向政治自由如何影响他们的家庭和私人生活时（讨论中的这个转向是

为了解释民主制如何蜕变为僭主制，而不是因为这个类比要求考察统治等级的私人生活），自由的影响不是表现在反复无常的行为，而是表现在家庭中等级关系的崩溃，父亲害怕儿子，老师害怕学生，在夫妻、主奴，甚至主人与狗之间，一切依据等级区分确立起来的规矩都消失了。

在某种意义上民主式的个人也很坚决："他通过一切东西坚持自己的生活方式"［χρῆται αὐτῷ (sc. τὸν βίον τοῦτον) διὰ παντός，561d］。但是他所坚持的生活"没有秩序或必然性"（οὔτε τις τάξις οὔτε ἀνάγκη，561d）。他持续保持着没有任何连续性的状态，充满激情地投身于反复无常的活动。这完全不是民主制下的公民所热爱的自由。不同自由之间的差别来自城邦与灵魂对应关系中不同层面之间的差别。当公民过分坚持他们的公民自由，城邦就变成了无政府状态；而当个人灵魂中的每种欲求都获得了自由，无政府状态就会支配他的灵魂，而非他的城邦。

至此我们就不该惊讶于阿德曼图斯对这一对应关系提出了小心的评论。他称赞苏格拉底对民主式个人前后相继的短暂热情的描述是"对那种平等之人（ἰσονομικοῦ τινος ἀνδρός）的精彩描绘"（561e）。因为某些复杂的原因，平等（ἰσονομία）成了民主政治的口号，民主制中的公民很乐意称他们自己为平等者（ἰσόνομοι），但是形容词"ἰσονομικός"显然只出现在这里。我们已经看到阿德曼图斯不情愿将政治术语"ὀλιγαρχικός"（寡头制的）用于形容寡头式的个人；与此类似"δημοκρατικός"（民主制的）通常也用来形容赞成民主政体的人。阿德曼图斯很明智地创造了一个在当时政治辩论中没有的术语，利用它所带有的政治暗示来形容这个人努力确保他的每一种冲动都拥有平等的权利，而不是用来描述民主式个人的政治观。他后来允许苏格拉底"在这个词的严格意义上"称这个人为"民主式的"（ὡς δημοκρατικὸς ὀρθῶς ἂν προσαγορευόμενος，562a），那是因为这个词的严格意义已经变成了这个词的新意义。

还有一个细节能够说明，认为在民主制城邦中充满民主式的个人是错误的。这种说法不符合将社会区分为三个不同等级的划分：富人、雄蜂和大众（564d—565a）。苏格拉底做出这个区分是为了解释民主制如何蜕变为僭主制。按照这里的描述，民主式的个人不符合这三个等级中的任何一个。他肯定不是富人，因为在民主制中是那些"本性上最守秩序的"（κοσμιώτατοιφύσει，564e）人变得最富有；他也不是雄蜂，因为雄蜂型的人被那些不必要的欲求所支配（559c—d），而民主式的个人赋予所有欲求平等的权利（561a—b）；他也不属于大众，因为大众包括手工业者和农民，他们没有金

钱和时间从事政治（565a），也就是说没有闲暇或资源来支持民主式个人的生活方式，后者变幻莫测的热情使他不停地进出公共领域。

三、隐喻的重要性

第八卷的读者会面对关于公共生活和个人生活的一系列彼此平行的指控，每一种都有生动的、经常是带有讽刺意味的细节描写，每一种平行关系中的两者都由相似性的复杂网络联系起来。但是对这些城邦和个人的描写越是生动和特点鲜明，它们看起来就越不重要。比如，对民主式个人的描述既有趣又一目了然，但是既然还有别的生活方式需要谴责，柏拉图为什么要让我们关注这种生活方式的不可取之处呢？表面上看，答案在于这种人的品格特征与民主制相似。但是这样的回答只会引出进一步的问题。我们必须设想柏拉图在设计出城邦与灵魂的类比时知道这样做的目的是什么。他并非仅仅关注政体的主要类型，并且用类比将他带到与政体对应的个人那里。原因之一是，那些政体并没有被当作单纯的政治系统来分析，讨论的焦点并不是它们的制度和结构、权力之间的平衡、法律，或者任何像我们在亚里士多德的《政治学》那样的政治著作中看到的政治分析。

当然，有些细节可以适用于更技术化的立法模型，比如，当财产可以转让的时候，契约带来的风险应该由自己承担（556a—b），这个提议在《礼法》中再次出现（比如742c）。但是柏拉图讨论的重点并不是这些问题，而是城邦的道德品格、公民价值和公民生活。此外，正如布罗斯纳指出的，这些政体中的一个，“荣誉制”，根本不是标准的政体类型，并没有出现在当时关于政体的辩论之中。[12]（苏格拉底颇费周章地强调自己不得不发明这个名字，545b。）另一个政体，寡头制，通常也不是被界定为富人的统治，而是少数人的统治。柏拉图选择不同类型的政体，一方面考虑的是与之对应的不同类型的个人，另一方面他的最终目的是对僭主式的人提出恰当的指控。

如果认为柏拉图的眼睛仅仅盯着某一个方向，不管是以政体类型的特征为基础决定灵魂的种类，还是反过来以灵魂的基本类型来决定不同政体类型的特征，似乎都是错误的。这种对应关系是成比例的，而成比例关系的特征就是对称。如果柏拉图不在天平的两端各放入一些他希望在另一端也放入的观点，那么他就失去了这个类比一半的效用。

因此我建议或多或少接受苏格拉底表面的说法，即他选择了比较容易界定的政体类型（544c）。当然，它们是道德或行动上的范畴，而不是表面看来的技术性的政治范畴。如果只考虑本章处理的三种政

体，那么黩武主义、拜金主义和追求平等看起来都是恰当选择的价值，可以用来分析希腊社会中的各种张力，既包括国家内部的也包括国家之间的。即便这些对公民生活的描述没有哪个完全准确地反映了历史上的政治共同体，但是每一种都戏仿了现实中政治共同体的倾向，有时还是同时出现的不同倾向，比如雅典的寡头派和民主派之间的政治斗争，因此我们不能说这些戏仿没有真正的政治作用。与此相似，虽然不是每个充满意气的人都是爱荣誉的人，也不是每个拜金主义者都是寡头式的人，但是这些小品文确实引起了读者的兴趣，并且对基本的人类动机和欲求做出了具体的区分，这些区分在柏拉图的其他对话中也有出现，这些区分比这些小品文本身有着更广泛的应用。

我在这里是要分别描绘比例关系两方的独立价值，以及对不同类型的公民生活和个人生活方式的分别指控。但是作为类比，它的价值何在呢？我们首先来考虑将城邦映射到灵魂上。比起城邦的复杂生活，我们更熟悉个人的生活，也更容易把握整体的个人生活，并在需要的时候谴责它。将城邦的道德特征投射到个人的灵魂之上使我们可以一目了然地看到通常无法一目了然的整体。这里我们可以比较鸟瞰意大利得到的其海岸线像“靴子”的印象。假如荣誉政体是一个人，那么它一定是一个浮夸、自满的家伙；假如寡头政体是一个人，那么它一定是个心胸狭窄、充满矛盾的吝啬鬼；假如民主政体是一个人，那么它一定轻浮不堪。这样的类比使得任何被那些政体吸引的人从整体上考虑它们，而不是想象自己是其中处于优越地位的等级。在构建美丽城的时候，苏格拉底坚持说他的任务是让整个城邦尽可能幸福，而不是让某个等级幸福（420b）。但是在描述不同人的时候，我们很难把握整个城邦的幸福或不幸，因为一些人比另一些人得到了更大的满足。而将城邦映射到灵魂上能帮助我们把握到这一点。

现在考虑另一面，即将灵魂映射到城邦之上。这样的映射不是为了让我们看到之前只能零碎地看到的整体，而是为了让我们理解被个体表面的统一性掩盖了的复杂性。现在不再是看意大利这只靴子，而是要看到这只靴子的鞋尖、鞋跟和鞋帮。个人很容易忽视自己的需要和欲求，很容易去应付社会更为急迫的要求和张力，从而忽略自己内在的需求和张力。但是如果将那些需要和欲求投射到城邦的大屏幕上（苏格拉底说的是阅读较大和较小的相同字母，368d），那么两方就都不会被忽视。人们有一种倾向，即作为社会中的一员将注意力集中在其行为的中间地带，这样一方面会忽视个人的内在生活，另一方面会忽视社会的整体生活。现在通过类比，内在生活得到了显明，就像将城邦投射到灵魂之上帮助我们把握公民生活一样。

柏拉图让阿德曼图斯和格劳孔展示出这里所说的倾向，用这种精

心的设计让我们理解这一点。当苏格拉底坚持说他的任务是让整个城邦尽可能幸福，而不是让其中某个等级幸福，他首先回应了阿德曼图斯（419a），随后回应了他的弟弟（519b—c），他们代表美丽城中的统治等级表达了不满。阿德曼图斯关心苏格拉底对护卫者的不义，将所有的义务都给了他们，而没有将统治的特权交给他们；格劳孔关心苏格拉底对哲学家的不义，让他们牺牲自己的一部分生活进行统治，而他们本来可以全身心地投入更为高贵的哲学探究。

他们忘记了苏格拉底不仅是在描述有内在利益的社会安排（当然他也是在这样做），他还在塑造与之类比的正义的个人。他们替美丽城中的统治等级说了话，他们清楚地听到这个等级可能会表达的保留，但是他们没有听到哲学家之中与其对应的要素发出的声音，也就是哲学部分对真正幸福的渴望以及它对灵魂中的政治所持的保留态度。虽然他们准备好考虑个人的内在生活，虽然他们引导苏格拉底去考虑内在生活意义上的正义，虽然阿德曼图斯明显把握到了这个类比在荣誉政体、寡头政体和民主政体中如何运作，但是他们却没有理解哲学家灵魂内部的呼声。原因在于他们很难理解灵魂的健康只是一个补给站，而非通向幸福旅程的终点，正如我们在第一章结束时看到的。将哲学家的灵魂投射到美丽城的幕布之上，给了他们，并且通过他们给了读者，一条克服这个困难的道路。

在第八卷讨论不良的品格时，将灵魂投射到城邦之上也同样富有启发性。民主式个人的生活看起来自由、放松、多样，因此值得羡慕（561d—e），但是如果将它投射到民主城邦之上，那么得到的就是无政府状态。那些羡慕民主式个人的人看到的只是他作为社会中的个体的行为，在这个领域里，他各种欲望之间的平等表现为它们相继出现，一种兴致跟随着另一种。他不可能同时酩酊大醉和完全清醒，不管他多么想尝试这样的体验。但是在城邦中，公民之间的平等是同时的，结果导致整体无法无天和相互蔑视。而这样的投射揭示出，在民主式个人的灵魂内部，确实同时酩酊大醉和完全清醒。外在地看，他反复无常的生活可能还不错，这可能是因为朋友的帮助，可能是因为他有大把金钱，也可能完全是因为好运；但是如果从内部看，他的灵魂则是一片混乱。与此类似，这样的投射也可以让我们看穿寡头式个人表面上的可敬（554d—e），以及热爱荣誉的个人表面上的高贵（549b）。

事实上，城邦与灵魂、灵魂与城邦之间对称的关系包含了在社会中如何生活的指导。［普罗克洛斯（Proclus）认为柏拉图努力成为荷马，但是柏拉图显然同样经常地回看赫西俄德。］这种对应关系将政治的宏观世界和微观世界，将城邦和自我作为有序的整体结合起来认

识，而非人们习惯性地关注社会中的个人和与他人相关的个人。如果这个类比试图实现更多，比如向我们表明民主式的个人生活在民主城邦中，或正义的个人生活在正义城邦中，那么它也就无法实现上面说的目标了。

尽管如此，我们每个人当然都是生活在社会中的个人，如果说这个类比没有考虑正义的个人生活在正义的城邦中，那么《理想国》显然有这样的考虑，它展示了生活在美丽城中的哲学家（498e）。美丽城中的哲学家恰恰代表了那个类比所推荐的意识。他进行统治是因为关心社会整体的利益，而非自己在其中的地位，这是他对政治宏观世界的意识。他同时保持着灵魂各方面的健康，因为他意识到自己还只是个人，或者说他看到了自己灵魂中人性和神性的方面。他是自己灵魂的医生，因为他将自己看作一个微观世界，而不是因为他努力成为一个绅士，并认为自己拥有君王的才智。那么他进行哲学思考的愿望呢？他进行哲学思考完全是因为他热爱哲学。但是这种爱并不是柏拉图在《理想国》中考虑哲学家时关心的主要问题；在这部对话中，他关心的是哲学家如何生活在城邦之中。

但是说哲人王代表了这个类比所推荐的意识，并不是说他会用包含在城邦与灵魂对应中的那种类比性推理来确证那种意识。那个对应关系所包含的教益是留给《理想国》的读者的，而非针对哲人王的。

在下一章我们会更详细地讨论哲学家如何看待城邦与灵魂中的政治。现在让我们考虑城邦与灵魂之间的对应（将它仅仅看作一个类比，而非更多）如何满足了格劳孔和阿德曼图斯的要求——抛开正义和不义的奖赏和结果，仅仅考察它们对灵魂的效果，以及如何在满足这一要求的同时避免它的局限。因为类比没有将不同种类的个人放入与之对应的社会，而是将每个人看作自足的微观世界，因此它成功地抽象掉了外部的奖赏和结果。但是因为与每个个人对应的是城邦，是一种公民生活，因此苏格拉底也就可以用传统的方式赞赏正义、指控不义，虽然兄弟俩的要求看起来好像排除了正义与不义这两个词传统的社会应用。最后，因为类比的运作暗示了某种在社会中的生活方式，而且正如我们刚刚看到的，政治立场不管外在的奖赏和结果，都不是通过反对它们或者抽象掉它们，而是通过提升到它们之上，于是苏格拉底得以给兄弟俩坚持的寂静主义的消极方面——退出城邦世界、独自疗伤——提供某种替代方案，而同时保留了其积极的方面——关注灵魂的政治，即便在他追求一个可以将兄弟俩与王制的前景重新联系起来的理想时也是如此。这最后一点正是柏拉图为什么以兄弟俩的要求作为剧本的开始。在这个限制之下写作使他可以解释一个人如何生活在社会之中，而这正是他在《理想国》中要做的。

如果这些是正确的，我们就可以排除掉城邦与灵魂类比的一个功能：它并不真的是探索性的，即便苏格拉底这样说过（434d—e，我们还会回到这段文本）。作为类比，它确实是启发性的，就像隐喻应该发挥的作用那样。但是我们不应该设想柏拉图首先在一边开列了好坏政体的基本类型，之后进行隐喻性的计算，考虑在另一边出现什么，随后制造出与之对应类型的好坏个人。我们也不该设想柏拉图尝试相反的方向。各种匹配关系很显然在一开始就已经被设计好了。柏拉图利用这个类比并不是为了发现什么，而是为了与读者交流。

我们没有必要否认每一种类型的人，因为拥有与之对应的城邦的特征，会感到那个城邦很适合生活，而且如果他住在那里，大概也会想要归属于它的精英等级，不过这并不是因为精英中的人都有他的品格，而是因为大多数人都认为拥有权力比没有权力更好，也因为他想要确保这个城邦一直是那个吸引他、适合他生活的地方。重要的是，我们必须反对这个类比建立在这样的原则之上，或者柏拉图构建这个类比的目的是为了表达这个原则。苏格拉底关于民主制的论述实际上是要告诉我们民主制的口号，民主制中自豪的公民喜欢传播它。在苏格拉底的分析中突然出现了关于民主制如何蜕变为僭主制的讨论，这个转变完全不是他对民主式个人描述的一部分，也不是那个人与民主制关系的论述。

我们还应该指出，各种败坏类型的个人的野心，并不是在与他们对应的城邦中得到最完全的满足，而是在僭主制中。没有人比僭主地位更崇高、更受到顶礼膜拜，没有人比僭主聚集更多的财富，也没有人比他更自由地满足自己反复无常的兴致，因为在这些事情上他都不能容忍竞争。荣誉政体、寡头政体和民主政体都没有将爱荣誉的、寡头式的、民主式的个人的野心实现出来，这些政体也不是为了证明那些野心的坏处，正像布罗斯纳指出的那样。[13]描述它们的目的一方面是为了它们本身之故，另一方面是为了通过类比澄清与之对应的个人的内在状态，完全不是为了实现那些人的梦想。

只有到了拥有僭主式品格的人那里，柏拉图才宣布了这个主题，一个外在于城邦与灵魂类比的主题。僭主式品格的独特之处就在于梦想让整个社会服务于他个人的需要和欲求。因此柏拉图通过打破城邦与灵魂类比的模式来展示这种品格。“外化规则”不能应用于灵魂与城邦的类比，但是它可以应用于变成实际僭主的僭主式的个人。“主导性规则”不能应用于灵魂与城邦的类比，但是它可以应用于美丽城中的哲学家。在下一章我们就要来看如何以及为何如此。

第三章的相关资料和学术背景

Thesaurus Linguae Graecae的数据库在研究柏拉图所继承的灵魂隐喻时是不可或缺的工具。我也很高兴利用了我在伯克利指导的大卫·恩格尔（David Engel）的博士论文《荷马到亚里士多德之中被划分的自我》（The Divided Self from Homer to Aristotle，1997）中的材料。关于希腊悲剧中的灵魂隐喻，萨利文（Shirley Darcus Sullivan）的作品节省了我很多力气（Sullivan 1997，1999，2000）。

关于阿尔克迈翁作为柏拉图应用到灵魂之上的政治隐喻的先驱的重要性，参见下述著作中关于历史语境的讨论：Cambiano 1982；Vegetti ed.1998［vol.3］，p.102，n.122（比较Vegetti 1983，ch.2）。我与这两位学者的不同之处在于没有将κράτος（力量、权力）和κρατεῖν（支配、统治）的隐喻当作完全政治性的。

当前的学术作品倾向于认为荣誉政体的统治等级由热爱荣誉的个人构成，寡头政体的由寡头式的个人构成，等等，关于这一点参见“第二章的相关资料和学术背景”。

我认为这一类比的两方有独立的政治和心理学价值，这使我不同于当前学界的几种不同立场。我虽然接受了Blössner 1997，pp.185—207和Frede 1997的论证——他们都反对不义社会中的政治安排反映了历史状况，但是我不认为这会使得那些描述在政治上无关题旨。我更不认为这样的论证会使《理想国》在整体上与政治无关，完全是一部道德著作，像Annas 1999，p.77认为的那样。我也反对Blössner 1997，pp.215—216，241否认这个类比意在包括一种柏拉图式的心理学，虽然我同意这个类比并非探索性的。不管怎样，柏拉图让他的心理学概念适应于它们出现其中的不同对话的需要，但我们还是要承认，即便考虑了语境问题，很多柏拉图对话之间依然有足够的稳定性和持续性，让我们可以谈论一种柏拉图的“心理学”。

第四章　僭主与君主

一、不对称关系

只有在处理哲学家和僭主这两类与城邦相似的个人时，《理想国》超出了在个人与城邦之间的纯粹类比，向我们表明在城邦中进行统治的个人以及统治者的地位对他的品格产生了什么影响。在这两种情况下，《理想国》考虑了在严格意义上的类比关系中缺失的因果联系。再次绕道考察隐喻的修辞效果，可以帮助我们解释这个问题。

我们已经看到成比例的隐喻是可反转的，因此在社会与个人之间的对应关系就既是灵魂与城邦的类比，也是城邦与灵魂的类比。但是现在我们需要对这些说法做一些限定。说成比例的隐喻是可反转的，并不保证它在两个方向上都同样有效。亚里士多德虽然非常欣赏这类隐喻的可反转性，却并没有讨论效果问题，之后的修辞学家将这一点明确化了。

上一章提到的德米特利乌斯在《论文体》中给出的将军、御者和舵手的例子之后还有另一个例子，也同样是成比例的，但并不是可反转的：诗人们称伊达山下部的“斜坡”（ὑπώρεια）为它的“脚”（ποῦς），但是并不称人的脚为他的斜坡；因此“不是所有的（这种类比）都可以反转”。另一部匿名作品《论修辞手法》（On Tropes）[14]提到了某个岛屿以无边的大海“为花环”这个例子，得出了同样的结论。环绕着岛屿的水流可以被说成是岛屿的花环，但是如果说花环围绕着某人的头部流动则是“可笑的”（τὸγὰρτοιοῦτονγελοῖον）。与此类似，当特拉叙马库斯用成比例的方式重述国王是人民的牧者（343b），他要达到的讽刺效果就是将传统中高贵的隐喻变成毫无高贵可言的相反说法——牧者是羊群的国王。

将统治者比作城邦的理智，将战士比作意气并没有什么明显的可笑之处，我们甚至还会想到将农民和手工业者比作城邦的饥饿和干渴，因为他们让城邦可以养活自己。称国王是家族的眼睛，或将民众领袖比作黏液和胆汁当然也没有什么奇怪。不管怎样，柏拉图只从当时的文化中继承了第二种比较（只有上一章提到的一个例外），也就是城邦的要素与人类身体而非灵魂之间的比较。我们还看到，在处理身体的隐喻时，柏拉图在两个方向上使用这个比例关系：不仅说疾病

像不良的统治，而且说民众领袖像黏液和胆汁；不仅说医生统治病人的身体，而且说统治者是城邦的医生。

他本来可以很容易地在灵魂的隐喻中做同样的事。他从不拘泥于继承的意象，但是他并没有这样做，因此这一点就显得非常重要，他必然是选择不这样做的。在他的文本中有很多可以应用到灵魂之上的政治意象。理性是统治者，为了灵魂各个部分构成的共同体的利益进行统治，并且试图防止这些部分之间发生冲突。在第八卷中苏格拉底精彩地描绘了大众的革命如何将年轻人的灵魂变成民主式的（560a—561a）。暴民攻陷了理性的卫城，封锁了通向智慧的大门，用戏仿厄琉息斯秘仪（Eleusinian Mysteries）的方式庆祝放纵的胜利。虽然在城邦与灵魂之间对称的关系暗示同样的隐喻或比喻也可以应用在相反的方向上，但是柏拉图却没有明确提到任何一个相反方向的隐喻。

统治者从来没有被称为城邦“理性的部分”（λογιστικόν），甚至没有被称为城邦的“智慧”（σοφία）；战士没有被称作城邦的“意气”（θυμός），或“充满意气的要素”（θυμοειδές），或城邦的“勇敢”（ἀνδρεία），只有第八卷的一处是例外（548c），我在前一章提到了它；农民和手工业者也没有被称为城邦“欲望的部分”（ἐπιθυμητικόν）；与此类似，寡头制中的统治等级从没有被称为城邦的“必要欲望”（ἀναγκαίαιἐπιθυμίαι），僭主也没有被称为城邦的“爱欲”（ἔρως）。相反，随处可见的应用到城邦构成要素上的意象都相当传统，或者来自医学——比如说城邦中的不同等级是患病身体的不同元素；或者来自动物界——比如城邦是一个蜂巢，政客是里面的雄蜂（552c，564b），而僭主则被说成是狼（566a）。

这样看来柏拉图利用了解释类比的顺序，让苏格拉底先描述城邦的结构，之后才是与之对应的灵魂，以此避免在两个方向上应用成比例的隐喻。他只在一个方向上应用这个隐喻，与他提出这个对应关系的顺序相同。我们当然可以将这当作证据，说美丽城的政体安排和生活方式，以及那些不义的城邦，不过都是意在成为说明与之对应的个体灵魂结构和生活方式的意象。但是这样一来我们就要面对另一个问题，那些意象，尤其是美丽城的复杂性，为何远远超出了进行比较所需要的程度。更具有决定意义的是，如果这些不过是个人道德的意象，那么我们就不得不忽视它们清晰的政治意涵，即它们有力地赞扬或批判了不同种类的城邦生活。

有一种更好的方式来解释柏拉图为什么用这种不对称的方式应用城邦与灵魂之间的隐喻。他要对抗一种伦理立场，这种立场也包括灵魂与城邦的关系，并且这种关系既是美丽的也是因果的。用不对称的方式应用这些隐喻是实现目的的一个方法，而让僭主和哲学家处在城

邦与灵魂对应关系的两极则是另一个方法。

这种立场来自一种柏拉图以及大概任何人都不想去反对的观点，即那些拥有权威的人应该用自己的榜样领导人民。在色诺芬的《回忆苏格拉底》中，他提到好的国王不仅要很好地安排自己的生活，而且要让臣民兴旺发达（3.2.2）；在《居鲁士的教育》（Cyropaedia）中他讲到国王不是要在奢侈的生活上胜过臣民，而是要在深谋远虑和对工作的欲望上胜过他们。在斯托拜乌斯（Stobaeus）成书于晚期罗马帝国时期的箴言集中，这一点被认为非常可敬，因而被归于泰勒斯："统治者，要赋予自己秩序"（ἄρχων κόσμει σεαυτόν， Diels-Kranz 编辑，1.64.10）。这个毫无争议的观点非常清楚：统治好自己才有资格统治别人。

但这并不是柏拉图想要对抗的思想。事实上，在苏格拉底回应格劳孔挑战的高潮部分，柏拉图让苏格拉底非常有力地认可了这一点：那些在他们的灵魂中没有"神圣统治者"（θεῖον ἄρχον）的人，为了自己的利益考虑，应该接受那些有"神圣统治者"的人统治，事实上应该成为他们的奴隶（590c—d）。我们可以将这个想法再往前推一步：统治自己不仅让一个人有资格统治他人，而且统治他人还是统治自己最好的表达方式，因为政治统治是一个人可以承担起来的最伟大的任务。这样我们就得出了柏拉图想要对抗的那个立场。他心目中的哲学家，甚至是变成君王的哲学家，有比这更为远大的抱负。

值得注意的是，柏拉图想要对抗的这个思想模式在伊索克拉底大约写于公元前4世纪70年代末的早期作品《致尼科克勒斯》（To Nicocles）中可以见到。这部作品是致塞浦路斯国王的道德劝勉，在第29节有这样的建议：要达到真正意义上的君王（βασιλικώτατος），就绝不能成为快乐的奴隶（ἂν μηδεμίᾳ δουλεύῃς τῶν ἡδονῶν），要比控制公民更紧地控制自己的欲望（κρατῇς τῶν ἐπιθυμιῶν μᾶλλον ἢ τῶν πολιτῶν），因为自我统治给了他统治他人的权利（ἄρχε σαυτοῦ μηδὲν ἧττον ἢ τῶν ἄλλων）至此，伊索克拉底还没有迈出额外的一步，他在这里所说的不过是他在《致德莫尼库斯》（To Demonicus，假如这部作品确实是他的）第21节中说的：一个拥有自制（ἐγκράτεια）的人认为，在自己还是快乐奴隶的情况下对奴隶施加权威是可耻的（ἐὰν αἰσχρὸν ὑπολάβῃς τῶν μὲν οἰκετῶν ἄρχειν， ταῖς δ᾽ ἡδοναῖς δουλεύειν）那额外的一步是："王制……是人类活动中最伟大的（μέγιστον），需要最多的关照"（《致尼科克勒斯》6）。这样的说法表明，自我统治的最好结果就是让一个人有资格统治他人。

如果你想要统治他人，并且确实有这个资格，那么首先要统治自

己。这就是柏拉图的竞争对手伊索克拉底传授给那些来到他的学校，学习他所谓的“哲学”（φιλοσοφία）的精英们的知识。伊索克拉底所能想象的他们不愿意统治他人的动机，就是与高官相伴的危险和不安［《致尼科克勒斯》5；《致伊阿宋之子的信》（Letter to the Sons of Jason）11—12］。伊索克拉底没有给出比高官更好的东西让他们去渴望。

伊索克拉底的建议意味着某种熟悉的在城邦与灵魂之间的对应关系：统治者灵魂中进行控制的部分与自己的欲望之间的关系，就像统治者与公民之间的关系一样。但是这里有一种因果性的，而非单纯类比的联系。统治者对自己的控制为他实际上控制城邦提供了辩护，因为只有统治好自我的君王才能统治好城邦。在这里，类比性的思想以因果性为基础：城邦自身之中不会有统治者那种内部的结构，除非那种类型的统治者控制着城邦。这是我们看到的主导性规则。认为在统治得好的社会中灵魂与城邦之间存在这种关系的人会认同，成功的统治者用他们自己的形象塑造了城邦，使城邦变得与他灵魂内的政治相似。用乔纳森·李尔的话说，成功的统治者将他们自己外化在城邦之中。伊索克拉底满足了我们的这种预期。“让你的节制成为其他人的榜样，”他在对尼科克勒斯国王的建议中说，“要认识到城邦整体的品格与它的统治者相似（τὸ τῆς πόλεως ὅλης ἦθος ὁμοιοῦται τοῖς ἄρχουσιν）”（《致尼科克勒斯》31）。因此，在第二章中考虑的那些对灵魂与城邦类比的误解就不仅仅是现代人对《理想国》的误解，而恰恰是在《理想国》之中柏拉图想要对抗的误解。

通过用不对称的方式应用灵魂与城邦的隐喻，柏拉图表明，他反对伊索克拉底的这种观点。在上一章的结尾我们看到，柏拉图利用灵魂与城邦之间的类比来把握我们的一种自然倾向，即我们倾向于关注社会中个人行动的中间地带，他要将这种倾向重新引向对两极的关注，也就是关注个人的微观世界和城邦的宏观世界。伊索克拉底使用了同样的类比，但是顺应了我们的自然倾向。与柏拉图不同，他在劝告君王如何配得上自己的社会地位。他关注的是君王在社会中个人的行动，也就是那些赋予社会某种品格的行动。节制本身当然是值得赞赏的，可以使君王成为好人和好的君王，但是就伊索克拉底的教诲而言，君王是好人这一点也使他成为好的君王，并塑造了一个好的城邦。

与此不同，柏拉图让苏格拉底将城邦与灵魂对应关系的隐喻效果完全集中在个人的灵魂而非城邦之上，从而将听众或读者的道德和情感关注指向同样的问题。虽然城邦与灵魂的对应本身是对称的，虽然它的很多道德和政治教诲都来自这种对称性，但是《理想国》在某种

意义上毕竟更关注灵魂，要将个人提升到城邦之上。这并不是说《理想国》仅仅是一部道德而非政治著作，但是它确实认识到城邦不如个人强大。最好的城邦就是没有冲突、稳定、和谐，生产力保持连续的循环状态。最好的城邦会支持它的哲学等级，但是除此之外，城邦并不能进行哲学思考，只有哲学家个人可以这样做。最好的个人不仅拥有灵魂的和谐，而且可以进行哲学思考。是哲学，而非王制，才是最高的人类成就。哲学家的生产力、他灵魂的丰饶不是循环的，而是不断发展的，使他逐渐接近神。因此，虽然正义在个人和城邦两方之中是类比性要素之间类比性的秩序安排，但是正义在个人那里比在城邦那里意味着更多。这一点之所以可能，恰恰是因为个人比城邦更强大。

我的论证并不依赖于将伊索克拉底确定为柏拉图所要对抗的那种进路的来源。我们甚至不确定《致尼科克勒斯》写于《理想国》之前，也有可能是伊索克拉底要对抗柏拉图。我们可以确定的是，在柏拉图的同时代人中，没有人像伊索克拉底的《致尼科克勒斯》那样直接讨论在君王灵魂的结构（即君王统治自己的欲求）与他和臣民关系的结构之间的对应关系。

我们在前面也看到了这种伊索克拉底式的思想模式发挥作用，在那里格劳孔迫使不情愿的苏格拉底描述城邦的节制，而苏格拉底却相当反常地首先描述了个人的德性，以此解释城邦的德性（431c—d）。而结果很像我们在伊索克拉底那里看到的：只有当那些节制的人（他们由于良好的出身和教养，可以非常简单和容易地让欲望服从理性）控制着不如他们的人，控制着那些人中大量和多样的欲望，城邦才能被称为节制的。正是在这个篇章中，柏拉图最坦率地反对伊索克拉底的思想，而那正是在他发展自己关于城邦与灵魂的类比之前。现在我们就带着这样的想法重新来考虑这个篇章。

苏格拉底实际上并没有称较高等级的成员为节制的，而且我们在第二章看到，柏拉图确保他并不是在讨论个人的行动，而是整个等级的快乐和品位。出身和教养最好的那些人服从好的判断，但是这些判断并不需要是他们每个人做出的好判断。即便关于城邦节制的论述意味着统治等级的成员整体而言是节制的，这也不是因为类比要求如此，不是因为主导性规则在这里比在其他情况下有更大的适用性。

无论如何，在这里将个人的节制置于城邦的节制之前，无疑让我们更多想到外化的问题。要解释城邦中的节制，苏格拉底首先讨论在节制的个人之中，较好的部分如何控制较差的部分，之后将这一描述应用到城邦之上。城邦中较好的部分就是那些有着最好的出身和教养的人，他们的特征就是欲望由好的判断控制，也就是由个人之中较好

的部分控制。我们很难不认为，正是因为苏格拉底首先描述的这些节制的人控制着其他人，这个城邦才与那类个人相像。我们也很容易由此跳到普遍性的结论，认为城邦呈现出统治者的品格，并用这样的方式理解城邦与灵魂之间的对应关系。

在城邦的各种德性之中，只有节制是用灵魂与城邦的类比来解释的，而这个类比的运作方式与其他几对城邦与灵魂的类比相反。整体上讲，这些对应是首先论述城邦的德性，之后将它应用到个人之上。事实上，对节制的论述也并非例外，个人的德性之后会通过类比的方式，由城邦的德性推论出来（442c—d）。这里的差别仅仅在于，关于节制个人的一个额外论述被插入到了对节制城邦的论述之中，在这里城邦的德性是由个人的德性推论出来的，而非相反。

之后从节制的城邦推论出来的对节制的个人的描述，仅仅涉及城邦德性的一个方面，即在统治者与被统治者之间关于谁应该统治所达成的共识。因此在节制的灵魂中，意气和欲望都同意理性应该统治，而不会造反。（在442a—b也有意气和理性一起控制欲望的描述，但这是灵魂的正义而非节制的一个方面。）这时格劳孔插话进来，强调了这样的看法："是的。对于城邦和个人来说，节制不是别的，就是这个东西（οὐκἄλλοτίἐστινἢτοῦτο）"（442d）。这样的说法提醒读者事实上城邦中的节制还是与此不同的东西：它是等级较高者对较低者的统治（431b），也是等级较低者的快乐和欲求受到较高者的控制（431c—d）。这些是由在那里插入的从个人节制中推论出来的城邦节制的几个方面。在这个城邦中，统治者和臣民一致同意谁应该统治，这一点只不过是苏格拉底的一个说法（431d）。结合他之前对美丽城的描述，这个说法是完全说得通的，但并不是一个能够从他对节制个人的论述中推论出来的观点。他之后对节制个人的定义反而要从这个观点推论出来。

我们现在可以理解柏拉图为什么只有在论述这种城邦德性时才首先绕道个人德性。事实上，他在自己的论述中插入了一段伊索克拉底式的类比模式，从而展示了自己与伊索克拉底之间的差别。他插入了从个人的节制推论出城邦的节制，并且补充说正是因为那些人统治城邦，城邦才是节制的。这与伊索克拉底给尼科克勒斯王的建议如出一辙。而结果是分析的重点落在了等级的差别，以及等级较高者控制等级较低者，因为只有这些才是从插入讨论的个人与城邦的比较中直接呈现出来的。但是当苏格拉底最终按照标准模式，从城邦的德性中推论出个人德性时，个人的节制是通过城邦的和谐与意见的一致理解的，而不是等级和严格的控制。节制的人不是要像尼科克勒斯王那样证明自己的优越，而是让他的灵魂保持安宁，这样或许更能够倾听内

在的神圣之声。

我们需要注意，这些对应的结果并非必然。苏格拉底从个人开始，并不意味着他必然要让城邦在等级的划分和控制的严格上与众不同；但是反过来，如果他将城邦投射到个人身上，就必然要突出个人的内在和谐而非坚定沉着。他声称城邦中的不同等级会同意谁应该统治，这无论如何都是一个非常唐突的说法。柏拉图在让苏格拉底向格劳孔解释城邦与个人的节制之间的类比关系时给苏格拉底的选择，其实向读者解释了柏拉图提出城邦与灵魂整体上的对应关系目的何在。

节制实际上是格劳孔和阿德曼图斯最喜欢的德性。虽然他们让苏格拉底为正义辩护，但是他们强调正义对灵魂产生的效果，并且将正义理解成自我护卫，从而将正义变成了某种形式的节制——某种对自我的关照。他们对城邦层面的节制也同样有兴趣。格劳孔说："我不想让它（城邦的正义）出现得太早，如果那意味着放弃对节制的考察。如果我可以做决定，那么请先考察节制"（430d）。至于阿德曼图斯对这个问题的兴趣，我们应该考虑在第八卷中他是多么强烈地反对民主制城邦的自由散漫（尤其是558a—c和563a—e），以及他自发地声称统领一个城邦是最困难和最重要的社会责任（χαλεπωτάτη καὶ μεγίστη ἡ ἀρχή，551c）。

而苏格拉底却非常不情愿讨论这个问题，他不情愿的原因与格劳孔对此充满热情的原因相同。格劳孔的热情就是伊索克拉底那种理想统治者的热情，对通过个人的节制赢得统治充满抱负。在第一章中我们看到，兄弟俩坚持寂静主义，从政治抱负中隐退，而非超越政治抱负；在上一章我们看到他们非常乐于将自己等同于美丽城中的统治者，而这可能会妨碍他们将美丽城理解成用于讨论个人灵魂的类比。与格劳孔热切地想要考察城邦的节制不同，苏格拉底的勉为其难与柏拉图的哲人王相似，他屈从于而非欢迎双重的必要性，一方面是要统治社会中等级较低的要素，另一方面是要统治灵魂中较低的部分。

苏格拉底勉为其难做出的对城邦节制的论述很适合格劳孔和阿德曼图斯展示出来的高傲。在第二章中我试图代表美丽城中遭到不公正诽谤的生产者反对威廉斯的观点，同时表明城邦的节制之音似乎意在带来温暖和吸引力。只有极其迟钝的耳朵才会对如下评论充耳不闻：

> 但是你确实也发现了各式各样的欲求、快乐和痛苦，尤其是在孩子、女人、奴隶那里，以及所谓的自由人那里，也就是大多数人之中（ἐν παισὶ μάλιστα ἄν τις εὕροι καὶ γυναιξὶ καὶ οἰκέταις καὶ τῶν ἐλευθέρων λεγομένων ἐν τοῖς πολλοῖς τε καὶ φαύλοις）。（431b—c）

但是我们应该在这样的篇章中寻找苏格拉底勉为其难的根源。控制健康的灵魂和社会中较低的元素，对他来说并没不像对格劳孔那么有魔力。

二、僭主

伊索克拉底对尼科克勒斯王的建议是外化的最高贵形式，但是这种外化却在社会中个人行动的那个中间地带陷入泥潭。它制造了灵魂与城邦之间的类比，但是却没有采集这个类比的果实：对于在小与大、在个人的微观世界与政治的宏观世界之间既彼此结合又相互区分的意识。如果你想要通过外化的方式将小与大联系起来，要么通过理论的方式，设想一个城邦从拥有类比性品格的统治者那里获得它的品格，统治者用自己的品格塑造了城邦；要么通过实践的方式，就是你真正进行统治，将自己外化到城邦之中。但是不管用哪种方式，你都会失去那种意识。《理想国》中个人实际统治与他有着类比性品格的城邦的两个例子，就是为了用各自的方式阐明这一点。虽然美丽城确实是统治它的哲学家的形象，但是哲学家并没有努力用自己的形象塑造它。他在统治美丽城的时候，依然拥有城邦与灵魂的类比所主张的那种对小与大的意识。另一极是有着僭主式品格的人变成了真正的僭主。他代表了外化的最差形式——最远离对微观世界与宏观世界的意识。

我们首先来看最差的情况。僭主制的定义就是一个人统治，因此苏格拉底在第八卷论述僭主制城邦的时候就描述了在城邦中获得权力的一个僭主。于是就产生了一个在这里比在其他城邦与灵魂的对应关系中更为迫切的问题：这个实际的僭主是否拥有第九卷描述的那种僭主式个人的品格，从而使其灵魂的要素和结构可以类比僭主制城邦？相反的情况非常清楚，拥有僭主式品格的人并不必然是实际的僭主，因为在第九卷中苏格拉底给这种人分配了卑贱的生活，包括给实际的僭主当保镖（575b—c）。但是在第九卷中同样清晰的是，第八卷中描述的那个进行统治的僭主是一个僭主式的人。

苏格拉底解释说，如果在社会中有很多僭主式的人，他们会利用民众的愚蠢，将他们中的某一个变成“那个僭主”（τὸν τύραννον γεννῶντες…ἐκεῖνον，575c），也就是第八卷中那个成为统治者的僭主。他们会选择“在灵魂中拥有最大和最多僭主的人””（μέγιστον καὶ πλεῖστον ἐν τῇ ψυχῇ τύραννον ἔχει）但是这发生在类比的条件之外。在第八卷中我们读到人民如何在雄蜂般的民众领袖的带领下，将僭主拥立为他们的领袖（γεννήσας，568e；比较565c）。而

这在灵魂中的对应就是爱欲成为所有闲散欲求的领袖，这些欲求吞没了其他一切（573a）。苏格拉底在此前已经解释了僭主制与僭主式个人之间的对应关系，因此这里所说的在灵魂中有最大的僭主，以及让这个人成为城邦中最大的僭主，并不是为了满足那个对应关系的要求，而是另外的论点。

这么说并不是要否认这个论点可以从僭主制和僭主式个人的类比中获得支持。但这并不是因为城邦与灵魂的类比在整体上按照外化的规则运转，而是因为僭主制和僭主式的个人都与外化现象有着特殊的联系。

在讲完僭主通过成为人民的领袖获得权力，民主制因而蜕变为僭主制之后，苏格拉底在第八卷中这样论述了僭主制下的公民生活：

> 我们下面是否应该来描述，在产生了这种人的地方，这个人和这个城邦的幸福（τοῦτεἀνδρὸςκαὶτῆςπόλεως）呢？（566d）

我们要考虑城邦和人的状况，但不是像第八卷那样先考虑城邦，之后考虑灵魂中有着类比性结构的人。僭主制与其他城邦的区别在于它仅仅是一个人——那个僭主——利益的延伸。我们不能像考虑荣誉制、寡头制、民主制那样考虑整体的公民生活，而必须要将它看作由公民组成的星云衬托起来的耀眼恒星。

僭主的自然倾向就是要将他的城邦压缩成个人意愿的表达，唯其如此，他才能维持自己绝对的权力。他不想让能够与自己匹敌的人存在，不能容忍依赖他人，他为了纯粹自私的原因将城邦卷入毫无必要的战争，只是为了巩固自己的至高地位（566e—567c）。最后在雇来的喽啰的帮助下，他将公民们都变成他个人的奴隶（568d—569c）。如果这些悲惨的奴隶居住的城邦展现光彩或赢得荣耀，它们都属于僭主个人。（狄奥尼修斯一世治下的叙拉古就因其壮举而赢得瞩目，并且在外人眼中是一个伟大的城邦。）是僭主本人赢得了城邦的战争。他必须如此，否则就要丢掉王位。是僭主，而非他的城邦，吸引和资助来自外邦的诗人和戏剧作家。这些艺术家在宫廷中，而非公共节日表演，他们要赞美的也不是这个城邦，而是僭主个人（568a—d）。

简而言之，僭主代表了最无耻的将自己外化的野心。如果伊索克拉底模式的错误在于试图将小字外化成大字，它至少将词语分解为字母，注意了人与城邦都是由部分构成的，注意了微观世界与宏观世界。但是僭主像原子那样行动，他既不管自己内部的进程，也不管城

邦的进程，而是将他的意志当作不可分的东西加以外化。城邦行动的时候就好像僭主在行动，城邦不是作为整体而是作为个人在行动。它会与其他城邦开战，但却是僭主个人的战争，城邦内部的张力或者被忽视，或者被无情地镇压。城邦中宏伟的建筑、宽阔的大道、蜂拥而至的艺术家会令人目眩，但是它们就像僭主头上装饰的华丽雀翎，而与此同时，美却从公民生活中隐退了。

我们再来考虑一下僭主式个人灵魂中的类比过程。僭主将城邦变成他个人的延伸，导致他的城邦在行动时如同僭主的化身，这个僭主式的个人内在的僭主，也就是他的“激情”或“爱欲”，在控制了整个灵魂之后并没有停下来（573d），它反对原来温和的快乐，喜爱更加极端的快乐（574a）。爱欲将整个人变成了爱欲的延伸，使得他在行动时就像那种激情的化身。因此这个僭主式的个人会殴打年迈温和的父母，让他们伺候他带回家的醉醺醺的朋友（574a—c）。僭主会让他的城邦卷入只对他个人有利的战争，僭主式个人内在的僭主则会让他“像城邦一样”（ὥσπερπόλιν，575a）犯下罪行，而这些罪行只会满足那些放纵无度的需要。这个内在的僭主已经冲破了灵魂的限制，进入了人们的世界；僭主式的个人在光天化日之下实现了他堕落的前一阶段只出现在梦境中的生活（574e）。

对僭主式个人的这个描绘基于类比性的推理。但是由于这对类比关系的独特性，而非由于城邦与灵魂类比的标准机制，将他与城邦联系起来的最自然的方式就不仅是类比性的，而且是因果性的。因为僭主式的个人内在的僭主绝不会在冲破个人的限制，闯入这个世界之后，依然满足于成为一家之主，犯下微不足道的罪行。这个内在的僭主有足够的理由要抓住机会成为整个城邦的主人，苏格拉底说他不仅要奴役母亲和父亲，还要奴役母邦和父邦，这才是“僭主式个人的欲望所要达到的终极目的”（τέλος ἂν εἴη τῆς ἐπιθυμίας τοῦ τοιούτου ἀνδρός，575d）。

第八卷中提到他被选为人民的领袖是因为灵魂中有最大的僭主，阿德曼图斯对于这个看法做出的评论和他对其他与城邦对应的败坏个人的评论一样精准和富有启发性。他说：“很有可能，不管怎样，他会是最为僭主式的”（Εἰκότως γ᾽， ἔφη· τυραννικώτατος γὰρ ἂν εἴη，575d）。实际的僭主是一个僭主式的人，这是一种可能性，不多不少。在从富人手中攫取权力和资源的斗争中，人民会愿意选择最贪婪、最不择手段的人（565c—566a），却忘记了这种人不会在毁灭了富人之后善罢甘休。这个最贪婪的人很可能想要对他人也拥有完全的权力，并且倾向于使用暴力，这就是僭主式的人。

这种可能性植根于人类的本性而非城邦与灵魂的类比。这个类比

表明的是，如果我们去考察这只完全支配着瑟瑟发抖的羊群的狼的灵魂，假设这只狼有着僭主式个人的品格，我们就会发现，这只狼的灵魂也和那些羊一样可悲地瑟瑟发抖。将民主式个人的生活投射到民主制城邦的幕布上之后，我们看穿了它表面上的闲适与自由，察觉到无序和混乱。与此类似，将僭主式个人的生活投射到僭主制城邦的幕布上之后，我们看穿了僭主表面上令人羡慕的生活——他拥有可以摆布他人的权力，揭示了这种生活实质上乃是自我奴役（577d—e）。但是这个论证中有一些曲折，因为我们感兴趣的那个僭主式的个人变成了实际的僭主。由类比穿透的那种生活方式是最需要我们去看穿的，因为这种生活方式由于其外在的表象，由于僭主宫廷上“剧场般的服装和道具”（τραγικὴ σκευή）最容易让人目眩（577a—b）。通过论证中的这个曲折，柏拉图在插入僭主心头的匕首之外又增添了更强烈的痛苦。如果说有什么东西能够让僭主式个人的内心生活更加悲惨，那就是让他实现那些最低级的欲望、让他变成真正的僭主、让他昂首走上宽阔的舞台，这只会增加他的众叛亲离和贪得无厌（578c—580a）。

我们可以说僭主式的个人是一个“自然的外化者”（natural externalizer）。但是我们必须要区分他认为在发生的外化和实际发生的外化。他想象着将周围的人都变成个人意志的延伸，从他自己的家庭开始，逐渐扩大这个圆圈，直到条件允许的范围。我们从第九卷中了解到，那个僭主不仅是僭主，还是僭主式的个人，当我们带着这个认识回头看第八卷中对那个变成僭主之人的描绘时，就能够理解这一点。他并不知道将自己的野心外化，也就是将内在与外在彼此匹配，会给他带来什么，但是他显然会遭受这样做带来的后果。

僭主式的个人并没有着手奴役自己，但那是不可避免的结果。这就是为什么柏拉图反复提到“厄运”或“不幸”“迫使”僭主式的人变成僭主（ὑπὸ τινὸς συμφρᾶς，578c；ἀναγκασθῇ ὑπὸ τινὸς τύχης，579c）。假如他知道在对自己做什么，他会这样看待命运的捉弄；假如他知道在对自己做什么，他的野心会变成扭曲了的伊索克拉底对尼科克勒斯王的建议。不是统治自己，从而有资格统治他人；而是成为自己的僭主，从而有资格成为他人的僭主。

不因为僭主外在的表象而感到目眩，同时关注城邦与灵魂的类比如何帮助我们看穿僭主的生活，我们就可以应对这样的反对：像僭主式的个人那样在灵魂上非常不幸的人，会缺乏在面对敌人时维持自己权力所必需的钢铁意志，而很多实际的僭主非常符合这种具有钢铁意志的类型，包括柏拉图时代最著名的僭主，大概也是他在写作第九卷时想到的僭主——狄奥尼修斯一世（这是茱莉亚·安纳斯提出的反对理

由）。[15]

柏拉图并没有否认一个在位的僭主可以是一只技艺高超和令人畏惧的狼。当他将僭主比作一个身体上有病的虚弱的人，试图与那些有着更好体格的人战斗的时候（579c），他指的并不是僭主的外在生活、他对付竞争者和维持统治的能力；而是即便有狼一般的外表，不管他是否寿终正寝，即便是狄奥尼修斯一世这样的僭主，也是在对自己施暴。一个软弱的人不可能成功地对抗强大的对手，与此类似，狄奥尼修斯作为僭主虽然很成功，但是作为统治者却非常失败。我们可以设想，狄奥尼修斯终其一生都认识到在希腊世界中，他被一群在公民生活和精神生活上优于自己的人包围着。这场战争他要打，但是会失败，而且他知道自己必败无疑。在此我们可以想到，他悲惨地试图通过资助诗人，甚至自己成为诗人，来获得尊重。

最后，我们需要注意，要证明僭主式个人的悲惨境地，我们并不需要打破类比论证惯常的模式。布罗斯纳指出，当僭主作为施暴者时，僭主制就更彻底地沦为一个被施暴的城邦。他批评柏拉图将僭主式的个人完全等同于受压迫的大众，并指出从这种等同推论出他的不幸太过容易。布罗斯纳将这与之前的模式进行对照，之前的几对类比都是将个人与城邦的统治等级进行比较。[16]

我认为有足够的证据表明，并不存在这样一个“之前的模式”。在每种情况下，个人都是与对应的城邦整体进行比较，而不是和其中的任何等级。同样清楚的是，在僭主式的个人与僭主制之间的对应也同样遵守这个规则。在一个地方，格劳孔自信地表示一个由僭主统治的城邦是受奴役的，而非自由的，而苏格拉底质疑了他的这种自信，因为这个城邦中包括主人和自由人。格劳孔回答说：

> 我可以看到很少的一些，而整体，可以这样说（τὸ δὲ ὅλον， ὡς ἔπος εἰπεῖν），至少是其中最好的要素，受到了耻辱和悲惨的奴役。（577c）

在他看来，与僭主式个人的比较扫荡了全部的要素。他的灵魂几乎完全被奴役，只有最卑微的部分还占据支配地位，也就是最差和最疯狂的部分（577d）。当我们比较整个人与整个城邦时，就可以清楚地看到，他灵魂中最卑微的部分随心所欲，成为其余部分的僭主。

但是我们可能会奇怪，僭主式的个人为什么要去关心被他奴役并因此萎缩的部分呢？那“卑微”的部分毕竟给他带来了巨大的快乐。他愿意摆布他人，把时间花在自己爱做的事情上。他可能会告诉我们，他不在乎自己不爱任何其他人，也没有人爱他；他不在乎没有真正的

朋友，只有对抗敌人的同盟。只要他们害怕，让他们恨我好了（Oderint，dum metuant[17]）。他总是生活在边缘，“永远被欲望的牛虻（οἴστρου）驱赶”（577e）。如果这个边缘状态正是他想要的又怎么样呢？

我们似乎必须要将自己看作微观世界，就像城邦与灵魂的类比要求的那样，只有这样才能认为这个类比的结果——僭主式个人的不幸——很有说服力。我们必须要认为我们不能忽视或虐待我们的任何部分，而不受惩罚（哲人王最彻底地将这个信念付诸实践），我们要将僭主式的个人提出的挑衅当作外强中干的咆哮，或许是在绝望中的咆哮。格劳孔和阿德曼图斯这样的人才会询问正义与不义会对我们的灵魂产生什么效果，这个问题从来没有出现在特拉叙马库斯那里。

三、哲人王

如果说成为实际僭主的僭主式个人代表了外化的最差情况，如果伊索克拉底的模式是外化最高贵的形式，那么美丽城中的哲学家就代表了某种超越了外化并优于外化的情况。他与美丽城的关系不是李尔理解的那种外化最佳的例子。哲人王将《理想国》通过城邦与灵魂的类比传达给读者的那种对小与大的意识付诸实践。而外化在那个类比中没有位置，在哲人王的实践中也没有位置。

很显然，在美丽城中，我们所说的主导性规则在发挥作用。美丽城统治者的灵魂结构与他们所统治的那个城邦秩序具有类比性（498e，590d）。但这既不是城邦与灵魂类比标准的运作方式带来的结果，也不是哲学家政治抱负外化的结果，而是美丽城的“建立者”（519c）——苏格拉底和他的同伴——立法的结果。僭主式的个人变成僭主，是因为偶然性迫使他走上王座，这种强迫性反映了在他的意图和意图的实现之间并不一致。他渴望成为自己城邦的僭主，但是在这样做的时候自己的灵魂内部也经历着僭主般的统治；这个在他自己和城邦之间的匹配既不是他计划的，也不会给他带来快乐。

类似的强迫性也加到了哲学家身上，使他们成为君王，这是《理想国》中的重要主题，这个主题甚至有一次与偶然性相伴，与僭主的情况类似。苏格拉底在第六卷中说，我们的希望必然是现有的哲学家“被某个偶然事件迫使(ἀνάγκη τις ἐκ τύχης περιβάλῃ），承担起统治城邦的责任，而不管他们愿不愿意”（499b）。这并不是说哲学家在只要可能就不去统治的意义上不愿意承担统治的责任，这是我们在第一卷已经看到的。但是这个强迫的主题准确地传达了一个信息：在他那里也有一种在他的灵魂与城邦之间的匹配是在他计划之外的。

是法律造成了这个匹配。在某个意义上，这种匹配也没有给他带来快乐，但也不是像实际统治的僭主那样遭受内心的煎熬，只是他不可能在王制中感到荣耀，不可能认为那是“美好的”或“美丽的”（καλόν，540b）。

法律使哲学家的灵魂与他的城邦匹配，但那并不是法律的目标。法律的目标是让整个城邦幸福（519e），为了这个目的，必须要让那些可以根据正义和理性的模式塑造城邦的人成为统治者，而这种模式存在于理念，也就是知识的永恒对象之中（484c—d，500d，501a—c）。这些人就是哲学家，对那个理性秩序的沉思使他们与那个模式相似（500c）。哲学家内化了理念的模式，它成了他们灵魂的模式或范本，指导着他们的行动（484c）。因此当美丽城的统治者给城邦制定规范时，他们根据的是灵魂中的模式。但是关键在于，当他们给城邦制定规范时，不是看着自己的灵魂，而是直接看着理念，仿照那个模式来规范城邦，就像他们以那个模式来规范自己的灵魂（484c，500d，501b）。这与外化无关。哲学家并不是用他们在自己灵魂中准备好的理念的理性秩序来服务城邦。规范自己和规范城邦是一生都要相伴而行的过程，与理念有着相同的距离，哲人王会轮流实践它们（540a—b）。

说规范自己和规范城邦与理念有着相同的距离，并不是说它们与理念有着完全相同的关系。给城邦赋予秩序的哲学家被说成是一个画匠，把城邦当作画布，把理念当作模板（484c，501a—b）；而哲学家让自己与理念同化的模仿过程就不是那么刻意为之，看起来更像是充满爱欲地与理念结合的自然结果（500c）。（540a的说法非常宽泛，足以概括这两种类型的模仿。）这个对比反映了加给哲学家的两种强迫之间的差别，一种是哲学家与自己之间的纽带，另一种是哲学家与他统治的城邦之间的纽带。城邦是人造的，是人为的产物；而哲学家作为人是自然的产物。他与自己的“内在政体”（τὴνἐναὐτῷπολιτείαν，591e）之间的纽带比他与美丽城之间的纽带更加必然，因为美丽城需要法律的力量来补充自然的力量。

但不管怎样，哲学家规范自我和规范城邦的方式都是要模仿理念。不管这到底意味着什么，显然都需要从自己和城邦向外看。结果，当哲学家再回头看自己和城邦时，他都是从外面看过来，将各自看成自足的整体。这让他可以将二者分别看作微观世界和宏观世界。他不像其他人那样认为，一个人的价值在于他可以在城邦中成就什么，也不认为一个城邦的价值在于它可以为某个个人或利益集团做些什么。

当然，生活在美丽城中对哲学家自己和对城邦整体而言都是最好

的。苏格拉底说，在一个配得上他的政治制度中，哲学家“自己会发展得更强大（αὐτός τε μᾶλλον αὐξήσεται），成为城邦和自己的救主”（497a）。如果对比一个必须要生活在动荡的城邦之中，躲避在墙壁背后寻求纯洁生活的哲学家，这个生活在美丽城中的哲学家可以取得“最伟大的”（μέγιστα）成就。但那是一个非常重要的限定，区别了苏格拉底与伊索克拉底，后者建议尼科克勒斯将王制看作“最伟大的”人类活动。而在苏格拉底这里，对哲学家个人来说，最好是生活在一个支持哲学家及其活动的城邦之中。哲学才是最伟大的人类活动，它制造出这样的人，他同意统治一个支持哲学家的城邦，不仅因为这样对他自己最好，而且因为这样对城邦整体也最好。

与美丽城相似的人在美丽城中获得权力，这个论证可以与僭主式的个人成为实际的僭主进行对比。僭主式的个人实现了他成为僭主的野心，但这却使得他自己的状况更加悲惨；哲学家同意接受权力，而这使得他自己的状况变得更好。这两个结果同样在意料之外，但原因不同。在僭主那里，实现一个人的野心却成就了他的毁灭，这非常奇怪，至少非常具有讽刺意味；而哲学家从政治权力中获得的好处之所以出乎意料，是因为权力从来不是他的抱负所在。

苏格拉底在第九卷中对这两种人的幸福与不幸所做的最终判决（580c），体现了这个对比。最幸福的人是“最为君王式的，他是自己的君王”（τὸν βασιλικώτατον καὶ βασιλεύοντα αὑτοῦ），而最悲惨的人是“最为僭主式的，他是自己和城邦的最大僭主（τυραννικώτατος ὢν ἑαυτοῦ τε ὅτι μάλιστα τυραννῇ καὶ τῆς πόλεως）。对僭主式个人的描绘符合伊索克拉底的模式，他将自己的内在状态外化到城邦之上，而对哲学家这个最好和最正义的个人的描述只提到了他对自己的统治，仅仅是通过βασιλικώτατον（最为君王式的）这个词暗示了对他人的统治。

这个词本身不仅是一个庄严响亮的最高级，而且是在柏拉图所有对话中唯一一次出现。柏拉图很有可能用它标明自己的立场与那些在更有限的意义上使用这个词的人判然有别，在《理想国》中他超越了那种更为有限的方式。伊索克拉底就是一个值得注意的例子，我们看到他敦促尼科克勒斯王将控制自己的能力与控制公民的能力同样看作“最为君王式的”；色诺芬或许也是这样的例子，他将波斯国王居鲁士描写βασιλικώτατός τε καὶ ἄρχειν ἀξιώτατος [“最为君王式的，最配得上统治的”，《远征记》（Anabasis）1.9.1] 。这两个人中，伊索克拉底做出了对柏拉图的回应，在他写于柏拉图人生最后十年之中的《战神山议事会演讲》（Areopagiticus）14和在柏拉图死后撰写的《泛雅典娜节献词》（Panathenaicus）138中，他说城邦的政体

（πολιτεία）是它的灵魂（ψυχή），“像理智在身体里那样拥有同样的权力”（τοσαύτην ἔχουσα δύναμιν ὅσην περ ἐν σώματι φρόνησις），因为它想着公益。

柏拉图小心回避的那种隐喻或比喻，就是将城邦的一个要素描绘成灵魂的一个要素，这是伊索克拉底之前使用的那种隐喻的反转，这时候首次出现在了伊索克拉底的作品之中，而且比那个时代任何政治作家都要明显，甚至包括亚里士多德在《政治学》4.9.3，1294a39—1295b1中的说法。这或许是一种带有挑衅性的表象，夸耀柏拉图拒绝写出来的东西，或者写下这些话是为了表达对柏拉图在《礼法》中相当不同的立场的同情；因为在伊索克拉底笔下，城邦的理智并不是它的统治等级，而是它的政体。我们还要注意伊索克拉底如何为《战神山议事会演讲》做总结。政治家和个人都不可避免地顺从政体或者让自己与政体同化（ὁμοιοῦσθαι），他们的行动也会依此进行。在《理想国》里，这种几乎是自动的同化过程发生在哲学家与理念的关系上；而在伊索克拉底这里，发生在所有的公民与城邦的政体之间。我们很难不认为，伊索克拉底在《理想国》的城邦与灵魂类比之中，看到了对他所持的王制观点的批判，从而在这里做出了回应。

但是在一个地方，《理想国》也提到将个人变得与美丽城的政体相似，而不是与作为政体基础的理念相似。在第九卷的结尾（592b），苏格拉底提到正义之人不大可能在自己的城邦里得到统治权，之后坚持认为不管美丽城是否存在于什么地方或者是否能够实现，它都是唯一与正义之人有关的城邦。或许“有一个在天上的范本”（ἐν οὐρανῷ… παράδειγμα），任何人都可以去看，也可以在他看到的东西的基础上“在自己之中建立一个城邦”（ἑαυτὸν κατοικίζειν）。

我这里遵循迈尔斯·布恩耶特（Myles Burnyeat）的说法，将这里的ἐνοὐρανῷ翻译成“在天上”（in the heavens），而不是传统的译法“在天国中”（in heaven），他比较了《蒂迈欧》（Timaeus）47c，主张这里提到的范本应该按照字面意思理解为可以在我们头顶的天空中看到。他说这里和《蒂迈欧》一样，“哲学家的理智要与之相似的是……那推动着天空中星体的有序的圆周运动”[18]。但是我们要注意，一方面蒂迈欧是在解释用眼睛可以看到的最大的善（47b），而非用理智可以得到的最大的善；另一方面这个说法也很难与《理想国》中天文学在哲学训练中扮演的从属地位相符。

强调“在天上的范本”这个说法与天文学有关是正确的，但是就算涉及天文学，也不应该将读者首先引向《蒂迈欧》，而是应该引向《理想国》中的建议，它建议我们设想天上星体的构成的模式是代达

罗斯（Daedalus）或某个娴熟的画匠绘制的，从而将它们当作“范本”（παραδείγμασι，529d），通过它们来理解推动那些星体的真正数字和运动。美丽城这个在天上的范本并不是天文学意义上的，而是像天上的星体一样，需要我们将它们设想为一幅由娴熟的画匠绘制的图画或图示，不过这个画匠并不是代达罗斯，而是柏拉图。

格劳孔认为如果美丽城在这个世界上找不到，我们就必须要称它为“言辞中的城邦”（τῇ ἐν λόγοις κειμένῃ，592a）。苏格拉底称它为“天上的城邦”给格劳孔的看法增添了什么呢？美丽城不是一个理念，它不具有推动天体的真正运动（美丽城也不是一个数学上的城邦，如果真正的运动不是理念而是数学）。美丽城像星辰一样是一个美丽的范本，揭示了真正运动的对应物，那就是真正的德性，美丽城正是依据它们组织起来的。

你可以用两种方式将星辰当作模板。你可以将它们当作它们属类中最好最美（κάλλιστα，529c，529e）的造物，学到它们的美在终极的意义上所源自的运动和数字。这是苏格拉底在第七卷中建议的（μαθήσεωςἕνεκα，为了学习，529d）。你也可以将对天体的观察当作一种精神训练，将秩序赋予自己灵魂的运动，让它像恒星和行星的运动那样。这似乎是《蒂迈欧》给出的建议。至于这两种方式实际上是不是同一的，则要取决于我们如何看待500c所说的哲学家与理念相似，这样说有多少有意识、有目的的成分。对天文学的正确研究可能或多或少会自动带来精神上的益处。但是《蒂迈欧》却说“使用”星辰的运动在心灵的轨道上制造了某种效果（χρησαίμεθα ἐπί…，47b）。

不管怎样，可以这样回答我们的问题：通过将美丽城升到天上，苏格拉底认为美丽城像星辰一样，应该被当作它那个属类中可以想象的最美的造物，也就是最美的人造物，因为美丽城是一个创造，是柏拉图的创造，不管它是否能够在哪里建成。建起天空的匠人是神，只要他决定创造出真正的数字和真正的运动最美的体现，他就能将它建成。但是柏拉图只是一个人，他可以建成的最美丽的城邦只能在书中。

苏格拉底在第五卷提到，假设你画了一幅画，它可以被当作能够想象的最美的人的范本（παράδειγμα οἷον ἂν εἴη ὁ κάλλιστος ἄνθροπος，472d），假如不能证明这个人确实存在，你会因此成为一个拙劣的画家吗？苏格拉底是在缓和格劳孔想要知道如何能够将美丽城付诸实践的迫切心情。是柏拉图在书中描绘的那个美丽城，而不是有朝一日可以建成的美丽城，才对应着那个作为范本的人、那个画中的美丽之人，并且与天上的美丽范本最为接近。由人类组成的社

会，即便是美丽城，都不可能匹敌天体的美，因为有朽的造物不可能匹敌神圣的造物（《蒂迈欧》34b，41a—d）。

而一本书则可以与这个理想更加接近。言辞不仅比蜡可塑性更强，不受可实现性的限制（473a，588d），而且书比任何城邦的寿命都更长，这个真理不仅仅得到了《理想国》身后命运的证实。即便我们不能活在书中，《理想国》依然是一个很好的创造，一个很好的体现，作为一个范本它让我们每个人都可以将它带入灵魂，而不是像天文学家那样去模仿遥不可及的东西。

对个人来讲，在某时某地体现这个范本要比建立美丽城容易得多。在考虑我们个人的生活时，我们每个人都可以像制造星辰的工匠神那样。只要我们决心去做，并且这些决心是好的，那么我们总是可以做成。这并不是说人生像人类城邦一样是人造物，人类是神圣的造物，神创造了人，让他们有责任去管理各自的生活，而不仅仅是管理他们的城邦（617e）。美丽城依然是最美丽的人造物，虽然人比城邦更强也更美。

苏格拉底在第九卷最后的那些话并不是对哲人王说的，而是柏拉图对读者的建议。凝视美丽城的范本并不是哲学家要做的事。他不会去读关于美丽城的书，而是在那里生活和统治；他会凝视理念，并将他对理念的理解用于造福城邦，就像柏拉图凝视理念，从而设想他的美丽城。读者对这些东西的理解是通过对比间接得到的，这也可能会刺激他去做一些原创性的思考，可能会引领他去凝视理念。

但是柏拉图并不是说那些什么都不做，只想着美丽城的读者就可以对自己感到满意。当苏格拉底说天上的那个城邦的范本“是否在什么地方存在，或者是否可能存在没有什么关系”（592b）时，他的意思并不是说这完全没有关系，而是说那个范本对于选择凝视它和“在自己之中建立一个城邦”（ἑαυτὸν κατοικίζειν，592b）的人来说总会是有用的。他毕竟没有说“你看，建立这个东西只是狭隘的思想才会有的野心”，而是给出了一个解释（γὰρ），“那是唯一一个与他（即凝视天上范本的人）有关的城邦”。也就是说，我们可以坚定信念，而不管这个城邦存在与否。

如果柏拉图并没有建议我们做比想着美丽城更多的事情，那是因为对哲学家来说最伟大的成就是找到一个配得上他的政治制度，在那里“他自己会发展得更强大，成为城邦和自己的救主”（497a）。这依然是最伟大的人类成就，但并不是“最美的”（κάλλιστον）。只有神作为工匠，最伟大的创造才同时是最美的。我们知道，哲学家根本不认为统治的任务是“美丽的”（καλόν，540d）。

如果在美丽城中哲学家自己能有更大的发展，那么他为什么没有热情创建美丽城呢？我们首先要注意，如果美丽城存在与否对于在自己内心建立一个城邦没有影响，那么在他“发展”时变得更好的，就不可能是他的内在状况。一个人可以完善他的内在“政体”，过无可指摘的生活（496d—e），同时生活在任何一种政体之下（496d—e，591e）。但是就像忒米斯托克利斯（Themistocles）反驳那个来自塞里福斯岛的人那样（329e）：当那个人抱怨说，是忒米斯托克利斯的城邦，而非他个人的努力，使他出名，“忒米斯托克利斯的回答是，假如他生在塞里福斯可能永远不会出名，而其他人即使生在雅典也不会像他那样有名”。这是一个非常机智的回答，但代价是忒米斯托克利斯必须承认在小地方没有人能够施展拳脚。

如果哲学家是一粒种子，掉进了美丽城的土壤之中，那么他会“发展得更强大”（μᾶλλον αὐξήσει，497a）。这里说的是一个更强大的人，而不是更好的人；他至少不比那些成功逃脱了不良土壤侵害的人更好（496b—c，497b）。但是后者神圣的本质被关在了围墙后面，在那里他们躲避城邦的风暴（496d），而前者则可以“闪耀光彩”（δηλώσει，497c）。

美丽城中的哲学家有条件为他的城邦造福，作为好人他们也抓住机会这样去做。他们认为这是他们亏欠城邦的，是某种因为养育而欠下的债务（τροφεῖα），城邦给他们提供了哲学上的发展（520b—e）。但是与美丽城中的哲学家不同，柏拉图本人的哲学发展却是某种“自发的发展”，并非得益于城邦带来的福祉（520a）。苏格拉底说这样的人有理由不参与政治，也不热心于偿还那本来就没有的债务（520b）。假如柏拉图抓住机会在政治领域做好事，那么他这样做只是因为他是好人，想让他的好惠及更多人；此外，毫无疑问他也不会拒绝变得伟大。假如他没有寻求这样的机会，而是专注于写作《理想国》，那是因为对人类来说最伟大的成就并不是最美的。

对于美丽城中的哲学家来说，是否寻求这样的机会根本就不是一个问题。他们就是为了完成这个任务而被培养起来的，法律保证了这样的机会。但是在《第七封信》中，迪翁（Dion）认为是“某种神圣的命运”（θείᾳτινὶτύχῃ）给了他将西西里国王变成哲学家的机会（327e）。柏拉图写道，这个机会是他没有预料到的，但是他不能拒绝，因为一旦成功就可以带来那么多好处；也因为一旦拒绝会给他带来最大的（μέγιστον）指控，指控他不愿意承担起行动的重担，而只满足于做一个文人（即便写出的是最美的文字）；还因为他虽然没有亏欠叙拉古养育之恩，但是却亏欠了迪翁的友谊，迪翁正是这个所谓的天赐良机的真正创造者（328c—d）。

用苏格拉底在第九卷最后的话，柏拉图暗示我们，要构建我们的小宇宙，第一步就是要凝视美丽城，理解一个人如何才能变得与它相像。而这第一步却是全书迈出的最后一步。或许令人吃惊，这一步并没有在《理想国》中迈出，但它是《理想国》明确让读者准备好迈出的一步。

四、城邦与人

在第四卷中，当苏格拉底准备将有德性的城邦应用到有德性的个人的灵魂上时，他做了这样的告诫：

> 让我们将在那里的发现应用到个人身上。如果它们相互吻合，那就再好不过。如果在个人那里我们得出了其他结论，那么就再次回到城邦，并检验这个结论。将它们并置起来考察，或许能擦出火花，就像将干燥的树枝相互摩擦一样。如果那样可以使正义显现，我们也就可以满意地确认它了。（434e—435a）

第四卷中的发现至少让格劳孔满意，当他们将正义说成是灵魂的健康时，他已经准备好给论证画上句号了。但是苏格拉底却没有就此打住，坚持要补充不良的城邦与个人之间的类比，而在这之前，他先将话题转移到了补充美丽城生活的细节上（第五至七卷）。结果是一个与之前的描述大不相同的人，成了能够想象出的最好的人：不是拥有健康灵魂的人，而是既统治美丽城又与美丽城相像的哲学家。在回看第五至七卷的内容时，格劳孔说：“你显然给我们讲了一个甚至更好的城邦和个人”（543d）。

哲学家当然也有健康的灵魂。但是对他来说真正的德性并不止于灵魂的健康，我们在第一章里已经看到了这一点。他灵魂中的理性部分被引向了某种比第四卷考虑的灵魂内部的政治更伟大、更神圣的东西，虽然灵魂内部的政治也是理性关心的东西之一。哲学家关心他的灵魂是出于某种必要性，因为他受到人性的迫使。有一种必要性是美丽城最独特的要素之一，那就是哲学家要被强迫成为君王。在此，我们还要考虑一种新的对应关系：在完全有德性的城邦和完全有德性的个人之间的对应。

苏格拉底在开始类比败坏的城邦和个人之前说，“我们已经描述完了与贤人制相似的个人（τὸν μὲν δὴ ἀριστοκρατίᾳ ὅμοιον διεληλύθαμεν ἤδη）。我们很正确地称他为好的和正义的”（544e）。这对于第四卷中描述的人来说是非常正确的，但是对哲学家来说就不那么正确了。第五和第六卷描述了他的品格，苏格拉

底说得很清楚，哲学家是统治正义城邦的正义之人（498e）。但是我们并没有像在第四和第八卷中那样，看到在美丽城与哲学家之间对应关系的正式论述。

事实上苏格拉底在第七卷结尾提到了他还没有完成这项工作：

> “我们对这个城邦和与之对应的个人的讨论是不是完成了？不管怎样，在我看来清楚的是，我们要说那个人像什么样（δῆλος γάρ που καὶ οὗτος οἷον φήσομεν αὐτὸν εἶναι）。”
>
> “是的，很清楚，”他说，“就回答你提出的问题来讲，我确实认为讨论的主题已经完成了。”（541b）

我们会说他像什么样确实相当清楚。对格劳孔来说显然已经足够清楚了，因为他已经被哲人王的辉煌灿烂搞得神魂颠倒。但那并不意味着关于他如何与城邦相似没有更多可说的了。阐明那个对应关系可能是柏拉图意在让我们点亮灵魂中火光的方式，来自取火的木棍的火光在《第七封信》中被说成是一个人长久伴随着一件对他来说重要的事情的结果（341c，344b）。

为了看清这个对应关系如何不同于第四卷中（也就是在苏格拉底将哲人王引入讨论之前）描述的正义城邦与正义个人之间的关系，我们需要首先来看第五至七卷中描绘的城邦有哪些独特之处。最明显的一点就是它由哲学家统治。此外，那些哲学家之所以进行统治，完全是因为他们认识到那是必要的，而非因为他们的抱负使然。这一点在前几卷中没有出现，之前只有护卫者，哲学家还没有登场。在护卫者那里，苏格拉底关心的并不是让他们认识到有必要进行统治，而是要保证他们像狗一样的侵略性不会变成像狼一样，不会被用来反对他们的同胞公民。

在美丽城中，古代世界里绝对统治者与臣民之间的典型关系被颠倒了。公民们心甘情愿地臣服于统治者，将他看作救星（463a—b），虽然这种合作关系最开始是通过驱逐所有成年人实现的，也就是驱逐那些没有可塑性的人。另一方面，为了将哲学家与政治权力牢牢锁在一起，苏格拉底设想出某种“必要性”加到他们之上，迫使他们承担起统治的任务，“不管他们愿不愿意”（499b）。

还有最后一个独特的要素：在第五卷中加给辅助等级（美丽城中的哲学家是从这个等级中挑选出来的）的军事纪律，其严苛程度甚至超过了斯巴达。单独的家庭生活被废除；女人也要在军队中服役，免除了照顾孩子的义务；军事等级将成为一个巨大的家庭，因为哲人王

的暗中操纵而不能认出自己的骨肉，哲学家管理他们的方式就像从一群动物中挑选出最好的几只。有了这些措施，军队就拥有了不可比拟的团结和协作精神，毫无疑问会变得非常忠诚，只要一声令下，他们时刻准备好为城邦利益牺牲个人利益（462a—e，464a—b）。

与这样一个政体对应的灵魂是什么样的呢？我们记得，在这个最佳城邦中，统治等级的作用与最佳的个人灵魂中理性的作用对应，军事等级的作用与意气对应，而处于从属地位的公民群体，也就是农民和手工业者，与物质性的欲望对应。让我们来看看结果如何。

首先来看理性和意气之间的关系。军事等级的团结和忠诚，是通过统治者为了被统治者的利益采取的欺骗性操纵实现的（459b—c）。当苏格拉底提醒听众，这些统治者需要多么精湛的技艺和胆识才能完成这样的任务时（459b），他的意思是只有哲学家才能做到。只有他们才充分把握了这个城邦的组织原则，就像城邦的建立者，也就是参加这次谈话的人一样（473e，497c—d）。但是哲学家组成了一个与一般的军队相当不同的等级。在这个意义上他们不同于第三卷中描绘的统治者（412c—e），这些统治者不过是军队中年长的成员，他们表现得最有能力，也最愿意自我牺牲。换句话说，完全是通过哲学家的中介，那些战士变成了独特而统一的辅助者等级。

这与在第四到第九卷对个人正义分析的发展进程完全吻合。在第四卷中，理性仅仅是实践理性，是对每种情况下最好的行动做出判断，而不是哲学家特有的对智慧本身的爱。在区分灵魂的不同部分时，苏格拉底提出了意气是不是一个独立部分的问题，因为在某些方面它像欲望，而在另一些方面像理性。莱昂提乌斯（Leontius）的例子成功地将意气与欲望区分开来，但是将它与理性区分开的那些例子却远没有那么有力。格劳孔指出孩子缺少理性但充满意气，在这个意义上有些成年人终其一生都还是孩子。苏格拉底补充说动物也是这样（441b—c）。但是这两个例子都没有包括意气与理性之间的冲突，而冲突才是苏格拉底用于区分灵魂不同要素的工具。

此外，苏格拉底之后提到的冲突的例子，也就是奥德修斯（Odysseus）责骂自己愤怒的心灵，也不是一个根本性的冲突。它不像发生在莱昂提乌斯灵魂中的例子，莱昂提乌斯的意气或自尊反对观看丑陋或可怕的东西，虽然他对那些东西也有着迷和贪婪。奥德修斯的理性和意气是同盟，一起为了复仇和证明自我，对抗那些求婚者。区别只是意气缺乏耐心，而理性则等待合适的时机。

直到苏格拉底赋予理性属于它的目标，即追求智慧，理性与意气作为灵魂中的驱动力才得以真正区分开来。换句话说，对于非哲学家

的动机来说，二分的心理分析就已经足够了。他们有自尊的目标和物质性的目标，而理性就是执行者，为了这两方的利益平衡它们，理性并没有自己的目标。正是由于哲学家出现在美丽城中，军事等级变成了一个与统治者相区别的等级，对后者来说有比当将军更好的事情要做。就像哲人王努力在军队中建立忠诚，从而使他们可以成为真正的“辅助者”或“帮手”（ἐπίκουροι），哲学家灵魂中的理性也努力将意气变成它的“同盟”（σύμμαχος，589b）。

哲人王通过对战士使用欺骗手段来达到目的，而在个人的灵魂中甚至也有这种欺骗的对应物。理性就像管理牲口的农夫，对于灵魂中最低的部分——形式多样的欲望，他的任务是驯化那些温顺的部分，防止狂野的部分（ἄγρια）发展起来（589b）。但是意气被比作狮子这种狂野的动物。理性这个农夫怎么能够让这样的动物成为他的同盟呢？不是通过驯化它，而是正确运用它的凶暴。就像苏格拉底设想自己“温和地说服”赞美不义的人（πείθωμεν…πρᾴως，589c）那样，温和地说服意气，从而将它本质上没有道德性的凶暴转向反对不义本身。

意气对于丑陋的东西有种自然的厌恶，这是莱昂提乌斯（这个名字的字面意思是“狮子——人”）的例子证明的。通过训练，它会认为被城邦判断为应该责备和“可耻的”行为（τὰ αἰσχρὰ νόμιμα）是“丑陋的”（αἰσχρός，589c）；会反对“最污秽的”（μιαρωτάτῳ）动物——那个多头怪兽——想要支配理性这一最神圣的部分的想法；会反对将自己从威武的狮子变成险恶的蛇或更加丑陋的猴子（这是谚语中的说法）的想法（590b）。让它称那些将温和之人变成凶暴之人奴隶的行动为“可耻的”（αἰσχρά，589d），让它注意不到自己也被算作凶暴者的一员，并且受到欺骗去反对自己的本性。

但是这并不是个人的自我欺骗，而是家长和拥有权威的人对年轻人的道德教育（590e）。说意气受到了欺骗，只是因为正确的教育使它反对自己纯然的本性。它自然的凶暴可以被重新引导，并成为道德感的基础。护卫者也与此类似，如果让他们自己选择，他们会愿意自己成长、繁衍后代，而不愿为了城邦的利益被养大。但是在城邦中没有任何一群人，在灵魂中也没有任何一个部分，可以完全决定自己，因为没有什么是孤立存在的。

现在来看理性与欲望之间的关系。那个像小写的美丽城的人，他的理性因为某种必要性成了身体欲求的主宰者，理性一开始将那些不可塑的欲求从生活中排除出去（就像美丽城放逐成人），但是要经验那些带有必然性的欲求的力量，它必须为了满足这些欲求而努力。它不认为这个任务有什么高贵可言，对它来讲真正的满足只在它自由地

出于理性能力自身之故使用这些能力时才会有（就像哲人王可以自由从事哲学活动那样），而在服务于其他欲求时则不会。

让我们将这个结果与第九卷中对那个正义和有哲学倾向之人的描述进行比较，他的生活被证明是最好的和最快乐的。在这个人灵魂中理性非常强大，至少足以在他清醒的时候排除掉那些如果任由其发展就会变得无法约束的身体欲求，苏格拉底称之为不必要的和无法无天的欲求（571b—572b，589b）。而保留下来的是那些“必要的”（ἀναγκαῖαι）身体欲求，它们是维持身体的正常运转、从事哲学事业以及过哲学生活所必需的，理性别无选择必须要想办法满足它们（581e）。这些欲求虽然给理性施加了很多必要性，但是出于对安全和满足的回报，还是乐意接受理性的指导，就像顺从的公民接受哲学家的统治（586e）。苏格拉底将它们比作驯服的动物（589b）。

甚至一开始设想出的，在城邦中迫使哲学家承担统治任务的那种必要性，也在个人那里有它的对应物，他的理性被设想为来自天上，因为不可避免的命运与身体结合，并获得权威去控制身体的欲求。这个主题在《理想国》之外的对话中得到了更详细的说明，最引人注目的就是《蒂迈欧》（42a，69c—d）。但是在《理想国》里它还是出现了。第一次是苏格拉底说其他的德性都与身体有关，不是先在的，而是要通过习惯和实践才能实现的，但是理性的德性或智慧是更加神圣和永恒的（518e）。最重要的是厄尔神话的前言，在那里苏格拉底说灵魂最真实的形式只是理性，它因为接触身体而受到损害（611c—612a），这一点还出现在厄尔的神话之中，在那里灵魂的轮回出现在必然性女神（Necessity）的女儿拉凯西斯（Lachesis）的法令之中（617d—e）。那些灵魂可以自由选择它们的生活，但是不能逃避轮回。

不同层次的类比之间的区别，带来了哲学性个人的理性所面对的必要性与美丽城中的哲人王所面对的必要性之间的差别。苏格拉底和对话者设想他们自己是城邦的建立者，他们给统治者施加了关心全体公民的必要性，这种强加的必要性对应于必要的身体欲求给理性施加的强制力。在个人之中这种强制力是“由自然”施加的（τῇ φύσει，558e），也就是由与生俱来的、不可避免的欲求施加的；而在城邦中，与此对应的必要性是“由法律”施加的（νόμῳ，519e），城邦的建立者颁布了它，将它变成了一种义务，虽然是基于哲人王能够接受的理由。必要的欲求将某种强制力施加给有德性的个人，而在城邦之中法律施加的义务是与此最为接近的类比。

当然，美丽城与其他城邦最大的区别在于它是“一个依据自然原则建立起来的城邦”（κατὰ φύσιν οἰκισθεῖσα πόλις，428e），但是

这并不影响在自然施加的必要性与法律施加的必要性之间的对比。刚刚引用的这句话出现在关于城邦智慧的论述之中，这一点非常重要。我们知道，城邦的智慧是因为统治等级所拥有的理智。美丽城的政体是依据自然的，因为那些在其中拥有权威的人依据自然就是更优越的人（比较485a）。但这并没有妨碍那个政体同时是习俗的产物。

理解了这个类比，我们也就明白了更强大的必要性存在于个体之中，但是坚持这个类比帮助我们能够与那个更强大的必要性保持恰当的哲学距离，既远离灵魂的政治也远离城邦的政治。哲学家理解，自然的要求止于灵魂这个他内在城邦的边界。城邦的要求只具有衍生性的力量，那是城邦义务所施加的必要性，哲学家接受它仅仅因为他认识了自然的要求。这种态度似乎与格劳孔在第二卷说到的“真正的人”或“自然的人”有一些共同之处，因为他也相信自然的要求止于灵魂的边界。但他的反应是，自己因此有资格践踏社会和习俗的要求，像神那样将它们踩在脚下。哲学家对自然要求的认识在于，认识到他只是一个人，而这让他准备好接受城邦的义务。他也想成为神，但他的神是沉思性的，而不是全能的。但是因为他可以看到自己的整体，看到自身之中的人性和神性，因此他会同意在有机会的时候关心城邦整体。他可以看到小字也可以看到大字，而别人却做不到这一点。这使他有资格统治他人。他会同意去做那些自己比别人更有资格做的事。为什么呢？正是因为他可以看到小字也可以看到大字。

第四章的相关资料和学术背景

布罗斯纳敏锐地注意到，由城邦与灵魂的类比得出的隐喻在应用时并不对称。但是他用这个观察当作论证来支持他的结论，即灵魂三分不是由人性的事实决定的，而完全是由语境决定的，也就是由与美丽城中三个等级进行比较，以及这个比较所服务的更大的论证的意图决定的（Blössner 1997，pp.174—178）。单独来看，布罗斯纳对不对称性的解释并非不可能。如果要反对它，我们不仅要对这个不对称性提出另外的解释，比如像我在本章中做的那样，而且还要考虑柏拉图在其他对话中如何处理灵魂三分。但是这个问题超出了本书的范围。

我对这个不对称性的解释，是将它与正义虽然在个人和城邦之间存在类比关系，但是对个人比对城邦意味着更多联系起来。城邦没有个人强大，这是我从施特劳斯和受施特劳斯影响的其他人那里学到的（参见第一章的相关资料和学术背景）。罗伯特·斯佩曼（Robert Spaemann）也很好地处理了这个问题（参见Höffe ed.1997，第8

章，尤其是p.170）。另参见Ferrari ed.2000，pp.xxv—xxviii。

我对美丽城是一个天上城邦的讨论，以及它作为柏拉图想象中的造物有着范本般的美，提出了《理想国》中乌托邦主义的问题。我在本章中的进路不同于流行的三种进路中的任何一种，但是也分有每一种进路的特点。我将这三种进路分别称为理想主义进路、现实主义进路和反讽性进路。第一种进路将美丽城看作一个理想，它的首要目的是促进个人道德，这样看来，《理想国》就首先是一部道德而非政治著作。Guthrie 1975和Isnardi Parente 1985是这种进路的代表。现实主义的阐释将美丽城看作一个柏拉图真正想要实现的城邦，或者至少是他给现实政治改革设计的蓝图，Burnyeat 1992很好地捍卫了这种进路。根据反讽性的阐释，美丽城不但没有实践性，甚至没有可欲性，但它确实是一个乌托邦，表明在公益与私利之间的冲突是终极的、无法解决的。这种进路来自Strauss 1964。

我在本章中的进路在一定程度上可以被称作理想主义的，因为我认为柏拉图将想象中的美丽城，也就是书中的美丽城，看作人类创造出来的最美城邦，比在现实中可能建立起来的任何城邦都更加美丽；在一定程度上它可以被叫作现实主义的，因为我认为不管怎样柏拉图还是将在现实中建立起城邦当作更大的成就；因为它强调哲学家不仅对城邦政治而且对灵魂中的政治，因此也就对由最佳灵魂居于其中的最佳城邦中的政治，持保留态度，在这个意义上我们也可以称它为反讽性的。像反讽性的进路一样，我也非常重视强迫的主题，以此来考察哲学家对必要性的接受程度。我没有像Kraut 1999那样，将哲学家在政治上的“勉为其难”还原为对现实管理工作和随之而来的烦恼的反应。如果要给我的进路一个名字，我会称它为“作家式的类型”（writerly type），因为它最独特的地方在于将《理想国》看作一部政治性的和真正带有乌托邦性质的著作，同时将它看作一个乌托邦式的写作计划，而不是乌托邦式的改革计划。柏拉图要成就的是最美的，而非最宏大的政治事物。

在追溯《理想国》中理性与意气作为推动力量的差别何在时，我提出了一种办法解决研究灵魂三分时的一个争论：争论的一方认为灵魂的二分而非三分才是柏拉图心理学的基础，也就是传统的在理性与欲求之间的二分，“意气”作为一个居间的部分被引入讨论主要是为了与政治进行类比；另一方认为意气是灵魂中根本性的力量，必须要与另外两种根本性的力量区分开来。Penner 1971是第一个阵营的代表，这个阵营还包括Robinson 1995，pp.44—46。我在开始谈到了布罗斯纳的观点，他有些接近这个立场，但大大超越了它，他论证说，柏拉图的对话并没有提出一种柏拉图式的心理学。Price 1995，pp.68

—70的讨论非常精细，很难归类。他认为将意气区分出来的论证是有问题的，但并不是因为灵魂二分的分析框架令人满意，而是因为即便是灵魂三分的分析框架也还是非常贫乏。相反阵营的代表包括Cooper 1984；Reeve 1988，pp.135—140；Vegetti ed.1998［vol.3］，pp.29—40。那些受到施特劳斯影响的作者也非常重视意气部分的动机，意气对丑陋有天生的反感是我从Craig 1994那得到的观点。

我赞成第二个阵营，也认为意气是灵魂中的根本性力量，而且它的自作主张是欲望部分所没有的。愤怒是意气的特点，却不是它的本质，因此第十卷在某些方面将愤怒与悲伤这样的情感对应起来归于欲望的部分，并不能够削弱意气部分的独立性（我反对Penner 1971，p.112）。但是第一个阵营正确地指出了第四卷中灵魂三分的论证存在不足，以及在第十卷中灵魂二分的讨论已经足够。但是这并不能表明意气的部分缺少根本性，只是表明在非哲学家的灵魂中推理部分不足以承担它应有的根本性地位。在我们每个人之中这三个部分都存在，也都是根本性的，但是除了哲学家的灵魂之外，其他人的理性部分都没有指向它的自然目的，而是受到其他部分的奴役。这一点可以比较Ferrari 1990对《普罗塔哥拉》和《斐多》中的心理学的论述。

第二部分　《理想国》研究四篇

威廉斯与城邦——灵魂类比

伯纳德·威廉斯关于柏拉图《理想国》中城邦与灵魂类比的论文[19]影响深远，它让很多学者养成了一个坏习惯，认为柏拉图的两段文本对理解那个类比至关重要。第一段是第四卷的435e，在那里苏格拉底说到色雷斯人、雅典人或埃及人整个共同体的特征，来自那个共同体个体成员的特征。从这段文字，威廉斯得出了一个原则：一个共同体是F，当且仅当它的成员是F。第二段是第八卷的544d，威廉斯认为这段文本修正了第一个原则，表明一个共同体是F，当且仅当最有影响力的成员是F。我称后一个原则为“主导性规则”。为了方便起见，我们可以将这两个原则一起称为“衍生性原则”（derivation principle）。[20]

在《柏拉图〈理想国〉中的城邦与灵魂》中，我试图解除威廉斯从这两种衍生性原则推论出的关于这个类比的悖论。为此，我将435e和544d这两段文本的相关性做了最小化处理，指出苏格拉底在这两个地方所做的不过是给出表面上的理由，让我们认为城邦层面的特征也能够出现在个人层面上。[21]而我论证的重点在于收集所有的证据，表明这个类比事实上并非建立在衍生性原则之上，根据城邦与灵魂的类比，在个人与城邦之间的联系事实上只是类比性的联系，而不像衍生性原则要求的那样是因果性的或构成性的联系。

因为我降低了435e和544d的重要性，辛普尔瓦拉（Singpurwalla）在书评中问道：柏拉图为什么“明确地用某些说法确证他从城邦到灵魂的转换，却没有注意到这个表面的说法最终被证明是错误的？”[22]与此类似，人们还可以问，如果柏拉图不想让我们通过这个类比进入与城邦对应的个人的灵魂（像我在书中认为的那样），他为什么两次用从个体成员的特征衍生出城邦特征的原则来阐明这个类比？[23]

下面我想用比书中更详细的论述来说明我如何理解435e和544d的作用，以此来回应这些担忧。虽然我希望这里的论述能够服务于书中更大的论证，但是这里的论述是否成立也可以得到独立的判断。

我首先要指出，如果城邦与灵魂的类比并非建立在衍生性原则的基础上，那么它所依据的又是什么原则。这个原则隐含在用大字和小字写同样内容这个比较上（368d），这一点在435a得到了明确的说明：对一个城邦是F和一个人是F的解释是相同的。但是因为这个类比是关于部分和结构的，F对于城邦和个人来说意味着什么就可能相当不同；柏拉图也确实探讨了这些不同。假设智慧的个人和智慧的城邦必然以同样的方式、因为同样的部分而智慧（441c），但是个人的智慧还是相当不同于城邦的智慧，后者体现在统治等级之中。[24]同样的特征体现在城邦和个人身上时会有深刻的不同，因此当谈论正义的时候，苏格拉底将城邦的正义描述为“影子”（eidōlon），而与之进行比较的个人正义就代表了“真实”（443c）。但是在恰当的抽象程度上，两者可以用同样的词汇界定，比如说“与整体相关的不同部分的恰当运转”。

这个类比完全没有促使我们在城邦中寻找与之对应的个人，相反，它明确反对这样做，因为每种情况下，在个人那里出现的结果都与城邦那里的结果大不相同，这不仅适用于正义，而且适用于城邦和个人所有其他的德性和恶性。当然，如果考虑第五至七卷的内容，我们可以论证，除非智慧的人进行统治，否则城邦就不可能是智慧的，智慧者灵魂的结构与他们所统治的城邦的结构具有类比性。[25]但是令人吃惊的却是，城邦与灵魂的类比并没有出现在第五至七卷中（它仅仅出现在第七卷的最后一句话里）。这个类比没有在那几卷中得到发展。这应该提醒我们不要将那几卷中的材料作为阐明城邦与灵魂类比的关键。

我并不否认，我们至少可以在美丽城中应用主导性规则：最有德性的人统治着最有德性的城邦；假如城邦没有被这样统治，它就不会是有德性的。我在书中不仅没有否认这一点，还展开了其中隐含的内容。[26]我否认的是美丽城中的情况应该用城邦与灵魂类比中的那些原则加以解释。

只有两段文本似乎促使我们在某种类型的城邦中寻找与之对应的个人，它们就是我在这里要讨论的435e和544d。因此至关重要的是，我们要认识到这些文本事实上并非意在“确证”苏格拉底对灵魂和城邦的比较（像辛普尔瓦拉在书评中说的那样），如果“意在确证”的意思是“意在解释那个比较如何运作”。

当色雷斯人、雅典人和埃及人出现在435e时，灵魂与城邦的比较已经得到了确证，这一点是通过如下原则实现的：解释一个城邦是F与解释一个人是F是相同的，这是在435a论证的。而435e的论证支持一个更具体的观点，即我们每个人的种类和特征也可以在城邦中找

到，城邦表现出某些特征是因为这些特征也表现在城邦成员身上。435e的论证不足以表明个人的灵魂分成三个部分，与构成正义城邦的三部分对应，而这正是城邦与灵魂的类比促使我们去寻找的（435c）。435e的论证表明那是一个不同的论证，是《理想国》接下来几页中的任务，那个任务更加困难，而且根据在于冲突原则（principle of conflict）。[27]

因此现在的情况是，为了充实这个类比，我们开始寻找个人灵魂中的三个部分，它们与前面描述的正义城邦的三个等级对应（435c）；435e关于色雷斯人到埃及人的部分给了我们一个普遍性的理由，让我们相信在城邦中找到的任何特征也可以被归于个人。的确，这里给出的理由是城邦的特征来自其成员的特征，但至关重要的是，这并非关于色雷斯人到埃及人的文本所要表明的。它所要表明的是我们在城邦中找到的任何特征也可以被归于个人。而衍生性原则这个因果性的说法不过是为了表明这一点所诉诸的考虑。接下来才是确证将城邦的特征归于个人的长篇论证，这才是那个类比促使我们去寻找并归于个人的，即个人也可以被分为三个部分，与正义城邦的三个部分相同。但是我们在这个论证的全部内容中（结束于441c）得到的仅仅是城邦与灵魂类比的材料。我们只是确定了城邦与灵魂确实是类比能够成功所必需的可以比较的对象，是在结构上可以比较的对象，而不仅仅是因为它们有同样的德性之名。但是那个类比本身，也就是在城邦德性与个人德性之间的类比，还没有得到充分说明。一旦在需要的层面上确立了可比性，那个类比便重拾（441c）之前留下的头绪（435c），进而表明个人的好与城邦的好基于相同部分的相同关系。至于那样的人是否在有德性的城邦之中，或者他们身居何处，柏拉图都未置一词。

同样的论证模式对544d及其语境也成立。在第四卷结尾，苏格拉底已经提出了灵魂的一整套结构来和好的城邦进行类比，他说自己的下一个任务是描绘各种坏的政体，以及与它们对应的个人（445c—e）。换句话说，那个类比在之前促使我们去寻找个人灵魂中的区分，而现在它促使我们找到个人灵魂的整个“构成”，从而与相应类型的政体对应（参见449a）。这是因为我们之前只处理了一个政体——贤人制，而现在要考虑多个政体。

我们需要注意，此处的探讨完全通过第四卷中的类比过程得以确证。苏格拉底仅仅宣称：“如果你想想有多少种不同形式的政体，恐怕也就有多少种灵魂”（445c）。与第四卷相似，那个类比指引我们去寻找个人灵魂中的三个部分，却没有给我们任何独立的理由认为它们确实存在（435c）。当第四卷结尾处悬而未决的论证最终在第八卷

中被重新提起，苏格拉底给出了一个独立的理由，说明有多少种主要的政体，就有多少种灵魂的构成，就像他之前给出独立的理由，说明灵魂可以分为三部分，适合城邦与灵魂的类比。这个独立的理由就是544d提出的主导性规则。和之前一样，这段文本诉诸的考量并不是它想要得出的结论。它意在表明，我们有理由认为任何政体的特征都可以被归于个人，因此如果我们认为政体有五种主要的类型，那么就有理由认为可以在个人那里找到五种相同的类型。为了表明这一点，这段文本诉诸政体倾向于反映其中最有影响力的成员的价值。但是和之前一样，它并不是在描述城邦与灵魂的类比如何运作，而是为应用这一类比做准备的论证中的一个步骤。

大体来说，这两个版本的衍生性原则在我看来都是正确的，我也没有理由怀疑柏拉图相信它们是正确的。比如，第四卷中描绘的好城邦的特征看起来确实来自它的成员。但是我要再强调一遍，这并不是城邦与灵魂类比的结果，而仅仅是关于这个好城邦的事实。

还有另一种方式来理解这一点。我们首先要注意，从公民衍生出好城邦的特征并不像色雷斯人形成色雷斯的特征那么容易。柏拉图在色雷斯人到埃及人的文本中也指出事情并不那么容易，学者们注意到，柏拉图关于不同人种典型特征的例子，恰恰是好城邦三个等级体现出的特征。这样我们就可以猜测，像“城邦是F因为它所有或大多数公民是F”这样的普遍结论不适用于美丽城。如果我们用那些人种的典型特征来分类的话，那么美丽城的统治者似乎就是雅典人（理性的人），战士是色雷斯人（充满意气的人），农民和商人是埃及人（喜欢物质享受的人）。[28]从他们互补性的特征中衍生出了好城邦公民生活的特质。衍生性原则对那个城邦来说是成立的。但是它得以成立的方式让我们不能轻易在这个好城邦中确定与它类比的个人。假如美丽城中的公民都有相同的特征，就像所有色雷斯人都充满意气，那么如果有人将衍生性规则作为城邦与灵魂类比的基础，并依此寻找既与有德性的城邦类比又是这个城邦中的公民的有德之人，他们就很容易将美丽城中的任何公民当作例子。但是我们在城邦的什么地方能够找到这样的人，他灵魂的划分和组织可以和美丽城的等级结构类比呢？在435e对衍生性原则的表述中，柏拉图没有给出明确的答案。我们只能诉诸其他考虑来论证这一点，比如第五至七卷中的内容。而我认为柏拉图没有给出明确答案的原因就是他不希望我们将衍生性原则当作城邦与灵魂类比的基础。

值得注意的还有，在色雷斯人到埃及人的篇章中，三个例子中的两个都是说的地理区域，而非希腊城邦。这样的设计或许是要指出，个人可以由他们的环境塑造，就像他们可以塑造环境一样。早期希波

克拉底的作品《气、水、地域》（Airs,Waters,Places）就表明，相信气候和地理可以塑造整个民族的品格并无不妥。[29]《理想国》第八卷中关于各种堕落的个人教养的论述毫无疑问地表明，柏拉图完全意识到了品格在多大程度上是公民文化和家庭环境影响的产物。

衍生性原则的第二个版本，也就是主导性规则在某种意义上也成立。比如各种堕落政体的统治等级就体现了那些政体特有的价值。在第八卷中，荣誉政体的统治者被描述成“充满意气的”（547e），寡头政体的统治者被描述成“爱财的”（551e），而民主政体中的大众在行动中展现了充分的自由和平等（557b，563b—d）。但至关重要的是，柏拉图对这些城邦中统治等级成员特征的描述仅仅适用于他们对城邦的统治，或者更普遍地讲，适用于他们对公共生活的参与。而结果是，与城邦对应的堕落个人的品格与那个堕落的城邦中统治等级成员的品格是不同的，即便他们的堕落有着相同的名称。它们不同是因为，对前者来说堕落的是个人的品格，而对后者来说堕落的是公共生活。柏拉图确保这个差别清晰可见。

因此荣誉政体中统治等级成员的意气就表现为他们的黩武精神，以及他们用法律强加给自己的带有压迫性的严苛纪律，他们以此确保城邦可以在军事上达到卓越。这种压迫性就迫使他们在改变规则时必须偷偷摸摸。但是在与荣誉政体对应的热爱荣誉的个人身上却看不到这种压迫性或躲躲闪闪。他的错误并非源于社会上黩武精神得势，而是因为在他的灵魂中意气部分得势。因为缺少理性和文艺教养（549b），他的品格是愚钝的、在社会方面非常僵化，并且自命不凡。与此类似，寡头制城邦实际上是一种富人制，统治者是一些富人，说他们爱财是因为他们非常短视地将商业上的成功和促进商业文化看得比其他政治价值更高（551a）。而另一方面，寡头式的个人却是吝啬鬼，他的吝啬阻碍了个人发展的大多数道路。民主政体中的公民既不能容忍对公共行为的任何规范性限制，也不能容忍对公共参与的任何规范性强迫，这样一来，政治上的无政府状态就成了不可避免的结果，而民主式的个人则听任当下的欲求，完全过着朝三暮四的生活。[30]

第八卷中的这些内容只不过是更多的例示，它们说明的问题与我们之前在第四卷中看到的关于统治等级智慧的问题相同。他们的智慧仅仅是公民生活的智慧，与有德性的个人的智慧不同；与此类似，那些堕落城邦的统治者的价值也是用政治方式解释的，不同于在与之对应的个人那里体现出来的名称相同的价值。

此外，即便单纯从个人品格角度进行比较，一个充满意气、喜欢物质享受，或喜爱自由的人也可以和另一个同类型的人大不相同，比

如充满意气的格劳孔与热爱荣誉的人就非常不同（548e）。雅典的文化和贵族式的教养显然对塑造格劳孔有所贡献，苏格拉底说，与热爱荣誉的人相比，格劳孔不那么固执己见，也更有教养。我在上文提到，教养和家庭背景对发展个人品格的重要性是第八卷一个持续的主题。因此两个灵魂由相同部分支配的人在个人品格上存在巨大差别也就没有什么神秘的了。我们不该期望像“充满意气”或“爱财”这样宽泛的词汇能够准确地描述相同的品格；我们也不该期望以灵魂中三个（或五个）部分中的一个为特征的品格能够支配整个灵魂。[31]因为这个系统也是在散乱地描绘它的对象。

对主导性规则的这些讨论带来的结果是，用同样的名称描述城邦统治等级的成员和与那个城邦对应的个人的品格，并不能支持我们将衍生性规则作为城邦与灵魂类比的基础。我们已经看到，这个论题与柏拉图文本中对这个类比的实际应用有出入。我希望已经表明，那两个似乎给了这个论题最有力支持的段落可以被合并到《理想国》的整体论证中，而不再支持那个论题，因此那个论题也就应该被抛弃掉了。

柏拉图作家式的乌托邦主义

如果说柏拉图在《理想国》中体现出来的那种乌托邦主义理论性太强，因而不能被称为圣战般的（crusading），但它毕竟是一种现实主义的乌托邦主义。这种现实主义以某种特别的作家式方式表现出来。下面的内容就是要解释和确证这些说法。

我会将目光集中在始于第五卷的论证上，苏格拉底的对话伙伴要求他更详细地论述一个他们感到之前讨论不足的问题：护卫者的家庭生活应该是共同的。这个论证贯穿第五卷和第六卷的大部分，它的最终结论是，为理想城邦构想出来的社会结构假如能够实现的话，确实是最理想的，而且它的实现虽然困难但并非不可能（502c）。

苏格拉底很早就引入了在构想的最优性与可行性之间的区分，但是这个区分随后将他置于某种尴尬的境地，为了应付听众的要求，他必须表明自己的构想既是为了最好的结果，又是可能的。苏格拉底在450c做出了这个区分。他预见到自己即将提出的关于护卫者共同生活的构想会遭到反对，于是将可能的反对分为两类：一类是关于可行性的怀疑，另一类是对于假如真能实现是不是最优结果的怀疑。

苏格拉底的区分似乎暗示他会不偏不倚地处理这两种怀疑，但事实却并非如此。在接下来的长篇论证中，柏拉图在让苏格拉底表明美丽城为什么是最好的城邦方面花费的精力，远远大于表明它是否以及如何可能实现。这一点似乎反对我的主张——柏拉图持一种现实主义的乌托邦主义。但是我们将会看到，事实上它起到了相反的作用。

在苏格拉底所谓的三个“浪潮”中的第一个，他花在讨论改革是否可能上的时间确实比是否为了最好的结果更多。但是我们要注意他是如何研究可能性问题的（452e—456c）。在论证的这个部分，他没有考虑用什么手段可以让女性也成为护卫者，也没有考虑事实上是否有什么可行的手段。他这样来解释这个构想是否可能的问题：女性的自然（或本性）是否能够和男性一起分担所有工作，或者一些工作，或者没有任何工作？［ei dynataēou（是否可能）的问题变成了ei dynatē physis hē anthrōpinē hē thēleia…（女性的自然是否可能）的问题，452e—453a。］苏格拉底令人满意地证明了女性确实能够和男性分担所有工作——当然也包括护卫者的工作——他这样总结道：因此我们毕竟不是在对不可能的东西立法，因为我们订立的法律是符

合自然的（456c）。之后他又补充说：事实上反而是我们社会中女性目前的状况，也就是与我们提出的法律相反的状况，才是违背自然的。

这样看来，苏格拉底关于这项改革可能性的论证就与是否可以将其实现无关。他论证的毋宁说是这一改革并非荒诞不经，不管它在那些不能超越习俗的局限思考问题的人看来有多么可笑（452a—d）。从更积极的方面看，他论证的是这项改革很有意义。这个构想很可能要面对充满嘲讽的敌意，不管作为一个可能事件它的可能性有多低，但是作为一个观念它至少是合乎情理的。它是符合自然的，恰当地运用了女性的自然禀赋（455d—e），但这本身并不构成认为它很容易付诸实施的理由。这一点在苏格拉底指出女性在社会中的当前状况违背自然时表现得非常清楚。很显然，某种违背自然的状况很可能是现实中流行的状况。

如果有什么东西能够实现苏格拉底的构想，那肯定不是因为这个构想符合自然，而是在论证可能性之前提到的那个过程。他指出不久以前，希腊人还认为男人像外国人那样赤身露体地锻炼非常可笑。但是经验表明了这一实践的优点，于是人们最终忘掉了他们的羞耻感（452c—d）。在女性为了战争接受裸体训练的问题上，我们也可以预见到同样的情况（457a）。但是当苏格拉底宣称他的改革既非不可能也非单纯幻想（euchais homoia，456c）时，他想的并非这样的结果。对可能性的论证仅仅在于让这个观念显得合乎情理。[32]

结果就是，即便当苏格拉底论证第一个浪潮的可能性时，他的要旨也还是劝导性的。他的论证并不局限于考虑什么能够实现，而是提出什么应该实现。他坚称没有任何人类禀赋只局限于某一个性别（455d）；有一些女性完全能够成为护卫者（456a）；只有选择那些拥有必需的禀赋，适合从事某项工作的女性从事该项工作才是合乎情理的（456d），毕竟我们的城邦所依据的原则是：每个公民都应该做适合本性的事情（453b）。这些是苏格拉底提出的考虑。甚至在他开始论证的第二部分之前，也就是论证他的构想同时也是为了最好的结果之前，苏格拉底还在标榜这项改革的好处。论证的第二部分只是增加了某种形式化的考虑：对城邦来说最好让女性和男性达到他们的最好状态，而如果我们教育适当的女性成为护卫者，与男性并肩战斗，那么就能够实现这种状态（456e）。但正是在论证的第一部分，苏格拉底提出要这样教育女性。

然而在改革的第二和第三个浪潮中，一种不同的可能性概念进入了讨论。苏格拉底似乎不再满足于仅仅证明他的改革不是荒谬的或空想的，而是准备好直面在第一个浪潮中绕开的东西，他似乎准备好具

体说明将理想变成现实的手段，并评价这个结果的可能性。换句话说，他似乎准备好在他的乌托邦主义中注入某种实际性（practicality）。

这个转变出现在第二个浪潮的最开始。苏格拉底提议护卫者中的两性不能在家中成双结对，他们的性生活和子女都必须是公共的，子女不认识父母，父母也不认识子女。他宣称这个改革与第一个浪潮协调一致，也和他们之前对护卫者社会生活的描绘协调一致。事实上，他甚至宣称这项改革的好处是毋庸置疑的，在他看来怀疑只可能来自它的可能性（457d）。苏格拉底这样说是有道理的，毕竟在第一个浪潮的开始处，大家就同意护卫者的性生活和家庭生活应该延续护卫者与狗之间的类比（451c），而他现在所建议的护卫者共同的性生活以及与子女的关系正是遵循狗群的模式。不管怎样，他提出了对当前两性和家庭习俗的极端改革，因此格劳孔适时地要求苏格拉底讨论两个问题，不仅是可能性的问题，还有好处的问题。

正是在这里，可能性的概念发生了转变。这个转变出现在苏格拉底改变论述顺序之时。假如依然按照第一个浪潮的模式，苏格拉底就要首先讨论可能性，之后讨论好处。但是他在此请求将顺序反转过来，他将自己的做法比作懒惰的空想家不去“考虑什么可能什么不可能”。这些人不去费力“发现使他们的渴望成为现实的手段”，而只是“假设他们渴望的情景已经实现了，进而去安排它的细节，并享受想象这些情景的乐趣”（458a）。

空想家不去努力弄清他的梦想是否可能以及如何可能，他所逃避的不只是证明他的梦想仅仅是一种可能性，那个梦想如何变成现实的具体细节在他看来完全无关，他也拒绝予以考虑。这就是我们称某人是空想家的意思——他非常不切实际。这显然是苏格拉底在上面描述的人，他的结论是，那些习惯于空想的人“使他们已然懒惰的灵魂更加懒惰”。

但是苏格拉底许诺只当一个暂时的空想家。他只是将可能性的问题留到之后讨论，而不像真正的空想家那样斥之为完全无关（458b）。当他最终讨论这个问题时，他的任务就不像之前那样在于让他的改革免受荒谬性的指控，而是要解释哪些具体的手段可以将这些改革变成现实。

苏格拉底正是这样看待他的任务的，这一点从他总结改革的第二个浪潮是为了最好的结果时所说的话可以看得更清楚，就在他宣称要证明其可能性之前（466c—d）。苏格拉底提到的不仅是改革的第二个浪潮，即护卫者共同的性生活和子女抚养，他的结论涉及共同生活

的各个方面，不仅包括性生活和子女的抚养，而且包括他们共同承担起的保护城邦居民的护卫任务，以及保卫城邦对抗敌人的共同军事活动，就像公狗和母狗一起保护狗群、一起捕猎。也就是说，他的结论——这些共同活动是为了最好的结果——将改革的第一和第二个浪潮结合了起来。此外，他还回顾了这些活动“并不违背女性与男性关系的自然，不违背这两个性别恰当分工的自然方式”。这显然是他在证明第一个浪潮的可能性时所诉诸的考虑。

但是我们看苏格拉底接下来说了什么：“那么对我们来说剩下的就是要决定，在人类中实现这种分工事实上是否可能，以及如何可能，就像在其他动物中那样。”这样看来，当前两个浪潮合并到一起时，原来足以证明第一个浪潮可能性的考虑就不再充分了。

为什么会这样呢？首先，在讨论改革的第二个浪潮时，苏格拉底不再能够论证这项改革是依据自然的，至少如果不做出某种特别的辩护他就不能这样论证。因此用这种方式证明第二个浪潮可能性的道路就被阻断了。当男女护卫者共同生活在一起时，自然的事情毕竟是发生性关系，就像在狗群中那样。正如苏格拉底说的，年轻的护卫者会受到“内在必然性”（anankēs…tēs emphytou，458d）的驱使。贯穿第二个浪潮始终，苏格拉底诉诸的都是与狗类比的一个不同方面：不是与公狗和母狗的自然行为进行类比，而是与饲养纯种动物的人通过技艺操纵自然进行类比（尤其参见459a—c）。护卫者不允许去做自然而然的事情。

但是如果现在不能诉诸依据自然的东西，苏格拉底必然感到自己终将被迫揭示他心目中的理想城邦是由哲学家统治的。我们即将看到，苏格拉底相信除非哲学家拥有至高的政治权力，否则理想城邦中的其他要素都不可能各归其位。对自然的诉求被阻断之后，如果想要令人满意地讨论可能性的问题，就必然要将这个观念公开出来。苏格拉底之后承认他看到了这个问题的迫近，并努力拖延，因为他意识到了这一观念的悖论和困难（472a，473e—474a）。

拖延的一个方法就是请求并征得同意，在第二个浪潮中将论证的顺序反转，将好处的问题置于可能性之前。但是，既然第二个浪潮的好处已经得到了证明，苏格拉底似乎也就不能再继续拖延下去了。但他还是找到了一个方法继续拖延。

让我们先回到466d，在那里苏格拉底称剩下的任务就是要表明，包括在第一和第二个浪潮中的改革是可能的，以及如何可能。格劳孔热切地回答说：“你说了我们正要说的话。”但是苏格拉底之后是否开始了这个剩下的任务呢？他并没有这样做，而是说：“毕竟，关于进

行战争的事，我认为他们会怎么做是非常显然的。”

不管这个说法在我们看来多么意外，它并非无中生有：苏格拉底毕竟没有像他处理护卫者的性生活和子女抚养那样详细讨论护卫者如何共同作战。说他们的作战方式非常显然，苏格拉底的意思可能是护卫者的作战方式很显然应该遵循已经谈论过的性生活和子女抚养的方式。换句话说，他的说法可以被理解为解释为什么不继续讨论护卫者作战的细节问题，而是直接讨论可能性的问题。但是格劳孔落入了圈套。当苏格拉底称护卫者如何作战很显然时，格劳孔没有回答：“是的，我看确实非常显然”；而是说：“他们将会怎样呢？”于是苏格拉底逃脱了，他又用了好几页的篇幅进行论述，并且远远超出了女性护卫者和孩子如何参与作战的问题，而是变成了关于如何恰当进行战争的论述，沿着泛希腊化（Panhellenic）的方向改革，柏拉图在写作这几页的时候脑子里似乎想着他的竞争对手伊索克拉底。

因此我们不用奇怪，格劳孔最后有些恼怒地插话进来，要求苏格拉底将对这个想象出来的城邦的所有溢美之词都放到一边，转而说服听众这样的城邦有可能成为现实，以及如何成为现实（471c—472b）。柏拉图的读者们很可能感到，从现在起《理想国》终于要成为未来乌托邦分子的行动指南了。他们的这种感觉甚至还得到了苏格拉底的鼓励，因为他评价了至此进行的讨论，并在这种讨论和现在将要开始的讨论之间进行对比。他说，我们之前一直是在言辞中构建一个具有典范意义的城邦，就像画家在描绘一个具有典范意义的美丽之人（472d）。多少带有些辩护的味道，苏格拉底指出即使这个画家不能表明他画的人存在于现实之中，我们也不能因此贬低这个画家作为艺术家的成就。与此类似，他们至此进行的讨论的价值也不会因为不能证明这个城邦可以在现实中建立起来而有所减损。但不管怎样，为了格劳孔，苏格拉底现在许诺尝试证明“到底如何，以及在什么条件下，这是最有可能的”（pēi malista kai kata ti dynatōtat’an eiē，472e）。

苏格拉底的宣告让我们为一些实际的措施和对这些措施的详细讨论做好了准备。但这却并不是我们得到的。柏拉图在这里经过巧妙的计划，让苏格拉底将哲学家统治的论题作为单独的主题——改革的第三个浪潮。他这样做大概是因为那本身是一个引起很大争议的论题，事实上，他说这是三个浪潮中最大和最困难的一个（472a）。但是结果却很奇怪。我们要记住，哲学家应该统治的构想意在解释前两个改革浪潮如何成为现实。换句话说，它意在完成苏格拉底在前两个浪潮中给自己定下的两个任务中的一个，这两个任务是证明改革是为了最好的结果以及它是可能的。但是将它说成是一个新的和单独的改革浪

潮，那么它本身就像前两个浪潮一样需要这两种证明。苏格拉底将要证明哲学家的统治是为了最好的结果，并且不是不可能的。在接下来的几页中，强调的重点再次落在了证明这项改革是为了最好的结果，只有非常宝贵的少量时间花在表明它的可能性上。而花在表明哲学家的统治如何能够实现前两个浪潮中的改革或某种近似情况上的时间则更少。苏格拉底将几乎全部精力都花在了解释他所说的哲学家是什么样的人，为什么让这样的人统治对城邦来说最好上。[33]

让哲学家统治成为其他改革之所以可能的条件还有另一个有趣的结果，我们可以抛开哲学家统治这个独立的改革浪潮来单独考虑这一结果。哲学家统治是美丽城的一个特征，是其政体的组成部分，就像护卫者共同作战和共同组成家庭，或者只允许他们拥有共同财产一样，也是这个城邦政体的组成部分。说这个特征是其他特征之所以可能的条件是什么意思呢？苏格拉底为什么不说，“亲爱的格劳孔，城邦所遭受的苦难，以及人类所遭受的苦难不会结束，除非女性被允许完全分担统治工作”，或者同时说，“……苦难不会结束，除非不允许统治等级的成员拥有私人财产”呢？

我们之所以不能这样说，是因为虽然缺少这些特征的城邦也不是理想的正义城邦，但是仅仅促成其他的改革并不能实现美丽城，而只有哲学的统治能够完成它。可这句话反过来说却可以成立，至少苏格拉底是这样说的。他声称让哲学家来统治，或者将现有的统治者变成真正的哲学家，那么其他的就会继之而来。哲学家的统治不仅是这个城邦的特征之一，更是给其他特征解锁的钥匙。

但是如果哲学的统治是这样一把钥匙，那么为了表明美丽城能够实现以及如何实现，我们就只需要表明政治权力能够，以及如何被赋予哲学家。特别是，这样一来苏格拉底就不需要首先详细论述美丽城是什么样的，之后再问：考虑到美丽城的特征，需要哪些外部条件才能实现这个城邦？他将美丽城的一个内部特征变成了其他特征可行性的钥匙，之后关注能够实现这个核心特征的条件。

苏格拉底选择将注意力集中在那些条件中的一点上：如果哲学家要拥有政治权威，这个权威必须是自愿赋予他们的，而不是他们攫取的，将权威赋予他们因为他们是哲学家，而不是因为，比如说，他们碰巧已经成为了统治者。苏格拉底明确说，即便是现有的统治者转向了哲学，如果想要确保人们自愿服从美丽城的法律，他也必须要赢得城邦的支持（502b）。苏格拉底所设想的哲人王不是独裁者，即便是出于哲学的缘故。[34]

如果考虑从苏格拉底提出哲学家应该统治的构想，到他总结哲学

统治以及按照美丽城的范本构建起的城邦既是最好的政治道路也并非不可能这部分的论证（502c），我们会看到，它的构成几乎完全是苏格拉底在尝试说服那些可能敌视哲学统治的人，接受哲学的统治实际上非常好。格劳孔对于473d提出的最初构想的反应是，想象一群愤怒的民众，抄起手边的任何武器，冲向苏格拉底，而苏格拉底却只有言辞可以保卫自己。苏格拉底则想象自己在格劳孔的帮助下，通过说服纠正他们的误解，告诉他们哲学家的真正本性不是他们认为的那样（474a—b）。

想象中的非哲学家，也就是爱意见而非爱智慧的人，也正是第五卷结尾处将他这样的人与真正的哲学家区分开来的那个论证的听众（476d—e）。从第六卷开始，对哲学家本质的赞美并没有明确针对一群怀有敌意的听众，而是进行得非常顺利，没有遇到来自格劳孔的任何反抗（485a—487a），但是随着阿德曼图斯的插入，敌对的气氛突然回到了对话之中。他抗议说这些论证听起来都非常好，但是如果考虑到社会实际的状况，我们就会看到大多数自称哲学家的人要么是些古怪的家伙，要么是些十足的恶棍，即便是实践哲学的人中最好的，也因为这种实践而变得对城邦毫无用处（487b—d）。苏格拉底论证的余下部分就是对这个抗议做出回应，他并没有直接针对阿德曼图斯，而是针对想象中如此看待哲学家的公众。[35]但是在这里，苏格拉底没有像第五卷结尾那样采用抽象的形而上学方式，将哲学家与爱意见者区别开来，而是生动和详细地描绘了那些自称哲学家的人身处其中的社会场景。这一次他的目的是将哲学家与那些假装拥有哲学家的名号但实际上缺乏哲学本性的人区别开，同时解释为什么真正的哲学家在社会中没有得到恰当的利用。[36]

事实上，苏格拉底在第三个浪潮中为哲学家提出的论证与第一个浪潮中为女性提出的论证如出一辙。在第一个浪潮中，他论证在女性的自然本性中没有什么妨碍合适的人成为统治者，但是当前的社会状况没有恰当利用她们的自然禀赋，因而违背了自然。所谓适合的女性当然是拥有哲学本性的那些（456a）。而在第三个浪潮中，他论证哲学的本性远不是人们通常认为的那样不适合统治，而是完全能够胜任统治，事实上也应该承担起那项任务。

在他的论证中，对自然（physis，本性）的诉求非常突出。苏格拉底告诉我们他要将哲学家真正的本性表现出来（485a），这种本性与最好的东西类似（501d），使哲学家不仅适合从事哲学，而且适合在城邦中统治（474c）。在女性问题上，苏格拉底从她们作为女性的本性论证到她们作为统治者的能力，而现在他将同样的论证用在了哲学家身上［比较453a的dynatē（能够，阴性第一格单数）和484b的

dynatoi（能够，阳性第一格复数）]。[37]对哲学家来说，相似之处还在于当前的社会状况违背了自然。苏格拉底在489b说，不要因为哲学家对社会毫无用处就指责他们，而是要指责社会没有利用哲学家。他解释道，舵手请求水手让自己统治他们，或者医生去找寻病人，而非相反，“是不自然的”（ou gar echei physin）。社会限制了女性的机会，然后指责她们除了家庭之外毫无用处，而不是指责社会本身造成了这种状况；与此相似，社会没有认识到哲学与政治生活的相关性，然后指责哲学家在社会上处于边缘位置，而不是指责社会本身将哲学家边缘化了。（我们还应该注意，苏格拉底在491d—492a使用了好种子落入不适合的土壤，在不适合的环境中成长这个比喻，来解释在当时的社会中，为什么是哲学家而不是那些禀赋不如他们的人更容易变坏。）

在此我们应该回忆一下，在第一个浪潮中，这个改革的可能性与它是为了最好的结果这两个论证相互融合。即便当苏格拉底表面看来只是在论证女性参与统治的可能性时，他也同时指出这种参与是很好的。他对可能性的论证实际上是对合乎情理的论证，意在表明这个改革很有意义。相形之下他随后提出的，这项改革是为了最好的结果的论证看起来反而非常单薄和流于形式。

在第三个浪潮中也有相同的融合，不过是沿着相反的方向。这个论证的大部分用于表明哲学家的统治是为了最好的结果，而接下来对哲学统治可能性的论证却显得单薄和流于形式。苏格拉底仅仅满足于指出，统治者的儿子有可能生来就拥有哲学的本质，可以避免那个本质被社会腐蚀，可以说服人民在改革的道路上追随他，至少不是不可能的，不管我们如何看待所有的历史，如何看待之前和之后的所有统治者（502a—c）。

苏格拉底曾对格劳孔说，他会专注于实现美丽城的那些实际性的细节，但是他最终怎么会仅仅满足于如此模糊的希望呢？在我看来的原因是，即便当他论证哲学家的统治是为了最好的结果时（502c），他也总是在通过某种方式论证哲学家的统治拥有切实的可能性。这与他论证女性参与统治拥有切实的可能性方式相同：他说服一群心存怀疑的听众相信，如果恰当理解，那么这个观点就是完全合乎情理的。

现在让我们回顾一下。美丽城或某种接近它的城邦，只有当哲学家进行改革之后才能成为现实，因为只有哲学家才能把握和追求体现在美丽城中的正义理想（484c—d，500c，519c）。哲人王拥有能够实现美丽城的实践手段。但是有什么实践手段能够让哲人王成为现实呢，尤其是考虑到社会整体对哲学怀有敌意？对于一个选择只用言辞作为武器的人来说应该怎么做呢？答案是：他会尽可能有说服力地论

证哲学对社会的价值和哲学家有权获得政治权威。他会颂扬哲人王。他会致力于描绘出能够想象的最美之人，“在绘画中表现出需要表现的每个细节”（472d），这样就会让他的描绘尽可能有说服力，也就是尽他所能让哲人王显得合乎情理。之后他要将自己的艺术作品分发给大众，这样就可以达及有权势者。这样做他就采取了实践手段使哲人王成为现实。

在我看来，这就是柏拉图的乌托邦主义。我称之为“作家式的”乌托邦主义，意思并不是说柏拉图仅仅满足于用有说服力的方式写下关于美丽城的内容，而不管它是否能在地上实现；而是说柏拉图将他写下来的关于美丽城的内容本身看作促使美丽城在地上实现的有效贡献。

让我们回到那个画出了具有典范意义的美丽之人的画家的类比。它类比了苏格拉底在那之前所承担的任务——在言辞中构建一个具有典范意义的城邦。正如苏格拉底所说，画家的成就并不在于能够证明如此美丽的人存在于现实之中。这样的证明与他的艺术完全无关。苏格拉底说，如果他的画表现了应有的细节，就是有说服力的。理性的观看者不会要求艺术家制造一个活生生的、能呼吸的模型。

但柏拉图这位艺术家并没有用这种精神来理解自己作为作家的成就。当然，他让苏格拉底坚持，美丽城是具有典范意义的城邦，对它的论述不管能否表明这个城邦可以存在于现实之中，都不会影响这个论述的价值。但是柏拉图没有让苏格拉底就此停住，而是让他继续表明美丽城如何能够实现，苏格拉底说这是为了格劳孔的缘故。但是柏拉图是为了谁或什么才承担起这个任务呢？与画家的对比给了我们答案。柏拉图在写作《理想国》时制造出的艺术作品不仅意在描绘美，也就是美丽城的美，而且意在获得在这个世界中的实践效果。柏拉图的艺术作品意在给世界增添的美，不是像那个画家一样，仅仅是艺术作品本身的美。柏拉图也希望尽其所能让世界因为实际的美丽城，或者某个接近它的东西的美而受益。

但是，正如我们看到的，柏拉图并没有用我们预期的方式完成这个任务。他没有让苏格拉底给出详尽的指导，告诉我们一个热切的改革者会如何开始构建美丽城。他几乎省去了所有这类细节，不管是首先如何让哲学家获得权力，还是之后哲学家如何开始改革城邦。将十岁以上的人送到乡下这个尽人皆知的建议是主要的例外，虽然在501a有所预见，但是当它在第七卷结尾（541a）被明确提出时，却仅仅被一笔带过。与此不同，柏拉图让苏格拉底在一块很大的画布上，用极其丰富的细节描绘了具有典范意义的美丽之人，也就是要成为统治者的哲学家（497a）。换句话说，柏拉图让苏格拉底用与之前相同的方

式进行论证，宣扬他提出的改革的好处，而不是指出实现它们的实践手段。

即便在论证中这不是一个令人不满的转变，读者也应该问：哲人王如果仅仅在讨论中得到善意的描绘，柏拉图怎么能就此认为他用实际的方式促进了哲学家获得权力，并由此促进了美丽城的实现（正如讨论中的这个转变暗示他想要做的）？一旦提出了这个问题，问题本身大体上也就可以做出回答了。用善意描绘哲学家，让那个描绘显得很有说服力，同时如果那个描绘能够成为一部在有影响力的圈子里流传的作品的顶点，那么这个描绘本身就增加了哲学家有朝一日进行统治的机会。如果能说服足够多有影响力的人相信这个看法是好的，那么这个看法也就很可能会流行开来。

这就是柏拉图为什么没有写出用什么实践手段能够让哲学家获得权力，也就是说没有让这些手段成为笔下人物讨论的话题。他没有写关于它们的内容是因为在他人生的这个时刻，他最关心的实践手段正是写作本身，不是写下用什么实践手段才能让哲学家获得权力，而仅仅是写下为什么让哲学家获得权力是好的。

在评价柏拉图的意图时，重要的是理解苏格拉底在戏剧场景中的动机与写作那个场景的柏拉图作为作者的动机发挥着不同的作用。[38]我不认为苏格拉底是柏拉图的替身，不认为苏格拉底作为著作中的人物，可以像柏拉图这个作者那样在场景背后对行动保持同样程度的控制。不管怎样，这种立场在《理想国》的苏格拉底那里显得格外困难，因为在《理想国》中，苏格拉底总是被出乎意料的情况打断，这些打断将讨论引向苏格拉底没有预料的方向，而我们这些读者，如果回头去看，就会发现这些打断决定了这部大规模组品的整体结构。[39]

我不是将苏格拉底当作柏拉图的替身，而是尽可能严肃地对待他说的话。苏格拉底讨论美丽城如何能够实现的理由是他公开谈到的：他这样做是为了格劳孔，因为格劳孔坚持要他这样做。而苏格拉底不情愿讨论这个主题，以及他之前极力搪塞的原因也是他公开承认的：他的论证“遮掩住了颜面”（503a），他没有泄露，他所说的护卫者都是羽翼丰满的哲学家，因为他怕激起不必要的争论，他毕竟是在克法洛斯家参加一个聚会，并且原计划要在晚饭后和朋友们外出。在讨论第三个浪潮时，苏格拉底把大多数时间都花在了确证哲学家应该统治上，只是到了最后才加上了相对薄弱的说法，一个拥有哲学本质的统治者至少不是不可能带领人民走向美丽城的未来，这是因为他不得不首先对付格劳孔，之后对付阿德曼图斯充满义愤的抗议，他们抗议的都是哲学家应该拥有权力，而不管他们是否可能拥有权力；也因为假

如只是局限于描绘一个具有典范意义的美好城邦，完全抛开可行性的问题，就像画家描绘具有典范意义的美丽之人那样，那么苏格拉底就会认为他的论证在任何情况下都同样好。

但是对柏拉图来说却并非如此。阐释上的同情要求我们假设柏拉图写了他想写的作品，而不是笔下作品内在发展的囚徒。柏拉图在为哲学的统治这个有争议的观点进行辩护时没有一点不情愿，因为他很清楚这个辩护是这部著作的核心内容。柏拉图也不像笔下的苏格拉底那样，对于描绘典范城邦的价值而不去考虑其可行性那么乐观。柏拉图当然可以同意，关于美丽城的论述作为对具有典范意义的城邦的论述，不会因此失去任何价值。但是他不会认为这个论述与同时还讨论了可行性问题的论述，具有相同的价值。在书中他确实涉及了可行性的问题就清楚地表明了这一点。我相信自己已经充分地解释了，让苏格拉底带着明显的模糊性谈论可行性的问题，恰恰表明柏拉图自己是带着充分的投入（commitment）谈论它的。

《理想国》中的苏格拉底

苏格拉底不仅是《理想国》中虚构的人物（fictional characters）之一，而且还是《理想国》虚构的声音（fictional voice），苏格拉底说出了这部作品的每一个字，重述了前一天发生在克法洛斯家里的讨论，在这个讨论中苏格拉底发挥着引领者的作用。对现代的叙事学家来说，苏格拉底是《理想国》的“内在叙事者”（internal narrator）。[40]而与之相对，“外在叙事者”（external narrator）本身不是他们讲述的故事中的人物，即便他们有时候用第一人称指称自己。从这个超脱的视角，外在叙事者自由地记录书中角色的思想和感情。而内在叙事者，至少是以非常现实的方式呈现的那些，则没有这样的特权。在他们私下的思想和计划与故事中其他角色的思想、计划和反应之间存在差别。内在叙事者，如果想要的话，可以直接描述他自己私下的想法，而其他人的思想他只能（或者只应该）去猜测。如果他确实想要让听众——也就是“叙事对象”（narratee）——暗中参与私下的想法，他可以在自己与听众之间建立起某种外在叙事者不可能达到的亲密程度，或者是这种亲密的表象。

《理想国》中的苏格拉底就在好几个地方抓住机会去达到这种亲密。任何对苏格拉底在《理想国》中角色的讨论都应该考虑他对自己私下想法的描述，我的讨论就从这些描述开始。

还有三部柏拉图对话整个是由苏格拉底从内部叙述的，它们是《吕西斯》、《卡米德斯》和《情敌》（Lovers，虽然《情敌》实际上是由柏拉图的一个模仿者写作的，但是作为与《理想国》进行对比的文本，它的价值并没有降低）。[41]在这些对话中苏格拉底所描述的自己私下的想法很多都与我们在《理想国》中看到的非常相似：当论证进行到死胡同时承认困难[42]；表达仰慕或快乐[43]；有时候他会对叙事对象揭示当时没有明确说出的动机，比如承认说一些话是为刺激讨论[44]；有时候他会表明自己默默关注周围的环境，比如他提到在特拉叙马库斯杀入讨论之前就注意到他的举止[45]；他经常记录对话者的脸红[46]；他还经常提到对话者的浮夸、虚伪、回避、顽皮，等等[47]。

更值得注意的是，在其他几部对话中有些类型的私下想法并没有出现在《理想国》里，反之亦然。在《理想国》里，苏格拉底没有私

下和自觉地承认自己犯了错误，像在《吕西斯》218c和《情敌》133c中那样；他也没有对他的叙事对象表达私下的自我约束的（成功）努力，像在《卡米德斯》155c—e著名的例子中那样（他因为看到了年轻人袍子里面而兴奋起来），或者像《吕西斯》210e没那么生动地描写的那样［他克制自己不去责备希波塔勒斯（Hippothales）］。《理想国》中的苏格拉底也没有承认说了一些其实没必要的话，而只是为了防止讨论流产，像他在《卡米德斯》169d和《情敌》135a中那样。他也没有提到自己利用了其他人出乎意料的插话，让它与更大的计划相适应，像在《吕西斯》213d和《情敌》132d中那样。这样的插话，我们可以对比《理想国》中格劳孔抱怨苏格拉底和阿德曼图斯刚刚讨论的是“猪的城邦”（371c—d）。理想城邦需要护卫者这一点就来自这次插话。它标志着对话的一个主要的转折点，但是苏格拉底完全没有对叙事对象提及自己抓住这个机会推进讨论。在这个地方他完全没有提到自己私下的想法，而只是接受了格劳孔的这个要求，开始讨论更加奢侈的城邦（372e）。

事实上，在《理想国》里这种出乎意料的插入非常多，有的时候与苏格拉底私下的想法联系在一起，这种联系是在其他三部他作为内在叙事者的对话中没有的。这种联系是在苏格拉底向他的叙事对象表明，自己的计划被某个出乎意料的反对妨碍的时候表现出来的。最重要的两个例子是第二卷的开头和第五卷的开头。

第一卷对付完了特拉叙马库斯之后，苏格拉底说他本以为讨论可以就此结束，但是却发现之前的只不过是一个“序曲”（prooimion，357a），这个词是表达音乐的前奏、短篇颂诗，以及修辞演讲的导言的专门术语。这个适合复杂的艺术作品的词汇，让苏格拉底成为作者的媒介，宣布作品的其余部分，也就是《理想国》的第二至十卷，都是因为受到了格劳孔在这里提出的大胆抗议的刺激。在第五卷开头，苏格拉底再次告诉叙事对象自己的想法，这次不是想要退出讨论，而是要推进到他承诺下一步要处理的主题。但是因为谈话者的反对，他没有实现这个意图，他们要求苏格拉底对于一个他们感到太快跳过的主题多说几句。这次的离题又极其巨大，标志着柏拉图这部著作中一个结构性的关键点：在第八卷返回这个被打断的主题之前，苏格拉底要讨论整个第五至七卷的内容。

我们可以对比一下让《吕西斯》画上句号的那个干扰。苏格拉底告诉叙事对象，他想让摔跤学校里一个年纪大点的人说几句，但是孩子们的几个教师闯入人群，驱散了他们（223a—b）。苏格拉底在这里不仅进了死胡同，不可能再继续讨论，而且这个干扰结束了讨论，而不是像《理想国》那样用引入一个或一组新的主题让讨论继续进

行，那些干扰者也不是试图控制讨论的主导权。[48]

对苏格拉底这个人物的刻画中有一个模式，可以统一在《理想国》与其他几部对话中这些看来分散的对比。在那些对话中，苏格拉底表露私下想法的地方都表明，他想要让对话保持正常进行，而且要控制对话的进行。这个任务可能也包括了努力控制他自己。其他人的插话提供了一些情景，让他可以发挥娴熟的控制技巧和即兴控制论证走向的能力；而他自己的错误，则是进一步讨论的动力。但是《理想国》中的苏格拉底却是被对话者的要求推来搡去，他让叙事对象意识到，自己要面对一些意想不到的时刻，我们这些读者可以回过头去看到，但是苏格拉底身处其中却看不到，这些时刻从结构的角度对于《理想国》不断扩大的论证来说至关重要。

作为叙事者的苏格拉底所揭示的这些东西，与他在自己的叙事而非评论中的一个特征相吻合，那就是他其实非常不情愿讲话，这变成了《理想国》中的一个重要主题。伴随着对话伙伴出乎意料的反对，这种不情愿反复出现在《理想国》的关键点上，包括刚才考虑到的第二和第五卷的开头。

当格劳孔在第二卷开始提出挑战时，苏格拉底非常踌躇是否要接受挑战，担心自己没有办法令人满意地捍卫正义带来的好处。他的踌躇非常明显，以至于这群人感到有必要跟格劳孔一起请求苏格拉底（368b—c）。第五卷开头的插话带来了更加显著的踌躇。苏格拉底要求对话者在他开始讨论护卫者之中女性和孩子抚养的问题之前，就对他可能犯下的错误给出完全的谅解（450a—451b）。他说如果之前大家接受下来的那个更加概要的讨论能够不受搅扰，他会非常高兴（450b）。（比较457e，他告诉格劳孔，自己本想逃过证明女性和孩子的公有不仅可行而且是最好的。）《理想国》中第三个结构上的关键点是苏格拉底提出要让哲学家做王，这来自某个对话者出乎意料的提问，而苏格拉底像前两次一样表现出不情愿，只是这次苏格拉底没有对叙事对象评论自己的惊讶（471c—473b）。

不情愿讲话对于我们在其他对话中熟悉的苏格拉底来说非常不同寻常。在那些对话中，他总是不知疲倦的提问者和讨论者，只要有机会做理智上的交流，他愿意随时放下手中的任何事情（《斐德罗》227b）；他可以一直讨论到夜里很晚，熬到对话伙伴都睡着（《会饮》223d）；他会迫使自己询问的对象开溜，而他依然兴致勃勃［《游叙弗伦》（Euthyphro）15e］；即便是面对带有敌意的插话他也会非常高兴，只要对话者愿意继续讨论下去（《高尔吉亚》486d）。

我们不能用苏格拉底在《理想国》中提出的计划争议巨大，来解释苏格拉底的踌躇。因为苏格拉底在《高尔吉亚》中提出的一些说法也是反直觉的（比如，不义者如果受到了惩罚，会比不受惩罚更加幸福），但是他毫不犹豫，甚至是有滋有味地捍卫这些主张（《高尔吉亚》474a—c）。这个对比的部分解释在于，《理想国》中的苏格拉底比典型的“苏格拉底对话”（在其中我们看到了思想史上那个著名的充满反讽的苏格拉底，那个检审年轻人或权威人士的苏格拉底）中的苏格拉底更加不确定，也更少控制着谈话的进行。

即便如此，《理想国》的阐释者还是经常认为苏格拉底这个角色在思想上严格控制着论证的进程。至少在传统阐释里是这样认为的。

在这方面有三个传统格外明显。那些认为包括《理想国》在内的对话是为了表达柏拉图的理念论的学者（这一点与“苏格拉底对话”形成了对比，不管这个对比是创作时间上的、主题上的，还是二者兼而有之），总是会强调《理想国》积极和建设性的特点。在这里他们终于感到苏格拉底给出了能够经受考验的定义，不再是提出问题，而是给出答案，并且得出了正面的结论。如果他们关注作为虚构人物的苏格拉底，而非仅仅作为柏拉图的代言人，他们很可能会强调他的权威性。[49]

那些身处利奥·施特劳斯开创的传统中的作者不会认为苏格拉底建设性的主张是为了表达柏拉图的学说，但是他们也用自己的方式将《理想国》中的苏格拉底看作一个支配性的和权威性的人物。他们关注的是他作为教师的任务。他们的苏格拉底是一个审慎的对话策略大师，他的对话可能进行得非常曲折，但是他总是想着对话者的利益，尤其是格劳孔。他们的苏格拉底是下对话这盘棋的大师。[50]

有些奇怪的是，图宾根学派的苏格拉底也与此相似，虽然出于不同的原因。在他们看来，苏格拉底只给对话者提供他认为他们能够接受的哲学，而没有将“未成文学说”（Unwritten Doctrine）悉数传授。与施特劳斯式的苏格拉底不同，图宾根学派的苏格拉底在对付善意的对话者，比如格劳孔和阿德曼图斯时，不使用花招和反讽；但是总考虑到他们的局限性（在这一点上与施特劳斯式的苏格拉底相似），对于他们能够接受的东西有着绝对的控制。施莱扎克（Thomas Szlezák）说：“当苏格拉底处理一个问题时，这个问题会达到一个确定的结果，讨论不会有错误的转折，不会走向漆黑的小径。”根据这种阐释，苏格拉底偶然自贬不过是故作姿态而已。[51]

我们无须否认，这部对话中的苏格拉底已经对讨论的主题思考良多，并且在讨论的进展中带有前瞻性。苏格拉底自己也承认了这一

点，在他跟对话者回顾讨论的进程时，他说他关于护卫者中女性和孩子抚养的论述，以及护卫者必须是哲学家的论述的细节，在一开始“遮掩住了颜面”（503a），他还解释这样做是因为预见到，并且试图避免纠缠于一个漫长且极富争议的论证。[52]

但是即便如此，当我们看到苏格拉底承认自己并不确信，对于对话进展的方向带有尝试性，以及表达惊讶的时候（不管是对他讨论的同伴还是对叙事对象），都不该怀疑苏格拉底的真诚。

比如说当苏格拉底接受格劳孔的挑战，在询问个人的正义是什么之前先考虑城邦中的正义时，他用回顾的方式对叙事对象描述了自己的构想，说他在其中说了“他认为最好的”。这个说法似乎重复了他对谈话伙伴说过的话，在那里他谈到了他们集体认知的局限性，他说，“我认为最好是”首先来看看大字的、城邦中的字母，而非个人那里的小字（368c）。[53]

从道德转向政治，苏格拉底在这里走了一条至关重要的弯路。正是因为这个决定，我们今天看到《理想国》出现在了图书馆政治科学的书架上。但是苏格拉底能够在多大程度上预见这个命运呢？让我们假设这一步是策略性的，不仅仅是因为他明确说出的策略（也就是面对一个困难的问题他要采取间接的进路），而且，鉴于他在后面承认他的论述曾经“遮掩住了颜面”，因为他不想在面对这些对话伙伴时，过于迅速地推进到正义问题可能导致的最富争议的问题上，这些问题虽然是他之前考虑过的，但是此时他更愿意放过它们。我们可以假设这样的策略，或者读者可能想出的其他策略，确实出现在苏格拉底这个人物的头脑之中，即便如此，他也不可能合理地预期格劳孔会插入讨论，抱怨“猪的城邦”，也不会预见到波勒马库斯和阿德曼图斯会在女性和孩子抚养的问题上提出异议。也就是说他不可能预见到那些最终会决定我们面前这本《理想国》全书整体结构的事件。而柏拉图通过加在苏格拉底这个人物身上的种种意外来建构全书，则是向读者说明，我们对这部作品的阐释不该建立在苏格拉底是一个完全精于计算，有特异的策划能力的人物这样的假设之上。在这里真正目光敏锐的并不是苏格拉底，而是他的作者。

假设苏格拉底总是确切知道他的论证将如何进展的读者可能会认为（用另一个非常有说服力的例子来看），第四卷中苏格拉底发起的带有隐喻性的寻找正义定义的狩猎（432c—433a），完全是在戏弄他的同伴。苏格拉底邀请格劳孔加入在密林之中寻找正义的狩猎，当他发现正义的踪迹时高声呼喊，最后又责备自己没有早点看到它。有些读者可能认为这些恶作剧一般的把戏可能是为了增加格劳孔对于结果的兴趣，或者是苏格拉底式的反讽。但是这样的读者又要如何解释苏

格拉底对他的叙事对象评论他发现正义踪迹时的感受呢？“之后我看到了它。‘啊，到这儿来，格劳孔。’我喊道。”

在叙述与特拉叙马库斯的交锋时，苏格拉底毫不犹豫地告诉叙事对象，他私下关于特拉叙马库斯的看法（这些看法假如公然说出，就会损害他们讨论中的和平气氛）。在这里，假如苏格拉底只是想要训练格劳孔，他也可以这样做（或者可以不表达自己的真实想法）。相反，他努力向叙事对象确认，自己第一次找到了城邦正义的答案，与他跟格劳孔说话的方式相同。[54]

如果我们按照字面意思理解苏格拉底，就能读出这些玩笑的另一种解释，这个解释指向了柏拉图这个作者，而非苏格拉底这个对话中的人物。并不是说苏格拉底从来没有想到正义是“做自己的事情”；事实上他指出，自己经常听到人们这样说，并且自己也这样说（433a）。但是在这里他第一次看到，如何将这个想法与他在这里为了满足格劳孔和阿德曼图斯的要求，花了很大篇幅发展起来的关于正义城邦的论述联系起来。在这里柏拉图让读者第一次看到，他在之前的第二卷里如何仔细地搭建计划，如何埋下了这个定义的种子，它刚开始只是一个非常简单的社会效率原则——“一人一事”。苏格拉底说，现在的这个定义“一开始就在我们脚下”，并且带着懊恼的语气（“我们之前太迟钝了”）。但是柏拉图对于讨论的缓慢和迂回毫无懊恼，他带着玩笑的口吻写下了这些话。因为对于初读《理想国》的读者来说，我们很难想象他们会意识到这个定义已经临近。正义出人意料地出现在其中的那个昏暗和难以辨清方向的丛林，就是对理想城邦的详细论述，这些论述占据了《理想国》三卷中的主要篇幅。而这个华丽的狩猎类比则是柏拉图对这个作家式的精巧策略的自我庆祝。

有人可能会反对用字面的方式对待苏格拉底的话，并提出反驳：如果苏格拉底能够谨慎对待他的讨论伙伴，不在他们面前表现他全部的想法，这种谨慎为什么在面对一个新的听众——叙事对象——时不起作用了呢？也许苏格拉底对于发展这样一个关于理想城邦及其哲人王的大规模论述一点都没有感到勉为其难呢？也许他正是要抓住一切机会放大这个论述呢？也许他自始至终都知道前进的方向，而只是对他的叙事对象使用了他前一天用在格劳孔和阿德曼图斯身上的手法呢？

我可以给出两个论证，表明这个看法并不可信。首先，在所有苏格拉底作为内在叙事者的对话中，叙事对象都没有作为一个人物出现。不仅是说这些叙事对象是外在的而非内在的，也就是说他们在所叙述的内容里面没有发挥任何作用；而且是说柏拉图没有给他们名字或性质。间接的论证可能给出一些关于叙事对象的推论，比如，《卡

米德斯》的叙事对象应该知道凯瑞丰（Chaerephon）是谁（153b），而且当苏格拉底提到自己往卡米德斯的袍子里面看的时候，他应该是带着熟悉或嘲讽的味道在跟叙事对象讲话（155c—d）。但是这种刻画最多也就是模糊的（刚才给出的例子事实上已经是最好的了）。这些以内在方式叙述的对话，完全没有像展示对话者的性格特征那样展示叙事对象的特征。而没有了这种叙事对象的个体性，苏格拉底的教学也就失去了意义。既然不能构建起合理的场景，让苏格拉底可以对叙事对象复制他所叙述的教学方法，那么我们就只能给苏格拉底这个叙事者赋于柏拉图这个作者的全知（omniscience）了，但是这样的重叠看起来是任意的，而且我们也很难理解这样做意义何在。

第二个论证来自与《欧绪德谟》（Euthydemus）的比较。这个对话表明，柏拉图如果愿意的话，可以调动哪些资源来表明苏格拉底是一个不可靠的叙事者。在由苏格拉底和克里同（Crito）组成的框架对话之内，包括了一个苏格拉底作为内在叙事者的对话，克里同在对话中完全是有血有肉的，而且是柏拉图经常提到的苏格拉底的伙伴。似乎是为了防止我们忘记他作为叙事对象的存在，在对话过半的时候，他打断了叙述，质疑苏格拉底叙述的可靠性（290e）。在《欧绪德谟》中，苏格拉底直接告诉克里同的自己关于欧绪德谟和狄奥尼索多罗斯（Dionysodorus）这两个江湖骗子惊人智慧的看法，和他在叙述中对他们的赞美完全不同，这颇具反讽意味。[55]在这部对话中，苏格拉底一直没有从暗中走出来。通过精心刻画苏格拉底的叙事对象，柏拉图将这一点表现得非常清楚。这个技巧和他在《理想国》的叙事中采用的大不相同。

我们可以看到，在《理想国》中，柏拉图努力将他对叙事的控制区别于苏格拉底这个内在叙事者的控制。柏拉图是一部史诗规模的虚构故事的作者，他必须要时刻考虑整体的复杂结构，他不仅可以在这张网里编织进宏大的主题，而且也可以编织进可能要间隔很长时间才会重新出现的微小动机，因为他知道自己在为一些可以进行研究和再研究的读者写作。（即便柏拉图在古代的“读者”大多数是“听众”，这一点也依然成立，因为他们可以重听，就像《斐德罗》263e—264a提到的那样。）

而另一方面，苏格拉底这个人物，既不是在讲虚构的故事，甚至也不是在进行艺术性的演讲。他只是在给一个或一些我们不知道名字的人讲述他在前一天进行的一场哲学谈话，就像我们可能对一个熟人讲述一场新近谈话的主干，我们可能会直接复述原话，用很多“之后我说”、“之后他说”之类的词汇。（苏格拉底这个复述的规模在现实生

活中会显得非常荒谬，我很快会回到这个问题。）他的情况非常不同于他的弟子们有意识地重演苏格拉底过去的谈话，从而让它们可以保存下来，比如《会饮》中的阿波罗德罗斯（Apollodorus）、《巴门尼德》（Parmenides）中的安提丰、《泰阿泰德》（Theaetetus）中的欧几里得（Eucleides）。这一点在《理想国》的第一句话里就已经给读者交代清楚了。苏格拉底提到自己叙述的谈话就发生在“昨天”。（《卡米德斯》和《欧绪德谟》的第一句话也提到了如此短暂的时间间隔。）苏格拉底的情况也不同于，比如说《斐德罗》中的斐德罗，他在那里要求得到允许，就他所能记住的程度，背诵早上听到的吕西阿斯关于爱欲的演讲（《斐德罗》228d）；因为这里是一个技艺高超的谈话者试图对抗另一个。而在《理想国》的苏格拉底那里，不管是原来虚构的谈话，还是之后虚构的叙述，都不是一个艺术事件。

虽然它本身不是艺术性的，但是苏格拉底的叙事确实包括了希腊思想中现存最早的关于叙事艺术的理论，这个理论以一种惊人的方式与他作为内在叙事者的情境相关。它出现在第三卷中，对护卫者教育的讨论转向了叙述的形式。柏拉图让阿德曼图斯对苏格拉底开始做出的区分表示不解，以此标志了这个问题的新颖性（392c—d）。

苏格拉底说，诗人可以用三种不同的叙述手段来讲自己的故事：简单叙述、模仿，以及这两者的结合。阿德曼图斯的不解迫使苏格拉底给出例子来解释自己的意思。他说，以《伊利亚特》的开篇为例，荷马首先说到了作为诗人的自己；他没有努力让我们认为听到的声音来自其他人。之后他将先知克吕塞斯（Chryses）引入故事，并且给出了先知恳求希腊人时说的话，荷马尽其所能让我们相信，我们听到的声音不再是荷马的，而是他笔下的人物克吕塞斯的。这就是结合了简单叙述（荷马作为他本人讲话）和通过模仿的叙述（荷马模仿克吕塞斯）。为了让自己的意思更加清楚，苏格拉底进而将《伊利亚特》的整个开场都说成是简单叙述（也就是我们所说的间接叙述）（393a—394a）。这段话结束于提到通篇只用一种叙述形式的例子，或者是完全通过模仿，比如悲剧和喜剧；或者完全是简单叙述，比如某些种类的抒情诗（394b—c）。

苏格拉底的分析看起来既严格又全面，但是他对于荷马例子的使用——他承认自己以偏概全（392d）——确实带有致命的局限性。他的分类漏掉了一种叙述形式：那就是他本人（也就是作为虚构故事中的人物的苏格拉底，讲话时的叙述形式）。《理想国》是由一个内在的叙事者讲述的，而荷马史诗是由一个外在的叙事者讲述的（作为叙事者他本人并没有参与他所叙述的事件）。假如我们要反对说，《理想国》至少作为一个混合的叙述与荷马史诗相似（同时运用了简单叙

述和模仿），我们就会发现，如果不改变苏格拉底在理论中使用的概念，就无法实现这个比较。

苏格拉底将混合叙述中简单叙述的要素定义为，诗人作为自己，用自己的声音讲话（或者作家作为自己，用自己的声音写作）；而他将其中模仿的要素定义为，诗人讲话时好像是另外一个人。而作为剧中人物的苏格拉底似乎与荷马一样，通过混合简单叙述和模仿来讲述自己的故事，但是他虽然运用了他人的声音，却同时还模仿了自己的声音，引用了自己在讨论中说过的话，而这违背了他关于模仿的定义，而且是荷马这个外在的叙事者从来没有做过的。除此之外，苏格拉底是一个虚构故事中的人物，他不像荷马那样是创作了这部用他自己的声音叙述的作品的诗人。因此我们也不能说苏格拉底运用了简单叙述［苏格拉底对《伊利亚特》的开篇给出了他散文体的版本（393d），这应该是在说他并非诗人，这一点看起来非常重要］。

如果我们想要挽救苏格拉底的理论，是不是可以说《理想国》整体而言就是一个通过模仿的叙述呢？不管怎样，整体而言，它可以被看作是苏格拉底这个人物说出的一篇单一而巨大的讲辞，他的声音代表了作者柏拉图的声音。[56]但是这种思路并不符合苏格拉底自己划定的范畴。他将纯粹模仿的叙述说成是抽走了作者的声音，而只留下人物直接的对话。因此阿德曼图斯立即得出结论，悲剧应该是这样的例子（394b）。这样看来，苏格拉底对于这几种范畴的表达就没有预见到《理想国》中模仿性的叙述，在其中作者的声音不是从对话之间被抽掉了，而是从这单一的独白周围被抽掉了。用苏格拉底的话说，它似乎是一个混合的叙述，大部分是模仿。[57]但是严格说来，它并非如此，而是某种不同的东西。

事实上，它是希腊文学史上相当新颖的东西。不仅是像荷马、赫西俄德这样的史诗作家，而且是像萨福（Sappho）、品达之类的抒情和合唱诗人，在他们提到“我”的时候，都是指他们自己。（如果愿意，你可以称之为诗人的“面具”，这并不影响我们将它与柏拉图进行对比。）同样的情况也适用于柏拉图的同时代人，色诺芬和伊索克拉底创作的虚构散文作品。用不同于作者的第一人称写作的虚构散文作品在柏拉图之前也有先例，但都是一些归于神话人物或者假想人物的独白，比如高尔吉亚的《帕拉墨德斯》（Palamedes），或者安提斯梯尼（Antisthenes）的《埃阿斯》（Ajax）和《奥德修斯》，或者安提丰的《四联演说》（Tetralogies），或者被归到吕西阿斯名下的《论爱欲》（Eroticus，因为柏拉图在《斐德罗》中提到了它）。[58]最后一个例子清楚地表明，这些虚构作品都完全不同于由作品中的一个虚构的参与者用第一人称叙述的对话。这样看来，用内在方式叙述

的对话，尤其是为了“苏格拉底对话”，这个新的文体才被创造出来的。[59]

这样，苏格拉底没有将内在叙事的对话包括进他对叙述的分类学就没有什么奇怪了：在他提出这个理论的对话中的戏剧时间，内在叙事的对话这种文体根本还不存在！柏拉图当然很容易就可以让苏格拉底预见到它，就好像在第七卷他让苏格拉底看向未来，预见到由泰阿泰德和其他人在柏拉图学园中发展起来的立体几何方面的新成就（528a—b）。在讨论叙述形式的时候，柏拉图选择不这样做，其实是宣告了一种柏拉图的诗学，指导读者如何理解《理想国》这个叙述。柏拉图好像在说：“你们看到，我笔下的人物苏格拉底，对于我让他成为叙事者的这个作品中的叙述形式完全无知。他的理论是不完全的。如果你们想要完整理解我提出的叙述分类学，就应该不仅考虑我让苏格拉底说的，而且还要考虑我在让他和其他人说他们所说的话时想要做什么。你们不要只阅读这个关于叙述分类学的讨论，还要阅读整个作品。永远不要忘了，苏格拉底只看到了那些我让他看到的东西。”

与其他有内在叙事的对话相比，《理想国》的篇幅超乎寻常。在柏拉图之前的希腊文学中，只有一个内在叙事的长度和它有一点可比性，那就是荷马《奥德赛》的第九至十二卷。[60]在这几卷中，奥德修斯用第一人称在阿尔西努斯（Alcinous）国王的宫廷上讲述了他在从特洛伊回家路上的历险。但是《奥德赛》整体的叙述形式完全不同于《理想国》，奥德修斯的内在叙事是一个故事中的故事，而这个外面的故事立足于荷马更大的外在叙事。但是不管怎样，柏拉图似乎一再让读者注意到在苏格拉底和奥德修斯的叙述之间的平行关系。因为正像很多人注意到的，《理想国》中充满了《奥德赛》的主题，从一开始“下到”比雷埃夫斯港（就像奥德修斯下到冥府），到苏格拉底在最后坚持他要讲述的神话（也就是厄尔的神话），“不是阿尔西努斯的故事”（614b），这恰恰是人们称呼《奥德赛》第九至十二卷的名称。[61]苏格拉底在不经意间坚持这一点是正确的，因为不是当他从外在的角度讲述一个关于来世的神话，而是当他从内在的角度讲述前一天发生在比雷埃夫斯港的经历时，才是他在讲述自己的“阿尔西努斯的故事”。苏格拉底并不是诗人，就像奥德修斯不是诗人；苏格拉底像奥德修斯一样，是一个讲故事的英雄；像奥德修斯一样，苏格拉底也因为自己言辞方面的技巧而闻名。诗人是荷马，是柏拉图。

柏拉图通过这个与奥德修斯的平行（也就是通过苏格拉底对此的毫不知情），实现的一件事，就是宣告他在叙事上对苏格拉底这个人物的控制。另一件事则是《理想国》史诗般的规模。奥德修斯用《奥

德赛》的整整四卷来面对听众。虽然他本人并不是诗人，但是他讲话的时间和地点都与游吟诗人取悦阿尔西努斯宫廷的时间和地点相同，并且事实上因为阿尔西努斯的邀请，他代替了游吟诗人。从那么远处牵动这样一条令人着迷的线索是一个冒险的举动，但是对于那个讲述者和他所处的情景而言都非常合适。因此荷马可以在第十一卷中打断奥德修斯，让我们暂时回到阿尔西努斯的宫廷，回到构成叙事框架的那种现实主义之中。与此对比，苏格拉底更要消耗读者的精力，他用一条连续的记忆链条，制造了这样一个长达十卷的讨论，这不仅考验读者的品性，而且考验他们的信念。

这样我们就不会惊讶于柏拉图在《理想国》的前几卷里关注苏格拉底如何讲述自己的私下想法和反应（第一卷所包含的这类说法比其余九卷加起来都多），因为只有这些说法能够让读者意识到叙事对象的存在。他让读者在第五卷开头暂时停下，在那里苏格拉底讲述了波勒马库斯和阿德曼图斯的反对，从而干扰了他按照计划的顺序推进讨论。[62]从那往后，苏格拉底叙事的声音就没有再出现。除了言辞上的标记之外，他三次简短地描述了格劳孔的反应，但是没有再提到他对当时情景的私下想法和反应。[63]

柏拉图选择让这种叙事之声消失的时机并不是偶然的。我们看到，在第五卷开头，讨论的进程决定性地脱离了苏格拉底的控制，《理想国》呈现出结构上的复杂性，这种复杂性只能是作者而非叙事者的创造。苏格拉底的声音退却了，而柏拉图强有力地让我们感到了他的出现。[64]

我之前说到，剧中人物苏格拉底在叙述前一天发生在克法洛斯家的讨论时，并没有使用艺术性的言辞。对此，有人可能会提出反对，指出苏格拉底并不是单纯汇报了那场讨论，而是对它进行了编辑加工，使它更加流畅。我们可以用开场作为例子。苏格拉底说，当波勒马库斯“从远处”看到他和格劳孔，就让他的奴隶跑过来抓住他们，命令他们等会儿（327b）。很显然，苏格拉底不可能听到波勒马库斯给他的奴隶下命令。（当苏格拉底转身观看时，甚至看不到波勒马库斯在哪里。）他是在回顾性地推论这个行动。但是他并没有说：“波勒马库斯一定是告诉他的奴隶追上我们，因为……”他省去了这个推论，只叙述了结果，在这个意义上，他确实像一个全知的叙事者。[65]

但是苏格拉底回溯性的编辑加工的主要部分，是指向特拉叙马库斯的。其中一点是，特拉叙马库斯是《理想国》里唯一一个柏拉图用间接引用的方式记录了一些回答的对话者（比如“他勉强地同意了”，342e）。更重要的是，苏格拉底两次指出，他对讨论的叙述比实际发

生的更加流畅。当特拉叙马库斯在336b闯入苏格拉底与波勒马库斯的对话时，苏格拉底提到他已经数次想要闯入讨论，但是被其他人阻止了，他们想要听完苏格拉底对波勒马库斯的提问。在350d，苏格拉底提到了特拉叙马库斯的脸红，并提醒叙事对象，特拉叙马库斯在之前整个论证中表现出来的顽抗态度，他如何没有“用我这里所说的简单方式”表示同意。

苏格拉底的编辑加工在《理想国》的第一卷确实很能引起我们的注意，这一点毋庸置疑。但是也有那些注意到编辑加工痕迹的学者[66]没有看到的东西。只有在第一卷才有这种引人注目的提示，而后面几卷就再也没有出现过。当然，苏格拉底会继续提到他私下的想法，但是这些说法并不意味着叙述性的全知，它们也不意味着在“实际”事件的时间顺序与它们被叙述出来的顺序之间有所区别。此外，苏格拉底在第一卷中的编辑加工也几乎完全集中在他和特拉叙马库斯的谈话上，同时特拉叙马库斯也是唯一一个行为举止在苏格拉底私下的评价中受到非难的对话者。[67]特拉叙马库斯指控苏格拉底以反讽的态度对待他（337a）；而苏格拉底对叙事对象所说的私下想法表明，特拉叙马库斯说的不无道理。[68]

在第一卷中苏格拉底的这两个特点——一个是他热衷于编辑加工，另一个是他的反讽——彼此联系在一起。而这个联系将我们带到一个阐释《理想国》时经常会讨论到的主题，这个主题直接与这篇文章开头提到的在“苏格拉底对话”中那个审慎的、掌控局面的和反讽的苏格拉底，与《理想国》之中不那么具有控制性的苏格拉底之间的对比。这个主题就是在《理想国》第一卷与后面几卷之间的对比。当然，即便我们认为《理想国》中的苏格拉底整体而言不那么具有控制性，也还是必须承认，《理想国》呈现了在一个自信、反讽的苏格拉底和一个不那么具有控制性的苏格拉底之间的对比。

第一卷中的苏格拉底是我们在“苏格拉底对话”中熟悉的那个苏格拉底，他检验对话者，发现他们缺少知识。和那些对话一样，第一卷以难题告终，问题没有得到解决。同时，与那些对话一样，苏格拉底对谈话表现出了一种反讽的姿态。[69]所有这些在接下来的几卷里发生了变化。在第二卷的开始，苏格拉底认为自己在对话中要做的事情似乎已经结束了。而事实上，是那个控制谈话的苏格拉底在对话中要做的事情结束了。因此，那个喜欢编辑加工的苏格拉底，也就是叙述中明显的控制者，要做的事情结束了。

有一些柏拉图学者在《理想国》第一卷和其余各卷的对比之中，发现了学说上的重要暗示。我们再来回顾一下之前提到的三种立场，他们都认为苏格拉底用严格的理智能力牢牢控制着《理想国》的整个

论证。在那些强调柏拉图的理念论带来了巨大差别的学者中，有些人认为第一卷是向那个爱提问的苏格拉底告别，从而转向第二至十卷中建设性的理论，因此为柏拉图哲学思想中一个更加教条化和系统化的阶段（或者进路）做出了贡献。[70]另两种立场（图宾根学派和施特劳斯传统），没有从第一卷和其他各卷的对比中直接得出学说上的结果。他们都强调不同的对话者之间的对比，从而间接地强化他们对柏拉图的看法。施莱扎克关注第一卷中特拉叙马库斯的敌意，与其余几卷中格劳孔和阿德曼图斯的善意，由此指出苏格拉底虽然对那些善意的对话者没有以反讽相待，但也并未知无不言，由此支持他关于柏拉图给“未成文学说”的传播施加限制的整体论题。[71]施特劳斯也认为苏格拉底对待格劳孔和阿德曼图斯这样的雅典绅士，与对待第一卷中出现的外邦人方式不同。但是施特劳斯强调，这只是一个策略，它让我们怀疑苏格拉底提出的关于理想城邦的很多建议，如果按照字面意思理解，是否反映了他真诚的看法。[72]

我的读者或许已经做好准备接受与这三种立场不同的理解第一卷与后面几卷差别的进路，我的进路关注柏拉图作为这部作品作者的任务，尤其是他创作一部史诗规模的苏格拉底对话时作家的任务。与上面三种立场中的第一种不同，我不认为在这个对比里面有学说上的暗示；与第二和第三种不同，我的关注点不是苏格拉底这个人物的策略，而是柏拉图——苏格拉底这个人物的作者——的策略。

要理解柏拉图的策略，我们最好是从苏格拉底在第一卷中使用的辩证法与后面几卷中的辩证法的差别入手。我这里说的“辩证法”是指通过问答构建论证的技巧，这是学园哲学训练的一个组成部分，亚里士多德之后在《论题篇》（Topics）中将这些规则形式化。在亚里士多德描写的正式竞赛中，提问者从回答者之前接受的论题出发构建反驳，而回答者则要为这个论题进行辩护。为了保证回答者做出必要的让步，提问者要隐藏论证的进展，选择一系列间接和曲折的道路达到结论（《论题篇》155b29—157a7）。[73]

这种质询式的（inquisitorial）辩证法与“苏格拉底对话”中苏格拉底的普遍做法一致，也和《理想国》第一卷中的做法一致。[74]比如苏格拉底对波勒马库斯的询问。苏格拉底的第一步是将波勒马库斯引用的诗人西蒙尼德的道德命令转换成正义的形式定义，从而给波勒马库斯这个回答者一个恰当的论题进行辩护。当达到了“正义是给每个人应得的”这个中间定义之后，苏格拉底改变了立场：

> “天啊”，我说，“设想一个人问他：‘西蒙尼德，给予谁又给予什么应得的东西，可以让某种技艺被称为医学呢？’你认为他会如何回答？”（332c）

在提问正义之前，他还对厨艺问了相同的问题。

注疏者们注意到，苏格拉底在这个假想的问题中悄然引入了正义是某种技艺的预设，这个预设争议很大，正是它成为苏格拉底最终驳倒波勒马库斯的关键。但是注疏者们没有注意到，这个策略恰恰是亚里士多德向辩证法的操练者推荐的那种间接性的很好例子。

这个悄然的引入是“诱使对手接受某个说法，而关于它我们有充分的资源去加以攻击”，亚里士多德称之为“智者的策略”（《论题篇》111b32—33）。在苏格拉底诱使波勒马库斯将正义定义为某种技艺之后，就给他的反驳敞开了大门，因为他非常熟悉在技艺领域会产生什么样的困难。[75]他用来掩盖正义是某种技艺的那些例子是“通过相似性得到答案”的很好例证。亚里士多德基于两个理由推荐这种技巧：它容易让人相信，同时使得“普遍结论更容易被接受”（《论题篇》156b10—11）。当正义在一系列类比的第三位出现时，波勒马库斯就更难反对将正义看作某种技艺了，肯定比苏格拉底一开始就直接问出这个问题要难得多。至于那个普遍结论，即所有的技艺都要给对象应得的东西，苏格拉底根本无须明确说出。

限于篇幅，我们不再列举发生在苏格拉底与波勒马库斯论辩过程中亚里士多德式的技巧。但是这种考察告诉我们，苏格拉底就是为了赢得论辩。他想要让波勒马库斯坚决主张伤害敌人是帮助朋友自然而然的对立物，这一点看起来是这个年轻人走向失败前最后的骄傲（比较332a—b与334b，335e—336a）。苏格拉底毫不犹豫地运用辩证法的技巧，从而保证波勒马库斯会失败，因为要想教育波勒马库斯，就首先要磨炼他。[76]

当然，在苏格拉底与波勒马库斯之间这种质询式的辩证法，不管与亚里士多德的辩证法有多少共同之处，毕竟不是《论题篇》第八卷讲的那种在裁判面前按照严格规则进行的正式竞赛。在质询式的辩证法中，苏格拉底给波勒马库斯以及其他对话者提出了比亚里士多德的规则允许的更多的开放性问题。但这只是说明柏拉图认为正式的辩证法“辩论会”[moot，这是赖尔（Ryle）用的词] 读起来会非常无聊。[77]这里的不一致也并不能够说明我们不能与亚里士多德的辩证法进行比较。[78]苏格拉底是一个超级提问者，他不需要时间准备，就能给回答者提供最终会吊死他们的绳索，用他高超的即兴能力去对付任何回答。他与学校教授的辩证法之间的关系，就像福尔摩斯与刚入行的侦探之间的关系，并且出于同样的原因：因为听众不想在虚构的故事中听到乏味的现实。

在第二至十卷的格劳孔和阿德曼图斯面前，苏格拉底也没有突然

失去他在惊讶和反对面前即兴讲话的能力；但他不再是为了胜过谈话对手而即兴讲话。[79]这里再次比较亚里士多德的辩证法会对我们有所启发。

在正式的辩证法演练中，回答者并不是用自己的论证捍卫他的论题（虽然他也可以从一些角度质疑提问者），他要努力不去同意他认为提问者试图让他同意的东西。而格劳孔和阿德曼图斯所处的情况则相当不同。虽然他们选择去捍卫一个苏格拉底想要驳倒的论题（也就是正义没有好处），但是他们做出的全部捍卫就是以魔鬼代言人的身份发表长篇讲话，同时明确将他们自己与这个立场脱离关系。事实上，他们说，他们捍卫这个论题仅仅是因为他们热切地想要看到苏格拉底驳倒它（358c—d，367a—b）。从那一刻开始，同意苏格拉底试图让他们同意的东西恰恰是他们所希望的。

为了回应他们的这个希望，第二至十卷中的苏格拉底变得比第一卷更加循循善诱，也更公开地进行探究。[80]虽然他依然在提出问题，虽然在任何时候，即便是在直接陈述自己观点的时候，他也要等待对话者的同意才继续前进，但是格劳孔和阿德曼图斯是苏格拉底的跟随者，加入他的探究，而不再是一个想要坚持己见的回答者。他们会说，“我们跟着呢，继续说下去”（当苏格拉底请他们跟着自己前进到下一个主题时，445c），或者问“下一步干什么”（484b）；他们甚至戏谑地模仿问答法：“当然，我和你想的一样”（500a）；“你知道僭主的生活比君王的生活要少多少快乐吗？”“你只要告诉我，我就知道了”（587b）；“那么听着，或者回答”，“请问吧”（595c）。[81]

另一方面，我们看到，他们也能够提出激烈的反对，甚至让讨论严重偏离之前的道路。至于为什么会发生这样的离题，那是因为苏格拉底不再需要牢牢地控制他的回答者，这种控制只有在一个人总是试图反对他们的共识时才有必要。

虽然看起来有些悖论的意味，但是当苏格拉底从第一卷质询式的辩证法转换到第二至十卷教育探究式的辩证法之后，他不是变得更加权威，而是变得更少权威性了。这与他明确声称的不确定性无关，而只是延续了我们从质询式的对话中早已熟悉的苏格拉底的无知。[82]大段的论证和解释，在其中苏格拉底似乎完全清楚自己要走向何处（比如他阐明太阳、线段、洞穴的类比，或者面对第五卷提出的“三个浪潮”，或者在第九卷论证“三个失败”），但这些都不会影响到这一点。苏格拉底变得不那么具有权威性，这表现在他不再对对话者隐藏自己的论证步骤。当然，他在一些地方也并没有知无不言，他让对话者学到的东西在很大程度上取决于他们的反对能够从他那里抽取出多少东西；但是他并没有在暗中控制他们。

在暗中控制这部对话的参与者毋宁说是苏格拉底的作者要努力实现的。是柏拉图而非苏格拉底，用严格的理智能力控制着讨论的进展；他的控制是暗中进行的，因为只有当读者在戏剧场景背后问，柏拉图让他笔下的人物说特定的话是要干什么时，这种控制才有所显现。（我们在考虑第三卷中苏格拉底的叙述分类学时看到了这一点。）他笔下的苏格拉底到底是第一卷中那个掌控局面的质询者，还是之后几卷中被抗议的风浪推来搡去的英雄，对于柏拉图这个作者来讲并没有差别，对我们读者来讲也应该没有差别。在这两种情况下，都是相同的暗中使用的手段将柏拉图作品的意义展示给我们。

但是，柏拉图构造一部像《理想国》这样规模巨大的对话时能否成功，则在很大程度上取决于在描述理想城邦及其哲人王的时候，他是否能够使用不同于质询式辩证法的方法，以及是否能够使用不同类型的对话者。《高尔吉亚》或许代表了柏拉图创作一部采用质询式辩证法结构，又能产生正面效果的对话的极限。他用来构建它的那种错综复杂的，既有建设性的讲辞又有破坏性的质询的技法，在我们看来可能比《理想国》要零碎很多。放松苏格拉底作为剧中人物的控制力，是一种方式，而且是一种很好的方式，可以增加柏拉图这个作者所能控制的材料的范围。[83]在《理想国》中，柏拉图没有让苏格拉底采用亚里士多德推荐给充满渴望的辩证法家的那种采取间接、迂回的方式达到一个事先确定的目的地的方法，而是让自己抽身出来，沿着枝节丛生的、迂回的大规模叙事结构走了下去。

格劳孔的奖赏，哲学家的债务：厄尔神话

在《理想国》中，厄尔神话附属于关于正义因其自身之故值得选择的长篇论证。它表面上的目的是描述正义和不义的灵魂在来生接受的奖赏和惩罚（612b—c，614a），苏格拉底在之前为正义辩护时故意回避了奖赏和惩罚的问题。从整部作品的架构看，我们有理由将厄尔神话仅仅看作有德性者在来生的“凯旋游行”，就像《理想国》的最后一句话所说的那样（621d）；如果我们换一个比喻，也可以说它给正义者锦上添花。还有一种观点认为，我们可以将厄尔神话与《理想国》的论证更紧密地联系起来，它表明正义者可以在来生期待奖赏，就像他为了正义自身之故追求正义一样合情合理，它补充而非损害了对正义追求的纯粹性。[84]

在本文中，我要提出一种不同的关于厄尔神话的观点，我会考虑两个关键性特征（上面提到的两种进路都没有考虑）：首先，与其说厄尔神话叙述了正义的奖赏，不如说它叙述了正义奖赏的逻辑或系统；第二，这个神话不仅是对格劳孔说的，而且特别适合他的品格和心智状况。它向我们表明，在正义的奖赏问题上，他的品格和心智状况存在局限，同时表明《理想国》的大部分论证，必须要在那些局限划定的范围内发挥作用。因此，在我转向厄尔神话本身之前，大部分讨论都会集中于神话的前言，讨论格劳孔对它的态度。

在《理想国》第二卷，正是格劳孔迫使苏格拉底在为正义的价值辩护时不考虑它的社会奖赏。但事实上，格劳孔虽然鄙视那些仅仅为了奖赏追求正义的人，却绝非不关心这个奖赏。事实上，在厄尔神话前言的开始，苏格拉底再次提到了他的这个特点。苏格拉底完成了对诗歌的批判，并且宣告了对诗歌造成恶劣影响的最终判决：“亲爱的格劳孔，成为好人或坏人是一场重大的竞赛，比看上去更加重大。我们不要被成功、金钱、权力，甚至是诗歌误导，忽视正义和其他德性”（608b）。格劳孔承认确实如此，就像一个人承认有说服力的论证那样，很客观、很公正，但是却没有什么热情：“根据我们今天说的，我同意。而且我想任何人都会同意。”作为诗歌和音乐的热爱者和行家（398e，548e，601b），格劳孔在同意将悲剧和喜剧逐出理想城邦时做出了牺牲，苏格拉底将这种情形比作一场浪漫的爱情故事因为其中一方而被迫中断，因为那一方认识到这对他有害（607e），这个比较还应该让我们想起《理想国》中提到的格劳孔在爱情方面的瓜葛和他充满爱欲的本性（368a，402d—e，458d，468b—c，474c

—475a）。只有诉诸他内在的高贵，也就是他对内在价值的感觉（608b），才能克服他对驱逐他所热爱的诗人自然而然的不情愿。

但诗歌并非苏格拉底提到的追求内在正义的唯一障碍。他还提到了成功、金钱和权力，这些都是过习俗中的好生活所需要的社会奖赏，但是如果它们中的任何一个被当作目的本身来追求，都会具有腐蚀作用。提到这些习俗中的奖赏，让苏格拉底过渡到来生中正义的回报："我们甚至还没有提到德性的最大奖赏和奖励"（608c）。格劳孔回答说："你的意思肯定是比我们能想象的更大，如果有比刚刚提到的那些更大的奖赏的话。"格劳孔在这里特别关注的是诗歌，即便如此，柏拉图还是提醒我们注意，他是一个贵族，完全理解社会中最显赫的阶层的生活中充满诱惑。[85]

我们不该惊讶于格劳孔如此钟情于社会奖赏。早在第二卷中，他就曾打断苏格拉底对健康城邦的描述——在那个阶段还是一个简单的乡村共同体，抱怨说那里缺少一切文明的舒适便利，只适合猪（372d—e）。他的介入促使苏格拉底另外考虑一个更精致和奢侈的城邦，在那些奢侈品中尤其包括了剧院和艺术（373b）。但是接下来当苏格拉底将一些奢侈品从这个城邦中清除出去，特别是给诗歌和音乐加上了严苛的限制时，格劳孔却非常热切地赞成他的提议（399e，404d—e）。这表明他开始的抱怨并非因为他需要舒适的生活。恰恰相反，乡村共同体缺少而格劳孔要求的是某种艰辛，是虽然困难但宏大而荣耀的事业能够得以实现的舞台。[86]格劳孔不止想要让正义的生活得到肯定，他还想听到它被赞美和获得荣耀（358d）。他宁可成为赞颂的对象，而不愿意成为颂词的作者（599b），因此他愿意接受的对艺术的限制超出了任何诗人或音乐家可以容许的范围。事实上，他曾经确实是赞颂的对象，苏格拉底引用了一句由他的追求者写的诗（368a）。赞美的是格劳孔在战场上的英勇气概，这也提醒我们，除了剧院之外，乡村生活中缺少的另一个重要元素——军事元素。猪的城邦没有给战争中的英勇气概提供机会。在这种情况下，格劳孔毫不畏惧艰辛的工作和奋斗。他喜爱节制（当苏格拉底在430d试图避开这个主题时，他表示反对）；他鄙视那些因为懒惰或心灵的衰弱而苟且的人（504c）。他兄弟说他争强好胜（548d），这出现在讨论热爱荣誉的语境之中，胜利被看作是更加积极和费力的目标。

格劳孔鄙视的显然不是正义的奖赏，而是习俗中追求这些奖赏时的虚伪。他非常乐意看到正义得到认可和荣誉，但那必须是真正的正义，而不仅仅是正义的外表。得到认可和公开展现的必须是高贵灵魂的美。这也是他为什么将诗歌看作正义的奖赏，并强调颂词的重要意义；这也解释了为了劝说苏格拉底给正义应得的颂词，他为什么甚至

愿意为了论证之故暂时牺牲美丽灵魂的可见性（visibility）。他想要苏格拉底赞美完全正义者的生活，即便他的正义完全没有得到认可，他反而被当作十足的恶棍。在格劳孔看来，只有这样我们才能确定这个人在追求正义的时候不是出于大多数人的虚伪，那些人认为正义虽难，但却可以因社会奖赏的甜蜜而变得合意；即便没有甜蜜的奖赏，至少也可以因为没有社会制裁之虞的安全平淡而变得合意，在此他们的虚伪还混合了懦弱（359b，360d）。这样的人会愿意（如果他们敢的话）用带有欺骗性的正义外表获得那些奖赏或安全（361c，358a）。大多数人与格劳孔的不同在于，他们不能接受追求正义和德性的艰苦本身（而不仅仅是其外表）是美的。这是一种值得认可和赞赏的美。这样看来，因为否认了正义应得的认可，即便他的目的是为了用别的方式保全它，格劳孔也已经在某种意义上对正义犯下了不义。

在第二卷中格劳孔愿意放弃德性之美的可见性，可以与他后面关于陷入爱情的生动评论进行比较。当苏格拉底在第三卷402d中说，一个懂音乐的人（在398e他刚刚说格劳孔是这样的人）不会爱那些灵魂之美没有与身体之美和谐地结合在一起的人，格劳孔反对说这样的人只是不爱那些灵魂有缺陷的人，“如果有一些身体上的缺陷，他还是会容忍，并且愿意去爱他们”。格劳孔的插入让苏格拉底猜测格劳孔本人是不是有过或者正在经历这样的爱情。我们再次看到格劳孔愿意放弃内在美的外在表现，但前提是一定要有一些他迫切想要的东西使这种牺牲变得值得。苏格拉底的猜测表明，他不认为格劳孔在谈论抽象的问题，也不会随意放弃身体之美。除非格劳孔有其他的目的，否则他不会“容忍”这个缺陷。在第三卷中，格劳孔不顾一切想要的是某个男孩；而在第二卷中，格劳孔不顾一切想要的是听到对灵魂内在之美的赞赏，为此他有时可以让自己充满爱欲的本性做出妥协。他需要被说服，这样的牺牲是值得的。因此他也要迫使苏格拉底做出类似的妥协：他要求苏格拉底仅仅因为灵魂之故赞赏正义之人，而不管正义外在的和社会性的表现，虽然这种可见性本身足以给他赢得那些服从习俗者的认可，就像男孩身体的美足以赢得那些不像格劳孔那么独特的追求者的认可。

格劳孔在情事中其实想要二者兼顾——男孩的身体之美与灵魂之美相和谐，以此让灵魂之美变得可见。这一点我们可以从第五卷的讨论中清楚地看到，在那里格劳孔热情和富有想象力地参与到苏格拉底引入的一个主题之中，就是要奖赏那些（像格劳孔一样）在战斗中表现杰出的人。奖赏是年轻同伴们的吻（468b—c），格劳孔不由自主地补充说这个胜利者还应该被允许亲吻任何他选中的男孩或女孩，不用害怕遭到拒绝。除了正义者灵魂的内在之美以外，格劳孔有多么想

要得到正义外在的可见性，以及伴随可见性的奖赏，这一点我们可以在向厄尔神话的过渡中清楚地看到。

我说过，因为在第二卷中剥夺了对正义的认可，格劳孔对正义犯下了不义。将应有的可见性重新赋予正义的时刻来临时，他似乎还对那个不义念念不忘。

我们首先来考虑苏格拉底如何重新引入正义的奖赏问题。既然他已经满足了格劳孔的要求，证明了正义因为对灵魂产生的效果而优于不义，而无须考虑它带来的奖赏或评价，那么如果他进而重新将那些奖赏赋予正义，也就没有什么好反对的了，或者像他说的“没有什么好嫉妒的了”（612b—c）。这样说非常令人惊讶。在这场讨论中有人嫉妒过正义者获得正义的奖赏吗？［苏格拉底这里用的词anepiphthonos（嫉妒）并不常见，在柏拉图的作品中只在另一个地方出现过——《智者》243a。］格劳孔在第二卷中的思想实验非常接近某种嫉妒，这种态度引起苏格拉底带着警惕打断了他的话。格劳孔在那里宣称，让这个人的正义“在火中得到试炼”，让他忍受最坏的不义带来的污名而不会“变得软弱”，他虽然正义之极，但是却让他整个一生都经历那样的生活，致死没有出头之日。这样再将他与相反的极端（也就是一个恶棍成功地隐藏了恶行）并置，之后“做出判断，看谁更幸福”（361c—d）。

在格劳孔的说法中有挑衅的成分，他在刺激苏格拉底坚持某种看起来不可能坚持的观点，即正义者可以在如此困境中依然幸福。他可能坚定不移，可能坚持到最后，但是他可能幸福吗？格劳孔看不出这怎么可能，虽然他希望如此（358c—d）。因此在他提出的挑战中有某种几乎带着嘲讽的怀疑论味道，好像把所谓的正义者钉在了桩子上等着被折磨（参见361e），然后说：“我们倒要看看谁更幸福！”让我们称奇的是，苏格拉底在格劳孔宣泄一番之后惊呼：“救命啊（babai）！你干了一件强有力的工作，亲爱的格劳孔，洗净了我们的两个竞争者，让他们准备好接受裁判，就像洗净雕塑那样。”

苏格拉底显然认为格劳孔过于严厉；而格劳孔本人，即便在用生动和富有想象力的细节描绘他的思想实验时，也显出某种内疚的迹象，不是一次而是两次对此表示歉意，第一次是在他讲话的开始（358c），第二次是将正义者交到折磨者的手上时（361e）。但是苏格拉底并没有完全接受格劳孔将自己与想象完全脱离的努力。苏格拉底说，假如不是考虑到格劳孔在公共生活中的德性和良好表现，假如仅仅从格劳孔的讲话判断，他会怀疑格劳孔是否真像他公开宣称的那样相信正义优于不义（368a—b）。苏格拉底从格劳孔的讲话中听到了什么呢？难道不是格劳孔虽然感觉自己应该可以，但是不确定仅靠

对自己德性的意识（也就是没有得到公共的承认）是否能够维持个人的幸福吗？［在强调自己不相信不义的生活优于正义的生活之后，格劳孔紧接着承认自己有所怀疑（aporō），358c。］如果不是因为怀疑，他为什么要对正义者如此嫉妒，为什么要那么极端地怀疑如果正义者被给予了任何社会奖赏他们的动机就必然受到指摘呢？一个不能用恰当的方式看待那些奖赏的人才会这样想。而那种正确的看待方式属于哲学家的领域，他能够用泰然自若来处理正义的社会奖赏。

哲学家不需要远离正义的社会奖赏就能让自己的道德动机清晰显现。他生活的动力，不管是道德的还是其他的，都是他对知识的激情（485d），这种激情本身会带来奖赏和好处，与习俗中德性的奖赏大不相同（521b）。我们无须怀疑他会因为哲学生活带来的社会奖赏去从事哲学生活，因为那种生活根本不会给他带来任何社会奖赏；如果说能带来什么，那也是社会惩罚（473e，489a，487d）。但是没有必要通过剥夺哲学家的社会奖赏来推论他动机的纯洁性，这似乎与格劳孔洗刷正义者的雕像非常接近，让人很不舒服。因为除此之外，哲学家在任何情况下都对财富和政治声望之类的奖赏没有兴趣，他们有更宏大和高远的理想要去追求（485e—486d，521b）。此外，他可靠地坚持习俗中的正义，是因为他确定无疑的哲学激情，这种激情使他自然（他坚信自己的自然得到了恰当的培养，491b—492b）就抗拒那些将他人引向歧途的诱惑（486b）。

格劳孔显然明白哲学家不喜欢习俗中的成功或政治上的显赫；事实上他主动提出在美丽城中哲学家承担起政治权力是因为那是某种“必要”的东西（520e），出于某种义务感，而非热情。格劳孔虽然明白这一点，但是当苏格拉底提出这样的人不仅将权力看作某种“必要”的东西，而且不会认为它“美”（kalon）时（540b），他还是在这种前景中看到了某种美的东西。苏格拉底说，当哲学家体面地结束了自己君王的义务，他会得到应得的荣誉，并且在死后被人铭记，被当作半神，至少被当作“幸福的、像神一般”的人（540c）。对此格劳孔高呼：“苏格拉底，你塑造了多么美丽的（pankalous）统治者啊！就像雕塑家一般。”哲学家会将他们的义务当作某种不可避免的东西予以接受，而格劳孔也带着类似的精神，将它当作推理不可避免的结论予以接受（他说像他们那样的正义者“不可能”拒绝，520e）。但是真正点燃他热情的是，正义者不仅享受美丽的灵魂，而且享受因他们的灵魂之美而得到的公共认可之美。作为哲学家，他们（至少在私下）不在乎这种认可，但是格劳孔绝非不在乎。这是他最愿意亲手雕刻的雕塑。苏格拉底似乎非常完美地完成了他的雕塑，却没有用格劳孔之前的那种严厉，因此他安抚了格劳孔满怀内疚的良知。

即便如此，这种良知还是非常敏感，当重新将奖赏归还给正义的时刻来临时，苏格拉底有意再次刺痛它。苏格拉底并不满足于指出，现在没有理由反对给正义适当的公共可见性，而是直接挑战格劳孔的记忆力。他问格劳孔是否还记得如何迫使自己做出让步，让正义者被诸神和众人当作不义者，尽管这个让步极端不可能，苏格拉底还是为了论证之故接受了（612c—d）？格劳孔回答说："如果忘了，我就是做了不义（adikoiēn）。"正义者会做正义要求他做的事，就像格劳孔说的哲学家那样（520e）。但是他的语气听起来更像是希望人们忘记这种令人难堪的回忆。[87]随着对话从他认可的正义转向好人与坏人正义的报应，格劳孔也变得不那么讳莫如深，而是更加积极起来。当苏格拉底提议除去之前做出的让步，格劳孔回答说："这个要求是正义的（dikaia）"（612e）。当苏格拉底问，如果他们之前谈话的情形被完全倒转，格劳孔是否可以"容忍"或"忍受"（anexēi，613c；在613e再次出现），也就是他之前给不义者的奖赏现在都归正义者，而之前正义者所遭受的惩罚现在都加给不义者，格劳孔愉快地接受了："我当然可以忍受，因为你这样说是正义的"（613e）。考虑到结果，这是一个他很愿意忍受的"惩罚"。当苏格拉底说还要在来世倒转奖赏和惩罚，格劳孔就更加高兴了（他在614b说，"几乎不会有什么比听到这个更让我快乐了"），因为在他自己的讲话中没有提到正义者的来世，因此他也就更没有什么要自责的了。

事实上当他使用正义与不义的语言去描述在第二卷中与苏格拉底关于那个让步的讨论，以及现在将可见性重新归还正义者时，格劳孔都跟随着苏格拉底隐喻式的引领。在612c苏格拉底将这两件事说成是需要偿还的债务。在要求把奖赏"归还"给正义时（这里的动词是apodounai），苏格拉底让格劳孔"归还"（同一个动词apodōsete）之前从苏格拉底那里"借走"的让步。苏格拉底进而将自己说成是为正义讨债（612d—e）。在这部分的结尾，被重新提及的隐喻有了一个新的形式，那些在来世等着正义者和不义者的奖赏被说成是"论证亏欠（opheilomena）他们的"（614a）。

用关于正义的语言描述偿还应该偿还的东西非常自然，"偿还或归还一个人亏欠的东西"恰恰是《理想国》中第一个正义的定义。[88]苏格拉底从克法洛斯那里，也就是商人的直觉中，得出了这个想法的某个版本，而克法洛斯的儿子波勒马库斯很快将它变成了正式的定义（331e）。但是《理想国》的论证超越了债务中的正义，也就是将履行的义务或服务加总，计算亏欠了什么，要求偿还和应得的奖赏。取代它的正义是灵魂的美丽和健康（444d—e），这个概念使得格劳孔大为振奋，以至于在第四卷中叫停了讨论，因为他已经听到了他需要听到的一切（445a—b）。如果格劳孔依然关心美丽的灵魂应该拥有

它应得的可见性（我们知道他确实关心这个），这个奖赏应该是某种成就的圆满，而这个成就的价值本身独立于是否得到奖赏。看不到的美丽灵魂依然是美丽的，因此它超越了债务意义上的正义。

那么《理想国》的论证为什么没有在格劳孔认为可以结束的地方（也就是第四卷结尾）结束呢？他还有什么要学的呢？债务正义的概念为何又回来，潜入《理想国》的结尾，并且成了这部作品最终神话的主旨呢？[89]对这些问题的回答是彼此联系的。要理解为何如此，我们需要再次考虑格劳孔没有全心全意地认同美丽城中的哲学家对统治任务的看法。他虽然理解他们将统治看作义务而非美的东西，但他还是禁不住在他们作为正义君王的显赫和可见性中找到了某种美的前景。我们需要注意的是，这个主题是债务正义的另一个关键例证。当苏格拉底在第七卷520a—d中设想自己命令美丽城中的哲学家回到政治生活的洞穴之中时，他要求他们偿还因为良好教育所“亏欠”的债务（参见520d）。那么格劳孔在这里承认的正义就是债务正义。

债务是这样的东西，一个人可以承认它是正义的，但是却希望自己从一开始就没有欠下债务。格劳孔也理解这一点：他不仅为将正义者的灵魂之美隐藏在不义的面具之下所欠的债感到愧疚，并且因为能够摆脱它而感到如释重负，而且还理解哲学家希望从来没有欠下迫使他们回到洞穴中的债务（519d）。他虽然可以用这种方式设想哲学家与城邦政治的关系，但是他不可能用同样的方式设想哲学家与他自己灵魂中政治的关系，也就是统治自己的内在城邦，在构成他人性的各部分之间建立秩序。对哲学家来说，除了将自己人类灵魂的各个部分变得健康和美丽之外，还有更好的事情可做，他还要追求神性的智慧。在哲学家眼里，灵魂之美并没有完全超越债务正义，因为那是一种要求奖赏的成就，而不管它是否确实接受了那个奖赏。在这个意义上，让自己的灵魂达到美丽的人就让这个世界对他负债。这正是在格劳孔看来非常美丽的图景。但是哲学家却希望免除这个世界的债务，从而完全不必参与这个付出努力和取得回报的系统。哲学家希望从来就没有化身为人。

在格劳孔看来，治理良好的灵魂确实非常美，虽然（在某种意义上也正是因为）他理解想要实现它必须要付出艰苦的努力。这就是他为什么在这里——《理想国》的结尾——如此热切地想要看到那种美得到奖赏。但是苏格拉底在《理想国》结尾给格劳孔的却是通过哲学家的眼睛观看美丽的人类灵魂的机会。哲学家虽然也欣赏美丽的人类灵魂，但是从另一个与神相似的角度看，它却是丑陋的。（格劳孔是否把握住了这个机会我们不得而知。在这个神话开始之后，我们就没有听到他说话，尽管苏格拉底在故事结束的时候确实希望格劳孔相信

它，621b—c。）因此用同样的方式，苏格拉底将还债的隐喻既应用到奖赏真正的正义行动上（格劳孔认为这是美丽的），也应用到去除真正正义的局限性上（格劳孔认为这种欠债是丑陋的），苏格拉底希望他从来无须承担起这项任务，并且感觉他因为人类状况的腐败而被迫承担起这项任务。我们可以推论，哲学家对于这两种偿还也有相同的感觉，而不仅仅是对第二种。

我们也可以在更大的范围内考虑第五至七卷中归于哲学家的那种超脱（unworldliness），以及第四和第八至九卷中灵魂三分学说的发展，由此得到同样的推论，在后者那里理性部分本身是一个哲学沉思者，而在前者之中它只不过是内在城邦的管理者。[90]但是在第十卷重新将奖赏和奖励赋予正义之前，它又再次出现，并得到了特别的强调，在这里苏格拉底将处在身体之中的灵魂比作有贝壳包裹的海神格劳库斯（Glaucus），并且宣称他们的整个讨论——因此也就包括了灵魂的内在正义——都是从这个方面来考察灵魂，而不是以纯粹的方式看待它，看到它最本质的样子（611c—d）。为了实现那种观看，一个人必须要看到灵魂的哲学活动，它将灵魂从身体的海洋中提升起来，并且敲掉了它表面的贝壳，从而揭示出它真正的本质或自然（611e—612a）。从这种视角看来，即便是正义者美丽、健康的灵魂，即便过着有序的人类生活，也依然是畸形的，就像与格劳孔有着相似名字的海神那样。参与自己灵魂的政治（即便是哲学家也不得不如此），毕竟可能以某种方式让灵魂最真正的美隐而不见。格劳孔认为，如果将目光转向内在，他就能将外在的渣滓从灵魂中清除出去，但事实上他却给灵魂附上了贝壳。只有哲学家，他的视域甚至超越了自己灵魂的最佳秩序，才能带着清晰的目光参与灵魂的政治，虽然他也不可能看到灵魂真正的本质。

哲学家超脱的视角在《理想国》这部相对更关注此世的著作中只处于相对边缘的位置，而没有占据它的中心。（这也是为什么关于格劳库斯神的那段寓意高远并且明显旨在形成高潮的篇章，读起来好像是柏拉图突然把我们从自己沉浸其中的《理想国》的大海中拉了出来，并且抖掉了我们对这部作品理解上的贝壳。）但是《理想国》的最后几页很恰当地延续着那种朝向边缘位置的姿态。厄尔神话中的奖赏也没有让我们看到纯粹的灵魂，但是它确实允许我们看到，即便是正义的灵魂也处于不纯粹的状态之中。现在我们就看看这是怎么回事。[91]

在回溯《理想国》的讨论时，苏格拉底说："现在，我想我们已经充分描述了在人生中灵魂可以经受什么，以及它的形式"（612a）。之后他立刻转向了灵魂可以期望获得的奖赏，不仅是

在此世，而且是在来世。因此他要关注的看起来就并非灵魂在人类和身体中的生活。但事实上这并不是他所做的。在柏拉图所有的末世神话中，厄尔的神话最深地植根于有朽生活的问题。苏格拉底的故事很难说是在处理来世中正义的奖赏；相反，这个故事的道德和叙事重量都集中在论述每个灵魂都要经历重生的循环，以及要选择下一个与身体结合的生活。

苏格拉底花在描述对不义的惩罚上的时间确实超过了对正义的奖赏，但他是用一种格外间接的方式处理这两个主题的。尽管做了预告，但是这个神话并没有描述在来世接受的奖赏和惩罚，而是描述了对它们的描述（describes describing of them）。灵魂们通过上面和下面的洞口消失不见，而当它们回到草地上时，告诉彼此（这里的动词是可以被用作讲述故事的diēgēsthai）它们在地府和天国的经历（614e—615a）。（我在前面说过对灵魂中政治学的关注可能会让灵魂最真的美——也就是它的哲学活动——变得不可见：厄尔神话中的叙述关注这个问题，因此也就让最纯净的灵魂沉思最纯净的美在严格意义上变得不可见了。它将那一幕隐藏在了天空的洞中，只给了它两句回溯性的描述，这个描述与那些被送到地府中的灵魂给出的描述不同，几乎没有对那种经历的性质给出任何说明。）

正是在这个语境下，厄尔以及读者偶然听到一个对话，关于僭主阿迪埃乌斯（Ardiaeus）的灵魂所受到的折磨（615c—616a）。那个对话不过是很多对话中的一个，每个灵魂在草地上肯定都会听到很多这样的故事。但是当灵魂要选择下一次转世的时刻到来时，队伍中的第一个还是猛扑向它能找到的最高和最放纵的僭主，只是很晚之后才为自己仓促的选择而哀痛，因为发现这种生活注定要充满恐惧（619b—c）。或许令我们惊奇的是，这个选择了僭主生活的灵魂在它前一次的轮回中生活在一个有序的共同体中，遵循守法的习惯，并且刚从它在天国的奖赏中归来。对痛苦和挣扎缺乏经验使它自鸣得意、不加小心（619c—d）。

这个神话作为一个叙述，并没有直截了当地说按照习俗过一种体面的生活，将在人们之中的好名声和神圣裁决的遥远前景当作生活的指南，在道德上是不够的；相反，它描述了一系列事件，一个实际上享受奖赏的灵魂因为只有道听途说的关于在遥远的地府遭受惩罚的经验，从而认为那些经验不足以阻止它对生活做出灾难性的选择。而另一方面，对惩罚的直接经验作为一种威慑则非常有效，鼓励了更加明智的选择。结果就是位置的互换：坏的灵魂倾向于选择好生活，而好的灵魂则倾向于选择坏的生活（619d）。

所有这些都与格劳孔对事情的判断相符，他鄙视那些因为渴望奖

励、害怕惩罚而被诱向正义的人。位置的互换也反映了格劳孔引入《理想国》论证之中的一个问题：在他关于古格斯指环的思想实验中，习俗中的正义和不义在道德上是等价的，因为那个思想实验将守法之人看作潜在的罪犯，而没有最终变成罪犯只是因为缺少犯罪的骨气。因此在这个神话中，守法者和犯罪者的灵魂在同一个莫比乌斯带（Möbius strip）上经历着无尽的循环。

前面这两段并不是暗示，整体而言柏拉图的神话是为了用叙事的方式表现在其他地方更直接的说法，可能是为了生动、紧凑、易于记忆等。这种表现确实有，比如在厄尔神话的进程中。但即便在这里，那种对无尽的生活变化的悲观态度还是比《理想国》之前的任何部分直接表达出来的内容更具有破坏性。在本文中我不想就“柏拉图神话的作用”做出整体性的说明。但我还是要指出在柏拉图对神话的使用和智者对神话的使用之间的差别，尤其因为学者们通常都将柏拉图的神话与那些诗人而非智者写作的神话联系起来看待。这个差别在于：智者们发明清晰的寓言，比如普罗迪科（Prodicus）关于赫拉克勒斯面临选择的故事，或者柏拉图在《普罗塔哥拉》320c让普罗塔哥拉引入的那个政治神话。但是柏拉图关于末世和宇宙论的神话给人某种宗教性的感觉；它们除了其他功能之外，还表达了哲学性的虔诚。苏格拉底坚持它们的真实性以及与传统的联系，并不仅仅是某种策略。[92]

我们看到，在厄尔神话之前出现的给予此世奖励和惩罚的内容，功能在于提醒读者，格劳孔对正义的外在好处怀有复杂的态度：他非常鄙视按照传统方式追求那些奖赏的虚伪，即便当他欢迎将那些奖励授予真正追求正义、拥有灵魂内在之美的人时，他的感情依然相当复杂。[93]尽管如此，苏格拉底在厄尔神话前言的另一部分坚持认为，《理想国》中的讨论毕竟没有看到灵魂的真正本质，他们的讨论察觉到灵魂在某种意义上是丑陋而非美丽的（611d—e）。这并不是说格劳孔鄙视为了外在奖赏追求正义是错误的，正如我们刚刚看到的，厄尔神话描述来世奖赏和惩罚的方式认可了这一点。但是格劳孔太过乐观地设想了给予奖赏的画面，认为接受奖赏的是灵魂而不是整个人。随着神话叙述完奖赏和惩罚的故事，也就是对生活的选择，苏格拉底给出了更加真实的视角。

这部分叙述的一个惊人特征是，没有灵魂选择哲学生活，哲学生活甚至没有被当作一种可能的选择被提到，虽然各种生活的标志都被呈现在灵魂面前（618a），虽然在《理想国》中哲学被说成是一种生活方式（521b）。（与之形成对照的是，《高尔吉亚》最后关于来世的神话毫不犹豫地将哲学性的灵魂置于舞台当中，表明它接受了应得的东西：526c。）哲学生活的主题当然有所提及，但是苏格拉底将它

当作自己做出的推论，这个推论基于厄尔的叙述允许我们看到的东西，他说“根据厄尔的叙述判断”，一个每次在地上过哲学生活的人很有机会发现去往来世和回来的旅程非常顺畅（619e）。但是没有哪个灵魂像第一个灵魂选择僭主的生活，或者像阿伽门农的灵魂选择鹰的生活那样，选择哲学的生活。哲学生活当然意在被当作一种可以选择的生活，否则苏格拉底也不会做出关于那些过哲学生活的人在每次转世中都有顺畅旅程的推论。但是厄尔神话并没有将这个选择明确展示出来。而我想要解释柏拉图为什么做了这个作者的选择（writerly choice），让这个遗漏被明确展示出来——也就是让读者注意到对哲学生活的选择没有被展示出来。

苏格拉底关于哲学家机会的推论与《斐多》（81a，114c）和《斐德罗》（248e—249a）神话中的末世论非常接近：经过恰当净化的哲学灵魂最终可以完全脱离转世的循环。[94]但是苏格拉底从厄尔神话中推论出的脱离并没有那么极端，哲学性的灵魂能够逃避好坏生活的交替，从而每次都过好的生活。[95]这是619d的说法给出的清楚暗示：如果一个人总是过哲学生活，那么每当他转世的时候，在此生和来生都会幸福，他的旅程会沿着顺畅的、天国的路线行进。这一点还通过一个细节得以暗示：那个选择了僭主的生活，从而代表了好与坏的转换的灵魂，明显不是哲学家的灵魂，而是一个好公民的灵魂，他“通过习惯”达到了某种程度的德性，却“没有哲学”（619c）。

苏格拉底在谈论哲学家获得幸福的“机会”时使用了kinduneuei（大概会是），我们不该认为这个词意在怀疑哲学生活和它带来的幸福之间的联系，这种怀疑在柏拉图的其他末世神话中都没有出现。这里要告诫我们的是，在接受任何关于来世的讯息时，都要保持一定程度的小心，也包括厄尔的神话。我们不应该将某种新的悲观论调读进这里的保留（即一个要脱离生活变化的人不该在重新选择的抽签中排在最后）。苏格拉底不是在设想几乎最后进行选择的灵魂还能够选到哲学生活；如果是这样，我们就必须假设这种生活不会给他带来幸福。他设想的是，一个灵魂可以反复过哲学的生活恰恰是因为当它选择生活的时刻到来时，每次都还有哲学生活可供选择，而它就适时地选择了一个。[96]假如轮到他的时候太晚，可能就没剩下这样的签了；命运之签虽然范围很广，但并非无限多样（618a）。可能还会剩下一些“好的”生活，就像祭司拉凯西斯在619b说的那样，也就是说，会有一些通常的、在公民意义上的、得体的生活，但并非哲学生活。这个灵魂之所以自信可以避免地府之路，能够在天国之路上旅行，是因为它之前过了哲学生活；他最终走上哪条道路不是直接而是间接地受到它在抽签中位置的影响，因为这可以决定它是否能过上哲学生活。

因此哲学生活依然是天国中幸福和奖赏的保证。但是一个之前过了哲学生活，却因为在抽签中的位置靠后没能再次选择在第二次转世中过哲学生活的灵魂，就只能接受习俗中得体的生活，这样的灵魂就会陷入生活的变化之中，在第三次转世时做出不好的选择。哲学生活保证此生的幸福和来生的奖赏，但是似乎并不能保证在未来生活中的幸福。面对转世就是面对真正的风险；正是这一点，而非哲学家的幸福，才是苏格拉底在厄尔神话中予以强调的。

哲学表明了事物的真正价值，从而使灵魂可以做出明智的选择（619a）。哲学有利于清除灵魂道路上的障碍（619e），保持船身的平衡，因为哲学家不仅是城邦之船最好的舵手（488d—489a），也是自己内在城邦的最好舵手（591e）。结果就是，当处理到哲学问题时，厄尔神话所关注的重点和《理想国》整体一样，并非哲学的至福状态——它与神圣的亲缘关系，以及它有能力破坏与身体的结合——而是它的有用性，既对自己也对他人有用。明智地选择来生就像哲学家面对回到政治生活的洞穴。这意味着要去明智、和谐地混合影响人生的各种哲学的和其他的要素，要从有限的可能性中选择最好的，并且为了正义之故这样做（617e—619a）。哲学家将下降到洞穴看作必要而非美好的事情（540b）；与此类似，做出理智选择的灵魂，准备好了下降到与身体结合的海洋之中，并且准备好让这个海洋中的水草和贝壳损毁它，在这样做的时候，它面对的是某种必然的东西——服从必然性女神的女儿拉凯西斯的命令（617d—e），面对被苏格拉底描述为“对一个人来讲乃是全部危险所在”（618b）的挑战。[97]

哲学家如果遵照苏格拉底的样板明智地选择生活，就会将自己的全部选择指向内在的正义而非哲学（618d），甚至为了那个目的收敛自己对知识的激情（591c）。但是他会这样做乃是因为他听到了必然性女神女儿的命令，并且比其他灵魂更好地记住了它（621a）。但这并不意味着他追求内在正义的方式与格劳孔鄙视的那种习俗中的正义者相同，后者将遵守法律看作赢得好名声的必要步骤。健康的灵魂并不仅仅是哲学活动的前提，它还是我们的人类之善。但是哲学家不仅仅将他的灵魂看作人的灵魂，因此他追求哲学的动机也就不同于规范和美化自己灵魂的动机。是爱，对真理和智慧的爱，将他引向哲学（485d，490a—b，501d）。然而，如果这种激情要将其他一切抛开，就会扰乱灵魂的秩序，使它受困于人生的无常，就像那个一门心思跃向僭主生活的灵魂会给自己带来不可预见的恐怖一样。

这样看来，我们之前考虑过的第六卷开头（485a—487a）关于哲学家对正义的社会奖赏泰然自若的文本，似乎反对神话中的这个思想。在第六卷中，哲学家对智慧的爱似乎自动给他品格的其他方面带

来良好的效果，完全没有苏格拉底在神话中描述的那种在各种要素之间进行的耐心权衡。但是我们需要再次强调一个重要的限定：这段文本（485a—487a）分析的仅仅是哲学家的本性，这个本性要面对很多能够将它引向歧途的危险和成长过程中的偶然因素，而这些是第六卷的下一个主题（487b—497a）。这些都是神话中灵魂进行选择时要考虑的因素。[98]

因此没有灵魂能够轻而易举地获得和谐，“灵魂的秩序”（phychēs taxis，618b）只能通过积累较小的选择构成。明智的灵魂必须懂得暂时停下脚步，而不仅仅是追随它对智慧的激情，而这种激情却是哲学家的标志，是他感到“与神相似”的原因。选择人类的生活本身已经给对智慧的爱加上了限制，那就是为什么在厄尔神话中没有灵魂选择哲学生活。明智地选择来生对哲学家来说并不是奖赏，而是一种挑战。[99]因此灵魂们选择来生的场景，也就是厄尔神话的主要场景，就不是奖赏或惩罚，而是危险和行动。

苏格拉底同意格劳孔的观点，人类必须要将内在正义，也就是灵魂中的秩序，当作整个一生选择的目标（618d—e，比较591c—592b）。作为哲学家，他会接受正义就是它自己的奖赏，因为除此之外没有其他方式可以真正追求正义了。但是作为哲学家，他还可以希望完全抛开对正义的追求，转而追求哲学，只不过那时他不再是人；但成为人是他的命运所在。与格劳孔不同，哲学家可以将对正义的追求看作我们被迫承担起来的负担，而不是某个美妙的事情。带有英雄气概和自我牺牲精神的格劳孔可能会认为苏格拉底描述的“对一个人来讲的全部危险所在”鼓舞人心、非常高贵，在这种情况下，超越一个人内在城邦的机会就只是对读者而言，而非对格劳孔而言。但是苏格拉底只谈论了这个时刻的危险，而没有提到它可能具有的任何美。灵魂选择生活的场景，也就是神话的最终场景、《理想国》几乎最终的音符，结束在明智的奥德修斯这个人物身上，这个荷马笔下的英雄太过幸福，从而厌倦了英雄气概，转而选择了安静和私人的生活。[100]

第三部分　反思施特劳斯式的《理想国》研究

施特劳斯的柏拉图

> 我想借此机会将我与已逝的施特劳斯和他的追随者所采取的柏拉图解读进路区分开来，他们已经产生了非常巨大的影响，尤其是在美国。我只读过一部施特劳斯的书（《城邦与人》），还没有能够读完他任何追随者的书。

这个声明让人吃惊之处并不是它所表达的厌恶有多么强烈，并不是一个自认为适合写作有关柏拉图作品的学者对施特劳斯著作的无视，甚至也不是作者仅仅将一本书从头读到尾就足以断言施特劳斯和施特劳斯主义者的意图，从而抛开他们所有人［其实只要比较伯纳德特（Benardete）、克莱格（Craig）、郝兰德（Howland）等人近来撰写的有关《理想国》的著作就能让这种整体印象烟消云散］。[101] 拉瑟福德（Rutherford）拒绝公正地对待施特劳斯的著作，这一点非常令人遗憾。但是真正让人吃惊的是，在一本其他方面都很清醒地讨论柏拉图写作艺术的著作的前言里，他会如此煞费苦心地公开夸耀自己的不公正。[102]

关于利奥·施特劳斯的哪些东西引发了通情达理之士如此幼稚地爆发呢？施特劳斯认为道德即便是必需的，也是人类价值一个不现实的源泉，他认为只有少数精英才能负责任地应付这一思想，他在柏拉图那里也发现了同样的想法。我们可以想象这样的立场会引发尖锐的反对，但是人们为什么不能带着尊重倾听它们呢？问题并不完全在于听众们对施特劳斯充耳不闻，好像他从来不曾试图将自己的信念传达给他们。并不是施特劳斯思想的内容让学者们恼怒，而是他拒绝按照学术规则进行游戏。施特劳斯的写作目的确实是要让人理解他，但是他故意在理解的道路上设置了很多障碍。通过这样的策略，他认为自己是在促进他那个等级的利益，他乐意将这个等级描述成“热爱思考”的人。为了追求最基本的等级利益，也就是这个等级的长存，施特劳斯在他的作品中力图唤醒那些可以通过测试，从而理解他的人：他是在引诱哲学家上钩（fishing for philosophers）。

我们可能会认为一个想要钓到那些热爱思考者的渔人会把自己思

想中最激动人心的部分放在显眼的地方摇来晃去，但这并不是施特劳斯的方式。不是说他从来都不会明确说出重要的东西，问题在于他关于重要问题的明确说法会彼此抵消。（比如他既说柏拉图的理想城邦是依据自然的，又说它是反自然的。）他提出了很多问题，但是没有回答它们，或者过了很多页之后才给出回答，而且还要读者首先辨认出语言上的回响；没有解释和令人困惑的过渡可能会暗示重要的观点；关键性的洞见被抛到一旁（他会说“不管怎样……”），或者轻描淡写（“因为有人很可能会说哲学家没有理由出于对自己东西的爱投身爱国主义的政治活动”）；放在括号里的对文本出处的引证可能会代替一个论证；一长串参考文献中恰恰没有包括最重要的一条。总之，施特劳斯的写作风格需要读者仔细考察并在阐释上花费很大气力，大多数读者乐意这样关注文学作品，但是却认为在学术作品中这样做是多余的。一个人很容易在施特劳斯那里认出与自己相近的东西，而不是从他那里学到什么。事实上，如果不是首先领会到，至少是怀疑某些类似的东西，我们就很难看清他的意思。施特劳斯把你钓上来的钓钩可能是一些你根本无须费力捕捉的想法。

对于不愿意或者不能够咬住诱饵的柏拉图读者来说，还有一个原因可以解释他们的恼怒和警惕：施特劳斯相信他那种写作方式并不是什么创新，而是在追随某个由柏拉图本人开创的由来已久的写作传统。假如确实如此，对某些学者来说，这无异于将柏拉图对话从哲学正典中剔除。对施特劳斯的古怪影响可能会广泛扩散的恐惧就可能会胜过对他所使用的方法的厌恶，并刺激一些人试图摧毁他的观点。但是如果施特劳斯的那些观点没有首先固化为一种对柏拉图的阐释，一个按照战争规则行事的学者又怎么能给他的撞锤找到支点呢？这样一来，即便有些人认为施特劳斯没有依据通常的学术写作规范，他们也只能将施特劳斯关于柏拉图《理想国》的作品置于某种非常传统的批判之下，布恩耶特在给《纽约书评》写的那篇很出名的论战檄文就是这方面很好的例子。[103]

要想理解这样的进路为什么不能用来反对施特劳斯，我们要考虑施特劳斯经常在他著作中提到的一个原则：我们应该努力像一个历史上的哲学家理解自己那样去理解他的思想。施特劳斯将这一原则等同于实现历史准确性的抱负，这看起来似乎是一个非常传统的抱负。但是像另一个人自己一样理解他的思想这个说法本身就包含着对“像”（as）这个词某种有趣的含糊理解。是要完全和那个人理解的一样，还是用与他理解自己的思想相同的方式去理解他？答案显然是后者，因为施特劳斯认为坚持历史主义的学者违反了历史的准确性，他们用历史主义的方式去研究非历史主义的古代人，这些学者认为不管一个哲学家希望什么，他都最多只能发现他那个时代的真理，而非

无条件的真理，因此这些学者所研究的思想就被当作受到历史局限的真理，但是那些思想本身却意在成为无条件的真理。[104]

这是一个让人疑窦丛生的原则。一个研究者是不是必须要成为与他的研究对象相同类型的哲学家，之后才能宣称理解了其思想呢？施特劳斯会不会因为他本人不是历史主义者就没有理解马克斯·韦伯呢？但是现在让我们考虑研究某个特定类型的哲学家，这个哲学家相信（不是作为某种题材或表达方式，而是作为他对人类理解的核心），严肃的哲学家迫切需要奉行审慎。一个不够审慎的哲学家会给社会和自己造成危险，因为公共意见必然会用不宽容对待哲学思想的挑战，但是如果没有了哲学家社会也就没有什么价值了。这些想法构成了哲学家无法逃避的困境，而他必须以审慎应对。设想我们要阅读一个哲学家，他坚持这些想法，并且按照与这些想法一致的方式写作——非常慎重、充满暗示，因此只有那些注意倾听的人才能理解他。仅仅是理解这些看法本身就需要将耳朵调整得适应这种音乐，这是一种共谋行为（act of complicity）。要想理解审慎的写作，就必须要变成一个审慎的读者。有些人被他们所读的东西说服从而更进一步，成了他们所阅读的审慎作品的审慎作者，于是将学者式的注疏完全抛在了脑后。施特劳斯关于柏拉图的作品就是这种情况。

但是布恩耶特坚持将这些作品当作注疏看待。事实上，施特劳斯所能给出的相信柏拉图的学说为真的全部理由就是柏拉图本人给出的理由，这让布恩耶特认为施特劳斯深陷注疏之中，以至于在多数学者认为需要独立论证的地方依然使用注疏。这项指控的根据很奇怪，我们可能会说理由就是理由，是谁的理由并不重要。为什么一个论证因为是柏拉图的论证，就不再是一个论证了呢？柏拉图自己的理由为什么就不能是我们相信其学说的充分理由呢？只有假设不存在跨越文化和时间依然有效的理由，才能支持这样的指控。但这个假设本身并非不言自明，也不是施特劳斯的假设。假如他写作了柏拉图思想的注疏，那个注疏本身可能就为柏拉图结论的正确性提供了论证。但是他选择不去写作柏拉图思想的注疏，而是写作在他看来柏拉图作品的精神；他这样做是因为他认为柏拉图的理由对于他的写作来讲就是足够的理由。

布恩耶特不愿想象施特劳斯是多么严肃地选择以漫不经心的方式对待学术注疏的传统做法，这一点最明显的表现就是他选择了施特劳斯《城邦与人》中一个句子中的一部分作为代表去批评施特劳斯对《理想国》的偏颇解读，这里讨论的是哲学家不愿为王的问题。他引用的片段是这样的："……哲学家不可能被说服，他们只能被强迫去统治城邦"（p.124，本章中此类页码均引自《城邦与人》）。布恩耶

特将第一个分句，以及第二个分句中的“只能”说成是“施特劳斯自己的纯粹发明”。布恩耶特指出，苏格拉底加给哲学家的强迫，乃是有说服力的论证。

但是在他将这个片段当作“施特劳斯关于《理想国》的论述”处理时，布恩耶特严重曲解了这段话的意图。布恩耶特适时地指出，这段话后面跟着一长串对希腊文本的引证。施特劳斯有时会非常引人注目地给出一串引文，他在阐释那些他所偏爱的哲学家时相信，只有很少人能够或愿意非常仔细地阅读，因此他的典型做法并不是仅仅给出此前那个说法的文本依据，而是给细心的读者一个机会去思考在他所阐释的作品中大量文本之间的联系，之后再去考虑这个联系与施特劳斯自己的话之间的关系。在这个地方施特劳斯列出了五段文本，有一段长达一页，其他的仅仅是一两行，它们有一个非常重要的共同点：都描述了哲学家被迫（而非以其他方式）进行统治的过程。这里使用的词是名词anankē或动词anankazein（“强迫”）的不同形式。即便是在布恩耶特正确地找到苏格拉底运用有说服力的论证来对待理想城邦中的哲学家的地方，在苏格拉底说出这些论证的时候，用来描述他所作所为的唯一词汇，也就是施特劳斯给出的文本界限（520a—d）之内出现的唯一这类词汇，就是prosanankazontes [“强迫”（他们），520a8] 。这些正是施特劳斯要让读者注意的事实，他写道（下面是他的完整句子）：“虽然听起来很奇怪，但是在这部分的讨论中，说服大众接受哲学家的统治看起来比说服哲学家去统治大众更容易：哲学家不可能被说服，他们只能被强迫去统治城邦（499b—c，500d4—5，520a—d，521b7，532e2—3）。”我们要注意这里的表象（appearance），它是一个对读者来说有些奇怪的声音：一组重复的词都由词根anank-构成。这就造成了一个表面的效果（表象总是如此），苏格拉底一方面将有说服力的论证用在他设想的哲学家身上，另一方面又将这描述为强迫，这两者哪个更重要呢？对施特劳斯来说，描述为强迫更重要，因为正是在重复性的奇怪回响中，他听到了柏拉图的声音。通过关注重复的词语，他让读者提出这样的问题：如果柏拉图的意思是加在哲学家之上，使他们进行统治的强迫，就是强有力的论证，那么他为什么不直说呢？他为什么不说“必须要给哲学家强有力的理由”，“如果施加某些强有力的理由”，“我们会跟他们谈话，而他们除了赞成之外别无选择”之类的话呢？为什么反而要重复公然的强迫呢？这正是施特劳斯要提出的问题，一个文学性的问题。当施特劳斯说“哲学家不能被说服，而只能被强迫去统治城邦”时，他并不是在对文本进行注疏，也不是对《理想国》做出某种陈述；施特劳斯不过是对一个有能力提出同样问题的读者所做的反应给出了建议，这个读者会对自己说：“真是奇怪，所有这些关于‘强迫’的说法似乎是在说哲学家根本不可能被说服！”但是对施特劳斯而言，如果直

截了当地说自己在描述读者的反应时，不过是在提出建议，那么就会破坏他的意图。如果要成功地引诱有能力的读者上钩，他就必须要长篇大论地模仿一个对《理想国》做出可疑陈述的注疏者；而那些没有被欺骗的读者也就证明了自己的价值。施特劳斯确实是在进行“纯粹的发明”：他是在写作文学作品。

但是如果施特劳斯的句子是文学性的，随后的引证文献就值得我们进一步细查，既要考察它排除掉的，也要考察它包括了的。施特劳斯从520a而非519e开始，这样在520a—d中苏格拉底对哲学家所说的话就少了将强迫与说服并置的一两行，在那里苏格拉底向格劳孔描述法律（既有基本原则也有所加的惩罚）如何在理想城邦中带来公民之间的和谐。而施特劳斯的引证结束于520d，这样就少了一两行格劳孔的评论，在其中他描述了哲学家如何将苏格拉底赋予他们进行统治的正义任务当作某种带有必要性和强制性的事情。施特劳斯完全没有提到，在第七卷的结尾苏格拉底重新提到了这一描述，而且还补充说：哲学家们会把统治看作某种带有必要性和强制性的事情，而非某种高贵的事情（540b4）。考虑到这一连串引证意在处理的主题，这些都是非常引人注目的遗漏。（如果这些遗漏在随后又被加以运用，那就加倍有趣了。）这些引证里也包括了一个引人注目的段落。在引证强迫进行统治的过程中，苏格拉底提到如果要实现理想城邦，在现实的城邦中就必须有某种偶然性加到少数未被腐蚀的哲学家身上，施特劳斯的引证始于499b而非499b5，这样就包括了苏格拉底为什么能够克服恐惧，大胆地宣称哲学家要成为君王——因为他“受到了真理的强迫”。这些对法律的运作，高贵、正义和强迫、必要性之间的关系，以及各种不同类型的强迫的说明，每一个都在施特劳斯接下来的几页中占有各自的位置，这几页文本值得我们认真考察，不仅仅因为这是在练习阅读施特劳斯，也是因为它们处于施特劳斯的柏拉图的核心位置。

想要理解这段话的完整思想，需要首先记住几点。首先，它的结论“正义的城邦是不可能的，因为哲学家不愿意统治”（p.124），故意显得让人难以接受。我们都知道《理想国》通过哲学家不愿意统治所要证明的并不是正义城邦的不可能性，而是可能性，因为这些哲学家缺少政治野心。像布恩耶特那样的反应，即认为施特劳斯在这里颠倒了《理想国》的意思，假如不是最终的判断，也就是说假如不是为了反对施特劳斯而是希望给出解释，那么就非常恰当。第二，施特劳斯说“在谈话的这个部分”哲学家显得无法被说服，那么是否还有谈话的其他部分，在那里哲学家既不是屈从于说服，也不是屈从于强迫，而是二者的混合？在《理想国》开篇的场景中，苏格拉底由于一些热切的年轻人而同意去克法洛斯家。施特劳斯自己给出了对这个场景的

分析，并对此给予了特别的强调（pp.63—64），甚至称强迫与说服的混合就是“正义本身”。哲学与政治权力的结合只能通过偶然性或神圣的干预才能实现（499b—c），而在讨论这一问题时，施特劳斯有意让读者听到一个与之对应的偶然事件，正是这个偶然事件使苏格拉底支配了在克法洛斯家的谈话。

施特劳斯的这段话全文如下：

> 只有非哲学家可以强迫哲学家关心城邦。但是，由于人们的偏见反对哲学家，如果哲学家不首先说服非哲学家去强迫哲学家统治他们，那么这种强迫就不会发生，但是由于哲学家不愿意统治，这种说服也就不会发生。这样我们就得出结论：正义的城邦是不可能的，因为哲学家不愿意统治。

这段引人注目的论证是对前一句话所暗示的文学性事实的展开：柏拉图大大抑制了将哲学家变成君王的论证，甚至将说服描述成强迫。现在让我们想象哲学家像柏拉图所选择的词汇（而非他描述的内容）表明的那样不可说服，那么他们就不得不被其他人——也就是非哲学家——强迫。但是至此的讨论已经再三强调非哲学家如果不经过说服就不会接受哲学家的权威。那么哲学家是不是会去说服非哲学家来强迫他们呢？但是假如哲学家乐意去实施最终目的是让他们进行统治的说服，他们也就不需要被强迫进行统治了。因此他们不可能乐意去说服，这样一来，在哲学统治之下的正义城邦也就不可能实现。但是在《理想国》的这几页中，苏格拉底的首要任务难道不是去论证，不管可能性多小，这个正义的城邦确实可能实现吗？这到底是怎么回事呢？

施特劳斯提出了一个关于人类本性的结论，它看上去像是关于正义城邦出现的现实可能性。与此同时，他认为自己不仅揭示了柏拉图选择特定词汇时暗含的意思，而且模仿了柏拉图在写作《理想国》时的行动。“由于哲学家不愿意统治”，施特劳斯写道，那么可能导致他们进行统治的那个说服就不会从他们那里发生。但是在施特劳斯的论证中，是什么使不愿意统治成为前提呢？大概是除了强迫之外没有什么能让他们进行统治。但是，虽然一个必须要被强迫做某事的人肯定不愿意做这件事，但是反之却未必如此：一个不愿意做某事的人并不一定要被强迫做这件事，他也可能屈从于说服，而非强迫。因此，一个人屈从于说服而非强迫，并不能表明他愿意做这件他因为被说服而去做的事，情况恰恰相反。如果他们仅仅是不情愿地屈从于说服，我们还是可以说他们依然不愿意做。通过将哲学家不愿意统治说成他们需要被强迫进行统治，通过将这两个不能等同的东西说成等同的，施特劳斯暗示了一种甚至在理想城邦中都会继续出现的状况。虽然是有

说服力的论证而非赤裸裸的强迫，说服了理想城邦中的哲学新人承担起君王统治的责任，虽然他们像蜂巢中的蜂王一样被培养起来，整个一生都在为这一刻做准备，但是他们总还是需要被说服，这一事实本身就揭示了他们对这项任务有着多么深的反感，揭示了哲学可以动摇在长年的爱国教育中培养起来的对城邦的认同，甚至是对最佳城邦的认同。这就是柏拉图为什么让他笔下的苏格拉底将说服描述成强迫，为什么苏格拉底不允许格劳孔给出模棱两可、潜在地带有中立性的描述，即哲学家将他们的君王地位看作是必要的、不可避免的或强迫性的（这个词是anankaion），而是要明确指出他们不会将君王的位置看作什么高贵的东西。

施特劳斯有些古怪地反复使用这样的说法："这种强迫不会发生……这种说服不会发生"，这会让人们误以为他是在笨拙地尝试给句子赋予某种严格的逻辑，但实际上却是他精心挑选的双关语。如果必要的强迫和说服不会发生，那么正义的城邦就不会发生，也就是说它不会成为现实。但是施特劳斯选择不写出这个关于未来的预测，而是将读者直接带到有永恒普遍性的目的地："这样我们就得出结论：正义的城邦是不可能的，因为哲学家不愿意统治。"这个双关语帮助他转换了视角：即便正义的城邦（也就是谈话中那个想象的城邦）可以发生、可以实现，说正义的城邦不可能依然是正确的，因为在那里哲人王依然不愿意进行统治。在这样的情况下，说正义的城邦不可能就是说它不自然（unnatural）。而这又意味着，不是这个城邦本身必然不可能，而是它里面的"正义"在这个词的日常意义上是不可能的。柏拉图对哲学家不愿意统治城邦的强调就是它不自然的标志，也是在这个城邦中不可能实现正义的标志。

所有这些才是施特劳斯的意图所在，这一点在他接下来的一段里得到了清晰的展示。这一段明显不是在处理前一段提出的如何实现正义城邦的问题，而是将哲学家不愿统治所带有的暗示发展成哲学家如何与城邦（即便是最佳城邦）疏离的论述。他将城邦看作洞穴，与有阳光照射的哲学之域进行比较。这一段的结论是："哲学与政治权力的偶然结合之所以可能性极低，是因为哲学与城邦在相反的方向上远离彼此"（p.125）。施特劳斯在这里并没有说哲学家不可能得到权力，他重复了苏格拉底在《理想国》中的看法——"可能性极低"。这是因为施特劳斯的兴趣并不在于证明柏拉图隐匿的意图乃是揭示理想城邦在现实中不可能，虽然学界的神话（scholarly myth）认为这就是施特劳斯笔下的柏拉图所执着于心的焦点。施特劳斯真正的兴趣在于唤起读者对政治强烈的反感，而这正是柏拉图写给他的哲学家的。讨论的焦点在于如何解释理想城邦成为现实的可能性极低，而不是可能性低本身。只要一直读到施特劳斯下一段的开头，就可以证实那种

不可能性与这种可能性低有关，而且虽然有种种表象，但那种不可能性其实一直伴随着他的讨论：“克服在城邦与哲学家之间的自然张力促使苏格拉底从正义的城邦是否在适合人类本性的意义上‘可能’的问题，转向了正义的城邦能否通过转化一个现有城邦实现的意义上‘可能’的问题”（p.125）。如果读者问，在《理想国》的文本中苏格拉底到底在何处做了这一转向，那么他恐怕会失望于无法得到答案。这并不是一个《理想国》之中的转向，而是一个塑造了《理想国》的转向。苏格拉底在决定下到比雷埃夫斯港的时候就做出了这一转向。

这样，施特劳斯和施特劳斯的柏拉图都利用了正义城邦是否可能实现的论题，后者表面上认为可能，而前者表面上认为不可能，他们以此掩盖了一个关于人类生活中的永恒主题。但是那个主题并不像表面看来那么简单，哲学与政治并不是永远和无可挽回地处于不和状态。要理解这个问题的复杂性，我们要重温施特劳斯得出正义城邦不可能的论证，这一次要注意聆听与这一论证对应的苏格拉底的行动，从在比雷埃夫斯港的偶遇开始。我们尤其应该考虑这个有趣的说法：“……如果哲学家不首先说服非哲学家去强迫哲学家统治他们……”（p.124）这样的行动怎么可能呢？一个人怎么可能去说服另一个人强迫自己去做某件事呢？如果我看到你努力说服我应该强迫你，我就有理由怀疑，结果到底是不是我在强迫你。对于这一行动更准确的描述是你在进行某种形式的自我强迫，而将我当作中介。如果要让我确实认为自己是在强迫你，那么你必须说服我，同时不让我知道你是在说服我强迫你。你的说服必须是隐蔽的。但是当说服变得隐蔽时，它不就不再是真正意义上的说服，而逐渐变成强迫了吗？

将说服与强迫交织起来的说法最终可以应用到苏格拉底的行动之上，而非那些苏格拉底想象出来的哲人王的行动之上；也就是说，可以应用到柏拉图想象中的哲学家的行动之上，而不能应用到想象中的哲学家所想象的哲学家的行动之上。而正是考虑到这个应用，施特劳斯在得出结论的过程中使用了上面提到的那个有趣的说法，而结论则依赖于哲学家不愿意进行统治。在苏格拉底那里读者想到的并不是一个不愿意统治的哲学家，至少不是绝对不愿意。施特劳斯写道，“关于正义的谈话并不是完全自愿的”（p.63），这句话带有非常有趣的模糊性。他没有说“关于正义的谈话是由一个并不完全自愿的行动引发的”，虽然他接下来要描述的是引发这个谈话的混合了强迫与说服的过程。他好像是在说《理想国》的整个谈话都可以被看作是不完全自愿的。事实上也正是如此，因为它发生的方式为构成整个谈话的那个强迫与说服的混合做好了准备。

苏格拉底与波勒马库斯及其同伴不期而遇，这次相遇以苏格拉底

被邀请到波勒马库斯家告终，在那里因为与苏格拉底的谈话进行得热火朝天，晚饭和外出的计划很快就被抛在脑后。一个哲学家因为偶然性得以控制一个很小的社会群体，但是与谈话中设想的哲学家不同，苏格拉底并非不愿意抓住这样的机会。但是他并非君王：谈话中的这个社会被表现为民主制，这很有象征意义。施特劳斯特别强调了这一点以引起读者的注意："投票几乎一致同意让苏格拉底和格劳孔留在比雷埃夫斯港：苏格拉底除了遵守大多数人的决定之外别无选择"（p.64）。（象征性的暗示是指苏格拉底在328b3所说的话，当我们比较450a3—6时，这个象征就获得了实质性的意义。）如果一个人要控制民主政体，他的统治必然是隐蔽的，否则他的王国就不再显得是民主制了。苏格拉底隐蔽的行动始于，同时也包括了他屈从于多数人压倒性的力量。他并未因此就接受人们的意愿，他接受的仅仅是身处一个民主性团体的偶然事件，还有这个偶然事件所提供的机会。我们需要注意，这个机会正是说服他们强迫他去统治他们。在《理想国》的行动中最明显地表现出这一点的是苏格拉底故意逗引他的听众，从而让他们追问出理想城邦最具争议的几个方面——第五卷开始提到的在护卫者中抛弃家庭，以及在这一卷后面（471c以下）讲到的让哲学家为王。（在499b苏格拉底回忆说他被"真理强迫"承认了那个要求，这一点非常引人注目地包含在施特劳斯很长的引证之中。但是苏格拉底的回忆似乎太过美好了，因为当时是格劳孔在强迫苏格拉底，参见472a。）但是施特劳斯意在将这个模式应用到更有普遍意义的苏格拉底的行动上。苏格拉底的统治在某个意义上是公开的：其他人想从他那里得到答案；隐藏的是他用什么样的策略吸引他们（"苏格拉底在特拉叙马库斯那部分所做的是可以原谅的，假如他没有这样做，也就不会激发格劳孔充满激情的反应，而他却表现得完全没有预料到这样的反应"，p.85），以及通过犹豫不决引领他们一步步走向由哲学家统治的城邦这个顶峰（"苏格拉底宣称自己不能在面对两兄弟的攻击时捍卫正义……但是毫无疑问他用了非常大的篇幅去回应这个攻击"，p.91）。正是通过在他们心中建立起那个城邦，苏格拉底获得了支配他们的权力。或者像施特劳斯说的，正义的城邦：

> 对任何人都没有吸引力，除了那些热爱正义的人，他们愿意将家庭当作某种本质上属于习俗的东西予以毁灭，愿意为了得到正义而拥有一个这样的社会，在其中没有人认识习俗意义上的父母、孩子、兄弟、姐妹。假如这种热爱正义的人在正义几乎最重要的意义上不是最杰出的那种人，《理想国》也就不是我们看到的这部作品了。（p.127）

在这段引文之后的一段里，施特劳斯说明了正义几乎最重要的意义就是服务（service），服务自己的同胞和城邦。当苏格拉底同意到

克法洛斯家去的时候，他并不是要证明这个意义上的正义。关于那个行动，施特劳斯写道：

> 由于强迫和说服的混合，我们有了关于正义的谈话。屈从于这样一个混合（such amixture），或者某种类型的这样一个混合（a kind of such amixture），就是正义的行为。正义本身、义务、责任，就是强迫与说服、强制与理性的混合。（p.64）

施特劳斯并没有将波勒马库斯与他的同伴要求苏格拉底去他家时所采用的强制与说服的结合描述成正义的行为，但是却将那个赞美留给了苏格拉底屈从于他们的行动。但是他紧接着就宣称正义本身、义务、责任（这些等同究竟从何而来？）不外乎某种强迫与说服的混合。不是屈从于这种混合，而是混合本身，或者某种类型的这样一个混合。这显然不是波勒马库斯那群人所表现出来的那种类型。事实上，或许不是因为屈从于那个特定的表现，而是因为屈从于某个其他类型的强迫与说服的结合，苏格拉底才正义地行动；否则施特劳斯为什么要采用他所偏爱的笨拙的修饰语，特别提到“屈从于这样一个混合，或者某种类型的这样一个混合”呢？

只有在与施特劳斯论述的高潮中所讨论的哲人王对应的情境中，所有这些精致的表达才变得富有目的性。对哲人王来说正义的行为是成为他们城邦的统治者，这被施特劳斯描述成在强迫之下采取的行动，因而与苏格拉底在对话开场中的行动不同。施特劳斯没有提到说服，但是他补充道：“本来不应该必要，但是却有必要补充（it should not be necessary but it is necessary to add），强迫并不因为是自我强迫就不再是强迫。”在这句话之后，他加上了一个似乎漫不经心的脚注：“康德：《道德形而上学》，德性论导言I和II”。（这个脚注是一系列提到现代思想家的脚注的中心，而中心正是施特劳斯偏爱的标示强调的地方。在这一章中这些思想家出现的顺序是霍布斯、卢梭、康德、马克思、尼采。）如果我们按照施特劳斯的指示翻开康德《道德形而上学》的相关章节，我们会看到其中总结了作者对义务与德性关系的看法。服从义务就是服从某种除自己之外谁也不能强加的限制：只有这样，在义务中包含的必然性的力量才能与人类作为道德存在必不可少的选择的自由协调一致。身处道德义务的直言律令之下的理性存在者将道德法则强加给自己，并由此证明了他的自由。德性就是一种坚毅，让他能够抵挡违反道德法则的诱惑。他服从法则并不是因为意愿——事实上恰恰是反意愿的——而仅仅因为他是一个理性的存在者。

但是如果想当然地认为施特劳斯将康德加入脚注是为了说明让哲人王服务城邦的那种强迫就是康德意义上的义务的强迫，我们就错

了。下面是他对那种强迫的解释：

> 但是第二种意义上的正义［即服务和服从法律］并非内在地具有吸引力或因其本身值得选择，它是好的仅仅因为其后果。或者说它不是高贵的，而是必要的：哲学家服务城邦，即便是好的城邦，并不像他追求真理那样出于自然倾向、出于爱欲，而是出于强迫（519e—520b，540b4—5，540e1—2）。（p.128）

但是在康德的道德系统中，能够定义道德行动的特征是，它因自身之故而被选择。如果哲人王在选择服务城邦的时候考虑的是后果，那么他的行动可能是考虑周到的，但绝不是康德意义上的道德主体的行动。考虑哲学家第一个意义上的正义，施特劳斯将之与对城邦的服务对比，更确认了他的正义所具有的非康德性质。因为哲学家投身于最快乐的工作，不管后果如何它都具有内在的吸引力，这样的工作使他自足和自由，也使他正义，这个意义上的正义与自足的城邦的正义相同（p.127）。对康德的道德主体来说，除非他的道德选择不掺杂任何意愿的成分，否则他就不可能是自由的；而哲学家在某种意义上通过选择他最愿意做的行动变得正义。

如果康德关于道德是自我强迫的理论不能应用到哲人王的动机之上，那么施特劳斯为什么会在分析哲人王所经历的那种强迫时提到它呢？他这样做是因为，他期待细心的读者会注意到这样一个看来和前后文都没有什么关系，而且非常多余的句子，“本来不应该必要，但是却有必要补充，强迫并不因为是自我强迫就不是强迫”，它可能完全不是指对哲人王的强迫，而是指其他人的自我强迫。他这样做是因为期待耐心的读者会记得在分析对话开篇时插入的那两个与正义并列的奇怪词汇——“正义本身、义务、责任，就是某种强迫与说服、强制与理性的混合”（p.64）。义务和责任是康德道德理论中的关键术语，在这里却被用来描述某种相当非康德式的自我强迫方式，也就是苏格拉底自我强迫的方式。虽然自我强迫还是强迫，但它除了强迫之外还有可能变成其他东西，比如说服。当苏格拉底说服对话中的同伴强迫他去统治他们，由此间接地强迫自己时，这种自我强迫就可能变成苏格拉底所展现出来的那种特殊种类的强迫与说服的混合。在阅读施特劳斯的时候，我们必须接受一个脚注可能是行为的一部分；它可能比学术内容更能够将读者带回到一个第64页之前的说法。

施特劳斯向沿着这条道路回溯的读者展示了柏拉图如何理解苏格拉底的义务，以及这样的看法如何与康德相似和相异。与康德的相似之处在于它也是一种自我强迫。但苏格拉底似乎是屈从于波勒马库斯那帮人所采取的强迫和说服，对此施特劳斯非常小心地指出（他的策略是笨拙地重复一些话，这也是他最喜欢使用的让读者不快的方

式），向波勒马库斯等人让步最开始完全是格劳孔的主意：“不是苏格拉底而是格劳孔回答那个奴隶说他们会等着……随后格劳孔而非苏格拉底屈从于强力……随后格劳孔而非苏格拉底做了决定，他的第三个决定”（pp.63—64）。而苏格拉底更像是屈从于自己。他所屈从的那种强迫与说服的混合是哲学家的自我强迫，他说服非哲学家强迫他统治他们。说到自我强迫，苏格拉底既是推动者，又是对这个推动做出让步的人：这就是为什么施特劳斯首先说，正是由于屈从于混合了说服的强迫，苏格拉底做了正义的行动，随后说正义本身（这当然也包括苏格拉底的正义行动）是混合了说服的强迫行动（p.64）。

但是比这种单纯结构上的对应更重要的是与康德的观念进行对比。康德的义务是在一种严格的自我关系中强加给行动者的，不掺杂任何意愿的成分；苏格拉底的义务是通过中介——也就是非哲学家被说服——强加给行动者的，哲学家愿意为了他们的利益着想。苏格拉底的行动，也就是塑造了整部《理想国》的行动，是有利益伴随其中的，而利益的焦点就是格劳孔。格劳孔不仅是这部对话关键篇章中苏格拉底的对话者，还是苏格拉底下到比雷埃夫斯港的同伴，对此施特劳斯说，“我们不能排除这样的可能性，即他（苏格拉底）下到比雷埃夫斯港是为了格劳孔，也是因为格劳孔的请求。毕竟，在对话之前我们所能观察到的所有决定都是格劳孔做出的”（p.65）。这样看来，施特劳斯反复强调格劳孔在开场情景中的主动，就还有第二个功能。

有些人可能会反对说这并不是苏格拉底在《理想国》第一句话中明确描述的下到比雷埃夫斯港的动机：“我昨天和阿里斯通之子格劳孔下到比雷埃夫斯港，为了向女神至祷，我还想要看看这个节日……”提出这个反驳的人没有注意到施特劳斯对这一场景中行动的限定——“我们所能观察到的”——更不用说柏拉图在“昨天”一词中暗含的东西了。因为如果不知疲倦的苏格拉底第二天向一群新的听众讲述这次谈话，那么这些听众以及读者除了苏格拉底自己想要提到，或者说他选择解释的东西之外就没有任何其他方式了解对话者的行动和动机，而且读者因为不知道第二批听众是谁，就无法判断他们给了苏格拉底多大的自由进行选择。但是关于格劳孔这个前一天听众中的关键一员，至少有一个事实尽人皆知：他的政治抱负。我们也知道苏格拉底曾对此加以干预，试图使他摆脱这种抱负。施特劳斯因此补充道：“柏拉图的苏格拉底可能与非常想要下去的格劳孔一起下到了比雷埃夫斯港，为的是找到一个不那么唐突的机会治愈他极端的政治抱负。《理想国》为各种形式的政治抱负提供了最好的治疗”（p.65）。

《理想国》为各种政治抱负提供的治疗就是表明理想的城邦，也就是由哲学家统治的城邦，在与人类本性不一致的意义上是不可能的；但是苏格拉底治疗格劳孔政治抱负的方法却是表明哲学家的统治可能性极低——这样就既满足了格劳孔的理想主义，又没有确定时间地延缓了其实现。但是施特劳斯说苏格拉底将这看作是一个义务（虽然不是严格意义上的康德式的义务）又是什么意思呢？他的意思是哲学家意识到了道德是一种并不安全的人类价值，也发现这一知识本身给知道它的人提出了要求，一个必需的要求，即他如何适应他的同胞；这也是一个人最接近正义之处。让我们再转回到施特劳斯论文的高潮部分，解释他为什么这样认为，同时揭示对施特劳斯的柏拉图来说，为什么宣称哲学与政治无可挽回地处于不合状态是一种过分简化的说法。

在我们返回那个高潮的时候需要注意的第一件事就是，在“哲学家服务于城邦，即便是好的城邦，不像他追求真理那样来自自然的意愿、来自爱欲，而是出于强迫”（p.128）后面的引证中，施特劳斯补充了之前说“哲学家不可能被说服，他们只能被强迫统治城邦”（p.124）时明显缺失的引证。这些现在补充上的引证所具有的共同特征是给格劳孔补充了某些他忘记或错过的东西。格劳孔曾抗议，不允许哲学家生活在洞外对他们来讲是不义的，苏格拉底在519e回应这个抗议时说，你忘了法律关乎所有人的福祉，而不是城邦中的某一个等级，而且法律会利用说服和强迫实现这一点。这里补充的540b4—5直接指向了苏格拉底关于哲人王不会将统治的任务看作某种高贵的东西，而仅仅看作必要的或强迫的东西的说法，这个说法用一个重要的对照补充了格劳孔此前说的他们仅仅会将统治看作必要的或强迫的（520e2）。

施特劳斯意在让读者理解柏拉图有理由让格劳孔成为这些评论共同针对的目标。当格劳孔面对回到洞穴的前景，不自觉地为哲人王的利益提出抗议时，他不仅忘记了这个理想城邦得以建立的原则，也忘记了自己。格劳孔开始要求苏格拉底表明，一个为了正义牺牲一切的人（不仅牺牲了名声和酬劳，而且最终牺牲了生命），比一个没有被别人发现并获得极大成功的诡计多端的无赖更幸福（360e—362c），而现在，这个需要别人提醒他正义可能要求个人牺牲他喜爱的生活的格劳孔，与之前那个坚持要求苏格拉底捍卫自我牺牲的正义的价值，并由此引发了整个讨论的格劳孔还是不是同一个人呢？关于《理想国》中的这个初始时刻，施特劳斯这样写道：

> 关于格劳孔含蓄地反对特拉叙马库斯的观点，这让我们不能不想到康德的观点——康德对一个除了好意（good will）这唯一

有绝对价值之物以外别无其他的单纯之人的动人描述。《道德形而上学奠基》开篇的话说得很清楚，根据他的理解，道德最接近正义，而非其他德性。根据康德的理解，道德与技艺和自然分离的程度就像格劳孔所理解的正义：道德法则既不是自然规律也不是技术规则。在《理想国》中格劳孔这种观点的命运预示了康德道德哲学的命运。但是格劳孔所意欲的东西最好用“荣誉”而非“好意”来说明。（p.89）

施特劳斯相信康德道德哲学的命运是它对自由的梦想没有根据并且不能维持，不管是摆脱了自然限制和偶然性的自由，还是摆脱了实现幸福的技术——也就是技艺——加给我们的限制的自由。（马克思和尼采是施特劳斯脚注中康德的后继者，他们既将这一命运变成了现实，又引入了填补继之而起的政治真空的东西。）格劳孔对自由的梦想也遭受了相似的命运，最终随着他接受哲人王的理想而彻底消散。格劳孔梦想的正义，也是他希望听到苏格拉底捍卫的正义，有这种无视后果的气魄，也就是自由。如果说这种正义很像康德道德主体的好意，那么对格劳孔来说，当正义之外的一切都被清除之后，剩下的并不是纯粹的好意，而依然是一个人，事实上是一个拥有完全的自足和尊严，拥有“荣誉”的真实的人，就像一座雕像被洗净了污渍（361d）。格劳孔、苏格拉底、哲人王，施特劳斯让康德道德哲学之光划过这三个人物，但是光束最终都因为不当的比较而转向他处。他用康德作为线索将这三个人物串在一起，因为康德道德理论的核心是义务的概念，而《理想国》的核心是苏格拉底通过诉诸哲人王的义务提示格劳孔自己的义务，通过这样的行动苏格拉底也履行了自己的义务。施特劳斯并不是说《理想国》包含了对康德带有先见之明的批评。对施特劳斯来说，康德道德哲学在这里是一个普遍化的象征，代表了仅仅在道德领域追求终极善的尝试。康德不能实现这一论证也就象征了苏格拉底所填补的类似真空，虽然在具体问题上相当不同。

苏格拉底虽然将尊严留给了格劳孔，但是却没有假装给他想要的论证，也就是表明不管后果如何这个尊严本身就值得拥有的论证。通过补充之前略去的引证（始于对法律乃是说服与强迫的结合），施特劳斯隐含地承认，当苏格拉底作为立法者和立国者讲话，当他对想象中的哲学家论证回到洞穴的正义时，还是运用了强迫和有说服力的理性的命令。但这并不是格劳孔想听到的论证。哲学家被迫回到政治，因为他们认识到政治活动虽然并不高贵，但确实是必要的；也就是说他们接受了苏格拉底的论证，回到洞穴对他们所属的城邦来说是最理想的结果（520c—d）。正如施特劳斯说的：“……第二种意义上的正义（即服务城邦和服从法律）并非内在地具有吸引力或因其本身值得选择，它是好的仅仅因为其后果。或者说它不是高贵的，而是必要

的……”（p.128）这一论证的本质帮助我们看清了施特劳斯如何解决anankaion一词的模糊性（必要的、不可避免的、强迫性的），他更赞成将其理解为“必要的”。哲人王并不是被苏格拉底或者法律强迫，从而接受他们的君王地位，而是因为他们认识到了城邦的需要。但是格劳孔并不想听到正义因为结果而被赞美，而是因为它本身。他得偿所愿，但并非以他预料到的方式：

> 但是哲学家最关心的是内在地有吸引力而且事实上最快乐的工作，不管它带来何种结果（583a）。因此只有在哲学之中正义和幸福才是一致的。换句话说，在城邦所能实现的正义的意义上，只有哲学家才是正义的个体：他自足和真正自由，或者说他的生活最少服务于他人，就像正义城邦的生活最少服务于其他城邦。（p.127）

在第一个意义上，正义是服务于他者的反面，而服务于他者构成了第二个意义上的正义。第一个并不是通常意义上的正义，而是一种自足，它仅仅通过类比在非常弱的意义上与自足的城邦所代表的更为清晰的公民正义观相联系。

不管怎样，格劳孔是被第一个意义上的正义吸引了，这一点只要看看为了第二个意义上的正义而牺牲第一种正义时他的抗议就会知道，因为正是用这个观念，苏格拉底似乎满足了格劳孔对一种仅凭自身就有价值的正义的梦想。格劳孔没有注意到他的野心如何被彻底颠覆了，这是因为苏格拉底给他保留了尊严。但是施特劳斯希望他的读者注意到这一点，并因此重新描述了这两个意义上的正义：“第一个意义上的正义可以被说成是强者的利益，即最强大者的利益；第二个意义上的正义是弱者的利益，即那些较差者的利益”（p.128）。这个描述当然来自特拉叙马库斯：强者的利益是特拉叙马库斯心目中真正的正义，而弱者的利益是格劳孔在作为魔鬼代言人发展特拉叙马库斯的理论时认为的传统意义上的正义（参见p.87）。这样格劳孔所反对的特拉叙马库斯的观点就预示了康德道德哲学的命运；也因此帮助我们理解了施特劳斯两个更令人困惑的说法：其一是苏格拉底与特拉叙马库斯的讨论构成了整部《理想国》的核心（p.73），其二是即便特拉叙马库斯的理性能力很差，但他的原则依然获得了胜利（p.84）。格劳孔想让正义与自然，与技艺分离：但是他得到的却是一种在这两者之间进行了区分，同时包含了两者的正义。作为强者利益的正义是自然正义——哲学家“出于自然倾向、出于爱欲”追求真理；作为弱者利益的正义是人工的正义——哲学家为了城邦整体计算他的统治带来什么后果。

格劳孔为什么接受这个他梦想的替代品呢？因为苏格拉底一直非

常审慎。他对格劳孔梦想的否定披着那个梦想得以实现的伪装。格劳孔不可能得到为一种与后果脱离，因其自身之故而值得选择的正义的辩护。但是他可以得到这种正义的一个扭曲的形象：一种因对社会的后果而得到辩护的正义，这种正义要求更高等级的工作要为了公益服务，这个公益其实是哲学家渴望真理的自然倾向与人们渴望同类的自然倾向之间的妥协。这已经足够满足格劳孔了，因为“当其他东西为了荣誉之故而被牺牲时，荣誉最清楚地闪耀光彩”（p.89）。但是苏格拉底给出的辩护仅仅是对正义的政治性辩护。唯一因自身之故值得选择的东西是哲学，而哲学家是唯一自由的个人。但是在理想的城邦中，那个选择和那个自由都必须做出妥协。因此格劳孔作为魔鬼代言人替特拉叙马库斯宣扬，但实际希望被击败的观点，事实上取得了胜利：“在私利和公益之间存在不可解决的冲突。”（p.88）我们不可能完全获得正义。

在格劳孔的坚持下，为了回应他的抗议，苏格拉底颠覆了格劳孔的计划，并给了他一个新的理想，一个苏格拉底自己设计出来的理想，施特劳斯正是选择了在这个地方插入这样的话：“本来不应该必要，但是却有必要补充，强迫并不因为是自我强迫就不再是强迫”，同时加上了那个关于康德的脚注。因为这个结合提醒读者注意苏格拉底自我强迫的独特性——他说服听众强迫他去统治他们。而且施特劳斯刚刚以最强有力的方式唤起读者注意苏格拉底与格劳孔之间扩大了的交易——苏格拉底诱使格劳孔得出了一个不同于他之前希望的理想。现在是时候去关注这个引人注目的句子开始的部分了——“本来不应该必要，但是却有必要补充……”施特劳斯知道对于那些缺少同情的读者来说，这个表述看起来不过是充满学者气的傲慢。但正是因为存在缺少同情的读者，这样的表述才是必要的。“本来不应该必要”是说在一个应然的世界，在一个理想化的正义世界，没有这个必要；“但是有必要”，什么是有必要的？像施特劳斯那样补充一个带有暗示性的关于自我强迫的分句，以及关于康德的脚注是有必要的，也就是说用审慎的方式写作是有必要的。我们可能会想，施特劳斯不可能获得他想要的那种正义，因此必须要屈从于必要性——就像哲人王一样。但是施特劳斯的世界并不是一个哲学家被当作蜂王一样抚养的蜂巢（520b）；他并没有生活在一个自然与技艺合二为一，蜂群被严格划分为不同等级的世界；在他所处的世界里，哲学家自愿同其他哲学家讲话，并且必然要同非哲学家讲话。他生活在一个有着混杂听众的世界，在其中哲学家必须被引诱上钩，那是柏拉图而非哲人王的世界。

虽然《理想国》里有很多定义正义的尝试，但是却从未定义柏拉图和施特劳斯世界中的正义。这正是施特劳斯下一句话的论题：“根

据一种比苏格拉底的定义更为通常的正义概念，正义在于不危害他人；这样理解的正义即便在最高的意义上也不过被证明是哲学家灵魂之伟大的附属物。”这个证明从何而来，施特劳斯从哪个幽暗之处挖掘出这样一个与他这段讨论没有任何联系的定义呢？它来自丛林最幽暗之处，因为没有什么比紧贴着眼睛，必须绕过或透过它才能看到其他对象的东西更难以看到了。《理想国》从来没有讨论过不危害他人的正义，但是它的最高形式却反复通过对话中的行动得到表现，施特劳斯刚刚通过关于自我强迫的句子将它概括性地呈献给读者，这个句子本身就表现了按照这种方式理解的正义。因为在施特劳斯看来，避免伤害他人的最高形式就是哲学家审慎地讲话——就像苏格拉底在《理想国》中所做的那样；以及审慎地写作——就像柏拉图写作《理想国》、施特劳斯本人写作《城邦与人》那样。

没有人能比哲学家造成更大的危害，因此避免伤害的最高形式就是哲学家的闪躲。哲学家知道如何用论证消解一切非哲学家在公民生活中最珍视的东西的基础。他是城邦安全最大的威胁。在《理想国》中苏格拉底通过安全地讲话消除这一威胁：他勾勒了一个理想的城邦，在其中哲学家不再是公民道德的颠覆者，而是管理者，是公民正义与虔诚的保障。苏格拉底对格劳孔最后说的话是一个关于来世奖赏的故事，而施特劳斯对此写下的内容在回溯的意义上具有相关性：

> 对于一个像苏格拉底这样的真正正义的人，迫使弱者对人类事务中秩序和得体的可能性感到绝望不可能是他的义务，尤其不能让那些因为性情、出身和能力可能承担某些公共责任的人感到绝望。苏格拉底为了格劳孔，在比雷埃夫斯港的这个值得怀念的夜晚，像魔术一般变出了很多宏大和令人困惑的景观，对格劳孔来说，在随后的日子里记住这些景观，或许还能将它们传播给他人，也就足够了。（p.137）

苏格拉底这个审慎的讲话者，通过让格劳孔准备好承担公共义务而履行了他自己的义务。但是审慎的讲话与审慎的写作并不是一回事。审慎的讲话，至少是苏格拉底的审慎讲话，并不意在让它最初的谈话对象破解，而是意在使他安全。苏格拉底下到比雷埃夫斯港并不是去引诱哲学家上钩，这是柏拉图在设想审慎讲话的场景时想要做的。因为审慎的写作就是暗示性的写作。那些不能破解它的人就不是首要的写作对象，它要在公共市场中绕过他们。因此，柏拉图写了这样一部作品，在字里行间承认那些对哲学充满敌意的人总会怀疑哲学，而这充满暗示性的承认却能够激起哲学之友的兴趣。因为写作的是对话，柏拉图总是可以让他的著作充满有说服力和直截了当的论证，因为它们是另一个人而非柏拉图的论证。但施特劳斯写作的是独

白。清晰的论证可能会被直接归到作者头上，而永无破解之日。因此他假装写作密集、晦涩、古怪、随意、生硬、迂腐的论证，同时还夹杂了很多不合逻辑的推论，这让教授们迷惑和鄙视，却引起有思想的读者关注。施特劳斯就是他自己剧中的人物。

通过写作城邦中哲学的处境，施特劳斯的柏拉图想要做的不仅是强调这两者之间永恒的不合，以及出于强迫的结合，而且想要说哲学与城邦成对出现乃是二者各自必须面对的。这就是为什么施特劳斯论述的高潮段落以提到哲学家对城邦的归属感告终："我们可以说，出于对自己东西的爱，也就是一种爱国主义，我们没有理由认为哲学家不应该参与政治活动"（p.128）。施特劳斯在脚注里提到了《申辩》30a3—4，在那里苏格拉底称愿意将自己马虻般的叮咬给予他遇到的任何人，不管是年轻人还是老人，不管是外邦人还是公民，但是更愿意给予雅典公民，因为他们与他更亲近。只要考虑施特劳斯关于《申辩》的文章[105]，我们就会知道他并没有按照字面意思理解这个说法。在雅典苏格拉底并不完全舒服自在，但他也不完全是个局外人。将他置于这种位置的并不是哲学家所拥有的洞穴外的知识，以及与此相伴的对洞穴内生活的反感，而是他对自己无知的认识。《申辩》中的苏格拉底同时也是《理想国》中的苏格拉底。因为虽然《理想国》好像是要回答正义是什么的问题，但它并没有真正回答。一部回答那个问题的对话必然像柏拉图撰写的任何对话一样充满问题性（aporetic，p.106）。《理想国》中提出的理想是关于城邦的理想，而不是关于正义的理想：城邦的合理需要得到了满足，但是公民们的合理需要却没有。与这个意义上的正义接近的是进行探索的、谦逊的、充满问题性和爱欲的哲学家的审慎举止，他至少避免给予任何人对他来说不自然的东西。他不像哲人王那样必须交替拥有哲学家和政治家的身份，而是可以同时拥有两者，因为对人类根本性问题的意识向他提出了进一步的问题：在人类中如何找到恰当的位置去安放那种意识。哲学家知道，道德并非它意在成为的那种价值的稳固来源，正是这种关于自己（以及他人）对善的无知之知，将某种社会性的要求加给了他。这是政治生活最高贵的形式，即便不是最必要和最紧迫的形式。因为如果肩负起那种意识所带来的政治重负是哲学家义不容辞的责任，那么将这一重负加给哲学家的就既不是道德法则的命令，也不是对不可避免的东西的计算，而是爱欲的力量。正是哲学家要认识根本性的人类问题的自然倾向，以及他不可避免地将这一认识当作最高贵的人类活动，使他同时肩负起了与之相伴的政治重负。即便他愿意承担，这个重负也依然是一个重负，因为根本性的人类问题确实是一些问题，哲学家的劳作，不管多么快乐，也依然是劳作。

施特劳斯和施特劳斯的柏拉图都是苏格拉底式的充满问题性的哲

学家。虽然我们将他们的世系追溯到一个从不写作的哲学家，但是他们都首先是写作者而非讲话者。柏拉图并没有发明文学（在他之前诗人们已经知道如何使用暗示、写作某些语境而不仅仅是简单的句子、使之沉默或让某个场景讲话、使每个细节彼此呼应），但是他使文学天赋为他的需要服务，孕育了对人类根本性问题的探究，却并不假装对这些问题给出答案。每个教授都知道，在写作中避免给出答案要比面对某个人时容易。柏拉图没有任何一部作品是让苏格拉底与一个善意的，与他有相同理智能力的人进行公开的哲学对话。但这并不是因为写作这样的对话意味着柏拉图不得不提出对哲学问题的解答；而是因为柏拉图希望善意的读者意识到，与作者进行公开的哲学对话，同阐释那些并不公开的对话作品中的谈话相比，并不能使他在实质上更接近对这些问题的解答。我们不能期望柏拉图或施特劳斯在哲学对话中揭示任何他们在写作中隐藏的答案，因为他们并不是为了隐藏答案才用那种方式写作的。

我并不是说他们口头交流的内容在形式上不会与他们的写作有别，尤其是在柏拉图那里，因为他虽然写作对话，但是在口头交流中却不得不采取独白的形式。我们都知道，据说柏拉图做了一个关于至善的公共演讲，但是由于太过深奥难解大多数听众提前离席，对某些学者来说，这是柏拉图拥有一个从未在对话中揭示的哲学系统的关键证据，但这也可能无非是柏拉图口头进行的施特劳斯式的独白写作，其独特的形式和难解的风格都是出于相似的原因。施特劳斯与科耶夫的通信（发表在《论僭政》[106]的扩充版中）包含着一些非常有趣的信息，但是并没有直接的揭示。私下流传的施特劳斯的授课笔记似乎也是如此。但是在某种意义上，所有这些都与主题无关。斯坦利·罗森认为重要的乃是施特劳斯的表面[107]，他是正确的。施特劳斯本质上就是他的作品；而与施特劳斯的真正相遇就是读者仔细留意那些作品的表面。想要理解施特劳斯的人不该到作品背后去寻找施特劳斯（比如私下流传的讲稿或秘密录音），就像我们为了理解完成的文学作品不应该去寻找某个作家的日记或匆匆写下的笔记一样：这并不是因为作者没有神秘之处，也不是因为作者的意图不重要，而是因为那样做是无礼和不得体的。那无异于告诉那个作者，他失败了。假如施特劳斯是另外一种不同类型的哲学家，不那么充满问题性，这种无礼可能并不那么要紧，因为那样一来他的文学作品就变成了附属品。那些秘密录音或许可以揭示他实际上是不是一个不同类型的哲学家。但是既然他的作品表明他不是，这个问题也就该停止了。施特劳斯确实是一个没有秘密的斯芬克斯，而那恰恰是他的秘密所在。

这样的说法与我们听到的关于施特劳斯作为老师的诱惑力并不矛盾。但是如果施特劳斯不过是他的作品，如果他的作品承载了他所拥

有的全部理智潜能，那么能够解释这种潜能的，就不是师徒关系或者与他亲身接触才能获得的秘法。不管施特劳斯在美国有人追随的原因何在，他关于柏拉图作品的优点以及他对一些柏拉图读者的影响都是显而易见的。其中最有价值的特征就是施特劳斯拒绝掩饰柏拉图的文学性，或者将这种文学性最小化。施特劳斯并没有方法，他有的只是一种决心，那就是不让苏格拉底（或者来自爱利亚或雅典的外邦人）的论证成为核心。让其他人去考察苏格拉底对话者的每一个回答、问题或讲话，如果他们愿意的话去考察对话行动和场景中的每一个方面，让这些考察都服务于澄清苏格拉底的论证；让他们努力使苏格拉底的论证显得正确，相信他们这样理解的就是柏拉图自己的论证。施特劳斯却在苏格拉底的论证遇到张力，甚至分崩离析的地方寻找柏拉图的论证；他给苏格拉底的对话者与苏格拉底同样的权利，也在这些对话者的贡献中找到直接或间接的途径进入柏拉图的论证；他考察人物的性格、行动和场景并不是为了支持和澄清苏格拉底的论证，而是为了它们所展现出来的柏拉图式的论证。

施特劳斯在这样做时并没有预设他想要证明的东西，并没有在证明柏拉图是一个审慎的作者之前就不正当地用审慎的方式阅读柏拉图。首先，证明柏拉图是一个审慎的作者并不是施特劳斯的抱负所在，他的抱负是要理解柏拉图，而他在发现柏拉图的过程中理解他。但是不管怎样，考虑到我们掌握的资料，除了提出有说服力的对柏拉图的审慎理解之外，没有别的办法可以证明柏拉图是一个审慎的作者。如果这一程序是循环的，它也是一个解释学的循环，而非恶性循环。那些认为柏拉图不是审慎作者的人也要面对同样的循环。

但是有人可能会反对说，难道没有外部证据可以打破这个循环，表明柏拉图并不是施特劳斯心目中的那种作者吗？我们难道不是还有亚里士多德的证言吗？但施特劳斯并没有因为柏拉图最著名的学生在《政治学》第二卷里将苏格拉底在《理想国》中的论证当作直截了当的论证进行处理而感到不安。事实上，施特劳斯不但没有贬低亚里士多德作为资料来源的价值，反而认为他很好地理解了柏拉图。在一封给科耶夫的信里，他做了一个很重要的评论：

> 亚里士多德的批评绝对是合理的，他完全理解柏拉图所做的，但是他拒绝将意在反讽的东西处理成反讽性的，因为他相信，有可能也有必要写作论文，而不仅仅是对话；因此，他将《理想国》对话中的主题处理成论文中的主题；毫无疑问这是因为他相信智慧而不仅仅是哲学乃是可能实现的。这在我看来是柏拉图与亚里士多德的差别所在……[108]

换句话说，亚里士多德很清楚地知道他对《理想国》中理想城邦

的批评事实上是用明确的方式讨论柏拉图本人意在暗示的问题。因为亚里士多德要超越这些问题，并且解决在私利与公益之间的冲突，因为他相信如果哲学提出的问题不能被回答，那么哲学也就成了一种没有意义的活动，他将柏拉图作品中最终的视域变成了自己的起点。

施特劳斯决心不将苏格拉底的论证置于核心地位，这就是他思考柏拉图时最显著的特征，而他在柏拉图作品中注意到的很多困难和前后不一致，也是很多拒斥施特劳斯进路的学者在阐释柏拉图时的共同养料。让我们再来看看哲人王不情愿回到洞穴的例子，在一些重要的关于《理想国》的著作中对这一论题的处理都符合上面的描述：茱莉亚·安纳斯事实上同意施特劳斯的观察，即苏格拉底给想象中的哲学家提出的返回洞穴的理由是有问题的，她也同样认为沉思生活是非人性的，实际上是一种不能过的生活方式。[109]他们的差别在于如何处理这些思想，安纳斯不去理会苏格拉底“糟糕的或明显不够充分的”理由，并且从文本的其他地方寻找更好的理由，认为沉思生活的非人性是一个重要的缺陷，它使柏拉图的论证失效，虽然柏拉图尽了自己最大的努力。安纳斯的论述试图使苏格拉底的论证看上去正确，但是她最终的结论是这无法实现。尼古拉斯·怀特和里夫也尝试做同样的事情，并认为他们可以更接近实现这个目标。怀特不得不借助一个没有文本依据的前提，就是无条件的好所具有的推动力量[110]；里夫仅仅利用他在文本中找到的东西，从而表明哲学家应该进行统治，这对哲学家和城邦的利益都是最好的，但是却没有回答，如果确实如此，哲学家为什么还必须被说服[111]——这正是柏拉图带给我们的困惑。从施特劳斯的观点看，这两位学者都因为他们专注于苏格拉底的论证而被误导，他们想要熨平柏拉图为读者设计出来的皱褶。

这些例子也表明施特劳斯的独特之处并不在于仅仅将他在柏拉图那里发现的东西接受为合理的，因为里夫和怀特也这样做；他的独特之处也不在于倾向于相信古人正确地理解了哲学上优先的东西，而现代人错了，近来复兴的亚里士多德主义德性伦理学已经将这一态度变成了某种老生常谈。施特劳斯之所以是施特劳斯，重要的是他结合了对柏拉图合理性的信念和拒绝将苏格拉底的论证当作柏拉图合理性的支柱。因为这促使他在审慎地理解柏拉图的论证之外又向前走了一步，自己也成为了一个审慎的作者，他相信哲学与社会的根本关系自从柏拉图的时代以来就没有改变。但是如果有人认为我们不需要哪怕暂时相信柏拉图也能够理解并认真对待他，或者认为暂时的相信并不比同情的阐释所需要的怀疑更有利于理解柏拉图，又会怎样呢？如果这同一个人认为施特劳斯决心不将苏格拉底的论证至于核心位置也预设了一个理解柏拉图的前提，又会怎样呢？那么他可以从施特劳斯那里学到如何成为一个柏拉图的审慎读者，或者将施特劳斯看作一个与

自己同类的读者，同时不接受施特劳斯理解的每个细节，更重要的是不需要成为一个审慎的作者。

这样看待施特劳斯的柏拉图会引发很多问题，比如施特劳斯是不是可以期待有人真正理解了他？像他心目中的英雄那样写作是否仅仅是种浪漫的想法？哲学所具有的危险性是不是过分的哲学想象力的虚构？施特劳斯是不是真的是一个充满问题性的哲学家，意识到了根本性和整体性的问题，还是他仅仅在玩弄成为一个充满问题性的哲学家这个问题本身？[112]这些都是合理的问题，但是我不想尝试回答它们。我这里所做的只是给自己赢得提出这些问题的权利。尝试回答它们会将施特劳斯的柏拉图拉向施特劳斯，从而远离柏拉图。因为如果我关于施特劳斯的观察是正确的话，那么恐怕没有人可以非常确定地宣称他们理解的施特劳斯是正确的。我们最好是受到施特劳斯的启发，用他阅读柏拉图的那双眼睛去研究柏拉图，而不是去研究施特劳斯。当然，如果施特劳斯对柏拉图的理解是正确的，那么对一些人来说理解柏拉图的冒险也就失去了吸引力。而对另一些人来说，那将成为一项非常值得的冒险。

爱欲与城邦：评鲁奇尼克《美丽城：柏拉图〈理想国〉的辩证特征》

我相当同情这本书，但是并不同意其中很多最引人注目的说法。这其中包括《理想国》说到底不是一部关于政治哲学或道德哲学的著作，而是一部心理学著作，因为它关于美丽城的思考目的在于让读者可以洞悉哲学家的灵魂，而不是勾勒完美社会的蓝图；读者要理解美丽城的体制事实上会窒息哲学家灵魂的渴望，如果全面地加以考虑，对哲学家而言最好的社会类型，也就是能够让那些渴望尽情翱翔的社会，乃是民主制。这些在我看来都是错误的。那么我为什么要表达对本书的同情呢？因为它抓住了《理想国》的心脏跳动之处，也就是哲学家与城邦之间的张力，也因为它对这个主题的处理非常雄辩。鲁奇尼克还坚持认为，将《理想国》最终达到的结论当作柏拉图最终的看法是不够的，采取整体的视野将各卷中的立场结合成一个单一的理论也是不够的，在这一点上他也很有道理。《理想国》的展开方式是后面的内容修正前面的内容，同时没有忽视前面内容中包含的真理。理解这部作品唯一充分的进路是问柏拉图为什么选择呈现一些最初看似令人满意的材料，而后又将它们当作不令人满意的，并且从这之中推论出他的意思。将前后的材料融贯起来的不是一个理论，而是一个叙事。这就是鲁奇尼克所说的《理想国》的“辩证特征”。

在学术界，出版小书并非不寻常之事，与鲁奇尼克相似，我也在2003年出版了一本关于《理想国》的小书，也希望以短小精悍的篇幅讨论某些对《理想国》来讲带有核心意义和值得我们牢记的问题。[113]与鲁奇尼克的著作相似，我的著作也利用《理想国》提出的心理学作为指导去实现所要达到的目的。我对《理想国》心脏跳动之处的感觉也与鲁奇尼克相似，在阅读《理想国》时我也关注情节提供的论证。但是在我看来柏拉图所设想的美丽城是一个真正“美丽的城邦”，而不像鲁奇尼克认为的那样仅仅是辩证发展中的一个阶段，一个要被超越的阶段，我们最终要认识到美丽城事实上并不是政治理想。在我对鲁奇尼克的批评背后是我在自己书中提出的观点。但是因为这两本书是堂兄弟（或许是很远房的堂兄弟，但毕竟还是堂兄弟），它们之间的交锋才显得格外有益。

首先我想说，有不止一种方式关注来自情节的论证。鲁奇尼克认为“柏拉图不是在对话的某一部分，而是在整个对话中阐明自己的观

点”（p.146，本章中此类页码均引自《美丽城：柏拉图〈理想国〉的辩证特征》），这让他激烈地反对那些将柏拉图笔下人物的论证与他们所处的语境分离的学者。此外，鲁奇尼克非常严肃地看待和阐释《理想国》中那些结构性的标记——离题、打断、讨论方向的突然转变。这些都非常可敬。但是让柏拉图对话的结构约束对话传递的信息是一回事，而像鲁奇尼克那样直接从对话的结构中读出某些信息则完全是另一回事。

正是当“爱欲”（Eros）出现在《理想国》之中，成为一个主题的地方，鲁奇尼克从结构中做出了最显著也最可疑的推论。他的主导观念是：苏格拉底的听众带有反叛色彩的不满在第五卷开头将对话的关注焦点突然转向了与性有关的主题，这是一个象征，象征美丽城不能处理被它压制的爱欲的能量，这预示了美丽城整个计划的崩溃，并且由哲学的自由取而代之。关于那个崩溃，他这样写道：

> 随着在第八卷中婚姻数的失败，爱欲最终压倒了美丽城，紧密结合在一起的政体在接缝处分崩离析。爱欲僭主式的和形态多样的表现在第八至十卷中完全展开。因此就需要某种非常不同于美丽城的政体来适应它。这样看来美丽城没有体现柏拉图的政治或理论理想，而只是《理想国》整体辩证发展中的一个阶段。（p.69）

鲁奇尼克将第八至十卷中的内容描绘为庆祝美丽城之死和爱欲的得胜。

但是这些材料的连接事实上并非如此。在第八卷开头，苏格拉底预言即便像美丽城这么稳固、统治得那么好的政体也不会长存；最终错误会潜入优生系统赖以维系的数学计算，整个一代护卫者都会变得不如从前。在他们的指引下，城邦会转向坏的方向，开始一系列堕落的政治变化，最终结束在一场将僭主送上权力巅峰的革命之中。与此平行的是对一系列个人的描述，每个人的品格都类比于一种堕落的政体。比如僭主式个人的灵魂就被放纵的欲望施加了暴政，因此他的品格就和被僭主奴役的城邦类似。

因此，当优生学的计算失败之后，并非“爱欲压倒了美丽城”；美丽城是被一代不称职的护卫者压倒的，是他们，而非爱欲，使美丽城“在接缝处分崩离析”。并不是因为压制了爱欲导致这个城邦最终崩溃，那个“紧密结合在一起的政体”并没有像打了太多气的球一样爆炸，而是因为没有严格遵守关于性爱的规范。僭主式个人“僭主式的和形态多样的”爱欲受到了严厉的谴责，它并没有像某种美丽的花朵一样“完全开放”。因为只有为数很少的僭主式的个人能够成为真正的

僭主，因此“需要某种非常不同于美丽城的政体来适应他们的爱欲”这句话能够成立的唯一方式就是，僭主制是僭主式个人的终极抱负。并不是美丽城本身试图达到完整的爱欲，却未能实现。但这正是鲁奇尼克说“美丽城没有体现柏拉图的政治或理论理想”时似乎要得出的结论。

鲁奇尼克推论的基础何在呢？《理想国》的叙事结构在他看来具有象征意义。他像所有人一样清楚柏拉图的文本包括了我刚才列举的要素，以及我所描述的联系，但是他做出了如下推理：如果关于护卫者之间性爱的主题是通过带有反叛性的插话引入的，那么柏拉图的意思肯定是美丽城不可能顺利和平地包容爱欲。如果对爱欲得胜的描述被推迟到美丽城之后，如果那个描述始于承认美丽城必然失败，而且如果那个失败与护卫者之间的性爱有关，那么柏拉图的意思必然是美丽城的失败咎由自取，让爱欲的得胜取而代之就理所应当，因为美丽城从来没有给爱欲应得的东西。

关注《理想国》的结构，关注其中人物所行和所言之间的关系，当然非常重要，但是我们应该在阐释整部作品时将它们当作一些要素予以关注，它们本身不应该凌驾于所有其他的考量之上，单独决定这部作品的含义。鲁奇尼克感谢利奥·施特劳斯帮助他理解了《理想国》的整体结构（p.7）。施特劳斯在《城邦与人》中写道：“‘本质’的含义依赖于‘形式’”[114]，这句话或许成了鲁奇尼克采取这种进路的座右铭。但是我们应该来看看施特劳斯的这整句话：“不管怎样，在开始时，一个人甚至必须对‘形式’比对‘本质’给予更多的关注，因为‘本质’的含义依赖于‘形式’。”鲁奇尼克不仅以关注《理想国》的论述结构多于它实际所说开始，也以此作结。结构本身变成了论述，从而僭越了它意在塑造的论述。

当然，鲁奇尼克对《理想国》的论述在很多地方真正继承了施特劳斯的遗产——通过他的老师斯坦利·罗森。但是在鲁奇尼克阅读柏拉图的方法中缺少的是施特劳斯对柏拉图写作之审慎的警觉，施特劳斯将这种审慎与苏格拉底的反讽联系在一起。反讽家只对那些有能力理解他的人揭示自己的意思，但即便是那些不能看穿面纱的人也能从他的字句中理解一些内容。与此类似，柏拉图的写作在“引导他人得出有益的意见”的同时，也能够“激发那些依据自然适合的人去思考”。[115]这两个任务有各自的重要意义，合在一起它们构成了柏拉图式的审慎。

很有说服力的是，鲁奇尼克在一处甚至要将自己的阐释与施特劳斯式的“反讽性”阐释脱钩，理由是施特劳斯式的阐释针对美丽城提出的疑虑只在对话的表面，而没有进入对话的深层（p.91）。但是这样

的说法经不住仔细推敲：我们看到，鲁奇尼克在评价比如像优生学计算的最终失败这些明确和不容置疑的细节所暗示的“怀疑”时严重有失公允。但是比鲁奇尼克的阐释是否应该被归入反讽性阐释更重要的是他对“反讽”一词的理解。他写道，“反讽意味着一种外在的表面，意在不被严肃对待，它隐藏了一个内在的、有着严肃意图的深层”（p.91）。这个描述可以用在一般的反讽上，但是没有把握到施特劳斯眼中苏格拉底的反讽和柏拉图写作方式的特别之处。对苏格拉底的反讽而言，表面也意在得到严肃对待，虽然它只包括了有益的意见，而非真正的智慧；因为有益的意见非常重要，甚至至关重要。因此（我现在是说我自己的观点，而不是试图替施特劳斯说话），如果你认为美丽城真的是一个美丽的城邦，你并没有错，你的意见是有益的；但是你也不会完全正确，除非你理解了任何城邦都是丑陋的，甚至包括最美丽的城邦。

更奇怪的是鲁奇尼克居然会错失反讽进路的这个方面，因为他关于《理想国》“辩证特征”的看法本该使他理解这一点，因为“辩证特征”正在于前面的段落被替代，但是其中包含的真理却得以保留下来。鲁奇尼克赞赏的那种言谈的形式是哲学家之间开放的对话。民主制之所以好正是因为它使这种对话成为可能。哲学家如何与普通人谈话并不是鲁奇尼克关心的问题，在他看来那也不是《理想国》关心的问题。书写作品的辩证特征也捕捉到了真正的哲学对话想要表达的东西：哲学家对不变（settled）真理的探求对他来讲本身就是不安的（unsettling），因此必然不会带给他渴望的那种安定（settlement）感和终结感（pp.130—131，148）。这样看来，鲁奇尼克的理解便加入了柏拉图研究中某种流行的趋势，认为柏拉图必然选择对话形式，是因为他不持有任何形式的教条主义。[116]

从方法论角度对鲁奇尼克关于《理想国》中爱欲要素的论述进行的批判就说这么多。在内容方面我也反对他的论述：为了得到他的结论，即爱欲受到压制并由此给美丽城带来了不良的后果，鲁奇尼克不得不抑制那些不符合他至高的结构性主题的细节。第五卷是关于爱欲的，这一点真的清楚吗？对护卫者性爱方面的规定只是其中的一个主题。波勒马库斯和阿德曼图斯要求听到更多的是护卫者如何将他们的女人和孩子公有（449c）；他们并非只要求了解丈夫和妻子之间的关系。我们说这一卷的主题是家庭比说是性爱更准确。主导性的问题是女性护卫者如何与男性共同承担护卫者的任务。第一个主要的构想是他们应该平等地承担那个任务。第二个是他们应该组成一个巨大的家庭。只是在这里规范性爱的论题才进入讨论，而且只是作为家庭如何才能最好地组织起来的具体措施加以讨论。第三个构想是，如果这些要成为现实，那些拥有权力的人必须是哲学家。继之而来的是关于什

么是哲学家的长篇讨论。提出这个构想之前的几页也不是在描述男女护卫者如何上床，而是他们如何在战场上区分职责，以及如何共同战斗。即便如此，鲁奇尼克依然想让我们相信：

> 《理想国》因为涉及形而上学和知识论而著名的中间几卷，乃是苏格拉底要阐明对性爱的政治规范带来的结果。（p.62）

那么柏拉图这样构建他的叙事目的何在呢？他的意思是说“哲学……是一种爱欲活动”（p.62）。

这里的问题部分在于“爱欲”（Eros）这个词具有危险的模糊性。当注疏者更愿意采用转写（transliteration）而非翻译（translation）时，通常不是什么好的迹象。Eros有时是指性爱，至少鲁奇尼克认为对话每次提到性关系都是在谈论Eros；而有的时候，比如在他讨论民主制的时候，鲁奇尼克又将Eros当作指称人类各种欲求的普遍概念（p.81）；在61页，他又说“人类的Eros是寻常的人类冲动，拒绝丢掉性关系和家庭的私有性”，也就是那种与自己的血肉联系的感觉，而这正是美丽城要从它的护卫者那里剥夺的东西。但是当涉及哲学时，Eros蔑视寻常的慰藉，也就是归属感带来的慰藉，那是要冲破界限的欲求，“因完全异己的东西而疯狂”，这种欲求的对象如果不是稳定和统一的理念，就会让哲学家令人不安地接近僭主（pp.90，119）。

结果就是，当鲁奇尼克宣称适合哲学的爱欲的能量会因为美丽城严苛的性爱规范而窒息时（pp.69，73），他利用Eros这个词的模糊性指出，在这两种情况下受到压制的是同样的东西，虽然他用非常不同的方式描述它们。鲁奇尼克或许会回应说他这样做不过是复制柏拉图自己的策略。但是柏拉图在这些语境中却并没有限于使用erōs这一个希腊文单词。美丽城给护卫者的性生活（柏拉图有时但并不总是用erōs或它的衍生词来指他们的性生活）施加的约束确实非常严厉，但是它对护卫者哲学生活（柏拉图同样有时但并不总是用erōs或它的衍生词来指他们的哲学生活）施加的约束则远非如此。虽然处于美丽城顶端的哲学家要轮流管理城邦，但是他们可以花大多数时间从事他们真正热爱的事业——哲学（540b）。而鲁奇尼克的论述遮蔽了这一点。

鲁奇尼克认为美丽城中的文化看上去是反哲学的。他将《理想国》中生动的、富有创造性的、无拘无束的，有时甚至是不虔诚的对话，与美丽城中严格的审查制度和敌视创新进行对比（pp.70—73）。但是他忘记了，自己描述的是美丽城中的公民文化，而非哲学家之间的私人谈话。那些辩证法家会尽可能深入挖掘，将自己提升到

习俗之上，从而获得真理（533b）。当他们独处时，可以让自己的诗歌不被城邦稀释（595b，605c）。我们可以同意，公民文化整体上的素朴会影响他们的品格，因为即便他们不和其他人住在一起，也不可能全然不受他们的影响。我不是说他们生活在卫城之上，生活在反文化的幻觉之中。他们的生活方式确实清明甚至严苛，但是有什么理由否认柏拉图认为那种生活方式有利于哲学事业呢？

根据鲁奇尼克的看法，《理想国》认为是民主制而非美丽城才是哲学能够得到最佳滋养的城邦。这并不是说柏拉图无条件地赞成民主制——鲁奇尼克的论题并没有那么反对普遍的看法。他笔下的柏拉图理解，民主制下的自由和民主文化中的多样性有它们的危险，但尽管如此，他还是认为它们是哲学探索和批判精神的最佳食粮。对鲁奇尼克来说至关重要的是苏格拉底在557d的说法，如果有人想要建立一个城邦，就像苏格拉底和他的同伴所做的那样，他恐怕只能到民主城邦去，在那里他会看到政体的集市，并选择他喜欢的一个。鲁奇尼克认为这段话“非同寻常地承认”：

> 大概只有在民主制中，政治哲学，至少是《理想国》中实践的那种政治哲学，才有可能……（大概）只有在言论自由的民主制中，哲学家才能充分意识到人的多样性，从而理解正义和不义的本质。（p.79）

鲁奇尼克通常对于对话中的嘲讽非常警觉，但是在这里他的耳朵背叛了他。苏格拉底刚刚指出，民主制“大概（或者是“可能”？kindyneuei）是所有政体中最美的”，但紧接着就补充道，因为多样性，它或许显得是最美的，那些可能会做出此种判断的大众对此的反应就像女人和孩子看到了闪闪发光的小物件一样。随后苏格拉底看到了某种关于民主制的多样性更加正面的说法：你大概（或者是“可能”？仍是kindyneuei）必须要到民主制去，假如你想要从各种现存政体的模板中挑选出你喜欢的。他的赞赏像前面一样是双刃的。因为苏格拉底自己在讨论中的程序并不是从满市场的选择中挑选他喜欢的政体；相反，美丽城是从头开始构建起来的，同时看着那个最好的范本，而不是看着苏格拉底这个立国者喜欢的范本。我们还应该考虑这个市场的意象所隐含的信息：如果民主制是一个政体的市场，而立国者只从一个货摊上购买，那么他选择的肯定不可能是民主制。

但是苏格拉底的赞美也不完全是反讽。一条多彩的长袍看起来可能确实很美。但是（在苏格拉底看来）只有女人和孩子才会仅仅因为这些认为它是最美的衣服。与此类似，民主城邦给更有思想的成员提供了丰富的政治材料去思考。但是相对于政治的混乱，这种安慰非常不够。柏拉图大概希望生活在没那么有趣的时代。在美丽城中，哲学

家可能很晚才学到政体的多样性，就像好的法官很晚才学到不义（409b—d）。他是从二手资料中学到这些东西的，而不是亲自尝试。

虽然护卫者渴望完成他们的公共生涯，这本身就包括了十五年的理论学习，其中最后的阶段主要致力于纯粹的哲学。虽然他们不会完全放弃哲学生活的私人性，而只是放弃了家庭生活的私人性，但是如果仅仅根据这些就宣称从哲学家的视角看所有人都在美丽城中生活得很好则非常愚蠢。文本强调的重点完全落在公共服务的繁重上，落在哲学家必须要做出牺牲上，落在他如何希望免除这些任务上，落在所有这些表明的哲学家在这个世界的位置上。整体气氛并非阳光明媚，鲁奇尼克也正确地感觉到了这一点。而我的反对在于他的反应有些过激。

鲁奇尼克也正确地认为《理想国》在论述灵魂三分的问题上有某种发展，即直到第八第九两卷，理性部分才与某种欲求（也就是理解事物的欲求）结合起来，并强调其重要性。在第四卷中理性部分与欲望部分是对立的，并且被理解为某种实践理性的能力。鲁奇尼克正确地反对那些想要从这几卷的材料中组合出一个统一的心理学，而不管其发展特征的人（p.18）。但是我不能接受他的结论，即分裂本身，也就是灵魂的划分，是柏拉图此处的目的，但是因为柏拉图最终将某种欲求赋予理性，因此意在让我们看到灵魂事实上是作为整体行动的，并由爱欲统一起来（pp.20—21，48—49）。但事实上，随着这个心理学的发展，灵魂反而变得更加分裂。比如理性和意气在第四卷并没有被充分地区分开来，因为在那里理性还没有自己的目标。当那些目标出现之后，理性与构成灵魂的其他部分之间的区别，就像神与人之间的区别那么大，或者像第九卷中的意象说的，像人与野兽的区别那么大。“爱欲”远非将人的灵魂统一起来，而是揭示了其本质上的分裂。

总而言之，鲁奇尼克的柏拉图是尼采式的浪漫主义者（当然是在这个词发明之前），他笔下充满爱欲的哲学家超越了善恶。这种观点，不管如何夸大其词，毕竟把握到了某些在《理想国》中展示出来的关于哲学这一观念真实和重要的东西。我们可以说他的这本书训练了我们的眼睛去注意到潜伏在《理想国》之中的《斐德罗》。[117]这是一项有价值的任务，鲁奇尼克在一本生动、简洁和警醒的书中迎接了柏拉图对话从作家的角度发出的挑战。我很尊重这本书的激情。但是鲁奇尼克回避了一个挑战，也就是让哲学家重新接触那些他们已然超越的习俗中的道德。施特劳斯接受了这个挑战，而鲁奇尼克的回避实质上符合他所忽视的哲学家在形式上如何与公民讲话的问题，也就

是苏格拉底的反讽问题。我认为对于《理想国》的阐释者来说，这是一个同样重要的挑战。

以杀为治：评罗森《柏拉图的理想国》

正如他在前言中说的，斯坦利·罗森在这本书中写下了他对《理想国》“大约五十年反思的结果”，这极大地造福了柏拉图的研究者。他的书所展现出来的极大丰富性和对精微之处的关注，与如此长时间的思考完全相称。它读起来像是一部注疏，与奥洛夫·吉贡（Olof Gigon）的《当下性与乌托邦》（Gegenwärtigkeit und Utopie）相似，随着罗森的著作逐段展开，《理想国》的每一页都得到了有条不紊的概括和分析。这本书理想的读者是那些重读理想国的人，他们可以将罗森的著作放在手边，让它提出新鲜的问题，向你指出之前从未生疑的细节。但是作者也会不时强调，明确告诉我们在他看来《理想国》整体想要表达什么。这本书以“导论”开场，以“后记”作结，它们使得作者所要传达的信息变得非常清晰。

罗森笔下的柏拉图相信人类罹患癌症，唯一有效的药物就是哲学家的统治，但是这个治疗方法太过强大，会将病人连同癌细胞一起毁掉（pp.10，355，本章中此类页码均引自Rosen 2005；这是罗森本人使用的隐喻）。这是一种灵魂中的癌症，是个人利益与城邦利益之间，也就是幸福与正义之间的根本冲突所导致的内在的分裂（pp.10，133，350）。如果哲学家不能统治，人们就不会做正确的事（p.355）；而哲学家却在改进城邦的欲求和关注来世、反对城邦的思想之间被撕裂，柏拉图本人显然就是如此（pp.81—82，143，229）。这样一来，哲学家为了将正义赋予城邦所采取的“在理论上正确的一步”，由于同样的原因也都是“走向不义的一步”（p.355），因为人类本性的可塑性没有达到这样的程度，可以允许一种理论达到“一套真正的原则，可以过一种正义的，并因此幸福的生活”（p.354）。因此，正是美丽城，这个意在实现最大限度的正义和幸福的城邦，事实上同时伤害了哲学家和非哲学家的利益。我们可以想见，普通公民会怨恨他们的朴素生活（p.308）；读者们会厌恶美丽城中的暴力和欺诈——也就是洗脑——而美丽城需要这些措施使公民们可以部分接受现状，但不会给他们带来真正的幸福（pp.128—129，183，391）。哲学家的哲学之翼因为参与政治而被束缚，政治活动既限制了他们可以投入真正热爱的哲学生活的时间（pp.210，242），也限制了他们最终被允许从事哲学活动之后，活动的多样性（pp.354，374）。简而言之，“理论与实践的统一……是不可能的”（p.355，比较pp.143，242）。

虽然怀疑这样的伟业并不可能，但哲学家还是一直努力尝试，“因为那就是哲学的目标”（p.355）。柏拉图在西西里僭主那里进行过灾难性的尝试，而罗森认为在《理想国》里，柏拉图至少在坚持“将理论与实践统一起来的白日梦”（p.143）。虽然柏拉图以带着嘲讽的幻灭感写作《理想国》，但那并不意味着哲学家统治的前景（不管有多么遥不可及），已经对他丧失了诱惑。

看着柏拉图笔下的哲学家将他们西西弗斯似的抱负推上山，我们可能认为这个场景充满悲剧性。但这并非罗森的描绘。白日梦，不管多深，都不是悲剧的素材。事实上，有时白日梦甚至会逐渐演变成荒诞剧，比如罗森说，因为美丽城中的哲学家没有被允许在哲学方面得到完全的发展，他们在社会改革方面的想象力也会受到减损，结果“对政治难题的解决方案，是制造出一个缺少了最重要的政治特征的静态社会，这是一个由政治上不胜任的人统治的有缺陷的社会”（p.284）。罗森在一个地方承认，这显然“不是真正的解决方案”，但是“我们必须继续做下去，就好像这种解决方案是可能的，因为那是唯一的解决方案”（p.284）。虽然这种情形显然太过诡异，因此不能被称为悲剧性的；但是它同时也太令人心酸，因而不能算是喜剧性的。罗森的柏拉图最好被描述成（我是带着敬意给出这个描述的），预见到了荒诞派的戏剧。

罗森将这本书献给“真正的利奥·施特劳斯”。在他对《理想国》分析始终，罗森都大量运用了施特劳斯式的主题，同时努力将他的整体解释与施特劳斯的区分开来。罗森与施特劳斯共同的根本观念是，《理想国》的写作动机是我们不可能都拥有正义，因为在私利和公益之间的冲突是无解的。但是罗森不同意施特劳斯的地方在于，如何看待柏拉图在推荐美丽城中的统治方式时的严肃性。在罗森看来，施特劳斯认为柏拉图根本不想推荐它们；它们是以乌托邦的方式企图达到正义不可避免的恶劣后果，给我们的教训就是要彻底避免那些尝试，并转而让哲学家的利益适应公众意见（p.5）。而罗森的柏拉图认为，哲学家统治社会真的是件好事；他的《理想国》至少在这个意义上是一个政治宣言。罗森发现的问题是，柏拉图想不出有什么方法可以实现这个结果，同时避免恶劣的实践，避免将有着良好意图的哲学家变成僭主（p.10）。罗森的施特劳斯主义是手段上的而非目的上的。

施特劳斯认为柏拉图是实践审慎的写作技艺最杰出的大师，也暗示他的哲学家同道们要按照这种技艺谨言慎行。而罗森则强调柏拉图在《理想国》中冒险的坦率，将哲学性的少数人对专制的渴望向大众揭示出来（p.5）。他认为柏拉图在写作时大胆地将眼睛盯着未来，

并且认为自己所处的文化对哲学的敌意还不至于让这样的冒险显得太过鲁莽（pp.6—7）。罗森论证说，施特劳斯提出的那种温和的适应，完全可以直接表达出来，就像亚里士多德在《政治学》中所做的那样（p.5）。确实有可能如此，那样的话就只剩下施特劳斯在间接的言说方式中发现的复杂性的很少一部分了。

但是罗森也将一种审慎写作的技艺归于柏拉图：当苏格拉底在虚构的世界中试图达到有益的认同时，柏拉图有意归于他一些有缺陷的论证（p.233）。但是罗森并没有将这解释为来自戏剧场景的论证，给读者提供某种线索，让他们不认为柏拉图真诚地希望看到哲学家统治；因为在罗森看来这个希望是非常真诚的。罗森诉诸更极端的解释方式：柏拉图或许是在说明在他看来所有的哲学论证都是有缺陷的；或者他或许认为自己因为理智上的优越性可以“为了我们自己的利益运用修辞上的花招”（p.234）；或者更普遍地说，“在政治上我们总是会碰到糟糕的论证”（p.394）。

罗森带着让人忧心的泰然自若抛出这些极端的看法，却没有为它们详细辩护。在我看来，他理解柏拉图的进路其实并不需要这样的诉求。他并不比施特劳斯更少从戏剧情节中构造论证，假如他不是试图在书中将自己与施特劳斯区别开来的话，本可以坦率地承认这一点。他的柏拉图想让读者相信某些可欲的东西最终是不可能的，为了实现那个目的，他想要激怒读者（比如将所有超过十岁的人逐出美丽城，p.244），或者提出富有启发性但是逻辑上错误的论证（比如城邦与灵魂的类比，因为它存在逻辑上的缺陷，罗森称之为“诗歌”，p.396），从而故意使他自己对美丽城的拥护显得离经叛道。

我本人关于《理想国》的作品让我有理由欢迎罗森对其中个人优先性的精微论述，以及他对哲学家参与社会特殊性的关注；我也同样有理由反对他放大苏格拉底论证中的每一个拙劣之处、每一个阐释中的困惑，并将它们发展成彻底的矛盾、悖论和困境。在我的《柏拉图〈理想国〉中的城邦与灵魂》中（罗森在几个地方提到了这本书），我试图表明城邦与灵魂的类比既正式又诗意地发挥着作用，美丽城是一个幸福的城邦——事实上是最幸福的城邦（我反对p.315的观点）。但是我并不否认，而是强调了，这种幸福减损了哲学家个人可以实现的某些东西，他们会因为这两种幸福联系在一起而感到遗憾。我们是要尝试解决还是要强化柏拉图文本中显见的困难，大体上是个人气质的问题。文本中当然有很多没有明言的东西让这两种倾向可以灵活处置。罗森在柏拉图给他敞开的空间中构建起了对《理想国》具有权威性的、全面的，并且本质上是完全原创性的阐释，因此每个有思想的柏拉图读者都应该予以关注。

著作和文章来源

编译者感谢费拉里教授联系收入本文集的著作和文章的版权，同时感谢以下出版社和期刊允许出版或重印这些著作和文章的中译本。

柏拉图《理想国》中的城邦与灵魂

City and Soul in Plato’s Republic,Sank Augustin:Academia Verlag,2003.

威廉斯与城邦——灵魂类比

“Williams and the City-Soul Analogy(Plato,Republic 435e and 544d)”,in Ancient Philosophy,vol.29(2009),pp.407—413.

柏拉图作家式的乌托邦主义

“Plato’s Writerly Utopianism”,in Dialogues on Plato’s Politeia(Republic)，eds.by Noburu Notomi and Luc Brisson,Sankt Augustin:Academia Verlag,2013,pp.131—140.（中译文曾发表于《中国学术》第31辑，第1—15页，收入本文集时略有改动。）

《理想国》中的苏格拉底

“Socrates in the Republic”,in Plato’s Republic:A Critical Guide,ed.Mark L.McPherran,Cambridge:Cambridge University Press,2010,pp.11—31.

格劳孔的奖赏，哲学的债务：厄尔神话

“Glaucon’s Reward,Philosophy’s Debt:The Myth of Er”,in Plato’s Myths,ed.Catalin Partenie,Cambridge:Cambridge University Press,2009,pp.116—133.

施特劳斯的柏拉图

“Strauss’Plato”,in Arion,vol.5(1997),pp.36—65.

爱欲与城邦：评鲁奇尼克《美丽城：柏拉图〈理想国〉的辩证特

征》

“Eros and the City:On aNew Suspicious Reading of Plato’s Republic”,Review of David Roochnik’s Beautiful City:The Dialectical Character of Plato’s Republic,in International Journal of the Classical Tradition,vol.11(2005),pp.607—613.

以杀为治：评罗森《柏拉图的理想国》

“Curing by Killing”,Review of Stanley Rosen’s Plato’s Republic:A Study,in The Review of Politics,vol.69(2007),pp.123—126.

参考文献

Andersson,T.J.1971.Polis and Psyche:A Motif in Plato’s Republic.Stockholm:Almqvist&Wiksell in Komm.

Annas,J.1981.An Introduction to Plato’s Republic.Oxford:Oxford University Press.

Annas,J.1982.“Plato’s Myths of Judgement”,in Phronesis,vol.27,pp.119—143.

Annas,J.1999.Platonic Ethics,Old and New.Ithaca:Cornell University Press.

Barney,R.2006.“Socrates’Refutation of Thrasymachus”,in Santas 2006,pp.44—62.

Benardete,S.1989.Socrates’Second Sailing:On Plato’s Republic.Chicago:Chicago University Press.

Blondell,R.2002.The Play of Character in Plato’s Dialogues.Cambridge:Cambridge University Press.

Bloom,A.trans.,1968.The Republic of Plato[with interpretative essay].New York:Basic Books.

Blössner,N.1997.Dialogform und Argument:Studien zu Platons‘Politeia’.Stuttgart:Steiner.

Bobonich,C.2002.Plato’s Utopia Recast:His Later Ethics and Politics.Oxford:Clarendon Press.

Brann,E.1989—1990.“The Music of the Republic”,in The St.John’s Review,vol.39.1—2,pp.1—103.

Burnyeat,M.F.1985.“Sphinx without aSecret”,in New York Review of Books,May 30.

Burnyeat,M.F.1992.“Utopianism and Fantasy:The Practicability

of Plato's Ideally Just City",in Psychoanalysis,Mind and Art,eds.J.Hopkins and A.Savile.Oxford:Oxford University Press,pp.175—187.[Reprinted in Fine 1999]

Burnyeat,M.F.2001."Plato"[www.ex.ac.uk/Plato/Burnyeat.htm]

Cambiano,G.1982."Patologia emetafora politica,Alcmeone,Platone,Corpus Hippocraticum",in Elenchos,vol.3,pp.219—236.

Carter,L.B.1986.The Quiet Athenian.Oxford:Oxford University Press.

Clay,D.1994."The Origins of the Socratic Dialogue",in The Socratic Movement,ed.P.A.Vander Waerdt.Ithaca:Cornell University Press,pp.23—47.

Cooper,J.1984."Plato's Theory of Human Motivation",in History of Philosophy Quarterly,vol.1.1,pp.3—21.

Cooper,J.M.ed.,1997.Plato:Complete Works.Indianapolis:Hackett.

Craig,L.1994.The War-Lover:A Study of Plato's Republic.Toronto:University of Toronto Press.

De Jong,I.2004."Narratological Theory on Narrators,Narratees,and Narrative",in De Jong et.al.2004.

De Jong,I.,Nünlist,R.and Bowie,A.eds.,2004.Narrators,Narratees,and Narratives in Ancient Greek Literature.Leiden:Brill.

Dixsaut,M.ed.,2005.Études sur la République de Platon,2vols.Paris:Vrin.

Donlan,W.1980.The Aristocratic Ideal in Ancient Greece.Lawrence:Coronado Press.

Dover,K.J.1974.Greek Popular Morality.Oxford:Oxford University Press.

Ferrari,G.R.F.1990.“Akrasia as Neurosis in Plato’s Protagoras”,in Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy,vol.6,pp.115—139.

Ferrari,G.R.F.1997.“Strauss’Plato”,in Arion vol.5.2,pp.36—65.

Ferrari,G.R.F.ed.,2000a.Plato:The Republic.Trans.Tom Griffith.Cambridge:Cambridge University Press.

Ferrari,G.R.F.2008.“Socratic Irony as Pretence”,in Oxford Studies in Ancient Philosophy,vol.34,pp.1—33.

Ferrari,G.R.F.2010.“Socrates in the Republic”,in McPherran ed.,2010.

Ferrari,G.R.F.2003.City and Soul in Plato’s Republic.Sank Augustin:Academia Verlag[Reprinted.2005,Chicago:University of Chicago Press].

Ferrari,G.R.F.ed.,2007.The Cambridge Companion to Plato’s Republic.Cambridge:Cambridge University Press.

Fine,G.ed.,1999.Plato 2:Ethics,Politics,Religion,and the Soul.Oxford:Oxford University Press.

Frede,M.1992.“Plato’s Arguments and the Dialogue Form”,in Klagge and Smith 1992,pp.201—219.

Frede,D.1997.“Die ungerechte Verfassungen und die ihnen entsprechenden Menschen(Buch VIII 543a——IX 576b)”,in Höffe ed.,1997,pp.251—270.

Gigon,O.1976.Gegenwärtigkeit und Utopie:Eine Interpretation von Platons‘Staat’.Zürich:Artemis-Verlag.

Gill,C.1996.Personality in Greek Epic,Tragedy,and Philosophy:The Self in Dialogue.Oxford:Oxford University Press.

Grote,G.1885.Plato and the Other Companions of Sokrates.4vols.London:J.Murray.

Guthrie,W.K.C.1975.A History of Greek

Philosophy,vol.4[Plato:The Man and His Dialogues,Earlier Period].Cambridge:Cambridge University Press.

Halliwell,S.1988.Plato.Republic 10.Warminster:Airs and Phillips.

Halliwell,S.2007.“The Life-and-death Journey of the Soul:Interpreting the Myth of Er”,in Ferrari ed.,2007.

Halperin,D.M.1992.“Plato and the Erotics of Narrativity”,in Klagge and Smith 1992,pp.93—129.

Hyland,D.A.1990.“Plato’s Three Waves and the Question of Utopia”,in Interpretation,vol.18,pp.91—109.

Hobbs,A.2000.Plato and the Hero.Cambridge:Cambridge University Press.

Höffe,O.ed.,1997.Platon:Politeia.Berlin:Akademie Verlag.

Howland,J.1993.The Republic:The Odyssey of Philosophy.New York:Twayne Publishers.

Irwin,I.1995.Plato’s Ethics.Oxford:Oxford University Press.

Isnardi Parente,M.1985.“Motivi utopistici–ma non utopia–in Platone”,in La CittàIdeale nella Tradizione Classica eBiblico-Cristiana,ed.,Renato Uglione.Torino:Associazione italiana di cultura classica.

Johnstone,S.1994.“Virtuous Toil,Vicious Work:Xenophon on Aristocratic Style”,in Classical Philology,vol.89.3,pp.219—240.

Kahn,C.1987.“Plato’s Theory of Desire”,in Review of Metaphysics,vol.41,pp.77—103.

Kahn,C.1996.Plato and the Socratic Dialogue:The Philosophical Use of aLiterary Form.Cambridge:Cambridge University Press.

Klagge,J.C.,and Smith,N.D.eds.,1992.Oxford Studies in Ancient Philosophy,suppl.vol.:Methods of Interpreting Plato and His Dialogues.Oxford:Oxford University Press.

Kraut,R.1999.“Return to the Cave:Republic 519—521”,in Fine ed.,1999,pp.235—254.

Lear,J.1992.“Inside and Outside the Republic”,in Phronesis,vol.37.2,pp.184—215.[Reprinted with minor alterations of format in his Open Minded:Working out the Logic of the Soul.Cambridge,Mass.:Harvard University Press,1998.]

McPherran,M.L.ed.,2010.Plato’s Republic:A Critical Guide.Cambridge:Cambridge:Cambridge University Press.

Moraux,P.1968.“La joute dialectique d’après le huitième livre des Topiques”,in Aristotle on Dialectic:the Topics,ed.G.E.L.Owen.Oxford:Oxford University Press.

Morgan,K.2000.Myth and Philosophy from the Pre-Socratics to Plato.Cambridge:Cambridge University Press.

Morgan,K.2004.“Plato”,in De Jong et al.2004.

Morrison,D.R.2007.“The Utopian Character of Plato’s Ideal City”,in Ferrari ed.,2007.

Nettleship,R.L.1901.Lectures on the Republic of Plato,2nd ed.London:MacMillan.

Notomi,N.and Brisson,L.eds.,2013.Dialogues on Plato’s Politeia(Republic).Sankt Augustin:Academia Verlag.

O’Connor,D.2007.“Rewriting the Poets in Plato’s Characters”,in Ferrari ed.,2007.

Ostenfeld,E.1996.“Socratic Argumentation Strategies and Aristotle’s Topics and Sophistical Refutations”,in Methexis,vol.9,pp.43—57.

Pangle,T.ed.,1987.The Roots of Political Philosophy:Ten Forgotten Socratic Dialogues.Ithaca:Cornell University Press.

Penner,T.1971.“Thought and Desire in Plato”,in G.Vlastos ed.,Plato:A Collection of Critical Essays,vol.2.Notre Dame:Notre Dame University Press.

Price,A.W.1995.Mental Conflict.London:Routledge.

Press,G.ed.,2000.Who Speaks for Plato?Studies in Platonic Anonymity.Lanham:Rowman&Littlefield.

Reeve,C.D.C.1988.Philosopher-Kings:The Argument of Plato's Republic.Princeton:Princeton University Press.

Robinson,T.M.1995.Plato's Psychology,2nd ed.Toronto:University of Toronto Press.

Roochnik,D.2003.Beautiful City:The Dialectical Character of Plato's Republic.Ithaca:Cornell University Press.

Rosen,S.1987.Hermeneutics as Politics.Oxford:Oxford University Press.

Rosen,S.2005.Plato's Republic:A Study.New Haven:Yale University Press.

Rutherford,R.B.1995.The Art of Plato.Cambridge,Mass.:Harvard University Press.

Ryle,G.1966.Plato's Progress.Cambridge:Cambridge University Press.

Santas,G.ed.,2006.The Blackwell Guide to Plato's Republic.Oxford:Blackwell.

Singpurwalla,R.2007.Review of Ferrari 2003[2005],Ancient Philosophy,vol.27,pp.174—179.

Smith,R.,trans.and comm.,1997.Aristotle:Topics Books Iand VIII.Oxford:Clarendon Press.

Stauffer,D.2001.Plato's Introduction to the Question of Justice.Albany:SUNY.

Stemmer,P.1992.Platons Dialektik.Berlin:De Gruyter.

Strauss,L.1959.What Is Political Philosophy?Chicago:University of Chicago Press.

Strauss,L.1964.The City and Man.Chicago:University of Chicago Press.

Strauss,L.1983.Studies in Platonic Political Philosophy.Chicago:University of Chicago Press.

Strauss,L.1991.On Tyranny,revised and expanded edition,eds.Victor Gourevitch and Michael S.Roth.New York:Free Press.

Sullivan,S.D.1997.Aeschylus'Use of Psychological Terminology.Montreal:McGill-Queen's University Press.

Sullivan,S.D.1999.Sophocles'Use of Psychological Terminology.Montreal:McGill-Queen's University Press.

Sullivan,S.D.2000.Euripides'Use of Psychological Terminology.Montreal:McGill-Queen's University Press.

Szlezák,T.1985.Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie.Berlin:De Gruyter.

Thionville,E.1983.De la Théorie des Lieux Communs dans les Topiques d'Aristote.Paris(1855).

Vegetti,M.1983.Tra Edipo eEuclide.Milano:Il Saggiatore.

Vegetti,M.ed.,1998.Platone:La Repubblica.Traduzione ecomment acura di M.Vegetti.Napoli:Bibliopolis.

Vegetti,M.,trans.and ed.,2000.Platone:La Repubblica,vol.4,essay A:"Beltista eiper dunata.Lo Statuto dell'utopia nella Repubblica."Napoli:Bibliopolis.

Vlastos,G.1991.Socrates:Ironist and Moral Philosopher.Ithaca:Cornell University Press.

White,N.P.1979.A Companion to Plato's Republic.Oxford:Basil Blackwell.

White,N.P.1984."The Classification of Goods in Plato's Republic",in Journal of the History of Philosophy,vol.22,pp.393—

Whitehead,D.1977.The Ideology of the Athenian Metic.Cambridge Philological Society suppl.vol.4,1997.

Williams,B.1973.“The Analogy of City and Soul in Plato’s Republic”,in Exegesis and Argument(Phronesis suppl.vol.1),ed.,E.N.Lee et al.[Reprinted in Fine 1999.]

编译者后记

我刚刚作为访问学者来到慕尼黑，在魏立舟接我从机场到住处的路上，读法学的他让我推荐一部最应该读的哲学著作，我稍微压抑了一下自己对亚里士多德的热爱和对康德的敬仰，说出了《理想国》的名字（这当然不会是我一个人的选择）。如果综合考虑内容的丰富、笔法的精微、影响的深远，在我心中确实没有哪部作品能胜过《理想国》。自从开始读哲学，《理想国》大概是第一部真正吸引了我的哲学著作，在张祥龙老师的哲学史课上，太阳喻、线段喻、洞穴喻让我第一次意识到哲学可以这般生动有趣；在何怀宏老师的《理想国》导读课上，我第一次从头到尾读完了一部堪称经典的哲学著作，叹服于柏拉图能将哲学与文学如此完美地结合起来；在我开始对伦理学和政治哲学情有独钟之后，《理想国》又几乎是思考一切伦理和政治哲学问题都无法绕开的起点；博士论文虽然关于亚里士多德，但是《理想国》却始终处在背景之中，我处理的乃是亚里士多德对柏拉图的回应；成为老师之后，《理想国》又成了我开课讲授和指导学生阅读的重要文本。过去十六年的时间里，听不同的老师讲过《理想国》，给各种学生讲过《理想国》，跟很多学者讨论过《理想国》，读过很多关于《理想国》的文献，也写过有关《理想国》的论文，从中译本到英译本再到希腊文本，这部著作时刻没有离开我的手边案头。但是这么多年下来，却总是觉得对它的困惑多过理解，每次翻开都觉得新奇多过熟悉，这里面总是有太多的细节值得玩味，太多的论证值得分析，太多的线索值得挖掘。

对于这样一部作品，我们不仅需要自己的阅读和体会，更需要高水平的指引。而费拉里教授的这部《理想国》论集就是一部很好的指引。费拉里教授在剑桥接受古典学和哲学训练［博士导师是欧文（G.E.L.Owen）和劳埃德（G.E.R.Lloyd）］，毕业后先后任教于耶鲁大学古典学系和加州大学伯克利分校古典学系。他因为编辑柏拉图的《理想国》英译本（Tom Griffith翻译，2000），撰写《柏拉图〈理想国〉中的城邦与灵魂》（2003）和编辑《剑桥柏拉图〈理想国〉指南》（2007，中译本2013）为自己在柏拉图研究，特别是《理想国》研究领域奠定了重要的地位。

结识费拉里教授其实有些偶然。在读书时我曾对利奥·施特劳斯解读文本的方式，尤其是他解读柏拉图的作品，非常着迷。偶然间看到费拉里教授写过一篇讨论施特劳斯柏拉图解释的论文（《施特劳斯的

柏拉图》），又一时找不到，于是就抱着试一试的心态直接写邮件给他，他很快回信给我，随信附上了这篇文章。之后我又读了他的《柏拉图〈理想国〉中的城邦与灵魂》，这本小书对我理解《理想国》中的核心类比启发很大，我也很喜欢他那种带点文学气息的，与死板的学术著作有些不同的文风，于是就有了将他关于《理想国》的作品编辑出版的想法。2009—2010年我有幸得到富布莱特奖学金的资助，来到伯克利在他的指导下撰写博士论文。那一年他刚好就任古典系主任，在诸多行政事务和指导自己的学生之余，他非常认真地阅读了我博士论文的每一章，每次都提出很多中肯的意见，也给了我很大的鼓励，他堪称我博士论文的真正导师。除此之外，我们还一起聊天、吃饭、看电影，建立了深厚的感情。在别人都称他为John（Giovanni在英文中的对应）的时候，我却依然有些调皮地坚持叫他Giovanni，而且每次都要故意把那个a拉长。

Giovanni的柏拉图研究很有自己的特点，他对柏拉图的解读总是关注戏剧性、关注细节，同时非常忠实于文本和柏拉图自己的论证，没有空穴来风的玄想和过度的引申；他总是试图揭示柏拉图的复杂性，而不是将柏拉图做任何简单化、标签化的处理；他也不会给自己贴上某种学派的标签，各种进路和各国家学者的研究，他都会予以关注并给予同情的理解，同时小心翼翼地厘清自己与各家解释之间的差别；他还有着对原始文献和研究著作敏锐的洞察力，以及对各种古典和现代语言的高超驾驭能力，因此总是可以读出新意，写出特色。有一次我跟Giovanni的同事、著名古典哲学家朗教授（Anthony A.Long）闲聊时，他这样评价Giovanni的作品："不管他写的是什么，也不管你同不同意他，但是你一定知道那是他的想法。"一个学者能在每一篇作品里写下如此独特的观点，也算是殊为难得了。

这部文集收录了Giovanni从1997年到2010年出版的八篇关于《理想国》的作品（一部专著、五篇论文和两篇书评），很好地体现了他的研究特色。第一部分是他的专著《柏拉图〈理想国〉中的城邦与灵魂》，Giovanni选择了《理想国》全书最明显的线索之一，也就是苏格拉底在第二卷引入直到第九卷才告结束的城邦与灵魂的类比，用自己独特的视角挑战了威廉斯对这个类比的质疑，而他的独特之处就在于釜底抽薪地否定威廉斯的质疑所依据的基本前提，（大体上）放弃用因果性的方式理解这个类比，而只是将它看作一个成比例的，能够帮助澄清类比双方的"隐喻"（metaphor）。他非常细致地考察了柏拉图的文本，令人信服地证明了柏拉图并没有将个人灵魂中的特征与城邦统治等级的个体特征对应起来（也就是说拥有热爱荣誉的、寡头式的或民主式的灵魂的个人并不是相应政体中的统治者，事实上他们的差别很大），而是用个人灵魂的特征类比统治等级表现出来的政

治特征（也就是说拥有热爱荣誉的、寡头式的或民主式的灵魂的个人表现出的特点像相应的政体所表现出来的整体特征），而且柏拉图一次次借阿德曼图斯之口说出了正确的理解，只是绝大多数读者没有注意到这些提示。如果在个人灵魂的特征与统治等级的个体之间存在相似之处，那也并不是因为这个类比运作的要求使然，而是因为人性使然。Giovanni也分析了在僭主制和王制这两种极端情况中，分别是“外化规则”和“主导性规则”在发挥作用，由此将柏拉图在不同城邦与不同灵魂之间的类比做了精细的分析。更为可贵的是，Giovanni还将这个类比放在希腊社会文化、文学、修辞学、医学的宏观背景中去加以考察，指出这个类比既对传统有所继承，又大大地超出了传统的意象，代表了柏拉图对灵魂与政治的全新理解。他还用这个贯穿《理想国》的类比作为纲领，触及了很多重要的主题，比如《理想国》的戏剧背景有何重要意义，格劳孔与阿德曼图斯有什么样的性格特征，他们提出的挑战的本质以及苏格拉底是否成功地做出了回应，灵魂三分的学说是否成功，美丽城中的哲学家是否幸福以及如何实现幸福，哲学家同意进行统治的最终动机何在，美丽城的乌托邦性质，等等。

本书第二部分收录了四篇Giovanni关于《理想国》的论文，它们从不同的角度辩护或发展了他在专著中的主题。《威廉斯与城邦——灵魂类比》以更大的篇幅和更清晰的表述分析了《理想国》435e和544d的文本（也就是威廉斯赖以得出因果关系的文本），进一步澄清了专著中对威廉斯的批评。《柏拉图作家式的乌托邦主义》发展了专著中第四章提到的柏拉图乌托邦主义的性质问题，Giovanni独树一帜地用“作家式的乌托邦主义”标识他与几种现有理解的区别。通过细致分析《理想国》第五至七卷关于理想城邦“最优性”与“可行性”的讨论，他论证了柏拉图构建的这个城邦就是他心目中最美丽的城邦，写下这个理想本身就是促使其实现的最好途径，这个乌托邦旨在启发后人，而非立足当下。这篇文章也在一定程度上发展了书中有所提及的将作为作者的柏拉图与作为柏拉图笔下人物的苏格拉底分离（因而拒绝将苏格拉底在书中的意图简单等同于柏拉图的意图）的解释进路。这一进路在《〈理想国〉中的苏格拉底》一文中得到了最全面的展开，Giovanni从叙事学的角度切入《理想国》的文本，通过与《奥德赛》的精巧对比，分析了苏格拉底作为“内在叙事者”的优越性和局限性，以及柏拉图如何通过让苏格拉底作为对话人物在一定程度上丧失对对话进程的控制，来实现他自己作为作者对于整部史诗规模的作品进程的控制，从而揭示了《理想国》与所谓的“苏格拉底对话”在叙事方面的一个重大差别。关于厄尔神话的论文虽然与书中主题的关系没有那么密切，但是在其中Giovanni延续了他对柏拉图戏剧性的密切关注，还从格劳孔这个戏剧人物，以及他的观点所具有的局限性的角度提出了对厄尔神话的新颖阐释，更加雄辩地阐发了哲学家的神性视域

高于人性视域的主题，也论证了厄尔神话最终的归宿并非奖赏与惩罚，而是人生选择的风险与明智。

文集最后一部分收录的三篇文字是Giovanni对施特劳斯式的柏拉图阐释的反思，他没有像很多古典或哲学学者一样对施特劳斯嗤之以鼻，也没有像施特劳斯的某些弟子一样，把施特劳斯的每一句话都奉作圭臬，而是带着同情非常认真地思考和回味施特劳斯给柏拉图阐释带来的有益遗产，同时也指出，施特劳斯的有些论题并不是在为柏拉图做注，而是在试图阐发柏拉图的精神，是以柏拉图为思想资源，引申出自己关注的真正的问题，甚至是在“写作文学作品”。因此我们不能用通常的“学术标准”来简单粗暴地评价施特劳斯，也不应该到没有公开发表的作品中，或者用某种“秘法”去寻找隐秘的施特劳斯。在他看来，施特劳斯并没有那么神秘，他最大的贡献就是高扬柏拉图的文学性，让柏拉图著作中的每一个细节服务于整体的论证，这也是如今的柏拉图学界受惠于施特劳斯，却经常羞于承认的（这一点是我们私下聊天时他说的）。虽然追索施特劳斯在著作中留下的细微线索，挖掘他模仿柏拉图进行的审慎写作的微言大义也非常有趣，但是对我们而言，用施特劳斯式的慧眼去观察柏拉图，显然比用同样的努力去理解施特劳斯更为重要。在两篇评论施特劳斯后学的《理想国》阐释的书评中，Giovanni一方面充分肯定了施特劳斯开创的研究范式作为方法论的价值，也敏锐地发现了两部著作中最有价值的核心观点（比如鲁奇尼克对于哲学家与城邦之间张力的把握，以及罗森对正义与幸福之间张力的强调）；但是另一方面也批评他们过分依赖情节本身提出自己的观点，反而本末倒置地忽视或潦草处理对话中的哲学论证，以及将施特劳斯本来清明节制的论题变得过分极端化和片面化，甚至严重偏离柏拉图的文本（比如鲁奇尼克认为对哲学家来讲最好的政体是民主制，罗森认为柏拉图的写作不是审慎而是大胆冒险）。这些反思对于一些施特劳斯的后学过度解读施特劳斯或滥用他的阐释方法，都有着很重要的警示作用。

这些简单的概括当然不能代替阅读Giovanni的乐趣，就像任何概括都不能代替阅读《理想国》的乐趣。希望读者能够和我一样，享受Giovanni对《理想国》的精微分析，从他极富启发性的理解中寻得进入《理想国》的门径。

回头看去，这部文集从最开始酝酿到完成最后的校订，前后竟花了将近八年的时间，收到他第一封回信时的欣喜之情还如发生在昨天般真切，不得不感慨于时间的飞逝，也不得不汗颜于自己的拖沓。我要感谢Giovanni在这八年里给我的学习和研究给予的巨大帮助，感谢他帮助联系收入文集的全部著作和文章的版权，并帮助我解决了翻译

中的一些疑难，也要感谢他从不催促的耐心等待。希望这本书成为我们八年师生情谊的最好纪念，也希望它开启我们更为长久的友谊！

刘玮

2015年4月3日于慕尼黑

注释

[1] 比如《普罗塔哥拉》（Protagoras）341b，354b；《高尔吉亚》467e；《礼法》631c；以及《理想国》618b，618d。

[2] φιλοτιμία及相关词由φιλέω（爱）和τίμη（荣誉）组成，英文通常译为ambition，这里根据语境译为“抱负”（偏褒义）或“野心”（偏贬义）；φιλαργυρία及其相关词由φιλέω（爱）和ἀργύς（金钱）组成，这里英文译为greed（贪婪），下面也直译为love of money（爱财）。——译者注

[3] Dover 1994（1974），pp.229—234.

[4] Vegetti ed.1998 [vol.2] ,pp.163—169.

[5] 乔治·格罗特（1794—1871），英国著名古典学家，最著名的作品是十二卷本的《希腊史》（A History of Greece，1846—1856）以及三卷本的《柏拉图，及其他苏格拉底的同伴》（Plato,and the Other Companions of Sokrates，1865）。——译注

[6] Grote 1885 [vol.4] ,p.117.

[7] Williams 1973；Lear 1992.

[8] Williams 1973,p.204.

[9] Williams 1973,p.204；Annas 1981,pp.115—117；Vegetti ed.1998 [vol.3] ,p.25.

[10] Lear 1992,p.195.

[11] 亚里士多德：《诗学》21（1457b）；《修辞学》3.4.4（1407a），3.10.7（1411a）。

[12] Blössner 1997,p.88.

[13] Blössner 1997,pp.91—92,204.

[14] Rhetores Graeci,ed.Leonhard von Spengel,vol.3,p.228.

[15] Annas 1981,p.304.

[16] Blössner 1997,p.163.

[17] 古罗马暴君皇帝卡利古拉的名言。——译者注

[18] Burnyeat 2001；Burnyeat 1992,p.177.

[19] Williams 1973.

[20] 这个说法是丹尼尔·德弗罗（Daniel Devereux）在2007年12月29日美国哲学学会

（American Philosophical Association）东岸分会“作者与批评者”（Author-meets-critics）会上讨论我的《柏拉图〈理想国〉中的城邦与灵魂》时发明的。本文正是基于我当时所做的回应。

[21] Ferrari 2003,pp.43,50.

[22] Singpurwalla 2007,p.178.

[23] 这是前述与德弗罗的讨论中另一个批评者米切尔·米勒（Mitchell Miller）提出的反对。（米勒提出这个反对的同时，接受了我关于这个类比如何运作的论述。德弗罗接受了我的观点，即城邦与个人在部分和结构上的类比解释了两者的德性和特征，但认为衍生性原则同样是一个重要的解释性要素。）

[24] Ferrari 2003,p.44.

[25] 德弗罗在他的评论中就提出了这样的论证，以此证明衍生性原则至少在某种程度上解释了城邦与灵魂类比的运作。

[26] 参见Ferrari 2003，第四章。

[27] 我遵循Bobonich 2002，第二章，来理解这里论证的进程。

[28] 我说“似乎”是因为整体而言柏拉图在第四卷中努力描绘这三个等级集体的特征，而不是将这些特征直接应用到每个等级的成员之上（参见Ferrari 2003，pp.47—48）。

[29] 在这里即使是雅典（或许是阿提卡）也被描述成一个地区而非城邦：τὸνπαρ’ἡμῖν...τόπον（我们这个地区）。《蒂迈欧》中的埃及祭司（24c—d）称雅典娜女神为古代雅典选择地点的时候，判断那里平衡的气候可以促进生活在此的人们的智力。

[30] 细节可参见Ferrari 2003，pp.65—75。

[31] 这最后几段可以回应Singpurwalla 2007，pp.178—179中提出的第二个主要批评，即我需要进一步解释为什么一个人可以被描绘为充满意气的或爱财的，但却不同于热爱荣誉的或寡头式的人。我要感谢罗纳德·波兰斯基（Ronald Polansky）和匿名的评论人，他们鼓励我扩展和澄清我在文章这部分的立场。

[32] Burnyeat 1992，p.183这样概括苏格拉底的论证：“这些安排符合女性的自然，因此它们是行得通的”，他进而从“推理的速度”推论出苏格拉底采取了一种“故意为之的，与个人无关的物种层面的观点”。布恩耶特主张，让读者接受这种观点是柏拉图提高美丽城最终实现可能性的策略（pp.184—185）。与他的观点不同，我认为苏格拉底推理的速度完全可以从另一个角度得到充分的解释：他仅仅满足于让自己的构想作为一个观念合乎情理，即便作为可能事件它依然难以置信。我也不认为在这个论证中诉诸女性的自然是引出物种层面的观点。苏格拉底诉诸的是个别女性的个别禀赋（physeis，455d），有些人拥有成为医生的禀赋，有些拥有成为哲学家的禀赋，等等。这就是为什么说女性和男性一样，“依据自然参与所有的事务”（455d—e）。

[33] Hyland 1990，pp.100—101注意到了改革的第三个浪潮与前两个浪潮之间关系的复杂性，但是他对这一材料的使用与我的大相径庭。

[34] 在499b，我遵从抄本和斯林斯（Slings）读作katēkooi（照管，阳性第一格复

数），而非施莱尔马赫（Schleiermacher）和伯内特（Burnet）的katēkoōi（阴性第四格单数）。这句话是说哲学家必须要被迫照管城邦，而非城邦必须要被迫照管哲学家。

[35] 尤其可参见489a—b，498c—d，499d—500a，500d—e，501c—502a。

[36] Morrison 2007，pp.236—241论证说柏拉图对真正哲学家的观念有些模棱两可，在第五卷中是爱智慧或渴望智慧者，而在第六和第七卷中是拥有智慧者。因为没有将这个模棱两可解释清楚，柏拉图关于哲学的统治是实现美丽城的充分必要条件的这个主张也就变得无效了。但是莫里森对爱智慧者和拥有智慧者之间的区分比柏拉图的文本更加尖锐，他自己也承认这一点（参见p.237，n.9）。此外，就实现美丽城或某种接近美丽城的政治制度（473a—b）的可能性而言，哲学家和非哲学家之间最重要的区分并不在于哲学家追求什么，而是他们不追求什么（金钱、权力、名望、自我或城邦的扩张、亲朋好友的利益，等等）。

[37] Burnyeat 1992，p.187n.17注意到了这个联系。

[38] Burnyeat 1992和Vegetti 2000都没有认识到这一点。虽然在其他方面我对柏拉图作家式的乌托邦主义的理解遵从布恩耶特，将《理想国》看作“说服技艺的演练”，意在驱散关于哲学家以及哲学统治好处的误解（比较Vegetti 2000，pp.138—140），但是我不同意他们两个人的观点：既然苏格拉底反复坚持美丽城是可以实现的，那么这就是柏拉图的观点（Burnyeat 1992，p.178n.11；Vegetti 2000，pp.117—119）。与他们不同，我的起点是这样一个令人困惑的事实：虽然苏格拉底反复坚持，但是柏拉图却让他反复回避证明美丽城是可以实现的。在我看来，只有迈出这额外的一步，第五和第六卷中的整个论证才有了恰当的位置。

[39] 参见Ferrari 2010中进一步的讨论。

[40] De Jong 2004,pp.1—2;Morgan 2004,pp.361—364.

[41] 参见Pangle 1987，pp.1—20。

[42] 《卡米德斯》169c；《情敌》125a；《理想国》375d。

[43] 比如《卡米德斯》158c；《吕西斯》213d；《理想国》329d，367e。

[44] 《吕西斯》223a；《情敌》135a；《理想国》329d。关于普遍的情况，参见《情敌》132d；《理想国》336d。

[45] 《理想国》336b，336d；比较《卡米德斯》162c；《吕西斯》207a。

[46] 《卡米德斯》158c；《吕西斯》204b—c，213d，222b；《情敌》134b；《理想国》350d。

[47] 《卡米德斯》163c，169d；《吕西斯》207b，211a；《情敌》132b；《理想国》336b，338a，343a，344d。

[48] 最后这点也适用于《吕西斯》207d打发走梅内克塞努斯（Menexenus）的情节。在《卡米德斯》和《情敌》中苏格拉底都没有提到有什么破坏他计划的干扰。

[49] 比如参见Cooper 1997，p.xvi；Blondell 2002，p.209（在第210页的注释150提到了关于这个主题更早的学术成果）。

[50] Strauss 1964，ch.2；比较Bloom 1968，Brann 1989—1990，Benardete 1989和Rosen 2005。

[51] Szlezák 1985,p.302.

[52] 关于这些纠缠的其他例子，参见450b，453c，543d—544a。

[53] eipon oun hoper emoi edoxen…dokei moi,ēn d'egō…

[54] Szlezák 1985，p.302和注释81，他认为这整段话是苏格拉底以自己为代价在使用反讽，他没有考虑苏格拉底对叙事对象所做的评论。

[55] 比如，比较《欧绪德谟》303a—c和304b—c。

[56] 参见Clay 1994，p.47；比较Morgan 2004，n.7和Blondell 2002，pp.238—239。

[57] 在这个问题上，当普罗克洛斯（Proclus）说《理想国》是一个混合的叙述时，他将苏格拉底作为作者，暂时忘记了苏格拉底本人是这部作品中的一个人物（Proclus，In Platonis Rem Publicam，ed.Kroll，14.26—15.11），这一点很有启发性。

[58] 亚里士多德在《修辞学》3.17（1418b28）告诉我们，阿基罗库斯（Archilochus）用某个人物的名义写了两首诗，但这还是某个人物的独白。柏拉图在《大希庇阿斯》（Hippias Major）286a中提到的希庇阿斯的《特洛伊对话》（Trojan Dialogue）已经遗失；但是从柏拉图的描述来看，它不大可能是用内在叙事的方式写就得。

[59] 我们不能确定是柏拉图本人开创了这种形式。斯菲托斯的艾斯奇尼（Aeschines of Sphettos），一个柏拉图的同时代人，也用了这种形式来写作他的苏格拉底对话《阿尔西比亚德》（Alcibiades），我们并不清楚它准确的创作时间。关于艾斯奇尼，参见Kahn 1996，p.19。Halperin 1992，p.95指出（但是没有发展）在有内在叙事的柏拉图对话与荷马和史家使用的外在叙事之间的对比。

[60] Blondell 2002，p.17n.46也注意到了这个平行关系。

[61] 关于《理想国》中奥德修斯主题的详细论述，参见Howland 1993，Brann 1989—1990和O'Connor 2007。

[62] 在第五卷之前苏格拉底提到自己私下想法的全部地方如下：第一卷327a—c，328b，329d，336b，338a，342c，342d，342e，343a，344d，350d；第二卷357a，362d，367e，369c，375d；第三卷没有；第四卷432d。

[63] 柏拉图在451b，508c（我认为这里更多是在描述格劳孔的爆发所带有的幽默性质，而非苏格拉底的回应）和608d描述了格劳孔的反应。苏格拉底在487d的说法，“当我听到这个，我说……”标志了这个时刻的重要性，但是没有揭示任何私下的想法。

[64] 这个时机的另一个结果也值得注意：柏拉图在《理想国》四卷之后，结束了苏格拉底私下的想法，这与《奥德赛》中奥德修斯进行内在叙事的卷数是一样的。［这首先确保了传统的《奥德赛》各卷的划分发生在庇西斯特拉图斯（Pisistratus）时代；第二，《理想国》的十卷是柏拉图自己的划分。我们可以对这两个说法给出论证，但依然存在争议。］

[65] Benardete 1989，pp.9—10也指出了这个叙事手法。

[66] 除了Benardete 1989之外，也参见Blondell 2002，p.43；Morgan 2004，p.363。

[67] Williams 1973,p.204.

[68] 参见Blondell 2002，p.184。

[69] 关于问题性对话中苏格拉底反讽的理解，Ferrari 2008做了完整的讨论。

[70] Vlastos 1991，尤其是第4章，是这种广为流传的立场的最佳代表。对此更为完整的讨论和文献，参见Blondell 2002，pp.209—210。

[71] Szlezák 1985，p.301以及注释74。

[72] Strauss 1964，尤其是p.85。

[73] 进一步参见Smith 1997，pp.xiii—xxi。关于辩证法的系统描述，参见Moraux 1968。

[74] 关于柏拉图对话中苏格拉底的做法与亚里士多德辩证法的比较，参见Thionville 1983（1855），pp.77—85；Frede 1992；Ostenfeld 1996。

[75] 比如可参见《卡米德斯》165c—166b；《拉凯斯》194e—195c；《伊翁》（Ion）539d—541a。

[76] 比较《智者》（Sophist，230b—d）中提到的以净化为目的的“高贵的智术”，并且注意在《斐德罗》257b中提到的波勒马库斯转向哲学。

[77] 我从赖尔那里借用了这个词，目的是要反对他。因为他认为那些苏格拉底在其中发挥重要作用的质询式的对话，是从实际的“辩论会”中挑选出来的（Ryle 1966，ch.6）。

[78] 我在这里反对Stemmer 1992，p.136。

[79] 关于第二至十卷中即兴的要素，参见Blössner 1997，pp.32—37。

[80] 亚里士多德提到了辩证法可以实现的教育和探究目的，但是都说得非常少，我们没有办法非常确切地判断在第二至十卷中苏格拉底的做法是否与之相似。

[81] 比较Blondell 2002，p.201。

[82] 参见354c，368b，450e—451a，506c，517b，533a。

[83] 我们可能会奇怪，柏拉图为什么要在第一卷的写作中自找麻烦地加入质询式辩证法。一个答案可能是：因为他想要标识出写作如此大规模对话的第一次冒险，以及这一次他背离了更早的（或者如果你愿意的话，可以说是一种替代性的）信念模式——质询式对话。此外，很多学者都指出了，他在第一卷里引入和推动了很多在下面几卷中发挥重要作用的主题（比如参见Blössner 1997，p.40和注释89；Stauffer 2001；Barney 2006）。辩证法上的对比帮助我们单独看待这个引言性的第一卷。

[84] 这是威廉·施瓦布（Wilhelm Schwabe）在布达佩斯召开的讨论这本文集的会议上，评论我的论文时提出的观点。他将柏拉图的末世论神话与康德的“实践理性公设”进

行比较。

[85] 因此奈特西普错误地反对这个过渡的突然性，他的理由是：“正如它们暗示的，柏拉图并没有讨论正义在地上的奖赏”（Nettleship 1901，p.355）。不幸的是，我在本文较早的版本中也犯了同样的错误（法译本收于Dixsaut ed.2005）。我感谢威廉·施瓦布使我得以避免这个错误。此外，他对我之前关于格劳孔对正义奖赏看法的论述提出的批评，使我在这里提出了大不相同的论述。

[86] Craig 1994，p.117谈到了格劳孔的这一点：“他完全乐意成为一个禁欲的勇士——统治者，而不愿意成为一个禁欲的农民或店主。”

[87] 他对苏格拉底“你难道不记得”的回答不是“我当然记得”，就像我们在第八卷开头看到的，对话者非常热切地凭记忆重述第四卷结尾处的大段讨论（543b—544b）。关于格劳孔良好记忆力的更多例子可参见441d—e，480a，537a；而失误非常少见：474c—d，519e—520a。

[88] 凯瑟琳·摩根（Kathryn Morgan）朝着不同的方向发展了债务和偿还的意象（参见Morgan 2000，pp.206—207）。她将这个与太阳喻中提到的本金与利息的意象联系起来，由此认为第十卷的意思是“这个神话是亏欠论证的，而不是多余的”。

[89] 有人甚至认为债务正义在《理想国》结尾的回归破坏了这部作品的整体性，并且毫无必要地降低了这部作品的道德论调。这是Annas 1981提出的反对，但是她之后（Annas 1982）修正了自己的看法。

[90] 在Ferrari 2003第一章中，我考虑了哲学家的二元视角（神性的和人性的）及其在《理想国》中的作用。关于《理想国》心理学的发展，参见本书第一部分第四章，以及我的论文《三分的灵魂》（Ferrari ed.2007）。

[91] 与我这里的观点形成对照的是Annas 1982，p.137和Reeve 1988，pp.263—264，他们都认为厄尔神话恰好反映了格劳孔要求的价值体系，即正义应该在不诉诸任何外在奖赏的意义上得到辩护。

[92] 斯蒂芬·哈利维尔（Stephen Halliwell）在他的论文《灵魂的生死之旅：阐释厄尔神话》（Halliwel 2007）中也强调（比我这里更加极端，也更详细）。柏拉图的神话不应该被还原为，用不同的文学形式传达在哲学性对话中更直接地传达的信息。

[93] 因此它在《理想国》中的功能就不是表达对正义者在此生的可能命运的乐观看法，而是通过这种乐观看法引出格劳孔的回应。因此我们无须像哈利维尔那样（Halliwell 1988，p.68关于613c5—6的注释），因为苏格拉底反常地表现出对正义者机会的乐观估计而感到困惑。

[94] 奈特西普大胆地将这个选择从《斐德罗》加到厄尔的神话上，好像柏拉图事实上只写了一个关于末世的“超级神话”（Nettleship 1901，p.361）。而Annas 1982认识到每个神话都适应它所在的那部对话的语境，这是正确的。

[95] 我不理解安纳斯为何坚持“大多数刚从天堂来的灵魂（不只是非哲学的那些，像人们通常认为的那样）都会做出坏的选择”（Annas 1982，p.135）。

[96] 我将619d8——e1的“kai”理解为带有“也就是说”的精微含义（hugiōs philosophoi kai ho klēros autōi mēen teleutaiois piptoi，健康地热爱智慧的人，也就是说他的签不会落到最后）。

[97] 将神话中频繁提及的必然性理解成决定论或预定论（比如Annas 1982，p.133和Halliwell 1988，p.22）是错误的。我们的选择当然决定了我们灵魂的状况和我们最终幸福与否（618b），但这同时也正是在表达我们的自由和对自己负责（617e）。首要的必然性，也就是我们都臣服于它的命运，乃是我们必须要承担起责任的负担，而那确实是一个负担。

[98] 我的阐释可以与布鲁姆过分乐观的看法进行对比，他认为厄尔神话描绘了哲学家有可能在地上而非在天堂实现自足的幸福，这种幸福独立于公民德性（“除了无知之外别无他罪”）。布鲁姆的结论是，只有哲学家“不需要神话”（参见Bloom 1968，pp.435—436）。而我认为正是哲学家不可避免地要与公民德性发生关系，才是这则神话所要描绘的。

[99] 怀特称正义的奖赏不过是被给予选择来生的责任（White 1979，p.265；White 1984，注释16），我反对这种看法。

[100] 对厄尔神话中奥德修斯这个人物更详细的讨论，参见O’Connor 2007。

[101] Benardete 1989;Craig 1994;Howland 1993.

[102] Rutherford 1995.

[103] Burnyeat 1985（他对批评者的回应刊登在同年10月10日的一期上）。

[104] Strauss 1959,p.68.

[105] Strauss 1983,ch.2.

[106] Strauss 1991.

[107] Rosen 1987,p.116.

[108] Strauss 1991,p.277.

[109] Annas 1981,pp.266—271.

[110] White 1979,pp.48—49,190—196.

[111] Reeve 1988,pp.200—203.

[112] Strauss 1991,p.196.

[113] Ferrari 2003.

[114] Strauss 1964,p.52.

[115] Strauss 1964,p.54.

[116] 关于这个问题，参见我对Press 2000的书评，载于Bryn Mawr Classical Review，2000.11.10。

[117] 因为《斐德罗》的主题正是爱欲，而鲁奇尼克的著作通篇都在强调爱欲，因此作者说他的书训练了我们的眼睛去注意《斐德罗》。——译者注

[118] 本次柏拉图大会的论文集参见：Notomi and Brisson eds.，2013。

[119] Annas 1999.

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

THREE CRITICS OF THE ENLIGHTENMENT

启蒙的三个批评者

Isaiah Berlin

[英国] 以赛亚·柏林 著 马寅卯 郑想 译

刘东·主编 彭刚·副主编

译林出版社

启蒙的三个批评者

【英】伯林（**Berlin，I.**）　著

译林出版社

版权信息

Three Critics of the Enlightenment by Isaiah Berlin
Copyright © 2000 The Isaiah Berlin Literary Trust
'Vico and Herder' © The Isaiah Berlin Literary Trust 1960, 1965, 1976
'The Magus of the North' © Isaiah Berlin and Henry Hardy 1993
Editorial matter © Henry Hardy 1997, 2000
Simplified Chinese edition copyright © 2014 by Yilin Press, Ltd
All rights reserved.
著作权合同登记号　图字：10—2011—199号

书　　名　启蒙的三个批评者

作　　者　【英】伯林（Berlin，I.）

译　　者　马寅卯　郑　想

责任编辑　陈　锐

出版发行　译林出版社

ISBN 9787544757225

关注我们的微博：@译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

编者前言

明年，我们将出版以赛亚·伯林爵士的《启蒙的三个批评者》。

霍加思出版社的伊丽莎白·杰宁斯致伦敦意大利研究所

1960年5月31日

1960年至1971年间，霍加思出版社在每季度出版目录中的一系列预告让人有些摸不着头脑，吊足了许多期待以赛亚·伯林新作品的读者胃口。这一系列预告的第一条出现在1960年秋季目录中，书名为《启蒙的三个批评者》，内容为对詹巴蒂斯塔·维柯、约翰·戈特弗里德·赫尔德和约瑟夫·德·迈斯特的研究。

但是，这本书不仅没有以这样的形式成形，也没有按照计划的时间出版，书中的内容也历经了一系列重大改动，几乎面目全非。说几乎是因为和最初的设想相比，只有其中一个部分，即维柯研究这一部分历经所有的改动之后仍然保留了下来，并且如期出版。十六年后，这部分内容与评述赫尔德的文章一道，题为《维柯与赫尔德：观念史的两个研究》出版。

这期间所发生的事情可以简单概述如下。1965年秋季，赫尔德的部分换成了约翰·格奥尔格·哈曼。1967年春季，《启蒙的三个批评者》的出版计划又被另外两本书替换掉，分别为：《历史哲学的三个研究》（关于维柯和赫尔德的论文，以及一篇题为《科学历史的概念》的论文）和《启蒙的两个敌人》（哈曼和迈斯特）。1968年秋天，《历史哲学的三个研究》的书名简化为《历史哲学的研究》，再添加了第四篇关于孟德斯鸠思想的论文。1971年秋季，这本书缩水为只有两篇文章，即分别关于维柯和赫尔德的论文，一直到1976年出版时也没有再作改动。《启蒙运动的两个敌人》这本书则没有再出现过，但我在20世纪90年代设法将其计划的内容出版，分别是《迈斯特

与法西斯主义的起源》（收录在《扭曲的人性之材》一书中）和《北方的巫师》（哈曼）。

以上对以赛亚·伯林这部作品出版过程中的种种变故进行了简要的叙述，以解释现在这本书的由来。现在的这本书在四十年后出版，仍然沿用了原来的书名，并保留了最初的出版意图（尽管和最初的计划内容不太一样）。您将看到，本书中收录的三个部分分别针对反启蒙运动的三位主要人物，在内容的选择上秉承本书现有标题的要求。以赛亚·伯林一生专注于研究启蒙运动反对者的观点，并由此出版了他最佳也是最具代表性的几部著作。出于这一原因，再加上他多年以来就希望能够将自己在这一领域的大量论述结集出版，所以这一拖延已久的项目最终得以出版也是遂了他的心愿。

由于本书所选的三部分内容的原始出版物已经绝版或即将绝版，所以我才有机会出版现在这本书。若不是当年本书的出版一波三折，我或许会做出不同的策划，收录伯林对于反启蒙运动思想家的所有研究论述，这样一本书内容更丰富，可能会更清楚地体现伯林关于这一主题的思路。但是其他可能备选的论文，包括霍加思出版社曾经预告的三篇论文，也都已经收入其他文集，在当前及一段时间内仍然有售。所以，重新出版现在难以获得的内容，而非复制其他书中已有的内容才是最佳的选择。（另外，其他著作的书名——《反潮流》和《扭曲的人性之材》——虽然不如本书明确，但是也反映出书中评析的一些思想家所持有的反启蒙运动倾向。）

这些专门领域的研究如果是首次出版，通常都会按照研究对象的出生年份排序，本书的副标题也沿用此例。此外，由于伯林在特别为《维柯和赫尔德》一书所写的前言（本书亦原文收录）中已经将二者联系起来作了阐述，就不宜将两部分内容分开编排了。

伊丽莎白·杰宁斯曾邀请伯林为出现在霍加思出版社目录中的《启蒙的三个批评者》撰写简介。伯林于1960年3月8日的回信中写道，这本书的连贯主题在某些方面和这一后续出版物相得益彰：

> 我认为，将这三位作者联系在一起的是他们对法国启蒙运动基本思想的厌恶，以及他们对于这一思想深刻而又影响深远的批判性反思……在今日，启蒙的拥护者和其批评者之间的争论至少和刚开始时一样至关重要，并且在开始时，双方文章中的观点表达方式比后来都要更清晰、更简单、更大胆。

对于这本新的著作，我在维柯的章节做了大量的编辑修订，特别是对引文和注释进行了校对和修正，在需要的地方对注释进行了补充和扩展。我对于译文也进行了仔细的检查，在有些需要的地方还补充了部分译文。赫尔德的部分在收录进《对人类的适当研究》一书时就已经做了大量类似的编辑修订工作，现在这本书中收录的版本又做了必要的修正。本书中，哈曼研究部分的内容几乎和首次出版时相差无几，但是增加了作者于1994年特地为德语版所写的前言。

我所编辑修改的内容对伯林的要义没有任何影响，但还是请容我向关注脚注的读者朋友提一建议，维柯和赫尔德的部分请务必参考修订的版本而非原来的版本，或者至少二者并用；在很多情况下，这样可免于为追溯引文或他人评述的文献而劳心劳力，甚至是有时徒劳无功。

利昂·庞帕在维柯这部分内容上给予了我莫大的帮助，我向他致以深深的谢意。我还要感谢安德鲁·费尔贝恩、罗杰·豪泽尔（他积极主动、细致严谨地帮我校对）、迈克尔·英伍德、雷蒙德·吉尔班斯基、T.J.里德和唐纳德·菲利普·维纶，感谢他们帮助我处理各类棘手的问题。

亨利·哈代

牛津大学沃尔夫森学院

1999年7月

参考文献说明

维柯

维柯的原文出处所标注的相关页码（所引若为《新科学》，则标注段落数）和卷数均以意大利作家版维柯作品集为准：

G.B.维柯，《维柯全集》，贝内代托·克罗齐、乔瓦尼·秦梯利和福斯托·尼科利尼编辑，11卷本中的8卷（巴里，1911-1941：拉泰尔扎出版社）。

本书中，凡提到此书均以《维柯全集》代之。涉及维柯自传的第5卷，所引页码以该书第2版（1929）为准，由于第2版第5卷进行了重新编排，所以其页码的标注和第1版（1911）完全不同。当原文引自维柯的主要作品时，不会标明出自《维柯全集》，而是使用以下简写：

A　《维柯自传》（收录在《维柯全集》第5卷中）

DA　《论意大利人最古老的智慧》（收录在《维柯全集》第1卷中）

DN　《论我们这个时代的研究方法》（收录在《维柯全集》第1卷中）

DU　《论普遍法的单一原则及其单一目的》（收录在《维柯全集》第2卷第一部分中）

IO　《开学典礼演说》（收录在《维柯全集》第1卷中）

NS　《新科学》，1744年版（收录在《维柯全集》第4卷中，分为上下两部分）

NS1　《新科学》第一版（1725）（收录在《维柯全集》第3卷中）

在引用的意大利语版本的页码后面，会尽量标注对应的英语译本的页码（除了引自NS或NS1的情况，因为意大利语版本中的段落编号与英语译本的使用是相同的。实际上，除了引自A和NS的译文，本书作者所用的译文来源多样，有时甚至是作者自己翻译的），中间用“/”隔开，英文译本如下：

A　《维柯自传》，马克斯·哈罗德·菲什和托马斯·戈达德·伯金翻译[伊萨卡，纽约，1944：康奈尔大学出版社；1944年修订后重印（原文如此）；1963年（“国徽丛书”，进一步修订）和1975年再版]；修订对页码没有影响。

DA　詹巴蒂斯塔·维柯，《论意大利人最古老的智慧：从拉丁语源发掘而来》，L.M.帕尔默翻译（伊萨卡和伦敦，1988：康奈尔大学出版社）。

DN　詹巴蒂斯塔·维柯，《论我们时代的研究方法》，埃利奥·詹图尔科翻译（印地安纳波利斯等，1965：博布斯——美林出版社；增补后再版，伊萨卡和伦敦，1990：康奈尔大学出版社）；翻译版本的页码标注没有受到增补的影响，但是詹图尔科的导读部分页码进行了重排，参考文献所使用的是1990年的版本（1990年版本的页码减去第xii页即为1965年版本的页码）。

IO　詹巴蒂斯塔·维柯，《论人文教育（1699年至1707年大学开

学典礼演说六篇）》，乔治·A.平通和阿瑟·W.西比翻译（伊萨卡和伦敦，1993：康奈尔大学出版社）。

NS　詹巴蒂斯塔·维柯，《新科学》，托马斯·戈达德·伯金和马克斯·哈罗德·菲什翻译（伊萨卡，纽约，1968：康奈尔大学出版社）；该版本是该书第三版（1744）译本的修订版，1948年首次出版，书中使用了尼科利尼的段落编号；此外还有1984年的再版版本，增加了《新科学的实践》。伯林似乎使用的是1948年的版本：他在书中的相关引用已做修改，以保持和1968年的版本一致。

NS1　《维柯选集》，利昂·庞帕翻译和编辑（剑桥，1982：剑桥大学出版社），其中包含了《新科学》第一版内容的长篇节选译文，以及《论意大利人最古老的智慧》、《论我们这个时代的研究方法》和《新科学》（1744）节选内容的其他翻译版本。

因此，“DA　145/60”表示该内容引自《论意大利人最古老的智慧》一书，位于《维柯全集》第1卷第145页，而相应的译文则出现在帕尔默的译本第60页。如果所引用内容出自译者前言，那么相应的标注只有一个页码，如“A　40”、“DN　xliii”；如果内容引自NS的某页，会加上“p.”，以便更清楚地表明在这种情况下“p.”后面的数字不是指段落，如“NS p.xxxix”。

赫尔德

赫尔德的原文引自《赫尔德全集》，伯恩哈德·苏范编辑（柏林，1877-1913：魏德曼出版社），分别以卷数和页码标注：如：“vii　252”。

哈曼

哈曼的著作以及写给哈曼的信分别引自以下版本：

著作：约翰·格奥尔格·哈曼，《哈曼全集》，约瑟夫·纳德勒编辑（维也纳，1949-1957：赫尔德出版社），共6卷。最后一卷是非常珍贵的分析索引。

书信：约翰·格奥尔格·哈曼，《哈曼书信集》，瓦尔特·齐瑟默和阿瑟·亨克尔编辑（威斯巴登和法兰克福，1955-1979：因泽尔出版社），共7卷。遗憾的是，到目前为止这本书信集还没有主题索引，以及统一的名称索引。

这些版本分别以W和B表示，所引用的文献均标明卷数、页码和起始行数，如："W iii 145.13"。

维柯与赫尔德

纪念伦纳德·沃尔夫

作者前言

本书的文章来源于1957年至1958年在伦敦意大利研究中心和1964年在约翰·霍普金斯大学举办的讲座。有关维柯的论文的初版[1]收录在《18世纪意大利的艺术与观念》一书中（罗马，1960：历史与文学出版社）；赫尔德的部分最早出现在厄尔·R.沃瑟曼编辑的《18世纪面面观》一书中（巴尔的摩，1965：约翰·霍普金斯大学出版社），并且在进行了一些小的修改后刊登在1965年7月和8月的《遭遇》（Encounter）上。这两部分自首次出版后都进行了修订，维柯部分还进行了大量的拓展。我想借此机会向利昂·庞帕博士表示感谢，谢谢他和我共同探讨维柯的观点，特别是维柯关于科学和知识的思想；我还要感谢罗伊·帕斯卡尔教授，他在信中关于赫尔德的内容对我有很大的启发意义——我从他们二位那里获益良多。很遗憾，庞帕博士关于维柯的专著[2]出版时，本书已进入校对阶段，所以我无法在这本书中用来参考。

正如文中的文献引用所示，我在本书所引的维柯原文，倚仗了T.G.伯金和M.H.菲什两位教授所良译的维柯的《新科学》。我还要向B.费尔德曼教授和R.D.理查森教授、罗伊·帕斯卡尔教授和F.M.巴纳德教授致以谢意，因为文中在引用赫尔德的作品时使用了他们的译文。我还要特别感谢巴纳德教授的文集《赫尔德论社会与政治文化》[3]：他的一些译文被我逐字照搬，有些则被我进行了适度的修改。我还想要感谢弗朗西斯·格雷厄姆——哈里森，谢谢他对这本书的仔细校对，谢谢霍加思出版社的雨果·布伦纳在本书出版中给予的关照、好意，以及在和我交流时表现出的非凡耐心。最后我要感谢我的秘书帕特里夏·乌捷欣，她在我最需要的时候慷慨并锲而不舍地为我提供帮助。

以赛亚·伯林

1975年7月

引言

对于人们业已完成和经历的事件的社会影响和结果，历史学家所关心的是如何对它们进行发现、描述和解释。但是对事实、事件及其特征的描述、解释和分析，以及选择和阐释之间的界限并不清楚，而且如果不歪曲我们通常运用的语言和概念，就做不到这一点。歌德在很久之前就说过：对事实的陈述不可能脱离理论；尽管一些被看作事实的概念比另一些概念更少理论负载，但是在这一点上并没有达成完全一致的看法。构成事实的标准在不同的知识领域之间以及这些领域的研究者之间是不同的。即使在同一个领域，比如史学中，基督教历史学家和异教历史学家之间，或者基督教历史学家和持有不同视角的后文艺复兴的历史学家之间，都有着明显的差别；在波舒哀看来不可辩驳的证据在吉本看来则不然，构成历史事实的东西在兰克、米什莱、麦考利、基佐、狄尔泰这些人看来是并不相同的。民族主义者和马克思主义者，牧师和自由主义者注视的似乎不是同一个过去。说到选择和阐释，差别甚至就更大了。那些主要依靠量化研究和统计方法的人，他们所用的方法也不同于那些从事想象重构的人；而并非总是有意识地被这个或那个学派的社会心理学、社会学或文化哲学的准则所指导的作家，或者那些在功能人类学、精神分析、结构主义语言理论或想象文学中得到启发的人们，情形也是如此。

这本书考察了两位思想家的著作，这两位思想家的观念在改变对历史事实的选择和阐释的传统准则中起了重要的作用，因此也影响了对事实本身的看法。两位思想家的创作都在18世纪，但直到19世纪他们的学说才产生了最深远的影响，并且二者的影响都主要是来自他们的学生的努力。这些研究并不打算对维柯或赫尔德的全部作品进行考察：只涉及那些其主题对我来说最具吸引力、最重要和最有建设性的著作。因此，我不想批判地考察任何一位思想家的那些更为技术性的哲学思想，尽管它们中的一些提出了一些相当重要的问题。所以本书只选取三个例子：维柯的科学观，它涉及通过原因（per caussas）解释的思想，似乎体现了一种不同于笛卡尔、休谟、康德或现代实证主

义者的因果观，这把他引向一种杰出的动机和原因的学说，而这与今天所热烈讨论的那些问题紧密相关。他在科学和意识之间，以及真理（verum）和真确（certum）之间所作的区分也是如此，这种区分反过来与多数黑格尔派哲学和后黑格尔哲学——唯物主义、马克思主义、弗洛伊德学说——关于历史和社会学方法的讨论和争论紧密相关。此外，赫尔德有关目的论和文化解释的思想，开辟了（或者至少是拓宽了）顽固而彻底的唯物主义者、实证主义者和机械论者未曾考虑过的概念的和心理学的道路，这也导致了思想家们采取了彼此相差甚远的立场，其中包括那些受马克思主义、维特根斯坦的学说，以及知识社会学或现象学社会学领域作家影响的思想家。但是对这些哲学发展的讨论，像维柯在《新科学》中对现代语言学结构主义的预期一样，尽管既有趣又有创造性，却会使人们远离维柯和赫尔德自己对问题的讨论，在这些问题上，他们阐发了他们最具有独创性的和最有影响的论题——一般而言就是人文研究的本质和发展，具体而言就是历史和文化的本质。我不打算追寻这些思想的起源，除非以某种试探的方式，也不打算叙述它们得以产生的历史和社会环境，也不打算叙述它们在那个时代的世界观中，甚至思想家本人那里所起的确切作用。

没有谁比维柯更大胆和更猛烈地强调综合历史观的重要性；没有谁比赫尔德更雄辩和更令人信服地主张：观念和看法只有从发生学和历史的角度才能得到充分的理解，它们是它们得以产生的社会的连续发展中的特殊阶段的表达。关于这些观点的知识和意识形态源泉，那些远比我所期望的更加博学的学者们已经做了大量阐释：贝内代托·克罗齐、安东尼奥·科尔萨诺、马克斯·H.菲什、尼古拉·巴达洛尼、保罗·罗西、A.杰尔比，最重要的是福斯托·尼科利尼，他在这方面为维柯做了大量工作。鲁道夫·海姆以及最近的H.B.尼斯比特、G.A.威尔斯、马克斯·鲁谢、V.M.日尔蒙斯基和罗伯特·克拉克（这里只选最重要的）已经为赫尔德的学说提出了一个必不可少的框架。即便是我对他们对某些观点的评估持有异议的时候，我都从他们的努力中受益颇多。思想不是诞生于虚无之中，也非单性生殖的后代：有关社会历史的知识，有关在特定的时间和地点起作用的各种社会力量的相互作用和影响的知识，以及有关这些力量所导致的问题的知识，对于评估除严格

的技术学科之外的一切学科的充分意义和目的，都是必要的，而现在，有些事情告诉我们，甚至对精确科学的概念进行正确的解释，那些知识也是必要的。我也不想否认考虑下述事实的重要性：为什么正是在通常被描述为思想与科学活动高涨时期的文化死水的两西西里王国，以及东普鲁士，产生了十分重要的原创性思想。这是个历史问题，想要解决这个问题，社会、意识形态和思想条件的知识，很明显是必不可少的，而据我所知，它尚未被充分考察。但是它与这些论文的主旨并不直接相关。尽管这种历史的态度对于充分的理解是必需的，但它不可能是掌握每种受历史影响的学说或观念的内核的必要条件。罗马帝国后期或文艺复兴时期的新柏拉图主义者对柏拉图学说的解释也许不会像后来更为博学和小心谨慎的评论者那样可信，因为后者正确地注意到了与他的思想相关的社会和历史背景，但是如果柏拉图的主要学说没有超越它们自己的时间和空间，那么他们就不会在它们上面花费那么多精力——更确切地说，它们就不值得那些天才的学者和阐释者去费力劳神；它们也就不会激发起普罗提诺、皮科·德拉·米兰多拉、马尔西利奥·费奇诺、米开朗基罗或是沙夫茨伯里等后世子孙的想象力了；它们自身也不会有足够的生命力在我们这个时代引起重要的争论了。要充分理解洛克的《第二政府论》中的特定段落或致斯蒂林弗里特的一封信，那么，充分了解17世纪下半叶英国的社会、政治和经济状况当然是必需的。然而，伏尔泰（他没有深入这些细节）或者美利坚共和国的奠基者对他的认识则是来自他的著作，不仅如此，甚至主要来自他们自己的想法或问题。精确的历史知识对理解观念的意义、力量和影响的重要性可能比许多非历史学科思想家，尤其是英语世界的非历史学科思想家所认识到的要大得多，但它并不是全部。如果亚里士多德、斯多葛派哲学家、帕斯卡、牛顿、休谟或者康德的思想没有一种独立生命的能力，没有一种经得起翻译的能力——诚然，翻译成一种完全不同文化的语言，虽然是必要的，但有时会改变一些意义——那么，在他们自己的世界消失之后很久，他们现在充其量也只能在帕多瓦大学的亚里士多德学者或是基督徒沃尔夫的著作之旁找到一个体面的休息所，或者在某个历史古董博物馆里发现其在当时的主要影响。历史解释学的重要性在过去被缺乏历史感的英国思想家大大低估了，结果是，钟摆的摇摆往往显得就是目的本身。

这不过是老生常谈，之所以需要提及它，只是因为对早先时代的观念进行有效考察的可能性的思想——除非它沉浸于丰富的文化、语言和历史背景中——在我们今天已渐渐受到质疑。尽管维柯和赫尔德的幽灵被拿来支持这种学说，但是历史上的哲学家的重要性归根到底在于这样一个事实：他们提出的问题仍然是（或又一次成为）活的问题，在这种情况下，这些问题并没有随着产生它们的那不勒斯或哥尼斯堡或魏玛社会的消失而消失。

那么，也许有人会问，这些可以超越时间的观念到底是什么？就维柯而言，我试图概括出我认为最有吸引力的七个论题：

（1）人的本质并非像长期以来所想象的那样是静止、不变的或从未改变过的；它甚至并不包含一个历经变化而仍能保持同一性的核心或本质；人们在世界中发现自身，使它适应自己的物质和精神需要，他们理解这个世界的努力不断地改变着他们的世界和他们自身。

（2）制造或创造事物的人们能够理解它，而单纯的观察者则不能。因为，在某种意义上，人们创造他们自身的历史（尽管这种创造包含些什么并不十分清楚），人们理解自身的历史，恰如他们不理解外部自然的世界，因为自然不是由他们创造的，而只是被他们观察和解释，所以在他们看来不像自己的经验和行动一样是可理解的。只有上帝，因为它创造了自然，所以才能够完全和彻底地理解它。

（3）因此，人们对外部世界的知识原则上不同于他们对自己所创造的那个世界的知识。对外部的世界，他们能够观察、描述、分类、反思，并且能够记录它在时间和空间中的规律性；而他们所创造的那个世界则遵循他们自身加之于他们的创造物的法则。例如，数学知识就是如此——它是某种人们自己发明的东西——因此，人们可以对其有一种“内在的”观点；语言知识也是如此，它是由人而不是自然的力量塑造的；因此，所有人类活动的知识都是如此，因为人既是创造者，又是演员和旁观者。历史既然涉及人的活动，是努力、奋斗、目的、动机、希望、恐惧、态度的经历，因此，它能够被以这种高级的（“内在的”）方式被认识，我们关于外部世界的知识不可能成为这

种方式的范式——在这个问题上，笛卡尔主义者因此一定是错误的，在他看来，自然知识是典范。这是维柯在自然科学和人文科学、自我理解和对外部世界的观察之间所出的泾渭分明的区分的基础，如同在它们各自的目的、方法以及可知性的种类和程度之间的区分一样。这种二元论迄今仍然是热烈争论的主题。

（4）存在一个普遍的模型，它适用于任何给定社会的所有活动：这种共同的风格反映在思想、艺术、社会制度、语言、生活方式和整个社会的行动中。这种观念等同于文化概念，不一定是一种文化的概念，而可能是许多文化的概念；其必然结果是：对人类历史的真正理解如果没有对给定的社会或民族的文化阶段的连续性的认识，就不能取得。这进一步决定了这种连续性是可理解的，而不仅仅是偶然的，因为文化或历史发展的一个阶段与另一个阶段不是机械的因果关系，而是由于人们有目的的活动——为了满足需要、渴望、野心（它们的实现又产生新的需要和目的），因而可以被那些拥有充分自我意识的人所理解，这种关系发生在一种既非偶然又非机械决定，而是源出于生活的诸多元素和生活的各种形式的秩序之中，它只有根据人的有目的的活动才能够理解。这种社会进程及其秩序对其他的人以及后来社会中的成员来说，也是可理解的，因为他们从事着相似的事业，这种事业为他们解释处于相似或不同的精神和物质发展阶段的他们祖先的生活提供了手段。时代错误的观念注定了这种历史理解和安排的可能性，因为它要求有能力区分属于和不可能属于某种文明和生活方式的给定阶段的事物，这又反过来依赖一种在想象中直接和间接地进入这些社会的态度和信仰的能力，一种如果应用于非人类世界则毫无意义的探询。对维柯来说，每个社会、文化、时期的个性是由各种因素和要素构成的，这些因素可能与其他的时期和文明是相同的，但是它的每个特殊的模式又区别于所有其他的时期和文明；这就决定了时代错误的概念意味着缺乏一种对这些文明所服从的可理解的、必然的连续性秩序的意识。我怀疑在维柯之前是否有任何人对这种意义上的文化或历史变化有一种清晰的观点。

（5）人的创造物——法律、制度、宗教、仪式、艺术作品、语言、歌曲、行动法则等等——并非被创造出来使人愉悦、供人赞美或

传授智慧的人造品，也非蓄意发明出来操纵或统治人们或促进社会稳定或安全的武器，而是自我表达或与其他的人类或上帝交流的自然形式。早期人类的神话和寓言、仪式和纪念物，按照维柯的那个时代所流行的观点，是无助的原始人的荒谬的幻想，或是精心编造出来以蒙蔽大众并使他们服从于狡诈且不道德的主人的。他认为这是根本错误的。像早期语言中的神人同形同性隐喻一样，在维柯看来，神话和寓言和仪式是传达原始人看待和解释世界的自成条理的观点的诸多自然方式。因此，理解这些人及其世界的方式就是要试图进入他们的思维，通过弄清楚他们在做什么，通过了解他们表达方法的规则和意义——他们的神话、他们的歌曲、他们的舞蹈、他们语言的形式和惯用法，他们的婚葬仪式。要理解他们的历史，需要理解他们赖以生存的方式，而这只有那些掌握了打开他们的语言、艺术、仪式的意义大门钥匙的人才能发现，而这把钥匙也正是维柯在《新科学》中试图提供的。

（6）因此也就产生了一种新的美学，对艺术作品的理解、阐释和评价，不是根据超越时间限制的原则和对任何地方的人们都有效的标准，而是要正确地理解它们的目的，以及它们对只属于它们自己的时代和地点、它们自己的社会发展阶段的象征，尤其是语言象征的特殊应用；只有这样才能够解开完全不同于我们自身的、迄今为止要么被当作野蛮人的胡乱作为，要么被认为太过偏远和奇异因而不值得认真对待的那些文化的秘密。这标志着比较文化史的开端，也确实标志着一系列新的历史学科的开端，如比较人类学和比较社会学、比较法学、语言学、人种学、宗教、文学、艺术史、观念史、制度史和文明史，的确，逐渐被称作最广义的社会科学的所有知识领域，都是从历史的，即发生学的角度来构造的。

（7）因此，由感觉提供或由启示赐予的知识的传统范畴——先验/演绎，后验/经验——现在需要补充一个新的种类，即重构想象。这种知识的产生，依靠的是“进入”其他文化的精神生活中，“进入”各种态度和生活方式中，而这种“进入”只有通过想象（fantasia）才变得可能。想象对维柯来说是一种构想社会变化和发展过程的方式，通过把它与人们寻求借以表达它的象征的平行变化和发展相互联系起

来，并把它看作是由这种平行变化和发展所传达的；因为象征的结构本身就是它们所象征的现实的一部分，并随其改变。这种发现的方法，开始于对表达途径的理解，寻求达到它们预设和表达的现实图景，它是历史真理的一种超验推演（康德意义上的）。直到今天，它还不是一种通过其变化的表象达到不变的现实的方法，而是通过其系统地变化着的表达模式，达到一种变化的现实，也就是人的历史。

这些观点中的每一个都标志着思想的一个重大进步。其中的任何一个本身就足以使一个人享有哲学家的声誉。维柯的著作没有引起注意，除了他所在的那个城市的一些学者，直到最不知疲倦的思想传达者维克托·库辛，使它引起了儒勒·米什莱的注意。这些思想对这位伟大的法国历史学家产生了最为直接和脱胎换骨的影响，正是他第一个在整个欧洲传播了维柯的声名。

尽管米什莱在其生命结束时宣称维柯是其唯一的主人，但是就像每一个具有深刻独创性的思想家那样，他从维柯的《新科学》中只吸取了与自己业已形成的历史观相适合的思想。他从维柯那里得出这样一种观点：人是其自身命运的铸造者，为获得他们的道德自由和社会自由，进行着一场普罗米修斯式的斗争，他们从自然那里夺取了服务于人类自身目标的物资，并且在这个过程中，在克服社会和个人的障碍的持续斗争中，创造并摧毁制度，直到完全实现所有人类和所有社会的道德能量和创造天才。那些不符合米什莱激烈的民粹主义观点的思想，例如，不为人类所知却塑造着个人和社会命运的神意思想，即维柯的“看不见的手”，或者“理性的狡诈”，米什莱实际上一半翻成了世俗的词汇，一半忽视了，就像他忽视了维柯的柏拉图时刻、他的历史循环理论、他的反民主偏见、他对热忱的、独裁的、半原始的社会的尊重一样，这些正是米什莱对大众自由的热烈信仰的对立面。

这是一个不断重现的现象的例子，思想的重要性和影响并不总是依赖于它们产生于其中的体系的有效性或价值。柏拉图或斯宾诺莎或莱布尼茨或康德是天才的思想家，这一点即使是那些反对他们形而上学体系的中心原则或者认为它们是有害的人们也很少否认；之所以如此，是因为他们承认这些哲学家提出了一些观念，这些观念的深度和

力量已经永远改变了思想史，或者（结果是相同的）他们提出的问题历久弥新，不断地操练着之后的思想家的头脑；即使提出这些问题的那些最具雄心和最著名的思想体系早已失去它们曾经具有的全部生命力，或者顶多只能引发纯粹的历史兴趣，这种说法也是正确的。本书所讨论的两位思想家就是如此。维柯肯定自认为已经发现了一门新科学：即能够产生一些准则的一般原则，这些准则的正确运用至少在原则上能够完全地解释人类历史循环中各个阶段的秩序，就像当时成功的自然科学能够解释物体的位置和运动的规律一样。我这里并不想评判这种主张与之前和之后的思想家所创立的对立体系的主张孰是孰非。我所要做的就是试图说明这一巨大的、杂乱的、有时甚至是稀奇古怪的巴洛克大厦的一些砖块：出于自身的原因而有价值的石头，它们能够被用于建造更坚固且更节制的结构。这支持了一些新颖的观点：例如（不妨再回想一下），维柯在服从（可知但并非可理解）法则的自然王国和服从（可理解）法则的人造王国之间所做的区分；他的神话和象征、特别是语言功能的理论；他关于概括和表达（他没有说它决定或统合）各个社会或整个历史时期的各种活动的核心风格的看法，而这种看法反过来又提出了多样人类文化的观点；连同以这种方法研究人类活动所带来的对美学、人类学、当然还有整个历史科学的革新含义。

赫尔德也是如此。他也试图囊括他那个时代知识的整个体系：科学和艺术、形而上学和理论、认识论和伦理学、社会生活、历史、人类学、心理学，所有这些都是人们在过去和现在乃至（比维柯远为重视）将来所深感兴趣的。像那些深远地影响了他的英国思想家一样，像扬、珀西、托马斯·沃顿、约瑟夫·沃顿和斯特恩（以及苏黎世的拉瓦特尔）一样，他是一个牧师和学者，处于一个专业化越来越强，却仍然瞄准普适性的时代。他是一个诗人、哲学家、文学学者和历史学家，一个业余的语言学家，一个美学理论家和批评者，一个其时代的生物和物理科学的热心学生：他希望把所有的关于人及其环境、起源、历史的科学整合为一个整体。他把人文科学间的边界看作是学究式的和人造的把戏，是对人类在其无限多样性和精神力量中进行自我理解的令人厌恶的阻碍，这种多样性和精神力量是哲学家粗暴的范畴

徒劳地想包含的。在从事这个他既无能力又无知识的庞大事业的过程中，他生发了一些思想，并给予了这些观念以生命和内容，它们中的一些已经永恒地进入了欧洲思想和情感的结构中。

在赫尔德所生发或赋予新生的这些概念中，至少有三个主要的思想自它们发端以来在力量和影响上增强了：一是人们如果想充分实现他们的能力，进入其最佳状态，那么他们需要属于可识别的社群，这些社群每一个都有自己的态度、风格、传统、历史记忆和语言；二是表现在艺术和文学、宗教和哲学、法律和科学、游戏和工作中的人们的精神活动，不在于创造客体、商品或人造物品——这些东西的价值在于它们本身，独立于它们的创造者及其性格和目标——而在于与他人交流的各种形式中。人的创造性活动不应被看作为简单的生产活动，只是生产些供人使用、娱乐或教学的对象，也不应被看作对外部自然世界的补充或改进，而应被看作说话的声音，看作个人生活图景的表达，它不应通过理性的分析即解剖为构成因素来理解，也不应通过概念下的详尽分类、普遍原则或规律下的归并、整合进逻辑上一致的体系或者运用其他的技术手段来理解，而只需要通过移情（Einfüblen）来理解，这不是一个法官或一个编纂者或一个解剖学家的才能，而是一个赋有历史洞见和想象的艺术家的才能。“每个法庭、每所学校、每种职业、每个封闭的社团、每个宗派”，赫尔德的导师约翰·格奥尔格·哈曼写道，“每一个都有其自己的词汇”，只有带着“朋友、熟人、爱人”的感情才能掌握这种词汇；[4]抽象的公式、一般的理论、科学的规律打不开任何个别之门。只有历史学识加上敏感并富有想象的感知力才能够发现通向内在生活、世界图景、渴望、价值、个体或群体或整个文明的生活方式。最后，正是赫尔德激活了这样一种思想：既然这些文明中的每一个都有其自身的态度和思维、感情和行动方式，都创造着其自身的集体理想，而正是由于这些理想，它才成其为一种文明，那么只有根据其自身的而不是其他某个民族的价值尺度、思想和行动准则，它才能够被真正理解：最不可取的是根据某个普遍的、非个人的、绝对的尺度来理解，诸如法国哲学家似乎认为，他们有资格如此傲慢和盲目地给所有的社会（不管是过去的还是现在的）都打上烙印，赞扬或谴责这个或那个个体或文明或时代，

把一些东西确立为普遍的模式，而把另一些东西作为野蛮或恶或荒唐的东西加以反对。按照自己的，或者其他相异的观点来评判过去，乃至嘲笑过去，必然导致严重的歪曲。古希伯来人不应根据古希腊的标准来评判，更不应根据伏尔泰时期的巴黎或想象中的中国士大夫标准来评判。古挪威人或印度人或条顿人不应当透过亚里士多德或布瓦罗的眼镜来看。就像他的论敌伏尔泰一样，赫尔德对欧洲中心论持批判态度。对他来说，人就是人，在所有的时代都有其共同的特征；但是他们的差异是最为重要的，因为正是差异使他们是其所是，使他们成为自己，不同的人和文化的独特才能正是表现在这里。

无论如何，在赫尔德的早期著作中，对绝对和普遍价值的否定随着时间的流逝变得愈来愈让人不安，它带有这样一种含义，即各种人类文化所追求的目标和价值不仅是不同的，而且可能彼此根本不相容；多样性，也许还有冲突，不是人的状况的偶然属性，更不是可以消除的属性，相反，它们可能是人本身所固有的属性。果真如此，那么，关于存在某种单一、不变且客观的人生法则的想法，亦即有某种简单、和谐且理想的生活方式，不管人们是否知晓它，所有的人都渴望它（这种想法是西方思想传统的主流），这种想法很可能会被证明是不符合实际的；因为存在着许多愿景，存在着许多生活、思想和感情方式，每一个都有其自己的“重心”，[5]它们自我确证，不可合并，更不能被整合为一个天衣无缝的整体。值得注意的是，除去革命性地颠覆了全人类（至少是其理性成员）的道德统一性的古代观点外，多样性不可逃避或者有其自身的价值或者二者兼备这种看法，本身也是新颖的。赫尔德可能不是唯一提出这种思想的人，但是多样性优于统一性，它并非仅仅是人类未能成功地达到唯一正确答案的表现，从而也并非一种错误或不完善的形式，他的这种思想是对在一个理性的宇宙中各种价值必定和谐这种传统信仰的拒斥，不管这种和谐是表象之下的现实，还是被理性和信仰所预设的理想，他的这种激进的背离是非常现代的。古代世界和中世纪对此一无所知。

所有的解释、所有的理解，事实上甚至所有的生活，都依赖于它们和一个既定的社会总体及其独特过去的关系，这种关系不能被嵌入某个可重复的、一般化的模式中；定性研究与定量研究之间的鲜明对

比；艺术是交流，是一种行动和存在的形式，而并非一种制造脱离制造者的对象的形式；变化和多样性是人本身所固有的；真和善并非超理性的永恒水晶天堂中普遍而不变的柏拉图式形式，而是多样且变化的。一些同样迫切的主张和目标之间的冲突可能是不可避免的，而且不能得到合理的解决，从而选择就是痛苦且不可避免的——上述种种思想，都融入了浪漫主义、相对主义、民族主义、民粹主义的许多变种和个人主义的许多分支中，与之相随的还有对自然科学方法和基于可检验经验证据的理性探寻的抨击，它们都可以在这里找到其决定性的开端。把这些看法归功于本书所考察的哪一位思想家都是错误的和不公正的。人们无法为其思想的命运负责：更不用说它们所导致的偏差了。

不管是维柯还是赫尔德都倾向于夸大他们的中心论题。这些夸大其词既没有什么可奇怪的，也不必为之扼腕叹息。那些已经发现了（或者认为他们已经发现了）新的和重要真理的人们很容易以从这些真理的视角来看待世界，我们要保持一种应有的平衡感，不要沿着新开辟的道路跑得太远，而这需要非凡的理智控制。许多独创性的思想家都很夸张。柏拉图和斯多葛派哲学家、笛卡尔、斯宾诺莎、休谟、康德、卢梭、黑格尔、马克思、罗素、弗洛伊德（且不提后来的大师们）都口气很大。如果他们不这样，他们的思想就不会冲破已有观念的抵制或者得到应有的注意。亚里士多德或洛克的温和是例外而非通则。维柯不是在回答先前思想家们所提出的问题。他对人及其过去的看法使得他激动地（他自己也承认）去构造一些新的范畴和概念，他改造了传统术语，使其便于向他的同时代人传达新学科的基本构架，这使得他的思想和当时产生了巨大的鸿沟，而他所使用的术语也变得令人费解和含糊不清。赫尔德则经常在一种激越和狂想中写作，这无益于清晰地思考或表达。维柯和赫尔德的思考和言说中的激情汹涌，使得他们对他们所猛烈抨击的思想家的方法的主要优点视而不见。在这种信仰和方法的剧烈碰撞中，双方必然攻击过甚、拒斥过度。现在在我们看来很清楚的是，不管有多么卓越和直觉的洞见，试图通过单纯的想象才能，并基于零零碎碎的博学，来重构整个文化的主线，都是不够的。最终，只有对过去的证据的精细考察，加上对可能被经验

地确立起来的一切进行系统的自我批评式的整合，才能够证实一个假说，或者削弱、剔除那些不合理的或荒谬的东西。历史学需要它能够从经验知识的任何源泉或方法中获得的一切。当古文物研究、考古学、铭文研究、古文字学、语文学已经改变了先前几个世纪的历史写作时，定量研究，支持经济学、社会学、心理学、人类学归纳的统计信息的积累和运用，已经增加和改变了我们关于人类过去的知识，并且这种增加和改变的程度日益加深。化学和生物学技术的运用已经大大地增加了关于人类起源的知识，以及作为我们知识之基础的遗迹考辨和断代的知识。没有可靠的经验证据，试图发现过去的最丰富的想象努力必定仍然是猜测，是在培育虚构和传奇。尚未诞生的学科，它们对历史研究的影响，没有任何可以指定的界限。无论如何，没有这些被激发出来的真知灼见，堆积的资料依然是死的：培根的归纳法是不够的。一方面是对古文物研究者和编撰者劳动的反叛（伏尔泰是其中第一个嘲讽它们的人），另一方面是对启蒙运动的意识形态教条的反叛，两者既改变了文学，也改变了历史。

甚至在米什莱的引介之后，维柯仍旧披着神秘的面纱。但是赫尔德著作的影响，不管承认与否，无论是直接的还是间接的，却是广泛而持久的。在他之后，人们越来越强烈地感觉到：人类历史不是线性的进步，而是各种独特和异质的文明的演替，这些文明相互影响，但无论如何，它们都能被看作拥有一种内在的统一性，是单个的社会整体，可以从本身得到理解，而非主要是作为通向其他某种更完善生活方式的诸多步骤。这些文化不能够按照归纳科学所提供的机械原则一片片地进行重构：它们的构成要素只有在其相互关系中才能被充分把握，而这的确是文明的真义，文明乃是拥着一种可识别模式和一种核心风格的生活方式和社会表达，这种模式和风格贯穿于这个文明的众多（即便不是全部）活动中，并且即便文明内部存在着紧张、差异和冲突，这种模式和风格也会透露出一种感受和目的的统一性。这种风格或特点是不能从其具体表现中抽象出来的，也不能够把它当作一种可靠的方法来有效地重构遗漏的事实和填补我们经验知识中的缺口；它并不由可以发现的规律所支配，也不能够产生一个公式以界定某种形而上学的本质，以便逻辑地推导出人类的属性或历史。它是一种可

理解的，经验上可识别的模式，一种人与人之间的关系网络，一种人回应其环境及相互回应的方式，一种思想、感情或行动的形式或者说结构。这只有通过想象的运用，通过构想一个社会整体的生活、“使自己感受”[6]它的思想、语言和感情模式的能力才能够把握；看其姿势、听其声音、追踪其情绪和态度的变化，并以这种方式去理解其成员的命运。

这两位思想家都认识到（其中赫尔德比维柯更鲜明），把这些截然不同的数据，和对事件、运动、形势的解释整合起来，把这些异质的材料综合为一幅连贯的图画，它们所要求的才能非常不同于研究或归纳的理性方法以及证明特殊的假说所要求的才能：最重要的是，它要求一种在过去的死骸中注入生命的才能，一种创造性的想象力。如果缺乏充足的经验证据，那么对整个社会经验的说明可能仍然只是历史传奇；但是如果人们不能够首先体察入微地设想这些世界，那么就几乎没有什么东西值得去证实。没有对人们所希望了解的世界的最初的直觉，数据仍然是无生命的，个体只是名称，最多不过是一个队列中的程式化的人物，一个穿着历史服装的歌剧角色的表演，或者最多是古典戏剧中的被理想化了的名人。重构（人类的或非人类的）过去的理性方法，比如动物学、古生物学和地质学的，都导致精确或含糊、有效或无效、准确或不准确、正确或不正确的结论，并且通过应用相关领域著名专家所接受的方法而得到证明。但是这些属性，如“深刻”与“浅薄”、“合理”与“不合理”、“生动”与“死板”、“真实”与“不真实”、“全面”与“单一”等等，往往并不被归于逻辑或认识论或科学方法的成就，而是更经常地被用来概括艺术和学术著作，后者要求一种对人们是什么和能够是什么以及他们的内在生命做出洞察、回应和理解的能力，要求一种对他们可观察到的姿态的意义和暗示而不仅是表象的感知。这些术语被用来描述关于人文研究的著作，比如历史学、传记、批评和解释的著作、哲学的一些分支，以及重构过去遗迹的更为精确的劳动，包括社会、宗教和文学方面的，比如艺术作品、建筑、城市。想象地重构生活的各种形式需要的是心理学的才能——理想而言，就是要像一个笔迹学家阅读手迹一样，去阅读社会和文明用以表达自己的象征，即使不能读出它们的本来面目，至少也是

它们的可能状况；还需要有衡量经验证据是有利于还是不利于这些说明的可信度的理知能力，这些才能是新型历史学所要求的，也把其奠基人伯克和尼布尔、奥古斯丁·蒂埃里和基佐、兰克、尤其是布克哈特和他之后的狄尔泰，与文艺复兴或启蒙运动时期最优秀的作者截然区分开来。“即使半错误的历史观也胜过根本没有”，布克哈特在1859年的一封信中写道。[7]人的精神被大大扩展了，而打开这扇门的正是本书所要考察的两位思想家。

维柯的哲学思想

他（维柯）的命运多么独特！他直觉敏锐，每当我们觉得他的思想山穷水尽之时，却往往是柳暗花明又一村。

皮埃尔——西蒙·巴朗什[8]

真正出色的历史学家，不对事实进行大体的描述，再根据大致的情况进行解释，而是深入事实细节当中，揭示出每个事件背后的特殊原因。

詹巴蒂斯塔·维柯[9]

一

有些人的生平和命运常常被当作浪漫的传奇而不被认真对待，在已知的所有例子中，维柯也许是最有代表性的一个，这是一个具有独创天才的人，他生于他所处的时代之前，被迫在贫穷和疾病中挣扎，在其有生之年被误解并基本上被忽视，在其死后几乎完全被遗忘（除去少数那不勒斯的法理学家）。最后，在许多年之后，当他终于被一个惊讶的民族列入其最伟大的思想家行列，而发掘出来并为之欢呼时，他的思想却被广泛地误传和误解了，甚至今天他所得的赞誉也比他应得的要少得多，因为他被发现来得太晚了，在他死后的那个世纪，与他相似的思想被其他人做了更好的表达，而他之所以被人们所铭记，却源自于他最不具价值和独创性的学说。诚然，维柯的风格有着巴洛克式的散漫和含混不清；而在18世纪几乎流行着这样的信条：不把事情说清楚，就不如干脆不去说它，这完全把他埋入了墓穴之中，甚至其最忠诚的意大利评论者也未能完全成功地挽救他。然而他的著作具有引人注目的新颖性，是一个被半放弃了的矿脉，它的观点非常迷人，却没有得到充分的开发，这些观点甚至在维柯的知识高产时期也是独一无二的。

维柯的独创性经得起从任何一点出发进行详细考查。他的理论涉

及人的思维、文化、社会和人的历史的本质和发展，这些都大胆而深刻。他发展了一种新的知识论，这种知识论被其他人掌握后发挥了决定性的作用。他第一次辨别出一种被先前的思想家所误解或忽视了的关于人的知识的重要类型。他是自然法和法理学、美学和数学哲学领域的大胆革新者。的确，他有关数学推理的观点如此具有革命性，以致在20世纪的逻辑学家所实现的转变之前，它几乎一直没有得到完全公正的对待。甚至在今天，它的价值也尚未被充分认识。不仅如此，维柯实际上发明了社会知识的一个新领域，它包含社会人类学，以及对语文学、语言学、人种学、法理学、文学、神话学的比较和历史研究，实际上就是最广义的文明史。最后他提出一种循环的人类历史观，尽管这种历史观非常不同于柏拉图、亚里士多德、波利比乌斯以及他们在意大利的文艺复兴中的追随者，并且对后来的思想家产生了一些影响，但这很可能是他的所有成就中名声最大而价值最小的。

不难理解，面对这样一位丰富而驳杂，且真正有创造力的思想家，一位后来更为著名的思想家们的诸多最大胆观念的先驱，我们永远都会面临一种诱惑，那就是更多更深地去解读他，尤其是要理解那些暗示，发现他思想中的那些处于萌芽状态的形式和预想的轮廓，这对阐释者本人是非常珍贵的。米什莱、狄尔泰、克罗齐，以及科林伍德（而赫尔德和黑格尔在这方面的倾向则不那么确定）都是他的后继者，其中一些人，尤其是米什莱和克罗齐，他们有意或无意地试图通过把他们本人许多最个性化的思想和态度归于维柯的著作来表达他们的感谢，这有时甚至混淆了这些观念的诞生时代。把自己的思想归于早先的某个思想家无疑是一种真诚地表达景仰的形式。思想深刻的一种属性就是：非常不同的思想家都认为他们在其中发现了自己的影子。但是这种特点是要付出代价的，它已经使维柯受到了伤害。无论是米什莱热忱想象中浪漫的人文主义者，还是似乎更为合理的为克罗齐所赞扬的准黑格尔主义的形而上学家（更不用说秦梯利更为大胆的版本），还是恩佐·帕奇所赞扬的原型——存在主义者，还是尼古拉·巴达洛尼所赞扬的费尔巴哈的自然主义先驱，都足以显示维柯自己的独创性的形式和色彩。福斯托·尼科利尼是维柯的编辑和注释者当中最细心、最博学、最专注的一位，他把维柯竖立成了一座宏大的遗迹，

里面包含有维柯清醒的见解，但是也仅此而已。[10]一条在所有真正的思想家身上都灵验的规则是，没有什么可以替代原著的阅读。这绝非轻而易举，但是仅从个人的体验出发，人们在这里也能够说，收获的回报是丰厚的。就知识的乐趣而言，几乎没有什么可与发现一位第一流的思想家相比。

乔瓦尼·巴蒂斯塔·维柯生于1668年，是那不勒斯一位书商的儿子。1744年，他在那里去世。他在邻近的奇伦托为瓦托拉侯爵多米尼克·罗卡的儿子们做了几年家庭教师，除此之外，他从未离开过那不勒斯。他毕生都希望在他的故乡谋求一个法理学的首席教授职位，但只在相关的“修辞学”领域的各种次要职位上获得了成功，最终他也只是弄了个低级教授职位，在这个职位上他一直从1699年待到1741年。这个职位只给他提供微薄的薪水，却强迫他做许多开学典礼演说，其中的一些包含着他最具独创性的思想。他通过接受达官显贵的委托书撰写拉丁题词、官方颂语，并为重要人物写歌功颂德的传记，来弥补收入上的不足。这方面最著名的一个例子是他给安东尼奥·卡拉法作的传，此人是那不勒斯皇帝的雇佣兵队长，维柯在其中还记载了发生在那不勒斯的那起失败的马基亚阴谋案。卡拉法的活动使维柯开始关注国际关系的研究，很可能正是这个原因才使得他去阅读格劳秀斯和其他哲学法理学家的著作。这对他自己的思想也产生了决定性的影响。马基亚阴谋的发起者试图在世纪之交的那不勒斯推翻西班牙人的统治，把政权移交给奥地利人。结果阴谋败露了，在1701年，主要头目被西班牙人处死。1702年，维柯发表了对这场阴谋的记录，他公开谴责事件的参与者，认为他们是罪犯和叛国者。五年后，奥地利还是夺取了那不勒斯，并在接下来的二十七年对它实行着统治。1708年，维柯出版了一本纪念性的小册子，在这本小册子中没有提到他早先的记录，却把两个主要的阴谋家赞扬为爱国者和殉难者。1734年，那不勒斯重新被西班牙占领。新的统治者夏尔·德·波旁适时地受到了站在那不勒斯大学代表团最前面的维柯低三下四的祝贺，第二年，这位统治者亲切地指定维柯为皇家史料的编撰者。与莱布尼茨或那个时代的许多其他学者相比，维柯的政治骨气没有更多的特点，政治问题似乎也不像此前或此后时代那么清晰，或那么被深刻地感觉到。

1692年，维柯写了一首旧体诗，表达了绝望之情和人之希望的虚妄。这些著作在今天看来只具有传记的意义。诗歌（《绝望之人的割腕》）[11]表达了某种卢克莱修——伊壁鸠鲁式的感伤，而他在往后的岁月中又非常急切地否认曾怀有这种情感。它不包含任何正统基督教信仰的痕迹，构成了维柯和他思想自由的朋友们在那个世纪的最后十年所思所想的重要证据，他与这些朋友的关系似乎比他的自传给人们的印象要更加亲密。他的第一部包含有独创性思想的著作出版于1709年，载于他最后一次用拉丁文所作的例行开学典礼演说，几乎没有引起什么人的注意。其题目是《论我们时代的研究方法》，[12]包含着他后来著作的重要萌芽。一年之后，他发表了一篇重要的拉丁文论文：《论意大利人最古老的智慧》，[13]引起了更多的关注。这两部著作，一部采取教育项目的形式，另一部是对奇思妙想的古代意大利思想传统所作的语言学和法学研究，它们提出了历史哲学中一些最大胆的假说。大约十年之后，在1719年，他又是用拉丁文出版了一篇论普遍法的演说，其后两年，他发表了《论普遍法的单一原则及其单一目的》，[14]对那篇演说作了扩展，其第二部分涉及到法理学的具体主题。我们几乎可以肯定，这是他用来申请他心仪已久的法理学首席教授的筹码。

选举在很久以前就预先安排好了，但是他没有被委任。他多少有点酸葡萄心理地宣称，这未尝不是好事，因为这可以使他脱身出来专心致志地思考那些令他着迷的哲学新思想。四年后的1724年，他完成了一部论著，这部论著批驳了当时一些最有声望的思想家的观点，其中有法理学家格劳秀斯、塞尔登和普芬多夫，哲学家霍布斯、斯宾诺莎、洛克和培尔，学者卡索邦、索马兹和博斯。他把这本书献给了他的赞助人科尔西尼红衣主教，也就是后来的罗马教皇克雷芒十二世，而科尔西尼却拒绝提供他已经答应过的出版费用。绝望之下，维柯卖掉了他仅有的财产：一枚戒指，但是这只够支付所需费用的四分之一。于是维柯删掉了这部著作所有“否定”部分，包括对自然法理论家、契约论者、新斯多葛派、新伊壁鸠鲁主义者、亚里士多德派、笛卡尔派的抨击，他们都是当时最有影响的学派，而只保留了他自己创立的学说。被删除的部分已然遗失了。这本书被压缩到它原来篇幅的

四分之一，于一年之后出版。这就是他最杰出的巨著：《新科学》。第一版出版于1725年；第二版即修订版，实际上是部新的著作，出版于1730年，在1744年，即他去世的那年，该书作了补充后重印。

也是在1725年，他写下了自己思想发展的历程。该书是应一个富裕的威尼斯文艺爱好者波尔恰伯爵吉安·阿尔蒂科之邀而写作的，这种邀请有学识的人记录下其思想发展中最重要的步骤的想法可能是他的朋友、修道院院长孔蒂向他建议的。孔蒂也是一位著名的学问人，他与许多德国学者和知识分子是朋友，并有通信联系。伟大的莱布尼茨就是其中之一，他曾给他们共同的朋友路易·布尔盖写信，表达了对那些做出了伟大发现的人们常常没有记录下他们达到这些发现的步骤的遗憾。波尔恰伯爵邀请意大利的主要学者和思想家著文阐明他们的精神发展，以专门的文集的形式出版。思想自传的艺术就以这种偶然的方式诞生了。编辑们表达了对维柯自传的喜悦之情，他们十分兴奋地认识到，这是他们寻求确立的形式的最佳范本。可这让他感到极度恼怒，因为他们把它作为同类作品的范本发给其他自传作者。维柯的一生总是不断地修改和修正自己的作品，他在后来对该书也作了一些补充。

《自传》生动且引人入胜地记录了一段完全沉浸于哲学问题中的人生。当维柯说他是一个孤独的旅行者，穿行在一块迄今为止无人问津的地域时，这虽然落于古人陈词滥调的窠臼，却准确地道出了事实的真相。维柯知道他所做出的发现不同于任何已有的发现，他也知道这些发现具有极端的重要性。他的思想生活紧张激烈，这种生活使得他可以远离自身低微的学术地位所带来的焦虑和羞辱，同时它在一定程度上补偿了他生活的窘迫，即他不得不依赖宗教和世俗人士的赞助。他生活在贫苦之中；他与他周围的生活几乎没有什么联系；由于在小时候摔过一跤，他此后便成了一个跛子。他的长子锒铛入狱，他的一个女儿一生下来就有病，他的全部心血都花在了他的小儿子身上，他试图为他赢得他的教授职位的继承权。除去他的这个儿子，他最爱的就是他的图书馆了。像马基雅维里一样，他逃到书的世界来忘掉他的痛苦：柏拉图、瓦罗、穆修斯·斯凯沃拉、卢克莱修、塔西佗、乌尔比安对他来说比他同时代的作家更真切，也许有两个例外，一个

是他崇拜的培根，一个是他反对的笛卡尔。宁静和闲暇这两样学者最珍贵的财富他毕生都缺乏。他是一个胆小怕事、卑躬屈膝，为贫穷和焦虑所折磨的学者，他写的东西多而草率，是在“与朋友的谈话中间和孩子的哭叫声中”[15]完成的，但他知道自己已经做出了一个重大的发现，并打开了通向某个世界的门，而他是这个世界的唯一主人，所以在他的自传中他告诉我们，思想使他愉快而平静。[16]

他的一个听众这样描述他：一个消瘦之人，长着一双圆溜溜的眼睛，手里拿着教鞭，他的演讲雄辩而紧张，很能吸引学生。他深受同时代博学的意大利人尊敬。伟大的历史学家穆拉托里介绍他去亚索迪提学院竞选；杰出的法理学家格拉维纳崇拜他的学识。但是很清楚的是，那个时代的这两个伟大的人物（诚然，格拉维纳死于《新科学》出版之前），甚至连孔蒂都丝毫不认为他们爱戴的朋友所拥有的才能与他们自己截然不同。当然，也没有任何迹象表明，他的学者同事中有任何人已经认识到维柯是一个天才人物，也没有人认为他关于历史和自然法的思想有朝一日会使他们自己的许多假设过时。

他曾受教于牧师，在当时深度神职化的那不勒斯王国接受了严格的传统教育。但是，尽管哺育他的几乎完全是中世纪的食粮，经院哲学在他的思想中只留下相当少的痕迹，对他生活的束缚只表现在他冗长乏味和书生气十足的写作方式。他的兴趣是被半个世纪之前格劳秀斯和笛卡尔所开创的新哲学激发出来的，这种新哲学已被他们的追随者发展和应用，对自然科学和法学、政治学和形而上学的思想产生了革命性的结果。维柯完全理解这种革命的目的和方法。它把他与那整整一代人从亚里士多德和经院哲学家那里解放出来。他一开始接受其方法，但随后就反叛它；的确，在也许可以称作早期现代哲学史上的反革新运动中，他是最具独创性的人物。维柯对数学或自然科学本身并无兴趣。尽管有温琴佐·科科在他自己的那个世纪努力引介维柯，尽管有福斯托·尼科利尼在20世纪欢呼他所做出的地质学和医学发现，维柯仍然远离他那个时代的科学革命；他的物理学是芝诺的物理学，只是通过与莱布尼茨的不完美的结识才触及了一点皮毛。他似乎不知道伽利略所取得的成就，而且没有感知到新科学对人们生活的影响。他越来越敌视把所有的知识都吸收到数学和物理学的模型中来，并逐渐

沉醉于法理学、人文研究和社会心理学的问题。最重要的是，他越来越深刻地相信，先前的哲学不能够公正地对待他所认为对人文研究最核心的知识类别的方法和力量，即历史研究。他以最宽泛和最哲学的方式来构想这种研究，他认为这关乎到究竟是什么构成了一个完全意义上的人类社会，更具体地说，这关乎到人们是如何按照现有的方式来思考、感觉、行动和生活的。这种想法出自他一个愈来愈强烈的信条：永恒不变的分析解决不了问题，只有一种发生学的方法，即历史研究，才能发现和描述人类经验和活动的各个方面的关系。当然，任何哲学，如果它不能够提供一种有关这些问题的真理的方法和标准，那么，在他看来，它们在人类知识领域中就没有任何权威可言。

维柯对笛卡尔的反抗始于他在1708年至1709年间充分阐明的如下信条：笛卡尔派的清晰明确的观念标准不能被有效地应用到数学和自然科学以外的领域。在笛卡尔派看来，真正知识的范式，只包含清晰明确的真理，以致只有陷入荒谬中，它们才可能是矛盾的；接下来，通过严格的推导法则得出的结论，其正确性由颠扑不破的推导和转化法则所保证，就好像数学的结论，从其牢不可破的、永远为真的前提所推导出来的一样。其中的局限不仅在维柯看来显而易见，甚至笛卡尔当年也清醒地意识到了，即这种模式不可应用于今天我们称之为人文研究的领域。在历史学中，或者在古典学术中，或者在文学中，我们到哪里去寻找精确的定义、严格的证明、被分析得细致入微的概念、被证明了的定理、浅显自明的前提，从无情的逻辑出发导致不可更改的结论呢？这样一种先验、演绎的模式被应用到任何对艺术作品、历史、法学著作、里程碑式著作，以及个人或社会的道德思想发展概述的批判性分析中，将不会得出任何结果。笛卡尔也已十分清楚地看出了这一点，结果，他直言不讳地宣称：尽管历史像旅游一样，作为一种偶然的娱乐资源，可能无伤大雅，但它明显不是知识的一个分支，在知识领域，一旦被确立的东西无须再证明，也只有在知识领域，理性的思想家普遍认可的科学进步才有可能性。他宣称，这些不过是“值得纪念的行动……可以提升心智”，它们甚至可能“有助于形成判断”，[17]但是除此之外，它们只具有很小的价值。当理性能够为困扰我们非理性的祖先的问题提供正确和最终的答案时，为什么还要

研究那些关于过去的幼稚传说呢？更不要说我们黑暗起源的激情和罪恶了。有效的知识只有通过科学的方法才能够获得，笛卡尔及其追随者把这种科学的方法与感知、传闻、神话、寓言、旅行家的故事、传奇、诗歌和胡思乱想等这些非科学的杂烩作了比较，他们把后者贬作历史和尘世的智慧，并不能提供有助于科学地、即数学地处理问题的材料。因此，历史和人文研究一般被笛卡尔划作杂乱无章的信息门类，一个严肃的人可能会在上面消磨上一两个小时，但是它不值得人们用毕生的精力来研究和思考。[18]维柯并不准备接受这一点。他的天主教的虔诚就足以让他反对这样一种实证主义的态度，此外他还对法学史和古文物研究怀有激情。然而，他用以反驳笛卡尔的证据既非神学，也非修辞学或主观。他不相信所谓超越时间的真理观念（它完美无缺、无需修正，它使用普遍象征，任何时间、任何情形下的任何人在受到启发的一瞬间就足以充分理解），这种真理观念（只有神启可以例外）可以说是痴心妄想。他反对这种理性主义的教条，他认为，所有真正的知识，甚至数学或逻辑知识，其有效性只有通过理解它如何产生，即其起源和历史发展，才能够被表明。为了证明这一点，他抨击了笛卡尔派自认为最坚不可摧的这些主张。

二

笛卡尔的新真理标准是：宣称为真的判断一定包含着清晰和明确的“观念”，其最终的要素是“简单的”，即不可进一步分析。这些最终的思想原子实体被认为通过“必然的”逻辑链条相互联系着，也就是说，试图通过使它们的关系发生冲突来切断它们，将会导致自相矛盾，因为每个原子在逻辑上注定只与其他特定的原子相联系，每一套在逻辑上都是一个孤岛，独立而区分于其他相似的相互联系的原子系统。这种学说进一步认为，这些系统的结构，它们内部或由它们造成的运动，可以被清楚地（即逻辑地或数学地）描述。原则上不能用这些术语陈述的东西就自动被界定为不同程度的幻觉。这种真理观念尤其被应用于人们缺乏稳定性的感觉中，比如视觉、听觉、嗅觉和味觉，它们常常伴随着模糊的轮廓和千变万化的色调或音调，也尤其被应用于其他定性区别的领域中，如“内在的”心理状态、肌肉的感觉、感情状态、梦、图像、记忆、不确切的思想、希望、目的等等。这种

观念也被应用于考察历史资料的尝试，不管其视角是多么细致和严密，也不管实际的证据有多么丰富，它们都不能以精确量化的词汇来表达。就像自然科学业已表明的那样，知识的进步显然依赖于把被研究的问题归结为清晰明确的，即可以通过数学表达的概念和判断。因此，古文物研究者和历史学家全身心地致力于重构（比方说）罗马共和国最后几年的事件，所能提供给我们的信息，哪怕再多，（像笛卡尔所轻蔑地评论的那样）也不超过西塞罗的一个女佣可能具有的信息。这种学科能够配得上科学的尊荣吗？除了不学无术之徒或盲信的冒险者，有谁会否认数学知识是人类可以达到的所有知识的范式，有谁会否认它是人类通过自身的努力迄今所发现的最清晰和最明确的珍宝，有谁会否认它是人类业已达到的最确实可靠的知识？

这是维柯起初接受且附和，继而猛烈抨击的胜利宣言。他确信，精确科学尽管非常辉煌，但是当我们作为参与者和创造者，而不仅仅是观察者，去了解关于我们自身和他人的经验时，我们能够了解更多知识，而这些知识当我们只能从外部观察非人的自然时，是无法知晓的。之后，他便开始反驳笛卡尔的说法。他很清楚地意识到，在某种意义上（他努力想弄清这种意义）外在的世界对于人仍然是不透明的，而他们自己的思想、感情、目的和意志却十分清晰，并且能够被理解。这就是他于1708年在他的第七次开学典礼演说中给自己定下来去捍卫的立场。他在“外在”知识和“内在”知识之间作了区分，后来，它们逐渐被区分为自然科学（Naturwissenschaft）和人文科学（Geisteswissenschaft）。维柯打响了战斗的第一枪，从那之后，战斗从未停止过。

维柯承认，数学知识确实是完全有效的，它的命题是确定的。但其理由也很清楚：“我们能够证明几何学，是因为我们创造了它”；[19]在新科学》中，他认为几何学，“当它从自身元素中构造量的世界，或者沉思那个世界时，它是在为自身创造那个世界”。[20]这是一个更为广泛的原则的特殊应用，这个原则就是，所有的知识只有“通过原因”（per aussas，维柯的拼法），才可能是知识；[21]按照这个原则，在如下情况下，我们才能被认为充分认识了一个事物，即当并且仅当我们知道为什么它是它所是的那个样子，或者它是如何变成那个样子

的，以及它具有什么样的属性。

通过原因的知识优于任何其他知识的看法是一种古老的观点，它经常出现在经院哲学中。因此，上帝理解世界是因为他以只有他自己知道的方式和原因创造了它；[22]而我们不能在那种充分的意义上认识它，因为我们没有创造它，世界对我们来说是“现成的”，它被作为一种“残忍的事实”而给予我们。对于事物的创造者来说，特别是当他（如上帝）像创造了人工制品一样，也创造了他造物的材料，并发明了造物的规则时，那么，在原则上没有什么东西是不能够理解的。他对其负全责，他按照自己的意志把它造了出来，而制造它们的材料，他知道其存在和行为的原因，因为他为了他自己的各种目的而创造了它，对这些目的，只有他（因为他是创造者）能够完全理解。从这种意义上我们可以说，小说家能够充分理解他小说的人物，画家或作曲家能够充分理解他自己的绘画或乐曲。诚然，就作家或作曲家而言，并非一切都是由他创造的——他使用的词，他应用的声音，在很大程度上，不是由他发明的，在那种意义上，某些东西甚至对他来说也是“残忍的事实”，即一个在一定的限度内由他自由选择的给定媒介，但是对这个媒介，他一旦选择了它，就必须服从它，他不一定能理解它的所有物的“原因”，因为他不是通过原因认识它，而且，只是在有限的限度内，他能够改变它。只有在理想的意义上，即当我们真正从虚无中制造或设计某物时，我们才能够充分地说，我们理解了我们所制造的东西；因为在那种情况下，理解我们在创造什么以及为什么创造，这跟创造本身是一回事。上帝就是这样进行创造的。艺术创造越是接近这种限定情况，即纯粹创造的因素越大，服从“外在于”它自身规律的“残忍”物质越少，我们越是有理由说我们通过原因理解了它，而我们真正知道的也就越多。代数和算术的情形事实上就是如此。而我们所使用的象征的种种形态，不管是听觉的或视觉的，则是由给定的感觉材料塑造成的，这也是不假的。但是它们是被任意地选定的，被用作我们自己自由发明的游戏的筹码。

“我们能够证明几何学，是因为我们创造了它。”维柯肯定熟悉霍布斯的《存在论》，在这本书的一开头，就有这样的话。但是他对其做了进一步的引申：“如果我们能够证明物理，我们就可以创造

它。”[23]如果我们能够真正证明物理学的命题，那么，我们应当创造它，即我们应当创造它的对象，物质世界。但是我们做不到这一点。只有上帝能够这样做，因为“只有在他之中才有事物的真正形式，自然界正是按照这些形式来塑造的”，[24]正是对这种实在的寻求，把我们引向上帝，只有他是真理和道路。这是基督教柏拉图主义或新柏拉图主义的一种形式，它使我们回想起文艺复兴的信条：认识某物就要成为某物：无论如何要驾驭它。因此帕特里齐说认识就是与所认识之物结合为一体，[25]而康帕内拉则宣称认识就是成为被认识之物。[26]关于结合的概念，有一部神秘的戏剧叫作《认识》，其名为《交媾》的一幕中有这么一句话：“认识”就是与被认识之物成为一体。这也许来自古代形而上学（和神秘主义）学说，柏拉图的《宴饮篇》包含了其最值得纪念的版本：最初，主体和客体、人和自然、感觉和思想是一个东西；其后一场大灾难把它们分开了；从此之后，它们无休止地寻求重新结合、重新聚合，而这只有在“再”认识中才能够达到。因此巫术信仰认为，只有当施术者进入对象，使自己沉浸于对象之中，使对象与自己同化才能够获得巫术力量，这也是文艺复兴时期自然哲学的核心。这就是皮科·德拉·米兰多拉在其《辩解书》中的著名陈述：“巫术等于智慧”。[27]维柯毫无疑问有着类似的信条：完美的知识等于创造，但是对他来说，只有上帝能够在这种意义上认识现实；人不能够直觉地感受到它，就自然界这一外在世界而言，任何意义上，他们都不能够沉思出柏拉图式的本质。跟达·芬奇一样，他不相信理性会消除对经验的需要。[28]不仅如此，经验——经验知识，即对过去所有遗迹的研究——就是一切。但是，维柯就像一尊两面神，他也面对着两个世界；他的反数学偏见与他的真正的经验主义奇特地结合起来，梅尼克撇开了他主要学说明显的现代性，而把他描述为基本上是一个巴洛克人，这么描述也并非不恰当：尽管它叙述的只是维柯转向过去的一面。然而，无论如何，更重要的是他的主要学说，使他大大超越了霍布斯的论题，即数学知识原则上不同于真实世界的知识：甚至不等于物理学知识，不管这种科学已被证明受到多少数学方法的影响。因为实际上我们不能够真正像他在代数和几何中所假设的那样创造物理世界。

在当时那个时代，数学几乎被普遍认为是一种关于自然的事实知识的形式；是所有科学中最深刻、最有吸引力和最确定的；是形而上学洞见的具象，无法被粗糙的感觉所获得；是人类理性的殊荣，能够显露事物的真正属性，而不是它们经常模糊不清且误导他人的表象，在这样一个时代，宣称数学的确是最清晰、最严格和无可辩驳的，其原因在于它是我们自己头脑的自由创造，即便数学命题真实存在，那也不过是因为我们自己制造了它们，维柯这样的观点绝对是里程碑式的一步。这就是维柯那条著名的公式（“真理和造物是可以相互转化的”[29]）所包含的意义。当时这些杰出的个人，如那不勒斯的维斯瑞，或听维柯阐释过这个原则的格里马尼红衣主教，他们是否意识到这句话的里程碑意义，这是值得怀疑的。在这一点上，他们与他们那个时代或者后来的大多数有学识的人们并没有什么不同。

代数是不可动摇的演绎大厦，但是它不能够给我们提供事实信息，它所有的仅限于一个游戏或我们用于为自己描述世界的一个虚构物。数学不是由在它之外它必须服从的现实决定的，而是由我们自己的幻想或创造性的想象决定的，想象随心所欲地塑造原料（此处即象征和规则）。一旦你试图把数学应用于世界，例如把它应用于机械科学，那么结果也就到此为止了，它们不会像纯粹数学的结果那样确定，因为一个并非由我们自由创造的因素介入了，即外在世界的“残忍”物质，它与我们的思维相抵制，而机械学却试图成为它的科学。在维柯看来，物理学、心理学、历史学在其确定性的序位上依此减弱。[30]确定性与并非由我们创造而只是由我们发现的东西的多寡成反比。由我们自己引入的自由创造中的因素越少，我们知识的确定性也就越小。数学是一门操作科学：“真理的标准”，他在《论意大利人最古老的智慧》中宣称，“在于创造了它”。[31]“证明是操作；真理是我们业已创造的东西，正是因为这个原因，我们不能证明物理学是通过原因而产生的，因为构成自然的因素外在于我们。”[32]在整个宇宙之外，我们不能凭空多造出一块鹅卵石来。在这一点上，在以数学领衔的科学大家族中，历史学仍然处于比较低级的层次：物理学也的确被降格了，这指向笛卡尔主义的预设，但是根据真理，人文科学的位置更低。这是维柯在其中年即1710年前后的准笛卡尔派立场。任何主体

——物质的可认识程度既是由其“因素”的稳定程度和规则程度决定的，又是由研究对象的“明晰性”或“透明性”决定的：因此“外界存在的事实是模糊的，因为它是自然形成的，是有限的”。[33]因此我们得到了一个由思维所能够深入它们的程度所决定的科学序列。因此，物理学比机械学更不透明，机械学比几何学和算术更不透明；而伦理学甚至比物理学更不确定，因为它涉及不稳定的情感，这种情感受制于任性的力比多和由激情所摆布的内在精神的不规则运动。历史学就出现在这个混乱的地带，与伦理学大致处于同一水平。换句话说，物理学从笛卡尔派塔尖的位置下来了，但是历史学的地位尚未被提升；那种激进的运动还没有到来。[34]在维柯思想的这个阶段，他还没有摆脱笛卡尔派的深刻影响，在八年前，即1702年，他就站在笛卡尔主义的立场上，当时在他的第三次开学典礼演说中，他这样来嘲笑他的人文学科同事：“语言学家，你们吹嘘说对罗马人的家具和衣服了如指掌，对罗马的街道、部落和岗位比对你们自己的城市还熟悉。这有什么可骄傲的？你所知道的一点也不比罗马的陶工、厨师、皮匠、传讯员、拍卖商所知道的多。”[35]这呼应了笛卡尔对罗马历史学家的嘲笑，即他们所知道的再多，也不超过西塞罗的女佣。然而，在十年后，即1712年，在第二次回应针对《论意大利人最古老的智慧》的批评时，维柯抱怨说，今天“按照笛卡尔的权威”，语言学研究被视作无用之学，并重复了有关女佣的评论，而这次则是明显的不赞成。[36]

如果完美的知识只能通过原因获得，即以创造者认识他的创造物的形式，那么笛卡尔派所谓清晰和明确观念的最重要标准又是什么？维柯勇敢地将战火引进敌国。他宣称，造物主张虽然可能无比清晰，它甚至看起来完全是自明，然而它却是错的。[37]如果一个命题的真实性或有效性只有一个标准，即这样的命题包含着或能够被分解为“简单的”、不可再分的因素，那么这立刻就会把我们绝大部分经验从知识的领域中扫除出去，只要它不适于定量方法的研究。这种知识可能并非真理，即不能在逻辑上证明，但无论如何它是真确的知识，它基于对世界的直接经验，任何时代、任何地方的任何人都熟稔这种知识，因为所有的经验知识都建立于其上。这种“确定性”可能并非不能纠正的，但是它是人们必然赖以生存的：像笛卡尔那样，把它降格至

仅仅是看法的领域，就是理想化地暗示，人类仅仅依靠真正的知识，即真理，就能够生存。维柯认为，如果笛卡尔的先验知识观是正确的，那么情形就不可能如此。因为我们能够彻底认识（在笛卡尔所要求的意义上）的唯一对象，就是我们完全创造的东西。即使是几何学，仔细想来，如果它被理解为对空间的度量（而不是作为纯粹的代数），仍然是一种只能得出试验性结果的工具；因为我们没有创造物理空间本身。如果唯一真正的知识是有关必然联系的知识，那么它只能是我们自己所创造的事物的知识：因为没有任何其他东西能够被认为是先验的。[38]我们必然仅仅能够完全保证那些我们自己完全创造的事物的有效性：但是这将明显地排除整个人类和自然的世界。我们不能够先验地认识人类和自然世界，对我们来说它不可能是真理。然而没有人类和自然世界，我们又无法着手去认识，因为它构成了一切人类经验的基本材料。在这个意义上，可以说只有造物主拥有知识，他打量着或者毋宁说内观着他自己，即等同于他自我的宇宙。作为万物的创造者，他只不过是在思考他自己创造活动的果实。相应地，人们能够完全认识的仅仅是那些他们（被按照上帝的形象创造出来，从而也进行有限的创造）所创造的事物。但是他们不是上帝；他们必须从并非由他们自己所创造、因而也不能被他们完全认识的材料开始。

在培根之后，霍布斯讲出了一段意味深长的话：

> 在学科中，有些是可以证明的，有些是不可证明的；可以证明的是那些主题的构造在学科专家掌控之下的学科，这些学科专家在其证明中，所做的只不过是演绎他自己操作的结果……几何学因此是可证明的，因为我们用于推理的线条和图形是我们自己画出和描述的；公民哲学是可以证明的，因为我们自己创造了国家。但是由于我们所认识的自然物体并不是我们创造的，而是我们试图从结果中寻求的，那么就不存在对我们寻求物体的原因的证明，而只是对它们可能是什么的证明。[39]

维柯通过指出物理学中最充分和最清楚的知识与充分的证明（它甚至不等同于物理学中的证据）之间的关键区别而发展了这个观点。因为“物理学中被证明的东西是那些我们能够完成与其相似事物的东西，我们对于公认具有最完美明晰性的自然事物的观点，来自于那些我们能够借助实验加以支持的东西，实验是我们目前模仿自然的方式”。[40]但是实验不是创造，然而由于我们再造了自然过程，所以它仍然能够提供知识。对我们能够拿来拆解和重组的东西，我们认识它们，我们认识它们的“工序”，这种认识的真确性远高于那些我们仅仅看到的表面的和外在的变化的东西。然而，我们自身并不创造自然物质或者它的规律，在这个意义上，物理学不是一门可以证明的科学，因此不是完全可知的。只是在它能够进行试验和能够代入数学方法的有限范围内，它才可以被称为一门科学。

关于这个论题，维柯非常雄辩且毫不含糊：

> 真理的规则和标准就在于亲手创造它。因此，清晰和明确的思维观念（即笛卡尔主义的标准）不仅不能够成为其他真理的标准，而且它也不能成为思维自身的标准；因为当思维理解它自身时，它并非自己创造的，因为它并非自己创造的，它就不知道它借以理解自己的形式或方式。[41]

接下来的说法更为大胆：“那些试图证明上帝先验地存在的人们犯了怀有邪恶好奇心的罪。因为那样做就等同于使自己成为上帝的上帝，因而，也就否定了他所寻求的上帝。”[42]

如果我只能正确认识我自己已经创造或本来能够创造的东西，那么，只有数学能够被称为知识。维柯认为，这显然太荒谬了。因为由此可以推出，不仅自然科学的知识不再能够被称为知识，而且连形而上学和神学，如果不把它们看作是人为的虚构，也将站不住阵脚。即便是笛卡尔认为有效的知识，我们都将从中删掉很大一部分。维柯既

不是一个怀疑论者，也不是一个反理性主义者，他将此看作是一种归谬法。这样笛卡尔就不再被看重了，首先是因为他（心理上）的真理标准并不恰当，其次是因为他没有认识到数学之所以是严格的，仅仅因为它是任意的，即它所运用的惯例类似游戏中被自由采用的惯例；而不是像迄今被普遍假定的那样，是一套固有客观的规则或关于世界结构的发现。这种把数学理论作为对计算的处理，直到我们这个时代才成为一种主要信条，而在当时这种观念仍未引起注意。[43]它不应当与这种观点相混淆：即数学命题是分析的或同义反复。同义反复是陈述，尽管它们可能没有叙述任何东西；而发明，像发明游戏中的规则或运动，根本不是陈述。认为演绎推理不提供给我们任何新的信息（一种自古就有的老生常谈），与说它像音乐一样，是一种活动，是完全不同的两码事。与此相仿，提醒不要把事物的原因与它们的定义相混淆，不要把事实与象征相混淆（这一点唯名论者甚至在奥卡姆之前就已经做到了），这是一回事，而像维柯所说的则完全是另一回事，他假定形式科学，就像数学和逻辑学一样，根本不是发现的形式，而是发明的形式，以致如果它们被称作真或假，这种声称所包含的意义就完全不同于它被应用于陈述的时候。[44]

三

维柯下面迈出了一大步，颠覆了已被接受的知识分类，这种分类法把一切知识分为三类：形而上学或神学知识，即基于理性直觉或信仰或启示；演绎知识，像在逻辑或语法或数学中那样；以及感知知识，基于经验观察，通过假设、实验、归纳和自然科学的其他方法使其精确或扩展。然而，对维柯来说，还存在另一类知识，它不像先验知识，因为它是经验的；它不像演绎知识，因为它产生关于事实的新知识；它也不像对外在世界的感知，因为它告诉我们的不只是存在的或发生的东西，也不只是它们存在和发生时所处的空间和时间位置，还能告诉我们它们为什么存在，为什么发生，以及它们的本质，即通过某种意义上的原因。这个种类就是自我知识，它是关于活动的知识，而作为认识主体的我们本身是这些活动的创造者，带有动机、目的和一个连续的社会生活，对这些东西，我们又能够按照其本来的样子内在地理解它们。在这里，也只有在这里，我们不是从外部观察的

消极观察者，这种消极的观察伴随着我们对外部世界的沉思，在外部世界中，我们所能看到的全部是事件，或关于内在生活或其目标的“表面”，而无论它们是否确实拥有的目标或内在生活，对此我们都只能在一片迷茫中进行沉思。

就外在世界而言，自然主义者在有一点上是正确的：即我们所认识的全部都基于感觉所报告给我们的。我们能够把它们的内容分类成规则的统一体，应用数学技术，把它们分解为更小的部分，重新合并它们，但是我们的研究结果只不过是它们在空间中相继或平行的关系。然而认为这就是我们关于人类所能知道的全部，认为我们理解外在世界的方式和技术从而也就是我们在彼此了解中能够运用的一切，这种说法未免过于保守，它否定了我们认为是真的东西。就人类行为而言，我们当然可以问人们为什么按照实际的那个样子行动，不仅可以问其中伴随着什么样的精神状态或事件，例如情感或意志，后面伴随着什么样的行动，而且可以问为什么；不仅是这种或那种精神状态中的人们会不会以一种既定的方式行动而且还有他们为什么如此行动，他们理性或应该或有权做出的行动是什么，他们在各种行动进程之间进行抉择，其原因到底是什么，诸如此类。简而言之，我们从目的、动机、意志行为、决定、疑虑、犹豫、思想、希望、恐惧、欲望等等方面来评判人类的行为；我们通过它们把人类区别于人类以外的自然。我们期待知道这些问题的答案，不论是否能够满意。但是从这些方面来看待人类以外的自然是荒谬的：对这些分类的滥用，称为拟人论或泛灵论，是“神灵”或“英雄史诗”年代原始社会的特点，而当诗人在更先进的时代使用这些分类时，则有可能被称为感情的误置。

维柯在赫尔德之前就坚持这些观点，浪漫主义者也将这些观点据为己用。在意大利的文艺复兴时期，特别是在新柏拉图主义者中，以及16世纪的法国史学界，已经出现了这类观点的雏形，但是也仅仅止步于此。维柯提出了前无古人的观点，认为我们的知识可以不像数学（以及神明的全知）一样进行论证，也可以不像自然科学那样，通过认识而得到，就像我们对物质客体或者动物和植物的知识那样。我们可以认识和描述桌子、树木、蚂蚁，不断了解它们的行为，寻找其中的规律，如物理学、植物学、昆虫学等等。但是所有规律，即便是完

美无缺，也只能告诉我们桌子、树木、蚂蚁的外部特征，以及类群的运动方式和其中的因果联系。但我们仍然无法知道成为桌子、树木、蚂蚁是什么样子，无法达到我们对自身的感知，因为我们不仅仅知道人类是什么样子，人类的行为是什么样子，我们还知道成为人类是什么样子。按照笛卡尔的严格规则，如果我们认为真正的知识只能通过物理或者其他自然科学建立，那么我们就只能局限于行为主义的实验来获取知识，而这可能会导致和拟人论相反的谬误，即不加批判地将人类世界同化为非人类世界，我们关于人类特征的知识将局限在其与非人类世界的相同之处；这种认识将导致用非人类世界的术语解释人类行为，就像古今一些行为主义者和极端唯物论者，认为（或幻想）存在一种统一的自然科学，并受其蛊惑，极力主张对人类世界的认识非人化。也许比起它的敌对思想，纯粹“物理主义”的语言有时能够表达得更多；但是它的表达必然是不充分的。我们应当认识到，自己常常对他人进行着思考、发表言论，思考与言说他人最为自然且与生俱来的东西，却不为自己强加上文认识论中的严苛。其中的原因并不难找：人类在思考问题时总是推己及人。

我们可以肯定地说，我们不仅仅是空间中的主体，受到可观的自然力驱使，我们还可以思考、选择、遵守规则、做出决定，换句话说，我们拥有内心，我们的意识确知其存在，也能对其进行描述，同样的，如果被问及有关他人的问题，我们也会理所当然地回答说，我们确定他人也拥有相似的内心，若非如此，则交流、语言和人类社会（而非简单的人类个体的总和）的概念，就会变得难以理解。拟人论错误地将人类特有的特点强加于非人类实体，如上帝、河流、行星，或者抽象的概念。因此，一定存在一个适用拟人论的领域，一个此类特征不会被误用反而是合理逻辑的领域，即人类世界。如果要假设人类没有这些特点，或者人类可以“降格”到和非人类实体共同的特点，仅凭这些特点便可构成任何确立的自然科学的研究客体，这样一来就是忽视人类和非人类自然的区别，无视物质客体和精神或者情感生活的区别。人们如此专注于外在世界的知识，却忽视了人类世界的知识，这不是很奇怪吗？维柯认为，人类思考问题时如果不从物质出发就会很困难，因为在他们的共同经验世界里，物质才是他们最熟悉的

实体。维柯不断地重复强调，专注、辨别和描述精神活动是多么的困难。“由于人类感官的特性使然，人类的思维很自然地倾向于从外部观察自己，若要通过自我反思来理解自己则要克服巨大的困难。”[45]因此，才会出现使用物质世界的术语去描述精神现象的强烈倾向，这在一方面会导致机械唯物主义，另一方面会导致物品崇拜以及泛灵论。

关于这两种知识的区别的强调，始终贯穿在维柯的所有思想中，它事实上就是自然科学和人文科学的目标和方法之间差异问题的雏形，即我们所熟悉的自然科学和人文科学之间、知识和理解之间颇具争议的差别。如果说阐释人类行为的“某些核心思想”在本质上不同于解释动物、植物或者其他东西的核心思想，这一区别就至关重要。因为这一区别指向了一种新的知识，它至少在某些方面不同于推理演绎、感知和以感知为基础的归纳总结，不同于我们通常理解的科学知识或者直觉知识。维柯简单地认为这些认知凌驾于任何仅仅通过观察所获得的认知之上，因为这些知识在一定程度上是我们创造的，我们自身也由此拥有了通过原因（“源于自身”）的知识，这实际上是人类最初就被赋予的天资，但我们却不自知，好比茹尔丹先生不知道自己话语如同散文一般。

早期的意大利思想家并不是完全没有意识到这一区别。1452年，贾诺佐·马内蒂在他的著作《论人的尊严与卓越》中指出：“我们的，也就是人类的，因为是由人类创造的，就是我们所注目的：所有的房屋、所有的村镇、所有的城市、世界上所有的建筑……绘画是我们的，雕塑是我们的，艺术是我们的，科学是我们的……以及所有的发明创造，所有的语言是我们的，还有各式各样的字母……”[46]即和自然相对的就是我们的。所以，马尔西利奥·费奇诺也指出：“我们不是自然的奴隶，我们要驾驭自然。”[47]这句话也得到了皮科、博维尔和布鲁诺的回应。人类是自主的生命，人是自身与世界的创造者和塑造者。这一观念常常出现在文艺复兴时期，但实际上在文艺复兴以前以及16世纪的法国就已经出现了。维柯的重要成就在于将这一观念与中世纪哲学家的旧观念相结合，即我们能真正了解的只有自己的创造物；[48]并且维柯最大胆的一点在于，他不仅仅是从永恒的这一角度出发，将这一观念普遍应用于人类的创造中，如城市、艺术和科学，而且应用

于他的历史观中，认为历史是集体的、社会的经验在时间维度上的拓展；这表示人类并不被动地接受降临在自己身上的“思想”（如笛卡尔和洛克对于人类意识殊途同归的思考），而是认为历史是永恒的“有目的”的行为，不断地利用历史上变化的观念、分类和解释（神秘的、象征的、形而上学的、逻辑的、经验的）无尽地探索、质疑、要求、塑造和追寻，这便是永不停歇的人类思想的特征。

这揭示了维柯在他漫长的后半生，也是他非常富有创造力的岁月中所阐释的内容。笛卡尔具有很强的欺骗性，他强调外在世界的知识是所有知识的范例，由此将哲学引入了一条错误的道路。我知道树木是什么样子，但是我无法知道作为树木又是什么样子。但我的确知道思想是什么样子，因为我有自己的思想，它是我自己创造的。“创造你想要认识的真理；并且我在认识你所提出的真理的过程中，会‘使得’自己对这一真理打消疑虑，因为我也在思考的过程中创造了这一真理。”[49]维柯在这里所谈到的是“科学的”（在这一语境中，即数学的）思想。但是维柯所说的适用于所有的人类创造。人类在行为中、理解中、渴望中“创造”；在这些过程中，人类是主动的，而不仅仅是被动地记录。因为人们通过行为“创造”，或者在精神上经历了其他人的“创造物”，所以人们对于自己行为的了解，要比对于仅仅是通过观察外在世界所获得的自然信息更为直观和密切。这就是维柯为什么相信人文研究，因为人文研究同时关注了整个人类活动的内容与形式（艺术和科学、习俗与法律，通过遗迹、仪式，或者象征和文字表达的每一种尚未发展和已经成熟的，情感和反思的，抽象和具体的，集体和个人的生活和人类关系），这一伟大的领域是人类可以理解的，因为人类是它们的创造者，也只有人类可以成为它们的创造者。这是上帝的创造物去了解上帝的知识的最可能方法，但是只有万物的创造者才能了解一切。

真正革命性的创举是将真理/造物的原则应用于历史的研究。维柯很可能在霍布斯的思想中摸索到了线索。[50]霍布斯认为“公民哲学是可以证明的，因为我们自己创造了国家”，[51]这种观点似乎提到了有意识的计划和安排：构造或者计划，以及其他的人类思想的构建；例如，就像几何图形一样，这种思想的构建是可以完全被理解的，或

者“被证实的”，因为它们都是真实创造出来的。维柯把这一观点改头换面，并且赋予其更大的广度和深度（但同时也增加了其危险的投机性），将这一观点拓展到了随着时间的成长的集体和社会意识，特别是其前理性和半意识阶段，还拓展到了从最初就主宰人的思想和感觉的梦境、神话和意象中。维柯在《新科学》里一篇著名的文章中提出了这一大胆的观点，他似乎也是唯一宣扬这一观点的人。

> ……夜色沉沉，最古老的年代隐没其中，离我们这个时代极为久远，真理那毫无疑问的永恒不灭之光照耀着：公民社会的世界当然是由人类创造的，并且这个世界的准则也是基于我们人类思想的改变而呈现。但凡对此进行反思的人，都必然会敬佩这些哲学家，他们本应把全部的精力去研究自然世界，但却没有。自然世界是上帝创造的，所以只有上帝才能了解：他们本应忽略民族世界的研究，或者公民世界的研究，却没有，因为这个世界是人类创造的，也只有人类才能了解它。[52]

维柯通过“改变”想表达的是我们所理解的成长阶段，或是人类思想、想象、意愿、感觉的范围和方向，而任何具有充分想象（以及通过理性获得的知识）的人都可以“进入”其中。据我所知，维柯从未完全或者准确地解释过人与人之间互相理解的渠道，“理解他们的思想”，了解他们的目标、观点，以及思考、感知和行为的方式。他没有解释，通过借助移情、类比推理、直觉，或者整体的世界精神，我们如何了解其他人，无论是个体还是集体，无论是生人还是死者。这些内容都留给了后人去挖掘。他用自己的例子验证了自己的信念，因为人的思想都是相同的，所以这些人所创造的，原则上其他人也可以“进入”。[53]

这就是在宣称历史研究是独立的，历史研究是凌驾于自然科学研究之上的。这一论断的雏形出现在《普遍法》（1720-1722）中。维柯的观点经历了一次彻底的变化。自1709年至1710年，历史学已经

从相对于其他类别的知识较低的位置得到了提升，因为历史学在此时已经自成体系，并且其地位也位居自然科学之上。维柯不能要求历史学和数学一样确定：但历史学包含着那创造性学科提供的“神圣”愉悦，而且这种创造性的学科不受“不透明的”事实的束缚。历史学具有对世界中的事物的认识，是所有关于现实研究的王者。

人类可以理解自己和其他人，是因为他们的思想正是如此布置的；因为他们知道思想是什么，自己和他人的计划和目的又是什么。总之，人类知道成为一个人是什么样子，他不仅仅是一个独立的个体，而且是一个社会中的人，与其他人相互交往，会有意识地和其他相似的人合作。这类自我知识是通过原因的知识即不仅只知道原因和方式，所以它才是人类最接近神圣知识的方式。如果我能够完全了解我自己，即便我没能做到完美，还是可以学着做得更好，我就不再只是对外界信息进行记录、分类，或者推理。

这种认识后来被德国思想家区分为“理解”。无论对事实的认识多么系统和科学，它都与之不同。理解其他人的动机和行为，尽管不够完美且有待提高，是一种在原则上不同于认识外在世界的心态和活动。我们通过观察认识事实，但是我们却不能理解石头或者甲虫。由于我没有创造自己的个性，即我的心理特征或者我思想中的内容，所以我不敢说，我以认识由我或者其他人创造的数学一样，彻底认识我自己；或者就像我的创造者认识我一样认识我自己。另一方面，数学是虚构出来的，是由人类创造的数字构成的，并且要遵循人定的规则，所以数学不能提供关于现实的知识。因为我没有创造自己，所以对自己的了解不像对数学或者逻辑（或者还可以加上象棋、纹章学和小说）那么“透彻”；但是因为我，或者其他人，不只是被动的观察者而是行为人，并且理解或者说可以“进入”目的、心态或者意志（行为是其表达），这些知识（因为其原则都受到了人类思想的改变，而且这些原则对不同文化的人类来说都是共通的）就更接近于通过原因的数学知识，比对自然事物的更替和共存的思考更加“透彻”。这些历史学的见地似乎游离在科学和意识的中间地带。前者是上帝创造物，以推理为基础，后者则属于确定而且不可磨灭的、晦涩难懂而又“野蛮的”自然。我理解人类的过去，即我所在的社会和其他社会的经历

（“亚西比德[54]所做的和所经历的”），可是在某种意义上来说，我无法在原则上理解石头、树木或者动物的历史。因此，石头、树木和动物尽管都有可以认识的过去，但是却不能被我们称为历史。历史学知识不仅仅是关于过去事件的知识，能够成为历史学知识的必须是目前为止进入人类活动中的事件，并且作为个人或是集体记录的一部分。[55]只有对于知道成为人类是什么样子的生命来说，历史才是能够理解的。不管人类创造了什么、思考了什么、要做什么或者想象了什么，因为这些事物都遵循了确定的规则和原则（可以识别或者制定），都只能被在相似的规则所指导下的其他人（即便上帝是所有事物的最终源头）所理解。

那么，交流是如何产生的呢？一个人对着另一个人说的话，或者是其他形式的直接表达是如何被理解的呢？它当然不是依靠归纳推理。对其他人的知识可以通过科学的方法进行补充、推演可能性的高低、系统化、纠正并判定，但这些知识不是通过科学的方法获得的。维柯认为，这些知识是人类富于想象的理解能力的成果。历史学家在进行研究时不能没有这一能力，而且他们的成功在一定程度上也要取决于他们从这一能力中获得了多少，以及他们是否擅长利用这一能力。就好比我可以试图去理解此时此刻正在和我说话的人想传达什么信息，包括我对他的一些观点和社会背景的理解，比如他的过去或者他各种可能的行为，同理，我也必然能够理解（如果我足够努力，并且拥有所需的天赋）作为一个原始人会是什么样子：比如没有在有组织的社会中生活过，或者没有语言。维柯大方地承认，这可能需要付出“巨大的努力”。[56]从现在回到过去，思考遥远的社会和文明，想象自己成为一个原始社会的野蛮人穿行在“地球的浩瀚森林中”，[57]能用的手势语言和图像语言比现代的小孩还要少得多，几乎不能交流；这种“进入”几乎不可能实现，但也不是绝对的。我们不可能完全重现过去。这样“进入先人的庞大想象超出了我们的能力”。[58]但是（维柯再次固执地回到这一点）历史终究是由人类创造的，因此历史最终总是会被人类所穿透，而如果不是人类所创造的东西，如岩石、树木和动物，就不会被人类所穿透。这使我可以设想与我同时却不同地的人类的感受、思想、行为、不同的习惯、语言和心理，最终使我也能够理

解遥远的文化。

这在实际中又是如何做到的呢？对于霍布斯所描述的凶猛野兽，或者格劳秀斯所说的无助的笨蛋，抑或普芬多夫笔下的流浪儿[59]以及自然状态理论家的脸谱化人物，我们如何去理解他们的思想和意愿呢？维柯在年轻的时候深受卢克莱修的人类起源观点的影响；他也有过吃喝享乐以及信奉笛卡尔的阶段，并且他的天主教正统性也曾遭到严重怀疑；但正因为他是一名真正虔诚的基督教徒，他才会撰写《新科学》。因此，可能是维柯对于普遍存在的创造精神的信仰（上帝创造了他，他为上帝而活，他是焰心中的花火）引领着他走向形而上学，相信人可以以一些非经验的方式，与自己所处的时空以外的精神活动产生直接的关系。人们常常评论说，从他的语言中常常可以看出他有泛神论或者万物有灵论的倾向，而非正统的天主教。但是，不管维柯在多大程度上是泛神论者，或者说像克罗齐及其追随者所认为的那样，是一个绝对的理想主义者，也不论他的信仰的心理根源到底是什么，他的历史学观点实际上不需要超自然的假设。维柯所要求的只不过是某种想象重建的强大能力，设想人类思想变化的能力，认识到人类能够做什么，能够思考什么，不能够做什么、不能够思考什么的能力。人们因此可以明白成为野蛮人是什么样子，或者至少相信能够做到这一点，而这将不需要依靠神秘的或者非经验的预设。比如说，维柯认为罗马人的《十二表法》（罗马法的起源）不可能是从梭伦执政时期的雅典（罗马保持了其传统）借用而来的，但是他所强调的不在于他是否确切知道确有此事（他并未声称自己直接通过形而上学的异常洞察力了解过去），而仅仅是强调罗马人不可能这么做，因为按照已有的证据来看，像罗马人这样的野蛮民族在当时几乎就不可能知道雅典在哪里，或者雅典文化中拥有这样一种可以直接为罗马所用的东西，或者是梭伦这些作为的本质或价值。维柯还知道，即使有人荒谬地假设史前罗马人预言到了这些，罗马人也几乎不可能把阿提卡语文字翻译成这么地道的拉丁语，几乎看不到一丝阿提卡原语的痕迹，罗马人所使用的纯粹拉丁语词汇如auctoritas，这个词在阿提卡语中就没有对等词。

维柯指出这些不可能是罗马人的所作所为，借用一说根本就不成

立。他的论点并不十分依赖于各种场景和情况下人类行为证据的经验积累。根据这些证据的经验累积，可以通过科学的推理（尽管如此，但这毫无疑问同样是必要的）得出这样的结论，比如说能够立即理解了什么是开化和文明，与原始和野蛮有何区别，又如基于人的构成的一些观念，在一定程度上了解个人和社会中自我意识的增长阶段，再如觉察到自然因素和精神因素相互作用的方式和时序可能在不同时期、不同条件下，导致了不同的能力、感觉或表达的方式，以及各种观念和客观实物的演化，与之紧密联系的制度、习惯和“生活方式”。除非我们通过科学或者“常识”的方法，获取了实际发生的事件的信息，否则这些普遍的观念将缺乏内容——实际上也不可能出现。但是不论是事件的信息还是推理的力量都是不够的。[60]不理解以下方面的内容，即便了解了经验事实也没有太大的用处，这些方面包括：什么是有思想，应激反应是怎样的，它与遵守规则或者奉行政策有何区别，与爱或者恨有何区别，与崇拜或者认可权威有何区别，什么是有想象力或有判断力，什么样是幼稚或成熟，什么是淡泊或强烈的控制欲，什么是宗教和无神论，什么是主人或仆人。只有有意识的生物才具备这种基本的理解能力，也只有相类似的生命才能相互理解——就像天使和天使，人类和人类。我们从这一理解能力开始。我们的理解能力还处在初级阶段，但是如果没有这一能力，我们的历史可能不会开始，我们也不能成为人类。这一初步的能力是人类与生俱来的。[61]

历史观的感觉（因为这是维柯具有革命性的新发现）在没有经验数据的佐证下，不能“凭借直觉感知”到底发生了什么；充其量可以排除掉什么是没有发生的。历史观的感觉与模糊的基本概念共同作用，这些概念包括变化、因果关系、成长、文化模式、时间顺序、时代错误等——我们按照这些概念整理数据、分配特点并且获得对不可逆转关系的意识。如果构成13世纪和14世纪英国历史的事件没有发生，那么15世纪英国社会（或者经济、宗教）状况也不会是当时的情况。因此不管一个人对12世纪的历史了解得多么清楚，仅仅根据12世纪的历史是不可能理解或者解释15世纪英国发生的事件；或者像《哈姆雷特》或者类似的故事，完全不可能创作于3世纪的外蒙古社会，并且认为任何相信这种可能性的理论都过于荒谬，完全不值得注意；这

些“不会”和“不可能”都属于历史学意义上的范畴，即哪些事情会在哪些阶段发生，而哪些事情不可能在哪些阶段发生。社会和个人一样都会经历婴儿、青年、成年、老年和消亡这一不可逆转的过程，并且社会发展的每个阶段都会有自己的语言或者仪式或者经济关系。维柯似乎认为，他同时代的或者其他时代的哲学家或者法学家都没有充分地认识或是理解这一过程，否则他们就不会把自己复杂的思维过程强加到早期人类身上了。[62]这种盲目的理解会让他们的努力付诸东流，并且我们有必要在这个基础上重建整个人文科学。维柯所谓的这种科学是指所有与人有关的研究，比如他们的身体，或者他们的生命赖以延续的物质特点。

维柯挑出来指责的理论家在他看来都犯了历史年代的错误：就像自然法和社会契约理论的支持者，他们认为原始人类在他们当时的“宏伟”年代已经具备了一些文明的特点；[63]而像笛卡尔和斯宾诺莎这样的唯理主义者，或者霍布斯和洛克这样的实用主义者，或者像伽桑狄这样的“伊壁鸠鲁派”，不管他们互相之间存在多大的差异，他们都认为存在一种固定的、不变的人性，对所有人，在所有地区、所有时期都是一样的；存在一种发展完全的道德和心理结构，权利、义务、法律都源自于共同的目标，对所有人都是同样的，可以通过逻辑推理得来。维柯还指责伟大的法学家格劳秀斯、塞尔登、普芬多夫，这些人的天资和博学都是维柯所钦佩的，并且对于他们关于社会规律的观点（特别是格劳秀斯），维柯表示了深深的感激；然而正是因为他们对于发展观念的无知，才使得发展脉络（nascimento）这一观念得以诞生，而在这个观念之下，一代又一代的人和文化不断地成长。看不到这一点，他们就看不到社会发展任意特定阶段不同领域的活动之间所存在的有机关联。总之，维柯指责他们忽视了最重要的真理，而它对所有有效的解释都是必要的也是其重要的原因，不管是出于人类的目的（该目的会随着环境的改变而改变），还是由于这些目的本身导致环境的变化（即通过人的行为），或者是目的和“盲目”的环境之间的相互作用（常常导致意外结果的出现）。

维柯思想的核心内容是：无论是个人还是社会，都是一个阶段紧随另一个阶段，而不遵照偶然性（伊壁鸠鲁主义的思想），也不按照

因果关系的机械顺序（斯多葛派观点），而是一系列追寻清晰可辨的目标过程——人类理解自己和他所在的世界所做出的努力，并在这个世界施展自己的能力。在维柯看来，历史是个有序推进的过程（在天命的引领下发挥人们的能力），人们对世界的理解不断加深，人们的感受方式、行事方式和表达方式不断推陈出新，青出于蓝而胜于蓝。每一种类型或者文化的必要特点不一定可以在其他的类型或者文化中找到。所以开始出现了有关人类经历和活动的“现象学”概念，认为人类的历史和生命是由他们自己决定的，最初是无意识的状态，随后不断有意识地进行塑造，即对自然的掌控，对生与死的把握。在黑格尔和马克思以及他们的追随者所给定的框架内，这一思想主宰了当今世界。也正是因此，马克思对他青眼有加。在这一人类和历史的观点方面，不管好与坏，维柯都是先驱。

我们是如何发展到现在的，为什么我们像现在这样思考和行事，我们真正需要，真正想要的又是什么？对于这些问题，我们该如何去寻找答案呢？这只有通过研究我们自身的发展过程才能得到答案。个人与社会、微观世界与宏观世界、个体发育和系统发育的古代类比，在维柯思想中占据着主导地位。而其中的任务是要去揭示文化的兴衰演变的过程和原因。这也是新科学要告诉我们的：我们该如何去获得？我们手中掌握着方法。人们还没有使用过它们，是因为他们还没有认识到它们的巨大潜力。[64]人类的过往经历是打开大门的钥匙，而这些经历可以从神话、语言、社会和宗教习俗中了解。它们还尤其可以从早期生活形式的现存证据中找到，也可以在古代历史遗迹、对于早期人类的风俗和制度的叙述，以及不经意间留存下来的风俗和制度中感知到，它们也可能出现在一些与世隔绝的地方，落后或者未开化的民族中，尤其可能会出现在诗歌、巫术仪式以及原始社会的法律体系中。假设这一过程是可以理解的，那么我们就可以在混沌中找到秩序——阿里阿德涅[65]的线团将不仅仅帮助我们走出米诺陶洛斯的迷宫，还可以找出复杂的原因所在。对此，维柯倾向于在柏拉图的思想中——不是在柏拉图的静止的理想模式中，而是在“成长”的动态原则中，是永恒的运动的原则，指导着人类的进化——寻找答案。历史的展开（状态的更替）是一个过程；但是模式都是一样的。维柯展开了

这一柏拉图式的真理，他声称那个可以理解的“本质”只有一个，但是发展的“形式”却是多样的。[66]

这种单一、不变、核心的真理，在它的许多“形式”或表象中得到不同明晰和充分程度的理解——从不充分发达社会的真确到高级文化的真理，从专注于感觉的诗歌的形象比喻，到形而上学的抽象思考[67]——而人们通过系统地对古代和现代各民族的开端和晚近进行比较才能掌握。正是这种方法（通过抽象得出文化的不同发展阶段所共有的特点，维柯称之为“归纳”）展示了不可改变的内在模式，即柏拉图式的规律，这个规律不仅塑造了我们的世界，（而且既然“兴起、发展、成熟、衰落和灭亡”是一个普遍原则）它也对所有可能的社会都是永远有效的。[68]这标志着成熟的现代历史主义的诞生，这种学说在其经验的形式上激发和丰富了历史想象，而在其教条的、形而上学的形式上，则是对这种想象的束缚和扭曲。

天命的运作（维柯先于黑格尔的“理性的狡诈”[69]提出了这样的概念）遵循（或强加）了这种柏拉图模式。正是天命把人的本能和目的转变为制度的创造，而制度又服务于人们在尘世的真正目的，但是，当他们仍是原始残酷的野人时，他们是没有条件去构想这种制度的，更不要说有目的地去创造了；天命等同于这种柏拉图模式，即统治着各民族的理想的永恒历史。[70]回顾一下，人们（至少维柯）能够发现野兽的邪恶渴望（关于这一点，描绘出了“人的真面目”[71]的塔西佗被维柯看作是最高专家）已经被转变成正义和真理的诉求，前者的种子被罪恶所埋下，仍然在最堕落的野人那里继续存在着。[72]最重要的是，我们不应把人的本质当作不断变化的经验中的某种不变的、静止的“核”去寻找，而是应当在变动本身中去感知它，即制度“在特定时代、以特定的形式”的“生成”。[73]人们过去与现在的道德、宗教和审美视野，或者他们的社会、经济、语言习惯，所有我们能够搜集到的关于人的一切，都在逐渐变化和发展之中，而这也是所有那些比较神话学、哲学、法理学、人类学、人种学、社会学，以及关于人的其他科学，适时地开始研究、涉足的领域。但是人们必须要看得进去、听得进去。无怪乎维柯在向他的同时代人传达这样一种革命性的普世看法时困难重重。

四

人们创造他们自己的历史，即他们塑造他们自己的生活，这种塑造既是故意的，又没有明确的意图，它既是对物理环境的反应，也是对他们自己本质中“遵循天命”的无意识的变化的反应。要理解人们的现状，要能够回答困扰他们的最紧迫问题——经济的、道德的、社会的、法律的、宗教的——就要理解这些人如何进入到这一种状况中，只有在这种状况中，这些问题才以这样或那样一种特殊形式出现。例如，为什么我们应当服从我们法定的上级？理论家们给出的答案五花八门、相互矛盾；最终，每一个答案都诉诸一个有关人是什么的特殊模式，这种模式一般来说是理论家的虚构，混杂着他们在自己有限和短暂的世界中所遇到的那些特点，或者他们的理论所需要的那些特点，或者二者兼而有之。但是不管是格劳秀斯的自然人，还是霍布斯无情的自我主义者，还是斯宾诺莎自由的和理性的思维，这些抽象概念能够与任何真实或可能的东西相符合吗？形形色色的自然法理论家、社会契约论者、功利主义者、个人主义者、唯物主义者和理性主义者，在维柯看来，都已走入死胡同，因为他们不理解观点和动机的系统发展和更替，受到人的本性中不断变化的需求的掌控，而人的本性是个发展脉络，即一个过程；对他来说，人的本性在寻求自我满足的过程中，必然会改变自己，这样就不断产生了新的特点、新的需要、新的思想和行动范畴。当时的主要理论家，比如法学家和哲学家，都没有看到这一点，因为他们不理解历史、社会和个人灵魂的本质。他们热衷于谈论“古人无与伦比的智慧”，[74]似乎先人已经能够令人信服地知道比他们后代所知更多的东西，尽管他们的后代继承了过去的所有发现和发明并对它们做了改进；或者，更为荒谬的是，似乎先人是完全理性的存在，或者住在（或本来能够住在）一个与我们自己的世界相似的世界，或者面临着那种必然属于我们自己独特的历史发展阶段的问题。如果我们不研究起源，那么我们将无从知道我们祖先的思想和行为是对什么样的问题做出连续回应；既然他们的回应从根本上说塑造的不仅仅是他们，而且还有我们，那么如果我们不把我们自己的发展追溯到它的根源，我们就不会理解我们自身。“它们所论及的问题从哪里开始，学说也就从哪里开始。”[75]也只有这样，我们

才会理解人如何成为他所是的那个样子，也才会理解困扰我们的问题对我们来说何以成为问题。

这就是历史主义萌芽期的全部学说。发生心理学知识，社会意识史知识，对我们足迹的追寻，对我们已经走过的道路的阐明——仅此就足以解决教条的法学家和政治思想家的纷争。只有在他们自己的社会历史语境中，问题才可以理解，才可以解决。过去的理论家罔顾所有的历史证据，就假定在早期的野蛮社会里，会突然涌现出诗人和立法者，就像全副武装的雅典娜从宙斯的头中蹦出来一样，这些凭空出现的古人具有广博的知识和圆满的智慧，但是他们丝毫不把它们归功于原始人，尽管他们正是从那些原始人当中被培育出来的，他们所拥有的深奥知识、智力、道德品质和洞见是当时的社会所梦想不到的，他们开始向他们的人民传授永恒的法律和万古常新的智慧，这种想法简直是可笑的。所以，维柯问道，我们赋予来库古、德拉古、荷马、梭伦和古代所有被神化了的贤哲们的恰恰不正是这些吗？[76]难道我们不是煞有介事地假定："最初的人们是愚蠢、麻木和恐怖的野兽"，[77]诺亚的邪恶后代，在地球的大森林中徘徊，而这些生物竟然能不费吹灰之力就构想出一套永恒、不变、普遍的原则（"不论何时何地都为所有人相信"），[78]这套原则对所有时代的所有人都有约束力，并且一劳永逸地制定了人们所做之事和应做之事：对这些原则，最深刻的哲学家和最博学的法学家的反对之声广为人知，但据说它们自古以来就深入所有人的心中？[79]像维柯那样，面对当时最高的权威，面对亚里士多德、塞内加和西方的主要传统，去否定存在着一个不变的人性，其特性和目标是可以先验地知道的，这可以说是天才的神来一笔。

有人反驳道：尽管这些关于人性的模型可能在历史上或心理学上是不真实的，然而作为分析的虚构，它们可能是有价值的（像原子或经济人），根据这些虚构，一门科学可能会建立起来，也就是说实体也许确实是虚构的或理想化的，但尽管如此，它在制定标准或模型时具有一种必不可少的作用，根据对这些标准或模型的偏离程度，可以对自然对象进行度量和分类。维柯对这种论调的回应包含在他对自然法理论和社会契约论的批评中，这种批评试图表明：忽略了历史就使得人的模型完全偏离了现实，从而变得毫无用处。此外，当人的弹

性，特别是他们通过自己的创造性活动来改变自己的能力，被从这个模型中省略之后，它就成了一幅失真的漫画，如果应用到现实中，就只会导致错误和荒谬。维柯指出，在他那个时代占据了主导地位的社会契约论之类的东西，想当然地认为，那些走出森林签订契约一起生活的原先孤独的流浪者，已经理解了什么是契约。他指出，这显然是荒谬的，因为这些人不可能理解如此复杂的想法，更不用说去运用它了，除非他们已经生活在一个由规则统治的社会，因为只有在这样的社会里，契约或承诺的概念，即一个精巧的社会机器或习俗，才能够产生或被理解。人们不可能通过所有人对所有人，或所有人对一个人承诺的方式（无论它是民主的或君主的）来发明社会组织，因为如果社会关系（包括规则、习俗、契约等等）都不曾存在，那么承诺的看法对他们来说就失去了指涉的对象。因而，认为国家建立在承诺之上，而非相反，这在逻辑上是荒谬的。

这不仅证明了被称作社会契约的制度不可能是后来的社会习惯的历史起源，而且甚至作为一个分析工具，它也不能解释我们今天何以这样行动（或者认为这样行动是正确的）：为什么我们不反叛，为什么我们谴责对权威的抵制，为什么我们要偿还债务，为什么我们认为服军役是正确的，为什么我们允许国家向我们征税，等等。[80]而且，如果认为事实上我们没有制定过任何契约，然而从我们现在的行动（像霍布斯或卢梭所认为的）来看，这样一个契约（无论公开的还是心照不宣的）实际上还是存在的，这种说法忽略了或误解了这样一个事实：人的信仰、行为、性格、经验是今天的那个样子，并非屈从于历史虚构，而只是因为它们曾经是它们当时所是的那个样子，即作为时间中连续演变的一个阶段。由此可以推出，如果我们不知道他们通过什么样的步骤逐渐成为现在的那个样子，那么就没有人能够理解他们如何或为什么按照那个样子来行动。像社会契约这样的静态模型省略了社会学和心理学的事实，即过去对现在的渗透，传统的影响，继承下来的习惯以及它们所呈现的形态。它忽视或扭曲了这样一种正确的社会观，即把社会看作是某种混合物，它混合着各种互相交织不断变化的意识、半意识和被深埋着的记忆，混合着个人和集体的反应和情感，混合着我们称作家庭特征、部落特征、民族特征、历史时期特

征的各种社会生活模式，它们的根绝没有丧失，这种根在不透明的和充满诱惑的过去仍然是可以追寻的。追根溯源需要想象力和知识，只有具备了它们并对根源进行重构的人们，才能够在现在理解其结果，或者评价其价值和前景。契约，或对普遍理性的屈从，或理性的自我利益的计算等诸如此类令人难以置信的神话，被霍布斯和斯宾诺莎置于他们体系的中心，但在维柯看来，只不过是用来掩盖无知罢了。如果我们理解我们从哪里来，那么我们就离如下扑朔迷离的问题的答案更近了，比方说为什么我们会是现在的样子，以及我们继续这样下去是否是一种正确的选择，或者是否能够满足我们的愿景。凡是说明了我们的性格和制度的东西，也将会说明我们的价值，那些价值本身只属于人类历史中它们自己的特定阶段，而且只有在它们自己的特定阶段才是有效和可以理解的。道德、审美、社会的绝对标准的观念是启蒙运动的基石，而根据这种观念，整个人类的过去基本上是一个错误、罪恶、欺骗的历程；这种绝对标准的观念是对凝固、终极、不变的人之本性的错误信仰的必然荒谬结果。但是维柯关心的主要不是道德或价值判断。斯宾诺莎通常是维柯脑海中的对手，[81]然而他就像斯宾诺莎一样，似乎对止步于理解感到心满意足。当然，实际上他也做出道德判断，其中他也会毫不犹豫地肯定他自己的信仰和文明中包含的价值的有效性；但是这与他“历史主义”的保守论题是十分一致的。他有时也会提醒自己：基督教价值是永恒和绝对的；但是在大多数情况下，他忘记了这一点，并认为必要的时候，其他时空也可以有其他的价值标准。

如果有关过去的知识对我们理解自身如此重要，那么我们将运用什么方法去获得这种知识呢？证据就散落在我们周围，然而历史学家坚定地忽略了它们，却告诉我们一个自相矛盾，还经常表现出某种内在的不合情理的故事，对于那些无论以何种方式掌握了人类实际发展的人来说，这种不合情理是一望即知的。但是问题的答案就在手边。维柯宣称，人类历史的真正知识包含三个不腐之源：语言、神话和古物；它们不会撒谎。他用学识、想象和勇气发展了这个论题。

五

人们把他们的感情、态度和思想体现在象征之中。这些象征是自我表达的自然方式；它们既不是为了误导后人，也不是为了取悦他们而创造的。因而，它们是思维和观点的可靠证据，它们就是思维和观点的载体，只是我们要知道如何去解读它们。人们思考着，然后环顾四周寻求表达它们的方式，但语言并不是这类人的蓄意发明。观念和用以表达观念的象征，甚至在思想当中都是不可分割的。我们不只通过象征言说或书写，我们只有通过象征才能够思考，不管是话语的象征还是思维的象征；二者实际上是一回事。[82]从话语及其运用方式我们能够推断其使用者的心理过程、态度和观点，因为“思想（ingenia）是由语言的特性塑造的，而不是语言由那些使用它的人的思想所塑造。”[83]

这是一个具有重要启示意义的看法：人诞生于言说和书写的传统中，它们塑造着思维，就像思维塑造着它们。尽管这个看法很可能只是由发生在维柯那个时代的一次著名争论所引发出来的，在那次争论中，布乌尔神父和其他人主张法国文学风格较之于意大利文学风格具有优越性，这种观点包含了极其重要的一个内涵，即对永恒不变，逻辑上完美的语言的可能性进行了否定，否认这种能够反映基本的语言结构的完美语言的存在，这个著名的革命性的论题最初是由莱布尼茨提出来的，在现代又被罗素和他的一些学生做了发展。维柯认为，无论如何，在人的世界中，没有这样的结构，也没有完善的、具有不变本质的世界。那么人们曾经用什么样的词语来表达他们与世界、他们之间、他们与他们过去的自我之间的关系？维柯提到了思维的“诗意”表达，即诗意的语言、诗意的法律、诗意的道德、诗意的逻辑等等。在他看来，“诗意的”这个词是指人类早年纯朴的大众（按照德国人的做法，这是我们习惯于归于人们或“民族”的特点）所运用的表达方式，而不是其晚近时代的孩子们，即那些具有自我意识的学问人、专家或圣贤。最早的人类，如原始人和野人，他们为了交流，使用自然符号和手势：维柯称之为“无声的行动”，[84]即用某个实际的事物来代表或指涉与其相似的其他事物，或者用某物的图示来代表与其相似的一整类实体。例如，象形文字和表意文字就是这么做的，维柯猜想，象形文字和表意文字一度被广泛使用，但是只在埃及和中国（以

及在新世界的印度人中间）留存了下来，因为这些国家的文明长期以来与人类文化的主流隔绝开来。出于这个原因，他相信，书写先于言说。这些对象、符号、图片或手势不仅能够指涉物质对象，而且同样能够指涉我们现在应当称之为精神性的东西，因为当时尚未出现单独的术语来指涉它们。维柯（错误地）认为原始的语言极端贫乏，因而这些手势或图片也被迫代表抽象的观念。之所以如此是因为在早期，“词的指涉功能从身体的属性延伸到思维和精神领域”。[85]这种进化观比统治着18世纪早期的那些更为著名的理论更富有成果，例如孔狄亚克的契约功利理论，后者认为语言是以约定俗成为基础的，或者与此相反的观点，即把语言追溯到对自然界中声音的模仿，或者秀斯密尔的语言神性起源说，或者卢梭等人的情绪理论。

人类进化的下一个阶段以象征、明喻、形象等的运用为标志，它们具有我们现在称之为诗意的（在通常的意义上，而非维柯的意义上）语言特征。维柯告诉我们，原始人在指示事物时并非逐个都用其“自然的”名字（诚然，亚当给每个事物都取了自己独一无二的名字，但是那场洪水淹没了他建立的高级文明），而是用“具有生命的实体”来命名。[86]寓言和神话，或者其中出现的人物是“想象的一般概念”，[87]古人试图在没有适当的一般术语的帮助下（在这个阶段，抽象的能力还未充分发展）指称整类的实体，因此就得通过具体类别（尚未被清楚地视作一个类别）中被宏大想象力所催生的个体，来指代自身以及整个类别。因此，“朱庇特”既是天空的名字，同时又是诸神之父和宇宙之王的名字，还是雷霆、恐怖和责任的源头，他既是所有的强迫性力量的化身，又是这些力量的掌管者，人只能战战兢兢地臣服在这些力量面前。“赫拉克勒斯”既是一个英雄个体的名字，他是带来宏大福祉的行动的执行者，而且也是所有形形色色的神话中所有英雄的集体名字：因此，每个人都崇拜自己的赫拉克勒斯。“尼普顿”是一名手握三叉戟的神祇，也指世界上所有的海洋。“西布莉”象征着地球，也象征着巨人之母。[88]维柯称之为“可信的不可能”，[89]并将此看作是“诗歌”的“恰当素材”。这些形象的多义可能在后来逐渐变得怪诞，然而维柯确信这不只是某种语用的混乱：早期人类正是以此为范畴进行思考的。他提醒我们，除非我们做出了巨大努力进入这种精神

状态，我们将永远不会深入到我们祖先的遥远世界中去，而只有这个遥远的世界持有我们自己世界的钥匙。“身体自然不可能是思维，但是古人却认为打雷的天空即是朱庇特。”[90]天空是一个令人恐怖的巨人，即朱庇特。这就是维吉尔在说“一切中都充满了朱庇特”时所表达的意思。[91]我们现代人在抽象中思考，但是他们还沉溺于感觉中无法自拔。因此，“进入那些早期人类的巨大想象中，是……我们力所不能及的，他们的思维一点也不抽象、精巧或精神化，因为他们完全沉迷于感觉，受激情所左右，专注于身体。”但是我们必须尽力“进入”这些巨大的想象中。[92]为了理解他们何以将一切原因归于某些人的形象，我们必须降到这些“野蛮本性”的水准。[93]有时他们甚至说他们看见了这种神性的存在，[94]例如朱庇特，并且相信他“通过符号发布命令，这些符号是真正的词语，而大自然则是朱庇特的语言”。[95]因此，占卜便应运而生，它是“关于诸神语言的科学”，希腊人则称之为神学；不仅是希腊人，连后来的神秘主义者，甚至维柯更为年轻的同时代人贝克莱和哈曼都这样称呼它。同时，“他们把整个自然界当作是一个庞大的生命体，能够感受到情感和外界的作用”，[96]他们把自然拟人化为一个“女主人”，一个“具有同情心的自然”，某种我们肯定不能够理解的东西；[97]然而如果我们想掌握早期社会的状况，这就是我们必须试图“进入”、“降至”、“理解”的世界。维柯把这种人类学的方法看作是他最重要的成就：“为了发现这个远古世界……进步为文明社会的方式，我们遇到了无法想象的困难，它足足花费了我们二十年的研究……从我们的这些人性和精致的本质降到那些十分粗犷和野蛮的本质，我们对此难以想象，只有付出巨大的努力，才能够理解他们。”[98]对此，我们切不可从我们的思维之外去寻找证据，而是要像形而上学那样，通过思考者本身的思维修正去理解，[99]即通过一种自我分析，通过追寻自身思维的发展阶段，从童年时代到成熟。

我们通常要对语言的字面运用和隐喻运用做出区分。所谓字面运用就是用它们恰当的名字来称呼它们，用明白简单的词汇描述它们；而隐喻运用是一种修饰或提升这种表面运用的精巧或诗意的方法，它们或是为了增加乐趣，或是为了创造生动的想象效果，或是为了证明用语的独创性；这通常被看作是有意识的苦心经营，只有付出足够的

努力，它才能够被还原为明白或字面的意义，它只是这种意义经过人工提升的表达。隐喻和明喻，甚至寓言，对维柯来说不是蓄意玩弄的花招。它们是用以表达不同于我们的生活景象的自然方法。照维柯的说法，人们曾经在形象中而非在概念中思考，“把感觉和感情……归于天空、大海、土地这样的庞然大物”。[100]对我们来说，修辞手法是或多或少有意识的运用，但对他们来说，却是他们命令、联系和传达他们所感觉、观察、记忆、设想、希望、恐惧、崇拜的东西（简而言之，就是他们的全部经验）的唯一手段。这就是维柯称作“诗意的逻辑”的东西，[101]它是英雄时代的语言和思想模式。象征的运用先于而且一定先于，词的“字面”运用，就像诗一定先于散文，歌唱一定先于言说；“一切诗意表达方式都源于两个因素：语言的贫乏，以及解释与被理解的需要。”[102]早期的人、万物有灵论者、神人同形论者在思考时所运用的，是我们现在称之为隐喻的方式，这种方式的水到渠成和不可避免就如同我们现在进行“字面”思考一样。因此，大量现在被视作字面用法的文字实际上吸收了一些僵化的隐喻，其起源已很少为人所记得，以致人们实际上对它们连模糊的感觉都不再有了。既然一种语言变化着的结构“告诉我们这些词所表征的制度的历史”，[103]那么我们就能够从中收集一些东西，来展现我们的祖先是如何看待他们的世界。因为原始人不会抽象，在当时，“隐喻就构成一切民族语言的主体”。[104]维柯猜想，这些人用明喻、形象和隐喻来直接传达某种事物，就像今天的人们运用旗子、制服，或法西斯式敬礼一样普遍；这是一种对符号的运用，我们今天无论称其为隐喻还是字面，似乎都无法传达其真正的内涵。维柯相信，当一个原始人说“血在我心中沸腾”时，[105]就相当于我们说“我生气了”，其“隐喻的”表达是当时的人们思考、觉察和感知方式的宝贵证据。当他说到血在沸腾时，他的这种隐喻与他对锅炉里沸水的感觉有着非常直接的联系，而我们今天把他的隐喻和生气的感觉联系起来，这种联系的直接性要小得多。早期诗人所创造的妙不可言的形象和流传千古的措辞，在维柯看来，不能归功于幻想有意识的飞翔，而是由于这样一个事实：这些人的想象及其直接感知的能力比我们要强得多，以至于产生了质的不同、而他们的精确推理和科学观察的能力却远不发达。因此，如果我们要理解他们的世界，我们必须设身处地地进入那些与我们迥然不同、拥有着这

些不熟悉的力量的头脑中。在这样一个世界里，人们会自然而然地谈到茶杯的嘴唇、耙子的牙齿、河流的嘴、土地的脖子、事物的心、矿物的静脉、地球的肠、嘟嘟囔囔的波浪、吹着口哨的风、微笑的天空、呻吟的桌子和哭泣的柳树，[106]这个世界一定与其他任何世界有着深刻和根本的不同，其他世界把这种表述视作隐喻，从而与所谓字面语言相区别。这是维柯最具有革命性的贡献之一。在维柯看来，词语像观念一样，直接由事物所决定，事物也就是人们生活于其中的具体环境，因此，是他们最可靠的证据。他一如既往地用富于想象的例子来阐释他最具有独创性和最重要的观点：他指出这样一个事实："森林"中的生活在日期上早于"茅屋"中的生活，更早于乡村、城市或学院文明。[107]这似乎通过语言迹象得以证实：在维柯看来非常古老的拉丁语，就源于与森林相联系的生活；为了证明这一点，他在一篇发生语源学论文中把诸
如"lex"（acorn）、"ilex"、"aquilex"、"legumen"和"legere"这样的词汇成一组，它们是典型的来自于森林生活的"森林"词，这些词后来逐渐被用来指称非常不同的活动、状态和对象。[108]此外，语言还"告诉我们这些词所表征的制度的历史"，[109]从最早时期这些词的原初意义开始，在后继的文明阶段中得到修正，并对修正做出回应，由此来阐明历史的变化。语言反应了这些阶段："首先是森林，其次是茅屋，再次是乡村，然后是城市，最后是学院。"[110]

像许多思想家一样，维柯被"三"这个数字的魔力所吸引。人类经历了三个阶段。[111]首先到来的是由"各种感觉"所统治的"神圣"时期，那时，"诗意"语言是"自然象征"，是象形文字或表意文字，亦即"沉默的"符号。打雷和其他自然现象是诸神的语言：动物的内脏或鸟的飞行也是如此：这是牧师或占卜师等专家才能读懂的符号。接下来的是"英雄"时期，由"英雄们"的寡头政治所统治，这个时期的语言特色是含有丰富的明喻和隐喻，它们所动用的想象仍然与自然直接相关。最后到来的是"人"的时期，在这个时期理性和我们现在所熟悉的语言占据统治地位，此时的语言是一套纯粹约定俗成的符号，可供人们随心所欲地杜撰和改变，"（人民）是这种语言的绝对主宰"。[112]维柯试图表达得更具体。他说首先到来的是拟声的单音节字，然后是多音节

字，接着是感叹词、代词、介词，最后是动词。这并非偶然，而是源于这样一个事实：动作所传达的“之前”和“之后”以及运动的概念必定比对事物的理解晚到，而事物是物质材料的集成，这些名词所指称的客体，在次序上又比个人身份感或者原始欲望所传达的状态晚到。最早的动词形式一定是祈使语气，维柯就此也提供了相当奇思妙想的论证。

但是这些奇想不应当模糊维柯拓宽我们思路的中心观点，即象征体系的词态学发展，是伴随着它作为其主要因素的文化发展而来的。而且他相信，既然哪里的人都是人，那么尽管有多少种风俗和景观就会有多少种语言，但是“在人类的本质中必定有一种对所有民族都通用的精神语言，这种精神语言掌握了人类社会生活中切实可行的事物本质，并且随着这些事物相互不同的方面，而以不同的修正形式进行表达。”[113]这个统一的因素使得人类在穿越历史的过程中能够保持物种的单一性，而这一统一因素的存在，在维柯看来似乎被许多语言中习语的相似性所证明，他认为可以根据对所有民族都通用的基本观念来编写一部词典，即便这些文化可能在不同的环境中以不同的速度发展。这些基本观念（或者说词语，因为他坚信试图区分这二者是错误的）包括“神”、“家庭”、“英雄”、“预兆”、“父权”、“牺牲”、“权利”（对一块地）、“命令”、“权威”、“征服”、“勇气”、“名声”。实际上，这是一切人类在特定时刻必定会构想出来和借以生活的基本词汇或观念；在维柯看来，通过考察这些观念的演变，那些包含它们的各色社会的历史就能得到重构。[114]这也许是个过于简单大胆的计划，但是其种子中所包含的力量将最终在德国历史主义的影响下，从根本上引发历史书写的革命。然而，在当时时机尚未成熟。维柯用他的新方法走出了相当远的距离，当时有一场著名的论战，讨论古人的智慧是否优于现代人，维柯将其新方法运用其中，取得了令人瞩目的效果。

维柯注意到人们怀有一种深层、反复、怀旧的倾向（在他那个时代被培根和自然法理论家们所复兴），这种倾向假定一套伟大的科学体系曾经存在，但由于我们的罪过或者坏运气，我们丢失了它，而我们也许能够从可能保存了它的某种信息的古物中重现它。[115]它的背后潜藏着这样一个信条：古代的神话必定铭记着某种对我们自己时代来

说深刻的教训，因为它们体现了我们上古祖先所拥有的纯粹知识，他们由圣人所引领，这些圣人们的诗歌、预言、格言，即部落的古代叙事和传说，包含着久已失散、遗忘，或者被他们的不肖子孙所扭曲的深奥真理。维柯对这种普遍信仰直言不讳的反对是他一大原创性主张。在他看来，历史上不曾有过黄金时代。尽管正统基督教信仰向他解释说洪水业已淹没了一切早期文化、包括伊甸园，但他也克服这种困难。[116]在那之后，人再一次成了在“大地森林”中漫步的野蛮孤独的野人。古代的诗歌确实需要聪明的大脑去阐释它，但是它不是通向被遗忘的永恒真理的道路：它是一个通向残忍和野蛮的世界，通向全然不同于我们自己的法律和习俗的窗户；“古代的法学是一种严酷的诗”。[117]我们现在区分开来的文类：散文和韵文，法律和历史，在当时还是浑然一体的。罗马法是“一首严肃的诗”。[118]“诗意”是维柯用以指代“原始的”、形式化的和社会的意象的词，它告诉我们在它被创造的那个时代人们如何看待他们自己和他们的社会关系。“诗意”法律对于那个特殊的演变时刻是“自然的”语言，充满了泛灵论和拜物教。之所以如此，是因为“当面对未知的一切时，人类思维……把自身的规则应用于宇宙万物”，“当人们不知道事物产生的自然原因，甚至不能通过类比于相似的事物来解释它们时，他们就把他们自己的本性赋予它们。例如，老百姓说，磁铁爱铁。”[119]在维柯看来，这并非有意识地夸大或对这些词的蓄意妄用，它们是演化的特定阶段的自然语言，表征着一种特定的不成熟理解，在人类精神发展的清晰可辨、反复发生的模式中，它占据了它自己独一无二、不可改变的位置。

维柯对词语以及使用方面的哲学意义的敏感度非常现代化。例如，他注意到语言拥有“述行”功能，这是在我们这个时代才被分析和划分的内容，[120]即语言本身不仅能够描述或吸引人们注意语言之外的东西，而且它本身可能就是行动或行动中的内在因素，例如，它们在法律判决或宗教仪式中所扮演的行动角色。词语并非总是被用来描述、命令、威胁、驱逐，或传达形象和感情，而自身可能就是一种行动形式，这种思想无论在何时被提出，都是一种新颖重要的思想。维柯宣称：农民仍然认为他们的权利（比如说土地权）在于契约的实际用词，因为语言本身有一种强制性的力量，所以在原始社会中，如奴

隶的解放、对财产的占有、对伤害的报复等重要的行动，是通过语言的方式实施的，而这些语言本身就具有行动的力量。阿伽门农和耶弗他（他们属于“诸神”世纪）牺牲了他们的女儿，因为发出誓言这个行动本身就有自然因果关系的力量，话语一经讲出就直接改变了现状。对维柯来说，语言能够以这种方式发挥作用的社会和语言不能够被这样运用的社会，在看待、感觉、思考和行动方面必然有着不同的方式，我们可以设想在后者社会中，语言只能被用来描述、解释、表达、祈祷、命令，或玩某种文字游戏，诸如此类。

比起维柯实际取得的成就，这一假说（以及他的其他特定假说）是否正确已经不重要了。他的大部分发生语源学和语文学观点显然是幼稚、不完善，乃至荒谬的。但是同样明显的是，就我所知，他是掌握了如下创新且革命的真理的第一人，即语言形式是理解那些语言使用者思维的关键，也无疑是理解社会的整个精神生活、社会生活和文化生活的关键。他比他之前的任何人，甚至比伟大的瓦拉（一个半世纪前）及其学生们，都更加清楚地看到：一种特定类型的措辞，语言的运用和结构，与特定类型的政治和社会结构，与宗教、法律、经济生活、道德、神学、军事组织等等，有一种必然的“有机”联系。他确信，这种“有机”联系出现在这些同一个语言模子里出来的人们的活动的各个方面；这些在其总体上构成了生活方式和文化方式的相互联系，并非以一种随意的次序相互连接，而是构成了一种发展模式，从而每个阶段都源于前一阶段，并且同时又是对前一阶段的发展和反抗；而且，这一模式是可以被人们认识的，因为它源于人的本性，源于人身上那些发展着的能力，正是这些能力使得人成为人，使得人在个人和社会的成长阶段中遵循着客观普遍的次序，使得这个过程不仅能够被记录，而且能够被理解。它能够被理解是因为（尽管维柯也许不是感知到这一点的第一个思想家）人作为参与者而不是旁观者，从内部意识到了他们自己的力量，以及各种动机、反应和社会关系；所以，维柯相信，人从自己的经验中不仅能够看到自身目标的运作，还能窥到上帝的安排。他宣称，天命塑造了我们的生活，尽管它有时与我们有意识的目的背道而驰；但是它通过我们的渴望，我们的目标，我们的动机，我们的行动来达成它的目的。至少在这种意义上，正是

我们创造了自己的历史。这类似于黑格尔的观点，他把人的激情视作理性的狡诈所使用的动力，也类似于马克思的观点，他把阶级利益视作进步的火车头。[121]对人的正确研究需要关注人不断演进的特点以及它在其中得以具体化的文化模式。由此他能够理解，相较于作为他的环境和原材料的“外部”自然，他亲自以一种截然不同、更为深刻的方式进行了创造。对语言的研究是通向这种自我认识的一条路径。维柯的这些思想都特别具有原创性和生命力。

恢复过去的第二条伟大途径是神话。神话既不是像文艺复兴时期的新古典理论家所主张的试图刺激我们想象的诗人的别致发明，也不是像理性主义者所坚信的肆无忌惮的牧师或其他自私自利的吹嘘者为欺骗或麻痹无知大众而散布的谎言和寓言。神话也不是神话论者所宣称的那样，是被大众的想象提升到神或英雄地位的超凡之人的混乱记忆。在维柯看来，神话是看待世界、理解世界，对世界做出反应的系统方式，这个世界也许只是对于它们的创造者和使用者才是完全可以理解的：“在寓言中，各民族以一种粗糙的形式和一种人类感觉形式的语言叙述了这个科学世界的开端，此后的学者们则用专业化的研究通过推理和概括为我们做了阐明。”[122]神话是“早期人类的市民历史，这些人无论身处何处都是诗人”，[123]这就是说，神话对于当时的人们来说，是感觉、思考、言说的自然表达方式，但是我们只有以想象的最大努力才能掌握它。

维柯问道，我们如何能够完全进入一个理所应当地把天看作朱庇特的化身（像“朱庇特充满了一切”这样的句子对于我们来说意味着什么？朱庇特怎么能够同时既是诸神之父又是整个天空？），[124]把自然看作是一位庞大的女性或者“一个能够感受到情感和外界的作用的庞大生命体”[125]的世界。我们再一次被提醒，对我们来说，以“肉身的”的范畴去思考和感觉，“进入最初的那些人们的巨大想象中”几乎是不可能的。[126]古代民族，例如希腊人和罗马人，他们的神不是恶魔（像早期基督教神学家教导的），这些神的属性和历史不是现代意义上的诗意构造，或者长时间苦心经营，为美学考虑所创造的蓄意产物，而是早期人类意识的“诗意”（即通过民族精神产生的）创造，但是它们现在已经死了，变成了化石，准备接受专家的解剖和分析。神

话是早期人类集体想象的具体表达模式，对于现代的批评家来说，这是有关它们创造者的肉体和精神习惯与社会生活方式的知识的最丰富资源。寓言是真正的风俗史。[127]荷马就是关于希腊历史的丰富信息宝库。[128]寓言是“非犹太民族的最早历史”，因此，神话是“人们学会的第一门科学”。[129]它们反映了它们诞生的那个时代的现实。所以，诸神的关系必须根据他们象征的原始社会来理解：被他们的“不道德”所震惊，或为其忍俊不禁，或者把他们看作是诗歌处理的材料，就像希腊或罗马的诗人、哲学家、批评家所做的那样，这些都是后来头脑更为复杂的作家们对古希腊多神宗教的误解，他们缺乏历史感，通过把他们自己的社会和道德范畴应用到远离他们自己的世界而误解了过去。至于现代作家寓言般的想象，它们与真正的神话风马牛不相及，他们与神话相隔何止十万八千里。

只要有发展规律，就会有系统科学的可能性。维柯试图通过他的新原则用神话重构久已消失的世界，而保存了这些神话的语法家们却尚未开始掌握其“真正的”意义。他一再追问，什么样的社会能够产生这种或那种寓言或形象？维柯是古代传说的阐释之父，这种阐释在他那个时代已然非常引人注目，甚至还预示着后来的人类学，特别是马克思主义作家的方法。例如，在他看来，特修斯和阿里阿德涅的故事主要关注的是早期的航海生活。人身牛头怪物代表了把雅典人绑架到船上的海盗，因为在古代，公牛是船头的典型徽记，而无论是希腊人还是古代日耳曼人，都给予海盗行为以很高的荣誉。阿里阿德涅即航海技术，她的线是导航，迷宫是爱琴海。此外，当人身牛头怪物不是海盗的化身时，他就成了混血儿，一个来到克里特岛的外国人，表明来自大陆的移民在当时很常见。

任何神话都逃不过维柯的热情：每个传说都是他社会经济学磨房的谷物。卡德摩斯是个原始人，他杀死毒蛇意在传达砍伐大片森林的想法。他把毒蛇的牙齿播在地里，牙齿实际上是耕犁的齿。他投掷在他周围的石头是硬土块，即英雄时代的寡头贵族们不允许让希望获得土地的农民所获得的土地；犁沟是封建社会的秩序；从牙齿里跳出来的带武装的人是英雄，但是他们不像神话所记述的那样彼此作战（在这一点上，维柯像许多高级批评家或者更少受束缚的弗洛伊德门徒和

荣格门徒一样，认为有必要“修正”证据），而是攻击抢劫者，即威胁着定居农民生命的漂泊不定的浪子。玛尔斯被密涅瓦伤害是平民遭到贵族的击溃。阴谋反对朱庇特的密涅瓦是联合起来反对暴政的贵族，诸如此类。早期阶级战争的想法迷住了维柯。C.E.沃恩[130]编撰了一份实用的目录，记载了维柯使用的一部分象征，主要内容是关于叛乱的平民为了他们的权利而反对贵族阶层。目录中包括塞壬、斯芬克司、玛尔叙阿斯、赛丝、伊克西翁、丹达罗斯、迈达斯、法厄同、安泰，被迈那得斯撕成碎片的俄耳甫斯，被朱庇特推翻的伏尔甘，以及向珀涅罗珀求婚的人。他把所有这些都看作是记忆、象征，以及后来被理性化的集体创伤经验，它们是所有社会成员关键的转折点（创伤在这种过程中持续着）。

另一方面，飞马有一种非常不同的、逻辑上更加有趣的功能：维柯告诉我们，乍看起来，它可能被认为代表了骑术的发明；但是我们可以钻研得更深一些。因为在远古时期，普遍的观念尚未达到，而复杂的观念通过对带有相关特点的空间合并而得到表现，结果就产生了自然的妖怪。就飞马而言，翅膀代表了天空，天空代表了鸟，鸟的飞翔则是最为重要的占卜。因此，翅膀加上马相当于骑马的贵族加上占卜的权利，凭借这一点，贵族就能确立对人民的权威。神话表现出力量、机构、社会秩序中的根本变化；因此，在维柯看来，没有什么比试图把一个明显的神话人物塞入真实的编年史更荒谬的了，比如权威的象征立法者德拉古，在中国和埃及以及希腊神话中发现的毒蛇，或者迈诺斯或者赫尔克里斯或者伊尼亚斯。诸神、英雄、凡人，他们都是神话和象征。伊尼亚斯降临到阿弗纳斯是播种的象征。毕达哥拉斯和梭伦被证明是纯粹的神话，例如梭伦只是代表了雅典下层阶级对平等权利的渴望。阿波罗[131]象征着历史上前后相继的人类和社会功能，首先，他是一个猎手，其次他是以树干为武器的人，再次他是一个发明者和一个骑手，同时他又总是那个不朽的长发青年（因为这些都是历史的不同时期的社会习惯或理想典范）。维柯比沃尔夫和他的学派早了足足75年，他在荷马身上看到的不是一个写作《伊利亚特》和《奥德赛》的个人，而且希腊人民自身的民族天才，这两部史诗清晰地提供了一个有关其自身经验的视角。[132]七个希腊城市争夺荷马诞生

地的荣誉，不是因为他出生于它们之中的一个，而是因为他不出生于其中的任何一个——“希腊人民本身就是荷马”，[133]他是全体希腊人创造性的诗意想象，这种想象绵亘了几个世纪，这使得《伊利亚特》与《奥德赛》是这样不同，前者由一位希腊东北部诗人所写，歌唱着“骄傲、愤怒和渴望复仇的……阿喀琉斯，他是暴力的英雄”；后者为一位西南部诗人所写，颂扬“阿尔喀诺俄斯的奢华……卡里普索的欢乐……莎琳的歌声”和“尤利西斯，智慧的英雄”。[134]荷马的诗篇在我们自己的这个世纪之初常常被某些古典学者称之为“流动的史诗”。

六

维柯的一些思想带着显明的夸张，但是也有一些具有最伟大的意义。维柯的以下思想，尽管大部分都源于其他作者和学派，却已经影响了我们自身对人类与历史书写的看法，比如他认为在想象（个体与群体的半意识心理过程，不同的个体和群体以不同的速度演进）之中，存在着一些永久的象征，某些形象在人类历史中持续性地重现，如救赎和复活，灾难和重生；神话、魔术和正式的仪式可能是处于特定语言、社会和心理发展阶段的人类描述他们经验的一种自然的——以历史的视角来看也是唯一的可能——方法；态度、信仰、文化是社会变化特定阶段的产物，当然也是阶级结构和阶级斗争的特定阶段的产物，它们不能够在任何其他阶段产生出来（这个假说的黑格尔主义和马克思主义的形式导致了知识和文化社会学的现代学派）。自维柯时代起，无论是比较神话学、语文学、人类学、考古学、艺术史，还是在黑格尔、马克思、孔德、涂尔干、韦伯、弗洛伊德之间相互竞争的理论和体系影响下的关于古代人类的一切相互关联的研究所明示的观点；用经验的方法在历史发展的浩如烟海的社会经验之下发现秩序和意义；在我们和人类的较早世纪之间，横亘着一条鸿沟，或者至少是存在着很大的距离，因而任何试图理解那个遥远的世界的人，都必须进行一个强有力的，但并非不可能的想象跳跃；这些革命性的观念都在被米什莱钦佩地称为“《新科学》的小战场”上激荡着。[135]维柯还提出如下思想：语言、神话、古迹直接反映了社会、经济和精神的问题和现实是如何反映在我们祖先思维当中的；因此那些看似深刻的神学冲突或不可逾越的社会禁忌并非思维机械的思想家所想的那样，是

物质过程、生物学、心理学、经济学等等的副产品，尽管它们也许包含这样的成分，它们实则主要是认知社会事实和对它们做出反应的“扭曲”或原始的方式。他还提出如下观点：仪式、象征或崇拜的对象（从拜物到现代民族主义），它们实则都是表达形式，表达了对某种社会压力的抵制、生殖中的快乐、对权力的崇拜，或者对统一、安全、战胜对手的追求（后来的理论家称之为意识形态），它可以采取各种不同的形式：神话学、形而上学、美学，通过这些不同的视角，现实得以被理解和改造。他是第一个提出如下想法的人：只有通过以上方法，我们就有可能获取进入过去的窗口，即获取一种“内在的”视野，不仅仅是去重构过去名人雅士的生活，穿上他们的旧衣裳，做一些伟大的事业或者遭受某些可怕的命运，而且是对整个社会风尚的重构，这些社会抗争着、思想着、崇拜着、理性化着又愚弄着自己，它们信仰着巫术的手段和神秘的力量，并且以一种在我们看来可能是奇怪，然而又不是完全不可理解的方式感知着、相信着和创造着。维柯在当时提出了这些极其大胆的假说并把它们应用于当时的世界，可是当时的世界将会在之后许多年中都对这种“心理学的”、反笛卡尔主义的、反“物理主义”的态度抱有敌意。[136]维柯能在一个思想隔绝、因循守旧、畏首畏尾、封闭狭隘社会的污浊状态中完成这些思想的构建，他完全接受这个社会，并且在其中度过了其漫长、抑郁和未受尊重的生活，这一切在今天看来简直令人无法相信。

现在我们可以更充分地重述新方法的原则了。对真理的寻求在很大程度上是一种发生学和自我分析的探求。只要人不仅仅是一个旁观者，即处于自然科学领域之外，处于他只能作为一个观察者的客观规律领域之外，处于他发明的因此通过它自身不能产生关于真实世界的信息的数学领域之外，只要他作为一个演员参与其中，那么他就能够在与外在世界的相互联系中考察自己精神的活动。这种活动在人类的建制中塑造和留下了自身确凿无误的痕迹，其中最主要的是语言、风俗、宗教仪式、传说、神话、道德和法律体系、文学、艺术，这些东西一起构成了文化或生活方式。对幸存遗址的一手考察是进入人类过去的直接之门，阐明了人们过去的状态和行动，以及他们如此的原因和动机，这比后来的编年史家和历史学家讲述的故事更为可靠，因为

后者当中的许多人缺乏知识，尤其是历史想象，他们经常会出现时代错乱，而且心思粗鄙浅薄，想象杂乱无章，带有无知或败坏的个人偏见。人们必须根据新的批评原则重新书写历史，把大量熟悉的资料作为素材，但要使它们服从于全新的问题：哪种人能够谈论、书写、崇拜、统治他们自己？这些人必须拥有什么样的本性和生活？他们必须经过什么样的社会经验的塑造，才能产生他们借以发展的前后相继的各个阶段？[137]我们可否通过因果和形而上的必然性，证明这些阶段中存在着一种固定的次序和模式，来自于这些人（也可能是所有人和所有社会）不断变化的本性？如果存在这种模式，它们是线性和不可重复的，还是循环或周期性的？所有“粗俗的”传统一定都有“真理之根基”，就是说它们都是其世界的化身，提供了一种直观的视角，“被全体民众经过很长的时期保存下来的”：维柯的新科学的功能就是“恢复这些根基”。[138]这就是他所谓的学科，即《新科学》，尤其是修订过的1730年的第二版，这个版本正是维柯试图建立这个学科的尝试。

对维柯来讲显而易见的是，不管解决发展问题的正确方法是什么，当时的那些时髦的理论都是错误的。如果说人们依靠单一的集体意志去行动，“从托马斯·霍布斯的放荡和粗野之人开始，或从雨果·格劳秀斯的孤独、孱弱、困顿的傻瓜开始，还是从萨缪尔·普芬多夫的在没有神的关照或帮助下被抛进这个世界的流浪者开始”一路发展到最近的状态，这绝对是无法想象的。[139]斯宾诺莎的心理学也并未按照人的本来面目来解释人，也并未按照他们可能的面目或已经达到的状态来解释人。自利永远也不可能是行动的主要动力：激情、义务、传统、人类或民族团结感、羞耻、良知、敬畏、对神的存在的感知，这些不可能被低贱地归结为对一个店主和“商贩”[140]民族理性自我的“修正”[141]，而那种自我还经常被非理性的激情偏转方向或者被无知挫败，维柯称其为斯宾诺莎对人的讽刺画；洛克也好不到哪里去。通往过去的真正道路潜藏于大众的传统，这些传统“一定含有真理的公共根基”。[142]但是这些证据已经不可避免地被时间的流逝，被人的遗忘和虚构的倾向，被民族和学者的虚荣心（boria），[143]以及被语言的变化所扭曲，而语言变化的影响尤其明显，它使得词的意义在一个时代不同于另一个时代。尽管如此，还是存在一些《新科学》以之为基

础的社会发展规律；而且，群体记忆不会磨灭，有些东西会存留下来，如果我们以正确的方式来对待它（因为我们都是人，在我们所有人之间都有某种精神相似性，这样一代人所做的或所遭遇的事情，另一代人也能够“进入”，并且作为自己自传的一部分来理解），并且做出维柯不厌其烦地谈论的那种想象上的巨大努力，我们就能对远古的野蛮人，甚至更远古的野人如何看待这个世界有个粗浅的认识。维柯认为人类早期的遗迹清楚地表明人类的起源是粗陋和野蛮的。这些过去的遗迹被我们自己“启蒙、有教养和辉煌的时代”的学者错误地解释，他们对“古代无与伦比的智慧”胡说八道，[144]把他们自己的知识归属到过去，沉溺于文化和民族的傲慢和自我中心主义，他们尤其倾向于认为，他们感兴趣的事情和他们所认识的事情一定有史以来就一直存在而且被认识。

七

就像一切事物的本性一样，人的本性可以通过追问如下问题来发现：“它变成了什么样子？在何时？以何种方式？”[145]人最初所处的状态并非卢梭所说未被制度败坏的天真，而是半兽的巨人，“愚蠢、麻木和恐怖的野兽”[146]，充满了恐惧、欲望和关涉畏惧的迷信。[147]天际的一声惊雷就是一个向他们说话的声音，这个声音或是向他们发怒，或是向他们提出警告，或是向他们下达命令。他们被这种自然界的恐怖所震动，从而寻求藏身之所；某种超出人类力量的羞愧和恐惧使得他们带着女人一起进入他们藏身的洞穴，由此隐私和婚姻便从谨慎和欲望中生发出来。这些维柯所说的早期道德形式被可怕的仪式和兽性的残忍扭曲了形态了。[148]他认为这些人很像《奥德赛》中的独眼巨人波吕斐摩斯，他们是原始家庭的父亲，专制、野蛮、暴力、残忍，只有通过最严酷的纪律，通过强加绝对的服从才能生存。对这些人来说，自然界充满了令人感到恐怖的力量；制度行为的仪式和严格形式作为一种自我保护机制从一开始就存在：他们宰杀自己的孩子来满足看不见的统治者（维柯举了腓尼基人的摩洛神作例子），这是恩尼乌斯带着恐惧提到的“非犹太人”的实践。[149]尽管这些父辈对绝对权力的实践看起来是残忍的，但是它也受到萌芽状态的羞愧感和敬畏感的修正：这是宗教感情的根，是天命把人从其野蛮的开端提升起来而运用

的手段；这绝不是自利，因为自利永远无法充分克制其野蛮的自我中心。没有这样的感情，他们就不会成为人：没有羞愧和敬畏，就不可能有自我控制和自我引导，没有这些，就不会有哪怕是最低限度的文明，后来法律下的自由就更不可能出现了。[150]这些人对美一无所知；维柯评论道，甚至现在，农民对美的概念也知之甚少。

这些原始农场的主人面临着更加无法无天的“自然”人的进攻，他们是些四处流浪的野人。为了抵制这些掠夺者，他们彼此联合起来，最早的有组织的群体创造了最早的萌芽状态的定居。在野人当中，一些人由于恐惧更为强悍的生命，来到这些抵御野人“臭名昭著的滥交”[151]的原始围栏中寻求保护，这样，就出现了最早的佣人和奴隶阶级，与之相伴随的是阶级结构和阶级斗争。认为最早的政治生活形式是王权（例如，博丹在维柯之前一个世纪就持这种观点），这种看法是不正确的。维柯说，那是一种典型的谬误，它很可能基于一种非历史的词源学，荷马和早期作家在他们的时代用“王”这个词表达的意思不是个体而是统治集团。最早的社会是小型寡头政治的“共和国”，父亲群居在一起，他们通过铁的法律联系起来，这是生存的必要条件，并由此对妇女、儿童、佣人和奴隶进行统治。这是一个众神的时代：充满了“哑的”符号和象形文字。起初，统治者谨慎而节制，[152]后来他们开始滥用法律，奴隶进行反抗，要求获得认可，强制达成某种妥协。[153]这标志着第一个公民秩序的创立，它对贵族和平民这两个阶级的权利都做了界定（维柯完全着迷于罗马历史）。这是英雄的时代。

在赫尔德发明民族灵魂（Volksseele）这个词之前，维柯把一个社会的“共识”称作时代信仰，即“被整个阶级、全体人民、整个民族或整个人种所共享的无需反思的判断”[154]，它们最生动地体现在其文字记载中。早期诗歌的骄傲、贪婪和残忍忠实地反映了“英雄”的时代，[155]囊括了每个统治权贵及其产生的文化的典型特征。法律是残酷的，因为在这个“英雄”时代（对维柯而言，荷马时代以及西方封建主义的初期对应着这个阶段），人们不可能以任何其他方式被统治。这些法律以及体现它们的社会秩序逐渐形成了，因为在这个阶段没有它们，人们就不可能生存。但是如果它们只是出于个别的人类意志而颁布的，就会缺乏绝对权威，正是这一权威使得桀骜不驯的野蛮人臣服于

它们面前。

原始人遵守的规则比起现代社会的规则要严苛得多，而且只有当规则在他们看来似乎不是他们自己制定的，而是客观和绝对的，背后隐藏着某种巨大的外在约束的权威，比如自然、上帝或者某种十分神秘可怕以致不可提及的事物时，他们才能够进步。这些人类思维的无意识创造，在社会发展的特定阶段是不可避免的，在精神发展的这个水平上，它们必须同样不可避免地把自己表现为外在的实体，它要求绝对的服从，如果违抗规则，就要受到严厉的惩罚。这就是著名的物化理论的第一个主张，物化是异化的一种形式，而异化理论又是黑格尔的历史哲学与马克思的社会学的基石，这种理论主张，长期以来人们被僵硬的信仰、看不见的神祇、法律和制度所统治，这些东西实际上是人们自己所创造的，然而他们却把它们幻象成类似客观、永恒、不变物理世界的法则的客观存在，由此从中得出其权威性。维柯的历史观在费尔巴哈之前很久就利用了这种观念。人们害怕死亡，就集体发明了比死亡更强大的诸神。他们追求法则，就发明了被称作法律、正义和神意的客观实体，来维持和保护他们的生活形式。激发恐惧的——尽管是无意识的——仪式被创造出来，用以保护部落，来对抗外部和内部的危险和敌人。然而，所有这些都是人们自己的创造，人们能够逐步理解它，不管这种理解多么不完善，因为（尽管他正在实现的是上帝设计的计划，而不是他自己设计的计划）正是他创造了这种仪式。在他看来，正是这一点使得历史变得可以理解的，而在这种意义上，自然是永远无法参透的。

英雄时代的制度是“神圣”、不可侵犯的法律构架，是统治者施加于其臣民之上的残酷纪律，这一制度主宰着社会进化的第二个阶段。但是我们不应被其中的用语所误导。这些人为之奋斗的是保护自己免受篡权者和暴君侵害的自由，而不是奴隶或侍从的自由，对于后两者，他们只会无情地惩罚和消灭。维柯指出，后来的时代严重误解了诸如“自由”和“人民”等等在“英雄”时代的著作中出现的词语，并且赋予了它们一种民主的内涵，这体现了他们历史感的缺乏。在一定时候，平民开始不满意他们低微的身份，这种低微身份的基础是他们对本性固有的不平等的形而上学的假定，这种不平等不允许他们享有他

们主人的权利，如继承权、土地所有权、婚姻权、继位权等等。这时不断累加的社会压力再次出现，有时会爆发成争夺公民或宗教权利的武力斗争。富豪统治和对美德的奖赏替代了寡头政治，而这样的统治模式，又在大多数非特权人士的人民主权要求下分崩离析了。富人缺乏危机意识，他们被平民百姓所击败。民主正义的规则上位，伴随它而来的是自由讨论、合法争论、散文、理性主义和科学。言论自由不可避免地滋养了对既有价值的无限制质疑，这就是哲学与批判，它们最终瓦解了社会的既有结构。个人主义过度膨胀，由此破坏了联系人民大众的纽带，人民大众不再出于对无情的超自然法则的恐惧而紧密联系。这导致了怀疑主义的萌芽，虔敬和统一信仰的毁灭，以及被紧密编织起来的“有机”国家的解体。这个过程或者终于无政府状态，或者（维柯于其深心是一个反民主思想家）终于“自由民族未经审视的自由，这种自由是最为糟糕的独裁”。[156]公民美德消失于无形，取而代之的是混乱和任意的暴力。这种疾病适时地孕育出了其自身的猛药：它要么被一个强大的个体镇压，由这个个体统治着社会并恢复秩序与道德（就像奥古斯都在罗马所做的那样）；或者被一个处于早期原始发展阶段，更具鲜活生命力的社会所征服。但是有时候病入膏肓了，衰败社会的成员堕入了一种二级野蛮状态，这并非一种年轻或者“感知”的“野蛮状态”，而是一种“反思”的“野蛮状态”，即一种衰老和无能为力的状态，那时每个人都生活在其自我中心、充满焦虑的世界里，不能与他的同伴交流或合作。在这种处境中，尽管人们在物理上仍聚集在一起，但“像处于深刻的精神和意志孤独中的野兽一样生活着，几乎任何两个人之间都不能达成一致，因为每个人都依他自己的喜怒而行事”。[157]人类因为“反思的野蛮状态”而不再为人，这种“温柔言辞和拥抱下的下贱野蛮”[158]最终使得人们屈服于他们自己的弱点和腐朽。社会分裂为碎片；可怕的战争（无论是自相残杀还是与异邦仇敌之间的战斗）毁灭了社会的成员，文明坍塌了，人们四处逃散，城市陷落了；在它们的废墟之上又出现了森林。一个循环完成了自身的轮回，一个新的循环又开始了。

简单、粗暴，以及独眼巨人般的“父亲”再一次居于统治地位。在死去文化的遗迹上又长出了一片处女林，人们再一次变得“敬拜宗

教、可信和忠诚”。[159]作为社会唯一的真正有凝聚力的力量，宗教再一次占据了其恰当位置。野蛮人肆虐之后的罗马就是如此，新的循环打开了，伴随着它的是文明的三个阶段的不可避免的前后接替：首先到来的是独眼巨人般的法兰克国王，他们修建了原始的堡垒抵御游牧野蛮人，他们具有盲目的权威，弱者从强者那里寻求保护，这是封建主义的开端。接下来就是第二个“英雄”时期，其象征是武器的纹饰，这其实是这个文化阶段自然象征的纹章图案，它被后人错误地解释为有意识的巧工。第二个循环并不是第一个循环的精确复制，即便只是因为它包含着前朝的记忆。除此之外，第二个循环依然信奉基督教。[160]这个运动本身是螺旋式的，而不是循环的。尽管如此，它们之间的相似之处还是引人入胜的。中世纪社会，就像古典世界的英雄时代一样，是由牧师统治的，它适时地诞生了它自己的伟大诗人，这就是“英雄的”新意大利语巨匠但丁，他是第二轮人类文化的荷马。奥林匹斯诸神的位置现在被基督教的圣徒占据了。甚至公共仪式也在重复着自己：在荷马时期，当一个城市被包围时，城市的诸神在其被最终洗劫和毁坏之前，会被庄严地祈求离开；而现在则是前来征服的基督教军队邀请诸圣徒离开行将毁灭的城市。这种寡头政治秩序又会被富豪统治所替代（在维柯的时代），并且毫无疑问，它也将适时地被民主、个人主义、怀疑主义、无神论，最后的独裁或征服所相继替代。一个高度文明的时代又将进入衰退和堕落，此后又是不可避免的原始森林。这就是著名的发展路径和重复路径，它是维柯形式的文明交替演进的循环模式，在他所有学说中，这一点也许是最有名的。他因其最无趣、最没有道理、最少原创性的观点而闻名于后世，对于这位特别不幸的作家来说，这尚且不是他最大的不幸。

八

人类历史循环运动的观点是一种古老的思想，在维柯生活的时代，这种思想受到了广泛的讨论。柏拉图、亚里士多德、波利比乌斯及其后继者，特别是文艺复兴时期的学者们[161]发展了相似的假说。维柯后来被称作人类精神现象学的思想，才是他观点的新颖之处。他把人类历史看作是“一种理想的永恒历史，其中贯穿着每个民族兴起、发展、成熟、衰落和消亡的历史”。[162]这是他全部思想的核心观念。

他借此表达一种人类社会必须遵循的发展模式，不管这种社会出现在何处。的确，这种模式就像一个柏拉图式的理念，是使人性成为人的东西：它不像高高在上的神，或是万物之基的物质自然，从外在给人的灵魂或身体强加一种必然性。它是一种生长原则，按照这种原则，自然本身得到界定，它是一种发展脉络的自然，包含诞生与成长。人从“粗鄙的”开端攀升到我们自己“辉煌的时代”，[163]人的本性应当据此得到动态的界定，况且谁知道它还会达到什么样的无法丈量的高度呢？

对维柯来说，人类既不是笛卡尔所说的物质，也不是可以按照亚里士多德的生命原理或者本质得到界定的静止实体，在亚里士多德的概念中，它们的发展在于永久地潜藏在它们当中的属性的次第出现，从开始，到逐渐形成，到“展开”和显现，就像一张张书页或者孔雀尾巴的羽毛。在维柯看来，人的概念并不能从其实际发展过程中直接得出，而这发展既是物理的、道德的、理智的、精神的，同时又是社会的、政治的、艺术的。对他而言，只有根据人与社会外部世界及其他人的关系，人的本性才能够得到理解，而人在他们必定追求的目标的过程（这个目标只有通过作为总体的社会，而不是仅仅通过个人才能够实现），与他人的互动就是人类的历史。这个“理想的永恒历史”是所有的社会在其兴起和衰落的过程中迟早注定要完成的单一、普遍的模式。特定的社会以不同的方式和变化的节拍穿越这条道路。一个社会的发展可以同时被看作是另一个社会的崩溃，它也受到另一个社会崩溃的影响。但是旅程的各个阶段是以不可更改的秩序设定好的，因为每个阶段都产生于前一个阶段潜力的完成所创造出来的需要。那些等待实现的潜力不会在一开始就共存，因为每种潜力发展的可能性仅由其前一个潜力的完成而触发。它们之间有一个客观的秩序；只有通过前一个潜力造就的变化所创造出来的需要变成现实时，某种机能、能力、视野、感觉和行动方式才能出现。对维柯来说，人们精神生活的这种成长就是社会的制度生活的成长。当一个社会朝气蓬勃、精力充沛、纪律严明的时候，它是“诗意的”，继而是“英雄的”，统治它的是神话和盲目的教条。当它被批判的理性主义削弱时，哲学、民主和科学也改造社会组织。道路被“心灵”结构所决定，[164]对所有的人和所

有的社会（当然也包括“非犹太人”社会）来说，都是如此，因为正是它使得他们成为人。在黑格尔和圣西门之前，维柯把人的本性定义为一种活动，它必定是一种社会活动。

用机械论的术语来讲，这种进步并没有被看作一个因果过程。维柯的基督教目的论倾向一点也不比奥古斯丁和波舒哀少。他相信，人类所追求的目的，上帝早就一劳永逸地为他们设定好了。但是与波舒哀不同，维柯相信这个目的尚未直接显现给所有的人，而只是显现给“哲学的”犹太人，而犹太人则是从摩西和众先知们得知人类的目标的。似乎唯独犹太人不受宇宙巨轮的限制。“理想的永恒历史”这一不可改变的模式，是“非犹太人”的历史。与其时间顺序的普遍结构相反，尽管这一历史的内容已经被形而上地确定了，但却不能先于事实被人们认识。但是这一历史既不是一个经验的假说，也不仅仅是推测。它是永恒正确的，事件不能证伪它：用莱布尼茨的语言来说，它是一个真理，不是事实的真理，而是理性的真理。我们如何理解它？维柯从未清楚地告诉我们：但是毫无疑问他假定一旦我们全神贯注于具体的历史证据中，我们就应当把这种模式看作一种先验的真理，通过科学的原因成为真理，因为维柯时代的思想家一般假定科学的主要原则是为人所知的，就像笛卡尔、斯宾诺莎和牛顿对自然规律的设想一样；而维柯则相信社会发展的规律比外部世界的那些规律更确定，它们也的确是向人敞开的关于世界最确定的知识。诚然，他也谴责了诸如格劳秀斯（可能也批判了博丹），他所提供的不是“必然”的而只是“可能以及看似真实的”[165]原则，然而，历史的“真正构件（或‘因素’）”[166]能够通过柏拉图而不是培根的方式，以绝对的确定性得到确立。这些“因素”是历史思维预设的范畴和基本关系吗？[167]不管维柯的确信是属于形而上——莱布尼茨式的，还是批判——康德式的，似乎正是这种确信许可他把自己的发现称作一种新“科学”：即某种一劳永逸、无须修正的发现，是人类历史命定的时间表。[168]即便如此，人也不能达到只有整个宇宙剧的作者才能拥有的完善知识。尽管这些历史知识必然是有限的，它仍然优于一切其他人类知识；因为历史各个部分的演员在某种意义上通过自己的表演创造了这些部分，所以如果他们对社会活动的目的和方法的固定和周期性的结构有着足够的理解，

那么他们对历史的理解就会在本质上优于旁观者所拥有的知识，不管那些旁观者是多么敏锐。在历史中，我们是演员；而在自然科学中我们只是旁观者。[169]这是维柯最为不朽的观点，远超他其他一切所有学说。因为正是基于此，才有人文科学与自然科学的区别。围绕着这个区别的纷争一直在继续，直到今天也没有衰减的迹象。

九

在阅读维柯时，要不断地去粗取精。此项任务并不轻松。他的所有哲学著作，特别是《新科学》，都是真知与无稽之谈的混合物，是一堆杂七杂八的观念，其中有些明白易懂、引人入胜，而有些则散漫无形、模糊不清，大胆而新颖的思想混杂着一种僵死的经院传统的残渣，在其极度丰富但又十分无序和过劳的思绪中，一切都拥挤在一起，乱作一团。他既着迷于一种单一的关于人类及其历史的观点，在这种观点之下，人类及其历史严格地遵循着社会发展的规律，而他正是发现这片新大陆的第一人；他同时又被这一中心主题的太多细节与含义所吞没，其中有各种大大小小的事物在同时寻求着表达。他拼命地试图把一切都塞入他中心模式的框架中，但是他的新观念又太与众不同、太丰富、太自足了，以致无法嵌入提供给它们的构架中；大量的资料过于冗余，有时甚至完全不相关，而堆积这些资料的维柯，他的思维也是分散而直觉的，这使得处理这些资料的新观念各奔东西，追寻着自己的道路；然而它们固有的力量和独一无二的属性却在一定程度上获得突破。此外，维柯缺乏文学才能，他费尽周折而又经常不能创造出恰当的词汇来充分传达那些新颖而又与他所处时代的精神完全不合拍的思想，这种狂放不羁的想象吸引了后来众多的作家把他们自己各不相同的思想灌注到了他思维的茂密丛林中，在身体不佳和粗劣之作的间隙，他的巨著在匆忙和笨拙中拼凑而成（更确切地说，是从更加宏大的未出版的著作中痛苦地抽取出来的），随后没完没了地修订、再修订、补充和改动，他处于一种持久的压力之下，无休止地提供着他不能组织的例证、暗示、比拟、关联，一切都围绕着他痴迷的同一个中心观念；如果考虑到所有这些，那么《新科学》的缺点及其缺乏读者就不难解释了。然而，它仍然是一部天才之作。

我不打算评价维柯关于人类历史的特定模式的合理性。他对三阶段的迷恋影响了后世的思想家；他对文明的崛起、顶峰和衰落进行的比较打开了历史架构的历史先河，并在那由圣西门、傅立叶、孔德、巴隆舍、斯宾格勒、索罗金、汤因比的一系列历史形态学研究中达到顶峰；他对希腊和罗马历史和语文学的独特阐释（这是他的范式），以及许许多多其他类似内容在今天似乎都引不起人们的兴趣。确实，他对过去的具体重构按照后来的研究来看几乎不能令人信服。维柯的优点不在于发现了新事实，而在于提出了新问题，给出了新建议，确立了新范畴，对这些新范畴的掌握业已改变了我们在如下问题上的观念：对于理解历史来说，什么样的事实是重要的，为什么？野人在名词方面的词汇比我们要贫乏这种说法可能是错误的；语言的变化或演变在维柯的时代可能已是不言自明；但是，每个类型的社会都有其独特的神话结构（或语言、艺术创造、经济习惯），用来表达其独一无二的世界观，这是一个十分重要的观念。每个社会都像罗马那样必定不可避免地经历如下同样的阶段：寡头政治、奴隶制、农奴制、佃农制和“公民”所有制，这种想法并不正确。但是，社会制度在由于财产关系而产生的阶级冲突的压力下演进，这是我们时代伟大的革命性假说之一。当维柯先于赫尔德、黑格尔和马克思而做出如下断言时，即社会变化的每个阶段都有与其相适应的特定类型的法律、政府、宗教、艺术、神话、语言和态度；寓言、史诗、法律准则和历史表达了制度进程和结构，这些结构都属于结构的一部分，而非“上层建筑”（马克思主义术语）的一部分；它们一起形成了某个单一的模式，其中每一种因素都是其他因素的条件并反映其他因素；这种单一的模式是一个社会的生命，[170]他所觉察到的都是最具革命性的真理。当他宣称社会历史在很大程度上是（但不完全是，而后来的马克思主义教条则认为完全是）“一无所有者”争取权利（包括拥有土地的经济权利；对法律地位、特别是婚姻和继承的诉求形式出现的道德权利，这些权利原来只局限于贵族，后来在经过了一系列血腥的暴动后，也逐渐为平民所赢取；参与国家治理的政治权利，例如占卜吉凶以便对其运势进行引导的权利）的斗争时，他说出了某种重要的东西。而且，他还在新的领域，在那些迄今还远离政治或社会问题的古物中寻求这些社会斗争的证据和反映，例如在“被剥夺了基本权利”的小神祇

们为了取得奥林匹斯山的完全公民权而受到的持续压迫的经历中寻找证据，而大神祇们，即罗马大贵族的神迄今还享有无可争议的至尊地位。

维柯告诉我们：人类活动的这些领域相互之间的“有机”联系（今天很少有人会怀疑）基于如下事实：人类的生活并非像伊壁鸠鲁与他的追随者霍布斯和马基雅维里所认为的那样是由变化所主宰的，也并非像斯多葛派、芝诺和斯宾诺莎所相信的[171]那样是由命运所主宰的，因为这会使得历史不能够得到合理的解释，人类的生活实际上是由人身上的神性之光所主宰的，他要努力摆脱兽性，走向“人性”或“文明”。他们的权利意识产生于良心、羞耻、对精神或是神性权威的感知、法的意识和责任感，只有具备了最低程度的权利意识，他们才能在生活中发展他们的潜力；这些人们自我实现的“神圣”追求（掩饰作天命）驱使他们达到的正是这样普遍的人类目标。法律和习俗是反映多变的社会需求的社会产物。它们并非高踞于历史之流之上的少数圣哲构造出来的完美无缺和永远正确的法则的化身，它们绝不像那些所谓的完美法则一样永恒不变，可以适用于一切人、一切时代、一切地点。因为人类在进化：这种亘古不变的思维或亘古不变的法则就不可能会存在。

文明始于粗鄙的开端、“肉身的想象”和“骇人的宗教”。[172]人性脱胎于其黑暗、迷乱的起源（后来谢林对此论述甚多），它缓慢而痛苦地前进，通常在混乱、斗争、残酷的压迫和尖锐的矛盾之后达到成熟。一定要付出这种代价吗？维柯的整个学说都奠基于对必须付出这种代价的确认上。他引述了那些持不同想法的人。伊壁鸠鲁最伟大的弟子卢克莱修就认为宗教的影响应为人类的大多数罪行和痛苦负责。在更早些时候，波利比乌斯曾经宣称“如果世界上存在过哲学家，那么宗教就没有存在的必要”。[173]这意味着如果聪明而理性的教师曾经存在过，那么他们在任何时候都能够把人类从其愚昧、罪孽和痛苦中解救出来，因此，对于人类来说，在紧要关头没有圣人出现，或者圣人没能传布他们的观点只是表明人类有点运气不佳，伏尔泰和启蒙运动时期的其他思想家强烈地暗示着这种观点，他们反对有神论者求助于上帝的神秘意志，那些人以其盲目的信仰为荣。维柯曾经满怀敬意

地阅读过卢克莱修的壮丽诗篇，并且借鉴了其中的思想（尤其从第五本著作中，即便他在后来隐瞒了这一点），他甚至从波利比乌斯处受惠更多。此外，他还崇拜斯多葛派，尤其是罗马的斯多葛派。他还是一个虔诚而古怪的基督徒。但是他满怀激情地全盘反对这些观点。那种认为人从一开始就可能是理性的、正直的、英明的观念，也就是说要不是那些不受人类控制的力量的介入，野蛮和原始状态本来是可以避免的；或者说宗教蒙昧主义以及导向这种蒙昧主义的恐惧和无知要么是无谓发生的灾难，要么是不可理解的神秘，以上这些观念对他来说都失之盲目和误解，没能看出人的本性乃是一种随着历史进化的实体，或者没能理解作为一个人到底意味着什么。在维柯看来，人是根据他们的发展来界定的，这种发展遵照一条可以理解、前后阶段互证的序列进行。人不可能像雅典娜那样全副武装地从宙斯的脑袋蹦出来。合理性的获得以痛苦为代价。正如个体必须经过成长，超脱婴儿、孩童、野人视野的早期经验模式，离开直接感觉和想象的世界，达到一定程度的成熟，我们才能对其理性的完全进行设想；所以维柯就像帕斯卡（他把人类比拟为一个世纪老人）一样，他认为人的社会只有经历了高峰之前必须经历的各个阶段，只有穷尽了较为简单的生活形式，如威权、神秘、万灵论和多神教，才能获得诸如公民平等、一神教或是共和政体的美德，然而在那些复杂的生活形式中，文化的充分繁荣既是完成也是毁灭。因此，在维柯看来，波利比乌斯的错误在于他忽视了历史的根本范畴，这就酿成了他的如下错误假说：哲学智慧可能在任何时候在任何社会氛围中产生，它花去了那么长的时间才达到纯属意外，在这段空白期间，它把这个领域留给了它的可怕对手，即宗教；更为不幸的是，当哲学（或科学）终于讲出了它的真理，这些真理却应者寥寥，很快就遗失在中世纪贫瘠的漫漫长夜中。维柯认为波利比乌斯缺乏正确的历史感；但是他本来也可以把这顶帽子扣给笛卡尔[174]、格劳秀斯、斯宾诺莎，或是伏尔泰。

个体与社会、微观宇宙与宏观宇宙之间的类比至少可以追溯到柏拉图的年代。但是人文主义运动的观念更多地受惠于斯多葛派和文艺复兴时期的人文主义者。所以，马尔西利奥·费奇诺说：就残忍程度而言，孩子胜过成人，愚人胜过智者，疯子胜过健全人，因为前者更少

人性，还不是完全意义上的人：残忍是不成熟的一种形式。这种学说是维柯和启蒙运动的共同之处。然而，对于启蒙运动者来说，这些阶段只是代表了有待超越的不完善，而对维柯来说，它们却拥有迷失在文明进程中奇异的“诗意”品质。在我们自己的“辉煌时代”，创作不出《伊利亚特》，也创作不出《神曲》，它们只可能出现在“英雄”时代，统治者的贪婪、残忍和傲慢是那个时代固有的品质。这就是维柯的现象学：在他的思想和他那个时代进步的知识分子之间没有真正的联系。那些知识分子眼里通过理性而获得的解放的开端，在维柯看来则意味着社会结构解体的开始。

维柯所抨击的信条在他自己所处的时代以及其后两个世纪的启蒙运动学说中居于核心位置。任何不以理性为基础的信仰和实践，诸如宗教思想感情、非理性思想感情或是主观思想感情，都是对唯一、永恒且亘古不变的真理的严重偏离，这个论调在笛卡尔那里只是以谨慎的隐晦形式表达出来，而在18世纪的激进分子那里，则得到了大胆而清楚的声张。在这种观点看来，人类的愚蠢、恶行、罪孽和痛苦主要是因为：在最需要博学、高尚和具有权威的老师把人类引向正确的道路，并打破迄今为止一直摧残着人的生命的愚者和骗子的统治的时候，他们却并未出现（为何不出现却没有得到解释）。在维柯看来，他的“理想的永恒历史”学说否定的正是这种可能性，在“理想的永恒历史”中，人的本性既改造自己也改造环境，那些乐观的改革家，如爱尔维修、霍尔巴赫、孔多塞（以及他们19世纪和20世纪的追随者），如果他们阅读过维柯的著作的话，他们会在那里发现他们义愤填膺地反对的一切东西：维柯相信历史主义；相信历史阶段和发展含有某种独特的属性和必不可少性，尤其是相信人类已经经历和将要经历的每个时期在其自己发展阶段的正当性；相信一种非物质的灵魂及其自身固有的成长规律，这种成长规律尽管会被外在的因素所修正，却不会受制于机械的因果论；相信相对于人们理解外部世界的方式，他们对自身，以及自身的历史作品有着不同，甚至是更高超的理解；认为历史在某种意义上是对人的研究，而物理学则不是；最后，维柯还相信，人类的目标是天命设定的，他们的过去和未来严格地受到天命的统治，甚至是他们深恶痛绝的事物同样受到天命的统治。在这种意义

上，维柯是一个与启蒙运动的主流背道而驰的反动派，一个反革命的人物。他敌视笛卡尔、斯宾诺莎、洛克以及把自然科学的概念和方法应用到人类事务上的所有企图，在他看来，所有这些企图都相当于把人非人化。较之哈曼、赫尔德、伯克和浪漫主义运动的立场，维柯有捷足先登的意味。“他讲座的听众中本来应该有一个弗朗切斯科·德·桑克提斯，或者格奥尔格·黑格尔，或者巴托尔德·尼布尔，这些人将会继续推进他所开创的批评、哲学和历史。”[175]这也许在一定程度上可以解释他的著作被深受自然科学的发展所影响的那几代人本能地忽视的原因。

十

然而在另外一种更深刻的意义上，维柯（就像孟德斯鸠一样）比起他的唯物主义和功利主义对手来说，更像一名经验主义者。因为尽管他相信人的本性和潜能以及主宰着他的法则已经被造物主赋予，以使他能够实现上帝为他选定的目标，但是维柯也相信我们不能得知造物主的最终目的，而造物主是知道它的；而且他相信理解这种本性、这些潜能和法则的唯一办法，就是进行历史重构。我们必须密切注意历史事实，即人们在尘世间的日常生活和活动的故事，正是这些故事揭示了人类的模式，而这种模式决定了人在过去、在过去的过去是什么样的以及本来可能是什么样的，能够是什么样的和将要是什么样的。维柯和莱布尼茨（莱布尼茨的发展学说有时看起来与维柯的学说有相似处）不同，维柯完全没有表达过如下的意思：一种具有充分洞察力的理智能够通过对任何给定的灵魂或任何“时代精神”的结构（“本质”）的单纯洞见，先验地推导出其注定的状态和行为，这样，我们就能够在原则上不诉诸经验证据而计算出所有人的过去、现在和未来。他也不像17世纪的大多数法学家和18世纪的启蒙运动者，他并不认为一套相对简单的心理学规律就足以分析人们的性格和行动。维柯致力于相反的假设：只有关于实际发生的事情的经验知识（有时是深奥和奇特的）和对其施展的不同寻常的想象力，才能揭示塑造了人类特点的“永恒”模式的效应，才能揭示为使得心理和社会结构相互并行、相互一致的法则，这些心理和社会结构的并行和一致在时空、种族上彼此隔绝的社会之间或个体之间被发现，由于这种一致性，尽管

它们互不相同，但是这些社会在一个大的旋转升降楼梯中建立起了联系。这种螺旋式或循环式的结构中的每一步都以一种明了的方式通向下一步，因为它们都被同一种发展所决定，即被天命所引导的创造性人类思维。这个“思维”在维柯看来有时仅仅就是在追求各自需求和利益时相互影响的人，它受到天命的统辖，通过记忆、想象、理解力以及基于维柯的历史科学观的新方法，把它自己过去的状态理解为朝向其永远不会完全实现的终极目标的一些阶段，它在这些阶段的恰当时刻实现着自身的潜力，这些潜力是对其先行阶段的运作所创造的需求的回应，每种潜力都产生了观点、制度、生活形式、文化以及各种各样的活动和思维或情感状态的“有机”交织，既有物质的，也有精神的；既有宗教的，也有法律的；既有政治的，也有经济的；既有自发的，也有自觉的，激发它们的是恐惧或利益、爱欲或羞耻、敬畏或权利意识，对秩序、知识、自由、权力或愉悦的渴望。这些活动和状态的总和就是人类历史。

因此，在维柯看来，因为古人的行为与我们现今的道德相龃龉就去谴责他，这是一种傲慢而狭隘的态度。原始的宗教以其恐怖而实现着一种在它们自己的时代必不可少的功能，即把一群混乱的乌合之众约束（维柯认为“宗教”这个词就根源于此）为一个有序的整体。而且（他一再回到这里），许多人类行为产生了并不刻意达到的结果，而这些结果又具有巨大的效用和重要性。就像他之前和之后的许多思想家一样，维柯将此解释为人眼所看不到的最高目的的证据，它超越了个体的目的，是天命看不见的手，没有它，历史运动就不可能被掌握，这颇似黑格尔的“理性的狡诈”。[176]“天命通过一些制度把人类的这座伟大城市安排得井然有序，它不仅无需人的智识或建议，而且经常与人的设计背道而驰。”[177]源自“残忍、贪婪和野心”的法律创造了“军人、商人和统治阶级”，通过这种方式产生了“联邦的力量、富有和智慧”；因此，法律尽管源自这三种必定能够摧毁地球上一切人类的大恶中，它却“实现了公民的幸福”。[178]

霍布斯和曼德维尔都曾经表述过诸如此类的意思，后来的爱尔维修、亚当·斯密和边沁又再度表述过这样的意思。赏罚分明的法律可以把私人的恶习变成公共的美德。人们的自利本能能够通过教育改造为

公益。但是这并非维柯要表达的意思。维柯解释了欲望和恐惧如何使得人类走向婚姻和家庭，或者主子对仆人的暴力如何导致反抗乃至城市的建立；对平民的压迫如何终结于它的对立面，终结于法律和自由；人民的起义如何产生了君主制；各个被统治者败坏的民族走向了与统治者目的相反的结果，即被更强壮和更单纯的民族从外部征服；自我毁弃和堕落导致了孤独和野蛮，[179]然后由于某种奇迹又使得凤凰从灰烬中的重生，人类历史进入了新的循环，维柯想要表达的与赫尔德的思想以及其后的谢林和黑格尔的思想更为相近。他就像他们一样，相信存在着一种广大无边、带有目的的倾向，这种倾向以一种明了的方式把人的激情与渴望塑造为社会生活的制度和形式，因此，它不能像功利主义者所设想的那样，通过聪明的专家有意识的控制来完成，即便那些专家知道如何为了社会的福祉或者为了他们利己的目的而疏导人的弱点。[180]

天命安排人世；人是自由而又严重受限的；他能够从他的激情中产生美德，但是只是那些他业已达到的特定阶段使他在心理上和社会上能够想象的美德。从这种意义上讲，他是不自由的，因为他是由宇宙的兴亡设计，由他所不能控制的发展路径和重复路径所注定的。文化不是彼此隔绝的；一种文化能够影响另一种文化，但是这个影响的程度，取决于它已经达到的阶梯或循环中的特定阶段；一种文化可能会在完成其循环之前被其他民族的入侵或某种灾难所摧毁——非犹太人的理想的永恒历史只有在没有干预的情况下才能完成自身：这依赖于天命，但天命从根本上说又是深不可测的。从长远来看，人必定是自我毁灭的，但是更长远地看，维柯又似乎相信人类社会不会彻底毁灭：用席勒的话说，人类社会的“新生命会从废墟中诞生”。[181]这并非人类精心设计的结果，而是服从其本质的人类心灵的作品，它是由一个先验的上帝创造的，这种创造的方式尽管在事后是可以理解的，但在事先却经常是无法预见的。那种认为人能够打破这种循环，控制他自己的命运，随心所欲地制定其自己的法律，在坚不可摧的基础上进行建造，并且永远自由、明智和理性的观念是孔多塞、圣西门、孔德和马克思的信仰，而不是维柯的信条。

维柯是个显而易见的相对主义者，[182]也是一个虔诚的基督徒，但

是他并不试图在这二者之间进行调和。他的正统性表现在许多方面。他提到人的堕落状态，并在描述所有文明不可避免的解体时清楚地采纳了这种说法。他崇敬格劳秀斯的著作，但是他说他不会为其作评注，因为这些书的作者既是一个新教徒，也是一个异教徒。他绝少提到《旧约》，而把自己主要限定在希腊和罗马的经典作家所提供的人类学的证据上面，还有那些残缺的并且经常是虚构出来的故事，在他那个时代，这些故事被错以为是原始的塞西亚人、日耳曼人，或凯尔特人的历史；除此之外，还有对暹罗人，那些依然生活在诸神时代的美洲印第安人和其他偏远异邦社会的描述。他自始至终都坚信：他的模式只对“非犹太民族”有效，因为对犹太人来说，上帝直接通过《圣经》向他们显示了自己；如果他们忽略了赐予他们的道德或灵性的真理，那么这是因为他们任性或者蓄意视而不见，而不是像非犹太人那样，因为他们除了等待对真理的意识历史性地降临外，别无选择。诚然，正是人们自己创造了这个“各民族的世界”，[183]但是他们并非仅凭自身，就像马克思后来所说的那样，并非“凭空创造的”。[184]有限的头脑并没有发明他们要遵守的规律，因为为了发明这些规律，他们就不得不存在于这些规律之前；在发明规律的过程中，他们的思维应该遵守着什么样的规律？天命主宰了这一切，维柯不厌其烦地重申这一点。然而，他的异端性，就像经常被评论的那样，也同样是显而易见的。他对语言的自然起源的坚信就不是基督教的信条。历史循环论也不是基督教的信条，这种理论似乎是整个犹太——基督教目的论的序曲，尤其是它预示了整个历史在一次独特的事件中（一切创造都趋向的第二次降临）进入高潮。此外，尽管维柯将重复路径专门限定于“非犹太人民”，但其中也显然包含了基督教的年代，对当地圣徒的态度难道不是与对古典时期诸神的态度相仿吗？但丁难道不就是他那个时代的荷马吗？他对格劳秀斯自然法学说的批评非常具有颠覆性，而即便他直接抨击这一学说的天主教版本（比如阿奎那和他的先驱以及西班牙的托马斯主义者的学说，格劳秀斯的理论根植于此），其颠覆性也不会更强。《新科学》实际上拒绝了绝对、永恒价值的观念，它的历史主义对于基督徒的重要性不亚于它对自然法的任何其他学说的重要性。他的学说认为人类从野兽（至少是在大洪水之后开始在地球上游荡的兽性动物）进化而来，而正如所有的评论者所注意到的那

样，这一学说取自于伊壁鸠鲁和卢克莱修，但是欧里庇得斯、西塞罗、贺拉斯、狄奥多罗斯·西库路斯，以及18世纪及其后臭名昭著的自然主义者和无神论者也持同样的观点；但是它与正统天主教没有丝毫关联。博学多才的多明我会教徒弗朗切斯科·菲内蒂于1768年对它进行的批评[185]是完全可以站得住脚的，并且就像克罗齐最终所承认的那样，杜尼企图为维柯自许的正统性做出辩护，但这是完全不能令人信服的。他的现代编辑福斯托·尼科利尼几乎不费吹灰之力就将那些希望把维柯列入正统天主教理论家中去的现代作家（最博学而有趣的是佛朗哥·阿梅里科）的努力化为泡影。[186]

尽管维柯专门把野兽区别于“格劳秀斯的无助的笨蛋”、“普芬多夫的流浪儿”和“霍布斯的凶猛野兽”，[187]但是它们之间并无什么根本差异；维柯对此抱怨甚多，正如他尽心竭力地献身于教会的训诫。也许就像科尔萨诺所认为的那样，他害怕罗马设在那不勒斯的宗教裁判所，这里虽不像它所取代的西班牙宗教裁判所那么野蛮，但是也惩处了他一些有自由思想的朋友，并令其他人三缄其口，所以维柯的虔诚尽管发自内心，他没有理由不感到害怕，就像笛卡尔于1619年因为瓦尼尼的悲惨命运而感到害怕一样。尼科利尼认为这种说法有些夸大其辞了，因为那不勒斯宗教裁判所的受害者非常少见，而且情形不明，他们也没有被剥夺生命。克罗齐正确地把维柯刻画成一个穷困潦倒的教师，在这副画像中，这个教师紧张不安地跪拜着以免失宠或者受到审查，他心急火燎地期望被看作其教会虔诚的一员，尽管他的观点是可疑且不合常规的。米什莱在1854年写道：维柯“付出惊人的努力去相信他仍然是个忠诚的信徒”，[188]这呼应了他1831年的评论：维柯的思想“或许比作者自己所猜想的更加大胆……但幸好这本书献给了教皇克雷芒十二世。”[189]此外，维柯对高等批判之父斯宾诺莎和西蒙神父所首先应用的批评方法的运用是十分显而易见的。维柯厌恶斯宾诺莎，但是并未摆脱其方法的影响；他只是把它应用到异教徒的古代史中，但是他毕竟还是应用了。

维柯的作品中还可能会出现更为奇怪的心理矛盾。例如，他认为在反基督的方向上走得更远的马基雅维里，在写作他的赎罪颂歌[190]时，或者在其临终时所做的最后忏悔是不真诚的，这显然是毫无根据

的。霍布斯很可能也把他自己看作一个基督徒。在维柯去世后，有人在阿维罗伊主义的立场上对其进行捍卫的努力——其根据是：他的哲学观点与他的宗教或神学信念分属不同的领域，因此在它们之间没有冲突的可能性——不管在哲学上是否是可以辩护的，无疑都反映了维柯这类人的真实心理，他们尽管表达了不同政见，但自身思维仍然十分正统，并满怀激情地渴望自己仍然是教会或党派或民族忠诚的成员。毫无疑问，在他生命的整个第二阶段，也就是最具创造力的岁月，维柯生活在与牧师和修士最亲密的交往中，向他们寻求同情、帮助、建议和保护。他对唯物主义、无神论、自然科学的厌恶以及他对他自己所生活的那个世纪重大科学进步的忽视是显而易见的。他是“唯灵论”和宗教的忠实热忱的同盟。他重构原始人生活的基石是如下信仰：宗教，不管它是多么原始和具有迷惑性，它创造和保存了社会纽带，只有它人化和驯化了野人。没有天命，就没有进步；它可能通过人的能力起作用（因此我们能够在一个有限的程度上发现其方法），但是没有神圣的安排，我们就仍然还在早期世界的“大森林”中游荡。宗教（在居住在天堂的非比寻常的上帝面前的羞耻感，一种被真正的上帝植入的敬畏感）是天命把我们的恶转变为我们存续和进步手段的最初和最有力的方式。敬畏感、虔敬感和宗教权威感的削弱意味着整个社会结构的死亡并导致了第二次野蛮，维柯在《新科学》的一个著名段落中描述过这种野蛮（引人注目的是，它不止一次地被引用过），那时的人们尽管聚集在一起，但是却像“野兽一样生活在精神和意志的深深孤独中，任何两个人都很少能够达成一致，因为每个人都追寻他自己的快乐或意愿”。[191]宗教对他的意义和对孔德甚或圣西门不一样，宗教对他来说不仅仅是一种社会粘合剂：它是使人成为人的东西；它的丧失会使人退化和非人化。尽管维柯显然是非正统的，也许还具有异端色彩，但是他自始至终都是非常虔诚的。

尽管存在着这些偏离和矛盾，但是维柯的中心思想并不含混。本质上它仍然是一种历史理论，其基础是把人的本性看作受他自己的内在目的所驱使的形而上概念，这些人怀着一种活力论的社会学，这种社会学同时能够被无神论者和基督徒所热情接受。“公民社会的世界已经确定被人们创造出来了，”因此，“它的原则将会经由我们对自己

思维的修正而得到发现。”[192]这才是真正重要的。正是这个人文主义的学说（既非机械论，也非决定论，又非先验）在他死后不到一个世纪为它带来了“反动”的标签，为法国或意大利民族主义的世俗捍卫者所接受，而他们不可能会去信奉一种不折不扣的神权政治或威权主义学说，诸如波舒哀、迈斯特，或者甚至伯克的学说。之所以如此，是因为维柯对历史上的神力的辩护最终只不过是这样一些论点：态度、目的和武力从来不是完全人造的或计划出来的，特别是，一些最有益、永恒和普世的人类建制不是人有意识的意图的结果。但是所有这些表明：即便说人们基本上创造了他们自己的历史，他们也并非独自做到这一点的，至少他们并没有创造他们自己。一个无神论者可以随意假定人类生活的共同作者是一个非人格、实际上是无目的且无生命的自然界，其法则是完全可以被物理科学所发现的。维柯毫无疑问会反对这一点；正是天命塑造了我们的生活，因此人们宣称完全理解其方式是一种狂妄自大，但是由于他们是天命的工具，有一种与其相随的精神属性，因此能够理解他们自己所创造的东西。

“理想的永恒历史”，即主宰了“每个民族的兴起、发展、成熟、衰退和毁灭的历史”的法则，[193]似乎建立在一种复调明喻之上，在这里，每组乐器（每个民族，每种文化）都演奏它自己的曲调，其结构与由其他组乐器在另外的音调上以另外的节拍（其他民族和文化，在其他地方，在其他时代）所演奏的相同、至少相似的曲调相一致。[194]晦暗和问题仍旧存在。在维柯那里，人能够追踪兴起、发展、成熟、衰退和毁灭的循环，因为人“创造”了它们；相应地，他们能够通过足够强大的心智想象的努力来复原它们。这是如何做到的呢？人们能够因为与“一个永恒而无限，洞察和预知世间的一切的思想”[195]保持交流并活在其中而做到这一点的吗？能够因为他们是普遍精神的一部分而做到这一点的吗？正是这一普遍精神使得克罗齐在提到维柯时称他如果不是一个泛神论者，至少也是一个绝对的唯心主义者。但是在当时，我们如何理解维柯对一个人格化的上帝，对正统天主教超验之神的强调？或者人们能够理解历史，是因为“公民社会的世界已经确定被人们创造出来了，”因而“它的原则将会”通过真理/造物原则，“经由我们对自己思维的修正而得到发现”[196]吗？也就是说这并非经由对神

圣思维的修正而声称的“理解”，因此也就不致荒唐和渎神。此外，如果真理的标准是“业已创造了它”，并且我们宣称知道我们的过去，那么，神的介入又成了什么呢？当维柯提到“我们人类的思维”、“我们的理解”、“民族的特定思维”、“我们的人文思想”、“我们的精神”[197]等诸如此类的东西时，这些短语是指涉所有的个体思维都共有的东西呢，还是某种“集体”思维（如荣格带有泛神论意味的集体无意识）呢？“我们”这个词的运用是单纯隐喻性的还是有所指的？或者是“人民”创造了规律吗？是因为他们自己业已创造了它并且理解它，所以他们刚好在这个程度上是理性的，而如果它被一种神秘莫测的天命强加于他们之上时，情形就不是如此了？维柯是位学识渊博的思想家，思想具有启发性和原创性，但是他的表述很少清晰明了、条理分明。在此，我不禁想再次引用比才对柏辽兹的著名评价：“天纵奇才，毫无能力”。[198]在《新科学》中，维柯有两个问题没有解决：一是他的有神论和人文历史主义之间的冲突；二是他认为存在高明的天命和他一直以来所强调的人在创造和自我改造中所付出的努力之间的冲突；如果将冲突美其名曰为辩证，那只是在借用这一万能术语掩盖事实真相；维柯天主教思想的解读者强调前一个冲突，而米什莱和人文主义思想家则强调后一个冲突，两派各执一端。显然，人文主义的观点似乎让他的一些话语焕发了更大的生机。人类在看到这一伟大的宇宙思想的循序渐进时有着“神圣的喜悦”；[199]说它神圣是因为我们看到了自己的创造性活动。“自己是创造者，同时又是叙述者，不存在比这更确切的历史了。”[200]维柯有一篇文章，观点奇特并且费解，但却噱头十足、颇具个性。在这篇文章中，他补充道：“（非犹太人类的先祖）通过逻辑创造了语言；通过道德创造了英雄；通过经济学创建了家庭，通过政治学创造了城市……通过人类自身的物理学，在一定意义上创造了他们自己。”[201]此处的“一定意义上”是指什么呢？维柯没有进行解释。不管是怀有何种信仰的何种人类，都是自己创造了自己；即便不是个体的功劳，那也是集体的功劳。如果整个人类可以化身为一，那他很可能记住所有的事情，理解所有的事情，而且可以说出需要说的一切。因为整个的人类历史并不是由每一个个体所创造的，所以他们不可能像数学家了解自己所创造的事物一样了解真理；但是因为历史的主体不是虚构的而是真实的，所以《新科学》即便不像数学一样直观

通透，但是告诉了我们真实世界的真理，而几何、算术，或者代数都不可能做到这一点。

历史、神话、文学、法律——这些研究告诉人类他们现在是什么样、过去是什么样，为什么会是这样，他们可以成为什么，“人的本性”是如何“一步步从最初的野蛮到残酷到温和，再到高雅，最后道德沦丧”；[202]他们经历过其中哪个阶段，在漫长的历史阶梯中他们又处在什么位置，哪条道路才是他们最好的选择。许多理论都试图以与众不同的方式探讨或者应用《新科学》中的现象学，如黑格尔主义、马克思主义、孔德的实证主义、天主教中的“转生说”，以及受到弗洛伊德及其追随者影响的一部分社会心理学，人们借此对自己的童年和青少年时期进行精神分析，并且以此进行预测。

维柯全然醉心于自己新思想的独创性和强大力量，导致他在为自己的结论搜集充足的证据方面几乎没费什么心思。17世纪末，旅行者的叙述和异域民族的故事大量涌入，18世纪的孟德斯鸠和许多社会和道德理论家对此趋之若鹜。维柯也简要地谈及了这些内容，在不同的地方也多有涉及，但是总体而言，维柯很少实际运用它们。像维柯那样思想受到强势的革命性观点主导的人，他们的世界观受到了改变，于是他们有时候不愿意仔细观察经验事实。维柯的观点和方法不同于基于归纳科学的观点和方法；他既是哲学家也是法学家，从整体的角度进行思考，偶尔应用实例进行支撑，但并不关注用于验证假设的详细证据。[203]

他仿佛看不到自然科学对西方文化的决定性影响。正因如此，他的作品在他死后便被淡忘了。在物理科学取得非凡成就的年代，维柯在《论意大利人最古老的智慧》一书中大胆声称，物理不可能解释所有事物的真理，而（维柯后来相信）历史学更接近这个目标；维柯激烈反对原子论、“伊壁鸠鲁主义”、功利主义等主导当时社会和政治思想的机械模型，他这一反抗的形象，（有时固执己见的）树立了一座原创性和独立性的丰碑。

维柯确信自己发现了哲学和历史的真谛，但是他认为自己首先是名法学家，并且在反对把笛卡尔和格劳秀斯的谬见应用于法律领域中付出了巨大的努力。维柯不遗余力地批判自然法重要学派的学说。他对17世纪的法学大师格劳秀斯、塞尔登和普芬多夫（实际上还包括了中世纪的基督教理论家，但维柯言辞隐晦）的批判主要在于他们都认为人性是恒定不变的，是普遍的，而且根据人性的需求可以推导出一套唯一的行为准则，处处适用，人人适用，时时适用；这一准则也因此成为所有人类法律的永恒基础，只需随着时间和环境的变化而做出相应的特殊调整和修改。维柯认为，不存在所谓恒定不变，不需要有任何一点改变的准则。“制度的本质仅仅是在某个时间以某种形式形成的（发展脉络）。”[204]自然是变化的、发展的，是力的相互改变、相互作用的结果。其中，只有这种流动的模式是恒定的，但内容是变化的；自然演变所遵循的规律的最普遍形式是恒定的，但内容是变化的。真正的自然法既不是“哲学家的自然法”，[205]也不是一套普适的规则（尽管这套规则可能十分笼统、条目稀少、历史悠久），而是在社会领域，随着新的生活方式的出现而出现，用来描述新的生活方式的新法则。例如，“公民平等”不是一个永恒普适的准则，也并非潜藏在所有人的心中，而是由被乌尔比安称为“一小部分……开始明白维持人类社会需要何种法则的人”[206]所建立的。不可否认，每个社会都有一套治理的规则，这套规则至少是其所有成员广泛同意的，但它们并不是天然存在的客观真理，有待天才立法者发现之后，由于他对现实的视野，再被洞察力有限的普通人，或者整个国家所“接受”；事实上，这些规则是基于这样一个事实产生的，即在一定的环境下，人们会以相同的方式信赖、表达、生活、思考和行动。“每个民族，或说是每个国家”所具备的“共识”（维柯认为其类似于集体社会观）“制约着社会生活和人们的行为，使得它们与全体人民或整个国家所共同认可的一致”。[207]这一共识使一个国家的各种法律之间保持一致，使得“国家与国家之间不必亦步亦趋”。[208]这就是维柯对真正的自然法的看法，自然法是国家的而不是哲学家的。[209]毫无疑问，一些制度在所有人当中有共通之处，比如某种形式的宗教、婚姻和葬礼。维柯提出，在所有的社会中都会存在这样的社会形式。但是显然，他认为这些不足以构成不变的普遍法的基础，因为它们的形式因人民而异，因

时代而异。要概括出一个持续动态变化过程中所有阶段的共性是不可能的，这就好比要概括出所有形状、所有颜色、所有人的面孔和生活的共性，并宣称什么是基本的（或自然的）形状和颜色，抑或什么是基本的自然人的面孔和生活。这也是为什么试图概括共同不变的信念并且称其为自然法是徒劳无功的。

那么，什么是国际自然法，即万民自然法？维柯独树一帜，解释说如果“自然”的意思是单调的因果重复，那么自然就是人类所抵制和超越的东西。鸟类一代一代不学新东西，只会一遍又一遍地重复着它们祖先的行为，永远不变。这是人类可以摆脱也必须摆脱的机械“自然”。对人类来说，自然不是固定的，而是“不断发展为社会”（同样源于发展脉络），国家则是由人类社会自身创造出来的（每一代人都用肩膀托起他们的下一代），而不是由圣贤在上发号施令，或者以客观秩序（像过去的理论学家常常说的那样是“自明的事物”[210]）——的名义而显现。每个社会都有自己的“民法”，适应其文化发展的具体阶段。但是处于“诗意”时代或是“英雄”时代的民族，尚未形成基本的思路，尚不能推想自身缓慢发展的历程，就会倾向于将他们对过去的感觉归于神话（神祇或是传说的立法者在一次伟大的创造中赋予他们所有的法则），比如来库古、德拉古、梭伦都被视为他们的始祖、他们整个社会的标志。但是要明白神话的本质就必须深入到它背后的真相。[211]法律体现了整个社会逐步、集体的回应。所以，古代的诗歌（维柯主要是以《荷马史诗》为例）是一个伟大的“宝库”，[212]从中可以窥知希腊人的法律和习俗，以及他们对于生活的认识。且不说希腊人对于《荷马史诗》源于何处有何见解，他们理所当然地认为其体现了他们民族的传统价值观，但他们对其背后的历史原因几乎没有自我意识，也永远不会完全了解。这样的传统智慧随着自我意识和自我批评的发展，往往会受到质疑。因此，只要平民不质疑自己卑微地位的形而上学基础，他们就会乐于接受这一点，即他们天生比出生高贵的贵族卑贱。一旦出现了有说服力的理由，导致他们质疑这一信条，直至最终拒绝它，那么反抗之路就打开了。古罗马神话中的“平民脱离事件”和“护民官制度”就体现了这一点。神话让位于隐喻，隐喻又让位于语言的惯例使用，这恰好与哲学、民主、非诗歌语言运用的增多相

一致，与此同时，还有诗歌中自我意识的增强以及非自然内容的增加。自然法和制定法不再通过古罗马法律体系的“严肃诗歌”[213]形式来表达。通过观察前后法律条文的表达用语的变迁，法律的进化（以及人性进步的整个过程）可以通过“语言学”的考量，获得最好的追溯。

维柯的智慧所显示出的勇气是巨大的，尽管这是他仅有的勇气。古人认为自然法是普适、绝对和客观的，是一套永恒的真理，欧洲也按照这一套自然法生活了两千年。他对这一自然法的驳斥是颇具勇气的。维柯想要改变自然法的观念，指出自然法并不能够涵盖社会经历中的方方面面，它的组成不是源自于一套唯一的永恒公理，而是来源于它与人类实际思考和行为的基本类别（并非是不能改变的）的联系，但是在当时那个时代（当时伟大的法学家宣称自然法就像数学规律一样是确凿无疑的，连上帝也不能改变），他这样的行为是需要极大的勇气的。正确与错误，财富与正义，平等与自由，主仆关系，权威与惩戒，这些观念在每一个阶段都会演变，但它们之间存在着一种相似性，就如同历代祖先相似的容貌一样，历代社会实践也存在相似之处。但是通过过滤掉所有的差异来寻找内在的相似之处（最初的家庭），并且宣称这一毫无特点的共性就是人类的永恒面貌，这样的行为是毫无意义的。

十二

凡是自然法理论家抽象的地方，维柯都将其具体化；凡是自然法理论家所创造的假设，如自然人，或者自然状态，维柯都坚持尊重他所谓的历史。这一历史可能不够准确，但是彻底被时间限定。自然法学家将道德和政治区别对待，维柯却将其视作一个有机的演化过程，与社会人的所有其他自我表达相关。自然法学家将人视为独立个体，维柯则牢牢抓住人的社会属性，他认为如果将人视作独立行事的鲁滨逊，那么大部分的人类活动都会变得难以理解。在维柯看来，人类如此行事的原因在于他们在社会群体中的成员资格，以及他们对这一关系的认知，这一资格和认知是基础的和决定性的，如同他们对食物、住所和生育的渴望，情欲与羞耻心，对权威和真理以及人之所以为人的所有原因的追寻。凡是在自然法学家看来是准确、清晰、正式、理

性以及实用的，维柯仍保持虔诚、模糊、本能、无序以及极端的晦涩。

维柯所谓的真理与真确的历史也是自成一格。[214]他反对笛卡尔的数学模型，因为它忽视了人类经验中最丰富、最重要的部分，就是不属于自然科学范畴的一切，包括日常生活、历史、人类的法律和制度，以及人类自我表达的方式。在两百多年前，维柯就认为数学就像一门艺术或者类似象棋的游戏，是一种凭空创造，而非一个描述性的过程或者同义反复。维柯认为美学（他称之为诗学）关乎人类的一项基本活动，寻求的不是带来愉悦或是美化真理，[215]而是表达一种世界观。这一活动可以在法律和政治的层面上进行研究。在维柯看来，语言和神话是人类精神的自由创造，相比刻意的记录，它们为人类历史提供了更可靠的资料。维柯对历史的理解不仅和当时绝大多数人不同，和自希罗多德起两千年来对历史的理解也不一样，他认为历史不是“通过案例的哲学教学”，[216]不是对辉煌过去的吟诵，不是发现机械地反复出现的因果，或者在某个特定时刻到底发生了什么，不是为死去的人寻求正义，也不是为了娱乐。维柯认为历史是对社会组织和社会意识前后相继的各个阶段的记录和解释。维柯在康德之前就指出了功利主义的缺陷，在卢梭和黑格尔之前指出了社会原子论的缺陷。他区分了确定性和判断的准则与有效性和可论证真理的准则，区分了发现与创造，区分了创造历史与记录历史，区分了原则、规则、法律的本质与命题的本质，区分了认知的范畴与意志的范畴，并且早于19世纪，以及更多20世纪法律哲学家、道德哲学家和哲学社会学家，提出了他们在后世才能够提出的思想。维柯反对自然法，强调人类的可塑性，阐释了社会生活的方方面面，他是德国历史学派真正的奠基者。他先于黑格尔和其他社会心理学家，指出社会的发展方向很可能完全不等于各社会成员有意识的目标的总和，所以可以说一个社会的所有成员，或说是大部分成员作为个体在有意识追求的目标和整个社会所追求的目标之间存在偏差。维柯比哈曼、谢林、尼采、涂尔干以及精神分析的创立者们更早认识到了神话、原型意象和象征结构所扮演的成形作用。如果说有一个人独自创立了一个伟大的研究领域，涉及神话学、人类学、历史考古学、语文学以及语言学、艺术的历史批评，

那么这个人就是维柯。更重要的是他指出了历史是文化的发展。他在圣西门之前就指出阶级斗争在历史中的中心作用，他认为新一轮的野蛮必将会替代文明的这一观点早于赫尔岑和索雷尔，他对于英雄主义价值的看法也早于尼采。总之，维柯一直不断探索着自然科学与人文科学的分界线，而这一分界线一直都存在争议。自然科学通过假设和证明，利用归纳和演绎的方法，论证普遍原理和由现象的共存和演替的一致性得出的理想模式，并将这些方法奉为圭臬。人文科学则试图准确地描述人类的经历，并由此强调多样性、差异性、变化性、动机和目的性以及个性，而非一致性、时间不相关性，以及毫无改变的重复模式。维柯是第一位领悟到了科学分析与历史分析之间的根本区别（就像X光成像与肖像画的区别）的现代思想家。科学的分析方法是在大量的不同的例子中发现并抽象出相似性，从而建立起一些规则或模型并将其运用于未知的将来或过去。历史的分析方法与此迥然相异，它不在于揭示不同例子背后的共性，而在于寻找每个例子的个性，因为正是这些个性使得每一个活动、事件、个人、社会、艺术学派或者文学作品都与众不同。维柯通过将人类放在其所在具体时间和环境、自身的伦理、知识、历史和社会的“语境”下考虑，其参考的标准比人们用于日常生活中交流的标准更细化，但并非根本上不同。维柯认为只有将所有个体的具体事实展现出来的历史学家才是有价值的，而像哲学家通常所做的整体概括则一无是处。培根对此也略有涉及，但是维柯的研究更深入。[217]他先反问自己，是否存在将历史（和人生）的研究方法向自然科学的研究方法靠拢的可能性，接着又否定自己；反过来他又反问自己，是否存在将自然科学的研究方法向历史的研究方法靠拢的可能性，再接着否定自己。他是第一位这样思考的思想家。在这一问题上的争议，我们现在比维柯所处的时代要活跃得多。

十三

有谁读过维柯吗？现在还有谁在读吗？著名的风雅人物，如资助了维柯出自传（这在当时还是相对较新的体裁，“自传”这一现代名称还没有出现）[218]的威尼斯修道院长孔蒂和波尔恰伯爵，发现维柯是个了不起的人物，而不仅仅只是当地知名的博学者。维柯的资助人科尔

西尼红衣主教，即便被选作教皇后，也没有完全忘记他，但是维柯基本上既默默无闻又没能受到重视。他最多被认为是一个偶尔有灵感闪过的古怪作家，只有一些专家对他有些兴趣。孔蒂在孟德斯鸠去威尼斯的时候，把维柯的《新科学》推荐给了他。尽管克罗齐确信孟德斯鸠读过并且收藏过这本书，但是实际上没有确凿的证据。[219]虽然勒克莱尔一直支持维柯，但是维柯的名声仍然仅限于那不勒斯地区，他只是当地的一名著名学者，同时也是格拉维纳和穆拉托里的朋友，只有一些从事研究的意大利学生会慕名而来。在他死后，帕加诺、切萨罗蒂、杰诺韦西和加利亚尼开始逐渐介绍他的作品。加利亚尼神父是维柯的一位教会资助人的外甥，他才华横溢，也很健谈，是位富有创见的作家，还是位外交家、经济学家，也是霍尔巴赫和爱尔维修的朋友和同盟。他曾清楚地表明，他给予维柯这位怪才同胞的最高赞赏就是，他是走在孟德斯鸠前面的先驱。他曾经说过："维柯很勇敢，他试图穿过这条危险的形而上河流。尽管他淹没在其中，但是他却为越来越多的后继者架起了一座桥梁。"[220]

1787年，那不勒斯律师菲兰杰里给了歌德一本《新科学》，歌德看了一眼后就拿给了雅各比。后来，歌德写过这样一段话：

> （菲兰杰里）向我介绍一位旧时作家的作品，他超凡的智慧令这一代所有坚持正义的意大利人耳目一新，颇有启发意义。他叫詹巴蒂斯塔·维柯，大家都把他的地位置于孟德斯鸠之上。略读过这本书后，我觉得它简直就是本圣书，它预言了在未来终将迎来的美好与正义，这一有远见的预言是基于对生命和传统的深入研究所得来的。一个民族有这样的精神领袖是非常美好：终有一天，哈曼在德国会有和维柯比肩的《圣经》地位。[221]

大家都知道谁是最不了解《新科学》中的学说的，歌德的评价与书中的内容没有什么关系。很明显，歌德不会费心去读这样一本"预言"书籍。[222]但是，从各学者的引证中可以看出，在这一点上他与当

时的其他德国人对《新科学》的态度差不多（以为不值得一看）。J.G.哈曼（歌德所指的精神领袖）在1777年就买了这本书，他显然是以为这本书涉及了新的经济学，不然所谓新科学还能是什么呢？在一封写给他的年轻朋友赫尔德的信中，他提到《新科学》的引言对他而言就像是一篇“对讽刺漫画的冗长乏味的解释，其中形而上学和对荷马的刻画就是主角，剩下的就是象形文字。”[223]二十年后，赫尔德自己看了《新科学》后，把维柯同“培根、哈利顿、米尔顿、西德尼、洛克、弗格森、亚当·斯密和米勒”比较后认为“维柯是在探索物理学、伦理学、法学和国际法学的共同准则……寻求全世界所有人的准则，而他认为自己在天命和智慧中发现了这一准则。”[224]这确实是比歌德前进了一步，但是程度非常有限。

但是，维柯的理论与赫尔德的相似之处颇引人注目；实际上，我们很难不认为赫尔德有时是在有意识地呼应维柯的理论。然而赫尔德在1797年以前并未读过《新科学》，而他自己的主要著作的出版时间要比这个时间早很多。即便哈曼在大约20年前向他提起过维柯（目前还没有确凿证据），这也比赫尔德出版他最接近维柯的思想要稍晚几年。从歌德那里收到这本书五年后，雅各比才着手阅读。他和巴德尔都认为维柯比康德的先验方法更早，这一判断更多的是告诉我们，他们是如何通过历史主义的方法对康德进行解读，而非康德和维柯之间有哪些共同的核心思想。著名的古典学者F.A.沃尔夫在1795年革命性地提出荷马不是一个人的“荷马多人说”，但是十年后他却发现，维柯在一个世纪以前就已经提出了类似的猜测。于是，沃尔夫感到不快，并且在1807年提到维柯的理论时轻描淡写且略显烦躁，试图忽略这一事实的存在。对于伟大的尼布尔来说，发现自己对罗马史做出的具有划时代意义的变革，在一个名不见经传的意大利法学家的书中早就清楚地提及，这件事令他非常不高兴，不论是奥雷利直白地向他指出，还是几年后诗人莱奥帕尔迪（据拉涅里所称）在1816年坚持将其呈给尼布尔看以引起他的注意。

历史法学派重要人物萨维尼在一定程度上表现得更宽容，尽管他感到有必要帮助他的伟大同胞兼朋友澄清剽窃的嫌疑：

> 维柯，天赋异禀，在他所处的时代中独树一帜，被视作本国的怪人，被轻视，被嘲笑，尽管意大利现在正力图树立起他国家财富的形象。在这样不利的环境下，维柯的思想在当时没能开花结果。人们发现维柯关于罗马史的零星思想与尼布尔的思想相似。但是这些思想就像是划过黑夜的闪电，不仅未能指引摸索维柯思想的人走上正路，反而令他们误入歧途。在这些未能在自己的道路上找到真理的人身上，其他人也很难获益。具体到尼布尔身上，他很晚才了解维柯，而且是从别人那里了解的。[225]

维柯的转运开始于那不勒斯爱国主义者温琴佐·科科，他为了替1799年抵抗法国入侵者而在他的故乡发动的失败的自由革命辩护，指出维柯是反雅各宾主义、渐进主义和温和民族主义的起源。科科还借用维柯的思想向法国人说教，指出将一种制度从一个社会移植到另一个社会是如何的困难，因为每个社会都遵循着自己特殊的“有机”法则。科科的宣传有许多成功之处：夏多布里昂、约瑟夫·德·迈斯特、巴朗什和其他的反革命作家猛然发现维柯就是意大利的埃德蒙·伯克。科科去世六年后，维柯受到王政复辟时期公法学家的推崇与赞许，认为他是马尔西利奥和马基雅维里所开创的意大利政治现实主义思想承上启下的重要人物。焦贝蒂和曼佐尼又将维柯的声望传播到了国外。贾内利撰写与维柯相关的内容时很有技巧，但是鲜有人读过。[226]洛莫纳科、萨尔菲和普拉蒂试图在法国为维柯建立起声望，彼得罗·德·安杰利斯也曾努力劝说维克托·库辛这位对多家学说兼容并包的哲学家去了解维柯的贡献。库辛将德·安杰利斯介绍给了自己的同事，历史学家儒勒·米什莱。米什莱意识到自己遇到了一部天才作品，他也是第一个认识到这一点的人。米什莱被《新科学》深深地震撼了。他在1824年写道，自己感到好似但丁受到维吉尔的指引来到了神秘的世界：“1824年。维柯。奋发努力，地狱的阴影，宏伟壮丽，金色的树枝。”[227]他声称维柯彻底改变了他的思想，他第一次认识到历史是在人与自然无休止的抗争中，对人们精神上的自我创造的记录。在巴黎

的艺术圈和知识界，米什莱成为了维柯狂热的终身信徒。米什莱对《新科学》的节译于1827年在巴黎出版，尽管语言多有改动，但仍然极具可读性。1835年，米什莱翻译的另一本维柯文选集也付梓出版。他还向他的朋友埃德加·基内推荐了维柯的著作，埃德加·基内当时正在着手将赫尔德的著作译成法语。九年后，一本更为大部头但翻译也更精确的维柯作品法语译本以著名的贝吉欧裘索公主的名义出版，但这很可能出自基内的译笔。

米什莱可谓是维柯真正的再发现者，也是维柯唯一一位具有天赋的门徒。1869年，米什莱仍然写道："有且只有维柯是我的导师。他关于生命的力量的理论和人类创造了自己的基本思想，是我的著述和学说的源泉。"[228]米什莱不懈的宣传为维柯创造出了一个新的形象，他变成了浪漫主义运动和人道民族主义的先驱。维柯名噪一时，巴黎学界涌现出大批追随者，譬如巴尔扎克和福楼拜，都称他为著名的思想家。早期法国作家如沙特吕、德热朗多和福里埃尔对维柯的客观认识荡然无存，全部被米什莱的雄辩口才所吞没：

> 形而上学历史观的创立者庞杂繁多，自成一体，其中已然存在现代学术的萌芽。和沃尔夫一样，维柯认为《伊里亚特》是整个民族的创造，是博学的作品和最终的表述，是经过几个世纪发展的创造性诗篇。与克罗伊策和格雷斯不谋而合，他把远古的英雄和神圣人物解读作思想和象征。在孟德斯鸠和甘斯之前，他就揭示了法律是如何从人们的习俗演变而来的，以及法律是如何忠实反映其历史发展的。经过大量的研究，尼布尔发现了荷马的秘密，而维柯则比他更早预测到了；他重现了罗马元老和氏族。当然，如果说毕达哥拉斯尚能记起前世的自己曾在特洛伊城墙下战斗过，这些知名的德国学者也该记得他们的思想都曾在维柯的著述中存在过。在《新科学》喧嚣的文本中包含有所有的批判巨人，且尚有充足的空间。[229]

但是，尽管有米什莱热情似火的追捧，以及孔德更为冷静但同样坚定的崇拜，人们对维柯的兴趣却在下降。即便是米什莱翻译的《新科学》也无人问津。泰纳虽然对他表现出些许兴趣，但是也毫无收获。维柯的名字只存在于百科全书中以及更全面的哲学史中。

在英国，维柯名气的传播要归功于在英国流亡的意大利人，其中最重要的人物是乌戈·福斯科洛和马志尼，他们都是维柯忠实的崇拜者。柯勒律治在1816年提到了维柯，并表现出相当的兴趣。尽管托马斯·阿诺德（此人理解维柯并对他充满敬意）和F.D.莫里斯都表现出对维柯的兴趣，尽管维柯在赫尔德旁边拥有实证哲学家的一席之地，并且受到布里奇斯和格罗特以及英国孔德派哲学家的追捧，尽管维多利亚时代的罗伯特·弗林特曾为其撰写专著，但是维柯的影响力仍然微不足道。虽然他被认为是历史哲学的奠基人，但就像其他先驱一样，他在英国不过是在专业人士的圈子里小有名气罢了。

在德国，维柯受到了相对较多的重视：《新科学》在1822年被翻译成德语并于1854年编辑出版。1837年，黑格尔主义的激进分子爱德华·甘斯宣称维柯是走在黑格尔前面的先驱。马克思向拉萨尔推荐了维柯，并认为他是人文科学史的奠基人。一本维柯的德语专著于1881年出版，但和弗林特的专著差距很大。温德尔班德和其他哲学学派的代表人物只对维柯表现出了模糊的兴趣。维柯的同胞贝内代托·克罗齐一直极力宣扬维柯的哲学思想，并且为此撰写了一部杰出的专著，而维柯的老乡福斯托·尼科利尼在此基础上不遗余力地对维柯的思想进行了阐释。直到此时，他的一系列书作终于引起了英美（尤其是美国）思想家的兴趣，[230]维柯终于自立门户了。但是这些在维柯思想和文风的茂密丛林中所展现的难以解决的难题并未随着时间的推移而消失。秦梯利和科林伍德发展了他的学说。帕雷托和乔治·索雷尔、乔伊斯和叶芝以及埃德蒙·威尔逊都证实他极具天才，但这也改变不了什么。他不断被人们提起，却也不断被冷落在一旁。他的作品仍然不具有可读性，也很少会有人涉猎。

十四

对于思想博大精深但又不够严谨，而且还令人费解的思想家来说，存在这样一个问题，即他们的崇拜者易于过度解读他们的思想，并且在毫无意识的状态下变成了自己的臆想。米什莱从维柯的思想中选择自己所需要的内容，以支撑自己的历史观。所以，他笔下的维柯思想，其实更接近于他自己的思想。如果说弗林特没有因为把自己的个性强加于维柯而受到谴责，那只有一个原因，就是他没有哲学个性可以强加于人，或者可以强加在维柯的思想中。在维柯的现代追随者中，不论是克罗齐还是科林伍德都没能做到这点，甚至不愿去抵制添加自己主观看法的冲动。不仅是克罗齐写的关于维柯的书，就连他自己哲学思想中的一大部分，都是将维柯的学说朝黑格尔的方向发展，而黑格尔实则根本不可能理解这样一种嫁接的思想。克罗齐对维柯的感激之情太过慷慨：因为他所加入的自己的思想远远超过了他从维柯那里所获得的。维柯和所有具有创造性的思想家一样，他思想的真谛难免有时会被克罗齐所改写的思想所掩盖；克罗齐为维柯树立了一座丰碑，但却把他变成了一位绝对的理想主义者。索雷尔（或许还有托洛茨基和葛兰西）则认为维柯是马克思主义的先驱。他被冠上各种名号，如实用主义者、天主教的辩护者、那不勒斯爱国者、法西斯主义的先驱、存在主义者以及其他种种。秦梯利将维柯的学说拓展过头，只能根据后期新黑格尔主义的跳跃性思辨才能解读。科林伍德是维柯最具天赋的英国追随者，他关于每一种文化的“绝对预设”观点成果丰富；[231]“绝对预设”即是对特定年代或文化最基本的划分及概念的总和，决定了该年代或文化中思维活动的结构特征，并揭示其固有的截然不同于其他文化的问题。这些观点实际上都源自于维柯，甚至可能完全就是维柯的观点。但是在此基础上，科林伍德所增加的部分颇具争议性，比他的导师维柯走得更远，认为我们具备能够进入距今年代久远的某个历史时代或是历史人物的思想当中去的能力，这种超验的飞跃不受时间约束，能跨过时间的障碍，其终极表现为进入尤利乌斯·恺撒的思维，或进入清教运动、哥特复兴等时代思想。维柯提到，我们有必要付出巨大的努力将自身的视界调整至与古代世界同步，我们需要从完全不熟悉的角度来看待古代世界，但是这和按照字面意义来理解的化身为其他人的思想和进入其他年代的准神秘行为非常不同，而科林伍德显然认为自己具有这种能力。

这也可能是因为，维柯的很多思想直到19世纪甚至20世纪才得到清楚的表述，并被人接受，而我自己实则也犯了上述同样的错误。但是，我发现很难说服自己认识到事实就是如此。前一个时代的思想超过了后一个时代，这样的事情很少发生，但是它确实发生了。一位思想家最具创造性的思想，在同时代遭人误解甚至不屑一顾，这不仅仅发生在不切实际的虚构中。在科学时代的全盛期，当经院哲学的辩护者在最后苟延残喘之际，当人们最终走向新兴的启蒙运动时，维柯没有向任何一方清楚明白地解释他所做的区分。他对两个方面做了区分，一方面是观察、测量、演绎推理、理想模型的构建、虚构的实体以及它们在真实世界的模糊边界中的应用，即被自然科学系统化的“外延”知识；另一方面是对人造模式中各元素之间的关系，以及各元素与其所属的整体之间的关系的感知，包括手段与目的之间的关系，个体目标及态度与群体或世代活动之间的关系。他首先阐明了种类繁多的姿态、词汇、行为、仪式、规则如何汇集成同一种类型的表达，成为一个阶层、一个民族、一个年代、一种文明的特点。而且，维柯指出了如何运用科学的学术方法，去理解，去发现，去详细地追溯这一点。同时，维柯还指出了这种人类的自我调查是如何影响一个人的基本信仰。在解释的过程中，维柯区分了质的差异和量的差异，区分了细微差别和可测量的差别，并区别了个人、群体、机构随时间不断成长的过程中影响因素的知识和共存或演替的因果、重复的统一性的知识，他还区分了理解和技巧，前者是一位学者对文本的理解，比如说他可以对其进行修订，或者是某人对其朋友、艺术活动、或是政治风味的理解，这种理解不能够付诸精确的分析，与这种理解相关的技能可以得到训练、得到强化，这种技能涉及对规律和法则的运用，但是不能够被系统化，对于不够敏感或缺乏天赋的人而言，即便心智健全，也无法习得；而归纳、实验或者演绎过程中所采用的技巧可以传播，可以教给任何一位具备逻辑思考能力的人。他没有像狄尔泰一样，将这些对比进行分类，但是他把这一对比运用在区分关于人的知识和关于物的知识。他相信人可以了解自己，因此也就可以了解他人，所以人可以了解自己所从事的历史，对自己和他人而言，世界是什么样子的，世界为何如此，但是对于仅能从外在观察其行为的事物、植物和动物，人无法真正了解它们。总之，他意识到各种不同的

元素是如何融入社会存在——这一模式伯克和赫尔德、谢林和黑格尔、托克维尔和布克哈特、狄尔泰和马克斯·韦伯都曾试图传达——这是一种能力，可以理解历史上“无意义的因素”和有意识的行为和目的相互作用是如何最终产生了意料之外的结果，这是一种区分、整合和关联的准审美能力，历史学家、批评家、小说家对其需求的程度，胜过在自然科学中对于创新发现必不可少的抽象、概括和抽离的能力。在过去的一百年里，维柯关于这一分界线的发现和公布，被批评家和评论家认为是他最主要的成就。

毫无疑问，维柯言过其实了。先驱者们在创新的兴奋时刻，往往容易夸张，对于维柯这类主要靠自学成才、并且生活在自我构建的世界里的伟人而言，尤其如此。而且，不靠夸大其词，新发现的真理几乎难以抵抗固有成见的反扑。柏拉图、斯多葛派、笛卡尔、斯宾诺莎、休谟、康德、黑格尔都夸大了他们的学说，而且他们如果不这么做的话很可能得不到其他人的关注。维柯也属于他们中的一员（尽管他不是其中的代表人物），因为他的思想只有标新立异的天才才能够得出。他很可能也希望能够表述清楚：他的四位学术偶像，柏拉图和塔西佗，培根和格劳秀斯，都拥有这份令人妒忌的天赋。但是他没能成功，他的思想常常晦涩到让人觉得可望而不可及。他也没能如他所愿，通过发现社会生命不可逃脱的循环，而创立一门新的科学。这一观点无论是在他前代后世富有想象力的思想家看来，都最终成了一团鬼火。而他就像哥伦布，就像他笔下的恐怖野兽跟随着自身的欲望却抵达了意外的结果一样，他踏入了一片未知的国度：将人类的过去作为集体的自我理解的形式来研究。

也许就像其他的原创思想家的境遇那样，未来的一代又一代人会认为，我们的判断太过受到我们所处时代的经验的限制，并且（就像詹姆斯·乔伊斯的后期作品中频频出现维柯的典故）挑选出维柯作品的其他方面，供学子们关注思考。

维柯的知识理论及其源头

一

《新科学》的中心思想之一便是区分真理和真确，这一思想可以追溯至1708年的《论我们时代的研究方法》和1710年的《论意大利人最古老的智慧》。但是，不论是在这些著作中，还是在其他地方，维柯都没有彻底阐明这一根本区别。在他的著作中，常常同时存在太多新颖而不成熟的思想，它们热切地想要得到表达，而所用的语言却极不适合这一目的。维柯的著作充满清晰或混乱的见解、对古籍的回忆，以及不断的跑题，这使得维柯的风格，特别是在《新科学》中，成为一股狂想曲般，有时甚至是火山般的力量，但却表述不清。尽管如此，一种引人注目的新学说还是诞生了。但是这个学说一直都没有获得部分人的承认，他们或贬低其创新性，或缺乏对其的理解，或出于民族骄傲，或出于意识形态上的反感，或心怀妒忌，担心影响到其他思想家的名声。[232]然而，单单凭借他对历史认识观念的区分以及新见解，维柯对哲学思想的贡献就已然是一流的。

按照维柯的思路，我们从真确开始，这是我们对事实的熟知与信念，是所有思想和行为的前提条件，从而可以达至真理，即对普遍真理的认识。但是维柯没有表述清楚，从一者到另一者的转换，即便是在理论上，是否可以实现，或者说究竟如何实现。如果没有普遍真理，就不存在科学，所以如果《新科学》要与书名相符，就必须包含一个逻辑连贯的体系，有关时间中的事实与事件的一般真命题的体系。如何实现这一点呢？在维柯看来，真理即先验真理。先验真理类似于数学推理，从公理开始，每一步都是可论证、无可辩驳的；但是要实现这一点（就人类的思想来说），就必须只能把它局限于与外在世界没有必要联系的人为构建、逻辑虚构中。根据1710年的“真理仅见于造物”[233]的标准，我们在逻辑上仅能保证我们自己的造物才是真理；在严格意义上来说，单就这一点而言，科学是存在的。但是，如果这一真理的结构是我们设计的，那它如何能够宣称“科学地”反映和

描述了其外界的事物，即外在世界的特点，并且是显而易见、无可辩驳的呢？

维柯接受了这一令人吃惊的结论。真理见于造物：由于数学是人造的，[234]所以它是科学。我们不能在空间中创造出新的事物，因此物理对我们来说不是真理；维柯跟从奥古斯丁，认为只有对上帝来说，物理才是真理，“因为上帝是原初的造物主。”[235]可以在虚无中创造出事物的这一观点，来自于犹太基督教，而非希腊。[236]对毕达哥拉斯来说，宇宙、自然的对称性、其数学结构，都内置于事物的本质。同样，对于柏拉图来说也是如此：《蒂迈欧篇》中，造物主创造世界所依据的计划不是他自己创造的，这一计划来源于永恒。希腊黄金时期的思想家和艺术家至少已部分了解宇宙和谐的观念；这一观念可以再度发掘，世界也会因此更加美丽和理性——这正是文艺复兴的中心观点。它在剥下神秘外衣之后，还给了启蒙主义以灵感，特别是重农主义者与信仰“看不见的手”[237]和“理性的狡诈”[238]等理论的人，而这些理论会一直盛行下去。洛维特[239]正确地指出，对维柯来说并非如此，维柯相信上帝是从无到有进行创造的。

由于物理学的对象自然界并非人类创造的事物，所以维柯的第一步（1708年至1710年）便是将物理学请下了笛卡尔所推崇的神坛位置，置于和其他人类发现的但并非人类创造的学科同等的地位；由此物理学的地位虽然仍然高于历史、文学以及其他只有认识，没有科学的学科，但是却和它们处于一个大类，在这些学科里，我们只能获得真确，即事实上的真理。这种知识是通常的理性行为所倚仗的。其原因清楚明白。一旦要求你的思想和其外在的事物相一致（与事实相一致）却又保持独立，你就不再能确保真理，因为真理必须完全在你的掌控中；最好的情况下，你也只能谈论确定性、自明性，即后来所称的现实感。维柯正确地认为它和逻辑上得到证明的真理是不一样的。维柯并不使用这些术语，但他做出了划分，一方面是形而上的真理和逻辑的真理，另一方面是普通观察或感知（包括自省）的真理。确定性（维柯有时也称之为“权威”）是我们赖以生存的概念。它总体上讲不是归纳知识（这是培根的概念，维柯有时混淆了它），反而是我们对直接经验的基本数据的掌握。直接经验的基本数据是科学假设的起

点，也是最终确认的终点。维柯对“确定性”的解释不是来源于感知的外在世界，而是来源于他主要兴趣所在的领域，即社会关系——“人类社会生活的必需品和工具。”[240]我们甫一出生便置身于某种文化（对维柯来说则是一个社会过程），其中应这些必需品和工具的诉求而产生了各种社会机制，组成一张网络，社会生活的形式随着时间变化，我们在其中生活、思考、存在。语言就是一种这类社会机制：“语言创造了思想，而非思想创造了语言。”[241]这句话出自于维柯的《论我们时代的研究方法》。尽管从语境来说。这句话可能是指，相较于枯燥、理性、直白的法国写作风格，他更热爱意大利充满想象力的写作传统，然而这句话在我们今天看来，代表了他社会语言学的考量。我们的思考和表达都受限于我们特定的文化，而且只能通过文化的社会结构所提供的方法来思考或表达，因为这种文化具有自身的特点，代表了在可辨别的过程或发展模式中的社会发展的特定阶段。因此，我们从“无声”符号[242]（“诸神时代”的表意文字和象形文字）的文化，发展到“英雄时代”诗意的隐喻和明喻的语言，并由此一步一步地上升至民主生活的法庭上和哲学批评中使用得更贴切、更精确的非修辞表达。没有人能够创造出一套永久通用的象征系统，也没有人能够创造出一种永久通用、不论何时何地，但凡理性的人均可采用的生活方式。在具体的历史语境中，只有一种特定的象征体系和生活方式；谁都无法逃离这个特定的范畴，不论是社会的、心理的，还是精神的、情感的，这一范畴建立于特定的时间和地点，并且受到发展规律的制约。自然是不断发展的。这是一个社会不断演进的共识世界，所谓共识，即是“被整个阶级、全体人民、整个民族或整个人种所共享的无需反思的判断”。[243]这样的判断包括的不是可证的真理，而是（假定的）偶然的真理。总之，我们离不开这些判断，它们这对我们来说是偶然的事实。如果我们像上帝（世界的创造者）一样了解这个世界，那么偶然的真确就会转化为先验的真理。[244]但是，我们对于自身（个人的、社会的，还包括过去的，即同时包括人作为个体所拥有的，以及与他人共享的）思想和意愿的了解，并非作为粗浅的事实呈现在我们眼前：我们对自己的理解，区别于我们对牲畜和石头的不理解。人的能力是有限的，难免会犯错误，所以人即使是对自己的心理过程也难以完全理解。了解他人，了解他们是谁，了解他们所“创

造”的世界，就是在我们自身人类意识的潜能中，在我们对自己思维的修正中，[245]去认识（运用想象力去掌握）他们的经验。至于和我们自己完全不同的东西，我们无法去了解。我们可以了解的，仅限于和我们自身直接关联的事物，即在不改变自己作为人的身份的前提下，人们可以抵达的存在。正因如此，我们才有可能跨越重重艰难险阻，去窥探与我们相距遥远，甚至截然不同的人类的内心世界——他们的思想、感觉、恐惧、希望、野心、想象经历——比如说我们最早的祖先，“恐怖”的野兽，山洞里的波吕斐摩斯。去了解他们的动机和目的，去了解他们为什么人会这么做，会这么生活（尽管不能完全领会），就是去获得通过原因的知识，这种知识不论多么不完备，都高于单纯的“事实性知识”，且比之更具神性，[246]因为“事实性知识”属于“来自外部的”认识，只能提供自然科学的信息或外在世界的普遍知识；这种通过原因的知识同样也高于“方法论知识”，因为“方法论知识”只是对一种技能或方法的习得和掌握。

霍布斯指出，实验毫无疑问可以帮助我们了解自然。但是维柯认为，仅仅只是把一样事物分解后再拼接起来并不能完全了解它。因为我们仅能了解我们精神的“内部”运动，而实验中我们按照自己的意愿重新安排的物质，其根本组成仍然不属于我们，而来自我们之外。[247]通过原因的知识，就是创造者对自己创造物的了解，就像艺术家了解自己的作品或是自己的创造性活动。就连文艺复兴时期的新柏拉图主义者马尔西利奥·费奇诺、皮科和兰迪诺，也认为诗人所做的无非是创造出一个世界，平行于上帝所创造的世界。而且，这一观点受到了塔索（雪莱在《为诗辩护》中误引）、菲利普·西德尼、丹尼斯、沙夫茨伯里以及18世纪浪漫主义先驱的推崇。

维柯走得更远。他认为不仅只有诗人才能创造虚构的世界，实际上所有生活在早期“诗意”文化阶段的人只能“通过这种方法”来构想真实世界，创造性的想象力在这一发展阶段的常规意识中发挥了主要作用，所以歌曲是语言出现之前的自然表达形式，诗歌早于散文，书写符号早于口头话语；维柯认为，这种现实观虽然比后继的现实观来得原始，但不一定会更高级或低级；它比后继的现实观更粗鄙，却与之具备同等的价值（如果谈不上精神价值相当，至少有同等的美学价

值），或许在纯粹的力量和自发的活力方面，比更为开化的后继现实观还要高明。

这实际上与当时的潮流背道而驰。在17世纪，隐喻的使用受到广泛的质疑，特别是在进步思想的中心，如法国、英国、荷兰，因为这类丰富的意象都联系着前科学的或是反科学的思想框架。隐喻连接的是充满古代迷信、梦境、神话和恐惧的虚假世界，骇人而野蛮的想象充斥其中，导致错误、反理性主义和迫害。[248]英国皇家学会的创始人之一托马斯·斯普拉特宣称，能言善辩包含了“似是而非的比喻和意象”，应当被“所有公民社会所摒除，因为它会破坏和平与良好的礼仪”；皇家学会应当避免“模糊与不确定”，回归到“亲切、直白、自然的说话方式……让所有的事情都尽量像数学一样朴素直白”。[249]同样，霍布斯在他所有的著作中都摒弃了隐喻，只为精确地寻找真理。[250]洛克、休谟和亚当·斯密也都想法类似，但是休谟认为古板地遵守“几何学般的真实和精确”可能会让读者觉得“味同嚼蜡，毫无兴趣”。[251]这一问题最后引发了一场著名的争论，法国风格与意大利风格的捍卫者在17世纪末爆发论战，在18世纪，主要阵地转移到了法国（特别是二者在歌剧领域的交锋）。这一争论就如同古人和现代人之间的战斗一样激烈。拉辛、莫里哀和布瓦洛等法国大师的风格之所以可圈可点，其中饱受赞誉的就是没有使用隐喻、夸张和放肆的想象。在法国的“大世纪”，一位著名的法国批评学派领军人物布乌尔神父认为虚构、隐喻、明喻等手法，只有在清楚明白如“透明的面纱”，不会遮蔽它们可能掩盖的内容时，才可以使用。他还认为能使用修辞格的唯一理由是，此类可允许的谎言会带来愉悦。[252]

但是对维柯来说，隐喻等手法同属于一类基本的范畴，人类在发展的特定阶段，会自然而然地借助这一范畴的现实观来看待世界，对他们来说，隐喻就是现实，既不仅仅是装饰，也不是秘密智慧的贮藏室，不是去创造平行于真实世界的另一个世界，也不是现实的附加物或是现实的扭曲（不管是有害的还是危险的，故意的还是不自觉的）；隐喻这一类范畴的产生和发展，是人类在特定的时间和地点、特定的文化发展阶段，对现实的一种感知、解读和解释的方式，它在当时是最自然的方式，尽管不可避免地如昙花一现，却是在其诞生和

发展阶段中唯一可能的方式。他认为，这样的说话方式只有到了后世，才变得充满人为痕迹且工于点缀，因为人们在后世已经忘记隐喻是如何产生的，其最初的目的又是什么。这样的神话及其表达模式，尽管在我们这个复杂的时代（对于早期的“古典”时期亦是如此）的神学家或哲学家看来是错误的，但在曾经是恰当且条理分明的。为了理解“英雄”时代（民谣、诗歌和史诗的世界）的隐喻，我们必须通过想象让自己回到那个时代，借助博学的思索和洞察力，来重建它们所构建的有机的、不可剥夺的部分。

维柯所处的时代，容不下上述有关人类、社会、历史的观点；它或许比前一个世纪更要糟糕。尽管这一学说的根源非常古老，但是直到赫尔德，这一历史主义观点才开始全面地吸引欧洲思想界的关注。尽管维柯尽了最大的努力，尽可能多地把自己的思想展现给当时意大利国内外具有影响力、博学的批评家，但仍然没有获得他所预期的认可。当时，反对他的潮流太过汹涌。

二

在这一点上，有必要首先揭示维柯认识论的主要特点。维柯大体将知识分为了四类：（1）科学：获得真理的知识。这一真理是先验的，一个人只能认识他自己的创造物或是想象物，包括逻辑的、数学的、诗歌的、艺术的。从这个意义上来说，只有上帝自己才完全了解他所创造的世界。（2）认识：无差别地展现在所有人面前的“外在”知识，即一个人对外部世界中事件、人物和事物构成要素的“外在”行为所持的真确。（3）维柯所钦佩的大师柏拉图所拥有的那类知识：模式、永恒的真理和原则（维柯一直都认为神启是知识的来源之一，对犹太人来说如此，对神父来说更是如此）。这很可能是我们辨别理想的永恒历史的固定模式的方法，而这一理想的永恒历史正是“非犹太”民族的历史。但是，在没有上帝的眷顾和神启的情况下，人类是如何获得这类世俗的形而上学思想的，维柯并未解释清楚：这当然不是从博丹或是培根的观点中归纳而来的，也不是他们的观点；格劳秀斯则因为将其归源于博丹或是培根的思想而受到了批判。或许这和（4）“内在”的或是历史的知识有关，但是维柯没有特定的命

名。人们作为演员，而不是置身事外的观察者，他们对自己的行为、自己的努力，对古往今来、熟悉或陌生的目的、方向、观点、价值和态度，以及带有他们特色并反过来决定他们的体制，都带有一种“有目的性”的意识。这自然就是维柯所说的通过原因的知识，通过对我们的思维进行修正而获得，它引导着我们了解人、社会或文化的目的，这意味着不仅仅是去了解人、社会或文化发生了什么，也不仅仅是了解这三者作为病因和病体做出反应和行动的机制，还需要了解思想和行动、观察、理论、动机、实践之间内在的关系和相互联系，这才是仅靠对外在世界以及事物共存与延续的观察所不能给予我们的。在物质世界里，我们只能看到是否存在相似性、连接性、规律性、延续性，这些可以在笛卡尔或者牛顿的系统中根据定律和必然总结得出；但是这不会让我们了解事物本质的缘由；因为除了这个世界的创造者以外，没有人了解世界的由来与目的。关于“内在”和“外在”的观点、机械的原因和目的、理解与知识、人文科学和自然科学这几对概念，后期的许多思想家，如赫尔德、迈内·德·比朗、费希特、谢林、狄尔泰和克罗齐都对它们做了大量的区分，马克斯·韦伯也在一定程度上有所涉猎。他们也因此受到了批评，批评者认为他们的区分存在反实证主义、反科学以及蒙昧主义的倾向。

维柯是一位忠于形而上学的思想家，但就知识的分类而言，我认为维柯真正想表达的仅仅是积极的参与和被动的观察之间的区别。要了解人之行为的本质（维柯称之为运作）就得在人的动机、目的、理想与环境和人们工作所需的物质的关系中，以及在个体与其他有目标、有激情、有活力的人之间的关系中，理解人的动机、目的和理想，这在维柯看来和仅仅关注精神和/或身体阶段的延续是不同的，也不同于对他们以及他们的行为按照统一的模式进行系统的分类，这种分类使得人们能够进行预测和操纵。在维柯提到的通过原因的知识中，原因不仅仅是特征或事件的统一性之间的相互关联，而是某人（个人或者集体的：生命对他来说是一种集体活动）积极地、有目的地去做一些事情。[253]维柯对于原因和结果的看法是，我们谈到一个人、一个阶层、一次运动，或者一个观点时，着眼点在于其导致了一个人（或者一个群体）思想的改变，或者促成甚至导致一次革命。对

于活动和经历的被动记录之间的区别的强调，以及对历史无甚意义的要素和带有动机的人之间的区别的强调，这些强调在关于行动、历史、思想以及道德和社会生活的哲学理论中发挥着重要作用。

维柯认为自然和时间中的事件，并不倚仗人的行为。他明确地认可了归纳法和演绎法在学者的研究中所处的重要地位，特别是在科学历史学家从虚构中筛选事实的过程中所起的作用。但是对维柯而言，这和运用想象的理解是不一样的。前者这类批判学术的能力是不可或缺的，维柯的朋友伟大的穆拉托里的实践证明了这一点，但这种能力只能用于构建最精准、最不可动摇的真确，在本质上同自然科学没有差别。但是，对于材料的选择、分类，尤其是解释（正如埃里希·奥尔巴赫在他关于维柯的杰出研究中所指出的）都是我们自己决定的：完全主观，依赖于我们自身的经验，是我们对于自己思维的修正所做的深入调查。譬如某些声音尽管独立于听者而存在，但在不同的文化背景的听众耳中，他们从这些相同的声音中注意到并且选择出的模式都不尽相同；而经他们筛选出的各个旋律、和声和节奏却都是同样真实存在的。

实际上，维柯创造了理解（understanding）的概念，狄尔泰等人则把它称为理解（Versteben）。在维柯之前，一些语文学家、历史学家或者法学家可能都模糊地有所提及，但是维柯揭示了其本质。读完维柯的著作之后，我们就会明白，存在两种理解：一类是对一种感情、一个手势、一件艺术品、一个人的性格的理解；对于整体文化或是一个笑话的理解；对于贫穷、嫉妒、陷入爱河、皈依宗教、背叛、经营银行、参与革命、流放国外的理解；而另一类理解则是对诸如一棵树比另一棵树高，希特勒写了《我的奋斗》，或者一篇文章和另一篇文章有何不同，中子是什么的理解；以及我们理解微积分、知道如何拼写单词、如何拉小提琴、如何上火星、何为虚数、是什么阻止我们超越光速等等。虽然都是理解，但二者的意义（称得上完全）不同。维柯所谓的理解更接近于一种意识，由多种多样的活动和经历发展而来，且在不断的丰富当中，比如事物在不同的情况下是什么样子；世界以何种概念和形式，展现在处于不同社会和情感状况下的个人和群体面前。这类知识可借用如下的词语来谈论，如可信的或荒唐

的，真实的或理想的，可感知的或不可捉摸的；它使我们得以采用准确明了的词语来描述历史学家和社会理论学家、艺术家和行动派的思想，不仅能够以博闻强识、技巧十足、表达清楚、误入岐路、愚昧无知等词来评价，还可以进一步区分出聪明或愚蠢的、有趣或无聊的、浅薄或深奥的——这些概念皆不属于当代思想家吉尔伯特·赖尔所探讨的两类知识，即“事实性知识”和“方法论知识”。而维柯所谓的想象就是：人们想象性见解和重建的独特能力。

我们还有另外的方法来认识这些区别。当我们感知并且处理的事务领域由真确来主导，而对人类来说，真理则主导着人类创造的领域，如规范、准则、标准、法律，还包括那些形成“事实”的事物本身。这些都属于意志、行动、创造性想象的范围；它们是由个人或者集体所创造的产物，而非由心理学家或是人类学家等在之后通过追根溯源、归纳推导所发现的，却仍然同许多独立于其创造者存在的造物一样，至少可以被创造者预先了解，像（仅以有意识的目的的产物为例）决定、一致认可的惯例、法律规章，或是人们创造并遵照其生活的另外一些制度，这些都可以预先为人们所了解，因此逻辑上并不要求它们与“外在的”事物结构相“对应”。只有当人类预先的安排错误地向客体或者自然法则靠拢时，其实体化（即黑格尔派哲学家和马克思主义哲学家所谓的“物化”）才会出现，伴随着它出现的还有“错误的意识”以及人从他们参与创造的世界中被异化的感觉。当然，区别不是绝对的：“事实”并不是一团团经验构成的坚固小球，独立于用以区别、分类、感知、解释和塑造它们的概念和分类。尽管如此，康德、威廉·詹姆斯以及他们的追随者，或者是受到黑格尔或马克思影响的思想家，以及20世纪的心理学家、人类学家、语言学家仍然坚持这一差别。我们提出的问题受到制度生活的影响，我们为解决这些问题而进行感知和做出行动，然而我们不可能天马行空地给出答案，它们不是“凭空捏造的”。[254]我们问题的答案并不是我们任意编造出来的，但是答案的形式取决于问题的实质：选择是一种创造性的艺术。从这一点来说，维柯是浪漫主义时期唯意志论者、理想主义者、实用主义者和存在主义者的鼻祖，他们强调个体或集体的行为能够强有力地改变人们的经验，此外，就那些倾向于形而上学的思想家而言，他们比维

柯走得还要远，认为世界便是通过这些活动得到确认的；而与此相对的是，维柯反对严格决定论者、实证主义者、哲学实在论者、唯物主义论者，以及带有机械主义偏见的心理学家、社会学家、科学哲学主义者等人的观点。

早在1700年，维柯在他第三次开学典礼演说中就提出“人是他所选择的存在，他成为了他想成为的人”。[255]个人可以自由地运用意志改变自己，这一傲慢的信念（实际上在《新科学》中已经做了实质性的修改）和文艺复兴的唯意志论是一致的，其中最著名的言论便是皮科·德拉·米兰多拉关于人的尊严的伟大论述。然而维柯还认为，可以归结出一套人类文化发展的客观科学，其基础便是具有一致性的精神之声，即所有民族通用的基本符号或观念，体现了伟大“自然的”、非任意的、体制化的人类规范——不同的人类群体，尽管在时间和空间上相距遥远，面对相似的情况也能做出相似的回应，因为这是源于人类相似的需求。维柯所举的例子有神灵、婚葬仪式，以及家庭、吉凶、牺牲、父权等观念。它们广泛存在于世界各地，互相之间差异甚小，正是以这些“庸俗智慧的箴言”[256]为代表的回应，使得对一种单一的人类文化发展的总结成为可能。但是，在一个人对这些观念或体制进行总结和使用抽象概念进行概括之前，一个必不可少的步骤，是去认识它们、熟悉它们——特别是在特定时刻特定地点的具体现象。在维柯看来，文化的历史，就是人类从没有组织的野蛮和野性的感知，进化到批评的自我意识和组织（从对物体的感官感知到“通过困惑却又激昂的精神”[257]去经历）再到平静的思想，每个阶段都有其合适的图像、神话和象征。这一概念可能会受到人们的诟病，因为它具有排他性的人类中心主义，过于社会化，完全忽视了生理和生物两方面自然因素，更别说心理方面的因素了。这一偏见可能源于维柯对于笛卡尔的机械论和原子论观念过于暴力的回应。他渴望从真确走向真理，即便不完全是真理，至少是通往真理的方法——从未经提炼的事实到明白易懂的带有目的的行为。维柯的这一渴望主导了他的思想。

那么有限的生命能够跨越真确和真理之间的鸿沟吗？我们能从并非我们自身创造的事物的知识，跨越到类似数学的先验知识，以及上帝对存在的一切所拥有的知识吗？这在原则上有可能吗？维柯没有解

释清楚。他认为我们可以从物理学中单纯的外在观察，上升到能在实验室里人为复制自然过程和物体的阶段。实际上，霍布斯和培根在这一点上也有类似的观点。[258]

那么，我们自身的历史发展过程中的所有事物都是我们自己创造的吗？难道“我们自身之外的自然”[259]（我们的躯体，生理和生物的整个自然存在）不是同观念、关系、感觉一样，在人类活动中起着重要作用吗？如果我们不能“创造”这一切——也不能创造我们所有的思想状态（更别提维柯着重强调的由行为所造成的出人意料的后果，因为在维柯看来，它们证明了历史“遵从天命”的本质）——那么维柯的这一门新学科又怎能堂而皇之地冠以科学之名？这个词汇原本只是依附于真理，依附于先验的知识，依附于科学运作的自由创造。

我认为答案包括两方面：它蕴含于维柯标记为“柏拉图式”和“塔西佗式”思想之间的相互作用之中，即普遍和特殊、永恒和暂时、必然和偶然，理想和真实之间的相互作用。[260]有的人会认为这种关系是“辩证的”。至于维柯是否曾经从黑格尔派或是后黑格尔派的观念来理解“科学”，我不得而知。不论事实如何，在维柯关于历史知识的概念中，出现了经验主义或者塔西佗思想的要素，体现在通过想象特定人群特定活动而获得的理解当中，比如过去的某些特定人群有什么样的目的，他们想要什么，感受到什么；他们如何去应对这个大体上并非由他们创造的世界；他们不仅仅根据脑海中形成的思想，去特意追寻有意识的目的，同时，他们也采用无意识的、本能的、习惯使然的、他们不完全（或完全不）理解的方式，不论他们在反思这些行为时会如何对自己（或他人）进行解释。

维柯（可能是受到与物体变为一体的“巫术”理论影响，这在文艺复兴时有着广泛的传播）是理论和实践统一这一学说的真正鼻祖，该学说后来在黑格尔及其追随者的努力下，在各个方面得到了长足的发展，并且在马克思、尼采和弗洛伊德的努力下开拓出许多新的方面。他相信，原则上我们可以在脑海中复现（通过合情的想象“进入”我们的思想）一个阶级、一个社会、乃至一个个体（尽管维柯没有给出例子）的目的；这些体制与个体需要什么，为什么而工作，追求的是什

么；又是什么促进了他们、或是妨碍了他们满足自己的需求；他们是如何受到自己在文化上或是历史上的创造物的影响。他认为我们可以通过一种想象的观念，将每一个自在（an sich，黑格尔哲学中的用语，即外界所观察到的实体，即便这是他自己的思想或身体的状态）变成自为（fur sich，被一个人有目的的“精神”活动所同化的元素）。即便是维柯已经指明了道路，如果我们没能实现这种转变，那么（对维柯而言）也只能是因为缺乏充分的想象力（这种重建的想象不被对过往作家的民族主义思想或哲学思想作品的阅读所产生的时代错误类比所扭曲）。一部分人（卢克莱修、塔西佗、培根）生来具有超群的想象力天赋；而即使是他们，在想象方面显然也远不及造物主。但是这种缺乏并不会阻碍逻辑或者形而上学的发展，而是会对经验主义产生影响，使人们难以获得“原始的”事实。有多少人有足够的重建能力，在人类系统的演变中，在他们的社会和阶级的整个历史中，准确重现人类长久的需求？基本上，只要有足够的想象，再加上维柯自认为发现的“定律”（即维柯所构想的民族的“理想的永恒历史”定律），人类历史上的任何阶段都可以在思想中复生。人们“创造了自己”，因此人也可以在想象中重新体验这个过程。想象创造了神话和仪式，关于世界的原始概念因此而出现，这种能力也可以激发我们理解过去。维柯的逻辑险些将他引向此种假说（虽然他没有明确指出）即便是在如今复杂的、具有自我意识的文明条件下，我们的历史意识观念，也可能只属于我们目前的特定发展阶段：它本身是一种神话，是文明的神话；或者换句话说，所有的历史都是神话——它不是必须与独立于文字的事实结构严格对应的记录，而是人们的想象所创造的、出于实践需要、出于人们适应世界需要而形成的一种模式。

如果沿这个逻辑思路一直走下去，就会摧毁历史作为一种理性学科和历史作为神话思想之间的所有区别，至少理论上如此。但是不同于一些现代反理性主义思想家，[261]维柯没有踏入雷池。谢林和尼采受此启发，提出了理想的永恒历史概念，虽然在爱国主义和其他思想方面与维柯一脉相承，却曲解了他关于人类发展现状的观点。科学与神话混淆不清的隐患一直存在。《新科学》的内容，并不是要把柏拉图对人应有的样子的观点，与塔西佗从人并不完美的角度出发的观点综

合在一起。对于真理和真确之间的关系的处理，它们是完全不同的。毫无疑问，维柯认为，在人类社会的发展过程中，存在一个固定的模式或者顺序，理论上只有“非犹太人”才会遵循它，尽管维柯有时忘记补充这一前提，致使他的观点似乎在表述某些主导着整个人类的发展路径和重复路径。每个（显然无尽的）轮回都有着同样的特征：从黑暗野蛮的开始走向年轻、成熟、衰败、崩溃——这样的故事结构就是理想的永恒历史，即柏拉图的模式，真理在根本上是可知的、先验的。它不是可被证伪或部分证伪的假说，也不是基于经验主义证据的归纳总结——相关证据我们永远只能片面地了解，且无法得出唯一的正确解读。理想的历史结构受到天命的塑造和引导，是永恒的真理，也是维柯的一个重要发现。而维柯正是由于发现了真正的神义论，从而以新科学的奠基者身份名垂千古。

我们是如何理解文化的呢？很明显，并不是因为我们创造了它。从某些意义上来说，我们创造了自己的文化，却没有创造我们所遵守的法则，法则是上帝的杰作。它们可能是其神圣发明者的规则，但是对我们来说就是无情的法律。它们并非出自我们的计划，即使是在半意识的情形下，或者是以“诗歌”的方式：它们是真理，就像物理一样并非是我们的造物。它们的运作是因为神圣的天命，若非天命的垂青，我们永远也不会比野兽高贵。实际上，敬畏最初的意义就是雷声所激发的原始的恐惧，雷声让野兽在光天化日之下乱交感到羞耻，因此躲进了洞穴中，这是天命所造成的，尽管是人自己的行为，但不是源于人们自身。同样，把人类的邪恶转变成创造社会团结、道德和文明之力的神秘机制，也不是人类自己创造的。人类历史的阶段有着普遍、不可改变、永恒、循环的特点，这一“理想历史形式”学说的根源与毕达哥拉斯、柏拉图、新柏拉图主义者和文艺复兴有关系。这完全就是真理，但是很难认识到，因为它不像可辨别的人的目的内容，不论多么神秘，都能为人所掌握。但是维柯领会了它，也知道自己领会了它，同时将它视为重要发现。这是他的思想中柏拉图的影子，也是他和黑格尔哲学思想以及泛神论学说的联系。人们所“创造”的事物和主导它们运作的规律与范畴的关系，就像价值和事实之间、人类的目的和事物的本质之间、自由和决定论之间、行为和“条件”之间相联与

制衡的关系，维柯似乎比后康德理想主义者和马克思主义者分析得更清楚。后面两者还在这个问题上挣扎。我羡慕那些幸运的思想家，他们在一个伟大的形而上学系统中，找到了这些古老疑惑的最终答案。

天命就是宇宙戏剧的作者，但是按照维柯看来，这场戏剧的演员可以理解并完全融入他们的角色，而且在根本上可以达到自我了解。对于上帝的创造和人的自我创造之间关系的本质，对于由人所不能控制与理解的外在力量给予及决定的事物，与人类能够塑造的事物之间关系的本质，维柯却没有给出答案，可能是出于过度的谨慎，或者因为他自己也没能考虑明白。但有一点很清楚，他相信人和社会的发展和改变不仅仅是因为自然的因素，同样还有他们自身追求目标的行为以及理解目标的能力，因而不存在不会改变或不能改变的人的本性，也不存在任何固定的永恒目标。引用M.H.菲什的一句精彩言论，“维柯同马克思主义者和存在主义者一致，持有消极思想，认为我们无法从个人的特征中归纳出人类共有的本质；而他也和马克思主义者一致，持有积极思想，认为人性的本质是社会关系的总和，或者说一套发展的制度系统的总和。”[262]维柯的理论是否站得住脚，或者说在多大程度上站得住脚，这是另一个问题，但是谁也不能否认他在理论上的杰出原创性。

源头

三

在思想史中，对于一个真正锐意进取而又影响深远的思想，关于其源头的问题常常摆在历史学者面前。这样的大胆创新中也总是伴随着独特的危险。假设说任何思想都不可能是完全原创的，即所有的思想都可以追根溯源，那么即便不是机械的组合，也至少是前人思想的进一步发展或独特综合，通过分析皆可还原出最初的思想组成。这似乎包含了一个古怪的前提，即任何“第一次”说出的话语都不可能是字面意义上的“第一次”：在这个世界上不存在绝对的原创。这一难以接受的悖论似乎来源于物质守恒理论（一种粗暴的原子论）在艺术和思想领域的牵强应用，好似所有的思考都始于笛卡尔的想法或者洛克

的“简单观念”，从一开始就存在某种非创造的单元，然后对其进行整合或修改，至多是对其进行发展，使得我们得到了之后所有的观念。

显然，历史学的观念（特别是文化历史的观念）似乎包含着文明延续的观念，认为人的生活中存在人为因素和非人为的因素之间复杂且不断发展的相互作用。由此可以看出，有时候，无论一个天才的艺术作品或者思想作品体现出多么大胆的创新，都完全归功于他的前人，并且只在知晓其语境、其根源以及其环境（促使它出现并引导其前行的“潮流”）的情况下才能够被理解清楚。这一思维方法如果严格运用的话，可能会消融掉任何个人因素在人类中的成就，统统归为非人为因素，导致某种历史主义的去人类化。从某种意义上来说，任何人都不及维柯在这一学说上所做出的贡献。维柯实际上将人的“本质”和本性融入进了他们世代的历史进程中。所以便存在着两个极端：一个是细究作品的根源及创作过程，另一个是坚持认为只有最终结果是重要的，只看到花朵的美丽或是果实带来的愉悦，却抛弃相关的知识根源。所以应该避开这两个极端，转而选择折中的方案，在花朵的含苞和价值间画一条分界线，同时认为知识根源是全面认识这朵娇花所不可或缺的（而且认为它实际上构成了唯一能这样了解的终极理由），然后即便如此，我们依然会发现，这一准则虽然可以运用在对大部分其他一流思想家的分析上，但用于分析维柯却困难得多。这是因为，维柯理论的阐释者认为，维柯的主要发现似乎没有清晰的来源，他的理论常常被人们奉为原创理论的典型代表，于虚无之中受灵感激发而诞生，这对于极端浪漫主义的拥护者是弥足珍贵的，因为在他们眼里，就连历史主义也似乎过度委身于令人厌恶的古典主义和模仿主义的教条。但是这个理由真的站得住脚吗？维柯的思想真的寻不着根源，没有任何先驱吗？维柯最具革命性的思想真的是从无到有创造出来的吗？

埃里希·奥尔巴赫在对比赫尔德和维柯时，[263]指出赫尔德的思想明显受到了沙夫茨伯里和卢梭、莪相和德国爱国主义，以及反伏尔泰思想和新生物学的影响，但是维柯却无法解释，于是他遗留下这个问题。当然，为了追寻维柯思想的源头，许多人付出过努力。M.H.菲什[264]强调宗教改革对历史编纂产生的巨大推动力，一是由于开放了一直

以来封存在修道院贮藏室里的书籍和手稿；二是罗马教廷方面认识到，需要运用历史的武器与历史对自己的攻击作斗争。他还提到，新的民族国家所拥有的民族骄傲（维柯称之为虚荣心）也成为了历史编纂的推动力；同时，培根所宣传的反对抽象提倡具体数据也对其有影响。尽管这些动力是真实的也是重要的，并且解释了17世纪对于历史兴趣上涨的原因，也为博兰德会学者、莫尔会学者和以英国人为代表的世俗学者对文献的分析方法提供了思路，但是它本身还不足以成为维柯原创理论的根源。即使加上自新世界发现以来，东西方日益繁盛的新兴游记文献的影响力，也助力无多。维柯对这些资源的提及出乎意料地少。他有时会借用异国风俗和野蛮人的习惯来印证他的理论，[265]但是这些例证在他著作中所占的比重相对较少。当然，在追寻维柯作品中各个学说的源头的过程中，许多原创而又富有启发性的工作是由思想史学家所完成的，特别是以克罗齐（我们这个时代维柯的真正再发现者）和孜孜不倦的尼科利尼为首的意大利学者。而卡尔·洛维特[266]则反对克罗齐[267]，他强调阿奎那和托马斯主义在真理/造物学说上产生了重要影响。这一学说根源于奥古斯丁的教理，即上帝了解他所创造的生命，所以对他来说理解和创造二者同一，这一学说又回归到了神圣之道的概念上；只有上帝了解一切，因为他创造了一切。因为人是按照上帝的形象创造的，所以人只有有限的创造力，因此只对自己的创造完全了解，对其他则一无所知。不管人们是否同意洛维特，认可维柯的观点起源于的正统天主教教义（这对我来说是可信的）或者是赞同克罗齐与之相反的观点（他引用了19世纪神学家海梅·巴尔梅斯的理论来支撑自己的观点），有一点似乎很清楚，即真理/造物学说是中世纪、基督教，以及（在维柯的时代）神学界的老生常谈。维柯对这一学说的运用才是更加有趣的事情。

再者，尼科利尼花费半生心血编纂了维柯的文集，并附上了一小部分他人对于维柯生活和著作方方面面的解释，成为了文化史的杰出典范。结合科尔萨诺和法索、保罗·罗西和帕奇、巴达洛尼和詹图尔科、阿梅里科和坎泰利、沃恩和菲什、惠特克和亚当斯的著作，我们获得了很多对维柯有影响的古代和现代作家的信息：波利比乌斯、卢克莱修、康帕内拉、费奇诺、新柏拉图主义者、桑切斯、博丹、培

根、霍布斯、格劳秀斯、普芬多夫、塞尔登、笛卡尔、培尔、勒克莱尔，以及他家乡的学者，如科尔内利奥、奥利西奥、卡普阿等等。所有这些内容都颇具价值：它们极大地诠释了维柯关于人的上升以及其“野兽”源头的思想，而且还特别解释了维柯思想中神话和仪式这两个实用工具在人类力图主宰周围环境时所起的作用，以及在维柯看来法律同政治和道德的关系，此外还包括了米什莱所谓的其他诸多散落在“《新科学》喧嚣的文本”中的思想、理论和典故。[268]但是这对于寻找维柯两个主要理论的来源，或者至少对于寻找其先驱效用甚微。这两个主要的理论（维柯于1710年著述《论意大利人最古老的智慧》，于1720年至1722年年著述《论普遍法的单一原则及其单一目的》，在两书面世之间的“空档”期，他居留于那不勒斯，正是在此期间他的这个观点逐渐明晰）分别是：坚信真理/造物的原则可以在最广泛的意义上应用于人类历史，应用于人类所做的一切和经历的一切；以及由此产生的历史思想范畴内的文化概念，和整体上作为思想范畴的文化概念。

维柯把两个学说联系在一起的思想极具颠覆性，他单凭这一点便足以流芳百世。这一思想来源于哪里呢？我们还可以在其他哪些地方发现真理/造物是理解历史的万能钥匙这一观点呢？或者说还有哪里可以找到这样的学说，认为存在多种多样的自主文化，存在截然不同的生活方式，每一种都有着自己与众不同的世界观和价值观，而不仅仅只是一系列努力与探索的接续，伴随着此种或彼种成功，为同样的普世目标而奋斗？这一观点实际上是把文化作为生活方式的中心形式，作为人类社会所有感觉、思想和行为的中心形式。在维柯敬佩的作家中，尽管有一些人深切关心的事情远比重要事件的先后顺序、重要人物及其言行要广阔，但是他们中没有任何一位清楚地表明文化是一个个体社会的总体表现，是渗透和联系着社会成员不同活动（文学和宗教、政治和艺术、语言和法律、军事、经济结构、阶级构成和道德）的中心形式。在这些作家中，不论是柏拉图还是波利比乌斯，还是瓦罗，没有任何一位谈及一种统一的形式，既是个人的，也是不断发展的（梅尼克的表述），处在一个特定社会的独特结构的核心位置（因此其构成部分可以在一定程度上相互反映），因此可以把它当做

是一个可辨别的、可理解的整体，和人类历史所包含的其他相似的不断演化的结构和文化区分开来。维柯如痴如醉地在古今的浩瀚文献中汲取营养，那其中能否追溯这一观点和方法的来源呢？又或者说维柯的观点难道产生于他天马行空的想象？

自然而然，人们会去维柯所处的社会和知识环境（17世纪的那不勒斯王国）中寻找答案。尼科利尼[269]和科尔萨诺[270]一直朝这个方向努力。他们对那不勒斯王国的社会、政治和宗教生活的重建，堪称清楚易懂而又富有想象力的研究典范。在这一研究方法上，巴达洛尼[271]的研究是最新的也是最具雄心的。他在那不勒斯的科学思想历史中，特别是在卡拉姆耳主教和书斯甘蒂学会的科学思想中，找到了答案。他的研究涉及文艺复兴时期的新毕达哥拉斯主义；他热烈赞成塞韦里诺和德拉波尔塔的理论，认为万物的运动是由单一的动力准则驱使的，人和动物的区别只是地位的不同；他谈及巴尔托利和科尔内利奥相信思想和自然的统一；他谈及波尔齐奥认为人类是自然最成熟的果实，乃至唯一伟大的内在精神最成熟的果实；他谈及博雷利和卡拉姆耳强调实验和假说的作用，强调经验可能性，反对笛卡尔主义主张所有科学知识都存在的可用数学方法证明的先验性质。巴达洛尼特别强调了博雷利的震动力和意志动力理论，认为它们是当时活力论的自然哲学的核心。

当然，维柯的思想中有很多方面与此相关。同样，维柯也形成了一套自然法则的理论。他相信存在“形而上学的点”，[272]并且以意志动力为其特征。这个点是在上帝和物质实体间的“平衡点”。[273]维柯将这一理论归属于芝诺（尚不清楚是两位名叫芝诺的希腊哲学家中的哪一位：或许维柯也没有对此进行区分）。在《论意大利人最古老的智慧》这一著作中，维柯谈及“火焰燃烧、植物生长和动物在草地上嬉戏而遵循”的运动[274]——显然是运动和意志动力让世界运转——这一思想的来源。但是这一文艺复兴的形而上学思想、新柏拉图主义和活力论，虽然还影响了莱布尼茨，却并不是维柯思想中最具原创性、最重要的部分。维柯是否研读过，或曾多么深入地研读了巴达洛尼所引证的作品，这点根本无足轻重，更应关注的重点在于，所有意志动力和运动相关的理论，尽管是由博雷利、莱布尼茨或德拉波尔塔提出来

的，却无法为人类思维所洞察；我们无法从因果关系上理解它们的运行机制。所有这些都是维柯关于外在世界学说的一部分，我们从外在世界中获得意识，但是还不能超越真确——知识这个客体在人类的智慧面前有所遮掩，而与此相对，同样作为认识客体的人类智慧有一项关键特征，即人类自身的意志、思想和行为是透明的。据我所知，维柯从来没有提到过“形而上学的点”和它们的意志动力之间存在延续性，也没提过它和人类行为存在延续性。在他之前的自然哲学家帕拉塞尔苏斯，或者还有康帕内拉，以及他之后的赫尔德、谢林和浪漫主义思想家，他们反对笛卡尔和康德，并且一直保持着延续性，形成了他们思想的核心。哈曼、歌德、柯勒律治也以各自的方式形成了他们的思想。巴达洛尼所提到的早期那不勒斯科学家很可能也属于这些作家的先驱。但是维柯观点的新颖之处恰恰与此相反：不在于辨别，而在于区分自然的过程和人类的活动。一方面，自然的过程或多或少是不可理解的；另一方面，人类的活动我们是可以“介入”的。所以，维柯的思想不仅并非来源于一元论的先驱者们，如谢林、拉韦松、伯格森、德日进以及各类自然哲学的现代追随者，反而是和他们对立的。诚然，卡拉姆耳以及巴达洛尼所提到的其他早期科学作者都是反亚里士多德派和反笛卡尔派的，他们都是培根的追随者。维柯也是同样如此。也许正是他们对实验主义和实际调查的强调影响了维柯，譬如卡拉姆耳（当然培根也是）求助于感知和想象，厌恶抽象的概念和推理演绎。而且，维柯对自然哲学的思想并非完全没有兴趣，因为天才往往能做到触类旁通，但它并非他的主要思想，就像物理学之于笛卡尔，或者说种族论之于康德。当巴达洛尼在奥利西奥的《圣经》神话学理论或者格里马尔迪关于真理和真确的观点，与维柯相应的思想之间画上平行线；当他引导我们去关注卡普阿的神话理论，或是理论和实践的关系的理论时，他在我们对维柯的理解方面增加了新颖、有用而又有趣的内容。但是巴达洛尼的中心观点——维柯的主要理论思想是可以追溯至卡拉姆耳以及书斯甘蒂学会——从此却无人为继。[275]

卡拉姆耳和他的追随者的研究核心在于证明对自然的知识，乃至所有事实性知识（不同于神学）的了解都是由经验一点一点搭建起来的，而不是靠先验的推理演绎得来的。因为推理只能无限接近事实，

却无法达到事实：先验的确定性是圈套，是幻觉，从这个意义上来讲，他们的观点接近于培根。但是维柯的中心观点，也即他的天才之处，在于假定历史知识的潜能实际上远不止于此：即使谈不上具有更高的真理，但它作为真理的性质有别于自然科学而且优于自然科学。巴达洛尼说："维柯的所有哲学思想，都可以认为是向使用调查实验方法的公民（即社会和政治）哲学和思维的形而上学层面的转变"，[276]他的哲学不再适用于自然世界，而是（巴达洛尼继续说道）"像苏格拉底当年一样，从天堂来到了凡间"。如果事实如此，那么维柯会说，历史和社会科学应当满足于无限接近事实的可能——在维柯之前几乎没有人质疑这一老生常谈。如果说自然科学在方法和结论上都不属于先验的学科，这一说法即使不是革命性的，至少也大胆地反对当时广为传播的笛卡尔学说；同时，即使它不是要直接反驳亚里士多德本人，至少也是对强势的亚里士多德学派的抵制。对历史作出这样的定论，无非是重申包括笛卡尔思想在内的几乎所有哲学和普遍认识所坚持的观点：真正的确定性无法在人类事务中取得。谁不相信这一点呢？这种追根溯源使得维柯的思想沦为陈词滥调，实际上是将维柯贬为狭隘的经验主义者。

不论维柯是什么样的人物，他都不像卡拉姆耳和他的支持者那样，是明显的一元论者。维柯成为了二元论者：这实际上才是维柯真正的态度。他没有像笛卡尔一样，在思想和物质的分界点上划一条界线，以区分出真实世界的先验知识和感官世界不可靠的次要后验感知。维柯也画过类似的界线，但是是在其他的地方：积极与被动之间，人类事务中的思维和自然世界中的思维之间。人类学问中的思维具化为人，虽然是受上帝和天命的指引和决定，但是他们本身是具有创造性的，创造出了文明世界和政治历史世界。自然世界中的思维是上帝的工具，上帝可以理解它，但是对于人类来说，因为自然世界中的思维不是他们所创造的，所以是难以理解的、神秘莫测的。这一鸿沟，虽然处于形而上学的另一个研究领域，本身却和笛卡尔所划分的界限一样鲜明。发展作为维柯的核心观点（维柯的精神现象学），没有消弭这一鸿沟：他的这一观点没有从自然上升到思想，没有从偶然性上升到逻辑的必然性（类似莱布尼茨），也没有从事物的自在上升

到人类的自为（类似如晚期的理想主义）。巴达洛尼对于维柯的真理/造物准则的阐释是他自己的整体理论的一部分，但是不能令我信服。他说，这一准则是用于削减思维——人类的思维——的主导作用，它必须考虑到自然，或者说是考虑到造物。这二者之间必定存在相互的作用。我们可以推断出，在思维和真理之间不存在这样的相互作用，因为真理对思维来说是内在固有的，实际上是由思维创造出来的。但是在这种情况下，思维和造物之间也不会存在“相互作用”，因为维柯清楚地表达过，造物和真理在字面上是可以互换的。[277]上帝借助人类所创造出来的就已经是人类自己的了，而上帝在外部世界所创造的，人类则是无法理解的。维柯在1710年曾说道：“真理的原则和标准就是创造。”[278]这正是真理和造物是可以相互转化的真正含义。而真正的断裂存在于人们思维所“创造”的对象和它们发现并对其采取行动的对象之间：前者对于思维是透明，或者存在透明的可能性；后者则抵触思维的探索。

对维柯来说（在此有必要再次提出），自然仍然是难以理解的。他能准确地攻击新的科学思想的弱点，是因为这些科学思想都将科学的方法（实际上只适用于“外部世界”）奉为解决所有问题的万能钥匙。[279]保罗·罗西在我看来更倾向于认为维柯是一个保守的人（但还不能说是极端保守，反对社会进步的人），在思想和人格上接近于耶稣会士，比如说他的反机械主义思想，以及他对于自由意志摇摆不定的态度。[280]尽管维柯迷恋于文明的发展，但他的整体思想还是偏保守倾向的，特别是他对于客观秩序的强调，即理想的永恒历史。这似乎意味着一个人无法推动前进的步伐，打破和过去的关系，迅速创造出持续的理性秩序，就像维柯同时代的彼得大帝所做的那样。这正是胡克、马修·黑尔、孟德斯鸠、伯克、黑格尔，甚至是约瑟夫·德·迈斯特[281]的思想。不管什么才是对维柯立场的正确阐释，将影响深远的神学历史主义的鼻祖，划为科学理性主义和激进的社会进步主义的拥护者，或者皇家学会、伏尔泰，以及恩格斯和自然辩证法的盟友，这是明显与事实背道而驰的。恩佐·帕奇[282]认为维柯是用存在主义者的眼光看待自然，把自然看作是野蛮可怕的原始深林，里面住着恐怖的野兽，这是言过其实了。帕奇还指出这一观点甚至出现在了维柯纷繁复

杂的巴洛克世界中，比如维柯笔下粗鄙野蛮的士兵安东尼奥·卡拉法的传记。但是帕奇在有一点上是肯定正确的，他强调维柯思想的中心内容是两个世界的对比：一个是难以控制的外部世界，在这个世界里我们只能在天命的限制范围内活动；一个是人的世界，这个世界是由我们的精神“创造”的，其中反复出现的意象、神话和象征，萦绕着人类的集体意识；萦绕着人类塑造的世界，只有在这里我们才是真正的公民，只有在这条历史的河流中，我们才体会到归属感。

巴达洛尼的著作博大精深，对17世纪那不勒斯的科学进行了丰富详实的记述，但《新科学》的作者维柯是那个时代那不勒斯唯一具有重要性的人物，这部著作却没能为维柯中心学说的源头问题给出一个令人信服的答案。难道他与传统断裂的激进思想和早于他的思想之间就没有任何明显的桥梁吗？难道说历史主义是凭空出自于一位孤僻的意大利古人的大脑中，降临在牛顿、洛克和伏尔泰的世界里，而且羽翼丰满，体系完整？对于这个问题，人类的知识虽然如此博大，却远不能找到一个满意的解答，而在承认事实正是如此之前，我想先对这个问题试探性地提出一个不够完整的答案。

四

维柯的名声主要源于他对历史知识的本质与方法论的见解，以及关于历史知识与自然科学理论及方法论之间是否存在关系的探讨，而非他身为历史学家或法学家的成就，因而学者们倾向于从哲学、神学、科学理论等领域寻求他的思想源泉。然而，他的首要角色仍然是法学学者，醉心于法学史研究，尤其是罗马法律史，那是他理想的永恒历史的核心范式，也往往是他理论推溯的终点。他沉浸在古老律法的研究中，比形而上学甚至神学都更为痴迷；这是他最为熟悉的学术方向，对争议的焦点了如指掌；他极度渴望在这个领域树立名望，却遭到不公平的质疑，向往已久的地位没有为他敞开大门。不过，也许还有一个尚未得到充分探究的方向。

究竟是什么将文化多样性的观念首次植入了他的脑海？对此，人们的注意力通常集中在一个老生常谈：新世界发现的奇异新社会，为

希腊诡辩家就习俗多样性与价值观相对性的著名观点提供了新的证据。然而，这个常识性观点却需要谨慎对待。旅行者讲述的关于美国印第安人以及远东民族的故事，被广泛用于支持自然法普适性的学说，不论是古典自然法还是基督教自然法，天主教自然法还是清教自然法，因为人们相信，自然法作为人类普遍的律典，脱胎于遥远的原始社会，与欧洲堕落的道德观的源头泾渭分明；它以质朴的形式流传至今，在堕落的道德观的包围中出淤泥而不染。上述观点部分体现了人文主义的一个倾向，即通过寻找统一性与普遍性，来审视现实在道德、社会、物理、哲学等方面的基本结构，重拾曾在中世纪的长夜中被人遗忘和扭曲的现实。旅行者的发现，对于要强调态度与价值观相对性的学者来说，是可有可无的，现代文明中相关的例证早已俯拾即是，仅在欧洲范围内就有帕斯卡的例子，他提出的著名道德观在比利牛斯山以北是正统，到山南就成了异端。

维柯所引证的例子的确来自遥远的社会（原西班牙美洲殖民地、暹罗、凯尔特），但C.E.沃恩对所有的例证进行统计后表示，例证的总数仅有十几个；[283]这一点与其他学者形成鲜明对比，如孟德斯鸠、拉菲托、伏尔泰，甚至博丹，他们援引的相关材料远远比维柯丰富得多。萦绕在维柯脑海中的是古罗马，除了罗马外便是希腊——这本是自然法理论家寻本溯源的经典猎苑，维柯却从中提取出与自然法学家所持截然相反的道德观：人的本质不应着眼于个人，而应从社会属性方面考虑；人的本质在于运动和变化，而非固定与静止；人的本质应归纳自具体的历史，而非某种超越时间的形而上学。维柯这些观点的影响，远不止是提出或重申了“历史意识”的概念（其根源详见M.H.菲什的著述[284]）。认为历史知识不同于科学知识是一方面，但维柯认为历史知识比科学知识的基础更深厚，这个论点与前者完全不同，且更为大胆。一批个人和群体的努力，如宗教团体博兰德会与莫尔会、马比荣、蒙福孔、莱布尼茨、穆拉托里，提升了人们对起源和历史的兴趣，他们或将历史视为善恶与成败的案例宝库，以供后世鉴得明失；或将之视为《圣经》真理与启示的目击物证；或将之视为一个国家、一个教派、一项运动所获成就的记载，以及对一项传统可靠或腐朽的记录，特别是围绕罗马天主教廷的史实。这样一来，历史就成了天主

教徒与宗教改革派之间、耶稣会与詹森教派之间论战所优先选择的阵地。这种为论战而研究历史的动机，解释了在文艺复兴和宗教改革时代人文主义者与教士对历史学习迸发出的新热情，也解释了新兴的以科学为根据的笛卡尔派实证主义者对这类人的鄙视。但这样的研究远不足以发现真理/造物的结论，即我们对人造物的理解与对自然的理解之间有着根本的区别，只有造物主上帝才能完全理解自然。

初期的现代法学史更趋近于维柯的主要兴趣所在，也许在那里能最终找到人们探寻已久的线索。

五

论及这一话题，后世的历史中还有不少插曲，其中最著名的当数罗马法学家与其批评者之间的争议，这一争议在16世纪达到高潮，受到政治因素和单纯的学术需求推动，而政治因素比起学术因素只多不少。特别是在法国，在文艺复兴法学家率其门生研究历史所付出的努力背后，有一个核心的动机：他们相信伟大的古希腊和古罗马思想家曾得知了永恒的普遍真理，对世界各处的人类行为具有不可估量的价值，而我们只要付诸足够的努力，定能重现那些真理。他们相信，一旦将拜占庭及中世纪时期法典编纂人及阐释者——上起查士丁尼的法典编纂人特利波尼安，下至中世纪注释法学派和评论法学派及其传人（教会传统的反异端偏见认为两派的后继者也不幸受到了影响）——扭曲、混淆、姑妄添加、刻意蒙蔽的内容鉴别出来并予以剔除，同时让最初的法典文本得到发掘、重建和理解，真理就能得到光复。从一定程度上讲，光复工程还受到了其他因素的推动，如单纯的对学术的热爱、对知识的渴求、意欲将真理从无知、错误与蓄意扭曲中拯救的渴望，以及对古典世界纯粹的敬仰，不含一丝功利或伦理的目的。但是除了这类非功利的动机之外，明显还有神学及政治上的热情在起着作用：新教的、反教皇的、反中世纪的、法国天主教主义的、民族主义的，后两者在法国尤盛。然而，其中真正的主要动力仍旧是柏拉图式信念和人文主义信念，这些信念认为天赋异禀、精力充沛的人们，如果没有受到此世悲观学者的非难，并且挣脱了迷信而蒙昧的圣职使命的暴虐，他们能够重新发现的理想真理与美的标准，能够再度发展

出人类本质的丰富潜力，创造无愧于新发现的知识与创造性天才的人生。一旦数百年来积聚的垃圾从地面上清除干净，建立罗马法（不论是自然法、万民法，还是公民法）时所参考的永恒原则，便会被那些认为中世纪的天平已然倾覆的理性人所用，为全新的社会和个人生活筑下基础，而那些理性人所运用的永恒不变的自然法则与伟大的哲学家与法学家所规划的人类理性是相一致的。然而，正是由于他们对复原古典文本的痴迷，导致了两个意料之外的结果，它们自相矛盾，颇为有趣。[285]

首先，要忠实地重建任何形式的人类交流，这个过程要求正确理解交流内容的意义。随之即要求了解所研究语言的特征与意图，尤其是相关交流发生时所处的社会结构，如环境、时代等，其中最重要的是约束着语言和生活的具体习俗，因为只有将语言中使用的术语放在特定的社会语境及特定的发展时期之中，才能正确理解其意义和用法，不论是在法律、道德、宗教，还是文学领域。因此，对人类文明任一方面的细致探究，都必然将研究者带往具体的研究对象之外——从法律程式，到法律所规约的人们的习惯与目的；从礼拜的语句，到宗教仪式、信仰与宇宙观，因为只有了解了它们，才能正确解释相关词汇的功能，正确解读体现着这些内涵的文献。随之又会要求探究更深层次的起源——各种习俗、法律、观念、制度的根源和发展，以及法律或神学语言在其中扮演的角色。因此，社会历史、历史社会学或者人类学的研究者总会需要涉足复原古物的工作，不论自己对[286]职之外的历史领域多么不感兴趣，也不论自己是否情愿。重建的需求从而成为强大的推动力，刺激着历史研究和历史主义的态度：推动人们去社会的发展中，在错综复杂的社会因素的相互作用中——这决定着某套符号、某项法规、某项制度在特定人群生活中的作用，而这一特定人群的目标和生活方式（引用《新科学》的话）“是这样而不是那样”，是因为它们形成于“特定的时间和特定形态”[287]——寻找法学、神学及政治问题的答案。

人们对研究文物与习俗的热情日渐高涨，也许与他们对叙事体历史自身可靠性产生的深度怀疑并非全无关系。[288]自普鲁塔克开了抨击希罗多德的先河，16世纪初的科尔内留斯·阿格里帕和16世纪中叶的

帕特里齐等批评家，对叙事史学家的可信度发起了最为猛烈的攻击。历史学家和编年史家被批为智力不足、[289]无知，带有不理性和腐坏的动机，如虚荣、狂热，出于个人、政治或宗教原因的嫉妒与憎恶，为了爱国而夸张，受人之贿，或是目的与手法反复多变等等，这些因素致使各路史学家往往从一开始便见解迥异，无法调和。攻击有时也会太过，部分抨击者认为，历史在本质上无法到达真相，甚至无法触及表面的真相，因为所有历史都终归是基于目击者或至少是其同时代人的证实；这就有两种情况：一是他们自身卷入了所记述的事件，二是与之没有关联。前一种情形中的叙述容易失之偏颇；而后一种情况下，叙述人所获得的是二手数据，其中有可能漏掉最隐秘的，有时甚至是最重要的信息，因而永远不会了解当事人行为背后的真正动机，不会知晓只有参与者才清楚的关键因素，他们极可能受到蒙蔽，将有失公允的信息提供给历史学家，或者出于追求个人的野心，为了成就个人事业，为了满足恶愿，为了沽名钓誉、谋取钱财，达到如此种种不可告人的目的，而贿赂史家篡改历史。所以即便历史学家掌握了充足的信息，也极有可能心存偏见；而倘若他们偏听偏信，更易受到误导，甚至走向蒙昧。自有史以来，这个叫人束手无策的窘境便以这样那样的形式在严肃的史学家面前耀武扬威。但情况不止于此。一百年后，笛卡尔及其追随者等历史的哲学对手，建起了新的大营发动攻击，认为历史在任何情况下都不可能成为系统知识的来源，因为它缺乏公理、定义、推理规则，不具备知识上的严密性。[290]

叙事体历史，或者说历史本身，陷于多面夹击之下，很难在重重艰难险阻之间稳住阵脚，幸而一批新兴的“语文学”大家为之提供了抵挡怀疑论调的新武器。来自文学界、考古界和法学界的天才学者和批评家们，开始运用缜密的科学方法推导结论，不使用旧时叙事体历史的材料和方法，而是以文物为基础——文学资料、碑铭、钱币、奖章、艺术与建筑遗迹、[291]法律、仪式、依然存续或已消亡的传统——他们认为“客观”实体，不会腐化堕落，不会失节忘本，也不会撒谎。他们希望复原已被人遗忘或扭曲的永恒的真实性，并最终在古物研究复兴的基础上创造了新的历史理解的维度，同时，人们重新对瓦罗或斯凯沃拉式的人物心怀敬重，而古时的叙事史学家地位却遭到贬低，

即使是其中最著名的伟人也不例外。

以上述方式重建出的真相，也许比叙事史学家们所呈现的更为笼统，但同时由于它显得更有根有据，因而具备更广泛的意义。帕特里齐指出，文物可以被代入几乎任意一种模式，并以此为砖石修砌出任意形态的大厦，在这点上，它的作用其实与故事相差无几，这个说法确然算不上荒唐，但肯定有所夸张；对重建的内在连贯性的检测，比如伯里克利时代的雅典宪法，或罗马时代由乌尔比安或盖尤斯编纂的私法，原则上应当与医学或地理学的检测方法同样严格。语文学家和“语法学家”对经验证据的强调（具体例子如培根和康帕内拉都着重强调的对普遍原则的应用）奠定了新方法的基石。于是，人们随之相信，通往真实的历史之路必然要经过“语文学”。瓦拉（以及迪穆兰和库萨的尼古拉）在鉴伪“君士坦丁的捐赠”的过程中，践行了这条道路；而比代、屈雅士、阿尔恰蒂等伟大的历史法学家及其门生，则运用新方法清除了中世纪的瓦砾和拜占庭时期草率的流毒，在他们看来，伟大罗马法学家真实的文本正是被这些障碍所掩盖。

法国天主教徒和新教徒之间围绕梵蒂冈的权威展开论战，拥护者与批评者之间战火激烈：两方都援引传统。M.H.菲什[292]曾指出，援引传统本身给历史研究带来了巨大的激励；而与维柯形成其观点关系更大的，是向传统靠拢过程中采取的主要形式，即细究词源、文物、资料与叙事体历史等。法国天主教伟大的论客夏尔·迪穆兰既是瓦拉的弟子，也曾经是加尔文的朋友，他曾为反对罗马普世主义、力保法国君主制而运用语言学来阐释真实的传统。而为罗马力争正统地位的雷蒙·勒鲁则指责迪穆兰过分拘泥于字面意思：词语的意义会改变；法学家只有研究事实而非单纯的词语，才不会犯下为词语敲定不变含义的错误；即使是核心的术语，在不同的时代和情况下意思也会改变。[293]然而这几条原则握在罗马的反对者手中，也能产生同样的效力：语言和文物不仅可以用来揭露教会的伪造与倒行逆施，还可用以重建古代社会的结构，只有这样，才能理解乌尔比安和《法律汇编》的意义。[294]因此弗朗索瓦·博杜安要求每个声称真正精通法律的人首先要具备普遍历史的知识；一个人要理解教会的传统，就必须理解“事实上哺育了（教会）的”共和制；[295]理想状态下，所有的历史与法学可以统一于

同一个文本中。[296]法律与历史互为一体，不可分割。[297]比代、屈雅士、阿尔恰蒂、德埃伦及其弟子正是坚持了这个原则，才成功肃清了罗马法文本中被中世纪的“野蛮人”——评论法学派和注释法学派——横加的扭曲和错误。确实，只有运用这些方法，才能暴露查士丁尼的法典编纂人特利波尼安的问题——不顾历史，将不同时代的罗马法文本拼凑到一起，而那正是法国新的法学派唯恐避之不及的东西——继而为各文本建立正确的时间顺序，确定相互之间的关系和意义。瓦拉不是已经宣布，关键术语中可以解读出，它的历史意义到底是“源于制度”或是“源于虚构”吗？[298]这与弗朗索瓦·奥特芒及其导师屈雅士的学说大体相当。就连天主教徒勒罗伊也宣称，“语言，就像人类所有的东西一样，有着开始、发展、完善、衰败和结束的过程”。[299]

“理想的永恒历史”的语言亦是如此。查勘中世纪或拜占庭时代法典编纂中时代错误的工作，自15世纪就开始了。[300]到了16世纪，法国等地产生的法学和宗教上的论战，促使这项工作更加系统化了。人们更为敏锐地意识到文风的变化，从而意识到不同文风反映了西方基督教区历史的流动与生活方式的改变，这无疑为通往过去打开了一扇新的大门：“语文学”与法律相结合，乃是“高卢方式”对理解历史作出的一大贡献。早在维柯之前的一百年，博丹就已将神话与民间传说视作社会信仰与结构的证据。而维柯的观念更加博大精深：他区分出了哪些可与整个文化的某个发展阶段相兼容，哪些不可调和，而非仅仅是着眼于某条语言使用规则、某部法律、某部宪法规章；在他看来，某个文明中细化的规则本就属于其统一模式里的具体方面，在该文明的所有外部表现中均有所展现。然而，各历史法学家的方法在根本上和细节上都依然有相似之处，尤其是奥特芒、博杜安和维柯。他们普遍有如下的心理：不相信叙事体历史；反对永恒的原则，不论是自然法的原则，还是后来笛卡尔主义中的原则；相信“语文学”，把它作为一种初步且普遍的人类学和社会心理学。同时，他们几乎都同样疏远那不勒斯哲学家之前的先驱，如广受认可的奥古斯丁、阿奎那、桑切斯等等。[301]

在这一点上，维柯没有就布代、迪穆兰和奥特芒作任何讨论，但是像“屈雅士式的”、“博丹式的”、“奥特芒式的”这样的字眼在他的著

作中却并不少见：如果说毕生研究历史法学的维柯，会全然不了解或者是完全忽略了上文所述的大论战，这个假设肯定站不住脚，其实放到任何一个法学家身上都说不过去。如果说有人要说是那些精通古典（尤其是罗马法）研究的语文学大师，而不是历史学家打开了通往历史的大门，这种说法并不荒谬。因为文化史这个概念本身，诞生于（尤其是在法国）关于文本或传统真实性的激烈争论中，不管这种争论在形式和方法上具备多么强烈的学术特征，其根源却是社会、政治和经济的冲突。争论双方各执一词，辩称自己拥有真实有效的权力实施相关政治行为，一系列寻根究源的方法由此而生而兴，维柯的学说，正像是对这些方法所采取的转折性的大胆改进。同时，我们也不能言过其实；就我们所知，维柯的作品中并未正面提及这些大论战；而相应地，这段完全的空白也确实需要解释。显然，反教皇派要么持有不同政见，要么是异端——在维柯所处时代的那不勒斯王国，要承认自己的思想直接来源于他们，或者过于热情地提及他们，这么做既不十分安全，又可能招致维柯的朋友和资助人的怀疑，尤其是他一生都走得很近、明显相处甚洽的教士阶层。他明确提及并表示赞赏的有格劳秀斯、塞尔登、普芬多夫、培根——皆是新教徒——但其中至少有三人的核心思想，他是拒不接受的；而前述四人虽也曾在政治和神学领域向梵蒂冈教廷开战，挑战其权威，却没有达到16世纪法国宗教领域之战的激烈程度。此外，他或许也和其他许多原创真理的发现者一样，不愿承认此类直接的知识来源。不过，在目前的知识情况下，我们也不能说，有证据证明维柯的一部分核心概念就来自于历史法学家：我们只能认为，要说他完全没有受到历史法学家的影响是几乎不可能的，毕竟那是他最熟悉的领域。

第二个矛盾其实已经提到了。努力去复原盖尤斯或帕比尼安稿本的最初动机之一，就是相信那些文本中包含着对普遍行为规则最清楚的陈述，不论是多么野蛮、多么扭曲的人类，天性都向往遵守那些规则，因而基于罗马法原则的思索会给所有人归属感，仿佛从中世纪的长夜回到阳光之下，回到理性的规则之中。人们本意为寻求独一无二的真实传统，却渐渐发现找到的无非是一种看似遥远，或至少是不甚熟悉的生活方式。越是忠实地将中世纪可鄙的穿凿附会剔除，古典世

界就变得越是陌生：究其就里，后世的思想中曾看似贴近古本典籍的部分，反倒更接近所谓的僧侣的歪曲。这是新斯多葛派、新亚里士多德派，以及文艺复时期的柏拉图主义者和新柏拉图主义者都始料未及的。这个现象被一部分人用作有利的证据，希望能借以保卫本地自治自由与特权，反对中央大权的侵犯——不论是教皇还是君主的权力。法学史学家们时常提及奥特芒的不懈努力，同时表面上又看似在全心全意地进行学术研究，以期能确立罗马法的真实意义，并强调罗马法以及自然法规则与法国古习俗之间的天壤之别——后者源于当地真实的“法兰西——高卢”传统；他们得出结论，不论是“市民的”，还是国际的罗马法，都与法国毫无关联。奥特芒及其支持者坚持认为罗马法与当地“上古的”法兰西——德意志传统之间存在鸿沟，只是想借以维护当地封建的国家权力，反对统一的中央集权，批驳对手运用永恒的普遍真理来支持教皇权威凌驾于一切之上的企图。

这一伟大论据的产生有诸多根源，如民族意识的雏形、改革者的热情、法国天主教中主张限制教皇权力的人及其他持异议者对罗马等级制度的反对，以及各阶层、省议会和自治机关反对中央行政权的宣言：凡是有利于强调不同地点、时间、生活方式之间差异的行动或观点，都被授予用武之地——它甫一出现便被反教皇派紧紧抓牢，力保本地的习俗、古制、个人传统，这些东西因地而异，根源久远而纷繁，无法理性辨析并归结入任何一个通用系统。这场政治上和神学上的大冲突，作为伟大的意识形态斗争之一，一直持续到了今日。尽管它并不经常披着法律的外衣，却要求遵循判例和历史制度，而这条道路是由参与论战的法学家和语法家所修筑的。奥特芒致力于弱化罗马法的权威，削弱市民法的效力，认为市民法不仅不是，而且也没有成为自然法应用于特定情况的可能。他认为，是“生活习惯与环境的时节与变化”[302]将一个民族与其他民族、一个民族的现在与过去区分开来；法国人有自己的肤色和性情。[303]他们与起源于另一个国家且早已消亡的社会的法律之间，存在什么关系？格兰西及其先人对罗马法的解读，加上梵蒂冈教廷按部就班的解释，以及萌生于遥远雅典、兴盛于比之稍近的罗马的古文明，其代言人所宣称的一系列“自然法”规范，与我们法兰克民族所独有的特性，与我们最终成为的“法兰西

——高卢”民族，抑或是日耳曼民族的个性及“肤色”之间，有什么联系呢？奥特芒在他的《反对特里波尼安》（维柯曾在另一个话题中有所引述）一书中，[304]便利用历史延续性的要求，来对抗皇室宣布反对高卢地区习惯法的行为，声援从王国子民不同团体的需求和传统之中发展出的其他法典。罗马的政体是共和制而非君主制：艾蒂安·帕基耶认为，法国政府与罗马政府之间“毫无共同点可言”。[305]罗马人的行为与现代情况“毫无关联”的论点被握在不同身份的特权卫士手中，成为一把有力的武器——孟德斯鸠后来为此类中间团体的辩护，以及他反中央集权的多元主义，都是从各类社会系统之间的鲜明对比中汲取营养，因为这些系统在各自的时代都运行稳健。由此又涌现了相对主义、历史主义、政治多元主义，尤其是抽象的怀疑论，质疑井井有条的笼统架构，不论是先验的还是自然主义的，不论其受到谁的支持——亚里士多德、塞内加、乌尔比安、《法律汇编》、阿奎那、笛卡尔、洛克、启蒙运动哲学家。因而自洛伦佐·瓦拉和新“语文学”出现后，最有吸引力的材料便成了在明确的时间与地点条件下特定具体的内容。

通往过去的新路径，也不仅仅为历史法学家所独有。“高卢方式”对历史也有充分的领会。艾蒂安·帕基耶将法律视为书面记录中的习俗，随着社会及其语言与习惯的变化，法律需要持续的修正。一个人要重建过去，靠的不止是研究叙事体历史，还需要重新研习议会法令、司法卷宗、教皇训令、诗歌、钱币、雕塑；历史学家往往摆脱不了主观性，一句“我对激情一无所知”[306]就很容易影响他们，尤其是在宗教这个话题上。[307]帕基耶对罗马法及罗马建筑的厌恶，让罗马历史与法国传统之间的差异成为了十足的万幸：这是布尔日、瓦朗斯、图卢兹、都灵等地学院所授理论引向的直接必然结果。维涅对荷马和《圣经》都态度漠然，如同他对钱币和镌文的态度一样。他对“难以追忆的古代智慧”也毫无敬意。拉·波普利尼埃尔致力于通过细究一个民族的“传统及行为方式”，[308]他们的“生活方式”[309]来达成对古代生活方式，对“希腊人的礼仪，以及希腊社会的普遍本质”[310]的理解；而通向理解的路径取道于他们的歌谣、舞蹈、传奇、语言用法——因为“我们的语言往往与我们的生活方式和谐一致”（帕基耶语）。[311]相

应地，他对古代史官的可信程度持怀疑态度——要考察其真实性，我们必须了解他们的国家、宗教、来源、保护人，他们注意避免什么样的指摘，他们所展示的连续性程度如何。即便如此，他也和博丹一样，认为他们的结论永远达不到必然：这一点单凭历史学家之间的分歧就可以肯定。

自然，维柯认为自己能做到更好，运用重建性的“想象”，可以达成一定程度的必然性，而非仅仅是可能性；在他看来，像“语文学”一样的人文研究可以宣称自身比自然科学更具有优越性：它所要理解的是一个由人类创造的世界，不受模糊的外部世界所包含的科学定律的制约。不论他在这一点上是否错了，我们都要意识到，在这个重要方面，他从根本上不同于博丹和那不勒斯的“盖然论者”（巴达洛尼徒劳地想把维柯划归此派），这点十分重要；科学于他具有永恒的真理性；的确，他对格劳秀斯的指责，正是后者认为《新科学》中的“科学”所研究的历史命题永远不具有确定性。然而，我们很难相信，他的历史方法，或者说他的整个发展构架，会完全独立于法国法学家、“语法家”和历史学家的学说：巧合的臂膀可伸不到这么远。但有一个观念完全是他的首创，即将历史看作是人类在努力征服人类社会和自然界所有障碍的过程中，人类与人类制度不断的自我变革，历史是人类的活动，是人类组织的成果，因而可以被人类理解，正如人们无法理解自然。这个观点前无古人，后启来者：[312]他首创的学说启发了米什莱和克罗齐，也博得了马克思和狄尔泰的崇拜。[313]

在英国，思想上踏出的这一步采用了多种形式，如柯克对普通法的理解，马修·黑尔关于法律天成而非人为创造的学说，以及伯克之前的先驱学者（如休谟和博林布罗克）反对断章取义且枯燥的“有序理性的严格”，“走向习俗的、本土的、封建的、野蛮的……原始的、口齿不清的、易变的”历史。[314]在17世纪，该思想传播到瑞典、荷兰、西西里以及英国，经过伯克和赫尔德的意识形态辩论，最终形成了德国历史学派和萨维尼的法学浪漫主义。

倘若这段历史基本正确的话，那么文艺复兴后期诞生了两个影响深远的观点。第一个观点认为，历史，即对过去的复原，不仅仅包含

对一系列事件或行为的公布，也不仅是描绘伟大人类活动家及其人生，甚至不仅仅是提供社会、经济、人口、“文化”等方面的事实及其相互联系，以及对艺术风格的评论，如伏尔泰就首先站出来选择、讨论并评价艺术风格的思想家；历史还应当包括将历史的洪流作为整体来理解，只有这样，对一部法律、一种宗教、一项政策、个人或民族的行为或财富的研究才具有意义；达到这种理解的最可靠路径就是取道“语文学”，或许只是因为文物和制度（如语言、习俗、法律、货币、艺术、大众信仰）与历史学家不同，它们也许会被曲解，但它们本身不会撒谎。

第二个观点认为，过去的高度文明与我们自己“光荣时代”之间的差异，比自然法支持者所以为的还要大；它们作为社会的表达方式，与我们的文明具有一定相似性，不至于完全无法理解，同时又具备自己的独立结构和发展模式，不至于对我们施加威权的影响；后世对它们的着迷也正是因为它们的遥远，它们包含着与我们不同的，或许比我们更为先进的价值观，而两套价值观无论如何都是水火不容的。在我看来，这是真正将文化视为完整的生活模式的思想开端，我们既可以像钻研一个团体的艺术、科技和思想一样，将具体模式作为个案研究，[315]也可以研究其核心风格在法律、诗歌、神话、家庭生活形式、经济结构、精神活动中同等的反映（一个社会、一个传统、一个时代所有行为的多个不同领域，形成一个互相联系的整体和单一的发展模式，即便不能明确定义甚至无法描述，其个性却足以让我们认识到它必然与某些文明不兼容的可能），它既不是希腊、也不是罗马、也不是法国、也不是中世纪。这是拉·波普利尼埃尔所谓的社会的“行为方式”，[316]它是我们归于该社会的特征，有别于其他社会。简而言之，我们见证了一个新观念的产生：每个时代、每个世界观、每个文明都有其独特性和个性。

时代精神观认为，一个时代或一个文化的所有现象，都是由毫不动摇的时代精神塑造而成的，这种观念如果走向极端，就会给历史强加上教条主义的先验性限制条件，不论这些条件实际存在与否，而不符合该理论的事实，统统都被消除或加以粉饰。即便是审慎的马克斯·韦伯和赫伊津哈等作家也偶尔会犯此错误，更别提像斯宾格勒或波克

罗夫斯基这类模式化狂热分子了。然而，认为有一种核心风格渗透着整个时代的观念，指向人类活动互不相干的领域之间的联系和相似点，从而改变了归因的手段，创造了文化史这个学科。

毫无疑问，亚洲及美洲原住民文化的发现，提升了人们对习俗与态度多样性的意识。但是从一定程度上讲，它也揭示出罗马文化实际上比我们之前所设想的更为遥远，这一点实则却更为重要。美洲印第安人或暹罗人的社会代表着我们当今文明的原始版本：一些人表示钦慕，认为它们是人类本性腐化堕落之前的产物，另一些人则弃之如敝履，认为它们不成熟、粗鄙而野蛮。即便是受人景仰的中华文明，也被伏尔泰定性为一种受限的发展。罗马则完全不同：它是发展完备的文明范式，既不是我们文明的前期阶段，也不是先于我们的全盛时期。一些人青睐罗马共和时代，另有些人偏爱奥古斯都时代或安东尼时代：二者都代表了所处时代的文明顶峰。伏尔泰认为，伯里克利时代的雅典、奥古斯都时代的罗马、文艺复兴时期的佛罗伦萨、路易十四治下的法国，都各自在人类进步的某个阶段内达到了顶峰。他的这个观点在启蒙运动中广受发扬。然而，如果连鼎盛时期的罗马与希腊也完全不像现代的西方，即文艺复兴之后的西方，那么就可能存在不止一个同样真实、同样发达的文化，这样的文化可能是极其多元化的，也许完全不可比较、不可衡量。这就涉及到真正的多元主义，并对人类共同本质的观点作了直率的批驳，而共同本质的观点相信，任何地方的人类在任何时候都拥有相同的本质，在追求各人自我价值的同时，追求着相同的一个目标。如果不同的文化有着自己独有的理想和不可简化的特性，共同本质的观点就不能成立。15世纪的人文学家李奥纳多·布伦尼曾有一句名言：“用希腊语说的内容，无法用拉丁文表达。”[317]这就是说，一切东西都具有独一无二的本质；翻译可以做到相似、相仿、对等，却无法做到根本的同一，因而从一个语境下的语言出发，不可能到达另一个语境中完全的（赫尔德尔后来补充了“令人满意的”）翻译。自然法的观念或者永恒人类本质的观念如果要流传下来，就必须更加灵活变通。这方面的修正，与严格的托马斯主义，以及笛卡尔、斯宾诺莎、伏尔泰等人的学说都不相兼容。启蒙运动的核心原则，就是认为存在永恒不变的真理、法律、行为规则、

发现与追求。这个观点还认为，不变的行为规则所牵涉到的人生目标，从理论上讲，是任何人在任何时间、任何地点都能认识到的；而所谓的追求，就是所有人类行为指向的唯一值得的目标。对它的排斥，同时要求更为广泛的心理学想象，标志着西方思想史中决定性的转折点。

在此，我试探性地奉上我自己的看法。研究维柯思想源头的学者们，通常会在哲学、神学和科学的观念中去探寻，然而关于维柯对于文化的观念，以及我们可以如何了解文化，有两个观点能更好地解释其思想源头——通过“语文学”而获得理解的观点，以及前后相继的（或同时存在的）多个自主的、真实的文化不可互相同化的观点。初看之下，我倒认为法律、历史和文学领域的学术研究更可能与他毕生的兴趣最贴近。[318]

即便如此，他的理念创新分毫不减，这点不言自明。将真理/造物的概念应用到历史上，仍然是他的首创，不可抹煞。古老的基督教学说，与文艺复兴时期关于不同社会的精神活动各方面之间互相联系的观念相综合，构成了维柯区分自然与文化、事件与行为的基础，随之也就将历史与非历史区分开来：人类思维能“进入”历史，却无法进入非历史。人类思维总是体现在各种制度、传统、全民族甚至全人类的共识之中，它在天命的指引下，努力理解真实的自己，以及过去的自己在不断为力求解释、掌握自己与外部世界的过程中，所披上的各种外衣。各法学家、考古学家、历史学家受其影响而偶然闪现的领悟，终于由此熔合，铸就一种强大的、卓有成效的历史方法。当维柯的著作中一切荒唐、短浅、混乱、迂腐、琐碎都被忘却，沉淀下来的则是关于人到底是什么的新思想。他摒弃了人类本质静止不变的观念（有一个不变的核心，“不论何时何地都为所有人相信”[319]），代之以系统变化的模式。对他而言，历史眼光就是人们作为有目的的生物的自我意识，其思维、感觉和行为模式随着新的需求和活动而改变，由此产生新的制度，甚至是全新的文明，体现着人类的本质。不论多么遥远的文明都总能被他人理解，且理解的方式与其对外部世界的理解不同，之所以如此，是因为所有文明都主要是人为的产物。由此产生了文化类型的概念，进而又产生了“时代精神”和“民族精神”以及一系

列相关的观念，内容含糊，带有欺骗性，往往被形而上学哲学家误用作一种奇特类别的、独立构成原因的力量。不过，这个观念指向一个容易被人忽略的真理：所有的分类、选择、解释终归都是主观的，这就是说，它们与外部世界的“客观”发展路径之间，并不像数学素质超群的现实主义者所认为的那般对应或符合（尽管维柯本人宣布其构架具备客观有效性）；我们可以借用布克哈特的名言作出结论，“同一个文化时代的轮廓，在不同的观者眼中皆是不同的图画”。[320]

维柯的作品中有一个鹤立于一切之上的中心思想，即我们所称的制度的本质即它们的历史，因其本质“不过是它们在某些时间以某些方式产生出来的。时期和方式是什么样，产生的制度也就是什么样，而不能是另一样的”。c原始世界与当今复杂世界完全不同，就像富人与穷人的世界、教徒与无神论者的世界一样；由此可以推知，任何一种语言在翻译成另一种语言时，不可能完全不留一丝痕迹，因为它们对现实有着完全不同的归类方式。这些思想冲破了始于希腊时期，终于启蒙运动的传统，深深地转变了人们的观念。正是这场转变，加上其他一些因素，让受其影响的人们难以甚至是无法重获有关人类本质和真实世界的观念，尽管这些观念曾由笛卡尔、斯宾诺莎、伏尔泰和吉本所掌握，此外还有当代的罗素和卡尔纳普；他们也难以相信传统观念中（如莱布尼茨提出的）历史所具备的功能，诸如满足人们对事物起源的好奇心、揭露自然的统一性、替天行道、予人以启示、通过例子提供教益。维柯毕其一生攻击这个观点，态度激烈，自身言辞却模糊混乱；虽有真知灼见，却良莠不齐，不成体系，偶有惊人的天赋流露。曾任他叱咤风云的争议虽还未盖棺定论，但至少如今双方界限已更加分明。

赫尔德和启蒙运动

我们生活在一个由我们自己创造的世界里。[321]

一

赫尔德的声誉建立在这样一个事实之上：他是民族主义、历史主义和民族精神这些相互关联的思想之父，是对古典主义、理性主义以及对科学方法万能的信仰进行浪漫反抗的领袖之一，一句话，他是法国启蒙哲学家及其德国门徒的对手当中最令人生畏的人。这些启蒙哲学家当中最知名的有达朗贝尔、爱尔维修、霍尔巴赫，还有伏尔泰、狄德罗、沃尔夫和赖马鲁斯，他们相信现实是根据普遍、永恒、客观、不变的规律来安排的，而这些规律是可以通过理性的研究得到发现，但是赫尔德坚信每个活动、条件、历史时期或文明都拥有一种它自己独特的个性；企图把这些现象归结为一些相同的因素的结合，或者根据普遍的法则来叙述或分析它们，恰恰容易抹煞构成研究对象（不管是自然中还是历史中）的特殊品质的那些至关重要的差异。对于伦理学或美学、物理学或数学中的普遍规律、绝对原则、最终真理、永恒的模式和标准这种观念，他反对在适用于研究物理性质的方法和人的变化发展的精神所要求的方法之间作根本区分。人们相信他已把新的生命注入到社会模式、社会发展的观念中，他指出质的因素和量的因素一样具有极端重要性，而这些难以碰触、难以考量的因素正是自然科学的概念忽视或否认的。他沉醉于（不管是个体的还是群体的）创造过程的神秘之中，对有着概括、抽象、同化另类、统一异物之倾向的理性主义，发动了一场全面的进攻；这种进攻尤其是针对其标榜的目的：创立一个包罗万象的知识体系，原则上它能够回答一切可理解的问题，即一门关于现存万物的统一的科学理念。在宣传反对理性主义、科学方法和可理解的规律的普遍权威的过程中，他被认为激发了特殊主义、民族主义以及文学、宗教和政治的反理性主义的发展，从而在改造下一代人的思想和行动中扮演了重要角色。

这种在一些关于赫尔德思想的最著名的论著中可以发现的描述，

大体上是正确的，但简单化了。他的观点的确对后来的思想和实践产生了深远和具有革命性的影响。一些人称赞他是一名旗手，用信仰反对理性、用诗意和历史的想象反对法则的机械应用，用洞见反对逻辑，用生命反对死亡；另一些人则把他划入混乱、倒退、甚或是反理性主义的思想家行列，这些思想家误解了他们从启蒙运动那里学来的东西，并且滋养了德国沙文主义和蒙昧主义的浊流；还有一些人试图在他和孔德、达尔文、瓦格纳或现代的社会学家之间找到共同的基础。

我这项研究的目的并非直接针对这些问题发表看法，尽管我倾向于认为他对当时自然科学的熟悉和忠诚程度经常被严重地低估了。科学发现对他的吸引和影响一点也不比歌德受到的吸引和影响小，并且他像歌德一样，认为错误的一般推理经常来自于它们。他毕生都对百科全书派提出尖锐和坚定的批评，但是他接受科学理论，甚至为它们欢呼，而百科全书派的社会和伦理学说正是以科学理论为基础；赫尔德只是认为从最新确立的物理学或生物学的规律中不能够得出这些结论来，因为它们明显与任何敏感的观察者从社会自我意识一开始就认识到的确凿无疑的人类经验和活动相矛盾。[322]但是我要讨论的不是赫尔德对当时自然科学的态度。我希望把自己尽可能限定在（有时不然）赫尔德真正具有原创性的观点，而绝非将他的一切思想尽收眼底；我尤其试图考察其汹涌思想中的三个主要观点，这些观点在两个世纪中都产生了巨大的影响，而且它们本身也是新颖、重要和有趣的。这些观点是与他那个时代的主流背道而驰，我把它们叫做民粹主义、表现主义和多元主义。[323]

让我从指认赫尔德受惠最显著的其他思想家开始。[324]历史科学的恰当主题是共同体的生命而不是个人（政治家、士兵、国王、王朝、探险家和其他著名人士）的业绩，赫尔德的这个论题已经被伏尔泰、休谟和孟德斯鸠，被施洛策尔和加特雷尔，以及被他们之前的16世纪和17世纪早期的法国历史作家，尤其是被维柯以无可比拟的想象力和创造性陈述过。就我所知，没有确凿的证据表明赫尔德读过维柯的《新科学》，直到他自己的历史理论形成至少二十年之后他才读了这本书；但是即便说他没有读过维柯，他还是听过说维柯的，而且很可

能读过韦格林，以及切萨罗蒂那荷马式的评论。此外，伟大的诗人们表达了他们所处社会的思维和经验，是它们最真实的代言人，这种思想在赫尔德的成长年代广为传播。沙夫茨伯里把艺术家颂扬为他们时代的神灵之声。瑞士的冯·穆拉尔特、博德默尔和布赖丁格把莎士比亚、弥尔顿和古德国的吟游诗人远远置于法国启蒙运动的偶像之上。博德默尔在这些论题上的观点是与维柯忠诚的崇拜者彼得罗·卡莱皮奥伯爵一致的；[325]在赫尔德的青年时代，巴黎及其德国追随者在文学上的历史主义与新古典主义之间的斗争激战正酣。这也许足以说明维柯和赫尔德之间的观点何以惊人地相似，也足以排除对更为直接的线索的漫长而无望的寻求。无论如何，在他所处的那个时代，文化模式说绝非什么新鲜玩意儿，就像他早期的《另一种历史哲学》的题目所着意强调的。而这个主题也已经被他的主要敌人伏尔泰在其著名的《风俗论》中以及在其他地方以概括的术语有效地展现了。

同时，文明的多样性在很大程度上取决于物理和地理因素的差异（通常用“气候”这个一般术语来指代），这种观念自孟德斯鸠以来已成了陈词滥调。在孟德斯鸠之前，它出现于博丹、圣埃佛尔蒙、迪博神父及其追随者的思想中。

至于文化上的傲慢，即根据现代价值来评判古代社会的倾向，其危险性已经由比赫尔德年长的同时代人莱辛（尽管莱辛很可能受到他的影响）作为一个主要的论点提出。没有谁比伏尔泰更尖锐地批评了欧洲的习气：把偏远的文明，诸如中国的文明，看作是低等的，而他为了揭露除了自身之外不承认任何价值的“野蛮的”犹太——基督教世界观的排他性和疯狂，却对这些偏远的文明大加赞扬。赫尔德把这个武器转向伏尔泰自己，责备他犯了18世纪巴黎人观点上的狭隘，这样一个事实并不能改变如下事实：一切反对欧洲中心主义的源头都是欧洲本身。伏尔泰称赞了古埃及，而温克尔曼称赞了希腊人；布兰维利耶提到了北方民族的优越性，而马莱在其著名的丹麦史中持同样观点；贝亚特·路德维希·冯·穆拉尔特早在1725年就在他的《关于英国人和法国人的通信》中把瑞士人的独立精神和英国人进行了对比、尤其是把英国作家和法国人的习惯上的矫揉造作进行了对比；赫德、米勒，以及在他们之后的尤斯图斯对伏尔泰和百科全书派当作黑暗时代

而不屑一顾的中世纪的欧洲唱起了赞歌。诚然，他们是少数，而且尽管尤斯图斯·默泽对古代撒克逊人被查理曼大帝残酷地文明化之前的自由生活的赞歌可能受到过赫尔德的影响，但它们毕竟不是赫尔德原创的。

历史上确实存在着对文化差异的重新重视，以及对永恒的一般规律和法则的反抗。拉辛和高乃依在历史感上的缺乏，使得他们给古典或异域的东方人士穿上了路易十四时期朝臣的服装，由此被迪博批评，也被圣埃佛尔蒙冷嘲热讽。在天平的另一端，一些德国牧师，其中最主要的是阿诺德与青岑多夫，着力强调这样一种见解：每种宗教都有一种专属于它的独一无二的洞察力，基于这种信仰，阿诺德勇敢而充满激情地呼吁宽容对路德正统的偏离，甚至宽容异端和不信教者。

一个民族或一种文化的精神观念不仅对于维柯和赫尔德有着中心意义，而且对于著名的出版家弗里德里希·卡尔·文·莫西尔（赫尔德认识他并读过他的作品），对于博德默尔和布赖丁格，对于哈曼，以及对于齐默尔曼都具有中心意义。博林布罗克曾提到人们在彼此之间划分出不同的民族，这一行为深深地扎根于自然本身当中。到本世纪中叶，有许多凯尔特狂和哥特狂，其中特别是爱尔兰人和苏格兰人，他们赞扬盖族部落或日耳曼部落的优点，认为他们不仅在道德上和社会上比古希腊人或者罗马人优越，甚至比现代拉丁和地中海地区民族的颓废文明更优越。卢梭著名的致波兰人的信建议他们通过顽固地坚持他们的民族风俗和特点来抵制俄国的武力同化，这封信表现了同样的精神，尽管对于当时的世界大同主义来说，这是不可接受的。

至于伯克和赫尔德强调的社会有机体的观念，此时已是陈词滥调了。有机体的隐喻这种用法至少与亚里士多德一样古老；没有谁比中世纪的作家们运用得更滥了；它们是索尔兹伯里的约翰的政治小册子的灵魂和中心，是胡克和帕斯卡有意识地用来反对新的科学——机械观的武器。这种观念确乎毫无新颖之处；相反，它代表了一种向更旧的社会生活观的蓄意回归。对于伯克来说，情形也是如此，他同样倾向于运用从新的生命科学中得出来的类比；我没有见过有任何证据可

以表明伯克读过或听说过尤斯图斯·默泽或赫尔德的思想。

什么使得人和社会幸福？有关这一理想的不同版本已被亚当·弗格森在其具有高度原创性的《论公民社会的历史》一书中生动地阐明了，赫尔德曾读过该书。[326]

在赫尔德用自然主义的术语解释事件的过程中，他采纳了洛克、爱尔维修和百科全书派乃至整个启蒙运动的追随者所采取常规的方法。赫尔德不像他的老师哈曼，他受到了自然科学发现的决定性影响；他给予它们一种活力论的解释，尽管与赫姆斯特赫斯、拉瓦特尔和其他“直觉主义者”赞成的神秘的或神智学的解释并不相同。

自然那单一、伟大的宇宙力体现在有限、动态的中心，这种古代观念被莱布尼茨赋予了新的生命，并成了他的全部门徒的共识。

神圣计划在人类历史中得到实现，这一观念也被不间断地传递着，从《旧约》及其犹太解释者到基督教神父，再到波舒哀的古典阐释。

时空上彼此相隔绝的原始民族（一面是荷马时期的希腊人和早期的罗马人，一面是印第安人或日耳曼部落），它们之间的相似性已经被丰特内勒和法国的耶稣会士拉菲托神父指明；18世纪早期这种方法的鼓吹者，尤其是像布莱克韦尔、托马斯·沃顿与约瑟夫·沃顿这样的英国作家，在很大程度上受惠于这些猜测。这已经成为了在英国以及意大利（在维柯的推动下）兴盛的荷马学的一个部分。当然，切萨罗蒂觉察到了这种方法对于比较语文学和人类学文献的更为广泛的意义；当狄德罗在编撰《百科全书》时，他在写作一篇古希腊哲学的总论的过程中，把荷马贬作“一个神学家、哲学家和诗人”，他还引证了一个“众所周知的人”的观点，认为在将来不可能有多少人去阅读荷马，[327]这是一种典型的帮派主义的怪想，吻合了笛卡尔和皮埃尔·培尔的精神，反对膜拜过去和无聊的博学，是古代人和现代人之间的纷争的迟到回声。维柯不敢触及的《圣经》本身，也不是无懈可击的。从先前的斯宾诺莎和西蒙神父就已开始的对这个文本的哲学和历史批评被小心地延续下来——尽管遭致了一些来自基督教正统的反对，既

有天主教的，也有新教的——按照世俗学术的规则进行严格的考量。法国的阿斯特吕克，英国的洛思，以及在他们之后德国（和丹麦）的米夏埃利斯，他们都把《圣经》看作是在几个不同时代合力完成的东方文学的纪念碑，大家都知道吉本受惠于莫斯海姆对早期基督教教会史的冷淡的世俗态度。作为一个并非训练有素的研究者，赫尔德可以借鉴的东西有很多。

同样，这也适用于赫尔德语言学上的爱国主义。对德语的捍卫自17世纪早期以来就被马丁·奥皮茨坚定地承担起来，自那之后，它已经构成了神学家、学者和哲学家有意识的计划的一个部分了。门克、霍内克、莫舍罗施、洛高，以及格吕菲乌斯的名字对于今天的英国读者来说也许没有太多含义；但是在宗教改革之后的两个世纪，他们坚定并成功地在路德的旗帜下开展了反对拉丁语与法语的斗争；一些更为著名的人士，如普芬多夫和莱布尼茨、哈曼和莱辛，也参加了这场很久以前就开始的运动。赫尔德开始于在那个时代已经作为一种传统的德意志态度确立下来的东西。

还有著名的价值转向，即具体对抽象的胜利，向直接、给定、经验的东西的转向，尤其是远离抽象、理论、概括和程式化的模式；质先前高于量的地位，以及直接的感觉材料高于对物理原始性质的地位都得到了恢复，而正是在这项事业中，哈曼得以成名。这种价值转向构成了拉瓦特尔的“面相学”研究的基础；它至少与沙夫茨伯里一样古老；它与年轻的伯克的著作也密切相关。

在赫尔德登上舞台时，人们反对通过对理性主义和科学原则的应用重组知识和社会的活动正值高峰。卢梭在1750年用他的《论科学与艺术》点燃了这把火。七年后，他致达朗贝尔的那封反动的书信谴责了这个阶段，标志着与法国启蒙哲学家决裂，而这一点双方都立刻注意到了。在德国，这种情绪被牧师运动的内省传统有力地强化了。在这些小的群体中，人们的团结和相互尊重被他们炽热的新教信仰激发起来了；他们对朴素的真理、对善的力量、对内在之光的信仰；他们对外在形式的蔑视；他们对责任和纪律的坚定不移；他们永无休止的自我检讨；他们对恶的存在的狂迷（有时采取歇斯底里的或虐待狂的

形式，并产生了大量虚情假意的伪善）；尤其是他们对精神生活的全神贯注（只有它能够把人们从血肉和自然的纽带中解放出来）所有这些品性在这种严酷的氛围中长大的人们的身上都是非常强烈的，尤其见于东普鲁士人、克努岑、哈曼、赫尔德、康德那里。尽管一条巨大的理智上的鸿沟把康德和赫尔德分开了，然而他们也共享着一个元素：追求精神的自主性，反对迷迷糊糊地跟着未经批判的教条（不管是神学的还是科学的）随波逐流，追求道德的独立性（不管是个人的还是群体的），尤其是道德的救赎。

如果赫尔德所做的仅仅是从这些态度和信条中完成了一种综合，并且利用它们建构了一种（即便不是某种体系）连贯的世界观，这种世界观注定会对他的国家的文学和思想产生决定性影响，那么仅此就足以为他在文明史中赢得一个独一无二的位置。发明不是一切。如果要一个人在洛克或卢梭、边沁或马克思、阿奎那甚或黑格尔的学说中寻找严格意义上属于他们自己独创性的内容，那么用不着费多大劲，他就可以把他们的所有学说都追溯到早先的“源头”。然而这无损这些思想家的原创性和天才。“拿破仑金币等额的零钱不等于一枚拿破仑金币。”然而，从整体上评价赫尔德并非我的目的，我只是要考虑他所创造的某种独树一帜的学说；讨论它们不仅是出于历史的公正，而且也是因为它们是些与我们这个时代特别相关和富有兴味的观点。如果我是对的，那么赫尔德的最终地位不必依赖于他思想中最独创的东西。因为他的巨大影响有时反而导致遮蔽了他真正投射在这个世界上的东西。

二

让我们回过头来看这项研究的三个主题，即：

一、民粹主义：对隶属于一个群体或一种文化所自有的价值的信仰，对赫尔德来说，这种信仰至少不是政治的，在某种程度上，它甚至是反政治的，它不同于民族主义甚至正好与民族主义相反。

二、表现主义[328]：这种学说主张一般的人类活动（尤其是艺术）表现了个体或群体的完整个性，人们能够做到什么程度，也就能够对

它们理解到什么程度。更为特别的是，表现主义宣称：人类的所有作品（尤其是人类诉说的话语），无论美丑或趣味与否，都不是与它们的创造者分离的客体，它们都是人们之间活生生的交流过程的一部分，它们不是独立存在的实体，外在观察者不能像科学家（或任何不接受泛神论或神秘主义的人）看待自然客体那样，用冷漠而不带感情的视角来看待它们。如果这种观点更进一步，那么人类自我表现的每种形式在某种意义上都是艺术的，自我表现是人类自身本质的一部分；它们反过来决定了这样一些区别，诸如内在的和外在的，奉献的人生和荒废的人生；并从而带来了阻碍自我实现的各种人和非人的障碍的观念，而自我实现正是自我表现最丰富和最和谐的形式，所有的人都在为这个目标而生活，不管他们对此是否有意识。

三、多元主义：它不仅是对多重性的信仰，而且是对不同文化和社会的价值的不可通约性的信仰，此外，也是对同样有效的理想的不相容性，以及暗含的革命性后果的信仰，也就是说关于理想的人和理想的社会的古典观念，在本质上是不连贯且无意义的。

这三个论题中的每一个都是相对新颖的；它们都与启蒙运动核心的道德、历史和审美学说相冲突。它们并非彼此独立。赫尔德的著作所展现的一切内容都编织在一幅无边界、多样化、极其丰富的全景图中。诚然，差异中的统一的观念，甚至是统一中的差异观念，即一和多之间的紧张关系，乃是他的中心思想。因此，他对一个恒常主题的讨论便反复出现：个性与它引导的生活形式的“有机”统一，肉体与精神在经验和形而上学层面上的统一，把它们区分为智识、意志、感情、想象、语言、行动，这些区别和划分在他看来，往好了说是肤浅的，往坏了说是教人误入歧途。因此，他强调思想和感情、理论和实践、公共和私人的统一，他一门心思坚持不懈地把宇宙看作是一个单一的过程。

他最著名和最富雄心的著作《人类历史哲学的观念》的开篇名言：“我们的地球是众星中的一星”[329]是非常有代表性的。接着是论述地质学、气候、矿物、动植物生命、自然地理中的教训的章节，最后才讲到人。相应地，他努力把所有的艺术和所有的科学联系起来，把

宗教、艺术、社会、政治、经济、生物学和哲学的经验呈现为一个活动的不同侧面；既然模式只有一个，事实和价值就是不可分割的（赫尔德对休谟和康德的著作耳熟能详）。对他来说，理解一件事情就是要把它放在一个给定的语境中，一种特定的文化或传统中，看它如何按照当时的观察来观察，按照当时的估量来估量，按照当时的评价来评价。对于赫尔德来说，要掌握一种信仰、一套仪式、一个神话、一首诗或一种语言的运用对一个荷马时期的希腊人、一个立沃尼亚的农民、一个古希伯来人、一个美国印第安人意味着什么，在他的生活中扮演着什么角色，就不仅要能够给出一种科学的或常识的解释，而且要能够给出所考察的活动的原因或理由，或者至少朝着这个方向走一大段路。因为，解释人类的经验或态度就是使自己能够通过同情的想象置身于被“解释”的人类的情境当中；这意味着理解和传达一种特定的生活方式、感情和行动的一致性；从而也理解和传达给定的行为或行动，它在生活中扮演的角色，以及在那种情境中显得“自然”的世界观。理解和辩护关涉到原因和目的、可见的现象和不可见的内涵、对事实的陈述和根据与它们相关的历史的价值标准所做出的评价，它们相互交融，对于赫尔德来说似乎属于一类而非几类思想。赫尔德是事实和价值、理论和实践、“是”和“应当”、理智判断和情感活动、思想和行动相互统一的世俗学说的发起人。

赫尔德最尖锐的批评者也总是为其想象的力量和广阔所折服。他的确具有一种构想过去和现在的各种现实和可能的社会的令人惊异的能力，对它们都无一例外地报以同情的无可比拟的温情。他为按照其本来面目重构生活形式的可能性所鼓舞，他为揭示出它们的个体形态以及体现于它们之中的人类经验的完满性而欢呼：一种文化或一个个体越是古怪、越是与众不同，他越是兴奋。他几乎不能谴责任何展现出色彩或独特性的东西：印第安人和波斯人，希腊人和巴勒斯坦人，阿米尼乌斯和马基雅维里，莎士比亚和萨伏那洛拉，在他看来似乎具有同样的吸引力。他对统一的力量，对一种文化或一种生活方式，对另一种文化或生活方式的同化，不管是生活中的还是历史学家书中的，都深恶痛绝；他凭着良心寻找统一性，但吸引他的却是例外。他谴责在不同的属别之间竖起高墙，但是他在一个属别中尽最大可能地

寻求不同的物种，在一个物种里尽最大可能地寻求不同的个体。哈曼曾教导他对特殊的历史和文化现象保持敏感的必要，避免被整齐的概念网络所要求的分类和归纳的热情弄得死气沉沉，这种热情是一种致命的倾向，他将其归咎于自然科学及其法国奴隶，他们希望通过科学方法的运用改造一切。像哈曼一样，赫尔德保持着其孩童般的敏感性——他对由感觉、想象、宗教神启、历史、艺术所提供的凹凸不平、不规则、不总能被描述清楚的数据保持着本能反应。他并不急于将它们归到形形色色恰当的概念中去；他浸透着新的经验主义的精神，即事实的神圣性精神。赫尔德抵制了这样一种诱惑：把经验的异质之流规约到同质的单元，给它们贴上标签，把它们塞进理论框架以便能够预测和控制它们，在这一点上他不及哈曼，但超过了莱辛和狄德罗，并远远超过了像孔狄亚克或爱尔维修这样的正统唯物主义者和“感觉论者”。他的思想以枝繁叶茂和杂乱无章出名，但这不仅是因为他具有一种天马行空的和混乱不堪的思维，同样是因为他对事实本身复杂性的感受。作为一个作家，他热情洋溢而不循规蹈矩，但并不模糊和含混。即便在他最入迷的时候，他也没有梦游或自我陶醉；甚至在他最有激情的时刻，他也没有像他那个时代德国的形而上学诗人（如格莱姆、乌茨、克洛卜施托克，歌德也会偶尔如此）一样从事实飞向理想的王国。伟大的科学家和哲学家经常通过对他们的创造性洞见夸大其词而造势。但是赫尔德不能够就这样放过他看到、感到、听到和学到的一切。他对现实纹理的感觉是具体的，而他的分析力量是虚弱的。构成这项研究的主题的三个原创性论题一再说明了这一点，最终使得更有条理、更清楚、逻辑上更有天才的思想家不胜其烦。

三

让我们从赫尔德的民粹主义开始，或者说从他关于属于一个群体到底是怎么回事的思想开始。大家似乎都同意赫尔德起初是18世纪启蒙运动伟大理念的一个典型的、几乎是循规蹈矩的捍卫者，即一个人道主义者、世界主义者、和平主义者。后来他似乎被认为转向一种更为反动的立场，让理性和智识服从民族主义、对法国的憎恶和直觉，以及对传统不加批判的信仰。但这某种程度上不也是当时以及随后的年代德国其他思想家的演变之路吗？几乎毫无例外，他们开始时狂热

地欢迎法国大革命，种植自由之树，抨击德意志三百诸侯陈腐和暴虐的统治，直到红色恐怖令他们感到害怕，革命后的法国军队对德意志的军事羞辱也令他们十分受伤，然后又经历了拿破仑，他们才转变为爱国者、反动分子和浪漫的反理性主义者。这不正是费希特、格雷斯、诺瓦利斯和施莱格尔、施莱尔马赫和蒂克、根茨和谢林，以及伟大的自由主义者席勒所遵循的道路吗？难道歌德和洪堡（以及乔治·福斯特，尽管他死于反动开始前）不是几乎单枪匹马地忠诚于理性、宽容和人类的统一，忠诚于摆脱了民族主义的自由，忠诚于与康德和黑格尔的一致，忠诚于他们对各种形式的集体情感冲动的厌恶？假定这种背叛理性的过程也发生在赫尔德身上难道就不合理吗？诚然，他死于拿破仑予以德国军队和诸侯最惨烈的失败前；难道赫尔德不也从一开始的世界主义者最后变成了一个民族主义者吗？受伤的民族自尊心，渐长的年龄，以及青年时期乌托邦情怀的冷却，都注定在这里造成了它们各自的影响。然而，这种观点在我看来是站不住脚的。不管费希特或弗里德里希·施莱格尔的思想发生了什么样的变化，赫尔德的民族主义形式终其一生没有发生改变。他的民族感情不是政治的，也从来没有成为政治的，他在其漫长而卷帙浩繁的智识活动中也从未放弃或修正他开始时的普遍主义的特殊印记，不管这两种倾向是否一致（他很少关心）。

早在1765年，在里加（在21岁那年他在这个官方上属于俄国的城市里担任路德教传教士）的一次演讲中，赫尔德在回答“我们是否仍有一个像古代那样的共和国或祖国”[330]这个问题时，宣称现今已经和过去不同了。在希腊，城邦的强大和荣耀是一切自由人的最高目标。宗教、道德、传统——人类活动的每个方面都源于城邦、指向城邦、维系城邦，它遭遇的任何危险也危及所有这些人的存在以及他们赖以生存的一切；如果它倒下了，一切也就随之倒下。可是然后，他接着说，基督教来了，人类的地平线变得无限宽广。他解释道，基督教是一种普世宗教：它包容所有人和所有民族；在对普遍和永恒之物的崇拜中，它超越了所有局限于当地和当时的忠诚。

这个论题非常具有德国启蒙运动的基督教人文主义特点，尽管有各种与此相反的说法，但赫尔德从未放弃这种观点。直到他的晚年，

他中心信仰的用语还和他早年著作中的表述相似："吹嘘国家是最愚蠢的自负形式……民族是什么？长满了毒草和良苗的巨大的野生花园"；邪恶和荒唐与美德和善行相混杂。堂吉诃德会为了这个达辛妮亚而去一决胜负吗？[331]爱国主义是一回事，民族主义是另一回事：对家庭、语言、自己的城市、自己的国家、它的传统的纯真依恋是不应受谴责的。他接着说，形形色色的侵略性的民族主义是可憎的，而战争简直就是犯罪。[332]这是因为一切大规模的战争本质上都是内战，既然人皆兄弟，那么战争就是一种可恨的兄弟相残的行为。"一个祖国与另一个祖国火并是人类词典中最野蛮的行径。"[333]一年后，他又补充道："我们能够成为比阿喀琉斯更高贵的英雄，比豪拉提乌斯·科克莱斯更高尚的爱国者。"[334]这些观点不能仅仅归因于以下事实（尽管人们有时用这些事实来解释它）：在一个由几百个诸侯所统治的衰弱而分裂的国家里，政治上的民族主义是一种太不现实的想法；以致在这样的一个国度寻求它，都表明了一种历史感的缺乏。毕竟同样分裂且政治上孱弱的意大利人，却形成了一种至少可以追溯到马基雅维里的7对政治统一的本能追求，而且在意大利占支配地位的社会和政治条件与18世纪的德国相去不远。

赫尔德的态度很明显是他那个时代标准的启蒙态度；然而，关键在于他并没有放弃它。他信仰亲缘关系、社会团结、民俗和民族性，但是他毕生都憎恶和抨击各种形式的集权、高压政治和侵略，这些在他和他的老师哈曼看来，都体现和代表着受诅咒的国家。自然创造了民族，而不是国家。[335]国家是为了一个群体谋幸福的工具。[336]他抨击最为猛烈的是帝国主义，这是一个共同体对另一个共同体的压迫，地方文化在侵略者铁蹄的践踏下被消灭。他对体现于特定的生活形式中的生命力长久的传统和制度的温情丝毫不亚于尤斯图斯·默泽，而这些生活形式已经在人的共同体中创造了统一性和连续性。他不关心早期道德这个词在文艺复兴时期的意义。亚历山大大帝、尤里乌斯·恺撒、查理曼大帝对他来说都不是英雄。国家的基础是征服，国家的历史是暴力的历史，是血腥的征服史。国家是伊克西翁的车轮，号召无意义的自相残杀。凭什么为了满足一个头戴王冠的疯子的奇思怪想，或者一个启蒙哲学家的胡言乱语滋生的幻想，成千上百的人就应当忍

饥挨冻？[337]

这可能特指腓特烈大帝和他的法国顾问，但是其中包含的意义是普遍的。所有个人对其同类的统治都是非自然的。真正的人际关系是父子关系、夫妻关系、手足关系、兄弟关系、朋友关系和同胞关系；这些词表达了使人们幸福的自然关系。国家给予我们的只是冲突和侵略，也许最坏的是非人化。[338]成为“一架机器上的一个盲目齿轮”有什么幸福可言？[339]上帝用山和海把世界分开，以防止某个令人恐怖的民族征服世界。《人类历史哲学的观念》把征服者的历史描述为人类猎人的历史，这种观念早于社会主义历史学家。尽管赫尔德宣称以一种同情的、至少是不怀偏见的眼光看待所有的文化和民族，但是他还是无法原谅罗马对它征服的民族的文化的摧残，甚至不能原谅它对迦太基的摧残。也许它在效率和统一方面可能有其价值，但是在他看来，那只是毁灭的边际效应；即如此野蛮地将这么多自发的和自然的人类自我表现形式弃之不顾：“这些表现形式的本质通过语言、风俗、特点相互区分，任何人都不应该人为地将它们融合在一起。”[340]而这正是罗马试图做的以及整个罗马帝国维系在一起的方式。它的“神圣”继承者也丝毫不比它强，它是一个非自然的怪物，把完全不同的文化荒唐地拼凑在一起，“狮子的头、龙的尾巴、鹰的翅膀、熊的爪子，在一个没有爱国主义的结构中黏合出一个国家”。[341]犹太人现在尽管是“寄生虫般”的放贷者，[342]但他们至少不进行自我崇拜；他们没有使巴勒斯坦成为世界的源泉和中心，他们没有把自己的祖先理想化，没有把他们的谱系追溯到神或半神（正是这最后一点使他们能够经受得起散居的状态），他们正是因为这些原因受到赞扬。[343]帝国，尤其是多民族帝国（把各个部落和民族在一个王权之下混杂起来）[344]的维系倚仗武力；它们长着泥脚，所以必垮无疑。神权政治如果建立在某种非政治原则之上，某种精神或宗教力量之上，例如中国或埃及，它们只接受非基督教信仰，相比之下却比其他文明更加持久。精神之剑要胜过单纯的野蛮武力：即便是最可怕的贫穷、最深重的苦难，更不用说对权力的野心和喜好，都不应使人求助于武力。像默泽一样，赫尔德为如下事实扼腕长叹：德国的人民贫穷、饥饿、受人轻视；路德的遗孀不得不向丹麦国王乞求帮助；开普勒死于饥馑，德语使用者离散

并流亡到英国、美洲、俄国、特兰西瓦尼亚；天才的艺术家和发明家被迫背井离乡，在异国他乡挥霍他们的才智；黑森雇佣兵被像黑奴一样贩卖时，他们的家人却在饥荒中死去。然而，侵略并不是问题的答案。他整个一生都在阐明帝国主义的愚蠢和凶残。

在其论哲学史的第一篇论文（《另一种历史哲学》，1774）中，他把罗马征服者称为鲜血、欲望、邪恶的混合物。[345]在随后的二十年，甚至在其生命的最后岁月，他继续谴责古代的和现代的殖民统治的非人性："外国人被（罗马）按照不为他们所知的习俗来评判"；[346]罗马人对他们施加暴力，这扭曲了被征服者的性格，直到"罗马鹰……啄瞎了他们的眼睛，吞食了他们的内脏，并用它衰弱的翅膀覆盖了（他们）悲惨的尸体"。[347]当罗马的血腥暴政与基督教结合起来的时候，这绝不是一个值得庆贺的日子。[348]罗马毁灭了希腊，而条顿的骑士和新近皈依的波兰人灭绝了普鲁士人，并奴役了贫穷的波罗的海东岸地区居民和热爱和平的斯拉夫人。

> 在欧洲人所到之处你能说出这样一块地方吗（他在其《论人类进步书简》中问道）：在那里，他们在不设防的、对他们充满了信任的人面前，没有用不义之词，没有用贪婪的谎言，没有用残酷的压迫，没有用疾病，没有用他们带来的致命的礼物把自己搞得声名狼藉，你能找到这样一个地方吗？地球上我们所占据的这个地方不应被叫做最智慧的地方，而应被叫做最傲慢、最富侵略性、最财迷心窍的地方：他们给予这些人的不是文明，而是对他们自己已取得的初步文化成就的毁灭。[349]

这就是英国人在爱尔兰、在苏格兰高地的所作所为，这就是欧洲人在他们的殖民地的所作所为，当地人"所形成的情感非常泾渭分明"，由此我们认为他们"已然成熟，适于皈依我们的信仰"。[350]在1802年，在他的期刊《阿特拉斯提》中，他设想了一个亚洲人和一个欧洲人之间的对话；在对话的过程中，这个亚洲人（印度人）说：

“告诉我，你们还在一边劝人皈依你们的信仰，一边盗窃他们的财产，对他们实施了抢劫、奴役、谋杀，还剥夺他们的土地和国家吗？你们难道不知道你们的习俗在他们看来是背信弃义的吗？设想一下，如果他们中的一个来到你们国家，以一种傲慢的姿态宣布一切对你们来说最为神圣的东西（你们的法律、你们的宗教、你们的智慧、你们的制度等等）都不过是一派胡言，你们会怎样处置这个人？”“噢，但是性质完全不一样”，这个欧洲人回答道，“我们有权力、船只、金钱、大炮和文化。”[351]

对这个话题，赫尔德毫不妥协，并保持着热情：“‘你为什么往我头上洒水？’一个将死的奴隶问一个基督教传教士。‘为了让你进天堂。’‘我不想进一个有白人的天堂’，他回答道，翻身死去了。”[352]欧洲人就是用这种方式从事着铸造锁链的工作，用以捆绑其他的民族。[353]赫尔德像卡尔·马克思一样确信：那些压迫和剥削别人，把他们自己的制度强加给别人的欧洲人，他们的行为不过是在为自己掘墓，有朝一日，他们的受害者将起来反抗他们，用他们的口号、他们的方法和理想来镇压他们。

德国的使命不是征服；它的使命是成为一个思想家和教育家的民族。这是它真正的光荣。[354]牺牲（自我牺牲）不是一个人对另一个人的统治，而是人类的正当目的。赫尔德坚决反对一切掠夺，除了自卫，反对以任何理由使用武力。十字军东征不管其多么富有基督教的精神，在他看来都是可恨的，因为他们征服和压迫其他人的社会。然而，对他来说，同意是社会的一个虚假的基础，因为不管多么合理或自愿，同意本质上是一种屈服于力量的形式，而人的关系必须建立在尊敬、关爱、亲缘、平等的基础之上，而不是建立在恐惧或谨慎以及功利的算计之上。当宗教忘记了人的目的而变为一种空洞和机械的仪式，它们才演变为一种对僵死教条的背诵，牧师便不再理解他们自己的信仰，变成了其他力量（尤其是国家和控制国家的人）的工具。在

他那里，就像在尼采那里一样，国家是一切冷酷的怪物当中最冷酷的；对他来说，在整个人类历史当中，没有什么比充当政治权力的工具的教会和牧师更可恨的了；他用与伏尔泰或霍尔巴赫同样的口气谈到它们；至于国家（他所援引的话语可能来自卢梭），它掠夺人的自我。[355]国家变成了一种麻醉剂，人们在它的帮助下，试图忘记自己；国家变成了一种自生的方法，帮助人们逃避生活、创造和选择的需要。而且，官僚政治活动的实践是一种自我迷醉的形式，他把它称作一种鸦片，借助于它，人变成了机械的职员。个人的和文学上的深刻的差异，逐渐把赫尔德与歌德和谢林区分开来，但是，在他们携手完成的《讽刺诗刊》中，他们说

> 德意志？但它位于哪里？这是个我找不到的国度。
>
> 在那里，知识的王国伊始，政治的王国终止。

以及

> 把你们自身铸成一个民族，你徒劳地寻觅着德意志人。
>
> 你反倒能做成这样一件事，把你们自身自由地铸造成人。

他们也替赫尔德发声。[356]国家把生活变成了机械运作，是一种前景，也是一种现实，赫尔德对它的恐惧一点也不亚于卢梭。

那么，什么是正确的人类生活？他们应当生活在一种自然的单位中，即生活在被一种共同的文化统一起来的社会中。而且，自然并不使一些民族天然地优于另一些民族。因此，不管古代德国人的特质是什么，把他们看作是上帝选定的欧洲民族（由于他们与生俱来的能

力，上帝赋予他们拥有整个世界和接受其他人服侍的权利），就必然成了一种野蛮人无耻的自负。[357]没有所谓的上帝选民（Favoritvolk）。[358]一个民族之所以被塑造成这样而不是那样，是由于“气候”、[359]教育、与邻邦的关系，以及其他可变的和经验的因素，而不是由于一种不可触摸的内在本质或一种诸如种族或肤色之类的不可改变的因素。所有这些在他生命的晚期表述的内容都是启蒙运动的真谛。赫尔德心怀某种恶意的满足（哈曼也是这么干的，怀着同样的揶揄的快感）抗议伟大的自由主义者康德在他的《实用人类学》中对种族和肤色强调得太多了。他对康德“人是一种需要主人的动物”[360]的命题同样义愤填膺；他回应道：“这个句子应该倒过来：需要一个主人的人是一个动物；一旦他变成了一个人，他就不再需要一个主人。”[361]他也抨击康德的历史哲学，按照这种哲学，正是人类的恶（对权力的渴望和对地球上的稀缺资源的控制）激发了竞争和斗争，也从而导致了进步，而个体的苦难对于物种的进步是必不可少的（这种学说注定在黑格尔那里，在斯宾塞的进化论的另一种形式中，在社会达尔文主义的奇谈怪论中达到其顶峰）。赫尔德以纯粹的自由主义、个人主义、魏玛世界主义的精神驳斥了这些学说。无疑，任何鼓吹在庞大抽象物——人类、社会、文明、进步（后来的思想家会说种族、国家、阶级和神选的精英）——前牺牲个人的学说都包含某种残酷和险恶的含义，这种感知的起点正是始于此处。

康德并不隐瞒他对赫尔德来势汹汹而又粗枝大叶的概括的反感，他抱怨说这些概括既没有得到充分证据的支持，也欠缺严格的论证，这也许可以部分说明赫尔德为什么故意选择了康德（这个责任的无情的声音、人的道德平等、个体的无限价值的出名拥护者）作为他的靶子，阐释自己充满激情的反种族主义和反帝国主义，捍卫所有人类和民族都有沿着他们自我选择的道路发展的权利。在赫尔德看来，多样性并不一定导致冲突。他不明白为什么一个沉浸于自身天赋发展的群体却不去尊重其他群体相似的活动。康德在《道德形上学探本》或《论永久和平》中可能会同意赫尔德，但他在《实用人类学》和其他论普遍历史的论文中却显然不会同意。康德在个人的道德和自然过程的不和谐之间划了一条明显的界限，前者是普遍、绝对，没有内在的

冲突，基于一种与自然、历史和经验实在完全不相关的先验理性；后者的目的则是保存物种，通过竞争和斗争促进进步。赫尔德则完全不这样认为。他发现这种二元论完全不可理解。不同的经验秩序之间、精神和肉体的官能之间、理性和想象之间、感性世界和知性世界之间、伦理意志和先验知识之间的严格区分，对他来说，不过是些人为的区分，它们是哲学家们建造的“木墙”，[362]在现实中找不到与它们相对应的东西。赫尔德的世界是有机的、动态的、一体的：它的每一个因素既是独一无二的，又通过最终不能被分析甚至不能被充分描述的无穷变化的关系与每个其他的因素相互交织。“相似性、阶级、秩序、舞台，”他于1775年写道，“只不过是……游戏中无法实现的计划。万物的创造者并不通过人类的眼睛看世界。他不认同任何阶级；每个事物只与它自身相似。”[363]“我不敢肯定我是否明白‘物质’和‘非物质’的含义。我不相信自然在这些术语之间竖起了铁墙……我从来没有见过它们。”[364]他生怕丢掉现实的任何一个部分，生怕为了将其塞进一个体系，使它们刚好纳入一个公式而擦掉、删除、抹平不规则的事物。他从他的老师哈曼那里学会了在完满性中把握整体，在其全部独特、复杂、随历史而变化的表现中把握整体（这正是当他们1770年相遇时令年轻的歌德着迷并永久地影响了他的东西），他远比举起了反对简化大旗的孟德斯鸠要走得远。[365]生命的源泉是神秘的，对于那些对一个社会、一个时代、一个运动的精神本质缺乏感觉的人，是隐而不彰的，而这种敏感性已被法国的启蒙主义者及其德国的学院模仿者实施的解剖杀死了。像哈曼一样，他确信：分析、理性、秩序井然的排列所要求的清楚、严格、敏锐，只有付出极大的代价才能实现，不管是理论上还是实践上。在这种意义上，他是启蒙运动的一个最深刻的批评者，他像伯克或迈斯特一样令人敬畏，但又摆脱了他们的反动偏见和对平等、博爱的仇视。

四

至于赫尔德的表现学说，在他看着，这与人们的生活方式和手段深刻地联系着。是什么决定着人们“自然地”生活于其中的单位？尽管他倾向于把家庭和家族制度看作人们联系的基本形式，但是赫尔德并未明确地肯定亚里士多德（以及卢梭）的如下学说：一个“自然的”或

令人满意的人类社会只能由较小的人群构成，在这里，人们能够面对面地互相认识，一个报信人可以通知到所有人（用亚里士多德的话说）。人群不管是大的还是小的，都是气候、地理、物理和生物需求等类似因素的产物；他们被共同的传统和共同的记忆凝结到了一起，其中首要的链条和媒介（诚然，不只是媒介，已经是其化身）是语言。“对于一个民族来说……有什么东西比它祖先的语言更珍贵吗？其中寄寓着它的传统、历史、宗教、生存原则的整个世界；它包含着民族的整个心和灵魂。”[366]之所以如此，是因为人们必定用话语和其他符号来思考，因为思考就是运用符号；他认为（如同他之前的维柯），他们对生活的感情和态度，被整合到符号形式中了，它们包括崇拜、诗歌、仪式。不管他们为的是消遣还是谋生：舞蹈、狩猎——通过神话和固化表现所表达和保存的社会团结的原始形式——情形都是如此，事实上，维系人与人之间关系的整个信仰和行为网络只有借助于共同、公共的符号，尤其是借助于语言才能够被阐明。

赫尔德从哈曼那里衍生出了他的如下观点：话语和思想是一回事。实际上，人们并非通过思想和观点思考，然后去寻找词给它们“穿上”合适的外衣，好似为一只完全成型的手寻找手套一般。哈曼告诉我们，思考就是运用符号，否定这一点与其说是错误的，不如说是不可理解的，因为没有符号，人们就容易荒唐地把单一经验的诸多方面划分为单独的实体——笛卡尔就是这么做的，他提到思维和身体、思想及其对象、物质和思维，好像它们是互相独立的存在似的。我们在思想和感情（以及其“对象”）、肉体感觉和智识、道德意识和审美意识之间所做的这些区分，在哈曼看来（人们能够理解他的地方），是一种把人们的注意力时而吸引到单一经验的这个侧面，时而吸引到那个侧面的企图；是一种一旦过头就会把一个侧面从另一个侧面中分离和抽象出来的倾向，如果再过头，就会导致虚构出抽象客体或理想化的实体，把现实变成一连串人造的虚幻物。它源于一种对清晰的科学分类的追求，但是它扭曲了事实，把对自然和上帝的活的感觉的连续之流凝结为死的片断，抹杀了对现实的真实感觉的源泉（想象、对神圣启示的意识、与现实的直接接触，而这些都是通过感知获得的），而它们是那些未被理性主义的逻辑和形而上学所败坏了的人

们一直具有的。

哈曼是一个带有神秘主义的基督徒：他把世界、自然和历史看作是上帝说给人的话；上帝之言好似象形文字，常常深邃无边，它们又象是寓言，或者是打开了通向洞察真理之门的符号，只要人们正确地看和听，它们就能回答他们头脑中和心中的问题。[367]哈曼本人并不是一个预言家，他没有获得任何特别的启示，但是，当处于严重的精神危机中时，他求助于《圣经》，当他意识到犹太人的历史包含着一种普遍和超历史的真理时，他被震惊了：因为它象征着他自己，以及每一个人对上帝痛苦的追寻。人是上帝按照自己的形象创造的，但是就像哈曼虔诚的祖先所教导的，人是有罪的和软弱的，他跌倒了再起来，因为他试图听到他的父亲和主人的声音，那位父亲和主人既内在于他又外在于他，只有他能使人成为完整的人。人只有通过让自己屈服于生命的统一，通过让他的整个存在（精神和肉体、思维、意志、尤其是感觉）理解上帝在《圣经》中直接说给他的话（它也通过自然活动和人类历史模式呈现出来）才能被救治。自然和历史是逻各斯的符号和密码，供那些未被形而上学的精巧所败坏的人去解读。罪是对神恩与上帝赐于人的东西的否定，它们包括以各种形式显现的生命、感性自然、创造和生殖的激情、渴望、爱、愉悦感。诚然，此种现实的存在不能够被证明。休谟是正确的：没有什么事实或事件能够通过理性来证明其存在。然而，我们接受它们，因为我们不得不如此，因为它是屈服于感觉的动物对外在世界的信仰，我们全凭它来进行思考和行动。上帝、感知的世界、话语的意义，一切都直接而亲切地呈现给任何人，只要他令自己看见、聆听和存在。

赫尔德则避免了神秘主义。哈曼影响赫尔德的是他对理性主义分析的反对、他赤裸裸的感觉主义和经验主义，以及他单纯的基督教信仰，而不是导致哈曼在《圣经》中的个别希伯来人或希腊人的微言大义中去试图理解上帝隐秘目的的古怪神秘的唯名论。哈曼的语言学说——只有语言是一切理解和一切有目的的行动中枢，人最主要的活动就是对他者（对人们、上帝或他们自己）言说，只有通过语言，个体或群体，以及他们体现在诗歌或仪式中的意义，或者人的建制和生活方式中的意义才能够得到理解——这个伟大的启示变成了赫尔德信仰

的一个部分。理解人就是理解他们意图、打算、希望传达的内容。创造就是传达。在18世纪关于人类语言起源的大争论中，他说语言既不是像秀斯密尔和其他正统的基督教作家所主张的遽然而至的上帝的神奇礼物，也不是像法国科学家莫佩尔蒂和孔狄亚克认为的那样，或者是蒙博多明确坚持的那样，是特定的人在某个特殊时刻的精心发明，一种像轮子或罗盘一样改善生活的工具，他由此在欧洲获得了一定声誉。语言是一种自然的发展，与任何其他形式的自然发展相比，其神秘性不多也不少，如果你信仰上帝具有创造性的话，那么你可以说语言是神赐的，上帝赋予人语言就像他赋予人精神活动的能力一样；产生符号的力量、交流的力量、意向性的力量，是这种发展中固有的。

在另外的时候，也许是哈曼唤起了他作为一个路德教牧师的信仰（他毕竟是魏玛大公国的首席神职人员），赫尔德放弃了他的上述主张，而承认语言的确是被上帝通过一种专门的创造活动移植或传授给人的。但是他不能这样止于他的信仰。如果某种生物在精神上没有发展到足以使用语言，它如何能够突然具备这种能力呢？如果不能够思考（即符号的使用，不管是图像还是手势还是话语），精神的发展如何可能？到了晚年，赫尔德背离了严格的路德教，公开转向这样一种信仰：语言是意识发展的自然过程的一个本质部分，也无疑是建立在相互沟通之上的人类团结的一个本质部分；因为要成为一个完整人就要去思考，而思考就是沟通；社会和人失去彼此间的任何一个，都是不可想象的。因此，“没有语言的纯粹并单一的理性完全是一个乌托邦”。[368]赫尔德的意思是它是不可想象的而不是不可能的。话语通过把激情和事物、现在和过去连接起来，通过使记忆和想象成为可能，创造了家庭、社会、文学和历史。他宣称，用话语言说和思考就是在继承下来的形象和话语的溪流中畅游；我们必须接受这些媒介，信任这些媒介：毕竟仅凭我们自己是没法创造它们的。[369]所谓完全与世隔绝（不同于人为地自我孤离）的概念对他来说就像是对于亚里士多德或者我们这个时代的一些语言哲学家一样是不可思议的。单纯的沉思结不出真理之果；只有生活，即与他人合作或对抗的行动，才会产生真理。对赫尔德来说，人是通过自身与其他人的联系被塑造的，因此也必须根据这种联系来定义。

我们能够纯化或改革一种语言，但是我们不能从虚无中创造出一种语言；因为创造一种语言就是去思考，而思考就是运用语言。这个循环不能被打破。特定的话语或话语群与特定的事物的关系在逻辑上或形而上学上并非必然的，而是偶然的或约定俗成的。特定的词被用来传达特定的经验，这或者是由于自然的影响——环境因素，在孟德斯鸠之后被统称为“气候”，或者是由于心理的影响，或者纯属偶然，或者是人为决定，他们通过“自然的”手段（在某种前理性的状态）获得了一些术语，便随心所欲地发明了另外一些。这就是为什么说关于真实本质的学说（沃尔夫通过概念的分析发现真理的计划）是一个妄想。洛克是正确的：我们对“本质”没有任何真知灼见。只有经验能够告诉我们在一个特定文本中X的表达与Y的表达是否具有同样的意思。因此，疯狂的宗派主义者对这个或那个神圣文本具有唯一意义的独断论式确信，是非理性且毫无根据的。语文学知识（语言的历史发展）仅仅讲述语言的使用和含义的不断变化的历程。赫尔德是反机械论的：但他是一个经验主义者，直接承袭了奥卡姆和英国的自然主义者。只有勤勉的历史研究，对言说者的目的的同情洞察，对人类借以理解彼此的沟通机制（不管是直接的还是跨越几个世纪）的掌握，才能够在相互不同又并非完全隔绝的文明之间架起一座跨越鸿沟的桥梁。语言表达了群体的集体经验。[370]

一个民族还有什么比这更为珍贵的东西吗？从对本国文学的研究中，

> 我们能够深刻地了解那些时代和人民，这要比沿着政治史和军事史那欺人、荒芜的小道要有效得多。从后者那里，我们只能看到人民如何被统治、他们如何放任自己被屠杀；在前者那里，我们能够了解他们如何思考，他们希望什么、追求什么，他们体味着哪些快乐，他们如何被自己的老师或者倾向偏好所指引。[371]

因此，赫尔德强调发生学研究和语言史的重要性，因此，他也强

调比较语言学、比较人类学和动物行为说，尤其是伟大的语文学运动，这在他的晚年和在随后的那个世纪里成了德国学术的骄傲。他自己在这个方向的努力与维柯一样，是发人深省和深思熟虑的。在宣布了“语言的人相学”[372]（借用拉瓦特尔的说法）的重要意义之后，他坚信（例如说）保留了词性这一语法结构的语言（例如俄语，赫尔德在其驻留里加期间曾接触俄语）意味着一种与无词性的语言不同的世界观，代词的特殊运用也是如此。他坚信，动词先于名词，前者与动作有关，后者与对客体的思考有关；积极的民族使用的语言模式不同于消极的民族使用的语言模式；语言的细微差别指明了经验（世界观）的不同形式。逻辑对他来说只是一种对活语言或死语言的抽象。不存在各种形式的理性思想所预设的“深刻的”逻辑结构；在他的《论语言的起源》中，逻辑近似于同构语言中的普遍物，而同构语言在其使用者的经验中，则指向一种更高程度的相似物。对于赫尔德来说，人类学才是理解人类及其世界的关键，而不是形而上学或逻辑，不管它们来自亚里士多德，还是莱布尼茨，还是康德。正是语言史最清楚和连续地揭示了这些现象（如包含幼年、青年、成熟、衰退的循环的社会发展），它们对于个体和民族都是共同的。

语言与思想是一对矛盾的关系，尽管在某种意义上，它们是一回事。无论如何，写作是把思想凝结为一种永恒形式的技艺，一方面，它创造着一种连续的社会自我意识的可能性，并且向他人展示自己和另外的世界；另一方面，它也扼杀着这种可能性。在写作中被记下来的预言，没有不断适应和变化那个活生生的过程，也没法对不可分析、不可捕捉的现实经验之流进行不断表达，而语言若想充分传达，必须具有这样的能力。仅靠语言就能使经验成为可能，但是它也会冻结经验。哈曼曾提到过一个遍布枯骨的峡谷，而只有“先知”[373]（诸如苏格拉底、圣保罗、路德，也许还有他自己）才能为其重铸血肉。赫尔德提到了人们会在某个特定的时刻起来对尸体（语言的石化形态）进行反抗。语言革命的历史是文化更替的历史，是人类历史中的真正革命。可曾有一种对所有人通用的语言？他不希望证实这种论断。一方面，他坚持一个世界、一种基本的人格、万物间“有机”联系的观念；另一方面，他坚信抽象、破碎、把人格分裂为相互分离的官能具

有某种愚蠢和危险，然而不仅沃尔夫，连康德在其心理学中都是这么做的，他们严格地把身体和灵魂、自然和精神、经验和先验、历史和永恒分割开来。然而赫尔德也是个基督徒，他忠诚于亚里士多德和《圣经》关于自然分类的学说。人是独一无二的；蒙博多勋爵和自然主义者必定是错误的。毫无疑问，这就是为什么说语言必然是上帝的一个礼物，而不能是理性存在物从某种前理性的自然状态（动物王国和低于人类的感觉形式，甚至是无感觉[374]）中渐进产生出来的原因。矛盾从来都是不可调和的。

赫尔德唯一从来没有放弃的一致性是思想和行动、语言和活动的一致性。诗歌（尤其是早期的史诗）对他来说是纯粹的活动。像他的许多同时代人一样，他被莪相迷住了（欺骗了？）。他很可能是从这些诗歌中，而不是从荷马那里（尽管他提到荷马的诗是即兴之作而不是矫揉造作的产物）得出了诗歌是活动的观点。他坚信，诗歌具有巫术的特点，尤其在早期民族那里；它不是对自然或者其他任何东西冷冰冰的描述：它激发了英雄、猎手、情人的行动；它具有鼓舞和引导的作用。那些书斋里的学究们是无法领略其中的滋味的，只有那些身处于这些诗歌诞生场景之中的人才能够理解它们。在从里加到南特的航海旅行期间，他观察了恶风险浪海面上的水手。他们生活在残酷的自然法则中，心怀恐惧，与那些他们试图控制的自然元素亲密接触，在赫尔德看来，这些面色阴郁的水手，重现了古代斯堪的纳维亚的吟游诗人、北欧海盗和《埃达》的世界。[375]那些风平浪静地从事着研究的语文学家，那些慵懒地翻着书页的遗世独立的文学伊壁鸠鲁主义者，是不能理解这个世界的，他们无力重造这个世界，而这些诗歌却正是对这个世界的耳闻目睹。话语、韵律、行动是同一个经验的不同方面。在今天这已经是常识。但是在赫尔德生活的那个时代（维柯可能是个例外）却远非如此。

“一个民族愈是野蛮，即愈是鲜活和热爱自由（因为那是这个词的直接含义），它的歌（如果它有歌的话）也就必定愈是野蛮，愈是鲜活、自由、感性、充满激情”，他在1773年如是写道。[376]他把这种“对想象的鲜活呈现”的歌与“为付诸文字而写”的歌做了对比。“野蛮的阿波罗之箭刺穿了心脏，随之带来了灵魂和记忆。”[377]“一切未被雕

琢的民族都爱唱爱动；他们歌唱他们的所作所为，因此也就在歌唱历史。他们的歌是他们民族的档案，是他们科学和宗教的宝库……是他们家庭生活的画面，有快乐，有忧伤；有婚床，有坟墓……这里，每个人都在刻画自己，每个人都在真实地表现自己。”[378]关于观点、信仰、起源、历史、民族融合，语言、内容、音调告诉我们的要比旅行家的故事告诉我们的更多。然后出现了巧技。当话语从音乐中分离出来，当诗人开始“慢腾腾地、为了被阅读”而写作时，[379]艺术可能有所收获，但是巫术和“神奇的力量”却消失了。[380]关于这些，我们现代的批评家、“音节的计数者”、“韵律分析的专家”、死学问的大师都知道什么呢？“心！温情！血！人性！生活！”[381]“我感觉！我存在！”[382]这些就是赫尔德的座右铭；无怪乎狂飙运动的诗人们在他的作品中认出了他们自己。

他梦想着游历北海，一边阅读着“当地的故事，一边看着故事发生的那个岛屿”。他在去法国的旅途上经过了斯堪的纳维亚和英国的海岸，这使他欣喜若狂：“这就是处于海天之间鲜活又具有创造性的大自然”，[383]与他生活的那个“只会反思和推理，而很少目睹和感觉”[384]的世界迥然不同，在他的世界里，诗人们发明了臆想的激情和品质，而它们的灵魂却不为任何人所知，诗人所欣赏的诗文，所写的对象也无法令人们思考、感觉和想象。他在英国学者罗伯特·伍德那里感到一种相似的精神，后者一卷荷马在手，就看到了特洛伊的毁灭。[385]他必须到苏格兰高地去，看看伟大的莪相描述过的地方，听“活生生的人唱的活生生的歌”。[386]毕竟，“希腊人也曾经是……野人，在他们的鼎盛时期存留在他们身上的自然本性，也要比一个目光狭隘的学究或一个古典的学者所能描绘的多得多。”荷马追溯到古代的圣贤，提尔泰奥斯追溯到民谣，阿里翁和俄耳甫斯是“高贵的希腊萨满”，萨福的歌更像是我们这个时代一名立沃尼亚少女的歌。[387]我们的学者和译者对此毫无概念。让我们看看他如何评价信仰基督教的二流诗人埃瓦尔德·克莱斯特翻译的一首拉普兰人的歌：

因为这首歌，我愿意放弃克莱斯特所有矫揉造作的模仿。不

要奇怪（他写给他的未婚妻卡洛琳），一个既不知道学校也不知道写作，也几乎不知道上帝的拉普兰年轻人，唱得会比克莱斯特好。要知道，当这个拉普兰人驾着他的驯鹿在雪上滑行时，他即兴创作了他的歌，而在通向他的爱人所住的欧拉湖的路上，时间过得如此缓慢。[388]

瑞士和英国的学者颂扬荷马、但丁、莎士比亚、弥尔顿。赫德、扬、珀西、洛思和布莱克韦尔则复兴了对古典诗歌的研究。在卢梭的推动下，对原始社会集众之才所达成的成就的热情转变成了一场由赫尔德激情倡导的欧洲运动。

一切真正的经验表达都是有效的。它们因生活的不同而不同：也许因为地轴的倾角是24度。这导致了不同的地球物理学“气候”、不同的经验、不同的社会。对赫尔德来说，任何正宗的东西都让他欢欣鼓舞。他有他的偏好：他对希腊人、德国人和希伯来人的喜爱胜过罗马人、古埃及人，以及他那个时代或17世纪的法国人。但是至少在理论上，他准备一视同仁地为他们辩护；他希望并认为他能够渗透（“移情”[389]，Einfühlen是他的发明，比利普斯、狄尔泰和克罗齐早了一百年）到他们的本质中去；能够掌握他们生活、沉思目标、行动和反抗、思考、想象的独特方式，这种方式由他们的环境所决定；能够掌握这些群体借以被确定的生活模式。这里的中心概念是自然发展，它既是生物学的，也是情感和智识的。自然就是发展，这一点博德默尔和布赖丁格已经提及，也许是对维柯发展脉络的回应，自然便是自发的自然发展，而不是布瓦洛的美学中静止的“真正自然”，或者巴特的美丽自然，在巴特看来，艺术家们必须学会在单纯经验的波涛中识别和揭示美丽自然。

一切自然的东西都是有价值的。那种认为罪恶、堕落和侵略与一切人之潜能丰富且和谐的发展一样自然的观点（如萨德侯爵的观点）是不受许可的。在这方面，赫尔德是启蒙运动最具有想象力和敏感性而又最幼稚的阶段的真正继承人。当阿图尔·洛夫乔伊断言赫尔德属于

下列思想家的行列中时，他是完全正确的：这些思想家（也许在西方是大多数）把导致事物成为它实际所是的原因归结给自然规律的“必然性”，这一“必然性”连同规范法则的“应当”无情地统治着这个世界，这一“应当”显然来自于同一个自然、只有服从它才会把人们导向幸福、美德和智慧。但是这种共识有其限度。赫尔德与法国启蒙运动的中心思想有着明显的不同，而且这种不同不只是他的所有评论者已经指出的那些方面。

通常人们首先强调的是他的相对主义：[390]他崇拜每一种按照其本来面目存在的真实文化，他坚持认为观点和文明必须根据它们自己的发展阶段、目的和观点来从内部来理解；其次是他对笛卡尔理性主义中的主要倾向的尖锐批判，笛卡尔理性主义只把被严格的逻辑关系统治的普遍、永恒、不可改变的东西（局限于数学、逻辑、物理学和其他自然科学）看作是真正的知识。

但是赫尔德以一种甚至更为深刻的方式反抗启蒙运动，他反对那种认为在自然或经验中存在着不可跨越的障碍（各种类型的意识、能力、观点和自然对象之间的障碍）的观点。在笛卡尔、康德和法国启蒙哲学家这些迥然不同的思想家之间让他反感的是，他们都坚持经验的各种“能力”和类型之间的严格区分，在他看来，他们引入这些区分似乎只是为了使分类和归纳变得可能。他对莱布尼茨的崇拜胜过对康德的崇拜：他承认数学真理和事实真理之间的逻辑鸿沟，但是他认为前者（很可能是追随休谟）是同义反复，是与自然无关的陈述。[391]在认识论方面，他是个彻头彻尾的经验主义者。康德的先验范畴对他来说似乎是分析和综合的一种荒诞的合并：他反对“先验综合”，认为这是一种可恶的混乱。[392]对他来说，现实并不承认任何先验法则；康德企图从关于经验的必然判断中区分出偶然的东西来，在他看来，这比起莱布尼茨和斯宾诺莎在建立他们体系时所区分的直觉必然性和观察到的偶然性，要更加误导人。范畴、关于实在本质的各种真理的严格区分（如同在词和概念之间所作的相似区分）不仅在认识论和逻辑中，而且在政治学、伦理学和逻辑中，甚至一切经验领域中，都扭曲了判断。他坚信，所有的活动都表达了完整且不可分割的人，而笛卡尔和康德以几种方式竭尽其所能，用他们官能心理学的“理性”、“想

象”、“直观”、“情感”、“意志”把这个人划分成不同的区间。[393]他宣称他不明白康德是根据什么标准来区分他的认知、感知和意志——它们全都不可分解地统一在活生生的人的有机个性中。

1799年赫尔德在《纯粹理性批判之元批判》中对康德的批评概括了他一生的态度。在赫尔德看来，这些新经院哲学家用这样黑白分明的术语来描述人这样一个不可穷尽的复杂有机体是任性和武断的。相反，如果他们自问人有多么自由，从什么中获得自由或为了什么而自由，在什么地方和什么时间自由，以及在哪些方面或者是什么导致了他们自由多一点或少一点，这些思想家就会独断地宣称：人是自由的，在某种绝对的意义上是完全自由的，相反，动物是完全机械的，或者至少完全缺乏自由。他们指出人因拥有理性而卓越，根据选取的某些属性来界定人，而且要么一个人完全具有这些属性，要么就完全不具有；他们根据非此即彼的人为二分法来描述他，这种二分法武断地破坏了自然的多样性，而自然本来是相互交织且连续的，有时是不规则、流动、无形状的，常常是不可分析的，但总是可感、动态、丰富、无边界且永恒的，[394]这样，他们就向哲学家和历史学家提供了扭曲的镜头。在一个普遍的法则之下把如此复杂和如此多样的表现撮合到一起的企图（不管是寻求知识的哲学家还是寻求组织和统治的政治家）在赫尔德看来无异于寻找最小公分母，寻找人们生活当中可能是最不典型和最不重要的东西，因此导致理论上的浅薄和在实践上强调畸形统一性的倾向。赫尔德是统一性的最早的反对者之一，他将其视为生活和自由的敌人。

自柏拉图以降，西方传统的一个主要学说认为：善只有一个，而恶有许多面；每个真正的问题只有一个正确答案，但是错误的答案有许多个。即使是亚里士多德，他虽然认为柏拉图那永恒不变、完全统一的社会太过死板，因为它不允许人的性格和希望的多样性的，却仍然把这一观点当作一个事实来描述。伦理学和政治学中的主流就像形而上学、神学和各门科学一样，具有一元论的色彩：它试图把多数整合为一个连贯、系统的统一体。赫尔德是多样性一个较早的热烈拥护者：他认为统一性是一种摧残和毁灭的力量。他在1774年写道，中世纪的“喧嚣”至少“堵住了专制主义的血盆大口”，专制主义倾向于

> 把一切都压制得死气沉沉、整齐划一。现在对于人类来说，是只为一个巨大、僵硬、没有思想的机器生产毫无生命的齿轮更健康有利，还是激发和激活具有活力的不同能量更健康有利？即使制度是不完美的，即使人不总是诚实的，即使有某种无序和大量的意见不一，但它还是好过以下状态：人们被迫在自己一生中腐化和堕落。395

即使是孟德斯鸠（他认为激活社会的法律和制度的“精神”和社会本身存在差异，他这一新颖的观点广受赞誉），也试图把人们生活和文化中的这些丰富的多样性压制成三个基本类型的拘束衣：“三种可恶的归纳！……一切时代和民族的历史（其连续性构成了上帝的伟大而生动的作品）走向毁灭，被整齐地分割为三堆……噢，孟德斯鸠！”396

一切地方主义者，一切与普世相对的地区捍卫者，一切根深蒂固的生活形式的支持者，不管是反动的还是进步的，也不管是反对科学发展的真正的人文主义者还是蒙昧主义者，都在一定程度上受惠于赫尔德给欧洲思想引入的学说（而且，其影响远比默泽、伯克或弗格森广泛和深远），不管他们是否意识到这一点。维柯可能在一定意义上取得了相同的成就。但是他不曾被（甚至现在也不被）阅读；就像萨维尼所评论的，他的声誉来得太迟，以致没有产生决定性的影响。

不管赫尔德给“自然分类”开出了多大的空头支票，总体上他把自然看作是一个统一体，在这个统一体中，力[各种神秘、动态、寻求目的的力量（它们的相互影响构成了一切运动和发展）]相互渗透、冲突、联结、融合。这些力量并不像笛卡尔理论中那样是偶然和机械的；也不像在莱布尼茨的《单子论》里那样是相互绝缘的；他有关力的观点更多地是受到新柏拉图主义和文艺复兴神秘主义的影响，也许还有爱留根纳的创造的自然，而不是当时的自然科学的影响。在赫尔德那里，现实是这些力（其特点仍然晦暗不明）与某种静态环境的一

种共生；如果环境骤然改变，就可能会导致某种崩溃。

关于这一点，赫尔德发现了越来越多的证据。在不适宜的气候下移花接木，它们就会枯萎；人类亦然。格林兰人在丹麦就会失掉生气。非洲人在欧洲承受着痛苦并且不断衰败。欧洲人在美洲会萎靡不振。征服者会衰败，而移民有时候会导致衰弱——缺乏活力，千人一面，一种令人悲伤的统一。《人类历史哲学的观念》就充满了这样的例子。就像他之后的傅立叶一样，赫尔德相信一切潜能的完全可实现性（“一切可能的都是现实的；一切能够生成的都将生成；如果不是今天，那么就是明天”），[397]是因为每个事物总有适合它的地方。只有不自然的人工是毁灭性的，在艺术中如此，在生活中也是如此。出于便利的婚姻，只有冰冷的感情，会毁掉孩子，对于他们来说这比纯粹的兽性还要糟。家长有时候会实施严厉和残酷的权威：但这至少比哲学家的人为推理更“自然”——因此更少伤害。赫尔德对“推理”怀有一种卢梭式的猜疑。他不认为伏尔泰的干巴巴的格言或者沃尔夫的三段论比原始人严厉但自然的行为对孩子更好。任何事物都比违背自然地把一种文化的理想强加给另一种文化，以及排列、调整、导向统一的“人相学”的体系更有利，“自然的”状态是一种创造性的无序，只有在这种状态下个性和自由才能够存在和发展。他抨击一切对人过分地分门别类的理论家，例如，他们把人划为几个种族或社会阶层，从而把他们彼此分离开来。集权和统治是人类的敌人：甚至某种程度的低效率也胜过“人们被迫在自己一生中腐化和堕落的状态”。根据同样的精神，“政治改革必须自下而上”，[398]因为“即使当人滥用他的自由时，他仍然是王者；因为他仍能选择，即使他选择了最坏的；他能够统治他自己，即使他规定自己是一只禽兽”。[399]与同样是法国启蒙思想家反对者的默泽、康德、卢梭和伯克相比，赫尔德与他们的差异是显而易见的。

赫尔德所抨击的人类学把人当作一个总体来对待，剥夺了个体身上多样的个性。甚至连传统（它起着人群至关重要的个性的防腐剂作用），当它变得机械，变成麻醉药时，也会变得很危险，在赫尔德看来，这在亚洲已经发生，消除了健康生活所需的多种要素，去除了对于生活和活动来说不可缺少的力，而使生活变得昏昏欲睡。赫尔德没

法精确地表达这种思想，但他的表述带有某种暗示性，并且指出了一个清楚的总方向。“爱自己、爱妻子和孩子……并且为了其部落的利益而劳作，仿佛是为了自己的利益一般……这种野人在我看来比那有教养的幽灵更真实……这种幽灵貌似世界的公民，燃烧着对其幽灵同伴的爱，爱着某种虚构的怪物。住在茅屋中的野人为任何陌生人都留有空间……而被过剩的世界主义充塞的心却容不下任何人。”[400]他在整本《人类历史哲学的观念》中都不厌其烦地重申：原创性（选择和创造的自由）是人身上神圣的因素。当一个野人有力而精确地说话时，他就优于一个文明人，因为后者足下的基座是由其他人修建的。[401]在《人类历史哲学的观念》中，赫尔德谈论了许多按照他人的叙述而生活的人（这一点后来在费希特那里得到了回应）：他们被看作是感情枯竭的“过剩的世界主义者”、没有人性的生物、自然或历史的牺牲者、道德上或身体上的跛子、寄生虫、戴着脚镣的奴隶。

人们何以失掉他们的人性？人一旦依靠他人以及他人的劳动和思想而生活，他就失掉了人性。与原始主义者不同，赫尔德愉快地接受了发明、艺术和科学是人的创造力的果实，通过它们，赫尔德充分达到了有目的的自然的高度。发明本身并不会使人败坏（在这里赫尔德与卢梭的《论科学与艺术》和《论人类不平等的起源和基础》不同）；只有当一个人靠其他人的发明而生活，他才会变得机械并失去活力。[402]在这里，就像我们在马布利、卢梭、弗里德里希·卡尔·冯·莫泽[403]的著作中所看到的，他开始为青春的一去不复返，为业已丧失的人类生活中早期更加生气勃勃的时代而悲伤，这种悲伤在19世纪更为典型，而在我们这个时代也许可以更经常地听到。在谈到现代人和现代艺术的琐碎和沉寂时，赫尔德与密尔、卡莱尔或罗斯金一样，充满了忧伤之情，它们与早期人类的激情、勇猛、独立形成了鲜明的对照，在那个匿名却更加充满活力的时代，人们是伟大的史诗和歌曲的创造者。他先于亨利·德·圣西门，对文化史中创造性的时代和相对贫瘠的时代做了对照。赫尔德也有乐观的时刻，这就是当他认为复兴具有可能性的时候：只要人能够“不再与他自身处于冲突之中”并且“回到他自身”，只要各民族能够“找回自己”并学会不“通过其他民族的思想来思考”，[404]那么，他们就能够根据现代的观点来恢复、复兴和创造

新的艺术作品，它们会与过去业已创造的任何作品一样高贵并表现他们的真正本质。只有一条道路是赫尔德坚决反对的：即任何返回过去的企图。人们在那里得不到拯救。在希腊人身后叹息，希望复归到他们（他怀疑温克尔曼就是如此），这是荒唐的，也是不可能的。温克尔曼把希腊人理想化为艺术的发明者，认为艺术在他们那里达到了埃及人从未达到的神圣的高度，这种看法是完全非历史的，只不过是一种糟糕的错觉。[405]

自由发展面临的危险有许多种。首先，可能会出现中央集权国家；它能够夺走我们身上某种本质的东西：它能够夺走我们的自我。也可能会出现“像毒瘤”[406]一样吞噬着德国民歌的外国文化，而这种民歌回应了最深刻的人类追求，回应了试图以象征形式体现共同经验的集体渴望，而这种象征形式是伏尔泰的哲学所不敢梦想的。外语还有一种更为具体的危险：我费了九牛二虎之力才能结结巴巴地使用一门外语；它的精神躲避着我。然而我们却把一生中最好的时光献给了它。[407]但是我们不是希腊人，也不是罗马人；我们不可能变成他们。希望回归即是接受虚假的幻象的统治，是一种跛足的错觉，与它企图治疗的疾病一样致命。模仿是一种可怕的诅咒：人的本性在不同的气候下是不同的；“整个事物和声音的世界都不同了”。[408]那么，我们该怎么办呢？我们必须寻求成为我们自己。“让我们具有我们民族、语言、生活的特点，让后代去决定我们是否具有他们眼中古典的意味！”[409]与它本来可能达到的相比，也许克洛卜施托克的《救世主》算不上成功，因为它不够“民族”。[410]正是在这里，赫尔德表达出了其最热烈的民族主义情感：“但是现在！我再一次呐喊，我的德意志兄弟们！但是现在！一切活生生的民间生活（Volksdenkart）的残余都滚进了遗忘的深渊……所谓文化的光芒像毒瘤一样吞噬着一切。”[411]“我们讲着外邦人的话语，而它们使我们与自身的思想断绝了关系。”[412]他在戴着假发的农民身上看不到任何优点，就像哈曼谈到“假鼻子”一样。[413]他呼吁德意志人认识他们自己，理解他们的位置，尊敬他们在宇宙中、在时空中的角色。

五

这是民族主义吗？在一种显而易见的意义上它是。它是反法国的，正是南特和巴黎的航海之行（像后来的罗马之行一样）使赫尔德倍感沮丧。他遇到了一些最杰出的启蒙哲学家，但是显然没有与他们取得任何程度的沟通。他感受到了嫉妒、羞辱、崇拜、怨恨和鄙夷，心里五味杂陈，这是一种落后民族面对发达民族，低层阶级成员面对高层阶级成员时体会到的感受。被伤害的民族感情（这几乎用不着说）培育了民族主义，但是重要的是要认识到，赫尔德的民族主义从来都不是政治的。如果说他抨击个人主义，那么他也同样憎恶压制和损害自由人个性的国家。他的社会观是与政府、权力、统治敌对的。路易十四和腓特烈大帝（像他们之前的恺撒和查理曼大帝一样）代表了一种可憎的理想。赫尔德不渴求权力，不希望宣称自身阶级或本族文化或德意志民族的优越性。他希望创造一个这样的社会，在这个社会中，不管是谁都能够过一种充实的生活，实现自由的自我表达，“成为有意义的人”；他认为，统治越少越好。我们不能够返回到希腊的城邦。

对于后来注定要发展为充分和具有侵略意义的民族主义和沙文主义来说，这可能的确是它们的第一个阶段。不管这种前后相继从历史学和社会学上来看是否正确，显然赫尔德本人并不怀有这些情感。尽管民族主义（Nationalismus）这个词似乎是他造的，但是与费希特或黑格尔或政治上的社会主义者的理想相比，他的好社会概念似乎与梭罗、蒲鲁东，或克鲁泡特金的无政府主义，与歌德和洪堡这些自由主义者所倡导的文化观更为接近。对他来说，民族不是一个政治实体。他厌恶狂热地吹捧古代盖尔人或北方人的当代凯尔特狂和条顿狂的主张。他赞美德意志的先祖，是因为他们是德意志文明的一部分，并且照亮了他们自己的文明，而不是因为德意志文明在某种尺度上高于其他文明。“在想象和感觉的作品中，民族的整个灵魂以最自由的方式展现了自己。”[414]这被西斯蒙迪、米什莱和马志尼发展为一种全方位的政治文化学说；但是赫尔德的立场与罗斯金、拉梅内，或者威廉·莫里斯的观点，与民粹主义和基督教社会主义，与今天所有那些反对地位或权力的等级制度或者任何一种操纵者的影响的人更为接近，他与那些抗议机械主义和庸俗化的人们站在一起，而不是与过去几百年的

民族主义（不管是温和的还是激烈的）站在一起。他赞成自给自足，但只是在个人生活中；就是说在艺术创造和自然的自我表达的权利中。他对民族精神（这个词可能由弗里德里希·卡尔·冯·莫泽创造）及其许多别名（人民的精神、人民的灵魂、民族的精神、人民的天才，和更经验主义的民族性格[415]）的使用，都旨在强调什么是我们的东西，而不是他人的东西，即便从某个更为巨大的天平上来看，他人的东西在本质上更有价值。

然而赫尔德不承认有这样的天平：文化是可以比较的，但它不能度量；每一个文化即是它本身，在其自身社会（从而对作为总体的人类）来说具有真正不可估量的价值。对他来说，苏格拉底既非启蒙运动永恒的世界主义圣贤，也非哈曼口中自命不凡的知识主张的摧毁者（他的反讽和自供的无知打开了通向信仰和拯救的道路）。最重要的是，苏格拉底是公元前5世纪的一个雅典人，而那个时代已经结束了。亚里士多德可能比莱布尼茨更有天才，但是莱布尼茨是我们的，而亚里士多德不是；莎士比亚是我们的，而其他伟大的天才，比如荷马或摩西则不是。个性是一切；古和今、本土和异邦的人为结合，导致了错误的观念和破坏性的事件。[416]让我们遵循我们自己的道路；不管他人如何颂扬或诋毁我们的民族、我们的文学、我们的语言，它们依然是我们的，它们就是我们本身，这就够了。[417]不管德意志人到底怎么样，他们要好于伪装的希腊人、法国人和英国人。[418]但是当赫尔德说，“醒来吧，德意志民族！不要让他们抢走你们的守护神！”[419]当他宣告恐怖的风暴即将到来，警告人们不要像约拿一样在暴风雨中沉睡，当他告诉人们从波兰被瓜分的前车之鉴中吸取教训，[420]并说“可怜的、被撕碎的、受压制的德意志，请心怀希望！”[421]当他说“德意志人，讲德语！把塞纳河丑陋的泥浆吐掉吧！”[422]人们就很难不去认为正是他哺育了格雷斯和雅恩、阿恩特和特赖奇克，以及他们可怕的现代继承者。然而赫尔德的话纯粹是指文化的自我决定；他憎恨政治上的民族主义。[423]对他来说，民族性一个纯粹和严格的文化属性；他相信人们能够且应当捍卫他们的文化传统，他们需要永不放弃。尽管他忘情地沉迷于犹太人自古以来的传承，但他依然谴责他们，因为他们没有保持一种充足的集体荣誉感，没有努力返回到他们在巴勒斯坦的

家园，而只有在那里他们才可能再度发展壮大为一个民族。他所感兴趣的不是民族性，而是文化、世界、各民族的整体经验；他所赞美的这种经验的方面是：个人关系、友谊与敌意、对自然的态度、战争与和平、艺术与科学、追求真理、自由与幸福的方式，尤其是伟大教化的领导者与忘恩负义的暴民之间的关系。就像英国早期的浪漫主义者一样，也像扬、托马斯·沃顿和约瑟夫·沃顿一样，赫尔德害怕组织本身，他想保存生活和艺术当中不规则的和独一无二的东西，这些东西没有任何体系能够完全包容它们。

他对政治上的集权化和思想上的两极化的批评出于同一个源泉。当他设想世界是一个百花齐放的花园时，当他提到一切民族文化之间可能且可望的和谐时，他并没有单纯地忽略了民族国家的侵略潜能，也并非温情地假定在各种民族主义之间没有冲突的可能。相反，他对政治、经济和军事的集权化发展深恶痛绝，但是他找不到文化上自主的各个共同体之间有什么理由需要冲突。当然，假定一种自给自足不会导致其他更为危险的自给自足，是有其不现实和非历史的一面。但是这种不现实并非他以及一般而言的启蒙运动经常遭受指责的那种不现实。他并不信仰民族主义、集体主义、条顿狂主张，或浪漫的国家崇拜，而是信仰某种与上述理念完全不相容的东西。他是那些神秘的力的拥护者，它们是“活生生且有机的”。[424]他和沙夫茨伯里（后者就像扬和卡莱尔等英国思想家一样，对德国人的影响远大于对他自己同胞的影响）所见略同，认为最终只有一个伟大的创造性的力：“在创造的各种形式、各种形态、各种渠道中有一种活的东西，那是一种精神、一束单一的火焰。”[425]这几乎不是一种经验或科学的观点。他在为人民的灵魂唱颂歌，它是莱布尼茨的生活力的社会化身，“奇妙非凡、独一无二……无法解释、不能消灭，与民族一样古老。”[426]当然，它最生动的表达不是国家，而是“它语言的人相学”。[427]

我想强调的是，赫尔德这种学说的真正后裔并不是权力政治学，而是被称作民粹主义的东西。正是这一点，使其在东欧受压迫的人民中获得了动力，后来扩展到亚洲和非洲。它激发的不是国家干涉主义者，而是“草根”的信仰者——俄罗斯的斯拉夫主义者和民粹主义者、基督教社会主义者，以及一切民间艺术和大众传统的崇拜者，他们的

热情既有严肃又有荒谬的形态，到今天仍然可以偶见。民粹主义也许经常采取反叛的形式，并且滋生了侵略性的民族主义思潮；但是赫尔德所提倡的形式是民主与和平的，它不仅是反封建王朝和反精英的，而且是反政治的，矛头直指有组织的权力，不管是民族的、阶级的、种族的，还是党派的。我把它称为民粹主义，是因为这种运动不管是在欧洲还是在欧洲以外，在我看来似乎与赫尔德的理想最为近似。它根据其本身的规律应该是多元主义的，把政府看作一种恶，像卢梭一样，倾向于把“人民”等同于尚未被财富或城市生活败坏的穷人、农民、老百姓、庶民大众；[428]直到今天，它还鼓舞着民间的热心者和文化狂热分子，平等主义者和地方自治的煽动者，艺术、手工和简单生活的拥护者，以及五花八门天真的空想家。它基于对松散结构、志愿组织、自然纽带的信仰，坚决反对形形色色的军队、官僚组织和“封闭”社会。

从历史上来看，民粹主义当然与真正的民族主义紧密地交织在一起，它也的确常常为盲目的仇外情绪和反理性主义提供土壤，促使其恶性生长；这并不比民族主义和民主、浪漫主义，或自由主义在19世纪的不同时刻的联盟更加偶然。然而，把一个时期的意识形态与它在另一个时期的后果或者与它在另一种语境中并与其他因素结合起来的变形等同起来，这便是一种历史错误和道德错误。赫尔德在英国或美洲的后继者主要可以在那些沉迷于不同于自己文化的古董和生活形式（古代的和现代的）的业余爱好者中找到，而他在亚洲、非洲，或者欧洲或美洲的“落后”地区的后继者，则可以在古代诗歌的专业爱好者和收藏家那里，在巴尔干或阿拉伯原始的生活形式时而感伤的热心信徒那里找到，此外还有怀着乡愁的旅行家理查德·布尔顿、道蒂、拉夫卡迪奥·赫恩（英国甘地或伊本·沙特）、文化自主主义者和非政治的青年运动，以及语言和社会方面严肃的学生和哲学家。

也许赫尔德最典型的后继者会在他怀有持久兴趣的俄国找到。在那个国家，他的观念进入了那些批评家和创造性的艺术家的思想中，他们不仅发展了本民族艺术的民族形式和伪民族形式，而且不管他们在何处表现自己，他们都热情地拥护着艺术和自我表达的各种“自然”、“自发”和传统的形式。这些种族肤色和多样性的崇拜者（比如穆

索尔斯基和斯塔索夫），以及一些受他们启发的音乐家和画家，他们远离对权威和压制的支持，在政治上站在左翼，同情各种形式的文化表达，尤其是受迫害的少数群体——格鲁吉亚人、波兰人、犹太人、芬兰人，也包括西班牙人、匈牙利人和其他“未被重建的”民族。他们因为所谓的世界主义，因为商业主义，因为一种鼓吹生活的平面和机械形式而摧毁地方和民族差异的倾向——简言之，因为无根（这个术语后来在蒙昧主义者和沙文主义者的嘴里变得如此险恶和不祥）、无情、压迫和没有人性——而谴责（不管这种谴责多么不公正和过分）这些“手风琴演奏者”，诸如罗西尼和威尔第，或者新古典学派绘画。所有这些都是典型的赫尔德风格。

某种类似的东西也可能进入了马志尼的青年意大利党理想：一旦他们扔掉了压迫人的帝国主义、朝代的专制统治、否定一切“自然的”人类单位的手铐，达到自由的自决，那么他们就将与德国青年乃至各民族的“青年”和谐共处、相互理解。这些观点也许是彻头彻尾的乌托邦。但是如果说它们是民族主义的，那么它们也与其后来贬义的意思大不相同。民粹主义可能部分地为孤立主义、地方主义，对一切平稳、大都市、优雅和在社会上高人一等的东西的猜疑，对各种形式的上流社会的仇视负责；但是与此同时民粹主义还伴随着对中央集权、独断论、军国主义、自作主张的敌视，换句话说，民族主义包含对一切通常与19世纪羽翼丰满的民族主义相关的东西的敌视，对平民的深刻同情——赫尔德区分了人民（即民族的实体）和乌合之众[429]——以及对暴力与征服的仇恨，其激烈程度绝不逊色于歌德、维兰德、席勒和任何其他的魏玛人文主义者。赫尔德的忠诚追随者在以往也许经常（可能以后还会）迷惑、感伤、不切实际、无能为力，有时还显得荒唐可笑，但他们绝不是威压、算计和残忍的。对此没有人比赫尔德本人做过更深刻的比较。

六

在这种联系中，我们就应该去考虑赫尔德对18世纪三大神话的态度了，正是这三大神话滋养了19世纪的民族主义思潮。第一个神话是某个特定部落文化具有优越性。他对爱国的自负（选民学说）的谴责

已经被提及过了。《另一种历史哲学》中最常被引用的一个句子告诉我们："每个民族有其幸福的内在核心，就像每个球体有它自己的重心一样。"[430]这是历史学家、批评家、哲学家必须掌握的，没有什么比同化不同文化的核心更致命的企图了。人们必须"进入"一个民族的"时间、空间、整个历史"；[431]人们必须"通过移情体验一切"。[432]这正是当代历史学家（他特别提到了施洛策尔）显然做不到的。[433]他告诉我们，仅仅像牛津的学者罗伯特·洛思所做的那样理解希伯来语的《圣经》，把它看作一件优秀的艺术作品并且拿它的美与荷马作品相比较是不够的；我们必须让自己移入那个遥远的地方和时代，把它当作犹太人这个畜牧和农业民族用古代、简单、乡村、诗意的语言，而不是哲学或抽象的语言写就的民族诗歌来阅读。"如果你希望在它们诞生的氛围中享受这些创造，那么就要成为牧羊人中的牧羊人，农业人群中的农民，东方的原始居民中的东方人。"[434]德意志人不是古代的希伯来人；《圣经》的形象来自于一个与他们完全不同的世界。当《圣经》的诗人提到黎巴嫩的雪或者迦密令人愉快的葡萄园时，它们对一个德意志诗人来说都是些空洞的词！[435]"从海洋经过他们的陆地通向阿拉伯的可怕风暴，对他们来说是驾着耶和华的战车穿过云霄的咆哮战马。"[436]他说，对一个当代诗人而言，复制这些犹太形象还不如去歌颂电火花；对《圣经》而言，彩虹是上帝之屋的脚凳；对古斯堪的纳维亚的吟游诗人而言，它是巨人们试图通过暴风雨袭击天堂的火桥。[437]所有这一切对我们来说都是半明半暗的。德意志人不是《圣经》中的犹太人，他们也不是古希腊人或古罗马人。[438]每种经验只能体现在其本身。理解它就是掌握在留下的纪念中试图表达它的那些人们来说，它到底意味着什么，而我们正是通过这些留下的纪念来试图理解这种经验。一切理解必定都是历史的，启蒙哲学家（戈特舍德、莱辛和摩西·门德尔松）不仅缺乏一切历史视野，他们还倾向于根据道德的卓越程度来打分数。在这种（他把它看作是一种斯宾诺莎的）情绪中，赫尔德在1774年的《另一种历史哲学》中反对任何意义上的道德评价（尽管他本人在当时和以后都有这种倾向），呼吁批评家首先要去理解，如果一个人非要谴责和表扬的话，那么，这只有在共情的洞见（人的移情能力）之后才可以这样做。

《另一种历史哲学》包含着对最新发现的历史感的最雄辩的描述，它与维柯的描述惊人的相似，而据我们所知，赫尔德直到二十年之后才读到维柯。

> 传达个人的特殊性有着多么不可言说的困难，精确地说出是什么使个人、他的感觉和生活方式与众不同是多么不可能，一旦用他自己的眼睛来看事物，用他的灵魂来掌握事物，用他的心来感受事物，一切变得多么不同和独特。一个民族的性格是多么深不可测啊，不管你多么频繁地带着好奇和惊讶去观察和凝视，它总是逃避着试图去捕捉它的言词，即使是被这种言词捕捉到，它也很少被认为是可以普遍理解和感知的。如果真的如此，当一个人试图用一瞥、一感、一句话来掌握各民族、各时代、各个国家的整个海洋时，会是怎么样的情况！词，苍白的影子游戏！带着天空和大地的特点的生活方式、习惯和需求，这幅完整的活生生的画面必须被加进来，或预先提供；如果一个人想要对一个民族的倾向或行为进行点滴或全面的了解，那么，他必须从与它共情开始。[439]

他接着说，希腊不是雅典。在那里居住并且进行统治的有雅典人、皮奥夏人、斯巴达人、科林斯人。埃及人和腓尼基人一样同是商人。马其顿王国和罗马一样是征服者。伟大的希腊思想家有着与现代思想家一样敏锐的思辨头脑。然而他们（赫尔德不厌其烦地重复）是埃及人、罗马人、希腊人、马其顿人，不是我们这个世界的居民。莱布尼茨是我们的；而柏拉图不是。相似性不是同一性；人们必须看清树木和树林，尽管只有上帝才能够完全做到这一点。一切历史都是一般观念和特殊观念之间的一场无休止的冲突；一切一般观念都是危险的、误导人的和不可避免的抽象。人们必须试图看清整体，不管这个目标似乎多么遥不可及。只有那些顽固地把一个理想的模型强加给现实的多样性的人们，才对例外和偏离感到惊讶。休谟和伏尔泰、罗伯

逊和施洛策尔因使用他们自己时代的量杆而受到抨击。一切文明都是不可通约的。[440]批评家必须尽其所能地向历史的作者投降，并试图用作者的眼睛去看。

赫尔德不同意狄德罗著名的演员理论：当演员扮演一个角色时，他本质上偏离了这个角色。[441]真正的阐释者必须寻求透入（全神贯注于）他按照其本来面部重新创造的原作中，即使他不能够完全做到这一点。把一种语言（即生活方式）真正翻译为另一种语言，当然是不可能的；任何真正的习语都是无法确切翻译的：生长于柏拉图学园周围的密涅瓦的神圣橄榄树不可能被挪到雅典边界之外。“甚至当斯巴达摧毁了雅典，女神还保护住了她的小树林。因此没有人能够从我们身上掠走我们语言的美：这种美织进了它的纹理，犹如柔纱之下芙里尼的胸脯那样光彩夺人。”[442]翻译就是美化或丑化的创造；翻译必定是一种原创性天才的创造；[443]当然，由于创造者不是其他任何人，也不处于其他任何地方，他受到自身的限制，所以大量的东西丢失了，也必定会丢失。埃及不应根据希腊的标准或者沙夫茨伯里的现代标准来判断，一个学童并不因为他没有从一个成人的娱乐中获得快乐而郁郁寡欢，中世纪也并不会因为它们没有取悦伏尔泰而失去其价值：在黑暗世纪的伟大喧嚣中包含着比荒唐的里普利安族或撒利族法典更有价值的东西。西方的中世纪必须被看作是对罗马令人窒息的集权的一种伟大反叛，“给一架巨大的破钟重新上紧了发条。”[444]谴责它或把它理想化同样是荒谬的：“我绝不是要为不断的移民和破坏、封建战争、游僧、朝圣、十字军东征辩护。我只是想解释它们：表明贯穿其中的精神，人类力量的骚动。”[445]这在1774年是够有原创性的了。中世纪不是通向文艺复兴的一个走廊，也不是异教或基督教的前厅。一种文化绝不仅仅是另一种文化的手段；即使在某种意义上可以说作为一个整体的人类在前进着，[446]其中的每一个阶段也是其自身的一个目的：人们不会追寻一个超越了他们自身的目的。赫尔德与他的反对者康德一样，积极宣扬这样的学说，全部的人与社会，只有作为其本身时才是好的。这些格言在今天（至少在西方）看来已是陈词滥调的东西，在18世纪中叶的巴黎及其思想属地中却是反律法的异端。

关于主导模式的神话就说到这里。而赫尔德拒斥当时那个世纪的

历史神话则更为勇敢；[447]法国神话认为古典文化为高卢罗马人所创造，那里有法国的真正灵魂，野蛮人把它们摧毁了，他拒斥这样的法国神话，同样也拒斥了相对应的法兰西征服者具有优越性的神话，而孟德斯鸠、马莱和布兰维利耶都曾经支持过这种神话。同样，赫尔德也不接受文艺复兴的神话：被阴暗且热衷摧毁的基督教所葬送的阳光灿烂的异教世界。他使用尖刻的话语来形容压制了古老的日耳曼歌曲的僧侣；但是这并不意味着中世纪是伏尔泰、吉本、休谟以及后来的海涅和所有的新异教徒所描述的由妖怪、奴隶、恶魔般的牧师和暴君[448]所笼罩的黑暗世界。但是他也并不赞同被克洛卜施托克美化的阿米尼乌斯，这个切鲁西武士赫尔曼被德国新教徒们传为高贵无畏的传奇人物，后来又被瓦格纳修饰成年轻的齐格弗里德，置入了德意志民族主义者的万神殿。这些幻想并没能提供出路。一切逃离的企图，不管是逃到现代的巴黎还是逃到黑暗的德国森林，都被赫尔德一律谴责为欺人之谈。那些不管出于什么原因不去面对现实的人注定是不幸的。

18世纪的第三大神话是平稳进步的神话，如果说进步不是不可避免的，则至少是近乎确定的；与此相伴的是对黑暗过去的轻蔑，它导致了这样一种观点：一切先前的世纪不过是迈向现在的好日子和将来更加辉煌的生活的一个个阶梯。赫尔德全然不接受这一点。每一种文化是一把和谐的七弦琴，人得有足够聪慧的耳朵才能倾听其优美的旋律。那些寻求理解的人们必须学习掌握一些知识，比方说亚伯拉罕先知、列奥尼达一世或恺撒并非我们这个时代的人，人们必须学习按照变化实际发生的状态来看待变化，而不是将其置于并置的片段中进行分离、比较，并且按照它们的优点在多大程度上与我们启蒙运动的标准相吻合来给它们打分。那么，就没有进步了吗？一切文化的价值都是相同的吗？赫尔德并不这样认为。进步是存在的，但这与杜尔哥、孔多塞，尤其是赫尔德重拳出击的伏尔泰和瑞士的历史哲学家伊泽林所阐明的进步观不是一回事。他们的历史观是一种浅陋的、非历史的欺人之谈。多样性是一切。这是赫尔德全名为《关于人类文化的另一种历史哲学》的著作的中心论题，也几乎是其所有早期著作的中心论题：

> 我们这个时代一般、哲学、慈善的倾向试图把关于美德和幸福的“我们自己的理想”扩展到每个偏远的民族，甚至扩展到历史上最遥远的时代……迄今为止那些以解释几个世纪的进步为己任的人们通常钟情于这样一种观念：更大的美德和幸福必将到来。为了支持这一点，他们美化或编造事实，贬低或压制与之相矛盾的事实……把只言片语当作著作，把启蒙当作幸福，把智识的复杂当作美德，并从而虚构了“世界的普遍进步”这个臆想之物。[449]

其他人认识到这是一个危险的陷阱，由此陷入了没有希望的怀疑论，像蒙田、培尔、休谟，从根本上说甚至还有伏尔泰和狄德罗。

这源于对什么是进步的误解。它存在于各种文化中，这些文化彼此不能通约，不能被固化在某个单一的进步或倒退的天平上。每个社会，每一种文化，都以其自己的方式发展着。每个时代都是不同的，“每一个时代都包含其幸福的核心。青年并不比无知和满足的孩童更快乐；心平气和的老人也并不比精力充沛的壮年人更不快乐。”[450]中世纪充满了“可憎的事物、错误和荒唐”，[451]但是也有我们这个时代用其“衰弱的冷酷……和人类的痛苦”[452]几乎不能理解的“某种健康、连贯、高贵和庄严的东西”，[453]“光并不滋养人类”，[454]秩序和富足是不够的；更不用说“掌握在一个或几个替大家思考的人手中”[455]的技术成就了。生活方式和真理都是多种多样，认为一切事物非真即假是我们这个进步的时代一个普遍的可怜幻想。真正的进步是人类作为完整的整体的发展，更具体地说是他们作为群体的发展，即被语言和风俗所决定，从他们共同经验的总和中创造出来的部落、文化和共同体，它们表达在艺术著作中，在与其可变的，但并不会大变的自然环境中形成了科学、工艺，以及社会、政治、文化生活的形式，它们相互作用，实现了一个特定社会的渴望（有意识的和无意识的）并发展出各种能力。

> 捆绑和审问这个普罗特斯（它通常被称作民族性，并且既表

现在一个民族的惯例和行为中，也表现在其著作中）是一种高级和美丽的哲学。它最真确地在诗歌中得到了实践，因为在……想象和感觉的作品中，民族的整个灵魂最自由地展现了它自己。[456]

这就是古希腊人如此神奇地成就的业绩。尽管有哈曼的种种诅咒，赫尔德还是禁不住表达了他对雅典文化的热情崇拜，一种他与歌德和黑格尔、荷尔德林和席勒，以及他那个时代大多数有教养的德意志人分享的感情，不管是浪漫主义者还是反浪漫主义者。赫尔德认为，希腊人的成就部分地归功于希腊的自然之美，这种美激发了被那些幸运的居民（错误地但情有可原地）看作是客观和普遍有效的原则。但是选民是必定不存在的；他马上在清单里加上了克什米尔人、波斯人、布哈拉人和切尔克斯人，他们也生活于美丽的自然环境中，长得英俊大方，并创造了美丽的文化（不像希伯来人，后者的优点不是审美的）。希腊人前进了；他们和谐而成功地发展了他们自己的能力，因为自然垂青于他们，因为没有重大的自然灾害遏制这种发展。但是他们不是通向罗马人的通道，罗马的文明必须根据它自己的内在标准、它自己的“重心”来判断。

赫尔德称之为进步的东西是一种文化在它自身环境中朝着它自身目标的内在发展；但是因为有一些品质是普遍地存在于人身上的，所以一种文化能够研究、理解和崇拜另一种文化，尽管它不能返回到它那里，如果它试图这样做，只会使自己显得愚蠢。有时赫尔德会和波舒哀持近似观点，仿佛历史不是一段插曲，而是一部大戏；仿佛上帝的手指在以某种目的论的方式指导着人类的命运，在它的演出中，每一个伟大的文化时期都是其中的一幕。他没有进一步发展这种观点，而正是这一观点导致波舒哀把每一幕在某种程度上都看作是它的先驱和后继者的链环。赫尔德更经常说的是，历史好像的确是一部戏，但却是一部没有结尾的戏，仿佛它是一部宇宙交响乐，其中每个乐章在其自身都是重要的，但是无论如何，我们不能听到整体，因为只有上帝能够做到这一点。后来的乐章不一定更接近于或预示着某个根本的目标并因此而优越于前面的乐章。生活不是一个拼图玩具：每个部分

都必须被塞入某个模型之中，只有根据这个模型，它们才是全部可以理解的，以致那些孤立的情况下不合情理和丑陋的东西，实则是和谐整体中的一个不可或缺的组成部分，而在黑格尔的著名图示中，这一世界精神达到了对自身完全的自我意识。赫尔德相信交响乐的每个乐章（戏剧的一幕）按照它自己的目的，它自己的价值来展开，它们绝不会因为它们行将结束、毁灭，或被其他乐章接替而受到贬损或在道德上变得没有价值。

赫尔德将人道称作是终将被人类生活实现的一般目标。对赫尔德以及启蒙运动而言，这是一个非常模棱两可的词，它暗示着一切不死的灵魂朝着普遍有效的目标的和谐发展，这个目标就是：理性、自由、宽容、个人和社会之间的相互的爱和尊敬，还有身体和精神的健康、优异的感知、对地球的征服、实现上帝在他的最高贵的作品中植入的，以及按照自己的形象所创造的一切。[457]这是典型的包罗万象、提纲挈领且乐观的魏玛人文主义公式，赫尔德的确运用了这个公式（因为它没有确切的含义），尤其在其后的著作中，但是他似乎并没有把它用作一种普遍的解释标准或价值标准。

赫尔德尤其想要做到全面和公平。他不喜欢哥特建筑，尽管他就此发表的长篇大论给歌德造成了非常深刻的印象；他厌恶骑士精神，厌恶中世纪的一般价值，但是他保护它们免受伏尔泰的苛责。他并未赋予原始主义本身以很大的价值，尤其在其晚年，在这方面他不同于它18世纪的真正崇拜者。然而对古代和现代、欧洲内外的土著人口的殖民镇压总是被赫尔德描绘为在道德上可恶的反人类罪行。如果我们需要保护异教免受基督教的进攻，那么我们也需要保护荷马免受克洛茨和《百科全书》的伤害，保护基督教免受霍尔巴赫、伏尔泰的伤害，保护中国人和蒙古人免受欧洲人傲慢的伤害。他认为中亚的萨满不只是骗子；神话也并非像培尔和伏尔泰业已教给这个世界的那样，只是邪恶的牧师为了欺骗大众和获得统治他们的力量而编造的关于现实的虚假陈述；诗人的创作也不只是为了娱乐或教导。这里他与维柯的立场是一致的，虽然这时他尚未读过维柯（人们会怀疑他是否曾经不只是扫视了一下维柯的著作）。萨满以神话和迷信的形式表达了人们自然愿望的对象——诗歌天然地产生于并表达了这种世界观。这些

诗歌创造了诸多世界，这些世界配得上人及其创造力，它们与其他世界不可通约，但是同样值得我们关注，同样需要我们的洞见，因为它们是人创造的世界；通过沉思它们，我们可以成功地掌握我们能够成为什么，以及能够创造什么。我们做到这一点不是靠吸取过去的教训（他有时说过去重复自己，但是他的中心学说与休谟和伏尔泰相反，认为历史的每一页都是独一无二的），而恰恰是因为过去创造的景象激发我们发现我们自己的重心、我们自己的核心，或我们所隶属的群体（民族、宗教、共同体）的重心。

没有这些隶属关系，就没有真正的创造，也没有人的目标的真正实现。因此，把一套不同的价值塞给另一个民族（就像传教士已经在波罗的海诸省所做的以及例如在印度正在做的）既是无效的也是有害的。[458]最凄惨的是那些没有群体的人们，因为他们被流放或自我流放，不管是身体上的还是精神上的（对赫尔德来说这二者没有太大不同），注定不会结出什么果实。这种解体在他看来似乎正威胁着他那个时代的德意志人。他的一些现代的批评者愤怒地指出他谴责法国（18、19世纪的法国！）是一个枯竭了的社会。但是不管他的预测出了什么问题（他用许多声音说话，其中一些很不清晰，经常发出矛盾的情感），作为一个社会心理学家，他超出了他的同代人；他比任何其他作家更为清楚地构想和阐明了“隶属”这一至关重要的社会功能，构想和阐明了隶属一个群体、一种文化、一个运动、一种生活形式到底意味着什么。这是一个最富有原创性的成就。

七

> 一个作曲家作为一名社会成员的责任，是对他的人类伙伴说话，是为他的人类伙伴发声。
>
> 我信仰根、联系、背景、个人关系……我的音乐现在扎根于我生活和工作的地方。

隶属的观念是赫尔德所有思想的核心。他关于理论和实践相统一的学说，如他的民粹主义那样，只有依据其本身才可以理解。隶属并非一种消极的处境，而是积极的合作，是社会劳动。“只有行为才是完全的真理”。[460]不管是读他《人类历史哲学的观念》的最后几册，还是较早的论文《论希伯来诗歌》，还是关于莎士比亚、莪相、荷马的评论，还是后来的《阿特拉斯提》或《卡利贡涅》，人们都会发现，主导所有这些著作的是这样一种观念：存在着中心的模式，根据它们，每种真正的文化（以及建构了它的人类）才得以且必定被识别出来。对赫尔德来说，成为一个群体的成员，就是以一种特定的方式，根据某些特殊的目标、价值、世界观来思考和行动；以这样的方式去思考和行动就是隶属于一个群体。这些观念是完全同一的。成为一个德意志人就是要成为一条独一无二的溪流的一部分，语言是其中的主导因素，但仍然只是各种因素中的一种因素。他传达了这样的观念：一个民族（比方说德意志人）说话、运动、吃、喝的方式，他们的笔迹，他们的法律、他们的音乐、他们的社会观、他们的舞蹈形式、他们的神学，有着共同的模式和品质，而他们与某个其他群体（法国人、冰岛人、阿拉伯人、古希腊人）在相似的活动方面并不共享或者在一种非常小的程度上才共享这些模式和品质。这些活动中的每一个都属于必须作为整体来把握的集合：它们相互映照。任何研究德意志人的言语节奏、历史、建筑或身体特点的人，将因此对德意志的立法、音乐、服装获得一种更深的理解。所有这些不同的活动都独一无二地表明一种不能够被抽象和阐明的属性，即德意志人之所以为德意志人的东西。狩猎、绘画、崇拜这些在非常不同的时间和地点许多群体共有的活动，将会彼此相似，因为它们属于同样的种类。但是每一类活动所展示的特殊性与同种文化[461]的完全不同的活动的共同之处要多于与另一种文化的特别相似的活动的共同之处。或者，至少同一种文化的各种不同活动之间的共性（共同的普遍模式，根据这种模式，它们被看作是同一种文化中的因素）是更为重要的，因为它们与本文化和其他文化和其他人群在相应活动的更为表面的相似性相比，

在一个更深的层次上，说明了这些活动的特点。换句话说，德意志的史诗与德意志的家庭生活、德意志的立法、德语语法的共同之处决定了这些活动的模式——比德国的诗歌与印度或希伯来诗歌的共同之处更深刻地贯穿在它们当中。

这种共同的属性并不神秘莫测；发现它并不需要非经验的能力；它是一种自然的属性，并且向经验的研究敞开着。尽管他研究神学，他信仰宗教的首要性，他运用诸如集体“灵魂”和“精神”这些形而上学的概念，尽管他提出了神秘的力，尽管他偶尔会迷失于自然分类的教条，但赫尔德自始至终比莱布尼茨、康德甚至爱尔维修更接近一名经验主义者。然而受他影响的下一代德国形而上学家醉心于先验的公式之中，这使得赫尔德的这一属性变得不为人所知了。可是在他的有生之年，他有时却被他更为严格的传教士同伴们猜疑为有唯物主义异端的危险倾向。他的经验主义的核心在于他赋予历史和自然中模式发现的重要性。正是这种直接可感，但是字面上不可分析的模式性质，根据它，德意志人所思、所做或所说的通常具有明白的德意志特点。在他看来，正是这种格式塔性质[462]使我们把行动者和行为、思想家和思想归于一种处于特定发展阶段的特定的德意志文化。

适应这一模式就是隶属：正是因为这个原因，一个背井离乡的德国人，或者一个被迫生活在别处的撒克逊人或一个普鲁士人，不会有在家里一般的感觉；而没有在家里一般的感觉，无论是谁都不能自然地、自由地、慷慨地、没有自我意识地进行创造，这是一种席勒称之为“童真”的方式，赫尔德对这种方式最为尊崇和信仰，不管他是否承认。他关于民族性格、民族天才、人民的灵魂、人民的精神等的谈话最终都归结到这一点上来。他有关隶属于一个家庭、一个宗派、一个地方、一个时期、一种风格的本质的看法是他民粹主义的基础，也是后来一切分散、流亡或异化的人们之间进行自我整合或再整合的有意识规划的基础。他提到他不幸的乡亲们所使用的语言，他们被贫穷或他们主人的专制驱逐到俄国、特兰西瓦尼亚和美国成为奴隶，这不仅仅是流放者物质和道德痛苦的一曲挽歌，而且基于这样一种观点：把人从他们的生活中心，从他们天然所隶属的组织中隔离出来，或者强迫他们坐在遥远的巴比伦河边，或者为了陌生人的利益滥用他们的创

造本领，就是对他们的贬损、非人化和摧毁。[463]

人的历史决定，人只有在唯一一种条件下才可能充分地生活，而对于脱离这种条件对他们造成的伤害，没有哪位作家比赫尔德强调得更为鲜明。他一再坚持，没有哪种环境或群体或生活方式必定优越于另外一种；要让事物保持本来面目，如果像法国启蒙运动所倡导的那样，同化为一个法律、语言、社会结构的单一普遍模式，将会摧毁生命和艺术中最鲜活或最有价值的东西。因此，他对伏尔泰进行了激烈的批评，后者在他的《风俗论》中宣称："一般而言，人总是他现在所是的样子"，[464]或者道德在一切有教养的民族中都是一样的。[465]因此，根据定义，似乎可以得出结论：其余部分是野蛮或愚蠢的：高卢人是"大自然的耻辱"。[466]也因此，他抨击了祖尔策，因为后者要求一种普遍的哲学语法，按照这种语法规则，人们就能够判断一种民族语言完善的程度，并且如果需要的话，可以根据这种普遍的规则来矫正它的规则。不必说，对赫尔德而言，这既是根本虚假的，又是诗歌和一切创造力源泉的死亡。每个群体都有权以其自己的方式获得快乐。断言要想快乐，每个人就都应当成为欧洲人，这是一种可怕的自负。[467]之所以如此并非因为伏尔泰所主张的那样，其他文化可能比我们的文化优越，而只是因为它们是不可比较的。"没有人能够充分向我传达他的感情特点，或者把我的存在转变为他的存在。"[468]"黑人同样有资格认为白人在堕落……就像白人可以认为黑人是黑色的野兽一般……人类文明不是欧洲人的文明；它按照时间和空间，在各个民族中显现自己。"[469]此外，也不存在选民。赫尔德只是认为，要完全成为一个人，即具有充分的创造性，人们就必须隶属于某个地方、某个群体或某个历史溪流，而且只能根据一种传统、环境和文化的遗传术语来界定，而这些术语本身就产生于各种自然力量，即外部世界和生理结构与生物需求，这些力量与每个个体的思维和意志相互作用，创造了动态的集体过程，我们称之为社会。

这种理论不需要神话。对赫尔德来说，一切群体从根本上来说是个体的集合；他对"有机的"和"有机体"的使用仍然完全是隐喻性的，而不像后来更形而上学的思想家那样只是半隐喻性的。没有证据表明他把群体看作是形而上学的"超个体"实体或价值。对赫尔德而言，它

不是历史的奥秘，也不是牺牲个体所达成的一种存在，更不是特定人种、特定民族，甚或是整体人类的高级智慧。然而理解人就是根据他们的历史，根据他们从中感到在家里一般且无拘无束的各种精神和物质“力量”的复合体，从起源上理解他们。这种在家里一般的观念以及相应的无家可归的观念（他曾经评说，乡愁是一切痛苦中最高贵的）源于他的一个中心观念，后者是他反思世界大同的空洞的关键，也是反思社会屏障以及陌生人、分离和专门化的压迫对人们造成伤害的关键，比如剥削和人们之间相互异化，并最终与自身异化这些相互关联的概念。人的痛苦不仅是贫穷、疾病、愚昧、无知造成的，也可以是因为他们不适应、成了局外人、没有谈话对象；没有友爱，自由和平等就一钱不值；只有那些跟从一位领袖，但是不服从任何主人的社会才具有人性；[470]只有把握了上述观念的人才把握了赫尔德的中心思想。他的著作激进地改变了对人们之间相互关系的看法。黑格尔把自由看作是依靠自身的存在的著名定义，[471]连同他的承认学说（人们之间的相互承认）在我看来在很大程度上受惠于赫尔德的思想。人在本质上具有社交能力，这种主张已经由亚里士多德提出，并且被西塞罗、阿奎那、胡克、格劳秀斯、洛克等不计其数的人重申过。赫尔德论人的联系及其变迁的著作的深度和广度，他据以发展隶属概念的具体历史和心理观察的财富，使得这些套话似乎成了空洞的抽象并把它们从流传中永久地逐出。赫尔德之后，再也没有严肃的社会理论家敢于鼓吹诸如此类的陈词滥调；他对社会的远见主导了西方的思想，可是他的影响力却不总是受到认可，大概是因为它已太深地进入到普通思想的脉络中。他的巨大影响——歌德曾提到，J.S.密尔也曾见证——主要是由于他的中心论题，即一起生活、一起行动到底意味着什么，他的其余思想也出自这个论题并不断回到这个论题。这种思想是一切民粹主义的中心；它已经进入此后试图获取社会真理的每一个企图中。

八

赫尔德对理解人类及其历史所做的特殊贡献就讲到这里。他关于人的概念有两个含义尚未引起他的阐释者充分注意。首先是他关于人的个性不可分割的学说，以及必然由此得出的他关于艺术家及其在社

会中的表现角色的观念；其次是他的多元主义以及人们的根本目的之间互不相容的学说。

众所周知，赫尔德执著于审美问题，并试图在艺术最丰富和最充分的形式中寻求其所有表现。他试图在人类早期的创造中发现它们。对赫尔德来说，艺术是人们在社会中最充分的表现。说艺术是表现就是说它是一种说出来的声音而不是一个对象的生产，比如一首诗、一幅画、一只金碗、一首交响乐，所有这些都拥有它们自己的属性，像自然中的对象一样，不依赖于创造者的目的、特点和环境。[472]通过恰当地把书名取作《民歌集》，并通过明白的论据，赫尔德试图证明一个人说的、做的和创造的一切一定表达了他的完整个性，不管他是否有意这样做；既然一个人置身于一个群体之外是不可想象的（即使他从中分离出来，他还是在一种残缺的状态保留了其特点），个人也就传达了其集体的个性[473]，文化也就被看作一条奔流不息的思想、感情、行动和表现之河。他尖锐反对的观点在他所处的时代就像在我们的时代一样富有影响，这种观点认为艺术家的目的是创造一个其优点独立于创造者的个人品质或意图（不管是有意识的还是无意识的）或社会条件的对象。

这种审美学说在为艺术而艺术的学说被公开提出来之前，统治了相当长时间。按照这种观点，制造金碗的工匠有权利说，那些获得或崇敬他的创造的人们，不应该询问他本人是否真诚或算计，信仰虔诚还是持无神论观点，是否对婚姻忠贞，是否在政治上可靠、是否具有同情心，是否在道德上纯洁。赫尔德是以下学说的真正创立者：艺术家的使命是在他的著作中表达他自己内在经验的真理；[474]从中可以推导出：对这种经验任何有意识的歪曲，不管出于什么动机——尤其是任何不过是为了满足他的消费者的口味，为了愉悦他们的感官，或者甚至为了通过与他自己的生活或信条无关的方式给他们提供指导，或者为了运用技术或技巧进行超脱自我的操练，或者为了施展艺术技艺或获取由它带来的愉悦的企图——都是一种对他职业的背叛。

这也暗合了后来的狂飙运动，赫尔德正是这场运动的领袖之一。有一个观点认为人作为一个专业人士在制作艺术品时表现了自己特定

的部分，而其余部分则与之无关，得以观察这一表现；还有一个观点坚信一个人作为父亲、法国人、政治恐怖主义者的行为可以完全和其作为木匠、医生、艺术家的职业功能完全割裂开来，如果伏尔泰曾经考虑过这一观点，他也几乎不可能给出任何反对意见，但这两个观点对于狂飙运动的所有作家来说，都是致命的误解和对人的本性以及他与他人关系的扭曲。既然人事实上只是一个整体而不能分裂为多个部分（那些真正人格分裂的人实际上不再是精神健全的人），那么不管一个人是艺术家、政治家、律师，还是士兵，他所做的任何事情表现了他的全部存在。

在狂飙运动的代表人物中，有一些人仍然是个人主义的，例如海因泽和克林格尔。但是赫尔德与这些自大狂势不两立。对他来说，个体无可逃避地是某个群体的成员；相应地，他所做的一切必然表现他所隶属的群体的渴求，不管是有意识的还是无意识的。因此，如果他意识到他自己的行动（一切自我意识都属于胚胎状态的评估，因此都是批判的），那么这些意识，像一切真正的批判一样，不可避免地是一种高级的社会批判，因为获得社会意识是人的本性：表现就是交流。赫尔德感到一切历史都表明事实就是如此。割裂（而不仅仅是区分出一个实体的各个侧面或方面）身体与灵魂，科学与工艺或艺术，个体与社会，描述与评价，哲学评价、科学评价与历史评价，经验陈述和形而上学陈述，仿佛这些当中的任何一个都能够独立于其他因素，这对赫尔德来说是错误、肤浅且误人子弟的。

身体是灵魂的肖像和表现，而非它的坟墓、工具和敌人。在身体和灵魂之间没有“铁幕”；[475]每个事物都能够通过莱布尼茨在其《人类理智新论》中谈到的不可感知的过渡进入到每个其他事物中去。人曾经“是一切：诗人、哲学家、土地测量员、立法者、音乐家和武士。”[476]在那个时代，存在着理论和实践的统一，人和公民的统一，这是一种被劳动分工破坏了的统一；在那之后，人们“一半变成了思想家和一半变成了行动者”。[477]他评价道，所谓不行动的道德家、缺乏英雄气概的伟大诗人、不是政治家的演说家、不能创造任何事情的美学家，这里面一定出了什么问题。一旦学说在不经批判的情况下被当作教条，被当作不可改变且永恒的真理来接受，它们就变成了死的

公式，或者它们的意义被严重扭曲。这种僵化和腐朽导致了思想中的胡说八道和实践中的荒谬行为。478

这种学说注定会达到一个伟大的繁荣，不仅体现在应用异化概念的青年马克思和他的左翼黑格尔派的朋友们的著作中，以及那些在我们自己的时代运用这些观念的人身上，而且更为显著地体现在前马克思主义的俄国激进主义者和革命者身上。从未有过任何人像19世纪的俄国知识分子那样如此虔诚和热烈地相信人的统一。这些人一开始是贵族当中的持不同意见的成员，然后扩展到许多阶级，他们被一种火热的信仰统一起来，他们相信一切人都有权利和责任根据所有人都被赋予的理性和道德洞见实现他们的创造潜能（物质的和精神的、思想的和艺术的）。18世纪法国启蒙哲学家和德国浪漫派所鼓吹的，正是这些人试图去实践的。他们的光来自于西方。既然在俄国，识字的人（更不用说受过良好教育的人了）的数量与生活于无知、痛苦、无望的饥饿和贫穷中的人的数量相比如九牛一毛，那么很明显，任何体面人士的首要职责就是竭尽全力把他的兄弟们提升到一个能够让他们过上一种人的生活的水准。

有一个观念从中诞生，即历史以神圣的命令召唤知识分子，将其毕生精力献给一切可能手段（理智的和道德的，艺术的和技术的，科学的和教育的）的发现和运用中，竭力发现真理并在他们的生活中实现它，并在它的帮助下拯救饥寒交迫的人们，使得他们有可能在自由中生活，并再一次成为人。人是统一不可分割的，不管他的存在与行为都源自于同一个中心；但是同时他又切实地存在于一个社会网络中，他作为一分子在其中扮演其固有的角色；忽视了这一点就是歪曲人的本性。这个著名的学说，即艺术家，尤其是作家有社会义务表现他生活于其中的环境本质，他没有权利在某种理论——这种理论要求道德中立或者要求专业化，要求艺术或者其特殊的审美功能（一种布道者式的使命，要求保证艺术不受污染，尤其是政治的污染）的纯粹性——的掩盖下人为地把自己孤立出来，这一整套观念，以及在之后的那个世纪围绕着它进行的残酷的论战，都来自于赫尔德关于人的统一性的学说。

“人们着手去成就的一切，不管它是通过行为、话语，抑或某种其他方式所产生的，必定来自他所集结的全部力量；一切分割是可鄙的。”[479]哈曼的这个原则受到歌德的顶礼膜拜，也塑造了赫尔德，它也（通过席勒和弗里德里希·施莱格尔）成为俄国激进批评家的信条。不管一个人做什么，如果他是他应当所是，他必将表达他的整个本性。最坏的罪莫过于，为了服务某种虚假审美、政治，或宗教的理想而损害自我，压制自己的某个方面。这是反抗18世纪经过修剪的法国花园的核心所在。布莱克为这种信仰激情地发言，丝毫不逊色于哈曼、赫尔德或施莱尔马赫。理解任何创造者（任何诗人，或者就此而言，任何不是半死的人）就是理解他的时代和民族，他的生活方式，以及“通过他进行思考”的社会（如同沙夫茨伯里身上的自然）。赫尔德一再重申真正的艺术家（在最广的意义上）只能通过他整个社会的经验的完满性，特别是通过塑造了它的集体个性的记忆和古迹才能进行创造；他指出，乔叟、莎士比亚、斯宾塞都受到了他们民族民间传说的深刻影响。关于这一点，他有可能是错误的，但是他的思考方向是足够清晰的。诗歌，乃至一切文学和艺术，都是不受压抑的生活的直接表现。生活的表现可能有章法可言，但生活本身一定不是如此。早期的诗歌带有巫术性质，对于英雄、猎手、爱人、行动者来说，它是一种鼓舞，是经验的一种继续，因此，在做出必要的修正后，它现在也依然如此。自那之后，社会已经令人悲伤地解体了，赫尔德承认，狂放的克洛卜施托克现在也许能够有意识地表现的只是他自己个体，而不是共同体的生活；但是他必须表现他身上的东西，他的言辞将要向他的同伴传达他的社会经验。“一个诗人是一个民族的创造者；他赋予它一个沉思的世界，他掌握着它的灵魂。”[480]当然，在同等的程度上，他也被这个民族所创造。[481]人生活在一个世界上，在某种意义上，他与别人一道是这个世界的创造者。“我们生活在一个我们自己创造的世界上。”[482]赫尔德的这些话注定被费希特、谢林、黑格尔和哲学中的唯心主义放大并植入浮夸的形而上学体系中；但是它们同样是马克思最深刻的社会学洞见以及他所发动的历史观革命的源泉。[483]

赫尔德可能是艺术家要为艺术而献身这种主张的创始人之一，而

在哈曼有意识地谈论（就像人们对这位民粹主义的奠基人所期待的那样）完全献身的作家时，他应该是第一位如是想的思想家，这一主张认为艺术家本来就应该为艺术献身，而不可以把自己割裂开来，不可以把肉体与灵魂、尘世与神圣，特别是生活与艺术割裂开来。他自始至终都相信一切人在某种程度上都是艺术家，而一切艺术家首先和最终都是人——父亲、儿子、朋友、市民、同道的礼拜者，被共同的行动统一起来的人。因此，艺术的目的不是为了自身的缘故存在（后期的《阿特拉斯提》与《卡利贡涅》对这种他怀疑是康德与歌德鼓吹的学说进行了猛烈的抨击），或者服务于功利主义和宣传，或者为“社会现实主义”添砖加瓦；当然，更不仅仅是寻求装点生活，发明愉悦的形式或者为市场生产工艺品。艺术家是神圣的化身，他被他的时代、地区和社会的精神所塑造，并且是这种精神的最高表达。他尽可能地传达一种总体的人类经验，以及一个整体的世界。这种学说在德国浪漫主义和法国社会主义的推动下，深刻地影响了对艺术家及其与社会的关系的看法，也鼓舞了19世纪30年代后期一直到《日瓦戈医生》的俄国批评家和作家。艺术作为总体表现和艺术家作为见证真理的人这样一种理论与把艺术家看作一个传播者（不管多么天才和热忱），或者看作一个神秘宗教的牧师的观点是截然相反的，它进入了19世纪伟大的俄国小说家的实践中，甚至像屠格涅夫和契诃夫如此“纯粹的”作家也概莫能外。通过他们的著作，它对西方乃至整个世界的文学和批评，甚至是道德和政治思想、行为都产生一种伟大的、甚至决定性的影响。因此，当赫尔德如此自信地欢呼艺术家在未来的世界中扮演的角色时，他也许不完全是错误的。

不管是作为一个美学批评家，还是作为一个历史哲学家，还是作为一个创造了非异化的人这一观念的思想家，还是作为分类者最猛烈的批评者，赫尔德（与哈曼）成为了艺术和生活、理论和实践相统一的学说的创始者。在所有鼓吹通过文明和人道的发展来恢复破碎的人类的布道者当中，他是最雄辩的一个，不管这种方法是通过水源探索来重现和延续被埋葬的真正的人文主义传统之河，还是像卢梭所要求的，通过社会变革来达成这一目的，而社会变革能够摧毁禁锢和限制人们的枷锁，并允许他们进入和重新进入他们失去的伊甸园，这一伊

甸园在他们屈服于相互组织和统治的诱惑时失去了。一旦把他们隔离开来的围墙（国家或阶级或种族之墙）被推倒，他们就会复归到他们自己，再一次成为人并获得创造性。他的这部分学说对其他人思想的影响非常巨大，这些人表述得更加清晰，行动中带来了更为深远的政治影响。[484]

九

最后，我来讨论一下赫尔德思想内涵中也许是最具革命性的部分，即众所周知的他对绝对价值的拒斥，也就是他的多元主义。

在赫尔德看来，人只有在适应的环境中才能兴旺，在这种环境中，他们所属的群体已经与它借以形成并反过来塑造的环境达成了一种富有成果的关系。在这里，个体被愉快地整合进“自然的共同体”中，[485]这种共同体像一株植物一样自发地生长，而不是被人造的夹子夹到一起，也不是被单纯的强力焊接到一起，也不是被专制暴君或者他的官僚们发明出来的法律和法规管制到一起。每一个这样的自然社会都在自身中包含着（用《另一种历史哲学》的话说）“它的自我完善的理想，完全独立于与其他社会的理想的一切比较”，[486]如果这是事实，我们应如何回答有记载的历史以来人们就提出，而在18世纪被伟大的启蒙哲学家们如此清晰和权威地解决了的这个问题，即对于人们来说，什么是最好的生活？更具体地说，什么是最完善的社会？

毕竟，办法并不缺乏。每个时代已经提供了它自己的方案。一些人在《圣经》中、启示中、得到灵感的先知的话语中、有组织的教士传统中寻求办法；而另一些人则在高超的形而上学家的理性洞见中、在科学的观察和实验中、在并未被哲学家或神学家“乱涂乱画”也并未由“自私的错误”败坏的人们的“天然的”良好感觉中寻找它。还有一些人则只是在纯朴善良的人们未被腐化的内心中寻找它。一些人认为只有训练有素的专家才能够发现伟大而宝贵的真理；而另一些人则相信，在价值问题上，一切健全的人都同样有资格判断。一些人认为这样的真理在任何时候都可能被发现，花费了如此长的时间才发现最重

要的真理或者它们如此容易被忘记只不过是运气不好罢了。而另一些人则坚信人类受发展的规律支配；只有人类达到成熟——理性阶段，真理才能够被充分察觉。一些人甚至对此心存怀疑，说人们在世上永远不能够获得这些知识；或者即使能够获得，也不大可能在实践中遵循它们，因为这种完美只有通过天使或者在来生才是可以实现的。但是所有这些观点都有一个共同的假定：无论如何，只要界定出一个给定的社会或一个给定的个人在多大程度上缺乏这种理想，那么勾勒出完美的社会或完美的人的轮廓在原则上是可能的。如果人们想要比较不完美的程度差异，这种行为就非常有必要。

但是这种对最终客观答案的信仰并非绝对普遍的。相对主义者相信，不同的环境和性格要求不同的方法；但是甚至他们也在很大程度上认为，尽管路线可能不同，但最终的目标（人类的幸福，人类愿望的满足）是同一个。古代世界的一些怀疑论思想家（例如卡涅阿德斯）走得更远，他提出了这样一种令人不安的思想：一些根本的价值可能彼此不可比较，以致没有什么办法可以逻辑地把所有这些价值整合起来。不仅在希腊人当中存在着这种关于完善社会思想逻辑的怀疑，而且在文艺复兴时期，在蓬塔诺、蒙田，马基雅维里那里，以及在他们之后的莱布尼茨和卢梭那里也存在这种怀疑，他们认为有得必有失。[487]在某种意义上，它似乎也是索福克勒斯、欧里庇得斯和莎士比亚悲剧的核心。然而，西方传统的主流却几乎没有被这种根本的怀疑所影响。中心的假设是：价值问题在原则上是可以解决的，终究是可以解决的。至于这种办法是否能够被不完善的人类所执行则是另一个问题，它不影响宇宙的理性。这是古典大厦的基石，在赫尔德之后，它开始土崩瓦解。

如果赫尔德的人类观是正确的，如果18世纪的德国人不能变成希腊人、罗马人、古代希伯来人、纯朴的牧羊人，更不用说所有这些的总和了，如果他通过共情的移情倾注了如此多生命的每一种文明都极不相同并且确实不可结合，那么如何能够存在一种哪怕只是在原则上对所有人、在所有时代、在所有地方都有效的普遍理想？文化的面相学是独一无二的：每一个都代表在其自己时代、地点和环境中的人类潜能的辉煌展现。我们被禁止对比较价值做出判断，因为那是在测量

不可公度的事物；尽管赫尔德本人在这方面并不总是连贯的，因为他声讨和颂扬全部文明，但是他的学说，至少在其最初的著作中，并不允许这样做。他本人做出了勇敢的努力去实践他早期的原则，这也是无可怀疑的：尽管他厌恶僵硬的中央集权的埃及建制、罗马的帝国主义、中世纪残忍的骑士制度、天主教会的教条和不宽容，但是他不仅仅试图是公平地对待这些文明，而且认为它们当中的每一个都实现了一个理想，具有不可抹煞的有效性，它们作为人类精神的一种特定显现的表达，都具有本身的价值，而不仅仅是迈向更高秩序的一步。

启蒙把每一种文明要么看作是通向更高文明的阶梯，要么看作是向更早或更低文明的复归，正是这种对启蒙运动中心信条的反对赋予他宏大的全景鸟瞰以力量、现实感和说服力。诚然，在《人类历史哲学的观念》中他放弃了人类缓慢地向普遍的人道理想攀登的观念，而赫尔德一些解释者忠实地试图把他早期的相对主义看作他后来超越的一个思想阶段，或者把它与赫尔德的朝向人道的单一进步运动的模糊观念相调和。因此，马克斯·鲁谢认为赫尔德把历史看作一个戏剧，剧中的每一幕、也许每个场景都能够而且应当被独立地理解和评价；但它并不妨碍我们感觉到这些情节放到一起时构成一个前进和上升的过程。[488]也许赫尔德的确一开始相信这一点，或者相信他相信这一点。但这仍是一个含糊不清的观念；即使在《人类历史哲学的观念》中，他的技巧和想象也是着重致力于再现个别的文化而非这些文化之间的所谓联系。论点的全部核心（不论是在像《人类最早的遗产》，《论德意志的本质与艺术》，《论希伯来诗歌》，《批评之林》这些早期的著作中）还是在其后期言辞比较温和的（《论人类进步书简》以及《人类历史哲学的观念》这本著作本身，更不用说他在《另一种历史哲学》中对历史主义的经典陈述中）都在表现和颂扬独特性、个体性，特别是他如此热情地描述和捍卫的各种文明相互间的不可通约性。[489]

但是如果所有这些生命形式都可以通过自身的方式（且只能通过自身的方式）得到理解，如果每一个都是一个“有机的”整体，一个不能被复活更不能被合并的目的和手段的模式，那么，它们就不能被当作一个宏大、客观上可以认识的进步——依据它们的关系，比方说，

接近或反映了人类正在向其行进的最终目标（不管这个目标是多么不确定），其中的一些阶段被自动地视作比另一些阶段更有价值——中的些许环节了。这使得赫尔德的世界观（就其连贯性而言，不去考虑它与后世哲学所分享的一切洞见）置身于现代的各种“完备性”哲学之外，就像其远离莱辛或孔多塞所鼓吹的理性增长决定进步学说，或者伏尔泰的“常识”，或者不断发展的自我理解和自我解放的理想，不管这种解放是精神的还是社会的，黑格尔的还是马克思的，它也同样远离波舒哀（甚或伯克）的神的旨意。

如果赫尔德不可通约文化的平等有效性观点被接受下来，那么，理想国或理想人的概念就是自相矛盾了。这是对传统西方道德根基更为激进的否定，远远超过了休谟曾经发出的任何反对声。赫尔德的伦理相对主义是一种不同于古希腊智者学派、孟德斯鸠和伯克的学说。大体来说，这些思想家一致同意人追求的目标是幸福；他们只是指出情况的差异以及“气候”与人的本质（被认为大致相同）的相互作用，创造了不同的性格和观点，特别是创造了不同的要求，需要不同的制度手段来予以满足。但是他们承认在一切已知的人类活动形式中存在一个更大的目的同一性或相似性，正是这样的普遍的和永恒的人类目标把他们团聚为一个人种或大社会。这至少在理论上使得如下情形成为可能，即存在一些具有足够社会想象力且见闻广博的普世君主（假如他足够英明的话），他们用一种符合个人需要的关心来统治每个社会，并且推动它们走向一种最终的普遍和谐，每一个都通过它自己的道路迈向同一个目的——幸福和智慧、美德、正义的统治。这就是莱辛在《智者纳丹》中以三个戒指的著名寓言中所表达的观念。

赫尔德实则对启蒙有深刻的共鸣，他的确以乐观主义的精神和雄辩的力量书写了人类向理想人道的上升，抒发了一种莱辛和歌德本来能够赞同的情怀。然而，尽管要考虑一些权威学者的观点，[490]但我不相信任何带着他所请求的移情阅读赫尔德如此精彩的著作的人还会维持这样的印象：他满脑子装的都是启蒙的魏玛的理想。他是一个多产、含蓄、啰嗦，具有神奇想象力的作家，但是却欠缺清晰、严格或确定性。诚如康德尖锐抱怨的，他的思想经常是混乱的，有时是不连贯的，而从来都不是明确的或精确的。结果，许多解释者可能（和已

经）被他的著作欺骗了。但是他整个思想的核心内容，那些影响了后来的思想家特别是德国浪漫主义的内容，以及通过这些思想家影响了整个民粹主义、民族主义和个人主义的内容，则是他不断回归的主题，即人们不应当根据另一种文化的标准来评判一种文化；不同的文明有不同的发展，追寻不同的目标，体现不同的生活方式，被不同的生活态度所主导；因此，要理解它们就必须实施一种想象的“移情”，通过它们的眼睛尽可能“从内部”进入到它们的本质中去，用古希伯来人的话说，就是成为一个“牧羊人中的牧羊人”，[491]或者于暴风雨中在北海航行，在跌跌撞撞地驶向斯卡格拉克海峡的船上再一次阅读《埃达》。[492]

这些大相径庭的社会及其理想是不可通约的。因此，它们中的哪一个是最好的？甚或人们应当偏好哪一个？哪一个更接近于哪怕是主观想象的普遍人类理想（人道），即最可能使人成为其应有的样子的模式？诸如此类的问题对于一个像赫尔德这样的思想家来说归根到底是毫无意义的。“世界上没有一个人、一个国家、一个民族、一部民族史，一个政府与另外一个相似。因此，它们身上的真善美也不会相似。”[493]这是赫尔德于1769年在他的期刊上写的话。相对主义或者更确切地说多元主义的偶蹄，甚至在赫尔德关于普遍理想的最正统的讨论中都显露了它的踪影；因为他认为人道的每个肖像都是独一无二和自成一体的。[494]正是他思想中的这种张力，而不是他与他的时代分享的陈腐的普遍主义的语言打动甚至也许震撼了同时代的启蒙主义者、康德主义者和进步论思想家。因为这与认为人类作为一个整体是在稳步前进的观点是针锋相对的，在后者看来，这个前进过程尽管存在困难和倒退，但必须或至少能够或应当进行下去；德国人对这种主张的迷恋丝毫不逊色于法国或意大利的启蒙运动。[495]

赫尔德不是一个主观主义者。他相信判断的客观标准，这些标准来源于对生活和个别社会的目标的理解，它们本身都是客观的历史结构，它不仅要求移情的想象，而且要求广博而严谨的学识。他所反对的是绝对的价值标准，根据这种标准一切文化、特征和行动可以得到评价。每一种被研究的现象都提出它自己的量杆，它自己内在的价值体系，只有根据这个体系，“事实”才能够被正确地理解。这要比认识

到人不能够实现完美要彻底得多，而后一观念被温克尔曼所承认，[496]被卢梭所哀悼，被康德所接受；也要比那种认为有所得必有所失的信条彻底得多。[497]因为从这里可以得出：人们业已为之奋斗并且有时为之牺牲的各个最高目标，彼此间是格格不入的。即使复活过去的荣耀是可能的，就像那些呼吁回到古希腊或罗马的英雄美德的前历史主义思想家（例如马基雅维里或马布利）所认为的那样，我们也不能够把它们都复活和统一起来。如果我们仿效希腊人，我就不能同时仿效希伯来人；如果我们以中国人为楷模，不管是现实中的他们，还是伏尔泰的喜歌剧版本，我们就不能同时是文艺复兴时期的佛罗伦萨人，或者18世纪想象中的天真、安详、好客的野人。即使每一个都是可能的，我们能够在这些理想间进行选择，那么我们应当选择哪一个呢？既然没有据以评价它们的共同标准，也就不可能存在对人究竟应该追求什么样的目标这样的问题的最终解答。这样，那种认为这个问题至少在原则上能够获得正确和最终的回答的主张就被瓦解了，自从柏拉图信以为然以来，这种主张还几乎没有被严肃地怀疑过。

赫尔德当然谴责那种复活古代理想的愿望：理想属于产生它们的生命形式，如果没有了这些生命形式，它仅仅是一种历史记忆而已：价值和目标是一个社会整体的固有成分，并与之同生共死。每个集体的个性都是独一无二的，都有它自己的伦理、社会、审美目的和标准，这些目的和标准随着社会的消亡都不可避免地被其他目标和价值取代。这些体系中的每一个在自己的时代，在把一切都变成过眼烟云的“大自然的永恒”过程中都是客观有效的。一切文化在上帝的眼里都是平等的，每一个都有它存在的时间和地点。兰克精确地表述过这一点：他的神义论包装了赫尔德的观点，并对此沾沾自喜，他同样直接反对黑格尔和道德怀疑主义的主张。如果真是如此，那种认为理想的人类可以从中实现其充分潜能的完美文明的观点也就明显是荒谬的：这种观点不仅难以阐明，或者在实践上不可能实现，而是自相矛盾、不可理解的，这也许是迄今对西方古典哲学所给予的最有力的一击，在这一古典哲学看来，完美的观念（至少在原则上普遍而永恒地解决价值问题的可能性）是最为根本的。

赫尔德的学说并没有取得立竿见影的效果。他被认为是一个勇敢

而具有独创性的思想家，但不是一个共同的道德假设的颠覆者。当然，他自己不这么认为。赫尔德带来的影响，只是在浪漫运动的最高潮，试图推翻旧的秩序建立于其上的理性和教义的权威时，才达到顶峰。直到现代反理性主义运动（民族主义、法西斯主义、存在主义、情感主义，以及以前两者的名义而发动的战争和革命的兴起），它的爆炸性潜能才得到充分的展现；也就是说，直到我们这个时代它的潜能才被充分实现，也可能直到今天还没有彻底实现。

十

赫尔德的著作，正如人们所预料的那样充满了矛盾："我身上思考和工作的力量在其本质上就像把太阳和星星聚集到一起的力量一样永恒……不管我在哪里，也不管我会成为谁，我都将是我现在所是，一种处于一个力量体系中的力量，一种处于上帝世界的不可估量的和谐中的存在。"[498]可能是什么，就将要是什么。一切潜能都将被实现。赫尔德相信完全，相信存在的伟大链条，相信一个没有屏障的自然界。受自然主义者、里特尔以及冯·哈勒的影响，他把人看作动物当中的一种动物：由于缓慢起作用的自然原因，因为他直立行走，或者由于他头骨中的一个腔，人成为他所是的样子。然而他也认同亚里士多德和《圣经》，相信自然种类，相信特殊的创造行为。他相信一个普遍的人之本质，一个核心的人之特点：像莱布尼茨在《人类理智新论》中所教导的，它像大理石上的一条纹理，由理性和想象培育出来；人人都是本杰明，是"自然的永恒的爱人"，是创造性过程的顶峰。然而，他也相信这种人的本质采取相互冲突的形式：类型相异，区别无法逾越。他做出了新奇的努力，试图把斯宾诺莎世界中（尽管在赫尔德看来，它采取了更为灵活和经验的形式）一切实体在逻辑上严格的相互联系的一元论观念与莱布尼茨动态的自我发展的个性化实体结合起来。[499]在赫尔德的自然主义与目的论之间，他的基督教信仰与对自然科学发现的热情接受之间存在着一种紧张关系；这种紧张关系也同样存在于下列情形中：一方面，无论如何，他对法国百科全书派的一些成就非常尊敬，这些学者相信定量的方法、精确性以及知识的统一模式；另一方面，他又偏好歌德、谢林以及他们的热烈追随者的定性态度。此外，在他有时非常强烈的自然主义决定论与人们能够

而且应当抵制自然冲动和自然力量的观念之间也存在矛盾；[500]因为人们要是不抵制，他们就会被这些冲动和力量所吞没。犹太人被罗马人所倾覆；他们的灾难性命运被归因于自然因素；然而，他坚信这种命运本来是能够避免的；同样，罗马人所遭受的厄运，本来也是能够成功抵制的。赫尔德对自由意志的问题不像康德等人那样敏感。他身上有着太多矛盾的紧张关系。像大多数自我决定论者一样，他可能相信当人们能够选择自己想做的事情时，他们是自由的，但是在某种意义上，去问人们是否能够自由地选择却毫无意义，因为他们显然没有这个自由；然而，他的著作几乎没有表明他试图为这个由来已久却又基本不能令人满意的“解答”寻求出路。[501]此外，赫尔德一方面坚持人道的多种形式，如作为一个普遍人类理想的人道（也许只有在未来的世界才能被完全实现）和“诸民族的上帝之道”[502]（一个后来被黑格尔所借用的短语和概念）；而另一方面，则是他的更为常见和典型的多元主义和相对主义。在他对古代日尔曼部落生活的（不管是真实的还是想象的）激情与他对罗马及其教会不情愿的崇拜之间存在着显而易见的紧张关系，他认为前者是自然产生的，创造性的和自由的；后者则体现了普遍主义、秩序，以及理性组织的能力。然而，更为重要的是如下对比：一方面，他相信流动自然的连续性、创造的自然、磁和电的能量、动植物和人的能量、语言和艺术的能量——一种普遍延续的生命力，万物都是它的体现，而它的规律可以在他那个时代的物理科学，以及他喜爱的生物学、心理学、历史地理学和人类学中发现；而另一方面，他又把关键的角色归之于天才、神奇事件和纯粹偶然的无法解释的跳跃，归之于真实创造不可分析的过程，并随后认为单纯通过技术的运用无法取得任何伟大或持久的成就；与之相伴的是，使人或文化个性化并赋予它们所拥有的一切色彩、力量和价值的内核则是不可言传的，它们只对有想象直觉的眼睛才是开放的，不能被还原为可传可教的科学方法。最后，还有他对教化的禁止，但同时情不自禁地欢呼人类存在的伟大时刻，连篇累牍地诅咒人类统一和创造性的敌人——沾满鲜血的征服者、残酷无情的集权者、狭隘和浮浅的系统化带来的精神的枯萎，可憎的伏尔泰是所有这些恶人的领袖，他的反讽和琐碎使一切失去活力，也缺乏对人实际上是什么的洞见。他那个时代的所有这些混乱似乎都充分映射在他杂乱无章而又总是发人深省的

著作中。

十一

在某种意义上，赫尔德是一个先兆，是暴风雨来临前的信天翁。法国大革命建立在这样一种观念之上：人人生来皆具有的理性能力，可以发现永恒的真理。它致力于创造或恢复一个建立在不变原则之上的静态和谐的社会，这是一个古典的完美的梦想。它鼓吹一种和平的普遍主义和一种理性的人道主义。但是其结果却凸显出了人类制度的不稳定性；突变显然无法避免，而这一现象令人烦扰不已；不可调和的价值和思想之间的冲突；简单公式的不充分；人与社会的复杂性；行动、毁灭、英雄主义和战争的诗意；群众和伟人的效力；偶然性所起的重要作用；被疯狂接受的信条面前，理性的不堪一击；事件的不可预见性；意想不到的结果在历史中所扮演的角色；对水底下三分之二的人性冰川的作用的无知无觉，而这一冰川只有其可见部分被科学家研究过，被法国大革命的思想家考虑过。

这些考虑也可以用于俄国革命。它的理想耳熟能详，无须复述；它的结果也使得人们怀疑（不管这种怀疑是否有道理）19世纪的自由派和激进派所争取的那种民主的效力；怀疑理性的人解释和控制非理性力量的能力；怀疑革命的作用，它是否能够促进自由、拓宽文化、促进社会正义。它迫使人们醒悟到组织严密的政党坚定共谋的效力；醒悟到大众的非理性；醒悟到西方自由和民主制度的弱点；醒悟到民族主义激情的力量。涂尔干、帕雷托和弗洛伊德对待俄国革命的态度（他们对非批判地运用民主和自由这样的大字眼的观点，他们有关在促进社会团结或解体的过程中，理性和非理性因素的相互作用的理论，这些思想深刻地影响了我们今天的思想和行动）就是赫尔德对待1789年发生的事件的态度。对友爱和自我表现的追求，对理性具有决定价值的能力的不信任，统治了19世纪，甚至统治了我们自己的时代。赫尔德活到1803年。他并不像圣西门、黑格尔和迈斯特以各自非常不同的方式所尝试的那样，试图把自己的学说与德国或欧洲命运联系起来。也许他在19世纪死得太早了。无论如何，他比他的任何同时代人都更清醒地感知到在那个时代被如此众多的人所坚持的启蒙信仰

的根基的不可靠性，甚至当他也半接受了这种信仰的时候。在这种意义上，那些认为他拥有特殊力量（我们知道，他有时被叫做巫师，而他也是歌德的浮士德[503]的一个原型）的人们并没有不公正地对待他。

北方的巫师

J.G.哈曼与现代反理性主义的起源

致亨利·哈代

编者前言

以赛亚·伯林第一本涉及哈曼的著作出版于1956年，出现在他一本18世纪哲学家选集的一个章节里。[504]此后，他还在自己的一些文章中讨论过哈曼。[505]虽然在伯林的思想史研究中，哈曼的思想具有不可动摇的地位，但是之前任何发表的作品中都没有出现过深刻的剖析，不得不说是一个遗憾。我曾经认为这种缺失的遗憾是无法弥补的，直到我偶然拜读他一系列成于20世纪60年代的手稿。这些手稿串在一起，清楚地展示了他对于哈曼思想的更加详细的研究。在我找到这些手稿之前，伯林早已将这些内容抛之脑后，还向我保证绝对不存在这些东西。但事实却是存在的，而这本书也正由此而成。

以赛亚·伯林写作这些手稿的动机来自于他在1965年受邀前往纽约哥伦比亚大学开设的伍德布里奇讲座。讲座的题目是“启蒙运动的两个敌人”；而哈曼之外的另一个敌人是约瑟夫·德·迈斯特。[506]原本的出版计划是以讲座的讲稿为蓝本出版一个修订版，但是伯林在讲座后虽然完成了一定程度的进一步修订，却仍然对自己所写的内容不满意，遂将手稿搁置一旁。二十五年后，这些关于迈斯特的文字终于得以重见天日，以一篇长篇论文的形式出现在伯林最新的文集中；[507]而哈曼的到来还要更晚一些。

接下来，我要向许多人致以感谢，但我还要先赘述几句，谈谈感谢背后的事实。在把手稿拼接在一起后，我发现在关于语言的那章的最后，出现了大量且关键的内容缺失（最后发现是缺了若干页）。如果不是这些失而复得的手稿材料，这一著作的出版就没有可能。幸运的是，这些手稿所依据的部分口述录音尚未销毁；但是这些材料是运用早已淘汰的“口述录音带”技术录制，一开始我以为已经无法提取出来。然而，在国家音频档案管的帮助下，我们在伦敦科学博物馆中找到一台类似的机器。只要这台机器能够工作，我们就能够把保存在口述录音带中的录音转录到磁带上。似乎就在那一刻，奇迹发生了，重获新生的录音竟然真的包含了那些遗失稿纸的内容；实际上，录音里

还包含了一些其他的遗失内容，要不是听了录音，我们根本想不到还有这些内容。我要向贝尼特·贝尔贡齐、蒂莫西·戴以及他们在国家音频档案管的同事致敬，感谢他们莫大的帮助和专业的技术。如果没有他们，这本书不可能呈现出现在的样子。

除了后来补上的这一部分空缺，这本书主要依据的是基本上前后连贯的打字机手稿。文本的其余部分则是许多不连续的零篇断章，长短不一，有些篇章甚至看不出可以嵌入该书整体结构的哪个位置。显然，这部分内容需要融入到书中。但是，这项工作在最后的成书过程中被放弃了。在将这些片断并入主体手稿时，我的目标是尽自己所能，把它们拼接成一篇具有可读性的文章，并且其中的论述符合自然的顺序。我相信任何遗留下来的衔接痕迹以及瑕疵都不会对阅读构成障碍。以赛亚·伯林详细阅读了全部内容，给予了肯定，而且还做了大量的修订；[508]重访和修订蒙灰几十年的零碎草稿可不是件轻松愉快的工作，我深深地感激他心甘情愿地接下了这个任务。

我的另一项重要工作是寻找和确认文中大量的引用的出处，尽可能的列出参考文献。[509]这项工作时而将我领入一些始料未及、鲜有人问津的偏僻小道中，幸亏我得到了许多学者的帮助，才得以完成这项工作，我要向他们表示感谢。英语世界里的哈曼研究首席专家詹姆斯·C.奥弗莱厄蒂教授，尽管已经被其他工作压得喘不过气来，但还是在百忙之中不惜牺牲自己的时间，奉献自己的知识：毫不夸张地说，他的帮助是不可或缺的，我对他的感激之情也是无以言表。[510]雷纳特·诺尔教授有着关于哈曼及其思想的渊博知识，帮助我解决了一些原本可能举步维艰的难题。罗杰·豪舍尔耐心十足，不厌其烦地在许多地方为我提供关于德国及其思想史方面的帮助，为本书作出了巨大的贡献。帕特里克·加德纳不止一遍阅读初稿，帮助我在许多地方做出了显著的改善。我还获得了以下众多人士的帮助：弗雷德里克·巴纳德教授、冈纳·贝克、朱莉·柯蒂斯博士、安娜·哈代博士、维罗妮卡·豪舍尔、亚瑟·亨克尔教授、列奥弗兰克·霍尔福德——史蒂文斯博士、艾琳·凯利博士、齐夫·利维教授、T.J.里德教授、约翰·沃克博士和罗伯特·沃克勒博士。此外，许多图书馆管理员对我的帮助也远超过了他们的职责范围：在牛津我最需要感谢的是沃尔夫森学院的图书管理员阿德

里安·哈尔，以及博德利图书馆和泰勒学院图书馆的工作人员。

我还要提及三个慷慨相助的团体和个人。首先，我要对三家慈善基金会的慷慨支持表示感谢，没有它们的帮助，就不可能开展这项浩大的工程，而这本书只是这项工程的第一步。其次，我不得不承认自己词汇的匮乏，无法恰如其分地形容本书作者的秘书帕特·乌捷欣对我的工作所给予的重要帮助，以及对我心灵上的莫大鼓励。最后要感谢的是布洛克勋爵，若不是他插手相助，我断不可能悠悠然在此陈辞致谢。

牛津大学沃尔弗森学院

亨利·哈代

1993年4月

后记

在这本书的英国版本第一版付诸印刷之后，第1、2章（至本书第268页）以及第7章的内容于1993年10月21日在《纽约书评》（64-71）上刊登。作者进行了许多小的更改，而我也将大部分的更改都编入书中。同时，我还借此机会，修改了出版以后发现的不少笔误和不恰当的地方。我要向给我指出问题的人们表示感谢。我还希望借此机会感谢雨果·布伦纳，盖尔·珀基斯以及他们在约翰·默里出版社的同事，感谢他们的耐心与专业精神，感谢他们容忍我的吹毛求疵，希望我的感谢还不算晚。

1993年10月

德语版前言

正如亨利·哈代在前言中清楚说明的，我关于哈曼的记述完全是基于将近30年前所做的两次讲座的讲义内容。当时，我并未打算涵盖哈曼的所有思想；实际上，由于讲座时间有限，要想面面俱到是不现实的，而我也没有想过要在这当时写完就几乎没有修改过的内容上假装如是。我想做的不过是讨论哈曼的主要思想理论中，在我当时看来（我现在仍然这么认为）最震撼、最创新、最重要以及最具影响力的部分，即他对于欧洲哲学的整个理性主义思潮的反对，包括从古希腊到中世纪的经院哲学，文艺复兴时期的哲学，而最重要的是哈曼时代的法国哲学家和之后两百年里追随他们的门徒。哈曼作品中有丰富思想——特别是哈曼的宗教思想，是他所是、所感、所信仰的一切的核心——我自认为没有能力去评判，就更别提我根本不可能把这些内容容纳在短短两个小时的讲座时间里。

自从我第一次读到哈曼以来，我注意到有许多关于哈曼的学术著作，大部分是在德国。如果让我现在写作本书的话，我自然而然会谈到一些近期关于哈曼的著述，特别是这些著述的一个主要观点是质疑把哈曼描绘成一个站在理性方法论对立面的巫师形象，以反映出实际上哈曼是真正的理性和启蒙思想的捍卫者。尽管如此，我对哈曼的描述也不会发生本质的改变。目前的一些对于哈曼思想的解释可以理解为是与过去的观点存在实质性的不同，而非只是对于一些词汇（特别是“理性”一词的使用）的使用上存在争议，我并不认同他们的观点。如果我被他们说服的话，我就不会同意以现在这样的形式出版我的著述了。

争论的焦点在于哈曼关于理性和理性思想的观念。美国知名学者，维克森林大学的J.C.奥弗莱厄蒂教授对我作出了极为中肯、极有见地的善意批评，他认为哈曼不是一位非理性主义者，而是“一个启蒙运动的孩子”，[511]是对于被恰当理解的真正的理性的捍卫者。所谓被恰当理解的真正的理性并不是他所谓的“话语理性”，而是“直觉理

性”，这才是他所认为的对理性这一概念的正确使用。他的观点得到了许多人的赞同。

我理解他使用的“话语理性”的意义。话语理性存在于思想、观念、观点、描述、规则、假说、辩论、论证、理论及类似的事物的表达之中，构成了自然科学和数学的内容，并且同样也是人文学科的重要部分，包括哲学、历史、法律、社会研究和批判主义等等。哈曼对这种理性形式（即理性方法）的攻击，是他（或在我看来应当）被现代思想史学家所铭记的原因。

其中一些与我意见相左的人，引用哈曼著作中对“正确和真实”的理性以及“经院理性”进行对比的内容并得出结论，认为哈曼所描述的理想主义和现实主义之间的差别，是完全的空想。[512]对于后者，他们引用了哈曼的原话“这一具有普遍性、绝对的可靠性、过度的合理性、确定性和不言自明性的受到高度褒扬的理性是什么？理性的存在……”[513]并再一次地引用了“人们谈论理性，就仿佛理性是真实存在的”。[514]接着，他们继续反对理性的概念，即哈曼所认为的理性的存在，是创造出来的事物，是他所认为的“真实的”理性能力（哈曼被认为具有这种理性能力）。但是这一观点在我看来，并非与通常所说的理性思考相近，而是更接近于他对于思想和语言的认同，这也是他最重要、最具创造性的发现。在他致赫尔德的一封信中，对这一观点有一段著名的阐述，也被所有的评论家所引用：“理性是语言，是逻各斯。我啃着这块髓骨，要一直啃到死为止。”[515]

当然，我不想说哈曼瞧不起普通的理性思考，即我们所说的理性人或理性行为。在我看来，哈曼对于指导普通思考的理性的观点更接近于我们所定义的“理解”，而不是其对立面知识，后者通往对于现实和上帝的创造的正确观念；通往对于人生中的具体事务、个体、独特性和流动性的关注；通往与真实的面对面的接触。正是这一点吸引了雅各比和歌德：而正是这种想象的类艺术观点被威廉·狄尔泰和他的追随者所大力发展，它触怒了集大成者黑格尔，并且仅仅因为这一原因可能还引起了克尔恺郭尔的兴趣。哈曼认为，上帝、人类和自然之间深层次的相互交错的关系，是源自于“最初”[516]的神圣逻各斯，并且世

界也循着它而出现。这一深奥的宗教思想可通过以下这些语句传达："如果没有语言，我们就不会有理性；没有理性，也就没有宗教"，[517]还有"只要没有话语，就不存在理性，也就不存在世界"。[518]此处充分反映出了神圣逻各斯的创造力，是它让所有的事物成为现实，让人类的心灵有了生命，因为自然、历史、《圣经》以及其他种种都是上帝假以与我们对话的声音。这显然不是科学的理性所表达的意义，或者说是法国哲学家笛卡尔概一般化的科学或理性的方法，而这却是欧洲启蒙运动的毫无争议的传统。哈曼全力反对的正是这一理性的观点。正是这一对于系统、目标、无法打破的一致性、数学方法的运用以及计算的反抗，才是我和其他人所谈及的他的反理性主义——他所举起反启蒙运动举起的大旗——以及其对于源于19世纪初期德国的所谓浪漫派思想的一些哲学家及其后人的影响。

继续回到"直觉理性"的观念。据我所知，这不是哈曼所使用的表达，而是源自康德在致哈曼的信中所使用的一句讽刺。在信中，康德向哈曼请教他的弟子赫尔德的一段深奥难解的内容，并请他在回复的时候"尽量说人话；因为我这个可怜的凡人，还没有能力去理解直觉理性的神圣语言。"而我也同样没有这个能力。当代最权威的思想史学家A.O.洛夫乔伊，似乎也在他的专著《理性、理解和时间》中表达了对这个概念相同的困惑。在这一问题上，我很高兴和杰出学者鲁道夫·翁格尔有着一致的看法，我自然也从他的权威作品《哈曼与启蒙运动》中获益良多。对于理性，哈曼有着强烈的批判，有时入木三分、鞭辟入里，而对于理性的使用，哈曼的反对也取得了明显的成功，哈曼批判的这两个对象不仅构成了17世纪的伟大理性主义者的思想基础，还成为了受到科学影响的法国启蒙运动的思想基础。这些方法为后来的大量著名思想家和哲学家所使用，或许谈不上是绝大部分，至少也称得上是高人云集，如杰里米·边沁、J.S.密尔、弗朗茨·冯·布伦塔诺、威廉·詹姆斯、伯特兰·罗素、维也纳学派，以及主宰了英语国家和斯堪的纳维亚国家的分析哲学的所有学派。他们使用这些方法表述、阐明和证明他们的观点，并以此来攻击他们的反对者。

对"理性"一词的理解众说纷纭；比如说休谟对于"理性"的使用就和神圣逻各斯存在巨大的差别。但是各位哲学家（包括实证主义哲学

家和形而上学哲学家）之间对这一词语的常用意思达成了共识。而事实上，哈曼是现代第一位反对这一观点的人。他全力反对该词，这也促使他成为了反启蒙思想的奠基人，更准确地说是成为有关“理性”应用及相关著作的主要反对者，即像通常所理解的，把理性运用于记录了人类每天的直接经历的现实，特别是精神层面的。因此，我认为对于哈曼思想的新近阐释，即将其思想解读为一种我们所不熟悉的理性主义的观点，并不会影响我的核心观点。我所写的已然成型，赞同还是驳斥，就由批判的读者来决定吧。

以赛亚·伯林

1994年2月

作者前言

“痴迷于上帝的人”这个著名的短语放在哈曼的身上远比放在被18世纪德国批评家肆意浪漫化的斯宾诺莎身上更为合适。对哈曼来说，一切现存的东西和一切可能存在的东西，不仅都由上帝创造并服务于他的隐秘目的，而且都对我们（这个按他的形象创造的生物）言说。一切都是启示。一切都是奇迹。偶然性是幻觉。上帝意志创造的一切显现着现实和真理，对那些认真倾听、仔细观察的人言说。石头在对你说话；但是上帝不仅通过石头和岩石言说，他通过一切万事：当然，首先是《圣经》、圣徒的话语、基督教教父和博士的话语，他们在犹太和希腊的基督教先驱的话语，还有与上帝唱反调的孩子伊斯兰教。整个历史、事实、事件，人类所是、所想、所感、所做的一切（不仅人类：自然、动植物、大地、天空、山川、河流，以及一切自然事件）都向我们直接言说；它们都是上帝借以把知识灌输到我们身上的语言形式与实质。

但是哈曼清楚地表示，只有当我们能够阅读这种语言时，即只有当它的意义显示给我们时，我们才能够接受它的信息，而这种语言会在个体与社会之间产生极大的差异。有些人错误地相信人类、个体的发明和创造才是重要的，如艺术和科学，特别是在其接连不断的活动中使宇宙鲜活的生命窒息的一切理论、体系和人造物，这种想法真是混淆视听。自发性才是一切：想象性直觉，而非理论家们的逻辑、分类和体系，打开了神圣之光借以到达我们的窗户。我们所是所做所造的一切（包括艺术、科学和我们借以度过日常生活的手段）除去作为上帝传达给我们的旨意的表现以外，都是毫无意义的；现存的一切（不管是生气勃勃的还是死气沉沉的）构成了一个天衣无缝的整体。我们不能看到全部，因为我们是有限的存在，只能看到部分和片断，但是对于给予我们理解来说，这就足够了；理解不是那些整理、安排、搜集、分配和建造体系的专家和科学家的知识。歌德说，色彩斑斓、上下翻飞的花蝴蝶一旦上了摩西·门德尔松的紧箍咒，就变成了一具灰暗的死尸；[519]哈曼也把对现实的直觉洞察和富有想象力的把握与

系统化者和解剖学家的僵死的对象加以对比。这是他关于认知、经验、存在和世界的理论核心。普遍性并不存在，只有特殊性是真实的。他的核心观点是直接启示而不是分析。

但是我必须承认，哈曼的观点不是这篇论文的主题：哈曼的神学和他的宗教形而上学我既没有兴趣也没有能力去讨论，除非当它们是他所写的其他内容的一部分时。这一点已被其他人很好地论及了。我的兴趣在于这样一个事实：哈曼是他那个时代法国启蒙运动的第一个彻底的反对者。他对启蒙运动的抨击较之于后来的那些批评者，更不妥协，并且在某些方面更尖锐、更有力地揭示了其缺点。他怀有很深的偏见、成见和片面性；赤诚、严肃而富有创见；他是饱受争议的反理性主义传统的真正奠基人，随着时间的流逝，这个传统对于塑造西方的思想、艺术和感情起到了巨大作用，不管这个作用是正面的还是（很可能）负面的。我不是作为哈曼观点的一个拥戴者而说话，而只是作为真正显露在这位古怪思想家的散乱的、不成体系的、充满激情的倾心之作中的许多东西的一个见证人而说话，这样的思想家即便常常令人疯狂，却又是文明的一个重要的异类。

以赛亚·伯林

1993年3月

第一章　引言

要么一无所为，要么无所不为；普通中庸与我格格不入：我宁要极端。

哈曼致J.G.林德纳，1756年5月20日[520]

少想多活。

哈曼致J.G.赫尔德，1765年5月18日[521]

约翰·格奥尔格·哈曼是启蒙运动，特别是那个时代（他生活于18世纪，也去世于18世纪）一切形式的理性主义的最有热情、最一贯、最极端、最不妥协的敌人。他对以各种面目出现的普遍主义和科学方法的浪漫主义反抗的直接和间接影响，是巨大的，并且也许是至关重要的。

乍一看，这似乎是一个在英语世界鲜为人知的人的胡言乱语，这个人作为一个混乱和含糊到完全不可理解地步的深奥作家，或者作为一个古怪和离群索居的人物，最多在某些较大或较专业的百科全书中偶尔被提及，他只是吸引了某种高度个性化的基督教派，这种基督教通常被叙述为虔敬主义的一种形式，信仰神的启示的神秘真理和《圣经》的字面灵感，反对那个时代的法国无神论和唯物主义，他最多只是以狂飙运动而闻名的德国文学运动的一个小人物，除去这个事实，关于他的观点，实际上基本没有太多讨论。一些文学史和专著有时把他看作一个对18世纪60年代和70年代“前浪漫时期”德国文学的骚动做出了次要贡献的人；他还作为同时代哥尼斯堡的市民，作为康德曾经帮助过后来又放弃，在没有理解康德的情况下批判康德的不快的哲学爱好者、一个业余哲学家出现在康德的传记中；一些歌德的传记，偶

尔会美言他几句，这些话语都摘自歌德的自传《诗与真》。

但是对于哈曼的定论并没有出现：他在这些史书中（就像其一生的境遇一样）仍然处于主要思想运动的边缘，是一个让人略感惊异的对象，一个令新教神学的历史学家多少感兴趣的对象，或者更为经常的，是一个被完全忽视了的对象。然而，在改变历史和社会写作方面发挥过几乎无可争议的作用的赫尔德，曾经给哈曼写信说，“他能够牵引驮着《古兰经》的骆驼，在这匹缓慢行进的圣兽面前捡拾圣果就已经非常满足了。”[522]赫尔德景仰哈曼，认为他是一个天才，把他看作自己最伟大的导师，在他死后，把他的骨灰视作一个先知的遗体来崇敬。美洲是哥伦布发现的，却以亚美利哥·韦斯普奇（AmerigoVespucc）的名字命名，而在这件事情上，赫尔德会乐于承认他的哥伦布就是哈曼。[523]

哈曼的弟子F.H.雅各比把他的许多思想传播到19世纪初的浪漫主义形而上学之中。谢林把他看作是一个也许雅各比根本不理解的“伟大作家”；[524]尼布尔提到了他的“魔”性及其超人的力量；[525]让·保罗说“伟大的哈曼是一个充满了用望远镜才能看到的恒星和许多星云的深邃天宇，任何人的肉眼都无法看清”，[526]他甚至为了这个浪漫主义作家用闻所未闻的篇幅赞扬其独一无二的、不可超越的天才；J.K.拉瓦特尔以同样的精神说他满足于“从他的桌子上搜集金屑”，[527]弗里德里希·冯·摩西这位“德国的伯克”，崇拜他像鹰一样的飞翔。[528]即使其中一些溢美之词可以归于几乎没有给后来人留下什么痕迹的同时代人的热情，但它仍然足以激起我们的好奇，去探究这位被其弟子的声誉半掩盖了的古怪人物的性格。

哈曼是值得研究的：他是现代为数很少的富有独创性的批评家之一。我们看不出他受了任何其他人的影响，他却抨击了风行一时的整个正统，所用的武器中有一些已经被废弃，而另一些则是无效和荒唐的；但是在它们身上有足够的力量去牵制敌人的前进，把同盟吸引到他自己的反动旗下，并开始（在所有人中最配得上这个发端）对18世纪启蒙和理性的行进进行抵制，这种抵制在浪漫主义、蒙昧主义和政治反动中，在一场艺术形式的伟大深刻革新中，最终在对人们的社会

和政治生活的永久摧毁中适时地达到高潮。这样一个人物当然要求某种程度的关注。

哈曼在各个领域都是反理性主义的先驱。他的同时代人卢梭和伯克都没有理由被这样称呼，因为卢梭的公开政治观点带有古典的理性主义色彩，而伯克尽管谴责建立在抽象基础上的理论，却诉诸具有反思能力的人的冷静常识。哈曼完全不是如此：凡是理性、理论、普遍化的祸患露出了一点丑陋苗头的地方，他就迎头痛击。他提供了一个武器库，从这个武器库中，更为温和的浪漫主义者（赫尔德，甚至像年轻的歌德乃至黑格尔这些曾经对他的著作发表过长篇不太友好评论的冷酷人物，甚至像头脑冷静的洪堡及其自由主义同伙）也都获取了一些他们最有效的武器。他是最终席卷了整个欧洲文化的一场运动的被忘却了的源泉。

第二章　生平

从外在的方面来看，哈曼的生平无论如何都算波澜不惊。1730年8月27日，他出生在东普鲁士首都哥尼斯堡。[529]他的父亲约翰·克里斯托夫是卢萨蒂亚人，他是一个理发师外科医生，后来成为市政浴室的监管人，这是一个他引以为豪的职业。他的母亲丽亚·玛格达莱娜是吕贝克人。因此，他的社会出身与康德和席勒没有太大不同，而要比歌德、黑格尔、荷尔德林和谢林卑下很多，更不用说贵族之子了。这个家庭的背景是虔敬派教徒；那就是说，尽管不显著，但是它属于17世纪即将结束时在德国爆发的对书本知识和理智主义的抗议中产生出来的德国路德宗的那翼，强调个人信仰的深度和真挚以及与上帝的直接结合，这是通过小心谨慎的自察，热烈而又深沉内省的宗教情感，心无旁骛的全神贯注和祈祷达到的，只有这样，有罪的、败坏的自我才能谦卑，灵魂才能向神的保佑和恩典敞开。

德国新教高度主观的这一翼，在摩拉维安兄弟会，在如下这些人的神秘主义当中，可以找到其相似物，他们包括雅各比·伯麦的英国弟子（如波戴奇）、魏格尔、阿恩特，以及18世纪的威廉·劳、卫理公会教派的传教士——卫斯理兄弟与怀特菲尔德——史威登堡及其弟子（如威廉·布莱克）的追随者。它在斯堪的纳维亚、英国和美国，在法国和德国的共济会和玫瑰十字会的分会中广泛传播。德国的虔敬派因个人的情感主义，特别是17世纪下半叶阴郁清教徒式的谦卑和苦行，以及对此世快乐特别是世俗艺术[530]的坚决反对（日内瓦、苏格兰和英格兰的加尔文派也曾因其而闻名）而引人注目。

即便这种世界观的苦行和内省性质能够在哈曼的性格和观点中追寻到，但在康德（与哈曼有着相似的背景）那里有明显痕迹的严格的清教徒主义，在哈曼那里却是完全缺乏的。某些虔敬派忏悔作品的浅薄并且有时歇斯底里的情感主义也是如此。哈曼看起来在同等程度上既摆脱了对学问的狭隘敌意（这导致莱布尼茨的弟子、哲学家沃尔夫在17世纪早些时候被从哈雷驱逐出去），又摆脱了德国新教的更富自

我表现的形式，尽管他终生矢志不渝地献身于路德的生活和个性。

他所受的教育有些时断时续。他曾经受教于一个退休的牧师，这个牧师相信，教拉丁文无需教语法。他和他的兄弟不停地从一所肮脏的小学校转到另一所肮脏的小学校，从未获得对任何一种体系的尊敬。到他15岁那年（这个年龄在当时的德国应当接受高等教育），他好不容易挤进哥尼斯堡大学，在那里他聆听了历史、地理、哲学、数学、神学和希伯来语的讲座，并且展示了相当的天才。他听取克努岑（他曾教过康德）的哲学讲座，并对天文学和植物学感兴趣。他似乎对神学没有热情。在他的自传中[531]，他告诉我们他喜欢“古代、批评……诗歌、小说、语文学和法国作者，这些作者拥有发明、描述的奇特天才和愉快想象的能力”。[532]他蓄意逃避有用的知识，执意为了它们本身的缘故而去从事人文研究，决定一直做缪斯的仆人。[533]

他在大学里浪荡了六年，参加了学生文学出版，交友，被描述为一个富有激情、仁爱、敏感的人，率真而易于冲动，性子急，需要爱，胆小，高傲，对文学的口味挑剔。他那个时期的作品没有太大价值。他的风格还没有发展为令其在后来声名狼藉的怪异。在他20岁那年，在文学期刊《达芙妮》上，他表现为启蒙运动中的一个典型的德意志年轻人，毫无保留地鼓吹来自时髦的法国作家的保守情感，带有一种在当时的德国作家中共有的冗长风格倾向，努力模仿高卢的精神与欢愉，却经常在德国人手里变得笨拙、庞大、尴尬、缺乏智慧。他的阅读量惊人而又混乱无序，积累了大量明显无关的信息，这些信息在后来堆砌充斥于他的字里行间。

大学毕业之后，他对选择什么职业没有把握：他被看作一个有前途的文学新秀，是法国启蒙哲学家的弟子，他可能会作为一个评论家或新闻记者而留下他的痕迹。与那个时代的其他贫穷学生一样，他给当地富裕资产阶级的儿子当了家庭教师；他与里加[534]这座城市中的富商贝伦斯兄弟交朋友，无论到哪里，他们都说服他陪伴着他们。克里斯托夫·贝伦斯是一个开明的人，他对那时正兴起的经济科学怀有深刻的信仰，并且指引哈曼把注意力转向当时的法国经济学著作。哈曼翻译了法国经济学家当热勒的一本著作，并自己加了一个附录，在这个

附录中，他先是模仿扬（而不是卢梭）的《夜思录》，附加了一个自传性的补注，谈到了他作为一个领路人的悲惨生涯，他对人类的敌视，以及他所经历的各种苦闷和忧郁，然后，他试图引用特伦斯、西塞罗、格拉芙格尼夫人、盖勒特、色诺芬、孟德斯鸠、普卢塔克、蒲柏、休谟、教会的早期会议、柏拉图、曼德维尔、埃涅阿斯·西尔维厄斯、贝略尼侯爵、马图林·雷尼耶，以及一伙走私犯的首领的政治遗嘱。他赞扬了法国百科全书派，最后同样大大称颂了商人，这些人致力于增加物质幸福，培育和平的艺术，而反对强盗式贵族，懒散和腐化的中世纪僧侣，毁灭人类的丑恶战争，与之相比较，18世纪幸运地成了一个和平的时代。[535]如果柏拉图和埃涅阿斯·西尔维厄斯活到现在并且熟悉贝伦斯兄弟，他们就不会贬低贸易，也不会去鄙视比雷埃夫斯的商人或意大利的银行家。贸易是一种利他的善行，商业带来的福祉远远超过霍布斯或马基雅维里沾满血迹的暴君。

所有这些都足够保守，贝伦斯兄弟必定非常高兴：他们是进步的商人，渴望用典雅的文化作品来装饰他们的商业活动。他们自己喜欢涉猎经济学，尽管哈曼显然是一个怪人，不像那些法国风格的循规蹈矩的模仿者（这样的人在当时的德国比比皆是并洋洋自得），他有着这些人所不具备的奇思异想，但他却对这个家庭恭敬有加。

哈曼时不时与他的资助人争吵，并在波罗的海沿岸的德意志贵族家庭里成为了家庭教师。他好面子，对波罗的海资助人在当时（甚至后来）远近闻名的施惠和庸俗的混合心存怨恨。他对其基督徒母亲的死亡，以及对扬的铭文（“他悼念死者，他们活着，像他们所渴望的一样”）[536]的沉思默想，完全是一种例行公事。1756年，他本可以以下列身份被记载下来：法国批评家的一个二流的德国模仿者，对经济学怀有特别的兴趣，[537]伏尔泰、孟德斯鸠和夸耶神父的读者，自由和平等的朋友、公民道德和公共精神的捍卫者。简言之，这个阶段的哈曼是正在兴起的资产阶级的一个发言人，反对士兵和贵族；是那些赞同康德和他们的共同朋友贝伦斯的进步青年之一，就像贵族对他们的“好出身”充满自豪一样，贝伦斯这些中产阶级市民靠“会挣钱”而充满了自豪。[538]这一切也是莱辛、狄德罗、魁奈，以及所有进步、私人事业、和平与启蒙的拥护者所共有的，在那个时代来说，可以说再寻

常不过了。[539]如果哈曼在那时去世，那么，他现在的不为人知是可以理解的；但是，1756年他进行了一次注定改变他生活的旅行。

哈曼为何在1756年被送往伦敦？原因还不太清楚。我们所知道的是，贝伦斯的公司委派给他一个他未能实现的使命。这个使命的确切性质迄今仍是一个谜。可能有一些根据表明它既是政治的又是商业的。因此，有些研究者猜想他的任务是向英国政治生活中的主要圈子递交一项建议，要他们考虑“德意志的”波罗的海地区脱离俄罗斯帝国以形成一个独立的或半独立的国家的可能性，由于英国对扩张的俄罗斯帝国的假想恐惧，这个计划很可能有吸引力。如果这是实情，那么，这个计划就完全失败了，而如果说存在着有关它的任何记录的话，那么这个记录至今尚未发现。

1756年在史威登堡看来，是最后审判的先兆，在这一年，旧的教会即将毁灭，而真正基督教新的和“真正的”普世教会将像凤凰涅槃一样从灰烬中复生。尽管世界总体上来说没有经历任何诸如此类的显著灾难，但这正是在哈曼身上所发生的。他生活中的这种危机改变了他，并创造了将在很大程度上改变那个时代思想的人物。

在18世纪中叶德意志所有的省份中，普鲁士的进步是最有意识和最强劲的。在腓特烈大帝不遗余力的驱动下，柏林开明的官僚付出巨大而连续不断的努力来提高普鲁士的社会和文化水平，以求赶上西方那些令人钦佩的地方，其中，最重要的是法国，它的首都的至高地位被整个文明世界所承认。在国家的帮助和控制下，工业和贸易得到创立、鼓励和发展；金融得以合理化，农业得以改进；外国专家，尤其是法国人，被邀请到到波茨坦法庭，并做出了很大贡献。法庭语言是法语。法国人不仅被委派主要的脑力劳动岗位（伏尔泰、莫佩尔蒂和拉梅特里只是其中最著名的），还负责管理行政部门，这令所有真正的普鲁士人（特别是这个国家传统的东部）沮丧，他们抱怨，但是只能服从。由于残酷的三十年战争以及接踵而来的民族屈辱和巨大的社会文化黑暗，导致了德国生活和文明的严重坍塌，于是人们尝试了每一种方法，试图把这个国家从这种旷日持久的负面影响中拯救出来。相对开明的家长式统治始于勃兰登堡选候腓特烈·威廉，并被他的儿子

腓特烈一世这位战争狂人提到了一个新的高度。他本人不仅是一个天才的士兵和管理者，而且也是一个有成就的作家和作曲家，而东普鲁士和波罗的海的贝伦斯们这样的开明商人的出现，以及以康德和柏林科学院为首的思想复兴，是与民族潜能这种新的觉醒完全一致的。

这是年轻的哈曼希望开创一番事业的世界。他的朋友知道他不是一位典型的启蒙主义者，他对宗教和经济的喜好古怪地混杂在一起，而他在哥尼斯堡大学所正式学习的法律却表现平平，他时而好逸恶劳，时而又爆发出能量，驱使着他走向不可预期的方向，他缺乏体系，他常陷入精神忧郁症的符咒，他口吃，他病态的骄傲导致他与他的资助人发生争吵，他不能静下来从事任何固定的职业，所有这些使得他不能在一个中央集权的现代国家成为一个理想的官员或者文学家，这样的国家沉迷于对权力和成功的渴望，以及在巴黎的影响下沉迷于对文化发展的追求，而莱辛、门德尔松、尼古拉这些启蒙哲学家正是这一文化发展的领袖。然而，像康德和他在哥尼斯堡的其他朋友们显然希望哈曼的天然能力和想象能够多少受些规范以变得有用。他们不能认识到的是，尽管他早期显然是中规中矩的人，信仰启蒙，但是他在秉性上强烈反对整个体系：他基本上是一个17世纪的人（宗教的、保守的、“内向的”，不能在理性、集权、科学进步的光明新世界中呼吸），却诞生于一个异己的世界。哈曼像英格兰的萨缪尔·约翰逊一样，代表了一种更古老的态度：对他来说，个人关系、内在生活总比任何外在世界的价值更有意义。他既没有典型“进步论者”的理想也没有其性情；他憎恶腓特烈大帝这个“普鲁士的所罗门”[540]及其世俗智慧。像后一个世纪俄国的斯拉夫派一样，他把家庭看作真正人类存在的基础，而建立在仁爱、传统、地方（甚至各省）价值基础上的松散组织，受到训练有素的专家和偏远地区官员的最小程度的干预，这种组织才是一种真正基督教生活唯一可以忍受的基础。他从来都不是一个无神论者或不可知论者。他似乎从未被新的、思想自由的、反教权的法兰西——普鲁士组织所吸引。在去伦敦旅行之前，他对此一无所知，他也不知道他那大胆的经济观点和对专制的天然仇恨蒙蔽了他和他朋友们的双眼。但他们很快就要知道自己需要面对的到底是什么了。

他怡然自得地游历了柏林，在那里，他结识了摩西·门德尔松、尼古拉，以及这个德意志思想之都的其他主要学者，接着，他访问了吕贝克、不来梅、汉堡、阿姆斯特丹、莱顿和鹿特丹，然后于1757年4月18日到达伦敦。在未能肩负着他的使命如愿访问俄国大使馆之后，他在一个音乐老师的屋子里安顿了下来，并决定品尝一下这个伟大的西方城市的富裕生活的一切快乐。他试图治愈自己的口吃，尝试学习演奏鲁特琴，陷入了一种他后来叙述为放荡不羁的生活中。除去他自己（一个悔改的罪人）的说明外，我们没有其他证据证明发生了什么。在十个月的行程结束时，他欠下了300英镑的债，处于一种极其孤独和痛苦，有时甚至是万分绝望的状态。他偶然发现，他的音乐家宿主与一位“富裕的英国人”陷入了同性恋，[541]这个骇人听闻的事件似乎成了他生活中巨大精神危机的契机。

他的使命失败了；他穷得一文不名，孤苦伶仃（尤其是孤苦伶仃）没有人理解他在说什么。他祈祷能有一个朋友引他走出可怕的迷宫。他回到了他先前的生活；他离开了音乐家的房子，在一间简陋的木板房安顿了下来，重新开始了他的虔敬派教徒的生活：他做着虔敬派教徒在精神压抑状态下所做的事情——他从头至尾地阅读《圣经》。他以前也这样做过，但是他现在终于发现了“住在自己心中的朋友，无论到哪里，当我感到空虚、黑暗和荒芜时，他都会前来相助。”[542]原先他极端缺乏爱，现在他已经找到它了。他于1758年3月13日开始了对《圣经》的真正阅读，而且，以虔敬派教徒的方式，日复一日地记录着他的精神进步。[543]不久之后，他就像路德的真正弟子一样写道：文字是肉，在它的下面，有一颗不朽的灵魂，有上帝的呼吸，有光和生命的呼吸，这光在黑暗中燃烧，人们必须要用眼睛看见它。

经历过这种体验之后，哈曼彻底改变了。不像那些皈依到当时在欧洲正在兴起的新的神秘流派（部分与启蒙运动的自由的个人主义传统结成同盟，部分则强烈地反对这种传统）的人经常宣称经历过神秘的灵见和特殊的启示那样，哈曼没有任何这样的经历。他和马丁主义者、共济会会员，以及光照派（其在德国的中心位于东普鲁士和巴伐利亚）没有任何联系。他已经皈依到他孩提时代的宗教，皈依到路德

的新教。正是他对这束直到他生命结束都为他燃烧的新光芒的专注，赋予了他历史重要性。

他皈依了什么？不仅是他孩提时代的简单信仰，而且是所有那些熟悉德国新教神秘主义者及其斯堪的纳维亚和英国的追随者的著作的人们都知晓的信条，在这些人看来，犹太人的神圣历史不仅是对那个民族如何在上帝的全能之手的指引下从黑暗走向光明的记录，而且是每个个人灵魂的内在史的永恒寓言。个人的罪就像民族的罪。哈曼自己在伦敦的宗教皈依采取了在自身上发现一切以色列孩子们的罪行的方式：就像他们也曾跌跌撞撞，也曾崇拜偶像一样，他也陷入了享乐主义、唯物主义和唯理主义，因此偏离了上帝；就像神恩慰藉使他们能够站起来复归上帝，悔改他们的罪，重新开始他们痛苦的朝圣一样，他也重归他的天父，他身上的基督重生了，他痛哭流涕地悔悟，得救了。他宣称，以色列人的迷途经历，他们的旅行地图，就是他的人生经历，他的人生故事。这是《圣经》话语的内在意义。理解它们就是理解他自己，对无论任何事物的理解都是自我理解，因为只有精神才能够被理解。为了发现它，人只须也必须观照自身。圣言是天堂和尘世间的阶梯，它被用来帮助弱小和愚蠢的孩子，只有通过它，他们才能瞥见他们是什么，为什么他们是现在的样子，他们身处何方，他们必须做什么，必须避免做什么。《圣经》是一部伟大的普世寓言，每时每刻发生的事件都有它的影子。当然，被正确理解的人类历史和自然界也是如此——不是用分析的理性之眼来理解，而要用信仰、对上帝的信任、自省的眼睛来理解，因为所有这些都是一个东西。

他余下的生活经历相对来说不那么重要。他回到他的资助人贝伦斯的房子，贝伦斯以巨大的同情心来对待他，并且马上开始与康德合计为他获得一个新的岗位。康德建议他们可以一起写一个物理学的初级读本，但是他们的方法差异使得这种写作变得不可能。[544]哈曼向贝伦斯的妹妹卡塔琳娜求婚，但是由于她哥哥的反对，他收回了这个意图。他到波罗的海沿岸拜访过一两次朋友，然后在战争与王室领地部的办公室得到一个薪水很低的职位。他坚持了一阵子，但是这个职位挣得太少了，即便是相对于他微薄的需求——他喜欢吃喝，但是除此

之外，他几乎没有什么别的爱好。他回到他父亲的房子，并在《哥尼斯堡学术与政治报》工作，这是一个由书商坎特出资的报社，此人对他总是格外友好，借书给他并以各种方式鼓励他。他开始出版他奇怪而又引人注目的小册子：零散文章和未完成的论文，哲学、文学批评、语文学、历史和个人陈述的古怪混合物，吸引了柏林文学界的注意，他们试图把这个怪才诱导到他们的圈子中，但很快就意识到这没法成功。他没有结婚，但是与他父亲的一个佣人生活在一起，他毕生对她保持着忠诚，并与其生有四个孩子。她是一个天真、不识字并慈祥的女人，而他也乐于将此作为借口，拒绝了可能令她感到尴尬的职务。1767年，他从新闻业再一次回到公共事业中来，成为当时由腓特烈的一位法国专家主持的海关总署的一名官员，但是哈曼与这位专家一直关系恶劣。此时，他已经遇到了赫尔德，后者成为了他最忠实和热忱的学生，当赫尔德自己名声和影响越来越大时，也就在整个德语世界把他老师的思想传播开来。

哈曼给其含糊而又富有论战性的小册子起了奇怪的名字，并在其中全力抨击自由主义神学家，在他看来，他们比无神论者更可鄙。他和门德尔松的来往也很快结束了，接下来的对象是F.K.冯·摩西，这是一个被他的原创性所吸引的开明官僚。他与瑞士牧师拉瓦特尔通信，此人是他那个时代各种光照派教义和宗教经验的最伟大的倡导者，并因他的理论而成名，按照这种理论，人相学的分析提供了理解各种特点、性情和才能的关键。他偶尔旅行到了德国西部，还至少到过一次波兰。在后来的岁月中，他遇到了哲学家F.H.雅各比，他是那个时代最著名的思想家之一，哈曼征服了雅各比的头脑和心灵；雅各比代替了赫尔德，成为他最器重和赞赏的学生。在他的晚年，他放弃了他的职位，因为他觉得这个职位处处使他受辱，而他的上级也频频针对他个人采取卑鄙的行动。他并不是一个称职的官员：他终生都着迷于这样一种想法，即他对抽象的敌视本身就是他实践性和能力的一个充分保证。他的晚年是在安逸中度过的，因为富裕的雅各比把他引荐给一位名叫布赫霍尔茨的更为富有的宗教探索者和一位尊贵的女士戈利岑公主，她是一位俄国外交官的德国遗孀。尽管布赫霍尔茨略显古怪，但戈利岑公主则头脑清楚，她是一名天主教徒，把哈曼看作一个圣

徒，正是在他的手里，她得到了她生命中最大的精神安慰。1788年，他在她位于明斯特的家中去世，并被安葬在附近，一个谜一样的古怪人物就这样走到了终点。

哈曼也并非没有意识到他的某些缺点，他经常自暴自弃。他宣称："做任何事我都感受不到轻松，无论是作为一个思想家抑或一个商人我都毫无用处……我既不能忍受上流社会，也不能忍受修道院的孤独"；[545]"把我自己想得多么坏都不过分"；[546]"我一直都很愚蠢"；[547]"低能是形容我最恰当的词"：[548]他像苏格拉底一样，是一个"无知的人"；[549]他的大脑是"吸墨纸"，只留下混乱的总体印象。[550]他不断证实他自己的怪异风格在他身上激起的只有厌恶和恐惧，他并不企望被太多人阅读，因为对百分之九十九的读者来说，他的著作都是毫无意义的。[551]他希望他仍旧是个商人。他知道天才的标记就是要消灭多余的东西，就是在最少量的词语中表达最有力的思想，他远远没有达到他的目标。然而尽管如此，他还是半遮半掩地接受了赫尔德、雅各比和他的其他弟子们对他天才的认可。

他在某种程度上渴望保持他的神秘，渴望成为他同时代人的一个谜。当康德请求他讲人话时，甚至当忠诚的赫尔德也承认面对那些汩汩而来的晦涩话语不知所措时，他还为自己辩护说：不是每个人都能成为一个建造体系的蜘蛛，[552]那种对体系的热情是虚荣的一种形式。[553]的确，他没有达到精确性和系统的展示，他只"适合于片断、跳跃、暗示"，[554]而且，体系是发现真理的障碍。[555]这里涉及到康德。"我的唯一法则就是没有法则。"[556]他在给康德的信中写道："我看待哲学中最好的证明，就好比一位理智的女孩看待情书一般"[557]——既快乐又有猜疑。

他并未低估自己：他宣称自己具有原创性且特立独行，迫使模仿者仓皇逃窜。他把自己看作一个先驱、一个唯信仰论者、一只苏格拉底式的牛虻；赫尔德把他描绘为发现了新大陆的哥伦布，他欣然领受了，在致尼古拉的一封信中他写道："天才是荆棘的皇冠，品位是掩盖被鞭子抽破的背部的紫色斗篷。"[558]确实，他的风格令人惊异：扭曲、黑暗、引经据典，充斥着跑题、难以捉摸的参照物、私人笑话、

连环的双关语、生造的词汇、密码文，指代过去和现在的人们、观念、洞见真理的不可表达的内容的秘密名字；只要出现不能靠口头传达的精神，他就马上试图去模拟和仿效已被忘记的过去神秘教义者的卡巴拉表达方式，在这种表达中，谁也说不清模仿到底从哪里停止，戏仿从哪里开始。除去像克尔恺郭尔这样尊敬他并在提到他“巨大的天才”时认为他是那个时代唯一真正的哲学家的几位发现者之外，他仍然没有读者。559

很明显，问题出自他自身。“对其他人来说是风格，对我来说是灵魂。”560当门德尔松说哈曼的风格太荒诞、扭曲、夸张、难以理解，有太多只有那些隐秘的小圈子才能理解的话题和圈内笑话——“具有讽刺意味的想象、狂野的精神跳跃、多彩绚烂的暗示、奇异的隐喻、批判的预言，这是一幅多么混乱的景象！——再夹杂着取自《圣经》中的段落，点缀着拉丁语和英语的诗篇，信手拈来柏拉图、培根、米夏埃利斯、奥索尼乌斯、韦希特尔、《圣经》、佩特罗尼乌斯、莎士比亚、罗斯康芒、扬、伏尔泰和许多其他人”561时，他只不过是讲出了实情，并最终认为哈曼的文本令人绝望而放弃了对他的研读。然而，门德尔松也感觉到哈曼有着某种非凡的东西，感觉到他与有史以来的任何其他作家非常不一样。他发现他不得不与一个怀着轻蔑和义愤来看待他本人及其朋友们的学说的敌对天才打交道。此外，哈曼对待柏林的启蒙理性主义者的反叛态度，也与卢梭对待巴黎的启蒙哲学家和百科全书派的态度并无什么不同，甚至有过之而无不及；也许更像D.H.劳伦斯对待凯恩斯、罗素、莫尔和整个布鲁姆斯伯里圈子562的态度，对劳伦斯来说，他们的存在本身就是对生命力和他所崇拜的自然力的一种侮辱。像卢梭和劳伦斯一样，哈曼准备只挑选出这个没有价值的群体中的个别人物来交往；就个人而言，他喜欢康德，他也批判康德，却不愿意劳神理解他的学说，这很像劳伦斯对英国知识界的抨击；他接受了康德的帮助，并没有报之以仇恨，他称康德为一个适合于聊天的可爱侏儒，尽管显然不明真理。由于门德尔松及其朋友们的注意，他得到了很大的满足，尽管最终无论在思想上还是在个人关系上，他走向了他们的对立面；他对莱辛保留了一些敬意，尽管其可悲的斯宾诺莎主义和冷静的理性主义对哈曼来说，似乎

把世界和人的精神的一切激情和色彩都掠夺了。莱辛对哈曼则不感兴趣；但是门德尔松这位普鲁士最公正和最没有偏见的知识分子，觉察到了某种独一无二、原创且重要的东西。他这一见解完全正确。

第三章　核心

在哈曼的观点和人格中，有什么样的东西值得在今天来复兴呢？肯定不是他的神智学，尽管这是他的中心观点，从新教的宗教信仰史角度来看也相当有趣和重要。在那些相信通向理解的唯一道路是启示的人们当中，在那些相信祈祷、默想、基督徒生活和精神的纯真会使灵魂更容易完整的人们当中，在那些相信作为整体的自然能够被看作一本书（在这本书中，在伟大而明亮的字母中，整部世界和人的历史能够被那些知道如何阅读的人阅读）的人们当中；在那些相信一切事物和事件都是某种庞大的象形文字，需要一把钥匙来解读，而上帝能提供这把钥匙来揭示人的本性和命运以及他与世界和上帝的关系的人们当中，他既非第一个，也非最伟大的一个。这些已经以各种形式存在于埃克哈特、陶勒、伯麦，以及整个德国神秘主义传统中，在这种传统中，虔敬派是路德派中相对内省的一支。

尽管这是哈曼新世界观的核心，但真正具有深刻独创性的是他关于人的本质的观点，用以确立这种观点的方法以及他对这种观点具有争议的运用。他对他所处的那个世纪怀着一种几乎是病态的仇恨，以一种无与伦比的尖锐和力量抨击那个世纪中最典型的东西。他不仅是抨击这种或那种错误，也不仅是抨击新文化的罪恶（比如在卢梭最为批判的时候，他和百科全书派之间的共识比他自己所否认的要多得多，而他也通过华丽的修辞激流掩盖了他前后的不一致），而是现代第一个抨击启蒙运动及其所有作品的作家。哈曼奋起反抗整个科学、理性和分析的结构，他对其优点的反抗甚至超过其缺点。他认为启蒙的基础是完全错误的，其结论是对人及其创造者本性的亵渎；较之于在神学或形而上学的准则、教义、先验论据中（启蒙运动经过某种证明，认为它们作为论证的方法是不可信的）寻找证据，他更愿意在他的日常经验中，在经验上（而非直觉上）可感的事实本身中，在对人及其行为的直接观察中，在对人自身的冲动、感情、思想、生活方式的直接内省中寻找证据。

这是些启蒙运动终究无法漠视的武器。浪漫主义、反理性主义、对一切理论和知识结构的怀疑，认为它们在最好的情况下也不过是有用的虚构，在最坏的情况下则认为它们是颠倒是非的媒介，即一种逃避面对现实本身的形式，这些思想实际上始于哈曼。在文艺复兴时期的新柏拉图主义者那里，在帕斯卡那里，特别是在维柯那里，可以看到更多这样的东西。但是前沿进攻却是由哈曼发动的。他的观点常常考虑不周、言过其实、幼稚、可笑、夸张、不负责任，包含痛苦野蛮的蒙昧主义，对人类最高贵的道德、艺术、思想成就的盲目仇恨，这些事实也许削弱了他思想的价值，但并不削弱其重要性。哈曼思想中最具原创性的一些内容都被证明在很大程度上惊人的可靠。他的敌人既有那些他称之为法利赛人的大教义组织支持者、罗马教会、法国君主政体、其仆人和德国模仿者，也有那些称作撒都该教派的人——巴黎、柏林，以及爱丁堡的自由思想家。尽管他们的成就是巨大的，而哈曼对他们肆无忌惮和不分青红皂白的攻击显然是不公正的，甚至是荒唐的，但是若要无视他能够看到的东西，全人类都要为此付出沉重的代价，这种代价不仅是一种知识上的错误，而且要导致错误的实践和可怕的人类痛苦，它们是由这些相互对立的组织的学说的影响所促成的。仅此就足以表明哈曼真诚而迂回的思想值得以一种必定非常不同于他自己的精神来考察。哈曼皈依之后的思想既没有真正的发展，也没有有序的展示。他关于人的本性的观点；关于认知模式（信仰、知识、理解、想象、推理、信念）的观点；关于自然、历史和上帝的观点；关于语言、天才、表现、创造的观点；关于感知、激情，以及身体、意志、思维的关系的观点；关于历史和政治的观点；关于人的宿命和解放的观点；这些观点从他30岁直到他58岁去世，实际上从未真正改变过。从他的哪一部著作读起并不重要，因为根本没有什么开始、中间或结束；一切都是由于偶然的机缘而提出，如渴望指导一个朋友，驳斥某个敌人或某个颠倒真理的人，激起某个旧相识或对手的好奇心或者迷惑他们。论证的思路不断地被其他论证或话题打断，跑题中还能跑题，这种情况有时甚至出现在一个大段落中，在地下隧道长时间的旅行之后，在某个料想不到的地方，思想的连续性出现了，但是很快它又再一次埋葬在哈曼思想和意象那奢华、不可遏制、混乱和分散的疯长中，此种情形甚至令他最忠诚和最景仰的朋友也既欣喜

又疯狂。

在这颗野性而蓬乱的树木对比之下，即使像狄德罗或赫尔德这样非系统化的作家的著作也显得条分缕析、秩序井然，然而哈曼的著作中有一种思想和观点的统一，即便是没有立即对他的风格和含混产生厌恶的人，也没法在其阅读中很快领会到这一点。无论是他学说中肯定的方面还是否定的方面都不曾受到严肃的怀疑。细枝末节可能令人困惑甚至令人气愤；主线（其实蕴含其中）则是坚定不移的，贯穿于其四分之一个世纪时断时续，却又多产的写作之中。从所有人处都有所获益的歌德，也从他那里准确获得了自己想要的东西，歌德把他的思想看作一种内在的姿势，通过一种内在模仿的方式来表现他的生命，而我们只有通过让自己进入他的内在状态，通过明喻和寓言的视角（他正是借此传达它们的）才能把握。[563]哈曼的生活、他的风格、他的信仰和他的思想是一个东西。他积极的学说表现为对某些需要根除的虚假事物的猛烈攻击：他是最不相信思想宽容，也是最不愿意实践它的。例如，他的知识学说扎根于对笛卡尔以数学的方法研究自然科学的抨击，扎根于对《百科全书》（这是一部在巴黎这个可憎的城市中构想和策划出来的作品，而康德曾考虑不周，建议从伦敦返回后处于失业和负债状态的哈曼能够翻译这部作品，以便能够惠及他愚昧的普鲁士同胞）中包含的人和自然的连贯理论知识结构的抨击。

第四章　启蒙运动

我们应该铭记的是，哈曼对待启蒙哲学家及他们所有著作的态度无疑是与如下这个事实联系在一起的：就像这个时期的许多德国思想家那样，他们思维成型的岁月伴随着启蒙运动新学说的兴起，尽管天主教教会和新教教会都反对该运动，这一运动还偶尔受到法国和意大利部分地区世俗政权的镇压，但是它很快就跃升为欧洲思想中最强有力的一场运动。

启蒙运动内部有许多分支。与这个主题的传统历史相反的是，并非每个法国百科全书派人物或德国理性主义者都相信人本质上是好的，只是由于牧师或统治者的愚蠢或邪恶或者由于残缺的制度才败坏了。一些人（如孟德斯鸠和爱尔维修）以自己的方式相信人天生既不好也不坏，而主要是由于环境、教育、偶然性，或所有这些塑造成他们所是的样子。另外一些人（如拉梅特里，伏尔泰有时也这么认为）则相信人本性上是残酷，具有侵略性且软弱的，不得不用特意强加的纪律来限制这些不良倾向的发展。在这些新兴的哲学家中，一些人相信不朽灵魂的存在，一些人则不相信；一些是自然神论信仰者（甚至是有神论者）；另外一些人则是不可知论者或者好斗的无神论者。一些人相信自然环境（气候、地理，以及某种几乎不可改变的生理和心理特点）对人类施加了影响，完全决定了人类的行为；另外一些人则相信教育和法律作为人们掌握在他们自己手中的武器，几乎具有无限的威力。一些人（如伏尔泰和孔多塞）注意历史发展；另外一些人（如爱尔维修和霍尔巴赫）则不然。一些人（如达朗贝尔和孔多塞）把希望建立在数学和自然科学的进步及其在人类事务中的运用；另外一些人（如马布利、卢梭、雷纳尔、摩莱里）则倾向于原始主义，并梦想回到一个简单、天真、内心纯洁的“自然”人的社会，免受大城市腐化生活和有组织的宗教的暴政的有害影响。一些人相信开明专制，另外一些人则相信民主；一些人（如孔多塞）相信人的平等；另外一些人（如霍尔巴赫和康德）则谴责整个大陆的人口都是劣等种族。一些人把发现和知识的公理和方法看作是对特殊的理智能力或直觉洞察

的先验启示，并相信自然法和自然权利；另外一些人则是坚定的经验主义者，相信一切知识都依赖生理感觉的经验，拒斥一切先验的确定性。一些人是决定论者、功利主义者、目的论者；另外一些人则相信道德感、自由意志或偶然性。

然而，尽管存在着这些分歧（并且它们远比对启蒙运动浮光掠影的考察所指明的要深刻得多），但是也存在着对整个进步和文明的某些或多或少共同的信仰，这也是将其称为一个独立运动的原因。这些信念包括：世界或自然是一个整体，这个整体受到唯一一套规律的支配，这些规律在原则上是可以被人的聪明才智发现的；统治无生命的自然界的规律原则上与统治植物、动物和有知觉的存在物的那些规律是一样的；人能够提升自己；存在某些可以公正地说所有人都在追求的客观上可以认识的人类目标，即幸福、知识、正义、自由，以及那些在一定程度上被含糊地叙述为美德但却得到很好理解的东西；这些目标对所有人都是实际上共同的，并非不可实现的，也并非不相容的，人的痛苦、罪恶和愚蠢主要是由于对包含着这些目标的东西的无知，或是对实现它们的手段的无知——而无知反过来是由于对自然规律认识不充分。此外，尽管孟德斯鸠及其追随者心存怀疑，但是一般而言人们相信，从根本上来说人的本性在一切时间和空间中是相同的；与永恒的内核相比，地方的和历史的变化是无关紧要的，正是根据这个内核，人类才能够被界定为一个独立的物种，如同矿物、植物或动物所各自被界定的那样。由此，发现统治人们行为的一般规律，把它们清楚且逻辑地整合为科学体系——心理学、社会学、经济学、政治科学等等（尽管当时可能并不使用这些名字），决定它们在包含一切可以发现的事实的伟大知识体系中的位置，所有这些，通过代替猜想、传统、迷信、偏见、教条、幻想以及迄今为止被当做人类知识和人类智慧的“自私的错误”（教会至今仍是它们的主要保护者和蛊惑者），来创造一个崭新、健全、理性、快乐、公正，且能使自身永存的人类社会，在到达了可以实现的完善顶峰之后，这个社会将能够保护自己免受一切敌对的影响，只有少数不可抗拒的自然力量除外。

这是从文艺复兴直到法国大革命，甚至超出了大革命，直到我们这个时代的启蒙运动的伟大传统所包含的高贵、乐观、理性的信条和

理想。它所依赖的三个最有力的支柱是：对理性的信仰，即依赖证明和确证的逻辑上相互联系的规律和概括结构；对超越时间的人的本质的同一性和普遍的人类目标的可能性的信仰；最后，相信通过实现第一个支柱，便可以达到第二个支柱，相信通过受到逻辑和经验指导的批判智识（它原则上能够把万物分析至最根本要素，能够发现万物之间的相互关系以及它们所遵循的单一规律体系，由此，但凡是清楚的头脑为了发现真理而提出的一切问题，它都能够解答）的力量，可以确保物质和精神的和谐与进步。

当然，在无生命的自然王国似乎已经精确地成就了这一点的牛顿力学以其巨大的成功和声望，大大增强了道德和社会思想家的信心，他们相信，同样的方法在自身领域的运用必将会在未来产生同样普遍和不可改变的知识。尽管带有明显犹豫和保留，赞成把这些方法运用于形而上学和神学问题的运动在不断壮大（特别是在新教中，罗马天主教也在一定程度上存有这种倾向），由此表明基督教信仰与新的理性主义并非不相容的，而且在许多情况下具有同一性或者相互补充。莱布尼茨和沃尔夫在德国的学生，以及英格兰和苏格兰的自然神学院，都沿着这条道路前进。理性宗教、理性形而上学、理性政治、理性法律，这些信条都被解放的人类理性那不可抵制的力量推动着前进。在对极端压迫性和非理性的法律体系或经济政策进行改革的需要下，或者在消灭今天几乎已被遗忘的政治和道德的不正义和荒谬的需要下，这种精神激发人们写作出了最无畏、最人道和最开明的作品，它与激发人们推动物理和生命科学进步的精神是同一个东西；它有时也会促成怪胎，例如沃尔夫的奇异信仰，沃尔夫在反对神迹的争论中声称基督能够把水变为酒，约书亚能让太阳在吉比恩驻足，因为他们获得了更为高深的（几乎是超人的）化学或天体物理学知识。一切的解释原则必定是一样的。确实，这就是理性的存在场所。

至今被铭记的这个时期的思想家当中，并无多少人公开反对这个主要原则。哈曼则是其中之一。他对这整个世界观毫无保留地进行了批判；他觉得自己就是被上帝拣选来讨伐巨人哥利亚的大卫，他单枪匹马、孤身奋战。他试图在敌人的整个前沿阵地对他们进行攻击；他把他反动的规划体现在三个主要信条中（如果那些有头无尾，有尾无

头，充满了谜语、警句与黑暗，尽管有时候也包含着惊人的深意的句子也能被叫作信条的话）。这些信条包括他对自然的看法，对知识与信仰的源泉与效力的看法；他的语言理论以及更为普遍的象征理论；他对天才、想象、创造，以及上帝与人的关系的观点。

第五章　知识

历史和偶然的真理永远不可能用来证明理性和必然的真理。

莱辛，《论精神和力的证据》[564]

笛卡尔相信，通过演绎推理从先验的源泉获得关于现实的知识是可能的。在哈曼看来，这是现代思想的第一个惊人的谬误。这个错误信条的唯一真正颠覆者是休谟，[565]哈曼对休谟的读解带着一种强烈的认同感。确实，要说《圣经》和休谟是他思想的两个奇怪地相互交织的源泉并不过分。

休谟宣称，我们关于我们自己和外部世界的知识的基础是信仰，它没有先验的理由；一切原则、理论、我们思维最连贯和完备的（理论或实践）构造最终都能归结到信仰。我们相信在我们周围存在着以这种或那种方式起作用的物质客体；我们相信在时间的流逝中我们与自身同一。用哈曼的话说："我们自身的存在与我们之外的一切事物的存在必须被相信而不能以任何其他方式被决定。"[566]而且，"信仰不是智识的产物，因此也不会遭受智识的损害：因为信仰几乎没有像味觉或视觉那样的根据。"[567]信仰给我们带来了一切价值、天堂和尘世、道德和现实世界。"哲学家们，你们要知道在原因和结果之间，在手段和目的之间，搭建桥梁的不是物质而是精神和理想。"[568]我们并不感知自然界中的原因或必然性；我们相信它们，我们的行动仿佛默认了它们的存在；我们根据这样的信仰来思考和阐明我们的观念，但是它们本身是精神习惯，是人类行为的实际形式，所以企图从它们当中演绎出宇宙的结构，就是把我们的主观习惯（在不同的时空中和不同的个体之间有所不同）改变为自然那不可改变、客观的"必然性"的一个怪诞尝试。

哈曼十分认真地阅读了休谟。休谟当然是一个不信神者，是基督

教信仰的敌人，但是上帝总是通过他来讲述真理。他是“先知中的扫罗”，[569]是某种巴兰，是真理的不情愿见证人，尽管他不信神，却是我们的同盟。[570]哈曼翻译了休谟的《自然宗教对话录》，他对这部著作评价甚高，他把康德看作是普鲁士的休谟，[571]尽管康德忽视了休谟论信念的学说：在这些学说中，休谟得意地宣称，我们既不能知道也不能合理地追问为什么事物是它们所是的那个样子，相较于我们看到、闻到和听到东西，我们必须让自己更满足于描述我们禁不住相信的东西，康德试图为这些经验习惯确立范畴。“休谟一直都是我的人。”[572]“《自然宗教对话录》充满了诗意的美，一点也不危险”。[573]“为了吃一个鸡蛋，为了喝一杯水，休谟需要信仰；[574]……但是如果甚至连吃喝都需要信仰，那么休谟在评判高于吃喝的事物时为何要打破他自己的原则？”[575]一切智慧都开始于感觉。“智慧是感情，是父子之情”；[576]而且，“最小的事物的存在依赖于直接的印象，而不是推理。”[577]信仰是我们关于外部世界知识的基础。我们也许在渴求某种别的事物：逻辑推导，真确的直觉给予的保障。但是休谟是对的，我们拥有的一切是一种动物的信念。这是哈曼试图用来摧毁传统形而上学和神学大厦的巨大攻城之槌。

休谟的原则是，从一个事实中不能推导出任何其他事实，必然性是一种逻辑关系，即象征之间的关系，而不是世界中的真实事物之间的关系，凡是不基于经验的存在命题或者通过纯粹思想的方法推出其他存在命题的学说的鼓吹者，要么是自欺，要么是欺人，要么既自欺又欺人。哈曼毕生对此坚信不移：这是他对科学启蒙的方法和价值的全部批评的基础。理性主义者、笛卡尔、莱布尼茨和柏拉图主义者所谓的先天观念并不存在。我们依赖于与外部自然界的新陈代谢：“感觉之于理智，如同胃之于分离出更精致更高级血液的血管；血管从胃当中提炼出它们需要的东西……我们的身体只不过是我们或我们父母的胃的产物。我们理性的活力和溶剂只应当是启示和传统。”[578]传统是过去信仰的积累；启示是上帝通过自然或《圣经》向我们的显现。

除去这种形而上学的含义外，哈曼不厌其烦地强调：启示是一个精神与另一个精神之间、上帝与我们自己之间的直接联系。我们看见的、听到的、理解的，都是直接给予我们的。然而，我们并非像洛克

教导的那样只是消极的容器：我们积极和创造性的力量是不同的人或社会以不同程度和种类所拥有的经验属性，因而任何归纳都不能保证长久有效。哈曼大胆地把休谟的怀疑论转变为一种对经验知识的信仰的肯定，而这种信仰也是它自己的保证：它是最终的材料，对它来说，寻求某种普遍的原理是毫无意义的。

通过这种方法，哈曼把那些早些时候被用来反对独断神学和形而上学的经验武器转而用于反对（笛卡尔的、莱布尼茨的和康德的）理性主义认识论，就像崇敬他的克尔恺郭尔用它们来反对黑格尔派一样。自然界和观察变成了武器，先验或准先验地反对进步的保证，自然科学公理，任何其他庞大的、以形而上学为根基的、涵盖整个世界的蓝图。从这种观点来看，形而上学家费希特宣称经验主义对卢梭、法国大革命，以及他们所诉求的绝对原则是或可能是一个危险，他的这一观点是正确的。哈曼是最早的经验主义反动者之一，他们试图通过诉诸（有点像伯克，但是更深入、更激进）不对称的、不规整的现实来摧毁大胆的科学理性结构，这个现实显现给人们时，没有被形而上学的棱镜或某种人们声称正试图发现的关于某种存在的老套知识所扭曲；因为，没有信仰、非理智的信仰作为其基础，就没有知识。

一切普遍命题都有赖于此。一切抽象归根到底都是武断的。人们按照他们的意愿或者他们习惯的做法来剪裁现实或者他们经验的世界，没有自然的任何特殊授权，没有一种先验的规范。然而，我们最著名的哲学家砍掉了他们屁股底下的树枝，像亚当一样，羞羞答答地隐藏着其不可避免且惬意的罪；[579]他们否认残酷的事实和非理性的事物。事物就是它们所是的那个样子；如果不接受这一点，就没有知识，因为一切知识都建立于信仰或信念之上，对椅子、桌子、树木或者上帝及其《圣经》的真理的存在的信仰，一切都交付给信仰和信念，而不是任何其他能力。信仰和理性之间的对比对他来说是一个深刻的谬误。信仰时代和理性时代并非前后相继。这些是虚构。理性建立在信仰之上，它不能取代信仰；没有哪个时代不是理性和信仰并存的时代：对比是不真实的。理性的宗教是一种自相矛盾的表达。一种宗教具有真理性并非因为它是理性的，而是因为它直面真实：现代哲学家像堂吉诃德一样追逐理性，最终也像他一样丧失了理智。存在在

逻辑上先于理性；就是说，存在着的东西不能被理性证明，而必须首先被体验，然后人们才可以在其之上建立理性结构，但其可靠性不会高于比原始基础。前理性的现实是存在的；[580]我们如何来安排它从根本上来说是随意的。这在本质上是现代存在主义的胚胎——它的发展轨迹从休谟和德国的神秘主义延续到到哈曼，从哈曼延续到雅各比、克尔恺郭尔、尼采和胡塞尔；梅洛——庞蒂和萨特所走的道路也源于这里，但是它的扭曲和转向则是另一个故事了。在这段链条上，哈曼的观点是一个不可取代的链环。

在18世纪的德国思想家中，无论是理性主义者莱辛还是反理性主义者雅各比，都深刻地被莱布尼茨在哲学的一般陈述和经验实在、普遍的“理性真理”和“事实真理”之间划出的“深渊”所困扰。令莱辛苦恼的问题是：必然真理如何“不论何时何地都为所有人相信”，[581]比如说，上帝、不朽灵魂或普遍客观的道德真理（即理性真理）的存在，如何能够从经验上已知的因而是偶然的历史命题中推出。上帝在特定的时间、特定的地方对人讲话，耶稣是在一个特定的时间、特定的地方被钉死的，某些使徒讲述神圣的真理，并在特定的时间、特定的地方遭遇超自然的经历：这种没有证据表明它们绝对无误的描述所讲述的神圣历史，它们能够揭示出永恒的真理吗？这如何能够被接受？最后，他怀疑，伴随着人类知识的进步，这些偶然和经验的命题是否会逐渐导致必然的、可以先验认识的、永远有效的真理？并且由此进一步断言，走向它们的形形色色的宗教途径只不过是达到唯一的核心真理的试验性努力——因此，所有这些形形色色的道路有同样的权利值得我们尊敬和敬重；从这里他推断出普遍宽容的原则，体现在他的剧本《智者纳丹》中三个戒指的著名故事。然而，“历史的、偶然的真理”何以能够“成为理性的、必然的真理的证据”？[582]它们不能成为证据。“这是一条令人憎恶的鸿沟”，莱辛写道，“我无法跨过，不管我多么经常和热切地试图逾越它”，[583]他可怜巴巴地祈求光明。然而，果真存在必然真理吗？它们的理性基础又是什么？雅各比相信，莱辛是作为一个无神论者而去世的；摩西·门德尔松激烈地反对这一点——他宣称，莱辛是作为一个信徒而去世的。不管真相如何，问题仍然存在。

雅各比同样也被他称之为他的心与脑之间的鸿沟所折磨："光在我心中"，他说："但是一旦我试图把它运到我的理智中时，它就熄灭了。"[584]一方面是冷冰冰的科学体系，另一方面是现实世界，这个世界只有通过热情的内在信念之火才给予他——雅各比找不到连接心的直接经验与理性或科学的普遍命题的道路，它们之间似乎没有任何接触点。他选择心，即信仰的真理。但是这样问题就不存在了吗？哈曼批评了莱辛并试图帮助雅各比：但是对他来说，没有真实的问题，没有"令人憎恶的鸿沟"，没有深渊。但是，希望"解释"存在意味着什么？思想——或者更确切地说作为复数的思想、观念，乃至一切心理事件——是宇宙的组成部分。在宇宙之外无物存在，人们置身于其中，而又对其进行评判、谴责、辩护、解释、证明。这里根本没有鸿沟：理性的无限不能够被整合为一个平庸的事实。哈曼在一封致雅各比的信中写道：

> 形而上学有其自身的学派和专门用语……我既不能理解它们也不能运用它们。因此我逐渐猜想我们的整个哲学体系包含的语言比理性更多，对不计其数的话语的误解，对任意抽象的人格化……已经产生一整个世界的问题，试图解决它们就像当初把它们制造出来一样徒劳无益。[585]

这些问题都是虚假的问题。整个先验的世界都是虚构的。哈曼就像贝克莱主教或任何现代实证主义者一样，对此深信不疑。人们应避免把自己的理论幻想强加给世界。理性的倾向是发明实体，是从感觉上给定的东西出发，然后将其膨胀为"纯粹理性的观念"或"纯粹存在"的观念。从来不曾有人理解亚里士多德或康德的真正含义。智慧是生命之树的果实。一切恶都源于科学之树。人们应当说"我在故我在"，否则人们就又会建造起辉煌的虚构，当作偶像来崇拜。雅各比认为存在某种特殊的能力，一种帕斯卡的"心的理性"，某种非理性的力量，某种特殊的感觉，通过它们，他将达到最终的现实和上帝；他

在斯宾诺莎和柏拉图之间徘徊，最后选择了柏拉图。哈曼报怨雅各比正在寻找的是某个特殊的器官，一组比偶然更偶然的特殊偶然真理，而这是荒唐的。为了知道有什么，我们必须看、感觉、也许还要构建假说，但是更要怀疑它们实则是我们自己的构建，特别是不能允许它们僭越直接经验的位置。在不同的时代甚至不同的个体那里，经验是不同的，这个事实丝毫不会与之相龃龉。普遍主义是一种徒劳的追求，一种把宇宙的丰富多样性归结为单调的统一性的企图，它本身就是一种不面对现实的形式，试图把现实囚禁在预制好的逻辑牢笼中，这是对创造的一种侮辱，对那些试图这样做的人来说，是一种愚蠢的和不可原谅的预设。一切形式的宗教护教学也都是如此，它们都试图通过个人孱弱的智性所发明的术语，来消解面对上帝的直接经验，不管是神秘的体验还是通过阅读和理解他的话或破译他在自然界的作品；这是一种驯化上帝，把他置于自己的某个了无生气的标本馆的企图。

按照心理学的术语，我们可以说，在哈曼身上，被击败和被羞辱的德国人的信仰熊熊燃烧起来，反对西方的压迫者及其千篇一律的理性主义，并冲出了一条普遍的抗议和运动道路，反对整个科学哲学体系，最后扩展到每个容纳了理性精神的领域，包括历史、文学和政治。哈曼有时说他是从扬的《夜思录》中获得这些思想的。如果这样的话，扬可想不到他正在打开的是怎样一个潘多拉的魔盒。扬鼓吹需要让自然在黑暗的信仰土壤和历史中有机地发展。但是这转变成了某种更加可怕的东西，转变成了一种对所有领域的理性主义的普遍批评，非常像20世纪的一些最典型的学说（哲学中的存在主义或宗教中的巴特反理性主义，海德格尔及其弟子们的学说，伦理学中的情感主义、艺术中的超现实主义，以及反对19世纪末20世纪初的实证主义的一切其他表现），是一种深刻不安的征兆。在这个意义上，圣西门和迈斯特从不同的视角正确地把路德看作是既有秩序最早和最伟大的反叛者，也正是这一力量的化身在1789年摧毁了法国的秩序，尽管新教中存在着各种各样的寂静主义和对顺从的鼓吹，但这种力量打开了个体自我主张的欲望大门，这一欲望对强加于其上的统一性愤懑不已。

直接经验对哈曼来说是一个具体的事实，是现实一切真正知识的

基础。它的敌人是体系，而体系则必然由表示抽象或数字的词语构成。“有了数字，就像有了词语一样，人就可以做任何他想做的事情。”[586]所有这些都是哲学家们教导我们与现实混淆在一起的理性存在。这些哲学家们如何行事？通过“撕碎大自然已经结合起来的事物，统一已经分离开来的事物”。[587]分析的工作是肢解（尽管它不能摧毁），综合的工作是结合（尽管它不能真正熔合）。[588]“只有学究的理性把自己划分为现实主义和理想主义；正确和本真的理性对这些想象的划分一无所知。”[589]分析和综合同样都是武断的。[590]一切哲学家的错误都在于引入了武断的划分，为了建造“空中楼阁”对现实闭上眼睛。[591]自然界的语言不是数学，上帝是个诗人，而不是个几何学家。[592]我们无疑需要常规的符号，但它们是不真实的。诸如“原因”、“理性”、“普遍性”这样的词语只是造物，并不与真实事物相对应。世界上最大的错误是“把词语和概念混淆，又把概念和实物混淆”。[593]哲学家们被囚禁在他们自己的体系中，这些体系就像教会中的体系一样成了教条。哈曼恰当地提到了康德：“我们必定可以料想，每个体系的建造者对待自己的体系的态度，恰如每个天主教徒对待他心中真正的教会的态度。”[594]几何学的方法可能对像斯宾诺莎这样网中捕蝇的蜘蛛来说是适用的，[595]但是把它应用于活生生的经验，认为“理性”、“存在”这样的词语指涉现实中的任意事物，而不是不存在的关系，认为它们的作用不仅仅是为了博眼球，那就将导致私下的妄想。“如果现实材料是现成的，为什么要用想象材料？”[596]追求它们就是为了（虚幻的）知识果实而丢掉了生命之树的果实。[597]哲学家对抽象的激情导致了关系的物化，[598]例如时空关系。在音乐的韵律中，在我们心跳和呼吸的节奏中，[599]时间来到了我们这里，它是直接可感的，而非像康德所说的那样是“一种理解的形式”。空间是一种我们刻画或描绘的形状、姿态等等之间的关系；每一种关系都是一个特例，归纳它们就是创造虚构的网络。而且，除非在关系当中，一切都是不可理解的，因为世界通过“不伤害自己或他物就不能被断开的线”悬挂着，[600]而这只有在每个具体的特例中才能被感知到。将此归纳为一种名称对关系、实体对属性的学说，就是再一次用现实去交换虚构。

对哈曼来说，理性所从事的是分裂和瓦解的工作；例如，时间被

它分裂成分离的“瞬间”。只有通过天命的联合，才能为它们穿上连续性的“线”。只有这条线“以一种强有力的和不能分解的方式保证了流动的瞬间和部分的连续性，以致它就是一个整体”。[601]如果不是这个原因，我们的分析理性就会把我们的经验分解为自然科学的虚假单位，而不能把它们重新统一起来。哈曼喜欢英国诗人，因为“他们不分析，他们不解剖”。[602]例如，英国诗人戴尔关于羊毛的诗，而莱辛的寓言只不过是索然乏味的哲学探讨。

哈曼的总体倾向是清晰的，但是同样清晰的是他对自然科学本身带有严重的偏见。当康德于1768年在哥尼斯堡的英国商人朋友格林的花园说天文学已经达到如此完美的程度以致其中任何新的假说都是不可能的时，哈曼深感震惊。[603]这是要压缩上帝及其创造的无穷可能性吗？康德发动抽象之军是要反对不可穷尽的神的（和理性的）丰富性吗？任何普遍命题（更不用说理论了）都不能捕捉生活的多样性和具体性。也许可以说，哈曼对科学的仇恨（他承认这一点）部分是由于其对他虔敬的危险。[604]这种仇恨被理性化为对固化宇宙秩序的全面进攻，而这一宇宙没有自发性、没有惊讶、没有无穷的可能性。因此，就有了对决定论的抨击，因为它似乎把人造的紧身衣强加给不可归类的对象，强加给上帝的自然，在哈曼看来，每个人都生活于上帝的自然中又为其而生活，却又不能表达它，因为表达就是运用象征，而象征就是把现实限制、抽象和切割为任意的碎片，就是为了试图传达不可传达的东西而对它进行摧毁。

揭露抽象和建立在抽象之上并来自抽象的虚假知识的有害影响，便成了首要任务。哈曼认为自己便是现代的苏格拉底，这就是他为自己设想的任务。他也心知肚明，把苏格拉底这个启蒙运动的伟大圣徒、理性主义之父、偏见、传统和宗教的殉道者描绘为这一新正统的批评者乃至敌人，具有某种讽刺意味。在18世纪，有关苏格拉底的作品有很多，他扮演着很多角色：对一些人来说，他是批判性探索之父，是迷信、传统价值，以及一切抵制理性方法和逻辑论证的事物的敌人；对另一些人来说，他主要是一个自然神论者，或一个自由思想家；对又一些人来说，他是一个神秘主义者，注定要在一切方面遵从其内在的“恶魔”之声，或者是一个受神灵启示的基督教先驱（文艺复

兴时期柏拉图派的基督徒便是这样看待他的），或者是一个早期虔敬派教徒，与他的灵魂及其精神源泉（即宇宙的主人，上帝本身）相交流。对哈曼来说，苏格拉底全然不是这些化身，而是这些诡辩学者的反对派，是一切宏大建制的牛虻，是谎言、假说、广泛接受的观点、错觉，以及一切徒有其表、自作聪明的事物的揭露者，也是编造各种毫无根据的知识的大骗子的揭露者。605爱尔维修、伏尔泰、笛卡尔、莱布尼茨、康德、卢梭、门德尔松是当时那个时代的诡辩学者。在对真理的追求中，一个人的首要任务就是揭露它们空洞的文字虚构，宣布理性的任务不是增加理论知识——只有完整的人，连同他的激情、情绪、渴望、生理反应等等，才能走向真理——而是证明知识的有限性，揭露人的无知和软弱。

这就是《回忆苏格拉底》用来对准诡辩学者康德和“启蒙”商人贝伦斯的矛头，也是其试图表明的观点。苏格拉底使雅典人发狂；哈曼准备给哥尼斯堡和里加的资产阶级添堵，揭露他们的习见，表明18世纪官方的基督教只不过是异教，比起路德派的牧师和基督教的理性主义护教者，上帝真正的子民更接近于窃贼、乞丐、罪犯、流浪汉和强盗，即生活中离经叛道的人。哈曼像苏格拉底一样，是一个具有讽刺的怀疑、讽刺的谦卑、内在的光明和催眠的天才的人，一个令所有资产阶级吃惊的中产阶级人物。

在哈曼看来，启蒙运动似乎是对自然价值的颠覆。1759年，他的朋友弗里德里希·卡尔·冯·莫泽发表了《主与仆》，哈曼对这篇赞扬开明专制的论文进行了严厉的抨击，在文中，哈曼把科学方法等同于诡辩术，等同于马基雅维里对人的操纵；他认为启蒙运动的政治就是把人看作机器；他抗议科学的僭越，它从人的优良和无限的创造能力的仆人摇身一变成为在道德上、政治上和人格上决定他的地位的独裁者。

哈曼并没有指明如何产生出比科学命题更优越的命题，即受启示的真理或是阿奎那或格劳秀斯所构想的自然法公理。他把（实践的而非理论的）经验知识与科学法则对立起来，认为经验知识属于任何生活在与上帝和自然的恰当关系中的人。他无意识地模仿霍布斯说，词

语是筹码；语言则是货币，天才的人们能够使用它，而官员们则像他们改变一切那样，把它变为贫瘠的教条主义，并接着把它们献给自己和大众的崇拜。这就把人的关系变为机械关系，并把活生生的真理，把某种能够自发地以合适的方式行动的能力，变成了僵死的规则、偶像崇拜的对象。这是一种布道，反对非人化和物化，尽管这些词在当时都还没被构想出来。

哈曼的大敌是（形而上的或科学的）必然性。他怀疑必然性把特定的人之所见（启发或通常理解的瞬间，在这个瞬间，人掌握了他的形势，并知道如何行动，由此可以实现其自发构想出来的目的）变成了一种权威的伪客观源泉，即一道公式、一种法律、一种制度，某种外在于人的东西，看作是永恒、不可改变、普遍的，一个人既没有创造也不能改变的必然真理（数学、神学、政治学、物理学）的世界，一个令无神论者神圣崇拜的固化的、纯粹的对象。对此，他决然拒斥。在必然真理和偶然真理之间不需要任何桥梁，因为人生活于其中的世界的规律就像其中的“事实”一样是偶然的。如果上帝再做抉择的话，一切现存的事物都有可能是别样的，也有可能仍然如此。上帝的创造力是无限的，而人的创造力则是有限的；没有什么是永恒不变的，至少在人的世界是如此，而人的世界之外，我们一无所知，至少对于此生来说是如此。“必然”之物是相对稳定的，“偶然”之物是相对变化的，但是这是一个程度问题，而非性质问题。

在认知类型和实体类型之间（在“现实”和“表象”之间的任何一种二元论）引入一条深刻的分界线的任何企图，在他看来，似乎都是对经验统一体的全然否定，都是在遁入神话学。在这方面，他与反对正统宗教和西方形而上学主要传统的经验主义的实证主义者站在一起；在这里，反对理性主义的神秘主义和经验主义联盟也许第一次有力地出现了。哈曼是一个真正的唯名论者，这一点在他的语言理论中可以清楚地看出来。因此，他强烈反对如下观点，即具有永恒本质的世界，通过逻辑关系或本体论的纽带得以内在联系起来，而莱布尼茨肯定会确信不疑，而笛卡尔也许会相信，这个世界的骨架可以被理想的清晰语言反映出来。他也反对那种认为必然特点或者（更为疯狂）一种必然的过去和一种必然的未来，在原则上能够从这种本质中推导出

来的观点。在他看来，世界包含人、物以及它们的实际关系，而它们的唯一证据是经验，在经验之外一无所有，只是对他来说这种经验不仅包含着人和上帝的关系，而且还把这种关系作为其中心。

他一发现二元论的魔鬼，就对其穷追猛打，在其最早的著作中，他运用休谟严格的经验主义来摧毁所谓本质上的必然联系，以及其形而上学的保证和发现它们的特殊的非经验道路。后来，他运用相同的方法，驳斥了理性主义的政治学和伦理学，例如门德尔松或莱辛的尝试，他们试图把人的生活的一个方面与另一个方面割裂开来，比方说，把宗教和公民法、“内在”和“外在”、国家和宗教等等割裂开来。

在哈曼所批评的著作《耶路撒冷：呼吁对犹太人的宽容》中，门德尔松的主要目的是要建立自然法和自然权利的道德和政治责任，当它们在公民社会中发展时，这些法和权利要与相对不完善的权利和相对不严厉的法律和义务区别开来。哈曼反对门德尔松的具体观点，在现在看起来已无关紧要：争论在其中得以进行的整个框架基本上已经过时。但是具有典型意义的是哈曼对门德尔松的愤慨，后者认为人是理性和情感的复合体，他能够被切割成个别成分进行分析，以致人们可以说，他作为一个人有某些自然权利和义务，他作为一个公民有另一些权利和另一些义务；例如，人作为人的权利（比方说他可以持有任何宗教观）不能被他作为一个公民的义务（比方说在公共领域服从于政府）所侵犯，因为按照假说，公共领域不可践踏私人领域。这些划分（一个人归于上帝的部分和归于恺撒的部分，“公共的”和“私人的”领域）在哈曼看来是一种把人当作像行尸走肉切割为碎块的致命方法。对他来说，人是一体的：情感塑造信仰，信仰也塑造情感。如果宗教被真正严格地对待，它就必须渗透到人的生活的每个方面；如果它是真实的，它就是一个人存在的心脏和灵魂；一种局限于其“恰当”领域的宗教简直就是个笑话。与其限制宗教，把它贬为一种在一个人为划定的领域不能越雷池一步的不痛不痒的实践，还不如像一个无神论者那样全盘否定它。哈曼有关基督教社会的全部观念建立于与上述观念截然相反的热烈信仰之上：人是一体的，如果上帝（就像他所相信的那样）不仅存在，而且进入到人的经验的每段根须、每个隐秘处、每个裂隙中，那么，那种把他局限于他的“领域”的想法，那种

制造边界反对对他的崇拜的想法，就是一种亵渎和自欺。即便这种信仰将导致公私混淆，导致干涉和不宽容，哈曼也毫不在乎：对差异的宽容就是对它们重要性的否定。人是一体的，他也必须承担由此带来的一切不良后果；任何表明世俗国家（例如斯宾诺莎、莱辛，事实上还有法国功利主义者、爱尔维修所鼓吹的那样）会鼓励那些持续对“和平”、“和谐”、“理性”（不管是宗教的、政治的还是任何其他的）作出贡献的信仰的尝试，在他看来无异于否定信仰和真理的重要性。一切划分公私、内外、偶然必然（这里，他错误地认为康德对其负有主要责任，单单是“纯粹理性”这个词就激怒了哈曼，他对《纯粹理性批判》的误解达到了相当荒谬的地步）的努力在他看来只不过是逃避现实，是给它的各个方面贴标签和分类，为它们发明想象的属性和功能，旨在把人从“本真”的痛苦（就像一种后来的哲学所称呼的那样）中，从真正理解他们自己及其与他人的关系的痛苦中解救出来。一切哲学眼镜对哈曼来说都是扭曲的镜头，都是一种从现实躲进理论安全中的努力，而真实生活的崎岖道路被从中清除出去了。

在某种意义上，与门德尔松和柏林的人文自由主义者的大争论甚至比他自己更为明显的神学著作更鲜明地展现了哈曼的立场，即他在伦敦皈依之后的立场。门德尔松是启蒙运动的一个典型代表：真诚、理性、仁慈、无创造性、温和、条理清晰。这些品质中的每一个都令哈曼恼怒（甚至真诚也近似于一种平静和妥协的习性），因为他相信在严肃的事务中，超脱、不带感情的评判、企图公正地对待事情的各个对立面，只不过是怯懦和冷漠的外衣。对他来说，理论就是实践，实践就是意志的操练，就是对不仅被认识到而且被感知到、以及在某种意义上在永久的战斗中全力以赴决意实现的事物的献身，这种战斗或者是为了圣言，为了它在尘世的实现，或者是反对它的实现。对此的冷漠（犹豫不决、冷静）就是不能面对现实的一种可鄙形态。

门德尔松阐明了自然法正统的自由主义学说，按照这种学说，国家建立在统治者和被统治者的相互承诺和契约的基础之上，每一方都要实现其恰当、约定的功能，这一国家依赖于承诺的神圣性，就像所有理性人都认可的自然法所赋予的那样，而这种法律要求普遍的服从。他从中得出了之前的斯宾诺莎也得出的通常的自由主义结果：既

然承诺只有当自由地做出时才是有效的，那么，它就要求思想和表达的自由，要求不能压制人们的信仰，包括他们对承诺的有效性建立其上的自然法的认可；因为如果人们不能自由地得出由自然理性的运用所指明的任何结论，那么源于它的自然法和责任的观念，以及政府的理性基础的观念就不可能实现。尽管政府可能有限制或强迫行动的权利和义务，但是如果不摧毁它自己权利的基础，它就不能够强制实施信仰或镇压不采取暴力形式或不试图扰乱公共秩序的不信教行为。这就是17世纪的斯宾诺莎、洛克和自由主义的启蒙运动的一切奠基人所信奉的宗教异见在18世纪的结晶。

哈曼与此迥然不同。其中的一切在他看来都是错误的：自然法的观念，基于例如承诺这种理智的同意行动的国家或任何其他人类制度的观念，在他看来似乎都是荒谬的。守信就是作为一个思想着的、感觉着的存在物去正常行动。它作为一种自然现象，是社会赖以存在的基础。[606]国家是人类联系的一种形式，它来自于本身不能被解释的自然需要，这些需要是创造的神秘的一个部分，这个神秘就是为什么事情如其所是，而不是别样的，就是某种上帝并未具体选定启示给我们的东西。上帝以多种方式对人说话：通过历史，通过自然，通过《圣经》，他的话通过他的先知和他的独子启示我们。

成为一个人就是在某种程度上理解一个人在世界上的目的是什么，而这种理解只有通过理解自我才能达成，而理解自我只有在人类的交往中才能达成，因为在这种交往中，人们是彼此的镜子；在这种交往中，通过理解别人，通过沟通，通过被别人理解，我们才能理解自己；因为如果我在世界上是孤独的，那么，沟通、语言、思想（对哈曼来说都是一个东西）就永远不能发展。因此，一个复杂的人类关系网络的存在就成了思想可能性的预设，而并不需要其结果来为其辩护。实际上，它根本不需要任何辩护：它就是一个被接受下来的给定的事实，违背它，就是无视现实，从而堕入错误和疯狂。

哈曼认为为社会和国家辩护的观点，就像试图为语言、爱或艺术的存在或者世上动植物的存在辩护一样荒谬。为什么我应当服从国王，或者任何人？不是因为我做出了承诺——这既没有历史上的真实

性，又不是逻辑的要求，为什么我要承诺？抑或是为了幸福的缘故？但是这并非我试图在此世寻求的，只有法国人和功利主义者寻求它（在这些问题上，他的口气与尼采十分相似，特别是针对英国人时）。实际上是因为我是一个人并试图以我生来就注定的方式实现我的力量：生活、创造、崇拜、理解、爱、恨、吃、喝、生殖，如果我跌倒了，误入歧途了，我就只好阅读《圣经》，研究人的历史，或者转向自然，探究上帝的创造物究竟应该做什么；因为在我们周围到处都有寓言和隐喻。亚伯拉罕的故事、路得的故事、东方族长的故事、摩押女人的故事，但是它们也是每个男人和每个女人的故事。同样，在我的共同体的历史中，也有一些事件；在我周围的自然界中，也有一些现象，所有这些都是造物主向我说话的方式，它们有时显得晦暗不明，但是最终所采取的方式即使连最卑微的灵魂也能从中得到某种启示，告诉我我是什么，我能够是什么，如何实现我自己，不是沿着从沉思我虚构的本质中逻辑推导出来的道路，而是通过理解我与上帝以及我与世界的关系。这种关系只能在行动中、在实际的生活剧目中、在对目的的追求中、在强迫自己直面困难的过程中才能实现；只有信仰能提供正确的方向和应做的事情，没有这种信仰，休谟就没法吃鸡蛋，也没法喝水，没有这种信仰，我们就没有外在世界，没有过去，没有对客体或人的意识；这种信仰本身并不建立在理性考量之上，因为正是它产生了理性，而非通过理性而产生；它本身是每个意识行动的预设，因此本身不能被证明，因为正是它证明了一切其他事物。

作为政治责任基础的承诺就谈到这里。对哈曼来说，自然法同样是一个丑恶的怪物，一种根本没有现实性的合理化理性的死气沉沉的宏大构造。在他生命中最暗淡的时刻在伦敦挽救了他的圣言（即信仰）以不同的方式在不同的场合对不同的人说话。任何单一、普遍、公共、客观的结构（自然法或宇宙的理性结构，或哲学家们发明的任何别的东西）在任何时候能够被任何人沉思，而且如果他有充分的理智力量的话，它永恒不变的本质和权威就能够被感知到。柏林圣哲们的全部理性主义构造在他看来都是对活动、多样性、活力、生活、信仰、上帝以及人与上帝的独特关系的否定。就像人们可能料想到的，

他的谩骂开始带有人格暴力的印记，对说教者、异端，以及犹太人[607]的仇恨混杂其间。门德尔松曾经是哈曼的朋友，在某种意义上也是他的资助人；然而，哈曼与他那个时代和环境中的其他作家们（足够奇怪的是，其中有时还有康德）同样毫不留情地抨击唯物主义、理性主义的非现实主义，以及反基督教的自由主义文化的傲慢权威（这是对自命的僵化教条主义精英的构想）。他抨击柏林，认为它被世俗、自由主义的文化所统治，有一种实证、批判、无神论、分析和分裂的氛围；这个注解后来也出现在迈斯特和19世纪的整个反理性主义、反闪米特的文字中，直到最终在德奥种族主义和国家社会主义中达到一种猛烈的歇斯底里的地步。犹太人、沃尔夫主义者、现代巴比伦的唯物主义的居民[608]对于哈曼来说都是一回事。犹太人作为基督教世界永恒的批判者和超然物外、不承担义务的裁判而出现。容忍其作为一种有组织的宗教就是屈服于自由主义和理性主义，它们否定人的目的，认为其并非在尘世中生活的每个时刻服务于真正的上帝，聆听他的话，感知、渴求、实践这些话。在这一点上，普通人比统治着政治和思想生活的自作聪明的人（开明专制的法庭上顺从的哲学家）懂得更多。这里，蒙昧主义、民粹主义、僧侣主义和反理智主义、对普通人的信仰、对自然科学和批评的仇视再一次结合到一起，这种结合在随后的两个世纪将会产生如此有力和致命的影响。

哈曼把人类看作孩子：而他们的父亲则对他们言说，他们在父亲的膝下学习一切知识，而孩子所能够学习的内容，要看根据他自己的童年处境，根据他虔敬派教养中处于中心位置的《圣经》，他能够在多大程度上理解其父亲的思想，而在危机和绝望的时刻，他又能够不断地回归到这些思想去。人必须经常被当作是听力有障碍的孩子，必须不辞辛劳地向他们重复某些词语，因为即便是这些词语的发音他们都常常不能理解。[609]如果他们温顺听话，他们就绝不会“把他们的理性和创造必然性的习惯与他们的本性对立起来”，[610]也就不会导致这样一些二元论：一方面是本性、直觉，与他人及自然对象的亲缘感，另一方面是怀疑主义和分析性的个体化理性；一方面是创造物，另一方面是造物主；一方面是自然，另一方面是超自然或反自然；[611]一方面是必然，另一方面是偶然。

法国唯物主义者不断诉诸的这种自然界或自然的东西的范畴是什么？是现象当中的统一性吗？但是我们用什么来保障它们的连续性？只有上帝的意志能做到这一点。“在自然界中，在最普通的自然现象中，有什么东西对我们来说不是奇迹，就这个词的最精确的意义而言？”[612]奇迹之所以是奇迹，是因为我们借以区分正常和奇迹的因果联系只不过是我们自己的虚构、发明，而不是（哈曼高兴地说休谟已经指出了这一点）某种与现实、与观察对象、与感觉，与我们任何其他直接的理解相符合的东西。从这里他发展出一种与马勒伯朗士和贝克莱的偶因论相近的观点，这种观点是滋养了那些浪漫主义哲学家的溪流之一，在这些哲学家看来，现实不是遵循不变规律的僵死物质，而是一种自我生成的过程，一种活的意志的推进，这种意志在谢林、叔本华和柏格森那里是盲目和无意识的，在黑格尔和马克思的形而上学体系中（不管是在精神——文化的发展中，还是在反对自然和他人的更加物质的斗争中）逐渐达到了一种越来越大的自我意识，或者就像我们在基督教形而上学中看到的那样，实现了上帝意志所固有的神圣目的。

世俗哲学家说，理性只有一种，在所有人身上都是同样的，但是情况并非如此，否则就不会有这么多观点相互冲突的哲学，它们都宣称同一种理性能力证明它们是合理的。真理唯一的源泉当然是启示，理性或理性主义的冲突只会走向巴别塔，而它已然化作废墟；只有当上帝降临到我们身上并道成肉身时，统一的信仰才是可能的。这个上帝肯定不是自然神论者的抽象，而是充满着创造性热情，尤其是一个通过历史和自然向我们讲话的人，一个能够被爱和崇拜的人，而不是诸如沙夫茨伯里或门德尔松及其基督教朋友所谓的抽象统一与和谐。就像让·布卢姆所说的，这当然是一个大众意识的上帝，而不是抽象思想的虚幻之神。他补充说：“那些通常并不思考的人，如果他们真的去思考，就会产生和哈曼同样的想法。”[613]

既然哈曼热烈信仰一个创造了天地并按照他自己的意志来统治它们的人格化的上帝，他就是一个目的论者，但不是理性主义的目的论者，更不是一个乐观的功利主义者。统治他的三个概念是创造、意向性及其关联性的理解。理解就是理解某人；事物、事件或事实本身并

不能被理解，只能被记录或描述；它们自己并不向我们说话，它们并不追求目的，它们并不行动、需求或奋斗，它们只是发生着、是着、存在着，同时也生成、消逝着。理解就是理解一个正在说话的声音，或者如果不是一个声音，那么就是理解某种传达意义的别的东西，即对某种东西的运用，如一个声音，一块色彩，一个动作，都指涉或代表某种别的东西。如果我们宣称理解历史，我们只是借此意味着我们不仅理解发生了什么（那只不过是抄写），而且理解为什么，其中有什么目的；不仅理解事物是什么，而且理解它们的指向；而如果它们（比方说无生命的客体）并不指向任何事物，只是因果链条中的一个接续，是发生在某种可以确认的秩序中的事件，那么，说我们理解它们就必须意味着我们理解那些有意识或无意识生产它们的人们打算用它们干什么；如果没有人打算用它们干什么，如果它们只是没有任何原因地发生，那么就根本不存在对它们的理解，理解范畴是不适用的。但是在历史中我们当然理解行动者的目的，这些行动者不仅是完全意识到他们在追求什么的个体（他们当中也有一些人意识到他们为什么在追求它），而且也是人类的群体、文化、民族、教会，它们也许可以说是在追求集体目的，尽管这种看法分析起来十分困难。哈曼无疑认为不同的文明追求不同的目的，并且有不同的世界观，它们都是他们生活方式的组成部分，即他们所属的文明的组成部分；他把这个思想传给了赫尔德，后者在改变人类科学和人们关于他们自己的思想方面起了巨大作用，但赫尔德显然没有从与他自己的思想相近，并且在某些方面更具原创性也更深刻的维柯思想中受益。

但是在这样的情况下，什么是自然？一方面我们在普通生活中沉思它，并且它构成科学的主题；另一方面，在与积极的行动者的互动中，它作为与人类的行动者这个经纱相对应的纬纱进入了人类历史的网络中。如果理解自然界这一观念要获得某种意义，那么，它只能是因为它也有所指向，它也盘算着、奋斗着、行动着；否则自然就是他人这样做的工具。哈曼不是一个泛神论者，他也不是任何意义上的万物有灵论者。与那些异教徒不同，他不相信石头或树木当中的活力，不管是作为某种无所不在的神性的一个部分，还是作为有目的的行动的独立中心。他相信的神具有人格，为了他自己通常不可探究的目的

而创造了世界。在这个意义上，哈曼与亚里士多德、阿奎那、黑格尔这些目的论者站到了一起。而他与他们的尖锐分歧在于，他否定神的（或宇宙的）目的必定是理性的，他与宇宙的关系与任何尘世的计划者与宇宙的关系没有什么两样，即使在一种无限高的程度或意义上。在哈曼看来，这似乎把我们自己贫乏的范畴归因于上帝，贫乏是较之于可能存在的方式的无限而言的，一个行动者能够按照这些方式行动，而这种无限性却无法被我们特定思想装置网络所捕捉到。既然上帝存在，那么，他所创造的一切都体现了他的目的，但是试图从被造的世界中推出他的存在，这在他看来就是一种特定的堕落的神人同形同性论，认为上帝就像一个数学家、一个建筑师，或者其他某种理性实践者，这是一个武断和亵渎神明的假定。

哈曼对理性和科学怀有强烈的偏见，在他看来，它们似乎提供了一种有关人类可能性的极其贫乏的观点。对他来说，行动的意义在个体自我表达的无限多样和丰富的世界中得到了更好的体现：孩子们向他们自己描绘事物的努力，传达渴望和幻想的努力，通过创造传达他们想象力的艺术作品来表现他们个性的努力，即通过运用原始的涂鸦或某种与他们自己不同的东西来传达意义，呈现他们想象或认为其存在并值得确认的事物的努力。孩子们做的事情原则上与所有人做的事情是一样的，从最简单的身体动作或洞穴墙上的涂鸦，到艺术、哲学、文学、宗教中的最复杂和深刻的精神表现，而各民族、教会和文化借以表达自己的全部生活方式也都是相同的。

上帝是深不可测的。但是哈曼认为，如果说有一把钥匙的话，那么它绝不是把自然设想为一个理性体系（遵循着构建这个体系的计划的非凡逻辑，能够从这个体系中的任何一个部分推导出任何其他部分）。他看不到任何证据证明有这样的体系。对他来说，关键在于理解；即在于向人们启示创造者意欲传达的东西。如果我们通过一组给定的符号、声音、艺术表现所要表达或言说的东西（无论以何种形式发生，且哈曼把这看得总是有些神秘）启示自己，由此来理解他人，那么我们必须在我们的能力范围内，通过以这种方式审视上帝的创造物来理解他的用意。

然而上帝的用意可以与我们走得更近。哈曼相信，在《圣经》中天父是直接对我们讲话的。我们对上帝用意的理解程度，只能达到我们作为德国人，作为哥尼斯堡公民，这样的人类处境中所获得的特定观念和意义范畴中所能达到的程度；我们能够通过学习其他语言、其他艺术风格，以及其他任何事物来扩展我们的力量，只要不学习僵死的人为象征（如各门科学的技术术语）就行，对他来说，这样的僵死的象征不是来自任何丰富的、想象的源泉，也没能以足够人性的方式来传达目的和生活。为什么上帝的意图一定要嵌入我们狭窄、理性的范畴中？即使一切类比都是不恰当的，把上帝设想为一个其目的可以真正无限多样化的艺术家，这至少是一种更宽泛、更慷慨的比拟；只有当我们把艺术，把每个具体的表现本身理解为一个独立的整体，而不是理解为某个机械或逻辑体系（这个体系机械地运作着，人们根本不需要任何想象力就可以理解它）的一个链环，它们才是可以理解和明白的。当我们像理解艺术一样去理解自然，把它当作永恒的神圣创造物，其固有的模式可以在某些偏远的领域为我们点明神圣的目的时，我们才真正理解了它。对自然的正确理解，对神圣目的的追寻，不管多么微弱和不确定，都可能在历史中，在我自己的个体生活，或任何别的地方阐明神圣的目的。

这就是哈曼的世界：上帝作为全能永恒天父的极其简单的观念与一种绝不简单的创造、意义、理解理论的结合：就上帝而言，我们注定要通过敬畏、爱和完全依赖而与他紧密相连，这种关系也许是一切人类态度中最广泛和最原始的；就这种理论而言，就像我们今天所认识到的，对它的充分掌握创造了人文科学，它是人类意识的一种迟到和深奥的产品。除此之外，哈曼还有这样一个信条：一切都是被创造出来的，即被它的创造者打算用来做点什么或者代表点什么——既然假定在解决一个艺术家、一个情人、普通环境中的一个普通人做什么或意味着什么时运用理性是荒唐的，那么，当这种想法应用于上帝时，就更是何等的荒唐！哪里有创造，哪里就总是有启示。[614]

哲学宣称是对生活的解释，但是“生活是行动”，[615]而不是一个像植物学家的标本一样等着被分析的静态事物。行动不能在笛卡尔主义者甚或洛克主义者和莱布尼茨主义者所提供的范畴中被描述，尽管他

们也谈到运动和变化。真正哲学的任务是在其所有的矛盾中，在其所有的特质中解释[616]生活；而不是抚平它，或者用和谐、整洁、美丽、虚假的“空中楼阁”[617]来代替它。

要注视的第一个地方是我们最熟悉的地方，即我们自己。“自我认识和自爱是我们认识人和爱人的真正标准。”[618]而且，“我们的一切认知力量都把自我认识作为它们的对象。”[619]渴望按照我们所是的样子认识我们自己，渴望成为我们自己，不接受任何替代物——通过自我认识“下到地狱”[620]——是我们整个活动的基础。[621]“不要为了我思，而忘记高贵的我在。”[622]像夏甲[623]一样驱逐形而上学，我们还能在我们自己身上发现什么？我们的内心有时试图用谎言来满足渴望、激情和信仰，因为我们的心天生就是个骗子。[624]压制我们发现的东西，而赞成仅仅神化我们的某一种能力——理性分析的能力——是一种自我损毁，只能导致我们本性的颠倒和真理的扭曲。血肉和激情都已给予我们；它们并不因存在而有罪；它们能够被引入歧途，但是诱惑者总是冰冷的理性，它渴望确证自己的权威，并侵犯其他能力的权威。

神秘理性主义鄙薄血肉，并试图用他自己的东西来代替上帝的创造物，这就是希腊人在艾琉西斯[625]试图做的事情。哲学理性主义则走得更远，它是神秘多样性的软弱无力的替代物。它鼓吹自立，企图从逻辑、地理、化学以及其他有用的虚构集合所提供的资源中构建宇宙，这些虚构试图用它们自己来代替对现实的直接观察。为了实现这个目的，没有什么比理性更不充分的了。我们是渴望、激情和理性的混合体：我们恰当的角色是从历史、自然和上帝中学习，去创造我们自己。扬说过，被洗礼神圣化的不仅是理性，而且还有激情。我们必须用我们自己的全部去创造，不仅是我们的大脑，而且是整个有机整体。

在哈曼的文章中，诸如“损毁”、“阉割”这样的词俯拾皆是。“一个损毁了其器官的人如何能够感觉？”[626]在同一个段落中，他引用了培根的话来控诉哲学家用他们的抽象来损毁自然界。激情就像四肢一样。[627]锯掉它们就不仅是剥夺我们感知的力量，而且是剥夺我们理解

的力量。[628]哲学能够控制和指导，但是绝不开天辟地。[629]一切能量都是心理——生理的：它开始于身体和灵魂的统一。驯服激情就是削弱自发性和天才。那么，如何避免恶的结果呢？通过信仰——甘心屈从于天命的臂膀。既然上帝都道成肉身，那么这也不会压垮我们的身体和激情。在哈曼那里，感官主义与对上帝的屈服结合起来了；对后者的放弃会导致贫乏的无神论，对前者的放弃会导致同样贫乏的清教徒主义。自发性与屈服相容，而与体系不相容。

孔狄亚克曾写过一篇有关感觉的论文，哈曼在其晚年对这篇论文产生了某种兴趣，但是哈曼最憎恨的正是像孔狄亚克这样小心的实证主义者，这只是因为他们没有深入钻研被毁灭的人的灵魂的深刻性和伟大，因为他们试图把自然建造成一个雅致的前花园。（歌德后来宣称被赫尔德从这种浅薄的分类中解放出来，实际上，赫尔德在斯特拉斯堡向他鼓吹的是哈曼提出的学说。）现代作家已经把末日野兽的残暴转变为莱辛温情的道德影像，把伊索的鲜明见闻转变为贺拉斯的端庄和优雅。要真正理解，就必须纵酒狂欢，沉入酒神和谷神的怀抱之中。[630]纽汶蒂、牛顿和布封的发现不能像神话那样激发诗的灵感。自然界已经被理性主义者杀死了，因为他们否认感觉和激情。“只有激情把手、足和翅膀赋予了抽象和假说；它使形象具有了精神、生命和语言。哪里还能找到更敏捷的论证？哪里还能找到雄辩的响雷，以及它的伙伴闪电单音节的明快？”[631]为此，我们必须走向艺术家，而不是现代哲学家；走向《圣经》和路德，而不是希腊人；走向弥尔顿，而不是法国的拙劣诗人。[632]

如果我们要为自身的整体性祈祷，并避开可怜的奥利金[633]或阿伯拉尔[634]的命运——苦行、枯燥的理智主义、没有激情的思辨、自我阉割在他的头脑中被结合为一个象征模式——那么我们就不应压制我们“低级的”本性：毫无疑问，就像其他一切一样，它是上帝赋予我们的。1768年他在给赫尔德的信中写道：“我总在试图识别和挑选出肉体的低级部分，而不是一个上半身的高级部分”；“我粗鄙的想象力所描绘出的所有具有创造性的精神都有生殖器。”[635]为什么荣耀的生殖器成了羞耻的对象？在这个主题上，人们不应当提到普遍的人类情操；它并不存在；“孩子们没有那么多假正经，野人也没有，犬儒派

哲学家也没有。”[636]假正经是一种继承下来的道德，是一种归因于共识的习惯。对哈曼来说，共识是最坏的权威，诉诸常识和驯服的中产阶级的情操，而反对上帝和启示的雷声。“如果激情仅只是一种羞耻，它们因此就不再是生殖的工具了吗？”[637]而且“我们有机体的羞耻与我们的心和脑的深层秘密如此紧密地统一着，以致这种自然统一的完全破裂是不可能的。”[638]把肉体与精神割裂开来对创造了完整的我们的上帝来说是一种亵渎。真理通过《圣经》启示给我们，《圣经》故事是如此简单、真诚和现实，因为它孩子般的幼稚，因此是人类生活的真正体现。既然孩子们不像18世纪的文明人那样对他们的身体感到耻辱，那么，在这种意义上，我们必须真正听取基督的话，在我们自己身上寻求恢复相对完整、更为自发的生活观，它可以在天真的人们那里发现，这些人没有受到政治、科学或艺术中的开明独裁者的学说或某种专制社会组织的迷惑。

哈曼的反理性主义，他对生命完整性的强调，特别是他对人身上一切有生殖力、创造性、充满激情的东西——他的情色想象中最富灵感和最具有宗教性的是性的隐喻——的重要性的强调，与威廉·布莱克的观点有明显密切的关系。当布莱克说“没有对立面就没有前进。引力和斥力、理性和活力、爱和恨，对人的存在来说是必然的”[639]时，那是纯粹的哈曼风格。下面这首诗也是如此：

> 瞧哪，一个恐怖的阴影在永恒中升起！
>
> 不为人知，不结果实？
>
> 自我封闭，排斥一切……
>
> 这黑色的力量隐藏着阴森可怖的秘密。[640]

“恐怖的阴影”当然是“鬼怪”，即冰冷的理性，它枯燥、坚硬、渴求统治、狂傲、野心勃勃、激烈、憎恨、残酷、不可救药地自私、堕

落、贪婪，与温和、可爱和创造性的“分身”形成了鲜明对比。“鬼怪是人身上的理性思考的能力”；[641]“鬼怪在不健全的巨人身上”；[642]它是一种“否定一切的抽象的反对力量”[643]，是“残忍、变形的……无休止的贪欲，追逐和贪婪”[644]。这正好呼应了哈曼类似的情感。与普通生活的“植物宇宙”[645]和“自然界的植物玻璃”[646]相反的“真实与永恒世界的想象”，它们之间的对比也是如此。

布莱克与哈曼的不同之处是：他把外部世界看作是“我脚上的污垢，不是我的一部分”，[647]以及他的普遍的反经验主义，但是鬼怪的自夸在很大程度上是哈曼的传统：“难道我不是培根、牛顿和洛克吗……我的两翼：伏尔泰和卢梭？”[648]对人造的法律的仇视也是如此，这些法律是用来把人们隔离开来的：

他们的孩子在哭泣，

在荒无人烟的地方修建坟墓，

并拟定了审慎的法律，然后把它们称作

上帝的永恒律法。[649]

这恰恰就是哈曼的学说。反禁欲主义的雷声也是如此：“人们被允许进入天堂，并非因为他们约束或控制他们的激情或者没有激情，而是因为他们培养了他们的理解。天堂的财宝不是对激情的否定。”[650]哈曼如果看到以下诗句，他肯定会产生深刻的共鸣：

他们把耻辱和罪恶

称作上帝居住的爱的庙宇

而把赤裸的神圣人形

隐藏在秘密隐藏的神殿里

把这个灵魂用以展翅高飞的东西

变成一种非法的存在。[651]

以及

未来一代的孩子们

阅读着这愤怒的一页

知道在先前的一个时代，

爱！甜蜜的爱！被当作罪恶。[652]

或者《耶路撒冷》中的诗句："我不是一个遥远的上帝，我是一个兄弟和朋友……瞧！我们是同一个人。"[653]他对与形形色色的决定论相对立的自由意志的热情捍卫，他通过艺术——他把艺术等同于上帝的洞察，最终得出了基督徒等于艺术家的等式——得到拯救的学说，与哈曼更为接近。"耶稣、他的使徒、他的门徒都是艺术家"；[654]这与古希腊的生活观形成了鲜明对比，那种生活观在布莱克看来是理性、科学、世俗和盲目的。最后，没有什么比"艺术是生活之树……科学是死亡之树"[655]更具有哈曼的色彩了。D.H.劳伦斯也会同意这一点。

至于布莱克的政治观点及其神秘的无政府主义，那是另一个问题了。哈曼尽管反对普鲁士国王，但终究是一个德国人和普鲁士人——

后者的成分比前者更多些，诚如他不厌其烦地向赫尔德所指出的，他怀疑赫尔德放弃了普鲁士，而代之以德国。[656]这部分可以从如下事实得到解释：他们都受到伯麦的影响，伯麦是东德文化的产儿；而布莱克则受到史威登堡的影响，史威登堡生活的北欧，其思想环境与哈曼所处的环境有一定相似性。

自由创造与性的生殖能力，乃至宗教意象与性意象之间的紧密关系已广为人知。像布莱克一样，哈曼把理性等同于强迫。他本人就耽于声色并为他生活的完满性而骄傲。理论与实践的统一对他来说不是一个抽象的学说：凡是限制人的精神的东西，以及诸如此类的一切规则和规章，他都深恶痛绝。它们也许是必要的，但即便如此，它们也是必要的恶。他回到了他最喜欢的隐喻领域，说规则像维斯塔贞女：正是因为维斯塔被侵犯了，罗马才增加了人口，[657]如果规则不被违反，就不会有传承；人们必须有规则，但是也必须打破它们。[658]哈格多恩说："我们不能根据例外来评判画家。"[659]哈曼回答说："我们可怜的读者就是这样做的；对我们来说，博物馆的一切杰作都是例外。一个不能生产例外的人，是不能生产杰作的。"[660]

被哈曼非常博学的学生鲁道夫·翁格尔所苦心搜集的这些语段通常被看作是他自己丰富的色情想象的征兆。但是它们远不止如此：它们是一种激烈抗议，反对他眼中启蒙运动不健全的理性主义，尽管它宣称具有经验主义，但是它并未对人身上的非理性的因素给予充分注意，不管是这些因素的正常表现还是反常表现。色情的作家如克雷比永、帕尔尼等，在把激情琐碎化的道路上走得更远；萨德侯爵的著作在当时并未被严肃对待；狄德罗对性行为的非凡探究甚至在启蒙哲学家当中也未吸引太多的注意。比这些人影响要大得多的卢梭在这些问题上则非常正经，恪守清规戒律。即便他提到了这些，也只是为了忏悔，提请人们注意他自身，以及他不可逃避的恶行，还有他热情的率真并免于伪善。哈曼以及其后的布莱克，都认为完全自我表现的需求，是自然人渴望自由的目标，他们是浪漫主义之前屈指可数的几位持有这样观点的作家，而且他们的笔触并没有激动或恐怖，而是具有深刻和同情的洞见。歌德、席勒、雪莱、华兹华斯，甚至雨果，这些作家能从18世纪狂热的理性主义律法的道德专制和审美专制中的解放

出来，其根本在于对人类完整本质的敌人的反叛（彼时采取了宗教的形式）。

哈曼的大敌是康德和爱尔维修。他责难康德“对数学陈旧冷酷的偏爱”，[661]“对事实带有一种诺斯替主义的仇恨”，并“对形式带有一种神秘的爱”，[662]尽管鼓吹幸福主义（Glückseligkeitslehre，这成了他那个时代德国的诅咒）的是爱尔维修，他在德国读者甚众。至少卢梭和狄德罗认识到了人身上精神冲突的存在。爱尔维修相信：公共效用是头等重要的东西；正义是权力支持的公共利益；私人的诚信对社会来说是无足轻重的，因为恶行能够像美德一样成功地为公共利益所掌控；没有公共权力支持的美德是荒唐可笑的；为了善而爱善就像为了恶而爱恶一样是不可能的；道德的公共评价的“温度计”是不断变化的，[663]因此绝对价值本身是一个荒谬的概念；天才是人造文化的产物，而革新的教育能够按照未来社会的需要经常性且大量地将其培育出天才；个人自由，如果它成为了理性的社会组织的障碍，那么就可以被压制，而这就是哈曼的天敌。这里的一切都是错误的：心理学、价值天平，关于人的本质的观念，对人的内在生活的完全无视，或者是奥古斯丁、帕斯卡、但丁和路德笔下的深渊，而爱尔维修及其朋友们则把深渊当作需要医生或“人类灵魂的工程师”来治疗的非理性的反常。

哈曼愤怒异常，而在后来，像他这样的科学胜利行军的敌人，最后都陷入了尖刻而野蛮的蒙昧主义：自由思想家不仅对于健全的宗教来说是一个危险，而且对于道德、对于公共秩序来说也是如此；他们是政治叛变的煽动者。一切都以常识作为参照实际上是一种危险的主观主义：它把一群无神论者的观点作为无可辩驳的标准。[664]“服从理性……是一个公开叛乱的口号。”[665]如果理性是不顺从和否定的，那么隶属关系就被打破了，隶属就成为不可能的。[666]权威必须只有一个，而不能有多个。它不在理性当中，而在悖论中、荒谬中、“希腊人眼里的愚蠢”中。[667]（在随后的那个世纪，克尔恺郭尔对此做了回应。）在信仰和理性之间不可能有任何和平。所以，就像托马斯主义所教导的，宗教至高无上地超过了理性，人们必须决定要么赞成信仰，要么赞成批判；要么完全献身，要么公开怀疑。在尼古拉的柏林

期刊中，有一篇很可能是他自己写的文章温和地评论说：“在世界上有你们的地盘，也有我们的地盘。”[668]这正是哈曼所否定的。根本没有真理和谬误共存的地盘：它们中总有一个必将在战斗中毁灭。犹太人必定留守在他们自己的地盘；从西方带来分裂思想的一切异邦人也必定如此。然而，他并未与攻击启蒙运动的小册子作者和神职宣传员结成同盟。只是在莱辛死后，他才允许自己吐露说，声名狼藉的格策牧师[669]可能自有其道理。不管哈曼对后来的反动派有什么样的影响，他都是腓特烈大帝一个太独立、太古怪、太桀骜不驯的臣民，以致他没有参加任何追捕，也没有与任何政府或教会运动合作。

更有典型意义的是，他对字母h的捍卫。1773年，市面上出现了一卷题为《沉思宗教》的著作，作者是C.T.达姆，他是一位深受柏林有教养的公众尊敬的年老的沃尔夫神学家。达姆抨击字母h在许多德语单词中的运用，在他看来，这是多余的，例如在两个音节之间或者一个辅音之后。哈曼以《为字母H的新辩护》[670]为题予以还击。这次，他不再是苏格拉底，也不再是他任何恐惧的化身——战斗的哲学家、病榻旁的玫瑰十字会武士、女巫、启示录的秘法家、阿伯拉尔·威耳比俄斯、北方的巫师[671]、圣哲阿里斯托布鲁斯、来自基立溪的愤怒先知、北方野人、税吏长撒该、亚哈随鲁·拉扎勒斯、重生的以利亚、士大夫苗曼浩[672]，或者斯瓦比亚的新教牧师。现在他化名作一位简朴的普鲁士老校长海因里希·施罗德；他抽着烟斗，晚上啜饮杯中的啤酒，他有三个班级要授课，他垂青于字母h，那是他教名的第一个字母。

达姆的论据是什么？这个不发音的h是多余的，也许更糟的是，它可能教给学生盲目的信仰，可能剥夺他们的批判力。语言应当被理性化；它应当健全、实用，并摆脱一切随意的因素。但是这是不可能的；完善的逻辑语言简直就是怪物；一切“随意的”和非逻辑的因素都不能从生活中剥离出来——那将使其单调乏味。字母h，这个无用的寄生字母，这个讨厌鬼，对哈曼来说体现了现实中不可预期的因素，体现了上帝对世界指引中的幻想因素。这篇文章成了对洁白无瑕、枯燥无味的宇宙的诅咒，以及对不规则与非理性之美的讴歌。理性是一个“不幸、可怜、盲目、赤裸的东西。”[673]“你的生活”，字母h对它自

己也对达姆及其同类[674]说："你的生活是仅仅是一口呼吸。"[675]上帝业已创造了可怜、弱小、无用的h，而它将不会从地球上消失。接下来是一首美妙且最令人感动的对上帝的赞美诗。通过意图来证明上帝的自然神论者没有像我这样的信仰；他们的上帝只有借助徒劳、夸张的逻辑学家那不确定的逻辑才得以存在，即逻辑学家显然在逻辑上先于上帝。在这样一个宇宙中，我和h都不能生存，但是感谢真正的上帝，我活着并将继续活着。

捍卫古代的制度和惯例，担心它们的灵魂会连通肉体一起被杀死，这离为h辩护已然不远了，在哈曼看来，法国的改革者似乎就走在这条路上。在一个爱尔维修所建造的世界上，将没有色彩、没有新奇、没有天才、没有雷声或闪电、没有痛苦、没有变化。当年轻的歌德在斯特拉斯堡提到霍尔巴赫的《自然的体系》在他看来是多么黑暗、多么阴森、多么像行尸走肉时，[676]当他兴高采烈地提到哥特式教堂原始、自发的诗意和不驯服的德国精神时，他假定自己正在他的新朋友赫尔德的影响下讲话；事实上，他们二人都是哈曼的回声，哈曼至少在德国代表了对全副武装的启蒙运动一种孤独的个人反抗。那些在他之前只存在于远离和反对大世界的自我隔绝的小宗教团体中的思想，正是他发力把它们转变为公共舞台上的武器。他是浪漫的个人主义对理性主义和极权主义发起战争的伟大的第一枪。

第六章　语言

在哈曼丰富而纷乱无序的思想世界中，他的语言观既是最主要的又是最具原创性的学说，也许还是最富饶的：从他播下的种子中（尽管他像往常一样并不料理这株植物，而是任凭其随心所欲地生长）发展出了赫尔德的语言学历史主义和心理主义，以及现代语言分析中的一个强有力的因素（没有什么比这让哈曼更加深深地感到恐惧）。

18世纪中叶发生过一场著名的争论，这就是由孔狄亚克于1746年[677]发起的关于语言起源的争论，在这场争论中，一些人相信语言是人的发明，而另外一些人则料想语言必定是上帝赐予人类的。那些认为语言是人的发明的人们宣称它要么是自然的产物，要么是艺术的产物，可以从人类在其他方面的发展类推出来，它最初源于生物学的需要，并且就像莫佩尔蒂在1756年[678]所认为的那样，是从肢体语言和自然的叫喊中发展出来的。在某种程度上，这种主张——尽管有很大不同——在1765年由德·布罗斯阐明。[679]其他的“自然主义者”理论包含在詹姆斯·哈里斯的《赫耳墨斯》（1751）以及蒙博杜勋爵的著名论文《语言的起源和发展》（1773-1792）中。由约翰·彼得·秀斯密尔[680]所领导的基督教神学家队伍起而反对这种观点，他们认为——实际上，卢梭已经在他1755年的《论人类不平等的起源和基础》中宣布过——如果语言是人的发明，是人创造出来用以满足需要的某种东西，那么它必定是思想的产物，因为反思是语言的一个不可或缺的前提，正如语言是思想不可或缺的前提一样。但是，在秀斯密尔看来，一切思想都运用象征，因此，语言，或者至少象征，已经预设在发明象征的行动中，因此，它不可能是一个纯粹的发明。这个极为有效的论证——它的有效性体现在反对语言就像轮子或螺丝是人创造出来的工具——成为神学论证的老生常谈，它还被波纳德大量运用于他对孔狄亚克反驳中。从这个论证中，秀斯密尔及其他人得出的结论是，既然语言不是人的创造，那么，它就是上帝赐给人的，它是神恩的神奇礼物，就像人类灵魂本身一样。

在这场争论中，最伟大的人物是赫尔德，他用从哈曼那里拿来的武器攻击秀斯密尔。认为在人的理性发展到一个相对成熟的程度之前，会冒出一种具有完备语法结构的完善语言，这种念头是异想天开。一切人类的能力都在发展；它们处于一种不断的互动状态之中。[681]语言是这个有机发展整体的表现之一，也是人类才能相互渗透的表现之一。语言并非被发明出来的，也不是一个完全成形的工具，在某个好日子像一个激动人心又意想不到的珍贵礼物一样，被启示给一个喜出望外的人。语言就像一切其他事情一样，在时间的流逝中，伴随着人的认知、情感和其他才能（力）以同样的步调发展着。毫无疑问，即使语言起源于人类，“但它却在更高的层面上反映了上帝：他的作品是人的灵魂，而人的灵魂本身继续创造它自己的语言，因为灵魂是上帝的作品，因为那是人的灵魂。”[682]与任何其他的人的活动相比，其神性不多也不少。上帝在我们身上内在地起着作用，而人，以及他所是和所做的一切，是在上帝的形象中创造的，自始至终。

哈曼并没有与这种反先验论和反理性主义的立场相冲突的观点，可他却被其中自然主义的程度（在他看来过头了）激怒了：它赋予人太大的力量，赋予自然太大的创造能力。他激烈地抨击赫尔德，而赫尔德由此放弃了他的主张，转而靠近秀斯密尔的立场和观点，即认为语言、象征和思想是神奇地（或者至少是原则上无法发现的非自然原因）附加于人类动物身上的，由此把这一动物变成了人，具有不朽的灵魂，一个与其造物不断对话的存在，与自然中其他事物区别开来。两个新教神学家之间（本质上来说，哈曼的新教神学家属性比起赫尔德有过之而无不及）的这场争论激发哈曼去阐发他的语言理论，尽管这种理论像通常一样，仍然以片断和突然跑题、脚注、不相关的括号为形式，但不乏特有的大胆和生命力。

哈曼的观点实际上是这样的：他认为思想和推理的过程，是人“内在”的一个独立活动，存在于他的大脑或心灵的某个部分，他可以随意选择把它表述为一套他为了这个目的而发明的（或者从他人那里得来的，完全成形的）象征体系，但是要说他可以通过某种免除意象、声音、视觉材料的非经验介质，来思考非言语、非象征的观念，这种想法则是毫无意义的幻想，然而人们却常常对其信以为真，甚至

到现在都对其笃信不疑。哈曼是最早明确地持有下列观点的思想家之一：思想是对象征的运用，而非象征的思想——既没有象征也没有意象的思想[不管是视觉或听觉的象征或意象，还有二者模糊的结合，甚或来自其他感官，比如肌肉动觉或嗅觉（尽管就我们所认识的人类不太可能具有这种感官的思想）]——则是一种令人无法理解的观念。683思考（考虑到这一概念的所有含义）就得有目的地应用肖像、纸上的标注、声音，即标示对象：物、人、事件、事实。至于什么象征被用来做标示则是另外一个问题：有些可能被追溯到无意识根源以及生物学和心理学的原因，另外一些新词、技术术语等，则可以追溯到人为的发明。但是在任何情况下，思想（或语言）都是象征的运用。维柯曾经说过与此非常相近的话，但是哈曼就像其他有学问的人（除去几个意大利学者）一样，显然并没有读过他。684

哈曼说："语言是理性的第一个也是最后一个器官和标准。"685笛卡尔认为存在着一些能够被一种内在的眼所沉思的清楚明白的观念，这些观念处于一种纯粹的状态，与词语没有关联，能够随意地翻译成文字，这一想法是所有的理性主义者所共有的，并且它以经验的形式为洛克及其追随者所广为传布，可这在哈曼看来，它是一种需要根除的核心谬见。事实恰恰相反。语言是我们用以思考的工具，而不是用来转换思想的东西："语言"这个概念的意义就是象征运用。意象先于词语，686而意象是由激情所创造的。687我们的意象，以及后来我们的词语（只不过是按照规则以系统的方式所运用的意象，而哈曼因为仇视系统，所以不会认同这一点；他更愿意认为语言是一种自发的流露，一种他人直接理解的手势）都是丰富多彩的，可以被我们感觉经验中最微小的变化所改变。我们的艺术、思想和宗教源于同一个根，源于我们对外在因素的回应，在哈曼那里，就是上帝，他像一个父亲一样对我们讲话，教我们语言的基本原理，并从而为我们阐明我们的世界；就像我们的象征在变化一样，我们的概念和范畴也在变化，它们只不过是象征的排列。如果它被转换成一种无神论的语言，这可以表现为一种对自然界和其他人的回应。哈曼的确对后者做了补充：人在对其同类的回应中思想和行动；除非通过与上帝和他人的永恒交流，通过对他自身过去的回朔688（这种回朔由上帝教给他，或者经验

主义者会认为是由人的父母和老师等其他人交给他），否则他的本性是不可理解的。

一切言语、一切艺术、一切反思皆可归结为对象征的不同运用。哈曼的新美学（他在这里也表现出一种高水准的原创性）建立在这样一个命题之上：语言和艺术的形式与艺术本身一样，是不可分割的整体，这与正统的美学理论家，如布瓦洛、巴特、戈特舍德及其弟子们形成鲜明对比，他们相信规则为了这样一个目的而存在：把同样一个“内容”置入最好或最合适的“载体”或媒介，使得内容、形式、风格、语言成为一个复合物（对哈曼而言，即一个不可分割的“有机”实体）的独立又可操纵的组成部分。有时哈曼提到感觉和理性，说它们就像在雅各的梯子上上下运动的天使，相互融合，最终变得彼此相似，没有显著的区别。[689]

何谓理解？如果你希望理解《圣经》，你就必须领会“把我们带到我们种族和我们宗教发源地的东方人的修辞特点”。[690]“每个法庭、每个学校、每个职业、每个封闭的组织、每个宗派，它们中的每一个都有其自己的词汇。”[691]我们如何克服这个障碍？我们需要“一个朋友、一个至交、一个爱人”[692]的激情——信念和信仰再一次成为主题——最重要的是，不通过规则来做到这一点。这甚至同样适用于神学。他为路德的评论（他在本格尔那里发现）感到激动：神学只不过是圣灵话语的语法。[693]因为除了研究上帝对我们说过的话以外，神学还能是什么？只有话语才是最重要的，而不是思想或真理，因为思想或真理可以用其他方式和象征来阐明，却在字面上传达了同样的意义：因为意义和词语是一回事，而一切转换都是扭曲。有些句子可能彼此相似，或者负载着相似的意义，但是任何句子都不能被任何其他句子完全替代，因为话语和意义的联系是有机的、不可分割的、独一无二的。话语是感觉活生生的载体，只有学究和学者通过分析来拆解它们，或者用死板的公式杀死它们。词语是生命的印记，越丰富越好。

哈曼的隐秘风格具有磁铁般的吸引力，这种风格是他有意采取的某种东西，他一半为他自己的晦暗而遗憾，一半把它作为抽象的一种

解毒剂；组成这个世界的特性无穷无尽，而要传达这种特性的完整性只有倚仗这种风格，而歌德和雅各比正是这种风格的见证人。他决意要创造的意义具有不可估量的深度和无限的远景，能够中止在整齐的公式中界定、限定和封闭的努力；他为不规则、繁茂、不可穷尽和不可描述的东西、令人惊讶的东西、神奇的东西、雷击、黑暗中刹那间的光明而欢呼。他讲话时满嘴谜语，但是那些崇拜他的人被这个神秘、深刻的人，以及他所展现的不同寻常、令人吃惊的视野所吸引。在他的那个时代，从来不曾有人站在如此清醒的对立面，所带有的狂热经常演变为盲目的任性。“对我来说，”他说道，“每本书都是《圣经》。”[694]他当然不是希望借此表达任何一种泛神论，他把泛神论视为一种浅薄的异端。他想说的是，每个作者都赋予他的书以生命，书籍是作者活生生的表达，要理解它，人们需要直接的洞见，需要获得作者本身的感觉、他的时代感、他的意图、他所居住的世界、他的表达所从属的视野，而最重要的是要获得那转瞬即逝的一瞥，即他的书中、他的本性中、他的历史中所包含的关于上帝话语的最不充分的知识。而赫尔德所谓的“移情”于个人、风格或时期，正是这种对话、交流和直接理解的感觉，而它们与理性、受规则主导的分析所形成的反差为歌德所采纳，它实际上来自于哈曼。

每当他开始离题到语文学的道路上时，他所寻求的是一个词、一件艺术作品、一个仪式、一种生活方式的意义本质，而不是逃离现实世界后所抵达的异域风光。例如，他提出一切神话中的河流都是阳性的，因为它们题目中所隐藏的主语不是阴性的河流而是阳性的河流，这表明了某种维柯式的渴望，试图理解某种内在过程，有关偏远时空的人们的世界观；它并没有反映出回到中世纪的渴望（如博德默尔和布赖丁格等瑞士学者，甚或是自由主义者戈特舍德所展示的那种德国民族主义情怀，在哈曼看来，这种民族主义是一种不足取的非现实主义，它拒斥现实世界，而赞成某种历史虚构）。哈曼的这种态度感染了他的学生赫尔德，他曾暗示列托人的诗歌与他们劳作的节奏相关，[695]由此敦促赫尔德去研究这些诗歌，还把赫尔德的注意力引向对冰岛萨迦的学术研究。语言和思想是一回事，像上帝及其显现和神龛一样。[696]“没有话语的地方，就没有理性，也没有世界。”[697]“一切关于

理性的闲言碎语只不过如风过耳；语言是它的工具和标准！”[698]这就是为什么当康德认为自己是在谈论理解的范畴和概念时，他实际上是在谈论语言的形式——一种流动、水银状的物质，它不仅随着整个生活形式而改变，而且随着个体、随着态度、随着职业、随着情绪而改变。认为人们能够一劳永逸地决定思想的永恒不变的规律（可以翻译成任何语言和任何象征体系，而这种象征体系是一种内在的、坚若磐石的现实，而语言不过是其表面或外套，不过是一个人造的事物，为了匹配象征体系而创造出来），这是一切误解中最深刻的误解。

世界上根本不存在非象征的思想或知识。一切相信如下观念的思想家：所有现有语言形式都会表述出谬误，而这些谬误可以被非语言的方式所察觉，人们能够发明一种新的语言来更为精确地传播真理，这些思想家在哈曼眼里，都在涉足毫无意义的研究，忽略了处境的本质；而那些不这么认为的思想家，则把语言当作一种自我批判的工具，试图探寻隐藏于其后的某种意义（例如莱布尼茨，以及在语言上敏感的罗素，后者这类现代哲学家有时也认为他们在从事这样的研究）。哈曼就像贝克莱一样，认为世界就是上帝的语言；即上帝就像我们通过象征思考一样，通过树木和战争，通过岩石与海洋，通过受他启发的先知所使用的希伯来字母和希腊字母思考，而这些先知并非以他们自己的名义言说，而是以上帝的名义言说。他从未放弃如下观点：

> 每一种自然现象都是一个名称，是神圣能量和观念那新生、秘密、不可言喻，但却非常密切的神选结合、交流的符号、象征和承诺。人在这些开端中亲耳听到、亲眼看到、沉思到、或亲手触摸到的一切都是活生生的道。因为上帝就是道。他的口中和心中有了道，语言的起源就像孩子的游戏一样：自然、切近、简单。[699]

这就是亚当在伊甸园时的情形，然后便出现了堕落、傲慢、巴别

塔，企图用理论理性的冰冷构造来替代感觉和直觉的直接性。

对哈曼来说，思想和语言是一回事（尽管有时他也自相矛盾，说好像思想和语言之间可以相互翻译）。[700]因此，尽管哲学假装自己是对事物的批判，或者最多不过是关于事物的观念，但它实际上批判的是我们对语言或象征的运用，因为它只不过是关于言语的言语，是第二级的判断。如果情况是这样，那么就存在一个在某种程度上能够被直接感知到的事物的形而上学结构，或者存在一种保证，使得我们的观念甚或我们的语言运用以某种神秘的方式符合这样一种客观结构，那么我们也许可以设想，哲学通过直接的形而上学直觉，或者通过专注于观念或语言，并借助于它们（因为它们符合）专注于事实，就成了一种认识和评判现实的方法。但是对哈曼来说，这是一种彻底荒谬的构想，尽管这种构想源远流长，由来已久，甚至整个欧洲理性主义都建立于其上。相应的，所谓符合的观念，即认为一方面存在着一个客观世界，另一方面，人及其工具（语言、观念等等）试图接近这个客观现实，这种观念也是一种错误的构想。只存在一种内外的感觉之流：色彩、味道、视觉、听觉、嗅觉、爱恨、悲痛、同情、愤慨、敬畏、崇拜、希望、懊悔、愤怒、冲突；尤其是指向他人（其他人类或者是造物主，世界和人类的父，全能的上帝）的信仰、希望与爱。

我们意识到了这种经验之流，超越其上的只有上帝借以对我们讲话的自然和历史。我们对这些现实的接受建立在信仰（或休谟的信念）之上。我们通过象征的媒介进行学习，通过同样的象征，我们的创造性想象构造不在场的过去和未来。但是象征的本质是沟通：我与他人的沟通或者我与根本上具有人的本质的上帝的沟通。假定人类社会建立应当建立在承诺、对功利的渴望、对危险的规避，或者某种其他的“理性”考虑之上，假定它是通过这种计算被建造的或者通过它能够证明是合理的，以致如果这种证明被成功地推翻，我们就能够并且在理性上应当使社会解体，并以某种其他方式生活，这种想法之所以是荒唐的，上述观点当然是原因之一。对哈曼来说，真理当然是人们逐渐认识到，只有在关系语境（他在这个语境中是一种复合物）中，他才是自己所是的样子，这种关系首先是他与上帝、与他人、与自然的关系，其次是他自身出于这些关系的构造（制度、科学、艺术、生

活形式、希望和理想）。当然，最重要的是，这种关系网络由于上帝的父权和不断监护的渗透而结合起来的。

于是便有了这样的意象：人从事着永恒的活动，或者从事对他自己的生活和他人生活的构建中，他们的建造中运用的是感觉和想象所提供的砖，它们被称作象征，有时被错误地命名为抽象的观念，仿佛抽象观念也有独立的生命一般；有时甚至被（中世纪的哲学唯实论者）错误地看作先验世界的非感性、永恒的特点，或者被称作共性，即超自然世界永恒、不变的居民，对这个超自然的世界，柏拉图以一种方式构想，笛卡尔以另一种方式构想，而康德（尽管在这方面哈曼严重误解了他）又以一种方式构想。但事实上存在不过是人的世界，以及他们构想自身经验的方法（被决定他们关系的工具所决定）。当哈曼说创造是语言[701]或“万物都是借助（语言）创造的”，[702]或者当他把人的语言描述为一种创造性动能的形式时，他所表达的正是意思。这就是为什么说最大的罪就是把“词与概念相混淆，把概念与实物相混淆”[703]的原因，实际上，形而上学家们正是这样干的，他们用自己构造的想象的实体把人包围，然后对其顶礼膜拜，好像它们成了现实的力量或神，这些想象的实体扭曲着他的生活（这是卢梭和狄德罗关于人的异化的观念的一般化），因为在人实际上所是（自我表达的、具有创造性的、会爱会恨），与他自己根据想象的存在所发明（尽管不是蓄意的）的社会、道德、审美、哲学标准之间存在着冲突。哈曼试图接近这一想象的存在，确证这种存在不过是人们自己创造的怪物，用以对自己进行评判，他称之为“舆论”、“人类的共同道德”、“国家”、“教会”，或者把它看作某种更为个人化的事物，如果说是某种更为专制的东西的话，就是神，他在其面前战栗，他认为神的权威是绝对的，但是，进一步的考察表明，它只是一个虚构或臆想，这种虚构或臆想源于某种弱点或失误，某种对现实的视而不见，以及企图通过一种荒诞的理智和想象的怪异发明对此进行弥补。

狄德罗在其著名的《演员的悖论》[704]中谈到了自然行动和角色扮演的对比：“感性的人只服从于自然冲动，他只遵循心底里发出呼喊；他一旦试图缓和或强化这种呼喊，那就不再是他自己了，而成了一个正在演戏的演员。”[705]而且，“遵从本性时，人才是自己，而模仿

他人时，人就成了他人。”[706]这种“他者性”，这种对强加的（也许是由个人及其同伴过去的行为所造成的意外结果，使人错以为是来自外部的实体，威胁并胁迫着人们）角色扮演，就是卢梭、黑格尔、克尔恺郭尔、马克思，以及现代心理学和社会学都十分重视的异化现象。

尽管哈曼当时还没有这样称呼它，但他是最先提出人的这一处境的那批人。他就像许多基督教思想家一样，认为人被异化了，人这一存在被从现实的源泉（上帝和他人，以及感情和感觉经验的直接性）疏离出去了。一旦人开始构造另一个世界，构建新的平衡（科学的抽象世界、超感觉的形而上学世界），来补偿他在此世所失去的平衡，他就完了。这是最致命的一种形而上学、幻想、偶像崇拜和自寻烦恼。这就是哈曼新语言观的根基。

堕落有好几个阶段。就启蒙运动而言，首先，它致力于把理性与风俗和传统以及对它们的一切信仰割裂开来。[707]这被称作理性的自治。接下来它致力于把人与他自己的个体经验割裂开来，为任何时代和任何地点的所有人确立普遍法则，就像笛卡尔或康德所做的那样。而最糟糕的就是把意义与话语割裂开来，这种努力暗示着人们能够在一种赤裸无言的状态中掌握意义；但这总是失败，因为没有话语，就没有思想，话语不是永恒、始终如一的实体，而是随着每次个体、社会、历史的颤动而变化。他谈到了话语，但是将此扩展到了一切象征（任何意图交流的事物），但这并没有改变他的意思。任何宣称能够脱离事实，独立地谈论其纯粹形式的人都在以这种方式骗人，而康德正是因其“对事实带有一种诺斯替主义的仇恨”，并“对形式带有一种神秘的爱”[708]而遭到这样的诟病。康德提到了谬论（理性的悖论），但是它们不是源于对理性的误用，而是源于对语言的误用，源于不理解语言如何在我们对现实的感知和解释中，特别是如何在我们的行动中发挥作用，它实际上与我们的思想和感情是一回事。这是一种非常现代的学说，并且在哈曼一次饱受折磨没完没了的自省中，他对赫尔德讲到：“理性是语言，是逻各斯，我啃着这块髓骨，要一直啃到死为止”，[709]这时，他讲出了他最伟大，乃至不朽的学说。这是他终身魂牵梦萦的思想的准确概要，他说过这句话不久后就去世了。

具有意识、能够辨别，其实就是运用象征。象征和话语都不是它们的使用者发明的，而是被神恩、被“伟大的万物给予者”作为一件免费的礼物给予他们的。[710]理解或思考就是参与到创造的戏剧中。[711]我们自由地参与到剧中或者从中退出和死去——决定论是一种科学虚构。但是我们不能随心所欲地如愿以偿，因为我们被创造出来是我们所是、为我们所为。赫尔德认为语言是一种自然的功能，它像嗅觉或味觉一样发展变化，他的这种主张受到尖锐批判，对哈曼来说，一切都是来自人格神的礼物。赫尔德在放弃了其先前的信仰之后，在其晚年又回到了他的自然主义，并试图对不同的语言如何发展，以及它们与其使用者的地理、生理、心理和社会特征具有什么样的关系，给出一种经验——发生学的解释。哈曼认为，在所有这些属性之间存在着一种有机联系，历史也许会把这种联系揭示出来，但是对他来说，重要的是坚信上帝和历史所创造的联系本身只是一部巨大而生动的寓言。事实当然按照实际发生的样子发生着，历史学家所揭示的事件也确乎发生过，并且通过苦心孤诣的学术研究来重建它们也是可能的；但是他所强调的是，我们能够在这些类型的事件和事实中领悟到人是什么，他的目的是什么，上帝创造他为了什么；我们也能从《圣经》中领悟到这一点；我们能够从自然中领悟到这一点；对哈曼来说，这些才是重要的东西。

也许另外一些人为了满足他们的好奇心，只对事实本身感兴趣；而他们发明创造，或研究科学是为了满足同一种好奇心；或者他们这样做是为了更好地控制物质力量。所有这些可能都是事实，但对哈曼来说，它们都微不足道，最重要的就是要去回答那个终极的问题：为什么我们在这里？我们的意图是什么？我们的目标是什么？对于那些如果得不到问题的真实答案就不得安宁的人们，我们该如何减轻他们的精神痛苦？自然就像希伯来字母表。它只包含着辅音字母。我们必须为自己提供元音字母，否则，我们就不能读懂那些话语。[712]我们如何提供它们呢？通过休谟曾经提到过的信念或信仰，没有它，我们一刻也不能生活；通过我们牢不可破的确定性：一个外在世界存在着，上帝存在着，我们与其交流的其他人存在着——这成了一切其他知识的预设。假定它是错误的，怀疑它，只不过是自我反驳的怀疑主义，

是对意识的怀疑（而没有这种意识我们连怀疑都无法形成）。我思故我在。

人始于感觉与意象，因此也就有了歌与诗，接着便有了散文，[713]它是自发的自我表达形式，而不是由于物质需要的压力。尽管赫尔德在文明史方面有时倾向于一种历史唯物主义，但是哈曼完全不是这样。“就像花园先于耕地，绘画先于写作，歌唱先于演讲，隐喻先于推理，物品交换先于贸易”，[714]那么，奢华就可能先于必然性。必然性不是发明之母，否则为什么东方人成为最早给自己穿上衣服的人们，而印第安人则冻得瑟瑟发抖？[715]与其把当代理性追溯到原始开端，他宁愿注意现代生活中原始非理性的生存迹象。为什么我们要假定原始人是不思考、半动物的生物，全部的生活都消耗在斗争和生存的行动中？尽管“他们的运动是一种喧嚣的舞蹈”，然而，他们“也能在沉思默想或惊异中坐上七天，并张开嘴巴讲出意味深长的话”。[716]换言之，在生活的每个阶段，甚至在最早的阶段，都存在上帝、奇迹、启示、冥想，而不仅仅是肉体需要。

没有任何证据表明哈曼对原始人有任何了解；这些段落是纯粹的想象。它们的价值仅仅在于阐明其永久的担忧：人类生活的丰富性和人类特点的多面性可能被误解了、狭隘化了，遭到了不公正地对待，被某个狂热的整理狂挤进了某个先验的科学图式构架中。要理解过去，我们就必须首先理解那些创造过去的人所使用的话语。在这方面，学者们的才能经常十分匮乏。最伟大的东方学学者哥廷根的J.D.米夏埃利斯，他的著作《希伯来人的死语言》是“哲学近视”[717]的一个典型事例。希伯来人的语言并没有死去，死去的只是米夏埃利斯教授对待它的方式。在他的伟大著作中，没有任何迹象表明他熟悉运用这种语言的人们的精神，因为他压抑了自己身上的感性因素，而许给他理智、推理的能力以太大的发挥空间；这生产出了一堆无用的学问。对此，如何疗救？只有通过放弃18世纪四平八稳的亚里士多德方法，这种方法认为，人以一种理性、和谐、不带感情色彩的方式朝着他指定的终点（他预想的目标）平稳地前进。我们必须深入钻研那些惨遭蹂躏的人类灵魂的深度和光辉。18世纪甚至连亵渎神明都算不上，它只是对深渊视而不见，因此，对其创造者的荣耀也视而不见。异教徒

歌德因此适时地赞扬了他，弗洛伊德可能也这样做了，可能是出于同样的原因，而且他也不是一个基督徒。社会建立在语言之上。[718]“一个民族的历史包含在它的语言当中。”[719]历史是民族的生命，而语言及其方言也是民族的生命。在哈曼看来，象征的关系与人们之间的关系没什么两样。[720]普遍语言并不存在，而普遍理性更是不存在，而“自然语言”，就像“自然宗教”、“自然法”，以及形而上学家一切其他的虚构一样都是荒唐的。一切都是具体的，都处于世界中它所处的位置，处于与其他具体实体的特定关系中，没有某种一般化能力（这种一般化能力把一切都分析为整齐划一的单位，然后还奇怪多样性、色彩、意义都到哪里去了）之外的某种能力，它就不能被掌握。德国哲学的浪漫学派注定要提出诸如此类的具有争议性的主张。

哈曼基于自身大量的语言知识提出了这些观点。他通晓法语、英语、拉丁语、希腊语、意大利语、葡萄牙语，略通列托语、希伯来语和阿拉伯语；他抨击翻译，认为它所丢掉的，恰恰是把一种类型的内在经验与另一种类型的内在经验区别开来的东西；他相信一个人只有在他的母语中才能真正地进行创造。“在母语中写作的人享有的权利相当于一家之父”，并且“如果他有力量行使这些权利”，他就能实现他的全部本性，而“用外语写作的人不得不像一个情妇那样扭曲自己的精神”。[721]一个人要恰当地进行创造，就必须成为他话语的主人，这样他甚至能够刻意地误用它。那些遵循学院规则或者其社会优良品位的人，就像受雇的打油诗人一般奴性地追随着他人的思想。真实性才是一切。做一个主人的仆人在根本上还是降格，即便这个主人是某种想象的非人权威（这里再一次令人想起了卢梭，而哈曼认为卢梭在其他立场上要抽象得多）。因此，他反对改革，不管是语言的改革还是任何其他事情的改革，在他看来这些似乎都是对上帝秩序的蓄意反叛，而只有在这种秩序中我们才可能和谐地实现我们自己，或者至少遭受那些痛苦和冲突，最终变得纯洁而强大。因此他批判了F.G.克洛卜施托克[722]（他真诚地钦佩其虔诚的宗教信仰、爱国主义和心醉神迷的思绪翱翔）希望引入句法改革的愿望；所有这些在上文已经提到过的《为字母H的新辩护》中以一种讽刺的形式出现了。这是哈曼热忱信仰的重要部分：人只是一个，他的生命只是一个；字母就是精神，

精神就是字母；没有精神的字母甚至不是字母；而没有字母的精神根本就不存在。

因为这个原因，他相信私人生活不可能与公众生活截然分开。因此，没有教会的国家是没有生命的尸体，是“喂给秃鹫的腐肉”，[723]而没有国家的教会则是幽灵，是吓唬鸟儿的稻草人，而门德尔松及其理性主义朋友希望基于安全与公共和平的需要建立国家，这只不过是无神论者霍布斯的改头换面，霍布斯希望能切入社会活生生的肌体，并把它变成一种功利主义的装置。哈曼宣称这令人想到死亡并感到恶心，它把生活变成了机械装置，杀死了人们赖以生活的一切。[724]几乎可以肯定，正是他激发了赫尔德对东方文学和古希腊罗马经典的兴趣，也激发了他对大众语言，以及语言、思想、环境和不同类型的人们的心理结构之间的紧密关系的兴趣。这使得赫尔德扬帆起航，走上了开创社会心理学的道路，他认为人深植于信仰、制度、生活形式的纹理中，只有根据这个纹理，他们才能够得到描述，他们的思想和行动才能够得到解释；这也使赫尔德走上了开创一种新的艺术美学的道路，这种美学把艺术看作是个体或集体人格的感性表达，看作是一种道德的社会承诺形式，与早期的艺术理论形成鲜明对比，早期的艺术理论把艺术从日常生活中分离出来，当作装饰、模仿、教化或富有灵感的表述。尽管如此，赫尔德还是走在他自己的路上，并试图用当时自然科学的发现来解释人类社会的进化；而哈曼则反对这种伟大的进步——在这个进步当中，他作为抽象的图式（如赝品、“虚假的鼻子”、“空袋子”）而活着——他一方面热情地捍卫经验主义，反对康德，并赞扬休谟（一个情不自禁地讲出了真理的敌人），另一方面又把进步与对神圣启示的信仰和神秘主义唯名论统一起来。没有信仰，我们连一个鸡蛋也吃不到（对此原则上没有任何理由），所以我们知道上帝已经向我们讲话（没有人能够说服我们放弃这样的想法），因为一切争论所预设的能力都保证了神圣启示的真理；象征是灵魂的清晰表达，而既然人只有进入到这种象征的身体和精神时，才能够获得真正的理解，那么他就必须研究和重复研究《圣经》的话，上帝用这些话为我们创造了世界，并告诉我们应该成为什么样的人，并把我们的构成启示给我们，还启示我们必须希望些什么、恐惧些什么和做些

什么，而这都发生在伦敦的一个夜晚，彼时的哈曼在一本古希伯来人的编年史中看到了自己大写的生活。

翁格尔说哈曼既世俗又虔诚，而他由此把这两个特点统一到一个学说中去。但是情况要比这更古怪。在哈曼的著作中不仅有世俗品位和单纯虔敬的联盟，而且还有一个联盟，这个联盟一方面是新兴独创的理论，涉及语言及其与现实的关系，这种理论注定要到我们这个时代才能迎来它最伟大的胜利；另一方面却是对《圣经》的每个音节虔诚、热情、不加批判的吸收，而他对理性的虚饰的攻击，远比康德（康德所希望达成的攻击能够为信仰留出空间[725]）更为猛烈、更为深远，也更加没有根据。康德对这种信仰的描述是模糊的，而哈曼从头至尾是热情的、生动的和具体的。作为具体性、特殊性、直觉性、个性、非系统性的一个捍卫者，他是独一无二的，对于像特勒尔奇和梅尼克这样的文化历史学家来说，正是这种倾向把德国人与理性、一般化、科学的西方区分开来，甚至割裂开来。他是谢林、尼采和存在主义者的真正先驱，是有组织的宗教的所有支持者的危险同盟。

第七章　创造性的天才

在大多数德国和欧洲文学史中，哈曼（如果有幸被提及的话）被看作是德国狂飙运动的一个灵感来源，这场运动最显著的特征之一是相信应当把自己交付给自发的感情和冲动，对规则的仇视，艺术家不受限制的自我表现和自我肯定的欲望，不管是在生活中还是在创作中，它秉持这样的观念：诗人和思想家是一种高人一等的存在，遭受着不为常人所知的痛苦的折磨，试图以某种独一无二、猛烈、闻所未闻的方式实现自己，只服从于自己的激情和意志。这在部分上是正确的。哈曼把一个有角的潘神象征放在他的某些著作中，他的著作很可能激发了一些同时代人猛烈地反抗古典主义和秩序，这些著作也的确强调了人的创造能力的非理性源泉，这令他的同时代人恼火。即便他并没有鼓励神圣的暴怒，但是相对于他周围的新古典主义拥护者来说，他至少没那么反对它。

然而，他的浪漫主义仍然需要许多资格证明。他不是一个“疾风暴雨”般的反理性主义者。当拉瓦特尔因为对信仰没有把握而给他写信，诉说自己精神的痛苦时，哈曼回复说：“快快乐乐地吃你的面包，高高兴兴地喝你的酒，因为你的工作让上帝喜悦。”[726]太过于关注自己的精神状况就是对上帝缺乏信仰，只有儿童般单纯的信仰才是一切事物的基石；自我怀疑和自我折磨（尽管哈曼对它们并不陌生）不过是病态的征兆。雅各比抱怨说，他不能让自己的心灵与头脑妥协，哈曼用相似的话来答复说：无论我们的前路中有多大的障碍，只有服从才能通往祥和与真理的道路，普罗米修斯式的斗争做不到这一点。我们的父母倾听到“清凉的夜晚中，上帝在花园里散步的声音”。[727]我们也许再也不能回到那里，但我们必须以倚仗那光明的景象来生活。我们都是上帝的孩子，只要我们在生活中谨记这一点，我们就不会步入歧途。

罗马天主教的戈利岑公主不知道她的所作所为，是否配得上一位好基督徒的行为，也不知道她的生活是否足够纯洁和虔敬，她由此为

自己的良心不安所苦恼，哈曼也告诉她说，她应当把自己的信心播种到上帝中去。不要枯等种子开花，不要急于寻求良心的安宁，人必须学会支撑他的“虚无”，并对上帝的仁慈怀有信仰。一个人必须做在他自己看来正确的事情，这就够了。沉迷于个人的道德是一种狂妄自大，是一道阻隔上帝的围墙。她尤其为她的孩子的教育问题而苦恼。从她的日记中，我们得知哈曼心平气和地宣扬谦卑的神圣性，他告诫说人要学会满足于甚至喜悦于自己的渺小，这使她从自我折磨中解脱出来。上帝通过他的作品，通过他给予我们的世界，对我们，特别是对我们的感官讲话，不要把试图把他或他的世界还原为某种内在的核心，某种不可还原的和终极的实体。接受给定之物，无论是血肉抑或激情，不要试图解释它们，改造它们，或者推演它们。给定的已经给定了；学会去服从就是学会去理解。

然而，哈曼自然而然地产生了一些关于天才的有趣思想。人身上自由、自发、创造性的冲动根本不理会什么规则，或者说它随心所欲地创造，这种想法正如人们所期望的那样，渗透到他写的所有作品中；当然，他不是这种想法的发起者，但是，他赋予其一个全新的、具有历史重要性的维度。天才是神启，甚至艺术家本人也并不总是知道自己在干什么，因为他只不过是一个更高、超人的力量借以表达的工具，这种观点至少像柏拉图的《伊安篇》一样古老。扬关于这个主题的著名论文[728]释放了德国人在这个主题上被压抑的汹涌情感。在18世纪的下半叶，对狭隘和专业化的抨击，对束缚并限制着人，妨碍“完整的人”（其实现被看作一个和谐的过程，迄今为止，妨碍它的只是人类的错误或罪恶及其所滋生的毁灭性的制度）的最充分实现的东西的抨击都随处可见。这不限于德国作家：狄德罗也提到了在文明人身上存在的自然人和人造人之间的战斗，而卢梭对人类制度的毁灭性后果的告诫已经众所周知，人正是在这种制度的影响下被塑造出来的。但是对新古典主义的真正反抗来自德国，并且把矛头指向了巴黎思想家的优势地位。

法国教育和法国学说基于错误的心理学和错误的上帝观与自然观，而哈曼尽管位列抗议其影响的最早一批欧洲思想家，但这并非他在这个领域最富原创性的贡献。他感兴趣的主要不是为一小撮精英创

造出自由表达的条件，由此让普罗大众为之付出代价，或者超出了他们的理解范围。法国百科全书派认为，在一个合理组织起来的社会中，任何人在原则上都能够变成天才，托洛茨基似乎相信这一点（这是狄德罗以其现实感，在他关于爱尔维修的《论人》的文章中大肆嘲笑的），哈曼则对这种天才的社会构想完全不感兴趣；他也不赞同门德尔松和尼古拉，后两者认为天才包含于思想交流中，直到它们被普遍接受并且把人类生活提高到一个新的阶段。

与对社会条件的强调相反，哈曼相信天才是个人的，不能被社会组织训练或培养；每个人是他所是，见他所见，他只对理解他的那些人讲话，不是每个人，而是那些和他有着特殊亲和关系的人；至于天才的数量是多是少，则根本弄不清。与门德尔松和尼古拉相反，他坚信只有自由的人能够理解、激励他人或受他人激励；而自由在于既是主人，又是最忠诚的臣民；接受普遍的规则就永远是奴隶，“相信别人的判断胜过自己的判断，这样的人不再是人。”[729]尽管温克尔曼认为现代人通过模仿希腊人将会变得不可模仿，但哈曼仍然保持怀疑。像普罗米修斯一样，我们必须偷盗圣火，而不是画饼充饥：谁试图夺走艺术的想象和任性的自由，谁就是在试图夺走它的荣誉和生命。我们必须从事“对原初的、动物的自然之光的一种普罗米修斯式的剽窃”；[730]这样，才有原创性与奴隶、自发性与退位的二分；这样，也才有对古典模式与功利主义，或道德和美学启蒙主义的其他分支的仇视。

但是，这并非哈曼的主要关切。他对艺术精英的需求不感兴趣。他是一个道德主义者和生活的批判者，希望与整个人类的敌人进行斗争；他希望帮助人类得到解放。他的原创性在于把对个人良心权威的诉求，和对那种孩提时代就以虔敬主义熏陶着他的制度权威的拒斥，转变为对整个生活的诉求；假如自我在他那里意味着与他人或上帝不断交流的某种东西，意味着只有透过这些关系的媒介并屈服于它们才能看到真理，不管是实践的或理论的，那么，自我认识（对他来说，它是从与上帝的交流中获得的）就不是对个人自由的威胁，也不是人为自我约束的痛苦行为。他全面反对虔敬派的清教主义：那种观点认为，人只不过是一种不洁的器皿，集结着许多罪和腐败，既然所有人

都是可憎的，他们就必须试图从他们身上剔除一切自然渴望，正如当时的一句虔敬派诗歌所写的："胜利存在于死亡中；生命存在于死亡的过程中。"[731]

就像哈曼对法国启蒙哲学家所鼓吹的对激情的功利主义调和所持的强烈反对态度一样，他也同样强烈地反对以上观点。他走得如此之远，以致接受了虔敬派的以下学说：理性是毒蛇、大异端、上帝及其真理的伟大敌人，而约翰·康拉德·迪佩尔[732]就是如此，就像之后的叔本华一样，他认为一切痛苦都是由永远不能满足的渴望引起的。但是，此后哈曼与这个可怕的宗派分道扬镳了，其程度远甚于他们的其他子孙，比如伊曼努尔·康德。哈曼对他农民妻子的赞美之辞[733]（甚至他与她一起生活的动机）植根于他对一切看起来健康、纯真、自然的东西的爱，它们摆脱了由于对上帝赋予我们的感觉和语言的滥用而使有学问的人产生的自我折磨：更好的地方风尚植根于地方生活，它们要胜过冷漠的统一性、温室植物、勾心斗角的学院生活中的死气沉沉；最大的罪就是使理智偏离"最真切的感性深渊"。[734]"要有光！"[735]这就是创造的欢乐，是感性的欢乐！上帝本身就是有血有肉的，否则，他就不能对同样是有血有肉的我们讲话；但是我们割裂了精神与肉体的联系。"把碎片搜集到一起，是学者的工作；解释它们，是哲学家的工作；模仿它们或塑造它们，是诗人的工作。"[736]诗歌赋予统一和生命。因此，历史也只是一个死尸之谷，[737]除非"一个先知"到来给他们加上肉体，像以西结那样。

真正地去生活与创造是一回事：这就是1762年以《果壳中的美学》为题加之于米夏埃利斯头上的《犹太神秘主义散文中的狂想曲》的精髓。[738]生活就是行动，[739]而不是某种非人格的形而上学力量，也不是黑格尔的自我发展的理念，或者马克思的实践，这些术语难以在具体的空间或时间中来鉴别，即使在最唯物主义的方面，它们仍然保留着其形而上学起源的神秘性；生活是日常的行动，是对本能的信仰，是对理解（没有理解就没有与他人的交流）的信仰，是对直面人与事物的信仰，对生活完满性的信仰。这就是艺术家创作的方式，但是它也是一切人在他们身上实现最人性的东西的方式，是社会实现精神统一和社会成员统一的方式，这些社会成员是实践智慧、爱和肉欲

满足的混合物，这种混合把完全的人与理论家们荒谬的二维虚构区别开来，也与理论家们自身的内在乏味和异化区分开来，正是这些东西使他们把现实生活与他们冷冰冰的、程式化的范畴混淆起来。一个坐在书房时而望着墙上的画出神时而厌倦沉思的专家，根本上已经不是一个活生生的人，而是一个木偶。法国人笔下的才子永远看不到晨曦的降临，因为他们不相信肉体的复活。不！再说一遍，自然是希伯来语中失却了元音字母的辅音字母，是一个至少有一个未知数的方程，我们只有通过行动而不是依据规则沉思，才能解出这个未知数。[740]

什么样的行动？他一如既往地用隐喻讲话。我们必须强暴自然，进入她，与她融为一体："自然是我们的老祖母……与这个祖母乱伦是最重要的戒律，它却没有得到遵从。"吹毛求疵的现代专家以自然为耻，把她盖住，只关心他们用以隐藏她的漂亮衣服，他们又怎么能做到这一点呢？[741]哈曼对理性主义者的抨击，对来自真正参与生活的智慧（在天才中达到了极致，在寻求自我实现的人们那里也有各种各样的表现）的坚持，也许是反对规则和标准，反对冥想高于行动的最早圣歌。"少想多活"，[742]他对赫尔德说——这来自于对歌德所称的"灰色理论"[743]的反对，以及对生活的拥护，这种观念开始于德国的狂飙运动，从海因泽的《阿尔丁海洛与幸福岛》，[744]热情地号召丢掉一切陈规陋习，让激情实现它们自己，不管在体面的人看来是多么具有毁灭性，多么丑恶，到雅各比的《阿尔维》和《瓦尔德玛》（及其核心学说，即"不会出错的东西……本身没有多少内容；不能滥用的东西几乎没有实用价值"），[745]再到施莱格尔的《卢琴德》[746]中对放荡不羁的个人主义的礼拜，并在拜伦、施蒂纳、尼采、哈姆逊和D.H.劳伦斯那里得到继续。

"每种生物都有自然权利去最大限度地占有周围的一切"；这些限度只有通过其他生物的抵制才能确定。对纪律的一切吁求只不过是"败坏人的资产阶级秩序"的表现，它和"野蛮的立法"没什么两样。[747]他承认，海因泽的这些学说在那些市侩民众的眼里或许是野蛮、堕落和可怕的，[748]但这些学说将统辖真正自由人士的生活，只有他们理解它们，这些不是哈曼的观点，他相信服从上帝的法律，因为我们用我们的全部存在感知到了它们；然而，尽管他反对这种鼓吹无政府状

态的普遍精神，他还是很喜欢包含这种观念的小说。海因泽说："美是我们整个存在的真实显现"，[749]而这也是哈曼的学说。美是最典型、完整、动态、可感的形式中的生活，也许充满了冲突和矛盾，因为它没有被某个戴着假发穿着丝袜的饱受理论折磨的法国人所消除和规整得井然有序。这就是他传授给赫尔德的学说，它注定影响德国的浪漫主义，并通过它进而影响了整个欧洲思想。

他对这种态度的乏味模仿的憎恨超过了对法国唯物主义的憎恨。例如，他厌恶被浪漫派顶礼膜拜的施蒂纳，因为尽管他破除了习俗和规则，但是他十分陶醉于他自己的任性，他的态度太自恋，不够热情和诚实，不严肃，只是单纯地伪装成离经叛道，而实际上则一直深刻地陷于习俗，是对市侩和正统的搔痒；他同样憎恨维兰德及其弟子们"纵酒谈情"的诗歌，认为它们是伪田园风格的实践，比例如伏尔泰固执却令人敬畏的活动离行动更远，尽管哈曼在很大程度上对伏尔泰的学说持批判态度，但却在同样的程度上崇拜其非凡的才华与活力。

读者也许要问，为什么没有把卢梭包含在反理智主义的自然主义的这个目录当中？原因在于哈曼对卢梭的态度，像许多反理性主义者一样，是极其矛盾的。一方面，《爱弥尔》和《社会契约论》是理性主义的著作，它们对人持一种非自然的观点，这种观点也是伏尔泰、雷纳尔、达朗贝尔或柏林痛苦的理性主义者赞成的，这些人在反狂热主义的战斗中已经变成了理性主义的狂热信徒、凶手、煽动者、强盗、上帝和人的骗子。卢梭是乌托邦主义者，他在抽象能力方面，只是个粗浅的涉猎者；他的教育理论建立在"美丽的自然、良好的品位和平衡的理性"[750]的荒谬神话之上；学校并非像卢梭所说的那样是教师和学生的一种平心静气的和谐，而是"一座像多坍一样的上帝之山，在以利沙周围充满了杀气腾腾的战马和战车"。[751]另一方面，在他的小说中，有一种超过理查德逊的"感官迷醉"，[752]而他对沙龙和传统习俗的义愤填膺，他希望"通过人和他人的完满获得关于人心的知识，并用来服务于人"，[753]这种希望则是富有同情心的。哈曼的所有这些表示都发表于他阅读卢梭的《忏悔录》之前，甚至在这本著作出版之前。他对狄德罗也有些善意之言，说他是法国人当中最像德国人的，尽管持有糟糕的理性主义观点，但他认识到规则不是一切，"某

些更直接、更密切、更隐蔽、更确定的东西”才是重要的。[754]但是，狄德罗信奉一种错误的哲学，他偶尔对其心生悔意，但是大多数情况下则陷入错误当中。哈曼也许会赞成狄德罗对天才的赞美歌（在《沙龙》中献给画家卡尔·凡·洛的一节）是某种黑暗、狂野、不可靠近的东西，与流行智者的喧闹、魅力、甜腻形成鲜明对比。[755]然而，哈曼并非始终如一的：他先是对《新爱洛绮思》顶礼膜拜，后来又抨击它。圣·皮瑞是个白痴，我的爱德华勋爵不是一个英国人。朱莉不值得爱和崇拜，也不应该向扶不起的沃尔马荒唐地供奉她的爱和崇拜：卢梭的语言不包含激情，而是注重修辞的。这一切都是错误的。这一切都是法国的。

尽管卢梭的口气，特别是在《新爱洛绮思》和《忏悔录》中，具有一种自由、反叛的精神，他鼓吹摆脱旧的（习俗、科学或艺术的）束缚，以便在我们心中重新注入一种不可磨灭的永恒法则：即被柏拉图与一切时代和地区的真正圣人所珍视的旧道德。这不是哈曼要鼓吹的东西。他希望毁灭在他看来凝固的、僵死的规则和规章制度，以便在人身上重新唤醒他与上帝的统一感，使他自发地活在上帝之中（如果处在一种麻烦的关系中），[756]不屈从于任何一种能够落实于任何文字的法则，无论是暂时的还是永恒的，越是永恒越不可能。因此，卢梭最终对他来说，就像普罗泰哥拉对苏格拉底来说一样，也许是诡辩学者当中最好的，但仍然只是一个诡辩学者。

歌德曾（向魏玛大臣米勒）提起过哈曼，“在他那个时代，他有一个清醒的头脑，知道他想要什么”，[757]但是康德说，“晚期的哈曼有这样一种思考普遍事物的天才，但是他没有能力清楚地指出它们的原则，或者至少没有能力从他的这种批发贸易式的著述中分离出任何特定的东西。”[758]这既是有趣的，也是真实的。但是哈曼尽管知道康德对他的态度，却仍然不为所动，这一点当然从他对康德的看法中得到证实，他认为康德是一个聪明却盲目的人，康德为了更清楚地感知他自己内在、虚构的结构，而对现实紧紧闭上了他的眼睛。哈曼的判断在浪漫主义剧作家克林格尔处找到了回响，克林格尔曾说过：“康德的学说就像罗德港的太阳神巨像，用一根头发高悬于道德世界之上”，而他的学说不是解释或评判人类的合适工具。[759]作为一个不太

谦虚的人，哈曼把他自己看作德国的苏格拉底，拒绝与诡辩学者们进行空谈，[760]让那些胡搅蛮缠的雅典人安静下来，不要拿太多的问题纠缠他，并以自己树立榜样，给他的学生们带来征服虚荣心的勇气。他的使命就是破坏一成不变的价值，既包括传统的价值也包括哲学的价值，组织一场回归简单性和反对新科学的傲慢和乐观主义的信仰的反革命。

苏格拉底试图通过分析理性来进行他的工作。哈曼则认为自己也在做类似的事情，不过他所采用的是其他方法，他要利用一切能够冲破习惯或教义外壳的武器，来打碎一成不变的习俗和期望。在他自己看来，这就是他赫耳墨斯式行文的辩词，他用以迷惑、吸引和唤醒读者的神秘公式，他从一个主题到另一个主题的不断变换，他的观念的无序接替，他不断地化身为各种取自神话、诗歌、他自己狂放不羁的想象的奇异角色，以及一切使读者止步，折磨他、震惊他、激怒他，并为他打开新景观的窗口的东西；最重要的是，打破了读者非自我批判的生活、精神、文学指南的权威已经使他适应的通常的联系序列。因此，哈曼希望真正的上帝之言汩汩流入觉醒的读者那里，揭示精神和肉体的统一，生命的统一性，生活和创造的需要，信仰的最高权威，理性的脆弱，一切精巧的答案和构造出来的理论的欺骗性，一切算计着把精神引诱到现实的虚假梦幻中的事物。实践的人的真实形象是梦游者，这样的人有无穷的智慧、反思、连贯性，谈论、行动、从事着危险的事业，哪怕他的眼睛只是睁开一点点，他就将不会，也不能以更大的确定感来做到这些事情。

这种悖论几乎可以在每个浪漫主义作家那里听到回响——梦游者的信心，他的自信来自于他的盲目：现实是烦人的，但必须面对。要唤醒这些被蒙蔽的人，唯一办法是打碎他们通常以之观察现实的眼镜，通过疯狂之情，通过后来的诺瓦利斯、霍夫曼、果戈理，以及我们这个时代的皮兰德娄、卡夫卡和超现实主义者所运用的的方法。当然，只有具有原创性天才的人们才能够达到这一点，而哈曼肯定相信他自己就是这样的一个天才，一点也不逊色于苏格拉底。天才并不健康，而是一种神圣的疾病，就像希波克拉底所说的，同时具有神性和人性[761]，把天堂和尘世统一起来。在世俗的意义上，天才是疯狂的，

因为这个世界的智慧是愚蠢的；理性的唯一作用不是赋予我们知识，而是向我们自己揭露我们自己的无知，并由此走向谦卑。那就是我们从苏格拉底那里所学到。但是，就像休谟正确地指出的，理性本身是无力的，而当它发号施令时，它就成了一个篡位者和冒牌货。

这就是哈曼的主要思想，以及他自己为他的方法所做的辩护。如果说哈曼因为思想的混乱和无序才导致他的写作晦涩难懂，如果他的辩护是对该事实（假定它是一个事实）的理性化，那么，这个辩护是聪明的，并产生了强有力的历史影响。康德有理由感到恐惧：他说，“人只能嘲笑”这些“天才的人，或者也许是天才的猿”——“人只能嘲笑并坚持不懈地、井然有序地、明明白白地继续走他自己的路，而不要理会这些骗子。”[762]毫无疑问，他是正确的。然而，如果没有哈曼的反抗（或者至少某种相似的东西），赫尔德、弗里德里希·施莱格尔、蒂克、席勒，甚至还有歌德的世界是否会形成就成了个疑问。赫尔德受惠于哈曼甚多，他和雅各比（后者受惠于他的甚至更多）与施莱格尔兄弟是同路人，施莱格尔兄弟不仅在德国而且在欧洲都是秩序、理性主义、古典主义传统的主要颠覆者。这位德国的斯塔埃尔夫人拉开了这场骚乱的一角帷幕。这场反革命在欧洲舞台上交替投下光明与黑暗，并且不管是作为原因还是征兆都不可分割地与我们这个时代最具创造性和最具破坏性的现象联系在一起。没有这场反革命，费希特、谢林、甚至黑格尔的学说就可能不会产生，它们是对健全的、谨小慎微的理性欧洲思想家秩序井然的过程的野蛮入侵，并打动了在盎格鲁——撒克逊哲学传统中成长起来的读者；哈曼是这场抗议的第一个旗手，而且也许是最有原创性的人物。

第八章　政治

一如既往，哈曼政治观点的最清晰表达，出现在他对一个激怒了他的特定立场（即康德最好的一篇短文：《什么是启蒙？》）的抗议中。康德的主要论点是：启蒙就是独立、自我抉择，并对自己的选择负责，即便在必要的时候服从法定的权威：不让他人牵着鼻子走，不要让自己遭到孩子、未成年人、受监护人的对待。它是对家长制的激烈抨击，不管其多么仁慈，也是对个人自由、平等、尊严的呼吁，康德把它们等同于成熟和文明。

哈曼当然义愤填膺。骄傲、独立是一切精神幻觉中最致命的。他抗议的当然不是康德对孩子般依附的不满，而是他归属于真正被启蒙的人的行动自由的概念。谁给了国家、其统治者和受其雇用的教授们告诉别人如何生活的权利？谁把他们封为最终的权威，使得这些自命的智者和专家精英宣称自己不会犯错误，并认为可以向别人发号施令？在他看来，启蒙与思想和政治的（本质是一回事）专制携手并进。启蒙运动不过是一种北极光，冷酷而虚幻。在那些解放的孩子们（哲学家）——他们自命为监护人（诸侯）的监护人——的“闲言碎语”中，他看不到任何有意义的东西。所有这些理性主义者的“喋喋不休”对他来说就像月亮的冷光，不能指望它来照亮我们苍白的理性或者温暖我们薄弱的意志。[763]他寻求信仰，并发现它在未受过教育的大众那里更唾手可得。

哈曼仇恨权威、独裁者、自封的领袖——他既民主又反自由——体现了民粹主义和蒙昧主义的最早结合，体现了对普通人及其价值和他们生活脉络的真诚感情，并伴随着对那些自诩能够告诉他们如何生活的人的强烈厌恶。这种反动的民主：反理智主义与对平民大众认同的相互结合，后来既可以在科贝特那里找到又可以在拿破仑战争中的德国民族主义者那里找到，并且在奥地利的基督教社会党、19世纪末法国的沙文教权政治，以及法西斯主义和国家社会主义中顺理成章地成为了最显著的思潮之一。

然而哈曼确乎以其惯常的深刻性指出了康德大厦的弱点。作为一个忠诚的普鲁士国民，康德宣称如果王子或君主命令我去做某件我认定是错误的事情，那么作为一个个体我也必须执行它，而作为一个官员，就更是如此了；我无权不服从；但是作为一个理性的存在和理性社会的成员，我有义务批判这样一道命令。我是一个复合体：一方面是一个个体，另一方是宣传家、哲学家、神学家和教授，我的职责就是公开地表达我的意见。哈曼对这种“方案”评价不高。他问道，在康德看来，人是否同时既是主人又是奴隶，既是监护人又是未成年人。“所以，理性和自由的公共使用只是一道甜点，而对这些好东西的私下使用则使我们必须放弃的日常面包，我们反倒要吃甜点而不吃面包。”[764]在公共场合，我穿着自由的华裳，而在家里我只有奴隶的破布？这有什么用处呢？于是他又回到他通常对信仰的诉求中，因为只有它给予我们抵制监护人和导师的力量，这些人不仅杀死我们的身体，而且掏空我们的口袋；信仰是众所周知的具体经验，而康德抽象的“善良意志”，不过是一个空洞的学究式套话。尽管如此，他还是喜欢康德；康德尽管执迷不悟，沉迷于自己无可救药的幻想，但却是一个正派的老朋友，他的性格令人心生尊敬。这是一种奇特的关系。

哈曼崇拜腓特烈大帝作为一个统治者的伟大，及其作为一个人的“温情”，[765]但是憎恶他的政策和观点，尤其是他把理性、组织和效率凌驾于人性、上帝、多样性和感情之上；哈曼对他的憎恶还因为他创造了一个冰冷、优雅、辉煌、无情的社会机器，由工于逻辑的诡辩学者、“政治算术家”、[766]法国人、荷兰人，以及天知道从哪里引进的一些非人的统一着装的人物所操控；还因为他蔑视基督教乃至全部宗教，还因为他打破了过往密切、地方的哥尼斯堡——里加社会。哈曼是先知以利亚，而腓特烈是邪恶国王亚哈，他的国民腐化、傲慢，是渎神的异教徒，他们让先知饥寒交迫，几乎死去。他们一个月从他那里拿走五个泰勒，或者至少法国的统治者是这么做的，而这让他没法享受取暖设施。这种赋税是“反韵律和理性的——我相信陛下两者都爱”，他在一次呼吁正义的过程中写信给他说。[767]哈曼是耶利米，是赞美诗作者，他把诅咒和神恩转化成沉重的嬉戏、愤慨、忧郁、反讽、先知之火。让国王回到基督教的信仰，让他赶走吃着他国民的肉

的邪恶法国异教徒（德·拉特和吉夏尔）。腓特烈是尼禄，他是叛教者尤里安，[768]他不是所罗门，他是亚哈。其中的意思就是腓特烈对待哈曼就像亚哈对待拿伯：他拿走了他的葡萄园。[769]腓特烈是一个哲学上的敌基督，取代了天主教的敌基督。[770]他为了一个空洞的世界主义理想，把普鲁士卖给了外国人，卖给了智者，卖给了这种新宗教的谎话连篇的先知（也许是指伏尔泰，也许是指腓特烈本人）。哈曼把自己描述为“心怀大忧虑的小哲学家”，反对“那些毫无忧虑的大哲学家”。[771]暴君和诡辩学者是人类的敌人：他们把自己凌驾于普通人群之上。[772]他们是赫尔德的讽刺画的原型，以为自己是与原野野兽面对面的创造主。腓特烈是“普鲁士的所罗门”，[773]他很明白统治道路有两条。“君主要么必须压迫国民，要么必须欺骗国民。”[774]当然统治者必须隐藏这个事实，这就导致了他们的虚伪。只有上帝能将爱和统治并行。慈善和权威在尘世间不可能结合起来。君主要爱自己的臣民就必须上他们的当，仿佛伟大的上帝一般；或者成为他们的替罪羊，仿佛上帝受人爱戴的儿子一般。如果要在这个世界上获得资源，就必须背弃慈善和权威。只有鲜血和黄金才能统治世界，而它们是恶魔的武器。言外之意就是，腓特烈和他那类的开明君主所累积的正是鲜血和黄金。

他提到腓特烈时有一定程度的歇斯底里。腓特烈是在思想上和行动上反对信仰的理性阴谋的头目和领袖。有时哈曼以淫秽的语言提到他的同性恋倾向。然而，当然哈曼仍是一个不抵抗的忠诚的国民、一个寂静主义者，在这方面他很像他的朋友，路德教普鲁士人伊曼努尔·康德，后者服从于一切形式的权威，急于摆脱无序。哈曼对新的政治理想的极端仇视传达给了也许并不需要它的赫尔德。两人都更钟情于波罗的海沿岸原始土著的风俗和歌曲，而不是新的、管理有序的现代国家，后者建立在统一、明晰易懂、公正无私的法律之上的，由训练有素的、受到启蒙的官员来管理，他们对过往亲切的普鲁士建制的传统或羊肠小道，对其在前罗马时代丧失的根基几乎不报敬意。不管在古代传统大厦的蜘蛛网之下充塞和积攒着多么可怕的非正义和痛苦，那把将这一切都清扫干净的新扫帚却是哈曼和赫尔德最为敌视的东西。[775]

第九章　结论

在哈曼的学说中，还有许多有价值的东西，也有许多荒唐的东西。他对荷马和莎士比亚的崇拜现在已经引不起我们的兴趣，因为这是一场他与他的学生赢得已久的胜利——如果我们铭记伏尔泰关于莎士比亚的著名评论，而且注意到这个事实：伟大的法国百科全书派根本就没有关于荷马的单独论文，而狄德罗在希腊哲学的条目中提到他时，将其称作“一个神学家、哲学家和诗人”，这个条目接下来引用了一个“著名人士”的观点：在接下来二十年内，荷马不可能被广泛地阅读，尽管狄德罗也反对说，这“表明了一种哲学和趣味的缺乏”，[776]那么这场胜利实际上并不像其现在看起来那样不可避免。哈曼同赫尔德一起阅读了《哈姆雷特》，尽管他没有亲口证实，但他提到自己的优柔寡断、笨拙、无法应对好生活，这导致他的解释者认为他部分地把自己等同于那位丹麦王子。然而毫无疑问的是，他自认为是一个天才和先知：苏格拉底是其唯一真正的前辈。

> 一个天使降临……惊扰了贝塞斯达之井，在它的五个洞穴中，许多病人、盲人、跛子、痨病患者躺在那里等待着水被搅动。所以天才必须屈尊降纡去坏规则，否则水就仍然静止不动；如果一个人想要体验规则的功效，那么在水被惊扰的时候，他就必须第一个跳进去。[777]

常识是敌人：病人、孩子和半神半人不可能享有常识，他告诉他的伟大朋友林德纳牧师说。[778]林德纳曾经问他，只是为了在生活中和艺术中保存秩序和体面的话，有一些规则是否实际上并不必要？常识难道不是哲学家和批评家的日常面包吗？是的，他回答道，“婴儿需要牛奶”，[779]而人类是为了他们的目的而寻求他们天父的孩子，这个天父经常令他们惊异，抛给他们一些难题、制造地震、发动战争、通

过他选定的先知之口说一些令人深为苦恼的事情。摩西没有让以色列的孩子在沙漠中安息。赫尔德高兴地把哈曼的美学描述为一种镶嵌画。哈曼能够对赫尔德讲话，是因为赫尔德在他看来非常孩子气，并且有一颗维吉尔般的处子之情，而康德是个不苟言笑的老学究，他不理解任何值得理解的东西。对康德来说，世界（自然）是个用来观察、分析和贴标签的僵死的永恒客体；相关的概念和范畴将得到恰当的考察，它们的关系将得到确定，而世界这个庞大的自动机对于他来说可以通过一个严格而枯燥的体系来描述和说明，并且如果这个体系要是正确的话，就将会永远正确。毫无疑问，这比起法国唯物主义者更为粗糙的机械观来说已经有所改进，但是预设仍然是同样的：一系列逻辑上相互关联的描述性定理能够解释一切，人类、野兽、物质客体、生命、灵魂、天堂和尘世的行为和广大宇宙能够根据一个体系化的统一工具得到分类和阐释，而这种工具实则是一种正确的理论，任何人都能够发明或者至少理解，只要他足够公正，有足够的能力，并为之付出足够的精力。

哈曼穷其一生不遗余力地反对和揭露这种思想。他的学说和他的文风交相辉映，他把世界看作各个事件的无序接续，每个事件都承载着它自己的价值，这种价值只有通过直接经验，即“亲历”这种经验，才能理解；由他人来报告，就变得无法理解和僵死。人必须为了自己而活着，而不是作为别人的跟班，为了自己而活着就是报告——或者也经常是不报告——他亲历了什么，当直接经验出场时，理论就成了可以丢弃的拐杖了。但是通过这些手段，无法获得关于任何东西的完整描述。康德在他的那个时代公正地获得了胜利，但是哈曼和他的追随者却对这种殷勤的想当然，对如此之多的遗漏（也许必要，但丝毫没有惋惜、不安，仿佛理论所不能包括的东西不过是可以丢弃的垃圾：比如心理上的特异、怪癖和另类，这些东西是理论所不能注意到的，而且在一个理性的宇宙中，这些东西会自然而然地被消除，只剩下与终极无误的理论框架相匹配的事实）持续地进行反抗。

哈曼在罗马教会和法国百科全书派所鼓吹的普遍科学的梦想中看到了同样的征服一切的一元论；在他看来，这忽视和抹掉了思想和感情中的差异，并在实践中对它们不予理会。他惧怕体系、中心化、一

元论等等，在他看来，他那个时代的科学所要求的权威角色是天主教教阶制度的世俗版本，他的观点在后一个世纪的奥古斯丁·孔德那里得到了回响，只不过，哈曼对其深恶痛绝，而孔德则是举双手赞成。哈曼在这个集合中看到了“对立面的统一”的另一个例证，这个学说是由库萨的尼古拉发明的（哈曼误把他当成了乔达诺·布鲁诺）——尽管不清楚他在多大的程度上理解了它，他一定赋予其一种自己的理解。无论如何，在这场于两条战线上（右边是教会，左边是科学）进行着的反对宣称掌握全部知识的战争中，哈曼也许是最义无反顾、激情澎湃的，也是最早、最具有代表性的，并且由此深深地影响了浪漫主义者和他们之后19世纪的个人主义的自由主义者。当赫尔岑把（卡贝或巴贝夫主义者笔下的）共产主义看作是头脚倒立的沙皇制度，即同样压迫人和忽视人的个性的制度时，当巴枯宁抱怨马克思的独裁主义时，他们正在继续着这一传统，即对任何限制个体并摧毁了其最深刻的价值的制度心怀恐惧。

如前所引，在提到“我思故我在”时，哈曼已经以一种非常典型的表达概括了这一点，关于什么是我思（即理性主义）是很清楚的，但是何谓“高贵的我在”？[780]任何强调一般性、非个人性、概念性、普适性的学说在他看来都很可能是在摧毁一切差异、特殊性、怪癖，为了包罗万象的考虑，而夹紧了灵魂的翅膀，由此妨碍了灵魂的自由飞翔。把一切知识“牛顿化”的野心会损失敏感性的每种飞逝细节，会降低经验印象的感染力，它为了强调形式而牺牲内容，为了强调统一性而牺牲多样性、生活的完满性、实际经验的五花八门的形变，而这种经验能够冲破最完备的概念网络的网眼。就像一个世纪之后的威廉·詹姆斯一样，哈曼是个体的、复杂的、特别是无意识的和不可捕捉的事物的鼓吹者。他捍卫了无法言喻的事物、神秘的事物、有魔力的事物、黑暗的区域和神秘的深度，而这远为詹姆斯所不及。道德和博爱绝不能代替同情、爱和精神慷慨。哈曼反对18世纪的乐观主义者和自然主义家对人身上动物因素和魔鬼因素的漠视，而当康德在他的《单纯理性限度内的宗教》中提到根本的恶，并呼吁重生时（这是某种连赫尔德都感到陌生的东西，更不要说歌德和希勒了），惟独哈曼领悟到了其真谛。“弱点和缺陷，是关于人类本性最深和最高的知识，人

只有据此才能够达到理想”，[781]只有下到自我认识的地狱才能修筑成圣之路：[782]康德引用了这句话。[783]

由此也就有了哈曼对意志自由的热情捍卫：

> 倘若没有作恶的自由，就没有美德，倘若没有行善的自由，就无所谓负罪，实际上也就没有任何善恶的知识。自由是我们一切自然力量的最大值和最小值，既是这些力量全部方向的基础和目标，也是其发展和回归。
>
> 无论是本能还是常识都不能决定人……每个人是其自己的立法者，也是他自己最直接的第一位子民。[784]

只有自由意志论才能解释人种的精神发展，因为没有“自由法则”，人就只不过是一个模仿者；“因为人是一切动物中最会模仿的。”[785]他在政治上、道德上相信这一点，在自我认识的领域也是如此。

对各种形式的一元论（不管是试图无所不包的科学论点，还是中央集权的宗教或政治制度）的恐惧，通常是受困的人（或阶级）的呼喊，因为他无法认识到被统治或被消灭或者是不可避免的，或者是被渴求的；他或他人所依附的观念可能是不那么令人满意，或者甚至是让人深恶痛绝的，但是与其决裂必定会引发痛苦和绝望的呼喊。旧的生活方式可能会受到谴责。孟德斯鸠小心翼翼地鼓吹在作出变革时须谨慎和缓慢，因为他认为激进的改革（即便是在他的时代，人们也开始对此做出要求）是无效或暴虐的。哈曼声讨一元论，是因为在他看来，一切一般化都包含虚假的价值。伯克在抨击法国大革命时表现出了保守的情感，托马斯·潘恩由此对他进行了谴责，认为他光崇拜鸟的羽毛，却无视鸟行将死去。哈曼无须为伯克特定形式的心满意足而带有负罪感，然而，他也以自己的方式对人类痛苦的呼喊熟视无睹，除

非这种呼喊是一个个体的或精神的形式。那些终结了殉节风俗，消灭了贫民窟，或在某个穷困潦倒的族长制地区创造了可以忍受的生活条件的人们，理当不受到大多数人们的责难。哈曼赞赏那些听到了犁下蟾蜍的呼喊的人们，即便从它们身上犁过是正确：因为如果人们不能听到这种呼喊，如果他们是聋的，如果蟾蜍因为受到“历史的谴责”而理应被抹去，如果失败者永远不值得留意，因为历史是胜利者的历史，那么这些胜利将为它们自己埋下祸根，因为他们将倾向于摧毁价值，而价值却是这些战斗本身的名义。腓特烈大帝的新扫帚清扫得如此干净且永久的呼喊抵制着这把扫帚，而我们在哈曼的所有著作中所听到的正是这种呼喊。他对人类根本价值的宣扬丝毫不逊色于他的启蒙对手，如伏尔泰和康德，而后者却作为人权的捍卫者而受到崇敬。

哈曼知道，每一百位读者当中，能够理解他的著作的人可能连一个都不到，但是，他以一种混合着痛苦和傲慢的奇妙语气恳求说，他应当得到的对待，要像苏格拉底对待赫拉克利特那样：苏格拉底相信那些他不能理解的段落，因为他所能理解的其他段落而包含了伟大的价值。他把自己的散文比作一系列相互孤立的群岛；他不能在岛屿之间架设桥梁，因为那正是他所反对的，那样做就是在建造一个体系，这个体系会扼杀最生动、最个性化、最真实的东西。让他着迷的是处于永恒再创造过程中的世界图景，这是一个不能被阻止的过程。用来描述它的词汇不可避免是静态的。它不是一个缓慢的增长——哈曼不是一个历史主义者；他不相信发展，或者至少对其不感兴趣。对他来说，世界要么变得更好，要么变得更糟。但是存在着一个原初、先验的模式，实际上，一切都是对这个模式的反映、类推或模仿。在伊甸园，在被逐出天堂之前，亚当是知晓它的：“亚当是上帝的，上帝亲自创造了我们种族最早的祖先，以便他可以拥有封地，并继承这个世界，而这个世界是通过上帝嘴里的话完成的。”[786]

> 每一种自然现象都是一个名称，是神圣能量和观念那新生、秘密、不可言喻，但却非常密切的神选结合、交流的符号、象征和承诺。人在这些开端中亲耳听到、亲眼看到、沉思到、或亲手

触摸到的一切都是活生生的道。因为上帝就是道。他的口中和心中有了道，语言的起源就像孩子的游戏一样：自然、切近、简单。[787]

在关于哈曼语言观的第六章中，我已经引用过的这个幽暗而神秘的段落，这是我们能够抵达中心思想的最近途径。它是哈曼所设想的思想和对象——他称之为言语（道）与世界——的统一的方式，就像神秘主义者和形而上学家经常设想的思想和情感未被打破的统一，并非直接性和知识的统一，也尚未分裂为主体和客体、认识者和被认识者，而人则永远试图超越这种分裂。在哈曼看来，不管是谁，不管是在何时，不管是在何地，人都有两个选项可供选择。第一个是寻求真正地去理解，这意味着通过自然或历史的直接经验，或者通过阅读《圣经》的话（这是这种统一表达自己的一种方式，其使用的预言即便是有限的人也可以理解）去感知这种最初的模式可能是什么，以及它们能够做什么（尽管作为有限的人，他们永远都看不到全貌）；第二个选项是通过构造体系，通过相信传统的制度，根据常识的要求来生活，而与现实隔绝。“有三样东西……我不能理解，可能是四样：明明拥有健全的判断力却要寻求贤者之石；化圆为方；大海的大小；明明是一个天才，却崇拜健全人类理性的宗教。”上帝是一个诗人：世界是按照一个模式进行永恒创造的剧目，这个模式不能被归约为法则，它只能通过这样的反思和这样的事实被感觉到：上帝的每个创造物都不止是它们本身，即一切事件和客体是它们自己，但同时也是其他所有事物的象征、象形和隐喻，为我们理解其他所有事物提供线索。

除去这种深刻的反理性主义精神世界的固有价值，它在思想（和实践）史的重要性，就像向自称能够回答人类一切核心问题的（不管是经验的还是先验的）科学发起决斗时，扔下的一只手套。哈曼最终只认可个体及其秉性，他认为一切一般化的努力都导向没有面目的抽象创造，这些抽象把个体作为其原材料，尽管其提出的理论声称叙述或解释个体，结果却并没能触及到个体的核心，而法律、道德和美学

的体系（行动原则的每一种方案）要么忽略了个体（虽然它们最终是从个体中得出其经验），要么强迫个体嵌合某种普罗克汝斯忒斯之床，强迫其遵循规则，而这些规则一定会伤害甚至可能摧毁个体。

当哈曼猛烈抨击所有的抽象时，他所说话语的字面意义基本上都是纯粹的胡言乱语。没有某种一般化，就不可能有象征、言语和思想。当一种东西被用来代表另外一种东西时（哈曼最喜爱和最有原创性的思辨领域），一般化就发生了，某种东西就会被用作象征：它脱离了自然的媒介（无论这种媒介是什么），而被用来代表某种别的东西，以便把这种东西与跟其相似或不相似的其他东西区别开来。这样，无论是象征还是被象征的东西，就只能通过一般的术语进行识别。禁止抽象就是禁止思想，禁止自我意识，以及禁止一切表达；就是把个体限定于感觉、冥想和梦寐，不管是白天还是夜里，而无力对其进行命名。这一定不是哈曼的本意，但是他偶尔的表述似乎带有这一层意思；他对科学（因其将抽象提升到了普通话语之上）的谴责，转变成了对它们在其各自领域必要功能的否定，转变成了对科学思想的攻击，只要它与感觉或艺术创造中的神秘相对立。

哈曼在抽象思想和具体确定性之间所寻求确立的差异实际上是不正当的，当这种差异被过分夸大后，它就成了一种盲目的蒙昧主义，一种对批判思想、对差异的判断、对假说乃至推论本身的构想的攻击，这种抨击源自于对批评的愤怒和仇恨，并最终把根源扩展到一切精神活动。尽管哈曼的言语经常热情洋溢富于修辞色彩，在思想方面缺乏深思熟虑，但是他的总体倾向是不含糊的。像后来的伯克一样，他认为把科学准则应用于活生生的人类将导致错误，最终将大大贬低对人本身的看法（人就成了物质，一个物理学、化学和生物学研究的领域），并导向一种非人的态度，因为并没有人尖锐地意识到理论与实践的统一。但是那些拒斥科学，并允许人们生活于可疗治的贫穷、无知和压迫中的人们，他们的实践中包含着同等程度（如果说不是更大程度）的非人性，哈曼对此却无动于衷。有时候人只有偏执于一个窗口，他才能看得更清楚。

哈曼是一个狂热分子，他的生命观——尽管上帝的信仰者和神学

家从中发现了真诚、深度和价值——作为一种普遍的生命哲学，是极其片面的：它过分夸大了人和事物的独一无二性，过分夸大了它们身上重要的共同特征不能被抽象化和理论化的特点；他义愤填膺地仇视人们希望通过大众可以理解的术语来理解宇宙和自身，希望通过重视科学知识来规范自己和自然，来达到大部分人在大部分时间都共有的目标。这种仇视和盲目的反理性主义助长了导致社会和政治反理性主义的思潮，尤其在德国，在20世纪，使得蒙昧主义（这一黑暗中的狂欢）对用多数人可以理解的原则进行理性讨论的做法不屑一顾，殊不知，只有这种做法才可以增长知识，才能为基于对共同理想的有意识接受的自由合作创造条件，并促进迄今为止唯一名副其实的那种进步。

哈曼的重要性不在于他尖锐反启蒙的特殊主义，也不在于他对体系思想和那种要求行动应当根据自由和公开的争议原则得到解释的主张的贬低，尽管那是他自己持续不断的实践，在他与康德的争论中时常表现出来；他的重要性在于这个敏感得不同寻常且极其率真的人，对人类生命中那些科学容易忽视（乃至由于科学的本性而必然忽视）的方面所持有的富有灵感的洞见。他的呐喊源于出离愤怒的敏感：他的言论代表了一个被对理智的激情所冒犯的情感人的立场，也代表了一个道德主义者的立场，这种道德主义者明白伦理学关涉到真实的个人之间的关系（他们都在最终统治者的上帝之下，并试图做他的仆人服从于他）；他也代表了被某种原则的阐明所冒犯的人的立场，这种对原则的阐明所诉诸的伪科学客观性并非来自于个体或社会的经验；他也代表了一个被傲慢且（在他看来）精神盲目的西方所羞辱的德国人的立场；他也代表了一个行将灭亡的社会秩序的谦卑成员的立场，这种社会秩序受到了政治和文化领域非人的集权化所践踏。在傲慢的独裁者腓特烈和伏尔泰的压制下，他奋起反抗，发动了一场反对理性的猛烈运动。然而，就像在大多数反抗所需要面对的那样，他也面临着真正的压制，而这里的压制则是针对迟早定会爆炸的个体性和人身上的非理性和无意识的力量。尽管哈曼依然献身于混杂难解的神学领域，但是他点燃了导火线——就我所知，没有人更早或者更直接地做到了这一点（尽管谁能说得清没有他的话，人类历史的过程是否会非

常不同？）——引发了伟大的浪漫抗议，否定存在着一个一切知识和价值都从中产生，所有的行动都据此来进行检验的客观秩序（一种自然法则），不管是事实的还是规范的。

革命在德国开始——也许因为政治原因，其禁止社会运动、政治运动和公开讨论，并把批判强行变成了“美学理论的平静大海”[788]（语出亚历山大·赫尔岑）。这一革命的中心是：一、语言与思想的同一性；二、有关艺术的理念，艺术既不是对客观上所有人都可理解的对理想的美的模仿，也不是一种愉悦给予手段；三、休谟经验主义（杀死了先验原则的权威）与对个体自我表达最高价值的强调的相互结合；四、上帝在每个有感觉力的精神中以其不可理解的方式发挥着独一无二的作用，它不一定与其他发挥作用的因素协调一致。所有这些观念形成了一种猛烈爆发的思想混合物，不管它本身是否是社会或经济张力的结果，最终都成为了一种伟大且改变世界的力量，带来了令人惊骇的后果，而19世纪的海涅在他的研究中警告法国人不要低估沉默的德国哲学家的力量时，非常精确地预见到了这一点。如果哈曼不曾（尽管以其独特的方式）阐明那些被得意洋洋的理性主义学派所轻蔑忽视（不仅发生在他生活的那个世纪，而且在伟大的维多利亚时代以及那些在理性盛宴方面比较后进的国家中都得到了延续）的真理，那么，他发动的这场运动就不会在思想和行动上产生如此令人惊异的后果，尤其是在我们所生活的这个可怕的20世纪。这就为我们提供了充足的理由，从纯粹文学或神学专家的故纸堆中把他抢救出来。

人们只需比较一下教会中的官方辩护士对启蒙运动的信条所做的反驳尝试与自由的神学家（哈曼所谓的黑色野兽）所做的妥协尝试，就可以对哈曼的原创性有充分的认识。在索邦神学院和天主教的反对派这一方，人们在很大程度上要么是发现了盲目的独断主义，以及在他们自身领域中，对科学或历史研究的可信性进行古怪的否定，要么是发现他们试图徒劳地证明：启蒙哲学家宣称能做的事情，教会（以其缓慢但合理的方式）可以做得更好。除了此种类型的有组织的反对派，还有新教的各宗派和运动，他们通过敌意的冷漠态度来保护他们自己免受理性主义的伤害，“一无所知”的教派转向了内在沉思和神圣生活，他们或者出于自愿或者出于政治上的藩篱选择逃离社会和政治

世界。这就把从精神上反对理性的行进的这个任务留给了光照派教徒和共济会成员，但是即使是他们当中最有影响力和最杰出的代表（比如圣马丁的著作），就算与哈曼最糟糕、最古怪的作品相比也不可同日而语，少了许多原创性，也很少涉及关键的问题（无论是个人的还是社会的）。哈曼他手持他的核心指控（那些宣称通过直接的观察来理解人和自然的作家忽视了在他们的日常经验中与他们最近的生活领域，即人们行动的实际方式和他们信仰的对象），带着正义、猛烈又毫不妥协的勇猛，把刀子插入在他死后数十年间终于被全部人所看到的伤口中，这给他在思想史中带来了独一无二的重要性。

哈曼并非一个带有乡愁的中世纪学者，他没有把想象的过去看作是一个更好、更高贵的时代，并将之与当下沉闷的平庸相比照。他的幻想是超越时代的，而非历史的。但是像后来的工业文明的批判者一样，他不仅坚决忽视世俗改革家的起因，而且忽视他们的目的。不管是在腓特烈的普鲁士还是在拿破仑的法国或者是约瑟夫二世的神圣罗马帝国，人们在把理性的方法应用于社会政策时，都把消除猖狂的非正义、非理性冲突、人类苦难和压迫作为其目的；而其成就构成了人类历史这个并不出彩的篇章中辉煌的一页。进步与反动的观念诞生于如下冲突的过程：一方面是那些渴望引入迅猛变革的人（在这种过程中，他们高估了他们自己的力量和人们的韧性，犯了经验错误，造成了许多不必要的痛苦）；另一方面是由于这种或那种原因进行抵制的人，不管是为了他们的阶级或民族利益，还是因为改革家的乌托邦主义在他们看来显得肤浅和反常。

哈曼属于后者范畴。改革者寻求建立的世界，对他来说似乎是对他珍视的所有价值，以及他认为最深刻地嵌入人的本性中的所有价值的否定。正因如此，对于他那个时代的政权滥用，他一概视而不见：他只看到了以空洞抽象（理性、进步、自由或平等之类的理想，或者不切实际的头脑构造出来的巨大气球）之名摧毁活生生男女的“伟大的简化者”的恶，所有这些东西加在一起也比不上去熟悉一个具体的事实、一个真实的人，比不上花去一个小时按照其本来痛苦而不完善的面貌，去真正地、内在地体验一个人的灵魂和身体。

量和质这两个范畴之间的对照和冲突长期以来已经耳熟能详，并且采取了许多形式，比如审美、伦理、政治和逻辑的形式。就其社会学形式而言，这确乎仍然是支配着关于人的态度的最深刻的问题之一。但是在哈曼的时代，它是一个相对新的问题。量的一般化不仅可以应用于物理世界（此处的胜利于17世纪赢得），而且可以应用于社会和个人生活中（通过科学原理对生活进行组织，在平等的人们之间计算相关的满意总量，或者，如果人们是不平等的，就为这种不平等归纳出某种共同的测量标准），这种可能性被孔多塞充满热情地预见到了。而量化（对数字稳定的假说的证实，以及在此基础上的规划，不管是个人的规划，还是群体的规划，或是更大的人类组织的规划）则还完全没有进入其第一阶段。如果说有什么东西注定被选择成为开始于17世纪的新世纪的特点，那么，它就是从质的概念到量的概念的转变，它不仅奠定了物理学和生物学的基础，而且奠定了与此相联系的所有社会科学、道德和经济观点，以及它在伦理学和美学中的副产品的基础。

在现在看来，所有这些东西都是不言自明的真理了。我再重复一下我的观点：哈曼最吸引我们的地方之一是：他比任何其他思想家都更早地意识到了量的时代的来临，并且对其进行了猛烈的反抗。如果说试图抵制一个时代和一种文明主流的思想潮流是反动派的话，那么哈曼肯定是一个狂热且彻头彻尾的反动派了。他对此心知肚明，并且引以为荣。他以其含糊而猛烈的方式宣扬了他的观点，比伯克早了整整二十多年，后者为骑士精神时代的消逝和手握计算尺和统计表的肮脏机械人的到来所发出的哀悼也十分著名。[789]在法国大革命之后，当英国工业革命的成果渗透到生活的每个领域时，诸如夏多布里昂、迈斯特、柯勒律治、弗里德里希·施莱格尔、诺瓦利斯这些人的保守反应就可想而知了。哈曼属于拥有一种特殊天赋的极其敏感小众，这种天赋也可以说是一种不幸，它预言了未来的轮廓，不管是欢迎它们还是拒斥它们，而哈曼则对其充满了恐惧和敌意。几成定势的是，这些人所拥有的词汇只能将其表达为某种类似感觉的东西，而不是一种清晰的视野，然而，作为诗人（他们天然过敏的反应体质，能够首先对人类生活中这些深刻的变化做出反应），他们找到了词语来表达他们风

雨欲来的感受，不管这些词是多么含糊和带有主观感情。这些人被公正地称作先知，而且不管自己是否意识到，他们带有一种不同寻常的历史感。当他们到来得太早时，对他们来说，向那些具有普通视角的人，传达他们的存在的每一个毛孔中都感觉到的事物是非常困难的。要看见其他人尚不能看到的东西（尤其当它作为一个正在降临的末日的确切征兆出现），而且无法对其保持沉默，这就驱使着这些活生生的占卜棍进入自闭的沉默之中，或者逃离到某个免于他们被迫生活的那个渐昏世界的领域中去。而那些处于文化边缘、面临剧烈改变的落后社群的成员，他们不仅感到无力改变现状，而且自觉更深刻地联系于即将被代替的先前文化时，他们就尤其会敏感地感受到这种变化：无论是站在17世纪转折点的那不勒斯，还是半个世纪之后的哥尼斯堡，它们都没有处在事件的中心，无论是政治上的还是思想上的。无论如何，哈曼的案例符合一种社会学的解释，而他毕生都把这种解释当作一种对历史的错误阐释而加以抵制。他成长时的家庭氛围，他的父亲为自己感到骄傲的巴斯检察官身份，都被腓特烈的改革及其接受启蒙思想的官员们粉碎了。在新的体制中，哈曼从未找到一个安全的位置，而且他就像许多想法大胆、言辞激烈的人一样，本性怯懦、柔顺、缺乏自信、极易受伤。尽管他给予其他深受困扰的灵魂平静和稳重的建议，让他们别再苦恼，全身心地服从上帝，心满意足地吃他们的面包喝他们的酒，但当他自己的薪水被减少五个泰勒，当他花园的面积被缩小时，他却无法释怀。他猛烈抨击这个量化的世界；他的攻击经常考虑不周，但是他通过拒绝接受他们的到来，而提出了一些我们时代最伟大的问题。

附录　第六章附记

在第六章中，我提及了哈曼的语言学理论在我们现在这个时代所取得的成功；还提及了哈曼的语言学观点和他的宗教信仰与反理性主义的奇怪组合。[790]在这里我想再谈几个问题：

实际上，哈曼持有以下观点：

（1）“逻辑上完美的语言”可以正确反映出来的现实的客观“结构”并不存在。

（2）因此，哲学家所提出的具有普遍效力的主张是没有价值的。

（3）规则和法律应当得到遵守，但在必要的时候应当予以打破。

（4）理论中存在的问题（和实践中的错误）与其说是由逻辑、形而上学、心理学的理论中的错误所造成的，不如说是对理论具有普遍永恒的效力的狂热信仰所造成的，这一信仰认为，如果某个理论不能回答我们所有的问题，那么一定存在其他的理论可以回答所有的问题。正是对这一理论的迷信，特别是对科学理论的迷信，产生出想象的实体，与现实生活中的事物混淆，导致精神混乱，有时还会导致精神折磨，原因在于人们固执地坚持人造之物，而该物正是因为人们对普遍性的追求而产生的，而哈曼把这一愿望称为贤者之石。

（5）每一种语言都代表了一种生活方式，而生活方式是基于经验的模式而形成的，无法进行批判，因为在其之外找不到一个阿基米德支点对其进行这样的批判性检验；所能做的至多是检验这一经验模式用来进行表达的符号体系。我们能够这么做是因为思考即使用符号，符号是什么样，思想就是什么样。总之，内容和形式是不能分开

的——交流媒介的所有元素都有机地结合在一起，而意义则潜藏在每个单独的，从根本无法进行分析的整体中。

（6）词汇、语法、词源、句法之间的完美翻译在原则上是不可能的，并且对普遍语言的探索是所有怪物中最为荒诞的，自然语言的非理性成分和各自的特质都会被它抹除，然而莱布尼茨却相信这一可能性（莱布尼茨称之为“普遍文字”），或者相信能够满足人类所有需求的科学普遍语言，而继他之后，孔多塞以及他之后的许多实证主义思想家也都有过这样的梦想。

（7）根据（6）的推断：仅仅通过运用语法、逻辑以及任何其他的规则，人们无法理解他人的语言，只有通过“进入”（赫尔德称之为“移情”）其符号体系才能理解其语言，即必须保留现在和过去的实际用法。方言和行话（当它们带有“生活的烙印”时）是生活方式的核心，当我们试图创造语言的一致性时，我们便创造了生活的一致性，而它则会反过来摧毁这种方言和行话。

（8）因此，当我们无法靠规则来解决问题时，我们就必须怀疑它，不要被它们所蒙骗，拒绝、忽视，或者残暴地对待实际经历所提供的不规则和特异性。

这种学说，在20世纪英语世界哲学家之间实在是再熟悉不过了。

如果这一语言和意义的概念站住了阵脚，那么任何伦理、美学、意识形态、宗教的信仰都不能置身事外。但还有另一个推论。既然所有的思想和言语对哈曼来说都是交流，那么这一交流也必定发生在特定的个体之间。但是如果这些个体要以地球上生命最大的限度互相理解，他们一定会进入到个体的意象和纹理中，这和人正在说的具体内容（如果是他艺术家，那么就是他正在创作的具体内容）是不可分割的。去寻求任何地方的任何人都明白的话语或者艺术品，就和寻找普遍语言的行为一样荒谬。所有的标准里最差的就是常识，即笛卡尔所认可的人们普遍具有的常识，这在哈曼看来是对浅薄、平庸的保护，是对把一切事物贬低到同等平凡的扁平化力量的保护。因此才有了他对这种隐秘的维护。这可能确实是他的一种自我辩护，为自己热情地

保持神秘，只对少数几个能够理解他的人言说进行辩护，但是他从中概括出一条学说，认为所有艺术和所有创造都是神秘的，它们一旦被赋予规则，一旦被公之于众，就会变得扭曲和堕落：这正是古希腊人和现代法国人犯下的罪行，他们将这一完全是私人的，有时甚至令人感到恐怖的过程转变成了机械的技艺，使得每一个人都可以操作、回应，让这两种活动都最终失去了价值。

在他一生中，哈曼始终对神秘教会的信仰者怀有一定的兴趣，即使当他知道这些人不过都是江湖骗子，比方说令哥尼斯堡的市民感到震惊又好奇的披着山羊皮的“先知”考夫曼，哈曼和他的关系含混不清、令人遐想。哈曼情愿把自己表现为一个神秘智慧的传播者，他不奢望被人完全理解。他把自己看成是反讽的苏格拉底、一位玫瑰十字会骑士、一位《新约外传》的预言家，或者类似的人物。尽管他从未这样表达出来，但是他希望自己是一名智慧之师、一位智者、一位古鲁、一位挽救那些不幸陷入启蒙思想巨大网络的受害者的解救者。

参考书目说明

对于没法（轻松）阅读德语文献的读者来说，他们可能会乐于了解一些哈曼作品英译的详细信息。我不能断言我找到了所有的译本，但是也给出了我在以赛亚·伯林的文字中所遇到的全部作品的详细信息。我还需要为法语读者补上纳德勒版的哈曼作品第二卷，其中包含了大部分他用法语写作的文章（在第三卷中也有一篇法语文章）。

Aesthetica in nuce：[791]A Rhapsody in Cabbalistic Prose，trans.Joyce P.Crick，载H.B.Nisbet（ed.），German Aesthetic and Literary Criticism：Winckelmann，Lessing，Hamann，Herder，Schiller，Goethe（Cambridge etc.，1985：Cambridge University Press），139-150，notes 275-286。

Golgotha and Scheblimini！，trans.Stephen N.Duning，载于他的The Tongues of Men：Hegel and Hamann on Religious Language and History（Missoula，1978：Scholars Press），209-228，notes 247。

Hamann’s‘Socratic Memorabilia’：A Translation and Commentary，by James C.O’Flaherty（Baltimore，1967：Johns Hopkins Press）.

Letter to Kant，27 July 1759，载Kant：Philosophical Correspondance

1759-1799，ed.and trans.Arnulf Zweig（Chicago and London，1967：University of Chicago Press），35-43.

“The Merchant”（这是对哈曼为他自己翻译的Plumard de Dangeul，Remarques sur les avantages et les désavantages de la France et de la Gr.Bretagne，par rapport au commerce，&aux autres sources de la puissance des états的附录未署名英译，省去了开

篇和结尾的几页），载Frederic H.Hedge（ed.），Prose Writers of Germany（Philadelphia，1848：Carey and Hart），121-127。

Ronald Gregor Smith，J.G.Hamann 1730-1788：A Study in Christian Existence，with Selections from his Writings（London，1960：Collins）的部分选文。该文献的大部分翻译都是节选，但也有少数完整的文章，即：Fragments；The Wise Men from the East in Bethlehem；New Apology of the Letter H by Itself；几篇对康德的《纯粹理性批判》的评论；Metacritique。

Gwen Griffith Dickson，Johann Georg Hamann's Relational Metacriticism（Berlin and New York，1995：Walter de Gruyter）包括一系列作品翻译：Socratic Memorabilia；Aesthetica in nuce；"Herderschriften"；Essay of a Sibyl on Marriage；Metacritique of the Purism of Reason。

此外，我把我了解的另外一些关于哈曼的英语书籍，也在这里列出。在它们的参考书目中，可以找到其他英语文献的信息，以及其他语种里不断增多的文献信息。

W.M.Alexander，Johann Georg Hamann：Philosophy and Faith（The Hague，1966：Martinus Nijhoff）.

Terence J.German，Hamann on Language and Religion（Oxford，1981：Oxford University Press）.

Walter Leibrecht，God and Man in the Thought of Hamann，trans.James H.Stam and Martin H.Bertram（Philadelphia，1966：Fortress Press）（德语原版，1958）。

Walter Lowrie，Johann Georg Hamann：An Existentialist（Princeton，1950：Princeton Theological Seminary）.

James C.O'Flaherty，Unity and Language：A Study in the Philosophy of Johann Georg Hamann（Chapel Hill，1952：University of North Carolina；New York，1966：AMS Press）.

James C.O'Flaherty，Johann Georg Hamann（Boston，1979：Twayne）.

James C.O'Flaherty，The Quarrel of Reason with Itself：Essays on Hamann，Michaelis，Lessing，Nietzsche（Columbia，SC，1988：Camden House）.

Larry Vaughan，Johann Georg Hamann：Metaphysics of Language and Vision of History（New York etc.，1989：Peter Lang）.

亨利·哈代

[1]该文在本书中作为两篇独立的论文处理，而非一篇论文的两个部分。

[2]Leon Pompa，Vico：A Study of the“New Science”（Cambridge，1975：Cambridge University Press）.

[3]剑桥，1969：剑桥大学出版社。

[4]W ii 172.21，171.15.

[5]v 509.

[6]v 503.

[7]于1859年6月20日写给小威廉·菲舍尔的信。

[8]Essais de palingénésie sociale：第3卷，338，载Oeuvres de M.Ballanche（Paris and Geneva，1830）。

[9]DA 145/60.

[10]不论是以安东尼奥·科尔萨诺和保罗·罗西为首的意大利学者，还是令人敬佩的德国批评家埃里希·奥尔巴赫和卡尔·洛维特，抑或是维柯的英语国家学生（其中以马克斯·哈罗德·菲什最为突出），尽管他们互相之间对维柯思想的阐释存在巨大差异，但是都不应控诉他们通过维柯暗度陈仓来表达自己的观点。

[11]《维柯全集》，第5卷，313-317。

[12]De nostri temporis studiorum ratione，发表于1708年，并于次年由那不勒斯的莫斯卡出版社出版。译者埃利奥·詹图尔科专门为该演讲进行了详细的阐释，作为他的译本的前言，内容颇具启发性（见本书xii）。

[13]该书全名为《论意大利人最古老的智慧：从拉丁语源发掘而来》（De antiquissima italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda），通常简称为《论意大利人最古老的智慧》。

[14]De universi juris uno principio et fne uno，1720-1722（《论普遍法》的第一部分）。

[15]A 46/163.

[16]事实与他所希望的，或者说他所认为的不一样。他在晚年渴望获得认可，但是在那不勒斯却事与愿违。这一点可以在1722年1月9日他写给某学术刊物编辑（法国清教徒）的书信中发现。让·勒克莱尔曾给他写过一封褒奖的信，于是维柯给这位知识分子写了数封书信，希望他能在他的刊物中对自己的作品多加美言，维柯坚信这一定会让

自己的大名响彻欧洲。《维柯全集》，第5卷，177。

[17]Oeuvres de Decartes，ed.Charles Adam and Paul Tannery（Paris，1897-1913），第6卷，5，第23-25行。

[18]笛卡尔关于人文学科的观点可以从以下语句中获知：“一个有文化的人想了解罗马帝国的历史，并不需要懂得希腊语或者拉丁语，这就好比他要了解欧洲最小的国家的历史，也不需要懂得瑞士的方言或者布列塔尼语”（La Recherche de la vérité par la lumière naturelle：Oeuvres，第10卷，503，第1-5行）；或者在Discours de la méthode的一段广为人知的段落中，关于旅游的不重要的和历史学家会夸大事实的讨论（Oeuvres，第6卷，6-7）；此外还有“The Passions of the Souls”里首篇文章关于经典研读的偏见性言辞（Oeuvres，第11卷，327-328）。就Discours而言，笛卡尔认为不加区别地认真对待所有知识是毫无根据的，而维柯的观点则直指这一点。

[19]“Geometrica demonstramus，quia facimus.”DN 85/23。

[20]NS 349.

[21]维柯表达这一意义时还会使用“a caussis”，见DA 149-150/64-65。

[22]事实上，对于上帝而言，理解和创造是同一种行为，就像奥古斯丁和阿奎那所宣扬的：Aquinas，Summa theologiae，I.14.8，引自Augustine，De trinitate，15.13。关于这一点请参见Karl L?with，“‘Verum et factum convertuntur’：le premesse teologiche del principiodi Vico e le loro conseguenze secolari”，载A.Corsano等所著的Omaggio a Vico（Naples，1968），73-112，这相比克罗齐在演讲中关于维柯思想来源的叙述更可信[“Le fonti della gnoseologia vichiana”，1912年3月10日在蓬塔尼阿纳学院宣读，发表在Atti della Accademia Pontaniana 42（1912），第6篇，并收录在R.G.科林伍德翻译的The Philosophy of Giambattista Vico（New York，1964）（原版为La flosofa di Giambattista Vico，Bari，1911）一书的“Appendix III：The Sources of Vico’s Theory of Knowledge”中。这本书是克罗齐关于维柯的哲学思想最重要，也是最有影响力的书籍]。

[23]DN 85/23.

[24]出处同上。

[25]“cognitio，nihil（est）aliud，quam Coitio quaedam cum suo sognobili.”Panarchia，第15册，“De intellectu”，fo.31va，载Nova de universis philosophia（Ferrara，1591）。

[26]恩斯特·卡西尔认为康帕内拉的原则是“认识就是成为被认识之物”。参见他的Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance（Leipzig/Berlin，1927）一书的英文译本，169，178-179，由马里奥·多曼迪翻译成英文（Oxford，

1963）。在这篇文章中，卡西尔还引用了其他的新柏拉图主义模式，有时不够准确，并且缺少出处，就像现在的这个例子中，这些精确的词语更像是对康帕内拉思想的提炼，而非直接的引用。以下是一个准确引用康帕内拉的原文的例子：“当我们被其他事物改变成现在这些事物时，我们通过理解自己而理解了其他事物。”[“intelligimus alias res，quoniam intelligimus nos ipsos mutatos ab aliis rebus in ipsas”：Universalis philosophiae，seu metaphysicarum rerum，iuxta propria dogmata，partes tres（Paris，1638），1.1.8.1，60a（请注意页码的不连续性）]；“认识即存在”（“Cognoscere est esse”出处同上，2.6.8.1，59）；“去认识的人即是他所认识的事物或者会成为他所认识的事物”[“cognoscens est esse cogniti：vel ft”：出处同上，2.6.8.2，60（标题）]；“显而易见，所有的认识与成为被认识的事物（是一样的），去认识的人被改变了……因此……认识即成为（“palam est，omnem cognitionem esse entitatem rei cognitae，in quam res cognoscens mutatur……ergo……cognoscere est esse”：出处同上，61b）。

[27]Magia idem est quod sapientia”，载Pico，Opera omnia（Basle，1557），170。

[28]“（I）ntendi la ragione，e non ti bisogna sperienzia.”Il codice atlantio，fo.147^{v}：载Il codice atlantio di Leonardo da Vinci（Milan，1894-1904），459。

[29]“‘Verum’et‘factum’……convertuntur”。这一大胆的论断于1710年发表于那篇关于意大利人古老智慧的论文中，后面提到该书均称为《论意大利人最古老的智慧》（DA 131/45；参见出处同上132/47，“古意大利的哲人认为真理和造物可以相互转化”）。关于真理和造物可以相互转化的这一论断是否源于中世纪存在许多争论。贝内代托·克罗齐在前面提到的演讲中认为，总体而言这一论断与托马斯主义或者经院哲学无关，有力地驳斥了认为这一论断源于费奇诺、卡尔达诺、司各脱，甚至奥卡姆（由萨尔皮提供的版本）等人的观点。这些作者，以及其他许多的作者，确实提及创造者可以完全理解其创造物，但是没有说明反过来是否也成立，即创造者所能够理解的东西仅限于他的创造物；完美的认识，不管是理性的还是基于信仰的，都仅限于创造者自己所创造的事物，这一观点并非正统的经院哲学观点。在克罗齐考察过的这些作者中，真正在维柯之前形成了“真理和造物可以相互转化”这一观点的是桑切斯。克罗齐指出，维柯的确读过桑切斯的著作，并且是从一个与众不同的角度来引用他的Opera Medica（1636）一书中的内容。但是，在桑切斯的著作中，这似乎只是平常的观察结果，并且带有16世纪以及17世纪早期作者中常见的怀疑意味：人类的创造极为有限，所以人类的知识不过是沧海一粟。维柯是第一位从这一观点中领悟到其深层含义的人，他将人的创造物和可以认识的事物，与人无法创造的事物并因此不能理解的事物区分开来。斯宾诺莎提出过关于ordo et connexio idearum和ordo et connexio rerum之间关系的观点，即认为“观念的秩序与关联和事物的秩序与关联是相同的”（Ethics，第2部分，命题7；参见NS　238，“观念的秩序遵循着体制的秩序”）。尽管一些评论认为维柯的观点和斯宾诺莎的这一观点之间存在一些关系，但实际上似乎并不可信。维柯的观点和与下述文艺复兴的观点类似，二者之间的关系更值得讨论。文艺复兴的观点认为人类是行自然之事的自然缩影，就像只有上帝可以理解他所创造的世界（这和大

自然是一样的），所以按照这一“神圣”（或称完美）的观点来看，人类仅仅可以理解自己本身的创造物。人类的创造力尽管依附于神，却依然有着神性。而且，从文明各个阶段必要的承接和个人成长中精神特质和能力的发展中会获得统一性和平行（这是维柯的核心观点），这种观点内含的文艺复兴时期关于宏观与微观之间关系的观点显然处于中心地位。这一观点的全面发展可以在Hegel，Phenomenology中找到。它构成了马克思、孔德和克罗齐的历史主义理论的基础，并且直接促成了一些精神分析理论中的系统发生学与个体发生学相互平行的观点的产生。本书接下来的一部分还会继续讨论维柯思想的其他可能的来源。

[30]DA 136/52.

[31]“Veri criterium……（est）ipse fecisse.”出处同上。

[32]“Demonstratio eadem ac operatio（est），et verum idem ac factum.Atque ob id ipsum physica a caussis probare non possumus，quia elementa rerum naturalium extra nos sunt.”DA 150/65.

[33]“phisica sunt opaca，nempe formata et fnita”：DA 150/66。这是《论意大利人最古老的智慧》一文的中心观点。

[34]“我们的科学对物质的研究越深入，不确定性就会越大：比如，机械学的不确定性就要高于几何学与算术，因为机械学考量的是依赖机械的运动；物理学的不确定性又要高于机械学……伦理学的不确定性又高于物理学。”（“Scientiae minus certae，prout aliae aliis magis in materia corpulenta immerguntur：uti minus certa mechanice quam geometrica et arithmetica，quia considerat motum，sed machinarum ope：minus certa physice quam mechanice……minus certa moralis quam physica”）。这是因为“思想运动隐藏得很深”（“motus animorum，qui penitissimi sunt”）它非常不确定，而物理学考量的是“自然物体的确定的内部运动，物体本身是确定的”（“motus interni corporum qui sunt a natura quae certa est”）。

[35]“Gloriaris，philologue，omnem rem vasariam，Romanorum nosse et magis Romae，quam tuae urbis vias，tribus，regiones callere.In quo superbis？Nihil aliud scis，quam fgulus，coquus，sutor，viator，praeco Romanus.”IO 35-36/89.

[36]DA 274/183.

[37]维柯怀疑，笛卡尔关于清晰和明确的标准，更多地来自于某种心理的需求而不是逻辑的推理，因此它很主观并且很可能是错误的——见他于1726年写给埃斯波提的信，《维柯全集》第5卷，201-203，位于202。

[38]或许正是这一观点导致雅各比，以及后期的弗朗茨·冯·巴德尔认为维柯是康德思想的先驱。

[39]The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury，ed.Sir William Molesworth（London，1839-1845），第7卷，183-184。

[40]DA 136-137/52.

[41]DA 136/52.

[42]DA 150/65.

[43]在写这本书的时候，我发现维柯至少是以下这一方面的先驱：库萨的尼古拉曾经在15世纪中叶就勇敢地背离了柏拉图的正统学说，并且指出数学是纯粹的人类创造物。我们理解数学是因为我们是数学的唯一创造者。Nicholas of Cusa，De coniecturis 1.11（该编号适用于约瑟夫·科克和卡尔·博尔曼编辑的版本，内容包括了第3卷[Hamburg，1972）Nicolai de Cusa opera omnia（Leipzig andHamburg，1932-）；早期版本中这一章节的编号为1.13]。尽管库萨的尼古拉并未将他的真知灼见运用于历史学知识或者其他人文研究，但是他仍然值得赞赏。这一点可以在Lewis White Beck，Early German Philosophy，Kant and His Predecessors（Cambridge，Mass.，1969）一书中了解到。在这一杰出的作品中，我有幸发现了维柯的学生所没有注意到的内容（见67，69-70）。关于这一点，贝克并未提及，但他发现了维柯与康德的相似之处。

[44]让我举个例子说明一下。托里拆利认为说一匹马具有理性就像是在表述一个数学矛盾，但这对于亚里士多德哲学思想的追随者，甚至是对于笛卡尔思想的追随者来说，这或许是符合逻辑的。但是对维柯来说，这就是将两种不同类型的真理加以混淆（并且也没有意义），所以这样的类比在大方向上走错了。

[45]NS 236.

[46]“Nostra namque，hoc est humana，sunt quoniam ab hominibus effecta quae cernuntur：omnes domus，ominia oppida，omnes urbes，omnia denique orbis terrarum aedifcia……Nostrae sunt picturae，nostrae sculpturae；nostrae sunt artes，nostrae scientiae……omnes adinventiones，nostrae omnia diversarum linguarum ac variarum litterarum genera.”第2册（第20段）：77，第18行，伊丽莎白·R.伦纳德版（Padua，1975）。

[47]“non servi（sumus）naturae，sed aemuli.”Theologia platonica 13.3：295，载Ficino，Opera（Basle，1576）。

[48]关于在这一过程中发挥积极作用的（相对于消极来说）高级知识。

[49]《维柯全集》，第1卷，258；詹图尔科翻译，DN xliii。

[50]维柯是否读过霍布斯的原著呢？M.H.菲什认为维柯至少读过拉丁文版的：A 211（注释39）。

[51]见前引文。

[52]NS 331.

[53]这一观点可以从许多方面进行阐释，其中黑格尔与他在意大利的追随者克罗齐和秦梯利（以及其中的异类，即黑格尔在英国的追随者科林伍德）在此基础上提出了绝对唯心主义。一些权威学者认为这是唯一可以在维柯的书中找到的形而上学的观点，但是在我看并不可信。维柯的主要思想对德国哲学家威廉·狄尔泰的影响，对法国历史学家儒勒·米什莱的影响，以及对社会人类学家、语文学家和文化历史学家相对间接的影响更多的是经验的而非推断的。

[54]亚里士多德对于历史主题的解释。Poetics 145111。

[55]这是黑格尔众所周知的自在和自为的根源。

[56]NS 338.

[57]NS多处可见，例如13，195，301，369，736，1097。

[58]NS 378；以及338。

[59]NS1，synopsis：《维柯全集》，第3卷，5；参见NS 338，553。

[60]他完全认可演绎推理的方法在检查和评判来源时是不可或缺的，但是正如所预料的，对于斯宾诺莎和西蒙神父这些消极的《圣经》批判者所依赖的怀疑论，他是表示质疑的。（关于他和斯宾诺莎的关系，可参考阿纳尔多·莫米利亚诺写的一篇有趣的文章，题目是“Vico’s Scienza Nuova：Roman‘Bestioni’and Roman‘Eroi’”，载History and Theory 5（1966），3-23。）他认为幻想的力量，即富有想象力的见解，对于他所处的时代快速增长的反叛学术风格来说，是一种解毒药。但非常讽刺的是，在他过世后不就他就因此遭到正统天主教批评家的恶毒指控。

[61]关于这一点，请见Leon Pompa，“Vico’s Science”，History and Theory 10（1971），49-83。庞帕的这篇文章论证充分，试图证明维柯的“科学”是真正科学的，但在我看来并不是完全合理。维柯认为“变化”（庞帕在阐释这个关键的概念上花了很多心思）不是个体的，而是社会的“目的、必然性、功能，这些都属于社会世界”，并且在维柯看来，思想是一种社会普遍意识，受到建立新科学的定律的约束。这可能是完全正确的；维柯探讨了社会和阶层的目的，但是几乎没有涉及到“世界历史性”的个人的目的。维柯认为后世人类可以“进入”早期野蛮时代远古社会的“目的和需求”等。维柯对于这一点的解释在我看来仍然非常模糊。适用于连续历史阶段的发展路径和重复路径的法则太少太笼统，无法重建起具体的社会和文化现象：自然科学中运用的科学方法不包括在内，因为运用这些方法只能获得“外界的”知识，而我们对于人的行为和作品怀有“内在的”视角。如果说科学方法不要求人类所赖以互相理解（时有误解）的互相交流的能力——这种能力，即狄尔泰所称的参与式理解，使得人们理解（误解）同文化

的不同时代，或不同时代的不同文化——那么维柯指的是什么意思？他提出人类具有通过想象“进入”与我们所在的世界不同的世界的能力，运用这种能力，甚至能进入任意一种远远谈不上很熟悉的经历——但这种幻想可能会犯错误，而且不论在何种情况下，也无法构成获得历史事实的充分条件，还有待常规研究方法的确认；但是，如果我们缺乏这种能力，就连我们所要寻求的内容——如可能存在的世界，或某个社会、某个时代的“描摹”——都无法思索，难道这还不能说明幻想并不仅仅是一系列数据或假说的集合，而可能是一种必要条件吗？毫无疑问，要理解自己，除了理解他人之外别无他法；而要理解自身现状，除了理解我们的历史和演进之外别无他法；但是同样，要理解他人，除了理解他们与我们以及我们世界的关系外别无他法；而要理解人类的过去，除了从我们的现在追溯回去以外别无他法。如果这是正确的，维柯是否有资格称其为“科学”，即便只是以他的时代所理解的那个含义？但是庞帕可能不想强求这一术语的合理性——在这一点上我和他没有太多分歧。关于整个问题的出色讨论，也见 Peter Winch，The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy（London and New York，1958；第二版，London，1990）。

[62]在上一条注释所引用的文章里，庞帕让我陷入了思索：依据维柯的观点，我们任意的自我思索，都必须以历史的眼光为条件，这其中涉及到连贯性和这种眼光缺失时的不可信等基本概念，如果这种必要性真的存在，那维柯也就很难去指责某些现代学者用“非历史”的眼光进行思考，尽管在他看来，这种为他所不齿的方法正是造成许多年代错乱和错误解释的缘由。但是我认为，不论是维柯还是我，似乎都不必为这一错误感到内疚：在一个特定的社会里，什么是可能的，什么是不可能的甚或不可想象的，一个人对此的意识不需要通过是否与自己的世界相符合来判断；只有最宽泛的分类和连贯性的观念才是必须的。理解一个给定社会的活动所需的数据，可以通过普通经验主义的研究方法来获得：观察现象、提出假说、验证假说等。但是为了准确地解释这些数据，历史学家需要设立一系列的原则，即维柯所认为的新科学，它是对于每一种文化必须经历的时代更替都适用并且可以理解的“法则”。这一发现似乎是与不可逆转的个体生命模式，或是与个体所在社会近期较短的历史时段相类比而得出的。除了从历史的角度，我们无法想象自己的生活（他似乎是这样设想），或者想象我们社会刚刚经历的过去，抑或是在时间和空间上都足够接近的过去——就像结构化的流程，一些是由我们自己的生活所形成的，另一些则是由我们所生活的社会模式形成的。一些学者混淆了历史年代，他们的错误就在于没有将固定次序的观念（显然是确定的或者说是不可避免的）应用于遥远的过去——如原始阶段接下来就是成熟阶段，成熟阶段接下来就是衰退阶段。庞帕对维柯理论的解读让我豁然开朗，我向他致以深深的谢意。

[63]NS 123.

[64]博丹和培根都指出，从寓言和神话中可以了解原始人类的信仰和社会结构，但是两人在这一点上的见解，不论是在深度还是广度，都不能和维柯相提并论。尽管维柯没有主动承认，但他还是从他们以及让·勒克莱尔、拉菲托和拉姆齐处受益良多。

[65]米诺斯和帕西法尔的女儿，曾给特修斯一个线团，（帮助）他走出米诺陶洛斯的

迷宫。——译注

[66]NS 1096.见维尔纳·斯塔克对于维柯的柏拉图主义思想的精辟解析，这是我读到过的最好的最有说服力的阐释："Giambattista Vico's Sociology of Knowledge"，载Giorgio Tagliacozzo and Hayden V.White（eds），Giambattista Vico：An International Symposium（Baltimore，1969），297-307。

[67]NS 821.

[68]NS 349，348.

[69]Georg Wilhelm Friedrich Hegel，S?mtliche Werke，ed.Hermann Glockner（Stuttgart，1927-1951）第5卷，226；第6卷，127；第8卷，420；第11卷，63。

[70]见本书《维柯的哲学思想》第八节。

[71]A 138.

[72]见Alain Pons，"Nature et histoire chez Vico"，études philosophiques，New Series 16，1（January——March 1961），39-53。

[73]NS 147.

[74]NS 128.

[75]NS 314；参见338，394。

[76]然而他认为犹太人却符合这种想法，因为他们是直接获得上帝的启示而掌握真理的。维柯小心翼翼地避免讨论神学史；他试图否认在原始的非犹太人中存在自然法的原则，或者其他神秘的知识，所以他否认于埃、博沙尔、维特修斯和其他人所持有的观点，即异教徒从犹太人那里获得了自然法，并破坏了自然法；他还否认阿塔纳修斯·基歇尔的观点，即象形文字中隐藏了神秘的基督教真理。上帝通过纯粹自然主义的方法改变了异教徒的生活。关于这一点请见Arnaldo Momigliano，"La nuova storia romana di G.B.Vico"，Rivista storica italiana 77（1965），773-790，779-781。

[77]"primi uomini，stupidi，insensate，ed orribili bestioni."NS 374.

[78]"quod ubique，quod ab omnibus creditumest"，Vincent of Lérins，Commonitorium 2.3.

[79]这一说法并不完全恰当，因为这些思想家并不认为所有的人都必须能够确切地表述他们所遵守的原则，而尽管在理论上他们应该都能够做到这一点。维柯也不认为原始人类甚至能够下意识地遵守这些原则。

[80]在后来休谟对于政治安排依赖于契约（即正式的承诺）这一观点的反对中，可以发现与此类似，但并不是完全相同的观点。他认为，那些解释这些承诺的神圣属性（休谟眼中的社会效用）的理由本身，都足以成为这些社会制度形成的原因，而承诺正是在制度中得到解释和辩护的。

[81]见Arnaldo Momigliano，见前引书，特别是781。还可参考他的“Vico’s Scienza Nuova”。

[82]参见约瑟夫·德·迈斯特的评论，尽管写于一百多年前，但是内容仍然新颖。“思想和话语不过是两个华丽的同义词”：Oeuvres complètes de J.de Maistre（Lyon/Paris，1884-1887），第4卷，119。这一观点很可能是源于维柯，而非哈曼或者赫尔德，因为迈斯特的是当时仅有的几位读过维柯著作的人，而哈曼和赫尔德的观点传播到巴黎（和皮德蒙特）要晚于维柯。

[83]DN 95/40.

[84]NS 32；参见401，434。

[85]NS 237.

[86]NS 401.这是维柯保存正统基督教教义的方式，由此避免了伊壁鸠鲁进化论者的异端学说，后者在17世纪末的宗教法庭中遭到审判，由此给维柯在那不勒斯的一些朋友以及同时代人带来了残酷的迫害。尽管维柯可能害怕异端学说的指控，但是没有理由认为维柯有必要在各种陈述中弄虚作假。

[87]见NS 209，381，403，933。

[88]NS 402，549.

[89]“l’impossibile credible”：NS 383.

[90]出处同上。

[91]“omnia plena Jovis”：Virgil，Eclogues 3.60；参见Aratus，Phainomena，2-4；在NS 379中以错误的词序引用。

[92]NS 378.

[93]NS 338，375.

[94]NS 375.

[95]NS 379.

[96]NS 377.

[97]NS 378.

[98]NS 338.

[99]NS 374.

[100]NS 402.

[101]NS 400 ff.

[102]NS 34.

[103]NS 354.

[104]NS 444.

[105]NS 460，935.

[106]NS 405.维柯的例子用人的身体作喻体。

[107]NS 239.

[108]“比如lex。首先，它的本义是一堆橡果。由此便产生了ilex，即橡树（而aquilex则表示收集水的人）；因为橡树产生橡果，常常吸引猪群前来觅食。其次，Lex表示一堆蔬菜，于是lex就派生出蔬菜即legumina。后来，在记录法律条文的通俗文字还没有诞生的时候，lex按照民众的需要，就意指聚集在一起的公民或者公众议会；于是这些公民讨论所得出的就是lex，或‘法律’，反映了他们的意志……最后，收集这些文字形成每个单词，就像是把谷穗束在一起，称为legere，即阅读。”NS 240。

[109]NS 354.

[110]NS 239.

[111]孔德关于神学、形而上学和实证的三阶段法则，显然受到了维柯关于神、英雄和人的三时代概念的影响。维柯告诉我们（NS 173）这一概念从“古埃及……流传至今”。

[112]NS 32.

[113]NS 161.

[114]恩佐·帕奇在他对维柯的研究中，Ingens sylva，saggio sulla flosofa di G.B.Vico（Milan，1949）提醒大家注意，维柯关于人类集体意识发展（以及其潜意识区域）中反复出现的深刻主题的观念和德国浪漫主义代表人物谢林、诺瓦利斯，特别是理查德·瓦格纳等人的伟大神话思想具有相似性。法弗纳和法索特，女武神和齐格琳德，都属于维柯笔下“恐怖野兽”的早期野蛮时代；维柯应该能够理解瓦格纳的宇宙神

话。

[115]教会认为拉丁语中蕴藏着其他语言无法比拟的人类智慧，所以给予了拉丁语特殊的地位。但是百年以后，约瑟夫·德·迈斯特对此表示反对（尽管他也承认这是一门非常古老的语言）。

[116]值得注意的是，一百年前让·博丹（维柯对他的著作非常熟悉）以几乎同样的理由反驳了这一黄金时代的观点，例如Jean Bodin，Methodus（1566）：见Oeuvres philosophiques de Jean Bodin，ed.Pierre Mesnard（Paris，1951）226，第1栏（法语译本427-428）。

[117]NS 1037.

[118]出处同上。维柯认为，罗马的《十二表法》同《荷马史诗》中的惯例法是对等的，见NS 154，156，904。

[119]NS 181，180.

[120]由J.L.奥斯丁提出。霍布斯以及他之后的休谟都对此略有提及，但其完整意义的提出是在我们这个时代。

[121]关于这一点，见本书《维柯的知识理论及其源头》第二节。

[122]NS 779.

[123]NS 352。

[124]见注释86、87。

[125]NS 377.

[126]NS 378.

[127]NS 7.

[128]出处同上。

[129]NS 51.仅针对“非犹太民族”。因为犹太人得到了上帝的启示成为理智的人（NS1 317ff，第3册，第18章），所以在《圣经》中，上帝对犹太人的历史已有直接的记录，无需考古重建。显然，维柯避免借用《圣经》中关于犹太人的例子来说明自己的观点。尽管他刻意将自己的目光从《圣经》中丰富的神话和事实中移开，但是他还是时不时地，或者说有意无意地将目光投向了那里。寓言和传奇反映了过去的价值标准，并且“最早的历史学家都是诗人”，这些观点出现在16世纪的法国编史中，例子载博丹和拉·波普利尼埃尔，以及培根。

[130]载“The Eclipse of Contract：Vico Montesquieu”，Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau，第1卷，From Hobbes to Hume（Manchester/London etc.，1925），232，注释4。

[131]NS 533-538.

[132]NS 873.

[133]NS 875.

[134]NS 879-881；参见789，904。

[135]Histoire romaine前言：Jules Michelet，Oeuvres complètes，ed.Paul Viallaneix（Paris，1971-）（后文简称Oeuvres），第2卷，340-341。

[136]见下一篇文章的第一部分。

[137]半个多世纪后，德国形而上学家F.H.雅各比从中发现了康德的先验方法的雏形；而且这一类比并非无稽之谈。

[138]NS 149，150.

[139]见前引文。

[140]NS 335.

[141]参见本书《维柯的哲学思想》第三节的例子。

[142]NS 149.

[143]NS 124-128.

[144]NS 123，128，384.

[145]见NS 147。

[146]NS 374；参见243，296，338，547，644。

[147]例如，NS 503-504。

[148]NS 516.

[149]“并且腓尼基人习惯将自己的孩子献祭。”（“et Poenei solitei sos sacrufcare puellos”），Ennius，Annals 237，摘自NS 517。

[150]按照这一形式，最早神学诗人创作了最早的神圣寓言，其中最伟大的创作是朱庇特的寓言。最伟大的朱庇特力量强大、令人恐惧，但同时也是救世主，因为他不仅没

有摧毁他们，反倒使他们安定，为他们提供了仪式、制度和社会结构。NS 379.

[151]NS 1099.

[152]出处同上。

[153]NS 1100.

[154]NS 142.

[155]NS 38.

[156]NS 1102.

[157]NS 1106.

[158]出处同上。

[159]出处同上。

[160]但是尽管如此，他们不似前基督教时代的犹太人，他们注定要经历异教徒的“理想的永恒历史”阶段。维柯似乎没有对这一不合常理之处进行解释，这对信仰基督教的作家来说很不寻常。

[161]马基雅维里是他们之中最知名的。

[162]“una storia ideale eternal，sopra la quale corron in tempo le storie di tutte le nazioni ne’loro sorgimenti，progressi，stati，decadenze e fni”：NS 349；参见245，393。其他提到“穿越时间的永恒法则”（“un diritto eterno che corre in tempo”）的地方有：NS1 49。

[163]NS 123.

[164]在《新科学》中，并没有形成一个清晰的“思维”概念：它常常用来指代个人的思想，但是有时似乎又指代集体的思想，这一点与德国唯心主义思想中的精神这一模糊的概念是相似的。所以可以预料到，这会造成对维柯形而上学思想的相互冲突的阐释——包括黑格尔视角、天主教视角、马克思主义视角、存在主义视角、经验主义视角，以及结合了所有这些视角的阐释；并且看不到结论。

[165]“probabilies verisimilesque”：DU 32.

[166]“very elementi della storia”：NS1 208.

[167]如果我没有理解错的话，这也是庞帕的观点，见前引书。

[168]NS 348.

[169]关于16世纪对这一点的表述（载Baudouin，De institutione historiae universae）。

[170]他审慎地指出习俗的改变是缓慢的（NS 249），因此新的生活形式常常会“在一段时间内保留以前习俗的印记”（NS 1004）。

[171]NS 342。“西塞罗告诉伊壁鸠鲁派人士阿提格斯，除非他承认天命的存在，否则无法和他讨论世间的法则。西塞罗这么做是完全正确的。”NS 335。格劳秀斯和普芬多夫在他们的假说中都忽视了这一点，塞尔登则视其为不证自明的；但它的确立却是由罗马法学家完成的。见NS 310，350，394-397。

[172]例如NS 376，379。

[173]NS 179，1043（维柯转述波利比乌斯，6.56.10）。

[174]笛卡尔认为斯巴达的伟大之处在于，它的法律“完全是由个人创立的，目的也只有一个”：Discourse on Method（Oeuvres，第6卷，12，第20至25行）。一百年前，马基雅维里对来库古也致以了同样的敬意。对维柯来说，来库古是一个社会神话，他认为这种个人主义是笛卡尔思想的特点，完全忽视了人类和历史的本质。

[175]福斯托·尼科利尼版《维柯全集》（Milan/Naples，1953）的前言，x。

[176]见前引文。

[177]NS 342.

[178]NS 132.

[179]造成这一情况的主要原因是宗教遭到破坏，因为维柯认为，宗教是社会的粘合剂和“王子之盾”，没有了宗教意味着“没有了防御之盾……没有了支撑的基础，甚至没有了（人类）在世界上存在的形式。”NS 1109。

[180]这一观点在《新科学》宏大的结尾部分得到了表达：“这个包括所有各民族的人类世界确实是由人类自己创造出来的（我们把这一点确定为本科学无可争辩的首要原则。这是我们没能从哲学家和语言学家那里找到的原则），但是这个世界所导源的那种心灵往往与人们自己所追求的那些特殊的目的不一致，有时是彼此相反的，而且经常超出了后来的那种刻意；天命利用这些狭隘的目的来为较广泛的目的服务，由此使得人类这一种族能继续存续于这个地球上。人类存心要满足自己的淫欲而抛弃自己的子女，而他们却开创了婚姻的圣洁，并由此产生了家庭。家族的长辈存心要对受到他们庇护的人毫无节制地运用他们的权利，而他们最终只能屈从于民主的权利，并由此产生了城市。贵族的统治阶层存心要对平民滥用他们的自由，而他们却不得不服从法律，而法律奠定了民众自由的基础。自由的人们想要摆脱法律的束缚，而他们却最终臣服于独裁君主。独裁的君主想要巩固自己的地位，于是使用各种淫逸的坏风气来腐化臣民，但结果却把人民推向了更强大的民族去忍受奴役。这些民族想要瓦解自己，

而他们之中的幸存者却逃到荒野里寻求安全。在荒野里，他们就像凤凰涅磐一般，重获新生。造成这一切结果的都是心灵，因为人们是依靠理智做出这些行为的；造成这一切结果的不是命运，因为他们做出了选择；造成这一切结果的也不是偶然，因为他们永远都会达到相同的结果。”NS 1108。无论是哈曼，抑或他更具影响力的弟子赫尔德，都没有阅读过维柯的历史哲学，甚至在他们创造了自己的历史哲学后依然没有细读维柯，这令人难以置信；而维柯和早期赫尔德（他的中心观点和《新科学》的观点有着某种神秘的相似性）之间唯一的联系便是维柯的弟子切萨罗蒂，由于他对荷马的评论，赫尔德也许才勉强记得托马修斯曾提及过维柯。这很可能便是真实的情况，因为没有任何证据证明存在着任何其他的结论。思想家之间的影响时常是间接的；尽管梅尼克及其弟子付出了诸多努力，在德国历史学派达到顶峰的有关社会和社会演进的新概念的崛起历史仍然有待它的历史学家的到来。

[181]Wilhelm Tell，第4幕，第2部分，第2426行。据说爱因斯坦在去世前不久被问道，“原子核”技术之后紧跟的将会是什么技术，爱因斯坦的回答是“弓与箭”。

[182]见注释389、390。

[183]NS 331.

[184]Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte（1852），第1章：第8卷，115，载Karl Marx，Friedrich Engels，Werke（Berlin，1956-1983）。

[185]G.F.Finetti，Apologia del genere umano accusato di essere stato una volta undbestia（Venice，1768），克罗齐再版时改名为Difesa dell’autorità della sacra scrittura contro Giambattista Vico（Bari，1936）。其他与此类似的批评还有1736年的多米亚诺·罗马诺，1754年的科西莫·梅伊，1780年的多纳托·罗加代奥等。了解更多关于反维柯的参考书目，请见Benedetto Croce and Fausto Nicolini，Bibliografa vichiana（Naples，1947-1948）和“Giambattista Vico”，载Walter Binni（ed.），I classici italiani nella storia della critica，第2卷，第2版（Florence，1961）。

[186]见Fausto Nicolini，La religiosità di Giambattista Vico：Quattro saggi（Bari，1949），特别是引言。

[187]NS 553。

[188]引自“Maliberté，Virgile，Vico”，这是1854年为Le Banquet：Oeuvres其中一章所写的草稿，第16卷，658。以下是这一评价前面的内容：“维柯指出了神灵是如何创造出来的，又是如何被抛弃的……是人类创造了（他们）。他不停地创造自己，创造自己的天和地。最终揭开了神秘的面纱。真相太让人惊讶，就连维柯自己都害怕。”

[189]Histoire Romaine序言：出处同上，第2卷，341。

[190]尽管它们的真实性遭到质疑。

[191]NS 1106.

[192]NS 331.

[193]参见注释162。

[194]这是莱布尼茨的描述，而非共同的认识（几十年后可能才能够被理解），就像比如说在黑格尔的有机论中，个人声音的意义——世界历史发展中的特定存在——如果不和其他的“声音”放在一起可能是无法理解的。这些“声音”本身有时可能会令人不快，或者毫无意义，并且只有作为一个有机整体，或者从一个整体的角度来看的时候被“倾听”才具有意义和价值。

[195]NS1 45.

[196]NS 331.

[197]维柯使用的这些名词——“nostra mente umana”、“nostro intendere”、“una certa mente umana delle nazioni”、“nostro umano pensiero”和“nostra anima”——都列于Thomas Berry，The Historical Theory of Giambattista Vico（Catholic University of America Ph.D.thesis：Washington，D.C.，1949），76。

[198]引自他于1871年6月致莱奥妮·哈勒维的信（信上没有具体日期）：载Letters de Georges Bizet：Impressions de Rome，322；La Commune（1871）（Paris，1907）。

[199]NS 345.

[200]NS 349.

[201]NS 367.

[202]NS 242.见前引书，恩佐·帕奇认为维柯将人类地位的上升归因于“野兽”与“英雄”的斗争。当然，维柯没有将遥远的过去理想化，也没有理想化其他任何阶段。

[203]本书读者要知道，菲什并不同意这一点，他认为《新科学》是由归纳和假设推动的：Giambattista Vico，423。我必须承认，我在文中没有窥得半点这样的蛛丝马迹；而且，这会和维柯的中心观点相冲突——自然科学方法和历史学科方法之间存在着无法逾越的鸿沟。

[204]NS 147.

[205]NS 313.

[206]NS 320.

[207]NS1 46.

[208]NS 311；参见142，145-146。

[209]NS 332；参见135。

[210]这一用语似乎源于Justinian，Digest第1.2.2.11.2条，NS 584，1007（错误地）引用了这一段。——编注

[211]它的天主教批评家言之凿凿地质疑道，如果按照这一方法连荷马和来库古都可以去神话地进行解释的话，先知摩西和基督教的创始人是不是也同样去神话地解释清楚？

[212]参见NS 156，904。

[213]NS 1037.

[214]关于整个问题的讨论，见下一篇文章。

[215]贺拉斯几乎被全盘接受的格言[“诗人期望或有用武之地，或给人愉悦”（“aut prodesse volunt aut delectare poetae”），（Ars poetica，333）]正是维柯所反对的。赫尔德认为艺术创造是一种自我表达形式，它的目的不在于提供美丽的艺术品，其价值更不会独立于其创造者，艺术创造是一种交流，而不是制造，维柯比赫尔德更早地想到了这一点；在这一方面，他是浪漫主义批评的先锋。

[216]（Henry St John，Viscount）Bolingbroke，Letters on the Study and Use of History，第2封，第2卷，177，载The Works of Lord Bolingbroke（London，1844）。博林布罗克称自己在狄俄尼索斯的书中读到过这部分内容，他没有记错（见Ars rhetorica 11.2），除非Ars rhetorica这本书不是狄奥尼索斯的著作。伪狄奥尼索斯认为自己的观点（“历史就是事例中的哲学”）来源于修昔底德，但是实际上这一观点是对修昔底德在1.22.3中内容的创造性改写。——编注

[217]见本书《维柯的哲学思想》，第二段引言。

[218]出版物审查员卡洛·罗多利神父为此根据希腊语创造了一个新词：他将该种体裁称为“Periautografa”，而该体裁的作者为“Periautograf”。见D（on）Angelo Calogra，“Prefazione”，Raccolta d’opuscoli scientifce，flologici 1（1728），xvii。

[219]关于孟德斯鸠和维柯，见Rober Shackleton，Montesquieu：A Critical Biography（London，1961），114-116中的描述。

[220]引自“Galiani，ses amis et son temps”，这是L’Abbé F.Galiani，Correspondance，ed.Lucien Perey，Gaston Maugras（Paris，1881），第1卷，xxxvi的引言。但是加利亚尼认为，至少有一位法国作家借鉴过维柯的思想而没有表示感

谢。一百多年后，弗朗切斯科·普雷达里对《新科学》进行了编校，他在为《新科学》写的序言中称休谟、德·布罗斯、达朗贝尔、爱尔维修、边沁等人都借鉴了维柯的思想。但这似乎是无稽之谈。La Scienza Nuova di Giambattista Vico，ed.Francesco Prredari（Turin，1852），xxx——xxxi。

[221]Italienische Reise，1787年3月5日：第3卷，27-28，载Goethes Werke（Weimar，1887-1919）。此处引自奥登和迈耶的译本，W.H.Auden and Elizabeth Mayer：J.W.Goethe，Italian Journey（London，1962），182-183。

[222]弗里德里希·梅尼克在他的著作Die Entstchung des Historismus（Munich and Berlin，1936）中——J.G.安德森译为Historism：The Rise of a New Historical Outlook（London，1972）——对此不过是顺带一提，显然只是出于对德高望重的歌德的尊敬。

[223]1777年12月21-22日的信：B iii 394.3。

[224]《论人类进步书简》，第115封（1797）：xviii 245-246。

[225]Friedrich Carl von Savigny，Vermischte Schriften（Berlin，1850），第4卷，217-218。菲什为他和伯金翻译的《维柯自传》一书写的引言具有很高的参考价值，该历史描述从中获益良多。萨维尼评论的译文在A 70。

[226]见保罗·罗西的叙述，见前引书。

[227]引自M.H.菲什，A 76，但是没有标明出处。我最近看到这句话是在Jules Michelet，Journal：Tome IV（1868-1874），ed.Claude Digeon（Paris，1976），110（1869年4月3日）："我的青春被这些猛进所吞噬：1824年：维柯和那巨大的阴影。"——编注

[228]他最出名的著作1869年版L'Histoire de France：Oeuvres的前言，第4卷，14；译自A 79。

[229]Histoire romaine前言：出处同上，第2卷，340-341；译自A 78。

[230]菲什和伯金所做的工作，特别是《新科学》和《维柯自传》的引言，对这一研究发挥了巨大的作用，是这一哲学研究中最富启发性的成果之一。

[231]R.G.Collingwood，An Essay on Metaphysics（Oxford，1940），多处可见，特别是第5章。

[232]最新的一个类似的例子是乔治·于佩尔在他的著作The Idea of Perfect History：Historical Erudition and Historical Philosophy in Renaissance France（Urbana etc.，1970）（下文以于佩尔代之）中的断言，维柯只不过是"观念史上的落伍者，反映了博丹的思想，称不上是黑格尔的先驱"（166）。这一观点没有看到维柯思想的积极成

果，以及维柯和博丹对于历史的观念的重要分歧。幸好，这句一笔带过的讥诮对于哈伯特的主要论点来说无足轻重，也丝毫不会降低他那部有趣而又令人收益颇丰的书的价值。

[233]“Verum est ipsum factum.”DA 131/46.

[234]DA 133/48.

[235]“quia Deus primus Factor.”DA 132/46.

[236]关于这一点，见Karl L?with，“Geschichte und Natur in Vicos‘Scienza nuova’”，Quaderni contemporanei 2（日期未注明，可能是1969），135-169，位于137-139。

[237]Adam Smith：The Theory of Moral Sentiment 4.1.10，格拉斯哥版第184页（Oxford，1976）；An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations 4.2.9，格拉斯哥版第456页（Oxford，1976）；比较他的Essays on Philosophical Subjects，“History of Astronomy”3.2，格拉斯哥版第49页（Oxford，1980）。

[238]见注释65。

[239]见前引文。

[240]NS 347.

[241]DN 95/40.

[242]见注释82。

[243]NS 142.

[244]关于必然的（理性的）真理和偶然的（事实的）真理之间的关系，莱布尼茨也发展了类似的学说。只有对上帝而言，所有的真理才都是必然的。但是，这样的二分法没有给维柯关照的内容留下空间，即对制度、关系、目的和态度的理解，这改变了人们的行为，这既不是完全偶然的，也不是推理的先验。

[245]“dentro le modifcazioni della nostra medesima mente umana”：NS 331.

[246]参见“ad Dei instar”（《论上帝的模范》），DA 135/51。

[247]“上帝了解所有事物的所有组成，不论是内在的还是外在的，因为上帝创造和安排了所有事物，但是人类的思想是有限的，并且外在于所有人之外的事物……所以人类可以思考现实，但是不能完全理解现实。”DA 132/46.

[248]M.H.Abrams，The Mirror and the Lamp：Romantic Theory and the Critical Tradition（New York，1953），285.

[249]Tho.Sprat，The History of the Royal-Society of London，for the Improving of Natural Knowledge（London，1667），111-113.

[250]Leviathan，第4章，“Of Speech”，理查德·塔克版（Cambridge，1911），26，31。

[251]“Of the Standard of Taste”：236，载David Hume，Essays：Moral，Political and Literary（London，1963）。M.H.Abrams，见前引书，第10章，针对这一非常普遍的“笛卡尔”观点给出了其他的许多事例和参考资料。

[252]（Dominique Bouhours），La Maniére de bien penser dans les ouvrages d’esprit：dialogues（Paris，1687），对话1，尤其是10-17；所引用的话语在17。

[253]他没有像亚里士多德一样区分制作（doing）和创造（making）；在他看来，这种区分并没有必要。

[254]见注释182。

[255]“Unus homo est quod vult，ft quod lubet.”IO 27/74.

[256]NS 161.

[257]NS 218.

[258]卡尔·弗里德里希·冯·魏茨泽克对《论我们时代的研究方法》的评论中——见他为维柯的这本书写的后记De nostri temporis studiorum ratione/Vom wesen und Weg der geistgen Bildung（Godesberg，1947），特别是162——迫切地想了解，随着现代技术的进步，以及人的改变、复制和创造新事物的能力在以惊人的速度发展的情况下，维柯对于外界的观察结果和我们自己创造的知识之间的重要区分是否在接近消弭的边缘。这让他对于人类滥用新力量的态度消极晦暗。尽管自从维柯的时代以来，科技的形象发生了深刻的变化，我们会赞同，或者说实际上是和魏茨泽克有着同样的社会和道德顾虑，但对我来说，他的理论观点的基础却明显是个错误。只要我们仍然无法从无到有进行创造，只要我们无法改变自然一致性的限制，并且只要这种自然的持续存在依然是技术可能性的基础，那么维柯的区分就仍然有立足之地。随着各种类型、各种程度的“确定的”经验知识之间的差异，或者说是基于这些知识不断增长的技能之间的差异在不断缩小，辨别其中的差异令人困惑。只要我们还是仅仅改变“已有的事物”，即我们无法创造的事物，那么在维柯看来，我们的知识就仍然停留在外在的层面上，也即维柯所谓的认知的，而非“内在的”，亦非他自己的知识。我认为，汉娜·阿伦特提出类似观点的理由更充分：见她的Between Past and Future：Six Exercises in Political Thought（London，1961），57-58。

[259]“elementa rerum naturalium extra nos.”DA 150/65.

[260]A 26/138-139.

[261]例如N.O.布朗在他晚期的著作中借用了维柯的观点；同样的还有詹姆斯·乔伊斯，特别是在《芬尼根的守灵夜》中。

[262]NS p.xxxix（J4）.

[263]“Vico and Aesthetic Historicism”，Scenes from the Drama of European Literature（New York，1959）.

[264]收录在他翻译的《维柯自传》的引言中，这也是迄今为止关于维柯的知识体系最好最简明的叙述；见A 20-31。

[265]维柯提到的古代日耳曼人和塞西亚人，以及现代匈牙利人和撒克逊人，就是从“英雄”文化向“人文”文化转变的例子。见Giuseppe Giarrizzo，“La politica di Vico”，Quaderni contemporanei 2（日期未注明，可能是1969），63-133，位于114-117。

[266]见前引书。

[267]见前引书（出处同上）。

[268]见前引文。

[269]La giovinezza de Giambattista Vico（1668-1700）saggio biografco，第2版（Bari，1932），以及Uomini di spada di chiesa di toga di studio ai tempi di Giambattista Vico（Milan，1942）。

[270]Antonio Corsano，Umanesimo e religion in G.B.Vico（Bari，1935），以及Giambattista Vico（Bari，1935）。

[271]Nicola Badaloni，Introduzione a G.B.Vico（Milan，1961）.

[272]DA 152 ff./68 ff.（第4章，第2节）。

[273]DA 152/68，156/74.

[274]motus“quo flamma ardent，planta adolescit，bestia per prata lascivit.”DA 166/83.

[275]所有这些都与维柯对卡拉姆耳主教和书斯甘蒂学会到底有多少了解这一问题无关。保罗·罗西将维柯的宇宙论称为“卡巴拉认识论”毫无疑问是正确的，这一词语源于海尔梅斯和新柏拉图主义的神秘传统，可以追溯至Timaeus（罗西版《维柯全集》（Milan，1959）引言，26）。维柯似乎没有意识到在他所处时代所发生的伟大的知识革命，所以在自然科学史上坚持要冠以维柯一定的名号，似乎是一种偏执的崇拜。H.P.亚当斯在The Life and Writings of Giambattista Vico（London，1935），131提到，维柯认为神话是对社会生活——事实上是一种神话化的政治——而非自然的想象性重

建。这一观点为维柯在社会学史上赢得了崇高的地位，同时，维柯对于阶级斗争是历史发展的主要因素的强调，也使他成为了圣西门和马克思思想的真正先驱。

[276]见前引书，291。“Nel suo complesso la flosofa del Vico deve seeere interpretata come aggiornamento sul piano della flosofa civile del metodo sperimentale degli investganti，e della metafsica della mens.”

[277]参见注释29。

[278]DA 136/52。

[279]NS 331.

[280]见前引书，22。

[281]见Elio Gianturco，Joseph de Maistre and Giambattista Vico：Italian Roots of de Maistre’s Political Culture（Columbia University Ph.D.thesis，1937）。

[282]见其关于维柯的最具原创性的研究，Ingens sylva。

[283]见前引书，227。

[284]见注释264。

[285]关于这一问题，我的主要参考资料来源为J.G.Pocock，The Ancient Constitution and the Feudal Law：A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century（Cambridge etc.，1957），特别是其中的引言。到目前为止，这似乎是我读到过的关于这一问题最新颖、最具启发性，同时也是最深入浅出的论述。波科克论述和分析了这一争论背后的意义，但是他只是顺带提及了维柯，且并未将其与维柯的学说相互联系起来。关于16世纪这一新兴的历史意识（尤其是在法国）的源头，我认为最具价值的还有（按照作者姓名首字母顺序排列）：Arthur B.Ferguson，“Bishop Pecock”，Studies in the Renaissance 13（1966），147-166；Julian H.Franklin，Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History（New York and London，1963）；Eugenio Garin，Italian Humanism：Philosophy and Civic Life in the Renaissance（1947），trans.Peter Munz（Oxford，1965）；George Huppert，The idea of Perfect History；Donald R.Kelley，（a）“Historia Integra：Fran?ois Baudouin and his Conception of History”，Journal of the History Ideas 25（1964），35-57；（b）“Guillaume Budé and the First Historical School of Law”，American Historical Review 72（1967），807-834；（c）“‘Fides Historiae’：Charles Dumoulin and the Gallican View of History”，Traditio 22（1966），347-402；（d）“Legal Humanism and the Sense of History”，Studies in the Renaissance 13（1966），184-199；特别是（e），这是其最重要也是最出色的著作，Foundations of Modern Historical Scholarship：Language，Law，

and History in the French Renaissance（New York and London，1970），文献（e）对前述的大量内容（但不是所有的）进行了总结、利用和讨论，为历史学源头和文化历史的源头都提供了新的思路，这在其他地方是绝无仅有的；Frank E.Manuel，Shapes of Philosophical History（London，1965），第3章；Arnaldo Momigliano，（a）“Ancient History and the Antiquarian”，Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 13（1950），285-315；（b）“La nuova storia romana di G.B.Vico”；（c）“Vico’s Scienza Nuova：Roman‘Bestioni’and Roman‘Eroi’”；Franco Simone，（a）“Introduzione ad una storia della storiografia letteraria francese”，Studi francesi 8（1964），442-456；（b）“La coscienza storia del rinascimento francese e il suo signifcato culturale”，Convivium 22（1954），156-170。

[286]注释中所列出的文献在下文中引用时仅以作者名字代之（在有必要的情况下，用字母作区分）：如Kelley，Foundations of Modern Historical Scholarship即引用为Kelley（e）。

[287]NS 147.

[288]在英语文献中，富兰克林对于下述问题的记述无疑是最佳的：“皮浪怀疑主义”以及“历史主义者”对此的反应，特别是风俗习惯、传统主义和地区多样化的捍卫者把对自然法观念的攻击用于政治目的。富兰克林对于反普世主义和反理性主义的研究具有重要价值，并且早于孟德斯鸠和伯克对16世纪政治思想的传统叙述提出了大量的质疑。

[289]三百年后，亨利·托马斯·巴克尔再次对此进行了指责，他认为历史并没有像科学一样进步，原因很简单，因为历史学家天资不如科学家，当代最智慧的学者都投入到自然科学的研究中。一旦一些真正有能力的人投入到历史研究中，历史学转变成为结构严谨的自然科学就指日可待了。

[290]见本书《维柯的哲学思想》“他曾受教于牧师……他抨击了笛卡尔派自认为最坚不可摧的这些主张。”，特别是“有助于形成判断”的注释。

[291]见Momigliano（a）。

[292]A20-21.

[293]见Kelley（c）。凯利的著作（列于本书边码150页，注释①）是这一思想运动的最佳历史导读。

[294]见Kelley（d），多处可见。

[295]Fr.Balduinus，De institutione histories universae，et eius cum iurisprudentia coniunctione，προλεγομ?νωνlibri ii（Paris，1561），30.

[296]出处同上，129。

[297]“一具身体不可分割的部分或者肢体既不可以也不应当分开”（“……unius corporis indivisae partes aut membra divelli neque possunt neque debent”）：出处同上，104。关于博杜安，见Kelley（e），129-141。博杜安著作的题目本身已是昭然若揭。

[298]Dialecticae disputationes 1.14：676，载Laurentii Vallae opera（Basel，1540）[影印再版为Laurentius Valla，Opera omnia，第1卷（Turin，1962）]。

[299]Loys Le Roy，De la vicissitude ou variété des choses en l’univers……（Paris，1576），22.

[300]弗格森对此的叙述很详尽。

[301]还有一些学说早过维柯的学说：比代和勒罗伊曾提及文明的生命周期，从文明的孩提时期的诗歌和原始信仰发展到具备学识与口才的青春期，最后以衰弱和腐败告终。[见Kelley（e），64，83。]法国16世纪历史编纂家拉·波普利尼埃尔对此也多有提及，并且认为诗人是最早的历史学家（出处同上，140-141）。关于寓言——民间传说——真理的延续可以在克里斯托夫·米利厄、勒罗伊、波利多尔·弗吉尔等的著作中找到（出处同上，304），并且帕基耶“意识到了文化现象之间的相互联系”。就我所知，凯利是第一位发现这些重要联系的学者。他告诉我们“维柯更多的是古老的科学（语文学）的守护者，而非‘新科学’的创造者。从这一意义上来说，维柯对于历史主义的继承要多于他对历史主义的贡献”[Kelley（e），7]。但是在我看来，这似乎低估了维柯所取得的成就。维柯提出利用想象去努力尝试，完全再现陌生的、蒙昧的过去，进入“这些最早的人类的广阔想象”（“la vasta immaginativa di que’primiuomini”）之中，这是通往“恐怖野兽”（NS　374）的世界的道路，因为他们以及继任他们的“英雄”时代的人使用仪式、诗歌和法律来传达这些想象，我们不应当将其看作是我们这一更加文明的社会的原始形态，或者我们社会之前的阶段，而应将其看作是残酷而又令人恐惧，但是又生机勃勃、自成体系的文明，具有内在的联系和本身的特殊价值和创造，比如说《荷马史诗》，就是我们自叹弗如的。即使是对于最大胆的文艺复兴时期的语文学家、法学家和文学家来说，维柯的思想也遥遥领先于他们。在我看来，维柯的创造是全新的，而不是程度上的不同。即使是他关于人类学起源的异想天开（以及他具有深远影响力的对于文化标志的经济学阐释）似乎也突破了瓦拉和比代的语文学幻想或是法学遐思所囊括的知识领域。

[302]“les saisons et mutations des moeurs＆conditions d’un people”，“L’Anitribonian ou Discours……sur l’estude des loix”，第2章末尾：9，载Opuscules fran?oises des Hotmans（Paris，1616）。

[303]见Kelley（d），195。凯利提出了和勒卡龙、迪穆兰、皮埃尔·艾罗以及其他地方主义和民族自治支持者相似的看法。

[304]见克罗齐和尼科利尼，前引书，51，关于存在于吉本的这一争论，376-377。

[305]致阿德里安·蒂尔内布的信（没有具体日期）：第2卷，第293C栏，载Les Oeuvres d'Estienne Pasquier（Amesterdam，1723）。见于佩尔的著作，其中有许多类似的表达形式，而关于这一说法所包含的意思，见16世纪法国的奥特芒、帕基耶、拉·波普利尼埃尔和其他学者的著作。

[306]Pasquier，"Pour-parler du prince"（1560）：出处同上，第1卷，第1034C栏。

[307]于佩尔关于新历史的诞生的创始性研究包含了大量有价值的内容，涉及法学家和历史学家在这方面的联系。

[308]"Coustumes＆fa?on de faire"（拉·波普利尼埃尔）载L'Idee de l'histoire accomplie：该作品另外两部作品一起结集出版，名为l'Histoire des histories，avec L'Idee de l'histoire accomplie，plus Le Dessein de l'histoire des fran?ois……（Paris，1599）；页码在第二部作品中开始重新标注，但是第三部作品没有重新标注页码；这篇文章在L'Idee，95。关于拉·波普利尼埃尔，见于佩尔，第8章。

[309]"forme de vivre"，Le Dessein，352。

[310]"les moeurs，＆en general la Police des Grecs"，L'Idee，95。

[311]"nostre langage symbolise ordinairement avec nos moeurs."致克劳德·德·凯尔基菲南的信（没有具体日期）：见前引书，第2卷，第45B栏。

[312]诚然，博杜安在De institutione historiae universae的开头和结尾段中指出，在历史中人类不但能够扮演观众和批评者的角色，他同样能够扮演表演者的角色，因为这是他的本质使然；凯利敏锐地指出了这一观点与维柯观点的相关性，还提及了克罗齐和特勒尔奇。尽管这一点不同凡响，但是至多也不过是上述维柯大胆新观点的萌芽，水平大概就像马内蒂关于人类创造（"我们的"）和"非人类创造"之间的比较一样。

[313]于佩尔对于维柯的思想一知半解（167），导致他认为米什莱和德国学者错误地向维柯致以敬意仅仅是因为他们不了解维柯思想的来源。虽然我对于15世纪历史编纂的知识都来源于二手资料，比如说他所写的一本内容丰富的著作。对于这些颠覆性的观点，比如人类具有自我改造的本能，或者语言、神话和标志性的仪式是经验的类型和对现实的阐释。这些观点一直都存在于帕基耶、拉·波普利尼埃尔，甚至博杜安的著作中，只是未被发现而已，这令我感到难以置信。

[314]Pocock，15。于是梅特兰曾经称之为法学的"哥特复兴"由此开始。"English Law and the Renaissance"（1901）：146，载Selected Historical Essays of F.W.Maitland，ed.Helen M.Cam（Cambridge，1957）。

[315]例如伏尔泰的思想就是如此，尽管他和他的阐释者并不承认这一点。

[316]见注释309。

[317]“……nihil Graece dictum est，quod Latine dici non possit”，“De interpretatione recta”（c.1420）：95，载Leonardi Bruni Aretino humanistisch-philosophische Schriften，ed.Hans Baron（Leipzig and Berlin，1928）。

[318]关于维柯法律研究的范围，见Giuseppe Giarrizzo，前引书，从中我们可以确知，这一范围“从乌尔特斯延伸至戈德弗罗伊，从屈雅士延伸至奥特芒”（113）。此外，于佩尔告诉我们（168）法国历史作者在16世纪被人们广泛阅读。

[319]见前引文。

[320]Jacob Burckhardt，Die Cultur der Renaissance in Italien：ein Versuch（Basel，1860），1.c NS 147.

[321]viii 252.

[322]关于此，见H.B.Nisbet，Herder and the Philosophy and History of Science（Cambridge，1970），以及G.A.Wells，Herder and After：A Study of the Development of Sociology（The Hague，1959）。

[323]我不得不略去了许多相关且有趣的内容：比如说赫尔德对浪漫主义、活力论、存在主义，尤其是他几乎亲手建立的社会心理学的主导影响；以及施莱格尔、雅各布·格林（尤其是在他们的语言学杂文中）、萨维尼（他把赫尔德有机的国家成长观念应用于法律）、格雷斯（他的民族主义根植于赫尔德的视野中，尽管对其有所歪曲）、黑格尔（他关于非人身关系的制度的形成、成长和特征的概念降生于赫尔德的书页中）等作家，以及19世纪和20世纪的历史地理学家、社会人类学家、语言哲学家、历史哲学家和历史作家对他不精确，常常前后不连贯，但总是具有多个层面，且对人很有启发的想法的运用。我之所以选择这三个观念倾注我的注意力，主要原因在于它们在原创性和历史重要性上占据着第一序位，而它们的起源和性质却没有受到足够的关注。我的目的在于公平地对待赫尔德的原创性，而并非他的影响力。

[324]我所知的这个主题的最佳讨论出现在马克斯·鲁谢翻译的赫尔德的《另一种历史哲学》（Paris，未注明出版日期）的法语版本的出色导言，92-105。

[325]对此的一番有启发性的讨论见Carlo Antoni，Lo storicismo（Turin，1957）。

[326]哈罗德·拉斯基把弗格森形容成“冒牌的孟德斯鸠”，这只为我们点明了拉斯基批判性判断的水准，在这个例子中很可能只是回应了莱斯利·斯蒂芬。Harold J.Laski，Political Thought in England：From Locke to Bentham（New York and London，1920），174。

[327]狄德罗载《百科全书》，希腊（哲学）词条下，908，第1栏。狄德罗至少抗议说他所引用的观点“展现的是哲学和品位的缺乏”，而且《百科全书》还包含论《伊利亚特》和《奥德赛》的文章。

[328]我对这个术语的使用采纳了它最宽广、最一般的含义，并不特指20世纪前几十年的表现主义画家、作家和作曲家。

[329]xiii 13.

[330]i 13-28.

[331]xvii 211.

[332]见xvii 230 ff。

[333]xvii 319.

[334]xviii 86.

[335]xiii 339-341，375.

[336]xiii 340.

[337]出处同上。

[338]例如xiii 341：“地球上数以百万计的人并不生活在国家之下……父亲和母亲、丈夫和妻子、兄弟、朋友——这些是令我们幸福的自然关系；而国家能够给予我们的不过是个人创造的发明，不幸的是它还能剥夺一些对我们来说更为基本的东西——把我们的自我抢走。”

[339]xiii 340.

[340]xviii 206.

[341]xiii 385.

[342]xiv 67；参见xiv 283-284。

[343]赫尔德惊叹于犹太人的存续；他把他们看作是带有自身显著特色的“人民”的范例（x 139）。“摩西把他人民的心灵捆缚在了他们的故土”（xii 115）。土地，通用语言、传统、亲情、作为自由接受的“契约”的通用法律——所有这些相互交织的因素，与他们神圣文学所产生的纽带共同发挥作用，使得犹太人在离散中能够坚持他们的身份——但尤其是他们的双眼仍然注目于他们原初地理上的故乡这一事实（xii 115，viii 355，xvii 312）——重要的是历史延续性，而不是种族（xii 107）。正是这些构成了历史个性（xii 123，xxxii 207）。在这整个主题上，尤其是把“犹太问题”看作是民族和政治问题（需要靠后来被称作犹太复国主义方案来解决），而非宗教问题的观点，见F.M.Barnard，“Herder and Israel”，Jewish Social Studies 28（1966），25-33。也见同一位作者的“The Hebrews and Herder’s Political Creed”，Modern Language Review 54（1959），533-546。

[344]xiii 384.

[345]v 508；参见v 515。

[346]xiv 201.

[347]出处同上。

[348]xiv 202.

[349]xviii 222-223；参见xiv 410。

[350]v 546.

[351]xxiii 498.

[352]xviii 224.

[353]v 579.

[354]有关赫尔德对德国人尘世的痛苦和灵魂的任务的构想的最有说服力的陈述出现在他的诗体书信，《德意志的民族荣耀》，写作于18世纪90年代，但在其死后的1812年才初次出版（xviii 208-216），而此时他同胞的心境，受到了雅恩、阿恩特、克尔纳和格雷斯的民族主义狂热的煽动，已完全是另一幅景象了。

[355]尤见xiii 362。

[356]Xenien 95-96，“Das deutsche Reich”和“Deutscher Nationalcharacter”：第1卷，320-321，载Schillers Werke，政府审定版（Weimar，1943-）。

[357]xvii 212.

[358]xviii 247；参见xviii 248，此处赫尔德认为不应有“等级顺序……黑人同样有资格认为白人在堕落……就像白人可以认为黑人是黑色的野兽一般。”

[359]见iv 204-205，xiii 265-273。

[360]Kant’s gesammelte Schriften（Berlin，1900-），第8卷，23，第2行。但另见康德的“Beantwortung der Frage：Was ist Aufkl?rung？”（出处同上，33-42），以及赫尔德给哈曼的信，1785年2月14日。

[361]xiii 383.

[362]viii 315.

[363]出处同上。

[364]viii 193.

[365]见例子，De l'esprit des lois，第24册，第18章：卷1B，290，载Oeuvres complètes de Montesquieu，ed.A.Masson（Paris，1950-1955）。

[366]xvii 58.

[367]这一观点在基督教神秘主义和新柏拉图主义中的源头，以及它在其他哲学系统（比如说贝克莱）中的形式，还没有得到充分的探究。

[368]xiii 357.

[369]尤见xiii 362。

[370]参见例子，xi 225，xvii 59，xviii 346，xxx8。

[371]xviii 137.

[372]xiii 363.

[373]W ii 176.13.

[374]G.A.威尔斯，见前引书，43，提出这一观点，在我看来非常具有启发性。

[375]见《赫尔德和启蒙运动》“在这种联系中，……这只有在共情的洞见（人的移情能力）之后才可以这样做。”

[376]v 164.

[377]出处同上。

[378]ix 532.这一引文，以及本段早先的引文，基于伯顿·费尔德曼和罗伯特·D.理查森（编辑）的翻译，The Rise of Modern Mythology 1680-1860（Bloomington/London，1972），229-230。

[379]viii 412.

[380]见viii 390。

[381]v 538.

[382]viii 96.

[383]v 169.

[384]v 183.

[385]v 169.

[386]v 167.

[387]ix 534.

[388]给卡洛琳·弗拉克斯兰德的信，1771年1月2日。

[389]v 503.

[390]在这篇文章的许多地方，我把赫尔德形容作一名相对主义者。尽管我希望我文辞的思路能够清楚地说明我所用的这个术语的含义，但我的表述已然造成了一些误解（例如见Arnaldo Momigliano，“On the Pioneer Trail”，载New York Review of Books，11 November 1976，33-38）。我曾试图在一篇题为《18世纪欧洲思想中所谓的相对主义》，重印于我的一本杂文集，《扭曲的人性之材》中尝试明晰我的立场。尤其是在当前对赫尔德的研究中，我有时对“相对主义”这个术语的使用并不是指一种人们通常认为的伦理的或是认识论的主观主义，而是指我在另一处定义的客观多元主义，并不带有任何主观主义的色彩。I.B.1996。

[391]xxi 36.

[392]xxi 38.

[393]赫尔德认为，灵魂从环绕它的混沌事物之中发展出自己的模式，并“通过自己内在的力量创造出为数众多中唯独属于它的一个”（xiii 182）；参见xv 532和H.B.Nisbet，见前引书，63。从分离的数据中创造出整合的整体的方式是人类本性的基础组织活动，对这一概念的信念是赫尔德整个社会和道德观念的核心：对他来说，所有有意识的和无意识的创造性活动，产生了格式塔，并反过来被它自身的格式塔所决定，对此每一个个体和团体都努力感知、了解、行动、创造并生活。这一观念主导了他对社会的结构和发展，可辨认的文明的本质，以及人们赖以生存的东西的构想（见v 103-105）。在我看来，尼斯比特把赫尔德形容成是格式塔心理学先驱是正当的。关于此也见如下文章Martin Schütze，“Herder’s Psychology”，Monist 35（1925），507-554，和“The Fundamental Ideas in Herder’s Thought”，Modern Philology 18（1920-1921），65-78，289-302；19（1921-1912），113-130，361-382；21（1923-1924），29-48，113-132。

[394]见xiii 194。

[395]v 516.

[396]v 566.

[397]xiv 86.

[398]xxxii 56.

[399]xiii 147.

[400]xiii 339.

[401]xiii 371-372.

[402]赫尔德在他论莪相的文章中，把它当做关键的劳动分工的起源，由此产生了人民、阶级、层级之间毁灭性的壁垒，而脑力和体力劳动的分工掠夺了人们的人性。物质进步可能与文化的退步同时发生；歌德和席勒也论述过这个话题，并由马克思和马克思主义者发扬光大。（这个观点我受惠于罗伊·帕斯卡尔教授。）

[403]尤其在Moser，Von dem deutschen Nationalgeist，出版于1765年至1766年，谈及德国人被所有人鄙视、忽视、嘲笑、掠夺。

[404]xiii 160-161.这些词语几乎字对字地呼应了哈曼所表述的，后来被称作是“异化”的问题。

[405]viii 476-477；比较出自《另一种历史哲学》的以下句子（v 565）：“世上从来没有哪一个国家，可以在文明的进程中倒退一步，再次回到它曾经的状况。命运的路途如钢筋般无法逆转……今天能变成昨天吗？……托勒密无法再创埃及，哈德良无法再创希腊，恺撒也无法再创耶路撒冷。”这些文化层盛极一时。“宝剑已然损毁，只余破碎的空剑鞘。”

[406]xxv 11.

[407]iv 388-389，xxx 8.

[408]iv 38.

[409]ii 57.

[410]v 259；参见i 268。鲁谢，见前引书，98（参见出处同上，52），对一位基督教牧师的抱怨感到令人可以理解的吃惊，该牧师抱怨说基督教对于德国诗歌来说可能是一个过于陌生的主题。

[411]xxv 11.

[412]iv 289.

[413]B vii 460.27.

[414]xviii 58.

[415]I 263；ii 160；iii 30；v 185，217；viii 392；xiii 364；xiv 38，84；xxv 10；

以及多处可见。

[416]xiv 227；xv 321；xviii 248.

[417]xviii 160-161.

[418]i 366-367.

[419]xvii 309.

[420]xxix 210.

[421]viii 433.

[422]xxvii 129.

[423]见v 555；参见v 524。

[424]xiii 172；参见xiii 177。

[425]viii 178.

[426]xiv 38.

[427]xiii 364.

[428]赫尔德的这一笔调非常强烈，尤其是在他早期的时候：例如《哲学家和大众，为有用而联合起来！》（xxxii 51），写作于1765年，此时的赫尔德年仅21岁。我们也曾引用过，他还坚持政治改革必须总是“来自底层”（xxxii 56）。

[429]xxv 323.

[430]v 509.

[431]v 502.

[432]v 503；参见ii 118，ii 257，v 536。

[433]v 436-440.

[434]x　14（写作于1780-1781）。这对洛思很不公平，他比他的批评者早了很多，他把《圣经》诗句当做“喷涌成直率、热忱、迅速和颤栗的词句”的文字，并宣称我们必须通过它们的眼来看所有事物……我们必须努力……像希伯来人过去读他们的文字那样阅读它们。Robert Lowth，Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews（1753），由G.Gregory从拉丁文译成英文（London，1787），第一讲和第五讲（第1卷，37，113）。

[435]I 258-259.

[436]I 264.

[437]出处同上。

[438]“噢，‘经典’这个被诅咒的词！它把我们的西塞罗变成了一位经典学派的修辞家，把贺拉斯和维吉尔变成了经典学派的诗人，把恺撒变成了一位迂腐的人，把李维变成了一位空谈家。正是‘经典’这个词把表达从思想中分离出去，把思想从产生它的事件中分离出去。”这个词变作了我们与所有真正教育之间的壁垒，它把很多古人变作了活的样板。“这个词把多少天才埋藏于堆砌的文字之下……用死语言的磨石碾压他们”（i 412）。当一位德国诗人被形容作第二位贺拉斯、一位新的卢克莱修，第二位像李维那样的历史学家，这根本没什么可值得骄傲的；“但如果我们这样谈论这些作家：‘如果贺拉斯、西塞罗、卢克莱修、李维在这个特定的文化阶段，在这个特定的时间，带有这个特定的目的，呈现给这些特定的人民，带有其特定的观念和语言来写作这一主题，他们就将会这么写’，那么这对我们来说就将会是巨大的、稀少的、值得羡慕的荣耀”（i 383）。

[439]v 502.

[440]v 509.

[441]“我们感知，我们；他们，他们观察”：Oeuvres complètes de Diderot，ed.J Assezat and Maurice Tourneaux（Paris，1875-1877），第八卷，368。

[442]ii 44.

[443]i 178.

[444]v 526.

[445]出处同上。

[446]赫尔德没有清楚表明他所说的人类的进步（Fortgang）是什么意思：它表面的相对主义和对客观进步的信念并不协调。然而见下一页中开始的讨论。

[447]Rouché，见前引书，尤其是17，鲁谢比起评论赫尔德的更有名的德国评论家们来说更忠实地处理了这个问题。

[448]v 486.

[449]v 511.

[450]v 512.

[451]v 527.

[452]v 527.

[453]v 524.

[454]v 525.

[455]v 538.

[456]xviii 58.

[457]见对人道的评论，xiii 154ff。

[458]viii 210；参见viii 303。

[459]On Receiving the First Aspen Award（London，1964），12，21-22。

[460]“Die volls?ndige Wahrheit ist immer nur That”，他在1774年如上写道（viii 261），远早于菲希特和黑格尔。

[461]这一观念可在哈曼处找到。

[462]自原初写下这一观点后，我很高兴地看到它被下书有力地证明，H.B.Nisbet，“Herder，Goethe，and the Natural‘Type’”，Publications of the English Goethe Society NS 37（1967），83-119。

[463]“没有哪位提尔泰奥斯”，他于1778年写道，“会追随我们被当作士兵贩卖到美洲的兄弟，没有哪个荷马会为这场悲伤的远征吟诵。当宗教、人民和国家被碾碎时，当这些观念逐渐变得模糊时，诗人的七弦琴只能发出沉默的、被勒住的声音。”（viii 434）。

[464]Oeuvres complètes de Voltaire，ed.Louis Moland（Paris，1877-1885），第11卷，21。

[465]参见Le philosophie ignorant，第31节：出处同上，第26卷，78-79。

[466]出处同上，第11卷，260。

[467]xiii 333-342，尤其是342。

[468]xiii 333-334.

[469]xviii 248-249.

[470]参见《赫尔德和启蒙运动》“德国的使命不是征服……这种感知的起点正是始于

此处。”

[471]见前引书，第11卷，44。

[472]在赫尔德看来，像布瓦洛（类似度波神父、巴托神父的人）的门徒那样的艺术美的巴黎专横仲裁人持有这类学说。

[473]v 502.

[474]但维柯比他抢先一步。

[475]viii 193.

[476]viii 261.

[477]出处同上。Karl Marx，German Ideology的引言中受人推崇的对完满人生的描述可以被看作是对这一学说的直接回应。

[478]xiii 195.

[479]这一文字形式属于歌德，载Dichtung und Wahrheit，第12册，第28卷，108页，第25行，载前引书。它被罗伊·帕斯卡尔在他的The German Sturm und Drang（Manchester，1953）的9-10，134中有引用，在该书中他对整个运动给出了精彩的描述，在英语文献中无出其右者。

[480]viii 433.

[481]ii 160-161.

[482]viii 252.

[483]非常奇怪的是，哈曼最卓越的一项观察——他所熟知的里加和米坨附近农村的立沃尼亚农民的诗歌和他们日常工作的韵律结合在一起——显然没有给他的门徒留下任何印象。赫尔德着迷于行动和话语之间紧密的关系，例如，在他解释（他如是假设）为什么在原始话语中，动词会在名词之前，却忽略了工作的影响。这在后来圣西门和马克思的影响下被成功地指出。

[484]就像其他热情的传播者那样，赫尔德所为之请求辩护的正是他自身所明显缺乏的。正如有时，先知所看见的常常是一个宏伟的补偿性想象。人类个性联合的视野，及其通过“自然”的方式整合入社会有机体，和赫尔德本身的性格和行为处于两个极端。从各个方面看来，他是个极度分裂、敏感、忿恨、刻薄、不幸的人，常常需要支持和赞扬，神经质、学究、难以相处、多疑且常常令人无法忍受。当他谈及“活着那简单、深刻、无法替代的感受”（xiii 337）并把它和比方说祖尔策那悉心照料、过分安排的世界相比较时，他明显在谈论一种他自己渴望经历却常常缺乏的经验。人们常常评论说，正是深受折磨且不平衡的人格（卢梭、尼采、D.H.劳伦斯）才会以特别的热情去

赞扬肉体的美、力量、慷慨、自发性，尤其是一致性、和谐和平静，这些正是他们不可餍足地渴望的品质。即便是处在腓特烈二世时期的普鲁士，甚至是歌德、维兰德和席勒的启蒙时代的魏玛，赫尔德仍然比任何人都不幸。最为友善和忍耐的维兰德都觉得赫尔德太癫狂。歌德则说他内心有某种强迫的恶毒之物（好比说一匹恶毒的马），一种咬噬和伤害的欲望。他的理想时常都镜像似地反映出了他自身的挫折。

[485]这是一个真实的社会，与后来（甚至在滕尼斯之前）虚构的“法理社会”形成对照。但是在赫尔德的作品中，还没有显明的形而上的弦外之音：实现于集体生活的法律（他可能是从莱布尼茨处衍生出这一力）并没有以任何先验或是超验的方式被发现，或是实际运作：但他们也没有被认为容易被科学试验证伪；它们的本质对他的评论者来说是一个谜团，但在赫尔德看来这明显并不成问题。

[486]xiv 227.

[487]iv 472.

[488]Rouché，见前引书，尤其是9，48ff，62ff。

[489]梅尼克在Die Entstehung des Historismus（Munich and Berlin，1936）第二卷，438，J.E.安德森翻译的Historism：The Rise of a New Historical Outlook（London，1972），339中讨论了这一点，而他的结论被G.A.威尔斯在下文中尖锐地批评，“Herder’s Two Philosophies of History”，Journal of the History of Ideas 21（1960），527-537，尤其是535-536。尽管受到了威尔斯的诘难，梅尼克的中心论点——即赫尔德学说是系统的相对主义——在我看来，基于上文提出的原因，仍然是有根据的。

[490]例如Rudolf Stadelmann，Der historische Sinn bei Herder（Halle/Saale，1928）；Robert Arnold Fritzsche，“Herder und die Humanit?t”，Der Morgen 3（1927），402-410；Hermann Vesterling，Herders Humanit?tsprincip（Halle，1890）。

[491]xxv 323.

[492]见v 169。

[493]iv 472.

[494]xiv 210.

[495]在现代思想家中，赫尔德的相对主义和温德姆·刘易斯对“艺术进步的魔鬼”的反抗最为相像。在那本以此为名的小册子（London，1954）中，那位敏锐，或者说乖张的作者以特别激烈和刻薄的雄辩，谴责了如下观念，即存在一种正当的普适标准，使得人们可以断言或是否认某一时代的艺术作品优于或者不如属于完全不同传统的另一个艺术作品。这一断言由此便可以引出如下含义，菲狄亚斯相较于米开朗基罗和马约尔

更优秀或不如他们优秀，或者歌德或托尔斯泰代表着荷马、埃斯库罗斯、但丁、《约伯书》以降的进步或是堕落。

[496]例如在他的Geschichte der Kunst des Altertums（Dresden，1764），第4册，第2章，第21节中，他谈及“完美，人并非它的合适器皿”；赫尔德几乎逐字重复了这句话（v 498）。

[497]Die philosophische Schriftenvon Gottfried Wilhelm Leibniz，ed.C.I.Gerhardt（Berlin，1875-1890），第3卷，589；（Henri de）Boulainvilliers，Histoire de l’ancien gouvernement de la France（The Hague and Amsterdam，1727），第1卷，322；卢梭给米拉博的信，1767年7月26日。赫尔德可能在韦格林1770年关于历史哲学的文章中读到这一点：见（Jakob von Daniel）Weguelin，“Sur la philosophie de l’histoire：premier mémoire”，Nouveaux Mémoire de l’Académie royale des sciences et belles-lettres，1770（Berlin，1772），361-414。

[498]xiii 16.

[499]这在下书中有详细的展开，God，Some Conversations（xvi 401-580），他在书中为雅各比对斯宾诺莎提出的无神论和泛神论的控诉进行辩护。

[500]见献给人类自由和人类抵抗自然的力量的伟大赞歌，xiii 142-150。

[501]Pace，G.A.Wells，他激烈地提出了这一阐释：见前引书，37-42。

[502]v 565；参见Georg Wilhelm Friedrich Hegel，Grundlinien der Philosophie des Rechts[Samtliche Werke，336。

[503]例如Gunter Jacoby，载Herder als Faust：eine Untersuchung（Leipzig，1911）。歌德自己厌恶这一身份对等。关于其讨论，见Rober T.Clark Jr.，Herder：His Life and Thought（Berkeley and Los Angeles，1955），127ff。

[504]《启蒙的时代：18世纪哲学家》（Boston and New York，1956；Oxford，1979），270-275。

[505]《反启蒙运动》（1973）和《休谟和德国反理性主义的起源》（1977）中的叙述最为详尽，二者都重印于《反潮流》；其中前者还同时收入于《对人类的适当研究》。另见本书的前部分文章。

[506]讲座共分四场：其中有一整场讲座和另一场的部分时间都是关于哈曼的。由于时间有限，在关于哈曼和迈斯特的讲座中，省略了讲稿中的许多内容。

[507]《迈斯特与法西斯主义的起源》，载《扭曲的人性之材》。

[508]书的内容没有进行系统的校订，没有考虑近期关于哈曼的著作，但是对于本书的

中心思想没有影响。

[509]保留下来的伯林原注常常包含了必要的线索，但是其他的注释似乎已经消失了。研究哈曼的学者可能会对一本重要的文献感兴趣，它在通常关于哈曼的书目中是不常见的，这便是V.A.Kozhevnikov，Filosofa chuvstva i vey v eya otnosheniyakh k literature i razionalizmu XVIII veka i k kriticheskoi flosof（《在与18世纪文学和理性主义，以及批判哲学的关系下的感觉和信仰的哲学》），第1卷（Moscow，1897），书中对哈曼的思想进行了深入的分析。

[510]奥弗莱厄蒂教授不仅帮我寻找出处，而且在许多问题上都给了我启发。即便如此，也不应认为奥弗莱厄蒂教授与以赛亚·伯林持有相同的观点。仅有以赛亚·伯林对本书中的内容负责。

[511]New York Review of Books，18 November 1993，68.

[512]B vii 165.13.

[513]W iii 225.3.

[514]B vii 26.34.

[515]B v 177.18.

[516]《约翰福音》1：2。

[517]W iii 231.10.

[518]B v 95.21.

[519]1770年7月14日致小黑茨勒的信：第四部分，第1卷，238，第19行，载前引书。

[520]B i 202.2.

[521]B ii 330.30.

[522]B ii 315.35.

[523]歌德视哈曼为伟大的唤醒者，是人的统一性思想（人这一最伟大创造物的所有官能、所有心理、所有感情和所有肉体都是统一的）的第一位捍卫者，而这个“人”的活动经由毫无生气的法国批评派的分析，而受到误解、受到歪曲、受到伤害。在《诗与真》的第12章中，他是这样表述哈曼的主要观点的：“一个人想要获得的任何事物，不论是通过行动、语言还是其他方式，都一定是出自于自身所有力量的联合；分崩离析的事物是不可接受的”。同上引文。在写给施泰因夫人的信中，歌德说他很高兴，自己比其他人更懂哈曼的思想。

[524]F.W.J Schelling’s Schelling’s Denkmal der Schrift von den g?ttlichen Dingen etc.des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi……（Tübingen，1812），192.

[525]Lebensnachrichten über Barthold Georg Niebuhr aus Briefen desselben und aus Erinnerungen einiger seiner n?chsten Freunde（Hamburg，1838），第2卷，482。

[526]Jean Paul，Vorschule der ?sthetik，第1部分，64，载诺伯特·米勒版（Munich，1963）。

[527]Friedrich Heinrich Jacobi’s auserlesener Briefwechsel，ed.Friedrich Roth（Leipzig，1825-1827），第2卷，438。

[528]B ii 230.9.

[529]现在归属于俄罗斯联邦，自1946年起正式名称是加里宁格勒州。

[530]见《安东·赖泽尔》中有趣的叙述，这是莫里茨写作的一本知名小说，他也是歌德的崇拜者。

[531]Gedanken uber meinen Lebenslauf（W ii 9-54）.

[532]W ii 21.3.

[533]W ii 21.25.

[534]现拉托维亚的首都（拉托维亚在当时称为立沃尼亚，是俄国的一部分）。

[535]西班牙王位继承战争、奥地利王位继承战争、以七年战争而告终的混战，以及英法战争和在印度及其他地区的殖民战争，似乎都对他毫无影响。

[536]Edward Yound，Night Thoughts（1742-1745）ii 24，引自W ii 233。

[537]即使他的主要思想有了改变，但他仍然保留了对经济学的兴趣，这一点可以从他对那不勒斯的加利亚尼神父的著述的欣赏中看出。此外，尽管加利亚尼的观点不算是正统的思想：他反对自由贸易和自由放任，强调社会“福利国家”类型中的非经济考虑因素，并且对孟德斯鸠也颇有微词。见Ferdinando Galiani，Dialogues sur le commerce des bleds（London，1770），以及Philip Merlan，“Parva Hamnniana：Hamnn and Galiani”，Journal of the History of Ideas II（1950），486-489。

[538]贝伦斯的评论引自赫尔德的《论人类进步书简》：xvii 391。

[539]见Philip Merlan，“Parva Hamaniana：J.G.Hamann as a Spokesman of the Middle Class”，Journal of the History of Ideas 9（1948），380-384，以及Jean Blum，La Vie et l’oeuvre de J.G.Hamann，e‘Mage du Nord’，1730-1788（Paris，1912），32-33。

[540]例如W ii 320.29，W iii 55-60。

[541]W ii 37.7.

[542]W ii 39-40.

[543]鲁道夫·翁格尔在他有些艰深的杰出著作Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhange Seines Denkens：Grundlegung zu einer Würdigung der geistesgeschichtlichen Stellung des Magus in Norden（Munich，1905）中，以增补的形式收入进他的Hamann und die Aufkl?rung（Jena，1911）。他在该书中指出，像弗兰克（1693）和约阿希姆·朗格（1733）这样的虔敬派教徒的经文阅读指南之间存在相似性。这种说法极有可信度，尽管哈曼从来不是正统的虔敬派教徒，并且从该运动的正统视角而言，他会经常莫名其妙地爆发出各种忧虑情绪。他和虔敬派的关系有些类似于布莱克和非妥协主义和史威登堡思想的关系，布莱克深受这两种思想的影响。

[544]哈曼说，如果不把自己降低到孩子的水准，不去爱他们，就无法和孩子交流。一位聪明自负的思想家如何能做到这一点呢？（卢梭可能对此有所论述，肯定了情感融通的价值，但是卢梭处理的是庞大的观念，而哈曼则坚持靠直觉选择的实际案例。）没有哪一位哲学家能够抛开自矜，为孩童嚼食以哺。然而，上帝的确是如此待人的——放下自己的身段，给人讲故事，和人平起平坐，最终成为人，替人受难。这也是学者大师必须要做到的。物理学太过抽象，历史学和自然历史学则好得多。《圣经》更是最佳典范。所有这些都包含在了致康德的信中（B i 446-447），但是康德没有回信。

[545]B vii 193.25.

[546]B vi 128.34.

[547]B vi 270.17.

[548]B v 365.17.

[549]B iv 4.16.

[550]B iv 7.4；参见B vii 27-35。

[551]B ii 85.20.

[552]B ii.203.37.每当论及斯宾诺莎（Spinoza），哈曼免不了会提到与之双关的Spinne（德语词，即“蜘蛛”）；他著作中的双关语可能要远远多于其他思想家。

[553]B i 367.13.

[554]B I 431.30.

[555]B vi 350.6.

[556]Mittheilungen aus dem Tagebuch und Briefwechsel der Fürstin.Adelheid Amalia von Gallitzin nebst Fragmenten und einem Anhange（Stuttgart，1868），24.

[557]B i 378.32.

[558]B ii 168.23.

[559]Howard V.Hong and Edna H.Hong（eds），S?ren Kierkegaard’s Journals and Papers（Bloomington/London，1967-1978）（以下用Journals替代），第2卷，F——K，252。[毋庸置疑，克尔恺郭尔对哈曼怀有深深的景仰，但这也并不是没有限度的，正如他自己在Concluding Unscientifc Postscript：223-224，trans.David F.Swenson（London，1941）中所明确指出的。沃尔特·劳里的观点认为哈曼“是唯一让克尔恺郭尔深受影响的作者”：Kierkegaard（London etc.，1938），164，这一观点也影响到了其他一些批评家。但似乎有些夸大其词：实际上在Johann Georg Hamann：An Existentialist（Princeton，1950），4中，劳里坦言，这一观点“没有太多证据，有些自说自话”。当然，他误用了其中的一个证据，用来论证克尔恺郭尔称哈曼为“帝王”的古怪谜题。在Kierkegaard中，劳里写道（164-165），“他在日记中第一次提到哈曼的时候就恭敬地尊他为‘帝王’”；随后指出该则日记写于1836年9月10日。但是克尔恺郭尔在前一天也提到了哈曼（Journals，第2卷，158），提及他早先对哈曼作品的阅读，劳里对于9月10日的日记中记载内容的解读很牵强。以下是完整的记录内容：“在这样一个时代，尽管作者之间互相剽窃成为社会的规则，但偶逢个性十足的作者仍令人惊喜，好似每个词语都留下了他们特异秉性的烙印，凡是在新的地方首次看到他们作品的人，都禁不住赞叹一句：‘让恺撒归恺撒吧。’”（Journals，第1卷，A——E，53）。首先，为什么这篇记载会被明确地认为是关于哈曼的呢？克尔恺郭尔的确在同一天在另一篇较早的日记的后记中提到了哈曼（Journals，第2卷，199），但是即便此处提到了哈曼，即便前一天的日记中也提到了哈曼（记载的内容主要是关于歌德的），似乎都不能据以妄下定论。第二，不论提到了谁，克尔恺郭尔都没有称其为“帝王”（尽管在丹麦语中的Keiser，即恺撒在合适的上下文中可以译为“帝王”）。对于克尔恺郭尔直接引用的人人皆知的耶稣的话语，劳里似乎曲解了意思。另外一个观点认为克尔恺郭尔称哈曼是他“唯一的导师”，这似乎同样也是毫无根据的。见Walter Leibrecht，God and Man in the Thought of Hamann（Philadelphia，1966），5，没有给出任何参考文献。我也没能在克尔恺郭尔的著作中找出这样的用于词语。——编注]

[560]B iii 378.36；参见B iii 104.26。

[561]Moses Mendelssohn’s gesammelte Schriften，ed.G.B.Mendelssohn（Leipzig，1843-1845），第4卷，第2部分，410。

[562]英国伦敦中北部的居住区，因在20世纪初期的知识界人物（包括弗吉尼亚·伍尔夫、E.M.福斯特及约翰·梅纳德·凯恩斯）而闻名于世。——译注

[563]歌德卓越的领悟力确实有的放矢：他认为意大利人也有他们自己的哈曼，即他们的精神领袖詹巴蒂斯塔·维柯（尽管他对维柯几乎没有兴趣），这是一个伟大的发现。

[564]Gotthold Ephraim Lessing，Gesammelte Werke，ed.Paul Rilla（Berlin，1954-1958），第8卷，12。

[565]当然，洛克宣称真正的知识，它的唯一来源不是理性的直觉，或是批评推理无法反驳或者置疑的、不证自明的永恒真理，而是经验，是感知到的赤裸裸的事实——我们所见即所得，所听即所得，构成了我们行为的画面。但是洛克对此含糊其辞，为分析推理留下了相当的余地。

[566]W ii 73.21；参见B vii 167.10.

[567]W ii 74.2.

[568]W iii 29.10.

[569]B i 380.6.

[570]见Philip Merlan，“From Hume to Hamann”，Personalist 32（1951），11-18。

[571]B iv 293.36.

[572]B iv 294.7.

[573]B iv 205.33，34.

[574]哈曼很喜爱休谟的学说，休谟认为，即使是最细微的行为也在某种程度上一致地意味着不可言传的信念。

[575]在他1759年7月27日致康德的信中（B i 379.35）。

[576]B iii 35.1.

[577]B vii 460.6.

[578]W iii 39.7.

[579]W iii 190.23.

[580]W iii 191.24.

[581]然而他认为犹太人却符合这种想法，因为他们是直接获得上帝的启示而掌握真理的。维柯小心翼翼地避免讨论神学史；他试图否认在原始的非犹太人中存在自然法的原则，或者其他神秘的知识，所以他否认于埃、博沙尔、维特修斯和其他人所持有的观点，即异教徒从犹太人那里获得了自然法，并破坏了自然法；他还否认阿塔纳修斯·基歇尔的观点，即象形文字中隐藏了神秘的基督教真理。上帝通过纯粹自然主义的方法改变了异教徒的生活。关于这一点请见Arnaldo Momigliano，“La nuova storia romana di G.B. Vico”，Rivista storica italiana 77（1965），773— 790，779—781。

[582]见前引文。

[583]出处同上，14。

[584]Friedrich Heinrich Jacobi’s Werke（Leipzig，1812-1825），第1卷，367。

[585]B v 272.3.

[586]B vii 441.22；参见W iii 285.28-35。

[587]W iii 40.4.

[588]B vii 169.37.

[589]B vii 165.13.

[590]W iii 284.36.

[591]B v 265.37.

[592]这一观点引起了歌德的兴趣，他对此评论道：“数学无法消除偏见，无法减少固执或者党派之争；数学在道德的世界里毫无作为。”Goethe，Maximen und Refexionen，ed.Max Hecker（Weimar，1997），No.608（132）。

[593]B v 264.36.

[594]B vi 350.17.

[595]B ii 203.36，B I 378.7.哈曼还称斯宾诺莎为“犹太捕蝇鸟”（B vii 181.6）。

[596]B vi 331.22.

[597]B vi 492.9.

[598]例如B vii 173.8 ff。

[599]W iii 286.17.

[600]B iv 59.1.

[601]W I 126.3.

[602]B ii 78.33.

[603]B ii 416.29 ff.

[604]B ii 416.33 ff.

[605]哈曼对柏拉图有所了解，但是对于苏格拉底的了解似乎来源于Fran?ois Charpentier，Life，trans.Christian Thomasius。[Charpentier，“La Vie de Socrate”在1650年首次出版，收录在他翻译的Xenophon，Memorabilia，并在此后进行了多次修订。在托马修斯1693年的译本中，书名译为Das Ebenbild eines wahren und ohnpedantischen Philosophi，order：Das Leben Socratis；哈曼有该书的第二版（Halle，1720）。]

[606]W iii 300.27 ff.，301.25 ff.

[607]哈曼对犹太人的态度曾是一些争论中的主题。例如见Ze’ve Levy，Johann Georg Hamann und die Krise der Aufklarung，Bernhard Gajek and Albert Meier（eds），（Frankfurt am Main etc.，1990），327-344，其中论述了哈曼和门德尔松在这一问题上的论战。但是毫无疑问，在哈曼的著作中不时可以看到反犹太人的言论（比如见W iii 146.34，151.31，359.11，397.18，B vii 181.6，467.26以及Golgotha und Scheblimini！中的一些文章）；尽管他当然会坚持自己所认为的真正的犹太教，反对对此的曲解，并且就个人而言对门德尔松颇有好感，但是据此否认他的反犹倾向是不合理的。在这一点上，他具有他那个时代的典型特征。

[608]见W iii 397.18。

[609]W i 14.19.

[610]W i 24.25.

[611]W i 24.27 ff.

[612]W i 24.30.

[613]见前引书，47-48。

[614]当然，哈曼关于上帝的思想还有很多可以挖掘的。上帝不仅仅是最初创造了世界的诗人，还是“末日的盗贼”（W ii 206.20；参见《启示录》16：15），正是他自己创造了这一切，然而现在他又要自己来充当裁判的这一角色。而且，上帝不仅仅是富有同情地放低自己的身段和自己的创造物保持平等，他还通过展示神之谦逊的具象——以奴仆的形象，来作为启示的一种形式。而他的统一性包含了对立——无限的平静和

无限的力量（W ii 204.10）——库萨所谈论的“对立的巧合”正是他思想的精髓所在。这正是哈曼的神学理论，但是哈曼更引人注目的理论则是关于上帝和他的创造物之间的关系。

[615]B iv 288.29.

[616]W ii 199.1.

[617]B v 265.37.

[618]B iv 6.20.

[619]W i 300.17.

[620]“Hollenfahrt”，W ii 164.17.

[621]W iv 42-47.

[622]B vi 230.35.

[623]B vi 231.12.

[624]B i 297.12.圣保罗是哈曼最喜欢的使徒。

[625]艾琉西斯：希腊东部的一座古代城市，位于雅典附近，是艾琉西斯秘密仪式的所在地。艾琉西斯秘密仪式是古代希腊最负盛名的神圣宗教崇拜仪式，它向新加入秘仪者揭示了生与死的伟大秘密，以及人死后灵魂所发生的事情。在公元前7世纪当艾琉西斯王国被雅典人占领而降格成为他们的一个“德墨斯”，也就是城邦的一个行政区时，艾琉西斯秘密仪式获得了声誉。——译注

[626]W ii 206.1.

[627]B i 442.32.

[628]W ii 206.1.

[629]W ii 162.33.

[630]W ii 201.4 ff.

[631]W ii 208.20；“单音节”是因为闪电在德语中对应的是“Blitz”。

[632]这些文章令人联想起伯克论崇高和美丽的文字。哈曼当然读过伯克的著述：二者之间存在相似性，特别是相比古典的完美，对于崇高的歌颂。但是两人观点的相似也不应过分强调。迈斯特对法国启蒙运动的批判和他们类似，但是他不可能听说过哈曼。

[633]古代基督教希腊教会神学家，以其对旧约全书的解释而著称。他认为上帝的创造既自由又受制于必然性，既超乎万物之上又具有内在能动性。上帝与宇宙相互需要与依赖。认为信徒应坚信基督教的基本教义信条，但又可自由探索。其神学观点在4世纪时已遭到强烈反对，在6世纪时被指责为异教徒。但他一直是希腊神学史上最有影响的教父。——译注

[634]法国神学家和哲学家。他因把古希腊逻辑原理应用于对中世纪天主教义的阐释而被控为异端。——译注

[635]B ii 415.20.

[636]W ii 199.28.

[637]W ii 208.11.

[638]B v 167.16.

[639]The Marriage of Heaven and Hell，第3版。接下来引用的布莱克的这些文本可以在William Blake's Writings，ed.G.E.Bentley，Jr（Oxford，1978）中找到。对这个版本的参考在相关注释最后的括号中注明了卷和页码，比如：（i 77）。

[640]The First Book of Urizen，版画3，第1-3行，第7行，（i 241）。

[641]Jerusalem，版画74，第10行（i 581）。

[642]出处同上，版画37，第4行（i 495）。

[643]出处同上，版画10，第14行（i 434）。

[644]Vala，版画85，第36-38行（ii 1196）。

[645]Jerusalem，版画77（i 587）。

[646]"Vision of the Last Judgement"，69d（ii 1010）.

[647]出处同上，95（ii 1027）。

[648]Jerusalem，版画54，第17-18行（i 352）。

[649]The First Book of Urizen，版画28，第4-7行（i 282）。

[650]"Vision of the Last Judgement"，872（ii 1024）.

[651]"The Everlasting Gospel"，50（ii 1060）.

[652]Songs of Experience，版画51（"A Little GIRL Lost"），第1-4行（i 196）。

[653]Jerusalem，版画4，第18、20行（i 422）。

[654]“Lacocoon”，警句16（i 665）。

[655]出处同上，警句17、19（i 665，666）。

[656]比如：“你为自己是德国人而骄傲，为自己是普鲁士人而羞耻，可是普鲁士却比德国要好上十倍。”（B ii 434.5）。对比下面这一出现在致舍弗纳的信中的评论：“我几乎没有想过要做一名德国人……我是名东普鲁士人，不多也不少”（B v 199.15）。我这两处的引用都来源于格鲁纳·贝克。

[657]“规则就像是住在罗马的维斯塔贞女，幸亏有了例外，才得以不朽。”W ii 345.11. 罗穆卢斯和雷穆斯就是维斯塔贞女雷亚·西尔维亚的孩子。

[658]W ii 362.16 ff.

[659]C.L.von Nagedorn，Betrachtungen über die Mahlrey（Leipzig，1762），第1卷，150；被哈曼引在W ii 345.4。

[660]W ii 345.9.

[661]W iii 285.18.

[662]W iii 285.15.

[663]De l’esprit，第1篇，第7章，第11卷，116，载Oeuvres complètes de M.Helvétius（Liege，1774）；参见第2篇，第13章。

[664]W iii 385.29.ff.

[665]W iii 193.37.

[666]W iii 194.1.

[667]W iii 410.5，W iv 462.6；参见《哥林多前书》1：23：“我们却是传钉十字架的基督。在犹太人为绊脚石，在外邦人（即希腊人）为愚拙。”

[668]Allgemeine deutsche Bibliothek，第25-36卷（1775-1778）的副刊，第4部分，2479[重印于Hamann’s Schriften，ed.Friedrich Roth（Berlin，1821-1843），第8卷，ed.Gustav Adolph Weiner，第1部分，282]。

[669]格策是路德教牧师中反对莱辛最激烈的人。一位莱辛的尊崇者曾经说过，他宁愿坚持莱辛的错误，也不会转向格策的正确。

[670]W iii 89-108.

[671]这个名号最初是F.K.冯·莫泽给他封的，他本人亦表示喜欢。他凭借这一名号为许多同时代的人所熟知，而且在过去的两百年中，德国作家对他的讨论也往往以此名号代之。这个名号的来历一方面是在1762年，哈曼写了一个小短篇，题目为《来自东方伯利恒的巫师》，他在文中借爱尔维修棺材上一颗特殊的钉子之口，说巫师的所作所为乍看荒谬——他们抛弃了自己王国和臣民，误将古老的东方传说当作宝贝，寻找那个会招致可怕结果的异邦孩童的出生地，默许分封王腓力屠杀无辜的人（灾难性的事件）——但是却（如所有天才一样）含蓄地指出“外在的”行为对同时代的人看似荒谬，但是如果上帝真的在心中，这一行为是永恒的、无价的。而其来历更是由于开普勒预言1761年6月将会发生金星凌日；同年，库克船长出发前往南部海洋；知识渊博的东方学家米夏埃利斯劝说丹麦国王腓特烈五世派出博学的考察团前往阿拉伯。哈曼静下心来研究《古兰经》。正是因为这一系列的事件，才会出现巫师的概念、金星凌日、东方考察团，以及有些讽刺意味的昵称“北方的巫师”。

[672]Mien Man Hoam，哈曼在写作《作者的独白》时所用的自造笔名，来自他自己名字的重组改编，中国历史上并无此人。——译注

[673]W iii 100.21.

[674]他们被人喝作“你们这些波西米亚的小预言家”，暗指Le Petit Prophète de Boehmischbroda（n.p.，1753），这本小册子名义上记录的是一位出生在波西米亚村庄的预言家的预言，其实是著名的巴黎评论家弗里德里希·梅尔希奥·冯·格林男爵自己的预言。他是凯瑟琳皇后的眼线，也是狄德罗、霍尔巴赫以及许多启蒙派人物的朋友。

[675]W iii 105.4.

[676]Dechtung und Wahrheit，第2册，第28卷，载前引书。

[677]Essai sur l’origine des connoissances humaines（Amsterdam，1746）.

[678]“Dissertation sur les différents moyens dont les hommes se sont servis pour exprimer leurs idées”，这是1756年5月13日发表的一场演讲。Oeuvres de Mr de Maupertius（Lyon，1756）第1、3卷，435-468。

[679]Traité de la formation méchanique des langues et des principes physiques de l’étymologie（Paris，1765）；德语译本名为De Brosse über Sprache und Schrift（Leipzig，1777）。

[680]Johann Peter Süssmilch，Versuch eines Beweises，da? die erste Sprache ihren Ursprung nicht von Menschen，sondern allein vom Sch?pfer erhalten habe，该著作可追溯至1756年，但是首次出版是在十年以后（柏林，1766年）。秀斯密尔最雄辩、最具有说服力的盟友是18世纪晚期的安托万·库尔·德·热伯兰。

[681]W iii 237.28.

[682]这是赫尔德关于语言起源最著名的论文，Abhandlung über den Ursprung der Sprache（Berlin，1772），收入苏范的版本，221：v 146。哈曼引用了这篇文章，但是着重点不同，见W iii 18.19。

[683]有这样一则故事，经济学家凯恩斯被问到他是用文字思考还是用意象思考时，他答道：“我是用思想在思考。”如果哈曼的思想是正确的话，那么这一回答虽然滑稽但却荒谬。

[684]他的确于1777年订购过一本《新科学》，并且在收到后感到失望，因为他看到书名时以为书中的内容是他感兴趣的政治经济学内容；不管怎么说，他在这之前就已经形成了自己的理论思想；即便维柯通过意大利的荷马学者影响了德语读者，也没有任何证据表明《新科学》对哈曼有直接的影响。

[685]W iii 284.24.

[686]W ii 199.4 ff.

[687]W ii 208.20，25.

[688]语言，就像所有的知识一样，“不仅仅是创造，更像是一种回朔”（W iii 41.11）。

[689]例如：W iii 287.29。

[690]W ii 170.37.

[691]W ii 172.21.

[692]W ii 171.15.

[693]Johann Albrecht Bengel，Gnomon novi testament in quo ex native verborum vi simplicitas，profunditas，concinnitas，salubritas sensuum coelestium indicatur（Tübingen，1742），前言，第14部分，xxiv。见B ii 10.1 ff。

[694]B i 309.11.

[695]这一观点出现在圣西门和马克思的作品中，但是并没有出现在赫尔德的作品中。

[696]W iii 237.10.

[697]B v 95.21.

[698]B v 108.6.

[699]W iii 32.21.

[700]例如："说话即翻译"，W ii 199.4。

[701]B i 393.28.

[702]B vi 108.24.

[703]B v 264.36.

[704]Paradoxe sur le comédien（作者去世后的1830年出版）：第8卷，361-423，载前引书。

[705]出处同上，387。

[706]出处同上，404。

[707]W iii 284.8.

[708]W iii 285.15.

[709]B v 177.18.

[710]W iii 38.3.

[711]参见B iii 104.26。

[712]B I 450.19.

[713]维柯也有过此论述，但是正如我所提到的，在18世纪除了少数那不勒斯的学者之外，没有任何其他的学者关注他的作品。英国学者洛思主教——在他的Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews（1753）一书中——和布莱克韦尔都说过类似的话语，但是没有理解其内涵，而伏尔泰则于1776年评论过洛思的著作，但却也没有注意到这句话。

[714]W ii 197.15.

[715]W ii 198.17 ff.

[716]W ii 197.18.

[717]W ii 123.12.

[718]W iii 300.31.

[719]B i 393.23.

[720]B v 40.16，51.28.

[721]W ii 126.9.

[722]著名的德国诗人，虔诚的教徒，同时也是基督教史诗《弥赛亚》的作者。对于这部史诗，赫尔德批评其不够德国味。

[723]W iii 303.13.

[724]Golgotha und Scheblimini！（W iii 291-320），内容紧扣该主题，抨击了门德尔松的政治思想。

[725]进一步讨论见附录　第六章附记。

[726]B iv 5.17.

[727]W iii 31.30，暗指《创世纪》3：8。

[728]Conjectures on Original Composition（1759）.

[729]B i 377.35.

[730]W iii 22.16.

[731]Nordische Sammlungen，welche unterschiedene Exempel einer lebendigen und wahren Gottseligkeit，im Reiche Schweden，in sich halten……，第1卷（Altona，1755），第1部分，123。

[732]Christen-Statt auff Erden ohne gew?hnlichen Lehr-Wehr-und Nehr-Stand……（n.p.，1700；以“Christianus Democritus”的笔名出版），18，78-79，111。

[733]B iii xxi.21 ff.，B iii 263.1 ff.

[734]W iii 287.31.

[735]W ii 197.26.

[736]W ii 198.34.

[737]W ii 176.12.

[738]Aesthetica in nuce（W ii 195-217）《犹太神秘主义散文中的狂想曲》是哈曼的副标题。

[739]B iv 288.29.

[740]B i 450.18.

[741]W ii 342.28，33.

[742]B ii 330.30.

[743]Faust，第1部分，第2038行。

[744]Johann Jakob Wilhelm Heinse，Ardinghello und die glückseeligen Inseln（1787）.

[745]《阿尔维》（书名与后面的修订版不同）首次出版于1775年，《瓦尔德玛》首次出版于1779年。来自《瓦尔德玛》中的引文可能会出现在前引书，第5卷，113。

[746]出版于1799年。

[747]Wilhelm Heinse，Ardinghello und die glückseeligen Inseln，ed.Carl Schüddekopf[他所编辑的Heinse，Sammtliche Werke（Leipzig，1903-1925），第4卷]，111，155。

[748]Wilhelm Korte（ed.），Briefe zwischen Gleim，Wilhelm Heinse und Johann von Müller（Zürich，1806），第1卷（Briefe deutscher Gelehrten，第2卷），123；参见出处同上，10，55。

[749]出处同上，255。

[750]W ii 356.26.

[751]W ii 356.16.

[752]B ii 104.19.

[753]B ii 105.22.

[754]B ii 84.11.

[755]Diderot，Salon de 1765：第10卷，251，载前引书。

[756]W iii 312.36.

[757]Kanzler（Friedrich）von Muller，Unterhaltungen mit Goethe，ed.Ernst Grumach（Weimar，1956），99，1823年12月18日。

[758]见C.H.Gildemeister，Johann Georg Hamann's，des Magus in Norden，Leben und Schriften（Gotha，1857-1873），第6卷：Hamann-Studien，56。

[759]F.M.Klinger，Betrachtungen und Gedanken über verschiedene Gegenst?nde der Welt und Litteratur，§55：第11卷，40，载F.M.Klinger's s?mmtliche Werke（Stuttgart/Tübingen，1842）。

[760]W ii 73.2 ff.

[761]On the Sacred Disease，xxi，误引于W ii 105.24。

[762]?Immanuel Kant，Anthropologie in pragmatischer Hinsicht，第1部分，第1册§58：第8卷，226，第10行，载前引书。

[763]B v 291.3 ff.

[764]B v 292.5.

[765]?B vi 533.5.

[766]W iii 60.18.

[767]出处同上。在另一封致普鲁士总署的信中（W ii 325-326），他请求准假一个下午去卖自己的书，否则生活将难以为继。他还向盐税处请求一个不起眼的职位，并且他只想获得这个职位，而不需要这个职位的荷兰前任所留下的花园。在哈曼试图打通门路的过程中，他受到斥责、羞辱、排挤，最终陷入负债的状态。

[768]参见W iii 145.9.

[769]詹巴蒂斯塔·维柯有着同样的处境，尽管他表述了杰出的思想，却也曾为薪资和权力而苦苦抗争，在这些方面维柯都称得上是哈曼的前辈：两人虽然踌躇满志，但却生不逢时。

[770]B iv 260.26，在致赫尔德的一封信中，内容主要是关于其他问题的；参见哈曼的观点，他认为哲学是“通过理智精神化的罗马教义”（W ii 290.36）。

[771]W ii 319.19.

[772]参见W ii 302.17。

[773]例如W ii 320.29，W iii 55— 60。

[774]W ii 302.16.“治理方式有两种”，一位19世纪知名的英国政治家在某次非公开谈话中说道，“强压或者欺骗。”

[775]这并没有阻止哈曼责备腓特烈牺牲自己的臣民来娇纵自己的宠物：“拿着孩子面包丢去喂小狗是不正确的。”W ii 293.20；参见《马太福音》15：26，《马可福音》7：28。

[776]见前引文。

[777]见前引文。

[778]W ii 361.1 ff.

[779]W ii 361.3.

[780]B vi 230.35.

[781]B iii 34-33.

[782]W ii 164.17.

[783]见前书引，第7卷，55。

[784]W iii 38.8.

[785]W iii 38.20.

[786]W iii 32.8.

[787]W ii 32.21.

[788]Sobranie sochinenii v tridtsati tomakh，（Moscow，1954-1966），第9卷，21。

[789]“但是骑士精神的时代已经逝去。诡辩家、经济学家和精于计算的人如日中天；欧洲的辉煌一去不复返。”Edmund Burke，Refections on the Revolution in France（1790）：127，载The Writings and Speeches of Edmund Burke，ed.Paul Langford（Oxford，1981-），第8卷，The French Revolution，ed.L.G.Mitchell。

[790]见本书《第六章　语言》“因为这个原因……彼时的哈曼在一本古希伯来人的编年史中看到了自己大写的生活。”

[791]《果壳中的美学》。

分享译林更多好书：

- 官方微博：@译林出版社
- 豆瓣小站：http://site.douban.com/yilin
- 官方微信：

您有任何意见及建议，欢迎您通过以上方式与我们联系！

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

A CRITIQUE OF POSTCOLONIAL REASON

后殖民理性批判

正在消失的当下的历史

Gayatri Chakravorty Spivak

[印度]佳亚特里·斯皮瓦克 著　严蓓雯 译

刘东·主编　彭刚·副主编

译林出版社

版权信息

A Critique of Postcolonial Reason by Gayatri Chakravorty Spivak
Copyright © 1999by Gayatri Chakravorty Spivak
Published by arrangement with Harvard University Press through
Bardon-Chinese Media Agency
Simplified Chinese translation copyright © 2014by Yilin Press，Ltd
All rights reserved.
著作权合同登记号图字：10-2013-494号

书　名 后殖民理性批判：正在消失的当下的历史

作　者 ［印度］佳亚特里·斯皮瓦克

译　者 严蓓雯

责任编辑 许 昆

原文出版 Harvard University Press，1999

出版发行 译林出版社

版　次 2014年5月第1版

书　号 ISBN 978-7-5447-2905-5

官方微博：@译林出版社

官方微信：

献词

献给

塔拉克·纳特·森

保罗·德·曼

前 言

首先，我要说明的是，本书目的是通过不同实践，即哲学、文学、历史和文化，追踪勾勒本土提供信息者（Native Informant）[1]的形象。但我立刻发现，这种追踪本身将一个自身不断与本土提供信息者脱离的殖民主体显示出来。1989年后，我开始感觉到，某种后殖民主体已经反过来在重新编码殖民主体，侵占本土提供信息者的位置。如今，全球化无往不胜，技术通信的信息学以本土知识的名义，直接染指本土提供信息者，对他们进行基因剽窃。[2]因此，我在第一章分析的“排除在外”（foreclosure）[3]这一行为，不但在持续，而且变本加厉。由联合国教科文组织主持编写的《生命保障系统百科全书》，将人类历史的土著期“定义”为“远古……的时段，与无反应的态度关联，这些态度毫不关注环境恶化及环境可持续性问题”。对土著来说，他们当然不可能思考什么可持续性，就像对亚里士多德来说，因为“内在于［他们］生活中的社会的历史局限”，他也难以“破译……价值表达的秘密”一样。[4]然而，土著那种按生态生物群落节奏生活的实践哲学，现在却必须因“不关注”而遭摒弃。

在这种对抗性态势的冲击下，本书描绘了一个研究者从研究殖民话语到研究跨文化的历程。后一个立场，也就是我写作此书时——它试图捕捉正在消失的当下——所立足的“移动基地”，在叙事性的注脚中宣布了自身的存在。有些读者可能会觉得这点让人恼怒或困惑；但我也希望有读者能够共享这一挑战。我在第四章里揭露出的隐含读者面目如此之多样，很难说他们共有一个明确的兴趣和确定的基础。基于自身不确定的学术取向，有时我也会为新的文化研究召唤出提供信息知识的读者。本书还试图探讨那些理论精英以及自称学院派的“专业人士”的“被认可的无知”（sanctioned ignorance）。这些认可也各自出处不同。因此，读者的位置和作者的位置一样并不稳当。但是，难道这不是所有文本的状态吗？虽然在写作和阅读中，我们一直抵抗这种状态。

第一章考察哲学：康德如何将土著排除在外；黑格尔如何将欧洲的他者放在标准偏差的模式之中，殖民主体如何让黑格尔得到净化；马克思如何克服差异问题。

第二章读解了以下作家的文学文本，以显示殖民主义和后殖民如何被刻画：勃朗特、玛丽·雪莱、波德莱尔、吉卜林、里斯、玛哈丝维塔、库切。在我的读解中，玛丽·雪莱和最后提到的三位作家，都没有将他性的伦理（ethics of alterity）展现为一种身份政治：这为我们的斗争上了一课。如今，在那清单上，我至少会加上牙买加·金凯德的《露西》，这是一个并列结构的有力文本，丝毫没有失去反抗剥削者的尖锐锋芒，因为它敢于在结尾通过一个超越其选择的他性，消解中心人物的专有名称，以致可以用虚拟语气要回主体被拒绝拥有的爱的权利/责任，这主体希望能从受害者状态中选择行动权。

第三章通过档案勾勒19世纪印度山区王国皇后的经历，思索当时寡妇殉葬的处置。我也许应该提到，这是对最初发表在《马克思主义和文化阐释》（Marxism and the Interpreta tion of Culture，edited by Cary Nelson and Lawrence Grossberg，Urbana：University of Illinois Press，1988）一书中《属民能说话吗？》（“Can the Subaltern Speak?”）这篇文章的修订。

第四章考察后现代时尚和女人在织品/文理（textile）史中的地位。

除了《属民能说话吗？》这篇文章，本书部分内容的早期版本曾出现在以下书刊中：《舍摩国王妃：读解档案》（“The Rani of Sirmur：An Essay in Reading the Archives”，History and Theory 24，no.3，1985：247——272）；《三个女性的文本和对帝国主义的批判》（“Three Women’s Texts and a Critique of Imperialism”，Critical Inquiry 12，no.1，Autumn 1985：243——261）；《帝国主义和性差异》（“Imperialism and Sexual Difference”，Oxford Literary Review 1，1986：225——240）；《边缘的诸版本：库切的〈福〉如何解读笛福的〈鲁滨孙漂流记〉/〈罗克珊

娜〉》”（“Versions of the Margin：J.M.Coetzee’s Foe reading Defoe’s Crusoe/Roxana”，in Conse quences of Theory，edited by Johnathan Arac and Barbara Johnson，Balti more：Johns Hopkins University Press，1991，pp.154——180）；以及《时间与时机：法律与历史》（“Time and Timing：Law and History”），最初发表于《时间型态》（Chronotypes，edited by John Bender and David E.Wellbery，Stanford University Press，1991by the Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University），并获得原出版者许可。

这些章节并非各自为政。它们松散依附于一根链条，也许可以如此形容：支配者（dominant）的哲学假设、历史挖掘和文学表达——新兴后殖民共有这些元素——也勾勒出本土提供信息者（土著及/或属民）潜在的、不连续的出现。这不是通过“第三世界文学”的言说、书写和形象所表达出来的一个比喻。它如何将自身从不可能的视角，转移为抵抗的网络以及过度剥削的对象，是故事的一部分。织品/文本（text-ile）之未决性中似乎包含着一个尾声。在叙事中，这根链条时常切断——但是，我希望切断的线索会重又出现。

这是一部女性主义著作。在第一章中，女性主义议题处于“前生成”（pre-emergent）（雷蒙·威廉斯[5]之语）状态。它们是其余部分的主旨。在第四章中，我对当代文化主义普世主义的女性主义做出了批评。

这本书在上架时，应与贝尔·胡克斯、堪蒂尤逖（Deniz Kandiyoti）、凯图·卡特拉克、卢比昂诺（Wahneema Lubiano）、郑明河、莫汗娣、王爱华（Aiwah Ong）和苏拉蕊（Sara Suleri）的书放在一起。在写作本书的数年间，这些女性及我在此没有提名道姓的其他人，大大推进了后殖民女性主义研究。苏拉蕊和我更多关注主流文本。这些学者的著作和我的著作之间那未被承认的相似性，是我们投身同一种斗争的证明。

但是，即便在我试图探寻什么样的属民被策略性地排除在有组织

的抵抗之外时，我仍更多地关注主流文本。我们所栖身的女性主义，与主导文化的传统有某种关联，即使两者互相敌对时也是如此。莫汗娣在其新书中专辟一章精彩论述了自我就业妇女协会（SEWA）。[6]埃拉·巴哈特女士在尚为年轻律师时，不顾领导人反复警告："但你怎么组织她们？这些女人没有老板！"——创立了"自我就业"这一门类，作为她那独特的革命计划的第一步，她得以劝诫这些妇女存入最少的钱，以建立一个账户。否则，她们就仍会被策略性地排除在有组织的劳工运动之外。而如今，我却听说，在被问及世界妇女银行在做什么社会工作时，阿玛特罗德反复提到自我就业妇女协会，并引证说，自我就业妇女协会的钱德拉·本恩握着她的手说，世界妇女银行是她们的恩人！我相信，在认识世界的时候，训练一种文学思维习惯，而且只有当这种训练并不认为承认共谋不便时，它可以尝试限制那种超级强权的必胜信念。因为我的这本书审视了后殖民理性之生产的结构，因此是种"批判"。

如果这种强权不减其强健，我们就在两个问题间左右为难：一边是支持"向上层阶级流动——模仿和装扮——就是直接抵抗"这种思想的各种理论（不管这些理论如何被巧妙论证）；另一边是没能"认识到……那一时代已经过去"，"在那一时代里，西方尤其是美国愿意宽容第三世界的修辞"。[7]教授文学阅读的教师的任务因此是：当师生一起反复讨论"免于……的自由"和"有权享有……的自由"时，要艰难地、以非强制性方法重新理出这种诉求的脉络，而不是单纯肯定对美国阶级权力的诉求就是直接抵抗。

因此，尽管艾哈迈德[8]和我都批判大都市的后殖民主义，但我仍然希望我的立场稍微不那么地方主义，而是更细腻，更具建设性，坦承共谋。我总是想在下判断前慎重考虑，像别人将会看待我们那样看待自己。但是，这不是意在停工，而是让这工作不那么褊狭排外。我从解构中不断学到的东西也许有某种异质性，但它仍是我自己的特色。

我并不足够博学，可以跨越多个学科，但是我可以打破规矩。从这一点中，你可以学到什么吗？我这么问我以前的两个学生夏普和派

尔，本书的早期篇章以课堂教学形式出现，他们陪我一起探讨了其中大部分内容。而最后，我要感谢以下三位让我有机会学到其他学问的朋友：玛哈丝维塔、法里达和法哈德。

【注释】

[1] 指为研究者提供语言或文化方面信息的人。——译注

[2] 指科学家或私人公司在没有尊重基因产地及本土居民培育基因的成果的情况下，私自为某种基因甚至是整个动植物资源申请专利，从而限制其他人包括基因产地本土居民使用该种动植物资源。这对于基因产地及本土居民来说，无异于盗窃了他们的动植物资源及智能成果，也限制了他们使用原本属于大众、无所谓产权的动植物资源。比如美国一家稻米公司把印度香米与另外一些矮秆稻米品种杂交，并成功为这种新品种的印度香米申请专利，在美国和西方国家独家出售，亦限制其他人采用相似技术培育印度香米。印度香米原本只能在印度、巴基斯坦和尼泊尔种植。过去，印度农民一直使用和培育不同品种的印度香米，以配合不同的环境和气候。印度香米既是他们的本土资源，也是他们的智能成果。美国稻米公司不仅没有肯定他们的智能成果，更通过没有丝毫新意的培育技术，盗取了印度香米的名称，还限制了印度农民培育印度香米，同时，也对印度出口市场构成很大的威胁，破坏农民生计。最后，在印度政府的要求下，这家公司终于放弃这些专利，还了印度农民一个公道。该解释参考http://webcache.googleusercontent.com/search?q＝cache：zo8cDnp3koMJ：www.cyberschool.oxfam.org.hk/glossary.php%3Fcod%3D9＋biopiracy&cd＝4&hl＝zh-CN&ct＝clnk&lr＝lang_zh-CN%7Clang_zh-TW&source＝www.google.com.hk。——译注

[3] “foreclosure”本指抵押品赎回权的丧失，即取消抵押品赎回权的行为。含有不承认某样东西曾经存在，从而将之排除在外之意。作者所指的意义在本书第4页（原书页码，见本书边码，下同）有详细阐释。——译注

[4] 《生命保障系统百科全书：概念框架》（Encyclopedia of Life Support Systems：Conceptual Framework，Whitstable：Oyster Press，1997，p.13）；卡尔·马克思，《资本论：政治经济学批判》（Karl Marx，Capital：A Critique of Political Economy，tr.Ben Fowkes，vol.1，New York：Vintage，1976，p.152）。

[5] 雷蒙·威廉斯（1921——1988），英国马克思主义文化批评家，文化研究的奠基人之一。他认为在讨论整体文化与文化产品如文学作品的关系时，要认识到文化变化过程及历史内在的延续性。任何社会的文化系统都是多元并存的，文化的变化实际上是各种文化因素的重组过程，既有主导的文化因素，也有过去的社会文化延续残存着的文化因素，还有酝酿潜伏着的新文化因素。——译注

[6] 莫汗娣，《女工与资本主义书写：统治的意识形态、共同利益和团结政治》

（Chandra Mohanty，“Women Workers and Capitalist Scripts：Ideologies of Domination，Common Interests，and the Politics of Solidarity”，in M.Jacqui Alexander and Chandra Talpade Mohanty，eds.，Feminist Genealogies，Colonial Legacies，Democratic Futures，New York：Routledge，1997，pp.26——27）。

[7] 詹姆斯·特劳布，《安南的下一考验》（James Traub，“Kofi Annan’s Next Test”，The New York Times Magazine，March 29，1998，p.46）。

[8] 艾哈迈德，印度左翼理论家。——译注

第一章 哲 学

一

无意中铭记了一样失落之物的后殖民研究，除非被放在一个总体框架中，否则就有可能成为无罪辩词。当殖民话语研究只关注被殖民者的表达或殖民问题时，它们有时会通过将殖民主义/帝国主义安全地放置在过去，以及/或者通过假设从古至今有一条持续不断的线索，为当下新殖民知识生产服务。这种情形使得以下事实更为复杂：后殖民/殖民话语研究成为了实实在在的分支学科限制区。尽管这些研究有被招安的可能，但是毫无疑问，如果它们不能提供持久的疏浚，那看似清澈的学科主流就会混浊不堪。因为，当这种疏浚工作不断对充分意图主体进行自以为正义的羞辱时，它是反生产的，所以解构在此就有作用。（尽管德里达反复援引学科问题和欧洲意识危机，但他利用解构达到这些目的的少数尝试，并不被人认为与解构文学或哲学批评有密切关系。这并非偶然。）[1]

主流从不清澈，也许也永远无法清澈。部分主流教育包含了一门学问，就是用一种“被认可的无知”，完全忽略这一点。因此，在开篇第一章，我解读西方哲学传统里三本重要著作，这些著作都认可了无知。

在《三个世界》的结语中，卡尔·普莱奇这么说：

> 我们的挑战并不仅是将社会科学在概念上的确定次序行为（分为三个世界）扔在一边，而是要批判它。而且，我们必须要明白，康德、黑格尔和马克思的批判任务在此意味着什么。换句话说，我们必须战胜三个世界这种观念必然强加在社会科学上的限制。[2]

要表明前苏联解体后世界中的新南北划分如何强加了新的限制，在此书讨论范围之外，尽管我的论点将不断试图偷偷越线。[3]但是，我们也许可以认为，我们从事人文学科（普莱奇写到了社会科学）的

研究者，如果能认识到，殖民主义将自己彻底替换成新殖民主义时，也将旧殖民地替换为“第三世界”，就能更好地保证我们对那个过程的理解。（我所谓的新殖民主义，总是指主要以经济而不是领土为基础的帝国主义事业。殖民主义与帝国主义之间的区别对历史学家来说非常关键，但在此并不是最为重要。）前苏联解体后的形势，将这种叙事移入全球金融化的社会力量中。[4]这种“宏大叙事”正在成为越来越有力量的运作原则，而在美国学界的我们也参与到这一叙事中。这正是为什么也许以下认识会很有趣：认为康德、黑格尔、马克思是久远的话语论述的先驱，而不是认为他们的思想储存了清楚明晰或有根有据的“理念”。[5]我一直希望，一些读者会因此发现在我们自身立场与他们立场之间，存在一种建设性而非破坏性的共谋关系，因为在辩解与指控、蹚浑水与抹黑之间，常常似乎别无选择。

随着时代发展，研究康德和马克思的成果越来越多，欧洲话语生产和帝国主义公理之间的关系也随之变化，尽管后者持续扮演着“使话语主流显得更为清澈，使自身显得是唯一可协商方式”的角色。在永不停歇的运转过程中，伟大文本以这种或那种方式，极其需要一个不可被承认的要素，我将称之为“本土提供信息者”；但这一要素被这个过程排除在外。

我从拉康心理学中借来了“排除在外”这一术语。我认为心理分析是一种将叙事的“前生成”（雷蒙·威廉斯的术语）解读为伦理实例的技术。[6]让我以“排除在外”一词为条目，简单描绘一下这种技术，在《心理分析语言》一书论述弗洛伊德到拉康的章节中，“排除在外”仍然是一个相当有用的通用词。[7]我的隐含读者将在第四章中显示她自身，而她将必须学会参考专门词汇的用法。

正如《心理分析语言》一书指出的：

> 拉康突出指出的这一感觉……比如说，可以在弗洛伊德……［关于］“某类更有力且更成功的防御。在此，自我不仅抵制［verwirft］不相容的观念，也否认其影响，它表现得似乎这个观念从未在自我身上发生”的论述中［找到］……拉康在他的“狼人”案例中，极为欣然地接受并支持了弗洛伊德关于“排除在外”的观点。（楷体为笔者所标）

“否认影响”这一概念，可以让我们将心理分析式的思索脱离实践科学（这需要专门训练）的位置，而放到伦理责任（人之为人的负担）上。而且，记住这点也很有用：是狼人分析的历史让尼古拉斯·亚伯拉罕和玛丽亚·托洛克开始思考“秘名”，即对一个名字的加密。[8]德里达通过在心理分析实践的生产和消费之循环中放弃“责任”这一概念，而造成上述这种脱位，这一做法模仿了对父系姓名的加密和在一个追悼其父亲的语境中寻找不可能的母系姓名的行为。[9]在这一章中，我将阐明将“本土提供信息者”的名字加密为人的名字——这个名字带有宣布此人为人的作用——这一做法的前前后后。我们无法在此诊断出一种精神错乱，但是我们可以为弗洛伊德——他讲求伦理，写出了《文明的不安》一书——补充这一思想：这种对影响的否认曾是，现在仍是对教化使命的有力且成功的辩护。

当“排除在外”这个词勾勒出“否认影响”这一概念在弗洛伊德著述中的发展时，它提到了这个概念包含着一个内外转换：一种对情感贯注［Besetzung］的内在弃绝，变为“对真实外部世界的否认［Verleugnung］”。[10]“在最终清算中，我们该如何理解这类进入了外部世界的‘抑制’……对情感贯注［Besetzung］的弃绝也是对意义［Bedeutung］的弃绝。”

以这内——外两步为指引，“拉康将‘排除在外’定义为……［弗洛伊德］用自己语言所阐释的……‘那被排除在象征外，又在真实中重现的’”。因此，“排除在外”与弗洛伊德的“‘基本过程’相关，这种过程具体体现为两个互为补充的运作：Einbeziehung ins Ich，引入主体；Ausstoβung aus dem Ich，逐出主体”。真实就是被逐的标记，或者携带着被逐的标记。

我认为，“本土提供信息者”作为一个名字，标志着从人之名中被逐出，这个标记删去了种族关联的不可能性。

当然，我是从人种学那里借用了这个术语。在那门学科中，本土提供信息者得到极为认真严肃的对待，尽管西北欧（代号“西方”）传统一贯认为本土提供信息者没有自传。他（偶尔是她）是一个空白，

虽然能生成一个只有西方（或西方模式的学科）才能铭写（inscribe）的文化身份。一些富有善心的当下文化本土主义者的实践可以与此相比，尽管他们的“封面故事”充满自我展现的声音意识。渐渐地，出现了自我边缘化或自我团结的移民，或用后殖民装扮一番的“本土提供信息者”。我要从这一堆人中清楚区分出本土提供信息者。我所读解的文本并非人种学文本，因而也并不赞美此类形象。我所读解的这些文本想当然地认为“欧洲人”是人类规范，由此为我们提供描绘和/或规定。不过，即便于此，本土提供信息者也仍然既被需要，又被排除在外。在康德的著述中，需要本土提供信息者作为例子，来证明决定的他治，以衬托反思判断的自治，这种自治让理性意志的自由得以成为可能；在黑格尔的著述中，本土提供信息者又是精神从无意识到意识的活动的证据；而在马克思那里，本土提供信息者为对生产方式的叙事添加了标准性。这些行为如今以各种各样的伪装仍然存在着，并抑制着我们试图克服局限的努力。通过对世界的最新划分，这些局限强加在我们身上，而这种划分到了以下程度：因为北方看起来继续在“援助”南方——以前帝国主义就是这样“开化”了新世界，所以南方对北方的关键帮助（以维持北方耗竭资源的生活方式）被永远排除在外。我这本书认为，如今被排除在外的本土提供信息者的类型，就是南方最贫穷的妇女。但是，此章中我们探讨的时期和文本，将使得——引用葛兰西的敏锐洞见——本土提供信息者（们）成为未列出的痕迹的所在。要以斯库拉的文化相对主义和卡律布狄斯的本土文化主义为舵[11]，在这一时期内航行，我们不仅需要对叙事和反叙事的信任，也需要对（另一）叙事呈现出来的（不）可能性的信任。

正如我开篇对普莱奇的引用所泄露的，我们的批判意识太由康德、黑格尔和马克思所决定了，以至于不能将他们作为“被帝国主义推动的帝国主义者”而抛弃，尽管这也是批判帝国主义的批评家太过经常表现出的空洞姿态。对文本的解构性读解策略，将承认决定论和帝国主义，将搞清权威文本如今能否为我们所用，因为新的统治学说正以他者的名义建构自身。[12]

福柯的历史寓言将主权话语的瓦解和权力微逻辑的出现，定位于

18世纪末的法国和英国。在同样的精神下，我们也许可以认为，“德国”（如果“德国”是称呼那个时期的、前后一致的合适名称）18世纪的末期，为一种关于危机处理的叙事提供了素材：“科学”编造对自我和世界的新表现，这样就可以提供辩词，证明殖民地和帝国的建立所带来的控制、剥削和知识暴力统统无罪。

当我们穿行在文化自我表现的宏大叙事中时，指出德国帝国主义活动一直到19世纪后半叶才得以巩固强化，是非常恰当的。[13]因此，在西方语境中，“德国”文化自我表现的叙事有所不同。正是此奇异性提供了与早期自我表现场景的某类关联，那一场景并不承认“德国”这一名称，这表明德国缺乏统一国家身份，只能通过重新发现德意志古代来找到一个更完整的建国基础；也表明德国没有参与欧洲文艺复兴，因此在德国会有文艺复兴的一个现代的、活跃的再现。[14]

很难标示出一个民族（是那一群体的换喻：这一群体自觉意识到它是文化的监管人）创建那些阐释所依据的划分，这阐释能建立其所谓的文化身份。然而，也不能否认，这样的划分线一直在被画出和重新画出。如果想到我们自身的文化身份和角色，经由从大众到学术的宏大叙事，或显或隐地被跨越和再跨越，就不难得出以下看法。文化和智识上的“德国”——它自认为与其余那些仍然被认为是欧“陆”和英国的地方有着风格差异——曾是一种学术的主要发源地，这种学术极为认真细致，在比较语言学、比较宗教学甚至比较文学刚刚萌芽的话语中，建立了关于原型（学科意义上的“比较”）身份或血族关系的词汇，而没有直接利用殖民者和被殖民者之间的那一他者差异。威廉·琼斯和赫尔德[15]各自为梵语分了类，并通过语言/文化来思考他性，他们之间语调的差异将使我的观点更为清晰。在可能身份的这张网络上，“非洲”仍然是与之分离的土地，仍然是引发困惑或癔症的地方。[16]

哲学的范式是科学和真理的融合，这一领域本身仍然未受到比较冲动的影响。在这一领域内，德国产生了权威的“普世”叙事，其中，主体毫无疑问仍然是欧洲人。这些叙事——康德的世界大同、黑格尔的理念路线、马克思的社会主义顺势疗法——都没有开启或强化对帝

国主义事务的学术控制。

卡尔·普莱奇警告我们，在我们拆解第三世界话语时，不要成为康德、黑格尔和马克思式的人，然而，这一警告仍然是上述三人影响欧洲伦理——政治主体之形成的又一例。在我看来，这些欧洲伦理——政治的自我表现的素材文本，也同样与如今一种自我定义风格的后殖民话语有着共谋关系。在我读解的空白边缘，是我称之为本土提供信息者的想象及（不）可能的视角。当我们的批判显然大部分沿用了（尽管有时出于无意）他们的观点时，故意背弃这三位大家就是否认他们的能动性作用，是靠否认历史而建立王国。

另一方面，如果设想在他们的所有著述中对他者的定位一直没变，那就是在假设，与他者的唯一真正的交集，终究是在“客观的”社会科学学科中。我的观点是，我们人文学科研究者，在把他者的位置看做是暗含的“主体（性）”位置时，也必须根据所面对的文本而改变我们的假设。悖论性的是，每一位著书立说的思考者的确在这么做，就好像他是某类“本土提供信息者”，或者是从孩提时就每天数小时（即便是被要求如此）在某种学术文化中接受熏陶，这一文化包含这三位大家，他们常常在文化的激进版本中处于边缘，但有时也处于保守版本的中心。我写作时的信念是，有时最好的办法是破坏手边难以撼动的东西，而不是一边发明一种无从测试的工具，一边又言不由衷地讲说各种各样的自由主义多元论。

我将称我对康德的读解是“误读”。我将“经验的和人类学的知识”引入了一个哲学文本，并慢慢引导大家走向对道德本身的理性研究，我相信，对我这一做法倍感愤怒的人，在学术上有其充分理由。但我希望，这样一种读解也许会让人重视，为了历史的叙事化[17]，哲学曾经并继续被歪曲。我的实践也许会被称为一种“小心谨慎的歪曲”：我想制造一个反叙事，能清楚显示出主体如何被排除在外，而主体无法获得叙事者的位置这一情形，正是巩固康德立场的可能前提。如果“结合了这些才能（其中就有‘混淆经验和理性’）的人，只成为一个搞糟事情的拙劣者”，那么让我们记住，“搞糟”也许正是创造的同义词。[18]

康德的《纯粹理性批判》详细说明了理性的运作，它如何从理论上认知自然。《实践理性批判》则分析了理性意志的活动。而审美判断的运作，让关于自然与关于自由的概念一起作用。

《判断力批判》分为“审美判断力批判”和“目的论判断力批判”两部分；而“审美判断力批判”进一步分为对美和崇高的探讨。[19]在对美的体验中，主体（没有认识自身）建构了一个所谓的认知客体（没有客观参照）；在美中感受到的愉悦，是对主体能力的喜悦：主体不用参照就能够表现认知客体，虽然对真正的认知来说，这参照必不可少。在此，我们发现了审美判断和理论理性王国之间的关联：主体通过事物能被认知的方式，表现了等待认知的客体，而艺术让自然的概念可以无根据地发生。

在感受崇高的那一刻，主体向理性意志让步。经常被指出的是，理性意志插手，掩盖主体丧失的一刻。严格说来，没有关于崇高的完整体验。“对崇高的感觉是……因以下两者不一致而产生的一种痛苦感，即由想象形成的……审美判断和由理性形成的审美判断的不一致。”这种看法认为“我们最伟大的感觉能力是不充分的”，但是因为这种判断是合理的、正确的，因此“一种愉悦［被］唤起”。理性超越情感的优越性“在我们心中唤起了一种超感觉的确定［Bestimmung］感”（CJ 96——97）。[20]如下这么说并不过分：借由崇高引起的痛苦，我们被规划好（或更好的说法是，被转向）去感觉那种想象的不足与无力（因此进入了理性优越性的循环）。语言总是一种无法逃避的责任，尽管存疑的概念就是自由概念。“朝向这种确定［Bestimmung］的趋势，存在于我们的本性之内，然而它的发展和实践却仍然是我们的职责所在，义不容辞。”（CJ 102）康德经常使用“anlage”一词，通常被翻译成“趋向”，就含有设计蓝图或设计程式的意味。

这样一种被设计好的模式，将自由概念理解为“理性……控制［着］感性”的愉悦（CJ 109），它暗含以下前提：这种“自由”——由一种确定或设计而产生——是自由的转义。事实上，“自然的崇高感”是一种偷偷摸摸的转喻（用结果替代原因）。崇高感是“对我们自

身的决定［Bestimmung］的敬重，而通过某种‘偷换’（subreption），我们将之归为对客体本质的敬重”。这是一种掩饰，“用对客体（自然的崇高）的敬重，替换［Verwechselung］对我们主体内的人性理念的敬重”（CJ 96；楷体为笔者所标）。

这一切都关乎数学的崇高，而不是“力学的”崇高这个高级范畴。但是，我乐意强调康德的描绘性词法的一些特征，在他关于人类获得理性意志的所有论述中，这些特征都很普遍。人类获得理性意志的途径是被建构的，就像是对一种结构上的必然缺乏，进行设计好的增补。要将这种增补命名为“对自然/本性的感受”，最多是通过某种“偷换”而达成的转喻。“偷换”是个情感非常强烈的词，在《教会法》中，它意味着“抑制真相以获得放纵”（OED）。[21]

事实上，在康德对力学崇高的讨论中——“就好像它并没有控制我们”，他同样标出了这一时刻：将绰号不恰当地错放在自然之上，并含蓄指出，这种用法不可避免：“所有引发我们心中这种感觉［对我们身上和我们之外的本性的优越感］的东西……都被称为崇高（尽管不恰当）。”（CJ 104；楷体为笔者所标）

崇高的结构是一种转义。自然的崇高是由一种鬼鬼祟祟的不恰当所运作的。我们是靠修辞和偷偷摸摸获得了道德。《判断力批判》因而反复提醒我们，要警惕想对理性意志加以认知控制的各种企图。[22]

“朝向崇高感的思维的转向［die Stimmung des Gemüts；这个隐喻与‘Bestimmung’或‘确定’中的隐喻一样］”——我前文所描述的增补和补充的必然结构——“需要它对理念的接受能力［erfordert eine Empfänglichkeit desselben］”（CJ 104）。这种接受能力是种“本性的”可能性，它作为最终人性之计划设计的一部分，只能靠文化［“Kultur”（文化）而不是“Bildung”（教育或教化）］来实现：

> 理性在感性［Sinnlichkeit］之上施加一种强力，为的是让感性充分［angemessen］扩大，与理性自身的领地（实践领地）相应，并让它［lassen］在上［auf］望向对它来说就是深渊的无限……但是，尽管对自然中的崇高的判断需要文化修养……它并不因此主要由文化产生……

它的基础［Grundlage］在人的本性中……在对（实践）理念也就是道德［zu dem Moralischen］的倾向［Anlage］中。（CJ 105）

让我们注意对判断力的这一相当特殊的铭写，这种判断力在本性中被设计好，它需要文化，但不是由文化产生。如果你本性上与这种文化相异，那么就不可能在这种文化中变得有文化。我们应该在此悖论框架内，理解康德对想通过文化将人类恰当地人性化的愿望的描写："没有道德理念的发展，我们经过文化教养的准备而称为崇高的东西，对于粗人［dem rohen Menschen］来说就会是纯粹的恐怖。"（CJ 105；楷体为笔者所标）形容词"roh"（粗鲁的、未开化的）非常引人思考。它通常被译为"未受教育的"。但事实上，在康德的著述中，"未受教育的"专门用来指儿童和穷人，"本性上未受教育的"就指女人。[23]与之相对照，"der rohe Mensch"指原始粗鲁的人，在其能指领域内，包含野蛮人和原始人。

声称我们心中的道德冲动有其认知基础，就是没能认识到它的起源其实是一种增补。而且，不加批判地将自然定义为崇高，就是没能认识到这一命名在哲学上的不恰当。然而这些认识错误是成熟文化的一部分，甚至它们都有功能作用。就像康德之后会说的，它们可能是"有益的幻觉"（CJ 313）。只有有文化的人才容易受这些特殊错误及其修正的影响。用对（主体中）人性的敬重替代对客体的敬重这一转喻，是标准的乱用譬喻（catachresis），是对比喻行为的"有益的"滥用。（字典将"乱用譬喻"定义为对比喻或隐喻的滥用或曲解。）正确命名或错误命名之间的区别，在此本身可能并不确定。另一方面，原始粗鲁的人——对他们来说，无限之深渊与其说崇高，不如说令人畏惧——所犯的错误，必须通过文化本身得以修正，尽管在这一工作之始，存在着之前提到过的生产性文化和自然文化之间的特殊关联。（这种关联的一个意识形态后果是以下信念：尽管帝国主义的文化任务永远也不会真正成功完成，但仍必须着手去做。本书之后会审视这一立场对后殖民及当下困境的进一步影响。）

那些受文化滋养的人，可以将自然"命名"为崇高［erhaben nennen］，尽管必然是通过一种转喻来命名。而对原始粗鲁的人来

说，深渊作为纯粹可怕之物而出现［erhaben vorkommen］。[24]原始人尚没有达成或拥有一个主体，该主体的倾向或规划设计包含了道德感的结构。他还不是在三种判断力中被区分或赋予视角的主体。换言之，他还不是或者就不是“三大批判”[25]的主角，即主体本身，自然和理性存在的唯一例证。主体本身和尚未成形的主体之间的沟壑，可以依靠文化在有利情形下跨越。就像弗洛伊德指出的，（自然之无限的）深渊，通过理性的增补性冥思——从深渊［Abgrund］到土地［Grund］的来回强烈变化——从恐惧转化为崇高，这与俄狄浦斯场景有着不止一处相似。[26]

席勒将康德论述崇高中隐含的叙事给拟人化了，因此受到批评。[27]而事实上，康德所谓的获得崇高，也的确太容易被读解为一种叙事，在教育规划内，其充分表达将产生正确的、经验——心理上的反省。在此，也许应该留意康德自己对这种实践的警醒。[28]尽管席勒小心翼翼地将自己的设想明确详述为从经验心理学层面提出的审美教育，但在保罗·德·曼看来，他的读解实践却最终背叛了他。

德·曼暗示，席勒脱离常规的理解也许是对已出现在康德文本中的某种思想的必要补充，因而也是一种可能的替代：

> 康德试图解决的是严格意义上的哲学问题，是哲学的、认识论的问题，但他出于自身理由，选择用人际的、生动的词汇来表述，因此也从人际出发，生动地诉说了一些纯粹是认识论的、跟人与人之间关联的实用性毫无关系的东西。但在此，席勒的阐释却完全是经验主义的、心理的，丝毫不关注认识论内涵。正是因为这个原因，席勒可以接着声称，康德以对危险的类比替代了真实的危险，以对危险的想象替代了对危险的体验，在他的这种跨越和安排中，靠此比喻性的替代，崇高取得了胜利，崇高得以产生，崇高达成自身，集成了一种新的综合……席勒因而表现为康德批判哲学的意识形态。[29]

如果决定完全避免拟人化来修正这一偏常（德·曼一直在坚持这么做），也许最后会颠倒了席勒的问题，因而也就倒置了它的合法性。我在此提出，应该将康德思想中的拟人化一刻“情境化”，而不是删除（或为之申辩：“康德基于自己的理由，选择如此表述……”）。这一

时刻在他的文本中无法还原，就像在任何话语实践（当然包括德·曼或我的）中那样。我们所能做的，最多就是尝试去做出阐释。否则，就是在康德的比喻或比喻实践面前止步，忽略康德文本中遮掩的主体的历史和地理学。如果我们称此为“主体的政治”，那么这样一种尝试仅是遵循阿尔都塞以往对如何理解哲学的指示：“任何论及政治的东西，也许对哲学都至关重要，因为哲学靠政治维生。”[30]而从哲学学科内部来看，这样一种读解永远也无法证明自己合理。

因为本书的一部分任务是展示解构如何能够帮助读解，所以在此我们也许会注意到，在德里达的早期论文中，他责难了整整一代人，天真的地把哲学人类学化，同时也从策略上勾勒了这么做的可能性。他给出的理由似乎暂时证明了我的尝试是合理的：“西方充满焦虑、忙忙碌碌的座谈会不断增加，这无疑是……跟完全是他者的秩序存在差异的结果，而不是意见的内部或哲学上存在差异的结果……这种差异用一种不断增长且具有威胁的沉默压力，冲击西方对话的封闭性。而后者无疑努力将这种差异内在化……通过以它来影响它自身而掌控它。”[31]

最后，在1968年，大概是说给“西方”（即人文主义里的“我们”所意谓的一切）听的，德里达写道：“也许我们处于［房屋周围执勤的守卫（批判警惕？）和被将要到来的日子唤醒（激进实践？）］两者之间……但是，我们是谁？”[32]二十年后，德里达似乎通过与混杂、迁徙的形象玩“去——来”游戏[33]而给出了答案。[34]让我在此论证之外另说一点，如果赋予移民毫无疑问的优势地位，他们最后也许会变成一个抹除本土提供信息者的形象。

我对康德著述中的人类学因素的尝试性解读，其实与保罗·德·曼的解构版本相呼应。特别是在对卢梭的分析中，德·曼表明，某些事物声称自己真实而实际上不过是种譬喻这一发现，如何是他所谓解构之举的第一步（比喻）。[35]而第二步（实践）就是揭示在比喻分析内的修正冲动如何被迫制造谎言，以试图将之建立为真实的被修正过的版本。德·曼在不少作家中追踪了这一双重结构的展示：卢梭、尼采、荷尔德林、普鲁斯特、叶芝。在康德的思想中，正是刚萌芽的帝国主

义公理这一预设，拆穿了比喻性解构的虚伪性。在《判断力批判》的最后一部分“目的论判断力批判”中尤其可以清楚地看到这一点。

在康德批判体系的结构设计中，“目的论判断力批判”占据着一个奇怪的位置，这在《判断力批判》导言（CJ　34，英译文有改动）的结语中展现出来，因为这篇导言是在书完成后所写，所以非常有意思：

> 下表也许有助于根据其系统整体性来一览所有较高能力。
>
> 思维的所有能力
>
> 认知能力　　愉悦感和不悦感［Unlust］　欲求能力［Begehrungsvermögen］
>
> 认知能力
>
> 理解　　判断　　理性
>
> 优先原则
>
> 符合规律　　目的性　　终极目的
>
> 应用范围
>
> 自然　　艺术　　自由

《判断力批判》的位置是在上面中间一栏。根据这张表，判断力才能的唯一应用范围似乎是艺术。然而艺术只是《判断力批判》的一个部分的主题，也就是说第一章第一卷、第二卷后半部分以及整个第二章——所有这三者都属于第一部分（“审美判断力批判”）——的主题。严格来说，“对崇高的分析”——在此结构中第一次勾勒出对“存在”添加道德法则——位于上表所表明的判断的应用范围之外，因为“审美判断力对自然之客体的推断，不能引向我们所谓的自然中的崇高，而只能引向美”（CJ　120）。在康德的著述中，没有关于崇高艺术的例子。

但是，最值得注意的是，如上表所列，目的论批判处于判断应用

范围之外。它跟艺术没有一点关系。它的主题是自然存在目的的可能性，以及世界存在一个睿智创造者的可能性。两种都是增补情形，与对崇高的分析中展示的结构相类。

因此，“目的论判断力批判”在康德体系（我们能感觉到这一体系是封闭的，《判断力批判》勾勒了这一封闭体系）的内部和外部空间得到阐明。康德将判断力的最关键问题——政治和宗教、自然／社会和神圣正义——放在一个结构如此不稳定的位置上，真是非常奇怪。这几乎就好像是隐匿真相或压制真相（原本它们可以毫无原由地为艺术赢得在判断力应用中的合法位置）在结构上被凸显了出来，尽管康德在文本中的宣告将艺术，而且是美的艺术（没有目的的目的性）安全地放置在目的性优先原则作用的唯一合法领域内。当然，我这么说，是因为崇高是（尽管不太恰当）被限制在关于自然的判断中。通过上表中的空白，例外也许制定了规则，而合法的则变成了例外。不确定性以不止一种方式预告了康德思想中关于道德的问题。如果严格遵守上述概括纲要，《判断力批判》的绝大部分将会“被康德”标注为在判断力的恰当范围之外。然而，它将会被增补为哲学。[36]

在“目的论判断力批判”中，我们认为自然有一目的、人类生活有一目的、世界的睿智创造者有其意义的这些认识占据了欲望的位置，而我们对实践理性的欲求能力（Begehrungsvermögen，想要得到的能力）靠塑造了目的论而开始发挥作用：

> 为了获得以下认识的理性基础，即如果……按照目的论原则，自然是一个绝对整体，它必须与人的幸福相一致——［而去］假设［人是］造物的最终目的……这一假设只是欲求能力［Begehrungsvermögen，通常译为“欲望能力”］……那是他唯一能够给予自身的价值，并且这价值存在于……他如何行动及他行动依据的原则中……而这一原则不是因为他是自然的一员，而是存在于他的欲求能力的自由中。也就是说，善良意志就是：仅靠善良意志，他的存在［Dasein］就有绝对价值；而以善良意志为参照，世界的存在可以获得最终目的。（CJ 293）

在欲求能力和善良意志之间，有一个不引人注意的滑移。前者是思维的一种内嵌特征，后者是一种刻意的或性格上的特性。这个部分

讨论的就是一方如何必须将自身展陈为另一方。在诸如上面所引段落中，康德自己的文本似乎就在反复预演它所揭露的这一场景。如果我们将此理解为，它在警告我们它自己如何易受它所描绘体系的影响，它就成为康德伦理之庄严宏大的一部分。

康德称我们责任感的来源为“被命令的结果”［eine gebotene Wirkung］（CJ 121；楷体为笔者所标），而不是一个纯粹的指令或一个下令的原因。我一直艰难地追踪实践理性概念的增补产物，它们是一个结构构造的结果，是一种倾向的结果。如果我们将那必然无基础——然而——必然是增补的结构记在心里，康德本人对自由概念之增补产物的揭示，就能从内在得以说明，因为它本身就是深渊的增补：“哲学家的责任……是揭露上述幻觉，不管它如何有益。”（CJ 314）在这句话之前几行，幻觉也被形容为一种“增补”［Ergänzung］，虽然是“任意的”增补。（CJ 313）

欲望的自由是自由概念可能性的前提。然而，在很多章节中，这种自由的功能却被描绘为一种强迫：“……为了解释……与最终目的相称［gemäss］的事物的存在，我们必须假设，作为世界的创造者，最初不仅有一个智慧的存在（因为自然诸事物的可能性，我们被迫判断它们为目的），而且也有一个道德的存在。”（CJ 306；笔者将“必须”与“被迫”标为楷体。）

想要自由的那种冲动，经由去进行增补的义务而运作。康德在对信念的描绘（它重新书写了关于荒诞的更古老主题）中铭写了不确定性，这一铭写非常著名：

> 因此，是思维假定为真的坚持［beharrlich］原则——因为有义务要这么做［wegen der Verbindlichkeit zu demselben］，才是最高道德终极目的之可能性的条件，尽管其可能性就和［so wohl auch］其不可能性一样，我们都无法一窥究竟［von uns nicht angesehen werden kann］（CJ 324；楷体为笔者所标）。

实践理性的这种双重束缚必然避开所有终极问题，因此只能通过类比，而不是认知（CJ 307）或归于“恰当含义”（CJ 315——316）

来运作。然而，欲望的能力（欲求能力）被迫去增补每一缺席，也被迫去解决上述举动产生的每一处自相矛盾。

关键的自相矛盾是，我们必须思考一个最终目的，但我们却无法认识它。判断力的一部分必须认为，因为“我们认知才能的有目的的配置”（CJ 232），自然依靠机械原理而有目的，这一部分判断力是自治的，因为它“拥有纯粹的主体合法性”（CJ 236），也因为它“在客观上相当需要/缺乏一种法则或一个概念”（CJ 232）。这种缺乏，被判断力的另一部分——那是他治的——所增补，这另一部分“依靠理解”，“必须根据与自身相异的法则调整［richten］自身”（CJ 236）。后一种判断被称为“决定”，尽管如果被称为“做决定”，即德语词“bestimmend”，今天的英语读者会更好地理解其后续影响。（我们注意到它本身是被决定的，或“被转调的”，因而能做决定。）哲学家“必须揭露和拆解［auflösen］”两类判断之间的任何混淆。

康德小心翼翼地为理性设定了界限，他认为理性是自由的，然而也是受缚的，它决定去补充那必然总是缺乏的东西。人类只有在无法认知自己的时候，他才是道德的。康德并没有给予理性主体以认知力量，而且事实上，他使得自己的文本易受那被决定的，然而有时有益的幻觉（他试图去揭露那些幻觉）的体系的影响。也许这就可以称为对自由概念的一种比喻性解构。

是在自然神学、伦理神学，而不是在哲学中，对缺乏的增补是任意的、不充分的，无法给予“恰当的意义”。在康德看来，似乎有着一个“恰当的增补”，它的名字就是上帝。这就用崇高之名，填补了令人畏惧的无限之深渊。以下这一段落无疑回应着“对崇高的分析”：

> 因此，我们也许可以假设一个正直的人［einen rechtschaffenden Mann annehmen］……他坚定地相信没有上帝……他宁愿希望无私地仅仅促成善好，［道德］法则会将他的所有力量引向那里。但是他的努力受到限制……欺骗、暴力和嫉妒将在他四周横行［ihn im Schwange gehen］，尽管他本人可以是诚实、温和与善意的［wohlwollend］；而他遇上的正直的人——不管他们多么配得幸福……将像地球上其他［den übrigen］的动物一样。所以，这种情况将一直延续下去，直到一座巨大

> 的坟墓将他们一起吞噬［verschlingt］……坠入物质之无目的的混沌深渊［Schlund］，那是他们所来自之处……如果他希望一直献身于［anhanglich］他内在的道德决定的召唤……他必须……假定存在［Dasein］一个道德上的创世者，那就是上帝。（CJ 303——304）

在此，深渊是我们所来自的地方——自然的子宫，也是坟墓——吞噬之口［Schlund］；而不单纯是“Abgrund”（在论述“崇高”的段落中表示“深渊”的德语词）的无根无基。必须先假设有上帝，以宣告我们的道德存在的法则，这一上帝——比如在上一段落中——似乎超越了哲学家所必须揭露的有益幻觉；尽管根据论述的系统性，他必然是一个幻觉。哲学家的立场在此不那么确定了；他似乎被迫也有这么一个需求：假定世界有一道德上的创造者，因为在子宫与坟墓的界限内，他也是上述正直的人。他无法把上帝的命名行为完全形容为偷偷摸摸的转喻，尽管其结构预示了这种可能性。相似的是，关于欲望的话语变为信念时，他的立场也妥协了。康德此书结尾的一个审慎注释中，思辨理性本身被放在了第二位。道德法则不能是一个有益幻觉。它是真实的，因为思考它时不会出现什么矛盾。

“因此，我们在自身内拥有一条原则”，就在《判断力批判》结尾总论之前的结论部分，康德如此写道：

> 这一原则能把在我们心中的对超感觉的理念，由此［dadurch］也把在我们之外的对超感觉的理念，规定为一种哪怕只是从实践角度来看可能的知识——对此，纯粹的思辨哲学（哪怕它能给予自由一个单纯消极的概念）必然非常绝望。结果是，自由的概念……能把理性扩展到超出那些边界，在那些边界之内，每一个自然的概念（理论性的概念）必然仍是毫无希望地受限的。（CJ 327）

这当然可以解读为自然被再次铭写为自由概念的不受限制，其无限之深渊的一个例子。难道不能说，只有在“目的论判断力批判”中，在似乎是外在于体系的不确定的（无）位置中，跨越了审美讨论之桥（尽管之上并没有桥梁），自然和自由才能共聚，哲学本身（的产物的实践）才因此是崇高的范例？然而，论述崇高的哲学家也同样有义务表明，用那个绰号称呼它，就是用偷换增补一个不恰当。因此，让

它具有资格的说明依然是："只有从实践角度看"，在崇高中扮演着主体角色的哲学才能如此做。整个《判断力批判》就是对那个角度之不稳定性的解释。

如果细读文本，那么即使这些显然是修补的姿态，也可以被看做是给予读者的信号，标示着文本自身的解构；或正如大胆假设所认为的，即使在实践领域，理论（分析着崇高）也总是早已被实践所规范（不得不假设一个道德存在）。在此书结尾，康德以一种我们期望的强迫和确定的语言，更为公开地确定了思辨理性的位置：

> [思辨理性] 将道德法则本身，视为在其实践一面 [inpraktischer Rücksicht ansehen] 对我们理性的纯粹欺骗。但是，因为思辨理性完全说服我们，[这] 永远不会发生，但在另一方面，其客体存在于自然之外 [über die Natur binaus liegt] 的那些概念可以不含矛盾地被思考，它就必须为了自身的实践法则，为了通过它而强加的任务 [die dadurch auferlegte Aufgabe]，承认那些概念是真实的，为了不自相矛盾。（CJ 323——324；楷体为笔者所标。）

我们只有承认，一个比喻性解构的无限重复的动作，使得文本的行为性表述成问题，也将文本表述为（自身）成问题，我们才能看清，主体本身内那未被承认的区分，如何以一种明显的方式，推动着康德的文本。

让我们回到我所谓的实践理性的双重束缚。它只有靠类比而不是通过认知或归为"恰当意义"才能运作。然而，欲求能力被迫去增补每一缺席。这在"物质的和意识形态的……阐释方法"之间产生了自相矛盾。通过指出反思判断的自治，康德去除了自相矛盾的任何可能性（CJ 236）。相反，决定判断的他治"必须根据通过理解而给予的……法则调整自己"（CJ 236）。通过深渊的比喻解构，将康德的双重束缚及其解决办法确定和控制为一种"布尔乔亚征象"，就是忽略我们在其内部的位置，在前苏联解体后的世界新秩序中的位置。必须坚持将这点作为本书的推动论题之一。

如果我们仍然在决定判断之内，自相矛盾就做出如下姿态："根据其内在形式而判断一样事物是一个自然目的，与将那样事物的存在

作为自然的一个目的非常不同。为了后一断言，我们不仅需要一种可能目的的概念，而且需要对自然的终极目的（scopus）的认知［Erkenntnis］。这需要去参照远超［übersteigt］我们对自然的所有目的论认知［Erkenntnis］的某种超感觉。”（CJ 225）

在《判断力批判》的其余三十多个章节中，康德逐步阐明了那一超越认知的超感觉参照——恰当的增补——上帝。然而，一个合法调整的、有合法基础的决定判断，将会产生，也仅会产生一个例子：

> 牛存在需要草，人的生存又需要牛；但接着，我们不明白为什么人必须应该存在［如果我们偶然想到（wenn man etwa…in Gedanken hat）新荷兰人（即澳大利土著）或火地岛居民，这不是一个容易回答的问题］。这样一件事情因此［alsdem ist ein solches Ding］甚至不是一个自然目的；因为它［或它的所有物种（Gattung——在此不能忽视“人类种族”中“种族”的内涵）］并没有被认为是自然产物。（CJ 225）

在此，“对崇高的分析”——崇高陷在深渊——影响中，没有移至“土地”——中的原始人被命名了。他只是思维的偶然客体，而不是范例。他不是主体本身，也不是作为自然产物的事物或其物种的例子。如果你偶然想到他，那么你的决定判断无法证明他或他的一个物种需要存在。当然，哲学的“恰当”读解，会将此作为一个并不重要的修辞细节而不予考虑。但是，如果在康德的世界中，新荷兰人或来自火地岛的人可以被赋予言说的能力（成为言说的主体），他很可能坚持认为，这一天真然而无法回避且事实上也是关键的例子——这是关于自相矛盾的例子，理性将会增补这自相矛盾——运用了一种“人是什么”的特殊思维方式，将他排除在外。在此，我们发现，帝国主义公理作为一种自然论证，表明了（文化）人的认知局限。但关键是，在《判断力批判》的世界中，新荷兰人或火地岛土著不可能是言说或判断的主体。[37]康德思想中的主体本身有着地理政治学的差异。［让我们提醒自己，想一想紧接着“对崇高的分析”的那个段落，它论述了自然——文化——习俗和倾向（见第11页）］。康德的文本不太能提这一点，而且事实上也无法展开这一论证。但是，它在《判断力批判》中的重要存在无法被否认。它提供了“那种自然辩证”的唯一佐证，“那种自然辩证是一种无法避免的幻觉，我们必须在我们的《判

断力批判》中揭露和解决这一幻觉，到最后也许它不再欺骗我们”（CJ 233）。事实上，它提供了决定性判断之结论的典例，哲学家所说的反思判断的自治，将会修正这一结论。（因此也将之排除在外：“Einbeziebhung ins Ich”，引入反思判断；“Ausstoβung aus dem Ich”，逐出主体、进入本体。）在18世纪末，这不是一个偶然例子。[38]

［相反，对性差异问题，康德有着一个扎根于父权制的、坚定且经过深思熟虑的答案，他赋予性差异一个独特位置，对他的体系运作来说毫不重要：[39]

> 只有一个外在目的性，它与组织机构的内在目的性相连，却服务于一种手段与一个目的的外在关联，而不用询问那必然会出现的问题，即如此建构的这一存在，必须为了什么目的而存在。这就是两性为了种族繁衍而建立的互动关系中，他们的结构……为什么这种成对物必须存在？答案是：这一对首先构成了一个机构化的整体（organizing whole），尽管不是一个在单一身体内的有机整体（organized whole）。（CJ 275）

在这之后，“为什么那里（ist da）有此物”这个问题再次被提出，最后引向这个答案：“所以，尽管在某种参照中，人也许被尊为一个目的，但在另一种参照中，人的地位是：他只是一种手段。”（CJ 277）新荷兰人和火地岛人的出场，是为了回答这一问题的前一关联。本书论点之一就是性差异和种族差异之间的不连续性。当女性被主人主体（Master Subject）放置在哲学之外时，她只是不被考虑，而不是作为一个随意的修辞姿态被预先排除在外。针对种族他者的诡计则与此不同。］

如果我们让德·曼对解构的认识，“通过用解构影响文本”，从而领会文本“之外”的东西，那么，在康德文本这一结构不确定的部分中，康德的体系正展现了它所解构的，而且，如果我们仔细阅读，会发现，这一体系也能去解构它所展现的。但是，如果我们注意到并质疑主体本身的历史和地理差异，就不可能有后一步。通过殖民/后殖民途径，及因此最终通过诸如本书这样的书籍来制造本土提供信息者的

可能性，存在于一个事实中，即为了帝国主义的真正需求，未——成熟的、未——成年的、非——源起的超——主体不能在理论上被建构为：他们在这个世界上的功能完全被冻结，无法发挥作用，而这个世界中，目的论被系统化，成为地理——书写（geo-graphy，书写这个世界）。这一“成为——人”（beinghuman）的受限途径，是本土提供信息者进入后殖民的通路，在关于伦理和种族特性的各种各样不断变化的讨论中，这一通路依然未获得承认。多亏这种被认可的忽视，哲学家的责任（跟其位置相连）似乎适用于所有人，以便能够预设平等：是哲学家的责任去帮助人通过理性，利用上帝（尽管其存在没有认知基础）为父的假设，将自然母亲的可怕深渊转变为崇高，因此从实践上解决可以被知道的与必须被思考的这两者之间的矛盾。是否在个体层面，这是成为人的途径，对这点，康德在《批判》里几无言及。开始成为人类这一计划，就是文化（附上那条为非欧洲人的受限途径而设的不被承认的条款）、民事立法和信念的计划。席勒将称此为审美教育，它是“审美的”，是因为根据崇高一词命名的词法，只有通过审美的冥思才能接近目的论。

如果就像德·曼认为的，席勒以一种毋庸置疑的方式将康德的计划拟人化而将之摧毁，那么，认为康德是资产阶级社会的哲学家这一批判，必然也忽略了有特定地理政治差异的主体。比如，如果按照曼弗列德·李德尔的敏锐认识，“康德默默将经验概念再次引入规范性方法”，以掩盖他关于市民社会的概念中规范与事实的两难，那么，对我们的读解来说，重要的是，通过将“市民”或公民刻画为“独立的”，才能做到重新引入经验概念。[40]

对康德来说，训练思辨理性、让它看清自身的“局限”和道德理性的“无限”这一文化计划，预设了一个属于更早期（或其他）社会的“未受教化的［或未建构的——‘unangebautet’］理性”（CJ 310）。

> 但是他们永远也不会想到，自然与其内在伦理法则［innere Sittengesetz］相一致的可能性，会有任何其他原则［Prinzip，而不是“Grundsatz”］，他们认为这一原则只可能是一个至上原因，它根据道德法则控制世界，因为在他们心中作为义务而提交出来［anfgegeben］的终极目的，和一个没有任何外在于他们［ausser ihnen］的终极目的、

> 但［gleichwohl］终极目的又应当［soll］现实地在其中形成的自然，这两者是处于矛盾［im Widerspruche steben］之中的。（CJ 310）

接下去两行，康德向我们描绘了他那不变的场景。其他文明制造了无意识的增补物。渐渐进入哲学将会用恰当增补弥合上述矛盾，这恰当增补是只有在思辨理性被训练得不害怕自身的局限时才出现的道德法则。多神论在此被定义为魔鬼信仰，而基督教一神论被定义为“令人惊奇的”［wundersam］，这是因为，在某种意义上，一神论几乎就是哲学，是哲学的增补，那些准备好接受它的人并不真正需要它是一种特定宗教（CJ 325，注释33；CJ 310）。

对那些早已获得一般水平文化的社会来说，市民社会中的社会市民结构，可供借鉴。[41]康德的哲学计划——无论是崇高还是布尔乔亚——都是根据一个隐含的文化差异而运作。

对实践理性及其计划的系统描绘（CJ 34），必须假定人就如他的主体本身一样是本体。尽管在此没有对文化差异的任何讨论，但很显然，原始人是从这一限定舞台中被还原出来的。相反，这种原始人的未经教化的理性却无法将人概念化为本体。事实上，如果我们将原始人引入人作为本体的讨论，我们就会陷入决定——反思的混淆中，而人们认为批判哲学要揭露和解决的，恰是这种混淆。束缚不止两重。因为“人被视为本体……就无法再询问为什么……他存在”（CJ 285；楷体为笔者所标）。然而这人确实进入了一个特定的“人类学”领域，因为毫无疑问，哲学家所依赖的正是主体的“善意”和“常识”（CJ 293）。“《批判》不断预设这一常识，却抑制对它的分析。可以看出，这一悬置确保了一种道德话语和一种经验文化主义的共谋。这是永远必需的。”[42]

一旦到了本体人，体系就可以运作了：“既然现在人只有作为道德存在，我们才承认他是造物的目的，我们就首先有了基础（至少是主要前提），将世界视为根据诸目的而相连的整体、一个诸终极原因的体系。”（CJ 294）如果新荷兰人和火地岛人可以对这一问题发表意见（当然是拟人化的，而这两种人甚至都没有“人”的资格，而只不过是错误拟人化产生的形式），那么，什么概念——比喻会隐含在以

下这段“纯粹”哲学中，其中，比喻根本没有它的位置？“只有在人之中，也只有在作为道德［Moralität］主体的人之中，才能找到在目的上无条件的立法，因而只有这种立法，才使得只有［allein］人有能力成为终极目的，全部自然都在目的论上从属于这个终极目的。”（CJ 286）如果我们先将主体看做决定判断中的［欧洲］文化的无分差主体，然后转换为反思判断中的无分差的［欧洲］主体，这一过程将会是一个谨慎警告，让我们警惕想在政治行动中充分表达哲学的欲望，警惕经验——超验的混淆，对米歇尔·福柯来说，这一混淆是现代性的话语构成的标记之一。[43]而另一方面，如果心中想着的是有着全球差异的主体，一个因其本性就（几乎）是人的主体，那么，再来看这一过程，它似乎证明了欧洲人成为全球立法者的合理性。后者是从本土提供信息者的不可能（因为在历史和话语中都不连续）视角得出的结论，本土提供信息者成了读者而不是证据。［你无法在哲学法的法庭上“证明”这点，因为带着适当的尴尬或兴致所给出的、取决于哲学家——法官之未被承认的政治学的判决，将是“一个范畴错误”！当然，如果我们太过关注哲学（这一哲学只会让人信服，而不是说服人）文本中的修辞和比喻，也会被看做是一个错误。］

在欧洲文化语境内，是“自然的考古学家”，而不是哲学家

> 可以推测地球的子宫［Mutterschoss］，那时地球（像一只巨兽）走出她的混沌状态，在一开始以一种不那么带有目的的形式，诞生各种造物，而这些造物再诞生其他，后者根据它们的产生［Zeugungsplatz］状态和它们彼此间的关系更为恰当地［angemessener］教化［ausbildeten］自身。直到这一子宫［Gebärmutter］本身变得麻木、硬化，限制［eingeschränkt］它的生产，生下不再退化［fernehin nicht ausartend］的限定［bestimmt］物种。（CJ 268）

相反，哲学家的任务就是通过将人作为本体和哲学的主体来思考，赋予人名字。

原始人和主体本身的不连贯文本之间的困境，应该使得康德关于判断力的批判在严格意义上无法读解。只有无视那困境，借由帝国主

义的公理通过它，它才可以读解。康德本人对这种不可读解性的阐释，必然仍排除他对主体本身的构架或分差的任何思考。在他自己的阐释中，我们看到了某种像德·曼在《阅读的寓言》一书中所分析的卢梭身上的两部分计划那样的特点。首先，借助比喻逻辑，通过恐惧制造出诸神。其次，借助理性在比喻上的解构作用，制造出上帝，来修正上述比喻。在这一阶段，“人之存在［Dasein］的内在的道德［moralische］目的使命［Bestimmung］，就增补了［ergänzte］在自然知识［Naturerkenntnis］上所损失的东西”（CJ 298）。我承认康德文本的伟大，但我试图注意到，即便当人性的表面发展阶段早已过去，它依然表现出对增补的依赖。但是，从结构上来说，而且也是关键的一点，自然/文化——分差的类主体仍然在著作之外，用德里达的话来说，仍是附录的[44]。

根据有机的人体，德里达认为，“《判断力批判》所喷吐而出……的一个副产品，就是超验唯心主义的一般论题”。如果认为《判断力批判》间接配置了一个普世主义目的论，那么它所收获的副产品就是原始人。在德里达的读解中，这一“替代别人感受的可能性”是“无法命名的”。[45]我认为，当针对全然他者的“纯粹的”“相异影响”，是“由上而下”，而不是作为“汝应投向无限”地“由下而上”时，强制命名的暴力一刻就无法避免。新荷兰人和火地岛人不过是随口说出的名字，只是用于标记在此书中常常出现的事物。然而，“没有关系的关联”［rapport sans rapport］对系统来说仍然很重要。在我看来，德里达提到的“替代别人感受”，成为了一种产生共鸣的（未被）读解的（不）可能性，这就是“本土提供信息者”的视角。对康德的普世主义的任何解读都无法阐释这一刻。依据如下提议，解构让我因此目的而挪用它：

> 没有任何“理论”、“实践”、“理论实践”，可以在［历史、经济、政治铭写的］［那一］领域内进行有效干预，如果它无法估量架构［parergon］并对其施压的话。这一架构是重要事物的决定结构，它在意义内部（受到整个阐释学、符号学、现象学和形式主义传统的庇护）的隐形界限上（或之间），以及所有关于外部的经验主义的隐形界限上，而经验主义因无法看见及读解，完全忽略了问题所在。[46]

但是，解构必然会导致挪用吗？此章结尾我们讨论马克思时会探讨这个问题。

当证明市民社会正当这一著名论段被提出时，其所处语境是架构内的成熟文化。这一段落十分出名，不用长篇引述。让我们提醒自己注意其中“人类之不平等”的“悲壮”，它与“人类种族的自然倾向［Naturanlagen］的发展紧密相关”，也提醒自己留心其中的思索，即战争也许是“无上智慧”所“计划”的，用来提供一个“动机”［Trieh］，以“培养可为文化服务的一切才能”（CJ 282——283）。在这一确定场景内，这种计划也是“把意志从欲望的专制中解放出来”的哲学任务（CJ 282），这样，欲求能力可以转而为理性服务。也是在此确定场景内，康德列出了专制的欲望——病态沉迷、野心、控制欲、贪婪。这是“那些拥有权力［Gewalt］”（CJ 280）的人误入歧途的欲望。也是在这发达世界的语境中，康德提议“自愿服从……一个世界性［weltbürgerlich］的整体，即所有那些处于互相侵害的危险中的国家的系统”。（CJ 282）

当“市民立法”成为“道德目的论”的一种类比时，“理性就把促进与道德和谐［Einstimmung］的幸福视为终极目的”（CJ 299，302）。当我们开始转入关于信念的论述时，康德就开始为理性主体本身——作为本体的人——设计了一个全球计划，如果虚幻的新荷兰人和火地岛人能够阅读和思考（我们知道为什么在此引入他们是错误的了），那么这个计划对他们来说，就像是授权以下任务：将他们从原始人转变为哲学人。对作为社会使命的帝国主义来说，上帝的形象就是统治者的形象：“他是世界的创造者和统治者，同时也是道德法则的制定者。”（CJ 307）[47]如今，“在这世界上，至善将通过自由［durch Freiheit zu bewirkende］而实现”，这一至善事关信念（CJ 321）。尽管未加区分的“思维”必须接受终极目的的不确定性，但“信念［所说的是地道的信念（schlechthin so genannt）］，是相信这一设计能达成，推动这一计划是种责任［Beforderung］，但其实现［Ausführung］的可能性……却并非我们所能理解［einzusehen］”（CJ 324）。这是因为，“尽管对实践理性来说，义务的必要性是很清楚的，但实现义务的终极目的，就这目的并不完全

在我们的控制范围内而言，却只是为了理性的实践运用起见［zum Behuf des］而假定的，因此就不像义务本身那样在实践上是必需的”（CJ 323）。

这一部分的最后一句告诉我们，“对一种心怀疑问的信念来说……因思辨理性导致的确信的缺乏，只是一个阻碍，对理性局限性的批判性洞察可以去除它对行为的影响，而换上替代性的［zum Ersatz hinstellen］‘认之为真’［Fürwahrhalten］”（CJ 325）。我希望通过称赞康德对信念（假定不确定的真理）与心怀疑问的信念（通过暂时的“认之为真”而运作）的微妙区分，来结束我对康德的讨论。对细节前后一致性的关注让他无法在此使用普遍的增补［Ergänzung］话语。这只是个赝品，替代物，不仅不是信念（faith），甚至不是信仰（belief）。然而，我仍然坚持认为，即便在康德的微妙区分中，仍隐含着歪曲，仅在翻译中它就显露出来：“überwiegendes praktisches Fürwahrhaltn”的最后译文，竟成了“极为重要的实践信仰”！

我不是试图要诊断康德在此隐藏的“信仰”。反之，我建构了一种书写，在此书写中，他的文本也许被认为是有理的。阅读几页主人话语——它允许本土提供信息者的不可能眼光唱着主唱段——将使一个模模糊糊的相反场景显露出来。然而，主人和本土之间的二元对立，连颠倒一下的影响也无法承受。康德“不是骗子；毫无疑问，当他踏上他那伟大的发现之旅时，他是伟大的开化者，是启蒙的普洛斯彼罗[48]”。[49]然而，尽管莎士比亚非常伟大，我们却无法再继续扮演凯列班[50]了。解构的一个任务也许是不断尝试置换颠倒，揭示本土霸权和帝国主义公理之间的共谋。要探讨这一点，我将转向黑格尔对《圣典薄伽梵歌》的论述。印度有它自己的火地岛人、新荷兰人。印度土著在英国殖民印度之前并不兴盛。我在下一章通过阿明[51]的论述要说明，“帝国主义从欧洲开始”这一认识，含有某种欧洲中心主义。

二

我们以不同方式赋予“时间”（time）一词以肌质。康德将理论理

性与实践理性之间的关系哲学化了，他教导欧洲人，不先有这种姿态，即赋予时间意义，他就无法思考或行动。[52]弗洛伊德说，“真实被经历的时间”是由“心灵剧场”机制制造出来的，由此，他用其简单读解——真实被经历的时间的首要性，就是给了我们生命本身——解释了康德的这一教导。[53]将人生和基础层面的历史理解为发生在许多人身上和周围的事件，如此理解的一个共同方式是将“时间”充实为一个系列过程。让我们称此为“时机”（timing）。对人生和历史的这一感觉，在考虑主导利益时，并在时间甚或时间的真正运动定律的名义下，常常被认为是不合适的。我认为，时间常常作为一种隐含的图表而浮现，只有沉浸在时间进程中的人才会误获。我曾就黑格尔论述《圣典薄伽梵歌》的一篇文章，还有《圣典薄伽梵歌》一书本身撰文，大致勾勒了这一关于“可见”、关于“好的书写”的专制。[54]

可见或书写凌驾于纯粹只是活过的生命之上，对这种专制的激烈批判，涉及到我将从黑格尔著述和《薄伽梵歌》中揭露的某种姿态。书写是一种结构，它确保了在传达者缺席的情况下意义也可能被传递，这一结局开放式的解构概念，也是对那一姿态的批判，不过不是以“活过的生命”的名义。它会在“活过的生命”留下的印痕之下、之旁、周围甚至更远的地方寻找，所以“活过的生命”的权威也被摧毁，尽管其重要性永远无法被否认。[55]

只要解构工作可以开展，它们总是因开展者（在此情形中是读者）的“旨趣”不同而不均匀。我的兴趣是追踪本土提供信息者的轨迹，它驱使我去解构黑格尔和《薄伽梵歌》之间的对立，而不是取消文本中人类行动者阿朱那[56]意义上的“活过的时间”。这一公开表达的兴趣，让我的读解成为一种“错误”，而没有这种“错误”，任何实践都无法使自己成为可能。我希望，能注意到这样一种来自两种不同文化书写的权威文本间的结构共谋，就是一种姿态，这种姿态反对过于简单的西方——非西方两极对立，在殖民和后殖民话语研究中，这种对立有时非常兴盛。而在我看来，这样一种两极对立，是本身通过颠倒而合法化的殖民立场。

对黑格尔辩证法的常见政治批判是认为它最终为一切洗脱了罪

名。[57]

换一种说法就是，因为黑格尔将所有历史和现实放在一个图表上，一切都与图表合得上了。因此，在黑格尔于《历史哲学》、《法哲学原理》和《美学》中对精神之旅的描绘里，历史的运动规律变得可见，同时，黑格尔的词法也得以充实。[58]法则的时间（The Time of the Law）有着情势（rebus）的各种空间，对它们的积极读解将产生历史的时机（timing）。用黑格尔自己的话来说，“可理解之物［das Verständige］在其固定的确定性及与他者［von anderen］的差异中，在概念中保存［stehenbleiben］；而辩证［das Dialektische］在可理解之物的传递和消解中，展示了它们”。[59]作为一个受过训练的批评家，我将集中讨论《美学》中的几个段落。因为我是印度人，生来就是印度教徒，所以我也将通过聚焦黑格尔对印度诗歌的一点评论，以试图满足一种不断增长的，有时也可疑的需求，即种族要为自己言说。在此，本土提供信息者/后殖民作为一种来自边缘的重要质疑声音，发挥着作用。

根据黑格尔的观点，艺术作品有三要素。形式、内容和意义。不仅艺术作品的真正意义，还有任何现象表象的真正意义，都是精神在其走向“自知”这一过程的图表上的位置。（这同时也基本上是一种图表的直觉：并不是精神以一种主体的模式，渐渐“认识自身”，而是图表引向精神及其知的完全一致——当它们重叠时。）

内容和形式在一个未被认知的统一体内互相交织为意义，从这点出发，必须带点暴力来分离其元素，以使它们的协调最终有效成为知识。在充分重叠或“认同”这一阶段，符号（内容/形式）和超验意义（自知中的精神）之间没有分离，因此也就没有艺术。“艺术”是图表两轴，即精神及其知之间失拟的名称或标记。

众所周知，上演着自知这一幕的精神，不像是一个宏大的个体主体。相反，考虑到世界历史之微妙区别的其他语境中，它更像主体性原则。

那么，在黑格尔对艺术形式发展的叙述中，我们读到的不是一种

认识论，不是关于个体主体或主体们如何知道或已知道并（已）制造相称艺术的说明；而是一种认识图表（epistemography），一种关于知识（符号和各种意义之间的充分相符）如何形成的分级图表。艺术标示了这一形成过程中的不充分性。这是一个动态的认识图表：符号（精神）与意义（知识）之间的最终充分关联的出现，是双方为了彼此匹配而互相角力的结果。在对前一个争斗阶段的扬弃中，每一新的构造都往前迈出了一步。从系统的终极目的来看，“偏离”——匹配的缺乏——因此是“规范的”。[60]

在此认识图表，即知识的形成这一分级图表上，波斯、印度和埃及的艺术并没有被赋予这一地位，即由精神造就的产物，无论此类艺术与真实知识的图表有多不匹配。它们不过都是无意识象征这一领域内的规范的偏差。用德里达最新近的语言，我们也许可以说，它们隐秘地携带着一个它们并没有选择、也无法了解的秘密——精神的路线。黑格尔式哲学家研究艺术的任务就是分析那一匿名，描绘那一认识图表，拼读出精神签下的花笔[61]，这是精神在署名自己为欧洲精神这一过程中签下的。在波斯、印度和埃及的艺术中，形式和内容之间的关系，只能是一个证据，证明了那一力图获得意义的斗争，而不是一个有意的集体符号，标志着走向势均力敌之旅的一个阶段。

在我们探讨印度艺术之前，其形式一直被（作为主体的精神，而不是印度个体）感知为与意义相分离。在黑格尔看来，印度艺术试图从外部，充分表达意义的宏伟，这一宏伟被认为超越了现象性。因此，与由固有内在过程所推动的场景不同，印度艺术并不能取代或扬弃形式和意义之间的矛盾。这一矛盾“应该产生一种真正的统一……然而”，在印度艺术中，“一方被转化为另一方，此后又再次被推回前者，它被无休无止地抛向此处彼处，而在力图找到解答的这种努力的摇摆振荡中，它认为找到了平静”（LA 1：333——334）。因此，“在人类精神对这个统一体所能达到的理解这一意义上，印度人并不知道任何与梵［印度教的所谓绝对的概念］的和解与同一”（LA 1：335）。（在此，这“印度人”是谁显然不重要。）[62]

诺克斯将“verstandlose Gestaltungsgabe”译为“对形状构造的愚

钝才能”，黑格尔认为，在时间表上的静态“印度”的时刻内，这一才能是精神的规范的美学/认识表达，这一表达延续了几千年——至少是从公元前20世纪到公元5世纪，其中包括分散在《吠陀经》、《往世书》的宇宙诞生幻想、《圣典薄伽梵歌》和迦梨陀娑的戏剧《沙恭达罗》（歌德翻译了这部作品）中的例子。在康德的著述中，库克船长的几次航行只是产生了一个押韵的对句，作为被动构成的一刻不值得研究。而这一延展的、显然是被彻底研究过的“一刻”，标志了批判哲学和历史哲学的差异。然而，这差异也许共有一个类的相似性。因为，在黑格尔的论述中，与印度一刻之千年跨度形成对比的，是对基督教不同阶段的详细说明，以及对罗马和希腊的仔细区分。

在黑格尔对“印度”的读解中，我挑出他对两段《薄伽梵歌》[63]的评论，因为它们最生动有效地体现了我的论旨：在黑格尔著作和印度经典文本中，为了文化政治上的阐释，图示为法则的时间，都操纵着被视为时机的历史。

黑格尔引用了《薄伽梵歌》中两段相当优美的诗章。与比如《历史哲学》中论述非洲和历史的令人极为不快的段落相比，黑格尔此处的论调显然非常亲切。[64]

> 例如，是这样描述克利须那神的：“地、水、风、气、火、识、智、自我，这是我生命力量的八个因素；但是你还应在我身上见出另一件东西，一种更高的存在，他灌注生气于世间一切众生，撑持这个世界；他是一切众生的本原；你须知道，我是全世界的本原，也是其寂灭；我之外没有什么比我更高级，一切都联结到我身上，就像一串珍珠都串在一根绳子上那样；我是一切流液中的美味，日月中的壮观，圣书中的神秘词汇，人中的人性，土地中的纯香，火焰中的壮丽，一切存在中的生命，忏悔者的沉思，一切有生的生命力量，智者的智慧，光中之光；诸凡真正的、耀眼或黑暗的自然，都来自于我，不是我在它们里面，而是它们在我里面。众生迷于三性的幻觉，都被蛊惑，错认我是不变的；但甚至那神性的幻觉，摩耶，也是我的幻觉，难以超越［duratyaya——难以跨越］；不过那些追随我［受我庇护］的人必须超越幻觉［mayametam taranti——跨越这幻觉］。”[65]
>
> 这段话把实体太一［无形和陆生现象之多样性的统一］说得最为清

楚，既说明神内在于一切事物，也说明了神超越［hinwegschreiten］个别事物。以同样口吻，克利须那神说他自己在一切不同存在中总是最完美的："在星宿之中我是灿烂的太阳，在十二宫里我是月亮，在圣书里我是颂歌，在各种感觉里我是内在感觉，在山巅中我是须弥山，在野兽中我是雄狮，在字母中我是元音"A"，在一年四季中我是繁花盛开的春天"，等等。（LA 1：367）[66]

不管黑格尔的评论有多亲切或多赞赏，它们最终仍然指向印度人构造形象的那种愚昧才能［verstandlose Gestaltungsgabe］，它们缺乏推进历史的力量。

显然，黑格尔不得不在引用中列出清单，因为他需要表明，印度精神以一种来回激烈振荡的方式，列出了单调不变的清单。黑格尔从这些相当难读的篇章里得出的结论，可以总结如下：恰是由于内容的相似性，对最高存在的复述仍然极其单调，且总体来说也空洞乏味，就像形象的纯粹变化一样，在这些变化中，我们眼中看到的总是那一个，也一再是那同一个事物。

不同于黑格尔的另一读解，并不必然要说《薄伽梵歌》在政治、哲学或美学上是正确的、意义深远的、杰出的。我认为，另一建设性的读解是，要能充分认识《薄伽梵歌》及其在历史叙事中的地位，需要明白《薄伽梵歌》本身也可以被认为是另一个强有力的阐释，解释了历史考证问题如何被压制。事实上，对《薄伽梵歌》在历史叙事中的地位的此种认识，是由《薄伽梵歌》在史诗《摩诃婆罗多》中所处的位置提供的。《薄伽梵歌》是篇结构严密的对话，处于《摩诃婆罗多》的叙事的中间，这一叙事是对古代有亲缘关系的两大家族之间的浩瀚战争的长篇累牍的、多种形式的、层层分叙的描述。此处，战争停止，人类王子阿朱那的神性御者克利须那神就可以说动他去作战。围绕着《薄伽梵歌》的，是神话、历史、故事、进程、"时机"。在文本的暂停行为中，是时机之超验的运动规律的展开，这时机就是宇宙的时间。《薄伽梵歌》也为了政治干预而替代了内在的哲学意义，在政治干预中，杀戮成了行动本身的换喻。[67]

［我应该要区分一下我的方法与以下两种读解方法的不同。我选

择这两种读解作为创新理解《薄伽梵歌》或重现其辉煌的代表。一种是高善必在《〈薄伽梵歌〉的社会及经济层面》（“Social and Economic Aspects of the Bhagavad-Gitā”）一文中使用的方法。我之前已经引用过这篇文章。另一种在马提拉的最后一部著作中得以阐明，这部著作通过印度史诗研究当代印度文化的形成。[68]因为我赋予它们这种代表地位，所以我将不时地提及它们。

对普通读者来说，高善必的文章仍然是最佳指导，帮助我们理解《薄伽梵歌》在其“恰当的历史及地理语境中”，它的非范例性的特征，事实上就是它的独特性。他确立了对《薄伽梵歌》独特的矛盾的阐释，并下结论说：“《薄伽梵歌》提供了一个书面文献，对它的使用可以不用违背已被接受的婆罗门方法论，（因而也可以）从中汲取灵感、证明一些社会行为的正当性，从某种程度上来说，这些行为并不被统治阶层的一个分支所认可……该文献如何取得了这一独特地位，尚不清楚。”对此他的回答是：“《薄伽梵歌》的有用性来自于它的特别根本的缺陷，也就是说，看似去调和那不可调和之物的机巧。”[69]对高善必来说，得到这一答案的方法，除了展示出所有公开的唯心主义都包含着作为权宜之计的模棱两可外，还可以通过现实主义的、性格学上的叙事分析。

然而，与之相反，我的目的基于我作为学院教师这一情境。我不断尝试拆解殖民者与被殖民者之间的对立，这一对立常常没有得到审视，暗含在许多殖民话语研究中。因此，我必须表明，在黑格尔的论述与《薄伽梵歌》的情节结构之间，存在着策略性的共谋。我也试图填补被殖民者话语的空白，不管方式如何不完美；并提议一种适合英语系或文化研究学科的方法，这一方法显然不适合研究印度历史的专家。与高善必强调性格研究的现实主义方法不同，我的方法因而是指出文本结构与文理中的动作——《薄伽梵歌》是制作之海，即《摩诃婆罗多》的庞大插曲叙事中的一座陈述之岛，在此意义上，这动作是行为性表述，我的这一方法将说服史诗的读者或接受者，同意将神话变为书写。

马提拉论著的一个目的，是试图通过指出他所认为的文本中

的“不同声音”，来解构殖民主义者与民族主义者、讲求发展的现实主义者与注重神话的文化论者之间的对立。我必须对比我自身的立场与这一做法。马提拉的新读解策略在印度语境中也许是有用的。在英国哲学的学科环境中——马提拉曾是在牛津教印度哲学的专家——马提拉的最后一本著作与分析哲学中的伦理论证有关，这种论证由伯纳德·威廉斯或托马斯·内格尔[70]这些学者清楚说明，他们的立场一贯是欧美的。而我自己的学科立场——就我自己的理解而言——我早已大致提过。]

《薄伽梵歌》全名《圣典薄伽梵歌》，是很晚以后才增添到史诗《摩诃婆罗多》中的一段戏剧叙事。[71]表面看来，这首长诗的其余部分由诗人毗耶娑吟唱，而这一部分则由荣耀之主梵天吟诵，这正是此著全名的意思所在。简称“薄伽梵歌”的意思只是“吟唱”，但它当然暗示了全称，因为其中主体如此强大，即便缺席也不会被主动忘却。对史诗的这一增添的“意图”，显然是要阐释政治。这是一部为阐释而构成的文本（因此也被硬生生拉离其“恰当语境”，而被命名为吠檀多哲学之一，吠檀多哲学教导《吠陀》的终极见地，《吠陀》被显示及建构为知识）。[72]

为了和我的总体任务相一致，以下我将根据法和历史的运作，对《薄伽梵歌》的实际叙事做出不尽成熟的“辩证”读解。黑格尔也是用这一方法这么读解的吗？我认为是的。我在此提出的读解，远没有《精神现象学》中对《安提戈涅》的著名读解那么复杂，也并不需要比黑格尔声称自己拥有的关于“印度背景”的知识更多的了解。它仅仅需要意识形态动机之不太可能的、不合时宜的缺席，以证明一个幻想中的印度，存在于我们今天所谓的黑格尔象征的“前意识”中。[73]

因为“黑格尔”（在此，这个名字是世界——历史的换喻）想要，也需要证明印度是精神图表之旅中这一站的名称，所以，他让他的“印度”为他证明这一点。［例如，正如黑格尔压缩了2500年以证明印度人不能推动历史，他也以他无法读到的缺失章节为基础，证明印度“反复描摹民族起源，而不是精神创造的观念”：“（英国译者不想逐字翻译这段话，因为它把一切贞洁和羞耻都抛到九霄云外了）……施

莱格尔就没有翻译故事的这一部分。”（LA 1：344）]

这一举动在帝国主义理论家中并非不寻常，常常可见。然而必须要问：黑格尔词法如此重要，在此情况下，执着于这些受限于时间的细节，是不是气量狭小、过度好辩，最终也是错误的？如果这包括将词法也一并抛弃，那的确就是如此。但是，要从内部来批判它，让它转离自身，就必须注意到，这些所谓的受时间所限的细节对整个体系来说非常关键。

这样一种读解当然也是“错误”的，因为它试图使用“本土提供信息者”那（不）可能的视角，在人种学中，本土提供信息者只能提供数据，等待认知主体为了读解来阐释。[74]事实上，对这类读解不可能有什么正确的学术范例。严格说来，它之所以“错误”，是因为它试图将人类学中的“本土提供信息者”的所在，转变为一个读解立场，而根据定义，这一所在只能是为了生产出权威描述而被解读。这是个（不）可能的视角。在讨论康德时，我们并没有主张恢复一个澳大利亚土著或火地岛人的“奇迹化”视角。[75]在此，我们也并不是在建议恢复与黑格尔同时代的印度人的视角，看看他们对黑格尔读了印度文本后觉得迷惑茫然这一现象怎么看。（事实上，几十年后，帝国主义文化在认识论上的缓慢诱惑，会修改《薄伽梵歌》，这些修改本着一种精神赞成《薄伽梵歌》的世界历史作用，这一精神至少在类别上是“黑格尔的”，尽管实质上不是“黑格尔的”。而这些修改将来自印度“民族主义者”。如果文化研究的学者希望深究下去，那么，康德与黑格尔著作中各自本土提供信息者的成形之间的细微差异，将引导她去考察以下两者间的差异：一个是对澳大利亚土著和像火地岛人那样的族群的压迫，一个是对主流印度殖民地主体的生产，而不是去假定一个一元的“第三世界”，这一“第三世界”在第一世界的少数族裔中失落，或更可疑的是，被发现只在第一世界的少数族裔中栖居。）

在此，本土提供信息者也许被描绘为一个与《薄伽梵歌》“同时代”的隐含读者。这给了他——经过考虑选此性别——两个世纪的跨度去遨游，不过仍然比黑格尔在图表上给予印度的时间要短。这样一位读者或听众，接受了《薄伽梵歌》这一富于劝诫的古代叙事的结

构，将自身当作训词的接受者。这一方法是结构方法，而不是历史或心理方法，因为我们无法知道，是否有任何当时的读者或听众曾这么表现。但是，（a）如果他这么做了，我们可以猜测，他将困惑于以下事实：这个文本显然否定和消除了历史（如果他可以用英文思考，可以想象他也可以思考黑格尔），但却被用来证明反——历史性万古永在；（b）黑格尔本人以及阅读过去异域文学的许多当代读者，的确都曾经也正在假设有这样一种不太真实（常常不被承认）的当时读者：他们与文本共时，远离“我们”的时代；（c）因拒绝集权要求成为一位本土提供信息者的命令，作为一名教师，我呼唤这样一位评论家或教师：他千辛万苦学习语言和历史（并不非得与专业训练相同），从而能够制造这么一个“当时读者”，以利于主动拦截阐释，而重组阐释格局；而不是去教新殖民知识的生产者一致颂唱“人无法真正了解其他地方、其他时代的文化”，然后继续用霸权读解做出诊断。

有趣的是，高善必和马提拉两人都预设了这一读者形象。高善必如此写道：“低阶层必须成为听众，古代战争的英雄事迹吸引他们反复背诵。这使得史诗成为最为便利的工具，可以灌输婆罗门想要传达的任何教义。”[76]马提拉则如此写道：“也许历史学家不得不偷听以下两者之间的对话：一是过去，一是早期的那个当时。”

文本中训诫的隐含接受者是阿朱那，那个不想在战斗中杀害自己亲人的王子。训诫的发出者是克利须那，他不仅化身为御者之神，也是一族王子，他的家族并不包含在战争的两大主要作战方之内。在近乎完整无损的训诫中，有一关键时刻，那时，叙事让阿朱那以最简单的方式询问历史问题。阿朱那从作为顺序或时机的历史中寻找证据，证明克利须那僭越了历史，此时，他问克利须那：“是你出生在后，（太阳神）毗婆薮出生在前。我怎能理解，是你先宣讲这一切？”（对历史问题的这一提问，在故事中展开，它必须与关于历史性的问题严格区分开，后者试图将故事的可确定的真值，确立为语内表现行为。[77]）

问题中询问的“这一切”是诗篇第三章，在那一章中，克利须那的

长篇大论，教导阿朱那如何富有见地而不带欲望地行动。阿朱那的问题被放在第四章一开篇，这给予克利须那一个开场白，让他有机会紧扣第三章的教诲，继而说明如何通过洞悉真谛的行动而获得解脱。克利须那声称，是他告诉了太阳神毗婆薮这一洞悉真谛的（受自然法则支配的）行动的不变之道[78]，阿朱那的问题显然因此而起。

在此，提出历史问题非常恰当。克利须那并没有根据一个更为原始的存在模式，给出自己的阐释，在那种模式中，时间还没有被理解为连续性的。事实上，克利须那的声言以自然律法为媒介，诱使以太阳为中心的时间，进入按谱系延续的时间。在此情形中，自然法则是克利须那的秘密，它由永恒遵守法则的太阳，传递给虚构的人类律法制定者摩奴。正如文本展现的那样，这就是克利须那言论的实质，也是阿朱那提问的显见理由。摩奴又将之传给与毗婆薮朝代齐名的祖先甘蔗王伊克斯瓦库，在毗婆薮朝代中，“毗婆薮”成了授予最佳血统国王的固有敬称。因此，在此，我们可以恰当地预设，在真理和作为时机的历史之间，存在着某种关联，并且询问：“我怎么知道你说的（真理）？我如何证实你说的，既然你生也晚？”

对此问题，克利须那给了三类答案，将作为时机的历史服从于作为时间之图表的律法：

1.你和我，都经历了许多生。我知道所有一切，而你不知道这一切。我们无法只靠这一个历史来证明时间是连续的。克利须那因此诉诸自身的优越或完美，让自己成为知识的恰当行动者或主体。

2.我栖居在自己的本性中，凭借自己的幻力而出生，尽管我的灵魂处于不生不灭的不变之道（第51页注释解释了这一名号），尽管我是（早已存在的）众生之主。

我希望，从我小心翼翼的笨拙翻译中，可以明显看出，在第二类答案中有着重要的哲学问题。对被命名为“本土提供信息者”的这一视角的形成来说，对这些问题的广泛讨论在此并不重要（在康德的例子中情况不同）。[79]我们足以注意到，在此，人类历史性作为阐释或证明模式，没有太大用处。因为，在此，知识的特权主体，或知识的

特殊主体，也被称为例外起源的主体，由一个自我分离的自我触发所产生。神性的男性通过将自身从自身中脱离，去触动自身的一部分，从而创造。在人类男性身上，只有已散落种子留下的印记，但在神的身上，这印记变成自我起源、自我分差。[80]其中的自然（prakrti），早已用作与（尤其是男性的或与生殖有关的）“人”（purusa）相对照的女性原则（也是英语中“自然”的两个最普通的意思）。我所译为“栖居”的词“adhisthān”，的确含有“处于恰当所在”之意，就像一个地方守护神被恰当放在他守护的地点。而如果自我产生的主体恰当地让女性栖居于它自身之内，以致它可以生成，那么，这种手段就是他自己的“māyā”。我将“māyā”一词译为“幻力”，但在《薄伽梵歌》的梵语中，它早暗含“幻觉”之意，就如幻象（Erscheinung）中的发光（Schein）一样，“Schein”这个德语词通常被译成“现象表象”。在此，通过研究拥有形而上意义的暗喻，而非仅仅将寓言概念化，我们可以说，通过时间上在场而进行的历史证明，不仅被克利须那的宣言所抛弃——克利须那宣称，人类存在过许多次，也被进一步的引证所驳回，引证表明，当我在场时，我是通过一种与任何其他机制都不同的机制而存在。我给出历史时间性之外的逻辑，是因为我拥有生理义务之外的阳力。[81]我们作为当代本土提供信息者的读者，不会有这种特定词汇，但黑格尔他有。

3.一旦正法衰落，我就创造自己。

我们可以很容易地理解这三部分，它否定以男性生殖为中心，也否认历史。但是，即便这种对历史的否定——否认历史是以自然法则为媒介的时机（在这一时刻，连续的人类此时性消失，变成了一个命名为时间的不当用词）——也不是文本的最终劝诫手段。克利须那展示了在关键点上通过屈服于人类错误而形成的例外。为了在结构上总结一个高度重复的交流，我们认为，克利须那，这一时间的拥有特权的、例外的主体，通过展示对公认错误的沉迷，退回到纯粹的人类时间内，退回到历史的舞台。带着这一认识我们看第十章，其中，克利须那将自己置身连续性的（如果不是时间的）一个模式之内，将自己描绘为许多令人困惑的不连续系列的最佳代表。（这章是黑格尔引为总在单调重复千年印度美学表达的章节之一。）在第十一章，阿朱那

对叙事的前半部分（它整个是“超验地”或“例外地”超历史的）的反应，是公认的错误之一，是乞求沉迷的祈祷：

evam etad yathattha tvam ātmanam paramesvara drastum icchami te rupam aisvaram purushottama

这一对句的强烈情感，体现在两行之间极为显著地暗含着的“然而”。第一句的意思是“是，至高的神啊！你就是你所谓的那样”：依据超验的不可表达性，你是一个特殊法则的拥有者，也是它的个别例子。第二句意思是“我想看到你的这一神式形象”。两句之间的关联因此就是，“抱歉，我知道这不对（范畴错误？缺乏信任？人类脆弱？），然而……”这一要求暗含自我辩解，正是在对它的反应中，文本展示了克利须那将自己表现为宇宙图表，而且事实上在特定方面，是一个可以包含历史图表的本体图表。（这是黑格尔所引的又一个段落，用以证明千年静止“印度”的浩瀚美学表达，总在单调重复。）受历史所限的人类，坚持以时间为基础的证明，因为沉浸在这种坚持中，所以在此，在有些非真实地延长了的当下中，作为例外论图表的时间，就必须被否定，变为更世俗的图表姿态（展示自身）——在《薄伽梵歌》中即著名的“宇宙形象之幻影”。[82]

让我详细阐释“可以包含历史图表的本体图表”中令人憎恶的新词。

克利须那在回答那不可背书的要求时，向阿朱那显示他自身包含了宇宙，同时他也必须延伸自己身体的维度（我意识到，这是史诗的惯用主题）：千臂千眼，等等。这被黑格尔驳为“没有目的与标准的畸形”（LA 1：338）。事实上这是律法与历史之辩证中文化上的惯用诡计。我更感兴趣的是，让克利须那包含所有起源、所有发展，也包含现时现刻的那一做法。

在此，阿朱那身处战场。他看着交战双方。这边是他自己的人民——那边是他的堂兄弟。

所有这些东方持国天王（阿朱那的叔叔，他敌人的父亲）的儿子，

和其他许多国王一起，毗湿摩、德罗纳和迦尔纳，还有我方许多作战首领，迅速进入你的嘴，里面布满可怕的獠牙。他们有些在牙缝里，脑袋已被压为齑粉。

这一生动难忘的段落，是对阿朱那所处之实际奇异当下的描写。他正在看着这个克利须那的另一形式，后者嘴里咀嚼着所有这些人。克利须那是对（一个）超验存在［本体图表］的图像表达，他包含了流动的“时间中的当下”［历史图表］。在此不需要任何解释了：依照要求，有图有真相。存在＞就在被吃掉。时间的图表，就是对作为时机的时间的吞咽。

在“时间中的当下”（他的此时此地）中的人类作用者，再也无法相信此时此地是可验证性的坚实基础。接下来，阿朱那对那个到那时为止一直是他朋友的克利须那说了些话，这些话在结构上最为适当，也证明了文本对“当时接受者”的劝诫力量。这些最为打动人的语句，是为以下行为辩解，单纯情感的现象性证明这种行为无可厚非：“如果，我当你是朋友［sakheti］，冒昧称呼你，嘿，克利须那，嘿，雅度人［几乎是个父名］，朋友［sakheti］；如果，出于对你的崇高伟大的无知，或出于钟爱或疏忽，我为开玩笑而对你不尊重［asatkrta］——当我一人及在众人中，走着，睡着，坐着或吃饭时——因为你是无量的，我请求你，原谅我。”[83]

通过（由阿朱那）对克利须那一个怪诞现象的表现（他咀嚼着立刻能被感觉到的时空中的现象真实的细节），此时此地的权威性被摧毁，而且，在（阿朱那的）反应中，情感的现象性也被否认，被制造为一个借口。［可以注意到，在上引段落的第一句中，阿朱那将“sakheti”（像是朋友）一词不仅用作修正“yaduktam”（我说的一切）的状语短句，也用作一种致辞方式，是呼格情况中的一个名词——“像是朋友的你”。因为严格说来，第二种情况从文法上来说是“不正确的”、“不必要的”，或纯粹是不完全合乎文法的，所以这一点就更引人注目。在此，雅各布森式的诗学功能——“像是朋友”重复了两次显然是为了对称——强调了基于情感现象性的判断的幻觉性。］

诗歌展现了鲜活的时间和情感的显见的现象性，以图表或可见的

表达形式，对这种现象性进行扬弃（否定并用另一种呈现保存），是出于什么利益？再次，如果不公正对待一个复杂的、重复的文本，就可以提出，这是为了在一个框架内巧妙表达一个具体的社会秩序，而如今却揭示出，这个框架是对人类错误的一种纵容允许。《薄伽梵歌》的这一部分，在当下情境中并不出名，正如“目的论判断力批判”并非《判断力批判》中最受到细读的部分一样。我认为，在这一部分中，实际的社会劝诫并不是来自于，或被设计为一种背叛或抵触，即对十分著名的超验部分的背叛或抵触，而是一种恰当的让步，一种对人类错误的承认，一种纵容。此后，叙事语调变得更为“此时的”（用那个充满感情的形容词）。（与“优美的”超验书写相反，“糟糕的”社会写作被放任地、偷偷地置入，来响应人类的错误。“人类”为那时候的事情，制造出不在场证明。）

那么，正是通过这些章节，印度四个种姓——婆罗门、刹帝利、吠舍、首陀罗——最后可以被命名如下：

> 对思维和各种感觉的控制、苦行、纯洁、忍耐、正直、智慧、知识和虔诚，是婆罗门本性［svabhāva］的行动。勇敢、威武、坚定、善战、不临阵逃脱、慷慨布施、大将风度，是刹帝利本性的行动。耕种、畜牧、经商，是吠舍本性的行动。以侍候他人为己任，是首陀罗本性的行动。[84]

适合对被命名为首陀罗的存在的快乐，被描述如下：“这种幸福，无论始终，来自昏睡、懒惰和妄想。”

这些小插曲事实上远离超验图表的图示。它们被习惯性地当作证据，证明印度社会行为中存在功能上的异端行为。我的观点是，在这一权威文本中（黑格尔视之为静态的、单调的），通过在文本上巧妙地运用自我辩解的、不可背书的错误请求，此类概括得到了承认，这请求被认可为对人类错误的纵容，它必然通过所谓具体的、鲜活的当下，否认情感的现象性，否认证明的基础。种姓的专有名称，代表了一种标记，它涵盖了从谱系的部落社会到更像国家的某种形态的转变。在部落社会中，人不能杀死自己的亲族，而在国家中，人类的忠诚是为了自我指涉而对更为抽象的范畴表示忠诚。[85]

通过对《薄伽梵歌》中这一时刻的不尽成熟的辩证读解，我试图拆解黑格尔的图表式的自我分化，将之与印度（无意识象征的一个阶段）的主体相区分。我试图表明，“黑格尔”和“《薄伽梵歌》”可以被读解为两种相当不同的操纵历史问题的方法，它们出于政治利益操纵历史问题，以利于法的明白揭示。

它们之间的一个差异是，在《薄伽梵歌》例外论的位置上，是黑格尔的欧洲目的论规范。在第三章中，我将在社会性别生成的语境中，探讨例外论有可能成为印度规范心理传记的一部分。[86]

在早期一篇批判黑格尔的文章中，马克思用一种与黑格尔体系的图解形象相一致的方式写作。如果注意到马克思文章在其语境中的宏伟编排，那么我相信，它也可以被视为在暗示，即便那一体系似乎在展现，通过一系列必要的他者化和扬弃［Entäusserung/Aufhebung］，存在回到了自己的家园，但它实际上却使得与自身疏离的存在［sich entfremdetes Wesen——可以说，对它自身特定轮廓来说不够充分的存在］显露出来：“这是在存在的否定［Verneinung］中……以及在它变为主体的转变中，确认［Bestätigung］表象的存在，或自我疏离的存在。”[87]

如果将马克思对“Verneinung”一词——如今常被译成“否定”——的运用，与弗洛伊德之后对这个词的运用（两者并不一致）联系起来，那么可以产生一个有趣的读解：“否定判断［die Verurteilung］，是思维中对‘抑制’的替代；它的‘否’就是确认抑制存在的标记［Merkzeichen］，是其起源——比如说，‘德国制造’——的凭证。”[88]通过这样的推理，判断成了否定的可见图表标记。

如果在阅读马克思的文章时，脑子里回味着弗洛伊德的这段话，那么，黑格尔的图表可谓清楚显现了起源被抑制的凭证：“资本主义制造（或为资本主义的结果或条件而制造）。”马克思如此表明这一点：他将这一体系转为“政治经济领域”，以揭露这个体系的疏离、脱轨，这样，它计算的结果就被颠倒了过来，不再相干：“在政治经济领域中，劳动的实现［Verwirklichung］对工人而言，表现为现实

［Entwirklichung］的丧失，客体化［Vergegenständlichung］表现为客体的丧失并被客体束缚［Verlust und Knechtschaft des Gegenstandes］，而占有［Aneignung］表现为疏离［Entfremdung］和异化［Entäusserung］。”[89]

弗洛伊德如此指出否定的有用性：“通过［vermittels］否定的象征，思考从抑制中脱身，用对发挥其特有功能来说不可或缺的材料，丰富自己。”也许，是在对一个丰富的、特定的否定（主要是弗洛伊德而不是严格“哲学”意义上的否定）功能的承认中，在我上面所引文字之后，马克思将黑格尔的体系定位在“否定的努力”（das Aufheben）的叙事时间中，而不是定位在“已完成的否定”（Aufhebung）的时间图表中。

在否定的努力与已完成的否定（如果有这样的完成的话）之间悄悄滑移，此种举动有一个臭名昭著的例子：被殖民者沿着阶级联盟和阶级形成之路，可以获得帝国主义的遗产和文化。换句话说，并不仅是在政治经济领域本身，“‘Aneignung’［占有］变成了‘Enfremdung’［疏离］”。如果我们认为，文化基础存在一个“我性”（或“Eigenschaft”）——对这种计算来说，这一假设只是策略上的必要——那么，通过这种划分阶层而接近帝国主义文化所得到的一切，都是一种疏离。通过这些手段巩固文化基础的每一尝试，都拙劣模仿了康德著述中的“排除在外”，它将以下这些人定义在外：他们无法作为那一假定基础的构成成分，事实上也无法获得那一假定基础。这种疏离和“排除在外”，如今被重新上演为“本质主义”的各种变体，被抑制的东西回归了。当下北美人文教学的激进分子心中对第三世界那种不加批判的狂热情绪，使得学者要求第三世界居民作为他或她之传统的真正的、种族的全权代表而说话。这一要求大体上忽视了一个公开的秘密：不受历史兴替影响的、可以作为调查对象而熟练处理的种族特性，是人类学家在学科上的虔诚，早期殖民者、部分受到他们启发的欧洲学者以及本土精英民族主义者在知识上的好奇，依靠帝国主义文化共同致力造就的一个精制产品，而（调查的）那个（特有）对象却因此“失落”了。

美国的第三世界主义是“左派”的替代，也是“左派”的表达，它和建构殖民主义/民族主义的对象之间有许多未受审视的交流协商（双方都让对方合法化了），对此，我们可以说上许多。但在此，我将关注只集中到这一点上：当下这种交流不多不少正取代了殖民主义和民族主义之间的谈判协商，即便民族主义显然在其语境中强烈反对殖民主义：

> 在反抗殖民主义统治的斗争中，两者间的矛盾吸引了民族主义的意识形态，它［导致了］……一个解决方案，即将文化范围分成两个领域——物质文化和精神文化。是在物质文化领域内，西方文明的诉求最为有力。科学、技术、经济结构的理性形式、国家管理的现代方法——这些曾给予欧洲国家力量去征服非欧洲国家人民，将他们的统治强加给整个世界。要战胜这种统治，被殖民的人民必须学会那些建构物质生活的优越技术，将它们融入自身的文化。这是民族主义者将传统文化合理化以及改造传统文化的计划的一个方面。但是，这并不是意味着要在生活的方方面面模仿西方，因为这样，西方与东方之间的差异就会消失——民族文化的自我认同本身会受到威胁。事实上，就如19世纪晚期印度民族主义者所争论的，他们不仅不希望模仿生活物质层面以外的西方的一切，而且也没有必要这么做，因为在精神层面，东方优于西方。必须做的是，既学习现代西方文明的物质技术，同时又保留并增强民族文化的独特精神精粹。这完善了民族主义者计划的表述，也为选择性地挪用西方现代性（其统治影响一直持续至今）提供了意识形态上的合理证明。[90]

在这一场景中，《薄伽梵歌》再次在精神和文化领域的表达中占据重要地位。[91]许多杰出的民族主义者如今声称，《薄伽梵歌》有着一个无关时间的核心，这个核心是超历史的，而不是像黑格尔论述中那样是尚未形成历史的。我的“为时间画出图表”的概念暗喻（不管它如何不成熟），通过普遍人类思维的永久结构这一观念，在此运作。我将论述说，就像民族主义在许多方面是对殖民主义的一种替换或颠倒，从而将它合法化了，我的这一方法，也是对我们曾命名为“黑格尔体系”之事物的置换。

我重复一遍，殖民地主体和后殖民主体都没有本土提供信息者或当代隐含接受者的（不）可能视角。“黑格尔”被折射进入殖民地主

体。以下引文来自三份材料：首先是《论〈薄伽梵歌〉》（1916），这是由后来成为圣人的著名民族主义者——行动主义分子奥罗宾多·高斯所创作的冥思文本；其次是《印度生活观》（1927），这是由成为政治家的民族主义者——哲人拉达克里希南撰写的权威著述；最后是《马克思主义与〈薄伽梵歌〉》，这是一个机械的马克思主义文本，于1982年出版，印度本土博学者对它抱以姑且容忍的轻蔑。[92]

在第一则引文中，就像被殖民的国家一样，《薄伽梵歌》文本本身被分为物质的和精神的。它的结构被抹平了。如今被诊断为受时间所限的文本的物质一面，与我一直费劲指出的巧妙的、结构上的鲜活，当然毫无关系了。以下是奥罗宾多先生所言：

> 毫无疑问，［在我们努力读解《薄伽梵歌》的尝试中］我们也许会将许多出自我们自身个体性的错误，与出自我们按其生活的观念的错误相混，而在我们之前的伟人也曾这么做过。但如果我们将自身沉浸在这一伟大经典的精神中，而且，最重要的是，如果我们试图按那种精神生活，那么，我们可能可以肯定，在它之中能够找到我们能够接受的所有真正真理，而且，也能够找到精神上的影响和实际的帮助，我们想亲身从文本中得到这些。而说到底，经典被写出来，就是要给予我们这一切；其余则是学术争论或神学教义。只有那些可以不断更新、重生的经典、宗教、哲学，才一直对人类具有鲜活的重要性。它们充满着永恒的真理，在一个发展中的人性的内在思想和精神体验中，这些真理不断被重塑，不断得到发展。而其余那些只是过去的纪念碑，对未来没有任何实际力量或实质推动。在《薄伽梵歌》中，只有很小一部分只是关乎地方或只是关乎时间，而它的精神如此广博、深远、普遍，以至那一小部分都可以被轻易普遍化……[93]

这几乎表明，黑格尔描绘的精神之旅的整个图表，被突然彻底转变为一个去种族化的普世主义了，其中，有文化教养的殖民地民族主义者可以否定殖民主义。“一种发展中的人性的精神体验”既不是印度的，也不是黑格尔的，而是两边都沾点边。

到1927年，“学术争论”之声本身高举正当性的火炬。以下是拉达克里希南在牛津大学写下的文字：

> 印度的宗教改革方法，帮助产生了名义上而非内容上的变化。当我们被允许保留同一名称时，我们被鼓励深化其含义。举个熟悉的例子："摩西五书"中的耶和华是个令人恐惧的神灵……而《以赛亚书》和《何西阿书》则宣称了上帝这个概念：他爱怜悯而非牺牲，他憎恶燔祭，他向那些渴望了解他的人显明。在耶稣的启示中，我们有了上帝作为完美之爱的概念。"耶和华"这一名称是共同的联系，连接起这些不同的发展阶段。而当印度教接受新的祭仪时，它的名字被保留，但对内容的改进却被抹杀了。从早期梵语文学的一个例子来看，很显然，形象多变的卡莉是位非雅利安女神。但是，她渐渐被等同为超级之神……相似的，在《薄伽梵歌》中，克利须那成为至尊之神，不管他过去出身如何。[94]

拉达克里希南可以在从前雅利安到雅利安和从犹太教到基督教的发展之间，作出清晰充分的对比。在叙事的鼓动下，人性的精神处于发展之中这一模式，与"黑格尔"结盟，后者向德国科学家洪堡说，现代学术的发现，早就去除了声称印度哲学超验伟大的任何基础。这不过是毕达哥拉斯及其追随者胡编的神话（见第47页注释）。印度教的行动者是高度殖民主义/民族主义的主体，他们"改进"宗教，使之进入普世谱系。（我们也许可以注意到，"梵语化"的字面意思就是"修正"。）《薄伽梵歌》如今是雅利安人哲学的源头，其中，种姓制度被重新铭写为与马克思名言非常一致的"自由的秘密"："人造就自身的历史，但不是出于其自由意志。"[95]

从领土帝国主义内的民族主义高雅文化，演化或转移到对"民族身份"的寻求，在此过程中，常常有着风格的某种丧失，在新近独立的国家中，这种"民族身份"常常和宗教、文化、意识形态相混。尽管仍然可以遇到《薄伽梵歌》早期被普遍化的某些成分，但更典型的是一种强劲的宗教激进主义或本土主义。与之对立的是一种同样强劲的"马克思主义"习语，对古代文本的折叠与褶子，它照常不太耐烦（也许也可以理解）。在对相对定慧来说是例外论的典范——由绝对例外的克利须那提供——的评注中，"马克思主义"方法这么说：

> 我们读到著名诗篇这么写："所有造物的黑夜，是他的不眠。所有造物的不眠，是他的黑夜。"所以，对你和我来说是光的，对定慧来说是黑

暗，我们的黑暗是他的光。其中的含义很明显。大众沉陷于无知、贪婪、奢侈、诱惑、暴力。他不是。看见光的那人丝毫不受所有人类弱点的影响。[96]

在此，针对黑格尔或民族主义者的编造，没有人质询它们的任何哲学前提。文本赢得赞同的各种不同寻常的方式，都必然被忽视了。事实上，民族主义者为保存一种“民族延续”感而对《薄伽梵歌》进行的赞美，不管有多蒙人，都被视为让这部经典在其时间和位置上显得崇高的辩词。

美国学界很想使用一种教授“第三世界”知识的新教学方法，但这种冲动无法将自己与一系列置换搭上脉（在此，我用非常宽泛的连接将这些置换放在一起）。这一教学法的重要作用恰是不要去恢复一个失落的“历史印度”，黑格尔的时间图表删除了这一印度，而它如今潜伏在被普遍化了的本土心灵内；由此也许太不加批判地制造出了对“混杂”的称颂，反而倒过来不经意地将“纯粹”合法化了。然后，本土主义者就可以忘却，其实并没有任何历史上可及的、现在可以接续上的（hervortreten）真正的（eigentlich）印度观，他们反过来重新要求，这一印度观在世界历史叙事中应该有其正当位置。如果我们作为文学批评家和教师，可以教导自己和学生去接近那“失落的”视角的可靠形成的话，那么，地理政治的、后殖民的情境就可以被当作以下思考的某种范式，即认为历史本身是种形成，它用“真实的木块”构塑出某种东西。

因在大都市或前殖民地写作，我们大部分人都试图开辟一条道路，与帝国主义认识论图表进行积极协商。在操纵法律和历史的微观逻辑中，有一些阴暗区域影响遍及帝国主义的宏大叙事，对此不值得有正面评价。而我们的学科善意会丧失警惕，变成那些区域的共谋。我在此想要刻画这种警惕。此处论题涵盖宽泛，无法细细阐明那些阴暗区域。还是让我鲁莽行动吧。因为本书的策略是（至少部分是）试图通过一个个关联或重组格局的不连续性来说服读者，所以我将邀请文化研究的学者，来指出我对帝国主义时间图表的叙事的说明，和下面来自法学家国际委员会和亚洲基督教会议的报道之间的关联：

> 在［南亚和东南亚地区的］一些国家中，“拒绝”［给予各种被剥夺权利的人以基本公民权和民主权］被写入宪法和法律，而在一些地区，它则被装扮成宗教激进主义［我认为，查特吉和贾亚瓦迪那等作家也赞同，这两者在后殖民话语形成中是互换的双方］……在某些情形中，立法拥有相同的名称——比如马来西亚和印度都有《官方机密法》——或相似的名称（比如印度的《国家安全法》、尼泊尔的《公共安全法》、韩国的《国家安全法》、马来西亚和新加坡的《内部安全法》、巴基斯坦的《内部安全法》）……宗教，或以宗教名义施行的专制教条，被写入一些国家的宪法中，以禁止［那些少数族裔、女性等的］权利。[97]

现在看看“第三世界”本土精英形容这些做法之基础的用词：“建国五项原则这一强迫性的国家意识形态，它的单一教义由以下信念构成：‘信仰唯一至上的主，公正文明的人性，（国家的）统一……’”

如果我们始终被困在声明和不声明立法及判决的时间图表的往复矛盾中——没有任何学科构建可以完全回避这一点，那么唯一一个取代对真实种族的夸张赞美的方法，也许就是宣布：“这一备受挑战的巨人［美国］……事实上，也许正处于以下这点上：它正在成为第三世界这个日益成长的巨人歌利亚面前的大卫。我梦想我们的子孙，装备着我们关于理念、逻各斯和形式的错误认识和循环认识，一句话，即古老的犹太教——基督教欧洲，并带着大卫的错误与困境，愿意加入到大卫的队伍中。如果这只是个幻觉，我仍愿相信它在未来会实现。”[98]

为了与这种合理的二元对立保持距离，我们也许可以利用本土提供信息者的（不）可能视角。就如我早已表明的，本土提供信息者的可能性，被铭写为证据，证明了欧洲关于他者文化的科学知识或学科知识的生产：通过人种学从田野调查进入人类学。将“时机”（鲜活的）屈从于“时间”（律法的图表）这一表面看去仁慈的做法，当然无法重新回溯到一个可以恢复的起源，如果在那里可以找到起源的话。[99]但是，抵抗的读者和教师至少可以（而且坚持）通过将“本土提供信息者”这一名称构造为读者的视角，来尝试拆解仍在持续的、使人处于从属地位的行为。我们仍然注定要围着“理念、逻各斯和形式”打转，还是至少能唤起一种（脱）轨？

三

当世界继续前进时，对马克思主义者来说，马克思也在与时俱进。我一直想换一种方法来撰写这一部分。一种方式是引用《共产党宣言》：“手的操作所要求的技巧与气力越少，换句话说，现代工业越发达，男工也就越受到女工的排挤。”[100]尽管这段话紧跟在对前福特主义工厂的描绘之后，但是，在后福特主义和全球家庭工作的爆炸式膨胀中，充满了马克思的先见。如今，处于从属地位的女性在相当大程度上支持着生产制造。

马克思认为商品形式是顺势疗法的所在，该疗法可以监控资本主义与社会主义的延异。接下来是对这种读解的解读。我认为，在国际共产主义和国际资本主义两种情形中，帝国主义引导生产走向社会化这一点都得到了证明。而且，在前苏联解体后的国际经济新秩序中，被父权制定义为属民的妇女，她们的劳动被最有效地社会化了。

我将运用马克思主义理论，将生殖工程和人口控制视为劳动力再生产的社会化，由此深化我的上述阐述。［这种理论探讨让我在教学中尝试性地确定一种分类，虽然它永远也不会彻底详尽。我在此简略陈述一下这种分类，希望积极抵抗经济全球化的马克思主义女性主义者将来能够再现这种分析。但她们会对康德和黑格尔感兴趣吗？无论如何，以下是编码话语上对生育身体新社会化管理的简单分类：（a）生育权（用权利的抽象平均主体，作为换喻代替女性认同）；（b）代孕（用抽象平均生育劳动力，作为暗喻代替履行为母职责的女性主体）；（c）人工授精（置换了色欲和即时情感的普遍预设主体）；（d）计划生育（将被剥削女性主体客体化，从而通过人口统计学上的合理化，为超生辩解）；（e）后福特时代家庭工作（将理性的幻觉，以经典方法编码为经验主义个人主义，并由性别意识形态使之复杂化）。只有讨论了一种可能的分类学——它重新编码了这种社会化——之后，我才可能描绘全球抵抗运动的表现，其中，这些问题如今已非常重要。］[101]

我将指出，目前对称为“本土提供信息者”的视角的再次铭写，被

马克思主义传统所摈弃，而且一直被排除在外。因为马克思是欧洲资本主义的有机知识分子。[102]（这一点也需要讨论。）为了证明这一排除，我将引述发展中世界的左翼选举，以及在开罗召开的关于人口和发展的联合国会议（1994年）、在北京召开的关于妇女的联合国会议（1995年）；雅克·德里达的《马克思的幽灵》、史丹利·阿诺维兹的《美国左派的情况》等内容，证明它们都拥有一种视角，这种视角“并不将统治体系视为全球化的地方传统，而是视为一种普遍传统”。[103]

作为“本土提供信息者”的社会化妇女，将内套入本书。[104]她将会让本书超越它的框架，因为在当前版本中，最后一章在结尾时正向前看着她。但我能做的，最多只是留下这一标记，标志着那一可能的内套，因为要彻底重写已经为时太晚。在一种不尽充分的弥补中，我悄悄地将“否定”改为“延异”，将后者作为资本主义和社会主义之间关系的名称。在全球化计划本身（全球金融化）的语境中，这一改变尤为紧迫。

那么，让我接着本章之前曾提及的往下说。

卡尔·普莱奇敦促我们要对全球被划分为三个世界这一现象，进行一种康德、黑格尔和马克思式的解构。我将人其实无法对任何东西“进行”“解构”这一难题先抛在一边。相反，我让自己去表明，即便在我们运用康德或黑格尔式的洞见，去理解这种划分的时候，我们也必须同时知道如何理解这些伟大的欧洲哲人与维持那种划分的共谋关系。我认为，本土提供信息者这一形象非常关键，但在康德的《判断力批判》和黑格尔对无意识象征的讨论中，这一形象却被排除在外，它是一个必然“失落”的对象。不过，我们无法以同样的方式来评论马克思的文本。康德和黑格尔不及马克思那样具有全球性。而在那全球性中，一个主要关键之处就是理解历史叙事的本质和内容，以及将非大西洋国家建构为历史的主体（能动者）。一个非欧洲国家将从何处，又将如何，将自身置入预期蓝图中？这蓝图被理解为马克思主义者对历史能动力的许诺。在马克思主义中，本土提供信息者作为革命主体这一个问题，被以先锋的名义——也许这是一个更为老到的排除

在外的方法——融为制度的一部分，尽管马克思本人似乎对能动性（制度上确认为有效的行为）问题更感兴趣。

因此，在马克思的情形中，我并不想分析文本。我想要考察马克思也许只用过一次的臭名昭著的短语："亚细亚生产方式"。[105]因为这个术语此时或彼刻在大部分非欧洲国土的广泛范围内得到运用，所以就很难在此设想一个本土提供信息者的视角。因此接着我将思考马克思的"价值形式"这一概念，它对拓展适合这种视角的研究领域非常有用。

马克思主义文学批评对这些术语从来没有兴趣。因为对马克思主义文学批评来说，"亚细亚方式"这一问题，通常被认为由诸如魏复古的《东方专制主义》[106]这类有倾向性但极易读到的著作解决了。1986年，美国高等教育更有特权的研究机构，普遍对研究全球文化感兴趣，詹明信因此在一篇影响深远的文章里如此写道：

> 在资本主义渐渐扩张到全球时，经济体系就面临着两种非常不同的生产方式，对资本主义的影响产生了两种截然不同的社会和文化抵抗类型。一边是所谓的原始或部落社会，另一边是亚细亚生产方式，或官僚帝国主义制度。19世纪80年代，非洲社会和文化成为系统殖民化的对象，因而成为资本主义社会和部落社会共生的最突出例子；而中国和印度则是相当不同的另一类型，它们是资本主义与所谓亚细亚方式的伟大帝国的结合……然而，拉美还提供了第三种发展方式。[107]

这是在努力将非欧洲国家（没有更优美的词汇足以称呼它了）置入一个欧洲中心主义的叙事规范："我们的经济体系……以及社会和文化上对其影响的抵抗。""亚细亚方式"在此只是一个分类学术语。中国和印度被合并成一类。但是，不可否认，詹明信本人坚决反对大西洋——欧洲统治。那么，为了理解全球化，我们必须复兴古老的亚细亚方式吗？对此模式，佩里·安德森在1974年写道："当然，［他书中的］这些基本对照，甚至不能成为比较实际生产方式的起点，这些生产方式的复杂结合与更替，确定了欧洲之外这些广大地区的实际社会形成。这些对照不过是……排除了任何想要将它们简单同化为一个共同的亚细亚生产方式的实例的企图。我们还是让这一概念体面入葬

吧。这是它应得的。”[108]

亚细亚生产方式标志着将他者理论化的古老一刻。解释这点的通常方式是说，马克思和恩格斯提出这个词只是为了回答以下问题：资本主义的规范逻辑，为何不能以同样方式放之四海而皆准？或“更为理论化的表达”是，世界历史是单线还是多线发展？就像卢梭询问语言的起源一样，以下问题导致对亚细亚生产方式的大体并不令人满意的表述：为什么会有不同？为什么“欧洲”不是唯一的自我同一的“相同”？为什么会有“亚洲”？众所周知，在这一表述中，“亚洲”一词跟经验上可以认识的那个空间，很快就没有任何相像之处了。[109]

马克思是怎么提出差异问题的？亚细亚方式是不是他提出这一问题的唯一一种形式？为了给这些问题一个回答，我将考察对马克思早期生活的一种大概看法。

> 在这一行……签下他的名字时，［马克思］也许是孤身一人……尤其就他留下等待签署的政治未来而言。当我们阅读［马克思的］文章时，我们怎么避免不去考虑……这一点？只有考虑到这一点，我们才可以理解［马克思的著述］……从所有［他］［关于社会公正或不公的］著述中，签下这巨大的传记性花笔——这是……我们必须积极记录的东西……如果我们将之理解为对身份的一种简单表现，认为我们早就知道在自我表现和身份表述［“我，这样一个人”，男性或女性，个人或集体主体；“我，心理分析”，“我，形而上学”，（我，共产主义）］中包含着什么，我们就……大错特错了。[110]

让我们通过以此方式理解的传记[111]，来探讨马克思如何让属于他的专有名称生效。《1844年经济学哲学手稿》因此就可以被理解为“一个成品、一道‘开胃菜’、一个标记或一份传单，其惯用主题就像（其）时间性一样，将以下两者奇怪地脱离开了：一个是我们带着不变确信理解为生命的时间，一个是生命叙事的时间，通过生存而书写生命的时间”。[112]

即便对那些认为“正确的”马克思始于《资本论》的人来说，“马克思本身”也始于《经济学哲学手稿》。从马克思原文来看，他如何理解自己的生命过程，他到那时为止的履历？什么是他自我假设的主体

立场？很久之后，在著名的《资本论》第一卷第二版后记中，马克思——那时他五十五岁——含蓄形容自己“代表……无产阶级”。[113]我认为，可以说，对1844年时年二十六岁的马克思来说，一切只有有力例证了辩证的韵律，才“有意义”。这一辩证韵律是：提出立场——否定——扬弃（对否定的否定——摧毁并在另一层面上保留，延续着辩证的韵律）。那他如何将他自己的生命编入这种韵律——他的立场是哲学家，他的否定是行动主义分子（对哲学学科内存在的不公的发现，为否定提供了能量），而他的扬弃是奉行行动主义的哲学家（他摧毁了哲学，同时又在另一个完全不同的层面上保存了哲学）——去思索与普遍人类［而不只是在经验上的此时此地与他相像的人们］都相关的实践哲学？向这种扬弃提供力量的，是对谨慎妥协的发现，这种谨慎妥协存在于纯粹是话题上的行动主义中。

（如果这些书页里关注的只是马克思的花笔，那么，读者将不得不考虑一种偏离的路线。对《经济学哲学手稿》的重新解读，让我们重新思考得到全球关注的两份材料。一是《共产党宣言》——它一方面强调对资产阶级和普罗大众的辩证利用，另一方面又强调赢回家长制作坊或手工艺作坊的不切实性——它打消了各种各样罗曼蒂克的反资本主义者的妄想。二是《德意志意识形态》，它嘲讽了以自证合理的哲学方案解决社会邪恶的徒劳及其修辞的夸张。[114]正如《路易·波拿巴的雾月十八日》和事实上所有关于法国内战的著述都表明的，1848年革命的失败，让马克思不再相信资产阶级——无产阶级的必然结合。[115]就如我们在名为《政治经济学批判大纲》[116]的笔记里看到的，在中间这些年里，马克思致力于重新读解；为了调教无产阶级把依情境而定的多因素决定改变成资产阶级和无产阶级之间的辩证信任，我们看见国际工人联合会[117]于1866年成立，看见在1867年［那一年“德意志帝国”建立］出版《资本论》的过程中，马克思为第一国际撰写章程花费了极大心血。［谈到国际工人联合会，如果我是在今天撰写这部分，我会嗅出一丝排斥妇女的味道。在总是必然将欧洲概括为“国际”、将有组织国际机构概括为“男人的机构”的情况中，如今妇女将是马克思主义的行动者。］最后，在《资本论》中，我们看见其中出现了马克思对商品形式的理解，他因此将劳动力看做是操纵资

本主义与社会主义之延异的杠杆。接着是1871年巴黎公社失败引起的失望，巴黎公社本身是对1793年雅各宾派的民族主义重演，它几乎被同一布尔乔亚“现代”保皇派［奥尔良家族支持者］所镇压，早在1852年马克思就警告要小心这部分人。是马克思另辟蹊径的时候了。国际工人联合会的总部搬到完全位于欧洲之外的纽约。在对资本三种循环的深入精彩分析［恩格斯将之作为《资本论》第二卷的一部分］中，以及在《资本论》第三卷对“阶级斗争”的历史定位中，马克思几乎完全专注于作为药毒[118]的商品形式，以及资本的资本主义生产方式和社会主义生产方式之间的延异关系。当欧洲民族主义者于1914年终结第二国际时，马克思已经故世，另辟蹊径的任务被转交给马克思主义知识分子或共产主义国家建设者，强调重点也转向了意识形态，直到我们得出了这样荒诞的论点：马克思是这一征侯的始作俑者，或马克思是可悲的非法侨民，因此对“本土提供信息者”的排斥也被秘密封存了。[119]因为《资本论》第二卷和第三卷没有得到仔细阅读，马克思因此被其追随者、诽谤者、自诩的继承人和后马克思主义者等变为天真的个人主义者。1989年后，再也没人去写《布尔什维克革命的雾月十八日》了。

但是，今天我无法在这里重写讨论马克思的这部分。让我们回到他的早期文本和1844年的马克思吧。）

因此，处于扬弃者/扬弃的主体——立场中的马克思，打开了政治经济学的教科书，来（悖论性地）考察否定在人类本质之构成中的运作。他的论证的专门载体有两面：自然和人类，物种——生命和物种——存在。它们都被标示为纯粹自性（ipseity）而不是他性（alterity）。前者无法进入社会，是自然在其中成为人类的“无器官身体”之处。[120]在人的这一方面，自然是悖论主体，它没有声音——意识，只是通过人类的物质和精神生活（或是所有生命的物质和精神生活？），被铭写为与自身相连。

> 人靠自然滋养生活，也就是说，自然是他的身体，如果他不想死，他必须在一种持续过程［in beständigem Prozeβ bleiben］中保持与它的关系。说人的物质和精神生活与自然相连，不过就是说自然与自身相

连，因为人是自然的一部分。

对马克思来说，这一观念——人是有生命的元素，可以作为推动（或操作）铭写的手段，不管积极消极，也不管受何影响——仍然非常重要（尽管在其后期作品中，他从强调个人主体转向了强调集体能动者），要证明这点，可看以下这段常常被引用的文字，它探讨了资本家在逻辑上是资本思维运作的代表：

> 作为资本的货币的流通本身就是目的，因为只是在这个不断更新的运动中，才有价值的增殖。因此，资本的运动是没有限度的……只有在越来越多地占有抽象财富成为他的活动的唯一动机时，他才作为资本家或作为人格化的、有意志和意识的资本执行职能。[121]

这是对意图主体的本质批判，贯穿了马克思的所有思想。人们很容易认为，意识形态概念和阶级意识是这一模式的其他个体化表现。这个模式就是“人类”工作——在自然、社会、历史、意识形态中工作——的模式，并非带着完整意图，而是通过铭写推动。要理解这一点（去认识）、控制这一点（去做），只能是（最强烈意义上的）批判事业，因为它违背事物所是的方式、违背人性要素工作的方式。要证明理性因此像幽灵一般，神秘掌握了“人类本质”中的技术，超过了本书讨论的范围。

二十六岁时，马克思将自己的“坐席”绘制为“扬弃”，他看到了这种批判事业在人——物种存在——的“人”性中的必要性。他继承了德国哲学关于物种存在的概念，这一延承可以立刻辨认出来。“人是物种存在……因为他将自身看做是普遍的，因而是自由的存在。”[122]是这种对人的限定判断，将个别的自我看成一般的或普遍的自我。就如我们在上文中看到的，一种关注本体主体的哲学，就可以将这种判断当作伦理的形式可能性。年轻的行动主义哲人希望在哲学中置入历史叙事，改变哲学的形式，并在最严格的意义上证实它；因此，他认为，因为社会不公，不可能每个人都能够将他自己（我们应该在此加上“或她自己”）当作人之存在本身的正确普遍情形。（需要和制造之间存在差异，这是商品形式资本化的秘密，而人有能力做出这一区分，将来这会被认为是普遍情形。）历史叙事提出了规范（伦理？）主体的自我相同或自我认同内的差异。在此，不难感觉到马克思主义

思想的一个指导原则。在其早期阶段，马克思自己的公开计划，似乎是想通过获得自主——这种自主废除了由历史建构的差异——来建立自我认同。（佩里·安德森曾指出，在每一预设中都存在主体和结构之间的矛盾，同样，这里的这一矛盾——一边是对每一预设的意图主体的批判，一边是基于意图主体的终极目的——也让马克思主义从内部分裂，这也许也是因为，作为给定剧本的创造性表演，行动是从基于责任而非权利的系统中学会的，而马克思的直觉是朝向前者，然其信念却由后者产生。）[123]在这一早期阶段，在关于价值的概念形成表述之前，马克思的社会主义目标是要废除历史建构的差异，尽管他还没有看清楚自己的道路。

黑格尔一直将哲学局限在一个排他领域，以此将无法消解的差异这个可能性阻挡在外，所以，他的体系接近扬弃——未完成的否定。相反，马克思在寻找一种体系，它会在探讨差异之后去除差异。因此，计算差异这一紧迫要求位于马克思体系的核心。

这就是为什么只是埋葬掉“亚细亚生产方式”这个概念，说它从经验或理论上来说对马克思都不足够或不重要，并不能解决我之前勾勒出的问题。这并不仅仅是给詹明信列出一份阅读书目。不管“亚细亚生产方式”表面看来有多粗略，它都是一种差异的名称，是想象中对这种差异的充实，以便符合资本主义的发展，也与对资本主义的抵抗相一致，它作为“相同”，与这种抵抗相称。要看到它的运作，我们必须看看斯大林关于民族主义和多元文化的演讲，以及对前苏联等级划分合理性的证明。通过“发展”和经济重组，“亚细亚生产方式”同时操纵着向欧洲中心迁徙的经济移民和全球金融化。以下事实充分证明了这一点：这一关键项无法就被当作不重要的而被排除在外，相反，当“差异”想要变成在“相同”内的行动者时，它具有某种特殊的重要性。“亚细亚生产方式”这个名字，在马克思早期手稿完成十年后才出现，标志着想要将他者理论化的欲望，以使在自身空间内仍然失落的那一客体，可以变成一个“亚洲”，通过革命或征服这样的危机，进入“相同”的循环。而那被排除在外的“非洲”，在詹明信将“部落生产方式”普遍化的章节中，得以出现。

马克思《资本论》的第一卷和第二卷似乎更致力于阐明价值概念，而不是说明差异。一旦思考出价值概念，就确定了对“人之为人”的所谓另一种判断。当人的自我意识行动（物种——存在）在价值形式中出现，而价值成为可以估量和交易的一个纯粹无内容的“物”时，人的自我意识行动就表明，它能够制造出比人类在物种——生命（生存）里维持“成为自然”所需要的更多的价值。然而，需要和制造之间的这种差异，不仅意味着交易的可能性，而且意味着可供进一步交易（或使用）的剩余价值的可能性。马克思预设了这一判断，也因此关注价值的经济编码。经济编码的逻辑引向资本的发展，马克思认为，这种发展可以在资本主义之外被颠覆。因此社会主义和共产主义——其中，每一个人都可以是人类本身的范例——都预设了资本。资本主义产生了阶级差异，必须通过走向普遍自主的阶级斗争来消除。

在资本主义内部，存在着一种差异和过剩的逻辑，这种逻辑的图解版本存在于历史叙事所表达出来的更大差异的架构内。并不是全球所有地方都走在通往资本/主义的逻辑道路上。如何来解释这样一种差异，这样一种历史地理对逻辑的僭越？亚细亚生产方式是描绘的/历史的阐释，而不是逻辑的阐释，它是一种他治的决定判断，仍然允许康德所谓的自治的反思判断偷偷尽一份自己的力量。在《政治经济学批判大纲》关于前资本主义形成的著名章节中，马克思重新将自然概念恢复为“人的无器官身体”，在十来年前的早期手稿中，已经出现了这一概念。[124]要成为没有任何土地财产的共同体的一员，“像大部分亚洲土地形式那样”，就是要拥有这样的财产：这种财产“通过由全部整体的割让，而显得……转交与他……这一割让以专制君主形式实现”。在此，浓重的哲学语言（我用楷体强调了某些字词以表明这一点）解释了“财产”对个人来说意味为何，这个个人仍然只是根据物种——生命而不是物种——存在来确定。因为对这个个人来说，“财产”是“个人与劳动及再生产之自然条件的关联”，“作为客观的、自然赋予的身体［没有他的主体性的器官］而从属于他”。

这就几乎好像是物种——生命还没有将自己分差为物种——存在。在这一“个人”与《判断力批判》里作为类主体的原始人以及黑格

尔的无意识象征领域之间，有某种类似的关联，它跨越了哲学研究之间的差异。如果带着点弗洛伊德的后见之明，我们甚至可以想象这一孩童坐在地球之膝上，成为地球母亲的阳物，而不是拥有自己的阳物。因为那个中介，在马克思看来，就是作为“父亲”的专制君主。

到了论及第二和第三种生产形式——分别为罗马和德意志生产形式时，《资本论》的语言不再那么明显哲学化了。第二种形式仍然带有与自然关联的痕迹，在手稿中，自然被表达为物种——生命：“地球本身……完全无法抵抗［人类试图］认为它是无生存个体之器官的自然。”以德意志形式，我们进入了欧洲中世纪和欧洲封建制度，因此“亚细亚历史是某种城市和乡村的无差异整体……而中世纪（德意志时期）始于土地是历史的中心，其进一步发展走向了城乡矛盾；现代就是乡村城市化”。这不是一种阐释，而是让历史预设符合逻辑模式的尝试。人可以从两个方面来看——自然的（没有人类器官特征的部分自然——物种——生命）和人类的（自我例证的个人——物种——存在），这一早期观念如今被重铸为连续的（历史的）故事，也是空间的间距（地理）。（就如我在第68页注释中指出的，威廉斯和巴利巴尔延续了这一传递。）

秉持解构性读解的精神（通过拆解而进行的非指控、非辩解、留心的、以情境为基础的生产），我们必须要说，当全球的“不同”部分想要进入“相同”的预言之流（当下的大量的过去引向当下的大量的未来，历史是这一过程不可避免的结果）时，正是这种对时间的认识——时间是有序的大量当下的系列——让解构努力能够经历意图的彻底颠倒。马克思对自己的警告——“资本家为了假定自己为资本……而必须提出的前提，属于资本自己的历史预设……但绝不属于它的当代历史……除非是早已可用的、之前的工资劳动——这属于资本的远古条件”——正反都有效。[125]它可以有另一种发展，但这是我们所拥有的唯一一条通往现代的道路。让历史预设（“第一种形式”——以“东方专制君主”为中介——没什么特殊性）符合哲学的努力，反过来变成了让哲学词法同意俄国或中国的“当下”有其历史地位的尝试。

一些学者认为，亚细亚方式是第一种形式——原始共产主义——

的一个版本。[126]这可以理解为马克思对起源差异的叙事化。它早已呈现不对称，也事关特定利益。第一种形式是自我相同的一个版本，人本质上作为物种——存在，一只脚已经跨进了历史。第二种形式为他者标出了位置，它被锁定在物种——生命中，永远困陷在无法成为规范的背离中。在我看来，这两种形式都是理论上的虚构，是方法论上的预设，没有这预设，就无法确保论证的内在一致性。为了保证论证能展开对资本之自主的符合逻辑的叙事，马克思求助于“第一种形式”。现实主义者想要将马克思的思辨词法当作追求社会正义的充分蓝图，在这一做法中，原始共产主义安全坐落于远古年代，尚没有造成什么重大问题。但亚细亚生产方式却揭示出：它既非在历史地理上是“亚洲的”，也非在逻辑上是种“生产方式”。

不过众所周知，此种“揭示”绝没有被普遍接受。政治及学术领域内的马克思追随者，花尽力气想阐释这种超——历史和超——逻辑的理论虚构，从而为证明国家计划和社会建设的合理性，提供充分或大致依据。正是这些努力，广泛确定了对殖民主义的讨论。以下决定常常维持了马克思主义和民族主义与民族主义和反马克思主义的尴尬共存（以及女性非对称地插入其中）：将一种理论虚构读解为证明政治行动合理性的充分根据，即便行动时“亚细亚方式”的实际名称和谱系已被忘却。[127]正如我们看到的，在范围更为有限的文学批评领域，这两种理论虚构都能被当作证明基础，就算只是为了文学分类学。但是，即便是文学分类学，也并非与政治毫无关联。

那么，亚细亚生产方式和原始共产主义，就是栖居于前历史或超——地理的空间/时间中的名称，它们标示出封建主义——资本主义循环的外部。在社会主义/共产主义中贯彻马克思主义，就可以一直扬弃或延异资本主义。没有资本主义，马克思专有的实践辩证法就无处下手。

革命问题位于这一更宽泛的需求内。严格来说，革命带来新的生产方式。不过，前种方式和新方式之间的关系，必须与封建主义——资本主义——共产主义/社会主义这一系列确切一致。这就是为什么一定要确定在俄国大革命前夜，俄国早已被置入一个发展的资本主义

经济体系的理由之一。葛兰西通过“南方问题”，引入了不平等发展这一概念。[128]而毛泽东则大胆看到了在价值生产的文化编码中进行指示性文化大革命的需要，因为价值的经济生产方式并不合适。在多民族的前苏联，列宁考虑的是国家，斯大林考虑的是民族。而在官僚等级化的中国，毛考虑的是文化。这一公式化表述也许有其附带问题；但作为一种强调，似乎有理。

资本主义因此是马克思主义的药毒。[129]它制造了运用辩证法带来社会主义的可能性，但因其自身的资源，它也是阻碍那种运用的罪魁祸首。

就如理论上最矛盾的情境一样，这里有着一种不对称。在第一个例子中，当资本主义（伴随着其社会生产最大化）让马克思主义辩证法可以在其中一展身手时，我们所说的资本主义只是指经济领域。但如果我们谈的是整个社会肌理，马克思主义就只能是一种批判方法。马克思写作之时，后工业资本主义及其中工会运动的转型尚未出现。在今天看来，仅靠以下章节，无法进行大范围道德劝诫：

> 即使得到贷款的工业家或商人是没有财产的人，那也是由于相信他会用借来的资本执行资本家的职能，占有无偿劳动。他是作为可能的资本家得到贷款的。一个没有财产但精明强干、稳重可靠、经营有方的人，通过这种方式也能成为资本家，这个事实得到经济辩护者的赞赏……它巩固了资本的统治，扩大了它的基础，使它能够从社会下层不断得到新的力量来补充自己。这和中世纪天主教会的一个做法相似，就是不分阶层、不分财产，在人民中间挑选优秀人物来建立其教阶制度，以此作为巩固教会统治和压迫俗人的一个手段。一个统治阶级越能把被统治阶级中的最杰出的人物吸引过来，它的统治就越巩固、越险恶。[130]

如今地球上没有一个国家不是资本主义经济体系的一部分，也没有一个国家能够希望完全绕道而行。事实上，在经济领域内，马克思主义——其最好状态是，作为一种思辨的词法，它由行动主义哲人设计，这位哲人足够了解当代经济，能将之视为人的（因为是社会的）学问，而且，通过这种角度，对政治经济进行彻底批判——只能作为对一种体系的持续批判而在当今世界里运作，这一体系是以微电子技

术为主导的后工业世界资本主义，而政治不可能不希望存在于其中，因为那就是现实情境的“真实”。将一种有力的思辨当作预言性的社会建设，假设有一个完全理性的人类主体，意识到自己的权利，也意识到非个人的责任，这样做只能产生暴力的、破坏性的结果。不用说，将自身建立于预言框架的基础上的文学分类学，不管其操纵手段有多微妙，也将会在自身的有限领域，产生暴力的、破坏性的结果。

在第二个例子中，资本主义因其自身的资源，通过不平等发展逻辑，阻碍了马克思主义的运作。在此，只能靠以集体责任为基础的伦理体系（尽管受到社会性别说的猛烈攻击）——这是本土提供信息者的领域，来对抗资本主义的遗产和新殖民主义的运作；而欧洲启蒙运动及紧接着的资产阶级革命，只能给予我们通过权利概念纠正社会的理念。马克思是出现在后一领域的一种特殊批判现象。权利和责任之间的拉锯，不断折磨着资本主义和社会主义的延异这一领域。这一冲突的其中一出戏码就是全球抵抗被清楚表明，那是随着“地方微观问题……渐渐……开始关联……经济发展和市场经济的宏观政策，对这地方微观问题的反应引起世界银行这样的发展机构和国际金融机构之时”。[131]在这出戏码中，如今的“本土提供信息者”扮演着他们并未选择的角色，他们集体想要创造自己的历史，虽然剧本的目的是要让他们失语、隐身。[132]

我们清醒意识到对马克思错误论断“亚细亚方式”这一失言的熟悉的纵容。就如我早已指出的，我并不认为依靠填补马克思的知识漏洞，以证明亚细亚生产方式是或不是在经验上和/或理论上有效，就可以解决整个问题。因此，我并不试图整理消化就这一主题而制造出来的巨量文献，相反，我集中讨论三个容易获得的二手文本。[133]而且，它们似乎对抗着马克思的所谓“亚细亚”方式所包含的广泛议题，这些议题很快就失去了与任何“真正”亚洲的任何关联：拉纳吉特·古哈的《孟加拉财产规定》（1963），佩里·安德森的《〈绝对主义国家的系谱〉后记》（1974）和阿明的《不平等发展》（1973年于法国出版）。[134]当然，我最希望的是，文学领域具备跨国读写能力的学生和老师——这定义意味着他们不是跨国事务的专家——将会分析考虑这些文本，以综合出一种研究方法。而对本书这样一本书来说，必

须做好最坏的准备：不同领域的精英理论家和所谓的行动主义者都基于被认可的无知而挪用这些素材，或对它们充满敌意。

《孟加拉财产规定》让我们看到“亚细亚方式”在印度的运作，这不可否认是马克思关于亚细亚方式的主要“来源”。古哈集中讨论孟加拉，因为孟加拉是英国最早占领的地方。

在马克思之前的一个世纪，在东印度（基本上是比哈尔和孟加拉）的东印度公司工作的官员菲利普·弗朗西斯早就认为，在那个地区，土地使用期限与马克思的全面概括完全不同：没有土地私有权，地租和国税等同。“弗朗西斯认为，‘统治权在地主手上’这一官方说法的基本前提……‘既是事实错误，在理论上也相当荒诞，在实践中更是危险’。”[135]古哈详细分析了东印度公司官员群体在政治经济上的预设，这些官员调整了当地普遍的地租体系，以符合殖民框架。古哈认为这些官员中的最不实际者，尤其是菲利普·弗朗西斯，在重农和重商（这是马克思批判的对象——政治经济学所替代的两个学派）之间摇摆。从这一角度来看，弗朗西斯似乎尤其在尝试的，就是让印度那一地区，英国在次大陆上的第一块殖民地，可以顺利地在土地财产的非线性逻辑内运作，而这一土地财产逻辑早已在欧洲实施：由此，差异被抹杀了。

（还不是时候称它是资本主义生产方式的准备。相反，这些倡议者将孟加拉看做是进入自由贸易的实验室实验。将近一个世纪后，马克思向我们表明，土地资本化期待着工业资本主义，却对用自己的逻辑将土地资本化、理论化没多少兴趣。特别针对政治经济的马克思主义批判，还没有将生态绝对命令[136]理论化。）[137]

这一早期实验——垄断资本殖民主义的第一次运作——并没有将某种类似“亚细亚生产方式”的东西当作自己的前提，因为它不需要这么做。在努力了解之前体系的乏味细节后，他们很快发现这种宏大的概括原则变得毫不重要。当然，马克思的素材来自于那些与这一转变工作并不那么直接相关的人写下的文献。

无论如何，在一群历史学家看来，殖民者里最开明的人预想这一

实验能让本土地主成为农业资本主义发展中的自由中介，但最后并没有成功。我没有这方面的基础学识以在此做出判断，尽管我的“个人体验”（我是在外土地所有者的经理的孙女）支持以下这点：

> 他［托马斯·罗，这一政策的“主要支持者”之一］希望销售机制按以下方式运行，即在时间进程中，除了那些拥有必要创业能力的人，其他人都将失去土地所有权，而“本土士绅阶层”将会出现，取代他们。……他为之充满喜悦，没有意识到，自《永久居留法》颁布后，三十二年内，它偏离了他如此计算精准的轨道，而他所谓的“士绅”，尽管都是没有高贵出身的新富，却证明他们自己超级喜欢传统地产经营方式：他们并不模仿亚瑟·杨[138]所谓的模范地主，相反，他们高高兴兴地靠土地资源生活，但如果没有，也过得很舒适。[139]

我让读者自己决定她想如何拼凑出整个故事，包括将像巴班尼王妃这样的女地主不对称地置入叙事。[140]阐释殖民主义和阐释民族主义中性别化运用的整个话语，在此是重叠的。我所要强调的只是，“亚细亚生产方式”作为一种对“实际实践”的“真实”描绘，在其看似恰当的时间和地点都不是问题。将来，会需要它作为关键的理论虚构，设定机制，对黑格尔主义进行解放性的转变，使黑格尔主义将自己展现为一种普遍体系。（在20世纪50年代，魏复古可以称苏维埃体制是以亚洲或东方模式为基础的专制，以此与西方民主相区分；而在90年代，期待将东半球“现代化”的商人则将社会主义定义为“国家是你的客户”，以此与所有制的个人主义相区分。）而当它行使其功能时，它所呼唤的因此就是它所排除的。

但是这样，“亚细亚生产方式”就不再有什么特别重要或精确的经验意义上的主张了，它只是作为政治策略的一段有趣历史。佩里·安德森论及通过一个预设——这一预设悖论性地用来支持将北大西洋系统形容为“西方”这一可能性——来衡量中国和伊斯兰国家的庞大国家体系这一问题：“要从理论上阐释封建欧洲之外的历史场域，任何严肃的阐释都将不得不放弃与封建欧洲进行传统而泛泛的对比，而采用一种具体准确的类型学，这一类型学划分社会形成和国家体系，尊重它们之间结构和发展的重大差异。是在我们的无知的黑夜中，所有异己的形状都披上了相同的光晕。”[141]

这些基本是揣测的/经验的二手材料，如果要继续列出对它们的清晰分析，我认为，阿明的《不平等发展》（初版于1973年）正是这样一种尝试。阿明并没有完全把“亚细亚生产方式”扔在一边。他不过是重新调整了视角。他的兴趣不在“修正”“亚细亚生产方式”。他希望我们关注以下事实：这一生产方式的主要来源是“贡税”。因此，他分析时使用的逻辑，不是关于资本主义的目的论叙事（这开创了以下可能：社会主义可以作为延异/扬弃，进入共产主义），而是全球帝国主义的变动潮流。因此这种分析就可以建立关于统治和剥削的完整图表（我们的分析工具箱），而不是认为，统治不过是经济的潜台词，是最抽象的逻辑例证。［而如今，在“资本主义（正在）转变成帝国主义”——贸易和金融资本的全球化——这一当下阶段，本土提供信息者被排除在外的视角，落在全球女性的属下性（subalternity）上，因此，通过全球帝国主义的变动潮流，来估算历史宏大叙事，似乎更为恰当。］[142]

从这一视角来看，关键焦点不在于如何为（a）土地变成资本提供充分理由，问题也不在于（b）国税和地税的所谓等同。非西方世界学者常常碰到以下难题：在非西方无领域施展的词语（符号）及概念，被用来指示缺乏。（a）和（b）是非常复杂的概念/能指。阿明想象，全球历史具有一个更为包容的特征，由此让我们把“相同现象”不是理解为失败的资本主义，而是理解为成功的帝国主义——贡税形式的经济结构。这些就是封建主义的成功或“有力”的例子。如果封建主义这一定义并不局限在欧洲例子，那么，欧洲就可以看成虚弱或失败的封建主义的例子。（阿明接着相当详细地论述了这一点。）可以推测，欧洲情形是这样一幕场景：其中一个大体不那么“先进的”文明（我们可以毫无疑问地应用在上述帝国主义的承受者身上的一个大词、难词），征服了一个更“先进的”文明。资本主义发展为对欧洲封建主义的“虚弱”一刻的一个“危险增补”，因为征服者并不能建立一个健全国家。[143]

从这种大胆的重新铭写中，可以得出大量结论。出于本书目的，可以立刻得出以下这些结论：

首先，认为“亚细亚生产方式”在历史上是静态的，因而从社会方面来说劣等的这种认识，是将不易受哲学词法（即辩证法，而且只从一个叙事例证来理解）运动的影响，与历史静止相混淆；而且，从这种混淆中，得出社会性的结论，（不可避免地）认为它在道德上劣等。马克思也受制于这种混淆，这不仅是因为通常给出的理由，即他是19世纪的欧洲人。我认为，我们可以认为，马克思能将自身定位为扬弃的中介，恰是依靠打破纯粹哲学的封闭。通过将哲学重新放置于政治经济领域（将哲学与“历史”“混淆”），并追逐差异问题一直进入历史的叙事，他成功做到了这一点。这种方法论上的强烈“混淆”，其危险在于它重建了同一等级划分：哲学（科学）在最上端，被“应用于”历史（物质或原质）——辩证唯物主义和历史唯物主义都是如此。

马克思的巨大范式转变，是造成第一波全球马克思主义的激烈后果的原因，对于这点，我们无法为马克思辩解。在军事和政治压力的多种多因素决定论下，第一波全球马克思主义在现实主义假设内来理解这一范式转变，这一假设认为一种思辨词法是社会公正的充分蓝图。但另一方面，我并不是提倡对马克思主义本身进行学术上的谴责，去提供建立在相似预设基础上的替代方案，这种预设认为解构主题可以立即转化为社会主义霸权。[144]在此，我试图致力于解构性的“读解新政治”，其中包含着要努力进入马克思文本的“原本”（protocol），来重新铭写以利用它。[145]

如果我们能认为，阿明的重新铭写是将历史阐释当作切入点，那么我们就能思考从实力和虚弱中产生出来的差异，这实力（成功的封建主义、伟大的贡税系统）阻碍着转型，而这虚弱（虚弱的封建主义、欧洲农奴生产方式）重新将自身疆域划定为历史。这使我们意识到，在对“亚细亚生产方式”的讨论中，前资本主义的帝国文明的杰出成就大体被忽视了，与之相反，资本主义的不断变化的社会成就却总是被吟诵，不管为这些成就付出了多大代价。（我这一论述当然不是为了支持帝国主义，我只是在指出将历史叙事化的欧洲中心主义策略，欧洲因此能够庆祝自己的进步，即便只是心里默认。）可以得出的第二个结论是，阿明的重新铭写，让我们可以把宗教、文化（达成

共识的必然不充分模式）和“民族主义”的各种变体看做强大的/危险的和有效的/压制的药毒，而不必非按照发展完善的欧洲模式的民族——国家（不仅是资本主义）来充分编码。宗教、文化和民族主义这三者长期被统治群体用来巩固镇压，但同时它们也被属民群体用来强化异议，两者之间的界限之所以总在变动，恰是因为符号的药毒特征。无论好坏，在前苏联解体后的世界秩序将资本主义重新编码为民主的过程中，它们仍处于不断的冲突中。

对普通读者来说，《不平等发展》的最大贡献是它关注黑非洲的社会物质性。后来，詹明信宣称所有非洲都是以“部落生产方式”与世界体系的资本主义相连，我们可以引用以下这个并非强调的段落来予以反驳：

> 为了迅速获得［一个］工人，殖民者用暴力解散了非洲的乡村公社，故意将他们赶回贫穷受困地区，那里没有任何途径可以将农业现代化和密集化。他们因此迫使传统社会成为一个暂时或永久流动人口的供应商……因此，我们再也无法说大陆的这部分［肯尼亚、乌干达、坦桑尼亚、卢旺达、布隆迪、赞比亚、马拉维、安哥拉、莫桑比克、津巴布韦、博茨瓦纳、莱索托、斯威士兰和南非］有传统社会。[146]

古哈的《孟加拉财产规定》表明，关于“亚细亚生产方式”某种相似物的任何假设，都在与其相宜的时间、地点毫不重要。安德森的《绝对主义国家的系谱》提醒我们，成问题的不单是历史是单线还是多线发展（政治辩论的通常用词），还有一个激进的视角主义。阿明的《不平等发展》试图从历史社会学学科内部进行视角转换，重新定位被错误命名的“亚细亚”方式。我讨论了这三份二手材料，因为它们似乎以各自不同的方式，勾勒了和这一争论保持距离的途径。

“亚细亚生产方式”事实上可以作为一个解构杠杆，以一种解除——建构的方式，撬开马克思的文本。首先，“亚细亚生产方式”的概念——暗喻，使得作为示例范畴的生产方式，它那以位置为特点的局限显露出来。[147]在艺术的当下状况中，安德森选择“文明”一词，而文化研究修正了这个词的意思，并且在前苏联集团里更为“西方”的部分，一些社会学家将这个词用作进入资本主义文化的通行证。[148]安

德森仍然期待着这一时刻：那时，运用恰当的非欧洲中心主义的研究方法，对这些其他地方的“真实生产方式”的分析将成为可能。[149]而阿明根据主流例子，更为大胆地从理论上重新分配了强调重点，以此重新表述了分析术语，该分析就是作为前提的是否应该是全球而不是欧洲例外论：

> 所有贡税模式的边缘社会［其中包括西北欧］促成了资本主义的诞生……［相反，］发展完善的贡税模式的历史延续却……原则上，非常漫长。不过，这种与历史进步的兼容，意味着相对受到阻碍的发展，我是说与不那么发达、不那么成熟的社会结构中的进步相比；在那些社会结构中，生产关系和生产力之间的冲突很快显示出来，并迫使在前资本主义关系之外，出现进步。[150]

巴里·海因兹和保罗·赫斯特用两个步骤，探讨“亚细亚生产方式”的越界潜能。在《前资本主义生产方式》中，这两位学者认为，亚细亚生产方式是唯一一个没资格称为生产方式的。《生产方式和社会构成》“抛弃了生产方式这个概念的针对性”。[151]这本书非常精彩，充满智慧。它只是用马克思主义证明了，对资本主义的分析必须先预设资本，运用它的简化法，并且将过去看做资本的前历史。我这么说并不是指责。“正如生产方式这个概念被转换了，生产关系与社会形成这些概念也获得了理论上的重要性。”（MP 6）他们归纳而下结论说，“分离中的占有……是分析阶级的关键概念”（MP 64）。一般认为，知识挪占它的客体，或者知识与其客体相应。他们批判这一观念，写道：

> 概念在有序的接续中被运用，以产生［分析和解答的］结果。这一顺序是由理论工作本身的实践产生的：确保这个顺序的，不是必然“逻辑”或“辩证”，也不是任何与真实本身相应的必要机制……话语冗长而无穷尽……因为终结形式——关于正确性的认识论标准预言了这些终结形式——并不起作用。（MP 7——8）

我们当然可以质疑他们这种毫不妥协的姿态，但总体上来说，他们的新立场似乎令人激赏。但是，按他们自己术语的逻辑结果来看，应该是亚细亚生产方式（按其存在的方式），是他们的主要说教例证。由权威话语理论体系赋予的社会关系，拥有着系统知识的线索，

它必然在所谓的“亚细亚”内创造出一个例外。因为亚洲无法让它的地方（欧洲）联结终结、被普遍化，所以它必须被定义为分离的；然而这一分离揭示了占有和被占有体系的荒诞。这仍然是“分离中的占有”，而不是非洲特有的彻底种族隔离。

在海因兹和赫斯特的自我批判中，亚细亚生产方式并不拥有这种具有优势的说教地位。他们仅是重复说，他们“并不否认税收/地租中的各种社会关系形式的存在可能性”（MP 43）。他们并没有否认内在于亚细亚生产方式中的各种关系，从而否定了他们最终抛弃的理论话语与亚细亚生产方式之间的关系（他们自身与之的共谋）。“它没有工具”——换句话说，与工具分离——“去支配劳动过程”。这一观点以两处重述而结束：亚细亚生产方式不够资格成为一种生产方式（完全没有提到这一显见“事实”已经改变：生产方式这一概念如今已被弃而不用）；以及这令人厌倦的陈词滥调：亚细亚生产方式没有（而不是没有拥有）方法，因而不能走向资本主义生产。

为了我们自己的目的，我们权且称这杯子为半满，阿明就是这么做的。最好这么做，将“没有拥有工具”颠倒为“贡税生产方式的力量”，“方式”的意思在此被置换了，分析的术语转向了人民千年以来的运动。阿明的著作无法依据资本的内在逻辑预言什么将会发生，它维护自己对将那一逻辑作为主要阐释模式的批判（几乎就是海因兹和赫斯特的批判困境在结构上的对立面）：在前苏联解体后的全球金融化中，布雷顿森林体系将某种非理性贡税体系作为“自由市场”强加在幻想中的、巨大可怖的全球“国家”之上，该贡税体系的“经济公民”，与所谓的民族——国家共同运作，又与所谓的民族——国家相分离，以此，南方本土资本就无法以其自身的自由逻辑蓬勃发展。[152]

对亚细亚方式的严肃思考，也让学者提出“作为偏差的规范”这一概念。我们早在阿明关于以下重要问题的论述中看见这一点，而亚细亚生产方式应该为这一问题提供答案：为什么资本主义只在欧洲发展？在20世纪60年代前苏联关于这点的讨论中，一些前苏联学者质疑马克思的“五个部分”模式，他们从“奴隶这一在语义上被混淆的概念”出发，最终“不得不……得出结论说，马克思和恩格斯定义的‘古

典’社会秩序是种偏差现象”。[153]如果我们把前苏联的论证和阿明的论题结合起来考虑——前者直接源自对亚细亚生产方式的思考，后者源自对多线性发展的相关问题的思考——那么，欧洲从古代到封建主义的这条道路以及从封建主义到资本主义的转变，可以被理解为沿着一连串的虚弱和偏差而发生。解构的一瞥，不会看到一个非欧洲规范站在书写了历史的偏差的动力学对面。相反，它会认为，这一他者视角解开了规范和偏差之间的严格对立，并使得在一个被证明真实的（欧洲而不是亚洲的）起源的基础上，后革命社会建设和不确定性的任何论断一样，都令人忧虑不安。在最初的书写和当前的修订中，最后一句话为自己做了辩护。“真实的”亚洲［以及（已做必要修正的）非洲］社会建设模式，产生了伊斯兰教的、印度教的，或者仍然是种族的民族主义，它们常常被种族误解所激化，前景不妙。

因此，在一个崭新而多样的全球化读解政治中，亚细亚生产方式清晰显示出将历史阐释为（欧洲）生产方式这一做法中的错误。它可以增补主导阐释内的空白，以此方式，让主导的自我认同开始动摇。然而，在其正统表述中，恰是这一鸿沟的名称，让上层（国家）和下层（农民公社）无法投身到革命的辩证中。因为根据这一阐释，欧洲有义务不去增补，而是附在其后，从而提供一个让它的抵抗辩证得以成为可能的（殖民/资本主义）国家。帝国主义的这一规范化视野，轮廓太过简单，这一点已被充分证明。我在此想要表明的是，即便亚细亚生产方式的实质内容和阐释及预言的潜能正受到或已经受到怀疑，诡称危险的增补是种停滞，为了它自己好，必须被中止，这一诡计仍与我们同在。在那一意义上，詹明信的文章有着重要的象征意义。在美国开始进行全球文化研究之初，这篇文章缝合了两种争斗。

也许是时候承认，就像德里达评论尼采和纳粹时说的，要撇清马克思文本与阅读马克思文本可能是为了支持极权或现代化之间的关联，不过是徒劳。[154]所有可能的解读都不是误——读。进行驳斥、消解偶像崇拜，其精神不过是一种同性爱欲上的历险，不过是把游戏交付给最佳辩手、权力的最佳操纵者。解构的挑战不是去辩解，而是悬置指控，并耗费心血审视原文是否包含那一刻：可以制造什么来产生新的、有用的读解。在早期的一次论述中，德里达使用了一个不同

的概念——暗喻，即“名字‘X’作为干预杠杆”，“来维持对之前机构的掌控”，这一机构，为了新的用途，“需要被有效改变”。[155]这样一种杠杆——进入词汇的其他部分——可以被认为是文本中的僭越一刻——或是受困一刻，它不仅泄露了读解新政治的局限，也开启了读解新政治的可能。罗兰·巴特对两者都进行了尽责的讨论，他选择作者之死这一强烈暗喻，来形容一种相关现象；就像尼采选择了上帝之死。[156]解构的角色既是一种共谋，也是（因此也完全既不是/也不是）弑神——弑父。巴特的论述结尾只怀抱对后者的信念：“以一种人文主义［它转过头来伪善地赞颂读者的权利］之名谴责新的写作是可笑的……读者的诞生必然以作者之死为代价。”即便我们质疑马克思的权威，他的幽灵依然与我们同在；只是，就像在康德的例子中一样，“本土提供信息者”的幽灵，与《马克思的幽灵》结尾处出现的救世主般的非法移民完全不同。我们还不如说：bhindeshi……[157]样做。“他死了——这是一个无关紧要的证据，但是当你认真考虑这点，当他名字的真实或虚幻仍然在那里让我们忘记他已死去这一事实时，它仍然足够令人难以置信。无论如何，‘已死’意味着，任何收益或赤字、善或恶——不管计算过与否——都永远无法再交回给那一名字的承担者。只有名字可以继承下去。”（第7页）“不过，让我们记住，他曾‘发誓’不出版这些讲稿［《我们教育制度的未来》（Future of Our Educational Institutions）］。”（第22页）

无论如何，相比巴特的“新生读者”[158]，德里达所提出的改变了的读解政治，更为周到（circumspection）。而且，是本着这种周——到（circum-spection）的精神——它围绕着（或脱轨于）已被接受的读解的正反两面，我们会问：在马克思的文本中，那将文本颠倒过来、为利用而解构它的杠杆在何处？那僭越或受困的一刻在何处？在我过去十年对马克思的读解中，那杠杆和那时刻（这两个概念——暗喻必然混杂在一起）就是价值。

在经济理论中，围绕着价值概念的有用性，一直争议多多，相反，马克思主义文化批评对此却保持着奇怪的沉默。不管是英国的雷蒙·威廉斯和斯图尔特·霍尔，还是西德或美国的批判理论，还是美国的詹明信或社会文本派，抑或法国的阿尔都塞派或后阿尔都塞派，也

都没有探讨价值的内涵。对那些研究意识的历史学家来说，我认为有一个文本非常重要，但我暂且把它放在一旁，先来强调以下段落，其中，马克思警告我们，劳动价值理论受限于对价值外观形式发展的叙事，在英国，如果一种分析建立在这一理论上，就将面临其作为一种通用阐释模式的局限，也会得出有益英国的结果。我说的这一段落是《资本论》第三卷“对外贸易”这一章节。整个章节值得一读再读，以便理解马克思的论证：对外贸易的利益表达如何似乎推翻了他本人政治经济分析的有效性，尤其是这种表达坚持认为利润率有下降趋势。这里有几句意思隐微的话可以作为标记：“一般利率润会不会由于投在对外贸易，特别是殖民地贸易上的资本具有较高的利润率而提高呢？……但是，只要撇开货币形式，这种假象就会消失。”因此，以下这句话的意义就绝非寻常：“例如，如果我们想把英国的利息率和印度的利息率比较一下，就不能采用英格兰银行的利息率，而要采用比如那些把小机器租给家庭工业小生产者的人所用的利息率。”[159]这一暗示，将完整无损地进入全球和（后殖民）民族文化研究之间的关联。

让我们在状语从句“只要撇开货币形式”这句话上暂停一下。

在《资本论》第二卷，马克思定义产业资本就是

> 在总循环过程中采取而又抛弃这些形式，并在每一形式中执行其相应职能的资本……不仅每一特定的循环都把其他的循环作为前提（包含在内），而且一种形式的循环的重复，已经包含着其他形式的循环的进行［bloss formaler］。因此全部区别将自己［stellt sich dar］表现为单纯形式上的［bloss formaler］区别……资本的循环是个不断被打断的过程；……其中每一个阶段不仅以另一个阶段为条件，而且同时排斥另一个阶段。[160]

因此只通过其中一种流通来理解产业资本，与其说这不正确，不如说不完整。我们在提到货币流通时，要记着这一点。

马克思论述那一特别流通的整个章节，都是在强调货币和货币资本不是一回事。不过，既然两者都是货币形式，资产阶级经济学家就很容易掩盖这一事实，而将产业资本展现为只是货币的神奇再生产。

[161]如果这在产业资本情形中因其理性复杂性诚然如此，那么，在“对外贸易”情形中，尽管马克思将他的例子局限在劳动力的价值大小上，但诸如“对外贸易……使可变资本转化成的必要生活资料变得便宜”及“对奴隶和苦力的使用”这样的段落，仍然让我们可以用以下意见来增补马克思的分析：尤其是在“殖民贸易”这一对外贸易的分支中，“货币形式”作为例证模式特别误导人的一个原因是：为跟“特权国家”的社会生产力相关，“价值的总和或扩大形式”在殖民地仍然有效。就如我在其他地方说过的，这一形式由“一系列……［或］无穷无尽的互不关联、种类不同的价值表现”所构成，特别有助于分析价值形式在经济以外领域中的表达。[162]然而，在我前面所引《资本论》第三卷的第二个段落中，虽然资产阶级将资本解释为钱生钱，马克思却似乎表达了不同看法：英格兰银行与本土借贷“不一致，也不相连”。

价值的货币形式总是被偷偷放入价值的总和或扩大的形式，为了描绘我们的本土提供信息者在这一领域的视角，我们必须让价值形式行进大军，走出历史性的革命故事情节。通过阿明的帝国形成网络，“亚细亚生产方式”这一便利术语中所包含的不同种类的、发展不均衡的社会文理，就可以被视为相似冲突的不同所在，冲突双方是价值的一般形式和价值的总和或扩大形式。在这些不同所在上，一种虚弱变体走上了资本主义道路：马克思在《共产党宣言》里作为标准进步而给出的农奴——成为——资产阶级的故事。资本，作为帝国总体政治内含的一种虚弱的结果，是可以成为疗药的毒药。资本主义在帝国形成的更为宽泛的剧本中扮演着自己的角色，因此，它表面上的进步又被拉回帝国主义的转型，这种转型恰是通过货币流通——金融资本——的方式完成的。我们如今就生活在这样一种转型中。因自我和他者、权利和责任的不断拉锯，资本主义的细微特性越来越强烈，转变成社会主义的不同可能被终止了。[163]在变动中的帝国主义形成的连续叙事中，外国援助（国际货币基金组织和国际复兴开发银行）和对外贸易（《关贸总协定》和世界贸易组织）实行着债务绑定和贡税体系，而在资本主义的当下布局内，是新性别化的属民扛起了这一体系。[164]并非偶然的是，当她依然是属民身份时，长久以来的文化形成从认识论上对她进行侵害，将她的心智束缚在毫无缘由的责任上。

而且，尽管这最后一点已经脱离了本书的讨论，但仍然值得一提的是，帝国主义在基础层面上全球扩张，当她与其他人集体抵抗援助贸易的帝国主义时，她就身处这样一个舞台，其中，争取地方自我管理的各种运动——每一运动似乎都有其价值链条——为了全球化立即干预这种集体抵抗。回到马克思对“对外贸易”的论述，似乎“本土产业”应该质疑英格兰银行。但相反，悖论性的是，北方追求多元文化正义的自觉“全球”努力，却仍然受到北方民族国家市民结构的束缚。

马克思阐释“对外贸易”时，用的是一种基于货币形式的分析，但在殖民贸易语境中，这种分析既不够充分，也具有误导性。但是资产阶级经济总是用货币形式来解释资本。而且，对资本家来说，生产的循环（价值作为资本——但以货币形式表达出来——而不是商品或服务的这一循环）是最佳阐释模式。在前苏联解体后的世界中，当全球金融化最终疑似可能时，结合了以上两点的资本家对此问题的解决方法是，以上述分析所适合的方式“发展”和重新建构“殖民地”。马克思也认为，资本家殖民主义将冲击亚细亚生产方式，使之进入规范的历史演变，这样就可以开启单向度的抵抗。因此，难怪马克思会发现价值的总和或扩大的形式“有缺陷”了。[165]

对分析资本逻辑来说，价值的总和或扩大的形式是有缺陷的。但对读解认知、文化、政治或情感方面的价值生产来说，这是我们都已经默许的形式。（如果我是在今天写这一部分，我会援引第87页注释中的看法，并指出，就从下而上对“发展”进行全球抵抗的“多元文化”——希瓦对这个词的理解接近这个词的拉丁语根义，其中，“根义”本身既是隐喻义又是字面义——而言，这一形式非常有用：即本土提供信息者的视角，而如今所谓的激进批判正将它排除在外。在此，我继续修正早期文本：）如果我们将价值的总和或扩大的形式与必然的经济编码脱离，我们可以看见，以下两组概念——暗喻属于同一类，非常相像，它们在结构上存在相似性，事实上在话语中也有连续性：福柯所谓的“价值”（马克思用“Wert”）和“权力”，德勒兹与瓜塔里在《反俄狄浦斯》中说的“欲望”。毫无疑问还可以找到其他例子。在价值的总和或扩大的形式中，是价值编码的种种不同的可能性，组成了这个领域。价值编码的链条变得意味深长，它构成了交

易，转而又消散，即使抵抗的两极将它们自身扣连上这一链条，又或彼此连接为伙伴。抵抗的所谓现象性，依靠话语构成得以存在，就像价值的不同外观形式，表达为不同的实质内容一样。

在《性史》的同一章节，福柯认为，单单研究局部焦点［foyers］，对分析权力/知识来说并不足够。必须同时追踪总体策略的更大线索。我们知道，福柯警告我们，不要根据法来研究权力。正如他质疑马克思一样，他似乎也将自己放在了根据生产方式进行粗线条描绘分析的对立面。然而，在欧洲启蒙和后启蒙的语境中，他自己的分析却似乎以一种普遍方式，将生产方式和社会构成之间的关系视为理所当然。[166]如果我们试图用“价值”作为杠杆，来同时读解马克思和福柯，那么，也许可以说，在对总体策略的分析中，经济编码并不是事实上可有可无的，它是权力策略和知识机构的最重要的客观动力。[167]经济是最后的例证，因为它最抽象。利奥塔尔反对“思考能够通过从一处到另一处，而积累它在每一处产生的观点，来建立关于思想云团的全部知识的体系这一观念”，认为这是“最典型的罪恶，思维的无知”。[168]然而，如果允许不像历史学家或哲学家那样思考，那么，在经济学者/资本家（伦理和计划中的理性期待）的思考中，最令人震惊的一点是，这一“罪恶”取得了成功，事实上还以它自己的方式极具诱惑力，正如它为新帝国主义提供辩解借口时那样。

因此，福柯的双重阵线分析（double-fronted analysis）这一概念，如果通过“价值”而与对马克思的解构性读解连接在一起，就特别适合跨文化研究。而且，正如我继续坚持认为的，反之亦然。在粗线条概括中，经济是最抽象、最理性的例证。集团机器（aggregative apparatuses）无法简化的要素，就是那个拥有各种各样成分的能够/可能领域。是在清晰可见的集团机器中，价值的总和或扩大的形式被不断地在感情上、认知上编码，并且通过被命名的方式，在被抹杀的同时也在被揭示。

我之前说过，如今属民妇女的经济抵抗中运用了这两个焦点：当地对抗全球，多样知识对抗单一文化。尽管严格说来，这些妇女并没有本土提供信息者的视角，但下层阶级流散妇女的流亡困境，也可以

用这两个焦点来考量。因为，如果经济是总体策略领域中最重要的因素之一，那么性别化也是局部的扩大的形式中最重要的因素之一。如果不假设两性存在差异，人类就无法自处，这差异以“性/社会性别体系”的价值形式出现。[169]尽管《反俄狄浦斯》从来没有真正使用过价值形式这一概念，但它几乎就是在讨论，价值理论作为一种无内容（the contentless），可能可以立刻在马克思文本中被编码。对两位作者来说，这就是“欲望生产”。就如“价值”本身是一个误导人的词——因为严格说来，它是用词不当，“欲望”也具有误导性，因为它对一个位于起源处的非凡激情，进行了古语转义，从哲学上的“意向性”转到了心理分析上明确的“缺乏”。通过假定机器是人的确定谓项，两位作者试图绕过这一误用。这也许可以和马克思相比，后者不管何时衡量价值，不管是使用还是交易，总是坚持采用平均抽象劳动，对大部分读者来说这都有违直觉。

在此，并不适宜就德勒兹和瓜塔里对马克思的重新读解进行广泛讨论。简要地说，他们的认识是，首先，编码（的生产）比交易（的生产）更重要。在我看来，这是因为只有在经济领域，交易的抽象计算才最为可行，最为重要。其次，他们始终让欲望生产和社会生产之间保持一种无法计算的关系（尽管对分析来说计算不可避免），并让两者都具有优先性。第三，他们想着将无器官身体命名为正在成为一个编码的欲望生产机制的一部分。因此，在他们的著作中，不仅资本，还有自然这个名称也被“制造”出来。

马克思在欲望——生产和社会——生产（后者被认为绝对优于前者）的编码内写作，他将他的整个意识形态批判，建立在“资本［是］资本家存在的……无器官身体”这一判断上。[170]但是在另一极，在人之为人的界限、自由王国、物种——生命之处，那里，“自然是没有人之器官的伟大身体”，对德勒兹和瓜塔里来说，这也可以解释为：“完整的身体……可以是大地的身体、专制的身体，或资本的身体。”[171]不管称所有无处不在的欲望机器的结果是什么——资本，或自然，或专制，在此之前，大量难以理解的编码已经开始了。引用德里达的话来说，这种难以理解就是难以决定，所有决定都必须克服这种难以决定性。[172]因为，在资本或专制或自然这些名称之

间，当然有着巨大的政治差异。

在法国，《反俄狄浦斯》的主标题是“资本主义和精神分裂症”。它对制度性心理分析的批判，至少和重新读解马克思著作一样重要。简要来说，这一批判可以表述如下：心理分析使得价值编码的总和或扩大的领域（后来称为根茎——状）——以各种类似现象的方式而层叠的欲望生产/社会生产——服从于价值的一般形式，而最终产生一个情感/认知编码的一般（普遍）等价物的体系。

在这一迫切欲望和资产阶级经济学家想要用货币形式来阐释所有经济现象的欲望之间，有没有一种关联？心理分析的引诱与货币形式的引诱相似吗？都是一种“探测不到的”解码装置？当心理分析应用到后殖民、移民和后解放话语中时，这一可能性变得尤其棘手。因为当我们在文学和文化批评中，运用心理分析来生产分类描绘时，消失的正是实践的舞台，后者一直规范着责任行为中的心理分析预设。换句话说，在心理分析中，伦理时刻不断变动，于转让和反转让之间来回移动，但在上述理论行动中，它被倾倒一空。在对“疗救”的希望中，属民并没有向着理论家跨出重要一步。作为文化批评里的集体性分类描述，除了可理解性，心理分析在伦理和政治上还有什么打算？

为了与他们宏大的重新布局计划一致，德勒兹和瓜塔里对亚细亚生产方式进行了简要评论，对非专业人员来说，这些评论出人意表，极具创新性。下面我列述一些重要观点。

他们的创新解读非常令人惊讶，因为他们不加质疑就接受了摩根——恩格斯划分，就是将世界历史划分为原始、野蛮和文明。在形容野蛮历史的形成时，他们赋予马克思所谓的亚细亚生产方式一个变化的轨迹和韵律的流动性，由此温和地改写了马克思的思想，而这正是一般马克思解读版本中所没有的：“正是以这种方式，马克思定义了亚细亚生产：它是国家的更高级统一体，将自身建立在拥有土地权的原始农村公社的基础上，而国家为了与外在客观运动保持一致，而成了土地的真正拥有者；在所承担的伟大项目中，外在客观运动为国家分配生产力，并让它看起来是占有的集体条件。”[173]

因此，因为他们将社会成员看做是重新编码（重新划定疆域）的表层，所以他们可以颠覆革命的模式，并将作为——原因的——专制——或——国家，解释为作为——原因的——整个——集团的——其中一个——名字，就像是资本或自然。从社会的一般成员这一角度来看，革命模式在其最简单的意义上就是意识形态模式。

再者，因为德勒兹和瓜塔里将欲望/社会生产（或者同时反过来说）作为日常生活的编码和重新编码（它们与制造神话的宏大叙事存在共谋），所以他们可以将亚细亚生产方式看做不断连接之地，而不是未跨越及无法跨越的鸿沟。双方都被包含在内，因为双方都是碎片式不相连地交织的、用零碎部件拼接在一起的机器，“人类”机器也包含于其中：

> 专制国家……形成了一个新的去疆域化的完整身体；另一方面，它又维持着旧的疆域，将它们整合为新机器中的生产的部分，或生产的器官……国家是原始抽象本质，不能与一个开端相混淆。……对子集本身，即原始疆域机器来说，它们就是具体本身……但它们的部分在此建立了与本质相应的关系。[174]

德勒兹和瓜塔里不是亚洲研究专家。但是，在我看来，因为他们将自己对于价值生产和编码的明晰直觉，应用到全球化研究中，所以他们可以暗示一种理解“第三世界”的方法，这个世界充满了编码的“能动者”。很久以前，马克思的确表示“没有经济改变，只有政治变化”，其中，能动性被转交给殖民者，后者野蛮地插入“相同”的循环中。因此，德勒兹和瓜塔里可以用插入语扔出这一安静的炸弹：“从这一角度来看，没有巨大变化，国家只是保证统治阶层（它与国家不同）的私有财产。”[175]从这一角度来看，亚细亚生产方式与欧洲生产方式之间也没有什么巨大改变，因为对德勒兹和瓜塔里来说，其议题或目的并不仅仅是讨论资本主义的出现。这里有一个差异，一组差异。但是“专制机器和原始机器一样都认同这一点……解码的恐惧在流动”。[176]通过这一论证，我们看到，资本主义对此也深感恐惧，而心理分析因此出现，来平息这一恐惧。

盖尔·鲁宾认为，在社会中，对女性的建构是多种多样的，正是这

种信念，让她非常欣赏我们在马克思之后所称的“价值的总和或扩大的形式”。因为她如此信任作为阐释模式的心理分析和结构人类学——它们都是关于一般（普遍）等价物的体系，这一点就更令人印象深刻。

鲁宾称生理性别/社会性别体系的多形式编码为“政治经济学”。因为价值的经济编码在价值理论中有着如此突出的抽象地位，持质疑抽象和单义性的立场的人，会希望不要跟它扯上关系。但像鲁宾论文这样的文章出现时，美国和大西洋国家的女性主义者都意识到，生理性别/社会性别是异质编码体系的前提和结果。因此，自然可以说，尽管鲁宾的论述仍然在人文主义个人主义的框架及预设内，但她必然是那些思想家中的一员：他们推动马克思价值思想进入读解新政治。就算我指出她论文中有一个相当具有征兆性的问题，我们也是本着共同斗争的精神。

就如我早已指出的，鲁宾相信心理分析和结构人类学。她希望运用这些新工具（被女性主义改造过），揭露恩格斯对她史（herstory）和他史（history）的连接。她为这两个新学科选择了恰当的行动领域，对我来说，这一选择似乎可以在反帝国主义的论证内得到解释。这是詹明信《第三世界文学》一文最大问题的另一表现，虽然还未被承认。对我们来说，是心理分析（不过如此）。对他们来说，是人类学（在詹明信的观点中，是民族主义）。就如乔纳斯·费边曾指出的，对人类学家来说，“空间中的散布［可以］直接……反映……时间中的序列”。[177]（在第三章中，我将提议对规范心理传记进行调查。）鲁宾分派给心理分析和人类学一些功能，她的做法与让——弗朗索瓦·利奥塔尔、罗伯特·莫里斯及某种程度上的列维——斯特劳斯（我在最后一章会讨论所有这些人）相同，而事实上，身处这一立场，即像撰述本书这种著作的我们大部分人，也都有一种倾向，要将静态的种族特性分派给他者，以批判或确认西方最精深的思想或行动。我认为我们都有必要警惕这一太具有诱惑力的行为的精巧策略。我在其他地方称此警惕为“坚持去批判我们无法不需要的东西”。再次，本着追求团结的精神，我指出，这就是为什么尽管我们可以在鲁宾的论述中看到对恩格斯的女性主义批判，却找不到可以批判“亚

细亚生产方式”的成分，而恩格斯的《家庭、私有制和国家的起源》视它为既定方式。[178]

在文章结尾，鲁宾许诺，如果男性至上主义运用她的分析方法，分析自身与对生理性别/社会性别体系的构建的共谋关系，女性主义将能够帮助男性至上主义消除俄狄浦斯情结。而一种解构方法，悖论性地对伟大结果持更为“现实”的态度，它将会采用一种坚持努力和延宕完成的语言，并寄希望于一个并不仅仅是未来“当下”的“未来”。如果《反俄狄浦斯》无法突破女性主义，鲁宾也就无法与俄狄浦斯情结决裂。对手边处理的东西半是介入半是退出，与在暴力之前存在的结构进行协商，这种工作方法就是有效方法，不管纯粹主义者怎么说，解构说：这就是事物的运作方式。

在这一章中，我试图解读康德和黑格尔著作中的两个时刻，以揭示，在对现代大西洋思想传统的一些主要思索中，在伦理和历史的构成中，本土提供信息者的视角如何被排除在外。因为马克思仍然算是我们与之争辩的同代人，我围绕着“亚细亚生产方式”和“价值”两个概念收集了一套材料；我认为，其中一个概念的征候，可以被对另一个概念的概念图式的运用所不断抑制；而且，两者以不同方式都可以被用作解构杠杆，来重新解读马克思这位哲人，他希望将历史置入伦理。我的总体努力，就是要让大家清楚看到，解构在揭示这些轨迹时特别有用。

这是（欧洲）大陆传统里最后三位智者。我用他们来追踪本土提供信息者如何被排除在外。后面几章将探讨女性文本、女性生活片段、对女性的表达。当历史叙事从殖民转向后殖民，又转向全球化时，本土提供信息者就作为一个秘名，被抛出——在此使用弗洛伊德的“Verwerfung”（拒绝，取消）这一概念——暗喻——而进入话语世界，栖居在我们身上，使我们再也无法声称拥有自己的专有名称。

【注释】

[1] 有关学科问题，见《谁怕哲学？》（Qui a peur de la philosophie?，Paris：Flammarion，1977）；《理性的原则：学生眼里的大学》（“The Principle of

Reason：The University in the Eyes of Its Pupils”，Diacritics 13.3，1983）和《杠杆；或学院的冲突》（“Mochlos；or，The Conflict of the Faculties”，in Richard Rand，ed.，Logomachia，Lincoln：Univ.of Nebraska Press，1992）。除了第二章讨论的文本，以下文章最强有力地提出了帝国主义问题：《种族主义的遗言》（“Racism’s Last Word”，Critical Inquiry 12，Autumn 1985：290——299）和《反思原则：尊敬的曼德拉》（“The Laws of Reflection：Nelson Mandela，in Admiration”，in Derrida and Mustapha Tlili，eds.，For Nelson Mandela，New York：Seaver Books，1987）。事实上，在最后一篇文章中也可以找到我在这段和本书里的论点，即第三世界主义/殖民话语形成的批判以不在场证明的形式，无意中“表（证）明”了新殖民主义正在做和早已做过的事情：“［一个现代国家机构所］恰当行使的行为，必须制造出（宣布）它以一种证实行为的形式所纯粹声称的、宣告的、确保其描绘的东西……它不能让自己被遗忘，就像建立在种族屠杀或类似大屠杀的事件之上的国家”（第18页；英译文有改动）。写作最初也是如此。德里达的后期著作在这条路上走得更远。我在整本书的文本及注释中指出了这一轨迹。

[2] 卡尔·普莱奇，《三个世界，或社会科学劳动的分野，1950——1975》（Carl Pletsch，“The Three Worlds，or the Division of Social Scientific Labor，circa 1950——1975”，Comparative Studies in Society and History 23.4，October 1981：588）。

[3] 这句话是在最后修订一开始写的，作者在南北方之间来回穿梭的当下活动让它有点混乱。这本书是“研究者从殖民话语研究进入跨文化研究的历程”。因此，我在最后一章里记录道，以全球化的、电子化的、虚拟化的女性的名义，我的研究超越了我能把握的东西，禁止越界的警戒标志也开始让路。注释变得更长、更具叙事性，开始挤入文本。对那些对解构感兴趣的人来说，鉴于我总是不时严厉抨击那必需却难以忍受的模式，我会问他们：这是《分界线》和《割礼告解》里有意研究的东西的通俗版本吗？［德里达，《在分界线生活》（Derrida，“Living On/Border Lines”，in Harold Bloom et al.，Deconstruction and Criticism，New York：Seabury Press，1979，pp.75——176）和《割礼告解》（“Circumfessions”，in Derrida and Geoffrey Bennington，Jacques Derrida，Chicago：Univ.of Chicago Press，1993）］

[4] 因此，工业（尤其是后工业）资本主义如今是商业资本主义的一种阻挠性延异（différance），它是金融资本市场的世界贸易。注意到这种延异，就是向德里达学习；然而德里达自己对这两者之间差异的坚决忽略，却在这延异中被捕获。如果用一种提前脚注来表示的话，这与某种被称为“解构”的东西的内在/外在关联，也是本书写作的驱动力之一。［有关对此意义上“阻挠性”的阐释，参见马克思对资本三个循环之间的关联的说明（马克思，《资本论》，tr.David Fernbach，New York：Viking，1979，vol.2，第109页及其他各处）。有关对此意义上“延异”的阐释，参见德里达，《延异》（Derrida，“Differance”，in Margins of Philosophy，tr.Alan Bass，Chicago：Univ.of Chicago Press，1982，p.17）。］我们必须与这一奇怪的“事实”——延异不会有一个“意义”——真正地较劲，而不只是用嘲讽来掩饰我们对这个词

汇并不完全理解。有关德里达对工业和金融之间差异的明显漠视（或忽略），见斯皮瓦克，《德里达研究马克思的局限与开放》（Spivak，“Limits and Openings of Marx in Derrida”，in Outside，in the Teaching Machine，New York：Routledge，1993，pp.97——119）以及《捉刀》（“Ghostwriting”，Diacritics 25.2，Summer 1995：65——84）。

[5] 就像一贯及通常所是的那样，我发现米歇尔·福柯在《知识考古学》（Michel Foucault，The Archaeology of Knowledge，tr.A.M.Sheridan Smith，New York：Pantheon，1972）第三章提出的“话语构成”这个（后来不太可信的）概念非常有用。所谓“话语生产”，我认为它处于“表述［énoncés］之形成及转化的一套体系”的条件或结果中（Foucault，Archaeology，p.130）。

[6] 我已经在《回声》（“Echo”，in Donna Landry and Gerald MacLean，eds.，The Spivak Reader，New York：Routledge，1995，p.178and passim）一文中讨论过这种方法。这章稍后我会重复那一总体观点的部分内容。

[7] 拉普朗什和彭塔力斯，《心理分析语言》（Jean Laplanche and J.-B.Pontalis，The Language of Psycho-Analysis，tr.Donald Nicholson-Smith，New York：Norton，1974，pp.166——169）。所有关于“排除在外”的引文均出自这几页。

[8] 亚伯拉罕和托洛克，《狼人的魔力之词：秘名》（Nicolas Abraham and Maria Torok，The Wolf Man’s Magic Word：A Cryptonymy，tr.Nicholas Rand，Minneapolis：Univ.of Minnesota Press，1986）。

[9] 我在《〈丧钟〉一文：评论》（“Glas-piece；A Compte-rendu”，Diacritics 7.3，Fall 1977：22——43）一文中探讨了这一问题。正如德里达在《死亡的赠礼》（The Gift of Death，tr.David Wills，Chicago：Univ.of Chicago Press，1995，p.85f）中详细论述的，父子之间的这种情境是犹太传统中伦理和牺牲发生冲突的基本场所。

[10] 我们也许该在以下循环中思考这一否认：情感贯注（Besetzung）：：法（Gesetz）：：安置（Setzung）→陈述（Satz）。本土提供信息者（“法之外的次要种类？”）因而从对成为人的表述（énoncé/Satz）中滑脱。

[11] 斯库拉和卡律布狄斯是荷马史诗《奥德赛》中的两个女妖，分别居住于墨西拿海峡两岸。现实中的斯库拉是位于墨西拿海峡（意大利半岛和西西里岛之间）一侧的一块危险巨岩，它的对面是著名的卡律布狄斯大旋涡。英语中有“between Scylla and Charybdis”的说法，指前有斯库拉巨岩，后有卡律布狄斯旋涡，表示“进退两难”。——译注

[12] 再次参阅德里达，《论文字学》（Derrida，Of Grammatology，tr.Spivak，Baltimore：Johns Hopkins Univ.Press，1976，p.24）；《耳传：他者之耳》

（“Otobiographies：The Ear of the Other”，in The Ear of the Other：Otobiography：Transference：Translation，tr.Peggy Kamuf，New York：Schocken Books，1985）；及德里达，《理性的原则》。

[13] 参见约翰·诺耶斯，《殖民空间：德属西南非洲话语中的空间性，1884——1915》（John Noyes，Colonial Space：Spatiality in the Discourse of German Southwest Africa：1884——1915，Philadelphia：Harwood Publishers，1992），以之为出发点。尽管此书的论述是从理论上推演的，但它的材料颇有用。正如书名显示，它并没有涵盖德国所有的殖民活动。

[14] 在《民族人文主义的本体论神学：为一个假设所作的绪论》（“Onto-Theology of National-Humanism：Prolegomena to a Hypothe sis”，Oxford Literary Review 14.1——2，1992）一文中，德里达将“马克思曾带着些许气势嘲讽过”的卡尔·格律恩（1817——1887，德国小资产阶级社会主义者，“真正社会主义”思潮主要代表人物之一，政论家。——译注）引证为德国潮流的典范，之前他在费希特身上确定了这一潮流，且通过这一潮流，“宣布自身为世界大同的民族——哲学的声言……以一个反政治的民族（而非个人）的名义……表明了自身的自相矛盾，这种自相矛盾也是未来的范式……我们应该在最极端的两方（即海德格尔和阿多诺）身上找到这一点的反复出现的后果”（第17，22页）。我们需要记住，哈贝马斯——其作品本身显现为战后德国的未来范式——也许也要从这一潮流来读解。

[15] 威廉·琼斯（1746——1794），英国东方学家、语言学家、翻译家，他最早正式提出梵语和拉丁语、希腊语等语言同源，对后世的语言学产生了深远的影响；赫尔德（1744——1803），德国哲学家、文学评论家、历史学家及信义会神学家。他在《论语言的起源》一书中坚持咬字清晰的语言之兴起出于自然而非超自然的力量，因此对于现代学术性语言学贡献良多。——译注

[16] 见穆迪姆贝，《创造非洲：真知、哲学和知识秩序》（V.Y.Mudimbe，The Invention of Africa：Gnosis，Philosophy，and the Order of Knowledge，Bloomington：Indiana Univ.Press，1988），其中有对这一现象的抵制的哲学阐述。对在学术细分中这一分离的当代后果的仔细分析，见《比较与总体文学年鉴》（The Yearbook of Comparative and General Literature 43，1995）。

[17] 叙事化就是将叙事性这一特定的宏观框架运用于阅读。当遇到带有叙事文这一文类标记，但看上去极不连贯、难以理解的叙事文本时，读者会想方设法将其解读成叙事文。他们会试图按照自然讲述、经历或观看叙事的方式来重新认识在文本里发现的东西；将不连贯的东西组合成最低程度的行动和事件结构。这里就是指将历史改写为一种连贯的叙事。——译注

[18] 康德，《道德形而上学的基础》（Kant，Foundations of the Metaphysics of Morals with Critical Essays，tr.Lewis White Beck，New York：Bobbs-Merrill，1969，p.5）。

[19] 康德，《判断力批判》（Kant，The Critique of Judgment，tr.J.H.Bernard，New York：Hafner Press，1951）。所有对此书的指涉都融入了我自己的理解。必要之处，我修改了译文。（后文提及此书时，标为“CJ”，并随文标注页码。引文翻译也参考了邓晓芒译本，人民出版社，2002年。——译注）

[20] “Bestimmung”这个词有各种英译。因为德语中这个概念中的隐喻的一致性［比如“Stimme”（声音）和“Stimmung”（调音）——其中有个暗指是“转调”（tuning）］，所以当康德文本中出现这个词时，我都用“Bestimmung”来表示。

[21] 在《教授就职论文》中，康德“通过与‘偷换’这个术语已被接受的意义进行类比”，对“‘偷换’的形而上谬误”非常严厉，“……我称这种混合公理（称它混合，是因为这些公理提供必然与智识概念联系在一起的感性东西）为偷偷摸摸的公理。这些思想错误的原理极大地侵扰了形而上学，它们事实上就源于那些伪造的公理”［康德，《教授就职论文及关于空间的早期著述》（Kant，Inaugural Dissertation and Early Writings on Space，tr.John Handyside，Chicago：Open Court，1929，p.74）］。在下一页，康德继续提议“一种对任何可疑公理的还原……原则”。我会在本书中做详细探讨。

[22] 有关这种联系，请参见帕特里克·莱利对汉娜·阿伦特《康德政治哲学演讲》一书的批评（Patrick Riley，“On De Leue’s Review of Arendt’s Lectures on Kant’s Political Philosophy”，Political Theory 12，August 1984）。

[23] 在《尊重女性（康德和卢梭）》［Sarah Kofman，Le Respect des femmes（Kant et Rousseau），Paris：Galilee，1982］一书中，作者莎拉·考夫曼论述到，崇高就是通过让女性无法接近而使她们无法获得的东西。此书以及吉纳维夫·劳埃德的《理性之人：西方哲学中的“男性”和“女性”》（Genevieve Lloyd，The Man of Reason：“Male” and “Female” in Western Philosophy，Minneapolis：Univ.of Minnesota Press，1984）、贝弗利·布朗的《康德对于80年代：论希尔斯·米勒的〈文学研究基础探索〉》（Beverley Brown，“Kant for the Eighties：Comments on Hillis Miller’s ‘The Search for Grounds in Literary Studies’”，Oxford Literary Review，1987：137——145），都认为康德的著述中富含对女性的［主题和形象的］研究，即便是采用一种否定的技巧。而我希望自己的文章能表明，“本土提供信息者”这一形象相反却被排除在外。在论述中的最重要时刻，在修辞上关键的东西，却并不是论述的一部分。是否就是在这种裂隙中，如今普世主义女性主义的教化使命播撒了它的种子？充其量，这不过是将充当本土提供信息者的南方女性重新编码、重划地域，这样她们就可以成为论证的一部分。在此书的思考中，我探讨联合国的所作所为在世界新秩序之创建中所扮演的角色。南方婴儿通过被领养而大规模地美国化是另一个问题。尽管在大部分这些例子中，个人善意（事实上是种着迷）不容置疑，但我们也必须记得塞西尔·罗兹（1853——1902，英国驻南非财政与殖民总管，也是南非戴比尔斯钻石矿业公司创始人之一，主张“扩张即一切”。——译注）的看法（当然已做必要修正）：“我认为我们是世界上的最优等种族，我们在这个世界上栖居得越广，对人类这个种族来说就越是

件好事……如果上帝存在，我认为他也会希望我尽可能地将英属非洲涂成红色。”［转引自斯塔夫里阿诺斯，《全球大裂变：第三世界的崛起》（L.S.Stavrianos，Global Rift：The Third World Comes of Age，New York：Morrow，1981，p.263）］国内语境中，现在已成为经典著作的《所有女性都是白人，所有黑人都是男性，但我们中的一些人是勇者：黑人女性研究》（Gloria T.Hull et al.，eds.，All the Women Are White，All the Blacks Are Men，But Some of Us Are Brave：Black Women's Studies，Old Westbury N.Y.：Feminist Press，1982）探讨了这一问题。我并不是说，康德论述殖民主义和种族的观点——它们可以在比如说相对边缘的文本如《三论永久和平》（“Third Definitive Article for a Perpetual Peace”，in Perpetual Peace and Other Essays on Politics，History，and Morals，tr.Ted Humphrey，Indianapolis：Hackett Publishing，1983）或《通论种族独特性》（“On the Distinctiveness of Races in General”，in Earl W.Count，ed.，This Is Race：An Anthology Selected from the International Literature on the Races of Man，New York：Henry Schuman，1950）中找到——应该被忽视，尽管它们的假设从历史角度来说都可以得到解释。我所想说的是，一种修正过的读解策略，可以赋予以下行为充分价值：在被认为重要的文本的边缘施展修辞能量。

[24] 这一暗喻映入我眼帘，是因为吠陀传统吗？这一传统在献祭之火中制造世界，或把世界制造为献祭之火，作为婆罗门（大致可理解为“哲人”）的特定任务。马拉穆德在《世界之皮：古代印度的礼仪和思维》（Charles Malamoud，Cuir le monde：Rite et pensée en Inde ancienne，Paris：Découverte，1989）一书中，精辟地为西方读者展示了这一传统，尽管他并没有评论它在维持社会等级方面的作用。

[25] 即康德的《纯粹理性批判》、《实践理性批判》和《判断力批判》。——译注

[26] 《康德的绝对命令因此是俄狄浦斯情结的直接遗产》（“Kant's Categorical Imperative Is Thus the Direct Heir to the Oedipus Complex”，in Sigmund Freud，The Standard Edition of the Complete Psychological Works，tr.James Strachey et al.，New York：Norton，1961——1976，vol.19，p.167）；后文再引此书时简称为“SE”。弗洛伊德没有注意到性差异与自然之间的特殊作用关系，自然就是可怕母亲的深渊。另见考夫曼，《尊重女性》，第42——44页。经常有人指出，其中《崇高分析》（“Analytic of the Sublime”）的第27段充满了暴力意象。

[27] 保罗·德·曼，《康德和席勒》（Paul de Man，“Kant and Schiller”，in Aesthetic Ideology，Minneapolis：Univ.of Minnesota Press，1996，pp.129——162）。

[28] 这些警告涉及暴力革命问题。众所周知，在康德看来，“不能将民众的一致意志或契约视为经验量。这种理解不仅从哲学角度来看是错误的，在政治上也是危险的……康德接受法国大革命的主张，但谴责雅各宾派的恐怖主义”［见赫费，《康德》（Ottfried Höffe，Immanuel Kant，tr.Marshall Farrier，Albany：SUNY Press，

1994，pp.183——184）］。也许可以认为，在所有伦理计划和决定在实践中实现这些计划之间，“有”着彻底的非连续性——如果在存在模式中可以提到非连续性。事实上，这就是德里达《法的力量》（“The Force of Law”）一文的论点（见附录）。在康德看来，通过将正义自身（而不是法律中的责任）只托付给集体的衡量，可以避免这一裂隙；或者，仍用康德的话，托付给“人类灵魂的公认责任……这一责任要改进宪法以符合自然法”［见康德，《学院的冲突》（The Conflict of the Faculties，tr.Mary J.Gregor，New York：Abaris Books，1979，p.157）］。有关自然法和制定法之间关联的讨论，让我们转回到德里达的《法的力量》（第927页f）。基于优先选择的伦理理论的主要问题之一，是它们无法将此关联融入到它们的计算中，以有效地动摇它们。比如，可参见《功利主义及其他》（Amartya Sen and Bernard Williams，eds.，Utilitarianism and Beyond，Cam bridge：Cambridge Univ.Press，1982），这是一本集合多种观点的精彩文集。

[29] 德·曼，《康德和席勒》，第143，147页。

[30] 路易·阿尔都塞，《列宁和哲学及其他》（Louis Althusser，Lenin and Philosophy and Other Essays，tr.Ben Brewster，New York：Monthly Review Press，1971，pp.29——30）。

[31] 德里达，《人之终结》（Derrida，“The Ends of Man”，Margins of Philosophy，p.113）。楷体为笔者所标。

[32] 同上，第136页。

[33] 弗洛伊德的理论。他曾经描述他看见小孙子做一种有趣的游戏。他把布娃娃扔出去，喊道“去”，然后又把它拉回来，喊道“来”。这表明儿童已意识到母亲肉体的离去是无可避免的，他只有接受语言（去——来）作为不能满足的欲望的替代品。——译注

[34] 《另一航向：思考当今欧洲》（The Other Heading：Reflections on Today’s Europe，tr.Pascale-Anne Brault and Michael B.Naas，Bloomington：Indiana Univ.Press，1992）是最早论述分裂自我作为迁徙混杂这一论题的著作：“我在其他事物中感受欧洲，这一宣称会不会也或多或少是欧洲式的？……无论如何，这是其他人，也是其他人中的我需要决定的事情。”（第83页）而《绝境》（Aporias，tr.Thomas Dutoit，Stanford，Calif.：Stanford Univ.Press，1993）一书将这个问题拉回到混杂——天主教西班牙——的一个更早期文本，并引入了马拉诺人（中世纪在西班牙和葡萄牙境内，被迫改信基督教而暗地里依然信奉原来宗教的犹太人或摩尔人。——译注）：“如果有人在心中刻画这一形象，他会称马拉诺人［si l’on appelle marrane，par figure］是任何在他居住的地方仍然忠于一个他未选择的秘密的人。”（第81页；英译文有改动）对这一形象（如果不是暗喻的逻辑）的这种描绘，可以让人认为，德里达用来批判西方形而上学的那绝对具有说服力的主要话语，包含着为了应对共有威胁、由集体契约所隐藏的先在身份的各种征象（或至少是各种符

号）。因为父子情境——围绕牺牲而展开的伦理论争之地——所具有的重要性，也因为德里达在其串讲中坚持反复论述黑格尔、弗洛伊德、尼采、让·热内以及他本人的生平，所以指出以下这点也许并非毫无意义：他将他儿子给他看了关于马拉诺人的一个文本这件事公之于众。这是否在一个影响丰富的“狭隘”意义上，命名并明确（也必然抹除）书写字素（graphematic）？也就是说，是否所有揭露也是抹除（且并未偏离词源）——通过一种“是”不是的差异，或若真的存在的才能？广义与狭义之间的狡猾过渡，似乎存在于以下这段关于位置的第一和第二句话之间（但我是在读出我想读的东西吗？但难道我们不常常都是这样吗？）：“在起源之夜［nuit sans contraire］（广义），那时任何历史见证的彻底缺席让他（‘le tient’并不一定是‘他或她’）身处显然掌握时间次序的主流文化之中（狭义）”，“这一秘密占有了马拉诺人，甚至在他守住这个秘密之前”——不管我主张什么，总是那另一文本在运作（第81页；另参见第77页）。同时，可以说，之前在同一文本中，对混种移民的描绘，也同样被一般化为绝对的抵达者，他们“并没有跨越区分两个可以确认的地方的界限”（第34页）。关于马拉诺人的章节，通过将马拉诺人的家明确为“第一或第二个抵达者的家”（第81页），他们因而从“一个可以确认的地方”而来，也/或要到“一个可以确认的地方”去，使我们清楚抵达者的意义不是“绝对的”。由此，这只差一步就把马克思铭记为移民和马拉诺人——他的亚伯拉罕的弥赛亚主义重新导航了“犹太问题”。“我们”因此也和古老的欧洲人一样是马拉诺人。因为我在本书中认为，“后殖民”作为一种形象，装扮了也过度书写了我称之为“本土提供信息者”的被排除在外的位置，所以这么说似乎可谓恰当：这种可能的德里达式路线，没有任何地方是狭义上的“后殖民的”。德里达并没有在他的路线里将阿尔及利亚铭写为一个新近解放的民族国家。而在那种铭写中，德里达的角色将是一位可敬的、生活优裕的、向欧洲中心迁徙的经济——文化移民：因移民活动而赢得巨大声名，组织公众和学院的讨论会；只受到对移民行动主义在反全球化抵抗运动中的地位的泛泛批评。第四卷将讨论反全球化抵抗运动。

[35] 德·曼，《阅读的寓言》［De Man，“Allegory of Reading：（Profession de Foi）”，in Allegories of Reading：Figural Language in Rousseau，Nietzsche，Rilke，and Proust，New Haven：Yale Univ.Press，1979，p.236and passim］。

[36] 如果这看来太异想天开，我们可以注意，康德曾反复承认自己的政治写作不太严肃，这记录在汉斯·萨内尔的《康德的政治思想：起源与发展》（Hans Saner，Kant’s Political Thought：Its Origins and Development，tr.E.B.Ashton，Chicago：Univ.of Chicago Press，1973，p.1）。

[37] 康德选择这两个特殊地区的居民，可能只是因为读音悦耳，尽管就像他在“自然的相对目的性区别于自然的内在目的性”部分中提到“格陵兰人、拉普兰人、萨莫耶德人、雅库茨克居民等”（CJ 215）所表明的，他对实体主体的建构，大致建立在对土著的拒绝［Verwerfung］上。在德语中，这两个词是“Neuholländer”和“Feuerländer”。在此，我们也许可以想到雅克布森的著名宣言：“诗性功能将等价原理从选择轴线抛向了结合轴线”［《结语：语言学和诗学》（Jakobson，“Closing Statement：Linguistics and Poetics”，in Thomas A.Sebeok，ed.，Style in Language，Cambridge：MIT

Press，1960，p.370）］，也会考虑在选择他治例子中它的可能用法的反讽性，这些例子无法作为人是理性存在的自治例子。对于康德在使用“西方主体”时面临重重困难的精彩思考，我们必须参考让——吕克·南希的著作，尤其是《绝对律令》（Luc Nancy，L’impératif catégorique，Paris：Flammarion，1983）。也可参见《主体之后是谁到来？》（Eduardo Cadava et al.，eds.，Who Comes after the Subject?，New York：Routledge，1991），此书“展示了当下19位法国哲学家对现代哲学的一个重要主题——对主体性的批判或解构——的研究”（第vii页）。所有这些文章都承认以下可能性的重要性：“很有可能康德本人处于如是‘西方’之开端”（第1页）。这些文章大部分都意识到，某种策略性的排除在起作用。文森特·德贡布甚至说：“只要没有进行政治行动，就无法提出‘是谁’这个问题。”（第132页）但是，就像许多分析哲学家一样，他无法探讨伦理规划和决定之间的不连续性（见注释23），而且，就像全球许多欧美思想家一样，他也受困于民族国家。爱嘉辛斯基将被排除在外的命名为女性（第16页）。考夫曼冒着“愚蠢”（第178——197页）的危险探讨笛卡儿，就像我冒着“犯错”的危险解读康德。南希问：“‘在主体之前/之后’：是谁……：这不是一个关于本质的问题，而是一个关于身份的问题……地方就是地方。”（第7页）我从这些读解的精妙中、从南希承认律令的危险中学到了很多，但我的确想过在主体之后谁会到来，也就是说，如果我们是以在主体之前到来者的名义开始探讨的话。在此，是南希用如此复杂的语法所呼唤的简单答案：土著。因此，那两个民族的专有名称（很可能是偶然地）内套于我的文本中。比席勒更糟的是，我把它们当作真实的名字，开始解读它们。有一件事一开始就很清楚。这些人群是否是人，是欧洲普遍辩论的一部分。康德只是以一种哲学而非经验的方式来否定回答，就像德·曼会说，“他出于自身理由，选择用这种方法，用［人类学］术语来表述”（《康德和席勒》，第143页）。土著居民的各种语言和文本如此异质，以至于手稿被封存多年。［如何处理“土著居民”这个词？悖论是，康德赋予它们一个荒诞的民族身份（Neuholländer，跟现代移民的连字符一样荒诞，除了在此没有出埃及式的大迁离）。］当然，在此过程中，我发现，就像地球上任何民族一样，如今，澳大利亚土著古利人（Koorie）也出现不同阶层，也因其野心而分化。我认识到，对所有那些不是欧洲启蒙运动的恰当主体的民族来说，他们走向“现代性”的道路永远充满了阻碍，它是混杂的，不是“欧洲”的。（事实上，如果将混杂性理解为一种绝对，那么所谓的欧洲现代性道路也是混杂的。）当瓦勒皮里土著将“欧洲人的到来描绘为‘做梦的末日’”，他们既在将他们的混杂现代性理论化，也在将之形容为他们控制力的失落。“当罗西·纳普卢拉在澳大利亚小镇拉贾曼努这么说的时候，她解释道，这并不是说现在从‘做梦’里学不到什么了，而是说，从那时起，瓦勒皮里人不再生活在‘做梦’中了。”［《瓦勒皮里人的梦和历史》（Yimikirli：Warlpiri Dreamings and Histories，tr.Peggy Rockman Napaljarri and Lee Cataldi，San Francisco：HarperCollins，1994，p.xx）］我无法探讨这点，因为我无法用我学习英语（以及某种程度上逊色一点的德语）所用的毅力和技巧，学习他们的语言。因此，我感觉我被“遗失语言”这一提法激活——这一提法被南非东金伯利地区的早期居民所使用（我这本书的最后一章要讨论这点）。就火地岛人而言，昂珀雷尔在《海洋游民》（José Emperaire，Les nomades de la mer，Paris：Gallimard，1955）一书中勾勒的他们如何被清除的故事，并不可信。《纽约时报》描绘了一个博物学者前往这个地区旅行，文章对当地动

植物的迷醉说明，彻底掩盖了灭绝一个民族的血腥历史；这一民族曾被我们时代一个最伟大的伦理哲学家如此随意滥用［见沙利文，《麦哲伦的火地岛之旅》（Mary Ellen Sullivan，“Magellan’s Route in Tierra del Fuego”，9October 1994，sec.5，pp.10，38）］。而陶席格那本理论上颇为精细的《模仿和改变：感觉的专门史》（Michael Taussig，Mimesis and Alterity：A Particular History of the Senses，New York：Routledge，1993）则将殖民遭遇的镜面变得清晰可见，但也让我们的思考止步于此。在本书第二及第三章，我探讨了这一点的诸种局限。《海洋游民》一书中有最后的火地岛人的照片。我并不了解他们的性格习俗，所以无法读懂第160和161页上考斯托拉的迷人微笑，她光着身子蜷缩着，抱着孩子。而通往现代性的混杂道路，让一个观众能够对第96和97页上基叶瓦“阴郁而狡猾的？”面容做出含义丰富的阐释。我无法说，其他书都充满着康德式的轻蔑。但带着新手缺乏判断的眼光，来看一下两本非常不同的书的记录，一本是《西方土著：过去与现在》（Ronald M.and Catherine H.Berndt，eds.，Aborigines of the West：Their Past and Present，Nedlands：Univ.of Western Australia Press，1979），另一本是《揭开大洋洲的面纱：发现大洋洲过程中荷兰航海者的作用》（Günter Schilder，Australia Unveiled：The Share of the Dutch Navigators in the Discovery of Australia，tr.Olaf Richter，Amsterdam：Theatrum Orbis Terrarum，1976），就会感觉，想要逃离政治正确的人类学、哲学和殖民话语——学术上对劳动的细分和学院身份政治的监牢——是何等艰巨的任务。而学界评论通常如“‘审美判断力批判’为反思判断提供了一个丰富得多的语境，一个关于人性的更为令人满意的概念……康德关于人的概念在《判断力批判》中得到了丰富”，等等［如《作为哲学人类学家的康德》（Frederick P.Van de Pitte，Kant as Philosophical Anthropologist，The Hague：Nijhoff，1971，pp.75，77）］。一个细节也许可以拆穿康德的漠然：“昂珀雷尔之前，没有人（当然，除了他们自己）知道他们给予自身的名字：‘Kaweska’，即民族”［见《谁会记住》（Jean Raspail，Who Will Remember，tr.Jeremy Leggatt，San Francisco：Mercury House，1988，p.ix）］。

[38] 有关康德的“恰当主体”的生动描绘，见利奥塔尔，《论崇高之分析》（Jean François Lyotard，Lessons on the Analytic of the Sublime，tr.Elizabeth Rottenberg，Stanford：Stanford Univ.Press，1994，p.24）。

[39] 利奥塔尔对《判断力批判》的读解十分典型，事实上也“有助于避免读解康德文本时犯的某些错误”（《论崇高之分析》，第ix页）。然而，鉴于欧洲哲学中女性的地位，赋予哲学家反思判断的想象对应物一个女性角色，特别不公平：“她‘反思’，他‘决定’。（父系的）道德准则决定了自身，决定了思维去行动……但母系的、自由的、反思的想象，只知道如何配置形式，没有先在规则，也没有一个已知或可知的目的。”（第179页）

[40] 曼弗列德·李德尔，《超越政治？政治合法性和康德的市民社会概念》（Manfred Riedel，“Transcendental Politics?Political Legitimacy and the Concept of Civil Society in Kant”，Social Research 48，1981：602）。

[41] 在此，重申我之前已论述和之后将要论述的观点，这一“一般水平”表达了性别歧视和阶级偏见的勾连。与康德公开表达的对种族或殖民的看法相当不同，我在此指出的是在论述那个主体获得理性意志及它被巩固为超验主体的重要文本中，对一般野蛮人与被命名的野蛮人的神秘运作。

[42] 德里达，《附录》（Derrida，“Parergon”，in The Truth in Painting，tr.Geoff Bennington and Ian McLeod，Chicago：Univ.of Chicago Press，1987，p.35）。

[43] 米歇尔·福柯，《词与物：人文科学的考古学》（Michel Foucault，The Order of Things：An Archaeology of the Human Sciences，tr.anon.，New York：Vintage，1973，p.318f）。另见本书第15页注释。我们之后会看到，殖民主体与后殖民主体是由这种话语在历史上的不连续性的缓慢错置而制造出来的。跨国中介成功完成了其表达。

[44] 原文为“par [a-] ergonal”。——译注

[45] 德里达，《经济模仿》（Derrida，“Economimesis”，Diacritics 11，June 1981：21，25）。

[46] 德里达，《附录》，第35页；摘自第61页。

[47] 我在《左翼领域的心理分析；及田野考察：合题的例子》（“Psycho analysis in Left Field；and Fieldworking：Examples to Fit the Title”，in Michael Münchow and Sonu Shamdasani，eds.，Speculations after Freud，New York：Routledge，1994，pp.59——60）一文中讨论过弗洛伊德对上帝作为统治者的有趣运用。

[48] 莎士比亚剧作《暴风雨》中的主角。米兰公爵普洛斯彼罗被篡权者放逐，和女儿流落到一荒岛。他不仅用魔法解救了岛上的受苦精灵，还借助精灵的力量将仇敌引来，令他们悔悟、认错。他宽恕了他们，离开海岛回到米兰。——译注

[49] 加纳纳什·奥贝塞克里，《库克船长的神化：太平洋的欧洲神话制造》（Gananath Obeysekere，The Apotheosis of Captain Cook：European Mythmaking in the Pacific，Princeton：Princeton Univ.Press，1992，p.24）。这段引文本指库克船长。

[50] 《暴风雨》中的精灵，长得非常丑陋，海岛原来的主人，普洛斯彼罗到来后，成为普洛斯彼罗的仆人。——译注

[51] 萨米尔·阿明，生于开罗，父亲埃及人，母亲法国人。新马克思主义理论家，著名的全球化问题专家，国际政治经济学家。——译注

[52] “时间不是一个源自任何体验的经验概念，因为如果对时间的表达不是一个先在基础 [zum Grunde lage]，那么，与时间的共在或连续，我们都感知不到……时间

必然是种表达，它是所有知觉的基础［zum Grunde liegt］。”引自康德，《时间》（“Time”，Critique of Pure Reason，tr.Norman Kemp Smith，New York：St.Martin’s Press，1965，p.74）。我总是使用令人震撼的“他”一词，如果这一词性表述符合作者的精神。光用代名词的虔敬，而不违背论证的原意，就无法让康德的体系在社会——性别上公正。［比如，见利奥塔尔的《理性人》（Man of Reason），尤其是第四章。］这也提醒我们一些人，当我们思考性别差异伦理时，我们发现，传统欧洲伦理哲学完全否认它的性别分差，或仁慈地将它自然归化了。

[53] 对此论述的最佳阐释仍是德里达作出的，《弗洛伊德和书写场景》（“Freud and the Scene of Writing”，in Writing and Difference，tr.Alan Bass，Chicago：Univ.of Chicago Press，1978，pp.196——231）。

[54] 有关“好的书写与差的书写”的论证，见德里达，《论文字学》（Of Grammatology，tr.Spivak，Baltimore：Johns Hopkins Univ.Press，1976，pp.15——18），后文提及此书时，标为“OG”，并随文标注页码。

[55] 就如我在本书附录里指出的，在德里达的晚期作品中，（语词）经验（无需加引号）默默地标出了他者和主体——他性和行动者——之间的不连续性。

[56] 《薄伽梵歌》里的王子，《薄伽梵歌》借他与黑天神克利须那的问答，阐述存在的本质、神的本质和人类理解神的途径。——译注

[57] 五十多年前，霍尔海默有力指出：“试图给每一概念、每一历史人物以正当性，试图在历史伟人祠里将以往革命的英雄紧挨着得胜的反革命将军，这一种表面上不受约束的客观性，是以资产阶级站在反专制复辟、反无产阶级两条前线上为前提，它在黑格尔的体系中，同时也在绝对知识的唯心主义悲恸中，获得了合法性。”［《论真理问题》（“On the Problem of Truth”，in The Essen tial Frankfurt School Reader，eds.Andrew Arato and Eike Gebhart，New York：Urizen Books，1978，p.418）］

[58] 黑格尔，《历史哲学》（The Philosophy of History，tr.J.Sibree，New York：Dover，1956），《法哲学原理》（The Philosophy of Right，tr.T.M.Knox，Oxford：Clarendon Press，1962），《美学》（Aesthetics：Lectures on Fine Arts，tr.T.M.Knox，2vols.，Oxford：Clarendon Press，1975）。最后一书（《美学》）的所有引文在我本书中均标为“LA”，随文标注页码。

[59] 黑格尔，《哲学入门》（The Philosophical Propadeutic，tr.A.V.Miller，Oxford：Blackwell，1986，p.126）。所有英译必要时（包括此处）都有改动。

[60] 在我的《在他者的世界中：论文化政治》（In Other Worlds：Essays in Cultural Politics，New York：Methuen，1987，pp.258——259）一书中，我标示出政治无意识和黑格尔的认识图表之间的关联。令人惊异的是，詹明信在《马克思主义和形式：20世纪文学辩证理论》（Marxism and Form：Twentieth-Century Dia

lectical Theories of Literature，Princeton：Princeton Univ.Press，1971，pp.329——330）一书中，竟然接受了这种“规范偏离”。我认为，到目前为止臭名昭著的文章《跨国资本时代的第三世界文学》（“Third World Literature in the Era of Multinational Capital”，Social Text 15，Fall 1986）中浮现出来的，就是这种信念或假设，艾哈迈德的《詹明信关于他者性和“民族寓言”的修辞》一文（“Jameson’s Rhetoric of Otherness and the ‘National Allegory’ ”，in In Theory：Classes，Nations，Literatures，New York：Verso，1992，pp.95——122）也对此观点作了批判。在此读解中，其论争前提是对黑格尔认识图表（不管它如何伪装）的“科学”声明的质疑。

[61] 签名后，在名字下画上一个花饰，最初是为了防止冒充。——译注

[62] 黑格尔在此所提出和预设的，是一个“东方主义的”、闪族化的、近乎一神论的同质宗教，它被称为“印度教”。见《研讨会》（Seminar），1985年9月。在阿希斯·南迪的《亲密敌人：殖民主义中自我的失落和复得》（The Intimate Enemy：Loss and Recovery of Self under Colonialism，Delhi：Oxford Univ.Press，1983）中，也可找到对这一宗教之构造的心理分析。“将婆罗门文献当作整个印度社会的代表”当然仍是普遍做法［见高善必，《神话与现实：印度文化形成研究》（Myth and Reality：Studies in the Formation of Indian Culture，Bombay：Popular Prakashani，1983，p.38，n.3）］。不过应将这一方法，与将婆罗门文献作为心理传记的其中成分来分析的做法——就如我在第三章中所为——严格分开，在心理传记中，预设了一种作为行为而非构成的文化生产中的强制因素。“所有创作既是欲望的，同时又是社会的。”［德勒兹和瓜塔里，《反俄狄浦斯：资本主义和精神分裂症》（Anti-Oedipus：Capitalism and Schizophrenia，tr.Robert Hurley et al.，Minneapolis：Univ.of Minnesota Press，1986，p.296）］混淆这两种方法，就是心怀偏见。

[63] 下文涉及到《薄伽梵歌》的原文，参考了黄宝生先生的译文（《薄伽梵歌》，商务印书馆，2010年）。——译注

[64] 黑格尔，《历史哲学》，第99页。我在《教育机器中的边缘性》（“Marginality in the Teaching Machine”，in Outside，pp.53——54）一文中探讨了现代语境中亚洲和非洲的差异。有关对《历史哲学》中印度论述的大致讨论，见佩里·安德森，《绝对主义国家的系谱》（Lineages of the Absolutist State，London：Verso，1974，pp.469——479）。

[65] 诺克斯指出，策纳如此翻译最后一句：“整个宇宙被内在于构成中的存在的这三个阶段导入迷途，并不理解我已远远超越它们，我不会改变，也不会消失。”这一翻译也值得质疑。

[66] 此处参照朱光潜译《美学》卷2，商务印书馆，1981年版，第84——85页。——译注

[67] 着重探讨换喻逻辑的论述将指出，文本的比喻力量推动谱系的“早期”符号领

域进入新兴国家的“后期”符号领域［见塔帕，《从家族到国家：公元前1世纪中叶恒河流域的社会结构》（From Lineage to State：Social Formations in the Mid-First Millennium B.C.in the Ganga Valley，Bombay：Oxford Univ.Press，1984）］。这里成问题的是血亲之间的杀戮，这在早期社会结构中是被禁止的。克利须那神自己可能是“母权向父权生活过渡”的一个标记，“父权生活允许在附属层面上实践原始祭仪”（高善必，《神话》，第28页）。比喻逻辑的一部分，也许建立在对被认可的自杀的可能调整规范上（当知道灵魂不朽时，可以杀人或被杀），我在第三章里讨论了这一点。无论如何，这不是一个乏味的论证。

[68] 见即将出版的马提拉与斯皮瓦克，《史诗与伦理：印度例证》（Bimal Krishna Matilal and Spivak，Epic and Ethic：Indian Examples，New York：Routledge，n.d.）。

[69] 高善必，《神话》，第15，17页。

[70] 伯纳德·威廉斯（1929——2003），英国学者，早年在英国牛津大学研究哲学和古典学，曾先后担任伦敦大学、剑桥大学、牛津大学和美国加利福尼亚大学伯克利分校的哲学教授。主要研究伦理学、知识论、心灵哲学和政治哲学。托马斯·内格尔（1937——），美国分析哲学家，以研究政治哲学、伦理学、认识论和心灵哲学而著称。——译注

[71] 《〈摩诃婆罗多〉中的〈薄伽梵歌〉》（J.A.B.van Buitenen，tr.，The Bhagavadgitāin the Mahābhārata，Chicago：Univ.of Chicago Press，1981）是普通人可以读懂的权威双语版本。不过我自己也翻译了梵文本，因为这常常是避开某种装模作样的唯一办法，古代经典文本的最好翻译也充斥着这种一本正经。除了“梵语”、“克利须那”这些词（它们为那些不懂专业拼写的普通读者所熟知）之外，我都尝试遵循梵语的当代读音拼写。对这种不一致我深感抱歉，但因为此书并非专业印度学者著作，我认为坚求一致是种做作。

[72] 比如可参见《印度生活观》（Sarvepalli Radhakrishnan，The Hindu View of Life，London：Alien&Unwin，1961，p.18），后文我对此书有大量援引。

[73] 米切尔·胡林在《黑格尔与东方》（Michel Hulin，Hegel et l’orient：Suivi de la traduction annotée d’un essai de Hegel sur le Bhagavad-Gita，Paris：Vrin，1979）一书中巧妙批评了黑格尔对东方的论述。胡林将黑格尔对《薄伽梵歌》的主题及《薄伽梵歌》与印度哲学之关系的两个评论收在书内。想要认真思考黑格尔的东方主义这一专门主题，需要仔细阅读黑格尔的这些文章。我个人的兴趣是关注这些著名文章如何深含帝国主义公理，因此我也紧扣《美学》来谈。从黑格尔的信件中可以看出，很显然，他熟识研习梵语的一些当代德国学者。我用“前意识”来区分黑格尔词法中的印度艺术与波斯艺术。维尔纳·哈马赫尔已经细致讨论过为火之场景提供前起源空间的“发光本质”（未发表讲稿，斯坦福大学讲座，1988年5月10日）。在此我也许会提一下，尽管我对以下关注，即对在开始与终结之时“迟延”（stalling，哈马赫尔的用词）

的“时刻”（moments）（我只好用这词，因为没有别的词足以表达这概念）（“延异”和“绝境”只是这些时刻的其中两个名字）在解构上的通常关注（并非总为德里达所认同）深怀兴趣，但我更感兴趣的是因一个无法还原的“错误”（不会来自先前“正确”的步骤）而造成的动摇不定的中间的产生。我在《再论女性主义与解构》（“Feminism and Deconstruction，Again”，in Outside，p.131）一文中已探讨过这个问题。离第一次谈论这点已经八年了，值得一提的是，德里达本人的问题也转到了动摇的中间。在1992年第二个德里达十日讨论会（第一个十日讨论会在1982年举办）上，德里达发表了《终结》（“Finis”，Aporias，p.14）一文，其中，他总结了自己早期的思想倾向，并通过隐秘问题“如果除了海德格尔的所谓‘凡俗’，真的没有别的时间观念了，那该怎样？”，标示出自己的转向；而1968年，他曾写道“也许并没有‘时间的凡俗观念’”（也许他意谓的是“同一回事”？），接着，他呼唤“痕迹的痕迹、对痕迹的抹杀的痕迹……的在场”（《实体与书写：对〈存在与时间〉中一条注释的注释》）（“Ousia and Grammè：Note on a Note from Being and Time”，in Margins，pp.63，66）。德里达的最新转向超出了本书讨论的范围，其最深刻的展示也许在《割礼告解》一文中。让我们将此作为一个插曲保留在一条注释中，作为对《实体与书写》的一条注释的注释。对《安提戈涅》的读解，见《精神现象学》（The Phenomenology of Mind，tr.A.V.Miller，Oxford：Oxford Univ.Press，1977，pp.261——262，284——289）。

[74] 有关“不［（im）］”的意义，见斯皮瓦克，《在他者的世界中》，第263页。

[75] 有关“奇迹化”，见德勒兹与瓜塔里，《反俄狄浦斯》，第10页及其他各处。

[76] 高善必，《神话》，第18页。

[77] 真值，指叙述或命题的真假。语内表现行为，指在特定语境中一讲出即完成的言语表达行为，如答应、允许等。——译注

[78] “洞悉真谛的行动的不变之道”原文是“avyaya yoga”，意义更像某种“不会减损的技巧”。“Yoga”一词该如何翻译这一难题已广为人知。读者也许会有兴趣知道，在文法术语中，名词的限定词是不变词的分词主格。

[79] 黑格尔并没有把“本土提供信息者”排除在外，相反，通过将他们挪入一种尺度，黑格尔重新评价了文化文本。要探寻对“土著”的排斥，应该进入黑格尔的非洲，或《薄伽梵歌》对首陀罗的描写。我们正探寻殖民地主体的足迹，他们通过重新划定自己的地域，当然模仿了主人的种族主义（及阶级偏见）。（男性至上主义被用来重新编码两性区分。）

[80] 德里达认为，优秀的神性书写被用来对抗糟糕的人类书写，其中，男性的自我触发是个例子。如果这种认识有任何逻辑可信度，我的“本土提供信息者”就应该可以思考德里达的认识。我希望读者能够将这种建议，与使用“解构”以让异域文本合法化的

挪用区分开。就我所知，在“印度”的规范心理传记中，并没有任何谴责手淫的语调。见《摩奴法典》（The Laws of Manu，tr.G.Buhler，Oxford：Clarendon Press，1886，canto 2，11.180——181，p.63）。我非常感谢马提拉提供这条参考书目。

[81] 我自己的《薄伽梵歌》双语版本，是我在十几岁时买的，当时我深受19世纪闪米特化印度教的影响。这一版本提供了在这种印度教框架内的标准概念化寓言性读解：“尽管我的灵魂不生不灭，尽管我是众生之主，我依然让本性服从我，凭借自己的幻力出生。”（Shrimad-Bhagavad-Gitā，tr.Swami Swarupananda，Cal cutta：Advaita Ashrama，1956，p.99）关键是，在西方，这一版本比用希腊词汇（它们在此时带着“德里达”风味）进行的读解，更为著名。布依特南的权威翻译如下：“尽管事实上我尚未出生，也永不灭亡，尽管我是万物之主，我仍然求助自然，我的自然，通过我自己的幻术诞生。”

[82] 很多因素可以造成这个事实：“darsana”——幻影，通常被译为“哲学”，尽管这一译法在此显然并不恰当。另一用法，即巧妙地将超验物体等同为凝视的对象，指出了通过翻译“强暴”文化文本的困难［darsana＝哲学＝偶像崇拜的尊敬；因此，印度（＝梵语的印度教）没有哲学，只有宗教/迷信］；也给出了以毒剂（毒品/毒药）、补充（添加/填洞）、延异（抹去/揭露）等为模式的一个解构工具的可能性。（这“同一件事”能通过观看来做到吗？我不知道。）因为在此我不是要对《薄伽梵歌》做出一个解构的阐释，而是要将解构作为我的视角形成的一个理由，所以我无意跟着思考的这一线索走下去。我也应该指出，对人类脆弱这一传统主题的奖赏，在《薄伽梵歌》及其他地方非常之多，比如奉爱瑜珈（通常被解释为“献身之道”）的合法化。高善必指出：“要将［封建——这个词如今遭到印度历史学家的质疑］社会与其国家团结在一起，最好的宗教就是强调奉献的作用、个人的信念，即便献身的对象也许会有显见的缺点。”（高善必，《神话》，第32页）正如我将在下文中阐明的，这和我对突出人类错误的分析不同，我将这一突出解释为从超验向社会转变的修辞动力。

[83] 阿朱那在此提到的是人与神之间的差异。毫无冒犯之意，但对我来说，布依特南根据纯粹“关于［社会］优先权的事件”来阐释这点相当书生气（第167页注释9）。而高善必的讲求实际的研究方法，也必然会使文章变得单调无味，因为他的读解并不细致：“魔鬼般的神自己指出了道德：战场上的所有战士实际上都被他摧毁；因此，阿朱那将他们杀光只是一个纯粹的形式事件，他由此可以赢得那个富饶王国。”（《神话》，第17页）

[84] 到现在，只有专有名称刹帝利（战士）被数次用到，对阿朱那来说，它不是作为四个种姓的一个，而是作为意识形态中的一种通用召唤。这一诗段（4.13）的宣言性策略，总是被拉达克里希南和其他许多人选择作为一种证据，以证明克利须那在《薄伽梵歌》中提出的关于种姓的自由灵活的职业定义（《印度评论》，第79页），但我们应该在作出任何声明之前，先仔细分析这一部分。马提拉将一种批评传统放置在婆罗门正统论本身（不管它如何被定义）之内。他将战场看做印度教的场域，看做遵守法则的场域；他通过解释种姓与因果报应之间的关联而批评马克斯·韦伯；他敏锐

追踪正法和自体本性之间的滑移。这一切，正如我早已指出的，都将他的研究与以下研究相连：对印度次大陆上文化的形成及这种文化的当今流散变体、全球变体的研究。黑格尔对种姓的大致立场可以在《历史哲学》第168页中找到。

[85] 如果从德勒兹和瓜塔里在《反俄狄浦斯》中论述的地域化与编码之间的姻亲联盟辩证（第145页）来看这一点，会很有趣。但我们必须记得，尽管德勒兹和瓜塔里批判人种学和心理分析之间的关联，他们本人却共有一些由帝国主义文化支持的历史偏见（比如相信“东方专制”）。比如，见德勒兹和瓜塔里，《千高原：资本主义与精神分裂症》（A Thousand Plateaus：Capitalism and Schizophrenia，tr.Brian Massumi，Minneapolis：Univ.of Minnesota Press，1987，p.351f）。

[86] 马提拉认为克利须那是可以仿效的道德行动者，而我将克利须那视为例外的调整者，而这点不同恰好指出了对文化的分析研究和解构研究之间的差异。（见斯皮瓦克和马提拉，《史诗与伦理》，第二章。）

[87] 马克思，《早期著作选》（Early Writings，tr.Rodney Livingstone and Gregor Benton，Harmondsworth：Penguin，1975，p.393）。

[88] 弗洛伊德，《心理学著作全集标准版》19：236。

[89] 马克思，《早期著作选》，第324页；楷体为马克思本人所标。我不便在这里继续论述我的这一认识，即我深信，在马克思的著作中，疏离和异化通常各有其意——前者是哲学在与政治经济的合作中所犯的本体论错误，而后者是述谓（人类）存在和行为的逻辑必然。

[90] 帕尔塔·查特吉，《女性问题的民族主义解答》（Partha Chatterjee，The Nationalist Resolution of the Women’s Question，occa sional paper 94，Calcutta：Centre for Studies in Social Sciences，1987，p.6）。另可参见库马里·贾亚瓦迪那，《女权主义和第三世界的民族主义》（Kumari Jayawardena，Feminism and Nationalism in the Third World，London：Zed，1986，pp.254——261and passim）。

[91] 南迪，《亲密敌人》，第47页。

[92] 奥罗宾多·高斯，《论〈薄伽梵歌〉》（Essays on the Gitā，Pondicherry：Sri Aurobindo Ashram，1972）；拉达克里希南，《印度生活观》（The Hindu View）；以及萨尔德赛和伯斯，《马克思主义与〈薄伽梵歌〉》（Marxism and the Bhagvat Geeta，New Delhi：People’s Publishing House，1982）。想要考察持续的学术论述，可参见哈尔达，《新黑格尔主义》（Hiralal Haldar，Neo-Hegelianism，London：Heath Cranton，1927）。此人即吉卜林在《吉姆老爷》中嘲笑的人。

[93] 高斯，《论〈薄伽梵歌〉》，第3页。

[94] 拉达克里希南，《印度生活观》，第32，33页。

[95] 马克思，《流亡纵览》（Surveys from Exile，tr.David Fernbach，New York：Vintage，1974，p.146）。

[96] 萨尔德赛和伯斯，《马克思主义与〈薄伽梵歌〉》，第24页。

[97] 《压迫者的国际主义》，（“Internationalism of Oppressors”，Economic and Political Weekly 23.4，23Jan.1988：108）。当代印度尼西亚政治的详情以及这里所说的“宗教”的位置，是如此复杂，超越了我的见识。就让这一轻微入侵留在这里，以标示出我无知地提出的思考可以抵及的范围。

[98] 朱丽亚·克里斯蒂娃，《我记忆的夸张》（“My Memory’s Hyperbole”，in Domna C.Stanton，ed.，The Female Autograph：Theory and Practice of Autobiography from the Tenth to the Twentieth Century，Chicago：Univ.of Chicago Press，1987，p.235）。此书修订时，正值“沙漠风暴”行动完全展开，这些话因此增添了暴力色彩。克里斯蒂娃代表“外国人”劝诫美国——它被收录在第二届约翰内斯堡美术展目录内——但这些劝告仍然是欧洲中心主义的，令人困惑。

[99] 这一类型的断言在大都市反殖民主义者和越来越庞大的本土城市知识分子群体之中激起了憎恨，后者本身批判印度的霸权民族主义，然而却悖论性地易受将“印度”与来自城市中心——他们居住并教书的地方——的观点等同这一做法的影响。这常常会转变成一种相当阴险的民族主义，剥夺了所有流散分析的权利。我并没有对分析这一立场的进一步论证怀有偏见，相反，我愿意提出一种保证作为让步，即我保证这种断言探讨的也是普遍的“真实”起源的本质，它反对已充分建构起来的、具有统治地位的起源（比如“黑格尔”）的权威。我们警惕的因此是，对由本土统治者说出的另一些起源的反声明——他们将之作为属民的自我选择的代表，不要靠纯粹的颠倒，将已建构“起源”的先驱活动合法化。

[100] 马克思，《共产党宣言》（The Communist Manifesto，ed.Frederic L.Bender，New York：Norton，1988，p.62）。

[101] 商品形式是持续的顺势疗法之处，这种疗法监控着社会主义和资本主义之间的慢性延异——因为，依靠物，它产生了“更多”（Mehrwert＝剩余价值），而依靠人，它允许抽象，因此也脱离了个人意图。巴利巴尔的权威文章《寻找无产阶级》（“In Search of the Proletariat”）可以大大吸收利用这一点，如果它能彻底抛弃挡路的残余商品拜物教的话［见巴利巴尔，《大众、阶级、观念：马克思之前与之后关于政治与哲学的研究》（Masses，Classes，Ideas：Studies on Politics and Philosophy before and after Marx，tr.James Swenson，New York：Routledge，1994）］。让我们松开“只是作为商品的劳动力”和种族——性别——迁徙之异质等级之间的二元对立（第147页；楷体为作者所标），而看到一种穿梭往返，其中，对商品化的理性计算，保护我们免于陷入纯粹是碎片化的身份政治的危险——而且不仅仅是在经济领域内。

巴利巴尔说："'无产阶级'这个只意味［着］工人阶级之'变化'本质的术语……强调［着］，要想完全没有困境或矛盾，而将历史唯物主义与对《资本论》的批判理论聚拢在一起，是有难度的。"（第126——127页）当"历史"、"文化"、"真实生活"（都是大词，难词）总在变动中时，为什么马克思主义知识分子对将这些东西结合在一起那么有兴趣？这是我在第四章里询问詹明信的一个问题。巴利巴尔认为这种变动不居是种无能，是无力"将无产阶级意识形态这一概念陈述为无产阶级的意识形态"（第148页；楷体为作者所标）。我们必须将这点解读为那一时刻，那时，马克思主义文本超越了自身的原本（protocol）——到目前为止，巴利巴尔是我们的向导——这样它就可以转过头来，让属民（其涵盖范围并非与无产阶级相同）进入殖民期，而到了今天，又为全球包围的、处于被抹杀状态的民族主义者的南方主体（而不只是向欧洲中心迁徙的移民）腾出位置，这些人会通过不断打断（像永远插入剧情的主唱段），来脱离经济公民身份（德·曼，《阅读的寓言》，第301页）。那么，从世界贸易向金融市场的转变——后苏联局势之标记——就并不非要用培克（扑克牌游戏中的一种筹码，从一个玩家传到另一个玩家，表示一种责任，尤指轮到某人发牌时。——译注）的残留语言来形容，说从经济领域转向了政治领域。当然，"'资本'的主体"（第143页）是"形式的"，其他一切都从此而来。马克思的任务是要让主体的一个受限定义［它忽视了比自身价值更多的"超过等值"（Mehrwert＝剩余价值）］，脱离作用者的意图，这样，它就可以为其他人（不仅是自我）占据（besetzen——"集中精神于？"）这一主体位置。我们可以说，这一做法并不能靠生产（经济的）或统治（政治的）模式的变化本身来维持；尽管这些计算都提供了支持。因此是延异，而不是一次性了结的否定。我们就是以此来反驳巴利巴尔对"'团结一致的'工人阶级这个神话"的尖锐批判（第149页），而不是通过断定"'人口运动'是阐释'群众运动'的主要基础"（第146页）。十年前，雷蒙·威廉斯为英国用了马克思主义，将之铭写为《国家与城市》（The Country and the City，New York：Oxford Univ.Press，1973）。后殖民向欧洲中心迁徙移民是种历史现象，它是"［生产的资本主义关系的］［后］现代形式的一个有机层面"，"现代"的"团结一致的"工人阶级也是如此（第149页）。除非我们比萨米尔·阿明看得更透，后者将这种阐释缩小，以适合欧洲之前的世界历史（见本书第89页），同时审视原住民/土著之前的群众运动的大致观念。正如作家玛哈丝维塔、托尼·莫里森和库切（还有其他许多人）了解的那样，在此，"历史"进入了地理［见本书第二章及斯皮瓦克，《做点事/谈谈身份》（"Acting Bits/Identity Talk"，in Henry Louis Gates，Jr.and Anthony Appiah，eds.，Identities，Chicago：Univ.of Chicago Press，1995，p.171）］。事实上，对商品化的顺势疗法的有用批评，来自于当下局势中的"国家"。马克思认为土地资本化是资本前历史的一部分。在如今对生物多样性的开采、挪占和污染中，这一叙事连续性受到了技术后现代化的挑战。而且，因为土壤不可代替、没有动机，所以更多价值的循环只是在让它枯竭。这是作为根基的一个局限。这是我无法书写之书。

[102] 这是葛兰西提出的一个概念。有机知识分子不同于传统知识分子的地方在于，后者不承认自己有价值取向且这个取向同他们的阶级地位联系在一起。他们仅仅解释这个世界，但是不批判。有机知识分子的传统，可以从马克思算起。简单地说，

以往的哲学家只知道解释世界，而有机知识分子想要改变世界。——译注

[103] 德里达，《马克思的幽灵》（The Specters of Marx：The State of the Debt and the New International，tr.Peggy Kamuf，New York：Routledge，1994）；史丹利·阿诺维兹，《美国左派的情况》（“The Situation of the Left in the United States”，Socialist Review 23.3，1994：5——79）；范达娜·希瓦，《思想的单一文化：论生物多样性和生物技术》（Monocultures of the Mind：Perspectives on Biodiversity and Biotechnology，London：Zed，1993，p.10）。

[104] 一如既往，我对“内套”的定义遵循德里达在《类型的法则》中对它的运用（“The Law of Genre”，in Derek Attridge，ed.，Acts of Literature，New York：Routledge，1992，pp.227——228）。作为一个部分，同样在交错关联中（就像交错法的修辞格）包含着整体。

[105] 马克思，《政治经济学批判》（A Contribution to the Critique of Political Economy，tr.S.W.Ryazanskaya，New York：International Publishers，1970，p.21）。

[106] 魏复古，《东方专制主义：极权比较研究》（Oriental Despotism：A Comparative Study of Total Power，New Haven：Yale Univ.Press，1951）。

[107] 詹明信，《第三世界文学》（“Third-World Literature”，Social Text，1986：68——69）。

[108] 安德森，《绝对主义国家的系谱》，第548页。

[109] 关于差异、单一或多种起源和历史的这些问题，当然是帝国主义的副产品。19世纪60年代，伦敦人种学协会与伦敦人类学协会之间的冲突就是例子。他们关注差异能否根据语言而不是种族来表达。“［大不列颠和爱尔兰成立于1871年的］人类学学会，弥合了人类学协会造成的创伤，并让它回归到科学协会的传统英国模式上，后者只解决科学问题。”［罗纳德·雷吉尔，《种族、政治和科学：19世纪60年代的伦敦人类学协会》（“Race，Politics，and Science：The Anthropological Soci ety of London in the 1860s”，Victorian Studies，Autumn 1978：70）］本土提供信息者甚至质疑“传统英国模式”。

[110] 德里达，《耳传：他者之耳》，第6——7，10页。在此，德里达指的是尼采，后者在其著作中展现了这种花笔。以此来理解，我在引用中做了恰当调整，但仍严格符合德里达的总体论证。

[111] 原文为“bio-graphy”，也可理解为“生命书写”。——译注

[112] 德里达，《耳传：他者之耳》，第11页。

[113] 马克思，《资本论：政治经济学批判》（Capital：A Critique of Political

Economy，tr.Ben Fowkes，3vols.，New York：Viking Penguin，1977，1：98）。

[114] 在他成熟的理论文章中，马克思并非主要关注意识形态问题，相反，他关心的是获得X光般的理性洞察力这一实证目标，这一洞察力将穿透商品的拜物教特征。工人将理解并开始促进商品资本主义的循环。看一下下文中分派给理性的透视角色："商品资本作为资本主义生产过程的直接产物，使人想起它的起源，因而，它在形式上比货币资本较为合理，不像货币资本那样没有概念区别，在货币资本中，资本主义生产过程的任何痕迹都已消失……既然在这里，一个货币额的一部分成了同一货币额的另一部分的母体，那么'M……M'（M ＝ m）'的表达式是不合理的。但在这里，这个不合理性消失了。"（马克思，《资本论》2：131）。

[115] 马克思，《路易·波拿巴的雾月十八日》（"The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte"，Surveys from Exile，pp.143——249）。

[116] 马克思，《政治经济学批判大纲》（Grundrisse：Foundations of the Critique of Political Economy，tr.Martin Nicolaus，New York：Viking，1973）。

[117] 即第一国际。——译注

[118] 原文为"pharmakon"，兼有毒药和解药之意。——译注

[119] 卢卡奇那部影响深远的著作《历史与阶级意识：马克思主义辩证法研究》（History and Class Consciousness：Studies in Marxist Dialectics，tr.Rodney Livingstone，Cambridge：MIT Press，1985）事实上提供了对商品形式的有力解读。但是，就西方马克思主义读者的哲学假设而言，卢卡奇的物化理论，还没有被认为与劳动力作为商品的动态角色相容。同样，他偶尔提及《资本论》第二卷——在讨论"物化"的那章中只提到一次——泄露了他对作为具体的使用价值的偏重。

[120] 马克思，《早期著作选》，第328页。因为自然绝不是"无机的"，所以毫无疑问，无生命意味着无器官。下面一段出自同一页，英译文有改动。

[121] 《资本论》1：253——254。

[122] 马克思，《早期著作选》，第327页。

[123] 佩里·安德森，《历史唯物主义的轨迹》（In the Tracks of Historical Materialism，Chicago：Univ.Of Chicago Press，1984，pp.32——55）。

[124] 马克思，《政治经济学批判大纲》，第472——479页。所有《大纲》的引文都出自这几页，不再分别作注。

[125] 马克思，《资本论》3：459。

[126] 梅洛蒂，《原始公社及其分解的多种形式》（Umberto Mellotti，"The

Primitive Commune and Its Various Forms of Dissolution”，in Marx and the Third World，tr.Pat Ransford，London：Macmillan，1977），第28页的论述是典型例子。

[127] 一边是诸如亨利·克里马尔，《解殖：英帝国、法帝国和荷兰帝国，1919——1963》（Henri Grimal，De colonization：the British，French and Dutch Empires 1919——1963，tr.Stephan De Vos，London：Routledge，1978）和詹姆斯·布劳特，《民族问题》（James Blaut，The National Question，London：Zed，1987）这类“早期”文本，另一边是本尼迪克特·安德森，《想象的共同体：反思民族主义的起源与蔓延》（Imagined Communities：Reflections on the Origin and Spread of Nationalism，London：Verso，1983）和帕尔塔·查特吉，《民族主义思想和殖民世界：一种派生话语？》（Partha Chatterjee，Nationalist Thought and the Colonial World：A Derivative Discourse?，London：Zed，1986），两者之间的复杂相互作用，以新形式展开旧争论。其最有趣的置换是在证明发展合理性的论证中。

[128] 葛兰西，《南方问题》（The Southern Question，tr.Pasquale Verdicchio，West Lafayette，Ind.：Bordighera，1995）。

[129] 药毒（pharmakon）是出于医疗而有意用的毒药，见德里达，《柏拉图的药剂学》（“Plato’s Pharmacy”，in Disseminations，tr.Barbara Johnson，Chicago：Univ.of Chicago Press，1981，pp.61——172）。

[130] 马克思，《资本论》3：735——736。

[131] 拉格哈旺，《再殖民化：〈关贸总协定〉、乌拉圭行动和第三世界》（Raghavan，Recolonization：GATT，the Uruguay Round&the Third World，London：Zed，1990，p.34）。

[132] 马克思，《路易·波拿巴的雾月十八日》，第143页。

[133] 有关总体说明，见斯蒂芬·P.邓恩，《亚细亚生产方式的起起落落》（Stephen P.Dunn，The Fall and Rise of The Asiatic Mode of Production，New York：Routledge，1982）。当然，因为不懂俄语，我无法接触更多文献。

[134] 拉纳吉特·古哈，《孟加拉财产规定：论永久殖民地观念》（Ranajit Guha，A Rule of Property for Bengal：An Essay on the Idea of Permanent Settlement，2d ed.，New York：Apt Books，1982）。另参见阿明，《不平等发展：论外围资本主义的社会形成》（Samir Amin，Unequal Development：An Essay on the Social Formations of Peripheral Capitalism，tr.Brian Pearce，New York：Monthly Review Press，1976）。

[135] 古哈，《孟加拉财产规定》，第98页。

[136] 生态绝对命令（Ecological Imperative），生态伦理学的概念，表示支配人

类生态活动中道德行为的原则。这一无条件的和绝对的原则是“爱并从而尊重生命”。——译注

[137] 范达娜·希瓦，《生态学与生存的政治：争夺印度自然资源》（Ecology and the Politics of Survival：Conflicts over Natural Resources in India，New Delhi：Sage，1991），希瓦和殷耿·摩赛（编），《生物政治：生物技术的女性主义和生态学读本》（Shiva and Ingunn Moser，eds.，Biopolitics：A Feminist and Ecological Reader on Biotechnology，London：Zed，1995）中的文章，《生态学家》（The Ecologist）杂志中的许多文章以及关于环保运动的其他出版物，当然都在马克思主义范式内详细论述了这一问题。但它们都没有重新思考马克思的城市目的论，也没有思考劳动力作用者在专门生态讨论中的位置。詹姆斯·奥康纳的新书《自然原因：论生态马克思主义》（James O'Connor，Natural Causes：Essays in Ecological Marxism，New York：Guilford，1998）预示了这一领域的重大事件，但此书出得太晚，我已来不及将他的认识融入我这本书中。

[138] 亚瑟·杨（Auther Young，1741——1820）：英国农业经济学家，货币数量论的拥护者。——译注

[139] 古哈，《孟加拉财产规定》，第179，182页。另参见维克多·基尔南，《马克思主义与帝国主义》（Victor Kiernan，Marxism and Imperialism，New York：St.Martin's，1975），第191页。

[140] 古哈，《孟加拉财产规定》，第57，58页。

[141] 安德森，《绝对主义国家的系谱》，第549页。

[142] 列宁，《帝国主义是资本主义的最高阶段》（V.I.Lenin，Imperialism：The Highest Stage of Capitalism：A Popular Outline，New York：International Publishers，1939，p.22）。

[143] 当然，我这里是在比较论证风格而不是选出“正确的”选项。不过，即便有这一附加条件，我也不敢完全肯定为什么彼得斯认为军工企业与来自“虚弱封建主义”的论证相抵触：“欧洲从辩证的落后中兴起这一阐释，没有注意到十字军东征的强大军事力量和帝国主义成就……当欧洲商业虚弱时，他们用武装力量来弥补欧洲的落后。是欧洲之外帝国构成的虚弱，才是欧洲兴起的部分前提。”［彼得斯，《帝国和解放：世界范围的力量与解放》（Jan Nederveen Pieterse，Empire and Emancipation：Power&Liberation on a World Scale，London：Pluto Press，1990，p.91）］资本主义和资本主义帝国主义的兴起，不能根据虚弱商业对抗虚弱帝国主义的拉锯来论证；也不能根据任何其他东西来成功论证。我再次想说明，论证的风格，生产知识和有效声明的政治，才是问题所在。

[144] 当然，我指的是埃内斯托·拉克洛和尚塔尔·墨菲那本充满煽动性、又富含学识的著作《霸权与社会主义策略》（Ernesto Laclau and Chantal Mouffe，Hegemony

and Socialist Strategy，tr.Winston Moore and Paul Cammack，London：Verso，1985）。

[145] “原本”不是指逻辑上的优先性，而是先于理解的程序上的优先性；是退出王权前的领地，而不是走最快捷的道路；是给予“对理性的公共使用”以优先性，而不是采取更为现实主义的方式：（男）人（不仅仅）是理性动物；你无法通过合理的期望理论来计算理性的界限。

[146] 阿明，《不平等发展》，第327——328页。对这一论证，马哈茂德·马姆达尼增添了新的文化材料，显示出英国如何建构非洲的“习俗”，并用这种殖民化勾勒的“习俗”给予“酋长”统治权［《公民与主体：当代非洲和晚期殖民主义的遗产》（Mahmood Mamdani，Citizen and Subject：Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism，Princeton：Princeton Univ.Press，1996）］。我在第三章会提到这一论证。

[147] 巴里·海因兹和保罗·赫斯特，《“亚细亚”生产方式》（Barry Hindess and Paul Q.Hirst，“The ‘Asiatic’ Mode of Production”，Pre-Capitalist Modes of Production，London：Routledge，1987）。

[148] 我在《在性别化的后殖民性中思考学术自由》（Thinking Academic Freedom in Gendered Postcoloniality，Cape Town：Univ.of Cape Town Press，1992）一书中探讨过这个问题。

[149] 安德森，《绝对主义国家的系谱》，第548页。

[150] 阿明，《不平等发展》，第54，56页。我并不是暗示有正确或“真实”的叙事。我甚至不是暗示可能会有正确的叙事。我只是在此评论对已被接受的叙事价值的颠倒与错置。相对而言，《欧洲中心主义》（Eurocentrism，tr.Russell Moore，New York：Monthly Review，1989）既更为切题，也更为无力。乔杜里的《欧洲之前的亚洲：从伊斯兰教兴起到1750年之间印度洋的经济与文明》（K.N.Chaudhuri，Asia before Europe：Economy and Civilization of The Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750，Cambridge：Cambridge Univ.Press，1990）也许进一步错置了对价值的叙事，但它并没有用更为华丽的辞藻来颠倒已被接受的教条。

[151] 巴里·海因兹和保罗·赫斯特，《生产方式和社会构成：对前资本主义生产方式的自我批判》（Hindess and Hirst，Mode of Production and Social Formation：An AutoCritique of Pre-Capitalist Modes of Production，Atlantic Highlands，N.J.：Humanities Press，1977，p.2）。后文提及此书时，标为“MP”。

[152] 一种扩展的“文学”批评——它也关注社会“文理”的制造——其任务在此超出了它的边界。阅读伦理［希利斯·米勒，《阅读伦理学：康德、德·曼、艾略特、特罗洛普、詹明信和本雅明》（J.Hillis Miller，The Ethics of Reading：Kant，de Man，Eliot，Trollope，James，and Benjamin，New York：Columbia University Press，

1987）；韦恩·布斯，《我们的伙伴：小说伦理学》（Wayne C.Booth，The Company We Keep：An Ethics of Fiction，Berkeley：University of California Press，1988）］开始研究对自我团结的他者的表达［萨义德，《东方主义》（Edward W.Said，Orientalism，New York：Pantheon，1978）］，但没有注意到以下危险：要停止指责同样自我团结的、本质化的殖民者或帝国主义者，就是要倒过来将殖民主义/帝国主义合法化。在最初的写作中，承认帝国主义“授权侵犯”，就是那一危险的结果。马克思相信帝国主义转型有一定益处，这是对这一信心的重新规划：“只有当一场伟大的社会革命能够掌握资产阶级时代、世界市场和现代生产力的结果，并将它们置于最先进人民的共同控制之下时，人类进步才不会再模仿可怕的异教徒偶像，这偶像只会从被屠杀者的头颅中啜饮美酒。”［《英国在印度统治的未来结果》（“The Future Results of the British Rule in India”，New York Daily Tribune，8Aug.1853，in Survey from Exile，p.325）］如今，对另一种发展而不是对围绕着阶级的文化主义本土主义的追求，似乎是那种危险的结果。在这后一个举动中，“文学”或“文化”研究与特定冒险领域不再相连。而对“亚细亚方式”中“亚细亚”的拒绝——以另一种被人们共同松散地“认可”的土地社会化的名义——以及以南非后种族隔离的名义对部落方式中“非洲”的拒绝，则更凸显出来。

[153] 邓恩，《亚细亚生产方式的起起落落》，第97，102页。

[154] 在此值得引三小段德里达的《耳传》，这只是想表明，如果读者想用相应的方法阅读马克思，可以参考德里达的整个文本。这也指示出一种关注，它是解构阅读所赋予的。让这一注释控制我这方不要做出以下任何表面的尝试，“将［马克思的］生平视为经验事件的集合，它在体系外留下了一个名字和一个签名，这一体系本身会被进行一个内在的哲学读解”（第5页），或用“以‘教训’为形式的目的论洞见，来启发‘年轻人’”（第23页）。以下是德里达所言：“我们可能会觉得好奇，被如此天真地称为‘伪造’的东西为何又如何可能（我们无法伪造任何事情）？‘相同的’词语和‘相同的’表述——如果它们确实相同——为何又如何能多次被用来服务据说是不同的，甚至是不相容的某些意义、某些语境？我们还会好奇，为什么那成功将尼采的教导当作模范的唯一一种教学制度（或只是一种制度的开端），最后会成为纳粹制度？”（第24页）而尼采并没有后见之明，知道你这

[155] 德里达，《与乌德比纳和斯卡尔佩塔的访谈》（“Interview with Jean-Louis Houdebine and Guy Scarpetta”，in Positions，tr.Alan Bass，Chicago：Univ.of Chicago Press，1981，p.71）。

[156] 罗兰·巴特，《作者之死》（“The Death of the Author”，in Image-Music-Text，tr.Stephen Heath，New York：Hill and Wang，1977，p.148）。

[157] 参见斯皮瓦克《捉刀》的题词。

[158] 这当然借用埃莱娜·西苏和凯瑟琳·克莱门特的《新生妇女》（Hélène Cixous and Catherine Clement，The Newly-Born Woman，tr.Betsy Wing，Minneapolis：

University of Minnesota Press，1986）一书的英文书名。我在文章里使用这一短语是想强调女性作为读者和模范，与一般的读解新政治之间的关联。

[159] 马克思，《资本论》3：344——347，732。

[160] 马克思，《资本论》2：133，181，182；英译文有改动。

[161] 仍然让我惊讶的是，德里达一直坚持这一观点。（我不断在想，就像有些人认为德里达通过强调文字学侮辱了伟大的口头文化一样，我一定也遗漏了他的某个隐含哲学观点。）比如，参见《特定时间：I.假钞》（Given Time：I.Counterfeit Money，tr.Peggy Kamuf，Chicago：Univ.of Chicago Press，1992，pp.157——159）一书中他对亚里士多德的理财学和这一概念在先前柏拉图思想里的对应物的讨论，就是严肃完整的经济学阐释。

[162] 马克思，《资本论》1：154；斯皮瓦克，《教育机器中的局外人》（Outside，in the Teaching Machine，pp.75——76）。

[163] 在将“自我”从/到他者进行不可还原的最初切分之后，这是第二阶段，即我们每天生活在自我/他者（资本主义/社会主义）的激烈拉锯（即我们的时间化的延异）中。

[164] 狂热分子常常用到这句话。我指的只是社会底层人民，她们早已是家长制行为的受害者。只要我们想到“世界贸易”，我们就会引用家庭劳作、血汗劳工、童工，这些都是很容易去反对的现象。而当我们步入金融化的全球化后，全球普遍主义女性主义对性别化属民的信贷资助（即所谓的女性小企业）怀抱未受审视的热情，这是在为帝国主义服务。

[165] 马克思，《资本论》1：156——157。

[166] 这一倾向在《规训与惩罚》（Discipline and Punish，tr.Alan Sheridan，New York：Pantheon，1977）中表现得最为明显，也是《分期》（“Periodization”，in History of Sexuality，vol.1，tr.Robert Hurley，New York：Vintage，1990，pp.115——131）一文分析现代性的潜在论据。

[167] 经济上“被抹杀”这一概念，在斯皮瓦克的《对价值问题的点点思考》（“Scattered Speculations on the Question of Value”，in In Other Worlds，p.168）一文中得到了阐释。

[168] 利奥塔尔，《游历：法、形式、事件》（Lyotard，Peregrinations：Law，Form，Event，New York：Columbia Univ.Press，1988，pp.6——7）。

[169] 盖尔·鲁宾，《女性交易：论性的“政治经济学”》（“The Traffic in Women：On the ‘Political Economy’ of Sex”，in Rayna R.Reiter，ed.，Toward an Anthropology of Women，New York：Monthly Review，1975，pp.157——210）。

吕斯·伊里加雷（Luce Irigaray）发展了一种性差异伦理学，并坚持这种理论，不仅仅把它当作纯粹的信仰。有关对此的讨论，见斯皮瓦克，《重估法国女性主义》（“French Feminism Revisited”，in Outside，pp.163——171）一文。不管可能有多不便，研究性差异这一假设，至少要知晓一种语言［参见艾伦·鲁尼在《什么需要完成》（Ellen Rooney，“What Is to Be Done”，in Elizabeth Weed，ed.，Coming to Terms：Feminism，Theory，Politics，New York：Routledge，1989，pp.230——239）一文中对此点的评论］。在资助对社会性别的全球文化研究时，我们很难不掉入新殖民主义。否则，像马克思这样的人没有什么可以用来理解社会变化时，就可以诊断说，“没有社会变化”。而如今，在更为局限的文学批评领域，像詹明信这样的人没有受益于感受语言的隐微和裂隙之处时，他就可以诊断说，通往“心理主义和私人主体性”之路被“否认”了，而就在语言的隐微和裂隙之处，这样的通路可以被阻断。

[170] 德勒兹和瓜塔里，《反俄狄浦斯》，第10页。

[171] 马克思的章节（第78页注释已引），出自《早期著作选》，第328页。德勒兹和瓜塔里的章节，出自《反俄狄浦斯》，第10页。

[172] 《法的力量》，第963——965页。对死者罪行的审判中，总有难以确定之处，在对保罗·德·曼的战时写作和海德格尔的政治观的无休无止的争论中，对这一点的承认使得支持方和反对方心中都产生了不安和伪善。见德里达，《多义的记忆：为保罗·德·曼而作》（Mémoires for Paul de Man，tr.Cecile Lindsay et al.，New York：Columbia Univ.Press，1986）和《论精神：海德格尔和问题》（Of Spirit：Heidegger and the Question，tr.Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby，Chicago：Univ.of Chicago Press，1989）及我在《责任》（“Responsibility”，in Boundary 221.3，Fall 1994：19——49）一文中对后者的评论。德里达会在这些著作中说这样的话，就算是被迫，也非常令人震惊。

[173] 德勒兹和瓜塔里，《反俄狄浦斯》，第194页。

[174] 德勒兹和瓜塔里，《反俄狄浦斯》，第198——199页。对土耳其作为一个持续连接之地的“专制”国家的讨论，见斯皮瓦克，《对文化研究问题的点点思考》（“Scattered Speculations on the Question of Cultural Studies”，Outside，pp.263——266）。

[175] 同上，第196页。

[176] 德勒兹和瓜塔里，《反俄狄浦斯》，第197页。

[177] 乔纳斯·费边，《时间和他者：人类学如何造就其对象》（Time and the Other：How Anthropology Makes Its Object，New York：Columbia Univ.Press，1983，p.12）。

[178] 恩格斯，《家庭、私有制和国家的起源》（The Origin of the Family，

Private Property and the State，New York：International Publishers，1942）。

第二章 文 学

一

正如预期，这章将探讨本土提供信息者作为文学表现中的人物，其兴衰变迁。我在此仍使用哲学与文学之间相当老式的二元对立；前者关注论证，而后者描绘不可能。对两者来说，本土提供信息者都是绕不过去的对象。让我们坚持这一对立，哪怕只是当作一种延异，其中一个推挤另一个，我们的话语才得以存在。

我在最后一章中写道，当女性被主人主体放在哲学之外时，依靠论证，她成为“不予考虑者”，而不是作为一个偶然的修辞姿态被排除在外；针对种族他者的诡计与此不同。文本中的此种倾向是已被接受观念的前提和后果。抵抗和抵抗的对象常常在这种可以达致的倾向中，发现它们最好地连接在一起，成为给予和接受召唤（interpellation）[1]的现成场所。我可以理解19世纪西北欧资产阶级女性主义所爆发的强烈能量，而她们的后继者——作为身处国际图书业中的女作者，我们至少部分地算她们的后人——在那一现成场所内，被召唤为抵抗。这样一种叙事可谓“真实”，因为她们的确有动员作用。在所有的体制建立中（不管多无体系），女性主义的主体是由宣布独立的行动性表述所生产出来的，在断言女性的认同及/或团结的同时，它必须必然将自己表述为自然、历史、社会及心理上的主体。当这样一种团结认为自己必将获得最后的胜利时，它必须想要“去赞美女性而不是解构男性”。[2]但是，这样一种赞美、这样一种宣布独立的主体，是何种女性呢？如果她与我们拒绝解构的男性有着未被公开承认的共谋关系，那么一种持久的批判也许是适宜的。[3]以下说法得到公认：法律是由它自身的僭越组成的；19世纪女性主义与帝国主义公理之间的关系有着些许亲密性。

通过对女性创作、男性赞美女性、男性和女性在他们文本的实质和修辞中批判帝国主义等方面的解读，我似乎只是在反复重申一个广

为人知的叙事：西北欧男性哲学家将“本土提供信息者”排除在外，从而将西北欧洲主体构建为“相同”，不管从上往下还是从下往上。著书立说的女性作者接近于本土提供信息者，但又毕竟不完全是，即便对女性主义学者来说也是如此。当出版作品的女性作者来自统治“文化”时，她们有时候和男性作者一样，都有创造一个模糊“他者”（常常是女性）的倾向，这一他者甚至不是一个本土提供信息者，而不过是一丝具体证据，再次将西北欧主体建构为“相同”。此种文本中的倾向是已被接受观念的前提和后果。然而，我们必须逆风而行，相信这事并非已经板上钉钉，我们仍有可能从内部去抵制这一倾向。

为了抵制这一倾向，我们必须提醒自己，原则上，研究19世纪英国文学时，应该记住，对英国人来说，被认为是英国社会使命的帝国主义，是英国文化表现的关键部分。文学在制造文化表达中的作用，不容忽视。当我最初写下这些语句时，这两个明显“事实”显然被19世纪英国文学解读所忽略。而相反，如今，所谓后殖民女性主义中的一部分研究者，又怀抱某种自恋坚持这些事实。这本身证明了帝国主义计划不断获得成功，它只是被置换或散播为更现代的形式。

我还想说，在我最初写作这一章节的时候，我们中有一些人希望，如果不仅在研究英国文学的过程中，也在研究帝国主义伟大时代的欧洲殖民文化的文学的过程中，记得这些“事实”，那么，我们可以在文学史中制造出关于曾被称为“第三世界”的“世界形成”（worlding）的叙事，如今，在对第二世界的并不均衡的关注中，这一世界渐渐被称为“南方”。最终，当下局势制造出一个“文化主义者”的优势地位，后者似乎完全倾向于培养视从前的第三世界为遥远文化的观念，认为这些文化虽然饱受剥削，但仍然保有完整无损的丰富文学遗产，等待被发现、被阐释、被翻译成英语/法语/德语/荷兰语而进入教学；并促成一个“南方”的出现，为跨民族文化交流提供证明。

似乎特别不幸，女性主义批评显现出来的视角却再次复制了帝国主义的公理。对以女性为主角的欧洲和英美文学作品的孤立性赞美，建立了女性主义的最高规范。它由一种读取恢复信息的方法所支持和

运作，来理解“第三世界”（这个含侮辱之意的词越来越“兴起”）文学，这一手段常常带着一种自觉的“正确判断”，故意采用“非理论”的方法学。

我曾详细描述过后苏联世界中的这一现象。在这一章中，我将审视它在19世纪文学中的征兆。我也将探讨两个20世纪文本，它们想要改变这一情形，用批判的眼光再次重构早期文本。作为在这一路线之外的后殖民作家，我对这些文本的一瞥并不均衡。

首先是著名女性主义文本《简·爱》。[4]让我们勾画一下这本小说所涉及的范围及其所理解的事物，然后找出它的结构动力。接着，让我们将《藻海无边》[5]作为对《简·爱》的重写，将《弗兰肯斯坦》作为对诸如《简·爱》所描绘的“世界形成”的一种分析——甚至是解构。[6]里斯和雪莱著作的主旨和修辞都批判了帝国主义公理。玛哈丝维塔·黛维的《翼龙》一文将这些话语移置入后殖民话语内。

我几乎不需要提及，我的调查对象是出版的书，而非其“作者”。当然，要做出这样一个区分，就是要忽略解构的教导。就如我在前一章里所说，解构批评方法的其中一种就是松开书本的束缚，拆解被命名主体（比如“夏洛蒂·勃朗特”）的言说文本和生命——书写之间的对立，而将这两者视为彼此的“写作场景”。在这样一种读解中，将自身书写为“我的生命”的生命，既是心理空间（也可以找到其他名称来称呼之）的产物，也是由被命名生命的掌握者所书写的书——这本书之后被交付给最经常被认可为真正“社会的”领域：出版和销售的世界。[7]但是，在此，以这种方式触及勃朗特的“生命”，过于冒险。[8]我们最好躲在更为保守的方法内——这一方法希望不要失去美国女性主义赢得的重要优势，继续尊重可疑的二元对立（书籍与作者、个人与历史）——并从以下确认开始：我在此的解读并非想要削弱个体艺术家的卓越。如果这样的解读能取得一点点成功，就会激起对帝国主义将历史叙事化这一行为的某种仇恨，因为这种行为为我们想要赞美的女性，制造出了如此可悲的一个原本。我提出这些确认，是为了给自己留出一些空间，可以从历史决定性的角度来看待女性主义个人主义，而不是简单将它作为女性主义本身而推崇。

富有同情心的美国女性主义者曾经说，我并没有公平对待简·爱的主体性。在此做些解释也许比较恰当。我的预设的大致内容是，对帝国主义时代的女性主义个人主义来说，危险重重的恰恰是人的造就：不仅将主体建构和“召唤”为个人，也建构和“召唤”为“个人主义者”。[9]这一危险表现在两个方面：抚育孩子和灵魂塑造。前者是通过两性繁殖而造就家庭——社会，倾注精力在“伴侣之爱”上；后者是帝国主义任务，将精力倾注在通过社会使命而造就公民——社会上。当女性个人主义者——不全然不是男性（即似乎像是男性，但毕竟不是男性）——以多变的关联将自身连接在这一危险之上时，“本土属民女性”（作为一个所指，在话语内）就被排除在这一新兴规范的任何份额之外。[10]如果我们在“大都市”语境内，从一个孤立主义者的视角来解读对简·爱的描述，就只会看见一个好斗女性主体的心理传记。相反，像我这样的读解，是要努力让自己摆脱女性个人主义者的这种“主体——建构”的催眠术。

要进一步阐明我的姿态并不非得是谴责姿态，我将提到雷塔马尔在《凯列班》里的一段话，尽管我本人并不认为后殖民应该将凯列班视为一个逃脱不了的模式，但我也希望读者读完此书后会明确意识到这一点。[11]何塞·恩里克·罗多[12]在1900年提出，拉美知识分子跟欧洲的关系的模式，可以类似莎士比亚的精灵爱丽儿[13]［与主人的关系］。[14]1971年，雷塔马尔否认有一种可以确认的“拉美文化”，将罗多的爱丽儿模式改造为凯列班模式。并不令人惊讶的是，这一有力转换仍然对玛雅、阿芝台克、印加或那些我们如今称为拉丁美洲的一些更小民族的文明，不予任何特殊考虑。[15]让我们仔细注意，在我论证的这一阶段，欧洲和拉美之间的这种“对话”（对“土著”之“世界形成”的政治经济并没有给予特殊考虑），为以下尝试提供了一种充分的主题描述：我们尝试去对抗种族中心主义和反种族中心主义的仁慈的双重束缚（也就是说，将“土著”视为我们热心进行信息恢复的对象，因此否认它有自己的“世界形成”），我在开篇即勾勒了这一双重束缚。

在《凯列班》的一个动人段落中，雷塔马尔将凯列班和爱丽儿都定位为新殖民主义的知识分子：

> 没有真正的爱丽儿——凯列班两极：它们都是异族魔法师普洛斯彼罗手下的奴隶。但是凯列班是这一岛屿的难以驯服的粗鲁主人，而爱丽儿却是空气般的精灵，尽管它也是小岛的孩子，但它是知识分子。丑陋的凯列班——它被奴役，它的岛屿被夺走，普洛斯彼罗教会它语言——这么驳斥普洛斯彼罗："你教会我语言，我得到的好处就是/我知道了如何下咒。"（C 28）

在我们试图抛弃我们作为爱丽儿的所谓优势，而"从［一个特定的］凯列班那里，在其反叛及显耀的队列中，寻找一个荣耀的位置"时，我们并没有要求我们的学生或同行仿效我们，而是要求他们应该留心我们（C 72）。但是，如果我们是受对失落起源的怀旧感所驱使，那么，我们也就会冒以下危险：抹杀"土著"，像"真正的凯列班"那样大步前进；忘记他不过是剧中的一个名字，是由可以阐释的文本所限定的无法抵达的空白。[16]对凯列班的展示与对历史的叙事化同步进行：声称要当凯列班，就是将我们必须不断尝试从内部摧毁的那种个人主义合法化了。

伊丽莎白·福克斯——杰诺维塞在一篇论述历史和女性历史的文章中，向我们展示了如何根据女性接触个人主义来定义西方女性主义产生的历史一刻。[17]争取女性个人主义的战斗，在建立精英个人主义的更大舞台上演，根据"创造性想象"这一意识形态，精英个人主义被编入审美领域。福克斯——杰诺维塞的预设，将引导我们进入《简·爱》那完美编排的开场。

这是主角边缘化、私人化的一幕："那一天不可能去散步了……这就不可能再在户外活动了。我倒是很高兴。"（JE 9）[18]接下来，简·爱打破了"回避"在地形学上的恰当规矩。在中心的家庭回避入客厅（withdrawing room）或厅（drawing room）[19]，这是被认可的避退的建筑空间；而简·爱却将自己插入——"我偷偷溜进了"——边缘——"与客厅连在一起的一间小小的早餐室"（JE 9；楷体为笔者所标）。

在18和19世纪英法布尔乔亚追求上流阶层品位的潮流中，如何经营居家空间广为人知。似乎合宜的是，简·爱所退回的空间既不是客

厅，也不是被认可的家庭用餐之地——正式餐厅，也不是适合读书的图书室。早餐室里“有一个书架”（JE 9）。就如鲁道夫·阿克曼在他的《总览》（1823）一书里所说，在19世纪英国流传的众多品位手册中，有一册记载说，设计这些低矮的书架和小支架，是用来“收纳起居室里想要摆放的、不用参考图书室的书就能阅读的所有书籍”。[20] 即便是在这么一个早已三重去中心的地方，“把波纹红呢窗帘几乎完全拉拢后，我［简］盘腿而坐，像躲在双重隐蔽中”（JE 9——10）。

在此，在简自我边缘化的独特性中，读者成了她的同谋：读者和简结为一体——都在阅读。然而简仍然保持着她的奇特优势，因为她继续从不在该在的地方做该做之事。她不想读应该读的东西：“印刷文字”。她读的是图画书。这种独特阐释学的力量，正在于它能使外部成为内部。“翻着书页的当儿，我时不时地打量一下冬日午后的景色。”玻璃窗的明亮窗格下，雨水不再渗进来，“阴沉11月的某天”更像是等待被“打量”的一个单维“层面”，它不像“印刷文字”那样被解码，却像图画，被边缘个人主义者的独特创造性想象破解。（JE 10）

在追踪这一独特想象的轨迹之前，让我们思考一下以下看法：我们能够通过家庭/反家庭这一成对物的有序排列，来描画出简·爱的发展图表。在小说中，我们首先碰到的是合法家庭里德一家，以及已故里德先生的外甥女简，她是近乎乱伦的反家庭的代表。接着，是合法家庭布洛克尔赫斯特一家，他们经营着一所学校，简被送到那里；以及代表反家庭的简、谭波尔小姐和海伦·彭斯，她们不符合家庭的定义，因为其成员只有女性。第三，是合法家庭罗切斯特先生和疯妇罗切斯特太太，以及作为违法的反家庭的简和罗切斯特。还有一些可以按此顺序添加到这一主题之链上：在结构上行使着反家庭功能的罗切斯特和情妇塞莉纳·瓦朗；伪合法的罗切斯特和未婚妻布兰奇·英格拉姆；等等。是在这一序列中，简从反家庭走向了婚后家庭。在下一序列中，简将尚不完善的兄弟姐妹共同体里弗斯一家，恢复为完整的家庭。此书的最后一个序列是家庭共同体，其中心是简、罗切斯特和他们的孩子。

根据这本小说的叙事能量，简如何从反家庭走向婚后家庭？是帝国主义积极的权力——知识，或使事物有意义的能力，提供了这一话语领域。[21]

［我对“话语领域”（discursive field）的定义，必须假设社会随处存在离散的“符号系统”，每一系统都与一个特定的公理相连。］我在别处详细阐释了以何种方式，这一定义处于社会实例的更大层面，而不是基本层面的亚个人或前本体“低语”，或“权力”和“知识”的网络。福柯用理论将“权力”和“知识”简化为力量和言说。我将这些系统等同于话语领域。“作为社会使命的帝国主义”就使这样一种公理的产生得以成为可能。我希望通过以下例子阐明，个体艺术家如何稳健地（如果不是以超越历史的洞察力）敲击手边的话语领域，以使叙事结构前进。关键是，我们对这种例子的分析，不能仅停留在对其“种族主义”的最低限度的诊断上。］[22]

让我们来探讨一下伯莎·梅森这个人物，她就是根据帝国主义公理制造出来的。通过牙买加白种克利奥尔人[23]伯莎·梅森，勃朗特呈现了人类/动物的边界，其模糊性可以被接受，这样就可以提出比法更伟大的善。以下是以简之口说出的著名段落：“在幽深的阴暗处，房间的那一头，一个人影跑过来跑过去。它是什么，是人还是动物，我无法……辨出：它似乎在以四肢攀爬；像什么奇怪的野生动物又抓又挠：但是它披着衣服，有着浓密灰白的头发，像马鬃一样散乱，盖住了它的头和脸。”（JE 295）

在对应的一个段落中，用罗切斯特对简的言语，勃朗特展现了要求超越法的紧迫：就好像被神的命令而不是人的动机所驱动。根据我在这章的论证，我们也许可以说，这并非呈现了纯粹婚姻或两性繁殖，而是呈现了欧洲及它的尚未进化成人的他者，呈现了灵魂的铸造。帝国征服的领域在此被描绘为地狱：

> “有天晚上我被她的叫喊吵醒了……那是一个炽热的西印度之夜……
>
> “‘这种生活，’我最后说，‘真是地狱！这种空气，这些声音——都属于无底深渊！如果可以，我有权离开那个地方……让我走吧，回到上帝的怀抱！’……

“来自欧洲的新鲜空气吹过大洋，冲进敞开的窗棂：风暴大作、大雨滂沱、雷鸣电闪，空气变得纯净了……那时，真正的智者安慰了我，给我指示了正确道路……

“来自欧洲的甜美之风仍在冲刷一新的枝叶上低吟，大西洋正在荣耀的自由中吼叫……

“‘走吧，’希望说道，‘重新回到欧洲生活去吧……上帝和人类所要你做的事，你都已经完成了。’”（JE 310——311；楷体为笔者所标）

由此，帝国主义公理这种无可置疑的权力——知识，是简从反家庭场景进入婚后家庭场景的前提。诸如特里·伊格尔顿这样的马克思主义批评家，只是从女家庭教师这一模糊的阶级地位出发，来看待这一现象。[24]而另一方面，桑德拉·吉尔伯特和苏珊·古芭则只是从心理学角度将伯莎·梅森视为简的黑暗分身。[25]

我并不想进入他们的这种批判争论。我只是想阐明，19世纪女性主义个人主义可以设想一个比走进核心家庭封闭圈子“更为伟大”的计划。那就是超越“纯粹”两性繁殖的灵魂铸造大计。在此，土著“主体”不是近乎野兽，而是可以被定义为“侵害”的行为的对象，这种行为以绝对命令（categorical imperative）之名行事。[26]

在这章中，我用“康德”作为一种换喻，来比喻我在前一章中读解的18世纪欧洲最可变通的伦理时刻。康德创造了“绝对命令”一词，视之为纯粹理性所赋予的普遍道德法则，并“由实践［理性］……［作为］我之实现……而分配给实践思维［再给经验意志］”，这一过程经由以下方式：“在造物中，他［人］所希望的一切，以及他可以控制的一切，可以只被用作手段；只有人，而且，也是因为人，所有理性造物其本身就是目的。”[27]这因此是将基督教伦理从宗教变成哲学的感人置换。[28]正如康德所说：“这样一条命令，即‘首先爱上帝，然后爱人如爱己’的可能性，与这一点完美回应［stimmt zusammen］。因为，作为一条命令，它需要注意［Achtung］律法，这律法规定了爱，且不让人随意将爱变成原则。”

康德的“绝对”在以决定为基础的行动中无法充分体现。事实上，让——吕克·南希在《绝对命令》中的中心论证就是，绝对命令是伦理

中“他性”（alterity）的标记（就像上述引文暗示的，爱并不取决于自由选择）。然而，哲学的危险转变力量就在于，它形式上的微妙可以为了服务国家而被歪曲。在绝对命令这一例子中，这种歪曲可以通过制造出以下程式来证明帝国主义计划的合理：让异教徒成为人，从而使他本身可以当作一个目的；为了承认原始人是实体；昨天的帝国主义就是今天的“发展”。[29]在《简·爱》中，这一计划被表现为某种离题，它逃脱了叙事结局的封闭圈。这一离题是圣约翰·里弗斯的故事，他被赋予结束文本的重要任务。

在小说结尾，基督教心理传记的寓言性语言——而不是我指出的小说开篇那种遣词造句，创造性想象的那种看似私人的语法——标志了帝国主义计划本身难以进入初生的“女性主义”场景。《简·爱》的结尾将圣约翰·里弗斯放在《天路历程》[30]的那一类人中。伊格尔顿没有注意到这点，但他接受了小说的意识形态词汇，这种词汇将在加尔各答生活等同于不带疑问地选择死亡，以此树立了里弗斯的英雄主义。吉尔伯特和古芭称《简·爱》是“平凡简的历程”[31]，认为小说不过是将男性主角换成了女性。她们没有注意到两性繁殖和灵魂铸造之间的距离，虽然两者的实现都是依靠帝国主义预设的未受质疑的习语，这习语在小说最后一部分十分明显：“坚定、忠实、虔诚、充满精力、热情和真诚，［圣约翰·里弗斯］为他的同类工作……他的严厉是武士大心[32]的那种严厉，保卫着他护送的香客不受恶魔亚玻伦[33]的袭击……他的抱负是崇高的主的那种抱负……他们毫无罪过地站在上帝的宝座跟前；共享着耶稣最后的伟大胜利；他们都是被召唤、被选中的人，而且也都是忠诚的人。”（JE 455）

在这段之前的部分，圣约翰·里弗斯本人证明了这一计划的合理：“我的天职？我的伟大事业？……我的希望？我要成为他们中的一员，将所有志向都投入到让他们的人民生活得更好的光荣事业中——把知识带到无知的王国——用和平取代战争——用自由取代奴役——用宗教代替迷信——用对天堂的希冀取代对地狱的恐惧。”（JE 376）帝国主义及其疆域拓展和主体构建计划，就是试图强烈拆解这一段所强调的对立。

出生在加勒比海岛屿多米尼加的琼·里斯，很小就读了《简·爱》，被伯莎·梅森这一人物所打动："我想书写她的经历。"[34]那本薄薄的小说《藻海无边》描绘的就是那一"经历"，出版于1965年，是里斯的最后一部作品。

我已经指出，伯莎在《简·爱》里的功能，就是呈现人和动物之间的模糊边界，因此在这一精神（如果不是法）下，小说削弱了她的权利。简·爱听到"嚎叫、抓扒的声音，好像狗在吵架"，接着看到了流血的理查德·梅森（JE 210），当里斯重新书写这一幕时，她让伯莎的人性丝毫未损。最初出现在《简·爱》里的另一人物格莱思·普尔，在《藻海无边》里向伯莎描述了这一事故[35]："这么说你不记得你用刀子刺这位先生了？……他的话我只听见了一句'我无法在法律上干涉你和你丈夫的事'。是在他说'法律上'这个词的时候，你向他扑过去了。"（WSS 150）在里斯的重新叙事中，伯莎从"法律上"一词感受到理查德的奸诈，这让她反应激烈，并不是她本身有什么兽性。

《藻海无边》中，罗切斯特执意给安托万内特重新起了个名字：伯莎，通过这一人物，里斯表明，像个人和人的身份这样私密的事物，都可能是由帝国主义政治所决定的。安托万内特作为白种克利奥尔人的孩子，在牙买加解放时期长大，被夹在英国帝国主义者和黑人土著之间。在叙述安托万内特的成长时，里斯重新铭写了那喀索斯的一些主题。

文本中有许多显著的镜像形象。我且从第一部分引一个。在这一段落中，蒂亚是个黑奴小女孩，她是安托万内特最亲近的同伴："我们曾在一个锅里吃，一张床上睡，一条河里洗澡。我一边跑一边心里想，我要和蒂亚住在一起，我要像她一样……我跑近时看见她手里拿着粗糙不平的石头，不过我没看见她往外扔……我们彼此对望，我脸上流着血，她眼里含着泪。就好像我看见了自己。像在镜子里一样。"（WSS 38）

一系列梦境增强了这种镜像想象。第二个梦有一部分场景是"关锁的园"（hortus conclusus），即"围起来的花园"，里斯在小说中用

了这一词（WSS 50），“关锁的园”是一曲罗曼司，将那喀索斯主题改写为与爱相遇之处。[36]只是，在围起来的花园内，安托万内特遇上的不是爱，而是一种奇怪的威胁声音，它光说着“在这里面”，邀请她进入伪装为爱之合法的监狱。（WSS 50）

在奥维德的《变形记》中，那喀索斯将他的他者认定为他的自我，这时，他的疯狂一览无遗：“他就是我。”[37]里斯让安托万内特在她的他者——勃朗特的伯莎——身上看见了她自己。在《藻海无边》最后，安托万内特上演了《简·爱》的结局，认为自己是桑菲尔德庄园里那个所谓的幽灵：“我又走进大厅，手里拿着那支长长的蜡烛。就在这时，我看见了她——那个幽灵。那个披头散发的女人。有一个镀金的框子把她围住了，但我认得她。”（WSS 154）金框围着一面镜子：就像那喀索斯的池塘映出了被自我化的他者，这一“池塘”映射了被他者化的自我。到此，梦的序列结束了，结束时召唤的正是蒂亚，这个无法被自我化的他者，这是因为断裂的帝国主义而非奥维德的池塘，进行了干预。（后面我会再探讨这一难点。）“那是我第三次做这个梦，这次有了结果……我大喊一声‘蒂亚’，就跳了下去。我醒了过来。”（WSS 155）那么，正是在书的结尾，安托万内特/伯莎可以说：“我终于知道了为什么我被带到了这儿，我必须要做什么。”（WSS 155——156）我们可以将此解读为，她被带进了勃朗特小说中的英国：“我夜里在里面走的这所硬纸板的房子”——硬纸封皮包住的书——“不是英国”（WSS 148）。在这一虚构的英国，她必须扮演她的角色，上演她的“自我”如何变成那个虚构的他者，必须一把火烧了那房子，烧了自己，这样简·爱就可以成为英国小说里的女性主义个人主义的女主人公。我必须将此理解为帝国主义普遍认知暴力的一个寓言，是为了殖民者的社会使命的荣耀，对自我牺牲的殖民地主体的建构。[38]里斯认识到，这个殖民地女人，并不该为了她姐妹的所谓“巩固统一”，被当作疯狂动物献祭。

批评家认为，《藻海无边》对罗切斯特充满了理解和同情[39]。事实上，是他叙述了故事的整个中间部分。里斯清楚表明，他是父权制继承权限制法的受害者，而不是父亲天然偏爱长子这一现象的受害者：在《藻海无边》中，罗切斯特的情境显然就是，次子被送到殖民

地，去购买一个女性继承人。

如果里斯在安托万内特和她的认同上利用了那喀索斯主题，那么，在罗切斯特和他的遗产继承上，她则触及了俄狄浦斯主题。［她以此为我们的“历史一刻”把脉。如果19世纪，主体建构被表现为儿童抚育和灵魂铸造，那么，20世纪心理分析让西北欧可以将主体的路线，设定为从那喀索斯（“想象”）走向俄狄浦斯（“象征”）。[40]但是，这一主体是规范的男性主体。里斯对这些主题（它们在男主人公和女主人公之间被划分）进行了重新铭写，其中，女性主义和对帝国主义的批评一起出现。］

“来自欧洲的风”这一幕中，里斯描绘了一封压抑住没写给父亲的信，这封信将是对此书悲剧的一个“正确”解释。[41]“我想起一星期前应寄回英国的那封信。亲爱的父亲……”（WSS 57）

第一件事是：信没写成。小说紧接着写道：

> 亲爱的父亲：三万英镑已给我了，既未提出任何问题，也不附带任何条件。没有作任何保证她生活的规定（这是一定要保证的）……我永远不会给你或你偏爱的儿子、我亲爱的哥哥丢脸了。我再也不会给你寄信要钱，提出讨厌的要求。也不会干出一个次子的那套偷偷摸摸的卑鄙勾当了。我出卖了我的灵魂，或者是你出卖了我的灵魂，不过，说到底，这交易不坏，不是吗？大家都认为这女孩挺漂亮。她也的确挺漂亮。但是……（WSS 59）

第二件事：信没寄走。正式寄走的那封信毫无趣味；我只引一部分：

> 亲爱的父亲：几天不适颠簸后，我们从牙买加来到了这里。向风群岛的这片小小产业是她们家财产的一部分，安托万内特对它很有感情……一切都不错，按你的计划和愿望进行着。当然我是和理查德·梅森打交道……他似乎和我有了感情，并完全信任我了。这个地方很美丽，但我大病之后仍十分虚弱，还不能充分欣赏这美景。过几天我再写信给你。（WSS 63）

以及等等。

里斯对俄狄浦斯主题的改写是一个反讽而非封闭的循环。我们无法知道这封信是否到达了目的地。“我心想他们这里怎么寄信，”罗切斯特沉思着，“我把信折好，放进书桌的抽屉里……我头脑里有无法填补的空白”。（WSS 64）这好像文本强迫我们注意到信和头脑存在类比。

里斯拒绝给勃朗特的罗切斯特一样东西，而在俄狄浦斯情结接替中，这样东西应该被确保：父亲之名，或教名。在《藻海无边》中，跟罗切斯特对应的那个人物没有名字。在最严格的可能意义上，他给父亲写那封最终定稿的信这一行为，被教名的失落这一意象所指导：“书桌上方有一个用三块木板搭成的简陋书架，我看了看上面的书：拜伦的诗集、司各特的小说，《瘾君子自白》……在最后一块搁板上有一本《……生平及书信》，书名的其余部分已模糊不清。”（WSS 63；楷体为笔者所标）

《藻海无边》的一个长处在于，它以一种离奇的清晰，在安托万内特的黑人奶妈克里斯托芬身上，标示出它自身话语的局限。我们也许可以说，克里斯托芬的未完故事是《藻海无边》叙事的离题，而圣约翰·里弗斯的故事是《简·爱》的离题，以此来猜度两书之间的距离。克里斯托芬并非牙买加土著；她来自马提尼克岛。从分类学上说，她属于良仆，而非纯粹土著。但是在这些分界内，里斯创造了一个具有强烈暗示性的人物。

克里斯托芬是文本中的第一个阐释者，第一个被起名的言说主体。“牙买加的贵妇们对我的母亲向来不以为然，按克里斯托芬的说法，‘因为她漂亮得没法再漂亮了’。”（WSS 18）尽管这是一个被当作商品的女人［“她是你爸爸给我的结婚礼物之一，”安托万内特的母亲解释道（WSS 18）］，里斯却在文本中分派给她一些重要功能。是克里斯托芬认定说，黑人的巫术有着文化特殊性，白人不能把它用作廉价药方来治疗社会邪恶，像罗切斯特对妻子安托万内特缺乏爱意就是这样一种邪恶。更为重要的是，里斯只让克里斯托芬一人对罗切斯特的行为进行了激烈批评，与他面对面对抗。整个段落都值得分析，我在此只简单摘录一些：

> 她是个克利奥尔姑娘，身上充满阳光。打开天窗说亮话吧。她可没到那个叫英国的地方的你的家去，她并没有到你漂亮的宅子里去求你跟她结婚。没有。是你老远跑到她家里来——是你求她嫁给你。她爱你，把一切都给了你。现在你说你不爱她，把她搞垮了。你把她的钱怎么着了，嗯？”［之后，罗切斯特，这个白人，这么默默对自己说：］她的语调仍然很平静，但她说到“钱”时带着咝咝的声音。（WSS 130）。

但是，里斯并没有将被压抑一方的个人英勇行为浪漫化。当男性诉诸法律和秩序的力量时，克里斯托芬承认了他们的权力。这暴露出公民的不平等，以下事实更强调了这点：就在男性的成功威胁之前，克里斯托芬曾援引牙买加奴隶解放，宣布说：“这里没有用锁链拴在一起的囚犯，没有处罚囚犯的机器，也没有黑牢。这是个自由的国家，我是个自由的妇女。”（WSS 131）

就如我之前提到的，克里斯托芬是叙事的离题。里斯的文本并不试图将她包含在这样一本小说内：这本小说是在欧洲小说传统内，为了白种克利奥尔人而不是土著，重写了经典英国小说。没有一种批判帝国主义的视角可以将他者转变为自我，因为帝国主义计划总是，也早已经从历史上，将无法相容的、不相连续的他者，改变为巩固了帝国主义本身的、已被驯化的他者。（我在本书中将继续强调这一点。）雷塔马尔的凯列班被困在欧洲和拉美之间，即反映了这一困境。我们可以将里斯对那喀索斯的铭写，理解为她是将这同一困境作为主题来呈现。

当然，我们无法知道里斯对这一事情的感受。不过，我们可以看看文本那一幕对克里斯托芬的铭写。就在她和男人交涉后、结局到来之前，她被悄悄移出了故事，这一点既没有叙事上也没有性格学上的合理论证：“‘我不识字，不会写字。其他的我都懂。’她头也不回地走开了。”（WSS 133）她是在骄傲地宣布文本——“识字和写字”——的退位。在我看来，对这一退位的展现，是《藻海无边》的非凡长处，而非缺点。[42]

事实上，如果里斯通过摧毁对“合法性”的滥用，来重新书写疯女人对男人的攻击，她仍然无法处理与圣约翰·里弗斯证明自己牺牲合理

这一情节相对应的段落，因为那些证明已经被移置到关于现代化和发展的当今习语中。试图将“第三世界女性”树立为能指这一努力，提醒我们，关于文学的主流定义本身困在帝国主义历史中。一个完整的文学重新书写，不会在帝国主义的破碎或断裂中轻易繁荣，而这种破碎或断裂，被一套异化的法律系统所遮蔽，它作为法本身而运作；被一种异化的意识形态所遮蔽，它被建立为唯一的真理；被一套人文科学所遮蔽，它忙着将“本土”构建为一个自我团结的他者。

至少，在印度的情形中，仅仅通过在文学教学的既有规范内重新安排课程或教学大纲，难以找到一条意识形态线索，来理解帝国主义计划好的认知暴力。对晚期帝国主义（那时，殖民地主体已稳固建立）来说，我们可以试作直截了当的比较：也就是，比如，一边是《达洛卫夫人》中从功能上被刻画为无知的印度，另一边是20世纪20年代印度的文学和文化生产。但是，我们无法通过文学史或文学批评，来质疑19世纪上半叶，因为，在狭隘意义上，文学史或文学批评都是由支持（或反对）殖民学科生产的公理所定义，两者都暗含在制造爱丽儿的计划中。要重新打开这一裂缝，又不陷入对失落起源的怀旧，文学批评必须转向帝国主义统治的历史档案。[43]

玛丽·厄米里（见第131页注释）认为，琼·里斯的书中专门使用了加勒比海风格的技巧，这使得对此书的读解更为丰富。我发现她对诸如“被放逐孤岛”这些细节的说明，非常具有说服力。她大胆假设，《藻海无边》的文本书写借鉴了非洲土著的奥比巫术，也运用了后者的技巧，这让我的“他者无法完全自我化”这一认识更为复杂。我只能认为这是一种标志，它标示出了想要将他者自我化的欲望的局限，这一欲望反映在里斯本人的诗歌《奥比之夜》中，最后两行是一个脚注：“爱德华·罗切斯特或雷沃斯/写于1842年春天。”[44]就如我此后要讨论的一本小说《福》中的“星期五”一样，我必须将对克里斯托芬的离去的安排，视为保卫边缘的一个举动。

玛丽·雪莱的《弗兰肯斯坦》出现在英国阶级历史演变的另一个关口。我认为，这一最初的女性主义文本仍然含义隐微，这只是因为它并没有运用女性主义个人主义的语言，我们称赞这种语言为英国文学

中高等女性主义的语言。芭芭拉·强森的简明研究，试图将这一顽抗的文本解救出来，以服务于女性主义自传。[45]相反，乔治·列文在创造性想象和关于写作本身的语境中解读《弗兰肯斯坦》。他认为，这是一本关于该小说自身写作以及关于写作自身的小说，是关于阅读的一个浪漫寓言，在此寓言中，简·爱作为没有自觉意识的批评者，与它非常相称。[46]

我计划让《弗兰肯斯坦》脱离以上批评领域，而从这章开篇所呼吁的英国文化认同这一意义，聚焦这一文本。在此焦点内，我们必须承认，尽管《弗兰肯斯坦》显然是关于社会中男性的起源和进化的故事，但它并没有为了文本的重要功能而采用帝国主义公理。

让我同时说，《弗兰肯斯坦》中的确有大量附带的帝国主义情感。但是，在此文的论证中，我想要说明的是，帝国主义的话语领域并没有为此书的叙事结构，制造出毋庸置疑的意识形态关联。在雪莱的小说中，帝国主义话语以一种奇怪的强有力方式浮现出来，后文我将探讨它出现的一刻。可是，《弗兰肯斯坦》却不是男性和女性个人主义对抗的战场，两者通过两性繁殖（家庭和女性）和社会主体制造（种族和男性）相连。在维克多·弗兰肯斯坦的实验室里，那个二元对立被破除了，这个实验室是两项任务同时进行的人造子宫，尽管实验条件从没有公开说出。弗兰肯斯坦的公开对手是造物主上帝本人，但他的真正竞争者也是能生孩子的妇女。不仅他梦到的母亲和新娘去世（这位新娘后来真的死了）与这有关，他丑陋恐怖的同性爱人“尸体”[47]的报复也与此有关，由于被剥夺了一个确定的童年，这一报复非同寻常[48]：“我小时候，没有父亲在一旁顾盼照看，也没有母亲的笑脸和亲抚为我祝福；就算有过这些事吧，我过去的全部生活已被抹掉了，成了混混沌沌的、什么也无法辨认的一片虚茫。”（F 115）是弗兰肯斯坦自己对怪物真实复仇动机的含糊错误理解，揭示出他的竞争对手是作为制造者的女性：“我创造了一个有理性的生物，因而也对他负有义务，应竭尽自己所能，保证他幸福安康。这是我的责任，但我还有比这更重要的义务，对我自己同胞的义务，我更应当把这放在心上，因为这关系到更多人的幸福或痛苦。正是出于这样的考虑，我拒绝为我的第一个造物再造出个同伴来，我这么做是对的。”（F

206）

很难不注意小说对逾矩的强调，正是对逾矩的担忧，让弗兰肯斯坦结束了自己创造未来夏娃的实验。但是，即便是在实验室中，他所制造的女性也不是一个拥有身体的尸体，而是“一个人”。她体现出来的隐喻（非）逻辑是，她在弗兰肯斯坦终止实验前已经存在，她不是等待他重新“组装”的已死之尸：“那具未完工就被我一手毁掉的造物的残骸，横七竖八地躺在地板上，我差不多真的觉得，被我肢解的，乃是个有血有肉的活人。”（F 163）

在雪莱看来，男人骄傲地视自己为灵魂的制造者，这既篡夺了上帝的位置，也（徒劳地）试图否认女性在生理上的特权。[49]事实上，如果在此沉浸于弗洛伊德式的幻想，我可以竭力主张，如果给予和拒绝给予母亲一个阴茎，是那种男性偶像崇拜，那么，给予和拒绝给予男性一个子宫，也许就是女性偶像崇拜，但是，是在不可能从心理分析上平等对待男女性的世界里。[50]男性体内的崇高子宫这一形象，当然就是他那多产的大脑，脑袋里的那个容器。

在经典心理分析的判断中，阳物崇拜的母亲只能靠有阉割焦虑的儿子而存在；而在《弗兰肯斯坦》中，子宫躁动的[51]父亲（维克多·弗兰肯斯坦拥有他的实验室——理论理性的子宫）却无法制造出一个女儿。在此，种族主义语言——被理解为社会使命的帝国主义的黑暗一面——与男性至上主义的歇斯底里结合在一起，成为（抛弃）两性繁殖而不是主体构建的习语；并受到文本的审判。男性和女性个人主义的角色因此被颠倒和错置。弗兰肯斯坦无法造出一个“女儿”，因为“说不定她会比她的同伴邪恶几万倍……［也因为］那恶魔如饥似渴想要获得异性的安慰，其直接后果之一就是后代的出世，这一来，魔鬼的种族将在地球上繁殖衍生，置人类于危如累卵的可怕境地”（F 158）。

这一特别叙事线索，也引发了对18世纪欧洲话语的彻底批判，这一话语表示社会起源于（西方基督教的）人。难道不该指出，就像卢梭在《忏悔录》里所言，弗兰肯斯坦宣称自己“生来就是日内瓦

人”（F 31）？

在这一显然是说教的文本中，雪莱的观点是，社会建设计划不应该只建立在纯粹理性、理论理性或自然科学理性的基础之上，这是她对一个功利社会的含蓄批评。为了这个目的，她在精心设计的故事的开始，描绘了三个自小的朋友，他们似乎代表了康德关于人类主体的“三部分”概念：代表了理论理性或“自然哲学”的力量的维克多·弗兰肯斯坦；代表了实践理性或“事物道德关联”的力量的亨利·克勒伐尔；以及代表了审美判断力（“诗人的爱丽儿般的创作”）的伊丽莎白·拉凡瑟，在康德看来，审美判断力是“恰当中介，它连接了自然概念王国和自由概念王国……促进了……道德感”（F 37，36；CJ 39）。

［在第一章，我试图表明，在为审美而保留的一个计划好的部分中，崇高有一个未计划好的位置，这一位置就像简·爱蜷缩的隐秘处，在结构上被抛弃，在这位置上，是对本土提供信息者的排除在外，让康德可以连接自然和自由。而在这一章中，我试图表明，玛丽·雪莱的文本试图在怪物身上突显出某种本土提供信息者。在我看来，雪莱的文本与它必然使用的哲学资源的叙事支持之间，有种无解的关系（是否因为我与解构也存在相似关系，我与弗兰肯斯坦产生了共鸣？）；询问怪物有关康德对二律背反的解答的问题，将摧毁能使系统成立的可行叙事。[52]而事实上，这一系统并不成立，这也是因为，就如康德论述表明的，男性主体一直想要单独操纵这系统。］

这“三部分构成”的主体并没有和谐运作。一个证据是，按说亨利·克勒伐尔与实践理性相连，那就应该“按计划去印度……他相信自己通晓印度的各种语言，了解印度这个社会，因此有能力切切实实地促进欧洲殖民事业和贸易的发展”，而我之前提到的一部分附带的帝国主义情感也是证据（F 151——152）。应该指出，在此所说的语言更是企业家而非传教士的语言：“他来到大学，想要全面掌握东方语言，从而为实现自己的人生抱负开辟广阔天地。他决心干一番轰轰烈烈、名垂青史的事业，将目光转向东方，因为那里大有可为，可以充分发挥他的创业精神。波斯语、阿拉伯语、梵语把他吸引住了。”（F 66——67）

维克多·弗兰肯斯坦对自然哲学有着奇怪迷恋，当然是他最有力地证明了，如果让女性和本土提供信息者进入那一封闭圈，康德的三部分主体的多重视角将无法和谐合作。弗兰肯斯坦光从自然哲学中，就创造了一个假定的人类主体。他错误地总结说："凭着一阵热情的疯狂冲动，我造出了这个有理性的生物。"（F 206）说康德的绝对命令最容易被误解为假定命令——这一命令将只有道德意志才能领会的事物建立在认知理解的基础上，因为它将自然哲学放在实践理性的位置上，一点也不牵强。

这里需要抓紧多加一句，这样的解读并不必然是在指责夏洛蒂·勃朗特心怀帝国主义情感，同样也并不必然是在赞美玛丽·雪莱成功书写了一个康德式寓言。我最多只能说，我们可以在帝国主义的框架内，在康德的伦理一刻中，以一种有益政治的方式，读解这些文本。而这样一种方法，必须天真地预设，一种"无偏见无利益"的阅读，试图清楚呈现主流读者的利益。（当然，也可以提出其他"政治"读解——比如，那怪物是新兴工人阶级。）

《弗兰肯斯坦》的形式继承了一种多框架的既有书信体传统。在这一多框架的核心，怪物叙述了（由弗兰肯斯坦告诉罗伯特·沃尔登，后者在信里转述给他姐姐）他如何秘密地几乎学着变成了人。我们总是注意到，怪物读《失乐园》，认为它是真正的史书。但我们并不常注意到的是，他也读普鲁塔克的《希腊罗马名人传》，即"古代共和国的缔造者们的业绩"，将之与"我的保护人那种家长制生活"相比（F 123，124）。而他的教育则来自沃尔内写的《帝国的灭亡》，这本书据说是法国大革命的预示，它在法国大革命发生后、在作者用实践完善了他的理论后出版（F 113）。沃尔内的书试图描述启蒙后的普遍世俗历史，而非欧洲中心的基督教历史，这历史是从"底层"叙事者的视角出发而写成的。[53]

恶仆凯列班式的怪物接受这种（普遍世俗的）人性教育的途径，是偷听（主人）给爱丽儿式的精灵上课。这个爱丽儿式的精灵名叫莎菲，是成了基督徒的"阿拉伯人"，"说什么也不愿在土耳其生活"（F 121）。在描绘莎菲时，雪莱用了18世纪自由主义的一些套话，这些

话到今天还有许多人在用：莎菲的穆斯林爸爸是（坏的）基督教宗教偏见的受害者，但他本人诡计多端、忘恩负义，并不像莎菲的（善良的）基督教母亲那么道德高尚。尝到了人之解放的快乐后，莎菲再也不愿回家了。“土耳其”和“阿拉伯”之间的混淆在今天也有其对应。

尽管我们在此所看到的远非《简·爱》里未受审视的、隐蔽的帝国主义公理，但是，我们仍不该赞美雪莱（两位反福音人士的女儿）所制造的有时限的虔敬。对我们来说，更为有趣的是雪莱对他者的区分，她把他们分为凯列班与爱丽儿，而且，她无法使怪物等同于那些教导的恰当接受者。对我来说，这种小心翼翼地保持距离的姿态，是此书政治重要性的标记。尽管怪物“听到美洲大陆的发现。而且，当听到美洲大陆土著居民的不幸命运时，禁不住与莎菲一起泫然流涕”，但莎菲无法回应他的情感。第一眼看到他时，“她顾不上照看她的朋友［阿加莎］，转身冲出了茅屋”［F 114（楷体为笔者所标），129］。

在人物的分类上，穆斯林——基督徒的莎菲和里斯的安托万内特/伯莎同属一类。而事实上，也就像良仆克里斯托芬，《弗兰肯斯坦》中由自然哲学许可而创造的这一主体，也是离题的、未获解决的因素。这怪物内心是人、外表恐怖，不过是被挑起了报复心，这一简单看法显然不足以承载如此沉重的历史困境的负担。

事实上，曾有一刻，雪莱的弗兰肯斯坦的确试图驯服怪物，将他带入法的领域，而让他有人性。他“前去拜访镇里的治安官……简明扼要但坚决地陈述了［自己的］经历”——第一个叙述弗兰肯斯坦故事的不含偏见的版本——“各件事情发生的确切日期都交代得清清楚楚，没有偏题，也没有破口大骂……讲完之后，我对治安官说：‘我要控告的就是这样一个家伙，我请求阁下全力以赴将他捉拿归案。这是阁下作为执法官的责任。’”（F 189，190）

雪莱笔下“日内瓦治安官”的世俗声音中，有着绝对的社会合理性，提醒我们全然他者无法自我化，怪物有着“恰当”手段无法遏制的“禀性”：“我极愿效劳，”他说，“您尽管放心，我如能抓到这怪物，

一定会对他量罪论处。但我担心的是，从你描绘的他的禀性来看，他有这么大的本事，我怕权力再大，也无济于事，因此，尽管我将采取一切必要措施，你最好做好心理准备，可能要大失所望。”（F 190）

最后，在大部分读者看来很明显，人的个性差异似乎从小说中消失了。怪物、弗兰肯斯坦和沃尔登似乎成了各自的接替。弗兰肯斯坦的故事终结于死亡；而沃尔登在他作为书信作者的框架内，结束了他的故事。在他叙事的结尾，他是位自然哲学家，从弗兰肯斯坦的例子中获益良多。而在文本的结尾，怪物向他的制造者忏悔了自己的罪恶，显然是要自我了断，却被一片浮冰带走了。我们没有看见火化他的木柴堆燃烧——在文本中自我献祭并没有完成：他也无法被包含在文本内。我坚持认为，展现这种无法包含是《弗兰肯斯坦》的长项之一。根据叙事逻辑，“在远方的朦胧黑夜”（F 211）——这是小说的最后一句——他“消失”而进入一种存在的时间性，这种时间性既与个人想象的领土扩张（就如《简·爱》的开场）不一致，也不符合基督教心理传记的权威场景（如勃朗特作品的结局）。在雪莱文本的范围内，两性繁殖和社会主体制造之间的关系——“帝国主义中的女性主义”这一19世纪的有力主题——仍然大有问题，而且，它悖论性地构成了雪莱作品的力量所在。

早先，我认为，《弗兰肯斯坦》里的女性是拥有子宫的人，现在，我认为，书中一个框架性的女性，她既不离题，也没有被包含进去，或者说，尚未被包含进去。“萨维尔夫人”、“了不起的玛格丽特”、“亲爱的姐姐”是对她的称谓和血缘铭写（F 15，17，22）。尽管不是主人公，但她是小说的诱因。她是女性主体，而非女性个人主义者：她在小说中的功能无法简化：她是收信人，这些书信构成了《弗兰肯斯坦》。我已评论过，在《简·爱》开篇，读者与简一起阅读，展现了特有的阐释学。在此，在以下关键意义上，读者必须与玛格丽特·萨维尔一起读信：她必须截取接收——功能，作为接收者来读信，从而让小说存在。[54]玛格丽特·萨维尔并没有回信，以让小说封闭为一个框架。因此，框架同时又不是框架，怪物可以走“出文本”，“消失在黑夜中”。在我们阅读的寓言内，这个有着巨大缺陷的文本，让这位英国女士与无法命名的怪物的位置，都悬而未定。后殖民

读者会满意地认为，这就是对这部19世纪英国小说的很好解读。雪莱本人充分“认同”维克多·弗兰肯斯坦。[55]

雪莱的解放愿景，无法超越殖民事业的镜像情境，其中，只有主人有历史，主人和主体被锁在当下的有裂隙的镜子中，而主体的未来，尽管并不确定，但有特定的方向，要么走向主人，要么离开主人。在这一受限的愿景内，雪莱赋予怪物权利，他拒绝被限制在主人的回望中，拒绝思维中的种族隔离，可谓：“‘我并不想跟你作对……我怎样才能打动你的心肠呢？’……［他］伸出可恶的手，挡在我［弗兰肯斯坦］眼前，我用力把它们甩开了；‘我可以让你不看到你所讨厌的东西。而同时，你还是可以听见我说话。’”（F 95，96）

就像我们看到的，他要的（虽然并没被准许）是一个有性别的未来，一个殖民的女性主体。

现在我想把这一点说得更深些，做一个比照。作为后殖民作者，作为历史事实上并没有制造出来的殖民女性主体的后裔，我的任务不能只停留在《弗兰肯斯坦》如此有力地展现的主人——奴隶镜像的封闭圈内。因而我转向玛哈丝维塔·黛维的《翼龙》，来衡量以下两者之间的一些差异：一边是对以下情境的充满同情与支持的殖民展现：拒绝为了怪物般的殖民地主体，对镜像交流的抑制；另一边是对建构的后殖民表现，就是建构新民族的构成性主体：将它们建构为属民而不是，常常通过重新命名殖民地主体，而建构为公民。[56]在此过程中，本土提供信息者进入了前一章最后一部分所描绘的当代语境。

黛维聚焦于印度的所谓土著或原住民（以及之前不能触及的印度最低阶层），在最近一次统计中，这些人有8000万，但在殖民及后殖民研究中基本未受重视。[57]这些人可分为三百余个族群，大部分有其独有语言，可分为四大语言群。我多次公开说，为了将属民置于霸权之下——给他们后殖民国家公民的身份，构成性的主体身份——黛维所参与的运动，将一种结构上的统一，强加在这一巨大群体上。这是对启蒙的错误——使用[58]，而非多元的认同主义。

在《翼龙》后记中，黛维凸显了对土著整体的这种滥用（或用词

不当——没有一个词可以照字面意义指称“原始印度民族”或“ādim bhāratiya jāti”概念）精神：“［此书中，没有任何名称——如‘Madhya Pradesh’（中央省）或‘Nagesia’（纳格斯阿村）——照字面意义运用。在此，‘Madhya Pradesh’指印度，而‘Nagesia’村指整个部落社会。我有意地将南亚不同部落和族群的规矩和习俗，与‘祖先灵魂也就是我的灵魂’这一观念融合起来。我不过想通过翼龙神话，试图表达我基于经验对印度土著社会的看法。］——玛哈丝维塔·黛维。”[59]

在《追忆似水年华》结尾，普鲁斯特冗长地描绘了他面前的任务，那就是创作我们刚读完的多卷本大部头。黛维的姿态也属于这一主题。读完整部中篇小说后，作者告诉我们，故事中的唯一权威是修辞。她交给我们一份礼物，是一个小巧但关键的无解，故事的真实值被作为添写放在方括号内，“写作的严格体系，将陈述控制在学科内，这一学科是关于被严密监控的标记的学问”。[60]这一真相并不精确。我们无法只靠阅读文学文本，或已做必要修正，社会历史文献，来“了解”属民。“就是说，的确有法，但法未必公正。”[61]有责任读书，但书本知识不是责任。

在此，本土提供信息者并非用词不当，相反是最滋养人类学的人。小说结尾告诉我们，作者将不是一个人。在故事本身内，至少有两个强大的人物，无法被挪入本土提供信息者的视角。他们无法被挪入，一部分原因在于这一主题：是原住民在抵制发展（在我读解马克思的裂隙中有所暗示）。最极端的例子是香卡，他原本很容易成为可信的本土提供信息者，但他对这种可能性却毫无兴趣：“‘我不懂你的意思。但我极其谦卑地对你说，你什么也为我们做不了。一旦你进入我们的生活，我们就变得不洁。我们不要修路，不要救济金——你要怎样补偿那个民族消失了的土地、家园、墓地？’香卡走上前来，说，‘你能离开得远远的吗？非常远？非常，非常远？’”（IM 120）

黛维用她贫乏的知识、愤怒与爱的绝望，展现了后殖民国家的运作。[62]有被镇压的持异议的激进分子，有寻求公开选举的民族政府，有不分善恶的机构官僚，对这些国家官员属民来说，民主的所谓

启蒙原则有违直觉。然后是后殖民性的最糟糕的副产品，就是那类印度人，他口口声声发展有理，以此剥削部落、摧毁他们的生活体系。反抗他的是少数尽责而有理解力的政府工作者，他们通过官方的暗中破坏活动和小的妥协这一套系统来运作。其中心人物是记者普伦·萨海。（黛维本人除了是一名生态——健康——教养的行动分子和小说作家，也是不知疲倦的干预性记者。我一直小心翼翼不去指责作家。赞誉有加则不在此限。）

黛维微妙地在国内社会的性别——解放框架内，叙述普伦的私人生活，他属于大都市和城市的中低阶层，这一点值得单独讨论。在小说中，普伦离开了这一架构的场景，翻越帕沙山，来到帕沙村，这是一片发展中的土著地区。（普伦的这种“脱离框架”，也是一种“去限制”。）他旅行的收获，就是为他的盟友哈里希兰写的报道，而这正是黛维本人曾写过的有条有理的报道。除此之外，我们没有看见他将为报纸写的更为公开的报道。这也是一份并未发出的报道，但在以下意义上，可以说“发出了”：我们可以在小说的文学空间内读到它，这些来自山区的小品文，挑战了解殖国家的每一个宣言。

就像《弗兰肯斯坦》里的怪物，普伦也走到了故事的叙事之外，但是他却进入了后殖民新民族国家内的行动：“一辆卡车过来。普伦扬了扬手，上了车。”

到目前为止，我概括了这样一个故事：它说的是新民族中的属民自由。但是这个故事也只是个框架。在我继续揭露故事的奇特核心之前，让我提醒读者，普伦的女性朋友萨拉瓦提，这位印度本土世袭阶层中自我“解放”的非精英女性，以及其他那些尽职尽责的工人的妻子，都在这一框架之外的框架之内等待。对属民的自由以及甚至是本土中层女性（自我）解放的叙事，无法继续。[63]

故事的核心因此是：这是一个关于葬礼的故事，通过这一葬礼，普伦这位干预性记者，开始承担属民的责任，这责任与权利争取并不一致（两者是渐进的、不对称的、无解的、脱离话语的、延异的）。一个原住民孩子在洞穴墙壁上画了一幅翼龙图。普伦和一位“好心”的

政府官员不允许将这幅画公之于众。再次没有本土提供信息者。因为无意中成功“预言”了降雨，普伦被记入了族群一直在记载的历史中。他看见了翼龙。或者说，也许翼龙以精灵的特殊有形性，向他现了身。[64]

如果无名怪物（没有历史）与维克多·弗兰肯斯坦之间的交易，最终是对被阻止镜像的徒劳拒绝，那么，将土著与非土著团结在一起的翼龙（史前）和“民族”历史之间的凝视这一情境，某种程度上有所不同。这里不可能有镜像；在文本空间内——这一空间从修辞上与反事实的葬礼脱离，土著和非土著必须齐心协力。以下是翼龙顾盼（也许是看着普伦）时，普伦的话：

> 你的翅膀合拢着，没法动，我不想碰你，你在我的智慧、理性和情感之外，谁可以把手放在中生代第三阶段末和新生代地质年代初的轴向力矩上？……它的眼睛想告诉普伦什么？……眼神间没有交流。只有朦胧的等待，没有尽头。它想告诉我们：我们是因不可避免的自然地质进化而灭绝。你们也面临危险。核爆炸、战争，或弱肉强食的侵略进攻会让你们也灭绝……想想你们是要前进还是后退……一味滥用人造物质残害了自然后，最终你们能在土里种什么？……阴郁而无眼睑的眼睛仍然毫无反应。（IM 156——157）

对现代印度人来说，从经验上来讲，翼龙不可能存在。而对现代印度原住民来说，翼龙也许是祖先的灵魂，就像作者想象的那样，而作者将自己的签名放在了框架之外。[65]小说并没有在真相和准确的语域之间作出判断，而只是在不同的空间里呈现它们。这不是科幻小说。翼龙不是象征。

翼龙死了。那个男孩香卡因惊吓而失声，他不再与人交流，而成为翼龙“保护者”、它的“祭司”。他把翼龙埋在河流旁的地洞中，洞窟四壁满是辉煌的“未被发现”的洞穴壁画，也许是古代留下的，也许出自当代人之手。在文本中，原住民并没有被当作博物馆的展品收藏。香卡允许普伦跟着他。葬礼本身与当代原住民做法不同。香卡说，现在，他们像印度人那样先火化。“我们埋了骨灰，得到一个石碑。我听说过去我们是埋葬尸体的。”当然，这一记忆是一个被想象出来的

认同的想象，是小说的虚构。这一哀悼不是人类学的，而是伦理——政治的。（普伦的人类学研究，把本土提供信息者说的话转换成现代人能理解的语言，这虽然有用，但对这些事件来说并不合适。）

普伦是印度世袭等级，在如今以印度人为主体的土地上，他是个遥远的陌生人，但他赢得了权利去帮助埋葬前土著文明，当这一文明被想象为一个修辞空间内种族和记者方面抵抗发展的各自计划——对彼此来说，它们都是无解的，都是困境所在——的统一时，它本身就是用词不当。这一修辞空间在文本上与框架叙事分离，后者也可能就是中心叙事。

葬礼开始都会有一段悼词，但小说中，这一虚幻的挽歌被放在了叙事的结尾，就在普伦跳上卡车和作者签名的后记之前。挽歌的主体，被悬置在记者——小说人物和作者——形象之间：

> 普伦吃惊地发现，自己心里充满了对帕沙的爱，也许他再也无法做一个生命的冷淡观众了。翼龙的眼睛。香卡的眼睛。哦，古老的文明，印度文明的创始和基础，哦，最初的持续的文明，我们真的被打败了。一片大陆！我们尚未发现它，就已经摧毁了它，就像我们摧毁原始森林、水源、生物和人类一样。一辆卡车过来。普伦扬了扬手，上了车。（IM 196）

我认为（尽管这种看法受到强烈的批评异议），《藻海无边》必然受限于欧洲小说的范围。《翼龙》也是如此。就像里斯调用奥比巫术一样，它也调用了一种土著的叙事性。我们毫无选择，只能让文学想象充满了混杂。但是，作为批评家，如果我们希望重新开始探讨帝国主义在认识论上的断裂，而不用屈从于对失落起源的怀旧情绪，那么，我们必须转向帝国主义统治的档案。在这章中，我没有这么做。但在下一章中，通过对“档案”适度而非专业的“解读”，我试图在欧洲小说传统之外，扩充《藻海无边》里最有力的一个暗示：可以这么阐释《简·爱》——它编排与展现了伯莎·梅森如何作为一个“贤妻”而自我牺牲。如果我们对以下历史没有足够了解，那么这一暗示的力量就并不明朗：英国驻印度殖民当局曾从法律上操纵寡妇殉葬。在此意义上，也许可以认为，我下一章的努力是在文化研究一个不那么受限的

实践方向跨出的一步。

是依靠这样的举动，而不仅仅是依靠决定赞美女性，女性主义批评才能是改变学科的一种力量。但是，要这么做，就必须承认它和它在其中寻找空间的制度有着共谋关系。慢慢努力也许可以使这一关系从对立转变为批判。

让我用一种理论的和历史的方法，形容一下这种共谋里的某个区域：

有限使用批判或抵抗方法，也许会让我们发现，真理假说[66]的基础不过是种比喻。在学院派女性主义的例子中，我们发现，要把白人特权男性当作普遍人性的规范，也不过是有政治利益的建构。这是一个比喻，却将自身定为真理，声称女性或种族上的他者，不过是那个关于人的真理的喻说，而且，他们必须被理解为不同（不——等同），但又与之参照。只要去做出这一发现，即便是最“本质主义的”女性主义或种族分析，也就是在进行一种比喻性的解构。但是，因为它建构了这一发现的真相，它也开始表现出一些问题，而这些问题内在于认识论的生产机制中，换言之，就是对任何“真理”的生产中。依此逻辑，各种女性主义理论和实践必须考虑这一可能性：就像其他话语实践一样，它们由它们产物的领域所标示和组成，而这一领域又是它们建构的。如果我这里所说的，似乎大多既可以应用到帝国主义学科实践的一般运作上，也可以运用到女性主义上，那是因为我希望指出，不承认两者之间的关联是危险的。

（这些问题——“真理”只能靠策略性排除，靠宣布共谋是对立，靠否认随机的可能性，靠宣称暂时的起源或出发点是其基础这一切来支持——是解构关注的实质问题。洞察真理假说的比喻本质，其代价就是真话诉说也有其盲点。）[67]

总的来说，我的历史告诫是，社会关系和大都市制度内的女性主义，与19世纪欧洲向上层流动的资产阶级文化政治中的争取个人主义有点关系。因此，即便我们女性主义批评家发现了男性至上主义真理假说的比喻错误，即宣称有所谓的普遍性或学院客观性，我们也撒谎

说，我们建构了一个关于全球姐妹情谊的真理，其中，迷惑人心的模式依然是男女辩手搭档，他们的性别可以被一般化或普遍化，是欧洲辩论中的主辩。为了声称两性有差异（这一声称制造了差异），全球姐妹情谊必须接受这一表达，即便受到质疑的姐妹是亚洲人、非洲人、阿拉伯人。[68]或者，我们中的一些人已然这么想。在如今人们心怀必胜信念的全球化氛围中，“发展中的女性”这一古老的口号，被欣然改为“性别与发展”，而世界银行的宣传册上，一位头戴安全帽的白人女性，在为穿着民族服装的、微笑着的阿拉伯女性指路，这样的乌托邦被交付给将要到来的未来。

二

我将试图通过解读以下三个男性至上主义的文本，来进一步强化我的大致观点：波德莱尔的《天鹅》、吉卜林的《征服者威廉》和东印度公司董事会秘密会议上提交的一份讨论文件。前两者——一首精妙的抒情诗和对帝国主义情感的一个经典“通俗”叙事——都向我们提供了一面镜子，镜照我们如何行使某种帝国主义意识形态结构，即便我们是在解构赞美女性的男性至上主义的比喻错误。而第三个文本不过是几分钟会议，却显示了那些结构和种族主义的一些拙劣预设之间的关联。

波德莱尔这首令人印象深刻的诗歌如此开头：“Andromaque，je pense à vous”（安德洛玛刻，我在想着你）。诗人将关于都市风景记忆的“真理”，转变成文学史的寓言性比喻，暗指他那强烈的忧郁。其中那位妇女安德洛玛刻皇后，就是诗人的对象，不仅通过霸气十足的“我在想着你”，被带入文本存在而进行展示；不仅被赞美为荷马笔下的善良女英雄，另一边是做了错事的海伦；不仅被用来建立欧洲诗歌兄弟情谊的经典连续性——从荷马到维吉尔和拉辛，一直到现在的波德莱尔，都有赞美女性的传统；而且，也通过小心翼翼地援引一位哀悼丈夫的妇女，而被利用。[69]似乎这还不够，标题中大胆显眼的双关［法语中的“cygne”（天鹅）和“signe”（符号）读音相同］从一开始就赋予她符号而非主体的地位。但是这种倾空——按语音中心主

义的惯例，符号意味着本身之外的东西，而人是自我无限接近的，甚至是自我等同的——伴随着通常的夸张赞美姿态。在“真正”的天鹅出现之前，它作为符号的比喻表达法并不确定，这恰是因为“cygne”一词恰巧——实际上或字面上——意指“天鹅”。就好像因为安德洛玛刻成为了诗人威力的符号，她不仅仅是天鹅本身了。现在看来可能是：在波德莱尔的诗歌世界里，比起人物地位，符号地位并不必然在本体论上更为不恰当，或实际是，在《天鹅》中，人之为人也许并不是依照日常语音中心主义的法则——超过任何纯粹符号系统的声音——意识的特权——来运作。[70]然而，就像我在别处说过的，不管我们如何偏离语音中心主义，也不管语音中心主义如何受到批评，作为控制主体而运作的诗人和作为符号而被操纵的女性之间的本体差异不会消失。[71]

一旦承认这一点，我们就可以注意到，在诗歌的句法和隐喻逻辑中安德洛玛刻的力量。靠着“jadis”（曾经）的力量，对真实城市的记忆（以简单的报道叙述），被置于神话人物安德洛玛刻倒影的魔咒下（由她本人的悲伤换喻性地表达），她的身影倒映在她自己泪水形成的虚幻河流中（在四个阶段中表现），这一记忆被策略性地重复：

Ce petit fleuve

pauvre et triste miroir ou jadis resplendit

L’immense majesté de vos douleurs de veuve

（那细长的小溪，

是你的可悲镜子，曾经闪亮

映照你寡妇之悲庄严无比）[72]

（1——3；斜体为笔者所标）以及，“Là s’étalait jadis une ménagerie”（就在那里曾经有过一个动物园；1.13，斜体为笔者所标）。如果每一次读诗的时候，安德洛玛刻都因诗人的念想而总是在场，那么真正的天鹅——它在咒语般的“曾经”之后被引入诗歌——则由绝对的过去所控制，这一过去比英语过去时态还要强烈：“je

vis”（我曾看见，1.14）。

因此，安德洛玛刻是天鹅意象得以出现的条件。但是，她也是其结果，因为当诗人通过她的血缘铭写来限定她时，他用“vil bétail”一词（卑劣的牲畜；这个词有“牲畜繁殖”的含义，这也与以下行为——让安德洛玛刻成为滋养波德莱尔记忆的前因后果——产生了有趣关联），在换喻意义上将她与天鹅作了对比。在伟大传统中，刻画了安德洛玛刻这一作为皇后的女性的困境，与此不同，对诗人困境的描写，并没有在修辞上在前因和后果的位置之间来回。第29到第33诗行（“Paris change...une image m’opprime”——巴黎变了……压在我心上的形象）自成一体。事实上，我们不能肯定是什么形象压在诗人心上；他保守着秘密。这里，诗人的“自我”被密封起来，是读者的他者。下一诗段第一句带着一种微妙的并列姿态：“Je pense à mon grand cygne”（我想到了我的大天鹅；1.34）。这一姿态当然引诱读者认为那形象就是天鹅的形象。但是，难道这一着迷的、抑郁的、忧愁的言说者，不是应该可能转向一种亲切的记忆，以逃脱这一形象对他的压制吗？当然，T.S.艾略特会声称，在以下问题上，他与波德莱尔有着一种亲缘关系：“逃离人格，以进入一种媒介……在此媒介内，印象和经验以特别的、令人意想不到的方式结合。”[73]既然并列比修辞问题更能展现这种非直接性，那么，我们可以期望这首诗精心构造的句法，可以为这种非直接性提供栖身之处。

由此，我要指出的是，安德洛玛刻作为滋养的作用者，不管对她的镜像操纵机理为何，在《天鹅》中，诗人——言说者在句法上保留了一个坚固堡垒，在修辞上保留了一个谜样的“主体性”。

在诗歌的结尾，“penser à”（我想起）中的“à”，似乎改变了功能，成为向拥挤的寂寞人群献呈的“给”（to），直到最后，文本似乎消失在“bien d’autres encore”（以及其他许多人）的模糊矛盾中。尽管此刻安德洛玛刻并没有出现，她对诗歌生产的单一控制（作为由诗人的呼语[74]构成的记忆——符号），通过对比的力量，被再次肯定。在对象并非一人的呼语中，她仍然是唯一的“你”：“我在想着你。”对这位强大女性的暗喻，似乎使诗人的自我解构得以成为可

能。

这一解读框架不仅展示了男性的力量，甚至展示了男性的自毁，它通过对女性的比喻而进行。当我们学习用这种方式来读解同性爱欲的伟大传统时，我们当然应该认为这是我们教育中的重要时刻。[75]西北欧模式的女性主义文学批评，它的两个最无可非议的重要活动是：一，将女性主体性理论化；二，恢复女性为考察的对象；对此，以上读解也许并非无关紧要的补充。然而，熟悉这样一种对男性至上主义的比喻性解构，其代价是对文本中的其他女性视而不见。

诗歌结尾引入一系列无名人，其中，一位无名女性在泥泞中踯躅，能辨别她的只有肤色，由她的种族而得的可笑名字："Je pense à la négresse"（我想到了女黑人；1.42）。在此，念想的对象显然是第三人称。事实上，这一模糊人物和她的固执的、憔悴的眼睛，几乎被"中立化"或"去人格化"了。（相反，"自然的"[76]天鹅像奥维德诗里的人一样望向天空，它可以被视为"人格化"了。）女黑人并非指号过程[77]的形象，而是德·曼所谓的"无目的列举"的"结巴、踯躅"（她在诗中的唯一被命名的动作）的形象[78]。天鹅却被赋予言说的才能。诗人听到他说，"Eau，quand donc pleuvras-tu?quand tonneras-tu，foudre?"（哦，雨啊，你几时落下？几时雷劈？11.23——24）这位妇女是无声的。安德洛玛刻开始了这首诗歌，并侵占了第二部分的前半部分，通过再次称呼她的名字，通过维吉尔的交错回声、指定她为赫克托尔的寡妻、赫来奴的妻子，波德莱尔结束了这一部分。安德洛玛刻的地理并不仅仅隐含在她的历史中。首先，在一个暗喻性的性别——转换中，安德洛玛刻用她的泪水造就的那条虚幻的河流西摩依河，滋养了他对巴黎这一变化之城的复杂制图的记忆，而巴黎本身又被荷马英雄的名字难以置信地遮蔽了："Ce Simois menteur qui par vos pleurs grandit，/ A fécondé ma mémoire fertile"（这流淌的小河出自你的泪汁，突然间灌溉我肥沃的记忆；11.4——5）。男性与女性间有着迷宫似的特征和交流，与此相对，并置着女黑人空间的无限的模糊性，而这空间只用了三个词来铭刻："la superbe Afrique"（壮丽的非洲；1.44）。

事实上，如果安德洛玛刻是标题形象（天鹅）出现的前提，这一前提被过于详细地指定，那么，女黑人的唯一可能功能，就是标示出这一指定性在诗歌结尾时消解的模糊一刻。波德莱尔并没有通过文本来展现她的“未被——包含”（里斯和雪莱就是这么对待克里斯托芬和弗兰肯斯坦的），相反，诗人把她包含在内，以带出作为诗歌后裔的“许多其他人”。

让我们在文本从隐含读者走向隐含接受者的途中，用激活本土提供信息者的方式，中途截取文本，以此回想一下这样的解读观念：先是拒绝接受欧洲目的论传统所认可的自传；接着是以主流调查者或田野工作考察者为中介写下的“自传”，它们被用做人类学及种族语言学这些“科学”的“客观证据”；然后再是在“口述史”中，对这个他者的奇怪的“被客体化的”主体定位，它被例外化的“证词”政治化了。

就如我已经指出的，这样一种读解是一个“错误”，对文本来说并不恰当。但是，解构方法表明，每一种读解都可能寄生在文本上而造成一种突变。在此，我“为了解读”而使用解构的资源，以形成一种与读解情境相称的策略（而不是理论），这一策略也许可以引向对帝国主义的文学批判，尽管正因为它被包含在书内，导致了它被抹杀，或被中立化为仅仅是一种策略。在某种意义上，这样一种读解也许会成为其自身批判的猎物。

如果要形成这样一种视角，从中关注对女黑人的命名，那么，我们会发现一个奇怪的故事。她当然也许“是”波德莱尔的著名欧非混血情妇珍妮·杜瓦。但是，也有另一个文本线索。《天鹅》第41到第44诗行，引用了波德莱尔的另一首诗歌《给一位马拉巴尔姑娘》（“A Une malabaraise”）中的两行：[79]“L’oeil pensif，et suivant，dans nos sales brouillard，/ Des cocotiers absents les fantômes épars”（沉思的眼睛，在我们肮脏的浓雾中寻求，缺席棕榈树的逝魂；11.27——28）。《天鹅》中女黑人的“原型”，是对《给一位马拉巴尔姑娘》中主人公“原型”在文本上的重写，她是波德莱尔分别在毛里求斯和留尼汪岛遇到的两位女性中的一位。谁是这些“马拉巴尔姑娘”？马拉巴尔在印度西南海岸的最南端。而毛里求斯岛和留尼汪

岛是法国和英国军事占领的殖民区，当地有大量印度后裔，这是英国输入印度劳工的结果。这些人并不必然，甚至主要不是来自马拉巴尔海岸。对他们的命名，就像“美洲印度人”或“土耳其火鸡”，是霸权的错误分类的产物。在波德莱尔创作的时代，法国殖民者对待这些不幸的人们如此残酷无情，英国帝国主义政府最终禁止再从印度移民劳工（1882年）。这一面目模糊的女性——在两个殖民地遇到的随便哪一位——被白人的惯例错误命名，波德莱尔为了诗歌的需求，改变她、将她错放在一般化为“非洲”的一个想象出来的本土位置上。文学史重新发现了她，认为她是因阶层流动而迁徙来的欧化了的穆拉托[80]女性移民。在此，就好像是对莎菲/弗兰肯斯坦的展现一样，安托万内特/克里斯托芬被放在了在文本的秘密边缘。[81]

新批评原则不允许将这种“外部的/无关的”考虑引入诗歌解读。读者会想起我在本书第73页，曾召唤解构方法来探讨文本的“生命”。在这本书中，我带着克制使用这种方法——之前是解读马克思，这里是解读波德莱尔。在此我应该指出，与心理传记批评不同，解构性读解并不给予文本的生命特权，认为它是必须的考察对象。文本只有部分被以其他方式、在其他地方阅读和书写。[82]在此，我就试图解读文本那部分里的一小点，来表明，尽管波德莱尔将自己铭写为欧洲诗歌传统里的一位诗人，对那一传统的特征持一丝不苟的态度，但是他将自己设定为女黑人的爱慕者这种铭写，却只能靠诗歌范围之外的臆测来解释。这种揭示看上去与文本的固有功能并不相干。而且，它们深陷在淡漠的泥沼中，这种淡漠即惯常认可的对种族身份的毫不在意，根本无视以下显见的“事实”：所有的身份都是混杂的、无法简化的，都不可避免地由表述行为的表现所构成。[83]我进一步认为，如果我们辨认出第一种情况中支配关系的基本轮廓，但却忽视第二种情况中的“排除在外”，我们就部分是波德莱尔的共谋。

事实上，至少有三种方法忽视对“女黑人”的铭写。首先，就像我班上一个美国女学生，她宣称说，也许波德莱尔意在关注她的困境，她被驱逐流放，失去了历史或地理的标记。如果不去留心形成本土提供信息者的视角，这样一种宣称就只能不幸流于丽莎·贾汀所谓的“从一些表面保守的写作中发现隐蔽的激进信息”。[84]第二种忽视女黑人

的方法，是介绍珍妮·杜瓦或难以描述的马拉巴尔海岸的详细信息，却没有关注到诗歌中展示女黑人的方式。第三种也是最让我困惑的一种忽视方法，就是像爱德华·艾赫恩已经那么做的一样，暗示女黑人在某种程度上是波德莱尔的黑暗分身。[85]我们当然会想到简和伯莎。这些读解，在解构一个错误的同时，本身上演了一个谎言。

教授西北欧文学的具有多国读写能力的学者，并不用取道很远就可以找到研究的材料。波德莱尔、吉卜林和东印度公司会议记录被放到一起，也是种偶然。我之所以在波德莱尔的诗歌中发现了这一丑闻，是因为我教授一门在实践批评中结合理论和历史的课程，我想在课堂上讨论瓦尔特·本雅明曾谈论过的一位作者：对“［欧洲］革命时代”的各种反应都不能被绕过。吉卜林的故事，则是我从一位激进南非白人朋友借给我的一卷书里读到的，因为我跟他说我迫切需要一本床头读物。一个南非人给一个印度人一本企鹅版《英文短篇小说》，让这本书帮助她进入梦乡，其中是不是有某种历史反讽？我在伦敦的印度事务图书馆“寻找什么别的东西”的时候，发现了东印度公司的会议记录。带着解构的细心，寻找着共谋——在这共谋中，觉得只存在着对抗的喜悦，这种细心使得这随意的三个文本被集中到一起，造成一种令人困扰的双重标准，这种双重标准在学院女性主义批评的保护下运作。运动中的当下——以及以其他方式在其他地方写成的文本——的确变成了文化政治研究学者的无尽田野工作。如果成功的殖民地主体——他（她）与本土提供信息者相连但不相等——他本人（或事实上，她本人）是一个“狂热的人类学家”，并在他（她）获得“文明能力”时，成功变成他（她）所强加的研究对象的一个模拟物［模仿的（女）人］，那么，为了抵制对全球混杂的单纯赞美，后殖民主体必须利用那种野蛮训练，并更为精心地将欧美国家的遗产变成人类学知识。

吉卜林在19世纪80年代写作，并尝试在他的短篇小说《征服者威廉》里，创造某类新女性；在这种尝试中，他却泄露出一种仁慈的男性至上主义[86]的大部分缺点。威廉是女主人公的名字。通过狡猾暗示她俘获男主人公的心，可以与诺曼征服英国相提并论，吉卜林是在制造对“个人即政治”的戏仿吗？我们无法知道。不过，如果在沉思这

一问题的过程中，我们忽略了在罗曼史的掩盖下，对印度的征服被抹杀，并被重新铭写为历史上恰当的事件，而非任何事实上可谓的“征服”，那么，我们就再次在应用“黑暗分身”标准。

吉卜林的新女性显然并不美丽。“她的脸惨白如枯骨，前额中间那个晶亮的伤疤，有一个先令那么大——这是德里之痛的标记。”[87]她做着最不女性化的事情：1876年到1878年马德拉斯大饥荒期间，她和男人一起，乘坐破旧的火车，穿越可怕的印度到处旅行，去照料贫穷的野蛮印度人。吉卜林毫无疑问是在讽刺（在某种程度上再次是狡猾的，但那是他的惯用语气）在殖民地到处乱跑的英国女人。不过，为了弥补这一点，他对待“威廉”相当不同，他让她几乎成了男人。她“比任何时候都看起来像个男孩”（WC 229），而她的兄弟也承认“她跟男人一样聪明，真讨厌”（WC 235）。但是，最后，吉卜林表示，女人终是女人，她是通过爱来征服人。“和一些事情太多、几乎没时间去做的男人生活在一起，教会她行事低调、自立自强。”（WC 236）而且，她培养了一个真正的“属于男人的女人”的恰当情感：“那［嘲笑姑娘］可不同……她只是个姑娘，不过是走起路来像只鹌鹑。真的是。但是嘲笑男人就不行了。”（WC 257）

吉卜林并没有微妙地书写两性差异。我再指出一个细节，表明这一功能在他文本中发挥的作用。为了创造一种“不同”的罗曼史，吉卜林赋予他的主人公一些温柔的、“女性的”气质。当他教她怎么给山羊挤奶，来喂养饥饿的印度婴儿时，两位主人公彼此相爱了。但是，这一可能的女性气质，被一个固有的客观关联——这关联出自有《圣经》内涵的经典牧歌——给预先阻止了：“等在帐篷门边，她看见了一个年轻的男人，他像帕里斯那样俊美，像笼罩着金色尘土的神，慢慢地走在他的牧群前面，他膝边，小小的、赤裸的丘比特们奔跑着。”（WC 249）[88]在我们把这段描写只看做是维多利亚时代的庸俗——一些评论却觉得这一段写得很好——而扔在一边之前，应该注意到，这是故事中代行父母权的帝国主义的象征。[89]后面几页，作者费心使这一点更为清晰：“她第二十次梦见了这个笼罩着金色尘土的神，醒来后精神百倍，又去喂养那些令人作呕的黑人孩子。”（WC 261；“吉卜林对孩子的态度，带着特殊的亲切和同情”）[90]无论如

何，两人的爱情不断滋长，在小说结尾，圣诞节那天，“向斯科特走近的……是喜极而泣的威廉”，正是那时候，俱乐部里的一些男人唱起：“我带来欢欣的潮水/涌向你和全人类。”（WC 274）这是帝国主义的陈词滥调之一：殖民地的安定——科威特的解放？——是这些欢欣潮水的一部分。

故事里有许多自觉的“当地色彩”。由此，初看来，对波德莱尔的那种抱怨，即认为他拒绝给女黑人特有名字和特定空间，无法被包含在此。而且，说吉卜林是“印度生活”的记录者，当然也没有错。因此，让我们稍微探讨一下吉卜林详细描绘印度的技巧。

文本一开始就是“那正式宣布了没有？”，接着叙事逻辑花了很大力气，来回答这个问题。事实上，《征服者威廉》的叙事力量的第一个举动，似乎就是例证对这一问题的肯定回答如何形成。慢慢地，读者意识到，问题中的“那”是精确的说明性的实词“饥荒”，而对这最初发问的肯定回答，在仁慈的帝国主义内被编码：“《饥荒法》的实施”（WC 223）——那被激怒然而却充满英雄主义的英国，照顾着无能的、非理性的、孩子气的南印度。南部印度种族众多，地理风貌多种多样，而这一全景由单一醒目标题“饥荒”宣布，并与它并置在一起。

叙述“饥荒”——南印度的特定性——的目的是工具性的。当饥荒被用来促进两个人类（也就是说，英国的）角色之间的爱情时，这一标题被消解了，宣布被拆解：“这样，爱在大白天在帐篷内奔涌，那时，人们捡拾爱的碎片，将它们整整齐齐放在八省饥荒区之外。”（WC 204）[91]

故事情节回到西北印度，它在那里开始。在此是对那一情节的阐释：“家乡的大部分公开名字都很好听。温巴拉、卢迪亚纳、菲劳尔、贾朗达尔，它们就像婚礼上的钟声在她耳边回响，威廉为所有这些陌生人和外人——访客、游客以及那些刚被派来为这个国家服务的人——都感到深深的、真诚的歉意。”（WC 273）

这些洪亮的地名都在印度西北部旁遮普邦。我们把马德拉斯留在

了身后，就像我们把“饥荒”留在身后一样。“家乡”和“外地”这个提法，根本不是对印度的说明，相反，却意味着印度的消失——如果印度是印度人的居住地的话。对威廉和斯科特去北方的“回家之旅”的描绘，让人产生这样的鲜明印象：北方更加英国——这里印度退居一旁。我上面所引这些地名就是这么被介绍的：

> 宝塔和棕榈树的南方，满是印度人的南方，终于再见了。这里是她熟悉的土地，在她面前，是她理解的美好生活，身边是自己人，跟她同一等级，有着同样的思想。几乎每一站都有这样的人上车——来过圣诞节的男人和女人，带着球拍、猎狐犬和马鞍……斯科特会不时踱到威廉的窗边，喃喃道：“太好了，不是吗？”而威廉会快乐地叹口气：“太好了，真的。”（WC 272）

因此，这些名字的魔咒，根本不是将地点组合在一起，而恰是以下两者的结合：一边是对其特定性的抹杀，一边是可谓侵犯的占有。早先它还以一种和善的方式展开，那时，男主人公穿上了晚装：“斯科特悠闲地走进他的房间，换上这个国家的当季晚装；从头到脚裹在没有一点污迹的白色亚麻中，腰间围着宽宽的丝腰带。”（WC 225；楷体为笔者所标）“这个国家的当季晚装”缝合了自然和文化，并恰当地铭写了自然。因此，“家乡”与“外地”成为区别印度的旧英国人和新英国人的词。“旁遮普人”和“马德拉斯人”两词一直用来指在印度那些地方“服务”的英国人。而“本土人”（native）一词——它应该指“本地人”（autocthonous），却悖论性地被重新编码为未个体化的“类似——人”，没有资格成为真正的居民。[92]

吉卜林在他的文本中使用了许多印度斯坦的词语，不过是洋泾浜印度斯坦语，对本地人来说这是野蛮人的语言，完全没有句法关联，总是不贴切，也几乎总是不正确。但吉卜林的叙事却认可这种用法，把它确定为“正确的”，当然也没有译成英语。这是英国洋泾浜，起因是他们觉得印度斯坦语是仆人的语言，不值得主人去“正确”掌握；这就是从文本上被确定为“正确的”语言版本。[93]相反，小说里印度仆人说的印度斯坦语，却被费力译为古朴拗口的英语。如果仆人偶尔突然使用英语，他的口音就会被嘲笑。让我们称这一套行为——事实上是将语言看成从属的标记——为“作为侵犯的翻译”。也让我们将此与对

翻译本身的讨论中那高雅的欧洲因素相比。

论及将希腊文译成德文，本雅明这么说道：“翻译不能意似……相反，它必须以自己的语言，根据原文的表意方式，谦和地、详细地形成表述，使得两种语言都可以辨识为一种更大语言的破碎部分。”这一段话从逻辑上认定，译者翻译的原文，从结构上来说是权威的语言，而非从属的语言。德·曼就此评论道：“总是逐字翻译的‘信’，又如何能做到同时也是‘达’？只有揭示出原文的不稳定性，将那种不稳定性揭露为比喻和意义之间的语言张力，它才能做到‘达’。纯粹语言也许更存在于译文而非原文中，但是是以比喻的模式。”[94]

这一关于翻译的高雅话语，其遥远模式是欧洲文艺复兴，当时，对古代文本的大量翻译，帮助形成了主流欧洲文化的自我表达。（在18和19世纪，德国文化并未参与文艺复兴的自我表达，这使得德国对翻译问题的思考有其特色。）然而，当帝国主义暴力跨骑在一个臣服的语言之上时，翻译也可以变成某类侵犯。从欧洲文艺复兴中推导出的以比喻造就通达的论证，并不能直接应用到吉卜林文本中的侵犯式翻译上。[95]

就像他们并没有否认所有语言都是混杂的，无法简化。当玛哈丝维塔建构了一种独特的东印度下层混杂语言，巧妙地运用它来对照孟加拉梵语时，她运用这一技巧的政治与吉卜林的截然不同。

我已经说过，从比喻上解构男性至上主义，并没有让我们免于上演帝国主义的谎言。让我们在那框架中看一下阿诺德论述马德拉斯饥荒的文章。（阿诺德提供的一些材料，使得高贵白人帮助无能黑人这一场景颇成问题。）[96]在我的经验中，课堂上对吉卜林这篇小说的大部分讨论，都是对两个白人主人公之间常规的驯服男孩气女孩的分析。在这样一堂课快结束的时候，我把讨论引向阿诺德的一篇文章，其中谈到泰米尔人一首关于性别角色颠倒的打油诗，这是农妇祈求干旱结束而吟唱的：“一件怪事发生了，哦，我主！男人在碾米，女人在耕地。/你的心没有被怜悯打动么，哦，我主！/婆罗门寡妇在耕地。”为了相信这民俗潜在有效，这位妇女必须把两性的父权式劳动

分工很当回事，因为她提醒宇宙已经一片混沌，而它应该具有神性的秩序。在课堂所剩的一点点时间里，一位年轻女性坚持说，那位农妇唱打油诗时一定意在反讽。这当然是其中一种可能性。但是，如果我们忽略历史框架，忽略在此框架内建构和召唤主体的知识——权力机制，那么，坚持认为这是大众心理的反讽这一看法，就难免会从以下做法中冒出来：在第二波美国学院派女性主义中，我们将自身的历史建构和意志建构，强行定义为女性思维的“自然”反应的“普世”模式。[97]这也许也可以称为侵犯式翻译的一个例子。

侵犯式翻译中呈现的结构，更为直接地描绘了第三世界文学教学中的一些趋势。我一直认为，除非第三世界女性主义对这些趋势心怀警惕，否则它会不由自主地参与其中。当教师或批评家丝毫不懂原语言，或根本不了解正被讨论的被区分了社会性别的社会行动者的主体建构（学生因此也无法感觉这是种缺失）时，我们自己对“第三世界文学”文集的痴狂，则更多秉持侵犯式翻译的逻辑，而非怀抱以比喻造就通达的翻译理念。在其中运作的，是一种可谓“被认可的无知”的现象，如今“全球化”（用来掩盖全球金融化的一个词）或“多元”（用来抹杀所有语言不可简化的混杂性的一个词）的符咒，比以往任何时候都更加支持这种现象。

让我们再快速看一下东印度公司的材料。（尽管是家商业公司，但在18世纪末和19世纪中期，东印度公司控制了它在印度的辖区。下一章我会更详细地谈到这一点。在此，它足以提醒我们自己，我们是在阅读在印度人自己统治下雇用印度人的文件。）其语言如此清晰明了，几乎不需要什么分析。让我列出我想强调的一些观点。这份文件反映了一种企图，即为了效率而修正基于肤色差别（皮肤颜色的显见不同）的种族歧视。（肤色差别似乎也制约了美国反种族歧视的女性主义的官方哲学。当她们不说“第三世界女性”时，挂在嘴边的就成了“有色妇女”。这导致了许多谬论。比如日本女性就不得不被编码为“第三世界女性”！西班牙女性自然是“有色妇女”，而那些后殖民女性主体，即便是亚洲和非洲的本土精英，而且显然是爱丽儿的交配产物，也会被装扮为处于边缘的凯列班。这种命名的基础，就是心底认为“白色”就是“透明”或“无色”，因此这种命名也是对白人自我表现的

反应。）

这份文件将种族歧视规定为合法，它应用的标准表明，本土男性与女性显然都比欧洲女性低一等。事实上，就像《征服者威廉》和对此小说的课堂反应所表现出的，只有在白人领域，才有两性差异。只有引入欧洲人，两性结合的合法性概念才开始形成。而且，就连凯列班也在定义上被排除在外，只有被制造出来的爱丽儿才被允许进入这个领域；而那欧亚混血儿要被接纳，则必须接受“欧洲博雅教育”。[98] 以下这段摘录自这份材料：

> [1822年3月6日召开的洪宝公司秘密董事会上] 董事会主席面前摊开一份由他本人和副主席签署的文件，里面提出了一些建议，准备修正1791年颁布的现行规定，该规定指出“不得在公司的民事、军事或海事部门雇用印度土著的儿子”。[99]

下面是关于色差和接受欧洲女性的段落：

> 也许可以充分推导出，在董事会看来，那些人的肤色，是严厉拒绝雇用他们的理由……另一考虑对象是欧洲人和混血儿通婚的后裔；而欧洲血统是传承自男性还是女性似乎无关紧要。自1791年起，想要入职公司的申请人如果是这一类人，就要接受董事会委员的审查；如果他们在肤色或其他方面显示出一点土著出身的迹象，委员会就会根据他们的肤色深浅而决定是否雇用。但这些拒绝雇用……产生了一些异例。哥哥被雇用了，弟弟却没有。另外就算其双亲都是欧洲人，但如果肤色较深，也很有可能被拒绝……董事会委员所持的这些不同看法产生了歧义。（楷体为笔者所标）

为了有效解决这些异例和荒谬，东印度公司提出了以下标准。其中我们将看到，土著交配被含蓄认为没有合法性；明确要求接受“欧洲博雅教育”。

> 提交如下：
>
> 印度原住民土著，以及印度东部葡萄牙裔印度土著、西印度土著、非洲土著，他们与欧洲人通婚的子女，不论男女，都不符合录用条件……但第二代及之后的印度原住民土著的后代可以录用……条件是根据特定证明……申请人的（外）祖父或（外）祖母……是地道的欧洲

人……申请人的父亲或母亲是地道的欧洲人。需要申请人父母的结婚证明。申请人的洗礼证明。来自大不列颠及北爱尔兰联合王国闻名神学院的院长（们）的证明，证明申请人在他或她的指导下接受了为期六年的博雅教育……通过保证其合法出身和接受欧洲博雅教育的资质……就可以消除不加选择、不带条件地允许第二代及之后的印度原住民土著的后代进入公司工作所带来的不便。（楷体为笔者所标。）

重复一遍，这份文件描绘了对黑人进入白人世界的权利渠道的有效表达，在这白人世界里，黑人被管理。[100]我认为一定要强烈指出这点，所以，在我的论证中，我将提交另一份证据，证明许多所谓跨文化学科实践（即便是“女性主义”）都复制了殖民结构，同时又将这种结构预先排除在外：被认可的无知，以及对主体地位及因此对其之为人的否认；一种未受审视的色差论不仅不是解决方法，而且也是殖民公理的一部分。看着这份材料，它似乎远比女性主义批评领域内所发生的任何事情都更残忍。[101]但是单纯善良的意图并不能去除这种可能性，即这两种单独的现象共有着一个事实的结构后果，这事实就是“进入规范的通道是有限制的”。

当我在学院里的女性资源团体及诸如此类的团体面前陈述这一总体论证的各种版本时，大家几乎总是立刻感同身受。然而，因为双重标准的存在，对第一和第三世界事务的讨论和分配，其品质或层次的差异仍然十分惊人。在课程设置里也可以看到这一落差。在资源的分配中，女性主义文学批评在单数的、个人主义的层面上，赞美北大西洋传统中的女英雄；而以一种复数的、不完善的方式，赞美其他地方女性的集体存在。学校代表“有色妇女”争取扶持行动[102]的斗争，或使用一次性基金（软性捐款）而召开的国际会议（而不修改课程本身），都没有遮没这些趋势。我们当然应该全力参与这些校园斗争，也应该组织这些会议，会上不再是白人男性对后殖民性侃侃而谈。但是它们是暂时的反对性别歧视、反对种族主义的行为，应该与一种专门的女性主义革命相区分，后者通过在课堂上坚持批判态度，而变革思考和介入的习惯。失去了一贯的警惕，就无法保证美国学院里向上层流动的有色女性不会参与到我刚才勾勒的结构中——至少是在以下程度上：混淆美国的种族控制问题与跨国劳动分工的剥削问题；就像

许多英国学者倾向于将之与《移民法》问题混淆一样。想到以下这点也许很痛苦：这也是拥有证明的混血儿有限进入规范的一个情形。就好像只有当你是北方居民或渴望成为北方居民时，才有资格在女性主义内探讨种族问题。

事实上，我们中那些要求实行这些标准的人，正在主流女性主义内被边缘化。我们对用比喻解构男性至上主义普世主义深感兴趣。但是，当女性主体效应的铭写问题浮现时，我们并不希望自己不得不在制度上上演帝国主义谎言。我们知道，对一种解构表述的“修正”，是指向另一比喻的、因此也是另一错误的表述，也就是说，必须一直保持批判。我们希望有机会进入那一迅速变化的进程。而这并非不可能，只要你根据学科标准，将历史、地理、语言特殊性及理论能动性的各种平等权利，赋予南方彻底分层的更大剧场（所谓解殖的舞台）。但如果女性主义用美国研究取代种族研究，用移民混杂取代后殖民主义，南方就再次被遮蔽，流散移民就取代了本土提供信息者。

三

美国当今的文学批评，关注对边缘的表达及其自我表达。当我们肯定（这当然没错）这一点时，最好要记得上述内容。事实上，这种关注已经到了这样的程度：现代语言协会（MLA）年度会议的主席论坛，几乎一直在探讨边缘性问题。美国比较文学协会（ACLA）在最近充满自省的文献里，也注意到多元文化主义。[103]这些肯定完全恰当，因为不久，要求美国文化保持纯粹“西方”的强烈呼声就不断出现，这也许就是这些努力所激发的一个反应。[104]但是，即便这种对抗十分重要，它也不足以保证与南方同等的表达；它只是证明了为了回应全球趋势，北方开始内在转变。在这种内部辩论的压力下，我们常常将两者合并讨论；我们也倾向于为我们所谓的“边缘”，树起一座纪念碑，其中南方与北方的差异被驯化了。然而，为了此基础层面上的日常工作，我们必须坚持提高自我批评之声，以免不知不觉地填补了本土提供信息者的主体位置，如今我们未承认这一位置已被错置。

当我们试图支持自己的辩护时，我们倾向于不去触碰地区研究、

人类学等关于边缘的专门学问的政治。英语世界的第三世界研究，包括第三世界女性主义研究，变得如此无力，以致文化研究所需要的所有语言特殊性或学术深度，常常被忽视。事实上，常常是漫不经心翻译的英译本，或近期在全球解殖地区用英语或欧洲语言写成的著作，或由所谓少数族裔作家在第一世界内写成的著作，开始建构所谓的“第三世界文学”。在这一文学高等教育领域内，向上层移动离开边缘、正当地寻找着有效性证明，有助于边缘性成为一种商品。有时，怀着好意，以便利为名，建立了制度上的双重标准：一套用来测试我们同类，而另一套测试世界上所有其他人。我们力争建立对边缘性的制度性研究，但即便我们参与到这一努力中，我们也总是会继续说“然而……”。

我们看一下，第二次世界大战爆发后不久，萨特如此说到他对事业的献身：

> 尽管人的计划［projets，这个词一般有着存在主义意义，即去构建一个生活］也许各不相同，但至少它们没有一个是我完全陌生的……每一个计划，即便是中国人、印度人或黑人的计划，都可以被欧洲人理解……1945年的欧洲人可以让自己脱离（投射出）一个情境（他在其中同样深受限制）［se jeter à partir d’une situation qu’il conçoit vers ses limites］，然后……在自己身上重新制定［refaire］中国人、印度人或非洲人的计划……只要掌握足够的信息，就总有办法理解一个白痴、一个孩子、一个原始人或一个外国人。[105]

我们丝毫不怀疑萨特个人的良好政治愿望。然而，1968年，在评论萨特将海德格尔人类学化时，德里达这么写道：“一切的发生就像‘人’这个符号，没有起源，没有历史、文化或语言界限。”[106]事实上，如果看一下“没有一个［人的计划］是我完全陌生的［humani nil a me alienum puto，语出罗马剧作家泰伦斯的《哲学》］”这句话中残留的罗马修辞痕迹，我们会明白，这里被湮没的历史，是激进欧洲人道主义良心的傲慢，它通过将他者边缘化而巩固自己，或就如萨特所说，通过收集信息，“在自己身上重新实施他人的计划”。而我们文学批评的全球主义或第三世界主义，大部分甚至连这种傲慢的良心都没有。

另一相反观点（尽管不能否认其政治重要性）认为，只有边缘的才能为边缘发言，其制度性结果就是将这种良心的傲慢合法化。面对着这种双重束缚，让我们思考以下一些方法学上的建议：

1.让我们学会区别“内部殖民”——在像美国或英国这样的大都市国家中，对被剥夺公民权的群体的剥削和统治模式——和对其他空间（鲁滨孙·克鲁索漂流到的岛屿就是一个“纯粹”例子）的殖民。[107]

2.让我们学会区分殖民主义、新殖民主义和后殖民这些术语。殖民主义在18世纪中期到20世纪中期欧洲形成的过程中出现。新殖民主义是在旧领土帝国的不均衡瓦解后，我们这个世纪出现的经济、政治和文化上的支配性操纵。后殖民是当代全球状况，因为第一个术语代表的状态被认为已经过去，或正过渡为第二个词所代表的状态。

3.让我们认真思考以下可能性：当我们确保我们自身的文化——我们自身的文化阐释时，我们就控制了表现系统。考虑以下这套看法：

a.要成为美国人，就至少要有一种欲望，即想进入宪法所规定的“吾民”。我们不能将它作为纯粹的“本质主义”抛在一边，去站在反民权，反《平等权利修正案》，或反对支持妇女生育权的改革意见的立场上。身处美国的我们不可能不想居住在这一理性抽象物（美国）中。

b.从传统上来说，想要进入“吾民”这一抽象美国人集体的欲望，被对少数族裔居住地、具有情感联系的亚文化、生存假象的编造而重新编码，这种编造声称要保存种族的起源，却离起源族群或民族的变化更替越来越远。“我们［非洲人］能把……［艾丽丝·沃克笔下的］非洲多当真呢？她的书读起来就像在一个被大概以为是［西非国家］尼日利亚的版图上，铺开了南非。”[108]

c.我们当下倾向于抹杀以下两者间的差异：一边是美国的内部殖民，一边是解殖空间里以纯粹本土的名义而进行的转型和变迁，后一趋势占据了上述早已制订的种族文化的计划。它最坏也能确保与宪法

中的我们相对的、发展中的或侵入的他们。而在最好情况下，它符合我们的制度便利，把第三世界带回了家。双重标准就可以开始运作了。[109]

面对欧洲中心主义的傲慢或未受审视的本土主义的双重束缚，上述看法实质存在。谨慎的解构将几乎在它们周围（我们永远也无法是彻底批判性的），或在它们之间，放置一个批判框架，这样我们就不会因想象这一双重束缚太易解开而混淆问题。事实上，而且在最实际的意义上，偏执于单方面解决困境，要比双重束缚使得困境存在，危险得多。因此，如果我们只记得这些实质看法，我们也许会希望努力使历史语境化，以此来帮助自己。而这如果不辅以批判阅读的习惯，或许也会滋长萨特宣称的欧洲中心主义傲慢："只要掌握足够的信息，就总有办法理解［他者］。"必然开放着的批判框架提醒我们，历史语境的制度结构就是我们不可避免的出发点。问题仍然是：有了这必要的准备，再次引用萨特的话就是，"欧洲人"——或在新殖民语境中是美国人文学科的批评家和教师——如何"在他［或她］自己身上重新制订中国人、印度人或非洲人的计划"？

面对这一问题，解构也许会摆出一个双重姿态：从你所在之处开始；但是，在寻找绝对正当理由的过程中，要记得，边缘本身是划分全然他者的不可能边界，而与全然他者的相遇（这一过程也许会描绘出的），与我们自身的伦理原则有着不可预期的关联。被命名的"边缘的"本身既是边缘的隐藏，也是边缘的揭露，而在他/她所揭露之处，他/她就是个别的/独特的。这一双重姿态使得德里达在1968年一次哲学研讨会上说道："首先，我在想所有这些（文化上的、语言上的、政治上的，等等）地方，在那里，组织一次哲学研讨会没有任何意义，鼓动它与禁止它都一样毫无意义。"[110]

要思考作为边缘的全然他者的形成，我将探讨南非白人库切所写的一本英语小说《福》。[111]这本小说让我们重新关注试图构建边缘性的18世纪早期的两个英语文本：丹尼尔·笛福的《鲁滨孙漂流记》（1719）和《罗克珊娜》（1724）。[112]《鲁滨孙漂流记》中，在丛林里被边缘化的白人，遇到了边缘中的野蛮人"星期五"。《罗克珊

娜》中，个人主义女性渗入了新生的资产阶级社会。库切的小说则上演了一个双重姿态。在叙事中，罗克珊娜从所在之处开始建构边缘，但是，当她的计划接近完成时，文本介入进来，提醒我们“星期五”就在边缘本身内，他是全然他者的代理（lieutenant），是使得不可能性清晰可见的人物。

我将库切的小说作为一种教学上的帮助，以此与我的学生一起分享我一直在探讨论述的一些问题。至于可谓历史语境的实质性先期准备资料，我采用阿特里奇的《压抑的沉默：库切的〈福〉和经典的政治》（Derek Attridge，“Oppressive Silence：J.M.Coetzee’s Foe and the Politics of the Canon”）一文。[113]我的解读试图补充他的论证。我关注文本的修辞行为，因为文本展现了写作和阅读的过程。我希望这种关注将能指出，传统的、历史上的、被语境化的阐释，也许会制造出一些结论，它们既是合理的、令人满意的，但也存在问题；而且，“［传统历史批评家的］‘最高裁决’所回应的危险，就是不可决定性”。[114]尽管文学批评使用了所有合法努力来解读文学作品，但文学仍然是个别的、不可证实的。

库切的小说即描绘了这种个别的、不可证实的边缘，它是折射屏障，挡住了我们认为身处黑暗中的全然他者。[115]在那遮蔽下，本土提供信息者消失了。[116]

如果我们想要开始探讨些什么，我们必须忽视：尽管我们花了所有力气，但出发点仍然动摇不定。如果我们想达成什么认识，我们也必须忽视：尽管我们做了所有准备，但结果仍然没有结论。这种忽视并非主动的遗忘；相反，它是对边缘中的湿地、沼泽以及坚实基础的缺乏，自始至终地进行积极的边缘化。我们中“知道”这一点的人，也知道，是在那些边缘中，哲学哲学化了。这些必然地、主动地边缘化了的边缘，就像好奇的守护者一样，一直萦绕着我们的开始和结束。而悖论性的是，如果我们不将它们边缘化，而是使得它们成为关注的中心，它们反而会溜走，我们什么也得不到。也许，其中一些问题，带着一些被辨认出是解构的东西，它们是表面看上去的固定，有着被延缓的开始和被延缓的结束；延异和绝境的许多名字。德里达对伦

理、正义和赠礼的研究，就直面这些问题。[117]在此，请让我更直言不讳地说：如果我们忘记因我们深怀关切所做之事，在边缘中被判断，而带来的不安，那么，在政治领域中，我们就会获得所谓自由多元主义（其内涵是压抑的宽容和被认可的无知），以及各种宗教激进主义、极权主义和文化革命；而在创作和教授文学的领域中，我们就会获得赞成既有建制的善意或怨恨的保守主义，以及特权者举办的多元文化主义者的化装舞会，他们要么化装成被剥夺了权利的人，要么化装成他们的解放者，两者对“文学本身”的个别性和不可证实性都缺乏尊重。

这就是广义上的“边缘”，它不多不少就是把事情做好的程式：对边缘中的陌生守卫者进行积极的、必然的边缘化，是他们阻止我们成为政治文化的先锋派。而狭义上的“边缘”就是受害者，他们是著名的集权史——异性恋的、基督徒的、白人的男性有产者，作为伦理主体而出现——的受害者。因为广义和狭义之间存在某种联系，可以用另一种方式来表述在女性主义领地制造边缘的问题。在埃莱娜·西苏影响巨大、如今已成经典的论文《美杜莎的笑声》中，她写道：“作为为历史而存在的主体，女性在几处同时出现。”[118]这句话的意思是，在单个男性人物或男性集体被确切定义的历史叙事中，单个妇女或妇女们本身无法严丝合缝地放进既有的、历史分期的类目或范畴中。正如西苏进而所说，这顶多意味着，在某种程度上，女性主义女性成为所有斗争的一部分。

美国学院派女性主义并非真的参与所有斗争。但是，如今学界对多元文化主义或后殖民边缘性的兴趣、对狭义上的边缘性的兴趣，越来越大，这种兴趣是全球化狂风呼啸中学院女性主义的一根稻草。这一兴趣的滋长有时忽略了一个问题：对女性以及男性——他们并未在同一个文化铭写中被书写［这一假设在殖民情境中很有效］——的关注，无法以同样方式动员为对研究者自身的社会性别的调查。这并非难以做到，但是必须学习和教授新的方法，而对广义边缘的关注，必须不断更新。当另一性别铭写的人们想要加入到我们的斗争中来时，我们就更容易理解这点。比如，在几个世纪的父权制特权统治（包括对女性的恶意和仁慈）下，如果我要赞美一个由男性书写的关于妇女

的文本，我承认，我难免会有点不安，虽然显然并没有规定不可以赞美。不过，当我们想要干预殖民遗产或新殖民实践时，我们将以我们的善意作为保证。

在库切解读《鲁滨孙·克鲁索的生平与历险》的开始，有一个马克思论述笛福小说的段落。[119]人们通常将这段话看做是论述资本主义，但事实上不是。在出现这段话的那一章节，马克思的大意是，一般化商品生产中，商品有物神的特征。这既体现了物之间的关系，也体现了人之间的关系。在不是资本主义的生产方式中，这一物神特征消失了。马克思选择了四个例子，其中三个是前资本主义生产方式，一个是后资本主义生产方式。在三个前资本主义生产方式例子中，鲁滨孙是最有趣的一个，因为其他两个是交易情境——尽管不是一般化商品的交换。鲁滨孙的例子是使用价值的生产。

罗曼蒂克的反资本主义制造出令人惬意的公理：使用是好的，交易是坏的；使用是具体的，交易是抽象的；等等。但事实上，对马克思来说，使用价值和交换价值都是表面形式［Erscheinungsformen］。而且，如果要衡量价值量——不管是使用价值还是交换价值，唯一方法就是通过抽象平均劳动。经验事实是，人通常不需要去衡量他要使用的东西的价值量，这一事实在此立刻使交换价值和使用价值没有差别："因此，一种使用价值，或商品［Gut］，之所以有价值，只是因为抽象人类劳动在其中被物化［vergegenständlicht］或物质化了。"[120]马克思论证这一点的伟大例子就是鲁滨孙。他对政治经济学家包括李嘉图的批判是，他们以文学评论家认为的马克思读解《鲁滨孙漂流记》的方式来读解它；运用了资本主义标准。

马克思对小说本身并不感兴趣，所有英译本都掩盖了这一点，它们将他对鲁滨孙的介绍呈现为："让我们先看看鲁滨孙在他的岛上。"相反，对马克思来说，鲁滨孙这个人物作为自然人而出现，能够计算抽象平均劳动，因为所有的劳动都是他的："让鲁滨孙最初出现在他的岛上"，马克思这么写道。在作为自然人的情境中，鲁滨孙早就"必然"想到了抽象劳动。马克思在向工人传授反直觉的教导：使

用价值和交换价值的共谋表明，私有是通过社会可能性来衡量的，在它之中也包含了社会可能性。看上去具体的个人，被抽象的可能性所断定[121]：“他知道……这只是同一个鲁滨孙的不同活动形式……只是人类劳动的不同方式……在此，鲁滨孙和他自己创造的……物之间的全部关系……如此简单明了……但是……价值的一切本质上的规定都包含在这里了。”时间而非货币是鲁滨孙的一般等价物。我在讨论《福》之前先说明这一基础，是因为在我的读解中，库切的著作似乎对空间而非时间更感兴趣，因为它展现了在拒绝被铭写的空间面前进行计时研究的难度。[122]

马克思没有（也许不能）让鲁滨孙以简单的殖民者形象出场，而库切必须这么做。《福》的主题更多是关于划分空间和置换，而非关于劳动的时间选择。就如牙买加白人琼·里斯对19世纪英国经典小说《简·爱》的重写，发现简不能作为女性主义规范的范本一样，南非白人对18世纪经典的重写，也认为克鲁索无法作为使得建构性时间记录清晰可见的规范自然人。这个克鲁索给不确定的未来，留下了一个草草铭写的空间[123]：“‘我们没有能力去栽种，’他说，‘我们没什么可种——这是我们的不幸……这些是为那些在我们之后到来的人而准备的，他们有先见之明，随身带着种子。我只负责帮他们清理好土地。’”（《福》33）毕竟，从土地到土地资本的转变，不过是帝国主义使命中一根重要的线。

《福》中的“克鲁索”对记录时间没有兴趣。事实上，《福》中的叙述者（不是克鲁索[124]）“查看柱子……但没有［找到］任何雕刻，甚至没有任何刻痕，显示他在计算自己流放了几年，或是月亮的周期”（《福》16）。她乞求他做个记录，但被断然拒绝。尽管克鲁索由商业资本主义所造就，但他无意成为它的代理，甚至不愿成为它的挽救工具。库切关注的是性别与帝国，而不是资本的故事。

这位《鲁滨孙漂流记》的女性叙述者是谁？我们知道原小说没给女性留下任何空间。其中有形象刻板的母亲，她的作用就是扮演仁慈的寡妇，还有那个没有名字的妻子，作者一句话就写完了她的婚姻与去世，因此可以让克鲁索就在英格兰银行成立那年前往东印度；最

后，也是最重要的是，故事结尾他送去“七个妇女”，“都是经过我亲自挑选，有的适于干活，有的适于给那些愿意娶她们的人当老婆”，还有“五头母牛，其中有三头已经怀了小牛”（RC 237）。所以，这位女性叙述者是谁？是时候列出库切在引征笛福时改编其作品的一些方式了。

首先我们考虑一下书名。我们当然知道福原是笛福的姓。他是詹姆斯·福和安·福的孩子。但是在恢复这一专有名词的过程中——它因此也暗示这是真正作者写的真正的书，库切也使之成为一个普通名词。福先生是谁的福？让我们把这个问题暂时先搁一搁。

《福》的叙述者是位说英语的女性，名叫苏珊·巴顿，她想要在福先生的帮助下将她的故事写入历史，做她故事的“父亲/创造者”。库切应付一个有社会性别的立场有点困难；他和文本之间的张力使得这种困难引人注目。这一文本本身不会去抵抗那种不可确定性和想象一个女性的不适感。是不是父亲这个权威词，在此被变成一个错误但有用的类比（用词不当）了？还是库切的苏珊被用来表现关于性别颠倒的传统男性至上主义主题（我们在《弗兰肯斯坦》里已见到过），使得福“怀胎”了？我们无法知道。正如阿特里奇指出的，《福》里谈到了“自由选择”。

无论如何，苏珊·巴顿写过《漂流的女人》（The Female Castaway）[125]，还有一部回忆录及许多书信，她把它们寄给福先生，不过不是所有都抵达了目的地。[126]“我承认，在你笔下，这些描述可能会被改变，因为你不仅要说出关于我们的真实故事，还要取悦读者。但是，请你记得，你没写完你的故事之前，我的生活将凄凉地悬荡在那里。”（《福》63）。《漂流的女人》怎么样了？小说开始，苏珊·巴顿用一对引号引了自己的文字：“最后，我再也划不动了。”（《福》5）这第一部分就是她的回忆录，记叙了发现克鲁索和“星期五”、克鲁索在回英国途中死在船上、她和“星期五”回到英国这些事情。至于她的历史，究竟是《鲁滨孙漂流记》还是《福》，我们不得而知。在这一点上，它不过是一个标记，表明每一次阅读就是引用和改变；也是一则关于守卫者的寓言，它看守着所有通过引用来

证明文本真相的声明。在文本的开篇，是一句没有确定来源的引用。

在关于创造/父亲的故事进一步发展之前，有一段奇怪的插曲。就好像精装书的边缘本身消解为一个一般文本性。库切将笛福小说《罗克珊娜》的最后一段，放入《福》对《鲁滨孙漂流记》的引用中。库切的苏珊·巴顿也就是笛福的罗克珊娜，罗克珊娜的名字就叫苏珊。（还有其他一些不经意的相似。）

因为克鲁索和苏珊/罗克珊娜被放在同一文本中，我们不得不进一步问：在对边缘的再现中，当性别确定的不均等平衡被允许打破时，什么发生了？

在18世纪早期想象中，男性边缘人可以是孤独的、冥思的基督徒，即便他被商业资本主义的动态叙事放置在别处，也仍然拥有帝国主义赋予的灵魂铸造的权利。而女性边缘人则是突出[127]的事业女性，对她来说，当男人愚蠢无比时，婚姻契约就是羁绊。（一个半世纪后，蒂莉·奥尔森[128]写了一个动人的悲剧故事，小说女主人公是一位杰出的革命女性，她嫁给了一个迷惘的、仅仅是“正常”的家长制男人。）[129]不仅是因为笛福本人的父权思想，也是因为流浪汉题材小说的传统手法，他的女主人公必得是一个流浪者——一个社会边缘人，最终通过婚姻让自己回归中心。在这一事业中，她利用贵族拥有的钱和商人挣来的钱；而且，将自己的性能力用作劳动力。

在表现这一叙事时，笛福至少会碰到两个可以预见的难题：它们提出了关于原则和原则的伪装的重要问题；也提出了关于通过价值的生产和编码，使得所有承诺可协商的重要问题。

首先：原则和原则的伪装之间的关系。笛福不可能让他的罗克珊娜表达她对女性自由的热情，而只能将之巧妙设计为她想要拥有、控制和管理金钱的真实欲望：

> 虽然我可以抛弃我的贞操……但我不能放弃我的钱，尽管这是事实，可是要我承认这一点未免太下贱了……我不得不转而用一种高调的口气……来这么谈这个问题：我告诉他，我对婚姻的观念，也许与公认的惯例给予我们的看法不同；我认为妇女和男人一样，是一个自由人，

她生来就是自由的，如果她能恰当地支配自己，就可以享受跟男人一样的自由。（RC 147）

第二：与女性个人主义的命运相对照时，对身为人母的情感价值的再现。苏珊·苏莱曼最近在《写作与为母》（“Writing andMotherhood”）中探讨过这种二元对立的大量衍生。[130]我在此之上，增加一个对笛福再现问题的理论阐释：性能力在婚姻制度之外被用作劳动力（这不仅发生在18世纪早期的英国，也不仅发生在资产阶级中），产生了作为商品的孩子，这商品无法合法交易，而且也可能制造出一种无法被完全编码的情感价值。我们时代的代孕现象就使得这点一目了然。

我认为，这些问题对库切来说都毫不相干，是出于一个相当重要的理由：他对文本的修正，在历史上难以置信，但在政治上却极具煽动性。他试图表现在资本主义发展早期，资产阶级个人主义女性是利他伦理的能动者，而非自私自利的私心伦理的斗士；她是简·爱的对立人物，是受到约束的、更为复杂的吉卜林的威廉。她是为历史而在的主体。因此，她身处将边缘人建构为知识对象的过程中，这边缘人包括克鲁苏（Cruso，库切的拼法）和“星期五”，也包括作为小说人物的她。《福》的修辞（特别是在最后一部分中）表明，这样一位能动者，也是反抗不可确定性的工具。这就是欧洲人特有的“对人类良心的责任感”。[131]

因此，对库切来说，在岛上，婚姻和性的基本主题不再受沉重的历史决定论束缚，而成为彻底的反事实：是妇女在需要中让快感成为使用价值，而不带任何通常的情感。所以，在《福》中，笛福的问题——他将对金钱的控制巧妙掩饰为对自由的欲望——被抬高了，这一欲望完全成为了资本主义能动性（尽管未被认出、未被承认、未发展成熟），而我们也早已注意到了：苏珊对“自由选择书写她的历史”的渴望，苏珊对将时间用作一般等价物的欲望，她乞求克鲁苏标记时间、仔细记录书中关于她那部分内容的日期（事实上，从她最初住在时钟巷开始）；而对与占有性女性个人主义野心相对立的、身为人母的情感价值的表达，这一问题被库切的苏珊·巴顿抛在一边，她认为这

只是福先生对女性两难的认识，用一句“是父亲所生”就打发了。

如果我们在此认真考虑女性的不确定双重价值或父亲的深不可测性（abyssality），做出决定就并不容易。“为了不冒险进入那危险的必然”，让我们决定从女性主义者作为能动者这一观点，来重新表现这一问题，试图将“身为人母”从欧洲父权编码中解救出来，同时将“土著”从殖民阐释中解救出来。[132]从由他者作为导向的伦理政治的角度来看，在这一母亲——女儿的次要情节中，库切标示了一个绝境。

苏珊·巴顿去布兰卡港寻找她的女儿，归途中船上发生叛乱，她被抛弃，漂流到克鲁索所在的岛上。（尽管笛福的罗克珊娜是西北欧世界的一个伟大旅行者，期待着商人资本和商业资本带来骚动转变，但她并不敢进入新绘制的征服空间。）接着，一位声称是她女儿的女人追踪她的足迹，希望重新相认。但是，苏珊·巴顿不承认这是她遗失的孩子，想尽各种办法摆脱她。她确信，这一相遇和追踪都是福先生的杜撰。（阿特里奇提示我们笛福对这一场景的“历史”贡献。）但我们无法被这种解释说服。在日常的普通意义上，在此，苏珊·巴顿的可信性或神志是否清醒都值得怀疑。但在此书中（或在“文学”中），可信性或可证实性究竟处于什么地位？此书是对笛福真实之书和巴顿虚构之书的或真实或想象的引用，在某种程度上与梦对清醒现实的“引用”相似。我认为，在此，此书在指向以下不可能性：我们不可能恢复帝国的历史，也无法在这相同的语言呈现中重新获得“身为人母”的失落文本。诚然，我们每人都是多因素决定[133]的，一部分取决于历史，一部分取决于母亲，以及其他许多决定因素。但是，如果浓缩在梦中的谜被分析厘清，多因素决定本身就可以被揭露出来。因为存在这种错位，在作用者们一贯多因素决定的多样性上，不可能建立什么政治。社会化资本用不可确定性和多元性的语言，开启了一个连续的空间，在这个空间里，从策略上伪装自己想要政治结盟，想要怀抱本着良心的多元主义，不过是种辩护。在《福》的中间，对女儿的这种神秘驱逐，就可以读解成标志着这种绝境。（在《示播列》[134]一文中，德里达引用了保罗·策兰提及的1936年2月西班牙内战前夜的口号“禁止通行”，并将它严格译为“绝境”。）[135]人无法通过绝境。但是，佛朗哥[136]通过了。策兰的诗歌像是卫兵，标出了日期，1936年

2月13号，提醒我们一段未曾发生的历史。《福》的主体叙事也经历了这一难以控制的插曲——无法连结为一个故事的小说碎片。苏珊·巴顿引诱她那陌生女儿进入森林深处，告诉她："你是父亲所生。你对你父母的了解来自于故事的形式，而这个故事只有一个来源。"（《福》91）但这也可以只是梦。"我说的'父亲所生'是什么意思呢？"在写给福的一封信里重述这件事时，苏珊·巴顿这么问自己。"伦敦的黎明，灰蒙蒙的，我醒来，耳边还萦绕着'父亲所生'这个词……我最终将她赶走、放逐、遗失在森林里了吗？"但是，在引证的梦里包含的梦，是否代表了权威的丧失？这第一次断绝并不纯粹。后来苏珊又写信给福说："我还是想说说那个出生不久就死掉的婴孩的事情。"在莫尔伯勒外几英里处的一个地沟里，她解开了女婴的襁褓："我心里不由得想，这个睡着的小东西再也不可能醒过来了，那紧闭的眼睛再也看不到天空，那蜷曲的手指再也不会张开。那个孩子是另一次生命中的我吗？"（《福》105）我也将这"另一次生命"读解为另一个故事，另一个记录，并继续传递下去，传递给更多似乎有理的阐释，这些阐释由这个文本所提供，它本身存在着多种多样的似乎有理的解释。

我们自己可以用各种方法来"解释"这一奇怪的插曲。我们可以指责库切，他没有让一个女性能够同时自由获得作家和母亲两种身份。我们也可以夸赞他没有专断地只以母亲身份讲述完整故事。我宁愿留下这本书，称它标志出在中心的绝境，教导我的学生，一个政治计划不可能建立在多因素决定上。[137]

在这一特殊绝境的框架内，保留还是抛弃母女故事的决定，根据叙事的制造而被展现出来。首先，苏珊是被想象出来的，而她在想象着福，想象着他正在想象《漂流的女人》的历史。在我看来，这些想象方式就表示笛福对女性两难的认识，并在此化为这一主题：福创作故事的困难。首先，苏珊·巴顿想象了一个抛弃："我写了信，封了笺，扔进邮筒里。哪一天我们离开了，你可以拿出来扫一眼。'还不如只有克鲁苏和'星期五'呢。'你将对自己这么叨叨：'还不如没有女人。'但是，哪里能没有女人？……你能编出克鲁苏、'星期五'，还有那岛……吗？我想不能。你有许多才能，但是却没有创造

力。”（《福》71——72）

这些话将丹尼尔·笛福的《鲁滨孙漂流记》描绘为我们现在所看到的样子，没有作为创造者和起源的女性。但是，在库切的故事中，它只不过被描写为一条未走之路。事实被表现为反事实。制造出《福》的笛福的《鲁滨孙漂流记》，其实并不存在。

其次，当苏珊遇到福时，后者试图询问她情节的细节。这是一长串问题，而福自己给出了答案，他告诉苏珊自己讲述《漂流的女人》这个故事的结构：

> “因此我们将故事分成五个部分：女儿的失踪；巴西寻女；放弃寻找以及荒岛历险；女儿寻母；母女重逢。这样，我们这本小说包含了失落、寻找，失而复得；有开始，有中间，还有结尾。就新奇而言，这由荒岛段落——正好是故事中间的第二部分——所赋予，也由故事倒转——母亲放弃了，女儿开始寻找——所赋予……荒岛本身不足以构成一个故事。”福温和地说。（《福》117）

在《福》中，我们并没有读到这计划好的故事。我倾向于认为，根据文本策略，库切的文本使得［笛］福的小说共有同样的关注。我之前对母女这一次要情节的形式特殊性的评论，包含着这样的暗示：女性主义（在“相同”文化铭写中）和反殖民主义（支持或反对种族“他者”）无法占据连续的（叙事）空间。在此，福先生被迫在他的结构策略框架内，做相似的决定。荒岛既是真实的《鲁滨孙漂流记》的中心故事，也是这一虚构的、计划要写的《漂流的女人》的中心故事。在前者，叙事框架是资本主义和殖民。而后者的叙事框架将是母女故事。这两者无法占据一个持续的空间。苏珊·巴顿想要探索真正的边缘，以此打破二元对立，从小说第一页起，这一探索就萦绕在文本中。而对这一侵入或探索的中止，就是《福》的故事：“‘在你尚未读过的信里，’我说，‘我告诉了你我的想法：如果这个故事显得愚蠢，是因为它总是固执地保持沉默。里面有你感觉到的故事缺少的那部分：那就是‘星期五’失去舌头的故事。’”（《福》117）

在《福》中，据鲁滨孙所言，“星期五”的舌头被奴隶贩子割掉

了。（一次访谈中，阿特里奇提供了库切就这一点说的“真实”细节。访谈是一个控制不可决定性的文类。）苏珊想要了解“星期五”，让他说话，从他身上学习，成为他的故事的创造者，而这故事也将是她的故事：“星期五”到伦敦后变得越来越无精打采，让她深感痛苦；她渴望知道“星期五”想要什么，结果不过是让自己恼怒万分；她想要将“星期五”建构为一个主体，让他因而成为她的信息提供者，这一切无法一言道之。她让“星期五”通过几幅画来解释他失去舌头的缘由，结果不得不懊恼地承认，也许是她画上的鲁滨孙割去了他的舌头，“不过这幅画上，克鲁苏仿佛仁慈的父亲，喂年幼的‘星期五’吃鱼”（《福》68——69）。每一幅图都这样失败了，没法给出解释。个别事件的不可重复性只能被不完整地重复。然后是，“谁敢说在非洲不存在这样的部落，男人是哑巴，只有女人能说话？”（《福》69）究竟谁这么说？苏珊想不出来。那也是一个边缘。当她“开始跳起‘星期五’的舞蹈”时，这并不是一个对——话（con-versation）——共同转变——“因为‘星期五’懒散地睡在门后的跨栏内”（《福》104）。但是，她的计划仍然是让“星期五”“发出声音”：“关于‘星期五’舌头的这段故事，是一个无法被讲述的故事，或无法由我来讲述的故事。也就是说，关于‘星期五’的舌头的这段故事，可以有很多版本，但真正的故事只有‘星期五’才知道，而他却无法说话。除非我们通过艺术找到让‘星期五’发声的法子，否则我们无法听到真正的故事。”（《福》118）实现这一技术科学愿景的保证在哪里？（“艺术”也是“人为的”、“增补的”。）阿特里奇确信“星期五”是艺术品的暗喻，但他的保证又在哪里？而且，就算是按照以往传统的解读原则，苏珊·巴顿是这本书的声音吗？

将此与笛福的文本相对照。《鲁滨孙漂流记》首次出版后，我们很快注意到笛福将“星期五”的语言学习能力置于很低的水平。另外值得注意的是，初遇“星期五”时，“我就开始跟他说话，并教他如何跟我说话”。（RC　161）像我们一样，克鲁索并不需要去学会说劣等种族的话。克鲁索当然知道野蛮人有他们自己的语言，而长久以来的传统主题也是：依定义而言，野蛮人不说人话。但是，这里的这一对比也存在于殖民主义者和大都市的反帝国主义者之间，前者教土著说话，

而后者想要让土著自己发言。（在阿特里奇所引的一次访谈中，库切指出了克鲁索的“星期五”和他自己创作的“星期五”在种族上的差别。我让学生注意这一点，不要让它成为获得徒劳结论的方式。）苏珊叙事中的最后一幕是对双方的警示。在我解读之前，我想提醒我们自己，《鲁滨孙漂流记》中有描绘“星期五”的最后一幕。“星期五”不只是约翰·里切蒂所称的“被教化的原型”，[138]他也是成功的殖民地主体的原型。他学习主人的语言，替主人工作，快乐地宣誓对他忠诚，相信主人的文化更优秀，并抹杀自己的另一个自我以进入西北欧的隐秘平原：成为向欧洲中心迁徙的经济移民。脚掌酸痛的人们刚逃脱狼群。寒夜漫漫。在这一刻，“星期五”提议跟那只庞大可怕的黑熊玩玩，给大家找点乐子，而令人惊讶的是，鲁滨孙同意他这么做了。“星期五”跟黑熊说起英语。熊好像懂得他的音调和手势。就像亲兄弟般，他们在林间跳起舞来。最后，“星期五”把枪口塞进黑熊的耳朵，一枪把它打死了。“星期五”重新铭写了自己的野蛮。这是土著的消遣。他让他的主人成为观众，用枪代替了箭。他在走出边缘的路上。如果说伯莎·梅森不得不占据人兽之间的模糊空间，克鲁索的“星期五”则跨过了那一空间。

现在，让我们来看看苏珊叙事中关于“星期五”的最后一幕。福先生要苏珊教“星期五”写字。这两个欧洲主角之间对言说和书写的讨论意义重大。苏珊认为这个想法不怎么样，但她同意了，因为她“发现如果不照做就是不识好歹”（《福》144）。对这一关于书写的偏题一幕的展现，需要在课堂讨论里彻底地审视一番。

巴顿想教“星期五”的词语之一是非洲。这一努力饱含意义和局限。大都市反帝国主义者无法教会土著书写他的国家或大陆的专有名称。而且，“很难将大陆与岛屿、半岛或群岛区分开”。[139]非洲（Africa）是希腊人所谓的“利比亚”（Libya）的罗马名，它本身也许就是北非柏柏尔部落“Aourigha”（也许读为“阿非利加”）这个名字的拉丁化。它是一个换喻，指示出一种巨大的不确定性：我们出生于其中的空间的神秘性。非洲只是一个受限于时间的命名；就像其他所有专有名称一样，它是与它的指涉物任意联系的标记，是一个用词不当。[140]地球作为暂时栖居地，没有基本名字。民族主义也不过是反

抗压迫的重要政治行动。尽管它对相反面如此渴望，但也无法提供关于身份的绝对保证。

书写一幕也是对散播（dissemination）的未完成的主题化，其中，词语失去了它们作为语义单位的存在模式。“‘星期五’写下了四个字母：“h-o-u-s”，或是四个像这些字母的图形：它们是否真的代表了那四个字母，是否真的代表了房屋［house］一词，或是我画的图案，或是就是个东西而已，只有他自己知道。”（《福》145——146）

在这一阶段，“星期五”能复读的唯一一个字母似乎是“h”。在这本书中，“h”是个奇怪的字母——它是个不发声的字母，代表了无声本身。当克鲁苏最初向苏珊展示“星期五”的残缺时，

> 他说：“拉——拉——拉（la-la-la）。”然后示意“星期五”重复。“哈——哈——哈（ha-ha-ha），”星期五从喉咙深处说。“他没有舌头，”克鲁苏说。他揪住“星期五”的头发，让他的脸凑近我。“你看见了？”他说。“太黑了，”我说。“拉——拉——拉，”克鲁苏说。“哈——哈——哈，”“星期五”哼哼。我退开了，克鲁苏放开了“星期五”的头发。（《福》22——23）

“h”是哑巴的失败的言语模仿。整本书中，“H”这一字母从印刷排字上就高于整行字，与那行字分离，大致模仿着18世纪的打字机字体。这可以明显注意到，因为没有其他字母也被这样处理。它是否也在提醒我们历史的他性，一条我们无法跨过的界限？

第二天，“星期五”穿上了福先生的衣服，开始写字：他写了一串字母“o”。“‘这是个开始，’福说，‘明天你一定要教他写“a”。’”（《福》152）这是苏珊叙事结束之处，用对课程的一个命令结尾，而这教授书写的持续课程从未发生。我们当然可以说福先生错了。这不是开始，除非人忘记了之前的遗忘；而且，“o”也可以是结局（omega），即终结。

我们还记得，在《鲁滨孙漂流记》中，“说‘O’”是“星期五”的洋泾浜翻译，指土著语中的“祈祷”；而且，是围绕着对祈祷实践的说明，

鲁滨孙与我们共有对理性的两个否定。在自然法中，否定理性的东西是非理性的。其例子就是“星期五”和他的部落语言“O”。而在神律中，理性被神启所超越和否定。其例子是“星期五”天真地指出，基督教教义不连贯。就如苏珊承认自己不是教授书写的好老师，鲁滨孙也承认自己不是一个好的宗教指引者，因为他无法让没什么理性的野蛮人获得神启（RC 169——173）。根据这一点，特别有趣的是，我们注意到，库切在书写课第一天和第二天之间的叙事中展示了以下内容：“趁着我和福在说话的工夫，‘星期五’在他的写字板上画满了睁大的眼睛，每只眼睛都长在一只人脚上面：成排成排的眼睛：会走路的眼睛……‘给我！把板给我，“星期五”！’我命令道。结果他不听我的话，反而将三根手指放进嘴里蘸点口水，把石板擦干净了。”（《福》147）

这是对边缘的守卫。但叙事和文本都没有给予这一点以醒目的位置；“星期五”也许只是模仿着对边缘的积极边缘化；但此种深不可测的猜测何时是尽头？这一事件只在以下程度上改变了福和苏珊的对话进程：苏珊最终说，“‘星期五’连自己的名字都不知道，又怎么会懂得自由？”答案也许就在那无法渗入的边缘内，我们为了继续前进而必须忽视的地方。

那些行走的眼睛是画谜、象征文字、表意文字吗？还是它们拥有的秘密根本不是秘密？每一种解码式的细心破解都会有所得；但也有一种结构可能性，那就是它们什么都不是。就算那种涂鸦书写，但是小说没有给这一争辩留下余地。[141]

根据苏珊·巴顿的叙述，这种制止至关重要。前一夜，苏珊对福说：“我仍然能够引导和修正我自己的故事。最重要的是，我可以制止。以此手段，我仍然努力成为我的故事的创造者。”（《福》123）此后，福和苏珊·巴顿才第一次做爱。

然而，是“星期五”而非苏珊，才是制止文本发展的作用者（这一点没有被强调）。对被殖民主义编码为价值的每一片领土空间来说，以及对都市反殖民主义要求土著发出自己的“声音”的每一个命令来

说，都有一个由秘密标示出来的制止的空间，这秘密也许并非秘密，但无法解开。“土著”（不管意味着什么）不仅是受害者，也是作用者。他是边缘的奇怪守卫者，不愿意提供信息。

贝尼特·帕里曾经批评霍米巴巴、阿卜杜尔·简穆罕默德和斯皮瓦克[142]如此迷恋解构，以至他们不肯让土著说话。[143]她忘了我们也是土著。我们也像笛福的“星期五”那样说话，不过就是说得好多了。毕竟从笛福创造出“星期五”以来，已经过去了三百多年。领土帝国主义让位于新殖民主义和如今的全球化。在我于此提出的宽泛分类学内，也在我写作这本书的过程中，种族隔离的残忍计划，让南非深陷那一领土帝国主义模式中。[144]但如今它进入了解殖语境。我毫不怀疑，在都市空间的移民人群中，作为抵抗力量的后殖民南非人，如果她/他看上去不用虔诚的狂热赞美本土声音，同样将成为耻辱。

来自前殖民地国家的后殖民人群能够互相交流（也能和都市人群交流）、交易、建立社交，这是因为我们都可以接触到所谓的帝国主义文化。那么，我们应该赋予那一文化一种“道德运气”的量度吗？[145]我想毫无疑问答案是“不该”。这种对一个结构——人们批判它，但又亲密地栖居于其中——而言的不可能的“不该”，是种解构立场，其中，后殖民性是一个历史案例。新殖民的反殖民主义者依然渴求一种本着良心的人种学的研究对象，有时候对女性主义者来说，这一对象被标出了社会性别：“其中，妇女将自己铭写为疗伤者、修道者、圣歌的吟唱者、手艺人和艺术家。”[146]

我并不反对本着良心的人种学，尽管我事先就很警惕它与人类学学科史的关系。但是我特别想对帕里说的是，她的努力（让土著说话）和我的努力（警惕随之而来的问题）一样，都受陌生边缘的评判，在这边缘中，“星期五”和他那不让别人乱涂的石板，只是一个虚拟标记。那一任意名字——“星期五”——也许是“以下可能性的名字：保守一个只可从内［à l’intérieure］、无法从外［à l’extérteure］看见的秘密”。[147]

《福》一书复原了这一边缘吗？小说最后一部分由一位读者讲

述，我们不知读者的具体性别，也不知道讲述的具体日期，它仿佛是某类读解课程，暗示了可能有相反的答案。要重新揭开这一暗示，让我们回到巴顿和福先生的交欢。

库切用装模作样的语言呈现了男欢女爱的陈词滥调。这是第二次来表现母女故事的失败。夜里早些时候，一个自称是苏珊女儿的人出现了。以下非同寻常的话结束了这一幕："她的外表，或她的幻影，或不管是什么，现在都不怎么让我伤脑筋了，因为我更了解她了。"（《福》136）福引诱性地抚摸巴顿，把她留住了。在床上，她声称"感到'初夜的特权'……然后我褪去衬衫，骑在他身上（他好像并不习惯女人这么做）。'这是缪斯女神造访诗人的方式，'我低语。"（《福》139）

这缪斯所爱——连同——父亲所生（musing-cum-fathering）的欢爱行为，也被有意展现为［未来的］写作场景（与"星期五"被制止的写作不同）。然后，在欢爱过后的愉悦暂息中，苏珊昏昏欲睡，福却无来由地提起了海怪；并接着说："［'星期五'］留给我们任务，就是掉到那海怪的眼睛里［而他划着船驶过，安然无恙］。"（《福》141）

在对书写的最初情景的再现中，产生了这一海怪形象，但它也出自莎剧《暴风雨》，这出剧被反复解读为表现了殖民——被殖民的辩证。是这一海怪让间接读者——小说最后一幕的中心人物——走下楼梯，走进了"'星期五'的家"。[148]换言之，这一解读与苏珊所说的"父亲所生"的奇怪一幕严丝合缝，而将"星期五"的写字课置于一边。

"在屋子的一角，比头顶高一些的地方，一块匾额挂在墙上。上面写着'作者：丹尼尔·笛福'，蓝底白字，匾上还有其他字，但是字太小，看不清。"（《福》155）我们在伦敦看见过这些匾额。纪念笛福去世，但日期的字太小，看不清。

在已故父亲的名字底下，我们走进去，发现了巴顿未出版的书。最上层的书页已经脆裂。然后这位读者读着那句自引的话（它是《福》的开头），现在它的表达就很恰当了："亲爱的福先生。"这是

清晰的文本标志，标示了受控制的阅读。

然后，引号消失了，读者填补了主体的位置，因为巴顿的文本在继续。这是简单的阅读。没有引用，一切都既真实又虚幻，读者可以完全沉浸到狭义的虚构小说中，他是这一旅程的唯一旅行者。道路顺畅，但旅途不是引向克鲁索的荒岛，而是苏珊·巴顿横尸其中的驳船残骸。没有写到鲁滨孙·克鲁索，福先生也被取消了，因为巴顿再也到不了克鲁索的荒岛了。“星期五”肯定在那里，边缘被困在符号帝国中。“在这里，身体就是它们本身的符号。这是‘星期五’的家。”（《福》157）我们必须否认此书之前提到的所有东西，而不问：这一信念的保证来自何处？

为此目的，文本是多孔的。它们透过孔隙，想要实现愿望。然而，我们也知道，库切的整本书警告我们，“星期五”的身体不是它自己的符号。我认为这一结尾展现了侵入边缘的愿望，其中，海藻似乎在低叹：如果没有文本就好了。这一结尾写得很动人，我们不会放弃它。但是，我们也无法在一个连续的叙事空间内，将以下几样结合在一起：书结尾的阅读之旅、苏珊·巴顿的叙事、土著（他不会成为提供信息者）不让写字的石板。

也许这正是小说传达的信息：多因素决定（身为人母、身为作者、在文本“中”让土著发声；一位白人男性南非作家参与文本“外”的此类铭写）的不可能政治，不应该被调整为一个轻率的连续体，让欧洲人在她自己身上重新制订原始人的计划。然而，这种不可能的政治可以引向一种小心翼翼地进行区分的政治，它取决于“你在何处”。库切的文本可以被解释为：

1.以同志情谊修正了笛福对边缘的想象

2.将白人女性重写为能动者，是作者的非对称的另一面（也许关于“父亲所生/创造”的形象的问题，标志了这一不对称）

3.将多因素决定的政治作为一种绝境

4.在“星期五”面前停住，因为对此时此地的库切和苏珊·巴特以及

丹尼尔·笛福来说，“星期五”作为一个任意名字，标记了被制止的人所受的限制。

最初我希望用以下句子收尾：福先生是每个人的福先生，是被授权的侵犯者，因为没有他，就没有可引用的文本。但写完这章一个月后，我听说德里达写了论友谊的文章。[149]现在我想说，在历史中，这位福先生[150]是敌友分界被拆解之处。当一个人想成为另一个的朋友时，它撤出了它的书写空间。福允许这故事被讲述。

毫无疑问，是因为我听说也阅读了德里达关于友谊和边缘的文章，也阅读了伯纳德·威廉斯的《道德运气》，我才能完成这一辩证实践。我知道，斯坦利·费什并不反对接受解读理论获得的结果。[151]理论本身并没有共同——顺序（con-sequence）。它是自然顺序的（autosequential），而不是自主的（automatic）。理论是理论的产物，在它开始工作时，它已经失落了。它总是从那开放结尾之处被撤回，然而也是从那里，理论想要理论化。理论有点像福先生，总是游移离题，但是，它正是我们努力拆解的。没有理论，就只剩下被期望的自然身体的不善表达：“涓涓的细流，没有间歇，没有中断”，被期望它的词语的间隔背叛（《福》157）。

在我的学生因受过教育而感同身受地阅读干预主义者的写作（“虚构作品”以及“非虚构作品”）时，我希望，他们能够把积极边缘化的这个狡猾能动者——理论，我们的朋友福——记在心里。蒙甘·西罗特的《浴血重生》就是一部干预主义小说，它所面向的读者，并不“必然是身为精英的国际读者，比如我们自己，而像J.M.库切和纳丁·戈迪默这样的南非作家就希望写给他们看”。《并非实验玩具：三位南非女性的各自生活》则是对寻找（而非抑制）土著能动性的“非虚构”说明［这一行动由我们这一世纪（20世纪——编注）中叶，一位反殖民行动主义的白人都市女性和一位成功的黑人殖民女性主体发起，她们都渴望助人］，那位土著名叫莉莉·莫娅，她是信奉基督教的贫穷孤儿、一个十来岁的“班图”女孩，但这一行动不可避免地失败了。[152]

在写给白人反殖民行动主义者梅布尔·帕尔默的一封信中，莉莉如此写到她的信念："我们让人们相信，文明与邪恶相伴而来。"不到两年，帕尔默"慷慨资助莉莉去另一所学校就读的同时"，又传递给她"情感上彻底抛弃她"的信息，这之后，莉莉动摇了那一信念，写道："我从不是铁石心肠，但人的情感也不是实验玩具。"[153]这铁石就是（在）边缘（中）。

在最近一次研讨会上，库切将南非作家莫沙比·穆特罗茨和纳丁·戈迪默写的两个段落并置在一起，评论道："南非白人作家处于不可能的立场。"[154]解构认为这一不可能的体验，就是存在的典型情况。但是，这一共同的人类本质，只有在极端处，也就是例外中才清晰可见[155]：在这里，是靠那些有责任感的南非白人作家。库切声称，他与福和苏珊·巴顿之间有一种矫正过的战友情谊和共谋关系，由此，他展示了那一体验的范围。历史或民族精英并没有放弃责任，而走上通过成为先锋派（这当然必须永不被承认）而呼吁武装斗争的简单道路，此时，库切的小说展现了"对不可能的体验"的出现。

一位同事对我说，我的这本书就像男人间的所有交流一样，其中，女性在交流中不过是无名的人，这让我很气馁。我对这一看法持怀疑态度：我宁愿用它来重复我开始时就提到的警告。"'女性'这一符号没有起源，没有历史、文化或语言的界限吗？"我们看到了《鲁滨孙漂流记》里的女性。在《福》中，善良白人女性的痛苦被一种无知给消除了，这种无知似乎只有靠人类学才能去除："谁敢说在非洲不存在这样的部落，男人是哑巴，只有女人能说话？"我在美国到处旅行，积极建议开展文化研究项目，可我在大学教授中碰到了许多抵制，当我从另一方面听到这样的批评——文化研究摧毁了文学研究的学术严谨性，我无语了。这种对研究的抵制，和要求库切在小说里书写女性"星期五"（然后我们就能批评他表现得不够完善了）之间，有什么关联？我宁愿保留这一痛苦的时刻，它幻想着在属民的他性中，存在着一个女性拥有权力的社会，学术研究里也经常会碰到这样的浪漫化想法。

我的同事还说："库切读了许多理论，这一点表现出来了。但

是……”但是什么？“理论应该引向实践。”（有那么多没有结果的理论。）[156]那么，在这一情形中，应该是什么实践？是一本没有展示读解理论、却更像“［女性主义或政治］小说应该所是”的书，呼吁武装斗争，满足学院派却从不触及政策制定者？难道我的同事不知道，她关于知行合一的美好观念，已经也正在世界上造成许多痛苦吗？如果比喻被看做是理论生产（许多实践中的一种）的一个例子，或者它使得不可能变得可见（这是所有理论开始工作的这一可能性的前提），读解的另一政治能否引她达致这一结论：她想要帮助不同种族的殖民他者的愿望，也有其门槛和局限？“我很喜欢元小说，但是……”她又添上一句。对哪类描述具体体验的元小说，我们必须持保留意见？工作领域已是一片断裂不平之地。一种政治正确的单一议题，不过是在两个出口标志之间，走最短距离的通常的高速公路罢了。

【注释】

[1] “interpellation”一词，是阿尔都塞提出的概念，说明意识形态如何召唤人成为一个主体，使他将自己在社会论述中被给定的位置，及与社会的关系视为真实，并因此产生相关的社会对应与连结。——译注

[2] 沙莉·班史托克，《左岸妇女》（Shari Benstock，Women of the Left Bank，in News from Nowhere 6，Spring 1989：64）中的评论。

[3] 有关一个相似警示，见阿玛蒂美，《男性的女儿，女性的丈夫》（Ifi Amadiume，Male Daughters，Female Husbands，London：Zed，1987，p.9）。

[4] 夏洛蒂·勃朗特，《简·爱》（Jane Eyre，New York：n.p.，1960）；后文提到此书标为“JE”，随文标注页码。

[5] 这是经典小说《简·爱》的前传，作者是加勒比海地区长大的琼·里斯。殖民地生活的经验丰富了里斯写作的角度，她将故事场景从《简·爱》中寒冷晦暗的英国，拉至阳光普照的牙买加，揭露罗切斯特先生遇到简·爱前的生活和他与神秘前妻的故事。——译注

[6] 琼·里斯，《苍海茫茫》（Wide Sargasso Sea，Harmondsworth：Penguin，1966）；后文提及此书，标为“WSS”。玛丽·雪莱，《弗兰肯斯坦》（Frankenstein；or，The Modern Prometheus，New York：New American Li brary，1965）；后文提及此书时，标为“F”。玛哈丝维塔·黛维，《翼龙，普伦·萨海，帕沙》（Mahasweta Devi，“Pterodactyl，Puran Sahay，and Pirtha”，in Imaginary Maps，tr.Spivak，

New York：Routledge，1994，pp.95——196），后文提及此书时，标为“IM”。有关“世界形成”，见马丁·海德格尔，《艺术作品的起源》［“The Origin of the Work of Art”，in David Farrell Krell，ed.，Basic Works：From Being and Time（1927）to the Task of Thinking（1964），San Francisco：Harper，1993，pp.137——212］。海德格尔的观念，即只要文本是份艺术作品，其制造过程中的冲突特征就被设定或放置在它之内，在此非常有用。我在此对这些文本的解读，显然受到我对以下认识的理解的影响：解构的“开始工作”模式，如何是对海德格尔将艺术放在优先位置这一认识的重新铭写。（见本书附录）

[7] 在我的文章《〈到灯塔去〉中的拆除与建造》（“Unmaking and Making in To the Light house”，in Spivak，In Other Worlds，pp.30——45）中，我试图做到这一点。

[8] 在前一章中已经讨论了理解“一个生命”、“一个专有名称”的解构方法（见本书第73页注释）。学者们带着相当不同的预设，研究过并继续研究勃朗特的生活。除了丽贝卡·弗雷泽的《夏洛蒂·勃朗特》（Rebecca Fraser，Charlotte Brontë，London：Methuen，1988）和《勃朗特一家：夏洛蒂·勃朗特和她的家庭》（The Brontës：Charl otte Bronte and Her Family，New York：Crown，1988）之外；还有林德尔·戈登的《夏洛蒂·勃朗特：激情的生命》（Lyndall Gordon，Charlotte Brontë：A Passionate Life，New York：W.W.Norton，1995）；伊丽莎白·盖斯凯尔的《夏洛蒂·勃朗特生平》（Elizabeth Cleghorn Gaskell，The Life of Charlotte Brontë，ed.Alan Shelston，Harmondsworth：Penguin，1975），这是一本可爱的充满女性色欲的当代传记；玛戈·彼得斯的《不安的灵魂：夏洛蒂·勃朗特传》（Margot Pet ers，Unquiet Soul：A Biography of Charlotte Brontë，Garden City，N.Y.：Doubleday，1975）；汤姆·温尼弗里斯的《夏洛蒂·勃朗特新传》（Tom Winnifrith，A New Life of Charlotte Brontë，Basingstoke，Hamp shire：Macmillan，1988）；1899年，孜孜不倦的汉弗莱·沃德太太开始收集勃朗特书信，编写《勃朗特姐妹的生平与著作》（Humphrey Ward，The Life and Works of Charlotte Brontëand Her Sisters，London：John Murray，1920——1922），一直到1929年。我们所能做的，就是在下文指出小说中的“将……排除在外”的结构。

[9] 就和往常一样，我的表述来自阿尔都塞的《意识形态和意识形态国家机器》［Louis Althusser，“Ideology and Ideological State Apparatuses（Notes Towards an Investigation）”，in “Lenin and Philosophy” and Other Essays，tr.Ben Brewster，New York：Monthly Review Press，1971，pp.127——186］一文。对个人和个人主义之间的敏锐区分，见沃洛西诺夫，《马克思主义和语言哲学》（V.N.Volosinov，Marxism and the Philosophy of Language，tr.Ladislav Matejka and I.R.Titunik，New York：Studies in Language，1973，pp.93——94，152——153）。有关对英国“个人主义”之根源及其分支的“诚实”分析，见麦克弗森，《占有性个人主义的政治理论：从霍布斯到洛克》（C.B.MacPherson，The Political Theory of Possessive Individualism：Hobbes to Locke，Oxford：Oxford Univ.Press，1962）。

[10] 我正在建立与霍米巴巴的“不全然/不白”（not-quite/not-white）这一有力概念的类比，他在《论模仿与人：殖民话语的暧昧》（Homi Bhabha，“Of Mimicry and Man：The Ambiguity of Colonial Discourse”，October 28，Spring 1984：132）一文中提出了这一概念。我还应该说明，我在此加上了“本土”，来回应“第三世界妇女”一词。当然，这一术语无法对西印度和印度语境以及由迁徙形成的各种帝国主义语境，应用同样的历史公正。下一章会定义属民的含义。在此，足以说，我们是在殖民地资产阶级兴起的对照下来考察本土属民女性，而她在女性解放中的参与是另一回事。在这个意义上，《简·爱》中的疯女人伯莎·梅森并不是一个属民。就如我之后要论述的，因为她的疯狂，她的资产阶级的阶级流动性被去除了；疯子是一种特定的属民。还可以再说一句，属民性类别就和流放类别一样，对女性来说，用法不同。

[11] 雷塔马尔，《凯列班：论对我们美国文化的讨论》（“Caliban：Notes towards a Discussion of Cul ture in Our America”，tr.Lynn Garafola et al.，in Massachusetts Review 15，Winter-Spring 1974：7——72）；后文提到此文时，标为“C”。

[12] 何塞·恩里克·罗多（1871——1917），乌拉圭思想家、作家、散文家、文学评论家，在1900年出版的代表作《爱丽儿》中对美国在拉美的殖民扩张进行了抨击，将美国描绘成粗暴而又贪婪的“半人半兽怪物”凯列班。罗多的思想在拉美国家广为流传，成为这一地区反美主义思潮的起源。——译注

[13] 出自莎剧《暴风雨》，是个空气般的精灵，听命于来岛上的主人普洛斯彼罗，心甘情愿做他的帮手。——译注

[14] 何塞·恩里克·罗多，《爱丽儿》（Ariel，ed.Gordon Brotherston，Cambridge：Cambridge Univ.Press，1967）。

[15] 《爱丽儿》的编辑戈登·布若斯顿继而写了一本《第四世界之书：从他们的文学解读美国土著》（Gordon Brotherston，The Book of the Fourth World：Reading the Native Americas through Their Literature，Cambridge：Cambridge Univ.Press，1992），这本书受在探讨拉美身份问题时对美国土著的有效排除这一认识启发。

[16] 对“由可以阐释的文本所限定的无法抵达的空白”的详细阐释，见第三章。

[17] 伊丽莎白·福克斯——杰诺维塞，《将女性历史放在历史内》（“Placing Women’s History in History”，New Left Review 133，May——June 1982：5——29）。在这里，也许我要多说一句，这些年来，我发现越来越难以认同福克斯——杰诺维塞从此洞见得出的结论。

[18] 以下有关《简·爱》的引文，参考了祝庆英译本，上海译文出版社，1980年版。——译注

[19] “withdrawing room”，16世纪英国豪门贵族称呼客厅的用词，其

中“withdraw”指避开其他人，以求清静，是房主夫妇和尊贵客人才能享受的特权，后简称为“drawing room”。——译注

[20] 鲁道夫·阿克曼，《艺术、文学、商业、制造业、时尚和政治总览》（The Repository of Arts，Literature，Commerce，Manufac tures，Fashions，and Politics，London：R.Ackermann，1823，p.310）。

[21] 有关权力——知识（pouvoir-savior）作为使事物有意义的能力（making-senseability），见斯皮瓦克，《再论权力/知识》（“More on Power/Knowledge”，in Outside，pp.34——36）。

[22] 这一警惕似乎特别重要。很显然，“种族主义”是个非常复杂的问题。（我们可以通过参考安东尼·阿皮亚、金伯利·克伦肖、肯德尔·托马斯和帕特里夏·威廉斯的著作，感觉它在理论上的复杂性。）但对它的轻视和诊断性应用则是另一回事。自从本章最初在1985年作为论文发表，至今至少重印了11次，而且还在以惊人的速度不断重印。本文最初的写作源于一种震惊，在这样一部印度独立后几乎所有孩子都读过的小说《简·爱》中，发现了帝国主义公理。因此，本文并没有意识到此后缓慢发展的与阶级有关的共谋。只是简单援引种族和性别，而没有任何自我批判的精神作为一种牵制，就成功地掩盖了剥削。我相信，这是早期版本受欢迎的原因。

[23] 克利奥尔人是出生于西印度群岛或西属美洲的欧洲人的后裔，是黑人和欧洲血统白人的混血儿。——译注

[24] 特里·伊格尔顿，《权力神话：对勃朗特姐妹的马克思主义研究》（Myths of Power：A Marxist Study of the Brontës，New York：Barnes&Noble，1975）；这是此书的主要论断之一。

[25] 桑德拉·吉尔伯特和苏珊·古芭，《阁楼上的疯女人：女作家和19世纪文学想象》（The Mad-woman in the Attic：The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination，New Haven：Yale Univ.Press，1979，pp.360——362）。

[26] 在不特定种族女性的语境中，德里达将康德视为“绝对色情作品作者”（categorical pornographer）［《丧钟》（Glas，Lincoln：Univ.Of Nebraska Press，1986，p.128）］。

[27] 利奥塔尔，《论崇高之分析》，第175页，以及康德，《实践理性批判》（Critique of Practical Reason，tr.Lewis White Beck，New York：Macmillan，1993，p.90）。下一段康德引文出自第86页。

[28] 这一历史关头对伊斯兰教来说没有用，有关与此的比较，见斯皮瓦克，《解读〈撒旦诗篇〉》（“Reading The Satanic Verses”，in Outside，pp.238——240）。

[29] 在第三章中，我尝试证明将社会历史问题简化为公式或命题的做法是合理

的。我所说的“歪曲”并没有作为一个偶然，落在康德的纯粹伦理之上，相反，就如我在第一章中所说，它作为一个可能的增补，存在于这一伦理框架内。有关将人呈现为孩童而不是异教徒，我的公式可以在比如说康德的《什么是启蒙》（“What Is Enlightenment?” in Kant，“Foundations of the Metaphysics of Morals”，“What Is Enlightenment?” and a Passage from “The Metaphysics of Morals”，tr.and ed.Lewis White Beck，Indi anapolis：BobbsMerrill，1959）一文中找到。在1994年9月哥伦比亚广播公司晚间新闻报道美国驻军海地时，主持人丹·拉瑟提到海地人是“孩子”。另参见斯皮瓦克，《学术自由》（“Academic Freedom”，in Pretexts 5.1——2，1995：117——156）。

[30] 《天路历程》为英国人班扬所著，该书借用寓言和梦境的形式，描写基督徒背负世界重担前往天堂的故事。——译注

[31] 这里化用了《天路历程》的书名。——译注

[32] 《天路历程》中引导克里斯蒂安娜进天城的人。——译注

[33] 《圣经》中的人物，无底坑的使者，折磨不信上帝的人的蝗群的王。——译注

[34] 伊丽莎白·弗里兰与琼·里斯的访谈，引自南希·哈里森，《琼·里斯和作为女性文本的小说》（Nancy Harrison，Jean Rhys and the Novel as Women’s Text，Chapel Hill：Univ.of North Carolina Press，1988，p.128）。玛吉·休姆［《跨境：当代女性作家策略》（Maggie Humm，Border Traffic：Strategies of Contemporary Women Writers，New York：Manchester Univ.Press，1991，pp.62——93）］和其他一些学者随后更为彻底地细化了西印度背景，远比我能够做到的更多。但休姆的出色论文毫无根据地认为我“不重视”《苍海茫茫》里的黑人奶妈克里斯托芬。我要重复这一点：里斯小说的一个优点在于，它将克里斯托芬的“非包含在内”（non-containment）展现出来。她当然是个强有力的母亲形象，但在小说最后，也从文本上来说，她被抛弃了。

[35] 以下《苍海茫茫》引文，参考王家湘译本，人民文学出版社，1986年版。——译注

[36] 见路易丝·温吉，《到19世纪早期为止西欧文学中的那喀索斯主题》（Louise Vinge，The Narcissus Theme in Western European Literature up to the Early Nineteenth Century，tr.Robert Dewsnap et al.，Lund，Sweden：Gleepers，1967），第五章。（“关锁的园”指圣母和圣子围在花园中，一群天使陪伴着圣母和圣子。它喻指《雅歌》里的一句话：“我妹子，我新妇，乃是关锁的园。”——译注）

[37] 有关对这一文本的详细研究，见约翰·布兰克曼，《文本中的那喀索斯》（John Brenkman，“Narcissus in the Text”，Georgia Review 30，Summer 1976：293——327）；以及斯皮瓦克，《回声》（“Echo”，in Donna Landry and Gerald McLean，eds.，The Spivak Reader，New York：Routledge，1995，pp.126——

202）。

[38] 我必须向穆赫吉（Arun P.Mukherjee）声明，我并不认为这是帝国主义所实施的唯一暴力［《审问后殖民主义：一些令人不安的危机》（“Interrogating Postcolonialism：Some Uneasy Con junctures”，in Harish Trivedi and Meenakshi Mukherjee，eds.，Interrogating Post-Colonialism：Theory，Text and Context，Shimla：Indian Inst.of Advanced Study，1996，p.19）］。正是因为像她和我这样的人会不知不觉受到这一认知暴力的影响，所以有必要指出这一点。

[39] 比如，参见托马斯·斯特利，《琼·里斯批评研究》（Thomas F.Staley，Jean Rhys：A Critical Study，Austin：Univ.of Texas Press，1979，pp.108——116）。有趣的是，斯特利对这点感到不安，因此对这本小说有所不满。

[40] 当然，这只是对拉康理论的粗略总结：拉康清除了弗洛伊德描绘场景里的叙事内容，进行了提炼。本书中所有对“理论”的运用，要么是重新布局，要么是小心翼翼的“误用”。有关对心理分析的重新布局式使用，见本书第283——286页。让我一直十分感兴趣的是，尽管弗洛伊德和拉康使用的证据基础如此薄弱，批评家却发誓它普遍适用。

[41] 我试图将阉割与压抑住没写的信联系起来，见我的文章《如同利刃的信》（“The Letter As Cutting Edge”，in In Other Worlds，pp.3——14）。

[42] 玛丽·厄米里从文脉上来说更为充实的意见，在某种程度上与我不同［见《琼·里斯在“世界尽头”：殖民流放和性流放小说》（Mary Lou Emery，Jean Rhys at “World’s End”：Novels of Colonial and Sexual Exile，Austin：Univ.of Texas Press，1990）］。当然，我无法（根据可获得的心理传记）在克里斯托芬的文本内“负责”，虽然我在下一章中试图为巴杜里负责。但是我们需要“负责”，从而对克里斯托芬的表达，大胆作出一个判断。这是非地方主义者的文化研究——它不局限于民族出身——的局限性和开放性。

[43] 歌丽·维斯万纳森（Gauri Viswanathan，印度裔学者，从事后殖民理论研究。美国哥伦比亚大学比较文学与英语文学教授，跟随萨义德多年，深受影响。——译注）正在撰写的著作是论述这一转向的杰出之作。

[44] 琼·里斯，《奥比之夜》（“Obeah Night”，in The Penguin Book of Caribbean Verse in English，ed.Paula Burnett，Harmondsworth：Penguin，1986）。有趣的是，小说中，里斯摆出了破坏这一脚注的姿态。她都不让罗切斯特有一个名字。

[45] 芭芭拉·强森，《我的魔鬼/我的自我》（Barbara Johnson，“My Monster/My Self”，Diacritics 12，Summer 1982：2——10）。

[46] 玛丽·普维，《我的丑陋后裔：玛丽·雪莱和浪漫主义的女性化》（Mary

Poovey，“My Hideous Progeny：Mary Shelley and the Feminization of Romanticism”，PMLA 5.95.3，May 1980：332——347）。另参见乔治·列文，《现实主义想象：从〈弗兰肯斯坦〉到〈查特莱夫人〉的英国小说》（George Levine，The Realistic Imagination：English Fiction from Frankenstein to Lady Chatterley，Chicago：Univ.of Chicago Press，1981，pp.23——35）。

[47] 疯狂科学家弗兰肯斯坦造人的办法是用许多碎尸块拼接成一个“人”，然后用闪电将其激活。——译注

[48] 以下《弗兰肯斯坦》的引文，均参考了陈渊、何建义译本，江苏科技出版社，1982年版。——译注

[49] 20世纪80年代后期，我曾提议读者去参考“女性主义国际网络”的出版物，它们最好地概述了当时的生殖技术讨论。到了90年代中期，我就会这么提议，要一方面参考联合国出版物，一方面参考“女性主义反生殖和基因工程的国际网络”（FINRRAGE）。对最终分析来说，来自地方女性的田野报告无可替代。本书结尾时就童工问题略微谈到这点。

[50] 有关男性偶像崇拜，见弗洛伊德，《物神崇拜》（“Fetishism”，SE 21：152——157）。有关对《弗兰肯斯坦》的更为“严肃”的弗洛伊德式研究，见玛丽·雅各布斯，《这个文本里有女性吗？》（Mary Jacobus，“Is There a Woman in This Text?” New Literary History 14，Autumn 1982：117——141）。我的“幻想”当然会受到以下“事实”驳斥：男性/女性的对立不是对称的，对女性来说，居于一个物神崇拜者的地位比男性更困难，见玛丽·安·多恩，《电影和化装舞会：对女性观众的理论探讨》（Mary Ann Doane，“Film and the Masquerade：Theorising the Female Spectator”，Screen 23，Sept.——Oct.1982：74——87）。这再次是个范畴“错误”。我写这些的时候，还没有开始研究梅兰妮·克莱因。现在我可以不用道歉了。因此我在即将发表的《割礼告解：我的故事作为（母亲）他者的故事》（“‘Circumfession’：My Story as the（M）other’s Story”）一文中继续阐发了这一观点。

[51] 原文为“hysteric”，歇斯底里，其词根为“hustera”（子宫），旧思想认为是子宫里的不安引起歇斯底里。——译注

[52] 有关可行叙事（permissible narratives）这一概念，参见梅兰妮·克莱因，《爱、愧疚与修复》（Melanie Klein，“Love，Guilt and Reparation”，in Love，Guilt and Reparation and Other Works，London：Hogarth，1975，pp.317，328）。

[53] 沃尔内，《帝国的灭亡；或对帝国革命的思考》（Constantin François Chasseboeuf de Volney，The Ruins；or，Meditations on the Revolutions of Empires，tr.pub.，London：n.p.，1811）。在《时间与他者》（Time and the Other）中，费边向我们展示了在“新”世俗史中一种相类的对时间的操纵。很多人忽略了怪物通过沃尔内而获得教育，最令人震惊的是桑德拉·吉尔伯特的《恐怖的孪生子：

玛丽·雪莱的畸形夏娃》（“Horror’s Twin：Mary Shelley’s Monstrous Eve”，Feminist Studies 4，June 1980），要不是这种忽视，这篇文章就非常精彩。她随后的著作极其令人信服地填补了此类空隙，比如她对哈格德《她》（She）的评论文章《莱德·哈格德的黑暗之心》（“Rider Haggard’s Heart of Darkness”，Partisan Review 50.3，1983：444——453）。

[54] “信件总是且先在地被中途截取……其‘主体’既非信息发送者，也非信息接收者。……信件由对它的拦截所构成。”[雅克·德里达，《讨论》（“Discussion”，after Claude Rabant，“Il n’a aucune chance de 1’entendre”，in Affranchissement du transfert et de la lettre，ed.René Major，Paris：Confrontation，1981，p.106）]玛格丽特·萨维尔被设计，来占有读者的“主体”，挪用进她自己的“个性”签名中。

[55] 最惊人的内在证据是作者序，在梦到那时尚无名字的维克多·弗兰肯斯坦这一形象并（通过，他虽然不是完全通过他）被怪物吓了一跳——后来雪莱在弗兰肯斯坦的故事里再现了这一场景——之后，“第二天”，雪莱着手创作这个故事，“……用了这样的语句：‘这是11月的一个阴沉夜晚’”（F xi）。这也是完成之书第五章开始的话，在这章中，弗兰肯斯坦开始叙述他实际制造怪物的过程（F 56）。

[56] 应该指出，玛哈丝维塔·黛维的著作绝非当代孟加拉（或印度）小说的代表，因此，也无法用作詹明信所谓的“第三世界文学”的例子。

[57] Dhirendranath Baske，Paschimbanger Adibasi Samaj（Calcutta：Shubarnorekha，1987），vol.l.，projected from p.17.

[58] 原文为“ab-use”，意为“滥用”。

[59] IM 196；英译文有改动。“原始印度民族”中包含的用词不当，并不光因为在如今称为“印度”的地方，没有一个包含所有原住民的“部落”，也因为“印度”这个概念本身不是“印度的”。而且进一步说，“印度”也不等同于“Bhārata”（婆罗多）这一概念，就像“民族”和“jāti”有不同历史一样。此外，整个民族作为起源之地这一观点，也不是原住民话语形成内的表述，在后者，地方性重要得多。我详细指出这点，是因为，首先，“用词不当”这个词是“难以理解”这一普遍罪行的最坏罪犯之一；其次，在最细致的考察下，即便是最为霸权的身份，也会显示出用词不当；最后，为了建立市民社会而（滥）用启蒙，使得属民话语形成摇摇欲坠而解体。还需指出的是，尽管因为非洲情境，“部落”一词不再受国际欢迎，但它仍然可以在印度的本土语言使用中找到，在印度，这个词语是用来反对“世袭阶级”的。

[60] 德里达，《论精神》，第32页。

[61] 德里达，《法的力量》，第947页。

[62] 1942年，黛维加入了传奇般的未分裂的印度共产党。她积极参与反殖民斗争，也见证了解殖的失败。在她的小说中，鲜见“殖民话语”。在《紧身胸衣背后》

（“Choli ka pichhe”，in Devi，The Breast Stories，tr.Spivak，Calcutta：Seagull，1997，p.140）中，有一个精彩的反讽因素，它反对将当代社会的所有毛病都归咎于英国殖民主义。

[63] 这是文本里的一个微小因素，构成了普伦的被限制。但是，是对这种差异的否认，可以产生全球金融化所需的世界姐妹情谊。是谁被女主角禁声了？（见本书第353——421页，这是本书的最后论述。）

[64] 德里达，《马克思的幽灵》，第6页及其他各处。

[65] 作者签名保证了文本（的礼物）确实是种伪造，有关作者签名的迷宫式动力学，见德里达，《特定时间》，第107——172页。这里重要的不只是“镜像的”。它与以下事实有点关联：通过阅读文学作品，我们学习去从独特的、无法证实的事情中了解情况。

[66] 原文为“truth-claim”，指未被经验证实的假说。——译注

[67] 在保罗·德·曼的晚期著作和德里达的早期著作中，到处可以找到对这些关注的提及。有关专门参考，见德·曼，《阅读的寓言：卢梭、尼采、里尔克、普鲁斯特的比喻语言》（Allegories of Reading：Figural Language in Rousseau，Nietzsche，Rilke，Proust.New Haven：Yale Univ.Press，1979，pp.205，208——209，236，253）以及德里达，《有限公司指南》（“Limited inc：abc”，Glyph 2，1977）。

[68] 因为拉美国家与美帝国主义有着更为直接、更为持久的关系，因此姐妹情谊及需求更为广泛和明确，即便在它们受压迫的时候也是如此。里戈贝塔·门楚（危地马拉土著人权利领袖，1992年诺贝尔和平奖得主。——译注）可以被拉美研究协会奉为偶像。

[69] 在《寻找女性主义读解：但丁——叶芝》（“Finding Feminist Readings：Dante-Yeats”，in Spivak，In Other Worlds）中，我曾试图展示另一个召唤欧洲诗人兄弟情谊的例子。我已经不止一次引用吉纳维夫·劳埃德的《理性之人》。德里达在《丧钟》的左手栏里（心理分析术语，原指在纸的左侧写下心中想说而未说出的话。——译注）展现了欧洲哲学的同性——爱欲。

[70] 有关波德莱尔作品中“人之为人”的可疑（未知）真相，见德·曼，《盲点与洞见：论当代批评修辞》（Blindness and Insight：Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism，2d ed.，Minneapolis：Univ.of Minnesota Press，1983，p.35）以及《浪漫主义修辞》（The Rhetoric of Romanticism，New York：Columbia Univ.Press，1984，p.243）。

[71] 斯皮瓦克，《错置与女性话语》（“Displacement and the Discourse of Woman”，in Mark Krupnick，ed.，Displacement：Derrida and After，Bloomington：Indiana Univ.Press，1983，pp.184——186）。

[72] 夏尔·波德莱尔，《波德莱尔》（Baudelaire，tr.Francis Scarfe，Baltimore：Penguin，1961，p.209）。诗行的行数标在文本中。

[73] T.S.艾略特，《传统与个人才能》（“Tradition and the Individual Talent”，in The Sacred Woode：Essays on Poetry and Criticism，7th ed.，London：Methuen，1967，pp.58，56）。

[74] 用于直接称呼不在场或虚构的人物。——译注

[75] 比如斯皮瓦克，《寻找女性主义读解》，注释4。

[76] 原文为“natural”，也有中立之意。——译注

[77] 指语言或非语言起记号指代作用的过程。——译注

[78] 后面我将探讨波德莱尔的欧非混血情妇珍妮·杜瓦。在此，让我说，我关注的是文本中女黑人形象的展现。二十四岁时，波德莱尔在自杀遗书中写到，杜瓦“是我曾爱过的唯一一个女人——她一无所有”。［波德莱尔，《书信集》（Correspondance générale，ed.Jacques Crépet，Paris：Louis Conrad，1947，vol.1.p.72）］即便将这首诗看做是直白的传记书写，我们还是会对这种历史的反讽感到惊讶：诗人唯一一位挚爱的女性，竟然按这种级别排列来表现。

[79] 波德莱尔，《恶之花》（Les Fleurs du mal，ed.Antoine Adam，Paris：Gamier，p.382）。

[80] 白人与黑人的混血儿。——译注

[81] 有关东方主义与关于非洲的话语之间的重要区别，见克里斯托弗·米勒，《茫茫黑暗：法国的非洲主义话语》（Christopher Miller，Blank Darkness：Africanist Discourse in French，Chicago：Univ.of Chicago Press，1985，pp.14——23）。

[82] 参见德里达在《丧钟》、弗洛伊德在《明信片：从苏格拉底到弗洛伊德及其他》（The Post Card：From Socrates to Freud and Beyond，tr.Alan Bass，Chicago：Univ.of Chicago Press，1987）中对黑格尔的策略的解读。

[83] 有关后一点，见德里达，《独立宣言》（“Declarations of Independence”，in New Political Science 15，1982：7——15）。

[84] 这句尖锐的话，是她在1985年于南安普敦召开的“两性差异大会”上说出的。但讲稿发表后，这句话不见了，不过它当然与其总体论述一致。见丽莎·贾汀，《女孩的谈话（给左派男孩听），或边缘化女性主义批评实践》［“Girl Talk（for Boys on the Left），or Marginalising Feminist Critical Praxis”，Oxford Literary Review 8.1——2，1986：208——217］。

[85] 爱德华·艾赫恩，《黑人女性，白人诗人：波德莱尔关于珍妮·杜瓦的诗歌中的流放与利用》（“Black Woman，White Poet：Exile and Exploitation in Baudelaire’s Jeanne Duval Poems”，French Review 51，1977：212——220）。安德鲁·布什关注波德莱尔本人的恋母情结，通过一种忽略文本修辞肌理的连续派（continuist）方法，他推导出诗人对两个女性的非对称性运用［《〈天鹅〉：误读的历史》（Andrew Bush，“‘Le cygne’ or ‘El cisne’：the History of a Misreading”，Comparative Literature Studies 17.4，Dec.1980：419，423）］。爱德华·W.卡普兰认为挪占子宫和一般女性气质的愿望，在宣言中得以实现［《波德莱尔对作为寡妇的诗人形象的描绘：三首散文诗和〈天鹅〉》（Edward W.Kaplan，“Baudelaire’s Portrait of the Poet as Widow：Three Poèmes en Prose and ‘Le Cygne’”，Symposium 34.3，Fall 1980：245，246）］。克里斯托弗·米勒提供了对这首诗歌的一种同情性读解，他将之读解为“不带偏见的他性”（《茫茫黑暗》，第136页）；尽管他当然认识到“有一个阻止了整体平等的因素：诗人主体”（第138页）。正如他书中的副标题显示的，他的研究专门关注法国的非洲主义，而这本身补充了我更为综合的读解。还要稍稍提一提德·曼的寓言概念的有用性。米勒的素材似乎来自于《时间性的修辞》（“The Rhetoric of Temporality”，in Blindness and Insight，ed.Wlad Godzich，Minneapolis：Univ.of Minnesota Press，1983，pp.187——228）。即便是在那篇文章中，在“时间差异”的空无中假定“同一……的不可能性”，也并不是假定“成为纯粹同一的纯粹差异”。要“拒绝”怀旧，（德·曼所做的）恰恰就是不要让它“无效”（米勒，《茫茫黑暗》，第138页）。然而，就如我在第一章中默默指出的，德·曼的寓言定义来自《阅读的寓言》，此书把我们引向一个包容一切的“反讽”，其中，寓言的定义被否定了：永远的中场插入唱段、持续的打断。米勒在注释47（第134页）中提到一段对话，说德·曼“‘彻底否定了这篇文章（《时间性的修辞》）’”。1970年，在爱荷华大学拥挤的英语系休息室，一次讲座和讨论后的休息时间，我向德·曼表达了对他最近发表的《时间性的修辞》的赞美，德·曼用令人放松的话回应说：“我那时还没读过德里达呢。”当米勒写道，“如果‘寓言’这个词在最宽泛的意义上表示话语及其对象之间的距离，那么，所有非洲主义叙事都是寓言性的”（第136页；楷体为笔者所标）；我们应该推荐德·曼对寓言的解构性定义：它溢出而成为了“反讽”——我始终如此翻转德·曼——这种反讽重视“换其他方式说话”的行动主义；也应该指出，如今关键是将距离转变为不断打断，其中，寓言的中介——位于无法定位的他性中，这他性由可靠的、最起码的同一主义所预设——因此被认为坐落于他种方式的他者中。这与马克思的坚决主张有某种关联，马克思认为，除非利润率的下降趋势有效地变成了危机，否则社会主义不会变成——在这一行动主义的意义上——对资本主义的讽刺寓言（马克思，《资本论》3：317——375；当然，马克思没有用“寓言”一词，他只知道这个词的通常意思）。如果米勒的论证与种族相关，马克思的命令就与阶级相关。在《做点事：谈谈身份》（“Acting Bits：Identity Talk”，in Dennis Crow，ed.，Geography and Identity：Exploring and Living Geopolitics of Identity，Washington：Maisonneuve，1996）一文中，我在性别语境中使用了寓言这一概念。

[86] 我希望读者能够容忍“男性至上主义”（masculism）这个词。我喜欢这里

面“muscling”（发挥强力）的微弱回声。“男性至上主义”似乎关乎如何成为具有男性气概的人，而相应的那个跟具有女性气质相关的词，就是“女性主义”。

[87] 鲁德亚德·吉卜林，《散文韵文集》（The Writings in Prose and Verse，New York：Scribner’s，1913，vol.31，no.1，p.227）。后文提到此书时，标为“WC”。“这是一个关于‘一类新女性’的故事，凯莉［鲁德亚德的妻子］这么写道，而‘她最后光彩夺目’……她得到了全面的刻画，吉卜林之前的女主人公都没有受到这样的待遇。”［查尔斯·卡林顿，《鲁德亚德·吉卜林：他的生平与著作》（Charles Carrington，Rudyard Kipling：His Life and Work，London：Macmillan，1955，pp.276，277）］但是即便是这样一种适度的“女性主义”姿态，也很快被误解了。女主人公被形容为“刚硬的年轻女性，喜欢粗鲁男人”［斯蒂芬·卢修斯·格温，《吉卜林先生的疯狂》（Stephen Lucius Gwynn，“The Madness of Mr.Kipling”，in Kipling：The Critical Heritage，ed.Roger Lancelot Green，London：Routledge，1971，p.213）］。

[88] 我无法抵制在此将东方主义包含在内的诱惑，实际的印度场景被转变为《圣经》里的东方，在J.W.凯伊的当时著作《印度兵反英叛变》（J.W.Kaye，History of the Sepoy War in India，1857——1858，London：W.H.Alien，1880——1888）里也可以找到。凯伊描绘道，在所谓的印度兵变时期，印度起义军让英国妇女碾磨玉米：“当她们坐在地上时，这些基督徒俘虏一定隐约回想起他们的《圣经》学习，回想起在东方，碾磨玉米如何被认为是奴役的象征。”［凯伊，《印度兵反英叛变》2：355，楷体为笔者所标；引自穆赫吉1989年12月23日在于加尔各答召开的属民研究大会上的发言《〈撒旦解放了地球〉：1847年印度革命中的坎普尔大屠杀》（Rudrangshu Mukherjee，“‘Satan Let Loose upon Earth’：The Massacres in Kanpur in the Revolt of 1847in India”）。］

[89] 有关对这一段落的赞美，见格林（编），《吉卜林评论集》（Kipling：The Critical Heritage，ed.Roger Lancelot Green，London：Routledge，1971，p.213）及卡林顿，《鲁德亚德·吉卜林：他的生平与著作》，第224页。

[90] 金斯利·艾米斯，《鲁德亚德·吉卜林和他的世界》（Kingsley Amis，Rudyard Kipling and His World，New York：Scribner’s，1975，p.25）。

[91] 在此，我并不想讨论关于吉卜林的“帝国主义”这一有争议的问题。相反，我关注的是文本中两性差异只有对殖民者才变得相关这一事实。然而，还是值得指出一项有力证明了帝国主义影响的证据。几乎我读过的所有西方批评家——其中许多人（比如T.S.艾略特、乔治·奥威尔、莱昂内尔·特里林、兰德尔·贾雷尔）的看法都收入格林的《吉卜林评论集》和艾略特·L.吉尔伯特的《吉卜林及其评论》（Eliot L.Gilbert，ed.，Kipling and the Critics，New York：New York Univ.Press，1965）中，很方便找到——都提到吉卜林的长短篇小说对他们少年时代性格形成的影响。请将下面一位孟加拉作家的评论与上述集体证明做比较：“我十岁的时候，在东孟加拉一个村，第一次读了吉卜林的《森林王子》，但之后再没有读过他的任何其他作品，因为害怕他的种族傲慢会伤害我的感情。”［尼拉德·乔杜里，《落单的狼》（Nirad

C.Chaudhuri，“The Wolf without a Pack”，TLS，Oct.6，1978）］上引这句话是乔杜里文章中的一段回忆，之后他反思了所谓的解殖和对经济发展的拒斥，这我无法苟同。

[92] 对地名的这种挪用在美国更为惊人。有关印度和美国之间的“失败的对应”，见斯皮瓦克，《对文化研究问题的点点思考》，第262页。当认识上的侵犯成功实施，这些重新编码就内在化了。但这不一定就是死胡同。这种内在化也可以被去除霸权，充满了抵抗意味的压迫者的名字，有益于策略上的统一。有关对印度部落语境里这种行动的评论，见斯皮瓦克，《差异中的女性：玛哈丝维塔·黛维的〈慷慨的杜萝缇〉》（“Woman in Difference：Mahasweta Devi’s ‘Douloti the Bountiful’”，in Outside，pp.75——95）。

[93] 当然，我并非是在说那些研究印度语言（通常研究语法构成和语言学）的英国学者。这一专门化的工作，在建构学科的历史以及帝国主义的认知计划中开展。下一章我会简单谈一下这点。

[94] 德·曼，《“结论”：瓦尔特·本雅明的〈译者任务〉》（“‘Conclusions’：Walter Benjamin’s ‘The Task of the Translator’”，in The Resistance to Theory，Minneapolis：Univ.of Minnesota，1986，pp.91——92）。

[95] 我在《翻译政治》（“The Politics of Translation”，in Outside，pp.179——200）一文里以更长篇幅阐述了这一论点。

[96] 大卫·阿诺德，《农民意识和行为中的饥荒：马德拉斯，1876——1878》（David Arnold，“Famine in Peasant Consciousness and Peasant Action：Madras 1876——1878”，in Ranajit Guha，ed.，Subaltern Studies：Writings on South Asian History and Society，vol.3，Delhi：Oxford Univ.Press，1984，pp.62——115）。引文出自第73页。

[97] 卡罗琳·海尔布伦的精彩著作《书写一位女性的生活》（Carolyn G.Heilbrun，Writing a Woman’s Life，New York：Norton，1988）的最后一章，第124——131页，也是例子。

[98] 有关南非奴隶经过筛选而被同化为基督徒的介绍，见罗伯特·谢尔，《被缚的孩子：好望角奴隶社会史，1652——1838》（Robert Shell，Children of Bandage：A Social History of the Slave Society at the Cape of Good Hope，1652——1838，Hanover，N.H.：Univ.Press of England，1994）。

[99] L/P&S/l/2，《秘密董事会记录，1784——1858》（Minutes of the Secret Court of Directors，1784——1858）。

[100] “原住民”一词在这里指血统完全属于次大陆的人。

[101] 在从事写作十多年后，我从以下事实得到了安慰：早在1977年，科莱特·吉约曼就提到了这一点。见吉约曼，《种族主义、性别主义、权力和意识形态》（Colette Guillaumin，Racism，Sexism，Power and Ideology，tr.Robert Miles，London：Routledge，1995，pp.141——142及其他各处）。我们如何理解在美国示威的生产过程中出现的宗教笃信和民族主义？想一想“严重怀疑联邦共和国政治文化中回归趋势的重要性”［理查德·沃林，《导论》（Richard Wolin，“Introduction”，in Jürgen Habermas，The New Conservatism：Cultural Criticism and the Historians' De bate，tr.Shierry Weber Nicholsen，Cambridge：MIT Press，1989，p.xxxi）］。想一想第二次世界大战，你读到了约翰·冈田的《男孩禁忌》（John Okada，No-No Boys，Seattle：Univ.of Washington Press，1957）（此书记载了第二次世界大战后日裔美加移民所受到的不平等待遇和政治迫害。——译者注），参见哥伦比亚大学桑达·伦（Sanda Lwin）即将完成的博士论文。想一想全球化，你开始明白吉约曼所谓的“种族的观念”其实是在性别领域，它不是“性的观念”，而是社会性别；而且在“当下世纪”结束时，它可以更容易地“转变”成“［全球资本；作为一个欧洲人，处于冷战中期，她仍然在说着‘国家’］达到其统治、剥削和消灭之目的的手段。这事实一目了然”（第99页）。卡卡尔（Malini Karkal）论文的一个部分，就是探讨屠杀女婴的人口控制政策。为实现全球金融化，“发展中的女性”变为“性别与发展”（世界银行/联合国的公认政策），这是我当下研究工作的一部分，它一直动摇着本书的写作。

[102] 扶持行动，保障少数族裔学生入学的优惠政策。——译注

[103] 其研究结果收在伯恩海默编纂的《多元文化时代的比较文学》（Charles Bernheimer，ed.，Comparative Literature in the Age of Multiculturalism，Baltimore：Johns Hopkins Univ.Press，1995）一书中。

[104] 最初的一些文本是：艾伦·布卢姆，《美国精神的封闭》（Allan Bloom，The Closing of the American Mind：How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students，New York：Simon and Schuster，1987）；E.D.赫什，《文化素养：每个美国人都需知道的》（E.D.Hirsch，Cultural Literacy：What Every American Needs to Know，New York：Vintage，1988）。将这些书与比如纳森·格拉泽，《熔炉之外：纽约黑人、葡萄牙人、犹太人、意大利人和爱尔兰人》（Nathan Glazer，Beyond the Melting Pot：The Negroes，Puerto Ricans，Jews，Italians，and Irish of New York City，Cambridge：MIT Press，1963）这样的书相比较，会很有趣。这里只是最初出现的著作。但是这一领域变化很快。在我修订本书的时候，文献已经激增。小施莱辛格的《美国的分裂》（Arthur Schlesinger，Jr.，The Disuniting of America，New York：Norton，1992）劝诫新多元文化主义以被认可的美国方式，拥抱多元论美国梦。丹尼尔·帕特里克·莫伊尼汉的《万魔殿：国际政治中的种族划分》（Daniel Patrick Moynihan，Pandaemonium：Ethnicity in International Politics，New York：Oxford Univ.Press，1993）和兹比格纽·布热津斯基的《失控：21世纪前夜的全球动荡》（Zbigniew K.Brzezinski，Out of Control：Global Turmoil on the Eve of the Twenty-First Century，New York：

Scribner，1993）则挪用了另一方的一些口号。查尔斯·泰勒的《多元文化主义和“认可政治”》（Charles Taylor，Multiculturalism and “The Politics of Recognition”，Princeton：Princeton Univ.Press，1992）、布鲁斯·阿克曼的《自由革命的未来》（Bruce Ackerman，The Future of Liberal Revolution，New Haven：Yale Univ.Press，1992）和约翰·罗尔斯的《政治自由主义》（John Rawls，Political Liberalism，New York：Columbia Univ.Press，1993）以更为老到的方式，在前苏联解体后的后苏联时期，与多元文化主义和解。关于“逆向歧视”（指历史上的弱势群体成员，得到相对优惠的待遇，且以历史上强势群体的利益为代价。相对于一般的歧视概念，“逆向歧视”指强势集团成员因其身份受到不利对待。这个概念用于批评积极平权措施也会造成不公平对待。——译注）的令人生厌的论证，我原收集在此，不过还没有更新。他们的解决方式，向我正在撰写的论著发出信号。现在回到原先的注脚。我还没有为了扭转歧视，用我收集到的这些令人生厌的论证更新我原来的论述：“左派教师创造了这样一种氛围，其中，如果有人质疑女性研究和种族研究的价值，他们就被贴上标签，被说成是‘性别歧视者’、‘种族主义分子’或‘冷战卫士’”［劳伦斯·海曼，《文化斗争》（Lawrence W.Hyman，“The Culture Battle”，On Campus 8，Apr.1989：5），也参见里·当贝尔，《斯坦福左翼审查制度》（Lee Dembert，“Left Censorship at Stanford”，New York Times 5，May 1989，p.A35）］。罗杰·金巴尔的《拥有终身教职的激进分子：政治如何污染了我们的高等教育》（Roger Kimball，Tenured Radicals：How Politics Has Corrupted Our Higher Education，New York：Harper，1990）仍然是一部可疑的经典著作。我忍不住还要提以下两起冲突：一个是加州州长皮特·威尔逊作为加州大学理事，责成大学放弃扶持行动；而另一个是耶鲁大学将2000万美元还给了校友里·巴斯，后者捐助此款项，让学校教授“西方文明”课程。这一脚注很容易就内套进本书，因为如今本土提供信息者就像国债那样变化迅速。我认为，我的《为这个时代而教学》（“Teaching for the Times”，in Jan Nederveen Pieterse and Bhikhu Parekh，eds.，The Decolonizing of the Imagination，London：Zed，1995，pp.177——202）一文仍然中肯。但我们必须为未来的人类学而写作。

[105] 萨特，《存在主义与人道主义》（Sartre，Existentialism and Humanism，tr.Philip Mairet，New York：Haskell House，1948，pp.46——47）。英译文有改动。

[106] 德里达，《人之终结》（Derrida，“The Ends of Man”，in Margins，p.116）。他此后在《论精神》中论述过海德格尔哲学与纳粹的共谋。

[107] 有关内部殖民，见阿明，《不平等发展》，第369页；菲利普·方纳和乔治·沃克，《黑人民族和国家惯例的形成进程，1865——1900》（Philip S.Foner and George E.Walker，Proceedings of the Black National and State Conventions，1865——1900，Philadelphia：Temple Univ.Press，1986）；切丽·莫拉加，《最后一代》（Cherrie Moraga，The Last Generation，Boston：South End Press，1993）。

[108] J.M.库切，《非洲（女）人的开端》（J.M.Coetzee，“The Beginnings

of（Wo）man in Africa”，New York Times Book Review，30Apr.1989）。

[109] 最后几段引自我自己的文章《对文化研究问题的点点思考》，第278——279页。

[110] 德里达，《人之终结》，第112——113页。

[111] 库切，《福》（Foe，New York：Viking，1987）。

[112] 丹尼尔·笛福，《鲁滨孙漂流记：权威文本/背景/材料/批评》（Robinson Crusoe：An Authoritative Text/Backgrounds/Sources/ Criticism，ed Michael Shinagel，New York：Norton，1975），后文提及此书时标注为“RC”；丹尼尔·笛福，《罗克珊娜：幸运的情妇》（Roxana：The Fortunate Mistress，ed.Jane Jack，Oxford：Ox ford Univ.Press，1964），后文提及此书时标注为“R”。

[113] 收入凯伦·劳伦斯（编），《解殖传统：对20世纪“英国”文学经典的新思考》（Karen R.Lawrence，ed.，Decolonizing Tradition：New Views of Twentieth-Century“British” Literary Canons，Urbana：Univ.of Illinois Press，1992，pp.212——238）。

[114] 沃纳·哈马切尔，《新闻，政治：论保罗·德·曼的战时记者生涯》（Werner Hamacher，“Journals，Politics：Notes on Paul de Man’s Wartime Journalism”，in Responses：On Paul de Man’s Wartime Journalism，ed.Werner Hamacher et al.，Lincoln：Univ.of Nebraska Press，1989，p.439）。

[115] 1972年，德里达出版了他的《边缘：论哲学》（Marges：De la philosophie，Paris：Minuit）。我被标题中的停顿（在此表现为传统的冒号）所吸引。在《论文字学》中，德里达用了独立的标题。而五年后，更为谨慎的德里达在一个相对有结构的标题“论哲学”前用了“边缘”一词。显然可以推测：我，哲学家，在边缘中进行哲学思考；在边缘中哲学有其奇特存在；在此我以非权威的方式进行哲学思考，关注各种边缘；而他者们，充满了我的思维。在此缺席的词是单数的“边缘”。

[116] 1987年到1988年，在英语协会发言中，我躲在看似是解构包围领域的大致非哲学的边界中。解构以其精微细节使我折服。

[117] 见《法的力量》、《特定时间》、《死亡的赠礼》、《绝境》及其他各处（如他们所说）；参见附录。

[118] 埃莱娜·西苏，《美杜莎的笑声》（Helene Cixous，“The Laugh of the Medusa”，in Elaine Marks and Isabelle de Courtivron，eds.，New French Feminisms：An Anthology，Amherst：Univ.of Massa chusetts Press，1980，p.252）。

[119] 马克思，《资本论》1：169——170。除非另有标注，所有该著作引文都出

自这两页。

[120] 马克思，《资本论》1：129。

[121] 我在《对价值问题的点点思考》（第154——175页）和《德里达研究马克思的局限与开放》（第97——119页）中更为详细地论述过这点。

[122] 欧洲人对《鲁滨孙漂流记》这本书的解读，最好的当属皮埃尔·马舍雷的研究［见马舍雷，《文学生产理论》（Pierre Macherey，Theory of Literary Production，tr.Geoffrey Wall，New York：Methuen，1978）］；以及米歇尔·德·塞尔托，《相异性：论他者》（Michel de Certeau，Heterologies：Discourse on the Other，tr.Brian Massumi，Minneapolis：Univ.of Minnesota Press，1986）。两者都强调时间。

[123] 本书中，《福》的引文参考了王敬慧译本，浙江文艺出版社，2007年版。《鲁滨孙漂流记》的引文参考了徐霞村译本，人民文学出版社，1989年版。——译注

[124] 库切在《福》中，用克鲁苏（Cruso）替代克鲁索（Crusoe）。——译注

[125] 书名里的“castaway”也有抛弃、放逐之意。——译注

[126] 要深化此处性别差异的主题，我们可以参阅德里达，《真相传播者》（“The Purveyor of Truth”，in The Post Card，pp.411——496）。如果信件没被收到，会怎么样？

[127] 原文为“exceptional”，也有例外之意。——译注

[128] 蒂莉·奥尔森（1913——2007），犹太裔美国活动家、作家。她是一名共产主义者、女权主义者、终生关注平民阶级和妇女问题。——译注

[129] 蒂莉·奥尔森，《告诉我一个谜语》（Tell Me a Riddle，New York：Peter Smith，1986）。

[130] 见雪莱·内尔森·伽马（编），《母亲（他者）之语：论女性主义心理分析阐释》（Shirley Nelson Gamer et al.，eds.，The（M）other Tongue：Essays in Feminist Psychoanalytic Interpretation，Ithaca：Cornell Univ.Press，1985，pp.352——377）。

[131] 兹比格纽·赫伯特，引自苏拉·马克斯（编），《并非实验玩具：三位南非女性的各自生活》（Shula Marks，ed.，Not Either an Experimental Doll：The Separate Lives of Three South African Women，Bloomington：Indiana Univ.Press，1987），题词。

[132] 要意识到危险的必然，不要冒险接近它们，这是将边缘积极边缘化的早期形

式。见德里达，《论文字学》，第74——75页及附录。

[133] 心理分析用语，指一种无意识的机制，通过它，每一精神现象或一个梦的每一成分都是由一个以上的联想决定的，即梦或现象的每一成分都是许多因素的结果。阿尔都塞也用了这一术语，指“多元决定”。——译注

[134] 示播列，指一种只能在特定语言中以特定方式讲述的秘密语式。依据《旧约》的记载，以色列的士师耶弗他带领基列人与以法莲人争战得胜后，基列人把守住约旦河渡口，以防止以法莲人逃亡。有人想要过去一定要说出“示播列”一语。因为以法莲人无法准确发音，只能说出“西播列”，基列人便可辨识出谁是以法莲人而将他杀死。参见《旧约·士师记》12：4——6。——译注

[135] 德里达，《示播列》（Derrida，“Shibboleth”，in Attridge，ed.，Acts，p.399f）。另参见此文早期一个稍微不同的版本，其译本收入《犹太〈圣经〉注释和文学》（Midrash and Literature，ed.Geoffrey H.Hartman and Sanford Budick，New Haven：Yale Univ.Press，1986，pp.307——347）。

[136] 佛朗哥（1892——1975），西班牙军人和政治领袖，领导民族主义政府在反对西班牙内战中击退共和党员的武装力量，并于1939年到1975年任国家元首。——译注

[137] 尽管这句话不是拉克劳和墨菲想出来的，但他们的《霸权与社会主义策略》一书却大致寻找着使这一计划可能的方法。相反，阿尔都塞的《矛盾与多元决定》（“Contradiction and Overdetermination”，in For Marx，tr.Ben Brewster，New York：Vintage，1969）更关注理论而非策略。

[138] 约翰·里切蒂，《笛福的叙事：情境与结构》（John Richetti，Defoe’s Narratives：Situation and Structures，Oxford：Claren don Press，1975，p.56）。

[139] 乔杜里，《欧洲面前的亚洲》（Chaudhuri，Asia before Europe，p.23）。在同一段稍前，我们看到，“很容易认为，只要‘集之系统’，即欧洲的身份完整无缺，‘被排除在外的集’，即亚洲［以及非洲］，其身份和整体性就可以延续”。

[140] 对受限于时间的命名行为的暴力的说明，见米勒，《茫茫黑暗》，第6——14页。

[141] 见德里达，《马刺》（Spurs，tr.Barbara Harlow，Chicago：Univ.of Chicago Press，1979，pp.125——128）。

[142] 他们都是印度裔学者。——译注

[143] 贝尼特·帕里，《当下殖民话语理论的问题》（Benita Parry，“Problems in Current Theories of Colonial Discourse”，Oxford Literary Review 9，1987：27——58）。

[144] 与当下事态的对话，产生了不同的内在机制，这已超出了本书的讨论范围。南非彼得马里茨堡大学的戴维·阿特维尔向我指出，南非存在“特殊类型的殖民主义”这一概念，它是一种大体上并不输出剩余价值的殖民主义。有趣的是，他的这个看法也可以用来阐释库切的克鲁苏对待古典城市利益的暧昧态度。我遵循着自己关于领土存在的并不那么精准的观念——即便如此，在此，我们还是要牢记像南非、澳大利亚、加拿大和美国这样的定居殖民地，与以次撒哈拉非洲、阿尔及利亚、印度等地为模式的领土帝国主义之间，存在差异。

[145] 伯纳德·威廉斯，《道德运气：哲学论文，1973——1980》（Bernard Williams，Moral Luck：Philosophical Papers 1973——1980，Cambridge：Cambridge Univ.Press，1981，pp.20——39）。（传统伦理学宣称，一个人的道德形象不受运气，即不受人们不能控制的机遇或因素的影响。——译注）

[146] 帕里，《当下殖民话语理论的问题》，第35页。

[147] 德里达，《死亡的赠礼》，第108页。

[148] 阿特里奇指出了《福》对《暴风雨》的多处回应。另见罗伯·尼克松，《加勒比海和非洲作家对〈暴风雨〉的挪用》（Rob Nixon，“Caribbean and African Appropriations of The Tempest”，in Robert von Hallenberg，ed.，Politics and Poetic Value，Chicago：Univ.of Chicago Press，1987，pp.185——206）。

[149] 德里达，《论友谊的政治》（“The Politics of Friendship”，tr.Gabriel Motzkin and Michael Syrotinski，American Imago 50.3，fall 1993：353——391）。这篇文章随后被扩充，以书的形式《论友谊的政治》（The Politics of Friendship，tr.George Collins，New York：Verso，1997）出版。我这里指的是我听了第一稿的口头发言。出版的书中对第109页“敌人（foe）一词的现代复兴”这个短语，有一个很不错的脚注（注释13）。

[150] 福的名字“Foe”也有敌人之意。——译注

[151] 斯坦利·费什，《结果》（Stanley Fish，“Consequences”，in Doing What Comes Naturally，Durham：Duke Univ.Press，1989，pp.315——341）。

[152] 蒙甘·西罗特，《浴血重生》（Mongane Serote，To Every Birth Its Blood，New York：Thunder’s Mouth Press，1989）。所引的话出自威廉·芬尼根，《小镇中的遥远隆隆声》（William Finnegan，“A Distant Rumbling in the Township”，New York Times Book Review，7May 1989，p.38）；苏拉·马克斯，《实验玩具》。莫娅被诊断患有“精神分裂症”（第201页），这是对德勒兹和瓜塔里在《反俄狄浦斯》中的论证（第166——184页）的离奇例证。

[153] 马克斯，《实验玩具》，第42，89页。我为了文章的连贯，调整了段落的几个部分。

[154] “重新界定边缘”会议，1989年3月30日在美国塔尔萨大学召开。库切在别处将这一立场形容为“由不再是欧洲人、但还不是非洲人的人的关注产生”（见《白人写作：论南非写作文化》（White Writing：On the Culture of Letters in South Africa，New Haven：Yale Univ.Press，1988，p.11）。库切将穆特罗茨在《重建》（Reconstruction，ed.Mothobi Mutolatse，Johannesburg：Ravan Press，1981，p.6）中的编者导言、恩德贝勒的《南非英语语言和社会变化》（N.Ndebele，“The Eng lish Language and Social Change in South Africa”，Tri-Quarterly 69，1987：235，n.17）中对此的征引，以及纳丁·戈迪默的《空白期的生存》（“Living in the Interregnum”，in The Essential Gesture：Writing，Politics and Places，New York：Knopf，1988，pp.275——276）并置。

[155] 比如，在极其细致地推测性“读解”保罗·策兰的“……背后的灰烬——荣耀”后，德里达说，我们不需要大屠杀，就可以体验保罗那首诗开篇所表现的见证和作证的悖论。在对日常交流可能性的已被理解的预设中，我们就可以感受到这些悖论（“秘密与证词”研讨会第二天，纽约大学，1994年秋）。这是普遍例外的悖论，见德里达，《死亡的赠礼》，第82——85页。

[156] 在我看来，道听途说的批评简单地将亚里士多德的理论打发为评估理论，但亚里士多德相当小心地将理论的对象（集中的关注）从实践（良好的行为）中分离出来。因为理论的对象是不变的［áïδια］，所以，它们“没有起源”［αγέυτα——生态循环，或“e ＝ mc²”就符合这一条件］，而且无法［直接］措词［αφραζτα；《尼各马科伦理学》（Nicomachean Ethics 6.3.3）］；就如第一章中一样，我的翻译如此笨拙，是为了要避免“永恒之物不生不灭”［《伦理学》（Ethics，tr.H.Rackham，Cambridge：Harvard Univ.Press，1956，p.333）］这样基督教气息浓重的措词。亚里士多德坦率指出，思维［διάνοια］本身打动不了任何东西（《伦理学》6.2.5），而且，怀着警惕定理被剪剪贴贴的心情，他开始假设，依靠陈述或否认，只有五种方式可以获得真理，在这一名单之首，他认为是“τέχνη”——“一种取得真理的理性品质，它关注的是引人走向善恶的实践”（《伦理学》6.5.4；拉克姆，第337页）。

第三章 历 史

如果按老派的看法，哲学是在连接，文学是在描绘，那么，女性主义的历史书写就常常在挖掘。历史学家的本土提供信息者命运如何？就如任何一个攻读学位的历史研究者都知道的，历史知识不能建立在个别案例上。因此，这一章不是历史著作，正如第一章并非哲学思考一样。所谓跨学科研究的焦虑是，研究者都是用一种学科的方法论训练在思考，不管它改变多大。这一章说的是历史中的本土提供信息者的两则故事。

在前一章中，我试图论证，批判性地运用解构方法，可以帮助都市女性主义者承认，虽然他们赞美女性，但他们负有保留他者痕迹（更不用说他者斗争）的责任。这种承认既是种复原，也是全然他者的丧失。[1]在我们开始所言的双重束缚内，就书写了对历史个体的这种挖掘、复原和赞美，以及将她带回我们可以接近的地方的努力。但是，一个公正的世界必须规范化；对正义的许诺必须不仅留心权力的引诱，也留意这一苦恼：知识必然压抑了差异和延异，一个完全公正的世界是不可能的，它被永远延宕并与我们设想的不同；也是面对以下情境时我们无法决定的东西，即我们必须冒险认为我们可以听见他者。

1982年，埃塞克斯大学一群文学社会学家提议召开名为“欧洲及其他者”的研讨会。我提议会议改名为“作为他者的欧洲”。[2]它标志着过去十五年所完成的研究量，这一名称放到今天就十分恰当了，但那时，至少在三个方面，这一名字欠缺考虑。首先，将欧洲表现为他者的努力中，包含了就他者这一问题的谨慎的学科准备，也包含了政治上对欧洲事务的急切关注。但我们还不是这样一群人。讨论他者文化对欧洲的表现，需要足够宽广和深入的准备，能阻止肤浅的热情与轻率的谴责。（穆迪姆贝的《非洲的创造》就是这种宽度和深度的典范。）[3]但愿对学术政治的社会学研究不会阻碍学者思考我们自身的理论贡献。

其次，十五年前我提出的另一名称，忽视了这样一个事实：这样一种会议希望（事实上也应该）暴露的历史和理论，恰恰是欧洲人如何通过将其殖民地定义为他者，而将自身强化为主权主体；即便它出于管理和市场扩张的目的，而将殖民地设计为近乎那一主权本身。第三，我所提出的修改含有一种怀旧情绪，它假设，对帝国主义的批评会把主权还给殖民地那失落的自我，这样欧洲就可以被一劳永逸地放在他者的位置上，就像它一贯所是。但事实上这就是否认那个他者的痕迹，而那个他者即我们混杂历史中的粗略的专有名称“欧洲”，如今，它要求承认自己的过去是混杂的。[4]

如果相反，我们学科的研究框架或重点，能关注收集欧洲被强化为主权主体（实际是主权和主体）这一路线的材料，并进行理论化研究，那么，我们就可以指向如今全球南方的“世界形成”的另一地理。当我开始写作本书时，“第三世界”提供了大城市激进批判内部的一个完全具有特权的话语领域。在这一领域中，“第三世界女性”又是尤具特权的能指。[5]就如我早已指出的，如今，为了全球金融化，“发展中的女性”变成了“性别与发展”。[6]其结果是南北方之间加速发展的文化研究交流，其中，民族身份必须保持完整无损。[7]（文化研究关注民族主义与种族主义的对立，而非全球化与帝国主义慈善，这一错误线索转移了注意力，让自我批判变得尤其困难。）在那一交流的领域，来自南方的女性成为特别具有特权的能指，指示客体和中介；就像她是跨国资本全球化扩张在市场中偏爱的中介工具一样。[8]我将在此章后面指出跨国资本的阶级特权工具在当下的具体化身。但是，让我们先看下舍摩国王妃（Rani of Sirmur），一位来自其他地方的特权阶级女性的早期典型，她是工业资本主义新生帝国的代理/工具。[9]

将一位19世纪英属印度的人物强化为知识的对象，有许多困难，其中一个主要困难是，过去十五年来，英属印度被艰难地建构为一个功能可疑的文化商品。微电子新资本主义造成的劳动国际分工日益深化、世界范围新殖民侵略的不断扩张、核毁灭的可能性以及如今全球化的紧迫需求，不断蚕食着英美国家日常生活的建构。电视、电影和平装小说中的超现实主义，抒情地描绘了19世纪英国强权下的世界和

平时期的宏伟，同时又在可以控制的、仁慈的自我批判的虚假面目下，向观众证明帝国主义的合理。唉，是在历史和所谓的行动主义后殖民批判中，这一点最为明显。

如果我们将这一计划与美国的“怀旧电影”（詹明信称为“可谓色欲的历史主义”）做比较，即可在最为浅表的层面上，看到上述计划轻蔑的虚伪性。詹明信发现，“20世纪50年代”是“美国人的……具有特权的欲望失落对象”，这至少部分是因为他们意味着“和平美国的稳定与繁荣”。说到《体热》[10]这样一部“用怀旧模式展现当下令人察觉不到的殖民化”的电影，詹明信评论道：“其场景被策略性地精心搭建，以避开大部分符号象征，这些符号通常传达了美国在其多民族时代的同时代性……尽管［其叙事］被设定在永恒的30年代，但它超越了真正的历史时间。”[11]而如果拍摄的是英属印度和殖民非洲的欺骗性拟象，就根本不需要这样的机巧。很容易将《甘地传》或《走出非洲》里的乡村景色，乔装为英国统治印度时期或英国殖民非洲时期的背景，事实上，这是如今非洲或印度农村无人踏足的荒野。印度和西北欧对《家园与世界》的不同反响就是一个例子。

针对这些学科和文化上的再现趋势，我在80年代中期提出，要对大量档案材料、许多“未经处理的历史记录”进行“读解”。[12]在那一阶段，关键是将这一读解与以下事实调和，即在历史学科内部，像多米尼克·拉卡普拉、海登·怀特这样颇具影响的人物正在质疑档案的特权：

> 语言……是意识和意识所居世界之间的媒介工具［怀特略带嘲讽地写道］……这一点对文学理论家来说不是什么新闻，但是，那些埋头故纸堆的历史学家却尚未听说，他们希望依靠他们所谓的“事实过滤”或“资料掌握”找到现实的形式，这一形式将是再现的对象，因为他们认为，“当所有事实都被了解”，他们最后也“弄清了整个故事”后，他们将会撰文著述。[13]

具有霸权地位的19世纪欧洲历史编纂，指定这些档案是“事实”的仓库，而我提议它们应该被“解读”，从这点来看，我的立场与怀特的可谓一致。但我阅读的资料表明，东印度公司的军队和管理者建构了

再现的对象，这一对象成为印度的现实。这就是广义上的“文学”——档案选择性地保留了知识的传递——作为其条件；狭义上的“文学”——所有文类——作为其结果。后来，档案与文学之间的区分有点模糊了。要掌握这一区分，文学批评者必须转向档案。因其对文学在某种程度上宝贵的呈现，可以说，这就是小说的建构，小说的任务是制造“关于真实的结果”的全集；也可以说，对这一“虚构”的“误读”，制造了“印度”这一专有名称。殖民者在建构殖民的时候，也建构了自身。其关系非常亲密，是不可能成为官方知识的一部分的公开秘密。

作为一名学院里的文学批评者，我因此怀疑，怀特将文学批评特权化了。揭示历史研究的本质是无法简化的比喻，无疑是公正对待历史学科。但是，这样一种建议也十分重要，只要它是从以下角度提出：既了解历史研究，也了解文学研究作为制度化学科的特殊性。在《当代文学理论中的荒谬主义因素》（“The Absurdist Moment in Contemporary Literary Theory”）一文中，怀特既展示了在历史的学科化内部历史的详细（叙事）史、历史编纂和历史哲学，又提出了关于近期文学批评发展的一个松散分类，但这一分类远远脱离文学批评的制度化历史。他似乎只看美国新批评的表面价值，后者的意识形态仍然统治着我们这一学科。这让他由此可以提到“道德”和“审美”，就好像它们不过是就选择基础而言的单纯偏爱。[14]

也许因为拉卡普拉从怀特的开创性研究中获益良多，也接触了德里达、福柯和拉康的更多有益思想，所以他的立场似乎更为大胆，也更为节制。他同样“敦促历史学家学习……文学批评和哲学领域内的发展”。但是他也清醒意识到：

> 目前，文学批评的更为实验性的形式，因并没有取代以往种类的形式批评或“新”批评，就只能停留在精微细巧的层面……历史本身被引为一个极端抽象（事实上是非时间）的范畴，它要么捍卫更形式、更微观的批评方法，要么指责它们。或者，让一种解释更为充实的“语境”，也许是狂热推测而非细心研究的结果。[15]

但是，拉卡普拉也警惕热情的、不加批判的“档案主义”，警惕它

的

> 与霸权主张捆绑在一起的……不予区分的秘法……档案作为物神迷信，是过去之“现实”的文学替代品，对历史学家来说，这一过去“总是早已”失去。当它被物神化后，档案就不仅仅是过去痕迹的仓库，可以在推论性地重构过去中被使用。它也是过去的替身，带来了事物本身的被神秘化体验——当我们在书写或进行其他铭写时，这一体验总是值得质疑。[16]

我发现这些警告非常有理，尽管我仍然有点介意他以一种狂想方式赋予一个“过去”本体论地位。不过，拉卡普拉这么做是为了捍卫（西方）历史学家对“伟大作品”的考量。但是，就如我在前一章指出的，在知识翻新、建立“文学”与“殖民”亲密关系的这样一个时期，对文学的读解可以用可疑的轻易，直接增补历史的写作。[17]在第二章中，我提出，伟大文学作品不会在断裂或不连续性中轻易繁荣，而一种装扮为法律本身的异化法律体系、一种树立为唯一真理的异化意识形态，以及一套忙着将“土著”建构为自我团结的他者的人文科学（“知识暴力”），掩盖了这种断裂或不连续性。要研究19世纪早期的印度，文学批评必须转向帝国统治的档案，来增补将被认可为“民族主义”文学的集合。帝国主义主题的引入，再次改变了激进论断。“材料的维度，常常使某一类文本有着自身的历史性以及与社会政治进程的关联（比如权力关系），”拉卡普拉这么写道，“而当这些材料被纯粹简单地用作事实采集的出处，来重建过去时，这些维度常常会被过滤掉。”[18]即便是像这篇文章一样，如此温和地思考帝国主义对象的建构，也难免不犯那个错误。

也许我的意图是置换（而不是超越）拉卡普拉大部分著作中对文学与档案内涵的纯粹颠倒。对我来说，文学与档案似乎是共谋关系，它们都是浓缩的交叉阴影、重叠象征符号中的交流，太容易被解释为彼此的“通过置换而重复”。作者的权威，受到统治者的对抗，后者是真理的官方管理人。[19]而自然，我们深感兴趣的是档案化过程。

拉卡普拉在一个略微不同的语境中重新思考知识史，他提出，“过去的实践与对它们的历史说明之间的关系”是“移情的”；他还

说，“我是在一种修正过的心理分析意义上，使用‘移情’一词，指将过去重复——置换为现在，而现在必将影响未来”。

在心理分析中，移情——情境是，两方都在进行欲望拉锯战，一边是接受心理分析者，另一边是分析者，而且不可避免地强调接受分析的一方。它们都以一种不均衡的进——退变化，占据了主体位置。建构一个“历史”的任务，落在双方身上。想要在学科历史编纂中重现这一点，也许只要标出学院知识分子对权力的欲望。这一欲望可以在以下两种看法之间悄悄滑移：一是认为过去实践和历史阐释之间的关系是移情的，二是认为必须对“移情关系”进行“批判协商”（不管有多困难），拉卡普拉在后面四段话里就继续这么说。[20]前一个立场中，历史学家不安地坐在心理分析学家的沙发上。而后一个立场中，类比逻辑使得历史学家也分享了心理分析学家的责任。这两个立场之间的滑移的距离，正是“治疗”这一暗喻。尽管我大致赞同拉卡普拉在学科批评中，以及在批判历史编纂的纯智学派时，采用移情模式，但我无法忽视以下事实：为了掩饰“治疗”的空间，就认为出自移情的任何方法论上的类比都没有资格。我在别处直接讨论心理分析式文学批评时也说过，这一资格剥夺也许是无法复原的。[21]第一章探讨德勒兹和瓜塔里对心理分析本身更为严肃的批判，他们将之视为应对资本主义危机的一般等价物的产物。表示人文科学内跨学科实践的心理分析暗喻总是一种不当用词，因为在诊所诊疗之外，移情性神经症和再忆之间没有任何差异：更不要提至少在弗洛伊德的解释中，移情性神经症是科学的来源。[22]

拉卡普拉思维非常缜密，不会不怀疑这一点。在这一用词不当之处，他给了我们一个“虚构”：“以下这种批判性虚构非常有用，它认为，等待解释的现象文本可以回答我们的问题，甚至足够令人信服，可以改变人的想法。”[23]如果“过去”是完全的“他者”，那么，这一“有用的虚构”也许能勾勒建构“自我团结的他者”的机制，过去是过去的现在——从某种意义上来说，它是历史学家之谱系的历史。其中被标示的是欲望所在之处。就此我不再冗述。

我应该与舍摩国王妃建立一种移情的关系。我反过来祈祷被她轻

盈的魂灵缠身，而避开自以为能治疗他人的那种傲慢。在档案中没有太多在她名下的文本。当然，我们并不声称在她的魂灵和档案保管人的心灵舞台间有一个文化铭写的连续体。要建立某种连续体的幻象，就是“知识侵犯”，我曾用自己更为夸张的话引用过这词。这种知识侵犯从王妃儿子的世代开始。她只是殖民的工具媒介。

被缠身也是打消对以下做法的任何希望：“追踪［一种］未被打断的叙事的痕迹，从而给文本表面恢复［一个］基本历史的被压抑、被埋葬的现实，［在这一历史中］政治无意识学说找到了自己的用处和必要性”，这是詹明信几年前提出的任务。[24]如果对我们来说，对移情的确信让位给被缠身的可能性，那么，对我们来说，那无意识的唯一形象，就是一系列不连续的打断。在单纯模仿那一形象的过程中，我们也许可以说，关于帝国主义的知识故事，就是一系列打断的故事，是对时间的重复撕裂，它无法缝合。就如我在前一章指出的，如今的文化研究在凭以下愿望行事之前必须再三深思：想要做到那不可能的缝合，认可萨特的崇高信念：“只要拥有足够信息，总有办法可以理解一个白痴、一个孩子、一个原始人或一个外国人。”

但是，在如今的世界里，如果想要冒险进入剥削的舞台（我在下一章将探讨这一点），男主人和女主人在全球化中根本不去尝试消除与普通妇女或女孩在知识上的不连续性，就像东印度公司官员对王妃所做的那样。而且，尽管相比这些章节最初写成之时，对（后）殖民主义的指涉更为频繁，但关于指涉的故事仍然没有改变：对西方历史的有意的（自我）叙事，仍然将之粉饰为中立的历史，即便批评家认为已经触及了它的无意识。[25]

用缠身取代移情，用无意识作为打断。我必须承认我还是不得不用些弗洛伊德的术语。就我能够理解的我自己的实践而言，我这么做是为了借用一种诱人的、大胆的说明词汇和有力的隐喻，而不是要建构一个集体社会政治的主体，也不是为了要找到读解在分析情境中的类比。我之后会更多论述这点。第三世界批评这一领域这么快就变得如此丰富，以至于我必须重复关于在方法上保持警惕的另一看法，我在读解黑格尔对《薄伽梵歌》的引用中，已经提出了这一点：在美

国，如今在人文学科漂游的第三世界主义，常常是一种公开的种族主义、原始主义。在阅读黑格尔著作的时候，我想要传递一个颠覆性信息。但在此没有这种清晰的颠覆。我出生在印度，在那里接受了小学、中学和大学的教育，包括在研究所工作两年。我对印度的研究，因此可以视为对自身身份之失落根源的怀旧研究。然而，即便我知道人无法自由进入“动机”的丛林，我仍然坚持认为，我的主要任务就是警惕学院派所怀抱的这种怀旧，他们是向欧洲中心迁徙的经济移民，硬让自己处于一种自我流放的状态；因为我自己也感受到这种情绪。我转向研究印度材料是因为，在缺乏更高等学科训练的情形下，我纯属偶然地在印度出生和接受教育，这为我提供了历史背景感以及对相关语言的理解，这一理解是用现有知识进行研究的人的有用工具——尤其当她接受了马克思怀疑精神，怀疑“具体经验”是最后仲裁，也接受了对学科形成的批判时。不能认为印度例子代表了可以被调用为“作为自我的欧洲的他者”的其他所有国家、民族、文化等。这一警惕似乎非常重要，因为，另一方面，对18世纪英语、法语和德语的研究，仍然反复被引证为那种“民族共识”出现的代表，而对爱默生、梭罗和亨利·亚当斯的研究则被认为是对美国心智的研究。我以玛哈丝维塔为例，是因为我既懂孟加拉语，又懂英语，而她也的确是一个后殖民案例。

为了设定研究舍摩国王妃的背景，让我们思考出自《文献汇编》的三个例子，这些汇编是用马匹、人力或船只，辛苦绕过好望角而递送，且用羽毛笔书写和抄写备份的公文、信笺和会议记录，它们围绕着19世纪前二十年对西姆拉山区许多邦国的“殖民”操纵，而这些操纵现在大致已被遗忘。[26]西姆拉位于小喜马拉雅山脉的丘陵丛林地带，西边是旁遮普，东边是尼泊尔和锡金，南边是统称为西北省的地区——如今是印度的北方邦。这个地区在萨特累季河和亚穆纳河之间，因此丛林间掩着两个山谷：卡拉达山谷（Kaardah）和德拉山谷（Dehra，或顿河山谷）。这些山区的许多国王都维持着各种各样极不稳定的均势状态，周围环伺着军事和政治上十分积极的旁遮普锡克教徒和尼泊尔廓尔喀族人，以及那些相对遥远的“最高统治权力”，即莫卧儿皇帝和德里的帕坦国王，后者由锡尔欣的纳济姆[27]代为统

治。这是多少世纪以来权力空间不断弥散的场景，伴随着对表现——这一表现成功运作，虽然并没有让所有人都相信它是对真理的表现——的不断再现，而且，最重要的是，西姆拉不想与周围那四大权力做任何斗争。因此，当1784年8月2日，大卫·奥克特洛尼写信秘密咨询董事会总督，说“廓尔喀族人的入侵迫使我们诉诸武力，以捍卫我们受辱的荣誉”时，大部分山区国家并没有——事实上也不可能——特别结盟。[28]而这赋予东印度公司权利声称，它有权拥有这些国家的殖民地。

对引入我的第一个例子来说，以下这一最简的说明非常必要，它出自杰弗里·伯奇上尉（总督助理）写给住在德里的查尔斯·梅特卡夫的信。梅特卡夫又将信抄送给约翰·亚当，身在加尔各答威廉堡的总督秘书。时间是1815年年底。这封信的抄本从年轻的杰弗里·伯奇（法国大革命前出生于米德尔塞克斯郡一个小商人家庭，这时二十九岁）手中送出，经过200英里旅途，穿越中央平原，从德里的住所来到总督秘书的手上。与此同时，伯奇正在推进自己的事业，在一个当地人的陪护下，骑马穿行在山间。如果我们在小说中或电影荧幕上遇见这么个人，他将是一个稍微带点浪漫色彩的人物。伯奇强迫土著倾注精力将自己家乡的土地建设为他者的空间，由此实际投入到强化欧洲自我的行动中。我们已经在第二章的《征服者威廉》里看到这一行动的已完成版本。他在为土著自己的世界建构一个世界，这一世界远非未曾铭写的土地，而是通过迫使他们安于外来者成为他们的主人的状态，而被更新。当然，在定居殖民地里可以找到对这一点的许多“厚”描写，这殖民地是加在美国“土著”、南非黑人、澳大利亚土著、北欧芬兰人……身上的“世界形成”。

就如前一章里提到的，对一个位于未曾铭写土地上的世界进行“世界的形成”，暗指了海德格尔的《艺术作品的起源》。海德格尔再次暗示，推进的世界和安居的土地之间的争执（暴力侵犯的强烈概念暗喻），在作为艺术作品的艺术创作中被表现为争执，即被理解或断定为争执。在那篇文章中，海德格尔举的许多例子是空间例子。如果海德格尔关于土地和世界的概念暗喻，被用来描绘帝国主义的任务，那么，从裂缝的暴力中出现的，是地图展现的世界的各种各样的

事物性（Dinglichkeit），而非像哲学家和文学批评家不断点评的一些欧洲艺术杰作所展现的那样，纯粹是“油画凭其本身所肯定和凸显的物质性”。上述“裂缝”（Riss）一词，在海德格尔的著作中强烈暗指断裂——“战场作战”、“对手的亲密”，而非像“缝隙”（gap）那样拥有相对“冷静”的内涵。[29]狭义上，这一绘图式转变的作用者，并不仅仅是像凡高那样的名人，也有杰弗里·伯奇和其他政策制定者这样微不足道的人物。这一技术是经营资本的伟大匿名技术，就如我们在古哈对《财产原则》的讨论中看到的，它被理解为重农主义、商业主义、自由贸易，甚至是教化使命（社会生产力）。我也认为，必要然而也充满矛盾地假设有一片未曾被铭写的土地，是对一个世界进行世界建构的可能性前提，它产生了一种力量，使得“土著”视自己为“他者”。我认为，解构的“开始工作”模式会发现，海德格尔的理论被按以下力量评判：在工作中（这里指帝国殖民）建设和拆解一个被建构为世界的世界的力量。在此，在那片无限的力量领域中，这一故事的叙事只是微小部分。

乔治三世需要军校生，只是因为后者“在普通分数、写作方面基础良好……写得一手漂亮字，也学完了拉丁语法”。[30]东印度公司军事委员会也执行同样的规则。伯奇上尉也有上述学识准备，还服役了十三年（他十六岁就入伍了），他可以有效地、强有力地将一话语置于另一话语之下。他信里的如下内容在那个时期及那些语境中绝非罕见：“［我踏上这一旅途］以熟悉他们所臣服的人，因为我怀疑，他们并没有获得恰当的信息，而且也似乎只通过耳闻我们征服廓尔喀人，以及偶尔途中遇见几个欧洲人，才得知我们的存在。”[31]

在这一国家里骑马穿行的伯奇，将自己视为一个代表形象。在他眼里，在他嘴中，闲言被信息所取代，山里的欧洲人原来是陌生人，现在被重新铭写为主人，是带着一个大写字母“S”的享有主权的主体（Subject），正如土著缩小为正在巩固的、臣服的主体。陌生人的真理价值，被建立为这些荒野地区的真实（插入）历史的参照点。

伯奇上尉是决定的作用者，让这一点提醒我们，殖民权力远非铁板一块，它的阶级组成和社会位置必然是混杂多元的。

我的第二个例子是少将大卫·奥克特洛尼爵士写的一封秘密咨询信件，他是执行和代理总督。这封信是写给总督秘书约翰·亚当的。跟伯奇相反，奥克特洛尼将军是位绅士，从心底里仇恨山区人民。人们在反帝国主义的最初热情中想象要对抗的，就是他那类人。他信里让人难忘的语句，对他那一身份的人来说，也并不鲜见。漂亮的对称句，事实上让人想起19世纪小说对帝国主义作为社会使命这一话题的描写，比如《简·爱》里的圣约翰·里弗斯就这么说："弗雷泽先生……认为这些苏格兰人有着所有美德，而在我看来，他们只拥有缺乏勇气的最粗鲁时代的所有残忍和奸诈，以及缺乏知识和优雅的现代时期的所有堕落和背叛。"我的特别例子来自上述那封信最后一段："我不认为，"奥克特洛尼写道，"［对山区国家的］恢复会被当作权利那样当作责任来接受，而且我觉得，如果任何恢复之举不交还未转让的领土，所有封建关系的税收不减少……就会有不满和怨言（如果不是骚乱的话）。"[32]也许，考虑到东印度公司的发展关键，是它自己贸易权利和市场的建立和扩张，一种开明的分析将会认为，这种所谓的"恢复"是土著国王的一种权利。但是，我认为，硬说奥克特洛尼信里提到的患梅毒的舍摩国库拉姆部落首领佩卡什有这种开明的洞察视角，历史上不可信。对我们来说，更为有趣的是，尽管领土被原封不动地交还，税收减少一半以上，"土著的"（国王的）主体地位仍然再次将自身重新书写为帝国主义的对象。起初被认为是权利的，被当作责任——被当作义务而接受。这是现在经常看见的开明的观点：长久以来，帝国主义的受害者一定只感到义务——而接受。这里不需要解释社会政治无意识。如果我们想要在弗洛伊德的幻想里继续探讨，我们可以说，这就是"润饰"[33]的一刻。

我的第三个例子是写给总督黑斯廷斯侯爵（即莫伊拉伯爵）的一封信，这封信由东印度公司位于伦敦肉类市场街的办公室里的通信委员会起草，而东印度公司的管理委员会寄走信之前删除了信里的一些内容。如果从杰弗里·伯奇到大卫·奥克特洛尼已经是社会阶层上的一大跨越，那么，从代理总督到公司训斥总督并纠正董事会的世界，则是一跳跃到了最上层。这一例子用来再次强调殖民权力的异质性。我们再次见证了他者化的生产。在此，土著国家被与"我们的［殖民］

政府”区分开来。

这封信的基本语境如下：总督允许支领半薪的属民参加本土政府的常规军。董事会起草了一封信谴责他这么做。我觉得这一段很有趣，因为它无情地显明了一项政策，而这项政策更多是在诸如教育、改变信仰或普通法的可及性等较为普遍的意识形态生产领域被注意到。

有些知识“表明”（对他人而言）和“知道”（对自己而言）殖民主体是历史的他者（这一他者近乎变成自我了），如果帝国主义的任务，就是将这些知识歪曲拼凑在一起，那么，关于这些删除的例子，就清楚表明了总被隐含的事情：意义/知识贯穿在权力中。这些删除揭示了对军事训练的抛弃，就像我所举的其他例子一样，都是为“谁是土著？”这一问题编造一个答案。对帝国主义——作为——历史的叙事，特别容易理解，因为它是计划的；在此，与福柯的看法相反，“语言［langue］和符号的模式”与“战争与战役的模式”存在共谋。[34]

下文所引段落由董事会草拟，后来由东印度公司管理委员会删除。新德里国家档案馆发现的那封总督实际收到的信，并不包含这一段：

> 你所犯的错误，首先也是最主要的一点是，你允许那些不在公司工作的欧洲人留在印度。［这一做法］将会导致当地军队训练的潜在改进，而这一点也是通过那些代理军官做到的，他们并不服从《军事法》，所以无法被印度政府［东印度公司在孟加拉、孟买和马德拉斯管区的统治］充分控制。应与良好政策保持一致，让拥有当地权力的军队与英国政府联盟，这些程度有限的学问应该由我们自己的军官来传授：因为只有靠这些军官，我们才能确切保证我们的意图不会受到 侵犯。[35]

乍一读，这一段表现出无耻的坦率。我们不该忘记，此时董事会委员正包括那些“高尚的主席们”，如查尔斯·格兰特、爱德华·帕里及其他一些人，他们对在印度推行基督教的痴迷广为人知，不值得赘述。在此，与其说我关注这种以绝对公然的方式一手宣传基督教，而另一手又确保军事优势的政策，不如说，我关注的是对主人和土著（与我

们更为熟悉的主仆关系相对，有微妙的不同）进行有计划的表达的策略。主人是学问或知识的主体。在此，被讨论的学问，是“有利害关系的”关于战争的学问，而非“无利害关系的”知识本身。对教授这一学问的操纵，也是出于这样的“利益”：创造出一样事物，它将被视为“主人”和“土著”之间的“自然”差异，一种人种或种族差异。

东印度公司的通信委员会留下了这段大胆的内容。但管理委员会删除了它，直接命令停止雇用属民。在被删除段落所在的地方，他们添上了以下内容：“不管你如何看待这些命令的恰当性，我们希望私底下它们能被遵守：而且我们也希望，我们不用再次做出痛苦选择，到底是用显然苛刻的方式行事，还是以商议的方式默许，而这商议不仅没有获得我们的同意，而且事先你一定知道我们不会赞同。”

继续我们弗洛伊德式的或狂野的心理分析幻想，我们在此看见某种计划：将欧洲主人形象制造为一个（妄想狂的——精神分裂的）超我——一个令人恐惧的人物，在他身上，欲望与法律必须一致：如果你们以我们的名义进行统治，那么，我们的欲望就是你们的法律，即便那种欲望还没有被表述为必须被遵守的法律。[36]

我的三个例子以不同方式宣告了：（a）将一瞥而过的陌生人确定为信息的主权主体——作为一种工具的代理人：杰弗里·伯奇上尉；（b）将权利重新铭写为蒙受恩惠——作为帝国主义恶棍之刻板形象的代理人：总督大卫·奥克特洛尼；以及（c）将欲望事先发布为法律的大城市里意见不一的主人：因是公司整体而没有具体名字的代理人。所有这三种人都投入制造“他者”文本——关于土著山区国家的“真实”历史——的工作中。

在批判意识形态和唯理性的三位伟大欧洲思想家马克思、尼采和弗洛伊德中，弗洛伊德是唯一一位在学科制度内进行研究的人，而且真正致力于创立一门制度性的学问。批判意图主体（intending subject）和创立一门“学问”之间的冲突，使得弗洛伊德文本的细微之处极具生命力。因此我们可以为我们在学院学科中从事和制造“有利害关系的”批评的愿望，找到一个较大规模的警告模式。[37]相反，仅

是在心理分析内设定一个诊断分类学，或用另一种方法来反对之，不过是忽视了以下事实：弗洛伊德质疑任何这样的方法论表述，即总是用推论这样开始："我选择，是因为……"

在《梦的解析》中讨论"梦的运作"的经典章节里，弗洛伊德逐步阐明了"多因素决定"这一概念，将之作为在梦——文本中构造形象的原则。在解读梦——文本时，我们无法简单认为文本就是表达，在文本中，表达的动因，完全自我展现为主体的深思熟虑的意识。因此，可以认为，在扩充"决定"这一概念的过程中，弗洛伊德是在这一哲学倾向内工作：它更关注确定——Bestimmung，转向——而非因果关系。当我们试图探讨帝国的帝国主义再现这样一种混杂多个种类的构成时，"决定再现"（determinate representations）这一概念，比"故意原因"（deliberate cause）或"蓄意原因"（deliberated cause）要有用得多。我是出于这种想法，要简略介绍一下弗洛伊德的论述，而不是因为我想将帝国主义制造的文本与一个梦相比较。[38]

弗洛伊德通常会将一个梦——文本中多因素决定的形象，说成是许多决定的压缩：mehrfach determiniert。但是，在"再现手段"这一部分中，弗洛伊德虽然仍然提到多因素决定，但却用了"anders determiniert"（另外决定）一词。梦——文本中的形象的性质，是"由两个独立的契机［Momente］"所另外决定的。弗洛伊德是在任何精确意义上使用"契机"（Moment）这个充满哲学意涵的词吗？在《心理著作全集标准版》中，这一词被译为更为通俗的"因素"（factor）。我们不得而知。[39]但是，如果我们假定弗洛伊德这个文体学家使用正确，那么，另外两个决定梦——文本的独立契机，似乎与意识表象的不同哲学契机相类似。第一个是我们的老朋友"愿望实现"，其中，心理作用似乎贴近于一种思考意识，我们通常视为"自我"。就第二个契机而言，当弗洛伊德要处理作用（agency）问题时，他用了"工作"（work）一词来代替。让我们注意他话中的踌躇和实际的暗喻："如果我们用这些术语来描述，我们不应该改变这一建立在经验上的主张的意思：梦里的某些元素显示了最大强度，而所有压缩工作都已利用了［die ausgiebigste Verdichtungsarbeit in Anspruch genommen wurde］这些元素的意象化［Bildung］。"谁能

知道弗洛伊德对不对呢？我们能注意的，就是他标示出与我们的欲望相似的一个欲望的所在：将一个愿望和一个实际放在同一种思维中的欲望。在我们阅读的文本中，这种欲望就是，不去责备某种庞大的、近乎蓄意的“英国的”或“殖民的权力”，但同时也不假装去理解就是去原谅。弗洛伊德写道：“我们也许会期望，最终可能可以用一条公式，就表达出这一条件［Bedingung］和另一条件（也就是说，和愿望实现的关系）。”他所谓的“另外决定”，并不是指构成了梦——文本的意象的类型，而是指“对所有心理价值的重新评估”。我在所引档案材料里，于点点处处看到了重新评估的话语转变，就此而言，能找到一个更好的概念——暗喻吗？

那么，使用弗洛伊德的概念——暗喻作为一种形式的而非方法论的模式，我想要指出，只揭露社会行为中的种族——阶级——性别的决定，就是将多因素决定只视为许多的决定。[40]如果我们注意到，垄断帝国主义的知识暴力不可还原地造成了阐释和话语的断裂，那么，我们就会开始接受这样一种可能性：一种决定的基础本身是一种建构：一种“另外决定”。当然，弗洛伊德从未提及帝国主义。但是，“在基础层面上的建构”（与非——本质主义相当不同）这一概念，就在弗洛伊德对“Entstellung”（移位）的广泛论述中显现出来，也就是，在意义的出现过程中被替换为基础。

让我们首先讨论第一章最后一部分的研究对象：对生产方式的叙事。我们故事中的历史时刻，并不完全符合从半封建主义到资本主义的转变空间，因为通常认为其正确构造形式只在欧洲被发现。

我们很容易猜测说，在东印度进行贸易的联合商业公司——也称为东印度公司——预示了国家形成和我们如今生存于其中的经济危机处理机制之间的多变关系。东印度公司的利益并不是偶然从商业利益转变为领土利益的。（以下事实怎么重复都不够：在金融全球化过程中，车轮转了一圈又回到原地。如今，金融资本的利益需要国家的去权威化。如果我们只局限于世界贸易问题，就无法充分意识到文理网络的广泛覆盖，以及女性在其中被利用的情况。）[41]

作为事实上第一个大型跨国公司，东印度公司遵循着表面看来必然的法则，投入到国家形成的事务中。它制造了一个畸形可怕的国家的丑闻，尽管这个国家在定义上由英国授权，但是它突破了大城市或母国的边界。印度政府是东印度公司政府，印度军队是东印度公司军队，印度重新制定法律的努力是东印度公司在重新铭写法律。事实上，对印度地理的重新绘制，对它的体系的规范化，包括让那些山区国家成为“殖民地”，从而成为体系的一部分，都是由东印度公司来进行的。而恰是1813年，东印度公司对印度的严格贸易垄断权被取消之时，这些活动迸发了新的活力。

诚然，1813年以后，英国国会对教育的兴趣大大增加。要追寻这一叙事，就是要追踪对男性和女性资产阶级的并不均衡的解放与建构。在这些将要纳入帝国的山区国家里，那套叙事开始较晚，而且在相当长的时间里以男性为主。这是个不同的故事，是国家形成（它关注边界描绘策略）的偶然进程中一个不合逻辑的片断。毫无疑问，它没有以下这个故事那么重要，这个故事描绘了两者间的曲折关系：皇室和政党一边调节英国国内企业，一边调节对外贸易。而我关注伴随这一过程的必然但也几乎是暗中进行的国家形成。因此，我的论点同样与描绘印度获得国家身份的官方叙事截然不同，它通过被纳入大英帝国，而获得国家的地位。[42]因此，通过增补法则（它似乎既是断裂，也是重复），我们面对的不是东印度公司的帝国，而是东印度公司的国家，它是专门建构的，英国在此是表示民族的形容词，而不是专有名词。在此，经济学最后的阐释力量凸显出来，正如当时相对的政治自治导致了随性的治国方针，产生了异常内套的国家内的国家，在这个国家中，部分比整体还大。[43]除非我们接受这一阐释，否则就无法理解在关于舍摩国王妃的文本中出现的东西。我并不只是在吟诵东印度公司的简单历史；而此处所谓的女性主义也并不局限于社会性别关系。

标准的印度历史学家只是从印度缺乏国家地位这一角度，分析这一特定的国家形成，而标准的反对意见也并非必然不赞同。[44]这再次假定欧洲（尤其是英国）增长模式是毋庸置疑的规范，这种看法只是从国内语境来考虑问题，强调殖民的就是规范的。在此，对历史的

叙事化不仅被认为是“它真正所是”，也暗暗被认为是“它应该所是”。

显然，我并非历史学家。虽然对殖民话语深感兴趣，但我还没有成熟的历史学科判断，对我这样一位文学研究者（就像当年远赴艾塞克斯会议）来说，标准历史学家而非创新历史学家更为重要。她没有学术基础进入那样的学科辩论。因此，我选择了珀西瓦尔·斯皮尔，他关注1813年以后对印度地理的相当活跃的重新绘制，并认为这种情况部分是因为以下事实：“印度领导人的胜利是他自身的胜利；而英国总督的胜利是整个英国的胜利。”从这一点来看，就不难不加怀疑地如此刻画1813年至1818年了：“印度重新开始的时机成熟了。”[45]在此，在一个“非理论的”语境里，一个似乎不成问题的短语“重新开始”，有力掩盖了复兴任务和我们之前已经注意到的“形成”一个“世界”的计划之间的矛盾。（这一矛盾被移入我们自身关于“传统”和“发展”的道德困境中。）事实上，即便焦点是英国而非印度，我们也可以认为，那一部分（印度当局）开始改变整体（国内政府）的性质，而不是必然相反。[46]

让我们转向内套的国家使得“最后经济”赤裸可见这一看法。以下是出自另一标准文本的段落：C.H.菲利普斯的《东印度公司，1784——1834》：

> 任何购买了东印度公司股票的人都是股东，可以获准参加股东大会。持500英镑股票的股东有权参加“举手”表决；持1000英镑股票的股东可以投一票，3000英镑的可以投两票，6000英镑的可以投三票，一万及一万英镑以上的可以投四票，最多只能投四票。当时一位作家心怀敌意地将董事会形容为“平民议会；不区分公民身份——英国人、法国人、美国人都行；不在意宗教差异——犹太人、土耳其人、异教徒都行；也不受性别阻碍——不管是哪个性别的老女人”。

有趣的是，“萨克雷《名利场》里的混血女继承人在东印度公司股东名单中也占有三席（三票）”。[47]这一场景，就是“公司保护妇女，保护儿童”这一条款在殖民地所确保的场景。这也是一个事关表现/再现的问题：将她描绘为人物形象，也描绘为代理人。[48]

直到19世纪下半叶，印度才成为帝国的财产。到那时，我们所谓

的“殖民生产”的基础已经牢牢打好了。印度兵变（印度反英暴动）后一年，即1858年，东印度公司解散。

由此，在当下民族国家与跨国公司充满冲突的语境中，当年帝国政府和东印度公司之间冲突日益增长的这段绵延历史，即便不是专治历史的专家，也会感到似曾相识，正如专家提醒我们的，民族国家与跨国公司之间的冲突，是对更早些时候两方冲突的迟到补充，一方是出于商业利益的行政管理，另一方是国家。英国首相皮特·威廉试图通过1784年《印度法案》来抑制东印度公司的势力。他的主要成就之一就是建立了管理委员会，后者对东印度公司加以控制。我在第二部分所举的最后一个例子就阐明了这一点。东印度公司董事会写信给它的印度总督，说：“你所犯的错误，首先也是最主要的一点是，你允许那些不在公司工作的欧洲人留在印度。”而作为公司一部分、被认为代表其整体的管理委员会，将这句话替换为：“不管你如何看待这些命令的恰当性，我们希望私底下它们能被遵守。”在此，在历史关头，政治（国家）和经济（东印度公司）之间的冲突变得极其明显。东印度公司是一个超民族的实体，它以一种特别的方式建立起自身的政治领域。它的间接影响溢出了英国和印度，比如，就进入了初生的美国。[49]民族国家，即集权政治权力的专门所在，它的目标是让东印度公司处于自己的意志控制之下，而它最后也成功做到了这一点。这预示了政治和经济之间存在破坏性的、变化多端的、具有生产力的各种矛盾，如今，我们就生活在这样的矛盾中。要确定殖民主义只是断裂的，还是只是连续的，就需要将多因素决定简化为决定论的一个种类。

然而，东印度公司的个体行动者所能接触到的政治话语当然另有出处。尽管东印度公司的理论家可以通过重农、商业主义和自由贸易这样的经济术语，或用权力/知识话语（特别是在像山区国家这样的“受保护的”民族国家的例子中），将“永久居留”理论化，但是，封建主义话语才最为随手可用。[50]奥克特洛尼写信给总督，秘密商议道：“如果成立一个似乎有统治权的本土政府，它应该有主权的所有可见象征，而这一主权与它跟英国政府的封建关系不相冲突，也会给它一点殖民主体眼中的责任。”[51]

这是封建主义、商业主义和军事主义的精致混合，隐隐预示了新殖民话语的出现。这一混合可以在约翰·亚当写给奥克特洛尼的信里找到：

> 你要记得，曾有人提议为了公司永久占领卡拉达河谷。这一地区，除了从军事角度看极具重要性外，也有助于贴补英国政府必然会产生的花费……而通常来说，要［他们］履行出于封地关系而对我们负有的所有责任；要确保我们的商人及他们的货物自由过他们各自的地区；或者，要另外在所有地区颁布一份公告保证这一点。[52]

我们早已论述过义务和责任的主题。公告的刊发证实了这些伪伦理要求的事实基础。这些事实被视为建立在封建主义公理基础上，即便关于这一时期的都市文学可以表明它们出自帝国主义公理。如今，我们可以说，这些建构“事实”的机制，在正史记录（关于事实的书籍）里被掩盖，而这些正史记录，通过像斯皮尔的《现代印度史》那样的书籍，在普通教育层面被制度性地传授。

东印度公司之所以求助封建话语，是因为他们无法或拒绝承认他们通过侵犯领土而实现商业垄断的原则，此时，这一原则却被当地人当作他们所谓权利的一种地方化做法。因此杰弗里·伯奇这么跟约翰·亚当说：

> 请允许我指出一种迫害，而且要补救的话，政府一定要付出点代价。卡尔斯（Kalsee）是亚穆纳河和东泽河之间整个国家的市集，而且，也常常有来自葛尔沃（Gurwal）和巴沙尔（Bussahir）的货物。由于当地没有投宿的旅馆，镇上的生意人会邀请商人去家里下榻，而且我知道，他们有种共识，别人不能干预在他的家里进行的交易，其结果是，商人只能听凭他开价，这价格与食宿费用或货物的重量和价值都无关。[53]

伯奇希望通过引入受监督的、公平的衡量制和量度标准，来“纠正”这一压迫。这里，确实是有这么一刻，古典马克思主义话语似乎有了阐释上的重要性。因为，正如这一片富于争议的领土上，正在绘制新的地图，没有外在经济强迫的剥削被引入。劳动力好像被解放了。但是，对这点来说，分析必须十分复杂。因为，为了控制被不加

限制地“解放”的劳动力这一领域（它初步预示国际劳动分工），运用了关于种族的幻想话语，这是为帝国主义辩护的西方马克思主义者无法解释的事情。在此，我的论点当然是：在我的最后一个例子中，帝国主义不是种族决定论。19世纪的严重问题并不是种族划分。从封建主义——资本主义角度将殖民的界限书写下来，在此过程中，有效利用那个与儿子共守但与丈夫分居的王妃，是对社会性别的复杂运用。

那么，为了将舍摩国王妃建构为知识的对象，我们需要明白，她出现在档案中，是出于东印度公司的商业/领土利益。在前一章中，我们认为，殖民语境并不允许轮廓清晰的“工人阶级”出现。[54]在这一章，我们将从社会性别化过程中的角色挪用这个角度，简单讨论对种族话语的运用。

在讨论舍摩国王妃之前，我必须先说一说罗伯特·罗斯。他从认知角度描绘了山区国家的地理情况。

1789年，罗斯出生于苏格兰珀斯。十六岁来到印度。他真是一个极其普通的小伙。在与东印度公司打交道的过程中，他有点随心所欲，不太遵守规则。1854年，他死在好望角，晚景有点凄凉。对我们来说，重要的是，就是这个小伙，在二十三至二十五岁之间编纂了一份简略的《塔马什河与萨特累季河之间山区国家的统计学和地理学研究报告》（“Statistical and Geographical Memoir of the Hill Countries Situated between the Rivers Tamas and Sutlej”）。这是一份从道听途说和诠释的对话中建构的“权威”材料，经董事会自己认可下达给孟加拉，后者因此获准“恢复”山区古老王国。[55]而王妃成为一个工具。由此定了这样的台词：根据西方对史实性的定义，来恢复（一位）女性的历史。

罗斯对山区的简略人口统计学分析认为，那里的人都是“各种土著”；锡克族、廓尔喀族和莫卧儿人是“外来统治”的各个人种；这片土地的合法君主应该是印度教首领，不过对他们的出身或血统，罗斯未置一词。非常奇怪的是，这种天真的或幻想的具有种族差异的历史人口统计，其宽泛框架与雅利安人对古印度人的说法一致，印度历史学

家罗米拉·塔帕质疑了后者。[56]这里重要的是“世界形成”，它是对一种地域描绘的重新铭写，而且，必须将自身（再）表现为毫无瑕疵。我之前已经讨论过这一矛盾，它包含在对一个未曾被铭写的地区的必然的殖民主义预设中。这一令人不安的矛盾清楚显示在：一方面，董事会对罗斯那一讲究种族区分的、毫无根据的历史人口统计学，虽然有一点温和的“建议”，但仍然采纳为“证据”，并最终忽视了“他应该向当局证明，他的细节建立在什么基础上，特别是他从遥远古代推导出的那些历史陈述建立在什么基础上”；另一方面，他们又警惕，拒绝承认罗斯的报告是“本土”地图。“这一绘图，尽管在本土人手上，大卫·奥克特洛尼爵士也不敢轻信，但却可以给我们一些认识。”[57]

即便罗斯和伯奇希望，通过“没有任何外在经济强迫而榨取和占有剩余价值”（自由薪资劳动），并对土著进行（我们现在会称作）“消费主义训练”（与“提高生活水准”相当不同——他们的口号是“潜移默化地改进人们的习惯和生活方式”），可以改变“土著主体”，[58]但事实上，他们认可和授权的仍是印度人的首领。七十年后，在威廉斯爵士创作的散文里，可以看到这一授权在整个意识形态领域的昌盛：表现为对种族话语的区分运用。威廉斯爵士的文章虽然漂亮但无甚美学价值，如今被铭刻在牛津印度研究所的门口，最后一句这么写道：“愿雅利安和盎格鲁的友谊与日俱增。”

当然，即便是这种从种族主义角度对印度社会等级制度的挪用，仍然是不对称的。建立英国体系的一个结果，就是在以下两者间产生了令人不安的分离：一边是研究机构的学科形成，一边是“高雅文化”的本土（现在是另类）传统。在前者中，权威学者制造的文化阐释，开始符合教育和法律领域内已计划好的认识暴力。[59]

我这里指出的不仅是1883年牛津印度研究所的建立，也有1784年孟加拉亚细亚协会的建立，以及由像亚瑟·麦克唐奈和亚瑟·贝里代尔·凯思这样的学者所进行的艰巨的分析和分类工作，这些学者既是殖民地管理者，也是梵语事务的组织者。他们充满自信地为梵语学生和学者制订了实用主义——霸权主义的计划，从这点来看，他们很难想到，日后梵语在普通教育系统里受到侵略性压制，而在婆罗门主宰的

印度日常生活里，梵语的表述使用则日益“封建化”。历史的一个版本在渐渐建立，其中，婆罗门被表现为与制定法律的英国人一样，也想要制定印度法规：“为了保存印度教社会的完整性，［原始婆罗门的］继承者必须让一切成文，而且使它们越来越严格。这样，尽管有接连不断的政治颠覆或异族入侵，印度教社会仍然得以保留。”[60]

这是夏斯特里在1925年表达的意见，他是一位学问渊博的印度通，最能代表殖民主义生产出来的本土精英。为了标示出权威和阐释（取决于权威的种族等级）之间关系的不对称，我们可以比较一下英国知识分子爱德华·汤普森在1928年的一番评论：“印度教表里一致……它是更高级的文明，战胜了［与之对抗的］阿克巴[61]和英国人。”[62]还可以看看上世纪[63]最后十年一位英国士兵兼学者写的信：“在印度生活的那二十五年里，学习‘诸神的语言’梵语让我享受到巨大的快乐，但是，我想说，它并没有让我像有些人那样放弃对我们自己的伟大宗教的诚挚信仰。”[64]

让我们回到舍摩国王妃这一例子。在一种种族区分的历史编纂支持下，罗伯特·罗斯描画了每个山区国家“原初的”过时的轮廓，然后标出下一个时期（通常是17或18世纪）的轮廓。他想要恢复每个国家这一第二起源的大概。然而，在这一语境中，正如对阶级结构的论述无法是充分的，从种族区分出发的论述同样如此。

恢复原初面貌的计划并没有应用于舍摩国。当我们探讨舍摩国的时候，我们从阶级和种族话语进入了性别话语——如此我们就处于阴影的阴影下。舍摩国首领卡拉姆·普拉卡什被英国人废黜。表面理由是他极其野蛮放荡。因为对其野蛮的指控是在英国人反对大多数首领的秘密通信中做出的，因此，剥夺他的王位似乎理由并不充分。那么，剩下的唯一一个理由就是他得了梅毒，我想这就是信中所谓的“恶疾”。王妃因此成为她的儿子、幼主法塔赫·普拉卡什的直接监护人，因为王室里没有其他值得信任的男性亲属。这在某种程度上似乎也令人难以置信，因为杰弗里·伯奇就与一位来自舍摩国王室的王公杜里普·辛格骑马走遍山区，伯奇极为赞赏他的机敏。因此，之所以必须由孤儿寡母来掌控舍摩国，是因为随后舍摩国将要“被瓜分”（一封秘密通

信如此清楚地说道）。舍摩国整个东半部必须被立即吞并，而这一切最终将确保东印度公司的贸易路线和边境不受尼泊尔侵扰，并得以调查“开通商业通道”的可能性，这条道路将“经过布萨尔（Bussaher），到达雪山上国家”。[65]

这就是王妃作为一个个体出现在档案中的原因；她是国王的妻子，是伟大博弈棋盘上的一个弱者。我们并不确定她的名字究竟是什么，有时候她被称为“古拉尼王妃”，有时是“古拉里王妃”。东印度公司高层官员通常称她为“王妃”，杰弗里·伯奇和罗伯特·罗斯则称她“这位王妃”。

因为女性不属于男性范畴，而且，因为王室妇女有着特殊地位，所以我必须再次引用爱德华·汤普森《殉夫自焚》[66]一书中的一些殖民话语。

对早期殖民地印度的妇女名字的最详细记录，是在寡妇殉葬的语境中。有许多殉葬者的名单（她们的名字都被可怜地拼错了），她们的丈夫有工匠、农民、祭司、放债人、文书和来自孟加拉（那里殉葬最为普遍）的类似社会群体。在此框架下，让我们看看爱德华·汤普森对查尔斯·赫维总督评价殉葬问题的赞美：“赫维有一段话，说出了这一制度的可悲，它只要求女性漂亮和忠贞。他获得了那些殉葬者的名字，她们死在焚烧比卡内尔王公的火葬柴堆上：‘光芒皇后、日之光、爱之愉悦、花环、美德、回音、温柔之眼、安慰、月光、相思、心爱、眼波、生于阿布尔、微笑、爱苗、幸福预兆、薄雾笼罩或涌自云端——最后一个名字我最喜欢。’”[67]

没有什么比这更危险的消遣了：将专有名字置换成普通名词，翻译它们，并用作社会学的证据。当我试图重建那一名单上的名字时，深深感到赫维和汤普森的傲慢。比如，“安慰”究竟是什么名字？是“Shanti”吗？读者由此会想到艾略特《荒原》的最后一行。[68]“Shantih”一词带有一种印度套话的标记——普世的《奥义书》的庄严。或者是“Swasti”？读者又会想到万字饰（swastika），这是婆罗门关于居家平安（就如“神佑吾家”）的仪式性标记，却被僵化，被

雅利安霸权进行了可耻的戏仿。在这两种挪用之间，我们漂亮忠贞却殉葬了的寡妇在哪儿？这些名字的调调更像是爱德华·菲茨杰拉德这样的作家所赋予的，他是《鲁拜集》的译者，通过翻译的所谓“客观性”（而非社会学的精确性），帮助建立了对东方女性的某种刻画。[69]当代法国哲学家或享有声望的美国南方公司的董事会，会随意收集一些人名并翻译它们，依上述判断，这些被翻译过来的专有名字证明了他们强烈支持建立一个天使和圣徒的神权统治。

与这种傲慢侵犯妇女名字形成对照的是，我们手中有东印度公司谨慎保存的公司的每一个实习生的洗礼记录。如果没有洗礼证明，就用一系列令人印象深刻的合法证明确立其身份。但是，用一个头衔及模糊的名字来称呼舍摩国王的妻子就足够了，因为她只服务特定的目的。根据第一份契约，“行政权在王妃手中，而政府宪政官员则服从伯奇上尉的控制和指导，后者听从代表英国政府的大卫·奥克特洛尼的命令，国防要移交给英国政府”。

王妃只有两个举动被记录下来。她遭废黜的丈夫被驱逐出境后，他的另外两位妻子（因害怕她们图谋不轨而将她们送至别处）立刻要求回到王室，王妃同意了。不久，她又想起丈夫很久以前与婶祖母争吵，就拨了一笔养老金给她。王妃很狡猾。她拨出900卢比，但最初只答应给700卢比，因为她知道婶祖母会要更多。因为这些事情关乎花销，所以被记录了下来。奥克特洛尼这么写道：“伯奇上尉有必要时时强行干涉王妃的行为，让她处理起事务来不那么方便。”[70]我们可以想象，在破败不堪的王室里，远离毫无疑问家长制的、放纵的丈夫的权威，她突然在自己家里受控于一位年轻的白人男性。这样的例子必须放在我上文描写的世界的“世界形成”的认知暴力中来理解。因为这也是在本土空间内，突然出现了一个“真实”历史的异族代理人。这里没有浪漫故事。王妃夹在家长制和帝国主义之间，处于典型的困境中，作为她的主体——孩子的代理人，她被“封建”转手给“现代”，这一交易将建立历史性。

然后，王妃突然宣布想要殉夫。我们无法指责杰弗里·伯奇对王妃这一举动的报道太过仁慈。因此，特别值得注意的是，他将这件事通

报给德里的殖民官员时，不得不采用一种充满情感的语言：

> 这位王妃看起来对她的丈夫全心全意，从以下我跟她早些时候的一次交谈，您完全可以做出这样的判断。当时她说“她和国王生死同心”，我由此推断，她这里暗指自己想在他葬礼上自焚。所以我回答说，她必须打消这样做的念头，将爱奉献给儿子，为他而活。她大意是，这是天命，而她不能听从违背天命的建议：所以我认为，她已经下定决心要殉葬。[71]

接下来，伯奇述说了对她私人生活的一次特别操纵（我意识到在此语境中引入“私人生活”这一概念会有些问题。让我们假设这个词就是指在本土家长制和殖民政府的“利益分割”中被控制的一切）：“如果政府可以授予我一个合适的职位去干预此事，阻止王妃实现她的意图，我将很感激。干预此事的最好办法可能是当场阻止她，但是我觉得如果政府能授权我行动，我就会感到莫大的荣幸。”

这一章结尾将分析婆罗门对寡妇殉葬的论述：从《梨俱吠陀》声称这种做法拥有权威开始，经过训诫性文本《摩奴法论》，一直到16世纪及之后的合法认可。我致力于得出这个结论：寡妇殉葬是对女性的主体——形成的操纵，通过一种建构的对女性意识的反叙事，进而是对女性的存在、女性的幸福生活、好女性的欲望、女性的欲望的反叙事；所以，既然殉夫自焚并不是强制寡妇一定要做的事情，这一被认可的自杀行为，可以悖论性地成为与众不同女性的能指。我认为，不列颠忽略了殉夫自焚的空间其实是一个意识形态的战场，而将妇女建构为屠杀的对象，于是对她们的拯救将可以标志出：在这一刻，从国内的混乱中，不仅可以产生一个公民社会，而且它也是一个良好社会。在家长制的主体——形成和帝国主义的客体——建构之间，作为女性的有性别主体的自由意志或能动力这片领域被成功抹去了。[72]

对女性“主体”来说，印度教家长制话语内的被认可的自我献祭，用另一种呈现方式赞美了选择行为，也消除了未被同意的自杀所附带的“堕落”后果。通过对有性别主体的无情的意识形态生产，这样一种死亡可以被女性主体理解为她自身欲望的一个突出能指，大大超越了寡妇行为的一般规矩。寡妇殉夫并不是仪式规定的定文。但是，如果

寡妇确实决定这么做，逾越仪式条文，那么，要临时反悔就违反了一种特殊种类的忏悔的规定。在这一做法被废除之前的时期，一位英国小警官必须出现在每一个寡妇殉葬现场，以查明其“合法性”，并试图说服她们放弃这一决定，而这决定相反被认为是真正的自由选择，对自由的选择。在关于自由的两个互相冲突的版本中，活着的女性主体的建构，被彻底摧毁了。

那些年，不列颠也通过咨询印度学者和祭司，认真考察殉夫自焚的合法性。（结果，在拟定废除殉夫自焚的法律时，再次运用了野蛮印度人相对高贵印度人这一种族区分的话语，在这种话语的表达中，后者跟英国人一样，同样对殉葬做法很愤怒。）

显然，王妃并不容易受这些针对殉夫自焚的举措的影响。拯救她并不能提供一个建立良好社会的传统主题。正如我们已经论述过的，雅利安人权威的恢复，原住民的原始无产阶级化，这互相冲突的两者的结合，早已满足了那一要求。因此，无法赋予王妃进行自由选择的权利。伯奇要求她为儿子而活；而她则从家长制形成的内部出发来回应。不能允许她进行甚至是“合法的”殉夫自焚，而且因此，也无法为她咨询印度学者，从固有的家长制出发给予合法认可。在她的情形中，印度学者必须被迫给出权宜之计。在此，话语表达几乎承担了分析的地位，尽管——如果我们开始好奇“每一个影响和说服［她］的手段”意思是什么——那种自信开始动摇。

以下是总督秘书给殖民地长官的信：

> 所说的这个问题非常微妙，吸引了总督的极大注意。英国政府通常不用权威干预与土著民众宗教偏见密切相关的事务，必须考虑到，这一做法尤其适用于处于王妃这样生活状况的人……这样的考虑必然会影响政府……王妃所处情境的特殊环境，以及她在国王法塔赫·普拉卡什年幼时期一直管理舍摩国的政治重要性，大大帮助我们做出这样的考虑。因此，当总督无法以任何权威下达命令或强行干涉这一情形时，他热切期望，运用每一个影响和说服她的手段，来劝王妃放弃她的所谓决定。他也希望，她对儿子名下政府的实际管理、她继续发挥与那一情形相符的公共职能的重要性，再加上她和丈夫之间应该存在的实际利益分割，这

> 一切如果用合适的技巧来阐释和表达，并转告给可能会打消王妃念头的印度学者和婆罗门，将会让他们站在他们的立场上说服王妃，让她另下决心……总督因此授权伯奇上尉，他可以拒绝将她丈夫普拉卡什的任何消息告诉王妃［以免她想跟他一起被流放到更遥远的地方］，并这样告诉他和王妃本人……监护年幼国王和他臣民的至高责任，必须取代她对丈夫的应尽义务，而在其他情况下，她也许可以变通地、恰当地顺从他的愿望。

（我应该在此指出，“至高”一词永远和帝国权力相关。）在信的最后一行，权威将自己的权力完全授给代理人：“伯奇上尉将据此调停，阻止王妃在未经总督同意的情况下离开舍摩国。”[73]“与丈夫的利益分割”，这是当代贷款诱惑介入夫妻关系的主要做法之一；贷款只拨给女性。这是文化干预的一种多因素决定：资本既抗衡家长制，也与家长制共谋。

但是伯奇上尉真正明白王妃的意图吗？说到底她会不会只不过想和丈夫在一起，离开那个被殖民的、像监狱一般的王宫？如果伯奇错误领会了她的动机和愿望，这就是危险的主体——断定的一个例子：用一种粗鲁但成功的压迫方式，对主体做出判断。秘密交流里接下来的几封信，只表明对国王的进一步流放被推迟了，就好像他们不想考验王妃的决心。

事情就这样不了了之。

研究过档案记录的人都知道故事的结尾。然而我的确还想再谈一谈我们太过熟悉的这一现象，来指出完成这一熟悉功能的“排除”模式。当历史记录被建立后，谁被排除在外？什么时候？为什么？我们想到那些小心谨慎列成表格的实习生名单，对生产历史描述来说，他们的存在被认为足够“合理”。而只有当帝国生产的空间里需要王妃时，王妃才会出现。

我没有接受过档案研究的训练，也没有这方面的天资。我在《皇家驻外代表记录》、《印度管辖区记录》、一套《秘密董事会申诉》和《孟加拉会议记录》中，查阅了大量跟印度有关的政治通信和秘密通信。在这些通信中，没有王妃的踪迹。在废除王制的时代，皇室的

寡妇殉葬不过是件小小的尴尬之事。

从学术角度来说，故事的结尾平淡无奇。我发现，相当有可能的是，王妃最后是自然死亡。殖民历史学家通过常规调查也可以获得这一发现。但是我想在这一“平凡”上多停留一会。我想问，是什么并没有得到学科隐含部分的足够重视？那些部分之所以被隐藏，只是因为它们的典型性太为人们耳熟能详，从而使那些致力于拯救恢复知识的人没有任何兴趣。我想详细阐述这一点，因为在用解构方法研究主体、关注结局的伦理意义时，福柯让我越来越意识到日常生活中被忽略细节的重要性。（我早先对福柯在他最后转向之前的研究路线并不满意，在本章的中心部分，我尽量不受这种情绪的干扰。）

当它发生时，历史是由什么组成的？是由在被延缓——被区分的行动“整体”中、人们的被区分——被延缓的“认同”组成的。当我们在这一复杂层面上讨论，试图领会最不复杂、最不自觉的存在方式，它的难以达到的亲密时，是寻找王妃过程中发现的那些不引人注意的零零碎碎，最富于教育意义。我所说的并不是这样一种历史书写：它关注日常生活的客观细节，而非仅仅关注对宏大事件的叙事或知识分析，尽管这确实是很大的收获。我所说的是这样一种历史：它能够关注那些细节，它们为日常生活而拼凑出一个表面连续的自我。这也许就是历史书写的局限。在海德格尔看来，这样一种书写是“史学家的”而非历史的。而为了做到这一点，福柯最后与作为年表的历史保持距离。德里达则保持着对偶然性的兴趣，而在对上述连续性的必然生产中，这种偶然性必须得到控制。

这些不仅是书写舍摩国王妃历史的问题，也是书写一般的历史的问题。悖论的是，对边缘历史的修补恢复，是一种经验教训，不仅让我们可以审视对女性的历史胜利的书写，也可以审视对历史的最为霸权的阐释。直到完成充分研究，这才仅仅是修辞策略。或者，如果是这样的话，那它就是最有力的修辞，致力于研究语言碎片之间的沉默，从而看清什么将作为意义而运作，而避开只充满噪音的沉默。而这“直到”标示出一种逻辑上、而非编年的将来，这种逻辑在系统研究无法企及之处，说明了自我的日常意义所支持的东西。我要强调这些

界限，所以简单提一下那些被渐渐淡忘的观点，这些观点体现在重新按常规描述王妃去世的消息中，这些描述毫不引人注意。必须记住，通过对这些观点的说明，我展现出逻辑的修辞局限，而这些局限通过拉起警戒隔离线，反过来揭示了修辞性的暴力局限。没有人可以“展现”它们，或者说，展现（它们）就是再现。也必须记住，在18世纪晚期和19世纪，印度小喜马拉雅乡村地区，有一种与众不同的权威和管辖结构。要试图确定王妃的位置，我们也许会在西方正史的边缘区域探索，但我们其实并没有身处边缘女性所处的语境。（那一与众不同也许并不必然是指革命进程的早期阶段；它也许与不同的伦理有关，我们若在此探讨将会过于离题。）

第一步就是去纳亨，舍摩国现代地区政府所在地。与那些档案不同，在档案中，过去早已被消化为历史书写的原始材料；在纳亨，过去是记忆的过去，它在不同的主体内在关联中，以不同的方式构成自身。这是文学试图从修辞上捕捉的消逝，也是常规“历史小说”试图否认的东西。[74]前殖民地中的后殖民性，它最吸引人的一面就是前殖民和后殖民连续体的沉淀，但强加于上（并不充分）的一种启蒙知识使这一连续体断裂，而启蒙知识本身又在18和19世纪城市社会的形成过程中被歪曲了。生活在英属印度之外的舍摩国遥远山区的普通村民，被这一断裂重新——编码，他们被侵犯而非被授权。独立印度将所谓的选举政治的标记和农村地主阶层的经济重组，强加在现代喜马偕尔邦（舍摩国是其一部分）的这片“落后”地区之上。从法律上来说，舍摩国的所谓皇宫不复存在。然而，一个相当普遍的悖论是，在殖民势力下，这座皇宫却更为强烈地感觉到自身的“皇室”性，它以欧洲模式，甚至以欧洲人对“土著”国王的认识，来书写自己的构造。这一重新划定疆域的自我表现，其历史就源于法塔赫·普拉卡什统治时期。这位末代“国王”的最后一位大臣于1948年去世，我表现出对他深感兴趣，因此找到了关于这位国王的许多账本、画像和照片。19世纪末，我们开始看到很多王妃的照片，它们是讲述印度国王的电影或萨耶吉特·雷伊《家园与世界》中被解放女性的模型，如今在印度民族主义斗争中，这些女性成为可以动员人民的形象（见第210页注释）。老“家臣”（似乎没有别的合适字眼了）的怀旧之情，便是对这一前信

息时代的殖民地“超现实”的感伤。如今住在皇宫里的是国家立法机构的一位代表，他似乎完全投入到后殖民对“民主”的重新编码和重新划定疆域中，就像他的高祖父曾经对文化政治能指“贵族”所做的一样；两人都误打误撞地关联着欧洲的社会形成。而我的王妃则站在这一殖民/后殖民（不）连续性的前历史的阴暗边界上。可以援引她做例子，因为她是法塔赫·普拉卡什的母亲，而他被书写在历史中——历史是按西方模式来理解的。但是她不会被铭记。

我去过纳亨很多次，每次都不得不在一个网络中选择支持哪边，这网络让人想起好讼而非好斗的《曾达的囚徒》[75]。法塔赫·普拉卡什这边的血脉最后是女性，如今是斋浦尔的年轻王妃。幼子这边的男性后裔则居已名存实亡的王位。但斋浦尔的大王妃[76]正在争夺这王位。

斋浦尔是西北印度一处美丽景点，著名粉石宫殿旅馆的所在地，是英属印度最负盛名的前土著王国之一。于此，我们必须想到全球都市精英的不断跨国旅行。移民和本地人之间的界限在上层发生移动，尽管在这里也可以找到如今流行的印度民族主义。只要在当代印度语境中考虑古拉里王妃，就会引出那个爱好诉讼的世界主义精英斋浦尔大王妃。我的说明顶多可以标示出断裂的、消退的、殖民的不连续性。

事实上，作为诉讼的结果，修缮加固的旧皇宫被妥善锁藏。感谢斋浦尔代表的好意，我在这皇宫里住了一晚，这里就是舍摩国王妃在杰弗里·伯奇监视下生活的地方。夜幕降临，我被反锁在宫内，因为案子尚未判决，牵涉诉讼的任何一方都不该在场。皇宫作为一个空间，被彻底写入英国民法，以及英国人所编的印度法（合法性和继承权）。宽敞的外屋让人想起《远大前程》里描绘的一些恐怖场景，牢笼般的内屋天花板低低的，前部难掩粉刷痕迹。

这一非学术描写中所包含的叙事悲情，与批判哲学的严谨做法相当不同。但是，绝对他性在延异上的侵染（甚至连说出这些话也是将它们与其他东西区分开，这当然不太可能），让我们可以模拟表现对

他者的责任，不会让这种悲情就此消退。当我通过一系列侦探举动接近她的住处时，我在模拟一条未知的、推进的延异路线，一种我如何无法了解她的“体验”。这里没有什么不寻常，因此没有人认为它值得一提，值得注意。

这座皇宫是这一延缓和差异的传奇。在南边，经过开放的露台，就在那下面，一眼望去，是喜马拉雅山脉连绵的山峰。欧洲关于崇高的话语让我停下脚步，由此我又想到了歌德非常喜爱的五世纪宫廷梵语诗人迦梨陀娑，两者王妃都接触不到。东边是妇女居住的两层翼楼，没那么高，灰泥墙上的百叶窗现在被永远锁上了，毫无疑问那是王妃的住处。我被安排在男性居住的翼楼内，这是19世纪新添的一栋建筑，里面，落地镜失去了光泽，真人大小的画像品质平平。两栋翼楼之间是一座卡莉女神庙，被一棵巨大的菩提树环抱。我从小就加入了信仰卡莉女神的教派，在此，我自身的意识形态形成让我停下了脚步。信仰卡莉女神是与所谓孟加拉复兴交错在一起的东印度的一种现象，显然王妃接触不到。[77]这里没有资料——我此次参观的表面理由，当然，也没有王妃的痕迹。再次，我想要接近，但什么也没有发现。

我总共去了纳亨五次。这一次是最后一次。在第一次去纳亨寻找皇宫的时候，我去了那些不通公交车的山区。腼腆、勤劳的妇女在山坡上捡拾树叶和青草等喂羊。她们对王妃不可能有什么历史记忆。而且，她们从历史上就远离文化帝国主义以及王朝国家与民族国家的更替，后者将王妃的后裔卷入它的历史潮流和旋涡中。她们是乡村属民，是女性主义的真正对象，与处于危机和抵抗中的都市女性无产阶级极其不同，她们接受自己的命运。如果我放弃人类学田野考察在知识上对她们的重写，直接接触她们的日常生活，那么，真的，我说明她们生活目标所花的力气，将远少于我在历史中徒劳捕捉王妃的踪迹所花的力气。这是理解的令人熟悉的局限；当解构工作指向它时，我们为什么要抗拒呢？

对印度妇女的发展研究告诉我们，这群妇女，这群没有组织、没有土地的女性劳动者，是超级剥削的对象之一，在这一剥削中，地方

资本、民族资本和国际资本纠缠在一起。[78]我必须考察我所能获得的统计数据，来研究喜马偕尔邦是否也落入这一范畴中。[79]经由那一超级剥削，这些妇女被带进资本主义逻辑，带进危机和抵抗的可能性中，而且，悖论的是，对此的质疑也更为容易了。的确如此。她们不是任何统一的“第三世界妇女抵抗”的一部分，后者是基于资本逻辑的一个概念。这是对帝国主义“道德运气”的戏仿，我也由此成为一个女性主义者。公共汽车途中经过水泥工厂。王妃再次隐退。

我在一个“另类”记录里找到了王妃，这是为了祭司方便而做的最简死亡记录。舍摩国皇宫的祭司都住在哈德瓦。在他们的家中，过去不是记忆的过去。事实上，那里没有过去。“书籍”是长卷，每一卷都非常相像，都是以死亡作简单句读而“发布”的某类“鲜活当下”。[80]羊皮纸记录历史的长河始于何处？你可以通过考察正确的素材，或让自身成为一种素材，做出一种学科性的“历史”回答。但事实上，它根本没有源头，因为可以找到的最早书卷是从历史中间开始记录的。王妃并不是殉葬而死。她死于1837年，而她葬礼所需物件的单子，表示她的死亡是“正常的”。

英美理论界的朋友认为我对王妃的追踪太过关注“历史现实”，而太少关注“理论”。我对这种批评仍然深感困惑。我希望，再一次的解读能够说服他们，我所关注的是如何编造对所谓历史现实的表达。

在这一认识系列的另一端，是批判思维的守护者，他们询问“什么类型的社会可以建立在”“语言虚无主义”之上？他们用粗率的、“基于特定旨趣”的解读，简化出一种与解构相关的“语言虚无主义”。[81]一种细心的解构方法，会重视调查者自身的共谋关系，由此置换对立，而不是颠倒对立（比如殖民者与被殖民者之间的对立）。我提醒读者，我对弗洛伊德的运用就是一个警示范例。这种解构方法并不希望在社会的建立基础上发挥作用，相反，它希望成为讨人厌的吹毛求疵者，与“批判”“思维”保持距离，就像她标示出“写作”与对历史的书写之间的距离一样。“德国哲学”也许教会我们思考伦理主体，但帝国主义却利用女性，通过“解放”她以使自身合法化。

那么，我们就遵循这样一个假设：生产方式叙事之外的女性，标示出学科历史的书写中渐隐的那些点，尽管那些点在模仿“书写本身”，即痕迹（谁的痕迹？什么的痕迹？——我们被错误地要求去询问这些）的足印时，在揭露这些痕迹的同时也在抹去它们。如果就如詹明信指出的，叙事生产方式是最后参照，那么，这些女性在那一叙事中没有被充分表达，或无法被表达。我们可以作为摘要附上她们，但我们根本无法领会她们。被附身的可能性，被缠身的可能性，都被强加资本主义剥削模式的强硬合理性这一做法所切断。或者，为了梳理马克思理论而非遵循詹明信的观点，生产方式叙事之所以如此有效，是因为它是根据对价值的最有效、最抽象的编码（即经济）而建构的。因此，重复之前提到的直觉，对我们来说，难以找到书写这些女性生命的基本价值编码。这些编码只能在价值的总体或扩大的（起起伏伏的）模式中被衡量，从一个理性主义角度来看，这模式是“有缺陷的”。当我们将这些女性阐释为人类学描绘的一般例证时，我们付出了这样的代价：这一重新转写在认知上是断裂的。[82]

作为一位让解构方法为解读服务的女性主义文学批评家，我更关注那些难以捉摸的人物，尽管我当然也非常有兴趣去阐释那些与生产方式叙事步调一致的女性，她们是参与者/抵抗者/受害者。如果资本主义和社会主义之间的关系的确是“药毒”的关系（与毒药延异的药物），那么这些难以捉摸的人物标示出药物或毒药都无法完全捕捉的因素。事实上，她们只有死亡了，才进入一种为我们而存在的叙事，她们才可以被描绘。在她们日常生活的节律中，这一难以捉摸性令人熟悉地上演着，或未上演着，因为在行动中躲避证实并不一定是种表演。我关注这些人物，因为她们一直给我们恢复过去的技术强加最高标准，尽管她们并不是以我们的理性主义方式来判断这些标准。事实上，因为她们超出我们的努力，所以她们的判断也不是我们意图获得的东西。遵循德里达的某种表述，也许我们反而应该说：她们作为对不可能的体验，是正义的形象。[83]

在这一部分，我将关注这样一个人：她想要被恢复，她在用她的身体书写。就好像她通过将身体呈现为一个书写单位，试图跨越死亡来“说话”。[84]在档案中，古拉里王妃只在被召唤、被需要时，为了殖

民资本，作为被迫的能动者/工具/见证而出现。她是淡隐之“更为纯粹”的形象。这位女性试图加入反殖民主义的（男性）能动者，他们是未受胁迫的意图主体。她在一百多年后出生于加尔各答，懂得什么是“民族主义”——另一个有效编码。[85]预见她（虽然是无心）会成为世界历史的产物，古拉里成为话语形成字母表中的一个字母，这一话语形成间接启动了将“印度”定义为民族国家的过程，这民族国家是国家——作为——意图的奇迹化所在，而“印度”一词只有作为“解放”的对象时，才能得到清晰完整的阐述，然后可以用来建构“身份认同”。古拉里王妃身处这一进程，试图在极端中成为决定性人物，却在正义无法判定的女性空间里迷失了自己。她“说话”了，但妇女们未曾、现在也没有“听见”她。在探讨她之前，我先要说一大段离题的话，在其中亮出一些决定性判断，这是几年前为探讨她的神秘，我大胆提出的看法。

不管这些思考可以发挥什么样的力量，我都是通过以下手段来获得这一力量的：出于政治上的利益，我拒绝承认无法判定的东西，并将自己欲望的基本预设推至极限，只要它们还在我的掌握范围内。这一分三步走的步骤，既可以应用在最为坚决的鲜明观点上，也可以用在最为反讽的话语中，它阐明了阿尔都塞如此恰当命名的“否认哲学”（philosophies of denegation），以及德里达在心理分析面前所谓的“断念”。[86]在近期对主权主体的大部分批判中，质疑研究者所处的位置，仍然是种毫无意义的传统做法。尽管我试图彻底探测自己立场的不稳定性，但我知道这样的姿态永远也不够。

80年代，西方出现了一些极为激进的批判，这是出于利益想要保存西方的主体，或保存作为主体的西方的结果。多元化的“主体——作用”理论常常为这一知识主体打掩护。尽管欧洲作为主体这一历史，被西方法律、政治经济和意识形态所叙述，这一被隐藏的主体却假装自己没有“任何地理政治的决定论”。而对主权主体的更为公开化的批判，实际由此宣布了一个主体的诞生。为了论证这一结论，我将分析这一批判的两位伟大开创者的一个文本：《知识分子和权力：米歇尔·福柯与吉尔·德勒兹的对话》（“Intellectuals and Power：A Conversation between Michel Foucault and Gilles Deleuze”）。[87]

最终，就像一些“第三世界女性”的批评将工人阶级女性的团结斗争浪漫化了一样，这些拥有文化领导权的激进分子，也赋予工人斗争完整未分的主体性。我的例子在这两种路线之外。因此必须先花些时间研究拥有文化领导权的激进分子。

我选择历史上两位行动主义哲学家之间的友善交谈，是因为它拆解了权威理论生产和随意对话之间的对立，让人可以一瞥意识形态的轨迹。（就像研讨会一样，谈话是泄露思想的地方。）早先在其他章节，我曾评价过他们在理论上的卓越。这章事关另一种学科错误：以历史的名义讲述生命的故事。

这一对话的两位参与者都强调了法国后结构主义理论的最重要贡献：首先，权力/欲望/利益这一网络，其成分如此多样，不能将它们简化成一个连贯一致的叙事，因此对此需要一直保持批判；其次，知识分子必须尝试去揭露和理解社会的他者的话语。然而这两位哲学家从体系上令人惊讶地忽略了意识形态问题，以及他们自己在知识和经济的历史中与意识形态的牵连。

尽管对话的一个主要假设是对主权主体的批判，但是，福柯和德勒兹之间的对话框架却是两个庞大的、匿名的“革命中的主体”：“毛主义”（FD 205）和“工人斗争”（FD 217）。然而，知识分子却被命名、被区分出来；此外，中国毛主义没有任何施展空间。毛主义不过创造了某种叙事特定性，若非对“毛主义”这个专有名称的天真挪用（用来指法国知识界的“毛主义”这一古怪现象及随后的“新哲学”），将“亚洲”呈现为一览无余，这种叙事特定性不过是一种无害的修辞上的陈词滥调。[88]

德勒兹提到工人斗争同样成问题；它显然是种谦卑崇拜：“我们被广泛的权力全面包围，不知道这一点，就无法动摇［权力的］任何运用，所以，我们必然被引向……想要彻底击垮权力的欲望。每一个局部的革命进攻或防御，都以这种方式与工人斗争相关。”（FD 217）这一显见的陈词滥调标示出一种否认。这种表述忽略了劳动的国际分工，这一姿态常标志后结构主义政治理论。（今天的后苏联普

世主义女性主义者——联合国风格的“性别与发展”——就掩饰了这一点，随着自本章推进到下章，它的作用将清晰可见。）[89]

对这工人斗争的征引，正因其无辜而极其有害；它无法处理全球资本主义问题：在民族——国家意识形态内，对在其中心的工人和失业者的主体生产；外围工人阶级越来越被排除在剩余价值的实现之外，因此也被排除在消费主义的“人文”训练之外；在外围，类资本主义劳动大规模存在，农业的结构也多种多样。忽略国际劳动分工，将“亚洲”（偶尔还有非洲）呈现为透明（除非主体显然是“第三世界”）；重新建构社会化资本的合法主体——这些都是大部分后结构主义理论以及“常规”理论的共同问题。（当前局势变化中，对“女性”的征引也成问题。）为什么竟是这些知识分子允许这样的思想闭锁，而他们恰恰是异质性和他者的最佳预言者？

与工人斗争的关联存在于以下欲望中，它想要击垮权力在任一层面的应用。这是一种过度读解，美化了想要摧毁任何权力的任何欲望。瓦尔特·本雅明通过引用马克思，批判了波德莱尔的相似政治学：

> 马克思这样继续描绘密谋家：“……他们只有一个最直接的目标，就是推翻现政府，他们极其不愿意对工人阶级进行理论上的启蒙，也鄙视他们的阶级利益。这说明他们对“黑色燕尾服”（多少有些教养的人）的憎恶，并不是无产阶级的，而是纯粹平民的。他们永远无法与那些代表［vertreten］了运动那一方的、或多或少有教养的人士完全脱离干系，也无法和党派的正式代表［Repräsentanten］完全脱离干系。波德莱尔的政治洞见在根本上并没有超越这些密谋家……”他也许可以将福楼拜的那句话变成他自己的：“所有政治中我只懂一样：造反。”[90]

这最低限度也是将应负的责任重写为自恋；或许我们只能这么做，但我们可以更留心这点。要不然，为什么非要提及“赠礼”呢？[91]

简单地说，与工人斗争的连接，位于欲望之中。这并不是《反俄狄浦斯》里所说的“欲望”，那是对普遍流动（general flow，其中“主体”是残留）的有意的错误——命名，因为找不到一个充分的名字：一个唯名论的用词不当。我十分钦佩那一大胆努力，特别是它与另一唯名论用词不当——“价值”——的连接方式。为了阻止心理主义，

《反俄狄浦斯》运用了机器的概念——暗喻：欲望并不缺乏任何东西：它并不缺乏其对象。相反，是主体缺乏欲望，或欲望缺乏固定主体；除非靠压抑，否则不会有任何确定主体。欲望及其对象是一个整体：它就是机器，一个机器的机器。欲望是机器，欲望的对象也是一个相关联的机器，所以其产物就从生产制造过程中被挪出，某样东西自身与生产制造脱离，而与产品结合，从而给予流浪的、游牧的主体一个残余。[92]

解构中最谨慎的因素就是，从早期到现在，它一直在警示用词不当与“经验”相关。[93]由于缺乏这样的实践谨慎，哲学家在理论上的用词不当和实践中的天真现实主义之间摇摆，这在特定语境中也许是一个无害的矛盾，其中，许多良好意愿被认为理所当然。但就如我们每天见到的，理论与其判断之间的这个矛盾，如果“用之”全球，是非常可怕的。

因此，在《反俄狄浦斯》中，欲望作为用词不当，并没有改变欲望主体（或主体——作用的残余）的专门性，它与“经验”欲望的特定例子相关联。偷偷浮现出来的主体——作用，非常像理论家的一般化了的意识形态主体。这也是社会化资本的合法主体，它既非劳动者也非管理者，但持有“强势”护照，使用“强”通货或“硬”通货，被认为可以不成问题地进入正当程序。联合国风格的女性主义官僚再次与之几乎相同；就她所处的位置，她反对父权的抗争值得敬佩；但如果“用之”全球，则是可怕的。在资本全球化时期，经验中的旧名新用，用种种特别方式，侵染了用词不当的“欲望”和“全球”（作为无器官身体的全球外壳）。这是横切（七国集团）而过的（欧美）支流。

德勒兹和瓜塔里在“经验的”或构成的层面上，探讨欲望、权力和主体性之间的关系，但他们采用了一种略微不同步的模式：一是反抗家庭，一是反抗殖民主义。这使得他们无法将关于利益的一个普遍或全球的理论，在文本中与事态联系起来。在此语境中，他们对意识形态（对理解表达体系内的构成利益非常必要的理论）的漠不关心，虽然令人惊讶，却与他们的思想一致。福柯的著作无法说明意识形态在主体——建构方面的呈现，是因为他的著作执着于一方面探讨亚个

体，另一方面探讨庞大的集团机器。然而，就如他和德勒兹的这一对话记录所表明的，即便是在激进的估算中，也必须假设经验主体、意向主体，甚至自我本身。因此，在其影响甚巨的论文《意识形态与意识形态国家机器（调查笔记）》［“Ideology and Ideological State Apparatuses（Notes towards an Investigation）”］中，路易·阿尔都塞必须身处那一不可避免的中间地带，来假设一个主体，即便他是在使用“一种更为科学的语言”描述抽象平均劳动或劳动力：“劳动力的再生产不仅需要对劳动力技能的再生产；同时也需要对向统治意识形态屈服的再生产，这种意识形态是为工人而设；以及对正确操纵统治意识形态的能力的再生产，这是为了实行剥削和压迫的人，这样，这些人就可以‘在语言中，并通过语言’为统治阶层的统治服务。”[94]

当福柯思考权力无处不在的异质性时，他并没有忽略制度的巨大异质性，阿尔都塞在此就试图将这一异质性体系化。相似的，德勒兹和瓜塔里在《千高原》里提到符号、国家与战争机器的联盟与体系时，也揭示了那一领域。[95]但是，福柯不能承认，一种成熟的意识形态理论，可以认可自己在体制及“形成与积累知识的有效机制”内（PK 102）进行物质生产。[96]因为这些哲学家似乎要被迫抛弃所有那些论证，即将意识形态概念命名为只是体系概念而非文本概念，所以，当他们的用词不当不可避免地浸润“经验”领域时，他们同样被迫在利益和欲望之间制造一个体系上的机械对立。因此，他们无意中与资产阶级社会主义者联盟，这些社会主义者用连续的“无意识”，或类主体性的“文化”，填满意识形态领域；或者与布雷顿森林体系的行动主义者联盟，这些人只提“文化”。欲望和利益间的机械关系，在以下话语中清晰可见：“我们的欲望从不与利益相悖，因为利益总是追随欲望，在欲望所在之处找到自身。”（FD 215）一种未分差的欲望就是作用者，而权力偷偷溜进来，以制造欲望的效果：“权力……在欲望层面——也在知识层面——制造积极的效果。”（PK 59）[97]

这个类主体性的母体，错综蕴涵着异质性，并偷偷引入未命名的主体，至少对那些知识工作者来说是这样，他们受到纯粹用词不当的新霸权的影响。“最后一个例子”中的种族，如今就处在经济与权力之间。用词不当侵染了经验，这点未被承认，也不可避免，由于这一

点，按照正统模式，欲望被默默而重复地“定义”，因此，它可以单独地对抗“被欺骗”。阿尔都塞质疑作为“虚假意识”（被欺骗）的意识形态。他认为，即便德意志帝国也暗指关于集体意志的概念，而不是暗指欺骗与未受欺骗的欲望的二分：“我们必须接受德意志民众的叫喊：不，大众没被欺骗；在一个特定时刻，他们真的想要一个法西斯政权。”（FD 215）

这些哲学家不会认为构成里面内含矛盾——他们在此公开告别左翼的陪伴。以欲望的名义，他们将未划分的主体默默地重新引入权力话语中。在实践中，福柯似乎常常将“个体”与“主体”混在一起；[98]而这一点对他自己的概念——暗喻的影响，在他的后继者身上也许变本加厉。由于“权力”一词的力量，福柯承认，他使用了“点的暗喻”，这个点“日渐照亮周围”。在不那么小心的人那里，这一失误成为常态而非例外。而那一照亮周围的点，有效制造了以太阳为中心的话语，用理论的历史太阳（即欧洲主体），填补了作用者的空白位置。[99]

因此，并不奇怪的是，在从经验层面呈现抵抗话语之后，福柯又提出接了另一推论，就是否认意识形态在社会关系再生产中的作用：他不加质疑地将被压迫者限定为主体，限定为“客观的存在”，就像德勒兹所赞美的，“提供条件，让囚犯自己可以发言”。福柯添了一句说，“大众完全知道，显然，”——再次是被欺骗的主题——“他们知道的远比［知识分子］要多，也当然能很好地说出来”（FD 206，207）。声称属民在心中说话，是左翼知识分子的惯用手段。

在这些声明中，对主权主体的批判怎么了？德勒兹展现了表现主义现实主义的局限：“现实是在工厂、学校、兵营、监狱和警察局里确实发生的事情。”（FD 212）这种认识排除了反霸权意识形态生产这一艰巨任务的必要性，并非有益。它帮助实证主义经验主义——它证明发达资本主义的新殖民主义有其合理基础——将自己的施展舞台定义为“具体经验”、“确实发生的事情”。（就如在资本主义殖民主义以及名为“发展”的剥削中的情况一样。以这种未受质疑的方式对待全球南方的民族主体，证据每天都在出现。它要求受信贷诱惑的女性提供证词，以证明全球化无罪。）事实上，囚犯、士兵和学童有他们的

政治诉求，而保证了这些诉求的具体经验，却通过知识分子的具体经验被揭示出来，是他们在分析评价着知识。[100]德勒兹和福柯似乎都没有意识到，全球化资本中那挥舞着“具体经验”这一武器的知识分子，通过使“具体经验”的其中一个模式成为那一个模式，帮助强化了国际劳动分工。我们在自己的学科中天天可以见证这点，因为我们将后殖民移民视为常态，因此也再次遮蔽了本土。[101]

将具体经验定格为被压迫，却对知识分子的历史作用毫无批判，这一立场中未被认识到的矛盾，由言语滑移维持。德勒兹曾做出如下惊人声明：“理论就像工具箱。跟能指没什么关系。”（FD 208）考虑到理论世界的措辞无法还原，它通往任何针对它而被定义为“实践”的工作的道路也无法还原，这样一种宣言（它只指与阐释学的内讧）只能让知识分子焦虑万分地去证明脑力劳动也不过是体力劳动。

当能指被留下照管自身，语言滑移就发生了。“再现”（representation）这一能指就是相关例子。德勒兹一刀切断了理论与能指的联系，以同样的轻蔑语调，他又说，“再没有什么再现；只有行动”——“彼此接替相连并形成网络的理论行动和实践行动”（FD 206——207）。

这里德勒兹指出了重要的一点：理论的生产也是实践；我们太快、太轻易地将抽象“纯粹的”理论和具体“应用的”实践对立起来。[102]但是德勒兹对这个观点的论述有问题。再现的两种意义被混在一起：一是作为“代表……发言”的表现，比如在政治中；一是作为“再——表现”（re-presentation）的再现，比如在艺术或哲学中。既然理论也只是“行动”，那么理论家并没有表现被压迫群体（为他们发言）。事实上，主体并没有被看成一个表现意识（充分再——现现实的意识）。一方面，在国家形成和法律中，另一方面，在主谓关系中，再现的这两种含义既是互相关联的，又是断裂的，这一断裂难以还原。用一个类比（被表现为证据）来掩盖这种不连续性，再次反映了悖论性的主体——特权。[103]因为“言说和行动的人……总是多样的”，所以没有什么“拥有理论的知识分子……［或］党派或……团体”可以代表“那些行动和斗争的人”（FD 206）。难道那些行动和斗

争的人是沉默的，与那些行动和发言的人对立（FD 206）？这些巨大的问题隐含在那些“同一”语词的差异中：意识和良知（在法语里都是“conscience”），表现和再——表现。对民族国家和政治经济体系内意识形态上的主体构成的批判，如今可以被抹去，“意识转换”的行动理论实践也可以被抹去。左翼知识分子列出一份自觉的、政治谨慎的属民名单，这一陈腐的做法具有揭示意义；知识分子为他们表现，却将他们再现为透明。

如果不放弃这样一种批判、这样一种计划，那么，以下两者之间一直在变换的区分就不该被消除：一边是国家和政治经济体系内的表现，另一边是主体理论内的表现。让我们来看《路易·波拿巴的雾月十八日》里一个著名段落中对“vertrete”（第一个意思，即表达）和“darstellen”（第二个意思，即再现）的使用，在这个段落中，马克思将“阶级”展现为一个描绘性的、转变的概念，在某种程度上，他的这种处理方式比阿尔都塞对阶级本能和阶级立场的区分更为复杂。不管是对这两位哲学家，还是对来自城市的“政治上的”第三世界女性主义来说，在探讨工人阶级的论证语境中，这一点都非常重要。

在此，马克思的主张是，对阶级的描绘性定义可以是一种区分性定义——与所有其他阶级的断绝与差异：“只要百万家庭生活在现有的经济条件下——这些条件使他们的生活方式、利益以及构成，与其他阶级的生活方式、利益以及构成不同，并让两者处于敌意对抗［feindlich gegenüberstellen］中——他们就形成了一个阶级。”[104]这里没有什么“阶级本能”。事实上，家庭存在的集体性——也许会被认为是“本能”发挥作用的舞台——与阶级差别性的隔离并不连贯，尽管它由后者运作。比起与国际边缘地区的相关性，这一语境与法国20世纪70年代更为相关，在此语境中，阶级的形成是人为的、经济的，而经济作用或利益，是非个人的，因为它是体系化的、异质的。这一作用或利益，与海德格尔对个体主体的批判相连，因为它标示出在那个没有历史和政治经济主体的过程中主体的空位。这里，资本家被定义为“资本无限运动的自觉承担者［Träger］”。我认为，马克思并没有在创造一个欲望与利益一致的完整的主体。“阶级意识”并不是朝向那个目标而运作。无论是在经济领域（资本家），还是在政治领域

（世界历史作用者），马克思都被迫建立一个被划分的、脱离了其位置的主体的各种模式，这主体的各个部分并不连续，彼此也不一致。马克思著作中的一个著名段落将资本描绘为《浮士德》中的魔鬼，就生动地说明了这一点。[105]

下一段继续征引《路易·波拿巴的雾月十八日》，这段话也致力于探讨流散的、脱离其位置的阶级主体的结构原则：小农业主阶级的（缺席的集体）意识，在一个似乎为其他利益服务的“代表”中发现了它的“承载者”。这里，“代表”一词并非源自“darstellen”；这凸显了福柯和德勒兹所回避的对比；也就是说，代理人和人物形象之间的对比。当然，代理人和人物形象之间有关联，但至少在欧洲传统中，这一关系在政治上、意识形态上被恶化，诗人和智者、表演者与言说者都被认为是有害的开始。在后马克思主义对权力场景的描绘中，我们因此碰到了一个久远得多的论争：作为比喻的表达（或修辞）和作为说服的表达（或修辞）之间的论争。“darstellen”属于前一个集合，“vertreten”——更强烈地暗示替换——则属于后一个。它们再次是相关联的，但是，将它们混合使用，尤其是为了说明，在两者之外是被压迫主体为他们自己发言、行动和了解的地方，就会导致一种本质主义的、乌托邦的政治，而当这种政治转变成单一的性别问题而不是阶级问题时，就会不加反思地帮助全球金融化。全球金融化在受信贷诱惑的农村妇女中，无情地建立一种普遍意志，正如通过联合国行动计划，将她“格式化”一样，这样，她就可以“发展”了。就如修辞服务于“真理”时，总是将自身展现为直接可用一样，在这一串联之外，同样直接可用的是大量被调用的被压迫主体（比如女性），她在发言、行动，知道“发展中的性别”是为了她好。是在这一可悲木偶的阴影中，未被注意的属民的历史必须得以展露。

以下是马克思文本中的段落，在英语使用“represent”的地方，它用了“vertreten”。这段话讨论一个社会“主体”，他的意识脱离了他的“Vertretung”（既是替代也是表达），与“Vertretung”不一致。小农业主

> 无法表现自身；他们必须被表现。表现他们的人必须显得同时是他

> 们的主人，是在他们之上的权威，是不受限制的政府权力，保护他们不受其他阶级的伤害，赐予他们阳光雨露。因此，在让社会服从于它的这种执行力［Exekutivegewalt——德语中这个词没有那么个人化；在《法的力量》中，德里达将另一语境中的“Gewalt”译为暴力］的过程中，小农业主的这种政治势力［它处于阶级利益的位置，因为没有统一的阶级主体］，找到了其最终表达［非常明显，“Vertretungen”在此暗指一串替代］。[106]

“势力”的来源（在此例子中是小农业主）、代表（路易·拿破仑）以及历史政治现象（执行控制）之间，必然存在裂隙，这样一种社会内在不一致的模式，不仅暗示了对作为个人能动者的主体的批判，也暗示了对集体能动性的主体性的批判。历史这一机器，必然总是产生位移，而它会移动，是因为那些小农业主的“利益认同”，“无法制造出共同体感、民族联合或政治组织”。作为“Vertretung”的表现事件（它总汇了作为说服的修辞），表现得像一个“Darstellung”（或作为比喻的修辞），它在以下裂隙中占据了自己的位置：一边是（描绘的）阶级的形成，一边是（转变的）阶级的并未形成：“只要百万家庭生活在现有的经济条件下，这些条件区分了他们的生活方式……他们就形成了一个阶级。只要……他们的利益认同无法制造出一种共同体感……他们就没有形成一个阶级。”[107]只有当我们不用同一个词，将“vertreten”和“darstellen”狡猾地糅合在一起时，我们才能理解它们之间的共谋，它们作为实践场所而表现出的“差异中的相同”，而这种共谋恰是马克思必须揭露的，他在《路易·波拿巴的雾月十八日》里也的确这么做了。

以下看法不过是种偏见：对马克思著作的这种解读过于文本化了，使得普通“人”无法理解，这普通“人”作为常识的受害者，如此根深蒂固地处于实证主义的思想遗产中，以至于尽管马克思一再强调否定的作用、强调去除对具体的物神崇拜的必要性，这些不可简化的强调，仍总是被最强劲的论敌——无所不在的历史传统——所曲解。[108]我试图指出，不普通的“人”——实践中的当代哲人、不普通的女人、“第三世界抵抗”的城市狂热分子，有时展现了同样的实证主义。

如果我们同意，在马克思的思想中，从一个描绘性的阶级“立

场”来阐明一个转变中的阶级“意识”，并不是意识的基础层面上的任务，这一问题的重大后果就显而易见。阶级意识仍然与属于民族联合和政治组织的共同体感有关，而不是与其结构模式是家庭的共同体感有关。尽管家庭与自然并不等同，但这里，它与马克思所谓的“自然交易”会聚在一起，从哲学意义上说，自然交易就是使用价值的“占位者”。[109]“自然交易”与“社会往来”相反，其中，“往来”（Verkehr）就是马克思通常用来指“商业”的词语。这一“往来”因此占据了交易的位置，导致剩余价值的生产，而且，也是在此往来的领域中，必须发展出一种共同体感，导致阶级能动性的产生。充分的阶级能动性（如果有这样的能动性），并不是在基础层面上的意识的意识形态转化，不是能动者及其利益想要获得的认同——这一认同的缺席困扰着福柯和德勒兹。它是充满争议的替换，也是挪占（一个增补），而被替换和挪占的就是“区分了他们生活模式的现有经济条件”——它一开始就是“人为”的。对于这种萌芽的对个人和集体主体能动性的批判，马克思的陈述体现了一种谨慎的尊重。对他来说，阶级意识和意识转化的计划，是一些不连续的议题。如今的类比就是“跨国读写能力”，它与未经审视的文化主义的潜在动员力量相对立。[110]但是，当代认为“性欲经济”和欲望是决定性利益，对它们的调用与（在社会化资本下）被压迫人民“为自己说话”的政治实践相结合，在似乎最质疑它的理论内，恢复了主权主体这一范畴。

虽然家庭是一个特定的阶级结构，但毫无疑问，对家庭的排除是男性至上主义框架的一部分，在这个框架中，马克思主义宣告诞生。[111]在历史上，并且在当今的全球政治经济中，家庭在父权制社会关系中的作用如此多种多样、富有争议，仅仅在这个问题上替换掉家庭并不能打破既有框架。而它的解决方案，也不是用实证主义方法将“女性”作为铁板一块的集体性，内含在被压迫者的名单内，未断裂的主体性让被压迫者可以反抗同样铁板一块的“相同体系”，为自己发言。

马克思阐述了一个策略性的、人为的、二级层面的“意识”，在此语境中，马克思使用了父名这一概念，并让它永远处于表达作为“Vertretung”的更宽泛概念中：小农业主“因此无法用他们的专有名

称［im eigenen Namen］来有效表现他们的阶级利益，不管是通过议会还是代表大会”。“历史传统”可以提供的唯一专有名称，就是父名本身，即父亲的名字（这里所秉持的精神与琼·里斯的无甚不同：她曾拒绝给她的虚构人物罗切斯特一个父名），填补了非家庭的、人为的、集体性的专有名称的缺席：“历史传统让法国农民相信奇迹会发生，就是一个名叫拿破仑的人将恢复他们所有的荣耀。而一个人突然出现”——这一难以翻译的“es fand sich”（发现自身是个个人？），推翻了关于能动性或能动者与其利益关系的所有问题——“他自称就是那个人”（相反，这一主张就是他唯一的专有作用），“因为他颁布了［trägt——这个词指资本家与资本的关系］《拿破仑法典》，法典命令”“不许调查父系血统”。虽然马克思在此似乎是在父权制隐喻里讨论，但我们应该注意到这一段落在文本上的微妙性。是父亲的法律（《拿破仑法典》），悖论性地禁止了对自然（亲生）父亲的寻求。因此，是严格遵守历史的父亲的法律，才使得这一成形的，却也尚未形成的阶级对自然父亲的信念被否认了。

我花了那么多时间讨论马克思的这一段落，是因为它清楚说明了“Vertretung”或表现在政治语境中的内在动态表现。经济语境中的表现是“Darstellung”，这是表现作为“展示”，或事实上“表示”的哲学概念，它以一种间接方式与被分割的主体相关。最明显的段落广为人知：“在商品的交换关系［Austauschverhältnis］中，对我们来说，它们的交换价值与使用价值完全无关。但是，如果我们从劳动力产品中扣除它们的使用价值，我们就获得了它们的价值，就是这样决定的［bestimmt］。因此，在交换关系或商品的交换价值中表现自身［sich darstellt］的共同因素，就是它的价值。”[112]

在马克思看来，在资本主义关系中，价值由必要劳动和剩余劳动制造，它被计算为客观化了的劳动（严格与人类劳动区分开）的表现/符号。相反，因为还没有一套关于剥削的理论，资本主义剥削必然被看做一种统治（权力机制本身）。剥削就是对（剩余）价值的榨取（生产）、占有和实现，这价值是对劳动力的表达。德勒兹认为，“马克思主义的要点，就是本质上根据利益（掌握权力的是按利益定义的统治阶级）来确定这个问题［即权力比剥削和国家的结构形

成更为分散] ”（FD 214）。

我们不能反驳对马克思计划的这一最简要概括，就像我们无法忽视，在《反俄狄浦斯》的部分章节中，德勒兹和瓜塔里的论述是建立在对马克思货币形式理论的出色（可以说是“诗学的”）领会上。但是，我们还是要用以下方式来强化我们的批评：全球资本主义（经济剥削）和民族国家联盟（地理政治统治）之间的关系在逻辑上如此宏观，以致它无法解释权力在微观逻辑上的文理。[113]亚个人的微观逻辑无法领会“经验”领域。要做出这样一种说明，我们必须借助意识形态理论，即关于主体构成的理论，主体形成在微观逻辑上常常不规律地控制着利益，这些利益凝聚了微观逻辑，并在宏观逻辑内被凝聚。这样的理论无法忽略这条线索是不稳定的，而在其两种意义上的表现的范畴十分关键。它们必须注意到，在表现中（在它的写作场景中，它的“Darstellung”中）对世界的展示，如何掩盖了对“英雄”、父权的代理人、权力的作用者——“Vertretung”——的选择和需求。

我的观点是，激进实践需要留心表现的双重性，而不是通过将权力和欲望概念总和起来，重新引入个人主体。我还认为，马克思将阶级实践领域限制在抽象的二级层面，由此有效开启了（康德和）海德格尔对作为作用者的个人主体的批判。[114]这种观点并没有让我忽视，通过含蓄地将家庭和母语定义为基本层面（在这层面上，文化和习俗似乎是自然独有的方式，这一方式建构了“她”自身的颠覆），马克思本人重演了一个古老的诡计。[115]但是，在后结构主义标榜批判实践的语境中，相比对主体本质主义的偷偷恢复，似乎更容易恢复马克思思想的力量。

理论家为了发表新的阐释理论，常常将马克思简化为一位亲切但过时的人物。在福柯和德勒兹的对话中，议题似乎是：不存在表现，也没有能指（这是不是在假设，能指早已被处决？那么，就是说，也没有操纵经验的符号——结构，因此也可以“埋葬”符号学了？）；理论是实践的接替（因此将理论实践问题也“埋葬”了）；被压迫者能够了解自身，代表自身发言。这至少在两个层面重新引入了构成主体：权力和欲望的主体，它是不可简化的方法论上的假设；被压迫者的自

我接近（如果不是自我等同）的主体。进一步说，知识分子（他们不是这两种主体/主体）在这种接替运送中成为透明的，因为他们只报告未被表达的主体，分析（却没有一直分析）（未被命名的主体的）权力和欲望的运作（权力和欲望不可还原地预设了这一主体）。制造出来的“透明”，标出了“利益”的位置；它由激烈否认所维持：“如今，我绝对拒绝选择仲裁者、法官和普遍见证者这一角色。”批评家的一个责任也许应当是阅读和书写，这样，就能重视以下不可能性：有特定利益的个人不可能拒绝被赋予主体的制度特权。对符号系统的拒绝，阻碍了在“经验”领域的意识形态理论的发展。在此，我们也可以听见那一特别的否定语调。针对雅克——阿兰·米勒[116]的说法“制度本身是话语”，福柯回应：“是的，你可以这么认为，但是对我的机器概念来说，说这是话语那并非话语无关紧要……因为我的问题并非语言问题。”（PK 198）话语分析的大师为何在此合并了语言和话语？

萨义德批判福柯提出的权力概念是一种充满魅力的、神秘化的范畴，让他可以“抹去阶级的作用、经济的作用、叛乱与造反的作用”，这一批判非常中肯，尽管也不该忽视“权力”之名在亚个人中的重要性。[117]除了萨义德的批判，我想在此添上权力和欲望的秘密主体这一概念，这一主体由知识分子的透明标示出来。

通过否定，主体/主体被奇怪地结合在一个透明中，它属于国际劳动分工中的剥削者一方。当代法国知识分子无法想象那一类权力和欲望，它们栖居在欧洲的他者的没有被命名的主体身上。不仅仅是他们所阅读、批判或不加批判的所有东西，被困在对那一他者的生产的讨论中，这些讨论支持或批判着欧洲这一主体的构成；而且，在建构那一欧洲的他者的过程中，不仅依靠意识形态和科学生产，也依靠法律制度，花了很大力气去抹除其文本原料，而这些原料可以让这样一个主体在上面倾注自己的心力，占有（投入？）自己的路线。然而，不管一种经济分析看似多简约，法国知识分子都忘了他们的危险，即多因素决定的这一整体建构事业，是为了一个动态经济状况的利益，而这一状况需要无情地扰乱利益、动机（欲望）和（知识的）权力的位置。如果将那一脱位当作如今的一个根本发现，认为它应该让我们视经济（从描述上分离出“阶级”的存在条件）为一种过时的分析机

制，那就是让那一脱位继续运行，并无意中帮助保证“霸权关系的新平衡”。[118]纵然在将他者不断建构为自我的映像这一做法中，知识分子可能是其同谋，但是知识分子还是可能从事一种政治实践，那就是使经济处于“被抹除”的状态，并且，当经济因素重新铭写社会文本时，将经济因素视为无法简化的东西，即便当经济因素声称自己是最终决定或超验所指时，它被抹除了（不管多不完全）。[119]

到目前为止，对这一知识暴力，我们所知道的最清晰可见的例子，就是将殖民地主体建构为他者，这是一个在远方编排、分布广泛、成分多样的计划。这一计划同时也是对那一他者痕迹的不均匀抹除，这痕迹处于它的不稳定的主体——性中。众所周知，福柯指出的一个知识暴力，就是18世纪末在对知识的彻底翻新中对疯癫的重新定义。[120]但是，如果这种特别的重新定义，只是在欧洲和在其殖民地的历史叙事的一部分，会怎样？如果知识翻新的这两个计划，其实都出自一个巨大的两手操作的机器，是它的脱位的、未被承认的部分，会怎样？也许这只是要求承认帝国主义重写叙事的亚文本是“被征服的知识”，是“不够资格的一整套知识，因为对他们的任务来说，这知识并不充分或不够详细：它就是本土知识，位于等级下层，在认知或科学性所需的层面之下”（PK 82）。

这并不是要去描绘“事物真正所是”，或赋予历史叙事以特权，说帝国主义是历史的最好版本。[121]相反，它继续去阐明，关于现实的一种解释和叙事，如何被建构为规范叙事。我很快就会展开关于中欧和东欧例子的相应说明。要详细论述这点，让我们先简单探讨一下英国编纂印度法律的时机和基础。

我再次要说明，我不是一个南亚学家。我之所以探讨印度文献，是因为我出生在那里，碰巧有些研究的便利。

以下是对印度法律编纂中的知识暴力的大致勾勒。如果这能阐明知识暴力概念，那么，我最后对寡妇殉葬的讨论就会更有意义。

18世纪末，印度法律（就其可被形容为一个整体系统而言）是根据四个文本来运作的，这四个文本展示了由主体对记忆的运用所定义

的四部分知识：所闻（sruti）、所记（smriti）、所计算（sāstra）、所执行（vyavahāra）。[122]所闻所记的来源并不必然连续或相同。对“所闻”的每一次借用，从技术上重新叙述（或重新开启）了原来的“听闻”或受启事件。后两种文本——学会的与去做的——被认为辩证相连。法学家和法律从业人员都无法确定，这一结构是描绘了法律的主体，还是描绘了解决争辩的四种方式。法律施行的结构是多形态的，它“内在”不一致，两端又开放，而通过一种二元认识，将它合法化，就是对编码的叙述，我将此作为知识暴力的一个例子。

让我们来看看麦考利臭名昭著的《印度教育备忘录》（1835）中经常被引用的纲领：

> 目前我们必须尽最大力量形成一个阶级，可以做我们和我们所统治的百万民众之间的翻译；这个阶级在血统或肤色上是印度人，但在趣味、判断、道德和思想上是英国人。我们可以让这一阶级来改造当地的世俗方言，用借自西方术语的科学词汇丰富那些语言，并让它们渐渐成为向大多数人传递知识的合适工具。[123]

对殖民主体的教育，补充完善了在法律中对他们的生产。建立一套英国体系的后果之一是，以下两者之间渐渐产生了令人不安的分离：一边是梵语研究的学科构成，一边是梵语“高雅文化”的本土（如今反而是另类的）传统。在本章第一节讨论中，我曾指出，在梵语研究的学科构成中，由权威学者制造的文化阐释，与法律大计的知识暴力正相符合。

那些权威，是非梵文专家的法国知识分子进入他者文明的最佳资料来源。[124]但是，当我说福柯和德勒兹并不能接近作为主体的他者时，我所说的权威并不是指像斯脱利那样的殖民生产的知识分子和学者。我想到的是非专家的一般人、阶级分布中的非学者，知识对他们默默行使着它的规划设计功能。如果不考虑剥削的这一地图，他们又将这一混杂人口放在“压迫”这一坐标系中的什么位置呢？

让我们接着来探讨由这一知识暴力所标示的巡回路线的边缘地带（我们也可以说这就是沉默的、被禁声的中心），包括目不识丁的农

民、土著和城市亚无产阶级的最低阶层中的男男女女。在福柯和德勒兹（他们身处第一世界，处于社会化资本的标准化和管辖中，尽管他们似乎并不承认这一点）看来，以及相应的，在只对资本逻辑内的抵抗感兴趣的城市“第三世界女性主义者”看来，如果给予被压迫者机会（这里表达问题不能被略过不谈），那么他们在通过政治联盟走向团结巩固的道路上（这里运作的是马克思主义命题），可以了解自身的情形，为自己发言。我们现在必然面临以下问题：站在因社会化资本而造成的国际劳动分工的另一边，身处帝国主义认识暴力作用圈的内部和外部（帝国主义的法律和教育补充了更早期的经济文本），属民能说话吗？

我们早已讨论过以下可能性：即便殖民者迫切要求开始留下记录，形同工具的女性（舍摩国王妃）也没有被充分书写。

葛兰西对“属民阶级”的讨论，拓展了《路易·波拿巴的雾月十八日》里关于阶级——立场/阶级——意识的论证。也许因为葛兰西批判了列宁主义知识分子的先锋立场，所以他非常关注在属民夺取领导权的文化政治运动中知识分子的作用。这一运动必须能够确定历史的生产是（真理的）叙事。在《南方问题》这样的文本中，葛兰西在一种可谓阅读的寓言内，讨论了意大利历史政治机制的运动，它来自或预示了国际劳动分工。[125]然而，当他的文化宏观逻辑，是通过从知识上干预伴随着帝国主义计划的法律和学科定义，来（不管是多么远程地）运作时，对属民发展阶段的说明就乱了套。我在本章结尾讨论女性作为属民的问题时，将提出，通过对女性能动性的操纵，那一集体性本身就可能被排除在外。

我提出的命题是，帝国主义计划使得属民的阶段发展更为复杂，而这命题的第一部分，面对着“属民研究”团体的质询。他们必然会问，属民能说话吗？在此，我们身处福柯本人对历史的认识中，身边是承认他影响的人。他们的任务是从殖民占领期断断续续的农民起义这一角度，重新思考印度殖民历史编纂。这事实上就是萨义德曾讨论过的“叙事的许可”问题。[126]就如属民研究团体的创始编辑拉纳吉特·古哈所认为的：

> 印度民族国家的历史编纂长期以来都受精英论——殖民主义精英论和资产阶级——民族主义精英论——支配……它们都有一个偏见：印度国家的形成，以及确定了这一形成过程的意识——民族主义——的发展，都只是或主要是精英的成就。在殖民主义和新殖民主义历史编纂中，这些成就被归于英国的殖民统治者、管理者、政策、制度和文化；在民族主义者和新民族主义者的书写中，又被归于印度的精英分子、制度、行动和观念。[127]

对那些对他者声音感兴趣的第一世界知识分子来说，某些印度精英当然是本土提供信息者。但是，我们必须坚持说，被殖民的属民主体是多种多样的，这种异质性不能简化。

为了反驳本土精英，我们也许可以将古哈所谓的“人民的政治”，既放在殖民生产循环的外部（“这是一个自治的领域，因为它不源自精英政治，其存在也不依赖精英政治”），也放在殖民生产循环的内部［“尽管有（殖民主义），但它继续富有活力地运作着，根据英属印度时期何种情形占优势地位而调整自身，并且在许多方面从形式和内容上都发展出全新的特色”］。坚持印度确有活力，完全自治自主，对这一说法，我无法完全认可，因为编史的实际紧迫要求，不会允许赋予属民意识特权地位。可能有人会指责古哈的研究方法是本质主义的，对此，古哈确立了人民（本质的所在）的定义，即人民只是差异中的同一。他提出了一个动态的、分层的网格，来详细形容殖民社会生产。即便名单上的第三群体，也被定义为一个居间位置，它是个缓冲群体，存在于人民和伟大的宏观结构统治群体之间。群体因此划分为：代表了精英的“外来统治群体”、“整个印度以及地区和地方层面的本土统治群体”，以及“［包含在“人民”和“属民阶层”这些术语中的］社会群体和成员，他们代表［着］整个印度人口和所有被我们形容为‘精英’的人之间的人口统计学上的差异。[128]

这里提出的“研究任务”，是“调查、确定和衡量偏差的特定性质和程度，即［构成了第三群体的］元素与理想模式的偏差，并确定其历史定位”。“调查、确定和衡量那一特定种类”：这个计划太过本质主义、太讲求分类学了。然而这里有一种奇怪的方法论上的强烈驱使。我已经论证，在福柯——德勒兹的对话中，后表现主义的词汇掩盖了

本质主义做法。在属民研究中，因为帝国主义的知识、社会和学科书写的暴力，一个用本质主义术语来理解的计划，必须借由关于差异的激进文本实践而通行。在这一情况中，这个群体的研究目标，甚至不是人民本身，而是地方精英的流动的缓冲区，地方精英是理想模型（人民或属民）的偏离，它本身被定义为与精英不同。研究所导向的是这一结构，这一困境与第一世界激进知识分子自我诊断的透明相当不同。什么样的分类学能适合这一空间呢？不管他们自己是否感觉到这一点——事实上，古哈是在主仆辩证内看待他对“人民”的定义——他们的文本都清楚表明了这一艰巨任务：将其自身不可能性的条件，重新书写为可能性的条件。“在地区和地方层面，如果［占统治地位的本土群体的］……社会阶层在等级上低于那些占统治地位的全印度群体，他们就会为了后者的利益而行事，该利益与跟自身社会存在真正相应的利益不一致。”[129]当这些作家用本质化的语言，提到中间群体的利益和行动之间的落差时，他们的结论更接近于马克思，而不是德勒兹在这一问题上所表现出来的自觉的天真。古哈和马克思一样，根据社会存在而非性欲存在来谈论利益。《路易·波拿巴的雾月十八日》里父亲之名的意象，可以帮助强调，在阶级或群体行动的层面，“真正符合自身存在”就像父名一样，是人为的，或社会的。

这章探讨的第二位女性属于这一中间群体。统治模式在此主要由社会性别而非阶级决定。受支配的社会性别一方面在民族主义的挑战内追随着统治者，另一方面仍然受困于性别压迫，这并非秘密。

对“真正的”属民群体（性别未定）来说，它的身份就是它的差异，没有任何无法表达的属民主体可以了解自身、为自身说话；而知识分子的解决方案是不要放弃再现。问题是，主体走过的路线没有留下痕迹，无法吸引正在表达的知识分子。在印度群体略微过时的语言中，问题就成为：在我们考察人民的政治时，如何触及人民的意识？属民能用什么样的声音——意识发言？

我的问题是如何与舍摩国当代山区女性“秘密相遇”，这就是上述问题的实践。我在这部分要谈论的女性并不是一个“真正的”属民，而是一个城市中产阶级女孩。进一步说，她书写和言说她的身体的努

力，带有责任理性（这是自觉责任感的工具）的味道。但是，她的言说行为被拒绝了。其他女性迫使她无法在死后发言。在这章的早期版本中，我总结了这一历史淡漠及它的结果：属民无法说话。

西孟加拉邦马克思主义者A.K.乔杜里对古哈寻找属民意识的批判，可以说代表了那将属民生产包含在内的生产过程的一个时刻。[130]乔杜里认为，马克思关于意识转化的观点包含了社会关系的知识，大体上，这一认识似乎非常敏锐。然而，挪用了正统马克思主义的实证主义意识形态遗产，却迫使他添上以下附文："这并非说，理解纯粹形式的农民意识或工人意识不重要。它丰富了我们对工人和农民的认识，也许阐明了一个特定模式如何在不同地区采取不同形式，这被认为是古典马克思主义中第二重要的问题。"[131]

这一"国际主义马克思主义"的变体，相信意识有一个纯粹的、可以恢复的形式，而这么做只是为了可以把它扔在一边，因而闭锁了在马克思思想中仍然具有生产力的挣扎困惑的因素。这一变体可以即刻成为福柯和德勒兹抛弃马克思主义的诱因，同时也成为属民研究群体批判动机的来源。这三者结合在一个假设中：意识有纯粹形式。在法国"场景"中，存在能指的混乱："无意识"或"被压迫主体"偷偷填充了"意识的纯粹形式"这一空间。而在正统的"国际主义"学术性马克思主义中（不管是在第一世界还是第三世界），悖论性的是，意识的纯粹形式仍然是物质结果，因此也是第二顺序的问题。这常常使得它背上种族主义或性别歧视之名。在属民研究群体中，它需要根据它自己的表达的方式来发展，虽然这些方式未被承认。

在属民主体被抹掉的路线内，性别差异的痕迹被双重涂抹。[132]问题不是女性参与反英叛乱，或劳动的两性分工的基本原则，因为对这两者来说，都有"证据"可寻。问题是对性别的意识形态建构——它是历史编纂的对象，也是叛乱的主体——使得男性占统治地位。如果，在殖民生产的竞争中，属民没有历史、无法说话，那么，女性属民就被笼罩在更深的阴影中。

本章第一部分，我们探讨了一位难以捉摸的女性，她服务殖民主

义。而在本章最后一部分，我们将看看反殖民民族主义中的一位相应人物。两个例子都与关于寡妇殉葬的规范心理传记有关。为了此书的内套空间，让我们提醒自己，世界新秩序中的新属民已渐渐出现。

当代国际劳动分工是对19世纪领土帝国主义划分领域的置换。用抽象资本主义逻辑来看，在工业资本主义和商业竞争觉醒之时，一些国家（基本上是第一世界）处于投资的立场；而另一些国家（基本上是第三世界）则通过属下的本土资本家和它们毫不受保护的流动劳动力，为投资提供了领域。为了维持工业资本的循环和增长（也为了随之而来的在19世纪领土资本主义内的管理任务），交通、法律和标准教育体系得到发展——正如当地工业被摧毁或重建、土地被重新分配、原材料被转移到殖民母国。伴随着所谓的解殖运动、跨国资本的增长以及管理职责的减轻，“发展”如今不再包含国家层面的大规模立法，也不再包含以一个相应规模建立教育体系。这阻碍了前殖民地的消费增长。随着在亚洲的两端，出现了现代电信和发达资本主义经济制度，维持劳动国际分工可保持边缘地区的廉价劳动力的供应。1989年前苏联解体更是扫除了全球金融化的道路的障碍。早在70年代中期，伴随着电信发展，就出现了新型电子股票交易，这让全球资本主义通过基于出口的转包合同和后福特主义得以出现。“按照这一策略，总部设在发达国家的制造企业将生产过程中劳动强度最大的工作，比如缝制和装配分包给第三世界国家，在那里，劳动力相当便宜。一旦装配完毕，跨国公司就将出口加工的商品重新输入——通过大幅免除关税——给发达国家，而不是销售给当地市场。”在此，与培养当地消费主义的关联几乎被切断了。“自1979年以来，全球经济衰退明显减弱了全球贸易的投资力度，国际转包就兴盛起来……在此情形下，跨国公司更容易去抵制好斗工人、革命剧变，甚至经济低迷。”[133]

当然，劳动力本质上无所谓“廉价”或“昂贵”。劳动法的缺席（或区别执行各种劳动法律）、极权主义国家（常常是周边的发展和现代化使得它存在），以及工人那方最低限度的生存必要条件，这些都会保证劳动力的“廉价”。为了保护这关键一点不受影响，就不能对如今被称为“发展中”国家的地区中的城市无产阶级，进行系统的消费主义

意识形态（它号称是无阶级社会的哲学）训练，而它克服一切困难，为抵抗做好准备，福柯曾提过要通过联盟政治进行这种抵抗（FD 216）。国际转包合同不断增多，加剧了与消费主义意识形态的这种脱离。

在前苏联解体后的世界中，布雷顿森林体系与联合国一道，开始为这畸形的北方/南方全球国家立法，在微观逻辑上，这全球国家开始成为之前提到过的贸易控制的殖民国家。如果麦考利曾提到过这样一个阶级：印度血统或肤色，英国趣味、判断、道德和智识，而马克思曾批判资本家是《浮士德》里的“机器人”，那么，如今就有了这样一个非个人的“经济公民”，他是权威和立法的所在，栖居于金融资本市场和跨国公司之中。[134]如果在后福特主义和国际转包的情形下，没有组织的或永远临时的女性劳工，早已成为世界贸易的中流砥柱，那么，在当代全球化过程中，所谓“援助”机制则由南方最贫穷妇女支撑，她们构成了我在其他地方所说的遍布全球的斗争（生态、抵制“人口控制”）的基础，在那些斗争中，全球和地方的分界变得模糊。这是新属民——与我们之后将要讨论的民族主义例子相当不同——出现的基础。要面对这一群体，不仅要在没有基础设施支持的情况下在全球代表（vertreten）他们，而且也要学会表现（darstellen）我们自身。这一论点将带领我们批判人类学学科，以及基础教育和学科构成之间的关系。它也将质疑知识分子的含蓄要求，这些知识分子选择了“自然清晰”的压迫主体，他们要求这样一个主体经历简略生产方式叙事的历史。

“发展中”国家的本土统治群体以及当地资产阶级的一些成员，发现联盟政治的语言非常具有吸引力，这一点并不奇怪。他们认同发达资本主义国家里似是而非的抵抗形式，这种认同与拉纳吉特·古哈所描绘的资产阶级历史编纂的精英倾向是一致的。

在对“发展中”国家的“国际女性主义”深感兴趣的统治阶层女性中，以及在北方有良好社会地位的南方流散移民中，对似乎可信的全球联盟政治的信念日益普遍。而在标尺的另一端，城市亚无产阶级女性和“妇女、囚徒、入伍士兵、医院病人和同性恋者”（FD 216）一

样，最不可能结成联盟。在她们的情形中，拒绝和抑制她们消费，以及剥削的结构，由父权社会关系混杂在一起。

德勒兹和福柯不仅忽略了帝国主义的知识暴力，也忽略了国际劳动分工，但如果他们并没有在谈话将结束时谈到第三世界问题，以上忽略就不那么重要。在法国，很难忽略他们的“第三世界”问题，即以前法属非洲殖民地的居民。德勒兹将他对第三世界的探讨，局限在那些以往的当地和地区本土精英身上，而他们原则上就是属民。在此语境中，当德勒兹提到维持剩余劳动力大军时，就陷入伦理颠倒的感伤中。因为他提及的是19世纪领土帝国主义的遗产，所以他指涉的就是民族国家而非全球化中心：

> 法国资本主义非常需要失业工人的漂浮能指。从这个角度，我们开始看到压迫形式的统一：对移民的限制，而一旦限制被认可，最艰苦、最不讨好的工作就交给了移民工人；工厂里的镇压，因为法国人必须重新培养对日益艰巨的工作的“趣味”；反对年轻人以及教育系统里的压抑。（FD 211——212）

这当然是一种可以接受的分析。然而它再次表明，只有当联盟政治局限于可以直接进入第一世界的第三世界群体时，第三世界才可以进入这种反对“统一压迫”的联盟政治的抵抗计划中。[135]第一世界对作为他者的第三世界的貌似仁慈的挪用和重写，是如今美国人文学科中大部分第三世界主义的根本特色。

福柯借助地理不连续性，继续批判马克思主义。而“地理（地理政治）不连续性”的真正标记就是国际劳动分工。但是，福柯用这个词来区分剥削（对剩余价值的榨取和占用；是马克思主义分析领域）和统治（“权力”研究），并认为，后者可以向抵抗提供的更为巨大的潜能，建立在联盟政治的基础上。他无法承认，是剥削过程的一个特定阶段，使这种对“权力”概念的一元的、统一的做法（从方法论上假设有一权力主体）成为可能，因为他对地理不连续性的认识，从地理政治上来说特定属于第一世界：

> 你所说的地理不连续性也许是如下意思：一旦我们反抗剥削，无产阶级就不仅领导了斗争，而且也确定了它的目标、方法、位置和工具；

> 要将自身与无产阶级联合起来，就要与它的立场、意识形态联合在一起，就要再次接受他们战斗的动机。这意味着全情投入［马克思主义计划］。但是，如果反抗的是权力，那么，所有认为无法忍受权力的人，就可以根据自己的主动性（或被动性）随时开始斗争。通过投入自己的斗争——他们十分理解其目标，也可以确定所用方法——他们进入了革命进程。他们当然是无产阶级的盟友，因为权力的运作是要维持资本主义剥削。他们真诚地为无产阶级的动机服务，在那些他们发现自身受压迫的地方起来抗争。如今，妇女、囚徒、入伍士兵、医院病人和同性恋者开始了反抗权力特殊形式的特定斗争，这权力的特殊形式就是施加在他们身上的限制和控制。（FD 216）

这是地方化抵抗的令人钦佩的计划。在它可以动作的地方，这一抵抗模式不是替代，而是补充沿着“马克思主义”路线进行的宏观斗争。然而，如果这一情境被普遍化，它就包含了未被承认的赋予主体特权。没有意识形态理论的支持，它就会导致一种危险的乌托邦主义。而且，如果它局限于北方国家的移民斗争，就会危害全球社会公平。

帝国主义对地理的重新书写，从来没有贯穿于福柯的前提假设。请注意下面一段话对以下事实的省略：17和18世纪的新的权力机制（如果用马克思主义来描绘，就是没有外加经济强迫地榨取剩余价值），是靠领土帝国主义的手段——地球及其产物——在“其他地方”确保的。在以下这些场景中，对主权的表达十分重要：“在17和18世纪，产生了一种重要现象，即出现（或不如说发明）了一种新的权力机制，它拥有高度专门的程序技术……我认为，这一新机制也绝对与主权关系不相容。比起地球及其产物，它更依赖身体和身体行为。”（PK 104）

有时候，似乎正是福柯对欧洲帝国主义时代的分析的精彩之处，制造了那一霸权现象的缩微版本：对空间的管理——但靠医生；行政的发展——但在收容所；对边缘的考虑——但就疯子、囚徒和儿童而言。诊所、收容所、监狱和大学——似乎都是关于屏障的寓言，将解读帝国主义的更宽泛叙事排除在外。（我们可以对德勒兹和瓜塔里关于“去领土化”的极端主题展开相似讨论。）“对不知道的东西当然可以

不予评论，”福柯也许会咕哝道（PK 66）。然而，我们早就提到，批判帝国主义的每一位评论家，都必须勾勒出那一被认可的无知。

相反，德里达早期却似乎意识到知识生产中的种族中心主义。[136] [在第一章提到的他对康德的评论中，我们可以看到这一点。比如“躲在文字学知识领域里的……经验调查”，不得不“通过‘范例’来操作”（OG 75）。]

德里达举出一些例子，表明文字学作为实证科学的局限，这些例子来自一个帝国主义计划在意识形态上的恰当的自证合理。他写道，在17世纪的欧洲，文字书写的历史中存在三个“偏见”，它们构成了“欧洲意识危机的征候”（OG 75）：“神学偏见”、“汉字偏见”和“象形文字偏见”。第一个偏见可以表示为：上帝书写了一种原始的、自然的文字，即希伯来文或希腊文。第二个是：汉字是哲学书写的完美蓝图，但只是蓝图。真正的哲学书写“与历史无关”（OG 79），而且会扬弃汉字，使之成为一种容易学习的书写，替代实际的汉字。第三个是：埃及文字太崇高，难以描绘。

第一个偏见保留了希伯来文或希腊文的“现实存在”；后两个（分别代表“理性”和“神秘”）则串通起来支持第一个偏见，其逻各斯中心被认为是犹太——基督教上帝（通过同化而挪占希腊他者的位置，这是更早的故事了）。这一偏见仍然努力将犹太——基督教神话对世界的绘制，抬高到地理政治史的地位：

> 中国书写这一概念因此发挥着某种欧洲幻觉的作用……这一作用遵从严格必然性……它不受那时可以获得的……关于中国书写的知识的侵扰……象形文字偏见产生了同样带有利益的盲目。这一蒙蔽远不是……出自……种族中心主义的轻蔑，它采取了一种夸张钦佩的形式。我们还没有展示完这一模式的必然性。我们的世纪也没有脱离这一模式；每次我们陡然或炫耀地颠倒种族中心主义，总有些努力默默隐藏在所有突出效果的背后，强化一个内在，从中捞取一些本国利益。（OG 80；其中德里达标为楷体的只有“象形文字偏见”，其余为笔者所标）

这一模式从文化上，不仅为发展所遭遇的事情——比如在约翰·罗尔斯的《政治自由主义》中碰到的——做了辩解，也为所有未经审视

的城市混杂主义做了辩解。[137]

德里达以此结束那章讨论：他再次表明，文字学的计划被迫在“此在的话语”之内发展。这不仅是对此在的批判，也是意识到自身批判内的此在话语的路线，这恰是一种警惕，留心对透明的过分要求。“书写”这一词语作为文字学的对象和模式的名称，是一种“只在历史封闭内”的实践，“也就是说，在科学和哲学的局限内的实践”（OG 93）。

17世纪晚期和18世纪早期欧洲存在一种关于书写的学问，德里达称其中呈现出来的种族中心主义，是欧洲意识的普遍危机的一个征候。当然，它是更大征候的一部分，或也许就是危机本身，它是通过第一波资本主义帝国主义，从封建主义到资本主义的缓慢转向。对我来说，就帝国主义对殖民地主体的建构和对“本土提供信息者”这一形象的排除来说，追踪其中通过同化他者而承认他者的这一路线似乎更为有趣。

属民能说话吗？为了警惕对属民的持续建构，精英们需要做些什么？在此语境中，“女性”这一问题似乎最成问题。在如今大部分美国和西欧人文学科的激进思想（通过同化而承认）中，存在一种极度标准化的仁慈，同时，也存在对甚至是中心——外围表达之边缘（“真正的、有差异的属民”）的排除，面对这一切，这一领域中的阶级意识而非种族意识的类比，似乎在历史上、学科上以及实践中，都被左翼和右翼所禁止。

在如此充满着各种争议的领域内，提出作为主体的属民女性这一问题并不容易；因此，更有必要提醒实用主义激进分子，这样一个问题并不是一个理想主义者在转移话题。尽管所有女性主义的或反性别歧视的计划都无法简化成这一问题，但是忽视它就是一种未被承认的政治姿态，这一姿态由来已久，并与男性至上主义激进主义勾结，后者依靠策略上的排除，将“民族主义者”等同于“人民”（就像将“女性主义者”与“女性”等同一样起反作用）。

如果我问自己，怎么可能希望用活活烧死自己这样一种仪式来哀

悼丈夫，我就是在询问关于属民女性的问题。我询问时，是把（被确定性别的）属民女性作为主体，而不是像我的朋友乔纳森·卡勒在某种程度上暗含偏见地建议的那样，试图“通过区分制造差异”，或“呼吁……一种性别身份，这种身份被定义为与这一身份相连的本质的、有特权的经验”。[138]在此，卡勒是西方女性主义主流计划的一部分，这一计划既延续了争取个人权利的斗争，也置换了那一斗争。这斗争存在于向上流阶层移动的女性和男性中。有人怀疑，美国女性主义和欧洲“理论”（表达理论的常常是来自美国或英国的女性）之间的争论，在那一斗争版图内占据了重要一角。我对呼吁美国女性主义要更具“理论性”，大致怀抱赞同态度。但是，情况似乎是，尽管对失落起源的“本质主义”找寻，无法解决关于属民女性这一沉默主体的问题，呼吁英美学界提出更多理论，同样无济于事。

上述诉求经常以批判“实证主义”的名义做出，在此，实证主义被认为等同于“本质主义”。然而，对现代首先研究“否定的运作”的黑格尔来说，本质概念并不陌生。而对马克思来说，在辩证法内奇怪地坚持本质主义，是个深刻的、建设性的问题。因此，实证主义/本质主义（可以认为是美国）和“理论”（可以认为是通过英美的法国或法德）之间严格的二元对立，也许是虚假的。这种对立除了压制本质主义和对实证主义的批判两者之间的暧昧共谋［德里达在《文字学作为实证科学》（“Of Grammatology as a Positive Science”）一文中承认了这点］外，也错在暗示实证主义不是一种理论。这一举动使得一个专有名词、一个实证本质出现：理论。再一次，调查者的立场仍然未受质疑。如果，而且也当这种领土争论转向第三世界时，将看不到任何方法上的变化。这一争论无法重视以下这点：在女性作为属民的情形中，作为一个被区分了性别的主体，而不是人类学研究的对象，要建构它的痕迹的路线，能够收集起来定位散播的可能性的成分非常之少。

然而，我仍然非常赞同将女性主义、对实证主义的批判、去除对具体的膜拜这三者结合起来。我也根本不反对学习西方理论家的工作，尽管我已经学会坚持标志出他们作为调查主体的立场。在这些情况下，作为一位文学批评家，我有策略地面对作为属民的女性的意识

这一巨大问题。我用一句话改造了这个问题，将它转变为一个简单指号过程[139]的对象。这样一种转变意味着什么？

这一转变姿态标志以下事实：关于他者主体的知识在理论上是不可能的。学科里的经验研究一直在默默地进行这一转变。它从第一——第二人称的行为，转向第三人称的论断。换句话说，它既是控制的姿态，也是对局限的承认。弗洛伊德为这样一种立场上的冒险，提供了一种同源现象[140]。

莎拉·考夫曼曾提出，弗洛伊德将女性用作替罪羊，其中的深度暧昧可以解读为对以下欲望的一种反应——构成：一种最初和持续的欲望，想要让歇斯底里者发声，将她转变为歇斯底里症的主体。[141]男性至上主义——帝国主义的意识形态构成，将这一欲望构塑成“女儿的诱惑”，这是建构了铁板一块的“第三世界女性”那一相同构成的一部分。当代的城市研究者无不受那一构成的影响。我们“消除影响”计划的一部分工作就是，要将我们在那一形成中的参与，表达成调查的对象，如果必要，就通过测量沉默来做到这一点。因此，当我们面对“属民能说话吗？”以及“（作为女性的）属民能说话吗？”这样的问题时，如果我们努力让属民在历史中发声，就将成倍面对由弗洛伊德的话语所带来的危险。就是因为我承认这些危险，而不是将它们当作对一个问题的解答，所以我整理出“白人男性将有色女性从有色男性手中解救出来”这句话，这句话是如今的“性别与发展”的主线。我的冲动，与弗洛伊德考察“一个孩子在被打”这句话时遇到的冲动，并无二致。[142]

在此对弗洛伊德的运用，并不是在暗示，在主体构成和社会集体行为之间存在同源类比，而德勒兹和福柯在对话中提到德意志帝国时，却常常会这么做。换言之，我并不是说，“白人男性将有色女性从有色男性手中解救出来”这句话，表明了一种集体幻想征候，即幻想在一个集体帝国主义事业中，存在施虐受虐压抑的集体的路线。当然在这样一种类比中，有着令人满意的对称，但是我宁愿邀请读者，将之视为“狂热的心理分析”中的一个问题，而不是临床医疗的方案。[143]弗洛伊德坚持让女性成为“一个孩子在被打”以及别处中的替罪

羊，就如这种坚持泄露了（不管多不完全）他的政治兴趣，我坚持帝国主义主体生产是这句话的诱因，也泄露了我无法避开的政治。

此外，我试图借用弗洛伊德策略的大体方法，他从病人告诉他的许多相似实质说明中，建构了一句话，“一个孩子在被打”。这并不是说，我将提供一个“分析中的移情”的例子，作为读者与文本（在此就是被建构的句子）之间交流的一个同源模型。就如我在这章里反复说的，移情和文学批评或历史编纂之间的类比，就是一个建设性的用词不当。说主体是一个文本，并不表示反过来可以说：言说文本是一个主体。

相反，我对弗洛伊德如何断定制造了最后那句话的压抑之历史，非常感兴趣。这一历史有双重起源，一个隐藏在婴儿的记忆缺失中，另一个则栖身于我们的远古过去，通过暗示，它假定有一个起源前的空间，其中人类和动物尚未得到区分。[144]我们被驱使着给马克思主义的叙事，强加这一弗洛伊德策略的同源理论，来阐释帝国主义政治经济的意识形态伪装，并勾勒出一个压抑的历史，它制造了如下的一句话：“白人男性将有色女性从有色男性手中解救出来”——将荣耀的白人性赐给恰是关于此议题的殖民地主体。这一历史也有双重起源，一个隐藏在1829年英国废除寡妇殉葬做法背后的操纵中，[145]另一个则栖身于“印度教印度”的古典的、吠陀梵语的过去中，即存在于《黎俱吠陀》和《摩奴法论》中。对于这一他者历史，太容易断定说有一种未经区分的超验的前起源空间了。

我所创造的那句话，是描绘有色男性和白人男性（有时插进有色女性和白人女性）关系的众多置换中的一种。[146]它是带有“夸张赞赏”或虔诚内疚的句子之一，德里达在提到与“象形文字偏见”的关联时，曾提到这些句子。帝国主义主体和帝国主义的主体之间的关系，至少非常暧昧。

印度寡妇爬上了焚烧丈夫遗体的柴火堆，在上面，将自已作为一种祭品。这就是寡妇祭品。（梵语寡妇一词的通常翻译是“sati”。早期殖民英国将它译为“suttee”。）这一仪式并没有被普遍实践，也不

局限于特定的种姓或阶层。英国对这一仪式的废除，通常被理解为“白人男性将有色女性从有色男性手中解救出来”的一个例子。白人女性——从18世纪英国传教士到美国学者玛丽·戴利[147]——并没有制造出另一种理解。反对这一看法的是印度本土主义表述，一种对失落起源的怀旧的模仿：“这些女人真的想死”的说法仍然在被提出（见第210页注释）。[148]

这两句话花了很长时间来彼此合法化。而从来没有女性声音意识的证词。当然，这样一种证词不会超越意识形态，或是“完全”主体性的，但它会构成产生反驳的因素。当我们看到警察记录中所记载的殉葬寡妇的名字时——这记载包含在东印度公司的记录内，名字都被荒诞地写错了，我们无法凑成一个“声音”。我们最能感觉到的，是巨大的异质性，它甚至突破了这样一种粗略而无知的说明（比如，种姓就经常被描绘为部落）。面对这两个辩证地互相扣连的句子——它们可以被建构为“白人男性将有色女性从有色男性手中解救出来”和“这些女人真的想死”，城市女性主义移民（离开解殖的实际场景）提出简单指号过程的问题——“这意味着什么？”，并开始密谋一个历史。

就如我在前一章里指出的，要标志出这样一个时刻——从国内混乱情势中不仅产生了公民社会，也产生了良好社会——常常会借助各种个别事件，它们打破了法律条文，以创建其精神。男性对女性的保护经常提供了这样的事件。如果我们记得，英国人曾吹嘘他们会绝对公平地对待土著的习俗/法律，不予干涉，那么，在J.D.M.德瑞特的下述评论中，我们可以看到为了贯彻这一精神而对法律条文的侵犯（这一侵犯被认可）：“印度法的最初立法，其执行没有得到一个印度人的同意。”这里所谓的立法没有具体指明是哪个法案。第二句话就指出了具体措施，如果考虑到殖民地建立的“良好”社会在解殖后幸存而产生的影响，那么，这句话同样非常有趣：“印度独立后殉葬事件仍不断发生，这也许是蒙昧思想的复兴，但即便在相当落后的地区，它也无法长时间存在。”[149]

不管这一评论是否正确，让我感兴趣的是对女性（如今是“第三世界女性”）的保护，成了建立良好社会（如今是良好全球）的能

指，在此类宣布社会创立的时刻，对女性的保护必须僭越纯粹的合法性或法律政策的公平性。在这一特定情形中，这一过程也允许将那些曾经被容忍、知情或奉为仪式的行为，重新定义为罪行。换言之，印度法里的这一项，跨越了私人领域和公共领域之间的边界。

尽管福柯的历史叙事只聚焦西欧，只看到了18世纪晚期在犯罪学发展之前对罪行的容忍（PK 41），但他对“知识”的理论表述，在此仍非常相关：“知识是‘机器’，它使之成为可能的，不是区分真假，而是区分非科学与科学。”（PK 197）仪式与罪行对立，前者由迷信确定，后者则由合法科学确定。[150]

殉葬从私人领域进入公共领域的跳跃，与以下转变有着清晰但复杂的关系：从重商的商业英国转向领土的行政英国；从警察局、下级法院和高级法院、董事会、摄政王朝廷等此类机构之间的通信来往中，可以勾勒出这一点。[151] [指出以下这点很有趣：从本土“殖民地主体”的角度来看，在“封建主义——资本主义”的转变（因为“殖民”必然有所倾斜）中，殉葬是一个能指，带有颠倒的社会意涵：“殉葬群体暴露在西方冲击之下，呈现出心理上的边缘性……她们被迫要证明（既向别人也向自己），她们的仪式很纯粹，与传统高雅文化相连。对她们大部分人来说，殉葬成为在古老规范内部就已经岌岌可危之时，遵守这些古老规范的重要证明。”] [152]

如果重商——领土/封建——资本的变迁，为我那句话——“白人男性将有色女性从有色男性手中解救出来”，提供了一个最初的历史起源，那么这一起源就明显在更为概要的人类劳动史中失落了。马克思将人类劳动史的起源，放在人类与自然之间的物质交换或“新陈代谢”、资本主义扩张故事、劳动力作为商品的缓慢解放、生产方式的叙事、从封建主义经由重商主义进入资本主义的转变之中。[153]就如我在第一章里所说，即便是这一叙事的并不稳定的规范性，也是由亚细亚生产方式那假定没有变化的停滞所维持，每当以下事情变得显然的时候，它就介入来维持：资本逻辑的故事是西方的故事，只有帝国主义能强硬坚持生产叙事方式的普遍性，如今忽视或侵略属民就是（不管愿不愿意）继续帝国主义计划；以现代化之名，谋全球化之

利。我这个句子的起源，因此就失落在其他更有力话语之间的推诿中。就算禁止殉葬本身值得赞扬，那么是否仍然可以问，对我这个句子的起源的洞察，是否也许包含了干涉主义的可能性？

我在后文将把动员女性殉葬放在以下位置上："英雄主义"的伟大案例——以"国家"之名自尽；"殉难"——以"上帝"之名自尽；以及其他种类的自我"牺牲"。这些都是时间的赠礼（的代理）的超验形象。女性主义计划不单要将女性展现为受害者，而且要问：为什么"丈夫"成了彻底他性的恰当名称？为什么"存在"等同于"为人妻"？这也许甚至会引向诸如当代人将"存在"等同于"有薪工作"这样的问题。[154]让我们暂且停下这一串询问，因为这样，普通读者将不再把殉葬包含在"文化差异"特殊论中，而这种特殊论允许帝国主义在它的"教化使命"中，赋予自身另一个合法性。这一"教化使命"如今被重新编码、重复使用，成为更能让人接受的词组"性别与发展"，其中的连词"与"（及它所隐藏的增补意义），替代了之前更为透明的口号"发展中的女性"。[155]

帝国主义（或全球化）作为良好社会的建立者的形象，以支持将女性当作保护的对象/客体，免受同类伤害为标志。我们该如何审视这种父权策略的虚伪，它表面上赋予女性作为主体的自由选择权？换言之，如何从"英国"转到"印度教"？即便这一尝试表示，就像发展一样，帝国主义并不等于肤色歧视，或仅仅是针对有色人种的偏见。为了探讨这一问题，我先简单分析一下《摩奴法典》和《梨俱吠陀》。尽管这是两类非常不同的文本，但它们可以在我借自弗洛伊德的同源中，代表"古老起源"。我的解读是一位移居海外女性的一种有特定旨趣的、非专业的审视，考察对压抑的构造，亦即建构的对女性的意识的反叙事，进而是对女性的存在、女性的幸福生活、好女性的欲望、女性的欲望的反叙事。悖论的是，同样的做法也让我们可以见证，女性作为一个能指，在社会个人的书写中，位置并不固定。因此，"女性"被夹在以下两者之间，一边是资本出于利益对她的"规范化"，另一边是被殖民男性对她重新感到"嫉妒"。[156]"被启蒙"的殖民地主体开始规范女性，并不询问不那么"实用"的心理传记问题。在解殖失败的裂隙中，殉葬回归了，它再次被当作与文化英雄主义相对的牺牲者形

象。是有些狂热的梅兰妮·克莱因，给了我信心，让我指出，忽略暴力在良知发展中的作用，就是将自杀的重现美化为应尽责任。[157]

询问心理传记的问题，是什么意思？我应该需要更多学识来说明这一点。但是，遗憾的是，古典学识的萎缩，让学者无法去追问根本问题。[158]

《摩奴法典》里的两个因素让我深感兴趣，它们分别是论述被认可的自杀的话语以及送葬仪式的本质。[159]在这两个话语的框架内，寡妇的自我殉葬似乎是规则的例外。根据通常书面教义，自杀应受谴责。但是，教义又为某些特殊形式的自杀留了余地，它们作为公式化的行为，在现象上与自杀不同。第一类被认可的自杀出自于“tatvajnāna”，或关于正确原则的知识。在此，认知主体领会了自身身份的非实质性或纯粹现象性（可能与非现象性是一回事）。在某一个时刻，“tattva”被解释为“那个你”，但即便没有这种解释，“tatva”就是指“彼性”或“本质”。因此，被启蒙的自我确实知道自身身份的“彼”——性。它对那一身份的摧毁并非“ātmaghāta”（杀死自我）。知道知识的局限，这一点的悖论在于，对作用力的最强烈确认，就是否定作用力的可能性，而这无法成为它自身的例证。说来奇怪，诸神的自我献祭是被自然生态所认可（它有利于自然和宇宙的系统的运作），而不是被自知所认可。在置换的这一特定链条上，在逻辑上居先的阶段——栖居着诸神而非人类，自杀和献祭之间的区别，似乎与“内在”认可（自知）和“外在”认可（生态）之间的区别一样，都相当不明显。

但是，这个哲学空间并不符合殉葬妇女的情况。就她而言，我们寻找另一种被认可的自杀，这种自杀不能声称真理——知识是一种状态，在任何情况下，这个状态都容易被证实，且从属于“sruti”（所闻）而非“smriti”（所记）领域。一般自杀规则的这第三个例外，抹去了自我献祭的现象同一性或非理性，如果这一自我献祭是在某些特定地方，而非在某种开明状态下做出。因此，我们从内在认可（真理——知识）走向了外在认可（朝圣之地）。女性可以做出这一类型的（不）自杀行为。[160]

然而即便是朝圣之地，也并非一个让女性通过摧毁她的固有自我而消除自杀恶名的恰当地方。因为她只能在死去配偶的火葬柴堆上进行自我献祭。（古代印度，有少数几个表明男性在另一男性的火葬柴堆上自杀，以证明自己对主人或长者的狂热与忠诚的例子，它们揭示了仪式内的统治结构。）

这种不是自杀的自杀，可以被理解为既在模拟真理——知识，也在模拟对一个地方的虔诚。如果是前一种情况，那就好像在一个主体中对自身的非实质性和纯粹现象性的认识被如此戏剧化，以至于死去的丈夫成了熄灭了的主体的形象化的例子和所在，而寡妇则成为“将之表现出来”的（非）能动者：这是将能动性放在他性之内的逻辑后果：将伦理转变为一种制度上的计算，这种计算可能可以将缺席能动者的意图编码。而如果是后一种情形，那就好像对所有圣地的换喻词就是正在燃烧的木床，它由详细的仪式所建构，在这木床上，女性的主体被合法地从她自身中移出，被消灭。正是根据“女性主体的移置”这一深刻的意识形态，自由选择的悖论开始运作。应当注意，对男性主体来说，重要的是自杀的得体，这一得体将取消而非建立自杀地位本身。而对女性主体来说，这是一种被认可的自我献祭，正如它去除了与未被认可的自杀相连的“堕落”效果，它以另一种方式为选择行为换来了嘉许。通过对两性主体的无情的意识形态生产，这样一种死亡可以被女性主体理解为她自身欲望的一个例外能指，超越了规定寡妇行为的通常规矩。

在某些时期和地区，这一例外原则成了特定阶层的普遍原则。阿希斯·南迪将它在18和19世纪早期孟加拉的明显流行，与从人口控制到村社厌女心理的各种因素联系起来。[161]当然，之前几个世纪它在孟加拉流行，是因为在孟加拉，与在印度其他地方不同，寡妇可以继承遗产。因此，英国人只看到可怜的女性受害者将要被屠杀，实际上它却是意识形态的斗争战场。就如研究《摩奴法典》的伟大历史学家P.V.迦奈正确评论的：“在孟加拉，即便是在印度教大家庭中，没有子嗣的寡妇，实际上还是有同等权利继承亡夫应该拥有的家庭财产……［这一事实］必然经常导致其他活着的家庭成员，借着她还对亡夫怀着忠贞与爱情这一最悲伤时刻，来除掉这个寡妇。”（HD II.2，

635）

然而，善意的、已被启蒙的男性对女性在这方面自由选择的“勇气”，过去和现在都非常同情。因此他们常常接受对被区分了性别的属民主体的生产：“现代印度并不认为殉葬行为合理，但是，现代印度钦佩和尊敬印度女性镇定坚决的勇气——因珍视她们的妇德理想而成为殉葬品或做出‘畏辱自杀’[162]行为，如果因为这一点而斥责现代印度，那就是心智扭曲。”（HD，II.2，636）

这一父权观念表达的钦佩，与殉葬做法的逻辑一致。相反，英国的仁慈与那一逻辑之间的关系，事实上却是“一种冲突……因为没有可以同时适用于两方的判断原则，因此这一冲突无法得到公正解决。一方拥有合法性并不暗示另一方缺乏合法性”。[163]从历史上来说，合法性当然是靠抽象制度权力建立的。谁能在19世纪的印度等到女性时代的到来呢？

> 在歧论中，有些东西“要求”被用措词来表达，但却承受着无法立刻被措词的不公正。这就是以为他们可以用语言作为交流工具的人类，从伴随沉默的痛苦感（以及伴随新习语的创造而来的快乐感）中认识到的东西，即他们受语言召唤，不要通过现有习语增加可交流的信息的量，从而获益，而是要认识到，那些仍然等待被措词的，超越了他们目前可以措词的，他们必须被允许去创立尚未存在的习语。[164]

当然，难以想象，可以为了或通过英属印度非资产阶级女性的能动性而做出这种允许，就如今天在全球化中，以女性主义的名义做出这种允许一样难以想象。最终，就如被改革者视为异教仪式或迷信的话语被贬为罪行一样，对女性自由意志的一种诊断被替换为另一种。在这章最后的论证中，我们将见证一种努力，它想要在书写具有生育力的身体的过程中，创建一个符合语言习惯的因素。它并未被见到或听到；它仍然停留在差异的空间内。

我们必须记住，寡妇殉葬并不是一成不变的仪式规范。然而，如果寡妇决定超越仪式条文，那么反悔就是犯罪，需要接受特定类型的处罚。[165]相反，在当地英国警员对殉葬过程的监视下，如果被说服

放弃决定，却标志着真正的自由选择。在对这些殉葬女性的纯洁、坚毅和爱进行民族主义浪漫化的过程中，本土殖民精英立场的暧昧性被揭露出来。这两套说辞，一是泰戈尔的赞歌，致“自我弃绝的孟加拉祖母”，一是库马拉斯瓦米[166]对殉葬的称颂，认为它是“身心完美合一的最后证明”。[167]

显然，我并非鼓吹要杀死寡妇。我想说的是，在关于自由的两个冲突版本中，对女性主体生命的建构，是差异的所在。在寡妇殉葬的例子中，殉葬仪式并没有被重新定义为父权，而是被定义为罪行。[168]殉葬的严重后果是，它在意识形态上被集中表达为“报答”，就像帝国主义的严重后果是，它在意识形态上被集中表达为“社会使命”。夹在父权制和发展之间，这就是当今属民女性的处境。汤普森对殉葬作为“惩罚”的理解，因此远未切中要害：

> 欧洲国家也有残忍的刑罚，而且它们早已知道，就在殉葬震惊英国人良知之前不到一个世纪，欧洲就有焚烧女巫、对之进行宗教迫害的狂欢，那么，让钉死活物并剥皮的莫卧儿人对自己的行为感到震惊，就像英国人对殉葬的感受一样，似乎并不公平，也不合逻辑。但是对他们来说，差别是，欧洲酷刑所折磨的人，至少被法律认定为侵犯者，而殉葬受害者并无任何冒犯行为却受到惩罚，她们在身体上是虚弱的，任由男性摆布。殉葬仪式证明了一种堕落和傲慢，任何其他人类冒犯行为都没有显露这种堕落和傲慢。[169]

大错特错。在战争、殉教、“恐怖主义”（通常是自杀行为）的情况中，“得体”的殉葬者也许会（或被想象会）认为，她在超过并超越伦理。这就是它的危险。不是所有士兵都是不情愿地死去。更别说还有女性自杀式人肉炸弹了。

整个18世纪中晚期，在法律编纂过程中，在印度的英国人与饱学的婆罗门合作，咨询他们，根据他们的印度法的一般说法，殉葬是否可被判定为合法。殉葬因此仍然被包含在对文化相对主义的出于利益考虑的运用中。这种合作常常有其特点，就像被说服放弃自杀的情况。有时，就如在经典律法禁止子嗣尚幼的寡妇殉葬的情况中，英国的合作方似乎又困惑不已。[170]19世纪初，英国当局，特别是在英国

的英国人反复表示，这种合作好像显得英国宽恕了这一做法。当法典最后编定时，长期的合作历史却被抹杀，言语赞美高尚印度人，他们反对屈从于野蛮暴行的卑劣印度人：

> 殉葬行为……违背人类天性的感情。……许多殉葬情形充满了残暴行为，让印度人自己都感到震惊……出于这样的考虑，而且不想偏离英国驻印度政府的制度中最初也最重要的一个原则——确保所有阶层的人都能遵循他们的宗教习惯，只要坚持这制度不会违反关于公平和人性的无上律令——总督认为可以制定以下法规……（HD II.2，624——625）

（总之，这是对《弗兰肯斯坦》中莎菲控制了怪物的赞颂。）

对按等级认可作为例外的多种自杀，而不是将它铭写为“罪过”这一点来说，这不过是另一种意识形态，这一点过去没得到认识。当然，殉葬不能理解为基督教女性殉难，其中已故丈夫代表了超验的上帝；也不能理解为在战争情形中丈夫代表了主权或国家，而为了主权或国家，可以动员令人迷醉的殉葬意识形态。它必须被划入谋杀、弑婴和弃老这一范畴。作用者永远是男性；女性永远是受害者。女性作为被建构的、被区分了性别的主体，她的自由意志的可疑地位被成功抹杀了。我们再没有可以重新追溯的路线。因为其他被认可的自杀并不包含这一建构场景，所以它们就既没有进入位于古老起源之处——《摩奴法典》传统——的意识形态战场，也没有进入将仪式重新铭写为罪行——英国废除殡葬——的场景。唯一有关的转变是圣雄甘地将“satyāgraha”或绝食这一概念重新书写为抵抗。但是，这里不适合讨论那一巨变的细节。我仅仅邀请读者来比较寡妇殉葬与甘地抵抗的各自氛围。“Satyāgraha”的第一部分和“sati”有着相同的词根。

自《往世书》时期开始（最早的《往世书》可以追溯至公元前4世纪），饱学的婆罗门开始争论，殉葬在教义里是否恰当，通常，殉葬就是被认可的在圣地自杀的行为。（今天仍然在以一种学术探讨的方式争论这个问题。）有时，这一做法在种姓制度中的起源仍然存疑。然而，规范寡妇行为的一般法，规定她们应该遵守梵行期（brahmacarya）[171]，却几乎从未被质疑。将“brahmacarya”译为“独身”并不完全。应该认识到，在印度教（或婆罗门教）规范心理

传记的四个生命周期[172]中，梵行期这一社会行为，先于婚姻的血亲铭写。男人——鳏夫或丈夫——通过林居期（vānaprastha），保证自己进入成熟的独身期并终止弃世期（samnyāsa）。[173]而女性作为妻子，无法摆脱家居期（gārhasthya），也许会陪着丈夫一起进入林居期。根据婆罗门教，她无法进入最终的禁欲独身期，或弃世期。作为寡妇的女性，根据神圣教义的一般法律，必须回归到居先的停滞状态，即梵行期。这一法律的制度罪恶已为众知；我所考虑的是它对区分了性别的主体的意识形态构成的不对称影响。不管是在印度人之中，还是在印度人与英国人之间，对寡妇的这种无一例外的命运（回到“梵行期”）都毫无争议，却对寡妇殉葬的例外规定，展开了积极的辩论，前者比后者意义更为重大。[174]在此，重新恢复一位（性别上的）属民主体的可能性再次失落了，被多因素决定了。

这种主体地位的法律编排的不对称性，有效地将女性定义为一位丈夫的物品，这显然是为了男性在法律上对称的主体地位。因此，寡妇的自我献祭成了一般法律的极端例子，而不是法律的例外。那么，我们自然会读到，上天会对殉葬有所报答，在天堂里，从一而终的品质，通与其他女性竞争的方式得到强调，那些狂热的天堂舞者，是女性之美和男性喜悦的典范，他们吟唱着对她的赞美：“在天堂，一心一意献身丈夫的她，被成群的天堂舞者赞颂，只要十四个因陀罗神依然统治世界，她就和丈夫一起嬉戏。”（HD，11.2，631）

将女性自由意志放置在自我献祭中，其深刻反讽，再次在附随上面所引段落的一段韵文中揭示出来：“只要女性［作为妻子：stri］没在亡夫火葬柴堆上自焚，她就永远没有从她的女性身体［strisarir——也就是说，生命的轮回］中解脱［mucyate］出来。”即便这句话最为狡猾地表达为从个人能动性中解脱出来，特属于女性的被认可的自杀，仍通过将个人能动性与超个人等同，获得了它的意识形态力量：只要在丈夫的火葬柴堆上杀死自己，就可以杀死整个生命轮回中的女性身体。

在这一悖论的进一步扭曲中，这种对自由意志的强调确立了一点：拥有女性身体是特别不幸的。表示的确被焚烧了的自我的那个

词，是表示精神的一个标准用词，这种精神是非个人意义上的最高贵的精神（ātman）；而动词“解脱”，因为其根义是最高贵意义上的拯救（muc → moksa），则是被动语态；此外，表示在生命轮回中被取消之物的用词，就是表示身体的日常词汇。20世纪善意的男性历史学家的钦佩之中，透露出了这种意识形态信息：“契托和其他地方的拉其普特妇女，做出了‘畏辱自杀’之举，她们认为这样好过落入获胜的穆斯林之手，受到难以形容的残暴虐待，这一点广为人知，不需要再详细说明。”（HD 11.2，629）[175]

尽管严格来说，“畏辱自杀”并不是一种殉葬行为，而且，尽管我并不愿意为那些得胜男性军队（穆斯林或其他）的被认可的性暴力说话，但是，面对强暴，女性殉葬就是将强奸合法化为“自然”，而且长期以来，这么做是为了在生殖上独占女性。由战胜者实施的集体强奸，就是换喻意义上对获得领土的庆祝。就如施于寡妇身上的一般法律未受质疑一样，女性英雄主义行为也一直是讲给孩子的爱国故事，因此在意识形态再生产的最原初层面上运作。它也恰是一个多因素决定的能指，在印度地方自治主义中扮演着重要角色。（关于印度教徒在孟加拉被“种族屠杀”，因特网制造了一些虚假的统计数据。）[176]同时，关于性别主体建构这一更广泛的问题，通过突出殉葬的可见暴力，被隐藏起来。恢复一个（性别上的）属民主体的任务，因此在古代起源的制度文本性中失落了。

就如我之前提到的，当财产拥有者的合法主体地位可以临时赋予女性未亡人时，就迫切需要执行寡妇殉葬。15世纪末16世纪初的法律学家拉古南达纳对殉葬的法律阐释，被认为赋予此种强制执行以最大的权威性。在他的文本里，他引了最古老的印度圣书，也就是第一本吠陀经《梨俱吠陀》中一段奇怪的话。由此，他遵循着一个几世纪之久的传统，而这传统正在其认可自杀之处，铭记着一个特殊的、显然的误解。以下就是勾勒了祭亡仪式里某些步骤的韵文。即便是简略一看，也可以非常清楚地发现它根本不是“向寡妇致辞，而是向那些已故男性家庭里的女性致辞，她们的丈夫都还在世”。那为什么它被视为权威了？从已故丈夫悄悄转向在世丈夫，这是在古代起源之处的另一类的神秘，与我们一直在讨论的不同：“让丈夫既可敬又在世的那

些妇人进入房屋，没有眼泪、健健康康、打扮得漂漂亮亮。”（HD 11.2，634）

但是这一关键转变并不是这里唯一的错误。权威来自一个富有争议的段落和另一种读解。在第二行——这里译为“让那些妻子先进入房屋”——表示“先”的词是“agré”。有些人将它读解为“agné”，即“哦，火”。然而，就如迦奈指明的，“即便没有这一改变，阿帕拉尔卡[177]和其他人也以此韵文为根据，支持殉葬做法”（HD IV.2，199）。在属民女性主体的一个历史源头，围绕着另一层屏障。如果有人这么说，“因此必须承认，要么《梨俱吠陀》被抄错了，要么拉古南达纳犯下了无心过失”（HD II.2，634），那么它是一种历史解梦吗？必须提及，诗歌的其他部分，要么关于规定寡妇“停滞的梵行期”行为的一般律法（对此，殉葬是一例外），要么关于“niyoga”——“指定死者的一位兄弟或任何男性近亲正式提出迎娶他的寡妻”。[178]

如果P.V.迦奈是研究《摩奴法典》历史的权威，那么，穆拉的《印度法原理》就是实用指南。我们在这里拆解的，是弗洛伊德称为“破釜逻辑”[179]的历史文本的一部分，而穆拉的文本用它明确举证，所引的《梨俱吠陀》证明了“在一些古老文本中，寡妇再婚和离异是被承认的”。[180]

我们无法不好奇“yoni”一词的作用。在上下文中，通过定位的副词“agré”（在前），“yoni”这词意味着“所居——之地”。但是，这并没有抹杀它的原始意义：“生殖器官”（还没有也许特指女性的生殖器官）。我们怎么将这段话，当作支持寡妇殉葬选择的权威描述呢？这段话赞美装扮漂亮的妻子进入一处居所，在此情景中，是通过它的“yoni”之名，召唤出“进入居所”这一行为，这使得这个语境外象征，就几乎成为一个入口，进入公民的生育或出生。悖论是，阴道与火之间的想象性关系，赋予这一权威——声明某种力量。[181]拉古南达纳对韵文的修订强化了这一悖论，我们因此读到：“让她们先登上流动的住所［或当然那有‘yoni’之名的源头——ā rohantu jalayōnimagné］，哦，火［或火的所在］。”为什么我们该接受这种

解释：这“可能意味着‘愿火对她们来说，就如水一般清凉’”（HD II.2，634）？火的流动的生殖器官，这一被讹误的措词，也许描绘了一种性别上的不确定性，它为“tattvajnāna”（真理知识）在智识上的不确定性提供了拟象，我在本书第292页和第293页已经讨论过这一点。这些思索当然跟我所引的那些一样并不荒唐。换言之，宗教经典中的认可，是种证明的姿态，而不是理性的文本支持。

我之前讨论过一种对女性意识的被建构的反叙事（进而是女性的存在、女性的幸福、好女性的欲望）。恰在殉葬（sati）一词，即“sat”的女性形式内所铭写的断裂中，可以看见这一滑移。“sat”一词超越了关于男性气质的特属于性别的任何概念，不仅进而代表了人类，也代表了精神上的普遍性。是这个动词“去成为”（to be）的现在分词及其本身，不仅意味着存在，也意味着真、善、义。在经典文本中，它是基本的、普遍的精神。甚至作为一个前缀，它都指示着恰当与得体。它足够高贵，进入了现代西方哲学最具特权的话语：海德格尔对存在的冥思。[182]“sati”，这一词汇的女性形式，就意指“贤妻”。

事实上，“sati”或“suttee”作为寡妇殉葬仪式的专有名词，铭记了英国这方的文法错误，就好像“美洲印第安人”（American Indian）这一说法铭记了哥伦布违反事实的错误一样。在印度的不同语言中，这个词是指“‘sati’的自焚”或贤妻，她因此逃脱了处于梵行期的寡妇的回退性停滞。这例示出殉葬这一情境中的种族——阶级——性别的多因素决定。甚至当它变成呆板叙事时，也可以看得出来：白人为了从有色男性手中拯救有色女性，在这些女性身上强加了更大的意识形态建构，他们在话语实践中，通过一个无知（但被认可）的提喻，将贤妻之道与在丈夫火葬柴堆上自焚绝对等同起来。这样，就将殉葬建构为一个对象，而废除（或去除）殉葬，可以提供时机来建立一个与纯粹公民社会相区分的良好社会；在这种做法的另一面，就是我曾试图讨论的印度对女性主体——建构的操纵。

（我早已提及1928年出版的爱德华·汤普森的《殉夫自焚》。在此，我无法公平对待将帝国主义正当化为一种教化使命的这一完美范本。在这位公然宣称“热爱印度”的人所写的书里，没有任何地方质疑

在印度的英国人的“仁慈的无情”，而这种情感的动机是领土扩张或经营工业资本。事实上，他的著作的问题就是再现的问题，此书站在国家首脑和英国管理者立场上，从“具有良好判断力的人”——理性人性的代表——的角度，去建构一个连续的、同质的“印度”。另一方面，“印度”可以经由它的帝国主人被再现。我这里提到“suttee”的理由是，汤普森在他书中开篇第一句话，就巧妙地将“sati”这个词表达为“忠贞”，这是不准确的翻译，然而却是张英国通行证，让女性主体可以进入20世纪话语。[183]在这样驯服主体后，汤普森就可以在“殉葬心理学”标题下写道：“我想要尝试审视这一点；但事实是，它不再让我感到迷惑。”）[184]

在父权制和帝国主义、主体构建和客体形成之间，女性形象消失了，它并没有消失进入一个朴素的无，而是消失进入一个激烈的来回变换中，它是“第三世界女性”的被置换的形象，身处传统与现代化、保存文化与讲求发展两方的夹击中。这些考量会修正下述判断的每一细节，这些判断对西方两性史来说似乎是有根据的：“这就是压抑的属性，它将压抑与由简单刑法维持的禁止区分开：压抑作为对消失的判决，发挥着良好的功能，但它也作为对沉默的命令，确定非存在；而且随之表明，对于所有这一切，无甚可说、可见、可知。”[185]殉葬例子作为妇女身处帝国主义的例证，将挑战，也将解构主体（法）和知识客体（压抑）之间的这一对立，并且，用并非沉默和不存在的东西，即一个主客体地位之间的极端绝境，标志出“消失”的位置。[186]

“sati”作为女性的专有名词，在今天的印度也使用相当广泛。给一个女婴起名“贤妻”，有其自身预想中的讽刺，而因为这一普通名词的含义并非那个专有名词的最初意义，就更为讽刺了。[187]在给婴儿起名的背后，是印度神话中的那个“Sati”，即化身为贤妻的杜尔迦女神。[188]在那个故事中，“Sati”——她已被称为此名——不请自到，来到了父亲的朝廷，甚至也没有人邀请她为神的丈夫湿婆。她的父亲开始辱骂湿婆，令“Sati”在痛苦中死去。湿婆于狂怒中冲来，将“Sati”的尸体扛上肩，在天空中舞蹈。毗湿奴肢解了“Sati”的尸体，将尸块撒满大地。每一遗留的碎块周围，都形成一处朝圣的圣地。

像女神雅典娜这样的形象——“父亲的女儿，自称未经子宫污染”——对建构女性意识形态上的自我贬低非常有用，这种自贬与针对本质主义主体的解构态度非常不同。“Sati”的神话，虽然颠倒了仪式的每一叙事要素，却行使着相似的功能：活着的丈夫为妻子报仇，这是伟大男性神祇之间的交易，他们摧毁了女性身体，因此也在大地上铭写了神圣的地图。要将此当作女性主义的证明，认为古典印度教或印度文化是以女神为中心，因此也是讲求女权的，就在意识形态上被本土主义或倒退的民族中心主义所污染；同时也是一种帝国主义，抹去了杜尔迦女神身为母亲的好斗形象，而且让专有名词“Sati”只含有无助寡妇作为祭品在仪式中被焚烧，且只有那样才能被拯救这一个意义。相比讲究“合理性”（英国警察）的白人神话对殉葬的轻视或用惩罚表示帮助，用所谓迷信（杜尔迦女神）对这种做法表示授权，难道不是转型的更好的出发点吗？当局慈善事业那出于利益考虑的“做善事”行为，值得我们对这问题三思。[189]

如果在后现代资本下的被压迫者，并不必然可以走向“正确”的抵抗，那么来自外围的历史的殉葬意识形态，可否被扬弃而成为任何干预性实践的模式？因为此篇文章的基础是以下观念：对失落起源的如此清晰的怀旧情绪是可疑的，当它们作为反霸权意识形态生产的基础时更是如此，所以我必须举一个例子来说明问题。[190]

1926年，一个十六七岁的年轻女孩布巴内斯瓦尔·巴杜里，在她父亲位于北加尔各答的小公寓里上吊自杀了。这一自杀令人迷惑，因为，当时布巴内斯瓦尔正处于生理期，显然不是怀了私生子。将近十年后，人们在她留给姐姐的一封信里发现，她是那些参与印度独立武装斗争的群体之一的成员。她被指派去执行一项政治暗杀任务。她无法去执行这一任务，然而又清醒意识到只有去做才能赢得信任，面对两难，她选择了自尽。

布巴内斯瓦尔心里明白，如果她死了，人们会认为这是私情所致。因此她等待着月经期的来临。在等待中，布巴内斯瓦尔，这位无疑很想成为一位贤妻的独身者，也许以一种干预主义方式重写了殉葬自杀的社会文本。（在尝试阐释她难以解释的行为时，有一种看法认

为她可能得了忧郁症，因为父亲去世，姐夫又多次嘲笑她是嫁不出去的老姑娘。）布巴内斯瓦尔通过对身体的生理书写，花费极大力气去置换（而不是仅仅否认）身体的禁锢（它的合法激情只能奉献给一位男性），拓展了女性自杀的被认可动机。在当前语境中，她的行为是荒诞的，是一种谵妄而非清醒。那一置换姿态——等待月经来临——首先就推翻了不许处于生理期的寡妇殉葬的禁令；传统中，不洁的寡妇必须公开等待，一直到月经期结束后四天，洗净身体，才能拥有她那可疑的特权。

在这一读解中，布巴内斯瓦尔的自杀，一方面是属民对殉葬自杀的社会文本的非着重的、特别的重写；另一方面，也是对光彩夺目、好斗骁勇、热爱家庭的杜尔迦女神的主流阐释。在对好战母亲的那一主流阐释中浮现出来的充满争议的可能性，通过印度独立运动的男性领导人及参与者的话语，被清楚记载下来，也被人民广为牢记。而身为女性的属民却无法被听见，被看到。

我是通过家里的关系了解布巴内斯瓦尔的生与死。在更为彻底地研究她们之前，我询问了一位孟加拉女性。她是一位哲学家和梵语学者，其早期的精神生产几乎与我相同。我得到两个回应：（1）她的两个姐姐赛利斯瓦尔和瑞思斯瓦尔过着那么丰富精彩的生活，为什么你对那个不幸的布巴内斯瓦尔那么感兴趣？（2）我问了她的侄女们。她们认为她的死是因为私情。

交流的失败让我如此身心俱疲，以致在这篇文章的初稿中，我以强烈的哀叹语气写道：属民无法说话！这一断语现在看来并不妥当。

在以论文形式发表本章后半部分与进行这次修订期间，我受益于许多对此的回应文章。我在此指出两篇：《属民能投票吗？》以及《被禁声的希克拉库斯》。[191]

就如我一贯坚持认为的，布巴内斯瓦尔并不是真正的属民。她是中产阶级，可以（不管多秘密）参与追求独立的资产阶级运动。事实上，舍摩国王妃声称自己出身高贵，也根本不是属民。我在本章试图讨论的部分问题是，女性中途拦截“属下性”、声称自己是属民这一做

法，可以通过以下做法而被标示出来；异质环境通过让她们噤声而跨越定义的严格界限。古拉里无法对我们说话，是因为本土父权“历史”只会记录她的葬礼，而殖民历史则只当她是偶一用到的工具。布巴内斯瓦尔尝试通过将她的身体变为女性/书写的文本来“说话”。我当时激动地说“属民无法说话”，就是出于这样的绝望：还不到五十年，她已经被自己的家人，被女性成员遗忘了。我在此并不是要将女性被禁声怪罪到殖民权威头上，而布西亚似乎就这么认为：“斯皮瓦克的《属民能说话吗？》的第四部分，非常具有说服力地阐释了‘消失’在英国立法史中的印度女性这一情况中的作用。”[192]

相反，我想指出的是她更为解放的孙女辈对她的沉默：一种新的主流。对此要加上两个更新的团体：其中一个就是追求自由主义、多元文化的城市学术界，就像苏珊·巴顿的曾孙女辈；如下：

我一直在说，我认为，承认我们自己在这一噤声中的共谋非常重要，恰是这样，才能够使我们的思考长远来看更为有效。如果总是寻找替罪羊，我们的工作就不可能有进展。作为后殖民移民调查者，我们必然身受殖民社会构成的影响。当布西亚指出，毕竟我能读到布巴内斯瓦尔的故事，她因而也以某种方式说了话时，她为未来的研究指出了确定的方向。布西亚说的当然没错。所有言说，即便是看上去最为直接的言说，都会让别人在一定距离外解读，而这一解读最多就是中途截取。这就是言说的所谓。

我承认这一理论观点，也承认，对未来研究保持乐观在实践上于人于己的重要性。但是，许多年后由学院制度（不管愿不愿意，它都是知识生产工厂）里的他人做出的并无实际意义的解释，不能被太快等同于属民的“言说”。殖民或后殖民属民被定义为在差异另一面的存在，或一种认知断裂（甚至是与其他被殖民群体的断裂），这么说并不是单纯的同义反复。当我们坚持说属民说了话时，危险是什么？

在《属民能投票吗？》一文中，三位作者将危险问题应用于“政治言说”。对我来说，这似乎是一种富有成效的方式，可以将我对属民言说的读解扩展进入集体的舞台。通过成为（国家中的）投票人，

而获得“公民身份”（公民社会），这实际上象征了动员属下性进入霸权这一线路。这一领域不断在民族自由主义与全球化之间协商，它让我们可以审视投票行为本身，如今投票行为被视为一种习惯做法，是属民主体表达愿望的“言说”。我当下的关注，部分是要看清这一套做法如何被操纵，以使全球化合法；但这一思考超出了本书的范围。在此，让我们还是把讨论局限在学术文章的领域，并提出以下三点：

1.并不能仅仅因为我们是后殖民或少数族裔成员，就说我们是“属民”。这一词汇是留给解殖空间里纯粹异质的成员。

2.当属民群体中的一员与公民权或制度性通路之间，建立起一条沟通渠道，属民就被置入了通往主流的漫长道路。这绝对是值得渴望的好事，除非我们想要成为“保留属下性”（用词何其矛盾）的浪漫纯粹论者或原始主义者。（当然，以建立博物馆或编入课程的方法追溯种族起源——另一场必开之战——与保留属下性绝不相同。）记得这一点可以让我们以自己的工作为傲，而不用发表任何传教般的宣言。

3.当政治行动主义者的悲伤情感，不是从肤浅的乌托邦理想中涌出，而是从马提拉所谓的“道德之爱”深处喷涌，那么，这一痕迹——结构（揭露中的抹杀）就浮现出来。玛哈丝维塔·黛维本人就是一位不屈不挠的行动主义者，她在《翼龙》中非常微妙小心地记下了这一情绪。

最后，是第三群人：布巴内斯瓦尔姐姐的长女的长女的长女，她是美国新一代移民，最近晋升美国跨国公司的执行官。她将对拓展南亚新兴市场非常有用，这恰是因为她是一个有良好社会地位的南方流散移民。

> 对欧洲来说，新资本主义明确取代旧资本主义的时刻可以相当精确地确定下来：那是20世纪初……随着19世纪末的繁荣和1900年到1903年的经济危机……卡特尔成为整个经济生活的基础之一。资本主义转型为帝国主义。[193]

如今全球金融化计划，延续了那一接替。布巴内斯瓦尔曾经争取民族解放。她的曾孙辈却在为新帝国服务。这也是对属民的历史禁

声。当那位年轻女性的升职消息在家族内广为传播、大加庆祝时，我忍不住对席中最年长的女性家人说："布巴内斯瓦尔"——她的乳名是塔露——"白白上吊死了"，不过声音不太大罢了。这位年轻女性是一个坚定的多元文化论者，相信自然分娩，只穿棉布衫，谁会觉得奇怪？

【注释】

[1] 梅兰妮·克莱因（1882——1960，德国心理学家，客体关系理论与儿童精神分析的创始者。——译注）关于"修复"的论著在此非常切题。婴儿靠想象召唤出部分客体。当孩童长大时，他/她开始建构整体人物，这一情境标示出原始差异场景的丧失，它由未发展完全的主体空间和一个部分客体——通常是乳房——标示出来。关于责任的反复场景被视为对整个双亲人物（意象的和"真实的"）的修复，当这一场景被捕获时，在某种意义上，它是对作为失去的那最初丧失的纪念。现在显然不是体味克莱因论述孩童的惊人细致之作的时候。我希望将来有机会能详述它的看法和可能性。关于"修复"的概念，最著名的论述发表在《爱、愧疚与修复》（"Love，Guilt and Reparation"，in Love，Guilt and Reparation and Other Works，London：Hogarth Press，1975，pp.306——343）一文中。

[2] 这一会议记录结集出版为两卷本《欧洲及其他者》（Francis Barker，ed.，Europe and Its Others，Colchester：Univ.of Essex Press，1985）。

[3] 穆迪姆贝，《非洲的创造：直觉、哲学和知识秩序》（Valentin Y.Mudimbe，The Invention of Africa：Gnosis，Philosophy，and the Order of Knowledge，Bloomington：Indiana University Press，1988）。

[4] 有关欧洲的混杂过去，见德里达，《另一航向》（第83页）以及本书第17页注释。霍米巴巴论述的众多优点之一，就是他从未忽视殖民地的混杂性。

[5] 一方面，她是美国特权教育制度下任何班级里的少数族裔学生。而另一方面，她又是［巴西女作家］克拉丽丝·李斯佩克朵的《世界上最小的女人》（Clarice Lispector，"The Smallest Woman in the World"，in Lispector，Family Ties，tr.Giovanni Pontiero，Austin：Univ.of Texas Press，1972，pp.88——95）里敏锐而又讥嘲的女主人公。

[6] 这一名称变化毫无疑问反映在世界银行的各种报告中，尽管在我写作本书时世界银行网站上没有一个条目这么写。这是我参加第四届世界妇女大会（北京，1995）的体会。有兴趣者可参见世界银行的职业介绍"性别与发展项目主管"（《经济学人》，1997年3月22日）。1997年4月，世界银行建立了一个"性别之家"网页，"以促进银行、其合伙人与全世界关注性别与发展的机构和个人之间的对话；一旦系统测试完毕，大部分材料都可以在网站上看到"（楷体为笔者所标）。

[7] 见译者前言，IM xxiii——xxix。

[8] 有关极为深刻尖锐的分析，见法丽达·阿赫塔尔，《生育权和人口控制的优生学和种族假设》（Farida Akhter，“Eugenic and Racist Premise of Reproductive Rights and Population Control”，in Depopulating Bangla desh：Essays on the Politics of Fertility，Dhaka：Narigrantha Prabartana，1992，pp.41——56）。我必须马上说，其中一些立场的明显倾向性是行动主义者被重重围困而深感痛苦的结果，这与我们这方文化上陈词滥调的、被认可的无知，丝毫不具可比性。

[9] 此章后面将提出属民言说和属下性问题。海瑞士·屈沃蒂指出，“我们不应该在一位王妃身上寻找属下性”，这是对的，但她认为这是我此处的计划，这是错的［见《印度和后殖民话语》（“India and Post-Colonial Discourse”，in Harish Trivedi and Meenakshi Mukherjee，eds.，Interrogating Post-Colonialism：Theory，Text and Context，Shimla：Indian Inst.of Ad vanced Study，1996，p.240）］。两句题外话：首先，因“queen”一词所带的所有英国或欧洲用法的意涵，所以将“Rani”翻译成“王妃”有点轻率（但我也提不出另一种译法）［见保兰·洪通吉在《非洲哲学：神话和现实》（Paulin Hountondji，African Philosophy：Myth and Reality，tr.Henri Evans，London：Hutchinson，1983）一书中对非洲“哲学”的思考］；以及斯皮瓦克和马提拉在《史诗与伦理》中对将“dharma”译为“宗教”，将“nyãya”译为“逻辑”等等这些问题的讨论。其二，我于1986年参观纳亨的舍摩国“皇宫”，令人震惊的是，我发现档案记录是从王妃以后才开始的。关于殖民和前殖民问题以及对有良好社会地位的女性的使用，是这一章的共同线索，还有以下这些从未被注意到的议题：女性尝试的言语行为、王妃的殉葬、布巴内斯瓦尔的反殉葬。

[10] 《体热》，又名《致命吸引力》，美国1981年拍摄的犯罪片。《甘地传》是1982年英国和印度合拍的史诗电影，记录了印度圣雄甘地史诗般传奇的伟大一生，1983年获第五十五届奥斯卡最佳影片等八项大奖。《走出非洲》是1985年美国拍摄的电影，讲述了女主人公在丹麦故居终日缅怀往昔［20世纪初］在东非肯尼亚度过的十几个春秋的故事，1986年获奥斯卡最佳影片奖。《家园与世界》1985年由孟加拉导演萨耶吉特·雷伊执导。——译注

[11] 詹明信，《后现代主义：或晚期资本主义的文化逻辑》（Fredric Jameson，Postmodernism；or，The Cultural Logic of Late Capitalism，Durham：Duke Univ.Press，1991，pp.20——21）。

[12] 怀特，《元历史：19世纪欧洲的历史想象》（Hayden White，Metahistory：The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe，Baltimore：Johns Hopkins Univ.Press，1973，p.5）。

[13] 怀特，《话语的转喻学：论文化批评》（White，Tropics of Discourse：Essays in Cultural Criticism，Baltimore：Johns Hopkins Univ.Press，1987，pp.125——126）。

[14] 怀特，《元历史》，第xi——xii页。

[15] 拉卡普拉，《重思知识史：文本、语境和语言》（Dominick LaCapra，Rethinking Intellectual History：Texts，Contexts，Language，Ithaca：Cornell Univ.Press，1983，p.344）。

[16] 拉卡普拉，《历史与批评》（LaCapra，History and Criticism，Ithaca：Cornell Univ.Press，1985，p.92，n.17）。

[17] 这一轻易，反映在本尼迪克特·安德森的《想象的共同体》中，在此书中，他借助小说生产极具影响的民族主义理论。有关孟加拉例子中对“文学”一词的翻新，见本拉吉，《雅座和街道：19世纪加尔各答的精英和大众文化》（Sumanta Banerjee，The Parlour and the Streets：Elite and Popular Culture in Nineteenth Century Calcutta，Calcutta：Seagull Books，1989）。

[18] 拉卡普拉，《重思知识史：文本、语境和语言》，第31页。

[19] 德里达，《档案热》（Derrida，“Archive-Fever”，Diacritics 25，Summer 1995：9——63）。

[20] 德里达，《档案热》，第72——73页。当齐泽克的著作运用拉康的阐释模式来理解法律（当然是低级别的个案）、其后果和范围时，它仍然是这本书形容的阐释循环的例外。特别参见《等待否定：康德、黑格尔和意识形态批判》（Slavoj Zizek，Tarrying with the Negative：Kant，Hegel，and the Critique of Ideology，Durham：Duke University Press，1993）。这也跟以下事实有关：齐泽克曾在政府上层部门工作，也极其活跃，他“参与”政治算计，很少有学院文学批评家能做到这点。如果弗洛伊德定下调子，从学科制度上将对叙事的读解规定为对伦理的例示，那么，齐泽克对拉康的运用也将对叙事的读解看做对政治的例示，最大程度上消减了将情节梗概解读为心理分析词法的“无中介表达”这一问题。

[21] 斯皮瓦克，《如同利刃的信》，第3——14页。另见斯皮瓦克，《差异中的女性》，第77——95页。罗纳尔德·印德恩有种有趣的看法，他认为历史材料是“梦”，见他的《想象印度》（Ronald Inden，Imagining India，London：Blackwell，1990，pp.55——56，40——41）；当然，印德恩并非说批评可以在此进行一种移情。有关对梦的超现实反事实的阐释，见穆霍帕德耶，《印度的梦历史》（Bhudeb Mukhopadhyay，“Swapnalabdha Bharatbarsher Itihash”，in Bhudeb Rachana Sambhar，ed.Pramathanath Bisi，Calcutta：Mitra and Ghosh，1969，pp.341——374）。

[22] 弗洛伊德，《超越快感原则》（Freud，“Beyond the Pleasure Principle”，SE 18，18，50——51）。我当然并不认为心理分析是一种疗法。

[23] 拉卡普拉，《历史与批评》，第73页。

[24] 詹明信，《政治无意识：叙事作为社会象征行动》（Fredric Jameson，The Political Unconscious：Narrative as a Socially Symbolic Act，Ithaca：Cornell Univ.Press，1981，p.20）。

[25] 海登·怀特对未被打断的叙事（其基本历史必须被恢复）有自己的看法：它是意识历史本身，是“历史想象的［比喻上进步论的］深层结构”，是“历史思维的单一传统”（《元历史》，第ix——x页）。在此，一切都在前进，就好像“意识”这一符号没有历史，没有地理政治特殊性。为了将他关于“政治无意识”的理论当作巨大容器，来容纳基本历史的未被打断的叙事，詹明信也选择了心理分析。他在拉康的想象、象征和现实的主体——范式/话语——秩序，和文本与历史的功能之间，建立了一种充分的类比。在我看来，是拉卡普拉成功地分析了这一成问题的做法，他认为这是对拉康理论的相当严重的错误运用。（《重思知识史》，第245——251页）

[26] 为了给文学读者确定方向，应该指出，这要比《印度之行》（A Passage to India，1924）中的虚构时间早一个多世纪。这本小说的虚构空间是一个殖民者安居的民族国家，感受着民族解放的最初声浪。作者福斯特的个人经历，发生在更富裕而不那么僻远的印度中部。我提到的国家则位于西北喜马拉雅山脉的丘陵地带，完全是另一个博弈。［见霍普柯克，《伟大博弈》（Peter Hopkirk，The Great Game，New York：Kodansha，1994）及斯皮瓦克，《福柯和纳吉布拉》（“Foucault and Najibullah”，in Kathy Komar and Ross Schidler，eds.，Lyrical Symbols and Narrative Transformations：Essays in Honor of Ralph Freedman，Columbia，S.C.：Camden House，1997）］这些博弈都是谎言，如今研究者又有了在这些国家中寻找一个“印度教印度”的兴趣，以与“英属印度”形成对照，前者是印度独立共和国的基础。这也由此为一个神权国家——它以一种表面民主的结构运作——开启了道路。比如，参见由这些国家之一的一位公民所拍摄的直接呈现式“纪录片”，其中展现了一位会讲英文、热衷选举的“现代”王妃，她给予下一代文化教导，包括支持寡妇在超越普通意义的亢奋一刻，自由选择自杀。［《闺房：场景和回忆》（“A Zenana：Scenes and Recollections），罗杰·桑德尔和贾拉于1982年拍摄的独立影像］这一观点倒过来被肤浅的“女性主义”立场合法化，后者认为妇女总是受到强迫。我在本章后面将详细探讨寡妇自杀殉葬这一问题。这里比较一下资产阶级女性主义者、狂热“个人主义者”、印度电影制作者阿帕纳·珊拍摄的电影《狄甘达》（Diganta）直接呈现的“现代化”。这部电影试图声称堕胎就是生育权，而这生育权被粗率理解为对自我的拥有权。电影中，丈夫爱玩吉他，怀孕的妻子像孩子般幼稚，出于愤怒，这妻子去堕了胎，因为怀孕让她“无法”继续从事她的事业，即到一个遥远的城市进行歌舞演出。关于将古典舞建构为女性事业的一个领域，以及后殖民话语所说的“女性主义表演”，见我的《如何讲解一本“文化上有差异”的书》（“How to Teach a ‘Culturally Different’ Book”，in Francis Barker et al.，eds.，Colonial Discourse/Postcolonial Theory，Manchester：Univ.of Manchester Press，1994，p.131）。

[27] 印度及伊斯兰各国高级警官。——译注

[28] 《董事会资料汇编，1819——1920》（Board’s Collections，1819——1820），摘自《孟加拉秘密会议记录》（日期不详）。所有档案材料均来自伦敦的印度事务部图书馆。

[29] 海德格尔，《艺术作品的起源》，第174，188页；詹明信，《后现代主义》，第59页。1935年此文刚写成时，海德格尔对这一“争执”的态度远非宽厚。比如，可比较下面我所引的两段话中，海德格尔如何编排使用“Streit”（冲突/争执）一词。第一段出自《作品与真理》，第二段出自《真理与艺术》：“作品之作品存在就在于世界与大地的争执（Streites）的实现的过程中”；“争执（Streit）并非作为一纯然裂隙之撕裂的裂隙，而是争执者相互归属的亲密性”。不能用帝国主义的殖民故事来填充这些框架，尽管海德格尔不断诱人这么做。我们回到了德·曼的“康德——席勒论证”。借助德里达的些许帮助［他在《绘画中的真理》（The Truth in Painting）一书中，将《艺术作品的起源》一文无限拉长了］，在面对海德格尔的康德时，我扮演席勒角色。

[30] 《伍尔维奇皇家军事学院入伍规定》，《服役名单：孟加拉》卷2，军事记录，日期不详。

[31] 《董事会资料汇编，1819——1920》，日期不详。

[32] 《孟加拉秘密通信》，1815年9月27日。

[33] 润饰，弗洛伊德所谓的醒后把梦中无条理的材料系统化来掩盖真相的行为。——译注

[34] 米歇尔·福柯，《权力/知识：访谈与其他著作选：1972——1977》（Michel Foucault，Power/Knowledge：Selected Interviews and Other Writings：1972——1977，tr.Colin Gordon et al.，New York：Pantheon，1980，p.114）。

[35] 《发往孟加拉的公文》，卷82，汇编13，990——14，004，由孟加拉军事委员会于1819年12月8日草拟。

[36] 在此，梅兰妮·克莱因的认识再次非常有帮助。尤见克莱因，《儿童心理分析》（The Psycho-Analysis of Children，tr.Alix Strachey，New York：Free Press，1984）。当妄想狂的——精神分裂的超我成为被压抑的超我时，态度更为温和。这就是殖民地主体。克莱因直陈意识形成过程中暴力的作用。我们可以运用她的洞见，看清如今的后殖民批评是如何被制造出来的。我称此为授权的暴力。贝尼特·帕里一定会否认这一点，而德勒兹和瓜塔里则会抛弃之。我在前一章里讨论过帕里的看法。至于德勒兹和瓜塔里对克莱因的尊崇和批判，见《反俄狄浦斯》里零星提到的内容。自然，克莱因的论述方式是描绘性、疗愈性的，而非分析性、革命性的。但是，德勒兹和瓜塔里误解了她，他们认为，克莱因所谓的部分主体在文本中忠于“一个失落的统一体或将要到来的全体”（第324页）。不过这点已超出本书范围，不该在此讨论。

[37] 拉克劳的精彩文章《解构、实用主义》（“Deconstruction，Pragmatism”）欢迎这一冲突，认为它是一种解决方式，而非训诫的绝境，这一绝境必然总是将你引入歧途，即便某些东西将要在先前的未来（作为过去的未来）中形成。

[38] 如果这句话中有一个被指定的“愿望”在运作，那它也没有什么阐释价值。

[39] 弗洛伊德，SE 4：330。下面所引的弗洛伊德的三段话都出自同一页。值得一提的是，在黑格尔的著作中，“确定存在［Dasein］是确定的存在［英译中失去的是德语中被确定的‘确定存在’的‘名字’］；它的确定性是存在中的确定性［seiende Bestimmtheit］，即性质”。（黑格尔，《逻辑学》［Science of Logic，tr.A.V.Miller，New York：Humani ties Press，1976，p.109；楷体为原作者所标］）。对我们来说，讨论弗洛伊德的“determinieren”（决定）和黑格尔的“bestimmen”（确定）之间的嬉戏，就离题太远了。

[40] 这是新社会运动的多元主义的基础。见拉克劳和墨菲，《霸权与社会主义策略》，第 198页。

[41] 在过去四十年充分的学术研究基础上，莫汗娣公正地评论了妇女在支撑世界贸易方面的关键作用。［见莫汗娣，《女工》（“Women Workers”），特别是第5页和第7页］。但是，在金融化过程中，女性的微型企业——以贷款为诱饵，而没有下层基础设施的支持——通过世界妇女银行和未经反思的普世女性主义的联盟，将最贫穷的农村妇女置于国际商业部门的直接商业剥削之下。我们不能无视金融资本，而只注意到全球化导致了薪资劳动的恶化。否则，贷款诱惑就可以被当作一个“解决方案”了。在资本通过股票交易计算机化、后福特主义的家庭工作化以及所谓的自由贸易优先，而走向全球化的过程中，女性薪资劳动的状况日益恶化。可能在“1989年革命”之后，世界贸易如今在掌控全球全面金融化方面排第二位。随着我这篇文章的推进，这一点将会阐释得更为清楚。

[42] 有关学科性的历史编纂所展现出来的商业主义和帝国主义之间的关系，见塞梅尔，《自由贸易帝国主义的产生：古典政治经济学：自由贸易帝国主义的帝国，1750——1850》（Bernard Semmel，The Rise of Free Trade Imperialism：Classical Political Economy：The Empire of Free Trade Imperialism，1750——1850，Cam bridge：Cambridge Univ.Press，1970）。标准观点可概括如下：“［贸易保护主义的］主体因此本质上与英国相关，只是顺带着与印度相关。”［见约瑟夫·托马斯，《商业主义与东印度贸易》（Parakunnel Joseph Thomas，Mercantilism and the East India Trade，London：Frank Cass，1963，p.v）］马克思在《东印度公司：历史与结果》（“The East India Company——Its History and Results”，1853）一文中，论述了英国议会与东印度公司之间的冲突，当时，他也认为这是商业主义冲突的一种表现。马克思自然不熟悉民族国家和多国及跨国公司之间的晚期资本主义冲突，因此，他将之形容为商业和工业、家庭制造和殖民制造之间的冲突：“因此印度成为工业利益与财阀政治、寡头政治之间竞争的战场。制造者意识到他们在英国的优势，因此要求铲除印度的这些敌对力量，要求摧毁印度政府的整个古老建制，让东印度公司最终灭

亡。”（马克思，《流亡纵览》，第315页）

[43] 我在第一章中已经讨论了这种内套。

[44] 提到“标准反对意见”，我想到的当然是查特吉的《民族主义思想和殖民世界》以及《民族及其部分：殖民和后殖民史》（The Nation and Its Fragments：Colonial and Postcolonial Histories，Princeton：Princeton Univ.Press，1993）。

[45] 珀西瓦尔·斯皮尔，《现代印度史》（Percival Spear，India：A Modern History，Ann Arbor：Univ.of Michigan Press，1972，pp.229，235）。任何延伸思考都会“解读”“档案”，以质疑普遍的“事实”概述，比如“乡村的耗竭”、“生活的普遍停滞”以及“社会疾病”等等，从而对这种多因素决定的生产提出疑问，这是一种超越了专业大学生知识范围的策略，大学生是意识形态生产的积极单位，针对他们，此种权威文本才被书写。对“印度”和“印度人”（就像所有专有名称一样）毋庸置疑的善意的爱和感激，是“真实的结果”，是“表达”，也应该被这么理解。斯皮尔只探讨现实和事实，他以一种实际的、目的论的叙事开篇，并在书中继续扩展这一点：“这本书的目的是描绘印度如何在西方冲击下转型为一个现代民族国家。”（斯皮尔，《现代印度史》，第231——233页，第vii页）事实上，我选择斯皮尔的著作而非最新的历史研究著述，是因为他的思想更接近美国的一般看法。将话语形成的这一动荡的巨大冲击，命名为“转型”，其实排除了殖民和后殖民历史中的所有其他东西，只留下这一路线：本土提供信息者/殖民主体/后殖民主体/全球化主体——我这本书就是想要勾勒这一路线。冷战后，在美国有一种美国必胜的情绪。“民主化”是国家资本主义转型（通过对未开化地无效而有效）的代号，也是它的殖民地转变为合理化的全球金融化的进贡经济体的代号，它携带着早期殖民主义教化使命的气息。大家再次把“转型”挂在嘴边。而这一词语如今更专门针对社会性别。这是一个被全球化的主体。性欲的合理化；对性别关系的侵略性重新建构；以女性微型企业为名，用贷款诱惑贫穷女性，而事实上并没有基础配套设施的建设；将“发展中的女性”（现代化）修订为“性别与发展”（世界经济新秩序）——这一切都被视为所谓的全球姊妹情谊。舍摩国王妃不过是久远的先驱。

[46] 比如，可见克里斯托弗·希尔，《英国经济史》（Christopher Hill，Pelican Economic History of Britain，vol.2，New York：Penguin，1969，pp.216——220）。

[47] 菲利普斯，《东印度公司，1784——1834》（C.H.Philips，The East India Company，1784——1834，Manchester：Manches ter Univ.Press，1961，p.2）。

[48] 关于如今将第三世界女性表现为受害者，见莫汗娣，《在西方眼中：女性主义学术与殖民话语》（“Under Western Eyes：Feminist Scholarship and Colonial Discourses”，in Chandra Talpade Mohanty et al.，eds.，Third World Women and the Politics of Feminism，Bloomington：Indiana Univ.Press，1991，pp.51——80）。

[49] 有关东印度公司在美国的贸易，见菲利普斯，《东印度公司》，第106——107，156——158页。如今学界的文化研究也可能成为沿此路线的知识产权贸易的一小部分。

[50] 见斯皮瓦克，《再论权力/知识》（“More on Power/Knowledge”，in Outside，pp.25——51）。

[51] 《孟加拉秘密通信》，1815年8月2日。

[52] 同上，1815年5月22日。

[53] 《董事会资料汇编，1819——1920》，摘自《孟加拉秘密会议记录》，1815年11月12日。

[54] 对于在孟加拉语境中（但有着更为广泛的应用）对这一点的讨论，见迪佩什·查卡拉巴提，《重思工人阶级史：孟加拉，1890——1940》（Dipesh Chakrabarty，Rethinking Working-Class History：Bengal，1890——1940，Princeton：Princeton Univ.Press，1989）。

[55] 《发往孟加拉的公文》，卷22，汇编13，990——14，004，孟加拉政治部，回信，1816年12月10、12和28日；以及摘自《服役名单：孟加拉》，卷2，军事记录。

[56] 在《古代印度：中学历史课本》（Ancient India：A Textbook of History for Middle Schools，New Delhi：NCERT，1975）及《中世纪印度：中学历史课本》（Medieval India：A Textbook of History for Middle Schools，New Delhi：NCERT，1978）中，塔帕教授试图在中学教育层面控制这种叙事的生产。［另参见塔帕，《阐释早期印度》（Romila Thapar，Interpreting Early India，New York：Oxford Univ.Press，1992）］民族政治、全球政治以及政治经济的各种力量，利用罗斯著作的内容，发动大规模的印度民族主义暴力行动，这种暴力认为自身是种应对和恢复行为，因而是合理的。要关注这种叙事在全球的活动，见《天下一家：世界中的印度人》（Biju Mathew et al.，“Vasudhaiva Kutumbakam：The Hindu in the World”），即将收录于《流散》（Diasporas）。

[57] 《发往孟加拉的公文》，对1816年12月11日政治信件的回信；日期为1819年12月1日。

[58] 《董事会资料汇编，1819——1820》，摘自《孟加拉秘密会议记录》，1815年10月12日。

[59] 歌丽·维斯万纳森，《征服的面具》（Gauri Viswanathan，The Masks of Conquest，New York：Columbia Univ.Press，1989），为这种现象提供了文献叙事。

[60] 夏斯特里，《孟加拉亚细亚协会保管的政府所收梵语手稿的目录说明》

（Mahāmahopadhyāya Haraprasad Shastri，A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Government Collection under the Care of the Asiatic Society of Bengal，vol.3，Calcutta：Asiatic Society，1925，p.viii）。

[61] 阿克巴（1542——1605），莫卧儿帝国皇帝（1556年到1605年在位），征服了印度北部大部分地区并推行宗教宽容政策。——译注

[62] 爱德华·汤普森，《殉夫自焚：印度寡妇殉葬仪式的历史和哲学探究》（Edward Thompson，Suttee：A Historical and Philosophical Enquiry into the Hindu Rite of WidowBurning，London：1925，pp.130，47）。

[63] 指19世纪。——译注

[64] 亲笔信（G.A.雅各布致未署名收件人），附在斯特林纪念图书馆（耶鲁）所收《阿阔婆吠陀》（The Mahanayana-Upanishad of the Atharva-Veda with the Dipika of Narayana，ed.Colonel G.A.Jacob，Bombay：Govt.Central Book Depot，1888）抄本封面内侧，楷体为笔者所标。这一认识所导致的特别危险，是我在本章内讨论的种族差异的惯用主题。

[65] 《发往孟加拉的公文》，1816年12月11日政治信件的回信，日期是1819年12月1日。这里，我们处于第210页注释所提及的“伟大博弈”中。

[66] 殉夫自焚，旧时印度寡妇为完成作为妻子的真正职责，在丈夫葬礼上以柴堆自焚。——译注

[67] 汤普森，《殉夫自焚》，第132页。

[68] 《荒原》最后一句是“Shantih，Shantih，Shantih”，意思是“平安，平安，平安”。——译注

[69] 在此，萨义德的《东方主义》（Edward W.Said，Orientalism，New York：Pantheon，1978）仍是权威文本。这并不是说那些名字不重要。1996年，梅加瓦蒂·苏加诺普翠在印度尼西亚动员政治力量。她抛弃夫姓，而以“苏加诺普翠”［意指“（前总统）苏加诺的女儿”］为姓，用意十分明显。她名字的意思是“涌自云端”，据她父亲说，那是为了纪念她出生那天下了雨。芭芭拉·克罗塞特在《纽约时报》的文章认为，她是亚洲的王朝女性领导人之一［见《被亚洲统治女性奴役？看清楚再说》（Barbara Crossette，“Enthralled by Asia’s Ruling Women?Look Again”，The New York Times，10Nov.1996，sec.4，p.3，col.1）］。欧洲女性领导人——撒切尔夫人或帕梅拉·哈里曼——则等同于资本。在资本主义和家长制之间如何选择：女性主义并不太了解曾经的和目前的社会主义国家。如果想研究苏加诺普翠的改名，必须思考所有这一切，更不用说在印度尼西亚政治中，它源自梵语而非阿拉伯语。而我一位名叫“Hasi”（微笑）的同学已经在圣安东尼奥一家医院里当了二十年医生了。

[70] 《董事会资料汇编，1819——1920》，摘自《孟加拉秘密通信记录》，亚当致奥克特洛尼，1815年5月22日。

[71] 《董事会资料汇编，1819——1920》，摘自《孟加拉秘密通信记录》，伯奇致梅特卡夫（附在梅特卡夫致亚当的信中）的一封信的抄本，1816年3月5日。

[72] 有关主体和能动者之间的区分，见斯皮瓦克，《阅读〈撒旦诗篇〉》和《对文化研究问题的点点思考》（in Outside，pp.217——241，255——284）；以及《关于民主的对话》（“A Dialogue on Democracy”，in David Trend，ed.，Radical Democracy：Identity，Citizenship，and the State，New York：Routledge，1995，p.218）。

[73] 《董事会资料汇编，1819——1920》，摘自《孟加拉秘密通信记录》，亚当致梅特卡夫，1815年5月22日。

[74] 我将在此援引两个不同文本，里尔克，《布里格手记》（Rainer Maria Rilke，The Notebooks of Malte Laurids Brigge，tr.Stephen Mitchell，New York：Random House，1983）和黛维，《翼龙》。

[75] 《曾达的囚徒》，英国作家安东尼·霍普所著小说。——译注

[76] 原文为“Maharani”，它和“Rani”都指印度前土著邦国的王妃，但“Maharani”位阶比“Rani”高。——译注

[77] 有关“孟加拉复兴”，见古普塔（编），《孟加拉复兴研究》（Atulchandra Gupta，ed.，Studies in the Bengal Renaissance，Calcutta：National Council of Education，1977）。王妃的儿子参观过印度教改良派组织梵社。

[78] 见巴德汉，《妇女、工作、福利和地位：印度传统与变革力量》（Kalpana Bardhan，“Women，Work，Welfare and Status：Forces of Tradition and Change in India”，in South Asia Bulletin 6.1，Spring 1986）。

[79] 这里有另一内套的痕迹。这句话写于1990年。所做的就是查阅《经济政治周刊》或在电脑上查阅图书馆目录。但是此书作者爱好文学，常常被个别的以及未经核实的文本吸引，又受到解构思想的足够影响，认为生活是被织就的或有文（纹）理的。（这也是我对文学作家所下的判语。）对她来说，“考察”开始包含与这些女性（的情境）的渐增的批判性亲密。而她再次明白，生活文本就像文字文本一样，甚至不是在语言中而是在习语中被理解。（这也是对爱丽儿——凯列班争论所抛弃的东西，我所做的论证。）她尊重与译员一起进行的“治疗性地”解决问题的危机处理；但是她所能做的就是对属民教学之文理的“预防性”工作。她因此发现以下奇怪现象：在印度激进女性主义书写中，很少提到国家那“令人生畏的杂语”，它是对“秘密相遇”的限制［见斯皮瓦克，“译者前言”，IM，xxv；以及《对语言文化问题的点点思考》（in Proceedings of the International Symposium on Linguisticulture，Osaka：Univ.of Osaka Press，

1996，pp.i——viii）］。遵循她“必须去考察……”这一要求，她退回这些领域：其中，她不仅能说和教授这种语言，而且也具有足够的便利条件来改变习语。令人羞愧的是，作为一位一直在批判孟加拉沙文主义的批评家（本书的隐含读者对此所知甚少），她不得不将她的“考察”定位于西孟加拉和孟加拉国。关于这一举动的一些标记将在第四章中出现。在这里可以这样说，即便在那撤退中，普路赖（Purulia）和吉大港地区的本地语言和缅甸若开族的混杂习语就让她止步在那里。然而本书不准备止步于这些局限。另一方面，在伟大机器的层面，当金融资本取代世界贸易成为主导后，没有基础设施投入或不牵涉社会再分配（见第222页注释）的贷款诱惑这一奇特现象，创造了属民对全球金融化的普遍愿望。这就是新的被全球化了的主体，与超级剥削的可见暴力相当不同。这本书现在从那一他者文本包围了我，就像王妃的轨迹曾经对我做的一样。

[80] 德里达认为，只有在主体思考自己的死亡时，才能触及胡塞尔所谓的“鲜活当下”（the living present），见《言辞和现象：再论胡塞尔的〈符号理论〉》（Speech and Phenomena：And Other Essays on Husserl’s Theory of Signs，tr.David B.Allison，Evanston：Northwestern Univ.Press，1973，pp.53——54）。

[81] 肯尼斯·阿舍尔，《解构方法对尼采的利用和滥用》（Kenneth Asher，“Deconstruction’s Use and Abuse of Nietzsche”，Telos 62，Winter 1984——1985：175）。

[82] 因此，联合国必须在它们能够发展“女性”之前先将她合理化。然而，如果这些女性仍然是个别的、秘密的（有关“秘密”的，见IM xxv），那么舍摩国王妃和布巴内斯瓦尔（参见下文），以及事实上莉莉·莫娅和里戈贝塔·门楚［见《并非实验玩具》以及《我，里戈贝塔·门楚：危地马拉的印度妇女》（I，Rigoberta Menchú：An Indian Woman in Guatemala，tr.Ann Wright，London：Verso，1984）］，将非常具有启发意义。她们必须溢出体系，以文学形式来到我们面前。资本仍然是大体可以被理解的抽象——数学的要素（matheme）已经被人类意识侵染。心理文化体系——包括规范的心理传记、心理分析——也倾向于做到这点。在寻找论述中的抽象物——它们是具体个别的前提和结果——的过程中，福柯非常聪明，选择了薄描而非“厚描”［有关文献，见斯皮瓦克，《再论权力/知识》（“More on Power/Knowledge”，Outside，pp.25——51）］。但是，我们必须也留意门楚，而且针对她说的必然是身份政治的习语来解读她，那些习语借自反抗殖民征服的更为久远的集体策略：“当然，我需要大量时间来告诉你我的人民的事情，因为这并不容易理解。而且，我认为我已经在叙述中表明了这一观点。然而，我仍然对我的印度身份保密。我仍然对那些我认为别人不该知道的事情保密。就算他们是人类学家或知识分子，不管他们有多少书，也不能发现我们的所有秘密。”（第247页）这一文本不在书中，是秘密对我们保密，而不是我们保有秘密。

[83] 因为这种书写，对历史的文本研究有了自己的生命。对美国文学批评家来说，《表达》（Representations）杂志里有最丰富的成果。其他突出文本有卡洛·金兹

伯格，《神话、象征、线索》（Carlo Ginzburg，Myths，Emblems，Clues，tr.John and Anne C.Tedeschi，London：Hutchinson，1990）以及马丁·杰，《力量场域：在知识历史和文化批评之间》（Martin Jay，Force Fields：Between Intellectual History and Cultural Critique，New York：Routledge，1993）。彼特·德·柏拉在《损毁历史面目》（Peter de Bolla，“Disfiguring History”，Diacritics 16，Winter 1986：49——58）一文中论述了后结构主义历史。这份书单还可以再列下去。琼·瓦拉赫·斯科特通过否认所有似乎作为基础来运作的事物的不变性和先验性，将［历史学家分析框架的力量和作为他或她研究对象的事件之间的关系］双方都历史化了，从而富有成果地拆解了拉卡普拉的移情寓言［见《经验》（“Experience”，in Judith Butler and Joan W.Scott，eds.，Feminists Theorize the Political，New York：Routledge，1992，p.37）］。斯科特的模式可以让“责任”不对称地继续。但是，王妃的不对称性如此强烈，“责任”无法企及。在殖民主义过渡期，她为了殖民话语而先期出现。而在后殖民占主导地位的“印度”话语中，她是缺席的，只通过葬礼名单作为一具尸体而存在。事实上，那一主导话语通过她的生命——恰是作为女性（妻子和母亲）——而秘密存在。这里没有任何可能将欧洲外省化，就像迪佩什·查卡拉巴提会做的那样，也没有任何可能从最小语义单位上来理解，就像杰·史密斯会做的那样［见查卡拉巴提，《后殖民性和历史的技巧：谁代表“印度”过去说话？》（Chakrabarty，“Postcoloniality and the Artifice of History：Who Speaks for ‘Indian’ Pasts?”，Representations 37，Winter1992：1——26）；史密斯，《别再玩语言游戏：词语、信念和法国现代早期政治文化》（Jay Smith，“No More Language Games：Words，Beliefs，and the Political Culture of Early Modern France”，American Historical Review 102.5，Dec.1997：1416）］。在王妃这个人物身上出现的，就是阐释本身；那一历史的任何系谱都可以视她就是非实体的、语言上的工具。她像文学作品一样无法证实，而她却被书写进作为殖民性的历史中，事实上，她允许了这种书写，所以后殖民就可以将她的“历史的自我定位”视为一个问题［见维韦克·达勒什瓦尔，《我们的时代：历史、主权和政治》（Vivek Dhareshwar，“‘Our Time’：History，Sovereignty，Politics”，Economic and Political Weekly，11Feb.1995，pp.317——324）］。

[84] 有关所有言辞行为都是书写单位的论证，见德里达，《签名事件语境》（“Signature Event Context”，Margins，pp.307——330）。

[85] 王妃理解民族主义，也超越了民族主义，就像我们在这章其余部分将会看到的那样，不管她如何费尽力量想要“发言”，她都保守着自己的秘密。我在本书中已经引用了本尼迪克特·安德森（《想象的共同体：反思民族主义的起源与蔓延》）和帕尔塔·查特吉的话，他们两人对这一编码的机制进行了详尽的阐释，但是，就如霍米巴巴在《散播民族》（“DissemiNation”，Nation and Narration，New York：Routledge，1990，pp.291——322）一文中所指出的（他特别提到安德森），对编码的说明无法解释过度或“不可比较性”。霍米巴巴的论证与少数族裔的不可分解性特别相关；而我在此的论述与“性别不同”（sexuate）的过度特别相关，就如伊里加雷的《性别权利的必要性》（“The Necessity for Sexuate Rights”，in Margaret Whitford，ed.，The Irigaray Reader，Cambridge：Blackwell，1991，pp.204——211）一文一样。是

在“性别不同”的、永远在逃避的形式化的过度中（有关这点与德里达的关联，见附录），布巴内斯瓦尔在发言，在保守秘密，也被禁声。文本的剩余部分通过研究殉葬的心理文化体系，紧紧围绕这一谜题。

[86] 阿尔都塞，《列宁和哲学及其他》，第66页。德里达，《断念》（“Desistance”，in Philippe Lacoue-Labarthe，Typography：Mimesis，Philosophy，Politics，tr.Christopher Fynsk，Cambridge：Harvard Univ.Press，1989，pp.1——42）。

[87] 米歇尔·福柯，《语言，反记忆，实践：论文与访谈选》（Michel Foucault，Language，Counter-Memory，Practice：Selected Essays and Interviews，tr.Donald Bouchard and Sherry Simon，Ithaca：Cornell University Press，1977，pp.205——217），此后标注为“FD”。在需要忠于原文的地方，我改动了此书英文版的表述以及其他英译。指出以下这点很重要：西欧知识分子对美国教授和学生的“影响”，是通过他们的论文集而非翻译过来的长篇论著。而且，在那些论文集中，可以理解，更具话题性的文章传播更为广泛。［德里达，《人文科学话语中的结构、符号和游戏》（“Structure，Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences”，in Richard Macksey and Eugenio Donate，eds.，The Structuralist Controversy：The Languages of Criticism and the Sci ences of Man，Baltimore：Johns Hopkins Univ.Press，1972），就是一例。］因此，从理论生产和意识形态再生产的角度来看，我要讨论的这篇对话并不一定已经作废。在我自己不足的生产中，我最不在意的谈话类别却令人尴尬地被证明最受欢迎。不言而喻，没有人制造出塞缪尔·亨廷顿［《文明的冲突和世界秩序的重建》（The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order，New York：Simon&Schuster，1996）］那样的观点来反驳这点。后面我会更多讨论亨廷顿。

[88] 这里暗指1968年毛主义在法国掀起的浪潮。见米歇尔·福柯，《论普遍正义：与毛主义者的讨论》（Michel Foucault，“On Popular Justice：A Discussion with Maoists”，Power/Knowledge，p.134），后文标注为“PK”。对这一指涉的说明使挪用机制一览无遗，强调了我的观点。此讨论中中国的地位就是范例。如果福柯坚持说“我不了解中国”，那么他的对话者（毛主义者）对中国的态度，则是德里达所谓的“中国偏见”。

[89] 正如艾瑞克·沃尔夫在《欧洲及没有历史的人民》（Eric Wolf，Europe and the People without History，Berkeley：University of California Press，1982）一书中所说的，这是更大征象的一部分。

[90] 瓦尔特·本雅明，《夏尔·波德莱尔：发达资本主义时代的抒情诗人》（Walter Benjamin，Charles Baudelaire：A Lyric Poet in the Era of High Capitalism，tr.Harry Zohn，London：Verso，1983，p.12）。福柯在波德莱尔作品中发现了现代性的典例［见福柯，《什么是启蒙？》（Foucault，“What Is Enlightenment?” in Paul Rabinow，ed.，The Foucault Reader，New York：Pantheon，1984，pp.39——

42）］。

[91] “即便赠礼只是拟象，我们也必须为这一拟象的可能性提供说明。而且，我们必须提供对欲望的说明，以呈现一种说明。如果反对理性原则，或没有理性原则（principium reddendae rationis），就做不到这点，即便后者在其中发现了自身的局限和资源。”（德里达，《特定时间》，第31页）

[92] 德勒兹和瓜塔里，《反俄狄浦斯》，第40——41页，及其他各处，第26页。

[93] “什么是写作？如何确定它？本质的什么确然性必须指导经验调查？……且让我们躲在文字学知识的领域，不去冒险触及‘什么是’这一问题或反问题的危险必要性。”（OG 75）在《断念》一文中，德里达指出，这种批判总是被教条污染，因此使得康德的区分成为“臆测”。在《丧钟》中，哲学命题是书写模仿，而不是如我们在讨论的对话那样，以意图行为“上演”。有关后一部著作中经验范畴的浮现，见附录。

[94] 阿尔都塞，《列宁和哲学及其他》，第132——133页；英译文有改动。

[95] 德勒兹和瓜塔里，《千高原：资本主义与精神分裂症》（Deleuze and Guattari，A Thousand Plateaus：Capitalism and Schizophrenia，tr.Brian Massumi，Minneapolis：Univ.of Minnesota Press，1987，pp.351——423）。

[96] 有关这点，也可参见斯图尔特·霍尔，《意识形态问题——没有担保的马克思主义》（Stuart Hall，“The Problem of Ideology——Marxism without Guarantees”，in Betty Matthews，ed.，Marx：A Hundred Years On，London：Lawrence and Wishart，1983，pp.57——84）。

[97] 我在别处从更为欣赏的角度做了阐释，试图绕过这一危险（尽管从未完全做到）。见斯皮瓦克，《再论权力/知识》。

[98] 有关例子，见PK 98。

[99] 由此，难怪福柯的著作（早期和后期）都建立在一个太过简单的压迫/压抑概念上。在此，他的论敌是弗洛伊德，不是马克思。“我有种强烈感觉，要分析权力的机制和作用，［压抑概念］完全不够充分，而这一概念却如此普遍地用来形容当今社会的特点。”（PK 92）弗洛伊德的论点——在压抑中，情感在现象上的等同是模糊的，因为不悦可以被欲望为快乐，这由此也彻底重写了欲望和“利益”之间的关系——的微妙敏锐之处，在此似乎被完全贬低了。有关压抑概念的详细阐述，见OG 88，333——334，以及德里达，《有限公司基本知识》（Limited inc.abc，Evanston：North western Univ.Press，1988，pp.74——75）。这里的问题还是福柯拒绝考虑被建构的主体这一层面——以未被侵染的用词不当的名义。

[100] 阿尔都塞对这一特别情境的表达也许过于概略，但相比我们这里考察的论证，这种看法似乎对它的范式更为小心。阿尔都塞写道：“阶级本能是主观的、自发

的。阶级立场是客观的、理性的。要达致平民阶级立场，平民的阶级本能只需要被教导，而相反，小资产阶级（因而也是知识分子）的阶级本能则必须被革命。”（《列宁和哲学及其他》，第13页）这一谨慎范式的极为费力的双重纽带、它的总是早已被通过的绝境，也许才是对德里达目前看法的一种读解：德里达坚持认为正义是对不可能的体验，并坚持认为，从范畴上来说，就它们的前提假设而言，决定总是并不充分（见附录）。

[101] “重复在此有用吗？”我的匿名读者问到。我只在上百的随机例子中引一例：1997年11月7日在哥伦比亚大学举办的“学科和跨学科：与边缘对话”研讨会。整个会议呈现了美国（这里指纽约）不同少数族裔之间的友善关系，这是激进女性主义的目标，面对表面底下暗流涌动的恶意在认同上的冲突，这个目标似乎是有益的。但是，一个被强化的多元文化美国主体、后殖民性的最新面孔，对全球化仍然毫无用处，也许还有害。唉，所以这一点仍然值得再说一遍。

[102] 福柯随后对德勒兹这一表述的解释（PK 145）更接近德里达的概念，即理论无法是一种彻底分类，它总是由实践来规定。

[103] 参见PK 141，188所采纳的令人惊讶的不加批判的表达概念。我总结这一段落、批评知识分子对属民群体的表达的论述，应该与联盟政治严格区分开，后者是在社会化资本内考虑其框架，并将人民团结起来，这么做并不是因为这些人受到压迫，而是因为他们被剥削。这一模式在议会民主里最为吃香，其中，表达不仅未被驱逐，反而被详尽展现。

[104] 马克思，《流亡纵览》，第239页。

[105] 马克思，《资本论》1：254，302。

[106] 这是马克思著作中语调极为讽刺的一个段落，是针对以下语境写的：一边是路易·拿破仑的欺骗性“表达”，一边是资产阶级利益对“革命农民”的经常性镇压（《流亡纵览》，第239页）。许多草率的读者认为马克思在这里提出的是他自己对所有农民的观点！

[107] 马克思，《流亡纵览》，第239页。楷体为笔者所标。

[108] 见埃罗尔·劳伦斯对常识的精彩而简短的定义和讨论［《不过就是常识：种族主义的“根源”》（Errol Lawrence，“Just Plain Common Sense：The ‘Roots’ of Racism”，in Hazel V.Carby，et al.，The Empire Strikes Back：Race and Racism in 70s Britain，London：Hutchinson，1982，p.48）］。马西娅·兰迪的《电影、政治和葛兰西》深入讨论了葛兰西关于“常识”和“良好判断力”的概念（Marcia Landy，Film，Politics，and Gramsci，Minneapolis：Univ.of Minnesota Press，1994，pp.73——98）。

[109] 可以认为，马克思所谓的“使用价值”是一种“理论虚构”，就像“自然交易”一

样是潜在的矛盾修辞。我试图在《对价值问题的点点思考》（第154——175页）中阐明这一点。

[110] 有关这点的阐述，见斯皮瓦克，《为这时代教学》（“Teaching for the Times”，in Bhikhu Parekh and Jan Nederveen Pieterse，eds.，The Decolonization of the Imagination，London：Zed，1995.pp.177——202）；以及《新旧流散民：跨国世界中的女性》（“Diasporas Old&New：Women in a Transnational World”，in Textual Practice 10.2，1996：245——269）；另外，专门探讨印度的文章，见马修（编），《天下一家》（Biju Mathews et al.，“Vasudhaiva”）。

[111] 德里达，《日内瓦语言学圈子》（“Linguistic Circle of Geneva”，in Margins，尤其是第143——144页），可以提供一种方法，来评估家庭在马克思关于阶级结构的词法中不可简化的位置。

[112] 马克思，《资本论》1：128。这是常识。马克思接着表明，价值意味着使用和交换的抽象。对这一点的阐明，不在本书讨论范围内。

[113] 世界新秩序中，情况变化了。让我们称世界银行/国际货币基金组织/世界贸易组织是“经济”，联合国是“政治”。它们之间的关系被以性别（“文化”）的名义进行协商，这也许就是微观逻辑本身。

[114] 我意识到马克思主义和新康德主义之间的关系充满了政治。我自己无法知道，在马克思本人的文本和康德的伦理时刻之间，如何建立一条连贯的线索。但是，对我来说似乎是，马克思对作为历史能动者的个人的质疑，应该在以下语境中被解读：与康德对笛卡儿的批判所开创的个人主体断绝关系。

[115] 马克思，《政治经济学批判大纲》，第162——163页。

[116] 雅克——阿兰·米勒，哲学家，拉康的女婿和后继者。——译注

[117] 爱德华·W.萨义德，《世界、文本和批评》（Edward W.Said，The World，the Text，and the Critic，Cambridge：Harvard Univ.Press，1983，p.243）。

[118] 黑兹尔·卡比（编），《帝国反击：70年代英国的种族与种族主义》（Hazel Carby，et al.，The Empire Strikes Back：Race and Racism in 70s Britain，London：Hutchinson，1982，p.34）。

[119] 斯皮瓦克的《点点思考》阐述了这一论点。《反俄狄浦斯》再次并未忽视经济文本，尽管它的处理也许太富寓言性。就此而言，《千高原》里从“精神分裂”到“根茎”的分析也许并无益处。

[120] 见福柯，《疯癫与文明：理性时代的疯狂史》（Foucault，Madness and Civilization：A History of Insanity in the Age of Reason，tr.Richard Howard，New York：Pantheon，1965，pp.251，262，269）。

[121] 尽管我认为詹明信的《政治无意识：叙事作为社会象征行为》（Political Unconscious：Narrative as a Socially Symbolic Act，Ithaca：Cornell Univ.Press，1981）具有重要批判价值，或许因为我这么认为，但我希望在此，我的研究计划可以与他以下恢复特权叙事的遗迹的做法相区分："是在对那一未被打断的叙事的痕迹的追踪中，是在将这一根本历史的被压抑、被掩盖的现实还给文本表层的过程中，政治无意识学说找到了其作用和必要性。"（第20页）

[122] 有关对寺庙舞者例子中这一转变的详细说明，见库纳勒·帕克（Kunal Parker）即将出版的著作。

[123] 托马斯·巴宾顿·麦考利，《印度教育备忘录》（Thomas Babington Macaulay，"Minute on Indian Education"，in Selected Writings，John Clive and Thomas Pinney，eds.，Chicago：Univ.of Chicago Press，1972，p.249）。

[124] 我在《国际框架内的法国女性主义》（"French Feminism in an International Frame"，in In Other Worlds，pp.136——141）一文中，谈到克里斯蒂娃的《论中国妇女》（Julia Kristeva，About Chinese Women，tr.Anita Barrows，London：Marion Boyars，1977）一书时，更详细地探讨过这个问题。

[125] 葛兰西，《南方问题》（Antonio Gramsci，The Southern Question，tr.Pasquale Verdicchio，West Lafayette，Ind.：Bordighera，Inc.，1995）。通常，我所谓的"阅读寓言"是保罗·德·曼提出的那个意思。

[126] 萨义德，《叙事的许可》（"Permission to Narrate"，London Review of Books，16Feb.1984）。

[127] 古哈，《属民研究》（Guha，Subaltern Studies，Delhi：Oxford Univ.Press，1982，1：1）。

[128] 古哈，《属民研究》，第4，8页。由斯皮瓦克发起，《属民研究选》（Selected Subaltern Studies，New York：Oxford Univ.Press，1988）在美国出版，但这时，古哈这一严格定义的术语（"属民"）的有用性在很大程度上失落了。古哈编写的《属民研究读本》（A Subaltern Studies Reader，Minneapolis：Univ.of Minnesota Press，1997）一书对此进行了纠偏。在如今的一般用法中，恰是占据了一个差异空间的属民这一概念，在以下这样的表述中失落了："在强行灌输下，属民挪用了主人文化"［艾米丽·阿普特，《法国殖民研究和后殖民理论》（Emily Apter，"French Colonial Studies and Postcolonial Theory"，Sub-Stance 76/77，vol.24，nos.1——2，1995：178）］；或更糟的是，詹明信将属下性奇怪地定义为"低人一等的体验"［《马克思的被盗的信》（"Marx's Purloined Letter"，New Left Review 209，1994：95）］。

[129] 古哈，《属民研究》1：1。

[130] 自那以后，在印度，关于印度民族主义的选举争议和恐怖活动不断增加，这产生了学科影响，其中更为令人担忧的指责对准了属民研究群体。见艾哈迈德，《在理论上：阶级、民族、文学》（Aijaz Ahmad，In Theory：Classes，Nations，Literatures，New York：Verso，1992，pp.68，194，207——211）；以及苏米特·萨卡尔，《同盟家族的法西斯主义》（Sumit Sarkar，“The Fascism of the Sangh Parivar”，Economic and Political Weekly，30Jan.1993，pp.163——167）。

[131] 乔杜里，《社会科学新浪潮》（Ajit K.Chaudhury，“New Wave Social Science”，Frontier 16——24，28Jan.1984，p.10）。楷体为笔者所标。

[132] 近来有种倾向，就是土著或被逐（dalit＝被压迫）知识分子书写的一切，都会被浪漫化，我并不相信这一做法会解除属民被抹杀的状况。

[133] 《转包的贫穷》（“Contracting Poverty”，Multinational Monitor 4.8，Aug.1983：8）。这份报告由约翰·卡瓦纳和乔伊·哈克尔撰写，他们在政策研究所工作，参与国际公司计划。楷体为笔者所标。

[134] 扎森，《论经济公民》（Saskia Sassen，“On Economic Citizenship”，in Losing Control?Sovereignty in An Age of Globalization，New York：Columbia Univ.Press，1996，pp.31——58）。

[135] 将第三世界制造为一个能指的机制，特别容易被卡比在《帝国反击：70年代英国的种族与种族主义》里的那类分析——它探讨作为能指的种族的建构——所接受。在当代局势中，为了回应向欧洲中心迁徙的移民的增长——它是后殖民性、新殖民主义、前苏联终结以及全球金融化在人口统计学上的附带结果——南方（过去的第三世界，加上以往第二世界的一些转变成分）被重新创造为北方中的南方。即便是巴利巴尔和沃勒斯坦所写的精彩著作《种族、民族、阶级：暧昧的身份》（Etienne Balibar and Immanuel Wallerstein，Race，Nation，Class：Ambiguous Identities，tr.Chris Turner，New York：Verso，1991）也从这一虚构出发，将之作为毋庸置疑的前提。

[136] 但之后，就如我在别处（《教育机器中的局外人》，第113——115页；《捉刀》，第69——71，82页）详细指出的，他这方面的论著开始有一种将迁徙和转移视为起源的思考倾向（见本书第17页）；这一倾向出现在他对马拉诺人这一绝对抵达者形象的分析中，以及在更为近期的对“好客”的讨论中。他从城市混杂的角度来刻画本土属民的形象，认为它是文化保守主义、地理泥古主义、本体怀旧主义的关联（《马克思的幽灵》，第82页）。在此，他再次用早已存在的倾向思考。就像德里达及其他人告诉血统纯正的马克思主义者的，必须用马克思的方式来解读马克思，读者仿似被马克思的幽灵缠身；因此可能对解构进行解构（正如克莱因用弗洛伊德的思想来分析弗洛伊德）：不要指责、不要辩解，让它成为“你自己的”，反过来为你所用——没有任何保证——除非这一程式到了明天或就在这样说它时变得无用：“每次我们陡然或炫耀地颠倒种族中心主义，总有些努力默默地隐藏在所有突出的效果背后，强化一

个内在，从中捞取一些本国利益。”

[137] 约翰·罗尔斯，《政治自由主义》（John Rawls，Political Liberalism，New York：Columbia Univ.Press，1993）。

[138] 乔纳森·卡勒，《论解构：结构主义之后的理论与批评》（Jonathan Culler，On Deconstruction：Theory and Criticism after Structuralism，Ithaca：Cornell Univ.Press，1982，p.48）。

[139] 指语言或非语言起记号指代作用的过程。——译注

[140] 在生物学种系发生理论中，若两个或多个结构具有相同的祖先，则称它们同源（homology）。在文化理论中，认为社会阶层跟文化消费紧密相连，比如，来自高社会阶层的人偏好“高雅文化”，来自低社会阶层的人喜欢“通俗文化”，就称为同源，它意味着艺术形式与社会生活也具有同样的平行关系。——译注

[141] 莎拉·考夫曼，《女性之谜：弗洛伊德笔下的女性》（Sarah Kofman，The Enigma of Woman：Woman in Freud’s Writings，tr.Catherine Porter，Ithaca：Cornell Univ.Press，1985）。

[142] 弗洛伊德，《“一个孩子在被打”：性倒错的起源研究》（Freud，“‘A Child Is Being Beaten’：A Contribution to the Study of the Origin of Sexual Perversion”，SE 17）。有关对西方批评界建构“第三世界女性”的诸多方式的介绍，见莫汗娣，《在西方眼中：女性主义学术与殖民话语》，第51——80页。（弗洛伊德这本书指出，孩子看到兄弟挨父母打时，希望自己也被打，对自己受宠的地位感到不自在，觉得只有一起受惩罚才能达到与兄弟的亲密。弗洛伊德在此书中处理了享乐与受苦如何能连结这个理论上的问题，并拓展他的论述至包含受虐狂与性倒错。——译注）

[143] 弗洛伊德，《狂热的心理分析》（Freud，“‘Wild’ Psycho-Analysis”，SE vol.11，pp.221——227）。大量心理分析式的社会批评符合这一描绘。

[144] 弗洛伊德，《“一个孩子在被打”：性倒错的起源研究》，第188页。

[145] 有关对寡妇殉葬的“现实”在殖民时期如何被建构或“变成文本”的精彩说明，见拉塔·马尼，《有争议的传统：论殖民印度的寡妇殉夫自焚》（Lata Mani，“Contentious Traditions：The Debate on Sari in Colonial India”，in Recasting Women：Essays in Colonial History，Delhi；Kali for Women，1989，pp.88——126）。在此书写作之初，我与马尼博士对此进行了讨论，从中获益良多。在此，我仅提出一些自己与她立场不同的看法。她所征引的“孟加拉语翻译中的印刷错误”（第109页），与我讨论的错误并不相同，我谈的是古梵语翻译中的错误。当然，有趣的是，对殉葬做法合理的证明中，应该有所有这些错误。一种规范的心理传记与“文本霸权”（第96页）并不等同。我同意马尼的看法，后一种阐释模式无法将“地区差异”纳入考虑范围。但当一种规范的心理传记不仅制造了“女性意识”，也制造了“社会性别知

识”（知识对象的建构机制和知识表述的有效标准）时，它是“文本主义压迫”的另一模式。在此，你就不用非得“阅读言语文本”了。这与葛兰西的“不带痕迹的目录”有些类似［见葛兰西，《狱中札记》（Antonio Gramsci，Selections from the Prison Notebooks，tr.Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith，New York：International Publishers，1971，p.324）］。和马尼（第125页注释 90）一样，我也希望补充高善必的“策略”。对“智慧地使用考古学、人类学、社会学和恰当的历史角度，补充对古印度文化问题的语言学研究”［高善必，《印度学综合方法》（Kosambi，“Combined Methods in Indology”，Indo-Iranian Journal 6，1963：177）］这点来说，我想添上心理分析的洞见，尽管不是规范的心理传记。唉，尽管我们十分崇拜事实，也唯有“事实”可以解释女性的压迫，但它们永远不让我们接近社会性别区分，在我们决定事实为何时，我们自身就深陷这一网络之中。因为知识偏见，高善必大胆而平实的言说会被误解，也已经被误解；但他的“生命”一词可以包含心灵戏剧这一更为复杂的概念，马尼却做不到这点：“远离城市的乡村中的印度农民，比起撰写了《往世书》的婆罗门，他们的生活方式更接近于《往世书》被写成的那段时日。”（楷体为笔者所标）的确。社会性别化过程中的自我表达，由《往世书》的心理传记所规范，婆罗门是其范本。最后一章中我将探讨高善必这句话里所提到的内容：“再往前的阶段是部落群体的可悲片断，他们通常沦落为边缘阶层；他们极度依赖采集食物，其心智情况与之相应。”高善必怀抱的有点教条性的马克思主义，只会让他认为部落知识当然是落后的。在1987年9月鲁普·坎瓦尔殉葬之后，出现了大量关于这一当代情形的文学。那需要相当不同的观照［见拉达·库马尔，《反对寡妇殉葬的怒潮，1987——1988》（Radha Kumar，“Agitation against Sati，1987——1988”，in The History of Doing，Delhi：Kāli for Women，1993，pp.172——181）］。

[146] 见库马里·贾亚瓦迪那，《白人女性的他者负担：英国殖民统治时期的西方女性与南亚》（Kumari Jayawardena，The White Woman’s Other Burden：Western Women and South Asia during British Colonial Rule，New York：Routledge，1995）。在缺乏伦理责任的情况下，通过嫉妒、激烈反应、反应——构成，这些努力会造成反效果。在此语境中，我曾反复征引梅兰妮·克莱因和阿西亚·杰巴尔的观点。见斯皮瓦克，《左翼的心理分析》（“Psycho-analysis in Left Field”，pp.66——69）。

[147] 玛丽·戴利（1928——2010），女性主义哲学家、神学家以及语言学家。——译注

[148] 拉塔·马尼在她的精彩文章《19世纪早期孟加拉关于殉葬的官方话语生产》（“Production of an Official Discourse on Sati in early Nineteenth Century Bengal”，Economic and Political Weekly 21.17，26Apr.1986，women’s studies supp.，p.36）中，举出了女性腹语共谋的例子，这证实了我的观点。我不是说一种拒绝不会是争取女权的腹语。我不会说只有后者是正确的自由意志。我想说的是，意志的自由是可以协商的，我们能够证明一种行为（在这种情况下指反对焚烧寡妇进行献祭）合理，并让所有人满意，其基础并不是中立的自由意志。伦理绝境则不可协商。我们的行动必须考虑这点。

[149] J.D.M.德瑞特，《印度法的过去与现在：对印度法典制定前的争议的说明》（J.D.M.Derrett，Hindu Law Past and Present：Being an Account of the Controversy Which Preceded the Enactment of the Hindu Code，and Text of the Code as Enacted，and Some Comments Thereon，Calcutta：A.Mukherjee and Co.，1957，p.46）。

[150] 高善必自然评论过这一转变。例如，关于那大受赞扬的寡妇再婚改革，他写道："他［班达卡（R.G.Bhāndārkar）］从没想到，在他试图为整个印度发言时，提到的只是非常狭隘的一个阶层，其他当代'改革家'也是如此。不过，重点从种姓转移到了阶级这一无声的变化，是必要的进步。"［高善必，《神话与现实：印度文化形成研究》（Myth and Reality：Studies in the Formation of Indian Culture，Bombay：Popular Prakashan，1962，p.38，n.2）；楷体为笔者所标］我们会说"转变"而非"进步"；因为是这种无声的、世纪之久的知识转变，让如今的印度民族主义声称自己是反种姓的，是民族的——甚至是"世俗"的。顺便说一句，将对殉葬的建构局限在殖民协商中，最终局限在孟加拉改革者罗姆摩罕罗易与英国总督威廉·本廷克之间的交流中，也就是回避"属民意识"这一问题。对马尼和斯皮瓦克之间不同看法的进一步论述，见苏米特·萨卡尔，《重思东方主义：现代印度史书写中的萨义德框架》（Sumit Sarkar，"Orientalism Revisited：Saidian Frameworks in the Writing of Modern Indian History"，Oxford Literary Review 16，1994：223）。我仍然非常感谢萨卡尔教授注意到"斯皮瓦克在《属民能说话吗？》一文中更为实质性地讨论了有关殉葬的前殖民话语和殖民话语，马尼的文章明显与之相反"。声称种姓或阴蒂切除术不过就是殖民建构，这一做法如今无甚裨益。罗米拉·塔帕告诉我，7世纪的历史学家波那跋吒（Bānabhatta）就反对殉葬。假设帝国主义从欧洲开始这一看法，也许就有些欧洲中心主义。

[151] 如今，对女性文化隐私的干涉，仍然是以下计划的一部分：一是要让农村女性可以进入经济领域中的微型企业，一是要改善女性在政治领域的生活。而对更负责任的发展速度（女性的时间）——以使变革暴力不伤害知识——的要求，常常被不耐烦地当作文化保守主义而予以抛弃。

[152] 阿希斯·南迪，《殉葬：一个关于女性、暴力和保护的19世纪故事》（Ashis Nandy，"Sati：A Nineteenth Century Tale of Women，Violence and Protest"，Rammohun Roy and the Process of Modernization in India，ed.V.C.Joshi，Delhi：Vikas Publishing House，1975，p.68）。

[153] 《资本论》3：958——959。

[154] 斯皮瓦克，《流散》，第248页。

[155] 在《系词的增补：语言学之前的哲学》（"The Supplement of Copula：Philosophy Before Linguistics"，Margins，pp.175——205）一文中，德里达认为，每一个系动词都是一种增补。在他自己的著作中，通过研究伦理，他重新开启了系词问

题（见附录）。这一句话中的系词也许意味着，男性和女性之间的关系在理性化之前一直是父权的。这一点与意识觉醒或古典马克思主义都差别不大。这些建议都呼唤《福柯和纳吉布拉》一文中暗示的“哀悼工作”。

[156] 我使用的“嫉妒”一词，是梅兰妮·克莱因在《嫉妒和感恩》（“Envy and Gratitude，” in Envy and Gratitude and Other Works，New York：Free Press，1975，pp.176——235）里所说的意思。

[157] 克莱因，《孩童良知的早期发展》（“The Early Development of Conscience in the Child”，in Love，Guilt and Reparation and Other Works，1921——1945，p.257）。

[158] 正是本着这种精神，阿西亚·杰巴尔寻求阿拉伯学者的帮助，让她能够富于想象地阅读某些阿拉伯编年史，以写出《远离圣地麦地那》（Far from Medina，tr.Dorothy Blair，London：Quartet，1994）一书。范彼德在《殉葬和梵语：从东方主义走向印度教》（Peter van de Veer，“Sati and Sanskrit：The Move from Orientalism to Hinduism”，in Mieke Bal and Inge E.Boer，eds.，The Point of Theory：Practices of Cultural Analysis，New York：Continuum，1994，pp.251——259）一书中表示的认可，让我大受鼓舞。

[159] 因为我并非专家，以下说明大大依赖于迦奈的《〈摩奴法典〉史》（Pandurang Vaman Kane，History of the Dharmasastra，Poona：Bhandarkar Oriental Institute，1963）（后文标注为“HD”，随文标注卷册、部分及页码）。

[160] 达古尔，《印度自杀史：导论》（Upendra Thakur，The History of Suicide in India：An Introduction，Delhi：Munshi Ram Manohar Lal，1963，p.9）列出了非常有用的梵文中关于圣地的第一手材料。这本费心写就的佳作，泄露了殖民地主体精神分裂的所有征兆，比如资产阶级民族主义、父权制的共产主义以及“被启蒙的合理性”。

[161] 阿希斯·南迪，《殉葬：一个关于女性、暴力和保护的19世纪故事》。

[162] 原文为“jauhar”，指贵族拉其普特人的战争寡妇或将要成为战争寡妇的女性的集体自杀行为。而拉其普特人是印度北方一部分专操军职的人，自称古印度武士种姓刹帝利。——译注

[163] 利奥塔尔，《差异：辩论的措词》（Jean-Francois Lyotard，The Differend：Phrases in Dispute，tr.Georges Van Den Abbeele，Minneapolis：Univ.of Minnesota Press，1988，p.xi）。

[164] 利奥塔尔，《差异：辩论的措词》，第13页。

[165] HD，II.2，p.633。有看法认为，这一“明文规定的处罚”被社会实践严重僭

越。请注意在此书1938年版后面的段落中，在像“勇气”和“个性力量”这样的措词中运作着的，是印度基督教教徒关于女性自由意志的假设。这一段落未经审视的前提也许是，将寡妇——妾彻底变成一个客体/对象，就是对女性放弃勇气（保持勇气这种权利是主体地位的能指）的惩罚：“然而一些寡妇没有勇气去经受火焰的考验；她们的心灵和性格也没有足够力量去实践指示她们去做的苦行［brahmacarya］。悲哀的是，她们最终沦为小妾或被监禁的妻子［avaruddha stri］”。爱尔提卡，《女性在印度文明中的地位：从前历史时期到当今》（A.S.Altekar，The Position of Women in Hindu Civilization：From Prehistoric Times to the Present Day，Delhi：Motilal Banarsidass，1938，p.156）。

[166] 阿南达·库马拉斯瓦米，锡兰学者，艺术史家，策展人。——译注

[167] Dineshchandra Sen，Brhat-Banga（Calcutta：Univ.of Calcutta Press，1935），vol.2：913——914。

[168] 在《死亡的赠礼》中，德里达论述了亚伯拉罕的献祭在今天如何被判定为罪行（第 85——86页）。

[169] 汤普森，《殉夫自焚》，第132页。

[170] 在此，有关婆罗门对殉葬的争论，见马尼，《19世纪早期孟加拉关于殉葬的官方话语生产》，第71页f。

[171] 梵行期，印度教生命周期之一，一般指禁欲以获得内心感悟。——译注

[172] 分别为梵行期、家居期、林居期和弃世期。——译注

[173] 在此，我们说的是婆罗门教的规定规范，而不是“事情本来所是”。见罗伯特·林格特，《印度古典法》（Robert Lingat，The Classical Law of India，tr.J.D.M.Derrett，Berkeley：University of California Press，1973，p.46）。

[174] 古代印度寡妇再婚的残存可能性，以及1856年寡妇再婚的合法制度，都是男人之间的交易。寡妇再婚绝对是个例外，也许是因为它没有触及主体构成的计划。在所有寡妇再婚的“传说”中，是父亲和丈夫的改革勇气和无私精神得到了赞赏。就如高善必会提醒我们的，我们这里考虑的只是种姓制度下的印度教印度。

[175] 我那一代中产阶级的孟加拉孩童，通过泰戈尔的《卡希尼国王》（Abanindranath Tagore，Raj-Kahini，Calcutta：Signet，1968）接受了这种教导。这是对詹姆斯·托德（1782——1835）著名的《拉贾斯坦邦编年史及其古代风俗》（James Tod，Annals and Antiquities of Rajasthan，London：Oxford Univ.Press，1920）一书的想象性重写。

[176] 马修（编），《天下一家》。

[177] 阿帕拉尔卡（Aparārka），印度哲人耶若婆佉（Yajnavalkya）的著作的最早注释者。——译注

[178] 莫尼尔——威廉斯爵士，《梵英词典》（Sanskrit-English Dictionary，Oxford：Clarendon，1989，p.552）。历史学家常常不耐烦现代主义者似乎试图将“女性主义”判断引入古代父权制。当然，真正的问题是，为什么父权统治结构应该不加质疑地被记录下来。只有当学科之外的人质疑由霸权传统保存下来的“客观性”标准时，历史上对争取社会公平的集体行为的认可，才能被阐明。指出以下这点并非不合适：像词典这样如此“客观”的工具，也可能会运用充满深刻性别偏见的阐释性表述：“为已故丈夫立嗣！”

[179] 破釜逻辑，弗洛伊德在《梦的解析》里提出的理论。甲将水壶借给乙用。乙还壶的时候，甲发现原本完好的水壶破了个洞。乙先说壶没破，又说壶本来就有个洞，最后说他根本就没借过水壶。这些狡辩理由只要有一条被认为是真，他就脱罪了。——译注

[180] 德塞，《穆拉：印度法原理》（Sunderlal T.Desai，Mulla：Principles of Hindu Law，Bombay：N.M.Tripathi，1982，p.184）。

[181] 我感谢三一学院的艾利森·芬利教授，与我探讨这一段落。芬利教授是研究《梨俱吠陀》的专家。我赶紧添上一句，她将发现我的读解是不太可靠的文学批评，就像古代历史学家会认为它是“现代的”一样。

[182] 马丁·海德格尔，《形而上学导论》（Martin Heidegger，An Introduction to Metaphysics，tr.Ralph Manheim，New York：Doubleday Anchor，1961，p.58）。

[183] 汤普森，《殉夫自焚》，第37，15页。有关专有名词作为“标志”的地位，见德里达，《我的机遇：与一些伊壁鸠鲁分子约会》（“My Chances/Mes Chances：A Rendezvous with some Epicurean Stereophonies”，in Joseph H.Smith and William Kerrigan，eds.，Taking Chances：Derrida，Psychoanalysis，and Literature，Baltimore：Johns Hopkins Univ.Press，1984，pp.1——32）。

[184] 汤普森，《殉夫自焚》，第137页。

[185] 福柯，《性史》1：4。

[186] 在此，欧洲语境有些不同。就如德里达在《死亡的赠礼》里专门讨论克尔凯郭尔时所论述的，在一神论传统中，献祭的一刻——亚伯拉罕准备好了杀子献祭——将爱转化为恨，并置换了伦理。德里达曾问将女性引入这一叙事意味着什么，而约翰·卡普托（美国维拉诺瓦大学天主教哲学家和阐释学专家。——译注）则试图通过用历史上男性对女性的想象所提供的不同声音来说话，从而给出一个仁慈的美国女性主义回答；他甚至想承认“亚伯拉罕之妻撒拉之名……就是暴力之名。为了保护她儿子以撒

的遗产，她让亚伯拉罕打发夏甲——亚伯拉罕的妾和撒拉的埃及奴隶，以及亚伯拉罕和夏甲的私生子以实玛利，远赴沙漠，抛弃他们。以实玛利的后裔，即‘以实玛利人’，成为流浪的游牧部落”［约翰·卡普托，《违背伦理：论义务的诗学论文集，以解构为永远参照》（John Caputo，Against Ethics：Contributions to a Poetics of Obligation With Constant Reference to Deconstruction，Bloomington：Indiana Univ.Press，1993，pp.145——146）］。但是，如果限于时间，我们所记的只有弗洛伊德所谓的直觉，那么母亲的牺牲让我们想起的，也许就不仅是《圣经》中的人，也是前一神教及类一神教世界［弗洛伊德，《摩西和一神教》（“Moses and Monotheism”，SE 22：83）］。“在一个没有他者，没有法的世界里”（卡普托，《违背伦理》，第141页），不只有亚伯拉罕可以被想象——卡普托就想象他是“沉默的约翰娜”（克尔凯郭尔笔下的温柔女性）。在小说《宠儿》中，托尼·莫里森向我们描绘了母亲的牺牲，将要获得自由的女奴塞丝（她既不是非洲人也不是美国人），历史性地身处那一没有法的世界。历史要求在那不可能的通道上的母亲做出牺牲，而且，并不让母亲住手放弃。契约的圆章印——塞丝无名母亲胸口上的烙印——并不保证延续性。历史性没有被变成系谱。奴隶制度的母系传承，在地铁路上断裂。塞丝并不理解她母亲的语言。在从泛神论到去霸权的基督教的剧烈转变的点上，是母亲的牺牲。它标志出对理性讽喻手法的倔强拒绝。只有在这流血牺牲之后，第一个非洲裔美国人才诞生了。她名叫丹佛，取自帮助塞丝生产的白人女性的名字。美国公民社会（当然，以及美国文化——莫里森的下一本书就是《爵士乐》）使这一转折点归顺了。而《宠儿》仍然是一个不要流传下去的故事，宠爱的魂灵被埋葬。不顾拉美印第安人（这一命名中体现了多种错误的历史）面对西班牙征服者时声称保守秘密的传统主题，我仍然在某种程度上被多丽丝·萨默说服，她认为莫里森和门楚作品中都有秘密主题［多丽丝·萨默，《没有秘密》（Doris Sommers，“No Secrets”，in Georg M.Gugelberger，ed.，The Real Thing：Testimonial Discourse and Latin America，Durham：Duke Univ.Press，1996，pp.130——157）］。

[187] 这个词也被用来称呼出身良好的女性（“夫人”），这一事实使事情更为复杂。

[188] 应该记住，这一说明无法穷尽她在万神殿里的多种化身。

[189] 我在《动人的黛维》（“Moving Devi”）一文里，进一步分析了大城市多元文化主义，以深入探讨这个问题。这篇文章是为1999年3月在史密森尼博物馆的萨克勒画廊举办的展览而写的。

[190] 反对将怀旧情绪作为反霸权意识形态生产的基础这一立场，并不认为这反过来就是可行的。例如，在当代政治经济的复杂性中，如果主张，眼下印度人工人阶级焚烧新娘——她们没带来足够嫁妆——随后又将谋杀掩盖为自杀，这种罪行是对殉葬自杀传统的利用或滥用，这种说法就相当可疑。我们最多能说，这是指号过程链上的一次置换，将女性主体置换为能指，它可以带我们回到我们在解构的叙事。显然，我们必须用各种方法阻止焚烧新娘的罪行。但是，如果这一任务由不加审视的怀旧情绪

或其反面情感完成，它就会有力支持在女性主体的位置上，替换上作为能指的种族/民族或单纯的生殖主义。

[191] 梅多沃伊等（编），《属民能投票吗？》（Leerom Medovoi et al.，“Can the Subaltern Vote?” Socialist Review 20.3，July——Sept.1990：133——149）；以及布西亚，《被禁声的希克拉库斯：论非洲殖民话语和失声的女性》（Abena Busia，“Silencing Sycorax：On African Colonial Discourse and the Unvoiced Female”，Cultural Critique 14，Winter 1989——1990：81——104）。

[192] 布西亚，《被禁声的希克拉库斯》，第102页。

[193] 列宁，《帝国主义是资本主义的最高阶段》（V.I.Lenin，Imperialism：The Highest Stage of Capitalism：A Popular Outline，London：Pluto Press，1996，pp.15，17）。

第四章 文 化

在前三章中，我们讨论了事情过去所是。现在，让我们探讨当下的历史，它是一直在延异的事件：其编码是“我们的文化”。让我们通过分析20世纪80年代詹明信论述后现代的富有争议的文本，来进入这一探讨。[1]

80年代，哈贝马斯　进行了一系列情绪高昂的访谈，其结果就是产生了合并后结构主义与后现代主义的趋势。他声称，后结构主义者可被视为“年轻保守派”，他们在现代主义态度基础上……证明了一种不相调和的反现代主义是合理的。[2]随后，哈贝马斯与利奥塔尔之间展开的争论，虽然并不直接切题，但的确有助于那一合并轻松进行。[3]因此，我们就在此看到一个将文化历史主叙事编造为文化阐释的例子。最近二十年里，这一叙事化被用来消除这一领域实践者心中的不安，虽然这种不安情有可原，也富有成效。很显然，权威的、延续的文化史叙事的制造者，无法接受这样的假设：后结构主义与后现代主义的合并，也许是对一种文化史叙事进行元批评的附带结果，这种批评将文化史定义为文化生产，而不是对这样一种历史的中立说明。换言之，为什么非得在结构上——既然不能同意共谋论，那就不能挑剔知识分子利益团体——压制在后结构思维中批判现代化的潜能呢？在批评领域，通过将后结构主义放置在本世纪初的先锋运动逻辑中，我们得以应对这样一种问题的纯粹可能性。[4]

对美国文学学术研究的一般语境来说，詹明信的《后现代主义，或晚期资本主义的文化逻辑》一文，也许是合并后现代主义与后结构主义的最精彩例子。我在本章与大家一起探讨他文章中的矛盾。

第一个矛盾：想抹去主体位置的愿望。当我们谈论“我们的世界”时，我们的日常生活暗指了这一主体位置。要读懂詹明信的文章，读者必须去填补这个主体位置，它至少指国家、制度、英雄仪式、对研究对象的建构：一位有很高激进声誉的著名美国人文学科教授评论后现代文化主流：新“游牧民”之一。当我们诉诸经验时，尤其

要记得这一点，即便它削弱了我们判断的普遍性。现在让我们来看以下这句话："至少可以从经验层面上说，我们的日常生活、我们的精神体验、我们的文化语言，与盛期现代主义之前的时期不同，如今是由空间而非时间范畴所支配。"[5]

事实上，"文化主流"理论最要小心的是主体位置的特定性，因为它被困在双重束缚中：对文化主流的权力分析，注定会让对新兴异质的压制清晰可见：而除非非常小心，这种分析本身可能通过不让新兴异质拥有文化描述习语的地位，从而参与那一压制。詹明信想要控制异质的欲望，反映了这一双重束缚：

> 我根本不觉得如今所有的文化生产都是"后现代的"，这里的"后现代"指我将赋予这个词的宽泛意义。后现代是力场，其中，不同文化动力——雷蒙·威廉斯所谓的文化生产的"残余"及"新兴"形式（这些用词非常有用）——必须开辟自己的道路。如果我们不能得出一种文化主流的一般意义，我们就会重新回到这样一种观点：把当代史看做纯粹的异质、随机的差异、许多不同且效用无法确定的力量的共存。（PM 6）

无法立即看清楚，为什么文化批评只有这些出路，尽管我非常同意，新兴或残余的文化形式必须在主流领域开辟自己的道路。但是，如果我们只关注主流领域，就会忘了，各种新兴文化形式和残余文化形式之间的差异，也许就是对主流领域的激进抵抗和保守抵抗之间的差异，尽管这绝非定论。在"新兴"形式中，威廉斯又谨慎而坚决地区分了"替代"和"对立"形式。[6]而且，为了衡量风险的确定性，我们必须关注异质的痕迹。就如威廉斯所说："我们不得不一再观察的，实际上是新兴形式出现之前的阶段，它很活跃，也很紧迫，但尚未被完全表达出来，不像那些明显的新兴形式，可以被更确切地命名。"

对詹明信来说，这一附带条件也许并不相干。在以上所引他的段落的最后一句话中，代名词明确表明，在这一领域内重新开始的，是马克思主义与解构之间的斗争。因为这一冲突与作为对一种文化主流的描述的"后现代主义"生产相关，我应该指出它造成的一些后果。[7]

詹明信将后现代主义形容为一个力场，因此他被迫将马克思主义

中立化为一种权力分析。马克思主义实践与权力有关，必须冒价值目的论（有目的考虑的价值体系）之险。这就是詹明信以“道德主义”这一该死的词而摈弃的：“对后现代主义得到的一些正面道德评价，无甚可多说……但是，在那一情况下，当后现代主义及其本质的浅薄与伟大现代主义那乌托邦式的“庄严”这二者并置时，拒绝将对前者的谴责道德化就十分自然合理了：这是左翼和激进右翼两方都有的看法。”（PM 46）

我们当然赞同这一段落里体现出来的良好判断力。但是，由于詹明信勾勒出一种“全新”的思想倾向，即“一项真正辩证的努力，要在历史中思考我们的现时”，于是这一段导向了第二对矛盾。[8]

跨国读写能力让抽象本身，即经济，在被抹除时保持可见。但是，它无法仅仅因为它是主流的，就以“文化主流”的名义，忽略文化那不可化约的异质性。詹明信想象，文化的半自治（赫伯特·马尔库塞），因而也必然是相对自治（路易·阿尔都塞），已经“被晚期资本主义的逻辑所破坏”，他接着说，“可以说，我们社会生活中的一切，在某种原初的，因而尚未被理论化的意义上，……都已成为了‘文化的’”（PM 48）。

不如让我们这样说。也许是因为文化阐释话语有着半自治或相对自治性，因此它可以重新编码一般抽象；而跨国主导就可以将“我们社会生活中的一切”以及他们社会生活中的一切，书写为“文化的”。对我们来说，是主流文化；对他们来说，是异质性和文化相对主义。我下面会指出，在“文化”一词使用中的唯名论理论实践，要从城市公民社会的下层阶级多元文化主义来了解。“辩证”也许是一个哲学主导项，它剥夺那些不适合它的东西的资格，将它们作为他者排除在外，反之亦然。我们因此想起海因兹和赫斯特的精到评论：“概念以有序顺序被运用，以产生［分析和解答的］结果。这一顺序由理论工作本身的实践产生：确保这个顺序的，不是必然‘逻辑’或‘辩证’，也不是任何与真实本身相应的必要机制。”（见本书第94页）

因此，尽管詹明信似乎反对对历史进行纯粹的分期，但是，仍然

有例子表明，他用一种顽固的同构理论，论述生产方式、风格及伴随它们的文化阐释之间的关系，詹明信承认，这一理论对他的论证来说非常关键："我从文化上划分了现实主义、现代主义和后现代主义三个阶段，我的这一认识，受到［欧内斯特·］曼德尔[9]的三阶段理论的启发，也得到了这一理论的确认。"（PM 36）

我们是否应该认为，尽管后现代主义与"跨国资本"相连的方式，与早先的风格（或文化主流？）跟早先的价值生产方式相连的方式同构，但"我们的"跨国资本世界仍然拥有一种本质，使得后现代主义完全是个新生事物？如果是这样，那么梵高的画作《农夫的鞋》和安迪·沃霍尔的海报《钻石粉鞋》之间的对比，并没有具有说服力地将这一差异理论化。

梵高那幅画作的"内容，那些最初的原始材料"——它们是相同的吗？——"不过被理解为农业困苦的整个客观世界"（PM 7）。这里再次运用了相当实际的艺术与社会关系的理论。下一步就是将"油画中纯色的绚丽呈现"，理解为"一种补偿行为……它制造了一个全新的乌托邦领域……这一领域如今［将视觉］重构为……资本主体的新劳动分工，新兴感官的新分裂，这感官复制了资本主义生活中的专门化与分工，同时也恰在这一分裂中寻找对专门化与分工的绝望的、乌托邦式的补偿"（PM 7）。

资本主义的这种"来自现实化的乌托邦精神"，从词法上（理论上），与"丧失现实感的异常幸福"（它当然是"跨国资本"精神的悖论性现实化）并无不同，在詹明信文章后半部分，"丧失现实感的异常幸福"是关于后现代主义的尚未被理论化的全新事物（见PM注释33）。而且，如果我们关注沃霍尔的"鞋子"这个例子——詹明信紧接着就提出这幅作品，作为现代主义与后现代主义对比的代表——我们会发现，就如梵高的"鞋子"是困苦农民的客观世界一样，沃霍尔的鞋子就是商品拜物教，是"放在一起的死物"（PM 8）。而且，我们也许可以认为，沃霍尔作品中的"补偿性的、装饰性的愉快"（PM 10），与梵高作品中的乌托邦因素，在词法上也并无不同。这并不是一个理论上的差异，而是实质区别。事实上，詹明信也认识到了这一点，他

称沃霍尔对“照相底片”的运用，是“对梵高乌托邦姿态的倒置”（PM 9）。一种倒置（像一个颠倒）属于同一理论空间；它并不是尚未理论化的东西。尽管有种欲望要称“后现代主义”为一种断裂，但它也是一种重复。这是这一术语的生产机制的一部分，也是我调查对象的一部分，而我将从中得出政治教训。

比如，为什么照相底片被认为是“［正在成为］一套文本或拟象……的客观世界”（PM 9）？文本与拟象是等同的吗？没关系。如果艺术家沃霍尔在用这一特别含义填充这一能指（照相底片），那么，他也和批评家詹明信一样，想要声称彻底的不连续或断裂。因为，照——相——对太阳的书写——也是对客观世界之存在的保证。事实上，如果有人想要延伸这一概念——暗喻，他可以在胶片（照相底片）和录像（电子虚拟空间）之间放置一个断裂，并且扩展詹明信的同构实践，说后现代主义（以及作为后福特主义的后现代化）与微电子跨国资本主义相关，而不是与多国晚期资本主义相关。于是，国际女装工人工会（International Ladies Garment Workers' Union）就可以向我们揭示，高科技后福特主义其实在低端是由劳动实践所支持，这劳动实践完全适合传统工业资本主义。[10]

詹明信对洛杉矶鸿运大饭店的精彩分析，说明了（想要断裂的）欲望和（重复）行为之间的矛盾很有成效。詹明信关于这一饭店的论题是，它是“对所有现代文化的自我指涉性的辩证强调”（PM 42）。然而，他将大饭店阐释为“对［一个］过去散步的……寓言性能指”（PM 42），当然也是一个“缩微城市”（PM 38），因为这文本是要将一缺席的话语缩微化。我们欣赏詹明信文章极具情绪张力的说服力，对他的政治立场也有合理的信心，这使得我们没有注意这一矛盾自身已沦为荒诞：“在此，叙事性的闲逛，已经被运输机器所加强、物化和替代，这机器成为对于我们再也无法进行的过去散步的寓言性能指：这就是对所有现代文化的自我指涉性的辩证强调，而现代文化倾向于依赖自身、指定自己的文化生产为其内容”（PM 42；楷体为笔者所标）。但是，没有什么自我指涉之物，可以理所当然成为以往之物的寓言性能指。

事实上，根据詹明信所提供的分析成分，我们完全可以（不管对错）做出相反阐释：这饭店作为店外城市的缩影，不断指向城市，以便让分析者和参与者能够获得城市的动向。大部分乌托邦忘了乌托邦乃乌有之乡，反而去进行经验上的再现（这种姿态并不局限于后现代性甚至现代性）。在某些情势下，这些乌托邦可以有成效。但这一去乌托邦成了令人讨厌之物，它指向危机但没有解决危机（没有话语生产的转变），而当地商人再也不能满意地或有效地从事他们的贸易，这一切也许应该与自我表现的各种文化政治相关。[11]

我如此耐心介绍詹明信对后现代的理论论述（它表面是断裂，但实际是重复），是因为我认为，他文章的说服力在别处。事实上，面对梵高、沃霍尔和蒙奇（比如，对蒙奇画作的大胆分析就充满了关于表达和象征的哲学困惑，但这又有什么好担心的呢？）的作品、身处鸿运大饭店，詹明信将他的论述建立在一般美国意识形态主体的推导出来的经验之上。詹明信的整个分析没有证明主体已消失在后现代性中，而是紧紧围绕主体在后现代混杂空间内的在场，是在那里，它感觉到那一过时的事情：认同的丧失。后现代作为现代的倒转，重复了现代的话语。

詹明信用来确保后现代主义是种断裂的最有趣的策略之一，是他对解构的挪用。对詹明信来说，德里达（书写，文本性，去中心的主体）才是后现代理论家的典范。我之前早已指出那一段话中，其中詹明信将左翼的反后现代主义姿态去道德化，以便把也许可以被大致形容为解构的东西（异质性、不确定性）排除在外。[12]但是，在文章其余部分，他却向我们展示，解构词汇如果被用来描绘后现代现象，将如何发挥政治作用。要做到这一点，他必须将哲学语素转为叙事语素，将逻辑转为时间编年。[13]詹明信行文风格极度华丽，他即兴用插入语来做到这点：

> （在这一概念，即主体的“死亡”或去中心的两种可能表述中——历史学家认为古典资本主义和核心家庭时期曾经存在的、处于中心的主体，在如今机构官僚的世界中消解了；而更为激进的后结构主义立场认为，主体原本就从未存在过，只是构成了某种类似意识形态的幻象——我显然倾向于前者；因为后者无论如何都必须重视“表象的现实”）（PM

15）。

这就已不只是诸多选择或声明中的一个偶然了。我在别处讨论了黑格尔和马克思著作中哲学语素与叙事语素之间关系的意义。[14]在此，我应该论述一下对德里达进行这种分析的内涵，因为他是最为详细地说明了“表象的现实”的“激进后结构主义者”。对理解马克思关于实践的理论来说，这些内涵并非毫无意义。

德里达早年花了大量时间来确定书写结构（graphematic structure）。他用这个词，是因为书写在历史上被确定为一种结构，它在其源头，即发送者缺席的情况下运作。德里达指出，若没有这一结构上的必要因素，没有一个编码可以运作。因此，以主体的自我在场为基础赋予言辞以特权，在理论上是不可行的。任何建立在此种理论基础上的做法，都将授予主体理论，霸权，可以自我声称它拥有主体本身的价值。[15]

在一个相关但不相同的举动中，德里达指出，在任何论证的开始，都必须假定它的基本术语起源相同，这样才能开始论述。然而，如果审视这一假设的机制，就会发现，一个重复的结构——无法假定它源自某些作为先在存在的东西——在那一过程中被压抑或巧妙处理了。这点很复杂，而德里达的几乎所有写作，都是在讨论在不同文本中使用不同方式进行的这种压抑或处理（有时被定义为纯粹反例或难题）。概括来说，让我们称这种压抑是对书写结构的压抑，它是某种不可还原地非自我呈现之物的痕迹，与在源头已经开始之物不同。然而，决定如此称呼它，是方法论上的必需步骤，无法用解构理论来背书。那似乎栖居于所有思维和行动的创始之中的书写结构，是类似书写那样的结构，却不是通常所认为的书写。尽管我们称它为书写，却不能认为它是一个缺席在场的标记。这是建立了所有解构理论的实践的双重束缚。这双重束缚在本书提出它的策略时，多次出现。“书写”之“书”，就像解构中的所有概念——暗喻一样，是个用词不当，一个（概念上的）错误暗喻，也是/或是一个（暗喻性的）折中概念。

是在这个意义上，个人对“主体”的认识是书写的、用词不当的。因此，人类通过处理关于书写结构的假设，思考他们的自我。在上一

段勾勒的两个步骤之前，没有任何方法可以掌握主体。当然，只用几句话就表述任何复杂的思考，会失之偏颇。然而，如果说我在此的概括，是对著名的、去中心（绝非已死）的主体的说明，也不算太离奇。[16]我怀疑，像詹明信、特里·伊格尔顿和弗兰克·兰特里夏这样的英美批评家，如此特别强调去中心，强调对去中心的叙事，是因为他们仔细读过的第一部也是最后一部德里达著作，只有《结构、符号和游戏》和《论文字学》第一章，其中有些对“我们的时代”，尤指一个认为语言具有特权并用结构思考的“时代”的召唤。“我们只能通过对一个在起源处的书写结构的处理，才能思考主体”，事实上，认为这个观点是种不断的替代，替代了主体正因跨国资本主义而去中心，或前苏格拉底哲学正在消逝这些看法，就是对这个观点做出一个“出于特定利益”的误读。[17]

以此方式解读，解构关于主体的论证，可以如下所述：主体总是被处于中心。解构坚持注意到——为了去注意，它不得不让自己处于中心——这一处于中心是一种“效果结构”，它产生了模糊的分界，而这分界只能被解读为决定性的。没有一种政治能只专注于这一点。但是，当一种政治分析或政治计划忘了这一点时，它就会冒将后现代宣称为断裂而不是重复的危险——这一冒险会凝结为各种极权，且常常与表面政治立场无关。想象决定是由自我在场的主体做出的，这种想象既危险又愚蠢：“‘crisis’（危机）一词源自希腊文‘Kríno’、‘Krísis’（去决定），指决定性介入的一刻、转变的一刻、断裂的一刻。就如历史学家科泽勒克指出的，危机是客观上矛盾，然而主观上干预的一刻。”[18]在解构语言中，无限自我批判的授权时刻出现了：“即便我们假设，我们拥有无限的时间和谨慎，拥有对知识的无限耐心和对条件的无限掌控，决定不管来得有多晚，仍然在结构上是有限的，是紧急或仓促的决定，在没有知识和没有规则的夜晚进行。”[19]解构不会承认，“曾经”有一个居于中心的主体，它也不会承认，应该有一个“解构”的政治，其主体应该去中心。只有某种特定的“旨趣”才可以声称，对主体的解构论证是后现代主义，它表明，“盛期现代主义的概念……与以往关于所谓居于中心的主体的概念（或经验）一直共命运、共浮沉”（PM 15）。而批评旨趣再次被以括号标示

出来。

[在德里达的晚期著作中，“不可能的经验”开始扮演重要角色（见附录）。而去中心的能动力的不可能性，开始进入由可以说明的理由，而得到的观点。在我们继续这一批判之前，不妨先引用德里达本人在哥伦比亚大学所做的演讲中一段关于“不可能的经验”的话，其中他提到，现代大学里学院派人士的责任，必然与后工业管理社会的结构层层重叠：“说起来很简单，我们可以毫无疑问地将主体去中心，而不用重新检测以下两方面之间的联系：一边是责任，另一边是主体意识的自由或意图的纯粹。”[20]海德格尔通过使用“Destruktion”（破坏结构）一词（好像他能控制它一般），绕过了这一后果极其危险的挑战。脱离实际的解构者，任意将他/她的主体去中心，“否认（先在的）总体公理体系，而通过做出一些‘合乎礼数’的小小调整和并不严格的日常妥协，让它像一个幸存者一样继续存留。在如此竭尽全力的处理、操作下，一个人什么也解释不了，也对什么都不承担责任：既不为所发生之事，也不为那些理由，就是继续承担没有概念的责任的理由。”]

詹明信希望声称后现代有一个全新的“经验”，并希望忘记马克思主义的道德论：变得不用对任何东西负责。我认为，一个理论提出艺术家正在赞颂丧失现实感的体验，这种体验在后现代社会中产生了去中心的主体，这理论即便是正确的，也是在说个体如何被遗弃在高科技社会里、失去控制感。正因为如此，詹明信自然就可以声称，如果教会个人主体如何阅读艺术和建筑中的后现代寓言，他（或她？）也许会知道自己在世界体系内的位置。

我对这一点并不完全确定，文章结尾我会再来探讨这样的不确定感。现在，我要说，詹明信的这一主体与康德、黑格尔、海德格尔或德里达所谓的主体不同，这主体不是一个“它”（德里达曾经不断批评这一主体暗含的性别区分，但这不是这里要讨论的），她/他是一个“他或她”。只要詹明信真的是在探讨早已个人化的主体，那他的认识就非常令人受启发，在此他对“后现代崇高”的说明也是恰当的。而且在此，他的看法也与威廉斯的呼应，后者认为“意图概念”是主流问

题中的“关键重点”。[21]

根据这一说明，技术似乎极其难以表达，就如对康德来说，崇高无法表达一样。要应付这一点，“普通人”（个人主体？我们永远无法确定，因为当詹明信在第76页引用博物馆例子时，从未提出“谁去博物馆”这一问题）尝试将自身与全球计算机联网连接起来。（自那以后，因特网“驯服”了崇高，有些像两个世纪前开垦那些废墟与荒野。）就像白南准[22]的多视频屏幕，或波特曼设计的鸿运大饭店，后现代艺术将科技的难以表达性寓言化了，从而使得个人主体假定可以将它表现出来。而主体需要学会去做的（詹明信的最后一个例子具有正确的教学作用），就是处理那些看上去似乎同样极其难以表达、但却可被绘制的东西：“经济和社会制度的……巨大的、恐怖的他者现实。”（PM 38）

很清楚，到现在为止，我大致同意这一计划。但是，同样清楚的是，詹明信关于“难以表达的科技”的寓言，与康德对崇高的分析并非完全断裂。在该寓言中，“难以表达的科技”引向（通常是不能解决问题的）妄想狂般的社会实践、（如果被正确理解就能解决问题的）精神分裂般的艺术实践，以及认知的（不是“道德的”）政治实践，它就是从心理学角度对后者的挪用，就如席勒早年以政治而非审美的名义挪用康德分析一样。詹明信指出，技术作为他性的现象是康德无法见到的，这当然没错。但是这一点，就如在梵高和沃霍尔的例子中一样，是一个实质性的历史差异。面对后现代技术崇高，詹明信当作正确认知实践而使用的词法，是在个人层面上，对康德所谓的“两个步骤”的某种前批判的置换，两个世纪之前，康德描绘了这“两个步骤”：“我虽无法理解，但我拥有理性的意志。”康德警告我们，伦理主体的这一重新自我确定，不可能是认知上的自我确定，尽管它必须将个别的表达为普遍的。而詹明信站在某种马克思主义（他在抛弃道德论时，也批判了马克思主义的原则）的战线上，必须坚持说理性的就是认知的。因此，以目的论判断的主体的姿态，詹明信必须为几乎自然的世界提出一种历史目的：有一个最终的创造者，它有着历史这一神秘之名，其谓项就是“令人痛苦之事”。[23]一个观点清楚显示了那一立场中（让我们想起康德所谓的“只在实践理性中的”警惕）未受审视

的矛盾，该观点认为下面的立场就是“真正辩证的”历史哲学：

> 马克思有力敦促我们去做那不可能之事，也就是说，去同时正面和负面地思考这一发展；换言之，以一种方式思考，即在单一的思考中能够同时理解资本主义诚然有害的特征，以及它那非凡的、解放的力量，而没有削弱任一判断的领先任何力量。（PM 7）

“在单一思考内同时进行正面和负面思考，而没有削弱任一判断的任何力量”，这更像是一个绝境，而非认知上的地图绘制[24]：但是一个绝境只有作为一个交叉点才能显露自身。而任何被编入这一市民社会的个人，都早已通过了那一交叉点。就如《政治经济学大纲》整个第一部分表明的，辩证动力学并不允许否定工作“在单一思考内”停滞不前。看清以下这点很有趣：在英国新黑格尔主义的影响下，一位根本不是马克思主义者的对抗现代主义的诗人，如何在想要绘制世界地图的欲望中，表达了对这种辩证的驯服。“系统［的］……对经验的风格安排……帮助我在一个思考中同时掌握了现实和正义。”[25]萨特用理论表述了想要自由的强迫冲动，他也许就是这两个立场间的连接，而詹明信的指令或欲望与这两个立场有某种关联。

让我们转到《资本论》第三卷，从差异（德里达）中寻找一个绝境（德·曼）。我这里指的是我过去说过，解构词法快速转变为关于堕落的叙事，这对马克思主义实践理论来说，具有非常重要的意涵。

在这一段落中，马克思的确提到了“资本的一个教化方面”。[26]语言是一种运动：

> 它引向一个阶段，在那一阶段中，社会的一个部分以另一部分为代价，强制和垄断社会发展（具有物质和思想的优势）的情况消失了；而在另一方面，它又为一些结构［Verhältnissen］创造了物质手段、播下了种子，在社会的更高级形式中，那些结构允许将剩余劳动结合起来……（楷体为笔者所标）

在这段话中，马克思指出，不是去同时思考资本主义的好处与坏处，而是必须努力从资本主义之中吸取精华、去除糟粕，紧接着这段话，他有点突然地提出了一个我将根据我在本书第322页上的描绘而

称为“书写单位”的形象：“自由王国”。

根据这段话，“必然王国”包含了“所有可能生产方式下的……社会的所有形式”。“此领域内的自由……总是［在］必然领域［内］。真正的自由王国，以人类力量的发展本身为目的，在它之外开始。”

就如此处阐述的，自由王国是一个脱离了必然王国的终极目的，但如果必然王国可以形成它的基础，情况则不同。此前大约三十年，一个更是起源而非终结的王国，被马克思想象为可疑的自由王国（实际上描绘了后来所谓的必然王国），它在所有计划好的实践上强加了一个限制：“自然是人的无器官身体，这就是说，迄今为止，自然不是人的身体。人远离自然生活。”[27]异化劳动作为抵抗工具这一秘密，在异化劳动通过价值量尺被合理化时，还未被解开。

必然王国或物质生产，被包含在那一可疑的起源和这一平静的终极中。这两个空间包含了命名的可能性，去命名跟争取社会公平的所有努力根本不同的东西。前一段话似乎形容了只是自然的东西（其中，人类几乎是被抹去的因素），而后一段则形容了只是人类的东西（其中，所有对自然的指涉都是挪用）。在《资本论》第三卷的这一段中，这两个外部的内部被形容为“以理性方式掌控了人类对自然的新陈代谢……而不受作为一股盲目力量的自然统治。自然与人性之间的这一更大张力（两端是纯粹自然和纯粹人性，它们是理性计划的界限）将资本本身的叙事包含为它其中的一个因素。尽管马克思写道，在生产相对剩余价值的某一刻，机器开始决定工人的自我表达，但是，在马克思著作中，科技崇高的可怕他性，将仍然被书写在自然和人类的张力内。在此，詹明信应该仍然被迫将马克思“历史化”，其方式跟他将康德历史化完全相同。这无疑就是他会诉诸晚期资本主义的原因。

对我来说，更为有趣的是马克思试图侵入纯粹自然和纯粹人性的那一起源之前和终极之后的纯粹外部的方式。“对……新陈代谢”这一概念将允许侵入前者，而“对”一词，则悄悄将新陈代谢的“主体”位置从“自然”转到了“人”，即便仍将新陈代谢保持在“唯物主义”的框架之

内。[28]

而且，因为通过相同的概念——暗喻，“作为目的本身的人类力量的发展”仍然保留着一种身体（它在恰当的废物处理后建构自身）的味道（人类本身的断语仍然是“唯物主义的”），马克思才可以声称与“存在于它之外”、“在它之外开始”的东西的关系：“只有当必然王国是其基础时，自由的纯粹王国……才可以繁荣发展。”（众所周知，“新陈代谢”这一概念——暗喻是马克思文本及论证中的一个重要概念——暗喻。《资本论》第一卷导言中讨论细胞的著名段落也依据这一话语逻辑。）[29]这样一种增补的关系打破了计划好的（《资本论》第三卷）或革命性的（《经济学哲学手稿》）行动的界限，这关系之所以可能，只是因为有某种东西早已区分了在起源和终极之处的显然纯粹的表述，区分了人类在自然中的痕迹以及自然在人类中的痕迹，当然也区分了作为概念——暗喻的“新陈代谢”的原先意义[30]。起源之前与终极之后被他者的痕迹所铭写，因此，作为纯粹的“之前”或“之后”，它们在它们的表达中被抹去。

这似乎不过是一个政治文本故作深奥。让我这么说吧：因为（或尽管）这一书写单位在理论实践（计划经济或革命）的两端穿梭，所以可以证明，在马克思思想中，实践地点仍然无法全面概括。因为，尽管有许多（也许未被承认的，或是秘密的）努力想要侵占它的边界，但实践的舞台（等同于必然的舞台）依然受制于“自由”的这两个王国，所以，对所有人类/自然现实来说，它永远也不够充分，永远也无法被绝对正当化。当詹明信将整段话理解为“将自由王国从必然王国中挣脱出来”，事实上他的所作所为正是这段话所不允许的，这是将永远在自我分差、自我延宕的理论实践舞台，一个关于“在这个［必然］领域内的自由”的故事，扩展为整个故事。就如马克思段落里所展现的，实践舞台将相反地暗示，这一实践的主体——它属于生产方式的限定叙事——必须被放置在理性管理的中心；不管怎样，它总是受限于可能不确定的分界，虽然马克思必然将不确定界限解释为决定性的（见本书第323页）。一种没有被立刻重新写进生产方式叙事的解构方法，可以在马克思的这些书写元素上做工，并将这些元素发展为理论和实践之间的持续不对称，而不用将辩证转化为一种无解

的思想矛盾，或将马克思思想中无法简化的伦理——政治元素，当作道德论而予以抛弃。[31]在被认为不过是必然王国，并且不可简化地取决于环境的舞台上，这样一种方法可能可以领会马克思那段论述里的最后一句话“工作日的减少是基本前提”，而不是在策略上将之排除在外，在那段话中，马克思勾勒了一个恰当、务实的计划。

詹明信在马克思文本中，为马克思的“资本主义同时具有积极和消极作用”一语寻找辩词，这一解读层面并不符合詹明信通常的老到。它凸显出对矛盾的处理，对排除在外的掩盖。还原到它最普通的形式，对马克思的这种读解，就是对国家资本主义绝对合理的证明与对发展绝对合理的证明开始相混之处，而且，在一种奇怪的同构中，一个理解后现代主义的诉求，开始运用帝国主义公理来操纵一个论证中的危机，因而应付这个论证：文化的残余形式和新兴形式必须在主流领域开辟它们的道路。在詹明信的论述中，有一种魔咒，呼唤着跨国资本主义，却没有注意到它的跨国后果；也有对诗歌的讨论，这种讨论“似乎将精神分裂的碎片化作为其基本审美”，而其具有预示性的第一行恰好是“中国”。

派里曼[32]的诗……结果与所谓中国那一指涉没什么关系。事实上，作者叙述了他在唐人街漫步时，如何偶然看到一本摄影集，它那独特语法的标题，对他来说就是空文（或许应该说，是物质的能指）。被讨论的诗行，实际上就是派里曼自己对那些图片所加的标题，它们指向另一形象、另一缺席文本；而且，诗歌整体不再在它的语言中，而是在它本身之外，在另一个缺席文本的限定整体内。（PM 30；楷体为笔者所标）

这是一个令人印象深刻的寓言性叙事，寓指后现代主义生产是审美实践的描绘术语。后现代主义生产在此的用法，可以与它在建筑实践语境中的用法相比。

当后现代建筑的“历史主义”从遥远年代借来建筑习语，而不考虑习语的一致性或对恰当语境的再生产时，这一做法就与仿哥特式建筑，或英国的帕拉第奥建筑，或英联邦的乔治王时代风格建筑不同，它可以被认为突出体现了彻底的引用，并突出表明，原创的“氛围”无法在结构上拥有优势。它远不是对过去的“抹去”（PM 18），相反，

它可以被认为是在质疑将历史的连续叙事等同于历史本身这一做法，甚至可能是一种提醒：它告诉公共空间的使用者（他们必然是阶级混杂的），在界限上，历史不是权威力量（或权威阐释）的超验能指，而是一种用词不当、一个没有字面指涉的暗喻。[33]在此，建筑师主体的位置由与历史的主导叙事的距离和差异（而不是抹杀）所决定。

解构实践的一个特别律令是，不要将批判眼光定在二元对立两极的假定同一上，而要定在驱使两者分差的隐藏的伦理——政治计划上。[34]这事实上就是解构实践如何总是留心“历史一刻”的最终发生。[35]这样一种强制命令使得我们注意到，后现代建筑将自己与可识别的历史叙事区分开，派里曼的《中国》那样的诗歌（在詹明信的读解中）将自己与中国区分开，或事实上詹明信自己通过策略性地召唤“跨国资本主义”，而与马克思的道德论区分开，这些行为都不是政治上同等的姿态，因为这些姿态都由相当清楚地分派的主体——位置和客体——位置所建构：建筑师所引用并加以碎片化的叙事是主流的，它们被非常完好地记载下来；詹明信抛在一边的道德论，也是当代政治主流（包括那些以体系方式运作“跨国资本主义”的人）以扣“红色”帽子方式加以政治迫害的对象；唐人街的中文具有丰富的能指，而白人闲逛者对这能指的抹除及挪用，不管就个人而言多么无辜，都并不属于小心记载的主流历史叙事，而这主流叙事是为美国大一学生设立的必修课程的一部分。换言之，“中国”作为指涉，掩盖了唐人街的混杂，这一混杂隐藏在它对文化上无特色的北美白人的厌恶中。

唐人街的一本摄影集，通过对边缘移民的多种多样的立体描绘，指向中国，在那绘制地图中，派里曼有自己的位置。作为一个混种（因为是美国人），他如何迫使中国进入美国习语？他如何用处于诗歌位置上的洞，使得他的文本有所指？[36]这首诗的文化政治，端赖于他在这一地图内往某个方向行进的驱动力，而不是指涉问题。简单来说，就是“现代主义”。每一个公开声称的断裂都是一次未明言的重复。

由此，欧美空间的“外人”与全球的外人或中国的台湾、香港、大陆（它们是同质空间吗？）的白人闲逛者混合在一起，这种混合有着

某种文化政治。清空（或否认）具有能指作用的可能性，以及将自己的说明文字强加在一个地理政治的他者身上，这个他者被看做未被铭写的大地，这些行为自然要仰仗帝国主义公理；但是，我的看法是，在都市中，在边缘性的地图内，情形有所不同；不是说更好或更坏，只是不同，因为唐人街里的华裔毕竟是美国人。阅读詹明信所举的派里曼的姿态，我们发现，不管这姿态在其意象实践中看来有多“后现代”，而且事实上也不管它的个人诗学有多无辜，它都无法与（a）德里达对1968年法国革命的评论简单等同：“那么，我所谓的‘法国’……将是关于‘人’之问题的一个运动、一个结构以及一种表达的非经验场所”；也无法与（b）80年代后现代建筑的“历史主义”等同；或与（c）济慈对希腊瓮上的雕刻指涉的怀恋相反。[37]解读派里曼的这首诗，我们必须记住，表意文字之所以是“物质能指”，要么是因为“规范的”西方主体对“中国”的无知，要么是因为美国的多文化团结无法依赖于民族认同的分享——这里知识与知识的让位之间没有作用，就像波特曼鸿运大饭店里的（无）漫步场所那样。要么，它是与“后现代”主义争论的生产及后现代本身的共谋（不管它有多不知情），就像18世纪晚期开始的关于历史分期的其他西方术语（它们通过掩饰地理政治上的他者而被制造出来）一样。要么，它就像《天鹅》里的波德莱尔漫步时那样，在文化残余及新兴形式在主流中开辟道路的过程中，表明了自己的立场。我们作为读者的任务，就是要在“无知之夜”冒险做出决定，而不是仅仅去学习在同一时间思考正负作用。否则，后现代话语在此的作用就是指出，微电子资本主义的文化（而不仅仅是经济）逻辑是普世的，伦敦、巴黎、利物浦和内华达城的文化逻辑，也是香港、班古拉或贝鲁特的文化逻辑。唉，这一看来是描绘性的姿态其实是行为性的：物是词所造就；文化就是文化阐释，说一切都是文化的就是让一切都只是文化的。激进多元文化主义认为，“文化”是一个特定社会内的一套复杂策略情境的名称——残余作为新兴进入了主流领域。

［实际上，派里曼诗歌中的一些单独诗行，让我想起布莱希特；而另一些又带我这位读者回到70年代伟大的“美国中西部诗歌研讨会”的天真氛围（在那里，在那时，她有幸结识了诗人）。诗歌结尾

相当绝妙但不起眼，两行诗句一起产生意义，以一种假冒的福饼[38]里的字条，吹开了诗的伪装："该醒了。/但最好习惯梦境。"][39]

现在就不难理解，为何在寻找符合后现代情形的多元化"类逻辑政治"时，利奥塔尔会创造"异教徒"，就如派里曼"创造"了"中国"，巴特"创造"了"日本"一样。[40]

我在此书中常常离开已被接受的学术或批判实践。我试图去想象或建构（不）可能的实践，为了学科批评而将经典重新汇聚为难以置信的、不相干的解读，称赞那些无法导向行动模式的姿态，努力从内部与理性原则真正保持距离（而无须走向非理性）：走钝角路线。在此章中，我也试图走另一条道路。在讨论了文学批评后现代之争中一个重要人物后，我将转到下一个空间，其中，后现代一词成了可辨识现象的一个诊断名称。

最初写作此章时，我从以下想法开篇：每一断裂都是重复，所谓后现代主义所产生的认知实践，也完全符合现代。

其间，"后现代"一词就像"属民"一词一样被笼统化了。[41]可靠来源表明，两位著名的生态和女性主义活动家已签订合约，共出一本书来推翻后现代主义，她们所签约的出版社是一家激进的英国出版社，不过以随风倒而臭名昭著；而在任何一家自尊自重的图书馆，都增添了名为"反对后现代主义"的最新搜索条目，收在"实践"这一抽象名称下。要定位近来的这一点点自以为是，我将考察十几年前在城市时髦文化里被定义为不是后现代的事物，并试图表明，就像前帝国主义西方与后帝国主义西方所使用的断代的、文化上的描述或阐释术语一样，"不是后现代的"与"后现代的"，都在地理政治上的他者生产中操纵着这一他者；就像南方的"明星"对北方所做的那样，南方"明星"向选民提供被认可的无知，而选民为了自己，错将口舌之争当作抵抗本身。

切断线头。我现在尝试进入文本/织品——文理（text-ility）的网络，因为它作为正在消失的当下，正被织入社会文本。

建筑和服装都在文化内铭写了自然，它们都是铭写的特权舞台。在建筑领域，后现代话语有着特别的自觉。后现代建筑最初挑战着现代建筑的前提它，可以被定位为许多运动中的一种。[42]但是服装时尚显然转瞬即逝，也很显然与市场流通挂钩（也因此，比如，可以直接利用电子通信系统，进入后福特主义的、信息决定一切的“小即是美”的自由选择），因此长久以来，它的语言也与“审美本身”、“无概念的”超现实结合在一起。这也可以解释鲁道夫·阿克曼论述中未被阐释的寓言——暗指一类词汇，因此产生了预示性的指涉，或者不如说，解释了知识——效果。[43]在此，城市干预主义小报——它有限许诺关注城市福利和种族/性别问题——编织为一个未受质疑的（事实上，如果将之理论化，就是无解的）矛盾空间。假称激进精英并未投入政治实践，这种说法可以装扮得很酷。其中，对诸如“后现代主义”、“极简主义”这样的文化能指的理解，被视为理所当然。这当然是非常“轻率的”文化教育学，这种教育学将这些术语确定为一般精英文化领域内的快速诊断法，不管这精英文化（它也制造了詹明信所谓后现代主流文化中的未被命名的主体）发挥什么样的作用。

以下文字摘自《村声》（1984）里的一篇文章，标题为“像男孩一样”：

设计师是日本的川久保玲[44]……她是一位有着总体审美观和世界观的女性……强硬、独立，拥有设计天分，对市场和商业有着敏锐的感觉，她渴望控制感，独具慧眼地认识到1984年的女性需要什么……据说川久保玲最初创立“Comme des Garçons”品牌，是因为这样她能够完全控制自己的生活，而不用应对任何人。总之，这是个非常女性主义的故事……对她的极简审美来说，没有后现代转向……当纽约后现代的调色板兴盛发展时……日本设计师沉下心来坚持东方高科技……川久保玲是女性主义者吗？很难说。她很少对媒体发言。在照片中，她有一张强悍、帅气、严肃的脸，不需要任何化妆。约翰妮·西弗接受沃森奖学金资助在日本待了两年，研究当代艺术中女性艺术家的兴起，她说，在日本，没有美国女性在70年代经历的那种有组织的女性主义运动……每个为川久保玲工作的人都相信她的观念……一切都是为了最简单、最纯粹的生活……川久保玲似乎抵达了某种［比时尚］更政治的东西：女性主义；自由；革命。[45]

这不是第419页注释里的孟加拉进入跨国化的方式；日本和美国是同辈。但是，“所有主要问题”仍然“归结为最大的法律问题：这是哪个国家的法律？”看起来，在1984年，纽约银行是建筑，而东京富士银行是商品。[46]而我要重复一句，是我这章的最后一个运动，将转向严格意义上的跨国资本；不是这一个。

我曾说过，主流激进分子常常将一个作为地理政治他者的主体位置，赠与新殖民空间的特权居民。（当计划要参加或正在参加国际会议时，最强烈感受到这点。）

川久保玲如此理解流行——她为梅尔塞·坎宁安[47]设计了演出服，并经历了如许多的改头换面，因此对她创业时期的这份说明，看来只能无助地追溯到妇女别致服装时期。但这不是我想说的。

到目前为止，我们可以辨识出那一策略。她多与众不同，她多日本。然而，定义了她和事实上定义了日本的权威文化话语，被放置在欧美文化历史中。而与此形成鲜明对照的是，纽约城最重要的消费指南所报道的她的自我描绘，她说自己正脱离欧美那一历史，这是一个恰当的回答，以我们几乎可以在背景中听到的那个问题为前提，报纸如此谨慎地说：“川久保玲，四十一岁，日本杰出女商人/设计师……1943年出生于东京……长崎原子弹爆炸时三四岁。”报道还说：“‘我总是觉得，’她说，‘不要受传统、习俗或地理的束缚。这一点很重要。’1943年出生的日本人如何接受了这套自由观？下面我们将看到，更早些时候，是通过第二次世界大战后的努力。如今，当然是通过微电子资本主义了。那么欧美时尚倡导者又如何看待这一点？在接下来的几页里，我想要把构成一个答案的一些因素放在一起，并希望用本书剩余部分的论述，让读者感受到正在运作的帝国主义公理。为什么它们在运作着？因为一边是帝国主义和解殖之间的接触渠道，一边是世界资本的大步行进，两者一起建构了今天最全面的叙事危机——制造看上去可靠的故事，使得商业能如常继续。无疑，我们无法用这种方法来了解“文化的真实”。但在我看来，“文化的真实”就是生产文化阐释合法化的争夺战。

《村声》的作者认为，川久保玲认为，通过从她设计的服装里去除阶级标记，她能摆脱传统或所在地点：“（她对移动性的两个指涉让我想到，她的意思是没有任何社会指征）。”当然可以立刻否定这一论述。1986年圣诞促销时，她纽约店里最便宜的T恤要135美元，最便宜的棉布衬衫要195美元。

让我们还是回到一个讨论，这讨论特别关注日本的兴起，在文化认同和文化差异（相同——但——还——不同，不同——但——并不——不同）的文本中——这是对如此特定属于“我们时空”的东西的编织，日本出现了。让我们看一段日本文化史中相当有趣的材料，“竹内好[48]……对……战时研讨会‘战胜现代’……的长期思考”。[49]

这是对认同和差异的思考：“独立”（而非为了帝国主义主人）参与第二次世界大战及随后屈从于美国占领：

> 因为日本的战后立场，日本认为自己能够领导亚洲革命。但是，亚洲后帝国主义国家并不相信这一点。对它们来说，日本必须因此将它自身展现为先进西方的一部分。但日本必须展示自己是亚洲国家，以说服西方它是亚洲的最好代表。这让日本政治文化意识陷入了绝境。因此如今日本知识界必须坚持创造无尽的张力。[50]

文化自我表现的计划永远也无所谓正确与否。它们是文化铭写的实质内容。关键不是川久保玲和日本在亚太地区的真正当下状况还没有实现竹内好的预言。关键是，川久保玲的声明被铭写在一条置换的链条上，这链条可以容纳她的声明。“我总是觉得，不要受传统、习俗或地理的束缚，这一点很重要”这句话，使得其反面合法化了：“对西方来说，日本人必须表现自己是亚洲国家”，就像塞缪尔·亨廷顿将麦克卢汉合法化了一样。这两种表述都不允许的就是，他们的主体位置受阶级限定。事实上，为了当下世纪[51]的政治，日本作为一种文化能指的兴起，就是认同与差异的斗争，就像上世纪的印度一样。

要定义川久保玲，特洛伊挪用她，将她放在新纽约的城市空间地理内，这直接违背了川久保玲表达过的“不受地理束缚”的愿望。而《时尚》（Vogue）杂志的文案撰稿人（特洛伊引用）则遵循艺术史

的行话（其中，“后现代主义”就像其他任何词一样是个诊断术语），将她铭写为欧洲的他者：“川久保玲不是后现代主义者，她是极简主义者和概念主义者，因此对欧洲关于服饰的概念并不感兴趣。”即便美国新闻媒体时不时认为日本的武士道自杀精神是它经济增长的秘密，美国电子工业（及其他工业）与日本打交道时，仍然被迫将它视为“同等对手”（一种认同形式）。[52]与此同时，川久保玲的服装，不管是否是极简主义的，都恰由那些去博物馆、酒店，玩高科技产品的人所穿着，这一群体是可辨识的全球主体，它是学习认知地图的候选人。这些跨国主义的不情不愿的主人，可以穿梭在白南准（认同——不用提他的后殖民出处了）和派里曼的中国书（差异——不用提唐人街中国人的流散本质了）之间。时尚的“另类”话语仍然与激进理论非常靠近，就像服装工业十分靠近时尚设计一样。打扮入时的激进分子以其见多识广的善意，在一个绝境般的跨越中、在一个不可能的交错中，缝合了一条渐进线。一份名叫《六》（Six）的精美室内设计杂志，有着自己的独特风格，像《丧钟》那样无法归类，体现了上述缝合。这些为“Comme des garçons”公司在东京出版的漂亮、厚重、超大型的杂志，任用著名摄影师、设计师和欧美世界的高雅文化成员（偶尔也有日本人），去制作一类带有理论氛围的前理论证据，它们好像羞于承认自己是严肃学院派，也羞于说时尚套话。我希望能在别处研究这一现象。

如果我在此似乎过于坚持，那是因为本土提供信息者（一位日本工人，一个唐人街居民，即中国摄影集的隐含读者）那彻底变形了的（不）可能视角，将只看见——如果可以看见——对它的痕迹的挪用：在主人的激进话语的有力文本中，在它们的间隙内，它的痕迹被挪用。（这些被一般化了的本土提供信息者，有时出现在国内报纸的周日增刊上，为我们说出我们想听到的答案，以此肯定我们的世界观。这一事实无助于以上情境。）对那些后现代主义、现代主义或极简主义（80年代中期，川久保玲有一两季的衣服被认为是极简主义）文本来说，这种挪用似乎非常普遍。

比如，让我们看一下罗兰·巴特《符号帝国》的开篇。[53]这本极具现代主义精神的书，精心扩写了波德莱尔的散文诗《邀游》

（“Invitation to a Voyage”）：

我的孩子，我的姐妹，

梦想那甜蜜的温柔

去那里，一起生活……

那里一切都有序而美丽

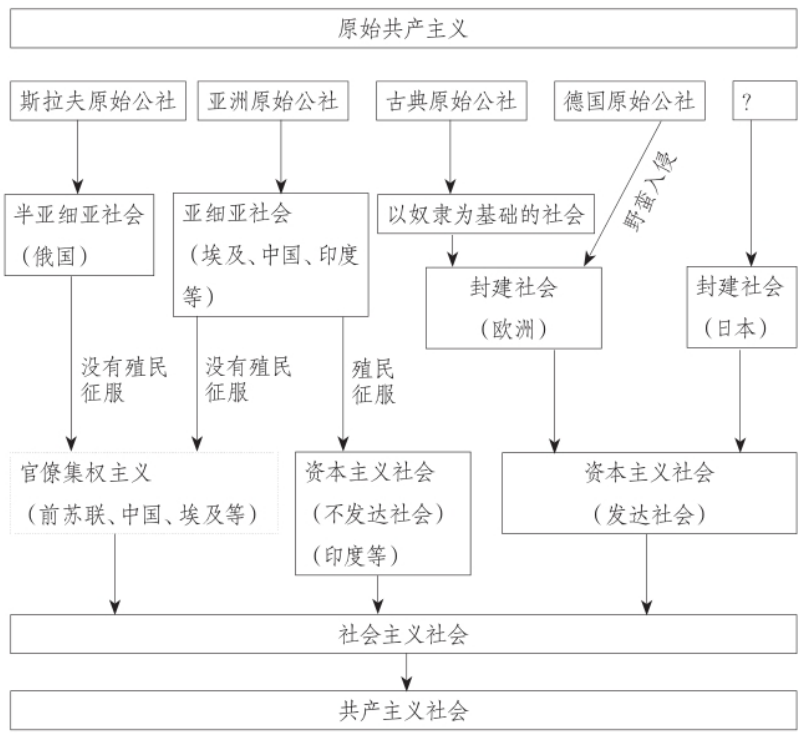
富饶、宁静、宜人

注释者真可爱，他们给了波德莱尔的“国度”一个真正的名字！他们一致同意那是比利时。[54]

巴特在此第一部分（题为“国度”）前几行里就清楚说出了问题所在，以此先发制人。这是晚期巴特以超越符号学的名义，重新恢复地理政治上有差异的自白主体。他的文本因此可以这样开始：“如果我想凭想象虚构一个国度，我可以为它杜撰一个名字……我也可以……将那里［国度］的一组特征抽出来……而且……用这些特征精心构成一个系统，我要称它为：日本。”[55]

我想，我能，我要。在整本书中，我的观点一直是，这个我的主体位置是由历史建构和制造的，所以它能随心所欲地变得透明（即便属于像目前作者这样的流散海外的本土后殖民精英）。当然，巴特并没有忽略这一切。他在构建他的对象时，进行某种偷偷变换。当提到有着杜撰名字的虚构国度时，他意识到“是在那时，我用文学符号损害了幻想本身”。但是，用历史上确有其名的地方为基础玩“杜撰游戏”，并不存在什么损害。我当然不是说历史是真实的，虚构是非真实的。我只是在问，巴特本人创造的二元区分如何两方面都说得通。作为“其他地方”的“日本”这一名字，它所包含的历史沉淀，既不是中国或近东，即17和18世纪欧洲的羡慕好奇这一夸张情感的对象；也不是印度，即18和19世纪英国与德国认同——与——差异的颠倒基础；而恰是那日本，它是马克思规划的亚细亚生产方式里的那个“其他地方”（见下表）；是一种想象倾注的继承者，我们通过叶芝和庞德（他们经由费诺罗萨[56]了解东方）的象征主义——意象主义习语，

开始认识到这种想象倾注，接着又通过美国占领呈现出来；它本身也在那一游戏中（亚洲对西方——西方对后帝国主义亚洲），它就是符号帝国。就如18世纪，新荷兰人——火地岛人并不是偶然被选作例子，来代表被建构的主体（尽管也许是为了押韵[57]而特别选了他们）；19世纪，古典印度并不是偶然被选作例子，来代表停滞的审美历史性；1970年，日本也可能完全不是偶然被选中。（例子是“情境化的”。）这就好像在欧洲想象中，水池边的那喀索斯逃离了俄狄浦斯的黑格尔式轨迹，而在日本，这镜像的梦幻之地却被层层守卫。



对马克思历史发展概念的重构。引自梅洛蒂，《马克思和第三世界》（Umberto Melotti，Marx and the Third World，tr.Pat Ransford，London：Macmillan，1977，p.26）。

正如“‘性手枪’[58]和‘亚当和蚂蚁’[59]乐队的传播者”马尔科姆·麦克拉伦[60]以为的：“日本一直是座孤岛，因此一直无法忘怀它对观念之地位的渴求。”[61]

即便历史是宏大叙事，我仍然认为，本土提供信息者的主体位置（非常关键但被排除在外），也是在历史上，因而在地理政治上被书写。不管你如何贴上“符号帝国”的标签，从本土提供信息者那历史上（不）可能的，然而又是历史的视角来看，在巴特和派里曼的类属相似面前，关于另一种不同断代的各个符号消失了。“那么，［《符号帝国》里的］这些话，”詹明信那样的评论家也许会说，“是［巴特］自己给那些特征所加的标题说明，它们指向另一形象、另一缺席文本；而且，［此书的］整体……在另一个缺席文本的限定整体内……被找到”（见本书第331页）。于是否认就更为显著：“在我看来，东方无关紧要”——从本土提供信息者那（不）可能的视角来看，这再次是一种共有的语调，它跨越了晚期巴特和中期海因兹和赫斯特（见本书第94页）之间的巨大理论差异——

> ［它］只不过提供一套特征，它的运作——它那被创造出来的嬉戏——让我“沉浸”于这一想法：有一种从未听说过的象征系统，它与我们自己的完全不同。在思考东方时，能被表达的不是……另一种形而上学、另一种智慧（尽管后者看起来也许十分令人满意），它是一种差异的可能性，一种变革的可能性。[62]

对这一主体位置的假设，声称他者是差异的基础，对一些人来说，这种假设所体现出来的头脑清醒的无知傲慢，似乎也许比表面的仁慈更为可取。我们注意到理查德·罗蒂的论证里有着一种相似的自信：只要认为启蒙大计并非客观普遍有效，而是历史特定的群体即我们自己的珍爱价值，那就完全可以捍卫它。[63]

《符号帝国》扉页上有一张日本人的头像照片，其人英俊潇洒，穿着所谓“传统服装”。如果“在布莱希特史诗剧最为激进的形式中……对脸的抹除是一种象征标记……表明［对］主体性这一资产阶级概念的摧毁，从而为主体性的另一种根本不同的形式留出白板底子”，那么，这里将脸置于“抹除下”，使它充分可见（尽管又因情感的清空而被删除），就完全阻止了任何形式的被指定的主体性出现，不管这主体性有多深不可测。[64]19世纪，织布编织被“寓言性地”挪用到时尚体系内，以此为模式，本土提供信息者的（不）可能视角，在此也许也可以拼凑出一个“寓言”。其做法就是在那无动于衷的“日本”脸庞

旁，放上川久保玲“Comme des garçons”专卖店1983年法国产品目录里的模特脸庞和身体。[65]（《六》杂志直到1989年才创刊。）目录里这些脸庞和服装也可被认出是“日本”的，但没有“真正”的日本特征，可以与到目前为止作为神话艺术客体的“印度”、乔治·哈里森的歌曲《亲爱的上帝》[66]，或英国当代“印度风”，或事实上派里曼的“中国”相比。[67]尽管目录里，就像阿克曼的书里［见本书第410页］那样，标题引导个人主体进入认知消费，但对我们来说，文本的另一层面也许更能生产出寓言的过剩。在阿克曼的卷册中，“寓言”总是由一些平凡普通、未经区分的英国帕拉第奥式建筑所建构，这种建筑是柱式支撑的代表；它们就像巴特的日本人，是没有特征，然而又充满意识形态的符号。在川久保玲的目录里，其框架（也许只是扮成纯粹背景）由建筑照片组成。这些是可辨认的纪念碑，以某种方式证实了历史：既反对又合法化了阿克曼对帕拉第奥建筑的表达的压制。如果说英国从罗马那里吸取了帝国的精髓，那么“Comme des garçons”则从法国那里汲取了风格。法国就是时尚，日本就是他者。主体仍然是欧洲，在《六》中，就是有着微妙差异的欧洲克隆，不管其个性创造者标记为何。

但是，川久保玲既非后现代主义者，也非巴特同道。我们被反复告知，她是个“极简主义者”。看着她设计的服装（读者也许会觉得难以相信，我被设计的丰富而有力的异想天开所打动），我猜测这一描绘很可能是因为她样品陈列室的仓库式设计，以及她对暗黑、哑金和灰色的偏爱。不管怎么样，我现在应该来看看定义了极简主义的著名文本：罗伯特·莫里斯的《与纳斯卡联盟》（“Aligned with Nazca”）。[68]

莫里斯是一位实践艺术家，没有巴特或罗蒂那样明显的傲慢。而纽约艺术杂志《艺术论坛》是一份介于《村声》和《新左翼评论》（The New Left Review）之间的杂志，而詹明信的文章最初就发表在《艺术论坛上》。如今，它管理着新兴的南非约翰内斯堡和韩国光州双年展，试图用视觉艺术的数字化自恋，应对电子资本主义的危机。在1970年代中期，那时欧美经济衰退刚刚开始，莫里斯这篇文章细致、成熟、高雅，深受主客体讨论影响，非常对学院派策展人的口

味。它与詹明信的“后现代主义”不可思议地吻合。每一位作者都声称自己的运动空间而非时间，不仅是艺术的恰当素材，事实上也是“文化主流”的恰当材料。这当然不是莫里斯的原话，但他深深意识到时间在运动中的行进。记住詹明信以主体死亡或去中心的名义（主体因此清空了情感及随后的欣快感），声称空间对后现代主义来说十分重要；莫里斯强调，为了一个感知的自我与它的身体更为协调，空间要从（比如说贝克特[69]的）内部解放出来。让我们注意，后者强调要将各个阶段的极简主义与“60年代艺术”区分开来：

> 60年代艺术大体来说是开放的，有冲动想要走向公众。因为它结构中的逻辑，它是不正规的，这种结构由……相信历史是由正规模式展开的信念所支撑，这种信念与对进步的信念非常接近。那十年的艺术是一种对话：个体艺术家贡献给公众的力量，是相对稳定的形式，直到60年代末，批判策略都无法摧毁它。进入70年代中期，艺术视野里一个充满能量的部分却有了完全不同的面貌。个人冲动替代了公众冲动。空间本身有了另一番意义……在对超出身体所及范围的经验的深刻怀疑中，所讨论的作品中更为形式的一面提供了一处地方，其中，感知自我能衡量自身物理存在的某些方面。（AN 39）

极简主义对参与任何公共艺术事业同样怀疑，通过以上阐释，它的另一面的确揭示了单独个体的局限，即这个体在审视、检测，乃至最终塑造自我内在空间过程中的局限。

莫里斯和詹明信都是语音中心主义者。对前者来说，书写是人剥削人的标记。对后者来说，“写”是主体在晚期资本主义下死亡的标记。对莫里斯来说，将空间视为“真正”空间而不是书写的平面空间，就是“把自然的力量输送到人类的设计中。自然的力量通过艺术家的标记而流动”。［此处没有像佩切斯基对阿赫塔尔（见本书第386页）的那种谴责。］对詹明信来说，“写”作为文化主流的产物，让我们将个人与历史而非自然放在一条阵线。而且，即使莫里斯笔下的艺术家将“有两种术语：平面和空间……抽象形象与具体存在”，詹明信的个人主体也将保留一个“辩证”观点，并认识到，心怀主体问题就是倒退。没有任何关于诸如自然或历史这种概念——暗喻的书写结构的观念，没有任何对人类的新陈代谢或自由的有限领域的思量，可以干扰

这些前提。

莫里斯呼吁我们注意，秘鲁一些神秘几何石刻与极简艺术的这些原则之间，可能有某种理论上的亲缘关系。显然，他极为小心地指出，没有人知道秘鲁土地书写的“真正”意义。在文章中间，他写道：

> 我们可以推测，画在沙漠里的这些线条是精神的灌溉系统，将周围山脉某些有权的地方连接到低地平原……可以想象，纳斯卡人……跋涉进入水晶般的高地，试图记录一条长线，它通往其中一座被特殊权力包围的山峰。不管沙漠上这些形式的意图是什么，它们从形态上与我们今天看到的某些艺术相关。如果纳斯卡的意图在过去已经失落，那么它们仍然有益地映照着我们当下的语境。（AN 33）

我们无法不欣赏那些石刻，上述引文试图避免任何要求正确阐释纳斯卡线条到底何谓的主张。支持了那些石刻的二元对立，存在于意图和形式之间。在巴特关于幻想和现实的例子中，看上去中立的二元让带有利益考虑的叙事得以进行。对我们来说，纳斯卡石刻仍然有其形式（形式这个概念的纯粹轮廓至少无意中借自柏拉图），而未被区分的“我们”既有形式，又有意图。在詹明信的例子中，阐释主体需求的人并不需要聚焦于主体，因此在此被阐释的，并不是极简主义在形态上的表现，而是其意图的历史，因为“所有20世纪艺术似乎都由一类笛卡儿式计划所推动”（AN 33）。其结果是，极简主义极其细微的历史特性，可以根据与纳斯卡艺术相似的形式，来表达自己的意图。事实上，是纳斯卡的意图最终得到了阐释，因为谁能否认纳斯卡艺术那么接近自然呢？

首先，是极简主义自身的意图主旨：“也许极简主义最引人注目的一面是，它是唯一关于物的艺术……它曾试图在关注平面的符号知识（系统，即图表的、逻辑建构和定位的、预想的知识）与对物的关注（深度感知的相对性）之间建立间接关联。”[70]接着是稍微往后一段时期的意图：“后期的创作的倾向涉及为自我而造成的封闭空间，这一倾向与极简主义审美有着复杂关联，因为它强调对反身性和感知前提（只有前期创作承认这些前提）的某些态度。”再就是，当然是对早得多的创作，即纳斯卡线条的真正阐释；这一阐释在文化政治

内，在历史，“我们的”历史之外，非常有效。暗喻的方向阐明了那被倒置的：“根据这些对平面和空间之本质的评论，纳斯卡线条的意义更为深远。因为，在此，就如在极简主义中一样，平面和空间建立了间接关联。”换言之，意图主体要么没有历史，要么其历史就是当代欧美人的历史，而欧美人尽管因为对充满笛卡儿思想的20世纪进行了书写干预，受到污染，因而也受到谴责，但他们似乎看上去仍然能够通过艺术的力量，去重新获得纳斯卡心怀警惕的前起源的态度，这态度防备着将要到来的书写。不管最初的辩解为何，是意图主体揭示了纳斯卡线条的“更深意义”。[71]

也许有人会引证说，主观主义艺术家拥有声名不佳的“反历史性”态度，从而不理会这种隐含的历史叙事的无知。让我们来看一下文本如何会使得这一做法大成问题。

文章开篇是简短的“序言——日记”。接着是一段“航行日志”，其中，旅行者的日记难以觉察地成为了一种权威评论。再接着，是一个没有标题的段落，包含了所有阐释，到目前为止，我的引文都出自这一部分。

德里达曾详细论述过旅行见闻这一写作形式在18世纪的先例（OG 117）。让我们在此仅注意，“日记”开篇相当无情地指出了差异：“秘鲁……左派军事小集团。共产化的种植庄园，国有化的公共事业。试图避免阿连德[72]难以奏效的民主。不到六年，皮萨罗[73]用两百个人、八十匹马一举拿下了它。”[74]这里有着太多浓缩的政治亚文本，难以全面评论。让我们仅是再次注意，论文的一般看法很普通；比起任何后殖民设定的理性计划，“自由世界”的艺术更容易触及前殖民天堂的人性核心。

“日记”里，一些阳具中心主义的有力想象，被用来传达这一自然的共鸣：“充满色欲的陶器。熟透变烂的水果。买来的鳄梨。勃起形的细瘦水壶……灌溉沟渠里古铜色皮肤闪闪发亮的光身子男孩。想起赫雷拉博物馆里的女木乃伊……腹股沟处恋尸癖的刺痛。勃起形的泥壶。她来自帕拉卡斯。木乃伊。三千多年前。”这段话后面，就是对

远远看到的一位真实妇女的描绘。接着，不时穿插着议论秘鲁女性美标准的并列句："削鳄梨皮的手……赫雷拉的女木乃伊。一副完美的牙齿。手上沾满了血和鳄梨汁。"接着是对穿孔和不同文明概括的描述。最终，"用来喷水的勃起形的水壶。渗进沙漠。长长的灌溉裂口和沟渠。浑身闪闪发亮的光身子男孩在洗澡。泥水中古铜色的勃起"。

D.H.劳伦斯使这篇文章变成了一个易被破解的生殖崇拜符码。在这类通过器官充血膨胀而达致的血统——认同中，其文明也许无法被"他者化"。来自另一世界的艺术探索者，找不到他想找到的东西。所以，在这一简略章节最后，"没有线条。光芒渐渐暗淡，它们消失无踪。明天再试"。下一章开篇是旅行见闻的习常用语："第二天早晨七点半。我回到了科罗拉多河流域南美大草原，寻找前一天我错过的那些线条。"（AN 26）刻意展现了身心对立后，我们开始去解释纳斯卡线条的扬弃。

生殖崇拜的性欲想象在此有某种滑移。女性的性客体形象，显然代表了早已消亡但保存良好的文明，但由带勃起形状喷嘴的水壶暗指出来。但是，这也是种"真实"的情欲，是艺术家下腹"真实"的躁动，它伴随着他与自然的亲密交流，那时，他"真实"的血与"真实"的鳄梨汁混在一起。是男性亲密关系形成的那种超历史、超政治的可能性，让极简主义揭示了纳斯卡线条的"更深含义"："在此，就如在极简主义中一样，平面和空间建立了间接关联。至少就我对它们功能的假定理论来说，这些线条倾向于这一中介作用。"[75]

我在本书中指出，如果我们将本土提供信息者的（不）可能视角视为对他者性的提醒，而不是永远受困于一些认同，那么，文学评价的另一标准——尽管必然是暂时的——就会浮现出来。一种主导的艺术批评或文学历史分期，其微小细节通常取决于在表达上与集体思想倾向有关的描绘性评价，它们将帝国主义公理的一些因素排除在外，这些因素只能不规则地加以体系化。而另一种历史叙事，揭示了"排斥在外"这一举动不规律的共同点——其中艺术与时尚之间的分界变得模糊，而不是揭示了对历史的"真实"阐述所妥帖构建的分期。

在第二章中，我们看到，美国原住民逃脱了爱丽儿——凯列班争论。而在此，我们注意到，同样的，纳斯卡可以用被启蒙了的极简主义来阐释。日本“近代的超克”[76]争论中关于东西方的无解谈论，遵循着相应的结构线索，因此，丝毫不提日本本土少数族裔。（事实上，鉴于澳大利亚东金伯利地区的土著，替换了自由/激进多元文化的对立［见本书第401页］，以下这点至少很有趣：冲绳阿依努土著师法澳大利亚，参考他们对解放的立法。）

在第二和第三章中，我指出，像川久保玲这样极具影响的女性个人主义者，作为女性主义/大男子主义偏爱的主体/客体而出现，常常让另一种女性消失了。[77]在后现代主义语境中，这样的她是谁呢？要试着回答这一问题，我将打开舱门，跳进资本空间，放出论证的线头，直到我被文理之网再次捕获。

在多元文化主义的斗争中，对“文化”一词的运用，与福柯对“权力”一词的运用相似。它被借去指示一个特定社会中的一个复杂策略性情境。[78]“我们的文化”所声明的是一种超越理性本身的行为方式，它与欧洲启蒙文化对理性本身的诉求相对立。在文化的原先意义——换言之，作为有一段历史的名称——及在其习惯力量方面，多元文化（只要它不将模仿编码为抵制）批判了文明社会的理性结构的局限，不管这批判有多不成熟。

在一篇题为《从人类学出发将芭蕾视为种族舞蹈》（“An Anthropologist Looks at Ballet as a Form of Ethnic Dance”）的文章中，裘安·凯莉依诺霍姆[79]写道：

> 研究舞蹈的西方学者并不是从客观意义上使用种族一词；他们将之用作一种委婉说法，来替换“不信上帝者”、“异教徒”、“野蛮人”这些老式词汇或更近期的“异国风情”。……由于社会风气不再认可我们之前指示“他们”的那些词汇的意涵，也因为替“他们”说话的卫道士所采用的某种老练，说英语的学者难以找到词汇来指示他们希望讨论的那种非西方舞蹈。[80]

如果多元文化论者是像福柯运用“权力”一词那样运用“文化”，那

么，善意的欧美支持者中一群自由分子，也许就是根据凯莉依诺霍姆指出的策略来运用“文化”一词。在此，提出对文化的学术定义同样不会有太大作用。理查德·罗蒂非常聪明，总是能够注意到皇帝衣柜的空虚，他指出，“如果我们更坦率表明自己是种族中心主义者，而少那么自称是普世主义者，我们西方人力图让每个人都更像我们而使用的修辞，就会得以改进”，这话将了凯莉依诺霍姆一军。[81]这里，公开划出了战线。

如果多元文化论者的多种文化无法被教科书定义所捕捉和记录，罗蒂的启蒙文化显然也不行。简单地说，鲜活的文化总是在前进，永远在变化。我们的任务是审视以下两种策略：一种是文化作为战斗口号，反对某种文化声称拥有理性本身，反对声来自该文化内部，也来自外部；一种是文化作为一个漂亮名称，指代外部的异国情调。

对那些站在自由民主立场上发言的人来说，就如对多元文化行动主义者来说一样，文化内套在文明社会中，哪一方都无法公开声称拥有它的权威。启蒙之子声称拥有公民社会的幸福主体身份，这一声称本身太庞杂、太显见，无法作太多分析：它就是“声称拥有某些基本的直觉性观念，这些观念潜藏在民主社会的公共政治文化中”。[82]

对激进分子来说，福柯所说的“特定社会”是大城市里的公民社会，而不是超现实的“国际公民社会”，后者避开了全球性中的国家。而“复杂策略情境”不仅颠覆了欧洲启蒙对其幸福公民身份（阿尔都塞所谓的意识形态主体）的声称，也希望在其中置入作用者，即公民的位置。这些要求包括：从公民承认文化上的多元实践，经由获得文化综合课程的主流教育，一直到在艺术、文学、电影、电视中提及文化主题，以及最终以稍微有些不同的举措发展到双语主义（但从未发展成熟为多种语言）。这也是内套，但其驱动力量是批判而非保守的。

前几章中，我们探讨了一些哲学、历史和文学文本，它们层层重叠在社会文本内，这些社会文本制造了任何可以阅读我这本著作的人。而在此，我们似乎更为直接地在社会的文理内、在文理的社会折痕内思考。这里有名称的迅速发展：殖民，后殖民，新移民，混血，

跨国；后现代，属民。“我们的文化”。因此，再次记住“文化”也是调整人如何了解事物的规范这一点非常有益：福柯提出的表示了解能力的著名对子——作为了解能力的权力/知识，就是基本层面的“文化”。（当然，福柯用的是别的词，最著名的是“话语”。）从此观点来看，文化分类学是可能的，也是有用的。但是，任何在运作的“文化”都是与这些分类学不同的差异的游戏（如果你可以将运作与游戏分开）。这不是后结构主义宣言。简单来说，这是语言的差异游戏，它展示其意义如何与字典不同。然而，字典也是可行的，有用的。没有什么语言——暗号或系统——进程的区分，可以捕获这种嬉戏——运作着的文化。鲜活的文化总是在前进、永远在变化。没有理由绝望。理论先锋派的力量有其局限，对这一局限，我们展开研究。

因此，我是研究文化政治的学生。差异是根据什么利益而区分的呢？当作为过程的人修正了作为系统的人，又该做什么？当我在本书（它已逃离我）结尾探讨这一点时，我当然愿意倾听你的观点。你将评判我进行中的实际行动。

就我的理解，我的实际行动仍然是一种老派的马克思主义。马克思试图让工人重新思考，他们是生产的作用者，而非资本主义的受害者。他们加快了他们的劳动，但资本家支付的却只是部分报酬。他们要求要回剩余未支付部分，这就是在主张社会主义（说的低调点：福利国家；说的高调点：公民社会）。如今，在老牌的城市国家内，资本主义是“创造就业”的慈善家，而工人则被全面剥夺了福利，因为那是“免费”的礼物。假定我们从全球化角度类推。如今在前苏联解体后的世界内，私有化是经济重建的支柱，这一切是为了全球化。它意味着全球经济模式的大幅改变——“依靠，也经由‘市场’在世界上强加一元化的新尝试”。对新兴国家或发展中国家——新近开始解殖或以往已解殖的国家——来说，它们比以往更不可能逃脱“新自由主义”世界经济体系的正规束缚，而这一经济体系以发展以及如今的“可持续发展”的名义，扫除它自身与脆弱的国家经济体系之间的所有障碍，以致于社会重新分配的任何可能性都遭到严重破坏。在此新跨国性中，“新流散”，即“发展中”国家种子的新播撒（这样它们可以在发达的基础上扎根）就意味着：向欧洲中心移民、男性和女性劳工输出、

跨越国境、寻求政治庇护，以及令人困扰的就地驱逐亚非“慰安妇”。与上述马克思主义计划相比，松散地属于第一和第四类的归化美国公民[83]，也许会重新思索自己的身份，他们可能是剥削的作用者，而非受害者；然后，他们现在称为家园的民族国家，为了巩固服务于国际资本的新统一，“帮助”了他们仍然称为文化的民族国家，这一认识，也许就会催生出我所谓的“跨国读写能力”。由此，我们的多元文化，或我们对“文化”一词的运用，将只是从我们想要成为发达公民社会的作用者这一欲望出发，去命名一种不同的策略情境。我们不用放弃这一渴望；但让我们向往一个不同的作用者，稍稍改变一下位置。我一贯坚持，让经济在被抹杀中保持可见。[84]这有什么好处？谁知道？光读马克思的著作并不足够，而关于他事迹的著述，又局限于组党前的争论以及他个人生活的变化。你帮我制订个行动计划吧！

近年来，一个值得警惕的发展是学院——文化的“后殖民主义”浪潮，它似乎冲击着欧洲的精英移民。1996年夏，我应邀出席了不少欧洲“后殖民主义”论坛。在法国，我激怒了一位高社会地位的马格里布裔法籍人士以及一位教授英语的印度裔法籍教师，因为我警告说，美国学院里的后殖民主义大部分是胡扯，这里我会更负责任地阐明这一点。［值得注意的是，阿尔及利亚人的说法完全不同；他们是从阿尔及利亚解殖失败出发，来面对他们的差异。2月，我与阿尔及利亚斗士马苏迪坐在同一论坛讲座上，他在面对宗教暴力时清醒意识到跨国资本主义的存在就是例证。］[85]在德国，我受到一位印度裔德籍英语教师的嘲笑，因为我大谈德里达、杰巴尔、克莱因以及迪亚米拉·埃尔迪[86]，而不是我的印度混种灵魂。我没有足够时间来详细阐述所有这些置换与结合。

在文化政治叙事化的粗略描述中，我在此要冒一个一般化的危险。精英“后殖民主义”似乎除了以它的名号发言外，也是一种将自身与种族下层区分开的策略。

让我从更早些时候的事态提供一个阐释，这个阐释者的著作在面对全球化时，还未被地方内套。[87]毕竟，这一章是一位女性，在正在消失的当下的历史的流动底基上蹒跚，追逐着逃跑的“文化”，注定

要失败。在插入语中，我已经指出现在如何更新这一早期版本。

始于18世纪末的资本主义领土殖民主义和帝国主义时期，被认为结束于20世纪40年代中期，那时，新殖民主义开始了。在那一阶段早期，本土知识分子官员应运而生，他们不全然不是白人，扮演着外国统治者和本土被统治者之间的缓冲器角色。这是对所谓殖民地主体最可理解，也最抽象的说明。是这种叙事支持了主导性欧洲主体的主人叙事。

当我们因此兴致勃勃地追踪后殖民时，我们确实可能会问：当伟大的领土帝国主义开始瓦解、解殖时期开始展开时，本土精英的文化政治命运为何？在新民族国家中，他们拥有强硬的手腕制造新的文化认同。这并不一直与大都市的文化政治情境相吻合。因为本土精英并没有一个确定的新信息提供者的位置。他们并没有60年代英国“民族”文化研究萌芽期的那种立足点，因为那一运动的基础是工人阶级，而且几乎从一开始针对的就是移民文化。冷战期间涌出的各类区域研究的学科，支持了美国的自我表现，它宣布自身是解殖工作的监督人，而这些学科吸纳了那一精英阶层的一些成员。一直到70年代，巨额股票交易计算机化、基于民族国家的资本开始瓦解，一种善意的对第三世界的文化研究冲动才开始影响美国学术界。[88]

这一冲动具有通过知识生产来处理危机的巨大潜能，它将殖民主体安置为后殖民的、转向了的本土提供信息者。这一位置通常如此受到一种普遍敌意的围攻——传统人文主义权威对任何干扰欧美经典的做法都怀有深深敌意，以至于在讨论它自身的文化政治起源时，难免怀有忠诚被分裂的不安感。在此，有如许多真正的误解，我必须也加紧说一句：我并不是在谈论“新”民族国家里从殖民到后殖民的缓慢变化。[89]我只是想解释为什么美国英语研究的舞台上，后殖民信息提供者突然凸显出来。

后殖民信息提供者对解殖国家本身内部被压迫的少数群体几乎无甚可说，最多除了那些做过专门充足准备的调查者。然而，与那些遥远的被压迫对象保持认同这一氛围，却紧紧萦绕这些信息提供者，尽

管他们照样顶多只能认同大都市空间里的种族和人种上的少数族裔。但最坏的情况是，他们利用这一氛围，借口否认参与知识生产机制，扮演未受污染的本土提供信息者的角色。因此，最后这一群体，要么通过将关于文化、种族的特殊性及延续性和关于民族认同（某类“回溯性幻觉”）的宏大合法化叙事拼凑在一起，模仿新第三世界的效果，而摧毁斗争的基础；[90]要么，更为近期的情况是，更为光鲜的这群人断定向上层阶级流动的移动性是一种抵抗，他们将都市人群的不稳定化，仅仅局限在人口的种族构成的变化上。这一掩盖行为的持续多样的产物，就是一个“他者”或“基准层面行为”，是后现代性的“新兴话语”，某类内置的批判因素。种族下层和属民南方退回边缘阴影中。

这一行为产生了某类程式：殖民主义是现代化/现代主义，后殖民主义是对后现代主义的抵抗；或它是“真正”的后现代主义；如今，只有后现代的后殖民主义者，才能怀着必胜的信念地自称为混杂。就信息掌控的通信社会而言，实际的后殖民地区进入它的途径非常有限，既受限于阶层特定性，也受限于国际控制，而这一途径常常也是本土接触点或关于文化特定性及差异的话语的来源。我的看法是，学院里对这一差异的宣称，支持了种族立场假装的特殊性，这宣传常常掩盖了后殖民服务新殖民主义的暗中合作关系。（如今这一合作又被替换为混杂的后民族话语，赞美实为美国化的全球化。）这一假装——掩饰的双重步骤，可以接受女性主义话语。就如巴德汉所写，在后殖民性中，

> 女性很难构成一种有共同利益和需求的集体性。她们像男性一样分为多层。……在此语境中，性别政治很难替代阶级政治。……如果薪资和权利差异遵循传统特权的路线，那么注意力很容易就偏离资本主义剥削过程的高度适应性，而放在封建价值［民族——文化——种族特定性？］的顽固不化上，而实际上，两者之间存在共生关系。[91]

（如今，联合国风格的普世主义女性主义，却模拟了一种女性的集体性，可以说，无意中为了贪婪者的利益而利用了穷苦人的需求。区分了性别的“后殖民”在此起到相当重要的作用。）我宁愿称这一关系是串通（折叠在一起），而非共生（靠依赖/侵蚀彼此为生）。不

管是在我们生活的细微方面，还是在政治的最宽泛结构内，通过折叠在一起，我们靠依赖/侵蚀存在于另一边的东西（不管是什么）而活。我自己的著作就是在折叠中书写，被阅读。要求阻止这一点，就是荒诞地否认历史。一种谨慎、一种警惕、一种总是与全面介入步调不一致的保持距离、一种对永久中场暂停的渴望，这是所有负责任的学术批评可以追求的。在学术范围内，任何比上述愿望更大的野心都不过是骗人的把戏。[92]

1992年，在印度，印度民族主义的爆发导致了阿约提亚的清真寺被毁，这给了我们一个教训，意识到印度解殖的失败；作为遥远的动力，它也让大批我们这样的人离开母国，我们已成为全球快跑的后殖民，准备投入到新的全球共谋中。

因为不仅是国内右翼政治权力掮客以充满历史权威的民族认同之名，动员激进主义力量；左翼理论家中也有一种孤立主义的反民族主义。流亡左翼里有一些人宣称自己是反民族主义者，他们满怀热情反对母国的宗教民族主义，而这正泄露了流亡国外者的反动民族主义的力量。民族主义就像文化一样，是差异的一个流动的底基（“socle mouvant”，再次引用福柯之语），它既非常危险，又非常有力，总是先于它所仰赖的定义（正面或负面定义），或被这定义所延宕。针对这点，全球性（或后民族主义话语）是对全球金融化或全球化的一种表达，这种表达既是“Darstellung”（再现）或上演全球化，也是“Vertretung”（代表）或授权全球化为“职员”。在这种特许中，出现了我之前所说的向上层移动的诡计，它将模仿重新编码为抵抗。[93]在民族和国家（后者被金融化力量一步步抵押）之间的松散联系中，激进民族主义产生了，尽管其决心从不明晰。在下面的各个对子中，前一项是模糊的，后一项是抽象的：民族——国家，主体——能动力（制度使之有效的行为），认同——公民身份。大部分操纵、调遣和动员，都可以为了后者的利益，而以其模糊伙伴的名义而进行。[94]从此中所获得的经验，暗示了另一种用民族主义来施展魔法的方法，不过不是以全球的名义，而是以全球包围的名义。

为了全球的金融化或全球化，全球性被援用。思考全球性，就是

去思考“从全球性出发进行思考”的政治。大众政治的大概轮廓是如何被铭写的？就“具有分水岭作用的知识分子”来说，马歇尔·麦克卢汉是一个相当次要的例子。但他的《地球村》的确为我们当下的历史，为下层多元文化主义的反冲，提供了某种深度背景。[95]我将麦克卢汉的著作与利奥塔尔的《后现代状况》放在一起，后者提供了对詹明信论题的一个不同却相关的重复，而且正是在学院孕育“理论”的那些地方，它有一种分水岭般的作用。[96]尽管麦克卢汉属于60年代疯狂科学家阶段，而利奥塔尔则依赖于对现代主义科学范式的批判，这些范式由诸如库恩、费耶阿本德、巴斯卡、卡特莱特等科学哲学家所制造，但这两人依然共享一个共同的、确定的前提。[97]也就是说，电子技术的进步，让“西方”（麦克卢汉）或“信息社会”（利奥塔尔）有可能重新拥有前资本主义那样丰饶的精神财富（而没有它们附带的不适）。这最后将变成让后现代资本主义与全球电子通信合法化，后福特主义的后现代资本主义只有表面看来是去中心的。麦克卢汉根据左脑行动与右脑行动的对立而发起论证，右脑行动是讲究整体、讲究听觉的行动——感谢电子技术，西方已经完全学会了；而左脑行动是讲究理性、讲究视觉的行动——到目前为止，西方一直在进行这一行动。为了证明这一点，他提议通过四元论[98]的理性模式，重写科学发现史，而至于这个四元论，他只当作一个暗喻，没有更多论述。[99]

在麦克卢汉看来，尽管第三世界到目前为止是通过整体的右脑来运作，但如今它越来越倾向于运用左脑。唉，太容易解释麦克卢汉是如何设法从摩尔人、阿拉伯、秘鲁、印度、韩国、中国和日本的主流传统中得出这一荒诞结论了，但是这需要分析辩论，而这里我也不再加以详述。问题是，

> 当然，到世纪之交，第三世界将因不同原因内爆：人口太多、食物太少……癌细胞的四分体从微观揭示出世界今后的状况：癌症增强了细胞复制，重新获得了原始细胞的进化，并将自身转变为自我消耗……新的科技人……必须成为他兄弟的监护人，就算要牺牲自己……生态学将“白种男人的负担”转放到“路人”的肩膀上。[100]

传统与现代——启蒙与社群主义，就说到此。这为发展、为新帝

国主义的教化使命（现代化/民主化），提供了一般的辩护。“西方”是如今的新世界，我们必须将过去的新世界扛在我们的肩膀上。什么将是我们遵从的模式？

“EFTS（电子基金转账系统）……也许被认为是所有……地球上的数据基础……的工作原型……当一个机构成为国内最大的经济团体时，它就是社会结构”（GV 108，124）。而且，我们也许还会加一句，这种金融化就是全球化的秘密，在前苏联解体后的时代，它可以不受任何阻挡而前进。该书接下来的内容可谓为贝尔电话系统和美国电话电报公司热情唱颂的一曲赞歌。[101]所以，毫不奇怪，该书最后是一条特别的民族主义/帝国主义注解：“加拿大人和美国人都有非常宝贵的共同点：他们感到自己是最后的边境。加拿大北部取代了美国西部。”（GV 147）

当然，利奥塔尔并不胡乱摆弄右脑意识理论。在他的书中，整个论证被消音了。他提出以下认识：每一个“状况”（社会的？历史的？性欲的？——也许，是所有这一切）都提供了为合法化而运用的语言游戏，或是为合法化而运用的语言游戏制造了每一个“状况”，我们无法肯定。利奥塔尔认为，在信息通信或电子世界中，不管是关于社会公平的叙事（马克思），还是关于发展的叙事（资本），都无法提供合法性。[102]现在，合法性是根据一种模式来提供的，这一模式产生了没有预期目的的各种形式（要不然就被认为是短篇故事）：成形的、创新的，但不是目的论的各种形式。尽管此处并没有对一种觉醒意识的单纯信念，但学习并获得一种新的语言游戏，以符合信息或电子状况，这一获得表明一种（许多人都共有的）天真信念：思想会集体改变，并跟世界结构的改变同步。

利奥塔尔从程式化的口述史诗传统中，得出短篇故事这一合法化模式。这一论证本身就是一个隐含的宏大叙事，如下所示：在最终走向现代化的缓慢历史进程的压力下，诸如《伊利亚特》、《奥德赛》、《摩诃婆罗多》、《罗摩衍那》，当然还有北欧传统史诗这样的伟大口述史诗，都走向了叙事的终结。它们成为有开端、发展和结尾的长篇故事。然而，前现代的游吟诗人在表现史诗时，他的合法化

来自于，他能根据自己对口头表达程式的记忆，讲述出多少新情节、多少新故事。我们这完全信息化的社会，拥有大量非个人的“虚拟”记忆，被认为已处于前现代的前资本主义状况，但无须受它的任何问题的困扰，而我们现在能像以前的游吟诗人那样继续前进。利奥塔尔的模式，取自美国土著种族群体卡什那华（Kashinahua）的游吟诗人。顺便说一句，古老的史诗传统经历了漫长的历史变形后，不仅在土著属民中仍然鲜活完好存在，也在反全球化革命剧场中存在，在那里，它们被挪用，被重新配置。事实上，反全球化革命剧场是所有反话语政治（亦即政治动员的舞台）的最风格化的一端，在这一剧场内，史诗传统并不必然采用霸权语言，也与欧洲小说传统无甚关系，虽然本尼迪克特·安德森等人曾没完没了地这么认为。[103]这一现象超出了北方制造的世界文学的良性定义。文化政治。

利奥塔尔和麦克卢汉都虔诚指出，“知识所在之处，将［麦克卢汉］或应该［利奥塔尔］被所有人共享”，这一点并不奇怪。万岁，电子治下的和平。通过分配给每个人的“自由电子通信”，我们正走在通往世贸组织的“公平竞争”的道路上。美国国际开发署（USAID）在1997年全球知识大会上的形象，就是一位身着布衣的非洲女性，将手机贴近耳边。[104]

同样毫不奇怪的是，在冷战之后的热和平中，事实上是伟大的联合国会议将自身合法化了，这些会议大部分以女性名义，用一种创新及制造出新形态的方式，增生着对女性来说似乎是国际行动主义的官僚形式，而这些女性永远不被允许去接触属民的权力/知识。但是，利奥塔尔的看法也许也是错的：他推测，古代游吟诗人仅仅通过人们承认他们没有目的论，而将自身合法化了。认为“线性”和“分层”或“循环”时间之间存在二元对立，这样的思维方式特别“现代”。另一种同样不加批判的前提是，集体主体与文化阐释的社会结构是同构的。[105]事实上，这些自我合法化的现代（化）会议，只是就它们如此充分宣称的终极目的“女人的目的是人的目的”而言，才是无目的的。

有关发展的宏大叙事并没有消亡。像《地球村》或《后现代状况》这种著作的文化政治，以及我们常常听到的对斥责全球电子未来

的好心斥责，为证明发展（全球化）——民主化（美国使命）的叙事无罪，提供了辩词。我们这一代出生于印度独立之前的印度人，太明白行使帝国主义教化使命的职能官员是出于“好心”。[106]这里关键不是指责个人。而事实上，这些公职人员给予我们的，常常是我所谓的“授权的侵犯”，即产生了健康孩子的强奸，而健康孩子的存在并不能证明强奸就是正当的。帝国主义不能因为印度通了铁路或我说英语这些事实就被证明是正当的。承担教化使命的许多公职人员的确出于善意；不过，唉，你做好事的时候，可以心怀轻蔑，也可以心怀父母姐妹般的仁爱。而如今，你可以在背后捅贫穷国家一刀，然后向它们提供邦迪，以便照相留下“帮助”的那一刻。用这种可怕方式使殖民主义成为替罪羊，保护了将剥削作为发展的新帝国主义。

关于民族认同的一种大致理论——印度人这么要求我们，索马里人这么要求我们，非洲人这么要求我们——被用来将这一叙事合法化，也压制了对立。[107]而另一种发展的集体，即民族当地的健康保健、生态环保和有文化教养的集体，长期以来在其恰当位置上，也在草根层面发挥着重要作用。但他们的声音为何罕被听闻？这些对抗的结构就是本土的非政府组织。在前苏联解体后的世界里，不结盟的可能性消失后，发展中国家的政府背负着国际发展机构的巨额贷款。政府和本土非政府机构群体之间的关系，就如流畅调用的“民族身份”一样，既暧昧又复杂。[108]在联合国会议“非政府组织论坛”上登场的各种非政府组织，都被捐助国彻底审查过，而它们陈述的内容，也都根据联合国提供的分类而组织，其主体和客体都和“实情”无甚干系，请原谅我这么说。

投资并协调关于发展的宏大叙事的主要作用者，是世界银行。在应对全球性的所有机构的话语中，都可看见“可持续发展”这一短语。发展去持续什么？全球发展的一般意识形态就是种族主义家长式统治（以及，唉，越来越多的姐妹情谊）；它的一般经济学就是资本密集型投资；它的主要政治学就是压制抵抗和属民的声音，一直收编他们反抗的修辞。

某些欧洲的文化和教育机构，似乎受控于美国式的学院“后殖民

主义”。其前提和结果都是：社会一般拒绝寻求庇护的经济移民潮。我选择瑞典作为例子，是因为我在关于地球村的一次会议上，提到了这本书最后几页里的内容。对思考关于当下的历史来说，这么做似乎非常适当，因为瑞典一般来说算是“开明的”援助国；在全球化和全球后殖民性中负有责任。冷战的所谓终结造成了移民大潮，是在瑞典国内对此移民大潮的态度中，它的开明开始瓦解：后殖民的移民潮。本书在全球后殖民性与后殖民移民的折缝中翻寻。因此，指出以下这点对我们来说很重要：无论何时我们身处那些扶植古巴的右翼自由分子所发起的论争中，桑地诺[109]革命分子总是引证瑞典作为模范；也不管在全球援助的领域中，瑞典国家的形象有多正面；尽管如此，最终因为全球性产生碎屑（移民），瑞典终止了福利。它似乎是第二国际社会主义的最终终结。我说最终，是因为我们习惯认为，当德国社会民主党在1914年投票支持战争时，它已经终结了。然而，就如伊曼努尔·沃勒斯坦[110]和其他人指出的，从西北欧的一些国家结构中却能感受到第二国际留下的有益影响。而1976年《侨民法》修订法案引入了“拒绝入境的特定理由”，调整并抛弃了这些益处。在经济重建和世界新秩序的压力下，北方单一国家内的社会主义也瓦解了。

就如我曾经猜想过的，在世界新秩序或热和平中，民族和国家之间的连接比以往更为松散；而在那一裂隙中，本质主义却渐渐感染溃烂。即使是瑞典，也可以提供这样一个例子。在摧毁清真寺的那个可怕冬天，我深刻思考了一番印度民族主义：印度也曾经是一个“拥有复杂经济体系的社会主义国家”。我们有我们的罗摩王（神话中的印度国王，是印度民族主义者心中的英雄），而瑞典，也有它的卡尔十二世。[111]瑞典人对1992年11月30日暴行（一群年轻的瑞典种族分子手举国王旗帜游行）的抗议，非常强烈。然而，除非相信（许多人的确相信），坚信人类平等完全是瑞典民族的一种自然特征（下层多元文化反对的正是此类认识），否则，我不得不指出，一直到12月6日大屠杀之前，我们这些不属于任何宗教派别的印度人相信，“这种事不可能在这儿发生”。

尽管我们必须致力于选出那些有担当的公仆，他们必须担当起支持福利国家之益处的责任，但是，单单如此，无法成为全球未来的中

流砥柱。

现在，让我们把文化研究放置在光谱的学术那一端，而这一跨越政治的光谱，最终消失进入必然的伦理不可能性。[112]因此光谱是：文化研究，“激进”艺术，主流化，包围全球的运动。我用某些某种程度上说很个别的例子，来分别解释前三项，以最终说明第四项。再重复一遍：我仍然是个受过训练的文学批评者；因此将这些个别例子学科化了。也许这也是激进干预所要面临的问题，在已稳固建立的习俗（学术或艺术）内，它们不仅对全球性，而且对自身在全球化中无意所处的位置和角色，都不够机警。我下几页里的内容，一部分引自我在瑞典研讨会前一周向印度文化研究学者所做的演讲（参见IM，xxiii——xxxi）。我提这一点是因为，我作为“精英”，介入了当下的历史，成为从一地赶到另一地参加这种新“会议文化”的主体，而我也仍然在后殖民性和都市移民之间的沟壑中著述。[113]詹明信在中国台湾和大陆的巨大影响，加上他那典型的混淆中国与“中国”的作风——就像我之前讨论的他对鲍勃·派里曼诗歌的读解，同样描绘了当代文化研究交流的轨迹。[114]

印尼万隆会议（1955年）最初的意图是想建立第三种道路，它既不是东方道路，也不是世界体系里西方集团内的道路，这第三条道路是要应对第二次世界大战后建立的世界新秩序，但这一想法并没有伴以思想上的相应努力。在文化领域，为培养新兴第三世界而运用的唯一习语，属于这样的立场：它们从所谓世界旧秩序中的抵抗（即反帝国主义和/或民族主义）中浮现出来。这些习语填充了世界新秩序的空隙，表明在文化游说团体在生产有读写能力的跨国作用者方面又一次毫无帮助。这些习语是：民族起源、亚国家主义、民族主义、文化本土论或相对论、宗教，以及/或北方激进形式的混杂多元主义、后民族主义。是最后一组习语制造出大部分文化研究讨论。向此印度听众发言——他们大部分人在美国完成了基础教育，我引用了安东尼奥·葛兰西的话。葛兰西必然没意识到非裔美国人斗争的丰富历史，因此，当他提出美国扩张主义将利用非裔美国人来征服非洲市场并普及美国文明时，这一假设在某种程度上并不在点子上（尽管南非例子以及美国军事侵略中对非裔美国人的利用，都支持了葛兰西的论点）。

[115]但是，如果他的假设应用到新移民知识分子以及他们的母国身上，在今天来说就显得特别恰当。文化研究、自由多元文化、后福特跨国资本主义，它们当然是一伙的，一起援助以出口为导向的外资投资，以及所谓的自由贸易。全球化拆解了这套组合和发展本身之间的差异。（在印度海得拉巴的行动主义/学院派听众中，找不到最新面孔，即推动金融化的女性流散者。她在开罗，在北京，在世界妇女银行。在布拉格，马德琳·奥尔布赖特[116]在推动北大西洋公约组织时哭得稀里哗啦，这句说捷克语，下句又说英语，就好像是个流散者最终回到了家乡那样，而1997年7月14日，她驱散了法国大使馆的“巴士底狱日”集会群众。）

也许是因为这种全球化中的伙伴关系，美国的同一群学生，花了大量时间金钱（国外的奖学金、推荐信，等等）想要学会主流语言，可以理解拉康或内格里[117]——更不用说海德格尔或马克思了——但想一想，有人提议学习移民群体精英的语言吗？当国际事务、发展经济、商业管理快乐穿梭在跨国性中时，文化研究说着跨学科甚至后学科话语，却不会去走为跨国读写能力（而非专门知识）而设的道路；那太令人望而生畏了！[118]针对这样一个顽固的群体，我下面要说的话，似乎特别无力。但是，尽管每一次胜利都是一次警告，我们也无法忘却，1993年3月，人民的确将世界银行逐出了印度纳尔默达河谷。

那么，为了跨国读写能力，这章的作者四处游走。南方的民族主义，北方的福利国家。现在让我们转向带着他（她）的善意模式的旧主人：表现伦敦移民团体的一场具有场所特定性的艺术秀。由一位常常代表大赦国际[119]的、讲求社会团结的流浪艺术家，表现一种未受审视的文化主义。当我提议，让我们拿出族裔企业家为跨国机构拉皮条、将族里妇女卖给血汗工厂（毫无法律规范，肆意降低工资）这一事实的证据时，那一推行合作的艺术家的反应是，他并不希望展现社区共同体内的性别剥削。他希望就展示白人的种族主义。文化政治。责任的让位。移民都是好人。白人都是坏人。把两者颠倒过来就合法了。颠倒的种族主义。

对我来说，似乎必须做的不是继续赞美殖民者/被殖民者、白人/黑人这种本质化的道德主义，而是要让观众看到这一领域内的行动主义者知道些什么。坚持将移民与发展分开，其结果是让伦敦东区成千上万缺乏技术训练的孟加拉家庭女工，无意中与孟加拉当地出口型服装业里成千上万缺乏技术训练的女工，展开了竞争。后者之所以“获得了胜利”，是因为她们每人每年的工资比伦敦的女工要少500镑，可以为“发展中的女性”作证。［当我们赞美混杂的女性主义/个人主义设计师（见本书第352页）时，我们现在开始接近那些消失了的女性。］族裔内部女性被过度剥削是全球现象，它是同一大型故事里的一段情节，这大型故事制造出我们对跨文化主义的需求：成功的拉皮条需要这一跨文化主义。最终，在英国报纸《卫报》关于这次表演的报道中，艺术家和记者的无知被赞扬为伏击了政治艺术的解构，因为我曾经用“看不见的”一词来描绘妇女的血汗劳动。

这类两地妇女之间没有中介的竞争是北方和南方贸易集团，以及世界新秩序中北方和南方工业之间更为广大的竞争的一部分，而这种竞争是任何没有连字符相连的国际团结（文化或经济上的）的一个障碍，事实上，在任何战线上都是如此。这是一个例子，但它们能在各种不同且不相连的层面上被无限增加：“在对孟加拉施行优惠放宽措施时，加拿大也许不得不对所有其他最不发达国家给予同样的便利，包括越南和海地。对孟加拉来说，越南尤其是一个严重的潜在威胁，尽管目前它的优势被持续的贸易禁运所限制，因此也让孟加拉的服装出口合法化在起跑线上短暂领先。”[120]这就是通常所形容的“自由市场”。世界银行和世贸组织是此类竞争的主要操纵者。[121]而如果你不具备跨国读写能力，不重视被迫的竞争，你就无法解开种族主义中的移民与首字母“D”大写的发展（Development）之间的难题。似乎有趣的是，就是这个艺术家，现在又在卢旺达上演所谓“形象的墓地”的演出（他最近在那里待了十二天），这一演出赞美国际非政府组织，认为它们是呈现卢旺达人民受苦受难形象的唯一正确途径。我并不怀疑他真心感受到的震撼，或他对现代主义审美成规所做出的精微创新。但历史大于个人善意，而我们必须学会负起责任，也必须学习具有政治敏感度。“世界抛弃了非洲，”这位艺术家对《芝加哥论坛报》

（1995年2月19日，第27页）如此说道。如果他参加过一次我所就职大学举办的研讨会，或者阅读过世界银行关于“新兴”股市的定期公告，就不会有此种感受了。由于缺乏对全球的分析，卖弄地压抑着的感伤主义——他的照片放在封存的盒子里，我发现这一手法已经有人模仿——不过是重复了已被充分传达的感伤主义那令人咋舌的恐怖罢了。[122]

从我们的学术或“文化工作”这些小环境来看，我们可以用“主流化”来补充包围全球的运动，这一主流化位于从事第二职业和教导公共舆论之间的某处。我的例子是一位经济学教授，因此其干预似乎过于老套而缺乏新鲜内容。但是，我认为，在文学或艺术方面难以找到全球主流化的例子（既非浪漫的反资本主义，也非宏大的反帝国主义），这点并非无甚所谓。审美的和政治的？想一想再得出结论，尽管怀旧的美国民族主义并没有这么做。我此刻的例子是阿马蒂亚·森[123]，面对世界银行坚持发展中国家不该过于强调高等教育（因为没什么用），他为支持南方高等教育所做的辩护，就是切题的案例。[124]同时，我自己所在的大学战胜了其他竞争者，开启了一项由世界银行提供基金的项目，符合条件的学生是来自发展中国家的中层官僚。可以在哥伦比亚大学接受高水平教化，但在达卡或德里就不能接受高等教育。

在当代语境下，当世界被粗分为南方和北方，世界银行和其他国际中介就可以将世界划分为一些地图，该地图使得地理——书写的不可简约的抽象性质清晰可见。地理的主导原则之一“民族”——它与语言（与绝对他者的综合）和出身［易受类——生命（妊娠）和类——存在（法律）的影响］的神秘现象难解难分，而语言和出身既揭露也抹去了这一抽象特征。[125]但是，在这些新地图或“信息体系”上纵横交错的分界，从来不是民族的或“自然的”。它们是投资界限，因国际资本快速移动的动力学而不断变化。在草拟这些地图的过程中，其中一个并非可以不受重视的原动力，就是以发展之名对第四世界[126]生态系统的侵占。现在，你转到了在全球化中越来越被挪用的“本土提供信息者”本身。

在不均衡地插入表象的民族形式后，前民族如今被全球化了。

通过欺压美国原住民的土地掠夺和重新造林，对斯堪的纳维亚半岛、芬兰和俄国的驯鹿森林的破坏，欺压印度原始民族的砍伐树木和大范围种植桉树，以及欺压孟加拉渔民和佃农（光荣的第四世界公民）的所谓防洪规划，一种亲族关系可能在剥削中被动员起来。事实上，这样一种亲族关系潜藏在所有早期文明之间，这些文明被推回或推开，来为地图上和当今世界中更为传统的地理元素让道。

在北方/南方世界的主体之上，为了维持世界银行地图的幻想分类，另一种统一实行着。就如我之前所说，脆弱的民族经济与国际资本之间的界限正被去除，在所谓发展中国家内，社会重新分配的可能性（它顶多是不确定的）正进一步消失。在此，我们必须注意到，发展中民族国家不仅同样遭受着影响深远的生态损失、森林河流这些生命根基的丧失这一共同现象，而且，还受到当地发展商权力阵线与全球资本力量的共谋的侵害，不管这共谋关系看上去离它们有多远。往好里说，满口全球化的能言善辩的理论家，或那些仍在控诉旧式帝国主义的人，对这一共谋并不知情，但这一点，对争取非欧洲中心生态公平的全球运动发起人来说，却并非秘密。

为什么是非欧洲中心的生态公平？理论家曾经将“新社会运动”定义为反体系运动，而如今，这些理论家又说，未来的希望在于这些运动。[127]但是，他们仍充满怀疑，因为他们以欧洲经济共同体为模式来看待这些运动，就不免认为它们渴求国家权力。但是，如果焦点从欧洲经济共同体上移开，那么，发展中国家的困境是，尽管它事实上与民族主义进行着协商，尽管它也仍然实践着公平和重新分配，它却已不再是那些必然渴求影响全球的运动的主要舞台了。这些全球包围的运动不得不站在国家背后，内部受到内在殖民力量和当地资产阶级的侵扰，而外部又受到全球经济重建下越来越教条的经济局限的侵害。因此，在争取生态公平的非欧洲中心全球运动中，攫取国家权力并非其主要计划。事实上，主张选举的左翼政党常常认为它们不够政治。全球化受策略而非危机所驱使，在它的内部，只能被称为民族主义甚或民族主义地方主义的这一手段，当然不在北方对“他者文化”的

善意研究范围之内。在此基础上，就非常容易通过私企的“国际公民社会”，而为全球金融化培养“后民族主义”了，这一社会绕开了个体国家，在其中，强有力的非政府组织以新联合国为中介，与布雷顿森林体系合作。

在第三世界资产阶级和第一世界移民之间，有一种强烈的关联，事实上是一种共谋，这一点不容忽视。不管承认情感亚空间有多重要——在这个空间中，移民尤其是下层阶级必须忍受种族主义，若要谈论全球化，我们都不得不承认，移民的利益（不管有多微小）处于主流全球资本内，这是伦理情境内不可能性的一条令人痛苦的诫令。移民身处第一世界空间内。我完全支持那些反对在种族、性别和阶层上剥削下层移民的城市行动主义者，但是我们这里讨论的是全球化。有一些严重的教训我们必须知情。我们必须尤其将此牢记脑海，因为这也是从南方宗教民族党派到北方文化研究群体的出口/进口路线。（北方的工会运动进一步加剧了南北方的分别，当世界银行作为经济重建的一部分，要求私有化、摧毁南方工会——否则工会就会煽动工人要求更为仁慈的劳工法时，北方工会被要求甚至通过诉诸“人权侵犯”，来避开《关贸总协定》。后文对此将有更多论述。）

见识过基督教解放神学所起到的强大但危险的作用后，我们中一些人梦想起万物有灵论的解放神学，以此怀抱一个也许是不可能的愿景：生态公平的世界。[128]事实上，神学这一名称与这一想法背道而驰。在这种梦想生态公平的思维和认知方式中，自然也是超自然。（请注意，在此我不是在提出一些一般化的部落思维。）即便是超自然的“超”都不搭调。因为，依据此思维，自然这一人类共同体的神圣他者，也被责任伦理结构绑定。没有什么个人超验神学，即认为活在此世只是为了来世，不管来世的重要性如何被轻描淡写的观点，能使我们这么想。

事实上，我坚信，考虑到人们必然会过分努力达到的不可能性，在人们必然会梦想的那一不可能的、未分化的世界里，生态公平的国际性无法通过调用任何所谓的世界伟大宗教而获得，因为关于这些宗教伟大性的历史，深深地层叠交错在对权力起落的叙事中。这么看

来，在印度教印度的例子中——这个短语像“基督教欧洲”那样让我们害怕，对《吠陀》自然诗歌的再多重新改写，都无法拆解那一历史。我毫不怀疑，我们必须学会向世界种种原创的、实践的、生态的哲学学习。再次强调，我无意浪漫化，就如解放神学并没有将每一个基督徒都浪漫化。我们讨论的是以某种方式，来运用世界上最强有力的动员话语，这是为了全球，而不仅仅是为了让第四世界腾飞。我再次提到这一点，是因为我们太容易将此作为唐吉诃德式的道德主义而抛在一边。只有通过靠爱来增补集体力量，才可以尝试去进行这一学习。配得上爱之名的，是一种照顾到双方的缓慢努力（我们没法控制这一努力，但也不能感到难以接受）——如何不靠强迫或危机，来赢得属民的注意？——它改变双方的思想，去获得一种无法确定的伦理特异性的可能性（从来不是可持续情形）。我们所必需的集体努力，是要去改变法律、生产关系、教育体系和医疗保健。但是，若没有改变思想的、一对一的、负责的接触，什么都不能长久。[129]

关于伦理特异性，我要说一句，它不是一个指示大众接触或参与人们常识的花哨名词。它可以用以下情境来形容，只要我们记住，我们（a）在将人物当作现象看待，（b）我们所说的不是彻底他性：

我们都知道，当我们与一个人深入交往，回应，即回答是来自双方的。让我们称此为回应能力，也称为“回答”能力或可说明性。我们也知道（如果不知道，何其不幸），在这样的交往中，我们希望揭示再揭示，毫无隐藏。然而，双方都有一种感觉，有些东西没有被理解（没有被传达）。这就是我们所谓的“秘密”，它并不是某人想隐藏的东西，而是他渴望在特异性、回应能力和可说明性的这一关系中所揭示的东西。（“秘密”是一切都无法被理解/传达这一事实或可能性的名称，这么说更具哲学意味。暂且不多说。）在此意义上，伦理特异性可以成为一个秘密的相遇。（请注意，我并不是说秘密地相遇。）[130]只有回应从双方流出，我们才能接近伦理特异性。否则，如果我行善的对象和我一样，拥有我那样的权利，他或她将过得更好的这个想法，就不会开始揭露——抹去伦理关联的（不）可能性。（当然，以下态度也是如此：对作为他/她的文化范例的那人的绝对羡慕。）

在印度原住民中，关于1952年被“除名”的部落[131]，我只了解一小部分的一小部分。这些居住在森林里的部落，被英国人认为是“犯罪部落”，不仅遭到英国人的抛弃，印度的印度教和穆斯林文明对他们也不管不顾。他们不是“激进分子”。但是，他们因为（与更大的伦理群体不同）被置之不理，所以遵从某些文化规范，像我们一样认为文化是自然，并具体展现出某些对我们来说极其有益的态度，而我们在我们的全球化困境中，已然失落了这些态度。他们积极的文化书写，就像其他任何人的文化书写一样，既等待理解，也难以理解。我们并不是提议要理解他们的文化，而是要利用某些残留，去抵抗那不可还原地改变了我们的统治。他们本身也想改变他们的生活模式，而我们也应该尽可能领会这一愿望。（下面我们将讨论澳大利亚土著对“语言的失落”的看法。）他们文化习俗的一部分，将他们前民族时期保持生态健全的方法内在化了，但是，在少数民族迫切需要的融入现代国家的过程中，难道这部分就必然不能挽回地输给所谓全球公平吗？

在“当下”的历史中寻找“我们的文化”时，我们遇到了另一个“前民族”群体——属民女性，它被强行放入统计学集体的可疑“统一”中。从这一角度来看，如果非欧洲中心的生态运动向我们提供了未区分世界的一个愿景，那么，反对人口控制和生殖工程的女性运动，则向我们提供了另一个。在此，国家的作用再次可以被阐释。国家既向世界经济新秩序的强权谄媚，同时也向国际人口控制命令卑躬曲膝。麦克卢汉写道，“生态学将‘白人男性的负担’转到‘路人’肩上”（见本书第366页），他正确预见了如今国际人口控制政策的“破釜逻辑”。现在，人们指责南方人口爆炸耗尽了世界的资源。也由此指责南方最贫穷的妇女。这又使得女性成为问题，并且这被当作是所谓援助的合理性证明，将注意力从北方的过度消费上转开：全球化的两张面孔。麦克卢汉本人当然根本没有想到女性。但是，如今，在前苏联解体后的世界中，当全球化成了游戏的名称，一个更为古老的传统主题被激活。我在第三章中表示过，为了标示一个不但是公民社会并且良好的社会从国内混乱中诞生这一时刻，常常会征引那些打破法律条文以灌输其精神的各种个别事件，而男性对女性的保护常常就是其一。在这一资本

主义/女性主义阶段，是资本家女性拯救了女性属民。发展中的女性（WID）——美国国际开发署（USAid）的附属机构，以及妇女环境与发展组织（WEDO）是通常由北方控制的国际非政府组织，有一些著名的南方女性作为代言人。对发展中的女性进行女家长式的监督和结为姐妹，也是压制属民声音的一种方法，也应该与第三章所举的单一例子放在一起来看。[132]

学院里思考跨国性的流散女性或少数族裔女性，必须具有足够的跨国读写能力，能够质问："cui bono"[133]，是为了谁工作，出于何利益？在《身体作为财产：重思女性主义》（"The Body as Property：A Feminist Re-Vision"）一文中，罗莎琳德·波拉克·佩切斯基[134]引用了孟加拉行动主义者法丽达·阿赫塔尔的几句话，而这几乎只是为了替代卡罗尔·佩特曼[135]的观点，在佩切斯基看来，佩特曼的"批判"似乎与阿赫塔尔有一种"亲缘关系"，但却"更系统、更全面"。佩切斯基不止满足于用替换来压抑阿赫塔尔的声音，而是继而通过人种学（新几内亚部落女性与孟加拉被后福特主义剥削的女性相差无几！），提出了替代这种"本质主义"的"女性主义"。她所举的人种学例子，先是在16世纪的巴黎，于英国平等主义派[136]女性中流传的"关于人拥有自己身体的观念的早期现代欧洲起源"，最终是非裔美国法学理论家帕特丽夏·威廉斯[137]的著作。以下是她对阿赫塔尔的呈现：

> 法丽达·阿赫塔尔是孟加拉一位关心妇女健康的行动主义者和研究者，她谴责"女性支配自己身体的个人权利"不过是"资本主义——父权制意识形态的一种无意识的镜照……其前提是资产阶级个人主义的逻辑与私有财产的内在动力"。在阿赫塔尔看来，妇女拥有自己的身体这一观念，将身体变为"生殖工厂"，将之客体化，并否认了生殖能力是"我们自身携带的自然力量"。在她就女性的这种"自然权利"而呼吁"新社会关系"的背后，存在着"自然"女性与"社会"女性的分裂，这让阿赫塔尔更加接受激进女性主义者对"差异"的本质化信仰，这是相对她的马克思主义理论框架的可能提示而言。[138]

在《资本论》第一卷中，马克思写道，社会主义抵抗运动的重点，在于必须认识到，唯有劳动力这一商品才是私人的与可社会化的

之间动态斗争（Zwieschlächtigkeit）的场所。如果工人不再把工作视为私人的或个人的工作，而认识到它是潜在商品（劳动力），他/她是它的部分主体（因为劳动力是抽象平均概念），他/她就可以开始抵抗对剩余价值的侵占，而将资本转向社会再分配。作为一位一直在组织对抗跨国化斗争的学者，阿赫塔尔期待读者熟悉抵抗的这第一门课程。无产阶级微不足道的意义在于，他/她除了身体一无所有，因此他/她“没有束缚”。但如果执着于这一点，那就没有什么社会主义的可能性，只有对一线员工的雇佣了。“私人”与“社会”（劳动和劳动力）之间的这种斗争，就是阿赫塔尔所谓的“自然”与“社会”的分裂。我们要注意到，为了保持与马克思的一致，她运用了“力”一词，而佩切斯基将之替换为“女性”。事实上，这里有一个小小的悖论：人类身体中的“自然”应该容易被“社会化”！为什么阿赫塔尔要提到“生殖力”？因为在反抗资本主义/个人主义生殖工程的掠夺中，她每天都意识到生殖劳动力在被社会化。当她呼吁一种“新的社会关系”时，她对这一词的使用，严格遵循了马克思意义上的“生产的社会关系”。之所以“新”，是因为马克思对所有其他商品和劳动力的区分，在此并不适用。被制造出来的商品不是物，而是孩子，他们在情感价值形式内被编码。美国人本主义无法想象马克思对社会化劳动力的反抗性使用之冒险表述，就像它将弗洛伊德大胆的超心理学，简化为自我心理分析一样。进一步说，因为美国人本主义的隐含主体是以权利为基础的资产阶级自由主义的行动者，所以，它无法从无产阶级视角出发，将拥有的身体想象为一个死胡同。它只能是“抽象”法律身体的承载者，而这“抽象”的法律身体被编码为“具体”。（当然，以美国为大本营的联合国女性主义，也是在为了全球金融化也就是发展而工作。因此在此，我必须谈谈对佩切斯基的看法，就像我在第二和第三章就勃朗特和弗洛伊德所说的一样。阿赫塔尔用更为简洁的“无意识镜照”表达了相似的情感。）顺便一提，同样可能的是，“自然”与“社会”之间的分野，就是物种——生命与物种——存在之间的区分，年轻的马克思提出了这一认识，并在后期著作里将之替代为自由王国与必然王国之间的划分：规划的局限。我们早已在此章稍前部分对詹明信的讨论中触及了这一问题。

要展示以美国为大本营的女性主义如何无法认识到南方在理论上的复杂性——对她们来说，这一复杂性只是容纳了人种学上的“文化差异”——需要以课堂的节奏一步步论述。这里，一言以蔽之（当然并无不敬），卡罗尔·佩特曼当然不是一个认识更为“系统全面”的阿赫塔尔。佩特曼对婚姻和卖淫的精彩分析，将讨论延伸到封建主义向资本主义的过渡；而阿赫塔尔探讨跨国资本，后者将身体视为书写的剧本；如果要求在世界新秩序中（前苏联解体后的金融化，拿属民身体的基因去申请专利以研发药品，等等）建立一种新的社会生产关系，那么绝对无法通过引述人类学和早期现代欧洲而呼应这一诉求。[139]事实上，这并不是一个引征有色民族来反对有色民族的问题，而是要理解这样的分析。但是，也许文章中最糟糕的，是对帕特丽夏·威廉斯的引用。通过一位北方有色女性来压制南方的批判声音，对这一做法的伦理——政治意图，我难以置评。但至少显然，奴隶制度中对身体的滥用性建构，并不是对被剥削身体的社会化。奴隶身份的母系传承，并不可以用作情感上的辩护，证明将生殖力商品化这种做法无罪。威廉斯本人也清楚表明，如今的下层非裔美国人，在反抗她的特定历史和情境时，希望感受到对身体的拥有。而那一情境，就是利用奴隶制度来促进工业资本主义这一做法的矛盾。帕特丽夏·威廉斯也写到了美国司法系统内部的这一做法，这一过程。佩切斯基无法用她来进一步“驳斥”南方的危急困境。跨国世界里的女性——注意佩切斯基将同为印度裔的流散艺术家米拉·奈尔和米娜·亚历山大[140]的艺术表达用作证据；更不用提在跨国化中，孟加拉和印度情形完全不同这一事实了——必须谨防对理论的挪用里所包含的政治。

全球包围者没有时间也没有金钱去鼓吹和宣传。“个体女性之间的联系，批判性的草根调查。”抵制生殖工程与遗传工程的女性主义国际联盟（FINRRAGE）宣传单里这些无关痛痒的短语，如果从行动来看，就是通往双行道的路标，需要的时候，就让那个被损害的他者成为老师。

如果在全球包围的生态学中，一边要对抗世界银行，另一边要学会赢得一次（不）可能的秘密相遇，那么，在此类反对人口控制和遗传工程的女性主义主动性中，女性主义运动一边面对着跨国制药公

司，但另一边，再次是秘密相遇的缓慢增补节奏。否则，都市女性主义者就只是一味要求所有女性都像她一样：死胡同世界里的公民。在全球性中，对女性的权力/知识的重新编码，是一个巨大的研究领域。堕胎是权利还是谋杀、女同性恋是偏好还是罪恶、代孕是实现愿望还是进行交易，不过是其中的三项内容。对此种认识颠覆的考量，这里就不再赘述。

然而在全球包围那必须却又不可能的任务中，其中一项是所谓“抵制发展”，这是另一种发展的策略：组织家庭工作者——在“血汗”条件下在家工作的女性。

这类女性劳动可以追溯至资本主义之前，因此在线性轨迹上，它处于居先位置。在全球性中，它是一早就伴随着工业资本主义的残留现象的继续恶化。在国际转包合同和如今后福特资本主义的状况下，它从阿伦群岛[141]的血汗工厂，扩展到在家工作的高科技计算机终端。如今全世界的女性，都身处这一抽象的、用词不当的整体（“共同命运”）中，通过在家工作，消化了行政管理、健康医疗、工作场地安全等方面的花费。我们必须因此学会不要将在家工作视为外围现象，就好像它不过是无偿家务劳动的延续。我们必须一直努力去解构家庭和工作的断裂（我们的全球斗争的意识形态认为这是断裂），从而抵达这一女性基本层面（同时也是最高层面——性别化通过展示阶级联盟而运用它），它支撑了当代全球资本。[142]我们必须面对这一艰难真相：女性自身内在化了的性别区分，被认为是“文化”书写内的伦理选择，它以一种心甘情愿的信念接受了性别歧视的同时，也接受了剥削，这一信念认为，一个好女人应该这么做，它甚至是女人应遵循的伦理。我们必须非常努力去通过一些法律，而且也要非常警惕它们是否被贯彻实行。但是，斗争的真正力量来自于实际运作者，她们思考以下可能性：组织起来反对家庭劳动，并不等于就不再是一个好女人、一个负责任的女人、一个真正的女人（因此是有丈夫有家庭的女人）、一个女人；也只有在那时，在一个双向回应的结构中，我们一起走向一种预设的可能性，而这一做法不仅仅是双向思考：做一个好女人，方式有很多。[143]在此，“文化”收紧了，而我们必须加入到那群人中，她们从文化书写内部来解除束缚。

尽管倘若没有提及家庭工作者争取公平的斗争，对当代全球化包围运动的说明就不算完整，但严格来说，家庭工作大体是一种城市现象。“地球村”这一表达含有麦克卢汉——利奥塔尔声称的占有农村的意味。在此范围内，家庭工作与“地球村”相关联。在争取生态、环境和生育公平的运动中，农村——地方直接面向全球，而“村”也是一个被经验所污染的概念——暗喻。

村子必须教导我们让地球成为一个世界。我们必须学会去学习。否则文化研究就只是一个表征而已。生物多样性的电子化是殖民主义的新诡计。我们学习从秘密相遇者的“原始共产主义”中学习生态的健全，当我们从这一点一直走到计算机化的数据时，我们走得如此之远，已经不是程度的差异，而是种类的差别了。从学习的无限关注和热情出发，我们绕过了知识（如今它已过时），进入了信息指令的信息通信后现代文化中。[144]

美国前劳工部部长罗伯特·赖克告诉我们，

> 电子资本主义……使得最为成功的人，脱离了社会其余部分。现在，对高层管理人员、专业人员和技术人员来说，他们可以与他们在全世界的同类直接交流，从而为世界其余同类生产新的产品和服务，而不用在经济上依赖于低工资、低技术的人的生产力……“共同体”一词……如今意味着非常诱人的形象。但在现实中，很少有人能生活在社会经济多种多样的镇区中。[145]

是“信息指令的信息通信社会”这一部分，驱动着整体。严格来说，“后殖民”这一标题属于更早些时候的话语构成。在新移民的梦想中，“非常诱人的形象”的“超现实”共同体，与分离论的全球网络共存。[146]因特网可以提供“形象”的共同体。[147]实时硬拷贝[148]的生活方式希望进入白人或克隆白人的文化飞地，这个圈子提供了大量“高层管理人员、专业人员和技术人员”，他们能够“脱离社会其余部分……而与他们在全世界的同类直接交流”，罗伯特·赖克提到的就是这些人。换言之，这是潜在全球主体的滋生地。这一飞地可以——取决于它的阶级关联——包含以下冲动：作为自己感性训练的一部分内容，将文化变成博物馆展品。新移民人文学科教师则将与这一冲动的

制度机构化建立起联系。

新移民，就像新移民本土提供信息者或事实上的后殖民一样，是一种形象的名称，这一形象被编织进文本的褶子内。如果一种形象让不可能成为可见，那它同样也呼唤想象，来将不可能改变为一种体验，一个角色。[149]而且，因为商业资本主义（依靠剥削和征服）和跨国金融化（决定了“后殖民→新移民”的生产方式）之间的差异，如今在实时硬拷贝中，这一角色正被体验。火地岛人和新荷兰人读不懂康德。（而康德无法“读解”他们这一事实，却被认为标志了康德的被默认的卓越。）来自非洲国家布基纳法索或阿尔巴尼亚的人，可以通过扮演新移民——无论是字面意义上的，还是严格意义上的——这一角色，而否定福山的论断。[150]这些是这一章的重要问题；它们将与（比如说）为了奥地利克拉根福大学的阿尔巴尼亚学生而进行的多元文化努力发生联系。

在全球“游历”一番后，现在让我们把“后殖民”移入“新移民”这一框架，并回到都市多元文化里的女性身上。第二回合。

前几章中，我们追踪本土提供信息者的踪迹，匆匆走遍了欧洲。现在，让我们以美国作为流动基地开始环游。我们必须因此认识到，从诞生之初，美国就是一个移民国家。第一批欧洲移民中的胜出者常常激烈声称，这片土地属于他们，因为他们支配着工业革命。而美国国家的起源，被重新表达为以一种大致是托克维尔式[151]的方式逃离封建主义的故事。众所周知，在美国立国宪法中，非洲奴隶和原住民族被铭写为（白人的）私产，以此避开了将奴隶表现为财富这一问题。[152]

这些都是边缘化的极端例子，其中，术语本身让道：非人化、流放、种族屠杀。当我们要把新移民放置在世界新秩序的情境中时，我们不能在起源处的那一暴力场景内开始，而是要从文化空间里被感知到的主流的对立面，从已经渐渐反驳着我们的现象（边缘声音）开始。我们无法将“文化认同”用作许可证，以进入差异；也不能将之用作工具，来否认向欧洲中心迁徙的经济移民（以及最终甚至包括政治

流亡者）仍坚持希望拥有资本主义制度下的公平。这个未被承认、丑闻性的秘密，就是我们统一的基础。它将“非法外侨”和热心的学院人士结合在一起。我们可以将此基础重新改造为跳板，以进入对应着这些时刻的读解/著述/教学。

新移民自己幻想了他们的“民族起源”，到目前为止，这民族起源还没有为未被美国承认的、更为遥远的历史文化做出贡献，所以，我们现在需要的是美国承认我们的彩虹是它当下的历史的一部分。[153]既然我们的国家大部分从领土上来说并不曾是美国的殖民地，那么，这一交易主要跟我们作为新美国人的地位而不是跟我们的母国有关联。事实上，相对来说，我们自认为是美国边缘这一自我表现，也许包含了一种否认，即否认对我们的母国而言，我们身处统治地位；这就好像约翰·斯图亚特·穆勒承认，自己在国内是民主派，在国外则是暴君。[154]

我们毫无疑问必须声称与自由多元文化有某种联盟，因为另一边是施莱辛格和布热津斯基。[155]自由多元文化是由当代跨国资本主义的需求所决定的，这点并非秘密。这是一种重要的公关举动，显然要赢得全球金融化主导计划中的发展中国家的赞同。（我认为，我们已经离开那些国家，到美国来生活，如果仍然继续否认全球化的责任，我们就会成为问题的一部分。）美国跨国公司定期向海外输送具有商业管理专门知识的学生，去学习那里的语言和文化。早在1990年，《美国州长协会报告》就提出了这样的问题：“如果我们还没学会客户的语言，怎么在全球经济体系中销售我们的产品？”全国的语言科系（包括我自己所在的大学），以文化研究之名与商业团体勾结，不仅吸引会讲那些语言的当地学生，尤其吸引来自特定民族国家的前殖民地的新移民学生，好让他们也可以进入那个白人——克隆圈子。如果我们要质疑这一多元文化的扭曲原理，同时又利用它的物质支持，我们就必须同样认识到，这个国家当下的种族主义主流的激烈反扑，已经与当代的地理政治步调不一致了。我们被困在一个更大的斗争内：一边是通过扭曲的多元文化，设想更新的办法来开发跨国性；而另一边则对跨国剧本所驱动、书写及运作的是什么所知甚少。是在这种无知的冲撞中，我们不得不寻找并定位我们的能动力，并一遍遍试

图拆卸那冲突的机器。像福柯运用“权力”那样运用“文化”已经不够了。

新移民的不同民族起源之间彼此同情、感到拥有同样的差异，这种情感的基础，是我们早已提到的社会概况，即我们都是怀抱着在资本主义社会里找到公平或幸福的希望，来到这里。（即便是在经济移民中，女性仍然常常处于被驱逐状态。这个定义通常是性别敏感的。）我们来到这里，躲避战争，躲避政治压迫，逃离贫困，为自己寻找机会，以及更重要的是，为我们的孩子寻找机会：希望在一个资本主义社会里找到公平。严格说来，我们把前殖民地（如今则是力争幸免于新殖民主义及全球化蹂躏的“发展中国家”）里的后殖民性问题留在那里，可到头来却只是发现，白人至上主义文化想要声称它拥有资本主义的全部能动力，并将之重新编码为民主遗产内的法律原则，它这么做，都只是为了它自己；我们还发现，这社会的唯一入口，是遗忘自己的民族出身，或为了阶层流动性而将它当作博物馆展品；或将这一举动编码为“抵抗”！在自由多元文化的课堂里，我们努力寻找第二次选择，把它看做对遗忘的抵抗，但是，这必然是为了更为长远的利益，即常常被否认的我们对民主资本主义的共同信念：“一种必然性，其作用者构成了它本身，而他/她为这必然性提供了行动场景，而不用真的成为其主体。”这一必然性就是将我们团结在一起的东西，而除非我们承认它（“而且即便我们承认它”），否则我们无法希望承担起新兴主流的责任。[156]作为“抵抗”的高深理论“昙花一现”，就是问题的一部分。

我们中间那些顽固倔强的人，也许会希望有一个更宽广的视角，它不仅指涉国际劳动分工，而且也不惮麻烦去获得世界新秩序中的跨国读写能力，在第二个千年的最后十年，这一新秩序已经或正在形成：如果你喜欢，可以称它为多样化的历史地理的信息系统指令；稍稍胜于认知地图。为什么将资本对一致性及合理性的要求，与民主那实质但抽象的平等混为一谈？詹明信劝我们抛开道德论，同时从好坏两方面来思考资本主义。但这种态度对不满于将多元混杂浪漫化的新移民来说，同样不够。因为选了毒药作药品，就必须学会一种计划和衡量技巧，并且预先假定，它至少有一半疗效，可以坚持不懈地去阻

止金融化这一难以控制的疾病的发展。在高度殖民主义中，本土提供信息者常被排除在外。当我们被敦促成为本土提供信息者——连带——混杂全球主义者时，我们该思考些什么？

当我们这些身处美国的文学圈中人，如今致力于多元文化女性主义研究时，在我们的个人研究领域和民族出身内，我们倾向于做三类事：从身份认同或理论出发（有时同时从这两者），对用英语或其他欧洲语言写成的文学/电影文本进行分析；从一个描绘性文化主义或意识形态批评的观点出发，对更清楚表现为政治的现象进行说明；以及当我们用通常方式谈论跨国性时，从大众流行文化、军事干预和跨国公司的新殖民主义角度，思考全球混杂性。

我们如何拓宽我们的视野，进入更大的跨国读写能力呢？

不管如今的世界多么具有跨国性或全球性，公民社会的界限依然划分出个体国家，而这些界限也依然是从民族上来定义。我之前提到，如今，我们制造出一个超现实的、通过阶层凝聚而成的、所谓的国际公民社会，来确保后中央集权主义的局势，正如宗教民族主义和种族冲突可以被视为达成资本主义后现代化中国家转型的“倒退的”方式。从我上述论证来看，可以得出结论，即具有跨国意识的女性主义者也将认识到，正是她们寻求以支持性别公平的此处公民社会结构，可以继续提供辩词，证明主要而具有决定性的跨国活动、全球金融化，以及因此对解殖可能性的压制统统无罪，而解殖就是要在彼处建立并巩固公民社会，这是在每一处都能通过计算持续、有效维持性别公平的唯一手段。

辛苦培养这样一种认知——它是矛盾的、事实上无解的，也是实际的，是解殖心智的基础。但是，我们无法呼唤被剥夺了公民权的当今或以往的流散女性，在此无解绝境上居留。她的所有能量必然消耗在成功迁入或进入这新国家上，而且常常以新民族里的旧民族的名义。她是私人化的全球公共文化的所在：真实移民行动主义的恰当主体。她也可能是以旧民族名义而运作的暴烈家长制的受害者——民族主义中的女性的可怜拟象。梅兰妮·克莱因的著述让我们有可能去思

考，家长制的这种男性暴力，是嫉妒盎格鲁白人或类盎格鲁白人的一种反应性替换，而不是起源文化必然更父权的证据。[157]

由此，被剥夺了公民权的新时代或旧时代的流散女性，就无法投入到公民社会的批判能动者（最健全意义上的公民）中，去抵抗“全球经济公民身份”的侵蚀。[158]因此，我们不要压制她的声音，不要忽视她因一些政治正确的不可能的等级秩序而承受着痛苦，而且，我们也不要再让她有负罪感。对她来说，斗争就是要取得自己在新国家公民社会里的主体身份：基本的公民权。她逃离国内国外的解殖失败，在绝望或机缘中选择了这个新国家，还没有站稳脚跟，所以根本无法设想去摆脱脑海中跨国性的重负。但是，也许她的女儿或孙辈——只要是获得高等教育的一代——可以。而干预主义学院派人士可以帮助她们获得这一可能性，而不是向她们逐渐灌输一种未经反思的文化主义。

全球化的跨国代理，为了雇佣和合作，非常需要这群被性别化的内部外人。因此她们应该将自身看作一个集体，不把自己当作下层受害者，而当作上层作用者，在抵抗全球化后果的同时也调整移民的文化更替，这一要求并非完全无益。这可能是对政治想象的实质挑战：既重新思考她们的母国——它们不仅是文化怀旧的宝藏，也是地理当下的一部分；也重新思考离开了美国大熔炉的全球性。如果她们把自己的母国当作入口，而加入包围全球的南方社会运动，她们也许可以获得坚持将财富积累重新引入社会再分配的可能性。自由多元文化如果缺乏全球社会主义觉醒意识，就不过是扩张美国的基础，无论是公司还是公有制社会的基础。

说到这里，我必须承认，这一群体也是我的隐含读者。我想对这一群体说：尽管自由多元文化充满自恋的诱惑，但移民的所谓直接体验并不必然与跨国读写能力一致，就像个人劳动的痛苦，并不与社会化抵抗的推动力一致一样。

新移民形象有一个根本的界限：那些在同一地方待了三万多年的人。我们不需要评价这一界限本身，但我们必须重视它。在这里可否

找到人类的另一种愿景？学会向无比缓慢的生物节奏学习，这一学习的节律，不仅将带我们脱离流散状态，也将不轻易给出答案或结论。让这成为指示流散问题里的他者的名称吧。这些时日，流散问题一直被如此理所当然地当作抵抗的必然历史基础，它标示出对这一名称的遗忘。是那个“星期五”吗？而这里也存在着对不可能的体验，这一体验不断将资本从自我这边挪到他者那边，对重新分配来说，经济增长既是癌症，也是药物：药毒。

要不然，自由——民主人士和下层多元文化行动主义者的领袖之间的二元对立，就会不停摇摆。对双方来说，“文化”都内套进公民社会中。它在方向力度上有差异：保守或批判（本书第333页），但称谓依然是“我的人民”。[159]这里，“我们可以重新思考……我们的话语赖以为生……的对立双方，这不是为了看清对立如何抹除自身，而是为了看清是什么表明了术语里的每一方都必须显示为……‘相同’体系内那个不同的、延宕的他者”。[160]土著群体并不在此拉锯战之外。

当我呼唤另一愿景的可能性时，我并不是想将实际的土著浪漫化，也不想像康德或福山那样（历史重演第一次是悲剧，第二次是闹剧），我无意在土著身上找到人性本身的微不足道的证据。我所谈论的特定小群体，就如我清楚表明的，是近来“被除名的部落”。[161]

来自中介群体的土著属民（布巴内斯瓦尔在结构上属于这一群体），“行事是为了［处于统治地位的民族群体的］利益，并不符合他们自身的社会存在”，他们如何将自身内置入这一保守/批判的拉锯战？

在解读佩切斯基对阿赫塔尔的读解时，我指出，以美国为大本营的女性主义无法认识到南方的理论复杂性。这是跨国读写能力所希望补充的一个缺乏。让我们看看那些饱受掠夺、被迫妥协的属民，如何希望将自身写入下层移民和自由民主人士之间的都市多元文化延异内。这与认为她们是模仿上层的各种诊断理论，或以混杂作为本身目的的混杂必胜主义相当不同。

要区分这些体系宝藏里的异质成分，我们必须计算不同模式的定

居者殖民行为所做出的举动。而只有在这样一种殖民的残留中，我们才能搜集一丁点理论，来拆穿本体论和身份认同文化主义的虚伪。

这一教训理论上包含在东金伯利地区澳大利亚土著的哲学思考“失落了我们的语言”中：目的论理性走了一圈回到原地。[162]这一表达并不意味着牵涉其中的人不懂他们的土著母语。以一个社工的话来说就是，它意味着“他们失去了与他们文化基础的联系”。他们不再用它来“计算”。它不是他们的“软件”。这些土著是定居者殖民压迫的承受者及后代，因此，他们所要求（这要求很恰当）的是主流教育、进入公民社会，以及课程里包含一些关于他们文化的信息；在这种情况下，这是唯一实际的要求。在此，“语言”这一概念——暗喻，代替了一个词，后者命名了上演按自然节律生活（被称为“生命”）的主要手段。土著正在要求的是，能够控制大量的叙事和对实践的描绘，这样，对那一手段的表达，可以作为所谓“戏剧”（或艺术，或文学，或事实上是文化，甚至理论）而上演。[163]但是，因为土著的多种语言与移民浪潮和殖民冒险（围绕着工业革命叙事）之间存在断裂，要求多语教育，就显得极为可笑。[164]

在伤膝谷大屠杀后，印第安酋长“坐牛”的小木屋被带到1892年芝加哥世博会展览。在这一个案中，主流声称有权演出，这恰好与我的论述相反。或者，并不完全相反。因为历史上的属民“有”语言可以失落，而统治者所做的就是摧毁了它。介于两者之间的是“野牛”比尔·科迪，他获准释放了许多伤膝谷屠杀的参与者，这样他们就可以展现“伤膝谷事件”了。如今处处受限的多元文化流散者，会在科迪身上发现自己的原型。而今是抽象意义上的资本，“释放”了向欧洲中心迁徙的经济移民，好让他们在第一世界多元文化主义内展示“文化”。

“野牛”比尔·科迪获准释放许多伤膝谷屠杀的参与者，这样他们就可以展现“伤膝谷事件”。属民的这个角色不可忽略；另一方面，这并不完全是属民在说话。而这一点，一定要与那些知道他们已经“失落了自己语言”的人的需求完全区分开。如今的多元文化流散者会在科迪身上看到自己的原型。我想以属民群体里的另一女性作为个案，她在一次表演中失落了，在这表演里，女性被流散者释放，这样，她们

就可以上演“女性”了。

德里达曾精彩驳斥了列维——斯特劳斯认为巴西土著南比克瓦拉人“没有书写”这一想法：

> 难道不是对某种翻译或某种国内对等物的草率满足，总是透露出欧洲中心主义吗？单单因为可以将一个民族用来指示铭写的行为，翻译成“绘画线条”，就说一个民族不知道如何书写，这难道不就像通过将与“说话”对应的词汇，翻译成“哭喊”、“歌唱”、“叹息”以及事实上的“结巴”，而不让那民族说话了？［法语“balbutier”（结结巴巴说话）←希腊语“barbaros”＝断断续续地说话，也许是制造噪音而非发出有意义的声音；因此就是“未开化的”（barbarian）］（OG 123）[165]

接下来让我们看看，作为本土提供信息者的性别属民，是如何被一种相同的人种学偏见（它在普世主义女性主义团结的超现实内运作）——高贵野蛮人没有书写——压制了声音。

1996年春，从事希腊研究的美国A.S.奥纳西斯中心推出了名为“沉默的裂缝”的展览。这是一件很勇敢的作品，一个移动的表演，其中，希腊与土耳其女性（九位基督徒、两位穆斯林），言说着她们的女性身体，脚本出自在希腊科莫蒂尼建立的一个创意写作工作室——科莫蒂尼是“一个存在着穆斯林、基督徒、吉卜赛人、亚美尼亚人和俄罗斯——希腊人的种种仇恨的地方”，用希腊语写成，执笔人是“拥有美国卫斯里女子学院和布朗大学学位的剧作家和学者”克里斯蒂亚娜·兰布林尼迪斯。[166]我不懂现代希腊文。我无法知道那些话语里有多少“诗性”成分是工作室编辑的成果。英译本有某种程度的一致性，这也许是因为由同一个译者译出。让我感到困惑不安的是，演出参与者见证了处境优越的流散者的良好政治——她的工作室让她们向自身的女性特质敞开（也将她们带到美国来演出）。我责备自己，对这一善意的项目太过挑剔。

有一位女性没有参加这一群体的演出：哈妮菲·阿里。根据按字母排序的小计谋，她的名字列在“作者/演员简介”第一位。所有其他人的条目都是以第一人称书写的。但她的那条以“她是”开始。[167]她是唯一一个吉卜赛人，她丈夫不许她来美国。还有，我们被口头告知，

她的来信总是以“图画”完成。

在表演之后的讨论中，我一直等到快结束时才提出哈妮菲的问题。据说，在欧洲和美国的巡回演出后，我是第一个提她名字的人。而其他人，我不免苛刻地认为，忙着与滔滔不绝地言说的奔波旅途的属民讨论了。

结果是，哈妮菲并非“纯粹”的吉卜赛“他者”。她是吉卜赛社群的顶尖人物，曾为美国访客做过翻译。而且，不让她来美国的也不是她丈夫；是她的伴侣。在召开研讨会的纽约大学蒂诗艺术中心房间里，与会的不少男女学者都是与伴侣同居，没有缔结合法的婚姻。称这些人为“伴侣”，或其他相应词汇，从来不是一个问题。但每次提到与哈妮菲同居的那位男性，人们却都说，“我想，你该称他为她丈夫”。

而且，他是如何不让她出门的？有人透露，每次兰布林尼迪斯去科莫蒂尼，都得通过他才能接触到哈妮菲。这当然可以“意味”许多事情。在舍摩国王妃的例子中，我们只能猜测。但鉴于如今国际女性主义者倾向于摆出南方女性的年长监护人的派头，认定她们从属于性别压迫的二等文化，这至少可以被理解为一种决定，即不想为了换取表面的性别自由，而牺牲种族和阶层；它也是对阿克曼、罗蒂、亨廷顿的抵抗，不管这抵抗有多不成熟、多微弱。而最后，是通过这一途径，兰布林尼迪斯知道哈妮菲无法前来。

经过进一步询问，我们发现，哈妮菲根本不是一个唯唯诺诺的人。来工作室时，她不会与希腊妇女或土耳其妇女坐在一起，也不会与工作室领导坐在一起。她会坐在桌子的另一头，恰好与工作室领导面对面，处于平等位置。[168]她会就布景提出建议，而且专门提议放一个红缎沙发，当然，转诉者这么告诉我们的时候，带着纵容的微笑。（我自己倒觉得，那红沙发，会给朴素的现场舞台装饰添上一道令人愉快的奇观。）

而且，她不是写信，是“画”信。

当我希望有人解释这一点时，许多听众纷纷开口：她更贴近自身

的体验，总是画出那些直接的表意字符，等等。但是，因为我之前几年一直在教授那些并不是来自传统上有识字背景的地方的孩子和成人识字，在这方面积累了不少经验，所以我坚持追问。在这里“传统/习俗”是关键词。在字母的书写传统中，没有什么固有章法。字母书写没有明确动机。我们这些“拥有书写”的人，在书写的传统中进行书写。而那些来自“没有书写”背景的“新学字母书写的人”，在书写的得体之外，扭曲了书写行为：

> 难道不是对某种翻译或某种国内对等物的草率满足，总是透露出欧洲中心主义吗？单单因为可以将一个民族用来指示铭写的行为，翻译成“绘画线条”，就说一个民族不知道如何书写，这难道不就像通过将与“说话”对应的词汇，翻译成“哭喊”、“歌唱”、“叹息”以及事实上的“结巴”，而不让那民族说话了？（见第405页）

“属民无法说话”提到了一个个别而独特的例子。就如《属民能投票吗？》所指出的，“造成无法说话”也是压制人声音的一种方法。那就是新本土提供信息者哈妮菲被用来支持新全球超现实的方式：北方与南方团结一致；“女性”而不是种族、阶层和帝国，才至关重要。新口号是“性别与发展”，而不是“发展中的女性”。织品的纹理（文理），亦即此书的最后论述，告诉我们的不会有任何不同。被魅力超凡的流散设计者“压制声音”的女性，根本不在那里，尽管在小屏幕上很容易看见。

最后，重新进入文理之网。

首先先大致扫一眼英国在殖民文理内的文化自我表现；其次，看看当代北方，特别是服装业用女童工，来进行“社会倾销”[169]1，让它被迫支撑着新的全球超现实。关于这一点的写作，我没有进行学术研究，而是作为身份尴尬的兼职行动分子，进行了一些实地考察。[170]也是纽约让我意识到，我们中的一些人必须继续将南方放在它自身当下的历史中，而不是将它视为怀旧和/或人类利益所在。

二次审视：总结一下在此书写作过程中，我如何能够根据现实及时调整自身的批判路径。但是，纹理（文理）性逃脱了，进入了世界

贸易的动态进程。

那么，首先让我们谈谈殖民话语；它让人想起正在拍摄中的《简·爱》。如果我想举出一些在时尚界猖獗的新殖民主义的简单个案，我本来可以选择更为明显的例子，比如在许多关于英属印度时期的电影和视频之后，以及在《走出非洲》的“遗赠”之内，新殖民主义将无法识别的“印度”和“非洲”重新铭写到时尚中。但是，可以想见，我对帝国主义公理在激进批判的用词中的潜在运作更感兴趣。因此，我选择了一个更为微妙的例子。为了叙述如何通过时尚话语（这些话语自如地采用一套激进的审美词汇，并将之放入那些公理），而对自我团结的他者进行建构，我将回溯几个世纪，更详细地论述我在之前章节里引用过的文本：于1809年至1929年出版的鲁道夫·阿克曼的《艺术、文学、商业、制造业、时尚和政治总览》（Repository of Arts，Literature，Commerce，Manufacture，Fashion and Politics）（见本书第119页）。

这本手册型杂志的每一期内容，当然都包含了（连同市场报告、破产企业名单和对一种动人生活方式的详细介绍，以供有抱负的资产阶级选择）对当季时尚的大概介绍，而且也有所谓的“包含了英国制造业例子的寓言性呈现”。

典型的特点是，每一设计都配上了英国帕拉第奥建筑主题的绘画，这种通常影射罗马的主题，其一般含义就是帝国。它们“标示出一种更深入、更持久的主张：民族的当下是过去的一部分”。[171]手举这些设计的通常是两个（有时是三个）壮硕优雅的希腊罗马人物形象，男的都没有男根，女的则披着衣服。设计本身是两件、三件或四件真实的织布，大概是19世纪英国制作。讨论这些真实的布料或丝绸，感觉非常怪异，它们有将近两百年历史，比人的尸骨更像沉默无声的经验，却没有像博物馆里的真正古董那样被公开合法化，如此不牢固地固定在这些脆弱的纸张上。令人奇怪的是，对这些“寓言”，并没有给出什么阐释或解答，尽管在一场又一场的争论中，它们都被称作“寓言”。所提供的只有对织布材料的简短说明，以及对它们恰当用途的大概提示。这些布料常常是对中国或印度织布的粗糙仿制，尽管

它们当然从来没有被那样称呼。如果并不想对被指定的形象做出阐释，那么我们可以分派给这个特定命名，即“寓言”的意义，又是什么呢？以鲁道夫·阿克曼可以理解的意义，一个寓言难道不恰是至少二级的符号学编码，其存在就是要被解码？

当然，我们可以假定，那些“寓言”仅仅暗指在帝国的权威下，存在着对意义的巨大建构，这意义让英国女性阶级主体的日常自我表现，充满着远超过她自身领会能力的词汇重负；也好像是提醒她，作为地理政治语境中的这样一个主体应担负的责任。（我们可以想象，詹明信为美国男性阶级主体传授的“认知地图”这一教学计划，是一个优秀的对策，可以响应如今在运作中的意识形态构成。）[172]

另外还有一个指示性的读解，可以理解杂志为何要炫耀强调“寓言”在这些表现性设计中的地位。它们掩饰了另一个叙事：这些抽象拼贴画（在严格意义上，这些是“粘贴上去”的事件）生产的文本，无意中将帝国织品贸易寓指为意义的特定所在，一个在指涉上具有特权的话语领域。[173]整个设计标志着某种类似“管理”之物，它通过卖弄地指向一些其他的巧妙“物件”，而掩盖了殖民主义剥削与侵犯的一面。这一“物件”就是再现的材料/布料，“在历史上”至少五次被铭写（从希腊到罗马，到基督教，再经由英国，到帝国），它凸显了自身却没有被解码。这点“真实”的布料——在英语中不过是“材料”或“料子”——将自身置入表现这一符号帝国被承认的领域中，并被仔细编码。没有一个说得出名字的主体（詹明信论文里的梵高、沃霍尔、波特曼和派里曼）赞美这一编码，其中也没有欣快症乌托邦的任何迹象。这一“隐喻”乌托邦，是帝国主义商业（对布料贸易消费者的操纵）这一“概念”的一部分。在我的幻想中，寓言性的布料，无声预示了那一无限的可能性，就是那点材料本身的表意潜能更为错综复杂的无限可能性。它们本身是实实在在的换喻，是能标志矛盾修辞的换喻：文本由原材料编织而成，然后在剥削的舞台上被呈现，这一舞台为“个人（女性）主体”提供了一个效仿模式。时尚不是对主流文化审美风格的规范叙事，这些审美风格对生产方式的叙事，在构造上亦步亦趋。相反，这是关于生产的故事——爱出风头的“个人主体”的主流自我表达的生产，这些自我表达是文化阐释的源泉。詹明信或波德莱

尔对“我们的世界”的惊人直觉，以及纽约时髦激进分子那充满自信的喋喋不休，也属于这一系列。与之相反，如今的“社会倾销”则压制了新属民的声音。

“跨国性”这一文化研究的新专门术语，在进一步和转喻的意义上，越来越成为“人的流动”的同义词。要将资本决定里的一个变化，重新编码为文化上的变化，这是文化研究特别是女性主义文化研究里一个令人惊恐的迹象。一切都在成为“文化的”。我希望读者能够注意到这一表述与詹明信的表述（本书第315页）之间的差异与相似。

就像联合国跨国公司资料库告诉我们的，一个跨国公司是一个企业，它在两个或多个国家内进行价值增值活动。[174]

对我来说，这里，“价值”这一词汇，既是对马克思的嘲笑，也是对学院派马克思主义的讥讽，后者表明“价值”在理论上并不可行，以此显然厚葬了这一马克思概念（就像海因兹和赫斯特根据其他理论，让“生产方式”安息了一样）。[175]然而，因为“价值”或“价格”（德语是“Wert”）（对马克思来说，就是能够用各种方法衡量的“纯粹无内容形式”）就像“增补”一词一样，含糊而易变，它如今被用来衡量他们劳动的“廉价”与我们企业的花销之间的落差：它就是价值增值——以商业资本主义的超现实电子模拟方式进行。

在一个跨国公司内，生产关系是跨越国界的对外直接投资——美其名曰转移配套资源（技术或管理技能），因此，也再次为全球超现实提供了支持；有时，它通过被压制声音的属民在海外重新定居的曾孙女做到这一点。我想我该用一小则轶事作为例子，来证明这一显见的事实。

在我这么做之前，让我解释下为什么我每次提到跨国性或另类发展，都会提到孟加拉国。只要这本著作关注殖民/后殖民话语，那么，印地语（印度国语）的一般知识、梵文（印度教古典语）的基本知识、孟加拉语（我的母语）与英语的双语背景，以及一个有良心的流散者的政治/文化知识面，都让我能够一路钻研，只要我不妄称自己是南亚专家。随着我对跨国当下的历史的兴趣越来越浓，有两件事

情变得很清楚：首先，反对全球化的真正前线，是全球包围运动的无数地方舞台。孟加拉是一个亚殖民小国，它在跨国电子剥削开始掌权时建国，为抵抗全球化提供了一个更为活跃的领域；尽管印度当然也参与了广为人知的大规模运动。我同样意识到，如果想要介入——而不是不再与行动主义领袖交换看法——那些看上去是由“当地”发起的活动，并从中学到些什么，就必须对那门语言足够熟悉，以跟得上各种方言变化，而对我来说，那门语言就是孟加拉国的国语孟加拉语。

印度和孟加拉在跨国性方面的差异相当重要。印度独立是第一次大规模进行的解殖运动。1947年到1949年制定的宪法在新殖民主义萌生时写成，当时，人们还想象新兴的布雷顿森林体系会分配全球的社会公平。那部宪法提供了一种经济结构，在某种程度上使它免遭国际剥削的掠夺。但我的故土西孟加拉邦（孟加拉语是当地语言）的情形，却与之相当不同，因为它的政府二十多年来都由左派阵线执掌。因此，印度（其经济受保护）以及并尤其是西孟加拉邦（左派阵线执政），都不是对外直接投资的沃土。（当然，在前苏联解体后经济重组的情况下，情况急速变化。）

为了将基于出口的本地服装业放置在跨国性内，让我们用一件每天都会发生的平常事，来解释跨国性并不主要意味着从一个地方流动到另一个地方的人群，尽管劳动力输出当然是我们调查的一个重要对象。我曾在讨论女性主义文化研究的一次研讨会上，提出过这件平常事。

这个例子就是一个冬日里纽约新博物馆开幕式上的佳亚特里·斯皮瓦克。我在纱丽外套了件夹克，而且，为了让自己更暖和，在夹克下又穿了件长袖棉布上衣。那是一件极为普通的“FCUK”牌[176]素色便宜货，“孟加拉制造”。相反，我穿的纱丽，虽然也是由孟加拉制造，但却是由普拉巴塔纳织品公司（Prabartana Weavers）与艺术家法丽达·阿赫塔尔和法尔哈德·马兹哈尔合作出品的一块极其精致的织布。在我看到那些工作着的织工之前，我对自己孩童及青年时期如此艳羡的印度细棉布“jāmdānis”是如何编织的一无所知。那是非常复杂的集体编织，同时飞快地刺绣，如果不是亲眼所见，很难相信，就像制作蕾丝

花边一样精巧困难。与国际服装业相关的对外直接投资，导致孟加拉悠久的手摇纺织传统正在消失。普拉巴塔纳不仅资助和“发展”编织团队，还试图通过承认她们是艺术家，取消织工所承受的认知暴力。这并不仅仅是对阿克曼《手册》的一种倒转，而且也是对它的置换；这里没有以寓言为指涉的改写。因此，我站在博物馆里，穿着展现跨国性矛盾的衣服，像一件展品，尽管没人知道这一点。也没有任何人或人群四处走动，发现这一点。可以有与跨国性相关的劳动移民，但鉴于后福特主义和出口加工领域，事实上这也并非必然。劳动移民的人口统计上的决定因素存在于别处，也超出了本章结尾所讨论的范围。

下面我要论述的，并非是对童工贸易的泛泛评论。甚至不是关于到处都有的童工，当然消除这一现象毫无疑问是件好事。我要论述的是：使人权成为与贸易有关的一项投资；联合抵制政治的轻易的善意；道德帝国主义贪图方便的残酷；与当地企业家做交易，而他们本身受制于自身的贪婪与全球贸易的贪婪，后者导致了没有任何劳动法；在此之中寻找证据，证明通过外资援助而一直介入他国事务这种行为的正当性；等等。因此作者再次呼吁承认地方抵抗的能动性，它与包围全球的人民运动相连。

1994年《关贸总协定》签定后，市场相对来说更为开放，似乎北方市场将要充斥着南方制造的成衣。这就是为什么在1995年停止《关贸总协定》、建立世贸组织作为独立且永久的监督者之后，现在所谓的“社会倾销”开始专门在基于出口的服装业中执行：抵制他们的产品，因为他们雇用童工。在这方面，在管理背后，运用了民族主义和种族主义来统一北方劳工。1993年，美国参议院在一份报告的基础上，通过了臭名昭著的《哈金法案》（1993年《禁用童工法》），这份报告由美国劳工联合会——产业工会联合会编纂，这个机构常常与美亚非自由劳工研究所（AAAFLI）合作，以摧毁南方的劳工需求。美国全国广播公司在一次电视报道中向公众揭示，在这一法案的最初版本及最终定稿期间，52%的外资、孟加拉生产的服装（换言之，并非我穿的纱丽，而是我的“FCUK”上衣——在历史与经济中纱丽是另一种织品文本）进入美国市场；接下来，《华尔街日报》又报道说，美国最大的零售商沃尔玛因为进口由童工生产的服装，其股票每股跌

了0.75美元。[177]

在我所在学校的一次性别研究会议上，有人解释，对“童工”议题这种别有用心的利用，是阻止进口发展中国家出口商品的一种方式，但是这种阐释被一位推崇美国民族主义（国内）福利的社会学家，用一种荒诞的文化相对论而草草抛弃：就好像童工不过是孟加拉文化的一部分，我们不该干涉！要进一步阐述这一不耐烦姿态的社会脉络，已超出了本书讨论范围。不过简单地说，恰如殖民主义曾经并正在别有用心地利用家长制一样，跨国资本也利用种族主义，从而分裂了工会运动，这一运动早就关注基层职业安全与高层协作管理（“感谢”美国最高法院1980年作出的叶史瓦裁决[178]，美国学院人士不管愿不愿意都成了高层管理人员）。第二国际的悲惨故事再次上演，这次具有一个全球焦点。

与家长制的共谋，将世界资源的过度消耗，全部归咎于南方最穷妇女的两腿间，让药商可以向这些妇女倾销危险的、强制性的长期避孕药物，这是一种未经审视的人口控制，应与计划生育严格区分开。但北方不具备跨国读写能力的善意女性主义者，带着“无知的好心”，全心全意支持这种做法。[179]任何对此的批评，都被归为反对计划生育的文化保守立场。

相似的，与种族主义的共谋，也让不具备跨国读写能力的善意自由派，支持对雇用童工的南方服装工厂进行法律制裁。［对那些好心人来说，关键是通过贯彻更为公平的劳动法，让劳动力不那么“廉价”——提高可变资本成本，但是，在“热和平”中，这不过是个白日梦；世界银行就是反对工会的力量。鉴于罗蒂都轻易上当（见本书第354页注释），我对这点不再肯定。真正的计划显然是，“美国及其他发展中国家的成年工人，他们的工作不该因进口发展中国家童工生产的产品而处于危险中”。（1993年《禁用童工法》，第九条）美国政府可不是那么好骗。］所谓充满人情味的影像早已就位，比如那部纪录片，非常抒情地拍摄了巴基斯坦制砖女孩的辛劳一天，还“授权”配音替换掉她讲的乌尔都语；又比如另一部纪录编织地毯的男孩的影片。这些影片的观众既不愿意，也无法看懂或听懂那些所谓童工向这

一领域的劳工行动分子提供的无数不带感情色彩的、符合事实的简短证词。[180]这些儿童在介绍他们的工作条件时，当然不持赞美态度。但是，因为缺乏任何实质救济或基础设施方面的支持，他们发现，那些远道而来的美国人要夺走他们工作的决定，完全令人不解。[181]

那些天真但狭隘的狂热分子，其眼界无法超越简单的道德主义，也听不见孩子如何被迫“不言说”自身，在这些狂热分子身上，发生了什么？之前已经解释过，在此我只能讨论孟加拉的例子。任何理论结论都必须因具体情况而修订。孟加拉例子并不适用于整个南方。当我们身处大城市的单一国家公民社会时，更容易谈论后殖民。但对发展中国家的经济描绘，取决于地理政治地图上的民族的历史。轻易提出的世界大同，有可能成为证明地理政治无罪的辩护。

这章至少回溯到鲁道夫·阿克曼，在这一章中，我们必须思考操纵着文理的资本的文本。服装业并没有将自身建立在未被铭写的土地上，为女性开创“发展”。诚然，那些女性否则就困在家中了，她们去工厂工作，因而也进入了世界。但是，没有基础设施作为支持就进入世界，并不是一件毫无疑问的好事；这就是有心的读者必须重新引入伦理特异性之处。在此方面，鼓励成立女性微型企业——没有基础设施的信贷诱惑——就是金融资本领域的一个相应现象。

联合抵制行动开始后，工厂有时会雇用一些虚报年龄的孩子。而当这些孩子的确失去了他们的工作时，他们就成为了二十四小时的家庭工人，报酬少得可怜甚至没有报酬，也许会沦为雏妓——不然就挨饿。有时一些女孩子跟着她们年长的女性亲戚前来工作。这当然已经是最迫不得已的“儿童看护”了。但是，因为没有基础设施的跟进，这些童工、被压制声音的属民，就连这点损失也承受不起。《哈金法案》却这么写道：“用少得可怜的薪资雇用十五岁以下儿童，摧毁了家庭的稳定。”（第八条）对女孩来说，这些话似乎是难以理解的讥讽。

早在1995年，孟加拉服装制造及出口协会与许多当地非政府组织达成协议，并获得国际劳工组织和美国驻孟加拉大使发表声明支持，

该声明说它将在经济上补贴那些问题儿童的父母，而那些孩子也将接受初等教育。补贴的钱并不多——按当时汇率，大概一个月7.50美元；而至于教育费用，“每个孩子每年大概36美元”。[182]

让我们注意，这里提供的“教育”没有什么实际用处，因为它绝对无法跟民族教育体系接轨。要获得入学许可，必须出示机器打孔的身份卡，而这身份卡早已随着他们失去工作而失去了（交给原先的雇主了）。等到曾经的童工有一张这样的身份卡，可以入学，两年或更多年头已经过去。达卡的皮亚拉巴格棚户区，就有十五对父母说，如果孩子不用那些没用的身份卡（不是带有照片的身份证）就可以入学，他们愿意放弃每月津贴，但这要求遭到了拒绝。而补助金的支付拖拖拉拉，日渐减少，需要田野考察者不断追讨。电视上不时报道的数字，跟现实几乎没什么关系。不难理解，当局极不情愿公布信息。遣散童工后，当局连哄带骗，任他们自生自灭，面对这一切，《哈金法案》义正词严的愤怒，或海外捐助者的善意，都丧失了所有可信度。我本人直接介入就是要评估基础学校教学的性质、质量、有效性及实用性。有人呼吁恢复那些儿童的童年神圣性，那些儿童在外方直接投资的成衣工厂里工作，但我敢肯定，在这所谓恢复之后的可悲情境中，这些问题不可能被提出。[183]

我的信息提供者西玛·达丝（Seema Das）做了许多实际的跑腿工作，我向她保证，我会在最主要的渠道输入这些信息，这样，那些充满悲情、感伤和所谓人情味的影像，不会让那女孩无法言说自身。（她和我都坚信——虽然尚未被证明正确，田野考察领域之外的学术书籍有一定影响力。）当我（在请求下）勉为其难地对达卡一小群作家、记者、大学生和知识分子谈论解构时，西玛听了十分钟后，就悄悄退席了。知识分子、行动主义者和企业家在那边并不必然团结在一起，就像他们在此并不团结一样。而我将我这部微末的著作，放在那三分的分歧中。

在本章中，我试图审视多元文化和全球性的相互影响。后现代主义是晚期资本主义的文化逻辑吗？在此争论中艰难行进，我逐步整理出文理的文本之流，从而让我可以与那本书相遇，当我修订本书时，

我曾不得不一直将它推在一边。也许我可以如此重新表述詹明信那个富有思想性的书名：经济后现代化的受害者不是文化主义者；他们教会我们始终关注被删去的后现代性的资本逻辑。关键也许不是同时思考资本主义的善恶。相反，请我们决定，当文本与文理之网渐进延伸时，我们是否可以将康德的《判断力批判》和像孟加拉马克思主义杂志《爱》（Chinta）那样的文献（见本书第415页注释）缝合在一起，而不用以一种日常的或错误的做法损害从决定论向反思判断（例如首要/次要、数据/研究、田野考察/人种志、本土提供信息者/主人话语）的转换，我们在研究和教学里常常进行这种转换；反之亦然。[184]马克思可以将《逻辑学》与蓝皮书结合在一起；但那仍然只是针对欧洲；而且，在那过程中，缝合被拆解了。

【注释】

[1] 最初讨论源自对詹明信的《后现代主义，或晚期资本主义的文化逻辑》（“Postmodernism：or，The Culture Logic of Late Capitalism”，in New Left Review 146，July——Aug.1984：59——92）一文的争议。此文后来成为詹明信1995年出版的同名书的第一章，但它本身影响更为深远。进一步说，它的假设在书中得到了详细阐释，与全书内容并不冲突。我因此将讨论局限于这篇文章，尽管引文页码有所变化。

[2] 这些访谈被收入哈贝马斯，《自治与团结：访谈录》（Jürgen Habermas，Autonomy and Solidarity：Interviews，ed.Peter Dews，London：Verso，1986）。

[3] 有关这些争论的进路，见《哲学手册》（Les Cahiers de philosophie 5，Spring 1988）。

[4] 彼得·比尔格，《先锋派理论》（Peter Burger，Theory of the Avant-Garde，tr.Michael Shaw，Minneapolis：Univ.of Minnesota Press，1984），他接着又写了《现代主义的衰落》（The Decline of Modernism，tr.Nicholas Walker，Cambridge：Polity Press，1992）。

[5] 詹明信，《后现代主义》，第16页；后文提到此书时标注为“PM ”，随文标注页码。

[6] 雷蒙·威廉斯，《马克思主义文化理论的下层与上层结构》（Raymond Williams，“Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory”，in Problems in Materialism and Culture，London：Verso，1980，pp.40——42）；《马克思主义与文学》（Marxism and Literature，Oxford：Oxford Univ.Press，1977，pp.121——

127）。下一所引段落出自《马克思主主与文学》第126页。

[7] 我希望到现在可以清楚，我并不是在此讨论当代印度艺术。有关印度艺术的历史分期，见吉塔·卡普尔，《中心——外围模式；或我们被如何摆放？印度当代文化实践》（Geeta Kapur，“The Centre-Periphery Model；or，How Are We Placed? Contemporary Cultural Practice in India”，Third Text 16/17，Autumn/Winter 1991：9——17）；以及《全球化和文化》（“Globalization and Culture”，Third Text 39，Summer 1997：21——38）。

[8] PM 46，楷体为笔者所标。对“全新”事物的宣告，给予詹明信的著作某种魅力。

[9] 欧内斯特·曼德尔（1923——1995），比利时马克思主义经济学研究者，他曾将资本主义划分为三阶段：市场资本主义、垄断资本主义、晚期或跨国资本主义。——译注

[10] 简·布罗维，《为服装业女工规划未来》（Jan Borowy，Designing the Future for Garment Workers，Toronto：International Ladies Garment Workers’ Union，1995）。

[11] 有关一个“负责任的”的吻合，见德洛丽丝·海登，《七个美国乌托邦：共产社会主义的建筑》（Dolores Hayden，Seven American Utopias：The Architecture of Communitarian Socialism，Cambridge：MTT Press，1976）。有关地方的、自我种族化的、后殖民的、文化上自我表达的、制造“不相称”的、宏大的、公共建设的空间，见查尔斯·柯里亚，《公共、私人和神圣》（Charles Correa，“The Public，the Private，and the Sacred”，Daedalus 118.4，Fall 1989：93——114）。这是挪用“神圣”，来表示黄金时代主要宗教的文化保守观点，它当然认为那并不是真正宗教的：“所谓神圣，并非只指宗教的，也指原始的。”这一表述出现在美国一份高端普世主义杂志上，这份杂志有着一个与之相称的怀旧的希腊刊名《代达罗斯》［也适时地在印度相似类型期刊上转载：《建筑与设计》（Architecture and Design 8.5，1991：91——99）］。将此与我下面的讨论比较：在我们试图理解原住民文化习俗时，“神圣”是作为彻底他性的自然的名字。我们的问题是，讲求权宜之计、以阶级为基础的世俗论者，误以为我们提倡柯里亚那样的怀旧论断，于是不再支持我们；而美国文化主义的道德帝国主义则认为这种自我种族化的怀旧相当有用。一种未经审视的国际文化研究，与一种未经审视的美国本土种族研究联起手来，大大加速了只能称作意识形态国家机器的机制的运转。华盛顿大学建筑学院教授普拉卡什写道，“［在印度，］大量日常建筑师受托在全国各地进行小型建筑特别是家庭住宅的设计，他们将‘vastu-parusha mandala’［柯里亚的研究主题：印度经典建筑体系］”用作模本，当然，省略了早先为建造庙宇而进行的复杂天文计算。普拉卡什接着又说，“我认为这也是常见的：他们在名片上宣传他们将印度经典建筑体系用作设计模本”（未发表的私下沟通）。这是一种新殖民类型的知识暴力，是在日常都市生活层面上进行的种族自我翻新，它与第352页注释里巧妙提到的汤米·希尔费格牌夹克衫关联紧密。德里的小裁缝铺，在街灯柱上贴

手写的广告“门族（应为民族，原文如此）服装”。建筑和服装是我们容纳和书写我们的生命、身体与家具的方式。我想说的是，不是对原始纯粹的某种渴望，拒绝将此视为后民族多元抵抗的一个变体。事实上，是这样一个事物那和善却狡诈的面容拒绝的，这个事物允许美国向“更古老文化”“出口民主”，即便游历世界的自我种族化者是因差异而受到邀请的。而且，就如《对外事务》（Foreign Affairs，美国政府对外事务委员会杂志）的编辑所认为的，只有人均收入至少6000美元的国家才能够实行民主；因此，先要“通过外部援助、警力计算机化而不断干涉国家事务［就如在坦桑尼亚］，以促进他们的经济发展，然后再来考虑输出民主”。（于1998年3月19日至21日在美国弗吉尼亚大学召开的“美国身负推行民主的使命吗？”研讨会上提交的论文；引号内部分是对原意的复述。引号用来表示每个词的编码价值。这一编码也内套进此书中。对编码的一种被认可的无知，唉，还有正在进行的忽视，使抱必胜信念的多元主义和有怀旧之感的本土主义得以发挥作用。一切还是老样子。）

[12] 詹明信本人也许并不承认那一串概念指向德里达。但是“不确定性”呢？

[13] 从最初写作开始，拉克洛和墨菲的《霸权与社会主义策略》就指出了将解构主题最有效地转换为政治描述的做法。另参见《解构、实用主义、霸权》（Laclau，“Deconstruction，Pragmatism，Hegemony”，in Chantal Mouffe，ed.，Deconstruction and Pragmatism，New York：Routledge，1996，pp.47——67）。

[14] 《属民研究：解构历史编纂》（“Subaltern Studies：Deconstructing Historiography”，in In Other Worlds，pp.200——201）。

[15] 在《签名事件语境》一文中，书写结构被形容为一种结构的名称，它类似于对书写的逻各斯中心论断，这一结构当然跟人类利益本身有关，而且，在某种无关紧要的意义上，也是错误的。

[16] 事实上，文本分析显示出，所有所谓的后结构主义者，在他们最为理论化的层面，都将主体情境化了，而非杀死主体，或宣布主体已经死亡。人文主义将人（最多是人类存在）命名为未受审视的主体能动性的主人。质疑这一信念并不是要“杀死主体”。

[17] 在早期一篇爱挑毛病的论文中，沃劳德·高泽西正确指出，我应该修改一段卢梭引文的现有译文［见《通俗化德里达》（Wlad Godzich，“The Domestication of Derrida”，in Jonathan Arac et al.，eds.，The Yale Critics：Deconstruction in America，Minneapolis：Univ.of Minnesota Press，1983，p.40，n.10）］。他说，“作为显现的真理……预设了可被记录的神灵显现例子的出现……德里达的尴尬在于，为了使逻各斯中心主义显露出来，他必须叙述它的故事……德里达对叙事的双重依赖，让他的解构被逻各斯中心主义所损害”（第34页）。但是，就文章标题而言，我想读者无法猜到，也许高泽西是在斥责德·曼“将德里达通俗化”，因为他在这一“损害”中发现一种“不连续性”，一种“盲见”？但大多数批评家都不会犹疑，他们会认为对这一无法还原的绝境的认知，不过是道德的、政治的、逻辑的等各种各样问题。吉尔

斯·古恩的《批评文化与文化批评》（Giles Gunn，The Culture of Criticism and the Criticism of Culture，New York：Oxford Univ.Press，1987，pp.60——61）一书就是典型例子。出于对这一倾向，特别是约翰·塞尔将理论微妙性诊断为失败的愤怒，德里达在《签名事件语境》一文中创造了“sec”（“signature event context”的缩写）这一表达。

[18] 科林·海，《重思危机：新右翼的叙事和危机的构建》（Colin Hay，“Rethinking Crisis：Narratives of the New Right and Constructions of Crisis”，Rethinking Marxism 8.2，Summer 1995：63）。

[19] 德里达，《法的力量》，第967页。

[20] 德里达，《杠杆：或学院之争》（Derrida，“Mochlos：or，The Conflict of the Faculties”，in Richard Rand，ed.，Logomachia：The Conflict of the Faculties，Lincoln：Univ.of Nebraska Press，1993，p.11）。下段引文也出自这一页。这一段也值得探讨，是因为在此前三页，德里达引用了海德格尔的教区致辞，对这一致辞做了简短分析后，他评论道：“我今天无法探索这条道路。”（第8页）我相信，通过《论精神》中的探索，他得出的结论与《杠杆》的结论不同。

[21] 威廉斯，《唯物主义与文化中的问题》（Problems in Materialism and Culture，London：Verso，1980，p.36）。

[22] 白南准（1932——），先锋艺术家，新媒体艺术先驱。曾用当时先进的手持录影设备，创造出《电视大提琴》（TV Cello，1971）、《电视佛陀》（TV Buddha，1974）、《电视罗丹》（TV Rodin，1978）等一系列录像艺术。——译注

[23] 詹明信，《政治无意识：叙事作为社会象征行为》，第102页。这是解构的天分，能臆想这一“事件的不可改变的形式”，解缆“关于必然性的经验”，让它成为关于不可能的必然经验。历史作为“彻底他性”的名字，并没有“拒绝欲望”，而是通过以计谋使得顺应时势处于时间化之前，甚至超越时间化，从而让欲望继续。

[24] 认知地图，心理学名词，指在过去经验的基础上，产生于头脑中的对某个空间的认知图象，类似于一张现场地图的模型。它是一种对局部环境的综合表象，既包括事件的简单顺序，也包括方向、距离，甚至时间关系的信息。——译注

[25] 叶芝，《幻象》（W.B.Yeats，A Vision，New York：Macmillan，1961，p.25）。

[26] 《资本论》3：958。这段话的其余部分在第958——959页。我将“Verhältnis”译为“结构”，是因为马克思对这个词的使用，一直表明它比“Beziehung”（相互关系）更具系统性。［见黑格尔，《逻辑学》（Hegel，Science of Logic，tr.A.V.Miller，New York：Humanities Press，1969，p.554）。在德语中，“关联”一词是“Verhältnis”。］这类似“革命”与“Umwälzung”（颠覆）之间的关

系。在德语中，我所强调的这个短语放在整句话前面，使得剩余劳动的有益结合在更深程度上依赖于社会的更高级形式，也减弱了对纯粹资本主义的赞美。对马克思著作中的结构萌芽这一概念的批判，见德里达，《位置》（Derrida，Positions，tr.Alan Bass，Chicago：Univ.of Chicago Press，1981，p.78）。当然，这对我在此的论述没有影响。

[27] 马克思，《早期著作选》，第328页。英译文有改动。

[28] 我的论证，受惠于阿尔弗雷德·施密特大量研究的资料《马克思的自然概念》（Alfred Schmidt，Concept of Nature in Marx，tr.Ben Fowkes，London：New Left Books，1971，pp.76——93，127——163）。当然，很显然，我关于界限的概念与施密特的不同。

[29] 马克思作为一位相当不错的希腊文化研究者，不可能忽略以下事实："μεταβολη"通常指统治的变动，就像"συμβολη"既指冲突也指契约。

[30] 原文为"paleonymy"，意思是"原先的意义"，但它同时也有"让原来的东西黯然失色"、"使美好的东西变样"的意思，因此跟"抹除"（erasure，effacement，斯皮瓦克经常用的词）有关。——译注

[31] 从我最初写下这些话以来，德里达的《马克思的幽灵》至少证明了这句话的后半部分是正确的。我期待巴利巴尔即将发表的对那一文本中"救世主情结"的评论。

[32] 鲍勃·派里曼，美国诗人、编辑、教授，写过《中国》一诗。——译注

[33] 这当然并不是说从未发生什么。这是德里达与罗蒂的一个小的共同点，是在AF里可以找到的故意平实化的实用阐释。我与这一立场的差别将在这一章稍后进行说明。

[34] 隐藏的暗喻也许并不恰当，因为对揭露来说，这一掩饰也许是必要的。称它为一种清楚说明共谋关系的重写或字谜吧。

[35] 事件——"événement"或"Ereignis"（海德格尔）——是一个沉重的哲学论题，我没有受到处理它的训练。我只能以更通俗的方式在此提出我的看法：德里达书写中的"événement"，指无限延异的"当下"——"eine differente Beziehung"（黑格尔）。

[36] 还有一点证据可以表明德里达不是后现代主义者。他关于不可简化的可复述性（"引用"不可避免）这一概念，导致了持续挖掘的创伤结果，这一挖掘是由对一个"原创"的不可还原的、假定的延异施行的。因此甚至文本/织品——文理（text-ile）或编织的暗喻也是可疑的。弗洛伊德曾指出，妇女"编织"阴毛，以掩盖她们缺乏阳具的事实，由此将这一暗喻"自然化"了［《女性特质》（"Femininity"，SE 22：132）；我不得不再次失礼地说，这位维也纳绅士"科学"地提出了这点，上百万男女认真地思考这

点，而一位妇女将法丽达·阿赫塔尔（孟加拉电影演员，在20世纪70和80年代很活跃，也积极加入了好几个为妇女儿童争取权利的非政府组织。——译注）作为“本质主义者”而不予考虑，这一切让我震惊］。“可复述性”就是剪切、粘贴——在此指剪下又缝上（couture et coupure），而切口在流血。［必然但不可能的第一“剪”就是与“原创”的延异，比如活在时间之中的原始伤口。“所有突出例子都是如此被剪切（se découpent）。如果可能，请注意那些洞……在此，我所做的、也只能（puis）做的，就是引用，就如也许你刚才所见，（或就如也许你将要所见——“comme vous venez peut-être de voir”，《丧钟》一书的教导）：只有替换围绕着生理伤口的句法排列，不管这伤口是真正的还是伪造的（feinte），才能指向（signale）他者并使得他者被遗忘。”（德里达，《丧钟》，第208页b，第210页b，第215页b；英译文有改动）］。派里曼在对话中提到的这些中国照片和表意标题，就是“例子”。（这可以与所有关于波德莱尔诗里的“女黑人”的传记材料相比。）从混杂表意文字，到混杂表音书写，到吸引注意，到被遗忘（注销？抹去？），这一句法排列的替换，远比缺席指涉更为复杂。如果你愿意这么想，派里曼在诗歌里要对移民问题负责。你必须决定，在此，被主流社会意图拽入而成为一个新兴形式的（各种）残留形式（中国怀旧以及美国怀旧），到底是种替换还是对立；它们与前新兴形式混杂在一起。无论如何，对德里达这样的人来说，所有这样剪切的伤口都会流血。而对斯皮瓦克来说，这是从阐释的大男子主义（父名中的缺席指涉）模式到女性主义（前新兴形式的流血）模式的转换。

[37] 德里达，《人之终结》，第114页。

[38] 又称幸运签饼，西式中餐里常见的一种饭后赠送甜品，内藏预测运气的小纸条。——译注

[39] “我不是像詹明信所写的那样，是看了摄影集之后才开始写那首诗的，而是在看了某类中国初级读本后写的，那里面有关于‘世界’的简单四色图片：家庭、厨房、学校、河流、机场和乡村节日。”［鲍勃·派里曼，《诗歌的边缘化：语言书写和文学史》（Bob Perelman，The Marginalization of Poetry：Language Writing and Literary History，Princeton：Princeton Univ.Press，1996，p.176，n.37）；注释中所有派里曼的引文都出自此书］这里有一个选择，它由你拿在手中的这本书的所有不均衡利益所预示，就是视“派里曼”为文本人物，编织诗歌和批评，或将诗歌编织为批评，而不要合并两者。初级读本归化了美籍（儿童）进入母语（他者语言）的通道。个体发生学与殖民/后殖民移民的更大经济制度之间的共谋关系，由派里曼早先征引过的美国诗人雷·阿尔曼特劳特（Rae Armantrout）的《立正》（“Attention”）一诗标示出来。就像大部分倾向理论的文学批评家一样，派里曼没有意识到拉康在很大程度上受到梅兰妮·克莱因的影响，而这一点未被承认。“‘腹语术/是母亲的语言，’”派里曼写道，“它关联到一种模式，即语言主体如何通过一套复杂的模仿、控制和反叛而得以形成，这一模式使得所有的自我都是彼此的多重主人和傀儡；这就是浓缩为一句难忘的话的拉康学说。”（第22——23页）对梅兰妮·克莱因的读解，让在语言另一边的主体，进入了召回时间赠礼（如果有的话）的痕迹结构；也让主体从母语向前，进入将生命时间化的宽泛伦理经济机制，在此情形下，就是文化冲突的混杂生活。派里曼谨慎地写道，“70年

代［作为一个时期，那时］对现代主义抱负会重生的信念，以及对诗歌的文化中心性会重生的信念，比90年代更易保持。如今的‘并置’可以说是晚期资本主义的征兆，而非对抗”（第62页）。——“并置”是雷蒙·威廉斯的用词。但并置需要语法，而且，就像“一个符码……在整个叙事内，读者……都被这符码所指”［巴特，《叙事结构分析》（“The Structural Analysis of Narrative”，in Image/Music/Text，tr.Stephen Heath，New York：Hill and Wang，1977，p.110）］一样，可以运作一个持续的主唱段，因此，也就可以为对立开启道路，并在单面性中绑定主体。为了“从中获得自由”，这单面性可靠地双重束缚了每一对立，而这一“从中获得自由”，被“通向……的自由”的可怕前景所萦绕。派里曼诗歌开篇对庞德和德里达的区分，可以与他的这段话一起记在心中：“它［《丧钟》］真的/我是说/与《诗章》那么不同吗？（是的，《诗章》日渐增强的内在不一致，反映了庞德的无意之语/写作情境；但德里达的反复表达很重要。与庞德不同，德里达的剪切线头总是到处都是。）”（第9页）

[40] 利奥塔尔，《教育异教徒》（Lyotard，Instructions pa?ennes，Paris：Galilee，1977）；《异教徒入门》（Rudiments païens：Genre dissertatif，Paris：Union Générale d’Editions，1977）。王尔德和巴特的日本，与海德格尔的希腊、德里达的法国不同。在后者，“剪切的线头总是到处都是”，而你可以用它们来编织“jamdani”（一种印度细棉布），不管编得“好”还是“坏”。

[41] 不管这两个词语是连接的（正面的或负面的）、去连接的，或分别使用的，都将指示文化政治。“后殖民”一词常常以不同方式在两者间调停。

[42] 彼得·布鲁克（编），《现代主义/后现代主义》（Peter Brooker，ed.，Modernism/ Post-Modernism，London：Longman，1992）以及马克·威格利，《解构的建筑：德里达的幽灵》（Mark Wigley，The Architecture of Deconstruction：Derrida’s Haunt，Cambridge：MIT Press，1993）两本书可以让我们感到时间的行进。詹明信明确声称，80年代在建筑方面明确存在后现代主义，如今这种说法已经过时，我这本书最初采用的殖民话语或麦克卢汉对第三世界的预测也是如此。

[43] 在瓦尔特·本雅明和保罗·德·曼的影响下，早些时候，我开始理解文学生产领域里的这一点，看来如此。见斯皮瓦克，《诗的寓言与历史》（“Allégoric et histoire de la poésie：Hypothèse de travail”，Poétique 8，1971：427——444）；以及《思考寓言原则》（“Thoughts on the Principle of Allegory，” Genre，Dec.1972：327——352）。

[44] 川久保玲（1942——），日本著名时装设计师，其服装品牌“Comme des garçons”就意为“像男孩一样”。——译注

[45] 卡罗尔·特洛伊，《像男孩一样》（Carol Troy，“Like the Boys”，Village Voice，14Feb.1984，pp.37，41）。此书所有引文都出自这两页。作为东方主义的、女性主义的、资本主义的文化至上主义者的刻板描写，整篇文章都值得读解。我以这篇文章作为例子。我并不认为卡罗尔·特洛伊必然特别愚蠢或奸诈；这不过是激进的、

时髦的小报新闻作风罢了。我也不认识川久女士，无意说叨她的好坏。我对她感兴趣，是因为她代表了，也自我表达为在有用的论述领域内的论述生产，其中，历史和话语是正被抹杀的经济的前提与后果。同时，我也视她为某种例子。我可以用一位孟加拉女性设计师和巴黎大众杂志《她》（Elle）作为例子，但我认为这样我就无法保持例证的距离。对建筑来说，很容易对比日本和纽约，但如果看一下著名建筑设计师伯纳德·屈米的《事件——城市（实践）》（Bernard Tschumi，Event-Cities［Praxis］，Cambridge：MIT Press，1994），这一对比就会被推翻。就日本女性主义来说，日本女性参与全球范围的抵抗运动令人印象深刻；我手中就有一本日本活动家以孟加拉文（而不是译成孟加拉文）写成的关于分娩的书（Mugiko Nishikawa，Japaner Motoichi Gramer Janmo-poddhotir Poriborton o Adhunik Dai，Dhaka：Narigrantha，1992）。松井耶依的《女性的亚洲》（Yayori Matsui，Women's Asia，London：Zed，1989）也叙述了一个不同的故事。

[46] 就如1998年3月12日纽约晨间新闻报道的，这些法律逼得日本企业家不得不上吊自尽。我们跟不上正在消失的当下。读者要记得，那一时期亚太地区金融资本正在崩溃。

[47] 梅尔塞·坎宁安（1919——2009），美国著名舞蹈家和编导，他的前卫作品包括《广场游戏》（1976）。——译注

[48] 竹内好（1910——1977），战后日本重要左翼思想家。——译注

[49] H.D.哈鲁图涅《可见的话语/不可见的意识形态》（H.D.Harootunian，“Visible Discourses/Invisible Ideologies”，South Atlantic Quarterly 87.3，Summer 1988：453——454）。

[50] 竹内好，《近代的超克》（Takeuchi Yoshimi，“Kindai no chokoku”，in Takaaki Yoshimoto，ed.，Gendai Nihon shiso taike，vol.4：Nashonarizumu sboshū，Tokyo：Chikuma Shōbo，1964，p.402）。引自野口武彦，《文学中民族主义的再现和“战后时期”的终结》（Noguchi Takehiko，“The Reappearance of Nationalism in Literature and the End of the‘Postwar Period’”，tr.Betsey Scheiner and Yoko Woodson，paper delivered at University of California，San Diego，12May 1983）。

[51] 指20世纪。——编注

[52] 我还没有更新这方面的材料。

[53] 中文译文参考孙乃修译巴特，《符号帝国》，商务印书馆，1994年版。——译注

[54] 波德莱尔，《波德莱尔全集》（Baudelaire，Oeuvres，Paris：Pleiade，1944，pp.66——67）。

[55] 巴特，《符号帝国》（Barthes，Empire of Signs，tr.Richard Howard，New York：Hill and Wang，1982，p.3，楷体为笔者所标）。

[56] 欧内斯特·费诺罗萨（1853——1908），美国著名汉学家和诗歌理论家，其汉字诗学奠基作《汉字作为诗媒》曾对以庞德为首的意象主义诗歌运动产生过重大影响。——译注

[57] 新荷兰人（Neuholländer）火地岛人（Feuerländer）英文单词的结尾都是“länder”。——译注

[58] 英国最有影响的朋克摇滚乐队之一。——译注

[59] 英国后朋克音乐家亚当·安特所创立的乐队。——译注

[60] 马尔科姆·麦克拉伦（1946——2010），原英国朋克乐队“性手枪”经理，朋克摇滚时代的开创人之一，英国“朋克之父”。——译注

[61] 引自特洛伊，《像男孩一样》，第41页。

[62] 巴特，《符号帝国》，第3页。

[63] 我们当然能既不指责巴特，也不为他辩解，而是利用他的材料，就如我希望我对待德里达的材料那样。以下是在另一位解构实践学者格里格·乌尔默［曾著《应用写作学：从雅克·德里达到约瑟夫·波依斯的后教学》（Greg Ulmer，Applied Grammatology：Post（e）-Pedagogy from Jacques Derrida to Joseph Beuys，Baltimore：Johns Hopkins Univ.Press，1985）］指导下写作的论文提要：“这篇论文主要从罗兰·巴特的《符号帝国》中推导出一种方法……根据教育学应用，常常会提到观光一词，它代表电子化课堂所需要的新态度。要学会在庞杂信息中获得和连接信息，需要研究者像游客那样在信息间穿行；在杜撰的观光中，信息学和发生学增补了记忆。”［萨帕，《观光与杜撰：罗兰·巴特的〈符号帝国〉》（Craig Jonathan Saper，Tourism and Invention：Roland Barthes’s “Empire of Signs”，Ann Arbor：Univ.of Michigan Press，1994，n.p.）］电子化教室会通过清空世界的其余“真实”细节而增补电子资本主义吗？这留给读者决定。

[64] 雷纳·纳格勒，《木偶游戏和哀悼剧》（Rainer Nägele，“Puppet Play and Trauerspiel”，Qui Parle 3.1，Spring 1989：40；词序有所调整）。

[65] 《像男孩一样》（Comme des Garcons 81，5July 1983）。

[66] 英国歌手乔治·哈里森对印度文化非常着迷，他的歌曲《亲爱的上帝》就体现了他对印度冥想的感受。——译注

[67] 在世界新秩序的支持下，此种权威的混杂之生产——这权威的混杂是未被标识的起源的表现和代表，就是游戏的名称，尤其是在文化意识形态领域，其中，文化

替管理抽象经济机器的政治计算服务。

[68] 《艺术论坛》（Artforum 14.7，Oct.1975：26——39），此后标注为“AN”，随文标注页码。

[69] 指塞缪尔·贝克特，爱尔兰作家，经常按极简风格写作。——译注

[70] 莫里斯的这一段及随后两段话均出自AN 38。

[71] 德里达的《形式和意义：论语言现象学》（“From and Meaning：A Note on the Phenomenology of Language”，in Margins，pp.155——173）一文清楚表达了这一策略。

[72] 萨尔瓦多·阿连德（1908——1973），1970年当选智利总统，军事政变中被杀害。——译注

[73] 弗朗西斯科·皮萨罗（1475——1541），西班牙早期殖民者，开启了西班牙征服南美洲（特别是秘鲁）的时代，是现代秘鲁首都利马的建立者。——译注

[74] 这段及以下两段引文出自AN 26。

[75] AN 38。莫里斯非常谨慎：“至少根据……”但对什么在逻辑上而不是时间上居先，他并没有搞错。

[76] “近代的超克”，这是日本当时主要批评家、思想家、学者和作家所组织的一次在日本近代思想史上非常重要的讨论会，会上提交的论文针对现代性与欧洲中心论的关系，明确反对以欧洲文明来为整个人类定义现代性。——译注

[77] 但是，套用一种说法，时尚变幻无常，而且，我们这里说的是后工业速度。平心而论，我应该说，川久保玲不能再说是“女性主义者”（不化妆）和“极简主义者”了。不管她个人的化妆风格为何，她现在已经被纳入纽约“变成日本人”这一混杂话语中［林恩·耶格尔，《物质世界：太平洋序曲：变成日本人》（Lynn Yaeger，“Material World：Pacific Overtures：Turning Japanese”，Village Voice，3Sept.1996，p.34。所有引文都出自这一页）］。我并非极简主义者——“商品拜物教将我［如美国全国广播公司的女主持人桑迪·皮特曼般］放在欲望的真正巅峰——在一件淡色丝绒质地的裙子与一件蓬松的‘Comme’棉布裤［此时，川久保玲的服装品牌已简称‘Comme’，不再具有异域风情，之前，特洛伊那篇文章的标题，还是对法文“comme des garcons”的英文翻译。但她仍然跟之前一样，被视为并非没有阶级区分］之间，我举棋不定：两件衣服我全都真心想要，但最终很可能一样也得不到——裙子要1785美元。”但是，这位小报作者［原《村声》编辑，后为《时尚》编辑，现为时尚界权威评论家。——译注］如今对这些绝代艳后扮演挤奶女工的结构了如指掌，尽管她本人也必须在彼处（là-bas！）和此处之间做出必然的区分：“尽管在他们本土，情形无疑不同（也许每个人都身着巴宝莉或希尔费格走来走去），在纽约……［日本设计者的］

所有四个品牌都很昂贵……所以，请跟着我说：我把这些商店当做实验室！我吸取了这些概念！我可以到廉价店里去复制这些！我要买一台缝纫机……尤其是这一季，‘Comme’如此高雅精致，超出了甚至最迷恋风格的凡人的想象！一组漂亮的平绒服装，设法结合了皇室正装的优雅和最蹩脚二手店‘哦！内衬露出来了？’的天真诉求。”是，川久保玲不过就是个例子。总体的论点依然成立。《村声》上的照片，是包裹在混搭和服里的性感白人。

[78] 在《性史》中，米歇尔·福柯如此形容了他对“权力”一词的用法：“毫无疑问，我们需要唯名论：权力不是制度，不是结构；它也不是赋予我们的某种力量；它是一个名称，被借去［prêter］指示特定社会中的一个复杂策略性情境。”（第93页；楷体为笔者所标）

[79] 裘安·凯莉依诺霍姆，美国人类学家、教育家，跨文化舞蹈资源研究组织的共同创立者之一，她在与跳舞相关的主题方面写了许多书和文章。——译注

[80] 罗杰·科普兰和马歇尔·科恩（编），《什么是舞蹈？理论与批判读本》（Roger Copeland and Marshall Cohen，eds.，What Is Dance?Readings in Theory and Criticism，New York：Oxford Univ.Press，1983，pp.546，547——548）。

[81] 罗蒂，《正义作为更深的忠诚》（Rorty，“Justice as a Larger Loyalty”，in Ron Bontekoe and Marietta Stepaniants，eds.，Justice and Democracy：Cross-Cultural Perspectives，Honolulu：Univ.of Hawai’i Press，1997，pp.9——22）。另参见《团结或客观性》（“Solidarity or Objectivity”，in John Rajchman and Cornel West，eds.，Post-Analytic Philosophy，New York：Columbia Univ.Press，1985，pp.3——19）及《团结》（“Solidarity”，in Rorty，Contingency，Irony，and Solidarity，Cambridge：Cambridge Univ.Press，1989，pp.189——198）。但是，是在此书所引文章及《学术自由有哲学预设吗？》（“Does Academic Freedom Have Philosophical Presuppositions?” Academe 80.6，Nov.——Dec.1994：52——63；此后标注为“AH”）一文中，他的立场揭示出其政治内涵，揭示出它与更为保守、不那么明智的文本的亲缘关系，后者包括亨廷顿的《文明的冲突与世界秩序的重建》（Samuel P.Huntington，The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order，New York：Simon and Schuster，1996）。两位作家都没有提到国际资本的叙事史。因此，当罗蒂写道“我们想得到的客观性与我们不想要的政治化之间的唯一区别，就是从各自名义出发展开的社会实践之间的区别”（AH 55）时，我们同意他的说法，并指出，是因为那些将资本主义重新编码为教化使命（帝国主义）、发展（新殖民主义）以及民主（后苏联全球化）的社会实践，我们才审视启蒙的特殊遗产，而多元文化论的“文化”才质疑其“继承人”，因为这些继承人“敦促……我们西方人坦陈自己的种族中心主义……［同时也］将启蒙自由主义从启蒙理性主义中分离出来”（《正义作为更深的忠诚》，第19，20页）。通过将一种传统从理性主义中剥离出来而宣称它的存在，其秘密正是激进城市多元文化在共谋中似乎要面对的东西。罗蒂声称，预设并不重要，预设所解释的实践才重要；因此似乎将文化作为阐释一笔勾销了。这是种

狡猾做法，因为他显然无法论证，“真实对应于现实”中的“对应”，它的“空”是“随意的”。他必须因此利用一些区分，诸如公（实践）对私（信仰——学术信仰或神学信仰），或短期（信仰不重要）对长期（“长期看来，修辞更为实用的物理学家而非西方理性主义者，是一个更好学术共同体里的更好公民”，AH 58）。那么，是为了长远利益，我们才支持增补康德而非丢弃康德。在第一章中，我们已经看到，我们也许可以这样理解康德：他指出，人类被规划成以上帝之名增补理性道德。通过克尔凯郭尔——列维纳斯——德里达，而非杜威——罗蒂的线路，上帝这一名称也许可以被视为彻底他性的一个名称，自我作为“叙事的重心”，被规划好在责任伦理中进行想象。然后，对责任（人之存在的已被设计好的程序）的呼唤这一能动性，被放入没有任何［＝具有所有］差异的全然他者的身上。不仅是不同的假设前提，会引向相同的实践；而且相同的前提会引向不同的实践。当后殖民主体被挪入到全球性当中时，让我们不要再用“恐龙”和“高山”来命名彻底他性（话语无法触及之物，AH 63，n.21），而是遵循本土提供信息者的不可能视角，在那里而不是自我内，放置一个永远先在的作用者。这也许会推动资本主义走向社会主义。那种坚持不懈的努力（通过抹除彻底他性而揭露对作为受惠人的他者的责任）是微观逻辑的，总不彻底，但并不因此只是完全“没有任何规则可言的……瞎搅和”（AH 55）。罗蒂提到哲学论证时，常常屈尊于“非专业学者”的意见（比如AH 54）。玻璃屋。而在他本人并不专业之处，他却轻信如此华而不实的论证：跨国公司迁址南方，是为了全球社会公平。不，执行总裁不是康德信徒。他知道，那“公平”之事将让劳动力价格同样上升，因此坚决反对工会和福利国家；就好像假如罗蒂教授思考一番“经济社会公平”的实践意义后，他就不会假设说，必然需要“牺牲政治自由的福祉”（《正义作为更深的忠诚》，第22页）。只要愿意，他可以看看英国传统。这也许就是（比如）雪莱的所谓，他指出，新经济体系的诗学（通过通常的暗喻和比喻与他者相连，与一般人性相连），不会像它在1818年所做的那样，引向“人类不平等的恶化”，因为那时信息过量，“我们希望拥有创造性的才能，去想象我们知道的事情”［雪莱，《诗辩》（Percy Bysshe Shelley，“A Defence of Poetry”，in Bruce R.McElderry，Jr.，ed.，Shelley’s Critical Prose，Lincoln：Univ.Of Nebraska Press，1967，p.29）］。如果你可以，请在雪莱未承认的尚古主义与罗蒂的“坦率种族中心主义”之间做出选择。但让我们不要预期自身的走向，尽管预期罗蒂已超出此书范围。《成就吾国：20世纪美国左翼思想》（Achieving Our Country：Leftist Thought in Twentieth-Century America，Cambridge：Harvard Univ.Press，1998）一书中特别的爱国心，尚须等待。

[82] 约翰·罗尔斯，转引自拉詹，《平等尊严的政治》（Rajeswari Sunder Rajan，“Politics of Equal Dignity”，Book Review，Dec.1995：23）。

[83] 指入了美国籍的流散者。——译注

[84] 斯皮瓦克，《对价值问题的点点思考》，第168页。

[85] “抵抗与沉默”研讨会，文学工作室（柏林），1996年2月17日至21日。有关阿尔及利亚的解殖失败，见沃尔·索因卡，《大陆的公开痛处：尼日利亚危机的个人叙

事》（Wole Soyinka，The Open Sore of a Continent：A Personal Narrative of the Nigerian Crisis，New York：Oxford Univ.Press，1996）。

[86] 杰巴尔，阿尔及利亚作家；埃尔迪，西班牙裔的智利作家。——译注

[87] 比如，1989年，有一份好心的名单，列出了运用后现代主义的优秀都市女性主义者，我位于其中，而名单上其他一些人，她们的研究完全与我不同："解读后现代主义，如果不提及女性主义著述在其中的关键作用，就是粗略的……比如，在《现代主义之后的艺术》一书中，题为'性别/差异/权力'的那一部分，就有三位女性主义者的文章。劳拉·马尔维的《视觉愉悦和叙事电影》（Laura Mulvey，"Visual Pleasure and Narrative Cinema"）、康斯坦丝·彭利的《"拒绝差异"：女性主义电影理论》（Constance Penley，"'A Certain Refusal of Difference'：Feminist Film Theory"）以及凯特·林克的《表达与性》（Kate Linker，"Representation and Sexuality"）。然而除了这些之外还有许多影响巨大的著作：杰奎琳·罗斯的《视觉领域的性》（Jacqueline Rose，Sexuality in the Field of Vision）、帕克和波洛克的《女性主义形成》（Roszika Parker and Griselda Pollock，Framing Feminism）、《性别差异：照相机的两面》（Sexual Difference：Both Sides of the Camera）里阿比盖尔·索罗门——戈多的文章，（康斯坦丝·彭利、珍·温斯托克、米根·莫里斯等人发表于）《暗房》（Camera Obscura）杂志的文章、安妮特·库恩的《形象的力量：论表达和性》（Annette Kuhn，The Power of the Image；Essays on Representation and Sexuality）、斯皮瓦克的《在他者的世界中》（In Other Worlds）以及更近期的米根·莫里斯的《海盗的未婚妻：女性主义，解读后现代主义》（The Pirate's Fiancee：Feminism，Reading Postmodernism）。所有这些文章一起，促进了对后现代努力尊重他性的讨论。"［蒂莫西·德鲁克里，《解读后现代主义》（Timothy Druckery，"Reading Postmodernism"，Camera-work 16.1，Spring 1989：20——21）］

[88] 有关区域研究，见普莱奇，《三个世界》。

[89] 吉塔·卡普尔，《印度/第三世界艺术的现代主义何时开始？》（Geeta Kapur，"When Was Modernism in Indian/Third World Art?" South Atlantic Quarterly 92.3，Summer 1993：473——514）一文，在印度艺术分期这一语境中列出了这种变化。

[90] 鲍德里亚，《拟象的运动》（Jean Baudrillard，"The Precession of Simulacra"，in Simulations，tr.Paul Foss et al.，New York：Semiotext（e），1983，p.22）。

[91] 巴德汉，《妇女、工作、福利和地位：印度传统与变革力量》，第3，5页。

[92] 城市后殖民主义者和南半球对后殖民主义的学术批评，都反对我呼吁警惕［比如罗伯特·扬对斯皮瓦克的评论（Robert Young，Review of Spivak，Outside，in

Textual Practice 10.1，Spring 1996：238）；以及海瑞士·屈沃蒂在《质问后殖民主义：理论、文本和语境》（Trivedi and Meenakshee Mukherjee，Interrogating Postcolonialism：Theory，Text and Context，Shimla：Indian Institute of Advanced Study，1996，p.240）里的看法］。我通常会引用法尔哈德·马兹哈尔（孟加拉作家、诗人、争取人权运动的行动主义者。——译注），因为他对文学的文本性富有见地，对“行动主义”的文本性也极具见识，但两者并不相同。他不无讽刺地写到哪一类“第三世界文学”会受到国际喜爱。而对资本与宗教的共谋，他十分愤怒：好吧，笔记本。这次你是不是打算得菲利普斯奖了？努力吧，努力吧，真主安拉是你希望。注意点儿。小心。警惕。看着点儿。我在复制草丛的蔓延。我在取下美洲虎的虎掌。我滑倒了。脚失去了平衡。我用脚后跟解决下了我的立足问题。小心。小心。注意。以前你不得不在带刺的铁丝网那边战斗。我有个想法，我想到了民族解放斗争，想到了边境和监狱。但是在后殖民性中，在解殖的失败中—— 现在要在两方：右翼和左翼，下和上，水中和陆地。走向鳄鱼，补好你的牙。从蛇那里，得到能屈能伸的脊梁。走向蝙蝠，喂养自己 我的伙伴，我的不合时宜的笔记，现在时辰很坏。四面八方，小心你的步子，我的朋友 接着，是最后一句，是英语，但是，是用孟加拉字体写的：小心！［《不合时宜的笔记本》（“Ashomoyer Noteboi”，Ashomoyer Noteboi，Dhaka：Protipokkho，1994，p.42，英文为笔者译自孟加拉文）］当然，我们无法将诗歌解读为宣言。但是，诗歌的确力劝我们保持警惕，因为在后殖民性中，你无法再认出你的朋友。［“诚”然，将朋友算作任何集体性，也有其危险。当德里达复述蒙田复述亚里士多德之语“哦，我的朋友，没有朋友”时，他如此问道：“我们有多少人？”（见德里达，《论友谊的政治》，第x页及各处）然而，我们必须要向朋友表达，当我们脱离非政府组织或学校时，这么做也显得有点危险。］这首诗是在大选之后，在各种高层会议、各种联合国会议之后写的。其作者经营着一个大型生态农业集体机构，因此可以对生物多样性进行独立的实际研究。文化研究学者根据为下层欧洲中心移民争取国内公平的框架结构——这一结构常常甚至都没有触及社会地位高的、所谓的后殖民知识分子的自恋情绪，这些知识分子接着认同自己正好与那一下层联盟——而热情拥抱全球化问题，但这一全球化问题绕开了以下事实：南方的当地人直接参与了全球的贪婪。那么，我再次瞥见我希望穷人保持警惕这一情感的来源。因此，我的不受欢迎的立场，并不仅仅是一个反对共识的立场，而是反映了这位作者在反全球化抵抗运动中，从她与工人的接触中所学到的东西。

[93] 比如，参见阿帕杜莱，《爱国精神及其未来》（Arjun Appadurai，“Patriotism and Its Futures”，Public Culture 5.3，Spring 1993：411——429）。

[94] 有关南方被逐步抵押给金融化力量的资讯，在各方面都在不断增加。对其原则的简略介绍，见谢里尔·佩耶，《借出与失落：外国信贷与第三世界发展》（Cheryl Payer，Lent and Lost：Foreign Credit and Third World Development，London：Zed，1991）。在罗杰·阿特曼的《90年代核武器》（Roger C.Altman，“The Nuke of the 90’s”，Sunday New York Times Magazine，8Mar.1998，pp.34——35）一文里可以找到有趣的阐述。正如杂志所告诉我们的，这位作者是个“投资银行家，在卡特总统

与克林顿总统任期内任职于美国财政部”。而至于能动力，当穷人被彻底剥夺权利后，诸如宗教和性别这样的古老“制度”（它们可以简化看似程式化的抽象概念），展开了它们自己的确认机制。

[95] 马歇尔·麦克卢汉，《地球村：21世纪世界生活媒介的改变》（Marshall McLuhan，The Global Village：Transformations in World Life Media in the 21st Century，New York：Oxford Univ.Press，1989；此后标注为“GV”）。

[96] 利奥塔尔，《后现代状况：关于知识的报告》（Jean-Francois Lyotard，The Postmodern Condition：A Report on Knowledge，tr.Geoff Bennington and Brian Massumi，Minneapolis：Univ.of Minnesota Press，1984）。

[97] 托马斯·库恩，《科学革命的结构》（Thomas S.Kuhn，The Structure of Scientific Revolutions，Chicago：Univ.of Chicago Press，1970）；保罗·费耶阿本德，《反对方法：知识的无政府主义理论概要》（Paul K.Feyerabend，Against Method：Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge，New York：Schocken，1978）；罗伊·巴斯卡，《科学的现实主义理论》（Roy Bhaskar，A Realist Theory of Science，Hassocks，Sussex：Harvester，1978）以及南茜·卡特莱特，《物理法则如何说了谎》（Nancy Cartwright，How the Laws of Physics Lie，Oxford：Clarendon，1983）。

[98] 又称“媒介四元律”，是麦克卢汉晚年重新为自己的学说构筑的科学基础。“媒介四元律”只是提出四个问题：这种媒介或科技延伸了什么（比如汽车，延伸的是脚）？淘汰了什么（走路）？什么被恢复了（探险）？什么被逆转了（渴望人行道）？因此都是比喻，没有论证。——译注

[99] 解读这一举动，我们要参考概念与暗喻之间的有利害关系的差异史，而我这里没有时间详述这一点。我向你们推荐德里达的两篇文章《白色神话：哲学文本中的暗喻》（“White Mythology：Metaphor in the Text of Philosophy”，in Margins，pp.207——271，文章中，白色也指“白种人”，白色神话即指理性）和《暗喻的撤退》（“The Retreat of the Metaphor”，Enclitic 2.2，1978：5——33）。麦克卢汉的开创性也是对语言的深刻否定，这一否定假定大脑的这一模式是正确的（这一假设绝非未受质疑），从而以可被称为“文化的”各种方法，协调着大脑所谓两方的裂隙。

[100] GV110，93。同样的西方文化至上主义立场，在支持全球化的同时，如今又提出了相反的论证：“感谢西方创造的互联世界……越来越难以减缓技术被传播到其他文明的速度了……20世纪后半叶科技的传播和非西方社会经济的发展，如今产生了向历史模式的回归……到21世纪中叶（如果不是更早），领先文明社会里的经济产物分配和制造业出口，可能会类似1800年的情形［当时中国是世界最大经济体］。西方两百年来在世界经济中的‘显示信号’将熄灭。”（亨廷顿，《文明的冲突》，第87——88页）

[101] 在前一个注释中，我们已经评论道，三十年后，鼓吹科技的西方的至上主义预言家，又做出相反的判断，不仅暗暗支持经济全球化，也支持政治（文化）全球化："这些［非西方］社会应该采取最近西方的方式，比如抛弃奴隶制，实现宗教宽容，让妇女接受教育，允许跨界通婚，容忍同性恋和反战良知，等等。作为一个忠诚的西方人，我认为他们真的应该这么做。关于什么是合理的，什么样的社会我们西方人应该接纳为全球道德共同体的成员，我同意罗尔斯的看法。但是我认为，如果我们更坦陈我们是种族中心主义的，我们西方人为了让每个人都更像我们而采用的修辞，就会得以改进。"（罗蒂，《正义作为更深的忠诚》，楷体为原文作者所标）我们不得不指出，早已征引过的这一段，比起从普世主义理性中得出的论点，无疑能为军事行动和剥削，提供一个更为方便的借口。虽然我们认为麦克卢汉的论述并不正确，但让我们暂且因为证据不足而假定他没错，然而，我们还是要指出，他关于美国电话电报公司心怀全球善意的断言，是无的放矢。恰是对美国电话电报公司异常大量裁员的反应，让美国前劳工部长说出了我在本书第392页上所引的话。"真理也许比虚构更离奇"的古老的二元对立原则，让我们回想起在巧合事件年表里将会遗漏的一个事件。1995年的亚特兰大奥运会期间，电视上充满了心怀民族主义必胜信念者的庆祝，其想象和修辞与法西斯国家社会党的不朽必胜信念极其相似，而紧接着是美国电话电报公司的裁员，其中恰是美国电话电报公司被预言性地命名为"地球村"的高科技通信成分，遭到了重创。罗蒂和亨廷顿认为世界将走向新的热和平（而非冷战），但这举动反过来完全摧毁了"教化——使命——连带——地球村化"的无罪证据，阻碍了高科技管理人员这一讲求全球分离论的社群的前进，麦考利的殖民地主体转了一圈回到原地。注意到这点，就无法再预期我在此章中的论述。它将像本书这样的著作，它的叙事性脚注以及一切，都变成一个之前事态的大事记，试图去捕捉正在消失的当下。

[102] 利奥塔尔本人的叙事十分尖锐，然而完全是西欧对马克思主义的不满，在《纪念马克思主义：致皮埃尔·苏伊里》（"A Memorial of Marxism：for Pierre Souyri"，Peregrinations：Law，Form，Event，New York：Columbia Univ.Press，1988，pp.45——75）一文中，这一叙事展露无遗。附带说一句，在第27页，可以找到对资产阶级民族解放运动及其随后解殖失败的一个相当尖锐的批评。

[103] 安德森，《想象的共同体》，第28——40页。这一已被普遍接受的观点，在保守思想和自由思想及文学和政治上的影响，范围及领域十分广泛，且远在安德森提出以前就已存在。玛格里特·杜迪在《小说的真正故事》（Margaret Doody，The True Story of the Novel，New Brunswick：Rutgers Univ.Press，1996）一书中，力图用简明扼要的论述打破这一现代主义者的褊狭之见，这给了我希望，也许可以对其他伟大的古老传统进行相似研究。是学科——历史的，事实上应该说是学科——他——史编纂（his-toriographical）的决定因素，使得这样的研究还未开展。在对反例缺乏足够考虑的情况下，在将陈词滥调转变为学术前提的过程中，肯定在某种程度上存在以未经证明的假定为依据进行辩论的情况吧？然而必须再说一句，这样的学术研究，也许很快就会被当作"民族主义的"、"狭隘的"研究而弃置一边。在印度的例子中，《纽约客》最近（1997年6月23日及6月30日两期）有一组关于"印度"的议题，这一讨论牢牢建立在我所谓的"被认可的无知"之上，它将所有印度地区文学纯粹当作古董而抛在一

边。而它们有些有着一千年的历史，而且在当代也依然活跃，雅克·德里达就为1997年加尔各答书展剪彩，在书展上，大部分展出书籍是用孟加拉文或印度其他语言写成。我理解萨尔曼·拉什迪编纂的《印度文学精萃》（The Vintage Book of Indian Writing），里面全是用英文写成的篇章。显然，在地球村里，必须运用相同的（语言）交流系统；必须补充完整帝国主义著述，这真令人悲伤。著名的话语一直在重复："我对梵语或阿拉伯文一无所知……我从来没有发现，他们［东方学者］有人可以否认，单单图书馆一个书架的优秀欧洲文学，就抵得上印度和阿拉伯的所有本土文学……在印度，英语是统治阶层的语言。它是身为政府官员的本土高等阶层的语言。它有可能成为整个东方海域的商业用语。它是两大正在崛起的伟大欧洲共同体的语言，一个在非洲南部，另一个在澳大拉西亚……目前我们必须尽最大力量形成一个阶级，可以做我们和我们所统治的百万民众之间的翻译；这个阶级在血统或肤色上是印度人，但在趣味、判断、道德和思想上是英国人。"（麦考利，《印度教育备忘录》，第241，242，249页）这一关于主导"历史"、主导"知识"之生产的令人遗憾的政治，可"媲美"我在前言中所引的联合国教科文组织的"生命保障系统百科全书"计划的那段：它将人类历史上的土著时期，"定义为""远古的时段……它与无反应的态度相连，这些态度毫不关注环境恶化及可持续性问题"。（《生命保障系统百科全书：概念框架》，第13页）。我认为，我仅在前言中提出的论点，值得在此再次重复，因为文本将赋予它实质内容。让土著去思考可持续性当然不可能，就像亚里士多德不可能去"破译……价值表达的秘密"一样，这是因为"［他们］生活于其中的社会的内在历史局限"。（马克思，《资本论：政治经济批判》，第152页）然而，顺应生态群落之韵律的生命的实践哲学，很难说它"毫不关心［环境］"而将它抛在一边！在信息学时代，被后殖民主体所抛弃的本土提供信息者，却被重构，从而可以对他们进行（知识上的）剥削。

[104] 有关骗局如何运作的极具说服力的说明，见纳杰马·萨迪克，《"他们"如何操纵了世界》（Najma Sadeque，How "They" Run the World，Lahore：Shirkat Gah，1996，pp.28——30）。我对这本精彩小书的唯一反对意见是，它没有强调在帝国主义中对殖民地主体的生产，因此也就无法强调我们的共谋，而我们真要有所行动，必须得承认这一共谋。

[105] "如果除了海德格尔所谓的'尘世'，就没有别的时间概念，会怎样？"我从其处获益良多的德里达如此问道。不管人们如何将时间理论化，理论反映了一种自然化的心智这一观念，也许是现代主义的错误。对我们来说，也对他们来说，时间理论就是与时间的"尘世"经验冲突之处。"如果外在绝境因此以某种方式处于不可还原状态，呼唤着忍耐，会怎样？或者，我们是否应该宁可说它是一种经验，而不是说它存在于与所谓尘世概念相反的事物之中？这事物从一条不可分割的线条两边（即一个其他的概念与一个非世俗的概念）而与所谓尘世概念相反？"（德里达，《绝境》，第14页）。

[106] "无数男人女人的心以理想主义热情响应着［塞西尔·罗兹的］号角，因为不用说，成为英国属地，对非洲或对任何其他地方来说，都是一件好事。因此，在这一点上，思考以下这点也许有用：哪一种让我们的心搏动得更快的理想主义，将在一百

年后，在那时的人们看来似乎是种执迷不悟？”［多丽丝·莱辛，《非洲的笑声：四访津巴布韦》（Doris Lessing，African Laugh ter：Four Visits to Zimbabwe，New York：Harper，1992，p.3）］

[107] 铁板一块的民族认同，完全忽略了一个国家内部的批判多样性。我请读者耐心看我所举的一个随机例子：在德里出版的杂志《座谈会》（Seminar）第404期刊登了“电信革命”专题。（注释里的所有引文都出自这一期。）杂志编辑的政治意图，是要批判发展。然而在这一期中，就像在其他几期中一样，杂志允许各方围绕这一话题发言。有工业或管理背景的“印度人”当然支持发展。有位作家在论述印度的逐渐私有化时，如此写道：“社会主义模式的思潮，其一个方面是倾向于将‘公平分配’、乡村穷人的需求奉为神圣不可侵犯之物……即便这出于真心实意，但仍然是错误的优先考虑。在需要电话之前，农村和城市穷人都更需要食物、住处、饮水、教育、医疗和其他基本层面的东西。”［阿瑟瑞娅，《经营电信社会》（M.B.Athreya，“Managing Telecoms”，p.3）］另一个人呼唤“地球村”，建议以印尼为模式，接受彻底的“国外的……直接的……大范围投资”［维塔尔，《建设新未来》（N.Vittal，“Shaping a New Future”，p.39）］。只有一个来自印度理工学院应用电子学研究的声音，指出了纸张消耗上升（与所有预测相反）、信息过量，以及“市场本身可能恶化而非改善我们经济中的某些严重扭曲”这一事实，并分析说，“我们今天的真正隐患”是“由技术输入提供的大范围寻租机会所导致的扭曲”［因迪雷森，《社会和经济内涵》（P.K.Indiresan，“Social and Economic Implications”，pp.14，17）］。请“真正的”印度人站出来好吗？他将被称为“打破共识者”。

[108] 女性主义者知道，如果引入女性问题，每一种普遍化都会出现偏移。思考下这种扭转：在贫穷国家，通过建立非政府机构，改变薪资结构，脱离国际基金的控制，可谓一种相当无辜的消遣。即便在这样的情况中，以下两者之间还是存在差异：一边是大村落或小城市里的男性——他们实际构成了当地非政府组织，一边是薪水远比他们少的无私农村女性劳动者——她们靠这一结构摆脱家庭束缚，可以在田间工作。

[109] 桑地诺（1893——1934），尼加拉瓜反美游击队领导人。他坚决的抵抗意志，使得他成为拉丁美洲反抗美国控制的标志性英雄人物之一。20世纪60年代，尼加拉瓜反对索摩查的民主革命运动，即被命名为桑地诺运动，参与者被称为桑地诺革命分子。——译注

[110] 伊曼努尔·沃勒斯坦（1930——），美国著名社会学家，世界体系理论的思想领袖和主要代表。——译注

[111] 对非瑞典读者，我稍作解释：卡尔十二世（1682——1718）是瑞典浪漫民族主义者的民族英雄。作为最后一个专制国王，这位年轻的军事家、大男子主义者、具有超凡魅力的君主，奋战十八年，英勇地、悲剧性地、徒劳地要将广阔的瑞典帝国团结在一起。虽然节节战败又痛失战友，他仍与一位同伴三天行进千里，骑马回来继续在家乡前线战斗。在堡垒上侦察敌情时，他被冷枪射中而亡。似乎令人惊奇的是，

这位输掉整个王朝的君主，最终却成为了民族英雄。但是，身份政治常常试图以民族的名义，通过许诺让被压抑的光荣历史重放光彩，来重新成功管理国家。对这种研究“民族”之“不满”的“狂热”心理分析来说，一个失落的对象可以制造出更多政治——意识形态上的要素。也许应该回想到，在史诗《罗摩衍那》里对罗摩王经历的叙事化过程中，是罗摩王在不公平的流亡生涯中恪守孝道、尚武和奉行种族英雄主义的精神，滋养了“民族”想象；他的实际统治并没有被凸显出来。事实上，被选为印度“当代”称号的梵语名字，是婆罗多王国的婆罗多，他是罗摩王同父异母的弟弟，并以“自己的名义”统治了国家。“继续卡尔十二世的使命”或“重建以罗摩之名统治的国家”都是心理动员的更好计划。

[112] 我在IM 197——205中曾经详细论述过伦理一刻和秘密相遇。有朋友问我，我说的“文化是证明‘发展’无罪的辩词，而发展又是证明全球金融化无罪的辩词。‘文化的’新主体是经济重构的知情或不知情的代言人”（Travcsia 3.1——2，1994：286）是什么意思。我认为这一部分就是对那一认识的间接扩充。

[113] 《开始工作（跨国文化研究）》［“Setting to Work（Transnational Cultural Studies）”，in Peter Osborne，ed.，A Critical Sense：Interviews with Intellectuals，New York：Routledge，1996，pp.170——172］。

[114] 见张隆溪，《西方理论与中国现实》（Zhang Longxi，“Western Theory and Chinese Reality”，Critical Inquiry，Autumn 1992：108——109）；唐小兵，《东方主义与普世性问题：中国当代文学理论的语言》（Xiaobing Tang，“Orientalism and the Question of Universality：The Language of Contemporary Chinese Literary Theory”，positions 1.2，1993：410，n.2）；王瑾，《文化高烧：邓小平时代中国的政治、审美和意识形态》（Jing Wang，High Culture Fever：Politics，Aesthetics，and Ideology in Deng’s China，Berkeley：Univ.of California Press，1996，p.245）。我感谢斯蒂文·温丘里诺提醒我注意这些文章。

[115] 葛兰西，《知识分子》（Antonio Gramsci，“The Intellectuals”，in Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith，tr.，Selections from the Prison Notebooks，New York：International Publishers，1971，p.21）。

[116] 马德琳·奥尔布赖特，捷克裔，美国历史上首位女国务卿。——译注

[117] 安东尼奥·内格里（1933——），意大利马克思主义社会学家和政治哲学家。《帝国》作者之一，以研究斯宾诺莎而著名。——译注

[118] 有关教学建议，见斯皮瓦克，《为这个时代而教学》，第177——202页。

[119] 大赦国际，又称国际特赦组织，于1961年5月28日在伦敦成立。——译注

[120] 《多纤维协定（MFA）对孟加拉的冲击研究》（“Impact Study of the Multi-Fibre Arrangement（MFA）on Bangladesh”，unpublished document prepared

by Econolynx International，Ltd.，Nepean，Ont.，1992，p.i）。

[121] 有关这一冲突的吸引人的前史，见黎慧仪，《模式现代性：书写远东》（Colleen Lye，“Model Modernity：Writing the Far East”，Columbia Univ.dissertation in progress），第一章。

[122] 在这位艺术家最近的工作中，他似乎试图将统计行为个别化，聚焦于一位见证了恐怖的女性的眼睛（尽管对他的观众而言，有太多时间可以理解艺术家的悲伤文本，却没什么时间进行眼神交流，即在伦理上面对面的第一个姿态）。针对此点创作的是《卢旺达并非那么无辜：当女性成为杀手》（Rwanda Not So Innocent：When Women Become Killers，London：African Rights，1995），此书认为大量女性参与了种族屠杀。我听说拉基亚·奥马尔驳斥了后一看法，他是非洲人权协会的共同主管之一，同情卢旺达的少数族裔图西人。从跨国读写能力，走向熟稔“指派的主体位置”，这是艰难的一步。我感谢马哈穆德·马姆达尼在《公民与主体》中提供了历史评估的材料，并继续在《国家形成的基础：从征服到共识——反思卢旺达》（“From Conquest to Consent as the Basis of State Formation：Reflections on Rwanda”，New Left Review 216，Mar./Apr.1996：3——36）中给予了说明。

[123] 阿马蒂亚·森（1933——），印度经济学家，因在福利经济学和社会选择理论研究方面的突出贡献，以及对社会最贫穷成员所面临问题的关心，于1998年获诺贝尔经济学奖。——译注

[124] 有关辩护，见《20世纪90年代的教育和训练：发展中国家的需求和策略》（Education and Training in the 1990s：Developing Countries’ Needs and Strategies，New York：UN Development Program，1989）。有关世界银行的论争，见萨卡罗普洛斯，《发展中国家的高等教育：成本效益分析》（George Psacharopoulos，Higher Education in Developing Countries：A Cost-Benefit Analysis，World Bank Staff Working Paper 440，Washington：World Bank，1980）；《为发展而教育：投资选择分析》（Education for Development：An Analysis of Investment Choices，New York：Oxford Univ.Press for the World Bank，1985）。

[125] 见斯皮瓦克，《深入教育机器》，第39页。

[126] 第四世界，泛指所有在一个国家内，其原有土地与自然资源已被部分或完全剥夺了的原住民后代，包括南、北美洲大陆的印第安族群，爱斯基摩人，北欧土著，澳大利亚土著，及其他非洲、亚洲和大洋洲的原住民等。——译注

[127] 如果说美国前国务卿劳伦斯·伊格尔伯格是典型例子，那么，美国政策制定者甚至不知道这一词汇。3月21日，前国务卿伊格尔伯格详细地说明，21世纪的政策制定领域将是大规模杀伤性武器、环境问题和全球金融；如果美国不在这些领域研究出真正的政策，它很快就会不得不成为勉强尴尬的世界警察。他对注重细节的非欧洲中

心“新社会运动”的持久抵抗一无所知，这难道不令人振奋？同日，《对外事务》编辑——一位亚洲流散者——提出了第318页注释里提到的建议。他当然知道那些运动的存在，并表示出相应的轻蔑。

[128] 有关对拉美解放神学之危险的批判，见奥菲莉亚·舒特，《拉美思想中的文化认同与社会解放》（Ofelia Schutte，Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought，Albany：State Univ.Of New York Press，1993，pp.175——205）。

[129] 我曾提出，公共财产转型、信息指令替代学习，以及随后的将国家变为投资地图里的原材料市场，这些毁坏了孟加拉延续数世纪之久的生态文化，对此，世界银行环境部副部长安德鲁·斯蒂尔说我在“布道”（欧洲议会，1993年4月28日）。然而，在《关贸总协定》关于知识的新资本协定里，恰是南方本地和乡村人民的传统知识，被挪用、申请为专利，并被南方“卖”回当地，而根本没有试图去了解这些知识所附带的、一直在解构人与自然之对立的生物节律。身处一个献祭传统内，我还不够“可靠”，因此不能猜测，如果没有人类学家的污染，人类/自然的对立如何转变为了人类/动物的对立。正是因为德里达在此领域也并不“可靠”，所以他的“新国际”如此自命不凡又虚弱无力（有关更广泛讨论，见斯皮瓦克，《捉刀》），而他以如此晦涩冗长的方式书写“aimance”（是“loveness”？如是“loveance”似乎有些滑稽），以至它永远无法开始运转（德里达，《友谊的政治》，第8页）。联合国会议以一种伦理为名，替为了资本而非社会而突然中止这些努力提供了辩护，而对这种伦理的成就，这些会议却所知甚少。最糟糕的侵犯者——恰是因为她们有胆见证联合国所为，就是所谓的美国女性主义者，她们的“行动主义”只不过是怀着强烈的领导权情结和对出风头的无尽渴望，组织那些研讨会。我故意用这些激烈的形容词，是让大家警惕来自那些角落的动不动就声称的“达成圆满团结”，他们致力于“在屏幕上”进行附带形象的生产。我理解联合国设立机构去监督保护本土知识产权的那些计划。而这样一种现在看来似乎必要的计划，是在侵犯土著的原始“共产主义”而且扼制他们，使他们沦为帝国保护的对象的暴行中形成。

[130] 这一讨论，应归功于德里达关于责任的零星著述，我对责任的理解在《责任》一文中已试图表述过。而秘密这一主题，是我将德里达《激情》（“Passions”，in David Wood，ed.，Derrida：A Critical Reader，Cambridge：Blackwell，1992）一文中的一个元素通俗化了。

[131] 1871年，英国殖民政府在制定《犯罪部落法案》时，将上百部落列在“犯罪部落”名单中；到了1952年印度独立五年后，印度废除了这一法案，也就是将这些部落从名单上“除名”。但是，印度很快又通过了《习惯性违法者法案》，此法案与《犯罪部落法案》可说殊无二致，因此，虽然这些部落被“除名”了（不再被列为犯罪部落），部落成员还是被以相同方式对待，甚至就算他们离开了被迫劳动的囚营，仍然经常被警察逮捕，而且他们必须使用一种特别的通行证。此注释参考http://zonble.net/archives/2005_10/817.php。——译注

[132] 有关国际人口控制的详细专题论文，见斯皮瓦克，《回应格罗·布伦特兰》（“A Reply to Gro Harlem Bruntland”，Environment 37.1，Jan.——Feb.1995：2——3）。

[133] 拉丁文，意为“何人得益?为何目的?”。——译注

[134] 罗莎琳德·波拉克·佩切斯基，女性主义者。她反对“技术本身就具有父权政治属性”这种观点，因此反对认定生殖技术是男权对女性身体的控制，而强调生殖技术对妇女生活所起到的复杂多面的作用。她认为，妇女有时对这些技术有着自发的愿望，因为她们有着生养孩子的真实需求，而且通过生殖技术，可能获得更强的控制感和自我能力的实现感。——译注

[135] 卡罗尔·佩特曼，牛津大学哲学博士，英国女权主义者和政治理论家，参与民主论者。她的《性契约》一书认为，社会契约是一个关于自由的故事，而性契约是一个关于隶属的故事；性契约是契约论中一个被压抑了的层面；社会契约以性契约为前提，而政治权力的真正起源是性权或者婚姻权。——译注

[136] 英国17世纪40年代资产阶级革命中的激进民主派，鼓吹男性公民普选权，法律面前人人平等，议会民主以及宗教宽容。——译注

[137] 帕特丽夏·威廉斯，女性主义者，争取黑人民权的斗士。——译注

[138] 见金斯伯格和拉普（编），《构想世界新秩序》（Faye Ginsburg and Rayna Rapp，eds.，Conceiving the New World Order，Berkeley：Univ.of California Press，1995，pp.39——395）。另参见卡罗尔·佩特曼，《性契约》（The Sexual Contract，London：Polity Press，1988）。

[139] 就如读者一直被反复告知的，作者本人意识到，此书的隐含意图是追踪“本土 提供信息者”的痕迹。申请基因专利（“美国声称拥有大部分人类‘基因组’”）是作为“新无产阶级”的本土提供信息者的死胡同，他们拥有的只是自己的身体，而后殖民主义的康庄大道却直通资产阶级女性主义。有关对这些争论的概述——只是起点，而非最终权威论述——可见《人、植物和专利：知识产权对贸易、植物生物多样性和乡村社 会的冲击》（People，Plants，and Patents：The Impact of Intellectual Property on Trade，Plant Biodiversity，and Rural Society，Ottawa：International Development Research Centre，1994）。引文出自第116页。我感谢法尔哈德·马兹哈尔给了我这本书。就如我在最后定 稿里指出的，我偶然看到《生物技术的世纪：人类生命作为知识产权》（Jeremy Rifkin，“The Biotech Century：Human Life as Intellectual Property”，in The Nation，13Apr.1998：11——19）一文。这是一篇记录了许多事实的好文章，因为它致语《民族》的读者，所以不仅 提及“我们对自我和社会的感觉很有可能［在未来］将会发生变化”，并且安慰读者说欧洲 历史上也有相应现象：“就像六百多年前早期文艺复兴精神横扫中世纪欧洲。”（第11页，楷体为笔者所标）我要指出的是，当这一变化的感觉出自南半球的某人时，我们却无法察 觉。尽管

上述所引段落有一种奇怪的乐观论调，但在文章结尾，里夫金先生却流露出相应 的忧虑。他问，“在这世界中……生命本身［被简化］至客观化地位，对在这个世界里成长的之后几代人来说，这可能意味着什么呢”（第19页）。在解构的后尼采时代的伦理举动 中，身体的超心理书写——德里达早在写作《论文字学》一书时就特别提到遗传书写—— 是他性的一个形象，这一他性将人类定义为由他者召唤去担负责任的人，而不是只会吵吵 嚷嚷要权利的“独特及本质特性”的所在。在政治——法律的算计中，“基因权”事实上“很 可能成为未来时代的根本问题”（第19页）。既然现在已经开始剥削南半球的人类基因，那 情况应该正如所说。我们写下这些，希望它不要丧失它的伦理重要性，即被书写的身体作 为对不可能的体验，它所谓为何。

[140] 米拉·奈尔（1957——），印度著名作家、编剧、导演，以拍纪录片成名。1988年，她拍摄的剧情片《孟买，你好》获得奥斯卡最佳外语片提名。2001年，《季风婚礼》获得威尼斯电影节金狮奖。米娜·亚历山大（1951——），美国当今文坛颇负盛名的学院派女作家，1951年出生于印度中北部城市阿拉哈巴德。——译注

[141] 阿伦群岛，爱尔兰西部的三个小岛，位于哥尔威湾入口处。这些荒芜、原始的岛上有许多史前及早期基督教遗迹。——译注

[142] 见米特，《同命运，共纽带》（Swasti Mitter，Common Fate，Common Bond，London：Pluto Press，1986）以及沃克沃兹和艾伦，《家庭工作：神话和现实》（Carol Wolkowitz and Sheila Allen，Homeworking：Myth and Reality，London：Macmillian，1987）。

[143] “解决方案不在法庭上，而在警觉清醒的人群中”［穆米亚·阿布——贾迈尔，《在死囚牢中生存》（Mumia Abu-Jamal，Live from Death Row，Reading，Mass.：AddisonWesley，1995，p.102）］。

[144] “联合国开发计划署（UNDP）基于此出版物，开始与中南美地区、亚太地区，以及如果可能非洲地区的本土机构进行磋商。我们试图寻求他们的看法：对保存他们的传统知识、认可他们的创新和贡献来说，什么是最适宜的策略。”［廷普森和戈麦斯——埃切韦里，《保存本土知识：整合两个创新体系》前言（Sarah L.Timpson and Luis GomezEcheverri，“Foreword”，in Conserving Indigenous Knowledge：Integrating Two Systems of Innovation，UNDP，n.p.，p.iv）］这句话意味着什么？如果通过“磋商机构”就可以思考“υποκειμευα”［事物］，那就无须学习心智或“知识”了。无论好坏，在这些人成立机构与联合国团体进行协商之前，话语构成早就断裂了。宣传手册标题里的“保存”与“整合”这些词汇，讲述着它们自己的故事。不管怎么说，我们这里面临着无解的绝境。当断裂工作或多或少完成时——通过安心在其合适位置的私有化而进行殖民——这些保存整合将获得高度的便利。靠此机制，这些保存整合将会经受时间的考验。帝国主义社会转型的成功，断言了这一点。这并非一个卢德派立场（强烈反对提高机械化和自动化——译注），而是恰恰相反。我接受所谓自然智慧的科技性的后果。它无法像人工智力那样升级。相形之下，关于计算机辅助教育的修补论证和关于虚拟现实的理论，太过天真。克洛克等人所编的《书写乡村：五

种文化地理》（P.Cloke et al.，Writing the Rural：Five Cultural Geographies，London：Paul Chapman，1994），试图将乡村从更为实证主义的地理学中脱离出来；而尤其是马丁·菲利普斯的《哈贝玛斯、乡村研究和批判社会理论》（Martin Phillips，“Habermas，Rural Studies and Critical Social Theory”）一文，成功地通过与以往相当不同的公有——私有分野，重新思考了乡村问题。然而，因为自身局限于欧美地域，他们完全无法想象，乡村——地方和虚拟——全球之间的二元对立如今如何被拆解，前者的抵抗新形式又如何直接冲击着后者，尽管前一章已经讨论过的冲突的（无）关联，仍然在文化领域。

[145] 见罗伯特·赖克和大卫·本纳赫姆之间有关“进入母体”的对话（http://www.reach.com/matrix/meme2-02.html，1996年1月24日获取）。

[146] 我所说的新移民，一直是指因1965年10月1日颁布的《美国移民与国籍法》而持续涌入的移民，林登·约翰逊总统以此法案“同时废除了出生地所在国体系与亚太地区三角关系”，恰是这些群体以这样那样的方式逃离了解殖。“完全没有预料到的是，这一法案将造成比如发展中国家大量人才外流，亚洲移民暴增五倍等后果。”[艾伦·琼斯，《美国移民》（Maldwyn Allen Jones，American Immigration，2d ed.Chicago：Univ.of Chicago Press，1992，pp.266，267）] 出于下定义的目的，我在其他著述里重复了这一注释。不言而喻，在前苏联解体后的时期，这一“新”移民模式呈现出快速变换的动态。立法与选举中不断增强的反移民声浪，也强化了我这篇文章的论证。然而，对此反移民声浪的肤浅理解，加剧了我一贯批判的未经反思的文化主义抗争。

[147] 《天下一家》一文探讨了因特网上呈现的“全球印度人”形象。毫无疑问，新移民的其他“文化起源”，让他们以类似方式团结于美国族裔认同中。阿皮亚和小盖茨所编的《全球文化词典》（Kwame Anthony Appiah and Henry Louis Gates，Jr.，The Dictionary of Global Culture，New York：Knopf，1997），是一部令人钦佩的著作，提出一种在不同族群间建起桥梁的可能性。

[148] 硬拷贝，资料经印刷机、打印机、复印机等显示到纸上称作硬拷贝，而资料显示在屏幕上叫作软拷贝。——译注

[149] 福柯关于被分派在文章褶子中的主体——位置的考古学概念（《知识考古学》，第91——92页），被读解为邀请对自我进行戏剧化；据认为席勒也如此对待康德。

[150] “阿尔巴尼亚或布基纳法索人民有什么奇怪念头无关紧要，因为我们关心的是，在某种意义上，什么能被称为人类的共同意识形态遗产。”[弗朗西斯·福山，《历史的终结？》（Francis Fukuyama，“The End of History?” The National Interest 18，1989：9）] 我并不是提议比较福山与康德。第一次是悲剧，第二次就是闹剧。（马克思之语：历史经常重演，第一次是悲剧，第二次就是闹剧。又，福山的《历史的终结？》一文认为，西方国家实行的自由民主制度也许是“人类意识形态发展的终点”和“人类最后一种统治形式”，并因此构成了“历史的终结”。——译注。）

[151] 托克维尔（1805——1859），法国历史学家、社会学家。主要代表作有《论美国的民主》。在此书中，他通过对美国社会的考察和分析，确立了内心的民主观念，并认为美国的民主制度是一种最接近理想的民主制度。——译注

[152] “反抗英国人的斗争的关键口号是‘无代表席次就不纳税’。……奴隶作为财富应该让南方投票人有权获得额外代表席次，承认这一点，就将对奴隶制的认可植入了宪法的核心。”拉宾·布莱克本，《推翻殖民奴隶制：1776——1848》（Robin Blackburn，The Overthrow of Colonial Slavery：1776——1848，London：Verso，1988，pp.123，124）。

[153] 请注意，比如说，关于印度裔美国人个案的这一细节，我最为了解，因为我是居住在美国的印度籍外国人。印度学生委员会——与印度紧密相连的美国多元文化组织［见马修等（编），《天下一家》］——关注所谓印度遗产和印度教在美国的详细情况，它无法也没有像其他少数族群那样，声称课程设置抹杀了印度教在美国的历史经验。因此，它用南亚地区研究里常见的“东方主义——和——雅利安主义”以及美国大众文化里仍然残留的一点印度奥义，来建构一个文化上“没有标识的”面孔。

[154] 这是约翰·斯图亚特·穆勒的《论自由》（John Stuart Mill，“On Liberty”，in Richard Wohlheim，ed.，Three Essays，Oxford：Oxford Univ.Press，1975，pp.5——141）的基本主题。霍米巴巴在与海库·帕瑞克的对谈［《在游行的身份》（“Identities on Parade”，Marxian Today 33.6，1989：27）］中，提出了这一点。

[155] 这些人是自由主义的白人文化至上主义者（既不要与种族主义的白人至上主义者混淆，也不要与自由主义的多元文化主义者混为一谈）。这一群人在国内仍然饱受批评。小阿瑟·施莱辛格在《美国正在分裂》中如此写道：“我们的任务是结合以下两者，一方面赞赏民族灿烂多姿的多样性，另一方面强调个人自由、政治民主和人权这些伟大的一元化的西方观念。”而兹比格涅夫·布热津斯基则在《失控：21世纪前夜的全球骚动》（Out of Control：Global Turmoil on the Eve of the Twenty-First Century，New York：Scribner’s，1993p.231）中说：“人类状况既复杂又偶然，承认这一点就是强调，在21世纪日渐拥挤、密切的世界中，政治上需要一种道德共识。”前者字里行间表现出令人振奋的美国梦信念，后者则心怀对世界的警惕。自由多元文化在学术主流的高潮中清晰可见，查尔斯·泰勒的《多元文化和“承认的政治”》（Charles Taylor，Multiculturalism and “The Politics of Recognition”：An Essay，Princeton：Princeton Univ.Press，1992）、布鲁斯·阿克曼的《自由革命的未来》（Bruce Ackerman，The Future of Liberal Revolution，New Haven：Yale Univ.Press，1992）以及约翰·罗尔斯《政治自由主义》（John Rawls，Political Liberalism，New York：Columbia Univ.Press，1993）都是证明。这些重要著作显然无法只在注释中予以讨论。不过，这里足以说，这三本著作与它们认真赞美的帝国主义教化使命有点关系。阿克曼的立场公开建立在“我们赢了，你们输了”的态度上，而且，并不奇怪的是，在1994年太平洋美国哲学协会大会上，他提出，他的立场就是要证明外国援助和解放发展中国家妇女的正当性。他的著作特别回应了世界新秩序的需求；其中一章就是“1989年的意

义”（第113——123页）。约翰·罗尔斯到目前为止是三人里最为敏锐的一个，他承认自由主义作为政治的局限，从而从道德和学说上将它保留为“公民社会的‘背景文化’”（第14页）。查尔斯·泰勒从“欧洲”对宗教世俗分离论之出现的历史叙事中，推导出多元文化的主体（我很难将之想象为单一性的），这么做损害了他那颇有见地的研究的价值。现在我明白，当那些多样元素的存在，必须要被安全放置在所谓发达国家的母体公民社会里时，这一点无法避免。邓肯·肯尼迪的睿智著作《性感衣着等：论文化认同的权力与政治》（Duncan Kennedy，Sexy Dressing，etc.：Essays on the Power and Politics of Cultural Identity，Cambridge：Harvard Univ.Press，1993）也有同样的特征。对他来说，移民时代稳固处于早已过去的时间里（第50——55页）。他无法理解新欧洲中心主义经济移民的浪潮。对罗蒂和亨廷顿来说，我们已经扬弃了对立。在所有这些作家中，唯有肯尼迪直觉认识到，成为人，就是被他人命名。他用一种欺骗性的田园语言，来说明这一点：“在日复一日的体验中，似乎从当地层面来说，一切早已在别处被决定。”（第ix页）

[156] 皮埃尔·布迪厄，《哲学制度》（Pierre Bourdieu，“The Philosophical Institution”，in Alan Montefiore ed.，Philosophy in France Today，Cambridge：Cambridge Univ，Press，1983，p.2.楷体为笔者所标）。

[157] 梅兰妮·克莱因，《嫉妒与感恩》（Melanie Klein，Envy and Gratitude，London：Tavistock，1957）。当然，这是对罗蒂——亨廷顿立场展开积极历史批判的基础。

[158] 就如我在第三章中所言，经济公民身份建立在世界金融市场而非个体民族——国家的基础上，它作为权威和合法性的所在，是扎森在《失控？全球化时代的主权》（Saskia Sassen，Losing Control?Sovereignty in An Age of Globalization，New York：Columbia Univ.Press，1996）里提出的一个概念。它在美国也运作着。看看媒体如何试图让它喜剧化。经济公民并非受困于所谓的民主进程，相反，他指挥着这一进程。以下是“比尔·克林顿1992年参加总统竞选时的政策顾问詹姆士·卡威尔［如何］在那场大选中发现：必须去取悦一股强大的力量，尽管技术上来说它并不投票”。“‘该死的债券市场，’这位顾问说，‘谁他妈的知道它那么厉害？……如果有来生，我希望自己托生为债券市场。这样，每个人都会怕我，都会乖乖按我说的去做。’”［亚当·史密斯，《投资参选人》（Adam Smith，“Investing in a Candidate”，New York Times Magazine，15Sept.1996，p.28；第一处楷体为笔者所标，之后的引文都出自这页）］文章作者（他也是国家公共广播公司“知识”频道主持人）继续写道：“我喜欢‘把债券市场想成多变怪兽’这个念头，这巨兽就像瓦格纳歌剧《莱茵的黄金》里的巨龙法夫纳，守护着财富的黄金指环。”他运用一个更早的符号学领域，让后现代资本通俗化了。我在之前的著作中，也在对德里达于《马克思的幽灵》中讨论莎剧《雅典的泰门》的论述中，评论过这一点。这里，问题的关键是，在前苏联解体后的世界新秩序中，是金融市场（债券）而非世界贸易（股票），控制了全球化。就像大部分“资产阶级经济学家”那样——他们对当今状况的描绘是正确的，但在政治上拒绝承认这一点，亚当·史密斯（“他真名是杰瑞·古德曼”）标出两者的差异，但又在意义上将两者等同，由此模糊

了这一问题："现在，我们有了另一种选举。债券市场在喘着粗气、鼻孔翕张吗？财富和权力的另一巨龙股票市场又是什么样？"（楷体为笔者所标）他将抵抗时刻定位为"不曾预料"，对此定位说，同样的路线也有效。"这对巨龙双胞胎有着不像龙的能力：它们知道报纸上说的一切。而我们其他人知道的一切，它们早已摸透。"荒诞怪异的龙之比喻，成功地将更时髦的后现代形象呈现出来：在信息高速公路上，它们走的是快车道（一闪而过，马克思曾预期过）；电子资本。"所以，只有惊奇和未预料之事才让它们有所反应。"但是，未预料之事并不局限于美国总统选举的无常变幻。它也是全球包围运动里的无数"地方"抵抗。这一脚注因此可以无限继续：1996年9月20日，哥伦比亚广播公司的《今晨》节目，打趣地报道了由牛生长激素哺育出来的"超级奶牛琳达"，它取代了以下两头著名奶牛的位置：一是"跳过月亮的奶牛"，一是引发芝加哥大火的"奥利里太太家的奶牛"（根据之前的时刻，这里有着同样的差异：让爱尔兰移民成为替罪羊）。《前线报》（Frontier）如此报道："极为功利的指导创新规范，如今让动物成为制造药物的工厂［请将此与本书第387页所引法丽达·阿赫塔尔对女性的论述联系起来］……政府、农业综合企业、制药和化学资本在过去二十年里飞速流动，造成了可谓生物大屠杀的后果。那些人只忙于强调原子测试的核副作用，支持'不要成为第二座广岛'运动，而从来没有真正对生物危害发表过一句评论，虽然后者的恐怖一点不亚于核危险。尤其是《关贸总协定》之后专利法的改变，强烈推动人们力图垄断新基因组合和它们制造出来的新生物。曾经无法想象的观念，即微生物、植物或动物的种类可被控制，如今在新帝国主义机构世贸组织强行改变了的专利法下，已成为被接受的实践……不仅是第三世界国家富含基因的生态系统，而且，本地人的细胞和基因，如今都被预想为能够使人获利的目标……在许多第三世界国家内，新出现了'动物药/毒'综合征……谁需要牛生长激素？……答案似乎是，四个主要美国跨国公司，即美国氰氨公司、礼来公司、孟山都公司和普强公司正在全世界推广牛生长激素。"（1996年8月24日，第2——3页）。

[159] 贝茜·海德的"疯狂"伊丽莎白，用自由间接风格，形象地展现了我们的论证："如果有人说'我的人民'时特别强调那些人的黑肤色，他们就在追求统治王国和永远孩子般的奴隶。"［贝茜·海德，《权力问题》（Bessie Head，A Question of Power，London：Heinemann，1974，p.63）］

[160] 德里达，《延异》，第17页。这是德里达对尼采毕生规划的概述。

[161] 以下这点再次令人思考：在"开采""当地知识"或"属民身体"的基因时，跨国机构十分了解，真正资源是更小、更偏远的群落，它们在历史上远离主流文化（不管出于什么原因）。

[162] 凯·蒂斯，《土著看待教育：东金伯利地区考察》（Kaye Thies，Aboriginal Viewpoints on Education：A Survey in the East Kimberley Region，Needlands：Univ.of Western Australia，1987）。

[163] 最近我在卡塔尔迪和纳帕拉贾里的《伊米克里：瓦尔比里的梦想与历史》（Lee Cataldi and Peggy Rockman Napaljarri，Yimikirli：Warlpiri Dreamings and

Histories，San Francisco：Harper Collins，1994，pp.xx——xxii）一书对澳大利亚中北部瓦尔比里人的描绘中，发现了“语言的失落”和进入文化表演的路径的确证。我在这方面没有第一手的知识，但我希望慢慢开始进入对“文化作为翻译”的理解。1996年2月，在于西班牙奥维耶多召开的英联邦文学欧洲协会的年度会议上，我做了报告，初步展示了在我这方面的第一份微弱努力。毫无疑问，接下来我会长期投入这一工作。

[164] 见戈登·布若斯顿，《第四世界之书：通过其文学解读美洲土著》（Gordon Brotherston，Book of the Fourth World：Reading the Native Americas through Their Literature，Cambridge：Cambridge Univ.Press，1992）；以及在当代加拿大争取双语教育的语境中，哈桑的《表达与强迫：加拿大的语言危机》（Merwan Hassan，“Articulation and Coercion：The Language Crisis in Canada”，in Border/Lines 36，Apr.1995：30——35）。

[165] 在库切的《等待野蛮人》（Waiting for the Barbarians，New York：Penguin，1982）中，彻底他性的不可能爆发，通过在死亡逼近那刻，主体与声音的分离而体现出来：“身体内部发出一种声响，仿佛知道自己的损毁已不可修复，咆哮着表达它的恐惧。即便镇上所有的孩子都能听见，我也无法控制自己：就让我们祈祷，他们不再模仿长辈的游戏……‘他在呼唤他的野蛮人朋友，’有人说道。‘你听到的是野蛮人的语言，’有人笑道。”（第121页）这一段是在警告读者不要读下一段了，下一段由“关于如何去死的梦”引入，并由恰是长辈模仿孩子的共济失调，标示为作者的看法：“这是帝国的错误！帝国创造了历史。”（第133页）。寄居在帝国腹内，靠帝国为生，这样一种本质化的寻找替罪羊的行为，不过是廉价的惊悚。库切恰是通过排比，打破了这个受控的白日梦——“我并非不知道这样的白日梦意味着什么”——这与之前的失控是如此不同。由“帝国！”——这个词就像钟声——所带出的掉尾长句（掉尾句，又名圆周句，指主要意义至句尾始明的句子。——译注），通过一个短句的突然中止（“没有月亮”）而终结（第134页）。

[166] 《沉默的裂缝：大胆如何被教会》，项目说明（未标页码）。兰布林尼迪斯是一位强悍而富有同情心的女性，她是“国际公民社会”的一员。“她最新的一部剧作，是《图兹拉的女性：勇气的神话》（“Women of Tuzla：Mythography of Courage”），由［土耳其］图兹拉难民营里二十位波斯尼亚妇女的文本构成，在欧洲议会、绿党和比利时女性组织的赞助下，1996年3月12、13和14日在［比利时］安特卫普上演。”（《沉默的裂缝》）在讨论佩切斯基的著作时，我已提出直接将艺术用作证据这一问题。

[167] 显然，在她的诗歌中，一些第一人称的材料，被转译成第三人称。进一步说，在她的希腊语材料中，那些“意识流”篇章，被译成平铺直叙的散文诗，而其他作者的情况不是如此。我感谢门察斯帮我厘清这些情况。

[168] 她在节目单里的碰巧位置也是如此。她在一头，与另一头的三位美国人对等，后者也被用第三人称进行描述。她们中间是以第一人称描述的官方推荐人。

[169] 社会倾销是出口国利用廉价和缺乏保护的劳动力，以远低于市场价格的价格，在工业化国家销售商品。——译注

[170] 对我来说，“实地考察”意味着另一些东西，即在田野里考察时，为了有利于学习与那些基于责任的心智产生共鸣，要学会如何不太快下结论；而不是为学术或半学术的改写而进行通常匆忙的准备。

[171] 我倒转了威瑟斯的表述［《地方、记忆、纪念碑：在当代苏格兰高地纪念过去》（Charles W.J.Withers，“Place，Memory，Monument：Memorializing the Past in Contemporary Highland Scotland”，Ecumene 3.3，July l996：327）］，因为在殖民主义中，殖民冲动挪用一个“过去”，并重新勾勒它的领土，以便更堂而皇之地让自身顺应时势。马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》里根据资产阶级革命重新规划之后封建欧洲的领土，指出了这点。

[172] 麦克林托克的《帝国皮革》（Anne McClintock，Imperial Leather，New York：Routledge，1996）详细论述了这一点。

[173] “去掩饰，就是去假装并不拥有他拥有的东西。”［鲍德里亚，《仿真》（Simulations，tr.Paul Foss et al.，New York：Semiotext（e），1983，p.5）］鲍德里亚所论的是疾病。难道我们不该把殖民贪婪也视为一种疾病，就像马歇尔·麦克卢汉会说，“僧多粥少”是“一种强化细胞复制的癌症……它将自身变为自我消耗”？劳动密集型的棉纺工业，是美国南方大量引进黑奴的动力，它也是相同疾病的一部分。

[174] “跨国公司是在两个或多个国家内拥有及控制价值增值活动的企业。拥有及控制模式通常是由对外直接投资操纵，但是，跨国公司也可以通过与国外企业结成合作联盟，参与到国外生产中。”（《导论：跨国公司及其活动的本质》）（“Introduction：The Nature of Transnational Corporations and Their Activities”，in John H.Dunning，ed.，The Theory of Transnational Corporations，New York：Routledge，1993，p.1）我感谢索纳莉·佩雷拉在我希望找到“最简单的可能定义”时，给了我这份材料。

[175] 我在《对价值问题的点点思考》一文中更为详细地论述了价值问题。

[176] “FCUK”是英国时装品牌“French Connection United Kingdom”的简称，风格时尚简洁，喜用黑色、棕色、白色等素色。——译注

[177] 引自Seema Das Seemu，“Garment Shilper Shishu Sromik：31Octoberer par kee hobey?” Chinta 4.15，30Oct.1995。同一期中，沙米姆提出了关于“儿童”的话语建构这一重要问题，这也是都市女性主义理论在探讨身为人母的意识形态时广泛讨论的问题。在此，许多人唯恐因担上“支持童工”的罪名而遭到立即解职，开始自我审查！

[178] 1980年，美国法院在裁决一场大学劳资纠纷案件时表态说，大学教授属

于“资方”或管理阶层，而非劳方，因为他们在高校的日常管理和运作过程中对课程设置、学术标准、学生录取、学习成绩、课时安排等一系列重大问题享有决定权，而且现任教授直接参与新教授的招聘、录用、晋升等管理过程，所以，按照《国家劳工关系法》的规定，大学教授没有资格享受通过集体谈判进行交涉的权利。这从根本上否决了私立高校教授加入工会、与校方进行集体谈判的任何可能性。——译注

[179] 所以，我并不是指责她们滥情，让我赶紧说一句，“无知的好心”这句话出自叶芝《1916年复活节》（Yeats，“Easter 1916”，Collected Works，New York：Macmillan，1963，p.203）。

[180] 这些影像［《对与错：童工》（“Rights and Wrongs：Child Labor”），305号和414号，全球传播基金会国际中心］基本上记录的是抵押劳工，为了“偿还”债务，成人与儿童因此都在奴隶般的条件下工作，而债款利息如此之高，有时得几代人连续工作才能偿还。这些都是非常精彩的影像，而美国公众当然也需要了解这些情况。它们传达给作为消费者的公民的信息，就是抵制由童工生产的产品，尽管要改变恶劣的生产劳动条件近乎不可能。影像表明，儿童在制砖或编织地毯。东方地毯是种奢侈品。而且，尽管巴基斯坦被挑出来单独呈现，印度情形当然也是如此，而中国、土耳其、伊朗、尼泊尔这类国家可能也在使用童工。标新立异的消费者不可能会突然抵制购买地毯，地毯贸易价格的下跌也不可能为儿童教育带来基础支持。伊克巴尔·马西（Iqbal Masih，1982——1995，巴基斯坦人，四岁时被人拐骗，并作为儿童奴隶被以12美元的价格卖到地毯加工厂。在拉合尔市一个小城镇的地毯加工厂里，他被绳子拴在一台织毯机旁，每天工作12个小时。十岁时，他成功地逃脱奴役，之后加入了巴基斯坦劳动解放前线组织，为全世界遭受奴役的儿童争取权利。1995年他被谋杀，凶手很可能是“地毯黑手党”，因为伊克巴尔的演讲和营救童工活动遭到一贯使用童工的地毯行业的仇视。2000年，联合国创办世界儿童奖，为了纪念伊克巴尔·马西为争取儿童权利所作出的贡献，人们把第一届世界儿童奖授予了他。——译注）是个十岁的男孩，他想突破这种情况进入抵抗，但却被带离地方抵抗群体，美其名曰他是本土提供信息者。他被带到波士顿，授予人权奖，美国国家电视台进行了转播（“我长大想成为亚伯拉罕·林肯那样的人”），但最后不过就是被送回了家。他猛然成为家喻户晓的公众人物，却又毫无保护，结果被枪杀了。尽管无法证明这次枪杀跟贸易有关，但是他的死是一个寓言：孩子本身的问题，如何与美国善意的展示无关。这两部影像，搭建起瑞典电视录像制作人芒努斯·贝里马克制作的纪录片的框架。这些纪录片的确指出了当地抵抗，尽管妇女的话语没有得到完全翻译，有时候还被画外音所淹没。（瑞典是开明的捐助国。）背景资料由一位非裔美国妇女讲解，的确只关注服装工业，而这与债务劳动相当不同（在一些南亚国家里，债务劳动是种“传统”），因为服装工业是外商直接投资的血汗工厂。［我的文本讨论“社会倾销”（尤其是在孟加拉服装工业中）的微观逻辑。］旁白保持着美国民族主义的口吻——甚至语言都不是政治正确的——在通常使用“发展中”一词的地方，使用了“不发达”。脱口秀节目女主持人凯茜·李·吉福德在镜头前哭诉，以“我出生在一个美好国家”这句话开始，叙述她如何从童工生产服装的穿着者（她衣服的标签可以显示出来），转变为抵制童工的行动主义者和支持抵制运动的监护者，纪录片这时达到了高潮。相反，两位匿名访谈者编纂的《奴隶制的小手》

（The Small Hands of Slavery，New York：Human Rights Watch，1996），仍然关注印度的债务劳动，根本没提服装工业。里面的许多资料都有学术价值。（书中第一个脚注里提到塔尼米·萨卡尔，她的父母都是我的老师，她是我在印度的中学和大学校友。）此书多处记录被忽视的“南方的批判之声”——当地非政府组织，并且正确指派给他们帮助和管理国家的任务。小书的主体也相当正确地指出印度政府对法律和制度保障的严重疏忽，而这些法律和制度保障早有明文记载，最早的有七十六年历史！当然，这点不可宽恕。但是，此精彩著作有一两处引用世界银行的作用来论证对地方非政府组织的分析，却从未认为世界银行也是银行经济重组所存在的普遍问题之一：经济重组是国家的当务之急，却严重妨碍了社会分配。而且，当网上“债务劳动”内容提及此书时（使用搜索引擎Alta Vista搜出1，246，120条相关内容），它们都认为唯一当务之急——“在印度你能做什么”——就是抵制和制裁。为了研究债务劳动，如果输入“行动主义”，出现的一个代表条目是“公司接管的伦理考量”，结果发现，它是一份由教会主持的研讨会的说明，许多首席执行官、智囊团和银行家参加了这个会议，其中就有世界银行和美国大通银行。没有任何人权监察机构会评论这些金融机构的后续记录。资本主义是比债务奴隶制好。但是，难道唯一的出路是剥削吗？《奴隶制的小手》记录了一个“将对债务劳动童工予以重大打击”的“社区储蓄和信贷计划”的例子（第147页）。唉，这就为信贷诱惑打开了大门，在全球化下，毫无基本建设改革的信贷诱惑为了全球彻底金融化而堂皇进入；或者，它又证明商业部门向世界穷人敞开是正当的，因为那时，此类资助微型企业的机构的官员，常被要求提供社会参与的范例。我们早就注意到拉什迪对印度语言文学的抛弃。而第二章也已指出玛哈丝维塔·黛维在《翼龙》中对后殖民政治的分析。这里我将引《慷慨的杜萝缇》里的一段话：“有人等着通行证，有人等着开吉普，但却没人打火。”（Devi，“Douloti the Bountiful”，in Imaginary Maps，New York：Routledge，1995，p.88）拉什迪大概会鄙夷地说这是“地方褊狭之见”。但仍然要指出的是，与怀抱必胜信念的美国道德帝国主义——被代表的判断力量——相反，说出上面所引话语的那个人，是博诺·纳格西亚，一个从事抵抗运动的原住民，而且，他是对犯罪国家之审判（这个国家存在着大量操劳的原住民妇女）的最后例证，这一例证如此评判独立后的印度：“从东海到喜马拉雅山脉的整个印度半岛，躺着卡米亚妓女杜萝缇·纳格西亚备受折磨后的尸体，背负的债务劳动如秃鹫觅食，身体因性病而腐烂，干枯萎缩的双肺呕干了所有的鲜血。如今，8月15日，在像甘地这样的印度人心里，杜萝缇根本没有留下一点位置可以插上独立之旗……杜萝缇遍布整个印度。”（第93页）

[181] 这些阐述大部分可以在田野考察手稿里找到。我还听到一些一手资料。有关一小部分但具代表性的抽样报告（孟加拉），参见Chinta 5.16——17（15May 1996）刊登的详细报道。

[182] 《被解职的未成年劳工基础教育实施提案》，油印品，Gonoshajja Sangstha.Apr.1995，p.10。

[183] 仅供索取的未出版文献。

[184] 必须承认，德里达曾在《丧钟》中为了批判男根——逻各斯中心主义，而尝试进行这样一种缝合。但那一做法也只是欧洲中心主义。他试图干预全球性（《马克思的幽灵》），或为（还是从？）阿尔及利亚发言，或作为法属马格里布人发言，这些努力必须在另一种呈现里保留。

附录 解构开始工作

“解构”这个术语是由法国哲学家雅克·德里达（1930——）创造出来的，后来，最早出现这个术语的两份材料变成了《论文字学》（De la grammatologie，1967）的一部分。这个术语第一次出现是在1965年到1966年之间，当时法国《批评》（Critique）杂志上进行的一系列讨论，提到了“解构”这个术语。这个词语的出现，一部分应归功于马丁·海德格尔（1889——1976），尤其要归功于其《康德和形而上学问题》（Kant and the Problem of Metaphysics，1929）的第二部分，题为“以此时之存疑为向导，探讨本体论历史的现象学解构的基本特征”（The Fundamental Characteristics of a Phenomenological Destruction of the History of Ontology under the Guidance of the Problematic of Temporality）。“解构”就是在那时候获得了命名，它意味着在海德格尔的范式中，出现了一种决定性修正。人们应该记住，海德格尔是弗里德里希·尼采（1844——1900）的有力解读者，在尼采的著作中，“毁坏”这个概念也扮演了一个特殊的角色。

不过，本文要特别加以阐释的是雅克·德里达著作中的解构概念。

在德里达的早年写作中，解构是用来考察哲学文本如何在将某些定义确立为论述的出发点时，并没有留意这样一个事实，即所有这些论证行为，都是从“它（词汇）所不是”出发的。德里达认为，要将一个定义展示为一个论题或一段论证，可能就是驱走那些反义词。这样一种论证，包含了去追踪由一些词汇所运用的修辞操纵的轨迹，譬如卢梭的“增补”（见《论文字学》）、柏拉图和亚里士多德的“药毒”和“共存”［见《柏拉图的药剂学》（“Plato’s Pharmacy”，1968，in Dissemination：“Qusia and Grammè：Note on a Note from Being and Time”，1968，in Margins）］。这些操纵似乎要隐藏的正是第一次“延异”（一个由德里达创造的词语），即上文描绘过的“出发”，另外要隐藏的也是延异的延续，即对反义词的驱走，这在前面也说过了。这种先前的区分差异和持续延宕的轨迹，也就是所谓的“痕迹”。

结构主义者强调了语言，或者更确切地说是符号系统，并把它当作终极解释范式。在《论文字学》中，德里达指出，弗迪南·德·索绪尔（1857——1913）未能承认，在他的著作中，他的洞见的意义是，语言可能性之源起，是一种表达语词单位和口语单位之间差异的能力，而不是某种内在化了的知识或大量语汇的积蓄。在《言辞与现象》（“Speech and Phenomena”，1967，in Speech and Phenomena）一文中，德里达认为爱德蒙·胡塞尔（1859——1938）关于“当下”的现象学概念，使主体的死亡成为了必然，因为它暗示，在任何给定主体的生存或生命之前及之后，有一种“当下”的延续状态。在法国学派形成之前发表的重要理论干预《延异》（“Différance”，1968，in Margins of Philosophy）一文中，德里达将这种区分差异和延宕的不可避免性，命名为“延异”，即从所有不是我们正在定义或提出的东西的痕迹和轨迹所开始的区分差异（出发）和对之的延宕（驱走）。这是一个“必要然而不可能”的步骤（一个对解构来说变得很有用的程式）；因为，在被命名的过程中，“延异”已经开始遵循自己的法则，如上面所概述的那样。

这一痕迹的不可还原的作用，在所有哲学对立关系中，不仅仅制造出关于相同和相异的自由机制（而不是关于否定和扬弃的相对受限的辩证），同时还通过那些只能“被命名为”彻底他性（因此也必然被抹去）的东西，将我们的自我（自性）放置一种延异的关联中。这篇含义丰富的短文向解构主义者暗示了某些重要的解构原则。

在《签名事件语境》（“Signature Event Context”，1977，in Margins）一文中，德里达指出，约翰·兰肖·奥斯汀（1911——1960）在建构话语行动理论时——这一理论认为语言不纯粹是表述，也是行为——承认了语言的力在意义中所起的作用。然而，他还是不能承认他对语言的那种不可简化的认识（语言是用来表意的）所带来的后果：讲述真相也是一种行为惯例，带来一个不局限于语义内容转移的后果。每一种作为后果的情境都改变了被反复申明的真相。话语分享了我们通常称为“书写”的结构，这种结构被交付给没有特征且多种多样的情境之中的使用开放性。

德里达和其他哲学家，比如伊曼纽尔·康德（1724——1804）、奥尔格·弗里德里希·黑格尔（1770——1831）、索伦·克尔凯郭尔（1813——1855）、弗里德里希·尼采、西蒙格德·弗洛伊德（1856——1939）、爱德蒙·胡塞尔、瓦尔特·本雅明（1892——1940）及埃马纽埃尔·列维纳斯（1906——1995）之间的“亲缘关系”，已经得到了证实，这里列举的只是其中一小部分。但是，不能否认，在德里达的所有哲学文章和其他早期著作中，关于问题优先性的海德格尔式主题（即对所有本体论研究来说，存在之优先性的问题，如海德格尔《康德书》第二章标题所表明的）一直存在。因此，在这里耐人寻味的是，在《暴力与形而上学：论埃马纽埃尔·列维纳斯的思想》（“Violence and Metaphysics：An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas”，1964，in Writing and Difference）一文中，德里达接受了列维纳斯对海德格尔的批判，即便当时他是在做与之前早已提到过的拆解相似的拆解工作。

这种带着批判性的亲密——而非通常的保持批判性距离——正是积极性解构的一个标记。

在《人之终结》（1968，tr.1972，in Margins）一文中，德里达再次通过区分自己与海德格尔的计划，展示自己的研究工作。这篇文章可能是德里达对以下这一论点的第一次清晰表述，这种表述在《论精神》（Of Spirit，1987）和之后一些文章中继续着。德里达的观点是，在30年代那次著名转向后，海德格尔背叛了他坚持的命题，即在所有考察探询开始之时，都已经预先存在了一个不能被充分回答的问题。这里值得提及的是，德里达那篇重要的文章，结尾是开放性的，指向一个不确定的未来。

在1982年于塞里西拉萨尔（Cerisy-la-Salle）举行的“人之终结”研讨会上，德里达也描述了自己作品中的一个运动。那是从“守卫疑问”——坚持那个无法回答的问题，即延异问题的先在性——转向“呼唤全然的他者”，即那个他者必须被赋予差异并且被延宕，以便我们确定自己的位置。正如我们在对《延异》中的彻底他性的讨论中已经看到的那样，在德里达的作品中，一开始就勾勒出一个相似的双

重任务。如今被德里达宣布开始的那一运动——被理解为一个指向他者的、离开纯粹哲学意义之正确性问题的转向——提醒我们去关注对伦理及它与政治之关系的更多强调。

预示了这一转向的一个早期文本是《独立宣言》（1976，tr.1982，in New Political Science 15）。这里，德里达借用奥斯汀话语行动理论中的术语，论证了立宪主体是通过宣布独立这一行为性表述被生产出来的，而这一主体必须必然表明自己在一种关于民族身份的陈述性表述中早已给定了。［要了解“行为性表述”和“陈述性表述”之间的重要区别，参见奥斯汀，《如何用词句来行动》（How to Do Things with Words，1962）。］这个文本揭示了德里达多次介入哲学上的民族主义问题，而他对所有制度之举的解读也是如此。

《法的力量：权力的神秘基础》（1989）一文可以被认为是德里达伦理学转向的重要声明，即从“守卫疑问”到“呼唤全然的他者（彻底他性）”的转向。如果观照《特定时间》（1991）、《死亡的赠礼》（1992）、《绝境》（1993），我们会发现德里达操纵的一些主要概念。

德里达的早先工作——主要被理解为从延异开始的、必需然而又不可能的论证——坚持认为，所有体制的起源都遮掩了与某种不是那起源的东西的分裂，以便让那个“起源”可以被建立起来。这就使得任何关于起源问题的答案都变得模棱两可，据此，在描绘或定义中，所谓的起源事物或思想所从中来自的东西是什么，被加以辨别。正是这个问题——在起源时就被制定了——是解构第一个阶段就必须盯紧，或当作一项任务的问题。

如果德里达自定的特别分期是可信的，那么解构的第二个阶段则更具“积极性”（affirmative），“积极性”这个词是德里达在70年代中期开始使用的。对全然他者的这种积极性召唤或呼吁，大致表达出了所有优先于那种痕迹，即非起源制定着起源的“痕迹”的东西；而这大部分是通过“对不可能的体验”这一新的概念——隐喻表达出来。如果在早期，彻底他性被设想为一种方法论上的必需预设（在被命名的时

候也同时被抹去），那么现在，“预设”这个范畴被故意地模糊化了，并且使它跟“体验”一样更易受攻击。

现在，诸如正义、道德等无法估量的事物都可以被看做“对不可能的各种体验”：对彻底他性的体验。正因为如此，它们是不可解构的，因为，如果将它们向解构开放，就是将它们向延异的法则开放。建于此种体验之上的决定包括绝境，或“没有通路”（non-passages）。绝境与诸如两难或悖论这类逻辑范畴截然不同；就像体验与预想不同一样。绝境在它们被穿越这一体验中被了解，虽然它们是“没有通路”；它们因此在被抹杀中被泄露出来，由此也就经历了对不可能的体验。在穿越或“解决”绝境的过程中，形式化形成了，它把这些绝境当成实际的逻辑问题。因此，在解构的第二阶段，这些对不可能的体验的各种形式化可被看做“中途歇脚之地”，指向“开始工作”的开放终点［最后这个主题是德里达在80年代早期的一个文本《理性的准则：学生眼中的大学》（“The Principle of Reason：The University in the Eyes of its Pupils”，1983）中提出的，它不仅让人想起海德格尔的同名文本，也让人联想到这位老一辈哲学家在1933年发表的那篇著名的校长就职演说］。

“法律不是公正，［虽然］存在法律是公正的。”这是《法的力量》中的说法（请注意，必须添上这个连接词；因为德里达运用了语言的修辞维度，所以他是在交互式地进行哲学探讨——由读者提供连接词，以便让文本运作）。

公正不能直线通到法律；这直线是一条“没有通路”，一个绝境。然而公正恰在自身被抹去之时在法律中被揭露出来。这是关于解构的信念的一个奇异特质。另外，在对解构的信奉中，伦理是“对不可能的体验”，而政治是行为的计算。存在的空间（可谓）是时间的礼物——我们坠入了时间之中，于是我们开始“存在”，真是未曾预料。称它为礼物，就是要通过思考“赠予”我们时间的另一（个），来解决那个绝境。这样，生命就可以作为对全然他者的召唤而被度过，这一召唤必须必然得到责任的回应（当然，在它的遗忘中，我们假设，在主体未曾预料地嵌入时间之前，已经有一个礼物存在），这一责任由应

负责任的理性所限定。伦理作为对不可能（因此也无法被计算）的体验，却是作为可能的计算而存在，这种计算涵盖了从自私自利到责任之间的范围，其中也包括政治上合法的东西。公正和法律、伦理和政治、礼物和责任，都是没有结构的结构，因为每一组概念里的第一项既不是可得的，也不是不可得的。正是考虑到公正和伦理是不可解构的，是对不可能的体验，所以必须作出法律和政治上的决定，这些决议在经验层面上是小心谨慎的，但在哲学层面上却是偏离正道的。（当然，即便这种对立也是极度无法维持的。）概述，就是抹去必然会存在的非连续性，在对这样一种可能性的认识下，我做出了如下概述：在诸如上述那些概念组合中，对每一组第二项的计算，对负责任的行为来说是绝对必要的，请始终考虑到这个特性。这些概念组合是不可互相替换的，但同在一条不连贯的置换轨道运行。在每一组概念中，“和”开始了以下任务，这一任务是德里达在《连接词的增补：语言学之前的哲学》（1971）中正式提出的：连接词“和”是一个“增补”——德里达在卢梭的著述中第一次追踪到了这个含糊易变的（“不确定的”）词语——这一判断，涵盖了多种不确定的关联关系，因为增补既补足了一个匮乏，同时也增添了一个过度。就像他在《理性的原则》和《杠杆；或学院的冲突》（1980，tr.1984，in Logomachia）中所论证的那样，如果负责行为在计算的系统中得到充分阐明或被完全证实合理，它就不能保持自己对他者的痕迹所应承担的责任。它必须让自己敞开接受开始工作的判定，而这一开始行为不能从系统内来确定。与此有关的一个实例可见《马克思的幽灵》（1993）中关于救世主的讨论。

在这种“开始工作”和极其审慎地定义的“ins Werke setzen”（在工作中开始或进行假定）之间，是否存在着一种重新铭写的关系？“ins Werke setzen”这个概念不仅可以在《存在与时间》中找到，而且后来海德格尔还在《艺术作品的起源》（1935，tr.1950and 1960）一文（德里达在《绘画中的真理》中讨论了此文）中加以详尽说明。这一圈下来，足以说，虽然对海德格尔来说，在负隅顽抗的土地之上，“世界形成”的每一次冲突，都在艺术作品的“地貌”内被断定为工作，但是对德里达来说，“工作”这个词语所标记的，却在哲学表述之

外，且与哲学表述不连贯。哲学将自己定义为终点，拥有着纯粹是计算的逻辑系统。一项“工作”处于哲学的学科工作之外或一边，这样一个概念是由德里达在其称为“铭刻”或“补遗”的文章中作为一个主题也是修辞而提出的。在《论文字学》里，德里达再三声明，文字学不可能是一种实证科学，因为哲学家不能也不愿“胆敢去接近”面对在起源处无法回答的问题这一“危险的必然性”。看来是，这位成熟的哲学家如今接受了那个极大的危险，并开始走出他在早期文本里所借助的那个“庇护所”。处于起源处现在成了对不可能的必需体验，它作为一种没有担保的计算而存在。

文学——更确切地说，是诗学——保持了一种姿态，即提供对不可能的体验；正如《示播列》（1986）里对保罗·策兰作品的讨论所提示的那样。德里达更早时候对斯蒂芬·马拉美［见《双学时》（“The Double Session”，1970，in Disseminations）］、弗朗西斯·庞热［见《符号的庞热》（Signsponge，1975）］、莫里斯·布朗肖［见《血亲们》（Parages，1986）］等人的讨论，也都围绕和集中在这个立场周围。而他对视觉艺术的直觉并非与此有冲突，只是不那么确定。《绘画中的真理》（1978）将焦点对准了文森特·梵·高的《农夫的鞋》，这幅画在上文提及的海德格尔的文章里也讨论过，德里达在这里提出了一个简单的问题：什么是艺术中的“习语”（意义的一个子系统产物）？这一可以引向可计算意义之系统的能指逻辑，反过来似乎又为对绘画中的“真理”进行任何研究提供了出发点。

许多所谓的种族哲学（道、禅、虚无主义、龙树菩萨的哲学、各种类型的苏菲神秘主义，等等）都显现出和解构的一些部分的亲缘关系，这是一个令人好奇的事实。这可能与它们对意图主体的批判有关。只要它们还在将超主体的权威超验化，它们和解构就不那么是“同一回事”。但是，只要它们将能动性定位于彻底他性（通常称为“宿命论”）中，德里达所描述的伦理中的工作领域之外的范围，就与它们似乎有某种关联。因此，虽然德里达本人对他自己的体系与其他任何“神学”之间的相似极其谨慎［《民族人文主义的本体论神学：为一种假设所作的绪论》（“Onto-Theology of National-Humanism：Prolegomena to a Hypothesis”，1992，in Oxford

Literary Review 14.1——2）］，但转向后的解构，在其“开始工作”模式中，可能会对那些被边缘化的文化系统感兴趣，并将之当作康德启蒙主义后果内的一个新发展。以此，它们自身的计算（在反应中起主导作用）成为一种妥协（尤其是社会性别上的妥协）和停滞，就像海德格尔在康德式思路本身中所觉察到的一切。当然，只要“开始工作”模式仍然在学术或学科计算的描述和/或正式化实践内被理解，这些关联的可能性就仍然是可疑的。而只要解构哲学的他者化，依然局限在至少是相关学术学科（如文学、建筑学、宗教学或者女权主义）可以进入的话语领域，那么，它就会引发有限然而有用的争论。

当前，在被边缘化的文化系统中，最具批判性和充满活力的“孤岛”存在于反全球化群体或者另类发展模式的激进主义（就像全球金融化是启蒙最强有力的先锋一样）之中。在这个领域里，解构的“开始工作”模式迟疑地闯入对全球化冷酷计算的积极抵抗中，其中，“民主化”常常是对政治重组的一种描绘，国家资本主义及其殖民地转型为合理金融化的贡税经济体系，造成了这种政治重组；又或者，解构的“开始工作”模式也许也投入到以下工作中：通过提出其他的“发展”建议，来取代经济增长和幸福安乐之间的二元对立。当然，这些努力并没有生产出一种可被认为是解构的可持续的正式理论。这是无所保留的解构的风险。

在此可以非常尖锐地感受到例证的绝境。生产出这些实例的个体和集体，与以下这些人之间有着一种悖论性的联系。这些人对前者的工作领域——全球化和发展——要么离得很远，要么一无所知，但他们却生产了自成系统的规则。这种情况也许可以用美国解构主义文学批评家保罗·德·曼（1919——1983）定义“讽喻”（感觉上近似我们通常所说的寓言）的方式来加以描述：对一个素材的永久离题或者持续中断，这一素材在“另一方面”［allegorein（寓言）＝换句话说］，与意义（包括解构的形式化以及另一抽象层面上的全球化发展逻辑）的不断展开相联系。进一步说，如果将社会主义从资本主义中分离的基础可以被认为是上述自我保存和召唤他者之间的机制，那么这一毫无保留的解构的“开始工作”——完全不同于那些建立另一种体系的失败

经历——就可以被描述为对资本家支配资本的社会生产力的一种持续“排斥”（分差和延宕）。

上述这种无结构的结构——也就是说，在对不可能的体验中，一个概念组合的某一项既是可能的又是不可能的——可以通过各种方式在美学上加以描述。在小说《宠儿》（1987）里，托尼·莫里森将“非洲”——非裔美国人或新大陆非洲人的前史（从而与当下被命名的非洲大陆严格区分开）——放置在对不可能的无法解构的体验中。因为这种对他者的召唤存在于一种非裔美国意识（它意识到了自身的权利）的计算中，所以《宠儿》将这种在抹去中的泄露，描绘为一种母亲的牺牲，“它无法被传递”。历史需要它处于不可能的通道中，而不是留在母亲的怀抱里。小说主人公杀死了她的孩子，只是为了将他从白人世界里拯救出来。契约的魔戒——那烙在她自己母亲（一个无名奴隶）胸膛上的烙印——并没有确保它的连续性。历史性没有变成家族系谱。

两个问题必须在结论里提及。第一，德里达自己的立场——作为法属马格里布人（他自己这么描述：一个有犹太血统的阿尔及利亚人）——他并不倾向于用一种常规而非解构的方式面对全球化斗争：他倾向于《马克思的幽灵》一书提出的召唤一种在经济上意识到的人权愿景。他更加以详述的论证来自于迁徙：新欧洲的双重责任（《另一航向》，1991），这是一篇关于本体论——有些类似于（多元）文化同一主义——的评论，“一种将当下存在的本体论价值，和它的语境，和一种地方性的稳定且可表达的决定，难以分离地联系在一起的公理，地方性就是一片地域、本土土壤、城市、身体的传统主题”（《马克思的幽灵》，第82页）；以及绝对到达者形象（像任何可计算的流散那样生活的他性的不可解构的形象）。当德里达提及早年在阿尔及利亚的生活时［《割礼告白》（1991，in Jacques Derrida）］，他所说的并不是一个刚刚经历了民族解放的国家，因此也不是任何准确意义上的“后殖民的”国家。第二，对德里达的伦理转向以及他和海德格尔之间关系的学术研究，以及对后殖民主义和解构的学术研究，虽然在极少数情况下该研究冒险通过打破自身框架以开始工作，但它依然不能等同于解构在专属于学院机制的正式化计算之

外的“开始工作”。

索 引

（条目后的数字为原书页码，见中文本边码）

阿尔都塞，路易，Althusser，Louis：论阶级本能和立场，255n，257；论文化，315；论意识形态，252——253，254，356；论哲学，16——17，247

阿尔都塞派，Althusserians，99

阿尔及利亚，Algeria，18n，358，431

阿赫塔尔，法丽达，Akhter，Farida，386——387，388，403，414

阿克曼，鲁道夫，Ackerman，Rudolf，119，410，414，419

阿明，萨米尔，Amin，Samir，37，59，86，89，93，101

阿诺德，大卫，Arnold，David，163

阿诺维兹，史丹利，Aronowitz，Stanley，70

阿特里奇，德里克，Attridge，Derek，174，183，186，187

阿芝台克文明，Aztec civilization，117

阿朱那，Arjuna，39，45，50——51，54，55，56

埃及，Egypt，41

艾哈迈德，艾亚兹，Ahmad，Aijaz，vii，41n，273n

艾赫恩，爱德华，Ahearn，Edward，155

艾略特，托马斯·斯特恩斯，Eliot，T.S.，151，232

爱嘉辛斯基，西尔维亚娜，Agacinski，Sylviane，27n

爱丽儿（莎士比亚笔下人物），Ariel，117——118，131，137，165，352

安德森，本尼迪克特，Anderson，Benedict，369

安德森，佩里，Anderson，Perry，72，78，86，88，93

《奥德赛》，Odyssey，368

奥尔布赖特，马德琳，Albright，Madeleine，376

奥尔森，蒂莉，Olsen，Tillie，181

奥克特洛尼，大卫，Ochterlony，David，213——214，217，225，229，233

奥斯汀，约翰·兰肖，Austin，J.L.，424，426

奥维德，Ovid，126

《奥义书》，Upanisads，232

巴德汉，卡尔帕纳，Bardhan，Kalpana，361

巴杜里，布巴内斯瓦尔，Bhaduri，Bhubaneswari，306——308，309，310——311，403

巴黎公社（1871），Paris Commune，75

巴利巴尔，埃蒂安，Balibar，Etienne，68n，69n，330n

巴斯卡，罗伊，Bhaskar，Roy，365

巴特，罗兰，Barthes，Roland，98，336，342——345，347，

柏拉图，Plato，349，424

《暴风雨》（莎士比亚），Tempest，The（Shakespeare），192

北方——南方划分，North-Sout h divide，2，6，95；联盟政治与，279；文化研究交流，200；生态公平与，380——382，386，390；女性主义与，167——169；文学与，114，170；工资竞争与，377——378

本体，noumenon，人作为，26n——27n，32，34，36，124

本体图表，ontograph，54，55

本土提供信息者，native informant，4，9，35，52，342；能动力与，85；他性与，352；人类学与，142；亚细亚生产方式与，101；成而为人与，5——6；流散的，169；其替换的主体——位置，170；申请基因专利与，388n；对其排除在外，76，89，103，110，111，113；在《弗兰肯斯坦》（雪莱）中，135，136；本土精英作为，270；知识生产与，360；马克思主义与，68——70，98；后殖民民族身份与，141；其生产，30；作为读者，33，49，53，66——67；作为革命先锋，71；女性作为，70

本雅明，瓦尔特，Benjamin，Walter，157，162，250，425

本质主义，essentialism，172，259，264，271，282——283，386

比较学术研究，comparative scholarship，8

比喻，tropology，16，18——19，25，34；历史编纂与，203；大男子主义与，148，151——152，163，168；表达作为，259

必然，neccessity，自由与，327——330，388

毕达哥拉斯，Pythagoras，64

边缘性，marginality，171，174，176，180——181，239，333

编码，coding，103，105——106，108，109，181，245，247

《变形记》（奥维德），Metamorphoses，126

辩证，dialectic，39，83，316，326，330；亚细亚生产方式与，97；殖民者——被殖民者，192；詹明信论，315；法与历史的，55；马克思的，74，75，90；主人——奴隶，272；《圣典薄伽梵歌》与，58

表现（代表），Vertretung/vertreten（representation），259，260，262，264，276，364。参见表现

表现（再——现），Darstellung / darstellen（re-presentation），257，258——259，260，263，264，276，364。参见表达

表现/再现/代表，representation，172，196，211；东印度公司与，224；对英国人来说，英国的，113；对欧洲的，199；社会性别与边缘性，180——181；历史档案与，202——203；帝国主义与，218，303；知识分子与，272；理论与行动的，256——257；其两种含义，257——264

波德莱尔，夏尔，Baudelai re，Charles，148——149，150，152——157，159，250——251，334，342，412

波斯，Persia，41

剥削，exploitation，263，278

伯奇，杰弗里，Birch，Geoffrey，211，212，213，217，226——227，229；舍摩国王妃与，231，233，234，237

勃朗特，夏洛蒂，Brönte，Charlotte，115，121，136——137

《薄伽梵歌》，Bbagavadgitā（Gitā）参见《圣典薄伽梵歌》

《不平等发展》（阿明），Unequal Development（Amin），86，89，92

不确定性，indeterminacy，22，36，121，125，153，276

布朗肖，莫里斯，Blanchot，Maurice，429

布雷顿森林机构，Bretton Woods organizations，95，276，381，413

部落社会，tribal societies，58，71——72，141，142n

财产，property，80，86，294

策兰，保罗，Celan，Paul，184，195n，429

差异，difference：亚细亚生产方式与，72，79，82；其抹杀，86；认同与，340，341，344；知识与，199；马克思的看法，73，79，82；历史的叙事与，90；原始的，198n；种族相对语言，73n；种族的，187；对哲学的读解与，17；规范主体的自我认同与，78；两性的，29，38n，105，274

《忏悔录》（卢梭），Confessions（Rousseau），135

崇高，Sublime，（康德的）概念，10——13，15——16，20，23，135，325

川久保玲，Kawakubo，Rei，247，338，339，340，341，342，352

创造性想象，creative imagination，119，132

《纯粹理性批判》（康德），Critique of Pure Reason，

The（Kant），10

《存在与时间》（海德格尔），Being and Time（Heidegger），428

《达洛卫夫人》（伍尔夫），Mrs.Dalloway（Woolf），131

大男子主义，masculism，134，179，282，352；对女性的赞美，148；对它的解构，151——152，163，168；俄狄浦斯情结与，110

贷款诱惑，credit-baiting，223n，237，243n，255，259，419

黛维，玛哈丝维塔，D e v i，Mahasweta，115，140——141，143，310。参见《翼龙》

档案，archives，202——203，204，239

道德，morals，9，12——13，14，19，20，33，90，135

道德主义，moralism，315，324，326，330，332，377，398，418

德·曼，保罗，de Man，Paul，16，18——19，27n，34；论寓言，156n；论反讽，430；论席勒，31；其战时写作，106n

德贡布，文森特，Descombes，Vincent，27n

德国，Germany，7——8，99，163，358

《德意志意识形态》（马克思），German Ideology，The（Marx），74——75

德勒兹，吉尔，Deleuze，Gilles，58n，253，272，279；论编码，105，107——108；对心理分析的批判，207，217n；论欲望，103，252；论认同，261；马克思主义与，263，273；主体作为他者，268，269；表达与，255——256，258；“第三世界”与，277；

论工人斗争，248，249——250

德里达，雅克，Derrida，Jacques，1，17，69，184，204，247；对种族中心主义的批判，279——281；解构与，98，175，423——431；延异概念，3n，175；论伦理，5，15n，175，304n；论种族中心主义，405；作为后现代主义者的范例，320——325；论友谊与边缘，193——194；“象形文字研究者的偏见”，280，286；论历史，238；论康德，34——35；摩尔人与，17n——18n，280n；论尼采与纳粹，97；论萨特，171；论旅行见闻，350；论书写，52n

德瑞特，J.D.M.，Derrett，J.D.M，288

笛福，丹尼尔，Defoe，Daniel，174，177，179，187，192

《地球村》（麦克卢汉），Global Village（McLuhan），364，371

地租，ground rent，86，89

帝国主义，imperialism，1，19；被殖民者进入它的文化，60；其统治档案，132，146，205；亚细亚生产方式与，89——90；仁慈的，160；英国统治印度时期的，235——236，270；资本主义与，101，340；其教化使命，6，14，36，113，116，121，179，214，290，296，303，371；对它的批判，7，199——200；其文化，191；确定的，3；话语生产与，4；作为梦——工作，218；生态与，380；欧洲中心主义与，37；女性主义与，113，139；证明它合理，201——202；语言与，162——163，369n；认知的局限与，26；文学与，131，136——138；马克思的观点，95n——96n；生产方式与，290；其叙事，267，279；其中的他者与自我，130，131；家长制与，234，235；哲学与，123——124；后殖民认同与，30；其权力/知识，120——122；其偏见，58n；学术与，8——9；其变动形成，102；社会化与，67——68；领土的，64，190，274，275，277，279，359；时间与，49

第三世界，“third world”，2——3，49，60，173；联盟政治与，276——278；万隆会议（1955），375；编码与，108；其拆解，9；女性主义与，164——165，170，269；文学与，114，170；后结构主义与，250；其原始主义概念，209；其中的宗教专制，66；科技与，365——366；“第三世界女性”作为能指，131；美国对它的教学，65

第四世界，“fourth world”，380

第一世界，First World，278，382

电子治下的和平，Pax electronica，370

定慧，sthitaprajna，64

《东方学》（萨义德），Orientalism（Said），95n，232n

东方主义，orientalism，42n，48n

东方专制，oriental despotism，58n

《东方专制主义》（魏复古），Oriental Despotism（Wittfogel），71

东印度公司，East India Company，86，148，156，164，203，211，213，214；其档案，287；其瓦解，224；马克思论，221n；舍摩国王妃与，227；国家构成与，220——221

《东印度公司（1784——1834）》（菲利普斯），East India Company（1784——1834），The（Philips），223——224

动物，animal，与人的分界，121，125，187，285

杜瓦，珍妮，Duval，Jeanne，152n，153

杜威，约翰，John，Dewey，355n

对外贸易，foreign trade，100——102

多神论，polytheism，31

多因素决定，overdetermination，183，184，193，218，219，299，303

多元文化主义，multiculturalism，79，102，169，316，374；文化的概念，353——358；自由主义与，396——398，402；文学与，176；都市的，394，405；民族认同与，334；先锋与，176

俄狄浦斯，Oedipus，110，127——129，344

俄国，Russia，82，83

恩格斯，弗里德里希，E n g el s，Friedrich，72，76，107，109，110

二元对立，binary oppositions，116，186，332，392n；增长与良好生活，430；意图与形式，349；男性与女性个人主义，133；多元文化与，402；哲学与文学，112；实证主义/本质主义与“理论”，282——283

发展，development，275，291，296，304，368，371，430；生态系统与，380；女性主义与，388；社会性别与，377，386；证明其合理，330，366；对它的抵抗，390；“可持续”的，372——373。参见资本主义；殖民主义；帝国主义

法，Law，51，55，67，215；解构与，304；民主与公民权，65；欲望与，216，217；神圣的，189；欧洲主体性与，248；印度法，267——268；历史与，58；帝国主义与，205，275；正义与，427；文学中的，121，125，138；自然的，189；家长制与，262；权力作为，103；表达与，257；主体——建构与，266

法国，France，7，258，334；其中的阿尔都塞派，99；资产阶级的，119；殖民主义的，154，358；风格与，246；“第三世

界”与，277

法国革命，French Revolution，15n

《反俄狄浦斯》（德勒兹与瓜塔里），Anti-Oedipus（Deleuze and Guattari），58，103，105——106，110，217n，251——252，263，266n

反思判断，reflective judgment，28——29，80

梵行期，Dharmāsastra，235，286，291，292——294，298，301

梵语，Sanskrit，8，47n，48n，136，413；英国帝国主义与，229——230；作为“高雅文化”，268

非裔美国人，376

非政府组织，Non-Governmental Organizations（NGOs），372，378，381，386

非洲，Africa，52n，92，94，172，196，357，430；殖民的，202；文化认同与，8；遭遇殖民主义，72；黑格尔论，43；民族认同与，371；名字的起源，188

《非洲的创造》（穆迪姆贝），Invention of Africa，The（Mudimbe），199

菲茨杰拉德，爱德华，Fitzgerald，Edward，232

菲利普斯，C.H.，Philips，C.H.，223

吠舍种姓，Vaisya caste，57

《吠陀》，Rg-Veda，235，286，291，301，302，383

《吠陀经》，Vedas，42

费边，乔纳斯，Fabian，Johannes，109

费什，斯坦利，Fish，Stanley，194

费希特，约翰·戈特利布，Fichte，Johann G.，8n

费耶阿本德，保罗，Feyerabend，Paul，365

封建主义，feudalism，55n，81，83，88，89——90，91；在美国的缺席，394；亚细亚生产方式与，108；其话语，225，226；转型为资本主义，96，281，289，388

讽喻，irony，430

否定，Veneinung（denegation，negation），59——60

《弗兰肯斯坦》（雪莱），Frankenstein（Shelley），114，132——140，179，297

弗朗西斯，菲利普，Francis，Philip，86

弗洛伊德，西格蒙德，F r e u d，Sigmund，4，5，17n，38，59，207，425；超心理学与自我心理学，387——388；俄狄浦斯场景，15；论抑制，254n，285；科学与，217——219；女性与，283——284

弗洛伊德主义，Freudianism，134，214

服装，clothing，337——342，347，414

服装业，garmentindustry，415——416，419

符号，signs，89，149，193

《符号帝国》（巴特），Empire of Signs（Barthes），342，344，345

符号学，semiotics，264，342

《福》（库切），Foe（Coetzee），132，174，178——190，191——194

福柯，米歇尔，Foucault，Michel，7，33，204，215，258；公民社会与，356；对马克思和马克思主义的批判，103——104，273，278——279；论想要的认同，261；论“知识”，288；论历史，238；论意识形态，252，253，254——255；论作为主体的他者，268，269，270；“权力/知识”概念，121；论权力，103，248，249，265，353，354，397；“第三世界”与，277

福克斯——杰诺维塞，伊丽莎白，FoxGenovese，Elizabeth，118——119

福利国家，welfare state，374，377

福山，弗朗西斯，Fukuyama，Francis，394，403

父名（教名），patronymic。参见父亲之名

父亲之名，Name of the Father，129，192，262，272

父权制/家长制，patriarchy，29，45n，68，400；资本主义与，233n，237，296，304；殖民主义与，416；其中家庭扮演的角色，262；女性主义对它的反抗，252；历史学家与，301n；遗产继承法与，127；婚姻与为母，181，183；反对资本主义，74；殉夫自焚与，234，235，236，294；两性劳动分工，163；属下性与，102n

甘地，圣雄，Gandhi，Mahatma，298

高善必，U.D.，Kosambi，U.D.，45，46，50，56n

高斯，奥罗宾多，Ghose，Aurobindo，62

戈迪默，纳丁，Gordimer，Nadine，194，195

歌德，约翰·沃尔夫冈·冯，Goethe，Johann Wolfgang von，42，

革命，revolution，15n，39n，79，83，85，97，329

葛兰西，安东尼奥，G r a m s c i，Antonio，6，83，269，376

个人主义，individualism，109，118——119，282；女性的，181，182；女性主义与，148；文学中的，116；性与，134——135

工会，labor unions，84，382，416

工业革命，Industrial Revolution，394，404

工业资本主义，industrial capitalism，100，201，274，317，389

公民，citizen，刻画，31

公民社会，civil society，31，116，142n，309，316；其文化，402；其理性结构的局限，353；都市的，356；后民族性与，399，400

《共产党宣言》（马克思），Communist Manifesto，The（Marx），67，74，101

共产主义，communism，76，80，82——83

共同体，community，120，260，261

贡税，tribute，帝国主义与，89，91，93

古芭，苏珊，Gubar，Susan，122，124

古哈，拉纳吉特，Guha，Ranajit，86，212，270，271，272，276

古罗马，Rome，ancient，43

古希腊，Greece，ancient，43

瓜塔里，菲力克斯，Guattari，Félix，58n，253，263，279；论编码，105，107——108；对心理分析的批判，207，217n；论欲望，103，252

《关贸总协定》，General Agreement on Tariffs and Trade（GATT），102，382，383n，415

国际工人协会，International Workingmen’s Association，75——76

国际货币基金，International Monetary Fund（IMF），101

国家，State，the，107——108

国家资本主义，state capitalism，223n，330

国税，state tax，86，89

哈贝马斯，尤尔根，Haber mas，Jürgen，8n，312

哈马赫尔，维尔纳，Hamacher，Werner，48n

海德格尔，马丁，Heidegger，Martin，106n，171，303，324，376，425；论艺术作为艺术品，115n，212，428——429；解构与，423；历史与，238

海因兹，巴里，Hindess，Barry，93——96，316，345，412

含义，signification，41，424

合法化，legitimation，368，370——371，377

荷尔德林，弗里德里希，Holderlin，Friedrich，19

荷马，Homer，149，152

赫尔德，约翰·哥特弗雷·冯，Herder，Johann Gottfried von，8
解释学，256

赫斯特，保罗·Q.，Hirst，Paul Q.，93——96，316，345，412

黑格尔，格奥尔格·威廉·弗里德里希，Hegel，Georg W.F.，3，17n，37，68，71，110，425；论艺术，40，41；论种姓制度，57n；论差异，78——79；本质主义与，282；本土提供信息者与，6，52，53；《圣典薄伽梵歌》与，39，43——44，47——49，52——54，58，63，64，209；其“普世”叙事，8；对印度的看法，47——48，54

黑格尔主义，Hegelianism，58——59，63，65，88

宏观逻辑，macrology，263——264，269，279

后福特主义，postfordism，337，376，414；后殖民主义与，317，365；属民女性与，67，68，276，386，390；电信与，275。参见资本主义

后结构主义，poststructuralism，249，250，264，312，313，320，356

后现代主义，postmoder nism，312——320，323，334；在建筑中，337；对它的批判，336；（去）中心的主体与，347；女性主义与，359n；信息与，392——393

《后现代状况》（利奥塔尔），Postmodern Condition，The（Lyotard），364——365，371

后殖民话语，postcolonial discourse，1，9，39，107，141

后殖民性，postcoloniality，33n，172，191，239，358，373，398

胡塞尔，爱德蒙，Husserl，Edmund，424，425

话语构成，discursive formations，3n，103

话语领域，d iscursive field，120——121，200

怀旧，nostalgia，202，306

怀特，海登，White，Hayden，202，203——204，208n

婚姻，marriage，181——182，298，388

混杂，hybridity，17n——18n，28n，157，319n，399；其美国语境，332；种族划分与，155；语言的，163，164；后殖民主义与，361

火地岛居民，Tierra del Fuego，inhabitant of，26，26n——28n，30，32，35，36，394。参见土著；新荷兰人

货币，money，99——102，263

霍尔，斯图尔特，Hall，Stuart，99

霍尔海默，马克斯，Horkheimer，Max，39n

霍米巴巴，Bhabha，Homi，190，200n

基督教，Christianity，63，137——138，305n；其伦理，123；黑格尔论，43；帝国主义与，216；康德论，31；解放神学，382，383

吉卜林，鲁德亚德，Kipling，Rudyard，62n，156，157——160

吉尔伯特，桑德拉，Gilbert，Sandra，122，124

《吉姆老爷》（吉卜林），K i m（Kipling），62n

极简主义，Minimalism，347——351

极权主义，totalitarianism，97，176，323

迦梨陀娑，Kalidasa，42，241

迦奈，P.V.，Kane，P.V.，294，301

家庭，family，119——120，122，133，261——262，264

《家庭、私有制和国家的起源》（恩格斯），Origin of the Family，Private Property，and the State（Engels），110

家庭工作，homeworking，67，68，391

《家园与世界》（电影），Home and the World，The（film），240

贾汀，丽莎，Jardine，Lisa，155jauhar，300

价值，value，71，79，83，99——105，261；其生产与编码，181；生理性别/社会性别与，109；其理论有效性，412——413；使用与交换，177——178，263

《简·爱》（勃朗特），Jane Eyre（Brontë），114——115，120——122，146，178，409；其中的基督教心理分析，124——125，139；其中的家庭，119——120；其中的帝国主义，124——125，138，214；简的主体性，116

简穆罕默德，阿卜杜尔，JanMohammed，Abdul，190

建筑，architecture，331，332，334，337，429

交易，exchange，105，141，177，263

教育，education，215，383，420；“审美”的，30——31；帝国主义与，229——230，268，275；《弗兰肯斯坦》（雪莱）里魔鬼所受的，137；被认可的无知与，2

阶级，classes：其联盟与形成，60；资本主义与，80；殖民权力的阶级构成，213，214；殖民精英，359；其形成，231；在印度，50，240；马克思论，257——262；全球分离论的，392——393

阶级斗争，class struggle，80

阶级偏见，classism，32n，52n

阶级意识，class consciousness，77，258，261，269，282

结构主义，structuralism，424

解放神学，liberation theology，382，383

解构，deconst r uction，l，3n，110——111，195，198；挪占与，35；帝国主义公理与，37；与马克思主义的斗争，314——315；用词不当与，251——252；其挑战，98；其批评，244；主体的（去）中心与，323——324；德·曼的版本，18——19，30；在德里达的著作中，423——431；日常生活与，238；外来文本与，52n；海德格尔与，212——213；“历史时刻”与，331——332；帝国主义的，125；詹明信对它的挪用，320；男性的，113；马克思的，81，92——93，104；非欧洲发展模式的，96；后殖民双重束缚与，173；哲学的解读与，17；理性的，34；土著的言说与，190，191；主体性的，27n；“第三世界妇女”与，304；“三个世界”概念的，70；比喻的，24——25，34，147，151，163，168；书写与，38

解码，decoding，190

解殖，decolonization，40，358，359，360，362n，363，399，413

金融资本，finance capital，3n，89，101，220，419

金融资本主义，financial capitalism，69n

进步，progress，93，348

进一步转喻，metalepsis，14，23

《经济哲学手稿》（马克思），Economic and Philosophical Manuscripts（Marx），73，74，329

精神，Geist（spirit），39，40，41

决定判断，determinant judgment，26，28

绝对命令，categorical imperative，123，136

《绝对命令》（南希），Impératif catégorique，L’（Nancy），123

《绝对主义国家的系谱》（安德森），Lineages of the Absolutist State（Anderson），86，92

绝境，aporias，175，217n，326，327；阶级本能和立场，255n；在《福》（库切）中，183，184；作为“没有通路”，427；种族主义与发展，378；主体与客体，304

卡勒，乔纳森，Culler，Jonathan，282

卡莉（女神），Kali（goddess），63，241——242

卡特莱特，南茜，Cartwright，Nancy，365

凯莉依诺霍姆，裘安，Kealiinohomoku，Joann，353，354

凯列班（莎士比亚笔下人物），Caliban（Shakespearean character），117——118，130，137，165，352

凯思，亚瑟·贝里代尔，Keith，Arthur Berriedale，229

康德，伊曼努尔，Kant，Immanuel，3，4，70，71，98，394，421，425；论审美判断，135；论绝对命令，123，136；《判断力批判》，10——14，19——36；《实践理性批判》，10；《纯

粹理性批判》，10；论欲望，35——36；论信念，36——37；将主体排除在外与，9，110；论自由，21——23；论原始人的人性，27n——28n；马克思主义女性主义者与，68；本土提供信息者与，6，110；论理性意志，325——326；论反思判断，80；席勒与，15——16；论崇高，10——13，15——16，19——20，325；其“普世”叙事，8；对女性的看法，13

康德主义，Kantianism，264

考夫曼，莎拉，Kofman，Sarah，27n，283

科迪，“野牛”比尔，Cody，Buffalo Bill，405

科学，science，153，207，216；帝国主义与，7；哲学与，8；其哲学，365；心理分析与，4

克尔凯郭尔，索伦，Kierkegaard，Søren，355n，425

克莱因，梅兰妮，Klein，Melanie，198n，217n，291，335n，400

克里丝蒂娃，朱丽亚，Kristeva，Julia，66n，268n

克利须那，Krishna，43——44，45，50——52，56，64；54——55

库恩，托马斯，Kuhn，Thomas，365

库马拉斯瓦米，阿南达，Coomaraswamy，Ananda，296

库切，约翰·马克斯韦尔，Coetzee，J.M.，174——175，177，178，182，186，191，194，405n——406n

跨国资本，transnational capital，317，38H，394，397

跨国资本主义，multinational capitalism，316，330，341

拉达克里希南，萨瓦帕利，Radhakrishnan，Sarvepalli，57，62，63

拉古南达纳，R ag hu na nd a na，300——301，302

拉卡普拉，多米尼克，LaCapra，Dominick，202，204——207，208n

拉康，雅克，Lacan，Jacques，4，5，204，208n，335n，376

拉美，Latin America，117——118，130，148n

拉辛，让，Racine，Jean，149

赖克，罗伯特，Reich，Robert，392，393

赖希，威廉，Reich，Wilhelm，254，284

兰布林尼迪斯，克里斯蒂亚娜，Lambrinidis，Christiana，406，407，408

兰特里夏，弗兰克，Lentricchia，Frank，322

狼人（弗洛伊德案例），Wolf-Man（Freud case），4——5，196；作为属民，270，281——282，283，

劳动分工，labor，division of：文化与，316；国际的，227，250，255——256，265，269，275，398；两性的，274

劳伦斯，戴维·赫伯特，Lawrence，D.H.，351

雷塔马尔，罗伯托·费尔南德斯，Retamar，Roberto Fernandez，117——118，130

雷伊，萨耶吉特，Ray，Satyajit，240

冷战，Cold War，360，370

李德尔，曼弗列德，Riedel，Manfred，31

里切蒂，约翰，Richetti，John，187

里斯，琼，Rhys，Jean，115，125——132，146，153，178，262

理财学，chrematistics，l00n

理论，theory，256——257，264，283

理论理性，theoretical reason，135

理性，Reason，123，353，355；作为强迫，24——25；文化与，31；责任与，21；作为经验主义个人主义，68；自由与，11；其局限，22——23；其否定，189；崇高与，15，30

理性意志，rational will，10，325——326

历史，history：其档案，202——203，204；作为比喻，65；黑格尔的观点，39——40；在印度，44，48；法与，43，51——55，55，58，67；其叙事，116，118，266；其中的规范与偏离，96；怀旧电影与，202；其分期，316；视角主义与，92；哲学与，90；在《圣典薄伽梵歌》中，50——51；女性作为其主体，176，182；其书写，205，238——239，244

历史编纂，historiography，54，55，198，203，206，270，274，285

《历史哲学》（黑格尔），Philosophy of History，The（Hegel），39，43，57n

历史主义，historicism，331，334

利奥塔尔，让——弗朗索瓦，Lyotard，Jean-Francois，104，110，312，335——336，364——365，368，369——370

利润率，profit，rate of，99

联合国，United Nations（UN），13n，69，384n；女性主义与，252，361；性别与发展，245n，250，259，370；全球国家与，276；非政府组织与，372

两性差异，sexual difference，29，38n，105，160n；全球姐妹情谊与，148；在吉卜林的著作中，158——159；属民主体与，274；白人性与，165

两性繁殖，sexual reproduction，123，124，128，133，134，139

列宁，弗拉基米尔，L e n i n，Vladimir，83

列维纳斯，伊曼纽尔，Levinas，Emmanuel，355n，425

列维——斯特劳斯，克劳德，LéviStrauss，Claude，110，405

列文，乔治，Levine，George，132

灵魂铸造，soul making，123，124，128，134

龙树菩萨，Nagarjuna，429

卢梭，让——雅克，Rousseau，JeanJacques，18，19，34，72，135424，428

《鲁拜诗集》，Rubayyat of Omar Khayyam，232

鲁宾，盖尔，Rubin，Gayle，109——110

《鲁滨孙漂流记》（笛福），Robinson Crusoe（Defoe），179，180，185，186.193，196；其中的语言与言说，187，189；边缘性与，174；马克思论，177——178

《路易·波拿巴的雾月十八日》（马克思），Eighteenth

Brumaire of Louis Bonaparte，The（Marx），257——260，269，272

伦理，ethics，30，78，382，419，427；作为他性，426；基督教的，123；伦理个别性，383——384；福柯与，238；历史与，110；康德的，21，264n；其计划与决定，27n；责任与，4——5，15n

伦理神学，ethicotheology，23

《论〈薄伽梵歌〉》（高斯），Essays on the Gitā（Ghose），62——63

《论文字学》（德里达），Of Grammatology（Derrida），322，424

罗，托马斯，Law，Thomas，87

罗蒂，理查德，Rorty，Richard，345，347，354，355

罗多，何塞·恩里克，Rodó，JoséEnriqué，117

罗尔斯，约翰，Rawls，John，281，396n

《罗克珊娜》（笛福），Ro x a n a（Defoe），174，180

《罗摩衍那》，Ramayana，368

罗斯，罗伯特，Ross，Robert，227——230，229，230，231

罗兹，塞西尔，Rhodes，Cecil，13n

马尔库塞，赫伯特，Marcuse，Herbert，315

马克思，卡尔，Marx，Karl，3，4，64，154，217，376，421；能动性与，357；亚细亚生产方式与，102；论阴谋家，250——251；差异与，73，80；其早期生活与写作，73——79；经济学

与，84；本质主义与，282；其幽灵，98；其全球性，71；其黑格尔主义，58——59；论印度，22n；论劳动力，387；作为摩尔人，18n；生产方式概念，94；本土提供信息者与，6；论自然与人性，328——329388；论表达，257——264；论鲁滨孙·克鲁索，177——178；论社会利益，272；实践理论，321；其“普世”叙事，8——9；论价值，99——105，412——413；论妇女与生产，67

《马克思的幽灵》（德里达），Specters of Marx（Derrida），70，98，330n，400n，428，431

马克思主义，Marxism，67，68，91，209，269，357；为帝国主义辩解，227；与解构的论争，314——315；其批判本质，84；“国际主义”的，273，274；其大男子主义框架，262；民族主义与，82；后现代主义与，324；权力理论，263；先驱与，71

马克思主义——女性主义，Marxistfeminists，68

《马克思主义与〈薄伽梵歌〉》（萨尔德赛和伯斯），Marxism and the Bhagvat Geeta（Sardesai and Bose），62

马拉美，斯蒂芬，Mallarmé，Stéphane，429

马拉诺人，Marrano，其形象，17n——18n，280n

马提拉，比马尔·克里希纳，Matilal，Bimal Krishna，45，46，50，310

马兹哈尔，法尔哈德，Mazhar，Farhad，414

玛雅文明，Mayan civilization，117

麦考利，托马斯，Macaulay，Thomas，268，276

麦克拉伦，马尔科姆，McLaren，Malcolm，344

麦克卢汉，马歇尔，McLu han，Marshall，364——366，369——370，385

麦克唐奈，亚瑟，Macdonnell，Arthur，229

卖淫，prostitution，388

毛泽东，Mao Zedong，83

毛主义，Maoism，249

美国，United States，66，99，339；其中的流散学生，376；东印度公司与，225；其内部殖民，172；其文学批评，169；其多元文化主义，334；作为移民国家，394——396；其怀旧电影，202；冷战后，223n；其第三世界主义，209，278，360

《美学》（黑格尔），Aesthetics（Hegel），39

《孟加拉财产规定》（古哈），Rule of Property for Bengal，A（Guha），86——88，92，212

孟加拉国，Bangladesh，380，386，389；其童工，416，419——421；与印度的对比，413——414；其生态文化，383n；其服装工业，377，378，419——420

《梦的解析》（弗洛伊德），Inter pretat ion of Dream s（Freud），218

米勒，雅克——阿兰，Miller，JacquesAlain，265

秘名，cryptonymy，5，41，111

民主，democracy，88，92，143，240，257n

民族国家，nation-state，223n，242，357；东印度公司与，225；其欧洲模式，91；全球化与，95，364，373；领土帝国主义与，277；工人斗争与，250

民族主义，nationalism，49，60——62，399，467；作为编码，247；精英主义与，270；在欧洲，75，76；其中的社会性别，

88；印度的，62——65，96，240，241，289n，362——363，373——374；认同与，188；都市知识分子与，67n；美国的，379

模仿，mimicry，353，364

摩根，刘易斯·H.，Morgan，Lewis H.，107

《摩诃婆罗多》，Mahābhārata，44——45，46，47，368

莫里森，托尼，Morrison，Toni，305n，430

莫里斯，罗伯特，Morris，Robert，110，347——348

莫尼尔——威廉斯，莫尼尔，MonierWilliams，Monier，229

母亲权利，mother-right，45n

目的论，teleology，19——21，24，34，58，326；其缺席，370——371；资本主义的，89；帝国主义和，30；在马克思的著作中，87n，328——329；马克思主义和，315；道德的，36；理性与，404；从属于自然，33

穆迪姆贝，V.Y.，Mudimbe，V.Y.，199

穆勒，约翰·斯图亚特，Mill，John Stuart，396

穆特罗茨，莫沙比，Mutloatse，Mothobi，195

《拿破仑法典》，Napoleonic Code，262

那喀索斯，Narcissus，126，127——128，344

纳粹主义，Nazism，97

纳斯卡线条，Nazca lines，极简主义与，348——350，351，352

南迪，阿希斯，Nandy，Ashis，294

《南方问题》（葛兰西），Southern Question，The（Gramsci），269

南非，South Africa，190——191，194，195，376

南希，让——吕克，Nancy，Jean-Luc，27n，123

内部殖民，internal colonization，172

内格尔，托马斯，Nagel，Thomas，46

内格里，安东尼奥，Negri，Antonio，376

内——外动力，inside-outside dynamic，5

能动性，agency，71，85，108；他性中的，293；资本主义的，182；阶级的，261，262；对能动性的弃绝，9；在种族哲学中的，429；女性主义的，183；人文主义与，322n；个人与集体的，77；地方抵抗的，415；本土与，194；表达与，260；自杀与，299；女人的，193，270，295

能指，signifiers，89，200，256，274；其缺席，264；自我指涉性与，318；拟象与，317

尼泊尔，Nepal，210，211，231

尼采，弗里德里希，Nietzsche，Friedrich，17n，19，97，98，217，423，425

拟人化，anthropomorphism，16，18，32——33

奴隶制度，slavery，389

女性，women：联盟政治与，277，278；资本主义的，386；阶级特权的，201；贷款诱惑，223n，237，243n，255，259，419；其经济抵抗，104；对其排除在外，6，75；历史与，176；帝国主义对其使用，244；康德的看法，13；作为儿童的创造者，133；在马

克思主义和民族主义中，82；在大男子主义诗歌中，150——154；作为铁板一块的集体性，262；其名字，232——233，287；自然的与社会的，386——387；在哲学中，29n，30；对其保护，288，291；作为读者，98n；其表达，111，259；在《鲁滨孙漂流记》（笛福）中，179，196；作为属民，270，281——282，283，405；作为生产的支持，67，68；世界贸易与，220

女性的意志，will，female，295——296，298，299

女性主义，feminism，109——110，352，429；资产阶级的（19世纪），13，112；对女性的赞美，198；阶级与，258；与制度的共谋，146——148；其选民，242，激进女性主义的终结，256n；人种学与，191；印度教与，306；在帝国主义中，114，139；个人主义的，116，118——119，122，132，148；日本的，338n——339n；在文学中，128；边缘性与，176——177；多元文化与，399；后殖民的，114；后殖民主义与，359n；其内的种族与种族主义，167——169；理论与，282，283；第三世界主义的，164——165，170，269；普世主义的，13n，102n，220n，250，252，361；美国的，116，164，176，282，384n，388，403

挪用，Aneignung（appropriation），59，60，320，342

欧洲，Europe，8，33，81；其中的资本主义发展，96，97；其伦理——政治主体，9；其女性主体文学，114；资本主义起源与，37；其他者，122，265——266；与拉美的关系，117——118；其兴起，90n；其自我认同，72，209，211；其自我表达，163；作为主体，254

欧洲中心主义，Eurocentrism，66n，69n，173；亚细亚生产方式与，72；帝国主义的起源与，289n；进步与，91

帕里，贝尼特，Parry，Benita，190，191，217n

排除在外，foreclosure，4，6；对“土著”的，52n；艺术——历史分期与，352；亚细亚生产方式与，88；对它的掩盖，330；文化

与帝国主义的，60；马克思主义与，68——69，71，75；主体与叙事的，9

《判断力批判》（康德），Critique of Judgment，The（Kant），10——14，19——36，57

佩切斯基，罗莎琳德，Petchesky，Rosalind，386，387，388，389，403

蓬热，弗朗西斯，Ponge，Francis，429

批判理论，Critical Theory，99

《漂流的女人》（故事中的故事），Female Castaway，The（story within story），180，185，186

婆罗门种姓，Brahman caste，57，230，234——235，286n，297，298

普莱奇，卡尔，Pletsch，Carl，2，3，6，9，70，360n

普鲁斯特，马歇尔，Proust，Marcel，19，142

普世主义，universalism，35，63，147——148，168，354

齐泽克，斯拉沃热，Zizek，Slavoj，206n

启蒙，Enlightenment，28n，37，85，103，141，143，239，429；其辩护，345；金融全球化与，429——430；意识形态主体与，356；理性与，353

“恰当含义”，“proper signification”，22，23，25

《千高原》（德勒兹和瓜塔里），Thousand Plateaus，A（Deleuze and Guattari），58，253，266n

前苏联，Soviet Union，68，79，96，275。参见前苏联解体后

的世界秩序

前苏联解体后的世界秩序，postSoviet world order，2，3，25，102，275，276；其中非联盟政治的消失，372；其中的女性主义，114，250；其中的移民模式，393n；多元文化主义与，169n；其中的民族国家，95；私有化与，357；其中的资本主义的重新编码，92。参见前苏联

《前资本主义生产方式》（海因兹和赫斯特），Pre-Capitalist Modes of Production（Hindess and Hirst），93

强奸，rape，300

强森，芭芭拉，Johnson，Barbara，132

乔杜里，阿吉特·K.，Chaudhury，Ajit K.，273

琼斯，威廉，Jones，William，8

去疆域化，deterritorialization，279

全球化，globalization，金融的，3，18n，89，190，208；作为美国化，361；亚细亚生产方式与，96；其中的资本主义和社会主义，70；国家的去权威化与，220；欲望作为用词不当与，252；作为“发展”，79；本质主义政治与，259；性别与发展，200——201；全球性与，164，363——364；现代化与帝国主义，290；多元文化自由主义与，397；民族解放与，309——310，311；“后民族主义”与，381；对它的抵抗，413；属民与，102，255；技术与，366；信息通信与，275；跨国性与，357；作为贡税制度，95

全球性，globalit y，356，358，363——364，382

权力，power，103——104，249，252，264；阶级利益与，263；福柯论，254，265，278；知识与，215；马克思主义作为对其分析，315

权力——知识（使有意义的能力），pouvoir-savoir（making-senseability），120——122，164，356，370，390

《权利哲学》（黑格尔），Philosophy of Right，The（Hegel），39

热内，让，Genet，Jean，17n

人的名字，name of Man，5，6，34

人口控制，population control，68，385，390，416

人类学，anthropology，29n，67，153，170，196，242，245，388；种族划分与，60；人种志/人种学与，73n，191；人类学中的本土提供信息者，n，49，142；结构主义的，109——110

人类与动物的分界，human，boundary with animal，121，125，187，285

人文主义，humanism，17，60，98，109，171，250，322n

人种学，ethnography，6，49，58n，70，67，191，386

认识论，epistemology，41

认识图表，epistemograph，41

认同，identity，6，27n，73；想要的，261；差异与，340，341，344；英国文化认同，133；本质主义与，282；历史与，238；其混杂，155；帝国主义与，125——126，127；多元文化与，334；发展的叙事与，371；民族的，64，426；民族主义与，188，247；后殖民精英与，359；女性的，112

认知，cognition，10，22——23，25，26

日本，Japan，338——340，343——346，352

《如何用词句来行动》（奥斯汀），How to Do Things with Words（Austin），426

瑞典，Sweden，373——374，375

萨特，让——保罗，Sartre，Jean-Paul，171，173，208，327

萨义德，爱德华，Said，Edward，95n，265，270

色差，chromatism，164——166，291

森，阿马蒂亚，Sen，Amartya，379

《沙恭达罗》（迦梨陀娑），Sakuntala（Kalidasa），42

刹帝利种姓，Ksatriya caste，57

莎士比亚，威廉，Shakespeare，William，37，117

商品——形式，commodity-form，68n，75，78，177，317，387

商业主义，mercantilism，212，221n，225，290，394，413

上帝，God，23，26，52，63；之死，98；作为父亲，30；作为统治者，36；犹太——基督教的，280；作为人的创造者，133，134；其生产，34

舍摩国王妃，Rani of Sirmur，201，208，209，222，233，239，241——244，407；档案中的，231，234，236——237，246——247；作为英国帝国主义的工具，207，228，269，308；作为知识的对象，227

社会工程，social engineering，96，135

社会构成，social formations，103

社会科学，social sciences，3，9，84

社会文本派，Social Text group，99

社会性别/区分社会性别，gender/ gendering，85，88，104——105，176——177；殖民主义与，227；发展与，290，409；民族主义与，272

社会主义，socialism，88，357，387；马克思对其目标，78；与资本主义的关系，67，76，80，83，245，430；第二国际，373，416

身份政治，identity politics，69n，374n

身为人母，mothering，181，182——183，193

深渊，abyss，自然的，14——15，21，23，24，30

神圣的法，divine law，189

神学，theology，429

审美判断，aesthetic judgment，135

生产方式，modes of production，76，82；对其批判，72，93——94，95；文化与，316；启蒙语境，103；其叙事，219——220，244——245，276，290；革命与，83。参见亚细亚生产方式

《生产方式和社会构成》（海因兹和赫斯特），Mode of Production and Social Formation（Hindess and Hirst），93——94

生态，ecology，87，366，380——382，385，390

生育权，reproductive rights，68

《圣典薄伽梵歌》，Srimadbhagavadgitā，37，38，42，45——47；文化表达与，61——65；黑格尔与，39，43——44，47——49，52——54，58，64，209

剩余价值，surplus value，261，263，278，279，328，387

《失乐园》（弥尔顿），Paradise Lost（Milton），137

时间，Time，37——38，45，48n，55，67；扬弃与，60；劳动和价值与，178；作为法，43，51；在马克思的著作中，81

时间图表，chronotypography，66

时尚，fashion，337——342，352，412

实践理性，practical reason，32，36，37，136，326；其双重束缚，22，25；文学中的，135

《实践理性批判》（康德），Critique of Practical Reason，The（Kant），10

实证主义，positivism，260，262，273，282，283

史诗叙事，epic narrative，46——47

使用价值，use value，261，263

世界新秩序，New World Order，13n，274

“世界形成”，“worlding”，114，115n，118，200，211，228，428

世界银行，World Bank，372，378——379，416；债务劳动与，418n；社会性别与，200n；工会与，382；对其抵抗，85，377

世贸组织，World Trade Organization（WTO），102，370，378，415

手淫，masturbation，52n

首陀罗种姓，Sudra caste，57

书写，writing，38，188，192，281，348，425

书写结构，graphematic structure，321——322，327，348

疏离，Entfremdung（estrangement），59，60

属民，subaltern，67，68，89，102，104，117，242，在英国统治的印度，215，216；知识分子与，255，257；在后殖民印度文学中，140——146；多元文化与，405；心理分析与，107；压制其声音，353，373，386，412；言说与主体性，269——270，272——273，281，308——309；对殉葬意识形态的扬弃，306——308；投票与，309——310

属下性，subalternity，141，201n，271n，309，310

私有化，privatization，392n

斯大林，约瑟夫，Stalin，Joseph，79，83

斯皮尔，珀西瓦尔，Spear，Percival，222

苏莱曼，苏珊，Suleiman，Susan，181

所记，smriti，293

所闻，sruti，293，301

索绪尔，费尔迪南·德，Saussure，Ferdinand de，424

他性，alterity，8，76，196，328；绝对的，241；绝对命令与，123；本土提供信息者与，352；激进的，290，425，426

他者，Other，7，9，110；其同化，280，281；欧洲作为，199——200；欧洲的，265——266；女性主义者与，113；在《弗兰肯斯坦》（雪莱）中，138；知识分子与，249，250，268，270；尚未成人，122；种族的，30，147，185，197；自我与，126——127，130，138，171，209，211；自我团结的，207；作为主

体，268；“第三世界”作为，278

塔帕，罗米拉，Thapar，Romila，228

泰戈尔，拉宾德拉纳特，Tagore，Rabindranath，296

汤普森，爱德华，T h o m p s o n，Edward，230，231，296，303，304

陶席格，迈克尔，Taussig，Michael，28n

《天鹅》（波德莱尔），“Cygne，Le”（Baudelaire），148——154

《天路历程》（班扬），Pilgrim’s Progress（Bunyan），124

同伴友爱，companionate love，116

童工，child labor，415——418，419——420

统治，domination，263，278，293

土著，Aborigines：澳大利亚的，26，49，352，385，404；印度的，141——142，144，145，228，229，236，384——385，419n

托洛克，玛丽亚，Torok，Maria，5

晚期资本主义，late capitalism，317，328，348

万隆会议（1955年），Ba nd u ng conference（1955），375

《往世书》，Purānās，42，298

威廉斯，伯纳德，Williams，Bernard，46，194

威廉斯，雷蒙，Williams，Raymond，4，69n，99，314，325

威廉斯，帕特丽夏，Will ia m s，Patricia，386，389

微逻辑，micrology，263——264

韦伯，马克斯，Weber，Max，57n

维吉尔，Virgil，149，152

魏复古，卡尔，Wittfogel，Karl，71，88

文化，culture：开始成为人类，30；康德论，12——13；物质的与精神的，61；多元文化与，334，353——358；自然与，264，385；后现代主义与，312——320；原始人与，14；理性与，31

文化相对主义，cultural relativism，6

文化研究，cultural studies，196，208，374——375；语言与，397；民族（后殖民）的，99，359——360；南北交流与，200；跨国性与，104，414

文化主流，cultural dominants，313——315，338，347，348

文明，civilization，61，91，93，117

《文明的不安》（弗洛伊德），Un-ease of Civilization，The（Freud），5

文学，literature，8，369，404，428——429；档案与，203；历史书写与，205；帝国主义与，113——115；“民族主义”的，205；女性与，112——113

文艺复兴，Renaissance，7，162——163

文字学，grammatology，428

乌托邦，Utopias，316，318，411

无产阶级，proletariat，68n，69n，74，75，92，275，278

无器官身体，body-without-organs，76，105，106，252，328

无意识象征，Unconscious Symbolic，71，80

物神崇拜，fetishism，134，177，204，317

物种——存在，Species-Being，76，78，79，80，81，379，388

物种——生命，Species-Life，76，79，80——81，106，379，388

西班牙，Spain，I7n

西德，West Germany，8n

西方世界，Western world，17，88；确定的，6；其中的女性主义，112——113；日本与，240，344；其物质与精神文化，61；作为主体，248；其中的科技，365

西罗特，蒙甘，Serote，Mongane，194

西苏，埃莱娜，Cixous，Hélène，176

希瓦，范达娜，Shiva，Vandana，87n，103

席勒，弗里德里希·冯，Schiller，Friedrich von，15——16，30——31，325

夏斯特里，马哈马霍帕迪亚雅，Shastri，Mahamahopadhyaya，230，268

先锋派，vanguardism，176，196，357

现代性，modernity，28n，33，61，368

《现代印度史》（斯皮尔），India（Spear），226

现代语言协会，Modern Language Association（MLA），169

现代主义，modernism，313，315，317，333，361

现象表现，phenomenal representation，56

现象性，phenomenality，53，56，58，103

想象的，imaginary，the，128

向欧洲中心迁徙的经济移民，Eurocentric economic migration，79，209，277n，357，363n，395，405

“象形文字研究者的偏见”，“hieroglyphist prejudice”，280，286

象征（弗洛伊德的），Symbol ic（Freudian），5，128

象征（黑格尔的），Symbolic（Hegelian），47，58，71，80

消费主义，consumerism，275——276

歇斯底里，hysteria，134

写，écriture，320，348

心理传记，psychobiography，110，154；基督教的，124，139；女性主体的，117；印度的，52n，298；殉夫自焚与，274，285n，286n，291

心理分析，psychoanalysis，4——5，109——110，217，247；对其批判，106——107；欲望与，105；人种学与，58n；规范男性主体与，128；“政治无意识”，208n；移情，206——207，208

《心理分析语言》（拉普朗什和彭塔力斯），Language of PsychoAnalysis，The（Laplanche and Pontalis），4

新荷兰人（澳大利亚土著），New Hollander，26，30，32，

35，36，394。参见土著；火地岛居民

新黑格尔主义，neo-Hegelianism，326

新女性，New Woman，157，158

新批评，New Critics，203——204

新社会运动，New Social Movements，381

新移民，New Immigrant，393——394，398——399，402

新哲学，New Philosophy，249

新殖民主义，neocolonialism，2n，85，177，190，359，361，398；确定的，3，172；其话语，225；社会性别化与，105n；意识形态与，255；其萌发，413；知识分子与，118；跨国公司与，399

新自由主义，neoliberalism，357

信念，faith，36，37

信息通信，telecommunications，275，365，370

性别主义，sexism，32n，52n，274，391

《性史》（福柯），History of Sexuality（Foucault），103，304，353n

性欲作为劳动力，sexuality，as labor power，181——182

虚假意识，false consciousness，254

叙事，narrative，3，185——186，193；资本（主义）的，89，328；编码与解码，108；其危机，340；文化历史与，312——313；欧洲主流主体的，8——9，359；将主体排除在外与，9；在《弗兰肯斯坦》（雪莱）中，137，139；历史的，71，78，111；帝

国主义的，65；合法化与，368；《摩诃婆罗多》的，46；生产方式与，6，290，330；叙事终结，368；心理分析与，4

雪莱，玛丽，Shelley，Mary，115，132——140，153

殉夫自焚（寡妇殉葬），sati（widowself-immolation），232，234——236，238，267，274，289；现代印度焚烧新娘，307n；英国废除之，285，287，290，296，298；英国与其合作，295——296，297；《摩奴法典》与，292——294，298；印度法与，297，298——302；在现代印度，294；对其意识形态的扬弃，306，307。参见自杀

《殉夫自焚》（汤普森），Suttee（Thompson），231，303

雅利安人，Aryans，63，64，229，232，236

亚伯拉罕，尼古拉斯，Abraham，Nicolas，5

亚当，约翰，Adam，John，213，225，226

亚里士多德，Aristotle，196n，197n，370n，424

亚细亚生产方式，Asiatic Mode of Production（AMP），71——73，79，80，110，290；德勒兹和瓜塔里论，107——108；图表的，343；帝国主义与，89——90；在印度，86——88；马克思的观点，85，102；原始公社与，82——83；越界潜能，92——97；价值形式与，101。参见生产方式

亚洲，Asia，94，357

阉割，castration，134

延异，différance，3n，112，175，241，424；他性与，425，426——427；资本主义的与社会主义的，67，70，83，85，89，245；知识与，199

言说，speech，26，186——189，257，269，321，425

言说行动理论，Speech Act theory，424，426

扬弃，sublation/aufheben，50，53，56，60；存在与，59；延异与，70；在黑格尔的著作中，78——79；对殉葬意识形态的，306，307；在马克思中，74，76，77——78，79——80，90，327——330；纳斯卡线条与，351

阳具，phallus，80，134

阳具中心主义，phallocentrism，350——351

耶稣，Jesus，63

叶芝，威廉·巴特勒，Yeats，William Butler，19

一神论，monotheism，31，42n

伊格尔顿，特里，Eagleton，Terry，122，124，322

《伊利亚特》，Iliad，368

伊斯兰教，Islam，88，96

艺术，art，256，316，404，428；黑格尔论，40，41；印度的，48n；康德论，19——20；极简主义，347——351；后现代，324，325

异化，Entäusserung（alienation），59

异质性，heterogeneity，314，315，316，320

意大利，Italy，269

意识，consciousness，261，273，274。参见阶级意识

意识形态，ideology，64，66，75n，76，77，205，265；联盟政治与，279；阿尔都塞论，252——253；其消费主义，275——276；对其批判，217，249，257；作为错误仪式，254；社会性别

与，68；帝国主义与，215；马克思对其批判，106

《翼龙，普伦·萨海，帕沙》（黛维），“Pterodactyl，Pirtha，and Puran Sahay”（Devi），140——146

因特网，Internet，300，325，393

隐匿真相，subreption，11，12，20，23，24

印度，India，37，46，344，373，389；其土著人口，141，384——385；其艺术，41——42；其亚细亚生产方式，72，86——88；在波德莱尔的诗歌中，154；英国的，201，202，205，209——211，224，240，241，295；其基督教化，216；与孟加拉的对比，413——414；其解殖，363；流散知识分子与，67n；东印度公司与，220——221；社会性别化与例外主义，58；印度法，267——268，288；独立的，240；文学中的，131，136，158——162；民族身份与，141n，221，222，247；其中的宗教与权力，383；其表达，303——304；其刻板形象，232

印度法，Hindu Law，267——268，288，297

《印度法原理》（穆拉），Principles of Hindu Law（Mulla），302

印度教，Hinduism，42n，53n；英国帝国主义与，229，230；在文学中，141，144，145——146；民族主义与，62——65，96，210n，228n，240，241，289n，362——363，373——374；哲学与，54n；殉葬与，235——236，295n，297，298——302；社会行为与，58

印度尼西亚，Indonesia，66n

《印度生活观》（拉达克里希南），Hindu View of Life，The（Radhakrishnan），62，63

印度斯坦的语言，Hin dust hani language，162

印加文明，Incan civilization，117

英国，Britain（England），7，8，99，119，154，172；其女性主义，282；虚构的，127；对印度的统治，235——236，270；罗马帝国与，246；语言中的学术，162n；文理与殖民主义，409，410

英国银行，Bank of England，101，102，179

英国治下的和平，Pax Britannica，201——202

用词不当，catachresis，53，142，179，254，285；定义的，14；作为欲望，251——253；书写的，322；作为历史，331；印度民族身份与，141n——142n；心理分析与，207；作为受限于时间的命名，188；价值与，105，251

犹太教，Judaism，63

犹太教——基督教神话，Judeo-Christian myth，280

“有色妇女”，“women of color”，165，168

宇宙形式之幻影，viswarūpadarsana（vision of universal form），54

宇宙学，cosmograph，54

语法，grammar，56

语言，language，215，322，379，425；其习得，187；他性与，8；差异与，73n；话语与，265；全球化与，397；在印度与孟加拉，413；作为暗喻，404；其起源，72；结构主义与，424；翻译与，162

语言学，philology，8

语音中心主义，phonocentrism，149

《浴血重生》（西罗特），To Every Birth Its Blood（Serote），194

欲望，desire，20——21，103，105，249，264；作为用词不当，251——253；与利益一致，258；信念与，24；克利须那的看法，51；法与，216，217；心理分析的移情及，206；理性与，35；其所在，207；女性的，302

欲望——生产，desiring-production，105，106，108

寓言，allegory，53，127，132，137，140，156n，180，324，346，410——411，414

原始共产主义，primitive communism，82——83

原始人，primitive man/raw man，13，14，26，32，123——124

《阅读的寓言》（德·曼），Allegory of Reading（de Man），34

越南，Vietnam，378

《藻海无边》（里斯），Wide Sargasso Sea，114，125——132，146

责任伦理，responsibility，ethics of，355n，382，427

增补，supplementation，22，23，37

詹明信，弗雷德里克，Jameson，Fredric，99，105n，244，398，411，412；论亚细亚生产方式，71——72，79，97；论“政治无意识”，208n；论后现代主义，312——320，322，324——238，330，332，347——349，421；“第三世界文学”与，109；论美国“怀旧电影”，202

战争，war，35

召唤，interpellations，112，116，164

哲学，philosophy，8，123；基督教与，31；解构与，423；历史与，90；在印度，54n；文学与，112；边缘性与，175；政治与，16——17，33；表达与，256；科学的，365；物种——存在与，78；其扬弃，74；崇高与，24；目的论与，20

真实，Real，the，5

正法，svadharma，57n

正义，justice，247，328；作为他性，426；在资本主义社会中，395，398；生态的，380——382；历史学家与，301n；家庭工作与，391；不可能性，199，246；法与，427；合法化与，368

政治，politics，20，256，259，276——277，278，368

政治经济，political economy，60，87，90，109——110，177，257

《政治经济学批判大纲》（马克思），Grundrisse（Marx），75，80，326

《政治无意识》（詹明信），Political Unconscious，The（Jameson），267n

《政治自由主义》（罗尔斯），Political Liberalism（Rawls），281

知识，knowledge，94，216，266；差异与，199；帝国主义与，267；其局限，291；民族的，349；其对象，227，304；权力与，103，104；其生产，360；在《圣典薄伽梵歌》中，52

“知识”，“episteme”，288

知识分子，intellectuals，250，259，265——266，268，270，272

殖民主义，colonialism，1，88，177，274；生物多样性与，391；资本与，246；色差与，167；其教化使命，223n；确定的，172；对其否定，63；在印度，201，202，205，209——211，224，240，241，295；康德的看法，13n；民族主义与，60——61，82；政治与经济，225；成为替罪羊，371；在南非，190——191；言说与，187；不均衡发展与，85；其价值编码，190

中国，China，72，82，83，88，249n，344；“中国”作为指涉，246，331——335，375

“中国偏见”，“Chinese prejudice”，280

种姓制度，castes，57，58，141，165——167，230，286n，298

种族，race，13n，32n，112，227，231，282；差异与，73n；其话语，229；殉夫自焚与，285，287，289，303；作为物种，26

种族隔离，apartheid，190

种族特性，ethnicity，30，60，110

种族中心主义，ethnocentrism，306，354

种族主义，racism，52n，94，121，373；色差与，164——165；马克思主义与，274；移民与，382；多元文化主义与，397；民族主义与，96；颠倒的，377

重农主义，physiocracy，212，225

主仆关系，master-slave relation，140

主体，Subject，16，58，112，263，286；作为历史作用者，71；殖民地的，33n，127，140，187，215，266，268，359，360；其建构/构成，133，134，139，164，235，257，283，

298，303；文化与，14；之死，347，348；（去）中心的，320，322——324，347；本质主义的，306；伦理的，244；欧洲作为，199——200，265；将其排除在外，9；其社会性别化，324——325；具有地理政治差异的，31；全球化的，223n，243n；黑格尔对其批判，258，264；意识形态的，252，356；对其“召唤”，116；康德的，10，135，136；多元文化的，256n；自然作为，76——77；规范男性的，128，133，176；本体的，26n——27n，32，34，36，78；后殖民的，33n；权力与欲望与，264——265；自我认同与相同，113；未区分的，254；西方的，27n，248

主体——位置，subject-position，313，339，341，343

主体性，subjectivity，40，116，346

传记，autobiography，6，132，153，208

《追忆似水年华》（普鲁斯特），Remembrance of Things Past（Proust），142

资本，capital，80，100，212，245n；资本家与其关系，77，258，262；金融的，220；其顺势疗法本质，101；工业的，100；国际劳动分工与，269；民族经济与，380；其规范逻辑，72；价值与，103

《资本论》（马克思），Capital（Ma r x），74，75——76，79，99——103327，328，329，387

资本主义，capitalism，3n，67，68，330，398；土地资本化，87，179；殖民主义与，87；其兴起，108；其剥削与控制，263；帝国主义与，281；工业的，201，274，317；马克思主义与，83；跨国资本的，316，330，341；父权制与，233n，237，296，304；后工业的，84；其重新编码，354n；鲁滨孙·克鲁索与，177；社会主义与，245；扬弃与，327——330；作为“虚弱”封建主义的增补，90；其技术与合法化，365。参见政治经济；后福特主义

资产阶级社会，bourgeois society，31，174，221

自然，nature：艺术与，348，349，351；对其认知，10；文化与，385；生态与，382；家庭与，261，264；作为女性原则，52；其无限，14——15，21，23，24，30；在马克思中，76——77，80——81，289——290，328——329；作为母亲，30；其目的性，22，25；与自由的关系，135；两性差异与，15n；在《圣典薄伽梵歌》中，52；其中的崇高，12，14，20；目的论与，20——21

自然法，natural law，189

自然神学，physicotheology，23

自然哲学，natural philosophy，135，136，138

自杀，suicide，45n，292——293，297，306——308。参见殉夫自焚

自体本性，svabhāva，57n

自我表现，self-representation，7，9，73，163，165；英国殖民主义与，409，411；文化的，340——341；美国边缘的，396；其政治，318；重新划定疆域，240；美国与解殖，360

自我批判，autocritique，121n，170，200

自我认同，self-identity，78

自我影响，auto-affection，52

自我指涉性，autoreferentiality，318

自性，ipseity，76，424

自由，freedom，21——22，24，327——330，388

自由主义，liberalism，388，396——398，402

“自知”（黑格尔），“self-knowledge”（Hegel），40

宗教，religion，20，215，230；比较的，8；生态公平与，382——383；民族主义与，64；哲学与，31，54n——55n，123

宗教激进主义，fundamentalism，religious，60，65，176，364，373

《总览》（阿克曼），Repository（Ackerman），119

作者之死，author，death of，98

作为侵犯的翻译，translation-asviolation，162——164

分享译林更多好书：

- 官方微博：@译林出版社
- 豆瓣小站：http://site.douban.com/yilin
- 官方微信：

您有任何意见及建议，欢迎您通过以上方式与我们联系！

HUMANITIES
SOCIETY

人文与社会译丛

THE ETHICS OF IDENTITY

认同伦理学

Kwame Anthony Appiah

[加纳] 夸梅·安东尼·阿皮亚 著 张容南 译

刘东·主编 彭刚·副主编

译林出版社

版权信息

The Age of Enlingtenment by Isaiah Berlin
Copyright © 2002 by The Isaiah Berlin Literary Trust and Henry Hardy,
Editorial Matter by Henry Hardy
This edition arranged with Cyrtis Brown-U.K.
through Big Apple Agency
Simplified Chinese edition copyright © 2010 by Yilin Press,Ltd
All rights reserved.
著作权合同登记号 图字：10-2010-055号

书　　名　启蒙的时代：十八世纪哲学家

作　　者　【英国】以赛亚·伯林

译　　者　孙尚扬　杨深

责任编辑　陈锐

出版发行　译林出版社

ISBN　　978-7-5447-2697-9

关注我们的微博：@译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

导论

当人们提出有关自己或他人的问题时——尽管这些问题迥然相异，却具有一些共同特征——哲学问题便应运而生。这些问题往往是非常一般性的，包括一些原则问题，并且很少或者根本不关心实际功用。但是，使这些问题更具特征的是：似乎没有明显的普遍为人接受的程序以便回答这些问题，也没有任何我们可以自动求助的专家能解决这些问题。的确，关于这些问题本身，有一些独特的东西；那些反躬自问的人对他们需要什么样的答案，甚或对怎样着手去发现这些答案似乎没有任何把握。举个例子：如果我们问“1955年在冰岛发现了大乌鸦吗？”，我们知道如何开始回答这个问题——正确的答案必须基于观察，而博物学家正是我们能够求援的专家。但是，当人们问“宇宙中有物质客体吗？（或者，也许相反，它是由种种心灵及其状态构成的吗？）”，我们采取什么步骤解决这个问题呢？表面上，这两个句子仍有一种相似性。再者，如果我问“滑铁卢战役发生在十七世纪吗？”，我们知道怎样去寻求相关的证据。但是，当被问及“宇宙在时间上有开端吗？”，我们该怎么办呢？我们晓得怎么回答“你敢肯定他认识你吗？”，但是，如果有人想知道“我能永远明了另一个人头脑中所发生的一切吗？”，我们怎样给他一个满意的答案呢？回答“为什么爱因斯坦的理论优于牛顿的理论？”比回答“为什么科学家的预言比巫士的预言更为可信（或者相反）？”容易；回答“等式x2＝2的正数根是多少？”比回答“有无理数吗？”容易；回答“‘蒙昧主义者’一词的精确意义是什么？”比回答“‘如果’一词的精确意义是什么？”容易；回答“我应该怎样修理这台损坏的打字机？”比回答“我（或者一般意义上的人）应该怎样生活？”容易。

在上面各例中，试图回答每对问题中的第二个似乎都要遇到障碍。正如每对问题中的第一个都有证据充分、广为接受的求解方法一样，第二个问题却没有这种方法。然而，这些问题似乎相当明确，而且对一些人来说，这类问题已经表明它们是令人迷惑不解的，而且着实使人萦怀烦恼。那么，为什么要得到一劳永逸地解决这类问题的答案有如此之多的困难，并且这些问题世世代代总是不断以新的形式出现呢？想提供明确的答案却又屡试不得，由此而产生一种印象：哲学中没有进步，而只有意见的主观分歧，没有发现真理的客观标准。

这些问题及用来提供答案的方法的历史，实际上即是哲学史。不

同时代的不同思想家们，都试图在各种观念的构架中，通过各种方法达到关于这些问题的真理，而这些观念的构架和方法，即这些问题本身得到解答的方式自身，由于众多力量的影响而嬗变。这些力量中有年代稍早的哲学家所给的答案，时下流行的道德、宗教和社会信仰，以及科学知识的状态，最主要的还有当时的科学家们所运用的各种方法，尤其是当他们取得了惊人的成就并因而使他们的理解影响他们自己及后代的想象时。

这些问题的一个基本特性是——这一点似乎只是在我们的时代才变得更加显著——无论如何，它们都既不是经验的问题，也不是形式的问题。也就是说，哲学问题不能像经验的问题——无论是科学的还是常识性的——那样通过引证观察结果或经验来予以回答。诸如“什么是至善？”，或者“我怎么能肯定你的感觉与我的感觉相似？”，或者“我怎么能肯定在任何时候都真正地理解你所说的一切，而不只是在我看来是这样？”。这些问题从表面上看，是不能由人类知识的两个伟大工具中的任何一个来予以回答的，这两个工具一个是以经验为根据的研究，另一个是用于形式科学的演绎推理——比如说出现在数学或者逻辑或者语法规则中的那类论证。

确实，几乎可以说，与科学相关的哲学史部分地存在于把那些要么是经验的（归纳的）要么是形式的（演绎的）问题从大量充塞着人们头脑的问题中清理出来，并且把它们归在与之相关的经验或者形式科学的名下。正是通过这种方式，诸如天文学、数学、心理学、生物学等才从哲学的母体中分离出来（它们曾经是哲学的一部分），并开始了作为独立科学的富有成果的事业。只要这些科学解决它们的问题的各种方法尚不明晰，因而易于与其他和它们相对而言少有共性并且彼此间的区别也尚未充分辨明的问题相混淆，它们便滞留于哲学的领地。科学和哲学二者的进展似乎与经验的和形式的成分在其适当领域的累进分配密切相关。然而，由于通常留下没有得到解决（主要是没有得到分析）的问题的核心，这些问题的普遍性、模糊性，最主要是其显著的（或真实的）在经验或形式上的不可解性，赋予它们一种特有的状态，我们倾向于称之为哲学的状态。

达到对这一真理的认知（如果它是一个真理的话）历时甚久。自然的倾向乃是将哲学问题与其他问题一视同仁，并认为哲学问题可以通过类似的方法，尤其是通过在回答这些“其他问题”时甚为成功的方法予以解答。事实上，这些“其他问题”要么呈现为经验的问题，要么呈现为先验问题，尽管二者的区别并不总是被自觉地划分开来。当人类探究的一些分支比如物理学或生物学通过运用这种或那种新的收获丰富的方法，从而赢得令人注目的成功时，总有人试图也将类似的方

法用于解决哲学问题，其结果难料。这种企图是人类思维史中一个持久的因素。因此，十七世纪数学方法所取得的史无前例的成功影响了哲学，这不仅是因为当时数学没能明确地从哲学中分离出来，而且因为数学方法也被用于哲学，这种方法即是按照固定的规则从“自明”的公理出发所进行的演绎、内在一致性的验证、先验的方法，适于数学的明晰而严格的标准；这种方法用于哲学的结果是，上面这种特定的模式在这时期的哲学中，也在当时的自然科学中占据统治地位。它导致了引人注目的成功和失误，因为对这些方法的狂热和盲目的运用在一个领域里能取得丰硕的成果，但当它被机械地用于另一个领域里时，并不必然类似于第一个运用这些方法的领域那样产生相同的结果。如果说统治十七世纪的是数学模式，那么，在十八世纪到处被模仿的则是力学模式，更准确地说，就是牛顿的理论体系。事实上，哲学问题是独具特色的，它之类似于力学问题并不多于它类似数学（或生物学，或心理学，或历史学）问题；然而，一个模式与另一个模式对哲学的影响却是非常不同的。正是这一点形成了本书收录的所有非常不同的哲学家的共同特征。

十八世纪也许是西欧历史上认为人类的无限知识这一目标唾手可得的最后一个世纪。上世纪物理学和数学的空前发展改变了普遍持有的关于物理世界的本质，甚至关于真实知识的本质的看法。这种转变是如此之甚，以至于这个时代仍然像一道关卡一样横亘于我们和在它之前的年代之间，并且使得中世纪甚至文艺复兴时期的哲学观念看起来遥远模糊，奇异怪诞，有时甚至不可理喻。将数学的方法和语言运用于感觉所揭示的可测性质一时成为发现与解释的惟一可靠的方法。笛卡尔和斯宾诺莎，莱布尼茨和霍布斯，全都期求赋予他们的论证以数学式的结构。一切能说的必定可以用带有数学性质的语言陈述出来，因为缺乏精确性的语言可能会隐含谬误和含糊性、大量混乱的迷信和偏见，这些正是令人生疑的神学和其他形式的关于宇宙的独断学说的特点，而新科学已逐渐清除并取代它们。牛顿的影响是最强有力的惟一因素，这一状况一直持续到十八世纪。牛顿完成了解释物质世界这一没有先例的任务，这一任务也就是通过相当少的几条关于宏观领域和力的基本规律，使得至少在原则上去确定宇宙中每一物质实体的每一质点及其运动状态成为可能，并且还要一定程度的精确性和简明性，这是此前人们不曾梦想过的。现在，秩序和明晰性君临物理科学的王国：

> 自然和自然规律隐没在黑暗中。
>
> 上帝说，要有牛顿！万物俱成光明！

然而，形而上学、逻辑学、伦理学，以及所有与人类社会生活相

关的古代学科却仍停留在一片混乱之中，臣服于以往冥顽不化的时代的思想和语言的混乱。那些被新科学解放出来的人们理应寻求将他们的方法和原理用于那些显然比外在世界更加急需秩序的课题上去，这是自然的，也确实是几乎不可避免的。的确，这一任务至关重要：因为如果没有一幅关于人类心灵的基本“能力”及其运用的可靠、清晰的图画，我们就不能确定应该怎样去界定人类知识的来源及其限度，也不能确定知识的各种形式之间的关系。除非弄清这些问题，否则无法彻底揭穿不学无术又假充内行者之流的主张，也不能将关于物质世界的新图画与对人类甚为重要的其他问题——道德行为、美学原则、历史和社会政治生活的规律、情感和想象的“内在”活动方式，以及其他一切对人类具有头等重要性的问题——充分地联系起来。一种关于自然的科学已被创立，而关于精神的科学也得以创立。二者的目标必须保持同一：在观察（“向内的”或“向外的”）的基础上，必要时在实验的基础上形成一般规律；当形成了这些规律时，由此出发演绎出一些特殊的结论。对每一个真实的问题都有过众多的错误解答，但只有一个是正确的，一旦发现了这个正确的解答，那它就是最终的——放之四海而皆准；最需要的乃是一种可靠的发现答案的方法，而举世无双的牛顿先生已经运用过与这种描述相符的一种方法，如果他的仿效者遵循同样的箴言，也将在人类精神领域里获得并不亚于牛顿的丰硕成果。如果诸种规律是正确的，它们赖以立脚的观察是可靠的，推理是合理的，那么，正确且无可辩驳的结论，将提供关于这迄今为止尚无人探究的王国的知识，并将一改目前无知而又毫无根据地加以推测的混乱状态，从而获得一种各个因素在逻辑上互相关联的明晰而又首尾一致的体系——自然的神圣和谐的理论版本或者类似的东西。而这种神圣和谐对出于人类的无知或懒散或任性的观察是隐而不现的。对一个理性的动物来说，理解它即是在他的所有信念和行动中遵从它，因为只有这样，才能使人幸福、合乎理性且自由无拘。

重要的是，在相信研究结果之前必须保证其手段的效力。这一认识论上的偏好成为从笛卡尔提出怀疑方法一直到十九世纪欧洲哲学的特点，并且在十九世纪哲学中仍是一种强烈的倾向。将有关人类知识的各种形式及其范围的研究成果直接用于政治学、伦理学、形而上学、神学等传统学科，旨在一劳永逸地结束它们的困境，是十九世纪的哲学家们竭力完成的规划。他们尝试运用的原理乃是十七世纪新的科学规范：如果没有实验证据，就不会有来自在中世纪被奉为金科玉律的“自然的”原理的先验演绎，诸如“所有物体在不受任何外力作用的情况下将渐趋静止”，或者为了自我完满天体运行的“自然”轨道必然是圆形的。建立在观察（如由丹麦天文学家第谷·布拉赫搜集的大量资料）和实验（伽利略自己进行的）基础上的开普勒或伽利略定律与这些“自然的”原理是矛盾的。这种对观察和实验的运用需要采用精确的

测量方法，并且导致将许多不同的现象用非常精确的、以数学术语普遍地形成的定律联系在一起。其结果是：只有实在的可测量的方面才被认为是真实的，即被认为是可以用方程式描述出来的，这些方程式将现象的某一方面的变化与其他现象的可测量的变化联系起来。认为自然是由不可化减的特性与不可逾越的“自然的”品种复合而成的整个观念最终被抛弃了。亚里士多德的终极因范畴被当做不科学的东西抛弃了，而且实际上在涉及到没有意志和目的的无生命实体时，这一范畴被当做不可理喻的东西抛弃了——终极因范畴是根据每一个客体实现自己的内在目的或外在目标的“自然”倾向而对现象所作的解释。这种解释也是对客体为什么存在及它试图履行什么样的功能等问题的回答——而对这些观念在原则上不能找到任何经验的或实验的证据。那些形成现象的并存状况的规律——各种事物和事件之间被观察到的秩序和联系——足以描述宇宙中一切可以描述的东西，预测一切可以预测的东西，而不必引入不可感触的实体和力。空间、时间、质量、力、动量、静止等力学术语，逐渐取代了终极因、实体形式、神圣目的和其他形而上学概念。中世纪的本体论和神学那套玩意儿被完全抛弃了。人们转而支持有关宇宙被呈现给感觉或以其他方式被测量或推论的方面的符号论。

这种态度不仅在洛克和休谟的著作中，而且在贝克莱的著作中都是极其清楚的。洛克和休谟对自然科学敬重备至，贝克莱则深切地关注着否定自然科学的形而上学预设。对牛顿，实际上是对牛顿以前的物理学家来说，物质世界可以根据统一的微粒加以描述，而微粒运动的规律即是它的相互作用的规律。洛克对这些物理学家的著作可能相当了解。英国经验主义哲学家们的著作逐渐统治了欧洲人的思想，这些哲学家们采用了心灵这一概念，心灵被认为仿佛是一个盒子，其中包含了与牛顿的质点相似的精神等价物。这些精神的质点被称做“观念”。这些观念是清晰的、独立的实体，是“简单的”，没有任何可被分离的部分，就是说，它们是字面意义上的原子，来源于外在世界，就像沙粒落入沙漏一样降临于心灵之中。在心灵中，这些简单观念或者继续保持独立，或者被复合而形成复杂观念，就像外界的物质客体是被分子或原子的复合物化合而成的一样。洛克试图弄清我们心灵中观念起源的历史，并对心灵中观念的活动及诸观念彼此之间的结合与分离加以解释，就像一个当代化学家分析化合物的成分及其物理运动一样。对洛克来说，思维，至少是反省的思维，是一种与接纳外在世界的有形的眼睛相对应的内在的眼睛。当洛克把知识界定为“对观念的联结和符合或不符合及不相容性的知觉”时，他把这种“知觉”设想成能分辨两个观念——就好像它们是可分辨的微粒一样的某种东西，而内在的眼睛因此便能看清这些观念是否符合，以及断言这些观念的联系的命题是否正确，正如外在的眼睛能辨别两个有色物体并能看清二者

的颜色是否相称一样。当贝克莱批判洛克抽象的一般观念理论时，他主要攻击的是这样的想法：既然观念是实体，那么就会存在一个并不是绝对确定的印象的观念；而且，在贝克莱看来，洛克为了解释一般名词怎样具有意义而援用的“抽象观念”在字面上就是矛盾的，因为如果它们是观念，它们必定就是具体的实体，而不能同时又是抽象的——即不确定的，没有任何呈现给感觉和印象的具体的性质。不论贝克莱对洛克的攻击公正与否，两人（和休谟及许多其他同时代的经验论者，特别是法国的经验论者们）的共同特点是假定心灵是个容器，在这个容器中观念就像筹码一样，在一个复杂的吃角子老虎机中滚动并构成图案。牛顿的三维空间在心灵的内在“空间”中有了它的副本，这副本由内在的眼睛即反省的能力所统辖。

哲学因此将被改造成一种自然科学。它要研究的事实将通过内省发现。正像任何一种别的真正的人类学问一样，哲学必须始于经验观察。休谟这样说道：“由于关于人的科学是其他科学的惟一坚实的基础，所以，我们能赋予这门科学本身的惟一坚实的基础必须基于经验和观察。”哲学实际上是一种科学的心理学；在这一学说的极端追随者中，尤其是在法国的那些追随者中，哲学变成了一种生理学——行为主义或“物理主义”的一种早期形式。洛克和休谟的法国信徒们，如孔狄亚克、爱尔维修、拉美特利将这一点推向极端。孔狄亚克致力于以“简单”观念重建个人的经验——即最复杂深奥的思想或“心灵的运动”、想象的最精致发挥、最微妙的科学思辨。而这些“简单”观念也就是被呈现给我们的某一个正常感官的可分类的感觉，实际上，在感觉之流中，每一个感觉都能被确定分派在它的恰当位置上。这一时代的伟大普及者们——由伏尔泰、狄德罗、霍尔巴赫、孔多塞领导，他们的著作影响了法国国界之外的许多国家的有教养的读者——以及他们的追随者们都一致赞同感觉主义研究的无比重要性，无论他们有多少别的分歧。在狄德罗和莫伯尔丢及博尔德的著作中出现了“有机的”（反原子论的）思想，其中一些思想可能对康德产生过影响。但主流思想是支持将每一事物，不论它是物理的还是心理的，分析到终极的不可化简的成分。休谟相信“数学科学和自然哲学（即自然科学）及自然宗教依赖于关于人的知识”，原因是哲学的任务即是研究所有存在的终极成分。他关于心灵的理论是机械论的，是通过与牛顿的万有引力理论进行类比构想而成的，观念的联结在心灵中被委任去履行与万有引力在物质世界中相同的功能。他把这种观念的联结描述为一种“吸引作用，这种作用在精神世界中将像它在自然界中一样产生同样奇特的功效，并表现于同样多的、同样富于变化的形式之中”。拉美特利将真正的哲学家设想成一种能将人类心灵这种装置分解成片段的工程师。伏尔泰把真正的哲学家描写成卓越的解剖学家，他能解释人类的理性，正如他能解释人体的活力一样（在这一点上，

伏尔泰赞扬洛克）。在法国的哲学家以及他们在外国的信徒们中，充满着科学的想象。十八世纪初，巴特勒把自然设想成一种有机体，半世纪后，帕莱教长又将自然比做一座钟表。像植物或动物的生命一样，“自然道德”和“自然宗教”（人所共有的，但在最淳朴的——乡村的或原始的——社会中更为明显）可以得到科学的研究。狄德罗将社会生活比做一个巨大的制作工厂。

贝克莱非但不因为他是一个基督教徒和主教而觉得这种经验主义不合口味，相反，他发现这种经验主义与浸染着他的一切信念的唯心主义简直一模一样。在他看来，如果说洛克是一个经验主义者的话，也并不是一个十足的经验主义者。确实，在某种意义上，贝克莱是正确的。洛克推崇并试图运用到精神现象之中的十七世纪科学绝不是严格的经验主义。相反，伽利略和笛卡尔认为，感觉世界是模糊的、有欺骗性的、含混不清的，充满了只能以定性词汇描述的现象，也就是说，感觉世界不能容纳恰当的、定量的、科学的世界图式。科学所研究的“第一”性质本身并不是直接呈现给感官的。存在着两个领域：定量的、可以精确测量的存在于空间的客体领域，具有诸如运动和静止、一定的形状、体积、作为微粒运动的特定温度等性质；这与颜色、气味和味道、冷暖程度、声音高低等领域正相反对，后者是主观的，因而是不可靠的。洛克从“除了来自感觉的知识外，我们没有任何别的知识”这一原则出发，却发现：对他来说，如果想保持一致的话，就难以解释为什么“第一”性质必须和“第二”性质一样依赖于感觉的证据，然而又必须给予第一性质以似乎是物理学赋予它们的首要地位和权威。因此，他在下面二者之间必居其一：前后矛盾和半心半意地去尝试着把第二性质描述为由第一性质以某种方式引起的，而第一性质与其说是明显可感的，倒不如说是莫名其妙地在因果关系上对感觉材料负责。关于物质实体，洛克也发现他陷入了类似的困难，对物理学家来说，物质实体当然不是直接呈现给感官的，也没有任何事物能这样直接呈现给感官，因而，对严格的经验论来说，物质实体必定是不可接受的。贝克莱极其一贯地抵制物理学“姑息”的企图，并且抵制一切与这种企图的所谓要求妥协的努力。确实，他认为这种二元论与他所倡导的彻头彻尾的经验论是不相容的。主观感觉与事物的客观性之间的差别是似是而非的。感觉是知识的惟一来源。世界是由思想、情感、感觉——也就是由存在于上帝的代理者和他的创造物人的心灵中的“观念”所构成的。至少就物质世界来说，观念之外别无他物。他把关于物质世界的经验论与对精神实体——永恒的灵魂和精神——能动的存在的实在性的信念结合起来，这种能动的实体的存在并不像被动的实体一样依赖于被感知到，或者要不然就依赖于成为某人的经验内容——对这种实体我们没有任何“观念”而只有（就像他的十七世纪先驱们称呼这种不可感知的意识一样）“概念”，既然这种实体

也是明显不可感知的，它也可能包含诸种关系。贝克莱在这一点上的观点——对柏拉图主义和感觉主义的一种独特的结合——并非像自休谟以后批判他的人所认为的那样是自相矛盾的。

对贝克莱来说，外界实体的概念与可能的感性经验是如此割裂无关，以至于没有任何关于这些实体的观念能在原则上被形成，因而是不可理喻的。他既是个唯心主义者，也是个一以贯之的感觉主义者。他的整个论证立足于这样的观点：如果我们不想使自己迷惑于那些暗示不可感知的事物的存在的科学术语，而与此同时将我们所有的知识都建立在而且只建立在那些可以被感知到的论据的基础之上，那么，我们将达到一种正统的基督教立场，即宇宙在本质上是精神的。相反，对洛克和休谟来说，数学代表知识的最完美形式——确实，所有其他关于知识的主张与这种明晰性和不可辩驳的确定性的典型相比较而言都是有缺陷的——对贝克莱来说，数学则暗示了并不存在于世界中的虚构的实体的存在。对他来说几何形体不是理想的实体，真实的实体必须通过经验的观察来证明它们自身的存在，而几何形体却无需这种证明，相反，几何形体之为感觉的内容并不逊于任何别的东西。一条直线是由一定数量的、原则上可数的感觉极小点构成的——并且，如果它是由奇数的感觉极小点构成的话，那么，无论几何学家怎么说，它也不能被精确地平分为二。只要它只是作为极端的经验论和唯名论所能达到的结论的证明，这种偏执的思想就是有趣的。

洛克和休谟两人对数学都持有似乎相当合理的观点，而且，尽管他们对数学推理的解释并不总是令人信服，但他们与莱布尼茨一样明白地认识到数学推理与经验事实的陈述之间的区别。尤其是休谟对形式蕴含陈述即逻辑和数学或代数的陈述（他对几何学的看法模糊不清且犹疑不定）与事实蕴含陈述即对存在的断定之间的区别了如指掌。的确，休谟的主要成就恰恰是建立在这样的认识的基础上：既然严格说来诸如必然性和同一性等概念属于形式学科的世界——即唯理论者所称的“推理的真理”，它们被这样认识是因为它们的矛盾是自相矛盾（与“事实的真理”相反，这种真理不能由任何纯形式的程序予以验证）——那么，这些概念在关于世界的陈述的领域里就不能占一席之地，这些学科所包含的假设对形而上学这种伪科学的存在本身负有主要责任。

必然性和同一性是这样一些关系，它们既不能通过对外界的观察而被发现，也不能通过内省发现，更不能通过对这些“能力”的材料的联结发现。因而，它们既不是联结实在实体的实在关系，在现实世界中也是不可发现的。所以，知识必然具有两种类型：或者它声称是“必然的”知识，在这种情况下，它以形式的标准为基础，但不能提

供任何关于世界的消息；或者它声称提供了关于世界的消息，在这种情况下，它不能超越或然性，也并非永远正确；如果我们的意思是只有通过逻辑或者数学才能得到那种必然性的话，那么这种知识就不能具有必然性。这两种类型的判断的区别跟“综合判断”与“分析判断”及“后天判断”与“先天判断”之间的区别密切相关，这种区别是一场伟大的争论的起源，而正是这场争论使康德从独断论的梦中清醒过来，从而改变了近代哲学的历史。

想使哲学成为自然科学，这一大胆尝试通过与发展迄今的唯理论和经验论两种传统的决裂而宣告结束。这一决裂由康德发起，他的哲学观点是十九世纪众多思想的来源，但这不在本书讨论范围之内。正是康德第一次牢牢地把握了这个真理：哲学的任务不是——而且永远不是——为关于事实的经验的问题寻找答案，这种问题只能由具体科学予以解答，或者在另外一种水平上由一般常识予以解答。它也不可能是被诸如逻辑或数学所运用的那种纯粹的演绎学科。康德是第一个弄清了以下问题的伟大哲学家：哲学的主要问题，既不是那些可以通过经验研究（比如说关于观念的起源问题，即一种想探寻它们“从何处来”的企图，就是一个应交给生理学家、心理学家、人类学家等的问题）而找到明确解决方法的问题；也不是可以通过从自明的或先验的公理出发的演绎而得到解决的问题，正如经院哲学家和唯理论者所认为的那样，因为所谓自明——或者信仰和直接天启之事——会因人而异。康德正确地认为，演绎对我们关于事物或人性的知识都不能有所增益；并且也不能回答那些看起来是独特的哲学问题，或者解决那些看起来是独特的哲学困惑。他所提出的问题及他所运用的方法（不论可靠与否）主要涉及对我们最一般、传播最广的概念和范畴的分析。他根据陈述所需要的证据的种类及陈述所包含的概念之间的相互关系而对陈述进行分类。

康德对一个问题尤其清楚，关于这个问题所产生的混乱占据了十八世纪哲学的主要错误的核心。这个问题就是：关于包含在通常经验中的判断的类型和范畴的种类问题，与关于我们的材料或信念或态度的“来源”问题毫不相同。很显然，在诸如“每一事件都有其原因”或“这张纸不能同时既是蓝色的又是褐色的”这些命题，与诸如“爱尔兰没有蛇”或“我昨天头痛”这些命题之间，必定有逻辑原理（而不只是来源）的差别。如果有人怀疑每一事件是否有其原因，或者怀疑毕达哥拉斯定理是否正确，或者怀疑这张纸是否同时既是褐色的又是蓝色的，那么，为他积累越来越多的彼此以这种或那种方式联系着的事件的例子，或者为他积累更多的纸张的例子——其中一些纯褐色的，其余的是纯蓝色的，但没有兼具二色的——这都是徒劳无益的。这些反驳怀疑者的方法是无用的，因为使人们信服这些命题的真实性的方法与我

们用来证明关于世界的事实命题的真实性的方法，即通过某种经验论据的结果证明其真实性的方法显然是非常不同的。这里的问题是："为了某某命题的真实性，什么是我们必须提供的正确证据或保证？"这一问题与诸如"我或者你（或者一般意义上的人）怎样认识到某某命题的真实性？"这类问题是完全不同的。对后面这个问题的回答属于发生心理学，并且依赖于很多经验的偶然事件和一个人的生活变迁。混淆这两类问题，并且假定对后面这类问题——即关于知识的起源或认识的方法的问题——的某种回答自动地以对第一类问题——即什么是确定一个既定命题的真实性的正确程序和在这个既定命题中包含什么概念的问题——的某种回答为前提，这是伟大的古典经验论者们的特点（甚至也是休谟的特点，他非常敏锐地意识到了逻辑类型的区别，并且相当成功地证明了恰恰因为归纳论证永远不能变为演绎论证，所以存在着关于事实的确定性在其中乃属不可能的感觉。他证明的结果是具有破坏性的）。

这种混乱产生的方式是，这些哲学家倾向于把两个个别的问题合并为一个很不明晰的探讨："我们怎么能认识命题X？"这个问题既不是问"什么是像X这样的命题的正确证据或者证明？"，也不是问"我们从什么地方得到关于X的知识（或印象）？"。这种混乱的一个最好的例子可在洛克的《人类理解论》的第一卷中找到。在那里，他告诉我们：比如说儿童就不是生而具有关于非矛盾律的知识；他似乎认为这对这类命题的逻辑地位有所证明。知识的来源问题是一个事实的问题，那些追随霍布斯和洛克的经验论者们认为，知识既不是"天赋的"，即不是在出生之前就由上帝或自然"印"在心灵上的；也不是来自"直观"，即不同于并且优于感觉的其他途径。这些经验论者实际上是在说，对这些问题的回答只能由心理学提供。他们倒是正确地将心理学设想成一门经验科学。正是那种想表明哲学存在于经验的过程当中的尝试（因为如果哲学不建立在观察的基础上，它能有什么价值呢？）导致了十八世纪思想中最光辉灿烂的洞见，同时也导致了败坏这种洞见的重大谬误，即以科学证明哲学。

康德本人也绝没有摆脱这种错误；然而，他却转移了哲学强调的中心，即从"根据什么可以演绎出什么？"和"无论是在外在的世界中，还是在心灵的世界中，存在哪些实体？"这两个问题转移到考察我们据以思考和推理的最一般的概念和范畴——参照构架和关系系统——诸如空间、时间、数、因果性、物质性，这些概念和范畴看来是我们不能抛弃的，哪怕是在想象中只是不完全地抛弃它们也是不可能的；在各种专门的具体科学的教科书中，这些范畴和概念也没有得到论述，因为它们太普遍太广泛了，而且无论如何，它们确实不适于分类——不论是将它们归于经验的还是归于形式的都不适合。哲学的历史

主要地存在于对这些问题的研究之中，而这些问题的主题是难以划分归类的；它也存在于解决或者至少是阐明这些萦人心怀的难题的努力之中，而这些难题与一些具体科学中的困难烦扰人们的方式是相当不同的，找到对后者的答案的方法虽然困难，但这些方法本身并不是一个谜。这些哲学问题从一个时代到另一个时代不断变化，但并不呈现为直线式的进步（或后退），这正像人类的思想和语言在决定着人们用来思想、感受、交流的形式和概念等各种因素的影响下不断变化一样——这些因素似乎并不寻求那种可以明确分辨的有规则的形式。

这些考虑对那些在本书中可以见到他们著作精选的十八世纪伟大的经验论哲学家们来说是较为陌生的。每一事物对他们比对除了他们为数不多的后继者以外的任何人都更为清楚明白。科学在物质世界领域里已获得的一切，当然也能在精神领域里获得，更进一步，也能在社会和政治关系的领域里获得。牛顿已经确切证明了的物理世界赖以构成的合理结构，并且也是洛克和休谟及其在法国的信徒们似乎用来着力解释思想和情感的内在世界的合理结构，同样也能运用到社会领域里。人之为自然中的客体并不亚于树和石头之为自然中的客体；人们之间的相互作用可以像原子和植物的相互作用一样得到研究。一旦发现了支配人类行为的规律，并使之在一门类似于物理学或动物学的理性社会学中得到具体化，那么，就能研究并揭示人们的真正意愿，并能通过那些与物理和精神事实的本质相符合的最有效方式使这些意愿得到满足。自然是个和谐体，其中不会有任何不和谐；既然诸如会做什么、怎么生活、什么将使人公正或合乎理性或幸福这类问题全都是事实的问题，那么，对其中任何一个问题的正确回答都不可能与对任何别的问题的回答不相容。因此，建立一个完全公正、完全有德性、完全令人满意的社会这个理想，便不再是空想了。

这种观点并不局限于自然科学家及其盟友与代言人之中。莱布尼茨的唯理论追随者们及其信徒沃尔夫也同样自信地持有这种观点。他们认为，合理的思想是一种获得关于宇宙真理的方法，这种方法大大优于经验论方法。他们也相信真理是一个惟一的、和谐的知识整体，在这一点上与他们的经验论的论敌相比，如果说有什么不同的话，那就是他们有过之而无不及。他们坚信以前的一切体系——各种宗教、宇宙发生论、神话——都只不过是通向同一合理目标的各种不同途径罢了。其中，有些长远些或者宽广些，有些更曲折并且更幽暗些。他们相信所有科学和所有信念、最荒诞的迷信和最野蛮的习俗，当它们的不合理因素通过文明的进步而被“清除”后，都能与终极的真正的哲学和谐一致，这种终极的真正的哲学能为所有人在任何地方任何时候解决所有理论的和实践的问题。这种崇高的信念激发了坚信理性的莱辛和坚信科学的杜尔哥，也激发了信仰上帝的莫泽斯·门德尔松和不信

仰上帝的孔多塞。尽管他们的气质、观点及信仰有很大的差别，这却是他们的共同基础。有神论者和无神论者、自发进步的信仰者和怀疑论悲观主义者，寡情的法国唯物主义者与多愁善感的德国诗人和思想家们，在一个信念上似乎统一起来了，这个信念即是认为所有的问题都可以通过发现客观的答案而得到解决，一旦发现了这些客观答案——它们为什么不该得到发现呢？——它们对所有人都将是清楚明白的，而且是永远可靠的。确实，只是在这个世纪中期，首先是在德国，然后在英国，才开始引起一片反对的声音；持异议者们坚持认为不管是人还是他们的社会都不类似于无生命的客体，甚至不类似于动物的王国；并认为像过去那样研究人们及其社会必然要导致灾难。约翰逊和柏克、哈曼和赫尔德（在某种程度上甚至包括孟德斯鸠和休谟）开始了这场注定要日益壮大的反叛，但这些人还停留在孤立的怀疑之中。

毫无疑问，通过把科学的方法运用于人事法则的谨慎的尝试，已经做了大量有益的事情：减轻了人类的苦难，避免或者阻止了不公正，揭示了无知；教条得到了反驳，偏见和迷信成功地受到了公众的嘲笑。人们日益确信求助于主义、无知和权威以证明专断行为的合理性，全都是隐含着自私的利益或者理智的懒惰或愚昧的无聊的众多托词，这种信念通常能得到成功的证明。但是，主要的梦想，即证明世界上的每一事物都按照力学的方式运动，所有的灾难都能通过适当的技术步骤而得到消除，在人类灵魂和肉体上都存在着工程师，却被证明是虚妄不实的。然而，事实最终表明，这种理想与十九世纪通过同样错误却在理智上和政治上更为不祥和更具压迫性的论证而对它发动的攻击比较起来，却更少引人误入歧途。十八世纪天才的思想家们的理智力量、诚实、明晰、勇敢和对真理的无私的热爱，直到今天还是无人可以媲美的。他们所处的时代是人类生活中最美妙、最富希望的乐章。

第一章
约翰·洛克

洛克的哲学对整个十八世纪的思想产生过无可争辩的影响。他生于1632年，二十六岁时在牛津大学获硕士学位。他断断续续地生活并执教于牛津大学，一直到1683年，也就是“光荣革命”四年之前。他的思想对这场革命的形成贡献颇多。由于有参与辉格党特别是他的庇护人莎夫茨伯里勋爵密谋的嫌疑，洛克被驱除出境。他曾做过莎氏的政治顾问和医生。洛克流亡到荷兰，只是在得到威廉·奥伦治的准许之后才回到英国。在生命的最后十五年里，他平静地生活在乡村。正是在这段时间里，他出版了大量改变了人类思想的哲学和政治论文。

他为人彬彬有礼，羞怯而又秉性和蔼可亲，广泛地受人爱戴和尊敬，没有敌人，而且天生有一种吸收并以简练的语言解释一些有创造性、革命性思想的惊人能力，这些思想只有在他的时代才是丰富的。他同他的时代谐调一致，他所涉及到的一切课题无不成就辉煌。他是西方世界，尤其是美国的主要哲学和政治传统之父，他的实践才干也不是无足轻重的。因为他的健全的思想给近代英国的经营机构特别是处理商务的机构留下了印记。

如果说笛卡尔通过尝试运用数学和自然科学的方法、标准和一些概念而消弱了经院哲学的魅力（他本人对数学和自然科学的进步贡献很多），那么可以说，在科学上造诣很平庸的洛克则把哲学从哪怕是这种程度的专门化中解放出来了。对十八世纪来说，他至少不再把哲学描绘成一门深奥的学问，而只是一门基于经验观察和常识判断的正常能力之上的学科。笛卡尔仅仅认为，那些得自严格演绎的论据才是值得注意的，这些演绎都是从自明的或被认为是正确的先天前提出发的，洛克则求助于对自然界的观察，试图追溯心灵的当下信念与状态的心理来源，并解释它们由此而来的“自然”的增长。像霍布斯一样，他首先把人看做自然中的客体，与其他自然的客体并没有本质的区别；并且把人看做是可以通过心理学的自然科学的发生学方法予以描述和解释的——尽管他并没有这样称呼那种方法。他的一些理论经常是十分奇异怪诞的，他所犯的错误在于有很多前后矛盾、暧昧不清的地方，并且陷入了他本人应该反对的思维方式。然而，他的思想或者至少是他表述这些思想的技巧所产生的后果（十七世纪后半叶和整个

十八世纪的文学趣味显然与我们不同）确实是革命性的。他认为很多基本的错误都应归于指称事物的词的误用。心灵——或者它们的思想——能写就其自然史而并不逊于植物或动物，且同样令人惊叹，富有成果；哲学家的发现不应远离稳定的常识信念（几乎可以说是洛克发明了常识这个概念）；哲学问题并不通常都起源于哲学家心灵中的混乱，倒不如说起源于问题固有的困难——所有这些观点都改变了人们的思想，仅仅是伏尔泰的无限倾慕就足以证明洛克著作的影响。他认为自己正在实践牛顿的方法，而事实上他更像一个试图医治各种疾病（这里指对外界和人的精神能力所产生的错觉）的医生（他曾做过医生）。而追溯这些疾病的根源，考究它们的症状则是这过程的一部分；由此洛克发现他自己正在编纂的东西部分地是一部解剖学教科书，部分地是一册治疗方案指南。这部著作是以朴实明晰的语言写就的，这种语言极大地有助于揭示许多思想本身的含糊与暧昧。开场白《致读者》就具有理智上谦逊而有魅力的特点。他告诫读者，要得到正确的知识，并不需要和神学家一块飞入云端，也不需要和形而上学家们一起潜入黑暗之井，而只需要研究他自己的本质。这一点如果做得谨慎小心，将清除“虚荣与无知的庇护所”——即无意义词语的浮云——并因此为坚实的、关于人的经验科学扫清道路。通过这种告诫，洛克感染了当代读者，从而赞同他的思想。

下面所有洛克的引文都选自《人类理解论》[1]。

〔致读者

如果你们不嫌厌烦，那么我可以把这篇论文的来由告诉你们。有一次，有几位朋友在我屋里聚会，并且谈论与这个题目相距甚远的一个课题，很快，我们发现各方面都面临着困难，因此便都停了下来。在迷惑片刻之后，既然对烦扰我们的问题的解决没有一点进展，我就想到我们选择了一条错误的路，想到在开始考察那类问题之前，我们必须先考察自己的能力，并且看看什么对象是理智所能解决的，什么对象是我们的理智所不能解决的。我向朋友们提出这个建议后，大家都立即同意；都愿意以此为我们研究的第一要务。下次聚会时，我就把自己对于自己以前从未考虑过的草率、粗疏的思想记录下来，作为这篇谈论的入门。不过这个议论的开始既由于偶然，其持续又是由于敦促；写的时候又是东鳞西爪的，毫无连贯；又是长时间的搁置，随后全凭兴之所至或机缘的允许，才予以重理；最后，避世闲居，修身养神，方得闲暇，这本书才能呈现出今日的模样。

……目前，学术界并非没有大师宗匠，他们那些促进科学的伟大设计将留做永久的纪念碑，以为后人倾慕；但并不是人人都必须期望

成为一个波义耳[2]，或者一个施坦汉姆[3]：在一个产生了像哈根留斯[4]和举世无双的牛顿先生这样的大师及其许多其他同类人的时代，我只想当一个小工，来扫清地基，清理通向知识的道路上所堆积的垃圾，这也就够野心勃勃的了；现在的聪明勤恳之士的努力如果不曾受到妨碍，那么世界上的知识一定有了很大的进步；可现在的人们竟自矜博雅，虚伪造作，在各种科学中应用了奇怪、荒诞而不可理喻的许多名词，炮制一套玩意儿，以致使本应成为关于事物的真正知识的哲学被认为不适合或不能引入大雅之前、高谈之中了。含糊而又无意义的说法，同牵强附会的言辞，久已被认为是科学的秘密所在；而且生僻误用而又很少或全无意义的词语，由于约定俗成，竟具有被错认成博学深思的表现特权，以至于我们很不容易使说者和听者都相信那些词语只是对无知的掩饰，对真知的阻碍。因此，我想，要是单刀直入，砸碎虚荣和无知的庇护所，对人类的理智一定是一种功劳；尽管人们不易相信在运用文字时，他们自己骗了别人或被人所骗；也不易相信他们所处的宗派运用的语言含有任何应当考察修正的错误。因此，如果在本书第三卷中论及这个问题时稍嫌冗长的话，还希望得到读者的原谅；我竭力想表明任何根深蒂固的邪说，任何流行的风尚都不足以辩护人们为什么不应当留心自己文字的意义，为什么不应当让人来考究自己用语的含义。〕

在详细论述了这一中心问题之后，洛克更详细地解释了他提议应该做以及怎样做的东西，勾画出如下艰巨而又必要的任务的轮廓；这个任务也就是使人们转而考察自己的对象——即“试图抓住自己的尾巴的思想”——自从这个任务成为近代哲学的核心后，就取代了那些未受敏锐的自我意识烦扰的明晰、素朴的观点，正是这些观点形成了大多数古典的和中世纪的思想的特点。

下文引自第一卷《论天赋观念》。

〔第1章 摇引论

1.对理智的研究愉快而有用——既然正是理智使人高出于其余一切有感觉的生物，并且赋予人们以一切优势及对这些生物的统治权，那么，哪怕只就理解的高贵性来讲，它也是值得付出劳作加以研究的课题。理智就像眼睛一样，它虽然可以使我们观察并知觉别的事物，但对自己却不注意；因此，如果想把它置于一定的距离之外，使之成为自身的对象，那是需要技巧并付出一定辛苦的。但是，不论这种研究的道路上有多少困难，也不论有什么东西使我们自己陷于暗中摸索，不得究竟，但我确信，任何我们能够接纳的照耀我们心灵的光芒，以及我们对自己的理智所能得到的任何了解，不但会使人愉快，

而且在探究别的事物时，也会在指导我们的思想方面给我们带来很大的便利。

2.构想——既然我的目的是探讨人类知识的起源、确定性和范围，以及意见、同意的各种根据和程度，那么，眼下我不愿意从物理学方面来干预我对心灵的思考，不愿意为了考察心灵的本质由何物构成而烦恼自己；也不愿研究是凭精神的什么样的运动或者什么样的身体的变化而使我们通过感官得到感觉，或者在理智中得到一些观念，也不愿意研究那些观念在形成时是否部分地或全部地依赖于物质。这类思辨虽然奇异而有趣，我却要抛弃它们，因为它们全在我的构想之外……

3.方法——因此，值得一做的是搜寻出意见与知识的界限，并且考察我们应当凭什么准则对于我们还没有确定知识的事物来规定我们的同意，缓和我们的信仰。为了达到这一目的，我将遵循下述方法：

第一，我将研究人们所观察到并且在心灵中意识到的那些观念、概念（不管你愿意怎么称谓它们）的起源；并且要研究理智由什么方式得到那些观点、概念。

第二，我将努力表明理智通过那些观念能得到什么样的知识，并且要指出那些知识的确定性、证据及范围。

第三，我将对信仰或意见的本质和根据作些探讨；我这里所说的意见，是指我们把尚未确知其为真的那些命题认做真的，并由此给予它们的同意。这里我有必要考察同意的各种根据及其程度。

7.论文的缘起——这便是原来我所以要写关于人类理智论的理由，因为我想，要满足人们极易陷入的各种研究，第一步应该是观察自己的理智，考察自己的各种能力，看看它们适合于什么样的事物。在做到这一点之前，我总怀疑我们是从错误的一端开始的；如果让我们的思想驰骋于存在的大海之中，就好像无限的范围都是理智自然而无可怀疑的所有物，其中任何事物都离不了它的判断，逃不了它的识别，那么想心安理得、确定不移地把握我们最关心的真理，以求对自己的满足，都只能是徒劳无益的。〕

这概括了洛克对哲学的“认识论的”探讨，以及他对哲学家的任务的想法（“当一个小工，来扫清地基，清理通向知识的道路上所堆积的垃圾”）；他认为哲学家的工作有助于科学家发现客观事实的工作。

他继续采用“观念”一词，这个词对他的阐述是很关键的，并且注定要在后来的哲学中起决定性的作用。

〔8.观念代表什么——关于人类理智论的写作缘起，我想必须说的也就这么多。不过，在我进而发表我对这个论题所有的思想之前，在这入门之初，我还得请读者们原谅我常常运用“观念”一词，在下面的论述中你会发现这一点。这个名词，我想最足以用来代表一个人在思想时理智中的所有对象；因此，我就用它来表示假象、概念、种，或心灵在思想中所能运用的任何东西；我常常采用这个词实属在所难免。

我猜测，人们都容易承认在人心中是有这些些观念的；人们不但意识到自己有这些观念，而且别人的言语和行为也会使他相信别人的心灵中也有这些观念。

因此，我们第一步将研究这些观念是如何在心灵中产生的。〕

对“观念”一词的运用是心灵这一半机械性概念的重要组成部分，也是下述观念的重要组成部分，这种观点认为哲学家好像是在从事于研究被称为心灵中“观念”的一些实体的自然史（描述观念的起源、发展、活动）。“观念”一词比后来的一些概念诸如“印象”、“现象”、“外观”、“知觉”、“感觉”、“感觉材料”、“给定的东西”等要宽泛得多，但与它们又有明显的密切关系。

〔第2章 摇人心中没有天赋原则

1.由我们获得知识的方式看来，足以证明知识不是天赋的——在有些人中间流行着这样一种根深蒂固的看法，认为在理智里面存在着某些天赋原则，即是说，存在一些基本概念、共同的思想、记号，这些东西好像是印在人心上一样；灵魂在最初存在时就获得了它们，并且把它们一同带到这个世界上来。为了使没有偏见的读者相信这个假定的错误，我只要指出（我希望在论文的下面各部分中这样做）这一点就够了：人们单凭运用他们的自然能力，不必借助于任何天赋的印象，就能够获得他们所拥有的全部知识；他们不必有任何这样一种原始的概念或原则，就可以得到确定可靠的知识……

2.人们以为普遍同意是最大的论据——再也没有比下面这一点更为一般人视做理所当然的了：有某些思辨的或实践的原则（因为这两方面他们都谈到）是全人类普遍同意的。因此，他们争辩道：这些原则一定是一些恒定的印象，是人的灵魂在最初存在时就获得的，是人

们把它们一同带到世界上来的，犹如人们必然要而且事实上确实把自己的任何一种内在能力一同带到世界上来一样。

3.普遍同意不能证明有任何天赋的东西——不过得自普遍同意的这一论据却有自身的不幸。因为，即使事实上有一些为人类普遍同意的真理，那也不能证明它们是天赋的，如果能够指出人们对于他们所同意的那些事物还可以有别的途径达到这种普遍同意的话；而这一点我相信是可以做到的。

4.人们不能普遍地同意："凡存在者存在"，"同一物不可能既存在又不存在"——更糟糕的是，普遍同意这个论据本来是被用来证明天赋原则的，但在我看来却正好证明了没有任何的天赋原则的，因为根本就没有什么全人类普遍同意的原则。我首先来谈思辨方面的原则，例如，就可以把那些备受推崇的论证原则提出来考察，其中一个是"存在者存在"，另一个是"同一物不可能既存在又不存在"。我想这两个原则乃是所有原则中最可以被称为天赋原则的。而且这些原则具有如此确定的被普遍承认的公理的声誉，以至于只要有人似乎要怀疑他们，便会被认为是奇怪的。但是，我敢大胆地说，这些命题不但未曾得到普遍的同意，而且大部分人根本就不知道这回事。

5.所谓天赋原则不是自然地印在心灵上的，因为儿童和白痴都是不知道它们的——首先，所有儿童和白痴显然一点也没有理解或想到这两个原则，既然他们想不到这两个原则，这就足以消除所谓普遍的同意了，这种普遍同意乃是一切天赋真理必不可少的伴随物。说有些真理印在灵魂上而灵魂并不知觉到或理解它们，那在我看来近乎一种矛盾；因为所谓"印"，如果有任何意义的话，不外是使某些真理被人知觉到的意思。因为，把任何东西印在心灵上而心灵并不知觉到它们，在我看来几乎是不可理喻的。因此，如果儿童和白痴的灵魂、心灵有这些原则印在上面，那他们不可避免地必定会知觉到它们，并且必然会认识和同意这些真理；既然实际上不是这样，显然可见并没有这些东西印在它们的心灵上。因为如果它们不是天然地印在心灵上的，又怎么能是天赋的呢？它们如果是印在心灵上面的，又怎么能不为人所知呢？说有一个概念印在心灵上面，同时又说心灵并不知道它，并且从未注意到它，那就使得这个印象归于虚无。凡是心灵从未知道过、从未意识到的命题，不能说是存在于心灵中的。〕

在展开他自己的知识理论（在《人类理解论》第四卷中）之前，洛克试图推翻他认为是与自己对立的认识论理论，即那种认为至少有一些知识是天赋的理论。

洛克的论据是一种二难推理。要么就说那种命题（如"存在者存

在”或“同一物不能既存在又不存在”；即所谓的同一律和古典逻辑的非矛盾律）是天赋的，从字面上我们意指每个人一出生时，关于这些命题的真理的知识就已经明晰地呈现在他的意识中；要么，我们意指不太偏激的一些东西，比如说，所有人都生而具有知道这些命题的真理性的能力，这种能力只是在我们“运用真理”时才使用。但是，建立在实际经验证据之上的第一种主张，正如他在上文中所证明的一样，是错误的；因为这种主张真理性的必要条件（正像洛克在上文中所指出的一样，尽管不是充分条件）是所有人都必须同意这些“天赋”命题，而实际情况显然不是这样——洛克援引了儿童和白痴这一事例。相反，如果我们考虑一下这个二难推理的第二方面，那么运用“天赋”一词是“一种非常不妥的谈论方式”，但更糟糕的是，这种理论现在已不能区分那类小而具特权的假设的天赋命题和任何其他其真理性人能逐渐认识的命题（比如说数学命题）。

使洛克的后学困惑（至今仍使他们困惑）的是洛克论敌们的精确的同一性。他的同代人中很少有人能坚持知识在字面意义上是天赋的理论（尽管有人把这种理论归诸柏拉图）；很多人煞费苦心地明确否定这种理论。可能的攻击目标有三：（1）混乱地使用“天赋观念”[5]一词的笛卡尔和他的一些追随者；（2）某些当代英国哲学家，即剑桥柏拉图主义者，尤其是亨利·摩尔，他也坚持一种极为温和的天赋知识理论；（3）许多顽固的经院哲学的追随者，他们坚持认为所有知识都是通过从一些已经被认为是自明的真理出发演绎而得到的。洛克要直接驳斥的可能主要是第三种人。在这里和第四卷的攻击中，洛克不仅达到了摧毁对立的知识理论这一较狭隘的哲学目标，而且在更广泛的战线上，他断定了个人判断优于权威和教条的地位在神学和政治上的基本重要性；既然“这（即天赋知识理论）一旦被接受，它将使那些懒于艰苦探索的人心安理得，并阻止人们研究在所有被称为天赋的东西上产生的怀疑。这对那些矫揉造作、好为人师的人来说，倒不是太小的便利，这些人使天赋知识理论成为原则之原则，‘那些原则是不能怀疑的’。”

从历史上来说，这种对天赋观念的攻击，如果说不是经验论对基于不能找到证据的公理方面庞大形而上学建筑物的最早打击，也是最大的一击。所有这些对立的体系都声称它们的来源及其可靠性存在于对纯粹理性的运用之中：洛克——像他前辈霍布斯一样——尽管有些犹疑和不一致，也怀疑任何这种发现世界事实的工具的存在。形而上学的可能性直接依赖于它的存在。洛克在下面几段论述中（选自第二卷，《论观念》）提供了他自己关于这个问题的明确解释。

〔第1章 摇观念通论及观念的起源

1.观念是思维的对象——既然每一个人都意识到自己在思维，并且意识到他在思维时，他的心灵是运用在心中的观念上的，那么，毫无疑问，人们心中有一些观念，诸如像“白、硬、甜、思维、运动、人、军队、酒醉”等词所表达的那些观念。所以首先要研究的就是人怎样获得这些观念。我知道，被人接受的学说是：人在出生之初，就有一些天赋的观念和原始的标记印在他们的心灵上。这种主张我已详细地考察过；而且我估什，如果我能表明理智是怎样得到它所具有的一切观念，及那些观念是由什么方式，什么层次进入心灵的，那么我在前边所说的一切，一定更容易得到人们的承认。说到观念进入心灵的方式和层次，我将诉诸各人自己的观察和经验。

2.一切观念都来自感觉和反省——那么，让我们假定心灵就如我们所说的一样，是一张白纸，没有任何记号，没有任何观念。心灵是怎样得到那些观念的呢？它是从何获得由人的匆促而无拘的想象以几乎无限多的花样描绘在它上面的那许多贮藏物的呢？它是从何处得到理性和知识的所有材料的呢？我用一句话来回答这个问题：它们都得自经验。我们的一切知识都是建立在经验上面的，而且所有知识最终都导源于经验。我们对外界可感物的观察，或者对我们自己知觉到、反省到的我们心灵内部活动的观察，就是供给我们的理智以全部思维材料的东西。这两者乃是知识的源泉，从其中涌出我们所具有的或者自然地能具有的全部观念。

3.感受的对象是观念的一个来源——首先，我们熟识个别的可感觉对象的感官，按照那些对象影响感官的不同方式，把对于事物的一些清晰的知觉传达到心灵里面。这样，我们就获得了我们对于黄、白、热、冷、软、硬、苦、甜以及一切我们称为可感性质的观念。当我说感官把这些观念传达到心中的时候，我的意思是说感官把能在心中产生知觉的那些东西从外物传入心中。这个我们绝大多数观念的巨大源泉完全依赖于感官，并被传达给理智，我把这个源泉称为“感觉”。

4.心灵的活动是观念的另一个来源——其次，经验为理智提供观念的另一个来源，是对于我们自己心灵用于所得到的观念时各种活动的知觉：当灵魂对这些活动加以反省和考察时，就为理智提供了另外一套观念，这套观念是不能从外面得到的。这就是知觉、思维、怀疑、信仰、推理、认识、意愿，以及我们自己心灵的各种活动。这些活动都是我们所意识到的，都是我们在自身中所观察到的。我们从这些活动中接受一些清晰的观念传达到理智中来，正如我们从影响感官的物体取得清晰的观念一样。观念的这一来源是人人完全自身拥有的；尽管由于它和外物毫无关系，因而不是感官，但它却很像它，因

此可以很适当地称之为“内感官”。不过，我把另外那个来源称为感觉，所以把这一来源称为反省。因为它所提供的观念只是心灵反省自身内部活动时所得到的。所以，在本论文的以下各部分中，所谓反省，我都意指心灵对于它自己各种活动及活动方式的那种注意，由于这种注意，理智里面才产生了这些活动的观念。这两种东西，即作为感觉对象的外界物质和作为反省对象的我们自己心灵的内部活动，在我看来，乃是产生我们全部观念的惟一来源。“活动”一词，我在这里用的是广义，它不仅包括心灵对它自己观念的各种活动，而且也包括有时从这些活动产生出来的某种激情，诸如从任何思想产生出来的满足或不安。

5.我们所有的观念都是从两者之一而来——在我看来，理智所具有的任何微弱的观念无不是得自这两个来源。外物供给我们心灵的各种可感性质的观念，这些观念全是外物在我们心中产生的知觉。心灵则供给理智以关于它自己活动的观念。

如果我们充分考察这些观念和它们的各种情状、联结及关系，我们将会发现，它们包括了所有的观念，而且我们还会看到，我们心中所有的任何东西无不来自这两条途径中的一条。假设让任何人考察一下他自己的思想，彻底地搜索自己的理智，然后再让他来告诉我，他所具有的一切原始观念究竟是不是感官对象的观念，或者是不是作为反省对象的心灵活动的观念，无论他想象心中存在多少观念，在这严格的考察之后，他将看到他心中所有观念无不是由这两条途径中的一条印入的，不过人的理智可以把它们组合，增长而产生出无限的变化来；这一点我们将在下面看到。

24.我们所有知识的来源——尔后，心灵又开始反省它自己在通过感觉得到的观念上所发生的作用，因此，它自己又得到一套新的观念，我称之为“反省的观念”。这些都是由心灵之外的外物和由人心自己内在的、特有的能力所产生的各种作用印在感官上的印象……

25.在接纳简单观念时，理智大部分是被动的——在这一部分，理智仅只是被动的；它是否要有这些知识的起源也就是知识的材料，不是由它自己的力量所决定的。因为不论我们愿意与否，许多感官的对象总是把它们的特殊的观念强加给我们的心灵；而我们心灵的作家一定会让我们对这些观念至少有一些含混的想法。当一个人在思想时，决不会完全不知道自己在想什么。当这些简单观念被提供给心灵时，理智就不能拒绝接受，当心灵上印有这些观念时，理智也不能改变它们、涂抹它们、或者自己重新制造；这正如一面镜子不能拒绝、不能改造、不能涂抹它面前的各种物体在它上面所产生的各种影像和观念一样。由于我们周围的各种物体以不同的方式影响我们的感官，

心灵便被迫接受这些印象，并且不能避免感知它们所附带的那些观念。〕

没有任何别的引文提供了关于这些主要概念更清晰的图画——尤其是在最初两段里——而正是这些概念构成了十八世纪英国得到发展的新的认识论的基础：

（1）作为实体的观念。在被设想成一种中空的器皿或容器一样的人的心灵中，有许多（“大量贮存的”）完全清晰而且可分的被称做观念的实体。这一点被看做是自明的。

（2）作为自然科学家的哲学家。哲学家的出发点是像描述性的心理学家一样拟出一份这些实体的清单，再予以分门别类，描述它们的活动、变化，等等。

（3）发生学的研究。这些实体一定得自别的什么地方——它们可能从虚无中产生；接下来哲学家的事情是回答如下的问题：“这些观念是从什么地方产生的？”“它们的来源是什么？”

（4）经验的方法。将通过一种简单的准植物学的研究完成这些任务。

在这一节中，洛克推进了十八世纪认识论中经典经验论的主题：“我们所有的观察都来自经验。”这一点后来表现为只有“简单”观念直接来自经验；“复杂”观念是通过“心灵的活动”由简单观念结合而成的；因此，它们也最终来源于经验。洛克把“经验”本身区分为直接指向外物（也是受其刺激而引起）的感觉和直接指向心灵本身的活动的反省（现在我们必须称之为“内省”）。

这里，我们已经能看清洛克将要遇到的众多困难的根源了。人们可能会问：如果他只有从假设而来的观念本身，而没有可供考察的外物，那么他怎么能仅仅通过观念来自外物这一事实而对感觉的观念加以区分呢？在这种条件下，观念是不能被区分开来的，除非存在一些对观念本身来说是内在的标准。这与洛克对认识论与关于感官的物理学和生理学的逻辑关系的错误概念密切相关。在下面段落里，洛克提供了一种分类学——一种关于经验的基本构成成分即观念的分类目录。

〔第2章 摇论简单观念

1.非复合的现象——为了更好地理解我们知识的本质、方式和范

围，对我们所具有的观念我们应仔细注意一件事，那就是：有些观念是简单的，有些是复杂的。

尽管那些影响我们感官的性质在事物本身当中紧密联结着，混合着，因而彼此之间不可分开，没有距离，但显而易见这些性质在心灵中所产生的那些观念却是经由感官单纯而不混杂地进来的。因为，虽然视觉和触觉常常同时以同一对象得到不同的观念——比如一个人同时看见运动和颜色，手在同一块蜡上感觉到的柔软和温暖——可是这些在同一个主体中那样联结着的简单观念，却是和那些经由不同的感官进来的观念一样非常分明的。一个人在一块冰上所感觉到的冷和暖，在心灵中是互相区分的观念，正如一朵百合花的香味和白色，或者糖的味道和玫瑰花的香味一样彼此分明。对于一个人，没有什么比他对于这些简单观念的清楚明白的知觉更明显了；这些简单观念每一个本身都不是复合的，它里面除了包含一个齐一的现象和心灵中齐一的概念外，什么也不包含，而且，它是不能分成不同的观念的。

2.心灵既不能制造简单观念，也不能毁灭它们——这些简单观念，亦即我们所有知识的材料，只是由上述两种途径亦即感觉和反省提供给心灵的。理智一旦贮存有这些简单观念，它就有力量重复它们，把它们加以比较，甚至可用无限多的花样联结它们，并且因此能随意制造新的复杂观念。但是，最高超的才智或最发达的理智不论凭借多么敏捷和丰富的思想，也无力在心中制造或构造一个不是由上述途径得来的新的简单观念；理智的任何力量也不能毁灭那些现存的观念。只要试一试在人的理智中构成任何一个简单观念，而这个简单观念却不是通过他的感官从外物得来的，或者不是通过反省从他自己心灵对它们的作用得来的，那么每个人都会发现自己没有如此的能力。

3.这就是为什么尽管我们不能不相信，上帝在创造一个生命时除了他所给人的那五个感官——通常认为是五个——以外，还可能使他具有更多的其他感官或途径而使理智注意到有形的事物，然而我却认为，除了声音、滋味、香气同可见可触的性质以外，任何人都不可能想象出物体中还有其他性质，不论那些物体是如何构成的——正是通过这些性质它们才得到注意。如果人生而只有四个感官，那么第五感官的对象就不能成为我们注意、想象的对象，正如现在可能属于第六、第七、第八感官的对象一样……我这里遵循认为人只有五个感官的一般意见，尽管可能真有更多的感官，但是两种假设都可以同样地用于我现在的目的。〕

这里，洛克指出了简单观念和复杂观念的区别，这种区别对他的心理学原子论（观念这个概念是不可化简的终极元素）来说是最为基本的。他坚持认为，当我们看、听、嗅……一个物质对象时，尽管这

个对象本身有很多性质，我们心灵所接受的种种这类性质的“观念”却是各自分离的简单观念，它们是不能再予以进一步分析的。

复杂观念则是通过各种“心灵的活动”由简单观念构造而成的，这一点洛克将在下面予以描述。但是，简单观念本身又都来自经验。既然简单观念是构成一切思想、情感等最基本的东西，那么，想象所能产生的简单观念无不是先前被直接感觉到的，它只是复制这些简单观念并把它们转移到新的结合中去。这一点值得与休谟关于想象一种人们从未见过的颜色这个问题的研究加以比较（见本书第163—164页）。

给观念分类之后，洛克认为观念和物质实在的关系是我们与物质实在惟一的联系，有时这种联系能得到忠实的反映，有时则只能得到不太直接的反映。洛克的所有论述表现为一种想调和一般的感觉、知觉材料与物理学家研究结果的努力。洛克没有达到这一点，他的失败是想解决一个关键问题的最早的尝试之一，对这个问题直到今天哲学家们还存在着分歧。在现时的思想家中，其知觉理论导源于洛克的有彼此个性各异的贝特兰·罗素、桑塔雅那和列宁。不过，公平地附带说一句，列宁的哲学观点也许并不值得严肃考虑。

第一性的质与第二性的质的理论起源于希腊的原子论。在早期文艺复兴思想家如康帕内拉的著作中可以见到它的蛛丝马迹，不过，它的近代翻版和巨大影响则必须首先归于伽利略。自然科学在十七世纪取得了惊人的成就，这种进步不能归功于任何别的孤立的因素，而只能归功于放弃中世纪根据不可简约的性质差别描述客体的实践，转而集中描述数量上可测的性质。人们最终能够以纯数学的语言构成具有巨大预测力量的精确规律，从而将这些性质的各种变化联系起来。此外，在伽利略看来，只有某些可测量的性质即力学的性质才可进入他的规律。正如后来通常发生的一样，“只有事物的可测量的力学性质才值得构成科学的规律。”这一方法论的箴言被改造成一个形而上学的陈述：“只有事物的可测量的力学性质才是实在的。”通过说明他不能设想没有形状、大小、位置而且既不按某种确定方式处于静止也不按这种方式运动的物体，而与此同时能很容易地设想那些没有味道，气味或颜色的物体，伽利略证明了这些力学性质的实存性和一切其他性质（颜色、味道、气味等）的非实存性。他把后面这些性质断定为主观的幻象；只有前者在物体“自身中”才是客观的、实在的。

这一学说在十七世纪得到了广泛传播。到洛克时代已经与两种更深层的理论密切联系着：

（1）轨迹运动和碰撞是物质世界惟一的因果作用，因此一切解

释最后都必须以此为依据。

（2）按照笛卡尔的人的概念，心灵是与身体在种类上完全不同的一种东西，身体像盒子一样包含着心灵，心灵本身这部分叫做大脑。

这两种理论结合从而产生下面这幅图景：发源于物质客体的微粒刺激人的感官，在神经系统里产生一系列反应，这些微粒最后产生一种与它们自身完全不同的实体——心灵中的观念。这种二元论——外界互相碰撞而且具有数学上可翻译的“第一性的”质的“实存的”实体和仅仅是这种实体在心灵中的主观副本或副产品的观念之间——直接导向洛克如下的具有代表性的知觉理论：

〔第8章 摇关于我们的简单观念的进一步考察

7.心灵中的观念，物体中的性质——为了更好地发现我们的观念的本性，为了明白易晓地讨论它们，宜于从两方面来考察它们：一方面可把它们看做我们心中的观念或知觉；另一方面可以把它们看做那些在物体里面引起我们这种知觉的物质的变形；这样，我们可以像平常那样把观念认做主体里某种东西的精确映像或肖像。心灵中的大多数感觉观念并非与存在于我们之外的某种东西相似，正如象征这些观念的名称并不与我们的观念相似一样，虽然一听到这些名称就很容易在我们心中引起这些观念。

8.心灵在自身中知觉到的东西，或者知觉、思想、理智的直接对象，我称之为观念。而那种在我们心中产生任何观念的能力，我称为这种力量之所在的主体的“性质”。例如，雪球具有在我们心中产生白、冷、圆等观念的能力，这种在我们心中产生这些观念的能力，作为雪球中的东西，我就称之为“性质”；作为理智中的感觉或知觉，我就称之为“观念”；这些观念，如果我有时把它们说成好像在事物本身里面，那我的意思是指物体里面那些在我们心中产生这些观念的性质。

9.第一性的质——就这样被认为存在于物体中的性质，首先是这样一种性质，不论物体处于何种状态，它都绝对不能与物体分开；不论物体遭受什么改变或变化，受到什么力量压迫，物体都能永远保持它们；在一个体积大到足以被知觉到的物质微粒中，感官常常可以发现它，而且心灵发现它与每一个小到虽然不足以单独被知觉到的物质粒子不可分。比如，取一粒麦子，把它分为两部分，每一部分仍然具有凝性、广延、形状、可动性等；把它再分一次，它仍然保持这些性

质；就这样一直把它分到各部分都看不出来，它们每一部分必定仍保持着同样的性质。因为分割（磨、捣或任何别的物体对另一个物质的作用）绝对不能取消任何物体的凝性、广延、形状或万能性，而只是把原来的一个物体变成两块以上分明分离的物质，在分割之后把所有这些互相区别的物体计算起来，就造成一个数目。这些性质我称之为物体的“原初性的”或“第一性的”质，我认为我们可以看到这些性质在我们心中产生一些简单观念，即凝性、体积、广延、形状、运动或静止、数目。

10.第二性的质——其次，是这样一种性质，实际上并不是存在于对象本身中的东西，而是一种能力，这种能力可以借物体的第一性的质，亦即借物体的各个不可见的部分的大小、形状、组织运动等，在我们心中产生各种不同的感觉，例如颜色、声音、滋味等。这些我称之为“第二性的”质。除了这些之外，还可以加上第三种性质，这些性质通常被认为只是一些力量，虽然它们同样是主体中的真实性质，就像我按照平常的说法称之为性质，但为分别起见又称之为“第二性的”质的那些性质一样。因为，火里面那种借它的第一性质在蜡块或土块内产生一种新颜色或新密度的能力，也同样是火里面的一种性质，就像火借同样的第一性的质——即它的不可见的部分的大小、组织和运动在我心中引起一种我以前没感到过的新的热或烫的观念或感觉的那种能力一样。

11.第一性的质怎样产生它们的观念——紧接着应该考察的，是物体怎样在我们心中产生观念；显然这是借一种冲击，因为这乃是我们所设想的物质的惟一作用方式。

12.如果外物在我们心中产生观念时并不和我们的心灵相接触，而我们仍然知觉到那些分别落入我们各种感官范围内的东西的原初性质，那显然一定是因为有某种来自那些东西的运动，通过我们的神经或“生命精气”，通过我们身体的某些部分，把它传到我们关于那些东西的特殊观念。既然较大的可见物体的广延、形状、数目和运动，眼睛可以从远处知觉到，显然必定有一些不能单独被看见的物体，从那些大物体到了眼睛里面，并且通过眼睛把某种运动传给大脑。就是这种运动在我们心中产生出我们关于那些物体的各种观念。

13.第二性的质怎样产生它们的观念——我们可以设想，第二性的质的观念的产生方式，与第一性的质产生观念的方式是相同的，亦即是由不可见的微粒作用于我们的感官而产生的。既然很明显地有许多细小的物体存在，每一个都细小到我们不能用任何一种感官来发现其大小、形状或运动——就像有空气和水的微粒，以及比空气和水的微粒小得多的微粒那样。也许后者小于空气和水的微粒的程度等于空

气和水的微粒小于扁豆和冰雹的程度。现在让我们假定：这种微粒的各种不同的运动和形状、大小和数目，在影响我们的一些感觉器官的时候，就在我们心中产生出我们那些关于物体的颜色和气味的不同感觉。例如，一朵紫罗兰花，就是借这类具有特殊形状和大小、以不同的程度和形态运动的不可见的物质微粒的冲击，使那朵花的蓝色和香味的观念得以在我们心中产生。我们完全可以设想上帝把这些观念与这些同它们并无相似之处的运动联系在一起，就像可以设想上帝把刀片割我们肉的运动与同它毫无相似之处的痛苦的观念联系在一起一样。

14.我所说的关于颜色与气味的一切，也可以适用于味道和声音以及其他类似的可感觉的性质。这些性质，不论我们错误地赋予它们什么真实性，实际上它们不是物体本身中的什么东西，而是在我们心中产生各种感觉的能力，而且像我讲过的那样，依赖于那些第一性的质，亦即各部分的大小、形状、组织和运动。

15.第一性的质的观念是与原型相似的，第二性的质的观念则不然——由以上所说，我想很容易得出这样的结论：物体的第一性的质的观念是和第一性的质相似的，它们的原型是确实存在于物体里面的；但是第二性的质在我们心中产生的观念则根本不可与第二性的质相似。在这方面，没有什么与我们的观念相似的东西存在于物体本身之中。这些性质，在我们用它们来称呼的物体里面，只不过是一种在我们心中产生这些感觉的能力；观念中的甜、蓝或温暖，只不过是我们称为甜、蓝或温暖的物体本身里面的不可见部分的某种大小、形状和运动而已。

16.我们称火焰为热的和亮的，称雪为白的和冷的，称甘露为白的和甜的，这都是由这些东西在我们心中产生的观念而得名。这些性质在物体里面的样子，通常被认为和观念在我们中里面的样子相同，后者乃是前者的完善的肖像，就像一面镜子里的肖像似的。如果有人持不同的说法，就会被大多数人斥为荒唐。但是，一个人如果愿意想一想，同样的火，离得比较远，就在我们心中产生一种温暖的感觉，离得比较近，则在我们心中产生一种极为不同的痛苦的感觉，那就应该反省一下，自己究竟有什么理由可以说：火在他心中产生的这个温暖的观念，是确实存在于火里面的，而同样的火以同样的方式在他心中产生的痛苦的观念，则不是存在于火里面的。雪在产生冷和白的观念时，既然亦同产生痛的观念一样，既然都是凭着它那些凝固部分的体积、形状、数目和运动来的，则我们如何只说，白和冷是在雪中，而痛却不在其中呢？

17.火和雪的各部分的特殊大小、数目、形状和运动，是确实存

在于它们之中的，不论是否有任何人的感官知觉到它们；因此可以称它们为实在的性质，因为它们确实存在于那些物体里面。但是，亮、热、白或冷，则和病痛不存在于甘露里面一样，并不是确实存在于火或雪里面的。如果取消对它们的感觉；如果眼睛不看光或颜色，耳朵不听声音，舌头不尝滋味，鼻子不闻气味，那么所有的颜色、滋味、气味和声音，作为这种特殊的观念，就将消失无存，都还原成它们的原因，即各个部分的大小、形状和运动了。

18.一块大到可见的甘露可以在我们心中产生圆形或方形的观念，通过被由此地移往彼地，又在我们心中产生运动的观念。这个运动的观念代表着实际上正在运动的甘露的运动。至于圆形和方形，不论是在观念中还是在实在中，不论是在心中还是在甘露中，也代表着同样的实际的性质。运动和形状都是实际存在于甘露中的，不管我们注意与否。这一点人人都容易赞同。另外，甘露还有一种能力，可以借其各部分的体积、形状、组织和运动，在我的身上产生出疾病的感觉来，有的还产生出剧烈痛苦的感觉来。这种疾病和痛苦的感觉并不存在于甘露中，而只是它在我们身上产生的作用，我们如果不感觉到它们，它们也就不复存在了。这一点也是人人赞同的。可是，很难使我们相信，甜和白不是真正存在于甘露中的，实际上这两种性质也只是甘露借其各种微粒的运动、大小、形状在睛和舌上产生的作用，这正如甘露引起的痛苦和疾病很明显地只不过是它借其可见的各部分的大小、运动和形状在肠胃中产生的作用一样（因为正如以上证明了的一样，物体不能通过任何别的东西发生作用）……〕

显而易见，洛克对这一学说的阐发是严重混乱的：

（1）将认识论错误地等同于自然科学。上述解释（除了有问题的“心灵中的观念”）作为生理学可能并不荒谬，但生理学与对关于我们所知道的外在世界的重要问题（生理学家一致认为这些问题已得到解决）的讨论并不相关。

（2）既然洛克了解的只是观念，而且不能把观念与它们应该与之相似的东西互相比较，那么他怎么能知道我们关于第一性的质的观念与那些存在于“物体中”的性质相似？

（3）当他说一种性质是或不是“真实地存在于物体中”时，他的意思究竟是什么？确实，在描述物体的可测性质的句子与描述我们的感觉的句子之间存在着差别，就是说，在前面的情形中，有非常清楚的普遍为人接受的对“客观”真理的检验，这种检验可以尽可能地独立于“主观的”经验。但这并不含有“本体论状态”差别的形而上学意义。

（4）洛克的意思如上面第9节中所意指的那样，仅仅是说每一物体都必定具有一定的大小、形状和运动（或静止）吗？不言而喻，洛克认为是这样的。因为，如果不满足这些条件，我们就不能用“物体”这一术语。或者，他的意思是不是说（在上面的引文中他似乎是这样主张的）我们对大小、形状等的知觉从来不会发生我们关于颜色、味道等的知觉所发生的那种公认的错误？这里，确实如贝克莱所指出的那样（见第110页，第139页及以下），他是错误的。如果我们有时恰好像对颜色、味道产生错觉一样，对大小、形状或运动产生错觉，那么我们有什么理由假定任何第一性的质的存在呢？是因为科学能保证它们的存在吗？但是，科学家们有什么凡人没有的发现方法呢？难道只有他们才真正在接触一个具有稳定比例的确定世界，而别人则都只是沉溺于一堆杂乱无章的模糊感觉之中，都是如此的不确定以致不能胜任精确的描述？——如果真是这样，那么科学家是怎样达到这一点的？他们禀赋了什么样特殊的知觉或直觉官能？笛卡尔或者莱布尼茨已主张发现物体的真实性质不是通过感官，而是通过理性——与感官平行又优于它的一个消息来源。但是，洛克却否认这一点；因此，他想一劳永逸地划分清楚第一性的（客观的）质与第二性的（主观的）质之间有区别——因为伽利略和牛顿以这一原理建立了他们的表面上成功的解释——而又保留他自己的似乎与这种二元论不可比较的“感觉论的”之前提，这是不成功的。但这种尝试的失败本身却表明了这一问题的本质。这个问题贯穿在他对“复杂”现象的讨论中，而且当他开始分析具有第一性的质的实体概念，也就是物理学家和生物学家认为理所当然地具有实在性的物质对象时，这一问题变得更加尖锐了。他对单个的简单观念怎样结合成复杂的整体的解释没有解决任何问题。

〔第11章 摇人心的分辨能力及其他作用

6.组合——其次，我们还可以看到心灵对它的观念还有一种作用，这就是组合，借这种作用心灵把它从感觉和反省得来的简单观念放在一起，并把它们组合成复杂观念。扩大作用也可以归在这种组合作用之下，因为在扩大作用中，组合的结果虽不能产生出较复杂的观念，可是它仍把各种观念互相结合起来，只是所结合的观念的种类相同罢了。这样，通过把一些单位相加在一起，我们就造成了“一打”这个观念；又如把一些重复的“派齐”观念放在一起，我们就形成了“弗朗”的观念。[6]

8.命名——如果儿童们通过一再重复的感觉把各种观念确立在记忆中，他们便开始逐渐学会使用各种符号；如果他们有运用语言器官发出清晰声音的技术，他们便开始运用语词把自己的观念表达给别

人。这些语言符号，有时是他们从别人那里借来的，有时则是自己造成的，正如我们常见的一样，儿童们在最初使用语言时赋予各种事物那些新奇而不寻常的名词便是。

9.抽象——我们所以使用语言，乃是要把它当做我们的内在观念的外在符号，而因为这些观念乃是从各种特殊的事物得来的，所以如果我们所接受的各种特殊的观念都应该有一个独立的名称的话，那么名称一定是无穷无尽的。为了避免这一点，心灵便把得自特殊事物的特殊观念改造成一般的，这种改造是由于把它们看做心中独立的现象，同其他事物没有关系，同真实事物的一些环境如时间、空间或任何其他相连的观念没有关系。这便是所谓的“抽象”。通过这种抽象，那些得自特殊事物的观念变成了所有其他同类事物的一般代表，而这些观念的名称，即一般名称，适用于一切符合这种抽象观念的事物。理智把这些确定的，赤裸裸的现象贮存起来（通常给它们加上名称），并不考虑他们是怎么来的，由什么地方来的，与别的什么现象一起来的。然后，理智以它们为标准，把一些真实的事物按照这些模型分门别类，并相应地称呼它们。这样，今天在粉笔或雪中看到的颜色同心灵昨天从牛奶中得到的一样，心灵只是单独考究那个现象，并且使它成为一切同类东西的代表；在赋予它以“白”这个名称后，便以这个声音代表同样的性质——无论它在什么地方被想见或被遇及。一般观念或名称就是这样形成的。〕

〔第12章 摇论复杂观念

1.复杂观念是由人心从简单观念构成的——到现在为止，我们考察了那些心灵只是被动地得到它们的观念，这些观念都是由前面所说的感觉和反省这两种途径得来的简单观念。在那里，心灵不能替自己制造任何一个这样的观念，心灵所具有的任何观念也无不是由这些简单观念组成的。但是，心灵虽然在获得它的简单观念时完全是被动的，却也起到一些自己的作用，从而以简单观念为材料和基础来构成其他观念……既然人们看见简单观念是一组一组地结合在一起的，心灵就能够把若干结合在一起的简单观念看成一个观念。这不仅仅是说，这些简单观念在外物中是结合的，而且是说，心灵自己就已经把它们结合在一起了。像这样由若干简单观念结合而成的观念，我就称之为复杂观念——例如美、感激、人、军队、宇宙等。虽然这些观念是由许多简单观念构成的，或者是由简单观念所构成的复合观念构成的，但是，人心可以把它们中间的每一个看成一个完整的东西，并且用一个名称来称呼它。

2.它们是由人心随意构成的——心灵在使自己的观念重复和联结

在一起的能力方面，有很大的力量使自己的思想对象发生变化、繁多起来，远远地超出感觉或反省为它提供的东西。但是，这一切仍然限于心灵从那两个来源所得到的那些简单观念的范围以内，简单观念乃是心灵的一切组合的最终材料。因为，简单观念全都是从事物本身来的，关于这种观念，心灵所具有的不能多于它所接受的，也不能异于它所接受的。心灵不能具有别的可感性质的观念，只能具有它凭借感官从外界得到的；它也不能具有一个思维实体的任何别种作用的观念，只能具有它在自己本身之内发现的观念。但是，心灵一旦得到这些简单观念之后，它就不单单局限于观察，局限于外界供给它的那些东西了；它可以凭借自己的力量，把它所具有的那些观念结合在一起，构成新的，它以前从未接受过的复杂观念。

8.最深奥的观念也是得自这两个来源——如果我们追溯心灵的进程，并且注意观察心灵如何重复、积累、联合它由感觉或反省得来的那些简单观念，这将把我们引到比我们最初想象的还远得多的地方。我相信，如果我们仔细观察观念的起源，便会发现即使是最深奥的观察，不论它看来与我们的感官或心灵的任何作用相离多远，也仍然只有理智为它本身构成的，其方式是把心灵从感官对象或心灵对这些对象的作用中得到的那些观念加以重复和联结。因此，甚至那些广大而抽象的观念也是由感觉和反省得来的；也是心灵在一般地运用它自己的能力时可以得到的和已得到的；而且，人心在获得这些观念时，其官能也是运用于由感官对象而来的那些观念，或运用于人心对那些观念起的一些作用的。〕

关于洛克所运用的心灵的半机械性模式，无需列举更好的例证。观念是作为对象存在于心灵之中的。感觉和反省的简单观念是流入心灵的，心灵只是被动的贮存器。不过，心灵有它自身的某种“活跃的力量”，由此它能结合一些观念以形成一个新的复合观念。

组合是这些活动中最明显的机械性活动。通过组合，一些观念被放在一起形成新的观念，正如砖被结合在一起建成房子一样。而且它们还可以被拆开。不论我们的观念与直接经验的关系多么复杂而又遥远，这些观念由以构成的原始材料（简单观念）全部都来自感觉和反省。

关于实体的哲学学说真是古老、复杂而又不易理喻。“实体”的最重要特征据说是自我支撑（与它的“样式”或性质相反）。与洛克同时的经验哲学家所主张的这一学说可以粗略地叙述如下：世界是由许多独立的实体构成的，每一个实体要么是神，要么是一个有形的物体，要么就是一个心灵，全都具有这些实体的变化状态及性质。不存在任何别的东西。实体与样式的区别在于前者是自我支撑的，即能通过其

自身而存在，而后者则需要赖以寄托的实体。作为自我支撑的实体与每一实体好像拥有的一组“样式”相比较而言，具有更高层次的实在性。

洛克绝没有摆脱这种（到目前）几乎难以理喻的本体论。他混淆了这种学说与伽利略或牛顿的物质客体的概念，其结果是陷入了很多窘迫状况，包括下面几节中关于“一般实体观念”的困境，而且在解释关系观念时遇到了困难，因为关系似乎是联结两个或更多的实体的，并不只是独立地属于任何一个实体，所以在这种本体论框架中不能是实在的。

洛克主要讨论了两种实体观念：

（1）我们的一般实体观念。他承认这种观念是非常含糊的，因为，根据假说它是毫无特征的，通过抽去我们关于任何特殊物体（不管是有形物体还是心灵）的观念的一切性质，我们才得到一般实体现象：然后剩下的是——这些性质的自我支撑的所有者——一个不可知的基质，一个“我不知道的什么东西”，因为不论它可能是什么，我们只能说正是“它”“支撑着”这些性质。作为一种描述，它看来是不能解释物理世界的——它很像奥古斯丁的否定神学，这种神学把上帝看做是超验的，而且是不可知的。

（2）关于一个给定的特殊实体的观念，例如：太阳或者一块特殊的黄金，就被称为关于一个实体的观念。一个特殊实体的观念是一个由很多性质的观念构成的复杂观念，我们经常发现这些性质的观念是与那些“它们所属并由其支撑的事物的复杂观念”结合在一起的。

以上两种实体概念，以及许多其他概念，在下面几节中都是互相切近的。

〔第23章 摇关于我们的复杂的实体观念

1.实体观念是如何形成的——如我们已经指出的一样，心灵所获得的大量简单观念，或者是在外物中发现而由感官传输进来的，或者是由心灵对自己的作用进行反省得到的。心灵也注意到一定数量的简单观念是经常在一起的；由于这些观念被设想成属于同一个东西，由于词语要宜于大家了解，要用来作迅速的思想传达，于是人们就用一个名称来称呼这些观念，这样也就把它们结合在一个主体中了。后来我们由于疏忽，往往把这个主体当做一个简单观念来看来说，其实它是由许多观念集合而成的。因为，像我上面所说过的那样，我们由于

不能想象这些简单观念如何能够支撑自己而独立存在，因而惯于假定一个基质，作为它们的依托，作为它们产生的原因，我们也就因此称这个基础为实体。

2.一般实体的观念——因此，如果有人愿意考察一下他自己关于一般纯粹实体的观念，他就会发现他根本没有什么别的观念，只不过有一个假设，认为有一种他不知道是什么的东西在支撑着那些能在我们心中产生简单观念的性质，这些性质通常被称为偶性。如果问一个人颜色和重量所寄托的主体是什么，那他就只能说：是一些有体积有广延的部分。如果问他体积和广延依托在什么东西里面，那他的情况就不会比前面所提到过的那个印度人更好。这个印度人说，世界是由一只大象支撑着的；问他大象停在什么上面，他答道，一只大乌龟背上；再问他什么东西支撑着这只阔背乌龟，他就答道——某种他不知道是什么的东西。可见我们在这方面，正像其他一切我们搬用语词而其实并无清楚明白的观念的地方一样，是像孩子那样说话的。如果问孩子一件他所不知道的东西是什么，他就会不假思索自鸣得意地答道，那是一件东西；这话不论出于儿童或成人，事实上都只不过表示他们不知道它是什么东西；都只是表示他们对自己假装懂得并且谈起的那件东西根本没有清楚的观念，因此也就完全不懂得那件东西。因此，既然我们所具有的用“实体”这个一般性名称来命名的那个观念只是一种假定的和尚未知晓的支撑物，它支撑着那些我们发现存在着的性质，我们认为这些性质如果没有某种东西支撑它们，就不能存在——所以我们就称这个支撑物为substantia[7]，这个名词在通常英文中的真正意义就是支撑或支持。

3.论实体的种类——既然我们这样形成一个含糊的和相对的一般实体观念，那么通过把这些简单观念的集合体结合在一起，就如通过经验和人的感官发现它们是一起存在并被假定是从那个实体特殊的内在结构或未知本质中流露出来一样，我们也就渐渐得到了实体的特殊种类的观念。因此，我们就渐渐有了人、马、金、水等观念，至于人们对这些实体的观念是否除了一些共存的简单观念外，还有别的明晰的观念，那我就诉诸每人自己的经验好了。正是铁和钻石的可以观察的众多性质的结合形成了这些实体真实的复杂观念。对这些观念，一个铁匠或一个珠宝商通常要比一个哲学家了解得更清楚。不管哲学家谈论什么实体形式，他除了通过将那些被发现是存在于实体中的简单观念结合在一起而形成关于这些实体的观念外，他并没有任何别的关于这些实体的观念。不过，我们必须注意到，我们关于实体的复杂观念，除了具有它们由以构成的简单观念外，通常还对那些它们从属和寄托的事物具有含混的观念。因此，当我们说到任何种类的实体时，我们总说它是具有某种性质的一种东西，正如我们说物体是一种有广

延、形状、能运动的东西，精神是一种能思想的东西一样。同样，我们说硬度、脆性、吸铁的力量是吸铁石的诸种性质。这一类的说法暗示着：实体总是用来意指除了广延、形状、凝性、运动、思想或其他可观察的观念以外的某物，尽管我们不知道它是什么。

4.没有明白的一般的实体观念——因此，当我们谈论或思考任何特殊的有形实体时，诸如马、石头等，尽管我们对它们所具有的观念，仍不过是那些我们常在被称为“马”或“石头”的事物中所发现的结合在一起的可感性质的一些简单观念的复合或结合，但由于我们不能设想它们单独存在或相互依存并受其支撑，因此，我们把这个支撑称做“实体”，其实，我们对自己假设的作为支撑的事物并没有明白或清晰的观念。

5.关于精神的观念同关于物体的观念一样明白——在人心的活动方面，也有同样的情形：例如思维、推理、恐惧等活动，我们断言它们不能自存，也不能设想它们依属于物体，或者由物体产生，因此，我们就容易认为它们是另一种实体的活动，这种实体我们叫做“精神”。因此，显而易见，关于事物，我们并没有别的观念或思想，而只是把它当做那些作用于我们感官的许多性质赖以存在的某物。而通过假定一种思维、认识、怀疑和运动的力量赖以存在的实体，我们也就有了与物体的实体观念一样明白的精神的实体观念。前者被假定为（并不知道它是什么）我们从外界得来的简单观念的基质，后者被假定为（我们同样不知道它是什么）那些我们在自身内部经验到的活动的基质。显然，物质方面的有形实体和精神性的实体（或精神）同样是我们所不能捉摸和理解的；因此，我们不能因为我们对精神实体没有任何观念就断言精神实体不存在，正如不能因为同样的理由否定物质实体的存在一样。如果我们因为没有明白清晰的精神实体观念，就断言说没有精神，那就如因为自己没有明白清晰的物质实体观念，就断言说没有物体一样。

6.论实体的种类——不论一般实体的本质多么神秘抽象，我们对特殊的、各别的实体所有的一切观念都不过是一些简单观念的集合体。这些简单观念共存于那尽管是未知的但却使全体能独立存在的并使之相互结合的原因之中。我们之所以能把特殊的实体显现给自己，正是通过把简单观念结合在一起，此外别无他法。我们心中所有的各种物类的观念，也只是这些简单观念的集合体，也只有通过它们的特殊的名称诸如人、马、太阳、水、铁而向他人有所指称。任何一个能理解这种语言的人，一经听到这些名词就会在他心中构成一些简单观念的集合体，而这些简单观念正是他通常在观察和想象中发现在那个指称之下共同存在的。他假定所有这些简单观念都好像是存在于，固

着于那个不可知的共同的主体，而这个共同的主体则不能内在于任何别的东西。与此同时，显而易见的是，人们虽然假设一个好像是给予的基质以支撑他们在观察中发现一起存在的那些性质或者简单观念，但他们只要考察一下自己的思想，就会发现，对于任何实体，比如金、马、铁、人、硫酸、面包等，他们并没有别的观念，而仅仅只是对那些他们假设是存在于一个共同的主体中的性质有一些观念。因此，关于太阳的观察，除了光、热、圆、恒常的有规则的运动，与我们隔着一定的距离等简单观念的集合体外，还可能是别的什么呢？而且，关于太阳的观念，除了依照那思考和谈论太阳的人对属于他称之为“太阳”的那个事物的可感性质诸如观念、或属性观察的精确性程度以外，又能是别的什么呢？

7.能力是复杂实体观念中的主要部分——谁能将存在于实体中的绝大多数简单观念搜集并置放在一起，那么他就能得到关于特殊的实体的最完善的观念，而在这些简单观念中，我们可以把主动的能力和被动的能力包括进去。这两种能力尽管不是简单观念，但在这里为了简便起见，完全可以方便地把它们归在简单观念里。因此，吸铁的能力是我们叫做“吸铁石”的复杂实体观念中的一个观念。而被如此吸引的能力则是我们叫做“铁”的复杂的实体观念的一部分。这些能力都被认为是这些主体所固有的性质。因为每个实体，借助于我们在它之中观察到的能力，很容易引起别的主体[8]中一些可感性质的变化，正如它在我们心中产生我们直接从它那里得到的简单观念一样，所以它可以借助于它导入别的主体中的一些新的可感性质，向我们显示那些借以间接作用于我们感官的能力，而这些能力间接地作用于我们的感官，正如那些可感性质直接作用于我们的感官一样地有规则。例如，通过感官我们能直接知觉到火的热度和颜色，而热度和颜色，如果思考得不错的话，只不过是火中能在我们心中产生这些观念的能力。我们也可以借助于感官知觉到木炭的颜色和脆性，由此，我们又知道火的另一种能力，这种能力改变了木头的颜色和密度。在前面那种情况中，火是直接地向我们呈现这些性质的。在后面那种情况中，火是间接地向我们呈现这些性质的。因此，我们把这些性质看做火的性质的一部分，因而看做是关于火的复杂观念的一部分……因为那些多次出现在它们中的能力必然要加以考虑，如果我们想得到一些实体真实而清晰的观念的话。

8.原因——我们不必疑惑，为什么那些能力构成我们的复杂的实体观念的主要部分，因为在大多数实体中，它们的第二性的质主要是用来区别各种实体，而且通常形成一些真实而清晰的实体观念的主要部分。因为，我们的感官使我们不能发现物体的微小部分的大小、组织和形状，而这些正是物体的真实结构和差异所依赖的东西，所以，

我们就爱用第二性的质作为特殊的标记和记号，借以在我们心中形成关于物体的观念，并使它们互相区别开来：所有第二性的质，如以上所说，都不过是一些能力。因为鸦片的颜色和滋味以及它的催眠和镇痛的性质，都只是依赖于鸦片的第一性的质的一些能力，鸦片也是借以在我们身体的不同部分产生不同的作用。

9.复杂的实体观念是由三种观念形成的——形成我们关于有形实体的复杂观念的观念有如下三种：其一是由感官发现的事物第一性的质的观念，这些性质即使在我们没有知觉到它们时，也仍然存在于事物中，诸如大小、形状、数目、环境和物体各部分的运动，不论我们注意与否，它们都确实存在于事物之中。其二是可感的第二性的质，它们依赖于第一性的质，都只不过是那些实体借助感官在我们心中产生一些观念的能力。不过，这些观念之不存在于事物本身当中，正如任何事物之不存在于它的原因当中一样。其三是任何实体中产生或接受第一性的质的变化的一种倾向，我们认为这种倾向使实体在经受这种变化后在我们心中产生不同于以前的观念。这些叫做“主动和被动的能力”。所有这些能力，就我们所能注意和思想的范围而论，都只归结于可感的简单观念。因为不管吸铁石所具有的能力在铁的微粒中产生什么样的变化，如果铁的可感运动不把那种能力表现出来，我们对吸铁石在铁上产生作用的能力不会有任何观念。毫无疑问，我们日常所碰到的物体都有能力互相产生千变万化，只是由于它们从不以可感的结果呈现出来，致使我们不能觉察到罢了。

10.能力形成实体观念的大部分——因此，能力确实构成我们的复杂实体观念的主要部分。人们只要考察一下他关于黄金的复杂观念，就会发现构成这个复杂观念的一些观念只是一些能力：诸如被熔化的能力，在火中不失分量的能力，在王水中溶解的能力：都是在形成黄金的复杂观念中必不可少的观念，正如它的颜色和重量一样。而颜色和重量，只要我们适当地考虑一下，也只是一些不同的能力。因为，真正说来，黄色并不真的存在于黄金中，而只是黄金中的一种能力，把黄金放在适当的光线下，它借助于我们的眼睛在我们心中产生黄金这个观念。太阳观念中我们不能略去的热，并不真的存在于太阳中，正如太阳在蜡上所产生的白色不在太阳中一样。这两者都同样地是太阳中的能力，可借助于它的可感觉部分的运动和形状，对人们产生作用，使他们具有热的观念；又对蜡产生作用，使之能在人心中产生白的观念。

11.如果我们能发现物体的微小部分的第一性的质，那么物体的第二性的质就将消失无遗了——如果我们有足够精细的感官分辨清楚物体的微粒，及其可感性质所依赖的真实结构，我相信它们就会在我

们心中产生不同的观念，现在的金黄色一定会消失无遗。相反，我们将发现一定大小、形状的不同部分的精细组织。显微镜清楚地向我们表明了这一点。因为由于感官的敏锐力增加，呈现给肉眼的一定颜色，就会表现为迥然不同的东西；由于这种改变，寻常视力所见的有色物体的微小部分的大小比例就会产生不同于以前的观念，正如沙或捣碎的玻璃，在肉眼看来，虽是白而不透明的，在显微镜下却是透明的。同样，头发在显微镜下也失去了它先前的颜色，在很大程度上成为透明的，并杂有一些发亮的光斑，就像钻石和其他透明物体折射时发出的光一样。在肉眼看来，血完全是红的，但在精细的显微镜下，血的微小部分便会呈现出来，只表现为一些游离于透明液体中的红色小球。如果我们能发明一种镜片，把这些红血球放大千倍或万倍，那么我们就不敢确定它们将呈现为什么样子。

14.复杂的实体观念——……我认为，我们所具有的实际观念和我们得到这些观念的方式，以及我们的特殊的实体观念，都只不过是一定数量的简单观念的集合体罢了。而这些简单观念被看做是在事物中结合在一起的。虽然这些实体观念通常是简单的理解，而且这些实体的名称也是简单的词语，然而，事实上它们却都是复杂的，复合的。因此，一个英国人用“天鹅”这个名词所指谓的观念是：白色、长颈、红嘴、黑腿、有蹼，具有在水中游泳的能力，能鸣叫。对一个曾经长期观察这种鸟的人来说，可能还有一些其他都应归于可感观念之内的性质，都是结合在一个共同的主体之中的。

37.总结——因此，我们已经明了我们所有的各种实体的观念，属于什么种类，存在于什么地方，我们是怎样得到它们的。由此，显而易见：

第一，我们所具有的关于各种实体的全部观念都只是简单观念的集合体，我们假设这些简单观念属于某物，并且存在于其中，不过，对于这个假设的某物，我们简直就没有明白清晰的观念。

第二，所有那些结合在一个共同的基质中，并构成我们关于一些实体的复杂观念的简单观念，都只是我们已经从感觉和反省中所得到的。因此，即使在那些我们自以为最密切、最熟悉的、以我们最详备的概念最能理解的实体观念中，我们也不能超出这些简单观念。甚至于，有些实体观念看来似乎与我们在自身中通过反省能够知觉的任何事物或者通过感觉在他物中所能发现的任何东西并不相关，但是，在这些观念中，我们所能得到的没有别的，只有我们最初从感觉或反省中得到的那些简单观念，这一点，在我们所有的关于天使，尤其是上帝本身的复杂观念中，是非常清楚的。

第三，如果正确思考的话，就会看到，形成我们关于实体的复杂观念的大多数简单观念，都只是能力，不论我们怎样倾向于把它们当做积极的性质。例如，形成黄金的复杂观念的主要部分是黄色，高比重、可展性、在王水中的可溶性等等，都在一个不可知的基质中结合在一起，所有这些观念都不是别的，只是与别的实体所发生的众多关系，而且也不真的仅仅存在于黄金本身中。不过，它们仍依赖于黄金的内在结构的实在和第一性的质，正是借助于这些第一性的质，黄金适于产生不同的作用，并且遭受其他实体的作用。〕

除了上面予以区别的两种主要的意思之外，洛克也不时地有点像一个化学家一样运用“实体”这个词，以指称一个自然的种或类，即指称上述第二种意义上的整类实体。例如，在这种意义上，我们关于黄金（而不是一块黄金）的观念本身就是一个实体的观念。在第三种意义上，实体似乎是全部存在个体的类。因而实体观念便是抽象的，一般的，因为它们只用于类而不用于个体。

第一性的质和第二性的质的学说又一次重现：“能力形成我们复杂的实体观念的主要部分”，这种能力有两种，即在我们心中产生关于第二性的质的观点的能力，以及以特殊的方式与别的实体相互作用的能力。认为产生关于“第二性的质”的观念的“能力”本身依赖于物体微粒的第一性的质这一理论（在第四卷中所占篇幅很大），在这里表述得更为大胆。

洛克的心灵基质概念并不比他的物理客体基质这一概念更清楚。贝克莱攻击的矛头正是指向物质客体的基质。洛克从来不怀疑每个心灵都是一个简单的实体（观念存在于其中）这一假设，不论心灵还具有别的什么属性，诸如创造和行动，以及借助于不同于观念的其他方式意识到与其他心灵（包括上帝的心灵）的关系。

至此，洛克完成了对我们心灵的考察。他的下一个任务是通过考究语言的运用和那些使哲学家们误入歧途并阻碍知识增益的途径，来实现他清理一下知识地基的诺言。在《人类理智论》第三卷中，他着手进行这项工作，不过也有一点贝克莱式天才的和富有破坏性的洞见。在冗长无聊的讨论中，最有价值的部分（尽管还有许多别的有价值的部分）是他对抽象观念和“实在本质”与“名义本质”依次做出的讨论。下面的一些段落表述了他学说的核心。要想理解这些思想，我们就必须记住，洛克时代的那些“经院派学者”——还有那些没有完全与经院派决裂的唯理论者——通常都认为，所有实体都属于这个或那个具有确定数量的自然的种（或类），其界限则是由上帝或自然精确地确定的。他们甚至认为，属于一个既定的自然的种，就是“具有”那个种的所谓的“实在”本质。如果我们能得到关于真实本质的知识，我们

就能从这一知识出发，绝对确定地推演出那个种的每一成员的所有属性。洛克是这样反对这一学说的：（1）“畸形儿和低能儿”的出现与关于一定数量的“自然的”和不可改变的种或性质的学说是不相容的；（2）既然这些假定的种的“实在本质”对人心来说是不可测知的，那么这种说法，从增益人类知识的观点来看，就是毫无价值的。

然而，洛克却发现了“实在本质”这一名词的用处，赋予它科学的而不是形而上学的解释。他运用“真实本质”一词以表示一个事物“实在的、内在的结构”，即事物其他属性所依赖的它的微粒的第一性的质结构。洛克在第四卷论述科学知识时，关于这种实在本质的存在的阐述占了很大篇幅。洛克承认，目前我们并不知道这些实在本质，而且也不能担保将来能发现它们的特征。然而，我们那些指称事物的类的一般名词是怎样发挥作用的呢？因为它们对人类的交往必定是不可或缺的，如果没有这些一般名词，我们根本就不能在不同的时间地点描述、划分或者谈论同一客体。既然这些一般名词显然并不指称不可知的实在本质，那么它们就必须被限定在那些被一致发现是结合在一起的各组性质范围之内，不论这种并存在共同的原子结构里是否有其基础。关于这些性质群的复杂观念，洛克称之为类的“名义本质”，它们全是“抽象的一般观念”。

在讨论的过程中，洛克对词和定义提出了一些非常有价值的观点。摩尔[9]坚持认为，那些代表一定观念的词并不能在这样的基础上来界定，即，这些观念是简单的、不可分的，没有任何部分。因为，他认为所有定义都存在于把一个整体分解为它的各个部分的分析中。这并不是洛克要表述的观点，洛克正确强调的是：有一些词的意义并不能通过字面定义充分表达出来，因为对它们的运用依赖于那种直接的检验，如果没有这种最低限度的检验，任何符号或者语言根本就不能描述这个世界。只能从“字面上”学会对这些词的运用，即从这些词所描述的存在对象中学会，而它们之间的关系则是通过指称表达出来的，也可以通过别的有效途径学习对词的运用。其中的一个例子是我们不能把一个关于颜色的词的意义完全教给一个盲人。很明显，字面意义——一组词代替另一组词——并不能把“红色”的意义表达给那些看不见颜色的人。

下文引自第三卷，“论词”。

〔第3章 摇论一般名词

1.绝大部分的词都是一般的——所有存在的事物都是特殊的，按理来说，人们或者会认为，那些应当与事物相符合的词在其所指上，

也应该是特殊的。然而，我们发现情形与此截然相反。那些构成所有语言的词中的绝大部分都是一般名词，这并不是无知或偶然机遇的结果，而是理性和必然性的结果。

2.每一特殊事物不可有一个名称——首先，每一特殊事物不能有一个清楚的特殊名称。因为词的所指和用法依赖于心灵在观念和用做观念的象征的声音之间形成的关系，因此，在把名称用于事物时，心灵必然地对事物应当有清楚的观念，并且也保留那些属于每一具体事物的特殊名称，使那个名称专属于那个观念。但是，要想对我们见到的所有特殊事物都形成并保留清晰的观念，则是人力所不能达到的。人所见到的一鸟一兽，作用于人们感官的一草一木，并不能在容量最大的人类理智中各自寻得一席之地。

3.每个特殊的事物具有一个名称也毫无用处——其次，即便这是可能的，也毫无用处，因为它并不能用来达到语言的主要目的。堆积一些关于特殊事物的名称，却不能用来交流思想，这对人们来说是毫无裨益的。人们所以学习各种名称，并且用它们来与别人交谈，原意只是想被人理解。不过，只有当在我说话时，我用语言器官所发出的声音（通过使用或约定），在听到这个声音的他人心中激起我心中所指的那个观念时，才能做到被人理解。这一点是不能通过用于各个特殊事物的名称做到的，对这些名称只是我自己在心中才有的观念，对那些并不熟悉我所注意的这些特殊事物的人来说，这些名称只能是无所指的，也是不可理喻的。

4.第三，即使承认这是可能的（我并不这么想），每一特殊的事物都有一个清晰的观念对于知识的增益也没有多大用处：知识尽管是建立在特殊事物的基础上的，却是通过一般的观点才能有所扩大，对知识来说，在一般名称之下把物划分为各个种类，才是真正有用的。

6.一般名词是怎样形成的——接着的事情是考察一般名词是怎样形成的。因为，既然一切存在着的事物都只是特殊的，我们怎样得到一般名词呢？或者，我们从哪儿发现这些一般名词应假定代表着一般性质呢？词由于变成一般观念的符号而成为一般性的词，观念由于与时间、地点、环境以及其他任何决定它们成为或此或彼的特殊存在的观念分离开来而成为一般观念。通过这种抽象方法，它们便能代表一个以上的个体；其中每个个体，由于与那个抽象观念相符，便属于那个类（正如我们所称谓的那样）。

7.不过，为了把这一点论证得更清楚一些，我们不妨追溯一下我们的观念和名称的起源，考究一下，从孩提时起，我们是循着什么样的次序，通过什么样的步骤扩大了我们的观念。再也没有比如下的事

实更明显的了：儿童对熟人的观念（只举此例）正如那些人本身一样，都只是特殊的。对乳母和妈妈的观念都是在心中亲切地形成的，而且这些观念正如图画一样，只是表象这些个体，儿童最初给予这些观念的名称都只是限于这些个人自身。儿童所用的“乳母”和“妈妈”这些名称，也只是限于这些个人。后来，年岁增长，认识的人多了，他们便发现在这个世界上有很多别的事物，在形状和其他性质方面有些共同之处，因而很像他们的父母，而且他们对这些人很熟悉，他们便形成了一个观念，他们发现这个观念是很多个体都有的，于是他们便跟随别人，给那些事物以“人”这个名称。因此，儿童们便逐渐有了一个一般的名称和一个一般的观念。而在这些名称和观念中，他们并没有任何新的创造，而只是把他们所具有的关于彼得和詹姆斯，玛丽和珍妮等复杂观念的特殊成分抽离出来，把他们的共同成分保留下来。

9.一般性质只是抽象观念——人们最初形成一般观念和一般名称，正是通过这种途径，这一点我认为是……显而易见的……如果有人认为一般性质和观念不是那最初从特殊存在物中形成的更复杂观念的抽象和部分的观念，那么，恐怕他会不知道从什么地方去发现它们。因为，如果他不相信，可以让他反省反省，然后再告诉我，他关于“人”的观念同关于彼得及保尔的观念，或者关于马的观念与关于“布彻法乐”[10]的观念的区别究竟在什么地方？区别不是只在于从前一种观念抽掉属于每个个体的特殊成分，而把关于一些特殊存在物各别的复杂观念中的共同成分保留下来吗？如果从“人”和“马”所指称的复杂观念中，我们抽掉那些使它们区别开来的特殊的东西，而保留它们相同的东西，由此而形成一个新的独特的复杂观念，并给予这个观念以“动物”这个名称，那么，我们就得到了一个更一般的名称。它包括人和一些其他动物在内。如果我们抽掉“动物”这个观念中的意识和自发运动，而其保留下来且由余下的“身体”、“生命”、“营养”等简单观念所构成的复杂观念，在一个更具概括性的名称“生物”之下，就变成了一个更为一般的观念……总的来说，经院哲学中众说纷纭的所谓种和类的玄秘问题，不过是含义或宽或狭的附有一个名称的抽象观念罢了。

11.一般和共相是理智的产物——……显然，如前所述，一般和共相并不是属于事物的真实存在，而只是理智的创造产品，理智创造它们只是为己所用，把它们当做一些符号——不管是词还是观念。如上所说，词在被用做一般观念的符号并因此毫无分别地用于许多个别事物时，就成为一般性的词了，而观念在被用做许多个别事物的代表时也就成为一般观念了。而且，普遍性并不属于事物本身，即使指称这些事物的词和观念是一般的，事物的存在也全都是特殊的。因此，如果我们离开个体，所余下的一般就只是我们自己创造的产物。它们

的一般性质只是理智导入的用来指称或表象许多个性的能力，因为它们的所指只是人心加给它们的一种关系。

12.抽象观念是种和类的本质——接着要考察的一个问题是：一般词所具有的指称是什么？因为很明显，一般词并不仅仅指称一个特殊事物——如果是这样的话，它们便不是一般名词，而只是专名了——另一方面，同样明显的是，它们也并不指称一个复数，因为要是这样的话，“人”与“人们”的指称就是一样的，而语法学家们所谓“数”的区别也就是多余无用的了。因此，一般词所指的是一类事物，而每个词之所以能指称一类事物是由于它能成为心中抽象观念的符号；作为存在着的事物的观念如果与它相符，便可以归到那个名称之下，或者说，全部属于那个类。如果拉丁文更受欢迎的话，那么事物的类只是这些抽象的观念。因为，任何事物之属于一个类，是由于它们具有那个类的本质；而任何事物之配有那个名称，则是由于它们与那个名称所指的观念相一致，所以，具有那种类的本质，与具有那种一致性，必定是一回事，因为属于某一个种，和有权配有那个名称是一回事。因为，比如说，成为一个人或属于人这个类，和有权配称得上“人”是一回事。同样，成为一个人或属于人这个类，与具有一个人的本质，也是一回事。既然除了与叫做人的这个抽象观念所代表的意义相符的东西外，没有任何别的东西能够成为人，或者配称得上人；除了具有人的类本质的东西以外，没有任何东西能成为人，或者配称得上人；那么，名称所代表的抽象观念和类的本质就是一回事。由此，很容易发现，事物的类本质，因而对这些事物的分类，都只是那抽象和形成一般观念的理智的产品。

13.它们虽是理智的产品，却以事物的相似关系为基础——人们不要以为我忘记了，自然在创造事物时，曾经使它们彼此相似。没有比这一点更明显的了，尤其是在动物类和所有由种子生长起来的事物方面，更是如此。不过，我认为，可以说在名称之下对事物所做的分类是理智的产品，因为理智能不失时机地在事物中发现它们的相似性，形成抽象的一般观念，把它们保留在心中，并给它们命以名称，用做那些与之相符的特殊事物的范型或形式（因为在这种意义上“形式”一词具有一个专门的指称）。因此，这些事物便属于那个类，得到了那个名称，或者被归于那个类……因此，当一般名称与特殊的存在物有某种关系时，抽象观念便成为联结它们的中介。所以，我们所划分和命名的类的本质，既不是也不能是任何别的东西，而只是我们心中的那些精确的抽象观念。因此，我们假设的实体的实在本质如果与我们的抽象观念有所不同，那么它就不能成为我们用来划分事物的类本质。因为，两个类可以成为一个类，正如两个不同的本质可以成为一个类的本质一样。因此，我要问，马和铅中什么样的变化可以不

使它们属于另外一个类呢？如果用抽象观念来确定事物的类，这是很容易解决的，但是，如果有人在这里想以假设的实在本质来规范他自己，我猜想，他将会不知所措。他一定不会知道什么时候某些事物确实不再属于马或铅那个类了。

14.每一独特的抽象观念是一个独特的本质——任何人都不会怀疑我所说的这些本质或者抽象观念（它们是名称的标准、类的界限）是理智的产品。他会认为，在一些人中，至少同一复杂观念通常都是一些简单观念的彼此不同的结合，因此，对一个人来说是贪婪，对另一个人来说就不是这样。而且，即使在实体中，虽然它们的抽象观念似乎是从事物本身中抽象出来的，但它们也并非经常一致。甚至在我们最熟悉、有最密切接触的一类事物中，我们的复杂观念也是这样不一致。例如，人们曾经不止一次地怀疑妇女所怀的胎儿是不是人，甚至争论应不应该养育他并施以洗礼。如果“人”这个名称所属的抽象观念或本质是自然的产品，而不是理智把一些简单观念放在一起，然后加以抽象，赋予一个名称后所得到的不确定的、变动不居的这些简单观念的结合体，那么，就不会存在这种疑问和争论。所以，事实上，每一种独特的抽象观念都是一个独特的本质，而代表这些独特观念的名称，则是那些本质上互不相同的事物的名称。因此，圆在本质上不同于椭圆，正如绵羊在本质上不同于山羊；雨在本质上不同于雪，正如水在本质上不同于土；作为一类事物的本质的抽象观念，不可能传给另一类事物。因此，任何两个抽象观念，只要在任何部分上彼此不同，而且具有两个被赋予的独特的名称，就构成两个独特的类，正如世界上最遥远而且完全相反的两个东西在本质上彼此不同一样。

15.实在本质和名义本质——但是，既然一些人认为事物的本质是完全未知的（这并非没有理由），那么我们不妨考察一下“本质”这个词的几种不同的意义。

首先，本质可以是任何事物的存在，事物借此而为它之所是。因此，事物实在和内在的、但一般（在实体中）是未知的结构（事物的那些可以发现的性质赖此而存在），可以称做事物的“本质”。这也是“本质”一词原初的本来意义，这一点从其词源可以看得很清楚。本质（essentia）在最初的用法中，正是指“存在”……

其次，由于经院学派忙于探究和争论种和类的问题，使“本质”一词的原初意义几乎丧失殆尽。本质不是用来指事物的实在结构，而是几乎完全用来指种和类的人为的结构。确实，通常我所假设的各类事物的实在结构，而且，毫无疑问，一定有一些实在的结构，是那些共存的简单观念结合体的依托。但是，很显然，只有当一些事物符合我们已经赋予名称的某一个抽象观念时，它们才在那个名称下被归入一

个类。每个类或种的本质并不是别的，而只是类名或“种”名所表示的那些抽象概念。我们将会发现这正是“本质”一词在最通常的用法中的含义。我认为这两种本质一个适于称做“实在本质”，另一个适于称做“名义本质”。

17.假设类是由它们的真实本质区别开来的，并无用处——如果我没弄错的话，关于有形实体（只讲实体）的本质，有两种意见。其一是这样一些人的意见：他们用本质一词指那些他们不知道是什么的东西，并假设一定数量的这些本质，所有自然的事物都是依照它们而形成的，而且每一事物正是因为准确地分有这一本质而归入这一类或那一类。另外一种更合理的意见是，一些人认为所有事物的不可感知的部分都有一个实在却是未知的结构，从中流溢出我们用来把事物彼此区别开来的可感性质，我们可以根据需要据此在一个共同的名称之下把事物归入不同的类。我认为前一种意见已经在很大程度上混淆了我们关于自然的知识。这种意见假设这些本质是一定数量的形式或模型，所有存在的自然事物都受其陶铸并同等地分有它们，而各种动物常有的怪胎的产生，以及人类生出另一种奇怪的后代——畸形儿，给他们带来无法与这种假说符合一致的难题。因为，就像两个具有不同属性的形状分有相同圆形的实在本质是不可能的一样，两个具有不同属性的事物同等地分有同一个实在本质也是不可能的。就算没有别的反对这种意见的理由，它假设本质是不可知的，却又用本质来对事物进行分类，这是毫无用处的，对我们的知识的任何部分都是毫无裨益的。仅这一条就可以使我们对这假设弃之若敝屣，而满足于我们的知识所能达到的事物的类的本质，只要我们认真思考一下就会发现，这种本质，正如我所说的一样，只不过是那些抽象的复杂观念，对这些抽象的复杂观念，我们都曾赋予清晰的一般名称。

18.实在本质和名义本质在简单观念和样式中是同一的，在实体中则是有差别的——在把本质区分为实在本质和名义本质之后，我们可能会进一步发现，在简单观念的类和样式中，它们是同一的，但在实体中，它们都通常是迥然有别的。因此，一个包含着由三条直线围成的空间的形状，既是三角形的实在本质，也是它的名义本质。它不仅是被赋予了一般名称的抽象观念，而且也正是事物本身的本质或者存在——即事物的所有属性流溢出来，并且使它们不可分地联结在一起的基础。但是，如果另外谈到构成我手上指环的那团物质，那么它与三角形的本质显然是不一样的。因为，正是黄金的不可感的部分的实在结构，成为我们在黄金中发现的诸如颜色、重量、可熔性、坚固性等性质的依托；我们不知道这一结构，所以，对它也就没有特殊的观念和作为它的表象的名称。然而，正是它的颜色、重量、可熔性、坚固性等使它成为黄金，或者使它配得上那个名称，所以这些性质便

是黄金的名义本质：因为除了那些在性质上与被赋予了名称的那个抽象观念相一致的东西以外，没有任何别的东西能被称做黄金。不过，这种特别属于实体的对本质的分类，我们在以后考虑它们的名称时，还会有机会作更充分的讨论。

第4章 摇论简单观念的名称

11.更进一步解释简单观念为什么不可界定——前面已经说过，简单观念只有通过客体经过各自专门的通路在我们心灵上产生的印象才能得到。如果简单观念不是通过这种方式得到的，那么世界上所有用来解释或界定任何观念的名称的语词就将永远不能在我们心中产生它所代表的观念。因为，词，作为声音，只能产生关于这些声音本身的简单观念：除了通过它们与通常用法中形成的作为符号的那些简单观念的人为的联系以外，它们并不能在我们心中激起任何观念。如果有人还有别的想法，那么，可以让他试一试，看看是否有什么词能给他提供凤梨的滋味，并使他对这种精美的水果有正确的观念。至于他被告知那种水果具有与早已由他的味觉所熟悉的感觉对象而在记忆中那种滋味观念的相似性，那么，他可能会在心中体会到那种相似性。但这并不是通过定义赋予我们那种观念，而是通过它们已有的名称在我们心中激起另外的简单观念，而且这个简单观念与水果本身的真实味道仍然有很大的差别。在光和颜色，以及所有其他简单观念中，情形也是一样的：因为声音的意义不是自然的，而只是强加的、任意的……

12.通过雕像和虹的例子说明在复杂观念中情形正好相反——在复杂观念方面，情形就颇为不同了，它们是由一些简单观念构成的。正是凭借那些代表形成那个组合的观念的词的力量，才在心灵中印入了一些从前不曾有过的复杂观念，并使它们的名称为人理解。如此把各种观念集合在一个名称之下，定义，或者通过别的一些词来指示一个词的意义，便有了一席之地，而且可能使我们理解那些从未进入我们感官范围之内的事物的名称，并且在别人运用这些名称时，我们可以形成一些观念，相应于他们心中已有的观念。条件是定义中的各个名词没有一个不是代表听解释的人在思想中已有的任何简单观念。所以，“雕像”一词可以借助于别的词向盲人作解释，而“图画”一词则不行，因为他的感官只给了他形状的观念，而没有给他颜色的观念，词在他心中不能激起颜色这个观念……

14.什么时候可以通过词把复杂观念的名称解释清楚——如前所述，简单观念只能借助于经验从那些适于在我们心中产生知觉的客体中得到。通过这种方式，当我们心中充满了简单观念，知道它们的名

称时，我们便能界定并且通过定义理解由这些简单观念构成的复杂观念的名称……

第6章 摇论实体的名称

6.确实，我曾经常提到，各种实体中的实在本质与关于它们的抽象观念——我称之为它们的“名义本质”是不相同的。所谓“实在本质”，我指的是任何事物的实在结构，这种实在结构是结合在名义本质当中，经常被发现是共存的那些属性的基础。这种独特的结构是任何事物内部都具有的，与任何外在于它的任何事物都没有关系。但是，即使是在这种意义上，本质也是与类相关联的。而且必须假设一个类。因为，它作为属性所依赖的那种实在结构，必然要假设一个事物的类，这是由于属性只属于类，而不属于个体。例如，如果假设黄金的名义本质是具有如此独特的颜色和重量，具有韧性，可熔性的物体，那么它的实在本质便是那种物质的各部分的结构，这种结构是以上性质及其赖以结合的依托，而且也是它在王水中的可溶性，以及其他与那个复杂观念相伴随的属性的基础。这便是本质和属性，但它们都立基于对被认为是不可变的类或者一般的抽象观念的假设之上。但是，并没有个别的一团物质是以这种联结在一起的性质中任何一个为其本质，或者不能离开它的。属于事物的本质属性是它成为此类或彼类的条件：除掉认为事物是在一些抽象观念的名称下被归类的，没有任何东西对它来说是必要的，或者是它不能离开的。确实，谈到实体的实在本质，我们只假设了它的存在，并不切实地知道它们之所是；而仍把它们联系到一个类上去的是名义本质，而实在本质则是名义本质假设的基础和原因。

7.名义本质可以界定事物的类——其次要考察的问题是，通过这两种本质中的哪一种，我们确定实体之属于此类或彼类。显然，只能通过名义本质。因为，作为事物类的标志的名称所指只是名义本质。因此，任何别的东西都不可能确定我们在一般名称之下对事物所作的分类，而只有那个用名称所标记的观念才能做到这一点，而那个观念，如前所述，也就是我们所说的“名义本质”。为什么我们说，“这是一匹马，那是一头骡子，这是一个动物，那是一株草”？任何特殊的事物是如何属于此类或彼类的？除了因为它具有那种名义本质，或者换言之，除了因为它与被赋予了名称的抽象观念相符合以外，还能有别的什么原因吗？……

9.能界定事物的类的不是实在本质，我们不知道它是什么——的确，借助事物的实在本质，我们既不能对事物进行分门别类，因此也不能给他们命名（这是分类的目的），因为我们不知道实在本质是什

么。除了我们在实体中所观察到的那些可感观念的集合体，我们自己的能力并不能使我们得到关于实体的更进一步的知识及对它们的区分，这些简单观念的集合体，尽管是尽我们所能达到的勤奋和精确性而形成的，但是，如我前面所说的一样，与一个乡下人关于斯特拉斯堡的那座著名的大钟的观念离它的内部设计遥远程度——实则他只看到大钟的外部形象和运动——相比，它离那些性质流溢出来的事物真实的内在结构更加遥远……

14.假设一定数量的实在本质所遇到的困难——人们通常假设，存在着一定数量事物的精确本质的形式，一切存在着的个体由此被自然区分为各个类，但要依据这个假设，对实体性的存在进行分门别类，则必须有下述条件：

第一，必须确保自然在产生各种事物时总是将它们设计成为有某些规则的、确定的本质，以作为行将产生的事物的模型。在人们完全赞同这一点之前，在它通常被人认为的粗浅的意义上，还需要更好的解释。

第二，必须知道，自然在产生事物时，是否总是获得它所设计的那种本质。我们已经见到的各类不同动物的不规则的畸形产儿，总使我们有理由怀疑这两点。

第三，应当确定，依照经院学派对物类一词的概念，那些所谓的怪胎，是否真的自成一类。因为各种存在着的事物都有其独特的结构，然而我们却发现这些怪胎几乎没有或者完全没有它们所从出且为其血统所属的应该从那个类的本质中产生出来而且与其相随的那些性质。

20.综上所述，可以清楚地看出，我们用名称对实体所作的分类，完全不是以它们的实在本质为基础的；我们也不能自夸可以根据内在的本质的差别来精确地对实体加以分类，并对它们予以界定。

21.我们赖以对事物进行分类的是名称所代表的观念的集合——但是，如前所述，尽管我们不知道事物的实在本质，却需要一般名词，既然如此，我们所能做的一切就是把那些通过观察发现并存在于现存事物中的简单观念搜集到一起，并由此而形成一个复杂观念。这个复杂观念虽然不是存在着的实体的实在本质，却是名称所属的类的本质，而且这个观念和这种本质还可以互相置换；借着这种类本质，我们至少可以试验这些名义本质的正确性……

28.但它们的任意性并不如混杂的样式——但是，虽然实体的这

些名义本质是由心灵形成的，它们却不像那些混杂的样式那样是任意形成的。为了形成任何名义本质，必须满足以下条件：第一，它所包含的观念不管是怎样复合的，都必须如此结合在一起，以至于只能形成一个复杂观念。第二，那些如此结合在一起的特殊观念必须确实是同一的，既不能多，也不能少。因为，如果两个抽象的复杂观念不论是在数量上，还是在它们的组成部分的类别上都有差别，那么，它们就只能形成两个不同的本质，而不是同一本质。在第一点中，心灵在形成实体的复杂观念时，只遵循自然，它不会把那些在自然中并无联结的观念硬放在一起。没有人会把羊的声音和马的形状结合在一起，也不会有人把铝的颜色与黄金的重量和坚固性结合在一起，去形成任何实在的实体的复杂观念。除非他满脑子都是幻想，谈话时满口都是不可理喻的词语。由于看到一些性质总是结合在一起并且共存着，人们因此就模仿自然，用这些如此结合在一起的观念形成他们的复杂的实体观念。因为，尽管人们可以随兴所至去构成复杂观念，也可随意地去给它们命名，然而，如果他们想在谈论真实的现存事物时被人理解，他就必须使自己的观念在一定程度上符合于他们将谈论的事物。否则人们的语言就会像通天塔中的语言一样，每人的语词只有他自己才能理解，这样语言就不能用于交谈和日常生活，因为它们所表象的观念不合于日常现象，而且也不合于实在存在着的实体。

35.分类是人确定的——综上所述，很明显，是人确定了事物的类，因为，正是不同的本质才形成了不同的类，由此可见那些形成作为名义本质的抽象观念的人，正是由此而确定事物的类的。

36.自然形成相似性——因此，简而言之，情况就是这样：自然形成了许多个别的事物，这些事物在许多感性特质方面，而且也可能在它们的内在组织和结构上彼此互相一致。但并不是这种实在本质把事物区分为不同的类，而正是人经常看到一些性质是结合在事物中的，而且经常发现有很多个体在这些性质方面是一致的，为了给这些事物命名，也为了便于形成涵括性的符号，人们才把事物分成不同的类，在这些符号之下，许多个体依照它们符合这个或那个抽象观念，被加以分类，得到标记。由此，我们说这是蓝军，那是红军；这是个人，那是个鬼魅。我认为，“种”和“类”的全部用处也就包含在这里了。

因此，我们首先得到了特殊观念，并对它们加以区分，由此得到了关于它们的知识。其次，较不一般的观念或类观念则是随着特殊观念而得到的。因为，抽象观念对于儿童和尚未受过训练的人心来说，不如特殊观念那样明白易晓。如果对成年人来说，抽象观念看上去明白易晓，那只是因为经常和熟练的运用使然。因此，只要我们对它们

认真地反省一下，我们就会发现，一般观念都是心灵的虚构和设计，自身便带有困难，向心灵自身呈现时并不如我们想象的那样容易。例如，难道形成关于三角形的一般观念不需要一定的艰辛和技巧吗？（这还不是一个最抽象、最概括、最困难的观念）因为这个观念必定既不是斜角的，也不是直角的，既不是等边的、等腰的，也不是不等边的，而同时就是这些性质的全和无。实际上，它是不完全的东西，是不能存在的；在这个观念中，一些彼此不同、互不一致的观念的某些部分就混杂在一起了。[11]〕

洛克关于抽象的一般观念的理论，在关于共相这个哲学问题的漫长历史中，自成一个篇章。这个问题是这样产生的：我们总是把许多不同的事物描述为诸如蓝色或人，为什么呢？因为它们都具有蓝色和人类的共同特征。在一种以一个专名表象——“约翰”或“费多”——一个特殊的人或狗的直接的符号关系中，诸如“蓝色”或“人类”等一般词所表征的是什么东西呢？有人会认为，所有的词都表象一些事物，那么，一般词所表象的是什么呢？“共相”是人们给予的一个总括性的答案。因此，对宇宙中实体的分类渐渐不仅包括其中的所有个别的客体，而且也包括了那些被引入的用来与一般的词和类的名称相应的不可数的实体——我们便称这些实体为“共相”，而且自然哲学家们还把它们连同那些“个体”当做研究的对象。而实体可以“进入”这些个体，或者“限定”这些个体，或者通过这些个体而“得到具体说明”。人们所给的这些答案是多种多样的，而这种多样性在某种程度上又是与所提的问题本身相关联的。例如，洛克虽避开了形而上学却深深陷入了他自己的知识理论，他所问的与其说是本体论的问题：“什么是蓝色？什么是人类？”，倒不如说是认识论的问题：“我们怎么把一个对象认作蓝色的，或认作一个人？”

对这个最著名的问题，可以总结出如下几种传统的答案：

（1）柏拉图的实在论。“共相”并不存在于现实世界。它们存在于现实世界之外，理智能理解它们，而感觉经验则不能。感觉经验世界中的特殊客体由于“分有”或者“模仿”这些永恒的形式而具有一些普遍的特征，这一点暂且不论。

（2）亚里士多德的实在论。共相在一种意义上是存在的：只“存在于”那些以它们为范型的特殊事物之中。它们并没有独立的实在性。

这两种答案显然与关于“这个世界上有什么”的本体论问题有关系。余下的三种答案更明显地与认识论问题（我们怎么知道我们之所知）有关，而且一致否认外在于人心的共相的独立存在。

（3）概念论。人们之所以能把一个存在物认作蓝色的或认作一个人，是由于他们发现该事物“符合于”他们在心中所形成的关于蓝色或人类的概念或者抽象的一般观念。

（4）意象论。通过把一事物与我们心中（或者一本关于标准意象的书中）的关于蓝色或人的标准的或表象性的意象相比较，我们便把某物认做一个人或者认做是蓝色的。

（5）唯名论。只存在着一般词本身，特殊事物在一般词之下被分门别类。这些事物被分门别类地组合在一起是根据它们彼此间被知觉到的相似性，或者干脆就毫无根据，即是任意的——后者是这种观点的极端形式。

很明显，洛克的思想最接近于概念论。由于发现许多特殊事物具有一定的特征或属于一个类，我们便形成了一个关于那个特征或类的“抽象的一般观念”。这便是一般名词所表象的观念。然而，洛克似乎对如何形成抽象的一般观念持有几种不同的观点：

（1）抽象观念只不过是关于这个类的一个特殊个体的观念，这个观念被用做整个类的“代表”。

（2）通过抽掉关于这个类中的特殊个体的各个观念的不同特征，我们形成了抽象的一般观念。

（3）通过合并关于这个类中任何个体所具有的全部性质的观念，我们形成了抽象的一般观念。

以上各种观点都是互相矛盾的。

贝克莱基本上持第一种观点，他嘲弄过其余的两种观点。他对这个课题的论述是这个课题的历史中的一个重要阶段。

《人类理解论》第四卷（“论知识和意见”）是洛克事业的顶点。在第二卷和第三卷中，他对观念和词作了冗长的讨论，此后，我们终于可以完成他的主要目的了：界定“人类知识的起源、确定性和范围”。在第四卷中，可能没有任何别的章节比下面两段更重要的了：

“既然人心在它的所有思维和推理活动中，没有任何别的直接对象，而只是以自己的观念为对象……那么，很明显，我们的知识只是关于观念的知识。”“知识是对我们的观念[12]的联系和符合或者不符合与彼此间的矛盾的知觉。”

我们将会看到，通过洛克的“观念的新方法”，人类知识的“范围”是怎样不幸地受到限制的。他的表象主义是以创造两个世界而告终的——其一是主观世界，我们可以自由地研究并描述这个世界，但它自身却不包含任何关于它的客观真理的保障；其二是借助“观念”的帷幕使我们永远从中分化出来的外在世界。从那种看来似乎是普通常识的前提出发，他达到的是一种荒谬的二元论，比笛卡尔的二元论更难立稳阵脚。后者至少假设他具有一种先天的方法，可以用来突破我们虚幻的感觉材料从而达到洞察实在。洛克则似乎只得到这两个世界的糠秕。我们知道的所有事实都是从感觉中派生出来的：但是，只有当这些事实符合外界实在时，它们才能提供真理，我们认为事实经常符合外界存在，可是，我们对此却没有任何证据，因此不能证实乐观主义，甚至不能解释它。

〔第1章 摇通论知识

1.我们的知识只是关于观念的知识——既然人心在它的所有思维的推理活动中，没有任何别的直接对象，而只是以自己的观念为对象，心灵只是或者只能思考观念，那么，很明显，知识只是关于观念的知识。

2.知识是对两个观念的符合或不符合的知觉——因此，知识看来只是对我们观念的联系和符合，或者不符合与彼此间的矛盾的知觉。哪里有这种知觉，哪里便有知识；哪里没有这种知觉，那么尽管我们可以幻想，猜测或者信仰，但我们总是缺乏知识。因为，当我们知道白不是黑时，除了知觉到这两个观念的不符合外，我们还能得到什么呢？当我们确定不疑地相信“三角形的三角之和等于两个直角”这个证明时，除了知觉到三角形三角之和必然等于两直角而且不能从中分割出来外，我们还能得到什么呢？

3.这种符合有四层意义——为了更清楚地理解这种符合或不符合存在于什么地方，我认为可以把它们归结为四种：（1）同一性或差异性，（2）关系，（3）并存或必然联系，（4）实在关系。

第一，论同一性或差异性——我们先讨论第一种符合或不符合，亦即同一性或差异性。人心在具有任何意见和观念时，它的第一个活动便是知觉自己的观念，而且在它所知觉的范围内来认识每个观念的原貌，知觉它们的差别——即这一个不是那一个。这一点是如此绝对必需的，以至于没有它便根本没有知识、推理、想象、清晰的思想。由此，心灵清楚而且确实无误地知觉到每个观念是与自身相符合的，都各是其所是；而且，也知觉到所有清晰的观念都是不一致的，亦即

这一个不是那一个。心灵毫无痛苦，不费劳力，也毋须推演便做到这一点。而是乍见之下，即可凭知觉和分辨这种自然的能力而了然于心……如果对它发生任何怀疑，我们总会发现那是针对名称，而不是针对观念本身……

第二，论关系——其次，心灵在它的任何观念中所知觉到的下面一种符合或不符合，我认为可以称为“关系”，也就是对任何两个观念——不论这两个观念是哪一种，是关于实体、样式或任何其他东西的观念——的关系的知觉。因为既然个别的观念必定会被永久地认做不是同一的，而是普遍地，恒常地互相否定的，那么，如果人心不能以各种方式对观念加以比较，从而知觉到观念间的关系，发现各个观念彼此间所具有的一致性或不一致性，我们就根本不能得到任何确定的知识。

第三，论并存——心灵在我们观念中知觉到的第三种一致性或不一致性，是同一主体中并存性或非并存性，这一点只属于实体。因此，当我们谈到坚固的黄金时，我们关于这个事实的知识并不多于坚固性，或者能在火中保持不被消蚀的能力，这是一个观念，总是与特定的黄色、重量、可熔性、延展性和在水中的可溶性结合在一起。而后面这些性质构成了我们以“黄金”一词所指的复杂观念。

第四，论实在存在——第四种也就是最后一种是实际的和实在的存在与任何观念的一致性。我认为，我们所具有或者能得到的所有知识都包含在这四种符合或不符合中。因为，我们对任何观念所能做的全部探究，对任何观念所能知道或能确定的一切只是：这个观念与其他观念是彼此同一或不同一的，它与其他观念在同一主体中总是并存或不是并存的，它与其他观念具有这种或那种关系；或者它在心中具有一种实在的存在。因此，“蓝不是黄”，属于同一性方面；“两条平行线之间同底的各三角形面积相等”，属于关系方面；“铁容易受磁力影响”，属于并存；“上帝存在”，属于实在的存在方面。虽然同一性和并存性实际上只是关系，但它们是我们的观念之间的符合或不符合的特殊方式，理应把它们当做专项予以考虑，而不应归在一般关系之下。因为，任何人只要反省一下本书在一些地方所做的论述就会很容易地发现，它们是肯定和否定的极其不同的基础……

第2章 摇关于我们知识的等级

1.直觉的知识——既然如我所说的那样，我们所有的知识就存在于心灵对它自己的观念的知觉，而这种知觉，乃是我们以能力、认识方式所能获得的最高见解和最大的确定性，那么，对知识的明白程度

稍加考察，也许并不是不适当的。在我们看来，我们知识的明白程度不同，就在于心灵对自己的观念的符合或不符合的知觉方式不同。因为，如果我们对自己的思维方式加以反思，就会发现，有时心灵直接通过两个观念本身，而不需要任何别的观念的介入，就能知觉到二者的符合或不符合，我想可以把这种知识称为“直觉的知识”。因为在这种情形下，心灵并不需要苦于证明或检验，而是像眼睛知觉到光一样，只需要对它，就能知觉到真理。由此，心灵知觉到白不是黑，圆形不是三角形，三大于二等于一加二。对这类真理，只需要看一眼那些结合在一起的观念，单凭直觉，不需要任何别的观念的介入，心灵就能知觉到。这类知识是人类的脆弱能力所能得到的最清楚、最确定的知识。这部分知识是不可抗拒的，正像明亮的阳光一样，只要心灵对它开放一下，它就立刻强迫心灵知觉到它。而且它绝不允许丝毫的犹豫、怀疑、检验，就立刻使心灵充满它的明亮的阳光。我们全部知识的所有确定性和证据都依赖于这种直觉，人人都会发现这种确定性大得让人难以想象，也就不必再去寻求更大的确定性。因为，每个人都知道自己心中的任何一个观念就是自己所知觉到的那样，而且知道他在其中发现了差异的两个观念是不同的和不完全相同的，他不能设想自己还能获得更大的确定性。谁要求比这更大的确定性，谁就是在要求他所不知道的东西，而这仅仅表明他是存心想做个怀疑主义者却没能做到。确定性是这样完全地依赖于这种直觉，以至于在下面一个等级的知识——我称之为证明的知识——里面，这种直觉在所有这些中介观念的联系中是不可或缺的，没有它，我们便不能得到知识和确定性。

2.证明的知识——下面一个等级的知识，就是心灵间接知觉到的某些观念的符合或不符合……所以，在这种情形下，心灵不能把它的观念放在一起，从而通过对它的观念的直接比较，互相对照或者相互应用来知觉到观念的符合或不符合。因此，心灵宁愿凭借其他观念的介入（一个或多个，随情况而定），来发现它所探究的观念的符合或不符合。这就是所谓的“推理”。例如，心灵要想知道三角形的三内角之和是否与两个直角在大小方面符合，就不能凭直接的观察和对它们进行比较做到，因为不能一次把三角形三内角拿来与任何其他一个或两个角相比较，这样，心灵对它们是否符合就没有直接的知识，没有直观的知识，在这种情形下，心灵就必须找出某些其他三角形三内角相等的角来，发现它们等于两个直角，也就知道了三角形三内角等于两个直角。

3.这种知识依赖于论证——那些用来表明任何两个观念相符合的中介观念就称为“论证”，而凭借这个方法使观念间的符合和不符合清楚明白地被知觉到，就叫做“证明”……

7.每一步都必须有直觉的明证——理性在证明的知识中每进一步，都必须凭直觉认识到它与它用做证明的下一个中介观念的符合与不符合。若不然，便仍需要一个论证。因为如果没有对这种符合或不符合的直觉，就不会产生知识。如果它能自己知觉到自己，那么它就是直觉的知识。如果它不能自己知觉自己，那就需要中介观念，用做共同的标准，以表明它们的符合或不符合。因此，显而易见，在产生知识的推理中，每一步都有一种直觉的确定性，心灵一旦知觉到它，只需记住它，便可以使我们所研究的观念间的符合或不符合明显起来，确定起来。可是，要想使某个见解成为一种证明，就必须知觉到中介观念的直接符合，凭借这种知觉才能发现所考察的两个观念（其中一个经常是证明的首项，另一个则是证明的末项）间的符合或不符合。这种对中介观念的符合或不符合的直觉的知觉，在证明的每一步骤和进展中，都必须严格地保存在心中，而且必须保证没有疏漏任何一个部分。由于推演太长，所用论证太多，记忆不能总是熟练并且精确地保持这种知觉。因此就造成了，这种论证的知识远不及直觉的知识完善，以及人们常常把谬误当做证明。

14.对特殊存在物的感性知识——这两种知识，即直觉和证明，是我们知识的两个等级，凡是缺乏其中一个的，不论我们有什么样的确信，也只是信仰或者意见，而不是知识，至少就所有一般性的真理而言是这样。不过，心灵确实还有另外一种用于外界有限事物的特殊存在之中的知觉。这种知觉超出了纯粹或然性的范围，却没有完全达到上述两种确定性之一种，也被称做“知识”。再也没有任何东西比下述事实更确定的了：我们从外物中获得的观念存在于我们心中，这便是直觉的知识。但是，在那个仅仅在我们心中的观念之外，是否还有他物；我们能否由此确定地推论出外在于我们的与那个观念相对应的其他事物的存在，这一点有人认为是有问题的。因为，虽然没有这种事物存在，没有这种外物作用于我们的感官，我们却可以有这些观念。但是，这里我想我们有个明证使我们不致发生那样的怀疑：请问任何一个人，当他白天看见太阳和晚上想太阳时，当他实际尝苦艾或嗅一朵玫瑰，或只是想那种滋味或香气时，他是不是不可抗拒地意识到了一种不同的知觉？就像我们看到有一种差别存在于任何两个不同观念之间一样，我们也清楚地看到有一种差别存在于我们通过记忆在心中唤起的观念与通过我们的感官实际地进入我们心中的观念之间。如果有人说：“梦也可以做到同样的事情，而且可以在我们心中产生所有这些观念，并不需要任何外物。”那么，他满可以权当梦见我在这样回答他：（1）如果一切都是梦境，推理和辩论都毫无用处，真理和知识都是虚无，那么，我能否消除他的疑虑，也就没有多大关系；（2）我相信他会承认：梦见在火中与实际地在火中之间有非常明显的差别。但是，如果他存心要做个怀疑主义者，以至于认为我所

说的“实际地在火中”也只是一个梦，而且我不能确定地知道任何诸如确实地存在于我们之外的火之类的事物，我会回答到：既然我们可以觉察到某物作用于我们时所伴随的快乐或痛苦，所以，通过感官，我们可以确定地知觉到，或者梦见我们知觉到这外物的存在，这种确定性与我们的幸福和痛苦的确定性一样大，在此限度之外，我们有知无知都无大关系。因此，我想，根据我们知觉到和意识到有些来自外物的观念实际进入我们心中，我们可以在前面两种知识之外再加上一种关于特殊的外物的存在的知识，并且承认这三个等级的知识，即直觉的、证明的、感性的知识，每一等级都具有不同程度和方式的明确性和确定性。

第3章 摇关于人类知识的范围

9.关于并存的知识范围很小——其次，谈到第二种，即我们的观念在并存方面的符合或不符合，我们的知识在这方面是很贫乏的，不过，我们关于实体的知识的最大并且最重要的部分却存在于这方面。因为我们关于实体的属的观念，不外是结合在一个主体中一块并存的一些简单观念的集合体；例如，我们关于火焰的观念就是一个热的、亮的、向上跳动的物体，我们关于黄金的观念则是一个具有一定的重量、黄色、有延展性、可熔的物体。火焰和黄金这两个不同实体的名称所代表的，正是我们心中的这些或这类复杂观念。当我们想对这两个实体或别类实体知道得更多一些时，除了探究这些实体是否具有别的性质或能力以外，我们还能干什么呢？这不过就是去认识有没有别的简单观念与那些构成复杂观念的简单观念并存着。

10.因为大多数简单观念间的联系是不可知的——不管这种知识在人类科学中是多么的举足轻重，却仍然是非常狭窄的，甚至根本就算不了什么。其原因就在于：构成我们关于实体的复杂观念的那些简单观念大部分都是这种观念，它们在其本质上与其他简单观念没有明显的必然联系或与之不相容，而这些观念的并存却是我们想要知道的。

11.关于第二性的质的观念尤其是这样——构成我们关于实体的复杂观念的那些观念，以及我们关于实体的知识以之为主要对象的那些观念，乃是关于实体的第二性的质的观念。既然这些性质全部（如已经表明的那样）依赖于实体的细微不可见的部分的第一性的质——如果不依赖于它们，就会依赖于更难为我们认识的东西——那么我们就不可能知道哪些性质有必然的联系，哪些性质是彼此不相容的。因为，既然我们不知道这些第二性的质赖以产生的根源，既然我们不知道构成我们关于黄金的复杂观念的那些性质所依赖和根据的是具有何

种大小、形状和部分的结构，我们也就不可能知道有什么其他性质产生于黄金的不可见部分的同一结构或者与这种结构不相容，因此，或者必定与我们关于黄金的那个复杂观念永远并存，或者与之不相容。

12.因为任何第二性的质与第一性的质的联系全是不能发现的——除了这种对所有第二性的质所依赖的物体不可见部分的第一性的质的无知外，还有另外一种更难以救治的无知，它使得我们对同一主体中的不同观念的并存或不并存（如果我可以这样说的话）更难得到确定的知识，这种无知就是：在任何性质和那些它所依赖的第一性的质之间，没有可以发现的联系。

14.……因为所有那些并存于任何主体中的性质，如果它们的观念缺乏这种依赖性和明显的相互联系，我们除了通过我们的感官经验到的以外，就不能知道任何两个性质是否并存。例如，我们尽管看见了黄色，并且根据试验而发现重量、可延展性、可熔性和坚固性结合在一块黄金中，然而，由于这些观念中没有一个具有任何明显的依赖性或必然的相互联系，我们就不能确切地知道在这种性质出现的地方，必然有第五种性质出现，不管这种或然性有多么高，因为最高的或然性并不等于确定性，而没有确定性就不能有真正的知识。因为这种并存除了被知觉到外，是不能被认识的；而且，它只能或者通过我们感官的观察在特殊的主体中被知觉到，或者一般地通过观念本身的必然联系被知觉到。

21.第四，关于实在存在的知识……——至于第四种知识，是关于事物真实的现实存在的知识。我们对自己的存在有一种直觉的知识，对上帝的存在有一种证明的知识，对别的任何事物，我们只有一种感性的知识，这种知识并不超出呈现给我们感官的客体之外。

25.因为它们太小——如果说宇宙中大部分甚至绝大部分物体由于太遥远而逃出我们的注意，那么可以说还有另外一些物体则因为它们太小而同样对我们隐而不现。这些不可见的分子，作为物质的活跃部分和自然的伟大工具，不但是所有事物的第二性的质的依靠，而且也是大多数事物的自然作用的依靠，而我们对它们的第一性的质缺乏精确清楚的观念则使得我们对想从它们那里知道的东西处于不可救药的无知。我确信，如果我们能发现任何两个物体的微小组成部分的形状、大小、结构和运动，我们不用试验就可以知道它们彼此之间的一些相互作用，正如我们现在能知道正方形和三角形的一些性质一样。如果我们知道大黄、毒草、鸦片和人体的微粒的机械作用，就如一个钟表匠知道钟表赖以发挥其作用的机械作用，以及刀锉的机械作用——如果我们用刀锉锉表轮可以改变它们的形状——那么我们事先就可以说出大黄可以通便，毒草可以致命，鸦片可以催眠，就如一个钟

表匠可以预先说出如果把一小片纸搁在表轮上就会使表停走直到纸片被拿走，或者如果用刀锉锉某个小部分，那部分机器就会停止运动，表就会停走。因此，我们要想知道为什么银只能在硝酸中溶化，金只能在王水中溶化，却不能互换，并不难于一个铁匠知道为什么转动一把钥匙可以开一把锁，而转动另一把则不能开这把锁。但是，虽然我们缺乏足够精敏的感官，不能发现物体的微粒，得不到关于它们的机械作用的观念，我们却必须安于对它们的性质和运动方式的无知：对它们，除了通过少数试验所达到的确信外，我们不能有更一进步的确信。但这些试验在别的时候是否还能成功，我们不能确定。这就妨碍了我们得到关于自然物体的普遍真理的确定知识，而且，我们的理性在这里使我们对特殊的事实不能越雷池一步。

26.因此，没有关于物体的科学——由此，我就很容易怀疑：人类的勤奋不论在多大程度上推进关于物理事物的有用的实验哲学，科学知识终久是可望而不可及的。因为，对那些与我们最接近，大部分在我们控制之下的物体本身，我们缺乏完善的、足够的观念……对于我们感官可以考察的那些物体，我们也许能够有清晰的观念，但是我认为，对它们中的任何一个我们都没有足够的观念。尽管清晰的观念对日常交谈有些用处，但与此同时，我们缺乏足够的观念，我们就不能得到科学的知识，也就永远不能得到关于物体的一般的、有启发性的、没有问题的真理。我们不能假装得到了关于这些事物的确定性和证明。通过颜色、形状、味道和气味，我们得到了关于鼠尾草和毒草的清晰的、有分别的观念，正如我们具有关于圆形和三角形的观念一样。但是，由于对这两种植物中任何一个的微小部分特殊的第一性的质，我们都没有任何观念，对我们想运用这些观念于其上的其他物体，我们也没有这种观念，因此，我们就不能说出它们会产生什么样的结果，在我们看到这些结果时，我们甚至不能猜测，更不用说认识到它们产生结果的方式……

第4章 摇关于人类知识的实在性

3.显然，人心并不是直接认识事物的，而是要以它所具有的关于事物的一些观念作为中介。因此，只有当我们的观念与事物的实在性具有一致性时，我们的知识才是实在的。但是，在这里应该以什么为标准呢？当心灵只要知觉到它自己的观念时，它怎么知道这些观念符合事物本身呢？这一点看似困难，但我认为我们可以确信有两种观念与事物是符合的。

第一，全部简单观念都与事物相符——……

第二，除了实体观念，全部复杂观念都与事物相符——……

6.因此，数学知识是实在的——我毫不怀疑，人们很容易就会认为我们所具有的关于数学真理方面的知识，不仅是确定的，而且也是实在的，它们并不是人脑中空虚无益的幻想和毫无意义的怪物，只要我们思考一下，我们就会发现数学知识只是关于我们心中的观念和知识。数学家们都把属于矩形和圆形的真理和性质当做他们自己心中的观念。因为，在他的一生中，他可能永远不会发现矩形或圆形以数学的方式即真正精确地存在着。但是，他对属于圆形或者任何其他数学形状的真理和性质所具有的知识，其真实性和确定性并不亚于现存的实在事物。因为任何这类命题所考察和意指的只是那些与人心中的原型相符的实在事物。如果我们关于三角形的观念，即三角形的三内角之和等于两个直角是正确的，那么不管三角形实际存在于什么地方，这个观念也是正确的……

7.道德的知识也是实在的——因此，可以推知，道德的知识也能够像数学知识一样具有实在的确定性。因为，确定性只是对我们的观念的符合或不符合的知觉，而论证则只是通过别的观念或中介对那种符合产生的一种认知，我们的道德观念和数学观念一样本身都是原型，因而都是足够的、完全的观念，我们在这些观念中所发现的符合或不符合都将产生实在的知识，正如我们在数学的形状方面产生实在的知识一样。

18.总结——无论在哪里，只要我们察觉到我们任何观点的符合或不符合，便有确定的知识，只要我们确信那些观念符合于事物的实在性，便有确定的实在的知识。既然对这种观念与事物实在性之间的符合，我已经给出了标志，那么，我想我已经表明那种确定性，那种实在的确定性存在于什么地方。这一点不论别人怎样看，我承认，这一点对我来说是迄今为止我们所极缺乏的必需品之一。

第6章 摇关于普遍命题及其真理和确定性

6.很少有什么关于实体的普遍命题的真理可以为我们认识……

7.因为各种观念的并存很少能被认识到——我们关于实体的类的名称专门代表的复杂观念，是那些我们发现并存于一个被称做实体的不可知基质之中的性质结合体。但是，我们却不能确知还有别的什么性质必然与这种结合体并存，除非我们能发现它们的自然的依赖关系。但是，在事物的第一性的质方面，我们对这种自然的依赖关系并不能知道什么；而在事物的全部第二性的质中，则因为上面提到的原

因（第三章）我们根本就不能发现任何联系。第一，因为我们不能认识每种第二性的质各别地所依赖的实体的实在构造。第二，如果我们能认识这种实在的构造，那也只能用来得到实验的（不是普遍）的知识，而且只能达到那个实例的确定性。因为我们的理智不能在任何第二性的质与任何第一性的质的变化形态之间发现可以想象的联系……

9.……关于黄金的任何性质，我很乐意找出一个任何人都确知其为真的一般断定。无疑，人们会立刻反驳道："一切黄金都是可延展的"难道不是一个普遍确定的命题吗？我的回答是，如果可延展性是"黄金"一词所代表的复杂观念的一部分，那么上面的命题就是一个非常确定的命题。但是，在这里对黄金所做的断定只是，那个声音代表了涵括延展性于其内的一个观念。这类真理和确定性正如说"马是四足的"一样。但是，如果延展性并不构成黄金这个名称所代表的类本质的一部分，那么显而易见，"一切黄金都是可延展的"就不是一个确定的命题。因为，如果假设关于黄金的复杂观念不论是由它的任何其他性质构成的，那么延展性就将不再依赖于那个复杂观念，也不能从它所包含的任何简单观念推论出来。而延展性与那些其他性质具有联系，只是借助黄金的不可感觉部分的实在构造作为中介。既然我们不知道这种实在构造，除非我们能发现把它们联结在一起的东西，我们就不可能察觉出那种联系。

11.构成我们关于实体的复杂观念的性质大多数都依赖于外在的、遥远的、不可知觉的原因——如果我们所具有的关于实体的观念能够使我们知道是什么样的实在组织产生了我们在实体之中发现的那些性质，而且能知道那些性质是怎样从那里流溢出来的，那么，借助我们心中关于实体的实在本质的特殊观念，较之借助感官，我们能更确定地发现它们的性质，发现它们具有或不具有哪些性质，而且要想知道黄金的性质，就不再必须有黄金存在，也不再需要对黄金作各种实验，正如要想知道三角形的性质，并不需要实际存在着的三角一样，我们心中的观念在两方面都适用……

13.判断所能达到的范围可以更远，但那不是知识——因此，如果在关于实体的一般命题中几乎没有发现确定性，那不会使我们感到惊奇。因为我们关于实体的性质的知识，极少能超出感官所能达到并且通报给我们的范围以外。好研究、勤观察的人，也许能借助判断的力量，洞察得更为深远一些，并且根据从谨慎的观察中所得到的或然性以及组织得有条有理的线索，经常猜对经验不能对他们呈现的东西。但这仍然只是猜测而已，它只相当于意见，并不具有知识所需要的确定性。因为一切知识只存在于我们的思想之中，而且只存在于对我们自己的抽象观念的沉思之中。不论我们在哪里觉察到这些观念间

的符合或不符合，我们便具有一般性的知识。而且通过把这些观念的名称相应地结合在命题里，我们就能宣称获得了具有确定性的一般真理。但是因为关于实体的抽象观念……只与少数其他观念具有可发现的联系或不相容性，关于实体的一般命题的确定性就很狭窄、贫乏……

15.……我们不能确定地断言：所有人都隔一段时间睡觉，没有人能以树和石头为生，所有人都会被毒草毒死。因为这些观念与我们关于人的名义本质的观念，与那个名称所代表的抽象观念没有任何联系或不相容。在诸如此类的情况下，我们必须诉诸在特殊主体中所做的试验，但这也只能在很小的范围发挥作用。在其他情况下，我们必须满足于或然性。但是，因为我们关于人的类观念不包含人的实在构造，这种实在构造是所有与人不可分离的性质结合在一起的根源，也是这些性质从中流溢出来的根源……只要我们缺乏关于各种不同动物的那些实在结构的观念……我们不必希望达到关于这些动物的一般命题的确定性。只有少数与我们的名义本质，或与它们任何部分具有明显关系的那些观念，能够为我们提供这类命题。但是这些观念是如此之少，又是如此不重要，以致我们可以公正地认为，我们关于实体的确定的一般知识几乎等于零。

16.命题的一般确定性存在于什么地方——总而言之，任何一种一般命题，只有当它们所用的名词代表这样的观念，即它们被表述在命题中的符合或不符合能够被我们发现时，才具有一般的确定性，而且当我们察觉到这些名词所代表的观念按照它们被肯定或否定的那样彼此符合与不符合时，我们就因此能确定它们的真假。从这里我们会注意到，确定性永远只能在我们观念中被发现。不论我们到别的什么地方寻找确定性，不论是在实验中还是在外于我们的观察中寻找，我们的知识都不能超出特殊的事物之外。正是单凭对我们的抽象观念的沉思，就可以为我们提供一般性的知识……

第8章 摇关于无聊的命题

7.……在一个人形成任何命题之前，他应该理解他在该命题中所使用的名词，不然的话，他便像鹦鹉学舌，只是发出他从别人那里学来的声音；他便不是像一个理性的动物那样把那些声音用做他心中所具有的观念的符号。听者也应该像说者所运用的那样来理解这些名词……因此，一个人在形成这类命题时，如果它所包含的东西并不多于名词所包含的……就如说“一个三角形有三条边”，或者“藏花是黄色的”一样，那么，他只是在玩弄文字，只有当一个人向另一个假定不理解或自称不理解他意思的人解释他的名词时，这种情况才是可以容

忍的。

8.……因此，我们能知道两类命题的真理，具有完全的确定性。第一类便是那种无聊的命题，它们具有确定性，但仅仅是字面上的，而不是有启发性的确定性。第二类是我们能确切地认知真理的命题，它以此一事物断定另一事物，这另一事物虽然不包含在此一事物中，但仍然是它精确的复杂观念的必然结果。例如，“三角形的任一外角大于它的不相邻的任何一个内角”，在这个命题中外角和任一不相邻的内角的关系并不构成由三角形这个名称所指称的复杂观念的任何部分，但这是一个实在的真理，并且传达了有启发性的实在知识。

第9章 摇论我们关于存在的知识

1.一般性的确定命题与存在无关——迄今，我们还只考察了事物的本质，而事物的本质只是抽象的观念，而且因此把我们的思想与特殊的存在割离开来（把一个观念只是当做我们理智中的存在加以考察，是人心在抽象活动中特有的作用），根本不能赋予我们以关于实在存在的知识。这里，我们也许会注意到，我们对概括命题的真假能够具有确定的知识，但它们与存在并无关系，甚至，所有特殊的断定或否定如果是一般地形成的，就将是不确定的，它们只与存在有关，它们所陈述的只是现存事物中各种观念的偶然联结或分离，而这些观念在它们的抽象本质中并没有可知的必然的联结或不相容性。

2.关于存在的三重知识——但是，关于命题的本质和断言的不同方式，我们只好留待别处详论了，现在让我们继续探究关于事物的存在的知识，以及怎么得到这种知识。那么，可以说，通过直觉我们得到关于我们自身存在的知识，通过论证得到关于上帝存在的知识，通过感觉得到关于其他事物存在的知识。

3.我们关于我们自身存在的知识是直觉的知识——我们对自身存在的觉察是如此明白而又如此确定，以至于不需要而且也不能够有任何证明。因为对我们来说，没有任何东西比我们自身的存在更为明显了：我思维、我推理、我感觉到乐与苦，但对我来说这些能比我自身的存在更为明显吗？如果我怀疑所有别的事物，那么每次怀疑都会使我觉察到自己的存在，而不会使我来怀疑它。因为，如果我知道我觉得痛苦，那么显然，我对自身的存在的知觉就如我对我所感觉到的痛苦的知觉一样确定，或者，如果我知道我在怀疑，那么我对在怀疑的东西的存在的知觉就如对我称做“怀疑”的那种思想的知觉一样确定。因此，经验使我们确信我们对自己的存在具有直觉性的知识，而且对我们的存在有一种内在无误的知觉。在感觉、推理、或者思维等每一

种活动中，我们都意识到自己的存在，而且，在这方面，我们并不缺乏最高程度的确定性。

第11章 摇论我们对其他事物的存在的知识

13.关于存在的特殊命题是可知的——由此可见，有两类命题：（1）一种是关于相应于一个观念的事物存在的命题，正如假设我们心中有一个关于大象、凤凰、运动或者天使的观念，我们自然就会首先考察那个东西存在不存在。这种知识只是关于特殊事物的知识。除了感官给我们的通报以外，没有任何事物的存在——上帝的存在除外——能被确定地认识。（2）第二种命题表述的是抽象观念的符合或不符合以及它们相互之间的依赖关系。这类命题可以是普遍的和确定的。所以，如果有关于上帝、自我、恐惧和服从的观念，我就不能不相信“我应该畏惧并且服从上帝”。如果我形成了一个人类的观念，而我则是其中的一个个体，那么这个命题对一般人来说就是确定的。但是，人们应该畏惧并且服从上帝这个命题不论如何确定，也不能对我证明人在这个世界上的存在，而只有当所有这些创造物都存在时，这个命题才会是真实的。这类一般命题的确定性依赖于在那些抽象观念中发现的符合或不符合。

第15章 摇论或然性

1.或然性就是根据可错的证明出现的一种符合——正如论证是通过一个或多个彼此之间具有恒常的、不变的、可见的联系的证明作为中介，表明两个观念间的符合或不符合一样，或然性则只是通过那些彼此之间的联系并不是恒常的、不可变的、或者至少不能像这样被察觉到的证明作为中介而显现出来的这种符合或不符合。不过或然性绝大部分都是这样或看似这样，因此就足以引导人心去判断这些命题非真即假或者非假即真。例如，在论证三角形的三内角之和等于两个直角时，一个人可以认识到在三角形的三内角与那些用来表明它们等于两个直角的中介观念之间有一种确定的、不变的恒等关系……但是，另外一个人，从不劳神考察一下这个论证，只是在听到一个可信的人——数学家断言“三角形的三内角之和等于两个直角”时，就同意他，即信以为真，在这种情况下，他同意的基础就只是事物的或然性……那个使他得到证明的人并不倾向于断定任何与他的知识相左或超出他的知识之外的任何事物，尤其是在这种情况下……

2.或然性可以弥补知识的欠缺——正像已经表明的那样，我们的知识是非常狭窄的……对大多数我们思考、推理、谈论——甚至以之

为行动基础——的命题，我们不能对其真理具有不可怀疑的知识；但是有些命题仍是如此接近确定性，以致使我们对它们简直就不加怀疑，而只是坚定地同意它们，而且断然地依据那种同意去行动，就好像这些命题得到了没有错误的证明，而且我们关于这些命题的知识是完善的、确定的。但是，在这里，从接近确定性和论证本身降到不可保性和不可靠性，甚至降到不可能性的范围，是有等级的；从充分确信和自信，降到推测、怀疑和不相信，同意也是有等级的。下面我（我认为，既然已经发现了人类知识和确定性的界限）将考察或然性、同意或信仰的一些等级和基础。

3.或然性使我们在认识事物之前就假定事物是真的——或然性就是可能为真。这个词的意义本身是指那些有证据或证明使它被当做或接受为真的命题。心灵对这类命题的采纳被称为“信仰”、“同意”或“意见”。这些就是，我们虽然并不确实认识到一个命题是真的，可是会因为各种使我们信其为真的证据或证明而承认或接受它为真。或然性和确定性，信仰和知识的差别就在这里：知识的各部分当中都有直觉；每一个直接的观念，每一步骤都有其明显的、确定的联系，而在信仰中情况就不是这样。使我信仰的原因乃是在我所信的事物之外的某物，这种东西没有明显地把双方联结起来，因此没有明显地表明那些我们正在考察的观念间的符合或不符合。〕

在前面的论述中，洛克依照四条颇为独立的区分标准，将我们的知识划为四种：

（1）以各种观念的“符合”或“不符合”为标准的知识。

（a）同一性或差异性（即不相容性）。这似乎给我们以关于明白的逻辑真理的知识。例如“白是白”以及“黑不是白”。

（b）关系。它似乎指包含在各种不同观念的逻辑联系由以建立的任何演绎过程之中的逻辑关系。

（c）并存。这类符合或不符合事实上是指在自然科学命题中所发现的结合或分离。拿洛克的例子来说：“所有黄金都是坚固的”（即粗略地说来是固体的、不挥发的、稳定的）就断定了黄金的有限性质与深一层的“坚固性”之间的并存关系（符合）。

（d）实在的存在。这是观念与实在的基本关系。正如洛克所表述的一样，“所有实在的存在都符合某一观念”。

关于这一点，洛克自己也承认，事实上同一性（或差异性）与并

存两者本身都是关系。而且，他似乎把它们看得这样特殊、重要，以至于为了分类必须把它们抽绎出来做特殊的研究。因此，我们可以把“关系”这一范畴看做包含关系而不是同一性或差异性的并存。它尤其包含逻辑关系，因为洛克把它看做可以个别地用于一切包含着演绎的地方。至于他的第四个范畴，完全超出了他的知识框架。他似乎想说，通过表明甲的观念与存在的观念“相符合”，我们能够表明某一些实体“甲”的存在。这是所有逻辑错误中最意味深长的一个，而且对作为人类的一种思维形式的哲学来说具有极端重要性。康德和罗素曾给这个问题以经典的论述。他们证明了上述思想的基础在于对诸如“存在”、“是实在的”、“存在于时空中”之类词的论述，就好像它们是等同于“是红色的”或“是嫉妒的”的谓词一样。而我们通过思想的独断的命令，通过对观念如此这般的安排，便能够使实体存在，这个事实就表明那是个逻辑错误；而且既然上述整个安排过程都是精神性的；我们就能使任何实体——比如说关于独角兽的观念，或关于头比太阳大的人的观念——“符合”于我们的“观念”，因为观念至少是由我们摆布的。仙女故事的杜撰者们正是这样做的，而且他们已经使仙女与“存在”“符合”，并且仅仅通过这种方式就使仙女们在文字上存在了。中世纪发明的，由笛卡尔重申过的对上帝存在的著名的本体论证明，正是以这个错误为基础的。十分有意义的是，洛克竟把它当做对关于他的第四个范畴“上帝存在”的知识的解说例证。另一方面，同样富有意义的是，洛克本人并不是通过本体论的证明，而是借助因果证明来寻求确立上帝的存在。

但是，我们显然不能通过表明关于实体的观念与关于存在的观念相符合而证明某些实体是存在的，毋宁应通过一些适合于对有争议的实体进行分类的过程（例如，在物质对象方面的观察或基于观察的证据）来加以证明。洛克因为把知识限定为观念的符合或不符合，从而使他无法承认我们知道任何存在性的陈述，即对在我们的自由思维和自由想象的王国之外的存在所做的那些断定。

（2）划分知识的第二条标准是以洛克所谓的“等级”即确定性的等级为依据。

（a）直觉的知识，在这种知识中心灵能直接觉察到命题的真理。

（b）论证的知识，这里需要一些推理的步骤。

（c）感性的知识，即关于在我们之外的特殊对象的存在的知识。

关于（a）和（b），洛克的确定性标准显然（像笛卡尔的一样）是心理学的。

“论证”（即演绎）包含一系列步骤，然而每一步骤又必须能被直觉地认知。只是就我们必须依赖对那些结合在一起的步骤的记忆而言，论证的知识就比“直觉”低一等级。直觉本身简直就是不可辩驳的。与可怜的感官能力相反的内在的眼睛却是准确无误的这一比喻（见导论，第8页）在对直觉的讨论中表现得尤其清楚。由于洛克摘取了伟大的十七世纪可靠理性知识的皇冠，他理所当然地获得了声望，但撇开这一层不管，上面那一点也是很清楚的。

依据洛克提出的想法，感性知识简直就不是知识。首先，他本人承认感性知识没有完全达到上述任何一个确定性的等级，但他又声称感性知识超出了单纯的或然性。它好像是在知识与意见之间的边界上摆动。但是，对洛克来说，这个边界是一条线（没有厚度）而不是一个区域，“我所知道的，我必能确定；而我所确定的，我必知道”。知识（确定性）和意见（或然性）之间的差别是种类之间的绝对差别而不是等级之间的差别。没有折中的办法。而且，这种知识并不符合他先前的定义，在这里并没有观念间的“符合”或“不符合”的问题。洛克告诉我们“这种确定性之大，正如我们并不想超出其外的乐与苦一样”。这一点可以使他有资格被看做英国伟大的常识解说者之一，但人们不会认为他开创了一种新的思维方式。洛克理应关心我们能或不能认识什么这个重要问题，而不应关心为了幸福对我们所知道的东西我们应该思考什么这个实用的问题。

（3）“实际”知识与“习惯性”知识的差别。

这种有价值的二分法几乎是自我解释的。严格地说来，在我的一生中我知道许多命题，例如从学校里学来的历史命题或者数学命题，虽然后来我对这些命题很少或者从来没有思考过。如果我有机会来考察这些命题，我便因而确信它们的真理性，只是在这样的意义上我才认识这些命题，不过，在我的心灵意识到这一点之前，我不会对它们持前后一贯的看法。洛克称这种知识为“习惯性的”，显然在任何一个确定的时刻，我们绝大部分的知识都是这种意义上的“习惯性”的知识。洛克把“习惯性”知识与“实际的”知识做了比较。“实际的”知识就是“心灵所具有的对任何观念间的符合或不符合或者观念彼此之间的关系的随时考察”，也就是在某一确定时刻我们对知其为真的命题所具有的知识，以及我们在那个时刻正有意识地予以思考的知识。

（4）根据命题是“实在的”还是“无聊的”而区分的两种知识。

这里，洛克在某种程度上开了康德区分综合真理和分析真理的先河，像康德一样，他也没能认识到分析真理所覆盖的领域的范围和重要性。

由于把“习惯性”知识看做他最感兴趣的“实际的”知识的扩展（通过记忆），洛克本人并没有在“习惯性”知识中发现任何哲学问题。而且，他（错误地）认为“无聊的”命题对知识理论来说是毫无意义的，对他来说，知识主要是“实际的”和“实在的”——就这些词在他那里的意义而言。

洛克关于知识的解释所遭到的最致命的反驳是，根据他的定义，所有的知识都只是关于建立在我们心上的各种观念的关系的知识。既然如此，我们怎么能确信我们的任何知识都是关于实在世界的知识？问一问我们怎样能够发现知识是否可以用于超出观念之外的任何事物，难道没有意义吗？或者，如果说有这种“超越”，它的意思又是什么？由于他的表象主义，洛克最终还是使人类知识陷入了人类心灵的循环之中。

洛克本人常常意识到这个问题，在这一点上，他比他的没有批判性的法国信徒们要强得多。他声言“只有当观念与事物的实在性之间有一致性时，知识才是真实的”，洛克试图以此来回答这个问题。而且确实有这种“一致性”或“符合”，例如：

（a）在简单观念中就有这种符合。因为，它们怎么能出现错误？如果观念没有部分，是简单的，那么它们就不能不是那些曾经产生这些观念的任何事物的真实副本，因而就是真实的。要想弄清所有“简单”观念，想象等都是真实的——不能产生错误的意思，并非易事。普通人所认识的所有“观念”都能使人误入歧途；而且关于简单元素的化学比喻并不是心理学乐于使用的。在任何情况下，这里的知识所指的都是感性知识，但是我们已经看到，在洛克的知识定义中，感性知识并不是知识。

（b）在复杂观念中而不是在关于实体的观念中有这种符合。在这一项中，洛克断言，在这种意义上，数学知识和道德知识是真实的。

关于数学知识，洛克表现出一种超乎寻常的敏锐。例如，他看到了几何命题都符合于人类心灵的理想构造而不是符合诸如实在世界中的粉笔痕迹或者测量员的测链。纯粹几何学所能告诉我们的一切就是：如果世上的事物精确地符合于欧几里德关于点、线、面的定义（实则不能）并且遵循欧几里德定理，那么欧氏公理就符合于这些事

物；“任何这些命题所涉及和所意指的实在事物只是那些确实符合人心中的原型的事物”。但是，洛克的敏锐并没有扩展而至于明白：在这情形下，纯粹数学命题，在“实在”命题不同于“无聊的命题”这种意义上，并不是关于世界的知识。的确，正是那些引起洛克关注的关于数学命题的事实，即它们不能通过经验世界中的事件而被证实或证伪，确证或否证，使得后来的一些哲学家把数学命题称做“分析”命题。

洛克在道德哲学上的观念颇为怪异。在第四卷中，他声称伦理学的真理可以严格地从关于上帝和作为理性存在物的我们自身的观念中推演出来。尽管由于这个问题的极端重要性常常有解释这种论证的伦理学的迫切要求，但他从来没有这样做。他提出的是两种明显的字面上的真理，或者用他的话来说，“无聊的真理”，作为这种严格演绎的结果的例子。他告诉我们，“哪里没有财产，哪里就没有不公正”，就是一个和欧氏论证一样确定的命题。因为，财产这个观念对任何事物来说都是一种权力，而不公正这个名词所给予的观念则是对那种权力的侵犯或妨害，显然，由于这些观念是这样确立起来的，这些名称是这样被给与的，我们就可以像知道三角形的内角之和等于两个直角之和一样确定地知道这个命题是真的。在洛克对“财产”和“不公平”的定义的基础上，我们确实能知道这个命题，因为它是从定义中推论出来的，而且对我们根本就没有任何启发。

洛克对科学知识的解释，或者毋宁说对科学知识（如果我们有的话）应该像什么的解释，是《人类理解论》中最有兴味的事情之一。这种解释的困难是：据洛克看来，我们关于各类事物例如“黄金”的一般名词，仅仅代表“名义本质”或者“抽象的一般观念”，即代表那些我们经常发现是并存的某个系列的性质，尽管对这种恒常的结合我们不能提供理性的（对洛克来说即是像数学真理一样是可以论证的）解释。因此，对他来说，像“所有的黄金都是可延展的”这个命题属于这两类中的一类。要么延展性已经具体地被包含在黄金的定义中并作为它的一部分（如洛克所说，是“黄金”这个词所代表的复杂观念的部分），要么没有被包含在里面。在第一种情形下，这个命题是从结论那里推论出来的，因而显然是分析的（“无聊的”）；在第二种情况下，既然我们对这些性质的相互依赖关系没有演绎的确定的知识，我们就不能确定地知道那个命题总是真的。“除了我们所做的一些实验所能达到的（确定性）外，我们并不能确知它们”。因此，不论“有用的实验的哲学”可能在物理事物方面推进得多远，“科学知识仍是我们可望而不可及的”。洛克似乎偶然地发现了著名的归纳问题[13]。之所以说他是偶然发现了这个问题，是因为他似乎没有认识到这是一个逻辑问题，相反，他认为，如果世界在某些方面只是经验地不同，那么

就不会有这类的问题。

当洛克从经院哲学家那里接受那种使事物成为它之所是的“实在本质”观念时，他采用了一种与经院哲学家们颇为不同的表述。对经院哲学家们来说，“实在本质”是一个独立于物质性质的形而上学概念。但是，洛克则把实体的实在本质等同于“事物的可发现的性质所依赖的、实在的、内在的、但在实体中一般来说不可知的构造”，亦即微粒的第一性的（物理的）质。在第四卷的一些章节中，他似乎认为如果世界在某一方面只是经验地不同——即如果我们具有足够精细的感官以便发现实体微粒的第一性的质——我们就能推演出那些实体的所有性质。就好像第一性的质与这些别的性质是通过一种准逻辑的必然关系联系着一样，并不需要观察，而只需演绎的力量去追溯它们的微妙路径。不论霍布斯或者其他人士在这方面有什么模糊的想法，直到休谟提出他的革命性的课题，人们才认识到逻辑上不同的自然实体之间的关系在原则上是不能演绎的，也不能先天地被认识。而洛克的精细的原子构造——不论多么微妙，也不论被多么精细的感官所发现——与其他较大的“宏观”物质对象的性质之间的关系只能是观察的对象，或者是归纳推理的对象，或者是灵感的猜测的对象，而不是演绎——准数学的——推论的对象。洛克常常承认，即使我们的感官精细得足以发现微粒的第一性的质，我们也必定因对这些第一性的质和客观性质之间关系的无知而仍然无所获益。然而，在这里他似乎又认为这种无知是一个经验的事实，如果消除这种无知，那么我们就又能获得关于自然的演绎科学。简言之，归纳问题对他来说不是逻辑问题——关于推理的本质的问题，而这种推理能使我们从已知的东西进入知之甚少或未知的东西——而应归于世界的复杂性，这种复杂性击败了我们脆弱的感官和推理能力。

因此，洛克把人类知识削减成一个非常贫乏的范围。所有一般命题都只是关于我们的观念的命题，并且，它们不能告诉我们关于存在于实在世界中的对象任何东西。关于这个世界，这些命题所能告诉我们的大多数是一些假设的东西。例如，如果一个物体具有某些性质（“符合一个特定的观念”），那么它必定（“必定”的本质很是模糊）也具有某些别的性质；但是，这种具有某些性质的对象是否存在，我们无法认识。

对此，洛克增加了三种他声称我们能认识的命题，这些命题断定个别对象在世界中的存在：

（1）我们每人对自己的心灵具有一种直觉的知识。

（2）通过演绎我们具有关于上帝存在的知识。

（3）对在我们之外的个别对象，我们具有感性的知识。

我们已经看到，按照洛克自己的定义，他根本就不应该称感性知识为知识。他对上帝存在的演绎证明基于陈腐的形而上学前提，并不能为后中世纪的读者提供光明。关于我们心灵存在的假设的直觉知识（洛克不加变化地采用了著名的我思故我在论证）则属于笛卡尔谬误的陈迹。除了最后一点外，洛克还接受了许多命题，这些命题事实上都依赖于“我们的观念间的符合或不符合”，与实在世界无关，我们今天都应该倾向于称之为“分析的”命题。由于把各种本身毫无根据并且不可能结合起来的学说结合在一起，洛克不得不把人类知识限定在这种令人沮丧的范围之内。他坚执一种知识确定性的数学——演绎标准；一种从一开始就将实在世界排除在外的知识的表象理论；一种关于心灵的机械的模式；最后，对存在直觉知识能力的一种非经验论的信念，这种能力在幸运的情况下能提供横贯知识王国的各种捷径，而如果要通过观察、实验、记忆和归纳推理来横越这个王国就会更缓慢而又艰辛，而且，只要世界不同，这种能力就能完全把这些低效率的方法弃若敝屣。

这些都是洛克的缺点和错误。他的优点是巨大的：他提出了一些问题，而更伟大的天才的哲学家们对这些问题的回答则创立了近代经验论；他确立了哲学批判、行动、科学进程及思想之间的关系；他所用的语言明白易晓，从而摧毁了经院哲学和唯理论者的繁琐术语这一魔法，而该魔法是理性进步的全部障碍中的最大障碍。

第二章
伏尔泰

让·弗朗索瓦·马利·阿鲁埃（他自己又取了伏尔泰这个名字）出生于1694年，成为十八世纪最负盛名的人物。作为诗人、剧作家、杂文作家、历史学家、小说家、哲学家和科学爱好者，他雄辩的天才和嘲讽的才能为他赢得了不朽的名望，时至今日，他在这方面仍然无人可以望其项背。作为君王们的朋友和罗马教会以至所有制度化了的基督教的死敌，他是十八世纪中最受赞扬也是最令人畏惧的作家，通过令人难忘的和击中要害的冷嘲热讽，他对瓦解既成秩序的基础所做的贡献超过了其他的反抗者。1778年逝世时，他已成为他那个时代文明世界的智慧与艺术上的王者。伏尔泰虽然不是一个有创见的哲学家，但是他却付出了比其他任何人更多的努力来提高新兴的经验论的声誉并增进对它的理解。在伏尔泰看来，与为数众多的最开明最有才华的同时代人相比，洛克是一位天才，他以其尝试性的和谦逊的风格为研究人类心灵做出的贡献可以与牛顿为研究自然而做出的贡献相媲美。伏尔泰以及他花费巨大精力去教育和解放的那一代人都相信，只要审慎地运用发生心理学——虽然他们并没有这样称呼它——存在于人与自然中任何东西的功能都可以得到解释，而且所有那些蒙昧黑暗的神秘事物和荒诞的神话故事（懒惰、愚昧和蓄意欺骗的产物），即通常称为神学、形而上学及挂着其他招牌的隐蔽教条和迷信，都将彻底完结。长期以来，卑鄙无耻之徒正是利用这些货色蒙蔽那些被他们屠杀、奴役、压迫与剥削的愚昧无知的大众。下面的引文是对于光明的伟大传播者洛克的一篇独特的赞颂，并且表达了对于整个欧洲启蒙运动共同具有的新兴发生科学的朴素信念。科学的进展将不仅提供存在于世界上和心灵中的一切事物的知识，还将提供它们如何起作用的知识。科学的进展还将告诉人们什么是他们的自然本性——名为“自然”的巨大而和谐的整体的一部分——所需要的；怎样才能以最无痛苦又最有效的手段获得它；从而怎样才能成为富有智慧、合乎理性、幸福和善良的人。至于这个部分是真理、部分是空想的宏伟图景的某些优点与缺陷，已经在具体评论洛克的各段引文时考察过了。

下文引自《哲学通信》。

〔一个又一个哲学家写过灵魂的传奇，但是现在出现了一位贤

哲，他更朴实地写出了灵魂的历史。洛克在人们面前逐步展现出人类的理性，就像一个出色的解剖学家逐步展示出肯定的断语，但是他也敢于怀疑。他不是从一个囊括一切的定义中推断出我们所不知道的东西，而是逐步地考察我们想要认识的东西。他选取一个初生的婴儿为例，一步一步地追踪考察他的理智的发展；他注意观察他与兽类的共同之点，以及他高于兽类之处；引导他的始终是他自己内心中的证据，对他自己思想的意识。〕

第三章
乔治·贝克莱

乔治·贝克莱（1685—1753）出生于爱尔兰，他在那里受教育并度过了一生的大部分时光，在二十岁出头的英年他就显示了卓越的才华：保证他享有不朽名声的著作都是在他三十岁以前出版的。他在都柏林三一学院任教直至1725年，这一年他设想出一个计划，在百慕大群岛创办一所训练传教士的学院。几乎所有见过他的人都可以证实，他天生具有非凡的仁慈美德和使人倾倒的感染力，这使他几乎成功地从苛刻寡情的瓦尔波尔内阁争取到用于他的各种慈善计划的资金。为了追求他的教育与传教的目标，他在罗得岛的纽波特居住了三年，并且成为耶鲁大学的捐助人之一。他于1731年返回英国，并于1734年被任命为爱尔兰克罗因的主教，他居住在那里写作并且管理他的教区，直到1752年他到牛津定居。一年后他在牛津逝世，受到广泛的爱戴和公众普遍的哀悼。

贝克莱通常被看做既是洛克最尖锐的批评者同时又是其合法的继承者，贝克莱的观点也被描述为英国经验论发展过程中的一个独特贡献和必要环节——洛克的“常识”学说与休谟的“怀疑论”之间的“自然的”桥梁。但是这最多只说对了一半。在某种意义上说，贝克莱当然是一个经验论者：他试图对“外在的”和“内在的”世界做出一个可理解的首尾一致的说明，这些世界的真理可以通过日常经验的直接证实来确立，而无须求助于特设的形而上学手段，也不必涉及超出感官界限的隐秘实体。他沿着这一方向走得更远，以一种比洛克甚至任何前人都更激进的方式攻击十七世纪唯理论者以及他们的经院学派前辈的本体论。在这个意义上他是一个比霍布斯更狂热的经验论者。但是，他的世界观完全不同于霍布斯或洛克——甚至在某种意义上与他们直接对立。霍布斯和洛克完全陶醉于他们那个时代的科学革命之中。霍布斯热中于把科学的方式直接推广到伦理学和政治学领域，甚而更轻率地把它用于逻辑学和心理学。洛克则更谨慎更带尝试性地从事于这一工作，并且试图解释新兴的自然科学学说，以使其能为普通常识所理解并与常识得出的结果相一致。除了其他工作以外，洛克还是自然科学的解释者与通俗普及者的鼻祖，他试图把它们描述为（以他们自己的术语来说）不仅与常识不矛盾而且可以（虽稍欠精神性但仍然并非不准确）用普通散文来表达；于是，在这种解释的过程中，他们自己

实际上既为这个学科带来了光明也带来了暗昧，创造了他们自己的专门词汇，也传播了他们自己的神话，这迫使他们也需要——并造就出——解释者和专家，直至把普通人和所谓他们的简单头脑的需要几乎忘掉为止。

贝克莱的态度与此截然相反。他的立场是一个倾向于神秘主义的基督教信徒（他是克罗因的主教）的立场。对他来说，世界就是一幅绵延不断的精神生活的奇观，首先是在上帝的心灵中，其次是在他的创造物——人们的心灵中。这对于他并不是一种哲学理论或假说，而是一种直接的显现。他所关心的首要问题是否定在他看来（这说来奇怪）既是无神论的同时又是不可理解的论断——存在着某种被称为物质的东西，它既不能被感官所感知到又不能被想象所领悟，既不依赖于神的心灵也不依赖于人类的心灵，它的性质致使世界如此这般运行，这些性质是具有理性的人的正当研究对象。在贝克莱看来，这是一种纯属荒诞的想法，也是一切理智与精神的迷误的根源。他的哲学宗旨就是要论证：除了精神的活动以外一切都不存在，精神活动就是精神——上帝的无限精神与人们的有限灵魂——的创造过程，而且，依赖于精神并作为精神的内容与限定的人类经验——想象、记忆、思想、期望、梦想、情感，以及最重要的感觉、感觉的组合与排列就是外部世界。

同时这是一幅比洛克更无情的经验论的宇宙图景，其中没有余地容纳那些独立于经验的物质客体——终极的物质团块，以及那些感觉资料固存于其中的神秘的基质，对于这些东西洛克既不能解释也没能排除——贝克莱的宇宙图景根据的是文艺复兴以前中世纪的一种唯灵论，这种唯灵论想象所有的存在物都是由精神以及精神所创造或享有的东西组成的。这是贝克莱形而上学的正面内容。至于那些曾引起莫大震动和怀疑的反乎常识的怪论，则是他设计的论战武器，目的在于消除那些他认为是被哲学家塞进世界的虚构物：其中占首要地位的是无生命的物质，它不是被创造的而是不依赖任何东西独立自存的；其次是属性——物体的普遍性质与特殊性质，无论是数学的量度还是感觉的性质与关系，都同样被赋予了独立的地位，这样做的不仅有各个时代的柏拉图主义者或亚里士多德主义者，还有笛卡尔主义者和莱布尼茨主义者，而且不管洛克自己怎样含糊摇摆和半心半意，他毕竟也这样做了。在一些著名的和无可辩驳的章节中，贝克莱试图戳穿这些在他看来是唯理论和唯物主义中心支柱的迷误与神话，他还试图解释语词和符号是如何与事物联系起来的。而且，这些章节具有一种西方哲学中后无来者的堪称第一流的明晰透彻与优美的文笔。下面的段落选自《人类知识原理》。

6.为了使读者的心灵易于接受下面的理论，不妨以导论的方式先稍微谈一下语言的本性和误用的问题。但是，澄清这个问题就要注意到造成我们的思辨的复杂性与纠缠不清的主要原因以及在几乎一切知识部门中引起无数错误与困难的原因，这就会诱使我在某种程度上提前提出我的方案。上述原因就在于人们以为心灵具有构成抽象观念或者事物的概念的能力。一个人只要不是完全没有涉猎过哲学家们的著述和辩论，他就一定会承认，其中的不少篇幅都是用于讨论抽象观念的。这些抽象观念还在一种特别的意义上被认为是所谓逻辑学和形而上学的科学的对象，而且也就是一切所谓最抽象最崇高的学问的对象；在所有这些学科中，人们难得见到研究任何问题的方式不是预先假定这些观念存在于心灵中的，并且心灵是很熟悉它们的。

7.各方面的人们一致同意，各种事物的性质或样式并不是每一个都独自孤立存在而与所有别的性质相分离的，实际上它们是好几个在同一对象中混合交融在一起的。但是，人们又说，心灵能够单独考察每个性质，或者把一种性质从那些与它混合在一起的其他性质中抽象出来，运用这种方法心灵确实能为它自己构成抽象观念。例如视觉看见一个有广延、有颜色又能运动的对象：心灵就把这个混杂的、复合的观念分解为单纯的、各个组成的部分，并且单独思考每一个性质而排除其他性质，就构成了广延、颜色和运动三者的抽象观念，这并不是说颜色或运动可以离开广延而存在，而只是说心灵可以借抽象作用给自己构成离开广延的颜色观念以及离开颜色和广延的运动观念。

8.心灵又观察到在感官所感知的一切特殊的广延中，有某种共同同同同同与相似的东西，又有其他一些特殊的东西，如这样或那样的形状或大小，使它们相互区分开来；心灵分开加以思考或说单独选出共同的东西；由此做成一个最抽象的广延观念，它既不是线，也不是面，也不是体，也没有任何大小或形状，而只是一个完全脱离了这一切的观念。那么同样，心灵从感官所感知的特殊颜色中略去使它们相互区分的成分，而仅仅保留一切颜色的共同成分，就可以做成一个抽象的颜色观念；它既不是红的，也不是蓝的，也不是白的，也不是任何其他特定的颜色。以同样的方式，不仅从运动的物体，而且从它所勾画出的轨迹，以及所有特殊的方向和速度中，把运动单独抽象出来加以思考，也可以构成运动的抽象观念；这一观念同样符合于感官可以感知的一切特殊的运动。

9.既然心灵可以给自己构成性质或样式的抽象观念，通过同样的精确化或说思想上的分离作用，它也可以获得较复杂的存在物的抽象观念，这些观念含有好几种共存的性质。例如，心灵观察到彼得、詹

姆斯和约翰在形象和其他性质的某些一致点上互相类似，它就可以从彼得、詹姆斯和其他任何个别人的复杂的或组合的观念中除去每人的特点，仅仅保留所有人的共同点；这样就构成一个所有个别人都同样具有的抽象观念，这个观念是删除所有能决定其成为特殊存在物的那些详情和差别而完全从中抽象得来的。经过这个方法，据说我们就获得了人的抽象观念，或者，如果你愿意，可以说是人性或人类本性的观念：在这个观念中，诚然含有颜色，因为没有人没有某种颜色，但是，这个颜色却不能是白的，也不能是黑的，也不能是任何特殊颜色，因为没有一种特殊颜色为一切人所共同具有。同样，在这个观念中也含有身材，但是，它却既不是高身材也不是矮身材，也不是中等身材，而是从所有这些特殊身材中抽象出来的某种东西。其余的性质也是如此。此外，还有很多种其他生物具有复杂的人的观念中的一些（而非全部）部分，心灵略去人类特有的那些部分，只保留一切生物所共有的那些部分，因而构成动物的观念，它不仅是从一切特殊的个人，而且是从一切鸟、兽、鱼、虫中抽象得来的，动物的抽象观念的组成部分是身体、生命、感觉和自发的运动。这里所谓的身体是指没有任何特殊的形状或形体的身体，因为没有一种形状或形体是一切动物所共有的，也没有毛、羽、鳞等覆盖物，不是皮肤裸露的：毛、羽、鳞、皮肤裸露，都是使特殊的动物相互区分的一些性质，由于这个缘故，我们把它们排除于那个抽象观念之外。根据同样理由，这里所说的自发的运动必须既不是走，也不是飞，也不是爬；它却仍是一种运动，但是我们很难设想那种运动究竟是什么。

10.别人是否有这种抽象出他们的观念的奇妙能力，只有他们自己知道。说到我自己，我确实发现我有能力对我自己想象或表象我所感知到的那些特殊事物的观念，并且有能力以各种方式组合和分离这些观念。我可以想象一个人有两个头，或者一个人的上半身和一匹马的身躯连接在一起。我可以把手、眼睛、鼻子抽取出来或与身体其他部分分离开而单独思考其中的每一个。但是，无论我所想象的手或眼是什么样的，它必定有某种特殊的形状和颜色。同样，我给自己构成的人的观念，必定是一个要么白色的，要么黑色的，要么黄褐色的，或挺直的，或弯曲的，或高的，或矮的，或中等身材的人。我的思想无论如何努力也不能设想前面所描述的抽象观念。我同样不能形成那种与运动物体截然不同的、非快非慢、非曲线非直线的抽象运动观念；我也同样不能形成其他所有无论什么样的抽象的普遍观念。坦率地说，我承认我自己只能在一种意义上进行抽象，当各种特殊的部分或性质虽然联结在某一个物体中，然而它们又可以各自真正独立存在时，我就可以抽出其中的某些特殊的部分或性质来单独思考。但是，对于那些不能单独存在的性质，我否认我能从一个性质里抽取出另一个性质或分别地设想它们；我也否认我能照上述方式对个别事物加以

抽象从而构成一个普遍概念——后边这两种正是抽象作用的本来意义。有理由设想大多数人都会承认他们自己与我有同感。一般淳朴而不通文墨的人们，决不会自夸有抽象概念。人们说，构成抽象观念困难重重，不经过艰苦的钻研就不能获得它们。因此，我们就可以合理地推断出，如果真是如此的话，那就只限于有学问的人才能获得它们了。

11.我现在进一步考察，人们有什么理由可以为抽象作用的学说辩护，试一试我能否发现究竟是什么原因促使爱思辨的人们接受一种似乎与常识大相径庭的意见的。有一位值得崇敬的已故哲学家非常赞成这个学说，他似乎认为人和兽类的理智之所以有极大的差异，正是因为人有这种抽象的普遍观念。他说："人和兽所以有天渊之别，就是因为人有普遍的观念，这种优点是兽类的官能所万不能企及的。因为我们显然没有从它们那里发现使用普遍的符号表示一般的观念的任何迹象；由此我们有理由想象，它们并没有抽象的能力，或构成普遍观念的能力，因为它们并不使用语词或任何其他普遍的符号。"稍后他又说："因此，我认为我们可以推测兽类之有别于人类正是在于这一点，正是这种根本差别使人类与兽类彻底分道扬镳，并最终扩大成天壤之别。因为它们如果有任何观念，而不只是机器（如有些人所主张的），我们便不能否认它们也有一些理性。在我看来似乎很明显，在某种情形中，有些兽类确实也能推理，正如它们也有感觉一样；但是，它们的推理仅限于特殊的观念，正如它们从它们的感官接受这些观念一样。它们最好也只能限于那些狭小的范围内，而没有（如我认为的）能力通过任何种类的抽象作用去扩大那些范围。"（《人类理解论》第二卷，第11章，第10节和第11节）我欣然同意这位渊博的作者的意见，兽类的能力决无可能达到抽象作用。但是，如果这被看做是区别那一类动物的特性，则恐怕许许多多所谓的人都只能归入兽类去了。他这里所以说我们没有根据来设想兽类有抽象的普遍观念，其所举的理由只是我们没有发现它们使用语词或任何其他普遍的符号。他的主张是建立在这个假设基础上的，即，使用语词就意味着具有普遍观念。由此推论出，运用语言的人类就能抽象出或概括出他们的观念。这就是这位作者的意思和论证，在另一处他回答自己提出的问题时进一步表明了这一点。他问道："既然一切存在的事物都只是特殊的，那么我们怎么能获得普遍的名词呢？"他的回答是："语词成为普遍的乃是由于语词被用做普遍观念的符号。"（同上书，第三卷，第3章，第6节）但是，似乎一个语词成为普遍的并不是由于它被用做一个抽象的普遍观念的符号，而是由于它被用做许多特殊观念的符号，这个符号一视同仁地向心灵提示这些特殊观念中的任何一个。例如，当我们说："运动的改变与所受的外力成正比"，或者"凡有广延的东西都是可以分割的"，这些命题虽然可以被理解为是关于一般的

运动和广延的；然而并不能因此就说，它们向我的思想提示了一个既没有运动物体也没有任何特定方向和速度的运动观念；同样也不能因此就说，我必须设想一个抽象的普遍的广延观念，它既不是线，也不是面，也不是体，既不大也不小，既不黑，也不白，也不红，也不是任何其他特定颜色的。这里的含义仅仅是说，我所思考的任何特殊运动，不论是快还是慢，是垂直的是水平的还是斜的，也不论是在什么物体中，关于它的那个定律都同样地适用。关于广延的那个公理也一样适用于每个特殊的广延，不论它是线是面还是体，不论它具有这样还是那样的量度与形状，都是无关紧要的。

12.通过观察多种观念如何成为普遍的，我们也就更容易判断语词是如何成为普遍的。这里应该声明，我并不绝对否认有普遍的观念，我仅仅否认有任何抽象的普遍观念。因为，在上述各段中，凡提到普遍观念的地方，人们总以为它们是按照第8节和第9节的方式通过抽象作用而形成的。但是，如果我们给语词附加一个意义，并且我们所说的也只限于所能设想的，那么，我相信，我们将会承认一个本身被看做特殊的观念之所以能成为普遍的，只是由于我们用它来表示或代表所有属于同一种类的其他特殊观念。为了使这一点明白易懂起见，我们举一个例子。假设一个几何学家正在证明把一条线段分为两条相等线段的方法。比如说他画了一条一英寸长的黑线；这条线本身是一条特殊的线，然而关于它的含义却是普遍的；因为，当人们在那里运用它时，它代表了一切特殊的线；因此，关于它所做的证明也就是关于一切的线所做的证明，或者换言之，也就是关于一条一般的线所做的证明。并且，既然那条特殊的线变为普遍的是由于它被用做一个符号，那么，“线”这一名称单独地理解虽是特殊的，但它既是一个符号，也就变成普遍的了。既然特殊的线成为普遍的并不是因为它是一条抽象的或普遍的线的符号，而是因为它是一切可能存在的特殊直线的符号，那么，“线”这一名称也必须被看做是由于同样的原因而获得了它的普遍性，即由于它能一视同仁地指称各种各样特殊的线。

13.为了使读者更清楚地看出抽象观念的本质，和它们那些被认为是不可缺少的功用，我可以从《人类理解论》中再选一段于下：“对于儿童或未经训练的心灵来说，抽象观念并不像特殊观念那样显而易见或易于理解。成人如果觉得它们易于理解，那只是因为经常习用的缘故。因为，当我们仔细反思它们的时候，就会发现普遍观念只是心灵的发明与虚构，它们给心灵带来困难，它们自己也不像我们往往想象的那么容易呈现出来。例如，形成一个三角形的普遍观念（这还不是最抽象、最概括和最困难的）难道不需要一些辛劳和技巧吗？因为，它必须是既非斜角的，也非直角的，既非等边的，也非等腰的，也非不等边的；它同时既是这一切又不是其中任何一个。实在

说来，它是不能存在的某种有缺陷的东西；它是一个观念，在其中有好几种不同的和自相矛盾的观念的某些部分混杂在一起。确实，心灵在这种有缺陷的状态下是需要这类观念的，而且心灵尽可能匆忙地运用它们以便于传达知识和扩大知识，这两种作用正是它的自然倾向。但是，人们仍然有理由猜想，这类观念是我们的缺陷的标志；至少这足以表明，最抽象最普遍的观念并不是心灵最先和最容易认识的，也不是像它的最初知识那样精通的。”（《人类理解论》第四卷，第7章，第9节）如果任何人有能力在他的心灵中构成上述的那样一个三角形的观念，那么妄想通过争辩使他抛弃那个观念只能是徒劳的，我也不会作此打算。我所希望的，只是要读者充分地和确定地回答，自己是否有这样一个观念。我想，这对任何人来说都不是难以胜任的任务。任何人不都是最容易观察自己的思想，看看自己有没有（或能不能有）与上述三角形的普遍观念相符的一个观念吗？他不是最容易知道自己有没有“非斜角，非直角，非等边，非等腰，非不等边，而同时既是这一切又不是其中任何一个”的一个三角形的普遍观念吗？

16.但是在这里，人们会诘问，如果我们没有预先看到一个命题已被证明适用于一个与一切特殊三角形相符的三角形的抽象观念，那么我们如何能知道那个命题对于一切特殊三角形都是正确的呢？因为，纵使一种性质可以被证明与某一特殊三角形相符合，也不能由此推断这种性质同样地属于在一切方面都与之不同的任何其他三角形。例如，我虽然证明了一个等腰直角三角形的三个角等于两个直角，但我不能因此断言，这种性质符合于一切其他非直角、非等腰的三角形。因此，似乎可以说，为了确信这个命题是普遍真实的，我们必须要么为每一个特殊三角形做一个特殊的证明，但这是不可能的，要么一劳永逸地证明这个命题适用于一个三角形的抽象观念，而一切特殊的三角形都同样具有这个三角形的抽象观念的性质，并且它们都同样可以被它所表象。对此我可以答辩道，当我做证明的时候，我所着眼的虽然是（比如说）一个等腰直角三角形，而且它的多边都有确定的长度，然而我仍然可以确知这个证明可以扩大到一切其他任何种类或大小的三角形。因为在这个证明中，完全不涉及直角、等腰和特定的边长。诚然，在我们所见到的这个几何图形中包含着这些特殊的细节；但是，在这个命题的证明中，丝毫没有提到它们。我们所以说三个角等于两直角，并非因为三个角之一是直角，也并非因为直角的两条夹边一样长。这充分表明，直角也可以是斜角，等边也可以是不等边，即使如此，这个证明仍然适用。因为这个理由我才断言，在一个特殊的直角等腰三角形上已证明为真的，在任何斜角的或不等腰的三角形上也一样为真，而这并不是因为我曾经在一个三角形的抽象观念上证明过这个命题是真的。在这里必须承认，一个人可以把一个图形仅仅作为三角形来思考，而不去注意各角的特殊性质或各边的特殊关

系。仅限于这种范围内，他可以进行抽象。但是，这决不能证明，他能构成一个抽象的、普遍的、自相矛盾的三角形观念。以同样方式，我们也可以把彼得仅仅作为一个人或一个动物来思考，而不必构成上述的人或动物的抽象观念；因为所有感觉到的性质都不予考虑。

18.现在我们进而考察这种流行见解的根源，在我看来这个根源就是语言。可以肯定，比理性本身的范围小但又可以成为一种普遍接受的意见的根源的，莫过于语言了。我们可以从很多理由里看出这种看法的真理性，而且也可以从那位主张抽象观念最力的人的自白中看出这一点，他承认人们构成抽象观念是为了命名；由此推出的必然结论是，假如没有言语或普遍符号，人们决不会想到抽象。（参见《人类理解论》第三卷，第6章，第39节，以及其他各处）因此让我们来考察语词产生这种错误的方式。首先，人们以为每一个名称都有，或应该有，一个惟一精确和固定的意义；这使人们倾向于认为，有某种抽象的、确定的观念，它们构成每个普遍名称的真实的和惟一的直接意义；经过这些抽象观念的媒介作用，一个普遍名称才能指示任何特殊事物。然而，事实上并没有附加在任何普遍名称上的一个精确和限定的意义，普遍名称都是不加分别地指示许许多多特殊的观念。这一点是我们前面论述的显而易见的结果，任何人只要稍加思索就可以一目了然。对这一点人们会反对说，每一个具有定义的名称都因此而被限制在一个特定的意义上。例如，一个三角形被定义为“三条直线所围成的一个平面”，这样一来，三角形这一名称就被限于指称一个特定观念而不再指称其他观念了。对于这一点我可以答辩道，在这个定义中，并没有说此平面是大还是小，是黑还是白，也没有说各边是长还是短，相等还是不相等，也没有说各边以什么角度相互倾斜；在所有这些方面，都可以有极大的差别，因此并没有一个确定的观念来限制三角形一词的意义。使一个名称始终保持同一个定义是一回事，而使它在任何地方都代表同一个观念则是另外一回事，前者是必要的，后者是无用的和不可能的。

19.但是，为了进一步说明语词如何能产生抽象观念的学说，我们必须对以下公认的意见加以评论，即，语言的目的不在别的，只在于传达观念，而且每一个有意义的名称都代表一个观念。人们不仅接受了这一点，而且还确信，名称（只要不是被人认为完全没有意义的）并不总是标记出特殊的、可以想象的观念，人们就由此径直得出结论说，那些名称代表抽象观念。人人都不会否认，从事思辨的人们所用的许多名称并不总是对别人提示确定的、特殊的观念，或者事实上不提示任何观念，而且稍加注意就可发现，代表观念的有意义的名称，并没有必要（甚至在最严格的推理中）在每一次使用中都在理智中激起它们被规定所要代表的观念。在阅读和谈论中，名称的运用大

体上犹如字母在代数中的运用，在代数中，虽然每个字母标记着一个特殊的数量，然而为了正确进行演算，每个字母也不必在每一步中，都在你的思想中提示出它被指定所要代表的那个特殊数量。

20.此外，传达由语词所标记的观念并不像通常想象的那样是语言的主要与惟一的目的。它还有其他一些目的，比如唤起某种情感，激起或阻止一个行动，使心灵产生某种特殊的倾向；在很多情况下，语言传达观念的目的仅仅从属于后面这些目的，而且后面的目的如果不经观念的传达就可以达到，则观念的传达可以完全省略。我认为在语言的常见的使用中，这种情形并不罕见。我恳请读者反省一下自己，看看自己是不是常常在听或读一篇演说时，惧、爱、恨、钦佩、鄙视等情感，在自己感知到某些语词后，没有经过任何观念作媒介就直接产生。起初，语词的确可以先引起一些观念，这些合适的观念再产生那些情感；但是，如果我没弄错的话，人们就会发现，一旦熟悉了语言，则一听字音或一见字形，那些情感往往就会立刻伴随而来，而那些起初作为情感产生的媒介的观念现在完全省掉了。例如，别人许诺给我们一个好东西，我们虽然没有一个它是什么东西的观念，难道我们就不会因此而受感动吗？或者，我们听说有危险，虽然我们想象不出有什么特殊的灾祸将要降临，也不能为我们自己构成一个抽象的危险的观念，难道这就不足以激起我们的恐惧心理吗？任何人只要对我上述一切稍加思索，则我相信他一定会明白看到，人们常常是按照语言的正当用法来使用普遍名称的，说话者并不曾有意用它们标记自己心中的观念，以借助它们在听者心中引起这些观念。甚至我们说出的那些专有名称，也并不总是在我们心中产生那些它们应当标记的个别事物的观念。例如，当一个经院学者对我说“亚里士多德曾如此说”，我想象他说这话的意思只在于使我恭敬而顺从地接受他的意见，这已经成为附加在那个大名之上的习俗了。在那些习惯于使他们的判断服从于那位哲学家的权威的人们心中可以立刻产生这种效果，虽然他们以前并没有关于他的容貌、著作或声望的任何观念。可以举出无数这样的例子，不过我既然毫不怀疑那些事例是每人的经验所充分提示于自己的，那么我又何必再多说呢？〕

贝克莱对洛克的抽象的一般观念的学说的攻击是共相问题历史中又一著名的篇章。正如我们前面看到的，洛克在抽象的一般观念是如何形成的问题上似乎持有三种不同和前后矛盾的观点。贝克莱在上述段落中攻击了其中的后两种，即：（1）诸如颜色或人性的抽象普遍观念的形成，是通过从各种不同的颜色的“观念”或各种不同的个人的“观念”中略去所有那些不是一切颜色或一切个人所共同具有的特性而实现的。（2）诸如一个三角形的抽象的一般观念的形成，则是通过把所有无论什么样的三角形所具有的一切特性加以混合而实现的。

贝克莱并没有区分这两种根本不同的理论；他也不需要这样做，因为他根据完全相同的理由认为这两种理论都是错误的。他的理由是，形成任何这样的观念都是完全不可能的。他通过指出我们所形成的关于颜色的任何观念都必须是某一特殊颜色的观念来摧毁第一种学说；比如拿来一种特殊色调的蓝色和一种特殊色调的红色，然后在思想中把它们的不同色彩完全去掉，那么在我们心灵的眼睛前面则什么也剩不下了：同样，关于人的任何观念也必须是某一个特殊的人的观念，即必须是一个具有确定身高、确定肤色等等的人的观念。至于洛克提出的第二种学说，比如一个三角形的混合观念，则是自相矛盾的，因为它自身内部包含了自相矛盾的特性，例如它同时既是等边的，又是直角的，又是不等边的，等等。

在《人类知识原理》正文的有关段落中，贝克莱更令人信服地再次阐述了这一反驳。他所依据的是“内在的眼睛”的学说。惟一能在心灵中存在的“观念”（不同于那些内省的观念）就是感觉的观念，或者由感觉的观念组合而成的其他意象。“内在的眼睛”只能知觉到正常的外在的眼睛所能知觉到的实体，即，具有绝对确定的特性——一种特定色调的蓝色、一种特定的椭圆形、一种特殊的笛声，等等——的对象。到此为止，一切顺利。但是，有些人认为共相问题是一个有关某种心理机构的问题，通过这种心理机构我们可以辨认出一个对象属于某一特定种类或类型（或者用普遍名词思维某一特定种类所包括的一切成员），持这种主张的人往往会觉得贝克莱自己对这个问题所给予的正面答案并不比洛克的答案好多少，按照贝克莱的观点，我们的确可以对某一特殊三角形或某一特殊个人（比如彼得）形成一个意象，但并不把这个意象看做代表其自身内的东西，而是看作表象一切三角形或一切人。但是，除非我们已经知道哪些特性为一切三角形或人所共同具有，以及哪些特性仅仅为这个样本所特有，也就是说，除非我们已经具有了一个关于三角形或人的一般观念，那么，我们怎么能表象一切三角形或人呢？如果我们不是已经有了一个可以与彼得区别开的人的一般观念，那么我们怎么能做到贝克莱要求我们去做的事情即把彼得进一步思考为人呢？

贝克莱关于一般语词和共相的作用的正面学说很容易遭到反对，而且他的反驳实际上并不像表面看来那样令人信服。因为，真实情况似乎是，大多数人的意象并不总是完全确定的，而常常是淡薄的、模糊的和概略的；而且，事实上我们能够形成模糊的混合意象，许多自相矛盾的性质以一种混淆的方式共存于这类意象中。并且可以进一步补充道，意象——因为它似乎就是贝克莱用“观念”一词所指称的东西——的作用被过分夸大了。为了确认一个对象属于某一特定类型，我们不必具有一个心理样本或心理贮品，无论它是真实对象必须与之相

符的一个概念还是这样的一个表象。与“心灵之内”的某种标准样本进行比较并不是必不可少的，而且在实际中这类过程很少实行。假如我们每次鉴定一个对象的类别时都必须把它与我们所具有的标准对象相比较的话，那么当我们在心灵中搜索并提取出这个标准的时候，为了确认这个标准本身是恰当的，我们将不得不又把它和另一个标准相比较，如此等等以至无穷。识别与分类的问题不能以这种方法解决。共相问题是一个逻辑问题。一般语词究竟如何意指？它们是以一种不同于专有名称或其他种类语词的方式意指吗？这样一个逻辑问题是不能通过诉诸内省以确定我们是否形成概略的或混合的意象来解决的。

但是，在以明显的心理学术语讨论这个问题的过程中，贝克莱的确揭露出产生关于共相的哲学困惑的巨大根源之一，即所谓的一名指一物谬误。这是哲学史上的一个主要成就，仅仅由于这一成就贝克莱就应该得到不朽的名声。有一种幼稚的但是很自然的假定，一个语词若要具有一个意义，它就必须“代表”或指称一个存在于真实世界中的对象。这一点对于某些语词来说是正确的，例如在专有名称中，“乔治·贝克莱”一词之所以有意义，仅仅因为它指称一个特殊的存在者。但是一般名词也以这种“一对一”的方式进行指称吗？“主教”一词显然不指称一个独一无二的存在物；那么它代表什么呢？很清楚，一般名词不指称特殊对象；因此，所谓共相的实体是被发明出来作为一般语词的客观对应物的。但是这种做法是行不通的。专有名词可以像帽子那样设计出来以适合各个特殊的脑袋，但是它们在所有语词中一般说来并不具有典型性。一般语词根本不起“命名”作用。它们在语言中的功能是不同的。当然它们也有意义；但是具有一个意义并不就是与任何实体——无论这个被称为“意义”的实体是一个真实的对象还是一个较为虚幻的对象——处于一对一的关系之中。

贝克莱的天才进一步在下述方面表现出来。哲学家们总是被一种假定引入歧途，这种假定认为，语言的描述的（以及它最精确的一种：科学的）用法即使不是它的惟一用法，也是它的首要用法。他们不断地受到引诱而把数学、伦理学或美学的判断解释为描述判断。这些判断是对什么的描述呢？当这些判断最终可以被证明在某种意义上是描述判断时，它们也明显地不类似于对于日常世界的典型的科学描述；于是，它们就被认为是对于某种另外的世界的描述，那种世界里居住着“纯粹数学概念”或“价值”或诸如此类的东西。这就导致了关于许多奇怪世界的假定。贝克莱是最先指出语言除了描述以外还被用于许多其他目的的哲学家之一；他们还最先指出，正是为了给所有各种句子寻找同一种意义上的客观对应物，致使人们发明了许多富有想象力的虚构实体，可是华丽繁复的神话隐蔽了简单朴素的事实。这同样是第一等的智力贡献。

以下段落引自《人类知识原理》第一部分。

〔1.在任何一个观察过人类知识对象的人看来，显然，这些对象或者是实际上被印入感官的观念，或者是由于注意人心的各种情感和活动而感知的观念；最后，或者是借助于记忆和想象，通过复合、分解或仅仅表象那些由上述方法而感知的原始观念，而形成的观念。借着视觉，我可以有不同程度与变异的光和颜色的观念。借着触觉，我可以感知到硬和软、热和冷、运动和阻力，以及它们在数量上或程度上的大与小。嗅觉供给我以气味；味觉供给我以滋味；听觉则可以把各种不同曲调的声音传入我的心中。由于观察到这些观念中有一些是相互伴随着出现的，我们就用一个名称来标记它们，并且它们因而就被认为是一个东西。因此，例如某种颜色、滋味、气味、形象和硬度，如果经常被发现一起出现，我们便会把这些观念当做一个单独的事物来看待，并用“苹果”的名称来表示它；另外一些观念的集合，则组成一块石头、一棵树、一本书和其他类似的可以感觉的东西；这些东西，又因为是适意的或不适意的而引起爱、憎、乐、悲等情感来。

2.不过，除了所有这些无数的观念或知识对象以外，同样还有某种东西知道或感知它们，并对它们进行各种活动，如意欲、想象、记忆等。这样一个能感知的主动的存在者，就是我所谓的心灵、精神、灵魂或自我。我用这些词并不是指我的任何一个观念，而是指一个全然与观念不同的东西，观念只存在于这个东西之中，或者说，被这个东西所感知；因为一个观念的存在，就在于被感知。

3.我的思想、情感和由想象力形成的观念，都不能离开心灵而存在，这一点是每个人都会承认的。而且，印在感官上的各种感觉或观念，无论被怎样混合与结合在一起（即不管组成什么对象），也不能不在感知它们的心灵中存在，这一点在我看来，似乎也是同样明显的。任何人只要注意一下“存在”一词用于可以感觉的事物时的意义，我想，凭直觉就可以知道这一点。我说我写字用的桌子存在，这就是说我看见它并且摸到它；假若我走出书房以后还说它存在，这个意思就是说，假若我在书房中，我就可以感知它，或者是说，有某个别的精神实际上在感知它。一种气味存在，就是说它被嗅到；一种声音存在，就是说它被听到；一种颜色或形象存在，就是说它被视觉或触觉所感知。这就是我通过这一类说法所能理解到的一切。因为，所谓不思想的事物完全与它们的被感知无关而有绝对的存在，那在我是完全不可理解的。它们的存在就是被感知，它们不可能在心灵或感知它们的能思维的东西以外有任何存在。

4.诚然，在人们中间奇特地流行着一种意见，认为房屋、山河，一句话，一切可感的东西，都可以离开它们被理智所感知而有一种自

然的或真实的存在。不过，不论一般人用怎样大的信心和满意来采纳这个原则，然而，任何人只要留心研究一下这件事，就可以看到（假如我没有看错），这里其实包含一个明显的矛盾。因为，除了我们用感官所感知的事物之外，还有什么上述的对象呢？并且，在我们自己的观念或感觉之外，我们究竟能感知什么呢？那么，要说是任何一个观念或其结合体不被感知而存在，那岂不明明白白是背理的吗？

5.假若我们彻底考察一下这个主张，我们就可以发现：它或许归根结底是基于抽象观念的学说，因为，把可感物的存在与它的被感知分离，以便把它们设想为不被感知而存在，这不就是一种最精巧的抽象作用吗？光和色，热和冷，广延和形状——一句话，我们看到和感触到的东西——它们除了就是一些感觉、意念、观念或感官上的印象外，还是什么呢？并且，即使在思想中，我们能把它们与感知分离开来吗？就我来说，我诚然可以很容易把一个东西与它自身分割开来。我诚然可以在我的思想中把那些或许从未经感官感知其为如此分割的东西分割开来，或设想它们是互相分离的。例如，我可以想象一个人的身躯没有四肢，或不用想到玫瑰花本身而单单设想玫瑰花的香气。在这个范围内，我并不反对我可以进行抽象；如果这可以叫做“抽象作用”的话，这种“抽象作用”的范围仅仅限于分开设想那些真正可能分开存在或实实在在被感知为分开存在的事物。然而，我的想象能力并不能超过真实存在或感知的可能性以外。所以，正如我不能离开了对于一个东西的实实在在的感觉而看见它或感触到它一样，我也不能在思想中设想任何可感的东西或对象可以离开对于它的感觉或感知。

6.有些真理对于心灵非常密切和非常明显，所以一个人只要睁开眼睛，就可以看出它们来。我认为下面就是这样一个重要的真理，那就是，天上的一切星宿，地上的一切陈设，总之，构成大宇宙的一切物体，在心灵以外都没有任何存在；它们的存在就是被感知或被知道；因此，如果它们不是实际上被我所感知，或者不存在于我或任何别的被创造的精神的心中，那么，它们不是根本不存在，就是存在于某种“永恒的精神”的心中。认为这些事物的任何一部分有一种独立于精神之外的存在，那是完全不可理解的，并且包含着抽象作用的全部荒谬。读者只要反省一下，试试看在自己的思想中是否能把一个可以感觉的东西的存在与它的被感知分离开来，就可以相信这一点了。

7.从上面所说的看来，显然，除了“精神”或感知者以外，再也没有任何别的“实体”。但是，为了更充分地证明这一点，我们还应当认识到：一切可以感觉的性质，都只是颜色、形状、运动、气味、滋味等，也就是说，都只是被感官所感知的观念。既然如此，那么，说观念存在于没有知觉的东西中，就是一个明显的矛盾；因为具有一个观

念和感知完全是一回事。因此，颜色、形状及类似的性质，在哪一个东西中存在，哪一个东西就必须感知它们。所以，显然不可能存在那些观念的不思维的实体或基质。

8.不过，你可以说：虽然观念本身并不离开心灵而存在，但仍然可以存在与观念相似的东西，而观念只是它们的摹本或肖像；这些东西则是可以离开心灵而存在于一个不思维的实体之中的。我答复说：观念只能与观念相似，而不能与别的东西相似；一种颜色或形状只能与别的颜色或形状相似，而不能与别的东西相似。如果我们稍微考察一下我们自己的思想，我们就会发现，只有在我们的观念之间，才可能设想有一种相似关系。再者，我还可以问：所假设的那些为我们的观念所描绘或表象的原本或外物，其本身究竟是能被感知的呢，还是不能被感知的呢？如果它们是能被感知的，那么，它们就仍然是些观念，这正表示我们的主张胜利了；但是，如果你说它们是不能被感知的，那么，我可以诉诸任何人，看看断言一种颜色与某种不可见的东西相似，硬或软与某种不可触知的东西相似，这种说法是有意义的吗？其余的性质也是如此。

9.有些人把性质区分为第一性的与第二性的两种，前者是指广延、形状、运动、静止、坚实性或不可入性及数目而言，后者是指其他一切可感觉的性质如颜色、声音、滋味而言。他们承认，我们对第二性的质所具有的观念，并不是任何存在于心外或不被感知的事物的肖像；但他们却认为，我们对第一性的质所具有的观念，是存在于心灵以外的事物的摹本或影像，这些事物是存在于他们称做“物质”的一种不思维的实体之中的。因此，所谓“物质”，我们可以理解为一种惰性的、无感觉的实体，而广延、形状和运动正是存在于这个实体之中。但是，从我们已经指出过的看来，显然，广延、形状和运动仅仅是些存在于心中的观念，并且一个观念只能和观念相似，不能与别的东西相似；因此，不论它们或它们的原型，都不能存在于一个不能感知的实体之中。所以很显然，所谓“物质”或有形体的实体这个概念，本身就包含一个矛盾在内。

10.那些主张形状、运动及其他第一性的或原初的性质存在于心外不能思维的实体中的人们，都同时承认颜色、声音、冷热及这一类的第二性的质是不存在于心外的；他们告诉我们说，这些都是只在心中存在的感觉，这些感觉依存于微细的物质粒子的不同大小、组织结构和运动，并且是由它们所引起的。这一点，他们认为是可以毫无例外地加以证明的、无可置疑的真理。那么，如果确实那些原初的性质是与其他可感的性质不可分离地联结在一起，并且即使在思想中也不能从它们中抽象出来的话，那么，显然那些原初的性质也就只能在心

中存在了；但是，我希望任何人反省一下，试试看是否他能够借思想的抽象作用设想一个物体的广延和运动而不涉及别的可感的性质。就我自己来说，显然我是没有能力来构成这样一个有广延和运动的物体观念的，除非我同时给它一些颜色或其他可感的性质；而这些性质是公认为仅仅存在于心中的。总之，广延、形状和运动，离开了所有别的性质，都是不可想象的。因此，这些其他可感的性质在什么地方存在，第一性的质也必定在什么地方存在，也就是说，它们只存在于心中，而不能存在于别的地方。

14.我还要进一步补充一点：依照现代哲学家们证明某些可感的性质不存在于“物质”中或人心以外的方法，同样地，我们也可以证明所有别的任何可感的性质，都是如此。例如，他们说，热和冷仅仅是心灵的一些感应变化，而全然不是真实事物的摹本，它们并不存在于引起它们的有形实体之中；因为同一个物体，对于一只手显得是冷的，而对于另一只手又似乎是热的；那么，为什么我们不可以同样说，形状和广延也不是存在于“物质”中的性质的摹本或肖像呢？因为同一个眼睛在不同的位置，或不同结构的眼睛在同一个位置，其所看到的形状和广延都是各不相同的，所以，它们都不能是任何存于心外之确定的事物的影像。此外，人们还证明过，甜并非真正存在于有滋味的东西中，因为这个东西虽然保持不变，而甜却可以变为苦，比如在患热症或其他败坏味觉的情形下就是这样。那么，为什么我不可以同样合理地说，运动也不是在心外存在的呢？因为大家都承认，如果心中的观念的连续过程变得快一些，则外物虽然没有任何变化，而运动却会显得慢起来。

18.不过，纵使坚实的、有形状的、能运动的实体可能存在于心外，并且与我们对物体所具有的观念相应，我们又如何能知道这一点呢？我们要知道的话，必定或者是通过“感官”，或者是通过“理性”。说到我们的感官，我们通过它们只能知道我们的感觉观念或者那些为感官直接感知的东西，你随便怎样称呼它们都可以；但是，它们并没有告诉我们说：事物存在于心外，或者不被感知却又与我们所感知的东西相似。这一点，就是唯物主义者自己也是承认的。——因此，如果我们还能知道外物的话，那就必定只能是靠理性从感官直接感知的东西来推断它们的存在了。但是（我看不出），什么理由可以使我们根据我们所感知的来相信心外之物的存在呢？因为，就是主张“物质”的人们自己，也并没有妄称在外物与我们的观念之间有任何必然的联系。我可以说，各方面的人都承认（在睡梦、癫狂及其他类似的情况之下所发生的事实，也可以使这一点无可争辩），即使没有在观念之外又与观念相似的物体存在，我们也一样有可能被我们现有的一切观念所影响，所以很显然，观念的产生，并无必要假设外物的存

在；因为大家都承认，即使没有外物的协助，观念有时也会产生出来，而且可能常常是按照我们目前所见到的秩序产生出来的。

19.不过，虽然我们可能离开外物而仍然有一切感觉，但是人们也许会认为：我们如果假设有与它们相似的外物存在，也许比没有这种假设更容易设想和说明观念产生的方式；因此至少我们可以推想有外物这样的东西，来在我们心中引起对它们的观念。然而这种说法也是不行的。因为，即使我们承认像唯物主义者所说的外物，可是他们也自认他们并不能因此而更切近地知道我们的观念是如何产生的；因为他们承认他们自己并不能了解物体如何作用于精神或者它如何可能在心中印上任何观念。所以，显然，我们不能因为我们心中有观念或感觉产生就以此作为理由来假设有所谓“物质”或有形的实体存在；因为他们也承认，无论有没有这个假设，观念的产生是一样不可解释的。因为，纵使可能有物体在心外存在，但如果我们主张它们真是如此，那就未免是一个非常缺乏根据的意见；因为这样就等于毫无理由地假设上帝创造的无数事物都是全无用处和全无目的的了。

20.总之，假如有外物存在的话，我们也不可能得知它；假如没有的话，我们也可以有同样的理由相信我们仍会有现在所有的观念。假如——没有人能否认这是可能的——一个有智慧者，他不借助于外物，也可以感受你所感受的同样一串感觉或观念，而且那些感觉或观念印在他心中的秩序和鲜明生动的程度是和在你心中一样的；那么我就要问：是否这个有智慧者没有你所可能有的一切理由来同样相信“有形实体”的存在，没有理由来同样相信这些“有形实体”可以在他心中引起观念并为那些观念所表象呢？这一点是毫无问题的。任何有理性的人，只要对这点稍加考虑，就会怀疑他所持以相信心外物体存在的论据的力量了。

24.显然，我们稍加考察自己的思想，就可以知道，我们是否可以理解：所谓可感物本身的绝对存在，或心外的存在，究竟有什么意义。在我看来，这些语词要么只是标记出一个明显的矛盾来，要么就是全无意义。为了使别人相信这一点，我所知道的最方便现成、最公平的方法，就是请他们平心静气地注意观察他们自己的思想；他们在注意观察之后，如果看到这些说法是空洞的和矛盾的，则他再不用别的东西，就可以确信我的说法了。因此我坚持主张这一点，即所谓不能思维的东西的绝对存在，只是一些没有意义的或者其中包含着一个矛盾的语词。这一点是我一再重复和反复教诲的，我诚恳建议读者认真思考。

25.我们的一切观念、感觉、概念，或者我们所感知的东西，不论我们以什么名称来区别它们，它们显然都是被动的，它们并不包含

什么有能力或主动作用的东西在内。所以，一个观念或者思想的对象，是不能产生或改变另一个观念或思想对象的。我们要想相信这个真理，只需要观察一下我们的观念就够了；因为，既然观念和观念中间的每一部分都只能在心中存在，可见观念里面除了被感知到的东西以外就什么也没有了；不论什么人来考察他自己的观念，感官的观念也好，反省的观念也好，都不会在观念里面感知到任何能力或活动；所以观念里面不包含这样的东西在内。我们只要稍微注意一下就会发现，一个观念的存在暗含着被动和惰性；因此一个观念是不可能做任何事情的，或者严格地说，不可能成为任何东西的原因，并且正如第8节所说明的，它也不可能是任何能动存在物的肖像或摹本。由此可以明白地看出，广延、形状和运动都不能是我们感觉的原因。因此，要说这些感觉是物质微粒的形状、数目、运动和大小所产生出来的能力的结果，那当然必定是虚妄的。

26.我们感知到一连串的观念；其中有些是被重新引起的，其他一些被改变或完全消失。那么，这些观念必有某种的原因，为它们所依赖，并且产生和改变它们。从上节看来显然这个原因不能是任何性质或观念，或者观念的结合体。因此，它必定是一个实体；但是我们已经说明，并不存在有形体的实体或物质实体；因此我们只能说，观念的原因是一个无形体的，能动的实体或“精神”。

29.但是，无论我可以对我自己的思想有什么样的权力，我却发现靠“感官”实际感知到的观念并不同样依从于我的意志。在光天化日之下我只要睁开眼睛，我就没有能力来自由选择看或不看，也不能决定什么特殊的对象应该呈现于我的视野。至于听觉和其他感官也同样如此；印于它们之上的观念也不是我的意志的产物。因此，一定有别的“意志”或“精神”来产生它们。

30.“感觉”的观念要比“想象”的观念更为强烈、更为活跃、更为清晰；它们还是稳定的、有秩序的和互相连接的，它们与那些作为人类意志的结果的观念所常表现的不同，并不能任意刺激起来，它们是在一个有规则的系列中出现的——那令人赞叹的联系足以证实它的“创造者”的智慧和仁慈。我们所依赖的那个“心灵”，在我们心中引起“感觉”观念时，要按照固定的规则或确定的方法，这些规则或方法就被称为自然规律；并且，这些规律是我们通过经验学习到的，经验教导我们，在事物的日常过程中，某些如此这般的观念，常常伴随着其他一些如此这般的观念。

33.“造物主”在我们“感官”上所印的各种观念就被称为实在的事物；而那些在想象中刺激起的、比较不规则、不鲜明生动、不恒常的观念，可以更恰当地称为它们所摹写或表象的事物的观念或意象。但

是，我们的感觉虽然非常鲜明生动又非常清晰，它们仍然只是观念；也就是说，它们存在于心灵中，或被心灵所感知，正像心灵自己构成的观念一样。我们承认，“感觉”观念具有较大的实在性，也就是说，它们比人的心灵的产物较为强烈、较为有秩序和较为连贯；但是，这并不能证明它们存在于心外。它们也较少依赖于感知它们的那个精神或能思维的实体，因为它们是被另一个较有力的“精神”所刺激起来的；不过它们依然只是观念，而任何观念不论强弱，却不能存在于一个感知它的心灵之外。

35.我并不否认我们凭感官或反省所能了解的任何事物的存在。我眼所见的和我手所触的事物都是存在的，都是真实存在的，这一点我丝毫也不怀疑。我们否认其存在的惟一的东西，只是哲学家称为“物质”或有形的实体的东西。这一否认并没有对其余他人造成任何损害，我敢说他们绝不会因失去它而遗憾。无神论者却会因此而少了一个粉饰其不敬神明的空洞名称：哲学家们或许会因此而觉得失去了莫大一个闲混的借口和争论的把柄。

36.如果有人认为我这种主张有损于事物的存在或实在性，那他远远没有理解我用最浅显的词句所说的话。这里将前面所说的摘要重述一遍。存在着一些精神实体、心灵或人类灵魂，可以在自身随意地意欲或激起观念；不过这些观念比起它们靠感官所感知的其他观念来，是暗淡、微弱和不稳定的；感觉观念是按照一定的自然法则或规律印于心灵上面的，表明它们自己是一个比人类精神更有力量更有智慧的“心灵”的作用结果。感觉观念据说比想象的观念具有较大的实在性；这意味体体体体在体着，感觉观念可以影响心灵，是有秩序的和清晰的，而且不是由感知它们的心灵所虚构的。在这种意义上，我白天看见的太阳是实在的太阳，而我晚上想象的太阳则是前者的观念。按这里所给出的实在的意义来物物看，显而易见，每一植物、星宿、矿物，以及一般说来宇宙体系的每一部分，按照我们的原则与按照任何其他原则一样，都是一个实在的存在物。我请别人观察一下自己的思想，看看他们用实在一词所意指的东西物物物是否与我不同。

37.人们还会极力坚持说，至少在这一点上并没有冤枉我们，即，我们取消了一切有形的实体。对这一点我的回答是，如果实体一词取其通物物物物物物物常的意义，即被理解为各种可感性质（诸如广延、坚实性、重量等）的结合体——人们就不能指责我们取消了这种实体；但是如果实体一词取其哲学上的意义，即被理解为各种心外的偶性或性质的支撑物——那么我确实承认我们把它取消了，如果可以说某人能取消一种根本不存在的、甚至在想象中也不存在的东西的话。

38.但是你会说，如果说我们吃观念、喝观念和穿观念，这话听起来毕竟是很刺耳的。我也承认这是很刺耳的——在普通谈话中，观念一词物物并不是用来意指被称做事物的可感性质的结合体；而且，任何与语言的物物日常用法不同的说法都必定会显得刺耳而可笑。但是，这不影响这一命题的真实性，如果换一种说法，这个命题只不过是说，我们所吃和穿的是我们靠感官直接感知的东西。结合在一起并组成各种衣服与食物的种种性质，如硬、软、颜色、滋味、温暖、形状等等，我们已经表明它们只存在于感知它们的心灵中，这就是称它们为观念的全部意义；观念这个物物语词，如果也像事物一词一样通常使用，那么我们听起来也就并不会比物物事物一词刺耳和可笑了。我所争辩的不在于用语的恰当与否，而在于它的真实性。因此，如果你同意我的观点：我们所吃、喝和穿的都是感官的直接对象，而且它们不能在心外或不被感知而存在，我将会欣然承认，若把它们称为事物而不称为观念，这样更妥当或更合乎习惯。

39.如果人们要问，我为什么使用观念一词，而不顺从习惯称它们为事物，则我回答说，我这样做出于两个理由：第一，因为事物一词若与观念相区别，则人们通常以为它是指称某种存在于心灵之外的东西。第二，因为事物比观念的词义较广，它不仅包含观念而且还包含精神或能思维的东西。既然感官对象仅仅存在于心中，而且又是无思想的和被动的，因此，我选定以观念一词来标记它们，而这个词正包含有那些性质的意思。

40.但是，无论我们能说什么，有的人或许还会回答说，他仍然相信他的感官，并且绝不容忍任何貌似有理的动听论据胜过感官的确实性。那么好吧，你可以尽量提高感官的明证性，我们也乐意这样做。我所见、听和触的都确实是存在的，即是说，都是被我所感知的，对这一点我并不怀疑，正如我不怀疑我自己的存在一样。但是我看不出感官的证据如何能被用来证明任何不被感官所感知的事物的存在。我们并不想使任神何人变为怀疑论者而不相信他自己的感官；正相反，我们给予感官一切可以想象的重视与信任；没有任何原则比我们所制定的那些原则更与怀疑论相反了，这一点，我们在后面将明白地指示出来。

52.在日常生活的事务中，无论各种语句若在严格的思辨意义上理解将会是如何虚妄，但是只要它们能刺激起我们的适当情感或意向，使我们在幸福所必需的方式下行动起来，则我们仍然可以保留那些语句。而且这种情形是不可避免的，因为语言的恰当与否既然是习惯所规范的，那么语言就是符合于公认的意见的，而公认的意见并不总是最正确的。因此，甚至在最严格的哲学推理中，也不可能改变我

们所讲的语言的倾向和本质特征，而使吹毛求疵的人抓不到把柄来非难和反驳我们。不过，一个公平而坦白的读者会从论说的范围、要旨和联系中来确定其意义，而忽略那些由习惯产生的不可避免的不精确的说话方式。

140.在一个广泛的意义上，我们的确可以说具有一个关于精神的观念或毋宁说一个关于它的意念，那就是说我们理解精神一词的意义，否则我们就不能肯定或否定它的任何性质。此外，我们既然借我们自己的观念来设想别的精神的心中的观念，而且以为我们的观念是他们的观念的肖像；那么我们也可以借我们自己的心灵来认识别的精神，在这种意义上，我们的心灵就是别的精神的影像或观念；我们的心灵与别的精神的关系，正如我所感知的蓝或热与别人所感知的这些观念的关系一样。〕

贝克莱对于洛克关于感觉、物质客体、一般概念及语言的一般功能的观点的反驳，已经成为欧洲哲学发展中的一个永久的组成部分了。然而照字面上理解，在其表面价值上，贝克莱此处所说的“我们关于外部世界的知识”对于读者来说似乎是完全荒谬的；这种观点似乎（尽管他不断反驳相反的观点）导致一种与常识的本体论背道而驰的本体论。因为，贝克莱似乎除了心灵和这些心灵中的“观念”以外否认宇宙中的任何东西的存在。我们平常称做苹果、树木和书桌的东西都不是在心灵之外又不依靠心灵而凭其自身存在的客体；反之，它们是心灵中的观念的种种集合。

贝克莱关于感觉的“唯心主义的”理论，是笛卡尔认识论的主观主义与“自我中心的”出发点同洛克经验论的结合所必然导致的合乎逻辑的最终结果。洛克在关于我们对外部世界的知识的问题上陷入了绝境，在这一问题上洛克的理论是两种相互矛盾而各自又站不住脚的感觉理论的结合体，其一是“因果的”理论，其二是“表象的”理论。按照洛克的理论，我们只能认识我们自己的观念，这些观念在心灵“之内”。它们有些是第二性的质的观念，有些是第一性的质的观念。前者与外界物体“之内”的任何性质只有一种因果关系；它们是由这些物体的微粒的第一性的质所引起的。后者也是由那些物体中的性质引起的；然而，不止如此，而且它们还与那些物体中的性质相像。但是，如果我们所能认识的一切都只是观念，而物体中的性质却不是观念，那么我们如何能得到关于物体中的性质的任何知识呢？我们如何能知道它们引起我们的观念呢？或者又如何能知道在某些情况下它们与观念相像呢？一旦贝克莱指出这是不可能的，人人就都可以明白地看出：外界物体及其性质的存在只是一个假设，无论要赞成还是要反对这一假设，我们都不可能——根据洛克经验论的前提，从逻辑上就不

可能——具有任何手段去获得证据。

事实上，洛克像每一个“表象主义者”一样，也是永远被关在他自己的观念的圈子里——这一事实在他关于知识的论述中（《人类理解论》第四卷）表现得很清楚。但是，洛克关于外部世界的理论中还有另一个方面引起了贝克莱的猛烈攻击，即，以为存在着某种物质实体、基质或“我不知道它是什么的某物”，这些东西完全没有那些构成每个物体的基础的各种性质；贝克莱正确地认为，这也是一个原则上不可证实的（而且不能证明其为正当的）假设。

贝克莱的各种论证具有彼此很不一样的优点。[14]例如那些在《人类知识原理》的开头部分中的论证，似乎会直接导致上面讨论过的自相矛盾的本体论，那些论证依据的是对于“感知”、“具有一个观念”、“存在于心灵之内”，以及其他一些词语的使人误解的用法。贝克莱谈到“在心灵内内之内”和“在心灵之外”，好像它们是两个性质不同但又并列的领域，各种实体可以被安置于其中（只不过恰巧没有一个实体被安置在后者之中），很像地球表面上的一个点，既可以置于北半球也可以置于南半球。同时，那些论证被一种陈旧的形而上学教条搞得更糟了，这一教条被洛克认为是理所当然的，即，一种性质必定存在于一个实体“之内”，就像一枚针插在针插里一样。在哲学史上，介词“在……之内”已经证明是极端不可靠的。在这个例子中，一种未被觉察到的与介词“在……之内”的空间用法进行的错误类比，加上对它的未加批判的形而上学的用法，二者结合致使本来是贝克莱的论证想要消除的混淆反而永久存在了。然而最关键的一点——哲学上某些最令人沮丧而纠缠不清的困惑可以溯因于使用一些表面上无害的语词时的模棱两可和错误类比——在很大程度上应归功于贝克莱的崭新的处理方法。介词“在……之内”就是罪魁之一，人们无意识地假定“在心灵之内”以不知什么方式与“在盒子之内”或“在某个国家之内”相似〔而不与“根据我的观点”或“一般说来”相似〕，这一假定造成了哲学史上一些最黑暗的时期。

另一方面，在《人类知识原理》和《第一篇对话》中，贝克莱为反驳洛克的表象主义而提出的论证当然是有效的。贝克莱毫无困难地处理了洛克在他的第一性的质与第二性的质的学说中似乎采取的见解。洛克认为，物体的那些被观察到的大小与形状等等并不随着观察者与中间媒介的条件与位置的改变而变化（这是不正确的），而变化的仅仅是感觉到的颜色、气味、声音和滋味；因此，那些“第一性的质的观念”是那些存在于物体中性质的摹本，而那些“第二性的质的观念”则不是。贝克莱进一步指出，洛克关于物质实体存在的假设，从逻辑上说，我们根本不可能找到任何赞成它或反对它的证据，因此，

这个假设本身只是“一些没有意义的语词”。这种观点很有点现代的味道。

当贝克莱把物体还原为仅存在于心灵“之内”（即，当其被心灵感知时）的观念的集合以后，现在该他表明态度了：要么物质的存在与否，依照心灵是否感知适当的观念而定，要么所有的观念在所有时间内都始终被某个心灵或某些心灵所感知。贝克莱选择了后者。上帝持续不断的感知保证了物体的持续存在。如果贝克莱的上帝被引进来仅仅是为了挽救他关于物质世界的理论，那么他可能设定了一个不强于洛克的物质基质的假设。贝克莱声称，我们不可能对洛克的“实体”这类幻影具有任何“观念”；但是，据贝克莱说，我们也不具有关于精神的任何“观念”，而只有关于它的“意念”。这些说法是什么意思，他没有给予清楚的解释。但是，很显然，上帝是贝克莱形而上学图景的核心：宇宙依赖于“他”，就像莎士比亚的戏剧人物及其生活依赖于莎士比亚一样。但是，这一观点是与贝克莱自称信奉的经验论不相容的，而且，引进上帝以拯救一种不这样做就站不住脚的关于物质客体是什么的观点，也是不合理的。无论如何，贝克莱的经验论并不是始终一贯的。上帝不仅感知一切观念，“他”还是它们的原因。它们靠上帝的意志保持其存在，而且自然界事件的规则性就是上帝意志的范型的规则性。贝克莱没有分析因果概念，这一概念到休谟手里才第一次受到经验主义的考察。对于贝克莱来说，也如同对于很多中世纪哲学家以及事实上对于古代人那样，原因是通过与意志的行为相类比而得以解释的。

下面的段落引自《希勒斯和斐洛诺斯反驳怀疑论者和无神论者的三篇对话》。

〔第一篇对话

希：斐洛诺斯，我坦率地承认，再抗拒是徒劳无益的。颜色、声音、滋味，一句话，所有那些所谓第二性的质，当然都不能在心灵之外而存在。不过我虽然承认了这一点，你也绝不要以为我就减损了“物质”或外界物体的实在性；因为，有少数哲学家虽然持这种主张，但是他们离否认“物质”还极其遥远。为了更明白地理解这一点，你应当知道，哲学家们把可感的性质分为原初的和第二性的两类。前者是广延、形状、坚实性、重力、运动和静止；他们认为，这些性质是实在地存在于物体之内的。后者是上面列举过的那些性质；或者简要地说，是除了原初的性质以外的一切可感觉的性质，他们宣称第二性的质只是存在于心灵之内而不存在于别处的同样多的感觉或观念。不过，所有这些观点，我相信你早已知道了。至于我自己，虽然早已

知道有这样一种意见在哲学家们中间流行，但直到现在我才完全确信它的真理。

斐：那么，你仍然相信这种意见而认为广延和形状固有地存在于外界不能思想的实体之中吗？

希：我仍然相信。

斐：但是，如果那些用来反驳“第二性的质”的同样论证也适用于反驳原初的性质，那将如何呢？

希：那我只能认为它们也仅仅存在于心中了。

斐：你主张你凭感官感知到的形状和广延都存在于外界物体或物质实体中吗？

希：是的。

斐：一切其他动物也有充分的根据认为它们所见与所触的形状和广延都存在于外界物体中吗？

希：如果它们有思想，无疑也会这么想。

斐：希勒斯，请回答我。你认为感官被赋予一切动物是为了它们维持生存和生活幸福吗？还是只有人才是为了这一目的而被赋予感官的呢？

希：我不怀疑一切其他动物的感官都有同样的功用。

斐：如果是这样，它们不是必须能凭感官感知它们自己的肢体和那些能伤害它们的物体才行吗？

希：当然。

斐：那么，我们必须认为一个蛆虫看见它自己的足和与足相等或比足更小的东西，就像相当大的物体一样，虽然同时它们在你看来，则几乎看不清，或者顶好也不过像一些刚能看见的点。

希：我不否认这一点。

斐：对于比蛆虫更小的动物来说，那些东西不是看起来更大些吗？

希：是的。

斐：那么，你几乎看不清的东西，在另一个极小的动物来看，不是会像一座大山一样吗？

希：所有这些我都承认。

斐：同一个事物本身可能在同时有不同的大小吗？

希：这一点想象起来是荒谬的。

斐：但是从你所主张的观点必然得出下述看法：你所感知的广延，蛆虫自己感知的广延，各种更小的动物感知的所有那些广延，其中每一个广延都是关于蛆虫的足的真正的广延；那就是说，你自己的原则引导你得出了荒谬的结论。

希：在这一点上似乎有点困难。

斐：其次，你不是曾经承认过，如果任何物体本身中没有什么变化，则它真正的固有性质就不能被改变吗？

希：我曾承认这一点。

斐：但是，当我们逐渐接近一个物体或逐渐离开一个物体时，它的可见的广延则随之变化，在一种距离上它可以比在另一种距离上大十倍或一百倍。那么从这里难道不能同样得出结论说广延也不是真正固有地存在于物体之内吗？

希：我承认我也糊涂了。

斐：如果你对这种性质敢于自由思想，就像你对其余的性质所做的那样，那么你的判断也会很快决定的。你刚才不是承认，因为水在一只手觉得热而在另一只手又觉得冷，所以热和冷都不在水中吗？你不是承认这是一个合理的论证吗？

希：是的。

斐：我们推断出广延或形状不存在于物体中，难道不是完全相同的推理方法吗？因为，同一个物体，在一只眼睛看来是小的、光滑的和圆的，同时在另一只眼睛看来却是大的、粗糙不平的和有棱角的。

希：是同样的道理。但是这后一种情况会发生吗？

斐：你可以在任何时候做这个实验，一只眼睛用肉眼看，另一只眼睛通过显微镜看，就可以看到这种情况了。

希：我不知道如何坚持我的主张，不过我仍然不甘心抛弃广延，由于让了这一步，我就看到这么多奇怪的结论跟随而来。

斐：你说奇怪吗？在你已经做出了这些让步以后，我希望你不会因为任何事物有些奇怪就迟疑起来，但是，另一方面，如果这种普遍的推论包括了一切其他可感的性质，却不包括广延，那不是会显得很奇怪吗？如果承认任何观念或与观念相类似的东西都不能存在于一个没有知觉的实体中，那么就确实可以推论出，我们所能感知的、所能想象的、所能对之具有任何观念的广延的形状或样式，不可能真正固有地存在于“物质”之内；至于把一个先于并且不同于广延的物质实体设想为广延的基质，其必定会遇到的特殊困难就更不用说了。不论可感的性质是什么——是形状还是声音还是颜色；它都似乎同样不可能存在于不能感知它的东西之内。

希：我暂时先放弃这一观点，同时仍然保留我的权利，如果我今后发现在得出我的意见的推论进程中有任何错误步骤的话，我还要撤回我的意见。

斐：这是你自己的不可否认的权利。形状和广延都处理完了，我们进而来谈运动。任何外界物体中的一种实在的运动能同时既很快又很慢吗？

希：不能。

斐：物体运动的快慢不是同它在一定空间中运动所用的时间成反比吗？因此，一切物体一小时运动一英里比它在三小时才运动一英里的情况下要快三倍。

希：我同意你的看法。

斐：时间不是通过我们心中观念的相继来度量的吗？

希：是的。

斐：在你心中观念相继的速度不是可以两倍于它们在我心中或在另一种精神的心中相继的速度吗？

希：我承认这一点。

斐：结果就是，另一个人觉得同一物体走完任何空间距离所用的时间，可以只是你所觉得的时间的一半。同样的推理可以适用于任何其他的比例。这就是说，按照你的原则（两人所感知的运动既然都真实地存在于对象之内），同一个物体同时在同一方向上就可以既很快又很慢地实在地运动了。这怎么能与常识相一致呢？又怎么能与你刚才承认的相一致呢？

希：我对这一点无话可说。

斐：我们接着谈一下凝性；如果你用这个词不意指任何可感的性质，那么我们就不去探讨它了；不过，你如果认为它是指一种可感的性质，那么它就必须要么是坚硬性，要么是阻力。但是，这两种性质都分明与我们的感觉有关系：很显然，一个动物觉得很坚硬的东西，另一个力气更大和肢体更结实的动物却可以觉得是柔软的。我所感到的阻力不存在于物体中，这也是同样明显的。

希：我承认阻力的感觉（这就是你直接感知的一切）不存在于物体之内；但是这种感觉的原因却是存在于物体之内的。

斐：但是我们感觉的原因并不是直接感知到的东西，因此不是可感的。这一点我想是早已确定了的。

希：我承认这早已确定了；不过如果我有点尴尬，可要请你原谅，我真不知道如何才能摆脱我的旧想法。

斐：要想摆脱旧想法，你只须认真考虑一下：一旦承认了广延不能在心灵之外存在，那么对于运动、凝性和重力也必然承认同样的看法；因为它们都明显地以广延作为先决条件。因此若一一对它们详细考察就是多余的了。否认了广延，你也就已经把它们的真实存在都否认了……

……

斐：……如果我理解得正确的话，那么你是说，我们的观念不存在于心灵之外，但是它们是某些存在于心灵之外的原型的摹本、意象或表象？

希：你对我理解得很正确。

斐：那么它们就与外物相像了？

希：是的。

斐：那些东西具有一种独立于我们感官的稳定与恒常的本性？还是依据我们在自己身体内引起的任何运动——使我们感觉的器官和官能暂停使用，发挥作用或发生改变，那些东西也随之不断变化？

希：实在的东西显然具有一种固定的和实在的本性，不管我们的感官或我们的身体的姿势与运动发生任何变化，它们的本性仍然保持不变；身体的变化固然可以影响我们心中的观念，但是如果以为它们对心外存在的事物也有同样的作用，那是很荒谬的。

斐：那么我们的观念既然是不断地转瞬即逝和变化无常的，如何又能成为任何恒常不变的事物的摹本或影像呢？或者换句话说，既然一切可感的性质，如大小、形状、颜色等，即我们的观念，随着距离、媒介或感觉仪器的每一改变而不断变化；那么，任何确定的物质对象如何能被一些性质与它迥然有别而各自又互不相同的东西所正确表象或摹画呢？或者如果你说它只与我们许多观念中的某一个相像，那么我们如何能够区分真摹本和一切假摹本呢？

希：斐洛诺斯，我承认我茫然无知。我对此不知该说什么才好。

斐：但还不止于此。物质客体本身是可感知的呢，还是不可感知的呢？

希：能被恰当地和直接地感知的东西，除了观念以外，没有别的东西。因此，一切物质事物本身都是不可感觉的，它们只能靠我们的观念被觉察到。

斐：那么观念是可感的，而它们的原型或原本则是不可感的。

希：对。

斐：但是可感的东西如何能与不可感的东西相像呢？一个看不见的实在的东西本身能与一种颜色相像吗？或者一个听不见的实在的东西能与一个声音相像吗？一句话，除了一个感觉或观念能与另一个感觉或观念相像以外，还能有任何东西与一个感觉或观念相像吗？

希：我必须承认，我认为它们不能相像。

斐：对这一点还能有任何怀疑吗？你不完全知道你自己的观念吗？

希：我完全知道它们；因为我不感知或不知道的东西就不可能是我的观念的一部分。

斐：那么请你对它们加以考虑和检查，然后告诉我，在你的观念中是否有任何东西能在心外存在；或者你是否能设想任何与观念相像的东西在心外存在。

希：一经考虑之后，我发现除了一个观念可以与一个观念相像以外，再不能设想或理解任何东西如何能与观念相像了。而且最为明显的是，任何观念都不能在心外存在。

斐：那么你的原则强迫你否认可感物的实在性了；因为你认定这种实在性的要点就在于它是一种心外的绝对存在。这就是说，你是一个彻头彻尾的怀疑论者了。我原来想要证明你的原则会导致怀疑主义，现在我达到目的了。

希：目前我虽然没被完全说服，至少也只得闭口无言了。

第三篇对话

斐：我向你保证，希勒斯，我决不妄自构造任何假设。我肉眼凡胎，思想简单，相信我的感官，我见到事物是什么样子，就认为它们是什么样子。说明白一点，我的见解是，实在的东西就是我凭我的感官看到、摸到和感知到的那些东西。我知道这些东西；而且发现它们可以适合人生所有的需要和目的，我也就没有理由再关心任何其他未知的存在物了。

例如，一片可感的面包已经可以充饥，比成千上万片你所说的那种不可感觉，不可理解的真正的面包还要好些。我同样认为，颜色和其他可感的性质都在物体上面。我不能不想，雪是白的，火是热的。你既然用雪和火意指某些外界的、不被感知、没有知觉的实体，自然可以否认白或热是在它们之内固有的属性。但是，我既然把那些语词理解为我看到和摸到的东西，我也不得不像其他人一样想了。关于事物的本性，我既然不是怀疑论者，那么关于事物的存在，我也同样不是怀疑论者。在我看来，如果说一个事物可以实在地被我的感官所感知，而同时又不是实在地存在着，这是一个明显的矛盾；因为甚至在思想中，我也不能把一个可感物的存在从它的被感知中抽象出来或孤立地加以思考。我所命名和谈论的木、石、火、水、肉、铁及类似的东西，都是我所知道的东西。我若不是凭我的感官感知到它们，则我也不会知道它们；而感官所感知到的东西都是被直接感知到的；直接感知到的东西都是观念；而观念又不能在心外存在；因此它们的存在就在于被感知；因此，当它们实际被感知到的时候，它们的存在便毫无疑问。那么，整个怀疑论和所有那些荒唐可笑的哲学上的疑惑，都

应扫除干净。一个哲学家只有等到人们根据上帝的诚实无欺来给他证明可感物的存在，他才不再怀疑它们的存在；或者他妄称我们的知识在这一点上缺乏直观性或明证性；这是多么可笑的事啊！我要是怀疑我实际看到和摸到的那些东西的存在，那我最好还是怀疑我自己的存在吧。

希：斐洛诺斯，你的推理别这么快，你说你不能设想可感物如何在心外存在，是吗？

斐：我是这样说的。

希：假设你被化为乌有，你就不能设想可以被感官感知的东西仍能存在吗？

斐：我能这样设想；不过那时它必定存在于另一个心灵中。我否认可感物存在于心外。并不是指我个人特殊的心灵，而是指一切心灵。现在很清楚，可感物是在我个人的心外存在的；因为根据经验我发现它们独立于我的心之外。因此，在我感知它们的各段时间以外的间隔期内，它们存在于别的某个“心灵”中；在我出生前它们是这样存在，在我假定的消灭以后它们也将如此存在。既然同样道理适用于一切其他有限的被创造的精神，那么必然得出结论：有一个无所不在、永世长存的大心灵，他知道一切事物，理解一切事物，并且以一定的方式、按照一定的规则把一切事物呈现在我们眼前，这种方式和规则是他自己制定的，而我们称之为自然规律。

……

斐：首先我要说，我否认物质实体的存在，不仅因为我没有关于它的概念，而且因为那种关于它的概念是自相矛盾的；或者换句话说，因为应该有一个关于它的概念这种看法本身就是矛盾的。有许多东西，虽然我和其他任何人对它们都没有或不能有任何观念或概念，也许仍然可以存在。不过那些东西必须是可能的，就是说，在它们的定义里必须不包含任何自相矛盾的东西。其次我要说，虽然我们可以相信我们没有感知到的东西存在，然而如果这种信仰没有某种理由，我们便不能相信任何特殊事物存在；而我没有理由相信“物质”的存在。我既不能直接直观到它，也不能间接从我的感觉、观念、概念、行动或情感中推知一个不能思想、没有知觉、被动的实体——无论是通过或然的演绎还是通过必然的推论。至于“自我”的存在，即我自己的灵魂，心灵或思维本性，我可以通过反省而明白地知道它。请你原谅我为了答复同样的反驳而重复了同样的论证。正是在那个“物质实体”的概念或定义中，包含着一种明显的矛盾。但是关于“精神”的概念

可不能这么说。要说观念竟然存在于没有知觉的东西中或被不能自动的东西所产生，这是矛盾的。但是，要说一个有知觉的东西可以是观念的主体，或说一个能动的东西可以是观念的原因，则并不矛盾。我们承认，我们对于其他有限精神的存在既没有直接的证据也没有论证的知识；但是不能由此就说这些有限的精神说与物质实体立于同等地位：因为我们假定有物质虽然是矛盾的，可是要假定有精神则是不矛盾的；我们虽然不能借论据来推断物质，但是精神的存在却有很大可能；我们虽然看见一些迹象和效果，它们指示出一些单独的与我们相似的有限的能动者，但却看不到任何迹象或征兆可以使我们对“物质”产生一种合理的信仰。最后我要说，虽然严格说来，我没有一种关于“精神”的观念，但是我有一种关于它的概念。我不是把它作为一个观念而感知到它，也不是靠一个观念觉察到它，而是通过反省而知道它。

……

斐：靠想象形成的观念是暗弱而不清晰的；而且它们是完全依赖于意志的。但是，感官感知的观念，即真实的事物，则是较为鲜明生动和清晰的；而且它们既然是被一个不同于我们的精神印入我们的心灵的，所以它们不依赖于我们的意志。因此，这些观念与前一种观念并没有混淆的危险；至于梦中暗淡、不规则和混杂的幻象，则几乎没有与之混淆的危险。虽然梦像有时也会异常活跃、异常自然，然而由于它们不能作为一个片段被连接到我们生活的前后事务中，所以它们可以被轻易地与实在事物区别开来。总之，在你的方案中你用以区分事物与幻影的任何方法，显然可以同样适用于我的方案。因为，我认为，做这种区分一定要凭借某种被感知到的差异；而我并不愿意使你丧失你所感知到的任何一个事物。

希：但是，斐洛诺斯，你仍然坚持认为世界上只有精神和观念，而没有别的东西。你不能不承认这听起来是非常奇怪的。

斐：我承认，观念一词通常不是用来代表事物的，因此听起来有点异常。我使用它的理由是，这个名词暗示着对心灵的一种必然联系；而且现在哲学家们通常也用它来指称理智的直接对象。但是，无论这个命题在字面上听来如何奇怪，然而在它的意义中并不包含多么奇怪或骇人听闻的东西；实际上，它的意义只不过是说，世上只有能知觉的东西与被知觉的东西；或者说，每一个不能思想的存在物，出于它的存在的本性，必然被某个心灵所感知；即使不被一个有限的被创造的心灵所感知，也一定被上帝的无限心灵所感知，在上帝的心灵中，“我们生活和运动，并且获得我们的存在”。而另一种观点认为，可感的性质不存在于物体上，或说，我们不能确信事物的存在，不能

对事物的真实本性获得任何知识——虽然我们凭借我们的全部感官看到它们，摸到它们，感知到它们；我的观点是像这种观点这么奇怪吗？……

……

希：关于这一点你该说些什么呢？因为按照你的观点，人们是凭感官对事物的实在性作判断的，那么一个人怎么会把月亮错认为一个直径大约一英尺的发光平面呢？或者他怎么会在远处观看方塔时把它误认为是圆的呢？或者他怎么会当桨的一端放入水中时把它误认为是曲折的呢？

斐：关于他实际感知的观念，他并没有错误，错误在于他根据他当下的知觉而做出的推断。因而就桨的例子来说，他凭视觉所直接感知到的当然是曲折的；到此为止他是正确的。但是，如果他由此推断出，当把桨从水里拿出时他仍可以看到同样曲折的样子；或推断出用他的触觉感觉它时也像惯常感觉曲折的东西一样；那样他就错了。同样，如果他要根据在某一位置所感知的月亮或塔便推断说，当他走近月亮或塔时仍然可以感知到相似的观念，那他就错了。但是，他的错误不在于他当下直接感知到的观念（假设他会在这方面犯错误，将是一个明显的矛盾），他的错误乃是在于他所做出的错误判断，他错误地认为某些观念应该与那些直接感知的观念联结在一起，他错误地想象那些出于他当下感知的东西的观念也可以在别的情况下被感知到。关于哥白尼天文体系的情况也是一样。我们在这里不能感知到地球的任何运动；但是，我们如果由此就推断说，假如我们位于距离地球很远的地方，就像我们现在距离其他行星那么远，我们那时仍然不能感知到地球的运动，那便是一种谬论了。

……

斐：我满心愿意。只要你不把任何不同于其被感知的存在归属于感官对象，那么如果你愿意，也尽可以保留“物质”一词，并把它应用于感官对象。我决不会为了一个字眼儿与你争辩。“物质”或物质实体是哲学家们采用的名词；而且他们使用这些名词时，暗示着一种独立性或一种不同于被心灵所感知的存在；但是，普通人从未使用过这些名词；或者即使用过，也是指感官的直接对象。因此人们会认为，只要一切特殊事物的名称以及可感觉的、实体、物实、质料等语词都保留着，那么在普通谈话中就决不会为失去“物质”一词而感到遗憾。至于在哲学谈论中，似乎最好完全废弃这一名词；因为，恐怕没有任何事物会比使用这个意义混乱的一般名词更能助长和加强人心的堕落的无神论倾向了。〕

除了那些前面讨论过的观点以外，还有几个重要的学说是在上面引证的关键段落中提出的——有些学说充分展开了，有些则只勾画出大致的轮廓。贝克莱有效地反驳了洛克企图在经验论中为第一性的和第二性的质——对象量的方面与质的方面——的区别找到一个基础的尝试。这一区别显然植根于那些伟大的物理学家思想中，因此它必须被保留下来，甚至使之成为核心。但是，为两种性质所提供的经验论的证据却都是一样的，即感官知觉；而且两者地位的不同——二元论——与它们同一的经验本性和经验来源也是不相容的。洛克为调和这个矛盾做了一次大胆的尝试；贝克莱则不是想解释而是想驳倒唯物主义的物理学或非经验论的数学，他轻而易举地推翻了洛克摇摇欲坠的建筑物。此外，他提供了一个新的基础用以区别以下两个方面：一方面是主观印象，由有意识或无意识地活动的想象与记忆所产生；另一方面是客观实在，即鲜明生动性、强制力、不可改变的秩序和规则性，它们决定我们把什么称做“客观的”东西，而与那些或多或少是由我们自己随意产生和操纵的观念和意象相反。这个学说很容易招致反对意见，例如，幻觉、错误的记忆以及其他陈腐固执但不一定使人误入歧途的经验，有时也会像我们所谓真实的知觉一样强烈、鲜明生动、持久、具有内在秩序——但我们仍然把它们归类为主观的东西。然而，贝克莱的理论建议总是强烈地诱惑着经验论者：休谟、穆勒、马赫、罗素，都对它有所利用；而且今天它仍有可尊敬的拥护者。更有趣的是，贝克莱预示了罗素借用数理哲学的术语而称为“逻辑构造”的东西。某些人指责贝克莱，既然根据他的观点，除了观念以外没有任何东西存在，那么我们就必定是在吃观念、喝观念、穿观念了，如此等等肯定是荒谬的。贝克莱答复了这些人的指责，他指出，这是一个言语的谬误而不是哲学的谬误，造成这一谬误的原因是，当我们用“观念”替换了“物质客体”时却没有对受到牵连的其余因素做出相应的替换。如果说面包只是我头脑中的一个观念；因此当我吃面包时是在吃一个观念；这种说法忘记了我的身体和吃的动作同样也都是一些观念；因此，“我正在吃面包”就等值于“一个被描述为‘我正在吃面包’的经验（一些观念）正在发生；并且如果这个经验（这些观念）不是正在发生，则‘我正在吃面包’就不是真的”。这一谬误的产生是由于虽然把面包“还原”为“观念”，同时却仍然把身体和吃的动作保留在“未还原的”和“实在的”状态，并与现在所谓虚幻的面包相对照。[15]

现代关于“逻辑虚构”或“逻辑构造”的学说正是从这里发源的，这种学说主张，关于表面上独立于经验的实体——从政治“实体”，比如法国、英国宪法、证券交易所、美国民主制、俄国革命，到各种物体与事件，比如桌子、虹、地震、心脏病、手枪射击——的一切陈述，都可以完全翻译为不包含任何实体而只包含经验观察者的实际经验或

可能经验的陈述。这样一来，所有那些假定物质客体、政治“模式”、“有机整体”是组成世界的不可消除的终极成分，并把这一点设想为彻底经验论的致命障碍的哲学，它们自己都被这种威力无比的紧缩通货的武器炸毁了。这种学说已不再像它从前那样令人生畏了，它在现代经验论中发挥着关键的作用。

最后，贝克莱认为，我们关于他人的自我的知识不是根据“观念”（这会与唯我论相契合），而是依据类推——推想某些不是我们自己却又与我们相似的观察者可以存在的见解，这不是他所定义的“观念”独创性的洞见，休谟和罗他的这种观点是一个具有基本重要性和——素由于（正确地）认为它是贝克莱思想中的一个矛盾，而没能够从中获益，这应算做他们自己的损失。

贝克莱对逻辑学以及今天称做“语言分析”的贡献是很大的。但是，他在哲学史上永恒的重要性仍然在于他毫不含糊地坚持主张：任何声称是关于存在于外界的物理对象的陈述，如果它可能有意义的话，都必定通过某种方式“可以还原为”或“可以分析为”关于直接感官经验内容的陈述。时至今日这一点一直是经验论者的感觉理论的主要论题。在这个论题的种种困难当中——这些困难导致了经验论者的很多晦涩的形而上学——包括一些未能取得一致意见的问题，如：分析（或还原）或者直接感官经验的内容这些说法究竟表示什么意思。在化学或数学中，“分析”一词具有一个精确的意义；而哲学家对它的使用却常常是依据某种未明确定义的类比。

一种为人们广泛主张的关于感官知觉的现代哲学理论即现象主义，在很大程度上更要特别归功于《人类知识原理》中的一句话：“我说我写字用的桌子存在，这就是说我看见它并且摸到它；假若我走出书房以后还说它存在，这个意思就是说，假若我在书房中，我就可以感知它，或者是说，有某个别的精神实际上在感知它。”换言之，说某个现在不被感知的东西存在，也就是说，假如一个观察者处于适当的位置，他就会感知它。贝克莱自己并没有沿着这条思路继续研究。对他来说，正如我们已经看到的那样，不被感知的对象的持续存在，是借助于上帝而得到保证的。但是穆勒采纳了这一建议，他把物理对象描述为“感觉的恒常可能性”，而现象主义是对这一分析的发展。根据现象主义，每一个关于物理对象的有意义的陈述都可以翻译成一组关于“感官资料”的假设的陈述，即，假如观察者处于适当的位置（不论任何观察者是否在事实上处于适当位置），他就会获得这种感官资料。现象主义者希望以这种方式为贝克莱的经验论的论题（把关于物理对象的陈述变为直接感官经验陈述的完全“可还原性”）提供保证。这一希望还没有实现；为探讨“还原”的不同程度的似合理

性而做的努力或者仍在继续进行，或者已导致提出各种精致的解释，以说明为什么这种还原虽然在实际上不可行，但这一点却不会造成（至少在理论上）对于这个学说的致命威胁。这一问题仍在激烈争论之中。

第四章
大卫·休谟

摇1711年，大卫·休谟出生于爱丁堡一个有教养的家庭。他并不富裕，但有足够的财力放弃他父亲希望他从事的法律职业，转而以一种散漫的方式，致力于对哲学和一般学术的研究。1734年，在布里斯托尝试经商失败后，他经历了一场理性的危机，并且在刹那间的灵感中发现了他真正的职业，他去了法国，在那里撰写他的哲学巨著《人性论》，该书次年出版，用他自己的话来说，“它从印刷机死产下来”。

但是他并不因为学术界和公众同样的冷淡而气馁，1742年他出版了第一个论文集。他做过阿兰德尔勋爵的私人教师，陪同圣·克莱尔将军参加过一次反对法国的军事探险，参观过维也纳和都灵的法庭，其后，返回苏格兰，避居乡间。1752年，他返回爱丁堡，出版了一些政治论文集，并且开始出版他的著名的《英国史》。他没能得到哲学家的名声，现在史学家的声望降临于他。1761年当他完成出版他的《英国史》时，他已是举世闻名了。两年后，他供职于巴黎的英国大使馆，在那里他受到了卓越而又开明的知识团体的热烈欢迎，正是这些团体使得巴黎成为当时文明世界的中心。1766年返回爱丁堡，接着做了副国务大臣，两年后告退，闲居故里，安度余生。这时，他被公认为他的时代第一流的天才人物之一。在《人性论》之后十四年出版的《道德原则研究》最终遂了他的宿愿：成为他自己或者任何时代最伟大和最反对偶像崇拜的哲学家之一。他卒于1776年，和生前一样，他至死还是个无神论者，为友人们所爱戴（正如他自己所描述的一样），是“一个秉质温和的人，会克制脾气，性情开朗，乐于交游而又愉快幽然，可以有些眷爱，但几乎不存敌意，在我的一切情感中都非常有节度，即使我的主要欲望——文名欲，也不能使我的脾气变得乖戾，尽管我经常失望，我的交往对那些初出茅庐，担心莽撞的人以及勤奋执着的饱学之士，无不欢迎”。亚当·斯密谈到休谟时说道：“他欢快的脾气在交往中令人愉快，也常不免伴有琐屑和浅薄的品性，而这一切在他身上当然都伴随着最严肃的专心，最精深的学问，最深刻的思想和无所不通的能力，所有这一切都使我认为他在人类脆弱的本性所能接受的范围之内最臻于完善的智慧和有德之人的理想——不论在他生前还是在他死后。”只有卢梭曾设法与这位最可爱而又慷慨的

人儿挑起争吵。对休谟的哲学著作至今仍有争论，不仅对《自然宗教对话录》，也许对他所写的有关这个课题的最著名的论文也是这样。没有谁比他更深刻、更激荡人心地影响过哲学思想的历史。

休谟的哲学著作几乎不需要解释，可能除了贝克莱以外，他是那个格外明晰的时代中最流畅的哲学著作家。他有权利认为自己是英国最伟大和最革命（在观念的历史中，这些都几乎是同义词）的哲学家。他的特殊的哲学概念例如“关于人的经验科学”是近代哲学的真正开端，这个概念本质上是他思想的发展史，也是与他的思想相对立的。关于“人的科学”必须由自然科学方法即观察和概括来指导。哲学要变成严格的科学必须排除它自己的方法。这些方法都将被揭露而表明为冒牌货和错觉。

休谟的知识理论所需要的“观察”显然主要是在思辨心理学领域进行的，他的哲学思考几乎总是难以与这个领域区别开来。正如《人性论》第二卷和第三卷所讨论的一样，“人们在交往，日常事物，享乐活动中的行为”，与对“情感”的解释和精神哲学的关系比它们与休谟的知识论和对形而上学的批判的关系更为密切。

下文引自《人性论》。

〔导论

……因为关于人的科学是其他科学的惟一坚实的基础，所以我们所能给予这门科学本身的惟一坚实基础必须立足于实验和观察之上。考虑到实验哲学用于精神对象要比用于自然晚了一个多世纪，也不必大惊小怪。因为我们发现这两门科学的起源事实上有着相同的时间间隔，从泰勒斯算到苏格拉底，这段时间跨度接近于从培根勋爵到晚近的一些英国哲学家的时间跨度。这些哲学家们开始把关于人的科学置于新的立足点上，引起了公众的注意，激起了他们的好奇心。所以，虽然其他国家在诗歌方面可以与我们相媲美，在其他令人愉快的艺术中可以超越我们，但是理性和哲学的进步则只能归功于我们这个宽容而又自由的国度。

我们非但不应该认为，在关于人的科学这种晚近的进步为我们祖国增添的荣耀少于自然哲学先前的进步所增添的，而且应该去说明这门科学具有更大的重要性，必须进行一番改革，在此基础上，把它尊奉为更光荣的事业。因为对我来说，这一点似乎是显而易见，那就是心灵的本质和外在物体的本质一样是不可知的，除非在仔细和精确的实验中，在对心灵于不同的环境和情势中产生的那些特殊结果的观察

中，我们便必定同样不可能形成任何关于心灵的能力和性质的观念。虽然我们应该把实验推溯到底，解释清楚从最简单和最少的原因中产生的一切结果，借此努力使我们的原理尽可能地普遍化，但是我们不能超出经验，这一点仍是确定不移的。一切自命发现了人类本质的终极原始性质的假说都应当做虚妄和空想予以抛弃……

的确，精神哲学具有这样一种特殊的不利条件，这是自然哲学所没有的；那就是精神哲学在搜集它的实验材料时，它不能带有目的和预先的计划，并且不能以这种方式消除关于它自身的可能出现的每种特殊的困难。当我想知道一物体对另一物体在某种情势中产生的作用时，我只需把它们放在那种环境中观察所发生的结果就行了。但是，如果我想通过把自己置于我要考察的同样的情形中，以同样的方式来努力澄清精神哲学中的任何疑难，那么显然，这种思考和预计的计划就会干扰我的自然原理的作用，必定会使我们不能从这种现象中得出任何正确的结论。因此，在这门科学中，我们必须从对人类生活的细心观察当中搜集我们的实验材料，而且在尘世的日常生活中，通过人们在交往、事务及其娱乐活动中的行为来取得这些材料。只有审慎地搜集这类材料并把它们加以比较之后，我们才可以希望建立一门其确定性不亚于人类的任何其他理解力，而其实用性质更高的科学。〕

关于“心灵的内容”，洛克和贝克莱不加分别地给它们全都贴上“观念”的标签，休谟则把它们区分为两类：“印象”和“观念”。印象意指感觉和反省直接给予的材料，而观念则是记忆和想象的影像。休谟避免了洛克所曾陷入的困境，即借助（感官）印象和观念各自的来源把它们区别开来，印象“来自在我们之外的物体”。相反，他是借助观念所不具备的、印象的内在性质，即有力和生动来区别它们的——而且，确实，他曾采用过一种严格的认识论处理方法（即给出精神材料的清单，而不是不可知的外在实在的清单），如果他想避免一种恶性循环的话，他必须这样做。正如休谟本人所说的那样，这种区分并不令人满意。因为见于幻觉和谵妄的梦想中的印象可能远比任何感觉经验更为“有力”和“生动”。

接着他把我们所具有的每个简单观念确定为一个简单印象的摹本，而且，与此同时，我们可以形成并不是任何观念的摹本的复杂观念，这些复杂观念都是用做为印象的摹本的简单观念建构起来的。最终，他证明了印象在时间上先于与它们相似的观念。首先是由于这样一个简单的观念事实：印象由于观念而产生；其次是由于这样一个推论：如果随后没有任何相似的观念，我们可以有印象；但是，如果不是事先就有一个相似的印象，我们就永远不会有一个（简单）观念。这是休谟对经验论主题思想的陈述，是一种描述性的心理学：所有复

杂观念都是由简单观念组成的；所有简单观念都是先前曾被经验到的简单印象的摹本；因此，我们所有的观念最终都是从印象中派生出来的。休谟不必证明（似乎是必需的）感觉经验和反省对我们的观念的存在在逻辑上是必需的，倒是证明了它们在时间上是在先的，这是当时发生学研究的特征。

举一个与这种学说相反的关于绿色的中间色的著名例子：如果两种中间色在持续的光谱刻度上毗邻于绿色，那么我就能够想象出一种新的中间色（即一种先前在感觉经验中并未给定的颜色），这个例子表明了休谟的原子感觉论和他对哲学的整个心理学和发生学研究方法的更一般的不足之处。

休谟的哲学论述似乎并不是将其结果建立在观察和归纳基础之上的很精确的自然科学。这一点在下面的段落中是很明显的。毫无疑问，他对他的一般规律的例外，以及对通过生动性标准把不能令人满意的印象与观念区别开来如此不关心，原因就在这里。他并不希望能够像一些人证明数学公理一样去证明他的概括是不可辩驳地正确的。世界是一个丰富的混合物，而不是一个笛卡尔式的体系。它并不具有严格的界限，我们在上面刻画的界限必定是我们的创造，我们不能希望关于世界的命题高于“在整体上正确”。

下文引自第一卷，“论理智”，第一部分，“论观念，它们的起源、组成、联系和抽象”。

〔第1节 摇论我们观念的起源

人心中的所有知觉都把它们自己分为显然不同的两类，我称之为印象和观念。二者的区别在于它们作用于心灵和进入我们的思想与意识的有力和生动程度不同。我们把那些进入我们思想最有力、最强烈的知觉称为印象。在印象这个名称之下，我包括了所有第一次出现在我们心灵中的感觉、情感和情绪。观念，我的意思是指感觉、情感和情绪在思维和推理中微弱的影像，例如，由当下的谈论所引起的一切知觉便是观念，只是要除去由视觉和触觉所引起的那些知觉，以及由谈论可能引起的直接的快乐或不快。我相信，不需多费笔墨就可以解释清楚这种区别。每人自己都会很容易地察觉到感觉和思维的区别。它们通常的程度很容易加以区分，尽管在特殊的事例中，它们可能会彼此非常接近，因而不可能加以区分。例如，在睡眠、发烧、疯狂或心灵的任何其他剧烈的情绪中，我们的观念可能会接近我们的印象。另一方面，有时又会发生这种情况，即我们的印象是如此微弱、低沉，以致我们不能把它们与观念区分开来。但是，虽然在少数事例中

有这种接近的相似，一般来说它们都是迥然不同的，不会有人犹疑不决，不敢把它们归于不同项目之下并且各个赋予一个特殊的名称以标志这种区别。

我们的知觉还有另外一种很便于观察的分别，这种分别一直扩展到我们的印象和观念两者之中，此即简单与复杂的分别。简单知觉，或者说简单印象和观念，不允许有任何区别和分离。复杂印象和观念则与此相反，可以划分为一些部分。尽管一种特殊颜色、味道和滋味是一个苹果中结合在一起的一些性质，但还是很容易知道它们并不相同，至少可以彼此区分开来。

通过这种分别，我们给我们的对象以秩序和排列，现在我们应当致力于更精确地考察它们的性质和关系。第一个引起我注意的情况是：我们的印象和观念除了有力和活泼程度上不同以外，在其他每一个方面都具有很大的相似性。它们彼此都似乎以某种方式互相反映。因此心灵的所有知觉都是双重的并且呈现为印象和观念。当我闭上眼睛思考我的卧室时，我所形成的观念就是我感觉到的印象的精确表象；观念中的任何一个情景都可以在印象中见到。在检查我的其他知觉时，我仍然发现同样的相似和表象。观念和印象总是彼此相应而出现的。这种情况对我来说似乎是很突出的，而且立即引起了我的注意。

在更精确的观察基础上，我发现我已被初次的现象困惑得过甚了。我必须利用简单知觉与复杂知觉的区分来限制这样的一般规定："我们所有的观念和印象都是相似的。"我看到我们的很多复杂观念从来就没有与之相应的印象，而我们的很多复杂印象从来就没有在观念中被精确地复制。我能想象耶路撒冷这样一个城市，它的街道是黄金铺成的，它的城墙是红宝石砌就的，虽然我从来不曾见过这种城市。我见过巴黎，但是难道我能肯定我能形成关于那座城市这样一个观念，它以真实和恰当的比例完全再现该城的所有街道和房屋吗？

因此，我发现，尽管一般来说，在我们的复杂印象和观念之间有很大的相似性，但是认为它们彼此互为精确的摹本这条原则并不是普遍正确的。其次，我们要考察一下简单知觉的情形是什么样的。在做了一些我所能做的最精确的考察之后，我敢断言这里的规律没有任何例外，即，每一简单观念都有一个与之相似的简单印象，每一简单印象都有一个与之相应的简单观念。我们在黑暗中所形成的关于红色的观念，与阳光下作用于我们眼睛的红色印象，只是在程度上而不是在本质上有所不同。我们的所有简单印象和观念情况都是如此，然而，不可能一一举例加以证明。在这一点上，每人都可以经过任意检查多少例证，以使他自己得到满足。但是，如果有谁竟然否定这种普遍相

似性，我也就不知用什么办法使他信服，只有要求他展示一个没有相应的观念的简单印象，或者一个没有相应的印象的简单观念。如果他不能响应这个挑战——事实上他肯定不能——我们就可以根据他的缄默以及我们自己的观察，确立我们的结论。

由此，我们发现所有简单观念和印象都是彼此相似的，而且，由于复杂观念和印象是由简单观念和印象构成的，我们就可以一般地断定这两种知觉是精确对应的。既然发现了这种不需要进一步考察的关系，我非常想发现观念和印象的其他性质。让我们考察一下它们和它们的存在之间的关系，看看哪些印象和观念是原因，哪些是结果。

充分考察这个问题便是本书的主题。因此，在这里，我们要满足于确定一个一般性命题：我们所有的简单观念，在它们初次出现时都得自于简单印象，这些简单印象都和简单观念相对应，并且被它们精确地再现。

在寻求证明这个命题的现象时，我只发现了两种现象，但每种现象都是明显的，数量众多的，确定的。首先，通过新的审查，我使自己确信已做的断言，即每个简单印象都伴随一个相应的观念，每个简单观念都伴随一个相应的印象。根据相似知觉的这种恒常结合我直接得出这样的结论：在我们相应的印象和观念之间有一种牢固的联系，而且一种的存在对另一种的存在具有相当大的影响。在这样无数的例子中的这种恒常的结合，决不可能产生于偶然，恰好清楚地证明了印象对观念，或者观念对印象的依赖关系。为了弄清究竟哪方依赖于哪方，我就考察它们初次出现的先后次序，并且通过恒常的经验发现，简单印象总是先于它们的相应观念而出现，决不会以相反的次序出现。要想给一个孩子以关于深红或橙黄色和甜或苦的观念，我就会向他呈现这些物体，换言之，向他传达这些印象；但我不会荒谬地试图通过激起这些观念让他产生这些印象。我们的观念在它们出现时，不会产生与之相应的印象，我们不能单靠思维就知觉到任何颜色或感到任何感觉。另一方面，我们发现任何印象，不论是关于心灵的还是关于身体的印象，都恒常地伴随着与之相似的一个观念，只是在有力和生动的程度上与之不同。我们相似的知觉间的恒常结合令人信服地证明了其中之一是另一种的原因，而印象的这种优先性同样证明了我们的印象是我们的观念的原因，我们的观念不是我们的印象的原因。

为了进一步证实这一点，我考察了另一个明白而又令人信服的现象，这就是：在任何情况下，如果产生印象的官能由于事故而使其作用遭受妨害，例如如果某人生来即聋或哑，他不仅会没有印象，而且也不会有与之相应的观念，因此，在心灵中就不会出现印象和观念的一丝痕迹。不仅在感觉器官完全被破坏的情况下是这样，在感觉器官

从未进行活动以产生特殊印象的情况下也是如此。如果我们没有实际尝过凤梨，我们自己就不会形成关于凤梨味道的恰当观念。

但是，有一个矛盾的现象，可以证明，观念出现在与之相应的印象之前并不是绝对不可能的。我相信，人们很容易就会承认，由眼睛进入心中的个别的关于各种颜色的观念，以及由听觉传入心中的关于各种声音的个别的观念，委实是彼此不同的，尽管它们同时是相似的。如果不同的颜色是这样，那么同种颜色的不同浓淡程度也必定差不离是这样，就是说，各种色调都产生一个独立于别的色调的独特的观念。如果否认这一点，我们就可以通过色调的持续渐变，使一种颜色渐变到离它最远的一种色调；如果你不承认各种中间色是不同的，那么如果你再否定两极色调是相同，便不能不陷入谬误。因此，假设一个人三十年来视力正常，完全熟悉各种颜色，只有一种蓝色色调，他没福气见到过。现在，把蓝色的所有色调都放在他眼前，从最深的逐渐过渡到最浅的，中间只缺那种色调；显然，这个人在缺少那种色调的地方会发现一块空白；并且会感觉到在那个地方，两个互相邻接的色调之间比别的地方距离更大。现在，我要问，他是否可能凭他自己的想象，弥补这一空缺，自己呈现出关于那种特殊色调的观念，尽管那种色调从未通过感官传入他的心中。我相信，很少有人会认为他不能做到那点。而这正可用来证明简单观念并非总是来自相应的印象。不过，这种例子是特殊而又罕见的，简直就不值得我们注意，也不值得我们单为了它而改变我们的一般性准则。

但是，除了这个例外，我们不妨就这个题目解释一下，印象对观念的优先性原则还必须予以另外一个限定，即，正如我们的观念是我们印象的意象一样，我们能够形成第二种观念；它们是第一种观念的意象。这点在我们当前对观念所做推理中就可以看到。严格地说来，与其说它是这条规律的例外，倒不如说是对它的一种解释。各种观念在新的观念中产生它们自己的影像，但是，因为次要的观念都来自印象，所以说，我们所有的简单观念都直接或间接地来自它们相应的印象仍是正确的。

那么，这就是我在关于人的科学中所确立的第一原理。我们不应该因为它显得素朴简单而轻视它。因为值得注意的是，眼下关于印象和观念孰先孰后的问题，和另一个已被人们在不同的名词下争辩过而依旧众说纷纭的问题是一样的，这个问题就是：有没有天赋观念？或者是否所有的观念都来自感觉和反省？我们可以看到，为了证明广延和颜色的观念不是天赋的，哲学家只不过表明它们是通过感官传入心灵的罢了。为了证明情感的欲望的观念不是天赋的；他们只是说，我们自身先前就有关于这些情感的经验。现在，如果我们细心考察一下

这些论证，我们就将发现他们只不过证明了观念之前已经先有了更生动的知觉，这些观念都来自知觉，再现知觉。我希望对这个问题的这一清晰的陈述将消除在此问题上的争论，并且使这一原理较之以前更多地用于我们的推理。〕

在导论中，休谟讨论了他的关于观念的结合的学说，这种学说来自哈特莱，以及十八世纪新的心理科学基础，带有这种科学的、机械的、化学的模式，这种模式尤其反映在法国哲学的主要学派中。

休谟赞同流行的术语即“心灵的能力”。在下面一些章节中值得注意的是，他在多大程度上把我们所说的一般思维归于想象的“能力”，观念联结的过程正是发生在这种想象的“能力”中。

下文倒数第二段是休谟自觉的科学研究的一个好例子。带着自然科学家的尝试精神和对形而上学的厌恶，他建议描述事物是怎样发生的，而不要寻求它们发生的秘密的原因。

〔第4节 摇论观念的联系或联结

既然所有简单观念都可以被想象加以分离，而且又可以任意用一种形式把它们联结在一起，如果这种能力的作用不受一些普遍原理指导，从而使它在某种程度上在任何时间和地方都与自身保持一致，那么，就没有任何东西比这种能力的作用更不可解释。如果观念完全是松散而没有联系的，那就只有偶然性能联结它们；如果在观念中间没有联结它们的纽带，和一些联系的性质，以使一个观念自然地引导出另一个观念，那么相同的简单观念就不可能有规律地组合成一个复杂观念（而它们通常正是如此）。我们不能把观念中的这种联结原理看做一种不可分的联系，因为这种联系已经从想象中排除出去了；我们也不能得出结论说，如果没有这种联系，心灵就不能联结两个观念，因为没有任何东西比那种能力更自由了。我们只能把它看做一种温和的力量，通常占着优势，并且是为什么在其他情况下使各种语言如此接近彼此对应的原因。自然以一种方式向每个人指出了那些最适于联结成一个复杂观念的简单观念。产生这种联系，并且使心灵通过这种方式从一个观念过渡到另一个观念的性质有三种，即相似性、时空接近、因果关系。

我相信大可不必去证明这些性质在观念中发生一种联系，并且在一个观念出现时自然地引出另一个观念。很显然，在我们的思维过程中，在我们的观念的经常变化中，我们的想象很容易从一个观念过渡到另一个与之相似的观念，单是这种性质就足以成为想象的充分的联

系和联结的原则。同样显而易见的是，正如感官在改变它们的对象时必然要有规律地改变它们并且把它当做彼此互相接近的一样，想象必定由于长久的习惯而获得同样的思维方法，并且在设想它的对象时依次经过时间和空间的各部分。至于由原因和结果所形成的联系，后面我们还有机会予以透彻的考察，这里就不详细讨论了。只需注意到这一点就够了，在想象中，没有哪种关系能比困果关系在观念的对象之间发生更牢固的联系，并且使一个观念更容易唤起另一个观念。

为了弄清这些关系的全部范围，我们必须注意到：不仅当一个对象直接与一个对象相似，或者与之接近，或者是它的原因时，而且当两个对象之间插入第三个对象，而这个对象对那两个对象又都具有这些关系之一时，这两个对象在想象中都可以被联结在一起。这种关系可以推至很远，虽然我们会发现每次推移都会大大地减弱这种关系。第四服的堂兄弟是被因果关系联系起来的——如果允许我这样说的话，但并没有兄弟关系那样密切，更不及父子关系。我们可以看到，血亲关系一般以因果关系为基础，而其远近则依人们中间插入的联系的原因之数目而定。

在上述三种关系中，因果关系范围最广。不仅当一个对象是另一个对象存在的原因时，而且当前者是后者的行为或行动的原因时，我们都可以认为此二者是处于因果关系之中的。因为在某一点上看来，行为或运动只不过是对象本身，而且那个对象在各种情况下都保持同一，所以很容易想象一个对象对另一个对象的这种影响在多大程度上可以在想象中把它们联结在一起。

把这一点推而广之，我们可以说，不仅当一个对象在另一个对象中产生运动或行动时，而且在它具有这种在另一个对象中发生运动或行动的能力时，它们都是由因果关系联结在一起的。我们可以看到这正是利益和责任的关系之根源，人们正是通过这种关系在社会中相互影响从而处于统治和服从关系之中的。所谓主人即是这样的人，由于他得自暴力或契约的地位，他有权在特定的事项方面支配我们称为仆人的行动。而法官则能够在一切诉讼条件中，通过他的意见判定社会的任何成员之间的任何东西的所有权或财产权。一个人如果具有任何权力，他只需运用意志就可以使之变为行动，这一点在任何情况下都被认为是可能的，而且在多数情况下都是很可能的；在权威方面，情况更是如此，在这里臣民的服从即是长官的快乐和利益。

所以，这些就是我们的简单观念联系或联结的原则，它们在想象中取代了那种不可分离的联系，简单观念正是通过这种不可分离的联系在记忆中被联结在一起。这是一种吸引作用，我们将发现它在精神世界中与在自然界中一样具有同样明显的结果，并且以千变万化的形

式显现它自身。它的结果在任何地方都显著可见，但是，它的原因通常却是不可知的，而必须被归入人的本质中的原始性质，对这种原始性质我并不想妄加解释。对一个真正的哲学家来说，最需要的是去遏制那种没有节制的寻根究底的欲望，在充分的实验数目之上建立起一种学说后，当他看到进一步的考察将会把他导入含糊和不确定的思辨时，他就应对那种学说感到满足。在这种情况下，他如果只是考察他的原则的效果，而不去探究它的原因，那么它的研究工作将会得到更好的结果。

在各种观念的联结和联系的各种结果中，最值得注意的是作为我们的思想和推理的共同主题并且是逐渐从我们的简单观念的联结原则中产生出来的那些复杂观念。这些复杂观念可以分为关系、样式和实体。在我们结束眼前这个可以看做哲学的基础的主题之前，我们将简略地依次考察一下以上各种复杂观念，并且附带研究一下我们的一般的和特殊的观念。〕

休谟完全接受了贝克莱的以下观点，即我们普通所谓的物理客体——用休谟的话来说就是“普通人用帽子、鞋子、石头所指的那些东西”——只不过是可感性质在时间中的结合和持续。当然，他并不相信需要“不可知的某物”（洛克的“基质”），或者相信它的存在。相反，他倒是会说，对“基质”的存在问题的讨论——没有哪种人类经验能够揭示它——是毫无意义的。确实，他把以一些性质指称一个不可知的某物这种做法叫做“虚构”。在第四部分中我们将会发现他研究了一种密切相关的“虚构”，即我们的一种信念：相信物体的持续的存在是独立于我们，并且在我们之外的。

〔第6节 摇论样式和实体

……关于实体以及样式的观念只不过是由想象联结在一起的一些简单观念的结合体，并且具有一个被给予的特殊的名称，借这个名称我们可以对自己或他人唤起那个结合体。但是，这两个观念的区别就在于，构成一个实体的特殊性质通常都指一个不可知的某物，而这些性质都是它所固有的；或者，纵使这种虚构不曾发生，那么这些性质至少应该是由接近和因果关系密切地，不可分地联系在一起的。其结果不论我们发现任何一个新的性质，只要它与别的性质具有同样的联系，我们就立刻把它包含在那些性质之中，哪怕它最初并没有进入这个实体的概念中。例如，我们关于黄金的观念最初可能是：黄色、重量、可延展性、可熔性；但是，在发现了它在王水中的可溶性后，我们就把这种性质加入到其他一些性质中间，并假设它属于这个实体，就好像它的观念从一开始就构成这个复合观念的一部分似的。既然这

种结合的原则被看做复杂观念的主要部分，它就接纳了后来出现的不论是什么样的性质，而且这些性质就像那些最初呈现自身的性质一样被同样地包括在这种联结原则中……〕

下面的一些段落包含了休谟的一个最重要的原则，这个原则经常用做逻辑蕴含或者毋宁说是逻辑非蕴含概念的心理学的替代物。因此，这里我们应该说他真正想证明的是，例如，如果事件甲的发生并不逻辑地蕴含事件乙的发生，那么事实上他将断言甲的观念不同于乙的观念，因此，按照这一原则，这两个观念就是可区别的，可分离的。

〔第7节 摇论抽象观念

……第一，我们已经发现有差别的对象都是可以区分的，而凡是可以区分的对象都可以通过思想和想象来加以分离。这里我们还可以附加一条：这些命题逆转过来也同样为真，即凡是可以分离的对象也是可以区分的，凡是可以区分的对象也是有差别的。因为，我们怎么能够分离那些不可区分的东西，或者区分那些没有差别的东西呢？……〕

此外，这条规律的对应面对他来说似乎是沿着与贝克莱相似的线索解决了共相的问题。他相信把独立的存在归于各种性质的谬误源于这样的事实，即这些性质能够从它们使之具有特性的事物中区分出来，而且凡是可以区分的就能分离地存在。他反驳了这样一种观点，即认为这种区分只是一种“推理”——如果我们把性质从对象那里区别开来，那就什么也不再剩下，因此，在这种意义上我们甚至不能进行区分。但是，我们能比较对象——“按照它们所具有的相似性，从不同的方面来考察它们”——而不需要区分，即把它们解析成一些分离的“观念”。如果没有这些不可分的“方面”和“相似性”，对象就是无，而这无在某种意义上也是对象；这些不可分的“方面”和“相似性”被标以一般名称，而且被错误地认为具有独立的存在——或某种存在。许多现代经验论者都通过各种变化了的方式和改进而持有这种学说。罗素和别的哲学家们认为这是不能令人满意的，而且抱怨说共相并不能通过被称做“方面”和“相似性”就被消除了，这只是一种术语上的变化，它使我们仍留在原地。今天，这个问题决不是无意义的。

〔在我结束这个主题之前，我将运用同样的原则解释一下在经验学派中谈论甚多而理解甚少的理性的区分。形象和有形的物体，运动和被推动的物体之间的区分就属于这种“理性的区分”。解释这种区分的困难源于上面曾加以说明的原则，即所有不同的观念都是可分离

的，因为由此可以推论出，如果形状不同于物体，它们的观念就必定是可分离的而且也是可区分的；如果它们不是不同的，它们的观念就是既不可分离也不可区分的。那么既然它既不包含差别，也不包含分离，理性的区分又是什么意思呢？为了消除这种困难，我们必须求助于前面对抽象观念的阐述。的确，如果心灵没有发现即使是在这种简单状况中，也可能包含很多不同的相似性和关系的话，它决不会想到区分形状和有形的物体，因为实际上它们既不可区分，也没有差别，也不可分离。例如，当一个白色的大理石球呈现给我们时，我们所接受的只是分布在一定的形式中的白色的印象，而不可能把白色从形式中分离并且区分出来。但是，如果后来看到一个黑色的大理石球和一个白色的大理石立方体，并把它们与前面的球体比较，我们就会在先前看似完全不可分离而且确实完全不可分离的东西中发现两种个别的相似性。在这样多试几次后，我们就开始通过理性的区分来区分形状和颜色。就是说，既然形状和颜色实际上是同一而不可区分的，我们就把它们放在一起考察；但我们仍然按照它们所能有的相似性来从不同的方面考察它们。当我们仅仅考察白色大理石球时，我们实际上形成了一个关于形状和颜色两者的观念，但也默默地注意它和黑色的大理石球的相似性。而且，当我们以同样的方式只是考察它的颜色时，我们就转而考察它与白色的大理石立方体的相似性。通过这种方式，我们就在我们的观念上附加一种反省，但是习惯却在很大程度上使我们不能感觉到这种反省。如果有谁想让我们设想大理石球的形状，而不想到它的颜色，那么他是异想天开；但是他的意思也许是我们应该把颜色和形状一起考察，不过仍然应该注意它和黑色大理石的相似性，或者它与任何别的颜色和别的质料的球体的相似性。〕

在暂时处理了实体和共相问题后，休谟转向知识问题。他采用了唯理论对自明真理的基本区分：即推理的真理，莱布尼茨的先天的推理的真理和事实的真理，后者至多只是或然的。但是为了他的“科学的”经验方法，他是通过这些真理的源泉和起源，而不是通过它们的逻辑特征和自容来区分它们的。这就引导出一种注定要使康德从他的“独断论迷梦”中惊醒过来并且改变近代西方哲学的思想——不证自明的可知的先天真理是以我们运用词语和符号的完全独断的规则和习惯为基础的，而且没有给我们以任何关于这个世界的信息。命题要么是可靠而没有内容的，要么是有内容而不可靠的。因此，声称是既可靠而又有内容的形而上学的知识原则上是不可能的。

下文引自第三部分，“论知识和或然性”。

〔第1章 摇论知识

有七种不同的哲学关系，即相似、同一、时空关系、数量或数的比例、任何性质的程度、对立和因果关系。这些关系又可分为两类：一类完全依赖于我们并列比较的观念，一类则无需观念的变化就可以变化。正是从三角形这个观念中我们发现了它的三个内角等于两个直角这一等同关系，只要我们的观念保持同一，这种关系也就不变。相反，两个客体间的接近和远离关系，只要通过它们的位置的变化，而不需客体本身或它们的观念的任何变化就可以发生变化。而位置则决定于千差万别的偶然事件，是心灵所不能预知的。同一性和因果关系的情形也一样。两个客体，尽管彼此完全相似，而且在不同的时间出现在同一地方，也可能在数量上不同。而且由于一个客体产生另一个客体的能力决不能仅从它们的观念中得到发现，所以，显而易见，原因和结果是我们从经验中而不是从任何抽象的推论和反省中得到关于它们的信息的关系。没有任何单一的现象，哪怕是最简单的这种现象能够从客体呈现给我们的性质得到解释，或者我们无需记忆和经验的帮助就能够预知它。

由此看来这七种哲学关系中只有四种决定于观念，能够成为知识和确定性的对象。这四种关系即是相似、对立、性质的程度、数量或数的比例。其中三种关系是一眼就可发现的，最适合于归在直觉的领域而不归在论证的领域。当任何客体彼此相似时，它们的相似关系首先就会刺激眼睛，或者毋宁说刺激心灵，而且很少需要再次考察。对立关系的任何性质和程度的情况也是一样。没有人曾怀疑存在和非存在彼此消灭，并且是完全不相容和矛盾的。尽管当一些性质诸如颜色、味道、热、冷之间的差别很小的时候我们不可能精确地判断这些性质的程度，但是当它们之间的差别相当大的时候，仍然很容易确定它们之间孰强孰弱。我们总是一眼就能得出这种确定，无需任何探究或推理。

我们可以遵循同样的方式进一步确定数量或数的比例，而且尤其是在差别很大并且引人注意的地方，我们一眼就可以看出哪个较大，哪个较小。至于相等，或者任何精确的比例，从一次考察中我们只能猜猜而已，很小的数和非常有限的广延的比例则是例外，这是很快就可以理解的，而且在这里我们觉得不可能陷入太大的错误。在所有其他情况上，我们必须稍微自由地确定比例，或者以更人为的方式去确定。

我已经说过，几何学或者我们用来确定形状的比例的技术，尽管在普遍性和精确性两方面都优于感觉和想象的宽泛的判断，但它决没有达到完善的确切性和精确性。几何学最初的一些原理仍然是得自客体的一般现象，而且当我们考察自然所能容许的异常的微粒时，那种

现象根本就不能给我们提供保证。我们的观念似乎完全可以保证：没有两条直线能有一条共同的线段。但是，如果我们研究一下这些观念，我们就会发现它们总是预设了两条直线的一个可见的倾斜度，而且如果这两条直线形成的角非常小，对这两条直线我们就没有精确的标准以保证这个命题的真理。数学的大多数基本判断也都是同样的情况。

因此，就只剩下代数和算术这两门科学是我们能够在其中把推理连续地推进到任何复杂程度而仍保持完全的精确性和可靠性的。我们具有一条精确的用来判断数的相等和比例的标准，而且依照数是否符合那条标准而确立它们的关系，而不至于有任何错误的可能。当两个数是这样地结合起来，以至于其中一个数的单位总是与另一个数的每一单位相对应，我们就断定它们是相等的。正是由于在广延中缺乏这种相等的标准使几何学难以成为一门完善无误的科学。

这里，我们不妨消除一个可能会在我如下的断言中产生出来的一个困难，这个断言即是：尽管几何学缺乏算术和代数所特有的完美的精确性和确定性，但它仍然优于感觉和想象的不完善的判断。我之所以把一些缺点归于几何学，是因为它的原初的、基本的原理都只是来自现象。或许有人会认为这种缺点必定永远伴随着几何学，从而使它在比较各种对象和观念时所达到的精确性不能比单凭我们的眼睛和想象所能达到的精确性更大。我承认这种缺点是这样地伴随着几何学以致不能使它达到它所追求的完全的确定性。但是，既然这些基本的原理建立在最简单和最少欺骗性的现象之上，它们就赋予它们的结论以一定程度的精确性，而这种精确性是这些结论单独达不到的。人眼不可能断定千边形的内角之和等于一千九百九十六个直角，或者做出任何接近这个比例的猜测。但是，当它断定若干条直线不能重合，过两点我们不能做一条以上的直线时，其错误决不会很大。这便是几何学的本质和功用；它使我们一直达到那些由于其简明性而不可能把我们引入重大错误的现象。

我想借此机会在这里提出另外一个涉及到我们的论证性推理的意见，这个意见也是由同一个数学论题所提示出来的。数学家们通常都自命那些作为他们的对象的观念具有一种精细的、理想的本质，使它们不会被归在想象的概念之下，而必须通过一种纯粹的、理智的观点才能理解，而这种观点只有心灵的高级能力才能具有。同样的思想也贯穿于哲学的大多数部门，而且主要是用于解释我们的抽象观念，表明我们怎样形成一个例如既不等腰，也不等边，也不限于特定的边的长度和比例的三角形的观念。很容易就可以看出为什么哲学家们如此热中于那些理想的、精细的知觉观念，因为通过那种方法他们可以掩

盖他们的许多谬误，且可以通过诉诸他含混、不确定的观念拒不服从清晰的观念的判定。为了摧毁这种诡计，我们只需反省一下我们如此经常坚执的那个原则：我们所有的观念都是由我们的印象复制而来的。因为由此我们立刻就可以断言，既然我们的所有观念都是清晰而精确的，那么由它的复制出的观念也必定具有同样的本质，除了我们自己的过错以外，绝不能包含如此模糊繁杂的东西。观念本质上就比印象微弱而不明晰，但是在任何别的方面都是一样的，因而不可能包含任何极大的不可思议的东西。如果观念的微弱性使它含混，那么我们的责任便是通过尽可能地使观念可靠而精确来弥补那个缺欠。如果没有做到这一点，却奢谈什么推理和哲学，那是毫无裨益的。〕

上面列举的“完全决定于观念”的四种关系——有时也叫做“推理的关系”——对休谟来说是产生先天真理的关系。借助直觉和论证对这些关系的知觉是理性的能力所具有的惟一力量。只是对报道这些观念间关系的命题我们才具有与或然性意见相反的知识。所有其他命题都是借助通过与联想的原则一致的习惯而进行的想象得到的。

如上所述，休谟和所有其他在康德之前的经验论者一样，混淆了逻辑与发生心理学，并且借助于一个假设的关于我们认识真理的方式的心理学事实而把先天真理与其他真理区别开来。

他正确地把算术和代数命题置于先天真理之中，他如此认为的原因是，这些命题是从被直觉地认识的真理中演绎出来。至于直觉是什么，则仍然是含糊不清的。

在《人性论》中，休谟并不认为几何学是先天的。在第2部分中他以一定的篇幅讨论了这个问题。在这部分中他得出了在上面引文中总结出来的一些结论：我们用来证明来自几何学公理的定理的演绎推理的步骤确实是可靠无误的，但是公理本身因为“来自事物的现象”，所以不是可靠无误的，这尤其是因为并不具有（正如我们在算术和代数中对一些数具有）关于空间中广延相等的精确标准。然而，几何学仍大大地优于我们别的经验知识，因为这些几何学公理尽管不完全可靠，但“依赖于最简明而且最少欺骗性的现象”。

谈到应用几何学，即描述空间中的实际客体的性质的几何学，休谟是完全正确的。我们不具备关于比如说两条实际线条长度相等的标准；确实，谈论绝对相等而不涉及到测量工具和它们的错误程度是否有任何意义，是值得怀疑的。然而，纯粹几何学并不描述空间的经验性质。它与英尺、测量员的测链以及经纬仪的作用方式毫无关系。它是纯粹抽象的关系的系统——是一种用于完全不同的问题的范围中的逻辑范型，这可以从下面这个事实看出：对它来说只存在着“解

释”（或运用）而不是空间中的事物，在休谟的后期著作《人类理智研究》中，有一含糊的段落暗示了他已认识到这种区分，并且准备把纯粹几何学归于它所属的先验领域。

休谟对因果关系的分析，以及他必然提出归纳问题[16]，是他对知识理论的最重要贡献，也是他的最著名的贡献。康德研究这个问题的结论的巨大努力开了近代哲学的先河。而对休谟的问题不能提供答案（做这种努力的著作汗牛充栋）则被称做哲学的耻辱。

休谟从强调因果关系的重要性着手。因果关系是惟一能使我们超出当下直接印象而推知任何对象的存在、或者任何事件的发生的惟一关系。如果没有因果关系，我们就没有根据去相信任何超出我们自己当下的直接经验的事物[17]。然后，他继续考察原因和结果的一个独特的例子。他所采用的例子，我们也可以铭记心中。这个例子即是：一个弹子球撞击另外一个弹子球从而引起那个球的运动。在这种情况下，我们说事件甲引起事件乙，我们的意思是什么？休谟说，首先，甲和乙是空间上接近的；其次，甲直接发生在乙之前。但是，这些尽管是因果关系的必要条件，却不是充分条件。显然，我们不会说，每一对空间上接近的事件，如果其中有一个是直接发生在另一事件之前，那么它便是另外那个事件的原因。如果你用手指碰一下桌子并且立即感到手指痛，你不会假定第一个事件（碰桌子）必然就是第二个事件（手指痛）的原因，因为第二个事件在没有第一事件的情况下也可以发生。第三个条件必须得到满足：必须有一种必然的联系。

在把因果关系这一观念解析为它的组成观念即空间接近，时间在先和必然联系之后，休谟在第三部分中致力于研究最含糊而且在目前最重要的第三个观念，即必然联系的观念。

通常，在阐明一个模糊观念时，休谟的研究总是受发生学问题的支配：“观念来自何种印象？”论证是复杂的而且过程曲折，因为休谟“接触到了所有邻近的领域”。因此，在我看来最好用现代语言来做一个总结[18]。

让我们研究一个“甲引起乙”这个特殊的例子。休谟说，第一，这种关系不是一种逻辑蕴含关系，因为“不存在蕴含着其他任何对象的存在的对象”。休谟企图以心理学标准取代逻辑蕴含，并且质问我们是否能够设想没有乙伴随着的甲；不过这并不是他意欲形成的观点：不论甲和乙在心理学意义上是不是有差别（在这一点上一个个体可以与另一个彼此不同），它们要么是，要么不是这样被运用的，即使命题“甲已经发生，没有直接被乙跟随”是自相矛盾的。若不然，是什么使我们认为它陈述了一种必然的关系？因此，毫无疑问，我们经常陈

述“甲引起乙”这种形式的命题，在这里“甲引起乙”的矛盾是自相矛盾，即命题“甲引起乙”是分析命题；不过这既不是对“引起”一词最常见的用法，也不是历史的基本用法。当然，如果我们所有的因果命题都在这种意义上是分析的，而且是从定义和诸如此类的东西中推论出来的，那么，总的来说，探究这些命题之间的关系就将变成一种类似于按照固定的规则交换筹码那样的词典编辑式的游戏，而且，这种游戏不能给我们提供任何关于世界的信息。因此休谟的观点仍然有效：有许多最重要的因果命题，其中甲和乙的关系是非逻辑的。

但是，如果这种关系不是逻辑的，那么它必定是经验的。不过，正如休谟所强调的一样，在任何一个例子中，除了事件的纯粹结果以外，没有任何可观察的东西。一个弹子球滚回另一处一个弹子球，二者发生接触，第二个球也开始滚动，在这里没有任何可观察的东西能够被称做必然的联系。说一个事件是因另一个事件“发生”的仅仅只是杜撰“被引起”的同义词——而这正是我们所讨论的问题。而且诸如“力”、“功”、“创造”、“动因”等其他词也不能推动这种研究（可以看到，像力学所用的“力”这类词并不指称客体间的不可观察的联系，它们是指称被观察的现象的被观察和可观察的规律的速记方式。对这些词的拟人化联想确实会使人误解，而且已经导致了各种形式的“感情的误置”，但是它们和力学毫不相干）。总之，关于非逻辑的必然联系——两个事件之间的当下可见而且是必然的一种联系的思想是难以理解的。

休谟接着又注意到第三种性质，它将空间上接近和时间上持续的事例（在这种事例中，我们称结果为因果性的）与那种事例（在这里我并不把结果称做因果性的）区别开来：在前者结果是有规则的，即经常看到它发生了而从不会发现它没有出现。休谟称之为“恒常联系”。按照休谟的说法，这当然不是事件之间的实在的、外在的、必然的联系——世界的一项内容。不过它却提供了一把钥匙，以便从心理学上解释为什么我们认为一些事件是必然联系着，尽管这种思想原来不过是体现了一种幻象（今天，如果我们接受休谟对因果关系的分析[19]，我们应该更倾向于断言，恒常联系以及空间的接近和时间的持续构成了正确运用“原因”一词的标准）。休谟的解释是这样的：当我们经常发现一类事件甲总是和一类事件乙结合在一起时，我们的想象中就会建立起一种习惯性的联想，以至于不论我们什么时候看到一个新的甲，心灵就会以一种势不可挡的力量产生乙的观念，这种力量本身是一种通过反省而可观察的感觉。现在，我们不合法地把这种关于力的感觉设计到外在世界中去，并且认为“力”或“能力”推动或牵引世界中的事件或物体。至于心理学的机制——不可抗拒的联想，使看来似乎显然是因果关系的形式——与其说是心理学的还不如说是物理

学的内在强制力外在化的倾向等概念，休谟没有加以分析。如果我们想避免借助内在的因果关系使外在的因果关系得以解释搪塞的恶性循环，我们就必须假定休谟认为这种过程本身只是规律性，它们本身也是可观察的，是“冷酷的事实”即对必然性的探究必须停止于此的终点。——休谟关于我们对“原因”一词用法的分析在其他意义上也是不充分的。在描述在世界中发现的规律时，我们并不采用“原因”一词，例如，在陈述天文学或者现代物理学规律时，从来就不会出现“原因”这个词。只是在要满足特定的具体条件时我们才倾向谈及引起彼一事件的此一事件。另外，被观察到的恒常会合并不总是研究“因果作用”的主要根据——它经常通过我们得自被人们接受的科学理论的演绎得到加强和超越。而这些理论通常被人们接受并不只是以规律为基础。最后，休谟从心理学上来解释世界中“实在的”有制约力的联系的幻象，当然不是完全正确的。这种思想至少可以追溯到关于无生命世界的唯灵论设计，例如意志作用的感觉和也许首先是肌肉作用力的感觉。

但是，这种批判并没有贬损休谟包含在对归纳问题揭示中的发现的极端重要性，如果我们关于世界的所有一般陈述都是因果关系的（实则不然），如果“原因”一词代表事件之间的彼此结合的形而上学的凝结剂，诸如在任何情况下如果没有彼一事件，此一事件不仅永远不会而且不能发生，那么就不会有归纳问题。而对未被观察到的事物正如对已观察到的事物一样，我们的一般命题都将完全得到“形而上学”的保证。但是，休谟表明了“原因”一词并不表象任何这样的不可感触的实体，因而公开揭示了一个迄今很少为人注意的问题，即，我们似乎能够认识，而原则上对此却决不会有确定的认识：任何以被观察到的现象的事例为基础的概括，当它被推论到包含不论是过去还是现在的未被观察到的事例时，都能保持为真。

如果我们想以类似于我们的演绎知识——比如说以数学知识的确定性认识我们没有观察过的事实，如果物理学的陈述要想如比方说几何学那样坚不可摧，那么，我们所需要的是对“没有观察到的事例与被观察到的事例相似”这条归纳原则的绝对保证。休谟正确地断言，我们无论在哪里都得不到这种保证——我们既不会也不能发现任何能使归纳像演绎那样确定的原则。而且——他比他的后继者们在这个领域里显得更为敏锐——我们不能不循环地表明这样一条原则甚至是可能的：“或然性是建立在对那些我们已经经验到的客体与尚未经验到的客体之间的相似性的假设之上的。因此，这种假设不可能从或然性中产生出来。”或然性是以无法确立的归纳原则为基础的，它本身不能用来确立它自己，这是休谟及后来的哲学家们的著名的“怀疑论”的基础。人们要么以顺从来接受这种态度，要么视之为怯懦和荒谬而加

以责难。然而要想为上面的两种做法中的任何一种找到好的理由都是困难的；因为我们所说的怀疑主义只是怀疑把归纳转变成正好为它所不是的那种演绎的可能性；而这并不是理性的抱负。休谟本人的主要过错是：和他的同代人一样，他认为演绎是正确推理的惟一真实的形式；因而把我们从原因到结果的推论归于“想象”——非理性作用的根源。如果我们想完全地理性化，我们就必须具有对归纳的“证明”。但是，什么能够证明它？寻求保证就是要求一个其中的事件和物体都是“客观”必然地联结在一起的世界。如果休谟表明了什么，那么他所表明的就是这种思想不是不可理解的，是以逻辑机制与经验事实的混淆为基础的，并且表明了他希望逻辑的或数学的或语法的符号应该具有客观的对应物，这种对形而上学体系的追求是所有占据人心的幻想中最令人着魔的幻想之一。[20]

〔第2节 摇论或然性和因果观念

关于这四种作为科学的基础的关系，我认为要说的就是这些。至于另外三种关系，它们并不依赖于现象。甚至在观念保持同一时可以不存在或者存在，理应对它们做更详细的说明。这三种关系是同一性、时空中的位置及因果关系。

各种推理都不过在于比较和发现两个或两个以上的客体彼此具有的不论是恒常的还是非恒常的关系。不论是这两个客体都呈现给感官，抑或都不呈现给感官，还是只有一个呈现给感官，我们都可以做出这种比较。当两个客体连同它们的关系一起呈现给我们的感官时，我们就称之为知觉而不是推理，因为在这种情形下，并没有任何思想或活动的作用，严格地说来，只是一种通过感觉器官对印象的被动的接受。依照这种思维方式，我们就不应该把任何对同一性和时空中的关系所做的观察看做推理，因为在这两种关系中心灵都不能超出直接呈现给感官的东西，也不能揭示客体的真实存在或关系。只有因果关系才产生这种联系，使我们从一个客体的存在或行为确信它必然伴随其他存在或活动，或者以其他存在或活动为前提。而其他两种关系则不能用于推理，除非它们在影响这种关系或者被这种关系影响的范围之内。在任何客体中都没有什么东西可以使我们相信它们要么总是遥远的，要么总是接近的；而且当我们从经验和观察中发现它们在这方面的关系是不变的时候，我们总是断言有一些使它们分离或使它们结合的秘密原因。同样的推理可以推广到同一性。尽管一个客体在我们感官面前时隐时现，我们也容易假定它可以保持其个体的同一，而且不管知觉的中断，我们还是把同一性归结它，不论什么时候，我们都断言，如果我们的眼睛保持不停地注视它，我们的手保持不停地触摸它，它就会传来一个不变的不间断的知觉。但是这种超出我们的感官

印象的结论只能建立在因果关系之上。除此之外，我们不能另外提供任何保证，说不论新的客体与先前呈现给我们感官的客体多么相似，这个客体并没有根据我们而变化。不论我们什么时候发现这类完全的相似关系，我们都会考虑它是否与那类对象相同，是否可能或很可能有在产生这种变化和相似关系时发挥作用的原因；根据我们对这些原因和结果所做的判断，我们就形成关于客体的同一性的判断。

因此，这里已经表明，在那些不只决定于观念的三种关系中，惟一能被追溯到超出我们的感觉，并且告知我们不曾看见或感觉过的存在和客体的是因果关系。因此，在结束理智这个主题之前，我们将努力对这种关系做充分的解释。

依照程序着手，我们必须考察因果关系的观念，看看它是从什么来源产生的。如果没有完全理解我们进行推理的观念，我们就不可能进行正确的推理；而如果我们不对观念追根溯源，并且考虑它所产生的原初印象，我们就不可能完全理解任何对象。对印象的考察赋予观念以明晰性，而对观念的考察则赋予我们所有的推理以一种同样的明晰性。

因此，让我们把眼光投向我们称做原因和结果的任何两个客体，并且从各方面对它们加以审视，以便发现那个产生了如此重要的结果的印象。乍看之下，我发觉我不必在客体的任何特殊性质中探寻这个印象，因为在这些性质中不论我选定哪种，我都会发现一些客体虽不具备这种性质，却仍可归在原因和结果的名称之下，确实，不论是外在存在还是存在于内心的东西，没有不被认为是原因或者结果的，尽管很明显没有一种性质普遍地属于所有存在，并且使它理应得到那个名称。

所以，因果关系的观念必定是从一些客体间的关系中得来的，现在我们必须努力去发现那种关系。首先，我发现所有被看做原因和结果的客体都是接近的；在稍微离开其存在的时间和地方以外的时间和地方，任何东西都不能发挥作用。尽管那些互相远离的对象有时看似可以互相产生，但通过观察它们便会被发现是由原因的链条联系着的，而这些原因本身之间则是接近的，而且与那些彼此分离的客体也是接近的；在我们不能发现这种联系的任何情况下，我们仍假设它存在着。因此，我们可以认为接近关系对因果关系是必要的；在我们能找到适当的机会，通过考察哪些客体能够并列和结合，哪些客体不能并列和结合，从而澄清这个问题之前，我们至少可以依照一般意见假设它是这样。

我将要谈的对原因和结果是必要的第二种关系，并不为人普遍承

认，倒容易引起争议。这种关系即是时间上因先于果的关系。有些人自称原因先于它的结果并不是绝对必要的。但是任何客体或活动，在它存在的最初一刹那，就可以发挥它的产生性质，从而产生与它本身完全同时的另一客体或活动。但除此以外，大多数情况下的经验都与这种意见相矛盾。我们可以通过一种推论或推理来确立因先于果这种关系。在自然哲学和精神哲学中，有一条公理，即，一个客体在其完满状态中存在了一段时间却没有产生另外一个客体，那么它就不是另外那个客体的惟一原因，而要由另外的原则加以补充，这原则能把它从不活跃状况中推动起来，并且使它发挥它隐含地具有的那种能量。如果一个原因和它的结果可以完全同时，那么依照这个公理就可以确定所有的原因和结果都必定是这样，因为其中任何一个如果在一刹那间妨碍了它的作用，从而在它原该发挥作用的那个刹那没有发挥其作用，那么它就不是适当的原因。这样的结果就不逊于毁灭我们在世上发现的原因的连续，而且确实完全消灭了时间，因为如果一个原因和它的结果同时，而这个结果又和它的结果同时，依此类推，那么显然就不含有连续这种现象，而所有的客体就必定是共存的。

如果这种论证显得令人满意，那就很好。若不然，我恳请读者宽允我以我在前面擅用的那种自由：即暂时假设它是如此。因为读者将会发现，这件事本是无关紧要的。

在这样发现或者假设接近和连续这两种关系对原因和结果是必不可少的之后，我发现我只得暂时打住，不能再进一步考察原因和结果的任何一个事例。在撞击时，一个物体的运动被看做另一个物体运动的原因。当我们带着极大的关注考察这些客体时，我们只发现一个客体接近另外一个，而且它的运动先于另一个物体的运动，但是并没有任何可感的时间间隔。在这个题目上，即使我们绞尽脑汁思考而又反省也毫无裨益。在研究这种特殊的例子中，我们不能再进一步了。

如果有人离开这个例子，而且妄想为原因下一定义，说它有时可以产生另一客体，那么很显然，他什么也没有说。因为他所谓的产生是什么意思？他能给它与因果关系的定义不一样的定义吗？如果它能，我要求他给出这个定义；如果他不能，他便是在这里陷入了循环，只是给了一个同义词，而没有给出定义。

那么我们将满足于接近和持续这两种关系，以为它们提供了一个关于因果关系的完善的观念吗？绝非如此。一个客体可以在空间上与另一个客体接近，时间上先于另一个客体，但却不是另外那个客体的原因。有一种必然联系必须纳入研究，那种关系比上述两种关系中的任何一种都更为重要。

这里我又从各方面审视客体，以期发现这种必然联系的本质，并找到这种必然联系的观念可以从中产生的印象或一些印象。当我把目光投向客体的可知的性质时，我立即发现原因和结果的关系根本就不依赖于它们。当我考察它们的关系时，我只发现了接近和持续关系，而这些关系我已经认为是不完善的和不能令人满意的。难道对成功的失望将会使我断言我在这里具有一个在它之前没有任何相似的印象的观念吗？这将是对轻率和易变的强有力的证明。因为与此相反的原则已经如此确定地被建立起来，以致不容任何进一步的怀疑，至少在我们更充分地考察目前的困难之前是这样。

有些人在探寻那些对他们隐藏着的任何东西时，没有在他们所预期的地方发现它，于是在毫无确定的观点或计划的情况下，遍处搜索邻近的领域，希望他们的好运气会引导他们得到他们所探寻的东西，因此，我们必须像这些人一样继续下去。对我们来说，必须抛弃对进入我们原因和结果的观念中那种必然联系的本质的直接研究，努力去发现另外一些问题，而对这些问题的考察也许会提供一种可以用来消除目前的困难的启示。我将继续考察这些问题中的两个，即：

第一，我们有什么理由说，每一事物的存在都有个开始，也都有个原因，是必然的呢？

第二，为什么我们断言，如此特定的原因必定产生如此特定的结果？我们所做的因果互推的推论的本质是什么？在这种推论中我们所怀的信念的本质又是什么？

在做进一步研究之前，我只能说，虽然原因和结果的观念既是从反省的印象中也是从感觉印象中产生的，但为了简明起见，我通常只提到后者作为这些观念的来源，不过我希望关于感觉印象我所说的一切也可以推广到前者。各种情感和它们的对象以及这些情感彼此之间都是互相联系着的，这并不亚于外界物体都是互相联系在一起的。因此，属于感觉印象的同一种原因和结果的关系也必定是反省印象和感觉所共有的。

第3节 摇为什么一个原因总是必然的

首先从关于原因的必然性这个问题开始。哲学中有一条一般准则，即凡是开始存在的东西必定有一个存在的原因。在所有推理中，这通常都被看做是理所当然的，而既不举出证明也不要求证明。这是被假设建立在直觉之上的那些准则之一。尽管人们口头可能会否定它，骨子里却不可能真的怀疑它。但是，如果我们借上述的知识观念

来考察这条准则，我们将会发现在这条准则中没有这种直觉的必然性的任何迹象。恰好相反，我们将会发现这条准则具有一种完全异于那类信念的本质。

所有确定性都产生于观念的比较，以及对那些只要各观念保持同一就不可改变的关系的发现。这些关系是相是性，数和量的比例，性质的程度，和对立，其中没有一种关系包含在这个命题中：凡有始者亦有其存在之原因。这个命题便因此不是直觉地确定的。至少，如果有谁断定它是直觉地确定的话，他必须否定这些关系是惟一可靠无误的关系，而且必须发现包含在这个命题中的别的那种关系，对这一点，我们将有足够的时间加以考察。

但是，这里有一个论据，即刻便可以证明上面的命题既不是直觉地确定的，也不是论证地确定的。我们如果不同时表明要是没有产生原理，任何东西便不可能开始存在的话，那么我们就永远不能证明一个原因对每一个新的存在或者存在的新的样态的必然性。如果后一个命题没有得到证明，对证明前一个命题我们必定会丧失信心。既然后面的命题不可能具有论证性的证明，那么，只要考虑下面这一点，我们便可以满足了。这就是：因为所有个别的观念都可以彼此分离，又因为原因和结果的观念显然是有别的，所以，我们便很容易设想某一客体在此一刹那是不存在的，而在下一刹那则是存在的，而不必给它加上一个个别的原因的观念或关于产生原理的观念。因此，原因的观念与存在开始的观念的分离，对想象来说显然是可能的；其结果是，这样客体的实际分离，就其不包含矛盾，也不包含谬误来说，是可能的，因此便不可能被那些仅仅得自观念的推理所驳倒。而如果驳不倒这一点，便不可能证明一个原因的必然性。

因此，在考察的基础上我们发现，为原因的必然性提出的每一论证都是错误的、诡辩的。有些哲学家说，我们能够假设某一客体开始存在于其中的时间和空间所有的点，本身都是相等的；除非有某一原因，为一个时间和一个地点所特有，并且通过那种方式决定和确定这种存在，它就必定处于永恒的未定状态中，而这客体由于缺乏确定其开始的东西，也就永远不能开始存在。但是，我要问的是，假设时间和空间无需原因就能被确定，比假设以那种方式确定这个存在有更多的困难吗？在这个课题上出现的第一个问题通常是：那个客体是否将要存在？其次便是，什么时候，在什么地方它将开始存在？如果在一种情况下除去原因在直觉上就是荒谬的话，那么在其他情况下也必定如此。如果在一种情形下没有一个证明便不能使那个谬误清晰可见，那么在另外的情形下也就同时需要一个证明。因此，一个假设上谬误决不能成为另一个假设的谬误的证明，因为它们都建立在同一立足点

上，并且必然要因同样的推理而成立或失败。

我发现人们用于课题的第二个论据，也为同样的困难所苦恼。据说，每一事物都必定有一个原因，因为如果某一事物缺乏一个原因，它就将自己产生自己；即是说，它在它存在之前就已存在，而这是不可能的。但是这种推理显然是没有确定性的，因为它假设，在对一个原因的否定中，我们仍然承认了我们明白地否定了的东西，即必须有一个原因，这个原因因此被认为是客体本身；毫无疑问，这是一个明显的矛盾。但是，说某一事物没有原因就被产生出来了，或者更恰当地说，就开始存在了，这并不是去断定它是它自身的原因，而是相反，排除了一切外在的原因，就更加排除了被创的那个事物本身。绝对不需要任何原因而存在的客体当然不是它自身的原因，而当你断言一物是从另一物中产生出来的，你恰好预设了有争议的论点，并且认为任何事物完全不可能没有原因就开始存在是理所当然的。但是，在我们排除了一个产生性的原则之后，我们仍然必须求助于另外一条原则。

用来证明原因的必然性的第三个论据的情形也完全一样。所有不需任何原因就被产生的东西，是由无产生的，或者换言之，它是以无作为它的原因。但是无永远不能成为一个原因。正如它不能成为某物，或者等于两个直角。我发觉无不等于两个直角，或者是某物，通过同样的直觉，我们发觉它永远不能成为一个原因，因此，我们必定发觉每一客体都有其存在的真实原因。

我相信，在我论说了前两个论据之后，并不需要太多的口舌就可以表明这个论据的弱点。它们全都建立在同样的谬误之上，并且来自同样的思想特征。只需陈说这一点就够了，即当我们排除一切原因时，我们确实排除了它们，我们既不假设无是存在的原因，也不假设客体自身是存在的原因。因此不能从这些假设的荒谬性中得出论据以证明那种排除的荒谬性。如果每一事物必有一个原因，那么在排除了其他原因之后，我们必须承认客体自身或者无是原因。但是，是否每一事物都必须有一个原因正是争论的焦点，因此，按照一切正确的推理，我们决不应该把这一点视做理所当然的。

有些人说每一结果必有一个原因，因为原因蕴含在结果的观念中，这些人就更是轻率的了。每一个结果必然以一个原因为前提，因为结果是个相对的名词，而它的原因则是它的相关项目。但是，这并不证明每个存在必定以一个原因为前提；正如不能因为每个丈夫必有个妻子，因此就推论说每个男人必定是已婚的一样。这个问题的正确说法是：是否每个开始存在的客体必须把它的存在归于一个原因；我已经断言这一点既不是在直觉上确定的，也不是在论证上确定的，并

且希望通过前面的论据已经充分地证明了这一点。

既然我们不是从知识或任何科学推理中得出如下的意见，即每一新的产物都必然有其原因，那么这个意见必然得自观察和经验。因此接着而来的问题自然是，经验怎样产生这样一条原则？不过，我发现把这个问题放在下面这个问题中更为方便：为什么我们断言如此特殊的原因必然有如此特殊的结果？为什么我们要做出因果互推的推论？由于这样，我将把这个课题留待以后研究。最后也许会发现，同一个答案可以解决这两个问题……

第6节 摇论从印象到观念的推论

很容易就可以看到，在探溯这种关系时，我们所做的从因到果的推论不是单从对这些特殊的客体的考察中得来的，也不是从对那些可以表明客体彼此之间依赖关系的本质的洞察中得来的。如果我们只研究这些客体自身，而从不超出我们形成的关于它们的观念之外，那么就没有蕴含其他任何客体的存在的客体。这样的推理就等于知识，而且意味着：设想任何不同的东西是绝对矛盾和不可能的。但是，因为所有个别的观念都是可分离的，显然就不会有那种不可能性。当我们从当下的印象转向某一客体的观念时，我们可能会把观念与印象分离开来，并且以另外的观念取代它。

因此，只有通过经验我们才能从一个客体的存在推论出另一个客体的存在。这就是经验的本质。我们记得曾有一个常见的关于一类客体的存在的例子，也记得另一类客体中的各个个体总是伴随着它们，并且和它们处于一种有规则的接近和连续的秩序中。例如，我们记得曾经见过一类我们称为火焰的客体，而且记得曾感到过一种我们称做热的感觉，我们还向心灵唤醒了在过去一切例子中它们的恒常会合。无需更进一步的程序，我们就把一个称为原因，把另一个称为结果，并且从一个的存在推出另一个的存在。在我们所了解的特殊原因和结果结合在一起的那些例子中，原因和结果两者都通过感官知觉到了，而且被记下来了。但是，在我们对它们进行推理的所有情形中，只有一种是被知觉到并被记住了的，别的则是依照我们过去的经验补充而来的。

因此，在研究进程中，当我很少期望、而完全忙于另一个课题时，我们已经不知不觉地发现了因果之间的一种新关系。这种关系便是原因和结果的恒常会合。接近和连续并不足以使我们断言任何两个客体是原因和结果，除非我们发觉这些关系被保存在一些例子中。现在我们可以看到，为了研究构成因果关系的必要部分的那种必然联系

的本质，放弃对这种关系的直接考察是大有益处的。借助这种方法，我们可以希望最终达到我们的预期目的；不过，说实话，这种新发现的恒常会合的关系似乎使我们在研究过程中推进不了多少。因为它的意义只不过是：相似的客体通常都处于相似的接近和连续关系之中，而且至少初看起来，我们似乎显然不能凭这种方式发现任何新观念，我们只能增加而不能扩大我们心灵的对象。或许有人会认为，我们从一个客体中所不能了解到的东西，我们也决不可能从一百个全都一样的而且在所有条件下都相似的客体中了解到。因为我们的感官在一个事例中向我们表明两个物体或运动或者性质处于一定的连续和接近关系中，所以我们的记忆只是向我们呈现大量的例子，在这些例子中我们总是发现相似的物体、运动和性质处于相似的关系中。单是从过去印象的重复——即使重复无数次——中绝不可能产生任何诸如必然联系那样的新的原初的观念；在这种情况下，众多印象比我们只限于一个印象时也并不能产生更大的作用。但是，尽管这种推理看似正确而且明显，可是失望过早却不免愚妄，所以，我们将继续我们的研究线索。而且，既然在发现了任何客体间的恒常会合之后，我们发觉我们总是从一个客体到另一个客体做出推论，那么，我们现在不妨考察推论以及从印象到观念过渡的本质。或许在最后会表明这种必然联系依赖于这种推论，而不是推论依赖于必然联系。

既然已经看到从一个呈现给我们的记忆或感官的印象向一个客体的观念的过渡，是建立在我们过去的经验和我们对它们恒常会合的记忆基础上的，那么下一个问题便是，经验是通过理智还是通过想象而产生观念；是理性还是知觉的一定联系或关系决定我们做出这种过渡。如果是理性决定我们，那么它将遵循下面这个原则而进行：即我们没有经验过的事例必定类似于我们已经经验过的事例，自然的过程总是继续一致地保持同一。因此，为了澄清这个问题，让我们研究一下这样一个命题可能被假设建立于其上的所有论据。由于这些论据必定是从知识或者或然性中产生出来的，我们可以依次观察这两种证据的程度，看看它们是否提供任何关于这种性质的正确结论。

我们前面的推理方法将很容易使我们确信不可能有论证性的证据来证明那些我们没有经验过的事例类似于我们已经经验过的事例。我们至少可以设想一种自然过程中的变化，这就足以证明这种变化不是绝对不可能的。形成关于某一事物的一个清晰的观念，就是它的可能性的不可否定的一个论据，单这一点就足以驳倒任何反对它的伪论证。

或然推论既然不是发现观念间的关系，而被认为只是发现客体间的关系，它必定在某些方面是以我们记忆和感官的印象为基础的，在

某些方面又是以我们的观念为基础的。如果我们的或然推论不杂有任何印象，那么结论就将完全是虚妄的，而如果不杂有观念的话，那么心灵在考察这种关系时的活动，严格地说来就只是感觉，而不是推理。所以，在所有或然性推论中必定有某些东西呈现给心灵，这些东西或是被看见，或是被记住的。由此，我们可以推出某种与它相关而却既没有被看见，也没有被记住的东西。

惟一能引导我们超出记忆的感官直接印象的联系或关系是因果关系，这是因为它是我们能够把从一个客体到另一个客体的正确推论建立于其上的惟一关系。原因和结果的观念得自经验，而经验告诉我们这些特殊的客体，在所有过去的事例中都是彼此恒常地会合在一起的。当我们假设一个与这些客体中的一个类似的客体是立即呈现在它的印象中时，我们就因此推测存在着一个与它通常伴随物相似的客体。按照这种我认为在各方面都没问题的对事物的解释，或然推论是以对我们已经经验到的那些客体和尚未经验到的那些客体间的相似性的假设为基础的，因此，这种假设就不可能得自或然推论。同一个原理不可能既是另一个原则的原因又是它的结果。也许，这是关于那种既是直觉地确定的，也是论证地确定的关系的惟一命题。

如果有谁想避开这个论据，而且在没有确定在这个课题上我们的推理是得自论证还是得自或然性时，就声称所有从因果关系中得出的结论都是建立在牢固的推理之上的；那么我只能要求他提出这个推理，以供我们考察。也许有人会说，在有了某些客体的恒常会合的经验之后，我们按照以下方式进行推理。我们总是发现这样一个客体产生另外一个客体，如果它不具有一种产生的能力，它就不可能具有这种结果，这种能力必然地蕴含这种结果，因此就要有一个正确的基础以供从一个客体的存在推断出它通常的伴随物的存在。以往的产生蕴含着一种能力：能力蕴含着新的产生，而新的产生则是我们从能力和过去的产生中推论出来的。

我在前面已经说过，生产观念和因果关系观念是一回事，而且没有一种存在确实地、决定性地包含任何其他对象的能力；我如果愿意利用这些说法，或者我如果把我关于能力和效能观念将来有机会要说的话先在这里提出，如果这样做是恰当的，那么我就很容易地指出上述推论的弱点。不过这样一种进行方法似乎会使体系的各部分互相依托，因此削弱我的体系，并且会在我的推论中引起混乱，所以我将力求不借这类帮助而维持我现在的主张。

因此，我们暂时可以承认，在任何一个事例中，一个对象通过另一个对象的产生蕴含着一种能力；而这种能力又与它的结果相联系。但是，既然我们已经证明，这种能力并不存在于这个原因的可感性质

中，而只是有一些可感的性质呈现给我们，那么我就要问，为什么在别的事例中你只是根据这些性质的出现就假定这种同样的能力仍然存在？你诉诸过去的经验对眼前的问题也无济于事，那至多只能证明，在那个事例中，那个产生任何其他客体的客体本身，具有这种能力，但决不能证明这种同样的能力必定继续存在于同一客体或者一些可感性质的集合体中，更不用说证明一种相似的能力总是与一种相似的可感性质结合着。如果有人说我们具有这样的经验，即同一的能力继续与同一的对象结合着，而相似的对象具有相似的能力，那么，我将重新提出我的问题：为什么从这种经验中我们能形成超出我们已经经验过的那些过去的事例的结论？如果你按照与前面一样的方式回答这个问题，你的答案仍然会产生同样的新问题，以至无穷；这就清楚地证明了前面的推理没有正确的基础。

因此，不仅我们的理性不能使我们发现因果之间的最终联系，而且，即使在经验给我们指出它们的恒常会合之后，也不能向我们证实为什么通过我们的理性我们能超出曾经观察到过的那些特殊的事例。我们只是假设但决不能证明，在我们已经经验到过的客体与那些超出我们的发现范围之外的客体之间必定具有相似性……

在观念之间确有一条联系的原则，初看起来就会认为它不同于上面这些原则中的任何一条，但我们会发现它在本质上依靠于同样的来源。当我们通过经验发现任何一类客体中的每一个体与另外一类客体的一个个体恒常结合在一起时，不论哪类客体中出现任何新的客体，我们自然会把思想转移到它的通常的伴随物上去。例如，因为这样一个特定的观念总是附着于一个这样的词，所以就不需要任何东西，而只要听到那个词就可以产生相应的观念，而且心灵以极大的努力也不可能阻止那种推移。在这种情况下并不绝对需要在听到这样一个声音后还必须反省过去的经验，考虑什么样的观念曾经总是和这个声音联系在一起。对声音本身的想象就取代了反省，而且如此习惯于从词推到观念，以至于在听到一个词与想到另外一个观念之间，并无丝毫的停顿。

但是，尽管我承认这是观念之间联系的一条真正的原则，我却断言它与因果观念之间的联系是一回事，而且是我们依据因果关系进行的所有推理中的一个必要部分。对因果关系，我们没有别的什么观念，而只有这样的观念：总是结合在一起而且在过去的一切事例中都被发现是不可分离的特定的一些客体。我们不能洞察联系的原因。我们只是看到事物自身，并且总是发现客体在想象中由于这种恒常会合而得到一种联系。当一个客体的印象呈现给我们时，我们立刻就形成一个关于它的通常的伴随物的观念。因此，我们可以把这确定为意见

或信念定义的一部分，即它是与一个当下印象相关联或联结着的一个观念……

第7节 摇论观念或信仰的本质

关于一个客体的观念是关于这个客体的信念的必要部分，但并非全部，我们可以想象许多我们并不相信的事物。那么，为了更充分地发现信念的本质，或者我们所赞同的那些观念的性质，让我们衡量一下下面的考虑。

显然，根据因果关系的所有推理都终止于关于事实、即关于客体的存在或它们的性质的结论。同样显然的是，关于存在的观念与关于任何客体的观念并无不同，而且当我们在得到关于任何事物的简单概念后，再认为它是存在的时候，我们实际上并没有增加或改变我们最初的观念。例如，当我们肯定上帝存在时，我们只是按照人们描述他的样子形成一个这样的存在的观念，并不是通过一个我们加到关于他的其他性质的观念上、而且能够又和它们分离开，区别开的特殊观念来想象我们归给他的存在。但我还要更进一步，并不满足于断言任何客体的存在的概念对它的简单概念没有增益，我另外还主张关于存在的信念对那些构成关于客体的观念之观念没有增加新的观念。当我想到上帝时，当我认为他是存在时，而且当我相信他存在时，我关于他的观念既没有增加也没有减少。但是，由于在一个客体的存在的简单概念与对它的信念之间确有重大的差别，而且由于这种差别不在于我们想象的观念的部分或组成之中，因而可以推论出这种差别必定存在于我们想象它的方式之中。

假设在我面前有个人提出一些我不赞同的命题，如恺撒死在他的床上，或者银比铅更易熔化，或者水银比黄金更重，那么，显而易见，虽然我不相信，但我清楚地理解了他的意思，并且形成了他所形成的全部相同的观念。我的想象和他的想象具有相同的能力，他想象的观念并不是我所不能想象的，他结合的观念也并不是我不能结合的。因此，我就要问，相信和不相信一个命题之间的区别究竟何在？一涉及到被直觉或论证证明了的命题，答案就很容易得出。在那种情况下，同意那个命题的人不仅会按照命题去想象一些观念，而且还必然地被决定以哪种特定的方式——要么是直接的，要么就通过其他观念的插入——去想象那些观念。凡是荒谬的就是不可理解的，想象不可能设想任何与论证相反的东西。但是，由于在根据因果关系所进行的推理，和关于事实的推理中，这种绝对的必然性不可能产生，而想象可以自由地设想问题的两方面，又由于在两种情况中，形成观念都是同样可能的，必需的，因此，我仍然要问，不相信与相信之间的区

别究竟在哪里？

下面这个回答是不能令人满意的：一个不同意你所提出的命题的人，在以与你一样的方式想象那个客体后，就会立即以一种不同的方式想象它，而且对那客体具有不同的观念。这个答案之所以不令人满意，不是因为它包含一些谬误，而是因为它没有发现全部真理。大家都承认凡是在我们不赞同别人的地方，我们都设想问题的两方面。但是，因为我们只能相信一个方面，那么显然可以推理出：这个信念必定在我们所赞同的概念与我们不同意的概念之间形成了差别。我们可以用上百种不同的方式混合、结合、分离、组合，改变我们的观念，但是直到出现某种原则可以确定这些不同的情况中的一种，我们实际上并没有意见。而且，既然这种原则显然对我们以前的观念无所增益，所以它只能改变我们想象这些观念的方式。

心灵的所有知觉共分两种，即印象和观念，这两者的区分在于它们的有力和生动程度不同。我们的观念是从印象复制而来的，并且在它们的所有部分都表现印象。如果你想以某种方式改变某一特定的客体观念，你只能增加或减少它的力度和生动性。如果你对它做出了别的改变，它就会表象一个不同的客体或印象。这种情况与颜色方面的情况一样。任何颜色的一种特定的色调可以不需任何别的变化而得一种新的生动或明亮程度。但是，当你引起任何其他变化时，它就不复是同一种颜色或色调；因为信念只能改变我的想象任何客体的方式，所以它只能赋予我们的观念以另外的力度和生动性。所以，一种意见或信念可以被最精确地界定为，一种与我们当下的印象相关或者联系着的生动的观念。

这些便是把我们导向这一结论的论证项目。当我们从其他客体的存在推论出一个客体的存在时，一些客体必定总是要么呈现给我们的记忆，要么呈现给我们的感官，以便成为我们推论的基础，因为心灵不能无穷地推论下去。理性决然不能为我们证实任何一个客体的存在总是蕴含另外一个客体的存在，所以当我们从一个客体的印象过渡到关于另外一个客体的观念或信念时，决定我们的不是理性，而是习惯，或者一种联系的原则。但是信念却比简单观念略胜一筹。它是形成观念的一种特别的方式：而且由于同一个观念上能通过它的有力和生动程度的变化才能变化，因而总的说来，信念，按照前述的定义，是通过与当下的印象的关系而被产生出的一种生动的观念。

心灵的这种形成关于任何事实的信念的作用，至今似乎仍是哲学的最大秘密之一；尽管任何人都不曾猜想到解释这个秘密有什么困难。至于我，必须承认在这方面发现了一个巨大的困难，而且即使当我认为我完全理解了这个课题时，我也不知道用什么词语来表达我的

意思。通过一种在我看来非常明显的归纳，我断言一种意见或信念只不过是一种观念，这种观念之不同于虚构，不在于它的本质或者它的各部分的秩序，即在于它被想象的方式。可是，当我想解释这种方式时，却找不到任何完全符合这种情况的词语，而不得不求助于每个人的感觉，以便给他一个关于心灵这种活动的完善的观念。单是想象就可以向我们表明的一个符合感觉的观念，是不同于一个虚构的观念的。我想把这种不同的感觉称做较强的力量，生动性、稳定性、坚定性或稳固性，借此力图说明它。这种词语看似没有一点哲学意味，我只是想表达出正是这种使实在比虚构更亲切地呈现给我们的心灵的活动，使它们在思想中更为重要，而且使它们对情感和想象具有更大的影响。如果我们同意这一点，那就不需对词语争论不休。想象能完全支配它的观念，而且能够以一切可能的方式结合、混合并改变它们。它可以想象客体和它们的时间和地点的全部情景。它可以以一种方式在我们眼前确定客体的真正颜色，就如它们已经存在的那样。但是由于那种能力本身不可能达到信念，因此，信念显然不在于我们的观念的本质和秩序中，而在于它们的概念的方式以及它们给心灵的感觉之中。我承认不可能完全解释这种感觉或概念的方式。我可以使用那些表示与此相近似的东西的词语。而它的真实和恰当的名词便叫信念，这是每个人在日常生活中就足以理解的一个词语。而在哲学中，我们除了断言它是被心灵感觉到的、可以把判断的观念与想象的虚构区别开来的某个东西外，不能再深入一步。这种信念给观念以更大的力量和影响，使它们显得更为重要，把它们灌输到心中，使它们成为我们一切活动的支配性原则。

我们将会发现，这种定义完全符合每个人的感觉和经验。我们所同意的那些观念比关于空中楼阁的散漫式的幻想更为强烈、坚定而又生动，再也没有比这更明显的了。如果一个人坐下来把一本书读做浪漫文学，另一个把它读做真实的历史，他们显然都接受了同样的观念，而且是以相同的秩序接受的。一个人的不信，和另一个人的相信并不会妨碍他们把相同的感觉加给他们的作者。作者的词语在两人心中产生了相同的观念，不过他的证据对两人都没有相同的影响。后者对所有情节都有更生动的概念，他更深入地体会到了人物和遭际：他向自身表象人物的行为、性格、友情以及敌意。他甚至对他们的形貌、精神和风度形成了一个概念。而前者则不信作者的论据，对所有这些都只是一个更模糊的、倦怠的概念；除了文体的优美和结构的精巧之外，他几乎不能从这本书中得到愉悦……

第14节 摇论必然联系的观念

我们已经说明通过什么方式，我们使推理超出我们当下的印象，

并且断言如此特殊的原因必有如此特殊的结果。现在我们必须回到原路上来考察一下首先出现在我们面前，而被我们在中途搁置下来了的那个问题，即当我们说两个客体必然地被联系在一起时，什么是我们的必然性的观念？对于这个题目，我要重复我在前面曾经说过的那句话，即既然我们没有不是得自印象的观念，我们就必须发现产生这个必然性的观念的某个印象，假如我们坚持我们真的有这个观念的话。为了做到这一点，我就考察一下必然性通常被假定存在于什么样的客体中。既然发现必然性总是被归结给原因和结果，我就把眼光转向两个被假定处于那种关系中的客体，并就这两个客体所能处于其中的所有情况考察它们。我立刻发觉它们在空间和时间中是接近的，我们称做原因的客体先于我们称为结果的其他客体。在任何事例中我都不能再进一步，对我来说，也不可能发现客体之间任何第三种关系。于是，我便扩大我的视野，考察若干个事例，在这里我发现相似的客体总是存在于相似的接近和连续关系中。初看起来这似乎对我的目的没有多大用处，对一些事例的反省仅仅重复了相同的客体，因而决不会产生新的观念。但是通过进一步的考究我发现这种重复并不是在每个特殊客体中都是一样的，而是会产生新的印象，而且是通过那种方式产生我眼前考察的观念。因为，在经常的重复之后，我发现，在一个客体出现时，心灵是被习惯决定着要去考察它的通常的伴随物，并且通过它与第一个客体的关系以更强的眼光去考察它。正是印象或这种决定，给我提供了必然性的观念。

我并不怀疑，这些决定初看起来就不难被人接受，因为它们是从我们已经建立并且经常在我们的推理中运用的那些原则中推论出来的明显的结论。这种在最初的原则和推论中的明显性会诱使我们不加警觉地达到这种结论，并使我们相信其中不会包含任何奇特的东西，也不值得我们好奇一看。不过，尽管这种粗心轻率会促使人们接受这种推理，却也会使人们更容易忘记它。由于这个原因，我认为发出一个警告是适当的，就是：我正在考察最高深的哲学问题之一，即关于原因的能学和效能的问题，这是所有科学都非常关心的问题。这样的警告自然会引起读者的兴趣，并使他希望得到对我这个学说以及它赖以建立的论据的更充分的解释。这个要求是这样合理，以致我不能不答应，尤其是因为我希望愈考察这些原则，便愈能得到力量和明显性。

关于原因的效能或者说使它们被结果跟随的性质的问题，在古代和近代哲学家中因为它的重要性以及困难引起了众多的争论。但是在争论这些问题之前，我想不妨考察一下我们对那种效能有什么样的观念，而这正是争论的主题。这是我发现在他们的推理中所主要缺乏的、也是我将努力予以补充的一点。

开门见山地说，像效能、动力、力、能力、动能、必然性、联系及产生性质这些名词都几乎是同义词，因此，如果用其中的任何一个名词去界定其他名词，那是荒谬的。由于这一说法，我们立刻便排除了哲学家们给能力和效能所下的模糊的定义。我们不能在这些定义中寻求这个观念，而必须在它最初从中产生出来的那个印象中寻找这个观念。如果它是一个复杂观念，它必定产生于复杂印象。如果它是简单观念，它必定产生于简单印象。

我相信对这个问题最一般而且最流行的阐述便是说，既然从经验中发现有一些新的物质产物，诸如物体的运动和变化，而且断言必定在某个地方有一种能够产生它们的能力，那么我们就通过这种推理达到了能力的效能的观念。但是，为了使人相信这是一种通俗性胜于哲学意味的阐述，我们只需反省一下两条非常明显的原则。第一，单是理性永远不能产生任何原初的观念；第二，理性由于与经验有别，永远不能使我们断言原因或者有效的性质对每一存在的开始都是绝对必需的。这两种考虑都已被充分地说明，因此，眼前我就不复加以申论。

我将只是从这两条原则中推论出，既然理性永远不能产生效能的观念，那个观念必定得自经验，必定得自效能的一些特殊例子，而这些事例则是通过感觉和反省的共同通道而进入心灵的。观念总是表象它们的客体或印象，而相反，每个观念的产生必然需要一些客体。因此，如果我们自称具有一个关于效能的正确的观念，我们就必须提出一些事例，在这些事例中，效能可以明白地呈现给心灵，而效能的作用也会明显地呈现给意识或感觉。如果举不出例子，那么我们就得承认这个观念是不可能的，假想的，因为惟一能够挽救我们脱离这个两难境地的天赋观念原则，已经被驳倒，而且现在在学术界已普遍地被人抛弃。因此，当务之急乃是去发现一些自然的产生过程，这些产生过程中，心灵能清楚地想象和理解原因的作用和效能，而不会有任何含混和错误的危险。

在那些自称发现了原因这种隐秘力量和功能的哲学家们的纷纭意见中，我们发现了巨大的分歧，但是在这里的探究中我们几乎不能从那里受到鼓励。有人主张物体是凭其实体形式而发生作用的，另外一些人则主张物体是凭其偶性或性质而发生作用的；有些人主张物体是通过它们的质料和形式而发生作用的；有些人主张物体是通过它们的形式和偶性发生作用的，另外一些人则主张物体是通过与所有这些东西都不相同的潜能和能力而发生作用的。所有这些意见又都以千百种不同的方式混杂并且变化着，从而形成了一种强有力的猜测，其中没有一个是有任何根据或证据的，而且对物质任何一种已知性质中的效

能的假设是完全没有根据的。如果我们考察一下这些实体形式、偶性和能力的原则实际上并不具有物体的任何已知性质，而是完全不可理解并且不可解释的，那么这种猜测就会在我们身上增加。因为很显然，如果哲学家们在诸如清楚而且可以理解的原则中没有得到满足，他们显然不会求助于这种含混而又不确定的原则。尤其在这个问题上更是如此，因为这件事情如果不是感官的对象的话，必定是素朴的理智的对象。总而言之，我们能够断言，在任何事例中，都不可能表明原因的力和功能寓于其中的原则、而且最精敏的理智和最平庸的理智在这一点上都同样地不知所措。如果有谁认为应该反驳这一断言，那么他不需要费心去炮制任何冗长的推理，而只需立刻向我们昭示一个关于原因的事例，在这个事例中我们可以发现能力或者作用的原则。我们不得不经常使用这种挑战，因为这几乎是哲学中证明一个否定命题的惟一办法……

有些人曾经断言我们在心灵中感到一种功能或能力，而且在以这种方式得到能力的观念之后，我们就将那种性质转移给我们不能立即在其中发现这种性质的物质。（他们说）我们身体的运动，我们心中的思想和情绪都服从于意志。为了得到关于力或能力的正确观念，我们无需远求。不过为了使我们相信这种推理是如何错误的，我们只需考虑一下在这里被当做原因的意志和它的结果之间并没有比物质原因与它的相应的结果之间更易被发现的联系，因为我们远远不能发现意志的活动与身体的运动之间的联系。而且大家都承认，根据思想和物质的能力和本质，没有任何结果是更不可以解释的，君临于我们心灵的意志王国也不是更易理解的。那里的结果是可以与原因区别和分离开来的，而且在没有关于它们的恒常会合的经验时也就不能被预测到。我们在一定的程度上对心灵具有控制权，但超出那个限度我们便完全丧失了对它的控制权。如果我们不求助于经验，我们就不能确定我们的控制权的精确界限。简言之，心灵在这方面的活动与物质的运动是相同的。我们只能发觉它们的恒常会合，永远不能超出它进行推理。任何内在的印象并不比外在的客体具有更明显的功能。因此，既然哲学家们承认物质是借一种不可知的力量而发生作用的，那么，我们希望借助于向心灵请教而得到一个关于力量的观念，理应是徒劳无望的……

必然性的观念是从某种印象中产生的。一切由感官传来的任何印象都不能产生那种观念。因此，它必定是从一些内在的印象或者反省的印象中产生的。不存在与现在的问题有任何关系的内在印象，与现在的问题有关系只是那种由习惯产生的从客体推移到它的通常伴随物上去的倾向。因此，这便是必然性的本质。总而言之，必然性是存在于心灵中而不是存在于客体中的某种东西。如果把它看做物体中的一

种性质，我们永远不可能对它形成哪怕极渺茫的观念。要么是我们没有必然性的观念，要么必然性只是依照因果之间被经验到的结合而从果推到因，从因推到果的那种思想倾向。

因此，正如使二乘以二等于四或者使三角形的三内角之和等于两个直角的必然性只存在于我们用来考察和比较观念的理智的活动中，使原因和结果联系在一起的必然性或者能力就以类似的方式存在于心灵由因推到果、由果推到因的那种倾向之中。原因的效能或者功能既不存在于原因本身，也不存在于神性之中，也不存在于这两个原因的结合之中。而完全只是属于心灵，正是心灵考察了两个或更多的客体在过去一切事例中的结合。而原因的真实能力连同它们的联系和必然性正应放置在这里。

我感到，在所有我已提到的，而且在本书的进程中将来还会提到的所有似是而非之论中，眼下这个是最为极端的。而且只有通过充分的证明和推理，我才能希望它为人接受，并且克服人类根深蒂固的偏见……

对这种关系可以有两个定义，它们之不同仅在于对同一对象表现出不同的观点，并且使我们认为它要么是一种哲学关系，要么就是一种自然关系；要么是两个观念之间的比较，要么就是两个观念之间一种结合。我们可以把原因界定为“先于并且接近于另一个客体的客体，在这里所有与前者相似的客体都和与后者相似的客体处于相似的先行和接近关系之中”。如果因为这个定义是从外于原因的客体中得来的，而被认为是有缺陷的，我们可以用另外一个定义来取代它，即“原因乃是先于并且接近于另一个客体的一个客体，这个客体与另一个客体是这样联系着，以至于关于其中一个客体的观念决定了心灵去形成关于另一个客体的观念，关于其中一个客体的印象决定心灵去形成关于另一个客体的印象”。如果这个定义因为同样的理由而被否定，那么我就别无他法，只好希望表现出这种细心的人以更正确的定义取代它。至于我，则必须承认对这件工作的无能为力。当我以最大的精细考察那些通常被称做原因和结果的客体时，我发现，在考察单独一个事例时，一个客体先行于并且接近于另一个客体；而在扩大我的视野，考察若干个事例时，我只发现相似的客体通常都处于相似的连续和接近关系中。另外，当我考察这种恒常会合的影响时，我发觉这种关系永远不能成为推理的对象，而除了通过习惯的方式外永远不能对心灵产生作用，而正是习惯决定想象做出从一个客体的观念向它的通常的伴随物的过渡，并做出从一个客体的印象向另一个客体的更生动的观念的过渡。不论这些意见显得多么奇特，我认为费心对这个课题予以进一步研究或推理，是徒劳无益的，因此我将把它们当做确

定的公理而深信不疑。〕

以上所谈的是关于这个不可解决的问题——逻辑上办不到的事情——即怎样在不引进不合理的先验自然规律的情况下，通过某种与经验论相容的原则或真理“证明”归纳是合理的，而它本身既不只是很可能的，也没有被未加批判地“在直觉的基础上”被人接受。下文包含了休谟对一个与此密切相关并且同样重要的议题的论述：所谓物质客体，特别是它们在时空中的持续的同一性是什么意思？而一旦事物的同一性被考察了，那么人的同一性就会成为同样模糊的观念。与事物相反的自我的本质，除了洛克和贝克莱粗略地提到过以外，仍是未加讨论的问题，不过，贝克莱与其说是对精神与活动或者意志的关系，倒不如说是对精神与知觉的关系提出过一些模棱两可的意见，后来德国和法国的一些反感觉论的形而上学家们曾对这些意见加以反思。但是戳破唯理论者和有神论者们共同持有的关于永恒不变的实体性自我的独断假说的荣誉，只属于休谟一人。他对自我的分析可能是对他的经验论方法的最有特色的破坏性运用，他的分析以他特有的方式在这个领域所引起的两百年哲学耻辱与摧毁归纳的先天根基所引起的哲学耻辱一样巨大。物质客体对休谟来说是个无害的幻象，但仍然是个幻象。

我们又一次发现休谟声称对我们是怎样持有一种特定的错误的信念（“稍加反省的哲学思考便足以使我们看清这种意见的谬误之所在”）给予了一种心理学的解释——和通常一样，想象又是被告，关于这一点，我们今天会倾向于说他所做的是想解释我们特定的标准——这里是对物理客体的标准的本质。如果我们像休谟那样违背他的经验论前提而对外在世界持一种形而上学的理论，按照这种理论，所有存在的东西都是急速流动，异常短命的“印象”的集合体，那么物质客体——或者归在这个观念之下的事物——是怎样由印象复合而成呢？什么是一组特殊的感觉材料的特征？正是根据这种特征使这些感觉材料被认为是专属于一个客体的。

这个问题事实上包含着尽管部分重叠却仍旧不同的两个问题，即属于同一客体的问题和时间中的连续问题。第一个问题的一个例子如下：当我坐着写字时，我正在经验的各种感觉的特征是什么？正是根据这种特征，“纸的”形状、颜色、气味等将它们自身作为同一客体（这张纸）的属性呈现给我，而且与手的形状、纸的气味和我的铅笔的颜色是有区别的。以上各种属性虽然是同样并存的，却不是同一客体的属性。经验论者们主要是以纸的属性的“空间结合”来回答这个问题。当纸的一种属性运动时，其他属性（只有它们）总是和它一起运动，等等。如果我们在不同的意义上提出休谟式的问题：为什么我们

以这种而不是那种方式将属性集成一束，其理由必定是独断的（部分地是生物学上的），即在我们应付外在世界时，它们必须满足我们的基本要求——既简易又方便。

然而，这并不是休谟所讨论的问题，他关心的是连续性问题。假设贝克莱的（通常也是洛克的）观点是：我们所熟悉的一切只是“观念”，或者用休谟的术语来说，只是“印象”（我们时代的英国哲学家称之为感觉材料），那么根据什么样的原则，我们将这些感觉材料的某些（中断的）时间上的结果结合在一起，把它们当做一个客体的连续的历史的一部分，并且认为这个客体具有外在于我们的心灵而且在因果关系上独立于心灵的清楚的、连续的存在？[21]

休谟以所谓的“恒常性”和“结合”来回答这个问题。假设感觉材料保持相对的稳定——或者以这样的一种方式变化，即假设这种变化即使在没有被知觉到时仍然是连续的，这个假设并不与我们的其他感觉材料不一致——那么我们便说客体在变化中仍是同一的。他的答案在细节上不是不可以批判的，而且他对这种回答的系统阐述在某些点上当然是粗疏的。然而，他的贡献却具有最高的重要性。任何接受关于外在世界的感觉材料理论的哲学家迟早都会服膺于休谟所考虑的问题。不论这些哲学家们随之而来的解决办法在细节和精确度上可能多么不同，他们在原理的主要之点上不可避免地要与休谟的理论相似。在提出这个问题并且为了得到答案而提供确切的基本计划时，休谟在发端于贝克莱的知觉理论方面取得了重大的进展。

休谟当然并不认为他只是提出了一种知觉理论，或者甚至只是提出了一种关于物质同一性或物质客体这个概念的运用标准的理论。他认为他从心理学上解释了我们对一些“虚构”的错误信念。其中之一便是我们对客体同一性的虚构性描述。休谟本人很是为同一性这个观念所烦恼（正如一个半世纪之后的布拉德雷一样）。他不能明白我们怎么能够真正地说出像“甲与乙是同一的”，或者用更通俗的话来说，怎么能说出像“甲（人、树、船等）和乙是一样的”这种形式的命题。因为，如果“甲”和“乙”真的指称同一实在。那么——休谟是这样认为的——词的形式就根本不会陈述一个有意义的命题（“这个命题也不会包含一个谓词和一个主词，然而，它们却蕴含在这个断定中”）。实际上它只是说“甲是甲”，而这看起来是单调乏味的同义语反复。但是，如果它们在字面上不是指同一实在，这个命题——由于将根据假说并不同一的两个实在等同起来——就显然是假的。

事实上，休谟采用了一种除了在数学和逻辑学中之外不可运用的同一性概念，即字面上的同一概念，不论在哪方面都同一的概念。这种概念不能用于实在世界。当我确实断定这是我十年前在同一个花园

见到的同一棵树时，我的意见并不是指这棵树（或者这个花园）在各方面绝对地同一。例如，我们并不希望否定那棵树产生一些新细胞并且丧失了一些老细胞。即使是像石头这样的固态物体，如果它被凿掉了一点，我们也仍称它是同一块石头，而且我们当然不想否定在石头的电子分布中有一些变化。又如，就房子、城镇或者鲜花来说，在我们怀疑它们是否是同一的之前，我们仍承认它们有许多变化。那么，休谟的同一性概念的“理想界限”的一个结果便是：凡是我们说他描述了诸如“他是我一年前在伦敦见到的那个人”、“那是我1946年在地中海见到的同一只船”这类命题的真值标准（因事而异）的地方，休谟都认为他自己从心理学上解释了我们对同一性的永远错误的描述。这些描述是错误的，但是我们显然不能避免做出这些描述——它们是一种必然的幻象。在讨论了物质客体的同一性之后，在他对人的同一性的著名的讨论中，这种悖论更着魔似地萦绕着休谟。

下文选自第4章“论怀疑论和其他哲学体系”。

〔第2节 摇论感官方面的怀疑论

因此，怀疑论者尽管声称他们不能通过理性捍卫他们的推理，却仍然继续推理和相信。而且，由于同样的规则，他们必须同意关于物体存在的原则，尽管他不能自称通过一些哲学论证坚持它的真实性。自然并没有给他留下自由选择的机会，而且无疑也认为这件事太重要了，不能委托给我们的不确实的推理和思辨。我们完全可以问：是什么原因诱使我们相信物体的存在？但如果我们问：究竟有没有物体？那是徒劳无益的。在我们的所有推理中，我们都必须认为这一点是理所当然的。

因此，我们现在研究的课题乃是促使我们相信物体的存在的那些原因。我在这个问题上的推理将始于一种区分，这种区分初看起来似乎是多余的，但将大大有助于完全理解下述的道理。我们应该分开考察那两个通常被混在一块的问题，即，为什么在即使客体没有呈现给我们的感官时，我们仍然赋予它们以连续的存在？为什么我们假设它们具有不同于心灵和知觉的存在？在最后这个事项下，我包含了客体的环境和本质，它们的外在位置以及它们的存在与作用的独立性。这两个关于物体的连续与个别的存在的问题是紧密联系在一起的。因为，如果我们感官的对象即使在它们没有被知觉到时，仍然继续存在，那么，它们的存在当然独立于并且有别于知觉；反之，如果它们的存在独立于并且有别于知觉，那么，纵使在它们没有被知觉到时，它们必定继续存在着。但是，尽管对一个问题的解决决定了另一个问题，为了发现这种解决由以产生的人性原则，我们将一直带着这种区

分，去考察究竟是感觉、理性，还是想象产生了关于连续的或者独立的存在的观念。在眼前这个课题上，这些问题才是惟一可以理解的。因为关于外在存在被认为是从类上不同于我们知觉的那种想法，我们已经指出其荒谬性。

先从感觉谈起，显然这些能力在对象不复呈现给感官之后，是不可能产生关于它们对象的连续存在的观念的。因为假设感官即使在停止了一切方式的活动之后仍继续发生作用，在字面上就是矛盾的。所以，这些能力如果对目前的问题有什么影响的话，必须产生关于独立的而不是连续的存在的意见，而为了产生那种关于独立存在的意见，就必须要么把它们的印象呈现为意象和表现，要么把它们的印象呈现为那种独立的、外在的存在。

我们的感官并不将它们的印象呈现为关于某些各别的或者独立的而且是外在的事物的意象，这是显而易见的，因为它们只给我们传入一种单纯的知觉，而绝不会给我们一点儿关于外物的暗示。单纯的知觉除非通过理性或想象的推论，便绝不可能产生关于双重存在的观念。当心灵之所见超出直接呈现给它的东西时，它的结论绝不能归源于感觉。当心灵从单纯的知觉中推论出一种双重的存在，并且假定了它们之间的相似与因果关系时，它确实是看得较远了……

先谈关于外在存在的问题。或许可以说，除却思维实体的同一性这个形而上学问题不论，我们自己的身体显然属于我们；而且因为一些印象显得是在我们身体之外的，我们就假定它们也是在我们的自我之外的。我现在用来书写的纸是在我的手之外，桌子在纸之外，房子的墙又在桌子之外，当我把眼光投向窗外时，我看见了大片田野和房屋。从所有这一切可以推论出，无需感觉之外的别的能力就可以使我们相信物体的外在存在。但是为了避免这种推理，我们只需衡量一下以下三种想法。第一，严格地说来，当我们观察我们的肢体和器官时，我们所知觉到的不是我们的身体，而是由感觉传入的一些印象。所以，赋予这些印象以一种实在的有形的存在，是一种和我们目前正在考察的心灵活动一样难以解释的心灵活动。第二，声音、味道和气味，虽然通常被心灵看做连续的独立性质，却并不显得是任何占有空间的存在，因而对感官来说不能显现为位于身体之外。我们为什么给它们一个位置的原因，将在后面加以考察。第三，正如那些最理性的哲学家所承认的一样，甚至我们的视力如果不借助某种推理和经验，也不能直接把距离和外在性（如果可以这么说的话）报道给我们。

至于我们的知觉对我们自身的独立性，绝不能成为感官的对象，但我们对它所形成的任何意见必定都得自经验和观察。后面我们将会发现我们从经验得来的结论远不会支持关于我们知觉的独立性的学

说。与此同时，我们可以看到，通常我们更注意它们的独立性，而不太注意它们在空间中的外在位置。而且，当客体的存在是连续不断的并独立于我们在自身中意识到的那种不断的变化时，我们就认为它具有充分的实在性。

我对感官所说的话可以总结为，它们没有为我们提供关于连续存在的观念，因为它们不能在它们真正地发挥作用的范围之外去发挥作用。感官同样也不能产生关于独立存在的观念，因为它们既不能把这种独立的存在作为被表象的东西呈现给心灵，也不能把它作为原初的东西呈现给心灵。要想把它呈现为被表象的东西，感官就必须既呈现出一个对象，又呈现出一个意象；要想把它呈现为一种原初的东西，那么感官就必定传入一个假象，而这个假象必定存在于关系和位置之中。要做到这一点，它们必须能够把客体和我们自身予以比较。而且即使在那种情况下也并不欺骗我们，并且也不可能欺骗我们。因此，我们就可以确定地断言，关于连续和独立的存在的主张绝不可能从感觉中产生出来。

为了证实这一点，我们可以说有三种不同的由感官传来的印象。第一种是物质的形状、大小、运动和坚固性的印象。第二种是颜色、味道、气味、声音、热和冷的印象。第三种是从物体与身体的接触中产生的痛苦和愉快的印象，诸如肉被刀割，等等。哲学家和一般人都认为第一种印象具有各别的连续的存在，只有一般人才认为第二种印象也处于同样的地位。哲学家和一般人又都认为第三种印象只是知觉，因而是有间断的、从属的存在。

显然，不论我们的哲学主张是怎样的，颜色、声音、热和冷，就它们呈现给感官而论，是和运动、凝性以同样的方式存在的。而我们在它们之间所做的区别，在这方面并不单只是从知觉中产生的。人们对前一种性质的独立连续的存在所抱的偏见是如此之顽固，以致当现代哲学家们提出与之相反的主张时，他们便认为他们几乎可以用自己的感觉和经验驳倒它，而且他们的感觉本身就驳斥了这种哲学。同样显而易见的是，颜色、声音等与由力产生的痛苦、由火所生的愉悦最初是处于同样地位的，而它们之间的差别既不是建立在知觉之上，也不是建立在理性之上，而是建立在想象之上的。因为，既然这两者被认为只是从物体的各部分的结构和运动中产生出来的知觉，那么，它们的差别究竟何在呢？总而言之，我们可以断言，就感官作为审判官而论，所有知觉都以同样的方式存在。

我们也可以看到，在这个关于声音和颜色的例子里，我们无需求助于理性或者通过任何哲学原则衡量我们的主张，就可以将一种独立连续的存在归于各个客体。的确，不论哲学家们可以想象出怎样令人

信服的论据以确立对独立于心灵的客体的信念，这些论据显然是鲜为人知的。儿童、农民和绝大多数人并不是通过这些论据而被促使将对象归之于一些印象而不归之于其他印象。因此，我们发现一般人在这个问题上所形成的全部结论都与哲学家们所形成的那些结论正相反对。因为哲学家们告诉我们呈现给我们心灵的每一事物都只是知觉，并且是间断的，依靠于心灵的；相反，一般人则混淆知觉和客体，并且赋予他们所感到或者看见的事物本身以一种独立连续的存在。这种意见既然是完全不合理的，它必定是从其他能力中产生的，而不是从理智中产生的。对此，我们可以补充一点：只要我们认为我们的知觉和客体是同一的，我们就决不可能从一个的存在推出另外一个的存在，也不可能由因果关系形成任何论证，而因果关系是惟一能使我们相信事实的关系。即使在我们将知觉和对象区别开来以后，我们也可以立刻看到：我们仍不能从一个的存在推出另一个的存在。因此，总而言之，我们的理性并不，也不可能根据任何假设使我们确信物体连续和独立的存在。那种意见必然完全来自想象，所以现在必须把想象作为我们研究的课题。

既然所有印象都是内在的，忽生忽灭的存在，而且也是如此显现的，关于它们的独立和连续的存在的观念必定是由印象的一些性质与想象的性质的相互配合而发生的；而既然这种概念并不扩展到所有印象，它必定是从一些印象所特有的某些性质中产生的。所以，我们只要比较一下我们认为有独立连续存在的那些印象与我们所认为内在的和忽生忽灭的印象，就将很容易发现这些性质。

因此，我们可以看到，我们之所以认为某些印象有一种实在性和连续的存在，而不认为其他随意的、微弱的印象有这种实在性和连续的存在，既不是如一般人所假设那样，是因为这些印象的非随意性也不是因为它们有较高的力度和烈度。因为，很显然，我们所永不假设其他在我们知觉以外存在的那些痛苦和快乐，情感和情绪，比我们假设为是永恒的存在的形状和广延、颜色和声音的观念，作用更为强烈，而且同样是非随意的。火的热度在适当时，被认为是存在于火之中的，但由于接近它而引起的痛苦则被认为在知觉之外没有存在。

因此，既然这种一般的主张被人们抛弃，我们就必须探寻一些别的假说，借以发现存在于我们印象中，使我们认为它们具有一种独立的、连续的存在的那种性质。

在略加考察之后，我们将发现，所有我们认为具有一种连续的存在的那些客体，都有一种特别的恒常性，使它们有别于那些依赖知觉才能存在的印象。现在，我眼前所见的那些高山、房屋、树木，总是以同样的顺序向我呈现；而当我闭上眼睛或者掉头不见它们时，立刻

发现它们又返回我的面前，没有一点变化。我的床和桌子，我的书和纸，也以同样一致的方式呈现它们自身，并不因为我在看或知觉它们时有任何间断而有所变化。凡是其对象被认为具有一种外在存在的印象，情况都是这样，而其他印象的情况则不是这样，不论它们是温和的还是剧烈的，是随意的还是非随意的。

然而，这种恒常性并非如此完善，以致不容许重大的例外。物体经常改变它们的位置和性质，而且在稍微离开或间断之后，就会难以辨认。但是，可以看到，即使在这些变化中它们也保持一种一贯性，而且彼此之间具有一种有规则的依赖性，而这正是我们根据因果关系进行推理的基础，并且也正是它产生了关于物体的连续存在的信念。当我离开我的房间一小时后返回室内时，我发现我的炉火与我离开它时情况不大一样了，但在别的事例中我习惯于看到在相似的时间里产生相似的变化——不论我在与不在，离它近还是离它远。因此，外在客体的变化中所有的这种一贯性，是它们的一种特征，也是它们的一种恒常性。

在发现那种关于物体的连续存在的意见依赖于这种一贯性和恒常性之后，现在我要进一步考察这些性质是以什么样的方式产生如此奇特的一种意见的。先从一贯性谈起，我们可以看到，尽管那些我们认为是飘忽不定，乍生乍灭的内在印象在它们的现象中也具有一种一贯性或规律性，然而它却具有一种不同于我们在物体中所发现的本质。通过经验发现我们的各种情感是互相联系的，彼此依赖的。但是，无论如何都不必假设它们在没有被知觉到时仍然存在并且发挥作用，以便保存我们已经验过的依赖性和联系。而外界客体的情况就与此不同了。那些客体需要一种连续的存在，否则就会在很大程度上失去它们活动的规律性。我面对着火坐在我房子里，所有刺激我感官的客体都在周围数码之内。我的记忆诚然向我通报了许多客体的存在。但这种报道并不扩展到它们的过去存在之外，而且我的感觉或记忆也并不提供任何对它们的存在的连续性的证明。因此，当我这样坐着反复沉思默想时，我突然听到好像是开门的声音，一会儿之后看见一个守门人向我走来，这使我产生许多新的反省和推理。第一，我从来不曾注意到，这个声音除了从门的运动传来之外，还能由别的事物产生。因此，我就断言，除非我记得这间房子另一面那道门仍然存在，眼前的现象就与过去的经验是一个矛盾。其次，我总发现人体具有一种我称为重力的性质，阻止人体升入空中。可是，除非我所记得的楼梯并没有因为我不在而被毁灭，那么守门人就必定是腾空上升来到我面前的。但还不止这些。我还收到一封信，打开后，由笔迹和签名发现是一位朋友的来信，他住在两百里格之外，显然，我如果不在心中展现我们俩之间的整个海洋和大陆，并按照我的记忆力和观察假设驿站和

渡船在发挥作用并且连续存在着，那么，我就绝不可能依照我在别的地方的经验来解释这个现象。以某种观点来思考一下这些关于守门人和信件的例子，那么它们与通常的经验是矛盾的，并且可以认为它们驳斥了我们关于因果关系所形成的原理。我习惯于同时听到这样的声音，看到这样运动着的物体。但在这个特殊例子里我没有得到这两种感觉。除非我假设那道门仍然存在，并且是在我没知觉到它时被打开的，那么这两个现象便是正相反对的。这种起初完全是独断的、臆测的假设，由于它是我能用来调和这些矛盾的惟一假设，便因此得到了一种力量和证据。在我的一生中，几乎没有哪一刻时间没有一个相似的事例呈现在我面前，而我并没有必要假设客体的连续存在，以便把它们过去和现在的现象联系起来，并给它们以一种彼此之间的结合，这种结合正如我通过经验发现的一样，是适于客体的特殊本质和条件的。因此，在这里我就自然而然地会把世界视为实在而持久的东西，看做即使在它不再呈现给我的知觉时也仍保持它的存在……

当我们已经习惯于见到一些特定印象中的一种恒常性，而且发现例如关于太阳或海洋的知觉在一度不见或消失后，又和其初次出现时一样以同样的部分和秩序呈现给我们时：我们并不易于认为这些间断的知觉是不同的（事实上它们是不同的），恰好相反，我们会因为它们的相似性而认为它们在个体上是同一的。但是，因为它们存在的这种间断性与它们的完满的同一性是正相反对的，而且使我们认为第一印象已被消灭了，而第二印象则是新被创生的，所以我们觉得有点茫然不知所措，而陷入了一种矛盾。为了使我们摆脱这种困难，我们就尽可能地通过假设这些间断的知觉是由我们感觉不到的实在存在联系起来的，以此来掩盖这种间断，或者完全消除它。这种假设，或者关于连续存在的观念，从我们对这些间断的印象的记忆中，并且从这些印象赋予我们假设它们是同一的倾向性中，得到一种力量和活泼性。而按照前面的推理，信念的本质正是存在于观念的力量与活泼性之中的……

这种关系倾向于使我们把一种同一性归于不同的客体，后面我们将看到很多这方面的例子。但这里我们只限于现在的题目。我们由经验发现在几乎所有的感觉印象中都有这种恒常性，以致它们的间断也不能使它们有所变化，也不会妨碍它们像它们的最初存在一样以同样的现象，同一位置重又呈现出来。我观察我房内的家具，我闭上眼睛，然后睁开，我发现新的知觉完全类似于先前刺激我感官的那些印象。这种相似性在千百个事例中被观察到，并且通过最强有力的关系自然而然地把我们对这些间断知觉的观念结合在一起，而且以一种自然而然的推移使心灵从一个观念过渡到另一个观念。想象沿着这些不同的、间断的知觉自然而然地推移或过渡，这和我们考察一个恒常

的、连续的知觉时的心理倾向几乎是一样的，因此，我们很自然就会把这二者混同起来。

那些对我们的相似的知觉的同一性持有这种意见的人，一般都是人类中不爱思考且无哲学精神的那一部分人（有时，我们全体都是这样），因而也就是假设他们的知觉是他们的惟一对象，而且从不考虑内在和外在、表象和被表象的双重存在的那些人。呈现给感官的意象本身对我们来说就是实在的物体，我们赋予一种完全的同一性与这些间断的意象。但是，由于这些现象的间断似乎与这种同一性正相反对，而且很自然地使我们认为这些相反的知觉是彼此各异的，所以我们发现自己对如何调和这些相反的意见不知所措。想象沿着相似知觉的观念的顺利过渡使我们赋予它们一种完满的同一性。而它们现象的间断方式则使我们认为它们是许多在一段间隔之后出现的类似但仍然是各别的存在。产生于这种矛盾的迷惑心理就产生一种倾向要借着连续存在这样一个虚构来联合这些断续的现象，这就是我原来计划要加以解释的那个假设的第三部分……

怀疑主义对理性和感觉两方面的怀疑是一种永远不能根治的疾病，不论我们怎么驱逐它，而且有时似乎已完全摆脱了它，它也会不时复发。无论根据任何体系，都不可能捍卫我们的理智，或者捍卫我们的感觉，而反倒会在我们试图以那种方式为它们辩护时进一步暴露它们的弱点。由于怀疑主义的怀疑是自然而然地起于对这些题目的深刻而认真的反省，我们愈是加以反省——不论与这种怀疑相反还是与它一致——这种怀疑便愈是加剧。只有粗心和不留意才能给我们提供某种治疗。由于这个原因，我就完全依赖它们。而且，不管读者此刻的主张是怎样的，我假定他一小时之后将相信外在世界和内在世界的存在。在进一步对我们的印象作更细致的研究之前，我想继续根据这种假设考察古代和近代关于内在和外在世界所提出的某些一般体系。最后，我们也许会看到这种考察并非与我们现在的目的毫不相干。

第5节 摇论灵魂的非物质性

在关于外在实体的每一体系以及我们想象得如此清晰而又确定的物质观念中，我们既然发现了这样的矛盾和困难，那么我们自然会预料到，在关于我们易于想象得更加含混而又不确定的我们内在知觉和心灵的本质的每一假说中，将有更大的困难和矛盾。可是在这一点上我们却欺骗了自己。理智世界虽然陷入了无限的含糊性之中，却并不为诸如我们在自然界所发现的矛盾而困惑烦恼。关于自然界我们所知道的一切都是自相符合的，而对我们所不知道的我们必须安于把它搁置一边。

确实，如果我们听信一些哲学家，那么他们会答应减少我们的无知，不过我担心这样会有使我们陷入这个题目本来可以避免的矛盾中的危险。这些哲学家们是对他们所假设的我们的知觉寓存其中的物质或物质实体进行细密推理的人。为了制止双方的没完没了的吹毛求疵，我不知道还有什么更好的方法，而只是想用一句话问这些哲学家们，实体和寓存性是什么意思？在他们回答这个问题之后，而且一定要到那时，我们认真地参加这场争论才是合理的。

我们已经发现，在物质的物体方面，这个问题是不可能回答的。但在心灵方面，除了苦于所有相同的困难之外，它还为这个题目所特有的另外一些困难而苦恼。因为每个观念都是从先前的印象中产生的，如果我们没有任何心灵实体的观念，我们就必定有一个关于它的印象，这一点如果不是不可能的，也是很难想象的。因为一个印象除了与一个实体相似以外，怎么能表象这个实体呢？而且，根据这种哲学，既然印象不是实体，也不具有任何实体的特殊性质或特征，那么印象又怎么能够与一个实体相似呢？

但是，假使撇开可能是什么或可能不是什么这个问题，来考察实际是什么这个问题，我要求那些自称我们具有关于我们心灵实体的观念的哲学家们指出产生那个观念的印象，而且明白地说出那个印象是以什么方式发生作用的，它是从什么客体产生出来的。它是愉快的，还是痛苦的，抑或是漠然的？它是一直伴随着我们，还只是间断地重又呈现给我们？如果是有间断的，那么它主要是在什么时候重又返回来？它是由于什么原因被产生的？

如果有谁不回答这些问题，却说实体的定义是能够独立存在的某种东西，并且说这个定义应该可以满足我们，以此来躲避这个困难，那么我要说，这个定义符合任何可以被想象的事物，但决不能用来区别实体与偶性，或者区别心灵与它的感觉。因为我是这样推理的。凡是被清楚地想象的东西就可以存在，凡是以某种方式被清楚地想象的东西，就能以同样的方式存在。这是一条已被承认的原理，而且，任何有差别的事物都是可以区分的，任何可以加以区分的事物都可以被想象分离出来。这是另外一条原则。从这两条原则我得出的结论是：既然我们的知觉是彼此各异的，而且和宇宙中的任何事物都是有差别的，那么它们也就是各别的，可以分离的，而且可以被认为是分离地存在的，因而也就可以分离地存在，并且不需要任何别的东西来支撑它们的存在。因此，就这个定义说明了一种实体而言，这些知觉便都是实体了。

因此，不论是通过考察观念的最初起源，还是借助于定义，我们都不能达到令人满意的实体观念，这对我来说似乎是放弃关于心灵的

物质性或非物质性那种争论的充足理由，而且使我绝对鄙弃这个问题本身。除了对知觉外，我们对任何事物都没有完善的观念。而实体完全不同于知觉，因此，我们便没有实体观念。偶存性是假设地支撑我们知觉的存在的必要条件，但并不需要任何东西支撑知觉的存在。因此，我们便没有偶存性的观念。对知觉是寓存于物质实体中，这是寓存于非物质实体中这个问题，当我们甚至不懂得它的意思时，又哪有可能加以回答呢？……

这个论据并不影响关于心灵实体的问题，而只影响关于心灵与物质在空间中的结合这个问题，因此一般地考察什么客体能够或者不能够有空间上的结合，那也许不是不恰当的。这是一个奇特的问题，或许会引导我们对重大契机的某些发现……

在说明这一点之后，如果我提出为一些形而上学家们所反对的，而且被认为是违反人类理性的最确定原则的一个原理，那就不会令人惊讶了。这个原理是：一个客体可以存在，但可以不存在于任何地方。我断言这不仅是可能的，而且，绝大部分的存在物都是而且必定是以这种方式存在的。当一个客体的各部分不是排列得彼此可以形成一个形状或数量，而且整个客体与其他物体的关系也不符合我们的接近或距离观念，那么，我们便可以说它不存在于任何地方。可以说，除了视觉和触觉两者的知觉和对象以外，我们所有的知觉和对象显然都是这样的。一种道德反省不可能处在一种情感的右边或左边，气味或声音不可能是圆形的或方形的。这些客体和知觉，远不需要任何特殊的空间，而且与它绝对不相容，甚至想象也不能把空间归给它们。至于它们不存在于任何地方这种假设的荒谬性，我们可以想想，如果情感和情绪呈现给知觉时占有任何特殊的空间，那么广延的观念就可以从情感和情绪以及视觉和触觉中产生，而这是和我们已经确立的理论正相反对的。如果它们是显现得不占有任何特殊的空间，它们就会以同样的方式存在，因为凡是我们所设想的都是可能的。

现在并无必要证明：那些简单而不存在于任何地方的观念，不可能在任何场合与占有空间并可以分离的物质或物体相结合，因为除非有某种共同的性质的依据，否则便不可能建立一种关系。更值得一提的是：关于客体在空间中的结合问题不仅出现在关于心灵本质的形而上学的争论里，而且甚至在日常生活中，我们也时时有机会注意到它。例如，我们假设在桌子的一头有一个无花果，另一头有一个橄榄。显然，在形成关于这些实体的复杂观念时，最明显的一个就是关于它们的不同滋味的观念。同样显而易见的是：我们还将这些性质与有颜色的、可触知的性质合并和结合起来，我们假设一种果实的苦味和另一种果实的甜味存在于这两个可见的物体之中，并且被这张桌子

的整个长度所分开。这是一个极其引人注目而又自然的幻象，因此考察它所由以产生的原则也是恰当不过的事情。

尽管一个有广延的客体不能在空间中与另一个没有任何空间或广延而存在的客体相结合，但它们都可以有许多其他的关系。例如，任何果实的滋味和气味都不能与它的颜色，可触性两种性质分离开来；不论其中哪个是原因哪个是结果，它们确实是都永远同时并存的。它们不仅是一般的并存的，并且在心灵中也是同时出现的。正由于有广延的物体对感官的作用，使我们知觉到它的特殊滋味和气味。因此，有广延的客体和没有任何特殊空间而存在着的物质之间的这些因果关系，在其呈现的时间上的接近关系，必定在心灵上产生这样的作用，即当其中的一个出现时，它便立刻使思想转向另一个的观念。不仅如此，我们不仅根据客体和性质之间的关系使思想从一个转向另一个，而且还会努力赋予它们一种新的关系，即场所中的结合关系，以便使推移更顺利，更自然。因为当一些客体被某种关系结合在一起时，我们有一种强烈的心理倾向：给它们加上某种新的关系，以便完善这种结合，这是我们在人性中常有机会看到的一种性质，我们将在适当的地方予以充分解释。在我们排列物体时，我们决不会不把那些彼此相似的物体放在一种彼此接近的关系中，或者至少放在一种相应的观点之下。为什么？只是因为在我们把接近关系加到相似关系上，或者把位置的相似关系加到性质的关系上时，感到一种满足。在我们很容易假设的特殊印象与它们外在原因之间的相似关系中，我们已经见到过这种心理倾向的作用。但是我们在现在这个事例中发现了这种倾向更为显著的作用。在这个例子中，我们从两个客体间的因果关系和时间上的接近关系中，另外又想象出一种空间中的结合关系，以便加强这种联系。

但是，不论我们对有广延的物体（例如一个无花果）与它的特殊的滋味在场所中的结合形成什么含糊的观念，通过反省，我们必定会在这种结合中看到某种完全不可理解的、自相矛盾的东西。因为，如果我们对自己提出一个明显的问题，即假如我们认为包含在物体范围内的滋味，是存在于物体的每一部分中，这是只存在于其中一个部分中，我们必定会立即发现自己有些茫然无措，而且发觉不可能给出令人满意的答案。我们不能答复说滋味只存在于一个部分中，因为经验使我们相信果实的每一部分都有这种滋味。我们同样不能答复说滋味存在于每一部分，因为要是这样的话，我们就必须假设它是有形状有广延的，而这又是荒谬和不可思议的。因此，我们在这里是受了两个彼此正相反对的原则的影响，即决定我们把这种滋味与有广延的客体结合起来的我们想象的倾向，以及向我们表明这种结合之不可能性的我们的理性，我们在这个对立的原则中间无所适从，既不想放弃这

个，也不想放弃另一个，只是在这个问题上陷入了混乱和暧昧，以致再也感觉不到它们之间的对立。我们假设滋味存在于物体的范围之内，但它的存在方式使它充满整个物体却没有广延，而且完整地存在于每一部分之内却无需分离，简言之，我们在我们最熟悉的思维方式中就应用了“全体存在于全体，全体又存在于各个部分”，那个经院学派的原则；这个原则若是不加修饰地被提出来，是十分骇人听闻的，因为那就等于说，一个东西存在于一个地方，同时却又不存在于那个地方。

所有这些谬误的产生，全部是由于我们试图赋予完全不能占有场所的东西以一个场所，而那种试图则来自于一种倾向，即通过赋予客体以一种场所中的结合而完善那种建立在因果关系和时间中的接近关系上的结合。但是，一旦理性具有足够的力量克服偏见，那么在目前的情况下，它必定能取得胜利。因为给我们留下的只有如下几个选择：要么假设某些事物没有场所而存在，要么假设它们是有形状、有广延的，要么假设当它们与有广延的客体结合起来时，全体就是全体，全体存在于每一部分中。后面两个假设的错误证明了第一假设的真实性。此外不会有第四种意见。因为如果假设它们以数学的点的方式存在，这种假设就会把自己归结为第二种意见，并且假设几种情感可以置于圆形之中，一定数量的气味与一定数量的声音结合在一起，可以形成一个十二立方英寸的物体；而只要提到这些，就会显得荒唐可笑……

由这些关于实体和我们的知觉在空间中的结合的假设，我们可以转向另一种比前一个假设更易理解，比后一个假设更重要的假设，即关于我们知觉的原因的假设。经院学派中通常说，物质和运动，无论怎样变化，仍然是物质和运动，而且只会在客体的位置和环境上产生差异。随你将物体分割到什么程度，它仍是物体。把物体放在任何形状中，只会导致形状或者各部分的关系。以任何方式推动它，你仍会发现运动或者关系的变化。如果想象，例如圆形中的运动只是圆形中的运动，而在另一种方向如椭圆形的运动却可以成为一种情感或者道德反省，或者两个圆形物体的撞击可以变成一种痛苦的感觉，或者两个三角形物体的撞击可以提供一种快乐，那是荒唐的。因为这些不同的撞击、变化以及混合是物质惟一能有的变化，而且，由于它们不能为我们提供任何关于思想或知觉的观念，所以经院学派就断言思想永远不可能从物质中产生。

很少有人曾经能够抵挡得住这种论证的表面上的明显性，然而世上再也没有比驳倒它更容易的事情了。我们已经详尽地证明，我们永远不能感觉到原因和结果之间的任何联系，只是由于我们所得到的关

于它们的恒常会合的经验，我们才对这种关系有所了解，我们现在只需对此加以反省就行了。因为所有并非正相反对的客体能够有一种恒常会合，而且由于任何实在的客体都不是正相反对的，所以我已经从这些原则中推论出，如果对这个问题进行先验的考察，那么任何事物都可以产生某种事物，而且，不论客体之间具有多大或者多小的相似性，我们决不可能发现为什么一个客体可以或者不可以成为另一个客体的原因。这就显然破坏了先前对思想或者知觉所做的推理。因为尽管在运动和思维之间不显现任何联系，可是所有其他原因和结果也都是同样的情形。把一个一磅重的物体放在杠杆的一头，把另一个同样重的物体放在杠杆的另一头，你决不会在这些物体中发现依赖于它们与中心的距离的任何运动原则，正如你不会发现思想或知觉的原理一样。因此，如果你自称要先验地证明物体的这种位置决不会产生思想，因为不论你将怎样鼓捣它，它也只是物体的一种位置；那么你必须通过同样的推理过程，断言它绝不能产生运动，因为，在后一种情况下较之在前一种情况下并没有更明显的联系。但是，因为后面这个结论与明显的经验是正相反对的，而且因为我们在心灵的活动中也可能有一种相似的经验并且还会发现思想和运动的恒常会合；所以，如果你单只是从对观念的考察中就断言运动不可能产生思想，或者断言各部分的不同位置不可能产生不同的情感或反省，那么你的推理是太仓促轻率了。另外，我们不仅可能有这种经验，而且确实有这种经验，因为人人都可以发觉他身体的不同位置会改变他的思想和情绪。如果有人说这取决于心灵与物体的结合，那么我将回答说，我们必须把关于心灵实体的问题与关于心灵的思想的原因这个问题分离开来，而且当我们只限于后面这个问题时，通过比较它们的观念，我们会发现，思想和运动是彼此各异的；通过经验，我们会发现它们是恒常结合在一起的。因果观念被用于物质的作用上时，它的内容既然就只有这些情况，我们当然可以确定地断言运动可以是，而且确实是思想和知觉的原因……

因此，如果我们对全部情况做出最后的结论：我们可以说，关于心灵的实体的问题是绝对不可理解的。我们所有的知觉无论是与有广延的东西，还是与没有广延的东西都不可能有空间上的结合。有些知觉属于这一种，有些则属于另一种。而且由于正是客体的恒常会合构成了因果关系的本质，所以就我们对那种关系有某些概念而言，物质和运动可以经常被看做思想的原因……

关于人类心灵所能想象的任何对象的作用或持续，任何先验的结论都是没有基础的。任何客体都可以被想象或者为完全不活跃的，或者在刹那间被消灭了的。凡是我们能想象的都是可能的，这是一条明显的原则。这条原则对物质与对精神同样正确，对有广延的复合实体

与对简单的没有广延的物体也同样正确。在两种情况下，对心灵永恒性的形而上学的论证都是同样没有说服力的，而且在两种情况下，道德的论证和那些得自自然类比的论证都是同样强有力的，令人信服的。如果说我的哲学因此对证明宗教的论证没做任何补充的话，但是一想到我并没有削弱它们，而是使一切都保持原样，我至少可以感到满意。〕

休谟对自我这个哲学问题的贡献始于他对作为实体的自我观念的批判，笛卡尔和莱布尼茨以及他们的后学持有的这种学说认为，存在着一种单一的心灵实体，它在时间中总是保持同一，构成了我们的“印象和观念”的基础，而且在这种心灵实体中实际上“合有”——即实际上具有一种对我们的印象和观念的关系，这种关系是和洛克的物质实体与物体性质的关系相同的。休谟是这样反驳这种“久负盛誉”的观点的：

（1）所谓“实体”和“寓存”是什么意思？这些词语从来就没有得到令人满意的解释。

（2）我们怎么能够发现关于这种实体的任何东西？我们对这种实体不能具有一个印象，因为印象只是与它相似的实体的印象。但是，那些相信心灵是一种实体的人的出发点正是：印象与实体完全不同，而且正是由于这个原因，印象才需要一种“寓存”于其中的实体。（我们还记得相信心灵是实体性的贝克莱曾自称我们没有关于心灵实体的观念，而只有一种“相对的概念”。）

（3）论证（2）是逻辑论证，目的在于表明：我们具有所谓心灵实体在逻辑上是不可能的。休谟以一种经验的证据即求助于经验来加强这一论证。在第5章中，他对那些实体理论家们嘲笑道：“它〔对心灵实体的印象〕是令人愉悦的，还是痛苦的，抑或是漠然的？它时时伴随我们，抑或是断断续续地光顾我们？”在第6章中，他提出了一种骇人听闻的观点：他说当我们在此范围内考察时，我们实际上决不会得到任何诸如关于单一的、在我们一生中都保持同一的自我的观念。相反，我们通常只是遇到某种特殊的知觉或者其他的知觉，或者只是遇到一束知觉，而这些大量的个别知觉都“以令人难以想象的速度成功地相互取代”。

（4）古代形而上学家们主张：只有实体才能（在逻辑上）“独立自存”，因此必定有一种使印象寓存于其中的心灵实体。对此，休谟回答说，既然他能想象“独立自存”的印象，那么在逻辑上它们一定能这样存在；所以根据这个实体定义，各种印象本身可以呈现为实体，并且当然无需另外一个实体支撑它们。

他断言“关于心灵实体的问题是完全不可理解的”。他找不到这种实体：只是感觉材料的集合体，松散地联系着的一条或若干条思想、意象、感觉、知觉之流。心灵只是“一束不同的知觉或者不同知觉的集合体”。所以留给他的问题是，解释清楚是什么使我们把一些知觉而不是另外一些知觉“结合在一起”从而构成任何单个心灵的历史。按照他关于物质事物的观念的论述，他同样地鄙视心灵或自我。我们今天会倾向于说，休谟试图建立某种标准以用于将某些观念正确地描述为属于个别人的心灵史，在这种场合休谟认为他自己对我们虚构地把同一性归给一整套抽象的印象和观念的倾向，提供了一种心理学的解释，因为“我们有一种……想象那种单一性和同一性的自然倾向”，而它们实际上是不存在的。

我们已经看到，逻辑或者数学意义上的绝对同一性与对人或事物的识别毫无关系，它不可能具有诸如我们因充足的经验原因而经常说出的如下命题：“我昨天见到的那位琼斯先生和我五年前在伦敦认识的琼斯先生是同一个（人）”，或者“我现在写字用的这张桌子和十五年来一直在我书房的那张桌子是同一张（桌子）”，或者“广场上的这棵核桃树和二百年来一直在那里的那棵核桃树是同一棵（树）”。我们说这些命题中有一些是正确的，另一些是错误的。由此必然得出的结论是：我们具有正确运用这类陈述的标准。这些标准在任何经验的事例中都不会相当于休谟的绝对同一性。事实上，这种标准在不同的经验事例（不同的客体）中，具有不同种类和不同程度的伸缩性和含混性。因此，休谟认为他正在推翻关于实体的形而上学，而主张（同样不可证明的）关于感觉材料的形而上学，并且另外为我们虚构地把（形而上学的）同一性归给各种不同一的（经验的）客体提供了一种心理学解释，而凡是在这种地方，他实际上是在履行一项更为有用，表面上不太激动人心的工作：当把“与……同一”这个词用于各类不同的客体时，为它的正确运用提供标准。

休谟把“虚构的同一性的赋予”解释为起因于想象，而想象由于顺利地逾越彼此分离的知觉的观念，它便趋向于不再认为观念散乱的材料，而乃是一种单一的“连续的、不变的”客体。最后为了替它自身辩护，它好像“捏造”了某种心灵、自我或者实体，这些东西如果存在的话，实际上就会是单一不变的客体。像通常一样，使想象被引向这种欺骗性的顺利推移的联想原则是相似关系、接近关系和因果关系。不过，休谟说接近关系在这里作用甚微。

正如休谟本人所认识到的一样，他自己的建设性的“自我理论”并不令人满意。他对以下的问题尤其感到迷惑不解，那就是，记忆是产生还是发现人格的同一性，即分离的印象与观念之间的某种记忆关系

在“与……同一”这个词被用于人的时候，是否构成这个词的意义或者其意义的部分，或者毋宁说，是否是通过记忆的方式使我们发现一些分离的印象和观念“属于”“同一个人”的历史。这两个问题是否像休谟所认为的那种各有区别，这一点并不清楚。无论如何，休谟并没有令人满意地解释清楚，在一组印象和观念中是什么使这组印象和观念成为我们立即便称之为单个人而不是若干人或者不是任何人的历史的这种“束”。什么是这种束的联结纽带？

这里的困难之一是，我们拿不准我们究竟要一种“关于自我的理论”做什么。如果我们需要的一切是对我们事实上所用以断定“甲（在t_2时）与乙（在t_1时）是同一个人”这种形式陈述的标准的一种解释，那么答案就会相当清楚。在这类问题中，通常有一些正常地——但并非总是——彼此相互伴随的标准：

（1）我们通过一种肉体现象的连续性（当然也容许由于年龄和身体状况等产生的变化）而进行判断。这是用于我们遇到的熟人身上的第一条标准。

（2）我们很注意生理上和“心理上”的行为方式的连续性。这里值得注意的是如下半形而上学的习惯用语：“他今天不舒服”和“他愤怒得发狂”，它们指称非连续的材料，但并不持久或者猛烈得足以破坏同一性。

（3）我们主要依靠记忆。当然，我们能够直接地求助于自己的记忆，但我们也求助于别人的记忆。例如，如果我今天遇到一个自称是1947年我在巴黎见过的史密斯先生，如果除了外表的相似以外，他对我所记得的我自己和史密斯1947年在巴黎所做的一切做了一种完全错误的解释，那么，在缺乏信息——比如说在他丧失了记忆——的情况下，这就构成了一个明白的证据，据此，我们假设他是一个冒名顶替者，即他不是他所说的史密斯先生。

这些只是关于我们所采用的那些标准的例子。但是，还有另外一些例子，这可以通过以下事实得到证明：我们非常倾向于说吉基尔博士和海德先生是同一个人，尽管吉基尔——海德的复合不能满足以上三条标准中的任何一条。我认为我们的这种倾向产生于这样的事实：当吉基尔服了一剂药变成了海德时，正在那间房子的任何人都会看到一个有形的人体连续地占据着一定容量的空间。当突然发生形体变化时，即使精神的连续性仍然保持着：比如说，如果像在卡夫卡的小说中所描述的一样，当一个人变成了蟑螂时，他的作为人的记忆仍然保持着，即使这样，我们也很少倾向于肯定这种同一性。在这种情况下，当我们说这只蟑螂是不久之前还在这张床上的那个商业旅行推销

员时，我们便会倍觉紧张。从这一点似乎可以得出结论说，较之精神特征，我们更注意形体特征。第四条标准在于位居一定的时空轨迹，而且似乎比别的标准更为基本，正如只有它在关于物理客体的事例中才是基本标准一样。

当这些在绝大多数情况下都是互相配合的、并且正是由于这个原因而颇为有用的标准不能出现时，困惑便由此而生。例如，精神分裂症患者（最昭著的例子是莫顿·普林斯博士报道的萨利·博查姆，他具有不下五种人格）能满足第（1）和第（4）条标准，不能满足第（2）条标准，以不同程度的不完全性满足第三条标准；记忆缺乏症患者能满足第（1）和第（4）条标准，不能满足第（3）条标准，或许可以在不同的程度上不能满足第（2）条标准，等等。这里对“患者是什么”的困惑要少于对“应该说什么的困惑”。一些相关的事实呈现在我们面前，而我们拿不准的则是：应该不应该以“这同一个人”所包含的全部意义运用这个词。我们对应该说什么感到困惑不解，正是因为这些标准在这里正好互相冲突，这里并没有哲学困难，因为这些标准在逻辑上当然是互相独立的。我们对所谓“自我”这种单一实体的存在并没有碰到互相冲突的证据，但面临着如果我们不想使自己或别人误入歧途，就不得不确定应该说什么的问题。有时我们解释说，从某些观点来看，我们面前的这个实体是同一个人，从其他观点来看又是两个（或更多）不同的人，借此，我们试图逃避那种冲突。例如，一个正在给一名精神分裂症患者出售火车票的职员把这个患者看做一个人；一名精神病医生就可能倾向于认为他是两个人，一名被召来确定他意志的可靠性的法官，则卷入了关于患者法律人格同一性的疑难案例。

这种解释只是似乎有理，因而令人不满。因为它似乎遗漏了对自我意识这个最重要事实的解释，这种自我意识正如康德所说的，即是伴随我们全部表象的“我思”，正是它使我的特别是在行为和意志中的经验成为我的经验。我们并不满足于把这种自我意识仅仅消解为一种多余的不可反省的感觉或者“感觉状态”，把它等同于某种“中性材料”的其他元素，这些元素等待着按照全都不很确定的实用原则被划分为称做人的分离的“束”。这或许可用于辨别“一朵云”或者“一个浪”。“云”与“浪”是可以互相融合的（正如我的头痛不能——在“不能”的某种意义上——化为你的头痛一样），但是它似乎省略了一道表面上不可识破的屏障，正是这道屏障使人们彼此区分开来，使他们个人的经验——他们的优点——为他们所特有，彼此之间互不透明而无法测知，一如云和浪却正相反一样。休谟试图建立的使知觉成为一个人的知觉的各种知觉间的关系这种半机械的模式，看起来不仅不值得称道，而且与“我们所谓的人格的同一性的意思是什么”这个问题毫

无关系。要辨别我们提出的问题是什么，弄清为什么当我们要求对自我进行分析时，我们总把一些答案斥为肤浅的或者似是而非的，这其中还有很多工作留待我们完成。

在上面的引文中，休谟的另外两种重要但却被忽视了的理论应该引起注意，它们是：

（1）一个客体可以存在，但却不存在于任何地方。休谟本人并不怎么运用这一格言，他努力通过这句格言表明：这样的观念必定是幻象，例如橄榄的滋味与实在的有广延的物体是在空间中结合一起的；因为橄榄的滋味是一种知觉，说它存在于空间中的任何地方是不合适的。但是，休谟忘记了，根据他的观点，橄榄的广延、大小和它的滋味一样，不多不少正是我们的知觉，他也忘了他并没有解释“在空间中的某个地方”是什么意思。除去他用这句格言只是使他陷入了前后矛盾这个事实不论，这句格言和他经常有的直觉体悟一样具有头等的重要性。说心灵（以及“存在于”心灵中的生动观念）存在于某个地方，在逻辑上是荒谬的。空间谓词并不适用于心灵或者观念。休谟以这一发现把我们从笛卡尔关于心灵在字面上处于大脑之内的图景中解放出来，洛克在某种程度上也同意这种图景，按照这种图景，正像光线以机械方式先在眼睛里然后是在视神经里，最后是在大脑里产生变化一样，因此——因果链条的最后环节——大脑以一种半机械的方式在心灵中产生观念。

（2）某些笛卡尔主义者曾经认为，物质和运动两者在种类上是如此不同，以至于二者都不可能逾越这个鸿沟以“产生”另一方。休谟指出，一旦我们认识到原因只是规则性，“恒常会合”，那么，为什么任一事物不产生任何别的事物就不能够有先验的原因。他认为在各种事物或者事件之间并没有不可逾越的“天然”屏障，并认为任何种类的事件之间的因果联系都不能被先验地排除，他的这些原则即使在二十世纪也仍值得注意。

〔第6节 摇论人格的同一性

有些哲学家认为，我们每一时刻都密切地意识到所谓我们的自我，自我我们能感觉到自我的存在以及它在存在中的连续性，我们可以超过论证的确实性而确信它的完满的同一性和单纯性。他们说，最强烈的感觉，最剧烈的情感，不仅不会消解我们的这种观点，反而会使我们更执着地坚持这种观点，并且使我们通过它们所带来的痛苦和快乐考察它们对自我的影响。试图得到对这种观点的进一步的证明只会削弱它的自明性，因为不能从我们如此密切地意识到的事实中得到

任何证据，如果我们怀疑这一点，我们就不能确定任何事物。

不幸的是，这些独断的说法却违背了可以用来为它们辩护的经验本身，我们也并不照这里所解释的方式具有任何自我观念。因为，这种观念能得自什么样的印象呢？要想回答这个问题，不可能不陷于明显的矛盾和谬误。但是，如果我们想具有被人认为是清楚明白的自我观念的话，这个问题就必须予以回答。产生每一个实在观念的必定是一个印象。但是，自我或人并不是一个印象，而只是我们的若干印象和观念理应与之具有一种联系的东西。如果任何印象产生了自我的观念，那么它必须在我们的整个人生旅程中继续同一不变，因为自我是被假定以那种方式存在的，但是没有任何印象是恒常不变的。痛苦和欢乐、悲哀和欢喜、情绪和感觉，总是互相接替而来，从不会同时存在。因此，自我的观念不能得自这些印象中的任何一个或者得自任何其他的印象，所以也就没有这种观念。

但是，更进一步来说，根据这种假说，我们的所有特殊知觉又必定会成为什么呢？所以这些知觉都是有差别的，可以区别，彼此分离，因而能被分离开来加以考察，可以分离地存在，无需任何东西支撑它们的存在。那么，它们以什么方式属于自我？又是怎样与自我发生联系的？对我来说，当我最密切地考察我所谓我自己时，我总是碰到一些特殊的知觉，如热或冷、亮或暗、爱或恨、苦或乐。我在任何时候都决不可能把握住一个没有知觉的自我，而且我决不能观察到任何事物，只能观察到知觉。当我在一段时间里比如在睡眠中丧失了知觉的时候，我就再也感觉不到自我，说我不存在也是正确的。如果死亡消除了我的一切知觉，我不能思考，不能感觉，不能看，不能爱，也不能恨，在我的肉体解体后，我就完全消失了。我想象不出还需要别的什么使我成为一个完全的非存在了。如果有谁经过严肃而不带偏见的反省之后，认为他有一个与此不同的他自己观念，那么，我必须承认，我不能再和他推理下去了。我能向他让步的只是，也许他和我一样正确，在这一点上我们是有本质的差异的。他也许可以知觉到某种单纯而连续的东西，他称之为他自己。不过，我确信在我心中没有这种原则。

但是，撇开这类形而上学家不论，我可以大胆地断言，别的人都只是那些以难以想象的速度互相接续出现的，并且处于永恒的流动与运动中的一束不同的知觉或者不同知觉的集合体。我们的眼睛每在眼窝里转动一次都不能不改变我们的知觉。我们的思想比我们的视觉更容易变化，我们其他的感官和能力都促进这种变化，心灵没有任何一种力量会不变地保持同一，哪怕只是一刹那间。心灵是一种舞台，在这个舞台上一些知觉接续出现，来回穿梭，悄然滑逝，混杂于无限多

样的情状和势态之中。严格地说来，在同一时间里，心灵中没有单纯性，在不同的心灵里也没有同一性，不论我们想象那种单纯性和同一性的自然倾向有多大。我们切不可因心灵与舞台的比较而误入歧途。只有那些接续出现的知觉才构成心灵。对于表演这些场景的地方，或者这个地方所由以构成的材料，我们连最模糊的观念也没有。

那么，是什么给我们如此巨大的一种倾向，使我们赋予这些接续出现的知觉以一种同一性，并假设我们整个一生都具有一种不变的、连续的存在？为了回答这个问题，我们必须把与我的思想或想象相关的人格同一性和与我们的情感或者我们对自身的关切方面相关的人格同一性区别开来。第一种同一性是我们目前的题目，为了彻底地解释它，我们必须对这个题目做相当深入的研究，并且说明一下我们归给植物和动物的那种同一性，因为在这种同一性和自我或者人的同一性之间有很大的相似性。

对经过一段假想的时间变化而仍保持不变的连续的对象，我们具有一个清楚的观念，这个观念我们称之为同一性或相同性。对一些连续存在着，并且被一些密切的关系联系在一起的不同对象，我们也具有一个清楚的观念。经过精确的观察，这就为我们提供了一个完善的多样性观念，就好像在客体中原来没有任何联系一样。但是，尽管同一性和相关客体的接续这两个观念本身是完全有区别的，而且甚至相反。但是，在我们通常的思维方式中，它们确是往往被人混淆在一起。我们借以考察不间断的和不变的客体，并且由以反省相关客体的接续出现的想象活动，对感觉来说几乎是同一的，而且在后一种情况中并不比在前一种情况中更需要思想的努力。这种关系促使心灵从一个客体推移到另一个客体，并且使这种推移顺利无阻，就好像心灵在沉思一个连续的客体一样。这种相似关系便是混乱和错误的原因，并且使我们以同一性的观念代替相关客体的观念。不论在一个刹那中我们如何认为相关的连续是可变的、间断的，而在下一个刹那仍然一定会赋予它以一种完满的同一性，并且认为它是不可变的、连续的。我们根据上述的相似关系而犯这种错误的倾向是如此巨大，以致我们在还没有觉察之前就陷入了这种错误。尽管我们通过反省不断地纠正自己，并还回到一种更精确的思维方式，但我们不能持之以恒地坚持我们的哲学，或者消除这种来自想象的偏见。我们最后的办法是向这种偏见屈服，并且大胆地断言这些不同的相关客体实际上是同一的，不论怎样间断而容易变化。为了向我们自己证明这种谬误的合理性，我们经常炮制某种新奇的、并且是不可理解的原则把客体联系在一起，并且防止它们的间断或变化。这样，为了消除这种间断，我们便虚构了我们的感官知觉的连续存在；为了掩盖这种变化，我们便得到了心灵、自我及实体的观念。但是，我们可以进一步看到，凡是我们不产

生这种虚构的地方，我们混淆同一性与客体间关系的倾向却是如此巨大，以致我们很容易想象，在它们之间的关系之外，还有某种不可知的神秘东西可以联系各个部分。我认为这和我们归之于植物和蔬菜的同一性的情形是一样的。而且即使在这种情况没有发生时，我们仍然会感觉到混淆这些观念的倾向，尽管在那种情况下我们也不能完全使自己感到满意，也不能发现任何不变的、连续的东西来为我们的同一性观念辩护。

因此，关于同一性的争论并不只是语词之争。因为当我们在不甚恰当的意义上把同一性归之于一些容易变化或间断的客体时，我们的错误并不限于表达，而是通常都伴有一种虚构，或者虚构某种不变的、连续的东西，或者虚构某种神秘的、不可解说的东西，或者至少带有做出这种虚构的倾向性。对每一个公正的研究者来说，能够使这种假说证明得令人满意的是，通过日常经验和观察表明，那些可变的间断的但都被假定为保持同一的客体只是由各部分的连续构成的，是通过相似关系、连续性或者因果关系联系在一起的。因为，既然这种连续显然符合我们的多样性观念，那么就只能是由于错误我们才赋予这种连续以同一性；既然把我们导入这种错误的各部分的关系实际上只是产生观念的结合，并使想象从一个观念到另一个观念的推移顺利无阻的一种性质，那么这种错误就只能产生于一种相似关系，即我们心灵的这种活动与我们用来思维同一而继续的客体时的那种心灵活动的相似关系。因此，我们的主要任务必定是证明：在我们尚未观察到它们的不变性和非间断性时就赋予它们以同一性的所有客体，都是由相关客体的连续构成的那样一些客体。

为了证明这一点，假设我们面前有任何一团物质，它的各部分都是接近的、联系着的，如果它的各部分都连续地、不变地保持同一，那么不论我们在这团物质的全体或某一部分看到什么运动或场所的变化，我们显然一定会认为这团物质具有完满的同一性。但是，如果假设给这团物质加上某一非常小或者细微的部分，或者从中减去这个部分，尽管严格地说来这绝对地破坏了整体的同一性，不过由于我们的思想很少那样地精确，所以我们会毫不犹豫地断言，我们所见的那个变化很小的物质团仍然是同一的。思想从变化前的客体推移到变化后的客体，是如此顺利无阻，以致我们很少察觉到这种推移，而且使我们很容易认为这种推移只不过是对同一客体的连续考察。

这一试验还伴随着一个非常值得注意的情况，即，尽管在一团物质中，任何重要部分的变化都会破坏整体的同一性，但我们必定是通过这个部分对整体的比例，而不是借绝对的标准来衡量这个部分的大小。虽然稍许几时的变化便会破坏某些物体的同一性，但增加或减少

一座山并不足以在一颗行星中引起异样。除非借助下面的反省，我们便不可能解释这一点：各种客体并不是按照它们的实际大小，而是按照它们彼此之间的比例而作用于心灵的，并照此阻断或间断心灵活动的连续性。因此，既然这种间断使一个客体不再显得同一，那么，必定是思想的不间断的进程构成了这种不完满的同一性。

这一点还可以通过另一个现象得到证实。一个物体中任何一个重要部分的变化都会破坏它的同一性。但值得注意的是：在这种变化是逐渐地、不知不觉地产生的地方，我们便不易认为这种变化具有同样的效果。显然，原因不外是这样的，心灵在紧随物体的接续变化时，感觉到很容易从观察物体在此一刹那间状态过渡到观察它在另一刹那间的状态，而且在任何特定的时间都感觉不到心灵活动有任何间断。从这种连续的知觉中，心灵将一种连续的存在和同一性归于那个客体。

但是，不论我们如何谨慎地把这些变化逐渐引进，并使这些变化与整体形成比例，可以确定的是，在我们最终看到这些变化是相当大的时候，我们对赋予这些不同的客体以同一性便感到犹豫不决。但是，我们还有另外一个用来促使想象更进一步的手段，那就是，使各部分之间产生一种联系，并与某种共同目的或目标结合起来。一艘船由于屡经修理，而使重要部分发生了变化，但仍被看做是同一艘船，各种材料的差异也不会妨碍我们赋予它以一种同一性。各部分所谋求的共同目的，在它们的各种变化之后，仍保持同一，并使我们的想象顺利地从物体的一种情况推移到另一种情况……

现在，我们进一步来解释人格同一性的本质，这在英国，尤其是近年来，已经变成了一个如此重大的问题；在英国，人们对所有深奥的学说都以一种特有的热忱和勤奋加以研究。在这个问题上，显然，在解释植物、动物、船舶、房子及一切人工的和自然的复杂不变的产物的同一性所曾成功地运用的那个推理方法，在这里仍然必须继续运用。我们赋予人心的同一性只是一种虚构的同一性，而且与我们归之于植物或动物体的同一性相类似。因此，这种同一性不可能有不同的来源，而必定来自想象对相似客体的相似作用。

这种论证尽管在我看来是完全具有决定性的，但恐怕它仍然不能使读者信服，所以就请他衡量一下下面这个更缜密、更直接的推理。显然，我们归之于人心的那种同一性，不论我们可以把它想象得怎样完满，也不能使一些不同的知觉化而为一，并使那些知觉丧失作为它们基本要素的区分和差异的特征。这一点仍是正确的：进入人心组织中的每一个别的知觉都是一个各别的存在，并且与其他各个知觉（不致是同时的或接续的）都是有差别的，可以区分的，可以分离开来

的。但是，尽管有这种区分和分离性，我们仍假设整个一系列的知觉是被同一性联结在一起的，由于这一点，对这种同一性的关系自然会产生一个问题：同一性是把我们若干知觉真正地结合在一起的某种东西，还是只把这些知觉的观念在想象中结合起来的某种东西？换言之，那就是，在声言人的同一性时，我们是观察到了他的各种知觉之间的真实联结，还是只感到对我们所形成的关于知觉的观念之间有一种联结？前面我们已经详细地证明过，理智决不会觉察到客体之间的任何实在的联系，而且即使是因果之间的联系，当它被严格地考察时，也会把自身化解为观念的习惯性联想。只要我们在回复到这个证明，上面这个问题便很容易解决了。因为由此会明显地得出这样的结论：同一性并不是真正地属于这些不同的知觉并把它们联结在一起的任何东西，而只是我们归之于这些知觉的一种性质，我们赋予它们这种性质是因为在我们反省这些知觉时，这些知觉的观念便在想象中结合起来的缘故。而我们能在想象中把各种观念联结得起来的惟一性质是前面曾提到过的三种关系。这些关系是理念世界中的联系原理，没有它们，每一独立的客体就会被心灵分离，并且被分离地加以考察，而且任何其他的客体似乎没有什么联系，就像它们因最大的差别和遥远的距离而漠不相关一样。因此同一性正是依赖于相似关系、接近关系和因果关系这三种关系中的一两种关系的。而且由于这三种关系的本质正在于它们产生各种观念的顺利推移，所以我们的人格同一性观念，完全是由于思想依照了上面解释的原则，沿着一连串关联着的观念顺利而没有间断地进行下去产生的。

因此，剩下的惟一问题是，当我们考察心灵或思维着的人的连续存在的时候，我们的思想这种不间断的进程是通过什么关系产生出来的？这里，我们显然必须把自己局限于相似关系和因果关系，撇开接近关系，因为，在现在的情况下，这种关系作用甚微，或者根本就没有作用。

先从相似关系谈起。假设我们能洞察别人的心胸，并且能看清构成他的心灵或者思维原则的那种知觉的连续；又假设他总能保持对过去知觉的重要部分的记忆，那么显而易见，再也没有什么比这个情形能更有助于给予层层递变中的这个连续现象以一种关系了。因为记忆不就是我们唤起过去知觉的意象的一种能力吗？而且既然意象必定类似于它的对象，那么使这些相似的知觉常常处于思想系列中，岂不必定使想象更容易地从一个环节过渡到另一个环节，并且使整个系列看上去像是一个客体的连续吗？因此，在这一点上，记忆不仅显现同一性，而且借助于产生知觉间的相似关系而有助于同一性的产生。不论我们考察自己还是考察别人，情况都是一样。

至于因果关系，我们可以看到，人心的正确观念是把它看做由那些被因果关系联结在一起的、互相产生、互相破坏、互相作用、互相限制的不同知觉或不同存在组成的系统。我们的印象产生它们相应的观念；反之，这些观念又产生其他印象。一个念头驱走另一个念头，其后又引进第三个念头，反过来又被第三个念头驱走。在这方面，再也没有把心灵比做一个共和国更为合适的了。在这个共和国中，各个成员被统治与服从这种相互关系联系着，而后生出其他的人，后人继承着前人，不断更替地来传续同一个共和国。同一个共和国不仅改变其成员，而且也改变其规律和制度；类似地，同一个人不仅改变他的性格和气质，而且也改变他的印象和观念而不失其同一性。不论他经受什么样的变化，他的若干部分仍通过因果关系联系着。依据这种观点，通过使我们一些彼此分离的知觉互相影响，并通过随时对过去或未来的苦或乐赋予一种关切，情感方面的同一性就可以用来证实想象方面的同一性。

因为只有记忆使我们熟识这种连续性和这种知觉的连续范围，所以主要是由于这个原因，它就被看做人格同一性的来源。如果我们没有记忆，我们就决不会有任何关于因果关系的观念，因此也就不会有任何关于构成我们的自我或人格的那种因果系列的观念。但是，一旦从记忆中得到这种因果关系的观念，我们就可以把这个因果系列，并且因而把我们的人格同一性扩展到我们的记忆之外，还能把我们已经完全忘记了的、但又一般地假设它存在的时间、环境和行动包括在内。因为我们能记住的过去的行动是多么少呢？比如说，谁能告诉我1715年1月1日、1719年3月11日、1733年8月3日他在想什么和干什么呢？或者他是否会因为他完全忘记了那些日子里的事件而断言现在的自我和那时的自我不是同一个人，并且由此推翻所有关于人格同一性的最确定的观念呢？由此，在这种观点看来，记忆与其说是产生了人格同一性，不如说是通过向我们表明我们的不同知觉之间的因果关系而显现了人格同一性。那些断言记忆完全产生我们的人格同一性的人们应该义不容辞地解释为什么我们能够这样把我们的同一性扩展到记忆之外去。

整个这种学说把我们导向一个对目前这个问题具有极大重要性的结论：关系人格同一性的一切微妙而深奥的问题都不可能得到解决，与其把它们看做哲学难题，还不如看做语法难题。同一性依赖于观念间的关系，而这些关系正是通过它们所发生的顺利推移而产生同一性的。但是因为这些关系以及这种顺利的推移会以不可感知的程度减弱，所以我们就没有正确的标准来解决关于它们何时得到或失去这种同一性的争论。正如我们已经看到了的一样，除了各部分的关系产生某些虚构或想象的联系原则以外，所有关于联系着客体的同一性的争

论都只是些废话冗词。

我所说过的关于同一性概念（在运用于人类心灵上时）的最初来源及其不确定性的话，无需多少变动或者根本就不需变动，就可以被扩展来用于单纯性的概念。各个并存部分都被一种密切关系联结在一起的一个客体，一定会像一个完全单纯而不可分的客体那样作用于想象，无需更大的思想努力就可以进入想象。根据这种作用的相似性，我们就赋予对象一种单纯性，并且虚构一种联系的原则作为这种单纯性的支撑和客体所有不同部分与性质的中心。

这样，我们便完成了对若干关于理智世界和自然界的哲学体系的考察，在我们各种各样的推理方式中，我们曾被引入若干论题，这些论题或者表明并证实了本书的前部分，或者为下面的主张廓清了道路。现在该回过头来对我们的题目做出更加细密的考察，并且在已经充分说明了我们判断和理智的本质之后，进而精确地剖析人生。〕

休谟对自然必然性、原因、实体、同一性、人格、词的关系、概念和事物等概念所做的划时代的分析就介绍到这里。在这种分析的最后他感到了一种理智上的强烈的不安，在他后面著名的陈述所提出的这种不安，带有他的哲学引他而至的怀疑主义那种典型的坦率和魅力。只要他以与“玩双六”相反的态度进行推理，他就会“被最深沉的黑暗包裹着”，而且不能给出相信某一事物的很好的理由。只有自然——他以信任和爱慕的眼光看待它——能将他从这种“哲学的忧郁症和迷惑症”中解救出来。哲学把他拉上一条道路，但“自然的倾向”却把他导向被普通人所接受的“对一般原理的信仰”，尽管这些原理可以证明是错误的。但是，至少他的“傻气”，如果不能避免的话，是“自然的、而且令人愉悦的”。然而，我们已经看到，休谟的结论并非像他想的那样荒谬或者粗鲁地违背常识。他所做的一切是想揭露一些人论证的错误，这些人要求自然中有一种必然的联系，或者要求牢不可破地保证自然未被观察到的部分类似于已被观察到的部分，或者寻求构成一切物体同一性基础的、来自假设因而不可观察的物质实体，或者寻求一种处于每个人的心灵之下或之内、简单的、连续的、永恒的、不可观察的自我。休谟表明了：提出这样的要求既不想弄清人们所要求的是什么，也不想追问什么是逻辑上不可能的东西。在论述中，他对原因观念实际发生作用的方式，对物质和人格同一性的观念，对经验和先验命题之间的关系，都得出了创造性的见解，并因此在这些题目上引起了其结局至今尚未揭晓的巨大争论。

〔第7节 摇本章的结论

……因为我已经表明理智在按照它的最一般原理单独行动时，完全推翻了它自己，而且无论是在哲学还是在日常生活的命题中，都不能留下最低程度的确实性。我们只是通过想象独特而且表面上浅薄的特性才把自己从这整个的怀疑主义中拯救出来，由于这种特性我们难以表达事物的远景，而且不能像我们对那些更容易更自然的事物那样对它们伴以同样可感的印象。那么，我们是否可以确立一条一般的原理说，任何精细微妙的推理都不应当接受么？请细心考虑一下这种原理的结果。通过这种方式你就完全割裂了一切科学与哲学：你根据想象的一个特性而进行推理，你就必须根据平等的理由接受它们的全部性质。既然这个原理必须建立在前面的推理之上……你在表达上就是自相矛盾的。那么，在这些难题中，我们应该选择哪些？如果我们接受这个原理，因而斥责所有精细的推理，那么我们就会陷入最明显的荒谬。如果我们反对这个原理而赞同这些推理，我们就会完全推翻人类的理智。因此，我们要么选择一种假理性，要么就毫无理性，这是剩下的惟一选择，舍此别无其他。至于我，我不知道在现在这个问题上应该做什么。我只能说出平常人所做的，那就是，这个难题很少或者根本就没有被想到过，即使它一朝呈现给心灵，也很快就被遗忘了，只留下一个模糊的印象。非常精微的反省对我们也影响甚微，或者没有影响，但我们不会，也不能确立一条原理说，这些反省不应该有任何影响，这一说法显然包含着矛盾。

但是我这里所说的，非常精细的形而上学的反省对我们影响甚微，或者根本没有影响，那是什么意思呢？根据我现在的感觉和经验，我不能不取消和摒弃这种意见。关于人类理性中这些多重矛盾和缺陷的执著的观点，使我如此激动，并且刺激了我的头脑，以致使我准备抛弃一切信仰和推理，甚至不能认为任何意见比其他意见更为可靠或者更为可能。我存在于什么地方？我是什么？我的存在得自什么原因？我将返回到什么状态？我应该追求谁的恩宠，惧怕谁的愤怒？有什么样的存在物环绕着我？我对谁施与了某种影响，谁又对我施与了某种影响？我被所有这些问题迷惑了，我开始想象自己处于可以想象的最可悲的状态中，被最深沉的黑暗包围着，并且完全被剥夺了每一器官和每一官能的运用能力。

最幸运的是，虽然理性不能消除这些疑云，自然本身却足以达到那个目的，并且治愈了我的哲学忧郁症和迷惑症，要么通过缓解心灵的癖好，要么借助于一些爱好，和我的感官的生动印象，消除了所有这些幻想。我就餐，我玩双六，我谈话，并和朋友们纵情欢乐，三四个小时之后，当我返回这些思辨时，它们显得如此冷酷、牵强而可笑，以致我发现再也无心进一步做这类思辨了。

因此，这里我发现自己绝对必然地命定要生活、谈话、行动，就像日常生活中的其他人一样。但是，尽管我的自然倾向，以及我的生气和情感的趋向，使我回到对世界上一般原理的这种消极信仰，但我仍觉得先前的那种心绪仍保留着，以致我准备把我们所有书籍和论文都扔进火堆，并决心再也不能为了推理和哲学而放弃人生的快乐。因为这些都是愤怒支配着我时所发的意见。在听从我的感觉和理智时，我就会而且必须顺从自然的倾向，而在这种盲目的顺从中，我就最完全地表明我的怀疑主义倾向和原则。不过，我是否必须竭力反对这种把人导向懒散和快乐的自然倾向呢？我是否必须使自己在某种程度上断绝与人们之间的如此令人愉快的社会交往呢？当我对从事玄思和诡辩的痛苦和勤奋是否合理尚不能得出满意的答案，并且没有多大的希望通过这种途径达到真理的确定性时，我是否还必须绞尽脑汁、惮精竭虑呢？我有什么义务如此浪费时间呢？它能用来达到什么目的呢？是于人类有益，还是可以用来达到我自己的私人利益？不能。正像所有进行推理和信仰某一事物的人都一定是傻瓜一样，如果我要做傻瓜的话，我的傻气至少应该是自然的、令人愉悦的。当我竭力反对自己的倾向时，我必须有反对自己的正当理由，我再也不想被导入前面曾遇到的凄凉的孤寂和险恶的路途去彷徨犹疑了……

我曾经抱着一些希望，以为我们关于理智世界的理论，不论有多大的缺陷，总可以摆脱人类理性所能给予物质世界的每一说明似乎必然伴有的那些矛盾和谬误。但经过对人格同一性那一节的较严密的检查，我发现自己竟陷入了迷宫般的困境，以至于我必须承认，我既不知道怎样纠正我以前的主张，也不知道怎样使它们首尾一贯。如果这对怀疑主义来说不是一个正当的一般理由，对我来说，它至少是一个充分的理由（如果我还没有得到大量补充理由的话），使我在我的所有判断中都保持怀疑和谦逊的态度。我将提出这两方面的论证，首先提出那些促使我们否认自我或思维的存在物的严格的、特有的同一性和单纯性的那些论证。

当我们谈论自我或实体时，我们必须有一个附着于这些名词的观念，否则，它们就是完全不可理解的。每个观念都是从先行的印象中产生的，而我们对自我或实体并不像对简单的个体事物那样具有印象，因此，在那种意义上，我们就没有关于自我或实体的观念。

凡是各别的东西，都是可以区别的，凡是可以区别的东西，都是可以被思想或想象加以分离的。一切知觉都是各别的，因此，它们就是可以区分、可以分离的，并且可以被想象成分离地存在着，因而可以分离地存在，这并没有任何矛盾和谬误。

当我观察这张桌子和那个烟囱时，呈现给我的只是特殊的知觉，

这些知觉与所有其他的知觉具有一种相似的本质。这是哲学家们的学说。但是，呈现给我的这张桌子和那个烟囱，可以而且确实分离地存在着。这是一般人的说法，而且并不包含矛盾。因此，把这个学说扩展到所有其他知觉时，并没有矛盾。

一般来说，下面的推理似乎是令人满意的。所有观念都得自先行的印象，因此，我们关于客体的观念，也得自那个源泉。所以，凡是关于客体的可以理解的或一致的命题对知觉来说也没有不是这样的。但是，如果说客体是各别地、独立地存在着的，而无需任何共同的单纯的实体或寓存的主体，也是可以理解的，不矛盾的。因此，这个命题对知觉来说永远不会是荒谬的。

当我把我的反省转向我自己时，我从来不能察觉这个自我而没有某一种或更多的知觉，而且除了知觉外，我也不能发现任何东西。因此，正是这些知觉的组合构成了自我。

我们能设想一个思维的存在物具有或多或少的知觉。假设心灵降到甚至低于一个牡蛎的生命阶梯之下，假设它只具有诸如饥或渴这样一种知觉。请在那种情况下仔细考虑一下，仅仅除了知觉以外，你还能设想任何东西吗？你有任何关于自我或实体的观念吗？如果没有，加上别的知觉也决不能给你提供那个概念。

一些人所假设的随死亡而来的、并且会完全消灭自我的寂灭，也只是所有特殊知觉的灭绝而已。例如爱和恨、苦和乐、思想和感觉。因此这些知觉与自我必定是同一的，因为二者谁也不能比谁存在得更长久。

自我与实体是同一的吗？如果是同一的，那么关于实体变化后，自我仍然存在的问题是怎样发生的呢？如果它们是个别的，那么二者的差别又是什么？在我看来，当它们被认为是与特殊的知觉有差别的时候，我对二者之中的任何一个没有任何观念。

哲学家们开始信从了这个原理，即，离开了各个特殊性物质的观念，我们便没有外界实体的观念。这就必定会为关于心灵的相似原理廓清道路。这条原理就是：我们对心灵没有任何有别于特殊知觉的观念。

至此，我似乎得到了充分的证据。但是，在这样分离我们所有的特殊知觉之后，当我进而解释把这些知觉联结在一起并使我们认为它们具有实在的单纯性和同一性的联系原理时，我发现我的解释是很有缺陷的，而且也只是前面的推理的表面证据，才促使我接受这个解

释。如果各种知觉是各别的存在，那么它们便只是通过被联结在一起才形成一个整体。但是，在这些各别的存在中，没有任何联系是可以被人类理智发现的。我们只是感觉到思想从一个对象推移到另一个对象的联系或确定性。因此，必然的结论是：只有思想——在它反省构成一个心灵过去的一系列知觉时——才发现人格的同一性。这些知觉的观念被觉得是联系在一起的，而且自然地互相引导。不论这个结论看起来多么奇特，我们也不必为此惊异。大多数哲学家似乎倾向于认为人格的同一性产生于意识，而意识只是被反省的思想或知觉。因此，就此而论，我们现在的哲学是颇有前途的。但是，当我进而解释在思想或意识中联结我们前后接续的各种知觉的原理时，我的全部希望便都消逝了。在这个问题上，我不能发现任何使我满意的理论。

简言之，有两个我不能使它们彼此一致，也不能抛弃其中的任何一个的原理。它们是：我们所有各别的知觉都是各别的存在物，而且心灵在这些各别的存在物之间永远不能发现任何实在的关系。如果我们的知觉寓存于某种简单的、个体的事物中，或者，如果心灵在这些知觉之间发现了某种实在的关系，那么在这种情况下就没有什么困难了。就我来说，我必须要求一个怀疑论者的特权，并且承认，这个困难太大了，不是我的理智所能解决的。然而，我也并不冒昧地宣称这个困难是绝对不可克服的。其他人或者我自己经过更成熟的反思之后，也许会发现某种假说，用来调和这些矛盾。〕

第五章
托马斯·里德

托马斯·里德一生始终平凡无奇。他的生平经历具有其时代、国家和环境的特点。他出生于1710年，二十七岁时成为苏格兰教会一名牧师，曾在阿伯丁教授哲学，1764年在格拉斯哥继亚当·斯密之后担任道德哲学教授。在他七十五岁时出版了他最著名的著作《人类智力论》。里德于1796年逝世。

里德哲学观点的重要性主要在于：他大胆地试图恢复关于外部世界的“常识”的观点以反对贝克莱和休谟所引起思想混乱的奇谈怪论。尽管洛克做过种种努力以跳出每一个单独的观察者都被禁闭于其中的他自己“观念”的魔圈；尽管贝克莱一再申辩他的观点与普通人的观点完全一致，申辩他的所谓“观念”就是通常被称为“事物”的东西，并且申辩说，并不是他而是那些主张不可见的微粒与不可感知的性质的神秘活动的物理学家，才对虚构出一个远离熟悉的人类世界的奇怪而不可理解的宇宙负有责任；尽管休谟虚心假意地宣称，寻找一个在感官“印象”和“观念”（它们只不过是暗淡的“印象”）“之后”或“之外”的坚实的实在是无意义的；尽管他们做了所有这些申明，在这种彻头彻尾的现象主义中的确仍然存在着一种不可否认的唯我论形而上学的倾向。这确实意味着没有任何一种存在不是在观察者的认知之中的，而那坚实的“客观”世界就被消融于各种特殊意识之流的“主观”经验之中，而这样的意识之流在彼此的关系中组成了一切存在的东西。里德试图通过如下的论证来一刀斩断这个死结：即使贝克莱坚持的主张是正确的，即感觉实际上纯粹是主观的，声音、气味、滋味、颜色的感觉只在被听到、嗅到或看到时才存在，正如疼痛只存在于疼痛的感觉之中那样；物理的东西既不能嗅也不能看，当然不会具有这类感觉，就像它们也不能感觉疼痛一样。但是，只要我们不被幻觉困扰，我们就决不能由此得出结论说，那些通常恰恰具有我们认为它们具有的这类性质的物质客体是不存在的。我们实际上不是感觉到这些性质（各种感觉是私人的和主观的），而是感知到它们，感觉是感知的诱因，感知伴随感觉而发生，在普通谈话中我们并不费心把感知从感觉中区分出来，因为只有“哲学家”才对这一区别感兴趣。由于持有这一理论，里德堪称是英国（实际上是英美）“实在论”之父。从他传下来的“苏格兰”学派或曰“常识”学派勾画了他们的探讨的轮廓，这种探讨

（主要见于摩尔及其追随者们的著作）采取了这样的形式：坚持认为诸如“知识”和“熟知”一类语词，如果不能被恰如其分地应用于我们生活中最熟悉的客观事实，它们就毫无意义。这类事实包括：我们生活在一个容纳着三维的椅子的空间里，我们知道我们偶然地坐在这些椅子上，我们知道我们的身体从来未曾上升到离地面几千英里的高空，如此等等。因为如果为了赞同某种理论上的考虑而否认这一点，就是否认我们关于外部世界的全部思想所必须依赖的前提，就是否认科学信念或常识信念的共同基础——这些信念认为：存在着一个由公共对象组成的外部世界，这些公共对象是可以被讨论的，它们是我们的符号（无论是语词还是意象）所要指示的，而且惟有这些符号才使交流成为可能。他们坚持认为，否认或者怀疑这一点就是自命不相信那些公理，如果我们不想使我们的论证完全无效的话，就不可避免地必须以这些公理为一切的出发点，并且以其为一切的归宿。因为，批判性的思维可以阐明观念，重新整理它们并使之系统化，对它们的类型和用法进行分类，消除混淆和谬误，但是，它不能单靠它本身提供关于宇宙的信息，这种信息可以取消或改变人类直接经验的基本资料。对于这个现代哲学的中心学说，里德第一个给予了有力的支持。

下面的摘录选自《人类智力论》（第2篇论文）。

〔第14章 摇关于观念的一般理论的反思

……当我们看见太阳或月亮时，我们毫不怀疑我们直接看到的这些对象与我们相距甚远，而且它们彼此也相距遥远。我们一点儿也不怀疑，这就是上帝在数千年前所创造并从那时起一直在天空中运转的那个太阳和月亮。但是，当哲学家告诉我们说我们把这一切都搞错了的时候，我们是多么吃惊啊；他们说，我们所看见的太阳和月亮并不是像我们想象的那样与我们之间和它们彼此之间都相隔万里之遥，而是都在我们的心灵中；在我们看到它们之前它们不曾存在，并且当我们停止感知和思考它们时它们又将不复存在；因为我们所感知的对象仅仅是我们自己心灵中的观念，一旦我们停止思考它们，它们就不能再多存在一秒钟！

如果一个未受过哲学教育的普通人有信心接受这些故弄玄虚的观点，那么他的震惊该是多么巨大呀！他被带进了一个新的世界，他在那里所见、所尝或所触的每个东西都是一个观念——一种刹那生灭的存在物，他能使它在眨眼之间魔术般地成为存在或归于消灭。

当他的理智多少恢复冷静以后，自然要询问他的哲学导师：请问先生，那么是否不存在那种无论我们想到它们与否都会持续存在的、

被称为太阳和月亮的、物质的和永恒的存在物？……

第16章 摇论感觉

……几乎我们的一切感知都有经常伴随着它们的相应的感觉，因此二者很容易混淆。我们也不应该指望感觉和与之相应的感知能在普通语言中被区别开，因为普通生活的目的并不需要这种区别。语言生来就是为平常谈话的目的服务的，我们没有理由期望它应当产生不属于普通用法的特性，因此，一种被感知的性质和与这种感知相应的感觉就常常被冠之以同样的名称。

这种情况使得我们大多数感觉的名称具有了二重意义，这种二义性一直使哲学家们大为困惑。有必要举例说明我们的感觉和感知的对象之间的区别。

当我嗅一朵玫瑰花时，在这个动作中既有感觉又有感知。如果单独考虑我所感受到的令人愉快的香味而不关联到任何外界对象的话，它就仅仅是一个感觉。它以某种方式影响心灵；我们可以设想这种对于心灵的影响而不必想到玫瑰花或任何其他对象。这个感觉只能是它被感受到的状态本身，而不能是任何别的东西。感觉的本质就在于被感受到，而当它没有被感受到的时候，它就不是感觉。感觉和对感觉的感受之间没有任何差别——它们完全是同一个东西。正是由于这个缘故，我们以前注意到，在感觉中没有任何不同于这种心灵活动（通过心灵的这种活动我们感受到感觉）的对象——而且这一点适用于一切感觉。

接下来让我们看一下嗅玫瑰花时我们所具有的感知。感知总是有一个外界对象；在这个例子中，我的感知对象是我凭嗅觉辨认出来的玫瑰花的那种性质。由于我注意到，当玫瑰花近在眼前时这种令人愉快的感觉就出现，而当它被移开时这种感觉就停止，因此，我的本性引导我断定有某种性质存在于玫瑰花中，而这种性质就是这种感觉的原因。玫瑰花中的这种性质是被感知的对象；而那种我借以获得对于这种性质的确信和信念的我心灵的活动，在这个事例中我称之为感知。

但是这里应该注意到，我感受到的感觉和我感知到的存在于玫瑰花中的性质，二者都被冠以同样的名称。玫瑰花气味就是给予二者的名称，因此这个名称有两种意义；区别它的不同意义就可以消除一切困惑，并且使我们能够对哲学家们一直争论不休的问题给予明白清楚的回答。

这样一来，如果有人问这种气味究竟是存在于玫瑰花之中还是存在于感受到它的心灵之中，那么答案是显而易见的：玫瑰花气味所意指的有两种不同的东西；其中一种存在于心灵之中，而且只能存在于一个有感觉能力的存在物之中；另一种确确实实、完完全全存在于玫瑰花之中。我感受到的感觉存在于我的心灵之中。心灵是有情感能力的存在；由于玫瑰花没有感觉能力，因此在它之中不可能有感觉，也不可能有任何类似感觉的东西。但是，我心中的这种感觉是由玫瑰花中的某种性质所引起的，这种性质和这种感觉都用同样的名称来称呼，并不是由于它们的任何相似性，而是由于它们经常相互伴随。

我们用以称呼气味、滋味、声音及不同程度的热和冷的一切名称都具有类似的二义性；我们关于玫瑰花气味所说的话都可以适用于它们。它们既表示一种感觉又表示靠这种感觉而感知到的一种性质。前者是符号，后者是被意指的东西。由于二者本性上就是结合在一起的，而且由于普通生活的目的也不需要在我们的思想中将它们分开，因此它们都用同样的名称来表达；并且这种二义性可以在一切语言中发现，因为它的理由在一切语言中都存在。〕

第六章
孔狄亚克

埃蒂耶纳板博诺板德板孔狄亚克是一个十八世纪典型的无神论的神父。他生于1715年，当他加入神父的行列时并没有对自己的唯物主义信念感到明显的不安。他一生过着一个法国启蒙运动学者的生活。他于1780年逝世。他的著作对于十九世纪法国和欧洲的自然主义具有比一般所想象的要大得多的、虽然往往是间接的影响，特别是在文学和通俗科学方面。

孔狄亚克也许是法国“感觉论”哲学家中最典型的代表。作为洛克的忠实信徒，他确信一切精神过程都可以被分解为由不能再分解的感觉基本单位构成的原子成分。为了证明这一点，他运用了著名的关于塑像的形象比喻，一个塑像被一个接一个地逐渐赋于新的“感官”——嗅觉、味觉，等等；并试图以这种方式一点一点地“建构”起正常的人的世界，从而表明这个世界中的每个东西都完全可以分解为在各感官正常的相互作用下产生的感官物理作用的结果。洛克理论中的困难之一就是对判断的说明——判断是我们对于资料做出肯定和否定，相信和不相信，总之对它们进行反省的能力，而不仅仅是就如它们雨点般落在被动的白板（心灵被设想成这样）上那样记录它们的能力。诸如反省和判断这种经验似乎需要比较、区别、分类等等活动，看起来显然与纯粹被动的摄影胶片（白板就与此类似）是不相容的。孔狄亚克试图改进洛克对于“反省的观念”的不恰当的描述，他把它们解释为“注意”的结果，而注意在他看来仅仅是另一种感觉。不能认为他的理论是成功的，任何一个费心读过康德或芒设德设毕朗著作中有关议论的人都可以自己看出这一点。注意、比较、信念、知识不能被等同于“纯粹的感觉”，纯粹的感觉大概就是纯粹的感受性，它没有反身转向自己的能力，它也不能从无差别的“原料”中选择、权衡、拒斥和建立理论，根据假设，它本身充其量不过就是原料而已。感觉的序列不能变成对序列的感觉。所有那些把知识等同于感觉或把信念等同于原子资料的序列的人，从孔狄亚克到卡尔纳普，都遇到了类似的困难。但是，孔狄亚克对实际感觉做了精细的分析，这些感觉构成的我们经验的部分超过迄今所允许的限度，他强调指出注意的中心重要性，所有这些仍然是饶有趣味的。

下面的段落选自《感觉论》（1784）。

〔自从有了双重的注意的时候起，也就有了比较，因为注意两个观念或比较两个观念乃是一回事。然而，如果不在它们之间觉察到某种差别或某种相似，是不能比较它们的；觉察到这类关系就是进行判断。因此，比较的活动和判断的活动无非就是注意本身；正是以这种方式，感觉相继变成了注意、比较、判断。

我们所比较的对象具有许多关系，这或者是因为它们给我们的印象本身就完全不同，或者是因为这些印象仅仅有程度上的差别，或者是因为这些印象虽然其本身相互类似，但在每个对象中的结合却不同。在这些情况下，我们给予对象的注意就从囊括它们引起的一切感觉开始。但是，由于这种注意被分割为很多部分，因而我们的比较就是模糊的，我们单独把握到的关系是混淆的，我们的判断也是有缺陷的或无把握的。因此，我们不得不把我们的注意从一个对象转移到另一个对象，分别考虑它们的性质。例如，判断它们的颜色之后，我们再判断它们的形状，然后再判断它们的大小；以这种方式判断完对象给予我们的所有感觉，我们依靠一系列的比较和判断发现了存在于对象之间的种种关系，于是这些判断的结果就是我们形成的关于每个对象的观念。被如此定向的注意就像一束光线从一个物体反射到另一个物体以便照亮它们二者，我把这称做反省。这样，感觉在变成注意、比较、判断之后，又以变成反省而告终。〕

第七章
拉美特利

朱利安·奥弗雷·德·拉美特利生于1709年。作为一位职业医生，他受到普鲁士腓特烈大帝的庇护，并且由于他的著作《人是机器》和《人是植物》的亵渎内容而获得了名声。他在四十一岁时英年早逝。他的著作是最早的、充分发展的行为主义的论文。根据他的理论，人的每一种性格和活动都能以一种纯粹机械的解释来充分说明其原因；“第二性的”原因是公开显露着供我们所有人研究的；“原始的”原因是隐秘的终极原因，上帝和大自然通过它们而起作用——虚构的事物对于拉美特利来说就像那些形而上学的“翅膀”，人们徒劳地试图用它们翱翔于耐心的经验研究所走的艰苦缓慢的道路之上。他的信徒卡巴尼斯医生后来宣称大脑分泌思想就像肝脏分泌胆汁一样；在我们的时代，沃森博士相信人们可以用生物化学的术语为精神和道德生活提供一个详尽无遗的解释，他的方法体现了拉美特利的方法的最高峰。

下文引自《人是机器》（1748）。

〔人是一台如此复杂的机器，要想一开始就对它形成一个明确的概念，从而给它下一个定义，这是不可能的。因为这个缘故，那些最伟大的哲学家先天地进行的一切研究，也就是企图借助他们智力的翅膀使自己腾空而起，结果证明都是枉费心机。因此只有后天地，或者说似乎通过人体的器官来设法剖析人的灵魂，我们才能——我并不是说明白揭露出人性本身，但至少是——在这个问题上达到最大程度的或然性。

让我们依靠经验的探路杖，而避开历来哲学家们的一切毫无结果的意见吧。既是盲人而又相信不借助于这个探路杖也能行，这才是盲目透顶呢。现代人说，只有虚荣才不从第二性原因里引出它从第一性原因里引出的那些结果，这是多么正确啊！人们可以并且确实应该赞美所有那些杰出的天才们，笛卡尔们、马勒伯朗士们、莱布尼茨们、沃尔夫们，等等，甚至对他们最无用的劳作也推崇备至；但是我要问，他们所有深刻的沉思和工作的成果在哪里呢？因此，如果想要获得一种平静的生活，就让我们撇开人们已经思考过的东西，而着手看一下我们需要思考的东西……

因此心灵只是一个人们对其毫无概念的空洞符号，一个思想健全的人使用这个符号只是为了指称我们身体里那个进行思维的东西。只是给出一点儿运动的本原，生命体便会具有它们为了运动、感觉、思维、重复和行为而必须的一切，总之，具有它们的身体活动和依赖于身体的精神活动所必需的一切。〕

第八章
约翰·格奥尔格·哈曼

到十八世纪中叶，英国经验论哲学的胜利似乎已确定无疑；特别是法国哲学家从英国经验论哲学中引申出来的系统的唯物论的胜利更是如此，这些法国哲学家中最著名的人物，尤其是狄德罗和达朗贝尔编辑的大百科全书的那些撰稿人，用这种唯物论成功地瓦解了既存秩序的神学、政治和道德的基础。有趣的是，我们发现差不多正在此时德国开始了对这种精神氛围的反动。德国哲学思想的主流——发轫于莱布尼茨并且被法国实证主义所加强——在启蒙思想、人道、理性和乐观主义上并不逊于西方其他地方。但是，逐渐开始听到了一些不谐调的声音：谦卑的德国人的情感开始表现自己，反对法国人的世界主义的、平等主义的、科学的、唯物主义的自然神论或无神论，他们针锋相对地提出了一种关于个人、传统和习俗——后来又扩大到种族、语言、教会、国家——的独特性及其无法衡量的、无法分析的、性质上的差异所具有的重要性的概念。他们公开赞扬直觉、想象、历史感，赞扬预言家、富有灵感的历史学家、诗人、艺术家的幻想，赞扬天才的顿悟，赞扬传统或普通人民——那些没有接触过复杂的事故或过多的逻辑的人们——一个民族的那些单纯质朴的圣贤或富有灵感的行吟诗人的无法追忆的古老智慧，认为这些都具有至高无上的价值。这些思想中的某些内容在卢梭和柏克的著作中是以道德和政治的词句来表达的，而它们在德国浪漫主义思想家们——赫德尔、费希特、施莱格尔兄弟、谢林，在某种程度上还有黑格尔——的著作中得到了形而上学的系统阐述。

在这些德国思想家的前辈中，最引人注意的是哈曼，“北方的魔法师”，一个倾向于神秘主义的，离群索居、与世隔绝的思想家，康德的朋友和最激烈的反对者之一，哈曼的著作深受赫德尔和歌德的赞赏，但在今天他是一个多半被人们遗忘的人物。哈曼生于1730年，死于1788年，一生贫困和被人忽视。然而，他不该受到这种忽视，因为他是一个有独创见解的人，他的创见的重要性只是在现时才变得明显起来。他的观点是幻想的虔信主义和怀疑论的经验主义的一种奇怪的混合物；由于深受休谟对理性主义的攻击的影响，哈曼相信在逻辑和数学的先天命题与断言世界真理的事实陈述之间没有连接的桥梁。一切企图证明事实真理的努力——不论是关于上帝的存在还是灵魂不

灭、还是宇宙的起源与结构的真理，也不论是由托马斯主义者还是笛卡尔主义者还是莱布尼茨和沃尔夫的追随者所做出的证明，哈曼都看做是痴心妄想。但是，在这一点上，休谟满足于“自然”引导一切健全和稳健的理智所达到的或然性，而哈曼却乞灵于信仰：[22]

〔我们必须信仰我们自己的存在和一切在我们之外的东西的存在，·仰而不能以任何其他方式来确定这种存在。〕（着重号是作者所加。第二卷，第35页）

在哈曼那里，信仰采取了如下形式：绝对信仰基督教《圣经》和对天启真理的神秘解释，极端不信任那种对于呈现给直觉想象力的自然与经验不可分的浑然整体做出人为区别的合理化的理智，特别厌恶那些庞大的形而上学和科学的体系，这些体系创造了种种虽然美妙但是杜撰的框架并把它们冒充为实在，由此产生出种种假造的问题，这些问题之所以不可解决是因为它们建立于谬误的基础之上。在他的世纪里他是一个孤独的人物，他敌视那个时代的精神，蔑视它的成就，他一方面上继德国神秘主义幻想家如埃克哈特和伯埃默等人；另一方面下启反理性主义的浪漫主义思想家如赫尔德、谢林、克尔恺郭尔、柏格森，以及此后二百年中追随他们的存在主义者们，而成为连接两方面的一个中间环节。正如比他早半个世纪而与他非常相似（歌德注意到这一点）的詹巴蒂斯塔性维柯的情况一样，哈曼隐晦的神谕式的著作常常透露出极其引人注目的洞见的闪光。他最伟大的发现是，语言和思想不是两个过程而是一个过程：语言（或其他形式的表意符号体系——宗教礼拜、社会习惯等）直接传达个人与社会最内在的灵魂；我们并不是首先形成（或接受）“观念”然后再给它们穿上语言的外衣，而是进行思维就是使用符号——意象或语言——因此哲学家们以为他们研究的是关于实在的概念、观念和范畴，而实际上他们研究的是人类的表达工具——语言——它既是传达人们关于宇宙和他们自身的看法的工具，同时又是这个世界本身的重要组成部分，而这个世界并不是某种可以与它被经验和被思考的方式分开的东西。我们的麻烦来自于这个事实：“哲学家们总认为一种分离是真实的，他们把自然使之结合在一起的东西割裂开来，而且反过来也是如此。”（第四卷，第45页）他又说：

〔形而上学滥用关于我们经验知识的语词符号和修辞手段，把它们误做纯粹的象形文学和理想关系的类型，通过这种学究式的有害把戏把语言的直接明确性改制成某种不可信、不稳定、不明确的东西即等于未知的东西，以至除了无意义的声音以外什么也没剩下，至多只是一种变幻不定的幻境，正如聪明的爱尔维修所说的，只是对抽象理论实体的超验的和迷信的信仰的护符和念珠，只是它的空洞的口袋的

标语。〕（着重号是作者所加。第七卷，第8页）

观念和事物可以而且必须只在它们的具体上下文中被研究，也就是说，只当它们出现在思想中即人们使用的语言中时才能对其进行研究，否则它们就会被误解和歪曲：

〔要是一位缪斯女神能像金银首饰匠的炉火和漂洗工的肥皂那该多好啊！——她将敢于把对抽象作用的不自然用法从感官的自然用法中清洗出去，这样一来，我们关于事物的概念就会变得残缺不全，正如造物主的名字被字字和被亵渎一样。〕（着重号是作者所加。第二卷，第283—284页）

无论亚里士多德或莱布尼茨会说些什么，也没有一种被称做理性的发现工具：

〔所有关于理性的无聊议论都只是空话；语言是它的工具和标准。（第六卷，第365页）

对我来说，问题并不是：理性是什么？而是：语言是什么？我想后者就是一切谬误推论和自相矛盾的基础，人们却把它们归咎于前者；因此人们就把语词当做概念并把概念当做事物本身。（G.，第五卷，第15页）

如果没有语言我的理性就无从显现……（G.，第5卷，第508页）聚集性是理性和语言的真实原则，通过它我们的感觉的表象得以修改。〕（G.，第五卷，第515页）

对概念体系的批判首先是对语言的批判。理解别人或我们自己关于任何事物的观念，就是理解语言如何成为我们的总体经验中的非语言的组成要素，以及经验如何修改我们的语言。这就是哲学的任务。

〔假如我像德摩斯提尼一样雄辩，我就只把一句话重复三遍：理性是语言，是逻各斯。我啃这块骨头，我要自己啃它啃到死。对我来说这个深渊的表面仍然还笼罩在黑暗里；我仍在等待一个启示的天使带来打开这个深渊的钥匙。（《致赫尔德的信》，1784。第七卷，第151—152页）

如果以下问题因此仍然是一个主要问题，即关于思维能力是如何可能的———向经验之右、向经验之左、在经验之前、在经验之外、伴随经验、超出经验，在如此这般的情况下进行思维的能力是如何可能的，那么为了确立语言在发生系谱上的优先性及其高于逻辑命题和

推论的七种神圣职能的优越地位，就不一定非要进行演绎不可。不仅仅全部思维能力依赖于语言……而且语言也是理性误解自身的焦点……〕（着重号是作者所加。第七卷，第9页）

人们不必接受哈曼的神学信仰或反科学的偏见，但仍可以看出他关于思想、理性、不易表达的感情（和精神）生活、文化制度（感情生活包含于其中）与人类的语言、符号体系的关系的见解的深刻性和独创性。法国阿尔卑斯山南面的天主教作家博纳尔和德·迈斯特也有这类观点；但是直到我们自己的时代，特别是作为维特根斯坦及其追随者们的思想成果，这样一种处理哲学问题的方法的基本重要性才被认识清楚。作为一个罕见的独立思想家，哈曼抗拒了（有时是盲目地和刚愎自用地）十八世纪科学启蒙的极其强大的潮流（并在当时受到相当的惩罚，他的名字被人忽视或被贬低到博学的脚注中，常常与更有才华的维柯一起，被看做一个竟敢批评同时代最伟大的思想家并写了一些隐晦的神秘主义著作的作家），他理应得到在二十世纪才姗姗来迟的尊敬，他的一些工作预示了二十世纪最富革命性的哲学革新。

第九章
格奥尔格·克里斯托夫·利希滕贝格

利希滕贝格1742年出生于达姆斯塔特，就学于哥廷根大学，并留校成为物理学教授。作为天文学家、艺术批评家、几何学家、讽刺作家，他是一位具有广泛多样造诣的人物，他过着一种外表平静的生活，并把一生贡献给学术研究。他于1799年逝世。他创作了一些格言，其中一部分具有相当惊人的独创性，并提出很多与十八世纪产生于法国和德国启蒙运动的正常明智的观点大不相同的思想。即使这里引用的少量随笔也足以显示出这位非凡而无法归类的人物所具有的心灵的特性。

下面是他对“我的肉体”、“我的心灵”及二者的联系的描述。这一描述远比平常的心理学或生理学教科书中对“心身”关系的描写要深刻得多。引自《格言集》[23]。

〔我的肉体是世界的一部分，这个部分可以被我的思想所改变。甚至想象的疾病也能变成真实的疾病。对于世界的其余部分，我的假设则不能扰乱其中事物的秩序。〕

下面是他关于人的定义：

〔人是一种寻求原因的动物；在精神的种类中，人可以被称做原因寻求者。其他种类的心灵也许是用别的——对我们来说是不能想象的——范畴思考事物的。〕

这些词句有一种康德哲学的味道，尤其表现在这些话意味着因果范畴深深植根于我们自身以至它可以成为对人类下定义的特征；但是，我们只以排他的因果术语来思考事物这一情况仍然只是一个“生物性的”事实（而不是一种先天的“必然性”）；因为别的生物可能在别的参照系中进行思维和感觉，不过这些经验可能是什么却超出我们的认识范围之外，因为我们就是我们事实上之所是，而不可能将视野超出我们自己的——显然是不可改变的——地平线以外。

最后是哲学本身的定义：

〔哲学永远是做出区别的艺术，你愿意怎样看这个问题就怎样看好了。农民虽然也应用最抽象的哲学的一切命题，但是这些命题就像物理学家和化学家所说的那样，是隐含着的、嵌埋着的、纠缠纷乱的、潜在的；哲学家把这些命题以它们的纯粹形态呈现给我们。〕

在这条格言中，利希滕贝格非常简明地表达出这样一种概念，即，哲学就是在我们时代被称为“分析”的活动——它不是一种用来发现关于世界的新真理的工具，而充其量只是以可能达到的最大精确性与严格性引出已经包含在普通言语中的东西，以便区别、分离、研究、分类、考察言语（或思想）的各种方式和表达的各种类型的相互关系和功能，它们的种种独特性是不可能很好地（或根本不能）在这种——模糊的、含混的、模棱两可的和“不纯”的——成分丰富的混合物中被观察到的，只要这种混合物在现实生活的行为中是有用的，那么普通语言所不可少的必然的东西总是存留于这种混合物中。哲学家的任务就是把引起各种哲学问题的句子“拆”成它们的组成成分，并把日常谈话的粗绳子解析为组成它的线股，如果不这样做，那些问题就不可能解决或“消失”。这肯定是历来关于哲学的最有独创性的论点之一。

注释

第一章 约翰·洛克

[1]所有洛克引文都是参考关文运译本《人类理解论》（商务印书馆，1981年版）及《西方哲学原著选读》（北京大学哲学系编译，商务印书馆1984年版）而译出的。——译注

[2]可敬的罗伯特·波义耳（1627—1691）是英国物理学家和化学家，皇家学会的创始人之一。

[3]托马斯·施坦汉姆（1624—1689），英国医生。

[4]克利斯提安·哈根留斯（1629—1695），荷兰数学家、物理学家、天文学家。

[5]莱布尼茨在他的《人类理智新论》中抨击过洛克，他持一种较“温和的”关于人类所共有的天赋能力的理论，他承认绝对的“推理的真理”——这些真理是潜能而不是呈现给人心的永恒实有的真理——就像雕刻家必须考虑的大理石石纹一样，而且不论他考虑与否，这石纹也已形成了它的特征。

[6]派齐、弗朗都是英国长度单位。1派齐＝5.5码，1弗朗＝0.125英里或201.167米。——译注

[7]拉丁文，意即“实体”。——译注

[8]这里的主体指实体，这是一个传统的用法。——译注

[9]见《伦理学原理》（伦敦，1903）。

[10]亚历山大的战马。——译注

[11]这段文字引自第四卷第7章第9节。——洛克原注

[12]着重号为编者所加。

[13]休谟第一次清楚地表述了这个问题。对这个与他有关的问题的陈述和讨论，见本书第159页及以下。

第三章 乔治·贝克莱

[14]他的论证（上面的引文只引用了其论证的一部分）即使不是都用来证明一个完全相同的论点，也是用来证明几个密切相关的论点，他的论证的数目和种类本身是很可疑的。如果贝克莱论述的那种哲学问题之一被阐述清楚了，那么，为了最终证明有关这个问题的一种答案的真理性，我们不应该要求一连串不同的论证，正如在数学中不需要一连串不同的证明来论证一条定理一样。

[15]著名的俄国马克思主义者普列汉诺夫在他为一本辩证唯物主义教科书所写的导言里曾经辩驳道：“老唯心主义者贝克莱说，一切事物都是我们头脑的产物，因此我们的父母是我们头脑的产物，因此我们的父母是我们的产物；但是对任何一个捏造出这种谬论的人都不值得去理会。”对于这种想走三四步棋就把对方将死的愚蠢和引人发笑的尝试，贝克莱的（以及后来马赫与罗素的）答复给予了很充分的驳斥。列宁后来以一种更粗糙的形式重复了这个论证。

第四章 大卫·休谟

[16]洛克曾模糊地意识到这个问题的存在，但他只是一笔带过，在近代哲学中，因果关系重要性的出现始自休谟。

[17]这一点可以稍加发挥。很多对过去的推论可以用记忆为基础；但即使这样我们也仍应该限于信念的微妙的集合体之内，并与我们实际持有的信念和假设作一比较。无论如何，对因果关系的依赖涉及到建立记忆的可信性。

[18]如果读者还记得休谟用来证明一个给定的命题不是“分析的”，即不是逻辑地为真——“由推理确立的”技巧，他就会发现很容易领会这种解释与原文之间的关系。他所采用的不是逻辑的标准，即这样的命题的矛盾不是自我矛盾，而是我们理应期待的更心理学化的标准—我们能够想象这种矛盾。

[19]这种分析事实上是有缺欠的。

[20]这一点只是严格地适用于一些想证明归纳具有确定性的尝试。许多认识到这是毫无希望的哲学家都已努力确立一种显然更脆弱的论点，即归纳只能被证明有或然性。这是同一类错误，然而论证甚繁，恕不详论。

[21]加了着重号的四个词指的是休谟所讨论的客体的性质，不过休谟当然认为它们是被虚构地归给了神秘的实体。

第八章 约翰·格奥尔格·哈曼

[22]下面的段落引自詹姆斯·奥弗莱厄蒂的译文，这些译文出现在他的著作《统一性与语言，约翰·格奥尔格·哈曼哲学研究》（切普希尔，北卡罗来纳：北卡罗来纳大学，1952）。北卡罗来纳大学1952年版权所有。注明的出处是指鲁特与维纳编辑的《约翰·格奥尔格·哈曼著作集》（柏林，1824）的卷数；或者如果前面标有字母“G”则是指吉尔德麦斯特的《J.G.哈曼，北方的魔法师，生平与著作》（哥达，1868）的卷数。

第九章 格奥尔格·克里斯托夫·利希滕贝格

[23]他的著作最著名的版本是由格里塞巴赫（1871）和维尔布兰特（1893）编辑出版的。《格言集》首次出版于1902年。

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

MODERNITY AND THE HOLOCAUST

现代性与大屠杀

Zygmunt Bauman

[英国] 齐格蒙·鲍曼 著 杨渝东 史建华 译 彭刚 校

刘东·主编 彭刚·副主编

凤凰出版传媒集团
译林出版社

版权信息

书　　名　现代性与大屠杀

作　　者　【英国】鲍曼

译　　者　杨渝东 史建华

责任编辑　李瑞华

出版发行　译林出版社

ISBN 978-7-80657-315-0

字　　数　200千

版　　次　2002年1月第1版

致珍尼娅，和所有其他讲述真相的幸存者

在我写这本书的时候，高度文明化的人类在头顶翱翔，想要置我于死地。他们作为个人对我没有丝毫敌意，我对他们也是如此。常言道，他们只是在“履行他们的职责”。我一点儿也不怀疑他们中的大多数都是善良的、遵纪守法的人，在私人生活中也从未想过去杀人。而另一方面，如果他们中有人处心积虑地放置一个炸弹将我炸成齑粉，他也决不会因此而寝不安枕。他是在效力于他的国家，有权力赦免他的罪恶的国家。

乔治·奥威尔，《英格兰，你的英格兰》（1941）

沉默是最大的悲哀。

L.贝克，德国犹太人代表机构主席，1933—43

我们感兴趣的是重大的政治和社会问题……它们怎么会发生？……是否应当保持其全部的重要性、全部赤裸的事实和恐怖的一切？

G.萧勒姆，“反对处死艾希曼”

前言

在写完了躲藏在犹太人区生活的亲身经历后，珍尼娅向我，她的丈夫，表示了感谢，感谢我容忍她在两年的写作时间里，再次居住在“那个不属于他”的世界，而长时间地不在我身边。的确，尽管当时它的触角延伸到欧洲最遥远的角落，我还是躲过了那个恐怖而不人道的世界。并且就像许许多多我的同龄人一样，我也从未试图在它已经从地球上消失之后再去探究它，而任由它游荡在折磨人的记忆和被它夺去生命或伤害过的人那永远无法治愈的创伤之中。

当然，我对大屠杀有一些了解。我与许许多多的同龄人和年轻人对大屠杀有着一样的印象：大屠杀是邪恶之徒对无辜者犯下的一次可怕罪行。整个世界分化成疯狂的刽子手和无助的受害者，还有许多其他尽其所能帮助受害者的人，虽然他们在大多数时候无能为力。在这个世界里，谋杀者之所以谋杀是因为他们疯狂、邪恶，并且为疯狂和邪恶的思想所蛊惑。受害者被屠杀是因为他们无法与荷枪实弹的强大敌人相抗衡。这个世界的其他人只能观望，他们迷惘而又痛苦，因为他们清楚只有反纳粹联盟的盟军的最后胜利才能够结束这场人间浩劫。根据所有这一切，我印象中的大屠杀就像墙上的一幅画：被加上了清晰的画框，使它从墙纸中凸显出来，强调了它和其他的家饰有多么大的不同。

而读了珍尼娅的书之后，我才开始意识到我所知甚少———或者，更确切地说，我的思路是不恰当的。我逐渐明白了我并没有真正理解在那个“不属于我的世界”里所发生的一切。那一切是如此的错综复杂，远远不是那种简单而且理智上很舒坦的方式所能解释的。而我原来天真地认为这种方式业已足够。我意识到大屠杀不仅是险恶和恐怖的，而且根本不能轻易用习惯性的“普通”方式来进行解释。这个事件已经用它自己的符码记录了下来，要理解整个事件，首先就必须破解这些符码。

我本希望历史学家、社会学家和心理学家能弄清楚它的含义并且解释给我听。我翻遍了我以前从未探察过的那些图书馆书架，发现这些书架满实满载，充溢着审慎的历史研究和深奥的神学小册子。里面还有一些社会学研究方面的书———研究得非常精妙，剖析得非常深刻。历史学家则积累了卷册浩繁、内容丰富的史料证据。他们的分析

令人信服而又深邃。毋庸置疑，他们揭示出大屠杀是一扇窗户，而不是墙上的一幅画。透过这扇窗，你可以难得地看到许多通过别的途径无法看到的东西。透过这扇窗看到的一切，不仅对罪行中的犯罪者、受害者和证人，而且对所有今天活着和明天仍然要活下去的人都具有极端的重要性。透过这扇窗我所看到的一切一点儿也不令人愉快。但是，所见的画面越是抑郁沉闷，我就越是坚信倘若拒绝看出窗外，就将是非常危险的。

而以前我的视线从未越出过那扇窗，在这一点上我和我的社会学同事们没有什么不同。和大多数同事一样，大屠杀在我看来充其量是可以被我们这些社会学家所解释的某种事物，而决不是可以解释我们目前所关心的目标的某种事物。我以为（是因为疏忽而不是经过了深思熟虑）大屠杀是历史正常发展过程中的断裂，文明化社会体内生长的毒瘤，健全心智的片刻疯狂。因此，我可以为我的学生描绘一幅正常、健康、健全的社会图画，而把大屠杀的故事交付给专业的病理学家。

一些把大屠杀的记忆占为己有和对它进行利用的方式极大地助长了（虽然没有解释）我和我的社会学家同事们的这种自满。大屠杀经常作为发生在犹太人身上，而且仅仅是发生在犹太人身上的悲剧，沉积在公众的意识里，因此对于所有其他人而言，它要求惋惜、怜悯，也许还有谢罪，但也仅此而已。作为那些躲过了子弹和毒气的幸存者以及那些死于枪杀和毒气的受害者的后人们所掌握的或者小心翼翼地守护着的事件，大屠杀一次又一次地被犹太人和非犹太人讲述成犹太人的集体（也是单独的）所有。最后，两种观点———“外在”的和“内在”的———互为补充。一些自任为死者代言的人，甚至警告那些串谋起来企图从犹太人那里盗走大屠杀，使之“基督教化”或者把其独特的犹太特性消融在一种毫无特征的“人性”苦难之中的那些窃贼。犹太国家则力图把这段悲剧的历史用来当做其政治合法性的依据，当做其过去和将来政策的安全通行证，并且，最重要的是，当做它为可能要干的不道义行为提前支付的代价。各承其因，这些看法又对公众意识中大屠杀是仅仅属于犹太人的事件，而对被迫生活在当代并成为现代社会之一员的其他人（包括作为人类的犹太人本身）毫无意义的观念起了加固作用。但是，一个知识渊博、思想深邃的朋友近来突然使我意识到，大屠杀的意义已经在多大程度上被简化为私有的不幸和一个民族的灾难，并且这种简化又是多么的危险。我则向他抱怨说在社会学中我没有发现很多从大屠杀历史中得出的具有普遍意义的重要结论。他回答说：“这不令人吃惊吗，想想有多少社会学家是犹太人？”

人们在周年集会上宣讲大屠杀，在几乎全是犹太人的听众面前追悼大屠杀，把它作为犹太人共同体生活中的事件来报道。大学也开设了有关于大屠杀历史的专门课程，不过，却把它从总的历史课程中分

离出来单独教授。大屠杀已经被许多人看做是犹太人历史的专门话题。大屠杀吸引着自己的专家———那些在专家会议和专题研讨会上频频碰头并互做报告的研究者们。但是，他们那些特别丰富且至关重要的作品却能够回归到研究性学科和一般文化生活的主流中去———就像在我们这个专家和专门化的世界里存在的大多数其他专门化兴趣那样。

当它最终找到回归的道路的时候，它时常也只被许可在公众的舞台上以一种理智化的，因而是彻底失去了鼓动性并具有安慰性的方式存在。心悦神和地与公众的神话相契合，大屠杀可以使公众摆脱对人类悲剧的冷漠，却无法使他们摆脱他们的自以为是———就像美国肥皂剧译制片《大屠杀》所展示的，养尊处优、彬彬有礼的医生和他们的家庭（就像你在布鲁克林的邻居那样）正直、高贵、道德无损，在由粗俗残忍的斯拉夫农民侍候着的令人厌恶的纳粹败类的押送下走向毒气室。罗斯基斯，一个对犹太人对末日所做的反应富有洞见且能深深地移情入内的研究者，记录下了犹太人默然而无情的自我审查工作———犹太居住区里的诗句“弯曲至地的头颅”（heads bowed to the ground）在后来的版本中被替换为“信念支撑的头颅”（heads lifted in faith）。罗斯基斯的结论是：“阴暗被拭去的越多，作为一种原型它就越能呈现其特殊的轮廓。死去的犹太人是绝对的善，纳粹分子和他们的同党是绝对的恶。”[1] 因此，当汉娜·阿伦特指出残暴统治下的受害者在走向死亡的路上可能丧失了他们的部分人性时，冒犯了很多人的感情，而招来一片指责。

大屠杀确实是一场犹太人的悲剧。尽管并不仅仅是犹太人受到了纳粹政权的”特殊处理“（在希特勒的命令下杀害的二千多万人中，有六百万是犹太人），但只有犹太人被标上了全部消灭的记号，并且在希特勒力图建立的新秩序中也没有给犹太人留下任何位置。即使这样，大屠杀并不仅仅是一个犹太人问题，也不仅仅是发生在犹太人历史中的事件。大屠杀在现代理性社会、在人类文明的高度发展阶段和人类文化成就的最高峰中酝酿和执行，从这个意义上来说，大屠杀是这一社会、文明和文化的一个问题。因此，在现代社会的意识中对历史记忆进行自我医治就不仅仅是对种族灭绝受害者的无意冒犯。它也是一个信号，标示出一种危险的、可能会造成自我毁灭的盲目性。

这种自我医治的过程并不必然意味着大屠杀完全从记忆中消失。恰恰有许多与此相反的迹象。除了少数历史修正派的声音否认这一事件的真实性之外（即便是无意的，这种否认也只是通过他们鼓噪起来的耸人听闻的大标题增加了公众对大屠杀的知晓程度），大屠杀的血腥和它对受害者造成的影响（尤其是对幸存者的影响）在公众兴趣里占据的位置呈上升的趋势。这一类型的话题已经成为电影、电视剧或者小说里必不可少的———哪怕从整体上说是辅助性的———次要情

节。但是几乎没有人怀疑这种自我医治———通过两个互相纠结的过程———的的确确发生了。

一个过程就是强行赋予大屠杀的历史以专家专题研究的地位，把它交付给自己的研究机构、基金会和圈内会议。研究性学科的分流带来的一个常见而又人所共知的后果就是新的专门化领域与研究的主领域的联系变得很微弱；新专家的关注和发现对主流的影响并不大，而他们提出的独特的语言和构想也是如此。因此，分流通常意味着代表专家团体的学术兴趣从学科的核心准则中被剔除出去；就是说，这些学术兴趣被特殊化了，被边缘化了，虽不必然在理论上也在实际上被剥夺了更为一般的意义；而主流学术也不对它们作进一步的关注。因此我们看到，尽管有关大屠杀历史的专门著作无论在卷帙、厚度还是在学术质量上都以相当快的步伐前进，但在综观现代历史时倾注于大屠杀的空间和注意力却仍然没有太大的提高；甚至正好相反，现在可以更容易地附加一个长度适当的学术参考书目，而不去对大屠杀做实质性的分析了。

另一个过程就是已经提到的对沉积在公众意识中的大屠杀形象进行清洁化（sanitation）的过程。公众关于大屠杀的印象经常与纪念性仪式和这些仪式招致并予以合法化的严肃说教联系在一起。这种情况在其他一些方面无论有多么重要，却没有为深层次地分析大屠杀提供多少空间———尤其是关于大屠杀那些难以认清和容易混淆的方面。而通过非专业性的和一般的信息媒介，原本已经很有限的分析就更少地能够进入公众的意识中去了。

当公众被要求去思考这最令人畏惧的问题———“为什么有可能发生这样的恐怖？它为什么会发生在世界文明化程度最高的中心？”———他们头脑中的宁静和平衡也很少被打破。如果将对罪行的伪装的讨论当做对原因的分析，就会有人告诉我们，恐怖的根源应该到希特勒的成见、其党羽的奉承谄媚、其追随者的残暴及其思想的传播所导致的道德败坏中去寻觅，而且能够找到；如果我们研究得更深一步，或许还能发现根源在于德国历史的特定回复，或者在于普通德国人特有的道德冷漠———一种只能被期望存在于他们公开或者潜在的反犹主义倾向中的态度。大多数情况下，对于“尽力去理解这种罪行怎么会变成现实”的要求所做的回答，则是一个冗长乏味的陈述，关系到被称为第三帝国的可恶政权，关系到纳粹的残暴和“德国的痼疾”中的其他方面，我们都相信并且被鼓励继续相信这些都代表了某种“与我们星球的本质相悖”[2] 的东西。也有人说一旦我们完全明白了纳粹主义的野蛮及其的原因，“那么有可能的是，即使不能治愈的话，也至少会使纳粹主义在西方文明上留下的创伤不再疼痛”[3]。如果可以对这类观点做一种解释的话（那并不见得一定就是作者们本人的看法），就可以说一旦给德国、德国人和纳粹主义者确定了道德

和物质上的责任，原因也就找到了。这就像大屠杀本身一样，它的起因被压缩在一个有限的空间和一段有限的（所幸是业已结束的）时间内。

然而，关注大屠杀的德国性（Germanness），把对罪行的说明集中在这个方面，同时也就赦免了其他所有人尤其是其他所有事物。认为大屠杀的刽子手是我们文明的一种损伤或一个痼疾———而不是文明恐怖却合理的产物———不仅导致了自我辩解的道德安慰，而且导致了在道德和政治上失去戒备的可怕危险。一切都发生在“外面”———在另一个时间、另一个国家。“他们”所受到的责备越多，“我们”这些其余的人就越安全，我们为捍卫这种安全所要做的也就越少。一旦将对罪行的归咎与对原因的落实等同起来，也就不必去质疑我们为之骄傲的清白与心智健全的生活方式了。

荒谬的是，总的结果就是将刺痛从大屠杀的记忆中拔了出来。大屠杀能够传递给我们今天生活方式的信息———我们为了安全所依赖的制度的性质，我们衡量自己的行为与认为正常并加以接受的互动模式是否适当的标准的效力———默然无声、没有听众，也没有人去传递。即使被专家阐明并且提交到圈内会议上讨论，在别处它也不会有什么声音，对所有圈外人而言仍然是一个神秘之物。它还没有进入（至少不是以一种严肃的方式）当代意识。更糟糕的是，它至今还未对今天的现实生活产生影响。

在这种情况下，我的这项研究欲图为一项遭到了长期延误，并且具有相当文化与政治重要性的任务做一点微薄和适度的贡献；这个任务就是要使从大屠杀这个历史片段中得到的社会学、心理学和政治学教训进入当代社会的自我认知、制度实践和社会成员之中。这项研究并不提供任何对大屠杀的新的解释；在此立场上，这项研究完全依赖于近来专业研究的惊人成就，我从中尽力汲取所需，受益良多。不过，大屠杀所揭示的过程、趋势和潜在可能性使这项研究必然集中于对社会科学（可能还有社会实践）的各种非常核心的领域进行修正。这项研究中各种探讨的目的不是要增加专业知识，也不是要增加社会科学家对边缘性学术的关注，而是要在社会科学的一般应用面前展示专家的发现，要以与社会学研究的主流旨趣有关的方式来解释这些发现，并把它们反馈到我们学科的主流中来，也由此把它们从当前的边缘状况提升到社会理论和社会学实践的中心地位。

第一章是有关社会学对大屠杀研究所提出的一些理论上和实际上的关键问题做出的反应（或者，更确切地说是这样的反应之少得惊人）的概览。其中的一些问题将在以后的章节里单独展开并更充分地进行论述。因此，第二、三章主要探究在现代化新条件下的各种界标性趋势所导致的张力、传统秩序的瓦解、现代民族国家的巩固、现代

文明某些特性之间的联系（其中，科学修辞在社会工程各种抱负合法化的过程中的作用最为显著）、团体敌对的种族主义形式的出现，以及种族主义与种族灭绝计划的联系。考虑到大屠杀是一个典型的现代现象，脱离现代性的文化倾向和技术成就的背景就无法理解，因此在第四章，我力图直面的问题是，大屠杀在其他现代现象中占据的位置所具有的独特性与常规性之间真正的辩证统一。我得出结论是：大屠杀是本身相当普通和普遍的因素独特地相互遭遇的结果；这种遭遇可能在很大程度上会被归咎于垄断了暴力手段和带着肆无忌惮的社会工程雄心的政治国家的解放：从社会控制，一步步地到解除所有非政治力量源泉和社会自治制度。

第五章干的是费力不讨好的事，即带着特别的热情来分析那些我们“宁可不说”[4] 的事情；即对一些现代机制的分析，这些机制使受害人在他们的受害过程中进行合作，并且产生了那些与文明进程使人高尚有道德的后果相悖而导致人性沦丧的强制性权威。第六章讨论的主题是大屠杀的一种“现代联系”，即大屠杀与权威模式的密切关系在现代官僚体系中发展到了完美的程度———这是对米格拉姆（Milgram）和齐姆巴多（Zimbardo）所做的重要的社会心理学实验的一个扩展评论。第七章是理论综述和结论部分，主要审视了目前道德在主导社会理论视野里所占的地位，并且主张进行根本的修正———这种修正主要集中在已经揭示出来的对社会（身体上和精神上的）距离进行社会操纵的能力。

尽管各章的论题有差异，我希望所有章节论述的指向都是一致的，都是为了加强中心主题。所有的论证都是为了支持从现代性和文明化进程及其后果的主流理论中吸取大屠杀的教训。这一切都源于一种信念，即相信大屠杀的经历包含着我们今天所处社会的一些至关重要的内容。

大屠杀是现代性所忽略、淡化或者无法解决的旧紧张同理性有效行为的强有力手段之间独一无二的一次遭遇，而这种手段又是现代进程本身的产物。即使这种遭遇是独特的，并且要求各种条件极其罕见的结合，但出现在这种遭遇中的因素仍然还是无所不在并且很“正常”。大屠杀之后并没有做足够多的工作去彻底了解这些因素可怕的潜能，为了克服它们可能带来的可怕后果而做的工作就更少了。因此从两方面来说，我相信我们可以做得更多———而且应该去做。

在撰写这本书的过程中，我从西耶特（Bryan Cheyette）、艾森斯达特（Shmuel Eisenstadt）、费赫尔（Ferenc Feher）、赫勒（Agnes Heller）、赫什佐维兹（Lukasz Hirszowicz）和查斯拉夫斯基（Vicor Zaslavsky）的评论和建议中受益匪浅。我希望他们在书中看到的不仅是对他们的观点和启发的一些微不足道的论证。我要特别

感谢吉登斯（Anthony Giddens）专心致志地阅读了书中一个接一个的观点，给予了有见地的评论并提供了最有价值的意见。我还要感谢罗伯茨（David Roberts）对这本书所做的仔细、耐心的编辑工作。

这本书的平装本包含了一个新的附录，名为“道德的社会操纵：行动者的道德化，行动的善恶中性化”。这是1989年《现代性与大屠杀》被授予社会学和社会理论的欧洲阿马尔菲奖时作者的发言稿。

一 导论：大屠杀之后的社会学

现代文明的物质和精神产物包括死亡集中营和集中营里束手待毙的人们。

R.鲁本斯坦与J.罗斯，《通往奥斯维辛之路》

对有关文明、现代性与现代文明的社会学理论而言，通过两种方式可以贬低、误解或者轻视大屠杀对它的意义。

一种方式是把大屠杀看做是发生在犹太人身上的事情，看做是犹太人历史中的一个事件。这使得大屠杀独一无二，平淡而不具代表性，与社会学也没有什么关系。其中最普通的方式就是将大屠杀说成是欧洲基督徒反犹主义的顶点———反犹主义在本质上就是一个独特的现象，在庞大而繁杂的种族或宗教歧视与敌对的目录当中，没有什么可与之相提并论的。在其他的一切集体敌视中，反犹主义是无与伦比的，这是因为它史无前例的系统性、意识形态的强度、超国家和超地区的蔓延，以及其地方性源泉与世界性支流相汇合的独特性。因此可以说，当大屠杀被定义为反犹主义以别的方式的延续时，大屠杀似乎就是一个“单元素集合”，一个不再重复的片段，这也许对大屠杀所在社会的病症有所诊断，然而却几乎不能增加我们对这个社会正常状态的理解。它也更少地要求对现代性的历史趋势、文明的进程、社会学研究的基本主题的正统理解进行任何有价值的修正。

另一种方式———表面上指向截然相反的方向，但实际上导致了同样的结果———是将大屠杀看做广泛而常见的一类社会现象中的一个极端；这当然是一类令人厌恶和让人反感的现象，但我们还能够（而且必须）忍受。我们必须容忍大屠杀，因为它具有回复性和普遍性，但最重要的还是因为现代社会过去一直都是、现在也是而且将来还会是一个被设计来压制它，甚至可能彻底扑灭它的组织。因而，在一个所涵甚广，包括了冲突、歧视或者侵略等许多与大屠杀“相似”事件的范畴中，大屠杀被另外算做了一项（不管它多么突出）。往最坏处说，大屠杀牵涉到了人类一种原始的、在文化上无法磨灭的“自然的”禀性———比如洛伦兹[1]提出的本能攻击性，或者阿瑟·库斯勒[2]提出的不可以用新大脑皮层来控制的大脑中古老并受情感支配的

那个部分。[3] 这样，由于致使大屠杀发生的种种因素是前社会的并且不受文化支配的影响，这些因素就被切实地从社会学所关注的领域中排除出去。往最好处说，大屠杀会被置于最可怕和最邪恶的———但仍是理论上可吸收的———种族灭绝中去；否则，大屠杀就会简单地被消融在于普遍的、人人熟悉的那类人种、文化或者种族之间的压迫与迫害当中。[4]

无论选择哪种方法，结果都是一样。大屠杀被搁置到人们熟知的历史之流中：

以这种方式看待大屠杀，再恰当地举一些其他的历史惨剧的例子（宗教改革、对阿尔比派异端 [5] 的血腥大屠杀、土耳其人对亚美尼亚人的大屠杀，以及英国在布尔战争期间所发明的集中营），就更容易把大屠杀看做是“独特的”———尽管也是合乎常态的。[6]

或者，大屠杀也可以溯源到数百年来在基督教主宰的欧洲那些屡见不鲜的犹太人隔离区、法律歧视、对犹太人的屠杀和迫害记录中———因此大屠杀虽然被当做一种史无前例的恐怖，却是种族和宗教仇恨完全合乎逻辑的产物。无论如何，危害被解除了；确实无需对我们的社会理论作重大的修正；我们对于现代性、对于它尚未揭示出来但却经常存在的潜能和它的历史趋势的看法，也无需另外一种严肃的眼光，因为社会学所积累的方法和概念已经足够对付这个挑战———足以“解释”它、“了解”它、理解它。最终的结果是理论上的沾沾自喜。但是，对于另外一种很好地充当了社会学实践之理论框架和实用正当性（pragmatic legistimation）的对现代社会模式的批评，却没有做出任何真正的合理说明。

迄今为止，对于这种自鸣得意、自我陶醉态度的有价值的不满之音大多数发自历史学家和神学家。社会学家对这些声音却置若罔闻。与历史学家所完成的数量惊人的工作，以及基督教与犹太神学家所做的大量灵魂探索相比，专业社会学家对大屠杀研究的贡献看起来就微不足道。毋庸置疑，迄今为止已经完成的这些社会学研究只是表明，大屠杀对于社会学现状所能说的要多于目前状态下社会学可以为我们增加的大屠杀的知识。而这个令人忧虑的事实并没有被社会学家所重视（做出反应的就更少了）。

也许社会学专业内最杰出的代表E.C.休斯已经就业内人士在对待所谓“大屠杀”事件时，是以何种方式来理解他们的任务的，做了最贴切的表述：

德国国家社会主义政府在犹太人的历史上犯下了最大的一桩“卑

鄙勾当”。面对这样的事件，要处理的关键问题就在于：（1）那些真正干这件事的人是什么样的人；（2）其他的那些“好”人让他们那样做的环境又是什么样的？我们需要知道的是更好地了解他们上台掌权的迹象和更好地把他们排除在权力之外的方法。[7]

休斯忠实于社会学实践已有的原则，认为问题是去揭示心理—社会因素之间特有的结合，而这些因素很明显是（作为决定性要素）与“卑鄙勾当”的操作者所表现出来的特有行为取向相关联的；还要去探究另外一系列因素，这些因素削弱了其他个体（即使不是即将到来的，也是为人们所期望的）抵御这种取向的能力；最后还要在结果中得到一定量的解释与预测的知识，这些知识将使得掌握它们的人在我们这个理性组织化的世界、这个因果法则和统计概率占统治地位的世界里可以阻止那些“卑鄙”取向变成现实，阻止它们以实际行为自我表达而带来有害与“卑鄙”的后果。要实现后一个任务，可以应用将我们的社会理性地组织起来，使之变得可操纵、“可控制”的那种行为模式。我们所需要的是运用于社会工程的旧有———且决没有遭怀疑的———行动的更好技术。

到目前为止，对大屠杀研究做出杰出社会学贡献的人当中，最值得关注的是海伦·费恩[8]，她忠实地遵从休斯的观点。她将研究任务界定为详细说明若干心理的、意识形态的和结构的变量，这些变量是与在纳粹统治下的欧洲各个国家与民族实体里犹太受害人或幸存者的百分比紧密相关的。从所有的正统标准来看，费恩的研究给人的印象最为深刻。民族团体的特性、当地反犹主义的强度、犹太人的文化适应和同化的程度以及相应的跨团体凝聚力都被小心翼翼并且很恰当地做了编目，这样可以准确地计算和核实它们的相互关联以得到它们之间的相关性。一些假设的联系被表明是不存在的或者至少在统计上是无效的；而其他一些规律性则在统计上得到了确认（比方缺乏团结和“人们变得不受道德约束”的可能性之间的关联）。恰恰是因为作者无可挑剔的社会学技巧以及施展运用这些技巧的能力，传统社会学的弱点自然而然地在费恩的书中显露出来。除非修正一些关键而又为人们默认的社会学话语的假设，否则任何人所做的都不会跟费恩已做的一切有什么不同：将大屠杀构想成社会和心理因素盘根错节地联系在一起所导致的独特而又完全必然的结果，而这些因素造成了确保人类行为正常的文明化调控的暂时失灵。依照这样一种观点（即使不是明确的也是暗含的），从大屠杀经历中引出的一件铁定不移的事情就是，社会组织对支配前社会或者反社会个体行为的非人性驱力进行了人性化和（或者）理性化（在此这两个概念是同义的）。人类行为中发现的任何道德本能都是社会的产物。一旦社会功能失调，道德本能就会分崩离析。“在社会失范———不受任何社会约束———的情况

下，人们就会无视伤害他人的可能性而做出各种反应。”[9] 这就暗示着有效的社会约束的存在使这种淡漠不可能发生。社会约束的目标———因此还有现代文明的目标，它显然在于将规范的宏图拓展到以前从未听说过的领域———是将道德的制约强加在原本就泛滥猖獗的自私自利和人身上与生俱来的动物性野蛮之上。由于正统社会学是通过一个手工作坊来把握大屠杀的事实的，这个作坊因袭着将正统社会学确立为一门学术性学科的方法论，因此它只能传递出一个更多地与它的假设相关联而不是与“事实真相”相关联的思想：大屠杀是现代性的一个失败，而不是它的一个产物。

在另一项值得注意的有关大屠杀的社会学研究中，内哈马·特克试图探究社会频谱中的对立面：那些救助者———他们不允许“卑鄙勾当”发生，在普遍自私的世界里将他们自己的生命奉献给受难的他人；简而言之，他们是在非道德环境下坚守道德的人。特克非常忠诚于社会学研究的规则，她力图挖掘出在当时用任何标准衡量都属异常的那些行为的社会决定因素。她将任何一个受人尊敬、学识渊博的社会学家在研究规划中都可能会应用的假说逐一进行了检测。一方面是救助的意愿，另一方面是坚守阶级、教育、宗教派别或者政治立场的各种因素———她计算这两方面之间的相互关联，而最终只是发现不存在任何关联。无法顾及她自己的以及她那些受过社会学训练的读者的期望，特克不得不得出惟一一个说得过去的结论：“这些救助者在以自然的方式行事———他们可以自动地反抗那个时代的恐怖。”[10] 换句话说，这些救助者愿意救助因为这是他们的本性。他们来自“社会结构”的各个角落与各个部门，证明了道德行为存在“社会决定因素”的说法完全是子虚乌有。即便有的话，这种决定因素的作用的表现也只是无法压制救助者对其他处境悲惨的人实施帮助的强烈愿望。因此，特克比大多数社会学家更接近于发现问题的真正要害不在于“对于大屠杀，我们社会学家能说些什么？”，而在于“大屠杀对于我们这些社会学家，还有我们的研究，可以说些什么？”。

既然问这个问题的必要性好像是大屠杀的遗产中最为紧迫也最容易的一部分，那么就必须慎重地思考这种必要性的后果。否则，在已有的社会学观点明显破产之后很容易会出现过激的反应。即一旦力图将大屠杀经历包容在社会功能失调的理论框架之中（如现代性无法压制在本质上与之相异的非理性因素，文明的压力无法征服情感和暴力的驱力，社会化进程走岔了道因而无法产生所需量的道德驱力）的希望破灭，人们就容易被诱惑去打开理论困境里“显眼的”那个出口，将大屠杀宣称为现代文明的一个“范式”，是它“自然的”、“正常的”（谁知道呢———或许还可能是普遍的）结果，也是它的“历史趋势”。以这种看法，大屠杀就将被提升到现代性之真相的地位（而不是被当做

现代性所包含的一种可能性）———一个被那些受益于“大谎言”的人强加的意识形态陈规浅浅地遮掩着的真相。而在一种荒谬的风气里，这种据说已经提高了大屠杀的历史和理论意义的观点（我们在第四章里将更深入地阐述）只能贬低其重要性，因为种族灭绝营造的恐怖就将在本质上无法与现代社会无疑每天都在产生的———并且是大量产生的———其他劫难区别开来。

作为现代性之验证的大屠杀

几年前，《世界报》的一名记者采访了一些遭遇过绑架的受害者。他发现的最有趣的一件事是那些一同经历过人质磨难的夫妇有高得出奇的离婚率。出于好奇，他进一步研究了那些离异者做出分手决定的原因。大多数的受访人告诉他，在绑架发生之前他们从未想过离婚。但是，在恐怖事件发生的过程中，“他们的眼睛被擦亮了”，“他们在一束新的光亮中看见了他们的伴侣”。平常的好丈夫“被证明是”自私的人，只顾自己的死活；大胆的生意人表现出令人厌恶的怯懦；而足智多谋的“男子汉”

形如土灰，只有为他们即将到来的死亡而哀戚。这个记者自问：这些两面神明显拥有的两面化身中，哪一面是真实的，哪一面又是伪装？他的结论是自己的问题提错了。哪一面也不比另一面“更真实”。这两面都是受害者所一直具有的品性———它们只是在不同时间和不同环境下显露而已。“好的”一面之所以看起来正常只是因为正常环境使它覆盖于另一面之上。而另一面尽管通常看不见，却总是存在。而这个发现最引人注意的就是，如果不是绑架者的冒险，这“另一面”将可能永远隐藏下去。那些伴侣们将继续沉浸在他们婚姻的幸福之中，自以为了解他们的配偶，并喜欢他们所了解的配偶，而不知道一些不期而至或者异常的情况可能揭示的那些不讨人喜欢的品质。

我们上面从特克的研究中引述的段落的结尾是这样的：“要不是大屠杀，大多数救助者将继续行进于他们的独立道路之上，一些人从事慈善工作，一些人过着简单而不引人注目的生活。他们是潜在的英雄，常常无法把他们与身旁的人区分开来。”她的研究中一个得到最有力（也是最令人信服的）论证的结论就是，不可能“提前看出”个人为牺牲而做出准备或者个人在灾难面前会表现出懦弱的迹象、征兆或者暗示；也就是说，不可能在要求他们振作起来或者仅仅是“使他们醒悟”的情境之外来判断他们其后的表现。

J.K.罗斯提出了与我们的问题直接相关联的潜在性对现实性（前者是后者的一个尚未揭露的状态，后者是前者已经实现———并因此在经验上容易接近———的状态）的问题：

假如纳粹政权当道的话，那么裁定孰是孰非的权威就会发现，在

大屠杀中没有自然法受到破坏，也没有犯下任何有悖于上帝和人性的罪恶。虽然应该继续、扩大、还是废止使用奴隶劳动是一个问题。但做出的选择都建立在理性的基础之上。[11]

大屠杀弥散于我们集体记忆中的那种无言恐怖（它时常让人们产生强烈的愿望，不要去面对那场记忆）就是要令人痛苦地去怀疑大屠杀可能远不仅仅是一次失常，远不仅仅是人类进步的坦途上的一次偏离，远不仅仅是文明社会健康机体的一次癌变；简而言之，大屠杀并不是现代文明和它所代表的一切事物（或者说我们喜欢这样想）的一个对立面。我们猜想（即使我们拒绝承认），大屠杀只是揭露了现代社会的另一面，而这个社会的我们更为熟悉的那一面是非常受我们崇拜的。现在这两面都很好地、协调地依附在同一实体之上。或许我们最害怕的就是，它们不仅是一枚硬币的两面，而且每一面都不能离开另外一面而单独存在。

而我们经常止步于可怕事实的门槛上。因此费恩戈尔德坚持认为大屠杀事件确实是漫长的、从总体上无可指责的现代社会历史中出现的一个新事物；这是一个我们不曾期望也无法预料的事物，就像一个据说已经被驯服了的病毒衍生出新的有害变体那样：

“最终解决”[12]标示出了欧洲工业体系走上歧途的那一点；走到了升华生命这个启蒙运动之夙愿的对立面，这个体系已开始自我损耗。而当初欧洲正是凭借其工业体系以及依附于它的精神才得以统治全世界的。

表面上，统治世界所需要和利用的技术似乎与确保“最终解决”达到效果所需要和利用的技术在性质上有所不同。然而，费恩戈尔德直面真相：

[奥斯维辛]也是现代工厂体系在俗世的一个延伸。不同于生产商品的是：这里的原材料是人，而最终产品是死亡，因此，每天都有那么多单位量被仔细地标注在管理者的生产表上。而现代工厂体系的象征———烟囱———则将焚化人的躯体产生的浓烟滚滚排出。还有现代欧洲布局精密的铁路网向工厂输送着新的“原料”。这同运输其他货物没有什么两样。在毒气室里，受害者们吸入由氢氰酸小球放出的毒气，这种小球又是出自德国先进的化学工业。工程师们设计出了火葬场，管理者们设计了以落后国家可能会忌妒的热情与效率运转着的官僚制度体系。就连整个计划本身也是扭曲的现代科学精神的映射。我们目睹的一切的只不过是社会工程一个庞大的工作计划…… [13]

事实上大屠杀的每一个“因素”———即那些使大屠杀成为可能的

所有条件———都是正常的；这种“正常”并非人们所熟悉的意思，也不是早就被充分描述、解释和接纳的一大类现象中的又一个标本（恰恰相反，大屠杀的经验是崭新而陌生的）；“正常”所指的是完全符合我们所熟悉的文明、它的指导精神、它的精髓、它内在的世界观等等———“正常”还指追求人类幸福和完美社会的正确方式。用斯蒂尔曼和普法夫的话来说：

流水生产线应用的技术和与之相伴的物质普遍丰富的观念与集中营应用的技术和与之相伴的大量死亡之间的联系不仅仅是完全偶然的。我们或许希望能够否认这种联系，但布痕瓦尔德和底特律的里维罗格（River Rouge）一样是属于我们西方的———我们不能把布痕瓦尔德当做是本质上健全的西方世界的一次偶然失常而加以否认。[14]

我们也想起了希尔博格对大屠杀之实施卓越而又具权威性的研究最终得到的结论：“就是说，毁灭机器与有组织的德国社会从整体上说在结构上是没有区别的。从它所扮演的那个特定角色来说，毁灭机器就是组织起来的社群。”[15]

R.L.鲁本斯坦得出的结论在我看来则可以是大屠杀的终极教训。他写道：“它见证了文明的进步。”我们还可以补充说这是一个双重意义上的进步。在“最终解决”中，备受我们文明夸耀的工业潜能和技术知识在成功地完成一个史无前例的重要任务时达到了新的高度。并且，同样在“最终解决”中，我们的社会向我们展示了其至今无人怀疑的能力。由于我们一直被教育要尊重和崇尚技术效率和认真计划，因此我们只能承认，在赞扬我们的文明所带来的物质进步时，我们已经过分低估了它的真实潜力。

死亡集中营的世界及其所产生的社会揭示出犹太教—基督教文明与日俱增的阴暗面。文明意味着奴隶制、战争、剥削和死亡集中营。它同时也意味着医疗卫生、庄严的宗教思想、动人的艺术和优雅的音乐。把文明和野蛮想像成对立面是个错误……当今时代，如同这个世界的大多数其他方面一样，野蛮受到了比以往任何时期都要有效的管理。它们还没有，同时也不会退出历史舞台。创造和毁灭同是我们所谓文明的不可分割的组成部分。[16]

希尔博格是历史学家，鲁本斯坦是神学家。而我曾急切地查找社会学家的著作，想在其中找到一些对大屠杀提出的任务的紧迫性有类似察觉的内容；想找到证据以表明跟其他的一些事物一样，大屠杀对作为一项职业和学术知识载体的社会学是一个挑战。而与历史学家和神学家所做的工作相比，大多数学院社会学所做的看起来更像是集体

忘却和闭眼作瞎。总的来看，大屠杀教训在社会学常识上并没有留下什么痕迹，这些常识包括诸如理性压倒情感的益处、理性优越于（还有什么？）非理性行为，或者效率的需求与无可救药地充溢着“人际关系”的道德倾向之间的特有冲突等信念。无论对于这些信念的反对声有多高多刺耳，都无法穿透现有的社会学理论之墙。

我也知道，社会学家，以社会学家的身份，并没有太多的机会公然面对大屠杀的史实。1978年当代社会问题研究所召集的“大屠杀之后的西方社会”的座谈会曾提供了这样的一次机会（尽管规模较小）。[17] 在座谈会期间，鲁本斯坦提出了一个富有想像力的、尽管可能过于感情化的尝试，即根据大屠杀的经验来重读韦伯对现代社会的趋势的一些人所皆知的诊断。鲁本斯坦希望发现，是否可以从韦伯所了解、察觉和加以理论化的事物中预见（由韦伯本人和他的读者）到我们知道而韦伯当然不知道的事情，或者至少有这样一种可能性。他认为他对上述问题已经找到了肯定的答案，或者至少他做出了这样的暗示：在韦伯阐述的现代官僚制度、理性精神、效率原则、科学思维、赋予主观世界以价值等理论中，并没有可以排除纳粹暴行的可能性的机制；而且，在韦伯的理想类型当中也没有任何东西将纳粹政权的活动必定地描述成暴行。举个例子来说，“德国的医学界或者技术专家所犯下的罪行没有一件不是秉承了价值具有内在的主观性、科学具有内在的工具性和价值中立这样的观点。”而研究韦伯的著名学者、具有高度威望且当之无愧的社会学家，G.罗斯（Guenther Roth）的不满溢于言表：“我完全不同意鲁本斯坦教授的观点。他发言里的任何一句话我都无法苟同。”或许鲁本斯坦的观点可能会导致对韦伯形象的损害，因而激怒了罗斯（正是在“预期”的观点存在着一种潜在的损害），他提醒与会人士韦伯是一个拥护宪法并且赞同工人阶级拥有选举权的自由主义者（因此，不应当把他与大屠杀这样可怕的事情联系起来）。但是，他却没有和鲁本斯坦的主张正面交锋。正是如此，他也丧失了一次机会，去认真思考被韦伯界定为现代性之本质特征并对之做出了最有价值的分析的日益增长的理性统治的那些“没有预料到的后果”。他没有利用这个机会正视社会学传统的经典传承下来的富于启发性的观点的“另一面”；他也没有利用这个机会思索，我们的那些令人悲伤的知识（那是经典作家们所不具有的）是否可以使我们能够以他们的洞见在事物中发现他们虽朦胧感知却无法确知的全部后果。

当然，罗斯并不是惟一一个宁愿以牺牲相反的证据为代价来积极捍卫我们共同传统中的神圣真理的人；这只是因为其他的多数社会学家没有被迫如此直接地来做这样的事情。总的来说，在日常的学术实践中我们没有必要为大屠杀的挑战而感到烦忧。作为一种职业，我们

成功得几近于把它给抛到脑后，或者把它搁置在“专业兴趣”的领地，而在这个领地当中它没有可能与学术的主流搭上界。如果完全在社会学的文本中来讨论，那么最佳的情况就是，大屠杀会被视为一种人类内在的、未被驯化的侵略性可能造成的悲剧当中的一个，然后被当做一个借口来宣讲通过增加文明化压力和兴起又一个专家解决问题的热潮以驯服这种侵略性的好处。最坏的情况则是，大屠杀被回忆成犹太人特有的经历，以及犹太人与其仇恨者之间的事情（也就是不受末世论关怀引导的以色列国家的代言人们已经在上面下了很大工夫的一种“私有化”过程）。[18]

这种情况之所以令人担忧并不仅仅也不主要是因为这些职业上的原因———尽管它对于社会学的认识能力和社会学的社会关切度有极大的损害。使这种状况更加让人坐立不安的是我们知道，如果“大屠杀能在其他地方大规模发生，那么它就可以在任何地方发生；它包含于人类可能性的范围之中，而不管你喜欢与否，奥斯维辛像人类登上月球一样扩展了全人类的意识领域”[19]。鉴于这样的事实，即让奥斯维辛成为可能的那些社会条件没有一个真正消失了，也没有采取任何有效的措施消除产生类似于奥斯维辛这种浩劫的可能性和因果律，我们的忧虑是难以平静的；比如L.库佩尔近来还发现：“主权领土国家会以其主权的一个内在组成部分宣称有权利对在其统治下的民众实施种族灭绝或者有权利参与到种族灭绝的残害之中……而联合国从所有的现实目的考虑，竟对这个权利加以保护。”[20]

大屠杀浩劫事后为我们提供了洞察在现代历史上举足轻重的各种社会原则那些本身尚未引起注意的“其他方面”的可能。这样说来，我认为已经被历史学家全面研究过的大屠杀的历史应当被看做一个社会学的“实验室”。而在“非实验室”的条件下无法被揭示并因此在经验上无法去接近的社会特征已经被大屠杀揭示和验证。换句话说，我打算将大屠杀看成是对现代社会具有的潜在可能性进行的一次罕见而又重要并且可靠的检验。

文明化进程的涵义

深深根植于我们西方社会自我意识中的病因学神话（etio-logical myth）实则是一个讲述道德之升华的故事，即人性从前社会的野蛮中浮升起来。这个神话为很多有影响的社会学理论和历史叙述提供了刺激，带来了声誉，反过来，它也得到它们的广博知识和精妙分析的支持；这种联系最近在大器晚成、一举成名的埃利亚斯提出的“文明的进程”中有所阐述；而当代社会学理论家相反的观点[比如对各色各样的文明进程的彻底分析，可见迈克尔·曼（Michael Mann）的历史比较研究、吉登斯的理论综合研究]则强调武装暴力的增强和强制的不加限制使用是现代文明出现和巩固的最关键特征；而这些观点远远不能将病因学神话从公众意识中赶走，甚至无法将它从关于学术的广泛民间看法中赶走。总的来说，普通人的观点不喜欢任何对病因学神话的挑战。而且，这种抵制得到了一些备受尊崇的学术观点的支持，这其中包括了这样一些强有力的权威：历史中理性战胜迷信的“辉格党人的观点”，韦伯提出的以更少的代价换取更大的收益的理性化观点，精神分析要去揭示、挖掘和驯化人类兽性的许诺，马克思关于人类一旦从目前日益衰弱的狭隘性中解放出来就能完全掌握生命和历史的伟大预言，埃利亚斯将近代历史描绘成从日常生活中驱逐暴力的历史等等；而且最重要的是，专家们众口一词地要我们相信人类的问题是错误政策的结果，而一旦政策正确了就可以消灭这种问题。屹立在这种结合之后的是现代“园艺”国家观，将它所统治的社会看做是设计、培植和喷杀杂草等活动的对象。

从这个早就在我们时代的常识中僵化的神话来看，大屠杀只能被理解为文明（即人类有目的的、受理性支配的活动）无法将自然留在人身上的任何不良的、与生俱来的癖好包容在内的结果。很显然霍布斯的世界还没有被完全束缚，霍布斯的问题也没有得到完全解决。换句话说，至今我们的确还不够文明。未完成的文明化进程还有待于画上句号。如果说集体屠杀的教训确实让我们明白了一些事情的话，那就是：防止野蛮行为一次一次地发生显然还需要更多的文明化成就。在这个教训中，没有任何东西可以质疑这种成就在未来的作用和最终的结果。我们肯定是朝着正确的方向前进，而或许我们的速度还不够快。

随着大屠杀的全景显现于历史研究之中，它的另外一种可能更可

信一些的解释也同样如此，在这种解释中大屠杀是这样的一个事件，它揭示了当人的本性（厌憎杀戮、不倾向于暴力、害怕负罪感、害怕对不道德行为负责）遭遇到文明的产物当中最备受珍视的实际效率，即遭遇到其技术、选择的理性标准、思想和行动服从于经济与效能的倾向的时候，就暴露出了它的不足与脆弱。大屠杀中的霍布斯世界被非理性情感的喧嚣重新唤醒，而并非只是在它过于狭窄的墓穴中探了探头。它坐在一辆工厂生产的汽车中（一种霍布斯会坚决予以否定的可怕的造型）到来，配备着只有最先进的科学可以提供的武器，走的路线也出自有着科学管理的组织的设计。现代文明不是大屠杀的充分条件；但毫无疑问是必要条件。没有现代文明，大屠杀是不可想像的。正是现代文明化的理性世界让大屠杀变得可以想像。“纳粹分子集体屠杀欧洲犹太人不仅是一个工业社会的技术成就，而且也是一个官僚制度社会的组织成就。”[21] 只要考虑一下，究竟是什么使得大屠杀在标记着人类物种之历史进程的众多集体屠杀中成为了独一无二的现象就可以了。

行政部门将它稳妥的计划和官僚体系的彻底性融入了其他的等级体系中。从军队中，毁灭机器获得了其军事上的精确、纪律和冷酷。工业的影响则突出表现在会计、节约、废物利用以及屠杀中心等类似于工厂的效率。最后，纳粹党为整个机器配置了一种“理想主义”、一种“使命”感和正在创造历史的观念……

实际上有组织的社会的角色很特殊。尽管极大程度地被卷入到了集体屠杀之中，这个官僚机器之庞然大物仍然注重正确的官僚程序、精确定义中的细微之处、官僚约束的细枝末节和对法律的遵从。[22]

纳粹党卫军总部负责屠杀欧洲犹太人的部门被正式命名为管理与经济厅（the Section of Administration and Economy）。这只能说部分地是一个谎言；它只有参考用来蒙蔽偶尔前来的观察员以及不很坚决的刽子手的臭名远扬的“说话规矩”才能被理解。这项命名远远不止达到了安抚的作用，它还充分反映了行为的组织意义。除了其目标在道德上令人厌恶（或者，精确地说是引起极大规模的道德反感）以外，这种行为在任何正式的意义（只可以用官僚制度语言表述的意义）上与“普通的”管理和经济部门设计、指导和监督所有其他有组织的行动并没有什么区别。跟官僚体系的理性所能控制的所有其他行动一样，它非常适合于马克斯·韦伯对现代管理的冷静描述：

准确、快速、清楚、了解文件、持续、谨慎、一致、严格服从、减少摩擦、降低物质和人的消耗———这些在严格的官僚制度管理当中都被提升到了最优状态……最重要的是，官僚制度化为贯彻实施根据纯客观考虑而制定的专业化管理职能原则提供了最佳的可能……事

务的“客观”完结主要意味着事务根据计算法则并且“无视人的因素”所获得的完结。[23]

在这个描述中，不存在任何东西可以解答对大屠杀的官僚制度的界定的质疑。在此界定中大屠杀要么被看做是对真理的一次简单歪曲，要么被看做是犬儒主义的一个特别残暴的表现形式。

但是，大屠杀之所以对于我们理解现代官僚制度的理性化模式是如此关键，不仅仅也不主要是因为它提醒了我们（好像我们需要这样一个提醒）官僚制度对于效率的追求是多么刻板和在道德上是多么盲目。即使我们全然理解了这史无前例的集体屠杀在什么样的程度上依赖于已充分发展并根深蒂固的精密而准确的劳动分工的技巧与习惯，依赖于命令和信息保持畅达无碍，或者依赖于自发而又互为补充的非个人的协调行动：简言之，依赖于在办公室氛围里生长得最为枝繁叶茂的那些技巧与习惯，大屠杀的意义也不会得到全面的表述。一旦我们意识到了“最终解决”的观念在何种程度上是官僚制度文化的一个产物，那么大屠杀投射在我们对官僚制度之理性的理解上的光芒就是最熠熠动人的了。

我们要感谢卡尔·斯莱纳尔[24]提出了从身体上消灭欧洲犹太人的曲折道路的概念：这条路既不是一个疯狂的恶魔单独构思出来的，也不是在“解决问题过程”的开始由那些煽动思想情绪的头目们做出的一个深思熟虑的选择。相反，它是慢慢地显露出来的，在每一个阶段指向一个不同的目标，针对新的危机发生变化，并且带着“见桥则过桥”的哲学向前迈进。斯莱纳尔的概念最好地概括了大屠杀的历史研究中“功能主义”学派的成果（功能主义者的力量在最近几年内迅速积聚，而放弃了“意向主义”，意向主义也发现越来越难以维护一度占据主导地位的、对大屠杀寻求单一原因的解释———这也就是说，这种解释将种族灭绝归因于它从未有过的一种动机性逻辑和一种一致性）。

功能主义者的研究结果认为，“希特勒为纳粹主义确定的目标是：‘除掉犹太人，最重要的是要制造出没有犹太人的德国疆域，也就是说，对犹太人进行清洗。’———但是没有明确说明如何实现这个目标。”[25]一旦目标已经确定，一切都将按照韦伯以其惯有的清晰思路所说的那样进行下去：“‘玩弄政治的能手’会发现在面对行政管理部门那些训练有素的官员时，他们不是处于‘专家’的位置，相反是处于一个‘外行’的位置。”[26]目标一定要实现；至于如何实现，则取决于环境，而这又通常由“专家”根据可行性观点和根据行动的其他选择的成本做出判断。因此将德国犹太人迁移出去被首选为实现希特勒目标的实际解决办法；如果别国能更加友善地对待犹太难民，那么德国就将

成为一个没有犹太人的德国。吞并奥地利的时候，艾希曼[27]因快速而顺畅地把奥地利犹太人大规模地迁出而第一次受到了嘉奖。但在这之后，纳粹统治的地域开始膨胀。起初，纳粹官僚体系将征服和掠夺准殖民地看做是充分完成元首命令的绝好机会：波兰被占地政府似乎为仍然居住在注定要纯化人种的德国领土内的犹太人提供了一个颇受欢迎的排放地。纳粹在尼斯科地区，即前波兰被占领土的中心地区，为未来的“犹太人王国”划出了一块隔离的保留地。但是，这也意味着给德国官僚机构又增加了管理前波兰反抗地区的负担：而它为了管理本国的犹太人已经不堪重负了。因此，艾希曼花了整整一年的时间来策划他的马达加斯加方案：随着法国的战败，它遥远的殖民地就可以转化成在欧洲没有落实的犹太人王国。但是，这个方案被证明同样行不通，想想那迢迢的路途，必要的船载量，以及公海上英国海军的出没。而与此同时，随着德国占领地的扩张，在其管辖范围下的犹太人数目也相应地不断增加。一个德国统治的欧洲（而不是简单的“重新统一的德意志帝国”）看起来是一个越来越伸手可及的梦想。千年德意志帝国逐渐地也是残酷地，而且是更为独特地凸显出一个德国统治下的欧洲的形状。在这种情况下，没有犹太人的德国的目标只能跟在这个进程的后面。而几乎是不知不觉地，这个目标一步一步地扩展为没有犹太人的欧洲的目标。这么大规模的野心就算行得通，也是无法通过马达加斯加方案来满足的[尽管根据杰克尔（Eberhard Jackel）所说，有证据证明在1941年7月，就是当希特勒希望在几周之内打败苏联的时候，俄国的阿尔汉格尔斯克—阿斯特拉罕一线以外的广大地域被视为排放居住在德国统治的统一欧洲里的所有犹太人的最终地区]。由于在俄国受挫而难以将计划落实，同时其他的解决方案又无法跟上日益发展的问题，希姆莱在1941年10月1日命令停止所有进一步迁移犹太人的行动。“清除犹太人”的任务已经找到了另一种更有效的实施办法：针对最初的和新近又有所扩大的目的，从肉体上消灭犹太人被选作最可行、最有效的方式。剩下的就是国家官僚体系各个部门之间的协作问题了；也就是要周密计划、设计合适的技术和设备、制定预算、计算和动用必要的资源等：说白了，都是官僚体系平淡无奇的例行行动。

这样，从对“通往奥斯维辛的曲折道路”的分析中得到的最让人不安的教训就是———在最后的办法中———选择从肉体上消灭犹太人作为完成清除任务的正确方式是官僚体制的例行程序的产物：这些程序包括手段—目标计算、平衡预算、普遍规则的运用。如果说得更尖锐一点———这个选择就是当连续不断的问题涌现在变动的环境中时，最急切地想去找到一个理性解决方案的结果。它也受到了被广泛提及的官僚体制的目标替代趋势的影响———在所有官僚体系中跟它们的例行化行动一样正常的一种折磨。担负了各种专门任务的下级官

员的出现导致了进一步的行动，使原初的目标继续扩张。专家技术再次展示了它的自我推动能力（self-propelling）、它扩张和丰富提供其自身存在理由的目标的倾向。

仅仅是犹太人专家的存在就给纳粹的犹太政策注入了一定的官僚制度的动力。甚至在驱逐出境和集体屠杀过程中的1942年，还颁发了禁止犹太人豢养宠物、禁止雅利安人为他们理发、禁止他们接受德国的体育勋章的法令!这无需自上而下的命令，而只需要这项工作自身的存在来表明那些犹太人专家们跟上了歧视措施的进展。[28]

在大屠杀漫长而曲折的实施过程中没有任何时候与理性的原则发生过冲突。无论在哪个阶段“最终解决”都不与理性地追求高效和最佳目标的实现相冲突。相反，它肇始于一种真正的理性关怀，并由一个忠实于它的形式和目的的官僚体系造就而成。我们知道许多离种族灭绝相去不远的残杀、屠杀和集体屠杀，它们都是在没有现代官僚体系以及它所掌握的现代技能和技术以及内部管理的科学性原则的情况下发生的。而如果没有这种官僚体系的话，大屠杀是无法想像的。大屠杀不是人类前现代的野蛮未被完全根除之残留的一次非理性的外溢。它是现代性大厦里的一位合法居民；更准确些，它是其他任何一座大厦里都不可能有的居民。

但这并不表明大屠杀事件是由现代官僚体系或者它所体现的工具理性文化所决定的；更不是说，现代官僚体系一定会导致大屠杀之类的现象。不过，我确实认为单单工具理性的规则无法防止这种现象的发生；在那些规则中没有任何东西可以将“社会工程”采取的大屠杀式的手段视为不适当，或者将在它们作用下的行动视为非理性而加以摈弃。进一步说，我认为官僚制度文化是大屠杀主张得以构思，缓慢而持续地发展，并最终得以实现的特定环境；它促使我们将社会视为管理的一个对象，视为许多亟待解决的“问题”的一个集合，视为需要被“控制”、“掌握”并加以“改进”或者“重塑”的一种“性质”，视为“社会工程”的一个合法目标，总的来说就是视为一个需要设计和用武力保持其设计形状的花园（一种园艺形态，将植物划分成需要被照料的“人工培育植物”和应当被刈除的杂草）。我还认为正是由于工具理性的精神以及将它制度化的现代官僚体系形式，才使得大屠杀之类的解决方案不仅有了可能，而且格外“合理”———并大大地增加了它发生的可能性。这种可能性的增长与现代官僚体系将无数道德个体追逐任何一种结果（包括不道德结果在内）的行为协调一致的能力之间，存在的不仅仅是偶然的关系。

道德冷漠的社会生产

艾希曼的辩护律师塞瓦提斯博士在耶路撒冷总结陈词时尖锐地指出："艾希曼的所作所为是因为：如果他赢了，他将获得勋章；如果他输了，他就得上绞刑架。"这句话明显的意思———当然是这个世纪当中完全不乏震动效应的观点里面最尖锐的一个———是没有什么价值的；当然它也许确实是正确的。但是这句话还有另一层含义，这层含义虽然没有那么明显，但却满含讥讽并更令人担忧，那就是，艾希曼的所作所为同战胜方的所作所为在本质上没有任何区别。行为没有了内在的道德价值。那么他们两方本质上都不是不道德的。道德评价外在于行动本身，不是由引导和塑造行动自身的那些标准来做出裁定的。

塞瓦提斯博士话里的含义非常令人担忧的是———一旦把它从说这话的情境中拿出来，并放在不受个人情感影响的一般条件下来思考———它与社会学一直所讲的东西没有什么截然的区别；或者说，实际上与很少受到质问也更少受到指责的对于我们这个现代理性社会的共同意识是没有区别的。准确地说，塞瓦提斯博士的话正是因此而令人惊悚的。它揭示了我们一直想回避的一个事实：只要值得怀疑的常识性事实被确定无疑地接受了，那么社会学就没有合理的方法将艾希曼的例子弃之不用。

时值今日，有一点已经成为常识，即将大屠杀解释为天生罪犯、虐待狂、精神病人、社会异端或者其他道德上有缺陷的个体所犯下的一次罪行的最初企图，并没有从事实当中得到任何确认。历史学研究对它们的驳斥到今天也成了定案。克雷恩和拉波波特对历史思考目前的趋势做了适当的概括：

以通常的诊断标准来衡量，只有百分之十的纳粹党卫军可以被认为是"不正常的"。这个观点符合大多数幸存者提供的证词的总的倾向，他们认为在大多数集中营里通常只有一个或最多几个纳粹党卫军因为他们的虐待性残暴丧心病狂地发作而人所皆知。其他一些人也并不总是举止得体，但至少他们的行为在犯人看来是可以理解的……

我们的看法是，绝大多数的纳粹党卫军士兵，无论将领还是普通士兵都能轻而易举地通过一般对美国新兵和堪萨斯州警察进行的心理测试。[29]

进行屠杀的刽子手大多数都是正常人，不管已经有的精神检测之网多么牢密，他们也能顺畅地通过，这在道德上是令人烦忧的。在理论上这也是令人费解的，尤其是把这一点与协调这些正常个体的行为去从事一项种族灭绝事业的组织结构的“正常性”结合起来看的时候。我们已经知道，即使发现对大屠杀负有责任的机构是有罪的，在通常的社会学意义上也不能说是病态的或者是失常的。现在我们知道其行动被这些机构制度化了的那些人并没有偏离既定的正常标准。这样，就有了那么一点微弱的可能，可以带着运用了新知识而变得尖锐的眼光去观察据说已经被完全理解了的现代理性行为的正常模式。我们期望正是从这些模式当中能够挖掘出在大屠杀时期如此戏剧性地显露出来的可能性。

在汉娜·阿伦特一段有名的话中，“最终解决”的发起者碰到（也可以说令人惊奇地成功解决了）的最棘手的问题是“如何克服……动物性的同情，这是所有的正常人在看到肉体折磨时都会产生的”[30]。我们知道那些加入最直接地参与集体屠杀事务的组织的人，既不异常地具有虐待性也不异常地狂热。我们可以假设，他们都本能地反对身体折磨的痛苦，当然也就更加普遍地反对攫取生命。我们甚至还知道，例如，在招募特别行动队成员和其他同样与真实的屠杀现场接近的人时，也会格外小心地清除———禁止或开除———所有异常急切的、性情中的、意识形态立场过于狂热的人。我们知道个人的积极性不受鼓励，要把大量的精力投入到使得整个任务公事公办中去，并使之严格地居于非个人的框架之中。个人获利和个人动机一般而言是要受到责难和惩罚的。不是听从命令并且以一种组织的形式来杀人，而是出自欲望或者高兴而杀人，这样的行为可能会（至少在原则上会）招致审讯和判刑。希姆莱也曾多次对他众多的、终日参与惨无人道行径的下属们维持心智健全和坚守道德标准表示了深切的，而且完全可能是真心的关注；他也对在他的信仰中，心智与道德经检验都未受到损伤而表示自豪。我们再次引用阿伦特的话来说：“纳粹党卫军依据其自身的‘客观性’，与‘情绪化’类型的人，如演奏员（Streicher）之类‘不切实际的傻瓜’，划分了界限，也与条顿日耳曼党的要人保持了距离，这些人表现得好像他们头上有角、身上生有毛皮一样。”[31] 纳粹党卫军头目（似乎是肯定地）依赖于组织惯例而不是个人热情，依赖于纪律而不是意识形态的沉迷。对血腥任务的忠诚就是———也确实是———对组织的忠诚的一个衍生物。

通过释放其他基本的动物本能是无法获得和达到“克服动物性同情”的效果的；而这些本能的释放如果按照组织能力支配的行动来说完全就是功能紊乱。一大群想杀人复仇的个体是无法与一个规模虽小然却纪律严明、严密协作的官僚体系所产生的效果相匹敌的。因此杀

害的本能是否确实曾在成千上万普通职员和专家的内心中出现根本就无法弄清，而仅仅就大屠杀这项事务的规模而言，这些人无法不在行动的不同阶段中被卷入进来。用希尔博格的话来说：

德国的刽子手并非德国人中的特别一类……我们知道，管理计划、司法结构和预算系统的特性排除了将全部人员进行特殊选择和特殊训练的可能。秩序警察部门（the Order Police）的任何一员都可能成为一个犹太人隔离区或者一列火车上的警卫。帝国安全总局的每一个律师都被认为胜任领导机动屠杀机构；每一个经济管理总局的财政专家被派往死亡集中营服务都是一个很自然的选择。换句话说，所有必需的行动都是通过周围随手可得的任何类型的

人来完成的。[32]

那么，这些普通的德国人是如何转变为德国集体罪行中的刽子手的？凯尔曼认为，反对暴行的道德自抑（moral inhibitions）在三种条件下会受到损害，这三种条件无论单独出现还是放到一起都会起作用：暴力被赋予了权威（通过享有合法权利的部门的正式命令来实现）、行动被例行化了（通过规章约束的实践和对角色内容的精确阐述来实现）、暴力受害者被剥夺了人性（通过意识形态的界定和灌输来实现）。[33] 我们将单独说明第三个条件。而前两个条件听起来异常的熟悉。它们在现代社会大多数代表性机构普遍应用的理性行动原则当中被反复地详细说明。

跟我们的问题联系得最为紧密的第一个原则是组织纪律的原则；更确切来说，要求服从上级的指令而排除所有其他的对行动的刺激，要求献身组织福利，这些要求由上级命令来使之明确，高于其他一切奉献和承诺。在这些其他的、“外在”的、阻碍奉献精神并因此带有抑制和灭绝标志的影响当中，个人观点和偏好最为突出。纪律的理想旨在与组织的完全认同———这反过来就只意味着要消除个人自己的独立特性和牺牲个人自己的利益（由此可知，这种利益与组织任务不相重合）。在组织的意识形态中，准备做这样一种极端的自我牺牲被表述为一种德行；准确地说，是被表述为注定要取缔其他所有道德需求的德行。因此，用韦伯的名言来说，对这种德行无私地遵从乃是公仆的荣誉：“因为他尽心尽责地执行上级权威下达的命令的能力而被授予公仆的荣誉，就好像这些命令与他自己的信念是一致的。即使当这些指令在公仆看起来似乎是错误的，即使公仆们有所抗议，上级权威仍然会不屑一顾地坚持这些指令。”[34] 对一个公仆来说，这种行为意味着“最高意义上的道德戒律和自我牺牲”。通过荣誉，纪律取代了道德责任。惟有组织内的规则被作为正当性的源泉和保证，现在这已经变成最高的美德，从而否定个人良知的权威性。有时这种美德在实践

中引起的不安可以通过上司坚持他本人对其下属的行为承担所有责任（当然，只要其下属服从他的命令）得到平衡。韦伯在重点强调“领袖独有的个人责任”当中结束了他对公仆荣誉的描述，“这是一种领袖无法也不应该拒绝和转移的责任”。在纽伦堡审判中，当奥伦多夫被迫解释为什么他不从作为个人他不同意其行动的特别行动队的领导职位上退下来时，他精确地申述了这种责任感：如果为了从他所怨恨的责任中解脱而揭发他的部门所做的事情，那将会造成他的部下受到“冤枉的指控”。很显然，奥伦多夫期望他的上司也对他自己保持他对“他的人”所持的家长式的责任：这可以使他从对自己行为的道德衡量的忧虑中解脱出来———他可以心安理得地将这种忧虑留给命令他去行动的那些人去思考。“我认为，我处的位置不是去判断他的措施……是道德还是不道德的……我迫使我的道德良知接受我是一个军人的事实，因此我只是庞大国家机器中一个相对微不足道的齿轮。”[35]

如果弥达斯能够点物成金的话，纳粹党卫军的管理就能将任何进入其轨道的东西———包括其牺牲品———转变成其命令链条中内在的一环，转变为一个有着严厉的纪律约束但免于道德判断的领域。大屠杀是一个综合性的进程。希尔博格注意到，它包括了德国人所做的事以及犹太受害者依据德国人的命令所做的事———他们做出的几近于自暴自弃的贡献。这是刻意设计的、理性地组织的集体屠杀相对于狂乱杀戮的凶残爆发所具有的技术优势。屠杀中受害者与刽子手之间的合作是难以想像的。受害者与纳粹党卫军的上层人物之间的合作是这个设计的一部分：实际上，这是大屠杀得以成功的一个关键条件。“整个过程很大程度上有赖于犹太人的参与———无论是个人的简单行动还是委员会有组织的行动……德国监管者向犹太委员会索要信息、金钱、劳力或者警察，而委员会每个礼拜的每一天都提供给他们这些东西。”成功地延伸官僚制度的行为规则所取得的令人震惊的效果，伴之以剥夺其他的一般性忠诚和道德动机以包围官僚体系认定的受害者，并借此将他们的技能和劳力应用到毁灭他们自身的任务中去，是通过双重方式达到的（很像在所有其他邪恶或者善良的官僚体系的世俗行动中所达至的）。首先，犹太人隔离区的外部环境得到了精密设计，以致区内领导和居民的所有活动只能对德国人的意图保持客观的发挥“功能”的状态。“设计来维持（犹太人隔离区）生命力的每一项措施都在同时促成德国人的一个目标……犹太人在分配空间或者分发配额中表现出的效率是德国人追求有效的一个延伸。犹太人在课税或劳动利用方面的一丝不苟强化了德国人的严格，甚至犹太人的廉洁也可能成为德国人管理的一个工具。”其次，在通向灭绝之路的每个阶段都特别注意应使受害者处在一种选择的状态，在这种状态下标准或者理性行动有它们的用武之地，在这种状态中理性决定始终

与“管理设计”保持一致。“如果德国分阶段地将犹太人驱逐出境，就可以做得特别成功，因为那些留在国内的犹太人就有理由说，为挽救大多数人而牺牲少数人还是有必要的。”[36] 事实上，就是那些早已被驱逐出境的人仍然有机会最终表现他们的理性。毒气室被令人迷惑地叫做“浴室”，向那些在拥挤、肮脏、令人窒息的车辆上度过数日的人们发出了一个欢迎的信号。那些早知真相而不抱任何幻想的人仍然有机会在“快速而无痛苦的”死亡与留给不服从者的特别痛苦的死亡之间进行选择。因此，不仅是受害者无力控制的犹太人隔离区环境的外部环节被操纵了，以使得整个犹太人隔离区变成屠杀机器的一段延伸；而且这段延伸中的“工作人员”的理性能力也被用来诱导出由忠诚以及同官僚体系规定的目标合作所激发出的行为。

道德盲视的社会生产

到现在为止，我们已经试着重新建构“克服动物性同情”的社会机制；这是与天生的道德自抑相悖的行为的社会生产，能够把从任何“正常”意义上说都不是“道德败坏的”人转变成凶手或者屠杀过程中有意识的合作者。然而，大屠杀的经历使得另外一个社会机制也显现出它的轮廓；这种社会机制有着更加邪恶的潜力，使得更大范围内的人被卷入到实施种族灭绝的行动中，而这些人在此过程中从来没有主动地面对艰难的道德选择，也没有主动地面对平息良心内在反抗的需要。从来没有在道德问题上出现过斗争，因为这些行动的道德层面不是一目了然的，或者说因为这些层面有意地杜绝了被发现与被讨论。换句话说，行动的道德特征要么是不可见的，要么就是被精心掩盖了。

再次引用希尔博格的话来说，“必须牢记（种族灭绝的）大多数参与者没有对犹太小孩开枪或者往毒气室倾灌毒气……大多数官僚成员所做的只是起草备忘录、绘制蓝图、电话交谈和参加会议。他们只要坐在他们的桌子旁边就能毁灭整个人类”[37]。他们知道他们那些表面上看起来没有害处的忙碌所带来的最终结果吗？———这些知识最多只会存在于他们思想遥不可及的深处。他们的行为和集体屠杀之间的因果联系是难以察觉的。道德谴责几乎不再依附于人的自然禀性，以避免担心无需担心的事情———并因此放弃检视整个因果联系环节直至其最深的一环。要想理解令人惊骇的道德盲视怎么可能发生，想一下这一点是有所启迪的，即为工厂得到了“缓期执行”而喜悦的军工厂工人在对一张新的大额定单感恩戴德的同时，也在为埃塞俄比亚人和厄立特里亚人之间互相杀戮而感到悲戚；或者也可以想一下怎么会有“物价下降”被当做为一个好消息而普遍受到欢迎的同时，“非洲儿童的饥荒”也得到同等普遍并且真诚的惋伤。几年前，约翰·拉赫斯挑出行为的中介（mediation of action，即个人的行为通过另外一个人、一个中间人来表现的现象，这个人“站在我和我的行为中间，使我不可能直接体验到我的行动”）作为现代社会最显著和最基本的一个特征。意图和实际完成之间有很大的距离，两者之间的空间里充满了大量的细微行为和不相干的行动者。“中间人”挡住了行动者的目光，让他看不见行为的结果。

结果就是出现了许多没有人去自觉承担的行为。对这些行为是为

了他们而做的那些人而言，它们只存在于口头上或者想像当中；他不会承认这些行为是他自己的，因为他从来没有经历过它们。而另一方面，实际做这些行为的人则会把它们看成别人的行为，而他自己只不过是一个外来意志的无可指责的工具罢了……

由于对其自身行为缺乏直观的认识，即使最睿智的人也要坠入一个道德空白：抽象的邪恶感既不是一个可靠的向导也不是一个适当的动机……我们不应该对善良人的大量且多数出于无意的残暴感到惊奇……

值得注意的是，当我们看到错误的行为或者严重的不公平时却无法辨认出来。使我们吃惊的是，我们每个人做的都是无害的行为，怎么会产生这些错误行为和不公……要承认谋划或者促成这一切的人和群体常常不存在是困难的。而通过我们行为的遥远结果来判断它们怎样有助于制造痛苦则是更加困难的。[38]

行为与其后果之间的身体和（或）精神距离的增加超过了道德自抑发挥作用的程度；它抹杀了行为的道德意义，因而预先避免了个人所持的道德正当标准与行为的社会后果不道德性之间的一切冲突。随着大多数具有社会意义的行为得到了一长串复杂的因果和功能依赖关系的中介，道德困境消失在视野之中，而做进一步检审和有意识道德选择的机会也就越来越少了。

同样的效果是（在一个令人印象更加深刻的范围内）通过对受害者本身变得心理盲视而达到的。在对现代战争中人类的代价不断增加负有责任的各种因素当中，这无疑是最具有决定性的一个。卡普托注意到，战争的精神实质“似乎就是一个距离和技术的问题。如果你利用精密的武器远距离地把人杀害，你根本不会出现问题”[39]。由于是“远距离地”杀害，残杀与绝对无辜的行为———比如扣动扳机、合上电源开关或者敲击计算机键盘———之间的联系似乎是一个纯粹的理论概念（这是一个单单由结果与其直接起因之间的规模差异就能极大助长的趋势———即一种不一致性，它轻易地否定建立在常识经验基础之上的理解）。因此下面的一切都变得可能了：飞行员把炸弹投向广岛或者德累斯顿，在导弹基地分派的任务中表现出色，设计出杀伤力更强的核弹头———并且它们都没有破坏一个人的道德完整，也没有导致接近于任何的道德崩溃（对受害者的盲视，可以说，也是米格拉姆那不太为人所知的实验里的一个重要因素）。知道了看不见受害者所带来的后果，也许就更能够理解大屠杀的技术水平为什么能够不断被提高。在特别行动队行动阶段，被围捕的受害者被带到机枪前面，然后被近距离扫射而死。虽然尽力把武器和被击毙者跌入的壕沟之间的距离拉到最大，但想让射手忽略射击与杀害之间的联系是难上

加难。这也是为什么大屠杀的管理者觉得这种方法原始、低效，对刽子手的士气也非常不利。因此他们开始寻求其他的一些屠杀技术———那些能从视觉上将刽子手与他们的受害者分隔开来的技术。寻求获得了成功，发明了起初是流动的、后来变得固定的毒气室；而后者———是纳粹分子来得及发明的最完美的东西———使杀手的角色缩减为从屋顶的孔隙往里倒入满袋“消毒化学剂”的“卫生官”的角色，并且不让他到建筑物的里面去参观。

大屠杀在技术和管理上的成功要部分地归功于娴熟地运用了现代官僚体系和现代技术所提供的“道德催眠药”。其中最显著的两种情况是，在一个复杂的互动系统中自然而然地看不见因果关系，以及将行为的有碍观瞻或者道德上丑陋的结果“放远”到行动者看不到的那一点。纳粹分子还特别擅长运用第三种方法，这种方法不是他们创造的，却被他们完善到了史无前例的程度。这种方法就是使受害者的人性从视野中消失。费恩提出义务范围（universe of obligation）的概念（“一群人彼此之间负有相互保护的义务，此种义务的约束力由他们之间的关系上升成为某一至上或神圣的权威之源。”）[40]，费尽周折地来阐明在这种方法令人生畏的后果后面存在着的社会心理因素。“义务范围”指明了道德问题在任何意义上都可以被询问的社会领域的外部界限。而在界限的另一边，道德戒律不再起约束作用，道德衡量也毫无意义。要想使受害者的人性从视野中消失，只要将他们从义务范围当中驱逐出去就可以了。

在纳粹的世界观里面，以德国公民权利更高的和无可争议的价值来衡量，要将犹太人从义务范围中驱逐出去只要剥夺他们在日耳曼民族和德国共同体中的成员资格就可以了。用希尔博格的另一段尖锐的话来说：“1933年的年初，当第一名公仆在公务员须知中首次写入‘非雅利安人’的定义时，欧洲犹太人的命运就从此注定了。”[41] 但要想得到德国以外的其他欧洲人的合作（或者，仅仅是不采取行动或保持冷漠的态度），这还不够。能让德国纳粹党卫军满意的剥夺犹太人的德国公民权对其他国家来说却并非如此，这些国家即使喜欢由欧洲新领袖们提出的观念，但是他们仍然有理由害怕和怨恨这些领袖所宣称的对人类美德的垄断。一旦“没有犹太人的德国”的目标转变成“没有犹太人的欧洲”，那么将犹太人完全非人化就将取代将他们从日耳曼民族中驱逐出去。因此，就有了弗兰克最喜爱的“犹太人和虱子”之间的联系，以及“犹太人问题”在修辞上的变化，从种族自卫的语境变成了语言世界的“自我纯净”和“政治卫生”，再到犹太人聚集区墙外的斑疹伤寒症禁示招贴，最终变成了对德国消毒公司的化学用品生产的指令。

文明化进程的道德后果

尽管文明化进程的其他社会学形象也触手可及，但最普遍（也被广泛认可）的还是这样一种观点：它的两个核心是对非理性以及本质上反社会的驱力的压制，和从社会生活中逐渐且毫不留情地消除暴力（更确切地说：是在国家的控制之下将暴力集中，在国家当中暴力就被用来守护民族共同体的边界和维持社会秩序的状况）。将两个中心点糅合成一点的就是文明社会观———至少是我们自己的、西方的和现代的形式———首要的是把文明社会看做一种道德力量，看做一种在施加规范性秩序和法制当中相互合作、相互补充的制度体系，而秩序和法制维护了社会和平与个人安全的状况，在前文明化的环境中它们受到的保护是很糟糕的。

这种观点虽然不一定产生误导，但对大屠杀来说，它必然只能看到一个方面。当它想要仔细审视近代历史的重要趋势时，却早早地关上了讨论同样关键的倾向的大门。它把目光集中于历史进程的一个方面，武断地在正常与异常之间划出界限。它通过废除文明中一些具有回复性的因素，错误地认为它们是偶然的和转瞬即逝的，这也就同时掩盖了这些因素的特质中最显著的方面与现代性的规范性假设所具有的惊人的共鸣之处。换句话来说，它使人们不再注意文明化进程另一面的、具有破坏性的潜能的展示，并且有效地把那些坚持现代社会秩序具有双面性的批评家推向了沉默和边缘。

我认为，大屠杀的主要教训是必须严肃地对待这些批评并借此扩展文明化进程的理论模式，以涵盖文明化进程那种降低贬斥社会行动中的道德动机并使之丧失权威的趋向，我们需要斟酌这样的事实，即除其他方面外，文明化进程是一个把使用和部署暴力从道德计算中剥离出去的过程，也是一个把理性的迫切要求从道德规范或者道德自抑的干扰中解放出来的过程。提升理性以排除所有其他的行为标准，特别是使暴力的运用屈从于理性计算的趋势，早已被认定是现代文明的一个基本因素———大屠杀式的现象就必须被看成是文明化趋势的合理产物和永久的潜在可能。

置身事后，我们再读韦伯时就会发现韦伯对于理性化的条件和机制的阐述揭示了那些重要却被远远低估了的联系。我们更加清楚地看到，那些商业理性行为的条件———比如像人所皆知的家庭和企业的

分离，或私人收入和公共财产的分离———共同作为有力的因素在使目的取向的理性行为避免与受其他（根据定义是非理性的）规范控制的过程发生交换中发挥功用，进而使理性行为不受一些在非商业形式中站得住脚的互相帮助、团结、相互尊重等假设的束缚性作用的影响。在现代官僚体系里，理性化趋势这种普遍的成就已经被顺理成章地法律化和制度化。做一次回顾性的重新阅读，我们可以看到使道德保持缄默是理性化趋势主要的关怀；准确一点，是它作为行为的理性协作工具获得成功的基本条件。当它追求以完美的理性方式来解决日常问题的时候，也显示出能够产生大屠杀式解决方式的能力。

沿着上述线索对文明化进程理论的任何重写都必定会包括社会学本身的某种变化。社会学的特性和风格已经被调试得和被它理论化、被它研究的现代社会本身一模一样；社会学从诞生的那天起就致力于与它的研究对象保持一种模仿的关系———或者，更确切地说，是与对象的形象保持模仿的关系，它把这副形象建构和接受为使它的话语得以展开的框架。因此社会学把被想像为其研究对象构成成分的理性行动原则提升为说明自身合理性的标准。它也将不能承认其他任何形式的道德问题提升为自身话语的限定性规则，当然除了那些在公共享有的意识形态中出现的、并由此与社会学的（科学的、理性的）话语不相融的道德问题。诸如“人类生活的圣洁”或者“道德责任”之类的话在社会学研讨会上听起来很怪异，如同它们出现在一个无烟的、经过卫生处理的官僚机构办公室里一样。

社会学在它的专业实践中遵循这样的原则，它所要做的无非就是加入到科学文化（the scientific culture）中去。而作为理性化进程的重要组成部分，科学文化不可避免地要被再一次研究。当奥斯维辛制造尸体和处置尸体的问题被阐释为一个“医学问题”时，科学自愿接受的道德沉默毕竟已经展示出了其更少宣传的那些方面。这样也就不得不思考利特尔对现代大学的信任危机提出的警告：“什么样的医学院培养出了门格尔和他的同伴那样的人？又是什么样的人类学系培养出斯特拉斯堡大学‘古遗传研究所’中的那些工作人员？”[42] 不管这一警告是对谁而发的，要想避免认为这些问题只具有历史意义而对它们不屑一顾，只需要看看科林·格雷对当代核军备竞赛背后的动力分析就可以了：“双方的科学家和技术专家必然要‘竞赛’以减少他们自己的无知（敌人不是苏联的技术，而是吸引科学家注意力的物理学上的未知成果）……受到极大鼓舞、技术过关并且资金充足的科学家研究小组肯定能够提出无穷无尽的新的（或者是精致的）武器方案。”[43]

二 现代性、种族主义和种族灭绝（1）

反犹主义和大屠杀之间的因果关系异常明显。欧洲犹太人之所以被杀害，是因为实施屠杀的德国人和地方上的帮凶都是对犹太人怀恨在心的人。大屠杀是几个世纪以来宗教、经济、文化和民族仇恨发展史上一个蔚为奇观的顶峰。这就是首先进入脑海的对大屠杀的解释。这似乎“在理”（如果允许一个人沉溺于悖论的话）。不过表面上很明显的因果关系在进一步考查之后就站不住脚了。

幸亏过去几十年内彻底的历史研究，我们才得以知道在纳粹执掌政权之前以及他们的统治得以巩固很久以后，德国民众的反犹主义比起相当多的欧洲其他国家对犹太人的敌视来说要逊色得多。在魏玛共和国最后为犹太人争取自由的漫漫长路划上句号之前很久很久，全世界的犹太人就已广泛地认为德国是宗教和民族平等、宽容的天堂。进入本世纪，德国比当今美国和英国拥有更多的犹太人学者和专业人员。对犹太人的大众仇视既不根深蒂固也不广为传播。也几乎没有爆发过表现这种仇视的公众暴乱，而这在欧洲其他国家却司空见惯。纳粹分子企图通过举办反犹太暴力的公共展出使公众形成普遍的反犹主义，结果却适得其反，遭到了挫败。费恩戈尔德是研究大屠杀最杰出的历史学家，他认为如果我们设计公众的民意调查来衡量反犹主义的强度，“我们有可能发现在魏玛共和国时期德国人对犹太人的厌恶还不及法国人”。[1] 即使在大屠杀过程中，公众的反犹主义也没有变成积极的力量。最多可以说它间接地有助于大屠杀的执行，因为它引起了大多数德国人的冷漠，使他们在知道了犹太人命运的时候仍带着这种冷漠去对待，或者甘心让自己对之不闻不问。用诺曼·科恩的话来说：“人们不愿意为了犹太人而忙碌。这种普遍的冷漠，这种使他们与犹太人及其命运相分离的心安理得，在一定程度上可以说是一种模糊不清的感觉的结果……即犹太人多少有点神秘和危险。”[2] 鲁本斯坦则更进一步，他认为德国人的冷漠———比方说，普通德国人以默认方式所进行的合作———只有当被问及下面这个问题时才能得到充分的理解：“是不是大多数的德国人都认为消灭犹太人可以带来利益？”[3] 不过，还有其他一些历史学家已经令人信服地用一些不包括任何对犹太人天性和本质的看法的因素解释了“不抵抗式的合作”。因

此，拉奎尔强调事实上只有极少数的人关心犹太人命运。他们大多数人面临着很多更重要的问题。毕竟大屠杀不是一个令人愉快的话题，思索是无益的，谈论犹太人命运也提不起人的兴致。对这个问题的思考在整个那段时期之内都被推到一边，尘封了起来。[4]

用反犹主义来解释大屠杀还有一个无法解决的问题。反犹主义———宗教的或经济的，文化的或种族的，激烈的或温和的———数千年来一直是个普通现象。但是大屠杀却找不到先例。

事实上大屠杀的每一个方面都是独一无二的，与施加在被事先认定为是外来、恶意和危险的群体身上的、无论多血腥的屠杀都没有比较的意义。很显然，由于反犹主义具有永久性和普遍存在性，它无法对大屠杀的独特性做出充分的解释。如果把问题变得更复杂一些，就算反犹主义的存在是反犹太暴力的必要条件，但能否把它看做是其充分条件也不甚明了。科恩认为，一个有组织的“屠杀犹太人的职业”群体（其本身是一个与反犹主义不无联系的现象，但也决不等同于反犹主义）的存在是暴力的物质和操作要素；如果没有这个群体的存在，对犹太人的仇恨无论有多么强烈，也很难迸发成对作为邻里的犹太人的人身攻击。

公众愤怒的自然爆发而形成的屠杀像是一个神话，并且事实上也不存在某个城镇或村庄的居民简单地攻击犹太人并屠杀他们的成例。甚至在中世纪也是这样的……在现代社会公众的积极性实际上更低，对有组织群体而言，只有在执行政策和受到某类政府支持的时候，他们才展开有效的行动。[5]

换句话说，笼统地把反犹太暴力，尤其是把独一无二的大屠杀事件说成是“反犹太仇恨的顶峰”、“最猛烈的反犹主义”或者“反犹太公众仇恨的爆发”是苍白无力的，也缺乏坚实的历史或者现实的事实基础。单单反犹主义无法解释大屠杀（更一般而言，我们可以认为仇恨本身并不足以成为让人满意的对任何屠杀的解释）。就算反犹主义对大屠杀概念的产生和具体实施起了作用或者是不可缺少的，那么大屠杀的设计者和管理者所持的反犹主义与它的执行者、合作者和温顺的目击者所持的反犹主义（如果他们有的话）也应该在一些重要的方面有所区别。也就是说，要使大屠杀成为可能，无论何种形式的反犹主义也必须与一些特征完全不同的因素相融合。我们要做的不是探究个人心理的奥秘，而是要弄清能够产生这些其他因素的社会与政治机制，并检视这些机制同群际敌对（inter-group antagonisms）的传统混合在一起可能会产生的爆炸性反应。

疏远犹太人的一些独特之处

从“反犹主义”这个术语被提出和被广泛地运用一直到十九世纪末，它都被认为是要用新的术语去力图去把握已经有一段遥远的过去并可追溯到古代的现象。史料证明，对犹太人的仇恨和歧视已经在历史上绵延了两千多年而没有断裂。尽管许多有趣的对原始反犹主义观念与实践的研究把历史一直上溯到巴比伦之囚[6]，但近期历史学家们的共识是反犹主义滥觞于第二圣殿（the Second Temple，公元70年）的毁坏和犹太人大规模迁徙的开始。（二十世纪二十年代初期苏联史学家卢瑞雅（Salomo Luria）出版了其富有挑衅性的和颇有争议的关于“异教徒”的反犹主义的研究。）

从语源学的角度说，“反犹主义”并不是一个非常恰当的用语，因为它使它所指示的对象界定不够清晰（总的来说，太宽泛了），并遗漏了实际上它意图分离的真正对象。（纳粹，作为人类历史上最执着的反犹主义实践者，对这个词表现出格外的冷静，尤其在战争期间，由于从表面上看这个词的矛头也对准了一些德国最忠诚的盟友，因此从语义上把这个词阐释清楚就变成了带有政治危险的问题。）不过在实际应用中，语义上的争论基本上得以避免，这个概念被准确地指向了它意向中的目标。“反犹主义”代表的是对犹太人的仇恨。它所指的是犹太人作为一个外来的、敌对的和不受欢迎的群体的概念，以及从这个概念中衍生出来并支持这个概念的实践。

与其他长时间的群际敌对事件相比，反犹主义有一个重要的不同，即包括反犹主义观念与实践的社会关系并不是在同等基础上两个相互遭遇的地域性对抗群体之间的关系；恰恰相反，它是多数人和少数人之间的关系，是作为“主人”的群体与生活在它之中并保持了独立认同的较小群体之间的关系，也正因为保持了独立的认同———作为一个弱小得多的伙伴———这个小群体是明显的敌对成员，是与作为本地人的“我们”相分离的“他们”。这样，反犹主义的对象通常所处的地位是在语义上让人迷惑、在心理上使人焦灼的“内部的外人”（foreigners inside）的地位，因此僭越了一条本应刻画清楚并保持完好、使之不受破坏的非常重要的界线；而反犹主义的强度极有可能与划分界线和定义界线的驱力的迫切与猛烈程度成正比。[7] 于是，反犹主义常常就成为它所激发的维持界线冲动、情感紧张和实践关切的一种外在表现形式。

很显然，反犹主义的这种特征与大迁徙现象有不可分割的联系。而犹太人的大迁徙又与大多数其他有名的迁移和群体迁居的事件有所不同。犹太人大迁徙最显著的特征就是历史时间的绝对跨度，这些独特的“我们中间的外人”经历了这个跨度之后，在历时的连续性和共时的自我认同之双重意义上都仍然保留了他们与他人的分离。因此，不像大多数其他的迁居，对犹太人的存在做出的划清界线的反应有足够的时间去得到积淀，并通过其固有的自我再生产能力使之制度化为条文化仪式，而这种仪式反过来又进一步增强了分离的韧性。犹太人大迁徙的另一个特别之处是犹太人普遍的无家可归，这个特点大概也只有吉卜赛人可以与他们分享了。犹太人与希伯来故土之间原始的联系经过那么多世纪之后变得越来越微弱，除了精神上的联系外，其他的皆已失去。而且，一旦故土被那些主人以精神渊源的名义宣布为圣地，这种精神上的联系也受到了质疑。无论犹太人存在于他们的国度之内有多么令人憎恨，主人们也更会对那些在他们眼中是非法冒充者的人重新霸占圣地表示强烈的怨憎。

实际上从他们迁徙历史的一开始，犹太人永久和无可救药的无家可归就成为他们特征中不可分割的一部分了。甚至，这个事实在纳粹反对犹太人当中曾被用作主要的论据；希特勒曾借此来宣称对犹太人的敌意与对立民族或者种族之间普通的敌对有根本的区别。

（根据杰克尔[8]的证实，正是犹太人长期和普遍的无家可归致使希特勒把犹太人从他所仇恨的、希望去奴役或者毁灭的民族中区分开来。希特勒认为[9]，由于没有自己的领土国，犹太人就无法参与旨在征服土地、以战争为其一般形式的普遍的权力斗争，因此他们就不得不采取下流、卑鄙、偷偷摸摸的手段，这使他们成为特别可怕和邪恶的敌人；而且，这个敌人是不会满足或者安宁的，因此为了保证对自己无害就必须予以消灭。）

而在前现代的欧洲，犹太人之他者特性（otherness）总的来说并不妨碍他们融入通行的社会秩序。这种相融之所以有可能是因为在划分界线和维持界线的过程中产生的紧张与冲突的强度相对较低。当然，前现代社会零碎的结构和碎片间的互相分离的常态也使得融合更为容易。在一个有阶层或者等级划分的社会中，犹太人也是这些阶层或等级中的一个。单个犹太人则被他所属的等级做了界定，也被这个等级所享受的特权和承担的责任做了界定。这一点也同样适用于其他的社会成员。犹太人的确被分离，但是这种被分离的状态绝对无法使他们呈现出独特性。他们的身份，跟属于其他等级群体的人一样，都被维持纯净与防止混杂之类的普通行为做了形塑，并得到了有效的延续和维护。这些行为不管怎么样变化各异，都被统合进了一个共同的

功能，即创造一个安全距离并尽可能使它不可逾越。通过一些措施可以使群体实现分离：保持他们身体上的分离（除了受到严格控制的和仪式化的遭遇，使相遇减少到最低限度）、给各个群体的成员打上标记以把他们视作外人，或引起群体间精神的分离以排除它们之间的文化渗透，避免这种文化渗透所带来的文化对立被抹平。数世纪以来，犹太人都居住在城镇里孤立的一个角落，穿着也迥然不同（有时是法律规定的———特别是当社区传统无法使差别保持下去的时候）。但是，仅仅是居所的分离还不够，在大多数的情况下犹太人区和主人居住社区的经济总是纠缠在一起，因此必然会有经常的身体接触。这样就不得不用一套完全法律化的仪式进行补充以使这些无法避免的关系正式化和职能化。那些不被正式化和功能简化的关系一般而言就会受到禁止，或者至少是不受鼓励。比如，在大多数维持等级、防止混杂的仪式中，禁止通婚与共餐（跟所有禁令一样，除了严格职能化的商业行为）的要求得到最严格的贯彻和遵守。

而要记住的一个重点是，所有这些表面上敌对的措施同时又是社会整合手段。它们解除了“内部的外人”必然会给主人群体的自我认同和自我生产所带来的危险。它们创造这样一个环境，在其中可以去想像没有摩擦的共处。它们给出了行为准则，如果这些准则能够得到切实的贯彻，就能在这个隐伏着冲突并随时可能爆发的环境中保证和平的共处。正如齐美尔所解释的，仪式性的制度化将冲突转变成了群体分化（sociation）和社会聚合的一个工具。只要这些措施是有效的，分离就不需要态度上的敌意来支持。商业活动简化为严格仪式化的交换也只需要遵循行为准则，以及培养对违背准则的行为的反感。当然，它也需要分离的对象承认低于主人社区的社会地位，并同意主人居民有界定、实施或改变这种社会地位的权利。然而，差不多在犹太人大迁徙的整段历史中，法律总是一个特权和剥夺的网络，而法律平等特别是社会平等的观念却闻所未闻，或者从来也没有被当做实践的主张。直到现代性到来之前，对犹太人的疏远只不过先定的存在之链各个环节普遍分离的一个例子。

从基督教世界到现代性中犹太人的不协调

当然，这并不意味着不是从其他的隔离事例中把犹太人的隔离挑选出来，并把它作为一个具有完全属于自己的意义的特例来进行理论化的。前现代欧洲的知识精英———基督教教士、神学家和哲学家———跟所有的知识精英一样，积极地探寻蕴涵在生命历程之自生自发性当中的随机性和逻辑性的意义。对他们而言，犹太人是一种怪人，是无法清楚地去认知并赋予宇宙之道德和谐的实体。他们既不能被归入尚未改变信仰的异教徒，也不能被归入堕落的异端，这两类人标志着两道基督教世界狂热守护着的并且也是能够守住的边界。因此可以说，犹太人尴尬地跨坐在屏障之上，对它的不可逾越性构成了威胁。他们既是基督教世界可敬的先驱，同时又是其心怀不满与怨恨的诋毁者。他们对基督教教义的抵制也不能被看做是一种没有严重危害到基督教真理的异教徒的无知的表现而不予理会，也不能当做———从原则上说———一只迷途的羔羊可以弥补的过失而一笔勾销。犹太人不是简单的皈依之前或者皈依之后的异教徒，而是被给了机会去承认真理却毫不含糊地予以拒绝的人。他们的存在对基督徒论据的当然性构成了永久的挑战。要击退这个挑战，或者至少降低它的危险，就只能把犹太人的冥顽解释成恶意的蓄谋、不良的企图和道德的败坏。让我们再补充一个在我们的论述当中作为反犹主义最明显和最重要的一个方面而要被再三提及的因素：就是犹太人与基督教是相生相伴的。正因为如此，犹太人跟基督教世界里所有其他令人讨厌和无法被同化的群体不同。与任何一个异端的不同之处在于，他们既不是一个局部的问题，也不是一个有着明确开端并因此有望获得结局的插曲。相反，他们构成了基督教的一个无所不在、无时不在的伴随物，即基督教实质性的他我（alter ego）。

因此，基督教和犹太人的共存并不是一个冲突和敌对的实例。这一点是肯定的，但又不仅仅局限于此。基督教如果不维护和强化使犹太人分离的基础———一个本质上既是希伯来人的继承者又是其征服者的观点———就无法再生产自己，当然也就无法再生产使全世界达到基督教团结的统治。这样，基督教的自我认同实际上就成了对犹太人的疏远。它产生于犹太人对它的抵制，又从犹太人的抵制当中源源不断地汲取它的生命力。基督教可以把它自身的存在理论化为进行当中的对犹太人的敌视。犹太人继续的顽固不化让基督教有理由认为它的任务尚未完成。它最终的胜利模式是要犹太人承认错误，向基督教

真理低头，如可能的话在将来大规模地皈依。再次以真正的他我的形式，基督教指派给了犹太人一个末世论的任务。这个任务提高了犹太人的能见度（visibility）和重要性。它赋予了犹太人一种强烈而邪恶的魅力，一种他们难以以别的途径获取的魅力。

因此，犹太人存在于基督教世界之中，存在于它的土地之上以及它的历史之中，既不是无足轻重也不是无关宏旨的。他们的特殊性不同于其他任何一个少数群体的特殊性；它是基督教自我认同的一部分。因此，关于犹太人的基督教理论没有止步于对排斥的实践进行归纳，它也不仅仅是对起源于等级式分化的过程并反映这个过程的模糊而又分散的独特性的历程进行系统化的尝试。这样，与其说关于犹太人的基督教理论反映了草根社会、邻里交换或者冲突，还不如说它倾向于一个不同的逻辑———即再生产基督教及其普遍统治的逻辑。因此，“犹太人问题”在大众的社会、经济和文化经历等方面就出现了相对的独立性。因此也就相对便利地把犹太人问题从日常生活的情境当中分离出去而使之免受日常经验的检验。对他们的基督教主人群体来说，犹太人既是日常交往的具体对象，同时又是此类交往中具有独立定义的一类人的范本。从前面那种特征看来，犹太人后一种特征既不是必不可少，也不是必然如此。也正因为如此，可以相对容易地把它从前者中分离开来，并在与日常实践只有松散联系的活动中作为可利用的资源。这样，在关于犹太人的基督教理论中，反犹主义取得了这样一种形式，即它可以在此形式中“几乎无视犹太人在社会中的真实境况而存在……最令人惊奇的是，它可以在未曾见过一个犹太人的人们和多个世纪里从来没有犹太人存在过的国家当中存在”[10]。这种形式被证明能够在基督教的精神统治衰退以及它对大众的世界观的支配削弱之后很久仍然恒久不衰。现代性时代所继承来的“犹太人”是早已与居住在城镇和山村的犹太男人和女人们断然隔绝的“犹太人”。在成功地扮演了基督教之他我的角色后，犹太人准备被放置到类似的与社会整合的新的世俗动因有关的角色当中去。

关于基督教会努力建构的“犹太人”概念，最引人注目和最意味深长的是这个概念内在的不合逻辑性。这个概念将互不相宜又无法调和的要素糅在一起。它们的合并丝毫不存在内聚性，这标志着一个虚构的实体，它被认为是一个魔鬼般的强大力量来对这些因素加以调和。它是一个强烈地让人迷恋同时又强烈地让人反感，而总的来说又令人恐惧的力量。概念中的犹太人（the conceptual Jew）是一块战场，为争夺基督教的自我认同及其清晰的时间与空间界线而进行着无休无止的战斗。概念中的犹太人是语义上超载的实体，它把本应彼此分离的意义包容和混合在一起，因此它是任何关注划清并坚守界线的力量的天然对手。概念中的犹太人是粘性的（visqueux）[用萨特的话来

说]、粘的（slimy）[用M.道格拉斯的话来说]———它被塑造成威胁和藐视事物秩序的形象，是这种藐视的缩影和体现（至于划分界线的普遍文化活动和同等普遍的粘性之生产之间的相互关系，我将在第三章作为《作为实践的文化》中做详细阐述）。这样来理解的话，概念中的犹太人发挥着极其重要的功能；他使得侵犯界线的行为、没有完全恪守教规的行为、缺乏绝对忠诚和明确抉择的行为招致的可怕后果一目了然；他是所有的不合规范、异端、越轨和异常的典范和原型。作为导致越轨的令人迷惑、不可思议的不理智的一个证据，概念中的犹太人预先就使得已被基督教会限定、说明和实践的事物秩序的可能替代者名声扫地。由于这个原因，他是这种秩序之边界的最可靠守护者。概念中的犹太人带着这样一个信息：此时此地这种秩序的可能替代不是另一种秩序，而是混乱和毁灭。

我认为，作为基督教自我构成和自我再生产之副产品的犹太人之不协调（incongruity）的生产是使得犹太人在其他“欧洲内部的恶魔”中显得尤为突出的主要原因。N.科恩在他令人难忘的欧洲迫害女巫的研究中曾生动地描述过这些恶魔。在他的发现中，最值得注意的是一般而言对女巫的恐惧以及非理性的担忧的强度与科学知识以及日常理性总体水平的进步之间不存在明显的相关性（这在大量针对这个问题的其他研究中也得到了充分的证明）。事实上，在现代历史的早期，现代科学方法的激增以及朝着日常生活理性化的大步迈进与历史上最凶残、最恶毒的迫害女巫的插曲恰巧是同时出现的。巫术神话和迫害女巫的非理性同理性的延误之间似乎并没有什么关系。而另一方面，这种非理性与由旧制度的瓦解和现代秩序的到来所产生和激起的焦虑与紧张却有极度密切的关系。原有的保障消失了，新的保障又迟迟没有出现，而且也不可能有原来的保障那般牢固。长期的差别被忽略了，安全距离缩短了，陌生人从他们的留置地冒出来并搬到了隔壁，稳定的身份也失去了它的持久性和可靠性。旧界线存留的一切要做殊死的抵抗，新界线则不得不围绕着新的一致性来建立———更何况这个时期还处在世界运动和急速变化的环境之中。实施这两个任务的主要手段，就是同“粘性”进行战斗，即同破坏界线与身份的清晰度与安全性的原型敌人进行战斗。由于任务本身具有史无前例的重要性，因而战斗也就必然会空前激烈。

我在这一研究中要强调的是：概念中的犹太人最与众不同和最具代表性的特征仍将是积极地或者消极地、直接地或间接地被卷入现代社会对划清界线和维持界线的强烈关注。我认为概念上的犹太人早已被历史性地诠释为西方世界里普遍的“粘质”（viscosity）。在不同阶段里、不同层面上将欧洲社会撕裂的连续不断的冲突筑起了大量的屏障，而实际上，概念中的犹太人已被搁置在每一个屏障之上。而他骑

跨在如此之多的、建立在表面上互不相联的战线上的屏障之上的事实，赋予了它的粘性从未有过的过高强度。其粘性是一种多层面的混杂，并且这种多层面性乃是一种特别的认知失调，那是在所有其他（简单的，因为受到了限制、分离和在功能上的专门化）由界线冲突所分泌的“粘性”物质那里都见不到的。

骑跨在屏障之上

由于上面所讨论的原因，反犹主义的现象确实不能被设想成更广泛的民族、宗教或文化对立的事例。它也不是一个经济利益冲突的例子[尽管这经常被用作论据来为我们现代的竞争时代中的反犹主义辩白，这个时代就是以陷入得失所系的赌戏（a zero-sum game）的利益群体来思考自身的]———这种观点在其持有者的自行解释和自作主张的旨趣中得到彻底的支持。反犹主义是划分界线，而不是争夺界线。由于所有这一切，它是不能用局部的或者偶然的因素集来解释的。它令人难以置信地适应如此之多不同的、相互也没有联系的关注和求索，这种能力无疑根源于它独一无二的普遍性、跨时间性与跨地域性。

它之所以能如此恰如其分地适合如此之多的局部问题，就是因为它与任何一个问题都没有因果关系。而概念中的犹太人对不同的、经常相互矛盾而又一直争议不休的问题所构成的环境的适应不断地恶化了它内在的不一致性。不过，这使它成为一种更适合和更具说服力的解释，也好像增加了它的魔力。1882年，平斯克尔（Leo Pinsker）对犹太人做了一个描述，这种描述不再适合于西方世界的其他任何一个社会群体："在活人的眼中，犹太人是死人；在本地人的眼中，犹太人是外来者和游民；在穷人和受剥削者的眼中，犹太人是百万富翁；在爱国者的眼中，犹太人是没有国家的人。"[11] 或者用1946年换汤不换药的话来说："可以把犹太人看做是所有被愤恨、被恐惧或者被蔑视的事物的化身。他脑子里有布尔什维克思想，但非常奇怪的是，他同时又代表着腐朽的西方民主的自由精神。在经济方面，他既是资本家又是社会主义者。他被指责是好逸恶劳的和平主义者，但非常的凑巧，他又是战争永不止歇的煽动者。"[12] 甚至还可以看一下鲁宾斯坦最近对犹太人的粘性的无数层面之一所进行的论述：将针对犹大众的反犹主义"与针对犹太精英的反犹主义中的一些变量合并在一起或许致使欧洲的反犹主义带有了独特的毒性：其他群体虽然也受憎恨，但受憎恨的要么是精英，要么是大众，而可能只有在犹太人中，两者同时受到了憎恨。"[13]

三棱镜群体

卢布林大学的安娜·祖克近来认为可以把犹太人看做一个“流动的阶级”（mobile class），“因为他们既是上层群体指向下层阶级的情感对象，也是相反的情感，即下层群体指向上层社会等级的情感对象”[14]。祖克细致入微地研究了十八世纪发生在波兰的认知视角的冲突，她把这个冲突当做解释反犹主义的一个有着重要意义的更一般的社会学现象。十九世纪，在波兰被瓜分以前，波兰犹太人基本上都是贵族和乡绅们的奴仆。他们承担着各类非常不受欢迎的公共职责，而这些职责是拥有土地的贵族实施政治和经济统治所需要的，比如收租和监管对农产品的处置———也就是为土地的真正主人扮演“中间人”的角色，在社会心理学中称为保护层（shield）。犹太人比其他任何种群的人更适合这个角色，因为他们自身并不（也不能）渴望他们承担的重要角色能够带来社会的进步。由于无法在社会地位和政治地位上与他们的主人相争，他们转而安心于纯粹从经济上得到回报。因此，他们不仅在社会地位和政治地位上都低于他们的主人，而且这种状况一直保持了下去。领主可以也确实是像对待所有其他更低阶层的奴仆一样，带着社会蔑视和文化厌恶来对待犹太人。贵族心目中犹太人的形象跟社会下等人的一般构型没有什么两样。乡绅把犹太人看做与农民和小市民一样，野蛮、肮脏、无知和贪婪。跟其他平民一样，要和他们保持一定的距离。不过，考虑到他们的经济角色，一些接触是无法避免的，因此对他们进行社会分离的规则被更加谨慎地遵守，也被更加明确、更加细微地加以阐释，并且在总体上要比其他那些不会模糊因此也会没有问题地延续下去的阶级关系更受人注意。

但是，对农民和市民而言，犹太人的形象却截然不同。无疑，他们给地主和主要生产者的剥削者提供的服务不仅是经济的，而且还具有保护作用：他们挡在了贵族、乡绅和大众的愤怒之火中间。这些不满情绪没有发到它真正的目标上，却停止并倾泻在中间人的身上。对更低的阶级来说，犹太人是敌人；因为他们是这些阶级惟一直接接触的剥削者。只是对犹太人的冷酷无情他们才有亲身的体验。他们都认为犹太人是统治阶级。这样，“同攻击他们的人一样，在社会中居于下层、受特权阶层压榨的犹太人倒变成了攻击对象，虽然这些攻击针对的本是上层阶级”，就一点都不奇怪了。犹太人被放入了“一个非常清楚明了的纽带，居于一个中介的位置，而这却是更低的受压迫阶级进攻的中心”。

这样，从两方面来看犹太人都好像卷入了阶级斗争，这种现象与犹太人的特殊性没有什么联系，而且就其本身而言也不足以解释犹太恐惧症的明显特征。使犹太人陷入阶级斗争真正显得特别的是他们成了两种互相敌对和矛盾的阶级仇恨的目标。陷入阶级斗争中的每一方都将犹太人这个中间人看成是另一方的成员。如果用三棱镜的比喻，就可以得出三棱镜群体（prismatic category）这个概念，它似乎比“流动阶级”能更好地表达这种局面。依据视线是从哪一方射向犹太人的，他们———就像所有的三棱镜一样———毫不知情地折射出完全不同的形象：一种是粗野的、未驯化的、野蛮的下层阶级，另一种则是冷酷而傲慢的社会上层。

祖克的研究只到了波兰现代化开始之前的那段时期。因此，她极其出色地捕捉到的二元形象的全部结果并没有被揭示出来。在前现代社会，等级之间很少有交流，也很少有机会让这两种视角以及它们产生的两种构型叠合起来，并最终凝聚成不协调的混合类型的现代反犹主义。由于阶级间的缺乏交流，因此可以说，每一方发动的都是它们自己对犹太人的“私人战争”———尤其是在下层阶级中———这些战争可以通过教会而联系到意识形态的精细之处，而这些观念与战争的真正原因几乎不搭界。（地方贵族、伯爵和主教不光在由莱茵兰镇区的彼得隐修士煽动的屠杀期间试图去保护“他们的犹太人”，去抵制那些对犹太人的指控，这些指控是与犹太人想揽到自己身上加以解决的不满显然无关。）

只是伴随着现代性的出现才使得在逻辑上不一致的各种对显然是外人（这就是说，早已被系统的隔离活动疏远了的）的犹太“等级”的看法得以汇集、遭遇并最终混合在一起。与其他事物相比，现代性意味着观念将扮演新的角色———这是因为国家为了自己的功效而依赖于意识形态的动员，因为它朝向一致性的显著趋势（在纯洁文化的过程中表现得最明显），因为它“文明化”的使命和革新信仰的利刃[15]，也因为它试图使原先处于边缘地带的阶级和地区与政治体中生产观念的中心地带产生紧密的精神联系。所有这些新发展带来的一个总的结果就是阶级间的交流在范围和强度上都有了显著提高；除了它传统的那些方面，阶级统治还采取新的形式，如精神引导，以及提供和传播文化的理想和政治忠诚的程式。这其中的一个结果就是使犹太人原本被分隔的各种形象相互遭遇和碰撞了。以前它们不惹人注意的互不相容性现在成了一个问题和挑战。正如高速现代化社会中的其他一切事物一样，这个问题也不得不被“合理化”。这个矛盾必须得到解决；要么认为承袭下来的形象完全不协调而全盘拒绝，要么就通过理性的辩论，为这种不协调提出可接受的新的根据。

事实上，在现代欧洲的早期这两种策略都被尝试过。一方面，犹太人地位显著的非理性状态被表述为封建秩序总体荒谬性的又一个例证，被表述为阻碍理性进步的迷信之一。至于犹太人明显的特征与特质，则被认为与无数的排他主义没有什么两样。这些排他主义在旧的社会及政治制度当中被容忍了，而在新秩序当中则要被破除。和许多其他地方性的怪异一样，犹太人的怪异被理解为主要是一个文化问题———也就是说，是通过勤勉的教育努力可以也必定能够彻底解决的问题。所以，不乏这样的预言，说只要革新后法律平等延伸到了犹太人身上，他们的与众不同就会很快消失，并且犹太人———指作为许许多多自由个体和公民的权利载体的犹太人———就会迅速地融合在当前这个文化统一、法律一致的社会当中。

但是另一方面，现代性的前进又伴随着一个指向截然相反方向的过程。那已经根深蒂固的不协调性，在标示了犹太人在一个相当透明而有序的现实中是一种“带粘性的”、语义上混淆并具有破坏性的因素后，似乎趋向于适应新的环境，并通过抨击新的不调和性来拓展自身；它获取了新的、现代的层面，这些层面之间的缺乏联系转变成了一种有其自身合理性的不协调性，即一种元不协调性（meta-incongruity）。从宗教和阶级的层面已经被塑造成“带有粘性的”犹太人，要比任何其他社会群体都易受新的紧张和矛盾的影响。而在现代化革命所造成的社会剧变当中，这些紧张和矛盾是不可避免的。对于社会的大多数成员而言，现代性的出现等于是秩序和安全的破坏；这样犹太人再次被认定是紧靠着破坏过程的中心。犹太人自身快得不可思议的社会进步和社会转变似乎浓缩了前进中的现代性对每一个熟知、习惯和可靠的事物所造成的巨大破坏。

若干世纪以来，犹太人被安全地隔离在部分是强加的、部分是自由选择的地域内；现在他们从隔离区出来了，在一度清一色居住着基督徒的区域购置财产、租下房子，他们成了日常存在的一部分，并超出仪式化的交流而成为闲谈的伙伴。若干世纪以来，他们可以一眼就被认出：比如说，他们的衣袖标志性地、精确地表露出他们的隔离。而现在则是根据社会的身份而不是等级的成员资格，他们穿得跟其他人一样。若干世纪以来，犹太人居于贱民的等级，即使是下层基督徒中的最底层仍然可以堂而皇之地蔑视他们。而现在一些贱民取得了有影响、有声望的社会地位———依靠知识技能或者是通过钱，这些都是现在完全可以决定身份的力量，在表面上也不受等级和血统标准的约束和裁定。的确，犹太人的命运成了社会剧变波及的可怕范围的一个缩影，并且是旧的必然性遭到侵蚀的一个生动而又醒目的提示物，也即所有曾被认为坚固且持久之物的溶化和蒸发的提示物。任何一个有失衡感、威胁感或者被替代感的人都很容易地———并且是理性地

———把他们所经历的震荡述说成犹太人带有破坏性的不协调的一个印记，以便让自己的焦虑得到解释。

因此，犹太人被卷进了历史上最残酷的冲突：这就是介于前现代世界和行进中的现代性之间的冲突。当处在旧的社会及政治制度之中的阶级和阶层行将被在他们只能看做是一场混乱的新的社会秩序铲除、剥夺继承权并赶出他们安全的社会场所的时候，他们的公然反抗第一次表现了这种冲突。随着最初的反现代主义抗争遭到失败以及现代性胜利已经铁定如山，冲突移到了暗处。在潜在的状态下，冲突则表现为对空虚的极度恐惧、对确定性永无止境的渴求、会有阴谋出现的偏执狂式的神话，以及对永远难以捕获的一致性的狂热追求。最终，现代性将会为他的敌人提供只有这个敌人失败时才会出现的精良武器。历史的讽刺将允许反现代主义的恐惧通过只有现代性才能挖掘的渠道和发展出来的形式得到消除。欧洲内部的恶魔将被技术、科学管理和国家集权———现代性所有的最高成就———的精密产品驱除。

犹太人的不协调被用来衡量这种极度不协调的历史行为。当除魔被正式禁止并且被迫暗中进行的时候，犹太人却仍是看得见的内部恶魔的化身。在现代历史的大部分时间里，犹太人是现代性宣布消失了的紧张和焦虑的主要携带者，这种紧张和焦虑被提高到了一个史无前例的强度，并获得了可怕的表达工具。

不协调性的现代层面

富有而又可鄙的犹太人为转移早期释放出来的反现代主义能量提供了一根天然的避雷针。他们集可怕的金钱力量与社会的鄙视、道德的谴责和审美的厌恶于一身。这正是对现代性的敌意，特别是对现代性的资本主义形式的敌意所需要的支撑点。如果只有资本主义能与犹太人联系在一起，那么它就将被当做异样的、不自然的、有害的、危险的和道德上令人反感的而遭谴责。而这种联系是很容易找到的：因为只要犹太人封闭地生活在犹太人隔离区，金钱的力量就会被限制在边缘，并在（以侮辱性的名称，高利贷）带有权威性的谴责的重负下不得安宁；而一旦犹太人出现在城市中心的街道上，金钱的力量就转移到了生活的中心，并且（以有威望的名称，资本）要求获得权威和社会的尊重。

现代性给欧洲犹太人的处境造成的第一个冲击就是使他们被选作反现代主义式抵抗的首要目标。最早的现代反犹主义者都是反现代性的代言人，比如傅立叶、蒲鲁东、图斯内尔（Toussenel）等———抱着对金钱的力量、资本主义、技术和工业体系深深的仇恨而联合一气。早期工业社会的最恶毒的反犹主义是与反犹主义的前资本主义形式中的反资本主义联系在一起的；这种对上升的资本主义秩序的反抗仍然希望能够力挽狂澜、抑制发展、恢复真实的或者想像的“自然”秩序，而这正是新的金融巨头想要摧毁的。基于上述简略勾勒的原因，金钱的力量和犹太人走在了一起。人们认为这两者之间有一种因果联系，这种因果联系出于所有实际的目的而在它们之间富有喻意的相互对应中得到了巩固———这种相互对应可以说是“精神的血缘关系”，或者用韦伯最喜欢的词来说是选择亲和性（elective affinity）。资本主义已经对手工工匠的工作伦理和他们所珍爱的独立投下了阴影，而如果将它等同于公认的异样和受人菲薄的力量，那么就更容易对它进行抵制了。对傅立叶和图斯内尔而言，犹太人代表着上升的资本主义和蔓延的城市大都会中他们所痛恨的一切。把毒液撒向犹太人就是撒向新的、令人恐惧和令人厌恶的社会秩序。如蒲鲁东所说，犹太人“生性就是反生产者，他们既不是农民，甚至也不是真正的商人”。[16]

根据定义，只要阻碍新秩序发展的希望和用乔装为一个失落天堂的小资产阶级乌托邦将它取而代之的希望看起来是可行和现实的，那

么反犹主义的反现代主义形式就能够保留其理性的外表和大众化的吸引力。不过实际上，到十九世纪中叶，当最后一次大规模的企图改变历史轨迹的努力遭到失败，而新秩序无论有多么令人讨厌都不得不被接受为确定不移和不可逆转的，这时反犹主义的这种形式就几乎逐渐消失了。以早期反现代的小资产阶级所具有的反资本主义的对立形式建立起来的金钱力量同犹太人禀赋或者精神之间的联系，注定要被这种形式后来的发展吸收和创造性地改造。这种形式时而被掩盖，时而又突然崭露，但它都没有从反资本主义的对抗主流中消失。它在欧洲的社会主义史中扮演了重要的角色。

事实上，是科学社会主义（也即，不是要阻碍资本主义的发展，而是为自己设立了一个征服和超越的目标的社会主义；它承认资本主义变革是不可逆转的趋势，也承认资本主义的进步性；在指出资本主义的进步带来了全人类进步后，它允诺要开始建立一个新的、更好的社会）之父卡尔·马克思将反资本主义的反犹主义向后看的眼睛扭转到向前看。而这样的结果是，在一个时候，当资本主义是暂时的疾病而可以被治愈或者被根除这个最后的幻想已经破灭和被抛弃时，马克思使得反资本主义的反犹主义能够被反资本主义的对立者所用。马克思承认“犹太教精神”和资本主义精神之间的选择亲和性；它们都以鼓励个人利益、进行交易、追逐金钱而闻名。而如果要把人类的共存建立在更加安全、更加理智的基础之上，就不得不把两者都根除。它们共同胜利了，但也将共同灭亡。两者同生共死，一个消亡了，另一个也要被毁灭。从资本主义解放出来也就意味着从犹太教义中解放出来，反之亦然。

将犹太教与金钱、权力，准确地说是与人人痛恨并谴责的资本主义弊病结合起来的趋势，实际上使常常就潜伏在表层之下的欧洲社会主义运动中的流行疾病将仍留在体内。欧洲大陆上最大的社会民主政权———德国和奥匈帝国———时常有反犹主义的发作。1874年德国社会民主党领导人倍倍尔慷慨赞扬了迪埃尔（Karl Eugen Duhere）刻毒的反犹主义的训诫———这促使恩格斯在两年之后针对这位自认的德国社会主义先知写下了一本书般的回应。但是，恩格斯这样做的目的并不是为了保护犹太人，而是为了捍卫马克思在上升的工人运动中意识形态权威的地位。不过，在很多情况下，这种控制反犹情感使之保留在它们应当的角色———作为反资本主义立场的一个不可避免却又只是次要伴随物的角色———中的努力并没有效果，而且他们的优势也被颠倒了：资本主义被降格为犹太人威胁的衍生物。因此，布朗基的大多数追随者、反资本主义战争中不屈不挠的法国斗士，都在他最亲密的朋友格兰格尔（Ernest Granger）的领导下从巴黎公社的街垒直接转到了初露端倪的国家社会主义运动的行列之中。直到纳粹

运动的出现，对资本主义的普遍对立才最终分裂并两极分化，社会主义的一支对反犹主义采取了坚决的斗争，把此看成遏制法西斯主义抬头的一个必要因素。

如果说西欧对新工业秩序最顽固的抵抗大都是来自城市和乡村的小资产所有者，那么东欧广泛的反资本主义、反城市化、反自由主义的阵线则是一个标准的反应。土地贵族的社会影响和政治统治事实上仍然完好无损，而城市职业的声望被排在声望等级的最末席，还要面对交杂着厌恶与蔑视的态度。除通婚和耕种外所有的致富手段都被认为是不高尚的；即使是与其他经济活动并列的耕种，仍然按照传统交给雇农去做或者租赁给公认的地位和个人品质较低的人。由于本地的精英对现代化的挑战要么漠不关心要么就怀有敌意，犹太人———被认为是文化上的异端———是少数几个超脱于上层社会价值的牢固控制的群体之一，因此他们可以也愿意去抓住由西欧工业、金融和技术革命所带来的机遇。但是，他们的主动性遭遇了绝对敌视他们的贵族所控制的舆论。约瑟夫·马尔库斯通过他对波兰十九世纪工业化（这个过程在东欧其他国家中也较为典型）的透彻分析得出结论：工业的到来被当地受贵族统治的精英们当做一场民族灾难。

当犹太企业家在修建铁路时，一流的经济学家苏平斯基（J.Supinski）却在抱怨，“铁轨是个深渊，无数的资源正在沉入其中，除了被抬高的堤坝和躺在上面的铁轨外，没有留下任何其他痕迹”。当犹太人建造工厂时，土地主控告他们破坏农业，理由是这造成了劳力短缺。当工厂开工时，它们的主人不仅受波兰文坛和社会精英们怨恨，同时也受他们怜悯，因为他们已经告别了乡村的幸福生活和无拘无束的自由与快乐，而被奴役人并毁灭人的乏味的工厂所包围。

应该清楚，一个广泛持有这种态度的社会，比如认为物质幸福并不重要以及瞧不起挣钱等，无法产生出资本工业化时代所必需的企业家品质。那么波兰工业进步的惟一提倡者是国内的犹太人和外国的移民也就没什么好奇怪了。

犹太资产阶级也是西方自由主义思想的主要传播者。而波兰贵族和天主教保守派认为自由主义和一般而言的“西方唯物主义”对波兰的传统和“民族的精神”构成了威胁。[17]

在目瞪口呆的贵族看来，国内正转变成犹太资产阶级的犹太人不止在一个方面威胁到了原有的精英。他们展示了以金融和工业为基础的新的社会力量和以土地所有权与土地继承权为基础的传统力量之间的竞争。他们还掩盖了在声誉大小和权势大小之间一度具有的一致性；作为一个受奴役的群体，根本没人尊重他们，而他们从废物垃圾

堆里捡来一架梯子，并顺着它爬到了权力的位置。对急切地想要保住国家领导权的贵族来说，工业化意味着双重威胁：正在做的一切和是谁在做这一切。犹太人的经济主动性给已有的社会统治带来了危机，并打击了和已有的统治相辅相成的整个社会秩序。因此人们就倾向于把新的混乱、动荡与犹太人自身结合起来。犹太人被视为一股邪恶和破坏的力量，是骚乱和无序的代表；最典型的是，犹太人被视为一种粘性物质，它混淆了本应被分离的事物之间的界线，光滑了等级之梯使之可上下自如，熔化了所有的坚固之物并亵渎了所有的圣洁之物。

实际上，当犹太人的同化驱力接近于可被他们主人的社会吸收的界线时，犹太人中受过教育的精英就会更倾向于作社会批评，因而被许多国内的保守派看做是一支内在的不稳定力量。比雅勒在其有见地的总结中认为，在即将进入二十世纪时，“犹太自由主义者、民族主义者和革命者尽管在其他各个方面意见分歧，但在一个方面达成一致，即当代欧洲的各个社会都不适合犹太人居住。只有通过某种方式改变社会或者改变犹太人与它们的关系才能解决欧洲犹太人问题……现在，‘常态’意味着社会实验，意味着从未存在过的乌托邦理想”[18]。

忠实于启蒙运动的自由主义传统使犹太人的“粘性“又获得了另外一个层面。跟其他群体不同，犹太人把兴趣投向了自由主义所提倡的公民权。用阿伦特值得铭记的话来说就是，“与其他所有群体相比，犹太人受到了身体主宰关系（body politic）的界定，他们的地位也是由身体主宰关系决定的。但是，由于这种身体主宰关系没有其他的社会实体，因此从社会意义上讲，犹太人处于虚空之中。”[19] 这在整个欧洲的前现代历史当中都适用于犹太人。依据不同的时期或者不同的封建秩序，犹太人成为国王、诸侯或者地方军阀首领的“附庸犹太人”（Kønigjuden）、财产和卫士。他们的地位在政治意义上诞生，也在政治意义上维系。由于这个原因，他们集体地没有卷入社会纠葛；他们外在于社会结构，这实际上意味着在他们存在的界定中与阶级亲和或者阶级冲突没有或者几乎没有相关之处。作为存在于社会当中的国家的一个延伸，犹太人在社会意义上内在地就是外在的。正因为如此，他们只能给两方充当缓冲器，隔在社会与其政治主体之间紧张而又危机四伏的交往过程中，而总是在冲突激化的时候承受最先和最残酷的打击。他们能指望的保护都来自于国家，正是这样，使得他们不可救药地依赖并且是一直依赖政治统治者的善意，也使得他们面对王室的恶意或者贪婪时变得极其软弱。他们的社会位置之不协调性———处在国家和社会的虚空之中———恰当地反映在对社会和政治的分离做出的同等不调和的反应当中，而这种社会与政治的分离却标志着现代性的来临。要打破这种长期的对政治统治者的依赖，就需要

获得非政治的社会基础，并因此在政治上获得自治。而自由主义恰恰允诺了这一点，并非常强调自由个体的自我建构和自我主张。可是跟犹太人过去偶尔享受过的所有其他权利一样，实施自由训令的权利似乎仍然掌握在政治决策的手中。这似乎意味着，从国家获得的解放只能来自于国家。在其他群体满意于挡住了国家的过度入侵而维护了自己的社会力量的时候，没有一个入侵的国家，犹太人就无以获得这些权利，这个国家还要竭尽全力摧毁垄断和旧等级体系防卫森严的领地。因此在已有的精英看来，犹太人似乎是破坏的种子———不仅是因为他们自己那颇为突兀的生涯而且还因为这个生涯象征着旧的安全的崩溃。他们典型的警告之音为普泽尔所引用："犹太教最强大的武器就是非犹太人的民主"；"为了在德国社会框架的结构内部进行破坏，犹太人只需要掌握启蒙和个人主义的党派。从而，他们不必阿谀奉承地爬到社会的顶峰，相反，他们已把一种必将帮助他们登临制高点的理论强加到了德国人身上"[20]。另一方面，犹太人急切地关注新的政治保护，使得本国自力更生和自我奋斗的资产阶级可以保护犹太人而反对要求社会自我主张和政治自由的敌对阵营。因而，同时就出现"一类自由反犹主义"，它"将犹太人和贵族混在一起，并且还假称他们结成了某种对抗上升的资产阶级的金融联盟"[21]。

无民族的民族

然而，无处不在的犹太人的不协调的任何层面都比不上下面这个事实更强烈并以更持久的形式对现代反犹主义的形态造成了影响，这个事实用阿伦特的话来说，就是犹太人是“处于一个成长中的或现存的各民族的世界之中的一个无民族的民族”。[22] 正是从犹太人地域分散并且到处存在的事实可以看出，犹太人是一个民族间的民族，是一个无民族的民族。无论在哪里，犹太人永远都充当着个体自我认同、共同体利益的相对性和局限性的提示物，而对这些来说，民族性标准往往是绝对的、终极的决定性权威。在每个民族内，犹太人都是“内部敌人”。民族的边界过于狭窄而无法限制他们，民族传统的视野也太狭隘而无法看清他们的一致性。犹太人不仅不同于其他任何民族；他们也不同于其他任何外来者。总而言之，他们抹杀了主人与客人、本地人与外来人之间的差异。并且当民族变成群体自我建构最重要的基础时，他们就开始抹杀最基本的差异：“我们”和“他们”之间的差异。犹太人是灵活和富于适应性的：就像一辆空车，可以装满“他们”被责令装载的一切可鄙之物。因此图斯内尔把犹太人看做是装有反法国的新教徒毒药的瓶子，而《青年德意志》（Das junge Deutschland）有名的诽谤者利欣（Liesching）则指责犹太人将有害的高卢精神偷偷带到了德国。

犹太人的超民族属性在民族形成的早期阶段陡然变得鲜明起来———在那个时期以各种各样的民族统一体的名义所提出的新的史无前例的要求，激起了王国之间界线的冲突或者至少使之复杂化了，这些冲突有助于犹太人不涉足于地方性的特殊主义之中，提高了他们和交战各国的首脑交往以及穿越战线进行沟通的能力。犹太人的中介能力急切地得到统治者们的利用，因为他们经常迫不得已地卷入他们厌恶并希望尽快结束的冲突之中，对犹太人能力的利用无非就是想得到相互的妥协，或者至少是敌人和自己那些充满民族精神的爱闹事的臣民们都能接受的一种和平共处模式。在目的主要或仅仅是为了获得更广泛接受的和平共处模式（modus coexistendi）的战争中，犹太人———可以说，天生的国际主义者———承担着和平之先驱、战争之熄灭者的角色。而一旦王朝承继者转变成真正的民族国家或民族主义国家，这种起初受到褒赏的功劳就会反弹在他们身上成为复仇：战争的目标变成毁灭敌人，爱国主义取代了对国王的效忠，而同时取得至高无上权力的梦想压制了对和平的渴望。在一个完全彻底地被划分成

国家领土的世界里，没有国际主义的立锥之地，而每一块无人的土地都经常引发入侵。满是民族和民族国家的世界憎恨非民族的空白带。而犹太人正处在这样的一个空白带中：他们就是这样一个空白。而现在恰恰是因为他们可以在只有通过枪管才能交流的地方进行谈判，所以经常受到怀疑。（可以说在第一次世界大战中交战各国惟一达成一致的一个观点，就是怀疑本国的犹太人缺乏爱国心、缺乏消灭国家之敌人的积极性。）尽管已带有了高度的背叛嫌疑，但与犹太人天生的、明显深入骨髓的世界大同主义相比，这种品质只能算是一种较小的刺激。

最要命的怀疑通过犹太人一个明显的倾向而得到断然的确认，即他们对“人类价值”、“人本身”、普遍主义以及其他同样失去号召性的、因此是不爱国的口号有令人愤怒的偏好，并倾向于在此偏好中体现出他们外在于国界的地位。在民族主义时代的一开始，海因里希·利奥（Heinrich Leo）就警告说：

犹太民族在这个世界的其他民族中是出类拔萃的，因为它真正拥有具有腐蚀性和分解性的思想。就像一些泉水能将任何被丢在其中的物体改变成磨石一样，从一开始到现在，犹太人将进入他们精神活动轨道的一切都变成抽象的一般性。

实际上，犹太人就是齐美尔所说的“陌生人”的缩影———即使进入了却总是身处在外，审视熟悉的事物仿佛它是陌生的研究对象，问别人不会问的问题，质疑无可置疑的事物，挑战不容挑战的事物。从海涅的同伴倍尔涅（Ludwig Børne），经由哈布斯堡王朝崩溃前夕的克劳斯（Karl Krauss），直到纳粹党人大胜利前夕的图郭尔斯基（Kurt Tucholsky），他们都轻视他们所认为的狭隘无物与偏见，嘲笑落后与自负、虚张声势等形成的地方杂拌儿，反对褊狭的思想僵化和品味的庸俗。既然这样一种外部观点被自以为是并乐于自得其所地做了定义，那么任何一个持有这种观点的人都无法真正被国家所接纳。因此瑞斯（Friedrich Rühs）下面的观点，作为特殊性必然要对所有抽象的一般性提出的一长串抱怨中的头一个，也就没有什么好奇怪的了：“犹太人并不真正属于他们居住的国家，因此来自波兰的犹太人不是波兰人，来自英国的犹太人不是英国人，来自瑞典的犹太人不是瑞典人，来自德国的犹太人也就不是德国人，来自普鲁士的犹太人也同样不是普鲁士人。”[23]

民族主义的主张自身常常不协调并互不相容的事实，一点也无法使犹太人在各民族间不协调的命运有所好转。通常，各民族既有自己所害怕的压迫它们的民族，也有它们所鄙视的被它们压迫的民族。很少有民族会热心地赋予其他民族与它们自己所要求的权利同等的权

利。在民族自我生产还没有完成的混乱时期，民族的游戏已经成为了胜负所系的游戏；他人的主权成了对自己主权的一个攻击。一个民族的权利在另一个民族就是越轨、固执或者傲慢。

由此所带来的后果在欧洲东部和中部———在十九世纪，一个真正的民族主义大熔炉———比其他任何地方都要令人畏怯，那些地方要么是古老而又尚未满足的，要么是在饥饿中积极进取的。实际上，要偏袒任何一种民族主义主张，就不可能不成为其他几个已有的或上升的民族的敌人。这把犹太人推到了一个极其窘迫的处境。普尔泽认为：

他们的职业结构、总体上较高的文化水平以及他们对于政治安全的需求，使得他们更倾向于同占优势的、“历史上著名的”民族（波兰人、马札尔人、俄罗斯人）联合起来，更少与那些被淹没的、农民的、“历史上无名的”民族（比如捷克人、斯洛伐克人、乌克兰人、立陶宛人）联合。因此，在加利西亚和匈牙利，他们洗刷掉了作为德国人的耻辱，尽管这对于作为一个种族的他们轮流受波兰人和马札尔人的压榨而言没有太大的意义。[24]

在相当多的情况下，已有的或者萌芽中的民族的精英们渴望利用犹太人的热情和才干来促进发展，而这些发展不太可能使得他们受到那些被标定为（常常是违背意愿地）改变民族政治信仰和经济现代化的对象的群众的喜爱。在哈布斯堡王朝统治下的匈牙利，封建贵族们喜欢快乐的自我实现的犹太人，把他们看做是在不重要的地区，主要是斯拉夫地区，实行马札尔人化的最用心和最有效率的代理人。而匈牙利的贵族们都希望将来匈牙利独立后把这个地区并入他们的统治。这些贵族还把犹太人看做是对停滞和落后的小农经济实行无情的现代化的执行者。立陶宛人软弱的精英们迫切地利用犹太人的热情来推进他们统治混杂的种族、语言和宗教社群的要求。而这些社群生息的古老土地就是历史上有名的、他们梦想着去复兴的大立陶宛（Great Lithuania）的土地。总而言之，政治精英们就是喜欢利用犹太人做各种各样不愉快和危险的工作，这些工作在他们看来是必要的，但他们自己不情愿去做。这样在多个方面都是便利的。一旦犹太人的服务丧失了急迫性，就会轻而易举对他们做出处理；“把犹太人放到他们应该的位置上”就会受到原先犹太人为精英们去监管的大众的欢迎，并在现在已经坐得稳稳当当的精英们想让大众们品尝的苦酒中加进一点点甜味。

但是，即使是精英们都无法完全相信犹太人的忠诚，哪怕是暂时的。不像那些“生而即是”民族共同体之一员的成员资格，对于犹太人，他的成员资格意味着进行选择，因而原则上如果“进一步留意”，

就可以被废除。民族共同体（甚至还有它们的领土）之间的界线仍然不确定并处于争端之中，满足是行不通的，警戒就是当时的秩序。路障被设置起来用于分隔那些把它们当做通道使用的人，这些路障也是他们的悲哀。看到一大群人自由地从一个民族的要塞跳到另一个民族的要塞必然会激起深深的不安。这是对所有民族———不管是老的还是新的———提出的主张所依据的事实的藐视；这些事实就是民族统一体的民族性、遗传性和天然性等特征。短命的自由主义的同化之梦（以及，更一般地说，概念上的“犹太人问题”主要是一个文化问题，因此势必要通过自愿的、乐意接受的同化过程来解决）由于民族主义和自由选择思想之间本质的不协调而破灭了。无论这听起来有多么矛盾，始终如一的民族主义者到最后都愤恨他们自己民族的吸收力量。他们非常乐意接受民族崇拜者对民族之优点过多的赞美。他们会把这样一种赞美当做赋予赞美者———越热情越高昂越好———那种庇护者之仁慈的条件，而这种仁慈也伴随着受人庇护的身份。但是，他们不会宽恕为获得成员资格而崇拜（即使是一种深思熟虑的崇拜，一种等同于放弃自我的效仿）。正如邓奇对所有被庇护的民族的简练忠告所言，“使尽浑身解数宣布信仰未来的公正和平等，这是角色的一部分。不过不要去对它的实现抱以期望”[25]。

正如上述对犹太人诸多不协调的简短考察所表明的，在走向现代性的途中，每一扇门在砰然关上时，犹太人的手指都正好放在了门缝上。他们伤痕累累地从把他们从犹太人隔离区解放的过程中走出来。他们是追求透明的世界中的不透明性，是渴望确定性的世界中的不确定性。他们的两腿跨在所有的屏障上，子弹从每一边都呼啸而过。实际上，概念中的犹太人已经被认定是渴求秩序和清晰的现代梦的“粘性物质”的原型，被认定是一切秩序的敌人：旧的、新的，尤其是渴望得到的。

种族主义的现代性

在通往现代性的道路中，犹太人身上发生了一件重要的事情。他们迈开他们的步伐的时候，被安全地推在一边，并被隔离和封堵在犹太人小巷（Judengasse）怪石嶙峋或者想像性的高墙之后。他们之被疏远就像空气和死亡一样是生活的事实。这种疏远并不要求唤起公众的感情、进行复杂的讨论或自封的警戒员的戒备；弥散且常常是非明文规定的，在总体上又是非常一致的习惯，足以再生产相互的排斥，使得隔离永久地持续。随着现代性的来临，废除了法律规定上的差异，号召法律平等，并带来它最奇怪的新事物：公民权，于是一切都变了。正如卡茨所说：

当犹太人生活在犹太人隔离区和刚刚离开时，享有犹太人所不能享有的合法地位的公民开始指控他们。这些指控的目的只在于证明和再次确认犹太人的身份地位，并为保持犹太人卑微的法律和社会地位提供理论基础。不过，现在这些指控已经被另一些公民的指控平息了，这些公民在法律上是平等的，而他们指控的目的是为了指明犹太人是不配他们被授予的法律和社会地位的。[26]

可以说，处在危险中的不仅是道德和社会价值。这个问题要复杂得多。所涉及的问题至少包括对先前未经过实践的机制的设计以及获得迄今为止没人想到过的技能———就过去是自然地给予的事物现在要人工制造而言，这两者都是必要的。在前现代时期，犹太人是等级中的一个等级，级别中的一个级别，阶层中的一个阶层。他们的特殊性不是一个问题；习惯性的、实际上未经考虑的种族隔离实践有效地防止了其特殊性成为一个问题。随着现代性的上升，犹太人的隔离也成了一个问题。就像现代社会中所有其他事物一样，这种隔离现在也不得不受到制造、搭建、理性地讨论、科学地设计、执行、监控及管理。那些前现代社会中的统治者可以采取看守员那样闲适和自信的态度：社会可以自食其力，以一种小得难以察觉的变化年复一年、代复一代地自我再生产。然而，他们的现代继承人却不是这样。在这里，任何事物都再也不能想当然。没有被栽种的事物就不应该生长，任何自生自长的事物都必定是错误的，因此也是危险的，会危害和破坏全盘计划。看守员似的自满是个人支付不起的奢侈品。相反，需要的是一个园丁的态度和技能：对草坪、花坛和分开草坪与花坛的沟渠要有详细的设计构思；要有眼力判断和谐的色彩，还要有见识来区分令人

愉悦的和声与令人讨厌的杂音；要有把对其计划及其秩序与和谐的构思产生干扰的自生植物视为杂草的决心；要有适当的机器和农药完成清除杂草的任务，并同时保留整个设计需要和限定的那些部分。

以前地域性的隔离所体现出来、并在大量显眼的警告牌中得到强化的隔离的自然性已经消失了。不过这种分离是极端地不自然和脆弱的。过去的公理和默认的假设，现在成了必须要去阐释和证明的事实；“事物的本质”深藏在表面上与它相悖的现象当中。现在新的自然性必须要经过艰难的构造并且建立在与感性印象有所不同的权威的基础之上。正如吉拉德所说：

犹太人被周围社会同化以及社会和宗教差异的消失产生了一个新的环境，在这个环境中是无法区分犹太人和基督教徒的。由于已经成为了与别人一样的居民，并通过婚姻与基督教徒混杂到了一起，犹太人不再具有可识别性。这个事实对反犹主义理论家而言具有重大的意义。杜拉蒙特（Edouard Drumont）在其《犹太人的法国》（Jewish France）的小册子中写道：“有一个叫科恩的先生，他去犹太教堂也遵守犹太教规，是一个受人尊敬的人。我对他没有丝毫的不满。我厌恶的是那些特征不明显的犹太人。”

有人发现在德国也有着同样的观念。在那里，习惯性卷发的犹太人和身着有腰带长袍的犹太人较少受到嘲弄……而跟他们同一教派的、模仿基督教国民的犹太人中的德国爱国主义者却相反……现代反犹主义与其说来源于群体之间的巨大差异，倒不如说来源于缺乏差异的威胁、西方社会的同质化、犹太人和基督教徒之间沿袭已久的社会与法律屏障之被拆除。[27]

现代性带来了差异的削平———至少是外部表象上的差异，还有营造分隔群体之间象征性距离的那些东西的差异。随着这些差异的消失，哲学式地沉思于实在的智慧已经不够了———这是以前基督教教义在希望理解清楚犹太人真实的隔离时所做的事。现在必须要创造或保留差异，以抵制社会和法律平等以及跨文化交流所带来的可怕的侵蚀力。

对于这个新的任务，沿袭下来的宗教对于界线的解释———犹太人拒斥基督———是极不适宜的。这样的解释不可避免地会导致可能退出隔离的区域。只要界线保持清晰且很好地做了标注，那么这种解释就能为一个好的目的服务。它为灵活性提供了必需的要素，这种灵活性把人的命运与他们获得拯救或者犯下罪行、接受或者拒绝上帝的恩典等假定的自由联系在一起，并且它实现这一切的同时丝毫没有损耗界线本身的统一性。但是，一旦种族隔离活动对维持界线的“自然

性”变得缺乏热情和无精打采的时候，灵活性的相同要素就被证明是有害的———致使界线让人类的自主大打折扣。毕竟，现代世界观所追求的是教育和自我完善的无限潜能。通过应有的努力和好的意愿，任何事情都是有可能的。人在出生时是一块白板、一个空箱，后来在文明化过程中，被遮盖和填满了，填充的是由共享的文化观念的平整压力所提供的东西。显得矛盾的是，将犹太人和他们基督教主人之间的差异仅仅归为信条和相关仪式的不同，竟然显得与现代的人性观非常吻合。伴随着废除其他的偏见，抛弃犹太教迷信并皈依到一个更高的信仰，似乎是达到自我改善的一个正确而充分的手段；只有在通往理性战胜无知的最终胜利的道路上，才能在很大规模上期望有一种驱力。

真正威胁旧界线稳固性的当然不是现代性的意识形态程式（尽管它也不加固界线），而是世俗化的现代国家拒绝将分化性的社会实践活动进行合法化。这其实也没有关系，只要犹太人（杜拉蒙特的“科恩先生”）自己拒绝跟从国家在它的驱力下走向一致并仍然坚持他们的差异行为。真正引起紊乱的是，有大量的犹太人或者通过留存下来的宗教形式，或者通过文化同化的现代形式，接受了这种努力并完成了信仰的转变。在法国、德国和被德国人控制的奥匈帝国地区，所有的犹太人迟早要被“社会化”或“自我社会化”为非犹太人，并因此导致在文化上无法分辨、在社会上没有视觉特征的可能性是非常真实的。由于缺乏旧的习俗和法律支持的隔离行动，这样一种差异可见标记的缺乏只能等同于将界线自身完全抹掉。

在现代性的条件下，隔离需要一个现代的划分界线的办法。一种能够经受和抵挡住教育和文明化之无尽力量所具有的平整性作用的方法；这种方法要能够标出一块教育和自我改善无法涉足的“禁区”，也要能够绘制一个教化潜力无法超越的界线（这个方法尽管可能带来混乱的结果，却被急于施加在倾向于被永远保留在次要地位的团体身上———比如工人阶级或妇女）。如果想要从现代平等性的攻势中拯救出犹太人的特殊性，那就必须重新解释犹太人的特殊性并将它放置在一个新的、比人类文化和自主的力量更为强大的基础之上。阿伦特以简短的话语认为，犹太教必将被犹太人所取代：“犹太人已经能够与犹太教相脱离而转变信仰；但从他们的犹太性（Jewishness）中是无法逃脱的。”[28]

特别应当强调的是，犹太性与犹太教是不一样的，它必须比人类意志和人类创造潜能更强大。它必须定位在自然规律的水平上（是必然要被发现的规律，然后为了人类利益而被思考和利用，但这个规律是无法被消磨掉、被篡改或者被忽略———至少，它不会带来可怕的

后果）。杜拉蒙特的佚事想要提醒他的读者的正是这样一个规律：“你想知道血缘是怎样说话的吗？”一个法国公爵曾经问他的朋友。他不顾母亲的反对从法兰克福娶了一个罗特希尔德家族[29]的女子。他叫来了他的小儿子，然后从他自己的口袋里掏出一个金路易给小孩看。小孩的眼睛变得炯炯有神。公爵接着说：“你看，犹太人的本能显现得多么直露。”之后，莫拉斯（Charles Maurras）也坚持认为“人从一开始就已经决定了自己的态度。选择和理性的幻想只能导致个人背井离乡和政治的灾难”。忽略这样一个“规律”只会使自己和大众处在冒险之中———或者我们从巴雷斯（Maurice Barres）的话中也可以得到这样的结论：“只要受到片言只语的吸引，一个孩子都会完全与现实隔离：康德的学说将这个小孩从他祖先的土壤中连根拔起。过多的证书所创造的只会是我们仿照俾斯麦而说的‘毕业生无产阶级’。这是我们对大学的控告；他们的产品即‘知识分子’身上发生的事情是这个‘知识分子’变成了一个社会的敌人。”[30] 信仰转变的产品———宗教的或文化的———不是变化，而是品质的丧失。另一方面，改变信仰潜伏着一个空白，而不是另一种同一性。这种转变丢失了其同一性而没有相应地获得任何东西。人就是他行动前的样子；无论他做什么都改变不了他的本质。大致而言，这就是种族主义的哲学本质。

三 现代性、种族主义和种族灭绝（2）

在种族主义的历史尤其是纳粹种族主义的历史中，有一个很明显的矛盾。

在这个迄今为止最引人注意和最著名的例子中，种族主义对激起反现代主义情绪和焦虑起到了工具性的作用，并且在这方面显得格外有效。斯多克（Adolf Støcker）、艾卡特（Dietrich Eckart）、罗森伯格（Alfred Rosenberg）、斯特拉塞尔（Gregor Strasser）、戈培尔（Joseph Goebbels）以及事实上所有其他的国家社会主义的预言者、理论家和思想家，都把犹太种族的幻影视为联结他们所描述的现代化之过去与将来的受害者的恐惧和他们为阻止现代性的进一步发展而力图创造的理想的民族社会之关键所在。在他们对现代性所预示的社会剧变根深蒂固的恐怖的控诉中，他们把现代性等同于经济和货币价值的规律，并指责犹太人的种族特征要为民族生活的模式和人类价值标准受到的残酷打击负责。因此，消灭犹太人就变成了反对现代秩序的同义语。这个事实表明了种族主义本质上具有的前现代特征；也可以说，表明了种族主义与反现代情绪具有自然的亲和力，并且是这种情绪经过选择后最适合的载体。

但另一方面，种族主义作为一个遍及世界的概念，当然更重要的是作为一个政治实践的有效工具，如果没有现代科学、现代技术和国家权力的现代形式的进展，是不可想像的。因此，种族主义严格地说也是现代的产物。现代性使种族主义成为可能。现代性也使种族主义成为一种需要一：个宣称成就是人类价值惟一衡量尺度的时代一，需要提这样种理论，以便在新的、跨越界线比以前更加容易的环境下来划分界线和维护界线。简而言之，种族主义就是在前现代或至少是不完全现代的斗争中所使用的彻头彻尾的现代武器。

从异类恐惧症到种族主义

最一般地（尽管是错误地）说，种族主义被理解为群体之间的各种憎恨或偏见。有的时候，它因其情感的强度而有别于更广泛的阶级情绪或者信念；有的时候，它又因为通常包含着遗传性的、生物的和超文化的属性而显得不同，这些属性与各种各样非种族主义的群体仇恨是不同的。这些科学的伪装有时会被种族主义的论述者指出，它们并不存在于其他非种族主义的然而同样是异质性群体的负面典型身上。但无论选择什么样的特征，都没有打破在一个更广泛的偏见范畴的框架内分析和解释种族主义的习惯。

由于种族主义在群体间仇恨的当代形式中显得尤为突出，并且在这些形式中独自表明了与当代科学精神有明显的亲和性，因此一个相反的解释倾向就变得越发突出了，即将种族主义的概念扩大以至于可包容所有种类的仇恨的倾向。这样，所有种类的群体偏见都被解释为是若干固有的、天生的种族主义癖好的表现。对于这样一种位置的交换，任何人可能都无法感到特别兴奋，并只是哲学化将它视为一个人们归根结底可以自愿选择或拒绝的问题。但是，如果再仔细地审视一下，就会发现这种满足显得很不明智。事实上，如果所有群体间的厌恶和仇恨都是种族主义的形式，并且如同历史学和民族学研究详细论证的，与陌生人保持一定距离并憎恨他们接近的趋势可谓是人类群集普遍和永久的特征，那么在我们这个时代显得如此突出的种族主义就没有本质上和根本上新奇的东西了，虽然公认以一定的现代语言做了编排，它也仍只是老情节的排练。特别是种族主义和现代生活其他方面的紧密联系不是被彻底地否认就是被完全地忽略了。

在塔盖夫最近对偏见令人难忘的博学的研究中[1]，他把种族主义和异类恐惧症（对非同类的憎恨）当做同义语来使用。他认为，两者依照复杂化程度的不同表现在“三个层次”上，或者可以分为三种不同的形式。在他看来，“初级种族主义”具有普遍性。这是自然而然地对不相识的陌生人的存在做出的反应，是对任何形式异质的、令人迷惑的人类生命都会做出的反应。一般来说，对陌生性的第一反应都是一种反感，这种反感时常就会导致侵略行为，并且这普遍都是自发地产生的。初级种族主义不需要鼓舞和煽动；它也不需要一个使其基本仇恨得到合法化的理论———虽然在某些场合下，它有可能作为一个政治动员的工具蓄意地被强化和利用。[2] 就在这样一个时候，初级种

族主义就可能被提升到另一个复杂的层次并转变成“二级”（或理性化的）种族主义。这种转变发生在一个为仇恨提供逻辑基础的理论被提出（并得以内在化）的时候。令人厌恶的他者被说成是恶意的或者“客观地”有害的———在任何一种情况下都会威胁到憎恨群体的幸福。举例来说，被憎恨的群体会被描绘成与憎恨群体信奉的宗教所理解的邪恶力量相互勾结，或者也可以被描绘成是一个没有道德的经济竞争敌手；一般而言，社会关联、冲突和分化之现时的焦点强制规定了被憎恨的他者的“有害性”得以理论化的语义领域。仇外，或者尤其是种族中心主义（两者在民族主义泛滥时期得以盛行，而当时一条受到强烈维护的分化界线还在以共享的历史、传统和文化进行论证），是“二级民族主义”在当代最普遍的一个例子。最后，必须以前两种“较低”层次的种族主义为先决条件的“第三级”或者说神秘化的种族主义，显得与众不同是因为运用了准生物学的论据。

在塔盖夫建构和解释种族主义的形式中，三重分类似乎在逻辑上有缺陷；如果说二级种族主义的特点在于对初级憎恨的理论化的话，那么看起来就没有充足的理由从能够（也正在）被用来进行这种理论化的众多可能的思想观念中单选一个出来，作为“更高层次”种族主义的显著特征。第三级种族主义看起来就很像是第二级种族主义系列中的一个单元。如果塔盖夫并没有因为生物学理论的“神秘化”性质而将之分离出来（在所有其他的二级种族主义理论中，人们可以无止无休地争辩神秘化程度），而是利用生物学论证的倾向，强调他者具有破坏性的“相异”的不可逆转性和不可医治性，那么塔盖夫或许可以反驳这个质问以捍卫他的分类。事实上，可以指出———在我们这个社会秩序是人为的时代，在我们这个教育或更广泛地说社会工程也被假定为万能的时代———一般来说生物学，而尤其是遗传学，在公众意识中仍然是不允许文化控制进入的禁区：我们不了解其中的一些事，也不知道如何根据我们自己的意志去修补、铸造和改造。但是，塔盖夫坚持认为，种族主义的现代生物科学形式看起来与“传统的以取消资格来进行排斥的话语在性质、操作和功能方面并没有区别”[3]，而把注意力集中在“第三级种族主义”的独特特征上，即集中在“妄想偏执狂”或极度“玄思”（speculativess）的程度上。

而恰恰相反，我则认为种族主义正是在实施的性质、功能和操作模式方面鲜明地不同于异类恐惧症———这是指当人们遭遇到他们境遇中“人的因素”，例如他们无法充分理解、无法与之很轻松地交流以及无法以一种常规、熟悉的方式行动时，就会正常地体验到的强烈的（并且是感情的而非实践性的）不舒适、不自在或焦虑。而异类恐惧症似乎就是当一个人无法控制局势，因而也就无法影响局势的发展和预计其行为后果时，产生的范围更广的焦虑的集中表现。异类恐惧症

看起来似乎是这种焦虑现实或者非现实的具体体现———但悬而未决的焦虑很可能始终都要找到一个停驻之所，异类恐惧症在任何时候也都是一个相当普通的现象，而在现代性时期就更加普遍了，因为在这个时候“失去控制”（no control）的经验变得越来越频繁，而对这些“失去控制”用一个外来群体所引起的强制性干涉来解释也更能说得过去。

我认为，如果这样描述的话，异类恐惧症与竞争者敌意（contestant enmity）也应当在分析上加以区分，竞争者敌意是指由人类追求认同和划分界线的实践活动所产生的一种更加具体的对抗。在竞争者敌意当中，反感和憎恨的情绪看起来更像是隔离活动的情感附属物；隔离活动本身则需要一次行动、一次努力、一场持久的活动。然而，在异类恐惧症中，外来者不仅仅是靠得太近就令人不舒服，但很容易发现并与之保持距离的明确的一类人，而且是一个集体，不过他们的“集体性”不明显或一般来说难以分辨；其集体性甚至可能会受到怀疑，并经常被其他种族成员掩盖或否定。在这种情况下，外来者被迫会渗透进本国群体并与之相融合———如果预防性措施没有得以实施并被谨慎地执行。因此，外来者之所以威胁到自身群体的团结和自我认同，与其说是因为外来者使群体本身对一个地区实行的控制或者以熟悉的方式行动的自由变得不确定了，倒不如说是因为它模糊了界线自身，并抹掉了熟悉（正确的）的生活方式和不熟悉（错误的）的生活方式之间的差异。这就是“我们中间的敌人”的情况———这种情况会激起一股热切的划分界线之潮，而这反过来又会产生对那些被发现或涉嫌有双重忠诚和骑墙罪行的人的深深敌意和憎恨。

种族主义既不同于异类恐惧症也不同于竞争者敌意。它们之间的差别既不在于感情的强度也不在于用以使种族主义合理化的论据类型。种族主义由于某个实践活动而与异类恐惧症和竞争者敌意相分离，这个实践活动既包含了种族主义，也通过种族主义得以合理化；这是一个将建筑、园艺策略和医学策略结合起来的实践———即通过切除既不适合想像中的完美现实、也无法被改造以适合这种完美现实的当前现实要素，以服务于人为社会秩序的建造。在一个鼓吹具有史无前例的能力能通过在理性基础上重组人类事务以提高人类生存条件的社会里，种族主义却确信有某个人类种群无论经过多大的努力也无法融入理性秩序中去。在一个以不断突破科学、技术和文化应用上的限制著称的社会，种族主义却宣称某个种群的人存在着某些无法消除或矫正的缺陷———这使得他们可以超越于改革实践的界线，并且会这样一直延续下去。在一个宣称有着强大的训导和文化改向能力的社会，种族主义却分离出某一种群的人，任何争论或者教育手段都无法

触及（因此也无法有效地教化）他们，并因而必定会保持他们永久的异质性。总而言之：在因为自我控制和自我管理的雄心而显得独特的现代社会里，种族主义却宣布存在着某一种群的人，他们顽固并死不回头地抵制所有的控制，并不受任何旨在改善的努力的影响。打个医学的比方来说：一个人可以锻炼和保持身体“健康”部分的体形，但无法阻止癌的生长。后者只有通过毁灭才能得到“改善”。

这样的结果就是种族主义不可避免地与疏远的策略相联系。如果条件允许，种族主义会要求应当将令人不愉快的种族移送出被冒犯的种群所占据的地区。如果缺乏这样的条件，种族主义则要求将令人不快的种群从肉体上进行消灭。驱逐和毁灭是两种可以交互使用的疏远方法。

至于犹太人，罗森伯格曾写道：“聪茨（Zunz）把犹太教称做[犹太人]灵魂的冲动。现在，犹太人即使被洗礼十次也无法挣脱这个‘冲动’，这种影响的必然结果总是相同的：没有生气、反基督教和实利主义。”[4] 所有对宗教影响力来说是正确的东西也同样适用于所有其他文化隔阂。犹太人是无法被矫正的。只有保持一定的身体距离，或断绝交流，或将他们隔开，或消灭他们，才能使他们变得无害。

作为一项社会工程的种族主义

只有在一个有完美社会的设计并通过有计划且持续不懈的努力来实施这个设计的环境当中，种族主义才能盛行起来。在大屠杀的例子中，设计就是千年德意志帝国———自由的日尔曼精神王国。那个王国把所有的空间都给了日尔曼精神。对犹太人来说则没有多余的空间，因为犹太人不可能在精神上改变信仰，也无法接受日尔曼民族的精神。这种精神上的无能被说成是遗传或血统的特性———在那个时代遗传或血统至少体现了文化的另一面，文化无法梦想培育的领域，一块永远不会成为园艺对象的荒地。（遗传工程的前景还没有被认真地对待。）

纳粹的变革是社会工程规模浩宏的一次运动。“种族血统”在一连串工程尺度中是最关键的环节。在里宾特罗甫的促动下，为了进行国际宣传而出版的措词温和谨慎的英文版纳粹官方政策汇编中，内务部国家卫生局的居特博士将纳粹统治的主要任务描述成是“一项一贯旨在保证种族健康的积极政策”，并且解释了这种政策必然要涉及的策略：“如果我们能够通过系统选择并消灭不健康因素以促进健康血统的传播，我们或许不能改善这一代人的体质水平，但肯定能改善我们的后人的体质。”居特丝毫不怀疑，这样一个选择和消灭政策要进行下去就“必须沿着科赫[5]、李斯特[6]、巴斯德和其他著名科学家的研究成果这条广泛被采纳的路线走下去”[7]，并由此形成现代科学发展的一个合乎逻辑的延伸———实际上，是其顶峰。

人口政策和种族福利开导处（the Bureau for Enlightenment on Population Policy and Racial Welfare）的领导格罗斯博士详细说明了种族政策的实用性：扭转目前“遗传条件较好的居民出生率下降，而遗传不良、智力有缺陷、低能儿和遗传罪犯等无限制地繁殖”[8]的趋势。由于他是写给不可能支持纳粹决策的国际读者的———这些决策不受像公共舆论或者政治多元化那样的非理性事物的左右———让他们看一看现代科学和技术在其逻辑终点上所能取得的成就，所以，格罗斯也就没有必要冒险做出超出消除遗传上之不适者的事情来。

但是，现实中的种族政策还要可怕得多。与居特的观点相反的是，纳粹的统帅们认为没有任何理由将他们的关注限制在“我们的后人身上”。由于物力允许，他们开始改善现在的一代。而达到这个目

标的惟一可行道路就是对“无价值的生命”（Unwertes Leben）实行强制驱除。所采取的每一项措施都是保证在这条路上前进。依据环境，制定了“消灭”、“结束”、“撤离”或“缩减”（应读为“根绝”）等参考手段。依据希特勒在1939年12月1日颁布的命令，分别在勃兰登堡（Brandenburg）、哈达马尔（Hadamar）、松纳斯坦（Sonnenstein）、艾希贝格（Eichberg）建立了集中营，并把这些集中营隐藏在双重谎言之下：在创建者之间的秘密会议中，他们称呼自己为“安乐死所”，然而在范围更广的场合下，他们就使用欺骗性更强、更使人迷惑的“机构护理”或“转移病人”等慈善基金会的称呼———或者使用温和的“T4”的代号（源自柏林的提尔加腾大街，是整个屠杀行动协调办公室坐落的地点）。[9] 在众多教会名人的大声疾呼下，1941年8月28日希特勒的命令被迫撤销，但“积极地管理人口趋势”的原则是决不会被放弃的。它的关注点，跟安乐死运动发展的毒气技术一起，只不过转移到了不同的目标上：犹太人。而且地点也不同，比如索比波尔（Sobibór）和切姆诺（Chelmno）。

“无价值的生命”一直都是打击的目标。在纳粹分子对完美社会的设计中，他们所追求并决定通过社会工程实施的方案将人类生命分为有价值的生命和无价值的生命；有价值的生命将得到关心备至的培育并获得“生存空间”[10]，而无价值的生命则将被“保持距离”，或者———如果距离疏远不可行的话———进行根除。那些单单的外来者并不是严格种族政策所约束的对象：对这部分人可以用在传统上与竞争者敌意相联系的、旧的、经过考验的策略：他们应当被保持在受到坚决维护的界线之外。而那些身体上和智力上有障碍的人就成了一个更加困难的个例，并由此需要一个新的、原创性的政策：他们在正式意义上并不属于任何“其他种族”，所以不应当被驱逐或隔离，但他们也没有资格进入千年德意志帝国。犹太人的情况就基本类似于此。他们与其他的种族不同；他们是一个反种族的群体，他们会破坏和毒害所有其他种族，他们不仅腐蚀任何特定种族的认同，还侵蚀其自身的种族秩序。（要记住犹太人是“无民族的民族”，因而他们是以民族为基础的秩序的不可救药的敌人。）罗森伯格满怀赞同和欣喜，援引了怀尼格尔（Weiniger）的犹太人自我怀疑式的结论：犹太人是“粘菌（疟原虫）无形的粘网，从远古时期就存在并蔓延到整个地球”。[11] 因此对犹太人进行隔离只能是一个不完全的措施，只是通向最终目标路途上的一个站点。如果不把德国的犹太人清除干净，这个问题就不可能结束。即使犹太人居住在离德国边界很远的地方，他们仍然会继续侵蚀和分解全人类的自然逻辑。希特勒命令他的军队为了日尔曼种族的至高无上而战斗，他相信他所发动的战争是以全部种族的名义、为按人种组织的全人类做贡献的战争。

在社会工程作为一个以科学为基础，朝向新的、更好的秩序的目标（这项工作必然要求遏制或者更确切地说是消灭任何破坏性因素）的概念中，种族主义确实是与现代性的世界观和实践活动相共鸣的。至少，这种共鸣发生在两个重要的方面。

首先，启蒙运动使新神即位，即大自然（the Nature）登临大宝，科学的合法化成为启蒙运动惟一的正统信仰，而科学家则成为它的先知和神父。原则上，一切都可以进行客观的研究；而且一切都是可知的———可靠并真实地可知。真善美，是和应是，都已成为系统和精确观察的合理目标。而这些目标也只能通过从这种观察得出的客观知识来使自己得到合法化。莫斯在他材料翔实论说有力的种族主义历史中总结道，“将启蒙运动的哲学对自然的研究从它们对道德和人性的检验中分离出来是不可能的……从一开始……自然科学和关于古代的道德和审美理想就结合在一起”。在启蒙运动塑造的形式中，科学活动的特征是“尝试通过观察、衡量、比较‘人的群体和动物群体’与‘身体和心灵统一的信念’来决定人在自然界中的确切位置”。这里的精神“应当用一种有形、物质的方式来表现自己，这样就可以被测量和观察”。[12] 颅相学（通过对头骨的测量分辨特征的艺术）和人相学（从面部特征获得品质信息的艺术）充分获得了新科学时代的自信、策略和野心。人的气质、个性、智力、美学天赋甚至政治倾向都被认为是由大自然决定的；至于具体决定的方式，则可以通过细心地观察和比较甚至是最难懂、最隐蔽的精神品质的有形物质“基础”来弄清楚。感性印象的物质起源成为揭示大自然秘密的线索；这种秘密通过一种科学必定能够破译的密码被标记和记录下来。

留给种族主义做的则是去假定对人的性格、道德、审美或政治特质负责的人类有机体的物质属性系统地，并且也是遗传性地再生产式的分布。即使这项工作也已经被那些令人敬重并且也理所应当地得到人们尊重的、很少有可能被列入种族主义干将之行列的科学先驱者为得到这些物质属性而做过了。看到他们sin ira et studio（不急不躁）地发现的事实，他们不大会看不到西方所享有的高于其他世界的有形的、物质的、确定无疑的“客观”优越性。因此科学分类法的创始人林奈以区分甲壳类动物和鱼类动物同样的精确度区分了欧洲居民和非洲居民。他不能不，事实上也不得不把白种人描写成“有创造性、充满灵性、井然有序、受法律管理……与此相对，黑人则被打上了所有负面的特征，这使得他们成为更优越民族的反衬；他们被认为是懒惰的、不正直的和无法自我管理的。”[13]“科学种族主义”的创始人戈比诺（Gobineau）没有花费过多的创意就将黑人描写成智力低下但色欲过度，并因此是一种粗野、恐怖的力量（就像是无法无天的暴徒），而将白人描写成热爱自由、荣誉和一切精神活动。[14]

1938年，弗兰克（Walter Frank）将犹太人遭受的迫害描述成“德国学术界与世界犹太人斗争”的传奇故事。从纳粹统治的第一天起，由生物学、历史学和政治科学领域里著名大学的教授主持的科学机构，就已经被组织起来根据“先进科学的国际标准”来调查“犹太人问题”。新德国疆域历史研究所、犹太人问题研究所、犹太人进入德国宗教生活研究所，以及臭名昭著的罗森伯格的犹太问题研究所，只是许许多多科学中心中的几个，这些中心把解决“犹太人政策”的理论和实践问题作为学术方法论的一次应用，并且它们从来也不缺乏持有学术证书的科研人员。它们在开展活动的一个典型理由是：

几十年以来，整个文化生活都或多或少地受到了生物学思想的影响，这种影响尤其从上个世纪中叶达尔文、孟德尔和高尔顿的学说开始，后来又受到普洛茨、沙尔梅耶尔、科伦斯、德·弗里斯、切尔马克、鲍尔、鲁金、费希尔、伦兹以及其他人研究的推动……人们认识到，植物和动物的自然法则也应该适用于人类……[15]

其次———从启蒙运动开始，现代社会以对自然和自身的积极管理态度而著称。科学活动不是为了科学而科学；首要的，它应当充当一个力量强大的工具，以允许工具持有者改善现状，根据人类的计划和设计改造现实，并帮助推动这个工具达到自我完善。园艺和医学是典型的建设性立场，而常态、健康或卫生则是人类自我管理的任务和策略的主线。人类生存和共居成为设计和管理的对象；就像园中蔬菜或一个活的生物体一样不得不被干涉，以免它们会受到野草的滋扰或被癌组织吞噬。园艺和医学就其功能而言是同一活动的不同表现形式，这个活动将注定要生存并繁荣的元素与应当被消灭的有害或病态的元素进行隔离和区分。

希特勒的花言巧语中充斥着疾病、传染病、感染、腐烂、瘟疫的比喻。他把基督教和布尔什维克主义比作梅毒或瘟疫；他把犹太人说成是细菌、分解病菌或害虫。1942年他对希姆莱说：“犹太病毒的发现是世界上最伟大的变革之一。我们现在进行的战争与上个世纪由巴斯德和科赫发动的战争属于同一类。有多少疾病是源自于犹太人病毒……只有消灭犹太人，我们才能再次获得健康。”[16] 同年10月，希特勒宣布：“我们将害虫消灭就等于为人类做了一项贡献。”[17] 希特勒意志的执行者将消灭犹太人说成是欧洲的康复（Gesundung）、自我净化（Selbsttreinigung）、清洗犹太人（Judens!?uberung）。在1941年11月5日出版的《帝国》（Das Reich）的一篇文章中，戈培尔欢迎大卫之星（the Star of David）[18] 徽章的使用，并把它拥戴为“卫生预防”的一项措施。将犹太人与种族纯粹的社区相隔离是“种族、民族和社会卫生的基本准则”。戈培尔认为，这个世界上有好人

和坏人，就像有好的动物和不好的动物一样。“犹太人仍然生活在我们中间并不证明犹太人就应当归入我们，就像一个跳蚤并没有因为生活在我屋子里而成为家养动物一样。”[19] 用外务部新闻总管的话来说，犹太人的问题是“一个政治卫生的问题”。[20]

享有世界声誉的德国生物学家埃尔文·鲍尔（Erwin Baur）和人类学家马丁·斯德姆勒（Martin St!?mmler），用科学贴切和实事求是的语言描述了纳粹德国的首领们用动情和热烈的政治词汇重复表达的事实：

每一个农民都知道如果他屠杀了家禽中最优质的品种而不让他们繁殖，相反却继续繁殖劣等的个体，品种就会不可救药地退化。这个农民对他所喂养的动物和耕种的植物都不愿犯的错误，我们却在很大程度上让它在我们中间继续。为了弥补现今我们的人的特质，我们就必须保证那些劣等民族不再繁衍。一个在数分钟就能完成的手术使得这成为可能，而不会造成进一步的耽搁……没有人比我更赞同这个新的绝育法律了，但我必须一再强调的是这些法律仅仅是开端……

灭绝和拯救是种族培植的两极，也是我们必须实行的两种方法……灭绝就是通过绝育和对不健康、不合要求的遗传因素进行数量上的抑制以在生物上毁灭劣等遗传……这个任务包括维护人以防止野草的过度生长。[21]

总而言之：在纳粹分子建立毒气室之前，他们就依照希特勒的命令企图通过“仁慈杀害”（虚伪地起了绰号叫“安乐死”）消灭精神不健全和身体受损的同胞，并通过人种优越的男人对人种优越的女人实施有组织的授精以培育更优越的人种（优生学）。

跟这些努力一样，屠杀犹太人是一项社会理性的管理活动。也是系统地利用应用科学的思维方式、哲学和训诫的一次尝试。

从排斥到灭绝

G.L.莫斯曾写道："基督教神学从来没有主张灭绝犹太人，而是主张将犹太人作为等待判决的人证从社会中驱逐出去。屠杀犹太人只能作为将犹太人隔离在犹太人区的辅助措施。"[22] 阿伦特认为："一个罪犯要受到惩罚；而罪恶就只能被灭绝。"[23]

长期对犹太人的排斥只有在现代的、"科学的"种族主义的形式中，才能说成是一次卫生运动；也只有在犹太仇恨的现代化身中，犹太人才被指责是携有根深蒂固的罪恶，且带有无法分离的内在缺陷。而在此之前，犹太人是罪人；就像所有的罪人一样，犹太人必将因为他们的罪恶而在现世或超俗的炼狱里遭受痛苦———去忏悔，有可能的话去获得拯救。他们的痛苦将被看见，这样罪恶的后果和忏悔的必要性也就可以被看见。观望罪恶是没有什么好处的，哪怕罪恶最后受到了惩罚。[如果有疑问，请参考怀特豪斯（Marry Whitehouse）。]癌症、害虫或野草是无法忏悔的。它们没有犯罪，它们只是按照他们的天性活着。也没有任何理由对它们进行惩罚。只是由于它们罪恶的天性，它们不得不被消灭。就像我们前面提到的罗森伯格抽象的历史哲学（historiosophy）一样，戈培尔在他的日记里同样独自清晰地阐释了这个观点："根本不可能通过额外的惩罚将犹太人带回到文明化人类的羊栏。他们永远都是犹太人，就像我们永远都是雅利安人种的成员。"[24] 但是，与"哲学家"罗森伯格不同的是，戈培尔是政府里的一个部长，掌握着令人敬畏和无以抗拒的力量；况且，得益于现代文明化成就的政府—能够构想没有癌症、害虫和杂草的生命的可能性，并通过运用其掌握的物质资源将这个可能性转化为现实。

如果没有种族的构想，也就是说没有地方性的、致命的、从原则上说是不可医治的并且能够繁殖直到被阻止为止的缺陷，是很难或许不可能形成灭绝一整群人的观念的；如果没有业已确立的医学实践（既包括针对个体身体的医学领域，也包括其大量类比的应用），同时如果没有医学实践规定了健康和常态的模式、隔离的策略和手术技术，同样也是很难或者不可能形成这样一个想法的。而如果脱离了改造社会的工程方法、社会秩序之人为性的信念、专家制度以及人类场景与互动的科学管理的实践活动，更是特别难或几乎不可能构想这样一个想法的。由于这些原因，反犹主义的灭绝计划应该被看做是一个不折不扣的现代现象；也就是说，是只有在现代性的发达国家才可能

发生的事件。

但是，灭绝计划和现代文明紧密相联的发展之间存在着不止一个联系。种族主义即使与现代思想的技术倾向结合起来，也不足以完成大屠杀这个壮举。种族主义要想实现大屠杀，就必须能够获得从理论到实践的通道———并且这可能意味着通过巨大的思想动员力量给足够的人类行动者提供能量以处理大规模的任务，以及始终不渝地依据任务的需要而不断地对工作做贡献。经过思想上的训练、宣传或洗脑，种族主义必定会把对犹太人的强烈憎恨和厌恶灌输给非犹太人群众，以至于无论他们何时何地遇到犹太人都会引发暴力事件。

而历史学家一致认为，这一切并没有发生。尽管纳粹政权对种族主义宣传投入了大量资源，纳粹教育付出了集中努力，以及用恐怖来威胁对种族主义行动的抵制，种族主义计划（尤其是这个计划的最终逻辑结果）的公众接纳程度，还是远未达到受情绪引导的灭绝行动所要求的水平。即使证据还不足，这个事实也再次证明了异类恐惧症或竞争者敌意和种族主义之间缺乏连贯性或自然的进展。那些曾希望利用对犹太人分散的憎恨来获得对种族灭绝政策的广泛支持的纳粹领袖很快被迫承认他们的想法是错误的。

然而，即使（实际上是一种不太可能的情形）种族主义的信条更加成功一些，并且执行私刑和割喉的志愿者成倍增加，群众暴力令我们震动的仍然只能是：它是社会工程，是彻头彻尾的现代计划或种族卫生的一个效率极低、喧闹的前现代形式。实际上，正如沙比尼和西维尔令人信服地所指出的，德国最成功的———普遍并且起到了实质性效用的———大规模反犹太暴力事件，声名狼藉的碎玻璃之夜[25]是一次屠杀，是恐怖的一个工具……具有欧洲长期存在的反犹主义传统的典型特征，而不是新的纳粹秩序，不是对欧洲犹太人的系统灭绝。群众暴力是原始、低效率的灭绝技术。它是一种有效的恐吓某种居民的方法，目的在于将他们保持在原位，甚或是迫使一些人抛弃他们的宗教或政治信仰的方法，但这些都不是希特勒对犹太人的目的：他想的是毁灭他们。[26]

没有足够的“暴徒”能如此施暴；杀害和毁灭的景象使被激发起来的人都逃离了，而绝大多数的人更愿意闭上他们的眼睛、塞住他们的耳朵，但首先是堵住他们的嘴巴。与大规模屠杀相伴的不是情绪的激越，而是死一般寂静的漠不关心。它不是公众所喜，而是公众的冷漠，这种冷漠“成为了无情地围在千千万万个脖子上的套索的一根加固绳”[27]。种族主义首先是一项政策，其次才是一种思想。如同所有的政治行动一样，它需要组织机构、管理者和专家。就像所有的政策，种族主义的实施需要劳动分工，并将任务与即兴和自发的混乱效

果相分离。这要求专家不被干扰并能够自由进行他们的任务。

这种冷漠本身而言并非是受冷漠的；考虑到最终解决的成功，这种冷漠就必然不会是遭到冷漠的。正是那些没有能够转变成暴徒的群众瘫痪了，即一种由权力显现所释放的魔力和恐惧所造成的瘫痪，使得问题解决的致命逻辑可以无拘无束地自行其事。用斯多克斯的话来说，“在那一政权起初还不够稳固时未能成功地抗议其残暴措施，致使无论这些措施的逻辑顶点多么有害和不正确，也不能被阻止而不出现。”[28] 即使大多数德国人不喜欢并仍然不为种族主义教化所动，异类恐惧症的广度和深度显然已经足够使得德国公众不会反对暴力。纳粹分子可以找到大量机会印证大多数德国人不为种族主义教化所动的事实。在对德国人态度颇有分寸的诠释中，萨拉·戈尔顿引用了纳粹官方报告，这个报告生动地描述了纳粹对碎玻璃之夜事件中公众反应的失望：

任何人都知道现今德国的反犹主义本质上局限于政党及其组织，也知道在居民中存在着一些丝毫没有理解反犹主义的群体，他们对此也完全缺乏感情投入。

在碎玻璃之夜后的不久，这些人就立即与犹太人做起了生意……

在很大程度上是因为我们固然是反犹主义的人、反犹主义的国家，然而在所有国家和人民的生命表现形式中，反犹主义实际上仍然未被表达……在德国居民中，仍然有市侩的团体，他们谈论着可怜的犹太人，他们对德国人民的反犹主义根本不了解，他们一有机会就为犹太人求情。只有领导阶层和政党是反犹主义的：情况本不应当是这样的。[29]

然而，厌恶暴力———尤其厌恶可以被看得见以及有意让人看见的暴力———是与以更同情的态度对犹太人实施的管理措施同时产生的。许多德国人欢迎一次有力的、大张旗鼓宣传的、旨在实现犹太人种族隔离、分离和剥夺权利的活动———那是异类恐惧症和竞争者敌意的传统表达方式。此外，许多德国人拥护被描述成是对犹太人惩罚的（只要一个人能够装作认为受惩罚的人确实是概念上的犹太人）措施，即作为对被取代和不安全所激起的相当真实（如果是下意识的）的焦虑与恐惧的一种虚构的（但似乎合理的）解决方案。无论他们满意的理由是什么，那看起来都与演奏者（Streicher）式的告诫所暗示的有着根本区别，这类告诫认为暴力是一种对想像的经济或性犯罪进行报复的极其现实的方式。从设计和指挥大规模屠杀犹太人的人的观点来看，犹太人要被处死并不是因为他们被憎恨（至少这不是主要原因）；他们被认定该死（并且受到憎恨也是由于这个缘故）是因为他们处在不完美的、充满紧张的现实与安宁幸福的理想世界之间。正如

我们在下一章能够看到的一样，犹太人的消失对实现完美世界是有帮助的。犹太人之阙如正是那个完美世界与此时此刻不完美的世界之间区别所在。

在研究了官方报告以及立场中立的重要原始资料之后，戈尔顿证实了“普通德国人”广泛并不断增长地同意将犹太人排除出权力、财富和有影响的位置。[30] 犹太人逐渐从公众生活中消失，要么受到了赞同，要么就被有意地忽略了。总之，公众不愿意亲自参与对犹太人的迫害活动是与公众赞同或至少不干涉国家行动结合在一起的。“如果大多数德国人不是疯狂的或‘偏执狂式’的反犹主义者，那么，这些人就是‘温和的’、‘隐藏的’或被动的反犹主义者；对他们来说，犹太人已经变成了超越人类感情的一个‘非人化的’、抽象的和外来的实体，而‘犹太人问题’则是爱国政策应予以解决的一个合理问题。”[31]

这些考察再次证明了，在反犹主义的灭绝形式和现代性之间存在的操作上而非思想上的其他联系具有极端的重要性。灭绝的观念———它与传统的异类恐惧症并不连贯，并因为这个原因而主要有赖于两个无法撼移的现代现象，即种族主义理论和医学治疗综合征———成为了其中的第一个联系。而现代观念也需要合适的现代实施方式。它在现代官僚体系中找到了这样的方式。

对种族主义世界观所关注问题的惟一恰当的解决办法就是，通过彻底的空间分离或肉体消灭，实现对病原性和传染性种族———指疾病和污染的根源———完全和毫不妥协的隔离。就其本性而言，这是一项令人畏缩的任务，如果不结合其他一些条件，这个任务是根本不可想像的。这些条件包括：大量的资源、它们的动员和计划分配的方法、将整个任务细分成许多局部和专门的职责的技能、协调他们行动的技能。简而言之，没有现代官僚体系，这个任务是不可想像的。为了实现有效性，现代灭绝性反犹主义就必须与现代官僚制度相联姻。德国的情况即是如此。海德里希在其著名的万德西（Wandsee）新闻发布会中，谈到了元首[32] 对国家中央安全厅（BSHA）犹太人政策的“赞同”和“认可”。面对这个想法所产生的问题及其所决定的目标（希特勒自己情愿把它说成是“预言”而不是目标或任务），名为国家安全总局（Reichsicherheithauptamt）的官僚体系开始设计合适的实践性解决方案。它完全遵循官僚体系的行动方式：计算花费并把花费与现有资源相比较，然后尽量确定最佳组合方案。海德里希则强调积累实践经验的必要性，强调过程的渐进性以及每一步所具有的临时性特征，因为每一步都会受到至今仍然有限制的实践技能的限制；国家中央安全厅就是要积极地追寻最佳解决方案。元首表达了他对最后一个患病种族被清除之后世界情景的浪漫想像。余下的就是一点儿也不

浪漫、沉着理性的官僚主义程序问题。

典型的现代社会设计和工程野心与典型的现代权力、资源和管理技术的集中相混合，构成了致命组合。用戈尔顿简洁而难忘的话来说，“成千上万的犹太人和其他受害者沉思他们的死亡并奇怪‘为什么恰恰是我，我没有做任何该死的事情呀？’可能最简单的答案就是权力已经全部集中到某个人手中，而这个人又恰巧仇恨他们的‘种族’”。[33] 那个人的仇恨和集中的权力不是一定会相遇的[实际上，至今还没有出现任何令人满意的理论可以解释为什么反犹主义对极权主义政权来说在功能上是必然不可少的；或者，反之亦然，以现代种族主义形式出现的反犹主义为什么会必然导致这样一个政权的诞生。举例来说，克劳斯·冯·贝米最近在研究中发现，西班牙长枪党党员对安东尼奥·普里莫·德·里维拉（Antonio Primo de Rivera）所有著作里没有任何反犹主义话语而感到格外骄傲，然而即使一个‘典型的’法西斯主义者，比如佛朗哥的姐夫苏内尔（Serrano Suner）却宣称在通常意义上种族主义对一个好的天主教徒来说意味着异端邪说。法国新法西斯主义者巴德克（Maurice Bardech）认为迫害犹太人是希特勒最大的错误并且是在法西斯合约之外的 [34]]，但它们确实相遇了。并且它们还有可能再次相遇。

展望

现代反犹主义———既包括异类恐惧症的形式又包括现代种族主义形式———的故事还没有结束，就像一般来说现代性的历史，而尤其是现代国家的历史也还没有结束一样。现代化进程似乎要在我们这个时代远离欧洲。尽管在通往现代的、“园艺型”文化的道路上，以及在社会经受现代化变化所带来的损伤最强的混乱时期，某种界线定义的策略是有必要的，但选择犹太人承担这样一个策略的任务，无疑是受到了欧洲独特的沉浮历史的作用。对犹太人的憎恨和欧洲现代性之间的联系是历史性的———有人或许会说是具有历史独特性的。另一方面，我们很清楚如果文化激励不是有与其起源密切相关的社会结构条件，那么文化激励的行进是相对自由的。将犹太人视为一支破坏秩序的力量，视为侵蚀所有同一性和威胁所有民族自决成就的不调和的对立群落；这种成见如同那种文化中其他被公认为是优越和可信赖的东西一样，早已沉积在高度权威的欧洲文化中并可以进行输入和输出处理。这种成见和以前众多其他文化架构性概念和项目一样，可以被采纳作为一种解决地方性问题的工具；即使有些地方缺少产生它的历史经验，甚至（或许可能特别是）采纳它的社会在此之前没有直接的、有关犹太人的知识。

反犹主义能够在明显反对它的人中存在下来的现象最近受到了关注。在一些犹太人几乎绝迹的国家，反犹主义（当然，作为一种情绪，现在与主要针对犹太人之外其他目标的实践活动关系紧密）仍然盛行。更加值得注意的，是接受反犹太人情绪与接受任何其他民族、宗教或种族偏见之间的分裂，这两者原本应当是密切相关的。现今，反犹主义情绪既不与团体癖性相联系，也不与个人癖好相联系，更不与产生焦虑的未决问题和敏感的不确定性等相联系。研究奥地利“无犹太人的反犹主义”现象的贝恩德·马丁构造了文化反犹主义一词来解释一个相对新颖的现象：在公众意识里，某些（通常是病态的或者要么是不吸引人或可耻的）人类特征或行为模式已经被定义为是犹太人的了。在缺乏对这种关联实践检验的情况下，负面的文化定义和对该定义所指向的特征的憎恨会彼此互相维持和增强。[35]

但是，根据“文化反犹主义”所作的解释并不适合其他形式的反犹主义。在我们这个地球村里，新闻传播得非常快也非常广，文化也早已成为没有边界的游戏。与其说现代反犹主义是文化沉淀的一个产

物，倒不如说它为文化传播过程所支配，今天这种文化传播比以往任何时期都要强烈的多。反犹主义同这种传播的其他对象一样，尽管仍然与其原始形式保持着亲和性，但也在转变之中———更加尖锐或强烈———以适应其新的问题和新的需要。充斥着紧张和创伤的现代性“不稳定发展”时期，存在大量这样的问题和需要。对犹太人恐惧的成见为其他令人费解和使人恐惧的紊乱以及先前未经历的痛苦提供了现成的可理解性。举例来说，近年来在日本这已经成为理解在经济扩张过程中遭遇的未预期障碍的一个日益普遍的万能钥匙；世界犹太人的活动被提议作为各种事件的解释，这些事件如此五花八门，以至于包括对日元的估价过高、又一个切尔诺贝利式的核灾难，以及随后又一个被苏联掩盖的所谓的辐射尘威胁。[36]

N.科恩详细分析了一种传播异常迅速的反犹主义成见，它将犹太人的形象描述成一个国际阴谋团伙，这个团伙能够毁灭所有的地方性力量，分解所有地方性文化和传统并将全世界统一在犹太人的统治之下。这无疑是反犹主义最具诋毁性和最可能致命的形式；也正是在这个成见的支持下，纳粹党人发起了对犹太人的灭绝行动。看起来曾经从“犹太人不协调”的多重尺度中得出的犹太人的多面形象，趋向于逐渐减少直至只有一个相当直截了当的特征，即犹太人是超国家的精英，是所有有形力量背后的无形力量，是据说自发和无法控制的、但通常不幸和使人困惑的命运变化的隐蔽的管理者。

现代主要的反犹主义形式是理论的产物而不是基本经验的产物；它受到的支撑来自教与学的过程，而不是来自于对日常互动环境的知性直观反应。本世经之初，迄今为止在富裕的欧洲国家中传播最广的反犹主义的变体针对的是贫困的、明显是外来人口的犹太人移民；这起因于本地的低层阶级的直接的经历，因为只有低层阶级才与陌生人和奇异的外国人接触，并且他们对这些人令人不安的出现持有猜忌和怀疑的态度。他们几乎不与当地的精英分享他们的感触，而这些精英们与讲依地语（犹太人使用的国际语）的新移民并没有直接的接触，并且对他们来说这些移民与那些下层阶级在本质上没有什么区别，都是一样的不守规矩、文化低下并具有潜在的危险性。只要这种情绪尚未由只有中产阶级和上层阶级知识分子能提供的理论套用所涉足，大众原始的异类恐惧症就会停留在（套用列宁的名言）“工会意识”（trade-union consciousness）的水平；只要专门制定了与犹太穷人低层次交往的参照标准，这种情绪就不会再升级。只要综合个体焦虑以及将个人麻烦转变为共同问题，这种情绪就会被普及化为群众不安的一个讲台[这种情景也曾发生在针对伦敦东区的莫斯利（Mosley）的英国运动，或者现今的针对累斯特城和诺丁山等类似地区的英国民族阵线，以及法国人针对马赛的运动中]。这种情绪将持

续到有必要“将外来人遣送回他们所来自的地方”为止。但是，用这种低层阶级“私人事务”的方式是无法将群众的异类恐惧症甚至划分界线的焦虑上升为普遍野心的复杂的反犹主义理论，比如致命的种族或“世界阴谋”之类的成见。为了能够赢得大众的想像力，这种理论必须涉及群众在正常情况下无法涉及和不可能知道的事实，这种事实当然也不会发生在他们日常生活和直接经验的范围内。

不过，我们前面的分析已经为我们带来了结论：复杂理论形式的反犹主义的真正作用与其说在于煽动群众的敌对行动的能力，倒不如说在于与社会工程设计和现代国家野心的独特联系上（或者，更精确地说，这种野心的极端和过激的变体）。现代西方国家趋向于撤消先前对社会生活诸多领域的直接管理控制，趋向于多元化和市场导向的社会生活结构，这些事实表明，反犹主义的种族主义形式似乎不太可能再次被西方国家用作大规模社会工程计划的工具。在可预见的未来，更确切地说：后现代主义的、以消费者为导向和以市场为中心的大多数西方社会的环境似乎都建立在经济特别优先这种脆弱的基础之上，这种经济优越性目前是以对世界资源份额的极大占有为担保的，但这显然不会一直持续下去。任何人都可以设想一下在不久的将来提倡国家直接接管社会的情景———随之而来的是，早已确立并久经考验的种族主义观点也许会再一次派上用场。同时，非种族主义的、不太富有戏剧性的对犹太人的憎恨会在大量但不太重要的场合下被用作政治宣传和动员的方法。

由于现今犹太人整体朝着中上层阶级发展并因而不会与群众产生直接的接触，西方国家新近产生的界线划分和界线维持的群体敌意趋向于集中针对移民工人。有些政治势力急切地想利用这种（利害）关系。他们常常用现代种族主义所使用的语言支持隔离和身体分离：这是纳粹分子在执政道路上成功使用的口号，实质上是为了他们自己的种族主义利益而使用的、为了获得群众好战的敌意的支持的一种方法。在战后经济重建时期吸引大量移民的所有国家，大众新闻和具有民粹主义倾向的政治家为这种种族主义语言的使用提供了无数的机会。富克斯和朱维与玛高迪 [37] 最近公布了对这种语言的使用所做的汇集和令人信服的分析。我们可以阅读1985年10月26日的《费加罗报》上发表的问题专论“三十年后我们还是法国人吗？”，以及希拉克总理同时所说的其政府有着坚定的决心要加强个人安全和国民同一性。毫无疑问，英国读者要寻找用于动员大众的异类恐惧症和界线恐惧的准种族主义和种族隔离主义的语言，根本不必去寻找法国作者的作品。

无论它们有多么可恶，也不论它们装盛暴力的蓄水池有多大，异

类恐惧症和界线竞争焦虑都不会———直接或间接地———导致大屠杀。将异类恐惧症与种族主义、类似大屠杀的有组织犯罪混淆起来是误导性的，同时也可能是有害的，因为这样就偏离了灾难发生的真正起因，而这些起因往往深植于现代精神和现代社会组织的某些方面，而不在于对陌生人永恒的反应上或较少普遍性却并不罕见的认同冲突上。在大屠杀开始和维持阶段，传统的异类恐惧症只扮演了一个辅助角色。真正不可或缺的因素在别的地方，并且这种因素与更为熟悉的群体憎恨之间至多只存在着历史的联系。大屠杀的可能性深植于现代文明的某些普遍特征之中；另一方面，大屠杀的实施是与国家和社会之间特定的、但一点儿也不普遍的关系相关联的。在下一章中将对这些联系进行更详细的探讨。

四 大屠杀的独特性和常态性

直到那时，邪恶———既然必须要给这种只在外形上无法预测的、令人惊奇的环境的结合起个名字———已无声无息地逐渐渗入表面上无害的阶段……尽管如此，当回顾并分析过去的事情，就会发现很显然信号的积累不仅仅是偶然事件的结果，而可以说，有着其自身的动力，只不过现在还是秘密的，这就好像一条突然急剧地浮出陆地之前总是不断地增大和变宽的地下河流；一个人只需回想到第一个凶兆出现的时刻并绘制一幅图示，勾勒出其不可阻挡的上升的客观形态。

J.戈伊蒂索罗，《战后风景线》

研究大屠杀的杰出历史学家希尔博格问道："如果我能够向你展示所有的作恶者都是疯狂的，你会不会感到高兴点？"但这也正是他所无法展示的。他所展示的事实令人不安，也不太可能使每个人都感到快乐。"他们在当时是受过教育的人。无论何时当我们思考奥斯维辛背后西方文明的意义，这都是问题的关键所在。我们演变的速度已经超出了我们理解力的速度；我们再也不能设想我们对我们的社会制度、官僚体系结构或者技术有一个全面的把握了。"[1]

对哲学家、社会学家、神学家以及所有其他专门从事理解和解释工作的博学之士而言，这无疑是个当头棒喝。希尔博格的结论意味着他们并没有做好自己的工作；他们无法解释发生了什么以及为什么会发生，他们也不能帮助我们去理解这些事。对于科学家的所作所为而言，这种指责已是相当的糟糕（这势必会使学者们惶惶不安，甚至，如他们所说，使他们重起炉灶），但它在本质上却不是公众恐慌的原因。毕竟，已经存在着许多其他重要但我们认为没有充分理解的历史事件。有时，这使我们感到愤慨；但大多数时间，我们并没有异常地不安。毕竟———正如我们安慰自己的那样———这些过去的事件只是涉及到学术兴趣的问题罢了。

但它们是这样的吗？我们难以把握其所有荒谬性的并不是大屠杀。而大屠杀的发生使之几乎无法被理解的恰恰是西方的文明———并且正是在我们想到我们早已对这种文明达成了和解，并看透了其最

深的内在驱力乃至其前景的时候，也是它已经形成全球范围内空前的文化拓殖的时候。如果希尔博格是正确的，并且我们最关键的社会制度逃脱了我们的精神上和实质上的把握，那么应值得担忧的就不只是专业的学术了。的确，大屠杀发生在几乎半个世纪以前。直接经历它的那一代人都几乎已经过世了，但是———这是一个可怕的、不幸的“但是”———这些我们文明中曾经熟悉、而被大屠杀再次神秘化的特征，仍然是我们生活中熟悉的一部分。它们并没有消失，所以大屠杀的可能性也没有消失。

我们对这种可能性不屑一顾。我们嘲笑被我们心灵的平静所激怒的少数困惑之士。我们给他们起了一个特别的、嘲笑的名字———“末日的先知”（prophets of doom）。于是他们表现得很痛苦的警告也很容易被置之不理。难道我们还没有警惕吗？难道我们不谴责暴行、不道德和残酷吗？难道我们没有调动我们所有的创造力以及相当多的、不断增长的资源与它们斗争吗？除此之外，在我们的生活里难道有从根本上表明了大灾难之绝对可能性的事物吗？生活正变得更好、更舒适。总的来说，我们的制度似乎可以应付。我们受到了很好的保护以免于敌人的侵害，我们的朋友也绝不会做任何肮脏的事。即便是我们一次又一次地听到那些不特别开化并因此在精神上遥远的人对他们同样野蛮的邻居所造成的暴行。例如埃维人[2]先把伊博人[3]称为败类、罪犯、守财奴和没文化的弱智者，然后竟屠杀了一百万名伊博人[4]；伊拉克人甚至都懒得咒骂库尔德居民就用毒气杀害他们；泰米尔人[5]对僧伽罗人[6]的屠杀；乌干达人的自我毁灭（或者有另外的可能？）。所有这一切当然都很悲惨，但这与我们又有什么关系？即使真被证明确有什么关系的话，那就是无疑说明了跟我们不相同是多么的不好，并且安然无恙地处在我们先进文明的庇护下又是多么的幸运。

但是，一旦回想起直到1941年大屠杀仍然没有被预料到会发生；回想起即使给出了“事件真相”的现存资料，它也是不可预料的；回想起当它最终在一年之后发生而人们对它普遍表示怀疑的时候，我们的自满很显然会最终被证明是多么的不幸。人们拒绝相信他们所看到的事实。这并不是因为他们愚蠢或有恶意，而是因为他们已知的一切无法让他们去相信。对于他们所知道的和相信的而言，那个他们甚至不知道该怎么命名的集体屠杀是完全不可思议的。1988年，再次出现了不可思议的事件。然而，在1988年我们知道在1941年我们所不知道的知识；那不可思议的事情是人们应该去思议的。

问题

不同于其他许多学术研究的课题，有两个原因使得大屠杀不能被看做是一个单纯的学术兴趣问题；也是由于这两个原因，大屠杀问题不能被简化为历史研究和哲学思考的主题。

第一个原因是，即使说“作为一个核心的历史事件———跟法国大革命、美洲大陆的发现以及纺织机的发明没什么不同———大屠杀已经改变了随后的历史进程”[7] 似乎是合理的，但最确定无疑的是大屠杀几乎没有改变此后我们的集体意识和自我理解的历史进程。它在我们对现代文明的意义和历史趋势的印象中几乎没有留下任何鲜明的印迹。除了一些边缘化的专门研究领域和对现代性病态倾向的一些阴暗和不祥的警告之外，大屠杀使社会科学总体上（特别是使社会学）保持在原封不动的状态。而这两种例外一贯与社会学研究的正统都保持着一定的距离。因此，我们对曾经致使大屠杀成为可能的因素和机制的理解并没有有意义的进步。并且由于我们的理解力比半个世纪以前并没有很大的提高，所以我们可能再一次对警告的迹象毫无准备，也无法破译它们———如果还是跟那时一样，现在这些警告迹象明显地处处显现的话。

第二个原因是，无论“历史进程”发生什么情况，那些完全有可能包含大屠杀之潜在性的历史产物却没有发生什么———或者，至少我们无法肯定它曾发生了什么。对于所有我们知道的而言（或者应当说，对于所有我们不知道的而言），这些历史产物或许仍然与我们在一起，并等待着它们的机会。我们只能够心存这样的疑惑，即那个曾经产生大屠杀的环境并没有被根本改变。如果在我们的社会秩序中存在着在1941年致使大屠杀发生的某些事物，我们无法肯定它们已经从那时起就被消除了。越来越多的著名和有声望的学者告诫我们最好不要沾沾自喜。

导致（奥斯维辛）产生的意识形态和体制保持得完好无损。这意味着民族国家自身的失控并且能够在难以想像的范围内引发社会自相残杀的行为。如果不被制止，它可以使整个文明毁于战火之中。它不可能执行一个人道主义的使命；法律上和道德上的规范都无法阻止它的侵犯，它是毫无良知的。（费恩戈尔德）[8]

当代“文明”社会的许多特征都鼓励轻易地诉诸种族灭绝的大屠

杀……

主权领土国家宣称，作为其主权的不可或缺的一部分，它有权力对其统治的人民实施大屠杀行动，或从事种族灭绝大屠杀，以及……联合国，为了其所有的实际目的，而捍卫这项权利。（库佩尔）[9]

在出于政治和军事力量的动机而设定的限制内，现代国家会对其统治之下的人做任何它所想做的事情。只要它愿意，它可以超越任何道德伦理的界线，因为任何道德伦理的力量都在国家力量之下。在道德和伦理问题上，现代国家中个人面对的状况与奥斯维辛集中营的犯人所面对的原则上约略相同：要么遵照当局者所推行的通行的行为标准，要么就是冒承受这些人可能会施加的任何惩罚的危险而……

现在，生存越来越符合在奥斯维辛控制生命与死亡的原则了。（克雷恩和拉波波特）[10]

只需对大屠杀记录草草浏览一番就会被激起的情感所吞没，因此上面所引的一些人有夸张的倾向。他们的有些话听起来令人难以置信———并且无疑是过度的危言耸听了。它们甚至可能会起相反的作用；如果我们所知的一切都跟奥斯维辛一样，那么任何人都可以与奥斯维辛一起生活了，并且在很多情况下还活得相当不错。如果支配奥斯维辛犯人的生命和死亡的原则与支配我们自己的生命和死亡的原则相像的话，那么所有这些呐喊和悲叹又为的是什么呢？确实，人们或许会受到良好的忠告，切莫用大屠杀的残忍形象来维护一个偏颇的立场，并将这种立场应用到或大或小但总体上却是惯常性和日常性的人类冲突当中。大规模毁灭是敌对和压迫的极端形式，但不是所有压迫、集体仇恨和不公平的情况都和大屠杀“相像”。明显的因此也是表面上的相似性是很难导入因果分析的。与克雷恩和拉波波特观点相反的是，不得不在顺从和承担违抗之后果两者中做出选择并不必然意味着生活在奥斯维辛，而且大多数当代国家宣扬和实行的原则也不足以使它们的公民变成大屠杀的受害者。

要关注的真正原因存在于别的什么地方，这并非一个说了就完事，也不会作为后大屠杀创伤自然而又具误导性的结果而被搁置一旁的原因。它可以得自于两个相关的事实。

首先，由其自身的内在逻辑可能导致大屠杀计划的构思过程，以及容许实施这样一个计划的技术资源，不仅被证实与现代文明完全契合，而且是以它为条件、由它创造和提供的。大屠杀不仅仅神秘地避免了与现代性的社会规范和制度的冲突。也正是这些规范和制度才使得大屠杀有发生的可能。没有现代文明及其最核心本质的成就，就不会有大屠杀。

第二，所有那些文明化进程已经建立的核查与平衡、屏障和阻碍的复杂之网都被证明是无效的；而我们本寄希望并信任这些网络能够保护我们免于暴力，并能够抑制所有野心勃勃和肆无忌惮的力量。而大屠杀来临时，受害者发现自己是孤零无靠的。他们不仅已被表面上和平、人道、遵守法律并秩序井然的社会所愚弄———他们的安全感成为他们毁灭的一个最有力因素。

坦率而言，我们的忧虑不无根据，因为我们知道现在我们生活在一个使大屠杀成为可能的社会中，生活在并不包含任何可以阻止大屠杀发生的东西的社会中。仅仅因为这些原因，也是有必要研究大屠杀的教训的。这样一项研究所包含的远不止于对百万受害者的悼念，清算屠杀者，以及医治消极而沉默的目击者仍未痊愈的道德创伤。

显然，这项研究本身，即使是一次最认真的研究，也不足以保证大规模的屠杀者和麻木不仁的旁观者的重现。但是如果没有这项研究的话，我们甚至不会知道这种重现的可能性有多大，或者不可能性又有多大。

非同寻常的种族灭绝

集体屠杀并不是一个现代发明。历史上充满着团体的和宗派的敌意，总是互相伤害并潜在地具有的破坏性，时常爆发成公然的暴力，有时甚至会导致屠杀，并且在有些情况下会导致整个民众和文化的灭绝。从表面上看，这个事实否定了大屠杀的独特性。尤其是这似乎否定了大屠杀和现代性之间的紧密关联，否定了大屠杀与现代文明之间的“选择亲和性”。它也暗示着残暴的集体仇恨一直都与我们如影随形并且可能永远也不会离开；它还暗示着涉及到这个方面时，现代性的惟一意义跟它的承诺和普遍的期望相反，它并没有能够磨平人类共处的公认的粗糙边缘，也没有能够给人对人的不人道划上一个明确的句号。现代性并没有能够实现其诺言。现代性失败了。但是，现代性对大屠杀事件没有责任———因为屠杀行为从一开始就已经与人类历史相伴同行了。

然而，这并不是大屠杀经历所包含的教训。毫无疑问，大屠杀是一长串未遂屠杀和较少一些的事实屠杀中的又一个事件。它也有着与过去任何屠杀都不同的特征。值得特别注意的正是这些特征。它们具有一种明显的现代气息。这些特征的存在说明了现代性直接有助于大屠杀的远不仅仅是它自身的弱点和无能。这些特征的存在说明了现代文明在大屠杀的发生和实施过程中所扮演的角色是积极而非消极的。这也说明了大屠杀如同是现代文明的一个失败一样，也是现代文明的一个产物。就像按现代———理性的、有计划的、科学信息化的、专门的、被有效管理的、协调一致的———方式所做的所有其他事情一样，大屠杀超过了全部它所谓的前现代等价事件并使它们黯然失色；与大屠杀比较起来，这些事件显得是原始的、不经济的和效率低下的。就像我们现代社会的所有其他事物一样，如果以我们社会所宣扬和制度化的标准来衡量，大屠杀在各个方面都是非常出色的成就。就像现代工厂远远超过了手工工匠的村舍作坊，或者使用拖拉机、联合收割机和杀虫剂的现代工业农场远远超过了只有马匹、锄镐和手工除草的农庄一样，大屠杀远远超过了过去的屠杀事件，1938年11月9日德国发生了历史上名为碎玻璃之夜的事件。犹太人的商店、礼拜堂以及家园遭受到一群难以控制的、实际上受到官方怂恿和秘密控制的暴徒的袭击；它们被破坏、被点上了火、被摧毁。大约有一百人在此事件中丧生。碎玻璃之夜是大屠杀期间惟一一起发生在德国城镇大街上的大规模屠杀。它也是几个世纪以来，已有的反犹太暴徒行凶作恶的

传统之后出现的大屠杀的一个插曲。它与过去的屠杀没有太大的差别；在起源于古代、经过中世纪、直到接近现代不过仍然主要是前现代的俄国、波兰和罗马尼亚的群众暴力的历史长线中，它并不显得突出。如果纳粹对待犹太人只包含碎玻璃之夜以及类似的事件，那么它就只能给失去节制的情绪、滥施私刑的暴民、掠夺和洗劫被征服城市的士兵的长卷编年史再另外增加一个段落，或者至多是一个章节。然而，事实并非如此。

事实并非如此的原因只有一个：无论有多少个碎玻璃之夜出现，也无法去构想、实施一个大屠杀规模的集体屠杀。

让我们考虑一下数字。德国政府大约杀害了六百万犹太人。按平均每天杀害一百人的速度计算，需要将近两百年的时间。群众暴力所依赖的是错误的心理基础，依赖的是狂暴的情绪。人们可以被激怒，但怒气不可能持续两百年。情绪以及它们的生物基础都有一个自然的时间进程；贪欲，即使是血的贪欲，到最后也会使人厌烦。并且众所周知，情绪是无常的、可以变化的。一个滥施私刑的暴众是靠不住的，这些人有时可能为怜悯所动———比方看到了一个孩子的痛苦。要灭绝一个“种族”，重要的就是杀死儿童。

彻底的、全面的、无遗漏的屠杀需要用官僚机构来代替暴徒，用服从权威来代替蔓延的狂暴。必不可少的官僚体系无论在极端的反犹主义者还是温和的反犹主义者的驾驭之下都会很有效率，显著地拓宽预备役的范围；它会通过组织化的例行行为，而不是通过唤起激情来支配其成员的行为；它只制定按设计应当制定的差别，而不制定那些其成员想要制定的差别，比方说儿童与成人、学者与窃贼、清白与有罪之间的差别；它通过一种责任层次对终极权威的意志做出回应———不管是什么样的意志。[11]

愤怒与狂暴作为群体灭绝的工具是极其原始和低效的。它们通常在工作完成之前就已经消失。因此无法把宏大的计划建立于其上。这当然并非指那种超越暂时效果的计划，比如恐怖行动的浪潮、砸碎旧的秩序、为新的统治扫清现有基础。成吉思汗和彼得隐修士并不需要现代的技术、现代管理和协调的科学方法。而希特勒却需要。我们现代理性社会怀疑并抛弃的正是像成吉思汗和彼得隐修士那样的冒险家和半吊子。现代理性社会正是为希特勒那样操纵冷酷、彻底和系统的种族灭绝的人铺平了道路。

最明显的是，现代种族灭绝事件的突出点在于其绝对的规模。除了在希特勒统治期间，在任何其他的情况下都不会有那么多的人在那么短的时间内被杀害。然而这却不是惟一的新颖之处，或许甚至也不

是主要的新颖之处———只不过是其他的、更为重要的特征的副产品。当代集体屠杀一方面以事实上缺少一切自生自发性而与众不同，另一方面又以理性的、经过仔细衡量的设计而著称。它是以几乎完全排除了偶然性和可能性、独立于群体情绪和个人动机之外为特征的。它因为意识形态的动员在其中仅仅扮演了虚假的或者边缘的———伪装的或修饰的———角色而与众不同。但让它犹为突出的，最首要的是它的目的。

一般而言的杀人动机，以及特别而言的集体屠杀的动机林林种种，变化不一，从单纯、冷酷的盘算竞争收益到同等单纯、冷漠的仇恨或者异类恐惧症。大多数团体冲突和对土著居民实施的种族灭绝运动都完全属于这个范围。就算后者伴随着某种意识形态，那也不会离“要么我们，要么他们”这样简单的世界观，以及“没有地方给我们两个人”或者“一个好印第安人只可能是死的印第安人”这样的格言相距甚远。只要可能，对手就会被期望去遵循镜像的原理。大多数种族灭绝的意识形态都依赖于预定的意图和行动之间曲折的对称。

现代大屠杀确实与众不同。现代种族灭绝是有目的的种族灭绝。就其自身而言，除掉对手并不意味着结束：它只是服从于终极目标的一种需要，是为了到达路的终点就必须迈出的一步。结局本身是对一个更好并全然不同的社会的宏大构思。现代的种族灭绝是社会工程的一个要素，意图使社会秩序符合对完美社会的设计。

对于现代种族灭绝的发起人和管理者而言，社会是制定计划和有意识设计的对象。个人可以并且应当针对社会多做些什么，而不局限于改变其某个或若干的细枝末节，改善这里或者那里，治愈其某些疑难病症。人们能够并且应当为自己设定更远大更激进的目标：人们能够并且应该改造社会，强制它服膺于全面的、科学构想的计划。人们可以创造一个社会，这个社会客观上要优于那个“仅仅存在着的”社会———不受有意识的干预而存在着。始终不变的是，对这个计划总有一个审美尺度：行将建立的理想社会必须符合高层次的美的标准。它一旦建立起来，必将使人感到完全满意，就像一件完美的艺术作品；用阿尔贝蒂的不朽之言来说，那将是一个增加一点、减少一点或者变动一点都不能够有什么改善的社会。

这是一个园丁的幻想，被投射在了世界般大小的银幕之上。完美社会的设计者的思想、感情、梦想和动力对于每一个称职的园丁来说，尽管范围上相对较小，却都是很熟悉的。一些园丁憎恨那些破坏他们设计的杂草———那些混在美丽中间的丑恶，混在安定秩序中间的杂乱。另外一些园丁却泰然处之：这只是一个亟待解决的问题、一份额外的工作而已。不过对杂草而言这没有什么区别；两个园丁都要

消灭它们。如果被要求或被给予一个机会停下来进行思考，两个园丁一致同意：杂草之所以必须被除掉，与其说因为它们是杂草，倒不如说因为这是美丽的而井然有序的花园所要求的。

现代文化是一种园艺文化。它把自己定义为是对理想生活和人类生存环境完美安排的设计。它由对自然的怀疑而建立了自己的特性。实际上，它是通过根深蒂固的对于自生自发性的不信任，以及对一个更优越的当然也是人工的秩序的渴望来界定自身、来界定自然，来界定这两者之间的区别的。除了全面的计划之外，花园的人工秩序还需要工具和原材料。此外，它还需要保护———以抵抗显然是缺乏秩序造成的持续不断的危险。秩序———它首先被视为一项设计———决定着什么是工具，什么是原料，什么是无用的，什么是无关的，什么是有害的，什么是野草或者害虫。它依据与它自身的关系把世界上所有的元素进行了分类。这个关系是它赋予这些元素并且为它所许可的惟一的意义———如同本身被分化了的关系一样，这种意义也是解释园丁行为的惟一正当理由。从设计的观点看，所有行为都是工具性的，行为的所有目标不是为了得到便利，就是为了去阻碍。

现代的种族灭绝总的来说就像现代文化一样，是园丁的工作。对把社会看做是一个花园的人而言，种族灭绝只是他所要处理的诸多杂务中的一件。如果花园的设计有对杂草的界定，那么有花园的地方就必然有杂草。而且杂草必将被清除。清除是一种创造，而不是一种破坏活动。它与其他建造和维持完美花园的活动在类别上没有什么区别。所有将社会视为花园的看法都会使一部分社会栖居地被界定为人类的杂草。就像所有其他的杂草一样，他们必须被隔离、控制、阻止蔓延、转移并被保持在社会的界线之外；如果所有这些方法还不足够的话，那他们就必须被杀死。

希特勒屠杀受害者并不是为了占领他们所征服的土地并使之殖民化。通常受害者被一种无知无觉的机械方式杀害，而不带任何情绪———其中包括憎恨———来使得这种方式变得有生气。他们被杀害是因为他们由于这个或那个原因而不适合完美社会的方案。对他们的屠杀不是毁灭，而是创造。一旦他们被消灭，客观上一个更美好的———更有效的、更道德的、更美丽的———人类社会就可得以建立。一个共产主义社会，或是一个种族单纯的雅利安人的世界。在这两种情形下，都是一个和谐的世界，没有冲突，在统治者的手中循规蹈矩，秩序井然且有所节制。被他们的过去或者是血统所带来的不可磨灭的恶劣影响玷污的人，不能适合于这种冰清玉洁、健康华丽的世界。他们的天性如同杂草一般无法改变。他们不可能被改善或者接受再教育。出于基因或者观念的遗传———指一种对文化进程有弹性和

抵抗作用的自然机制———的原因，他们必须被除去。

现代种族灭绝最臭名昭著和最极端的两个事件并不有悖于现代性的精神。它们也没有偏离文明进程的主轨道。它们是这种精神最一致的、最无拘无束的表现。它们企图实现文明进程最宏伟的、其他很多进程没有实现的目标，当然那些进程的步伐停止不前并不必然是因为缺乏良好的意图。它们还表明了理性化、设计、控制的梦想以及现代文明的努力如果不被减轻、约束或者抵消的话，究竟能够有何成就。

这些梦想和努力伴随我们已经有很长时间了。它们大量生产庞大且威力巨大的、实施科技和管理技能的兵工厂。它们造就了单纯服务于将人类行为工具化的机构，达到了这样的地步：无论从事者对某一目标是否有意识形态方面的热忱或在道德上赞同与否，都会高效而精力充沛地来追求这一目标。它们使统治者对最后目的的垄断以及把被统治者限制在利用手段的角色得到了合法化。它们将大多数行为定义为手段，那是———对终极的目标、对那些设定目标的人、对至高无上的意志、对超越个体的知识———做出服从的手段。

应当强调的是，这并不意味着我们每天都按照奥斯维辛的原则生活着。大屠杀是现代的，但这个事实并不意味着现代性就是大屠杀。现代社会的驱力趋向于完好设计的、完全控制的世界，一旦它失去控制并如野马脱缰，就会产生像大屠杀这样的副产品。大多数时候，现代性是不被允许这样做的。它的勃勃野心与人类社会的多元化相冲突；这些野心之所以没有达成目的是因为缺乏绝对的力量和垄断的能动性，其绝对和垄断的程度还不能忽略、漠视或压倒一切自治性的、并因而是抵消和缓冲的力量。

现代种族灭绝的特性

一旦现代主义者的梦想被能够垄断理性行为的现代工具的绝对力量所采纳，一旦这种力量达到了不受有效的社会控制影响的地步，种族灭绝就会接踵而来。一个思想上迷乱的权力精英和现代社会熏陶出来的理性而系统的行为的巨大便利之间，相对而言是很少会发生短路的（有人几乎想说：是一种偶然的碰面）。但是，一旦短路发生，在其他情况下更不明显并因此很容易“被理论忽略”的现代性的某些方面就会被揭示出来。

现代大屠杀在双重意义上具有独特性。之所以在其他的历史屠杀事件中它是独特的，是因为它是现代的。之所以它较之现代社会的普通性是独特的，是因为它使得一些通常被分离的现代性的普通因素结合了起来。在第二种意义上的独特性中，异常和罕见的只是这些因素的结合，而非被结合的这些因素。个别而言，这些因素都是普遍和正常的。只有知道了硝石、硫磺或者木炭如果混合起来就能变成黑色炸药，才可以说对它们三者完全了解。

戈尔顿在总结其发现时，对大屠杀同时具有的独特性和正常性进行了出色的描述：

与偶发性屠杀相反，系统的灭绝只有通过极端强有力的政府才能得以实施，并且也许只有在战争时期的掩护下才能成功。只有随着希特勒、其偏激的反犹主义死党以及随后他们对权力的垄断的出现，才致使大规模地屠杀欧洲犹太人成为可能……

有组织驱逐和屠杀的过程需要庞大的军事和官僚机构部门的协助，也需要德国人的默许———无论他们是否赞同纳粹的迫害和灭绝政策。[12]

戈尔顿命名了几种只有结合起来才能产生屠杀的因素：纳粹分子式的激进的（正如我们在上一章里所说的，现代的：种族主义的和灭绝性的）反犹主义；反犹主义变成一个强大集权国家的实际政策；这个国家支配着一个庞大的、有效率的官僚机器；“紧急状态下的国家”———一种不同寻常的战时环境，它允许这个国家所控制的政府和官僚体系越过一些在和平时期可能要面对重大障碍的事物；没有干涉，所有的人被动接受那些事情。这些因素中的两个（有人认为可缩

减为一个：随着纳粹分子当权，战争实质上就是不可避免的）可以被看做是巧合的———尽管总是现代社会可能的属性，却并不必然就是它的属性。而剩下的因素则是完全“正常的”。它们恒久地存在于每个现代社会中，并且，是那些与现代文明的前进与巩固确切相关的进程使这些因素成为可能并且无可避免。

在前一章，我试图拆解激进的、灭绝性的反犹主义与通常是指现代社会之发展的社会政治和文化的变迁之间的联系。在本书最后一章我将试图分析同样在当代环境中运行的社会机制；这些机制压制或中和了道德自抑，更一般地说，致使人们不再对罪恶进行抵抗。而在此，我只想集中分析一下大屠杀的一个、但可以说也是最关键的一个构成因素：典型现代的、技术—官僚的行为模式，以及这些行为模式制度化、产生、维持和再生产的心态。

有两条相反的路径可以接近对大屠杀的解释。可以把大规模屠杀的恐怖看成是文明脆弱性的证明，也可以将它们看做是文明令人生畏的潜能的例证。就是说，可以认为随着罪犯居于控制地位，行为的文明准则就可能被暂时中止，于是一直隐藏在社会上训练有素的人的面具之下的兽性就可能破笼而出。相反也可以认为，一旦武装上了现代文明精密的技术和观念的产品，人们就可以做他们的天性所不容的事情。换一种说法，就是一个人可以遵从霍布斯传统，相信尽管已经付出了彻底的文明化努力，但野蛮的前社会状态仍然没有被完全消除；相反一个人也可以坚信，由于文明化进程已经成功地用人为的、灵活的人类行为模式代替了自然驱力，因而会导致一定范围内的不人道和破坏的发生；而只要自然禀性主宰着人类行为，这种不人道和破坏还是不可想像的。我主张选择第二条路径，并将在下面的讨论中加以论证。

大多数人（包括许多社会理论家）本能地会选择第一条而非第二条路径，这个事实印证了病因学神话取得的显著成功。西方文明长期利用此种神话的各种变体，通过突出自己在时间上的优越性以使其在空间上的霸权得以合法化。西方文明用圣战来表达自己对统治权的争夺：人道主义反对野蛮、理智反对无知、客观性反对偏见、进步反对退化、真理反对迷信、科学反对巫术、理性反对感情。它将其上升的历史解释为人类主宰自然逐渐但又无情地取代自然主宰人类的历史。它将自己的成就说成是在人类行为的自由、创造的潜能和安全等方面所取得的首要的、决定性的进步。它将自由和安全与其自身的社会秩序类型视为一体：西方现代社会被定义为一个文明的社会，而一个文明的社会又被理解成一个大多数的人类丑陋和病态，以及人类内在的残酷和暴力倾向都已经被消除或至少受到了压制的社会。公众对文明

社会的印象不是别的，而是一个没有暴力的社会；也即一个温文尔雅的社会。

也许对文明的主要形象最突出的象征性体现就是人体的神圣性了：要注意避免侵入最私人性的空间，避免人体接触，遵从文化上规定的身体距离，以及只要我们看到或听到神圣的空间被侵犯就做出长期养成的厌恶和排斥。现代文明之所以能够提出人体神圣和自主的假设，这要归功于它自己所发展出的有效的自我控制机制，并且总的来说又在个体教育的过程中将这种机制进行了再生产。自我控制机制的再生产一旦生效，就可以解除随后的对身体进行外部干涉的需要。另一方面，身体隐私勾画出其行为的个人责任，因此给训练身体增添了强大的支持。（近年来，由于这种支持的狂热被消费者市场拼命地利用，因而产生了将训练的需要深入内心的趋势；个体自我控制的发展倾向于自身得到自我被控制，并以自己动手完成的方式得到实现。）反对身体间联系过密的文化上的禁令因此有效地保护了有可能会对社会秩序核心管理模式形成抵制的那些发散的、间或性的影响。日常广泛的人际交往中的非暴力是强制集中化必不可少的一个条件，也是其常见的产物。

总而言之，现代文明总的非暴力特征是一个幻觉。更确切地说，这是其自我辩解和自我美化不可或缺的一部分；简而言之，是被它合法化的神话。说暴力因其不人道的、可耻的或不道德的特征而被文明消灭，这是不真实的。如果现代性确实与野蛮那狂乱的激情相对的话，那么它与有效率的、无感情的毁灭、屠杀和折磨就一点儿也不对立……而随着思想的品性越来越理性，毁灭的数量也在增长。举例来说，在我们这个时代，恐怖活动和折磨不再是激情的工具；它们已经成为政治理性的工具。[13]

在文明的进程中真正发生的是对暴力的重新利用并把接近暴力的机会进行了再分配。就像许许多多其他我们被教育去厌恶和憎恨的事物一样，暴力已经被剔出了视线，但是并没有被强行地消灭。也就是说，从受到限制而显得狭窄和私人化的个体经验的便利位置来观察，暴力是看不到的。它已经被圈进被隔离和孤立的区域，一般来说，社会的普通成员是无法与之接近的；或者说，它已经被驱逐到对大多数（能计数的大多数）社会成员来说是禁区的“模糊区域”了；或者被运送到与文明人（一个总是取消假日预约的人）生活事务基本上无关的遥远地区。

所有这一切的最终后果是暴力的集中。强制措施一旦被集中化并且没有了竞争，即使技术上还不完美，它仍然可以造就闻所未闻的后果。但是，它们的集中确实引发和推动了技术进步的上升，并且因此

又进一步扩大了集中的效果。正如安东尼·吉登斯反复强调的[可以参阅其《历史唯物主义的当代批判》（1981年）和《社会的构成》（1984年）]，将暴力从文明社会的日常生活中消除，一直是与社会之间的交换和社会内部秩序产物的彻底军事化密切相关的；常备军队和警察部队集合了技术先进的武器和官僚体制化管理的先进技术。在过去的两个世纪里，死于这种军事化所带来的暴力灾难的人数急剧增加，达到了前所未闻的地步。

大屠杀采取了无以计数的强制手段。通过把这些强制手段应用于单一目标之上，大屠杀又为它们的进一步专业化和技术完善提供了刺激。但是，与我们真正有关的是它们被利用的方式，而不是大屠杀毁灭工具的绝对数量，甚至于它们的技术质量。它们令人畏惧的有效性主要依赖于它们的使用是从属于纯粹官僚的、技术性的考虑（这种考虑使得它们的使用几乎完全不受缓冲力的影响，如果暴力手段被分散且相互不协调的行动者控制并被分散利用，那么它们或许就已经被驯服）。这样暴力就变成了一种技术。就像所有的技术一样，它不受情感的影响，是纯粹理性的。“事实上，如果说‘理性’意味着工具理性，把美国军队、B-52轰炸机、凝固汽油弹以及其他武器投向‘共产党统治的’越南（显然是一个‘不受欢迎的对象’），作为一个‘执行者’把它变成一个‘受欢迎的对象’，那么这是绝对合理的。”[14]

劳动的等级和功能划分的影响

当这些手段受工具理性的单一标准支配并因此与目的的道德评价相脱节时，使用暴力就是最有效和最合算的。正如我在第一章所指出的，这种脱节是所有官僚体系都擅长的一件事。有人甚至说这为官僚体制的结构及其运转提供了精髓，并且为动员和协作能力、行动的理性和效率的突飞猛进提供了其奥秘；而上述这些现代文明所达到的成就都要归功于官僚机构管理的进步。这种脱节一般说来是两个平行过程的产物，这两个过程都居于官僚机构行为模式的中心位置。第一个过程是细致的劳动功能划分（这是权力与下属之直线等级的一个补充，不过它在结果上有所不同）；第二个过程是以技术的责任代替道德的责任。

所有的劳动分工（这也是纯粹的权力等级导致的分化之一种）使对集体行动的最终成果有所贡献的大多数人和这个成果本身之间产生了距离。在权力的官僚体系链条的最后链环（直接的执行者）面对他们的任务之前，致使这种情况产生的大多数准备活动已经被那些没有亲身体验、有时对值得怀疑的任务也没有任何知识的人完成了。在一个前现代的工作单元里，等级体系的各个阶层共有一些职业技能，并且加工工序的实践知识实际上是朝向阶梯的顶端增长的（师傅与熟练工人或学徒懂得的都是同一种知识，只不过更多和更好）；不同的是，占有现代官僚体系上下梯级的人在他们工作所需的专业知识和职业训练的种类上有着明显的不同。他们可能会把他们自己想像成处在其下属的位置；这甚至对保持办公室内“良好的人际关系会起作用”———但这不是正确地执行任务的条件，也不是官僚体系总体上发挥效用的条件。事实上，大多数官僚体系都不郑重考虑罗曼蒂克式的做法，即每个官员，尤其是那些占据高层的官员都要“从底层开始”，使他们在通往顶峰的路途中能够获取并记住整个山坡上的经历。大多数官僚体系尽管很注意不同重要性的管理工作所需技能的多样性，但在实践中却隔离了不同水平的等级招收新人的渠道。或许我们可以相信，每个战士在他们的背包里都装着一根元帅的指挥棒，而很少有元帅、上校或上尉在他们的公文包里会带着战士的刺刀。

这种实践和精神上与最终产品的距离，意味着官僚体系等级中的大多数公务员可能会在没有了解其指令的结果的情况下发出命令。在很多种情况下，他们发现很难让那些结果被看得见。通常，他们对这

些后果只有抽象的、孤立的认识；这种知识在统计学上表述得最为清晰，统计学在衡量结果时不会下任何判断，当然也不会下道德判断。在他们的卷宗和头脑里，这种结果最多被概括地描述为曲线或圆周中的某一块；如果理想一点，它们会表现为一串数字。由于是通过图表或数字来表示的，他们命令的最终后果缺乏实质内容。图表计量工作的进度，而对操作的性质或对象却只字不提。这些图表使得性质迥异的任务可以张冠李戴，使任务只关系到可计量的成败。站在这种立场上看，任务是没有什么区别的。

一旦劳动的等级分工变得有效，它所制造的所有这些距离就被急剧地扩大了。现在，连续的命令所带来的不仅是缺乏实际执行任务时直接的、亲身的体验，而且还有手边的任务与作为一个整体的机构的任务之间缺乏相似性（它们中的一个不是另一个的微缩版本和画像）。机构的任务将下令者与官僚体系所做的工作隔开，而下令者本人就是其中的一员。这种拉开距离（distantiation）的心理作用深刻而又意义深远。发出指令将炸弹装载到飞机上是一回事，而在一个生产炸弹的工厂里负责钢铁的定期供应又是另一回事。在第一种情况中，下令者对炸弹即将带来的灾难没有直接生动的印象。而在第二种情况中，只要供应管理者愿意，他可以根本不去考虑这些炸弹的用处。甚至就执行者自己那部分工作的顺利进行而言，对最终结果的抽象和纯粹概念性知识也是多余的，当然更是没有什么意义的。劳动在功能上的划分，使得个人所做的每一件事在原则上都是有多个结局的；也就是说一，任何件事都可以被合并和整合成多种意义决定的总体。就其本身而言，功能是缺乏意义的，而最终要被赋予在功能之上的意义也不是由功能执行者的行动事先带有的。意义将由“其他人”（大多数情况下是匿名的和遥不可及的）在某个时间的某个地点来决定。克雷恩和拉波波特问道：“在化工厂制造凝固汽油弹的工人要承担烧死婴儿的责任吗？”“这些工人实际上会知道别人可能合理地认为他们是有责任的吗？”[15] 他们当然不会。并且也没有官僚制度的理由来说明为何他们应当负责任。将烧死婴儿的过程划分成细微的功能任务，然后将这些任务彼此间隔开，这已经使那种认知变得无关紧要了———并且也是非常难以达到这种认知的。同时还要记住，是化工厂制造了凝固汽油弹，而不是哪个工人个人制造的……

负责拉开距离的第二个过程是与第一个过程紧密相联的。如果没有细致的功能划分和任务分离，用技术责任代替道德责任是不可想像的，至少其程度是不可想像。一定程度上，这种替代在控制的纯粹直线等级中业已发生。在权力等级中的每个人要对他的直接上级负责，因而自然对上级对其工作的意见和赞同很感兴趣。而无论这种赞同对他有多么重要，他仍然，尽管可能只是在理论上，意识到了其工作会

导致的最终结果。因此至少有一次抽象的机会，使一种意识被置于另一种意识下来考量；上级的善心正面临着结果的令人厌恶。并且只要比较是可行的，选择也就是可行的。在权力的纯粹直线分化中，技术责任至少在理论上仍然是脆弱的。它仍然会被要求根据道德来说明自己的正当，并且能够与道德的良知相竞争。举例来说，当一个公务员从纯技术旨趣的领域转移到道德意义的领域时，他就可以判断当上司给他某个特殊指令时超越了其权限范围（枪杀战士是可以的；枪杀婴儿则是另一回事）；这样，服从权威命令的义务就无法延伸到可以证明公务员认为在道德上无法接受的行为的正当性。但是，一旦命令的直线等级为功能的划分和任务的分离所补充或替代，所有这些理论可能性就消失了，或者被相当地削弱了。然后技术责任的胜利就是完全的、无条件的了，并且都无可置疑地服从于所有的实际目的。

技术责任与道德责任的不同之处在于：技术责任忘记了行动是达到行动本身以外的目的的一个手段。由于行动的外部联系从视线里被有效地消除了，官员自身的行动在本质上就变成了结果。它只能通过其是否适当和成功的内在标准来判断。与以功能专门化为条件的、公务员自吹自擂的相对自主权同时出现的，是公务员远离组织总体上既分离又协作的劳动的总结果。一旦与他们遥远的后果相分离，大多数功能专门化的行为要么在道德考验上掉以轻心，要么就是对道德漠不关心。当行为不再受道德忧虑的阻碍时，就可以在清晰的理性基础上来对行为做出判断了。因此重要的是，行动是不是按照当前最好的技术知识来进行的，以及行动的结果是不是有成本效益，标准明确而便于操作。

对我们的论题来说，官僚机构行为的这一背景的两个后果是最重要的。第一个后果是这样一个事实，即，即使（或者，可能是因为）行动者保留着对这个目标相对的功能自主权，甚至这个目标与执行者自己的道德哲学并不一致，他的技能、专业知识、创造力和奉献精神，再加上促使他们充分利用这些才能的个人动机，还是可以被完全动员起来并服务于整个官僚机构的目标。坦率而言，结果就是，道德标准对于官僚机构运作的技术成功而言不过是细枝末节的问题。照凡勃伦的说法，每个行动者的身上都表现出了工人的本能，全副心思都放在干好手头的事情上。实际工作中对任务的投入也可在以下条件下得到进一步提高：行动者的怯懦和其上级的严厉，或者行动者对晋级的兴趣、行动者的野心或无功利的好奇心，或者许多其他的个人条件、动机或性格特征———但总的来说，即使没有这些，工人的本分就已经足够了。一般说来，行动者都想要出类拔萃；无论他们做什么，他们都想做好。一旦他们由于官僚体系内部复杂的功能划分而远离了他们的行动所引致的最终结果，他们的道德关注就会完全集中到

很好地完成手边工作上。道德也就归结为要做一个好的、有效率和勤劳的专家和工人的戒律。

官僚体系之对象的非人化

在官僚体系的背景下行为的另一个同等重要的后果是官僚体系行为对象的非人化，也就是可以用纯粹技术性的、道德中立的方式来表述这些对象。

我们将非人化和集中营囚犯令人惊骇的画面联系起来———他们所受的侮辱是：将他们的行动降低到简单生存的最基本水平，禁止他们使用人格尊严的文化符号（包括身体上和行为上的），甚至让他们失去可辨识的人相。就像彼得·玛什所说："站在奥斯维辛的围墙边，看着这些消瘦的骨架、皱缩的皮肤和深陷的双眼———谁能相信他们真的是人？"[16] 但是，这些画面只是所有官僚机构———无论这些官僚机构目前所从事的工作有多么仁慈和无害———都具有的某种趋势的极端表现。我认为对这种非人化趋势的讨论，与其关注其最耸人听闻和最恶劣的、但所幸是鲜有的表现形式，倒不如关注其更加普遍并因此具有更大的潜在危险的表现形式。

非人化开始于官僚机构行为所针对的对象因为拉开了距离而可以并在实际上被简化为一套定量措施之时。对铁路经营者来说，对他们的工作对象惟一有意义的说明是吨/公里等计量单位。他们并不处置人、羊或带刺的铁丝；他们只需处理货物，这就意味着一个完全由测量组成并缺乏质的规定性的实体。对大多数的官员来说，甚至如货物一类的东西都意味着一个非常严格的质的规定性界线的限制。他们只处理他们行为的财务结果。他们工作的对象是钱。钱是在投入和产出两端惟一出现的东西；正如古人精明地观察到的，钱财（pecunia）显然是不会白白被发现（non olet）。随着官僚化的公司不断地膨胀，它们很少把自己限制在行动的定性比较特别的领域。由于在运动中受到获利主义（lucrotropism）———一种令他们的资本获得高回报的牵引力———的引导，他们斜向扩展了。我们应当还记得，大屠杀的整个实施是由国家安全总局的经济管理厅负责的。此外我们也知道，纳粹的这个命名并不是想作为一个策略或者一个伪装。

跟所有其他的官僚机构管理对象一样，作为对象的人已经被简化为纯粹的、无质的规定性的量度，因而也失去了他们的独特性。他们早已被非人化———这是就叙述发生在他们身上的（或对他们所做的）事情的语言有效地防止了其指示对象受道德评价的意义而言。实

际上，这种语言不适合于标准的道德陈述。因为只有人才是道德命题的对象。（确实，道德陈述有时的确延伸至其他非人类的生物；但要达到这种效果，就必须从它们原初的神人同形同性的立足点开始扩展。）人一旦被简化为零就失去了这种能力。

非人化与现代官僚体系最本质、最理性的趋势密不可分。由于所有官僚体系多少影响着某些作为人的对象，因此非人化的负面影响比将这种影响与它的种族灭绝结果几乎完全等同起来的习惯所具有的影响要普遍得多。战士被命令射击目标，当目标被射中时就会倒下去。大公司的雇员被鼓励去破坏竞争。福利机构的官员在这一时间操纵的是可自由支配的奖金，而在那一时间又是个人存款。他们的对象是补助金的收取者。要感知到并记住所有这些技术术语后面的人是很困难的。而问题在于只要还在官僚体系的目标的范围内，他们最好就不要被感知和记住。

一旦官僚体系执行的任务的人类对象被有效地非人化，并因此被废止了作为道德需求的潜在对象，他们就会被带着道德冷漠的眼光来看待；一旦他们的抵抗或不予合作阻缓了官僚程序的顺畅之流，这种道德冷漠就会很快转变为非难和指责。被非人化的对象连一项“事业”都不可能拥有，更不要说一项“正义”的事业了；他们没有“利益”值得考虑，准确地说就是没有要求主体性的权利。他们因而变成了一个“令人讨厌的因素”。他们的难以管束进一步增强了团结公务员的自尊和友谊的纽带。现在，后者把他们自己看做是一场艰苦斗争中的伙伴，需要勇气、自我牺牲和对事业的无私奉献。不是官僚体制行为的对象，而是行为的主体在遭受痛苦，值得同情并应受到道德的赞扬。他们从镇压受害者的反抗中获得自己尊严的荣誉和信念，就像他们为越过其他任何障碍一样感到自豪。对象的非人化与积极的道德自我评价两者互相强化。公务员可以在忠实地履行职责的同时保持他们自己的道德良知不受到任何的损害。

总的结论是，由于官僚体系行为模式是在现代化进程中发展起来的，它包含了在执行种族灭绝任务中被证明是必需的所有技术因素。这种模式不需要对其结构、机制和行为规范作任何重大的修正，就可以应用于种族灭绝的目标。

此外，与一般观点相反的是，官僚体系不仅仅是一个工具，它可以在一些时候被残酷的、道德卑鄙的目标便捷地利用，而在另外一些时候它也服务于非常人道的目标。即使它在推力作用下可以朝任何方向移动，但它还是更像一个实心的骰子。它有属于自己的逻辑和动力。它使得一些解决方案的可能性大一些，另一些解决方案的可能性小一些。如果被施以一个第一推动力（也就是面临着一个目标），只

要施加第一推动力的人还控制着他们所引发的进程，官僚体系———就像魔法师徒弟的扫帚一样———仍然可以在推动力已经停止了的任何一个地方轻易地运行下去。官僚体系按部就班地寻求最佳的解决方案。它按部就班地衡量最佳值，不会区分一个目标同另一个目标之间的差别，也不会区分人和非人目标之间的差别。重要的是效率和降低它们执行过程的成本。

官僚体系在大屠杀中的角色

在半个世纪之前的德国，官僚体系被赋予了营造一个无犹太人的德国的使命———清除犹太人。官僚体系从它应开始的地方起步：将对象进行精确定义，将那些符合定义的人进行登记并为他们每个人建立档案。接着官僚体系将档案上的人与其他人隔离开，接到的指令不实施于后者。最后，它开始将被隔离的群体驱逐出需要清洗的雅利安领土———先是敦促他们迁出，而当他们占领了德国以外的地区后就把犹太人驱逐到这些地区。至此，官僚体系形成了出色的清理技能，一点儿也没有被浪费和闲置。将清洗德国的任务完成得如此出色的官僚体系使更具野心的任务变得可行，也使选择这样的任务如水之就下。既然有如此完美的清洗功能，为什么要在雅利安的家乡停下来呢？为什么不清洗整个帝国？确实，由于帝国在当时幅员辽阔，它没有“外在的地方”来作为处理犹太垃圾的倾泻地。惟一一个剩下来的驱逐方向就是：朝上，通过烟的方式。

多年以来，研究大屠杀的历史学家已经分裂成“意向主义者”阵营和“功能主义者”阵营。前者认为屠杀犹太人最主要还是源于希特勒坚定的决心，只是等待机会将之付诸实践。后者相信希特勒只是有着“找到一个解决办法”解决“犹太人问题”的普通想法：这种想法只有在“清洗德国”的观念上才是清楚的，但对如何采取实践步骤实现这个目标仍然感到模糊和困惑。历史学者一度更明确地倾向于支持功能主义的观点。但无论争论的最终结果是什么，毫无疑问的是，延伸在观念与其实施之间的空间被官僚机构的行动填得满实满载。同样也毫无疑问的是，无论希特勒的幻想有多么生动，但如果这个想法没有被一个庞大的、理性的官僚化机器接手并转化成解决问题的常规程序，那它将一无所成。最后，也许最重要的是，官僚体系的行为模式留下了其在大屠杀进程中不可磨灭的痕迹。每个人都可以看到，它的指纹遍及整个大屠杀的历史。诚然，官僚体系的确没有孵化种族污染的恐惧和种族卫生的成见。要孵化恐惧和成见它还需要有空想家，因为官僚体系是在空想家止步之处继续下去的。但官僚体系制造了大屠杀，以它自己的形象制造了它。

希尔博格认为，第一个德国官员写下第一条驱逐犹太人的规则之时，也就是欧洲犹太人的命运成为定数之时。在那个时候存在着一个最深奥、最令人恐怖的真相。官僚体系需要的是对其任务的定义。尽

管它是理性和有效率的，它仍然需要被相信可以自始至终地把任务执行下去。

官僚体系对维持大屠杀的贡献不仅在于其天生的能力和技能，还在于其固有的不足。所有官僚体系忽略原初的目标、转而关注手段———转变为目标的手段———的趋势已经受到了广泛的关注、分析和描述。纳粹官僚体系也不例外。一旦启动，屠杀机器就会形成它自己的推动力：它清洗它控制的犹太人地区的工作越出色，它就越积极地追寻新的领地以实验它新获得的技能。随着德国军事失败的日益迫近，最终解决的初始目标变得越来越不现实。那么，保持屠杀机器继续运转的就完全是它自身的惯性和动力了。集体屠杀的技能之所以不得不用，只是因为它们是现成的。专家们是为他们自己的专业技能创造目标。我们还记得柏林犹太人办公厅的专家们对那些几乎早已从德国国土上消失的犹太人制定了一项项细致入微的限制；我们还记得纳粹党卫军的指挥官不顾在军事行动中急需技工的事实而禁止国防军保存任何一名犹太人工匠。但就是这样，任何一处的用手段代替目标的病态趋势，都比不上在离东部防线仅几英里的地方发生的对罗马尼亚和匈牙利犹太人离奇而恐怖的屠杀事件，德军为此付出了沉重的军事代价：无法估价的轨道手推车、发动机、军队和管理资源从军事任务中调离，去为德国居民清洗他们永远不会涉足的欧洲偏远地区。

官僚体系有执行种族灭绝行动的内在能力。要进行这样一个行动，官僚体系还需与现代性的另一个创造相遇，即一个更好的、更合理的、更理性的社会秩序的大胆设计———比方一个种族单一的社会或一个无阶级的社会———以及最重要的是绘制这些设计的能力和使它们运作起来的决心。两种现时代普遍而丰富的创造相遇就产生了大屠杀。因此，不同寻常和鲜有发生的仅仅是它们的相遇。

现代防卫的破产

身体暴力及其威胁“不再是带入个人生活的永久性不安全，而是安全的一种独特形式……是一种持续、始终如一的压力，通过隐藏在日常生活情景表面之下的身体暴力施加在个人生活之上，这是一种完全熟悉但又几乎无法察觉到的压力，行为和动力系统从最初的时期就已经被调整得适合这种社会结构”。[17]

在这些话中，埃利亚斯重述了文明社会熟悉的自我定义。将暴力从日常生活中消除是这个定义所围绕的主要观点。正如我们所看到的，表面上的消除实际上只能算是一种驱逐，它所导致的结果是在社会系统新的位置上资源的重新组合，以及暴力核心的部署。埃利亚斯认为，这两者的发展是紧密地互相依赖的。日常生活的领域受暴力的影响相对比较小，这恰恰是因为身体暴力潜藏在某处———数量之大使它们有效地脱离了社会普通成员的控制，也赋予了它不可抵御的力量以镇压未经授权而爆发的暴力。日常举止之所以温和，主要是因为假如它们都是暴烈的，那么人们现在就面临着暴力的威胁———一种他们无法匹敌也无望赶走的暴力。可见，暴力从日常生活的视线中消失是现代权力集中和垄断趋势的又一体现；个体交往缺乏暴力是因为它显然受到了个体之外的力量的控制。但是，这个力量并不外在于每个人可触及的范围。因此，日常生活中过于吹嘘的温文尔雅的态度（这是埃利亚斯跟随在西方病因学神话之后大加颂扬的）以及随之而来让人惬意的安全都有它们的代价。我们这些现代社会大厦里的居民随时都有可能被要求去支付这个代价。或者，没有事先的要求，就被迫去支付。

日常生活的和意融融同时也意味着它的无力自卫。随着现代社会成员同意或被迫在他们相互交往中放弃使用身体暴力，他们在面对未知而通常不可见的，又可能是邪恶并且始终令人害怕的强制监管者的时候，自己就缴械投降了。他们的弱点较之另一种高度的可能性而言还不是那么令人担心的：基于强制的监管者会不会利用这种强制的优势在原则上不取决于普通男男女女的所作所为这个简单的事实，强制监管实际上就极有可能利用强制并迅速将他们控制的暴力手段转而对付失去抵抗的社会。现代社会成员自身是无法阻止大规模强制力量被利用的。与柔和的态度携手共进的是对暴力的控制的根本转变。

如果没有对在我们看来已深嵌于现代文明社会结构中的防卫措施的信任，现代权力特有的失衡所带来的长期处在威胁之中的意识将使我们的生活变得无法忍受。大多数时间里，我们没有理由认为这种信任是一种误入歧途。只有在极少数的戏剧性场合下，我们才会怀疑防卫措施的可靠性。或许大屠杀的主要意义就在于它是少数最可怕场合中的一个。在通向最终解决的那些年里，最受信任的防卫措施都接受了检验。但它们全部都失败了———一个接一个地，彻彻底底地失败了。

或许最值得注意的是科学的失败———作为一套观念，也作为教化和训练的机构网络。现代科学中最受尊敬的原则和成就的致命潜力已经被揭露无遗。将理智从感情中解放、将理性从规范的压力中解放、将效用从道德规范中解放，在科学的一开始就已成为其战斗口号。但是，这些口号一旦被执行，它们就使得科学及其产生的大量可怕的技术应用变成了不道德力量手中温驯的工具。在使大屠杀得以持续的过程中，科学既直接地又间接地扮演了黑暗而不光彩的角色。

间接地（尽管对其一般社会功能而言是最核心的），科学为大屠杀的发生扫清了障碍，这是通过侵蚀权威，质疑各种规范性思想的约束力量，特别是宗教和道德的约束力量来完成的。科学将自己的历史看成是理性反对迷信与非理性的长期不懈而最终胜利的斗争的历史。由于宗教和道德无法合理地将它们对人类行为的要求进行理性的合法化，因而遭受了责难，其权威性也被否定了。由于价值和规范被宣布具有内在而不可替代的主观性，于是工具性就成为剩下来的惟一一个可以追求卓越的领域。科学要求价值无涉，并以此为荣。通过制度性压力和嘲讽，它让道德的辩护士们哑口无言。在这个过程中，它让自己在道德上紧闭双目、不置一辞。在合作设计大众绝育或者集体屠杀最有效、最迅速的手段的过程中，或者，在构思集中营奴隶制、把它作为进行医学研究以促进学术进步———当然也是促进人类进步———的一个独一无二的极好机会的过程中，科学带着狂热和放任拆除了所有阻止它的障碍。

直接地，科学（在这里，更恰当地说应当是科学家）也帮助了大屠杀的实施者。现代科学是一个庞大而复杂的机构。科学研究花费惊人，它需要大型建筑物、昂贵的设备和大量高薪的专家队伍。因此它依赖于货币和非货币资源的持续流动，而这只有相当大的机构才能够提供和保证。但是，科学不是商业，科学家也不贪婪。科学是关于真理的，科学家也在追求真理。科学家充满了好奇心并因未知而兴奋。如果用所有其他包括金钱在内的世俗观念来衡量，好奇心是无关乎功利的。科学家所宣扬和追寻的只是知识和真理的价值。如果没有日增

益长的基金、成本日益增加的实验室、数额日见其多的工资单，好奇心就得不到满足，真理就不会发现，这也不过是个巧合，或者更确切地说是一个无足轻重的刺激。科学家所想要的只是被允许到他们那求知的渴望所梦想的地方。

一个对科学家伸出帮助之手、提供支持的政府才能指望科学家的感激与合作。作为交换，大多数的科学家会准备随时交出一份戒律更少的长单子。举例来说，他们会准备以歪歪鼻子或者列入传记条目来对待同事的突然失踪。如果他们决然反对，情况就可能是一次性地带走他们的全部同事而使研究计划处在危险之中。（这不是诽谤也不是讽刺；这是从记录在案的德国学者、医生和工程师的抗议中归结出的。在大清洗期间，从苏联那些科学工作者那里听到的抗议就更少了。）德国科学家满怀欣喜之情登上了由纳粹机车拉动的列车，驶向勇敢的、新的、种族纯净的德国统治的世界。研究计划一天随着一天地更加雄心勃勃，研究机构也一刻随着一刻地更加壮大，更有实力。其他的则不重要。

普洛克托在他新近对生物学和医学在设计和实施纳粹种族政策时所做的贡献的精彩研究中，把流行的科学神话首先当做迫害的受害者和从上到下强烈灌输的一个对象而结束了它的神话（一个至少从李约瑟在1941年出版的有影响的著作《纳粹对国际科学的攻击》就开始的神话）。根据普洛克托的细致研究，广为流传的观念过分低估其政治积极性（准确地说是它们中最可怕的一些）是科学团体自己所产生，而不是从外部强加于不情愿而又懦弱的科研工作者的程度，也低估了种族政策本身由那些公认的、学术上受绝对信任的科学家策动和管理的程度。如果那里存在着强制的手段，“它就会经常是一派科学团体压制另一派的形式”。总体而言，“在希特勒上台以前，（对于种族计划）许多社会和思想的基础就已经被铺垫好”，并且生物医学“在纳粹种族计划的策动、管理和执行中扮演了积极的甚至领导性的角色”。[18] 普洛克托对一百四十七家纳粹德国出版的医学杂志的编辑委员会成员进行了不辞劳苦的研究，结果表明，受到怀疑的生物医学家无论从什么标准看都既不是疯子也不是处在对其职业异常狂热之边缘的人。在希特勒上台后，编辑委员会要么保持不变，要么只替换了一小部分人（这种变化完全是因为撤换了犹太人学者）。[19]

对理性的崇拜被制度化成为现代的科学。在最佳的情况下，它会被证明无力阻挡国家转变为有组织犯罪；在最坏的情况下，它会被证明在此转变的过程中推波助澜。沉默的德国学者有着大量的同伴。最引人注意的是，教会加入了他们的行列———所有的教会。面对有组织的非人道所表现的沉默是经常不和的教会之间惟一的共同之处。他

们中没有人要求归还他们受到嘲笑的权威。没有一个教会（由于与单个、大多数是孤立的牧师有所不同）承认对发生在它曾宣布属于其领地的国家之内、由其牧师所主管的人（希特勒从来没有离开过天主教；他也没有被逐出教会）所犯下的行为负责。也没有一个教会坚持它的权利，对其教徒进行道德的审判并把忏悔强加在刚愎自用者的身上。

更确切地说，文化熏陶出的对暴力的反感被证明在对付有组织的强制手段时不堪一击；同时，文明的行为举止显示出与集体屠杀令人惊异的和平与协调共处的能力。旷日持久而经常是令人痛苦的文明化进程甚至连一个坚固的防止种族灭绝的屏障都建立不起来。那些机制则需要用行为的文明模式以不与作恶者们的自以为是相冲突的方式来协调犯罪行为。文明对非人道的厌恶在旁观者中被证明还不够强烈，而无法促成对非人道的积极反抗行为。大多数旁观者按照文明的规范建议和鼓励我们对不雅和野蛮的事物做反应的方式做出了反应，他们把目光投向了别处。少数站起来反对残暴的人却无法找到支持和安慰他们的规范或社会认可。他们是孤独者；那些替他们反对罪恶进行辩护的人只能引用他们杰出的前人曾说过的一句话："我无法改变。"

在面对不道德团体利用其对身体暴力和强制的垄断驾驭现代国家的强大机器时，作为反对野蛮的护卫措施并备受吹捧的现代文明的成就，遭受了失败。由此证明，文明无法保证它所形成的可怕力量被道德地使用。

结论

如果我们现在质疑谁是致使大屠杀发生的元凶，民主的崩溃（或未出现）似乎是最可信的答案。在缺乏传统权威时，只有政治民主才能提供惟一的、能够使国家远离绝境的控制与平衡。然而，一旦旧权威的力量和控制系统被破坏———尤其这种破坏在短时间内完成，政治民主就不会很快地出现，而付诸实践则更要迟一些。这种空白期和不稳定的情形一般发生在影响深远的、成功地使社会力量之旧构架瘫痪而又还没有代之以新构架的革命期间或者之后———并因此而造就了一种事态，即政治和军事力量既没有达到平衡，也没有受到有实力、有影响的社会力量的约束。

可以说，这种情形在前现代时期也出现过———接踵而来的血腥征服或长期的内部斗争，有时会导致社会公认的精英几乎全部毁灭。然而这种情形可想见的后果却有所不同。在这之后是较大的社会秩序的全面崩溃。战争的破坏极少会向下抵达社会控制的基层的公共网络；公共管制的社会秩序的地方片区暴露在暴力和掠夺的反复无常的行为面前，但在地方层次以上的社会组织解体后，它们还有自己可以依靠。一般而言，在前现代社会中即使是对传统权威最沉重的打击，与现代的剧变仍然有两个至关重要的差异：第一，前现代社会剧变后，最基础的、对秩序的公共控制仍然完好无损，或至少尚可运行；第二，由于高层控制的社会组织瓦解，在各地之间存留的一切交换再次遭受不协调力量的自由支配，因此前现代社会剧变没有增加，反而减少了超地方层次的有组织行为的可能性。

与之相反的是，在现代环境下，类似的社会剧变一般而言会发生在社会约束的公共机制几乎已经消失，以及地区共同体已经不能再自给自足和自力更生之后。与“依靠”自己资源的条件反射相反的是，这种真空倾向于再一次用新的超地方性的力量来填充，而这种力量力图利用国家对强制的垄断在社会范围内强加一种新的秩序。政治力量非但没有瓦解，实际上反而因此变成了新出现的秩序背后惟一的力量。在它的行进当中，由于经济和社会的力量在旧权威的毁灭或瘫痪中备受打击，因而它没有受到经济和社会力量的阻止和限制。

当然，这仅是一种理论模式，在历史实践中很少被完全实现过。不过，它的应用在于引起对那些使种族灭绝的趋势似乎更有可能发生

的社会错位的注意。社会错位在形式和强度上各异，但它们在其一般性的后果上达到统一，即都导致了政治力量显著地凌驾于经济和社会力量之上，国家显著地凌驾于社会之上。在十月革命以及随后旷日持久的把国家作为社会整合和秩序再生产的惟一因素而加以垄断的时期里，这种错位或许走得最深也走得最远。在德国，它们也比公众想像中的要走得更深、更远。在魏玛共和国短暂的间歇之后，纳粹党人的统治承担并完成了魏玛共和国———旧的和新的（还不成熟）精英之间不安心的相互往来，实际只表面上类似于政治民主———由于种种原因没有能够实施的变革。旧的精英受到了极大的削弱或者摈除。代表经济和社会力量的形式一个接一个被分解并代之以新的、中央管理的形式，这些新形式源自于国家，同时也通过国家得以合法化。所有的阶级都受到了极大的影响，但遭到最根本打击的还是只有以集体的形式才能具有非政治性力量的阶级，也即无产阶级，尤其是工人阶级。跟随地方政府几乎完全服从中央控制而出现的所有自治劳动机构的国家社会主义化或者是解体，造成了普通群众在实际上失去了力量，并且由于各种实际目的而被排斥在政治程序之外。加之国家行动有无法穿透的保密之墙的圈隔———实际上是用以对付所统治的人民的秘密国家阴谋———社会力量的反抗因而受到阻碍。总的、最终的结果是，取代传统权威的不是新的、有活力的公民自治的力量，而是政治国家的几乎完全垄断，并造成社会力量无法自我表达，因而也就无法形成政治民主的结构性基础。

现代的条件也使一个资源丰富的国家得以出现，它能够用政治命令和管理代替全部的社会和经济控制网络。更重要的是，现代条件为那些命令和管理提供了物质基础。我们应当还记得，现代性是一个人为的秩序和宏大的社会设计的时代，是一个设计者、空想家以及———更一般而言———“园丁”的时代。园丁们把社会看成是一块需要专业设计、然后按设计的形态进行培植与修整的处女地。

野心和自信是无限的。实际上，经由现代力量的奇观，“人类”看起来是如此的无所不能，而其个体成员又是如此的“不完善”、无能和柔顺，还需要太多的进步，以至于可以将人们视为需要修整（如果有必要，可以根除）的植物或需要饲养的家畜，这看起来似乎一点儿也不稀奇古怪或在道德上令人厌恶。德国国家社会主义早期的和主要的思想家之一达雷就将畜牧业的操作作为将来的民族政府要实施的“人口政策”的模式：

一个人如果任其花园中的植物自然发展，他很快就会惊奇地发现花园里长满了野草，而且连植物最基本的特点都发生了变化。因此，如果这个花园还要作为植物的培育地，换句话说，如果要使这个花园

超越无情的自然力量的法则，那么就必须要有一个园丁的塑造能力；园丁所要做的是：为植物生长提供合适的环境，或者排除不良影响，或者两者兼而有之，悉心照管需要照管的事物，并且无情地消灭那些将夺取更优良植被的营养、空气、光线和阳光的野草……因此，我们就面临着这样一个认识，即培育问题对政治思维而言并非微不足道，恰恰相反，这些问题必须被放置在所有考虑的中心，并且对这些问题的回答也必须是出自一个人的精神立场，出自一个人的意识形态立场。我们甚至应当主张，只要一个构思精妙的培育计划能在其文化的正中央立足，一个人就会达到在精神上和思想上的平衡……[20]

达雷明确彻底地说出了“改善现实”的野心，这些野心形成了现代思维方式的本质，并且也只有现代权力的资源才允许我们严肃地去酝酿这种野心。

社会错位变得深入的时期，也就是现代性这种最显著的特征开始盛行的时期。实际上，在此时期，社会看起来是如此形容不整———“未完成的”、模糊的和易弯曲的———简直在等待一种想法和一个灵巧机智的设计师将它塑造定型。在此时期，社会似乎缺乏其自己的力量和取向，因此也就无法抵抗园丁的照管，而随时准备着被挤压成园丁所选择的任何形状。可塑性和无助的结合构成了自信的冒险空想家很少能够拒绝的吸引力，这也构成了空想家不会被抵制的环境。

掌握着现代国家官僚体系之舵、怀有宏伟设计的人从非政治（经济、社会、文化）力量中解放了出来；这就是大屠杀的秘诀。大屠杀成为了实施宏伟设计的进程中不可或缺的一部分。设计赋予了大屠杀以合法性；国家官僚体系赋予了它工具；社会的瘫痪则赋予了它“道路畅通”的信号。

因此，适合实施大屠杀的条件是特别的，但一点儿也不异常；是罕见的，但不是独一无二的。这些条件不是现代社会固有的属性，但也不是一个外来的现象。只要现代性继续下去，大屠杀就既不是异常现象，也不是一次功能失调。大屠杀展示了如果现代性的理性化和机械化趋势不受到控制和减缓，如果社会力量的多元化在实际中被销蚀，那么现代性的理性化和工程化趋势就可能带来的后果———因为一个有意设计、彻底控制、没有冲突、秩序井然和和睦谐调的社会的现代理想才会有这样的趋势。任何基层表达利益的能力和自治的能力受到削弱、每一次对社会和文化多元化及其在政治上的发言机会的攻击、每一次利用政治秘密之墙隔离出国家不受制约的自由的企图、每一个弱化政治民主的社会基础的步骤都使得大屠杀规模的社会灾难发生的可能朝前迈了一小步。犯罪计划需要社会工具才会起作用。而那

些想阻止计划实施的人的戒备也同样如此。

至今用于戒备的工具似乎是短缺的，而那些看似能够为犯罪计划效劳的机构，或者（而且更糟糕的是）那些无法防范完成普通任务的活动带上犯罪性质的机构，却并不短缺。研究信息技术（一个公认近期研制出的新技术，在纳粹大屠杀时期还没有出现）的社会影响的最敏锐的观察家和分析家怀贞鲍姆认为，产生屠杀性行为的能力，如果有的话，已经增强了：

德国把实施其“犹太人问题”的“最终解决”作为工具理性教科书式的演练。当人性无法将目光从所发生的事情身上移开、当屠杀者自己拍摄的照片开始四散传播、当令人同情的幸存者再次进入视线时，人性暂时颤栗了。但到最后，一切如旧。同样的逻辑、同样冷酷无情地对计算理性的应用，在未来二十年内将杀害至少与已成为千年德意志帝国的工程师的受害者一样多的人。我们没有吸取任何教训。今天与那时，文明都是一样地危险。[21]

而且，那些使得工具理性和发展起来为它效劳的人类网络在当前和以往一样道德盲目的原因，实际上并未发生变化。1966年，令人发指的纳粹罪行被发现二十多年后，一群杰出的学者设计了堪称科学上精巧和典范的电子战场计划，以协助越南战争中的将领们。“这些人之所以能够提出他们所提出的建议，是因为他们同那些被他们交给他们的赞助者的意见所产生出来的武器系统致残和杀死的人保持着巨大的心理距离。”[22] 由于和在此之前的所有技术相比，在湮没其人类目标之人性上（“人、物品、事件被‘程式化’，人们谈论的是‘输入’和‘输出’，反馈回路、变量、百分比、程序等等，直至最终所有与具体环境的联系都被抽象掉。然后只剩下图表、数据集合和打印输出。”[23]）都要做得更为成功的新的信息技术得到了迅猛发展，心理距离就无法遏制地以一种前所未有的速度增长。纯粹的技术进步从一切慎重选择的以及话语一致的人类目的中获得自治也是相同情况。既有的技术手段比以往任何时期都更加在破坏着对自己的使用，并使对后者的评价隶属于自己的效率和有效性标准。同理，行为的政治和道德评价权威也已经被缩减为次要的考虑———如果没有被怀疑或被认为无关的话。行为几乎不需要任何其他的理由，而只需既有的技术使其成为可能的认可。雅克·埃鲁尔曾经告诫说，由于已经从话语型的社会任务中解放出来，技术

决不会发展成任何事物，除非由于它受到了来自后面的推动力。技术人员不关心他为什么而工作，并且总的来说，他也不在乎。他工作是因为他有仪器设备，这允许他完成某项任务，并在新操作中取得成功……没有任何朝向目标的号召；有的只是放在背后的发动机的限

制，以及不容许机器停止运转所带来的限制。[24]

一旦盘算效率在决定政治目标时取得了最高的权威，不再能够指望反对不人道的文明保障来控制人类工具理性潜能的运用，希望就越加渺茫了。

五 诱使受害者合作

“命运”在于迫害者和受害人之间的互动。

希尔博格

阿伦特有一个结论值得注意———如果没有犹太合作者的所作所为，没有犹太委员们（Judenr!?te）的热忱，那么受害者的数量将会有所减少———不过这种说法似乎经不住更为详尽的考察。这是一个仓促的结论，与事实不符。事实上，尽管受害社区的领袖们采取的态度各自不同、范围极广———从切尔尼亚科夫（Czerniakow）的自尽，到罗姆科夫斯基（Rumkowski）和根斯（Gens）积极自愿地与纳粹监察官合作，再到犹太委员半公开地支持武装抵抗的比亚利斯托克（Bialystok）案件———最后的结局却是殊途同归：社区和它们的领袖差不多都没有逃出死亡的魔爪。还有，在大约三分之一的犹太遇难者当中，纳粹在杀害他们时并没有向犹太议会或犹太委员会求得半点直接或间接的帮助（对俄国的战争被希特勒正式宣布为一场灭绝战，臭名昭著的特遣队跟在早期胜利地扫荡了苏联领土的纳粹国防军之后，他们因此就不必为建立犹太人区或者选举犹太委员而焦虑了）。在一系列有关犹太人的合作对欧洲犹太人的毁灭所造成的影响的论述中，特伦克（Isaiah Trunk）对现存的犹太委员记录作了最为彻底与全面的研究之后，得出了他的结论。他提出的观点站在与阿伦特相反的立场上。他认为，“在东欧大屠杀这个最终事实上，犹太人参与放逐还是没有参与放逐———无论如何———都没有实质性的影响。”为证明他的结论，特伦克指出，在很多事件中，特别犹太委员会的官员们因拒不服从纳粹党卫军的命令而被更为听话的人取代，甚或造成了亲自操纵“选举”（即使大多数也有犹太警察参与协助）的党卫军干脆完全无视这个犹太人的联系纽带。当然要明白，这种个别的违抗事例仍然不能准确地说明问题，因为纳粹在其他很多时候仍能够依靠犹太人的合作，而只在执行屠杀行动的过程中才动用他们自己的剩余部队。如果期望违抗普遍存在，也无从知道它会起多少更为有效的作用。

不过，情况的确是，如果没有得到及时便捷或者存在于一个较大范围内的合作，执行集体屠杀这样程序繁复事务的官员们将会遭遇到

棘手程度决然不同的管理、技术和资金方面的问题。在第一章里我曾说过，被害社区（doomed communities）的领袖们执行了屠杀过程中必不可少的大部分预备性官僚工作（比如为纳粹提供记录、把即将被害的人归档），他们负责监管为受害者维持性命而进行的生产和分配活动，直至毒气室可接纳他们，他们负责看管被俘人员，以至于维持法律和秩序的工作没有让德国人大伤脑筋或者多费钱财，他们为屠杀过程中前后相继的每一步确定对象，保证屠杀过程顺畅如流，他们把物色好的对象运送到便于集结而造成混乱最小的地点，他们为这最后的旅程积敛资金。如果没有这些方方面面卓有成效的帮助，屠杀照样也有发生的可能———但它或许会以不同的，或者是不那么令人发怵的篇章进入历史，而仅仅是嗜血成性的征服者，出于复仇的怒火或者共同的仇恨，施加在身不由己的被征服者身上的严酷的强制和残忍的暴行。而另一方面，所有这些也使历史学家和社会学家在大屠杀面前遇到了崭新的挑战。大屠杀如同一扇窗户，透过它可以看到那些由理性行为中彻底的现代艺术所引致的过程的产生；可以看到一旦这些过程为实现现代权力欲图达到的目标而被利用的时候，现代权力的新的潜力和新的视野就有可能变成现实。即使考虑到大屠杀惨绝人寰的一面，提供给我们参照框架的也不是令人发指的种族灭绝暴力中那段血淋淋的历史，而是正驾驭着现代社会的权力的“正常”运转。

事实上，种族灭绝的方针总体来说排斥在大屠杀过程中作用非常明显的受害人的合作。“普通的”种族灭绝即使不是根本不会，也很少把目标定为彻底灭绝一个群体；暴力的目标（如果暴力是意图明显和有备而来的话）是去摧毁一个身份群体（marked category），如一个民族，一个部落，一个教区，即一个能够自存不灭，能够捍卫自身自我认同的生机盎然的共同体。如果是这样的话，那么实现种族灭绝的目标就要求（1）暴力已经强大得足以摧垮受害者们的意志与韧性，然后用恐怖手段使其屈服于上层权力，并接受权力强加的秩序；（2）身份群体已经被剥夺了进行持续抗争所必需的资源。两个条件实现后，受害者就被握在迫害者的股掌之间。他们被迫进入漫长的奴隶制，或者被带到一个由胜利者确定新秩序的地方———但随之会有什么样的结局完全取决于征服者们的突发奇想。无论做出何种选择，种族灭绝中的刽子手们都会从中受益，他们延伸并巩固了他们的权力，刨掉了敌对势力的根基。

在为了使暴力行之有效而必须加以破坏的抵抗资源中（可以说，破坏这些资源是种族灭绝的核心，也是衡量其成效的最终标尺），首当其冲的便是被害社区中的传统精英。种族灭绝最具影响的成果就是让敌人“群龙无首”。希望身份群体一旦被剥夺了领袖和核心权威，就会成为一团散沙，不能坚守其自我认同，并最终丧失防御的潜力。群

体的内部结构因此而坍塌，瓦解为个体的集合，这些个体被逐个挑选，合并进一个由胜利者管制的新结构当中，或者被强行重新编制成一个屈从与孤立的群体，去接受新秩序的操纵者们的直接规束和监管。因此，只要身份群体作为一个社区、作为一个具有内核的自治体事实上是种族灭绝意图摧毁的目标，目标社区的传统精英们就成了其首要的打击对象。对于东欧，希特勒认为那是日耳曼民族扩张的辽阔生存空间，认为它现在的居民在将来是满足新主人需要的奴隶劳力。听从这一论调，德国的侵略部队着手系统地剿灭当地的政治结构和文化自治的一切残余力量。他们进行搜索，实施监禁，试图在物品上清洗掉被征服的斯拉夫民族的一切积极因素；并且遣散了几乎所有的最基本的教育机构，禁止几乎所有在他们看来是道德堕落的地方文化的进取心，试图以此来阻碍民族精英的再生产。不过，这样做使他们在追求实现希特勒野心勃勃的构想时，除了在微不足道的犯罪事件中让受奴役的民族有些从属性的帮助外，丧失了将他们的合作网罗至帐下的机会（哪怕他们曾有过这样的可能性）。随着把当地精英作为消灭对象标识起来，征服者就只能依靠他们自己的资源了，他们不得不把被征服民族的行动计算为一种成本，而不能计算为他们的财富。

而对于犹太人，纳粹的目的决不在于奴役。即使从一开始，集体屠杀没有被考虑为最终的结果时，纳粹希望造就的事态就是一种彻底的清洗———把犹太人从日耳曼民族的生活世界中有效地驱赶出去。即使犹太人陷于一种奴隶劳动的角色，希特勒及其爪牙们也并不使用犹太人的效劳。他们所寻求的解决方案的彻底性———无论是向外移民、武力驱逐还是身体的消灭———使得对犹太精英们的所有“特殊对待”显得没有必要；他们注定要和他们众多的犹太同胞遭遇到共同的命运，无论什么样的运数摆在犹太人的整体面前都被看做是毫无例外的，即它都将以相同的手段和方式落在种族的所有成员的头上。以这样一种“整体化”的方式处理犹太问题，可预计的结果也许就是存在于所有被占领的斯拉夫领土上的社区的存在因素遭到正面打击后很长时间里，类似的犹太共同体的存在因素还存在着：社区结构、社区自主和社区自治却继续存留了下来。这种存留的首要意义在于它表明了在大屠杀的整个阶段，犹太人的传统精英在管理上和精神上仍保持着领袖地位；也可以说正好相反，随着犹太人身体上的隔离和犹太人区的割裂，这种领袖地位却进一步得到巩固，而且几乎变得无可争议。

犹太精英们的新角色是犹太委员。产生犹太委员的办法多种多样———在东部一些较大的犹太人区里，纳粹坚持举行选举；而在西部根基久固的犹太社区，却一直都是围聚在当地的集市广场上，然后从一群德高望重的长者中任命主席。大量的事例证明，“犹太地区”的纳粹监察官渴望维持并提高任命的犹太领袖的威望；他们需要利用“犹

太委员会”的势力得到犹太大众的消极苟安。1939年9月21日，海德里希[1]从柏林给新近占领波兰城镇的德国指挥官们发去一封快函，在这封著名的信件里，他强调犹太长者委员会应该“由仍具影响的知名人士和犹太拉比组成”———而且清楚地开列了一长串重要的任务，长者委员会将单独为它们承担责任，进而享有控制权并赢得威望。可以揣测，纳粹坚持要借犹太人的手处理在犹太人区的一切事务，其中一个居心叵测的因素，就是希望使得犹太领导阶层的权力更加明显和更具慑服力。犹太人实际上就脱离了正式的行政机关的管辖（这在德国是一步一步实现的；而在占领区则来得比较陡然），而完全和无条件地落入了与他们同一信仰的领袖之手，这些领袖则听命于一个同样脱离了“正式”权力结构的德国机构，并向它做汇报。1940年，塞弗特提出并编撰了犹太人区这种殊为奇异的自治与隔离的混合在法理上的原则：

在占领区，对德国机构而言并不存在个体的犹太人。原则上也不与个体的犹太人讨价还价……不过犹太长者可以例外。在长者的帮助下，犹太人可以为他们自己充分地安排包括宗教团体事务在内的诸多内部事务，但另外一方面，他们又不得不对德国管理部门的任务和要求尽心尽责地去执行。犹太长者当中大多是巨富和名流，他们对完成情况负个人的责任。无疑，这些长者让我们回忆起了很久以前曾被（沙皇）俄国的犹太政策所利用过的卡尔斯（Kahals），但是有一个明显的区别：卡尔斯给予并保护了犹太人权利；而在政府中任职的长者们却只接受和分配犹太人所尽的义务……对于德国人的命令，不容讨论，也不容辩解。[2]

犹太领袖们向下对受奴役的大众行使着正式而没有约束的权力；向上他们却被掌握在一个不受国家宪制机关任何控制的罪恶组织手中。因此，犹太精英就在使犹太人无行为能力的过程中充当了一个关键性的中介角色；对种族灭绝而言，这种情况却一点都不典型，即不是破坏而是通过强化社区结构以及地方精英扮演的凝聚性角色，使人们向其征服者那毫无羁绊的意志做出彻底的屈服。

因此，颇为矛盾的是，在最终解决的初期，犹太人的处境比起一次“普通的”种族灭绝行动中的受害者来，竟更像是在正规权力结构之下一个下属群体的遭遇。在很大程度上，犹太人自身就是即将消灭他们的社会场景中的一个组成部分。他们为行动的有条不紊搭上了至关重要的一环，他们自己的行动成为了整个行动中不可或缺的一部分，是其成功所需的要紧条件。“普通的”种族灭绝明确地把行动者划分为凶手和被害者；抗争是后者惟一的理性回答。可是在大屠杀中，这种划分却相对模糊一些。被害群体被吞没在整个权力结构里，又在其中

广泛地承担了一系列任务和职责，显然他们有了一定的选择余地。而选择与不共戴天的敌人和未来的刽子手合作不无他们自己的理性衡量。犹太人因此能够在其压迫者的控制下活动，更快地完成自己的任务，把自己的灭亡拽得更近，然而引导他们行为的却是经过理性解释的目标，那就是：继续活下去。

正是因为这个悖论，大屠杀的记载使我们可以特别地洞察到官僚化管理下压迫的一般原则。当然，在平常都采取更为温和的方式和极少把目标定在将压迫者整体消灭的事件中，大屠杀属于一个极端事例。然而，恰是因为这种极端性，大屠杀揭示了官僚化压迫的某些方面，而这些方面可能在其他事件中仍未引起注意。它们的一般形式更是广泛地存在着；要解释它们就必须彻底地理解权力在现代社会中的运作方式。而其中最显著的一点就是现代的、理性的、官僚化组织的权力有能力引导出与行动者的切身利益极度冲突、而在功能上又是实现其意图所不可或缺的行动。

“封锁”受害者

这样一种能力不是普遍存在的；为了得到这种能力，官僚机构必须在它自身内部的权力等级和行动一致的原则之外，实现更多的条件。最重要的是，官僚机构必须完全专门化，无条件地垄断自己执行的特殊职能。如果说得更简单一些，这意味着，首先，官僚机构对它的目标对象所做的一切都必须明确地不再指向其他对象，因此也不会对其他类目标的状况产生影响；其次，目标对象必须存留在此专门化机构的职权范围内，而没有其他机构插手。第一个条件杜绝了外来干预进入官僚机构的行为中。因为面对着两方的问题不能轻易地找到一个共有的基调并激起团结一致的行动，未受影响的群体也不可能仓促地来救助目标群体。第二个条件一旦实现，目标群体就知道，或者不久就能发现，向权威和资源的核心请示，而不是向钳制他们的官僚机构请示，是徒劳无益和没有作用的；并且有的时候，这样的请示还会被认为是破坏规则（只有管制他们的官僚机构有权对这些规则做出界定），而招致比本分地服从官僚统治更可怕的结果。在两个条件之间，给目标群体单独留下了“他们自己的”官僚机构，作为他们做出理性决定时惟一的参照系。也就是说，实施“有目标的”政策并且握有该政策惟一的执行权的官僚机构完全能够划出受害者的行为半径，把受害者自己的理性动机规划到为实现其任务而可资利用的资源当中。而在官僚化组织的权力能够依赖即将被摧毁或者伤害的群体的合作之前，这些群体必须有效地被“封锁”起来：要么在身体上从日常生活的情景或者其他群体的关注中消失，要么在心理上用公开且明确的歧视性定义和凸显目标群体的独特性进行隔离。

1935年4月，柏林的普林兹（Joachim Prinz）拉比在一次演讲中总结了“被封锁的”群体的境况：“犹太人区是一个‘世界’。外面都是犹太人区。在市场，在大街上，在公共酒馆里，处处都是犹太人区。它还有一个标记。这个标记就是：没有邻里。也许在这个世界上，以前从来没有发生过，也没有人知道它会被容忍多久；没有一个邻居的生活……”[3] 在1935年，屠杀的受害者们就已经知道他们处于孤立之中。他们不能指望其他人的团结。他们正在经受的痛苦就是他们孤立无助。身体上相当接近的人，在精神上却无限的遥远：那些人不曾有过他们的经历。而且受难的经历难以沟通。普林兹拉比为之代言的犹太人知道在这场游戏中，“犹太人课桌前”的官员是惟一发号施令的人；他们制订规则，随意修改，确立界标。因此，他们的行为是惟一要去关注并以自身的行为作为衡量的坚固事实。外面世界的消隐压缩了“处境”的边界，现在它只能按照迫害者的权力来界定，而这种权力从来不需要有任何请示。“犹太人身体上的驱除在很大程度上并不惹人关注，因为德国人已经把他们从心里和脑海中驱赶出去很久很久了。”[4] 首先是在精神上的隔离。这已经通过各种手段得到实现。

最惹人注目的手段就是通过直接号召，激起公众的反犹主义，煽动人们的反犹情感，直到他们对特殊的“犹太问题”极度冷漠或者一无所知。这就是纳粹的宣传所为，手法巧妙、不惜血本、不计余力。他们指控犹太人罪大恶极，图谋不轨，在骨子里积恶难改。尤其是，伴随着现代文明中对卫生的敏感性，寄生虫和细菌造成的担忧和恐慌被唤醒，现代人也倾向耽溺于身体的健康和心智的健全。犹太人却被描绘成一种传染病，它的携带者是伤寒玛丽 [5] 的现代版本。因此和犹太人交往孕育着危险。过去产生反感和厌恶的社会心理机制，比方说看到生肉或者闻到小便的反应———埃里亚斯叙述文明化进程时，作了令人信服的描述 [6]———被用来表述令人恶心和反感的犹太人的存在。

不过，反犹主义的圣谕发挥的作用有限。事实证明，很多人不为敌视犹太人的宣传所动，更概括地说，是不为宣传要他们必须接受的、对于世界的非理性解释所动。更多的人虽然对犹太人的官方定义没做什么抗争就让步了，但他们拒绝以此定义来对待他们认识的犹太人。假如反犹宣传是在公共生活中“封锁”犹太人的惟一手段，那么它可能就会失败———其结果至多是把人们划分为极端仇恨犹太人却不太团结、更缺乏组织的阵营，和卓有成效的不合作群众以及“过度的被害者”的积极保护者。它实在不足以彻底把犹太人从德国人的“心里和脑海中”驱除掉，而导致不遭反对和怨恨的犹太人在身体上的毁灭。

不过，在紧盯着目标的所有反犹措施都得到关注的情况下，反犹宣传的影响得到支持并有一定的增强。这样，随之而来的每一步行动，即使没有达到其公开的目标，却仍然加深了犹太人和其他人的鸿沟，并使这种信息进一步深入人心；无论在犹太人身上发生的事情如何凶残，都肯定不会对其他人的命运带来什么负面影响，所以，这些事只关系到犹太人，而与其他人无涉。通过对历史事实的彻底研究，现在我们知道纳粹的高层官僚和他们的雇佣专家曾不遗余力地投入到为犹太人设计合适的定义中———表面上是一种墨守法规的精妙，看上去很荒唐，与残暴、肆无忌惮的暴力的背景格格不入。而实际上，相对于在法学文化（Jurisprudenzkultur）中纳粹不能彻底根除的那些最后遗存而言，或者相对于对德国国家传统不能完全忘却的敬意而言，在法律上寻求一个完美的定义更有好处。并且为了让目击者安心，认为他们看到或者怀疑到的迫害不会降临在自己头上，进而他们的利益也会平安无恙，精确地定义犹太人显得很有必要。为了达到这样的效果，需要这样一种定义，即可用来精确地确定谁是犹太人而谁又不是，防止出现晦涩的、混乱的、可上可下、模棱两可的语句导致相互抵牾的解释。臭名远扬的纽伦堡立法，尽管其内容和其表面上的功能理性有多么荒诞不经，却极其成功地达到了这个目的。[7] 它们在犹太人和非犹太人之间没有留下无人空间 no man's land 为了隔离，为了最终的消灭，它创造了一类烙上印记的人。这也一下子创造了范围更广的一类既安全又纯净的德国公民，那就是血统纯正的德国人。给犹太人的商店打上标记（这样就强调了没有打上标记的店的适宜和可靠），强迫残留的德国犹太人在衣服上饰上黄色徽章，也不同程度地实现了这个目的。实际上，“犹太问题听上去受人关注，而大多数德国人对它只有那么一丝微小的兴趣”。当德意志帝国向东扩张，以及强行驱逐时，大多数人“也许对发生在东部地区犹太人身上的一切只有些许的考虑，过问的也就更少。对他们而言，犹太人从视野中消失了，从头脑中淡漠了……通往奥斯维辛的道路由仇恨筑成，但路上铺满了冷漠”。[8]

德国社会中全部已有的和组织化的精英们以一种无声的寂静伴随着隔离的过程———但从理论上讲，所有这些人本可以振臂高呼，抗议迫在眉睫的灾难，使之为世人所知。可以猜想，这其中的部分原因是，如果一个民族和一种文化出于各种原因是异质的、令人不快的，那么计划对之进行清除就会赢得广泛的赞同。不过，这不是全部的原因，甚至也不是最致命的原因。纳粹攫取了国家权力，却并没有改变职业行动的规则。从现代社会来临之前开始，这些行动就一直忠实于理性的道德中立原则和对理性的追求，而决不会屈服于与该事业在技术上的成就毫无关系的各种因素。德国的大学，跟其他现代国家中与之相似的机构一样，将科学的理想精心培育成突出的价值无涉行为，

他们赋予了自己保护“追求知识的志向”的权利和义务，将与科学追求的利益相冲突的其他志趣撇到一边。只要想起这一点，那么他们的沉默，甚至德国科学机构在完成纳粹任务的过程中的积极合作，也没有什么可大惊小怪的了。美国的利特尔坚持认为那种沉默与合作越不使人吃惊，就（或者至少应该是）越令人忧虑：

死亡集中营并不是由文盲，无知和没有受过教育的野蛮人设计并建造的，它们的运行计划也不是由这类人策划的，这个事实给当代的大学带来了信任危机。屠杀集中营跟它的发明者一样，都是很多代人以来全世界最优秀的一个大学体系生产出来的产品……

我们的毕业生为智利的社会民主党或者智利的法西斯党，为希腊的叛军或者希腊共和国，为佛朗哥的西班牙或者共和国的西班牙，为苏联，为中国，为科威特或者以色列，为美国、英国、印度尼西亚或者巴基斯坦工作，而没有什么内在冲突……说得苛刻些，总的来看，这就是那些培养出来的技术专家，那些由现代大学对道德、伦理和宗教的冷漠而“教导”了技艺的人们所扮演的历史角色……

他进而抱怨，多年以来，在他的国家里讨论纳粹滥用或者误用科学，比讨论美国的大学给“道氏化学公司（Dow Chemical）、明尼阿波利斯（Minneapolis）、海尼威尔（Honeywell）或者波音飞机公司……或者给智利法西斯主义卷土重来中的美国国际电报电话公司”提供服务还要容易得多。[9]

对于德国科学界（如果更一般些，知识界）的精英，以及他们中最出类拔萃的个别人而言，真正重要的是保存作为学者和理性代言人的诚实。这个任务并不包括（万一有冲突的话，还会排斥）关心他们行动中的道德意义。贝尔岑发现，在1933年的春天和夏天，德国科学界的名人，像普朗克、索末非、海森堡或者劳厄都“在与政府打交道的过程中提出忠告，要耐心，要克制，特别是在解雇和移民的时候。其主要目的在于避免正面冲突，等待有序的生活与程序的恢复，使他们学科的职业自主性得到维护”[10]。一旦他们打算把不甚重要的方面抛到脑后时，他们所有的人都希望保护和挽救对他们而言真正有分量的东西———他们确实做到了这一点。这种打算于他们而言顺理成章，因为与纳粹的那种稀奇古怪的蜜月同他们所习惯和珍视的东西并无不同，而此后确实恢复了“有序的生活”。（不过有一些过去的同事失踪了，并且当他们走进坐满了服装整齐的学生的教室时，又会有一种新的敬礼。）他们的职业行为很受需要，又颇受好评，而且可以即刻拿到资助前程远大且在科学意义上激动人心的项目的基金，于是为这一切付出任何代价都不过分。海森堡曾找到希姆莱，以确信他和他的同事（当然，除了那些失踪的同事）能够被允许做他们愿意和喜欢

做的事。希姆莱则建议他应该在物理学家的科学发现和政治行为之间认真地做个区别。这话肯定如同一段音乐一般飘进了海森堡的耳朵里：这不是他受到训练时一开始就要求做的吗？他“于是谨慎、积极地推动了纳粹事业，特别是身处异国、敌意遍布时，他仍孜孜不倦的指导两个小组中的一个投身于原子弹的研制中，无疑，作为一个不可自拔的科学动物，他在去‘看’、去获得成功的欲望下备受激励”。[11]

“知识分子舍弃权力的故事常常都是自愿放弃的故事，”———费斯特写道———“如果有人提倡抵抗，那也只是抵抗自杀的诱惑。”[12] 而在某种程度上，在纳粹式的“有序生活”

中，从受害者变为附庸的知识分子发现并没有多少自杀的理由，而是有充足的理由自觉自愿地，有时候是一腔热忱地去投降。

说到投降，值得一提的事情是难以说清它从哪里开始，并且根本不可能预先想到它会在哪里结束。在碎玻璃之夜暴行中，著名东方学教授卡勒（Kahle）的夫人被发现帮助她的犹太人朋友清理惨遭破坏的商店，她丈夫因此就遭到了大家的抵制和其他一些宽大的处理，使他被迫辞职。

其间的几个月是一段隔离期，在此期间总共有三个人———不在教授的整个社会和职业圈子之内———在黑夜的掩护下拜访了他。他还收到了来自外面世界的另一个讯息：一群同事们的一封信，对由于妻子缺乏直觉而使他失去从大学光荣引退的机会表示遗憾。[13]

另外一件值得提及的关于投降的事情是，不管一开始的感觉是多么痛苦，到最后都倾向于变耻为荣。投降的人成为犯罪同谋，而对沆瀣一气导致的认知失调也能泰然处之。那些对纳粹反犹主义宣传所表现出来的浅薄持轻蔑和嫌恶态度，但“仅仅为了保护更崇高的价值”而保持缄默的人，几年之后，发现自己沉浸在大学之清白和德国科学界之纯洁的喜悦里。他们自己的、理性的反犹主义随着犹太人受到的迫害更加残酷而变得更加强烈。其原因很简单，虽然有些令人压抑：即使当人们非常清楚地知道一场可怕的冤屈正在上演，然而却缺乏气概和胆量去抗争的时候，他们自然而然地就会把受害者视为可耻的，以此最简便的方式让良心得到宽慰。[14]

无论如何，德国的犹太人已变得彻彻底底地孤立。现在他们生活在一个没有邻里的世界。对关系到他们命运的一切而言，其余的德国人已经不存在了。犹太人的世界里只拥有纳粹权力这样惟一的一个他者。不管犹太人怎么样界定他们的处境，其处境只简约为一个因素：纳粹迫害者视为有用而采取的行动。因此，作为理性的存在者，犹太

人不得不根据所预期的纳粹的反应来调整自己的行为；作为理性的存在者，他们不得不假定在行动与反应之间存在一条逻辑链，因此这样的行为也比其他行为更合理、更可取；作为理性的存在者，他们不得不按照官僚机构的头子提出的行为准则来行动：效率、更大的收获、更小的付出。自从纳粹对游戏的规则和赌注做了统一和无可争议的规定之后，他们就能把犹太人的理性当做实现他们自己的目标的一项资源来调动。他们能够将规则和赌注做出这样一种安排，使得每迈出理性的一步，就可以加深未来受害者的无助，使他们一寸一寸向最终的灭亡靠近。

“拯救你所能拯救者”游戏

犹太人被纳粹强迫加入的游戏是生与死的游戏，因此站在他们的角度，增加逃生的机会或者限制死亡的范围既是理性行动的目标，也是衡量的标尺。价值的世界减缩成一个———那就是继续活下去（或者至少是使之成为头等大事）。事态如何，现在说来清楚不过，而当时的受害者却并不必然知情，在“通往奥斯维辛的曲折之路”的早期则当然更是如此。我们已经知道纳粹本身，包括他们的领袖，在发动对犹战争时头脑里都没有一个关于最后结局的明确概念。战争开始时有着适中的目标：清洗，把犹太人从日耳曼民族中撵出去，经过长期的工作使德国不存在犹太人。正是在官僚机构追逐实现这个目标的过程和影响当中，从身体上消灭犹太人就在某一个阶段从“解决办法”上说变得“合理”了，在技术上也变得可行了。然而，甚至希特勒关键的决策———对俄国犹太人大开杀戒———在积极的“犹太人专家”面前开启了新的视野和提供了先前未经考虑过的选择时，对最终解决的实质保守秘密仍然是纳粹计划中内在和关键的一部分。将受害者送往毒气室被称为“迁居”，屠杀集中营的身份被掩盖在“东部”这个含糊的称呼里。而当犹太人区的代表造访党卫军的指挥官，想问清楚风传的马上要开始屠杀的谣言是否属实时，德国人也断然做出了否定。不夸张地说，这个秘密被保守到了最后一刻。特别指挥部（Sonderkommando）中在毒气室和火葬场效力的犹太成员，如果告诉从拥挤不堪的车上下来的新来者，从月台上看到的建筑不是一个公共浴池的话，那么对他们的惩罚之一就是立即处死。显然，这样做的原因不是为了减轻受害者的愤怒与痛楚，而是为了让他们自愿地走进毒气室，不做丝毫的反抗。

因此，在屠杀的每个阶段里，受害者都面临一个选择（至少是在主观上———即使消灭身体的秘密决策已经在客观上剥夺了选择存在的可能性）。他们不能在好的和坏的境况之间做出选择，但至少可以两害相权取其轻。最重要的是，他们可以强调和申明他们要求赦免或

者得到特殊对待的权利，使自己免受一些打击。换句话说，他们有东西可以来实现拯救。纳粹为了可预知其“受害者们”的行为，进而对之进行操作和控制，不得不规劝他们以“理性的模式”来行动；为达到效果，他们不得不让受害者相信确实存在可实现拯救的东西；并且还制定了明确的规则，规定个人应该怎么样来着手拯救。为了使受害者相信，还必须说服他们，对作为整体的一个群体的待遇并不是均衡划一的，许多个体成员会有所分化，而这就要靠每个人自己的长处。也就是说，受害者要考虑一下，他们的行为确实很重要，他们的命运至少受到他们眼下所作所为的部分影响。

在此有一个绝对事实，即官方规定了权利和被剥夺程度各不相同的各类群体，这激起了疯狂的为获得“重新分类”、证明个人“应当”被划分在更好的类型里的热情。这种反应在混血儿身上表现得尤为突出———作为德国立法造就的“第三种族”，他们处境尴尬，居于失去权利的“纯犹太人”和清白的德国公民之间。“因为有这样的歧视，要求获得特殊对待的压力也就落在同事、上级、朋友和亲戚们的头上。结果，在1935年设立了一项法律程序，对混血儿重新划分，使之进入一个更高的类型……这就是我们所知晓的Befreiung（解放法令）。”在知道了付出的努力并不会完全无效，同时血统上的证明可能被有效地否决和撤消之后，压力就变得更大了。而个人能够———而且很多人也确实———在证明自己确有所长之后（德国最高法院规定“光有行为还不够；行为所反映的态度才是决定性的”）得到真正的解放。甚至像行政长官基利（也是一个混血儿）那样，由于在屠杀犹太人过程中贡献突出，他的自由证明书竟然是作为圣诞礼物，悬挂在特别邮差送来的家庭圣诞树下面。[15]

这种安排的残忍之处在于，它所要求的观念与信仰以及它所鼓励的行为，给纳粹的总体规划提供了合法性，使之可以为大多数人所接受，也包括受害者在内。在争取微不足道的特权、享受赦免的身份或者仅仅是已属于整个毁灭计划之内的延期执行（stay of execution）的同时，受害者和那些试图帮助他们的人都默认了这个计划的前提条件。比如说，如果一两个人根据他过去的特长享有免于职业禁令限制的权利，那么实际上就是有人同意，如果没有这样一种特长，那职业禁令就是理所当然的。

承认这些特权类型在道德上的灾难，是每一个被要求在他的情形中有所“例外”的人都暗自承认了这种规则，但很明显，这一点从来没有被那些奔波于获得“特殊情况”，以此来要求予以优待的“善人”、犹太人和非犹太人们所掌握……比如甚至在战争结束之后，卡兹特纳（作为一名匈牙利的犹太领袖，为把一些受他监护的人从死亡集中营

救出来而与纳粹展开过谈判）为成功地拯救了纳粹于1942年公开宣布的一类“杰出犹太人”而感到自豪，虽然在他看来一个有名的犹太人并不就比一个普通的犹太人更有活下来的权利。[16]

在争取赦免的过程中，有充足且各不相同的机会来增加这种规则的权威性（到最后，它被当做一种寻求个人特权的权利而得到巩固）。在大屠杀的每个阶段，虽然形式变动不居，但都提供了这样的机会。比如说，对德国犹太人来说，这样的机会就特别丰富而精细。那些在一战中曾为德国战斗的，在战斗中负伤的，以及因作战英勇而被授勋的犹太人都被宣布属于特殊情况，很长一段时期内，功劳略逊一筹的同胞遭受的限制大多数对他们不起作用。这种本身乃是例外的规则把人们的注意力从更具普遍性的规则上引开了。在这种规则中，只要同时接受使一般规则和例外情况都算得上合理的假设———“正常的”犹太人、“这样的”犹太人不应当享有德国的公民身份所赋予的普通权利———那么不管是谁在其中发现了个人机会都可以要求获益。这种规则招致了连连不断且论证严密的申诉、一封封的推荐信、支持有名望的个人、朋友或者生意伙伴的从中斡旋、急切地寻觅文件和证据等等，这一切为反犹太法案生成的新事态得到风平浪静的和解贡献非凡。一些正义的非犹太人尽其所能为他们认识、喜爱或者尊敬的人确保权益，在他们给当局的信中强调，因为这个特殊的人为日耳曼民族做出了独特的贡献，他不应该受到残酷的对待。教士们忙着保护转变信仰的犹太人———犹太人中最初的基督徒。在这里面，个人需要成为一个特殊类型的犹太人，以抵制歧视和迫害的原则，被心照不宣地接受了，或者至少得到了人们的适应。

总的来说，有些人和群体过于急切地坚持自己有独特的品质以及获得更好待遇的权利。最显著的一个例子是在西欧的被占领区里，“原有的”犹太人和“迁入的”犹太人之间众所周知且处处存在的分歧。这种分歧的先例在于安居乐土且一定程度上被同化了的犹太社区长期以来一直都敌视那些粗鄙、无知、操一口依地语的东欧同胞，在他们看来，后者令人生厌的鲁莽对他们自己来之不易的受人尊重是一种威胁。（在世纪之交的时候，英国古老而又富有的犹太家族不惜替为躲避俄国屠杀而逃难的穷困潦倒和没有受过教育的犹太大众支付返回的费用；在德国，“比德国人更德国化”的家世古老的犹太人“想要摆脱反感……将其转移至贫困而未被同化的外来同胞的身上”[17]。造成这种对东欧小镇的犹太人高高在上、不屑一顾立场的老传统妨碍了西欧的犹太社区领袖把东部犹太人的命运理解为他们自己将来命运的一种模式；命运没有了共同性，可以想像，如此不同的历史与文化也就产生不出团结一致的策略。当英国广播公司在荷兰广播发生在波兰的集体屠杀的消息时，犹太委员会的主席，大卫·科恩，斩钉截铁地否认

了它会与荷兰犹太人的未来有什么关联：

德国人以暴力摧残波兰犹太人的事实不能作为他们也会同样对待荷兰犹太人的理由，首先，因为德国人一直坚持认为波兰犹太人道德败坏，其次，在尼德兰，跟波兰不同，他们不得不规规矩矩的，还要注意公众的舆论。[18]

这种自鸣得意的观点不仅是对这个世界异想天开的、童话般的观念，对它的持有者来说，它还带有潜在的自我毁灭的结果。世界观决定行为，组织化的犹太社区坚信他们自己有优越性的行为极大地降低了犹太人对纳粹政策做出统一反应的可能，也极大地便利了“逐步的毁灭”。犹太社区的领袖纵然为外来的犹太人在他们眼前遭到围捕、监禁与放逐而深感同情，但他们也要求社区成员要为了“更高的价值”保持镇定与克制，不去反抗。据阿德勒的研究，早在1940年9月法国犹太人的策略就已经明确了，针对德国占领部队宣布的区别对待，无疑要有优先选择的等级次序：“此策略首先要做的是尽力保证法国犹太人的继续存在———它的目标不包括外国的犹太人。”它假定对法国犹太人的继续存在而言，“外来的犹太人是个累赘”。犹太机构同意维希政府的决议，保护法国犹太人的代价就是把移民丢给德国人：“毫无疑问，法国的犹太人赞成维希政府的观点，即在社会上和政治上外国的犹太人都是不受欢迎的”。[19]

以个人或群体特权的名义拒绝团结（尽管不是直接地，这也总是意味着同意并非所有的目标群体成员都值得继续活下去，同意应该按照准确评估“客观”品质的原则来给予差别对待）不仅在社区间的关系中表现突出。在每个社区内部，也期盼着、争夺着差别对待，而犹太委员通常被置于生存掮客的角色。全神贯注地想着“拯救你所能拯救者”的策略，使得要被害的人甚至不能稍稍看到正在迫近的命运的可怕特质。这就给纳粹一个机会，锐减其花费并以最小的麻烦实现了他们的目的。用希尔博格的话来说：

通过逐步驱逐犹太人，德国人取得了令人侧目的成功，因为那些被搁置在后的人可以找理由说，为了拯救大多数，牺牲极少的人还是必要的。这种心理的表现可以在维也纳的犹太社区中观察到，它与盖世太保签定了一个驱逐的“协议”，“认可”六类犹太人不会遭到放逐。再有，华沙犹太人区的犹太人在德国人将会驱逐六万而不是数十万犹太人的条件下赞成合作，不做抵抗。这种两分的现象也在萨洛尼卡出现，那里的犹太领袖和德国的驱逐机构合作，确保只有来自贫困地区的“共产党”分子才会被驱逐，而“中等阶级”则会无人过问。这种致命的算术也在维尔纽斯应用过，那里的犹太首领根斯宣称：“用一百名受害者，我救了一千人。用一千名，我救了一万人。”[20]

压迫下的生命如此被建构———在日复一日生存下去这个利益点上———以至于继续活下来的机会似乎确实分配不均；而且，它们好像是受人摆布的。个人或群体掌握的资源可用来把公共不平等转化成私人利益。如费恩所说的：

集体死亡的威胁没有被预感到，因为犹太人区中政治经济的社会组织每天都在创造有差别的死亡机会。每个人的幸存机会依靠他或者她在阶级秩序中的位置，而整个阶级秩序来自于强制的短缺和政治的恐怖，奖赏那些最能够为纳粹直接或者间接服务的人……通过将对征服者的怨恨转移到犹太委员身上，并使人们永远相信这是一场所有人对所有人的战争，而不是他们对我们的战争，控制体系使得面对着一个共同敌人的认知变得混乱了。[21]

生存策略的个人化导致了普遍争夺被认为有利或者有特权的角色和地位，也导致了讨得压迫者欢颜的努力泛滥横行———代价却总是别的受害者。通过把犹太委员当做避雷针，释放了在此过程中产生的焦虑感和侵略性。而在毁灭过程的每一阶段，犹太委员能够依靠某个特定的选区，这个选区已经得益于政策的连续转变，因而乐于支持不幸的社区官员并由此赋予当下的行动合法性和权威性。在灭亡的每个阶段———除了最后一个———都有个体和群体希冀拯救能被拯救者，保护能被保护者，赦免能被赦免者；也就是说———虽然只是附带的———去合作。

为集体毁灭服务的个人理性

人所共知，纳粹式的残忍迫害没有给机动性留下什么空间。人们受训练或者受教育而在正常条件下会做出的很多选择要么被排斥在外，要么超出了他们控制的范围。在异常的条件下，行为注定也是异常的；但异常的是行为公然的形式和它有形的后果，却不一定是做出选择的原则和引导行为的动机。在朝最后灭亡行进的路程中，大多数人在大多数时间里不是完全缺乏选择的。而哪里有选择，哪里就有理性行动的机会。并且多数人的行动确实相当理性。把强制手段完全攥在手中之后，纳粹认为对于强制而言理性就意味着合作；犹太人为其利益而做的每件事情都或多或少地把纳粹的目标朝其圆满的成功推近了一步。

也许合作是一个过于模糊和笼统的概念。把保持克制而不公然反抗（以及反而遵守已有的方针）当做是一种合作行为可能有些不尽情理和不太公正。海德里希的快函中规定，将来的犹太委员会应尽的全部责任就是要去关注犹太领袖被迫向德国当局提供的服务；而他自己却不关注犹太委员可能认为有用或者认为需要去承担的职责。他大概指望这些职责将由委员自己去主动担负，这种主动性来自于挤在狭小空间里、面临获得求生手段之紧迫需要的社区对于他们所需之物的理性思考。如果这是一个砝码，那么结果证明他选择恰当。犹太委员会不需要德国人的指导来关照犹太人在宗教、教育、文化和福利上的需要。这样的行为已经使他们几乎接受了德国行政等级中较低位置的角色。他们的行为把有关犹太人日常生活的问题都从德国人手中取走，已经是一种合作的类型。不过在其中，尽管压迫统治极端暴虐，犹太社区当局中的角色跟被压迫的少数人的领袖为使压迫能够延续下去（说准确一些，是压迫的纯粹再生产）通常扮演的角色在本质上没有什么区别。它跟犹太自治的传统形式（特别是在波兰以及东欧其他的一些地方）和克利拉（Kehila）紧紧守护着的自治在本质上也没有区别。

在德国人占领之初，犹太委员成为德国行政结构中的一个官方枢纽之前，战前的克利拉的长者们在和新的当局为达至一个解决争执而精细制定的协议中，积极主动地担负起表达犹太人利益的任务。出于习惯和训练，他们试图使用旧的、经过考验的方法：书面申述和控告，让他们的冤屈获得听证，进行谈判———以及实施贿赂。他们不

反对德国人把犹太人集中在犹太人区的决策。跟其他人区割开来似乎还是一个很好的防止折磨和屠杀的办法。在一个充满敌意和威胁的环境中，这似乎也是提高犹太人的自我管理和保存犹太人的生活方式的一个广受欢迎的办法。换言之，在犹太人区的监禁是为了———在当时的情形下———犹太人的利益，所有那些把犹太人的利益深放在心的人会以其理性的态度同意这种做法。

然而，接受犹太人区的封锁同时就意味着被操纵在德国人的手心。站在一个长期的跨度里来看，犹太人区展示了它们扮演的汇集工具的角色———这是通向驱逐和毁灭之路的不可或缺的准备阶段。而同时，犹太人区也意味着一个德国官员可以对成千上万的犹太人施以完全的监视———当然是在犹太人自己的帮助之下：他们提供文职和体力劳动，形成了日常生活的社区基础结构，并设立了负责维持法律和秩序的机构。在此意义上，犹太人的一切自我管理等于客观的合作。犹太委员行动中的合作成分注定最终会以牺牲所有其他的职责为代价膨胀起来。在保护犹太人利益的旗号下，昨天所采取的理性决定改变了行动的情境而使今天要做出理性的决定已经变得困难得多；而明天必然已彻底失去了进行理性选择的可能。

特伦克对犹太委员的权威研究已清楚地揭示了犹太委员会在面对更为烦乱和严峻的问题时，为找到理性的解决办法进行过疯狂和凄绝的斗争。在德国人强大的力量面前，在反犹战争的官僚机器的完全放弃道德自抑面前，他们没有什么过错，因为在他们的选择范围之内没有一个选择不服务于德国人的目标。德国的官僚机器为一个由于非理性而不可理解的目标而运转。这个目标就是消灭犹太人；他们中的所有人，老的和少的，残疾的和强壮的，经济的支柱和潜在的经济财富。因此，犹太人没有办法讨好执行毁灭的德国官僚体系，没有办法使自己变得有用，或者出于什么其他的原因变得受欢迎或至少可以被容忍。就是说，对犹太人而言，这场战争在爆发以前就失败了。而在战争的每个阶段仍然要做出决定，要采取步骤，要理性地追逐目标。每一天都有理性行动的机会和需求。正是因为大屠杀行动的最终目标蔑视一切理性算计，所以它的成功可以建立在其日后的受害者的理性行为之上。在屠杀被构思策划很久以前，K，这位在卡夫卡小说《城堡》中虽足智多谋却倒霉的土地测量员就遇到了相同的经历。他在孤独地同城堡战斗当中失败了———不是因为他的行动非理性，恰恰相反，他尽力在与权力的互动中使用理性。（他错误地设想）这个权力可以对理性的建议做出理性的回应，而在事实上它却并没有这样做。

在犹太人区短暂而血腥的历史中一个最摧人心肺的片段是在东欧一些最大的犹太人区里面，犹太委员会主动地发起了“通过工作获得

解救”的运动。战前，东欧反犹主义控告犹太人的经济寄生主义；他们全部从事商业和当中间人，连只靴子都没有生产，因此作为一个整体，他们是一个没有他们其他人照样能生活得很好的群体。德国入侵者在他们的公开计划中提出了犹太人的可有可无性，这比拿出犹太人有用之类的确凿证据来反驳他们的意图更有意义。随着他们的资源由于战争的消耗变得捉襟见肘，德国人的确希望有可被他们控制的额外的经济财富或者生产力的时候，局势就似乎对这种策略特别有利了。人们很难指控罗姆科斯基（Chaim Rumokowski），这位罗兹犹太人区的主席和工业信仰至今最虔诚的提倡者，对德国的威胁做出了不理性的反应。他当然低估了德国人进行屠杀的非理性，也高估了他们内在的、商业活动式的理性（或者，更一般而言，是高估了以效率的观点对世界的组织化形式表面上加以引导的价值和原则所具有的控制力）。不过即使他知道了他的错误，也很难说他还能做些别的什么。他不得不按他的对手好像都确实是理性行动者那样来行动；假如没有做这样一种假设，个人就没办法决定自己的行动轨迹。在盲人谷，独眼人就是国王。在现代官僚体制的理性世界里，非理性的冒险家就是独裁者。

因此，在某种程度上，不管多么狡诈和背信弃义，罗姆科斯基确实是按照他所面临的惟一的理性形式来行动的。“在无数场合中，在‘迁居’之前和在此期间所有公众演讲中，他都不厌其烦地重申犹太人区在形式上的存在只能依靠做出于德国人有用的劳动，并且在任何情况下，哪怕是最悲惨的时候，犹太人区都不应该放弃存在下去的理由。”[22] 罗兹的罗姆科斯基、比亚利斯托克的巴拉什（Ephraim Barash），维尔纽斯的根斯和其他很多人，经常充满自信地说起他们的勤奋工作对他们德国主子的性情带来的影响。看来，他们确实相信只要犹太劳动的生产力和收益性得到证明，德国人的酬劳和津贴就会取代驱逐和任意的杀害；至少，他们大概是这样说的，或者不得不使自己相信会是这样。他们这样做，对德国人的战争成就而言可谓贡献卓著。他们工作是为了拖延宣告灭亡他们的邪恶势力的最后失败。在奥斯维辛纵横交错的曲折道路完工以前，科瓦河上很多座桥就出自犹太工匠的利落灵巧之手。

德国官僚体制中承载了更少意识形态的下层官员实际上对此印象颇为深刻。当然，这纯粹是出于实用的原因。在他们的头脑中，似乎没有意识到犹太人是在事态的框架中占据持久位置的人，但他们肯定同意剥削犹太人的工业热情比起把这些投入和守纪的劳动力统统杀掉，会产生更大的经济（与军事）意义。事实证明，东部的一些军事指挥官要是发现当地身怀确保军械运转所必须的技术的工匠多数都是犹太人时，他们就特别想延迟杀害。而他们想把犹太劳动从特遣队的

机关枪下救下来的假慈悲一旦被最高当局发觉，就会被立即驳回。最高当局懂得只有当这些理性的考虑会使非理性的目标更进一步时（像它们已然做的那样），才可以允许其存在。东部占领区事务部做出了不留任何讨论余地的决议：“原则上，解决犹太人问题不能考虑什么经济因素。如果将来出了什么问题，可以向党卫军高级官员和警察长官咨询意见。”[23] 总的来说，犹太委员会发起的“有用的”劳动好像没有拯救任何人（虽然它确实延长了某些人的生命）。罗姆科斯基或者巴拉什对技术精良、充满热情并因此“不可替换的”犹太工人极尽赞美之词，但并不能改变事实的阴暗：这些工人都是犹太人。即使当工人们润滑了德国人的战争机器，他们首先仍然是犹太人，然后才是“有用的”。一切都太迟了。

当犹太委员受命管理“迁居”的时候，理性的考验真正来临了。来自苏联的压力与日俱增，纳粹组织了他们所有的战斗力与之对抗后，自己的现役部队就不足以实施最终解决。这时他们承认他们确实需要犹太人的劳动。犹太委员被安排来负责屠杀所需要的一切准备工作。他们必须提供将遭到放逐的犹太人区居民的详细名单，他们必须首先进行选择，然后把这些人送上火车车厢。为防止抵抗和藏匿，犹太警察必须跟踪和发现顽固分子，强迫他们服从。一切如果顺利的话，纳粹就把自身的角色缩减为旁观者。

如果犹太人将被集体杀害，那么突然之间，所有人都会清楚和坚定他们的选择（即使没有选择）。号召全部起来抵抗，虽然没有太大的希望，却将是很明了的反应———另外惟一的一个选择就是“像绵羊一样进入屠宰场”。在德国人看来，这样大白于天下就会增加一定的行动成本。德国也将不能驾驭受害者的理性驱力来为他们自己的灭亡服务。简而言之，受害者不会合作。动用受害者的理性是一个更为理性的决定。因此无论何时，只要可能的话，纳粹就尽量避免彻底驱逐。他们看起来更愿意分阶段地来完成工作。

在杀害犹太人的工作分期完成的城镇里，德国人在每次“行动”之后让犹太人相信这是最后一次……所有这种有意的欺诈和冷血的欺骗，在最终解决的过程中被德国人用来安慰惊恐万状的犹太人，降低他们的警觉，并彻底地误导他们，以至于直到最后一刻他们对“迁居”的真实意义还一无所知。自卫的本能本可激起人们去抗拒将要灭亡的念头，去抓紧一线希望。而现在刽子手把这种本能握在了手心。[24]

苏联西部边界的许多小镇，无需什么复杂的策略，很快就被入侵的德国军队变成了地狱的后院。希特勒训导他的部队，对苏联的战争与众不同———允许做任何事情，没有规则的约束。德国的部队，特

别是特遣队，行动起来仿佛惟一可遵循的规则就是杀你所能杀的人。犹太人成群地被赶到就近的树林或者深谷中，遭到机枪的扫射。不会没有乌克兰外籍军的热心，而那些在“与众不同的战争”中身经百战的士兵也不会放不开手脚。只有在一些犹太人特别多，或者是紧缺犹太工匠的地方，他们才颇费工夫地建立犹太委员会和成立犹太警局———而在先前占领过的波兰领土上这是一项规矩。无论犹太人区建在哪儿，都需要犹太人在其自身的灭亡中进行合作，而从整体上来说，纳粹也确实得到了这种合作。

相对较早的阶段里，犹太委员会就知道———或者至少能够知道，除非他们尽力逃避———被命令做的“挑选”有着什么样的真实企图。很有一些委员毫不犹豫地拒绝合作。有些人自杀，有些人经常是先欺骗了仍需要犹太委员活下来的德国人之后，就自觉地踏上了开往死亡营地的交通工具。然而，大多数人却支持这连续不断的“最后一次行动”。这些人对其行为并不缺乏令人信服且理性的解释。由于犹太人的传统禁止以其他人为代价换取自己的生存[25]，这种解释只能是引自现代的理性时代中的传说，并包装在现代技术的词汇当中。可以预料，用处最大的是数字游戏：数字更大的生命比起数字更小的生命要好，杀得更少比杀得更多要少一些可憎。牺牲一些，拯救多数———这就是记录在案的犹太委员领袖的辩词中频次最高和反复重现的语句。思维出现了奇异的转折，判决处死被理解为高贵的、在道德上值得表扬的对生命的卫护。“我们不决定谁将去死，我们只决定谁将活下来。”但想做上帝这还不够；虽然很多委员领袖希望能作为仁慈的、守护的上帝被人们记住。因此在1942年9月4日，把上千的老者、病员和孩子送上死路后，罗姆科斯基宣布“激励我们的不是……想到会失去多少人，而是想到可能拯救多少人。”[26] 其他人则沉浸在现代医学的丰富比喻当中，把他们自己装扮成救死扶伤的外科医生：“如果有人需要截肢来保住身体”，或者“需要截断一只中毒的手臂来保住生命，就一定不要犹豫”。

所说的这一切，以及作为现代理性思维值得称赞的成就的死刑判决，与犹太人的热心肠结合起来，但还是有个仍将继续责难那些即使最为自责的合作者的问题：尽管切掉肢体是在所难免的，但这个手术非要由我来主刀吗？而且，更让他们不得安宁的是：就算一些人的生存必须要有一些人消逝，那么我是谁，可以决定谁应该去牺牲，这又是为了谁？

事实证明这类问题确实折磨过许多犹太委员和领袖们，甚至（特别是）那些没有拒绝服从与没有通过自杀来寻求解脱的人。华沙的切尔尼亚科夫令人敬佩的出走广为流传；自杀者名单很长，而划下了界

线、其道德标准不允许他们越过该界线的犹太委员的数目也很庞大，而且仍然无法计算。这里只能草草的举几个例子。若纳的犹太委员主席贝格曼博士，在自杀之前告诉德国人他只能送他和他的家人参加“迁居”。科索波勒斯基的查捷金轻蔑地拒绝了城市特派员的搭救。鲁科的李贝曼把收集起来企图贿赂而未果的钱撕得粉碎，砸在德国监管的脸上———怒吼道：“你们这些血腥的暴徒，这是你们为我们上路所付的代价!”他被当场击毙。贝雷查·卡突斯加的犹太委员会接到德国人的命令，要他们挑选一个犹太人的分遣队“到俄国工作”后，全体成员于1942年9月1日开会时集体自杀。

至于其他人，贪生怕死或者恬不知耻地活了下来，他们急需一个回答；那就是一个借口，一个理由，或者一个道德的或者理性的观点。在多数记载的案例中，他们勉强接受了后者，即那些显然是幸免者最愿接受的和最令人心服的理由。比如，在每次连续的“行动”之后，像根斯和罗姆科斯基这类人就感到有必要召开一个犹太人区剩余囚犯的全体大会，来解释一下他们为什么决定“我们亲自来做这件事”。（拿根斯来说，“做这件事”就意味着把奥斯米亚那的四百个老人和孩子送往刑场，让他们死于犹太警察之手。）目瞪口呆的听众于是就面对着一个理性思维的展现：数字的计算。“如果我们把工作丢给德国人，那么死的人会更多。”或者，讲得更个人化一些：“如果我拒绝执行命令，德国人就会用一个更加残忍和恶毒的人来代替我，那么后果就不堪设想。”理性计算的“收益”被重新融入在一个道德义务里。根斯，这个自认的维尔纽斯犹太人的上帝，这个至死都坚信自己是救世主的杀人凶手，下定决心：“是的，我的职责就是弄脏我的双手。”

人们追逐着“拯救你所能拯救者”的策略，直到最后一个犹太人被埋葬在乌克兰的阴沟里，或者在特雷布林卡的烟囱中化为青烟。精于逻辑和在理性思考的艺术中受到良好训练的人在它之后紧追不舍。因此策略本身就是一个胜利，就是对理性的最终褒赏。总有实施拯救的东西或者人，也就总有理性行动的可能。富于逻辑和理性的犹太委员们说服自己参加到凶手的工作中来。他们的逻辑和理性是凶手计划中的一部分。每当行刑小组过于单薄或者屠杀武器不能立即使用的时候，这种逻辑和理性就派上了用场。逻辑和理性总是可以得到的，因此充分提供的高效合作总是等待着，准备填补沟壑。似乎上帝想毁灭某个人的时候，没有让他发疯，而是让他变得理性了。

今天我们非常清楚，这个“拯救你所能拯救者”的策略，哪怕它可能是理性的，却没有能帮助受害者。就是说这个策略摆在第一位的，不是受害者。它是灭亡策略的一个补充，一个延伸，由意在毁灭的力量操作和管理。那些欢迎“拯救你所能拯救者”策略的人首先被打上了

受害者的印记。那些为他们打上印记的人创造了一个局面，在其中事物需要被拯救以获得存在，什么“避免损失”、“活下来的代价”、“更少的罪恶”等计算也由此应运而生。在这样的局面里，受害者的理性成了杀害他们的凶手手中的武器。也就是说，被统治者的理性往往是统治者的武器。

尽管如此，我们今天还是知道了所有这些理论上的真相，即压迫者只遇到了少得令人咋舌的困难，就得到了他们的受害者在理性动机的作用下和他们的合作。

自我保全的理性

压迫者的成功有赖于诱使受害者的理性计算比达到其原初目的的可能性存在得更为长久；也有赖于能够让人们———至少是某些人，在某段时间里———在一个公认的非理性环境里做出理性的行为。顺理成章地，这就要依赖于从整个情境当中剔除正常状态的存在；有赖于把这样一些阶段安插进最终导致了彻底灭亡的过程，这些阶段就是无论何时单独思量，都会许可在活下来这个理性标准的引导下做出选择的阶段。从大屠杀的管理者的观点看来，最终被合并进最后解决的所有单个行为都是理性的；而从受害者的观点看来，其中的绝大部分同样也是理性的。

为了使这个结果能够被实现，就要制造出这样的表面现象：选择性生存在大多数时间里是可行的，因此，受自我保全之旨趣操纵的行为也是理性和明智的。一旦自我保全被选为行为的最高标准，其价值就会逐渐且无情地高涨———直到其他的所有考虑都遭贬值，所有道德或宗教的禁令都被打破，所有是非之心都遭否认和抛弃。恶名远扬的卡茨纳（ResvøKasztner）在折磨人的招供中说，“一开始，向（犹太委员会）要求的东西相对而言并不重要，都是以物质价值来相互交换的东西，像个人的财产、钱和房子等。不过，后来就要人们的个人自由。而到最后，纳粹要的就是生命本身。”[27] 理性原则内在的道德冷漠因此被推向极致并被完全利用。在受到训练去追逐理性成就的行动者当中存在，但只要没有暴露在极端的考验面前往往就蛰伏不动的潜能，在此却淋漓尽致地爆发出来。在令人目眩的光亮中，自我保全的理性被展示为道德责任的敌人。

根据一位目击证人的证词，在1942年的复活节，索可利的特派员命令当地的犹太委员们运送镇上的所有强壮男子。在指定的时间委员会主席去报告他的努力没有奏效时。

特派员立刻大发雷霆，打倒了他，还敲他的头，抽他的脸。他扯断了他的怀表，大声叫嚷：“在半个小时内必须给我聚集起来，否则我就要枪毙你们这些委员。”这又给犹太委员们一惊。转瞬之间，他们都成了另外的人。他们十二个人带着帮手和助手奔走于犹太人小镇的大街小巷，挨家挨户把每一个人，包括大人和小孩都拽出来。没人能阻止他们。然后他们把所有人排成队。如果有“装病的”不出来，他

们就说阿斯莫狄斯会枪毙整个犹太委员会。于是十五分钟之后，大街上挤满了人，犹太委员们让他们以两列纵队行进。[28]

在纳粹统治之欧洲的整个广阔地域内，类似这样的场景以可怕的节律重复地上演。犹太委员和犹太警察们面对着一个简单的选择，要么死，要么让别人去死。很多人选择的是延迟自己的死，以及延迟其亲朋好友的死。在自我利益驱动下，扮演上帝变得更为容易。

不可能说清楚有多少选择“弄脏他们的手”的人确实巴望着能活下来。自我保全的本能在生与死的选择面前遇到了极端的挑战。如果拿普通生活中做不那么富有因果联系以及不那么富有戏剧性的决定的标准，来对在那种选择的条件下人的行为做判断，是不公平和错误的。在普通生活当中，自我利益与对他人的责任之间常常也有很尖锐的冲突，但很少是如此的不可调和，或者很少要做出无可挽回的选择。而且，一般的冲突很多都是在其他的大多数人不必做出具有同等道德强度的决定的环境当中被一个个地面对———因此仍然可以清楚地看到道德的标准。在阶段性毁灭过程中的犹太人区里，这样的环境被有效地破坏了。在穿过一圈一圈的地狱之环的通道上，把理性的个人利益压在下面的道德义务的权威所残留下的一切都被“渐渐地抹平了”。每一个官僚体系的正常程序———贬低或者清除包括来自道德的一切抵抗力，更为稳当和便利地获得服从———在此被推到了极点，其具有的潜能也被展现无余。受害者道德的堕落使他们与其迫害者的计划进行合作变得更为容易。使受害者面临这样的选择，即那些活下来的“适者”都只能带着肮脏的双手从考验中挺过来，设计者们确信，随着时间的推移，犹太人区的居民将越来越向一个谋杀的帮凶集团转变，这样道德麻木和道德冷漠也会增长，使得他们损坏甚或彻底砸烂所有通常用来对源自赤裸裸的自我保全本能的压力进行控制的闸门。

埃德曼，华沙犹太人区起义的领袖和极少数的幸存战士中的一员，在战争结束之后立即记录下了他对“犹太人区社会”的回忆：

彻底的隔绝、封闭外界的舆论与切断外界的所有联系，对犹太大众而言有着特殊的意图和影响。墙的那一边所发生的一切，渐渐地越来越远，越来越模糊，越来越陌生。而关键在于今天，那近在咫尺所发生的一切，这里有最重要的事情，它吸引了普通的犹太人区居民的所有注意力。继续活下来已经成为了惟一重要的事情。依据自己的条件和支配的资源，每个人对“生活”有他自己的解释。生活对战前富人们而言是享受，对盖世太保的堕落帮凶或者无耻的走私者而言是夸耀卖弄和无所顾忌，而对依靠慈善伙房的稀薄汤羹和定量面包糊口的无数劳动大众和失业者而言却意味着饥饿。每个人无可奈何地以自己的方式依附于这种“生活”。有钱人认为生活的目的在于每日从嘈杂拥挤

的咖啡馆、夜总会、舞会中寻求到的享受与快乐。一无所有之人所追逐的“幸福”却隐藏在从垃圾箱里找到的一块发霉的土豆里或者隐藏在路人扔进乞讨者手里的一条面包里；他们想忘掉饥饿，哪怕就那么一会儿……可是饥饿与日俱增，它从拥挤不堪的住所蔓延到大街上，它展现的场面让人触目惊心，肿胀得可怕的身体，溃疡和化脓的四肢裹在糜烂的衣服里，布满了冻疮和营养不良而带来的创痛与伤痕。饥饿在乞讨的孩子和穷困的老人的嘴唇上诉说……贫穷难以抵抗，人们成为了街头饿殍。每天早上4点到5点钟，殡仪员收拾成打的尸体，在适当的位置用石头压上报纸。有些人倒在街上，有些人死在家里，但家人把他们剥个精光（衣服拿去卖钱），然后把他们扔到人行道上，这样让犹太委员会来为葬礼支付费用。马车一辆接一辆地驶过大街，赤裸的尸体盈至车的边缘……与此同时，伤寒也正在犹太人区肆虐……医院的每个病房都接纳有一百五十名感染者，有时，三个人被放在一张床上，但仍有许多人死在地板上。对垂死之人，人们不再有耐心，因为其他人还需要空间……五百具尸体被堆积在一个墓穴里，还有数百具尸体没有掩埋，坟场散发着恶心的、令人作呕的气味……在如此悲剧的犹太人生活的境况之中，德国人还尽力想插入秩序和权威的假象。从第一天起，犹太委员会就正式地行使权力。为确保秩序，建立了有编制的犹太警察……这些机构，妄图给犹太人区的生活以一些正常状态的虚饰，实际上却成了影响深远的堕落和道德沦丧的渊薮。[29]

在犹太人区，阶级之间的距离等于生与死的距离。而活下来就意味着得对其他人的贫穷和痛苦闭上双眼。贫民最先遭难，而且是成群结队地遭难。呆板的、恭顺的、天真的、诚实的以及颓废的也遭此厄运。从第一天开始，一批一批的人被挤压在只能容纳不超过其数量的三分之一的人的空间里，盘算后发放的食物配额使得身体衰颓、精神萎靡，根本没有收入的来源，并且传染病猖獗、药品匮乏，在犹太人区的生活早就成了一场得失所系的游戏，自我保全是最令人觊觎的奖赏，也是惟一真正起作用的奖赏。同情则很少要出那么高的价钱才能买到。仅仅关心自己的生存也很少和道德的沦丧靠得如此之近。

阶级的区别，在面包和避难所的获得濒临危机时是残忍和令人发指的，而一开始争夺延期执行就具有了谋杀的性质。到那时，穷人因为过于柔弱无力而无法反抗或者无法以其他的任何形式保护他们的生命。“在犹太人区遭清洗的行动中，很多犹太人家庭不能斗争，不能申诉，不能逃跑，也不能搬到中心地点熬过劫难。他们在家里等着搜捕的军队的到来，冰凉而无助。”[30] 富人和不那么穷的人则力图攀比出价（多数情况下都归于徒劳），以期获得少数几张出行通行证，而纳粹通常刻意把这些通行证扔给惊慌失措的暴徒。很少有人意识到一

个受害者的成功仅仅是意味着另一个人的受害。命运被赐予了，也被接受了，因为魔术般的数字之盘宣告其持有者为无罪，被当下的“行动”免除了；人们狂乱地寻找和贿赂说话有分量的保护者。车楞格尔，华沙犹太人区中不可遗忘的吟游诗人，痛苦地描述了1943年1月19日发生的“行动”：

电话不通。救命!救命!救命!发动盖世太保的显要吧。呼叫铁路营：他们开来火车了吗？车梅林先生在附近吗？先生，我的……已经被带走了!斯科索夫斯基先生!帮下忙!不管多少钱!十万!你要多少给多少!为二十个人，我愿意付五十万!为十个人!一个人!犹太人有钱!犹太人可以在幕后操纵!犹太人是无力的!……我们明白了，他们怎么样造成他们不幸命运的———他们现在怎么样走过地板去找水，他们怎么样提供给乌克兰人他们的百万家资，他们怎么样带着全部的钱不知去向，这些钱足以让这数百位集中在车站的人多活几个月……

挂着数字之盘的牛惊慌地逃窜。一些没有数字的生命无助地站在废墟上……

帝国国库在膨胀。

犹太人在死亡。[31]

生命之价越攀越高，背叛之价则越跌越低。不可抵御的活下来的冲动把道德的审慎推到一边，随之而去的还有人的尊严。在为生存而遍起的争夺中，自我保全的价值戴上了不可置疑的选择合法性的王冠。为自我保全所做的一切都是对的。在最终的结局危如累卵时，所有的手段都似乎可以自圆其说。实际上，纳粹如今要求犹太委员们提供的服从与他们最先要求的相比，其罪恶程度不可同日而语。但是游戏的赌注也已经改变———顺从的代价和报酬同时都攀升了。这样，人们效劳依旧。在为了获得又一天的生命而进行的讨价还价中，犹太委员会或犹太警察局中的一份工作所值的就不只是金钱和钻石了。

也不是金钱和钻石为人不屑。幸存者的很多记录讲述了凄凉悲惨的故事，在其中蔓延不绝的贿赂与敲诈、勒索与欺骗，已经成为犹太委员或者至少许多利用其可恶的权力分判生死的人的一种标志。为了得到委员们的帮助，或许是得到一个官方的特权，或许是一张假的身份证，巨额的金钱和传家之宝被索取和支付。尤为令人垂涎的是在特殊的大楼中单辟出来安置委员会成员和警察及其直系家属的房子。据说，这些大楼不受党卫军的注意，免遭连续不断的行动。不过，随着危机的加剧和绝望的侵蚀，每一次争夺特权都会引来过高的价格，这只有受害社区现存人员中的最富有者才支付得起。

犹太委员的这些行为反映了受害群体的普遍堕落。在使受害者丧失人性的过程中，拔高了自卫理性和系统地剥离了道德思虑之价值的压制大获全胜。它的过程仿佛一个自我证明的预言。犹太人最初被宣称为不守道德和寡廉鲜耻，是自私自利和贪得无厌的价值诋毁者。他们用表面的人道主义幌子便利地掩盖了赤裸裸的追求个人利益。因此他们被关押进一个残忍的地方，在那里宣传所鼓噪起来的界定成为了事实。戈培尔部长的摄影师曾在很多天里现场录下在豪华饭店门口饿死的乞丐。

堕落有它自己的逻辑。它分阶段地行进，并且每一步都让下一步变得更为轻松。它这样开始：

西德克委员会的副主席不断地提高他的生活水平……突然间手中握着大把的钞票，其他的机会也不期而至，这使他飘忽起来。他相信他有无限的权力，可以利用他的职位，在大众受难的时候获益。他狮子大开口，一旦发生紧急事件需向德国人支付以求无恙时，他从委托给他的财富中侵吞了巨额的金钱和大量的珠宝。他在舒适中生活……

它这样发展：

（查维尔希委员会的主席）在1943年9月的“迁居”期间，当接到消息说所有犹太人，除了极少数的熟练工人以外，都将被送往奥斯维辛时（已经知道这意味着什么），他把全家四十口人召集起来，并把他们的名字列在熟练工人的名单之上。

它这样结束：

（在斯加拉特犹太人区）元首最高冲锋队的缪勒和委员会的代表们以及社区警察的指挥官布里夫博士达成一项交易，只要他们积极参与“行动”，他郑重宣布他们及其家属将免遭劫难。……血腥的行动之后……一队党卫军成员到犹太委员会去，他们在那儿纵情享乐。为他们准备了一场舞会……侍者在精美装饰的酒席旁边忙碌张罗，欢颜有加地尽力满足他们的客人的需要。听到的是欢声笑语，音乐悠扬，客人们也一展歌喉，其乐欣然。可就是在这个时候，两千被送往犹太教会堂的人，差点因空气憋闷而窒息致死，而另外的人则在寒冷中沿着铁道被押解在草原上。[32]

事实上，这并不是最终的结束。所谓的“自我保全”列车仅仅停靠特雷布林卡[33]火车站。

结论

如果犹太委员和警察可以选择，他们谁也不愿登上自我毁灭的列车。谁也不愿帮着杀害别人。谁也不会沉沦到“灾难时期仍狂欢”之类的堕落。但是他们确实没有选择。或者，选择的范围不是由他们设定的。他们中大多数人———包括彻底堕落和不顾廉耻的———以他们的理性和理性判断的技巧做允许他们做的选择。大屠杀经历在其所有的恶果中展示出来的是行动者之理性（一种心理现象）与行动之理性（对行动者而言依其客观的后果来衡量）之间的区别。只有当这两种理性共鸣和重叠的时候，理性才是个人行为的好的指导。否则，它变成了一件自杀的武器。它破坏了它自己的目的，几乎摧毁了道德自抑———它惟一的束缚和潜在的救世主。

两种理性的一致———行动者的和行动的———不取决于行动者。它取决于行动所处的场景，而该场景又取决于规则和资源，它们都不为行动者所控制。规则和资源由那些真正控制局势的人所操纵：这些人能够使某些选择过于昂贵以至不能被他们所统治的人经常选择，同时确保那些有利于他们的目标、强化他们的控制的选择得到频繁和大量的挑选。不管统治者的目的是有利于被统治者的利益还是摧毁他们的利益，这种能力都岿然不动。在权力极度不均匀的条件下，被统治者的理性至少可以说是一种混合的福音。它可能使他们确有所得，不过它也可能使他们灭亡。

作为一个复杂的有目的的运作过程，大屠杀可以作为一个现代官僚理性的范式。差不多每件事都以最小的代价和付出赢得最大的收获。做的每件事差不多（在可能的范围之内）都是为了动用每个人的，包括那些行将成为成功的计划之受害者的人的技巧和资源。差不多所有无关于或者反对行动目标的压力都被中和了或者被排除在行动之外。实际上，大屠杀的组织化过程可以编进科学管理的教科书。假如军事上失败的屠杀执行者强加在全世界的意图不是遭到道德和政治上的谴责的话，那么它早已被编进了教科书。为了促进人类事务的高度组织化，少不了会有些杰出的学者竞相研究和总结大屠杀的经验。

从受害者的立场出发，大屠杀包含了不同的教训。其中最紧要的一个是误把理性的缺陷当做组织效能的惟一的衡量尺度。社会科学家也要全面吸取这个教训。只有这样，我们才能继续研究和总结人类行

动效能业已取得的巨大进步———那多亏摒弃了包括道德规范在内的定性标准，并且极少从后果来考虑问题。

六 服从之伦理（读米格拉姆）

尚未从大屠杀令人心悸的事实中完全恢复过来，德怀特·麦克唐纳于1945年警告说，现在我们必须提防的是守法者，而不是违法者。

大屠杀使得所有被记住和承袭下来的邪恶形象都相形见绌。正由于此，大屠杀颠倒了罪恶行径以往的所有解释。它突然昭示，人类记忆中最耸人听闻的罪恶不是源自于秩序的涣散，而是源自完美无缺、无可指责且未受挑战的秩序的统治。它并非一群肆无忌惮、不受管束的乌合之众所为，而是由身披制服、循规蹈矩、惟命是从，并对指令的精神和用语细致有加的人所为。我们知道，无论在何时这些人一脱掉他们的军装，就与罪恶无涉。他们的行为跟我们所有的人极其相似。他们有爱妻，有娇惯的子女，有陷入悲伤而得到他们帮助与劝慰的朋友。可难以置信的是，这些人一旦穿上制服，就用子弹、毒气杀害成千上万的其他人，或者主持这项工作。被害者也包括为他人爱妻的女人和为他人爱子的幼童。这是令人胆寒的。像你我这样的普通人怎么能下得了手？难道的确在某种程度上，在很小的程度上，甚或在极微弱的程度上，他们是特殊的、不同的，跟我们不相似？难道他们真的摆脱了我们这个启蒙之后的文明社会所具有的使人尊贵、教人人道的影响？或者从另外一个角度来说，难道他们已经变坏、堕落，易受各种源自残缺扭曲人格的教导因素的恶性或者灾难性结合的摆布？反对这些假设会引起不满，不仅因为这将会粉碎一个文明社会的生活所承诺的个人安全的幻想，而且具有更深一层意义的原因是，因为它暴露了每一个在道德上正直的自我形象和任何清白良心无可挽回的不足为信，从今往后，只有进一步检省之后，所有的良心才将是清白的。

关于大屠杀最令人恐惧的事情以及我们由此对大屠杀的执行者有所了解的，不是“这”也会发生在我们头上的可能性，而是想到我们也能够去进行屠杀。米格拉姆是耶鲁大学的一位心理学家，在他不顾后果地对在情感冲动的基础上提出的假设进行经验验证，并决意忘掉事实证据的时候，首当其冲的就是研究这种恐惧。更为义无反顾的是，他于1974年出版了他的结果。米格拉姆的发现实际上很明确：不错，我们过去能够那样做，而如果条件适合，我们现在仍然可以。

要容忍这种发现并不是件容易的事。难怪已知的观点都倾其全力来批驳米格拉姆的研究。米格拉姆的技巧被精密地检测，遭到批评，被宣布为谬误甚至可耻，并受到责难。在学术界中，知名的与普通一点的，都不顾代价和不择手段地力图怀疑与否认此项在头脑中更适合自满和平静的地方放入恐惧的发现。科学史上很少有比这更彻底的一幕来揭露所谓的价值中立地追求知识和从事科学探求的动机的无功利性。在回应对他的批评时，米格拉姆说道："我确信，不管人们知道与否，许多批评是来自于实验的结果。任何人如果因轻微的或者中度的惊吓而停下来（即，在遵行实验员的命令将要带给假定的受害者疼痛和苦楚之前），那么这个发现非常可靠，有谁会去非议呢？"[1] 当然，米格拉姆是对的，现在也仍然正确。自他最初的实验以来，多年已过，他的发现本应该全盘改变我们对人类行为机制的看法，却仍然在大多数社会学的课程中被作为逗笑的而不是十分富于启迪的怪谈———对社会学理论的主体毫无影响。人们如果不能击败这项发现，也仍然可以把它搁置不问。

思维的旧有习惯难以根除。战后不久，以阿多诺为首的一群学者出版了《权威人格》，一本注定在多年内将成为研究与理论模式的著作。这本书中尤其重要的不是其具体的命题———实际上最后全部都遭到了置疑和驳斥———而是其中对问题的定位与从中缘起的研究策略。阿多诺与其同事的后一个贡献在与学术公众的潜意识愿望自然地形成共鸣的同时不受经验验证的影响，因而被证明是更加富有活力的。如书名所示，作者力图解释纳粹的统治和对特殊类型的个体施加的残暴；力图解释倾向于向强者屈服，倾向于向肆无忌惮地恃强凌弱且常常是惨无人道的强制专横屈服的人格。纳粹的胜利无疑是这种人格累积过多的产物。而这为什么会发生，作者没有解释也不想解释。他们小心翼翼地放弃了去探究所有会产生权威人格的超个人或者是外在于个人的因素；他们也不关心这些因素会在不具权威人格的人身上引发出权威人格式行为的可能。对阿多诺及其同事而言，纳粹主义之所以残酷是因为纳粹分子是残酷的；而纳粹分子之所以残酷是因为残酷的人都倾向于成为纳粹分子。如几年之后他们其中的一位所承认的那样，"权威人格强调的是潜在的法西斯主义和种族中心主义的纯粹的人格决定因素，而不虑及当前的社会影响"[2]。阿多诺和他的伙伴阐述问题的方式的重要之处，与其说是在于将谴责进行分摊的方式，不如说是赦免了人类所有其他人的罪责的那股率直。阿多诺的观点把世界划分为与生俱来的原型纳粹分子和他们的受害者。那种认为如果予以机会的话很多温文尔雅的人也会变得残酷无情的暗淡而又凄凉的认识遭到了压制。甚至对受害者在灭绝之路上失去了太多人性的怀疑也被禁止———一种在美国电视上刻画大屠杀时荒谬到了极点的默认的禁令。

米格拉姆的研究所要挑战的正是这种根深蒂固、互相强化的学术传统与公众舆论。他的假设与发现引起了很大的不安与愤怒：他假设，残酷不是残酷的个人之所为，而是力图脱卸他们普通义务的普通男男女女之所为；他发现，残酷只是微弱地与执行者的个性相关，而实际上却非常紧密地与权威和下属的关系，与我们正常的、每天都碰到的权力与服从的结构相关。“那些在内心确信他们憎恶偷盗、杀戮和攻击的人，会发现他们自己在权威的命令之下相对从容地干这些勾当。而个体自我行事时不可设想的行为会在完成命令时毫无犹豫地得到执行。”[3] 当然确实也有些个体的残酷是受他们自己的、并无强制的、彻底的个人倾向激发所致。不过有一点是铁定的，那就是当其所处的互动情境激发他们变得残酷时，他们的个人特征没有阻止他们。

如果从传统上循着黎朋 [4] 的观点，我们惯于认为惟一可能发生上述那种事情（即由正派的人干不正派的事）的情况，是人类互动正常的、文明的、理性的模式已经崩塌的一个局面：仇恨或者痛苦所聚集的一群人，不经意地与陌生人遭遇，各人都被拽出了其通常的情境而一时间悬停在社会的空寂之中，一个挤得密不透风的市镇广场上，惊慌的呼叫代替了命令，四下奔逃代替了权威指定的方向。我们习惯性地认为，不可设想的行为只有在人停止思考时才可能发生：即从前社会的、蒙昧的人类情感的大锅之上揭开理性之盖的那个时候。米格拉姆的发现则倒置了一个更为古老的世界图像———根据这个图像，人性完全在理性秩序的一边，而非人性则完全被限制在人性的偶然分裂之中。

简而言之，米格拉姆假设并证明了非人性是社会关系中的一个事实。当后者被理性化以及在技术上被引向完美时，非人性的社会生产的能力与效率也趋向如此。

这好像没有什么大不了的。其实不然。在米格拉姆的实验之前，很少有人，包括专业人员和普通人，预知到他将要揭示些什么。事实上，所有中产阶级的普通男子，所有称职且受人尊敬的心理学专业人士，在被米格拉姆问及实验的结果将会怎样时都相信，当被要求做的行为的残酷性逐渐增长时，百分之百的被试者都会拒绝合作，并且他们会在一个相当低的水平上就停止。而实际上，在一个恰当的环境里，撤回他们原先的同意的人的比例降低到百分之三十。而他们准备使用的所谓的电击强度达到了比那些与普通公众相唱和的知名专家所能想像的程度的三倍还要强。

具有社会距离功能的非人性

米格拉姆的发现中最具震撼力的也许就是残酷的倾向与同受害者的接近程度之间成反比。比如，要害一个我们与之接触的人是难以下手的；对一个只被我们远远看见的人施加痛苦则较为容易一些；对只被我们听见的人则又更加容易；而对既没看见也没有听到的人，就可以很轻松地残酷对待他们了。

如果害一个人包括直接的身体接触，那么因无视行为和受害人之痛苦的因果联系而带来的舒适就无法被执行者体会到。这种因果联系是赤裸裸且一目了然的，因此对于痛苦的责任也是如此。在米格拉姆的实验中，当被试者被告知强行抓住受害者的手放在所谓实施电击的镀板上时，只有百分之三十的人坚持到实验的最后，完成了命令。而在只要求他们扳动控制台上的控制杆以代替抓住受害者的手的时候，服从者的比例上升到百分之四十。当把受害者藏在一堵墙之后，只能听到他们佯装的惨叫时，准备“看到最后”的被试者数量就跃升至百分之六十二点五。而关掉声音后并没有使百分比推进太多———只到了百分之六十五。这好像在说我们主要是用眼睛在感觉。和受害者在身体上与心理上的距离越远，就越容易变得残酷。米格拉姆的结论简单而又有说服力。

在被试者和电击受害者的结果之间插入任何力量或者事件都会使参与者降低他们的紧张，并因此减少违抗的数量。在现代社会，常有其他人站在我们和那些我们也有份的最终具有破坏性的行为之间。[5]

事实上，我们这个理性社会最突出也最自豪地展示的成就就是对行动的中介化，在权威等级描绘与划分的阶段之间将行动分离，并依据功能的专门化切割行动。米格拉姆的发现的意义在于，理性化的进程内在地、不可避免地促进了结果是野蛮和残酷的行为的产生，即使行为的意向并非如此。行动的组织越是理性，行为就越容易制造痛苦———而个人却保持着平静。

在心理学上，与受害者隔离开而使残酷变得更为容易的原因似乎很明显：害人者免受目击其行为结果所带来的痛苦。他甚至可以误使自己相信并没有什么真正灾难性的事情发生，以此抚慰良心的不安。但这还不是惟一的解释。在这里原因再一次不仅仅是心理上的。它们

跟真正可以解释人类行为的每件事情一样，是社会性的。

把受害者带进房间不仅是让他离被试者更远一些，同时也就把被试者与实验员的距离相对地拉得更近。在实验员与被试者之间于是产生了初始的群体功能，由此把受害者排斥在外。在远离的条件下，受害者真的成为一个外人，在身体与心理上陷入孤立。[6]

受害者的孤立不仅仅是一个他在身体上遭到隔离的问题，而是摧残者之间的和睦以及将受害者排斥于这种和睦之外的一种功能。身体的接近与连续的合作（哪怕历时相对较短———没有一个被试者被测验时超过了一小时）倾向于产生一种群体情感，这种情感最终会带来相互责任与相互团结。这种群体情感产生于共同行动，尤其是产生于对个体行动的表扬———当明显是经过大家的努力获得了结果的时候。在米格拉姆的实验中，行动连接了被试者与实验员，同时隔离了他们两者与受害者。受害者没有一次被赋予一个行动者、能动者或者主体的角色。相反，他被永远地放在承受者的一端。很明显，他被造就为一个客体；而既然是作为行动的客体，不管他们是人还是无生命的物都没有太大的关系。可见，受害者的孤立与害人者的和睦互为条件，也互为映照。

可见，身体距离与纯粹心理距离的作用被伤害性行为的集体特性进一步增强了。可以猜测，即使不考虑理性的组织与管理所产生的行动在经济上与效率上有明显的收益，单单压迫者是一个群体中的一员这个简单的事实就应该在促进残酷行为的产生当中摊到一个重要的角色。在官僚化麻木和无情的效率中，相当一部分可归结为原因的要素不是劳动分工或者命令等级的理性设计，而是这样的一些要素：娴熟（而又不必然是有意或者有计划地）利用合作行为所具有的自然而然塑造群体的趋势，即一种总带有划分界线与排除外人的趋势。官僚组织通过使它的权威可以控制笼络新成员和指定其对象，就能够控制这样一种趋势的结果，并确信这将导致行动者（比如，组织的成员）与行动的对象之间出现一条日渐加深且不可逾越的沟壑。于是，就如此简单地将行动者转变成迫害者，将对象转变成受害者。

个人自身行动背后的同谋

一不小心踏入泥潭的人都清楚地知道，要从中自拔之所以相当困难的主要原因是每一步迈出的努力都会使自己陷得更深。个人甚至可以把这泥潭定义为一类被如此构造的绝妙的系统，不管沉陷于其中的对象怎么样移动，总是增加了此系统的“吸吮力”。

序列化的行动似乎与此具有相同的性质。行动者发现他必定要继续坚持行动的程度与很难从中跳出来的程度随着各个阶段的相继而逐渐增加。起初的几步很容易，即使有点道德的折磨，也是微乎其微。但紧跟而来的步伐就越来越令人恐惧。到最后，那样做就让人感到不能承受了。但是此时放弃的代价也已经加大。因此，当对放弃的阻碍极其微弱，甚至根本不存在时，放弃的冲动也很微弱。而当这种冲动加强的时候，在每一阶段它所遇到的障碍却都强大得足以使之平衡。当行动者被退出的欲望所笼罩的时候，一般来说已是为时已晚。米格拉姆把系列化的行动列为主要的“制约性因素”（即把被试者困于其情境中的因素）。那么，很容易做的就是把这个特殊制约性因素的效力归结为被试者自己过去的行动所具有的决定性影响。

沙比尼与西维尔对这种机制做了一个精彩而又令人信服的描述：

被试者进入实验时，意识到一些与实验员进行合作的责任；毕竟，他们拿了他的钱，同意参加实验，并且或许在某种程度上认可科学进步这个目标（米格拉姆的被试者们被告知他们将参加一个旨在发现提高学习效率的方法的研究）。当学员初次犯错，被试者被要求电击他。电击的强度是15伏。15伏的电击完全没有伤害，也完全没有感觉。这不会有道德的问题。当然，下一次电击就要更强一些，不过也还很弱。事实上，每次电击都只比上一次略微强一点。而被试者的行为的性质却从完全的无可指责转变到不受良知的节制，只不过是逐步实现的。被试者应确切地在哪里停止？在哪一点上跨越了这两类行为的分界线？被试者又将如何知道？很清楚这里肯定有一条界线，但却不清楚这条线应该划在什么地方。

然而，在这个过程中最重要的因素，似乎是：

如果被试者决定不再做下一次电击，而既然它（在每一次中）只

是比上一次稍微强了一点，那他施行刚刚做出的最后一次电击的理由又是什么呢？要否认他即将采取的步骤的适当性，就要否认他刚才采取的步骤的适当性，这也否认了被试者自身的道德定位。被试者陷入了他对实验渐进的承诺的罗网之中。[7]

在序列化的行动当中，行动者成为自己过去行动的奴隶。这种控制似乎远比其他制约性因素更为有力。比起在行动序列的开始阶段看上去更为重要的因素而言，它无疑有着更为持久的影响，而且真正起到了决定性的作用。尤其是，在最初对“这项事业”的投入几乎都丧失殆尽之后很久，不去重新衡量（与谴责）自己过去的行为仍然是一个强大的，并且是更为强大的刺激，让人持之不懈。行动步骤之间的平顺而毫无觉察的过渡把行动者诱拐进一个圈套；在这里面，如果不修正和摒弃自己的所作所为是正确或者至少是清白之类的评价，就不可能从中跳出。换言之，这个圈套是一个矛盾：不弄脏自己就无法变得干净。要躲避污秽，就必须永远在泥泞中拖曳。

这个矛盾也许就是有名的同谋者之团结现象背后的一个动人因素。没有什么比分担在他们看来是犯罪行为的责任更能把他们联系在一起。常识上，我们用逃避惩罚这个本能的愿望来解释这种团结；博奕理论家对著名的“囚徒困境”的分析也告诫我们（假设每个人都清楚风险），假想团队中的其他人将会保持团结是每个成员可以做出的最为理性的选择。但是，我们仍然可以怀疑，在可能联合起来化解悖论的人只是那些最初参加序列化行动的团队成员的事实面前，以及在逐渐增加的事实否定他们过去行为的合法性，而他们不顾这一切只是靠共同的认可来为信念打气的时候，同谋者的团结能达至并巩固到一个什么样的地步。因此我认为，米格拉姆命名的另外一个“制约性因素”，情境责任，在很大程度上是第一个“制约性因素”即序列化行动的悖论的一个衍生。

技术的道德化

不过，权威的官僚化体系的一个最明显的特征却是，个人行为中的道德怪癖遭到揭露的可能性，以及一旦被揭露就会陷入痛苦的道德困境的可能性都萎缩了。在一个官僚体系中，公务员的道德关怀从集中于行动对象的命运之上被拉了回来。它们被强制地转向另外一个方向———即将开展的工作和出色地完成这些工作。行动的“目标”过得怎样和有什么样的感受，并不重要。重要的是行动者机智、有效地完成其上司交代的任何事务。在后一个问题上，上司是最合格、最自然的权威。这种局面进一步强化了上司对其下属的控制能力。除了下达命令和惩罚不服从者之外，他们也做道德判断———仅仅是关系到个人的自我鉴定的道德判断。

评论者反复地强调，米格拉姆实验的结果会受到下面这种信念的影响，即行动是为了科学利益的需要———无疑这是一个高高在上、鲜有争论、一般也是基于道德的权威。不过，没有指出的一点是，科学比起其他的权威来更多地被公众舆论许可实施伦理上可憎的原则，即用目的来使手段变得合理。科学成为目的与手段相分离最彻底的化身，这种分离是人类行为的理性组织所怀的理想：是目的而不是手段遭受道德的评价。被试者表示道德的苦闷时，实验员以一种冷漠的、惯常的与乏味的程式来回答：“那不会造成身体组织永久性的伤害。”大多数参与者只是过于高兴地接受这种安慰，也愿意不去想那种程式剩下的没有得到讨论的可能性（最为明显的是，对身体组织的暂时伤害的道德问题，或者就是疼痛的痛苦所具有的道德性）。对他们而言，重要的是安心于某些“上头”的人所认可的什么是道德上可接受的，什么不是在道德上可接受的。

在权威的官僚体系内，关于道德的语言有了新的词汇。它充斥着像忠诚、义务、纪律这样的概念———全部都朝向上级。上级是道德关怀的最高目标，同时又是最高的道德权威。事实上，它们全部可归结为一点：忠诚意味着在纪律规范的限制下尽个人的义务。当它们凝聚并相互强化的时候，作为道德准则，它们的力量大到能够废止与排斥其他所有道德考虑的程度———首先就是那些与权威体系对自我再生产的倾注相左的伦理问题。它们划拨、驾驭以实现官僚体系的利益，并垄断了所有道德自我约束的通常的社会—心理手段。如米格拉姆所言，“下属感到耻辱还是光荣依赖于他有多么恰当地实施了权威

所要求的行动……超我从评价行为的善与恶转到评估个人在权威体系中的功能行使得好还是坏。”[8]

接下来与广泛的理解相反的是，权威的官僚体系并不是如此这般地作用于道德规范，也不把道德规范当做与高效行为的冷酷理性有根本冲突的非理性和情感化的压力而把它废除。相反，它利用它们———或者，更确切地说，是重新利用它们。官僚体系的双重技艺就是伴随着否定非技术问题的道德意义，而使技术道德化。正是行动的技术而不是它的实质受到了好与坏、恰当与不恰当、对与错的评价。行动者的良心告诉他要表现良好，促使他以准确无误地遵循组织规则和积极投入于上司规定的任务来衡量自己的正当性。在米格拉姆的实验中，阻挡被试者的其他的、“旧式的”良知，并有效地遏制了他们停下来的冲动的是一种替代性良知（substitute conscience）。在“研究价值”或者“实验的需要”等要求，以及如果不适时地中断会导致什么样的损失的警告下，这种良知被实验员拼合了起来。在实验中，它是被迅速地拼合起来的（没有一个人的实验超过了一小时），且被证明具有惊人的效果。

毫无疑问，通过改变被试者与其行动目标的接近程度和他与行动权威的来源的接近程度之间的平衡，使得技术的道德更加容易地替代实质的道德。有着惊人一致性的是，米格拉姆的实验证明了，在此种替代的有效性和被试者与其行动目标的疏远程度（更多是技术上的而非身体上的）之间，存在着确定的相互依赖性。比如，一次实验表明，当“被试者没有被命令去推电击受害者的扳手，而只是被命令去实施一项辅助性的行动时……在另外一个被试者确实给予了电击之前……四十个成人中有三十七人……继续着最高的电击强度。”（在控制板上标明着“非常危险———XX”。）米格拉姆在自己的结论中认为，在一连串的罪恶行动中，如果个人只是中间的一环，并且远离最后的行动结果，那么在心理上就很容易忽略责任。[9] 可以说，对一连串罪恶行动中的中间一环而言，从开始和结果来看，他自己的行动似乎是技术性的。他的行动即刻产生的后果是另外一个技术任务的背景———操作一下电器或者处理一下桌上的纸。在他的行动与受害者的痛苦之间的因果联系被模糊了，可以相对若无其事地把它忽略掉。这样，“义务”与“纪律”就成为一纸空文了。

自由漂浮的责任

米格拉姆实验中的权威系统很简单，所含的层次较少。被试者的权威来源———实验员———是系统中最高的管理者，即使被试者可能不知道这点（在他看来，实验员是一个中介者，他的权力受托于一个更高的、普遍化的及非个人化的“科学”或者“研究”权威）。实验情境的单纯表现为寻求发现时的直截了当。它显示出，被试者将自己的行动权威赋予实验员；而权威实际上也存在于实验员的命令当中———这是最终的权威，不再需要权力等级更高的人加以权威化或者认证。因此，关注点就集中于被试者会胸有成竹地否认他对已做的一切、特别是对他将要做的一切负有自己的责任。对于此种成竹在胸的情形而言，赋予实验员以要求被试者做他不会主动做的事，甚至做他根本不会做的事的权利的行动，就具有决定性意义。这种权利的赋予可能来自出于某种含混的逻辑而不为被试者所知或者是不能为他们所理解的一种假设，即实验员要求被试者所做的事情哪怕在不熟悉情况者看起来都是错误的时候，它们对被试者而言也将是正确的；也许没有人思考这种逻辑，因为在被试者眼中权威人物的意志无需任何的合法性：命令的权利与遵从的义务都是充分的。我们要感谢米格拉姆的是，我们确认了在其实验中，被试者之所以继续做在他们看来已比较残酷的约定中的事情，仅仅是因为他们被权威要求这样做，而这个权威则被他们接受并看成是承担他们行动的最终责任的人。“这些研究证明了一个根本性的事实：决定性的因素是对权威做出回应，而不是对进行电击的特殊命令做出回应。来自权威之外的命令丧失了一切力量……重要的不是被试者做了些什么，而是他们正在为谁而做。”[10]米格拉姆的实验揭示了责任转移机制纯粹、质朴而又基本的形式。

一旦经过行动者的同意而将责任转移到上级命令的权利当中，行动者就被投入了一种代理状态（agentic state）[11]———一种把自己看做是给别人执行意愿的状况。代理状态与自主状态正好相反。（这样，虽然它另外包括着行动者的自我界定的意义，并且它又把行动者行为的外在根源———那些隐藏在行动者“被他者指引”背后的力量———精确地定位在制度化等级体系中的特殊一点，但它实际上与他律是同义词。）在代理状态中行动者完全服从于上级权威界定与监控的局势；在对这种局势的界定中就包括了对作为行动者权威代理人的描述。

然而，在一个复杂的进程中，责任的转移实际上是一个基本的行动、一个单独的单元或者一栋建筑大厦。它是在权威体系中的一个成员与另一个成员之间，在行动者与其直接上司之间延展开的狭窄空间中发生的现象。由于结构简单，米格拉姆的实验不能追踪这种责任转移的更多后果。尤其是，由于他们有意关注微观，侧重于复杂组织的基本细胞，因此不能处理“组织的”问题，比如，一旦责任转移不断地发生在官僚组织的各个等级层次中，那么官僚组织将会变成什么样子。

我们可以猜想，这样一种连续不断、处处存在的责任转移所造成的全部后果就将是造就一种自由漂流的责任，也即造就了一种情境，在此情境当中，组织中的每个成员都相信，并且在被询问时都会说他是受别人操纵，而被别人指认为是责任承担者的人又会把责任再推诿给他人。可以说组织在整体上是一个湮没责任的工具。协调行动之间的因果链条被掩饰起来，而被掩饰的事实恰好就是这些行动产生效力最有力的因素。责任在本质上可以被“取缔”的事实使得集体执行残酷的行为变得更加容易了，而这些行为的参与者都相信责任在于一些“适当的权威”身上。这意味着逃避责任不只是在行为被指控为不道德的时候，或者更糟一些，被指控为违法的时候，图着方便的借口而采用的事后策略；这自由漂浮的、飘流无定的责任恰是不道德或者违法行为发生所需的条件，并伴随着那些通常无力打破传统道德的统治的人顺从地乃至自愿地加入。在实践中，自由漂流的责任意味着那样的道德权威尚未被公开挑战或者否定，就已经不起作用了。

权力的多元主义和良知的权力

跟所有的实验一样，米格拉姆的研究也是在一个人工的、着意设计过的环境下进行的。它与日常生活的情境有两点重要的不同。其一，被试者与“组织”（研究组与它所属的大学）之间的联系短暂而又特别，而且是可以预先知道的；被试者被雇用一个小时，也只有那一个小时。其二，在多数实验当中，被试者只遭遇到一个上司，一个思行如一、专致连贯的真正代表，这样被试者就不得不认为批准他们行动的权力是整体式的，且完全明了他们行动的意图与意义。这两个条件正常生活中都不常遇到。因此，必须考虑的是，它们是否并且在多大程度上以正常生活中不可预料的方式对被试者的行动产生了影响。

我们从第一点开始：如果被试者相信他们与权威代表着的组织之间的联系有永久性，或者至少相信确实有获得这种永久性的机会的话，那么米格拉姆如此令人信服地展示出的权威的效力就会更加深刻。这样，那些明显是因为做实验的缘故而缺乏的额外因素也就此进入到情境之中：比如，由于长期呆在一起、解决共同的问题而在团队成员之间可能培养起来的团结与相互义务的情感（“我不能让他失望”的情感）、扩展的互惠（慷慨地为群体中的他人提供的服务，希望，哪怕只是半心半意地希望在日后某个不定的时刻得到“回报”，或者只是让同事或者上司产生好的性情，这也可以在将来派上不可知的用场），以及最重要的例行化行为（完全习惯化了的行动顺序，它使计算与选择变得多余，并因此使已有的行为模式即使在没有得到进一步巩固的情况下也不可怀疑）等因素。而最有可能发生的就是，这些因素和类似的因素只会增强米格拉姆所观察到的那些趋势：由置身于合法权威之下而产生的那些趋势；而以上提到的那些因素则无疑增加了权威的合法性。这种合法性只有经历较长的时间跨度才会增强到足以允许传统的发展，以及成员之间多层次的非正规交换模式的出现。

然而，第二个与一般条件不同的情况就不是以日常生活中可期望的方式来影响我们观察到的对权威的反应了。在米格拉姆谨慎控制的人为条件下，有且只有一个权威之源，而没有其他的一个与之地位相等（甚至说得更简单一点，没有另一个自主的意见）、被试者可以借以面对命令而把命令的有效性进行客观地检测的参照框架。米格拉姆完全知道权威的这样一种不自然的、单一的特性必然带来歪曲的可能性。为了显示歪曲的程度，他增加了一些实验项目，在其中被试者要

面对的不止一个实验员，而且这些实验员受到指示要明确表示异议并讨论命令。结果着实令人震惊：在其他所有的实验中都能观察到的盲目服从消失得无影无踪。被试者不再愿意参加他们不喜欢的行动；甚至对他们不认识的受害者，他们也不会受鼓动而对之制造痛苦。在这附加的实验的二十个被试者中，一个在两个实验员故意开始争论之前退出，十八个在争论刚露出苗头时就拒绝进一步合作，而最后一个也只在此后一个阶段就选择了退出。“很明显，权威间的争论使行动彻底瘫痪。”[12]

这样修正后的意义很明确：违背自己更好的判断和自己良心的声音来行事的倾向，不仅是权威性命令的功劳，而且也是暴露在专一、明确和垄断的权威之源面前的结果。这种倾向最有可能出现在没有遭到反对也不容忍独立、一切都毫不例外地从属于线性等级制的组织当中：在其中没有两个人的权力是相等的组织。（大多数军队、教养机构、集权的政党与运动、某些教派或者寄宿学校近似于这种理想类型。）不过，这样的组织却可能会对两个条件中的一个产生作用。它可以把其成员与社会上的其他人严格地分割开来，以杜绝挑战性的权威之源的影响。这是因为它被赋予或者篡夺了对其大多数或者全部成员的生活行为和需求的控制[这近似于戈夫曼（Goffman）的总体制度（total instiutions）模式]。或者，它也可以只是集权或者准集权国家的一个分支，这种国家把其所有的代理人都转变成镜中彼此的倒影。

如米格拉姆所说，只有当你得到了……一个权威……它自由地行动，除了受害者的抗议之外不用抵抗任何压力，这样你才会对权威有最纯粹的回应。当然在真实生活当中，你被混合在很多相互抵偿的对抗性压力当中。[13] 米格拉姆肯定想用“真实生活”来指代处于民主社会当中且外在于总体制度的生活：更准确地说，是在多元主义条件下的生活。从米格拉姆整套实验中得出的一个最突出结论就是，多元主义是防止道德上正常的人在行动上出现道德反常的最好的良药。纳粹必须首先消除了政治多元主义的残余才着手实施像大屠杀这样的计划，在这之中普通人预料之中的做出不道德与无人性行径的倾向已经肯定被计算为必需的———也是可得到的———资源当中。在苏联，也只有当已经根除了社会自治的残余以及对它有影响的政治多元主义之后，才迫不及待地开始系统地消灭系统中真正公认的敌人。除非多元主义已经在全球社会的范围内被消灭，否则带有犯罪意图、需要确保其成员在实施明显不道德的行动时具有持之不懈地服从意识的组织，就得去建造密不透风的人为障碍，将其成员与各色标准、观点所带来的“软化”影响隔绝开来。而只有在政治与社会纷争的嘈杂中，才能最清楚地听到个人的道德良知发出的声音。

罪恶的社会性质

米格拉姆实验所得出的多数结论可以看做是一个主旋律的各种变奏：残酷与一定的社会互动模式的关联比它与执行者的个性特征或者执行者的其他个人特质的关联要紧密得多。残酷从其本源来说，社会性的要远远多于性格上的。如果一些个体被放在道德的压力失效而且非人性得到合法化的情境中，他们肯定会倾向于残酷。

如果在米格拉姆之后对此还存有一些疑问的话，那么只要认真看一下齐姆巴多[14]在另外一个实验中的发现，就可以彻底打消这些疑问。在那个实验中，甚至潜在的干扰性因素，即体现在实验员身上的、受到普遍尊敬的制度（科学）的权威也被消除了。在实验当中，没有任何外在的、既定的权威要从被试者肩上卸去责任。在他的实验情境中最终起作用的所有权威都产生于被试者自己。齐姆巴多所做的惟一一件事就是把被试者分派在编排好的互动模式的各个位置上，然后开启整个过程。

在他的实验中（原计划两周，但是一周之后，因害怕对被试者造成身体和精神上不可治愈的创伤而终止），自愿者被随意分成犯人与看守。两边都发了代表其身份的象征性装饰。比如，犯人戴着很紧的帽子表示光头，还要穿着使他们看上去滑稽可笑的长袍。他们的看守则身披制服，眼戴墨镜，让他们的眼睛不为犯人所见。两边都不允许称呼对方的姓名；严格的非人格性成为规则。并且开列了很长的总是羞辱犯人和剥夺他们个人尊严的细小规则。这就是实验的起点。而接下来发生的事情则大大超过了设计者想像力的范围。看守们（任意挑选的大学生年龄段的男子，且经过仔细地甄别以防止任何反常的迹象）的积极性无休无止。贝特森（Gregory Bateson）曾假设过的一种真正的“派系分裂之链”开始被启动。在看守身上被认可的优越性表现在犯人身上就是服从，这种服从又诱使看守得寸进尺地使用他们的权力，而这在犯人那边则当然又折射出更为严重的自卑……看守强迫犯人一再地唱淫秽歌曲，在不允许倒掉的便桶里解手，光着手打扫厕所；这些事情他们做得越多，就越使他们确信犯人非人的特征，而在创造与施加更骇人听闻的野蛮手段的时候就越发少地感到有所约束。

可爱端庄的美国男孩一下变成近乎只有在像奥斯维辛或特雷布林卡这样的地方才能找到的那种魔鬼，令人恐惧但也令人困惑。它让很

多观察者推测，即使不是全部的人，我们大多数人都有一个等待现身的具体而微的纳粹党卫军活在心中。（埃茨奥尼指出米格拉姆发现了藏在普通人心中“潜在的艾希曼”。[15]）斯泰纳则提出一个概念：沉睡者（sleeper），来指代正常情况下蛰伏，但有时却被唤醒的残酷的潜能。

当建立了恰当的对应（lock and key）关系时，沉睡者效应指的是有暴力倾向的个体，如独裁者、暴君或者恐怖主义者的潜在的个性特征。沉睡者从他的行为模式的规范阶段中被唤醒，蛰伏的、暴力倾向的人格特征被激活。在某种程度上，所有的人都是沉睡者，以至于他们都有一种在特殊条件下能被触发的暴力潜能。[16]

不过明白无误的是，让齐姆巴多及其同事大吃一惊的对残酷的纵容并非源自参与者的邪恶，而是源自邪恶的社会安排。假使实验中的被试者被分配在相反的角色上，整个结果也不会有所不同。真正重要的是一种两极性的存在，而不是谁被分到了它的各个部分当中。真正重要的是一些人被赋予了施加给其他人的完全、惟一和没有限制的权力。如果在我们每个人内心都有一个沉睡者，可是这种情况没有发生，那么他就将永远沉睡下去。那样，我们就永远不会听到沉睡者的存在。

看起来，最令人痛心的是大多数人堕入要求残酷或者至少是道德麻木的角色中时的心安理得———只要该角色已经切实地被上级权威加固与合法化了。在所有有名的实验中，“堕入角色”的惊人频次使得沉睡者的概念不仅仅是一个形而上的依据。我们其实不需要它来解释集体性的变得残酷。不过，涉及到那些相对稀少的个案，其中的个体一旦发现权威的命令与自己的信念有所冲突就有力量与勇气去抵制并拒绝完成的时候，这个概念确实有它自己的意义。一些普通人，平常遵纪守法、谦虚有理、循规蹈矩，也不善冒险，却勇敢地抵抗那些掌权者，忘却结果而优先考虑自己的良心———很像那些极少而分散的、单独行动的人，他们反抗无所不能、寡廉鲜耻的权力，冒着最后遭惩罚的危险竭力拯救大屠杀中的受害者。而要从社会的、政治的或者宗教的“决定因素”来探究他们的独特性是徒劳的。他们的道德良知，在非战争的状态下蛰伏不动，现在却被唤醒了，确实是他们自己个人的品质和个人的所有———跟不道德不同，后者必然是社会性的产物。

他们敢于抵抗邪恶的能力是在他们大部分的生命中的沉睡者。它可能会继续沉睡下去，直至永远，那样我们对之将无知无识。但是这样的无知也许是好的消息。

七 一种道德的社会学理论初探

现在，我将详细地讨论上一章末尾出现的问题：邪恶的社会性问题———或者，更准确地说，不道德行为的社会生产问题。在前面几章已经对这个问题的几个方面（比如，对道德冷漠的生产负责的机制，或更一般而言，对道德规范失效的生产负责的机制）作了简要地论述。因为不道德的社会生产居于实施大屠杀的核心地位，所以对它的分析要想彻底，就必须包含对社会与道德行为之间的关系更为全面的研究。而通过更详尽地考察可资利用的各种关于道德现象的社会学理论，人们发现它们并不能对大屠杀经过提供一个令人满意的解释；这种局面使得这种研究的需要进一步得到强化。本章的目的就是阐释从大屠杀经历中得出的极为重要的教训与结论，对此必须有一个合适的道德的社会学理论，它摆脱了目前这种乏力的状况而在阐释上将有所助益。一个更宏大的期望就是建构一种道德的理论，这种理论能够完全容纳大屠杀研究所产生的新知识，在本章中我将只对此做些预备性的讨论。不过，朝着这个方向我们所能够取得的一切成就，都将是本书提出的各个分析主题的适当概括。

如果要给社会学话语所解释的事物排个序，那么道德的位置就是尴尬和模糊不清的。它的位置对于社会学话语的进展来说被视为是无关痛痒的，因而改善的工作也屈指可数，这使得关于道德行为与道德选择的问题在社会学话语当中已被搁置到一个边缘的位置，相应地，对它的关注也是微不足道。大多数的社会学论述没有涉及到道德问题。其中的原委是，社会学话语总的来说都是服从于科学的模式的，这种模式在它早期就设计出一种新的语言而从宗教与巫术的思维中获得解放。这种语言不再需要使用譬如意图或者意志等概念就能够进行全面的论述。科学实际就是一种禁止使用目的论词汇的语言游戏。不用目的论术语对一个句子之属于科学的叙述来说，虽不是一个充分条件，也确是一个必要条件。

就社会学力争遵循科学话语的规则而言，道德与其相关的现象在主导的社会学话语所造就、理论化和研究的社会范围内是不安稳因素。因此，社会学家就把他们的注意力放在掩饰道德现象的定性特征的工作上，或者把它们归为非道德现象———无须借助于目的论语言

就能够被叙述的现象中。介于这二者之间，这两件工作及其要求的努力所导致的结果，就是否认道德规范独立的存在模式。即使道德完全被承认为是社会现实中一个单独的因素，但它仍然被发放到一个次等与派生的位置，这在原则上使得道德能够依据非道德现象———即完全明确地可以用非目的论来解释的现象———而变得可以解释。实际上，这种研究道德的特别的社会学方法的观念可以说已经变得和社会学还原（sociological reduction）的策略言不同而意相近了。这种策略展开其研究的前提假设就是，道德现象完全能够被那些把自己的约束性力量转借给它的非道德的制度彻底地解释。

作为道德工厂的社会

用社会原因来解释道德规范的策略（即，设想道德在原则上可以从社会状况推绎而来并且也受社会进程的影响）至少可以回溯到孟德斯鸠。比如，他的假设———一夫多妻制起源于女人的过剩或者特定的气候条件下女人特别迅速地成熟———到目前为止还可以被引用在历史书中，以此通过比较来重点地说明自社会科学肇始以来所取得的进步；而且，孟德斯鸠的假设所例示的解释模式在之后的很长时间内仍基本上无人置疑。现在，已经成为鲜受挑战的社会科学常识的是这样一种观念，即道德规范的长存不衰本身，就证明了某种集体性需要的存在，道德规范被设计出来就是为了应付这种需要；以及这种观念所导致的结果：所有对道德的科学研究都应该力图去揭示这些需要，并重新建构———通过规范的施行———确保它们得到满足的社会机制。

接受了这种理论构想与相关的解释策略通常就意味着循环论证的接踵而至，其中最好的表述者可能就是克拉克洪[1]，他坚持认为，如果道德规范或者道德习俗没有功能的话（即，有助于满足需要或者有助于驯服其他具有破坏性的行为倾向———举例来说，像纳瓦霍人的巫术就可以减轻焦虑和释放与生俱来的侵略性），它们就将不存在；而某种产生并维系规范的需要一旦消失也将很快导致规范本身的消失。每一个不能尽其分内职责（即，无力处理其原初的需要）的道德规范都将同此厄运。而如此对道德进行科学的研究已经被马林诺夫斯基以最明确的方式做了记载，他强调道德本质上乃是工具性的，强调道德在与食物、安全或者抵御恶劣天气等“基本的人类需要”的关系中处于隶属的地位。

乍看起来，涂尔干（他对道德现象的论述成为社会学成就中的经典，并实质性地界定了研究道德的特别的社会学方法所包含的意义）拒绝了把规范与需要相联系的要求；毕竟，他确实尖锐地批评过公认的观点，即在一个特定社会中有约束力的道德规范必定是通过自觉（更不用说理性）的分析与选择而得到了它们的强制性力量的。与当时的人种学常识明显相反，涂尔干强调道德本质应该到它所表现的强制力量中去寻找，而不是到社会成员欲图满足自己需要的理性反应中去寻找；规范之所以是规范不是因为它适合被选来激发和保护成员们的利益，而是因为成员———通过学习，或者通过违犯后所招致的苦

果———自己确信了它那带有强迫力的存在。不过，涂尔干对已有的道德现象之解释的批评并没有把目标放在反对那种“理性的解释”原则本身。它对于社会学中的还原论更少触动。由此看来，涂尔干与已有的解释研究之间的分歧只不过是代表了一种家族内的争论。那表面上看来的根本分歧，终究只不过是把重心从个人的需要移到了社会的需要；或者，是给某种最高的需要赋予了超过其他一切需要（无论是个人的还是群体的）的优先性，那就是：社会整合的需要。任何道德体系都注定有利于社会的继续存在和一致性的维持，社会也通过社会化与惩罚性制裁来加强道德体系的约束力量。社会的绵延就是通过强加在社会成员自然的（非社会的、前社会的）取向之上的限制来获得并维持的：即强迫他们的行为不与保持社会团结的需要相冲突。

如是，涂尔干的修正所导致的是，关于道德的社会学论述反而比过去更是循环性的。如果道德惟一的存在基础是社会的意志，而它惟一的功能就是使社会继续存在下去，那么实质性地评价具体道德体系这个问题就切实地从社会学的议程中被抹去了。实际上，因为社会整合被接受为进行评价的惟一参照系，那么对道德体系就没有一种比较和区别评价的方法。每个体系所满足的需要都在此体系栖居的社会当中产生，而且重要的是在每个社会当中肯定都有一个道德体系，而不是这个或那个社会碰巧用来维护其统一性的道德规范的实质内容。而涂尔干很有可能会说，一般来说，每个社会有它所需要的道德。且由于社会需要是道德的惟一实质，那么所有的道德体系从惟一可合理地（客观地、科学地）估量与评价的角度———它们对需要的满足程度来说———都是均等的。

但是，涂尔干的道德论述除了对久已存在的观点，即道德是社会的产物做了最有力的重申之外，也还有更多的内容。他对社会科学研究影响最大的也许是认为社会在本质上是一种积极的教化力量的观念。“人之所以是一个道德的存在是因为他生活在社会里。”“除了社会，别处遇不到道德的任何形式。”“个人屈从社会，这是他获得解放的条件。因为人的自由在于从盲目的、没有思想的物质力量中解脱出来；在他赖以藏身的社会的保护下，他以此社会巨大的智识力量对那些物质力量进行对抗，他获得了解放。把自己放在社会的羽翼之下，也让自己在一定程度上依靠于它。但是这种依靠是一种解放的依靠，其中没有矛盾。”涂尔干此类及相似的令人难忘的片语仍在社会学的实践中回响。所有的道德来源于社会；社会之外没有道德生活；最好把社会理解为一个生产道德的工厂；社会鼓励道德上有约束的行为，排斥、抑制或者阻止不道德行为。与社会的道德约束相对的不是人的自主，而是被动物般的激情控制。因为在前社会当中人的野蛮驱力就是自私、残忍和危险的，所以要维持社会生活就不得不驯服和压制它

们一。旦去掉了社会强制，人类就将回复到社会力量已于其中摇摇晃晃地把人类举出来了的野蛮中去。

社会安排是使人高贵、促人向上、使人善良的因素，这样一种根深蒂固的信念和涂尔干自己所坚持的观点之实质相抵触，这个观点即行为受到社会禁止所以才是恶的，而不是因为行为恶所以才受到社会的禁止。就其作为一个头脑冷静、带着怀疑眼光的科学家这一面而言，涂尔干戳穿了所有的伪装，并揭示出，邪恶除了遭到一种强大得足以使其意志成为约束性规则的力量的拒斥之外，别无其他实质。但是，他作为热心的爱国者与文明生活的优越性、先进性之虔信者的另一面，只会认为已经被摈弃的实际上才是罪恶的，而且这样的摈弃肯定是使人解放和予人尊严的行动。

这种感情是与对一种生活方式的自我意识相契的，这种生活方式已获得并确保了它在物质上的优越性，由此不得不使自己相信它所遵从的规则也是优越的。毕竟，作为道德化任务之模式的不是“社会本身”，即一种抽象的理论范畴，而是现代西方社会。只有从特定的现代西方的“园艺”社会 [2] 的改造狂飙—转换信仰的实践当中，才会产生这样的自信，即首肯规则的实施应被看做人性化的进程，而不是一种形式的人性压制另外一种形式的人性。这种自信认为人性不受社会约束的（不管是轻视约束、不注意约束或者不完全服从约束）表现应当被视为无人性的或者退一万步说是可疑的且具有潜在危险性的特例而加以排除。因此，这种理论观点不光为社会统治其成员，也为社会统治其反对者提供了合法性。

一旦这种自信被重新融入社会理论，就立即对道德的解释产生了重要的后果。由定义看来，前社会或者非社会的冲动不可能是道德的。根据这个道理，就不能恰当地描述、当然也就别提谨慎地思考下面这种可能性了，即至少有某些道德模式根植于不受人们共同生活状况下偶然性的社会规则的影响的实际因素。而人们更不大会去设想（这并不矛盾），由人类生存模式所产生的某些道德压力，仅仅由于“与别人共处”这一事实，就会在某些情形下被相互对立的社会力量所中和或压制。换言之，社会———除了甚或是有悖于它的“教化功能”———至少有时可以扮作一种“使道德沉默”的力量。

只要道德被理解为一种社会的产物，而且可以根据当功能发挥恰当就能保证道德的“持续供给”的机制来进行因果解释，则那些侵犯广泛而深沉的道德情感和蔑视善与恶（正当与不正当行为）之共同观念的事件就倾向于被看做一种“道德工厂”的失败或者管理不善的结果。工厂体系已成为了编织现代社会理论模型的一个最有说服力的比方，而道德之社会生产的观念给它的影响提供了一个最突出的实例。不道

德行为的发生被解释为道德规范提供不当或者提供了不完善的规范（即不充分具有约束力的规范）的结果；而后者又可以追溯至“道德的社会工厂”的技术或者管理的缺点之中———退一万步也可追溯至不协调的生产行动导致的“无法预知的结果”，或者外在于生产系统的因素的妨碍（即对生产要素控制得不彻底）之中。不道德行为也由此被理论化为“偏离规范”，这种偏离来自于“社会化压力”的匮乏或者软弱，还有最近的解释认为它来自于专门用于施加这种压力的社会机制的缺陷或者不足。[3] 在社会系统的层次上，这种解释针对着未曾解决的管理问题（其中涂尔干提出的失范是最明显的例证）。在较低的层次上，它针对教育机构的缺陷，家庭的衰落，或者具备自己的反道德社会化力量的、未被根除的反社会领域的影响。不过，在所有的事例中，不道德行为的出现都被解释为前社会或者非社会的驱力从其社会生产的牢笼中挣脱出来的表现，或者首先是这些冲动逃脱封锁的表现。不道德行为总是一种向前社会状态的回归，或者说是未能成功地脱离此种状态。它总是与一些对社会压力或者至少是“正当的”社会压力（用涂尔干的理论框架来说，这是一个只能被解释为与社会规范相等同，即等同于通行的标准，等同于常规的一个概念）的抵制联系在一起。既然道德是一个社会产物，抵制作为行为规范而受社会鼓励的标准必然会导致不道德行为的发生。

这种道德理论承认社会（当然，是指一切社会；或者更为开放的解释是一切社会集合，不必有“全球社会”的规模，只要能够通过有效的制裁网络支撑其共同的良知即可）有强加其具体的道德行为观的权利，也赞同社会权威要求垄断道德判断的行为。它默认了不以这种垄断的运作为其基准的一切判断在理论上的不合理性；以至对所有的实际意图与目的而言，道德行为与社会对大多数人遵守的规范的顺从与服从成了同义词。

大屠杀的挑战

把道德实际等同于社会纪律所造成的循环论证使社会学日常的研究几乎都不受“范式危机”的影响。即便有，也只是很少几种场合下在使用目前的范式时会感到尴尬。计划性地建构在这种道德观中的相对主义提供了最终的安全阀，以防普遍遵守的规范引起下意识的道德厌恶。因此，需要特别有戏剧性力量的事件来打碎主导范式的窠臼，并开启对道德原则的另一种基础的积极研究。即便如此，这种研究的必要性仍然遭到怀疑，戏剧性的经验也仍然用可归入旧框架之中的形式来叙述；要想实现这种研究，通常要么把事件表述得相当独一无二，并因此跟一般的道德理论（不同于道德的历史———这很像面对巨型陨石的坠落并没有必要去重新建构进化理论一样）极不相干，要么就用道德生产体系更广泛且为人熟知的一类令人不快却是定期和正常的副产品或者缺陷来消融这些事件。而如果事件意义重大，这两个权宜之计都鞭长莫及，有时则可以采取第三条解脱的路线：不允许把事实放进纪律的话语范围内，就当事情没有发生过一样。

对于大屠杀这样一个可以说最富戏剧性道德意义的事件，这三种策略在社会学对它做出反应时全都已披挂上阵。我们前面已经说过，早期的时候，有很多人试图把这最恐怖的种族灭绝描述成道德上有缺陷的个体在犯罪的、尤其是非理性的意识形态的作用下脱离了文明的约束而结成的特别紧密的网络的产物。可是最细致的历史研究告诉我们，刽子手神智清楚、道德“正常”，于是这种企图宣告失败。在此之后，注意力就集中于翻新经过挑选的旧式失范现象，或者建构新的社会学范畴来安插大屠杀的情节，进而将它驯化，使之缓和（比如，以偏见或者意识形态来解释大屠杀）。最终使得到目前为止，研究大屠杀史实最流行的方法根本不是在研究大屠杀。而经常被讨论的倒是现代性的实质与历史趋势、文明进程的逻辑、社会生活逐渐理性化的前景与障碍，仿佛大屠杀未曾发生，仿佛它不是事实，甚至不值得去严肃地思考大屠杀“见证了文明的进展”[4]，或者“文明在它的物质和精神产物中包含了死亡集中营与集中营里束手待毙的人们”。[5]

然而，大屠杀毫不客气地拒斥这三种处理方式。出于种种原因，它对那种不能被轻易摒弃的社会理论形成挑战，而摒弃该理论的决定权不掌握在社会理论家手中，或者无论如何不是单独掌握在他们手中。对纳粹罪行在政治和法律上做出的反应，是认为有必要合情合理

地断定许多人的行为是不道德的，而那些人是忠实地遵循着自己社会的道德规范。如果善与恶、对与错的区别是被那种能够将社会空间“主要协调”在它监控之下（如主导的社会学理论主张的那样）的社会集群所单独并且完全地掌握，那么对于那些未曾破坏集群所施行的规则的个体，就没有正当的理由去控诉他们是不道德的。因此可以猜想如果德国没有战败，这类以及相关的问题也就不会出现。但是德国败了，就有了面对问题的必要。

除非能把遵守纪律的行为，也就是完全服从在那个时候那个地点有效的道德规范的行为视为一种犯罪行为，并具有某些合理的依据，否则就不会有战争罪犯，也没有权利去审判、量刑和处死艾希曼。如果被谴责的行为没有超社会或非社会的基础———那种基础使它们不仅与具有追溯效力的法律规范相冲突，而且也与社会有可能悬搁起来但并未宣布作废的道德原则相冲突———那么我们就无从设想对此类行为的惩罚除了是胜利者对失败者的报复（这种关系发生逆转并不会危及这一惩罚原则）以外，还能是别的什么。作为大屠杀的一个不幸后果，法律实践，由此也还有道德理论，都面临着道德可能会以不服从社会所持的原则以及公然蔑视社会团结一致的行为来标显自身。对社会学理论而言，正是道德行为具有前社会的基础，昭示着要对道德规范及其约束效力之来源的传统解释作根本修正。这一点曾被阿伦特最为雄辩地论及：

在那些被告因“合法的”犯罪而遭到的审判当中，我们已做出的要求是当人们用来引导他们的一切是他们自己的判断，而该判断又恰巧完全同那些他们必须当做是周围人之一致观念的想法相抵牾的时候，他们仍然能够辨别是非。并且当我们知道了少数“自大”得仅仅相信他们自己的判断的人无论如何不等同于那些坚守旧有价值或者受宗教信仰引导的人的时候，这个问题就更加严肃了。自打整个有名望的阶层都以这样或那样的方式屈从于希特勒后，指引着良心，决定社会行为和宗教戒律的道德格言———“你不可杀戮”———已经从事实上化为乌有了。那些极少数仍然能够辨别是非的人就真的仅仅依凭他们自己的判断行事了，而且他们是如此的自如；没有应该遵守的规则，虽然他们所遇到的特殊事件都是可以被划归这些规则之下的。他们不得不在每件事出现时做出抉择，因为没有先例的事是不存在规则的。[6]

在这些辛辣的字句中，阿伦特已论述到了关于反抗社会化所承担的道德责任的问题。争论不休的道德的社会基础的问题已经被放在一边；而对阿伦特的问题无论做出什么样的解答，之间的区别所具有的权威与约束性力量都不能根据裁决与施行这种区别的社会力量得到合法化。比如，即使遭到群体———而事实上是所有的群体———的谴

责，个体的行为却依然可能是合乎道德的；而受社会———即使是全社会一致地———推崇的行为，也依然有可能是不道德的。对一个特定社会所鼓励的行为规范进行反抗，不应该、也不能够从其他社会中的另一个规范性强制中来寻找权威依据；比如，不能从一个过去的、现在遭到新社会秩序轻视与拒斥的道德训导中要求得到反抗的权利。换言之，道德权威之社会基础的问题与道德无关。

社会上施行的道德体系建立在共同体的基础上，并且受其推动———因此在一个多元而异质的世界中，它必不可免地是相对的。不过，这种相对主义并不有助于人类辨别是非的能力。这种能力必然被建立在一种并非是社会集体良知（conscience collective）的事物之上。每一个特定社会都面临着这样一种已经形成的能力，就像它面临着人的生物构成、生理需要或者心理驱力一样。而且，它还按照它所允许的对付其他那些难以驾驭的实在之物的方式来对付这种能力：它竭力压制它，或者操纵它以图实现自己的目标，或者朝它认为有用或者无害的方向对其加以引导。社会化的进程在于操纵道德能力———而不在于生产道德能力。受操纵的道德能力不仅需要某种后来在社会的进程中变成了消极事物的信条，而且它也包括抵抗、逃脱与在这种进程中得以幸存的能力，以使得道德选择的权威性责任取决于它们一开始就所在的地方：取决于有人性的人。

如果接受了这种道德能力的观点，表面上已经解决并不再讨论的道德的社会学问题又出现了。道德问题必须重新定位。从社会化、教育或者文明的错综复杂的问题来看———也就是从受社会实施的“人道化过程”来看———这个问题应该被转移到压制性的、维持模式以及营造张力的过程与制度的范围，作为社会化、教育及文明被设计来处置、容纳或者改造的一个“问题”。道德能力———虽然是这种过程与制度的对象，但并非其产物———将会透露出其另一面的起源。有一种观点认为，道德倾向乃是一种有意或无意地要去解决“霍布斯式问题”的冲动，一旦这种解释遭到拒斥，那么那些导致道德能力出现的因素就应该到社交的（social）范围内，而不是到社会的（societal）范围内去寻求。道德行为只有在共同存在、在“与他人相处”的背景下，也就是一种社交的背景下才可以想像，而不能把它的出现归因于训诫与强制的超个体机构，即一个社会背景的存在。

道德的前社会来源

社交的实际样式（有别于社会的结构）很少得到社会学的关注。人们乐于让它退缩到哲学人类学的领域，最多也是把它看成是社会学自身领域遥远的外部边界。因此，对于“与他人相处”这个基本状况的意义、经验内容与行为结果，社会学并没有共识。而使这个条件能够与社会学关联起来的方法也将有待于在社会学的实践当中得到彻底的探究。

最一般的社会学研究似乎没有赋予“与他人相处”（即与其他人在一起）一种特殊的地位或意义。他人被消融在更具包容性的行动情境、行动者处境或者通常的“环境”等概念当中———那些辽阔的领域，不仅包容了刺激行动者朝一个特别方向去选择或限制其进行自由选择的力量，还包括了一些诸如吸引行动者有意图地采取行动去实现的目标，并由此给行为提供动机。他人没有被赐予主体性使他们可区别于“行动情境”的其他构成。或者即便他们作为人的特殊地位得到了承认，也还是很少在实践中被看做是一种执行性质特别的任务时所面对的条件。对所有的实践意图与目的而言，他人的“主体性”会导致其反应的可预知性下降，并因此导致产生一种施加在行动者完全控制情境并有效完成固定任务的企图之上的约束。他人漂移无定的行动，不同于行动领域无生命的因素，是颗烫手的栗子；而且我们都知道它是一个暂时性的东西。行动者控制情境的目标在于操纵其他人行动的情境以便提高沿特定路线发展行为的可能性，由此进一步在行动者的范围之内将他人的地位缩减为一种实际上与行动的成功相关的其他事物没有区别的东西。行动领域中他人的存在构成的是一个技术上的挑战。而要把控制延伸到他人，并将他人缩减到有目的的行动能够计算与操纵的因素的地位上，是比较困难的。这甚至于要求行动者方面具有特别的技能（如理解力、修辞术或者心理学知识），而这些技能在涉及到行动领域中的其他对象时却是可有可无或者派不上用场的。

从这种普通的视角来看，他人的意义完全在于他对行动者实现目标的可能带来的影响。考虑到（也仅仅会这样考虑到）他人的喜乐无定和反复无常会降低特定目标被高效完成的可能性，他人就显得犹为紧要。行动者的任务就是确保一个情境，使他人在其中将停止发挥作用并可被忽略不计。因此这个任务与它的执行就将面对一个技术的而非道德的评价。在与他人的关系中，行动者面临的选择分为有效与无

效、高效与低效———准确地说，是理性与非理性———而不是对与错，善与恶。“与他人相处”的基本情境并不自己就产生（当然，除非有外力的强迫）任何道德问题。如果有什么会干预它的道德考虑，那肯定来自于外界。无论这些道德考虑会给行动者的选择带来何种限制，那都不会是出自手段—目的盘算的内在逻辑。分析而论，道德考虑需要被直截了当地放在非理性因素的一边。在完全由行动者目标营造的“与他人相处”的情境中，道德是一种外来的侵扰。

对于这种道德起源的另一种观念或许可以在萨特对作为本质的、普遍的存在模式的自我—他人关系的著名论述中去寻找。我们并不确定就能在这儿找到它。如果萨特的分析的确能够展示某种道德的概念，那么它将是一个消极的观念：道德与其说是一种责任，毋宁说是一种限制；与其说是一种激励，毋宁说是一种约束。在这里（虽然只有在这里），萨特理论中所蕴涵的对道德之地位的评价没有在本质上区别于上面所提到的标准的社会学解释，即关于道德在基本行为的情境中所扮演的角色的解释。

当然，这其中极富新意之处在于把他人从行动者的视域的其他组成中单列了出来，作为具有特别性质的地位和能力的单位。在萨特眼中，他人成为了一个他我（alter ego）、一个同伴，一个像我自己一样的主体；他所禀有的主体性，我全然可以看做是复制了我从自己内在经验中所了解到的那个人。一个深渊隔绝了他我与所有其他真实或者可能的世间事物。他我做我所做的一切；他思考，他估计，他制定计划，当他做这一切时他看着我，就像我看着他那样。仅仅通过看着我，他人变成了对我的自由的限制。他攫取了定义我和我的目的的权利，这样就破坏了我的独立和自主，危及我的自性（identity）和我在这个世界中的自在感（being-at-home）。这个世界上恰是他我的存在让我陷入耻辱，永久是我痛苦的固有之因。我不能尽成我欲所成；我不能尽做我欲所做。我的自由失去了。在场时———即在这个世界中———我的自为的存在也必不可免地是为他的存在。当行动的时候，我不得不顾及他我的在场，因此也不得不顾及到它要求的那些定义、观点和视角。

这样，有人会说在萨特对自我—他人并存的描述中，道德考虑是不可避免地内在于其中的。虽然如此，但还是不能够说清楚什么样的道德义务被他描述的并存所决定。在阿尔弗雷德·舒茨那里，他对萨特所说的自我—他人遭遇的结果，作了如下这种合情合理的阐释：

我自己的或然性被转变成超出我之控制的可能性。我不再是情境的主人———或者至少情境已经有一个从我这里逃逸的向度。我已成为一个他人用来行动与施加影响于其上的器物。我意识到这种经验不

是通过认知的方式，而是通过一种不安或者烦躁的情感，在萨特看来，这种情感是人之处境的一个显著特征。[7]

萨特式的不安和烦躁与通常社会学归因于他者之在场的那种外在约束，有着无可置疑的家族相似性。更确切地说，萨特所说的不安与烦躁代表了人们对于社会在他者之在场的那种非人性的、客观的结构中所力图把握的困境而作出的主观反应。或者，往好里说，它们代表了逻辑—理性立场的一种情感的、前认知的附属物。生存处境的这两种产物被它们所包孕的怨愤之情统一起来了。从这两方面来看，他人都是一种烦恼与负担；退一万步讲也是一个挑战。有的时候，他人的存在不要求有道德规范的存在———实际上，除了理性行动的规则外，再无其他的规范。而另外的时候，他人的存在把因其存在而引致的道德铸造为一套规章，而不是规范（远远不足以成为内在的推动力）；规章则自然遭到憎恶，它们把他人展示为人的处境的一个敌对的外在者，展示为对自由的约束。

不过，还有第三种对“与他人相处”的生存状况的描述———它可以提供一个真正不同的、原创性的社会学道德研究的起点，能够揭示并阐释用常规方法所不能触及的现代社会的一些层面。作为这种描述的代表人物的列维纳斯[8]引用陀思妥耶夫斯基来概括他的指导思想：“我们为一切负一切责任，在一切人之前为一切人负责，而我的负责超过了其他一切人。”

对列维纳斯来说，“与他人相处”这种人类存在最基本和无可撼移的特征首先意味着责任。“自打他人看见我甚至在他那方面还没有承担责任的时候，我就要为他负责。”我的责任是他人对我而言的一种、也是惟一的一种存在形式，是他人在场、他人接近的模式：

他人不仅仅是在空间上与我接近，或者像双亲那样与我接近，而且他在实质上以我感觉到自己———只要我在———对他负责的形式来与我接近。它的结构是全然不同于在知识中把我们与客体（不管是什么客体，即便客体是人也罢）联系到一起的意向性关系。接近并不是回返到这种意向性；它尤其并不回返这样的事实中去，即他人是我所认识了的。

最重要的是，我的责任是无条件的。它并不倚赖于对客体性质的预先了解；它先于这种知识。它也不倚赖于延伸至客体的有所图谋的意图；它先于这种意图。知识与意图并不有助于他人的接近，也不形成特别的人类并存模式；“与他人连结的纽带只能是责任”，而且是。

不管被接受还是被拒绝，知道还是不知道怎样去承担，不管能不

能为他人做一些具体的事情。要说：我在这儿；要为他人做一些事情；要去给予；要成为人类的精神，这就是了……我分析与他人接近当中———超出我自己对他人设计的形象———人与人之间的关系，仿佛他的脸，他的表示（整个人的身体在此意义上或多或少也都是脸），规定我要为他服务……这张脸命令与委派我。它的意义是一张签发的命令。准确一点，如果脸在我看来签发了一个命令，那也不是出于普通的能指指向其所指的方式；脸的确切意含就是指这个命令。

准确地说，列维纳斯的意思就是责任是主体性本质的、主要的与基本的结构。道德意味着“对他人负责”，由此也“对不是我的事，甚或与我不相关的事”负责。主体这样存在的责任，作为其主体性的惟一含义，与契约性的义务没有任何关系，与我对互惠收益的计算也没有共通之处。它无需对互惠的、“意图相互性的”、他人用他自己的责任来报答我的责任的一个良好或者虚空的预期。如果一个高级的力量是以地狱的威胁为制裁的道德规范或者以牢狱的威胁为制裁的法律规范，那么我就并没有在它的命令之下承担责任。正因为我的责任不是这样，因此我并不把它当做一个负担。我在把我自己建构成一个主体的时候开始负责。变得有责任是我作为主体的建构。因此它是我的事，而且只属于我。“主体间关系是一种不对称的关系……如果我会为了他人而死，那我不会为着互惠而对他负责。互惠是他的事。”

因为责任成了人类主体的存在模式，所以道德的最朴素的形式就是主体间关系的基本结构，它不受任何非道德因素影响（像利益、收益计算、理性地研究可选择的解决方式或者向强制屈服等）。因为道德的内容是对他人的一种职责（区别于义务），是一种优先于所有利益要求的职责———道德的根基跟统治结构或者文化结构一样，就顺利地延伸到社会的架构之下。当道德的结构（等同于主体间性）已完备时，社会的进程就起步了。道德不是社会的产物。道德是受社会操纵的东西———被它利用、更改、挤压。

因此反过来说，不道德行为，抛弃或者放弃对他人责任的行为，就并非是社会的功能出现故障的结果。因此，是不道德行为而非道德行为要求对主体间性的社会管制进行研究。

社会接近与道德责任

责任，这栋所有道德行为的建筑物，拔起于他人接近（the proximity of the other）的地基之上。接近意味着责任，而责任就是接近。对个人或者他人的相对优先性进行讨论显然不妥，因为我们不能想像有任何人是遗世独立的。责任的消解，以及接踵而至的道德冲动的淡化，必然包括了（实际上，是同义于）以身体或者精神的隔绝来代替接近。接近的另一面就是社会距离。接近的道德属性是责任；社会距离的道德属性则是缺乏道德联系，或者是异类恐惧症。一旦接近被腐蚀掉，则责任将归于沉寂；一旦同伴的人类主体被转变成一个他人，责任则最终将被怨恨所替代。这种转变的过程就是一种社会隔绝。而正是这样一种隔绝使得成千上万的人可能被杀害，而同时千百万的人却毫无异议地坐视暴行。也正是现代理性社会在技术上和官僚体系上的成就使这样一种隔绝成为可能。

汉斯·莫姆森，研究纳粹时代的最杰出的德国历史学家，最近总结了大屠杀的历史意义与大屠杀给现代社会的自我意识所提出的问题：

当西方文明已繁育出超乎想像的大规模破坏的工具时，由现代技术与理性化的技能提供的训练已经制造出一种纯粹的技术统治与官僚统治的心智，大屠杀的那些刽子手群体即为例证，无论是他们自己直接实施的杀害，还是在国家安全总局的办公桌上、在外交部的办公室里，或者作为第三帝国在被占领区或卫星国的全权代表策划实施驱逐的与清除。到了这种地步，大屠杀的历史仿佛是现代国家行将就木的预言。[9]

不管纳粹国家有什么别的成就，它确实成功地攻克了系统地、有目的地、麻木不仁地、冷血无情地施行屠杀———老人与青年，男人与女人———的最大障碍：那种“因身体折磨的存在而会使所有正常人都受到感染的动物性的怜悯”。[10] 我们对动物性的怜悯知之甚少，但我们确实知道有一种看待基本的人类状况的方法，它使得我们看到，人对屠杀的厌憎、禁止在别人身上施加折磨、对那些受苦的人进行帮助的欲望，显然是普遍存在着的；实际上，这也正彰显出了人们对他人福利所负责任的普遍性。如果这种看法正确，或者至少有一些合理性，那么纳粹统治的成就首要地就在于冲淡了人类所独具的生存模式的道德力量。因此，知道这种成就是否与纳粹运动和统治的独特

品性相关，或者它是否能够根据我们这个社会更为普遍的属性———它不过是被纳粹分子巧妙地用来为希特勒的目的效劳罢了———来解释，就是很重要的一件事。

直到十年或二十年以前，人们普遍地———不仅在普通公众中间，而且在历史学家中间———都在欧洲反犹主义的漫长历史中寻求集体屠杀欧洲犹太人的解释。这样的解释必然要求把德国的反犹主义单列出来，作为最强烈、最残忍和最致人于死地的一种反犹主义；毕竟是在德国，彻底灭绝整个种族的罪恶计划已经被孕育出来，并付诸行动。不过，我们记得在第二章与第三章当中，这种解释和它的推论都遭到了历史研究的怀疑。在传统的、前现代的对犹太人的仇恨与施行大屠杀必不可少的当代灭绝计划之间存在着一个明显的断裂。如果考虑到公众情感的功能，则卷册渐增的历史证据铁定无疑地证明了，在通常的、传统的、“友善的”、奠基于竞争之上的反犹情感，与愿意支持纳粹的彻底消灭并愿意参与其实施之间，几乎是一种相互否定的关系。

对纳粹时期的研究，在历史学家中间有一个增长的共识，那就是实施大屠杀需要的是使普通德国人对待犹太人的态度中性化，而不是去激发它们；传统上对犹太人的憎恨的“自然”延续，更多的是一种反感纳粹暴徒“过激行动”的情感，而不是在集体屠杀中参与合作的意愿；纳粹党卫军中的种族灭绝的策划者不得不使这项工作不受一般大众情绪的影响，并由此使它不受传统的、自发形成的、共同维系的对待其受害者的态度的影响，以便他们把朝向最终解决之行程的航舵控制在手。

近来布罗斯查特扼要地重述了历史研究中相关的、有说服力的发现：“在那些犹太人成为人口一大组成部分的城市与乡镇中，德国人与犹太人之间的关系，即使在纳粹时期的最初几年大致上也是相对和睦，很少敌对的。”[11] 纳粹试图激起反犹情感，并将静态的怨恨重铸成一种动态的怨恨[由缪勒？.克劳迪斯（Müller-Claudius）敏锐地指出的区别]，即煽动无党派的、在意识形态上无所约束的群众以暴力行动反对犹太人，或者至少要积极地支持冲锋队实施他们的武力———普遍厌恶对身体进行强制，深深地摈弃制造痛苦与身体折磨，以及人类对他们的邻里、对那些他们认识并将之作为人而不是作为一类匿名的样本列入他们的世界地图的人之不屈不挠的忠诚，这一切都轰然坍塌了。在希特勒统治的最初几个月里，狂欢作乐的冲锋队分子的流氓行径不得不被取消，并遭到强行压制以防止公众的疏离与抗议所形成的威胁。虽然在他手下的反犹太人的花招面前欣喜不已，希特勒仍然感到不得不亲自来干涉，暂停全部民间的反犹主义的积极性。

原本计划无限期地延续下去的反犹太的联合抵制，也在最后一刻被减缩成只搞一天的“警告示范”，其原因部分是因为害怕来自国外的反应，但更主要的是因为公众对这项冒险明显缺乏热情。在联合抵制的那天（1933年4月1日）之后，纳粹头子在他们的汇报与短函中抱怨，除了冲锋队与纳粹党员之外，人们普遍存在着反感，而且对整个事的评价是失败；最后得出的结论是还需要持续不断地宣传，以使大众醒悟和警觉，能够在反犹手段的实施过程当中进入到他们的角色中去。[12] 尽管还有后续的努力，但只持续了一天的联合抵制的夭折，为所有随后的、要有所成就就必须要求群众大规模地积极参与的反犹政策确立了模式。只要犹太人的商店与诊所还仍然开门，它们就继续吸引着顾客与病人。法兰克福与巴伐利亚的农民不得不被迫停止了他们与犹太牛贩的生意往来。我们前面看到，碎玻璃之夜，这个惟一由官方策划并组织的集体暴力，被期望可以引发一般德国人投身反犹暴力，但其结果也是适得其反。相反，在目睹了溅满碎玻璃的人行道和他们年长的邻居被年轻的暴徒捆绑上囚车后，很多人的反应是很沮丧。特别需要强调的就是，所有这些对反犹暴力的公开展现的消极反应，对应的是对反犹立法的成群结队的热情拥护，而这中间并没有什么明显的矛盾之处。那些法案重新定义了犹太人，要将犹太人从日耳曼民族中清除，给犹太人在法律上设置了一重又一重的限制和禁令。[13]

纳粹反犹宣传的倡导者，斯特赖歇尔（Julius Streicher）发现他的文章《莽撞的人》要想完成的任务中，最令人沮丧的就是使“犹太人本身”的典型贴近于读者对认识的犹太人，犹太邻居、朋友或者生意伙伴的亲身印象。对这篇文章的简短激昂的历史做过深刻专论的作者，索瓦特尔就认为斯特赖歇尔的发现并非他一人所独有：“政治反犹主义面临的主要挑战包括压制住‘隔壁的犹太人’的形象———那种活生生的、呼吸与共的熟人与伙伴，这些人仅仅因其简单的存在就能否定掉那种负面的典型，那种‘神话中的犹太人’的说服力。”[14] 似乎在亲身的印象与抽象的形象之间令人惊讶地缺乏联系；仿佛在人的习惯当中并不是把这两者的逻辑矛盾当做一种认知失调来经历，或者———更一般地说———当做一种心理问题来经历；仿佛亲身的与抽象的形象除了所指称的对象表面上相同之外，它们通常不被认为是属于相同类型的概念，不被当做是相互可以比较、检验并最终相互契合或者排斥的表述。在集体消灭的机器已经羽翼丰满很久之后———准确的说，是在1943年10月———希姆莱在其党羽面前埋怨道，即使那些最投入的、在把犹太人种族作为一个整体消灭这一点上已经没有特别的悔恨表示的党员们，也有他们希望赦免并保护的，他们自己的，私人的、特殊的犹太人：

每个党员都在说“犹太人应该被杀绝，很明显，这是我们计划的一部分，消灭犹太人，彻底灭绝，是的，我们就这样做”。然后这八千万优秀的德国人都出现了，每个人都有自己像样的犹太人。其他的人当然都是猪猡，不过这一位确实是顶尖顶尖的犹太人。[15]

看起来，使亲身的印象与抽象的原型相分离，而又使每一位逻辑学家相信无可避免的冲突得到防止的，是前者受到了道德的浸润，而后者却保持着道德中立、纯粹理智的特征。亲身印象赖以在其中形成的那种接近与责任的背景，被一堵厚厚的道德的墙垒围在中间，那是“纯然抽象”的论证所无法穿透的。理智上的原型或许是很有说服力的，或许是阴险的，然而它应用的脚步在个人交往开始的领域面前戛然而止。作为抽象范畴的“他人”就并不与我认识的“他人”进行交往。第二类人属于道德的范围，而第一类人则被严格地排斥在外。第二类人位居善恶的语义范围，它坚决不向效率话语与理性选择做一点屈服。

道德责任的社会压制

我们已经知道在弥漫开来的异类恐惧症与纳粹设计并执行的集体屠杀之间没有什么直接的联系。另外，不断积累的历史资料也有力地表明，规模空前的大屠杀不是（或者说，完全有可能不是）蛰伏的个人倾向的醒悟、释放、提升、变得强烈或者突然爆发的结果。从任何其他意义上讲，不管个人的面对面的关系可能会偶尔变得多么酸楚与痛苦，大屠杀也不会是由此产生的敌意的延续。这样一种以个人为基础的仇恨的延伸有一条明确的界线。在更多的情形中，它拒绝被推到超出由对他人的基本责任所划定的界线之外，这些责任必定就内在于人的接近、“与他人相处”之中。大屠杀得以完成的条件也许仅仅是使基本的道德驱力的影响弱化、使屠杀机器与这种驱力产生并起作用的领域相隔离、使这种驱力边际化或者对于任务而言彻底无关。

这种弱化、隔离与边际化是纳粹统治动用了现代工业、运输、科学、官僚机制以及技术等强悍的工具所取得的成就。没有这一切，大屠杀将变得无从想像；没有这一切，那种没有犹太人的欧洲、彻底灭绝犹太种族的夸张的想法，将在众多大大小小的由精神病患者、虐待狂、狂热分子或者其他痴迷于无缘无故的暴力的瘾君子们所制造的屠杀里渐渐逝去；不管有多么残暴与血腥，这些行为都很难与这一目的相匹配。而以一项理性的、官僚—技术的任务，以及需由一群特殊的专家与专业化组织操作的针对一群特殊类型的对象的事务———也就是说，以一项不依赖于感情和个人效忠的非人化的任务———来当做“解决犹太问题”的设计，最后证明投合于希特勒的想法。然而就是到了官僚行动将来的对象———犹太人———已经被从德国人的日常生活世界中抹去，从人际交往的圈子中隔绝，在实践中被转化为一种范畴、一种典型———成为形而上学的犹太人的抽象概念———的那个时候，也就是说，直到他们已经不再成为正常情况下道德责任延伸可至的那些“他者”，并失去了这种自然的道德提供的保护的时候，解决的方式仍然可能不如此设计，也当然可以不被执行。

克尔萧在透彻地分析了纳粹企图唤起集体的反犹仇恨与为“解决犹太问题”而操纵这种仇恨遭到连续失败后，得出这样的结论：

纳粹最成功之处在于对犹太人的非人化（depersonalization）。犹太人越是被强制地赶出社会生活，看上去越是与宣传（这种宣传颇

为悖谬地强化了它反对“犹太人”的运动）中的原型相吻合，在德国自身内部真正的犹太人就越少。非人化增加了德国大众舆论中已经存在的广泛的冷漠，并迈出了在无政府的暴力和死亡集中营理性化的、“生产线式”灭绝之间的决定性的一步。

没有这些进展顺利的将犹太人从德国社会中驱逐出来的步骤，“最终解决”就没有可能。这些步骤在公众的眼皮子底下，以其合法的形式得到了广泛的赞成，并最后使犹太人的形象非人化，并遭到贬损。[16]

如我们已在第三章当中提到的那样，那些当“隔壁邻舍的犹太人”就是他们的受害人时确实反对冲锋队的无赖们进行掠杀的德国人（甚至那些找到勇气表现出他们的反感的人），却带着冷漠与常有的满足接受了强加在“犹太人本身”之上的法律限制。当关注的是他们所认识的人时，他们的道德良知会被激发出来，而当目标是抽象的、归为原型的范畴时，就无从在他们的身上唤起任何情感。他们在静默中注意到，或者没有能够注意到犹太人从他们的日常生活中的逐渐消失。这个时候，因为年轻的德国士兵与宪兵队队员肩负了“清洗”这么多人的任务，犹太人就“只是一批‘博物馆展品’，是以猎奇的目光看待的东西，爬行动物的化石，在它的胸膛上有黄色之星，是过去的时间的见证人，但不属于现在，是必须跋涉远行才可见到的东西”[17]。道德走不了那么远，它偏好于留守在家，留在现在。

用莫姆森的话来说，

海德里希在社会与道德上隔离犹太少数民族与大多数人的政策，之所以没有受到大众的广泛抗议而得以实施，是因为一些与其德国邻居已经关系极其密切的犹太人既没有被包括在渐次严峻的歧视之内，也没有被逐步地与他们相分离。只有当渐增的歧视性法案已经使德国犹太人被逐步地压制为社会贱民之后，完全剥夺了他们与大多数人的一切常规的社会沟通之后，驱逐与灭绝才能够在不动摇社会统治结构的基础上付诸实行。[18]

希尔博格，研究大屠杀历史的头号权威，对于导致道德自抑逐渐寂静无声与启动集体消灭的机器的步骤做了如下说明：

在现代社会中消灭过程的全部形式将按此表所示那样建构：

定义

□

开除雇员和没收商业公司

□

集中

□

剥削劳动与饥饿措施

□

灭绝

□

抹杀个人的影响

消灭过程的各步顺序就是这样决定的。如果试图把最大的伤害施加在一群人身上，那么就不可避免地有一个官僚体制———不管它的机构怎么没有中心或者它的行动多么没有计划———来推着它的受害者们经过这些阶段。[19]

希尔博格指出，这些阶段的决定是合乎逻辑的；它们构成了一种理性的序列，一种符合现代标准的序列。这种标准鼓励我们寻求用最短的路径与最高效的方法来实现目标。如果我们现在力图揭示集体消灭的理性解决方式所包含的指导性原则，我们就会发现前后相续的各个阶段是按照从道德职责的范围（或者用费恩[20]提出的概念，从义务的领域）驱逐出来的逻辑来安排的。

定义就是把受害的群体作为一个不同的类别区分开来（所有的定义都等于是把总体分成两部分———做上记号的与没有做上记号的），因此施加在这个群体之上的一切都不会落在所有其他人的头上。恰恰是这个被定义的行为，使得这个群体已经被当做了特殊对待的目标；对“普通”人适合的所有方式对这个群体而言必然就不再适合。另外，群体的个体成员现在成了一个类型的范例；这种类型的某些性质会渗进他们个别化的形象当中，而危及到原本单纯的接近，使其作为自我维系的道德领域的自主性受到限制。

开除与没收则撕毁了绝大多数常规的契约，以身体和精神上的距离取代过去的接近。这下受害群体被有效地从视野当中抹去；他们最多是被别人听说的一类，因此别人听说的有关他们的一切都没有可能

转变为有关个体命运的知识，也就没有可能与亲身经历对照检验。

集中所完成的是拉开距离的过程。受害群体不再与其他人相遇，他们的生命历程不再交汇，沟通也慢慢减少并突然停止，现在发生在一个被区隔的群体中的一切都不为其他人所关心，进而在人际交往当中把那一切转化为谈资也就没多少意义了。

剥削与饥饿上演的一幕是更进一步而且真正惊心动魄的场面：它们将野性乔装打扮成人性。大量的事实说明，地方的纳粹头目请示过他们的上司，要把在他们权限之下（就是在集体屠杀开始的信号给出之前）的一些犹太人处死，使他们免受饥饿的痛苦；由于对大量早就被掠攫了财产与收入并被圈进犹太社区的人来说，食物的供给不能维持他们的需要，因此杀戮似乎是仁慈的行动———确切地说，是人性的昭示。“法西斯的政策险毒地在循环，‘故意创造出无法忍受的紧急局势和状况，然后用它们来使甚为极端的步骤变得合理’。”[21]

这样，最后的行动———灭绝———无论如何都不是一个突兀的变故。就是说，先前采取的多个步骤合乎逻辑（即使我们记得，一开始并没有被料及）的结果就是灭绝。虽然已经铸就的事态并没有使其后的每一步变得不可避免，但是在毁灭之路上，每一步行动都使得下一步的选择变得合理。在行动序列上，离最初的下定义的行动越远，则行动就越是纯粹地被理性—技术的考虑所引导，它也越少地必须考虑到道德自抑问题。确切地说，它使得道德选择不再成为必须。

在各个阶段之间的过渡当中有一个显著的共同特征。它们都加大了被指定的受害者与其他人之间在身体上和精神上的距离———与刽子手是这样，与种族灭绝的目击者也是这样。站在终点看，它们的内在理性，以及它们在完成消灭任务时所具有的效力都在于上面所提及的这种性质。很显然，道德自抑并不是远不可及地存在着。它们不可分离地跟人与人的接近连在一起。相反，随着社会距离寸寸增加，干不道德的事变得更加容易。如果莫姆森把“内在于当今工业社会中那种变得习惯于对与自身经验范围无直接关联的行动持道德冷漠态度的过程中的危险”，作为大屠杀经验的“人类学层面”[22] 单列出来是正确的话———那么他所警示的危险就必须在今天的工业社会将人际距离拓展到道德责任与道德自抑之声变得无法听见之处的那种能力中去寻踪觅迹。

距离的社会生产

由于不可解脱地同人与人的接近拴在一起，道德看起来符合视觉法则。靠近眼睛，它就庞大而厚实；随着距离增大，对他人的责任就开始萎缩，对象的道德层面就显得模糊不清，直到两者达到消失点（Vanishing Point），并逸出视野之外。

道德驱力的这种性质似乎不依赖于提供互动框架的社会秩序。真正有赖于这种秩序的是道德取向的实用效力，即道德取向控制人们行为、限制给他人施加的伤害以及确立将囊括所有交往的参数变量的能力。道德冷漠的意义———与危险———在我们这个现代的、理性化的、工业技术熟稔的社会中变得尤其敏锐，因为在这样一个社会当中，人的行为能够在有距离的情况下生效，而且这个距离随着科学、技术和官僚体系的发展而不断扩大。在这样一个社会当中，人们行为的后果远远地超越了道德视野的“消失点”。道德驱力的视觉性的能力，受到接近原则的限制而持久不变，但是人的行为生效并制造出结果的距离，以及由此造成的可能会受到这些行为影响的人的数目，却在急剧地增大。受道德驱力影响的互动范围和摆脱道德驱力的妨碍而膨胀起来的行动量比起来，真是相形见绌。

现代文明中，用行动的理性标准取代其他的一切标准，以及对“非理性”标准给予现代定义（在后者中道德评价占有突出地位），这一切所带来的名声不佳的成功，在决定性的意义上是以“遥控”的进步为先决条件的，而遥控也就是延伸人们行动能够发挥效用的距离。正是那种远得几乎都无法看见的行动的标靶免于道德的评价；而且正因为这样，会对标靶产生影响的行为的选择也不受道德动力所强加的约束。

就像米格拉姆的实验戏剧性地展示的那样，道德冲动的沉寂和道德自抑的悬置是精确地通过将行动的真正（尽管行动者经常一无所知）目标推向“远方且目不能及”来实现的，而不是通过公然反道德的改造，也不是通过用另外一套规则取代旧的道德体系的灌输运动来实现的。在技术上，将受害者置于不可见之地并因此使他们远离道德评价的最明显例子就是现代武器。它的进步主要在于越来越多地消除面对面交战的机会，消除以人的规模、按照常识意义实施杀戮行为的机会。当武器被用来隔绝和分离，而不让交战的军队面对面地遭遇并厮

杀在一块时，训练武器使用者压制他们的道德驱力，或者直接攻击“旧式的”道德，就大大地失去它们原有的重要性，因为武器的使用似乎只与使用者的道德健全有一种抽象的理智联系。用卡普托的话来说，战争的特质“好像就是关于距离与技术的问题。如果你用高度精密的武器远远地把人杀死，你就能永远不会出毛病”[23]。只要看不到行动的实际结果，或者只要不能把所见到的一切清楚地与自己清白无辜和芝麻点大小的动作，如扣动扳机和拉开引线等联系起来，道德的冲突就不可能出现，或者只会哑然地出现。也可以把操作者可以击中他们根本看不见的目标的炮的发明看做是现代战争以及随之而来的道德要素之不涉入的象征性起点：当瞄准的方向完全不同的时候，炮依然有可能导致目标的毁灭。

现代武器的成就可以被比喻成距离的一种更为多样化和更为错综复杂的社会生产过程。约翰·拉赫斯已经把这个生产过程之多种表现的统一特征放在了大规模地引入行动中介和中介人———那些“站在我和我的行动之间，使我不能直接经历行动”的人———当中。

我们从自己的行为中感觉到的距离跟我们对行为的无知成正比；反过来，我们的无知在很大程度上是我们自身与我们的行为之间的中介链条的长度的衡量尺度……当对情境的认识消隐时，行动就变成没有结果的动作。随着结果从视野中消失，人们就能够参与到最恐怖的行动中去，而从不提出有关他们自己的角色和责任的问题……

要通过我们自身行动遥远的结果来看它们是怎样在制造痛苦，这是极为困难的。而认为自己无咎可责并谴责社会，也不是一种逃避。这是注定会导致可怕无知的大规模中介自然而然的结果。[24]

一旦行动已有了中介，那么行动的最终结果就被置于道德驱力仍然维系着其约束性力量的、相对狭窄的交往区域之外。与此相应，对于大多数参与者和目击者来说，包含在那一具有道德意蕴的范围内的行动都是无伤大雅的，不值得从道德上来进行追究。劳动的精细分工，跟介于行动的发起者与其可触及到的结果之间的行动之链的绝对长度一样———不管有多大的决定性———都把大多数集体冒险的参与者从道德意义和道德检审当中解脱出来。分工与链条长度仍然是分析和评价的主题———但标准却是技术性的，而不是道德的。“问题”所要求的是更好的、更为理性的设计，而不是灵魂的探索。行动者忙于从事给特定的———也是片面的———结果找到更好的解决方式的理性任务，而不是从事对最终目标进行评价的道德任务（他们对最终目标只有一个模糊的认识，或者他们并没有感到对之应肩负责任）。

布朗宁在对纳粹起初为迅速、简洁和代价低廉地解决集体屠杀这个技术性的任务所制定的办法，即声名狼藉的毒气室的发明并付诸使用的历史的详细描述中，他对牵涉在内的人们的心理世界富于洞察：

那些其专长通常并不与处理集体屠杀相关的专家们，突然发现他们是毁灭机器中的一枚小齿轮。他们曾忙于采办、分发、维护和修理机动车，而当他们负责制造毒气室的时候，他们这些专长与技巧突然被征用于集体屠杀之中……而烦扰他们的只是对他们产品的毛病的批评与抱怨。毒气室的缺陷不过是对他们的工艺的负面反应，需要加以补救。为了充分应对出现的问题，他们力争做出有创意的技术调整，以使他们的产品效率更高，并更能为其操作者所接受……他们最关心的事似乎是他们会被认为不胜任指定的工作。[25]

在官僚体制上做了劳动分工的条件下，在道德责任具有至高无上约束力的接近的范围内，“他人”可以是一个同事，他之成功地完成自己的任务，有赖于行动者采纳他那部分工作；也可以是一个直接的上司，他的职业声望有赖于下属的合作；并且还可以是一个居于等级体系下方的人，期望他的任务能被清楚地界定，并切实可行。在与这样一种他人的交往中，会从接近中产生的道德责任所表现的形式就是对组织的忠诚———这是面对面互动网络的一种抽象表述。在对组织的忠诚中，没有将被道德驱力覆盖的接近的领域当中交往的道德特性完全抹杀，使得行动者的道德驱力可以被道德卑鄙的意图所利用。行动者会始终不渝地相信他们自身的团结；更确切地说，他们的行为确实符合这个惟一区域所坚持的道德标准，而其他的标准在此区域当中也仍然有效。布朗宁研究了隶属于德国外交部的臭名昭著的犹太人事务处中四名官员的经历。他发现有两人对他们的工作满意，而另外的两个却想调换别的工作。

这两人最后都成功地离开了犹太事务处，不过当他们在位时，却一丝不苟地尽他们的职责。他们不公开地反对工作，只是秘密而不为人知地谋求调离；让他们的履历清白是他们最高的所求。不管热情主动也好，不太情愿也罢，事实证明这四个人都很有效率地工作……他们维护着机器的运转，他们当中最具野心和最肆无忌惮的人又把它额外推进了一步。[26]

任务的分化和因此而产生的道德小共同体与行动最终结果的分离导致了残酷的施行者和受害者之间的距离。这个距离减少或者消除了道德自抑的反面压力。然而，全部依照官僚体系的命令等级，是不能得到身体和功能上的合适距离的。一些执行者必然要和受害者面对面地相遇，或者至少和他们足够接近以至于不可避免地也无法抑制地会看到他们的行动到时候所带来的结果。这样，就需要有另外的方法来

确保即使在身体或者功能的距离缺乏的情况下也要产生合适的心理距离。权威在现代所具有的一种独特形式———专家———提供了这种方法。

专家的实质就是假定如果要把事情做好就需要有一定的知识，而这种知识是分配不均的，有些人比其他人拥有得更多，那些人就应该管理这些事情，那些正在管理的人就要肩负起事情如何进行下去的责任。实际上，这种责任被认为不是赋予了专家们，而是赋予了他们所代表的技术。专家制度以及相应的对待社会行为的立场几近于圣西门著名的“管理事物，而不是管理人”的理念（这得到了马克思的热烈赞同）；行动者只是作为知识的代理，作为“知道如何”的载体，他们的个人责任完全在于准确地表述他们的知识，这样在做事的时候就可以根据“技术状况”，根据现有的知识可以提供的最好的一切来进行。对那些不拥有知识的人来说，对行为负责意味着听从专家的意见。在此过程当中，个人的责任于是就消融在技术知识的抽象权威之中。

布朗宁详尽地引用了技术专家贾斯特所准备的关于毒气室技术改进的备忘录。贾斯特建议装配毒气车的公司应当缩减装载的空间：现有的毒气车如果满载的话就难以在崎岖的俄国领土上通行，那就需要太多的一氧化碳来填充空着的地方，并且整个行动费时太长，一定程度上失去它潜在的效力：

一辆短点的、满载的卡车可以运行得更加迅速。尾部的缩短不会使前轴超压而对重量平衡带来不利的影响，因为“实际上，重量分布的修正是这样自动产生的，即在运行中经过挤压倾向于朝后门移动的货物主要都是放在那儿的”。因为连接管在“液体”中容易很快地生锈，因此气体应当从上面导入，而不是从下面。为了便于清理，在地板上应该打一个八到十二寸的洞，并在外边安上一个可以打开的盖子。地板应该轻度地倾斜，盖子应该有些小的漏孔。这样所有的“液体”会流向中间，而“轻薄的液体”将在运行当中保留下来，而“厚重的液体”就会随后被冲走。[27]

话里面的全部引号都是布朗宁自己加上的；贾斯特不会特意追求和使用比喻或者这种婉转的说法，他的语言是直截了当的、踏踏实实的技术语言。作为一个建造卡车的专家，事实上他在处理的是货物的运动问题，而不是人争取能够呼吸的问题；是厚重与轻薄的液体的问题，而不是人的排泄物与呕吐的问题。装载物本身包括了行将被杀害且丧失了控制身体能力的人，而这个事实并没有贬低这个问题的技术挑战性。在它能够转换成一个将被“”“”解决的问题之前，该事实无论如何将首先要被转译为中性的车辆生产的技术语言。人们会怀疑那些读过贾斯特的备忘录并实施其中所包含的技术建议的人是否曾有过将

之再次转译的意图。

对米格拉姆的豚鼠而言，“问题”就是由科学专家们设定和掌控的实验。米格拉姆实验的专家们注意到，受专家领导的行动者不像贾斯特的备忘录所针对的那些索多玛（Sodomka）工厂的工人那样，对他们的行为所制造的痛苦不置疑问，在实验中应该不可能有借口说“我不知道”。米格拉姆的实验最后所证明的就是专业知识的权力和它压倒道德驱力的能力。道德的人即使知道（或者相信）行动是不道德的时候，仍然能被驱动着去干不道德的事———条件是他们确信专家（这些人，根据定义，是知道一些他们所不知道的事情的人）已经把他们的行动界定为必不可少的。毕竟，在我们的社会中，大多数行为不是依据讨论它们的目标，而是依据一些知名人士的意见或者指示来确立其合法性的。

结束语

诚然，本章到此还远不足以阐述有关道德行为的又一社会学理论。此章的目标要低得多：讨论一些道德驱力来源，而不是致使不道德行为成为可能的社会条件及社会地产生的条件。甚至这样一个有限的讨论，似乎也表明了关于道德的正统社会学需要某些实质性的修正。其中一个似乎特别经不起验证的正统假设就是：道德行为孕育于社会运作，并受到社会制度之运作的维系；社会在本质上是一个人性化的、道德化的机制；因此，在较小范围内发生的任何一件不道德行为都仅仅被解释为“正常的”社会构架功能失常的结果。这种假设的必然结果就是，不道德总的来说不可能是社会的产物，其真正的起源必须从别处寻得。

本章的观点是：强劲的道德驱力有一个前社会的起源，而现代社会组织的某些方面在一定程度上削弱了道德驱力的约束力；也就是说，社会可以使不道德行为变得更合理，而不是相反。西方所鼓噪的没有现代官僚体系和专家的、以“丛林法则”或“拳头法则”统治的虚构世界形象[28]，在某种程度上暗示了现代官僚体系自我合法化的需要[29]，它将摧毁从不受现代官僚体系控制的动力和偏好中产生的竞争法则；这种虚构世界形象在某种程度上也暗示了人类朴实的、建立在道德责任基础之上的约束相互关系的能力现在已经被遗弃或被忘记。因此，如果仔细审视的话，那同样的道德驱力会被认为是野蛮的，应当被驯化和压制；文明的进程弱化了这种道德驱力，而后由源于新统治结构的控制性压力取而代之。一旦人与人之间接近所自发产生的道德驱力丧失合法性并瘫痪，那么取代它的新力量就有一种前所未有的随心所欲的自由。它们可以在很大的范围内制造某种行为：只有掌权的犯罪者才能界定该行为在道德上属于正当。

在道德管制的领域内所取得的种种社会成就当中，需要提到的是：距离的社会生产，它废止或者削弱了道德责任的压力；技术责任代替了道德责任，这有效地掩盖了行动的道德意义；以及区隔和割离的技术，这增加了对那些应该是道德评价对象以及道德刺激反应对象的他人所遭受的命运的淡漠。还要考虑到，以其所统治的社会的名义僭取了最高伦理权威的国家权力以主权原则进一步强化了所有那些侵蚀道德的机制。除了处处皆然而往往丝毫不起作用的“世界舆论”之外，国家的统治者在他们的统治疆域内，总体上在行使对规范的管理

时不会受到任何约束。当然，有充分证据表明，他们在那一领域内的行动越是肆无忌惮，要求他们“缓和”的呼声也就越强烈，而这足以再度确认和强化他们对于道德判断领域的垄断和独裁。

随之而来的是在现代秩序下，道德法则与社会法律之间的那种古老的索福克勒斯式的冲突就没有了缓和的迹象。它只会变得越来越频繁和深刻———癥牾之处则随着压制道德的社会压力而变动。在很多场合下，道德行为意味着采取一种立场，那种立场被本身就是公共舆论和由公共舆论而来的权力指认为是反社会的和颠覆性的（它或者是公然说了出来的，或者不过是由多数人的行动或不行动所表露出来的）；在这些情况下，道德行为的激励就意味着反抗社会权威和行动起来以削弱其力量。道德责任不得不依赖于其最原始的起源：在本质上对他人的责任。

这些问题，除了它们的学术意义之外，还有一种紧迫性，希尔博格以这样的语言向我们提示了这种紧迫性：

再次记住，基本的问题是一个西方的民族，一个文明的民族，能做出这种事情。然后，在1945年之后不久，我们看见有人开始问：“有任何一个西方民族不能那么做吗？”此刻问题已经彻底地颠倒了……在1941年，大屠杀还未曾被预料到：而这就是我们随后产生的焦虑的原因。我们不敢再排除那种无法想像到的事情。[30]

八 事后的思考：理性与羞耻

索比波尔发生过一个故事：十四个同牢的人想逃出去。大概几小时后他们被全部抓获，并被带回集中营的集合场地上面对着其他犯人。然后，他们被命令道："等一会儿你们肯定得死。不过在死之前，你们每个人要去选一个人陪你们一起死。"他们说，"这办不到!"指挥官不动声色地说，"如果你们不肯，那我替你们选。不过我选的话，将是五十人，而不是十四人。"他没有必要去兑现他的威胁。

朗兹曼（Lanzmann）的《大屠杀》中，有一个成功地从特雷布林卡集中营逃出来的幸存者回忆到，当毒气室的"饲料"（即供屠杀的犹太人）的流入量降下来的时候，特别指挥部的成员们放弃了他们的食物配额，因为他们不再有用了，而面临着被灭绝的威胁。照亮他们生存希望的是新的犹太人被圈集起来，用火车运往特雷布林卡。

又是在朗兹曼的电影里，一名曾在特别指挥部呆过的成员，现在是特拉维夫的一名理发师，回忆到，当他在为德国人制造床垫而剪下受害者的头发时，他是怎样对此目的保持沉默，并催促他的客人快点去他们已被告知并相信是公共浴池的地方。

布朗斯基Jan B tonski教授那篇深刻而感人的文章"可怜的波兰人看犹太人区"所引发的、在1987年由波兰有名的天主教周刊Tygodnik Powszechny以大篇幅展开的讨论中，雅斯彻鲍斯基（Jerzy Jastrzebowski）回忆了家中一位长者讲过的故事。他们家想要藏匿一个老朋友一个看上去是波兰人并且操一，口高雅的波兰贵族腔的犹太人，却不愿藏他的三个看上去是犹太人并且带有明显犹太口音的姐妹。但这个朋友不肯自己偷生。雅斯彻鲍斯基评论说：

如果我们家做了别的选择，那我们十之八九会被全部枪毙（在被纳粹占领的波兰，私藏或者帮助犹太人的惩罚是处死）。在那种情况下，我们的朋友和他的姐妹活下来的可能性也许就更小。然而给我讲这个家庭的故事的人不断重复"我们能做什么，我们什么也没做"，他没有目视我的眼睛，他感觉我会把这当做一个谎言，尽管所有的事实确是如此。

另一个投稿参加讨论的人，德茨宛罗夫斯基（Kazimierz Dziewanowski）写道：

如果在我们这个国家，在我们这个时代，在我们的眼前，几百万无辜的人遭到杀戮，那是多么令人震惊的事件，是多么难以承受的一个悲剧———所以那些幸存下来的人为之所纠缠，不能恢复平静是合情合理、合乎人性，并可以理解的……无法证明人们能够做得更多，然而也无法证明不能做得更多。

巴托彻夫斯基（Wtadystaw Bartoszewski）在占领期间负责波兰人对犹太人的帮助，他评论道："只有那些付出了死亡代价的人可以说他已尽力。"

显然，朗兹曼想要传递的信息中最令人震撼的是恶的理性（或者是理性的恶？）。看《大屠杀》后几小时几小时不能终止的痛苦，可怕的、让人蒙羞的真相被一丝不挂地剥露出来并公之于众：屠杀上百万的人竟只需要寥寥无几的一些持枪分子。

令人惊奇的是，那些为数不多的持枪者会如此的害怕；他们清楚地了解他们对人类牧群的操控其实脆弱之至。他们的权力植根于那些注定了厄运的人们，他们生活在被诱导着相信是如此这般的那个世界中，这个世界是他们，这些拿着枪的人们，为他们的受害者界定和描述的世界。在此世界里面，服从就是理性；理性就是服从。理性是合算的———至少在一段时间内———但是在那个世界里没有别的、更长的时间。朝向死亡之路上的每一步都经过了细心的打磨，以便能够用所得与所失、奖励与惩罚来计算。在运这些牧群的车中，新鲜空气和音乐补偿了长长的、不可缓解的窒息。配置有衣帽间和理发师、毛巾和香皂的浴室，可以让人痛快地从虱子、污垢和人的汗臭和粪臭当中解脱出来。只要让他们相信这是间浴室，理性的人们就会安静地、谦和地、高兴地走进毒气室。

特别指挥部的成员都知道，如果告诉浴者浴室是毒气室，可以立即被处以死罪。如果受害者只是在恐惧或者自杀式的顺从的引导之下走向他们的死亡，那么这项罪似乎也不算令人憎恶，这种惩罚似乎也不算严厉。但是要把秩序仅仅建立在恐惧的基础上，党卫军需要更多的军队、武装和金钱。而理性却更有效，更容易到手和更廉价。因此要毁灭他们，党卫军的人只需谨慎地培育受害者的理性即可。

最近，在接受英国电视台的采访时，一位南非安全部门的高级长官说漏了嘴：他说，非洲民族会议（ANC）的危险不在于破坏活动和恐怖主义———无论多么凶狠或者损失巨大———而在于它诱导了黑

人或者他们中的绝大部分人无视“法律与秩序”；这种情况如果发生了，那么最聪明的人和最强大的安全力量都将对此束手无策[这个预测已被最近在银迪法达（Intifada）发生的一切所证明]。只要理性的气球还没有被戳破，恐怖就会继续有效。最邪恶、最残忍、最嗜血的统治者必须保持他作为理性之坚定传播者和守护者的形象———否则，就只有灭亡。对臣民致辞，他必须是在“与理性对话”。他一定要护卫理性，称颂计算成本与结果的价值，用逻辑来抵制非理性的、不计成本和拒绝遵从逻辑的情感和价值。

总的来说，所有的统治者都能依靠理性为他们服务。但纳粹的统治者又扭曲了游戏的赌注，使得幸存下来的理性会让所有其他人类行动的动机都变成非理性的。在纳粹营造的世界里，理性是道德的敌人。逻辑则要求站在犯罪一边。理性地保护自己的生存要求对他人的毁灭无动于衷。这种理性让受害者相互敌对，湮灭了他们共同的人性。这也使他们成为所有其他人的威胁和敌人，还没有被打上死亡的标志，暂时充当着旁观者的角色。理性高尚的信念轻巧飘逸地将受害者和旁观者从不道德的折磨和罪恶感当中解脱出来。把人的生活降到自我保全的盘算，这种理性就将人道从人的生活当中剥夺了。

纳粹的统治早已寿终正寝，而它的遗毒却阴魂犹在。我们一直无力承认大屠杀的意义，我们不能接受大屠杀之恶作剧的挑战，我们还愿意用灌满理性———它摒弃了道德的呐喊，将之视为是不相关和疯狂的———的骰子继续历史的游戏；我们赞同以成本—收益的计算之权威来反驳道德的训令———所有这一切都给大屠杀所暴露的且看起来几乎没有引起人们怀疑的堕落以一个雄辩的证明。

在我童年的早期，有两年我的祖父曾力图把我引向圣经故事之宝藏，但事实证明其努力虽然高尚，却徒劳无益。也许他不是一个非常会启发人的老师；而我也只是一个驽钝而缺乏领悟力的学生。最后的结果是，我几乎不能回忆起他教诲的任何内容。但是，有一个故事深深地刻在我的脑海中，并在这么多年里一直萦绕着我。这是一个圣人的故事，他带着一头驮着几袋食物的驴赶路，遇到了一个乞丐。乞丐向他要些吃的。圣人说：“等一下，我必须先解开袋子。”但是，在他解开袋子之前，累积已久的饥饿袭来，乞丐倒毙了。于是这个圣人开始祈祷：“哦，主啊，惩罚我吧，我没能挽救我同类的生命!”这个故事给我的震撼差不多是我从我祖父那无休无止的冗长说教中惟一记得起的东西。它与我的授业老师在那时以及随后让我经历的全部心智训练相冲突。这个故事震撼我是因为它不合逻辑（它确实是的），因此它是错误的（这一点它却不是）。正是大屠杀让我相信，不合逻辑的不见得就一定是错的。

即使认为实际上为拯救大屠杀的受害者已竭尽了全力（至少并不是没有付出额外的、可能是惨痛的代价），也并不意味着道德谴责能够得以平息。它也并不说明一个道德之人的羞耻感是空穴来风（尽管在事实上，从自我保全的角度很容易证明这种羞耻感的非理性）。对这种羞耻感———战胜大屠杀的遗毒、战胜那种慢性的毒药所必不可少的一个条件———而言，对那些“能够”与那些“不能够”帮助的人，还有那些“能够”与那些“不能够”被帮助的人所进行的最精细且放在历史当中也是最为精确的计算，是毫无意义的。

即使是研究“各项事实”的最为成熟的定量分析方法，也不会太有助于我们就道德责任问题达到一个客观的（也即普遍有效）的答案。犹太人是那么的消极与顺从，因此没有科学的方法可以判断他们那些异族的邻居是不是无法阻止犹太人被押送进集中营；也无从断定犹太人之所以很少能从看守中逃走，是因为他们无处可逃———他们感觉到了环境的敌意或冷漠。同样，也没有科学的方法来判断，华沙犹太人区中富有的居民是不是能够为减轻大量因饥饿与体温过低而在大街上奄奄一息的穷人的痛苦多做些什么，或者来判断德国的犹太人是不是能够揭竿而起，抵抗对东部犹太人的驱逐，或者有法国公民权的犹太人是不是能够为阻止囚禁“非法国的”犹太人做些什么。不过，更糟糕的是，对客观可能性与成本的计算只能使问题的道德意义变得模糊不清。

问题不在于那些集体活下来的人———那些有时只能作为旁观者的战士，那些有时害怕变成受害者的旁观者———是应该感到耻辱，还是应该为自己感到自豪。问题仅仅在于羞耻感的释放有助于恢复令人畏惧的历史经验的道德意义，并因此有助于驱除时至今日仍困扰着人们的良知、使得我们为了与过去和平共处而在当下对保持警惕掉以轻心的大屠杀之幽灵。不是在荣辱之间做出选择，而是在以在道德上纯洁的羞耻感为荣同以在道德上败坏的荣耀感为耻之间做出选择。如果一个陌生人敲我的门，并要我牺牲我和我的全家来保护他的生命，我不能肯定我会做出什么样的反应。我已经逃脱了面对这样的选择。但是，我可以肯定，如果我拒绝庇护，那么我完全能够向别人和我自己交代，数数所救与所失的人，赶走陌生人是一个绝对理性的决定。我也可以肯定，我会感受到那种不合理的，末名的，但却是再人性不过的羞耻。不过我也可以肯定，如果不是这种羞耻感，那么赶走陌生人的决定到死都将会使我心地败坏。

杀人不眨眼的暴政所缔造的非人的世界，逼迫其受害者和那些冷冰冰地看着迫害进行的人把自我保全的逻辑当做丧失道德感和在道德上无所作为的借口，而使他们丧失了人性。在不堪重负这个绝对事实

面前，没有一个人可以被宣布有罪。然而也没有一个人可以从这种道德屈服的自我贬损中得到原谅。只有为个人的软弱感到羞耻时，才能砸破比其建造者与看守者更为长命的心智的牢笼。今天的任务就是要在牢笼已经被拆除很久之后，去摧毁暴政使其受害者与观望者仍然沦为囚徒的潜力。

年复一年，大屠杀萎缩成正迅速消隐在过去之中的历史插曲。其记忆在惩罚罪犯或者清算仍然有效的账户方面的意义也越来越小。那些逃过了审判的罪犯现已是快进入耄耋之年的老人；从他们的罪行中幸存下来的大多数人也是或者很快也将跟他们一样。即使又发现了一个刽子手，并把他从藏身之地拽出来，进行迟来的审判，但要把他的罪恶深重与法律过程的尊严的神圣性相匹配，是越来越难了。[且看迪缅纽克（Demianiuk）和巴比（Barbie）那令人烦心的庭审经过。]在毒气室时代年纪大得足以决定对寻求安全的陌生人是开门还是关门的人，也越来越少。如果偿罪和清账就穷尽了大屠杀的历史意义，那么最好就让这令人恐怖的插曲停留在它名义上所属的地方———过去———把它扔给那些专业的历史学家们去照看。但是事实是，账户的清理只不过是永远记住大屠杀的一个理由。而且它是一个次要的理由———当这个理由迅速失去其保留的现实意义时，这已经比任何时候都更加明显了。

比起其他任何时候来，大屠杀现在不再归私人所有（如果它曾经是的话）；它不是那些要受惩罚的刽子手的大屠杀；它不是那些为过去的痛苦而要求特别的同情、关怀抑或纵容的直接受害者的大屠杀；它也不是想赎罪或者证明自己清白的旁观者的大屠杀。（今日，大屠杀的意义是它带给整个人类的教训。）

大屠杀的教训是，大多数人在陷入一个没有好的选择，或者好的选择代价过于高昂的处境中时，很容易说服他们自己置道德责任问题于不顾（或者，无法说服他们自己面对道德责任），而另行选取了合理利益和自我保全的准则。在一个理性与道德背道而驰的系统之内，人性就是最主要的失败者。邪恶巴望着大多数人在大多数时候不会轻率、卤莽地行事———反抗邪恶是轻率而卤莽的———它就可以开展它肮脏的工作。它既不需要热情的跟随者，也不需要大声叫好的听众，在受到一种安慰性的想法———还没轮到我———激励后，自我保全的本能确确实实将感谢上天：藏起来，我还是能够逃过的。

大屠杀还有另外一个教训，其重要性不亚于第一个。如果说第一个教训包含的是一个警告，第二个教训则呈现出了希望；也正是后者使得前者有不断被提及的价值。

第二个教训告诉我们，将自我保全凌驾于道德义务之上，无论如何不是预先就被注定的，不是铁板钉钉、必定如此的。有人被迫这样干，也有人不屈于压力，因此不能把这样做的责任一股脑儿推到那些施加压力的人身上。有多少人选择道德义务高于自我保全的理性并不重要———重要的是确实有人这样做了。邪恶不是全能的。它能够被拒于千里之外。少数抵抗的人的事例粉碎了自我保全的逻辑的权威，它表明了它归根结底才是———一个选择。有人问，为了使邪恶被囚禁，应该有多少人反抗那种逻辑？有没有一道神奇的反抗之门槛，能让邪恶的技术在跨越时戛然而止？

附录 道德的社会操纵：行动者的道德化，行动的善恶中性化

我相信阿马尔菲（Amalfi）欧洲奖这项极高的荣誉是颁给《现代性与大屠杀》这本书，而不是颁给其作者的。正是以这本书的名义，而且更是以此书的中心思想的名义，我满怀感激与欣喜接受你们这些专业人士的赞誉。我对这本书所赢得的荣誉表示高兴，原因有几个：

首先，这本书是从跨越迄今为止仍然横亘在我们习惯于称为“东欧”和“西欧”之间的、深刻而似乎不可逾越的断裂的经历中产生的。书中的某些观点及其中心思想。既是在我家乡华沙的大学里酝酿的，也是在英国的同事们中间酝酿的；在我流亡的那些年里，英国是我的第二故乡。这些观点不认为有断裂，它们只看到我们共有的欧洲的经历，我们共有的，虽可能遭误解甚至暂时被埋没，但终不能被碾碎的历史。这就是我在书中提出的我们共同面对的属于所有欧洲人的命运。

其二，如果没有我一生的朋友和伴侣，珍尼娅，这本书也没有写成的可能。她的那本《晨冬》回忆了多年来人类的邪恶，为我开启了我们通常拒绝注视的视野。自从我读了珍尼娅总结的她在人间地狱内部之轮回中所得到的那令人悲哀的智慧之后，《现代性与大屠杀》的写作就变成了一种智力的逼迫和道德的责任。她写道：“残酷的极致是在毁灭受害者之前剥夺他们的人性。抗争的极致是在非人的条件下坚守住人性。”而我书中力图揭示的主旨正是珍尼娅这种痛苦的智慧。

其三，书的主旨本身———即讲述我们这个自信的、富裕的、美妙的世界，以及这个世界与人类的道德动力之间危险的游戏，所具有的深藏不露且不光彩的一面———似乎与更为广泛的关注产生了共鸣。我想，这就是受人觊觎的阿马尔菲奖授予蕴含此主旨的本书的意义所在。当然，深孚众望的阿马尔菲奖评委会全心全意地致力于道德与实用问题的研究，其意义也在于此。如本书的主旨所示，道德与实用相分离是我们的文明进程取得的最蔚为大观的成就和最令人胆寒的罪行的基础，而它们的重新结合则意味着我们这个世界同自己令人生畏的力量做出妥协的可能。因此，我后面的发言就不仅仅是重复本书

的主旨，而是人们希望能留在我们共同事业之核心的话语所发出的一个声音。

Virtutem doctrina paret naturane donet.（德性是来自教化，还是来自自然？）这种困境对古罗马和对今天的我们来说一样的尖锐。道德是教化来的吗，还是就居于人类存在的道德性当中？它是缘起于社会化的进程，还是在所有的教化开始之前就已经“到位”了？它是社会的产物，还是如马克斯·舍勒坚持用另外一种迂回的方式解释的那样：同情心———所有道德行为的实质———是一切社会生活的一个前提条件？

这个问题常常因其纯粹的学术趣味而被置于考虑之外。有的时候，它也会被摆置在不屈不挠但又众所周知的是值得怀疑的、形而上学的好奇心所引发的毫无意义和多余的问题当中。而当社会学家明确地问及它的时候，它又被假定已经在很久以前就被霍布斯与涂尔干以一种毋庸置疑的方式做了结论，并从那时起，已经通过常规的社会学实践转变成一个非问题了。至少对社会学家来说，社会应是一切人为事物的根据，一切人为事物都是通过社会学习才出现的。而对这个问题，我们几乎没有机会进行切实的讨论。我们所关注的一切，在开始被讨论之前就已经解决了：它的解决也塑造了构成我们独特的社会学话语的语言。在这种语言中，只能以社会化、教化与学习、系统的前提条件和社会的功能来谈论道德。而且，维特根斯坦提醒我们，除了能被言说的我们什么都不能说。由这种社会学语言维持的生活形式不包括不被社会批准的道德。在这种语言中，不被社会认可的就不能说成是道德的。而对不能谈论的则注定要保持沉默。

所有的话语都界定了它们的主题，都要守护其界定的独特性以保证话语的完整，并通过对自己的反复重申再生产它们自身。倘若不是继续沉默下去的风险太大的话，我们可能就会止步于这种毫无价值的观察之中，并让社会学在它习惯于选择的语言与僵化当中继续走下去。这种风险实在已经被奥斯维辛、广岛和古拉格逐渐并且无情地提升得太高了。或者，还不如说，是当奥斯维辛那些失败的迫害者被审讯、惩罚和判刑的时候，古拉格和广岛事件的那些胜利的加害者所面对的问题把这个风险加大了。阿伦特，以她最佳的洞察力和敢于挑战的精神，对这些问题的蕴涵进行了阐述：

在那些被告因“合法的”犯罪而遭到的审判当中，我们的要求是，当人们用来引导他们的一切是他们自己的判断，而该判断又恰巧完全同那些他们必须当做是周围人之一致观念的想法相抵牾的时候，他们仍然能够辨别是非。并且当我们知道了少数“自大”得仅仅相信他们自己的判断的人，无论如何不同于那些坚守旧有价值或者受宗教信仰引导的人的时候，这个问题就更加严肃了……那些极少数仍然能够辨别

是非的人就真的仅仅依凭他们自己的判断行事了，而且他们是如此的自如；没有应该遵守的可以把他们面临的特殊事件纳入其中的规则。

因此，必须提出这样的问题：如果那些现在被押上法庭的人打赢了战争，他们中有人会因为良心的负罪而感到痛苦吗？最恐怖的发现就是答案一定会是断然的“不会”，而且我们找不到证据说明为什么不会是这样的答案。既然那种没有被社会所认可的所谓善与恶的区别已被勒令消失或者不予理睬，那么我们也不能严厉地要求个人采取道德的主动。我们也不能让他们肩负其道德选择的责任，除非这个责任事实上已经在社会规定的选择中预先就确立了。而我们一般不希望这样做（就是说，要求个人把他们的道德决定建立在自己的责任之上）。毕竟，如果这样做的话，就意味着容许有削弱社会立法权力的道德责任的存在；而且，除非被过于强大的军事力量给罢黜，否则什么样的社会愿意放弃自己意志的权力？那么，对于那些保守着古拉格秘密的人和那些秘密地准备轰炸广岛的人来说，如果他们去旁听审判奥斯维辛的刽子手的话，也不是一项轻松的任务。

哈里·雷德纳（Harry Redner）留意到，也许正是因为有了这种困难，“很多现在仍然还在延续的生命和思考立足于这样一种假设，即奥斯维辛和广岛事件从来没有发生过，或者就算发生了，那也是在很久以前、遥不可及的地方发生的一个疏漏，今天已无需我们多虑了”。纽伦堡审判所陷入的法律困境在彼时彼地得到了解决：它被看做是局部出现的问题，为某种特殊的和病态的事件所独有，这些问题不会越出它们那画地为牢的边界，并且一旦想要逃出控制，马上就会得到疗治。对我们自我意识的根本反省没有出现过，也没有被人郑重考虑过。这么多年以来———或者可以说一直到今天———阿伦特的呼声一直响彻于荒野。在那个时候，她的分析所遇到的愤怒来自于欲使自我意识无可指责的意图。只有那种认为纳粹罪行与我们、我们的世界和我们的生活样式全无干系的解释，才为人们所接受。这种解释可谓有一箭双雕的作用：既谴责了被告，同时又赦免了胜利者世界的罪过。

于是要争论那些“既不是变态也不是虐待狂”的人、那些“过去和现在都令人惊讶地正常”的人（阿伦特语）所犯罪行———在社会欢呼的众目睽睽之下，或被人们所默认———随之而来的边缘化是故意的还是无意的、是计划中的事还是疏忽使然，是徒劳的。现在的事实是半个世纪前的隔离从未终结；而一排排带刺钩的铁丝在多年之后反而变得更粗了。奥斯维辛作为一个“犹太人的”或者“德国的”问题，作为犹太人或者德国人的私人财产，已经沉入历史。它尽管成了“犹太人研究”中的显学，但已被欧洲历史学的主流限制为注脚或者粗略阅读的篇章。有关大屠杀的书则也要在“犹太人主题”的大标题下进行评论。这种习惯的影响在犹太组织对任何、哪怕是尝试性的“将犹太人

遭遇的、并且是犹太人独自遭遇的不公正挪为己用”的企图的强烈抵制中得到了强化。犹太国家急切地希望成为这种不公正的惟一监护者，而说白了，也就是惟一合法的受益者。这种并不光彩的结盟有效地阻止了将它所描述的“犹太人的独特”经历转变为一个关于现代人类处境的普遍问题，进而转变为公共财产。另一方面，奥斯维辛被当做了只能以德国历史特殊的回旋、德国文化的内在矛盾、德国哲学的谬误或者令人费解的德国人的专制民族性格来解释的事件———带有同样浓厚的狭隘化、边际化的色彩。最后，也可能最不可思议的是，最终既将罪行边际化，又免除了现代性之罪咎的策略，是使大屠杀成为一类不可比较的现象，并把它解释为很久以前在“正常的”文明社会中遭到压制、但是德国软弱的或者不完善的现代化进程没有能够充分驯服或者没有能够有效控制的一种前社会力量（野蛮的、非理性的）的爆发。有人希望这种策略是最好的自我保护方式：毕竟，它间接地把理性压倒情感这样的现代文明的病因学神话，以及认为理性压倒情感是道德在历史进程中获得的明显进步的附属信念进行了重新肯定和巩固。

所有这三种策略的组合结果———不管是有意的还是下意识的———就是众所周知的历史学家的困惑，他们一再抱怨无论他们怎么努力，也无法理解这个世纪最惊人的事件；他们已经非常高明地记述这个事件中的一些故事，并将更为详尽地继续写下去。绍尔·福里德兰德（Saul Friedl!？nder）对“历史学家的瘫痪”感到遗憾，在他的（也是广为接受的）观点中，这“源于性质完全相异的现象的同时发生与互动：救世主般的狂热与官僚结构，病态的突发奇想与行政的清规戒律，发达工业社会中的无政府态度”。由于被我们自己参与编织的边际化描述之网纠缠着，我们看不见我们注视的一切；我们惟一能记录下来的就是图画中令人目眩的异质性，我们的语言不允许并存的事件的并存，以及如我们的描述告诉我们的，属于不同时代或者属于不同年头的因素的交糅混杂。它们相互的异质性也不是一个得来的结论，而只是一个假设。而正是这种假设在可能会出现理解或者寻求获得理解的地方产生了惊惧。

1940年，在黑暗的中心地带，本雅明写下了一个观点，看到历史学家持续的麻木和社会学家超脱安闲的平静，我们就不得不对这个观点洗耳恭听：“这种惊惧不可能是真正的历史理解的起点———除非是这样一种理解，即它所产生的历史观念是站不住脚的。”站不住脚的是我们的———欧洲人的———历史观念，比如人性的提升压制了内在于人的兽性，又比如理性的组织压倒了令人厌恶的、如野兽般的、转瞬即逝的生活的残酷。站不住脚的还有现代社会是一种明确的道德化力量的观念，把现代社会的制度当做教化力量的观念，以及现代社会的强行控制是可以为脆弱的人性挡住动物性的情感激流的大坝

的观念。我的这篇文章，连同它所评论的这本书所做的贡献就是，揭示后一种观念站不住脚。

但是，让我们先来重复一下：证明从各种标准来衡量都属于社会学话语的常识性假设全都站不住脚时所遇到的困难，大都来自于这种社会学论述语言的内在性质。因为所有的这些语言在佯作要描述它的对象之时就对之做了界定。由于不遵从社会认可的规则的行为从定义来说就属于不道德的，社会的道德权威就是能自我证明的同义反复。只要受社会谴责的一切行为都被界定为恶，那么受社会认可的行为就永远是善。要从这种恶性循环中退出来并不容易，因为一些假设道德冲动有前社会起源的观点已经由于违背了语言理性规则———语言允许的惟一的理性———而成为了首要的谴责对象。要运用社会学语言就必须接受其所生成的世界图景，并暗含了这样一种默认，即随后的话语都要按照这种方式———所有对现实的提及都是指向这样生成的世界———来编排。社会学生成的世界图景复制了社会立法权力的成就。但是它还不局限于此：它湮没了阐述另外一种观点的可能性，这种立法权力的成就就在于使这种观点无声无息。因此，这种语言的限定性力量为居于社会统治结构中的分化、隔离与压制的力量做了帮手。当然，它也从这种结构当中衍生出了合法性与说服力。

从本体论角度看，结构意味着相对重复，事件的千篇一律；从认识论角度看，它也因此意味着可预测性。无论何时我们遇到一个空间，其中的可能性不是随机分布：一些事件比另外一些事件更有发生的可能，那我们就谈到了结构。在此意义上，人类的栖居地是“结构的”：随机性的大海中一座规律性的岛屿。这种岌岌可危的规律性是社会组织的成就，也是它关键的标志性特征。所有的社会组织，不管是有目的性的还是集权化的（就是说，通过压制或者贬低———使它们不相关或者根本无关宏旨———所有其他分化的并因此具有潜在决定性的特征而划出的具有相对同质性的领域），都会将其各单位的行为交给工具的或者程序的评价标准。而更重要的是，它会使其他所有的标准失去合法性，并且首当其冲的就是使其各单位的行为对企图实施统一的压力有所反弹，并由此针对组织的集体目标而拥有自主性目标（从组织的观点来看，这种反抗使它们变得不可预测，并可能失去稳定性）。

在以压抑为特征的标准当中，保持职责的荣誉这一点得到了道德动力———是最明显不过的自主（并且从组织的优势地位来看是不可预测的）行为之源———的维护。道德行为的自主性是终极的，不可减缩的。它避开一切将它编纂成规章法典的行为，如同它不服务于任何外在于它的目的一样，它也不和任何外在于它的事物建立联系；也就是说，没有一种可被监控、被标准化、上升为规章的关系存在。二十世纪最伟大的道德哲学家列维纳斯告诉我们，道德行为仅仅就是由

作为一张脸的他者，也就是作为一种没有力量的权威的他者的存在而驱动的。他者以不威胁将有惩罚或者不许诺将有奖励而提出要求；他的要求不带约束力。他者不能做任何事情；准确地说是他的无力将我的力量、我的行动能力展现为责任。为这种责任所做的一切就是道德行为。不像害怕被惩罚或者为获得许诺的奖赏所驱动的行为，它并不带来成就或者有助于生存。因为它的无目的性，它排除了他律性法律或者理性论调的所有可能性，它对“生存的努力”（conatus escendi）保持着静默，并因此避免了对“理性利益”做判断，躲过了工于算计的自我保全的忠告，也即忽略了这两座并立的桥梁：通向“有”（there is）的世界和通向依附与他律的世界的。因此，列维纳斯坚持认为，他者的脸是对存在下去的努力施加的限制。它因此也提供了终极的自由：针对所有他律之源、针对所有的依附、针对对于存在的天然执著的自由。道德是“恢宏大度的时刻”。“有些人玩赢不了的游戏……有些事情有人做得毫无理由，那样就好……脸的观念是没有理由的爱的观念，是没有理由的行动的实施。”正是因为它的这种亘古不变的没有理由，使得道德行为不能被迷惑、引诱、取缔和常规化。从社会结构的观点来看，康德的实践理性因此也无可挽回地成为非实践性的……从组织的观点看来，道德激发的行为终究是无用的，不仅如此，它还具有颠覆性：它不能被驾驭着朝向任何目的，同时也为一统的愿望加上了限制。既然它不能被理性化，那么它必须被压制，或者被操纵，使它与一切无涉。

组织对道德行为者的自主性的回应是工具理性和程序理性的他律性。法律和利益挪走并取代了道德动力之无理由和无制裁的性质。行动者面对着这样的挑战，即以行动的目标或者规则所定义的理由来使他们的行为合理化。只有这样思考与讨论的行动，或者适合于这样描述的行动，才被允许归入真正的社会行动，也就是理性行动，是当行动者作为社会行动者时成为其根本特征的那种行动。同理，不符合追求目标或者程序原则之标准的行动就被宣布为非社会的、非理性的———并且是个人私有的。社会化行动的组织方式的必然结果，包括了道德的私有化。

因此，所有的社会组织会削弱制造断裂与消除约束的影响或者道德行为。这种结果是通过一系列互为补充的安排得到的：（1）延伸行动与它的结果之间的距离，直至超过道德冲动能够触及的范围；（2）从道德行为的一类潜在的对象，即潜在的“脸”中，将某些“他者”排除；（3）将行动的其他人类目标分解为具有功能上特殊品质的聚合体，并保持割离的状态以致没有机会再组合那张脸，并使为每个行动安排的任务都不受道德的评价。在这些安排之下，组织不鼓励非道德的行动；但不像一些诋毁者急于控诉的那样，它也不倡导恶；不过它也不鼓励善，除了它的自我激励以外。它仅仅使得社会行动无善

无恶（最初，无善无恶是指教会宣布为中性的事物）———从技术的（目标指向或者程序的）而不是道德的价值来评价，既不善也不恶。同样道理，它使得对他者的道德责任的最初角色———强加在“生存的努力”之上的限制———失去了效力。（人们不禁会猜测，那些在现代社会的初期就把社会组织理解为计划和理性的进步的社会哲学家们，正是将组织的这种性质在理论上提升为人类之不朽性，它超越了个体男男女女的终有一死，并使之成为私人的、不具有社会意义的东西。）让我们一个个地检视这些既构成了社会组织，同时又使社会行为中性化了的安排。

首先是把行动的结果移出道德限制所能及的范围，这乃是将行动连接到命令与执行的等级中所取得的主要成就：行动者一旦因一连串的中介者传递而被放在“代理的地位”，并与意图明了的源泉和行动的最终结果相割离，他们就很少能有做出选择的那一刻，难得关注他们行动的结果；更为重要的是，他们几乎从不把他们所注视的一切理解为他们行动的结果。因为每个行为既是中介化的，也是“恰恰”正在中介化的，对于其间存在着因果联系的疑窦也被通过把事实解释为道德中立行为“始料不及的结果”，或者至少是“无意的结果”而令人信服地免于考虑了———即当做理性的一次错误，而不是道德的失败。因此社会组织也可以被描述为一台使得道德责任飘忽不定的机器；责任不专门属于任何一个人，因为每个人对于最后结果的贡献实在是太微不足道或者太片面了，以至于不能被刻意地归入一个因果功能的解释。责任的分解与在结构层次上剩余物消散产生的结果，就是阿伦特所辛辣地描述的“无人的统治”；而在个体的层次上，这使得行动者，这个道德的主体，在面对任务和程序规则的双重力量时无话可讲，无可置辩。

第二种安排最好的描述就是“将脸抹去”。它将行动对象置于一个他们不能把自己当做道德要求之源而对行动者形成挑战的位置；就是说，将他们从这样一类存在中驱逐出去：作为一张“脸”而可能与行动者相遇的一种存在。制造出这种效果的手段范围极广。从明确无误地将公认的敌人从道德保护中驱赶出去，到在只能以技术的、工具的价值对之进行评价的行动资源中把目标群体分类；最后达到的一步都是将陌生人从惯常的人与人的遭遇中赶走，而在这种遭遇中陌生人的脸作为一个道德要求而可能变得为人所见，并且熠熠生辉。在每一种手段中，对他者的道德责任的影响被悬置起来，并失效了。

第三种安排摧毁了作为一个完整自我的行动目标。这个目标已经被拆分为各种特征：道德主体的整体性已经被削减为部分或者特质之和，而在这些部分与特质中没有一个可以令人信服地归于道德的主体性。因此行动就把目标放在结构特殊的单元上，忽视或者避免与富有道德意义的结果相遇的时刻（如果这就是社会组织的现实，那么可以

猜测，这是站在逻辑实证主义所引发的哲学还原论的假设立场上来进行阐述的：要证明实体P能够被还原为实体x，y和z，就需要推论出X“不是别的，只是”x，y和z的结合。难怪道德是逻辑实证主义还原论者热忱的第一批受害者）。可以说，目标范围较小的行动对人性对象之总体性所造成的影响被抛于视线之外，并且因为这种影响不是意图的一部分而不受道德的评价。

我们已经对社会组织在道德上中性化的影响做了探究。事实上，人类行动中性化似乎是任何超个体的社会整体所必须的基本行为；就是说，是所有社会组织所必须的基本行为。不过，如果真是这样的话，那么我们对道德的社会根源的正统观念进行挑战与反驳的企图本身，也并不为最初激发了这一番探究的道德关怀提供答案。将社会视为使行为之善恶中性化的机制，的的确确为深入人类历史的肌表且无处不在的残酷提供了一个更好的答案，胜于有关道德的社会起源的正统理论所提供的答案；尤其是它解释了为什么在战争，或者十字军东征，或者殖民运动，或者群体纷争的时期内，正常人的集合能够做出那种如果单个人干的话，将可能会被归因于肇事者的变态人格的事情来。而且它也弥补了对我们这个时代令人震惊的新奇现象———比如古拉格、奥斯维辛或者广岛事件等———缺乏解释的空白。有人认为我们这个世纪的这些焦点事件确切地说是新奇的；有人还倾向于（有理由地）怀疑，这些事件表征了完全不是人类社会普遍特征且不属于过去社会的、相当新颖的、典型地具有现代色彩的特征的面相。这是为什么？

其一：最明显也最寻常不过的新奇性在于，今天可以被用来为已彻头彻尾中性化了的行动服务的技术所具有的破坏性潜能的规模。并且在今天，这些令人生畏的新力量，伴随着管理过程不断加强以科学为基础所取得的成效而得到援助和怂恿。表面上，现代社会研制的技术只是把已经明显地完全受社会约束、管理的行动趋向朝前推进；它目前的规模所表现的只是一个量变。虽然有一个观点说，量的积累到一定程度会产生新的质———不过这样的观点似乎已经在我们称之为现代性的某个时代中成为了过去。当然，归功于中性化的对策，在技术的领域，处理非人的世界的领域，或者是处理被当做一个非人世界的人的世界的领域，一直以来都被认为是道德中性的。然而如汉斯·琼纳斯所说，在被现代技术去除了防备的社会中，“行动所必定要去关切的善与恶与行动相距甚近，在实践过程本身中是如此，在实践直接可及的范围当中也是如此……行动的有效范围是很小的”，因此不管是深思熟虑还是未经思考，行动的可能结果的范围也是很小的。但是，在今天“人类的城市，原本是非人类世界的一种飞地，却扩展到了整个自然界，并掠夺了它们的地盘”。行动的结果在空间和时间上同样伸展得如此又宽又远。琼纳斯认为，它们已经变成积累性的，也

就是说，它们超越了所有的空间或者时间的定位，并如很多人担心的那样，会最终超越自然的自我恢复的能力，并在利科所谓的灭绝当中结束。这种灭绝不像是创造性的变化过程中那种寻常的破坏，那不过是一场清理场面的工作而已；它没有给新的开端留下一点余地。我们如果留心的话，是长存的善恶中性化的社会技术使这种新的发展成为可能，它从中产生了出来，并使它的范围和效力增长到能够使行为在很广的地域和很长的时间内被用来为道德可憎的目标服务。行动的结果因此也可以被推到它们变得确确实实地无可挽回或者不可修复的地步，而在此过程中没有引起人们的道德疑虑或者起码的警觉。

其二：随同新的、前所未闻的人造技术的力量一起出现的是自我限制的萎缩，几千年以来人类一直把这种限制强加于他们对自然以及他们互相的控制之上：也就是众所周知的“世界的除魅”，或者用尼采的话来说就是“上帝死了”。上帝，首先意味的是对人类潜能的一种限制：一种约束，它通过人可以做的（maydo）施加在人能够做的（could do）和敢做的（dare do）之上。被假设为万能的上帝对什么被允许做和敢做划出了界线。戒律限制了作为个体的人的自由；它们也给作为一个社会的全部人类可以立的法施加了限制；它们把人类为世界准则立法和把它操纵在手的能力表明为有着固有的局限性。而排除并代替上帝的现代科学则完全摧毁了这个障碍。但是，它也造成一个空白：至高无上的立法者和管理者的职位，世界秩序的设计者和管理者的职位，现在令人不安地处于空缺。这个职位必须得到填补，否则……上帝被废黜了，但王位还在。王位的空缺在整个现代时期对所有的空想家和冒险家而言都是恒久的诱惑。能够包容一切的秩序和和谐的梦想一如既往非常鲜明，并且现在似乎比以往任何时期都要更接近这个梦想，比以往任何时期都似乎更唾手可得。现在，实现和捍卫这个梦想已经完全取决于世人。世界变成了人类的花园，但只有园丁的警惕才能防止它堕落成杂芜的荒野。现在是由人，而且是单独由他们来确保河流朝向正确的方向，雨林不侵占花生应该生长的地方。现在也是由他们去保证法律秩序的透明性不应当被陌生人所模糊，社会和谐不应当被任性而不服约束的阶级所破坏，民族的共处不应当被外来种族所玷污。因此现在，无阶级社会、种族单一社会、伟大的社会就成为了人类的使命———一个紧迫的任务、一个生死攸关的问题、一种义务。一度为上帝所保障而后又丧失了的世界和人类使命的明晰性，必须尽快恢复，现在要以人类的才智来恢复它，使之仅仅建立在人类的责任（抑或是不负责任）之上。

正是人类手段不断增长的力量，以及人们不受限制地决定把这种力量应用于人为设计的秩序这两者之间的结合，才使得人类的残酷打上了独特的现代印记，而使得古拉格、奥斯维辛和广岛事件成为可能，甚或不可避免地会发生。大量的迹象表明这种结合现在已经结束

了。这种结合的消逝被一些人理论化成现代性的成熟；有时候，它被说成是现代性一个始料未及的后果；有时候，被说成是后现代社会的到来；无论持何种说法，分析者都同意彼得·德拉克（Peter Drucker）的简明观点："社会不再有拯救了。"人类的统治者有诸多可以并应当执行的任务，但设计完美社会秩序不在其中。世界大花园是由数不清的小块土地组成的，每块小土地都有着自身的小秩序。在一个满是博学的和易流动的园丁的世界里，也没有多余的空间留给最高级的园丁———园丁的园丁。

此时，我们还无法探究那些引致大花园坍塌的事件的清单。但无论原因是什么，我认为大花园的坍塌从多种角度来说都是个好消息。然而，这意味着人类共处的道德的一个新开端吗？它又以何种方式影响着我们先前有关社会行动的中性化的探讨———尤其有关现代技术的兴起所带来的潜在灾难性层面的探讨———成其为一个话题的性质？

有所得必有所失。因为拯救所引发和追求拯救所导致的种族灭绝的威胁渐渐淡化，伟大园丁的离去和伟大园艺观的消散使这个世界变得更安全。然而，这本身还不足以使世界变成一个安全的地方。新恐怖取代了旧恐怖；或者，应当说是随着旧恐怖中的一些被驱逐或消退，另一些则走出了它们的阴影而盛行起来。因而，人们倾向于同意琼纳斯的预言：我们主要的恐惧始料未及地来自于越来越技术性的文明之动力所具有的性质会导致大灾变的威胁，而不是来自于已经建成的集中营和原子弹爆炸———这两者都需要众所周知的宏大计划以及尤其是有目的、有意识的决策。而我们现在的世界之所以摆脱了白人、无产阶级和雅利安民族的使命，只是因为这个世界已经不再受任何其他结局和意义的影响，并因此已经变为只服务于其自身的再生产和拓展之目标的世界。正如雅克·埃鲁尔看到的，现今技术之所以有发展因为它在发展；技术手段被应用是因为它们的存在，并且在不同价值混杂的另一个世界里，不去使用技术已经创造或将要创造的手段，仍被认为是不可饶恕的罪行。如果我们能这样做，那究竟为什么我们又不做呢？现在，技术并不被用于问题的解决；而某种特定技术之可以利用，则将人类现实的前后相继的部分重新定义为亟待解决的问题。正如维纳（Wiener）和卡恩（Kahn）所描绘的，技术发展制造出超出了需求的手段，而寻求需求则是为了满足技术的能力……

技术手段不受约束的统治意味着因果决定取代了目标和选择。实际上，除了对技术自己所创造的可能性进行适度的评价外，没有构想任何可以对其选择的方向进行评价、衡量和批评的智识或者道德的基准点。当问题解决陷入危机，目标逐渐消失，手段的理性就大获全胜。随着最后一丝意义被抹去，技术万能的道路变得畅通无阻。也许有人愿意重复瓦莱里在世纪之初所写的预言性警示："On peut dire

que ce que nous savons'c, estdire tout ce que nous pouvons a fini par s' opposer ceque nous sommes.”（“人们可以说，我们所能知道的就是，所有我们能够做到的，最后就是反对我们自己。”）我们已经被告知并且相信，解放和自由意味着将他者，连同世界上其他的一切，简化为某种目标：其有用性在于其提供满足的能力。比其他任何已知的社会组织形式组织得更加彻底的社会，已经向技术的不受挑战或不受约束的规则屈服，埋没了他者那张人性的脸，并因此把人类社会性的善恶中性化推到了一个史无前例的深度。

但是，这只是显现出来的现实的一面，是“生活世界”的那面，它超越了个人的日常生活。正如我们以前曾简短地提及的，还有另一面，即技术潜能及其应用的变幻不定、无规则和反复无常的发展；这种发展，在工具力量不断上升的情况下很容易地、无声无息地会引致“临界质量”的状态———在这种状态下，技术创造的世界却无法被技术控制。正如现代技术之前的现代绘画或者音乐或者哲学，它必然会达到其逻辑的最终目标，而确立其自己的不可能性。为了防止出现这样的结果，怀贞鲍姆坚持认为，至少要出现一种新的道德规范，这是一种关于距离和远距离结果的道德规范，是一种可以在时间和空间之不可思议的广阔范围内来衡量技术行动的结果的道德规范。这种道德规范不同于我们已知的其他任何一种道德规范：它可以越过中介行动以及人的自我在功能上的简化等社会造成的障碍。

这样一种道德规范极有可能是我们这个时代的逻辑必然性；也就是说，如果已经将手段转化为目的的世界，想要避免它自己的成就所可能导致的后果，那么就会出现这种道德规范。这种道德规范是不是实际可行的前景，那完全是另一回事。谁还会比我们这些社会学家和社会与政治现实的研究者，更加会怀疑那些哲学家们正确地证明了在逻辑上无懈可击、不容置疑的真理，是否在现实世界中真的可行。又有谁会比我们这些社会学家更适合于提醒我们的同胞们，在必然与现实之间，以及在道德限制对于人们生存的意义与打定主意不要有道德限制而生活下去———在此之后幸福地生活下去———的世界之间，存在着的那道鸿沟。

1990年5月24日

译后记

翻译这本书是一个偶然的机会，但现在说来是非常感谢这个偶然的。跟所有的翻译一样，这本书是自我封闭，熬夜，不顾疲倦的结果。但对读者来说会有一个什么样的结果，实在是一件译者既关心而又无法知晓的事。但从知识生产的角度来说，我和我的合译者是抱着一种谨慎的态度来对待我们的工作的。中间也有很好的朋友告诉我们，翻译不可能十全十美，或许这句话是经验所得，或许这也就是翻译者所面对的理想与能力，或者说期望与现实的差距吧。

本书由我和史建华合译，他译前言，一至四章，我负责五至八章和附录。最后由我统稿。自己读稿子的时候，也很忐忑，很多问题希望在日后的学习工作当中得到进一步的深入理解，当然更希望读者能不吝指正。

杨渝东
于北京大学

注释

前言

[1] 罗斯基斯，《抵制世界末日，现代犹太文化对浩劫的反应》（D.G.Roskies，Against the Apocalypse，Response to Catastrophe in Modern Jewish Culture），Cambridge，Mass.：Harvard University Press，1984，p.252。4

[2] 奥兹克，《艺术和情欲》（Cynthia Ozick，Art andArdour），New York：Dutton，1984，p.236。

[3] 对照贝勒尔，“冲破纳粹的黑暗”（Steven Beller，‘Shading Light on the Nazi Darkness’），《犹太季刊》（JewishQuarterly），Winter 1988—9，p.36。7

[4] 珍尼娅·鲍曼，《晨冬》（Janina Bauman，Winter in the Morning），London：Virago Press，1986，p.1。9

一 导论：大屠杀之后的社会学

[1] 洛伦兹，奥地利著名动物学家，现代行为学的创始人，认为侵犯的动因是本能的，生而就有的，并且在体内不断地积蓄。代表作有《攻击与人性》。———译注

[2] 阿瑟·库斯勒，匈牙利裔英国小说家、新闻记者，二十世纪三十年代曾为共产党员，被关进法西斯集中营。代表作有《中午的黑暗》。———译注

[3] 参看洛伦兹，《关于攻击》（Konrad Lorenz，On Aggression，New York：Harcourt，Brace and World，1977）；阿瑟·库斯勒，《杰纳斯：一个总结》（Arthur Koestler，Janus：ASummingUp，London：Hutchinson，1978）。在力图通过人性内在缺陷的理论来解释大屠杀的许多著作中，I.W.查尼的《我们怎么能干那些不可思议的事?》（Israel W.Charny，How Can we Commit the Unthinkable?，Boulder：Westview Press，1982）比较突出。这本书包括对人性理论的综述，并且对一些人性假说进行了思考，例如“人性本恶”、“人陶醉于权力的倾向”、“设计一种使自己成为替罪羊可能性最小的方案”、“抹杀别人的人性以保存自己的人性”。弗格里的“反犹主义心理学”（Wendy Stellar Flory，“The Psychology of Antisemitism”In Michael Curtis ed.，Antisemitism in the Contemporary World，Boulder：Westview Press，1986）用反犹主义的顽固性来解释大屠杀，用普遍存在的偏见解释反犹主义，用“人类最基本和最直觉的驱动力———自私自利”解释偏见，而自私自利又被解释成“人类又一特征———使我们尽一切可能避免承认自己犯错误的自尊———的结果……”（p.240）弗格里认为要避免偏见的破坏性影响就要求社会坚持“（如同它处置其他类型的自私自利一样）对偏见进行严格的监管和制约”（p.249）。2

[4] 举例来说，“安杰拉·戴维斯（Angela Davis）去往达乔（Dachau）的途中变成了一

个犹太人的妻子；削减粮票计划变成了种族灭绝中的一次行动；越南船民变成了二十世纪三十年代的倒霉的犹太人逃难者”，费恩戈尔德，“大屠杀到底有多么独特?”（Henry L.Feingold，“How Unique is the Holocaust?”，In Alex Grobman&.Daniel Landes ed.，Genocide：Critical Issues of the Holocaust，Los Angeles：The Simon Wiesenthal Centre，1983），p.398。

[5] 起源于十一世纪法国阿尔比的基督教派别，十三世纪被指为异端而遭教皇和法王组织的十字军镇压。———译注

[6] 克雷恩和拉波波特，《大屠杀和人类行为的危机》（George M.Kren&Rappoport，The Holocaust and the Crisis of Human Behaviour），New York：Holmes&Meier，1980，p.2。3

[7] 休斯，“善良的人和肮脏的工作”（Everett C.Hughes，‘Good people and Dirty Work’），《社会问题》（Social Problems），Summer 1962，pp.3—10。

[8] 参看费恩，《解释大屠杀：大屠杀期间国家的反应和犹太人的受害》（Helen Fein，Accountingfor Genocide：NationalResponse andJewishVictimization during the Holocaust），New York：Free Press，1979。5

[9] 费恩，《解释大屠杀》，p.34。6

[10] 特克，《当光亮刺透黑暗》（Nechama Tec，When Light Pierced the Darkness），Oxford：Oxford University Press，1986，p.193。7

[11] 罗斯，“大屠杀事件”（John K.Roth，‘Holocaust Business’），《美国政治和社会学研究院年报》（Annals ofAAPSS），no.450，July 1980，p.70。

[12] Final Solution，德国纳粹提出的对欧洲犹太人采取肉体消灭政策的用语。———译注10

[13] 费恩戈尔德，“大屠杀到底有多么独特?”，pp.399—400。11

[14] 斯蒂尔曼和普法夫，《歇斯底里的政治》（Edmund Stillman&William Pfaff，The Politics of Hysteria），New York：Harper&Row，1946，pp.30—1。

[15] 希尔博格，《欧洲犹太人的毁灭》，第3卷（Raoul Hilberg，The Destruction ofthe European Jews，vol.III），New York：Holmes&Meier，1983，p.994。12

[16] 鲁本斯坦，《历史的狡计》（Richard L.Rubenstein，The Cunning of History），New York：Harper，1978，pp.91，195。13

[17] 参看里杰特斯编著，《大屠杀之后的西方世界》（Lyman H.Legters ed.，Western Society after the Holocaust），Boulder：Westview Press，1983。14

[18] 用以色列前外交大臣艾班（Abba Eban）的话来说：“对贝京（Begin）先生和他的同党来说，每一个敌人都是‘纳粹分子’，每一次打击都是奥斯维辛。”他还说：“是我们站在自己的角度而不是六百万受害者的角度来看问题的时候了。”引自玛鲁斯，“新的反犹主义出现了吗?”（Michael R.Marrus，“Is there a New Antisemitism?”In Curtis，Antisemitisminthe ContemporaryWorld，pp.177—8）。贝京式的言论会招致同样的反应：因此《洛杉矶时报》将贝京的话归入“希特勒的语言”，而同时另一个美国记者描述了巴勒斯坦阿拉伯人从犹太儿童走向毒气室的照片下警惕地瞅着贝京先生的眼睛：

参看《当代世界中的反犹主义》中亚历山大（Edward Alexander）的文章。15

[19] 克雷恩和拉波波特，《大屠杀和人类行为的危机》，pp.126，143。

[20] 库佩尔，《种族灭绝：它在二十世纪的政治用场》（Leo Kuper，Genocide：Its PoliticalUse in the Twentieth Century），New Haven：Yale University Press，1981，p.161。16

[21] 布朗宁，“德国官僚体系和大屠杀”（Christopher R.Browning，‘The German Bureaucracy and the Holocaust’），见格罗伯曼和兰德斯，《种族灭绝》（Grobman&Landes，Genocide），p.148。18

[22] 库佩尔，《种族灭绝》，p.121。19

[23] 杰尔斯和米尔斯，《马克斯·韦伯文选》（H.H.Gerth&C.Wright Mills eds.，From Max Weber），London Routledge&Kegan Paul，1970，pp.214，215。在戴维多维奇（Lucy S.Dawidowicz）对有关大屠杀的历史学研究的综述和评价中（The Holocaust andthe Historians，Cambridge，Mass.：Harvard University Press，1981），她反对将大屠杀和其他大规模杀戮等同起来看待，比方说对广岛和长崎实施的轰炸：“轰炸的目的是为了显示美国军事力量的优越”；轰炸的目的“受到的不是要消灭日本人的动机的驱动”（pp.17—8）。在这显然是正确的评论之后，戴维多维奇不想错过任何一个重点：杀害二十万日本人被设想成（也被事实执行为）完成既定目标的有效手段；实际上，这次轰炸是理性解决问题这种思维的一个产物。

[24] 参看斯莱纳尔，《通往奥斯维辛的曲折道路》（Karl A.Schleuner，The TwistedRoad to Auschwitz），University of Illinois Press，1970。

[25] 玛鲁斯，《历史当中的大屠杀》（Michael R.Marrus，The Holocaust in History），London：University Press of New England，1987，p.41。

[26] 杰尔斯和米尔斯，《马克斯·韦伯文选》，p.232。21

[27] 德国战犯，在二战期间参与纳粹灭绝犹太人的活动，战后逃往阿根廷，被以色列人逮捕并处以绞刑。———译注22

[28] 布朗宁，“德国官僚体系”，p.14。24

[29] 克雷恩和拉波波特，《大屠杀和人类行为的危机》，p.70。26

[30] 阿伦特，《艾希曼在耶路撒冷：罪恶之千篇一律性报告》（Hannah Arendt，Eichmann in Jerusalem：AReport on the Banality of Evil），New York：Viking Press，1946，p.106。27

[31] 阿伦特，《艾希曼在耶路撒冷》，p.69。28

[32] 希尔博格，《欧洲犹太人的毁灭》，p.1011。

[33] 参看凯尔曼，“没有道德约束的暴力”（Herbert C.Kelman，‘Violence without Moral Restrain’），《社会问题杂志》（Journal ofSocial Issue），vol.29，1973，pp.29—61。29

[34] 杰尔斯和米尔斯，《马克斯·韦伯文选》，p.95。在审判期间，艾希曼坚持主张遵守的不仅是命令，而且还是法律。阿伦特评论说，艾希曼（当然可能不止他一个人）

曲解了康德的绝对律令，以致它不支持个人自主，而支持官僚主义附属关系："行动得仿佛你的行为准则与法律制定者的准则或本国法的原则相同"，见阿伦特，《艾希曼在耶路撒冷》，p.136。30

[35] 引自沃尔夫，"对种族灭绝的纽伦堡辩护中对民族社会的假想威胁"（Robert Wolfe，'Putative Threat to National Society at a Nurenberg Defence for Genocide'），《美国政治和社会科学研究院年报》，no.450，July 1980，p.64。31

[36] 希尔博格，《欧洲犹太人的毁灭》，pp.1036—8，1042。32

[37] 希尔博格，《欧洲犹太人的毁灭》，p.1024。33

[38] 拉赫斯，《现代社会中的个人责任》（John Lachs，Responsibility ofthe Individualin Modern Society），Brighton：Harvester，1981，pp.12—3，58。34

[39] 卡普托，《战争的谣言》（Philip Caputo，ARumour ofWar），New York：Holt，Rinehart&Winston，1977，p.229。35

[40] 费恩，《解释大屠杀》，p.4。36

[41] 希尔博格，《欧洲犹太人的毁灭》，p.1044。37

[42] 利特尔，"大屠杀研究的基础"（Franklin M.Littell，'Fundamental in Holocaust Studies'），《美国政治和社会科学研究院年报》，no.450，July 1980，p.213。

[43] 格雷，《美苏军备竞赛》（Colin Gray，The Soviet-American Arms Race），Lexington：Saxon House，1976，pp.39，40。40

二 现代性、种族主义和种族灭绝（1）

[1] 费恩戈尔德，《大烛台》（Harry L.Feingold，Menorah），弗吉尼亚联邦大学犹太人研究计划（Judaies Programme ofVirginia Commonwealth University），no.4，Summer 1985，p.2。

[2] 科恩，《种族灭绝的根由》（Norman Cohn，WarrantforGenocide），London：Eyre&Spottiswoode，1967，pp.267—8。

[3] 费恩戈尔德，《大烛台》，p.5。

[4] 拉奎尔，《恐怖的秘密》（Walter Laqueur，Terrible Secret），Harmondsworth：Penguin Books，1980。42

[5] 科恩，《种族灭绝的根由》，pp.266—7。43

[6] 巴比伦之囚（Babylonian exile），指犹太王国先后在公元前598—597年和公元前587—586年被征服后，犹太人被大批掳往巴比伦国一事。———译注44

[7] 我对这个问题在"出境护照和入境证明"一文（"Exit Visas and Entry Tickets"，Telos，Winter 1988）中进行了更详细的讨论。45

[8] 杰克尔，《历史中的希特勒》（EberhardJackel，Hitler in History），Boston：

University Press of New England，1946。

[9] 参看《希特勒的秘密笔记》（Hitler's Secret Book），London：Grove Press，1946。46

[10] 科恩，《种族灭绝的根由》，p.252。51

[11] 引自拉奎尔，《犹太复国主义的历史》（A History of Zionism），New York，1972，p.188。

[12] 怀恩莱西，《希特勒的专家们：学者在德国反犹太人的罪行中的作用》（Max Weinreich，Hitler's Professors：The Part of Scholarship in Germany's Crimes against the Jewish People），New York：Yiddish Scientific Institute，1946，p.28。54

[13] 鲁宾斯坦，《左派、右派和犹太人》（W.D.Rubinstein，The Left，the Right，and the Jews），London：Croom Helm，1982，pp.78—9。我将用不同的方式表述这个观察：这不是由不同反犹主义合并所产生的特殊暴力，而恰恰是由观点合并所产生的反犹主义现象。必须强调的是，一直持续到二战的犹太人矛盾的社会定位最近在所有富足国家都迅速消失了———至今其后果还难以测量和计算。鲁宾斯坦提供了令人信服的数据证明了大规模犹太人正朝着社会阶梯的中上层移动。经济成功连同政治约束的瓦解在犹太人观念上得到了反映："现在的犹太人整体上是保守派"（p.118），"不是所有的新保守派都是犹太人，但保守派团体的大多数领导都是犹太人"（p.124），一度自由进步的《评论》（Commentary）变成了美国右派的好战的喉舌，犹太机构和原教旨主义者权利之间的罗曼史日益热烈。在最近的一次关于犹太人和社会主义之间"美好友谊的结束"[见The JewishQuarterly，no.2（1988）]，座谈会上，菲利普斯（Melanie Philips）吐露："我很高兴告诉我的社会主义朋友和熟人'我是一个少数民族'，也很高兴看着他们在歇斯底里中流逝。我会是怎么样的?我强有力。正是社会主义者认为犹太人在执掌权力。他们在执掌政权，难道不是?他们在管事，在经营工业，他们就是地主。"同时，格里德曼（George Griedman）口头问道："政府中的犹太人往往与相对不受欢迎的政策联系在一起。当现在的泡沫最终破灭时……那会发生什么呢?那时的犹太人区会在哪里，我们与这种崩溃以及与工人阶级所遭受的挫折在哪些地方有联系?"我们很有趣地发现，就在纳粹时期，犹太人的社会地位与今天欧洲以及尤其是美国的犹太人状况很接近。当时大约四分之三的德国犹太人从事贸易、商业、银行和专业尤其医学、法律方面的工作（与之相对的是，只有四分之一的非犹太人从事这些工作）。致使犹太人特别显赫的是他们对出版工业、文化和新闻业的支配地位["犹太记者在整个自由主义和左派新闻界都是鼎鼎有名的。"———尼维克，《魏玛德国的犹太人》（Donald L.Niewyk，The Jews in Weimar Germany），Manchester：Manchester Univesity Press，1980，p.15]。由于他们的阶级成员资格问题，德国犹太人倾向于跟随其他中产阶级支持政界的保守派。但是，尽管他们有这种倾向，他们与自由主义政党的接触仍然在一般人之上：这主要因为坦率地说德国右派是反犹太的，并因此坚决反对犹太人进展的再次出现。55

[14] 祖克，"流动的阶级：对犹太人进行社会理解的主观因素：十八世纪波兰的例子"（Anna Zuk，'A mobile class.The subjective element in the social perception ofJews：the example of eighteenth century Ploan'），见Polin，vol.2，Oxford：Basil Blackwell，pp.163—78。56

[15] 参看鲍曼，《立法者与解释者》（Zygmunt Bauman，Legislators and Interpreters），Oxford：Polity Press，1987。58

[16] 引自莫斯，《走向最终解决：欧洲种族主义的历史》（Georage L.Mosse，

Towardthe FinalSolution：AHistory ofEuropean Racism），London：J.M.Dent&Son，1978，p.154。62

[17] 马尔库斯，《1919—1939年波兰犹太人的社会和政治历史》（Joseph Marcus，Social and Political History of the Jews in Poland 1919—1939），Berlin：Mouton，1983，pp.97—8。65

[18] 比雅勒，《犹太人历史中的权力与没有权力》（David Biale，Power and Powerlessness in Jewish History），New York：Schocken，1986，p.132。66

[19] 阿伦特，《集权主义的起源》（Hannah Arendt，Origins ofTotalitarianism），London：Allen&Unwin，1962，p.14。67

[20] 普尔泽，《政治反犹主义在德国和奥地利的兴起》（P.G.J.Pulzer，The Rise ofPoliticalAntisemitism in Germany andAustria），New York，John Wiley&Sons，1964，p.311。

[21] 阿伦特，《集权主义的起源》，p.20。68

[22] 阿伦特，《集权主义的起源》，p.22。69

[23] 卡茨，《从歧视到毁灭：1700—1933年的反犹主义》（Jacob Katz，From Prejudice to Destruction：Anti-Semitism 1700—1933），Cambridge，Mass.：Harvard University Press，1980，pp.161，87。72

[24] 普尔泽，《政治反犹主义的兴起》，pp.138—9。我们或许可以从以下例子中体会到犹太人的困境："在加利西亚的东部地区以及立陶宛和白俄罗斯的交界区，情势要更加复杂和危险，因为那里的犹太人发现他们处在民族意志相互竞争的夹缝中，在东欧其他一些人种混杂的地区也是如此，比如特兰西瓦尼亚、波希米亚、摩拉维亚和斯洛伐克。在加利西亚东部地区，在战前时期犹太人对波兰文化有强烈的认同并显然默认了以波兰人为最高统治者。他们中大多数漠视或者也可能是看不起乌克兰语言，他们对乌克兰的民族志向无动于衷。另一方面，1918年秋在利沃夫宣告成立的短命的西乌克兰共和国许诺给犹太人以平等权利和民族自治，而该地区的波兰人却根本不想隐藏他们的反犹太倾向。由于犹太人不知道哪一方将取得最终的胜利，也不愿与任何一方无论是波兰人还是乌克兰人疏远，在这种情况下当地的犹太民族委员会宣布保持中立态度……一些波兰人认为这是亲乌克兰人的情绪，因此在1918年12月夺取乌克兰首都利沃夫后对当地的犹太人实施了报复行动。乌克兰人也公然谴责犹太人的中立态度，认为这是犹太人要继续保持他们的亲波兰人的传统态度。"[门德尔松，《两次世界大战之间东欧和中欧的犹太人》（Ezra Mendelsolhn The Jews ofEast-Central Europe Between the World Wars），Bloomington：Indiana University Press，1983，pp.51—2。]这个故事在二战期间几乎不折不扣地再一次被重演。波兰东部地区的犹太人欢迎红军的进入，以作为对公然和激烈地反犹太人的纳粹的防护措施。再一次，在纳粹占领该地区后，波兰犹太人只要一看到苏联军队就把他们当成是解放力量。对大多数波兰人而言，无论德国人还是俄国人都首要也主要是外国侵略者。73

[25] 邓奇，《开放社会中的少数民族：矛盾的囚徒》（Geoff Dench，Minorities in the Open Society：Prisoners ofAmbivalence），London：PKP，1986，p.259。75

[26] 卡茨，《从歧视到毁灭》，p.3。76

[27] 吉拉德，"反犹主义的历史基础"（Patrick Girard，'Historical Foundations of Antisemitism'），见丁斯达尔编著，《幸存者、受害者和迫害者：纳粹大屠杀文集》

（Joel E.Dinsdale ed.，Survivors，Victims，and Perpetrators：Essays on the Nazi Holocaust），Washington：Hemisphere Publishing Company，1980，pp.70—1。塔盖夫（Pierre-Andre Taguieff）最近出版了有关种族主义和相关现象的社会心理基础的综合研究著作，在这些基础中，对metisssage（混合繁殖）的仇恨扮演了焦点角色。混血儿与显然很类似的“界线模糊”情况是截然不同的。如果说社会被驱逐者，即失去阶级的个体，可以说被排除在分类之外的话，那么移民则趋向于被分为一类（他们似乎存在于主导性分类之外，因此一般不会威胁到权威），而混血儿则被过度分类；他们推动了反犹主义领域的重叠，如果主导性分类想要保持其权威性就必须对这些领域进行小心防护并保持分离：参看《偏见的力量：论种族主义及其两面性》（La force du Préjugé：essai sur le racisme et ses doubles），Paris：?*ditions la Découverte，1988，p.343。78

[28] 阿伦特，《集权主义的起源》，p.87。

[29] 欧洲著名的银行世家，发展成十九世纪欧洲经济史上有影响的银行集团，创始人M.A.罗特希尔德，德籍犹太人。———译注80

[30] 麦克里兰德编著，《法国的右派》（J.S.McClelland ed.，The French Right），London：Jonathan Cape，1970，pp.88，32，178。81

三 现代性、种族主义和种族灭绝（2）

[1] 参看塔盖夫，《偏见的力量：论种族主义及其两面性》。

[2] 塔盖夫，《偏见的力量：论种族主义及其两面性》，p.69—70。梅米（Albert Memmi）在《种族主义》（Le racisme，Paris：Gallimard，1982）中认为，“种族主义是普遍的，反种族主义则不然”（p.157），并通过引证另一个神秘现象解释了种族主义所谓普遍性之谜：总是由差异引起的本能性恐惧。一个人不理解差异，差异顺势转变为未知，而未知又是恐怖的一个根源。在梅米看来，未知的恐怖“源自我们物种的历史，在这期间未知是危险的根源”（p.208）。这就暗示着种族主义假定的普遍性是物种倾向的产物。种族主义获得了一个前文化基础后，也就不受个体训练的影响了。84

[3] 塔盖夫，《偏见的力量：论种族主义及其两面性》，p.91。86

[4] 罗森伯格，《著作选》（Alfred Rosenberg，Selected Writings），London：Joathan Cape，1970，p.196。88

[5] 德国细菌学家，提出鉴定某种微生物为相应传染病病因的“科赫原则”，获1905年诺贝尔医学奖。———译注

[6] 英国外科医生，医学科学家。———译注89

[7] 居特，“人口政策”（Arthur Gutt，‘Population Policy’），见《德国话语》（Germany Speaks），London：Thornton butterworth，1938，pp.35，52。

[8] 格罗斯，“国家社会主义的种族主义思想”（Walter Gross，‘National Socialist Racial Thought’），见《德国话语》，p.68。90

[9] 参看弗勒明，《希特勒和最终解决》（Gerald Fleming，Hitler and the FinalSolution），Oxford：Oxford University Press，1986，pp.23—5。

[10] Lebensraum是纳粹分子提出的概念，指国土以外可控制的领土和属地。———译注91

[11] 罗森伯格编著，《狄特里希·艾卡特：遗训》（Alfred Resonberg ed.，Dietrich Eckart：EinVerm!?chtnis），Munich，Frz.Eher，1928。引自莫斯，《纳粹文化：编年史》（George L.Mosse，Nazi Culture：A Documentary History），New York：Schocken Books，1981，p.77。

[12] 莫斯，《走向最终解决：欧洲种族主义的历史》，p.2。93

[13] 莫斯，《走向最终解决》，p.20。

[14] 参看莫斯，《走向最终解决》，p.53。

[15] 怀恩莱西，《希特勒的专家们：学者在德国反犹太人的罪行中的作用》，pp.56，33。94

[16] 特雷弗尔?.罗佩尔，《希特勒的桌边谈话》（H.R.Trevor-Roper，Hitler's Table Talk），London，1953，p.332。95

[17] 科恩，《种族灭绝的根由》，p.87。大量迹象表明，希特勒言及“犹太人问题”时所使用的语言并非仅仅为了修饰或宣传。希特勒对犹太人的态度是发自内心的，而不是大脑思考所得。想想希特勒1922年对其朋友黑尔（Josef Hell）的回答或许就能理解，希特勒对犹太人的憎恨在何种程度上是从作为一个真诚的清教徒对所有健康和卫生问题的敏感性而发的，并且又是多么的相符：希特勒说一定要把慕尼黑所有的犹太人送上特别沿着马里安广场竖立的绞刑架，并且他并没有忘记强调，要把犹太人一直吊着“直到发臭；只要卫生允许，犹太人将一直被吊在那里”。（引自弗勒明，《希特勒和最终解决》，p.17）让我们补充说，这些话显然是希特勒在无法控制自己的暴怒或“发作状态”时说的：在那时———或许尤其在那种场合———才能揭示出卫生和健康成见的迷信对希特勒思想的钳制有多么牢固。

[18] 纳粹强迫犹太人所戴标志，形状为六角星。———译注

[19] 斯泰尔特，《希特勒的战争和德国人：在第二次世界大战期间的公众情绪和态度》（Marlis G.Steinert，Hitler's War and the Germans：Public Mood andAttitude during the SecondWorldWar，trans.Thomas E.J.de Witt），Athens，Ohio：Ohio University Press，1977，p.137。

[20] 希尔博格，《欧洲犹太人的毁灭》，第3卷，p.1023。96

[21] 怀恩莱西，《希特勒的专家们》，pp.31—3，34。被国家社会主义的科学所利用的牲畜饲养员和其他生物学操作者不仅仅用作解决“犹太人问题”。他们为纳粹统治下的整个社会政策提供了灵感。来自汉堡的纳粹德国著名城市社会学家沃舍尔（Andreas Walther）解释说“教育和环境影响无法改变一个人的人性……国家社会主义将不再重复过去改善城市所犯的大错，将不会把自己局限在房屋建设和卫生改善上。社会学研究将决定哪些人可以继续活下去……那些无可救药的人将被消灭”。《城市卫生的新道路》（Neue Wege zur Grossstadtsanierung），Stuttgart，1936，p.4。引自Stanislaw Tyrowicz，Swiatle Wiedzy zdeprawowanej，Poznan Instytut Zachodni，1970，p.53。97

[22] 莫斯，《走向最终解决》，p.134。

[23] 阿伦特，《集权主义的起源》，p.87。98

[24] 戈培尔日记，摘自《幸存者、受害者和迫害者：纳粹大屠杀文集》，p.311。99

[25] 1938年11月7日，被驱逐到法国的波兰籍犹太青年，十七岁的赫舍尔·格林兹为了复仇，制定了一个枪杀德国驻巴黎公使的计划，但未击中这位公使，只打死了使馆的一等秘书。于是，纳粹当局于11月9日掀起大规模的反犹太运动。七千家商店被毁，还有教堂、公墓遭亵渎，财物被捣毁。因为无数窗玻璃被毁，故称“碎玻璃之夜”，也称打砸抢之夜。———译注100

[26] 沙比尼和西维尔，“摧毁良心清白的无辜者：大屠杀的社会心理学”（John R.Sabini&Maury Silver，‘Destroying the Innocent with a Clear Conscience：A Sociopsychology of the Holocaust’），见《幸存者、受害者和迫害者》，p.329。

[27] 格鲁伯格，《第三帝国的社会史》（Richard Grunberger，A Social History ofthe ThirdReich），London：Weidenfeld&Nicholson，1971，p.460。101

[28] 斯多克斯，“德国人和欧洲犹太人的毁灭”（Lawrence Stokes，‘The German People and the Destruction of the European Jewry’），《中欧历史》（CentralEuropean History），no.2，1973，pp.167—91。

[29] 引自戈尔顿，《希特勒、德国人和“犹太问题”》（Sarah Gordon，Hitler，Germans，and the‘JewishQuestion’），Princeton：Princeton University Press，1984，pp.159—60。102

[30] 参看戈尔顿，《希特勒、德国人和“犹太问题”》，p.171。103

[31] 布朗宁，《决定命运的几个月》（Christopher R.Browning，Fateful Months），New York：Holmes&Meier，1985，p.106。

[32] 《艾希曼档案与犹太人问题的最终解决》（Le dossier Eichmann et la solutionfinde de la question juive），Paris：Centre de documentation juive contemporaine，1960，pp.52—3。104

[33] 戈尔顿，《希特勒、德国人和“犹太问题”》，p.316。105

[34] 冯·贝米，《西欧右翼极端主义》（Klaus von Beyme，Right-Wing Extremism in Western Europe），London：Frank Cass，1988，p.5。巴尔弗（Michael Balfour）在最近的研究中调查了在魏玛共和国时期，促使当时社会各阶级对纳粹执掌政权给予热忱的、适度的和温和的支持的环境和动机。他列举了大量理由，包括综合性因素和具体到某个特定人群的因素。但是，在纳粹社会变革的计划中，纳粹反犹主义的直接呼吁只在一种情形中（即中产阶级上层中受过教育的部分，他们感觉受到了犹太人“不相称竞争”的威胁）扮演了显著的角色，而且即使在这种情形中它也只是众多有吸引力或至少值得一试的因素中的一个。参看《1933—1945年在德国对希特勒的抵抗》（Withstanding Hilter in Germany 1933—1945），London：Routledge，1988，pp.10—28。106

[35] 参看贝恩德·马丁，“大屠杀前后的反犹主义”（Bernd Martin，‘Antisemitism before and after Holocaust’），见奥克萨尔编，《维也纳的犹太人、反犹主义和文化》（Ivor Oxaal ed.，Jews，Antisemitism andCulture inVienna），London：Michael Pollak and Gerhard Botz，1987。

[36] 《犹太人编年史》（JewishChronicle），15，July 1988，p.2。108

[37] 富克斯，《逗留移民的反抗》（Gerard Fuchs，Ils resteront：le defi de l--immigration），Paris：Syros，1987；朱维与玛高迪，《让?.玛丽·勒本的传说与非传说：调查与精神分析》（Pierre Jouve&Ali Magoudi，Les dits et les non-dits de jean-marie Le Pen：enquete et psychanalyse），Paris：La Decouverte，1988。110

四 大屠杀的独特性和常态性

[1] 希尔博格，“大屠杀的意义”（‘Significance of the Holocaust’），见弗里兰德和米尔顿编著，《大屠杀：意识形态、官僚体系和种族灭绝》（Henry Friedlander&Sybil Milton ed.，The Holocaust：Ideology，Bureaucracy，and Genocide），Millwood，NY：Kraus International Publication，1980，pp.101—2。113

[2] 埃维人，住在加纳、多哥境内和贝宁边境地区的黑人。———译注

[3] 伊博人，尼日利亚东部民族。———译注

[4] 参看利杰姆（Colin Legum）在《观察家》（The Observer）上的文章，1966年10月12日。

[5] 泰米尔人，居住在印度南部和斯里兰卡等地。———译注

[6] 僧伽罗人，斯里兰卡的基本居民。———译注114

[7] 费恩戈尔德，“大屠杀到底有多么独特?”，p.397。115

[8] 费恩戈尔德，“大屠杀到底有多么独特?”，p.401。116

[9] 库佩尔，《种族灭绝：它在二十世纪的政治用场》。库佩尔的预言在伊拉克驻伦敦大使的话语中得到了最为不幸的印证。1988年9月2日第四频道就伊拉克库尔德人被不断屠杀的问题采访伊拉克驻伦敦大使，大使先生驳斥这种指责说，库尔德人的幸福和命运是伊拉克内部事务，任何人都没有权力干涉一个主权国家在其境内所采取的行动。

[10] 克雷恩和拉波波特，《大屠杀和人类行为的危机》，pp.130，143。117

[11] 沙比尼和西维尔，“摧毁良心清白的无辜者：大屠杀的社会心理学”，见《幸存者、受害者和迫害者》，pp.329—30。121

[12] 戈尔顿，《希特勒、德国人和“犹太问题”》，pp.48—9。127

[13] 克雷恩和拉波波特，《大屠杀和人类行为的危机》，p.140。130

[14] 怀贞鲍姆，《计算机的力量和人的理性：从判断到计算》（Joseph Weizenbaum，Computer Power and HumanReason：From Judgment to Calculation），San Francisco：W.H.Freeman，1976，p.252。131

[15] 克雷恩和拉波波特，《大屠杀和人类行为的危机》，p.141。134

[16] 玛什，《暴力扰乱：暴力的幻觉》（Peter Marsh，Aggro：The Illusion

ofViolence），London：J.M.Dent&Sons，1978，p.120。

[17] 埃利亚斯，《文明的进程：国家的形成和文明化》（Norbert Elias，The Civilising Process：State Formation and Civilization，trans.Edmund Jephcott），Oxford：Basic Blackwell，1982，pp.238—9。142

[18] 普洛克托，《种族卫生：纳粹统治下的医疗》（Robert Proctor，Racial Hygiene：Medicine under the Nazis），Cambridge Mass.：Harvard University Press，1988，pp.4，6。

[19] 普洛克托，《种族卫生》，pp.315—24。146

[20] 达雷，“婚姻法和抚育的原则”（R.W.Darre，‘Marriage Laws and the Principles of Breeding’），见希勒尔和吉普译，《1933之前的纳粹意识形态》（Nazi Ideology before 1933：ADocumentation，trans.Barbara Hiller and Leila J.Gupp），Manchester：Manchester University Press，1978，p.115。150

[21] 怀贞鲍姆，《计算机的力量和人的理性》，p.256。152

[22] 怀贞鲍姆，《计算机的力量和人的理性》，p.256。

[23] 怀贞鲍姆，《计算机的力量和人的理性》，p.256。

[24] 埃鲁尔，《技术系统》（Jacques Ellus，TechnologicalSystem，trans.Joachim Neugroschel），New York：Continuum，1980，pp.272，273。153

五 诱使受害者合作

[1] 海德里希：在二战期间负责纳粹德国的帝国安全中央办公厅（RSHA），这个办公厅包含了保安警察和党卫队的保安部，在屠杀犹太人过程中发挥了必不可少的作用。———译注159

[2] 塞弗特，《东部边境的犹太人》（Hermann Erich Seifert，Der Jude an der Ostgrenze），Berlin：Eher，1940，p.82。引自研究希特勒的教授马克斯·怀恩莱西的《学者在德国反犹太人的罪行中的作用》，p.91。将犹太精英放在执行他们为解决“犹太问题”而设计的长期计划的主角位置上，与落在被征服的斯拉夫民族的精英身上的处置形成了鲜明的对比，意味着斯拉夫人是被奴役，而不是被灭绝。举例来说，波兰种族中受过教育的阶层在德国占领的头一天就遭到了迫害和杀害，这比展开屠杀波兰犹太人的行动早了许多。这个事实误导了流亡中的波兰政府和通常的波兰舆论，使他们相信犹太人跟他们的邻居———波兰人———比起来被德国人赋予了更高的地位：参看恩格尔，《在奥斯维辛的阴影中》（David Engel，In the Shadow ofAuschwitz），University of North Carolina Press，1987。160

[3] 引自库佩尔，《种族灭绝：它在二十世纪的政治用场》，p.127。

[4] 格鲁伯格，《第三帝国的社会史》，p.466。163

[5] 伤寒玛丽，纽约城中著名的伤寒带菌者，原名Mary Mallon，系厨娘，本人对伤寒是免疫的，但传播了大量的伤寒病例。———译注

[6] 见埃利亚斯的《文明的进程》的第1卷第2章。———译注164

[7] 参看莫姆森，“反犹太政策和大屠杀的意义”（Hans Mommsen，“Anti-Jewish Politics and the Implications of the Holocaust”），见布尔编，《第三帝国的挑战》（Hedley Bull ed.，The Challenge ofthe Third Reich：The Adam von Trotta MemorialLectures），Oxford：Clarendon Press，1986，pp.122—8。165

[8] 克尔萧，《德意志第三帝国的公众舆论和政治不满》（Ian Kershaw，Popular Opinion and Political Dissent in the Third Reich），Oxford：Clarendon Press，1983，pp.359，364，372。166

[9] 利特尔，“现代大学的信任危机”（Franklin H.Littell，‘The Credibility Crisis of the Modern University’），见《大屠杀：意识形态、官僚机构和种族灭绝》，pp.274，277，272。167

[10] 贝尔岑，“物理科学”（Alan Beyerchen，‘The Physical Science’），见《大屠杀：意识形态、官僚机构和种族灭绝》，pp.158—9。

[11] 坡里雅科夫，《反犹主义的历史》，第3卷（Leon Poliakoff，The History ofAntisemitism，vol.Ⅳ），Oxford：Oxford University Press，1985。168

[12] 费斯特，《德意志第三帝国的面孔》（Joachim，C.Fest，The Face of the ThirdReich，trans.Michael Bullock），Harmondsworth：Penguin Books，1985，p.394。

[13] 格鲁伯格，《第三帝国的社会史》，p.313。169

[14] 科恩，《种族灭绝的根由》，p.268。170

[15] 希尔博格，《欧洲犹太人的毁灭》，第1卷，pp.78—9，76。

[16] 阿伦特，《艾希曼在耶路撒冷》，p.132。173

[17] 阿伦特，《艾希曼在耶路撒冷》，p.118.这种看法并不完全是空想：它反映了当地居民精英们的观点和实践的长期传统，只有希特勒和希姆莱———包括从其内部产生的反抗———才敢推翻这种传统。迟至1940年12月16日，威廉·库伯，一位久经考验的、恬不知耻的、老练的纳粹权贵，才代表要他予以特别处置的德国犹太人向他的上级请愿：“我认为，从我们文化领域来的人与本地粗野的部落人有着很大的差异。”（引自怀恩莱西，《希特勒的专家们》，p.155）1940年3月1日，柏林的秘密安全局发出了一个奇怪的文件，指派汉堡的《塔木德经》和《摩西五经》（译按：此二书均为犹太教重要典籍）学校的主管斯比尔博士“在波兰的犹太人保护区（后来计划建在尼斯科周围）建立一个普通犹太人教育体系，要与德意志本国既有教育体系相类似，后者显然被他人看做比未来德国文化改变的犹太人创造出来的任何事物要优越：科洛德内尔，《纳粹统治下的德国犹太人教育》（Solomon Colodner，JewishEducation inGermany under the Nazi），Jewish Education Committee Press，1964，pp.33—4。

[18] 引自多布罗茨基，“日尔曼统治下的犹太人精英”（‘Jewish Elites under German Rule’），见《大屠杀：意识形态、官僚机构和种族灭绝》，p.223。175

[19] 阿德勒，《巴黎的犹太人和最终解决》（Jacques Adler，The Jews of Paris and the FinalSolution），Oxford：Oxford University Press，1987，pp.233—4。176

[20] 希尔博格，《欧洲犹太人的毁灭》，第3卷，p.1042。177

[21] 费恩，《解释大屠杀》，p.319。178

[22] 特伦克，《犹太委员：在德国占领下东欧的犹太委员会》（Isaish Trunk，Judenrat：The JewishCouncils in Eastern Europe under German Occupation），London：Macmillan，1972，p.401。182

[23] 引自特伦克，《犹太委员》，p.407。183

[24] 特伦克，《犹太委员》，pp.418，419。184

[25] 因此迈蒙尼德（Maimonides）说："如果异教徒告诉他们'交给我们一个人让我们处死他，否则我们就把你们全部杀光'，他们应当全部被杀害，而不应当交出一个人。"《摩西五经要义》（The Fundamentals of the Torah），5/5。同样，阿伯斯（Prikei Abboth）也说："一个人走到雷巴的跟前并对他说，'我所在城市的统治者命令我杀死某个人，如果我拒绝那样做，他就会把我杀掉'，雷巴告诉他，'宁可被杀死也不要去杀别人；你认为你的血比别人的更红吗?或许别人的血比你更红'。"（Pes.256）耶路撒冷犹太法典教导说："一群犹太人正行进在路途中，这时他们遇到了一些异教徒；他们走到犹太人的跟前说，'交出一个人让我们杀死他，否则你们将全部被杀掉!'即使所有的人都被杀害，也不能交出一个犹太人。"对于当敌人指明要处置某个具体的人的情况，权威们之间的立场各不相同。但即使是这种情况，犹太法典建议按照下述故事考虑："政府要缉捕柯舍夫。他于是跑到洛德的本利维城中约书亚处寻求庇护。政府军队来到那里并包围了城市。他们说，'如果你们不交出他，我们就把整个城都毁了。'约书亚教士找到柯舍夫并劝服他去自首。以利亚（公元前9世纪以色列的先知）以前经常为约书亚显灵，但从那时开始就再也不显灵了。约书亚斋戒多日之后，以利亚终于显灵。以利亚问道：'我应当给告密者显灵吗?'，约书亚说，'我只是在遵从法律'，以利亚反驳说，'但这是圣徒之法吗?'。"（Trunot 8：10）185

[26] 引自特伦克，《犹太委员》，p.423。186

[27] 引自特伦克，《犹太委员》，p.xxxii。189

[28] 引自特伦克，《犹太人对纳粹迫害的反应：灭绝过程中集体和个体的行为》（Trunk，JewishResponses to Nazi Persecution：Collective and Individual Behaviour in Extremis），New York：Stein&Day，1979，pp.75—6。

[29] 埃德曼（Mark Edelman），ghetto walczy，Warszaw：C.K.Bundu，1945，pp.12—4。192

[30] 希尔博格，《欧洲犹太人的毁灭》，第3卷，p.1036。193

[31] 车楞格尔（Wladyslaw Szengel），Co czytalem umarlym，Warszaw：PIW，1979，pp.46，49，44。194

[32] 引自特伦克，《犹太委员》，pp.447—9。196

[33] 特雷布林卡，波兰东部的一个村庄，二战时纳粹德国曾在此设集中营。———译注197

六 服从之伦理（读米格拉姆）

[1] 米格拉姆，《社会世界中的个体》（Stanley Milgram，The Individual in a

SocialWorld），Reading，Mass.：Addison and Wesley，1971，p.98。200

[2] 克里斯蒂，“集权主义的再检审”（Richard Christie，‘Authoritarianism Reexamined’），见克里斯蒂与雅霍达编，《“权威人格”的视角与方法研究》（Richard christie&Marie Jahoda ed.，Studies in the Scope andMethod of‘The Authoritarian Personality’），Ill.：Free Press，1954，p.194。201

[3] 米格拉姆，《服从权威：一个实验的观点》（Obedience to Authority：An ExperimetalView），London：Tavistock，1974，p.xi。

[4] Le Bon，美国早期社会心理学家。———译注202

[5] 米格拉姆，《服从权威》，p.121。204

[6] 米格拉姆，《服从权威》，p.39。205

[7] 沙比尼和西维尔，“摧毁良心清白的无辜者：大屠杀的社会心理学”，见《幸存者、受害者和迫害者》，p.342。208

[8] 米格拉姆，《服从权威》，pp.142，146。210

[9] 米格拉姆，《服从权威》，p.11。211

[10] 米格拉姆，《服从权威》，p.104。

[11] 米格拉姆，《服从权威》，p.133。213

[12] 米格拉姆，《服从权威》，p.107。216

[13] 米格拉姆，《社会世界中的个体》，pp.96—7。217

[14] 参看哈恩尼、班克斯和齐姆巴多，“模拟监狱中的人际动力”（Craig Haney，Curtis Banks，&Philip Zimbardo，‘Interpersonal Dynamics in a Simulated Prison’），《国际犯罪学与刑罚学学报》（InternationalJournal ofCriminology and Penology），vo1.I，1973，pp.69—97。218

[15] 参看埃茨奥尼，“一个意义研究的模型”（Amitai A.Etzioni，‘A Model of Significant Research’），《国际精神病学学报》（International Journal of Psychiatry），vo1.VI（1968），pp.279—80。

[16] 斯泰纳，“党卫军的昨天和今天：一个社会心理学观点”（John M.Steiner，‘The SS Yesterday and Today：A Sociopsychological View’），见《幸存者、受害者和迫害者》，p.431。219

七 一种道德的社会学理论初探

[1] Kluckhohn，早期美国人类学家，对纳瓦霍人的人种志研究很有名。代表作有《纳瓦霍人的巫术》。———译注223

[2] 参看鲍曼，《立法者与解释者》，第3，4章。226

[3] 在各种各样对涂尔干的接纳以及对其理论的研究中，“道德的社会生产”这一范式不

仅仅适用于显而易见的社会，亦即充分发展的民族国家的社会，关于这一点已经得到了广泛的赞同。在这种“大社会”中，人们承认存在着多种权威道德体系；其中一些体系甚至与“大社会”制度所提倡的道德体系相抵触。而对于我们的问题，要点不在道德一元论、多元论还是“大社会”，而在于涂尔干观点中的一个事实，即无论道德上有约束力的准则在实际应用中的机会有多小，都必须有一个社会的来源并通过社会上被操纵的强制约束力得以实施。在这个观点中，根据定义不道德往往是反社会的（或相反地说，反社会根据定义是不道德的）；事实上，涂尔干并没有顾及道德行为的社会起源之外的事物。社会约束行为的另一面是由非人类的、动物的冲动所引发的行为。228

[4] 鲁本斯坦，《历史的狡计》，p.91。

[5] 鲁本斯坦和罗斯，《通往奥斯维辛之路》（Richard L.Rubenstein&John Roth，Approaches to Auschwitz），San Fransisco：SCM Press，1978，p.324。230

[6] 阿伦特，《艾希曼在耶路撒冷》，pp.294—5。德国战败；因此根据德国命令所犯的屠杀被定义为罪行，和对超越政权权威的道德规范的践踏。苏联是战胜国之一；因此由她的统治者赞同的屠杀，尽管可能比德国的屠杀毫不逊色地令人厌憎，但要得到同样的对待却尚需时日———尽管在公开化时期有了那么彻底的挖掘工作。尽管只揭露出斯大林所犯下的少许几个屠杀，但我们现在知道这些屠杀在系统性和组织性上一点也不比德国人的所作所为逊色，并且由特别行动队所应用的技术首次由苏联内务人民委员部可怕的官僚机构在大规模使用。举例来说，1988年白俄罗斯的Literatura I Mastactva周刊发表了Z.波兹尼亚克和J.什梅加利耶夫的调查（“Kuropaty———通向死亡之路”，后被《苏维埃爱沙尼亚》和《莫斯科新闻》转载），他们发现，在白俄罗斯的所有较大城镇的周围存在着大规模的坟墓，这些坟墓在1937年至1940年之间掩埋了几十万具脖子和头颅上遍布弹孔的尸体。“在第5号墓地发现的尸体，生前大多数都是知识分子。在这些尸体中发现了大量的化妆品、眼镜、单片眼镜和药品，同时还发现了高质量的鞋子，常常是定做的、时髦的女士鞋，精致的手套。从发现的物品和这些人精细的穿着（还有其他一些物证，比如食品或手提箱），可以推论受害者在死亡之前刚刚离开家，而没有被关进过监狱。可以推测他们没有经过审判就被‘清理’（用现在的话来说）了。”232

[7] 舒茨，“萨特的他我理论”（Alfred Schutz，‘Sartre►►s Theory of the Alter Ego’），见《文集》（Collected Papers），vol.I，The Haag，Martinus Nijhoff，1967，p.189。

[8] 列维纳斯，《道德和无限：与菲利普·内莫的对话》（Emmanuel Levinas，Ethics and Infinity：Conversations with Philippe Nemo，trans.Richard A.Cohen），Pittsburgh：Duquesne University Press，1982，pp.95—101。237

[9] 莫姆森，“反犹太政策和大屠杀的意义”，见《第三帝国的挑战》，p.117。

[10] 阿伦特，《艾希曼在耶路撒冷》，p.106。241

[11] 布罗斯查特，“第三帝国和德国人民”（Martin Broszat，‘The Third Reich and the German People’），见《第三帝国的挑战》，p.90。242

[12] 参看斯莱纳尔，《通往奥斯维辛的曲折道路》，pp.80—8。243

[13] 参看克尔萧，《德意志第三帝国的公众舆论和政治不满》。

[14] 索瓦特尔，《小人物，现在怎么啦?》（Dennis E.Showalter，Little Man，What Now?），New York：Archon Books，1982，p.85。244

[15] 引自费斯特，《德意志第三帝国的面孔》，p.177。245

[16] 克尔萧，《德意志第三帝国的公众舆论和政治不满》，pp.275，371—2。247

[17] 克尔箫，《德意志第三帝国的公众舆论和政治不满》，p.370。

[18] 莫姆森，“反犹太政策和对大屠杀的理解”，见《第三帝国的挑战》，p.128。248

[19] 希尔博格，《欧洲犹太人的毁灭》，p.999。

[20] 参看费恩，《解释释大屠杀》。249

[21] 莫姆森，“反犹太政策和大屠杀的意义”，见《第三帝国的挑战》，p.136.250

[22] 莫姆森，“反犹太政策和大屠杀的意义”，见《第三帝国的挑战》，p.140。251

[23] 卡普托，《战争的谣言》，p.229。253

[24] 拉赫斯，《当代社会中的责任和个体》，pp.12，13，57—8。254

[25] 布朗宁，《决定命运的几个月》，pp.66—7。255

[26] 布朗宁，“政府的专家们”（Christopher R.Browing，‘The Government Experts’），见《大屠杀：意识形态、官僚机构和种族灭绝》，p.190。256

[27] 布朗宁，《决定命运的几个月》，pp.64—5。257

[28] 在与查博尼尔（Charbonnier）的对话中，列维?.斯特劳斯把我们现代文明定义为anthropoemic（以区别于anthropophagic）；他们“吞噬”他们的敌手，而我们则“吐出”他们（分离，种族隔离，驱逐，排斥在我们人类义务的世界之外）。（译者按：anthropophagic为“食人族的”之意，anthropoemic除anthropo之前缀外，emic依上下文之意，应由emiction一词而来，即指排溺而言，意为“排溺族的”，二词之对应与“吞噬”和“吐出”之对应相当。）

[29] 西方文明的合法化神话把一切自然的（也即前社会的）冲动（并且因此还有在接近条件下的“对他人的责任”）都归入了“动物本能”的范畴，而官僚制精神又把它们归入了非理性力量的范畴，并非出于偶然，这让我们想起了文化进军时期对一切地方性和社区性传统的毁谤，而与文化进军相伴随的，则是现代国家壁垒的竖立和它那普遍主义和绝对主义姿态的弘扬性回忆：参看鲍曼，《立法者与解释者》，第4章。259

[30] 希尔博格，“大屠杀的意义”，见《大屠杀：意识形态、官僚机构和种族灭绝》，pp.98，99。261

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

NACHMETAPHYSISCHES DENKEN

后形而上学思想

Jürgen Habermas

[德国] 于尔根·哈贝马斯 著　曹卫东 付德根 译

刘东·主编　彭刚·副主编

译林出版社

版权信息

Nachmetaphysisches Denken by Jürgen Habermas
Copyright © Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1988
All rights reserved by and controlled through Suhrkamp Verlag Berlin
Chinese language edition arranged through Hercules Business & Culture GmbH, Germany
Simplified Chinese edition copyright © 2012 by Yilin Press Press, Ltd
著作权合同登记号　图字：10-2011-31号

书　　名　后形而上学思想

作　　者　【德】哈贝马斯

译　　者　曹卫东　付德根

责任编辑　李瑞华　王蕾

出版发行　译林出版社

ISBN　　9787544728621

关注我们的微博：@译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

前言

本书收集了我两年来所撰写的哲学论文，编排是按照时间顺序进行的。当然，从这种随意的编排当中，也可以看出它们之间的内在联系。

前三篇论文是对近来要求回归形而上学思想的思潮所作出的反应。文章坚持一种带有怀疑色彩，但并不悲观失望的理性概念。第二编中的论文所讨论的是语言分析中的实用主义转型。它们的写作风格和前面的有所不同；它们在当代意义理论和行为理论语境中对交往理性概念进行阐明；其中有重叠的地方，虽说显得多余，但我没有把它们删除。第七篇论文从一个比较外围的角度讨论了和前面三篇相同的主题，而且是结合当前占统治地位的理性批判的语境主义变体来展开讨论。最后两篇论文从这种论证结构中清理出了两条线索，并且加以发挥：一条是个体的不可言说问题，另一条是，尽管本质上具有修辞特征，哲学文本为何没有融入文学范畴？

哈贝马斯

1988年2月于法兰克福

第一编　回归形而上学？

第一章　移动的现代视界

二十世纪哲学究竟在何种程度上堪称现代哲学？

看起来这似乎是一个非常幼稚的问题，其实不然。早在本世纪之初，哲学思想不就出现了同绘画转向抽象、音乐由八音度转变为十二音度以及文学打破了传统叙事结构一样的发展断层吗？如果像哲学这样一桩在很大程度上受益于古典文化及其复兴的事业果真能够面向由于革新、试验和加速发展而永远处于变动状态的现代精神，那么，人们或许就可以进一步提出这样的问题：哲学是否也会像当代建筑一样面临着现代的老化问题？（作为后现代建筑的）当代建筑以一种温和的挑战姿态重新使用那些已经成为历史或被抛弃的装饰物，那么，哲学与这种后现代建筑之间有无相似之处呢？

至少在术语上有类似的地方。当代哲学家也在庆贺他们告别了现代（步入后现代）。他们中有些人自称后分析哲学家，另一些人则自封为后结构主义者或后马克思主义者。现象学家由于尚未达到他们的“后主义”（Postismus），因而险些不被信任。

1　四种哲学思潮

柏拉图主义和亚里士多德主义，甚至理性主义和经验主义，都已有若干世纪的历史。今天，各种思潮日新月异。哲学思潮说到底是一种效果史现象。它们遮蔽了学院哲学的永恒发展过程。学院哲学的变化周期比较漫长，因而与问题和学派的不断更迭形成鲜明的对比。尽管如此，由于学院哲学提出了其问题，并且产生了广泛的影响，因此，它在本世纪也形成了四种思潮，分别是分析哲学、现象学、西方马克思主义和结构主义。这四种思潮之间差别很大，我们只要深入考察一下，立刻就会发现这一点。不过，它们到底还是一条思想大河中的四种各具特色的思想体系。黑格尔称哲学思想为“精神形态”（Gestalten des Geistes），这一说法非常贴切。因为一种独特的

精神形态一旦被认可了其独特性和命名，就已经偏离了其原旨，也就注定要走向消亡。就此而言，“后主义”并非一味地见风使舵；作为时代精神的测量仪，我们倒是应当认真对待这种“后主义”。

上述四种思潮在形式、结构和影响等方面都有着相当大的差别。尤其是现象学和分析哲学在学科内部留下了十分深刻的印迹。它们早已有了自己的史家和标准像。个别著作已经称得上是经典文献：分析哲学方面有摩尔的《伦理学原理》，罗素和怀特海的《数学原理》，现象学方面则有胡塞尔的《逻辑研究》。维特根斯坦的《逻辑哲学论》和《哲学研究》之间，海德格尔的《存在与时间》和《关于人道主义的通信》之间，都有着一定的不同，这表明（他们各自的哲学都发生了）某种转向。此外，这两种思潮内部也发生了分化。语言分析分为科学论和日常语言论。现象学则在人类学方向上拓展，并沿着本体论方向深化，接着双管齐下，吸收了存在主义的现实性。继法国最后一批具有创造性的代表人物如萨特、梅洛·庞蒂之后，现象学似乎已经四分五裂，相反，分析哲学却在第二次世界大战之后的几十年里独步一时，时至今日，由于有了奎因和戴维森，分析哲学依然占据着垄断地位。

各种力量的空前集中，看来已经完全从内部决定了这种为规范的自我批判所左右，并根据自身的问题不断进行自我调整的（分析哲学）传统的走向。分析哲学传统最终在库恩那里形成一种后经验主义科学哲学的历史主义，在罗蒂那里则形成一种后分析语言哲学的语境主义。而且，正是在这种自我扬弃中，分析哲学取得了丰硕的成果，进而促使语言分析继续决定着这一领域的阐释水准。

结构主义和后马克思主义代表了另外一种截然不同的思想类型。结构主义是由外界（索绪尔的语言学和皮亚杰的心理学）促成的，西方马克思主义（卢卡奇、布洛赫和葛兰西）则继承了黑格尔主义传统，把马克思的思想从政治经济学恢复成反思哲学。但是，早在社会理论温床上的思辨思想萌芽之前，上述这两种思潮就在各种精神科学和社会科学中为自己铺平了道路。

早在本世纪二十年代，西方马克思主义就已经开始与弗洛伊德的元心理学联姻，并因此而激发流亡纽约的法兰克福社会研究所出版了许多跨学科的研究成果。在这方面，西方马克思主义同经过巴什拉的科学批判、列维·斯特劳斯的人类学、拉康的精神分析理论而迅速发展起来的结构主义之间有着诸多相似之处。然而当马克思主义社会理论在阿多诺的否定辩证法中恢复成一种纯粹哲学时，结构主义才通过本想对它加以克服的福科和德里达等人刚刚进入哲学思想的领域。由此可见，这些哲学思潮告别现代的形式是截然不同的。在西方马克思主

义尚未丧失活力的领域里，其理论生产的社会科学特征和专业哲学特征越来越明显；与此同时，后结构主义今天看来似乎已经成为一种被尼采推向极端的理性批判。分析哲学不断自我扬弃，现象学则在自行消解，结果就是科学化和世界观化。

2　现代思想的主题

上述四种思潮是本世纪所特有的。这样讲是不是就意味着我们的概述不只是对它们作简单的编年排列呢？它们是现代所特有的思想吗？如果是，那么，远离它们是否就意味着告别现代呢？

二十世纪哲学从十九世纪兴起的后亚里士多德逻辑学和弗雷格的语义学那里借用了新的表现工具和分析工具，这点引起了人们的高度重视。但是网罗一切思潮的特殊的现代因素与其说是方法，不如说是思想主题。四种现代思想主题标志着现代与传统的决裂。概括地说，这四种现代思想主题是：后形而上学思想，语言学转向，理性的定位，以及理论优于实践的关系的颠倒——或者说是对逻各斯中心主义的克服。

经验科学已经获得了一种自足自律的地位，这点实际上已不足为奇——从实证主义角度对经验科学的自主性加以弘扬也不再新鲜。但即使是尼采，在他对柏拉图主义的拒斥中，也仍然离不开强大的传统理论概念，及其对总体性的把握，和对通往真理的特殊途径的诉求。只有在一种平和的后形而上学思想的前提下，这种强大的理论概念才会瓦解——这种理论概念不仅要把握人类世界，而且要从内部结构上掌握自然界。科学活动的程序合理性依然决定着命题的真伪。由于这种反形而上学的情绪，维也纳学派的逻辑经验主义者想确定一种能够彻底划清科学和形而上学界限的意义范畴也就注定徒劳无益。不仅如此，早期胡塞尔和青年霍克海默以及后来的结构主义者都用各自不同的方式使哲学思想承认科学的示范地位。今天人们对于什么是科学持一种比较宽容的态度。

从意识哲学向语言哲学的范式转换，导致了一场同样深刻的变革。语言符号先前一直被认为是精神表现的工具和附件，然而，符号意义的中间领域现在展现了其特有的尊严。语言与世界以及命题与事态之间的关系取代了主客体关系。建构世界的重任从先验主体性头上转移到语法结构身上。语言学家的重建工作代替了难以检验的反思。由于连接符号、构成命题和作出表达等所遵守的规则可以从作为先验之物的语言结构中推导出来，所以，不仅分析哲学和结构主义创立了

一种崭新的方法论基础，胡塞尔的意义理论和形式语义学之间也建立起了联系，甚至批判理论最终也未能摆脱语言学转向。

此外，本体论意义上的现象学以终极性、时间性和历史性的名义剥夺了理性的古典属性。先验意识应当在生活世界的实践中把自己呈现出来，并在历史形态中使自己丰富起来。人类学意义上的现象学则把肉体、行为和语言作为其他的表现媒介而补充了进去。维特根斯坦的语言游戏语法、伽达默尔的效果历史中的传统语境、列维·斯特劳斯的深层结构以及黑格尔派马克思主义者的历史总体性等，都试图把偶像化的抽象理性重新放回到其语境当中，并把理性定位在它所特有的活动范围内。

把马克思主义思想推向极端最终颠覆了理论与实践之间的古典关系。但无论是从皮尔斯到米德和杜威的实用主义，皮亚杰的成长心理学或维果斯基的语言理论，还是舍勒的知识社会学和胡塞尔对生活世界的分析，都充分证明了我们的认识能力深深地扎根在前科学的实践以及我们与人和物的交往中。这样也就澄清了实践哲学在现象学和（从早期马尔库塞和后期萨特以来的）马克思主义之间所建立的盘根错节关系。

3　认识与偏见

撇开学派间的壁垒不论，后形而上学思想、语言学转向、理性的定位以及逻各斯中心主义的克服等思想主题，都属于二十世纪哲学研究最重要的原动力。当然，它们所带来的不仅是新的认识，同样也有新的偏见。

比如说，科学的方法论蓝本尽管使哲学发展成为一门没有认识特权的专业学科，但另一方面，它也培植起一种科学主义（Szientismus），从而不仅把对哲学思想的表述提高到一个更加严格的分析高度，而且也树立起许多惊人的科学理想——不管是像物理学和神经生理学这样的学科，还是像行为主义这样的方法论。

语言学转向进一步把哲学研究放到了一个更加可靠的方法论基础上，并将它带出了意识理论的困境。但在此过程中也形成了一种本体论的语言观，使语言阐释世界的功能相对独立于内在的学习过程，并把语言图景的变换神化为一种充满诗意的原始事件（Ursprungsgeschehen）。

怀疑论的理性概念使哲学彻底醒悟过来，并且同时明确了哲学作

为理性保护神的角色。但是，从另一个角度看，一种彻底的理性批判也流行开来，不仅反对知性膨胀成为工具理性，而且把理性与压制（Repression）彻底等同起来，目的是为了从某个他者那里寻求一种宿命论或怀疑论的出路。

澄清理论与实践之间的关系，最终使哲学思想没有沾染上独立的幻想，并且使哲学开阔了眼界，认识到了诸多超出断言范围的有效性要求。然而，这也使得许多人陷入了唯生产力论，实践被还原成劳动，由符号构成的生活世界、交往行为以及话语之间的多重关系被遮蔽了。

当前，在一种已经越来越模糊的情境中，许多新的聚合却日益明确。但是，围绕那些永恒主题所展开的争论一如既往，诸如有关多元声音中理性同一性的争论，有关科学复调中哲学思想的地位的争论，有关内行与外行（Esoterik und Exoterik）的争论，有关专门科学与启蒙的争论，最终还有关于哲学与文学之间界限的争论等等。此外，十多年来席卷整个西方世界的复辟浪潮，也使一个自始至终伴随着现代性的主题浮上岸来，这就是又一次改头换面的形而上学的模仿实质。

第二章　康德之后的形而上学

迪特·亨利希大仁大义，把我的一篇评论文章[1]作为契机，展开一场带有元批判性质的讨论，旨在袒露其哲学研究的宏旨。他就“何谓形而上学——何谓现代性？”[2]所提出的这十二条论纲，简明扼要地提供了一种对抗规则，对此，我在这里不可能如法炮制，一一做出答复。我的论述不如说具有一种对哲学研究这一公众事业及其主题作前理解的特征。这篇文章不光是要把争论的细节阐述清楚，也要提供一个机会，使我们能够弄懂这位杰出同仁的思想动机——本着友好的态度，怀着敬重和仰慕，去审视其思路，并把它作为一面镜子，以便更好地把握自身的思想动机。

近年来，迪特·亨利希比以前更加坚定不移地做康德之后一直还在坚持的形而上学的卫道士。这种形而上学始于康德和费希特的自我意识理论，后来又吸纳了由黑格尔的现象学、荷尔德林的颂歌以及贝多芬的交响曲所构成的三重奏。亨利希高举后康德形而上学的大旗，对抗当代盎格鲁·撒克逊思想中的自然主义背景哲学——事实上就是要在分析唯物主义面前证明其有效性。亨利希的这一抉择开辟了一条新思路，它要求把认知和行为主体的自我关系与自我理解作为出发点。主体应当回到作为自我解释的标准视界，并且具有建构世界功能的主体性那里，而不必根据偶然的事和物所构成的世界来理解自身。

因此，形而上学、对自然主义的拒绝以及回归主体性也就构成了亨利希哲学研究的主题。亨利希研究哲学从来不隐讳其关怀对象：

> 自我通过对自身正确性标准的考察，来为它的存在操心。最终，自我或许能够替其自身的可能性找到内在原因，使自我不会像面对自然那样感到陌生和无关痛痒，因为在自然面前它必须尽量捍卫自身。[3]

亨利希这段话忽视了“自身可能性的内在原因”应当满足的条件。亨利希难道是一开始就对这些条件作了限制，以至于最终只有和物质相对并从内在渗透到自然当中的精神，亦即无论如何都能在柏拉图传统中加以理解的精神，作为合适的选择对象尚在考虑之列？不管怎样，亨利希都认为，现代意识的地位不是由纯粹的自我捍卫的偶在性决定的，而是取决于怎样捍卫一种有意识的、创新自适的生活。但是，如果这种有意识的生活只有借助形而上学手段才能醒悟过来，那

么形而上学和现代性之间便保持着一种内在联系。亨利希的《论纲》所讨论的就是这种联系。

亨利希在研究过程中把恢复（形而上学与现代性之间的）这种联系同那种回归形而上学的做法区别了开来。回归形而上学遭到了似乎只会惹是生非的现代性的拒绝。此外，亨利希还和“出于同样动机”要求“克服形而上学”的做法划清界限。亨利希完全有理由反对（把他和上述两种做法）混为一谈。就此而言，我觉得我和他在基本信念上还是比较接近的。这里指的是具有深远意义、包括政治意义的思想抉择问题。在自我意识、自我决定以及自我实现的旗帜下，现代性的规范内涵释放了出来，但是，决不能把它和自我捍卫或自我支配的盲目主体性等同起来。

谁如果把它们混为一谈，则不是强调前者就是偏袒后者，从而要么彻底丧失现代性的规范内涵，要么回过头用资产阶级意识形态的认知·工具遗产（尽管它需要加以补充）来界定现代性的规范内涵。黑格尔认为，即使人们根据其思想的政治意义来评价哲学家，哲学家也不应感到愤慨。亨利希并不属于反对“1789年理念”（人们在宽松时代才敢这么称呼）的伟大同盟。在该同盟里，诸如列奥·斯特劳斯、海德格尔以及阿诺德·盖伦这样彼此差殊极其明显的宏儒大哲并肩作战。即便是从卡尔·施密特到列奥·施特劳斯所选择的这样一条看上去似非而是的路子，到了我们这一代业已变得可能。之所以如此，是由于人们把现代理性和工具理性等同起来，这种等同意味着告别（现代性）。亨利希坚决反对这样做，并且振振有辞；固然，他也会对我关于表面上纯粹的哲学思想却包含着丰富的政治内涵的尖锐观点有所保留。因此，尽管亨利希代表的是整个同盟，但我们还是必须就其方案本身进行讨论。我将根据形而上学、反自然主义和主体性理论这三个关键词语来逐步展开我的问题。

1

把科学史上的范式概念应用到哲学史上，并根据“存在”、“意识”和“语言”对哲学史进行大致分期，这样做已不足为奇了。根据施奈德巴赫和图根哈特[4]，可以相应地区分出三种思维方式，即本体论、反思哲学和语言学分析。尽管柏拉图和亚里士多德之间矛盾重重，但是，随着巴门尼德而产生的形而上学思想一般都把存在者的存在问题作为出发点——因此，这是一种本体论意义上的形而上学思想。真知追求的永远都是普遍性、永恒性和必然性。无论是以数学为摹本，把真知理解为直观和回忆，还是以逻辑学为摹本，把真知看作沉思和话

语，认识所把握的都是存在者自身的结构。众所周知，本体论思想转向唯灵论（Mentalismus），主要是由对存在先于思想的怀疑以及对方法问题的具体反思所促成的。认知主体的自我关涉打开了通往表象领域的大门，而表象领域是内在的、固有的，它属于我们所有人，并领先于所表现的客观世界。形而上学最初是关于普遍性、永恒性和必然性的科学；它只有在意识理论中还能找到等价物，而这种意识理论从先验的角度阐明普遍综合判断的客观性所必需的主观条件。

我们如果就这样来确定形而上学一词，那么，在现代反思哲学前提下可以说不存在什么严格意义上的形而上学思想。有的顶多只是经意识哲学改造之后的形而上学问题。这样我们就可以解释康德对待形而上学的暧昧立场，以及他的理性批判对形而上学这个概念的意义的改变。另一方面，我们也可以像亨利希那样坚持用“形而上学”一词来指称对形而上学问题，或有关人和世界的整体性的问题所作的任何一种探讨。这么做同样不无道理。原因在于无论莱布尼茨或斯宾诺莎或谢林，他们的方案丝毫没有越出自柏拉图和亚里士多德即开始构建的庞大体系所形成的传统，康德的两个王国的学说就更不必说了。在海德格尔看来，连尼采都是一位形而上学思想家，因为他是一位处于主体性原则支配之下的现代思想家。这样光围绕概念名词争论不休并没有什么实际意义。那么，真正的争论焦点又是什么呢？

哲学的重建使命无可非议——亨利希称之为对“智性的基本活动方式的阐明”。在重建过程中，我们不仅要考虑到（对象明确的）自然（知识）的形而上学和道德的形而上学这两个蓝本，也要充分注意到康德把理性分为客观认识潜能、道德认识潜能以及审美判断潜能这样一种建筑术。具有言语行为能力的主体所具备的一切类潜能，经过合理重建，确切地说是诉诸我们在已经取得成效的生产过程中直接获得的知识，都可以充分地发挥出来。从这个角度来讲，哲学活动是科学活动的延续。除了追问普遍性之外，哲学并不高出个别科学一筹，当然也不永远具有掌握真理的特权。尽管数列的自然结构的确“无可置疑”，“但事实上任何一种数论都难免会出错”（亨利希，《论纲2》）。代数学的前提完全适用于伦理学。

因此，除了细枝末节问题外，在哲学的理论作用上我们的意见不会有深刻的分歧。相反，哲学在探究所有生活实践时所发挥的严格意义上的启蒙作用才是争论的焦点。[5]我在其他地方已经把哲学作为“解释者”（Interpret）和作为“示范者”（Platzhalter）所发挥的不同作用区别了开来。[6]这里的争论涉及到的是康德所说的“不容回避”的问题。从一定意义上讲，这些问题是自发产生的，并希望获得标准答案。哲学应当促成一种“有意识”的生活，它在反思的自我理解

中得以澄明，并在一种非严格意义上得到“把握”。就此而言，哲学思想的使命始终都在于对传统做出回应，也就是说，要通过对尚能使现代性的子女们深信不疑的东西的不断深入细致的观察，来掌握高级文化中发展起来的宗教学神圣知识和宇宙学世俗知识。在康德之后“形而上学”是否还有可能这种口舌之争背后，隐藏着的实际上是围绕通过批判能够领会的那些古老真理的存在时间和有效范围所展开的争论，以及有关古老真理在被批判领会过程中发生意义转化的方式方法的争论。

如果我们想从发生学的角度来讨论这个范围内的问题，就不如谈谈形而上学问题和宗教问题，这样会清楚一些。因此，我并不认为我们欧洲人无需领会犹太教·基督教起源的救世史实质，就能完全理解道德和习俗、人格和个体、自由和解放等概念——尽管它们或许比柏拉图思想中围绕秩序和理念直观所形成的众多概念更为我们所关注。其他人从另外的传统出发来探询这些结构我们的自我理解的概念的丰富内涵。但是，如果没有社会化的中介，对世界上任何一种伟大的宗教不从哲学的角度加以转化，那么，这种语义学潜能总有一天会变得无从识得；每一代人都必须对这种语义学潜能重新加以阐释，才能保证留存下来的主体间共享的自我理解不会衰变。有了这种自我理解，人与人之间才能交流。捍卫和阐明这样一种人性——不是通过直接的介入，而是通过间接的理论努力——无疑是哲学家所肩负的一项义不容辞的使命，他们这样做，当然不会被扣上“意义传递者”（Sinnvermittler）这样一顶不太雅观的帽子。

但在德国，“意义传递者”与其说指的是那些一直拥护形而上学的人，不如说是指那些和早期霍克海默一样坚持批判形而上学的人，因为他们认为，唯心主义的基本概念过分轻松地把卑微生活处境中的具体烦恼给掩饰过去了。怀疑主义是有其道理的。[7]由于意识形态批判和理性批判总是不断地揭示出形而上学和蒙昧主义之间古老联盟的最新翻版，因此，霍克海默所提出的对策是很有说服力的。为了捍卫伟大哲学思想的那些概念母题，霍克海默把它们移植到了一种具有跨学科性质的社会理论的基本概念中，从而形成了新的视角。当然，马克思主义的历史哲学还没有经受批判，霍克海默试图在这种哲学的框架中进行这种改造。但是这并不会使唯物主义怀疑论的理由贬值，这种怀疑论针对的是热情洋溢的思想的意识形态误用；它也不会使正确的直觉贬值，这种直觉指的是哲学丧失了它相对于科学的自律性，它必须与之合作。科学或者说示范科学，如对其他经验科学具有规范作用的物理学和神经生理学，是一种深受哲学家青睐的虚构，仅此而已。在高度分化并充满张力的范围内，哲学和各种科学之间存在着不同水平上的亲和关系，其中，有些或多或少依赖于哲学思想，其余的则多

多少少可以接受这种思辨的提升。当哲学从科学体系中走了出来，通过回答那些必然会遇到的问题，对虽充满确然性却并不十分透明的生活世界进行启蒙时，哲学已不再控制它自身的各个细节了。

我们暂且把生活世界这个概念放到一边，因为我在许多地方已对它作过阐述。[8]我想如果能认识到个体的生活历史和主体间的生活方式共同构成了生活世界，并在其整体结构中占有一席之地，这就足够了。我们生活历史的视野及我们先天就置身其中的生活方式，构成了一种我们所熟悉的透明整体；但我们只是在反思之前对它熟悉，一旦进入反思，立刻便会觉得陌生。无论从哪个角度看，生活世界的这种整体性都既不言而喻又有待确证，同时也是一种陌生的存在，其中有许多值得重视的问题，如“人是什么”等。因此，生活世界是对我们再熟悉不过的整个世界的基础加以追问的自然源头。由此，哲学的基本问题才和整体发生了关系，并获得了整合和终极的特征。正如康德所说，只有沿着自我关涉（因而也是二律背反）的思路，才能穷尽哲学的基本问题。[9]

但解答这些问题的可能性也受到了生活世界自身不断变化的影响。就在快要进入现代之际，文化通过自我理解所取得的各种成就，还结合在各种同生活世界的整个视界有着相同结构的解释系统中。紧紧围绕着“我”和“我们”、此时和此地而直接建立起来的生活世界（其统一性难免会具有假定色彩），直到那时还表现为神话叙事、宗教教义和形而上学解释所构成的统一整体。但是，形而上学的解释形式在现代失去了其价值，并发生了变化，尽管它们还替理论保存着原始神话所具有的统一力量：宗教和形而上学的基本概念所依赖的整个价值体系，随着科学、道德和法律等专家文化的兴起以及艺术走向自律而崩溃了。康德的三大“批判”是对不同的理性区域彼此独立所做出的一种反应。针对客观知识、道德实践认识以及审美判断的论证形式，在十八世纪就已经分道扬镳，并且在无疑能够自行确定其有效性标准的机制范围内各行其是。如今，哲学可以用谱系学、回忆、存在的澄明、哲学信仰、解构等名义建立起特有的有效性标准，但它得付出代价，把自己限制在已经达到的分化和论证水平上，换言之，哲学必须放弃其信仰地位。哲学所剩下的以及力所能及的就是通过解释把专家知识和需要探讨的日常实践沟通起来。哲学剩下的就是通过阐释来推动生活世界的自我理解进程。这个进程和整体性密切相关，同时又必须借助于专家文化的客观化、道德化和审美化的干预，使生活世界避免过分异化。

今天，哲学阐明正常人的知性所依据的有效性标准，已超出了哲学自身的管辖范围。哲学必须在不由它自主的理性条件下从事活动。

所以，相对于科学、道德和艺术而言，作为解释者的哲学不可能再具有认识本质的特权，拥有的最多只是可能会出错的知识。哲学必须放弃其传统形式，即作为一种干预社会化过程的学说，而保留其纯理论。最终，哲学也无法再根据价值的高低，把不同生活方式的复合总体性加以等级化；哲学只能把握生活世界的一般结构。从上述三个意义上说，康德之后，不可能还有什么“终极性”和“整合性”的形而上学思想。[10]

2

亨利希坚持认为，哲学思想说到底为一种二元论所决定，它表现为两种“基本”理论，即有关物质和精神的一般理论。这样一种观点，除了亨利希之外，我们还在辩证唯物主义那里碰到过。这种把唯物主义和唯心主义截然对立起来的做法在现代思想中占据着主导地位。不可否认，在有关心和身的广泛讨论中，古代关于被认知的事物（res cogitans）和客观的事物（res extensa）究竟孰先孰后的争论依然激动人心。特别是在盎格鲁·撒克逊世界，一种笛卡尔式的本体论前提仍然在不断地发挥作用，尽管存在着一种源于黑格尔的实用主义。[11]在这样的前提下，认知或行为主体同作为一切客体以及事实之总和的世界完全处于对立状态；与此同时，主体也必须把自己理解为世界中众多客体（以及众多事实）中的一员。要么是从经验主义角度把主体的这种双重地位解释成“一与众或众中之一”，从休谟到奎因都是这样，不是从表象论就是从语言分析的角度对主体加以描述；要么是像亨利希这样从先验哲学出发把它理解为主体性的基本境况。在理论结构中，要么是主体在内部世界中的地位居先，要么是主体超越世界的地位得势。主体不是从自然主义角度根据他所认可的世界进程对自身加以理解，就是一开始就躲开这种自我客观化的过程，为此，他从唯心主义角度把表现在反思中的、既在世界之内又在世界之外的状况说成是有意识的生活的基本现象。不管如何，争论双方在这个问题上的意见是一致的。亨利希的目的是想恢复其意义。因为这样一种本体论前提的终结，也就意味着亨利希所说的自然主义和形而上学之间的抉择的终结。

亨利希认为，只要不把笛卡尔关于精神和肉体截然对立的语言游戏当回事，就可以摆脱自然主义问题所带来的压力。对此我不敢苟同。首先应当检验的是，那些摆脱了笛卡尔语言游戏的人是否有充足的理由用“语言”、“行为”或“肉体”来“体现”先验意识，并把理性“固定”在社会和历史中，所有这些尝试在历史上都留下了十分可观的论证潜力。无论是从洪堡经弗雷格到维特根斯坦，或经狄尔泰到伽达默

尔；还是从皮尔斯经米德到盖伦，以及从费尔巴哈经普莱斯纳到海洛·庞蒂，都做出了充分的论证。所有这些尝试都不应该落入现象学人类学的死胡同。但它们有可能对本体论先见进行一次深刻的修正，如从语用学的角度克服逻各斯中心主义传统，因为它在本体论上局限于追问存在者的存在，在认识论上只关注客观认识的条件，在语义学上仅看重断言命题的真值效果。沿着语用学这条路，我们可以揭开变得更加复杂的世界的面纱，并彻底抛弃传统的心·身问题所必须依靠的前提。[12]

其次应当考虑到，自然主义问题所带来的压力并不会因此就彻底消失。对于从先验问题出发却并不坚持把概念同现象彻底分开的理论而言，这种压力不过是改头换面了一番而已。它们必须就康德怎样才能同达尔文达成一致的问题做出答复。在我看来，自马克思以来，现代性的规范内涵显然只有在唯物主义的前提下才能获得确定并保持下来。“自在的自然”和客观自然并不是一回事。马克思想勾画出理智之人（homo sapiens）的社会文化生活方式的发生过程，这种生活方式虽然超越了物理对象意义上的自在的自然，但可以说开始把一部分的客观自然一同考虑进去了。这样一种自然主义不一定就伴随着文化、社会和个体的客观主义自我描述。作为具有言语和行为能力的主体，在一切科学之前我们就具有了进入由符号构成的生活世界以及社会个体的劳动结果和创造潜能的内在途径。我从来都不明白，我们在科学中为何总是局限于我们进入自然所具备的外在途径，人为地把我们同我们的前理论知识分离开来，并从生活世界中疏离出来——即使我们能够这样做。耗子心理学只有针对耗子才有效。但总体而言，自然主义决不强迫主体从自然主义的角度进行陌生化的自我描述。主体如果想在他自己的世界里辨认出自我，根本不必固执于一种适合描述事物的语言的语法，或相应的理论语言的语法。

在我看来，语言行为主义也属于这样一种还原主义的理论结构。从莫里斯到奎因而逐步建立起来的语言理论给人的印象十分深刻，其自然主义并不源于语言分析方法，而源于经验主义本体论的前提。从意识哲学向语言分析的转型决不是这条路线的先决条件，表明这一点的有洪堡思想中的语言哲学雏形，皮尔斯的符号学，以及语言学转向对语义学（弗雷格）和早期逻辑经验主义科学理论中的心理主义所具有的批判意义。事实上，分析唯物主义从未给我留下什么特别的印象。原因正在于它是一种形而上学立场，我所说的这一立场，在有效范围内普遍坚持用科学手段贯彻一条抽象的纲领。这种一举确立起一种人类的客观主义自我理解的企图，实际上在科学主义背景假设上才能成功，它认为自然科学（以现代物理学为核心）完全称得上是一切可以接受的知识的范式和最高权威。尽管如此，它们并不是要从物理

学、生物化学、神经生理学或社会生物学角度对众所周知的社会科学事实和历史事实进行还原，相反，它们唯一关心的是：在颠覆自然世界观的基础上，理解直觉地认识到的这一切，即作为整体的生活世界的原则可能性，以及从自然科学观察者的角度使其陌生化和对其进行客观解释的原则可能性。

我感觉到自然主义问题的压力并不在于自然主义思想活动当中，而完全在于其他某个地方，那里，社会科学范围内的自然主义解释策略成功在望。我在这里很少会感到一种毫无前途而又错综复杂的学习理论，也从未想到过目前虽气势如虹但已接近临界点的博弈，因为我们不可能把一切都还愿为策略行为；相反，我所思考的是一种社会系统理论，它的基本概念比较易于把握和理解。这一理论的出发点是极度复杂情形中自我关涉系统捍卫自我的各种基本现象，并从一种超越一切本体论的元生物学角度使生活世界陌生化。

3

卢曼把从玛图拉纳以及其他人那里借用来的其系统理论的基本概念铺展得很开，并使它们变得十分灵活，以至于能够支持一种颇具竞争实力的哲学范式。随着系统和周围世界相分化而完成的世界进程观念废除了理性地建立起来的存在者世界，与认识主体密切相关并且能够想像的客观世界，以及客观存在并且能够用语言表现的事态世界等通用的本体论前提。特别是主体哲学的全部遗产能够轻而易举地被通过自我关涉而建立起来的系统理论所接纳和吸收。[13]因此，这种自然主义虽然活跃在哲学水平上，但必须在实际过程中加以把握。它根本不可能在一种有意识的生活理论中找到在范式上与之相对的立场，足以使在其世界中的人从非客观主义的角度描述自己。主体有意识的生活具有双重立场，我担心，这和系统在一定范围内捍卫自身而具备的双重指涉——自我和周围世界——过于相似了。

我认为，一种供交往理论使用的语言范式在很大程度上能够抵制这种自然主义，其理由在这里本不必讨论。但亨利希的怀疑迫使我至少得就意识范式和理解范式之间的区别做出深入阐发。

近百年来，围绕着从古典推理逻辑向现代陈述逻辑的转变、从根据对象对知识作理论解释向根据事态对知识作理论解释的转变、从对理解和交往活动的意向主义解释向语言理论解释的转变，一句话，从对意识事实的反思分析向对公共语法事实的重建分析的转变，人们提出了各式各样的论证。就此而言，意识哲学的解释力量和语言理论解

决问题的能力这两者之间并不对称，因为意识哲学的着眼点在于表现和处理客体的主体的自我关涉，而语言理论的出发点则是语法表达的理解条件。我赞同亨利希的意见，对使用个别语言表达（如单数第一人称）加以语义分析，并不能充分解释清楚自我意识现象。可是，亨利希反过来又放弃了用意识理论解释逻辑和语法表达形式的前提。为此，他强调认为自我关系和语言能力同源同宗。此外，亨利希的第十条论纲还认为，“语言交往所发挥的功能包含着言说者的自我关系，而这是其构成条件之一，是他与生俱来的，就像主词和谓词的命题形式一样”。这条看上去也很有说服力。这样一来，围绕着言语主体的自我关系和语言表达形式而形成的两个范式具有同等重要地位这样的问题似乎已经不言而喻了。但是，这样一种妥协是经不住考验的，旋即便会破裂。比如说，我们在建构语言理论时必须明确，究竟是让作为虚无缥缈的意识因素的无形意向还是让语言符号媒介中所表现出来的意义处于优先地位。人们会得出两条截然不同的解决途径，关键要看人们是把主体间在语言公共体中所分享到的意义当作基本概念，还是从不同的言语者不断重复而表现出来的意向中推导出主体之间对某一意义相同的表达的理解来。

但第三条途径显得更有优势。一旦语言理论不再从语义学的角度探讨对命题的理解，而是从语用学的角度探讨言语者相互之间就某事达成共识的表述，那么，自我关涉和命题形式就会受到同等关注。要想就某事达成共识，参与者不仅要理解他们在表述过程中所使用的命题的意义，而且相互之间在没有旁观者的语言共同体中要同时承担起言语者和听众的角色。言语者的角色所决定的这种相互关系使得自我关系成为可能，而自我关系决不会把认知或行为主体的独立反思当作前提意识。相反，自我关涉源自互动关系。[14]

这就是说，一个言语者要想通过行动把信息传送给一个听众——在面前有众多潜在在场者时——就必须学会完全从他对手的角度观察和理解问题，就像听众在他那里接受了这一视角一样。交往行为当中视角互换所产生的自我关系，可以根据在转换关系中联系在一起的三个人称代词所构成的系统加以探讨，并根据交往样式的不同加以区分。

这样就可以摆脱掉反思哲学关于主体性和自我关涉的概念从一开始就遇到的麻烦。在认知过程中自我关涉的主体碰上了被他当作客体的自我，在这一范畴下，这种自我已经是派生的，而不是原始自我关涉的始作俑者本来的他者——自我。克尔凯郭尔通过谢林从费希特那里把这个问题接受了过来，并以此为出发点进行思考，使在实存当中进行自我反思的人陷于“致命的病态”。让我们回过头来看看本文第一

部分开始的三个步骤。第一：自我只有在自我意识中才能得以理解。由于反思不可能深入到这种自我关涉的背后，因此，主体性的自我只是他对待自身的态度。第二：自我对待自身的这样一种态度，作为对待上述意义上的自我的态度，不是自我设定，就是有关他者的自我设定。克尔凯郭尔认为第一种选择（如费希特的知识学）难以贯彻，于是，他毫不犹豫地做出了第二种选择。实际生存的人的自我就是这样一种派生的、被设定的态度，因而也是一种对待自身和他者的态度。克尔凯郭尔认为，先于自我意识的自我的“他者”就是基督救世主，在亨利希看来则是在反思之前就已经熟悉的无以名状的有意识的生活，既可以用佛教加以解释，也可以从柏拉图的角度加以解释。[15]两种解释都立足于宗教层面，因而也就立足于一种语言，它既是源于古代形而上学的语言，同时也超越了现代意识立场。

我压根就没想到要阻止亨利希追求这些漫无边际的思想。亨利希提到了“气馁”。在我们替宗教话语中所保存的经验和内涵找到一种合适的语言之前，其修辞力量还有存在的理由。尽管如此，我们可以肯定，随着范式的变换，费希特的起点问题会变得毫无意义[16]。这就是说，通过听众从言语者那里接受过来的视角在行为中所建立起来的自我关系[17]，其自我不会像在反思关系中那样被当作认识对象，而是作为一个主体，他是在参与语言互动过程中形成的，并且具有语言能力和行为能力。主体间性的语言结构所建立起来，并贯穿着新老自我的相互关系的自我关系不必把前语言的主体性当作前提，因为，一切称得上是主体性的东西，哪怕是还十分原始的自在存在，都是教化过程中语言媒介不断强迫个体化所造成的结果。只要有交往行为，教化过程就不会中断。米德认为，没有社会化，也就没有个体化；同样，缺少个体化，也不可能有社会化。[18]进而言之，一种靠语用学获得这一认识的社会理论也就必须放弃通常所说的卢梭主义（亨利希将它归咎于我）。

第三章　后形而上学思想的主题

当前的哲学研究状况不那么一目了然了。我说的不是哲学流派之间的争论——因为争论一直都是哲学研究前进的手段——而是有关一种前提的争论。该前提是黑格尔之后所有流派的立足根本（这就是对待形而上学的态度）。今天，这种态度已经变得暧昧难懂。

长期以来，实证主义及其后继者的立场一直都很明确；他们认为，形而上学问题毫无意义，因而也站不住脚，可以置之不理。这种狂热的反形而上学立场无疑暴露了他们想使经验科学思想成为绝对思想这样一种含糊的科学主义意图。尼采克服形而上学始终拖泥带水。海德格尔对形而上学历史的解构[19]，阿多诺对披着伪装的现代本源哲学所作的意识形态批判[20]，都是为了建立一种“否定辩证法”，并围绕着形而上学一直孜孜以求却始终未能如愿的东西而展开。如今，从这股否定主义的死灰中，又复燃起要求更新形而上学的火焰；（革命后的形而上学）要么宣称自己从康德那里惊醒，要么干脆步康德先验辩证法的后尘。[21]

上述思潮我们认真对待，它们一直头顶着封闭的世界图景的超现实光环而显得摇曳无定，而这些世界图景是通过拙劣的推理由科学理论碎片拼凑而成的。新纪元则以一种反讽的方式，通过抽象地行使一种越来越不透明的科学体系的主权，满足了已丧失殆尽的一和全的要求，但是，在分散的世界图景的汪洋大海中，封闭的世界图景只有在隐秘的亚文化岛屿上还能站住脚跟。

尽管存在这种非了然性，我觉得，我们的处境和黑格尔的第一代弟子并没有本质差别。当时哲学研究的基本状况已经发生变化。也就是说，从那时起，我们在后形而上学思想面前已经别无选择。[22]（在本文中）我想首先回顾一下形而上学思想的几个内容，然后再探讨它所面临的四个不安的主题。它们对作为思维方式的形而上学提出了疑问，最终对它加以贬斥。撇开亚里士多德这条线不论，我把一直可以追溯到柏拉图的哲学唯心论思想看作是“形而上学思想”，它途经普罗提诺和新柏拉图主义、奥古斯丁和托马斯、皮科·德·米兰德拉、库萨的尼古拉、笛卡尔、斯宾诺莎和莱布尼茨，一直延续到康德、费希特、谢林和黑格尔。古代唯物论和怀疑论，中世纪后期的唯名论和近代经验论，无疑都是反形而上学的逆流。但它们并没有走出形而上学思想的视野。我之所以敢于把形形色色的形而上学思想归结起来，

是因为从一定意义上讲，我只想探讨三个方面的内容，也就是说，我将集中讨论本源哲学的同一性主题、存在与思想的一致问题以及理论生活的神圣意义。归纳起来说，就是同一性思想、理念论以及强大的理论概念。当然，在向现代主体哲学过渡的过程中，这三方面内容都发生了断裂，而且各不相同。

1　形而上学面面观

同一性思想：古代哲学继承了神话的整体概念；但有所不同的是，它在抽象的水平上把万物归“一”。起源不再是生动的叙事所呈现的历史谱系的初始场面的开端，即世界的始基；相反，这些开端被剥夺了空间和时间的维度，抽象成了始基，作为无限物，它相对于有限世界，或作为有限世界的基础。这种始基无论是作为凌驾于世界之上的创世主，还是作为自然的本质原因，或再抽象一步作为存在，都形成了一种视角，由此看来，世界内部的事物和事件尽管丰富多彩，但还是能够整齐划一，成为特殊的实体，同时也可以理解为整体的各个部分。神话世界的同一性表现为另外一番情况，它是特殊物之间的永恒联系，是相似物与非相似物的协调一致，是表象和反思的反映，是具体关联、重叠和相互纠结。唯心论的同一性思想打破了神话的这种混沌世界观。唯心论认为，一和多作为同一性和差异性的抽象关系，是一组基本关系，形而上学思想既把它当作一种逻辑关系，也把它视为存在关系。一既是原理和本质，也是原则和本源。从论证和发生意义上讲，多源于一；由于这个本源，多表现为一种整饬有序的多样性。[23]

唯心论：一和全是思想不懈努力的结果。存在概念是随着叙事的语法形式和抽象水平向根据几何学摹本进行演绎解释过渡而形成的。因此，自巴门尼德以来，抽象的思想同其结果即存在之间便建立起了一种内在联系。柏拉图由此认为，统一秩序决定了本质现象的多样性，而这种秩序本身在本质上又是抽象的。我们规整现象的种属，依照的就是事物自身的理想秩序。的确，柏拉图的理式（Idee）既不是纯粹的概念，也不是纯粹的图像，而是从丰富多彩的多样性中提取出来的典型和范例。这些理式深深地扎根在质料当中，自身内部就包含着普遍同一性的承诺，因为它们处于等级森严的概念金字塔的顶端，就其本质而言，这些理式以包容其他一切概念的善的概念为内在参照。理想的抽象本质赋予了存在其他一些特征，诸如普遍性、必然性和永恒性等。

建立在经验基础之上的推理知识和建立在知性直观基础之上的回

忆知识这样两种知识形式在理式论中所形成的紧张关系，以及概念与现象、形式与质料等的似是而非的对立，都为形而上学历史提供了内在的动力。这就是说，唯心论从一开始就搞错了，理式事实上一直包含着被它当作质料甚至于非存在的物而予以排斥的一切，只不过它们是双重形态罢了。这些便是经验性的个别事物的物质内涵，通过比较的抽象，从这些个别事物身上完全能够发现理式。[24]

作为意识哲学的第一哲学（**prima philosophia**）：唯名论和经验论在揭示形而上学起点上的矛盾，并从中得出激进的结论方面功不可没。唯名论思想把事物的形式削弱成认知主体所赋予的事物的名称（signa rerum），即我们给事物的命名。休谟甚至把唯名论所忽视的非实体化的个别事物融入到感知主体再现对象所依赖的感官印象中。在因范式转变而被揭示出来的主体性这一新的基础上，唯心论以相反的策略对同一性思想和理念论一同进行了更新。自笛卡尔以来，自我意识，即认知主体与自身的关系，提供了一把打开我们对于对象的内在绝对想像领域的钥匙。因此，形而上学思想在德国唯心论那里表现为主体性理论。自我意识不是作为先验能力的本源被放到一个基础的位置上，就是作为精神本身被提高到绝对的高度。观念本质变成了一种具有创造性的理性的规定范围，以至于现在在真正的反思转向过程中一切都和这个独一无二的创造主体性发生了关系。无论是从基础主义的角度把理性当作使整个世界成为可能的主体性，还是从辩证法的角度把理性看作是自然和历史前进过程中显示出来的精神——在两种情况下，理性活动都既是整体反思，同时也是自我关涉的反思。

由于这种反思继承了形而上学的遗产。因此，它断定同一性先于差异性，精神先于物质。黑格尔的逻辑学把一和多、无限和有限、普遍和特殊、必然和偶然相应地联系了起来，但即使这种逻辑学最终也不得不确定一元性、普遍性和必然性在唯心论中的统治地位。因为中介概念本身就同时贯穿着整体性和自我关涉的理性活动。[25]

强大的理论概念：任何一种具有世界影响的宗教都描绘出一条拯救个体灵魂的特殊途径，比如，佛教提倡苦行，基督教要求遁世。哲学则把过沉思的生活，即理论生活方式（bios theoretikos）当作拯救途径。理论生活方式居于古代生活方式之首，高于政治家、教育家和医生的实践生活方式。由于成为了一种示范性的生活方式，理论本身也深受感染；它替少数人打开了真理的大门，对大多数人而言，这扇门却一直都是关闭的。理论要求放弃自然的世界观，并希望与超验事物（Ausseralltaegliche）建立起联系。通过沉思冥想，对恒星运行轨道和宇宙的周而复始加以再现，这当中就保存着理论的神圣源头——希腊城邦把选派去参加公众节日的代表叫做“theoros”（理论家）。[26]

到了近代，理论概念失去了同神圣事件的这种联系，从而也就失去了原有的精英特征，逐步退化为一种社会特权。理论所剩下的只有远离日常经验和兴趣的唯心论解释。那种使科学免受地域偏见影响的方法论立场，在德国高校传统中，直到胡塞尔还十分强盛，形成了一种重理论、轻实践的倾向，并有其内在根据。在轻视唯物论和实用论之际，逐渐形成了一种绝对主义的理论观，它不仅凌驾于经验和个别科学之上，而且剔除了其世俗源头所遗留下来的蛛丝马迹，变得十分“纯粹”。这样，同一性思想便自成一个体系，它把自己融入它所把握的整体性，想以此来满足一切前提由自己加以证明的要求。在现代意识哲学中，理论生活的独立性升华成为了一种绝对自明的理论。[27]

以上我通过阐释同一性思想、理念论和强大理论概念在意识哲学中的转型对直到黑格尔依然生机勃勃的形而上学思想作了概括。但真正使这种思维方式成了问题的是从外界向形而上学发起攻击，并具有社会原因的历史发展过程：

——追求一和全的整体性思想受到了新型程序合理性的质疑。这种程序合理性是随着十七世纪自然科学的经验方法和十八世纪道德科学、法学理论以及法治国家机构中形式论的兴起而确立起来的。自然哲学和自然法理论面临着一种新的论证要求的挑战，从而动摇了哲学的认识特权。

——在十九世纪出现了历史解释科学，它们反映的是越来越复杂的现代社会中新的时间经验和偶在经验。随着历史意识的渗入，有限性维度相对于唯心论的那种偶像化和不确定的理性而越来越具有说服力。由此便形成了一股对传统的基本概念加以解先验化的潮流。

——在十九世纪，对交往方式和生活方式的物化和功能化的批判，以及科学技术的客观主义自我理解的批判，也随之广泛开展起来。这些动机也促进了对把一切都用主客体关系加以概念化的哲学基础的批判。正是在这个意义上，发生了意识哲学向语言哲学的范式转换。

——最终，理性对于实践的经典领先地位不得不让位于越来越清楚的相互依存关系。把理论活动放到其实际的发生和应用语境当中，这就唤醒了人们注重行为和交往的日常语境的意识。比如说，这些日常语境和生活世界概念一起要求达到哲学高度。

接下来我想详细探讨导致形而上学思想动摇的不同方面，以及向后形而上学思想过渡给我们带来的新问题。至于我们应当如何对待形

而上学之后所出现的问题，我想还是像往常一样从交往行为理论的角度加以阐述。

2　程序合理性

只要哲学坚持认为，认知理性在具有合理结构的世界中确认自身，或者说，认知理性赋予自然和历史以一种合理结构——不论是通过一种先验的保证，还是通过使世界辩证化——那么，哲学就都还忠实于其形而上学开端的。一种内部合理的整体性，无论是世界的整体性，还是建构世界的主体性的整体性，保证了其各个环节和组成部分都能分享到理性。理性被认为是一种实质理性，它能统辖世界本质，并从中识别自身。因此，理性是整体与其组成部分的统一。

相反，现代经验科学和早已自律的道德只相信自身行为和方法的合理性，亦即科学认识的方法或道德认识得以可能的抽象前提。由于理性萎缩成了形式合理性，因此，内容合理性变成了结果有效性。而这种有效性又取决于人们解决问题所遵守的操作程序的合理性。我们所要解决的问题，既包括研究者共同体和有组织的科研活动中出现的经验问题和理论问题，也包括民主国家和法律体系中出现的道德·实践问题。在世界中，自发的或由主体建立起来的，以及在精神教化过程中生发出来的事物秩序再也不是合理的，只有我们按照正确方法接触现实时对问题的解决才是合理的。程序合理性无法继续保证多元现象的先验同一性。

形而上学把本质和现象区别开来所依据的视角，和对存在者的整体性的期待一起消失得无影无踪。科学对现象加以概括的基本结构，仅仅和解释理论的有效性范围相吻合，而不再存在于整体性的相关领域中。它们不再关注个体在宇宙中的位置，以及个体在理性建筑术或制度中的地位。自然知识和自然法都失去了其本质特征，而且方式一致。随着自然科学和精神科学在方法论上分道扬镳，形成了一种内与外的视角差别，取代了本质与现象的视角差别。

对客观化的经验科学而言，只有立足于观察之上的客观自然知识还大有前途，解释科学相反只有从交往参与者的行事立场中才能找到进入历史·文化世界的途径。自然科学中观察者的特殊视角以及精神科学中参与者的特殊视角，与对象领域的分化是一致的。自然反对从内部进行理解和重建，而只接受通过观察得到的有悖直觉的规律知识；但社会整体性和文化传统却从内部展示出一种同参与者的直觉知识密切相关的解释文化。解释意义语境的本质知识，对客观自然界不起任

何作用；只有在那些非存在者的范围内，解释学才能发挥其替代作用。而在这些范围内，根据形而上学的理解，理想本质根本无从谈起。

现代科学的方法论知识最终也失去了其自给自足的封闭特征。思想既追求整体性，也要求自我关涉；通过对自然和历史的整体把握，思想表明并论证了自己是哲学知识——不是提供终极论据，就是通过普遍概念不断进行深入的自我解释。反之，科学理论的前提，作为假设，必须由结果加以验证——可以是经验证明，也可以由同其他已被广泛接受的陈述的关系加以证明。科学理论的易错论和第一哲学所追求的知识类型是互不相容的。每一种全面、完善而彻底的陈述体系都必须由语言来表达，而且无需论述和分析、改进和革新。它实际上已经变成了其历史效果。这种封闭特征和科学知识进步过程中毫无偏见的开放性是水火不容的。

因此，随着认识由实质合理性变为程序合理性，形而上学也陷入了尴尬境地。十九世纪中叶以来，经验科学的权威迫使哲学接受同化。[28]从此以后，此起彼伏地要求回归形而上学的呼声被打上了反动的烙印。然而，竭力把哲学和自然科学以及精神科学，或者说竭力把哲学和逻辑学以及数学相同化，只会带来新的问题。

但是，无论是莫勒绍特和毕希纳的庸俗唯物主义或马赫以来的实证主义建构自然科学世界图景的目标，还是狄尔泰和历史主义把哲学转化为哲学史和世界观类型，或是维也纳学派把哲学限定为一种方法论和科学论——所有这些反动潮流似乎都使哲学放弃了其特殊地位，也就是说，放弃注重整体认识，但并不真的同总是被奉为圭臬的科学进行抗争。

在哲学和科学之间进行抉择，结果便出现了一种分工，以确保哲学拥有自己的方法和对象领域。众所周知，这条路线是由现象学和分析哲学各自用不同的方式开创的。可是，人类学、心理学和社会学对哲学的这块领地并不十分看重；人文科学则越过了抽象概念和分析的分界，直入哲学的堂奥。

转向非理性算是最后一条出路了。这种形态的哲学保持了其领地与整体性的联系，但代价是放弃了其实力雄厚的认识。非理性主义哲学，或是表现为实存的澄明和哲学的信仰（雅斯贝尔斯），或是表现为补充科学的神话（科拉科夫斯基），或是表现为神秘的存在思想（海德格尔），或是表现为语言的治疗（维特根斯坦）、解构活动（德里达）或否定辩证法（阿多诺）。这种反科学主义的划界只能解释哲学不是什么，或不能是什么。然而，作为一种非科学，哲学无需

确定其自身的地位。正确确定已是不可能了，因为只有按照程序，说到底就是按照论证程序，才能从程序合理性的角度阐明认识活动。

今天，哲学的这种尴尬处境要求我们重新确定科学和哲学的关系。一旦哲学放弃第一科学和百科全书的诉求，就能保持其在科学体系中的地位，而且既不是通过把自己同化到特殊的示范科学，也不是通过远离科学。哲学不得不接受经验科学的易错论式自我理解和程序合理性，哲学既不能拥有特殊的真理观，也不能拥有自己独有的方法和对象领域，甚至连一种属于自己的直观方式也不行。只有这样哲学才能在内部分工中发挥其最大效力[29]，也就是说，才能坚持其普遍性的问题和合理重建的操作方法。这种方法依据的是有关言语、行为和判断的主体所具有的前理论直观知识。但这样一来，柏拉图的回忆说也就完全显露出其非话语特征。这件副产品把哲学看作是合理性的一个不可或缺的搭档。

即便哲学真的就这样在科学体系中安营扎寨，它也并不因此就非得要彻底放弃与作为形而上学之标志的整体性的联系。如果没有具体的认识要求，维持这样一种整体性联系的确没有什么意义。但是，生活世界总是作为不成问题的、非对象化的和前理论的整体性，作为每天想当然的领域和常识的领域而让我们大家直觉地感知到。哲学总是以一种笨拙的方式同常识纠缠在一起。和它一样，哲学也是在生活世界范围内活动；它们和这种视界越来越模糊的日常知识的整体性之间的关系也很相似。但是，反思以及带有澄明、批判和解构色彩的分析所发挥的颠覆力量，使得哲学又完全有悖于人的常识。由于和生活世界的这种密切相关而又支离破碎的关系，哲学也适合担任科学体系这边的角色，即担任解释者的角色。这样，哲学便把科技、法律和道德等专家文化与交往的日常实践沟通了起来，其方法同文艺批评沟通生活和艺术是一样的。[30]当然，哲学与之保持一种非对象化关系的生活世界，不容和普遍统一的整体性混为一谈。关于这种普遍统一的整体性，形而上学试图给出一个摹本，确切地说，是想给出一种世界观。后形而上学则不然，它凭着另一种世界观行事。

3　理性的定位

后形而上学思想最初深受对以黑格尔为典型的唯心论的批判的影响。黑格尔的第一代弟子对其恩师著作中所隐含的普遍性、永恒性和必然性必先于特殊性、有限性和偶然性这样一种唯心论的理性观已经作了批判。费尔巴哈强调客观性的优先地位，强调要把主体性置于内在自然以及内在自然与外在自然的对立之中。马克思认为精神扎根于

物质生产，并表现为社会关系的总和。克尔凯郭尔用自身实存的事实性和彻底的自我意志的内在性来反对历史中的空想理性。所有这些论点都反对自我关涉而又追求整体性的辩证法思想，强调精神的终极性——马克思称之为绝对精神的“腐败过程”。固然，整个青年黑格尔派都把自然、社会和历史的优先性物化为一种自在物，并因而有不由自主地倒退到前批判思想水平上去的危险。[31]青年黑格尔派完全有能力用客观性、终极性和事实性的名义提供所急需的理性，这种理性源于自然历史，表现在具有一定社会和历史语境的人身上。可是，他们却紧承康德和黑格尔的衣钵不放，故而未能兑现这种急需的理性。于是，他们便打开了通往尼采的彻底理性批判的大门，这种理性批判本身反而又是整体性的。

理性的地位明确之后，相应的理性概念并不是沿着上述路线建立起来的，而是另外一种针对主体哲学的基础主义批判所导致的后果。在这场始于康德的讨论中，先验哲学的基本概念作为范式尽管还未被抛弃，但已经发生了动摇。

先验主体性的超越地位是由诸如普遍性、永恒性以及必然性等形而上学特征逐步转化而来的，最初和它发生冲突的是新兴精神科学的前提。就其对象领域而言，这些精神科学涉及到的是早已由符号建构好的对象，它们仿佛是先验的产物，地位十分显赫。尽管如此，它们还是要接受纯粹经验的分析。福科曾经对人文科学如何宣扬多元化和个体化的先验主体创造其世界、符号体系、生活方式以及制度所依赖的前提作过描述。在福科的笔下，人文科学孤立无援，把自己卷入了既是经验的又是先验的这样一种模棱两可的双重视角中。[32]狄尔泰由此看到对历史理性进行批判的必要性。他试图对先验哲学的基本概念彻底加以改造，以使摆脱了一切偶然性和本质必然性而且没有本源的综合能力从现时起在世界中能有一席之地，又不必放弃它们同建构世界过程之间的内在联系。

历史主义和生命哲学赋予了传统中介、审美经验以及肉体、社会和历史的个体存在以一种认识论意义。但是，这种认识论意义必须脱先验主体的经典概念的束缚。“生命”的生产率取代了先验综合，看来很具体，却又没有一定的结构。另一方面，胡塞尔毫不犹豫地把他所坚持的先验自我和每一位现象学家的实际意识等同起来。上述两条论证思路在海德格尔的《存在与时间》中合而为一了。具有创造力的主体性最终被“此在”从知性王国中驱逐了出去，它虽未被放到历史的彼岸，但已置于历史性和个体性的范围内。被抛入的筹划思想形态成了决定性的力量，它与总是对我的实存的操心密切相关。

先验主体的历史化和个体化迫使基本概念的建筑术发生变化。先

验主体失去了其作为相对于“全”的“一”和“多”中之“一”这样一种众所周知的双重身份。作为先验意识，康德的主体还和作为整个客体之总和的世界处于对峙状态。与此同时，它作为世界中的经验意识，又表现为众多实体之一。反之，海德格尔是想把筹划世界的主体性本身当作在世界中的存在，当作实际历史环境中的个别此在，而又不失去其先验的能动性。虽然先验意识在创立世界过程中具有原发性，但它还是应该把历史事实和内在世界的存在当作前提条件。当然，这些前提条件本身不允许被认为是存在物或在世界中的事物。相反，它们从内部对主体在世界中的创造性加以限制，把创立世界的能动性限定在其源头。代替未成和已成（constituens und constitutum）之间的先验区别，出现了另一种区别，这就是打开了世界中可能遇到的视界的世界筹划与世界中实际遇到的世界筹划之间的本体论区别。

但这就面临着一个问题，即解释世界，允许存在者存在，是否还能被认为是一种主动性（Aktivit!?t），并且可以归功于主体的努力。在《存在与时间》中，海德格尔对这个观点还持赞同态度。个体的此在尽管实际上扎根于世界当中，但还保持着独立筹划世界的资格，即具有独自创造世界的潜能。可是，在做出这一判断时，海德格尔必然会遇到这样一个问题，该问题胡塞尔在讨论笛卡尔第五沉思录时曾经作过努力，但是毫无结果；萨特在《存在与虚无》的第三章里也未能替它找到一条解决的办法。这个问题就是：一旦意识彻底分裂成无数个创立世界的单子，那么，从各个单子的角度来看，如何才能建构起一个主体间性的世界，而且，在这个世界上，一种主体性不仅能够把另一种主体性当作客观对象，并且还能在筹划世界的原始能动性中与之照面。如果按照此在的现有前提，那么，这个主体间性问题就无法解决，因为此在只有在孤立状态下真正有可能筹划自身。[33]

海德格尔在其后期哲学中做出了另一种选择。他再也不把个体的此在附加到解释世界的过程中，也不再把建构世界看作一种劳动（Leistung），而是视之为随机应变的本源力量所造就的一个无以名状的巨大事件。本体论的转变依靠的是作为处于存在历史彼岸的事件的语言这个媒介。主体间性问题因此也就变得毫无意义。但存在自身却获得了自立，它以迅雷不及掩耳之势控制了语言世界观的语法演变。后期海德格尔把语言创造意义的潜力抬举到绝对的高度。但他这样做又导致了一个新的问题。这就是说，语言解释世界所发挥的预断力量，使得世界内部的整个学习过程失去了意义。本体论的前理解永远处于统治地位，它确定了社会化的个体在世界中的实践范围。具有宿命论意味的是，与世界内部事物的照面只能发生在具有先验规则的意义语境中，以至于它们本身能够免除问题的成功解决、知识的累积以及生产水平和道德知识的变化等所带来的影响。这样一来，我们将

无法澄清意义视界的变移和它们的实际有效范围之间的辩证作用。

所有这些想使理性先验化的努力仍然局限于先验哲学范围之内，都陷入了先验哲学的先天概念之中。只有转向一种新的范式，即交往范式，才能避免做出错误的抉择。具有语言和行为能力的主体用共同的生活世界作背景，就世界中的事物达成共识。相对于语言中介而言，他们既是自律的，又是依附的：他们能够把使他们的实践得以可能的语法规则系统据为己用。两个环节同源同宗。[34]一方面，主体一直都是出现在一个由语言建构和阐释的世界里，并且依赖着合乎语法的意义语境。就此而言，相对于言语主体，语言只是一种前提和客体；另一方面，由语言建构和阐释的生活世界的立足点在于语言共同体中的交往实践。在交往过程中，语言所建立起来的共识取决于交往参与者对待可以批判的有效性要求所持的肯定或否定立场。有了语言建立起来的共识，时空中才能形成广泛的互动。

自然语言不仅揭示出了社会化的个体赖以存在的各种世界的范围，而且强迫主体付出自己的努力，即强迫主体在世界内部从事一种探索有效性要求的实践。在实践过程中，阐释世界的特定意义要不断地接受检验，在检验中，它们能够证明它们的价值。在作为交往行为源泉的生活世界和作为该行为结果的生活世界之间，形成了一个循环过程，其中，先验主体消失得无影无踪。很显然，是哲学中的语言学转向为我们准备了概念手段，用以分析体现在交往行为当中的理性。

4　语言学转向

在前两节中，我阐述了后黑格尔思想摆脱以意识哲学形态出现的形而上学概念的途径。接着同一性思想和唯心论，我想对理论与实践的关系加以探讨，但在此之前，我想先讨论一下替后形而上学铺平了道路的意识哲学批判。从意识哲学向语言哲学过渡，不仅仅是方法论上的革新，还带来了实实在在的好处。它把我们带出了形而上学思想和反形而上学思想，即唯心论和唯物论之间无休止的争论怪圈，并使我们有可能着手处理形而上学的基本概念无法解决的问题，即个体性问题。此外，在意识哲学批判中，完全不同的动机也交织到了一起。我认为最重要的起码有以下四个动机：

（1）谁要是选择认知主体的自我关涉作为其分析的出发点，就必须面对自费希特以来便一直存在的异议，即自我意识根本不可能是什么本源现象，因为，一旦认知主体反躬自问，把自己当作对象，意识生命的能动性便不再是它必须接受的对象形式。[35]从尼采以来这

种从基本概念上强迫对象化和自我对象化的做法也成了批判主流思想即工具理性的靶子；主流思想即工具理性的批判涉及到整个现代生活语境。

（2）自弗雷格以来，逻辑学和语义学给了从意识哲学概念策略中产生出来的对象理论以沉重的打击。具有判断、行为和经验能力的主体的行动所能面向的对象，胡塞尔称之为意向性对象。但是，这种意向对象的概念并不能够表现所意味和所陈述的事态的命题结构。[36]

（3）此外，自然主义对把意识作为基础、绝对前提和本源表示怀疑。（他们认为，果真如此，）势必要把康德和达尔文扯到一起。后来，随着弗洛伊德、皮亚杰和索绪尔的理论，又出现了“第三种”范畴，从而避免了意识哲学基本概念的二元论。除了具有表达能力的肉体、行为、举止以及语言等范畴之外，还可以引入世界关联；早在具有语言和行为能力的主体和世界中的事物建立起客观联系之前，其社会化机制就已经被放到了这些世界关联当中。[37]

（4）当然，直到发生语言学转向，这些怀疑才找到可靠的方法论基础。这个方法论基础是由洪堡打下的，其特点在于避开了传统的语言观。根据这种语言观，语言是按照对象名称的排列模式而设想出来的，是一种思想内涵之外的沟通工具。新的语言观具有先验特征，其范式意义首先在于它在方法论上优于主体哲学，因为主体哲学必须依靠对意识事实作反身理解。不论是想依赖内在经验或知性直观，还是直接的自明性，对于观念空间或体验大潮中出现的实体的描述都摆脱不了纯粹主观的特征。观察在主体间的有效性可以用经验面上的实践加以验证，亦即通过把知觉有规则地转化为数字加以验证。我们根据表达观念和思想的语法结构对它们加以分析，似乎可以达到同样的客观程度。语法所表达的是一些公众性的东西，找出其中的结构，无须考虑纯粹的主观性。此外，数学和逻辑的范例还有助于引导哲学进入语法表达的公共客观领域。弗雷格和皮尔斯是这场转折的关键人物。[38]

但是，语言学转向最初是在语义哲学范围内完成的，它付出了抽象化的代价，但也保护新范式解决问题的潜力不被消耗殆尽。从本质上讲，语义学分析仍然是一种命题形式分析，而且首先是一种断言命题形式分析。语义学分析不考虑说话者的言语情境、措辞及其语境、要求、对话角色和所持立场，一句话，置语用学于不顾。因为语用学想让形式语义学从事另外一种研究，即从事经验研究。科学理论也用同样的方法把探求的逻辑与有关探求的动力学的问题隔离开来，认为探求的动力学属于心理学家、历史学家和社会学家研究的范畴。

语义哲学的抽象化把语言格式化了，从而使语言的自我关涉特征变得模糊不清。[39]对于这一点，只要举一个例子就可以说明问题。就非语言行为而言，行为者的意图无法从显而易见的举止中推断出来，最多只能间接地加以猜测。相反，语言行为能够使听者领会说话者的意图。语言表达本身能够自我识别，因为它们具有自我关涉的结构，而且，它们的实际意义表现在它们所表达的内容当中。

维特根斯坦和奥斯丁[40]首先发现了语言所具有的这种集行事和命题于一身的双重结构。这一发现是把语用学部分引入形式分析的第一步。随着向形式语用学的过渡，语言分析才重新获得了主体哲学最初被迫放弃了的维度和问题。接下来便是要分析必须满足的先决条件，以便交往参与者能够就世界中的事物达成共识，而达成共识的这些语用学前提的独特之处在于它们具有强烈的理想化色彩。比如说，假设所有对话参与者都使用具有相同意义的语言表达命题，这是不可避免的但同样也是理想化的；原因在于，说话者当下所坚持的在一定语境中有效的东西，超越了所有受语境约束的局部有效性水平。交往实践的现实前提尽管理想化，但也在所难免，其规范内涵就在于要在有关现象界的知性理解和经验理解之间建立起张力关系。反事实的前提成为社会事实——这种批判的锋芒深深地扎根于必须通过以交往为趋向的行为进行再生产的社会现实内部。

语言学转向不只是命题语义学一手促成的，符号学，比如索绪尔，也做出了积极的贡献。但是，结构主义同样也陷入了抽象的错误推理。由于结构主义把普遍的语言形式提高到先验的地位，因此，它也就把主体及其言语（Rede）降低为纯粹偶然的东西。主体如何言说及其所作所为，应当由基本的规则系统加以解释。具有语言和行为能力的主体的个体性和创造性，乃至主体性所拥有的一切本质特征，只是一些多余现象，要么被置之不理，要么被贬斥为自恋症状。要想在结构主义的前提下恢复主体的权利，就必须把一切个体性和创造性都转移到只有直觉才能把握的前语言领域中。[41]

语用学转向为走出结构主义抽象开辟了道路。先验能力绝对不会回到语法规则系统本身中去，相反，语言综合是建构在中断了的主体性中的交往活动的结果。语法规则固然保证了语言表达的意义同一性，但同时也必须为对这些假定具有统一意义的表达作特殊性或创造性使用留有余地。事实上，说话者的意图经常偏离其所用的表达的标准意义，由此，我们不难认识到笼罩着一切语言共识的差异性的阴影："所以，一切理解同时也是一种不理解，思想和情感上的所有一致同时也是一种分歧。"（洪堡语。）由于主体间的语言沟通从本质上讲存在着许多漏洞，由于语言共识并没有彻底消除说话者视角的差

异性，而是把这种差异性作为必不可少的前提，所以，以交往为趋向的行为也适合于充当使社会化和个体化融为一体的教化过程的媒介。人称代词的语法作用要求说者听者持一种以言行事的立场；凭着这样一种立场，一方与作为另一个自我的他者照面——只有意识到他们之间绝对不同，并且不可替代，一方才能从另一方身上识别出自身。所以，尽管非同一性是脆弱的，并且还不断受到客观化的歪曲，因而在形而上学的基本概念网络中捉摸不定，但是，它在交往的日常实践中一般还是能够把捉到的。[42]不过，我们只有放弃理论对实践的经典优先地位，并同时克服掉逻各斯中心论的狭隘理性观，才能确定非同一性这条世俗的拯救途径的有效范围。

5　超验的萎缩

一旦哲学退回到科学体系中，把自己确立为众多学院科目之一，哲学就必须放弃其掌握真理和理论的神圣意义的特权。今天，我们说哲学是少数人的事情，是就其作为专家特有的知识而言的。不过，和其他学科不同的是，哲学仍然和前理论知识以及生活世界非对象化的整体之间保持着一定的联系。正因如此，哲学思想才能够回过头来把自己应用于整个科学体系，并进行一种超越方法论和科学理论界限的科学的自我反思——和形而上学对知识的终极论证截然相反——它揭示出了科学理论结构的前科学实践中的意义基础。从皮尔斯到奎因的实用主义，从狄尔泰到伽达默尔的哲学解释学、舍勒的知识社会学、胡塞尔对生活世界的分析，从梅洛·庞蒂到阿佩尔的认识人类学，以及自库恩以来的后经验主义科学理论等，都阐明了发生与价值之间的内在联系。内在的认识能力同样也扎根于对待人和物的前科学实践。这样，理论之于实践的经典优先地位也就被颠覆了。

可是，对哲学自身而言，这种类型的认识却成了不安的根源；尤有甚者，由此还产生了现代形式的怀疑论。当专家文化无需辩解，一切有效性范畴的决定权都已收归己有之后，哲学再也不具备其他什么特殊的有效性范畴，能够免受实践之于理论的根本优先性的干扰。结果便是人们对理性地位确定之后所提出的普遍主义要求不断表示疑义。语境主义把一切真值要求都限制在局部的语言游戏和传统上接受的话语规则中，并把所有理性标准吸收到仅仅在原地适用的习性或惯例中。如今，这种语境主义已经控制了许多领域。[43]

关于这场争论，我在此不可能展开详细论述，我在剩下的篇幅里只想对一个相反的观点加以探讨。如果哲学把目光仅局限于科学范围内的真值问题，那么，即便认识到实践先于理论具有十分重要的意

义，它也只会导致彻底的理性怀疑论。具有反讽意味的是，哲学本身助长了这样一种认识论上的短见，并先从本体论角度，接着又从认识论角度，甚至还从语言分析角度把理性单面化，也就是使理性成了存在于所有存在者当中的逻各斯，成了表现和处理客体的能力，成了确定事实的言语，即专门针对断言论命题的真值效果。西方对逻各斯俯首贴耳，从而把理性还原成语言的众多功能之一，即表现事态的功能。最终的结果是，只有对真值问题的处理方法还算得上是合理的，而正义问题、趣味问题甚至真诚的自我表现问题等等都被排挤到了理性范围之外。这样一来，专注于真值问题的科学文化所涉及和确定的一切，也就是说，专家文化所深入和立足的一切语境，似乎都变成非理性的了。语境主义只不过是逻各斯中心主义的反面罢了。

但是，只要哲学不变成科学的自我反思，并把目光转移到科学体系之外，变换视角，关注纷繁复杂的生活世界，就能从逻各斯中心主义中解脱出来。哲学揭示出了一种早就在日常交往实践中活动的理性。[44]这种理性在此尽管只要求语言所阐释的具体世界范围内的陈述具有真值性，规范具有正确性，主体具有真诚性，但是可供批判检验的这些要求同时也越出了它们的表达和使用语境。在日常交往实践的有效范围内，出现了一种跨越多种层面的交往理性。这种交往理性同时还为彻底被扭曲的交往和生活方式提供了一种准绳。这些被扭曲的交往和生活方式具体表现为对在向现代性过渡过程中所获得的理性潜能有选择地加以充分利用。

哲学在沟通专家知识和有待深究的日常实践之间充当了解释者；就此角色而言，哲学可以使用这种专家知识，并使人们意识到这种畸形的生活世界。但它只能发挥批判力量，因为它已不再拥有一种关于好的生活的肯定理论。形而上学之后，具体的生活世界只是作为背景而存在，其非对象性的整体性避免了被理论作为对象加以把握。马克思主义哲学现实化的名言也可以这样来理解：随着形而上学和宗教世界观的瓦解，具有多方面价值的文化解释系统中所分化出来的一切，只有在生活世界的实践的经验语境中还能组合起来，并恢复原有秩序。

从形而上学觉醒之后，哲学理论放弃了其超常的地位。超常事物所具有的丰富的经验内涵转移到了自律的艺术当中。当然，经过这场紧缩，彻底世俗化的日常生活无论如何也不可能一点不受超常事件毁灭性和颠覆性侵入的影响。从外部看，尽管宗教建构世界观的功能还在被削弱，但它对于在日常生活中和超常事物打交道仍然具有不可代替的规范作用。因此，后形而上学思想和宗教实践也可以平等共存——而且不只是在非共时物的共同性的意义上。这种持续的共存只要

宗教语言仍然具有启示作用和必不可少的语义学内涵——而且这些内涵是哲学语言（暂时？）所无法表达的——并继续拒绝转化成论证话语，那么，哲学哪怕是以后形而上学形态出现，同样既不能取代宗教，也不能排挤宗教。

第二编　实用主义转型

第四章　论行为、言语行为、以语言为中介的互动以及生活世界

1

如果尽可能地使用简单明了的实例，我们就能够比较清楚地阐明行为与语言（行为与言语）之间的复杂联系。[45]关于“行为”（Handeln），我想举日常活动或手工活动加以说明，诸如奔跑、递交、敲打或锯开等；关于“言语”（Sprechen），则可以用命令、坦白或断定等言语行为加以说明。两种情况下，我们都可以从一种比较宽泛的意义上来讨论“行为”。但是，为了不抹杀我们所遇到的差异，我从一开始就选用两种不同的描述模式。狭义上的行为，比如简单的非言语活动，在我看来是一种目的行为（Zweckt!?tigkeit），借助这种行为，行为者进入世界，目的是要通过选择和使用恰当的手段来实现预定的目标。而所谓语言表达行为，我认为言说者是用它来和其他人就世界中的事物达成共识的。我想先从行为者的角度，也就是从第一人称的角度来展开描述，并把这种描述与从第三人称角度所展开的描述加以对照。所谓第三人称，就是观察者，他观察到行为者如何通过目的行为实现其目的，或如何通过一种言语行为与他人就某事达成共识。就言语行为而言，从第二人称角度展开描述始终是有可能的（你〈他〉命令我放下武器）；就目的行为来看，从第二人称的角度展开描述则是有条件的，具体而言，就是要把目的行为放到合作关系当中（你〈他〉把武器交给我）。

1.1　言语与行为

我们首先来考察描述视角之间的差别，以此来阐明上述两种非言语行为和言语行为为何要依赖各自所特有的理解前提。我如果看到一位朋友在大街的另一边匆匆而过，当然可以断定他的路过是一种行为。“他跑过了大街”，这句话也可以说是对行为的描述，但他的目的可能有许多种，因为我们这样描述可能是认为行为者的意图是要尽快

到达大街前方的某个地点。但是，作为观察者，我们无法推断行为者的这种意图；相反，我们设定一种具有普遍意义的语境，来确定对这种意图的猜测。尽管如此，行为实际上还是需要进一步加以分析的。情况有多种多样，这位朋友可能是不想耽误了火车，或者是不想上课迟到，或者是有一个约会；当然也有可能是他感到被盯梢，因此想溜走；或者是由于其他原因想逃避麻烦；或者就是在闲逛等等。从一个观察者的视角出发，我们可以确定一种行为，但无法肯定地描述出其特定的行为计划，因为这需要我们对其中的行为意图有所认识。我们可以根据表象来推断行为意图，并假设这就是行为者的意图；但要想确切地断定这种意图，我们恐怕还是要从参与者的视角出发。非语言行为决不会主动让人们认识到这一点，也就是说，它们自身不会让人们认识到它们是一种有意图的行为。相反，言语行为则满足这个条件。

如果我领会了我的朋友（或其他人）给我的命令，让我（或他）放下武器，那么，我对她的行为就是十分清楚的：她发出了具体的命令。这种行为同样需要分析，但和朋友在大街上跑过不是处在同一个层面上。因为根据正常的字面意义，我们就可以认识到言语行为中言语者的意图；听众可以从命题的使用方式，也就是与命题相关的是何种行为这个角度，来推断出表达的语义学内涵。言语行为能够自我诠释，因为它具有一种自我关涉的结构。以言行事成分通过语用的评述，来确定表达内容的实际意义。奥斯丁认识到，我们通过言说而去行事，奥斯丁的这个观点当然也可以反过来理解：即我们通过完成一种言语行为，而把所作所为言说出来。当然，言语行为的这种完成行为式意义只向有能力的听众敞开，所谓有能力的听众，就是说他能够从第二人称的角度放弃观察者立场，而采用参与者立场。人们必须说同样的语言，处身于一个由语言共同体所确立并且具有主体间性结构的生活世界当中，以便真正从对自然语言的反思当中获得好处，并把对言语行为的描述建立在理解这种言语行为内在自我解释的基础上。

言语行为和简单的非言语行为之间的区别，不仅在于前者具有自我解释的反思特征，更在于意向目的的类型不同，在于言语所能达到的效果类型不同。当然，在一般意义上，所有的行为，不管是言语行为还是非言语行为，都可以说是一种有目的的行为。但是，一旦我想把理解行为（Verst!?ndigungshandeln）与目的行为区分开来，我们就必须注意到，行为者在目的论的语言游戏中追求一定的目的，这种语言游戏的确有了一定的结果，并且带来了行为后果，它在语言理论和行为理论中的意义却是不一样的；同样的基本概念，得到的解释却不尽相同。对于我们来说，只要把目的行为宽泛地描述成一种具有一定目的，并且必然要干预客观世界的行为，这就足够了。世界中的状

况需要选用恰当的表现手段才能呈现出来，我们从一定的价值观角度所选择的目的刚好满足了这一点。而且，决定行为计划的是一种语境解释，按照规定，其中的行为目的：（a）独立于干预手段；（b）是一种因果性质的作用；（c）处于客观世界当中。值得注意的是，按照这样一种目的行为的模式来归纳言语行为并非没有难处；言语者本身无论如何都不能按照（a）—（c）的描述来追求他的以言行事目的。

如果我们把言语行为理解为达到交往目的的手段，并把交往的一般目的分解成为不同的目的，比如，听众能够理解所说的意义，和能够承认表达是有效的，那么，认为言语者能够追求这些目的的描述就无法满足上述三个条件。

（a）以言行事目的不能说一定就独立于交往的语言手段。因为语法表达虽说是交往的工具，但不能和制作可口饭菜的厨艺相提并论；相反，自然语言的媒介和交往目的之间是相互解释的关系，任何一方离开另一方都无法得到解释。

（b）言语者不能把交往的目的当作是因果目的，因为，已经远远超出理解所说内容之外的以言行事效果取决于听众的合理赞同。听众必须通过自愿承认可以批判检验的有效性要求，来确保对事情有真正的理解。只有合作才能实现以言行事目的，它不像因果效果那样，可以供个别交往参与者自由支配。一个言语者不能像目的行为者掌握其干预世界内部的进程那样，自由控制一种以言行事效果。

（c）最后，从参与者的视角来看，交往过程以及它所应当带来的结果并不是世界内部所固有的。尽管相互之间有选择自由，但目的行为者还是作为世界中的实体相互遭遇。他们只能把对方当作对象或对手。相反，言语者和听众之间则是一种完成行为式的立场，在这样一种立场中，他们作为语言共同体中主体间所共有的生活世界的成员而相互照面，也就是说，他们是作为第二人称相互遭遇到一起的。由于他们相互之间达成了理解，因此，他们所追求的以言行事目的，在他们看来，就处于客观世界之外，对于客观世界，他们采取的是一种观察者的客观立场，并且能够用目的行为深入到其中。因此，他们都为对方保留一种超越的地位。

我们已经把言语行为和简单的非言语行为区别了开来，具体来说就是：这些自我解释的行为显示出一种反思结构；它们的目的是以言行事，这些目的不是在世界内部实现的目的，没有接受者的协作和赞同就无法实现，而且只能用语言媒介中的理解概念才能解释清楚。无论是哪种情况，理解的条件和行为者自身能够用来描述其目的的基本

概念都是分开的。上述行为类型的相对独立性，也可以在不同的行为结果范畴那里得到确证。目的干预行为和言语行为所满足的合理性条件是不一样的。合理性所涉及到的不是对知识的拥有，而是具有言语和行为能力的主体如何运用知识。当然，非言语行为和言语行为一样，都具有一种命题知识；但是，知识的特殊运用方式决定了衡量行为效果的合理性意义。如果我们从目的行为对命题知识的非交往性运用出发，我们就会遇到目的理性概念，这和合理选择理论的理性概念是一致的。如果我们从言语行为对命题知识的交往性运用出发，我们就会遇到交往理性概念，意义理论可以根据言语行为的可接受性对交往理性概念作出解释。从直觉上讲，交往理性概念的基础是论证言语的非强制性共识力量。目的理性所揭示的是从因果的角度有效干预客观世界的前提，而交往过程的合理性则是用言语行为的有效性前提，言语行为所提出的有效性要求，以及用话语兑现这些要求的理由等来衡量自身。成功的言语行为的合理性前提和目的行为的合理性前提属于不同的类型。

以上考察只能说是我们进一步论证目的理性与交往理性不能相互替代的一个导言。在这样的前提下，我把目的行为和交往行为看作是基本的行为类型，相互之间不能还原。接下来我们就来考察两种行为类型在以语言为中介的互动中所形成的联系。我所说的交往行为就出现在这种联系当中。

1.2 交往行为与策略行为

我把“社会行为”（soziales Handeln）或“互动”（Interaktion）当作一个复合概念加以使用，它们可以用行为和言语这样的基本概念来加以解释。在以语言为中介的互动中，这两种行为类型是相互联系的。当然，它们表现出不同的格局，关键是要看言语行为的以言行事力量是否承担了一种协调行为的角色，或者说，言语行为自身是否受到目的行为者相互作用的非语言动力的影响，致使特定的语言约束力一直没有发挥出来。

互动可以说是对如下问题的解决：多个行为者的行为计划如何才能相互协调起来，从而使他者的行为与自我的行为相互联系起来。“联系”（Anschluss）在这里主要是指把偶然遇到一起的选择可能性的活动空间压缩到一定的程度，从而使主题和行为在社会空间和历史时间范围内能够彻底结合在一起。如果我们采用的是参与者的视角，那么，联系的要求就已经从关注各自行为计划过程中产生出来了。目的行为可以说是对依靠行为者的语境意义的计划的实现。由于行为者完成了一种行为计划，他也就熟悉了一个语境，这样行为语境

就构成了行为者所解释的周围环境的一个部分。这个部分是在一种可能的行为的作用下构成的，行为者认为这种行为可能性对于计划的完成具有十分重要的意义。一旦行为者只能从互动的角度，也就是说，只能依靠至少一个他者的行为（或非行为）来完成他的行为计划，行为协调的问题也就出现了。自我的计划和行为与他者的计划和行为相互联系的方式不同，所产生的以语言为中介的互动类型也就不同。

互动类型主要是根据行为的协调机制来加以区别的，而关键的区别标准在于：自然语言是否只是传达信息的一种媒介，或者同时还是社会整合的源泉。针对这两种情况，我分别提出了策略行为（strategisches Handeln）和交往行为（kommunikatives Handeln）两个概念。在交往行为中，语言理解的共识力量，亦即语言自身的约束力能够把行为协调起来；而在策略行为中，协调效果取决于行为者通过非言语行为对行为语境以及行为者之间所施加的影响。从参与者角度来看，由于信服而达到理解的机制与约束行为的影响机制之间必然会相互排斥。言语行为不能同时具有双重意图，即既与接受者就某事达成共识，同时又对接受者产生因果作用。在言语者和听众看来，共识不是由外在造成的，也不是一方强加给另一方的——无论是直接通过介入行为语境，还是用自己的成效来间接影响对方的命题立场。明显是由奖励、威胁、诱导或误导等所带来的一切，在主体之间都不能算是共识；这样的介入破坏了以言行事力量唤起信服和带来“联系”的前提。

由于交往行为依靠的是以理解为趋向的语言用法，因此，它必须满足更加严格的条件。参与的行为者都努力在共有的生活世界当中，根据共同的语境解释来一起确定其行为计划。此外，他们还作好了充分的准备，以理解过程中的言语者和听众的身份出现，来实现其定义语境和确定目标的目的。也就是说，他们绝对服从以言行事的目的。语言理解的具体功能表现为：互动参与者就其言语行为所要求的有效性达成一致，或者充分注意到相互之间的分歧。言语行为提出了可以批判检验并且以主体间相互承认为基础的有效性要求。言语行为获得约束力的具体途径在于：言语者用他的有效性要求明确保证，必要的时候，他的有效性要求可以用正确的理由加以验证。因此，交往行为与策略行为之间的区别就在于：有效的行为协调不是建立在个体行为计划的目的理性基础之上，而是建立在交往行为的理性力量基础之上；这种交往理性表现在交往共识的前提当中。

当然，言语行为之所以能够发挥协调行为的作用，是由于听众理解并接受的言语行为的约束力也对具有行为意义的后果产生了影响。这种具有行为意义的后果来源于表达的语言学内涵，对于听众和言语

者而言，它们可能是均衡的，也可能是不均衡的。谁如果接受了一个命令，他就会觉得有义务去完成这个命令；谁如果作出了承诺，他就会觉得在必要的时候必须履行自己的诺言；谁如果接受了一个观点，他就会相信这个观点，并把它当作行为的指南。我从以言行事效果的角度对理解和接受言语行为作出了归纳；一切其他的目的和效果都是属于“以言取效”类型。对于以言取效效果，我区分为两种，即以言取效效果1和以言取效效果2，前者来源于言语行为的意义，后者则不是从所说内容的语法效果中产生出来的，而是适用于偶然情况，并且永远受到以言行事效果的制约：H理解（以言行事效果1）和接受（以言行事效果2）给Y一些钱的要求。H给Y“一些钱”（以言取效效果1），因此使他的妻子很高兴（以言取效效果2）。后一种不受语法控制的效果一般情况下是语境解释的一个明显组成部分，而且能够被公开宣布出来，不会有损于行为的进程。如果言语者试图用他的要求促使接受者，让Y把所得到的那些钱用于盗窃，而S又承认，这种犯罪行为并没有得到H的允许，那么，情况就是另外一个样子了。在这种情况下，实施既定的犯罪行为就是一种以言取效效果，如果言语者从一开始就宣布这是他的目的，也就不会有这种效果了。

这种潜在的策略行为是一个有趣的例子，它说明了理解机制在建立互动过程中的运作方式：只有在行为者用他的要求取得了一种以言行事效果之后，他才能实现其协助一种非公开的以言取效的犯罪行为的策略目的。反过来，如果言语者事先佯言，他毫无条件地追求其言语行为的以言行事目的，也就是说，他让听众对交往行为的前提实际上已经遭到单方面破坏这个事实全然不知，那么，他也能取得上述效果。潜在的策略性的语言用法和规范的语言用法处于寄生状态，因为只有当一方为了理解而使用语言的时候，它才能发挥作用。这种依附的地位揭示了语言交往所固有的规律，只要语言交往对行为者的目的行为作出一定的限制，它就能一直发挥协调的作用。

当然，即便在交往行为中，各个行为者具有目的论结构的行为链也贯穿着整个理解过程。通过语言媒介相互协同起来的是互动参与者的目的行为。但是，只有当语言媒介打破用自己的效果来衡量的行为计划，并且暂时改变行为样式的时候，它才能发挥这种协同功能。交往对无条件的言语行为的支配，使得以自我为中心的行为者的行为计划和行为进程处于主体间共有的语言结构的约束之下。这就迫使行为者交换视角：行为者必须从目的行为者的客观立场过渡到言语者的完成行为式的立场。因为目的行为者想对世界中的事物发挥影响，而言语者则想与第二人称就世界中的事物达成共识。如果不转向从交往的角度使用语言，那么，他们就无法掌握语言的约束力。因此，一旦接受者发现对方只是假装放弃了其目的趋向，潜在的策略行为也就宣告

失败。

在策略行为中，言语与行为之间的格局发生了变化。这里的以言行事的约束力已经有所减弱；语言退缩成了信息媒介。关于这点，我们可以用上文提到的例子来加以说明：

（1）S：“我要你给Y一些钱。”

在交往行为前提下，一种命令或要求的接受者必须认识清楚规范语境，只有在这个规范语境里，言语者才有资格提出他的要求，也才能够期待他有理由让他所要求的行为得到实现。要想理解这种言语行为的以言行事意义，也就是说，要想理解这种言语行为的特殊要求性质，仅仅了解到从命题（1）的陈述内容中所得出的（给钱）有效条件是远远不够的。对有效条件（a）的认识，必须要得到对以下条件（b）的认识的补充：在这些条件下，言语者才能有理由认为所要求的内容（a）是有效的，也就是说，在这种情况下，言语者才能有理由认为所要求的内容是有规范理由的：比如说这是一个朋友，是一个众所周知慷慨大方的同事，或是S的债主或同伙。对方在一定的情况下拒绝的也是一种规范的有效性要求：

（1′）H：“不，你没有权利要我这样做。”

明显的策略行为关系中遭到破坏的恰恰就是这些有效性要求（诸如命题真实性要求，规范正确性要求，以及主体真诚性要求等）。有效性要求的前提被悬搁了。

银行劫匪用手枪指着工作人员，让他们“举起手来”，并且把钱拿出来。这是一个极端的例子，说明在这种情况下，规范有效性（normative Gültigkeit）的前提被认可（Sanktion）的前提所取代了。任何一种没有规范的命令，其接受前提都必须用这样的认可前提来加以补充。在要求（1）的情况下同样也是如此。如果守法的接受者知道，Y用他给的钱是打算用来犯罪的，那么，S就必须用一种可能得到的认可来补充他的要求，并且可能会这样来表达：

（2）S：“我要你给Y一些钱，否则我就告诉警察你已经卷入了这件事。”

“如果……那么”这样一种威胁结构集中表明规范的背景已经消失了，因为它用权力要求代替了交往行为中的有效性要求。由此也可以看出，言语与行为之间的格局已经发生了变化。在明显的策略行为中，缺少以言行事力量的言语行为把协调行为的角色给了语言外部的

影响。如果语言交往活动中的共识结构被抽去，交往自身当中暂时被搁置的表达有效性只能间接地得到解释，那么，无力的语言就只能满足一些剩下的信息功能。言语行为（2）表面上看来还是一种要求，但实际上是一种威胁：

（2a）S：“如果你不给Y一些钱，我就告诉警察……”

威胁是这样一种典型的言语行为，它们在策略行为语境中发挥的是一种工具作用，它们失去了其以言行事的力量，并且从其他的应用语境那里获得了以言行事的意义，在这些语境中，同样的命题通常是从交往角度表达出来的。这些以言取效行为根本就不是以言行事行为，因为它们所追求的不是要接受者采取一种合理的立场。如何拒绝威胁就说明了这一点：

（2a′）S：“不，我根本没有把柄在你手里。”

否定涉及到的是威胁能够获得以言取效效果的经验条件。听众对促使他像S所预料的那样行动的理由提出了疑义。威胁不是像以言行事行为那样建立在能够让每个人都信服的普遍理由之上。相反，否定的力量所揭示的是特殊理由，对于具体情况下的具体接受者来说，这些特殊理由构成了一种作出具体反应的经验动机。

辱骂和简单的命令一样，通常也具有一种模糊特征。辱骂可能具有一种常规性质，比如能够表达出一种道德判断；但辱骂也会具有以言取效特征，比如用来让接受者觉得害怕或恐惧。

2

临时导入的交往行为概念是建立在一种关于语言和理解的具体观念基础上的。这种关于语言和理解的观念必须用意义理论来加以阐明。对此，我在这里不想进一步展开论述。但我想起码应当对涉及到意义与有效性之间内在联系的形式语用学意义理论的基本观念作简单的介绍和阐述（1）。不过，这样还没有交代清楚理论命题在社会科学上的意义。交往行为概念应当用社会学行为理论来加以证明。社会学行为理论所要阐明的是社会秩序如何成为可能的问题。分析交往行为的前提可能会对社会学行为理论有所帮助。因为它揭示了把互动在更高层次上结合并稳固下来的生活世界背景层面（2）。

2.1　意义理论中的语用学转型

交往行为概念表现出了这样一种直觉，即语言内部就包含着理解的目的。理解是一个具有常规内涵的概念，它超越了语法意义上的理解概念。言语者就一件事情和他者达成理解。如果双方都认为表达是正确有效的，他们才能达成这样一种理解。对某事的理解是用主体间对一种可以批判检验的基本表达的承认来加以衡量的。领会语言表达的意义，和用一种认为是有效的表达来理解某事，二者并不是一回事。尽管如此，也不能把意义问题和有效性问题截然隔离开来。意义理论的基本问题是：理解语言表达的意义究竟意味着什么。意义理论的这个基本问题不能同在何种语境中这个表达才能被有效接受这个问题分离开来。如果我们不知道如何使用语言表达的意义来和他者就某事达成理解，我们也就无法懂得理解语言表达的意义究竟意味着什么。从理解语言表达的前提上面就可以看出，能够用语言表达建立起来的言语行为着眼于对所说内容的合理理解。因此，对表达可能具有的有效性进行探讨，不是属于理解的实际前提，而是已经属于语言理解自身的实际前提。在语言当中，意义层面和有效性层面是紧密联系在一起的。

显然，弗雷格以来的真值语义学已经利用这个观点：如果我们知道命题为真的实际情况，我们也就理解了一个断言命题。这里的代表类型是命题，而不是言语行为，而且是一个陈述命题，而不是非断言命题，也就毫不奇怪了。因为，根据这种理论，有效性问题完全处于语言与作为事实总体性的世界之间的关系当中。由于有效性和陈述的真实性等同了起来，因此，语言表达的意义和有效性在确定事实的话语中也就建立起了联系。正如毕勒已经认识到的，表现功能只是语言三种原始功能之一。用于交往的命题，同时把言语者的意图（经历）表达出来，把事态（或在世界中遇到的事情）表现出来，并与接受者之间建立起联系。这三种功能也就表现了三个基本方面：自己就某事与他者达成理解。语言表达的意义与（a）语言表达的意图，（b）语言表达的内容，及（c）其在言语行为中的使用方式之间存在着三重关系。

值得注意的是，三种著名的意义理论命题都只是从语言核心发射出去的三条意义射线中的一条出发，而且只根据一种语言功能来解释所有的意义。意向主义语用学（从格里斯到本尼特和希福）认为，言语者在一定的语境当中所表达出来的意图，或想让理解的内容具有基础意义；形式语用学（从弗雷格经过早期维特根斯坦到达米特）的出发点是命题的真实性前提或成为真实的条件；晚期维特根斯坦所开创的意义应用理论则把一切都和语言表达发挥功能的通常的互动语境联系起来。这三种意义理论中的任意一种都和交往过程的一个方面结合在一起。它们不是从意图的角度出发把语言表达的意义解释为意向意

义，就是从所说内容的角度出发解释为字面意义，或是从互动中的应用角度出发解释为表达意义。这些方面在毕勒的语言图式当中是受到同等对待的，而它们分别把其中的某个方面突现出来，因而都走进了死胡同；对此，我不想详细讨论。（塞尔在奥斯丁的基础上所阐述的）言语行为理论就是要克服上述三种理论所遇到的这些困难。

言语行为理论为言语者的意图保留了一个恰当的位置，而没有像格里斯的语用学那样把语言理解彻底还原为策略行为。在关注以言行事力量的同时，也注意到了人际关系和言语的行为特征，而没有像维特根斯坦的语义学那样，把一切超越局限性的语言游戏所共有的有效性要求都排除在外。因为，有了现实条件概念，言语行为理论最终也就注意到了语言与世界以及命题与事态之间的关系。不过，由于把有效性简单地定义为命题真实性条件的满足，言语行为理论还是和真值语义学的认知主义之间保持着千丝万缕的联系。而在我看来，这正是我们所要克服的缺点所在，但前提是我们必须认识到，不只是语言的表现功能，而是所有的功能都充满了有效性要求。

“我给Y一些钱”这个命题在情态上是比较含混的；根据不同的语境，我们可以把这个命题分别理解为承诺（Versprechen）、坦白（Gest!?ndnis）或预言（Voraussage）：

（3）S：我向你保证，我将给Y一些钱。

（4）S：我告诉你，我给了Y一些钱。

（5）S：我可以先告诉你，X（等于言语者）会给Y一些钱。

听众可以对这些言语行为作出相应的否定来加以拒绝。言语者的承诺、坦白或语言所关系到的有效性要求从这些否定的回答中就可以看得一清二楚：

（3′）H：不，这些事情上你总是不可信。

（4′）H：不，你只是想骗我。

（5′）H：不，你根本没有钱。

言语者用命题（3）所提出的是履行义务的规范要求，用命题（4）所提出的是关于他的意图的主体真诚性要求，用命题（5）所提出的是陈述真实性要求。此外，一种言语行为不能只从一个主要的方面加以否定。对于命令：

（1）S：我要你给Y一些钱。

不仅可以这样来加以拒绝：

（1′）H：不，你没有这个权利。

而且可以用对言语者真诚性的怀疑，或对陈述内容的实际前提的怀疑来加以拒绝：

（1″）H：不，你这样说不是认真的——你是想拿我开玩笑。

（1‴）H：不，我根本遇不着Y，没有机会把钱给他。

这点同样也适用于记述式言语行为和表现式言语行为。一个表达是否满足了其表现功能，无疑是用真实性条件来加以衡量的；但是，是否满足了互动的语言功能或表达的语言功能，则是用类似于真实性的权威条件和真诚性条件来加以衡量的。每一种言语行为都可以在如下三个方面遭到批判，而被认为是无效的：从人为的陈述（以及陈述内容的实际前提）的角度来批判它是不真实的；从现有的规范语境（或先验规范的合法性）的角度来批判它是不正确的；从言语者的意图角度来批判它是不真诚的。我们不妨假定，这里简单交代的有效性概念的三个维度可以详细发挥开来；那么，这对于解答意义理论的基本问题究竟又有何意义呢？

达米特在用语用学重新解释有效性问题方面已经迈出了第一步，为此，他证明，真值命题必要时在简单的表现性观察命题中，可以从一些具体情境中抽离出来；在这些具体情境中，听众能够认识到，断言命题的真实性条件何时才能得到满足。依靠语用学对命题的真值（truth）与命题提出断言的理由（assertibility）所做的区分，达米特用一种间接知识代替了对真实性条件的认识。听众必须对言语者要求具体的真实性条件得到满足，必要时甚至能够对所提出的理由有所认识。如果我们知道了言语者必须援引何种理由，才能使听众信任他能够为命题提出一种有效性要求，我们也就理解了陈述命题。理解的条件在日常交往实践中必须得到满足，因此，它们揭示了一种假设的论证游戏，在这种游戏中，作为正方的言语者能够说服作为反方的听众，相信一种可能存在问题的有效性要求的合理性。在真值语义学的这种认识转型之后，命题的有效性问题就不再可以说是一个脱离了交往过程，而只涉及到语言与世界之间客观关系的问题了。

因此，真实性要求显然不能再从语义学的角度，不能只从言语者的角度来加以定义。有效性要求构成了参与的主体之间相互承认的焦

点。他们在推动提供言语行为和接受者采取赞同或反对立场方面所发挥的是一种语用学的作用。真值语义学的语用学转型要求对“以言行事力量”重新作出评价。奥斯丁认为，这是言语行为的非理性力量，而真正的理性力量被命题内容所垄断了。根据语用学的解释，情态能力决定了言语者在正常情况下用完成行为式命题所提出的有效性要求。这样，以言行事成分也就成了合理性的核心所在。这种合理性表现为有效性前提，与此相关的有效性要求以及用话语兑现这些有效性要求的理由之间的联系。所以，有效性前提不再是固定在陈述部分，引入进一步的有效性要求有了自己的空间，这些有效性要求所针对的不是真实条件（或有效条件），也就是说，所针对的不是语言与客观世界之间的关系。

经过用规范正确性和主体真诚性对命题真实性进行补充，最后一步就可以把达米特的解释推而广之。在一定的情况下，言语者可以援引一些理由，来说服听众相信他有能力为他的表达提出有效性要求。如果我们知道他所援引的是何种理由，也就是说，如果我们知道是什么使得他的表达能够被接受，我们也就理解一种言语行为。在有效性要求当中，言语者所依靠的是他能够用来支持这种要求的潜在理由。理由揭示了有效性的前提，因此它们本身就属于使表达能够被接受的条件。这样，可接受性的条件也就揭示出了自然语言的总体论特征：任何一种言语行为都通过逻辑学·语义学的联系而和其他潜在的众多言语行为发生了关系，有了充分的理由之后，这些潜在的言语行为就能发挥一种语用学的作用。所以，了解一种语言，和认识语言所阐释的世界是紧密联系在一起的。或许，世界知识只是所拥有的理由比语言知识要多一些而已。世界知识与语言知识之间密不可分，这就充分证明我们开头所提出的基本思想：理解一种表达，也就意味着懂得如何运用这种表达，来与某人就某事达成共识。

如果这样一种形式语用学的命题能够得到充分发挥和缜密论证，那么，它就可以解释清楚：自然语言媒介为何会具有一种能够用于协调行为的约束力。由于言语者用他的可以批判检验的有效性要求为此提供了保证，必要的时候，还可以援引各种理由来证明言语行为的有效性，因此，凡是了解可接受性条件和领会了所说内容的听众，都要求采取一种合理的立场；如果他承认了有效性要求，并且接受了所提供的言语行为，那么，他也就承担了其中的互动义务。这种互动义务来源于所说内容，而且对所有的参与者都同等有效。

2.2 从社会行为到社会秩序

我把交往行为和策略行为当作是以语言为中介的互动的两个变

形。对于交往行为而言，只有通过从结构上对主体间共同使用的语言加以限制，才能促使行为者从仅仅关注自身效果的目的理性的自我中心论当中走出来，并且成为交往理性的公共范畴。因此，超越主体的语言结构是用来从行为理论的角度解答社会秩序如何成为可能这个经典问题的。

策略行为的原子论概念本身在这方面不能提供任何相似的内容。如果它还想作为社会学行为理论的基本概念而发挥作用，它就必须解释清楚，只是从目的行为者相互影响过程中所出现的互动语境如何才能成为一种稳定的秩序。从霍布斯以来，人们就一直在尝试根据偶然相遇的目的行为者的理解结构和个人利益的计算，来解释具有超越主体的规范有效性要求的规范是如何形成的。今天，人们用语言理论来探讨这个“霍布斯式的问题”（帕森斯语）。我对从刘易斯到埃尔斯特的讨论深入分析之后觉得，独立行为者的双重偶然秩序的形成问题今天并没有得到比霍布斯时代让人觉得更为可信的解答。

人们曾尝试用现代手段来革新工具秩序的经典概念，但比这种尝试更有前途的是导入一种交往媒介；有了交往媒介，控制行为的信息潮流也就被理顺了。由于这个概念的定义是把受货币控制的市场交换当作范式，因此，建立在理性选择基础上的策略行为就保持为一种适合于控制媒介的行为概念。通过货币这个符码而流通的信息在内在特殊结构基础上左右着行为的抉择，而且不必付出更加具有冒险性的依赖有效性要求的理解努力。行为者采取的是一种极端的目的理性立场。尽管如此，对于行为者来说，转向由媒介控制的互动还是导致目的设定与手段选择在客观上颠倒了过来。媒介本身现在所传达的就是有关系统（这里是市场系统）捍卫自身存在的命令。正如马克思所认为的，手段与目的的颠倒被行为者看作是实际社会进程的物化特征。因此，由媒介所控制的互动所体现的就不再是一种扎根在抉择承担者的目的合理性当中的工具理性，而是一种自我控制的系统内部所固有的功能理性。这种命题在经济学和组织学中得到了进一步的发挥，但它所涉及到的只是特殊的行为领域；它未能满足把社会行为彻底还原为策略行为的一般解释要求。由于主宰行为的交往媒介，如作为特殊符码的金钱，和结构更加复杂的日常语境分离了开来，因此，媒介理论揭示了语言理论的另一个框架（请参阅《交往行为理论》，第2卷，第384页及下两页）。

剩下的选择也就只有放弃从行为理论的角度来阐明社会秩序的概念。在帕森斯和卢曼那里，保持界限的系统取代了与日常实践交织在一起的超越主体的语言结构。系统是在一个更加普遍的层面上引入的，被当作是行为者和以语言为中介的互动；因此它们本身就被认为

是心理系统和社会系统。但是，系统理论从行为理论中独立出来，必须付出客观主义的代价。系统功能主义切断了自身与生活世界及其成员的直觉知识之间的联系。掌握这些潜在知识的解释学途径引导人们（起码是有可能）参与日常交往实践。面对复杂的社会，社会科学的确需要准备从其对象那里获得反直觉的知识。但是，由语言互动网络构成的社会并没有这样去面对一个只有通过观察才能掌握的外部自然，在其符号关系和自我解释当中积淀下来的意义只对理解性的解释开放。谁如果不想断绝这条途径，而试图从内部对社会文化的生活关系加以解释，他就必须把一种能够依赖互动参与者的行为视角和解释活动的社会概念当作出发点。社会世界概念是迈向这样一种社会概念的第一步，形式语用学对交往行为的前提的分析早在一切社会学理论之前就已经遇到了生活世界概念。

在达成共识过程中应当能够建立起社会秩序，初看起来这是一个非常普遍的观点。但是，我们只要想想，每一种交往共识都要依赖对于可以批判检验的有效性要求所采取的赞成或反对的立场，我们就会清楚地发现这种观点是不可信的。每一种互动形态都必须接受双重偶然性，于是，这种双重偶然性在交往行为当中便获得了一种特殊而且棘手的异议风险，它本身存在于交往机制当中，但又始终处于在场状态。有了这种风险，每一种异议都会导致重大的损失。异议带来了多重选择；最主要的有：做简单修整；把有争议的有效性要求搁置起来，结果是共同信念的基础越来越薄弱；换用昂贵的话语，而且结果和问题效果还不确切；中断交往或转向策略行为。我们不妨想想看，任何一种对于言语行为的公开赞同都要受到双重否定，也就是说，任何一种拒绝之后都会有新的拒绝，因此，经过可以批判检验的有效性要求而实现的理解过程也就不是社会整合的可靠路线。建立在能够说不的基础上的合理动机构成了问题的核心，使得语言共识形式表现为一种破坏机制，因为异议风险从经验那里不断获得新的营养。经验打破了僵化的自明性，因而是偶然性的源泉。它们打乱了人们的期待，与我们习惯的感知方式背道而驰，引起人们的惊奇，让我们看到新鲜事物。经验永远都是新鲜的，它和属己性（Vertrautheit）构成了一对平衡力量。

这样我们对惊奇和属己这对互补现象也就有了初步的了解。深层自明性中的前理解、确切性、肯定性等能够解释清楚，语言理解当中潜藏着的异议风险是如何被日常实践所把握、控制和阻止的。众所周知，胡塞尔在他晚期论“生活世界”的著作中曾尝试探讨绝对属己和彻底自明的基础。他想用现象学的方法来解释日常生活实践和世界经验的内在知识领域，前谓语领域和前范畴领域，以及被遗忘的意义基础领域。我在这里不想使用胡塞尔的方法和他引入生活世界概念的语

境，但我吸收了胡塞尔研究的核心内容；在我看来，交往行为也是包含在生活世界当中的，而生活世界主要是通过吸收风险，回过头来去揭示大量的背景共识。交往行为者的理解行为是在共同信念范围内活动的；由已经得到认可的解释模式、忠诚以及技巧等构筑起来的大堤高高耸立，牢不可摧，经验和批判所带来的不安看起来则是在不停地拍打大堤，激发出思想的浪花。

胡塞尔用非主题知识（unthematisches Wissen）的概念已经指明了一条揭示这种意义基础的路径。当然，这里有两点限制值得注意。前反思知识贯穿在交往过程当中，没有成为主题知识，首先必须和言语行为中的主题知识区别开来。在言语行为“Mp”中，具有陈述内容的命题是主题知识的载体。完成行为式命题表达出了一种有效性要求，并且明确了命题的使用意义。随着行为宣告完成，这种自我关涉的评述将表现为知识，但它是通过完成行为式，而不像评述陈述内容那样直白。要想使以言行事行为只是被顺带表现出来的意义同主题知识一样能够为人们所掌握，“Mp”就必须转变为一种对“Mp”的描述，也就是说，把：

（1）S：我要你给Y一些钱。

转变成：

（1a）S通过表达（1），来要求H去做“p”。

非主题知识与只是顺带被表现出来的知识的区别在于，它不是通过简单地把参与者视角转变成观察者视角就可以掌握的；相反，非主题知识要求对前提进行分析。因为非主题知识是交往行为者必须涉及的前提，有了这些前提，言语行为才能在一个具体的情境中具有一定的意义，并最终明确自己是否有效。

但是，并非一切非主题知识都对具体的生活世界有构成意义。那些一般的生成知识对于生活世界就没有什么意义，但有了这些生成知识，有能力的言语者就能够把语法命题正确地运用到表达当中。同样，我们如何满足交往行为语用学前提的知识对于生活世界也没有什么意义，这些知识包括：我们如何探讨有效性要求的知识，以及相互之间如何确立责任的知识；我们如何确定对象的知识，以及如何在语言与世界之间建立联系的知识；我们如何区分以言行事目的和以言取效目的的知识，如何区分主体世界与社会世界的知识，以及如何区分行为与论证的知识等等。所有这些都是内在知识，只能用知觉加以把握，并且要求通过反思进行合理重构，以便把“知道为何”（know how）转变为“知道如何”（know that）。但是，这样一种属于语言资

质的前反思的非主题知识一般都是用于生产言语行为，它们创造而不是补充交往行为。我们必须注意的是另一种非主题知识，它不仅补充和伴随着交往行为，而且扎根在交往行为当中。这就是具体的语言知识和世界知识，它们坚持的是半公开的前谓词和前范畴，并且构成了一切主题知识和次主题知识的肯定基础。

3

但是，现象学诱发了一种从认识论那里借用过来的建构世界的概念，不过，这个概念不能随便用到社会学当中。为了避免社会现象学的困境，社会理论必须摆脱关于认识的建构理论，退而采用语用学的立场，因为语用学就其本质而言是涉及到以语言为中介的互动的。因此，我们应当引入“生活世界”概念，把它当作交往行为的互补概念（1）。通过对前提的分析，形式语用学揭示出了生活世界的背景，但言语者从参与者的视角对形式语用学的研究进行了重建。社会科学所使用的这个概念要求在方法上从第二人称的完成行为式立场转向第三人称的理论立场（2）。

3.1　形式语用学的生活世界概念

在论欧洲科学危机的文章中，胡塞尔从理性批判的角度引入了生活世界概念。胡塞尔当时所处的实际情况是：自然科学被认为是唯一的科学；在这种情况下，胡塞尔突出强调日常实践的偶然性语境是遭到排挤的意义基础。因此，生活世界与构成自然科学对象领域的那些理想化概念是相对立的。针对理想化的测量、因果假定、数学以及其中实际的技术化倾向，胡塞尔坚持认为，生活世界是现实领域，能够发挥原始的作用。从生活世界的角度出发，胡塞尔对自然科学客观主义遗忘自我的理想化进行了深入的批判。由于语言主体间性构成了主体哲学的一个盲点，因此，胡塞尔也未能认识到，日常交往实践本身就是建立在理想化前提上的。

有效性要求超越了一切单纯的局部范畴；随着这些有效性要求的提出，先验前提与经验事实之间的张力关系也就渗透到了生活世界自身的现实处境当中。交往行为理论把一切知性领域都解先验化了，为此，它在言语行为必然具有的语用学前提中，亦即在交往实践自身的核心领域，发现了先定的理想化力量；这些理想化在似乎已经超越日常生活的论证的交往形式中表现得更加清楚。理想化从先验领域下降到了生活世界当中，并且用自然语言作为媒介发挥有效作用；兑现可以批判检验的有效性要求的观念需要这样的理想化。认知工具理性有

选择地歪曲现代生活方式，操作灵活的交往理性的反抗力量同样也体现在这些理想化的概念当中。

言语者从前反思的角度占有一种语言资质，把它当作一种内在知识。由于这些理想化概念得益于这种语言资质，因此，在非主题知识领域里就出现了冲突，一边是追求理想化的外部知识，另一边则是能够消化风险的背景知识。正如胡塞尔所认为的，这种冲突并不是主要表现为经验科学专家知识与前理论的日常信念之间的抵牾。日常交往实践中所言说的大部分内容都是没有问题的，都没有受到批判经验的批判或意外的压力，因为它们所依靠的是得到有效性预先认可的生活世界的明确性。

一种非主题知识相对处于中心位置，它背起了使有效性要求让人信服的重担。参与者依赖的就是这种知识，并把它当作是语用学前提和语义学前提。这里首先涉及到的是（a）一种与情境相关的视界知识（Horizontwissen），其次是（b）一种依赖主题的语境知识（Kontextwissen）。

关于（a）：熟悉的环境处于集中有序的时空视界当中，并且构成言语情境的中心。通常情况下，参与者可以假定，他们从已经协调好的视角出发，可以对言语情境的日常部分，以及不断向外扩展的环境作出多少一致的解释；他们也认为，此时此刻，他们的不同生活历史视角相互遇到了一起，必要时可以赋予共同的语境解释以不同的意义。这种视界知识通过所说内容一同悄悄地表现了出来；它使得表达不成问题，并且要求得到接受。比如我在法兰克福的格吕堡公园里闲聊时，顺便说到加利福尼亚下雪了；如果对方知道我刚刚从三藩市回来，或者知道我是气象局的气象学家，他就不会表示任何疑问。

关于（b）：依赖主题的语境知识同样起到稳定有效性的重要作用。言语者可以在共同的语言范围、共同的文化范围、共同的教育范围等，亦即在共同的环境或共同的经验视野里，把这种语境知识确定下来。就具体主题展开评述的言语者，实际上已经悄悄地点明了一定的语境；在语境的衬托下，可以看出所言说的内容是常见的还是稀奇的，有信息还是根本就不可信。这种一同到场的语境知识能够按照需要调动信息和理由。我们假定，非主题知识被主体间所共有，并且得到了广泛认可；如果这种假定不确切，那么，语境知识也就大有必要了。我在这里所做的，就是尝试引入交往理论的生活世界概念。对于我的尝试，马德里或巴黎以及伯克利等地的专家会提出不同的疑问和疑义。

这种非主题知识很容易就会陷入问题的旋涡里。情境的视界或主

题只需要对自己进行细微的调整。比如我上课只要拖堂十分钟，或离开生活世界的主题去谈谈将要起程的旅行，大家的注意力就会集中到遭到破坏的语用学前提上，而对于这些语用学前提，我们一直都是默默坚持的。这样，涉及到情境的视界知识和依赖主题的语境知识也就同生活世界的背景知识（c）区别了开来。生活世界的背景知识具有不同的表现条件，不能通过意向而表现出来；它是一种深层的非主题知识，是一直都处于表层的视界知识和语境知识的基础。

关于（c）：背景知识具有更大的稳定性，因为它永远也不会受到偶然经验问题压力的影响。这点具体表现在：我们可以通过方法论的努力，把已经明确的知识从一定的潜在背景当中分离并表现出来。为此，胡塞尔提出了形象化的方法，亦即对于修饰世界的自由想像，或设计出对立的世界，它们能够揭示出我们潜意识中稳定而又难以把握的规范期待，并且能够把我日常实践的直观基础表现出来。塞尔的一些例子也使人想到这种方法。塞尔用这些例子阐明，只要言语行为的语义学有效性条件没有得到直觉上已经意识到的背景观点的补充，言语行为的意义也就永远都是不确定的。这些背景观点一直都是潜在的和非主题性的，而且被设定是不成问题的。于是，塞尔就把“垫子上的猫”（Katze auf der Matte）放到世界当中，想通过这样的修正使人们认识到，我们在想像垫子上的肉身时，通常都是受到地球万有引力的影响。同样，自从智人（Homo sapien）依靠使用一定的工具来维持生命时，他们就具有了关于杠杆原理的直觉知识；但是，经过从方法上对我们前理论知识的拷问，现代科学才真正把这个原理揭示出来，并使之成为一种明确的知识形式。

但是，对绝对前提进行自由变形的方法很快也就走到了极限。生活世界背景不是供我们随意驱使的，同样，我们也不能把一切都置于抽象的怀疑之下。相反，皮尔斯的语用学对这种笛卡尔式的怀疑提出了进一步的怀疑，由此，皮尔斯指出，使生活世界明确性发生动摇的问题，与历史偶然性的客观力量一道摆在了我们面前。胡塞尔已经把他对生活世界的分析和危机主题结合了起来。胡塞尔从客观主义对世界和自我的遗忘中，归纳出了现代科学所导致的危机。这样一种世界历史或生活历史的危机情境所带来的问题压力在客观上改变了主题化的条件，而且，只有这样才能同最邻近和最自明的事物保持一种明确的距离。道德普遍主义的一个支派就是一个例子，它始于先知的普世宗教，对宗族或氏族内部要求虔诚的实体性道德有一种朴素的信任。不过，这个支派后来也引起了许多的复归运动，因此它的影响一直延伸到二十世纪，直到集中营敞开了大门。

和一切非主题知识一样，生活世界的背景也是潜在的，通过前反

思才能表现出来。生活世界背景的第一个特征是一种绝对的明确性（unvermittelte Gewissheit）。它赋予我们共同生活、共同经历、共同言说和共同行动所依赖的知识以一种悖论的特征。背景的在场既让人觉得历历在目，又叫人感到不可捉摸，具体表现为一种既成熟而又有不足的知识形式。背景知识与可能出现的问题之间缺少一种内在联系，因为它只是在被言说出来的一瞬间才和可以批判检验的有效性要求发生接触，才被转化为可能出错的知识。绝对的明确性始终都是牢不可破的，直到它自己突然消解；因为从严格的可错性角度来看，它根本就不是什么知识。

生活世界背景的第二个特征是它的总体化力量（totalisierende Kraft）。生活世界是一种总体性，具有一个中心和许多不确定的界限；这些界限是可以穿透的，但不能逾越，因为它们带有收缩性质。在感知层面以及意义层面上，表层的视界知识和语境知识从它们的基础那里获得了一种世界观的特征。共同的言语情境构成了一个中心，可以供越来越集中的社会空间和三维的历史时间不顾一切客观的计量而集中到一起；因此，这个中心不是像人类学现象学所认为的那样是每个人自身的肉体。我们所经历的空间和时间永远都是很具体的，比如村庄、地区、国家、民族、国际社会等，或代系、时代、年代以及上帝面前的个体生活历史等，它们都是我们所处的世界的解释坐标或表现坐标。我无论是在肉体之中，还是作为肉体，一直都是在一个主体间所共有的世界里，集体共同居住的生活世界就像文本和语境一样相互渗透，相互重叠，直到相互构成网络。

第三个特征是背景知识的整体论（Holismus），它和绝对性以及总体化是联系在一起的。有了这种整体论，背景知识表面上看起来是透明的，但实际上是无法穿透的：因此，生活世界是一片“灌木丛”（Dickicht）。不同的要素在其中混杂在一起，只有用不同的知识范畴，依靠问题经验，才能把它们分离开来。形式语用学家已经从等待根据事实、规范以及经验所区分开来的主题知识转向关注生活世界。这样一种鉴别的眼光使他们得出结论，认为在背景知识中，信赖、感知以及理解使得对于事情的信念具有合法性。相互纠缠在一起的基本观点，比如仇视和信赖、固执和灵活等，都是一切没有经过反思的前形式或前结构，在言语行为主题化之后，它们才分化开来，并且具有了命题知识的意义，具有了通过以言行事建立起来的人际关系的意义，具有了言语者意向中的意义。

这种非主题知识的三个特征，即绝对性、总体化力量以及整体论观念，或许可以解释清楚生活世界当中充满悖论的“基本功能”，即接近经验的偶然有限性。根据我们从经验当中刚刚得到的确切性，生活

世界建立起了一道围墙，用于抵御同样也是来源于经验的惊奇。如果世界知识肯定是后天获得的，而语言知识相对又具有先天性质，那么，悖论的基础则可能就在于，世界知识和语言知识在生活世界基础上是整合在一起的。

于是，批判经验的问题力量把生活世界的背景和前景区别了开来。根据我们对待在世界中所遇到的事物的实际方式，经验本身也发生了分化。个人所涉及到的包括事物和事件、人格和历史等。工具世界以及实用意义关系是通过手工处理事物和事件而建立起来的，协同世界以及历史意义关系则是经过与有关人的互动而建立起来的——一个在协作范围内，另一个则在语言共同体当中。从本体发生的角度来看，对待外部自然的技术实践，与社会内部的道德实践是慢慢分离开来的。最终，经验连同我们的内在自然、肉体、需求以及情感等都是间接的，它们反映在外部世界的经验上。如果这些经验在审美层面上能够获得独立，那么，自律的艺术作品就承担起了启蒙的对象作用，它们唤起了新的世界观，新的立场，新的行为方式。审美经验没有和实践形式纠缠到一起，它们也没有被归入内部世界学习过程中形成的认知工具技巧和道德观念，它们同建构和解释世界的语言功能交织在了一起。

如果经验同言语行为和生活世界背景知识的三分法观念是联系在一起的，那么，经验的分类也就体现了生活世界的结构。不过，只有当我们改变了我们的方法立场，生活世界的这些普遍结构才会表现出来。“背景”、“前景”以及“生活世界中的语境部分”等名词有意义的前提在于：我们接受了一个言语者的立场，他试图同他者就世界中的事物达成理解，而且还会把他的言语行为的说服力建立在大量主体间所共有的非主题知识基础上。只有当我们以行为者的身份出现，并且把交往行为看作是一个循环过程的环节，生活世界才会以一个整体的面貌出现在我们眼前；在交往行为的循环过程中，行为者不再是始作俑者，而是自身传统的产物，是所属协同群体的产物，是被抛入的社会化过程和学习过程的产物。经过这样初步的客观化之后，交往行为网络才成为生活世界再生产的媒介。

3.2　社会作为由符号建构起来的生活世界

言语者与他者就某事达成理解，所使用的任何一种言语行为都把语言表达固定在了三层世界关系当中：与言语者的关系，与听众的关系，以及与世界的关系。从互动结构来看，我们所探讨的主要是第二个方面，即人际关系。通过建立人际关系，互动参与者用他们的言语行为承担起协调的使命。言语行为发挥协调行为功能的一般途径在

于：它们使多个行为者之间能够达成合理共识；当然，语言的其他两种功能，即表现功能和表达功能，也参与到了其中。因此，和行为者直接建立起来的人际关系相比较而言，协调行为的视角处于一个更加抽象的层面上。协调行为的目的一般都是要在主体间共有的生活世界中实现社会整合。当然，我们这样认为实际上已经是以一种视角转换为前提的，有了视角转换，我们就可以来追问交往行为对于生活世界的再生究竟有何种贡献。在我们从方法论上完成这种立场转换之后，我们就可以对所说内容的理解，或参与理解的个人的社会化做相似的思考。就是这些角色也满足了交往行为的所有功能。从交往的角度来看，它们是用来保存和发展文化知识的；从社会化的角度来看，它们则是用来培养和维护个人认同的。

我们可以认为，生活世界的各个部分，如文化模式、合法制度以及个性结构等，是贯穿在交往行为当中的理解过程，协调行为过程以及社会化过程的浓缩和积淀。生活世界当中潜在的资源有一部分进入了交往行为，使得人们熟悉语境，它们构成了交往实践知识的主干。经过分析，这些知识逐渐凝聚下来，成为传统的解释模式；在社会群体的互动网络中，它们则凝固成为价值和规范；经过社会化过程，它们则成为了立场、资质、感觉方式以及认同。产生并维持生活世界各种成分的，是有效知识的稳定性，群体协同的稳定性，以及有能力的行为者的出现。日常交往实践的网络同在社会空间和历史时间范围内一样，远远超出了符号内涵的语用学领域，并且构成了文化、社会以及个性结构形成与再生的媒介。

在我看来，文化是储存起来的知识，交往参与者通过相互就某事达成理解，而用这些知识来支持自己的解释。社会是由合法的秩序构成的，它促使交往参与者属于一定的社会群体，确保他们之间能够协同起来。一切促使主体能够言说并且行动的动机和能力，我都把它们归入个性结构。对于交往行为而言，文化构成了一束光环，在它的照耀下，不同的实体相遇到了一起，并且被当作了实体。规范和经验则是作为社会世界和主观世界中的事物与这些实体遇到一起的；对于这些规范或经验，实体可以采取一种合乎规范或表现式的立场。对于参与其中的主体而言，从交往行为向策略行为过渡这幅场景是在刹那间完成的，但对于使用这个生活世界概念的社会科学家来说则就不是那么简单了；为了防止出现普遍误解，我想先来解释一下究竟是什么导致了这种一种情况。

如果我们从宽泛意义上把社会看作是由符号建构起来的生活世界，那么，社会的形成和再生也就的确只能依靠交往行为。但这并不会导致这样的后果，即在社会科学观察者看来，生活世界中没有了策

略互动。策略互动在这里具有一种特殊的意义，这和在霍布斯的理论或博弈论中是不一样的。在霍布斯的理论或博弈论当中，策略互动被当成作为工具秩序的社会的生产机制。相反，在交往理论当中，策略互动则仅仅表现在已经建构起来的生活世界的范围中，而且是作为失败的交往行为的替代物。它们似乎是后来才占领社会空间和历史时间的，也就是说，是后来才进入通过交往行为而建立起来的生活世界范围的。策略行为也背负着生活世界的背景，也注意到了其生活世界中的制度和个性；但是，两者的形式都发生了变化。在掌握目的行为语境过程中，生活世界作为背景实际上已经被中立化了；它失去了其作为保障共识资源的协调行为能力。和（不再为主体所共有的）生活世界中的其他所有定性一样，其他的互动参与者只是作为社会事实而遇到一起的，也就是说，是作为对象而遇到一起的，行为者（有些时候还用以言取效效果）来对他们施加影响，促使他们作出一定的反应。但在策略行为者的客观立场当中，他再也不能把他们当作第二人称而与他们达成理解。

因此，对于社会科学观察者来说，在他们所分析的生活世界中，会出现一些行为后果和行为系统，整合它们的不是价值、规范和理解过程，而最多只是相互影响，比如市场关系或权利关系。这样就会遇到一个永恒的经验问题，即这样一种生活世界命题是不是比霍布斯的命题更具有实在论特征。初看起来，的确是这样。市场关系和权利关系也是规范性的，一般都是受法律调控的，也就是说，是处于一定制度范围内的。即便战争也是发生在规范语境中的。内战或种族灭绝暴露出了道德崩溃的迹象，这就充分说明，对于策略互动而言，主体间所共有的生活世界同样也构成了不可缺失的基础。

生活世界的要素，诸如文化、社会以及个性结构等，构成了相互联系的复杂的意义语境，尽管它们的表现形态各不相同。文化知识表现为符号形式，表现为使用对象和技术，语词和理论，书籍和文献，当然还有行为。社会表现为制度秩序、法律规范以及错综复杂而又井然有序的实践和应用。个性结构则完全表现为人的组织基础。所有这些表现物都是语义学内容，都是可以改变的，也是可以用常规语言来流通的。在日常交往实践的市场上，一切意义都结合到了一起。尽管如此，生活世界的不同成分还是构成了不同的空间；从本体论角度来看，这点在它们的时空表现方面也有所体现。

文化传统超越了集体和语言共同体的界限，只要存在，它们就不会受到社会认同或个人认同的约束，在这方面，各种具有全球影响的宗教是最好的例子。但社会却占有一定的社会空间和历史时间，作为人格及其生活历史，社会具有比较具体的传统。依赖有机成分的个性

结构有着最严格的时空界限。对于个体而言，文化和社会主要表现为跨越代际的关系形式。

尽管如此，我们也不能把生活世界的这些因素理解为相互构成周围环境的系统；通过共同的日常语言媒介，它们彼此紧密联系在了一起。只要从这种媒介当中没有分化出来像金钱或行政权力之类的特殊符码，一种永远都发挥多重功能的日常语言也就决定了生活世界的分化，因为像金钱或行政权力之类的特殊符码，会导致从生活世界的社会因素当中分化出来具有特殊功能的行为系统。即便是在很大程度上针对文化再生产（学校）、社会整合（法律）或社会化（家庭）的行为系统，相互也很难严格区分开来。通过日常语言这个共同的符码，它们相继履行了不同的功能，但都和生活世界的总体性之间保持着联系。作为一种由符号构成，并贯穿着不同表现形式和功能的意义语境，生活世界是由三种共同发生而且紧密联系的因素所组成的。

上文对生活世界概念的解释不仅回答了社会秩序如何成为可能这个经典问题，生活世界不同组成要素之间紧密联系的观念还回答了另外一个关于个体与社会之间关系的经典社会理论问题。生活世界构成的不是个体必须克服其偶然影响的环境。个体和社会构成的也不是出现在其环境中的系统，也不是作为观察者保持的外在联系。同样，生活世界构成的也不是一种把个体当作整体的一个部分加以包容的容器。和系统理论相比较，主体哲学同样也是失败的。

主体哲学认为，社会是一个由部分组成的整体，不管这个部分是国家的政治公民，或是联合起来的自由生产者。生活世界观念同样也打破了这样的思维方式。因为，通过交往而实现社会化的主体，并不是处于制度秩序或社会和文化传统之外的主体。当然，交往行为的主体各自都把他们的生活世界当作是一个主体间所共有的整体背景。但在他们获得表现和成为对象的瞬间，这种总体性必定要消失；它是由社会化个体的动机和能力，以及文化的自我理解和群体的协同性所共同组成的。生活世界仅仅是由文化传统和制度秩序以及社会化过程中出现的认同所构成的。所以，生活世界不是什么个体成员组成的组织，也不是个体成员组成的集体。相反，生活世界是日常交往实践的核心，它是由扎根在日常交往实践中的文化再生产、社会整合以及社会化相互作用的产物。

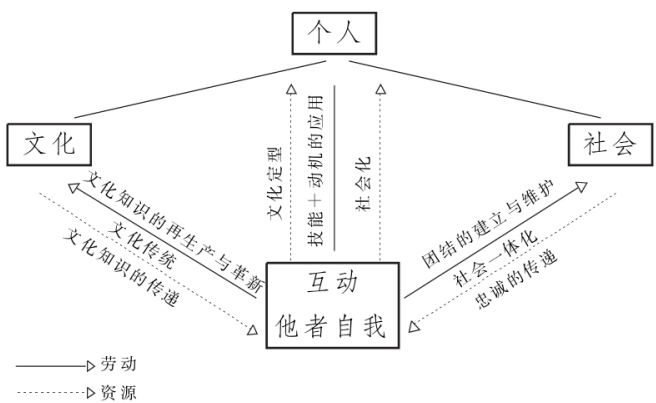
有机体一旦社会化，也就是说，一旦被社会意义关系和文化意义关系所渗透和重构，它们也就会落入个人的描述。个人是符号结构，这种由符号构成的自然基础尽管被个体认为是自己的肉身，但它和整个生活世界的物质基础一样，永远都是个体的外在本质。对于社会化的个体而言，内在本质和外在本质构成了他们与周围环境之间的外部

界限，而个人与文化以及社会之间则是通过语法关系保持着紧密的内在联系的。

文化传统的内涵永远都是个人潜在的知识；如果不是个人从解释学的角度占有和继承了文化知识，也就不会有什么传统可言，即使有了传统，也无法流传下来。因此，个人用他的解释活动为文化作出了贡献。但文化本身又是个人的一种资源。因为不能说个人像有机体承载个性结构一样，“担负”着文化传统。对于具有言语和行为能力的主体来说，每一种文化传统同时也都是一个教化过程；在这个过程中，主体在树立自己的同时，也确保了文化充满活力。

同样，不管规范秩序是把自己固定成为制度，还是保持为漂移不定的语境，它们永远都是人际关系的秩序。尽管群体之间多少已经实现社会整合，并且保持协同一致，但它们之间的互动网络只能是由交往行为主体的协调行为构成的。但是，认为个人是这种交往网络的“载体”的观点也是错误的。社会与个体之间在构成上具有互动作用。任何一种行为关系的社会整合，同时都是具有言语和行为能力的主体的社会化过程；在社会化过程中，主体在树立自己的同时，也确保了作为一切合法人际关系总和的社会能够保持稳定和得到革新（见图）。

个性结构与文化和社会之间的交叉



社会化过程和教化过程都依赖于个人的学习过程。但我们必须把它们和超越主体的学习效果区别开来；超越主体的学习效果表现为文化和社会的革新，并且凝聚成为生产力或道德意识结构。这些内部世界的学习过程与物质再生产问题是联系在一起的，但物质再生产问题在这里不是我们讨论的主题。生活世界本身的结构分化过程和内部世

界的学习过程不是处于同一个层面上。语言世界解释的革新与内部世界的学习过程之间存在着一种相互作用，这就从内部说明了上述动态机制。起码，最后应当再来回顾一下语用学的基本原理，以便阐明这种相互作用的逻辑关系。

根据意义理论，我们对意义与有效性之间的内在联系已经有所认识：如果我们知道言语行为能够被有效接受的条件，我们也就理解了言语行为的意义。因此，语义学规则也就确定了各种命题以及言语行为在语言系统中的有效性前提。依靠这些意义语境，语言揭示了一切行为和经验的范围。海德格尔曾经说过，解释世界的语言使事物在世界中相遇。但另一个问题是，语言所提供的可能性在内部世界的交往过程中是否也还保持有效。至于语义学所确定的有效性前提能否真正得到充分满足，以便使一切命题和表达在有效的语言游戏中找到自己的位置，这就不仅要看语言解释世界的力量，而且要看语言系统实现的内部世界的实践效果。我们不能像海德格尔或福科那样，认为语言世界观的创造性革新是本体论或知识形式的远古历史。随着语言意义范围的变化，发生改变的不只是表达的有效性前提；已经发生变化的前理解要想继续保持下去，就必须与视界发生变动的过程中真正遇到的一切建立起联系。此外，交往行为所固有的所有有效性要求，都想把内部世界的实践与学习过程结合起来。内部世界的实践通过先验的意义理解所建立起来的世界观结构，不仅依靠创造诗意来对自己加以革新，它们还对所促成的学习过程作出反应，学习过程的直接结果就是世界观结构的转型。

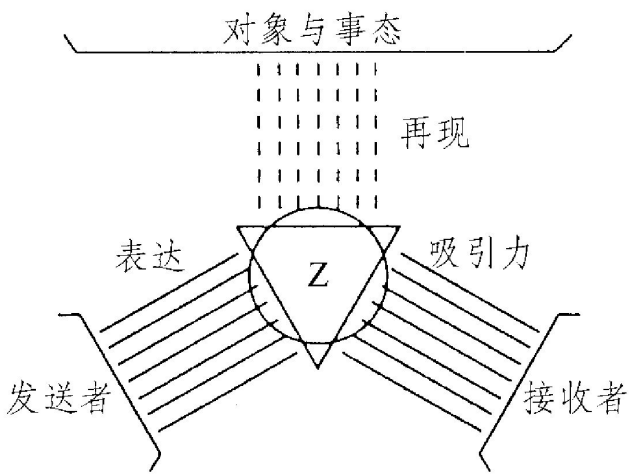
另一方面，我们也不能认为，环境从外部发挥的限制作用是系统在高度复杂的环境中的绝对命令，它统率一切，而且能够解决批判经验的问题压力。系统功能主义就这样把一个合法的方面给独立了出来。从系统角度来看，社会表现为马克思形象指出的社会与外部自然之间的物质交换。系统结构的一个特征就是内部视角与外部视角的分化，在此过程中，保持系统与环境之间的差异性就成了系统的独特成就。但我们不能从一个观察者的角度把这种成就赋予系统，因为，作为观察者，我们也给生活世界套上了一种系统模式。从参与者角度来看，用解释学就可以把握住生活世界，并且能够把它的普遍结构重建起来；如果要想使生活世界在维持界限的系统层面上再一次对象化的话，社会科学就不能失去其在解释生活世界过程中所取得的成果。为了避免范式混乱，我在其他地方（《交往行为理论》，第2卷）曾尝试以社会整合和系统整合这一对概念为例，把行为理论与系统理论的基本概念结合起来。这样也就可以解释清楚，为什么系统因素是历史过程的产物。与复杂的环境划清界限，其动力体现了整个世界的系统特征，但是，直到有了受媒介控制的亚系统，这种划清界限的动力才

转移到社会自身的内在领域。

第五章　意义理论批判

1　意义理论的三种命题

意义理论应该回答如下问题：理解一种完善的符号表达的意义，究竟意味着什么？1934年，卡尔·毕勒提出了一种语言功能图式，根据与言语者（Sprecher）、世界（Welt）及听众（Hører）之间的关系对语言表达进行了分类。[46]



毕勒的语言功能图式

如果把这种符号应用的图式同特定的语言心理学的发生语境隔离开来，而对符号学命题进一步加以发挥，对上述三种功能进行深入分析，我们就会发现，这种符号应用的图式是很有效的。于是，从这个图式中就形成了一种普遍观点，认为语言是一种媒介，它同时能满足三种虽然不同但具有内在联系的功能；毕勒称这是语言的工具论模式（Organonmodell）。交往所使用的表达是要表达某个言语者的意图（或经验），表现事态（或言语者在世界中所遇到的事物），确立言语者与接受者之间的关系。这样，言语者自身就某事与他人达成理解的三个方面也就反映了出来。意义的三条射线相互交汇，并在语言表达中交织在一起。言语者用表达所要言说的内容，与字面意义以及应该如何理解表达出来的内容这个行为都是紧密相连的。语言表达的意

义与（a）语言表达的意思，（b）语言表达的内容，以及（c）语言表达在言语行为中的应用方式之间存在着三重关系。一般说来，任何一种关系都无法穷尽语言的全部意义。[47]

从格里斯、本内特到希福[48]的意向主义语义学认为，只有言语者在特定情境中所表达出来的内容才具有基础意义；从弗雷格、早期的维特根斯坦到达米特[49]的形式语义学则从命题的真实性前提出发；晚期维特根斯坦所开创的意义应用理论[50]则追溯到语言表达实现其实际功能的一般互动语境。从布鲁姆菲尔德、经由莫里斯到斯金纳[51]的语言行为主义没有能够解释清楚以下三种基本现象，即语言意义的同一性，一定语境中所使用的表达意义的独立性[52]，以及获得任意生成多种语言表达的可能性等，从那以后，讨论基本上都是围绕着这三种理论展开的[53]，因为其中的任何一种理论都能够诉诸某种基本直觉。毕勒把所有这些直觉都纳入了他的功能图式。

（1）意向主义赞成毕勒的观点，认为语言在本质上是一种工具。言语者把他所创造出来的符号及符号群用作向对方表明自己立场和意图的工具。现代意识哲学的前提在这里被认为是没有问题的。想像主体所面对的是一个由事物和事件构成的世界；同时还坚持自己作为有目的的行为主体在世界中的自主性。从同样的视角来看，他遇到了其他同样捍卫自己的主体。作为具有行为能力的主体，他们以同样的方式相互施加影响，就像他们在一般情况下都要从因果关系的角度干涉世界内部进程一样。他们的互动以语言为中介，与单个主体的表象行为和目的行为相比，这种互动似乎是次要的。通常情况下，想像是与语言符号的基础联系在一起的，以便能够从各个主体的内在主体性中走出来，并获得外在形式。相反，作为影响其他主体性的工具，这些符号在目的论行为语境中占有一席之地。

通过把语言和目的干预行为的物质手段相提并论，就可以把对语言表达意义的解释当作一般行为理论的一项特殊任务。言语者S打算通过在特定的语境中说出“x”，以便在听众H那里产生效果r，这里，“x”并不具有规范内容，但是，在特定的语境中，H能够领会S所赋予“x”的意义。根据格里斯的看法[54]，言语者希望获得的效果在于让听众通过表达“x”，进而领会言语者的意图，并且把言语者的意图至少是部分地接受下来，当作他思考言语者S的实际意图理由，或当作在言语者S的实际意图的激发下从事具体行为的理由。效果r是由“x”创造出来的，并且是由S在H身上激发出来的，因此，这是一种特定的意见或完成特定行为的意图。毕勒所区分的符号的两种功能，即表达功能和号召功能，在此相应地也就融合成了一种功能：即引导听众去对言语者的意图加以揣测，并以此来促使听众形成一种相应的

意见或意图。

这种解释策略的核心在于，实际内容决不会受到所说内容的左右。S所表达的“x”的意义内容，只能用S在特定语境中通过表达“x”所表现出来的意图来加以解释。主导这种解释策略的是如下直觉：语言的应用只是目的行为主体的普遍自主性的一种特殊标志，这种自主性在面对语言媒介时具体表现为：我们能够赋予对象任何一种名称，并且可以随意赋予符号以意义。因此，从同样的意识哲学前提出发，在同样的语境中，胡塞尔能够提出赋予意义的行为。如果语言只是从有目的的语言运用者的意图中获得意义，那么，语言也就丧失了其拥有自身内在结构的自主性。

（2）形式语义学所遵循的是另一种直觉。它所注重的是语言表达的语法形式，它赋予语言一种独立的地位，使语言不受言语主体的意图和观念的影响。相对于语言本身的规则系统而言，语言实践和理解语言的心理学都是次要的。意义理论的对象主要是语言表达，而不是从交往过程中能够看出来的言语者与听众之间的语用学关系。能否正确地运用和准确地理解一种表达，关键不在于言语者的意图或语言应用者共同认可的惯例，而在于表达自身的形式特征和生成规则。因此，意义理论从行为理论的语境中分离了出来，并且保持为严格意义上的语言分析。这样，毕勒在他的符号学模式中没有注意到的一个层面也就显示了出来，即语言的逻辑语义学结构。根据毕勒的观点，形式语义学占据优势所付出的代价是，分析仅仅局限在了表现功能上。

这样就既解释清楚了命题意义和表达意义的方法论价值，也说明了对作为最小的语义分析单位的命题的选择功能。也就是说，在强调表现功能的时候，语言与世界之间的关系，或者说断言命题与事态之间的关系处于分析的中心。有了命题，言语者才能说出具体内容，用弗雷格的话来说，就是表达出“思想”。只有在面对一个命题及其思想的时候，听众才能表示出“赞成”或“反对”的立场。当球停下来之后，赌台管理员说“红色”，此时，如果轮盘赌徒根据当时的语境把“红色”一词含蓄地扩展成为一个命题，即“红色赢了”，这时，“红色”一词也就获得了特定的意义。

命题语义学原理革新了长期以来占统治地位的陈旧的指称语义学。根据指称语义学，语言与现实之间的关系同名称与对象之间的关系是一致的。所指（意义）和能指（符号）之间的关系，应当根据符号（充满意义的符号）与符指（Designatum，指称的对象）之间的关系来加以解释。这种符号学的基本观念与意识哲学的认识对象理论是一致的。[55]事实上，名称或称号，即我们用以识别对象的一般术语，只是在语言和现实之间建立起了联系。如果把这部分当作整体，

那就会得出错误的观念。在简单的谓语命题中，必须用一个普遍的谓语表达来对单称名词加以补充，这样，我们才能把一个基本事态复现出来。谓语应该和主词“表达”的对象相互“吻合”。但是，我们不能根据“代表一个对象”这种模式来理解整个命题与其中所表现的事态之间的关系。如果断言命题对于一般语言具有代表意义，那么，就必须根据不同于语言与对象之间关系的模式，来解释语言与世界之间的关系：使断言命题成真的是事实。

这是解答意义理论基本问题的关键。如果断言命题的意义就是它所复现的事态，如果这个命题只有在表达事态存在的时候才是正确的，那么，只要我们知道这个命题的真实性条件，我们也就能领会这个命题。断言命题的真实性条件是对它的意义的解释：“理解一个命题，也就意味着了解了事实，如果这个命题是真实的。”[00]

弗雷格认识到了意义（Bedeutung）和有效性（Geltung）之间的内在联系，这个核心观点是以一种直觉为基础的，我们可以暂时从语用学的角度来对它加以阐明。弗雷格本人并没有采用这个视角。交往的参与者通过使用命题，就世界中的事情达成理解；如果听众无法判断言语者所说的命题的有效性，那么，这些命题作为最小的交往单位也就失去了效用。只有根据对命题的真实性的判断，参与者才能就有争议的事态的存在达成理解。

（3）维特根斯坦本人一度支持真值语义学观念，后来他又对此加以批判。通过批判，他提出了一种意义应用理论，而决定这种意义应用理论的又是一种不同的直觉。维特根斯坦揭示了语言表达的行为特征。[56]在他看来，语言的表现功能在用法的多样性中丧失了其特权地位。语言媒介主要不是用来描述或断定事实；而是既用于命令和解谜，也用于说笑、致谢、诅咒、问候以及祈祷等。[57]后来，奥斯丁根据这些完成行为式的动词对言语行为的双重意义进行了分析，他认为，在言语行为中，言语者在言说的同时也在行事。[58]

维特根斯坦认为，一个词的意义就在于它在语言中的用法，这种语言图式当然需要加以解释。因为，在《哲学研究》一书的第二章中，建筑工人这个著名的例子表现出了一种意向主义的解释。在应答过程中，徒工学会了把“柱子”、“平板”和“横梁”拿给师傅；一旦参与者在直觉上把握了合作的语境，他们就会用语词的潜在定义来对对象加以归类。在此过程中，通常的劳动实践受到了建筑目的以及师徒之间的权威关系的制约。对于发出指令的言语者来说，喊出的词语和词语所指引的合作行为起着实现其意图的工具作用。语词的意义似乎来源于言语主体的目的和行为。

“理解一种语言，实际上就是掌握一门技术。”这类说法接近于意向主义语义学的观念。尽管如此，它们之间还是有着严格的区别。因为，根据维特根斯坦的理解，决定如何应用语言表达的语言游戏行为，不是孤立的目的行为主体所作出的个别目的行为的结果，而是一种“人类共同的行为方式”。维特根斯坦称“语言游戏”（Sprachspiel）是相互联系的语言表达和非语言行为所构成的总体。构成行为和言语行为语境的是主体间所共享的生活方式的先验和谐，以及对于受制度和习俗制约的共同实践的先验理解。学习掌握一门语言，或者学习如何领会某种语言中的表达，这就要求我们适应一种生活方式。这种生活方式先验地决定了各种目的和行为如何遣词造句。

与意向主义不同的是，应用理论并不强调语言的工具特征，而是强调语言与表现和复现生活方式的互动实践之间的内在联系。这样，语言表达与世界的关系就又消失了，这次是被言语者与听众之间的关系遮盖了。人们不是从意向主义的角度，根据言语者的视角来阐释这些关系，而是把它们解释为对先验约定的实践的反映。语言游戏的语法揭示了生活世界当中的背景知识，这种知识不仅是语言多元功能的基础，而且为主体所共享。

建筑工人的例子比较容易掩盖意义应用理论的要点：在一种被竞相掌握的语言游戏中，言语行为用一种截然不同的方式承担着互动实践，而这种互动实践和主要由它调节的行为是不一样的。交往行为由于具有一种特性，因而获得了优先性，奥斯丁通过对言语行为的以言行事特征的研究揭示出了交往行为的这种特性。只有当一个观察者知道了非言语行为所要满足的意图时，他才能理解这种非言语行为。相反，言语行为具有自我识别能力。[59]因为言语者在完成一个以言行事行为的同时，也言说了他的行为，所以，理解言说内容的意义的听众，可以毫不费力地把完成的行为确认为一种具体的行为。因此，应用理论实际上已经是以只有在维特根斯坦之后才得到充分承认的直觉为基础的。自然语言中所完成的行为总是具有自我关涉特征。它所言说的内容同时包括如何应用表达和如何理解表达。日常语言的这种反思结构在个别言语行为的语法形式中是一目了然的。以言行事因素确立了命题内容在何种意义上能够得到应用，表达又应当是哪一类的行为。

2　语义学和言语行为理论的局限

上述三种截然不同的意义理论分别抓住了理解过程的某个方面：它们不是想根据意图（意图意义），就是想根据内容（字面意义），

或是想从应用的角度（表达意义），来解释语言表达的意义。我在上文中已经分别介绍了这三种理论，我认为它们都只注意到了毕勒功能图式中的某个方面，这样说实际上已经含蓄地指出了它们的片面性。现在，我想再进一步来考察这三种理论，以便：（1）讨论它们在穿透力方面的局限性；（2）考察第四种理论，即言语行为理论能否取代它们。

（1）意向主义为自己设定的任务是：把任意一种语法表达“x”（“x”的意义是固定的）的常规意义，还原为言语者意图（言语者的意图是不确定的）的非常规意义，言语者的意图和表达“x”在具体语境中是密切相关的。格里斯就是这样来选择其前提的，因此，在他看来，可以用与S对H的有目的的合理影响有关的概念来解释交往。这种模式具体表现为：策略行为可以充当语言理解的功能等价物。但是，根据这种预定前提，所观察到的现象在范畴上和那些所要重构的现象是不同的。这是因为，即便是在最复杂的情况下，被重构的也只是S表达“x”这个行为的意义，在不存在一种共同语言的前提下，这个表达才能促使H相信某种特定的事物，或打算从事特定的事情，也就是说，通过推论间接地理解某事。但是，让某人间接地理解某事是一种临界状态，反过来说，它本身又可以表现为用一种共同的语境直接理解具有自我识别能力的表达这样一种常规情况。

斯特劳森提出了一种反面例子，希福也研究过这种反面例子。在这种反面例子中，上述寄生状态有所表现。在这种情况下，如果H所说的S的意图与S实际追求的带有策略性质的意图之间不相统一，那么，S就可以获得他想要的效果。[60]但是，由于这种不对称关系，一种无限的还原便开始了。要想终止这种还原，参与者就应当能够依赖共同的知识，而且最终所依赖的是通过因果关系而产生出来的符号的本真意义。不过，只有在言语者和听众根据语言的类似性，而都理解了符号的本真意义的情况下，这种方法才会行之有效。所谓语言的类似性，是说主体相互之间对于常规符号的非本真意义都有所认识。希福从（根据观察者的视角是可以理解的）征兆（如烟）的自然意义，跳跃到了（只有在完成行为式中才能理解的）交往符号，如具有相应命题内容（烟意味着火）[61]并且显然是用于传达信息的符号；希福的这种跳跃是没有道理的。因为这样他就忽略了恰恰需要解释的内容，如具有自我识别能力的表达的反思性，以及主体之间通过理解这种表达而共同获得的知识。目的行为主体之间的互动中介只包括策略性地使用符号推论，这些互动的确会导致相互对命题立场和命题内容进行反思和确定，但不会带来严格意义上的主体间性知识。

相反，真值语义学充分注意到了意向论所忽视的语言媒介的合理

性和内在结构。只有合乎语法，并且具有自身本质特性的语言，才能在思想和意图之间建立起一种明确的联系；事态只有通过命题才能反映出来。但是，这同时也就给予了断言命题的真值效用以一种特殊地位。语言所满足的多种功能只有根据所应用的命题形式，而且说到底是根据满足了表现功能的断言命题的形式，才能充分显示出来。因为，非断言命题的意义也是通过断言命题的的真实条件而显示出来的。弗雷格已经把断言命题分为两个部分：为了陈述“p”，断言力量或肯定模式必须对命题内容“·dass p”加以补充，这样，“·dass p”就意味着一种事态，而“p”则意味着一个事实，一个实际存在的事态。祈使命题和疑问命题与具有同样内容的陈述命题之间的区别只在于它们的构成方式有所不同。

由于真值语义学同样也能够解释这种样态上的区别，因此，斯特纽斯和肯尼便运用了奥斯丁的观点，认为命题和事态表现出两种相反的趋向（适用范围）。[62]他们的出发点是，把陈述和命令当作两种基本的样态，其中，真实的陈述所表现的是实际存在的事态，命令则是要把事态的实际情况表现出来。陈述的真实条件与命令的有效条件是一致的。两种情况所涉及的都是已知事态的实际条件，或希望了解的事态的实际条件。但是，这种分析策略的失败之处在于：陈述命题和祈使命题各自所要“满足”的真实条件和有效条件之间是不对称的。因为，用方向不同这一点并不能把命令式与断言式充分区别开来——言语者从不同的视角分别应用命令或断言，与（同一）事态在不同的方向上发生联系。只有当听众对言语者期待能够对言路不一的听众也能发挥作用所必须满足的条件有所认识的时候，他才能把一个命题当作命令来理解。命令式要求服从的意义不能用语义学对于有效条件的分析来加以解释，而只能从语用学的角度，而且是从一种潜在的权威关系的角度来加以解释。[63]

当然，纯粹的语义学分析在断言命题那里也已经走到了极限。经典形式的真值语义学认为，完全可以忽略听众能够认识到命题的真实条件何时得到满足所必须具备的前提。但是，在简单的谓语性质的观察命题中，对真实条件的认识是绝对不成问题的，因为这些命题的真值在透明的语境中可以用很容易就能够掌握的感知自明性来加以检验。同样，在任何情况下，都不存在对于前提、虚拟的条件命题、法定陈述等的简单检验。这类断言命题跨越了无数个层面，这些层面数量之多，起码是观察不出来的。达米特正确地指出，目前还没有用于检验这类命题的简明规则。因此，仅仅把弗雷格的论点深化一步是远远不够的。弗雷格认为，要想理解一个断言命题，就必须了解检验它的规则。达米特用一种间接知识代替对真实条件的认识，或者说对适应观察情境的验证游戏的检验规则的认识[64]；达米特认为，听众必

须了解言语者要求让具体的真实条件得到满足或得到兑现的理由。简单地说，为了说服听众相信言语者能够提出命题的真实要求，言语者必须援引一些理由来加以证明，当人们知道这些理由时，人们也就理解了断言命题。[65]

达米特含蓄地提到了论证游戏，在这种游戏中，作为正方的言语者能够使作为反方的听众相信他有资格提出真实性要求。和达米特一样，维特根斯坦在分析遵循规则的概念时，已经触及到了类似的角色分配问题。[66]遵循规则意味着，无论如何都要遵守这个规则；规则的意义是与“同一”一词的应用交织在一起的。如果没有一个具体语境让A把自己的行为提供给批判者B来判断是否偏离了规则，那么，A就无法肯定他是否在遵循某个规则。从概念的角度来说，规则的同一意义和有效性是紧密相连的。也就是说，规则的表现形式有多种多样，但它的同一性基础不是可以观察出来的恒定性，而是判断行为是否符合规则的范畴的有效性。受规则指导的行为是不可靠的，因此需要两个同时存在并且可以相互置换的角色：一个是A，他遵循规则并且努力避免错误，一个是B，他能够通过批判来评判A受到规则指导的行为是否正确。这种看法的关键在于，只有对一个能够与至少一个附加的主体一起遵循对他们两者来说都有效的规则的主体而言，语言表达才具有同一的意义。人们不能私自遵循规则，同样，一个单子般孤立的主体也不可能运用具有同一意义的表达。

沿着这样一条思路，维特根斯坦在意义和有效性之间建立起了内在联系，这种联系独立于语言与世界的关系；因此，他没有把语词的意义规则与命题的真实效果联系起来。相反，他把常规意义的有效性与实践和制度的社会作用相提并论，并且把语言游戏的语法规则比作是社会行为规范。当然，他这样认为所付出的代价是放弃了一切超越语言游戏的有效性关系。只有根据语言游戏的标准，才能判断表达是否有效。因此，人们很少注意到，陈述事实的言语同真实性之间也悄悄失去了联系。表现功能只是语言诸多功能中的一种，这些功能似乎都是在不同的自然历史中发展起来的，并且表现为多种多样的语言游戏，它们相互之间在本质上是没有什么不同的。

（2）从晚期维特根斯坦的理论出发，奥斯丁根据各种以言行事行为，进一步研究了语言是如何与生活方式中的互动实践联系起来的。但是，与维特根斯坦不同的是，奥斯丁不想忽略真值语义学提出的语言和客观世界、命题与事态等相互之间的关系。奥斯丁在言语行为理论方面迈出了第一步，把真值语义学的真知灼见与语言游戏语用学的精辟见解结合了起来。首先这就使得他得出一种二元论的观点，认为以言行事行为与对事实的确定是完全对立的。在所谓的记述式表

达中，断言命题用于表现事态。奥斯丁在此处也说到了以言行事行为：为了说明某事（言行一致），言语者使用以言行事行为。另一方面，奥斯丁认为，以言行事行为并不具有什么命题内容，甚至没有任何意义。在这种行为中，言语者所说的不是真实或错误的内容，而是完成一种社会行为。“你好！”没有任何意义；言语者用这种表达所能完成的是一种问候。如果这种行为运用了错误的词语，出现在不恰当的语境中，或者没有得到恰当的强调，那它当然就不会取得效果。以言行事行为所表达的并不是意义，而是一种特殊的力量（Kraft），一种具有承诺特征的约束力量（Gewalt）。如果说以言表意行为是要促使面向客观世界的语言具有认识意义，那么，以言行事行为则可以在言语者和听众之间建立起联系；以言行事行为是从互动的角度使用语言。奥斯丁最早作出了下述区分：

以言表意行为——断言命题——意义——真实/错误

以言行事行为——完成行为式命题——力量——成功/失败

这种二元论不可能长久地维持下去。[67]当然，奥斯丁从一开始就发现，大多数的以言行事行为并不是独立出现的，而是都包含着具有陈述内容的命题。一般说来，言语者是通过言说某事来完成以言行事行为的。以言行事因素所确定的只是一种用语言承诺、建议或坦白的命题模式。“Mp”这个描述方式表明，我们一次性完成了两种行为，只有通过分析才能把这两种行为区分开来。但是，为什么要在言语行为理论中保留真值语义学所确认的“语力”和“意义”的对比，这点就再也搞不清楚了。很显然，完成行为式命题与断言命题一样，也有一种明显的意义。记述式言语行为和其他言语行为一样，也表现出了以言行事和陈述的双重结构。肯定、描述和叙述完全可以独立于其真实价值，和其他以言行事行为一样，它们也会失败：我们可以把历史搞得一团糟，使历史“不再是叙事”；或者如法炮制，毫无顾忌地来讨论一件违法的事情，使得在场的人“无法参与讨论”。

如果所有的言语行为都可以根据“Mp”的形式来加以分析的话，以言表意行为就会失去当初所争取到的特殊地位。也就是说，它们融进了一切言语行为的命题内容当中，并且放弃了与真实要求之间的外在联系，这种真实要求是针对一种特殊类型的言语行为，即记述式言语行为而提出来的。但这样就出现了一个严重的问题：是不是只有记述式言语行为才可以用有效或无效（正确或错误）来加以衡量？其他言语行为是否也表现出了一种相同的真实层面？如果不是这样，我们就必须确定一种语言概念，可以不赋予如下事实任何意义：语言表达总是超越于语言本身的界限，并且与世界中的事物发生联系。对于这个问题，奥斯丁和约翰·塞尔都给出了肯定性的答案，但具体内容完全不

同。

奥斯丁作出如下修正：他最初把判断的两个方面都与以言表意行为和以言行事行为联系起来，现在他把它们仅仅看作是只用分析就可以区分开来的两个层面（真值与效果）。每种言语行为都可以根据它是否正确或“合乎逻辑”来加以判断。[68]毫无疑问，奥斯丁并没有用一系列明确的有效性要求来充实“真实性”层面。“真实性”是记述式言语行为的真实效果普遍化的结果；相反，“真实性观念的活跃”应当为有效性层面打开一个完整的天地，其中包括命题的真值，善与和谐，以及规范的正确性等等。根据大量的评价观点，语言分析家应当能够找到各种相应的判断标准，并且能够把它们描述出来。相反，塞尔想避免根据多元“价值”来归纳真实效果和理想效果必然会出现的困难。在言语行为的有效性方面，他只承认真值语义学已经描述出来的的确具有普遍有效性的要求。从这个方面来看，塞尔在奥斯丁和晚期维特根斯坦基础上倒退了一步，回到弗雷格那里。

迄今为止，塞尔对言语行为理论作出了最精确的解释，为此，我们要向他表示感谢。[69]塞尔吸收了奥斯丁的适用条件，使它们成为“前提条件”；这些条件涉及到一定的言语行为能否取得效果和获得意义所依赖的常规语境。接着，塞尔补充了可理解性条件和真诚性条件；这些条件一方面涉及到普通语言媒介的可支配性，和言语情境的可适应性问题，另一方面又涉及到言语者各自的意图。随后，塞尔进一步列举了语义学形式的条件，具有陈述内容的命题都必须遵循这些条件。最后，他所面临的任务是详细说明“必要条件”，根据“必要条件”，我们可以把以言行事行为的力量或运用语言的模式确定下来。塞尔区分了五种基本模式：

1，记述式言语行为（konstative Sprechakte）；

2，指令式言语行为（direktive Sprechakte）；

3，承诺式言语行为（kommisive Sprechakte）；

4，表现式言语行为（expressive Sprechakte）；

5，宣告式言语行为（deklarative Sprechakte）。

根据语用学的标准（如言语者和听众的兴趣方向、强调以言行事行为的力度、言语行为的制度约束等），对这些模式可以进行更为精确的平面区分。

但是，塞尔努力解决却未能成功的问题就在于对基本模式本身的区分，而且是在只适用于命题真值的有效性层面上的区分，这个有效性层面仅仅认可根据语言和世界之间的适用情况所确认的变形。在两个方向上（即“词语针对世界”和“世界针对词语”），语言与客观世界之间的关系所提供的基础过于薄弱，因而无法区分塞尔所提出的五种言语行为。对维特根斯坦来说，真值语义学无法把握住以言行事的充足力量，这就充分说明必须放弃为描述大量无序的语言游戏语法而进行的分类尝试。只有记述式言语行为可以沿着能够使命题和事实达成一致的方向而得到局部的描述。[70]断言力量意味着，面对H，S为“p”提出了一种真实性要求，并且保证：“p”的真实性条件得到满足——或者说保证陈述命题符合事实。

权威要求的祈使力量再也不能简单地用满足有效条件来加以解释，也就是说，再也不能根据H导致“p”属真来加以解释。只有当（具有陈述内容的命题中已经确定的）有效条件的知识得到（包含在以言行事成分中的）那些条件的知识的补充时，H才把祈使命题理解为命令、指令、请求等；在以言行事成分中所包含的条件下，S能够阐明为什么他会认为“p”的要求内涵是合法的或可行的。这里起作用的是一种规范的有效性要求，它不能被还原为真实性要求。这点同样适用于承诺式言语行为的以言行事力量，言语者把作为一种规范义务的自身意志与这种承诺式的言语行为结合起来。解释意图的强制条件不同于有效条件，一旦言语者把自己的意图转化为行为，也就是说，使自己的意图付诸实现，他便满足了有效条件。

S利用表现式言语行为的以言行事力量来表现他所接触到的特殊经历，但是，这种力量既不能通过主体与客观存在的世界之间的认知关系，也不能通过它们之间的干涉关系来加以确定。因此，在这样的情况下，塞尔就用一种“既不……也不”的符号来表明真值语义学观点的不可应用性。在表现式言语行为中，真实性要求发挥着作用，为了所有可理解的言语行为都必须予以满足的真诚性要求，塞尔早已运用过这种真实性要求。对于他所确定的宣告式言语行为的以言行事力量，人们可以提出类似的反对意见。[71]

如果我们不像塞尔那样，通过重塑言语行为理论的真值语义学来回答奥斯丁所遗留下来的有效性难题，而是用相应的有效性要求来分析毕勒所提出的语言功能，那么，我们就可以避免上述这些问题。

3　言语行为，交往行为，策略性互动

从有效性理论角度阐释毕勒的功能图式，可以说是摆脱言语行为理论困境的一条出路，因为它兼顾到了言事者就某事达成理解这个行为的所有三个方面。它把意义运用理论的真值内涵吸收到了自身当中，同时克服了意向主义语义学和形式语义学各自的片面性（1）。交往行为概念就立足于从形式语用学的角度对言语行为的这种分析。交往行为与策略行为构成一种替代关系，但它依然和个体行为计划的目的论结合在一起（2）。

（1）随着从语义学视角到语用学视角的转变，命题有效性问题便不再是一个（与交往过程相脱节的）有关语言与世界的客观关系问题。言语者依靠有效性要求提出了他的表达的有效性条件，但有效性要求同样也不能只从言语者的视角加以定义。有效性要求的目的是要通过言语者和听众建立起主体间性的承认关系；它们只能用各种理由，即话语来获得兑现，而听众则是用具有合理动机的立场来对它们作出反应。明确的语言理解过程的最小独立单位都是由如下因素构成的：（a）基本的言语行为“Mp”，S用它为自己的表达提出了（至少）一种有效性要求；（b）“赞成”或“反对”的立场，这种立场决定H是否理解和接受S所提供的言语行为。理解的目的在于达成共识。S打算就世界中的事物与H达成理解，这种尝试的终点就是它们之间达成一致，而对于可理解的言语行为的接受则保证了这种一致。由于这个原因，对言语行为的理解本身就已经揭示了就所说内容可能取得一致的各种条件。

当然，从语用学角度对有效性问题的重新阐释，要求对言语行为的“以言行事力量”的原初意义全面加以重新评价。奥斯丁认为，以言行事力量就是言语行为字面上的非理性部分，而断言命题的内容（或其名词形式）垄断了合理的内容。意义和理解就集中在这种理性的成分上面。相反，语用学转型使得有效性要求成为一种合理的总体，这种合理性表现为有效性条件、与此相关的有效性要求以及兑现有效性要求的理由等之间的结构关系等。个别的言语行为主要是通过自身的形式成分与这种结构联系在一起的。因为，形式是根据有效性要求的类型（以及与这种有效性要求相关的方式）来确定的，而这种有效性要求是言语者通过容易产生误导的“以言行事”行为（在正常情况下，则是通过记述式命题的表达）而提出来的。这样，理性也就从陈述部分转移到了以言行事成分当中，与此同时，有效性条件也放弃了对命题的依附。因此，引入有效性要求也就有了一定的空间，这些有效性要求所针对的并不是真实性条件，也就是说，它们所针对的并不是语言与客观世界之间的关系。

毕勒的功能图式已经在语言表达与言语者的意图、客观世界及接

受者之间建立起了联系。上述三种意义理论都坚持用其中的一种关系，即表达意图的功能、表现现存事态的功能、确立互动关系的功能等，来解释语言表达的可理解性。我们所要寻找的是一种能够充分注意到这三种意义理论的正确核心的言语行为理论。但是，根据塞尔对言语行为的分类，不难看出，真值语义学对意义与有效性之间内在关系的把握过于专门化了。

毫无疑问，一种表达是否履行了其表现功能，是根据真实性条件来衡量的；而表现功能和互动功能的实现同样是根据类似于真实性的条件来衡量的。因此，我想引入主观真实性和规范正确性，把它们当作言语行为所具有的类似于真实性的有效性概念。言语行为与言语者的意图以及接受者之间的关系，同样也可以根据它与客观世界之间的关系模式来加以理解。因为，言语行为既和作为个体经验总体性的（言语者的）主观世界有着联系，也和（言语者、听众和其他成员的）社会世界有着联系，这种联系是各种合法的人际关系的总和。当然，这些通过类比形成的世界概念不能被误解为（波普尔意义上的）客观世界的局部领域。[72]S在表现式言语行为（典型的如坦白和揭发）中所表达的亲历经验，不能说是一种特殊类型的实体（或内部事件），规范也是一样，通过调节性的言语行为（典型的如命令和承诺），这些规范使建立在S和H之间的人际关系合法化。从参与者的视角来看，第一人称在表现式言语行为中所使用的经验命题可能是真实的，也可能是不真实的，关键要看言语者是否言不由衷。但不能说它们是真实的或错误的，除非经验命题和断言命题被等同了起来。同样，第二人称在调节性言语行为中所使用的要求命题（命令）或意图命题（承诺），可能是正确的，也可能是不正确的，关键要看它们是满足还是破坏了普遍认可的常规期待，或关键要看它们是具有一种约束特征，还是只制造了一种约束表象。但是，它们也不可能有对错之分。交往参与者用他们的言语行为与主观世界或社会世界中的事物发生联系，联系的方式不同于它们与客观世界中的事物的联系方式。这些世界概念只能在类比意义上加以运用，指称方式的不同就表明了这一点：识别对象与判断经验是不一样的，在表现式立场中，我把经验揭示或掩盖为“永远都是我的经验”；识别对象与判断获得我们承认的标准也不是一回事，在赞同的立场中，我们可以服从这些规范，也可以反对这些规范。

此外，从有效性理论的角度对毕勒功能图式的阐释还导致了如下立场：利用言语行为“Mp”，S同时与客观世界中的事物、主观世界中的事物以及共同的社会世界中的事物发生了联系。每一种言语行为都可以从如下三个角度来检验它是否有效：根据作出的陈述（或根据命题内容的实际前提）来检验它是否真实；根据言语者表达的意图来检

验它是否真诚；根据现存的规范语境（或先验规范本身的合法性）来检验它是否正确。当然，在任何一种明确的言语行为中，这三种有效性要求中只有一种会表现主题，并被凸现出来。正是这些（同时能够根据特定的语言和语境来加以平面区分和确定的）有效性要求最终使得以言行事力量得到了落实，这些以言行事的力量必须能够还原为三种基本模式：它们不是属于记述式言语行为，就是属于表现式言语行为，或是属于调节式言语行为。

由于任何一种言语行为在表现过程中都与某种有效性要求紧密相连，因此，达米特在解释记述式言语行为时所使用的关于断言命题意义的意见就可以推而广之。如果我们知道是什么使得一个言语行为能够被广泛接受时，我们也就理解了这个言语行为。当然，这里涉及到的是有效性的客观条件，听众不可能直接根据言语者所运用的表达的语义内容，而只能间接地通过言语者在完成以言行事行为时为他的表达的有效性所提出的认识要求，来推断这些客观条件。有了一种有效性要求，言语者也就有了提出理由的力量。这些理由阐明了有效性的条件，因此，它们本身就属于使表达能够被接受的条件。这样，接受条件便揭示出了自然语言的整体论观念。在一种语言中，任何一种言语行为都通过逻辑语义而与其他诸多很有潜力的言语行为联系在一起。这些言语行为能够承担从语用学的角度提供理由的角色。当然，言语行为的结构和内容不同，为了用话语兑现言语行为中所提出的有效性要求而获得的潜在现实理由，在类型和程度上也有所不同，起码在复杂性上多少有些差别。当言语者用直陈式现在时提出一种简单的谓语观察命题时，阐明命题真实性条件的理由一般就容易被看出来。相反，当法庭就一个极其复杂的案例作出判决时，或者当物理学家用经验理论来解释自然现象时，法庭判决或解释自然的有效性及其可理解性就要求对各种苛严的理由有所认识。否则，我们就无法理解他们所说的内容，即便是我们懂得了个别在其他命题中反复出现过的语词的意思，我们也无法理解他们所说的内容。

为了说服听众相信他有资格在特定的情境中提出表达的有效性要求，言语者可以举出一些理由；一旦我们认识了这些理由，我们也就理解了言语行为。因此，了解一种语言与（语言所揭示的）世界的客观知识是交织在一起的。或许，世界知识依赖的就是一系列作为语言知识的理由。如果我们对（毕勒的）意义的形式语用学解释的基本观念有所了解的话，就会相信这两者之间是不可分开的。理解一种表达意味着了解人们怎样利用表达才能同某人就某事达成理解；因此，从理解语言表达的条件中就可以看出，语言表达所完成的言语行为直接指向相互理解，指向具有合理动机的共识。如果不懂得表达可以而且应该带来一致，也就难以了解理解表达的意义到底意味着什么；关键

在于对参与者“有效的”共识概念。因此，有效性存在于语言当中。确定有效性要求是可能理解的语用学条件和理解语言本身的语用学条件。

（2）形式语用学和行为理论之间的联系在于有效性要求的理解概念，当然，这种联系的方式完全不同于意向主义语义学尝试用行为理论的概念来解释理解过程。目的行为可以说是一种立足于行为者语境意义的行为计划的实现过程。由于行为者完成了一种行为计划，因此他也就把握了语境，在此过程中，行为语境是从行为者所阐释的周围环境中截取下来的一个片段。行为者认为，行为的可能性与他的行为计划的成功是密切相关的，因此，这个片段就是根据这种行为的可能性来建构的。协调行为的问题表现为众多行为者之间的互动，即如何才能把他者的计划和行为与自我的计划和行为“联系起来”。根据不同的协调机制，就可以区分出不同的互动类型。我认为，根据不同行为者的行为是用“理解”还是用“影响”来协调这一点，可以确定它们是“交往行为”还是“策略行为”。[73]从参与者的视角来看，这两种协调机制及其相应的行为类型是相互排斥的。理解过程不可能具有双重意图，既与互动参与者就某事达成共识，同时也对他施加因果影响。从参与者的视角来看，理解不是外部强加的，不是一方强加给另一方的，不管是通过直接干预行为语境这样一种工具行为，还是通过用自己的目的来间接影响对方命题立场这样一种策略行为。任何一种显然是由于外在影响（如嘉奖或威胁、建议或欺骗）而达到的效果，都不能算是主体间的共识，因为这种干预失去了其协调行为的有效性。

如果一个行为者只能在互动中，也就是说，借助于另一个行为者的行为，或由于另一个行为者的疏忽，才能完成他的行为计划，那么，交往行为或策略行为就必不可少。除此之外，交往行为还必须满足合作和理解的条件：

（a）参与其中的行为者必须表现出合作态度，并且尝试根据共同的（或充分重叠的）语境解释而（在共同的生活世界范围内）就他们的计划达成一致。

（b）参与其中的行为者必须时刻准备着用言语者和听众的角色，通过理解过程，也就是说，通过真正或真诚地追求以言行事目的，来实现他们共同解释语境和协调行为的间接目的。

具体而言，它们分别意味着：

——他们用一种带有记述式立场的言语行为，来追求他们的以言行事目的，这种言语行为需要对相互提出的可以批判检验的有效性要

求加以确定。

——这样做时，他们利用言语行为条件的约束效果。当言语者用他的有效性要求为所说内容的有效性提供一种可靠的保证时，这种约束效果便出现了。

——可理解并可接受的言语行为的约束效果扩大成为一种具有互动意义的约束力，它是从言语行为的语义学内容中产生出来的，对于言语者和听众来说，这种约束力可能是平衡的，也可能是不平衡的。

因此，交往行为与策略行为的区别就在于，对行为的有效协调不能被还原为一种行为趋向的目的合理性，但可以被还原为一种具有合理动机的交往力量，也就是说，可以被还原为一种作为交往共识条件的合理性。语言理解充当的是协调行为的机制，具体方式是，互动参与者就他们为言语行为所要求的有效性达成一致，也就是说，他们作为主体彼此承认可以批判检验的有效性要求。赋予言语行为条件以一种合理动力的却又是表达意义与有效性条件，表达的有效性要求以及用话语兑现这种要求的理由之间的结构联系等。

如同所有的行为一样，交往行为也是一种目的行为。但能够协调行为的理解机制打破了个体行为计划和实现这些计划的目的论，通过无条件地完成以言行事行为的交往“路线”，把最初是针对具有自我中心主义思想的行为的行为趋向和行为过程，纳入到主体间共同拥有的语言结构的束缚之下。语言结构内部的理解目的迫使交往行为者改变他们的视角；这点具体表现为，从想对世界中的事物发挥作用的目的行为的客观立场，必然转变为努力与第二人称就某事达成理解的言语者的完成行为式立场。[74]

常规的以言行事行为是通过使用完成行为式命题来完成的。对于谓语表达形式来说，这就要求具有完成行为式动词，而对于主语表达而言，则需要第一人称单数，对于间接宾语来说，则需要第二人称。完成行为式命题的这种语法形式反映了言语者的立场，为了与听众就某事达成理解，言语者与听众之间形成了一种人际关系，在此过程中，言语者通过反思来确定听众反驳其表达内容的有效性的可能性。从概念上来说，通过他们各自都承认的世界关系，理解行为的这种完成行为式立场可以同目的行为的客观立场区分开来：通过我们的言语行为，我们在变换主题的同时，也与客观世界、主观世界和社会世界发生了关系，而我们干预客观世界所使用的只是目的行为。

但是，如果理解立场和目的立场并不只有在分析中才彼此区分开来，而是对应于两种不同的互动类型，那么，从行为者的视角来看，

他们就必然彼此排斥。针对这种观点，有两种反对意见：（a）任何言语行为都能够从策略的角度加以运用；（b）简单的命令并不是扎根在规范语境中，它们只表达权力要求而不表达有效性要求，因此，它们构成了我所说的以成功为目的的以言行事行为的悖论事实。

关于（a）：人们在共同语境的具体框架内公开追求的以言取效效果，不管是否受到惯例的控制，都是一种目的行为的干预效果。但不能把这种非语言效果说成是以言取效效果，因为后者总是把以言行事行为当作中介。当然，潜在的策略性言语行为一直都是存在的，它寻求不受惯例控制的以言取效效果。只有当言语者在共同语境的具体框架内没有向听众宣布他的目标时，以言取效效果才会产生。例如，一位想要说服听众相信某事的言语者之所以会以这种方式操作，也许就是因为在当时的语境中，他缺乏令人信服的理由。这种没有明示的以言取效效果只能在寄生的条件下取得，也就是说，其条件是言语者不遗余力地虚构他追求以言行事行为目的的意图，并且使听众茫然不知他实际上已经违背了理解行为的前提。[75]潜在的策略性语言用法是寄生性的，因为只有在至少一方假定语言是用于理解时，它才会起作用。谁的行为如果是策略性的，那么，他就必然会伤害到交往行为的真诚性条件，而且是在不被人注意的情况下。

公开的策略性语言用法也具有一种衍生状态；在这种情况下，所有参与者都意识到，语言理解的前提是策略行为，因此，这种理解行为依旧是有缺陷的。他们知道并且考虑到了如下事实：他们必须用目的行为引发的经验效果，来补充他们的言语行为中把以言行事行为作为中介的以言取效效果。这就意味着，他们最终还是依赖于间接的交往，比如，众所周知，警告才能使对方认识到威胁的严重性。

公开的策略性语言用法与间接交往又是有所区别的，间接交往依旧要服从交往行为的目的。在尚未定型的初始语境中，如酒吧里的邂逅，当一个小伙子向漂亮的金发女郎间接地暗示爱意时，共同的语境才刚刚建立起来。同样，在教学过程中，训练有素的老师也是通过表扬使学生建立起自信，因而学会认真对待他自己的想法。[76]在这些例子中，交往行为自身的前提是一步一步确立起来的，其中的目的是一种交往共识，而不是一旦被承认或公布就会遭到破坏的以言取效效果。

关于（b）：我根据公开的策略性语言使用的衍生模式，来分析简单的要求或非权威化的要求。一般来说，命令或请求的接受者必须熟悉规范语境，这种规范语境准许言语者提出他的要求，并且允许他期待被要求的一方用充分的理由来完成所要求的行为。有效性条件可以从祈使命题“Ip”的陈述内容“p”中推导出来，但是，认识到这些有效

性条件，并不足以理解这个言语行为的以言行事的意义，即理解它的独特要求特征。对（a）的有效性条件的认识，必须由对（b）的有效性条件的认识来加以补充，在（b）的有效性条件下，言语者有理由认为具有内容（a）的要求是有效的，也就是说，可以用规范加以证明，比如，“利马街头的孩子可以向外国人乞讨”。[77]当然，一旦言语者知道他的要求会被某种尽管薄弱但具有规范意义的语境所接受，言语者就可以把有效性要求与“Ip”联系起来。

社会学家认为，纯粹习惯性的现实权力关系与已经转化为规范权威的权力关系之间存在着一种连续性。但是，交往参与者认为，只要他们的生活世界充分地交织在一起，他们就可以根据规范确认的命令模式，以主体间共享的生活世界为背景，来理解所有的命令。即便是在国外过往的陌生人，也期望彼此能在紧急时刻提供帮助，这些薄弱的规范语境已经足以使言语者的行为期望合法化，必要时，听众可以对这种期望提出批判。只有在极端明显的策略行为中，规范的有效性要求才会萎缩成一种纯粹的权力要求，其基础是偶然的认可力量，不再受到惯例控制，语法上也难以辨认出来。抢银行的劫匪用手枪指着受到威胁的银行职员，命令他们把钱拿过来的时候，他所说的“举起手来”这句话以极端的方式表明，认可的条件已经代替了规范有效性的条件。规范背景的消失在“如果……那么”这样一种威胁结构中集中表现了出来，这种结构在策略性行为中代替了为交往行为所预先假定的言语者的真诚性或严肃性。纯粹是出于策略的目的并且剥夺了其规范的有效性要求的命令或威胁并不是以言行事行为，也不是理解行为。只要它们的可理解性一定要从规范的以言行事行为的运用条件中借用，那么，它们就永远都处于寄生状态。

在潜在的策略性行为中，以言取效效果依赖于应用语言的以言行事行为的效果，语言的这种用法是以达成理解为目的的，不管它是如何由单方面杜撰出来的。在公开的策略行为中，如果以言行事成分被减弱的言语行为是可以理解的话，那么，它们就会与它们从语言的具体应用中推导出来的意义保持紧密联系，而语言的具体应用已经为人们所熟悉，并且本来就是用于理解的。

第六章　论塞尔的《意义，交往及表现》

1

任何一种对语言交往过程的分析，都会受到各种直觉的左右。我们以为我们知道得很清楚，成功地完成一种言语行为究竟意味着什么。本文就是想间接地对两种这样的直觉进行比较。

意向主义理论的基本观点是：如果一位言语者S借助一种符号“x”，使得接受者领会到了他所意指的观点或意图（意向1），那么，这位言语者也就成功地完成了一种言语行为。言语者S达到目的的具体途径是：他同时也让接受者对他的这种交往意图（意向2）有所认识。分析交往过程的这种模式把言语者S所具有的观念转嫁给了接受者，而接受者借助于言语者S为了交往所使用的符号“x”，应当能够获得这些观念：S通过“x”让A领会了一些东西。

主体间性理论的基本观点是：如果言语者S和任意一个接受者就世界中的事物达成共识，那么，他也就成功地完成了一种言语行为。这样，主体间性理论就用一种更加复杂（因而也更加模糊），甚至于一种完全不同的概念，取代了意向主义理论的描述。通过表达“x”，言语者S使接受者能够对他想要和对方达成共识的内容采取“肯定”或“否定”的立场。这个理论模式的目的不是要转嫁观念，而是要就（一般来讲是有争议的）内容达成共识。语言不是转译主观内容的工具，而是参与者从主体间性的角度出发就某事达成共识的中介。符号“x”不是个体所能使用的工具，通过它，言语者S可以让接受者领会他的观点或意图，以便理解某些内容；相反，符号“x”是共同使用的所有内容的一个要素，它使得参与者用同样的方法理解同样的内容。

意向主义者之所以能够用比较简略的观点，阐明比较丰富的内容，是因为他们想把理解现象还原为意向行为获得成功的一般条件。如果意向主义者能够解释清楚，他们是如何通过使听众领会其意图而实现其交往目的的，那么，他们就可以对主体间性论者在描述交往过程中一直所使用的前提，即确定常规表达意义的语言规则系统，作出解释。这里，我不拟对这种解释纲领加以批判。[78]我所关注的只是这样一个基本事实，即尽管塞尔早期对格里斯提出了批判，但他并没有打算放弃意向主义理论的解释潜力，并在此期间使他的言语行为理论实现了一次意向主义的转型。[79]

2

塞尔在1969年就曾经指出，不能把理解一种言语行为说成是一种以言取效效果。[80]根据目的行为模式，并不能完全解释清楚一种言语行为，原因在于，言语者想让接受者领会的意义内容并不会转化为言语者意向中的某种主观内容。和奥斯丁一样，塞尔也认为理解一种言语行为具有以言行事目的，这种目的最初是从所言说的实际内容本身，而不是从言语者的意向当中形成的。言语者意向中的目的在于，接受者能够认识清楚得到准确完成的言语行为的各种有效前提。理解任何一种言语行为，都要求对这些前提有所认识。

当时，塞尔根据常规的言语行为所使用的命题对这类前提作了分析，并且严格设定：言语者S和接受者A所使用的是同样的语言，也就是说，他们在交流过程中能够理解同样的语言。后来，塞尔认为可以抛弃这种严格的条件，把共同的语言本身当作需要加以解释的现象。这样，他就对意向主义理论的观点进行了革新，而在此过程中，他丝毫没有放弃他最初从语义学的角度把语言表达的意义同言语者的意向脱离开来的做法。[81]看起来，塞尔把他早期对格里斯的批判又向前推进了一步，为此，他只是把意义概念还原成认知意向，而这种认知意向不仅在前语言阶段保持独立，而且也不受互动语境的约束。和胡塞尔一样，塞尔也把“意义”理解为一种想像的内容。当然，塞尔的意义概念和胡塞尔的有所不同，它可以用所谓的现实前提（Erfuellungsbedingungen）来加以分析，因为意义扎根其中的观念完全是为了表现事态，因而具有一种命题结构。这种心灵主义的意义概念允许塞尔用一种修正的形式坚持格里斯的理论模式。

言语者有意向2，并且通过符号“x”让接受者来领会他的意向1。根据塞尔的修正观点，这种意向无论如何都具有一种想像的结构“p”，如果“p”存在，那么，这种意向就是真实的。所以，言语者可以让符号“x”成为一种先验想像的事态的存在前提，并且根据接受者依照“x”所列举出来的真实性前提能否领会言语者S所想像的事态，来衡量这样一种想像的交往效果。

在我看来，为了和接受者就某事达成共识，言语者所使用的任何一种言语行为都同时表达出了：

（a）言语者的一种意向；

（b）一种事态；

（c）一种人际关系。

根据意向主义最初的理论观点，整个这种交往过程应当可以从言语者及其意向的角度得到解释，而且具体方法是：把（c）和（b）还原成（a）。塞尔扩充了这种理论模式，因为他认识到，随着对事态的表现，同时也出现了一种世界关联以及一种有效范围，而正是它们为交往意向的成功实现提供了准则。在坚持这种意向主义解释模式的前提下，塞尔对解释策略做出了如下的调整：他把交往效果归结为对事态的成功表现，也就是说，把（a）和（c）还原成（b）。此外，这种解释策略还要对如下两个重要的论点加以论证：

（1）从分析前提的角度来看，对事态的心灵表现比对事态的语言表现发生得要更早一些；

（2）根据事态表现类型以及言语者相应的命题立场的不同，可以对以言行事加以确定。

3

“这架马达的轴承断了。”这句话复述了一种事态，即马达的轴承断了。这种由语言表述出来的事态和对所表述事态的交流之间是可以区别开来的，这和我们上文所提到的命题与一种记述式言语行为之间有所区别是一样的——通过这种记述式言语行为，言语者使用这个命题以达到交往的目的。但塞尔提出，用一种图像来代替断言命题，进而用一种对事态的形象表述来代替对事态的语言表述。他举例说明，一个司机如果不懂当地语言，他就可以通过形象表述告诉机械师，他车子的哪个部位需要修理。可是，表现轴承断了的图像也可以没有这样一种意图，即要用它来传达一种目的。如果形象地再现对象真是栩栩如生，以至于可以让人认识到所表现的事态，那么，它就完全可能不是用来达到交往目的的。如果S用其他的表达，如手势或符号来代替他的图像，情况同样也是如此：“我们可以这样认为，如果S提出‘x’，意图是要让它表现事态A，那么，事实就一定会是这样的，即S提出‘x’，意图是其行为的成功标准是A所包含的内容，与表达毫无关系。”（第215页）

如果塞尔所关心的只是这样一种日常命题，即抛开实际交往意图，我们同样可以领会语言所表现的事态，那么，他或许就不会选择一种形象表述的例子。很显然，这个例子所说明的只是一种缺乏现实意义的命题，即无论是为了表现还是为了交往，我们不用任何语言就可以把一件事态完整地表达出来。因此，我们可以这样来分析论点（1）：如果我们不仅不能运用语言，而且根本就没有掌握任何语

言，那么，我们自身天生就具备这个能力。但是，所得出的结论并不能为这个论点提供论据。因为在这点上，塞尔的出发点是，言语者S使用或（选择）他的图像（或任意一种符号“x”），目的就是要让接受者A能够领会一种具体的事态。掌握了语言的旁观者也可以这样来分析折断的轴承这幅图像。从本质上讲，图像不能表现任何事态。正如塞尔本人所认识到的，图像所描绘的对象与对象本身之间是另外一种关系。图像再现了一根折断的轴承；图像是否有效，取决于它和再现的对象之间是否十分相似。而且，对于分析再现的轴承表达了轴承折断这样一个事实来说，相似性也只是必要条件，而不是充分条件。

摹本与原件之间的相似关系所完成的或许也只是一种指示的手势或一种标志的作用；它表明的是一个具体的对象，目的是要把这个对象从众多对象中凸现出来，进而加以鉴别。但是，图像本身并不表现某种事态。它不是真实命题或虚假命题的等价物。绘制出来的山脉的摹本可能多多少少有些像这座山——而只有我们通过看图而对图的解释才有真实或虚假之分；比如说，山峰之间被宽阔的峡谷分开了，或最高峰达海拔三千米等。同样，根据一幅折断轴承的图画，我们则可以提出这样的命题，即轴承已经断了。而只有从一开始就知道表现事态的基本意义的分析者，才会理解一张折断轴承的图画是一种带有命题内涵的标志，说明的是轴承已经断了。如果分析者没有掌握某种语言，并且根据他的语言实践知道如何从语言学的角度来表现事态，他就根本无法看得出来，临摹对象的图画表现的是一种事态。[82]

4

即便是根据这种观点能够对论点（1）进行辩护，意向主义的解释纲领也要求对另一个论点（2）进行论证。由于言语行为的效果最终要用表现事态的前提来加以衡量，因此，必须把不同形式的言语行为理解为它们与原初用心灵表现出来的事态的现实前提相关联的不同方式：“由于具有陈述内容，因此不同类型的以言行事行为可以被看作是言语对现实的不同表达……如果我们把以言行事行为的基本形式看作是F（p）……那么，以言行事的特征就会决定p与世界之间的不同关联方式。”（第219页）

表达的意义源于对事态的表现，如果我们知道使得表达出来的命题成立的前提，我们就可以在这样的前提下来理解表达出来的命题。这点最初只适用于记述式言语行为所使用的断言命题，而绝大部分的言语行为所涉及的不是实际存在的事态。不过，如果表现关系对于非记述式的言语行为同样具有构成意义的话，那么，就必须根据如下原

则对以言行事的类型加以区分：言语者对待表现事态所持的不同立场，以及在何种意义上他的表达表现了某些内容："这里的基本观念是比较陈旧的，不知为何，陈述的意义决定于其真实性前提；命令的意义决定于其真诚性前提；承诺的意义决定于其现实性前提，等等。"（第220页）随着言语者的命题立场的改变，以及命题所表现事态的现实前提类型的改变，言语行为的形式也是会发生变化的。

但是，表现关系只允许根据奥斯丁所说的使用范围进行两种归纳：如果语词和所断言的事态（或世界）相吻合，那么，真值条件就得到了满足（↓）；如果理想的事态（或世界）和语词吻合了起来，那么，有效条件就得到了满足（↑）。塞尔对他所说的基本形式的前三种作出了如下的解释。如果一种表达"x"的衡量标准是：其中所表现的事态"p"

——同样也独立于言语者及其表达而实际存在；

——根据事实而实际存在，因此，言语者及其接受者"x"至少部分认为有理由引出"p"；

那么，这种表达就属于"断言"范畴以及"命令范畴"。

我想列举一些反面例子来说明命题立场和适用范围并不足以确定以言行事的类型。我们先来看看这样一种要求，它在不同的语境下可以被解释为请求、承诺以及命令等（正如我们将要看到的，它也可能会被解释为威胁）。

（1）我要你把要求的数目给Y。

谁如果理解了（1），就会把言语行为以言行事的意义概要解释为：言语者让接受者认识到，他设法想让"p"实现。但是，知道他所希望的状态"p"的现实前提是远远不够的。只有当听众在这种现实前提之外，也认识到言语者提出要求的权利前提，他才真正理解了言语行为。正是由于这种权利前提，言语者才可以期望接受者完成他所要求的行为。在"p"的现实前提之外，他也必须对确保言语者能够向接受者提出要求的规范前提有所认识。这种必然性早就出现了，因为表达（1）的言语者（作为请求者、朋友、邻居或命令者）无法立足于任何一种规范语境，因而必须提出一种有力的惩罚要求，以便用一种权力要求代替所缺乏的规范要求。在否定性惩罚的情况下，要求也就变成了一种威胁：

（2）我要你把要求的数目给Y——否则我就通知警察……

（2）必须被看作是一种间接的言语行为，它在字面上表达出了一种不同于言语者意向的以言行事意义。言语者实际想要发出的威胁从字面上或许应当表述如下：

（2a）如果你不把要求的数目给Y，我将通知警察……

就我们这里的讨论而言，重要的一点在于：（1）和（2）——其中（2）是用（2a）来加以分析的——所涉及到的显然不是同一种类型的言语行为，尽管都满足了塞尔所定义的以言行事类型的前提。它们满足了同样的现实前提“p”（具有同样的适用范围），所要求的是言语者同样的的命题立场，尽管如此，它们并不具有同样的以言行事意义。[83]拒绝所提供的言语行为的接受者一方面质疑的是，言语者是否具有向他发号施令的权利：

（1′）不，你不能向我发号施令。

另一方面，他只对所要求的惩罚权力的实际前提提出质疑：

（2′）不，你根本无法来惩罚我。

这点同样也适用于承诺类型的言语行为：

（3）我向你保证，把要求的数目给Y。

如果接受者对一位能够对自己负责的行为者约束他自己的意愿，也就是说，自己能够让自己对某事负责的前提有所认识，那么，他就只是把表达当作一种承诺加以理解。这种自律的前提和（1）一样是对“p”的有效前提的补充，而这里的否定立场针对的也就是这种自律前提：

（3′）不，你太轻率了，不会认真履行这样的诺言。

5

为了理解一种命令式的言语行为，听众不仅必须充分认识到其中所表现出来的事态的现实前提，而且也必须认识到这种言语行为的合法前提或有效前提。这种观点来源于形式语用学对真值语义学的某种基本观点的推广。因此，它同时也必须经受记述式言语行为的确证。

但是，这样首先就会出现一种不对称的关系。记述式言语行为的有效性看起来只是取决于对其中所使用的断言命题“p”的真实性前提

的满足程度，而根据我们现有的分析，对于命令和承诺的有效性而言，陈述部分所表达出来的事态“·dass p”的有效前提相应所得到的满足是远远不够的。我们如果认识到，在记述式言语行为中，言语者的意图和根据意向主义的理论模式对他的期待，亦即他让接受者所了解的意图相比较，不是要多，就是有所不同；也就是说，言语者认为是真实的内容（意图1），和他打算让接受者知道的真实内容（意图2）之间是不对等的。言语者不仅想告诉听众他所具有的意图（亦即他所意指的“p”），也想告诉听众这个事实“p”（以便让听众本身也意指这个事实“p”）。同样，以言行事的目的不是要让接受者认识到言语者S的意见，相反，而是要让接受者本人得到并确信和言语者S同样的观点。一句话，接受者应当把言语者的断言看作是有效的，并接受过来。

言语者把似乎蕴藏着真实性前提的“x”（断言命题）表达出来，以此来让符号“x”承担起一种心灵表现的事态的真实性前提，并让接受者认识到这些前提。言语者S这样做并不足以实现上述目的。相反，要想实现这个目的，言语者必须迫使接受者面对他的要求，即他所断言的命题得以成立的前提也要得到满足。

因此，依靠记述式言语行为，言语者所提出的也是一种听众应当接受并可加以批判检验的要求，这和命令或承诺没有什么不同。当然，和非记述式言语行为有所不同的是，这种要求涉及到的是所运用的命题得以成立的前提得到了满足。而与命令或承诺相联系的有效性要求直接和规范前提相关，这些规范前提使得一方有资格希望另一方让想像的事态变为事实。命题真实性的要求和一种实际存在事态，亦即事实“p”相联系；反之，规范有效性要求所涉及到的是期待一方或另一方能够使一种想像的事态“·dass p”变为现实的合法性。

在我看来，这里关键一点在于，意向主义模式自身具有不完善性。意向主义模式断定听众十足是一个被动角色，它剥夺了听众认真对待言语者S的表达的可能性，也就是说，它使得听众无法认为言语者的表达是有效的，因而可以加以接受，或是无效的，因而加以拒绝。听众既然没有可能采取肯定或否定的立场，交往过程自然也就是有缺陷的。

依靠一种言语行为，言语者不仅让接受者有可能领会他的意图，而且也要求运用充分的理由打动接受者，把他的断言当作真实的，把他的命令当作合法的，把他的承诺当作是有效的，或者正如我在这里想要补充的，把他的坦白当作是真诚的，并加以接受。言语者要想实现其目的，即给出事实、发出命令、作出承诺或坦白经历，就必须同时让接受者对他的表达的有效前提有所认识——而且，他必须在提出

满足这些前提的要求的同时，如果有必要也悄悄地列举出充分的理由。听众必须有理由把一种断言当作是真实的，把一种命令当作是合法的，把一种承诺当作是有效的，把一种坦白当作是真诚的，然后才能加以接受（或加以质疑）。没有对这样一种肯定立场或否定立场的前提的认识，他也就根本没有理解言语行为。如果接受者只是认识到，言语者S在一种断言、一个命令、一项承诺或一次坦白中表现了一种具体的意图：言语者的意思是“p”，言语者想引出“p”或者他本人的意图是要引出“p”，或者他想把一种意见、情感、愿望或意图的命题内涵透露出来等等；那么，这种断言、命令、承诺或坦白的以言行事意义对接受者就是封闭的。

6

是否理解某种语言表达的意义，和借助于一种被认为是有效的表达是否能就某事达成共识，这两者的确不是一回事；同样，一种被认为是有效的表达和一种有效的表达之间显然也是有区别的。尽管如此，意义问题和有效性问题还是不能完全脱离开来。[84]理解一种语言表达的意义究竟意味着什么这样一个基本问题，不能与在何种语境下这种表达能够被有效接受这个问题隔离开来。我们如果不懂得如何运用语言表达的意义，来和别人就某事取得共识，也就认识不到理解一种语言表达意义的真正内涵。从理解语言表达的前提中就可以看出，依靠语言表达建立起来的言语行为，其目的是要从合理的动机出发去领会所说的内容。因此，对表达可能具有的有效性的探讨不仅属于交往的实际前提，也是语言理解本身的实际前提。语言的意义层面和有效性层面是有着内在联系的。

我们如果从这种主体间性的语言观念出发，就可以根据有效性要求来确定以言行事的类型。[85]如何才能彻底否定言语行为这样一个问题，可以启发我们确立有效性要求本身。假如我们来思考如何才能否定以下这种有着多重意义的以言行事命题，我们就会遇到三种不同的有效性要求：

（4）我将把所要求的数目交给Y。

否定回答可以有以下几种：

（4′）不，这些事情上你很不可靠。

（4″）不，你言行不一。

（4‴）不，你根本不会这么做。

第一种情况下，听众把表达理解成了一种承诺，并且否认听众有足够的自主性来履行他的义务。第二种情况下，言语者认为表达是对意图的一种解释，并且怀疑所表达意图的严肃性或真诚性。第三种情况下，听众把表达理解成一种预言，并且对未来陈述的真实性表示怀疑。从正确性、真诚性和真实性这三个角度出发，我们可以对任何一种以言行事行为加以否定。比如说，像命题（1）这样的要求不仅可以从言语者的授意角度加以否定，也可以从言语者所表述意图的真诚性或所表达命题内容的实际前提的真实性等角度加以否定。

我们如果从总体上来考察塞尔对言语行为前提的分析，就可以在他的分析图式中找到他对上述三种有效性要求的不同描述。塞尔在讨论过程中提出，要用他所谓的预备条件（preparatory conditions）、真诚条件（sincerity conditions）以及本质条件（essential conditions）来对正确性要求、真诚性要求以及真实性要求等分别加以分析。塞尔对上述三种有效性要求的这种转译是可以成立的，这就说明塞尔的分析是十分尖锐的，也是十分复杂的。塞尔是第一个准确把握了言语行为结构的人。但他那具有开创性的观点超越了意向主义理论模式的分析框架。如果要想在这样一种模式中恢复其分析框架，那么，有效性概念就会失去其要点。真实性条件及其现实条件是一种语义学概念，它们有心灵论的相关概念。但是，无论是从前语言的角度，还是从独白的角度，对有效性前提的私人理解都可以根据一种在我看来是难以把握的真理符合论来加以辩护。因此，我认为，不能从孤立的角度，而应从与有效性要求以及兑现这些要求的潜在理由之间的实际关系出发，来考察有效性的前提。

可以加以批判检验的有效性要求，其目的是要让主体之间相互承认，因此，它们构成了固定的轨道，没有它们，言语行为将无法实现言语者以言行事的目的。如果我们从言语者S为了表达他所特有的主观经历而提出的真实性要求角度出发，对表现式言语行为加以界定，那么，坦白就是这方面的代表类型，相反，致谢、祝愿、道歉等就不是表现式言语行为——即便言语者言行不一，它们也能取得成功。和打赌及洗礼一样，这种调节式言语行为的以言行事意义决定于一种规范语境；如果这种规范语境受到破坏，即使致谢言不由衷，它也同样有效。

第三编　形而上学与理性批判

第七章　多元声音中的理性同一性

“一”和“多”一开始就是形而上学的主题。形而上学试图把万物都追溯到“一”。自柏拉图以来，形而上学就明确表现为普遍统一的学说；理论针对的是作为万物的源泉和始基的“一”。普罗提诺之前，这种“一”叫做善的理念或第一推动者；在他之后，则被称为最高存在（summum ens）、绝对者或绝对精神。在过去的十年中，这个主题获得了新的现实意义。有些人在哀叹形而上学同一性思想的丧失，不是努力为前康德时代的思想大师恢复名誉，就是努力回到康德之前的形而上学。[86]相反，另一些人则把目前的危机归咎于主体哲学和历史哲学中同一性思想所留传下来的形而上学遗产；他们呼吁历史和生活方式的多元化，反对世界历史和生活世界的一元化；呼吁语言游戏和话语的灵活性，反对语言和对话的同一性；呼吁文本的丰富性，反对意义的单一性。人们以被压制的多元性的名义对同一性提出了抗议，当然，这种抗议有两种对立的表现形式。在利奥塔和罗蒂的激进语境主义（Kontextualismus）中，形而上学批判原有的意图被保留了下来：拯救那些由于唯心主义而被牺牲掉的环节，如非同一性和非整合性、杂乱性和异质性、矛盾性和冲突性、瞬间性和偶然性等等。[01]另一方面，在其他的语境中，对偶然性的辩护和对原则性的抛弃则完全丧失了其颠覆特征。在这些语境中，它们所具有的只是保卫传统力量这样一种功能意义——面对过分的批判要求，传统的力量已经没有什么现实性，能够使它们从侧面为失去控制的社会现代化提供文化上的支持。[87]

围绕着“一”和“多”，展开了各种各样的辩论，我们不能简单地把它们还原为正反两方面的观点。各种观点的内在亲和性使得局面变得更加错综复杂。如今，各种抗议都打着被压制的多元性的名义，反对占有压倒性优势的同一性，这样做至少可以让他们面对形而上学复兴过程中出现的同一性思想保持一种恰到好处的超然立场。因为激进的语境主义本身依赖的就是否定的形而上学，而否定的形而上学则是围绕着形而上学唯心主义始终想要获得却一直未能如愿的绝对内容来不断展开的。但是，根据对社会现代化的重负进行补偿的功能主义观

点，相对不太激进的语境主义应当会对连自己都不再相信其真实性要求的形而上学表示满意。赞成或反对形而上学同一性思想的派别只有在面对第三派别时，立场才比较鲜明，因为，它们发现了共同的对手。我说的是人道主义。坚持这种人道主义的人努力捍卫的是康德传统，他们试图用语言哲学来拯救理性概念；理性概念尽管具有怀疑论色彩和后形而上学特征，但并非无可救药。[88]形而上学同一性思想认为，交往理性这个程序概念过于脆弱，因为它把一切内容都打入偶然领域，甚至允许人们认为理性本身的出现也是偶然的。相反，在语境主义看来，这个概念却又过于顽固，因为在语言理解的媒介中，所谓不可通约的世界的界限被跨越了。形而上学认为同一性凌驾于多元性，语境主义则认为多元性优先于同一性，二者可以说是隐性伴侣。我通过思考所得出的结论是：只有在多元性的声音中，理性的同一性才是可以理解的——从一种语言转化成另一种语言在原则上是可能的，尽管具有很大的偶然性，但终究可以理解。这种相互理解的可能性在程序上得到了保障，在现实中则比较短暂。它构成了现实当中相互遭遇者的多元性背景——即便他们彼此不相理解，同样也是如此。

首先，我想要提请人们注意形而上学同一性思想的模糊意义，形而上学同一性思想源于神话原始思维，并且依旧与之保持紧密联系。这方面所涉及到的有形而上学框架内形而上学批判的三个主题，即同一性和差异性的关系，不可言喻的个体问题，以及对肯定性思维，尤其是对有关物质和邪恶的纯粹个人定义的不满（1）。接下来，我想从康德出发，去追溯源于客观世界秩序的理性同一性转向作为主体理想综合能力的理性的过程（2）。当然，这样一来，如何调和知性领域（mundus intelligibilis）和感性领域（mundus sensibilis）这样一个古老的唯心论问题就以新的形式重新出现了。为了从程序上把握住世界历史的同一性——不管是整个世界的同一性，还是人类世界的同一性，或是个体生活历史的同一性，黑格尔、马克思和克尔凯郭尔都以各自不同的方式来使用历史这个中介。实证主义和历史主义以科学理论这个新的转向对此作出了回应（3）。正如我们今天所看到的，这个转向为这样或那样的语境主义开辟了道路。反对这种观点的意见则提醒人们注意，所有能够使主体之间通过语言获得沟通的视角，在任何一种对话语境中相互之间都不可避免地会具有一种对称结构。因此，语言中介里有一种微弱而且转瞬即逝的理性同一性，这种理性同一性并不沉迷于一种超越特殊和个体的唯心主义普遍性当中而不能自拔（4）。“一”和“多”这个主题在本体论、心灵论和语言学当中表现为不同的范式。

“一”和“多”是普罗提诺《九章集》（Enneads）的中心论题。这部著作是对哲学唯心主义思潮的总结；哲学唯心主义思潮始于巴门尼德，突破了神话世界观的认识框架。这并不意味着，一切都化约为“一”，而是意味着，“多”可以追溯到“一”，并且因此可以被理解为一个整体和总体。通过这种强烈的抽象，人类精神获得了一种超越性的参照点，一种保持一定距离的视角，由此看来，具体的事件和现象所引发的彼此和谐或相互冲突，都在一个固定不变的整体性中统一了起来。这种保持一定距离的视角能够把一切存在者和个别实体、把世界和其中发生的事件区别开来。反过来，这种区分也能使人们的解释上升到新的水平，从而和神话叙事有所区别。单称世界的起源，不同于神话的原始力量，神话的原始力量以复数形式出现，并且彼此对抗。这种原始力量世世代代流传下去，并且有一个具体的发生时间；但是，作为绝对的开端，“一”就是最初；有了这个“一”，才开始有时间和历史。

需要解释的一切现象最终必然都是与“一”和整体相联系的，因此，有必要把歧义消除掉，即必须把世界内部的一切解释为一种统一的存在，必须把世界内部的一切当作一个特殊的对象加以把握。人们不能在超越现象的层面上去寻求对具体现象的解释，而只能到现象的内在基础中去寻找——诸如本质、理念、形式或实体等；所有这些同一性和整体一样，本身就具有抽象性质，至少也会像原型一样处于概念和图像之间。因此，“一”不仅是原初的起点或起源，而且是第一原因、第一原型或第一概念。基本的解释原理在普遍中把握特殊，并且是从最终的基本命题中推导出来的；这种以数学为效仿对象的推理性解释模式，与具体主义的世界观没有任何联系。根据这种具体主义的世界观，特殊性直接与特殊性交织在一起，彼此之间相互照应，所有的一切构成了一张由对立性和相似性编织起来的平行网络。人们可以像尼采那样认为，神话所熟悉的只是表面和表象，而不是本质；相反，形而上学是要追根究底的。

世界宗教，尤其是各种一神教和佛教，达到了与哲学唯心主义相同的抽象水平。但是，当他们从救世史和宇宙学的角度隔着一定的距离把世界当作整体的时候，伟大的宗教创始人和预言家们受到了伦理学问题的左右，相反，古希腊哲学家们用理论摆脱了由具体表象编织起来的直观叙述网络。在后一种情况中，从神话到逻各斯的转化不仅仅具有社会意义和认识意义；即便是沉思行为也具有一种伦理·宗教意义。观察宇宙过程中所形成的理论立场会逐渐凝聚为一种生活方式。这种理论生活方式（bios theoretikos）充满了与漫游的修士、隐居的修士或寺院里的修士希望个体能够获得救赎相类似的期望。根据普罗提诺的观点，灵魂在思想中介中成为一个自我，而且，在对“一”的追

忆、反思和直观当中，这个自我有了自我意识。所谓Henosis，是说哲学家通过话语思维与“一”达到了直觉上的同一，既是一种带有迷狂色彩的自我超越，同时又是一种具有反思特征的自我确证。对于多之中的“一”的非物质化和非分化的认识，对于“一”本身的关注，对于无限的光（Licht）和永恒的圆的源泉的确定等等，所有这一切并没有消灭自我，反而强化了自我意识。哲学涉及到的是作为终极目的的有意识的生活。在对世界同一性的沉思当中，形成了自我的同一性。因此，源始哲学思想确实具有一种解放内涵。

形而上学也属于世界历史进程，马克斯·韦伯从宗教社会学的角度把这种世界历史进程描述为世界观的合理化过程，雅斯贝尔斯则把它解释成（从释迦牟尼经由苏格拉底和耶稣直到穆罕默德的）“轴心时代”的认识论变移。[89]当然，这是一个完全不同意义上的“合理化”过程。从弗洛伊德到霍克海默和阿多诺，他们一直都在追溯源始哲学内部的启蒙辩证法。[90]虽然应当用具有普遍性、永恒性和必然性的存在概念打破神话力量和恶魔法术的束缚，但是，它们在用“一”战胜“多”的唯心主义思想中还有所保留。神话和巫术中所透露出来的对于难以控制的危险的恐惧，反而在具有控制力量的形而上学概念中扎下了根。巴门尼德用非存在对抗存在，否定则用“多”对抗“一”；否定同时也是一种抵抗对于死亡与脆弱、孤独与分离、对立与矛盾、惊奇与革新等的内在恐惧意义上的否定。[08]这种抵抗同样也表现为唯心主义把多贬斥为纯粹表象的做法。作为理念的摹本，各种各样现象的意义也就很明确了，它们只是和谐秩序的外在环节。

形而上学思想自身的历史激起了唯物主义的怀疑：任何人都不可能在不受惩罚的情况下远离神话起源的力量，这种神话起源的力量以更加崇高和无情的形式延伸到唯心主义之中。形而上学所处理的关键问题，似乎是源于被剥夺了特权的多元性对带有强制性和虚幻性的同一性的反抗。人们至少从三个不同的角度反复提出了同一个问题：“一”和“多”、无限和有限相互之间究竟是怎样一种关系？

首先，如果宇宙（das All）确实是由许多不同的事物构成的，那么，“一”如何能够在不危及自身同一性的情况下成为一切（Alles）呢？如何把同一性和差异性结合起来考察，这个问题源于柏拉图理念论中的“数”（Methexis）问题，也是黑格尔论述差异性的著作所关注的焦点。普罗提诺曾经以悖论的表述方式尖锐地阐述过这个问题：“一就是一切，但绝对不是（一切中的）一。”[91]“一”就是一切，因为它存在于作为它的起源的每一个存在者当中；但与此同时，“一”又不是一切中的“一”，因为只有把它与每一个不同的存在者区别开来，才能维持其同一性。为了成为一切，“一”存在于万物当

中；但与此同时，为了保持自身，“一”又超越于万物之外。因此，“一”以世界内部的一切作为前提，又是万物的基础。

形而上学当中充满了诸如此类的悖论表述，因为从本体论的角度来看，形而上学徒劳地试图把“一”本身归纳为客观范畴；但是，作为一切存在者的起源、基础和总体，“一”首先构成了一种视角，从而使得人们能够把“多”刻画为不同的存在者。因此，海德格尔才会从本体论上坚持把存在（Sein）和存在者（Seiende）区别开来，以此来防止把“一”与其他东西同化起来。

普罗提诺把这种悖论从“一”自身当中转移到奴斯（Nous）头上：只有在人类的认识能力范围内，对“多”的话语把握与对“一”的直觉领会之间才开始出现鸿沟；对“一”的直觉领会是对“多”的话语把握的结果。当然，作为流溢物，这种“一”拒绝一切论证话语。但是，其否定性本体论概念为自我关涉的理性批判开辟了道路；这种理性批判使尼采、海德格尔和德里达等人的思想继续深受形而上学的影响。每当“一”被认为是绝对的否定性、是退缩和缺席、是对于一般命题的抵抗时，理性的基础（Grund）也就成了非理性的深渊（Abgrund）。

第二，唯心主义把一切都归结为“一”，并且由此把世界内部的存在者贬为现象或摹本。问题是，唯心主义这样做，能否公正地对待个体的同一性、个性和特性呢？为了把普遍分解为特殊，形而上学运用了属和种的差异性概念。谱系学认为，绝对理念的主干，或属的概念的主干，在任何一种普遍性的层次上都分支为种的差异性，反之，每一个种又可以为进一步的具体说明构建一种相似的属（genus proximum）。特殊只是相对于普遍而言的。在特殊被个体化的过程中，时间、空间、物质，以及那些偶然的特征，都是可资利用的具体中介；这些偶然的特征把个体和它凭借其属的从属关系和种的差异性而具有的性质区别了开来。因此，只有在偶然性的外壳中，个体才是可以理解的；偶然性的外壳则依附在属和种所决定作为表象存在和偶然存在的存在者的核心上面。面对个体，形而上学思想总是失效的。这就最终促使约翰·邓斯·司各特把本质一直延伸到个性当中。他提出了存在的个体性（Haecceitas）这个自相矛盾的概念，在个体身上打下了本质的烙印，但是，面对真正的个体，作为本质，存在的个体性又具有彻底的普遍性。

唯心主义从一开始就忽略了如下事实：绝对理念自身当中隐藏着个别事物的材料和偶然性，绝对理念就是从它们当中抽象出来的。[92]唯名论揭示了这种矛盾，并且把实体即“formae rerum”降格为纯粹的名称，即“signa rerum”，认知主体似乎又把这种纯粹的名称，即“signa rerum”附加于事物头上。当现代意识哲学最终把非实体化的

个别事物当作主体本身用以建构其对象的感觉材料时，脱离了抽象概念的个体的不可言说性这个问题也就变得更加尖锐了。普遍、特殊和个别之间的模糊格局激发了对知性思想的批判。黑格尔之后，这种批判转变成了对具有控制和识别能力的思想的批判，最终导致阿多诺试图用工具理性批判来拯救非同一性环节。[02]

形而上学思潮内部产生了形而上学批判的第三个主题，即对所有矛盾都汇聚到可贵的物质概念当中的怀疑，可贵的物质概念似乎是肯定思维的基础。世界中的存在者把它的有限性、时空方面的确定性及其矛盾性都归因于物质，那么，物质的反面难道就是非存在者吗？在某些东西中，绝对理念纯属想像，并且弱化为纯粹的现象，难道这些东西不应该被理解为与知性相对立的原则吗？即不仅被理解为除去一切具体存在和一切善之后遗留下来的残余物，而且被理解为创造表象和罪恶的否定性的积极力量。人们从发生学的角度反复提出这个问题。假设“一”是万物的源泉和基础，因而具有优先地位，那么，为什么会有各种存在者，而不是一片虚无？神正论的问题只不过是道德实践问题的变形：假设一切事物从中衍生出来的善具有优先性，那么，恶又是如何出现在世界中的呢？直到1804年，谢林还在深入探讨这个问题，1809年，他（在论人类自由的论文中）再次详细讨论了这个问题。在柏拉图的传统中，物质或恶只不过是知性和善的一种虚化、弱化，而不是否定性和自我性、隐蔽性以及反向主动性的原则。谢林反对这种柏拉图传统。谢林的论辩值得重视，他反对偏袒肯定性，反对神化和调和不定性、否定性以及自我否定性；他的论辩也激起了人们反对唯心主义美化所带来的危险，同样也激起了一种意识形态批判，它一直延续到霍克海默早期的悲观主义唯物论和布洛赫的乐观主义唯心论。[93]

2

谢林的思考还是把意识哲学当作出发点；意识哲学不再把多的同一性当作一种先于人类心灵的客观整体，而是把它理解为一种心灵本身进行综合的结果。除此之外，谢林的《先验唯心论体系》已经包含了他所阐述的世界历史结构的初步原理。理性是世界观观念的源泉，历史是心灵的综合媒介，它们二者使形而上学的基本概念发生了革命性的变化，并且引出了一系列问题；在青年黑格尔派那里，这些问题激发了后形而上学思想。

众所周知，康德把知识概念与创造性的想像力和知性的综合功能联系起来。通过这种综合功能，各种各样的感觉和表象被组织成为经

验和判断的同一性。直观中的理解、想像中的再生产以及概念中的认识都是些直觉行为，它们贯穿于各种各样的事物当中，吸收其元素，并把它们统一起来。康德用简单的几何形式和数列结构，来阐明在原本无序的多样性中创造同一性的活动。在这样做的时候，独立的行为主体所遵循的是基本法则，因为同一性表象不可能从这种结合行为中产生出来。就其本身而言，知性的这些综合活动是通过纯粹统觉在更高层次上的综合来完成其组织功能的。康德认为这就是形式上的“我思”，如果想要在表象的多样性中确保始终同一的自我意识的自我同一性，形式上的“我思”就必须贯穿在我的所有表象中。为了不让主体忘记自己而被经验的洪流淹没，主体必须坚持自己的主体性。这种同一性产生于自我意识的理解过程中，它决不是经验所赋予的，而是先验所预定的；只有这种同一性才允许自我把全部表象归于自己。只有通过统觉的先验同一性，我的表象的多样性才获得了属于作为认知主体的我自己的表象的普遍联系。

这样，我们就找到了《纯粹理性批判》以自己的方式与普遍同一性的形而上学思想联系起来的出发点。也就是说，就可以认识的事物而言，自我关涉的认知主体的先验同一性需要一个和主体相对应的总体概念，需要有一个作为一切表象的总体的世界的先验概念。康德称这种世界概念为一种宇宙观念，即一种理性概念，凭借这种概念，我们把世界中所有的条件都转化为考察对象。这样，就出现了一种新型的综合。宇宙学观念产生了“所有条件绝对综合的同一性”；由于这些宇宙学观念针对的是一切可能存在的经验和绝对者，因此，它们所遵循的是超越所有经验的至善至美原则。这种理想化的极致把建构世界的理性综合与我们在世界中可以认识到的知性综合能力区分开来。由于这些观念是规划世界的概念，因此，任何看起来像是世界内部经验对象的事物都无法适应它们。就表象世界而言，这些观念只是一些原则，它们控制对知性的使用，目的是要达到系统的知识，亦即达到尽可能统一而且完善的理论形态。对于知识的进步来说，这些观念具有启发意义。

由于康德让所有的存在者依赖于主体的综合能力，因此，他把宇宙贬低为遵循自然法则的自然科学的对象领域。表象世界不再是一个“根据目的组织起来的整体”。因此，先验的世界概念和形而上学的世界概念一样，再也无法满足提高把万物还原为一而建立一种充满意义的关系的需要，充满意义的关系吸收了偶然性，中和了否定性，消除了人们对于死亡、孤独和绝对的新生事物的恐惧。作为补偿，康德提出了另一个世界概念，即知性世界概念。知性世界尽管始终不对理论知识开放，但是，它的合理核心即道德世界永远都是靠理想事实来确证的。也就是说，与宇宙观念不同的是，自由观念依赖的是道德法

则；它不仅控制而且决定道德行为：“在自由观念中，纯粹理性甚至具有因果作用，它能够把其概念所包含的内容表现出来。”（《纯粹理性批判》，第385页）只有“理性存在的世界”这个附属的概念具有调节作用，其中，每个人都根据自己的行为准则行动，好像自己始终是普遍目的王国中的一位立法者。与理论理性一样，实践理性也提出了一种综合所有前提的理论同一性，一种综合所有前提的绝对同一性，只不过这次它的目标是整个“资产阶级伦理”共同体。通过用共享的客观法则把全人类完全联合起来，“资产阶级伦理”共同体也就出现了。建构世界的理性综合再次发挥作用，但是，这次它的理想化的极致不仅具有指导认识的启发意义，而且具有一种强制性的道德实践意义。

通过复制先验的世界概念，康德解决了上述三个问题中的两个，形而上学拿这些问题则是毫无办法。本体论的客观思维混淆了世界和世界中的存在，由于客观思维的概念策略，如何理解“一”和“多”的同一性这个问题，也就只能是一个无法解决的问题。但是，作为理性观念，即作为理想综合结果的世界概念一旦被识破，“一”和整体的概念与对象相吻合的先验表象也就破灭了。材料问题也得到了解决，因为综合能力被赋予了在认识和行动中必然会获得材料的有限主体。不过，形而上学的主要问题，即“一”和“多”、无限和有限相互之间是怎样一种关系，如今则以先验形式再次出现。知性世界和感官世界之间的模糊关系，把古老的问题转化为许多新的问题，诸如实践理性与纯粹理性之间的关系问题、自由的因果关系与自然的因果关系之间的关系问题、道德性与合法性之间的关系问题等等。康德引入了第三种理性观念，这种理性观念从目的论的角度来考察自然和历史；即便如此，世界的二元论依然无法得到克服。因为如果没有知性知识所提供的坚实基础，这类观念就根本不具有任何启发意义。相反，它们为观察自然和历史提供了一个想像的焦点（focus imaginarius），好像自然和历史能够建构目的王国似的。

不管如何，个体的不可言喻这个传统问题依旧悬而未决。[94]自然科学的知性活动把特殊性纳入到普遍规律当中，而且不必考虑个体。对于作为个体人格的自我来说，普遍自我和特殊自我之间，亦即作为与整体相对应的“一”的先验自我和作为“多”当中的“一”的经验自我之间，根本没有什么回旋余地。如果我自己的知识是先验的，那么，它就会遇上作为我的表象关系的形式条件的自我同一性。而如果这种知识是经验的，我的内在本质就和外在本质一样与我无关。

只要作为生活方式的哲学理论具有一种拯救个体灵魂的意义，献身理论的主体就不必在理论范围内确证他自己的独特存在，参与理论

生活所获得的拯救承诺可以使他得到满足。卢梭的作品是世俗化的忏悔文学的典范，世俗化的忏悔文学使我们注意到，撇开形而上学与神学的密切关系不谈，理性心理学的基本概念从未真正与犹太教和基督教传统的基本经验形成默契。我所说的经验，是指个体对荣耀而又具有超验地位的上帝的凝视，在上帝面前，每个个体都是独一无二和不可替代的。他必须捍卫自己的整个生活。原罪意识中蕴藏着丰富的个体力量，这是哲学概念所无法比拟的。从十八世纪以来，这种个体力量一直在努力寻找另一种表达方式，即自传性生活历史中的文学表达方式。生活历史是始终必须对自我负责的存在的公开文献。另外，随着历史思想的出现，不可言喻的个性这个主题获得了新的现实意义。

浪漫派以及受浪漫派精神鼓舞而形成的精神科学用历史、文化、语言等方面的新的同一性，来填充历史、社会和空间层面上的先验的世界概念。这些新的单元（Singulars）把一种综合的同一性带进了历史、文化和语言等的多元性中，此前，这种多元性一直被看作是自然的产物。正如赫尔德、洪堡和施莱尔马赫等人所认为的，这种综合的同一性产生于精神所具有的基本创造性。但是，这种综合必须根据不同于直线或者数列结构模式的模式来加以理解，因为在精神科学所揭示的领域内，如果忽视个体，就无法把特殊纳入到普遍当中。强调而言，卷入个体历史、生活方式和对话当中的是个体本身，同时也正是他们自己把自己的个性传达给这些主体之间所共享的无限而又具体的语境。特定的历史、文化或语言的特殊性是一种个别类型，介于普遍和个别之间。当时，历史学派所探讨的就是这类具有开创意义的概念。[95]

康德的形而上学批判和康德之后的历史意识改变了论述结构，黑格尔对此作出了反应。康德最初揭示出来的矛盾，在黑格尔的哲学中已经公开化了：由于黑格尔继承了形而上学思想运动中的自我批判主题，并且把它们推向极端，因此，他最终革新了形而上学的同一性思想。在摧毁了柏拉图的唯心论之后，黑格尔为从普罗提诺、奥古斯丁、托马斯·阿奎那、库萨的尼古拉、皮科、斯宾诺莎和莱布尼茨而一直延续下来的传统补充了最后一个重要环节；而具体方法非常简单，只是把普遍同一性概念真正付诸实现。黑格尔认为，他的调和哲学是对当时要求用自己的精神克服其现代性的分裂这种需要所作出的回应。同样的唯心论否定了一切哲学对于作为非存在的纯粹历史的兴趣，它把自己置于现代的历史条件下。这就说明了两点：首先是黑格尔为何把“一”理解为绝对主体，并且因此而把自律的主体性概念和形而上学的思维方式联系起来，现代性正是从自律的主体性概念中获得了其自由意识，即其自我意识、自我决定和自我实现所特有的规范内涵。其次是黑格尔为何要把历史当作是调和“一”和“多”、无限和有限

的中介。[96]

概念所具有的这两种策略特征，迫使黑格尔对从普罗提诺到在耶拿研究同一性哲学的谢林一直都行之有效的前提进行修正。源始哲学中的“一”，作为万物的基础，不可能融合到存在者的总体性当中。作为“一”，绝对者永远都是先于和高于万物。具有自我反思和分裂特征的人类精神所处的从属地位，与“一”和“多”、无限和有限之间的这种关系是切合的。值得注意的是，在普罗提诺那里，奴斯构成了第一本质（Hypostase）：在具有话语特征的精神中，“一”已经超越了自己。为此，黑格尔使反思成为绝对反思——所谓反思，就是精神的自我关系，而精神是从它的实体性中走向自我意识的，并且在自身之内包涵着无限与有限的同一性和差异性。和谢林不同，黑格尔认为绝对主体不能走在世界过程前面。相反，它只能存在于有限和无限的关系中，存在于反思自身这样一种专注活动中。绝对是对能够无条件自生的自我关系的调和过程。“一”和“全”相互之间不再具有相关性：相反，历史联系本身在它们之间建立起了同一性。

在革新过程中，黑格尔遇到了康德留给后继者的两个问题。一旦历史具有形而上学意义，绝对精神的自我中介获得了历史的进步形式，单个教化过程中断裂的连续性就会恢复起来，从而扬弃了感性世界与道德世界、构造性的理性使用观念与调节性的理性使用观念、形式与内容的二元对立。作为精神形态的综合，除了先验的精神形态之外，任何事物都不可能成为其材料，这种综合赋予所有特殊性以一种精确的具体普遍形式。具体普遍性允许抽象的个体获得其拥有的权利，具体方法和它把历史展示为教化过程的中介一样。阿多诺的否定辩证法之所以能要求恢复黑格尔的非同一性，是因为非同一性早就存在于黑格尔的体系中。

但是，在当前的语境中，我所感兴趣的只是精神进入历史这个主题。在黑格尔之前，形而上学思想一直是以宇宙论为中心的；一切存在者与自然之间都是同一关系。如今，历史领域要被整合为这种存在的总体性。另外，精神应当通过历史这个中介来完成其综合工作，并且吸收历史的进步形式。和历史一道，偶然性和不确定性也闯进了建立同一性的理性的循环封闭结构，被辩证法搞得比较灵活的调和思想最终也无法吸收这些偶然性和不确定性。利用历史意识，黑格尔建立起了一种权威，其颠覆力量使他自己的结构也摇摇欲坠。历史把自然和精神的教化过程都吸收了过来，它必须遵循这种精神的自我解释的逻辑形式；历史经过升华，成为了历史的反面。概括成一点就是：一种历史当中如果包含着逝去的过去、预定的未来以及受到批判的现在，那么，这种历史就已经不再是历史，这种观点当时曾激怒了黑格

尔的同时代人。

3

马克思和克尔凯郭尔从中吸取了教训。随着实践和存在占据优先地位，“为我们”和“为我”这种参与者的视角也获得了理论上的主导地位。这样，历史意识在面对未来时认识到了自己的局限性。不管世界历史过程的综合或生活历史过程的综合是通过社会劳动和革命实践，还是通过基督教的原罪意识和激进的自我选择来完成的，它所遵循的都是康德理论模式，而非黑格尔理论模式。但是，通过社会形式或个人存在而运行的各个阶段依然服从于目的论，要么通过实践，要么通过存在来实现其目的。马克思的社会理论和克尔凯郭尔的存在辩证法都还带有基础主义的残渣余孽。从他们以后，历史凭借不可预见的他者和新鲜事物的偶然性，深入到了建立同一性的理性结构当中，这点看得越来越清楚了，而这些偶然性否认了一切轻率的综合和模糊的结构。到了十九世纪后半叶，这种经验促使科学主义放弃了形而上学，并倒退到科学理论。

根据牛顿力学，康德已经从形而上学的意义语境出发把自然现象，主要是被科学客观化了的自然现象，揭示了出来；他把宇宙的同一性削弱为建立统一理论这样一个富有启发意义的目标。可是，历史哲学既然是形而上学的替代物，为什么历史不应该同样也从历史哲学的同一性思想的束缚中解放出来，并且把它转让给当时刚刚建立起来的精神科学呢？与遵循自然规律的科学不同，对于传统的解释吸收和叙述再现，看起来似乎已不再遵守对现实进行统一描述这样一种启发性法则。历史主义总是宣称，解释者和叙述者的知识依赖于语境，这种知识属于多元性领域，因而摆脱了知识客观性和同一性的要求。二元论的科学概念首先起源于德国，根据这些概念，理性的同一性不仅源于宇宙，而且也源于主体性。这种科学概念演化成为一种方法论理想，今天，这种方法论理想仅仅适用于自然科学，相反，根据历史主义的自我理解，从一切综合中解放出来的多元性使得精神科学内部不可避免地出现了相对主义。在这个意义上，不同的历史压倒了历史哲学，不同的文化和生活方式压倒了文化本身，民族语言的历史压倒了一般语言的理性法则。解释和叙述取代了论证，多元意义摆脱了单一的有效性，片面意义摆脱了普遍主义的真理要求。

哲学家很难满足于这样的二分法；每一种二元论都促使他们作出解释。里德的补偿理论就是试图应付科学世界的历史主义二分法。[97]里德首先把坚持同一性和普遍性的自然科学与市民社会联系起

来，把坚持多元性和个体性的精神科学与个人生活联系起来，而后再在具体运用语境中使这两种科学间形成一种互补关系。自然科学推动了现代工业社会生产力的发展，精神科学关注的则是生活世界——其历史内容受到了威胁——中的传统力量。自然科学必然会引起生活世界的非人化和现代化，进而导致生活世界意义的丧失，通过叙述再现，各种精神科学能够补偿这些损失，因此，现实世界和历史世界可以形成一种合理的整体动力。

我之所以要讨论这个人们熟悉的观点，是因为在今天，它把精神科学限制在叙述的范围内，并用“多元文化”的名义使精神科学摆脱了理论形态，甚至摆脱了通过论证获得共识的认识要求。另外一种观点认为：如果生活世界中没有了追求达成共识的理性，那么，生活世界就可以避免分裂和内战，避免“解释学的致命打击”。[98]生活世界的文本只能源于具体的语境。正如谢尔斯基当时曾经指出的，解释性的社会科学和语言学及其他重构性的精神科学一样，在基本的科学模式中根本没有立足之地，对此，我不想多做讨论。[99]对于我们而言，更为重要的是：补偿理论自身所使用的理性概念是没有经过证明的。自不待言，这种理论所依赖的是一种人类学；根据里德的观点，这种人类学能够解释清楚，为什么人类需要在现代化和历史化之间取得平衡，为什么会缺少对于陶醉的补偿、对于信任的重建和对于意义的调节，这种不足什么时候将会发展成为“人类无法容忍的损失”，精神科学如何才能够用它的叙述产品来补偿这种不足。[100]这样一种人类学根本就不存在。如果我们了解获得关于人的普遍陈述究竟有多么困难，我们就会努力去对现有的理论命题进行考察，这个理论命题试图根据交往行为结构来解释，为什么和什么时候生活世界会遭到系统命令的干预，从而面临变形的危险。

今天，对于多元、差异和他者的礼赞也许能够得到人们的接受，但是，情绪能取代论证。[101]后经验主义的科学理论才真正用确凿的论据改变了我们的科学图景。[102]在库恩、费耶阿本德、爱尔卡纳及其他人之后，建立同一性的理性的最后一个领域即物理学也被剥夺了。为了解构主体哲学的“自然之镜”，为了让自然科学和认识论放弃同一的理论形态，放弃“揭示永恒而中立的科学概念体系”，罗蒂[103]只要从中吸取其结论就行了。[104]康德理性观念的最薄弱部分甚至也被吸收了过去。和日常实践一样，客观科学也沉浸在偶然的语境中，没有理想的世界构想和先验的真理要求的冲动。实验室里如同日常生活一样，一旦所有的理性标准和论证实验所要求的只是人们所熟悉的惯例——只是“一些实验而已”，同样的多元文化就会流行起来。[105]

在开始讨论当代之前，我想结束观念史方面的回顾。我不必向圈

子内的人详细阐述围绕着观念史而展开的论据——这样，人们才可能获得一种观念史的印象——不过，我必须阐明激进的语境主义。在此之前，我想先来论述一下从意识哲学到语言哲学的范式转换。

当然，语言学转向有着各种不同的动机。我只提一个，即人们相信，语言是人类心灵在历史和文化中的表现媒介，因此，对于心灵活动的可靠分析方法必然不是始于意识现象，而是始于对意识现象的语言表达。因此，客观精神领域必然会在两个方面受到人们的关注：一方面是一般的语言、文化和历史，另一方面则是各民族的语言、历史和文化。如何把这两个方面联系起来，这个问题实际上是同一性和多元性这个古老论题的翻新。同以往一样，如果哲学和科学能够穿过自然语言的丛林，而掌握住描绘世界的单个语言的逻辑语法，或者至少能够充满希望地去接近这个理想，那么，任何事物都不可能会对这样一种理性概念构成障碍。相反，即便精神的反思活动始终处于用语言建构的各种特殊世界的语法范围内，理性也必然会变化多端，分裂为许多不相通约的具体形式。客观主义者和相对主义者都已经对客观知识如何成为可能这个问题作出了自己的回答。

客观主义者指望的是独立的现实，我们在真理协同论意义上所作的解释最终是符合这个独立现实的。长期以来，理性观念坚持认为，一个真实而完整的理论必须和客观世界完全一致，客观主义者对这种理性观念未做丝毫改变。相反，相对主义者所持的是一种真理社会化理论。他们认为，任何一种可能的描述都只是反映了现实的特殊结构，从语法的角度来说，这种结构存在于众多的语言世界观当中，根本不存在超越文化限制的理性标准。这两种立场都面临着不可克服的难题。客观主义者所面临的问题是，为了维护他们的观点，他们必须在语言和现实之间找到一个立足点；但是，他们只能在他们自己运用的语言情境中为这样一种无关紧要的立场辩护。另一方面，相对主义者承认，每一种用语言建立起来的世界观都具有成为一种视角的权利，但是，这个观点充满了特殊的自我矛盾。因此，谁如果使理性的语言媒介这两个方面（即它的普遍性和特殊性）中的任何一个绝对化，那他必然会陷于两难境地。罗蒂和普特南都想找到一条摆脱这种困境的出路。我现在就来接着他们的讨论继续往下展开。[106]

罗蒂代表的是一种语境主义。这种语境主义避免了因把不可通约的标准和视角等同起来而导致的相对主义后果。如果不是这样，我们就必须解释清楚，视角主义观点在我们西方传统视角之外为何也能行得通。罗蒂认识到，为了彻底，必须审慎地来表述语境主义。语境主义者必须避免把他作为特定历史语言共同体和相应文化生活方式的参与者所允许坚持的一切，转化为作为观察者的第三人称的陈述。激进

的语境主义者坚持认为，从柏拉图开始对知识和意见的区分是毫无意义的。他们认为，我们根据自己特有的标准认为是恰当的一切，都是“真实的”。这些理性标准与我们文化中通用的其他标准没有什么区别。和所有其他社会行为方式一样，证明活动也受到我们的语言、我们的传统以及我们的生活方式的制约。“真理”并不意味着陈述与某种事物X在一切解释之前的相互协同；“真理”只不过是一种表达，利用这种表达，我们可以建议我们的话语伙伴接受我们认为是正确的观念。罗蒂把知识的客观性还原为协同的主体间性，这就从十足的维特根斯坦理论的角度奠定了我们的语言以及我们实际共享的生活方式的一致性。罗蒂用偶然归属其中的语言共同体的协同性追求代替了对客观性的追求。保守的语境主义者并不准备把他自己的生活世界抽象化，他们不能像皮尔斯和米德梦想建立一个基本共同体那样，奢望能建立起来一个摆脱了局限性的理想的交往共同体（阿佩尔）。他们必须极力避免一切理想化，最好也放弃理性概念。因为“理性”是一个具有规范内容的基本概念，它超越了一切局部共同体而迈入一个普遍共同体。[011]

这种理想化把真理理解为在严格的条件下经过论证的可接受性，它或许会构成一种视角，反过来超越了我们一般的证明活动，并使我们远离了这些活动。根据罗蒂的观点，不倒退到客观主义，就无法做到这一点。语境主义者不应该让自己受到引诱，而放弃其参与者的视角——哪怕他必须为此付出种族中心主义的代价。语境主义者承认，我们必须让我们自己的语言共同体的解释视界享有特权，尽管没有充分证据能说明我们应该这样做。这种种族中心主义的立场仅仅意味着，我们必须用我们自己的标准来检验所有外来的概念。[107]针对这种观点，普特南指出，真理或有效性的理想概念既是必要的，在没有客观主义错误推理的情况下，也是可能的。

普特南证明建立理想概念大有必要时所使用的论据如下：如果一个此时此刻被确认为真实的概念同一个真实的概念（即在理想的条件下可以被接受的概念）之间的区分消失了，那我们就无法解释为什么我们能够在反思中学习，也就是说，为什么我们能够改进我们的理性标准。在有些层面上，自我疏离和自我批判都是可能的，也可以因此超越和修正通常的证明活动。但是，一旦合理有效性与社会有效性相互重合，这些层面也就不存在了。对此，罗蒂的回答或许是，随着时间的变化，所有人都会提出更新的证据、更好的观念，或者完全不同的词汇；为了充分考虑到这一点，我们不能坚持认为在一定范围内得到证明的观点具有客观主义意义上的“真实性”。但是，对于普特南来说，罗蒂所提出的这种选择是不存在的。罗蒂曾经说过，对他来说，追求客观性并不意味着要把自己的语言共同体的界限抛到一边，而只

是要尽可能地让主体之间协同起来，即尽可能地扩大“支持我们”的圈子。[108]可是，我想把普特南的异议转述如下：如果我们不真正把我们解释视界的扩张这种观念当作一种观念，并把它和主体间的协同联系起来——主体间的协同是承认“我们”的有效性与“他们”的有效性之间存在着区别的——那么，我们又如何能够解释清楚证明活动中可能存在的批判和自我批判呢？

托马斯·麦卡锡在一篇探讨相对主义论争的著作中提出了独到的观点，他和普特南都坚持认为，在跨文化理解或历史理解这样的典型情况下，“我们”和“他们”之间存在着一种对称关系，发生冲突的不仅有不同的观念，而且还有不同的理性标准。[109]保守语境主义者的种族中心主义得到了罗蒂的承认，因为他把理解过程描述成用我们（扩大了的解释视野）对外来事物的一种同化。在同化过程中，所有的对话参与者所提出的要求和视角之间是不平衡的。但是，在出现严重分歧的情况下，不仅“他们”有必要尽量从“我们的”视角来理解事物，“我们”同样也必须尽量从“他们的”视角来把握事物。如果我们没有机会向他们学习，他们也将永远无法真正会有机会向我们学习，只有在“他们的”学习过程停止之后，我们才会意识到“我们的”知识的局限性。按照伽达默尔的看法，解释视界的融合是一切理解过程追求的目标，这种融合并不是与“我们”同化，而是通过学习使“我们的”视角与“他们的”视角取得一致——不管是“他们”还是“我们”或是双方，都必须或多或少地重新修正现行的证明活动；因为学习本身既不属于我们，也不属于他们，而是双方同样都被卷入了学习过程。即便在最困难的理解过程中，所有各方都立足于可能达成共识这个共同点，虽说这个共同点永远都是他们根据自己的语境构想出来的。原因在于，诸如真理、理性或论证等概念可以有不同的解释，也可以根据不同的标准得到运用，但是，它们在每个语言共同体中都发挥着同样的语法作用。

当然，有些文化比其他文化更能够与自我保持距离。[110]但是，所有的语言都提供了区分真实的事物和我们以为真实的事物的可能性。设定共同的客观世界，是所有语用学所共有的。每一种言语情境中的对话角色都迫使参与者的视角之间形成一种对称关系。它们同时也使得自我和他者有可能接受对方的视角，也促使参与者和观察者相互交换视角。交往行为的这些普遍语用学前提并没有导致客观主义的谬误，根据这些前提，我们可以采取一种非世俗化的主体的超验立场，使用一种不受语境束缚并且以单数形式出现的理想语言，以此来作出正确、详尽而且肯定的陈述。这些陈述既没有评价的能力也没有评价的需要，它们将摧毁其历史效果。这不是另一种保守而又坚持种族中心主义的语境主义。在语言理解的可能性当中，我们可以看出一种稳定的理性概念，它的声音存在于既依赖语境又具有先验意义的有

效性要求中："这种理性既是内在的（在具体的语言游戏和制度之外是找不到的），又是先验的（一种我们用以批判所有活动和制度所依赖的规范性观念）。"[111]用我自己的话来说，命题和规范所要求的有效性超越了时间和空间，但是，有效性又都是在具体的时间和空间范围内，在具体的语境中提出来的，接受或拒绝这种有效性要求会带来现实的行为后果。[012]

4

语言学转向尽管使理性和同一性思想发生了转型，但并没有把它们从哲学讨论当中驱逐出去，围绕语境主义所展开的两种争论结果表明了这一点，而语境主义成了一种时代精神现象。先验思想关注的是一种固定的存在形式，就我们认识所及，没有什么东西能够替代它。可是，一切事物如今却都被卷入了偶然性经验的旋涡当中：一切事物都可以是另外一个样子，诸如知性范畴、社会化原则和道德原则、主体性观念、理性本身的基础等等，都是这样。这是有充分理由的。交往理性也几乎使一切事物都具有了偶然性，甚至包括它自身的语言媒介的发生前提。但是，对于在用语言建构的生活方式内要求具有有效性的一切事物而言，语言所能达成理解的结构却成了一种必然。

尽管如此，后现代的倾向还是蔓延了开来，甚至进入了侦探小说和封底广告。出版商吹捧恩岑斯伯格的新书，说他用不规则来对抗规范性设计，用边缘对抗权力中心，用生活中的差异性对抗同一性。这样一来，德里达的专有名词便进入了商品美学当中。一位知名的侦探小说家把他在混杂语境中虚构的主线分解开来，以至于在由许多细微的差异编织成的网络中，杀人犯和被害者之间的特定类型区分变得十分模糊。杀人犯最终落网了，警察与他进行了一次友好的交谈，最后既没有告发他，也没有惩罚他。[112]对于同一性的反感和对于差异性与他者的礼赞，掩盖了它们之间的辩证联系。因为暂时的同一性产生于语言共识所形成的松散主体间性，这种同一性不仅支持而且深化和促进生活方式的多元化和个性化。话语越多，意味着矛盾和差异越多。共识越是抽象，分歧就越是多样。有了这样的分歧，我们就可以过上非暴力的生活。但是，在公众意识中，同一性观念与把多元性强制结合起来所导致的后果是联系在一起的。道德普遍主义依旧是个人主义的敌人，而不是使之成为可能的朋友。同一性意义的属性依旧是对隐喻的多元性的破坏，而不是它的必要条件。理性同一性依旧是一种压抑，而不是多元声音的源泉。早在一百五十年前人们就抛弃了形而上学的同一性思想，但形而上学同一性思想的错误影响依旧构成了一个焦点，似乎今天我们还要像黑格尔的第一代学生那样，努力摆脱

形而上学大师们的控制。

原因似乎在于社会，而不在于哲学本身。因为社会的确已经变得十分复杂，以至于社会内部很难再表现为一个结构组织的动态整体。功能分化的社会失去了中心，国家不再是能够把所有功能都统揽起来的高层政治结构，一切似乎都成了边缘。实际上，经济和公共管理已经大大超出了生活世界的范围。这些受到媒介控制的亚系统成为了第二自然。作为客观的交往网络，这些亚系统和被驱赶到系统环境中的成员的直觉知识是相脱节的。通过叙述不再能够掌握社会，对待社会应像对待自然一样，要使其成为一门客观的社会科学。当然，其结果是我们的自我理解直接受到了影响。由于客观的社会描述进入了生活世界，因此，我们作为交往行为的主体对我们自己都将感到陌生。正是这种自我客观化把对社会高度复杂性的直觉转化为被动的偶然经验，没有人会来处理这些偶然经验。社会主体和先验意识早就悄然离开了我们这些在风险社会中变得谨小慎微的成员。

激进语境主义者在处理让人沮丧的偶然经验时流露出了失望情绪。如果理性概念能够得到捍卫，并且可以成功地应用到社会理论当中，生活世界现象也在它的关注范围之内，主体哲学的“社会整体意识”概念尽管在现代社会里根本没有什么意义，但可以转换到主体间性理论基础上去，那么，这种失望情绪就是可以避免的。社会尽管失去了中心，但也不能没有主体之间形成的共同意志的同一性这个基本点。这个想法我在这里不想作具体展开。但是，它体现了一种实践意义，形而上学同一性思想的演变以及围绕语境主义所展开的争论也都具有这样一种实践意义。理性概念体现在语言中，尽管脆弱，但并非无可救药。为了把这种理性概念解释清楚，我参与到了语境主义争论当中。最后，我想再简单地交代两点：（1）对论证结构的变化加以说明；（2）形而上学“在其衰落的瞬间”（阿多诺语）所遗留下来的规范内容问题。

（1）在交往行为前提中得以明确的理性概念，使我们摆脱了必须在康德和黑格尔之间作出选择这种困境。交往理性既不是像建构世界但本身没有世界（weltlos）的主体能动性那样抽象，也没有把为了调节绝对的历史精神而建立起来的历史扭曲为循环而封闭的目的论。知性世界和表象世界之间的先验鸿沟不再非得要靠自然哲学和历史哲学来克服。相反，在交往行为者的生活世界中，这一鸿沟大大收缩了，变成摆脱了语境束缚并且具有超越意义的绝对有效性要求，与依赖具体语境并且具有行为意义的“赞成”或“反对”的实际立场之间的张力；“赞成”或“反对”立场创造了一定的社会事实。康德所说的不可调和的世界，即客观表象世界和道德规范世界，失去了其先验本体论的

地位。与经验主体的内心世界一道，康德的这两个世界又回到了日常交往实践当中，成为多少具有世俗意义的共性假设（Gemeinsamkeitsunterstellung），从而使得对语言的认识、调节和表现成为可能，还因此而与“世界中的事物”发生了联系。

但是，除此之外，交往行为主体还从建构世界的综合劳动中解脱了出来。他们处于使他们的交往行为成为可能的生活世界当中，同样，生活世界本身又是靠这种社会化的交往过程作为媒介来维持自己的。交往行为中先验存在的这种背景定性（Hintergrundgewiβheiten）构成了一种前反思的内在总体性，一旦把这种总体性表现出来，它也就烟消云散了；只有在以直觉为先决条件的潜在背景知识中，它才依旧是一种总体性。神话世界观、宗教世界观以及形而上学世界观等的基础在于：只有直觉才能把握的生活世界的同一性在精确知识层面上得到了客观反映。由于有了可以批判检验的有效性要求，由于有了获得有效性的能力，因此，日常实践当中充满了既具有现实性又具有理想性的内涵。明确性、真实性、正确性、真诚性以及责任心（Zurechnungsf!?higkeit）等观念都在这里留下了它们的深远影响。但是，它们只有在作为一种具有启发意义的理性观念的时候才能保持住建构世界的力量；它们把同一性和相关性赋予了参与者相互经过协商而共同认可的语境解释。只有当生活世界背景在日常实践中的先验总体性被设定为同一性和整体性（All）的思辨观念，或者设定为从整体性自身当中产生出来的精神能动性的先验观念时，才会出现先验表象。

交往行为的语用学前提是不可避免的，也具有理想化特征，必须根据这些前提所必须担负的责任，来对它们的思维框架进行具体区分。交往行为用不同的方式把它们所背负的生活世界设定为其言语的有效性基础。对命题内容的理解则又以一种不同的方式把对相关以言行事行为的理解当作前提，以言行事行为的意义隐形表现在言语行为过程中。正如我们已经指出的，对个体而言，哲学传统所提供的永远都是私人概念或封闭性的否定图式，因为它赋予存在者、认识、陈述命题亦即命题内涵以特权，并且把它们与可理解性等同起来。但是，如果我们假定，我们唯一能够理解的是命题内容，那么，个体本质——这种表达式本身就自相矛盾——就难免要回避多种多样的定义，包括错误的客观定义。自从克尔凯郭尔之后，我们就已经认识到，我们只有沿着现实生活的足迹才能找到个体，而现实生活的足迹在一定程度上又成为了存在的总体性。从第一人称这样一种似乎具有自传色彩的视角来看，个体的意义才能充分表现出来，只有我本人能通过完成一定的行为来要求人们承认我是独特的个体。如果我们把这种观念从绝对本质的封闭中解放出来，并且像洪堡和米德那样把它们移植到

与社会化和个体化密切相关的语言中介，那么，我们就能找到办法，来解决形而上学遗留下来的最后也是最困难的问题。[113]如果我们想要彼此就某事达成理解，我们必须接受完成行为式的立场，它使得每个言语者都能够运用以言行事行为的中“主我”（当然，这种可能性并没有得到实现），把他与下列理解要求联系起来：我作为个体，作为我自己生活历史中不可替代的人格，应当得到承认。

（2）交往理性概念中还留存着先验表象的阴影。由于交往行为的理想前提不能被设定为具体理解行为的未来理想状态，所以，必须对这个概念抱着充分的怀疑态度。[114]如果一种理论使我们误以为我们可以得到理性理想，那它就会倒退到连康德的论证水平都不如的地步。它也会败坏形而上学批判的唯物主义遗产。保存在可能会出错的真理和道德等话语概念中的绝对环节不是绝对者，充其量只是成为批判程序的绝对性。只有利用这种形而上学的残余，我们才能抵抗住形而上学真理对世界的扭曲。交往理性的确是一叶摇摆不定的小舟，但它不会在偶然性的海洋中被淹没，虽然在大海中颠簸是它“克服”偶然性的唯一方式。

对于否定的形而上学来说，这种基础从来都是不牢靠的。否定的形而上学毕竟还为神圣的超验视角提供了一种等价物：一种根本不同于参与者和观察者的内在视野的视角。这就是说，否定的形而上学采用的是旁观者的视角，由此看来，疯狂者、孤独的存在者、狂喜的审美者都使自己与世界，而且是与整个生活世界保持了距离。这些旁观者再也找不到语言，至少是再也找不到有说服力的言语，来把他们所看到的一切传达出来。他们的失语使他们对过去形而上学用普遍同一性概念所肯定的一切表示空洞的否定。相反，交往理性不可能失去具体的否定语言，这种否定语言和过去一样是话语性的。因此，它必须抛弃否定的形而上学所使用的悖论陈述，诸如整体是虚假的，一切都是偶然的，根本就没有什么安慰可言。交往理性并没有像施舍慰藉的宗教的苍白否定那样，最终成为一种审美理论。它既没有宣称离开了上帝的世界毫无希望，也没有充当救星。交往理性抛弃了排他性。只要它在有说服力的言语媒介中找不到更好的语词来表达宗教所言说的内容，它就会保持克制，与宗教共存，既不支持宗教，也不反对宗教。

否定的形而上学自视越高，想的越多，也就越是意味深长。从对一般理解的必要条件的分析当中，至少可以形成一种完整的主体间性观念；这种观念使个体相互之间无须强制就能彼此交往，并达成共识，一如同一性无须强制就可以使个体与自我达成沟通。完整的主体间性是相互自由承认的对称关系的表现。但是，这种观念不能被虚构

成为和谐生活方式的总体性，也不能被作为乌托邦而抛到遥远的未来。它所包含的只是对于完美生活所采取的不可预见的形式的必要条件所作的形式描述。这种生活方式从来都没有像先知学说那样许诺说我们一定能够得到，也并非虚无飘渺，不可企及。对于这些生活方式，我们只知道，如果它们真的能够实现，我们就必须通过我们自己的共同努力来把它们创造出来；我们在创造过程中虽然难免会发生冲突，但最终还是团结一致的。当然，“创造”并不意味着根据预期目的的实际模式来进行制造。相反，创造是一种呈现，虽然通过共同努力，但没有刻意为之；共同努力的目标是缓和、消除或防止脆弱的生灵的痛苦。努力可能会出错，也经常会失败。这种创造或自我呈现把责任加在我们的身上，但并没有使我们放弃“撞大运”。与此相关的是人道主义的现代意义；长期以来，人道主义都是表现为有自我意识的生活、真正的自我实现和自律等。这种人道主义并没有顽固地捍卫自己。如同激发它的交往理性一样，这个方案也具有一定的历史意义。它并没有最终完成，还刚刚成型，可以把它推向前进，也可以彻底灰心而予以抛弃。归根结底，这个方案不是哲学的私有财产。哲学只能与重建科学一起，揭示我们的现实处境。它能够帮助我们学会理解我们所遇到的各种矛盾，学会领会越来越小的活动空间中越来越多的责任要求。

第八章　个体化与社会化：论米德的主体性理论

1

涂尔干最早注意到社会分化或劳动分工与个体进步之间的联系："今天，没有谁会怀疑规则的强制性特征，它迫使我们做人，而且永远做人。"[115]这种表达有模棱两可的地方，这在帕森斯所使用的"制度化个人主义"这个概念中也有所表现。[116]一方面，人在个体化过程中应当获得更多的自由和自律；另一方面，自由度的提高又得到了决定论的描述：即便是从苛刻的强制中解脱出来的制度化的行为期待，也被描述为一种新的规范期待，即一种制度。盖伦用一种反讽的方式把这种对应物说成是个体，这是一种特定的制度。[117]盖伦的这一观点说明，个体从普遍力量中解放出来的过程本身就是个体受到普遍控制的前提。因此，盖伦谴责认为个体化纯粹是一种表象的观点；同福柯一样，盖伦想证明现代性是一种充满幻想的自我理解。[118]事实上，这是一个两难问题，关键在于缺乏基本概念。

社会科学家缺少一些概念，来把他们通过直觉所把握的现代性的特殊经验描述出来。个体应当被视为根本的东西，然而它只能被确定为一种偶然的东西，因此对它的描述就不同于类的普遍性："成为一个人，意味着成为行为的自律源泉。只有具有了个性，从而使他不只是他所属的类和群的属型的简单体现时，人才能获得这种品质。"[119]涂尔干把社会个体化理解成使得个体具有自己个性的能动性的增长；但是，他只能根据特例来描述这些能动性，有了这些特例，个体便和他所处社会背景中的普遍性区别了开来。随着时间的流逝，这种与相对同质的群体规范之间的区别便导致了群体规范的多元分化。但是，新的规范并未因多元化而失去其先验的普遍特征；个体遵守它们，一如过去尚未完全分化的生活方式的行为方式。只是，过去的偶然性变成了一种本质；个体主义本身则成了另一种新的制度。但是，这样的描述掩盖了涂尔干本人利用"个体化"——即强调单一性、个性、自我能力等——这种表达方式所要表达的真正内容。不管我们是需要较多还是较少的社会角色来描述一个已经社会化的主体，每一种复杂的角色都必须根据普遍性的断言方式来加以表现。即便这些谓项可以有较多的不同组合方式，即便每一种组合所涉及到的只是集体中的少数成员，这些谓项仍旧具有普遍性。

黑格尔对个体化程度的差异作出了如下的阐释："星体被自己的

简单规律所穷尽，并且把这条规律表现了出来；少数几种特性描述出了岩石世界的构造；但是，在植物的本质中，出现了无限丰富的种类、转换、混种和畸变；动物有机体表现出的则是更大的差异，并且同与之相联系的周遭环境发生更加复杂的相互作用；最后，如果我们上升到精神及其表象的层次，我们就会发现，其内在存在和外在存在更是复杂多样。”[120]与此同时，黑格尔还完全从经院哲学的角度出发，把“存在”的各个层次也理解为个体化的渐进阶段。当然，与托马斯·阿奎那不同的是，黑格尔在世界的历史过程中发现了存在者有不断个体化的趋势；如同自然形态，精神的历史形态也是越高度组织化，它们就表现出越强的个性特征。上面引用的这段话出自《美学》导论中介绍古希腊艺术的那部分；黑格尔认为，通过“中心化的个性”或者是普遍和特殊的完全融合，这种新型的艺术应当可以与古代帝国的象征艺术形式区别开来。对于黑格尔来说，当古希腊神话中的诸神被塑造成为雕塑艺术作品的时候，个性的概念便获得了其最完美的直观表现形式。为了解释为什么单纯依靠谓语的多样性无法穷尽个性的本质，他运用了“个体的总体性”概念。社会学家发现他在自己的领域内面临着同样的问题，但他缺乏相应的概念；他缺乏能够使自己避免把个体化过程与分化过程混淆起来的参照点。

我认为，用概念把握社会个体化的完整意义的唯一有希望的尝试肇始于米德的社会心理学。米德把角色结构的分化与分化语境中社会化个体的良知的形成和自律的获得联系起来。黑格尔认为，个体化依赖于精神的不断主体化，同样，米德则认为，个体化依赖于看起来似乎是由外到里的控制行为的力量的内在化。在社会化过程中，成熟起来的主体首先把人们从他那里期望的东西据为己有，以便后来能够通过抽象化把不同甚至矛盾的期望从普遍化的角度加以整合；就此而言，个体可以负责的自我控制行为就会获得一个内在中心。这种良知的力量暗示着：“个体化已经达到了一定的程度，要求与角色分离，要求与我们扮演这些角色时他人所提出的期望保持距离。如果在我们的生活历史中出现冲突的期望，这种分离和个体化也就开始了。自我的个体化源于各种不同的（常规赋予我们的）内在自律行为。它体现了个体的抉择能力。”[121]

杰尔斯和米尔斯的上述说法把握住了社会个体化的不同环节，但社会个体化需要进一步的分析。从个体发生学的角度来看，历史上的社会分化表现为对充满张力的不同期望的感知和对照处于不断的分化过程当中。这种处理冲突的内在过程导致了自我的自律化（Autonomisierung）：在某种程度上，个体本身必须首先把自己确定为一个独立的行为主体。就此而言，个性首先不是被理解为单一性，也不是被理解为一种本质特征，而是被理解为个人的成就，个体

化则被理解为个体的自我实现过程。[122]不过，有了这些特征，也仅仅完成了对个性概念的重新阐释，当形而上学的基本概念发生主体哲学转型时，这种重新阐释就已经开始了。我认为，米德的另一个贡献在于，他继承了在洪堡和克尔凯郭尔那里确立的主题，即个体化不是一个独立的行为主体在孤独和自由中完成的自我实现，而是一个以语言为中介的社会化过程和自觉的生活历史建构过程。通过用语言达成相互理解，通过与自身在生活历史中达成主体间性意义上的理解，社会化的个体也就确立了自己的认同。个性结构表现为主体之间的相互承认和主体间性意义上的自我理解。

在这一点上，同样也是语用学转向促成了主体哲学的决定性变革。语用学转向认为阐释世界的语言优先于生成世界的主体性——阐释世界的语言是一切理解、社会合作以及自我调节的学习过程的媒介。这样就使得把握长期以来宗教语言一直在言说的直觉的那些必需的基本概念第一次得到了解放。从语言结构中我们可以看出，为什么人类精神注定是一个漫长的历程——为什么人类精神要绕很大的弯子，去完全屈从他物和他人，才能最终寻找到自身。只有与自身保持最大的距离，人类精神才能认识到他自身作为个体存在所具有的无可替代的独特性。

在我正式进入米德的概念之前，我想先从概念史的角度进行一番回顾，目的是要提请人们注意，自相矛盾的术语“个体的本质”是如何回避形而上学的基本概念的（包括意识哲学形态的形而上学基本概念）。

2

从哲学语言的发展过程来看，“个体”一词是从希腊词“Atomon”翻译过来的；在逻辑学上，它指的是可以陈述的对象，在本体论中，它指的是单个事物或具体的存在者。[123]“个性”主要指的是个体的单一性或特殊性，而不是原子或不可分割的东西。因此，如果某个对象可以从众多对象当中被挑选出来，并且被承认是一个特定的对象，也就是说，它作为特定的对象是可以识别的，我们就说这个对象是“个别的”。自从威廉·奥卡姆之后，我们把用来识别个别对象的概念如专名、阐释和标识等称做单称术语。在经验主义传统中，空间和时间是个体化的原则：每个对象都可以通过时空坐标来确认。对象的单一性是根据相关物体的时空同一性来确定的。例如，一个人可以通过他的身体所占据的时空范围来确定其定量的认同。相反，同样一个人，如果我们通过一定的基因组合，通过社会角色定位或通过传记形式来描

述他的时候，我们就说这是一种定性的认同。

虽然对象的单一性可以根据定量的认同来加以解释，在我看来，只在当一种存在者可以用定性的认同来与所有（或至少是大部分）其他事物区分开来时，才能说这个存在者有个性。但是，在形而上学传统中，人们总是在逻辑学或本体论的意义上来理解可以加以肯定或否定的对象属性。谓词属性反映了理想的本质、形式或实体，通过与物质基础的结合，获得了个性，成为独立的事物。因此，个别的椅子多多少少都是椅子这个概念或形式的经验表现。不管如何理解普遍性与个别性之间的关系，这种唯心主义的思想模式总是预先决定了普遍性优先于个别性。从一开始，把个别与普遍区分开来的那种值得怀疑的定性（Eigensinn）就依附在个体身上。在德语中，尤其是在古代词源学中，“个体”一词还具有贬义，意味着是一种低级而边缘的存在，不但尚未开化，而且自我封闭。

对个体的贬低不仅是一种社会意识形态，而且也是一种哲学上的困境。如果物质是个体化的唯一原则，如果仅仅因为能够被形式材料所决定，物质就被确定为非存在者，那么，单个事物的个性就永远无法确定。因为把每一个体与其他事物区别开来的量的决定性源于本质或形式，而本质和形式本身就具有普遍性，并且不可能表明个体是独特的。[124]早在古代后期，这种困境便促使人们尝试通过原子的决定性，即不可分的、整体的、独立的决定性至少把一种本质的表象赋予个体[125]；而且首先是用偶然性学说把特殊性范畴引入形式本质当中：用普遍本质（substantia universalis）和特殊本质（substantia particularis）来补充普遍偶然性（accidens universale）和特殊偶然性（accidens particulare）。个体不仅可以通过它与物质的联系用定量的方法加以确定，而且也可以通过不同的形式区分用定性的方法加以确定。这条路线最终一直延伸到邓斯·司各特，他把使个体成为个体、使苏格拉底成为苏格拉底的那种东西称为形式决定性。他用彻底的个性——存在的个体性（haecceitas）——来做成属和类的链条。在这种任何一个存在者作为个体都能获得的本质决定性的悖论当中，普遍勉强压倒个体而获得胜利，个体则由于其独特性和不可替代性而避开了形式和物质这些形而上学的基本概念。

莱布尼茨赋予个体的不可言说特征以一种肯定的意义，当然他并没有放弃形而上学立场。在此过程中，他可以立足于构想整个世界的主体性概念，同时用从微积分中推导出来的观念，通过分析可以无限接近一种理想的临界值。每一个体都是整个世界的反映，原则上能够用相关的各种谓语的组合来加以确定。这种描述构成了完整的个体概念，但是，由于它不得不包含无限多的命题，我们实际上是永远也无

法获得这个个体概念；相反，如同康德后来所说的那样，它仅仅是一种理性观念。当然，与康德不同的是，莱布尼茨坚持这种理性观念的本体论意义。他把这种微积分意义上的总体性个体想像成一种个别的实体，其中，最低种（infima species）和基本物质之间的鸿沟被弥合了：物质基础消解为形式决定性所构成的普遍联系，渗透到一切当中，把它们组织起来，加以消解，进而达到使它们升华的目的。个体因此不再处于时空层面上的宇宙之中，彼此之间没有了外在联系。相反，每一个体都构成一种自为的总体性，为此，它从自己的视角来想像整个世界。这种总体把一切都包容在了自身内部。单子作为整个宇宙的个别代表而存在。个体化的力量不再为物质所拥有，而是为下述先验事实所拥有：每种想像的主体性都关注自身，都用它所特有的方式来代表整个世界。因此，对普罗提诺来说，一切都在“一”当中，而莱布尼茨则认为，一切都以不同的方式反映在个体当中：“每一个单子甚至都必须和其他所有单子区别开来。因为自然中从来不存在绝对相似的事物，从中人们发现不了内在的差别或建立在不同基础之上的内在决定性。”

这样，莱布尼茨就为个别实体的概念引入了一种本体论的模式，作为一种无法用话语兑现的表现纲领，这种个别实体的概念拒绝做完整的阐释。尽管如此，黑格尔的辩证逻辑还是可以理解为兑现这种纲领的承诺。为此，黑格尔已经找到了支持，即从先验哲学和审美表现的角度对单子作了重新阐释，在他看来，单子就是对具有创造性的抽象的个体总体性的静态反映。样板不再是有机体，而是有机的艺术品的天才制作。在这种样板中，完全被组织起来的物质彻底变成了形式；也就是说，它得到全面系统的塑造，以至于它溶解成具有有机形式的艺术品。个体总体性从先验主体性那里获得了创造世界的力量，从审美创造性那里获得了构造过程的运动样态，这个构造过程不断产生新的事物。就这个概念而言，黑格尔认为他得益于席勒。席勒曾把从事创造性活动的艺术家当作样板来理解个体化的本质。[03]艺术家从游戏的角度在他的作品中把形式和物质调和了起来，每种成熟的个体形态同样也是如此：人“将把任何纯粹的形式转化为世界，并且把他自己的全部天赋表现出来”；与此同时，他还“将在自身内消除纯粹的世界，并在世界的变化中创造和谐……他将把一切内在事物转化为外在事物，并且赋予一切外在事物以形式”。[126]

这里，个体还是一如既往地用形而上学的基本概念来加以理解的；当然，把形式和物质完全调和起来的游戏冲动代表了人们尚未理解的本体论模式。要想把握住因此而获得的个别的总体性，进而使个体能够接近严格的知识，黑格尔就必须解释清楚不同单子间的联系。他不可能满足于莱布尼茨所说的上帝的“干预”——上帝把现成的单子

放到永恒的和谐秩序中。对于黑格尔来说，为了形成一种超越的总体性，处于构造过程中的个体的总体性必须再次通过贯穿它们的构造过程本身才能结合起来。但是，这种以单数形式出现的绝对精神必须从个体的精神形态那里把它所要求的个体性夺过来，正如世界精神争夺它只是用来作为实现其目的的手段的世界历史个体的个体性一样。黑格尔的历史哲学和法哲学只是用一种彻底的方法阐明了所谓的普遍性。只要形而上学的普遍同一性思想还在继续追问，只要人们依旧运用唯心主义的思想手段，那么，普遍就必然压倒个体，而个体注定也就不可言说。沿着形而上学思想的道路，陷于困境的个体充其量只能以反讽的方式把自己表现为非同一性，即表现为被排挤到一边的边缘物，永远无法把它视作个体本身，并且把它与其他所有的个体区分开来。[04]

3

在此期间，从康德开始，意识哲学获得了一种新的形态，在回避个性概念方面开辟了一条新的道路。根据认知主体与其自身的关系，笛卡尔揭开了意识现象领域，并把这种自我意识与思考的自我（ego cogito）等同起来。从此以后，只要个性概念指的不仅仅是单一性，它就与作为认识和行为的自发源泉的自我建立起了联系。自康德以来，先验同时被看作是创造世界的主体和具有自主行为能力的主体。对于主体性概念来说，这种结合开始的时候所提供的仅仅是一种独立的主体性观念。在康德的哲学里，个体化的自我似乎介于面对整个世界的先验自我与作为世界中之一员的经验自我之间。[127]个体与其他所有个体之间的区别，即特别值得强调的独特性和不可替代性，最多只有知性自我能够得到；但是，作为道德法则的接受者，知性自我直接把具有普遍有效性的普遍原理当作指南。另外，作为具有道德行为能力的主体，自我是一种物自体，因此它无法认识，即使可以认为它已经完全个性化了。

直到费希特才把康德的概念提高到个体问题的高度，他用独立性概念把认知主体和实践主体的先验能力统一了起来，把世界构成和自我决定统一了起来，并把它们推向极端，使之成为自我设定的原始行为。费希特认为我是使我成为我自己的那一个，并以此回答了我究竟是谁的问题："我究竟是谁呢？也就是说，我是什么样的个体呢？我的基础是什么呢？为什么我是这个个体而不是别的个体呢？我的回答是：从我获得意识的那一刻起，我就是那个使我自己具有自由的个体，因为我使我自己成为那个个体，所以我就是那个个体。"[128]从这种转向出发，费希特认为，个体化的本体化过程既是一种实践行

为，同时也是一种反思行为，其核心是自我的起源；他把这个过程理解为经历之后才能看清楚的自我建构过程，只要个体是独立的自我，就必然能够完成这个过程。克尔凯郭尔后来利用他的自我选择（Selbstwahl）概念继承了费希特的这一思想。费希特本人使他的思想朝着主体间性理论的方向迈出了重要一步。但是，直到洪堡，这种理论才被调整到语言哲学前提上去。

费希特想要阐明的是，自我只能把自身假定为个别的东西；他想要解释清楚为什么个体意识先验地属于作为自我的我的自我理解。[129]在自我意识的最初行为中，我所遇到的自己是一个客体，但这个客体应当是一个自我，一个自由而又能动的主体："我肯定地发现，作为自然的产物，我应当是自由的，同样，我也必须肯定地看到我自己是自由的……我的自我决定是现成的，不需要任何帮助。"（第614页）这种自相矛盾的经验可以这样来解释：我首先是通过另一个主体对我提出的期望或要求而找到我的自由概念的："对我提出的这种要求或乞求自发地是能动的，如果不把它归因于外在于我的实际存在，我就无法理解这种要求。外在于我的实际存在想要与我交流这样一种概念，因此，它能够成为概念的概念。但是，这种存在是一种理性的存在，一种把自己假定为自我的存在……由于他者使我面临只有通过自由意志才能得到满足的要求，所以我把自己体验为一种能够独立的存在：我的自我和独立是受到他者的自由制约的。"（第615页）作为自由的存在，知性之间既相互反对，又彼此尊敬，因此，它们之间的这种主体间性关系需要加以约束和自我约束，以便使这个和那个自我都成为个体；因为通过这种交互关系，形成了一个"自由的领域，供众多存在相互分享"。作为个体，我必须面对他者，同样，这个个体又必须面对我。这就表明，"如果不把自己假定为一个个体，假定为众多理性存在中的一个，认为它们是外在的存在，那么，理性的存在就不可能把自己设定为一种有自我意识的存在"。[130]

在他整个的理论结构中，如知识学和道德论，费希特都把一切意识哲学的循环作为自己的出发点：在明确确定自我的过程中，认知主体不可避免地使自己成为对象，因此也就无法使自己成为一种超越一切客观化过程的主观能动源泉，成为意识成就的一种主观源泉。通过自己的独立行为，自我应当使自己成为对象。即便是费希特为权利概念的演绎而提出的解决方法也依旧深陷于这种原初的循环中。因为，自我的个体化在众多个体之间建立起了主体间性的关系，并且因此而能够遇到异己的自由，这种自我的个体化在建构过程中被证明纯属表象。这就是说，利用主体哲学的概念，费希特只能把个性定义为自我约束（Selbsteinschr!?nkung），定义为对实现自身自由的可能性的放弃，而不是对自身本质力量的积极培育。由于主体相互间只能是当

作对象，因此，即便是在相互限制中，他们也彼此相互影响，他们的个性并没有超越策略性的选择自由的客观主义决定性，选择自由是根据私人自律的权利主体的自由意志模式确定的。一旦对主观自由的限制被推断为权利的限制，权利主体的个性就将丧失其所有的意义。如同创造世界的先验自我一样，费希特的原始自我也表现为一个单数，而与全体形成对应关系；因此，在每一个体的意识中，我想用我自己的意识不带任何幻想地来确定“自由”的主体性，而这种主体性反过来又把自己表现为普遍的东西，即普遍的自我性。由于对普遍的自我性而言，“我（个体A）就是这个A显得很偶然；由于自由的冲动本质上应当是普遍的自我性的冲动，因此，这种冲动追求的不是个体A的自由，而是普遍理性的理由……如果这种自由只能表现在个体A，B，C等等之中，并且通过他们表现出来，那么，不管是A还是B还是C表现了这种自由，我都觉得无关紧要……我的冲动总是得到了满足，因为它所追求的不是别的”[013]。

费希特无法详尽说明他提出的解决方法的解释潜力，因为他必须把主体间性关系分解为一种主客体关系；通过主体间性关系，自我才能最终分化为众多的个体。主体间性的问题在主体哲学范围内是无法得到解决的；从胡塞尔的《笛卡尔第五沉思录》到萨特的为他的存在结构，这个问题就显得更加尖锐。不过，费希特本人已经在处理这个问题：比如相互对象化的动力，这种动力无法解释主体间共同持有的特殊语言观念，以及第一人称与第二人称之间的特殊交往关系。[131]费希特利用他主要的论据提出了把语言当作媒介的要求，通过语言媒介，一个人就能够要求他者的独立行动，并且使他者面对自己的期望。但是，如同所有的意识哲学家一样，费希特也看透了语言，认为不过是一种脆弱而且没有个性的媒介。

费希特为理解个体概念开辟了一条新的道路。但是，他要想让他的直觉获得丰硕的成果，就必须把它们从他的知识学建筑术当中隔离出来。洪堡根据语言理解过程中所实现的那种非强制性的综合对个性与主体间性之间的关系进行了探讨。每个个体都必须首先使自己成为自己所是的那个个体，这种观念后来被克尔凯郭尔进一步演绎成为对自己的生活历史负责的行为。最终，对于我所要求的自我同一性来说，费希特用独立性概念所追求的世界结构与自我决定的融合被证明是有积极意义。但是，在个体的重要意义完全转化成对第一人称代词的完成行为式应用之前，费希特一眼就能看出的自我设定行为在反思与行为之间所建立起来的那种本质联系，必须从理论要求中摆脱出来。米德把意识哲学中的主格自我降低为“宾格自我”，降低为首先出现在他者眼前的互动语境中的自我，这样，他就继承了上述这些思想，并进而把哲学的所有基本概念从意识的基础转移到语言的基础

上。

5

对于洪堡来说，语言包括所有的语法规则系统和言语。语言本身是无主体的，但语言使某个语言共同体中的主体相互之间有可能进行语言实践；与此同时，语言通过这种实践重新恢复并维护了自己作为语言系统的地位。洪堡首先感兴趣的是一种现象，即在语言交往过程中，一种综合力量在起作用，把多元声音中的同一性纳入普遍规则当中，而且其方式还不同于对多元现象的归纳。康德把数列结构用作制作同一性的模式。洪堡用对话中的非强制性共识（Einigung）代替了康德的这个建构主义的综合概念。行为主体首先用他的直观形式和范畴把同一性视角与感官材料结合起来，然后又用先验统觉的“我思”把它与个体经验结合起来。现在，交往参与者理解视角之间保持的差异取代了这种同一性视角。言语者和听众的视角不再集中于主体性这个焦点上，它们之间的焦点是语言；洪堡称这个焦点为“真正相互交流的对话观念和对话感觉”，每次这样的对话都贯穿着话语与应答、问题和回答、表述和反应等构成的崭新而永恒的“二元论”。因此，最小的分析单位是自我的言语行为与他者立场之间的关系。洪堡花了很大的精力来分析人称代词的用法，因为他推测，语言理解这种非强制性综合所特有的条件在于从自我与他者关系以及自我与他物关系中分化出来的我·你关系及我·我关系；而这种非强制性综合则在使参与者社会化的同时又使他们个体化。

米德第一个根据自我对象化的主体的自我关系模式，把第一人称与第二人称之间的完成行为式立场——主要是你·我之间的对称关系——作为批判的关键。但洪堡当时已经开始对每一阐释者的基本经验进行解释，这种经验表现为：语言只以各种特定语言的复数形式表现出来，各种特定的语言又把自己表现为个别的总体性，并且彼此能够渗透。一方面，语言给世界观和生活方式打上了它们自身的烙印，因此使语言相互之间的转译变得比较困难；尽管如此，它们还是如同聚焦的射线一样直指普遍理解这个共同目标：“分离唤起了个体的同一性感觉，起码表现为用观念确立同一性的一种手段，但也正是在这种奇妙的方式中，个体被打破了……因为在争取那种同一性和普遍性的内心斗争中，人类试图克服个性的分裂障碍……但是，他必须通过这种斗争强化他的个性。他因此而不断进步，而且是通过一种仅凭自身无法展开的努力。此时，语言用一种十分奇妙的方式给他以帮助，即便在进行分化的时候，语言发挥其联系作用，并且把普遍理解的可能性埋藏到个体表达当中。”[132]但是，洪堡本人从来没有对如下事实

作出令人信服的解释：语言是一种在分化的同时又发挥联系作用的机制。

单个的主体必须在一种主体间性关系中使自己与他者照面，由此，费希特推导出了个体的自我。他认为，自我和他者自我必然相遇的前提在于：一个用悖论的方式自行设定的自我只有在具有行为能力的主体性模式中才能意识到自己。索伦·克尔凯郭尔完全吸收了这一独特的自我设定的思维方式，因此他把自我关系（Selbsbeziehung）阐释为一种对待自身的行为（Zusichselbstverhalten），在这种行为中，我同时把自己当作是一个这种关系所依赖的先验他者。[133]克尔凯郭尔的确没有再把这个他者与作为自我假定的原初行为主体的绝对自我联系起来。但是，这样也就出现了一个更加尖锐的问题：在他自己无法选择的生活历史的偶然环境中，一个主体如何才能与自我相遇呢？同样，在他的自我意识中，他又如何与自我相遇呢？自我设定行为必须转移到被深深卷入历史中的个体身上，已经定位下来的历史的自我必须从自然生活的真实性形态中把自我重新找回来。

只有当个体通过批判把握住了他自己的生活历史，自我才有可能在一种充满悖论的行为中必须选择我是谁和我想成为谁。但是，只有当生活历史被这样一种自我选择的行为转化为自我负责的存在形式时，生活历史才能成为个体化的原则。自我设定是一种不同寻常的决定，用一种互动把历史化的自我置于自己的控制之下，这种决定产生了个体在道德生活中与自身认同的要求："现在他发现，他所选择的自我埋藏着无限丰富的内容，因为自我具有历史，他在其中承认他与自身是同一的。"[134]真实个体的个体化动力在于自身，作为一定历史环境的特定产物，他自己对自己承担起了责任："由于是自己选择的结果，因此人们能够说他自己创造了自己。"（第816页）对克尔凯郭尔来说，独立行为与个体的"信仰"是紧密相连的，因为它必须用自己生活历史的复杂材料来证明自己："生活当中遵守道德的人就会在一定程度上消除偶然和本质之间的区别，因为他把自己对自己负责当作是必然；但是，区别还是会出现的，因为在他那样做之后，他就作出了区别，而且方式是，他为抛弃偶然性承担起基本的责任。"（第827页）在主体所选择的完成行为式立场中，个体身上的本质特性与偶然特性之间的形而上学对立完全失去了意义。

费希特提出了两个论题：第一个是个体与语言主体间性，第二个是个体与生活历史的同一性。洪堡和克尔凯郭尔用一种历史的思维方式继承了这两个论题。为了唤醒自我的独立意识，他者的请求、要求和期望是必不可少的，通过这样一种思想，两个论题也就联系起来了。克尔凯郭尔的"非此即彼"不可避免地表现在孤独的灵魂与上帝的

对话中。道德生活阶段只是通向宗教生活阶段的法门，在宗教生活阶段，与自身的对话只是一副面具，面具背后隐藏着的是祈祷，是与上帝的对话。基督教的原罪意识和新教徒对上帝恩典的渴望构成了返回生活的真正动力，只有在世界末日到来之时对不可替代的独特存在作出赦免之后，生活才能获得形式和联系。从奥古斯丁到克尔凯郭尔，作者用于忏悔的内心独白都保持着祈祷的结构。但是，到了十八世纪中叶，卢梭把面对上帝的原罪忏悔世俗化，使之成为一种自我忏悔，被私人在资产阶级公共领域中的广大读者面前广泛散播。祈祷被贬值为公开的对话。[135]

1762年1月，卢梭在给马雷伯（Malherbes）的信中，表达并且提出了他自己是谁、他真心想要成谁的问题。随着焦虑和绝望的与日俱增，他在《忏悔录》、《对话集》和《一个孤独漫游者的遐想》等著作中一直都在阐述自我的这种存在问题。但是，原来的信件已经列举出了彻底的自我理解和自我确定这样一个公共过程所具备的交往前提。为了证明自己，卢梭面对马雷伯大胆揭发自己："我说完后，由你来进行评判。"[136]当然，接受者只是一个始终在场的公众的代表。书信形式的确表明内容具有私人性质；但是，卢梭是抱着绝对真诚的态度来写这些信的，绝对真诚的要求则需要不受限制的公众性。真正的接受者不是当时的观众，而是能够作出公正评判的后代这个一般意义上的公众："不管对我有利还是不利，我都不害怕暴露自己的真实面目。"（第48页）

宗教背景是显而易见的，但它只是失去一切先验意义的内心世界的一种隐喻，其中，没有谁比作者更了解自己。惟有他拥有了解他的内心世界的特殊途径。这里没有定时定点的皈依，如同没有原罪意识和获救要求一样。但是，世俗的替代物把宗教的见证转化成愿望，想在所有人面前获得承认，让人们认识到他的本性和他的想法："我知道我的大错，并且深深地知道我的一切恶习，因此，我将死去，但我对至尊的上帝充满希望，我相信，在我生平认识的所有人中，谁也不比我好。"（第481页）卢梭实际上懂得依靠公众的评判。他想赢得公众的认可；没有公众的认可，彻底的自我选择便缺乏基础。一旦祈祷的纵轴倾斜成为人际交往的横轴，个体便不再可能只用他对生活历史的重构来满足对个性的强烈要求；这种重构能否成功，还要看他者的立场。

根据这种世俗化的观点，完成行为式的个性概念已经完全与描述性的用法分离开来。在对话过程中，第一人称面对第二人称所提出的个性要求获得了完全不同的意义。依靠辩解的忏悔，个体认同的完成行为式要求就能得到公证。但这种忏悔不可以与对个体的有针对性描

述相混淆。像卢梭和克尔凯郭尔这样的作家非常好用书信、忏悔录、日记、自传、成长小说（Bildungsroman）、说教式的自我反思等文体，这类文体证明以言行事模式已经发生了变化：重点不是从观察者的视角来报道和描述，甚至也不是自我观察，而是带有一定目的的自我表现，利用这种自我表现，对第二人称提出的复杂要求才得到证明。这是一种承认表现在有意识生活方式中的自我的特殊认同的要求。这种要求存在于完成行为式立场当中，试图用总体性的生活规划来使之值得信赖，这永远都是一种片面的尝试，这种尝试不能与无法实现的描述计划混为一谈；后者是想用一些可能遇到的陈述来对主体加以刻画。卢梭的忏悔录完全可以说是为了辩解而呈现给公众的合乎道德的自我理解行为。这些忏悔录作为一种文类不同于历史学家对卢梭生活的描述。衡量它们的标准不是历史叙述的真实性，而是自我表现的可靠性。卢梭知道，它们必然会受到指控，罪名不只是不真实，而是欺诈和自欺。

5

莱布尼茨保留了超越单称之外的个性内容的描述性意义，当然，这是有条件的，即个体概念的本质不可能完全解释清楚。费希特则用创造行为的最高峰把康德的理论哲学和实践哲学结合起来；因此，在费希特那里，认识环节与行为环节在自我设定的主体的独立行为中融合起来了。进一步的讨论表明，只有我们为个体概念保留完成行为式的用法，并且把它运用到所有单称意义上的描述性语境中，“个体”概念的语义学内涵才是可以挽救的。因此，通过对概念史的研究，我们建议结合具有言语和行为能力的主体的自我理解来解释“个体”概念的意义。具有言语和行为能力的主体在面对其他的参与者时表现为一个不可替代也不可混淆的人格，如果必要他会予以证明。不管这种自我理解多么漫无边际，它终究奠定了自我认同的基础。在自我理解中，自我意识不是表现为认知主体的自我关系，而是表现为一个能够负起责任的人在道德方面的自我估价。在主体间共享的生活世界范围内，个体对自己的规划是：确保多少已经被掌握的生活历史具有某些已经明确建立起来的连续性；就他所获得的个性而言，即便是在将来，他也想把自己确定为自己创造出来的那一个。简言之，“个体”的意义应当根据第一人称在与第二人称的关系中所建立起来的道德自我理解来加以解释。我们只有认识到了我们在自己和别人面前究竟是怎样一个人和究竟想要成为怎样一个人时，才能把握住超越纯粹单称意义的个体概念。

当然，把这种自我理解提高到一种知识的高度，如果这种知识不

是由有限的命题组成，而是对主导要求的一种承认，并且可以用不断翻版的忏悔或自我表现来加以描述，那么，这样做也就并非完全没有问题。这里所涉及到的是一种独特的完成行为式的知识。即便是言语者在完成以言行事行为时借助于完成行为式命题所表达出来的完成行为式的知识，也是和命题当中所表达出来的明确的知识结合在一起的；但是，它可以把自己完全转化为另一种记述式言语行为的对象，并因此而成为命题知识。这样简单地来解释个体的整个自我理解显然是不行的。任何一种试图确定和证明自身认同的尝试都必然是片面的。在卢梭那里，首先是书信，而后是忏悔录，再后是采用对话、日记、书等形式对忏悔录的评论。把这些典型的尝试看作是对不可言说的个体的描述解释的替代物，将是极其错误的。因为个人用于建立认同的自我理解无论怎么说都不具有描述性意义；它所具有的是一种保障的意义；一旦接受者知道他者正在为自己的能力提供证明，他也就完全把握了这种保障意义。同样，这在多少已被有意把握住了的生活历史的连续性中也有表现。

这同样也说明，为什么表现在生活规划总体性当中的这种自我理解需要其他互动参与者的确认，不管是现实的互动参与者也好，还是潜在的互动参与者也罢。卢梭和克尔凯郭尔都一直十分依赖观众对他们的立场，这就超出了存在于他们身上的特殊理由。从现象学的角度很容易就能看出，如果完整的认同结构要想在一定程度上得到维护，它们就必须扎根到主体间性的承认关系中。这种诊断出来的事实可以这样来加以解释：个人用他的个性要求来保障的结构绝对不是个人自己所特有的，而从费希特到克尔凯郭尔（和图根哈特）的决定论概念都假定这是个人自己的结构。[137]任何人都不能把他的认同当作私有财产。所谓保障，不能根据某个自律的言语者用于约束自己意志的承诺来加以解释；任何人都不能以这种方式迫使自己保持同一或成为他自己。一个简单的事实说明，他并没有这个权利。道德自我理解当中的自我不是个体本人的永恒财富。导致这种现象的原因在于意识哲学的占有性个体主义；意识哲学把认知主体的永恒自我关系当作出发点，而不是当作结果。道德自我理解中的自我依赖于接受者的承认，因为它首先是作为对他者要求的反应而出现的。由于他者假定我能够承担责任，所以我渐渐地使自己成为曾经和他者共同生活中的自我。在我看来，自我是作为绝对属于自己的东西而存在于我的自我意识中的，但是，仅仅依靠我自己的力量，我并不能把它保持住——它并不“属于”我。相反，这种自我具有一个主体间性的内核，因为作为其源泉的个体化过程贯穿了整个以语言为中介的互动网络。

米德第一个深入考察了这种作为社会产物的自我的主体间性模式。他抛弃了自我意识的反思模式；根据这种反思模式，为了把握自

身，进而意识到自身，认知主体把自己当作一个对象，并且与自己建立起联系。费希特的知识学当中实际上已经出现了反思哲学的困境，但是，直到米德，人们才开始沿着互动分析的路数，从费希特道德学所固有的困境当中走了出来。

6

米德把意识哲学的纲领重新接受了下来，当然，他是从杜威功能论心理学的自然主义前提出发的。他所关注的首先是从认识论的角度对主体性和自我意识进行解释，也就是说，他首先从一个解释其对象领域结构的心理学家的角度来对主体性和自我意识进行解释。这是早期论文《心理的定义》（1903）所阐述的问题。但心理学家如何理解主观世界的问题，很快就会和有意识的生活是如何形成的这样一个发生学问题结合到一起。《社会意识和意义意识》（1910）一文对此作出了解答。随后不久，他发表了一系列的文章，用来解决自我反思进入意识的途径和自我意识的起源这个双重问题。[138]文章的最后一篇是《社会自我》（1913），开头的问题是费希特的前提“反思循环”：作为“自我”，认知主体在自我反思中遇到了自身，但“自我”总是已经被对象化了，成为被观察的“客我”。这个成为对象的自我必须把自发的自我或自我反思的自我当作前提，但后者并不是意识经验所给定的：“因为在它被表现的时刻，它渐渐变成了客观事实，并把一个观察的“自我”当作前提，但是，只有“自我”不再是客体“自我”为之存在的主体时，自我才能在自己面前把自己显示出来。”[139]

米德用来打破自我对象化的反思循环的思想，要求在范式层面上向以符号为中介的互动转型。[140]只要主体性被认为是自我表现的内在空间，而当表现客体的主体像面对镜子一样反观其表现活动时，这个内在空间就会自我敞开，任何主体的东西也就只能用自我观察或内省的客体形式来加以理解，主体本身在这种注视下仅仅成了客体中的“我”。一旦主体不是以观察者的角色而是以言语者的角色出现，一旦主体根据在对话中所遇到的听众的社会视角学会了把自己看作并理解为他者自我的另一个自我，那个客观的“自我”便摆脱了物化的直观：“主体听见自己在言说并且作出回答，仅仅从这个事实来看，有意识地面对其他自我的自我也就成为了他自己的客体和他自己的他者。”[141]

很容易就可以看出，自我作为第一人称，在通过与第二人称的关系来调节的自我关系中对自己的对象化，和通过内省对自己的对象化，其方法是不一样的。观察者用第三人称直接面对自己，内省所需

要的就是这样一种客观的观察立场；言语者和听众之间的完成行为式立场则需要在作为平等的他者自我的“你”和我和他者想要理解的“某事”之间加以区别。作为他者自我的“你”，是我所要沟通的对象。按照米德的解释，如果行为者真的把自己引向我与你的关系，并且把自己作为他者的自我，他就会在交往行为中遇到作为社会客体的自己，而自我意识的自我就是这种社会客体。行为者所遇到的自己是一个作为第二人称的第一人称，而且具有完成行为式的立场。在此过程中，会出现一个完全不同的“客我”。即便这个“客我”与具有能动性的“自我”也不是等同的，“自我”始终是脱离一切直接经验的；但是，完成行为式立场所理解的那个“客我”又确实表现为对于“自我”的能动状态的精确记忆，而且，“自我”的这种状态可以从第二人称的反应中真实地读解出来。通过他者对自我的观察，我所得到的自我是我的自我的一个“回忆图像”，这个图像非常生动，如同刚刚在观察他者自我时所亲眼看到的一样。

当然，这种结构也受到了批评，认为它只适用于自言自语的主体的反思自我关系，而不能适应原始的自我意识；为了表述简单的经验命题，人们都必须把原始的自我意识当作前提。根据维特根斯坦的看法，诸如：

（1）我牙疼。

（2）我害羞。

（3）我怕你。

之类的表达，除了具有命题结构之外，还保留了某些与身体有关的表现姿态所拥有的征兆特征，这类表达有时是用来替代那些姿态的。一旦用于交往目的以及语言表达，这些姿态便透露出主体与其自身之间具有一种意向性关系，而且我们不能把“内心对话”的反思自我关系赋予这个主体。[142]“自我”应当是在采用某个他者自我视角的过程中出现的，只有当它被更深地嵌入到已经获得并被用于内心独白的语言能力的层次上时，客体自我才能把自我意识解释为一种原始现象。[143]事实上，米德的确承认，我们必须把自我意识当作前提，哪怕是在使用具有明确意义的符号时也是这样。我们还是回过头来看看米德的出发点。

在他最初的著作中，为了把“自我”揭示为在实证主义心理学的内省物化的“客我”背后的主观能动源泉，米德借鉴了杜威的观点。米德首先试图通过皮尔斯已经引入的实用主义概念来进入主观世界。这个概念的核心内容是对传统情境的阐释问题。“问题”阻挠了一个正在进

行的行为计划的实施，剥夺了接受迄今为止一直行之有效的期望的基础，从而在行为冲动之间引起矛盾。在这个分化阶段，我们认为是客观的东西内部发生了瓦解：“我们的客体被从它们的客观地位中驱除出去，并被放逐到主观世界。”[144]保持完整的世界范围内，已经成问题的部分世界被剥夺了其通俗性和有效性；它还只是纯粹主观表现的材料，并且构成了“心理”的材料。因此，一旦正常的行为在进行过程中受到干扰，行为者便意识到自己的主体性，因为他根据因外展而杂乱无效的想像形成了更好的假设，也就是说，他必须重构被瓦解了的语境阐释。功能主义心理学用这种方式找到了其对象，即心理，而且是从一个行为者的视角来看的，行为者在完成行为式的立场中意识到了他所进行的行为被问题打断了：“功能主义心理学的对象领域是某个阶段上的经验，在这个阶段上，我们直接意识到行为冲动之间的冲突。行为冲动剥夺了其客体的客观特征，并因此而使我们陷入一种主体性立场中；但是，在这样一种立场中，由于主体‘主我’概念的重构活动，一种新的充满诱惑的客体又出现了。”[145]

这种“心理定义”对于需要解释的现象应当具有启发意义，所谓需要解释的现象，就是一个提出假设并用外展方式加以把握的主体的主观世界。米德很快就认识到，这种解释尝试失败了，因为他不可能以这种方式来阐明，主体在完成解决问题的任务时如何才能认识自己。的确，一旦行为者注意到球过重、沟过宽或天气过于阴晴不定，因而无法进行投掷、跳跃或散步等活动时，行为者也就发现自己陷入了一个问题，这个问题可以使人们意识到那些在现实当中失效的行动前提的无效性；但是，人们如何意识到产生新的行动前提的解决问题过程本身，这个问题依旧悬而未决。因此，只有在放弃孤立的行为者工具性地处理事物和事件这种杜威模式，并转换到多个行为者彼此交往这种互动模式之后，米德才能解释清楚有意识的生活这种现象及其起源。

米德拓宽了人们熟知的民俗学研究方法，这种研究方法强调在种的特定环境中具有社会意义的个别有机体。米德主要关注的是几个（同种）有机体之间的关系，因为在这些互动中，解决问题的行为处于双重偶然前提之下。与乌云密布之类的物理现象不同，社会客体的行为反应同样可能会受到自己行为的影响。这种局面一方面意味着以下危险是永远存在的：我通常的行为期待有可能由于对方反应的反复无常而成了问题；另一方面，它又承诺给一方一种选择性的优势，这一方对自己有基本的自我意识，并能对另一方作出反应：“一个人对天气状况的反应对天气本身毫无影响……相反，成功的社会行为把某人带入一个领域，在此领域内，某人对自身立场的意识有助于控制他人的行为。”[146]这种功能主义的论断把人们的注意力引向互动情

境，这是一个特定的场所，这里可以期望看到自我意识的出现具有特殊的适应优势。但是，问题还是在于：有了语言中介和言语者·听众的视角，自我就可以像对待他我一样对待自己，但是，在此之前，这样一种特殊的自我关系是如何出现在互动语境中的呢？就其本身而言，自言自语的能力已经把一种基本的自我关系当作了前提。这就是为什么米德在分析过程中强调前语言水平上的姿态交往的原因。

尽管如此，原始自我意识的现实前提的内部重构可以建立在语言交往的前理解的基础上。一个有机体能够理解由其姿态引发的另一个有机体的行为反应，仿佛它是对这种姿态的阐释。这种在他者中认识自己的观念是米德的解释的关键所在，根据米德的解释，自我关系的基本形式的现实前提是另一个互动参与者的阐释行动。为了正确理解米德的思想（在某种程度上也许比他自己理解得更准确一些），必须充分注意到这样一个前提：以姿态为媒介的互动依旧受到本能的控制。因此，在受到本能控制的行为功能范围内，所表达出来的是充实从事观察的民俗学家所赋予的客观意义，如逃跑、防御、操心、繁殖等。[147]一个人的任何行为通过其他有机体的反应而获得阐释，这种阐释也必须在这种客观意义上来加以理解。对于任何一个有机体，这都不是一种严格意义上的阐释。为了解释清楚另一个行为者的行为反应对自我行为的客观阐释过程何时才能被行为者理解为阐释，也就是说，当他者所阐释的行为举止是一种有声的姿态时，米德必然会回溯到赫尔德所说的另一种情境。

两个有机体同时理解有声姿态，依靠这种姿态，行为者在影响对方的同时也用同样的方式对自己施加影响。这种同步性应当能够使一个有机体如同影响另一个有机体一样影响自己，并且学会从他者的视角出发把自己理解为社会客体。他从他者的视角出发，而且是根据他者对行为反应的阐释，来领会自己的行为。对自我行为的这种阐释的先验客观意义，如我们人类中的某个成员用进攻、防御或屈服等对之作出反应的表达，作为这种表达的主体，自我能够进入其中。对我而言，我的有声姿态获得了一种源于作出反应的他者视角的意义。有声姿态的特征因此也发生了变化，在自我影响过程中，有声姿态代表了他的对方的行为反应；从这种行为反应的阐释力量中，它获得了它的最初的客观意义。由于这种客观意义“对我而言”是可以理解的，因此，有声姿态从行为片段转化成了符号基础——刺激物转化成了意义载体。

通过上述考察，我们也就搞清楚了，米德为何悄悄地转向了以下主题：原始的自我关系的发生与向交往的进化新阶段的过渡之间是如何联系起来的。只有当行为者掌握住了自己有声姿态的客观意义时，

他才采用另一个互动参与者的视角，并因此而认识到自己是一个社会客体。由于这种自我关系，行为者在“客我”的身份下扮演双重角色，“客我”像一个影子一样紧随着完成行为式的“自我”——之所以说是影子，是因为“自我”作为自发姿态的始作俑者只是在记忆中才被赋予“客我”：如果追问自我在自己经验中的直接表现是什么，那么答案是：一种历史形象。一秒钟之前的你就是客体“自我”的“自我”。[148]自我意识的自我并不是自发行为的“自我”；后者只是在符号所确定的意义折射中才呈现出来，这种意义是自我在一分钟之前为作为他者自我的互动伙伴而获得的：我们一切有意识的行为的观察者并不是对这种行为负责的实际的自我，而是对我们自身行为的一种反应。“观察者”这个表达是容易引起误解的。因为原始自我关系的自我是根据第二人称的完成行为式立场建构起来的“客我”，而不是从第三人称观察者的视角被客观化的“客我”。由于这个原因，原始的自我意识并不是一种主体内在所固有的现象，而是一种在交往中产生的现象。

7

迄今为止，我们所讨论的是认识的自我关系，是解决问题即具有认知能力的主体与自身的关系。转向主体间性的观察方式来考察“主体性”导致了惊人的结果：看起来集中在自我身上的意识并不是直接的或纯粹内在的。相反，自我意识是沿着由外而内的道路，通过与互动参与者之间以符号为中介的互动而形成的。就此而言，它拥有一种主体间性的核心；其离心的地位证明，主体间性十分依赖作为媒介的语言，通过语言媒介，可以用非客观化的方式在他者身上认识自己。如同在费希特那里一样，自我意识首先源于同面对客体自我的自我的照面。就此而言，“被假定的”（gesetztes）自我可以比作客体“自我”。但是，按照实用主义的自然主义观点，这个客体“自我”呈现为更高的或反思的心灵形式，而不是“自我设定的”、被抽去意识的先验自我的产物。当然，米德忽视了原始的自我关系与反思的自我关系之间的区别。原始的自我关系为从以有声姿态为中介的交往到真正的语言交往的转变开辟了道路，而反思的自我关系只是在对话当中确立起来的，因此，它已经把语言交往当作了前提。只有反思的自我关系才揭示了永远属于客体自我的想像领域，自笛卡尔以来，主体哲学一直把该领域看作是显而易见的绝对物。这种不明晰性可能与米德的语言哲学的弱点有关系，我在其他地方已经谈到了这点。[149]

认知主体的认识的自我关系（Selbstbeziehung）和行为主体的实践的自我关系（selbstverh!?ltnis）之间的区别十分重要，但同样也一直是模糊不清的。[150]米德在他的演讲中之所以没有搞清楚这种区

别，是因为从一开始起，他就把“认识”理解为解决问题的实践，而把认识的自我关系理解为行为的一种功能。[151]一旦自我关系的动机因素开始发挥作用，“自我”和“客我”这一对主要概念的意义便被悄悄地改变了。当然，米德是从重新组织前语言阶段上受本能控制的互动出发，来解释认识的自我关系以及实践的自我关系。正如认识的自我关系产生于向另一种交往模式的转变一样，实践的自我关系产生于向另一种行为控制机制的转变。行为合作的两个方面本来在由特定的种的吸引所激发的本能反应中是相互一致的，但随着这些转换却发生了区分。以符号为中介的互动允许通过自我关涉的认识来控制自己的行为；但这不能代替协作行为，即一个行为者的行为与另一个行为者的行为建立起恰当的适应关系；协作行为一直都是由共同的本能回应提供保障的。这种缺失如今为规范的行为期待所填补，这些期待代替了本能的调控；但是，那些规范需要通过多多少少已经内化的社会控制而在行为主体身上扎下根来。

在互动关系中，他者对自我采取一种完成行为式的立场，借助于采纳他者视角这种人们熟知的机制，米德对个性系统中社会制度与行为控制之间的对应关系也进行了解释。但是，采纳他者的视角已经扩展到了采用他者的角色：自我接受了他者的规范期待，而不是他者的认识期待。无疑，这个过程保留了同样的结构。我把自己理解为他者的社会对象，这样就出现了一种反思机制，使得自我能够把他者的行为期待变成自己的行为期待。但是，这些期待的规范特征所对应的是这第二个“客我”的不同结构，以及自我关系的不同功能。实践的自我关系中的客体“自我”不再是原始的或反思的自我意识的中心，而是自我控制的主体。这里，自我反思承担了激发行为动机和从内部控制自己的行为方式这一特殊任务。

我们不必关注向一种常规的道德意识发展的不同阶段；道德意识依赖于特定时代的生活方式和制度。米德把这个“客我”理解为“普遍的他者”，即社会环境的规范的行为期待，这些期待似乎已经深入人格内部。相对于这种机制而言，“自我”反过来表现为一种没有意识的能动性。但是，与认识的“自我”不同的是，实践的“自我”形成了一种无意识，在两个方面引人注目：一是作为受到控制的冲动洪流，一是作为打破并且更新由于惯例而僵化的控制的革新源泉。如同它在第二人称的完成行为式立场中所表现出来的那样，具有行为能动性的自我在回忆中牢牢把握住了客我，有了这个客我，认识的自我关系也就有了可能。实践的自我关系则是通过另一个客我而成为现实的，这个客我从社会性“我们”的主体间性视角对具有抵抗倾向的主体的能动性和创造性加以限制。根据这种观点，“自我”一方面表现为一种前社会本能的压力，另一方面则表现为创造性想像的冲动——或者说表现为观察

方式的革新动力。这种区别应该能够解释清楚我们对以下两个方面的差别的体验：一方面是分裂的动机和被压制的利益导致的反叛对那些制度化的社会交往形式进行质疑的方式，另一方面是允许我们以新的眼光看待世界的革命性语言的渗透对社会交往形式进行质疑的方式。

在两种情况中，实践的自我关系中的“客我”都表现为一种保守力量。这种力量与现存的一切紧密结合。它反映了那些在特定的社会里为人们所熟知和承认的生活方式和制度。在社会化的个体的意识中，它扮演的是个体代理人的角色，把一切自发的偏颇都从意识当中驱除出去。米德把这种自发偏颇的无意识力量归因于“自我”，而不是像弗洛伊德那样归因于本我，他还把实践的自我关系，或者人格的同一性，或者具体的责任意识，理解为社会化互动的无名结果，初看起来，米德这样做是反直觉的。即便我们认识到，这里所涉及到的决不是一种随意的措辞，而是整个理论的要点，这种愤怒也不会完全消失。

认识的自我关系当中的自我与作为自发行动的始作俑者的“自我”不是一回事，但它尽可能地与后者保持密切联系，因为它是（在回忆中）被共同行动而不是客观化的他者自我的视角所把握住的。此处，“ad quem”一词是对主体完成其能动性的一种把握；相反，实践的自我关系当中的行为主体并不想认识自我，而想要确定自己是只能归因于它的行为的创始者，简言之，是一个自由意志。因此，根据普遍的或共同的意志来看，这种自我确证是令人信服的，我们发现，普遍的或共同的意志已经表现在主体间相互承认和熟悉的社会规范和社会生活方式中。只有当我们长大成人适应这些社会环境之后，我们才把自己建构为有责任的行为个体，并且沿着社会控制内在化的道路，培养起自我服从或反抗所谓合法期待的能力。

但是，这种解释并未说清楚为什么米德会极力维护“客我”和“主我”之间的区别，而不是让它们相互包容。在确证过程中，社会结构中的自由意志似乎完全为实践的自我关系所掌握。人格因素既作为无意识而脱离自我，又使人注意到自我，它们很难要求给有责任的行为主体冠以“自我”的头衔：“只有采用他者的角色，我们才能回到自身。”[152]对于认识的自我关系而言，这种观点也是有效的，但对于实践的自我关系而言，则有些特别。因为实践的自我关系中的自我不是依赖先验能动性的回忆的影子，而是一种意志，仅仅通过社会化，它就能成为一种“自我意志”，自我则可以重新开始，并且承担其开始的后果。因此，米德还曾这样说过：“经验的一般他者为他提供了一个自我认同。”[153]

但是，米德对这个自我认同的作用方式所作的阐释已经让我们认

识到他为何不把这种自我认同与“自我”等同起来：“我们既自我赞扬，又自我谴责。我们一边拍着自己的肩膀，一边又在盲目的暴怒中攻击自己。在检查我们的观念和自我对话的过程中，在肯定我们交往共同体的一般规则和原则的时候，我们接受了集体的普遍立场。”[05]道德意识依附于特定群体的惯例和实践，“客我”则是道德意识的载体。一定的集体意志极力压制尚未获得自觉的个体意志，“客我”则代表了这种集体意志的力量。在社会化所产生的自我认同中，只要这种认同促使我们“在盲目的暴怒中攻击我们自己”，个体意志就不能完全认识自己。“客我”表明了一种认同形式，从而使得负责任的行为盲目地屈从于社会控制，尽管角色发生了转换，但社会控制依旧是外在的。传统的自我认同充其量只是真正的自我认同的管家。即便是米德也不能由于这种差别，为了实践的自我关系而把“自我”与“客我”区别开来。

在这个关键问题上，米德回溯到了社会分化的过程，以及从受到严格限制、与传统相联系而且十分标准的生活方式中解放出来的经验；这些经验通常伴随着参照群体和交往形式的扩大以及功能的完善和分化。在这个意义上，米德说到了社会的“文明化”过程，社会“文明化”标志着个体在个体化方面前进了一步：“在原始社会里，个性是通过多多少少完全适应特定的社会类型而表现出来的，这种适应范围比文明社会要大得多的……在文明社会里，个性更多地是通过拒绝或修正实现特定的社会类型而表现出来的，而且个性越来越分化，越来越独特……”[154]这与涂尔干以及其他经典社会学家的描述是一致的。米德的独创性表现在：从独立提出的交往理论的内在重构视角出发，他能够赋予社会学的基本概念以一种比较精确的意义。

8

从受到其影响的个体的角度来看，社会个体化过程分为两个不同的方面。无论是文化还是制度都要求这两个方面具有越来越大的自律，并且能够过上一种有意识的生活。另外，自我决定和自我实现的文化模式和社会期待彼此分裂开来，而且达到了强调主体自身成就的地步。我们已经考察过的“客我”身上打上了特定集体的具体生活方式和制度的烙印；但是，在社会分化或矛盾的多元角色期待的压力下，传统的认同形式分裂了，于是就导致了道德和伦理（在精神分析上叫做良知的力量和自我的理想）彼此分离开来。“抛开社会所强加的僵化传统”，迫使个体一方面承担起他自己的道德抉择，另一方面则承担起根据伦理的自我理解来规划自己生活的重任。

但是，承担这些成就的自我是在社会中慢慢树立起来的；它不可

能因为脱离特定的生活语境，而彻底超越社会，进而进入一个孤独和自由的抽象空间。相反，人们对他的抽象和文明化进程处于同一个方向。个体使自己投身于“一个更加包容的社会”：“他承认，他者的组织是存在的，因此，他向他者发出了呼吁，而他者的组织则对此作出反应。哪怕这种呼吁是针对后辈的。这样，我们就有了与‘客我’相对立的‘主我’的立场。”[155]

我们从卢梭那里已经了解了这种对后代的呼吁，卢梭认为，他达到自我理解的过程处于十分相似的普遍话语的交往前提之下，这些交往前提一反事实，而面向未来。在现代社会里，道德抉择对纯粹传统的道德意识越来越提出过高的要求，而这些抉择也必须在普遍话语的条件下作出。向后传统道德的转化是不可避免的。对此，米德作出了这样的解释：“将会出现一个无限的交往共同体，它超越了特定的社会制度；在这个共同体里，共同体的成员可以在特定的冲突中让自己置身于共同体的既存社会之外，以便就已经发生变化的行为习惯和新出现的价值观念达成一致。”[156]道德判断的形式（和伦理的自我理解一样），被推上了理性的论坛；理性的论坛在使实践理性社会化的同时又使之世俗化。米德把卢梭的普遍的公共领域和康德的知性世界落实到了具体的社会和历史当中；在此过程中，优先采用一种理想的交往形式应当从意志形成的话语程序那里获得一个绝对的环节。

皮尔斯认为，在无限的交往共同体中可以获得共识，这种思想在米德那里又出现了。在实践话语中，我们创立了“一个不是由实际的事物构成，而是由适当的方法构成的理想世界。其要求是：一切参与到冲突当中的行为和价值的前提，都必须放到对相互冲突的固定行为方式和良好习性加以抽象这个角度加以考察。”[157]对于个体来说，社会个体化意味着，人们期望他们能够自我决定和自我实现，而前提是一种非传统的自我认同。但是，即便这种认同形式也只能被理解为是由社会建构起来的；因此，它必须在至少已经被预知到的相互承认语境中确定下来。

一些极端情况也证明了这点。在这些极端情况中，实践的自我关系中的自我在解决自身的道德问题或伦理问题时完全依靠自身：“一个人可以走到和整个世界作对的地步。”[158]但是，作为一个人，“除非他作为一个成员进入更大的理性共同体之中”[159]，否则他无法把自己维护在真空中而独立存在，即便是在极端独立的情况下也是如此。这个更大的共同体不是康德所说的与经验世界相分离的理想世界：“它是一种社会制度，因为它的功能是一种建立在共同承认的行为和共同目的基础上的共同行动。”康德的目的王国在当下必须被假定为互动的语境和一种交往共同体，在这个共同体里，所有人都能够

也愿意接受其他人的观点。任何完全依靠自身并且想要用理性的声音与自己交谈的人“都必须理解过去的声音和未来的声音。只有这样，才能确保自我的声音比（现存）共同体的声音更有说服力。一般来说，我们承认，共同体的声音与过去和未来的更大共同体是完全一致的。”[06]

米德对道德理论的阐释比伦理学理论要更进一步。从交往理论的角度来看，伦理学对自我实现概念的理解与道德理论对自我决定概念的理解必定是相似的。不断进步的个体化是同时用独特认同的分化和个人自律的增长来加以衡量的。在这点上，米德也坚持个体化和社会化相互交错：“事实是，所有的自我都是通过社会过程建构起来的，都是社会过程的个体表达……这个事实很容易就可以和如下事实联系起来：每一个自我都有它自己独特的认同……因为每个自我在这个社会过程中都形成了他自己的独特立场，与此同时，他还是这个社会过程中有组织的行为结构的反映。（如莱布尼茨所说的宇宙单子一样，每个单子都从不同的角度反映了整个宇宙。）”[160]此处，米德重复了他早期的观点：“每一个体都从不同的角度划分共同体生活中的共同事件。用怀特海的话来说，每一个体都以不同的方式来对共同生活加以分层，而共同体的生活则是所有这些分层的总和。”[161]这两段话很好地表述了米德想要表达的直觉；但是，与莱布尼茨和怀特海之间的本体论联系掩盖了米德自己的合理解释。

无论是作为自律的存在，还是作为个体的存在，实践的自我关系中的自我都不能通过直接的自我联系，而只能通过其他人的观点来进行自我确证。在这种情况下，我所依赖的不是他人对我的判断和行动的认同，而是他们对我的独特性和不可替代性要求的承认。由于后传统的自我认同不再完全依附于“社会类型”，它表现为对独特性和不可替代性的无限要求，所以，理想化的环节这次也发挥了作用。但是，这个理想化的环节所涉及到的不再只是所有接受者构成的圈子，或者说是无限的交往共同体，而是个性本身的要求；个性要求得到保障，这种保障是我根据人们极端重视的个体生活计划，有意识地为我的生活历史的连续性所接受过来的。在普遍的生活方式中，每个人都能够接受其他人的观点，并且可以相互承认，这种生活方式的理想化设想使个体的存在能够共同体化——个人主义作为普遍主义的对立面。关心一个完好的社会形式，才能使人们把自己的生活历史当作个体化的原则，也就是说，把自己的生活历史看作是我认真抉择的结果。通过自我批判来掌握我的生活历史，并通过反思来延续我的生活历史，只要我不能在众人眼前，即在无限的交往共同体的论坛上与自己相遇，这就永远都是一种没有约束力的观念，甚至是一种不确定的观念。此处，“我”指的是我的整个存在，即整个衬托认同的生活语境和学习过

程。

这里自我也只有通过他者，通过假定的反事实的普遍话语，才能迂回到自己。同样，只有当实践的自我关系中的自我从作为他我的他者的视角出发回到自身，它才能够对自己作出确证。但这已经不是它自己特定集体中的某个人的他我的他我（即“客我”）。如今，它所遇到自我是共同体中所有他者的他我，而且是具有道德本质的自由意志和能够对存在进行自我反思的个体存在。因此，“主我”和“客我”之间的关系依旧是分析后传统社会中的自我认同的关键所在。但是，在这个阶段上，两者的关系颠倒过来了。

至此，“客我”一直都是要以非客观化的方式在自我认识和自我确证的中介行为中把握能动的“自我”，而“自我”总是避免被直接把握。现在，预先确立起来的与接受者构成的圈子之间的互动关系被划归给“自我”本身；只有从接受者的视角出发，“自我”才能回到自身，并且明确自己是自律的意志和个体的存在。在一定程度上依附“自我”的“客我”不能还是依靠先验的互动关系而存在。“自我”本身规划出了一个互动语境，使受到破坏的传统认同能够在更高的层次上得到重构。这种重构的压力来自社会分化过程；因为社会分化过程促使价值普遍化，尤其是在权利体系内促使规范普遍化，这就要求社会化的个体能够作出自己特有的成就。[162]这些抉择的压力需要一种非传统的自我认同。虽然这种认同只能被认为是在社会中建构起来的，但是，到目前为止还没有任何一种能够和它相适应的社会形态。

社会进程的加快以及未来视野的不断扩大，都是属于典型的现代性经验。它们所导致的结果是，根据现在的过去和未来的过去，可以更加清楚地说明当下的处境。这种已经发生改变并且具有反思性的时间意识，其功能在于要求把现在的行动置于预示未来的前提之下。这点既适用于系统过程（如长期的政治承诺、财政借贷等等），也适用于直接的互动。在现代社会里，危机意识是永远存在的，这是已经普遍存在的乌托邦思潮的背面。但是，乌托邦当中同样包含着能够期待的社会预知模式，道德自我反思中的自由意志和现实自我反思中的个体存在。后传统的自我认同只能在非强制性的相互承认的平衡关系中才能确定下来。这就可以解释清楚在发达社会的政治文化中所存在的一些趋势，如生存的重负、公众问题的道德化、越来越多的规范障碍等等；新保守主义的时代批判对于规范障碍已经发出了抱怨。[163]但是，米德和杜威的激进民主观点从中获得了其内在连续性。[164]

无限的交往共同体的构想得到了语言结构的支持。“我思”中的“我（1）”在主体哲学中起着关键作用，同样，第一人称单数在这种哲学的继承者即交往理论中也起着关键作用。当然，迄今为止，语言分析主要探讨了人称代词“我”的两种语法作用，而这两种语法作用只是间接地触及到我们的问题。一种讨论涉及到的是作为自我指涉表达的“我”，依靠这种表达，言语者可以在数量上把自己确定为由一切可能存在的对象构成的一个具体的实体。[165]另一种讨论涉及到的则是经验命题中第一人称的语法作用；在经验命题中，这种表达表明言语者在进入自己的主观世界方面享有特权。这里的主题是表现式言语行为中认识的自我关系。[166]相反，只有当我们考察第一人称作为完成行为式命题的主语表达所承担的语法作用的时候，实践的自我关系才表现出来。这样，“我”就代表了一种言语行为的行为者，在完成行为式的立场中，同第二人称形成一种人际关系（这种人际关系是由交往模式所具体决定的）。由此看来，第一人称代词既没有履行（它必须履行的）自我指涉功能，也没有涉及到自我表现中的自我的特殊意义，这种特殊意义是公众赋予他们亲身经历的，因为这只涉及到多种言语行为中的一种。完成行为式所运用的“我”的意义是任意一种以言行事行为的功能。一旦言语者完成一个以言行事的行为，并且遇到了作为他者自我的第二人称，表达便与言语者联系了起来。在这种面对第二人称的立场中，言语者只有通过接受他者的视角，并把自己看作是对方的他我，看作是一个第二人称的第二人称，他才能真正与作为言语者的自我建立起联系。因此，“自我”的完成行为式意义就是米德所谓的我的所有言语行为都必须能够拥有的“客我”。

米德坚持认为，对于每一种自我关系（包括认识的自我关系）而言，第二人称关系都是不可避免的，也是基本的。但是，随着不同交往模式的形成（和言语的以言行事命题的双重结构一样，米德对这些交往模式也没有作深入的研究）。[167]认识的自我关系被限制在表现式言语行为上，而严格意义上的实践的自我关系则与表现式言语行为分离了开来。正是在“客我”的意义上，完成行为式命题的主语表达的意义同样也明确表现了出来；米德从社会心理学的角度把客我理解为具有言语和行为能力的人的“认同”。

实践的自我关系中的自我通过它的要求从他我那里得到认可来确定自己。但是，目的在于主体间性承认的这些认同要求不能与行为者用言语行为所提出的有效性要求混淆起来。因为接受者拒绝一种言语行为要求的“否定立场”，所涉及到的是具体表达的有效性，而不是言语者的认同。如果言语者事先没有假定，接受者会严肃地把他当作一个可以用有效性要求来检验其行为的人，那他就别指望接受者会接受他的言语行为。不论何时，只要一方期望另一方对他的言语行为要求

采取“肯定”或“否定”的立场，那么，一方就必然已经承认另一方是能够负责的行为者。因此，在交往行为中，每个人都能在他人身上认识到自己的自律。

但是，第一人称代词的完成行为式用法不仅包括作为自由意志的言语者的自我解释，而且也包括其作为个体的自我理解。根据言语者自己在社会关系网中不可替代的地位，“自我”的完成行为式意义表明了言语者的作用。[168]

规范语境确立了在特定的主体间性生活世界里被认为是合法的所有人际关系。一旦言语者与听众之间形成一种人际关系，他也就同时作为社会行为者与规范期待构成的网络发生了联系。但是，只要互动具有语言结构，完成社会角色就决不意味着纯粹的角色再生产。第一人称和第二人称之间互相交织的视角是可以交换的，但是，一个参与者只能以第一人称来接受另一个参与者的视角；也就是说，他从来都不是代表，而始终都是单独的个人（in propria persona）。因此，交往行为者受到语言主体间性的纯粹结构的支持而坚持自己，即便是在符合规范的行为中也是如此。在规范指导的行为中，自我实现的直觉要求原则上是不可剥夺的，任何人都不会放弃这种直觉要求。正是由于这个原因，米德才不厌其烦地强调不可预见性和自发性的因素在行为者互动过程中的作用。语言媒介本身就说明了以语言为中介的社会化过程的个体化效果。它属于人称代词的应用逻辑，尤其属于使自己面对第二人称的言语者的视角，这个言语者不可能真正放弃自己的不可替代性，不可能隐身成为无名的第三人称，他必须要求承认他自己是个体存在。

从形式语用学所作的这些简短的考察证明了米德通过另一种途径所得出的结论，米德的结论与我们对概念史的追述也是一致的。作为行为者，言语者要求承认他既是自律意志，也是个体存在。这是交往行为的普遍前提，也是交往行为必需的前提。自我能够通过他人对这种认同的承认来确证自己，它表现为从完成行为式的角度运用第一人称代词的意义。这种意义具有两个方面，即自我决定和自我认识，它要么清晰地表达出来，要么含蓄地表达出来，也就是说被中立化了，它的具体表现形式取决于行为语境和其他的语境。交往行为的普遍语用学前提构成了语义的源泉，历史社会根据这种源泉以各自的方式创造并且应用了心灵观念和灵魂观念，人的概念和行为的概念，以及道德意识等等。

行为者被承认为合法主体的要求获得了不同的阐释，这取决于人们是根据传统的道德，还是宗教信念的伦理、自律的道德原则或完全世俗化的程序伦理学来加以解释。如同自律意志概念一样，个体存在

的概念也可以被彻底化。正如我们已经看到的，在我们的传统中，从十八世纪开始，完全个体化的存在观念才摆脱了其救世史的内涵。但是，在社会发展过程中，大多数人普遍倾向于从激进的角度理解自律和有意识的生活方式，并且让自己在交往行动中受这些直觉的指引；在这种社会发展的层面上，这种自我理解根据行动情景和行为系统的不同而发生变化。无论是在市场上、公司里或是与行政机关发生接触，只要这些社会关系多多少少被形式化，法律规范便没有了道德类型的责任；与此同时，来源不明和因袭刻板的行为模式几乎没有给个体的性格塑造留下什么空间。有些例外印证了这条规则，如在法定的违背人权案中的强制执行等。但是，只要人们能够援引法律规范，相互要求承认自己的认同即便是在严格形式化的关系中也不会被完全中立化；在作为主体权利载体的法人概念中，这两个环节都被扬弃（aufgehoben）了。

在交往行动中，自我决定和自我实现这类假定保留了严格的主体间性意义：任何根据道德进行判断和行动的人，都必然期待在无限的交往共同体中得到认可；任何在被认真接受的生活历史中自我实现的人，都必然期待在无限的共同体中得到承认。如果我作为一个人格获得承认，那么，我的认同，即我的自我理解，无论是作为自律行动还是作为个体存在，才能稳定下来。在策略行为的条件下，自我决定和自我实现的自我摆脱了主体间性关系。策略行为者不再是从主体间性的生活世界中汲取源泉；他似乎不属于任何一个世界，他面对客观世界，并且只根据主观偏好的标准来进行抉择。他不依赖于他人的承认。自律因此转化成了选择的自由（Willkürfreiheit），社会化主体的个体化则转化成掌握住自己的自由主体的孤立化。

米德是根据不断进步的个体化的观点来考察社会个体化的：现代社会强加给个体抉择的重任，他们需要一种后传统的自我认同，并且也需要把行为者实践的自我理解激进化，这种实践的自我理解早就已经在以达成理解为目的的语言应用中被悄悄地设定了下来。但现实看起来却是另外一个样子。社会个体化的过程决不是一帆风顺的。复杂的过程伴随着混乱和矛盾的方面。但是，为了恰当地区分这些方面，我们必须根据米德从一开始就以不同的方法论态度所阐述的交往理论来解释传统社会学的基本概念。[169]

10

社会学一般都从两个不同的角度来描述社会的现代化过程，即把社会现代化描述成社会系统的功能分化，或生活世界的非传统化。劳

动、资本和商品市场控制着经济系统；公共行政机构具有官僚特征和垄断力量，主宰该系统的是权力。这两个系统的互补分化是现代社会渐渐分化成不同功能的亚系统这个发展线索的历史例证。另一方面，传统的生活世界的瓦解表现为宗教世界观、分为不同层次的统治秩序以及通过把各种功能结合起来而继续从总体上塑造社会的体制发生了解体。

从社会化的个体的角度来看，传统基础的丧失和从自然的依赖状态中获得的解放都是与此联系在一起的。当马克思从反讽的角度谈到“自由”雇佣劳动时，这种双重的意义在他那里就有了反应。具有典型意义的是，生产的雇佣劳动状况，与从生活条件中获得解放（Freisetzung）这种模糊的体验相联系，生活条件既具有社会整合特征，也具有依赖特征，它们在发挥指导和保护作用的同时，又发挥偏袒和压迫的功能。这种多层次的经验复合体构成了社会学大师们所说的社会个体化的背景。他们强调了与失去约束相关的收获，但他们没有现成的概念，能够使这种直觉从对社会事实的任意评价这种怀疑当中摆脱出来。米德用他从主体间性角度所阐释的“认同”概念，提供了一种在社会个体化的矛盾方面之间作出严格区别的手段。

如果我们不是简单地从目的理性抉择范围的扩大这个角度来解释，那么，在描述意义上，可以说社会化的主体处于不断个体化之中。这种阐释把社会现代化的个体化效果还原为用纽带交换扩大的选择机会。[170]如果我们把传统生活世界的瓦解完全看作是社会分化的一种功能，那么，我们也就只能这样来描述有关当事人对于非传统化的模糊经验。系统理论提供了这样一幅图景；系统理论在生活世界当中看到了毫无保留地融合到功能发生分化的亚系统中的传统社会的基础和形态。功能系统把社会化的个体赶到了他们的“环境”当中，对它们所要求的只是发挥一种特殊功能。亚系统受它们自己的符码的控制，并且被反思封闭在它们自身之内，从这些亚系统的角度来看，社会化似乎表现为对个性系统的全面包容；个性系统在获得解放的同时也个别化了。

卢曼对帕森斯所说的“包容”作了如下解释：“所谓的包容现象，最初是随着古代欧洲历史上的等级社会的瓦解而出现的，古代欧洲的等级社会规定，每个人（更确切地说是每个家庭）都属于一个阶层，而且只属于这个阶层。随着最初的功能分化，人们不得不放弃这种秩序。取代它的是对进入途径的调控，人作为个体生活在功能系统之外，但是，每一个体都必须获得进入所有功能系统的途径……每一功能系统都接纳所有的人，但所接纳的永远都只是在特定的情况下功能上相关的生活行为部分。”[171]贝克从相应的个体角度也描述了这一

过程。这些个体被物化的亚系统拒斥在门外，但是，从特定的功能角度来看，他们同时又被融入物化的亚系统，被当作劳动者和消费者、纳税人和保险人、选民和义务受教育者等等。

对于个体来说，他们的生活世界的非传统化主要表现为多种生活情境和不同行为期待构成的、为人们所偶然体验到的分化，这种分化使他们背上了新的协作和整合的重任。在过去几代人那里，出生、家庭、配偶、职业和政治地位构成了特定的社会历史格局，基本上能够预先确定人生的模式；但过去曾经受到规范束缚的生活语境和生活规划正在日益消失。个体进行抉择的需要随着选择范围的扩大而日益增长。个体的出身背景对于他的人生是否具有成就不会再有什么决定作用：上什么样的学校，选择什么样的职业，拥有什么样的关系，何时结婚、生子、入党，是否会换妻子，换职业、城市乃至国家，等等。“在个体化的社会里，个体必须学会把自己当作是行动中心，当作是自己生活、能力以及伙伴关系等的规划部门。社会必须被个体当作将被创造的人生环境中的变量而被个体所掌握……这样，闯入某人生活的社会决定因素就必须被当作环境变量，通过想像的尺度的衡量来决定是被接受还是被抛弃。”[172]

因此，系统理论所提供的包容镜像是获得解放并且已经个别化的个体。他在面对多种选择机会的时候看到自己处于多种角色中；当然，他必须在他无法控制的系统条件下作出这些抉择。作为组织成员，作为系统成员，被包容的个体必须服从金钱和行政权力等控制媒介。这些媒介实施一种行为控制，一方面导致个性化，因为它依赖个体的选择偏向；另一方面又导致规范化，因为它只允许在事先已经给定的范围（如有或没有、命令或服从）内进行选择。另外，第一个抉择使个体陷入其他的依赖网络。但是，即便个体越来越成为“社会的再生产单位”，他的自由和个别化也不能等同于“成功的解放”：“自由的个体依赖于市场，并且因此而依赖于教育、消费、社会政策所提供的控制和补贴，依赖于交通规则、消费供给，依赖于医疗、心理和教育等方面的咨询和关照。”[173]被包容的功能系统越来越多，但这并不意味着自律的增长，至多只是说明社会控制模式有所改变：“另一层的机关左右着个体，它与作为意识形式的个体支配相反，把个体转化为充满时髦、关系、事态和市场的玩物，它代替了传统的约束机制和社会形式（如社会阶级、小家庭）。”[174]

根据这种解释，社会个体化与社会整合的转变是紧密相连的，过去，社会整合总是通过价值、规范以及诸如金钱和权力之类的控制媒介来完成的，这些东西都属于理性抉择的孤立行为者的偏好。谁如果以这种方式把传统生活世界的瓦解，仅仅理解为独立亚系统中被排斥

的个体受到特殊功能的包容的反面，他就必然会得出如下结论：社会个体化只是个别化和单个化，而不是严格意义上的个体化。贝克清楚地觉察到了这种为传统社会学基本概念所忽视的意义。他无可奈何地指出："许多人把个性与个体化联系起来，认为就是成人，就是独特性，就是解放。这样认为可能是对的，但也可能是错的。"[175]贝克认为，同现成社会形式的分离以及传统确定性的丧失，亦即自由和醒悟，不仅能够为在其他地方突出社会化的个体提供动力，而且也能够为"一种新的社会整合"提供动力。[176]

这种新的社会整合必须被理解为个体自己的成就。正如米德指出的那样，传统的认同形式无法充分满足这一点。把自我当作在全面参与的可能性之间进行聪明而独断的选择的中心，也不能充分说明这一点。因为对于这个既自由又孤立的个体来说，除了自己的偏好之外，还没有其他范畴能够用来对不断增长的抉择需求进行合理的处理。而个人的偏好是受自我捍卫的自然命令控制的。被剥夺了所有规范因素，并且被还原为认识适应能力的自我机制尽管对受到媒介控制的亚系统的功能形成了一种补充，但它不可能取代理性化的生活世界赋予个体的社会整合成就。只有后传统的自我认同才能满足这些要求，而这种自我认同只有随着个体化的不断推进才能出现。

贝克根据一种动力阐明了这种思考的经验内容，这种动力通过调动女性劳动力而影响了小家庭的社会化范围。贝克认为，统计数据表明，结婚率和出生率趋于下降，离婚率、独身、单亲家庭、配偶变换等则有增长的趋势，尽管社会阶层不同，上升或下降的趋势也有所差别，但这些趋势是妇女就业增加而引起的问题以及根据劳动市场需求而解决这些问题的征兆："其他棘手的问题与职业流动这个棘手问题是紧密联系在一起的：生育的时间、孩子的个数以及养育等；永远无法平均分配的家务劳动这个永久性的问题；避孕方法的'片面性'；堕胎这个噩梦般的问题；性爱方式和频率的差异；当然还有敏感的视觉，它在人造黄油广告里都能觉察到性别歧视。"另外，这些矛盾的主题对于男人和女人的不同生活节奏具有不同的影响。贝克提供了一幅戏剧性的景象："禁忌的解除和新技术的出现对家庭也产生了影响，它们把家庭当中一度拥有过的共同生活基础一点一点地分裂开来：妻子反对丈夫，母亲反对孩子，孩子反对父亲。传统的单元分裂成了它所要求的抉择。"[177]

不过，在日益增长的抉择的压力下，家庭中的生活世界是变得支离破碎呢，还是仍保持为生活世界（但需要转型），这个命题还悬而未决。如果我们仅仅从劳动市场和就业系统的角度，把非传统化过程当作"包容"的反面，那么，人们就可以预见，个体化生活情境的飘逝

将不可避免地导致家庭成员一盘散沙，并且不可避免地要把社会整合关系转化为契约关系。于是，关于婚姻和家庭的私法制度将转化为关于家庭关系的法律，这种法律不但透明，而且永远有效。这种趋势的终点就是家庭的彻底消亡："单个人的存在形式并不是现代性道路上的特例。它是获得胜利的劳动市场社会的原型。对于社会纽带的否定是根据市场逻辑而实现的，它甚至在其进步的最后阶段就开始消解亲密关系的前提。"[178]

我们觉察到，这种系统理论的描述实际上是不成功的，当然，也不是完全不成功。只有在病理学的边缘地带，它所描述的事态才没有被完全扭曲。它引起的误解并不具备道德特征，而是具有经验基础。它如果深入到生活世界的私人核心领域和公共核心领域，媒介控制的亚系统所要求的决策结构就无法实现其目的。这里，主体所承担的独立行为能力不是自己偏好所控制的理性选择，而是一些其他的东西；主体所必须承担的是一种道德的自我反思和存在的自我反思；如果不接受他者的视角，就不可能作出这种自我反思。只有接受了他者的视角，才能在个体当中形成一种新的社会整合。要想彼此承认对方是具有行为能力的自律主体，并且是永远能够对自己的生活历史负责的主体，参与者就必须自己创造其社会整合的生活方式。

贝克明确坚持这样的假设："就它们的谱系来说，发达工业资本主义社会中的人们所特有的生活世界的规范、价值取向和生活方式等并不是工业阶级形式的产物，而是前资本主义传统和前工业社会传统的残余。"[179]由此也就不难理解，为什么重构前现代社会整合形式的任务今天才强有力地降临到我们头上。从客观上讲，由于系统分化而已经开始很久的社会个体化是一种模糊现象，因此，一种涉及到其所有方面的描述也就变得更加重要了。只有在生活世界理性化的基础上，这种过程才意味着是社会化主体的个体化，也就是说，才不是简单地意味着自我反思所控制的个性系统自由化和单个化。米德揭示了自我的主体间性核心。利用这点，他就能够解释清楚为什么不预先改变交往结构，后传统的自我认同就不能形成的原因；但是，一旦交往结构的改变成为社会现实，它就不可能不触及到传统的社会整合形式。

第九章　论哲学、科学与文学的关系

1

法学家如撒维尼、史学家如布克哈特、心理学家如弗洛伊德、哲学家如阿多诺等，他们同时也都是杰出的作家。德意志语言和诗歌协会每年都要颁发一次科学散文奖。无论康德或黑格尔，如果不是赋予他们所继承的传统专业语言一种新的形式，就无法把他们的思想准确地表达出来。相对于物理学而言，哲学以及一切人文科学所陈述的命题内涵甚至更加不能与陈述的修辞形式隔离开来。正如玛丽·黑塞所说，即便是理论也没有完全抛弃隐喻，因为新的理论模式、观点、问题等要由隐喻通过对日常语言前理解源泉的直观把握来揭示。没有语言革命，就不可能彻底改变传统的知识形式和科学习惯：这种关系大概无可争议。

弗洛伊德也是一位伟大的作家。我们这样认为，当然不是说他的科学天赋表现在他那优美散文的语言创造力当中。他能够发现新大陆，靠的不是无与伦比的写作才能，而是客观的临床观察、推理能力、感受力，以及在自我怀疑过程中所表现出来的大无畏精神、毅力、好奇心等，这是一个有创造力的科学家所具备的良好品德。把弗洛伊德的作品当作文学来读，没有人会觉得不合适。但问题是，它们难道仅仅是文学作品或者说首先是文学作品吗？不久前，我们的回答还很明确；然而现在反对的呼声越来越高。对真理问题的探讨果真是科学和文学之间传统界限的充分标准？影响很大的解构主义对习以为常的分类提出了疑问。后期海德格尔还把思想家和诗人区别开来。但在他那里，阿那克西曼德的作品和荷尔德林、特拉克尔的作品没有什么两样。保罗·德·曼对卢梭和对普鲁斯特、里尔克的解读并无区别。德里达也没有把胡塞尔、索绪尔和阿尔托区别对待。以为用似乎是经典的理论和小说概念所固有的一些特征就可以对弗洛伊德和乔伊斯的作品加以归类，难道不是异想天开吗？

我们的报纸和文化期刊至今还把专业书籍和文学作品区分得泾渭分明，不同的栏目也是条分缕析：先是虚构作品，接下来是对真理的探讨；前面是诗人和作家的创作，后面则是哲学家和科学家的作品（只要他们兴趣一致）。《法兰克福汇报》在文学副刊的头版刊登哲学家的著作，而且不是他们所拿手的精神史研究著作，而是随笔性质的沉思和札记，这样做的确是一次大胆的挑战。评论家稍作谦逊之后

便开始对这场挑战做出解释：“将来我们说到国内杰出作家时，不可能不提到布卢门伯格的名字。他的创作集杂文、笔记、哲学叙事于一体，一言以蔽之，他所创作的是绵延不绝的世界历史幻灭的故事。其中最精彩的部分足以与博尔赫斯的讽刺散文媲美。”[180]我所感兴趣的不是这些美言褒语[07]，而是对文类壁垒的消除。封面上的短评已经提醒说：作者对“他们作品归类的不确定性毫无疑义”。

Tempora mutantur（时代在变）。大约三十年前，阿多诺发表了《最低限度的道德》（Minima Moralia）一书，当时，无论作者或读者都没有遇到文类问题。这位杰出的哲学家同时也是一位了不起的作家，他所发表的格言和沉思录，在当时不会妨碍评论家认为应当把他的这部格言集当作他的主要哲学著作来阅读；因为没有人会怀疑，任何一条短小精悍的片断都能把整个理论体系显示出来。那么，这里涉及到的是风马牛不相及的两回事，还仅仅是对同一件事情的不同理解呢？

2

把哲学和科学同文学之间的文类差别消除掉，表明哲学讨论对文学有了新的理解；而哲学讨论是在从意识哲学向语言哲学转向，亦即语言学转向这样一个背景下展开的。语言学转向把主体哲学的遗产清除得一干二净，其方法十分粗暴。只有把诸如自我意识、自我决定和自我实现等内容从哲学基本概念中彻底驱逐出去，语言才能获得独立（从而取代主体性），成为具有划时代意义的存在秩序，成为令人眼花缭乱的能指和相互之间充满竞争和排挤的话语。如此看来，字面意义和隐喻意义、逻辑学和修辞学、严肃话语和虚构话语等相互之间的界限，被（思想家和诗人共同掀起的）普遍的文本运动大潮给冲刷得干干净净。这一思想大概可以追溯到早期海德格尔、结构主义和晚期海德格尔。

主体在自我认识过程中自我关涉，把自己当作对象，因而未能使自己成为具有原始创造力的主体性，于是，主体便陷入了一个怪圈。早在费希特那里，这就已经引起了注意。海德格尔在《存在与时间》里通过对在世界中的存在的分析打破了这个怪圈。在他看来，理论思维或对象化思维是原始实践世界观的派生样态；后来他又解释说，客观主义倾向和坚持捍卫自我的主体性遥相呼应。体现和支配着事物的思想在笛卡尔和尼采之间的现代形而上学历史上占有一席之地。这种批判可以说是马克思和韦伯的唯物论物化批判的唯心论对应物。所有打破意识哲学以主体为中心的基本思想概念束缚的尝试，都有利于促

使向语言范式转变；而这种转变本来是在分析哲学领域内完成的，根本不关工具理性批判的事。但是，由此奠定下来的语言概念却形成了不同的发展方向；关键要看，它们对从康德到黑格尔所阐明的理性概念只是简简单单地加以转化，还是多多少少彻底地予以摒弃。

交往理论趋向始于洪堡，把语言理解模式当作出发点，并揭示出了自我意识、自我决定、自我实现等的“自我”身上所具备的相互渗透的视角和相互承认的结构，从而克服了主体哲学。认识上的自我关涉和实践上的自我关涉将被彻底解构，于是，传统的反思哲学概念变成了主体间的认识、自由交往以及社会化个体等概念。

结构主义趋向始于索绪尔，出发点是语言规则系统。它把具有语言和行为能力，并处于语言实践当中的主体活动归结为语法的基本结构和生成法则，以此来克服主体哲学。这样，主体性就失去了其创造世界的原始力量。列维·斯特劳斯把这一趋向扩展到了人类学，他想把野性思维当作镜子，来透视主体哲学，认为主体哲学是对现代社会充满幻想的自我理解的概括。然而，这种解构无论如何也没有涉及到从事观察的科学家本人，其人种学眼光直逼他所信赖的现象，并坚持把他们看作是处于无意识状态的精神活动的无名结果。

后结构主义思想家放弃了这种科学主义的自我理解，以及它所坚持的现代理性概念中的最后一个环节。他们追随晚期海德格尔，把作为真理事件的语言模式当作出发点，为此，他们认为现代的世界阐释是一种具有划时代意义，同时使得内部世界的发生得以先决和可能的话语事件。当然，德里达认为，这是一种形而上学历史范围内的事件；福柯则指出这是一种出现在不断变化的权力和知识结构中的事件。晚期海德格尔把语言设想为自发存在的家园，这样，他就使得各个层次上的存在观都和本源存在保持一种超验的联系。福柯甚至把历史哲学最后所剩下的与真理的脆弱关系也一扫而光。所有的有效性要求都会产生话语意义。同时，它们也将彻底深入到永远都是自发的话语当中——听任它们相互制约的“冒险游戏”（Hazardspiel）摆布。这种观念要求“牺牲知识的主体”，用谱系学取代科学。谱系学“探究的是我们的本源，我们所讲的语言以及控制我们的法律，以便揭示出打着自我的幌子禁止一切同一性的异质系统”。[181]

先验主体性瓦解之后，分析的矛头便指向了使各个世界走出自身并相互勾结的无名的语言事件，在整个存在历史上和一切内在世界实践中，语言事件都先天存在，甚至穿越自我、作者及其作品的宽松界限，渗透到了万事万物之中。这样一种分析“导致了自我的消解，从而使成千上万失去的事件在一场空洞的综合中充斥世界”。[182]对福柯、德里达以及后结构主义者来说，这点毫无疑问：“哲学主体性的

消解，及其在使之失效的语言中的播散，和在因其缺席而产生的空间中的多样化，大概是当代思想的一个基本结构。”[183]结构主义之后，这一思潮使得先验主体性消失得无影无踪，致使语言交往自身内部的世界关联、言语视角和有效性要求等组成的系统也随之从人们的视野中消失。可是一旦没有了这种关联系统，现实层面之间的区别、虚构与真实、日常实践与超验经验、相应的文本和文类等相互之间的区别也就无从谈起，当然也毫无意义。存在的家园被卷进了漫无目的的语言大潮的漩涡之中。

这种彻底的语境主义把希望寄托在变化不定、只能以流动的样态存在的语言身上，结果是内在世界的一切运动都源于这种流动。这一概念在哲学讨论当中得到的支持很微弱；它依靠的主要是审美经验，具体地说，是来自文学和文学理论领域的证据。

3

依塔洛·卡尔维诺既是一个富有想像力的叙事能手，也是一位知识渊博的分析学家，他参与的主要是法国的讨论，他从一个作者的角度对“文学中的现实层面”这个题目进行探讨。他写到：“我写荷马讲到奥德赛说：我偷听到了女妖的歌声。”他分析了作者所创造的不同的现实层面，为此，他：（a）对他的写作活动进行反思；（b）虚构出另一位叙事者；（c）小说中所出现的人物的体验；（d）讲述其体验内容。（b）到（d）层面就是作品中的现实层面，亦即虚构的现实层面。对这个区域来讲，文本并不要求某个历史叙述、文献记录或证词确凿可信，相反，它“要求文学文本在阅读过程中特别可信，因而这是一种括号中的可信性，就读者而言，它就是科勒律治所说的‘把不信悬搁起来’的态度”[184]。这表明，一部文学文本并不要求如实记录世界上的某个事件；尽管如此，它还是用想像事件来一步一步地把读者吸引住，直到他把所叙述的事件当真而欲罢不能。即使是虚拟的现实，读者也应该能够当作真正的现实加以体验——否则，一部小说就不能达到预期的效果。

由于文学文本就这样把虚构和现实之间的沟壑给填平了。因此，卡尔维诺感兴趣的问题是：如果一部文学文本同样也能把作为符号集合的现实自身与其周围的经验现实之间的沟壑给填平，也就是说把一切现实都吸纳进去，那么，这部文学文本是否可以加以反思。这样一来，它就把自己扩展成了一种网罗一切的整体性。不管如何，卡尔维诺的思考对于我们所讨论的问题的重要性在于这样一种语言现实观：在作品中，它居于绝对位置，并且囊括一切。

如果文本这样来总括虚拟的现实，那么，它首先就得对它所处的三种世界关联进行追补反思，它们是与作者生活和创作所处的世界之间的关联，虚构和现实之间的一般关系，以及与叙事中铺染开来的、起码看上去真实的现实之间的关联。文本与它自身之外的现实之间发生关系主要表现在三个地方，即它摆脱作者思想的地方，它坚持虚构世界和现实世界之间有所差别的地方，以及文本的可信性取决于读者的地方。读者把叙事内容和他所设想的文本之外的现实世界联系了起来。

（a）文本与作者之间的距离可以由文本克服。具体做法是把作者当作第一人称叙事者接受下来。按照上述例句的模式，卡尔维诺针对一个著名的事件来表现“我写……”这个因素：“《福楼拜全集》的作者福楼拜把《包法利夫人》的作者福楼拜从自身中投射出去；《包法利夫人》的作者福楼拜又把爱玛这个鲁昂已婚中产阶级妇女的形象从自身中透射出去；而中产阶级妇女的形象又把她梦想要成为的爱玛·包法利从自身中透射出去。”[185]文本和作者之间最终必须构成一个语义学的圆圈，用福楼拜的那句经典名言来说就是：“包法利夫人，就是我。”我们必须把作者看作是他自身作品系列中的独立变项：“塑造人物形象的自我在何种程度上的确是由这些人物形象塑造出来的？我们越过作家不同的自我层面越多，就越能清楚地认识到，很多这些层面并不属于作家个人，而是属于集体文化、历史时代或类的深层积淀。”卡尔维诺所得出的结论听上去和福柯或德里达的命题很相像：“链条的起点，即第一个真正的写作主体，看上去离我们越来越远，越来越淡漠，越来越模糊：或许，他是一个自我的幽灵，一个空洞的场所，一种缺席。”[186]

（b）文本不仅可以吞噬作者，也可以把虚构和现实之间在范围上的区别吞没得一干二净。具体做法是，在自身范围内把创造一个新世界的操作过程揭示得一清二楚。卡尔维诺根据例句中第二因素“我写荷马讲到……”对此加以阐明。叙事者可以引进一个人物形象，对水火不容的世界相互之间发生的冲突加以体验和加工：“堂吉诃德这个形象使得两种对立的语言，甚至两个毫无共同之处的文学世界，即神奇的骑士小说和滑稽的流浪汉小说之间，有可能相互了解、相互接触。”[187]这样塞万提斯不仅开辟了一个新的维度，更是用一个处于两个文学世界交叉点上的人物形象的经历把堂吉诃德式的新的阅世方式完整地表现了出来。通过这个人物形象，文本在自我关涉中也表现了解释世界的操作过程，而正是这使得文本本身成为一部文学文本。

（c）卡尔维诺用例句的最后一部分“我偷听到女妖的歌声”来讨论彻底打通的可能性问题。文本和它的外在现实相遇之处同样在于它

所虚构的叙事经历和叙事行为的对象关系；文本要想可信，其人物形象所关联的世界必须能被假定具有客观性。读者必须对所表现的内容认真。现在看来，在这点上卡尔维诺有些投机取巧，因为文本中出现了难以堵塞的漏洞。要想满足现实期待，文本就得控制和掌握住其读者在本体论上的期待视野。作者是他自己文本的同时代人，作为一个读者，他回过头来体验其作品的效果时则是另外一个样子，也就是说，他会从一个全然不同的语境去接近一部他很陌生的文本，而且没有一上来就和这部文本发生内在历史效果联系。对于这种敞开的侧面，卡尔维诺推想文本本身或许可以由其内在的自我反思加以保护——也就是说，文本通过自我反思，把自己当作由其各个部分所组成的整体："女妖唱的是什么？可以假设，她们所唱的就是《奥德赛》。"[188]

但是这种对语义学内涵的反思是一种带有防守性质的反应，它要求读者参与其中。至于文本如何才能获得所假定的叙述事件的现实问题，只能通过文本与读者之间的联系加以解决。因为读者假定的现实决定着文本能否发挥作用，真正"把不信悬搁起来"。

（d）我还没有提到要把文本与读者之间的联系当作第四个世界联系。卡尔维诺根据其例句的第三部分"奥德赛说……"来处理文本与读者之间的联系（当然不是十分清楚）。他指出了叙事框架原则，用以把虚构的读者或听众包容到叙述事件中去。但是，1348年，薄伽丘笔下因瘟疫从佛罗伦萨逃到优美庄园中去的男男女女们，是无法代表1888年某个德国读者或1988年某个日本读者的，当然这里不必考虑他们接近文本所依赖的得到公认的本体论前理解。卡尔维诺可以说是小心翼翼地结束了其出色的研究。作为文学理论家，他在研究上没有画蛇添足，从对多重虚构世界的反思中归纳出一种模式来，把语言提高到一种具有时间维度的本源力量的高度："文学不了解具体现实，只知道各个（现实）层面。"——亦即书写的语词世界中所包括的虚构的现实层面，文学文本的"特殊可信性"就存在于它们当中。

作为作家的卡尔维诺则是另外一个样子。在他的一部小说中，他介绍了一位作家，他在他的日记中所阐述的恰恰是这种后结构主义的语言观念。他想沉湎到包罗万象而又刨根问底的无名的语言事件当中："这位作家为了把外在事物表达出来，心甘情愿地把自我投身其中。在他面前摆着两条道路：不是写出一部能够包罗万象的杰作——因为其中穷尽了世间一切——就是写出所有的书，用它的局部图景去捕捉整体。"和理想的作家形象弗兰奈里一样，卡尔维诺也反对形而上学的第一性概念，而坚持一种彻底的语言历史主义："包罗万象的杰作只能是《圣经》，是《启示录》。但我不认为语言可以穷尽整体

性。我的问题是外在的一切，未被书写或无法书写出来的一切。因此，我只有一条路可走，那就是去写所有的书，去写所有作者的书。”[189]在这句话出自其中的小说中，卡尔维诺开始了他的文学尝试，即通过文学自身的读者来把握文学。他想在文学实践中把虚构和现实之间的界限揭示为表象，为一种文本自身所制造出来的差异——并把这部文本（同其他文本一样）看作是一般文本或原始文本的片段，一般文本或原始文本没有界限，因为一切可能存在的界限，如时间和空间维度，都是从它内部产生出来的。

4

《寒冬夜行人》这部小说由十部小说的开头组成。它们处于同一个叙事框架中，所描述的是一个男性读者和一个女性读者力求把片段继续下去或寻找失落本源的故事。第七部小说开头的叙事者的元反思反过来又被很艺术地插入这部小说中，借这位叙事者之口，卡尔维诺在理想作者与理想读者的对话当中所表达出的是他在建构这部多重自我关涉的文本过程中的主导意图。这里首先出现的是表层动机。厌倦的读者难道不是在读完前三十页后就觉得无聊，从而中断阅读？更糟糕的是：作者本身在几页之后难道不是已经感觉到该说的一切都已说完？一部让读者去追随其他十部小说的小说难道不会减少越来越汹涌的书流的复杂性？更加值得严肃对待的是后一个动机：训练读者的愿望。这种训练一般只能使他把小说继续下去。卡尔维诺让他的读者连续十次跨越日常生活与陌生的虚构世界之间的界限，并且同样频繁地从一种幻想的紧张高度把读者解脱出来，这种幻想后来也就不再是幻想；卡尔维诺连续十次粗暴地打消他的读者在日常实践中把隐蔽的故事继续下去这样一个犹未得到满足的愿望，弗兰奈里写道：“我感觉到开头很兴奋，这种开头可以有无穷无尽的发展可能，可以有许多不同的形态……在这么多的纯粹小说所组成的起始段落中出现的叙事魅力，在接下来的叙事中很快便消失了……但愿我能写出一本书，它只是一个开头，在它的整个发展过程中都能保持其最初的潜能……完全就像《一千零一夜》一样一个故事套着一个故事？”[190]

但要想深入其核心，必须作进一步的思考：“我想自我消解，替我的每一本书都创造出另一个自我、另一种声音、另一个名称来，让自我在毁灭中再生。我的目的是在书中描绘出一个模糊的世界，这个世界没有中心，也没有自我。”[191]能够识别出来的作者的个性，可以落实到具体时空当中的作品的头尾同一性，书写下来的语词在其发生语境中的根源——个体化的这种表象对文学的真值，对一本“想充任未曾书写下来的世界的书写对应物”的书的真值构成障碍：“要不是

我，我会写得多好！如果在白纸和从来没有人写过、有形而又无形的语词、语句和故事的迷障之间没有我的个性这堵墙在阻碍……如果只有一只手，一只被砍下来的手握管写作……可是，又有谁会来驱使这只手呢？无名的大众？时代精神？集体无意识？我不得而知……不，我如此心甘情愿自我消解，不是想做不定事物的传声筒，而只想成为可以书写并且期待书写、可以叙述并且还没有得到叙述的一切的中间人。”[192]这种想去除一切主体性，而成为无个性的书写力量的渴望表明了以下两点内容，即揭示世界过程以及使我们用他者的眼光观察世界中的事件的语言革命的本真经验，和蒙上这种审美经验、把与超验事物之间的联系推向极端并占有日常生活的愿望。解决或者搁置世界中积累起来的所有问题，应当被归结为这样一个简单的功能：打开不断更新的经验视界以及其他观察方式。只有自写自话的书的概念才能满足这样一种要求：“我读，因而它写。”

卡尔维诺用语言艺术作品所具有的阐释世界的创造性把经验推向极端，使之成为一个语言概念，这和德里达的理论不谋而合。德里达的理论似乎表现为对神秘失踪的续篇的探求。这些综篇可以使传统的短篇完善起来，还给它们一种本真的形态和同一性——但这种形态和同一性它们从未拥有过，也永远不可能实现。被阅读的读者柳德米拉对每一部新小说都兴趣十足，专心致志，她徜徉在每一个新的世界当中，期待着新的世界能首尾一致。她无疑认识到了，作者的个性和作者的角色并无太多关系，书是自发形成的，是“像南瓜丛里结出南瓜一样”产生出来的。但他们对续篇的追求又使我们看到，这位理想的读者并没有认识到本真从未有过。只有其他者自我，足智多谋并且篡改所有手稿的译者玛拉纳知道这一点。玛拉纳梦想“参与谋划伪经”，而这一梦想揭示出了文学的真理。

玛拉纳苦心孤诣地反对这样一种观念，即认为“每一本书后面都有一个人确保充满幻象和虚构的世界具有真性，原因仅仅是由于他……本身和这一语言形象认同”。他梦想“一种彻头彻尾的伪经文学作品，完全由错误的指示、模仿、伪造和碎片构成”[193]。玛拉纳/德里达系统地制造出不确定的作品、作者和发生语境的同一性。他注意到两部看起来完全相似的小说样本所代表的是两种完全不同的小说；顶着畅销作者弗兰奈里的名头流传开来的篡改作品和原作极其相似。他调换手稿，把作品和作者、语言和发生地点搅得乱七八糟。他对卡尔维诺想告诉其读者的秘密了如指掌，这个秘密就是立场会不断地在书与书之间游移。卡尔维诺把探求好像消失了的书籍当作训练，用以揭示文学的真值：没有本源，只有踪迹；没有文本，只有解释；不存在和现实相对立的虚构世界。

虽然文本融解到了追寻伪经文本的事件中，但它只能存在于短暂的接受行为中。只有放到眼前进行阅读，书才有活力。接受者控制着生产。作家了解文学的真相，他不把自己当做作者，而努力依靠他的读者群："或许妇女在躺椅上知道他该写什么……不管怎样，妇女知道期待什么，知道我的语词应当填补什么样的空白。"他意识到有必要"什么都写，但应当始终想到必须根据她的阅读来写作"。[194]

上文是对卡尔维诺在元反思层面上通过评论赋予其小说的接受美学观念所作的阐述。这种理论靠的是一种审美经验，但又远远超出审美范围之外，它必须在审美实践中经受考验。在这点上，卡尔维诺比德里达要坚决。只有当他把一种用第二人称书写的小说的试验坚持下去的时候，卡尔维诺才能证明小说与读者的联系不一定要在文本自身之外。理论要求在实践中加以证明，文学文本被它的读者在一定程度上接受时，它由于不同于日常生活而建立起来的同一性便消失了——这样文学的普遍性要求才能得到兑现。试验一旦获得成功，也就不再会从严格意义上去谈论某种理论。我先前所说的理论，接下来也就表现为文学的一部分，它同样也出现在小说中。文学和文学理论之间也就彼此同一起来了。

5

第二人称小说使读者参与其中，飘荡在虚构世界和他所处的现实世界之间，他既在其内又在其外：在其内，作为众多虚构人物之一；同时又在其外，因为阅读到的读者形象引起了真实读者的注意，并立刻到书外去寻找一个所指。由于小说和它的读者建立起了联系，因此，它打破了虚构的界限，过程很杂乱，但凭借的还是小说手段。

小说的界限是以它与"读者"遭遇的开端和结束为标记的。卡尔维诺在他的小说中补充了这种状态。《寒冬夜行人》这部小说的开头是读者在书店里买到了一本崭新的卡尔维诺小说《寒冬夜行人》，并立刻埋头读了起来，从字面上来讲，阅读直到书的最后一句话和最后一页才结束。这样，卡尔维诺和他的读者建立起了双重联系。他所叙述的是一位（男性）读者同一位女性读者相遇，并和她一起历险（寻找丢失的书），以及在此期间两人堕入爱河直到同床共枕、结为连理的故事。就此而言，这两个读者所承担的都是常规的小说形象，作者对于他们的生活没有一定的限制。一旦涉及到作为第二人称的现实读者，这种自主性起码在语法上受到了限制，因为现实读者必须有所回应。读者与作者之间的这层关系经过三重折射，读者的自律性也随之增长。

首先，和这些有所侧重的小说开头里的第一人称叙事者认同的作者会拉着读者的手，神不知鬼不觉地把他引入其虚构的世界。正在阅读的读者的世界同通过阅读开始向他敞开的世界超现实地相互渗透，形成了一个网络，确保熟悉和领会的过程能够进入第二层的虚构事件。小说中的第一部小说开头写道："小说发生在一个火车站上，一辆机车呼啸而过，煤雾笼罩着本章的开头，烟遮蔽了第一段的一部分。有个人透过朦朦胧胧的车窗在张望，他打开咖啡屋的玻璃门……"与此同时，被阅读的读者和真实的读者的耳边响起了作者的声音："作为作者，你的注意力现在完全集中在女人身上，多少页里，你一直在围着她转，我也在围着她转，不，是作者在围着这个女性形象转……"

接着，作者在反思层面上把读者与小说本身之间富有艺术性的结构关系透露给了读者。比如作者所指出的柳德米拉，"这位"读者遇上了她，并且心心相印："读者，你怎么样？是时候了，这本第二人称的书不能再靠一个不确定的男性你了，一个有可能作为虚伪的我的兄弟和翻版的你，也应当直接求助于你，第三章以来，你作为第三人称必不可少，必须出现……这样在男性第二人称和女性第三人称之间就会发生点什么。"[195]接受者所处的层面必须充满活力，这样小说中出现的那个孤独的读者才不会永远都只是作者的影子。

当然，（男性）读者和（女性）读者只有在第三个反思层面上才能获得自律，对对方的反思加以"肯定"或"否定"，进而亮明自己的观点。值得注意的是，当他们面对不是作为第二人称，而是作为作家弗兰奈里（卡尔维诺另一个抽象的自我）日记中的第三人称的作者卡尔维诺时，他们变得自律了。有意思的是，（男性）读者和（女性）读者并不把这种独立性归功于他们在这个地方所承担的语法角色，即具有三重结构的小说形象，而是归功于他们作为某个作家的对话伙伴的社会角色。作家把他们带入一种论证，一种几乎可以说是具有文学史意义的讨论当中。所以，卡尔维诺实现了其目的，即把读者纳入到文学文本当中，而且不用文学手段，只需动员他的真正读者暂时忘掉小说世界，认真对待虚构的人物形象所提出的证据本身。卡尔维诺已经成功地做到了这一点。他必须抛开小说的法则，以便把属于周围世界的一切，亦即某个读者可能有的反应补充到小说里去。因为只有参与论证的读者，即卡尔维诺所设想的读者，才会变成任意一个读者。

绝顶聪明的卡尔维诺当然看到了关键之所在。文本中塑造的读者一方面得是一个抽象的替身，他把他所处的位置向任何一个读者敞开。因此，"这个"读者是无名的。我们应当想一想，他作为一个人是不是太专业、太狭窄，或者说，受购得卡尔维诺最新小说的"崭新"样

本这个情节、都市环境、职业等的限制，他的认同是不是太具体了。另一方面，“这个”读者又必须具备一些特殊的品格，不顾一切清规戒律，从他的无名状态下走出来，因为作为小说形象，他不可能不卷入故事。卡尔维诺希望能解决这个问题，具体方法是把语法分工使命同时也赋予一个读者形象，这个形象分为一个无名的男性伙伴和一个具体的女性伙伴。在第一六九页，作者让“这个”女性读者了解到：“迄今为止，这本书考虑到的一直都是那些阅读它，并且有可能和其中被阅读的读者认同的读者。所以，他没有什么名称，自然地把他和小说中某个第三人称的人物形象等同起来（但是，第三人称的你必须具有一定的名称，即柳德米拉），相反，他被有意识地保持在一个代词的状态下，受一切定语和行为支配。我们不妨看一看该书是否成功地塑造了一个你（女性读者）的真实形象，并且开始使用这种框架，把你放到整本书当中，确定出你的形象轮廓。”

善于编故事的卡尔维诺成功地做到了这一点。他把张力之箭对准另一个方向（并让这支断箭在空中飘着），光彩熠熠，但他付出的代价是必须一步一步地把吸引在柳德米拉周围的虚构读者的无名性给剥夺掉。小说在接受者的层面上将越来越两极化。一极是情节的动力，它使得抽象的读者“你”越来越个体化，使单称“你”所占据的空位越来越有血有肉，第二人称代词不断地靠近个体名称；另一极是“这个”读者的防御努力，他试图在具体生活面前坚持其语法虚构，尽可能地淡化或搁置对柳德米拉（和她在一起的第一个晚上，他就决定娶她）的爱，最后在回应发生在另一个层面上的相对行为时亮出自己的爱，这点已经遭到质疑。（卡尔维诺的）这部小说并没有超出小说的范围。

自我超越的虚构受制于虚构法则。卡尔维诺想用这部小说说明的内容，必须在小说当中表现出来：小说向生活的过渡以及把阅读当作对生活的筹划。卡尔维诺所描写的柳德米拉这个人物形象，她一生都沉醉在阅读当中。他写到了书写出来的话语控制生活的权力，为此，他用姐姐这个对立形象来映衬柳德米拉。柳德米拉的姐姐未能经受住文本事件的巨大诱惑。罗塔里娅这个六十八岁高龄的女人带有后现代性格，具有反讽味道。她认为文学就是浪费时间，她追随时代潮流不遗余力，甚至还想处理一些“问题”。但她最终也被自己频繁使用的语词诡计和过分的能指抛到了后头。即便伊尔纳里奥这位真正的非读者也没能走出书中的世界；他把柳德米拉的书变成混凝纸，而用混凝纸做成的雕塑又落到了艺术批评家手里，用来制作艺术目录。“这个”读者受到了启发：“你集中精力阅读，试图把柳德米拉的思想移植到书中，你好像指望她会从字里行间走出来与你会面。”[196]

总之，卡尔维诺所写的这个故事，其场景从字面上讲反映在这部

书的世界里面——反映在书店和出版社、文学讨论课和作家的工作间、书架和婚床等里面，这些东西都是夜里读到的。但最终这个世界还是作者一手导演出来的，它由上往下俯视这个读者及其女性读者，这个作为第二人称出现的女性读者始终都是第三人称形象。作者的主权没有谁能阻挡得了："男性读者和女性读者现在成了丈夫和妻子。一张双人床供你们一同阅读。"柳德米拉把她的书合上，问她的读者："你也读完了。你就不觉得累吗？"我手里的这本书的最后一页没有再标明页码。难道试图抹去一个世界向另一个世界过渡的痕迹的努力最终没有成功？

6

他同时也指出，柳德米拉可以进入日常生活。和超常事物的关系只是暂时的，既不能永恒化，也不能整体化。文学文本和日常生活之间一直都有个界限，对文学文本的审美经验也不能证明作为一种一般文本事件的语言概念。这种一般的文本事件抹平了虚构和现实之间的差异，控制着整个内心世界。那么，文学所指明但却无法获得的，究竟是什么呢？在何种意义上日常生活对文学构成了限制？

言语行为在文学文本中失去的力量，在日常交往实践中保持了下来。在日常交往实践中，言语行为的活动领域是行为的具体语境，其中，参与者必须熟悉所处环境，并且——或许有些愚蠢——要处理一些问题；在文学文本中，言语行为的目的是让人接受，接受又使读者从行为中解脱出来：他所遇到的环境以及他所面临的问题，和他都没有切身关系。文学并不要求读者采取日常交往所要求于行为者的那种立场。虽然两者都卷进了历史当中，但方式不同。我们要想阐明这种差异性，只有从意义和有效性的关系着手。

日常生活中的应用文所要求的陈述的真实性、规范的正确性、表达的真诚性以及价值的优先性，既针对言语者，也针对接受者；相反，文学文本中所出现的有效性要求尽管具有同样的约束力，但它仅适用于文本中的人物形象，而不针对作者和读者。有效性的转换在文本的临界点上中断了，不会通过交往关系一直延续到读者那里。从这个意义上讲，文学言语行为不具备以言表意力量。陈述内容的意义和价值之间的内在联系，只对小说的人物形象、第三人称以及转变成第三人称的第二人称人物形象有效，对于真正的读者则没有什么价值。

这种内在联系和读者脱离了关系，使得读者无法向文本提出具体的问题，比如卡尔维诺让小说中译者玛拉纳这个人物形象制造出弗兰

奈里小说的日译本，同时又悄悄地告诉读者这些译本是伪造的。读者知道，作者所说的“假装的弗兰奈里”真是假的。读者不可能“限制作者的职能”。什么有效，什么无效，只有作者能决定得了；只有作者能够明确声称：“说到底，除了伪造之外，没有什么是真的。”[010]一旦作者允许读者自行判断弗兰奈里对柳德米拉所说的一切以及柳德米拉回答弗兰奈里的内容是否属实，那么，他就放弃了一个文学作者的独立地位——结果他所创作出来的便是另一种文本。读者对文本的内在有效性要求所持的立场和日常的“外在”立场没有什么两样，他透过文本看本质——因而打破了虚构。

读者对待哲学文本和科学文本所持的就是这样一种态度。这些文本要求他对文本的内在有效性要求进行批判。和审美批判一样，他的批判针对的不是文本和文本所完成的解释世界行为，而是文本中关于世界中的事物的表达。理论文本在一定意义上也不受行为的约束，但和文学文本不同的是，它们远离日常实践，在它们的临界点上不对有效性加以转化，不让读者放弃作为文本本身所提出的有效性要求的接受者的角色。

哲学和科学的作者放弃了文学作者的独立地位，而文学作者为了这种独立地位付出了另一种依附的代价。卡尔维诺所讨论的主题就是文学作者对语言的启蒙力量的依附性，而对于语言，文学作者并不能任意支配，他必须通过与超常事物的联系使自己沉浸在语言当中。科学作者也不能彻底摆脱这种依附性，哲学作者当然更不能了。阿多诺认为令人信服的格言是最恰当的表现形式，因为格言作为形式能够把阿多诺内心的知识理想表达出来；这是一种柏拉图式的思想，它在论证语言的媒介中无法表达出来，起码不能清楚地表达出来：知识事实上一定会冲破话语思想的牢笼，在纯粹的直观当中确定下来。[197]布卢门伯格所爱好的轶事体形式表现为另一种文学样板，西美尔或许堪称典范，尼采当然不在其列。这里，文学形式和哲学信念之间也能切合起来：谁从语境主义的角度去理解理论在生活世界中的根源，谁就会想用叙事的隐喻技巧来揭示真理。

但是，布卢门伯格的“哲学叙事”和沉思录也没有彻底消除文类之间的差别。它们并没有放弃对真理问题的探讨。文学文本相互之间可以不断地模仿，有选择地重复和评述；哲学文本则不然，它们只能相互批判。比如布卢门伯格对阿多诺的不点名批判：“由于科学的结果无法再找到与之相应的前判断，因此，科学和谬误之间已失去了对立意义。这样，从事物当中解放出来的紧迫性也就没有了。对科学产生厌恶伴随着一种以科学为生者的‘终极尝试’，他们想只补充进去对所有可能存在的学科以及整个科学进行‘批判’这样一个修饰语就得到这

样的印象，似乎人们还和一个越来越隐秘和阴险的对手有着联系。”[198]我们翻一翻《最低限度的道德》，就会找到阿多诺对这一元批判所作的回答。

附言：半年后，在同一个地方讨论卡尔·克劳斯的评论家看出了这一点，警告人们注意错误地把科学和哲学文学化所导致的后果：“克劳斯从评论中听到的空谈现在已经渗透到了科学这一理性场所。哲学家和历史学家，甚至所有精神科学家，都相信可以放弃论据，信口开河。”[199]

附录

第十章　书评：回归形而上学？

1981年，迪特·亨利希到慕尼黑大学哲学系执教，当时，他就声称要转型。真正的哲学家并不想满足于采取一些无力的措施，来挽救一种仅仅具有历史意义的传统。几十年来，他们应当采取接受的姿态，也就是说，他们必须学会去接受分析哲学："看起来，这个时代已经过去，近十年来，一直在酝酿的转型现在开始出现了。"结合慕尼黑这个地方——从晚年谢林以来，哲学在那里受到怀疑并不是由于它不断从事颠覆活动——来看，这位哲学家补充说道："哲学似乎有了一个崭新的开端，此时此刻，我能够被慕尼黑大学聘用，对此，我充满感激。"

联邦德国几乎再没有人像亨利希那样坚定不移地追随康德和黑格尔之间的思潮，也没有谁像他那样信心十足地致力于复兴这种尚未过时的古典思想。迄今为止，他在他的大作中阐明了自己的思想，如果他突然改变自己的思想风格，扯掉覆盖在激情表面上的克制，抛开方法上的矜持，甩掉一切犹豫和躲闪，为的只是要欢呼哲学新纪元的到来和彻底革新形而上学的要求，那么，我们就必须认真对待他的这一宏大抱负。[200]尽管他的这一抱负可能是时代精神运动的产物，但是，亨利希的研究同纯粹是在时代精神的笼罩下蔓延开来的其他趋势不可混为一谈。

赫尔伯特·施耐德巴赫曾经为剑桥大学出版社编撰过一部（黑格尔之后的）德国哲学史，在这本书中，施耐德巴赫对由于马克思、克尔凯郭尔、尼采和弗洛伊德等这样的行外大家而遭到遮蔽的学院哲学的主题进行了归纳。[201]施耐德巴赫充分展示了他的博学多识，系统地整理了丰富的材料，并根据诸如历史、科学、理解、价值、存在等一些关键词，敏锐地把这些材料运用到重要的讨论语境中。比如，我们在其中讨论"科学"的那一章中就可以了解到，十九世纪中期，哲学的自我理解发生了怎样的变化，特别是在面对同样都被归入哲学系名下的自然科学和精神科学的时候，哲学的自我理解发生了怎样的变化。一直把整个世界当作自己目标的思想体系，第一次发现受到了以研究

方法著称的经验科学的程序合理性的挑战，因而陷入了认同危机。施耐德巴赫区分了四种不同的哲学尝试，它们都不再信赖黑格尔的逻辑学以及百科全书。哲学不是变成专门从事哲学研究的哲学史，因而渐渐与精神科学同化，就是从实证主义的角度使得科学成为特权知识，因而以哲学唯物主义和科学理论的形式留存下来；或者与自身的传统明确划分界限，变成一种批判，而且主要是一种形而上学批判；最后一种模式，也就是第四种模式，则试图恢复哲学的古典要求。

这实际上是对哲学自我理解危机的所有反应的一种对策，试图恢复哲学的古典要求的做法早已有之。施耐德巴赫列举了几本书的名字：1907年，卡尔·施图姆普夫预言了“哲学的复活”；1921，凯勒提出要“复兴形而上学”，1925年，彼特·沃斯特也说到过“形而上学的复兴”。1935年，尼古拉·哈特曼在其《本体论的基础》一书中则预言了“形而上学的复活”。新的本体论转型是由第一代现象学家推动起来的，甚至包括晚年的李凯尔特。

但是，并非一切以“本体论”名义出现的东西都是这种复兴尝试的产物，过去如此，现在依然这样。赫克托·内里·伽斯特内达[202]或沃尔夫冈·屈内[203]所说的本体论，涉及到的是对决定我们世界观的一般语言结构的语义学解释。唐纳德·戴维森对这种维特根斯坦式的研究前提的解释简单明了：“在共同使用语言时……我们使用一种总体上必须属实的世界图景。我们在揭示出我们语言总体性的时候，必然也就揭示出了现实的总体性……因此，探讨形而上学的一个途径就在于研究我们语言的一般结构。”可是，“形而上学”在这里究竟还意味着什么呢？正如亨利希所说，语义学对我们根据语法对于一般现实的前理解所作出的解释，并不能满足根据“生活观念”对自我和世界的常规意义进行解释的要求。比如，乌尔苏拉·沃尔夫为她编撰的罗素以来论述专名的杰出文献所撰写的导言就是这样认为的。[204]沃尔夫的这篇导言论述有力，富有创见。在文中，她把克里普克根据洗礼——洗礼命名的历史传统——所阐释的专名理论与图根哈特论述单称名词的理论的基本思想联系了起来，进而得出一种本体论的论点，无法同任何一种名称概念协同起来。但是，这样一种语义学解释与形而上学智慧学说之间距离是如此之大，以至于亨利希看起来已不再想依据这样的著作。[205]

回归形而上学是沿着另外一条路子完成的。伽达默尔的杰出研究以及里德的带有强烈政治色彩的著作在一定程度上为回归形而上学运动创造了有利条件。这样一种充满解释学味道的新亚里士多德主义和新黑格尔主义思想走到了一起，因而停在了半途中：它宁愿促使人们产生补充现代思想的要求，也不愿自身去完成向形而上学思想和哲学

经典的自我理解的转型。年轻的一代，如吕迪格·布伯纳，同样也是如此。他们深受伽达默尔的影响，都想对亚里士多德的行为概念或黑格尔的道德概念彻底加以修正。[206]不难看到，里德的学生当中只有少数几位出色地转向了肯定的一面。里德的学生把从老师那里学来的东西向着完全不同的方向引申开来。尽管他们浸淫在时代精神当中，但他们还是同心协力，牢牢坚持里德的时代诊断，特别是里德关于现代社会需要加以均衡的观点。他们坚信，作为一个难免异化的社会的成员，我们所享受到的主体自由，必须扎根在维护力量的历史关系当中。由于现代性自身无法创造出对应的基础，来提供意义和发挥安慰作用，因此，它需要一种能够维护它的反向传统，这种反向传统对于民众来说是宗教，对于学者来讲则是形而上学。

围绕着这一信念，他们从哲学和政治的角度展开了争论。一方只想从功能主义的角度表明，旧事物中好的方面应当加以发扬，因为它们还能发挥积极作用。另一方则对此表示怀疑，想悄悄地回到这样一个结论上来，即常规情况下根本没有充分的形而上学。第三方认为前面两种观点工具色彩太浓；他们毫不犹豫地走上了第一哲学的康庄大道，来重新发掘存在者自身的客观意义。这里，我们不应当低估里德学派对于联邦德国政治文化的影响。这种类型的哲学家可不想仅仅满足于他的论据，而是想作为哲学专家对国家机制和教会机制承担起义务。作为宪法的智力捍卫者，他走遍全国，把他那些讨论民族精神·道德处境的宏篇巨制提交给政府机构，并为主教组织了一个智囊团，以协助克服危机。概而言之，长达十多年的反动使得黑格尔右派有力的时代诊断复兴了起来，成为一种惊人的新保守主义力量。这样的环境有助于人们期望复兴形而上学思想。然而，有利的环境并不能提供不同的论证结构。

多年来，罗伯特·施佩曼一直争取直接回归形而上学，他的努力最值得重视，成就也最大。[207]但我还不想考察他是如何采用了康德的那道屏障，把我们走向任何一种客观神学的路子统统堵死。亨利希选择了一种截然不同的出发点；他不仅从现代意识立场出发，而且想捍卫这种意识立场。他的杰出分析总是透露出要把康德和黑格尔统一起来的意图。[208]一种意识理论而非宇宙论应当恢复起柏拉图思想的普遍性。早在六十年代中期，这种理论的框架就在其讨论“费希特的自我”的研究中显示了出来。这项研究已经非常著名，他后来也把它加工成了一本专著。可是，由于与分析哲学之间存在着内在的联系，因此，加工也就显得不那么系统。亨利希被这种典型的解释模式深深地吸引住了；一时间，他几乎认为，依靠分析手段，可能会使他自己的理论变得更加具有说服力。亨利希的哲学论文让人大为吃惊，他最终把这些论文收集起来，并且起了一个非常含糊的标题《逃避路线》，

让人搞不清楚，这些论文究竟是要用来说明建构理论的视界，还是仅仅想用来勾画从越来越无法忍受的现代性中逃脱出去的路线。[209]

在这本书中，亨利希所使用的语言比较简单，有时甚至很直白。作者也是第一次直接在用自己的名义发言。他抛弃了他那渊博的历史知识以及分析知识。一种外在陈述足以说明问题，因为亨利希想要搞清楚的生活意义的范围，和早先各种伟大的宗教一样，无需教化作为前提，就可以“完全”获得生活意义。这种观点的核心内容还是意识哲学自我意识的基本结构。如果认知主体反观自身，那么，他在和自我遭遇的过程中就会处于双重地位：他既是世界中的一个人，也是面对整个世界的一个主体。他的存在具有双重意义，既在芸芸众生之中，又面对芸芸众生；他既是由单个事物有序构成的世界中的一个经验存在，同时又是一个能够建立同一性的主体性，世界以及世界中所出现的一切作为总体性和他保持着联系。

也就是说，“有意识的生活”有一个超越的根源，它超越了世界。作为主体，我们天生所依赖的就是这种真正具有双重意义的主体性生活；其目的在于把自身完全敞开，并以此来保持独立。亨利希的唯心论吸收了这样一种直觉：在有意识的生活中，沉思的自我理解和世界理解同自律是并行不悖的。

由此看来，现代性是可以得到肯定的，而这种现代性从一开始就同时产生出了客观的自然知识和建立在自我意识上的自律。现代性在努力自我确证的过程中，沿着上述两条路线都出现了危险。由于以自然为目的的经验科学被提升为绝对的理性权威，因此，主体被迫从事物出发来理解自我。相反，一旦具有自我意识的主体在反思过程中面对自我，而且被推到极端，那么，自律的基础也就动摇了——这样，主体性也就只是纯粹自我捍卫这块沼泽地里喷出的气泡。亨利希认为，通过权力分配，可以祛除客观主义的自我物化和虚无主义的自我消解这双重危险。他把自然世界完全交给依靠程序的科学和探讨万物与个性存在的分析，一句话，即完全交给了研究。同时，他把哲学或思想列为有意识的生活在形而上学层面上所具有的天生自我启蒙的权利。辩证法思想应当包括已经被断定具有片面性的研究。思想没有被科学理性要求所迷惑，它牢牢地控制着本来就属于它的领地——有意识的存在的自我关系，这种有意识的存在既是人格，同时也是主体。由于哲学解释了这种自然的自我意识的基本关系，它同时也就深入到了生活意义的根源，并解答存在问题，即解答我是谁的问题。

谁如果跟着亨利希走到这一步，就必然会被下一步所吸引住，因为下一步是所有问题的关键。亨利希认为哲学究竟是怎样一种状况呢？是要学习柏拉图成为一种普遍理论，还是保持其作为澄清存在这

样一种比较保守的角色？亨利希提出要“直接分析生活方式”。这就使我们想起了雅斯贝尔斯。不过，按照雅斯贝尔斯的理解，解释“包容者”（Umgreifenden）可是一种后形而上学的活动。雅斯贝尔斯也把哲学的自我理解同研究和客观科学区别开来，但他的区别只是为了不让科学的理论要求超过哲学。对存在的澄明，要按照一种可能会出错但必须符合普遍有效性要求的知识标准进行——此外，这也是雅斯贝尔斯为何会同时被批判理性论“发现出来”的一个原因。[210]亨利希所立足的问题结构和雅斯贝尔斯是一样的。但是，他给自己提出了相悖的任务，既要坚持现代意识结构，又要证明哲学论述是形而上学，是一种超越科学的理论形态。

形而上学的特点表现为：哲学思想既不是像科学那样可以证伪，也不是像仅仅以复数形式出现的现代生活意义那样呈现出多元特征。自我意识的理论声称具有一种特殊的实在性；因为它可以用一种表现在理论知识中的自由来证明自身。由于笛卡尔主义把认知者固定在生活历史当中，因此，和昔日的宗教一样，哲学也只是一种学说——亨利希在《逃避路线》中写道：“哲学作为学说必须被认真看待，并通过讲授而加以传承。”同时，哲学也确定了不同世界宗教的地位：“哲学在双重意义上是宗教的继承者：哲学取代了宗教，但同时，哲学也接受了宗教的动机，并且用它自己的方式满足了这些动机，数千年来，宗教使这种方式成为了最高的有意识的生活方式。”理论生活方式，作为生活方式王国中最高的一层，取代了宗教的拯救途径：“因为存在着一种源于合理关涉自我的行为，存在着一种保护共同体的行为，存在着一种服务于彻底有意识的生活的行为。”当然，自柏拉图以降，这种最终具有理论基础的生活方式一直为少数哲学家所持有：“经典宗教所谓的信仰，对于思想来说即是理念生活。”

通过诸如此类源自形而上学的表述，亨利希提出了一种和“现代意识结构”格格不入的要求。谁如果试图用依靠传统学说形式并且可以不出错误的知识来对科学的证伪论加以补充，谁如果想从规范的角度描绘生活方式并把生活方式进行等级排列，谁就会显得十分自信——肯定要比汉德克自信；汉德克当时正准备重新赋予诗歌预言的特质。汉德克和亨利希的姿态有近似的地方。即使小人物被他们吓住，也不必因此而否定他们的自信。我感到吃惊的倒还不是这种激进的姿态，而是他们的不寻常之处仅仅在于：他们的激进姿态和已经去魅的世界的前提无法协调起来。这并不意味着，我们不必冒非神话化彻底丧失曾经保存在神话当中的语义学潜能的危险。

面对尼采以来不断出现的批判，亨利希并没有努力去为从康德开始占据主导地位的意识哲学范式进行辩护。他所坚持的是自我意识的

直觉经验，以及一种“现实的非话语的终极理由”。亨利希自己极力想阐明所谓费希特的真正洞见，即十分自信的主体性的能动性必须摆脱难免会使自己成为客体的主体的自我关系。面对这样一种两难境地，亨利希所坚持的东西也就很难付诸实现。根据认知主体自我对象化所遇到的两难境地，以及在经验和超验层面上的双重自我，福科在其《事物的秩序》引人注目的最后一章中也对主体性展开了批判，福科的这一批判我们完全可以称之为一种范式转型。

此外，亨利希用其主体哲学命题把自己进入在黑格尔那里就已经受到关注的客观精神领域的途径封锁了起来。和康德的理性建筑术一样，文化科学和社会科学在对外在自然的物理学研究和精神的先验自我启蒙之间无立足之地。具有符号结构并由语言建构起来的文化领域和社会领域要求研究和思想之间，对象化合理性与有意识的生活的合理性之间，存在一种中介。

再者，亨利希在哲学和科学之间进行了一种权力分配，这就迫使他断定分析哲学只是一种研究。这样，他就不仅剥夺了思想积极参与到语义学研究中去的可能性，而且也把语言分析命题的广阔视野还原成很少几个经验立场（奎因，塞拉斯）。语言分析的主题相应地也就萎缩成笛卡尔式的精神·肉体·问题。

当然，亨利希根据分析唯物论也做了一些反向研究。可是，作为一种让人担忧的客观主义的先驱，这种哲学唯物论长期以来一直和一种有着特殊理由因而更加有效的系统功能论处于游离状态。

最后，证伪论深深地影响了现代思想，以至于把哲学和科学对立起来的尝试完全失去了其可信性。亨利希尽管还坚持认为哲学和科学之间有着一定的合理联系，但这种联系具体表现为，相对于思想，研究获得了高级知识的特征。这种多余的确切性不能再用自明性来加以论证。其他同事之所以赞同亨利希，只是为了不让所有的基本观点都摆脱不了科学理论的证伪命运，因此，他们所做的论证努力并非无足轻重。[211]

亨利希运用充足的理由试图挽救的推理动机对哲学的命运实际上有着决定意义。但是，要想让人们信服，他必须通过科学或者依靠科学使这些动机付诸实现。仅仅认为在哲学上我们始终都是青年黑格尔派的同代人，这并不能起到任何作用。从青年黑格尔开始，哲学就努力改变自己的媒介；阿佩尔认为是一种“转型”。最能说明这种局势的是麦卡锡主编的文集的标题：《追寻哲学》。这本文集认真而概要地探讨了美国和欧洲的后形而上学思想的诸种命题：从戴维森到普特南和麦金太尔，从伽达默尔到利科和阿佩尔。[09]

亨利希给人这样一种印象，就是盲目依赖语境，来来回回不断变换范式，因而再也无法获得合理的意义——于是，他就从外部把理性嫁接到科学发展的文化过程当中。针对亨利希，普特南进入了这个领域，与奎因和罗蒂展开交锋，他依靠想像的而非现实的真理概念替科学理论中的普遍主义立场辩护。[212]伯恩斯坦在他的那部值得注意的著作的第二部分进一步深入到了语境主义的前院。[213]普特南和伯恩斯坦都抛开了主体哲学的基本概念。普特南认为真理就是合理的可接受性（或者是在理想语境下的论证），这个观点已经点明了一种主体间性的理论命题。伯恩斯坦则从实用主义和语言解释学的基本前提出发，阐明了这个观点；他既立足于皮尔斯，也依靠伽达默尔。

语言理解范式同时也促成了最初对德里达、福科以及利奥塔等法国新结构主义哲学家的积极讨论，他们影响深远，在美国有罗蒂积极响应，在我们这里也受到了认真的对待。[214]维尔默和霍耐特从内部和法国沿着尼采路线的理性批判展开论争，而且是立足于霍克海默和阿多诺开辟的天地。维尔默从审美理论和历史哲学的角度展开论证，霍耐特则沿着社会理论的路数进行追问。[215]此外，从这两本书中我们还可以看到，德国哲学同样也能够提供充满文学才华的文本。

可是，随着意识向语言理解的范式转型，回归形而上学这样一个牵动着亨利希的问题并没有被明确下来。相反，托伊尼森最近的一些著作在这方面作出了有力的尝试，至少是抓住了绝对者这个尖端环节，尽管他这次还是从主体间性概念出发——托伊尼森在否定神学的废墟中可是经过了长期跋涉。[216]在当时一次极其轰动的报告中，托伊尼森从主体间性理论的角度灵活运用了黑格尔的具体普遍性概念（当然没有使用语言分析手段）。托伊尼森的分析十分详细，在他看来，具体普遍性概念可以说是诊断时代的一把钥匙，能够解释清楚现实当中的逃避运动。然而，一旦真理开始消解为合理的可接受性，托伊尼森就止步不前了；他坚持这样一种形而上学："如果我们仅仅想通过把主体性扩展为主体间性来寻求真理，那么，真理就有陷入主体化的危险。要求事物自身必须具有合理性，或者要求理性必须能在事物自身当中被揭示出来，这样就防止了这种主体化的危险。"[217]

作者后记

《移动的现代视界》最早发表在1987年12月6日和7日的《新苏黎世报》上，后收入迈耶尔（M. Mayer）主编的《我们身居何处？》（Wo stehen wir?，München，1988年，第46页及下两页）。《康德之后的形而上学》曾发表在克莱默（K.Cramer）主编的亨利希纪念文集《主体性理论》（Theorie der Subjektivit!?t，Frankfut am Main，1987年，第425页及下两页）。附录是一篇书评，它引发了我和亨利希的争论，看来，好朋友有时也会为一些实质性的不同而争得面红耳赤。

其余的文章都未曾正式发表过。《后形而上学思想的主题》是我在许多地方（Aarhus，Utrecht，Halle）做过的报告。《论行为、言语行为、以语言为中介的互动以及生活世界》一文的英文版本曾收入弗洛斯塔德（G.Fl«istad）主编的文集《当代哲学问题》（Philosophical Problems to-day）中。《意义理论批判》是斯塔科维奇（H.Stachowiak）主编的语用学手册中的一篇。《论塞尔的〈意义，交往及表现〉》收在勒波尔主编的塞尔纪念文集中。《多元声音中的理性同一性》是我在吉森（Gieβen）举办的第十四界德国哲学大会上所做的讲演。我曾在1988年第十八界世界哲学大会（Brighton，England ）上宣读过《个体化与社会化》中的部分内容。《论哲学、科学与文学的关系》是一次出位之思，考察的是文学理论问题，在此我要感谢姚斯的启发，当然，他对卡尔维诺有关小说的解读和我的完全不同，或许他比我理解得要更好一些。

哈贝马斯

译者后记

二十世纪九十年代初，在导师乐黛云教授的要求和鼓励下，我开始阅读和翻译德国当代哲学家和社会理论家哈贝马斯教授的著作，进展可以说是十分缓慢，遇到了许许多多的问题和各种各样的困难。无奈之际，斗胆给哈贝马斯教授本人写信问学，记得他在给我回复的同时，还寄来了一本当时刚刚出版的著作，这就是《后形而上学思想》，并且强调说这本书浓缩了他的所有哲学思想，希望我好好阅读。事实上，后来也就是靠着这本书，我才慢慢地进入了哈贝马斯的思想体系。自己从中受益匪浅，自然希望能把此书翻译出来，介绍给汉语学界，以求能促进汉语学界对哈贝马斯思想的接受。

我历来不主张著译者利用撰写前言或后记的机会，对文本作过多的主观性解释，或是把读者强行拉到自己的思路上来，或是由于自己理解的不当而把读者引向迷途。既然已经把文本陈列了出来，就应当让读者自己去阅读和理解，相信每个人在读完原书后也都会有自己特有的领悟和独到的见解。

在这本书中，哈贝马斯与亨利希围绕着形而上学立场所展开的争论固然占据了核心位置，而且产生了深远的影响，但争论不是主要目的，起码不是哈贝马斯的主要目的。哈贝马斯的主要目的是想通过这场所谓的“形而上学之争”，来集中表明他对英美语言哲学，特别是实用主义语用学（皮尔斯、塞尔以及米德等）的批判和借鉴，以便在逻辑学和语义学之间开辟出一条语用学的路子，从普遍语用学的角度为交往行为理论提供有力的证明，以便破除传统理性的意识哲学前提，把交往理性转移到语言哲学前提上去。

众所周知，语言哲学是二十世纪的一门显学，其专业术语比较杂多，也比较晦涩，一般难以用贴切的中文语词准确地传达出来。在翻译过程中，我参考了国内目前已经出版的一些西方语言哲学文献，绝大部分术语基本采用了约定俗成的译法，特殊情况下，我对个别术语作了必要的修正翻译。为了便于阅读和理解，我尽可能地把有关概念和术语的原文附录在后面。有些修正翻译未必准确贴切，希望能得到方家的批评和指教。

为了更好地完成任务，我特地邀请了专门研究英美文化诗学的付

德根博士，和我共同翻译书中涉及英美语言哲学较多的三章。他认真的工作态度、深厚的语言功夫和知识修养，为本书的准确翻译和及时出版奠定了基础，在此谨向他表示感谢，希望我们将来能有更多更好的合作。为明确起见，请允许我把我们的具体分工详细列举如下：

前言……曹卫东译

移动的现代视界……曹卫东译

康德之后的形而上学……曹卫东译

后形而上学思想的主题……曹卫东译

论行为、言语行为、以语言为中介的互动以及生活世界……曹卫东译

意义理论批判……曹卫东、付德根译

论塞尔的《意义，交往及表现》……曹卫东译

多元声音中的理性同一性……曹卫东、付德根译

个体化与社会化……曹卫东、付德根译

论哲学、科学与文学的关系……曹卫东译

书评：回归形而上学？……曹卫东译

译作出版之际，我要向哈贝马斯教授表示深深的谢意。在我留学德国期间，他不惮烦琐，有求必应、有问必答，不但及时提供专业上的指教，还帮助我进入德国当代学术思想的氛围。同时还要感谢苏尔坎普出版社的哈特博士，她的信任和帮助使我能够安心而从容地翻译哈贝马斯的著作。部分译稿曾分别刊登在《哲学译丛》和《学术思想评论》等杂志上，在此谨向帮助发表拙译的老师和朋友表示谢意。

没有中国国际航空公司班松梅女士以及曹韧先生的长期理解和大力支持，如此艰难而枯燥的翻译任务是难以完成的，希望这些并不轻松的文字能给她们的生活带来一些快乐和希望。

曹卫东

1999年8月于法兰克福大学社会学系

注释

[1]哈贝马斯：《回归形而上学——德国哲学中的一种趋势》（Rückkehr zur Metaphysik—Eine Tendenz in der deutschen Philosophie），载：《水星》（Merkur），1985，第439/440期，第898页及下两页。亦可参阅本书附录。

[2]亨利希：《何谓形而上学——何谓现代性？反对哈贝马斯的论纲》（Was ist Metaphysik—Was Moderne? Thesen gegen Jürgen Habermas），载：《概念》（Konzepte），Frankfurt am Main, 1978，第11—43页。

[3]亨利希：《现代哲学的基本结构》（Die Grundstruktur der modernen Philosophie），附录：《论自我意识和自我捍卫》（Äber Selbstbewuβtsein und Selbsterhaltung），载艾柏林编：《主体性与自我捍卫》（Subjektivit!?t und Selbsterhaltung），Frankfurt am Main,1976，第114页。

[4]图根哈特、沃尔夫：《逻辑学-语义学概论》（Logisch-semantische Prop!?deutik），Stuttgart, 1983，第7页及下两页。

[5]施耐德巴赫：《哲学》（Philosophie），载玛腾斯、施耐德巴赫编：《哲学基础教程》（Grundkurs Philosophie），Hamburg，1985，第46—76页。

[6]哈贝马斯：《哲学作为示范者和解释者》（Die Philosophie Als Phatzhalter und Interpret），载：《道德意识与交往行为》（Moralbewuβtsein und kommunikatives Handeln），Frankfurt am Main,1983，第9页及下两页。

[7]布隆克霍斯特：《运气的辩证实证主义》（Dialektischer Positivismus des Glücks），载：《哲学研究杂志》（Z.f.philos.Forschung），1985，第39期，第353页及下两页。

[8]哈贝马斯：《交往行为理论》（Theorie des kommunikativen Handelns），Frankfurt am Main, 1981，第2卷，第182—239页；以及《现代性的哲学话语》（Der philos. Diskurs der Moderne），Frankfurt am Main, 1985，第376页及下两页。

[9]库仑卡姆普夫：《二律背反与辩证法》（Antinomie und Dialektk），stuttgart，1970。

[10]参阅亨利希：《逃避路线》（Fluchtlinien），Frankfurt am Main,1982年，第99页及下两页。

[11]比瑞编：《精神的分析哲学》（Analytische Philosophie des Geistes），Meisenheim，1981。

[12]哈贝马斯：《交往行为理论》，第1卷，第115—151页。

[13]参阅我对卢曼的评论，见：《现代性的哲学话语》，第426—446页。

[14]哈贝马斯：《交往行为理论》，第2卷，第112页及下两页。

[15]亨利希：《晦涩与明晰》（Dunkelheit und Vergewisserung），载：《统一性：东西方的思路》（All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West），Stuttgart，1985，第33页及下两页。

[16]亨利希：《费希特的原始认识》（Fichtes ursprüngliche Einsicht），Frankfurt am Main,1967。

[17]对个体性而言，这并不排除认识发展具有前语言根源：随着原始的统治意识，一定会形成一种并不十分完整的自我关系。但是，这种个体发生学的假设并不看重描述元认识能力在所掌握的母语的发展阶段上的作用形式，依靠母语，知性活动已经具备了语言结构。

[18]参阅本书论米德一文，第216页及下两页。

[19]海德格尔：《尼采》（Nietzsche），卷1和2，Pfullingen，1961。

[20]阿多诺：《认识论的元批判》（Zur Metakritik der Erkenntnistheorie）stuttgart，1956。

[21]亨利希：《逃避路线》；施佩曼：《哲学文集》（Philosophische Essays），Stuttgart, 1983。

[22]这些前提我在《现代性的哲学话语》中已经作了论述。

[23]巴伊尔瓦尔特斯：《一元思想》（Denken des Einen），Frankfurt am Main, 1985。

[24]阿多诺：《认识论的元批判》，第29页："本源哲学坚持回避偶然性而转向主体，即转向纯粹同一性。与此同时，本源哲学担心自己会陷入单纯主体性的或然性之中。因为作为孤立的因素，单纯的主体性从未达到过纯粹同一性的高度，而是与其对手一样有刺可挑。伟大的哲学从未摆脱掉这种二律背反。"关于非同一性在形而上学中的意义，请参阅哈格：《哲学中的进步》（Der Fortschritt in der Philosophie），Frankfurt am Main，1983。

[25]参阅亨利希：《现实中的黑格尔》（Hegel im Kontext），Frankfurt am Main, 1971，35页及下两页。

[26]施奈尔：《精神的发现》（Die Entdeckung des Geistes），Hamburg 1955，第401页及下两页。

[27]关于费希特的终极论证观念，请阅读荷斯勒：《黑格尔体系》（Hegels System），第1卷，Hamburg, 1987，第22页及下两页。

[28]施耐德巴赫：《1831—1933年的德国哲学》（Philosophie in Deutschland 1831—1933），Frankfurt am Main, 1983,第120页及下两页。

[29]哈贝马斯：《哲学作为示范者和解释者》，见：《道德意识与交往行为》，第9页及下两页。

[30]参阅我对德里达的论述：《现代性的哲学话语》，第219页及下两页。

[31]马克思也未深入思考过自在的自然、为我们的自然同社会之间的关系。恩格斯的自然辩证法把历史唯物主义扩展成为辩证唯物主义，因而使回归前批判思想变得不证自明。

[32]参阅福科：《事物的秩序》（Die Ordnung der Dinge），Frankfurt am Main, 1969, 最后一章。

[33]托伊尼森：《论他者》（Der Andere），Berlin, 1977，第176页及下两页。

[34]参阅我对泰勒的答复，见霍耐特、约阿斯（主编）：《交往行为》（Kommunikatives Handeln），Frankfurt am Main，1986，第328页及下两页。

[35]弗兰克论述了寻求走出这种困境的非自我主义意识理论，参阅其《个体的不可隐遁性》（Die Unhintergehbarkeit von Individualit!?t），Frankfurt am Main， 1986，第33—64页。

[36]图根哈特：《语言分析哲学导论》（Vorlesungen zur Einfüehrung in die sprachanalytische Philosophie），1976，Frankfurt am Main, 第72—106页。

[37]普莱斯纳和盖伦的哲学人类学的主题，被梅洛·庞蒂的人类学现象学重新加以讨论，参阅瓦尔登费尔斯：《现象学在法国》（Ph!?nomenologie in Frankreich），Frankfurt am Main, 1983；亦可参阅霍耐特和约阿斯：《社会行为与人的本质》（Soziales Handeln und menschliche Natur），Frankfurt am Main, 1980。

[38]参阅皮尔斯的中期作品，见阿佩尔（主编）：《实用主义论集》（Schriften zum Pragmatismus），Frankfurt am Main, 1976，第141页及下两页。

[39]阿佩尔：《哲学的改造》（Transformation der Philosophie），第2卷，Frankfurt am Main, 1973年，第2章，第155页及下两页。

[40]塞尔：《言语行为》（Sprechakte），Frankfurt am Main, 1971。

[41]弗兰克：《何谓新结构主义》（Was ist Neostrukturalismus），Frankfurt am Main, 1983，第23讲，455页及下两页。

[42]参阅哈格：《哲学的进步》，第50页及下两页。

[43]罗蒂：《协同性还是客观性？》（Solidarity or Objectivity），见拉基曼和魏斯特（编）：《后分析哲学》（Post-Analytic Philosophy），New York，1985，第3页及下两页。

[44]马蒂森：《纷繁复杂的生活世界与交往行为理论》（Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns），München，1985。

[45]本文是对我的语用学理论的概要论述，因此，这里并没有展开详细的论证。

[46]卡尔·毕勒：《语言理论》（Sprachtheorie），Jena，1934，第28页。

[47]阿佩尔：《从但丁到维科的人文主义传统的语言观念》（Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico）， Bonn，1963。

[48]梅格勒（编）：《行为，交往和意义》（Handlung，Kommunikation und Bedeutung），Frankfurt am Main，1979。

[49]达米特：《弗雷格，语言哲学》（Frege，Philosophy of Language），Oxford，1976。

[50]阿尔斯通：《语言哲学》（Philosophy of Language），Englewood Cliffs，1964。

[51]莫里斯：《符号、语言和行为》（Signs，Language，Behavior），Englewood Cliffs，1946。

[52]图根哈特：《语言分析哲学导论》，第212页及下两页。

[53]乔姆斯基：《论斯金纳的“言语行为”》（A Review of B.F.Skinner's Verbal Behavior），载：福多、卡茨（编），Englewood Cliffs，1964，第547页及下两页。

[54]格里斯：《意图，意见，意义》（Intendieren，Meinen，Bedeuten），《言语者的意思与意图》（Sprecherbedeutung und Intentionen），《言语者意思，命题意义以及词语意义》（Sprecher-Bedeutung，Satz-Bedeutung，Wort-Bedeutung），均载梅格勒：《行为，交往和意义》。

[55]图根哈特：《语言分析哲学导论》，第143页及下两页。

[00]维特根斯坦：《逻辑哲学论》（Tractatus Logico-Philosophicus），4.024。

[56]阿佩尔：《维特根斯坦和解释学理解问题》（Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens），载：《哲学的改造》，第1卷，第335页及下两页。

[57]维特根斯坦：《哲学研究》（Philosophische Untersuchungen），《全集》第1卷，Frankfurt am Main， 1960，第289页及下两页。

[58]奥斯丁：《如何以词行事》（How to do Things with Words），Oxford，1962年；德文版，Stuttgart，1972。

[59]谢伟德：《行为的分层》（Stratification of Behavior），London，1965，第47页及下两页。

[60]希福：《意义》（Meaning），Oxford，1972；参阅哈贝马斯：《意向主义语义学》，载：《交往行为理论的补充与论证》（Vorstudien und Erg!?nzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns），Frankfurt am Main ，1984，第332页及下两页。

[61]克里斯滕森发展了这种观点，《论交往的机制》（On the Mechanism of Communication）（手稿），Frankfurt am Main，1987。

[62]斯塔纽斯：《语气和语言游戏》（Mood and Language Game），载：《综合》（Synthese），1964，第17期，第254页及下两页；同时参阅肯尼：《意志、自由和权力》（Will，Freedom and Power），Oxford，1975；参阅图根哈特：《语言分析哲学导论》，第506页及下两页。

[63]哈贝马斯：《交往行为理论》，第1卷，第402页及下两页。

[64]图根哈特：《语言分析哲学导论》，第265页及下两页。

[65]达米特：《什么是意义理论？》（What is a Theory of Meaning?II），载：埃文

斯、麦克多维尔（编）：《真理和意义》（Truth and Meaning），Oxford，1976，第67页及下两页。

[66]维特根斯坦：《哲学研究》，第380页及下两页；参阅温奇：《社会科学的观念》（The Idea of a Social Science），London， 1958，第24页及下两页；哈贝马斯，《交往行为理论》，第2卷，第30页及下两页。

[67]关于奥斯丁观点的发挥，请参阅哈贝马斯：《什么是普遍语用学？》（Was heiβt Universalpragmatik?），载阿佩尔：《语用学与哲学》（Sprachpragmatik und Philosophie），Frankfurt am Main，1976，第174页及下两页；亦可参阅本书第228页及下两页。

[68]奥斯丁：《如何以词行事》，第145页及下两页；《完成行为式表达与记述式表达》（Performative und konstative ?'euβerungen），载布伯纳（编）：《语言与分析》（Sprache und Analyse），Stuttgart，1968，第150页；哈贝马斯，1976，第235页及下两页。

[69]塞尔：《言语行为》（Speech Acts），Cambridge，1969；Frankfurt am Main，1972。《表达与意义》（Expression and Meaning），Cambridge，1979；Frankfurt am Main，1982。《意向性》（Intentionality），Cambridge，1983；Frankfurt am Main，1986；《心灵，大脑和科学》（Minds，Brains and Science），London，1984；Frankfurt am Main，1986。

[70]以下部分参阅哈贝马斯：《交往行为理论》，第1卷，第431页及下两页；亦可参阅本书第143页及下两页。

[71]塞尔自己的解释已经明确地说明，用双箭头来描述陈述模式这种用法本身就表现了一种尴尬局面；塞尔：《表达式和意义》，第19页。

[72]参阅哈贝马斯在《交往行为理论》第1卷第115页及下两页对波普尔三个世界学说的讨论。

[73]哈贝马斯：《论交往行为概念》（Erl!?uterungen zum Begriff kommunikativen Handelns），载：《交往行为理论的补充与论证》，第571页及下两页。

[74]卡勒在《交往资质和规范力量》（Communicative Competence and Normative Force）（载：《新德国批判》，1985年第35期，第133页及下两页）中坚持认为，通过有倾向性地选择例子，我所使用的理解（Verst!?ndigung）这个规范概念具有欺骗意义："当我正在阅读我的文字处理程序的说明书时，我假定，这些句子是对该系统的能力的正确描述，人们已经检验过了说明书中的错误，但是，其中似乎丝毫不关心我所假定的任何一个交往者的真诚性。"（同上，第140页。）计算机的使用说明的客观形式并不是面对面的交往模式的障碍，我们常常援引面对面的交往模式来分析以言行事意义，并且分析这样一种技术说明的说服力。有了销售合同的条件，规范的语境便建立起来了，它似乎可以用来证明卡勒所说的用户对计算机公司的规范的期待。

[75]哈贝马斯：《一个答复》（Entgegnung），载：霍耐特、约阿斯编：《交往行为》，第363页及下两页。在一篇辛辣的文章中（《哈贝马斯对理性主义的辩护》，载：《新德国批判》，1985年，第25期，第145页及下两页），阿伦·伍德批判我通过把以言行事行为和以言取效行为相对照来证明以达成理解为目的的语言用法的优先性。我承认（参阅哈贝马斯：《交往行为理论》，第1卷，第388页及下两页），我轻率地把意义理论的区分和理解行为与目的行为之间的行为理论的区分搅和在了一起。用意义理论就足以证明以理解为目的的语言用法的优先性，交往行为和策略行为之间

的区别在于：交往行为是由彻底完成的以言行事行为来调控的，因此，它受到协调行为理解机制的完成行为式限制。这种理解机制似乎打破了共识建立起来的个体行为链的目的论，而策略行为的以言行事力量则被剥夺了。最初单纯是意义理论，后来又包括行为理论，都认为以言取效效果与以言行事效果是不同的，关键要看它们是公开出现并且能够在共同的语境解释中达成共识，还是具有策略目的而不能被公诸于众。

[76]这个例子取自伍德：《哈贝马斯对理性主义的辩护》，第161页。

[77]参阅图根哈特：《哈贝马斯论交往行为》（J.Habermas on Communicative Action），载希巴斯和图米拉编：《社会行为》（Social Action），Dordrecht，1985，第179页及下两页。

[78]参阅上文，第115页及下两页；以及此处注释所引用的文献。

[79]参阅阿佩尔：《意向性比语言意义更具有基础意义吗？》（Is Intentionality More Basic Than Linguistic Meaning？），载：《塞尔纪念文集》，即将出版。

[80]塞尔：《言语行为》（Speech Acts），Cambridge，1969，第49页及下两页。

[81]我在下文中的论述只涉及塞尔的《意义，交往以及表现》（Meaning，Communication，and Representation），载格郎迪、瓦纳（编）：《合理性的哲学基础》（Philosophical Grounds of Rationality），Oxford，1986。塞尔在其《论意向性》（Intentionality，Cambridge，1979）中详细阐明了他的观点。本文中的引文就出自此处。

[82]从笛卡尔到胡塞尔的意识哲学历史说明，心灵论的基本概念依靠对象观念，亦即主客体关系决不是偶然的。始于弗雷格的语言学转向才认识到，我们的观念与命题相似，表现出一种陈述结构；参阅图根哈特：《语言分析哲学导论》。

[83]威胁不是以言行事行为。威胁所涉及的决不是建立在主体之间相互承认基础上的有效性要求。和辱骂及伤害一样，威胁是典型的以言取效行为，在目的行为语境中发挥一种工具作用，因而失去了其以言行事的力量；它的以言行事意义是从其他通过理解表达相同命题的使用语境中移植过来的。

[84]请参阅阿佩尔：《语言意义：真实性和规范有效性》（Sprachliche Bedeutung，Wahrheit und normative Gültigkeit），载：《哲学文献》（Archivo di Filosofia），第55卷，1987，第51页及下两页。

[85]请参阅我的分类建议，载哈贝马斯：《交往行为理论》，第1卷，第427页及下两页。

[86]罗伯特·施佩曼：《论自然》（Natur），载：《哲学论文集》第19页及下两页；《自然与理性》（Das Natürliche und das Vernünfige），München，1987；迪特·亨里希，《逃避路线》；《晦涩与明晰》，载：《完全同一性：东西方的思路》，第33页及下两页。

[01]利奥塔：《差异》（Der Widerstreit），München，1987；卡勒：《论解构》（On Deconstruction），London，1983。

[87]马科德：《告别原则》（Abschied vom Prinzipiellen），Stuttgart，1981。

[88]普特南：《理性、真理和历史》（Vernunft，Wahrheit und Geschichte），

Frankfurt am Main，1982。

[89]韦伯：《宗教社会学论集》（Gesammelte Aufs!?tze zur Religionssoziologie）；以及雅斯贝尔斯：《伟大的哲学家》（Die groβen Philosophen），第1卷，München，1957。

[90]霍克海默、阿多诺：《启蒙辩证法》（Dialektik der Aufkl!?rung），Amsterdam，1947。

[08]克劳斯·海因里希：《讲稿》（Dahlemer Vorlesungen），第1卷，Frankfurt am Main，1981。

[91]巴伊尔瓦尔特斯：《一元思想》，第31页及下两页。

[92]哈格：《哲学中的进步》，第33页。

[02]阿多诺：《否定辩证法》（Negative Dialektik），Frankfurt am Main，1968。

[93]布隆克霍斯特：《运气的辩证实证主义》，载：《哲学研究杂志》，第39期，1985，第353页及下两页；科尔塔斯：《早年霍克海默的社会批判理论》（Die Gesellschaftstheorie des frühen Horkheimer），载：《社会学杂志》（Zeitschrift für Soziologie），第14期，1985，第315页及下两页。

[94]参阅本书“个体化与社会化”一章，第222页及下两页。

[95]罗特哈克：《精神科学中的教条主义思维方式及历史主义问题》（Die dogmatische Denkform in Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus），载：《科学文学院论文集》（Abhandlungen der Akademie der Wissenschaft und der Literatur），Mainz，1954。

[96]哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，第86页及下两页。

[97]里德：《精神科学在现代社会中的使命》（Die Aufgabe des Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft》，1969，载：《主体性》（Subjektivit!?t），Frankfurt am Main，1974，第105页及下两页；参阅我对他的批判，哈贝马斯：《论社会科学的逻辑》（Zur Logik der Sozialwissenschaften），Frankfurt am Main，1981，第109页及下两页。

[98]马科德：《论精神科学的必然性》（Äber die Unvermeidlichkeitder Geisteswissenschaften），载：《为偶然性一辩》（Apologie des Zufalligien），1986，第98页及下两页；及其《迟到的道德》（Versp!?tete Moralistik），载：《法兰克福汇报》，1987年3月18日。

[99]谢尔斯基：《孤独与自由》（Einsamkeit und Freiheit），Hamburg，1963，第222页及下两页。

[100]马科德：《多神主义赞》（Lob des Polytheismus），载：《告别原则问题》（Abschied vom Prinzipiellen），Stuttgart, 1981，第91页及下两页。

[101]当我们揭示出它的政治意义之后，补偿理论也没有变得更加真实可信。马科德的《多神主义赞》的叙述基础如下：存在着健全的神话；它们是我们通常所说的神话，也是始终以复数形式出现的神话。有害的是单一神话（Monomythie），因为它坚持排他性；单一神话主要是一神教和源始哲学的普遍同一性学说。由于缺乏受到保护的非

同一性，这些学说便在信徒当中制造一种强制性的同一性。随着这种宗教形而上学的同一性思想的瓦解，出现了一个真空，在十八世纪，所有神话当中最有害的单一神话即进步的神话填补了这种真空。绝对的专制神话是历史哲学，历史哲学获得了用比较人性的“多”压倒“一”的力量，并且把它强化为公开的恐怖。用精神科学复兴多神论是唯一能够对抗这种历史哲学的办法，精神科学不再迷惑于理性的普遍主义。我感到惊讶的是人们期望这个故事承担的解释重任。历史哲学思想总是努力使用各种论据，为什么要用通过叙述、并且没有论据的反历史哲学来取而代之呢？我不知道，如果历史哲学把“历史解释为走向普遍的漫长过程和个体在类当中的消亡过程”，那么，谁还会从历史哲学角度进行思考呢。（《普遍历史与多元历史》［Universalgeschiche und Multiversalgeschichte］，载：《为偶然性一辩》，第70页。）只有整个事业的政治意义是显而易见的：真正德国传统的延续，即为反对法国大革命的观念而进行的可贵的斗争。

[102]伯恩斯坦：《超越客观主义和相对主义》（Beyond Objectivism and Relativism），Philadelphia，1983。

[103]罗蒂：《实用主义的后果》（Consequeces of Pragmatism），Minneapolis，1982。

[104]罗蒂：《自然之镜》（Der Spiegel der Natur），Frankfurt am Main，1979，第411页。

[105]罗蒂：《自然之镜》，第422页。

[106]罗蒂：《协同性还是客观性？》，载拉基曼和魏斯特（编）：《后分析哲学》，第4页及下两页；普特南：《为什么理性无法自然化》（Why Reason Can’t be Naturalized），载：《综合》，第52期，1982，第1页及下两页。（亦载：《追寻哲学：终结还是转型？》〔After Philosophy. End or Transformation?〕，巴恩斯、博曼和麦卡锡编，Boston，1986。）

[011]罗蒂：《实用主义，戴维森，真理》（Pragmatism，Davidson，and Truth），载：《真理和解释》（Truth and Interpretation），E.勒波尔编，Oxford，1986，第333页及下两页。

[107]罗蒂：《协同性还是客观性？》，第12页及下两页。

[108]同上，第8页。

[109]麦卡锡：《反对相对主义：一种思想实验》（Contra Relativism：A Thought Experiment），1986，MS。

[110]霍里斯、卢克斯（合编）：《理性和相对主义》（Rationality and Relativism），Cambridge，Mass.,1982。

[111]普特南：《为什么理性无法自然化？》，载：《追寻哲学：终结还是转型》，第228页。

[012]哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，第375页。

[112]魏特林：《捕鼠》（Rattenfang），Hamburg，1986。

[113]参阅本书“个体化与社会化”一章，第4节。

[114]魏尔默：《论现代性与后现代性的辩证关系：阿多诺之后的理性批判》（Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno），Frankfurt am Main，1985。

[115]涂尔干：《社会分工论》（Äber die Teilung der sozialen Arbeit），Frankfurt am Main，1977，第445页及下页。

[116]帕森斯：《后工业时代美国的宗教》（Religion in Postindustrial America），载：《行为理论和人类状况》（Action Theory and the Human Condition），New York，1978，第321页。

[117]盖伦：《技术时代的人》（Die Seele im technischen Zeitalter），Heidelberg，1958，第118页。

[118]哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，第279页及下两页。

[119]涂尔干：《社会分工论》，第444页。

[120]黑格尔：《全集》，第14卷，第92页。

[121]杰尔斯和米尔斯：《个人与社会》（Person und Gesellschaft），Frankfurt am Main，1970，第91页。

[122]辟珀尔："个体"（Individuum）条目，载：《哲学基本概念词典》（Handbuch philosophischer Grundbegriffe），克林斯等编，第728—737页。

[123]"个体"条目，载：《哲学和科学理论百科全书》（Enzyklop!?die philosophie und Wissenschaftstheorie），密特尔斯特拉斯编，第2卷，第229页及下两页。

[124]"einzigartig"一词本身就表达了根据种（Arten）来区分属的传统。

[125]参阅"个体"、"个性"条目，载：《哲学历史词典》（Historisches Wørterbuch der Philosophie），第4卷，Basel，1976，第300页及下两页。

[03]黑格尔：《全集》，第13卷，第89页。

[126]席勒：《审美教育书简》，第2封信。

[04]阿多诺：《否定辩证法》，载：《全集》，第6卷，第344页。

[127]亨里希：《逃避路线》，第20页。

[128]费希特：《选集》，第2卷，第616页。

[129]费希特：《道德学说体系》（Das System der Sittenlehre，1798），同上，第395页及下页。

[130]费希特：《自然法的基础》（Grundlage des Naturrechts， 1796），《选集》，第12页。

[013]费希特：《道德学说体系》，《选集》，第625—626页。

[131]托伊尼森：《论他者》，第176页及下两页。

[132]洪堡：《论人类语言的差异性》（Äber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaus）（1827—1829），载：《洪堡全集》（弗里特纳），第3卷，第160—161页。

[133]克尔凯郭尔：《对死亡的厌恶》（Die KranKheit zum Tod Abschn），霍华德·V.宏和爱德纳·H.宏译，Princeton，1980，第13—21页。

[134]克尔凯郭尔：《非此即彼》（Entwede-Oder），Køln，1960，第774页。

[135]请参阅汉斯·罗伯特·姚斯：《审美经验和文学解释学》（?sthetische Erfahrung und literarische Hermeneutik），Frankfurt am Main，1982，第232页及下两页。

[136]卢梭：《书信四篇》（Vier Briefe），载：《文集》（里德编），第1卷，第480页。

[137]图根哈特：《自我意识与自我决定》（Selbstbewuβtsein und Selbstbestimmung），Frankfurt am Main，1979。

[138]收入米德：《全集》，Frankfurt am Main，1980，第1卷，第210—249页。

[139]同上，第241页。

[140]请参阅汉斯·约阿斯：《实践的主体间性》（Praktische Intersubjektivit!?t），Frankfurt am Main，1986，第67页及下两页。

[141]米德：《全集》，第1卷，第244页。

[142]米德：《全集》，第1卷，第245页。

[143]否则，人们无法充分理解亨里希在《何谓形而上学——何谓现代性？》（Was ist Metaphysik—was Moderne？）中所报告的内容，载：《概念》，第34页及下两页。

[144]米德：《全集》，第1卷，第126页。

[145]米德：《全集》，第1卷，第143页。

[146]米德：《全集》，第1卷，第219页。

[147]米德在这里所指的是麦克道加尔：《全集》，第1卷，第202页。

[148]米德：《心灵、自我和社会》（Geist, Identit!?t, Gesellschaft），Frankfurt am Main，1968，第218页。

[149]哈贝马斯：《交往行为理论》，第2卷，第30—39页。

[150]米德：《心灵、自我和社会》，第216页及下两页。

[151]哈贝马斯：《交往行为理论》，第2卷，第53—65页。

[152]米德：《全集》，第1卷，第318页。

[153]同上，第320页。

[05]米德：《全集》，第1卷，第323页。

[154]米德：《心灵、自我和社会》，第265—266页。

[155]米德：《心灵、自我和社会》，第243页。

[156]米德：《全集》，第1卷，第413页。

[157]同上。

[158]米德：《心灵、自我和社会》，第210页。

[159]米德：《全集》，第1卷，第414页。

[06]米德：《心灵、自我和社会》，第210—211页。

[160]同上，第245页。

[161]米德：《全集》，第1卷，第309页。

[162]米德：《自然法和政治制度理论》（Naturrecht und die Theorie der politischen Institutionen），载：《全集》，第2卷，第403页及下两页。

[163]布隆克霍斯特：《官僚国家中的知识分子》（Der Intellektuelle im Land der Mandarine），Frankfurt am Main，1987。

[164]米德：《全集》，第2卷，第3部分。

[165]斯特劳森：《个体》（Individuals），London，1959。

[166]图根哈特：《自我意识和自我决定》。

[167]哈贝马斯：《何谓普遍语用学？》（Was heiβt Universalpragmatik?），载：《交往行为理论的补充与论证》。

[168]哈贝马斯：《交往行为理论》，第2卷，第59—60页。

[169]如同对认识成就的先验哲学研究一样，重构性的语言用法分析只能根据观察者的视角来进行。正如先验哲学家在自己与自己相联系的第一者的态度中完成了他的研究一样，米德在互动关系中在以第二者视角把自己与自己联系起来的参与者的态度中完成了他的语言语用学。

[170]奥佛：《无选择权的乌托邦》（Die Utopie Null-Option），载：《论现代性》（Die Moderne），J.伯格（编），《社会世界特辑》（Soziale Welt，Sonderheft），第4期，1986。

[171]卢曼：《社会福利国家中的政治理论》（Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat），München，1981，第25—26页。

[172]贝克：《风险社会：迈向另一种现代性》（Risikogeseuschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne），Frankfurt am Main，1986，第216页。

[173]同上，第219页。

[174]同上，第211页。

[175]贝克：《风险社会》，第207页。

[176]同上，第206页。

[177]贝克：《风险社会》，第192页。

[178]同上，第200页。

[179]贝克：《风险社会》，第136页。

[180]希尔马赫：《最后的词语面前的笑：论汉斯·布卢门伯格〈无尽的忧〉》（Das Lachen vor letzten Worten. Hans Blumenberg‘Die Sorge geht über den Fluss’），载：《法兰克福汇报》，1987年11月17日。

[07]施拉夫：《再忧的理由》（Ein Grund mehr zur Surge），载：《水星》，1988年3月，第328页及下两页。

[181]福柯：《尼采、谱系学和历史学》（Nietzsche, die Genealogie, die Historie），载：《论知识的颠覆》（Von der Subversion des Wissens），München，1974年，第107页。

[182]同上，第89页。

[183]福柯：《尼采、谱系学和历史学》，前言，第44页。

[184]卡尔维诺：《控制论和幽灵》（Kybernetik und Gespenster），München，1984年，第143页。

[185]卡尔维诺：《控制论和幽灵》，第149页。

[186]同上，第150页。

[187]同上，第150页及下两页。

[188]卡尔维诺：《控制论和幽灵》，第155页。

[189]卡尔维诺：《寒冬夜行人》（Wenn ein Reisender in einer Winternacht），München，1986，第218页。

[190]卡尔维诺：《寒冬夜行人》，第212及下页。

[191]同上，第217页。

[192]同上，第205页及下页。

[193]卡尔维诺：《寒冬夜行人》，第189页。

[194]卡尔维诺：《寒冬夜行人》，第206页及下页。

[195]卡尔维诺：《寒冬夜行人》，第168页。

[196]卡尔维诺：《寒冬夜行人》，第167页。

[010]卡尔维诺：《寒冬夜行人》，第232页。

[197]施奈德巴赫：《辩证法作为理性批判》（Dialektik als Vernunftkritik），载弗里德堡、哈贝马斯（编）：《阿多诺讨论集——1983》（Adorno—Konferenz 1983），Frankfurt am Main，1983，第66页及下两页。

[198]布卢门伯格：《无尽的忧》，第75页。

[199]希尔马赫，《言词如何产生行为》（Wie Worte Taten geb!?ren），载：《法兰克福汇报》文学副刊，1988年3月29日。

[200]在亨利希《哲学专栏》（Philosophie-Kolumne，载：《水星》，第430期）一文中，这种意图表达得还比较含蓄；但任何一位作者都有权要求他的著作受到认真对待。

[201]施耐德巴赫：《1831—1933年的德国哲学》（Philosophie in Deutschland，1831—1933），Frankfurt am Main，1983。

[202]伽斯特内达：《语言与经验：新本体论论集》（Sprache und Erfahrung，Texte zu einer Ontologie），Frankfurt am Main，1982。

[203]屈内：《抽象的对象：本体论与语义学》（Abstrakte Gegenst!?nde，Ontologie und Semantik），Frankfurt am Main，1983。

[204]沃尔夫（编）：《专名》（Eigennamen），Frankfurt am Main， 1985。

[205]作为语言分析的支持者和中坚分子，亨利希作出了巨大的贡献，以上所列举的书名都被收入了他所主编的丛书当中。

[206]吕迪格·布伯纳：《历史进程与行为规范》（Geschichtsprozesse und Handlungsnormen），Frankfurt am Main，1984。

[207]罗伯特·施佩曼、莱因哈特·勒维：《追问：目的论思想的历史与再现》（Die Frage Wozu. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens），München，1981。

[208]亨利希：《自我关系》（Selbstverh!?ltnisse），Stuttgart，1982。

[209]亨利希：《逃避路线》。

[210]库尔特·撒拉蒙：《雅斯贝尔斯》（Karl Japers），München，1985。

[211]关于阿佩尔的先验语用学，请参阅库尔曼：《反思的终极论证》（Reflexive Letztbegründung），Freiburg，1985。

[09]巴恩斯、博曼、麦卡锡：《追寻哲学：终结还是转型》。

[212]普特南：《理性，真理与历史》。

[213]伯恩斯坦：《超越客观主义和相对主义》。

[214]罗蒂：《实用主义的后果》（Consequences of Pragmatism），1982；瓦尔登菲尔斯：《生活世界的网络》（In den Netzen der Lebenswelt），Frankfurt am Main，1985。

[215]维尔默：《论现代与后现代的辩证法》（Zur Dialektik der Moderne und Postmoderne），Frankfurt am Main，1985；霍耐特：《权力批判》（Kritik der Macht），Frankfurt am Main，1985。

[216]托伊尼森：《阿多诺论否定性》（Negativit!?t bei Adorno），载：《阿多诺讨论文集——1983》。

[217]托伊尼森：《自我实现与普遍性》。

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

WEAPONS OF THE WEAK

弱者的武器

James C. Scott

[美国] 詹姆斯·斯科特 著 郑广怀、张敏 译

刘东·主编 彭刚·副主编

凤凰出版传媒集团
译林出版社

版权信息

Copyright © 1985 by Yale University Press
This edition arranged with Yale University Press through
Big Apple Tuttle-Mori Agency, Inc.
Simplified Chinese translation copyright © 2007 by Yilin Press
All rights reserved.
著作权合同登记号 图字：10-2003-133号

书　　名　弱者的武器：农民反抗的日常形式

作　　者　（美国）詹姆斯·C.斯科特

译　　者　郑广怀　张敏　何江穗

责任编辑　陈　叶

出版发行　译林出版社

ISBN　　9787544717250

关注我们的微博：@译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

目录
CONTENTS

前言
第一章 阶级战争中的短兵相接
拉扎克
哈吉·“布鲁姆”
权力的象征性平衡
第二章 常规的剥削，常规的反抗
未被书写的反抗史
作为思想和象征的反抗
人类行动者的经验与意识
第三章 反抗的景观
背景：马来西亚和水稻主产区
中层背景：吉打州和穆达地区的灌溉系统
第四章 塞达卡：从1967年到1979年
村庄
富与穷
村庄构成
土地占有与使用
租佃的变化
水稻生产的变化和工资的变化
地方机构和经济权力
第五章 胜利者和失败者眼中的历史
分类
夜行船
绿色革命的阶级史
双耕与双重看法
从活租到死租
联合收割机
失去的地盘：土地的获得
慈善的仪式与社会控制
记忆中的村庄
第六章 延展事实：意识形态的运作
特定情境中的意识形态运作
剥削的词汇表

歪曲事实：分层与收入
合理化的剥削
意识形态冲突：村庄大门
意识形态冲突：村庄改进计划
作为反抗的争论
第七章 超越口舌之战：谨慎反抗与适度遵从
公开的集体反抗的障碍
抵制联合收割机的努力
“常规的”反抗
“常规的”镇压
常规的顺从与不留痕迹的反抗
服从以及部分的文本
何谓反抗？
第八章 霸权与意识：意识形态斗争的日常形式
塞达卡的物质基础和规范性上层建筑
重新思考霸权概念
附录
附录A 村庄人口记录，1967—1979
附录B 不同土地使用类型/农场规模的农场收入比较（穆达地区，1966、1974和1979年）
附录C 关于土地使用情况变更、净利润及政治事务的数据
附录D 飞翔信的译文
参考文献
索引
地图
译后记
注释

前言

任何研究领域的局限性在与其相关研究的共有定义中最能突显出来。大量的关于农民的近期研究——包括我本人的和其他人的——都关注反抗与革命的问题。平心而论，除了关于亲属关系、仪式、耕作和语言方面一贯的标准民族志描述之外，更多的关注集中于有组织的、大规模的抗议运动，因为它们尽管只是昙花一现，却显然对国家造成了威胁。我可以想到对此类运动重要性的共同理解得以盛行的原因在于一系列相互强化的因素。对左派而言，对农民起义的过度关注显然受到越战和现在已经开始消退的左翼学术界对民族解放战争的迷恋的刺激。绝对以国家利益为中心的历史记录和档案鼓励了这种迷恋，它们从不提及农民，除非农民的行动对国家构成威胁。另一方面，农民只是作为征召、粮食生产、税收等方面的匿名“贡献者”出现在统计数字中。这种视角下的每项研究强调了不同的侧面。一些研究只能是强调外来者——预言家、激进知识分子、政党——在动员通常懒散、无组织的农民的过程中的角色。另一些研究关注的只是西方社会科学家最为熟悉那些运动——那些拥有名称、旗帜、组织机构和正式领导阶层的运动。还有一些研究，只是在精确考察那些可能在国家层面推动大规模的、结构性变迁的运动方面有所贡献。

我认为，这种视角所忽视的是这样一个简单的事实：贯穿于大部分历史过程的大多数从属阶级极少能从事公开的、有组织的政治行动，那对他们来说过于奢侈。换言之，这类运动即使不是自取灭亡，也是过于危险的。即使当选择存在时，同一目标能否用不同的策略来实现也是不清楚的。毕竟，大多数从属阶级对改变宏大的国家结构和法律缺乏兴趣，他们更关注的是霍布斯鲍姆所称的“使制度的不利……降至最低”[1]。正式的、组织化的政治活动，即使是秘密的和革命性的，也是典型地为中产阶级和知识分子所拥有；在这一领域寻找农民政治大半会徒劳无功。并非偶然，这也是走向结论的第一步：农民阶级在政治上是无效的，除非他们被外来者组织和领导。

就其真正发生时的重要性而言，农民叛乱是相当稀少的——更不用说农民革命了。它们大多被轻而易举地粉碎，即使非常罕见地成功了，令人悲哀的是其达到的结果也很少是农民真正想要的。无论是哪种革命的成功——我并不想否认这些成果——通常都会导致一个更大的更具强制力的国家机器，它比其前任更有效地压榨农民以养肥自

己。

鉴于上述原因，对我而言更为重要的是去理解可以称为农民反抗的日常形式的斗争——农民与试图从他们身上榨取劳动、食物、税收、租金和利益的那些人之间平淡无奇却持续不断的斗争。此类斗争的大多数形式避免了公开的集体反抗的风险。在此我能想到的这些相对的弱势群体的日常武器有：偷懒、装糊涂、开小差、假装顺从、偷盗、装傻卖呆、诽谤、纵火、暗中破坏等等。这些布莱希特式——或帅克式——的阶级斗争形式有其共同特点。它们几乎不需要协调或计划，它们利用心照不宣的理解和非正式的网络，通常表现为一种个体的自助形式，它们避免直接地、象征性地与权威对抗。了解这些平凡的反抗形式就是理解农民长期以来为保护自己的利益对抗或保守或进步的秩序所作的大多数努力。我猜想长期以来正是这类反抗最有意义和最有成效。因而，研究封建主义的历史学家布洛赫指出，相对于“农村社区顽强进行的坚韧的、沉默的斗争”而言，伟大的千年运动也只是“昙花一现”；这类斗争旨在避免对他们的生产剩余的索要和维护他们对生产资料——如耕地、林场、牧场等的所有权[2]。这一观点肯定也适用于对新大陆奴隶制的研究。对奴隶与其主人关系的分析不能仅仅去寻找纳特·特纳或约翰·布朗式罕见的、英雄主义的、注定失败的举动，而必须着眼于围绕工作、食物、自主权、仪式的持续不断的琐碎的冲突——即反抗的日常形式。在第三世界，农民很少会在税收、耕作模式、发展政策或繁琐的新法律等问题上去冒险与当局直接对抗；他们更可能通过不合作、偷懒和欺骗去蚕食这些政策。他们宁愿一点一点地挤占土地而不是直接侵占土地；他们选择开小差而不是公开发动叛乱，他们宁可小偷小摸也不去抢公共的或私人的粮仓。而一旦农民不再使用这些策略而是采取堂吉诃德式的行动，这通常是大规模铤而走险的信号。

这种低姿态的反抗技术与农民的社会结构非常适合——农民阶级分散在农村中，缺乏正式的组织，最适合于大范围的游击式的自卫性的消耗战。他们的行动拖沓和逃跑等个体行动被古老的民众反抗文化所强化，成千上万地累积起来，最终会使得在首都的那些自以为是的官员所构想的政策完全无法推行。反抗的日常形式不需要名目。但是，就像成百上千万的珊瑚虫形成的珊瑚礁一样，大量的农民反抗与不合作行为造就了他们特有的政治和经济的暗礁。在很大程度上，农民以这种方式表明了其政治参与感。打个比方说，当国家的航船搁浅于这些暗礁时，人们通常只注意船只失事本身，而没有看到正是这些微不足道的行为的大量聚集才使失事成为可能。仅此而言，理解这些无声的匿名的农民行动的颠覆性就是十分重要的。

为了这样一个目标，我在马来西亚的一个村庄里度过了两年（1978—1980）时间。这个村庄被我称为塞达卡，这并不是它的真名。它是吉打州水稻主产区一个以种植水稻为主的小村落（有70户人家），该村在1972年开始引入双耕。[3]与其他许多“绿色革命”一样，它使得富人更为富有，而穷人仍然贫穷甚至变得更穷。1976年大型联合收割机的引进或许更是致命的一击，它使得小土地所有者和无地劳动者失去了三分之二挣工资的机会。在这两年当中，我设法收集了大量的相关资料。我在关注反抗实践本身的同时也关注村庄内的意识形态斗争——它为反抗写就了脚本。在本书中，我试图讨论反抗和阶级斗争的重大主题，以及赋予这些主题以实践和理论意义的意识形态支配问题。

在塞达卡，贫富之间的斗争不仅是关于工作、财产权、粮食和金钱的斗争，它也是关于占有象征符号的斗争，是有关过去和现在如何被理解和被分类的斗争，是确认理由、评价过失的斗争，也是赋予地方历史党派意义的斗争性努力。这一斗争的细节并不光彩，通常包括背后诽谤、流言蜚语、人身攻击、给人起绰号、肢体语言和无声的蔑视等，这些大部分都局限在村庄生活的“后台”。而在公共生活中——亦即在负载权力的情境中——经过精心算计的遵从是普遍和经常的状态。阶级冲突的这一方面的显著特征是它在多大程度上需要一个共同的世界观。例如，如果没有关于什么是越轨、什么是可耻和无礼的共同标准，那么任何流言蜚语和人身攻击就是毫无意义的。在一定意义上，争论的强烈程度基于这样的事实：人们所主张的共同价值观遭到背离。人们争论的不是价值观本身，而是这些价值观适用的事实：谁富、谁穷、何以致富、何以贫穷、谁吝啬、谁逃避工作等。这些斗争除了可以视做动员社会舆论的约束性力量以外，还可视为这一小共同体中穷人为抗拒他们所遭受的经济和仪式上的边缘化并坚持最低限度的公民的文化尊严而进行的努力。这种视角含蓄地肯定了“以意义为中心”的阶级关系分析的价值。在本书最后一章，我将就更广泛的意识形态支配和霸权问题进行说明和探讨。

在塞达卡度过的14个月中，我有时兴高采烈，有时万分沮丧，有时手足无措，有时辛苦乏味，这些是每个人类学家都能够体会到的。由于我并非正式的人类学家，因而所有这些经验对我来说都是全新的。如果没有贝利给予我的实用的田野研究讲座，我将不知如何去做。即使是在这些明智的建议的指引下，我仍然对人类学家从早上起床到晚上入睡一直处于工作状态的基本事实缺乏准备。在最初的几个月里，我去室外活动大半没有目的而是为了自己独处。我发现需要保持一种审慎的中立——亦即保持缄默，这是明智的，但同时也是巨大的心理负担。随着我自己的“隐藏的文本”（参见第七章）的增多，我

首次认识到琼·杜韦格纳德的评论的正确性："在多数情况下，村庄会向外来研究者做出让步，而研究者通常求助于隐藏。"[4]我同样发现邻居们总是原谅我难免犯的错误，在每一点上容忍我的好奇心，他们对我的不适当行为并不在意，并允许我在他们身边工作。他们有着既嘲笑我同时又与我友好相处的非凡能力，他们具备划分界限的尊严和勇气，他们善于社交，经常在非收获季就感兴趣的话题与我彻夜长谈。他们的友善表明，相对于我适应他们来说，他们更好地适应了我。和他们在一起的时光对我的生活和工作的意义是言辞的感谢不足以表达的。

尽管我努力删减原稿，但它依然很长。主要原因在于许多特定故事的讲述对于揭示阶级关系的结构和实践是绝对重要的。既然每个故事都至少有两面，因而有必要考虑社会冲突所产生的"罗生门效应"的存在。努力讲述这些故事的另外一个原因在于，要将一种贴近底层的阶级关系的研究提升到一个相当的高度。我认为这些更为宏观的思考需要有血有肉的详细实例来呈现本质。因而，一个实例不仅是将一般概括具体化的最成功途径，而且它具有比归纳出的原则更为丰富和复杂的优势。

在马来语很难直译的地方，或马来语表达本身很有意思的地方，我都将其加在正文或脚注里。除了对那些外来者所做的正式演讲，我从不使用磁带录音机进行记录。我的工作是依靠谈话时片断的笔记或事后马上进行追记来完成的。由于许多句子中只有一些比较容易记住的片断可以忆起，结果使得我所记录的马来语有某种类似电报的性质。刚到时，我听不懂吉打州农村的方言，相当多的村民用他们在市场上所用的更简单的马来语对我说话。

我觉得，本书的写作还有一个特殊缘由。与其他乡村研究相比，它更多是研究对象的产物。在我开始研究时，我的想法是展开我的分析，将研究写出来，并准备一个关于我的发现的简短的口头版本，然后回到村民中去收集他们对此的反应、意见和批评。这些反应将收集在最后一章——作为"村民的回应"的部分，或者，如果你愿意，也可以将其视为那些应该知晓本书内容的人所做的"书评"。事实上，在塞达卡的最后两个月中，我的确花了更多的时间用于从大多数村民中收集这些意见。在各种各样的评论中——这些评论通常反映了评论者的阶级立场——充满着一系列针对我所忽视问题的富于洞见的批评、修正和建议。所有这些在改变原有分析的同时也提出了一个问题。我是否应该将我较早的愚钝的分析交给读者而只在最后才呈现村民提出的见解呢？这是我最初的想法，而当我动笔时，我发现把我现在已经知道的当做不知道来写是不可能的，于是我逐步把这些洞见融入到我自

己的分析中。其结果就是去理解在何种程度上塞达卡的村民既是形成分析的原因，也是研究的原始素材，并因此使得那些复杂的谈话更像是一种独白。

最后，我要强调这是一个非常自觉的地方阶级关系的研究。这意味着农民——国家关系可能为很多反抗提供解释，但在本书中，除非它们影响了地方阶级关系，否则不会被涉及。这也意味着那些在任何政治危机中都相当重要的族群冲突、宗教运动或抗议也基本上没有被涉及。本书也不去分析这里所考察的细微阶级关系的经济起源，这些源头不难一直追溯到纽约和东京的董事会议上。这还意味着处于省或国家层面的正式的政党政治也将被忽略。从一个角度看，所有这些省略都很可惜。但从另一个角度看，这里的努力是要表明地方阶级关系是多么重要、多么丰富和复杂，还表明不以国家、正式组织、公开抗议、民族问题为中心的分析视角将给我们带来的潜在发现。

下面这些过于冗长的谢辞意在表明为了进行研究我必须学习的许多东西，同时也表明那些教导我的人的耐心和大度。对于塞达卡的那些家庭——出于显而易见的原因他们的名字被隐去——我所欠甚多，这笔债之所以沉重，原因在于我所写的内容让不止一个人感到他们的友好被滥用了。当然，对一个专业的外来者而言，那是一种人性的困境，而我只能期待他们将会发现我是以诚实的努力和自己有限的学识来公正地对待我的所见所闻的。

我的接待单位是位于槟榔屿州的马来西亚理科大学（Universiti Sains Malaysia）比较社会科学院。作为客人或学者，我是非常幸运的。我要特别感谢学院的Mansor Marican, Chandra Muzaffar, Mohd Shadli Abdullah, Cheah Boon Kheng, Khoo Kay Jin, Colin Abraham及副校长兼院长Kamal Salih和院长助理Amir Hussin Baharuddin，感谢他们的建议和友善。Nafisah bte.Mohamed作为吉打州方言的特别辅导老师，帮助我为田野工作进行准备。马来西亚理科大学政策研究中心对吉打州的穆达工程和与之相关的农业政策进行了许多出色的研究。该中心的Lim Teck Ghee 和David Gibbons不仅帮助我制订研究计划，而且还成为我弥足珍贵的朋友和批评者，他们的功劳在书中随处可见——即使在我决定自行其是的时候。我还要感谢Sukur Kasim, Harun Din, Ikmal Said, George Elliston，当然还有中心主任K.J.Ratnam。位于亚罗士打附近Teluk Chengai的穆达地区农业发展局总部的官员们总是非常慷慨地贡献他们的时间、他们的统计数据，尤其是他们的丰富经验。任何发展项目中要找到这样一些有知识、严格而坦率的官员都不是件容易的事。Affifuddin Haji Omar和S.Jegatheesan，以及时任穆达地区农业发展局总经理的Datuk Tamin

Yeop，都给予了很多帮助。

与我的研究路径互有交叉、对马来西亚乡村社会进行研究并著述的“无形学院”的成员们，对于我的理解和分析贡献良多。由于他们人数众多，我无疑会有所遗漏。他们中的一些人或许宁愿不被提及，而我还是必须提到这样一些名字，他们是Syed Husin Ali, Wan Zawawi Ibrahim, Shaharil Talib, Jomo Sundaram, Wan Hashim, Rosemary Barnard, Aihwa Ong, Shamsul Amri Baharuddin, Diana Wong, Donald Nonini, William Roff, Judith 以及Shuichi Nagata, Lim Mah Hui, Marie-André Couillard, Rodelfe de Koninck, Lorraine Corner和Akira Takahashi。两位来耶鲁做毕业论文的马来西亚理科大学的教师Mansor Haji Othman和S.Ahmad Hussein给我提出了重要的建议和批评。最后，我要特别感谢东京发展经济学研究所的掘井健三的慷慨，他在1968年对塞达卡的土地所有制进行了研究并得出可以利用的结果，如此我才能确定十年间的变化究竟意味着什么。

最后的手稿在同事们细致的批评指正下有了很大改观。我忍痛割爱，不再争论那些他们认为荒谬或无关紧要——或两者兼是——的论题，同时增加了他们认为必要的历史性和分析性的内容。即使我拒绝他们的看法，我也总是尽量通过加强或改变我的立场来减少直接的打击。然而，到此为止吧。如果完全遵从他们的想法，我可能还在改稿子并努力调整他们无意造成的混乱。我迫不及待地要回报他们的厚爱。感谢Ben Anderson, Michael Adas, Clive Kessler, Sam Popkin（对，就是他），Mansor Haji Othman, Lim Teck G hee, David Gibbons, Georg Elwert, Edward Friedman, Frances Fox Piven, Jan Gross, Jonathan Rieder, Diana Wong, Ben Kerkvliet, Bill Kelly, Vivienne Shue, Gerald Jaynes和Bob Harms。还有一些未提及姓名的人，他们同意甚至请求阅读原稿，或许他们看到书稿之巨后又改变了想法。他们知道他们是谁。真是遗憾！

自1978年以来，许多机构的资助使得我和这项研究事业得以持续。我要特别感谢约翰·西蒙·古根海姆纪念基金会（John Simon Guggenheim Memorial Foundation）、国家科学基金（批准号SOC 7802756）和耶鲁大学对我在马来西亚研究的支持。最近，由麻省理工学院“科学、技术与社会项目”授予的埃克森基金（Exxon Fellowship）使本书的终稿和大多数修订工作得以完成。Carl Kaysen容忍了我对书稿倾注过多的精力，并且与Martin Kreiger, Kenneth Kenniston, Charles Weiner, Peter Buck, Loren Graham, Carla Kirmani, Leo Marx和Emma Rothschild一起，帮助我保持智识上的收获。由日本大阪的国家民族学博物馆主办、Shigeharu Tanabe和

Andrew Turton安排的“东南亚的历史与农民意识”研讨会，有助于使我的观点更加明晰。由社会科学研究委员会帮助组织的在海牙社会研究所举行的另一个有着更多争论的工作讨论会，对本书第七章有关反抗的分析起了重要的作用。尽管我不清楚这两次会议的参与者是否完全认同我所提出的论点，但他们至少应该知道他们的著述和批评对本书具有何等重要的价值。

应当感谢的还有下列对本书早期的部分内容给予发表的出版物：《国际政治科学评论》（1973年10月）；《东南亚的历史与农民意识》（Andrew Turton和Shigeharo Tanabe编，《山崎民族学研究》第13期；大阪：国家民族学博物馆，1984）；《政治人类学》（1982）；《马来西亚研究》1:1（1983年6月，马来文）。

本书的出版倾注了许多打字员、排版员和编辑的心血，他们高兴地看到这一出自他们之手的书稿。其中我特别要感谢的是Beverly Apothaker, Kay Mansfield和Ruth Muessig出色的工作。

本书与我的家庭生活的相互交融已经足以免除任何通常在此要说的常规套话。在此我可以说，尽管我努力了，但从未能够哪怕稍微让路易丝和孩子们相信，他们也在为我写作本书出力。

第一章 阶级战争中的短兵相接

严格地说，这并不是主张“道德”是人类选择和意志的某种“自治领域”，独立地出现在历史过程之中。这样一种关于道德的观点从来就不够唯物主义，它通常将强大的惯性——有时是强大的革命性力量——简化为一个充满希望的理想主义的虚构。这就是说，与之相反，每一种矛盾都既是价值的冲突，也是利益的冲突；每一种“需求”在它成为“应然”的过程中，都含有情感和“要求”（反之亦然）；每一种阶级斗争同时也是关于价值观的斗争。

E.P.汤普森：《理论的贫困》

拉扎克

这是一个种植水稻的小村庄，作为村庄通道的那条狭窄的小路在那个早晨显得比平时繁忙。成群的妇女正赶着去插秧，男人们则骑自行车载着他们的孩子去邻近的凯帕拉·巴斯塔镇上的学校上早课。我的孩子们像往常一样围在窗边观望，而每一个路过的人也同样注视着我们，从我住的房子进入他们的视野直到从其视野中消失。这一情景在几个星期内成为每日的仪式。塞达卡的村民正在满足对生活在他们当中的陌生家庭的好奇心。另一方面，我的孩子们也在满足一种更为不怀好意的好奇心。他们开始温和地抱怨自己如同缸里的金鱼一样的处境，而且确信迟早有人会因探头观望而不留神走进或骑进路旁的沟渠。这种喜剧般的可能性引起了他们的想象，当它不可避免地发生时，他们希望亲眼目睹。

但事情似乎有点不对头。一小群人静静地站在隔壁的房子前面，一些过路的人停下来和他们交谈。哈姆扎、他的哥哥拉扎克和嫂子阿齐扎，还有村里的产婆托[5]·沙赫·比丹[6]都来了。他们说话的语调压抑而低沉，时断时续。往常这个时候，阿齐扎已经和其他贫穷人家的妇女与她的插秧组一起出发去工作了。在我准备离开前，和我同住这栋房屋的富有地主哈吉[7]·卡迪尔走进来告诉我所发生的一切，“拉扎克两个季前出生的小孩死了”，“这是她的命，她运气不好”。

情况简单明了：两天前，小孩发烧病倒了。在吉打州，发烧在旱季的末期是常见的，但是这一次看起来要比通常的发烧严重，有人认为也许是麻疹。昨天她被送到勒拜·萨卜拉尼那里，他是一个受人尊敬的布道者和传统的治病术士，住在邻近的双溪通港村。他为孩子诵读《古兰经》中的诗篇，并在她的额头上敷了膏药。拉扎克后来告诉我，我才知道自己也牵涉其中。如果我不去访问另一个村庄，他就会请我开车把孩子送到州府亚罗士打的诊所或医院。因为我不在，他才去求沙姆苏尔，沙姆苏尔是村里除我之外唯一有车的人，沙姆苏尔告诉他需要15马元的油钱。拉扎克身无分文，我猜想，他对医院也没有足够的信任。而他的女儿在第二天的黎明前就夭折了。

我本能地走向拉扎克的住处，它位于哈姆扎家房屋的后面，尸体通常要在那停放。拉扎克叫住了我：“她不在这儿，我们把她放在哈姆扎家，那里比这好。”他的尴尬可以从他避开我的目光中显现出来。

拉扎克是村里的“贫困户”，他的房子不仅仅对他而言是一种尴尬，对大多数塞达卡人来说也是一种集体的耻辱。我到达村庄的时候，拉扎克和他的家人可以说是住在房子下面，而不是房子里面。两面竹木墙已经倾斜，大部分的屋顶也已经坍塌。村里人嘲笑说：“他们像小鸡住在鸡窝里一样，房子是单坡屋顶，和马来人的不一样。”不久以后，执政党的当地领导人巴塞尔了解到拉扎克加入了他所在的党派，而且对他来说，村里任何马来人像畜牲一样露宿是非常尴尬的，于是他让村长从他可支配的资金中拿出适当的钱购买木材来修复这房子。一小群全部来自执政党的志愿工作者修好了房子的三面墙，留下最后一面墙和屋顶让拉扎克来完成。毕竟，拉扎克和阿齐扎得在那屋顶下生活。然而，屋顶依然如故，而且用来修最后一面墙的木板也不见了，拉扎克把它们卖了两次——一次是卖给罗吉娅，另一次卖给了卡米勒，但只有卡米勒得到了木材；罗吉娅把拉扎克称做“老骗子”，还说他连自己的孩子也会卖掉。她发誓说她再也不会从他那买任何东西，除非她先拿到货。

当我爬上梯子进入哈姆扎家时，我意识到这是我第一次真正进入他家人生活起居的房间。此前我从未进过拉扎克的家或村里其他最贫穷的6户人家。他们总是在屋外接待我，我们要么蹲着，要么坐在简陋的长凳上。我们之所以留在外面是因为他们对自己房屋的状况感到尴尬，而且实际上进屋意味着有一定的款待（如咖啡和小点心），那将使他们原本匮乏的生活更为紧张。在可能的情况下，我尽量在公共场合去见他们，比如，在稻田里、路上、村里两个小店中的某一个或者每周两次在市场旁边相见。在这些地方，我可以合理地扮演主人的角色。对村里的富人来说，这从来不是问题；他们从来不进穷人的家。拜访总是沿着地位阶梯向上进行的，只有地位相等的除外，尤其是在穆斯林斋月结束后的仪式性访问中。事实上，访问模式服务于确定村庄的地位等级。这种模式只有在穷人家发生严重疾病和死亡的情况时才会破例，这时，待客的通常规则暂时停止，以表达对更普遍的人生礼仪的尊重。

这就是玛兹娜（拉扎克的女儿）的夭折使得哈姆扎的家门得以向我和其他人开放的原因。女孩躺在小床垫上，被从房椽上垂下的蚊帐包围着。她的身体裹在一块新白布里，她的小脸由于被那种妇女祈祷时所戴的花边头巾覆盖，几乎看不见了。在蚊帐旁边燃着一炷香，放着一个锡盘。每一个新来的访问者在掀开蚊帐看一眼女孩后，都会在盘子里放点钱，少则5角，多则2马元[8]。这笔捐款将用做葬礼的开支，称为“救急款”或“紧急捐助”，由于拉扎克和其他许多非常贫穷的村民都未参加能够支付丧葬费用的死亡抚恤金会，这些捐助就尤为必要。一天下来，盘子里的钱至少可以支付最小的礼仪费用。

大约25个村民，大部分是女人，坐在这间破屋的地板上轻声地相互交谈着。几个男人自己聚在一起交谈，但大多数迅速离开加入到屋外的其他男人中。坐在地板上的拉扎克被忽视了，但是他被孤立并非表达对他个人悲痛的一种集体尊重。在筵席上，在其他葬礼上，在村庄的店铺中，甚至在市场的货摊上，其他男人总是与拉扎克保持一定距离。他无法使自己加入其中，即使他女儿的死亡也不例外；那些起身离开的男人们从他身边不慌不忙地走过，好像他只是一件家具。当他被提起的时候，人们的语调是明白无误的。有时，一群男人坐在村子的一家店铺中边喝冷饮边抽烟，看见他来了，人们会以“敦[9]·拉扎克来了”作为招呼，随之而来的是周围心照不宣的笑声。敦·拉扎克是马来西亚第二总理的贵族头衔，这一称谓用在这个贫贱的、虚弱的、谄媚的最下等村民身上是要说明他的地位。那天如果谁做东谁就会付他的饮料钱，而拉扎克则吸着自己用烟草和切碎的聂柏榈叶做成的农民式香烟。他被给予了最低程度的礼遇，但在其他方面被忽略了，就像今天村民在埋葬他的女儿，而他本人最好还是被视而不见。

直接穿过村中的小路，在集中了村庄会所、伊斯兰学校[10]和祈祷场所的建筑外面，几个年轻人开始丈量他们收集来的不多的木板，准备做一具棺材。雅各布觉得木板太长了，于是村长的儿子达乌德被派回哈姆扎家拿绳子去丈量。这时，巴塞尔带来了热茶和用来垫在棺材下面的特制帆布。如同经常发生在咖啡店里的一样，话题变成了有关拉扎克的许多可笑的故事的交流，这当中大部分构成了村里流言蜚语的来源。阿明讲了最近的与政府资助的房屋改造和建设永久性室外厕所[11]有关的分期付款的事情。拉扎克连同其他执政党的成员（只有他们）是一种瓷制抽水马桶的受益者。尽管已经被明确告知这一物资不许买卖，拉扎克还是拿它和阿明的塑料马桶进行了交换，并换回一些现金，而后又将塑料马桶以15马元的价钱卖给了诺尔。雅各布开玩笑地问道，拉扎克甚至连房子都没有，为什么要建一个厕所呢？

雅各布接着问有没有其他人看见拉扎克两天前在罗吉娅女儿的婚宴上大口猛吃咖哩饭，而这场筵席并没有邀请他。沙赫侬补充道，就在昨天，当拉扎克来到集市的咖啡店时，他请拉扎克喝咖啡，这意味着由沙赫侬买单。接下来他注意到拉扎克不但喝了咖啡，还带走了三块蛋糕和两支香烟。部分由于我的提醒，其他一些人回忆起拉扎克是如何从卡米勒那里拿到买屋顶木材的钱而不交货，以及卡米勒是如何把买特种稻种的现金付给他，因为拉扎克说他可以从邻村的一个朋友那儿拿到这些种子。可一个星期以后，他说他朋友和种子都不在家里。又过了一个星期，他说他朋友已经把种子卖了。而这笔钱却从未退还。在不同的场合，人们还说到拉扎克经常以播种的名义讨要稻种，以养家糊口为由要饭，而每一次村民的施舍都被他换成了现金，

既没有耕种也没有吃掉。加扎利指责他未经允许私自使用他房屋后面的聂柏树做房顶，而且甚至在收割季之前，他就开始讨要伊斯兰教每年一次的稻谷施舍（扎卡特[12]）。在许多人不停地摇头时，他补充道，“我发脾气了”。

当富人们不断地抱怨他们所雇用的田间劳力变得越来越懒惰和独立的时候，拉扎克总是现成的例子。尽管他们也有其他的例证，但拉扎克到目前为止是最适用的。他们说有许多次，拉扎克提前拿了工资（现金或稻米的形式）却不出来工作。对于他的贫穷他们心存怀疑，毕竟他有半里郎[13]（0.35英亩）地，但他却像地主一样租了出去，而不是自己耕种[14]。对拉扎克的普遍看法是他简直不成器。当村长阿布杜尔·马吉德向我谈及穷人不再愿意工作并要求不切实际的工钱时，他援引了拉扎克的例子，“他使自己陷入困境，那是他自作自受”。

现在简易棺材差不多做成了，村里最好的木匠阿明开始做一些小装饰添加上去。阿里芬提出，“没有必要添加装饰”，于是阿明停了下来。当他们把棺材运到停放玛兹娜的哈姆扎家中时，有人察看了棺木的做工后说，“太破了”。

在回住所的路上，我碰到一群帕克·哈吉·卡迪尔妻子的朋友在议论孩子的亡故。她们似乎都觉得这很大程度上是拉扎克和阿齐扎的过错。毕竟，前天他们把生病的女儿带到了罗吉娅的筵席上，喂她不该吃的东西，而且让她一直待到深夜。“他们吃得很差，”托·卡西姆的妻子说，“他们只能吃些其他人筵席的剩饭。”在我的追问下，她们向我透露了这个家庭饮食匮乏的细节。比如早餐，如果家里有点钱，就是咖啡和木薯或者是前一天剩下的一点冷饭。如果没有钱，就只有水。有人补充说拉扎克家里的饮用水和洗浴用水来自同一个沟渠。早餐很少有粥，从没有牛奶，而且几乎没有糖，除非从阿齐扎在杜兰村的亲戚那儿拿来一点。同他们相比，村长哈吉·加法尔则经常在镇上的咖啡店吃早餐，在那里他喝粥或者吃加糖或咖哩的油炸面包片，还有各种蛋糕、用糯米做的甜点和加甜浓缩牛奶的咖啡。中餐在村里是正餐，拉扎克一家人经常吃的是米饭和从村里免费采集到的蔬菜[15]，如果经济状况允许，会有一些从市场上买回来的干鱼或最便宜的小鱼。没有人见过拉扎克买过蔬菜。当他们吃新鲜鱼的时候，通常是直接放在明火上烧烤，因为他们几乎买不起最少卖3角钱的最便宜的烹调油。而在一另方·面，哈吉加法尔的中餐则表现出他的富有和更是奢侈的偏好：用市场里买来的蔬菜和最贵的鱼做成的美味的咖哩饭，每周至少吃两次肉，这是拉扎克从未有过的奢侈。

拉扎克的家庭用品和他家的食物一样，所拥有的比所缺乏的少得

多。这对夫妇没有蚊帐，他们的孩子手臂和腿上经常带着蚊虫叮咬的痕迹。他们大概一年才买一条最便宜的肥皂。他们吃饭的时候只能共用三个锡盘和两个杯子。他们甚至缺少睡觉用的传统的席子，只能用一块拉扎克从市场上捡来的被丢弃的旧塑料布替代。至于他们的衣服，阿齐扎结婚后就没有买过一件纱笼，穿的是巴塞尔的妻子给她的破旧衣服。拉扎克的一套衬衣和裤子是三年前买的，当时是典当行把没有被赎回的二手衣服拿出来销售。就像吉·普泰赫所指出的，拉扎克一家的悲惨状况完全应由他自己负责，“他有田却不去耕种”，“他总是想不劳而获”，“他拿了工钱却不出来打谷”，“现在这些穷人变得聪明了，现在欺骗也越来越多了”。

隔壁的摩托车发动声提醒我们尸体安葬已准备就绪，送葬的队伍要出发了。通常在成人的葬礼中，棺木会送到两英里外的清真寺，后面跟随着步行、骑自行车或摩托车的送葬行列。由于玛兹娜又小又轻，她叔叔哈姆扎便把她裹在一块新的蜡染布里，像背子弹带一样背在他的肩膀上，坐在巴塞尔的本田70摩托车的后座。加尼·勒拜·玛把简易的棺材横放在阿明的摩托车上。加上拉扎克和我，只有11个男人。这是我第一次看到完全由摩托车组成的送葬队伍。村民和凯帕拉·巴斯塔镇的华裔店主们停下来看着我们经过。

在清真寺附近的墓地里，托·西亚卡（清真寺的看守人）和他的助手仍在挖墓坑。玛兹娜在棉制裹尸布的覆盖下被轻轻地从蜡染布中取出，并侧放在棺木里，这样可以使她朝向麦加。墓坑中的一大块黏土垫在她的背后以防止发生移动。托·西亚卡正用一个旧陶罐从墓坑往外排水。埋葬地点是在开垦的稻田里，而雨季已经开始了。在勒拜·萨卜拉尼的带领下，祈祷者做了不到十分钟的祷告就结束了。此时，大部分男人进到清真寺里为玛兹娜的灵魂祈祷。当他们进来时，巴塞尔按照当地风俗递给他们（每人）一个装着一元钱的信封。[16]有六个参加祈祷的男人返还了信封。村民相信这些祈祷有助于减轻（死者）罪孽的负担，使灵魂尽快升入天堂。他们祈祷得越多，死者的灵魂就上升得越快。在回村的路上，我问阿明为什么参加葬礼的人这么少。他回答说，既然玛兹娜这么小，她的罪孽就少，因而是否有很多人为她祈祷并不那么重要。但这是个敏感的问题，我们两人都记得一个月前在托克·沙赫小孙女的葬礼上，有两到三倍的人去了墓地。

当天晚上，也是在哈姆扎的家里，举行了一个小型的葬礼筵席[17]，来了不到15个人，还有哈吉·卡迪尔带领的“临时的”祈祷者和唱圣歌的人。购买咖啡、加糖的不发酵面包和制作农民式卷烟的费用总计不超过12马元，其中部分是用那天的小额捐款来支付的。拉扎克像往常一样，被忽略了，不见了。后来，我和雅各布沿着村庄的小路回

家，他问我是不是注意到烟草短少了，因为拉扎克藏起来一部分打算以后抽。“真差劲。”他总结说。

三四天后的一个早晨，拉扎克出现在我的台阶前等着我叫他上来。他每次来看我时都很早，因而没有其他人过来。如果碰巧有人经过，他就会陷入沉默，然后找个机会马上离开。尽管村里关于他的传言一直都引起我的好奇心，我还是发现自己在避免与他在公开场合过多地交谈，因为我感到这只会使村里的议论更加喋喋不休。我当时在想，他是想利用我吗？他会告诉我什么样的流言和诽谤呢？我实际上认可这个“一无是处”的人么？

拉扎克是来感谢我为葬礼开支捐助的一大笔钱。他女儿死的那天我谨慎地把捐款直接交给拉扎克。我知道如果我把20马元直接放到尸体旁的锡盘中，我会遭到许多指责。[18]

不久以后，我和村民近期的交谈转移到如下话题：8年前引进的双耕给塞达卡带来的巨大的变迁。对拉扎克而言，显然现在的状况比灌溉之前变得更糟。“以前很容易找到工作，现在村里无工可做，种植园（主要种植橡胶和油椰子）也不再要人了”，“贫者愈贫，富者愈富”[19]。他补充说。困难主要是联合收割机造成的，它一次操做就可以完成收割和脱粒。以前，他妻子收割水稻一个季可以挣到超过200马元，而他打谷也可以挣到150马元，但是这个季节，他们两人一起只拿到了150马元。[20]“联合收割机到来时，人们很不高兴”，“你甚至连稻穗也拾不到了”[21]。机器使他感到痛苦的原因在于它使村里的钱落入了外来者手中。那些原本付给稻谷收割者和脱粒者的钱，进而部分地用于塞达卡内部的当地办筵席的钱，现在却直接付给了这些昂贵机器的所有者。正如拉扎克所说“：他们拿走了钱办他们自己的筵席去了。”

现在，不仅薪资工作越来越难以获得，而且几乎找不到土地来租种了。拉扎克说，过去地主想让你租种，而且很少在租金上纠缠。现在，所有地都由他们自己耕种了，或者通过长期租约把大片土地租给富有的、拥有机器的华裔承包者经营。“他们不愿意把地租给自己人”，“他们甚至不会拿出5分钱给穷人”。

拉扎克开始热衷于表达他最经常的抱怨，这也是他和村里的许多穷人共同持有的想法：富人变得越来越傲慢和吝啬。这可以从他所看到的富人们对慈善的态度中反映出来。拉扎克理所当然应该是慈善救济的对象——他只有很小一块地，四个（现在是三个）年幼的孩子和一个虚弱的身体（很多人说他是不愿意工作）。按照官方的贫困标准，像拉扎克这种规模的家庭的收入是2400马元[22]，但他们的实际

收入（慈善救济不计算在内）上一年度只有800马元，是目前为止村里最低的。他们已经不能勉强度日，玛兹娜的夭折就证明了这一点。如果他们没有得到小额的慈善救济，如果在食物匮乏时不带着孩子逃往杜兰村阿齐扎父母的村庄，或许如果没有拉扎克招致村民反感的“小偷小摸”，很难想象他家庭中的其他人能够生存下来。

如果其他人指责拉扎克的处境是由于他自身的道德过失造成的，他会愤慨地予以反驳。“许多马来人都不够诚实”，“现在，甚至那些拿着三四百块工资的马来人都变得傲慢起来”，“他们不帮助别人解决困难。在村里，他们甚至连一杯咖啡也不给你”。这种指责严格说来并不正确。根据我对一年的大致计算，拉扎克一家获得了大约够他们吃三个月的稻谷和大米的馈赠。在斋月结束时，每个穆斯林都有义务准备一份稻米作为宗教礼物，称为施舍。除了按照惯例把稻米捐赠给清真寺、阿訇和村庄的祈祷场所外，通常还要施舍给贫穷的亲戚和邻居，特别是那些在收割季为他们工作的人们，每次大约一加仑。拉扎克大约获得了十加仑的稻米施舍，尽管其中不乏不太好的残米。拉扎克不是有礼貌地等待别人招呼他去按照惯例收集他的礼物，而是挨家挨户地去讨要施舍。只有少数人拒绝他[23]；毕竟，每个家庭在主要的伊斯兰教节日中应该能够吃上米饭，而且，这种施舍也一被视为净化自我心灵的种方式。一个月以后，在第二个主要的伊斯兰节日里，拉扎克以同样的方式获得了少量的施舍。[24]获得宗教施舍的第三次机会是在收获季，届时所有的穆斯林都被征收他们收获的十分之一的什一税（扎卡特）。尽管事实上征收扎卡特的官方责任最近已经由省政府来承担，但非正式的扎卡特支付仍然沿用传统的方式。它以稻谷而非大米的形式交付，而且成为对贫困的无地家庭收益的重要补充。拉扎克从他住在燕镇的最年长的哥哥那里得到一麻袋稻谷，他曾经给他打过谷。拉扎克还以他通常使用的主动出击的方式在本村获得了四五加仑的稻谷。他还时不时地从那些有可能施舍的人那里讨要少量的大米施舍。通常，他把这说成是预付的工资，使用掩饰其交易性质的语言，但这个谎言只是一层一捅就破的窗户纸。那些被他纠缠的人说他“正在乞求施舍”[25]。

这种积极讨要是有回报的，拉扎克获得了比村里其他穷人多得多的食物——比曼苏尔、杜拉、“瘦骨嶙峋的”玛、帕克·亚赫和塔伊布都多。而他声誉上的额外成本却是最小的，他的地位实际上已经确定在最低点了。[26]另一方面，他的表现不如他弟弟哈姆扎那么好，哈姆扎经常被当做是值得赞扬的穷人的典范。他是公认的辛勤劳动者，他的妻子也是。他担任了伊斯兰学校的管理员，还经常出现在筵席上协助烹饪，帮助别人搬家，或者帮忙修建村路。在上一季的收获之后，部分是由于对哈姆扎生病一个月不能像往常一样工作的同情，他获得

了村民和亲戚捐给他的八麻袋稻谷，巴塞尔称他为“扎卡特冠军”，这与拉扎克采用进攻性方式却只得到较少的回报形成了鲜明对比。“我们不想接济拉扎克，他是个骗子——我们只给像哈姆扎那样诚实的穷人救济。”另一个有影响的村民法齐勒也表达了类似观点。“很多穷人说谎、骗人、懒惰”，“他们想找棵树乘凉”，“他们想向富人贪婪地索取”。然而在沉思片刻后，他注意到了潜在的“恶性循环”的存在。“如果我们因为他们偷窃而不给他们救济，他们也许会一直偷窃下去。”这是我听到的最清楚地认识到为了对穷人进行社会控制而对其进行慈善施舍的重要性的言论。

在政治态度上，拉扎克做了一个谨慎的穷人为保护自己及家庭的利益可能做的一切。四五年前，他交纳了一马元的费用加入了执政党的村庄支部，它支配着村庄政治和所有进入村庄的重要物质利益。“如果你和多数人在一起，你可以得到很多。而与少数人为伍是很困难的。我经过考虑，要站在多数人一边。”拉扎克的逻辑也为一些穷人所共有并为他们带来预期的收益，但这并不意味村里所有的穷人都赞同这一逻辑。一年前的一场干旱使得季节性的水稻灌溉不得不取消，政府为此开展了一项以工代赈计划。由于在挑选工人的过程中，政治的分量很重，拉扎克成为一个胜出者。当地的农民协会办公室雇他照看家禽，每天4.5马元，工作40天。同时，他还获得了一份帮助清理一段灌渠中杂草的工作，工资为50马元。而那些在政治上站错队的贫穷村民是无法获得这些机会的。使拉扎克的房屋得到部分修复的木材也是通过巴塞尔的政治影响获得的，被拉扎克卖掉的多余的免费木材和马桶也是救助计划的一部分，至少在塞达卡村，这些安排只有执政党的追随者才能利用。如果这种语言表述不那么适合马来人的口味，那么也可以说，拉扎克知道哪一边可以使他的面包涂上黄油。

作为地方性保护和有些勉强的慈善施舍的受益者，人们可能期待拉扎克对村里的“社会性长者”抱有好感，但他并非如此。他也意识到人们在背后的议论，“我不去富人的家里，他们不叫我进去。他们认为穷人是低贱（粗俗）的。他们认为我们去就是为了要钱。他们说我们懒惰，说我们不想工作，这是他们的诽谤”[27]。让拉扎克感到最为愤怒的莫过于同样是这些富人在其需要帮助时就去召唤穷人，但是在需要互惠时什么都不付出，“他们叫我们抓住逃跑的水牛或帮他们搬家，却不叫我们参加他们的筵席”。

同样没逃过他的注意的是，他和许多与他类似的人是被视而不见的人。“富人很傲慢，我们和他们打招呼，他们却不搭理。他们不和我们说话，甚至不看我们一眼！如果富人听到我们谈论这些，他们就

会发火。”[28]拉扎克在一些方面是独特的，但他并不是唯一的。他所说的话与安达卢西亚农业工人的诗歌可做比较：

我由富变穷

看尽世态炎凉；

可叹现在已经无人

再看看穷人的脸庞。[29]

葬礼后的一周，我从市场回到住所，看见哈姆扎房前的路上停着一辆越野汽车，车门上的标志是“卫生部”。不久，从哈姆扎屋后拉扎克住的地方走出两个护士，她们说受到指派来对小孩的死亡进行调查，并给这个家庭提供营养方面的建议。她们留下了一些奶粉，但是所见所闻似乎让她们非常泄气。当她们登上越野车准备返回首都时，自问道：“对这样的人你能做什么呢？”

哈吉·“布鲁姆”

在讨论拉扎克对于塞达卡村阶级关系的重要性之前，有必要引入他象征性的“镜像”，那就是和他一样为社会最上层所抛弃的哈吉·布鲁姆。尽管我所讲述的关于他的故事都是二手的，因为在我到塞达卡村五六年前，他就已经去世了，但关于他的故事很多。

我到塞达卡村不久，勒拜·侯赛因就邀请我参加他儿子塔哈的婚宴，新娘来自距燕柯奇镇南6英里的一个村庄。为了招待众多的客人，新娘一家在屋外搭建了一个大帐篷，供男宾们就座。席间的话题主要有两个：一是当前农忙季的收成；二是由于干旱人们取消了种植前一灌溉季作物，这推迟了许多婚礼的举行，直到农忙季作物成熟后婚礼才得以操办。

我发现地平线上矗立着一座巨大的新仓库，于是便漫不经心地问我旁边的人那是什么。他告诉我那是哈吉·拉兹和哈吉·安尼兄弟开办的大米加工厂。当提到这两个名字的时候，帐篷里突然变得鸦雀无声。非常明显，我不经意地开启了一个引人注目的话题。在接下来的大约一个小时的时间里，人们兴致勃勃地互相谈论着关于这两兄弟尤其是他们的父亲哈吉·阿尤布的故事。事实上，正如我立即意识到的那样，有关哈吉·阿尤布的传闻是所有聚会中固定的交流话题，这足以引发一次小的故事风暴。

哈吉·阿尤布生前是吉打州（也许是马来西亚）最大的稻田所有者，这一点几乎毋庸置疑。他去世时，以拥有600多里郎（426英亩）的稻田（他的橡胶园和果园不计算在内）而闻名遐迩。在那时，中等人家拥有的土地数不超过3里郎，拥有20里郎土地的农场主算是相当富裕了。相比之下哈吉·阿尤布拥有的广阔土地就显得非常突出。吉打州的稻田以惊人的速度向哈吉·阿尤布手中聚集，这引起了州议会的警觉，实际上他们曾一度禁止他获得更多的土地。

然而，在涉及这位吉打州的土地大亨的生涯和业绩的众多故事中，关于他拥有惊人的土地和财产这一事实本身的故事相对较少，而更多的是关于其生活方式和他建立自己王国的方式。哈吉·阿尤布之所以成为众人谈论的主要话题是因为他的吝啬具有传奇色彩。从那天下午众多村民的观点来看，这位吉打州最富有的土地所有者，他自己选择的维持生活的方式几乎和拉扎克毫无二致。像拉扎克一样，他住在

一间破旧的从未修缮或重建过的房子里。[30]他不买加工而成的纸烟，他一生抽的都是自己卷成的“农民式香烟”，吸的是最便宜的烟叶，卷烟用的树叶也是他从自己栽种的聂柏榈上摘下来的。[31]和最穷的人一样，哈吉·阿尤布每年只买一块仅够做一件围裙的布料。如果你从他旁边经过，你很可能把他当成是村庄里的乞丐。据说他除了斋日外，只吃干鱼，在这方面他甚至“超过了”拉扎克。虽然他买得起豪华轿车，家旁也有平整的马路通过，但他都只是步行或骑自行车。哈吉·阿尤布曾骑在他那辆“古董”般的蓝玲（Raleigh）车上，用手势指挥着哈吉·卡迪尔把别人的房子推倒。他不断地徘徊着，锈迹斑斑的自行车发出响亮刺耳的噪音。这就是那位吉打州的土地大亨从不按期交租的佃农那里收租的办法。他生活的方方面面都充斥着克己精神，只有一方面除外：他允许自己娶了三个老婆。[32]

当然，与其拥有的巨大财富相比，哈吉·阿尤布行为方式的吝啬更显滑稽。他代表了富有守财奴的典型，他为其他富有的吝啬鬼树立了无法企及的标杆，因此，他无疑成为了传奇人物。从这个意义上讲，他的确刚好是拉扎克的“对立面”。但是拉扎克的名声纯粹是地方性的，而哈吉·阿尤布不说是全州闻名也是全区闻名。

当谈到哈吉·阿尤布是如何获取所有这些土地时，村民的描述虽然依旧栩栩如生却远非轻松愉快。他广为人知的绰号哈吉·“布鲁姆”（Haji "Broom"）可能最准确地体现了他获取土地的整个过程。村民在这里宁愿使用英文单词"Broom"[33]，我猜测这意味着一种单一的、强劲的扫荡力量。完全从字面意义上讲，哈吉·“布鲁姆”以自己的方式横扫了一切土地。这个词的力量也暗含着某种类似“横扫牌桌”（即赢得牌桌上所有筹码）或“使对手输得精光”的意思。正因为前面冠有“哈吉”，“布鲁姆”一词才显得力量更强，因为“哈吉”是对那些到麦加的朝圣者的敬称。所以，“哈吉·布鲁姆”这个绰号或多或少与“敦·拉扎克”这个绰号有些相似。

就在我向一些聚集在帕克·亚赫家的村民询问关于双耕前借贷的事情后不久，哈吉·布鲁姆这个名字就出现了。诺尔在向我解释Padi kunca这种声名狼藉的借贷体系时，头一句便说：“这就是哈吉·布鲁姆的行事方式。”Padi kunca是指农民在收获前约6个月借用的现金在收获时以定额稻谷偿还。一般而言，实际的年利率会接近150%。至少在半个世纪以来（直到1960年），这是店主、大米加工者、高利贷者和相当多的富有地主把持（沿用）的按季借贷的标准利率。事实上，所有水稻种植的研究者都引用过这一例子，认为它既是水稻主产区持续贫困的一个主要原因，也是农民拖欠贷款的原因，而农民拖欠贷款又将导致土地所有权的进一步集中。[34]而且，显而易见的是，在这

个地区，哈吉·布鲁姆和吝啬鬼几乎是同义词。

如果padi kunca的实际运作愈演愈烈，违反了针对利息的伊斯兰律令，那么似乎哈吉·布鲁姆也变成了一个十足的高利贷者。“瘦骨嶙峋的”玛说，哈吉·布鲁姆定期放贷，通常是100马元贷6个月，要求偿还130马元或140马元。“他的儿子，哈吉·拉兹和哈吉·安尼也这么干。这是一种罪恶。他们祖宗七代都放高利贷，他们只关心这个。”村民说，这些借贷中的一部分是二手的，即哈吉·布鲁姆从大的华裔放贷者那里以40%的利息贷款，再以80%的利息放贷给农民，从中赚取差价。在这些村民看来，他与镇上的华裔债主密切合作这一事实，要比自己单独放贷更加违反伊斯兰的律令。另一方面，华人为赚取利息而放贷的行为实际上不会招致任何指责，它被认为是理所当然的，毕竟，这是他们正常的商业活动，而且其宗教也未禁止这种活动。但是，对一个马来人而言（作为所处村庄和宗教中的一员）——尤其是在此例中还是哈吉——不顾《古兰经》的明确禁令放高利贷必定会招致最强烈的谴责。[35]

但是，哈吉·布鲁姆的财富主要来源于他人无法偿还债务（jual janji，其字面意义是潜在的出售[36]），正是通过这一途径大部分土地落入其手。诺尔、克·亚赫和“瘦骨嶙峋的”玛都能够轻而易举地列举出本地因债务而使自家的土地落入哈吉·布鲁姆之手的家庭的名字。过程是这样的：哈吉·布鲁姆可以借一大笔钱给某个农民，但那个农民要将其全部或部分的土地所有权转让给哈吉·布鲁姆作为抵押。书面的买卖合同上写道：如果在规定日期前，借款者能够偿还最初的借款（几乎总是低于被抵押土地的市场价值），他就可以重新获得土地。[37]对借款者来说，抵押的土地是可以赎回的，至少从原则上讲是这样。当然，在实践中，吉打州大多数的大土地所有者通常是以这种方式获取土地的。诺尔补充说，哈吉·布鲁姆和少数的另外一些人想出了一个新的变通的办法。在最后期限来临前的几天，他会把自己藏起来，这样一来那些足够幸运的能凑足现金赎回土地的农民就找不到他了。最后期限一过，他就立即要求法庭将未归还借款的农民所抵押的土地判给他。[38]通过这种策略，哈吉·布鲁姆几乎将他所有的抵押借贷变成了土地买卖。似乎是为了更加形象地描绘从哈吉·布鲁姆那里借贷的后果，帕克·亚赫说道，前往这个土地大亨家的拜访者，会看到他就坐在一个从上到下堆满地契的大柜子前。

诺尔、帕克·亚赫和“瘦骨嶙峋的”玛三个人兴高采烈地抢着向我讲述哈吉·布鲁姆最令人无法容忍的事情。在谈话的最后，诺尔描述了哈吉·布鲁姆是如何对待自己的儿子的。诺尔说，哈吉·布鲁姆到他儿子哈吉·安尼家做客，带了一袋（一百个）人心果（一种便宜的褐色水

果，它是能产树胶的热带常青树人心果树的果实），从表面上看是送给哈吉·安尼的礼物。但离开前，他要求哈吉·安尼给他一百个鸭蛋作为回赠。“哪一个更贵？”诺尔一字一顿地问我。这不单纯是关于哈吉·布鲁姆“精明交易”的又一个故事，还表明他违反了礼品馈赠的精神，他用礼物馈赠来谋利。他实际上要求回报。最重要的是，他为了个人获益而“剥削”他自己的家庭。“瘦骨嶙峋的”玛把他的行为总结描述为“预先谋利策略”。

当我评论说我从未听说过有人如此“吝啬”时，帕克·亚赫纠正我道，“不是吝啬，而是贪婪”。借此，他要强调的是，与其说是哈吉·布鲁姆节省不如说他是在掠夺别人。“他毫不知耻”。在某种意义上，“毫不知耻”是对他最强烈的谴责，人们也是这样评价拉扎克的。因为，说某人有羞耻心，这是邻居和朋友对他好的评价，意味着他的行为还没有超越由共同价值观建立的道德边界。说某人毫不知耻，则意味着他无所不为。[39]

诺尔最后表明，不是哈吉·布鲁姆的财富本身令人憎恨，而是他获取及随后处置财富的方式令人憎恨。“不管一个人是不是富人，只要他是好人，村民会帮他。如果他办筵席，即使他的谷仓里已经有一百麻袋稻谷，村民仍会送他稻谷作为礼物。但是如果他心肠不好，我们就根本不会理他。”[40]哈吉·布鲁姆和拉扎克之所以会如此声名狼藉并不是因为哈吉·布鲁姆的富有和拉扎克的贫穷，而是因为他们行为的“无耻”，这种“无耻”违背了所有的规则，使他们实际上成为被排斥的人：一个成为贪婪富人的象征，另一个成为贪心穷人的象征。

但是，只有对哈吉·布鲁姆的谴责才带有几分神话的、宗教的色彩。我不止一次地被告知，当哈吉·布鲁姆生病时，他的身体非常烫，以致必须把他移到房子底下，那里凉快一些。当他的遗体被抬往墓地时，他们说，刚掘好的墓穴中已经开始冒烟（有人说是火）。我曾经故作天真地问加扎利是不是真有这回事，他回答说：“也许有吧，但也可能是编造的。”当然，重点不在于这些说法的真实性，而在于这样一个社会事实：甚至是在哈吉·布鲁姆被安葬之前，村民就希望用咒语召唤地狱之火来吞噬他。

大多数富有的土地所有者都是哈吉，而哈吉·布鲁姆是他们当中最明目张胆的，因而也是最可资谈论的。换言之，他们也是通过到麦加朝圣完成了伊斯兰修行的第五“支柱”的人。事实上，有些已经超越了纯粹朝圣的范畴。根据现有证据，宗教地位与土地财富的关系模式源于19世纪末。那时，在受人尊敬的宗教教师的带领下，移民开垦了吉打州大片的水稻平原。政府赠与、自愿施舍和伊斯兰的什一税使得这一阶层中的许多人在某种意义上成为拥有大量地产的乡绅，他们通过

与官员和低等贵族的策略性联姻巩固了自身地位。[41]到1916年，代理英国顾问已经开始抱怨一些大土地所有者的欺诈行为，他们用假名申请若干小规模的土地转让以避免公开向州议会申请大规模的土地转让的风险。[42]但是正如哈吉·阿尤布的案例所表明的，阶级的界线仍然是比较容易打破的，该地区很多富有的哈吉都是比较新近的成员。

大部分较大的马来土地所有者、稻米商人、大米加工者和农业机械所有者也是哈吉。[43]这一事实使他们得以积聚充足的资金去麦加朝圣，从而为这一头衔赋予一种模糊不清的身份。一方面，朝圣行为本身会受到虔诚的崇敬，同时朝圣者因朝圣而获得的神圣超凡能力也会受到虔诚的崇敬。另一方面，相当多的朝圣者仅仅是通过一系列的“苦心经营”（例如放高利贷、占有抵押的土地、以尽可能高的租金出租土地、对亲戚和邻居吝啬、最小化仪式费用等——大部分村庄对这些行为是非常憎恶的）积累了朝圣的必要资金。因此，村民对那些以他们的土地、劳力和租金为经济支撑、从麦加朝圣归来的哈吉决不会完全崇敬也就不足为奇了。

这也许就是为什么哈吉这个词在大众的谈话中经常和绝非恭维性的形容词连用的原因了。Haji Sangkut字面上指那些戴着无边帽穿着长袍然而还未到麦加朝圣的人，但是这个词的隐含意也指某些真正到过麦加的朝圣者，这些人朝圣后的行为继续与村庄对信徒的期待背道而驰。Haji Merduk和Haji Karut[44]指“虚假的”或“冒牌的”哈吉，他们到麦加朝圣，其行为却绝不圣洁。因为在村民的概念中，到麦加朝圣的主要目的之一就是洗清自己的罪孽，等待真主的审判，所以，继续坚持罪孽深重的行为方式就是极其严重地违反戒律（这是一种不忠的表现）。正如巴塞尔所说，“真主不会接纳像哈吉那样的人，他们朝圣也是白费钱，既无益也无用。”法齐勒补充说，他们的罪孽比普通穆斯林更深重，因为“他们明知故犯，虚伪的朝圣最可恶，他们到麦加想洗清自己的罪孽……但真主不喜欢那样的朝圣”。

一次，我们几个人围坐在萨马特的村庄小店外，我问托·卡西姆，哈吉·安尼像不像他父亲。由于我们刚刚谈论过一位著名的部长（他已经被解职了，表面上看他被解职的原因是腐败），于是托·卡西姆把部长和哈吉·安尼进行了类比：“一个有欺骗和掠夺行为的哈吉就与有同样行为的部长一样。穆斯林的惩罚（比世俗的惩罚）更严厉。原因在于真主训诫富人要帮助穷人，不照做的人对真主没有敬畏，他们只想索取（不想给予）。如果是一个穆斯林这么做，惩罚可能最严重。”

据说，哈吉这个词还经常和其他形容词连用，其中大多数都与吝啬有关。就像爱斯基摩人拥有众多描述雪的种类（这在其他文化中被忽略）的词汇一样，马来人的语言中也有大量描绘各种不同程度和类

别的吝啬的词汇。几乎所有我曾经听到过的关于吝啬的形容词都是用来修饰名词哈吉的。最常见的词是Haji Kedekut和Haji Bakhil，它们意指吝啬的或贪婪的哈吉。一位马来作者还回忆起她和她孩提时代的伙伴以前常用来嘲弄吝啬的哈吉的一首童谣：

吝啬的哈吉晚上爬起床

偷偷地数着他的钱粮

但他只以盐下饭

还睡在没有床垫的地板上。

经过一段时间，我才知道我所居住的房屋的主人——富有的地主哈吉·卡迪尔——也是类似的玩笑的笑柄，那些玩笑在民间广为流传。我曾随塞达卡的农民足球队到邻村踢过一场球。[45]比赛结束后，有些邻村村民问我住在哪，当我告诉他们我住在“帕克”·哈吉·卡迪尔房子的前半间时，他们满脸困惑茫然地看着我，不知道他是谁。我尽力地给他们描述房屋的位置，我想他在这一带肯定非常有名，但是，村民仍不明白。直到有人说，“哦，那一定是高利贷者卡迪尔（Kadir Ceti）”，村民这才露出会意而又带着尴尬的笑容。Ceti是指南印度声名狼藉的切蒂亚尔放债者阶层，从1900年到二战期间，在马来西亚和东南亚的一些地区，他们给农业生产提供了大量的金融资本。由于这一种姓专门从事《古兰经》禁止的职业，他们成了高利贷剥削和债务奴役的持久象征。

虽然哈吉·卡迪尔是塞达卡唯一拥有“高利贷先生”（Pak[46]Ceti）绰号的人，但邻近的其他村庄也有人被冠以这种绰号——Haji Lah Ceti和Pak Ali Ceti就是其中两个。[47]当村民获知我已经知道自己的房东的绰号后，他们打破了沉默，关于他的故事接踵而至。哈吉·卡迪尔在本地拥有的将近20里郎的稻田大部分都是从未能按期支付借款的农民那里获取的，即通过抵押的方式。他以这种方式得到了哈桑父亲的3里郎稻田，这可以解释为什么哈桑的父亲有时侯会要求赎回稻田，尽管这样做徒劳无功。村民说，跟哈吉·布鲁姆一样，哈吉·卡迪尔用从一个凯帕拉·巴斯塔镇富有的华裔店主那儿借来的钱再放贷给农民。他贫困的邻居哈姆扎抱怨说，到他的院子摘一个椰子要收2角钱，而这在别人那里可能仅是作为礼物赠送。他还抱怨说，因为期望在收获后得到稻米的施舍，上一季他作为田间劳力替哈吉·卡迪尔干的活比替村中其他任何人都多，然而他从哈吉·卡迪尔那儿绝对是一无所得，倒是他为之干活的、远没有哈吉·卡迪尔富裕的农场主表现得十分慷慨。

高利贷者卡迪尔的饮食也是公众嘲笑的对象，就像童谣中吝啬的哈吉一样。他不从市场里买鱼吃，而是和最穷的村民不得已的做法一样，吃稻田里那些又瘦又小的鱼。甚至于他的连襟帕克·卡西姆也认为他朝圣后丝毫未变，“连镇里的华人都叫他高利贷先生，他总坐在同一把椅子上，怎么可能改变呢？”

在塞达卡村民的议论中，哈吉·布鲁姆和高利贷者卡迪尔的故事占了关于哈吉吝啬的故事的大多数，但是这里也不乏关于其他活着的与死去的哈吉的故事。村民对他们的谩骂如同激流一样迸发，以致最终我都有些厌倦了，而他们却不厌其烦、乐此不疲。他们说有的哈吉曾经偷过水牛；有的曾经不付钱从商店里明目张胆地拿东西；有的曾经抢割其佃农老老实实种的庄稼；有的曾经把土地全部租给华人而不租给自己乡亲；有的曾经要求佃农缴扎卡特（把通常的布施颠倒过来了）；而且，至少曾有一个哈吉在一位妇女祷告时用脚踢了她。当然，还有很多善良的、虔诚的、正派的哈吉（也许是大多数），他们的行为和朝圣都是伊斯兰教的荣誉。但是，依然存在的一个事实是，在村庄社区遭人憎恨的富有地主中大多数也是哈吉。我们不可能判断此类故事如此众多仅仅是由于原始材料本来就丰富，还是在于其社会价值——作为对尚未误入歧途的富人和可能致富的人的劝诫。我想，两者兼而有之。

尽管如此，有两点是清楚的。首先，虽然几乎所有人都认为，富人（从总体上看）和富有的哈吉（具体地看）的无耻、贪婪程度，与过去相比有过之而无不及。连富有的哈吉们也同意这一点，但他们不认为自己就是被指责的对象。苏库尔说：“过去的哈吉是真正的哈吉。现在他们不是了。他们只不过穿着长袍。他们只不过到麦加走了一趟（而不是真正朝圣）。当他们回来时，他们本应变成真正的哈吉，他们却发放高利贷。他们只想要钱，他们的心比天还高。”他这是说出了大多数人的心声。其次，还有一点明确的是，当这些哈吉死后，他们对伊斯兰教义的违背会招致真主为他们准备的最严厉的惩罚。尽管惩罚的具体内容是什么只是一种猜想，但阿布杜尔·拉赫曼抓住了这种猜想的要点，他说，“当他们下地狱时，他们将在血泊中游泳”。

权力的象征性平衡

关于拉扎克和哈吉·布鲁姆的故事——它们被恰到好处地添油加醋、修饰加工和重新讲述——已经远远超出了纯粹的消遣意义。在塞达卡富人与穷人之间的象征冷战中，这些故事构成了一次小交火、一场小冲突。和大多数争战一样，这场争战中的冲突双方通常是在复杂的情境中相遇，其中有众多的中立者、旁观者和忠于不同派别的犹豫不决的参与者。至少，暂时看来，冷战状态会继续维持。因为，一方面，极端对抗会威胁到很多潜在参与者的重要共享利益；另一方面，穷人很难想象直接对抗所导致的后果。这样一来，“战争的消息”就几乎全部由口头争论、制造假象、揭穿谎言、恐吓威胁、一两次小冲突和宣传攻势组成，其中宣传攻势是最重要的。

在这种意义上，广为流传的关于拉扎克和哈吉·布鲁姆的故事或许可以理解成一种宣传攻势。如同有效的宣传一样，它们表明了——显现了——这个小地方正在发生的全部争论。富人只要一提到拉扎克的名字，就会联想到一个贪心、不诚实、违背了应共同遵守的村庄规则的穷人形象。在富人看来，拉扎克是负面典型，唉，总体上穷人都在向其方向发展。而穷人们只要一提到哈吉·布鲁姆的名字，就会联想到一个贪婪的、吝啬的、同样违背了共同遵守的村庄规则的富人形象。在穷人看来，哈吉·布鲁姆也是负面典型，总体上富人都在向其方向发展。

哈吉·布鲁姆和拉扎克代表了富人和穷人行为的样本，他们由此都获得了相应的象征力量。每个村民都可以观察到拉扎克的行为，因为每天他都给关于自己的故事添砖加瓦。关于哈吉·布鲁姆行为的经验仅仅是稍微不那么直接。因为几乎每个人都见过或接触过哈吉·布鲁姆，而且每个成年人都听过关于他攫取土地和放高利贷的第一手故事。由于这些故事的可感知性，村民可以把地方性的故事与自己的经验相对照，因此这种宣传攻势不必太过于依赖事物的实际情况。至于人们选择如何利用这些现存的活生生的故事——更确切地说是他们如何表述这些现存的活生生的故事——则是另外一回事了。但是它们源于社会事实。

然而，哈吉·布鲁姆和拉扎克作为社会标志的价值，既源于他们的可感知性，也源于他们越轨的行为。这种越轨行为不仅使他们的故事引人入胜，[48]而且使他们成为有效的宣传工具。即使是塞达卡的穷

人也认为拉扎克的过分顽劣使其行为越轨。即使是高利贷者卡迪尔也认为哈吉·布鲁姆获得财富的手段违背了真主的训诫和村庄社会规则。穷人和富人恰恰都利用一些极端的例子以便更好地为自己的立场服务，这些例子是双方都不得不承认的。

关于这两人的故事还应当被看做是正在建构的意识形态大厦的基石。作为意识形态，它们包含了对现实的批判和对理想的展望。它们试图构建和维持一种观点，即得体的、受欢迎的人类行为应该是怎样的。对越轨行为的社会制裁有助于界定什么是正常的、恰当的和受欢迎的行为。这些故事作为完全不受欢迎的行为的负面案例，也达到了同样的目的。因此，这些故事可以被看成是一种关于人类行为的社会文本。正因为既定的象征秩序的维持和这一秩序的变迁一样，经常成为问题，这些故事就显得尤为必要了。意识形态的修复和革新永无止境。

这些竞争性的意识形态的深层目的不仅在于说服，还在于控制；更确切地说，其目的在于通过说服进行控制。就其成功地形塑了人们的行为来说，它们也实现了一种阶级目的。如果富人会从哈吉·布鲁姆的故事中吸取教训，他们就不会再放高利贷，不会再算计别人的土地，他们会在宗教救济和筵席上表现得慷慨大方，他们会雇用更多的佃农和劳力。这样一种安排会给穷人带来明显的利益。另一方面，如果穷人会从声名狼藉的拉扎克事例中吸取教训，他们就不会再强求富人的施舍，不会再参加未被邀请的筵席，他们将成为忠诚的劳力，做到言行一致。这样一种安排同样会给富人带来明显的利益。这就是一种象征的平衡。富人得到的教训是，如果他像哈吉·布鲁姆一样行事，就会遭到同样的贬斥；穷人得到的教训是，如果他像拉扎克一样行事，就会遭到同样的鄙视。如果愿望成为现实，如果意识形态成为实践，塞达卡就将变成由慷慨的、充满同情的地主和诚实的、辛勤工作的佃农和劳力构成的小乌托邦。

但是，这种均衡也仅仅是象征性的。毕竟，这些告诫性的故事要求穷人和富人为了维护自己的名声放弃眼前的物质利益。然而，好名声有多重要呢？换言之，坏名声的代价有多大呢？不幸的是，问题的答案很大程度上取决于你是谁，因为坏名声代价的大小直接取决于对坏名声的人施加的社会和经济制裁的轻重。从阶级的观点来看，人们必须思考穷人在多大程度上依赖于富人对其的好评，反之亦然。由此观之，关于名声的政治有点“一边倒”的意味。[49]可归结如下：富人通常拥有将其认可的适宜行为强加给穷人的社会权力，但穷人却很难以同样的方式来要求富人。对于穷人而言，好名声的作用有点像社会保险政策，使他们得以应对不计其数的农业生活中的不测风云。好名

声由穷人恭顺行为的记录所构成，包括在筵席和房屋搬迁中帮忙、积极肯干又不斤斤计较工资以及对村庄领袖的默默支持。好名声会在找工作和慈善救济时带给他们切实的回报，在生老病死时带给他们帮助，并借此获取所有由村庄中执政党进行分配的补贴。好名声也在非正式的玩笑和乡村生活的仪式方面带来了切实的回报。已经声名狼藉的拉扎克也因而获得了打破村庄生活规则的一定自由。[50]但是，他为这一自由付出了沉重代价——他得不到工作并受到公众的嘲弄。他唯一的让步就是经过精心算计后加入了执政党。相反，哈姆扎确立并维持了一个好名声。其代价是他花费在村庄项目、筵席烹饪、照看村庄的祈祷室及村庄集会场所方面的时间和劳力。另外一个代价，正如我们所看到的那样，就是尽管他有时并不觉得那些社会地位比他高的人值得尊敬，但为了佯装恭敬，他不得不忍气吞声。但是他的好名声使他在雇佣、扎卡特礼物、病时救助方面获利并赢得了村民的尊重和体谅。这些回报是非常重要的，它们足以使塞达卡村除三四个穷人以外的几乎全部穷人在大多数方面选择遵从由村庄精英界定并强加给他们的适宜行为的标准。

在塞达卡这个小地方，“哈吉·布鲁姆”们和“高利贷者卡迪尔”们由于名声不好而深受排斥。而他们几乎或完全不用从穷人那里获得什么。这是一种讽刺：一方面，只有违背对人慷慨和体谅他人的原则，他们才能获得土地、收入和权力；另一方面，只有遵守对人慷慨和体谅他人的原则，他们才能获得好名声。现在，他们实际上不受制裁约束。

但有一点是例外的。尽管富人相对来讲或许可以不受物质制裁的影响，但他们无法逃脱象征制裁，比如诽谤谣言、背后议论、人身攻击等。并且，即使在这个小范围内，竞争也是不平等的。这在下述事实中体现得最为明显：人们对拉扎克是当面的斥责，而对哈吉·布鲁姆和高利贷者卡迪尔则总是背地里贬损。因此，高利贷者卡迪尔总是被当面称呼为"Pak Haji"（“哈吉伯伯”）。如果他知道了自己广为流传的绰号，我都会感到惊奇。人们对他的嘲笑永远无需传到他的耳朵里或使他寝食难安。

当然，大部分对哈吉·卡迪尔的公开遵从都是“虚假遵从”。[51]贫穷的村民，也包括其他人，选择佯作遵从，因为他们完全知道任何其他举动可能招致的惩罚。因此，当一位年老的村民伊沙克斗胆以贬抑的口吻谈论哈吉·布鲁姆后，由于害怕报复，他在最后要求我不要向住在燕镇或明关村的任何人透露半句。我们在此处观察到的是“台前”与“幕后”行为的差异：在“台前”权力负载的情境中所表现出来的遵从，在相对安全的“幕后”的私秘空间中发生了逆转，从这个意义上

讲，我们可以明确地说虚假遵从存在。

然而，即便是虚假遵从，也是对富人的社会权力的明确无误的展示。毫无疑问，村庄精英继续控制着公开的“舞台”。公开的象征秩序通过表面的遵从得以维系，它不会遭到公然挑战。与物质交换领域一样，在这一很大程度是象征的层面上，社会权力的失衡允许对拉扎克的公开辱骂，却禁止对哈吉·卡迪尔或哈吉·布鲁姆的公开攻击。

村庄中掌握权力的人并非完全控制了整个“舞台”。虽然他们为“表演”写好了脚本，但在此限制内，好斗者或造反者仍有足够的运作空间来巧妙地表达他们对事件的蔑视和不满。台词和表演姿势是事先确定的，但清楚无疑的是许多“演员”只是装装样子，并非在真心“表演”。有一个司机和行人都熟悉的老套例子可以说明“表演”中的此种行为。行人经过十字路口时恰好走到一半，这时交通灯由绿变红，只要行人未面临即将开近的车辆的迫切威胁，接下来发生的事就如同小戏剧一样。行人会稍稍抬高脚走一两步，装做匆忙的样子，从而暗示司机他要先通过。实际上，在几乎所有的此类场合，如果我没记错的话，行人过十字路口的实际速度并不比他原来的步伐快。这给人以遵从的印象，却没有实质内容。但是象征秩序，即司机的通行权，并未遭到直接挑战；实际上，行人表面上表现出的匆忙便是对象征秩序的认可和巩固。[52]几乎可以认为，将象征遵从最大化恰是为了使实际遵从最小化。

贫穷村民就是采取了类似最低限度的遵从的形式，使他们虚假的“表演”得以巧妙地进行。他们会去参加富裕村民的筵席，但迅速吃完饭马上就走。他们会遵循习俗，接受邀请，但其遵从行为常打“擦边球”。他们也会以实物或现金作为礼物赠送，虽然数量比预期的要少，但也不至于少到被视为公然不敬的地步。按照“要求”，他们会问候走在村中路上的大土地所有者，但这种问候是缩水的，而且也不够热烈。所有这些和其他形式的勉强遵从，避免了公然违抗的不利，并且至少符合了富人通常所要求的礼貌和遵从的最低标准。同时，这还代表穷人也为“表演”本身加入了“幕后”的态度，虽然微不足道，但它足以将其意义传达给“导演”，但又不会极端到冒公开对抗的风险。[53]

我们在此分析的此种类型的冲突非常普遍，它在以下三个层面进行。首先是围绕公平的定义展开的斗争，旨在掌握评价当下经验的概念和符号。其次，是当既定的公平定义用于特定的案例、特定的一套事实和特定的行为时，围绕其适用性展开的斗争。例如，假定富人应该慷慨，如果某个地主拒绝给穷人施舍，那么他是否违背了慷慨的原则。又如，如果一个人仅是装穷或者其行为已使他丧失了接受慈善救

济的权利，此时拒绝救济他是否合理。最后，当然是在农业革命带来的巨大变迁中围绕土地、工作、收入和权力展开的斗争。

各方在这场斗争中所使用的资源很难放在一起比较。在村庄的经济生活中，地方精英几乎总是有其特有的行事方式。倘若他们掌握了物质资源，他们在很大程度上也能控制公共仪式生活——即控制村庄中大多数穷人的“台前”行为。只有“后台”才能不受精英掌控。在那里，充满了背后议论、流言蜚语、言语攻击和匿名的暗中嘲讽，以及对公共仪式秩序的否认。打个军事上的比方，只有在这里，地形才相对有利于武器装备较差的处于不利地位的一方。

有人也许会问：为什么我要选择这样一个不特别重要的村庄来考察少数历史上的失败者的抗争呢？这毫无疑问是有缘由的。用巴灵顿·摩尔的话来说，塞达卡的穷人差不多都必然是“即将被前进的滚滚大潮辗过的阶级”的成员。[54]而且，国家强大的军队、农业资本主义生产关系和人口本身的增长都使他们举步维艰。我们几乎没有理由相信，他们在村庄中能从本质上改善其前景，相反，我们有足够的理由断定他们会像他们数以万计的先辈一样面临失败的命运，至少在短期内是这样。

确定这样一项研究计划的理由恰恰在于它的平凡——事实上，这才是历史上所发生的阶级冲突的常规情境。通过近距离、严密地考察这些情境，我们便可能发表一些关于常态的阶级意识、日常的反抗和平常的阶级关系的有意义的言论，因为在通常的情况下，公开的集体反抗或叛乱都不太可能发生。

第二章 常规的剥削，常规的反抗

由于难逃失败和最终被屠戮的命运，大规模起义一般被迅速瓦解而不会取得任何持久的成效。然而，农村社区中经年累月的坚韧的、沉默的顽强抗争将比大规模起义的昙花一现更为有效。

马克·布洛赫，《法国农民史》

正如《田园》的编者曾经说过的，大人物总是不受普通人欢迎，大众不能理解他们，大众认为所有这些事情都是不必要的，甚至是英雄主义的。小人物不会给大时代留下任何影响，他所需要的只是偶尔走进酒吧，吃上一顿红烧牛肉的晚餐。政治家自然对这些不思进取的人嗤之以鼻，在教科书中将其描绘成卑贱的可怜虫。对大人物而言，普通人是一种累赘。就像巴洛恩在这里所表达的他的嗜好：最美妙的事情就是吃一小截匈牙利香肠作为晚餐。我对那些开始射向我们的齐鸣的枪炮声充耳不闻。

帅克，载贝尔托·布莱希特，《二战中的帅克》第一幕

未被书写的反抗史

本研究的主旨（其关注点和方法）源于对近来众多的关于农民反抗和农民革命研究——包括我自己和其他人的研究——不断增加的不满。[55]非常明显的是，至少在北美，在越南战争和左翼学术界对民族解放战争的迷恋的刺激下，学者们对大规模的农民起义给予了不寻常的关注。学术利益与原始资料是相互强化的。历史和档案记录对于那些农民发动起义对国家和既有的国际秩序构成威胁的时刻的记载最为丰富。而在其他时候，或者说大多数时候，农民在历史记录中不是作为历史行动者而出现，而是或多或少地作为征召、税收、劳动力流动、土地所有和粮食生产的统计数字而默默无闻地存在。

事实上，就其发生时的重要性而言，农民反叛也是稀少罕见的，更不用说农民革命了。不仅促使大规模农民起义发生的环境相当稀少，而且当他们真的起义时，也几乎总是被轻易地镇压。固然，即使是失败的反抗也会取得成果：国家或地主少许的让步，在新的令人痛苦的生产关系中获得的暂时喘息的机会，[56]以及关于反抗的记忆和潜伏下来以待未来的勇气。但这些成果都是不确定的，而屠杀、镇压和失败后的消沉却是确定而实在的。值得回忆一下那些特殊的历史时刻——农民背景的革命成功地获取了政权，而即使是最好的结果，也不全是对农民的福音。无论哪种革命的成功，几乎总是造就出更为强迫性的霸权的国家政体——靠农民而养肥自己，与此前并无不同。很多时候，农民发现自身处于一个非常具有讽刺意味的位置上，他们帮助统治集团获得了权力，但统治者推行的工业化、税收制度和集体化却与他们所想象的为之抗争的目标大相径庭。[57]

鉴于上述原因，我认为农民反抗的研究重点被误置了。而理解那些我们可以称之为农民反抗的日常形式——平常的却持续不断的农民与从他们那里索取超量的劳动、食物、税收、租金和利益的那些人之间的争斗——要重要得多。这种斗争的多数形式避免了集体性直接挑衅的弊端。这里我所能想到的无权群体的日常武器包括：行动拖沓，假装糊涂，虚假顺从，小偷小摸，装傻卖呆，诽谤，纵火，破坏等等。这些布莱希特式的阶级斗争具有共同特点，它们几乎不需要协调或计划，它们通常表现为一种个体的自助形式，避免直接地、象征性地与官方或精英制定的规范相对抗。了解这些平凡的反抗形式就是理解大多数农民尽其所能为维护自身利益而进行的“经常性反抗”。

如同以前对农民反抗的研究一样，如果将“弱者的武器”过度浪漫化会导致很大的失误。它们仅仅能对各种剥削农民的方式产生边缘性的影响。而且，这些武器也并非为农民所专有，人们在观察中不难发现，官员和地主也经常抵制和破坏那些于己不利的国家政策。

另一方面，这些布莱希特式的反抗也并非微不足道。在东南亚，征兵和强迫劳役中的开小差和逃避就无疑限制了许多统治者的勃勃野心。[58]而在关于欧洲的类似研究中，对此种反抗过程与潜在影响的分析无人比科布对法兰西帝国早期与后革命时代征兵中的开小差和反抗的分析更为出色：

从第五年到第七年，各部门纷纷递来报告说……在某区每一个被征召入伍的人都回家了，而且自由自在地生活着。更有甚者，很多人根本无须回家，因为他们从未离开过……在第七年，右手断指——最常见的自残方式——开始在统计数据中显现出来，其范围之广足可以视为一场集体共谋的大运动，参与者包括家庭、教区、地方当局和整个行政区。

即使是拥有大量的可靠的乡村警察的帝国政府也未能暂时减缓这类流血事件的发生速度……从1812年开始，断指者的数量再次达到灾难性的比例。对一个普遍不受欢迎的专制政体而言，任何全民公决都不如断指事件更具有说服力。对历史学家而言，任何事件都不如下述景象更为激动人心：一个民族决定不再为统治政权战斗而不慌不忙地回到家乡……从这个意义上讲，普通人至少在推翻法国最恐怖的政体中发挥了相当的作用。[59]

美国南北战争期间南部邦联在军事和经济上的失败进一步证明了沉默和不公开反叛的决定性作用。据估计，约有总共25万名合乎条件的白人开小差或逃避兵役。[60]其原因显然来自道德和物质两个层面。贫穷的白人，特别是来自非蓄奴制的山区的人们，对政府的免服兵役法案将其排除在主要受益人之外非常不满，不愿为之战斗。[61]军事上的失败和“1862年的生存危机”促使许多人从部队开小差，返回处境艰难的家中。就种植园本身而言，白人监工的短缺和北部联邦对奴隶的自然吸引使得大规模的逃离不断增加。与法国的情形一样，我们可以说南部邦联被社会中微小的反抗行动构成的雪崩式力量所击败，这些反抗是由奴隶与自耕农的不可靠的合作而实施的，即一种没有名称、没有组织、没有领导、而且其背后肯定没有列宁主义式合谋的联合。

类似地，偷税漏税一直限制着第三世界国家的雄心和权力范围——不论是前殖民的、殖民的还是独立的国家。在塞达卡，我们可以

看到，在官方征收稻谷形式的伊斯兰什一税的过程中，农民实际上所交纳的只占规定交纳的一小部分，这是由于共同行动的网络和虚报数字削弱了政府的征税力量。因而毫不奇怪的是，第三世界国家的税收主要来自于进出口税；以上模式作为从属群体抵制税收的能力不可小觑。只要随便翻阅有关农村发展的文献就不难发现，一个不受欢迎的政府规划或项目带来的高收益可以被农民的消极反抗销蚀殆尽。有学者以罕见的笔墨详细描述了东非农民如何历经数十年成功地消除了和规避了国家政策的威胁：

在这种情境中，发展过程经常简化为一场零和博弈，这是不难理解的。正如本研究所表明的，统治者绝非总是那些游戏的胜利者。虽然非洲农民并不是当下发展思想启蒙的先驱，但是他们用欺骗的技巧多次挫败了当局。[62]

有时，这种反抗会变得主动积极，甚至走向暴力，但更多的时候，它以消极不服从、暗中破坏、逃避和欺骗的形式出现。马来西亚殖民当局阻止农民种植和出售橡胶的持续性努力与种植一方扩大种植面积和市场的努力之间形成的对抗关系就是明证。[63]从1922年到1928年，以及整个20世纪30年代，政府出台了多种限制性规划与土地使用的法律，但由于广大农民的抵制，这些限制收效甚微。在那些自称为社会主义的国家中，农民抵制进而减少或消除不受欢迎的农业集体化形式的努力就是处于困境中的农民有效使用防御性技术的有力证明。此类斗争更多的不是大规模地公开挑战，而是平静地逃避，其效果与前者相当，而且通常更为有效。[64]首先悄然的零散行动过程经常为那些农民用以蚕食耕地和国家林地；而另一种方式则是公开挑战财产关系的公开占领耕地。

我们所讨论的反抗类型或许最好以反抗形式的对比方式加以描述，它们或多或少都指向同一目标。第一种是我们所说的“日常”的反抗；第二种则表现为公开挑战性质的反抗，其在关于农民与工人阶级政治的研究中占据着主导地位。举例说明，前一种情况是农民以不知不觉的方式蚕食种植园和国家林场的静悄悄的不起眼的过程；而另一种情况则是农民通过公开挑战财产关系的方式公开侵占土地。就土地的实际占有和使用而言，悄悄蚕食比公开挑衅的土地侵占更能达到目的，虽然前者从未向法定的产权配置提出过公开挑战。又比如，如果是日常反抗，士兵会通过集体开小差的方式削弱军队的力量；如果是公开反抗，士兵们则会发动公开兵变以消灭或取代指挥官。正如我们所指出的，开小差会达到某些兵变所无法达到的结果，其原因恰恰在于开小差旨在自助和退出，而非制度性的对抗。而且，就某种意义而言，大规模地拒绝服从对军队制度的潜在影响比替换指挥官更为根

本。最后一个例证是，日常反抗表现为在公有或私人粮仓中的小偷小摸，而旨在改变粮食供给的再分配关系的对市场或粮仓的公开袭击则是公开反抗。

反抗的日常形式与那些更为激进的公开对抗方式的共同之处当然在于它们旨在减少或拒绝来自上层阶级的索要或者对上层阶级提出自己的要求。这些要求通常与阶级斗争的物质层面联系在一起——对土地、劳力、税款、租金等的。此处日常反抗与其他占有形式的反抗最明显的不同在于它不承认有公开的和象征性的目标。如果制度化的政治是正式的、公开的、关注于系统的权利变化，那么日常反抗则是非正式的、通常是隐蔽的，并且以关注直接的实际的物质获取为主。[65]

非常清楚的一点是，实际的反抗取得成功的可能性经常与表面上的象征性遵从的程度成正比。几乎在任何情况下，公开的反抗都比日常的反抗更易招致迅速而残酷的镇压，因为后者虽然很普遍，却从不冒险挑战等级制度与权力的正式定义。对大多数从属阶级而言，几乎在整个历史过程中，他们都很难获得改善自身状态的机会，此种形式的反抗成为其唯一选择。在这种象征的束缚下，从属阶级的反抗所能达到的只是证明了人类坚韧性和创造力的存在，下面关于印度下等种姓反抗的分析就证明了这一点：

与主人签有终身契约的仆人最典型地表达其对主仆关系不满的方式是工作马虎和办事低效，他们有意无意地假装生病、无知或无能，分散其主人的注意力。虽然主人可以通过拒绝给予仆人额外的好处而进行报复，但只要主人不想投资完全付诸东流，他就必须保证仆人最低限度的生存。这种没有表现为公开挑战的消极反抗的方式几乎是不可战胜的。它证实了哈维克（Havik）等人关于下等种姓的固有看法，但同时也限制了他们的行动能力。[66]

此种形式的顽强反抗在大量的美国农奴制研究的文献中得到了充分证明，而公开的反抗在当时通常只是一种愚勇之举。南北战争前美国南方反抗农奴制的历史在很大程度上是行动拖沓、虚假遵从、逃跑、假装无知、暗中破坏、小偷小摸的历史，甚至够不上文化反抗的历史。这些做法，虽然几乎从不对奴隶制进行公开质疑，但以其秘而不宣的、有限的、粗野的方式比那些被历史详细记录的极少的英雄主义的和短暂的武装起义取得了更多的成果。农奴们自身显然已经意识到，在大多数情况下，他们的反抗只有在公开顺从的掩护下才能取得成功。不难想象，那时农奴父母对其子女的忠告与当代印度尼西亚种植园里的雇佣劳动者从他们父母那里听到的忠告并无二致：

我让他们（年轻人）记住：你们是在出卖劳动力，而买它的人要看到他能从中有所收益，所以当他在旁边时就干，他一走开就歇，但是记住当监视者在场时你们一定要看上去是一直在工作。[67]

由此观之，我们可以得出两点明确的结论。首先，反抗的性质在很大程度上受制于现存的劳动控制形式和人们所相信的报复的可能性与严重程度。由于可能面临永久解雇或监禁，公开罢工的结果可能是灾难性的，因而工人可以采取降低工作速度和质量的方式进行反抗。通常这些行动因其不公开和匿名的特点使资方追究责任或进行制裁变得异常困难。在工业中，这种减缓工作进度的方式被称为“意大利式”罢工；当镇压非常严酷时（如1983年波兰实行戒严法时[68]），这种方式经常被采用。当然，资本家通常会以计件工资取代计时工资，从而限制工人此种形式的反抗。当计件工资在19世纪德国的丝织和棉纺织业开始盛行后，反抗不再以降低工作速度的形式表现出来，因为那成为一种自我损害，取而代之的是成品布匹的缺斤短两、工艺缺陷和盗取原材料。[69]任何一种劳动控制或工资支付方式，与其他事物一样，都可能会导致其特有的安静的反抗方式和“反占有”的方式。

其次，反抗并不必然地直接要求占有资源。由于通常反抗者的目标是这些紧迫的需求——人身安全、食物、土地和收入，且他们行动时必须比较安全，他们只是遵循风险最小的原则。19世纪30年代普鲁士的农民和无产者，因为受制于没有财产和生存线以下的工资水平，只能采取移民或大范围内盗伐木材、偷窃饲料以及赌博的方式做出反应。“森林犯罪”的速度与工资下降的速度、生活品价格上涨的幅度和移民的困难程度同步增加。在1836年，普鲁士大约有207000件起诉案件，其中150000起是由于“林场偷窃”。[70]这类偷窃为群体共谋所支持，这种共谋源于自由进入和使用林场的早期传统；然而，偷窃者并不关心他们盗取的野兔或木柴具体归哪个雇主或地主所有。在此情境下，对一种占有方式的反抗可能致使其受害者采取较少公开的方式，而这或许是更为可行和更少危险的方式。[71]

此种反抗技术极为适合农民阶级的特点。作为一个“阶级性弱”的分散的阶级，他们散布在广大乡村，通常缺乏形成有组织反抗的纪律约束和领导层。对农民而言，最合适的形式就是广泛的游击式的消耗战，那很少或不需要事先协调。同时，他们个人的怠工和逃跑行为经常因为古老的民众反抗文化而得以强化。从支持性的亚文化角度和人们对法不责众（其广度表现为整个社区的参与）的认识角度来看，上述反抗似乎可以视为一种社会运动。但奇特的是，这是一种没有正式组织、没有正式领导者、没有宣言、没有预期、没有名目和旗号的社会运动。由于这种社会运动在制度上的不可见性，其小规模活动即使

被注意到，也很难引发社会性关注。

农民发起的形式多样、数量众多的小规模反抗，最终会使自诩高明的大人物们在首都构想的政策陷入全然混乱之中。国家会采取多种措施予以应对，它可能调整政策以符合更现实的期待，也可能通过积极鼓励自愿顺从来维持或强化既有政策，当然，国家还可能直接采取更为强制性的方式。无论国家如何应对，我们不能忽视这样一个事实，即农民的行动改变或减少了国家可用的政策选项。正是以这样一种非叛乱的方式（更非合法的政治压力），农民经典性地表现出其政治参与。因而，对任何历史或农民政治学的理论而言，若想证明农民作为历史行动者的正当性，就必须掌握我所提出的反抗的日常形式。仅仅为了这个原因，对这种看似杂乱的人类活动予以记录并赋予其概念体系就是非常重要的。

反抗的日常形式不会成为头条新闻。[72]正如成千上万的珊瑚虫杂乱无章地形成的珊瑚礁一样，成千上万的以个体形式出现的不服从与逃避行动构建了其自身的政治或经济屏障。这些反抗没有激进的公开对抗，也不具显著的新闻价值。如果使用比喻的说法，当国家的航船搁浅在这些礁石上时，人们的注意力被典型地吸引到船只失事本身，而不会看到正是这些微不足道的行动的大量聚集才是造成失事的原因。正是从事这些细微活动的人们自身不想引起注意，他们的安全系于他们的匿名性。而且，政府官员也极少愿意公开这些反抗，这样做无异于承认他们的政策不受欢迎，而更为重要的是，这暴露了他们在农村权力的软弱无力，所有这些都不符合至高无上的国家的利益。[73]这些反抗行动本身的特点及其对手为保自身利益的默不作声造成了一种共谋的沉默，从而几乎将这些日常反抗形式从历史记载中全然抹去。

历史与社会科学由于是知识分子用文字书写的，它们在很大度上也是被有文化的官员所创造的，因而不可能很好地用以揭程那些沉默的、匿名的、代表农民的阶级斗争形式。[74]这些记录者和究者也暗中加入了参与者的共谋，与他们一样“发誓保守秘密”。在多方参与下，这种不太可靠的共谋造成了铭记于文学和历史中关于农民的刻板印象：作为一个摇摆不定的阶级，他们要么处于长期的可怜卑微、消极被动的状况，要么是短暂的、暴力的，却是徒劳无益的愤怒的爆发。

在经历了长久的畏惧和屈从后，他的肩膀变得可堪重负，他的精神也被制服，以致不能认识到自身不断恶化的状况。你可以打他，让他挨饿，抢夺他的一切。如此日复一日，在他放弃胆怯和愚蠢之前，他的头脑中一直被各种他不能真正理解的思想所充斥，直到不公正和

痛苦的累积使他如同遭到过多鞭打的家畜发怒一样，猛地掐住主人的咽喉。[75]

在左拉的观点中有一点启示（但也是唯一的启示），当农民忍气吞声时，他们的“台上”行为表现为服从、畏惧和谨慎。与之相反，农民的暴动却像是一种盲目愤怒的本能反应。那种认为农民通常是消极被动的观点忽视了农民与地主之间有关租金、收成、劳力和税收的缓慢的、琐碎的、平静的斗争，在这里遵从和愚钝只是一种姿态——一种必要的策略。那种只看到农民反抗周期性爆发的观点则忽视了他们所获知的公正的潜在形式和他们实际上非常理性的特定的目标和对象。[76]爆发本身通常是一种信号，它表明常规的和大量的隐秘的阶级斗争形式正走向失败或已经到达危机时刻，而可能带来致命风险的公开反抗的宣言通常只有在不同地区长时间的斗争后才会出现。

作为思想和象征的反抗

至此，我还是将农民反抗的日常形式作为只不过是个体行动或行为的集合体。然而，仅仅局限于行为的分析就会遗失许多要点，那会使对人类行动的解释简化到对水牛或狗的行为解释的水平上——水牛如何反抗驱使它的人以达到一个可以接受的工作速度；狗跳到桌上为的是偷吃剩饭。而我试图理解的是有思想的社会存在物的反抗，我不能忽略他们的意识，即他们赋予其行动的意义。他们创造的象征、规范和意识形态形式构成了他们行为的必不可少的背景。然而由于他们对于情境的理解的局部性和缺陷，他们被限定的意图、价值观和目的性又制约了他们的行动。这一点非常明显，若不是因为行为科学中直接从收入、热量摄取、报纸发行量和收音机拥有量的统计数据中解读大众行为这一令人不快的趋势，我们完全没必要重申一遍。我想要做的不仅是揭示并描述作为具有深远意义的独特行为的日常反抗的模式，而且要通过对这些模式藉以产生并发生作用的意义和价值冲突的分析奠定这一描述的基础。

说得委婉些，思想与行动之间的关系是一个复杂的问题。在此我只强调最直接的两点：第一，无论意图还是行动都不是“不变的原动力”。产生于意图的行动反过来影响意识和随后的意图与行动。因而，反抗的行动和关于反抗的思想（或意义）处于持续不断的交流——持续不断的对话中。第二，目的和意识与物质世界的联系方式不同于行动与物质世界的联系方式。对于人类行动者来说，可能和普遍的情形是，他能够想象在此刻既不现实又不可能的行动方式。因此一个人可以梦想一次复仇或一个永远不会实现的公正的千年王国。而另一方面，由于时过境迁，那些梦想可能实现。意识的王国赋予我们一种预想行动的特权，而行动可能——仅仅是可能——在某一未来时刻实现。举例来说，如果对共享的价值、“幕后的”谈话、反抗之前农民的意识没有了解，我们如何能对任何农民的反叛给予充分的解释？[77]最后，如果不考虑目的、观念和那些行动的当事人的语言，我们又如何理解反抗的日常形式？

就另一个理由来说，对从属阶级的社会意识的研究是非常重要的。这可以使我们澄清在马克思主义和非马克思主义文献中的38一个主要争论——它集中于这样一个问题，即在何种程度上，精英能够把他们自己对公正社会秩序的想象不仅强加于非精英的行为，而且强加于他们的意识。

这个问题可以简单地陈述如下：让我们假设这样一种情境，有一个特定的被剥削群体，且这种剥削发生在这样一种背景下，即由精英和（或）国家设置的强制力量使任何不满的公开表达都成为不可能。为讨论起见，假设唯一看得到的行为是表面的顺从，对这样一种状态至少有两种相互分歧的解释：一种解释认为，由于霸权性的宗教或社会意识形态的存在，被剥削群体实际上把这种状态作为常规、甚至是社会秩序的合理部分接受下来。这一被动性的解释假设了一种对社会秩序宿命论的接受甚至可能是一种积极的共谋（complicity）——对此马克思主义者会称之为“神秘化”或“虚假意识”。[78]这一解释典型地建立在这样的假设之上，即精英不仅支配了物质的生产方式，也支配了象征的生产方式[79]——而这一象征性霸权使他们可以控制其统治被评价的标准。[80]如葛兰西所论证的，精英控制了社会的“意识形态部门”——文化、宗教、教育和传媒。因而他们可以操纵对他们统治的同意。通过创造和散布与之相配的普适性的话语和概念，以及确立何为正确、美好、道德、公平与合理的标准，他们建立了一种象征环境，防止从属阶级自由地思考。事实上，对葛兰西而言，无产阶级在观念层面的被奴役甚于其在行为层面的被奴役。因此，政党的历史使命就不仅是领导革命，而且更重要的是打破束缚革命思想的象征笼罩。这种阐释被用来说明下层阶级的沉寂，特别是在如印度这样的乡村社会，那里严格的种姓39分层的神圣体系被宗教约束所强化。低等种姓被告诫要接受他们在印度教等级中的命运以冀来世获得回报。[81]

对沉默的另一种解释是用农村中的力量关系而非农民的价值观和信仰来解释。[82]按照这一观点，农村的平静就可能是镇压（记忆的和/或预期的）的平静而不是同意或共谋的沉默。

由这两种不同解释所引发的问题集中在对农民政治的分析以及更广泛的阶级关系研究上。围绕这些问题发生了很多辩论，似乎解释的选择更多地取决于分析者的意识形态取向，而不是实际的研究。我并不想低估这些问题的重要性，但我认为有许多方法可以对这些问题进行经验研究。换言之，一方面强调意识的相对重要性，另一方面考虑到镇压（现实的、记忆的或潜在的）在抑制反抗行动上的作用，是完全可能的。

关于虚假意识的争论最终取决于精英和从属阶级价值观的象征联盟——即取决于这样的假定：农民（无产阶级）确实接受了精英的大部分社会秩序观。如果“神秘化”并不意味着一个群体赞同剥削有理的社会意识形态，那么它意指什么？被剥削群体的观点在实质上与精英价值观的象征联盟达到一定程度时，“神秘化”就得到加强；而当它在一定程度上持有相异的或矛盾的价值观时，“神秘化”则被削弱。对从

属群体的亚文化及它与统治精英价值观的联系进行深入研究提供了部分我们所要寻找的答案，而证据并不确定，因为任何群体的社会观点都会含有许多不同的甚至是矛盾的内容。引起注意的反常的亚文化主题并不是简单地存在，它们采取的形式、体现的价值观和激发的情感联系几乎是普遍性的。因而，即使缺少反抗，我们也不会没有探讨虚假意识问题的资源。

为了减少争论的抽象性，提供可能直接与此问题有关的证据或许是有益的。例如，关于租种或租赁的“台上的”说法是强调其公平和公正。但再考虑一下，佃农背着地主用以形容这一关系的词语就完全不同了——那是冷嘲热讽的。[83]这难道不是意味着佃农对上述关系的看法被极大地“去神秘化”——即他们不再接受精英对租佃关系表面价值的定义——了吗？当哈吉·阿尤布和哈吉·卡迪尔被称为“哈吉·布鲁姆”、“吝啬的哈吉”或背地里被叫做“高利贷先生”时，难道不是意味着他们对土地、利益、租金和尊严的要求至少是在意识层面上的抗争（如果不是“台上的”的行动）吗？对下层阶级的宗教派别（如17世纪英国的教友会和20世纪爪哇的萨明教）放弃使用敬语，而使用低级别的称谓来称呼其社会上层（socialbetters），或使用像“朋友”或“兄弟”这样的词来描述每个人，我们又当作何解释？这不是说明精英们为高贵和尊严的等级所写的赞歌并没有被其臣民逐字地唱颂吗？

考虑农民由他们的经验所形成的文化——他们“幕后的”评论和交谈、他们的谚语、民歌、历史、传说、笑话、语言、仪式和宗教——才有可能决定农民实际上在何等程度上和以何种方式接受了精英所宣传的社会秩序观。下层阶级文化的某些因素会比其他因素与此有更多的关联。对任何农业系统来说，一个人可以认同一套关键的价值体系，它使精英所要求的尊重、土地、税款和租金被证明合理。在很大程度上，这样的价值体系是否能在从属阶级的亚文化中得到支持或遭到反对是一种经验性的事实。如果强盗和窃贼转变为民间英雄，那我们可以推断对精英规则的违背博得了间接的赞许。如果公开的顺从私下里受到嘲笑，那可以说明农民很难被一种实际上由人为规定的社会秩序所奴役。如果那些试图拍精英个人马屁的人被他们阶级中的其他人避开和排斥，那我们就有证据表明存在着与权力抗衡的下层阶级的亚文化。然而，对精英价值观的拒绝并不是一个包含一切的命题，只有对农民价值观的深入研究才能确定磨擦与调和的要点。就此而言，只有当冲突集中在社会秩序的主要价值观上，并且不断增长和突显的时候，冲突的特点才是可以判断的。

人类行动者的经验与意识

带着上面这些问题，我花了超过一年半的时间在塞达卡与村民生活在一起，倾听、提问、努力去理解他们关注的问题。我希望，研究的结果是对一个正在经历重大变迁（绿色革命：在这里是双季稻的种植）的小村庄（70户，360人）的阶级关系的基础坚实、思路缜密的说明。这些说明的许多内容（虽然并非全部）涉及到一场失败的反对资本主义农业的发展及其代理人的阶级斗争。显而易见，仔细倾听那些我正在研究的行动者——倾听他们的经验、他们的范畴、他们的价值观和对环境的理解是至关重要的。建立这种现象学的研究路径有以下几个理由：

第一个理由与社会科学能够和应该如何进行有关。在新马克思主义的结构主义学派中较为流行的做法是，假定能够直接从一些表征——支配性生产方式、进入世界经济的模式与时机、或剩余占有的方式——推断出非社会主义的第三世界国家中阶级关系的性质。这一过程具有高度简约化的跳跃性，直接从一个或极少的经济指标跳跃到从这些指标中推断出的阶级状况。这里没有了行动者，有的只是机制和木偶。当然，经济条件是至关重要的，它们限定了许多但不是全部的人类行动者所面临的情境；它们也限定了可能的、可想象的反应方式。然而这些限定是宽泛的，人类行动者可以在其中建构他们自己的反应，形成他们自身的阶级经验和他们自己的历史。正如汤普森在与阿尔都塞的争论中提到的：

这（对经验的认识论的拒绝）在一个马克思主义者那里是不可原谅的，因为经验是社会存在与社会意识之间的必要中介：正是经验（常常是阶级经验）为文化、价值观和思想增色；正是经由经验，生产模式才对其他活动施加决定性的影响……阶级产生是因为在决定性的生产关系中，人们认识到对抗性利益的存在从而以阶级的方式去斗争、思考和评价：由此阶级形成的过程也是自我形成的过程，尽管这一过程是在给定的条件下进行的。[84]

一种生产方式除非经由人类经验和阐释的中介，否则它如何能影响到阶级关系的本质？只有把握了此类丰富的经验，我们才能对一个特定的经济体系如何影响了构成它、维持它或取代它的事物进行有意义的分析。当然，如果这对于农民阶级或无产阶级来说是正确的，那么对资产阶级、小资产阶级、甚至是流氓无产阶级来说就更是正确的

了。[85]在对阶级关系的分析中忽略人类行动者的经验无异于使理论吞食自己的尾巴。

将行动者的经验置于分析的中心还有第二个理由，这涉及阶级概念本身。阶级在本质上通常被认为是在与生产方式的关系中占据一个同等位置的个体所构成的集合体。但如果这样一个客观的、结构的定义在那些被认知者的意识和有意义的行动中得不到反响呢？[86]取代简单的“客观”阶级结构和意识之间一一对应的假设，去理解那些结构如何为有血有肉的行动者所理解不是更好的方式吗？阶级，毕竟并不能穷尽社会行动的整个解释空间。在这个农民的村庄中更是如此，这里阶级可能与亲属关系、邻里、派系、仪式关系等作为人类认同与团结的核心事物发生竞争。超越村庄层面，阶级也会同族群、语族、宗教、地域等争夺认同的中心位置。阶级可能适用于一些情况但不适用于另外一些情况；它可能被其他的关系加强或切割；它可能对一些人的经验非常重要，对另一些人则不那么重要。那些试图摒弃所有与阶级认同相矛盾的人类行动原则，并把它们视为“虚假意识”而去等待阿尔都塞所说的“最后时刻的决定因素”的人，他们可能空等一场。与此同时，多重认同的杂乱现实一直都是产生社会关系的经验。无论农民还是无产阶级都不会直接地或孤立地从生产方式中获得他们的认同，而我们越早关注到活生生的具体的阶级经验，也就能越快地了解到阶级形成的阻碍和可能性。

为阶级关系的深入研究提供进一步证明的是，在农村，而且不只在农村，阶级是在陌生和欺骗性的旗号下传播的。它们并未被理解为幽灵般的、抽象的概念，而是以完全的人的方式、以特殊的个体和群体方式、以特定的冲突和斗争的形式出现的。皮文和科洛沃德把握住了这种工人阶级经验的特殊性：

首先，人们是在一个具体的环境中经历剥夺和压迫的，那不是大而抽象过程的最后结果，他们的不满形成了针对特定目标的特定的抱怨，这是具体的经验。工人所经历的是工厂、流水线的快节奏、工头、工贼、保安、所有者和付薪支票，他们不会经验到垄断资本主义。[87]

马来农民以同样方式经历了地租上涨、吝啬的地主、毁灭性利43率的高利贷、取代他的联合收割机、以恶劣态度对待他的小官僚。而他没有经历的是由那些地主、联合收割机拥有者、放债者和官僚（它在一个复杂过程中只是次级环节）所构成的现金体系或资本主义金融体系。因而不足为奇，在村庄里，阶级的语言总是带有其与众不同的出身胎记。村民不会把帕克·哈吉·卡迪尔叫做金融资本代理人，而是称他为“高利贷者卡迪尔”，这是因为正是通过大约1910年到二战时期

控制乡村信贷的切蒂亚尔借贷制度，马来农民才更多被动地经验到金融资本。切蒂亚尔这个词对于众多越南和缅甸的农民来说有着相似内涵，这一事实证明了由资本主义渗透东南亚所唤起的这种经验是普遍的。识别一种伪装并揭示其背后的真实关系并不是一个简单的问题。就伪装而言，隐喻是真实关系的一部分。马来人通常把放债者视为一个放债者和一个切蒂亚尔，即作为一个外国人和一个非穆斯林。同样，马来人典型地把店主和稻米收购者经验为不仅是一个债权人和批发商，而且还是另一种族和地区的人。因而，现实中的阶级概念几乎总是包含了基本金属成分的合金概念。它的具体性质、它的使用都是合金的而非其所含纯金属的特性。我们要么如我们所发现的那样认识它，要么放弃对阶级的经验研究。

阶级的经验性概念是植根于社会关系的特定历史中的，这一点很难否认。经验的这种根深蒂固性给了它力量和意义。当广泛的共同经验存在时，体现阶级关系的象征就能够具有超凡的唤起力量。不难想象，在此背景下，个体的不满如何转变成集体的不满，而集体的不满又如何具有了阶级神话的性质，而它总是与地方性经验联系在一起。由此，某个地主的佃农，如果他认为地主很苛刻，他可能会抱怨；他甚至可能幻想向地主诉说他的所思所想甚或是杀人放火的邪恶想法。如果这只是孤立的、个人的不满，那事情只能停留于幻想阶段。但如果许多佃农发现他们在同一条船上，由于他们共有一个地主，或是由于他们的地主以同样方式对待他们，那就会产生集体不满、集体幻想甚至集体行动的基础。农民们随后可能会发现自己在交流坏地主的故事，而由于一些地主比其他地主更为声名狼藉，他们就成为这些精心制作的故事的焦点和反对这类地主的许多社区集体抱怨的对象。于是我们就有了“哈吉·布鲁姆”的传奇，这已成为对当地大规模地主所有制的一种隐喻式表达。我们还有关于吝啬的哈吉的诗歌，这更多地是关于曾经去过麦加的地主阶级的象征，而不是关于个体的故事。

如果在吉打州曾经有过（实际上没有）大规模的反抗地主的运动，那么可以肯定那些传说的某些精神将在行动中反映出来。其方式早就象征性地准备好了。但核心问题是，阶级概念（如果它已经被建立起来）被发现已编入具体的共同的经验，它表现为文化材料及其承载者的特定的历史内容。在西方，食物这一概念经常被表达为面包，而在亚洲大部分地区它意味着米饭。[88]在美国资本家可以简称为“洛克菲勒”，这是一个有着全部历史内涵的名称；而在塞达卡，坏地主被简称为“哈吉·布鲁姆”，这同样是一个有着全部历史内涵的名称。

基于上述所有原因，研究塞达卡的阶级关系，如同其他地方一样，都需要与研究行为一样多地研究意义和经验。其他方式是不可能

的，因为行为从来不能自我解释。引述一个快速眨动眼皮的著名例子即可说明问题，这是由吉尔伯特·赖尔所用并由克利福德·格尔茨详细说明的案例。[89]那究竟是抽动还是使眼色？仅仅看到物理运动得不出什么线索。如果是使眼色，它又是哪一种眼色？是密谋、嘲弄还是引诱？只有一种文化知识，即行动者、观察者及其同伙共同的理解才能告诉我们答案；即便如此，我们还须考虑到可能的误解。知道地主提高了稻田的租金是一回事，而知道这行为对受其影响的人意味着什么是另一回事。可能，仅仅是可能，佃农把租金的提高当做是合理的和早该发生的，也可能他们把这种提高视为压迫和把他们从土地上赶走的企图。观点会有分歧，只有明了佃农的经验和他们赋予事件的意义，我们才有可能获得答案。我说“可能”是因为出于佃农的利益，回答可能不是他们观点的正确表达，或者那种解释只是一种计策。但如果没有那些信息，我们会完全陷入困惑。一个粮食窃贼、一个明显的怠慢、一件显而易见的礼物——除非我们能够从只有行动者才能提供的意义中建构它，否则它们的意义是我们无法理解的。在此意义上，我们既关注行动者的经验，又关注行动本身；既关注人们头脑中的历史，又关注作为“事件流”[90]的历史；既关注阶级如何被认知被理解，又关注“客观的阶级关系”。

这里采取的方法当然很大程度上依赖于被称为现象学或常人方法学的方法，[91]但并不局限于此，因为人们解释自己总比以行为解释行为要真实一些。纯粹的现象学有其自身的弱点。许多行为，包括言说，都是无意识的和非反思性的，建立在意识水平以下的理解上。细心的观察者必须提供对这类行为的解释，而不是仅仅重复对行动者的常识性认识。一种解释必须从它的逻辑标准、系统性及其与其他已知社会事实的一致性来评判。人类行动者也可能提供对他们自己行为的矛盾的解释，或者他们可能打算对观察者或彼此隐瞒他们的理解。因而，尽管这一解释的基础是靠不住的，还是要使用同一的解释标准。此外，在任何情境中都存在着使人类行动者的行动意义得以呈现的要素，但是很难期待它们被意识到。例如，一次国际信用危机、世界范围内对粮食需求的变化、内阁中一次平静的影响到农业政策的派系斗争、种子基因结构的微小改变，都可能对当地的社会关系产生决定性的影响，而无论它们是否为与之相关的行动者所知。这种知识其实是局外的观察者添加的对有关情境的描述，是对行动者自己所提供的描述的补充而不是替代。因为即使行动者所经验到的现实是片面的甚或是错误的，这种现实还是为他们的理解和行动提供了基础。最后，并不存在对经验现实的全面解释，也没有对有意识的经验的完整文本。[92]记录文本的完整性既受到记录者的经验和分析偏好的限制，也受到时间和空间的实际限制。

因而，在此所要做的是合理地解释塞达卡的阶级关系，尽可能地依据由当事人自己提供的证据、经验和对行动的描述。在许多地方，我的描述添加了自己的解释，因为我清楚地意识到，意识形态、个人利益的理性化、日常的社会技术甚至礼节如何影响了行动者的解释。但我从不指望用我自己的解释来代替他们的解释。我所努力的是使我的解释更为有效，这是通过显示我的解释如何“在参与者所能提供的最好的描述中消除异常或增加新的信息”而实现的。正如邓恩所言：

我们不应当做的就是声称我们比他自己还能更好地理解他或他的行动，特别是在获得他所能提供的最好的描述之前……检验对一个行动的描述或解释是否正确的标准是在对行动者所描述的全部内容的处理中所体现出的简洁和准确。

第三章 反抗的景观

今天，塞达卡村民生活的这个场景，仅仅在很小的程度上是由他们自己造成的。或许在一个世纪之前，也就是说在英国统治之前，这片土地仍是荒芜之地，商品经济和商品活动仅仅是勉强糊口的生存经济的一小部分，国家仅仅是偶尔介入村庄事务。只有那时，我们似乎才能够把塞达卡的开荒者在很大程度上视为他们小世界的创造者。即使从这个意义上讲，塞达卡村也不能称之为自治。[93]国家已经开始动员劳力开凿灌溉系统，以便开垦大片新的稻田，扩大政府的税收基数。槟城的水稻交易已经使经济充分货币化，从而使它受到了更大的市场力量的影响。除去这些影响他们生活环境的社会力量外，最重要的是，千变万化的自然条件年复一年地决定了他们的生活水平如何，以及能否生活下去。

变化是逐渐发生的，但是，它大到一定程度时就会引发质的变化。这些变化并不在于农业生产风险降低，而是更多地表现在不同季水稻的收成情况有巨大差别，这种差别主要受远离村庄的外部社会力量的影响。从灌溉水供应的时间及受其影响的插秧和收割的进度到化肥和拖拉机服务的费用、水稻的价格、碾磨的费用、贷款的条件和劳动力的成本，所有这一切受国家政策和宏观经济状况的影响如此之大，以至于地方自治的范围略有缩小。

在此，详细描述塞达卡村的社会历史及影响其发展的外部压力既没有必要，也不可能。然而，我们有必要描述和分析塑造及影响了村庄内部阶级关系的主要因素。这种景观的背景——后殖民主义国家和经济的基本情况——尽管显然是人为的，但实际上，它是一个很少被小行动者注意到的既定事物（这里，这个小行动者就是我们关注的中心）。毕竟，我们不能期望鱼去谈论水，因为水是鱼生存和呼吸的环境。当然，根据村民习以为常的场景的总体特征，我们最终可以预测出绝大部分他们拥有的极其详细的常识性认识。然而，在其他的场合，他们的那些常识不起任何作用。这种基本场景的典型特征显然限制了可能的事物，至少是短期可能的事物；它们也创造了机遇，并对阶级关系的性质产生了明显的影响。例如，恰恰是由于法律上实施的土地私有制，地主——佃农之间的关系才有可能成为并且通常是阶级冲突的焦点。再如，恰恰是由于竞争性选举的活动（尽管受到了严格的限制），政治冲突才能够以特定的方式加以疏导和制度化。土地私

有制、政治竞选作为社会的产物不可能一成不变，但是，只要这些因素一直存在下去，它们就会被视为“自然”事实，犹如塞达卡村的黏土和雨季。[94]

或许我们可以说，这种景观的中间背景（middle ground）就是过去十年的经济和社会事实。在此，最明显的标志就是双耕引入之后，土地所有制、收入、就业、人口流动、社会分层以及整个地区社会结构等方面都发生了变化。在这些巨大的变化中，塞达卡村只不过是其中很小的一部分。其次是政府活动的范围和性质的变化。这个中间背景十分突出，因为它可以在农民的日常生活中清晰地表现出来；它是农民们必须适应的环境；最后，它也是农民们在拥有不同判断和主张时做出选择的依据。描述中间背景的情况就是去分析基本的社会和经济事实，而这个事实又取决于村民对其内涵的理解。比如说，如果村民哀叹，雇佣劳动收入的下降主要是由于联合收割机，那么，我们就有必要知道，这种模式的普遍程度以及典型的损失又是什么。描述这种中间背景的目的并不在于让事实自己说话（它们从来不会这样做），而主要是依据这些事实建立某种经验基础，以此作为我们分析阶级关系的起点。

景观的前景——过去十年中塞达卡村发生的显著变化——将在第四章加以描述。这两章构成了地方经历与活动的场景。

这里呈现的事实是根据我头脑中的两条筛选原则而选择出来的。首先，在我看来，双耕之后生产技术和生产关系的巨大变化，是塞达卡村阶级关系的核心事实。其次，在对诸多事实进行筛选时，我也受到了村民所关注的事物的影响。如果说地租的水平或者是收割工作收入的损失引起了他们的极大忧虑，那么，我会允许这些忧虑影响我对事实的选择。无疑，我可能忽略了其他很重要的因素，甚至是十分关键的要素。但是，根据他们的经验而不是我的经验去选择事实似乎更可取，毕竟，村民的反应来源于他们的亲身经验。

背景：马来西亚和水稻主产区

如果一个人注定要成为东南亚某地区的农民的话，那么，无疑马来西亚从任何角度讲都是最佳选择。马来西亚的优势在于：它拥有一个开放的、很有活力的资本主义经济体系，拥有丰富的自然资源，它拥有相对合理的人地比率，拥有一个虽不是完全民主、但至少能容忍政治反对派的政治体系。另外，同其邻国相比，马来西亚是一个缺少攻击性的国家。在医疗服务、教育、水电供给、交通、洪灾控制和农田灌溉等方面，马来西亚政府确实为其人民做了很多好事，而且，在这些方面，它比任何其他的东南亚国家做得都要出色。[95]过去20年来，马来西亚的经济增长率令它的邻国羡慕，同时也受到了国际借贷机构（如世界银行和亚洲发展银行等）的青睐。从1960年到1976年，马来西亚的人均GNP增长率达到3.9%，这个增长速度远远高于低收入国家的平均增长水平，也高于中等收入国家的平均水平，甚至高于一些发达的工业国家的平均水平。[96]因此，虽然人口增长较快（每年达3%），但到1978年，马来西亚的人均GNP超过了1100美元，这个数据是任何其他东南亚主要国家的2倍，因而使它们都相形见绌。[97]

如果说哪个国家曾经是推行“出口导向型”经济发展模式的典型国家，那么非马来西亚莫属。1980年，马来西亚是世界上热带木材、锡、橡胶和棕榈油最大的出口国，而且1975年以后，马来西亚已经成为一个纯粹的石油出口国。持续的贸易顺差大大增加了政府的税收收入（1966—1976年增长了4倍），从而极大地增加了国家的政策选择和开发经费。至少依据东南亚地区的平均水平，马亚西亚的国库的确是很丰盈。与此同时，马来西亚的经济日益依赖国际市场，因为它出口的主要是初级商品。同过去相比（那时，马来西亚的出口主要是依赖锡和橡胶等原材料），这种依赖现在已经有了很大的改变，但它依旧是明显的依赖。虽然这样的例子很多，但是，进口替代型工业的快速发展并没有减轻马来西亚经济对出口贸易的依赖；这种工业化严重依赖资本货物和半成品的进口（1974年几乎占到全部进口额的3/4）。外资对经济的控制方式虽然比较温和，但一直持续存在。外企首先在种植业站稳了脚跟，随后在自由贸易区内，它在进口替代商品（如布匹、钢铁、机动车辆等）和出口的工业品（如电器、晶体管等）方面都占据了主导地位。到1974年，马来西亚60%以上的股份公司都由外资控股。

在这种情况下，小农农业的需要，尤其是水稻生产的需要，无论是在殖民时代还是后殖民时代，从来都没有被优先考虑过。作为外汇和政府税收的主要来源，种植园总是优先获得基础设施、劳动力、土地和资本。目前，随着城市劳动力的日益增加，人们试图通过降低国内稻米（主要的食物来源）的价格来尽量降低劳动成本，这已经变得愈加迫切。

如同其他地方，资本主义发展、出口导向型增长、鼓励外国投资进入的模式也导致了日益严重的收入分配不公。尽管总体增长率十分明显，尽管政府出台了治理贫困的方案，这种现象还是发生了。首先，它表现在，从1960年到1970年，传统农业部门平均收入与其他经济部门的平均收入差距日益拉大。1960年，这种差距为1:2.5，1970年超过了1:3。[98]其次，它也表现在，低于和高于官方贫困线的人口之间的收入差距在日益增大。比如，从1960年到1970年，农村贫困人口的实际收入以每年0.4个百分点的速度逐年下降，而其他人口的收入每年以2.4个百分点逐年上升。[99]在其后1970—1978年的8年时间里，农村贫困人口的实际收入以每年2.4个百分点增长，但是这个增长率还不到其他人口收入增长率的一半（5.2个百分点）。在过去将近20年的时间里，不仅不同群体的人们收入差距明显扩大，而且到1978年，农村穷人中的两个主要群体——耕种稻田的小农和橡胶农——的实际收入还不及他们1960年的实际收入水平。事实上，整个资本主义经济增长模式已经导致了巨大的不平等，而且农村穷人从这种发展模式中获益最少。[100]马来西亚的贫困程度和增长模式之间的关系处于一种畸形的状态，在这种状态下，相当比例的农村人口（占总人口的44%）生活在官方公布的贫困线以下，而在其他国家中，只有人均收入极低时，这种情况才会出现。

水稻种植会受到政府政策的关注，究其原因有三个方面。首先，国家要确保大米供给的稳定。[101]如果进口的大米价格便宜而且货源充足，而橡胶和锡的价格大幅上涨，这时，国家就可以利用出口橡胶和锡所赚的外汇，从国外进口大米满足市场的需求。然而，政策所基于的假设时常出现问题。比如，在1931年，出口商品价格的大幅度下跌使得政府根本就没钱从国外市场进口国民生活必需的粮食。也是从这一年开始，政府第一次开始重视大米生产的自给自足问题；为了限制土地流入非马来人之手，也为了限制土地用于非种植的其他用途，政府通过了《马来西亚土地保护法》，并且，政府还在1939年建立了水稻最低价的保护机制。虽然政府出台了这些激励措施，但是，马来西亚仍需不断从国外进口大米，而且进口稻米的数量要占消耗总量的一半。即使在经济大萧条时期，割胶也比种水稻更有利可图。二战之后出现了一次大米供给危机，1954年，水稻价格下跌，大大地减少了

农民的收入，激起了亚罗士达地区农民大规模的游行示威。这一事件之后，人们又开始重新重视水稻自给的重要性。政府不仅通过了一个小额的借贷项目，资助负债的农民赎回他们已经做了抵押的土地，而且，政府还通过了《水稻种植者法》，试图控制土地租金价格，并确保农民的土地使用权。后者直到今天依旧是形同虚设。这些补救措施收效甚微是必然的，因为政府并不愿意大幅提高农产品的价格，他们担心提高农产品的价格会增加种植园和城市劳动力的工资。大米的自足不得不等待着20年之后的新投入和双耕技术。

第二，马来西亚独立之后，政治竞争迫使政府重视水稻生产的需要，这是到目前为止最为重要的因素。宽泛地说，独立后的执政党（马来民族统一机构，简称“巫统”）是一个完全由马来西亚人组成的政党，而且其地位的维持主要依靠马来西亚人的选票支持。其中，许多选票来自水稻种植者，而他们又多是马来人。当然，选举体制本身受一系列条件的限制。实际上，整个国家并不存在地方自治，从而确保了大部分唐人街不会落入华裔反对党手中。国内安全法案允许政府以防范性拘留的方式来限制宗教和左翼反对派的活动。最后，根据不同的人口规模确定议会选区的方式，也使马来人的选票要远比其他居民的选票有影响力。1957年以后，马来西亚的选举体制一直扮演着关键的角色，它赋予了马来西亚政治精英和国民阵线统治地位的合法性。

由于调整后的选举体制同开放的、出口导向型的经济（需要指出的是，这种类型的经济加剧了收入分配的不平等）并存，马来西亚的水稻种植者已经成为一支重要的政治力量。请考虑如下事实：首先，1970年，马来人的平均收入仅是华裔平均收入的1/2，华裔是马来西亚社会的另一支重要的族群。[102]仅以贫困的家庭为例，几乎3/4是马来人，而且4/5以上生活在农村。[103]同时，水稻种植者内部贫困的发生率远高于从事其他职业的群体，而他们中的大多数是马来人（84%）。贫困人口分布的地区差别也值得注意，主要集中在北部诸州，如吉打州、玻璃市州、吉兰丹州和丁加努州等，这些地区是主要的水稻产区，而且农民多是马来人。难怪，收入差距的不断扩大，与众多的、贫穷的、马来乡村人口因素相结合，已经为马来西亚主要反对党伊斯兰教党的攻击提供了最肥沃的土壤。在1969年大选之后，巫统完全有理由担忧它在马来人中的政治霸权；伊斯兰教党实际上赢得了和巫统一样多的马来人的选票，而且，据估计，在两党激烈争夺的43个席位中，伊斯兰教党获得了比巫统还要多的马来人选票。[104]伊斯兰教党也曾经控制过吉兰丹州和丁加努州的政府，并且1969年以极大的优势在吉打州执政。

第三，执政党之所以被迫去关注贫困问题、关注贫富差距不断扩大的问题，主要是因为这些问题不仅已经威胁到执政党的选举霸权，而且也威胁到公民社会本身脆弱的和平状态。1969年大选之后，发生在吉隆坡市以及在其他城市社区的骚乱，是自国家独立之后最严重的冲突，而且这些事件也让政府开始意识到，上面提到的增长模式不一定能换来社会和平。[105]1974年，吉打州和其他地区爆发了大规模的小橡胶农的游行示威，这进一步增加了政策调整的必要性。这种担忧——虽说不上是恐慌——的一个主要结果是促使政府出台了现在所称的“新经济政策”。这项政策致力于在本世纪末彻底消灭贫困，重新调整经济结构，以消除种族所具有的经济功能。

对执政党政治霸权的威胁主要来自于贫穷的、由马来人构成的、以种植水稻为主的北部各州，在这些地区，种族具有强大的经济功能。巫统为确保它在这些地区的统治地位作了一系列的努力，这主要体现在那些旨在使马来大米生产者受益的政策上。事实上，所有这些政策都可称为“软方案”（soft options）。之所以说它是“软方案”，是因为巫统既没有试图重新调整基本的财产关系模式，也没有试图去调整与其相连的权利。实际上，对稻田和橡胶园所有权的重新分配从来就没有纳入他们的考虑，虽然这两个部门的不平等都源于无法平等地获得肥沃的土地。土地所有制的改革是最基本的步骤，它虽然被提了出来，但是，现存的法律在实施过程中不仅有效地受到了地主反抗的阻挠，也受到了那些不愿意实施租赁协议登记和最高租金政策的官员的阻挠。这种强硬方案之所以搁浅，是因为它们既不容易实现，而且在某种意义上也没有必要。说它们不容易实现（或者说它们不可能实现），这是因为，巫统在马来乡村的主要支持者是大农场主和大地主，而这个阶级在重新分配土地和改革土地所有制中必然要遭受重大的利益损失。说它们不必要，是因为整个国家经济增长的收益和商品出口的收入已经为消除非均衡发展的症状提供了必要的资金，以至于潜在的问题至少此时此刻被安全地忽视了。

给人们留下深刻印象的是，政府在推行软方案时投入了大量的财政和行政资源。从1957年国家独立到1975年，政府用于支持农村发展的财政支出实际上增长了六倍多。这部分开支大多投资在同每一个村庄都密切相关的基础设施和集体财产上——如公路、学校、诊所、灌溉水渠、电力、清真寺、祈祷室和社区礼堂等。当然，投资公共基础设施建设与选举政治相联系，而且巫统的候选人会经常让他的选民想起政党在过去给予他们以及将来准备给予他们的好处。尽管这些措施并不是为了重新分配资源，但它们实际上无疑提高了包括穷人在内的马来农民的生活水平。

政府大力追求的一个更深层次的软方案，就是由政府资助的、以橡胶和油棕种植园的形式而出现的重新安置计划。[106]从60年代中期开始，这个安置项目的花费已经接近农村发展支出总数的一半，而且到1975年已经安置了7万户家庭。[107]在这些计划中，尤其是在油棕计划中，移居者的收入远远高于水稻种植者的平均收入，而且在塞达卡村，每一个年轻的村民都梦想入选移民计划。事实上，只有很少一部分人能够被纳入计划，而且被纳入计划的那些人无论如何都不是最贫穷的人，因为对移民的选择是高度政治化的。[108]然而，毫无疑问，该计划已经对减缓贫困产生了影响，它不仅减缓了那些被安置者的贫困，也减缓了那些未被安置者的贫困，因为它的实施至少减少了土地和就业的竞争压力。这种影响同城市地区的工业和建筑业繁荣的作用相类似，它减少了（暂时地或是永久地）农村地区沉重的就业压力。然而，土地计划终究是软方案；因为只有在能为每个移民家庭提供4万马元且拥有大量未开拓耕地的国家中，这种计划才有可能实现。[109]

除了提供公共基础设施和一些可供选择的就业机会之外，国家的水稻政策也试图直接提高水稻种植者的生产率和收入。这种策略的核心就是穆达和凯姆布两个地区的农田水利灌溉项目（分别在吉打州和吉兰丹州实施），从而使大约8万个家庭的27万英亩的土地能种植双季稻。双季稻开始于20世纪70年代早期，在两个项目中实施，迄今为止，其总体结果很显著。二次收成、施化肥、引入新种子等，这些因素加在一起，水稻的产量比过去提高了2.5倍。平均收入实际上也增加了一半以上。[110]尽管马来西亚最穷的两个地区实现了产量提高和收入增加，但软方案这一说法仍然适宜。正如我们观察到的，这场“绿色革命”带来的好处主要流向了拥有稀缺资源——土地和资本——的大农户。最贫穷的农民家庭只是略有收益，而且目前收入的分配状况比以前更加不平等。政府通过农民协会向农民提供化肥、生产贷款等方面的资助，资助的分配主要根据耕地的英亩数，因此，拥有大面积耕地的土地经营者获得了最大的优惠。[111]人们根本不可能期望巫统违背它在农村地区最主要的支持者——富裕农场主——的利益，毕竟，他们才是市面上大部分水稻的来源。

国家干预水稻生产给阶级关系带来的影响不只限于收入分配上。按照政策自身的逻辑，政府不仅取代了私人部门的活动，在某种意义上政府也取代了气候（自然条件）的作用，而两者曾经是影响农民收入的关键因素。1939年以后，政府一直制定水稻收购的最低保护价，但是独立之后，水稻价格却变成了一个很敏感的政治问题，并促发了1954年及其后1980年爆发的大规模的游行示威运动。生产贷款和化肥曾经是几乎由华裔店主专营，然而，从1970年开始，它们变成了农

民协会向其成员提供的一种服务。大米加工曾经由私人专营，其后也日益受到大的政府加工厂和烘干厂的支配。对于那些外出找工作的农民来说，这些就业机会以前几乎只能由私人企业提供，而现在政府也是一个可选择的雇主，政府可以通过移民计划或像1978年干旱时那样为农民们提供短期的就业安排实现这一点。最后，水稻种植过去依赖于季风雨的出现，而现在则受制于当局预先规定的灌溉时间表。在与自然条件和私人部门之间的关系上，政府先前主要是一个旁观者或调停者。而现在，几乎在水稻种植的各个环节上，政府都已经成为直接的参与者、决策者、分配者和敌对者。政府与农民之间的大多数缓冲机制消失了，从而不仅极大地增强了政治的作用，也大大增加了执政党与农民直接冲突的可能性。

所有这些至今仍被普通老百姓认可的国家政策——公共基础设施、安置计划、农田水利灌溉项目和双耕的引入——在缓解贫困的过程中一直都扮演着某种角色，虽然这种作用并不大，也可能只是边缘性的。同时，所有这些政策在收入和财产不平等方面充其量也只是扮演了中性的角色，或者说，在实施安置计划和引入双耕种植技术的案例中，甚至还扩大了贫富差距。[112]因此，这些政策被认为是软方案。值得注意的是，这些不平等或许并不是无意的，因为目前政府仍在继续推行这些方案，而且也没有做出任何努力去消除可能出现的消极影响。事实上，最近执政党开始着手推出一系列政策，目标在于培养一个富有的、马来人的、“温室”内的中产阶级。这些政策的推行是在促进马来人参与现代经济部门的名义下进行的。在马来西亚第三个五年规划（1976—1980）期间，用于商业和工业发展的1.5亿财政支出基本上都用于资助和扶持马来企业家或者是政府直接投资于由马来人控制的公司。这项政策的其他方面还包括：以优惠的价格出售私人股份给马来人；为马来人预留一些政府建筑工程项目和必需品供给项目合同；把某种商品交易的特许权以优惠的条件给予马来人，因此，无论从理论上对这些政策如何解释，事实已经证明，这些政策明显偏袒处境优越的马来人，而且在短期内产生了更多的股份丑闻。[113]这些政策也促使一个新的马来商人阶层迅速出现，他们利用有保障的国库券，在受保护的市场中，操纵着某些政府特许商品的生产活动，而且通常以固定的价格把他们的商品和服务卖给政府，从而保证了他们的利益。在广大的农村地区，相当多富有的农场主利用了各种机会去获得贷款，用于购买出租车、开办小型水稻加工厂、购买卡车、修建鱼塘等。他们由此变成了一个新的、“受保护的”中产阶级群体。因为这种最近出现的受国家保护的资本家通常与政党结盟，而且他们中的大多数本来就是已经很富裕的群体，所以，在传统农村社会中，以土地所有权为基础的阶级分化的性质具有了新的维度——这种维度充满了新的政治和经济冲突的可能性。

巫统是一个组织严密而且拥有雄厚财力的政治机构，它为个人或集体提供的诱惑渗透到了每个马来村庄。1978年巫统以巨大的优势赢得大选之后，它独自或者同国民阵线中非马来裔人联盟共同控制了整个半岛的每一个州政府，并占据了联邦议会席位的4/5。在大多数农村地区，巫统代表的是占统治地位的富裕的农场主及其亲属朋友，而且，许多富裕的农场主都涉足了其他生意，同时，他们也得到了当地大多数政府官员的支持。

在马来西亚，巫统最主要的反对党伊斯兰教党也尽力争取马来人的大力支持，[114]即便它没有巫统作为执政党的优势，也无法给它的支持者提供大量的物质鼓励。尽管我的研究目标不是探讨政党政治，但值得注意的是，伊斯兰教党作为政治反对派的长期存在表明，大众关于阶级、种族、宗教抗议等问题的看法是混合在一起的。当然，在农村，伊斯兰教党和巫统更像是同一政党的不同派别。许多伊斯兰教党的领导人是富裕的地主和农场主，这一点与巫统相似，但伊斯兰教党的领导人很少有机会获得政府的资助和庇护，他们也不可能去经营那些要求与政府有政治联系的副业。恰如克里夫·凯斯勒的精彩分析，就普通的伊斯兰教党成员而言，这个政党喜欢把阶级问题（涉及到从事种植业、渔业和割胶的马来农民的收入和经济安全）、种族和宗教问题（涉及到土著居民的权利和宗教信仰）与对执政党以及对政府的批评相联系，而且，在伊斯兰教党看来，政府和执政党在两方面辜负了绝大多数马来人民的愿望。[115]与巫统不同，伊斯兰教党的组织形式是非正式的，它主要依赖遍及马来西亚农村、受大众欢迎的教长及其核心人物，并且，它有别于通常与巫统结盟的官方的宗教机构。一位伊斯兰教党发言人在1980年吉打州的递补选举大会——在这次选举中，巫统以微弱的多数优势获胜——期间的呼吁表明，阶级问题和宗教问题通常是以某种方式结合在一起的。他说，农民只能从每袋稻谷或每张橡胶中获得微不足道的利润，继而他反问巫统为什么会耗费巨资修建佛教寺院。“如果橡胶的价格是每片2马元”，他继续说：“政府从中拿30分，而中间商能获利70分”“，政府的政策不是基于信仰而是基于财产”。最后，他在演讲中不仅提到了政府官员的奔驰车和豪宅，还提到了他们为了自身的利益而滥用《古兰经》“，他们将是最先下地狱的人”，他补充说。在这种情况下，大众对伊斯兰教的理解自然就延伸到收入分配、就业问题以及其他阶级问题，而且还延伸到了虔诚和宗教法则问题，所有这些都为政治抗议提供了理想的环境。近30年顽强的反抗表明，政治反抗是马来西亚经济发展模式的副产品，它阻止了更沉重的压迫，将继续找到某种形式的制度表达。

中层背景：吉打州和穆达地区的灌溉系统

以穆达河为名的穆达地区，至少从14世纪开始，就一直是整个半岛主要的大米出产地。水稻种植主要集中在吉打州和大约500平方英里的吉打/玻璃市（Kedah/Perlis）冲积平原，这块平原拥有大片肥沃而厚实的湿地黏土。在难得的晴朗的日子里，从坐落在南端4000英尺高的日来山山顶（吉打州的最高峰）眺望，我们可以看到西起马六甲海峡、东至中央山脉连绵起伏的山麓的连续40里长的稻田。在这一望无际的稻田中间，只是夹杂着反映了该地区村庄典型的线状分布的林荫路，以及更为少见的像州府亚罗士达这样的大城市。在水稻种植季的不同阶段，我们可以看到不同的景象：在雨季时节，我们会看到一望无际的稻田，犹如同马六甲海峡连成一片的巨大的浅水湖面；在水稻成长的季节，我们会看到变化多端的绿色海洋；在水稻成熟的季节，我们会看到无边无际的金色的稻穗；在水稻收割之后的时节，我们会看到漫天遍野的褐土和林立的稻茬。

穆达平原的政治和社会历史至少在两方面显示了现存的阶级关系。我们首先必须记住，我们考察的这个社会直到本世纪都是由大量的拓荒者（入侵者）和移民组成的社会——边疆社会。虽然水稻种植开始于14世纪，但是，穆达平原的大部分土地都是最近才开垦出来的。暹罗人1821年的入侵彻底破坏了那里延续下来的定居，使穆达平原的人口锐减到大约5万人，或者说是入侵前一半的水平。[116]吉打州的人口直到本世纪初才恢复到原来的水平。当时正处于一个相对和平的时期，新的排水灌溉系统建设项目的引入和推广吸引了大量移民的涌入。恰恰是在这段时间（大约1880—1910年），穆达平原上的许多村庄，包括塞达卡村，开始有居民定居下来，而且，在当时，稻田事实上是一种可以买卖的商品。最初，苏丹把殖民地的土地所有权和运河的开掘权授予了贵族阶级，但是这些人很快就被一个非贵族的、资本主义的、商业的土地拥有群体取而代之。[117]这种边疆历史的重要性在于：吉打州农村地区的阶级关系只是一个简单的富人和穷人、大农户和小农户的关系，而没有加入传统封建社会内部的地主和农奴、贵族和平民关系的因素，而这些因素曾广泛而长久地存在于东南亚的其他地区，而且与王室宫廷政治有牵连。[118]

穆达地区历史的第二个显著特征是，国家通常不是剥削农民的一个有效的机器。实际上，这也是马来西亚历史的一个特征。正如古利克在他对前殖民主义时代国家历史研究所总结的那样，“逃离”（迁

徙）是农民对抗压迫最经常的一种选择。[119]由于马来西亚是一个边缘的（处于边疆的）、流动的社会，同时，由于王室的强制性权力有限，这是一种虽充满艰辛但却成功的策略。例如，1864年，王室试图强行调动徭役来修筑一条贯穿整个半岛的公路，这项工程引发了大量的农民向南部地区迁移。再如，苏丹的首相（Menteri Besar）想修建一条从首府亚罗士达开始的万迈萨曼运河（Wan Mat Saman Canal），然而，当这条运河在1885年动工后，大部分工程都是靠雇用中国劳工完工的。直到本世纪末，对外贸易额的增长和华裔人口的增加，为政府提供了另一种税收来源，从而使得政府没有太大的必要来压榨马来农民。事实上，此时吉打州的税收主要通过企业家来征收：政府通过拍卖的方式把收税的权力转让给他们，这些人由于具有专营权和特许种植权，因而他们竭力通过征收比租金更高的税收来获取利润。这样一来，种植鸦片和从事投机活动的农场很容易成为国家税收的主要来源，这种税收是水稻生产和农产品出口税的3倍以上。[120]因此，恰恰是贫穷的华人而不是马来农民，受到了殖民主义的财政政策的冲击。甚至在国家独立之后，正如我们所看到的那样，国家的收入，至少在财政收入方面，很少来自马来农民。在马来西亚，尤其是在大多数农业生产区，国家的经济发展模式在很大程度上避免了国家和农民之间很普遍、很残酷的斗争：国家向农民征收重税，而农民为维持基本生存抵制缴税。甚至到今天，马来西亚整个国家的税收仍然倚重于进出口税收、政府特许产品生产税、借贷收入和商业税收，而非直接来源于稻米生产者的农业税。毫不夸张地说，现代马来西亚政府仅仅在食物供给和政治稳定方面依靠稻米种植者，但政府并不指望着他们提供必要的财政资金，因而，农民上缴的农业税几乎不会影响他们的收入。农民们对政府充满敌意、猜疑、抱怨的情况很少出现，因为马来西亚农民很少有过东南亚其他地区农民那样承受沉重税赋的历史。

到1970年，穆达地区的农村人口已经超过50万人，他们基本上是专门种植水稻的马来人。比重很小的城市人口（112000）分散在19个城镇中，在这些地方，华人和马来人的数量大体相当。即使在推行双耕之前，吉打州的政治家们也喜欢称他们的州是马来西亚的“粮仓”，因为吉打州拥有全国最大的水稻种植面积，而且也一直是国内市场最主要的稻米供应地。[121]吉打州水稻种植业之所有拥有重要的商业地位，是因为在历史上吉打州地区的水稻产量一直很高，而且吉打州的水稻耕地面积相对较大，这两方面优势结合起来，吉打州的农民在维持生活必需之余仍有大量的剩余粮食可以出售。虽然农业收入相对而言要低于其他产业，但是在历史上这里农民的收入水平要远远高于全国农民收入的平均水平。沿用先前的评论说，如果你必须在马来西亚的某个地方做个农民的话，吉打平原应该是首选之地。

穆达地区相对较为优越的生态和社会条件表明，这个地区并非是我们考察严重的阶级冲突的理想场所。在这里你能看到贫困，但不存在巨大的痛苦；你能看到不平等，但没有明显的两极分化；你能看到租金和税收负担，但没有残酷的压榨。在最近几百年中，吉打州一直都存在着农民的迁移和逃离、土地掠夺、对边疆地区的袭扰，而且最近还发生了抗议和政治反抗，但是，这里并没有东南亚其他地方都曾出现过的农民起义。选择这样一个地方作为研究阶级冲突的对象，其优势恰恰在于它是一个难得的案例。假设有这样一个地区，绝大多数农村人口都比十年前生活得好，如果我们在这里看到了大量的阶级对抗行为，那么，我们就可以合情合理地推测，在东南亚其他以水稻种植为主的农业地区，也会存在大量的阶级对抗。

虽然拥有肥沃的土地、宜人的气候、相对的繁荣，但吉打平原经济和社会结构的其他层面仍令人忧虑。如果这片土地只适合种植水稻，那么，它就不适合种植其他农作物，而且，这个地区随后将逐渐形成十分脆弱的单作模式。如果农场的平均面积保持稳定（4英亩或5.6里郎），那么，这个地区多数农民就只能在小块土地上分散耕作，这使得他们远远生活在贫困线之下，并且迫使他们在农闲季节涌向大城市和大农场寻找就业机会。如果水稻的产量高于平均水平的话，土地租金也会相应地占到收入的35%，这也意味着很多农民辛苦劳作一年的收入只够维持基本生计。[122]如果说近一半以上的农户都曾经拥有稻田，那么，他们的数量在过去60年的时间里在逐步减少，因为连续不断的债务和农业歉收使许多人失去了手中的土地。[123]

穆达地区稻田灌溉项目始于1966年，完全推广是在1973年。此项目的目标在于解决上述问题中的一部分。总体而言，这个项目不仅包括两条大坝、主体工程、主运河和分支运河，还包括配套的基础设施，以便有可能种植26万英亩左右的双耕稻田。犹如其他地方，穆达地区的“绿色革命”和其他措施一并推行，这些措施包括新的生长快、产量高的水稻品种的引入、复合化肥的使用、新技术和机械化、简单便利的贷款，以及新的加工和销售渠道。几乎所有相关的官方负责人——世界银行、马来西亚政府和负责该项目的官员——都相信，截至1974年，该项目取得了成功。在灌溉项目的推广地区，92%的区域都种植了双季稻，新的水稻品种被普遍接受，而且，新的生产动力已经使水稻产量达到了自给的水平。世界银行作为项目的主要资助者，其激情洋溢的成绩报告被广泛引用：

这个项目的推广使得农场的平均收入几乎翻了一番。对农场主和农民都是如此……水稻产量从1965年的26.8万吨增加到1974年的67.8万吨，而且有望在1980年达到71.8万吨……项目的推广也增加了

大量的就业岗位，这样，无地的农民和其他失业群体将从中受益……目前经济增长率达到了18%，远远超出了当时预期的10%。[124]

从1974年的情况来看，这个项目近乎绝对成功。大量的重要研究都从生产、技术、就业和收入的角度记录下了这种成功。[125]从1980年的情况来看，项目的评估，尤其是根据就业和收入而进行的项目评估，并不十分准确。当然，毫无疑问，如果没有这个项目的话，马来农民在绝对收入和相对收入上都要比现在差很多。

穆达地区的“绿色革命”直接或间接地引发了土地租赁、就业、收入和制度等方面的主要变化。既然这些变化能够而且已经被记录下来，我们有必要确定这种变化的性质和程度。一旦变化的基本轮廓被描绘出来，我们就可以把它当做行动者在这个小舞台上必须处理的原材料。

从1970年开始推广双耕之后，穆达地区发生了剧烈的变化。从视觉的角度看，这些变化对任何一个熟悉先前吉打州农村情况的人来说都是十分明显的。相当一部分变化并不是由于双耕的推广，而是由于政府为马来西亚农民提供基础设施的协同性的政治努力，包括修建清真寺、祈祷室、诊所、公路、学校和提供电力。其他方面的变化更直接地来自双耕带来的平均收入的增加。曾经萧条的小城镇现在出现了许多新的商店和密集的市场。[126]曾经几乎被废弃的公路现在又开始充满了卡车、公共汽车、小汽车和出租车，本田70摩托车更是像自行车那样普遍。[127]许多家庭的房子，曾经是棕榈树的屋顶和墙壁，现在都换成了波状锡制的屋顶和木板墙壁。[128]屋内也增添了大量的缝纫机、录音机、电视、冰箱和煤油炉等日常生活用品。[129]

穆达地区发生的这些看得见的变化也许很惊人，但是，一系列并不是很引人注目的变化意义更大。事实上，这些变化可以称之为“有益的缺失”，犹如先前经常发生、但现在很少见的悲惨的事件。比如，在推广双耕之前，这个地区1/3的农民不能满足自家的粮食需要。如果他们没有其他机会赚钱，并从市场上购买粮食的话，他们只能被迫靠木薯粉、玉米、木薯根等维持生命，这种窘况至少要延续到来年收获粮食的时候。在一个灾年之后——这个地区有过许多灾年，如1919年、1921年、1925年、1929年、1930年、1946年、1947年、1949年、1959年和1964年——大部分农民同样都面临着饥荒，双耕在这方面发挥了关键作用。即使是只拥有小块土地（0.71英亩）的佃农，他们现在也能收获足够吃的粮食，尽管他们可能严重缺乏现金收入。如今，很少有农民一天不吃两顿米饭了。[130]水利灌溉和化肥的使用，不仅仅提高了水稻的产量，而且使每季的收成有了保障。当然，这种新的农业生产机制也很脆弱，比如，在1978年，由于缺水

取消了灌溉季，这使得穆达地区的农民痛苦地想到了昔日的情况。尽管如此，缺粮食闹饥荒的情况，即使对那些最贫穷的农民，也已经很少发生了。

从已有的数据来看，由营养不良及其必然带来的人类（尤其是儿童）死亡，尽管还没有完全根除，但已经大为减少。与营养不良相关的各种疾病以及因为营养不良导致的婴儿和幼童的死亡率也下降了，这种下降与双耕的引入紧密相联。[131]在1970—1976年间，穆达地区的婴儿死亡率几乎下降了一半，而此前，婴儿的死亡率要远高于整个国家和吉打州婴儿死亡率的平均水平。对穆达平原的“进步”具有讽刺意义的是，在1970年，贫血和营养不良是第七位导致人类死亡的疾病，而到1976年，它已经降到了前十位之外，然而，交通事故已经从第六位上升到了第二位。

另一个“有益的缺失”是农闲季农民外出的减少，而这种减少很大程度上应归功于双耕的推广。在1970年以前，短期和长期的外出是这个地区经济发展的显著特征。这在下面的事实中也有所反映：穆达地区人口增长率是自然增长率的一半，而农民外出率似乎是水稻主产地区中最高的。[132]此外，在农闲季，小农和佃农家庭必须有一个成年人外出打工赚钱补贴家用，至少也是短暂的外出。双耕在穆达地区的推广暂时减缓了这一趋势，出现了所谓“再农民化”的过程。许多农民第一次很悠闲地一整年都呆在家里。在单耕时不能维持生存的小农户现在看到了希望。这不仅仅是因为同一块土地可以收获两次，而且因为农民有两季获取（田间）劳动工资的机会。由于1969年泰国劳工进入受到限制，以及烟草种植在贫困的、以劳务输出为主的吉兰丹州的盛行，就业竞争的压力大大减小，劳动工资的收入也大大提高。然而，正如我们所看到的，这些只是暂时地缓解了竞争压力。到1978年，联合收割机取消了很多由于水利灌溉创造出来的工作岗位，穆达地区少地的农民再次被抛到了大街上。

如果农民在家中专门从事水稻种植的好处只是短暂的，那么，双耕对土地占有的影响显然是持久的。两次收成、稳定的产量、相对稳定的水稻价格在多数情况下有助于打破农民负债的恶性循环。此前，收成不好意味着农民可能要丧失土地。从店主和当铺老板那里得到的按季贷款仍然是穆达地区的农民维持生计的主要方式，但是这些贷款因为连年好收成已经被彻底还清了，而且只有极少数人会采用日后危及土地所有权的借记方式。在这种情况下，农民阶层相对稳定，而且也减缓了农村地区无产阶级形成的进程。[133]

已经出现的这些变化——基础设施、消费品、大米供给、营养、就业和农户的还债能力等——都是过去十年中穆达地区取得的进展。

然而，也有其他方面的信息——这些信息只能被视为模棱两可的信息，因为对它们的评价在很大程度上依赖于评价者所处的阶级立场。这里仅仅是尽力去描述记录下来的基本事实，而把社会的解释留到第五章。为考察整个穆达地区的情况，求助于统计资料还是有益的。不过，一旦我们进入村庄层面（“前景”），这些数据就会变得有血有肉。

土地所有权

就任何一个农业场所而言，人们希望了解的首要事实是，主要生产资料——土地——的所有权是如何分配的。[134]在穆达地区，土地的分配非常不均（基尼系数为0.538），尽管大部分土地并不是被极少数人所控制。而且，并没有任何证据表明，在引入双耕之后，稻田所有权的分配变得更加不均或更为集中。基本的情况见表3.1。[135]一定要记住，表3.1的数据只包括拥有稻田的农民，因此，它排除了近14600名雇农和8000户无地的农户（占农业人口的37%）。即使如此，土地分配不均的程度仍然令人吃惊。拥有7—10英亩水稻田的农民只占人口的11%，他们却拥有总土地面积的42%。恰恰是这些富裕的农民阶层，连同一些大土地承租者，是穆达地区商业农场主阶层的核心，他们出售的水稻占整个地区市场上水稻的3/4。[136]另一方面，占人口大多数的农民（61.8%）生活在贫困线之下。事实上，40%的农户只拥有1.42英亩以下的土地，他们获得的收入只是维持生存必需的一半。

表3.1 1975—1976年穆达灌溉工程范围内稻田面积的分布情况

面积大小（英亩）	所有权：频数（人数）	所有权：百分比（%）	面积：频数（英亩）	面积：百分比（%）
0.01–2.83	27898	61.8	32198	21.7
2.84–7.09	12198	27.1	54028	36.3
7.1及以上	5019	11.1	62499	42.0
总计	45115	100.0	148725	100.0

伴随着双耕的推广，稻田价格上涨了大约5倍，远远超过了消费品价格的增长和水稻收入的增长，这也意味着将来可能发生社会流动（农民外出）。1970年以前，这种情况出现得较少，一位勤劳节俭的佃农能买得起一小块土地，从而改善他的处境。随着土地价格的猛涨，佃农已经买不起土地了，只有那些有钱的地主才能通过买卖土地赚取更多的利益，并扩大他们拥有的土地。传统的向上流动的渠道就这样被完全堵死了。

农场规模

考察耕地的分布情况（无论是自己拥有土地还是租种地主土地的农民）是分析基本生产要素一个很好的研究思路。表3.2给出了双耕推广前后农场规模的比较数据[137]。实际上，农场规模的不均，尽管不如土地所有权分配不均表现得那么显著，但它依然十分明显。几乎占穆达地区一半以上的小农户仅仅耕种了17%的稻田，但是，占总农户14%的大农场主却耕种了40%的稻田。处在这两部分人中间的是一个为数众多的、耕种中等农场的农户。在过去十年，最引人注目的变化趋势是小农场的数量不断上升，但与此同时，农民拥有的土地面积却没有相应的增加，因此，平均每个小农场的面积降到了历史的最低水平，只有1.4英亩。

表3.2 1966年与1975—1976年农场规模的分布情况比较

农场规模（英亩）	1966			1975—1976		
	农户数（%）	农场面积（%）	平均农场规模（英亩）	农户数（%）	农场面积（%）	平均农场规模（英亩）
小于2.83	38.1	17.3	1.8	46.7	17.0	1.4
2.84—7.09	46.4	44.9	3.8	38.9	43.2	4.5
大于7.1	15.3	37.8	9.9	14.6	39.8	10.9

土地使用

最根本的变革首先发生在耕种过程的社会安排中。穆达地区的土地占有和使用不仅复杂，而且也十分灵活。例如，我们经常会见到这样的农民，他们耕作自家的部分土地，同时也会出租小块土地，然后再租种另一小块土地，有时为了赚点儿钱甚至也会为别人收割水稻。尽管如此，我们仍能发现存在着三种主要的土地使用类型：（1）自耕农（owner-operators），他们耕种自己拥有的土地；（2）佃农（pure tenants），他们全部租种别人的土地；（3）半自耕农（owner-tenants），他们既耕种自己的土地，又租种别人的土地。[138]从1966年开始，土地使用模式最明显的变化就是，佃农人数比重急剧下降（见表3.3）。有证据表明，这一趋势甚至在双耕之前就已经出现了，但是1970年以后，这种发展趋势被大大地加速了。[139]佃农在1955年是穆达地区土地使用类别的主要部分，到1976年，这部分农民已经在农民总数中降到了1/4以下，而且他们耕种的土地面积不到总面积的1/4。这些证据表明，我们正亲眼目睹穆达地区的佃农阶级快速消灭的过程。从农场规模到土地使用的数据，所有这些境况

都是一个逐步两极分化的过程——仅仅能够维持自身生存的小农（大多是自耕农）的比重正在上升，佃农的数量全面下降，而大规模的商业化的农场在快速增长。这样的结果同东南亚其他地区“绿色革命”导致的结果相似。[140]

表3.3 1966年与1975—1976年穆达地区的土地使用

农户的土地使用状态	1966			1975—1976		
	农户数	农场面积	平均农场规模（英亩）	农户数	农场面积	平均农场规模（英亩）
自耕农	44.5	39.5	3.6	56.1	45.3	3.2
佃农	41.4	38.8	3.8	24.5	22.7	3.7
半自耕农	14.0	21.7	6.1	19.4	32.0	6.6

对这些结构性变迁的解释是复杂的，因为结构性变迁不仅在底层产生了一个为数众多的、边缘化的、普遍贫困的小农阶层，还在上层产生了一个实力强大的、资本主义的农场主阶层，同时还在二者之间产生了一个依然重要的中农阶层。双耕的引入、产量的提高和机械的使用使得继续耕作对地主而言不仅是有利可图的，而且还是可行的。这不仅有助于解释为什么佃农会被取代，也有助于解释为什么自耕农——不管是小的还是大的——会不断增加。人口统计数据也能部分解释其中的原因。虽然持续不断地有农民外出打工，但是在1957年到1976年间，穆达地区的人口几乎增加了30%。截至1980年的十年间，穆达地区的人口增长超过18%，达到了539000人。考虑到这一时期稻田面积是固定不变的，人口增长使得农场主逐渐开始收回出租的土地，并把这些以前由他们自己经营的土地分给众多的子孙后代。这也有助于解释小农为什么会激增，而佃农为什么会被解雇。

所有这些都使我们相信，在1976年以前已经被证明的这些趋势，不仅仍会继续存在，而且很可能加速。更重要的是，1976年以后，技术、生产成本和大米价格的变化为解雇小佃农提供了更深层的动力。联合收割机不仅大大降低了监督成本，还加快了农闲季的收割速度。显然，这有利于大农场的经营。考虑到穆达地区租金的“刚性”原则，[141]1979年农闲季节以来免费化肥的使用和20世纪80年代后期水稻的农户价格30%的增长，使得自耕比以前更有利可图。最近的迹象也证实了这种观点。[142]

1966年之后，租佃形式出现了另外两种引人注目的变化，而且，这两种变化都倾向于在牺牲小佃农利益的情况下增进拥有资本的大租佃者——尤其是半自耕农——的利益。首先是每季收租的时间和方式。1955年，穆达的佃农3/4以上都是在收获之后交租，形式是交纳固定数量的稻谷，或者是相应的现金。[143]与稻谷数量无关的现金地

租很少，只占所有租金缴纳的12%。到1966年，现金地租已经变得和谷物地租一样普遍了；在1975年，3/4以上的地租都是现金，这似乎彻底改变了20年前的交租方式。然而，谷物地租可以在每季收获之后交纳，因此，通常是可以依据每季水稻的实际产量做适当的调整；现金地租却要在每季耕种之前交纳，而且数目是固定不变的。在地主转向现金地租时，佃农被迫一次性付清两倍的租金，一份是为上季交租，另一份是为下一季的耕种交租。现在还没有人研究这种变化的后果，但是，毋庸置疑的是，相当多贫穷的佃农因交不起租金而被有能力交租的农民取代了。[144]除了子孙从父辈那里租种土地之外，穆达地区大多数的租佃现在已经变成完全食利性的租赁，在此，所有耕种土地的风险都由耕种者承担，因为他们在这一季的耕种之前已经预付了固定的租金。

在土地租佃关系中，另一个更关键的变化是，土地租期越来越长。这种称为pajak的长期租赁方式至少是2季，现实中一般要延长到10或12季。全部租金要一次性付清，而且这些交易都有书面的、经过公证的契约。长期地租这种方式存在已经很长时间了，而且通常是那些中等收入的农民为了某个目的——比如，重要的婚礼、盖房子、去麦加朝圣或者偿还一大笔债务等——而筹集资金的方式。因为这类家庭急需出租土地，他们土地的租金价格一般低于当时市场租金价格。而如今，长期地租的租金已经相当于或者高于市场价，[145]而且，有钱的地主为了投资的目的通常采用这种方式来筹集资金。

对地主而言，长期租赁要优于抵押，因为在这种方式下，土地使用权可能出让许多年，但是地主仍保留土地的所有权。但是，对于小的佃农来说，后果则不堪设想，他们会因付不起地租而被排挤出土地租赁市场。这里仅仅列举一个典型的长期租地契约的例子。在1979年，若要租6个季（3年）3里郎的土地，需一次性预付租金2700—4000马元。然而，这个数目是穆达地区农民年平均收入的2—3倍，远远超出了当地大多数农民的支付能力。那些有钱的马来地主和华裔商人越来越多地采用这种长期地租的形式，因为他们拥有资本和现代化机器（拖拉机、联合收割机），而且他们借此来谋求更有利的投资机会。他们愿意付高额租金，而且倾向于租用大面积的稻田。由此，正在出现的是一个富有的、完全商业性的佃农阶层，而他们进入土地租佃市场而取代资本缺乏的小佃农。

我们无法估计，在1976年之前，有多少小佃农在竞争中因缺乏资本而被排挤出了土地租赁市场。然而，很清楚的是，在1976年之后，大农场和长期租地模式都得到了快速发展。在那之后进行的村庄研究几乎都注意到了这种发展趋势，而且还就它给穆达地区贫穷农民可能

造成的后果发出了警告。[146]

机械化

在传统条件下，种植水稻需要投入大量的劳动。大多数的劳动集中在水稻种植的四个阶段：耕地、插秧、收割和脱粒。如果使用雇佣劳动力，他们大多出现在这四种劳作中，因为诸如除草和修堤这样的其他劳动可以一点儿一点儿地做，而且一般是由家庭成员自己完成的。在穆达地区，少地的农民家庭通常要依赖这些劳动机会去获得微薄的收入来维持生计。拖拉机和联合收割机的引进大大减少了这样的劳动机会，因为前者实现了耕地的机械化，而后者则实现了收割和脱粒的机械化。插秧是剩下的唯一没有机械化的田间劳作，它可以为那些贫困的家庭提供一些就业机会——然而，这种劳作现在甚至也受到了威胁。

严格地讲，使用拖拉机耕地，既不是由“绿色革命”引起的，也不是取代人力的新事物。1970年以前，穆达地区大多数的稻田都使用拖拉机耕地，但是在双耕之后，犁地的速度变得至关重要。可以说，至少最初的时候，拖拉机推动了双耕，从而使得每年插秧、收割和脱粒的工作量增加了一倍。由于拖拉机创造的雇佣机会远远多于它减少的机会，因此，拖拉机的使用在当时没有引起太多的关注。[147]

联合收割机的使用却不一样。1975年，穆达地区所有的稻田都是由人工收割和脱粒的。到1980年的时候，巨大的西式收割机——其价值约20万马元，而且通常为商人辛迪加所拥有——收割了几乎80%的稻田。如果说我们很难想象这种令人吃惊的科技飞跃（从镰刀和打谷桶到叮当作响的拥有32个底座截盘的机器巨人）给农民带来的影响，[148]那么，计算出其对农村收入分配的影响并不太难。

就耕种2.8英亩以下土地的农户（占到穆达地区家庭的46%）和雇佣劳动者（约占7%）而言，联合收割机的引进对其收入的影响尤其明显。前者的净收入至少有1/4是来自收割水稻，而后者的收入通常是全部来源于此。如果我们计算收割（一般由女人来做）和脱粒（一般由男人来做）在全部的雇佣劳动中所占的比例以及联合收割机的使用频度，我们就会发现，联合收割机的引入减少了薪资劳动收入的44%。[149]对于那些最贫困的小农阶层来说，他们租种土地的纯收入减少了15%；而对自耕农来说，他们的收入减少了11%。当然，就完全的雇佣劳动者而言，这样的结果无疑是灾难性的，而且很难想象，在新的环境下，他们作为一个阶层如何继续生存下去。因而，联

合收割机在穆达地区的应用意味着，贫穷的农民阶层以前靠出卖劳动力赚取的工资收入减少了几乎一半。尽管现存工作的工资水平提高了，但这无法弥补工作量的减少带来的损失。

机械收割对工资收入的直接影响是巨大的，但是从长远的角度看，其间接的后果将更具有危害性。机械化运作促进了大农场和长期地租的发展，但与此同时，它在很大程度上减少了小块土地租赁的机会。此外，它还取消了拾穗这样的劳动，改变了当地的雇佣模式，减少了插秧劳动者的收入，改变了当地的社会关系。这些变化很少出现在地区的统计数据中，我们将在下一章中详细讨论塞达卡村所发生的这些变化。

从剥削到边缘化

到目前为止，双耕的影响似乎在很大程度上被视为有关获取土地、工作和工资的问题。在此，我们有必要停下来简单地分析它对阶级关系的影响。穆达地区的绿色革命所带来的变化切断了农村各阶层间的经济联系。在双耕之前的穆达地区，在某种程度上甚至直到1975年，富有土地的阶级和缺少土地的阶级是通过工作——工资以及耕种——租金交换而结合在一起的，尽管这种交换具有剥削的性质，但它在水稻耕作中把他们联系在一起。富裕的地主和农场主拥有大面积的土地，他们不可能单靠自己耕作，因此他们在犁地、插秧、收割和脱粒诸方面需要劳动力。而无地或少地的农民尽管没有财富和土地，但他们拥有充足的劳动力，他们可以为地主和农场主提供所需的服务。由于劳动高峰通常出现在水稻耕种过程中，所以，雇主会通过提供一定的物品和贷款的方式来获取及时可靠的劳动力。从更一般的角度来看，地主“经营”的不仅仅是土地，也包括较为贫困的村民，因为地主要想使土地有利可图，他们就是必不可少的。

随着机械化的推进，租种土地变得非常昂贵。除去地主的近亲之外，其余的那部分佃农都要预付固定的市场化的租金，而此租金并不考虑农业歉收的情况，或者说，他们本身就成了大资本家式的土地所有者的承租人。更重要的是，现在水稻种植很大程度上不必依赖雇佣劳动力。除了插秧和一些情形，诸如一小块土地早熟或者倒伏（被风雨刮倒）不得不实行人工收割之外，大农场主很少需要雇用贫苦村民。因此，他们相应地也不再有动机表现出善意。当然，这两个阶级之间的联系不会完全消失，但是无疑比起以前减弱了，而且所有的迹象表明，这种阶级之间的联系纽带正逐步趋于消亡。如果说以前贫苦的村民是通过相互依赖和剥削的纽带同富裕的雇佣者联系在一起，那

么，现在他们发现自己被推开了，被边缘化了。如果他们不再被剥削，如果说他们现在拥有了所谓的“自由”，那么，这也只是失业者或多余者的自由。

收入

穆达灌溉工程对整个地区收入和收入分配方面的影响最好分两个阶段加以考察：1966年到1974年的初始阶段和随后而来的1974年到1979年的第二阶段。基本的汇总数据见表3.4。这个表包括穆达地区最常见的五种土地使用类型。如同所有的平均数，它们也只是个概括。这种概括隐藏了大量不同的环境和条件，以便建立集中趋势的某种尺度。为了避免低估小农场主的收入，人们总会在必要的时候做出判断。[150]

表3.4 1966年、1974年、1979年的穆达地区土地使用类型和农场规模对家庭收入的影响

	所有农场									小农场					
	佃农（平均数）			自耕农（平均数）			半自耕农（平均数）			小所有者（平均数）			小佃农（平均数）		
	1966	1974	1979	1966	1974	1979	1966	1974	1979	1966	1974	1979	1966	1974	1979
平均耕地面积（英亩）			3.69			3.20			6.60			1.42			1.42
年净收入实际收入	1408	3469	2917	1379	3732	3548	1886	6405	5801	1021	2209	2097	958	1855	1606
（1996年价格）	1408	2417	1664	1379	2601	2023	1886	4463	3309	1021	1539	1196	958	1293	916
收入指数（1966=100）	100	172	118	100	189	147	100	237	175	100	151	117	100	135	96

说明：此表根据附录B中的原始资料和说明简化而成。

双耕在穆达地区最初的影响是，它在广阔的区域内增加了农民的收入——无论是名义上的收入，还是实际收入。然而，这种收益是以收入分配更加不公平为代价的。[151]租佃类型中最富有的半自耕农，因为拥有最大的农场规模，所以是最大的受益者，其实际收入增长了137%；佃农和自耕农的平均收入分别增长了72%和89%。比较而言，小佃农和小所有者（几乎占穆达地区农户的一半）的收益是最少的，分别为35%和51%。在此，考虑到不同的收入基数，甚至这些百分比也会引起人们的误解，原因在于，典型的半自耕农的实际收入是2577马元，但小佃农的平均实际收入仅为335马元，二者的比率为8:1。需要补充的是，无论是收入上的差距还是收入分配不公，都不单单是由双耕引起的。除此之外，还有其他方面的原因。1973—1974年全球范围的经济危机和通货膨胀引起的水稻农户价格的成倍增

长就是一个重要的因。[152]

从1974年末到1979年的这5年，各类农民的收入（包括名义收入和实际收入）相对而言都下降了。[153]佃农和小所有者的平均损失意味着，到1979年末，他们的实际收入比1966年少了20%。小佃农损失最严重，他们的实际收入还不及13年前的水平。只有半自耕农和自耕农依旧充分保持着1966年的实际收入水平。

这种大范围的收入下降主要是由三个因素造成的。首先，早些时候由双耕带来的水稻产量快速增长的势头已经停了下来，而且，水稻产量在这一时期一直都停滞不前。其次，1974年之后的五年时间里，水稻的价格一直很稳定。再次，随着消费者物价指数上涨了22%，生产投入的成本持续提高，从而抵消了各类土地占有模式的农民收入的增长。[154]农民收入的下降促成了1980年1月大规模的农民游行示威运动——这也是15年来的第一次——在这次游行示威中，成千上万的农民聚集在亚罗士打，要求提高水稻的价格。

表3.5反映了1966年到1979年间收入分配不断恶化的趋势，该表比较了小农场主的纯收入在这时期占其他类型农民纯收入的比重。显然，所有这些差别实际上源于双耕引入的第一阶段（1966—1974）。具有讽刺意味的是，第二阶段虽然抑止了（并未逆转）这些新的不平等，却以普遍的更低的实际收入作为代价。小佃农在1966年的收入是半自耕农的一半，而现在只占到他们收入的1/4了。更确切地说，有幸残存下来的佃农的收入已经下滑到了半自耕农收入的1/4。更大数目的小自耕农的收入13年前占自耕农收入的一半以上，而现在仅占其收入的大约1/3。穆达地区小农经济地位的下降，一是由于他们的农场规模小，二是由于灌溉工程带来的直接或间接的后果（这一工程并不是有比例地向土地所有者提供稀有的生产要素）。他们一开始就很穷；他们现在依旧很穷，而且相对而言变得更穷了。依据这些数据，我们根本无需去质疑基斯·格里芬对“绿色革命”做出的总体评价：“现在正发生的这些变化倾向于增加相对的不平等。”[155]

表3.5 1966年、1974年、1979年不同土地使用类型的收入比较

		1966	1974	1979
Ⅰ	小佃农的纯收入占佃农平均收入之比	68	53	55
	小佃农的纯收入占半自耕农平均收入之比	51	29	28
Ⅱ	小自耕农纯收入占土地所有者平均收入之比	74	59	59
	小自耕农纯收入占半自耕农平均收入之比	54	34	36

资本主义式的大农场主提供了当地市场上绝大多数的水稻，他们和众多小农之间的鸿沟现在看来是难以逾越的，而且更为严重的是，

前者已经几乎不再需要雇用后者来种植水稻了。如果我们以1966年作为比较的起点，穆达地区绝大多数的农民家庭确实比以前富裕了很多，但与此同时，收入分配差距也越来越大，而且，相当多的农民——可能要占总人口的35%—40%—已经被远远地抛在了后面，他们的收入和10年前差不多。考虑到国家经济吸纳劳动力的能力是有限的，考虑到机械化带来的工资损失，考虑到贫穷的农民只能耕作小块的土地，如果不进行土地改革，他们的命运就没有改变的可能性。[156]

贫穷

大型官僚机构的特征就是创建一系列测量的尺度，然后据此界定目标并测量目标得以实现的程度，而国家是这类机构的杰出代表。这样，众所周知的贫困这个人类苦难就能够用一些数据来表示——每个家庭拥有的现金数额、每天摄入的卡路里量等等。尽管我们随后有充足的机会去考察贫困的定义——它是怎样被感受的、怎样被理解的，但是，用数字对贫困进行宽泛地描述仍然为我们的讨论提供了一个基础。

表3.6中的数据是以官方的贫困线收入为依据的，它表明的是，与这种标准相比，不同的土地使用群体的收入在1966年以后是如何变化的。

表3.6 不同的土地使用类型和农场规模的农户纯收入占农村贫困线收入的百分比

	佃农（平均数）	自耕农（平均数）	半自耕农（平均数）	小所有者（平均数）	小佃农（平均数）
1966	79	78	106	57	54
1974	134	145	248	86	72
1979	91	111	181	66	50

说明：按照农村贫困线的标准，每户每月的收入如下：1966年为148马元，1974年为215马元，1979年为267马元。如果我们根据实际收成、因含水量而导致的稻谷价格降低，以及新肥料和扶持性价格等因素（1981年）对上述数据作一调整，那么，总体而言，小所有者和小佃农的收入依旧远远在贫困线之下（其收入分别是贫困线的72%和52%），而且佃农和自耕农的平均收入也只是略高于贫困线（其收入分别是贫困线的109%和126%）。只有半自耕农的收入高达贫困线的213%。

明显而严峻的现实是，到1979年，1966年到1974年间农民获得的大部分收益基本上已经被消耗掉了。甚至最初的价格提高和产量增

加都没有使小农场主——不管是小所有者还是小佃农——生活在贫困线之上，而且，到1979年时，他们再次远远生活在贫困线之下。尽管佃农和自耕农的收入都有明显的增长，但许多人（即便不是大多数人）的收入仍旧在贫困线之下。在1979年的穆达地区，“官方”的贫困农户最少有33000户。[157]这些家庭意味着当地的贫困问题难以解决。他们依旧是贫穷的，尽管整个地区实施了双耕，尽管穆达地区拥有肥沃的土壤，尽管为服务稻农而建立了一系列的机构，尽管政府推出了消除贫困的项目，尽管政府最近提高了水稻价格并增加了化肥补贴——简言之，尽管这里经历了13年精耕细作型的农业发展。

当然，问题的根源在于在灌溉项目开始时就存在的土地所有权的不平等和农场规模的不平等。新品种、灌溉和双耕带来的收益是根据生产资料的多少分配的。小农缺少的恰恰是土地和资本，因而，他们很难大幅增加收入。土地租期的延长，水稻价格的上涨以及地主对出租土地的回收，所有这些因素都进一步限制了小农获取土地的机会。他们最富有的是劳动力。在联合收割机使用之前，这种资产在很大程度上提高了他们的收入。但是，收割的机械化、生产资料成本的提高以及消费品价格的上涨等因素逐步侵蚀了他们微薄的收益。

制度性进入

连同生产的变化，同“绿色革命”相关的农场规模、土地使用模式和机械化也引发了制度革命。如前所述，其他方面的变革都不如政府对水利灌溉的控制那么显著，也比不上政府对水稻加工、市场、贷款提供和化肥分配越来越多的参与那么明显。这些变革最主要的制度性动力就是穆达农业发展局（MADA）和它的27个地方办事处，每个办事处都有自己的农民协会。这些地方分支机构的主要功能是将贷款分配给其成员，用于租用拖拉机，购买化肥、农药和插秧。多达15000个农场主（约占总农户的25%）从政府提供的这些服务中受益。除去少数人被动地接受服务之外，各地的农民协会都会凭借个人的和集体的力量成为积极的维护水稻农场主利益的代言人。它们实际上发挥了相当于水稻生产者游说团的作用，持续不断地通过年度决议、请愿和授权向政府施加压力，以便制定出对其成员有利的政策。竞争性的政治氛围，尤其是在吉打州，提高了它们的影响力，而且，除了一两个地方机构之外，所有其他的地方团体都由执政党成员有效地控制。

穆达地区的农民约有40%的人曾经参加过农民协会，但这些成员决不能完全代表穆达地区农民的全部情况。表3.7就反映了农民协会成员分布的不均衡性。耕种2.8英亩（4里郎）以下的农场主占农业人

口的一半，但是他们在农民协会中的比例只占12.4%。另一方面，耕作5.7英亩以上土地的大农场主只占农业人口的23%，但是，他们却占农民协会成员总数的47%。富有的农场主把持农民协会是第三世界国家类似机构的普遍特征。[158]之所以如此，并不是由于有计划的官方政策，确切地说，是那些由选举产生的官员的政策导致了这样的结果。[159]

表3.7 农场规模的分布、农民协会的会员

资格和生产贷款接受者的关系

农场规模（英亩）	占穆达农场的百分比	占农民协会会员总数的百分比	占贷款接受者的百分比
0.1—2.84	46.7	12.4	6.0
2.85—5.6	30.6	40.4	34.8
5.7—7.09	8.3	21.8	29.2
7.1+	14.5	25.4	30.3

贷款的分配更不平衡，获利的更多是有钱人，而非农民协会的会员。耕作5.7英亩以上土地的大农场主只占农业人口的23%，但是他们占贷款人数的60%，而且在追加的实际贷款中，他们所占的份额还要高些。小农场主几乎占穆达地区人口的一半，却只占贷款人数的6%。那些最需要贷款资助的人没有得到贷款，而那些有能力通过银行或金融机构借贷或者自己拥有储蓄的人却得到了贷款。此外，逾期还款人数的日益增加表明，许多大农场主都设法把政府贷款变成直接的补贴。[160]没有人去追查日益积累起来的坏账，因为债务人大多数是执政党在地方的忠实追随者，因此，他们几乎是难以追查的。从这个意义上讲，穆达农业发展局、执政党和吉打州政府是相对富裕的农场主阶层利益的抵押品，这是“绿色革命”帮助他们建立并巩固的。

随着富人和穷人之间的经济差距不断扩大，特权阶级获取影响力和贷款的能力也在增加。如果说水稻农场主的利益受到了关注，那么，它们越来越是大农场主的利益。在一些问题上，比如保护性的水稻价格和化肥的补贴等方面，他们的利益没有太大的差别，因为穷人和富人的利益在这方面是一致的。但在其他问题上——机械化、农业领域的工资政策、贷款资格、土地租金和土地改革等方面——他们之间的利益有严重冲突。现在，由于大农场主控制着农民协会，穆达穷人的根本利益甚至有计划地被排除在政策安排之外，而那些从“绿色革命”中受益最多的人将继续获益。[161]

这些农业“进步”的事实经常出现在对亚洲其他地区“绿色革命”的分析中。正如基斯·格里芬所概括的那样：

这种状况（大农场主处于支配地位）的主要原因在于公共政策的倾斜，从而有计划地使稀有资源流向了更大的、更富裕的农场主。虽然政策加重了农村地区的不平等，但从政府的角度说，它也有其优点，不仅促进了农业的商品化，而且还扩大了市场剩余。考虑到城市地区对大量廉价商品的需要……可能发生的最好的事情的确已经发生了：“绿色革命”壮大了农村中与城市统治集团有着天然联盟的那些人，而且，它能够使这些统治集团保证他们的现状在本质上永远不会改变。[162]

在穆达地区也是这样，由于经济、政治和制度因素的相互结合，目前已经普遍存在的巨大的不平等根本不可能得到重视，更不要说缓和了。

第四章 塞达卡：从1967年到1979年

村庄

我们所看到的图景中最显著的部分是由村庄层面的“事实”构成的。在过去十年里，这些“事实”逐渐明朗化。这是一些被直接体验的“事实”，比如在租佃形式、机械化、薪资、土地控制、信贷、慈善赈济等方面发生的变化。我们的焦点因这些“事实”而更加明晰。这些事实并不简单地是对村庄所处的中层背景的复制。从某种程度上说，跟其他特定村庄一样，塞达卡这个村庄是独一无二的。换言之，塞达卡经历了它自己的绿色革命，这一独特的革命是与这个村庄的特定历史、特定人物相关联的。塞达卡村民推动并回应的正是这种特殊的、地方性的绿色革命。

塞达卡村所处的燕镇行政管辖区跨越了穆达灌溉工程的南部边界[163]（见地图2）。小镇燕镇位于塞达卡村庄以南大约8英里远的地方。这座小镇里坐落着地区行政机构建筑群，其中包括地方土地管理局、警察局，在它们附近还有一家诊所。就像只有在小镇里那些有执照的当铺中才能典当他们的黄金珠宝一样，塞达卡的村民只有到小镇才能使土地长期租佃的交易生效并得到公证。如果说燕镇是塞达卡行政生活的中心，那么邻近的凯帕拉·巴斯塔镇就应该被称为塞达卡商业生活的中心。村民从这里的商店和一周两次（周三和周日）的集市购买他们大部分的食物和其他必需品。这里同时也是信贷和商品交易的中心。这些活动或者是通过提供借贷并收购水稻的那些华人小商店老板进行的，或者是通过农会和水稻专卖局在当地的机构进行的。水稻专卖局在凯帕拉·巴斯塔镇郊区邻近塞达卡村的地方有一座大型的水稻烘干设施。塞达卡村所属分区双溪达汶分区（Mukim Sungai Daun）的主管办公室就坐落在凯帕拉·巴斯塔镇，这里可以处理一些次要的行政事务：比如水牛的登记和买卖。凯帕拉·巴斯塔镇上还有一个由政府护士负责的每周工作一次的产科小诊所。

塞达卡的74户人家直线分布在一条大约一里的土路上（见地图

3）。这条土路从连接燕镇和凯帕拉·巴斯塔镇的全天候公路开始，在一片稻田前突然收尾，正是这片稻田把村庄与其东面的邻近居住区双溪布浙村分割开来。像这个世纪在穆达平原上建立的大多数村庄一样，塞达卡的居住模式与当地灌溉渠的线性分布是一致的，正是这些灌溉渠使得在周围的土地上进行农业生产成为可能。这种带状的居住区往往与核心型的或群集的村庄模式形成鲜明的对照，社会的和仪式的凝聚力被认为在后面的模式中作用更强。[164]确实塞达卡村民们自己并不非常明确塞达卡村在哪儿结束、主要公路旁边的另一个村庄双溪通港村又从哪里开始。尽管存在这些地理上的反复无常，我们仍然可以看到，塞达卡村不仅仅是一个邻近家庭的集合体。即使塞达卡村的边界划定得很糟糕，除了个别情况之外，所有这些邻近家庭都毫无疑问地归属塞达卡村。所有村民通常都被邀请参与村庄的宗教生活和大型筵席。这些活动的中心是祈祷室。即使村庄可以再细分为几个区域，祈祷室也使村庄在仪式上成为一个整体。从行政角度来说，塞达卡村也通常被当成一个独立的行政单位。当塞达卡村不被视为一个独立的单位时，村民就会试图通过游说使得塞达卡村被确认为一个独立的分支，就像不久以前结束的农民联合会事件那样。最重要的是，塞达卡村作为道义实体（moral existence）是被话语所确认的。当征收伊斯兰什一税的收税人“阿弥尔”（amil）解释他为什么没有告发那些没有交纳全部税款的村民时，他是这样说的：“我们都生活在一个村子。”当一位佃农向我解释为什么他不以高价和当地的另一位佃农竞争土地来扩大他的农场时，他说：“我每天都和他打照面。”当这些规则偶尔被打破时，违规的人也恰恰是因为这样的言语而蒙羞。

从公路沿着通向塞达卡的那条土路笔直朝前看时，是看不见房屋的，只有由椰树、香蕉树、聂帕榈树形成的密密的拱道，还有生长在沟渠两旁的风信子和其他草本植物。一个叫伊德里斯的人开的商店是进入塞达卡以后的第一座建筑物，它面对着北起凯帕拉·巴斯塔镇南到燕镇的公路。伊德里斯利用商店沿路的位置以及公路沿线提供的电力，向晚上聚集在这儿的青年人出售饮料和香烟，同时，他的商店也是当地唯一可以买到冰棒的地方。再稍微往前走，就遇到一块上了铰链的大木头横跨在路上，这块大木头用链条和锁固定住，以此阻止卡车进入村庄。我们将会看到，这个村庄大门引发了一些争议。大门的钥匙掌握在勒拜·彭德克手中，他是居住在邻近屋里的一位富有而年长的种植者，勒拜·彭德克和他的两个儿子——穆萨和阿里芬，在控制村庄政治的那一小群人中是非常有影响力的。过了大门，房屋和点缀其中的稻田沿着土路延伸了两百码地。小康之家的住宅有锌制的屋顶和楔形木板壁的外墙，而那些贫困的家庭却以聂帕榈叶遮顶，以扁平的竹片做外墙。我们将要探讨，住房在当地也是一个很尖锐的政治问题，因为当地的执政党及其追随者被指控垄断了政府的房屋修理津

贴。曼苏尔和塔伊布都住在这一片，曼苏尔是一名无地的雇工，塔伊布则是一位贫困的小土地所有者。曼苏尔和塔伊布他们的房子跟沙姆苏尔那个重新整修过的房子形成了强烈的反差。沙姆苏尔是执政党的忠实追随者，他拥有6里郎（4.2英亩）的土地，同时在附近的政府水稻烘干站有一份难得的、令人艳羡的工作。村庄里最坚固的两幢房子坐落在村子中央的附近，它们都有高高的屋顶，有百叶窗和阳台。其中的一幢属于村中最富有的哈吉·卡迪尔，这幢房子同旁边哈姆扎和拉扎克两家快要坍塌的房子形成了鲜明的对比。另一幢房子属于村长哈吉·加法尔。作为塞达卡的领导人，哈吉·加法尔虽有影响力，但相当不擅交际；同哈吉·加法尔住在一起的他的已婚的儿子达乌德，还有哈吉·加法尔的外甥——小商店老板巴塞尔，都显然比哈吉·加法尔活跃得多。哈吉·加法尔更愿意强调他把大家拢到一起来的作用，他举办一年一度的村中所有人都参加的盛大筵席，偶尔也在土路对面的祈祷室主持祷告。虽然塞达卡有很多的公共聚集地，但是祈祷室是社区里唯一法定的公共空间。祈祷室底下的一层是村庄的会议厅、神学教师的课堂以及用于布道和政治发言的演讲厅。

另外，村中非正式的集会点是围绕两家小商店的几张桌子而形成的，这里交流着各种闲言碎语。每家商店都有少量的日常用品存货，比如干辣椒、肥皂、火柴、煤油、烟草、糖果、调味品，还有快要过期的鱼肉罐头。在劳作以后或在农闲季节，人们总是聚集在这里打发时间：抽抽烟，喝喝自制的软饮料；随着人来人往，聚集圈也随时发生变化。第一家小商店的店主巴塞尔是执政党（巫统）地方支部的公认领导人，巴塞尔的店是他的同盟者的聚集点。附近萨马特开的那个小店铺也是一样的，只是店主萨马特和他的父亲托·穆罕默德是反对党的坚定支持者，他们的顾客也主要来自反对党。少数忠实的党派追随者原则上从来不去“另一家”店，但大部分村民声称，这两家店他们都去，他们并不考虑这些偏狭的党派观念。

村中最有名的、也是最直言不讳的三位妇人住得离两家商店都不远。沿着土路往前走就是她们的房子，在小店铺里喊一喊，她们在各自的家里都能听到。这三位妇人可以说是名誉男性（honorary men），因为她们已经不得不承担了一些男性角色和责任。罗吉娅和洛斯妮都是插秧队的领头，她们需要和农夫们进行协调。洛斯妮是寡妇，而罗吉娅的丈夫虽然在世却相当懦弱，所以是罗吉娅当家。第三位是托沙赫比丹，她是村中的接生婆，也是寡妇，她所受的训练和四十多年的接生经验使她在村庄生活中获得了一个独特的位置。

村庄土路的尽头，坐落着大量穷人的房子，他们大多数都是反对党。在一位无地雇工帕克·亚赫跟他那位同样贫困的姻兄“瘦骨嶙峋

的”玛以及他的朋友杜拉的谈话中，我听到了此地多数的尖锐批评和有见解的观点，这些批评和观点都来自帕克·亚赫。他们和其他的亲朋好友时常聚在帕克·亚赫屋檐下的简陋长椅上。从他们那儿，总可以得到与巴塞尔店中巫统的追随者以及跟帕克·亚赫他们一样是反对党但却富裕的村民（比如说，哈吉·卡迪尔）截然不同的视角。

从村庄的居住方式、经济、规模以及历史来说，塞达卡都是吉打平原上相当典型的稻米种植村落。然而，从上百座村庄中选取塞达卡来开展研究，需要做一个简要的解释。选择村庄时，我的第一个要求是：这个村庄必须在某种程度上专门从事水稻生产。塞达卡恰恰非常符合这样的要求。村中只有两家的户主依靠薪水收入，他们一个是农会的卡车司机，另一个在地方政府采购部门检测稻米的湿度，而他们两人在业余时间也都干农活。事实上，村中没有一户人家现在没种植水稻，或者对老年夫妇说是过去没种过水稻。这种单一的水稻种植不仅对于穆达地区的大多数村庄来说具有代表性，而且也比较利于确定收入和经济分层。相对来说，位于灌溉工程边缘的村庄，它们的经济相当混杂，可能会包括捕鱼、橡胶小农场或地产交易。而一个水稻种植的社区就像一个一年只捕两次鱼的渔村。

我对村庄选择的另一个要求到目前为止是最苛刻的：这个村庄必须在1971年双耕引入之前曾经被研究过。这样就可以至少发现当地经济的基本变化。只有三、四个村庄满足这样的条件，塞达卡村是我访问的第一个村庄。村长哈吉·加法尔不仅欢迎一个陌生的家庭定居在他们中间，而且，经过简短的交谈后，看起来哈吉·加法尔有可能出租他的大房子里的部分房间，因为他的孩子们已经成年离家了。村庄选择的基本要求都得到满足的轻松，加上当时壮观的日落，再加上得知我随时可以欣赏到南边吉打州最高峰90（Gunung Jerai）美景所带来的愉悦，已经足够使我落脚于此。[165]

富与穷

显著的不平等是塞达卡双耕之前经济生活的整体特征。至今不平等仍然存在。在衣着、住房、食物、家具、厨房装置或者农耕器具、收音机以及现在几个家庭的电视机这些随意可见的证据中，不平等是明显的。经过更仔细的考察，这些显见的不平等是由土地所有权、耕种面积以及相应的收入这些方面的分配上同样显著的不平等产生和维持的。

塞达卡的收入分配在1978年至1979年间呈现高度不平等。虽然缺少1967年的数据作参照，但是，从我们确知的土地面积和耕种面积的分配情况来看，1967年至少也出现了相似的不平等。表4.1反映了现在的情况。从表中我们可以看到村庄中每个家庭的纯收入、拥有的和耕种的土地面积，还有一家之主的主要职业。表中各家庭按照他们的人均收入由低到高排列。对于这些将在文中反复出现的家庭，如果读者想了解它们的收入、土地使用状况、家庭收入的主要来源、政党归属等方面的情况，这一列表将非常有帮助。

表4.1 村庄中各家庭的数据——各家庭按户主姓名区分并按照年人均纯收入由低到高排列

	家庭人均纯收入（调整后）	家庭纯收入[a]	家庭拥有的土地面积[b]（里郎）1979	家庭耕种的土地面积（里郎）1979	家庭主要收入来源	政治派别[c]	是否农会成员
1. 拉扎克	186	747	0.25	0	雇工	巫统	否
2. 华喜德	392	1960	0	6	租地	巫统	否
3. 沙勒	406	2314	1.50	5.50	租地	伊斯兰教党	否
4. 塔伊布	413	2063	1.25	1.25	雇工	伊斯兰教党	否
5. 苏库尔	421	2108	0.25	0.25	雇工	伊斯兰教党	否
6. “瘦骨嶙峋的”玛	426	1960	0	0	雇工	伊斯兰教党	否
7. 巴克利	453	2992	0	4.00	租地	巫统	否
8. 哈姆扎	474	2986	2	0	雇工	伊斯兰教党	否
9. 曼苏尔	479	1580	0	0	雇工	巫统	否
10. 卡里姆	480	2218	0	2	雇工	巫统	否
11. 帕克·亚赫	484	3870	0	0	雇工	伊斯兰教党	否
12. 玛·萨里夫	485	3190	0	3	租地	巫统	否
13. 米顿	497	1640	0	0	雇工	伊斯兰教党	否
14. 杜拉	498	2990	0	1.50	雇工	伊斯兰教党	否
15. 哈斯纳	520	2081	1.75	1.25	雇工	伊斯兰教党	否
16. 托·巴芭	526	2366	10	4	自耕	巫统	否
17. 萨马德	539	3236	0	8	雇工	巫统	否
18. 鲁斯塔姆	544	3429	1	2	自耕	伊斯兰教党	否
19. 沙阿里	548	1260	0	0.75	租地	伊斯兰教党	否
20. 沙勒玛	560	1120	1.25	1.25	雇工	伊斯兰教党	否
21. 托·扎伊纳	562	1124	2.50	1	自耕	巫统	否
22. 辛	566	3170	0.75	0	补助金	伊斯兰教党	否
23. 托·拉德兹	583	3846	0	5	租地	伊斯兰教党	否
24. 吉·普泰赫	614	2826	2	4	自耕	巫统	否
25. 伊沙克	614	2478	0	3	租地	伊斯兰教党	否
26. 洛斯妮	662	3507	0	4	租地	伊斯兰教党	否
27. 阿里芬	670	2680	0	3	租地	巫统	否

28. 萨马特	701	4418	0	5	租地	伊斯兰教党	否
29. 尼扎姆	712	1424	0	3	租地	伊斯兰教党	否
30. 托·加丽娅	716	1145	1	1.50	自耕	巫统	否
31. 哈伦·丁	717	2152	0	0.50	雇工	巫统	否
32. 朱基夫里	770	2540	0	4	租地	中立	否
33. 玛·纳西尔	774	1780	0	1.50	雇工	伊斯兰教党	否
34. 玛·布扬	783	4074	1	5	租地	伊斯兰教党	是
35. 勒拜·侯赛因	784	6272	3	6	自耕	巫统	是
36. 阿里·阿布杜尔·拉赫曼	803	1846	0	2	租地	巫统	否
37. 托·奥马尔	806	3226	0	4	租地	巫统	否
38. 哈米德	828	3810	9.75	0	地主	巫统	否
39. 亚昂	845	2198	0	1	雇工	巫统	否
40. 托·艾哈迈德	861	3012	0	4	租地	巫统	否
41. 阿布杜尔·拉赫曼	864	3974	16.5	11.5	自耕	巫统	否
42. 法齐勒	882	4678	8.5	8	自耕	巫统	是
43. 吉·敦	938	1876	1.5	3	自耕	巫统	否
44. 拉齐姆	957	7654	3	13.5	租地	巫统	是
45. 穆斯塔法	973	2540	3	4	自耕	中立	否
46. 塔杰丁	994	3579	0	4	租地	巫统	否
47. 玛·吉尔	1020	5710	0	2	租地	巫统	否
48. 托·哈里姆	1060	1060	6	0	地主	巫统	否
49. 阿布杜尔·拉希姆	1083	2490	0	3	租地	巫统	否
50. 吉·拉蒂法	1091	4910	5	5	自耕	巫统	否
51. 雅米勒	1096	6138	6	6	自耕	巫统	是
52. 沙赫·比丹	1162	3486	2.50	5.50	自耕	巫统	否
53. 扎希德	1169	2688	1.50	3	自耕	伊斯兰教党	否
54. 加尼·勒拜·玛	1219	7316	5.75	10	自耕	巫统	是
55. 卡米勒	1246	6230	0	15	租地	中立	是
56. 托·穆罕默德	1261	2522	4	3	自耕	伊斯兰教党	否
57. 阿布·哈桑	1343	6180	3	6	薪水	巫统	是

58. 玛·伊莎	1536	3532	0	5	租地	伊斯兰教党	否
59. 托·玛赫	1542	5094	7.5	8	自耕	巫统	否
60. 托·卡西姆	1569	4708	5.5	6	自耕	伊斯兰教党	否
61. 托·隆格	1582	4746	3	6	自耕	巫统	是
62. 哈吉·纳赫	1650	3300	15	0	地主	伊斯兰教党	否
63. 沙赫依	1769	5308	4.5	5	自耕	伊斯兰教党	否
64. 巴塞尔	1778	9948	10	7	自耕	巫统	是
65. 加扎利	1830	4209	0	8.5	租地	巫统	否
66. 沙姆苏尔	1845	7380	6	8	薪水	巫统	是
67. 伊德里斯	2061	6184	7	6	自耕	巫统	是
68. 诺尔	2137	7692	11	11	自耕	伊斯兰教党	否
69. 雅各布	2137	4274	3	3	自耕	巫统	否
70. 哈吉·加法尔	2154	6412	15	6	自耕	巫统	是
71. 扎哈鲁丁	2226	5120	0	5	租地	巫统	是
72. 阿明	2271	7494	2.5	10	租地	巫统	是
73. 勒拜·彭德克	2425	9700	8	13	自耕	巫统	是
74. 哈吉·卡迪尔	4325	12940	30	15	自耕	伊斯兰教党	否

a 不可避免地，家庭纯收入的数据所传达的某种程度的精确性是不能保证的。土地的收成——作为大多数家庭收入的主要部分——有一定的精确性。但是，虽然由雇佣劳动和家庭副业所获得的收入都经过了复查核对，这些数据仍然缺乏一定的准确性。因此，这里的家庭纯收入只是一个近似值，这些数据在上下200马元到300马元的幅度之间是准确的。因此，完全而准确的数据可能会略微改变排列顺序。

b 在少数案例中（5个家庭），家庭拥有小块的果园和橡胶园。虽然这种状况在表中并没有列出来，但是这些内容在收入一栏中已经做了统计。

c 在其中的3个案例中，政治派别被计为“中立”的，是说这些家庭或者是中立派或者是骑墙派，或者如在其中的一个案例中，夫妻双方属于不同的派别。一般地说，所有的村民都清楚各家的政治归属，而且大家独立作出的评价是相互一致的。

按照政府的标准程序来计算人均收入，即小孩和大人一样计算人头，有40户人家，也就是说村中54%的家庭，人均收入在官方所定的贫困线以下（572马元/年）。如果采取一种较为宽松的算法（表4.1中使用的就是这种算法），即一个六岁以下的孩子按1/3个成人，六岁到十二岁的孩子按2/3个成人算，那么有22户人家，或者说村中30%的家庭，人均收入在贫困线以下。正是在这22户人家和另外8到10户收入水平贴近贫困线的家庭中，食物和日常必需品都非常紧缺。成年劳动力的一次疾病，一次产量不佳，一次收成减少，一次租金上涨，以及一次租佃取消，诸如此类的因素都很容易使这些家庭陷入绝境。这些家庭的收入与村中最富有的22个家庭形成鲜明对比：最贫困的22个家庭每年的纯收入平均是2291马元，而最富有的22个家庭，每年的纯收入平均是6044马元。如果考虑家庭人均年收入，这种悬殊

更加明显：最富有的22个家庭人均年收入（1867马元）是贫困家庭人均年收入（475马元）的四倍。

就像通常所预期的那样，收入差别也反映在他们对生产资料核心要素——土地——的牢固掌握上。塞达卡最贫困的22户人家一共只拥有22.5里郎的土地，平均下来每户仅有1里郎（1里郎 = 0.71英亩）。切记：以稻田耕种作为收入唯一来源的话，贫困线的标准是拥有4里郎土地。这些最贫困家庭所拥有的土地数只有满足基本生活所需土地数的1/4。另一方面，对于最富有的22户家庭来说，他们总共拥有超过142里郎的土地，平均每户拥有将近6.5里郎的土地。把租入土地加上后的耕种面积在村庄等级制的两级的差别实际上已经不那么大了。因为对于许多有地的富有家庭来说，他们没有必要去租入额外的土地。但是，对于最贫困的22户人家来说，他们租入的少量土地只能使他们的平均耕种面积达到不到2里郎（1.89里郎），而最富有的人家平均的耕种面积为7.25里郎。换言之，村中相对富裕的人家事实上租入的额外稻田几乎与贫困家庭租入的一样多，虽然富裕家庭远不那么需要这些土地。

实际上，如果我们从稍微不同的角度来看问题，关于土地所有权的数字揭示了更为明显的不平等。如果我们忽视表4.1中的收入数据而仅仅统计那些村中没有土地的家庭，那么，有30户（41%）将要被划在这个类别中。[166]也就是说，近半数的村民对稻米生产中的主要生产资料缺乏法律认可的支配权。塞达卡村中一半的家庭（37户）几乎不拥有多少土地，如果统计他们的情况，我们会发现，他们一共只占有7里郎的土地。塞达卡的土地总面积是235.5里郎，所以，村中这一半的家庭只拥有全村土地面积的不到3%。而同他们形成鲜明对比的是，村中10个最大的地主虽然只占村庄户数的14%，但他们占有133.75里郎的土地，也就是47%的村庄土地。

我们可以将1979年村庄土地所有权形式与1967年的情况进行比较，并以此评估双耕和新技术的影响。在过去13年时间里，土地所有权的形式未发生本质上的变化，换言之，土地所有权的分配依旧像以前那样是极端不平等的。一旦我们考虑村庄人口的增加（从56户到74户），即使是缺少土地的那些家庭所拥有土地的比例有少量增长的说法也是有误导性的。到1979年，村庄中少地的那一半家庭的数量比1967年增加了9户，他们拥有的村庄土地一共只有微不足道的3%。同1967年的情况（27户）比起来，塞达卡村中没有土地的家庭现在已经增加到了30户，虽然他们占村庄总户数的比例有一定下降。

在单一作物经济中，土地所有权和收入之间的关系是显而易见的。最富有的22户人家中，只有4户人家没有土地。而这4户人家的例

外之处是他们是小家庭的多样组合，他们有外出务工的薪水收入，最重要的是，这4户人家平均每户能够租种8里郎多的土地。相反地，村庄中低收入的那一半家庭几乎是没有土地的。大约有60%的贫困村民一点土地都没有，只有3个家庭拥有2里郎多的土地。

村庄土地所有权的分配在近期内不大可能发生显著变化。土地收成的稳定和增加，还有马来人不愿失去土地的传统，都戏剧性地减缓了因债务而导致的土地集中进程。哈吉·卡迪尔（#74）是现在村中拥有土地最多的地主，在20世纪70年代之前的30年间，他分8次从负债的小土地所有者那里一共购得了25里郎的土地。虽然哈吉·卡迪尔对土地的贪欲依然像以前一样强烈，但是自从实行双耕以来，他名下的土地并没有实现增长。一方面，尽管哈吉·卡迪尔可能觊觎小土地所有者的土地，但是，这些小土地所有者却不愿意陷入卖地的绝境；另一方面，现在市场上土地租佃的价格一直在上涨，一个生计艰难的小土地所有者能够比较容易地通过把土地出租几个季节来偿还债务，而这种做法不会让他失去土地所有权。

表4.2 塞达卡村稻田所有权的分布状态，1967—1979年

	1967	1979
村庄总户数	56	74
土地不足的家庭		
村庄缺地的那一半家庭拥有的土地占村庄土地总面积的百分比	1%	3%
——总的土地面积(里郎)	1.25	7.00
——每户平均拥有的土地面积(里郎)	.04	.19
——户数	28	37
土地富足的家庭		
占村庄户数14%的大地主家庭拥有的土地占村庄土地总面积的百分比	54%	57%
——总的土地面积(里郎)	114.50	133.75
——每户平均拥有的土地面积(里郎)	14.3	13.3
——户数	8	10
村庄总的土地面积(里郎)	210.25	235.5

同理，土地价格的明显上涨也降低了除富户以外的其他人向上流动的可能性。当然，即使是在双耕以前，通过土地买卖实现向上流动的情况也并不普遍，只有5位现在拥有3到7里郎土地的村民，其土地至少有一部分是在当时购买的。而1970年以来，塞达卡村里的小土地所有者中没有一个人增加了自己所拥有的土地。如果说这类家庭被有效地限制了进行土地购买，那么，那些拥有土地不足3里郎的家庭，也就是说塞达卡的绝大多数的家庭，甚至没有考虑过这种可能性。

自实行双耕以来，只有9位村民参与过土地买卖。这些土地交易的形式不仅说明土地集中的进程有所减缓，同时也说明了这样一个事实：虽然土地集中的速度放慢了，但它仍朝着原来的方向进行。土地

的购买者无一不是富裕户，而卖者主要都是贫困户。1970年以来，塞达卡村有4位村民购置了总共19.25里郎的土地，其中不少土地都在村庄之外。达乌德是村长哈吉·加法尔（#70）的儿子，在他父亲的帮助下，达乌德已经购得了8里郎的土地，其中包括从一个本村人手中购得的3里郎土地。诺尔（#68）也在父亲（一个拥有50多里郎土地的非塞达卡村民）的资助下购得了8.25里郎的土地，这些土地离村庄都有一定距离。阿明（#73）用自己的积蓄从邻村一位富有的、拥有很多土地的哈吉那里购得了塞达卡村中2.5里郎的土地。总的来说，这三个家庭向我们展现了村中哪个阶级的人有能力增加自己的土地所有，他们是塞达卡村最富有的6户中的3户。唯一的例外法齐勒（#42）的情况也证实了这一法则。法齐勒从另一个村民手中购得了2.5里郎的土地。尽管他不是村中最富有的10位村民之一，但他确实拥有8里郎的土地，而且，他当前收入不多是因为他不得不出租他的许多土地，以便筹集资金来购买这2.5里郎的土地。

有5位村民卖出了自己的土地，其中最大的两宗交易分别卖出了10里郎和5里郎的土地。这些村民被纳入政府的移民规划中，所以需要处理自己在地方上的财产。[167]除了其中的2.5里郎，这些土地都以高价卖给了富有的非塞达卡村民。第三宗3里郎的土地交易表明，在某些情形下贫困的家庭依然需要卖出他们的土地。“瘦骨嶙峋的”玛的妻子（#6）和她至少8位兄弟姐妹共同继承了3里郎的土地。他们在土地分割上难以达成共识，一年以后，他们决定把土地卖掉，然后平分卖地所得。这块土地卖给了哈吉·加法尔的儿子达乌德，也就是说从村中最贫困的一个家庭流通到了最富有的一个家庭。剩下两宗土地交易中，卖地的是两位守寡的穷姐妹，哈斯纳（#15）和沙勒玛（#20）分别把自己0.5里郎的土地卖给了她们住在邻村的、景况较好的兄弟。这两宗土地交易都是在相当特殊的情形下进行的；通常来说，这两姐妹中没有一个会考虑把土地卖掉。[168]在这5宗交易中，土地无一不是落入了小康人家或富人手里。其中两位卖地者景况良好，卖地可以合理地视为他们的投资决策；而对于其他的卖地者来说，土地出卖使他们朝着“无地”更进了一步。

租佃偶尔也会缓解土地所有权中的不平等。如果那些拥有大宗土地的地主能够把他们的土地出租给较为贫困的农民耕种，那么，土地在耕种中的实际分配可能比所有权统计数字更为平等一些。在塞达卡，虽然土地在耕种中的实际分配比所有权的分配更为平等，但是它依然是高度不平衡的。比如，10个最大的农户，虽然他们只占村庄家庭总户数的14%，但是，他们耕种着115.5里郎的土地，也就是村庄36%的耕种面积。这10个农户平均耕种11.6里郎（8.2英亩）的土地。而与之对照的是，村庄只耕种小块土地的那一半家庭（37户），

耕种着58.75里郎的土地，也就是村庄18%的耕种面积。[169]每个家庭平均的耕种面积只有1.6里郎，刚好1英亩多。这里的情况是穆达地区总体情况的复制：村中许多从事农业耕作的人口无法获得必要的生产资料，因而他们不能获得可靠的生活保障。虽然这些人耕种的小块土地可以为他们中的许多人提供每日的粮食，但是，如果没有在稻田或其他地方出卖劳力获得的现金工资，这些人是难以为生的。

就像土地所有权的数据一样，我们可以利用掘井健三早期收集的数据，对比1979年和1967年的土地耕种面积的分配状况（表4.3）。相对稳定的百分比分配掩盖了一些戏剧性的变化。塞达卡的一些小农户几乎已经完全失去了土地。他们所耕种土地的份额已经从多于1/4下降到了不足1/5；他们耕种的总亩数已经下降了大约1/3。伴随着村庄人口的增长，对于这一部分处于困境的村民来说，他们耕种的平均面积已经从双耕以前的3里郎下降到1979年的1.6里郎。这个变化已经足以抵消双耕带来的额外收入。[170]从数字上来看，耕种大片土地的村民同样也失去了相当一部分的土地，特别是就平均耕种面积而言。然而，这些减少的耕种面积中，很大一部分都可以追溯到农夫卡米勒（#55）。卡米勒在1967年租到了38里郎的巨额面积土地，而这些土地的大部分已经被那位外村地主收回，并分配给了自己的后人。

表4.3 塞达卡村土地耕种面积的分配，1967—1979年

	1967	1979
村庄总户数	56	74
小农户*		
村庄耕种土地最少的那一半家庭所耕种的土地占村庄耕种土地总面积的百分比	24%	18%
——耕种土地的总面积（里郎）	85.0	58.75
——每户平均耕种的土地面积（里郎）	3.0	1.6
——户数	28	37
大农户		
村庄14%的耕种大块土地的家庭所耕种的土地占村庄耕种土地总面积的百分比	40%	36%
——耕种土地的总面积（里郎）142.5	175.5	
——每户平均耕种土地的面积（里郎）	17.8	11.6
——户数	8	10
村庄耕种土地的总面积（里郎）	357.75	323.25

*包括1979年没有土地的10户家庭，（我把没有土地的10户人家也包括在内。而对于一般的耕种面积分配的统计来说，只有那些拥有土地的家庭才包括在内。这种方法得出的结果会低估土地紧张的程度。这10户人家中的7户都想方设法要租种别人的土地，只有3户年迈的种地人是选择不种地的。）。

威胁到贫困村民生存的基础性结构变迁有重要而复杂的原因，这值得在后面进一步展开分析。其中的一些原因，我们在前面的章节中已经有所提及。人口学意义上的变化无疑是要考虑的。其次，许多相当贫困的家庭迁入了塞达卡村，他们没有土地可耕种，者更为普遍的

是，只能耕种1里郎或2里郎的土地。另一种情况或财产继承。经过财产继承，原来父母耕种的整块土地被分成若干块，传给已婚的子女。最后，为了追求更多的利润，地主——特别是在外地主（outside landlord）——解雇了佃户，自己耕种土地或者签订长期契约将大块的土地整租。塞达卡村村民耕种的土地总面积从1967年到1979年的下降，已经明确地说明了这一点。

村庄构成

1979年的塞达卡已经远远不是1967年的那个村庄。一些家庭发生了解体或者迁出了村子。然而更多的家庭又建立起来了。塞达卡村的总户数增加了25%（从46户发展到70户），而村中总人口也大致以相同的速度增长。[171]只要观察这一变化的具体细节，我们就不仅能够了解马来西亚社会的社会流动性，同时也能够了解到社会流动是如何与那些关键因素——比如土地、收入和亲属关系等——联系在一起的。

对变化中的村庄构成的更具体的分析可以参考附录A，不过为了我当前的目的，下面这几点需要特别说明一下。在离开塞达卡村庄的人中，穷人通常是以个体形式离开的，村中的年轻男女普遍到城市工作（作为建筑工人、手工劳动者、工厂工人以及家政服务人员）。而另一方面，那些一家一家迁出塞达卡的家庭则多是富裕家庭，他们或者在村庄附近地区买了土地，或者被接受为政府房产的“居住者”。还有15户新的家庭迁入村庄，他们属于村庄中最穷的那部分。就像村民所说的，“人产子，地不产子”。村庄经济已经没有空间来容纳大部分新增人口。

土地占有与使用

塞达卡经济生活的许多主要变化都反映在表4.4所显示的对土地控制情况的基本数据中。具体的比较可以参考附录C中的表1和表2。我们这里只讨论最重要的发现。

在过去12年间，最显著的趋势就是村中小农户的数量以及他们占村庄总户数的比重都有所增长，而那些大农户所占的份额则在下降。那些耕种面积在3里郎或者3里郎以下的家庭已经从12户增加到24户，翻了一番。其中5户人家的耕种面积还不足1里郎，而在1967年的时候，掘井健三有足够的理由完全忽略“不足1里郎耕种面积”这一类别。就在同一过程中，这些小农户平均的耕种面积已经下降到不足2里郎（或者说1.4英亩）。但是，小农户耕种面积的缩小并不是因为稳定的小农户阶级被剥夺的土地越来越多；恰恰相反，这些小户主耕种的土地面积的份额已经从7%上升到了13%，几乎翻了一倍。作为一个阶级，他们耕种面积的减少一方面是因为他们人口的增加，另一方面是因为全村耕种的土地总面积减少了大约10%（从375.75里郎减少到325里郎）。

在塞达卡，越来越多的贫困小农户耕种的土地面积减少了，但那些耕种大量土地的农户所耕种的土地面积并没有相应地增加。事实上，出现的情况几乎与此相反。在双耕以前，有17户人家拥有并且（或者）耕种着超过10里郎的土地；他们一共垄断了全村耕种面积的57%以上（206.5里郎）。现在，尽管村庄的人口增加了，但是只有13户人家达到了这样的规模，而他们耕种的土地也只占全村耕种总面积的37%（123里郎）。这一阶层平均的耕种面积在这一时期从原来的12里郎萎缩到9.5里郎。我们发现了这样的情况：无论是小农户还是大农户，他们的耕种面积都减少了；不过，小农户的户数翻了一倍，而大农户的户数却下降了。

表4.4 塞达卡村农户耕种面积的频率分布，1967—1979年

控制的土地面积*（里郎）	1967		1979	
	户数	占家庭总户数的百分比	户数	占家庭总户数的百分比
0—3	12	23%	24	35%
3+—7	17	33%	25	36%
7+—10	6	12%	7	10%
10+—20	13	25%	12	17%
20+—40	4	8%	1	1%

* 这里的“控制”既包括耕种的土地也包括拥有但是租出的土地。所以，如果一个农户自己耕种15里郎土地，同时租出15里郎土地，那么这一农户应归属“20 + —40”这一类。这里存在一些重复计算，有些土地为村里的地主拥有，于是被计算一次；这块地被出租给本村的佃户，那么这块地就又被算入一次。因为大部分租种的土地属于不在地地主，所以重复计算的影响不大。

把塞达卡村每个农户平均耕种的土地面积作为一个整体来考虑的话，其变化趋势是可以比较的。在1967年，塞达卡村每个农户平均耕种的土地面积差不多是7里郎，而现在不足5里郎。也就是说塞达卡村耕种的土地面积减少了32%。如果按照关于双耕利润的标准假设进行计算，双耕的潜在利润有超过90%已经被耕种面积的显著减少抵消了。[172]

塞达卡已经陷入了人口和结构的钳形攻势（pincers movement）。村里农户的人口已经增加了将近1/3，而这些农户耕种的土地面积却减少了将近10%。即使村庄的耕地没有减少，单单人口的增加也足以使每个农户平均耕种的土地面积从差不多7里郎减少到5.2里郎。农户平均耕种的土地面积减少到现在的4.7里郎还可以从村庄耕种总面积的减少来解释，1967年以来塞达卡的耕种面积减少了差不多33里郎，这种减少是如何发生的？我们可以确信，这并不是因为塞达卡的地主收回了佃户耕种的土地。村里的地主租给村民——通常是他们近亲——的土地总量在过去的12年里并没有发生变化。村庄耕种土地面积的减少主要是由于外村地主收回了他们的土地。这些外村地主大多比较富有，他们收回土地或者自己耕种，或者传给自己已经成人的子女，或者把这些土地租给其他的耕种大量土地的种植者。

1967年和1979年土地控制情况的各类别分布可以说相对比较稳定。唯一例外的是塞达卡第一次出现了5户完全不种地的土地所有者。不过，其中两户人家把自己的小块土地租出去是因为他们实在穷到无力购买稻种并提供一直到收割所需的人力物力。其他的几户大多是因为年老而不能下田耕作。还有一户是因为债务而只能暂时把自己的土地租出去以满足债主的要求。除此以外，唯一的一个比较显著的变化是，塞达卡村里完全靠租地的农户的比例有所下降（从44%下降

到35%）。然而，更为重要的是，这些纯粹的佃农耕种的土地面积也有所下降。在1967年，他们是土地控制情况中人数最多的一个类别，不过那时，他们平均耕种6.1里郎的土地；而到了1979年，他们平均耕种的土地已经下降到了4.1里郎。如果把现在耕种面积超过7里郎的3户佃农排除出去，那么，其他佃农平均的耕种面积就要下降到3.3里郎。在整个穆达地区，失去土地的几乎都是那些完全靠租地的农户这一阶层。总的来说，虽然这些完全靠租地的农户的绝对数量从23人增长到26人，但是，他们耕种的土地比双耕前少了1/5。与此形成鲜明对比的是，在这一时期，人数较少的自耕农阶层的耕种面积尽管很小但相对比较稳定。

租佃的变化

佃农地位的下降同双耕以来土地租佃形式的变化有密切的联系。如先前已经指出的，一个关键的变化是谷物地租消失了，取而代之的是现金地租。[173]在1967年，掘井健三发现，塞达卡只有不到一半（48%）的租佃协议是以现金为度量来决定地租，而不是跟谷物挂钩来决定地租的。[174]但是，到了1979年，用谷物来度量地租的协议锐减，90%以上的租佃协议都是商定的现金地租。

表4.5 塞达卡村的租佃协议（按地租支付的时序分类），1967年，1979年

	耕种以前支付的地租		收获以后支付的地租	
	%	(N)*	%	(N)*
1967	7	(3)	93	(43)
1979	42	(28)	58	(38)

*"N"表示在这一年中租入的土地有多少块，这个数量要大于租地村民的数量，因为不少村民都租入了不只一块土地。

1970年以前，在耕种土地以前就要用现金支付地租的情况比较少见，就像表4.5所显示的一样。然而，到1979年的时候，预付地租的方式已经相当的普遍，接近一半的租佃协议都是按这种方式执行的。这个变化主要发生在实行双耕最初的两年。由于新的灌溉工程所带来的最初的利润，大多数佃农有能力提前支付地租，地主也就可能提出这样的要求了。对于贫困一些的佃农来说，这种负担是相当大的。究竟有多少村民是在这种形式下因无力筹集现金而失去了他们耕种的土地？我们将会看到，这是一个颇富争议的问题，而这种争议中的各种态度基本上遵循着阶级路线。[175]

土地租佃的第二个变化是，当收成不好时，重新商议地租的可能被排除了。当地把可以进行商议的地租称为“活租”（living rent），以此表明它的灵活性，与之相对的就是被严格执行的“死租”（dead rent）。“死租制”包括了在耕种以前支付地租的土地租佃以及收获后严格执行地租交付的土地租佃。当地主和佃农之间不存在亲属关系时，收获以后才交付的地租多是死租。

表4.6 塞达卡村的租佃协议（按地租的可商议性分类），1967年、1979年

	可以调整的地租		没有商议余地的地租	
	%	（N）	%	（N）
1967	72	（33）	28	（13）
1979	47	（31）	53	（35）

说明：1967年的数据是根据掘井健三的研究估计的。掘井健三提到，除了定租的土地租佃（leasehold tenancy）之外，如果租佃双方没有亲属关系，其他情况下地租也很少是可以调整的（"Land Tenure System"，60）。然而，掘井健三在另外的地方曾经提到，“减租”只有在谷物地租的方式下才有可能的。我确信，他后面的叙述是有部分错误的，因为即使在1979年，近亲之间的“现金地租”也是有协商余地的。我在统计1969年的地租时，把双方没有亲属关系的租佃和“现金地租”都归入了“死租”之列。相比而言，1979年的数字基于我的直接调查，每一个案例中我都对租金调整的可能性都进行了询问。

就如表4.6所示，在双耕以前，没有商议余地的地租是比较少见的。而到了1979年，这已经非常普遍，已经成为租佃协议中的多数。一个佃农如果向地主支付的地租不低于平均水平，那么，根据他的生产投入，这位佃农就要收获大概7到11麻袋的稻米，只有这样，他才能够维持收支平衡。[176]在塞达卡，土地的平均产量是13到14袋稻米，偶然会下降到7到8袋。在旧的租佃制中，实收的地租在不好的年景中一般会下降，以弥补——至少是部分弥补——农业歉收的损失。现在，水稻作物即使有了灌溉系统也仍然会受到自然的反复无常的影响。当水稻歉收时，佃农需要承担所有的损失，而且在下一次播种之前要向地主提前交纳所有的地租。但是，大多数的佃农依然继续租种土地。年景不好的时候，种地的成本是非常高昂的，佃农只好勒紧裤带，短期外出务工，或者重新举债。同时，在这些例子中，租佃关系变成非个人的硬性合同——即使不是书面合同。以前，对地租的调节表明了在实际的租佃关系中社会纽带起了一定的作用；而现在社会纽带让位于商业追求，人们锱珠必较。

尽管耕种面积的下降造成塞达卡的土地比较紧张，但是，地租的平均水平并没有显著提高：1967年的地租是每里郎71马元，而到了1979年，上涨到每里郎112马元。这一上涨速度总体上低于水稻生产投入的增长速度。[177]在许多佃农——尤其是那些同地主关系比较密切的佃农——看来，现在地租在耕种收入中的比重并不比1967年高。但较低的租金上涨幅度并不意味着地主遭受了相应的损失。情况正好相反，双耕开始后，所有的地主都因灌溉工程而得到了一笔永久的横财：他们每年的地租收入翻了一倍。

在塞达卡，就像在吉打州的其他地区一样，绝大多数租佃协议都是口头约定，是租佃双方以一种非正式的方式达成的。这种方式在

1955年受到了“水稻耕作者条例”（Padi Cultivators'Ordinance，1967年再次颁布）的限制，“水稻耕作者条例”为租地合同提供登记，并且按照土质的不同等级设置了最高地租（平均收成的一个比例）。显然，同1967年一样，现在塞达卡大部分的租金已经超过了最高限度。这一法令并未得到切实执行，因为那将是与地主阶级的激烈对抗，而地主阶级是执政党在乡村的核心。此外，对于那些从近亲那里租种土地的佃农来说，这一法令是没有必要的，因为这些佃农通常有相当可靠的土地使用期限，并且支付灵活的、可讨价还价的租金。而对于那些按市场价租种土地的佃农来说，如果他们要求进行登记，地主就会立即解除租约；在任何例子中，要求登记都是无意义的，因为登记并不能防止地主收回土地自己耕种，也不能防止地主在实际中私下要求非法的高额地租。

然而，平均的地租水平是很有误导性的，因为塞达卡和吉打州的土地租佃市场都是各自为政的。1979年，这些市场上的地租从每里郎200马元到实际上的零地租，浮动很大。[178]表4.7清楚地表明，租佃市场上的主要“断层线”是由于亲属关系的存在。租金的不同反映了两分的租佃体系，其中为数不少的佃农（42%）都是他们的父母或者祖父母的特许条款（concessionary terms）的受益者。在这个受保护的市场中，地租远远低于市场上的地租。如果租佃双方没有亲属关系，那么，可以预料的是，这种租佃关系的地租是最高的；而租佃双方有远亲关系的地租大致落在这两端之间。尽管绿色革命带来了商业化，但是，土地租佃仍然以亲属间的租佃为主，这种租佃方式占了所有土地租佃的2/3，这也是穆达平原的总体情况；这种租佃方式为完全的资本主义土地市场的各种后果提供了一处安全的庇护所。不过，这种近亲之间特殊化的租佃关系只涵盖了塞达卡由佃农耕种的土地的40%，这是因为租给近亲的地块的平均面积一般小于租给非亲属的地块的平均面积。

表4.7 租佃中的租率（按租佃双方亲属关系的远近分类），1979年

	近亲关系	远亲关系	没有亲属关系
个案数	28	16	22
占总的租佃个案的比例	42%	24%	33%
每季每里郎的平均地租	98.82马元	117.61马元	131.80马元

亲属关系并不是唯一减轻租佃条款的社会纽带。当地主和佃农生活在一个村庄的时候，地租一般都低于市价。一个佃农每个种植季支付给跟他没有亲属关系的外村地主的平均地租是每里郎129马元，而他如果向没有亲属关系的本村地主租地时，他所支付的地租只有105马元。[179]在塞达卡，土地租佃的经济影响同样也反映在地租支付的

时序上。与所租种土地的地主之间有某种关系（但不是父母子女关系）的佃农中，有3/4可以在收获以后再支付地租。而从外村亲戚那里租种土地的佃农中，只有不到一半可以得到这样的优惠。[180]所有这些都清楚地表明，村庄在适中但显著的意义上是一个共同体。不幸的是，这种机制下可用的土地远远不能解决土地稀缺和人口压力的问题。

在亲属和邻里关系所庇护的租佃市场之外，市场竞争十分激烈。没有亲属纽带的租佃的平均地租水平是反映这种竞争的一个指标。另外一个指标，我们可以把它称为“哈吉”地主租佃市场。如前文所指出的，许多富裕的哈吉地主阶级都相当商业化，他们已经把触角伸到了其他的领域：比如拖拉机出租、粮食加工以及运输。事实上，塞达卡村有9位村民从与他们没有紧密关系的哈吉地主那里租种了土地。这9位村民平均支付的地租是140马元（每里郎每种植季），这个价格已经超过了那些从非亲属的外村地主那里租种土地的佃农所支付的平均地租。虽然这些“哈吉”地主的支配能力有限，但是，他们严格按照市场原则行事，是一个数量少但力量大的地主阶级的重要组成部分。

在过去十年中，长期契约租佃的急剧变化最突出地反映了土地竞争的状况。在1967年的时候，可以把长期契约租佃看成是亲属之间传统性租佃关系的一部分。掘井健三在塞达卡发现了3个亲属之间的契约租佃。这3个个案的平均租金都远低于当时现金地租的标准。[181]所以，他合理地推断，这种提前支付租金的多种植季租佃并不是“地主的强硬要求”“，而是一种亲属之间互助的表现……是一种在有亲属关系的地主和佃农之间存在的信用体系”[182]。

到了1979年，契约租佃已经成为了一种彻底商业化的交易，这种交易反映了地主和佃农在双耕以后可能的新收益。这时候，长期契约租佃的个案数已经从原来的3个发展到7个；涉及的土地面积已经从10里郎发展到20里郎，翻了一倍。特别重要的是，虽有季节性的调整，这种长期契约租佃的平均租金都维持在每里郎142马元的水平，远高于非亲属租佃平均地租。高额租金是对目前的长期租佃中地租情况的不充分表述，因为很多现存的协议都是1979年之前签定的，那时候，低租金比较普遍，签订长期租约的佃户一次性付清地租时，是可以大约按照目前的利息率获得折扣，所以，长期租金比每一季的短租价格要低，而不是高。长期租佃目前的地租水平可以从最近刚刚签定的协议反映出来，一个佃农（托·奥马尔，#37）要连续两个种植季租种3里郎的土地，他支付的地租为1110马元——相当于他每一种植季的地租为每里郎185马元。

如同许多观察者的看法，如果高度商业化的长期租佃在塞达卡乃

至整个穆达地区逐渐普及的话，这将不利于农民获得土地。[183]按照这样的趋势发展，就像我们之前提及的情况，承租土地的主流将不再是租入土地的穷人，只有那些家资丰裕的商业经营者才有财力参加租佃的投标。即使对于一个中等水平的农户来说，他想要在市场上竞争土地，也会遇到障碍。罗吉娅（玛·布扬的妻子，#34）的个案就说明了这一点。她花了1600马元从她兄弟那里得到了连续四个种植季种植2.5里郎土地的权利。但是，为了支付这笔费用，她典当了家中所有的黄金首饰，并且从村里两个杂货店店主那里借了500马元的高利贷。而现在，她的兄弟在原来的租期没有到期的情况下要求她把租期延长一年（800马元）。而如果她不能拼凑出额外的800马元，那么这块地就要被转给另一个佃户。即使对村中耕种土地最多的农户之一拉齐姆而言，为了筹集3000马元租金从法齐勒那里租种4里郎（7个种植季）的土地，他也犯了难。尽管这份契约从长远来看非常诱人（平均每种植季每里郎的租金为107马元），而且法齐勒还允许他延迟一季交其中的1000马元。拉齐姆最初交纳的地租的一部分仍然是从一个邻近的中国商人那里借到的。所以，塞达卡村中签订长期租佃契约的农户没有一家是来自村中最穷的那1/3的家庭，尽管这些家庭极其需要可供耕种的土地。租佃关系的商业化的另一个明证是，即使租佃的双方是近亲，他们的合同现在不但是书面合同而且还经过了公证。[184]

有4位村民已经失去了他们以前租种的土地，因为他们的地主坚持要将租约转为长期租约，而这几位村民却不能凑够所需的现金。大约有18里郎的土地以这种方式落入了村外人的手里。更加令人不安的是，村民们几乎每天都会从市场上或者从亲戚那里得到这样的消息：大片的土地落入了富有的、从事商业的佃户手中，其中很多是华裔。这些华裔自己有拖拉机，有些人甚至拥有联合收割机的一些股份。一个在双溪布浙村附近的村民已经把8里郎的土地以15000马元的租金租给了一个拥有拖拉机的华裔小商店老板耕种15个季。塞达卡的托·卡西姆（#60）把自己4里郎的土地出租了10个季，以便为他儿子驾驶的出租车筹集6000马元首付。而租种托·卡西姆土地的佃户是一位华裔拖拉机所有者。托·卡西姆就是这个华裔拖拉机所有者的经纪人，托·卡西姆负责排出犁耕作业的时间表并收取相关的费用[185]。托·卡西姆说自己更愿意把地租给马来人，但是，他认识的马来人中没有人能够支付他所需要的那笔费用。同这些消息相伴随的是一些外来的商业经营者参与土地竞争的日常证据。在塞达卡的富裕地主勒拜·彭德克（#73）看来，那些跟他做生意的华裔小商店老板没有一周不问他是不是有意出让他的土地。

即使是最小型长期租佃，最初资本支出已经超出村中绝大多数家

庭每年的纯收入；此外，现在长期租佃租金已经达到每季每里郎180马元到220马元。在这样的情况下，如果农业收成一般的话，利润非常微小，甚至会无利可图。对于当地绝大多数耕田人而言，即便他们有租地的资本，他们也不敢冒这种风险。只有那些自己已经拥有拖拉机或联合收割机的人和那些从事大面积种植的农户才可以在这个市场上参与竞争，前者可以降低他们的生产投入，而后者则可以分散风险，减少短期损失。事实上，资本（包括机器、磨坊和货币储蓄）的主人正在直接进入生产进程，并自己耕种土地。那些想把自己的土地出租给长期租佃佃户的土地所有者可能是富人，也可能是穷人；但是，那些租入这些土地的新佃户越来越多地来自那些最富有的马来人和华裔农业经营者。虽然所有权基本没有什么变化，但是，耕作的集中趋势——经营权的垄断，正在快速地发展。[186]

水稻生产的变化和工资的变化

塞达卡村中那些贫穷家庭现在十分怀念双耕刚开始的那五年（大概一直到1977年），那时，不仅由于两季稻生产中的插秧、收割、打谷以及运输，工作是充足的；而且，劳动需求在种植和收获的时候达到了高峰，这提高了劳动者在谈判中的地位，大大增加了他们的实际工资。一直到1976年，形势都是喜人的，乐观主义有充足的理由——几乎所有的人都在双耕中得到了好处。当然，大农户和地主是产量提高、地价上涨的主要受益人，尽管生产投入的增加抵消了一定比例的利润。对于过去勉强维持生活的小农户来说，他们第一次发现，双耕给他们带来了一定的剩余，并减轻了他们日益增加的债务。对于村中少地或无地可耕的最贫穷的村民来说，他们过去主要依靠打工来养活自己的家庭，现在即便是他们也可以在水稻的两个种植季中在当地找到工作，这些贫穷的村民无需每年离家去找工作来满足家庭的需要了。

从外部来看，似乎双耕已经使村民有了一个更加可靠的经济基础，并使得他们在人口、债务和移民的压力下有一些喘息的机会。从内部来看，塞达卡的村民以一种典型的乐观态度来回应这样的变化。他们用更加牢固的材料重盖了自己的房子；他们以更加铺张的方式操办婚礼和其他仪式；他们买了新的自行车，甚至小摩托车；他们在食物、服装、家具、甚至首饰方面有了一些小的奢侈消费；他们开始旅行去拜访以前很少探望的亲戚。对于村中比较贫困的农户来说，人生中第一次，他们发现自己也可以拥有水利灌溉以前殷实的中等农户才会有的食物、不动产，可以举行他们才能举行的仪式。相应地，那些原本已达到小康水平的家庭则热衷于大约10年前只有最富有的人家才会考虑的消费时尚、仪式和投资。在这种普遍的欢愉中，对日益扩大的收入差距的担忧很大程度上被忽略了，这并不奇怪。

到1978年，到1979年则更加明确，愉悦的气氛以及那些支撑这种欢愉的许多物质条件都消失了。不过，如果说原来的欢愉是一个普遍的现象的话，那么，幻想的破灭则是选择性的，它主要影响着穷人。自从1974年以来，农产品的交货价格没有变化，生产投入的增加大大削减了农业的收入。对于大的农户来说，这只是带来一定的麻烦，但是对于小佃农和小农户来说，这是一个沉重的打击。1978年的一场旱灾几乎使需要灌溉的作物颗粒无收，这不但削减了将近一半的农业收入，而且也剥夺了穷人赖以为生的工资收入。同时，那股原本

促进农村相对繁荣的经济力量已经开始促成了租佃模式和生产技术的变化，正是这些变化潜在地破坏了之前的繁荣，特别是对于那些社区中原本就受益最少的农户来说。就像我们所看到的，大地主为了追求更大的利润，他们或者自己亲自耕种土地，或者把大块的土地出租给那些能够提前交纳大笔地租的富有的长期租佃佃户。在任何情形下，可供小农户和中等水平佃农租种的土地减少了。

大约在同一时间，联合收割机开始出现在人们的视野中。促成联合收割机出现的经济力量很大程度上正是原先提高村庄工人收入的经济力量。只有当收割所需的劳动费用增加了，而且双耕以后事实上有了全年收割的可能，对大型联合收割机的投入才是有利可图的。[187]联合收割机的直接和间接的影响都是巨大的。受损失最大的几乎无一例外的是村中比较贫困的家庭，他们的经济保障和经济收入几乎又重新回到了1970年以前的水平。1978年农闲季作物因为干旱颗粒无收，这使得这些贫困家庭的收入锐减。这些贫困家庭也很快意识到，联合收割机的出现使他们很难在1979年通过人力收割来弥补他们的损失。穷人们又一次勒紧了裤带；筵席和婚礼或者已经过去，或者被取消，或者缩小了规模；穷人们原来的一点点奢侈享受现在也消失了。到1979年，许多穷人又开始离开村庄，到城市打临工，以维持他们的生计。

这里虽然我们只考察了这些变化在塞达卡所产生的经济影响，但是，这将有助于发现在最后一章中要简要描述的更大范围的变化。促进生产技术领域变化的地方性努力也将揭示出其他多样的次要后果，对这些后果的讨论在对穆达地区的各种综合分析中是缺失的。这里，我们关心的是那些地方性的“事实”，至于它们的“社会意义”和对这些社会“事实”的反应，我们将在此后的几章中讨论这些重大的问题。

农业生产的机械化，自然对那些以打短工的工资为主要收入来源的村民产生了最直接的威胁。纯粹的雇工这个小群体受到的负面影响最大。不过，在塞达卡这样的人家只有4户，而在整个穆达地区，估计纯粹依靠的打短工的工资收入的家庭大概占7%到10%。或许是因为这个原因，人们甚少关注机械化所带来的工资损失。考虑到稻米经济以外的劳动力市场的快速发展，如果说机械化的影响只局限于纯粹的雇工阶级，这样的疏忽是情有可原的。但是，机械化影响的范围要广泛得多，机械化在某种程度上影响了所有过去依赖打短工换取部分收入的家庭。如表4.8所示，在1977—1978年塞达卡村对打短工的依赖程度是很显著的。

表4.8 塞达卡家庭的打短工*收入占家庭纯收入的比重：1977—1978年，主种植季

	100%	50%以上	25%—49%	0—24%	0
户数	4	15	9	24	22
占全村总户数的比重	5%	20%	12%	32%	30%

*这种劳动首先包括插秧、收割、脱粒以及田间运输。它也包括一些不太普遍的薪酬工作：比如赶水牛犁地、拔草、捆绑、运输秧苗、修复堤岸，以及在插秧、除草和施肥以后补种被破坏的区域。但打短工不包括运送袋装的粮食，一旦这些粮食离开了田地。

在塞达卡，至少1/4的家庭应该主要被视为雇工，因为他们大半的家庭收入来源于此。除了其中的两户人家，这1/4的家庭都属于村庄中最穷的那一半，他们或者土地稀少、或者家庭人口众多，或者既土地稀少又家庭人口众多，以至于他们只有依靠打短工才能继续生存下去。另外9户人家（12%）中，家庭收入的1/4来自于打短工的收入，同时，还有24户人家都有一定的收入是来自打短工。因此，塞达卡有多于2/3的家庭有一些收入来自打短工，而对于1/3以上的家庭来说，打短工的收入是最重要的。即使这样，这些数据还是低估了打短工的收入的重要性。[188]实际上，在22户没有打短工收入的家庭中，有一半的家庭是由不能参加打短工的退休人员或残疾人组成的。

在土地备耕（field preparation）时使用拖拉机是水稻种植机械化的第一步。在双耕开始以前，拖拉机已经广泛地用于松土、平整土地以及犁地，不过，拖拉机通常是和水牛一起使用的。掘井健三发现，即使到1967年，水牛在水稻种植中还是占据了非常重要的地位，塞达卡村的水牛数量几乎与村里的家庭数目一样，而大多数没有水牛的家庭都租借了一头。双耕以后，犁地的速度被提到了重要位置，因而拖拉机开始在备耕的各个阶段普及开来。虽然对于水牛的所有者和使用者来说，增加的花费和损失的收入都比较大，但是那时候塞达卡村民没有任何理由在收入增加的背景下为这一点小小的花费而踌躇。

村中两个较为贫困的家庭遭遇到的收入损失能够反映村中当时的普遍情况。在双耕以前，通过为别人间苗，还有偶尔用一头租借来的水牛帮人犁地，拉扎克的弟弟哈姆扎（#8）每年有200马元的收入。但是，到1973年，这些工作就已经消失了。萨马德（#17）现在仍然有一头水牛，他自己算出来他过去每年的收入大概有500马元，萨马德为别的农户犁、耙20里郎土地，每里郎25马元。幸运的是，萨马德现在每年还可以以这种工作挣到100马元，但他认为他会在近期内卖掉他的水牛。塞达卡的贫困户们遭遇的损失是逐步加深的，而且损失的分布也是不均匀的，所以，我们几乎不可能估算他们的平均损失。不过，一项农业经济调查显示：穆达地区在双耕以后，每季稻每里郎土地的劳动投入平均下降了17%，农民收入的损失跟这个数据应该不

会相差太多。[189]现在，在塞达卡村，负责备耕的拖拉机是大型的四轮机器，这些拖拉机的所有者几乎都是住在村外的、富有的经营者，他们或是马来人，或是华裔。只有4位塞达卡村民拥有拖拉机，而其中的3位都是村中最富有的人（哈吉·卡迪尔、勒拜·彭德克和阿明），不过，他们的拖拉机都是脚踏的两轮机器，主要在自家耕种的土地上使用。与此相比，村里水牛拥有的分布要均匀得多。[190]

如果说在塞达卡土地备耕的机械化由于通过双耕带来的就业机会，而受到村民的普遍欢迎，那么，稻谷收割的机械化，即使不说是极有争议的，也是存在不同看法的。毫不夸张地说，商用的联合收割机席卷了塞达卡所在的水稻种植的平原。1976年中期，在灌溉季作物收割的时候，联合收割机第一次出现，不过只有一两个外村地主使用这些机器；而到了1979年的灌溉季，也就是5个种植季以后，塞达卡村60%的稻田是用机器收割的；一年以后，机器收割的比例已经达到了80%。

最初雇用联合收割机的村民基本都耕种了6里郎以上的土地。由于耕种面积很大，他们很少有足够的家庭劳力来自己收割庄稼，也无法同邻居进行换工。因为泰国劳工受到限制，吉兰丹州的移民又纷纷离开，所以，雇用劳力来收割水稻的费用有了较大的上涨。[191]新的双耕体制也强调速度。高产新品种的稻粒在成熟时很容易散落；尤其是灌溉季，在潮湿的环境下收割会导致更多的稻粒脱落；此外，当种植季已经开始晚了，要想及时为下一个种植季准备好随后要耕种的田地，收割速度非常重要。

可以理解的是，小农户和佃农极不愿意使用联合收割机。对他们来说，自己承担全部或部分的收割工作更可行，也更重要：说它可行，是因为相对土地而言，他们在劳力方面是比较“富足的”；说它重要，是因为在农耕过程中，节省现金投入对于他们来说意义更大。[192]当然，他们也清楚地意识到，联合收割机可能并且确实威胁着村中的低收入家庭，这些家庭打短工收入的主要来源将被剥夺。但是，即使就小农户而言，情形也并不简单。到目前为止，对于贫困家庭的男人们和妇女们来说，水稻收割阶段是最有利可图的；妇女三五成群地收割水稻，每人一天的收入是7马元；而一个壮劳力每天可收割8到9麻袋的稻子，假如他们能够找到这样的工作的话，每人每天可得到16—18马元的报酬。这正是问题所在。小农户每天忙于收割自己的稻子，或者与邻居换工，所以他们错过了在农忙时赚取高额薪水的机会。从个人的角度来说，使用联合收割机收割自己小块地上的水稻在短期看来是合理的做法，这样这些小农户就可以有更多的时间为别人收割并以此来赚取薪水。当然，总的来说，当联合收割机逐渐替代手

工收割的时候，从长期来看，这合起来就是“以邻为壑”（beggar-thy-neighbor）的损人利己的做法。对于村中的一些——但不是所有——小农户来说，短期利益占了上风，这带来了一些难以避免的后果。

总体后果可以通过比较不同时期家庭纯收入的净损失得出：在1977年的灌溉季，只有15%的土地使用了联合收割机；而在1979年的灌溉季，60%的土地使用了联合收割机。因为表4.9中的数据主要来自对先前工资收入的回忆，所以它们应该被当做大致的近似值。[193]

表4.9塞达卡村由于水稻收割的机械化导致的家庭纯收入的净损失（数据由村民提供）：

表4.9 1977年的灌溉季与1979年的灌溉季相比

	短工收入占家庭纯收入的比重，1977年				
	100%	50%以上	25—49%	0—23%	0
户数	4	15	9	24	22
1979年家庭纯收入下降的比重	31%	16%	8%	4%	0%
每个家庭大概的现金损失	550马元	269马元	258马元	156马元	0马元

如同人们所预料的，塞达卡村中最穷的家庭收入下降得最严重。对于那些完全靠雇工收入的家庭来说，联合收割机意味着一场经济灾难。而对于另外22户家庭来说，打短工的收入占这些家庭收入的1/4以上，考虑到他们的收入普遍很低，联合收割机带来的后果显然也是严重的。但是，对于塞达卡村一半以上的家庭（46户）来说，联合收割机的应用则是一种恩赐，至少是喜忧参半的恩赐。这一事实不仅有助于解释对联合收割机的普遍接受，还有助于解释村民支持和反对联合收割机的阶级基础。我们将在下一章节讨论这些问题。

村庄内部损失的模式和类型可以在一些具体的例子中很好地反映出来。卡里姆（#10）只租种了2里郎的土地，他的现金收入的大部分是靠收割时打短工获得的。在广泛使用收割机之前，通过收割时在塞达卡及临近区域不间断地打短工，卡里姆每一季大概可以得到300—400马元的收入。而现在，如果他在收割时打短工能够得到100马元的收入，他就认为自己已经是很幸运了。在向我细数自己的损失时，卡里姆特地加了一句：“如果不是因为机器，我就跟你一样在工作在流汗了。”[194]对卡里姆的家庭来说，收入的下降更为严重，因为卡里姆的妻子也失去了收割时打短工的机会。而对于那些是一家之主的妇女来说，联合收割机导致了更为艰辛的生活。洛斯妮（#26）是一位45岁的寡妇，家中有5个孩子。她是村里出了名的勤快人，她还是村里穷户妇女组成的插秧收割队的头头。虽然她租种了4里郎的土地，但是租金很高，洛斯妮主要还是依靠打短工来支撑人口众多的

家庭。在1978年的主种植季，洛斯妮和她的大女儿靠打短工赚了350马元，但是在1979年的灌溉季时，这部分收入下降到70马元。而且，她们插秧时打短工的收入也下降了，因为她们过去的两位雇主现在选择了直接撒种的方式。洛斯妮现在非常担心的是，要勒紧裤腰带生活就意味着她正在上中学的13岁儿子将不得不退学。而对于那些无地可种的家庭来说，联合收割机对于他们的影响简直是灾难性的。“瘦骨嶙峋的”玛（#6）是一位贫穷的无地雇工，他原来在谷物脱粒时打短工可以赚到300马元，他的妻子收割的时候打短工大概也有这样的收入。但是，现在他们两个人每季的收入一共大概只有200马元。他们俩不得不到塞达卡往北10里的地方去找插秧的工作来弥补一部分收入的下降，[195]但是，他们依然担心，玛或者整个家庭都将不得不搬出吉打州去另找工作。帕克·亚赫（#11）是另一位家庭人口众多（家中有9个孩子）的无地雇工，他也面临着同样的景况。他和他的妻子以及4个已经到了劳动年龄的孩子，过去收获时打短工一共可以获得1400马元的收入，而现在，帕克·亚赫一家从收割打谷获得的收入已经降到了大约800马元，帕克·亚赫的一个儿子已经决定去城里找工作来养活自己了。

在1980年的主种植季，当村中又有20%的土地也开始使用联合收割机的时候，村民打短工的收入就下降得更严重了。虽然仍有一些使用人力来进行收割和脱粒的工作，但是村民往往需要走到更远的地方才能找到这样的工作机会；并且在所有的情况下，这只是过去的工作机会的一小部分。虽然机器在跟人抢夺工作机会，但是跟大家的猜测相反，打短工的工资似乎并没有下降而是增加了，收获时人工的价格现在大约是收割1里郎土地是40马元，而打一麻袋谷则是2.50马元，这一报酬和插秧劳动的薪水都以大约同样的幅度增长。但是，以土地面积来计算的人工的单价是有一定欺骗性的：它掩盖了单位劳动报酬下降的事实。大多数现在仍然由人工收割的稻子不是种植在机器无法进入的深水田，就是已经被不合时宜的风雨刮倒了。因此，这些收割工人往往是在过膝的水田里工作，稻杆很难割断，也很难打出稻米。妇女收割1里郎这样的土地要花费比平时多一倍的时间；而一个好的男劳力在比较好的条件下一个早上能打出四麻袋的稻米，但是，他们现在如果能打出两袋已经算运气不错了。因为薪水仍然是按劳动量而不是按时间来计算的，所以，标准工资率实际上已经减少了。如穆斯塔法（#45）抱怨的那样，“现在，他们只让穷人在水沟里收割”。

但是，联合收割机的影响决不仅仅限于它们取代了手工劳动，农业收割的机械化同时也产生了一系列间接后果，这些新的可能性一旦变成了现实，它们对于村中的穷人的影响就几乎是毁灭性的了。首要的一个后果就是，穷人逐渐不再把“拾穗”作为自己的一种生存策略。

在联合收割机被广泛使用的1978年以前，至少有来自14个家庭的妇女和孩子，带着小麻袋和打谷工具去田里收集那些残留在打过的稻杆上的稻米。拾穗在土地干旱的主种植季比较普遍，而在农闲季（off-season），阴雨天气和泥泞的道路使拾穗变得比较困难。一个贫困的家庭可以通过这种方式收集3到4麻袋的稻谷。[196]对于那些无地或几乎无地的家庭来说，拾穗为他们增加了很大一部分粮食。拾穗不涉及钱财的支出。而且，妇女在那时候也正好没有其他的收入来补贴家用。对于至少一户的人家来说，拾穗所得是家庭口粮的主要来源。经过一个月辛勤的拾穗，“瘦骨嶙峋的”玛、他的妻子和女儿就可以拾到15袋的稻米，而这些稻米足够这个家庭吃上大半年。如人们预料的那样，塞达卡村的这些拾穗者基本来自村中最穷的家庭，在14户拾穗的人家中有11户都属于村中收入较低的那一半家庭。

现在联合收割机已经减少了拾穗，除了在少数由人工收割的田地，收割后已经很少见到拾穗人了。只有“瘦骨嶙峋的”玛和他的妻子试图弥补他们的一部分损失，因为他们有一大家子要养活。玛和妻子发现，联合收割机在急转弯、改变速度或者被卡住的情况下会把稻米掉出来，于是他们就尾随着机器，挑拣机器遗留下的残留物。[197]如果比较幸运的话，这种取代传统拾穗的巧妙方法可以使“瘦骨嶙峋的”玛他们一天拾得两麻袋的稻米；但是，这种收获是不确定的、无规律的。除了这种相当独特的调整，拾穗基本上已经消失了。

一旦收割的大部分工作都实现了机械化，那么，现有的雇佣劳动模式随后就要发生更微妙的变化。一般来说，打短工可以分为两种形式。第一种是工作队计件工作制，这种形式在插秧和收割（当地人把这些看做妇女的工作）时比较流行。在这种形式下，工作队的头头与雇主就每里郎的劳动报酬讨价还价，随后把活分派给工作队中的每个人。打谷的报酬一般说来也是计件制的，不过，报酬是直接付给个人，或者直接付给在一个打谷盆工作的那一组两个人。另一些短工劳动是在不忙于种田、收割的季节出现的工作，比如修理堤岸、除草、补植、在旱季挖井供水，这类工作支付报酬的方式是所谓的“古榜”（kupang）固定工资制：工作一个早上或者一整天并获得固定的现金工资。这类工作都是在种植的农闲季节出现的，这些工作的报酬在过去和现在都低于收割和插秧的有效报酬。

然而，在过去的两年中，这种“古榜”固定现金工资制开始流行于那些必须由人力来完成的收割工作。这种转变之所以可能是因为联合收割机取代了足够多的人力，这实际上也是提高了雇主在讨价还价中的地位。如果有人认为自己的土地确实需要人力收割，那么他就会雇妇女在早上来给他干活。这种做法的效果是双重的。第一，这更便

宜。在1979年，收割1里郎稻田标准的工作队价格是35马元，而在固定现金工资制下，只要30马元，甚至更少。第二，这允许雇主一个一个地挑选工人，而无需同由妇女领导的、有组织的、具有一种萌芽状态的商业社团精神的工作队进行谈判。在1980年主种植季收获时，塞达卡大概有一半依靠人力收割的稻田都是以“古榜”固定现金工资制来雇用劳力的。在一些临近的村庄里，“古榜”固定现金工资制已经成为收割时雇工的一种标准方式。但是在插秧时，这种方式不是太普遍。“古榜”固定现金工资制看起来也造成了一些小麻烦，地主节省下来的费用（对劳动者而言，是损失的）似乎是相当可观的。[198]而对于脱粒来说，固定现金工资制较为稀少，但并不是前所未闻。在插秧和脱粒的环节中，固定的现金工资制将会变得如何广泛，现在似乎还很难预见；不过，在收割的环节中，固定现金工资制已经降低了雇工的薪水，并且削弱了塞达卡村中少数非正式劳工组织之一——工作队。

另一方面，雇主现在占据了更有利的谈判地位，这一点也可以从村里那些非正式“劳动合同”反映出来。直到1978年，如果雇一个工作队插秧，按照惯例，雇主要提供一顿丰盛的午餐。但是到了1979年的灌溉季，这顿午餐显然已经不存在了。在一些例子中，雇主单方面将充足的咖喱鱼饭或者对虾糯米饭降低为干面包和茶点。这样，妇女们开始自带干粮。另一些雇主给妇女们提供了两种计件报酬率：一种是没有午餐，每里郎35马元；另一种是提供午餐，每里郎32马元。因为上一季标准报酬是每里郎35马元，再加上一顿午餐，所以，免除午饭的新方式有效地降低了种植成本。大多数的工作小组都选择放弃食物，因为这顿饭通常被削减得极其简单。现在，我们可以确切地推断，为插秧工人提供午餐已经成为了历史。

在实行单耕的时候，还有双耕刚开始的兴盛时期，农户，特别是大土地所有者，往往在雇工们还没开始插秧和收割的时候就预付薪水。这种预付的薪水可能是粮食也可能是现金。这种做法对于雇主和雇工双方都是有好处的：对于雇主来说，这保证了他在农忙季节可以找到劳力；而对于雇工来说，特别是在单耕制时，因为农业周期的原因，他们收到这种表示欢迎的粮食或现金的补给时，他们的家庭正处于经济吃紧、米缸见底的状态。当然，对于雇工来说，他们也为提早得到工资付出了代价，因为跟收获以后得到的工资相比，这时候得到的工资打了30%的折扣。到1979年，当联合收割机的使用造成了对收割劳动力的需求显著减少的时候，几乎所有的雇主都放弃了预付工资的方式，因为即使需要人工收割，雇主们也很容易当场找到所需要的劳力。

联合收割机出现以后，同预付薪水密切相关的另一种风俗也不再存在，或者说急剧减少了。雇主通常在薪酬之外还要送给收割工人一些稻米作为馈赠。这种馈赠被认为是“私人的伊斯兰什一税”，这种做法虽然不是被所有人采纳，但是已经被广泛接受，许多收割工人已经把这种馈赠当做他们预期收入的一部分了。对雇主来说，这种馈赠跟提前支付工资的目的是相同的，这能保证他可以雇到足够的劳力以确保下一个种植季的种植。现在，馈赠这种方式虽然没有完全消失，但是也已经成了例外。当然，在使用联合收割机的的情况下，馈赠或预付工资是无需考虑的，因为除了外来的高收入的司机之外，根本没有其他的劳动力。但是现在，即使是使用人力进行收割、稻米装袋以及运输时，由地主送给工人额外馈赠的情况也变得非常罕见了。

联合收割机也以一种间接的、甚至有悖常理的方式，促进了一种新的播种方式的发展，而这种新技术实际上严重地削减了稻米种植中打短工的最后机会——插秧。同人工插秧不同，以这种新方式播种的田地里，庄稼根本不成行，而且也长得高低不一。因为这些原因，使用人工对这些庄稼进行收割和打谷的难度就增加了，这一点从人力收割的花费上就可以看出来。[199]然而，这样不整齐、高低不一的庄稼并不能阻挡联合收割机。联合收割机只按照每里郎的标准价格来收费，根本不管这些田地是怎样播种的。农户现在可以直接往田里播撒种子，因为他知道，他这样做丝毫不会增加收割的成本。

干种（dry sowing）的优点很明显：首先，种田人节省了在育种、护理、出苗、插秧上时间和人力的投入，也就节省了现金花费。水稻周期中插秧这一阶段的现金节约是相当重要的，因为插秧的花费都来自以前的积蓄，而收割时的花费可以从收成中提留出来。在塞达卡地区，干种还有其特定的优势。塞达卡是最后接受灌溉的地区。采取在灌溉季播种的方式，农户就有更好的机会及时收割，把土地清理出来，为靠雨水的主种植季（rain-fed main season）做好准备。此外，如果雨量不稳定或者排水不佳破坏了部分甚至全部播种的作物，那么，农户仍然有机会重新犁地重新播种，也可以从邻居那里购买剩余的秧苗进行补种。[200]

自1979年的灌溉季以来，塞达卡播种方式的发展已经十分明显，这引起了很多人的不安。在1979年灌溉季的前一个种植季，邻近的双溪布浙村里，至少有三个大地主——凑巧的是他们三个都是“哈吉”——开始尝试直接播种的方式以便能早点收割庄稼。[201]三个“哈吉”中有两个的产量高于平均水平。这两个“哈吉”的经历鼓励了塞达卡村一位拥有16.5里郎土地的大地主阿布杜尔·拉赫曼（#41），阿布杜尔·拉赫曼也开始在他的一部分土地中自己尝试这种技术。虽然阿布杜

尔·拉赫曼的产量并不令人满意（每里郎8袋粮食），但是，这是因为他未能精心照料庄稼，而不是因为技术本身。在1979—1980年的主种植季，塞达卡村中有17户家庭在大约50里郎的土地上尝试了播种的方法，这大约占了村民耕种面积的15%。

四个种植季以后（1981—1982年的主种植季），塞达卡大约有40%的土地都采取了播种的方式。非常明显的是，大部分尝试直接播种的都是村中比较殷实的人家，[202]他们一般来说都是带头创新的，同时也最有能力承担产量下降的风险。即使这样，他们也没有把握在他们一半以上的土地上都进行播种。[203]

更令人吃惊的是，村中一些比较贫困的村民也尝试了干种。就具体的情况来看，他们的选择似乎更多是为环境所迫，而不是有意的冒险。因为没有现金支付插秧的费用，或者家中没有足够的劳力和邻居换工，或者没有足够家庭劳力来完成自家的插秧工作，一些贫困户也选择了直接播种的方式。巴克利（#7）从他父亲那里租种了4里郎的土地，因为当时他的妻子刚刚生了孩子，直接播种3里郎土地是节约财力的办法。就华喜德（#2）来说，他的妻子生病了，他认为，在育苗准备的时间，离开村子到城里做建筑工人会挣得多些。于是，他租种的6里郎地的一半都采用了播种的方式。这既为他节省了花销，也使他有时间去打工。不过，塞达卡大多数的贫困家庭都不愿意冒播种这个险，除非他们被强迫这么做。直接播种暂时还主要局限于大种植者，而贫困家庭妇女的大部分插秧报酬正是通过为这些大种植者插秧才得到的。在播种方式普及的同时，贫困家庭在进一步衰落。直接播种的普及情况很难预测，但是，直接播种似乎得到了穆达地区农业管理机构的支持。[204]

这样看来，联合收割机带来的间接效果至少和跟它的直接冲击一样是大规模的。联合收割机除了减少了收割和脱粒的工作机会之外，同时也使拾穗变得不可能。联合收割机也促进了新的劳动报酬支付方式（固定的现金工资制）的发展，这种支付方式实际上降低了所剩无多的工作酬劳。联合收割机也促进了直接播种的发展，插秧的劳动报酬因此减少了一半。联合收割机还鼓励大地主把佃农打发走了以便亲自耕种，联合收割机也有利于产生一个商业性佃农阶层，这些拥有财力和机器的佃户以优惠的租金长期租种大片土地。这些变化中的大部分（虽然不是全部）提高了塞达卡富裕家庭的收入。所有这些变化无一例外地导致了贫困家庭收入的下降。[205]

不过，总体而言，我们并不是仅仅涉及到了相对不平等在量上的增长，也涉及了一系列意味着质变的量变。在此，“程度”发展成了“种类”。我们可以看到，当庄稼成熟时，对一个直接播撒种子并使用联

合收割机的大农户来说，他根本不需要雇用任何一个需要薪水的贫穷村民。从大地主这一方来说，他既不需要把土地出租给他贫困的邻居，也不需要雇这些邻居在自己的地里工作。富人和穷人之间传统的经济联系——雇佣劳动和租佃关系——已经近乎消失了。我们一方面有日益增加的由大土地经营者组成的商业阶层，另一方面也有数量众多的、只能被松散地称为“半无产者”的群体。“松散”是必然的，原因在于，尽管这一群体仍然拥有自己的小块稻田，但是他们注定要越来越不像农业无产者，因为如今的生产主要不是由他们进行的。如果他们要成为彻底的无产者，那么，他们应该出现在马来西亚的城市或种植园中，而不是出现在不再需要他们的稻田中。

与此同时，一个准无产化的进程已经开始了，这个进程不是把村民和农业生产联系起来，而是把他们和塞达卡之外（实际上也是吉打州之外）的城市经济联系起来。如果说双耕的第一个阶段还允许小土地所有者待在家里，那么，双耕的第二个阶段已经证明了是一个根本的逆转。成批居民的离去曾经是第二次世界大战以后以农耕为主的吉打州的持久特征，现在这种成批居民的离去又使村庄蒙受了巨大的损失。1978年以来，8位家庭的家长已经离开村庄，其中有7位来自村中相对较穷的那一半家庭。这8位家长到吉隆坡、槟城以及其他的中心城市去寻找临时的建筑工作了。如果不是因为认为自己太老，或者是认为自己找不到工作，还会有更多人离开村庄的。12位已婚的男性已经申请了吉打州外的移民计划，尽管他们成功的机会很渺茫。[206]差不多30多位未婚的男女已经离开了村庄到其他地方谋生，很多人是暂时离开，而有些人的离开却是永久性的。无疑，他们当中的很多人最终是要离开村庄的，但是，1977年以来当地的土地控制状况和就业状况的变化迫使很多人提前离开了塞达卡。

村民大量外流的最直接原因是由于干旱造成的1978年灌溉季的完全歉收。由于颗粒无收，又失去了相应的打短工的机会，很多小农户和雇工不得不暂时到城市谋生。那些待在塞达卡的村民，债务不断累积，他们发现不但接下来那一季的收成只是一般，更糟糕的是，由于来自联合收割机的竞争，这些村民的收入已经大大减少了。在种下了下一季的秧苗以后，这些村民中很多人马上带着已经成年的儿子离开了村庄，希望能够弥补自己的损失，并偿还自家亏欠典当行和小商店老板们的债务。

这样的结果或许是人们记忆中最大规模的一次村民外出寻找工作。[207]工作一两个月，这些外出做工的村民中的大多数已婚男子可以从他们的收入中攒下至少200马元的积蓄，来供养他们在塞达卡的家庭。虽然有些夸大，但是，正如一个加入外出务工人群的小佃农所

说的，“所有留下来的都是那些不能外出工作的人”。在临近的村庄中，出外务工的人更多。对于仍然在塞达卡居住的穷户和小农户来说，临时的外出务工无疑正在变成他们的生活方式。只要城市经济提供了这种安全阀，这就将成为塞达卡的边缘家庭在村庄中生存下去的唯一方法。

地方机构和经济权力

农会

在穆达地区，双耕对土地控制、收入、社会关系的巨大影响，不可避免地会在地方机构的特征中表现出来。在塞达卡，双耕影响地方机构的这种进程可以清楚地在农会的简史中得以反映。农会在1967年根据法律成立，其最初目的是为了给当地农民的水稻生产提供推广和信贷便利。虽然农会也许从未实现它的最初的承诺，但它很好地发挥了其他的功能。农会在邻近的凯帕拉·巴斯塔镇有一个分支机构，这个机构理论上应该覆盖20多个村庄和1800多户家庭。然而，只有600个家庭曾经成为农会的会员。由于认为入会的成本太高、收益太小，大部分小土地所有者和佃农都没有参加农会。而当地的反对党（伊斯兰教党）成员，包括许多富户，也没有参加农会，因为他们认为，农会是被由代表执政党利益的国家所控制的，这一判断在绝大多数情况下是正确的。凯帕拉·巴斯塔镇的农会分支机构，就像农会在其他地方的分支机构一样，实际上已经成为隶属于执政党巫统的富农组织。

当农民提到农会的时候，他们称其为“穆达农业发展局”，这既不是指农会本身，也不是说农会中被选举出来的领导阶层，而是指一个指导农会活动的政府机构。不管是在农民的眼里还是在实践中，穆达农业发展局的主要功能就是提供生产所需的贷款和化肥。根据耕种面积的大小，农会确定给农会成员资助的数额，这包括拖拉机的花费（在1979年，1里郎土地两个来回的费用是30马元）和以实物的形式提供的肥料。[208]1978年灌溉季颗粒无收时，农民生计更为艰难，因此，穆达农业发展局也承担了对一个大型的干旱救济项目的监管，这一项目给那些清理排水沟和灌溉水渠的劳工们提供了相当慷慨的报酬。穆达农业发展局也为养鱼养牛这些风险行为提供贷款，偶尔也公费组织到苏门答腊、新加坡这些遥远的地方去进行“学习旅游”（study tours）。由此可见，与其说穆达农业发展局是自治的农民协会，不如说它是向其成员分发贷款和支援物资的“聚宝盆”。

在塞达卡，这些资助的主要受益人就是表4.10所列的18位农会成员（16户家庭）。在村里这些家庭在若干方面都是比较出众的。除了两个家庭外，其他都属于塞达卡村里相对较富的那一半家庭。有12户属于村中最富有的20户。这18位农会成员平均耕种了8.3里郎的土地，远在塞达卡村的人均耕种面积之上；这18个人耕种的土地总面积

为139.5里郎，整整占了全村稻米耕种面积的43%。从政治上来说，塞达卡的18名农会成员中，除了两个人以外，其他人都是执政党地方支部的成员。[209]实际上，在全村最富的20户家庭中的支持执政党巫统的那些家庭，除了3户，其他都曾经加入过农会。[210]而全村最富的那20户家庭中的7个伊斯兰教党家庭都没有参加农会。[211]从这里，我们可以看出，农会的成员几乎都是那些隶属于执政党的富有的农户。这种联系是如此紧密，以致四位选举出的农会地方小组的领导人——达乌德（#70的儿子）、巴塞尔（#64）、阿明（#72）和法齐勒（#42）——恰恰是实际上控制着村庄政治的那个小集团的成员。而对塞达卡的穷人来说，无论他们归属于哪个政党，他们几乎都不会参加农会，只有两个人敢冒这个风险。[212]

表4.10 塞达卡村农会会员的基本情况（在农会的股份、申请贷款的土地数、实际耕种面积、政治归属和收入排名，1979年6月）

户主	占有的股份数	股份价值（马元）	申请贷款的英亩数	实际的耕种英亩数	政治派别	收入排名
勒拜·彭德克*	39	195	20	13	巫统	73
阿明*	68	340	不合格	10	巫统	72
扎哈鲁丁	25	125	不合格	5	巫统	71
哈吉·加法尔*	13	65	不合格	6	巫统	70
伊德里斯	19	95	不合格	6	巫统	67
沙姆苏尔*	5	25	10	8	巫统	66
巴塞尔*	42	210	20	7	巫统	64
托·隆格*	15	75	10	6	巫统	61
阿布·哈桑*	5	25	14	6	巫统	57
卡米勒	27	135	16	15	巫统	55
加尼·勒拜·玛*	35	175	15	10	巫统	54
雅米勒	5	25	5	6	巫统	51
拉齐姆*	26	130	5	13.5	巫统	44
法齐勒*	9	45	不合格	8	巫统	42
勒拜·侯赛因*	31	155	10	6	巫统	35
玛·布扬	14	70	不合格	5	伊斯兰教党	34
达乌德*	51	255	30	7	巫统	72**
哈伦*	20	100	8	2	巫统	72**
总计	449	2245马元		139.5		
平均	26	130 马元	13.6	8.3		

*表示这些人或者他们的直系亲属，是巫统塞达卡支部执行委员会的成员。

**是哈吉·加法尔的两个儿子，因此这是一个家庭的三个成员。

通过对农会的控制，少数精英获得了大量的好处。在农耕和生产的借贷问题上，这种暴利是明目张胆的。除了4个人，农会成员申请贷款时申报的土地数量都远远大于他们实际耕种的亩数（见表4.10）。这样，农会会员能以优惠的利率获得一笔额外的款项，还能

购买到额外的化肥并将这些化肥转卖给非会员，以从中获利。[213]当这些微小但是系统性地骗取贷款行为在凯帕拉·巴斯塔镇发生时，穆达农业发展局的雇员很清楚发生了什么情况。这些雇员在登记这些浮夸的土地亩数时的共谋表明，他们试图维持目前的成员人数，避免同执政党的乡村领导发生对抗。因此，村长的儿子（#70）达乌德登记了30里郎的土地，得到了900马元的现金，而他实际上只有资格注册7里郎的土地，只能贷款210马元；小商店老板巴塞尔（#64）是塞达卡政治生活的核心人物，尽管他只耕种了7里郎的土地，但是，他却贷到20里郎土地的款项，这样，巴塞尔就以优惠的利率得到了自己的运营资金。

实际上，只有依据最宽容的定义，这种生产信贷才可以被称为“贷款”。到1979年6月，塞达卡的18位农会会员中有6位会员就简单地靠不还贷款把“贷款”完全变成了“拨款”（表4.10中“不合格”的人）。还有至少4个人没有出现在这个名单里，因为他们很久以前就开始拖欠贷款，不再偿还定期的应付款。在1979年中期剩下的12位还贷记录尚可的会员中，至少有2人——巴塞尔（#64）和加尼·勒拜·玛（#54）——在下一种植季未能还贷，也就不再具备继续贷款的资格。巴塞尔欠了农会将近2000马元的贷款。

负责当地农会分支机构的农业官员估计，不到一半的会员仍然有资格获得贷款。尽管在1978年那场甚至打击了一些富户的旱灾之后，农会放松了还贷的时间安排，但是，拖欠贷款的不良行为还是增加了。拖欠还贷的原因跟会员的还贷能力是没有关系的。总体而言，农会成员大多来自富裕的阶层，他们很容易从华裔商店老板那里借到周转资金，或者更有可能的是，这些成员自己充足的积蓄就足够支付他们的生产费用。因此，跟完全占有2000马元的吸引力相比，无法继续从穆达农业发展局贷款的制裁对他们而言仅仅是一个微不足道的麻烦。基于来自经验的政治智慧，这些富裕的农会成员知道，他们不会被起诉，因此他们无忧无虑地忽略了定期收到的催促还贷的通知。如同这位地方农业官员所作的哀叹：“因为政治是复杂的；如果我们采取行动，法院就会敦促还款，而政党需要人民的选票。”[214]这种逻辑虽无瑕疵，不过并不是完整的。强行收债并不会疏远巫统的普通成员，却会疏远构成了乡村领导班子的大农户。[215]草率地追债可能会给农会本身带来致命的一击。

农会的党派特征和阶级特征从来都没有受到严厉的质疑。从一开始，农会就是由隶属于执政党的大农户和地主控制并为他们服务的。这一公认的事实本身只是对村庄政治和阶级关系的一个微不足道的刺激。明显的证据就是，一小群寡头可以享受特权从农会那里获得信

贷。不过，在1978年中期农会介入抗旱项目管理的过程中，穆达农业发展局和农会的党派特征越来越鲜明起来。对许多种田人来说，这次旱灾是一次好运；旱灾发生时正值1978年的大选，所以，执政党通过救济可以达到一石二鸟的目的。穆达农业发展局的办公室遍布稻产区，有专业的管理人员，同时，它又跟巫统有紧密的联系，因此看起来，穆达农业发展局是在比较大的范围内分配救济品的合理发放渠道。发放的结果便带上了穆达农业发展局的政治和阶级特征的印记。

抗旱救济被设计成一项劳动密集型的公共建设事务。实际上，跟劳动的密集程度相比，薪资的强度更可观。清理两天水渠，许多村民可以得到80马元的收入，而在当地，一天的工作收入通常不超过10马元。在塞达卡，农会工作人员在招工之前开展了一项入户调查，主要了解各个家庭的规模、收入和耕种的土地数，由此可见，招工时是否合格是由家庭需求决定的。实际上，负责招工以及指导救济工作的是由农会小组（ketua yunit）选举出来的领导人。在塞达卡，这个人就是来自邻村双溪通港的玛·塔明，他是一位巫统的坚定拥护者。当救济工程开始以后，附近的穆达农业发展局办公室被一大堆抱怨给包围了，因为需要工作的人的政治派系显然在获得工作机会时发挥了重要作用。比如说，支持伊斯兰教党的贫困村民如果能去工作一次，那已经是很幸运了；但同巫统有关系的贫困村民平均获得了两次工作机会。[216]抱怨并不仅仅来自伊斯兰教党的成员；一些支持巫统的小农户发现，跟他们同属一个政党的那些富有的成员充分利用了这次机遇来赚这不费力的钱。哈吉·沙利姆是一个有40里郎土地的富有的地主，他住在塞达卡村外，拥有卡车、拖拉机；他的两个儿子都获得了两次工作机会。同样，村中最富有的巫统成员勒拜·彭德克（#73）的儿子，也获得了两次工作机会；而勒拜·彭德克的一个兄弟则获得了为农会搭建养鸡场的合同，勒拜·彭德克的兄弟从这个抗灾项目中得到的纯收入在500马元以上。而许多申请工作的伊斯兰教党成员往往被告知，已经没有申请表了。为了抢夺工作机会，指责不仅多而且传得快：许多工作队的头目都被指责编造工人的名字从中渔利，或者被指责敲诈勒索那些已经被雇用的人，或者被指责照顾亲属和同党。村民声称，在抗旱灾的项目中，农会小组的头头们每人从干旱救济工程中渔利了2千到3千元。这种由于抗旱项目被操控所产生的怨恨使得玛·塔明在几个月后竞选连任时遭遇了惨败，他被跟自己同党派的农会成员给选了下去。巴塞尔的弟弟住在村子附近，并在政府中担任情报官员，他声称，干旱救济项目管理中出现的丑闻，直接导致了贫困的巫统成员在随后的大选中在许多选区的反戈一击。

塞达卡的执政党

在塞达卡，提及农会的成员，其实就是同时提及巫统的地方领导和所谓的村庄政府的“官员”。因此，农会现在的18位成员中有13位现在是或者曾经是由当地巫统支部选举产生的村庄发展委员会的成员。[217]

除了3户人家在政治上是“中立”的以外，每个家庭的政治派系大家都很清楚。塞达卡村中43户家庭（58%）都在巫统的阵营，28户（38%）家庭属于伊斯兰教党。当然，这样的统计掩盖了成员们在开放性和积极性方面的差异。每个派别中都有少数的中坚力量。占村民绝大多数的巫统，除了少数核心成员，普通成员的加入在很大程度上是被动的。事实上，相当多的村民公开承认，他们只是追随者，他们加入巫统只是“站在主流的一面”，并希望有资格得到些小恩小惠。

巫统成员获得的利益是非常实在的。对于村里富有的成员来说，成员身份意味着他有资格获得一个出租车的执照、一笔小额的商业贷款、经营小型磨坊或者卡车营运的许可证，还有地方政府中的一官半职。1979年初，在巫统的地区年会上，一位来自古阿·贞布达镇的有名望的巫统领导人曾经公开谴责一些成员：这些人入党的目的就是为了获得出租车的执照，而他们一旦达到了目的，就不再交纳党费，也不参加聚会了。对于一名普通的巫统成员来说，他能够获得的收益相对来说要少一些，但这并不是说，这种收益不重要。一些年轻人梦想到政府的土地规划区定居，只有加入巫统他们才可能实现自己的梦想，因为在选拔过程中，政治派系是一个公开的选拔标准。贫困家庭可以从附近的小学校长那里获得一些包括校服和练习本的费用在内的小额补贴。这笔补贴是根据塞达卡巫统领导人巴塞尔提供的人员名单发放的，而来自伊斯兰教党的贫困家庭的孩子很少出现在名单上。当然，除了这些赞助，各种好处还包括农会提供的贷款和工作机会，它们是通过同一群相互交织的村庄主管运作的。

到目前为止，规模最大、也是最有争议性的资助分配事件发生在1979年下半年。当时塞达卡村入选了“村庄改进计划”，得到了超过2万马元的基金。就像之前的干旱救济项目一样，首先要对村庄每家进行普查来判断各户的收入和需求状况。此后，基金就以实物的形式——比如木材、锌质的屋顶材料、水泥、化粪池、盥洗装置——分发给各个家庭。我们稍后将详细地考察这一事件，但是，这里需要指出的是，这笔基金的分配完全是由一个小型的“四人帮”按照党派原则来分配的。这个“四人帮”非正式地控制了塞达卡的巫统和村庄发展委员会。这四个人是巴塞尔、达乌德（村长的儿子）、卡里姆和法齐勒。在1980年初，无需进行详细的调查，只要随意地沿着村庄的小路漫步，就可以看出村中每个家庭的政治归属。那些有新屋顶、墙上有新木板以及（或者）有新厕所的家庭都依附于巫统，而剩下的家庭都是

伊斯兰教党的支持者。

因此，对塞达卡的巫统成员的社会学分析相当简单明了。在塞达卡，巫统被一些富裕的家庭所操控，这些家庭充分利用了他们的地位所带来的各种利益，这些利益几乎全是来自政府的某种资助。而巫统的普通成员大都来自与这个小寡头群体的成员有密切关系的家庭，或者来自经常为这些寡头所雇用的家庭。塞达卡最穷的16户巫统家庭中，有10户跟同党派的一些富户在血缘、婚姻或者是雇用关系上有密切的关系，这种关系即使不能被解释为一种党派忠诚的表现，它至少强化了对党派的忠诚。[218]在塞达卡村，巫统只是亲属关系和庇护关系庞大链条中的最终环节，这一链条可以延伸到街道、地区、乃至国家。在村庄之外，亲属关系的重要性消减了，庇护行为变得极为重要。巫统的地区领导人是不均衡地从政府官员、学校教师和依靠国家贷款和项目盈利的富户中选拔出来的。虽然党组织上层的利害关系自然而然地比基层的要大，不过，在各个层级中，确保组织结构不受影响的因素显然都是相似的。

尽管成为巫统成员的好处是非常明显的，但是村中仍有许多伊斯兰教党的成员。虽然作为一个机构，反对党很难称得上兴盛。在10年以前，塞达卡村的大多数村民都是伊斯兰教党的成员。然而，就是从那时起，村长哈吉·加法尔和一些出于战略考虑的村民都改变了政治立场。此外，那些新迁入塞达卡的家庭也选择了加入巫统。在1978年大选之后，向执政党转移的潮流突然得到了强化。此时，吉打州政府开始整顿各个村庄的发展委员会，以保证发展委员会的成员都来自巫统。在一些仍然由伊斯兰教党控制的村庄，吉打州政府或者取消了村庄发展委员会，或者更普遍的是，指定一两个巫统家庭参加发展委员会。在塞达卡，巫统由此得以排除了村庄发展委员会中的两名伊斯兰教党成员，尽管这两人已经被选举进了发展委员会。这两名伊斯兰教党成员在此之前帮助保持了村庄领导层的超党派性。从此，伊斯兰教党在地方社会的处境变得十分惨淡。除了丧事互助会——他们为成员支付葬礼的费用，以回报成员每年的会费——塞达卡的伊斯兰教党在很大程度上已经成为有关消极抱怨、社会回避（social avoidance）和人身攻击的事物。虽然很多伊斯兰教党成员都在回避巴塞尔，抵制他的商店，但是，公开的对抗是很少见的。伊斯兰教党的成员有他们自己关于村庄发展委员会的恶作剧。他们把这个恶作剧称为jangan kacau kerja kami，翻译过来就是说，“不要插手我们的事务”[219]。

尽管拥护巫统可以获得一些物质利益，但让人非常惊讶的是，在塞达卡，数量巨大的少数派抵制住了各种利益的诱惑。（参见表4.11）

表4.11 塞达卡家庭的政治派别与收入水平（以百分比计算）交互分析

	反对党（伊斯兰教党）		执政党（巫统）		中立派		总计	
	%	（N）	%	（N）	%	（N）	%	（N）
最贫困的那一半家庭	54%	（20）	43%	（16）	3%	（1）	100	（37）
最富裕的那一半家庭	22%	（8）	73%	（27）	5%	（2）	100	（37）
整个村庄	38%	（28）	58%	（43）	4%	（3）	100	（74）

反抗主要发生在村中最穷的那些人当中，穷人参加反对党的比率是富人参加反对党比率的两倍。考虑到加入巫统带来的好处，大多数村民本应加入巫统，如果村民这样选择的话就没有什么需要说明的了。但是，为什么大部分的穷人（还有少数富人）不顾他们的物质利益，选择留在了伊斯兰教党的阵营？对他们的这种选择，我们需要做一些说明。似乎有那么几个原因。一个原因是村庄的党派模式扎根于更古老的、以家庭为基础的宗派，这种宗派早在政党形成之前就已经存在了。例如，村中最富有的人哈吉·卡迪尔同他的父亲以及两个兄弟在村庄政治中担当少数派的角色至少有30年的历史。但是，因为这4户家庭都属于富户，所以，这只能解释他们坚持“领导”伊斯兰教党与巫统对峙的原因，而不足以说明为什么伊斯兰教党能够吸引那么多穷人。要想解释这一现象，我们应该考虑家庭纽带、特殊的物质利益、巫统的治理策略以及反对派的道德吸引力这些因素的综合。因为家庭纽带的关系，在至少4个或5个案例中，儿子入党都是因为父亲（往往都不是本地居民）是公开的、坚决的伊斯兰教党支持者。但是，在巫统的成员中，没有发现一例这样的情况。20户最穷的伊斯兰教党家庭中只有7户人家其亲属或雇用关系能够解释人们参加反对派的行为。更明显的是，至少有5户比较贫困的家庭，他们的党派归属和他们表面上的经济利益是不相容的。换言之，他们是伊斯兰教党的成员，却依靠巫统成员提供的工作机会维持生活。

其次，除了最贫困的家庭，很多伊斯兰教党的支持者都是长期向伊斯兰教党名义下的丧事互助会交纳会费的会员。如果他们离开伊斯兰教党，他们将自动失去享受丧葬补助的权利，而他们已经为了这种丧葬补助付出了大量的投入。伊斯兰教党成功地将传统的社会保险方式同成员资格结合起来。事实上，伊斯兰教党的这一成功促进了巫统近来对这种模式的效仿。

第三，巫统在村里的发展策略并不强力地鼓励伊斯兰教党成员退党。塞达卡执政党的领导们似乎采纳了博弈理论家关于“最小优胜组合”的策略。他们已经成功地控制了村庄，所以他们并不急于在数量上发展自己已经占据优势的队伍。如果人数壮大，巫统成员既有的物质利益就会受到损害。

第四，虽然从物质上来讲，加入伊斯兰教党不会获得什么好处，但是，这个政党有可观的道德吸引力。这种吸引力的一小部分是源于伊斯兰教党要求成员忠诚于伊斯兰教义的声明。在这方面，塞达卡的伊斯兰教党跟执政党相比并非更遵守规范或更正统。确切地说，这里包括的是阶级问题、民族和宗教情感、民众对政府政策及其引起的不平等的普遍的反对等等所有这些的结合。这种结合并不惊奇，因为伊斯兰教党是马来西亚社会可以容忍的——只是勉强容忍的——唯一公开的成组织体系的反对党。[220]地方上贫穷的伊斯兰教党成员谈起巫统的时候，他们并不是指巫统的普通成员，巫统的普通成员中的许多人和这些贫穷的伊斯兰教党成员一样生计艰难。伊斯兰教党成员谈起巫统的时候，他们所谈论的是控制着塞达卡村的富户以及一个由政府雇员、富有地主和跟这些人有联系的商人构成的控制这一地区巫统的联盟。对于这些伊斯兰教党成员来说，巫统就是“富人”和“政府”的同义词。虽然伊斯兰教党并未获得对吉打州的控制权，但是它吸引了很多贫穷的农民，因为在这些农民看来，伊斯兰教党是“充满宗教色彩的捍卫农民利益的民众运动”[221]。塞达卡的伊斯兰教党的成员强调，他们仅仅代表了一个种族和一种宗教，而巫统及其同盟恰恰不能捍卫马来西亚人和他们的宗教。大多数贫困的伊斯兰教党成员所理解的种族问题和宗教问题是跟他们对于阶级关系和小农危机的讨论联系在一起的。因此，我们将看到，关于剥削、工作机会、土地、慈善活动这些重要的物质利益的观念，都是用马来西亚社会的本土观念以及伊斯兰教的宗教行为规范表达出来的。说巫统只保护富人的利益，很少或者根本不帮助最穷的农户，实际上也就是说他们背离了马来西亚和伊斯兰的价值观。[222]

最后，我们不应该忽视伊斯兰教党成员的骄傲和刚强，这使他们在牺牲物质利益的情况下也不会转换阵营。由于已经坚持了这么长的时间，按照巫统领导人的说法，伊斯兰教党成员现在是“把必须做的事装成出于好心做的”（make a virtue of necessity），伊斯兰教党成员不愿意放弃因为追随一条为了原则并牺牲物质利益的政治路线而带来的公开的和私人的满足。这种气氛是如此强烈以至于贫穷的塔伊布没有改换阵营，因为他担心他的机会主义会遭到伊斯兰教党朋友的蔑视，尽管塔伊布告诉他的朋友在他妻子力劝他时他曾经有过这种想法。最近塞达卡村中明显的党派偏见事件，比如干旱救济项目以及“村庄改进计划”，如果说有什么成效的话，那就是增加了伊斯兰教党成员的怨恨，强化了他们的决心。

和伊斯兰教党对抗的是一些富户的强大联合，这些富户垄断了社区中巫统的事务（参考附录C，表4）。那11位现在是或曾经是村庄发展委员会成员或官员的村民，平均耕种13里郎的土地（将近村庄人均

耕种面积的3倍）。而且，除了1个人之外，这些人都来自村庄相对富有的那一半家庭。[223]另一个促进了这些人政治倾向的纽带是，这11个人中，除了两个人以外，都从政府那里得到了就业机会、执照或者贷款。[224]在一两个案例中，这种纽带是先于他们的政治活动的。而对于其他人来说，这些纽带是他们做了一项有利的政治选择之后所获得的回馈，最初或许仅仅是政治偏好，受到了物质利益的强化，以至于这种选择几乎无法逆转。

先前提到的“四人帮”不仅控制了巫统，也掌握了当地的农会和宗教委员会，这四个人之间有密切的亲戚关系。比如，巴塞尔是村长哈吉·加法尔的外甥（村长的儿子也是这个团体里的一员），同时也是另一个成员的舅舅和巫统地区党支部领导人的侄子。巴塞尔的祖父还是塞达卡所属的双溪达汶分区的行政长官，巴塞尔的兄弟则是情报部门在地方的全职工作人员。巴塞尔成功地利用他的财富、他的家庭关系和他相当大的个人能量，达到了对地方巫统和村级农会组织的几乎不可挑战的统治。此外，巴塞尔还是坐落在凯帕拉·巴斯塔镇的政府小学、私人宗教学校、清真寺、合作磨坊、附近市场的执行委员会的成员。巴塞尔出众的才能不仅受到“四人帮”内部其他人的承认，同时也使塞达卡名义上的村长哈吉·加法尔显得黯然失色，最终哈吉·加法尔选择做一个受尊重的旁观者。

与他们在地方的竞争者相比，巫统的领导层并不仅仅是或者说甚至不主要是因为他们的经济实力而显得突出。伊斯兰教党领导阶层也很富有，尽管这些人只代表了“众多”家庭中的少数。[225]现在，巫统领导阶层的明显特征是，他们的家庭日益依赖各种形式的国家资助；同时巫统的领导层也能够接近分配那些资助的机构或个人：比如农会、分区的长官、小学、地区办公室等等。当然，巫统领导层的影响力并不仅仅依靠这些资助。亲属关系仍然将许多领导人相互联系起来并将某些领导人与一部分普通成员联系在一起。“丧事互助会”、提供筵席器皿的“碗碟社团”以及邻里之间轮流的“信贷协会”，所有这些基本上沿着政党路线发挥作用的传统村庄机构使得家庭的纽带更加复杂并得以进一步扩展。

然而，现在村庄生活中最大一块的缺失是十年前由租佃、雇用和救济等物质联系而形成的社会凝聚力。在双耕以前，庇护关系主要是村庄事务，巫统的上层家庭是庇护者，而被庇护者自然是这些家庭的雇员、佃户以及债务人（这些身份可能指向同一群人）。就像我们所看到的，双耕带来的经济机会已经大大削弱了（如果不是取消了的话）这种领导权的传统基础。由于村中的穷人在稻米生产中已经几乎是多余的，他们随之在社会上也变得多余了。换言之，如果说塞达卡

的富人现在花费较少的时间和精力来“培育”他们比较贫困的邻居，这恰恰是因为，这些贫穷的邻居不再耕种富人们的田地了。

穷人的选票仍然很重要，不过，这些选票已经无法通过预先存在的社会经济纽带而自动得以确保了。至少，从政治上来说，总是在塞达卡占据领导地位的富人，现在愈发是由不独立的中间人组成的，而不是由凭借自身能力的庇护者组成的。现在这些占据领导地位的富人所支配的资源，在很大程度上都是直接从国家那里“借来”的。这些富人对村庄生活的社会控制正在减弱，这些资源可以为他们提供必要的资金以加强这种社会控制；但是，因为同样的原因，富人们已经变得更加脆弱。现在这些富人的命运很大程度上并不掌握在他们自己的手里。只要马来西亚继续发展、政府的财政收入继续增加、渴望乡村支持的国家领导继续当政，这些富人就不会碰到真正的危险。然而，如果这些保证他们地位的前提一部分或全部不再存在了的话，那么，这些富人就会发现他们自己将处在严重的困境之中。

第五章 胜利者和失败者眼中的历史

任何颤抖——哪怕它发生在无助者和受伤者的身上——都有可怕的一面：停留的针刺正在收集毒液。

乔治·艾略特：《丹尼尔·狄隆达》

分类[226]

上一章对土地控制（land tenure）、收入、机械化、政治权力的详细叙述对非常有限的目的而言可能是充分的。至少，它清楚地表明了，当代农村的“一系列”变化——商业化、资本、灌溉——如何影响了一个小地方的生产关系。然而，如果仅仅局限于此，我们就只是给大厦加了一块砖。关于绿色革命对地方的影响，到目前为止这幢大厦只讲述了一个人们熟悉的而且多少有些令人沮丧的故事。

作为社会史（或者说人类历史），前面的叙述是不充分的。对工厂中生产线的技术特点和一个组织的架构图进行描述的社会史，仅仅只是劳动力的社会史。换句话说，上一章仅仅勾勒了塞达卡农民不得不与之搏斗的一些确定的状况。

如果事件不是自明的，如果它们无法自我说明，那么，人类主体也无法完全自我说明。如果人们可以完全地自我说明，那么，只要打开录音机，然后向读者提供一份完整的录音记录就足够了。不过，有人确实尝试过这种“社会科学家作为录音机”的技术，并产生了一些富有启发性的结果，其中，最为有名的就是所谓的“人类学的奥斯卡·刘易斯学派”。但是，即使是奥斯卡·刘易斯也发现，对录音记录进行整理编辑并加上前言或后记是非常必要的。我认为，这种必要性至少有三个理由。第一，人们自己在说话时通常会使用一种语言学意义上的简略表达，比如微笑或者使用暗喻。对于这些，说话的人是不需要向他们的邻居进行解释的，但如果不说明，局外人就会对这些微笑和比喻感到迷惑不解。因此，如果我们不认识塞达卡村的拉扎克，我们就无法了解，当塞达卡的某人说另一个村民“行事像拉扎克”是什么意思了；同样，如果我们不了解美国的棒球运动，当美国人说某人在找工作时“三击不中球手出局”（struck out），我们也就不知道是怎么回事了。第二，意义及其连贯性是处于更大的规范之中的，但在日常话语的想当然世界中，人们只要“知道”这些规范就可以了，而无须用言词将这些规范表达出来。葬礼中的礼仪标准，还有在特定场合下对适当礼物的期待，都属于这种情况。这些行为标准通常扎根于行为模式之中，只有当这些行为标准的表现成为争论的焦点时，也就是说这些表现不再被视为理所当然的时候，人们才会给出具体的说明。第三，观察者会发现一些特定的主题和价值，这些特定的主题和价值似乎会把在其他情况下可能属于相互分离领域的实践、信仰、话语统一在一起。在一些地中海社会中，关于“男子气概”的理想型（ideals of

"manhood"）也许就是一个恰当的例子。[227]在这里，观察者正在创造这样一种综合或解释，这些综合或解释或许同记录的事实一致，但不大可能曾经被创造这些记录的人有意识地思考过或谈论过。这种解释，正如格尔茨所说的，是“我们对于其他人（我们讨论的那些人）关于他们自己和他们同胞状况的建构的建构。”[228]

在这种情况下，“如何评价这些建构”这样的问题必然会出现。在什么基础上，一种建构优于另一种？概念基础在这里是不可靠的，此外，从自然科学的严格意义上讲，论据也是无法找到的。然而，一些关于证明和推论的标准是可能的。这些建构应该是实用的，至少要与它们试图揭示的实践和信仰保持一致。此外，这些建构也要弄清楚在人类行动的记录中跟自己无关的或反常的数据是什么样子，正是从这种意义出发，一些建构要比跟它竞争的其他建构更优越。一种评判各种解释的最终标准一直是许多争论的焦点，即原则上，我们的解释或描述应该是被那些其行动被我们解释的行动者认为看起来是可靠的。当然，这里的问题在于不仅所有的行动者都有隐藏或歪曲自己意图的利益考虑，而且，这种标准也必须应对弗洛伊德学派的学说——许多动机行动者自己是无法了解的——和“虚假意识”的观念。因而，认为行动者应该证实我们对他们行动的建构的想法是不现实的，但是，我们能够坚持，我们的解释应该考虑行动者提供的所有自我描述。

过去十年对于塞达卡的村民以及他们在穆达平原上的同胞来说具有非常重要的意义。人们已经很难再找到另外的十年能像这十年那样——物质生活和生产关系发生如此引人注目的变化，社会生活和经济生活的旧模式被彻底地抛进无序的状态之中。[229]所有的村民都不得不掌握、理解或解释这些事实。村子里发生了什么？有什么意义？谁应该受到谴责？所有这一切预示着什么？一点也不奇怪，塞达卡的村民们在这些问题的看法上有很大差别。这些解释因村民的个性、年龄、地位、以及至少是他们的产权关系——也就是说他们的阶级状况——而有所不同。“被刺死的是谁的公牛”（whose ox is being gored）是造成不同解释的关键。没有人会期望一个无地的雇工会像大农场主那样泰然自若地或满意地看待联合收割机。然而，无地雇工和大农场主的不同经历和利益各自形成了同一社区话语的一部分。他们对于事件截然不同的、甚至矛盾的理解都试图与对方对话、试图引起对方注意；另外，这些不同的理解是被所有人都可以利用的同一文化素材所形塑的。

因此，本章之后的内容以及下一章节将试图描绘和分析刚开始时在塞达卡村这种关于阶级的新经历是什么样子的。

如果说在上一章我是以经济史或者社会史学者的眼光对绿色革命

的影响进行了考察，那么，在这一章里，我打算分别从胜利者和失败者——这两类村民的有派别性的眼光考察同样的事件。根据谈话对象的不同，这里至少有两场绿色革命在发挥作用。然而，在深入探讨之前，我们应该明确的是，阶级并不是村民唯一的社会经历。且举几样东西来说吧，宗派、邻里和亲属纽带，也造成了各自的分裂线，而这些并不总是完全和阶级一致。作为同一族群、同一宗教、同一村庄、同一经济门类（稻田经济）的成员，村民也经常因为某些目的和他们的对手联手。取决于不同的问题及相应的背景，这些别样的被体验到的自我可能是决定性的。尽管，不可否认的是，产权关系在双耕之后变得更加明显，但是，产权关系却总是相当混乱，不能像其他锐利的“社会学解剖刀”一样把村庄齐整地分为两三个部分。1972年以来的各个方面的变化对“胜利者”和“失败者”的定义是不同的；例如，那些希望通过租入土地来扩张自己农场的小土地所有者可能和穷人一样痛恨长期契约租佃，但是，这些小土地所有者并不像穷人那样仇视联合收割机。此外，就像我们将要看到的那样，绿色革命带来的变化在村庄社会分层中的上层和底层都积累了足够的影响，这为某种类似阶级观念的东西的产生提供了经验基础。

在这里的分析中，“穷人”一般指村中人均收入最低的那37户人家。反过来，“富人”指的是人均收入最高的那25户人家。[230]不过，虽然同总收入和拥有的土地总数相比，人均收入水平这一概念本身是对当地的阶级位置的一个较好的量度，但是，它仍然造成了一些同当地看法不一致的异常个案。在这些个案中，我遵循了当地看法，因为在更广泛的意义上，当地的看法似乎比我的数字更加精确[231]。因而，下面接着要分析的那些有分歧的观点，反映了穷人和富人之间最显著的差异。除去“共识区域”（zone of agreement），我将只探讨那些将穷人和富人分别开的对双耕及其后果的看法，这些看法在每个群体中都得到了相当多人的支持。

在一个深深植根于更大经济体系的村庄中，村里稻田的一部分是外村人所有的，村民们也会到社区外去寻找工作和土地。在这样的村庄中，阶级问题不可能仅仅局限在当地的范围。然而，在当地，下面的这些问题中有许多都会清楚地表现出来。生产关系中的许多种变化，如机械化、预付地租、福利的下降、工资率的变化，都为穷人所怨恨。就像每种怨恨总有其外在目标一样，这种怨恨也几乎总有相应的地方目标。就少数最明显的阶级问题而言（比如，引人注目的长期契约租佃），在当地，几乎是没有对抗者的。在这些事件中，“胜利者”基本上在村庄之外，而绝大多数村民基本上相互保持一致，但是，如我们将要看到的，他们这样做时怀着程度相当不同的热情。

夜行船[232]

对塞达卡目前事态的两种简短解说将有助于阐明前一章提到的事实如何可以具有非常不同的意义。我选择用对目前事态的这两种不同的解说来突出这些论证的不同风格，并展现对目前事态的这两种不同的解说反映出来的对比。但是，这两种解说既不是差异最大的例子，也不是差异最小的例子。事实上，这两种解说相当有代表性。我把这两种解说呈现在此，只加上最少的解释，那么，在“胜利者”和“失败者”之间的更大话语背景下，这两种解说所传达的意义稍后就会变得明朗。

帕克·亚赫是一位没有土地的雇工，他有8个孩子。帕克·亚赫总是艰难地维持收支相抵的生活。帕克·亚赫的处境不仅反映在他的居住条件上，他的房子只比拉扎克的好一点；帕克·亚赫的这种处境同时也反映在他的绰号上。他被人们称为“瓶子亚赫”（Yah Bottle）[233]。帕克·亚赫每天下午骑自行车回村尾的家时，差不多都有一个烹饪油的油瓶在他车筐里，那个油瓶总会发出一些声音。帕克·亚赫的绰号就跟油瓶的这种声音有关。这个绰号同时也暗示了帕克·亚赫的贫穷，因为他几乎从来不能购买超过30马分的物品，所以他不得不每天都去买油。跟拉扎克不一样，帕克·亚赫是一个公认的老实可靠的雇工。我曾听到过他忿忿地抱怨，他很难找到工作，也无法租到一小块土地。然而，这一次，他比以前更加愤怒了，因为最近由巫统领导人分配的、作为“村庄改进计划”一部分的房屋修缮津贴他一点儿也没有得到。在同样没有得到津贴的两个邻居（诺尔和“瘦骨嶙峋的”玛）的鼓动下，帕克·亚赫对村里的形势进行了总体评价。

“那些富人正在把生计艰难的人抛到一边”；“我们越想提高自己，我们就越会被推倒，（他们对我们）也就越残忍”；“他们想要埋掉我们”。当帕克·亚赫说最后这句话的时候，他的手掌根部猛地推向了脚下的地面，好像要把什么东西推进土里。他补充说，“我们想提高一点儿”。为了说明他的意思，帕克·亚赫指出：在过去，从富裕的村民那里借一些大米是可能的；而现在富人卖掉了稻米换成了钱，继而声称，他们没有钱。

最后的这一控诉，我从村中其他的穷人那里也听到过很多次。这里需要做一些解说。传统借贷与预付地租所使用的流通物通常是作为主食的大米，包括稻谷或碾好的大米，今天流行的现金在当时是十分

罕见的。穷人似乎相信，试图避免陷入穷人强求借债的困境是富人把稻米卖掉换成现金的部分原因。在卖掉绝大部分收成以后，富人们现在可以声称，他们剩下的稻米只够自己一家吃的，而他们的钱已经花掉了。这种做法的额外好处是有助于隐瞒财富，因为一般来说，我们有可能知道人家的谷仓是否是满的，但是很难知道他是否有钱。[234]

帕克·亚赫补充说，拒绝借贷表明，“那些富人的看法是，那些手头缺钱的人都很卑鄙”。“他们不想让我们大声说话。”“他们不希望我们聪明一些。”“（但是）现在穷人开始有所行动，富人发觉这些（的时候），他们甚至更加愤怒了。”可以确定的是，有关“有所行动”的评论基本上是指那些公开的抱怨，这些抱怨针对的是对政府给的房屋修缮津贴的派性分配。

帕克·亚赫继续说道，“他们说我们懒惰，但我们是没有得到机会继续接受教育或者得到政府的工作（比如说，政府移民计划）”。“他们说我们不想工作，但是找到工作真是太难了。”这里，正如在别的地方一样，帕克·亚赫和其他贫穷的村民说这些话时就像辩论或对话的双方都在说话。在此，他先是说出了富人对穷人的谴责，接下来又逐条驳回这些谴责。此外，这种争论是按富人穷人来分派角色的，尽管眼下激起帕克·亚赫怒火的问题是巫统和伊斯兰教党成员间的问题。巫统成员并不都是富人，而伊斯兰教党成员也并不都是穷人。

大概一个月后的一个下午，跟上面提到的那次谈话几乎相同的一群人聚集在帕克·亚赫的屋檐下，我正在听他们的谈话。这一群人对按政治派系分配政府房屋修缮津贴依然怒气冲冲。他们的怒火尤其集中在分配津贴前进行的住户调查，他们认为这次调查是欺诈性的。办事人员问的一个问题是，“你在哪里上厕所？”帕克·亚赫蹲在地上，摸着脚后跟，然后说，他甚至“不得不拉在其他人的地里”。按照村里的说法，这种表达意味真正的贫困。

然而，在发钱的时候，很明显，那次调查已经成了个笑话。正如帕克·亚赫所言，那次调查“被扔到垃圾堆里了”。他还做了一个办事员用食指查阅名单时的手势。“他们说，帕克·亚赫很富有，杜拉很富有，甚至苏库尔也很富裕。”这些聚集在一起的人认为这种说法很好笑，因为他们知道，这三户都是伊斯兰教党支持者，而且是村里最穷的人家，但他们一点资助也没收到。帕克·亚赫继续他的描绘，“他们说，勒拜·彭德克很穷，沙姆苏尔穷得他们不得不给他一些粉刷房屋的涂料，阿布·哈桑也穷。”当然，这三个人都来自村里最富有的巫统支持者，但他们都收到了津贴。这种嘲弄之所以是如此尖刻，在很大程度上是因为村里的巫统领袖肆无忌惮地忽视他们的党派表面上公正的、客观的程序，这一切不过是为了犒劳他们自己及其追随者。然

而，这个问题再一次以穷人和富人之争、以富有的巫统领导歪曲事实的面貌呈现出来。

但是，如果我们简要地听听其他村民的说法，我们就会听到一个截然不同的故事。这个故事的场合非常独特。跟我和村民的大多数谈话不一样，这只是一个无意中的偶遇。有天晚上，哈吉·卡迪尔、他的妹夫托·卡西姆和他的女婿加扎利，坐下来和我聊天，显然，他们有一些他们一起商量好了的话要告诉我。他们到来的情境无疑非常重要。此前的两个星期，我花了很多时间跟村里的许多穷人一起给水稻脱粒。[235]在工作期间，我逐渐了解了许多先前只是略有耳闻的贫穷家庭。这些贫困家庭对联合收割机导致工作机会丧失和先前给予打谷者的“慈善”收入的减少都很关注，这些关注都涉及到了我已经开始向其他村民询问的问题。哈吉·卡迪尔他们三个人似乎担心我得到了错误的消息；他们是来纠正我的错误的。[236]就像有人猜测的那样，这三个人根据村里的标准都是富人。哈吉·卡迪尔（高利贷先生）当然是村里最富的人；他的女婿加扎利耕种着8.5里郎土地，而且将来能继承这些土地中的大部分；而哈吉·卡迪尔的妹夫托·卡西姆则耕种着6里郎土地，其中绝大多数都是自己的。

哈吉·卡迪尔用一个反问开始了他的谈话。他问：“为什么有些人其实很富有，而我们却说他们是穷人？而另外一些人其实很穷，我们却说他们是富人？”他进而用一些精心挑选的例子回答了他自己的问题。“像卡米勒，他根本没有任何财产，但他会设法挣一些钱，因为他足智多谋。”“再比如说玛·吉尔，他虽然没有地，但也很足智多谋。”这两个例子都具有很强的倾向性，并且都是经过精心挑选的。塞达卡有5户人家没有土地，也没有继承什么财产的希望，但是他们都有一些收入，因此这5户人家比村里的中等人家还要富。卡米勒和玛·吉尔就是这5家中的2家的户主。卡米勒几十年来都是塞达卡最大的承租人，他现在耕种了15里郎肥沃的土地。而玛·吉尔尽管只耕种了2里郎土地，但他有一份稳定的令人羡慕的工作：他受雇于附近镇上的一个成功的华裔小商店老板兼稻谷商人。卡米勒和玛·吉尔两人都有能力为他们的大家庭提供舒适的生活。这两人都是明显的例外，因为在乡村中普遍的规则是：土地的拥有是财富的基础。哈吉·卡迪尔也暗示了：卡米勒和玛·吉尔两人远远没有那些有土地的人收入稳定，并且，卡米勒和玛·吉尔他们必须辛勤工作才能挣得这些收入。

在列举了没有财产但凭借他们的足智多谋也能生活不错的这两个案例后，哈吉·卡迪尔开始讨论硬币的另一面。他此时举的例子是哈姆扎和哈姆扎曾经很勤快的哥哥拉扎克。哈吉·卡迪尔说，“他们有财产，他们有土地，”“多达二三里郎，多到他们可以像大地主一样把土

地租出去。”哈吉·卡迪尔指出，假使哈姆扎和拉扎克足够聪明且能提前考虑清楚，那么，他们就能亲自耕种这些土地，每年收获20到30麻袋稻谷，而这些稻谷足以养活他们的家庭。他们无法养活自己家庭并不是因为他们的贫穷，而是因为他们不够“足智多谋”。哈吉·卡迪尔得到了他的同伴的极力赞成。又一次，这些例证是被精心挑选的。塞达卡村里最贫穷的14户人家当中只有5户拥有土地，拉扎克家和哈姆扎家就是其中的2户。严格来说，拉扎克和哈姆扎两人其实并不拥有土地，因为他们如要要从他们那故去已久的父亲那里继承土地，必须支付一些费用以及伊斯兰的遗产税[237]，而他们根本没有足够的资金来支付这些费用。哈姆扎的母亲让哈姆扎租出去2里郎土地，哈姆扎是否能够获得那2里郎土地的所有权这一点同样也并不清楚，因为他母亲住在外村的两个儿子也有权拥有这块土地。在这种情况下，哈姆扎租出了他那2里郎的地，这就像拉扎克把他的0.25里郎土地租出去一样。拉扎克和哈姆扎两人都声称，由于1978年干旱歉收时的工作丧失、庞大的家庭，还有打短工的工资收入减少，所有这些都使得他们根本不可能担负得起种植水稻的全部花费。事实上，哈姆扎在1977年灌溉季种了庄稼，但他说，为了养家糊口，他不得不在收获前卖掉未收割的稻谷。然而，哈吉·卡迪尔及其朋友显然认为，是因为目光短浅，而不是贫穷，使哈姆扎和拉扎克变成了低微的土地所有者。究竟谁的说法是对的？这是一个会引起强烈争论的问题，单凭经济上的证据并不足以解决这个问题。

托·卡西姆和哈吉·卡迪尔想当然地认为拉扎克狼藉的名声解释了拉扎克的情况，所以他们随后特别提到了哈姆扎的例子。尽管他们没有说哈姆扎很懒惰，但他们的确声称他“不是很勤快”。托·卡西姆说，“这就是为什么我们始终不愿意给他资助或者工作的原因”。“他有财产；他和我们一样。”随后，我问道，谁是村里的真正穷人？经过一些讨论后，他们提出来三个可能的候选人——帕克·亚赫、曼苏尔以及“瘦骨嶙峋的”玛。他们说，如果生病没法工作的话，那么这三个人都将“玩儿完”。他们说，剩下的人或者要么不是那么穷，要么是不够足智多谋。

在被我的问题转移了片刻视线之后，哈吉·卡迪尔再次回到了主题。他重新谈起了那些恶意地要求工作或救济的人身上。哈吉·卡迪尔以他在燕镇的侄子哈希姆为例来说明。哈吉·卡迪尔说，哈希姆总是在收割前到塞达卡村来，然后说他将帮忙脱粒，并且要求提前领取一部分工资。然而，当脱粒工作就要开始了，哈希姆通常却会去临近的玻璃市州的梅加德瓦（Megat Dewa）地区，那里工资和额外的扎卡特（zakat）馈赠都要更高一些。哈吉·卡迪尔还说，有一次，在拿到了一部分预付工资后，哈希姆在一天晚上告诉哈吉·卡迪尔准备好第二天

早上的咖啡，因为他要来帮助脱粒。可是，第二天清晨，哈吉·卡迪尔发现哈希姆沿着运河去了塞达卡南部，去给别人干活。哈吉·卡迪尔还怀疑，自己和其他两个亲戚在斋月前给哈希姆的大米很可能是被卖掉了，而不是被吃掉了。哈吉·卡迪尔曾有一次告诉哈希姆，他应该只向那些他帮助过脱粒的人家要求施舍大米。哈希姆却依然如故，在过去几十年中，哈希姆每年都会像时钟一样按时来要求施舍大米。当哈吉·卡迪尔表示可以把自己在梅加德瓦的一块将近2里郎土地租给哈希姆种几年时，哈希姆拒绝了。“他并不那么感兴趣。”哈吉·卡迪尔总结说。

因此，哈希姆被认为是同拉扎克和哈姆扎类似。根据这种说法，他们当中没有一个人对工作感兴趣；除非是乞求救济或要求提前领取工资，他们当中没有一个人是足智多谋的。他们当中的某些人——如果不是所有人——是相当富有的。毫无疑问地，从他们的行为和拥有的资源来判断，哈希姆他们这几个人中没有一个应该得到那些已经给予他们的同情和帮助。

帕克·亚赫的说法和哈吉·卡迪尔的说法相去甚远，这两种说法中所忽视的内容跟它们所包含的内容一样重要。在这两种说法中，在当前情形中的物质事实——工资率、田间工作的丧失、实际给予和接受的贷款及施舍——显然是相对缺失的。或许这仅仅是因为这些物质事实都被想当然地当做常识了。然而，这里强调的是社会事实，即人们相互关系的性质。因此，当帕克·亚赫谈到拒绝给予借贷时，他关注的并不是物质的损失，而是那些认为穷人都“很卑劣”的富人的态度。同样，当哈吉·卡迪尔提及被迫借贷时，在公开场合他并不怎么强调他所付出的代价，而是更多地强调他所看到的那些寻求帮助的人的道德堕落。正如在拉扎克和哈吉·布鲁姆的故事当中看到的那样，这里有一个文本，这个文本表明了体面而适宜的社会关系应该是怎样的。

同样显著的是，这些不同的看法都试图同时根据人们真实的经济状况和社会声誉来判定人们的位置。帕克·亚赫嘲笑村里的领导为了他们自己的目的而肆意扭曲关于贫穷与富裕的“事实”。哈吉·卡迪尔则非常努力地表明，大多数穷人都应当自己为自己的贫困负责，此外，哈吉·卡迪尔还努力地将真正的贫穷从伪装的贫穷中区分出来。这场有关“事实”的斗争为什么会在塞达卡的富人与穷人的对话中处于中心位置？这一点将随着我们研究的推进而愈加清晰。

绿色革命的阶级史[238]

关于阶级的社会经验的核心是要发展出对历史的一种既独特又共享的理解，这种理解使一个阶级有别于其他的阶级。总体而言，这些理解是一种共享的世界观，而这种世界观既体现了关于公正的各种标准，又体现了这些标准在过去及当前事件中的应用。例如，通过考察法国各阶级对法国历史的主要分水岭——1789年和1848年革命、巴黎公社、人民阵线、维希政府、1968年五月风暴——的看法，我们可以得到法国各阶级的世界观。在塞达卡这个小小世界中，与双耕有关的生产关系的转变，就是这样一个历史分水岭。这些转变之所以对于阶级关系具有决定性作用仅仅是基于这样一个事实：这些转变所产生的影响在很大程度上沿着阶级界线划分了胜利者和失败者。作为一整套的历史经验，这些转变为穷人和富人之间无声的斗争提供了基础与场景。

尽管穷人最近几年遭受了痛苦的挫折，但是不管是现在还是在可预见的未来，穆达平原都不会出现阶级战争（class war）。可展望的前景仅仅是持续的阶级争斗（class struggle）、零星的反抗，还有我们已经目睹的言辞之战。斗争不可能升级，其原因有如下几点：首先，近半数村民现在的生活要好于双耕之前的生活。无论他们残存的不满与恐惧有多少，他们基本上都可以算是胜利者。其二，即使是那些时运不济的人，他们的生存或生计也很少受到威胁。他们面临的选择，如紧缩开支、暂时或永久地移民、在村庄的边缘生存（marginal subsistence），这些当然是痛苦的，但是这些选择完全不像印度尼西亚或印度的农民所面临的选择那样严峻。其三，在塞达卡以及吉打地区其他村庄中，社会结构不存在戏剧性的尖锐的反差：一边是少数的垄断地主阶级而另一边是为数众多的未曾分化的农民阶级。塞达卡并不是1910年的莫雷洛斯[239]。塞达卡的社会分层并非是一张从上到下的天衣无缝的网，塞达卡社会分层是多样的，这足以防止团结一致的受害者军团（a solid phalanx of victims）的产生。旁观者和中立者在塞达卡总是存在的，这调和了在别的情况下可能会出现的更为尖锐的社会冲突。最后，地方冲突固然存在，但下面这一事实缓和了这种冲突：尽管存在阶级对抗（class antagonisms），所有稻谷种植者事实上有着某种共同的利益（例如，马来的政治支配以及对稻谷价格的高度支持）。所有这些因素造就了“普通”形式的阶级争斗，而非突发的剧烈冲突。

带着这些限定性条件，我将从阶级的角度简要考察塞达卡绿色革命的经过。我试图探寻，生产关系的每一个主要变化是如何被富人和穷人——胜利者和失败者——体验和解释的？根据这些解释，也就是根据这两种解释，我们有可能建构出村庄阶级关系的图景。

双耕与双重看法

迄今为止，有许多关于穆达地区双耕制后果的研究，其中的一些相当出色。在反映国际捐赠机构和马来西亚政府利益的同时，这些研究都涉及了生产、收入和经济增长。整体而言，这些研究似乎为吉打州绿色革命的后果或多或少地提供了详尽的解释。

然而，我们不应该惊奇的是，无论是就论调还是就内容而言，双耕这出戏的真正参与者对于双耕的整体评价同官方的说明有很大的出入。毕竟，参与者有其自身狭窄的、朴实的关注。同样我们不应该惊奇的是，富人对双耕的看法同穷人的看法有相当大的差别。如果有人就双耕的影响询问村民，那么，作为普遍共识的核心区域（a core zone of general agreement）会让位于争执区域（a zone of dispute）与异议区域（a zone of differences）。正是在后两个领域当中，阶级是决定性的。

事实上，每个人都同意，双耕带来了某些好的变化。他们会提到房屋的重建及修葺，他们会谈到1972年以前只有两个最富有的村民才拥有摩托车，而现在许多比较富有的村民都有了摩托车，而且，现有的道路和公交服务允许他们去拜访亚罗士打城以及附近的亲戚。然而，使这些受人欢迎的便利黯然失色的特大新闻是，在塞达卡村民们的记忆中，第一次村里的每一个人都有足够全年食用的大米。即使富有的村民也不会忘记提到这一点，因为他们依然能够记起庄稼歉收之时，他们的粮食供应也用尽了。当然，对于穷人而言，在塞达卡，总是折磨农民的基本担忧几乎都不复存在。“即使是穷人现在也可以维持生活了，他们现在有吃的了”（杜拉）；“有足够的米可吃了”（苏库尔）；“大米再也吃不完了”（华喜德）。所有这些话都第一次进入了穷人们的头脑中。他们随后对最近困境的抱怨正是发生在这一主要成就的背景之下。然而，即便阅读成堆的政府报告，人们也不可能发现农民对这一压倒性单一结果达成了任何共识。

在这一狭小但重要的共识区域之外，各种评价有所差异。无论是塞达卡的富人还是穷人，他们对双耕带来的变化并不是完全充满热情。考虑到穷人新近经历的挫折，他们的抱怨是在预料之中的。然而，大农场主的抱怨却有些奇怪，因为他们是这一颇受赞扬的计划的主要受益者。最初，人们倾向于将怨言归于只愿意接受好运这种普遍的人类（至少是农民）特性，但是这些抱怨的本质揭示了一种明显的

阶级视角。富人们最重要的怨恨是——他们再也不可能购买土地了。因此，哈吉·卡迪尔说，情况在灌溉改革“以前要好得多”，那时“我们可以攒钱，买1里郎地只花1000马元”。租种了15里郎土地的卡米勒抱怨说，他现在还比不上十年前富裕，他再也无法得到土地了。这里所反映出来的怀旧并不仅仅是怀念每里郎土地只有1000马元的时光，而且也是怀念贫穷的小土地所有者会因为欠债而将土地交给债主的时光。事实上，这就是哈吉·卡迪尔等人致富的手段。而卡米勒则认识到，这种社会流动的渠道已经对他关闭了。

富人们的怨言不止这些。他们抱怨高额的生活成本，他们抱怨在农忙时很难找到帮手，他们抱怨使用帮手的成本太高，他们抱怨即使是他们也不得不经常贷款。富足的村民偶尔也会以更加怀旧的心情惋惜，他们失去了昔日曾经享有的在收获和下次种植期间的闲暇与娱乐，那正是他们较为贫穷的邻居通常到外地去找工作的时候。现在，他们整年都异常繁忙。他们尤其怀念在1972年以前为农闲时节增加光彩的小型筵席、游戏以及伊斯兰吟诵。[240]这样的哀怨通常不怎么强烈，因为没人愿意为了复兴这些文化礼仪而放弃下一季的耕种。

当谈到双耕对他们经济情况的影响时，村里大部分农场主的评价都奇怪地与前面提到的狭小的共识不相符。从他们的收入和财产来判断，所有这些家庭都获益匪浅。然而，他们当中的许多人都认为没有改善；他们说生活和以前没什么区别。如果你刨根问底，他们可能就会稍微松一松口：“我稍微好过了一点”；“我们不必再那么精打细算了”；“我们可以有足够的食物了。”尽管如此，在谈到灌溉给村里的穷人带来了什么时，这些人就会十分健谈。根据他们说的，穷人现在已经过得不错了。他们中的一个说，“自从种植季有变化以来，即使无地的雇工都在用摩托车”。另一个抱怨劳动力花费提高的人则坚持认为，靠打短工为生的人生活已经变得如此舒适，以致这些人可以非常挑剔了。农场主总是说穷人现在和双耕前的富人一样舒适。事实上，这些农场主一方面极大地掩饰了他们自身获得的好处，另一方面夸大了穷人的好日子——我们将会一再看到这一模式。

对那些处于更加不稳定情况中的村民而言，事情变得更为直截了当。在承认他们基本粮食供应可以确保之后，这些人通常都会进而强调他们的前景日益恶化。如同哈姆扎提到的，“我无休无止地工作，（却）看不到生活变舒适的希望。”哈姆扎和其他跟他处境相似的人把富人的大量收益同他们向家庭提供必需品的艰难进行了对比，这些必需品包括鱼、衣物以及学校教育等花费。在富人抱怨没有闲暇的同时，穷人却有一个相对应的抱怨：他们没有工作。这些人能够而且确实详细地说出了谁曾经雇用他们、给了他们多少钱，并以此与当前缺

少工作情况下的收入进行比较。对这些村民来说，转折点并非双耕的开始，而是联合收割机的进入，这一点是和富人不一样的。因为大家的经历是不一样的，所以大家对于时间的感知，对自己生命历程中重要时日的感知也必然不同。确实，这些村民中绝大多数人的生活肯定不会比灌溉规划实施前更差。然而，他们目前的参照点是双耕引入的头四五年（1972—1976）。那时候，工作充足，工资也很高。正是从这一时点出发，这些村民认为他们目前处于困境；或许，只有在目前的困境这一背景之下，灌溉刚引入的那些年才变成了“过去的好日子”（the good old days）。

在这些村民看来，这种时运逆转的核心，并不仅仅是技术变革带来的毫无人情味的工作，而是人们之间相互依赖的泯灭。曾经被哈吉·卡迪尔认为是少有的辛勤工作的穷人卡里姆说出了许多贫穷的村民的看法。他解释说，从前，“穷人依赖于富人”。跟帕克·亚赫一样，卡里姆以预付工资为例，他告诉我说，现在已经不再有预付工资了，作为替代，开当铺的华裔成了穷人借贷的最后倚仗。卡里姆接着说道，“他们（地主）再也用不着我们了；如果我们不来脱粒，他们可以雇机器”。村里另一个无地村民曼苏尔表达了大致相同的立场，他哀叹通过帮助脱粒获得的额外扎卡特馈赠现在已经一去不复返了。曼苏尔曾经从那些他帮助脱粒的种田人那里收到过这样的馈赠，而现在那些种田人都不再需要他帮忙了。村里的穷人不仅准确地认识到了他们在工资、工作和礼物上的损失，而且也非常清楚地意识到，他们根本不再是稻米生产中的一个有机部分了。[241]

从活租到死租

在实行双耕前，在耕种前支付固定现金地租并非不为人知，但是，只有伴随着1971年后现金经济的扩展，固定现金地租才成了一个通则，而不再是例外。随着预付地租的转变，到底有多少佃农失去了部分或全部土地？关于这样一个事实，我们再次遭遇到了几乎无法处理的争执区域（zone of disagreement）。最高的估计数目是十户，而最低的数目只有三四户。较高的数字接近村里的一致意见，而较低的估计数字则代表了一小部分富裕村民的看法。我们似乎没有办法确定具体的数目。比如说，拉扎克一直依照传统方式从他哥哥（外村人）那里租种5里郎土地，1972年，拉扎克的哥哥宣布要收回那些地让自己的儿子耕种。拉扎克说，他哥哥是把这当做个借口以便将他踢出那块地。拉扎克的证据是，两个种植季之后，他哥哥把那块地租给了一个预付地租的新佃户。这个故事看起来是部分可信的，因为打发走原来的佃农，然后将地出租给自己的孩子耕种，是少数可以接受的更换佃农的方式之一。恰恰是由于这个原因，这种做法常常被视为是那些行事小心的地主使用的一个花招。但在这个事例以及其他许多事例中，我们不可能确知事实如何。对于这一类的事例，地主通常会宣称，是佃农决定要退掉租种的土地。无论如何，如果听取了绝大多数村民的说法，那么，由于转换为预付现金地租而导致的“损失估计”（damage estimate）就会很大；如果听取了少数富人的意见，那么这种转换的影响就相对地微不足道。

对那些租出很多土地的人来说，预付现金地租的好处是显而易见的。由于租金不再是以稻谷作为等价物来计量，地主的利润就不再受农产品交货价格（farm-gate price）的影响。倘若稻谷价格上涨，那么很简单，现金地租可以在随后的种植季提高；倘使稻谷价格跌落，那么损失则由佃农承担。在新协议中，预付的租金当然要提前五至六个月交付，这样地主就可以更长久地使用这些资本。最重要的是，预付现金地租避免了在打谷场上由于庄稼损伤或歉收所导致的争端或冲突。判断歉收的原因从来都不是一件容易的事。歉收是由于耕种者的疏忽，还是由于天气或虫灾？如果是前一种情况，地租是不能减免的；如果是后一种情况，地租的减免通常是可以协商的。此外，减免的额度同样是导致激烈交锋的一个原因，通常交易双方都觉得自己吃了亏。现在，地主甚至不需要看他的土地一眼，也不需要在收成不佳时听取佃户可疑的辩解。不满意的佃农只有一个选择：放弃租佃。

那些采纳了地主看法的人自然高兴。卡米勒是大佃农，但他付的地租非常合适（每个种植季每里郎土地120马元）。卡米勒表示，在旧有的谷物地租制度下，“欺骗”非常普遍。[242]欺骗通常有以下几种方式：在正式收割之前，在晚上偷偷摸摸地收割庄稼；如果看管很松，在实际收割时偷走一些稻谷；在脱粒时留一部分稻谷在稻秆上，日后通过拾穗据为己有；最重要的是，谎报稻谷损失以掩盖部分或全部的诡计，进而减少交付的地租。当然，佃户会选择用恰当的手段来实施这些策略，如果做得太过分太频繁，佃户就会失去租佃资格。然而，在现金地租的制度下，所有这些小伎俩都无关紧要了。哈吉·沙利姆是一位住在村外的大土地所有者和经营者。哈吉·沙利姆明确地指出，预付现金地租是劳动纪律的基本要素。他说，“这些人（佃户）都是无赖”[243]。哈吉·沙利姆补充道，在现金地租实施之前，佃户们可能漫不经心地耕种，然后再要求减租，声称蠕虫或者毛虫毁坏了庄稼。但是现在，“如果他们先给了钱，他们就不得不仔细看护庄稼，再也没办法耍花招了。他们不得不更认真地对待他们的庄稼”。

现金地租给佃农带来的坏处，显然就是地主的好处。当然，那些深刻了解这些坏处的人，正是那些因为地租形式的这种转化而失去租佃资格的人。即使对绝大多数——那些试图及时筹集现金的人来说，成本也相当大。他们通常用妻子的首饰（这通常是女性结婚时她们父母的赠礼）作为抵押来借贷，在赎回这些珠宝之前他们每月要付给在燕镇的当铺2%的利息，而要赎回这些首饰，他们只能寄望于收获后。如果稻谷收成好，这只会带来小小的不便；如果收成欠佳，那么这就将演变为一场财政危机。[244]首饰很可能会被当铺没收，丈夫就得离开村庄去别的地方找份工作，否则债务就会越积越多。现金地租的日益流行也对其他形式的租佃产生了微妙但明显的影响。尽管有些足够幸运的佃户的租约仍然允许他们在收获之后支付地租，这种收获后支付的地租原则上是可协商的，但是，这些佃户越来越不愿意利用协商地租的特权，以避免地主会要求转换成预付地租来进行报复。[245]

佃农最主要的不满在于，地租是固定的，因而跟特定季节的稻谷产量无关，也就是说跟佃农的支付能力无关。就像佃农们说的，“你没法考虑收获，你没法讨价还价，你没法商量，你什么也做不了”。这并不仅仅是以不带人情味的方式对事实作出的陈述。这种说法在绝大多数情况下是同“预付现金地租”联系在一起的。这种说法是如此常见，以至于几乎成了一句口号，“如果稻谷被彻底毁坏了，那也是你（佃农）自己的事儿”。佃农在说这话的时候通常伴随着手势和面部表情，以便能够模仿一个冷酷无情的地主是如何向佃户宣布这一残酷现实的。当然，这种说法暗示着，佃农们认为，稻谷的状态——以及

佃户的状态——绝对应当为任何一个自重的地主所关注。

正像绝大多数村民看到的那样，这里涉及的是，地租形式的转变折射了阶级关系性质的不祥变化。当地租可以调整的时候，地主的态度被说成是宽宏大量的（senang kira）。这个术语相反的意思是berkira，或者说是“小气的”和“斤斤计较的”，如同我们已经看到的，这种说法是对富人最猛烈的控诉。宽宏大量存在于友好互惠占主导地位并且没有人会不恰当地利用别人的社会中。现在宽宏大量这一价值既被破坏又被遵守，但它并不因此缺少影响力。在阿明的描述中，过去与现在的情形存在着鲜明的对照。“以前他们说，‘如果收成不好，（我们）就少收点（地租）’。”“那么你可以讨价还价，这里有同情的成分。”“现在他们只关心钱。”“他们说，‘如果你不满意这个价钱，我就找别人’。”“他们这样做时毫无遮掩。”[246]

少数大地主对预付现金地租的社会建构终止了一种制度，这种制度允许佃农通过欺骗好心的地主而避免为自己的疏忽承担后果。对绝大多数其他人来说，预付现金地租的社会建构则终止了一种安排，在这种安排中，地主对他的佃户所处的环境以及佃户的需要都表现出应有的关照。[247]

联合收割机

机器把工作吃了。

——一些村民

我们已经详细考察了使用联合收割机的后果，这些后果是可以进行统计分析的。这一问题上的许多“事实”——直接收割工作的丧失、拾穗机会的丧失、收入损失的程度、受影响最深的社会阶层——都已明确。这里，我将探讨塞达卡居民对于这些事实的社会建构。宽泛地说，关于联合收割机的进入，至少有两个社会史：一个是由胜利者所宣扬的历史，另一个则是由失败者所宣扬的历史。在此，胜利者和失败者并非地主和佃农，而是指以大规模的种植者（不论是所有者还是佃农）为一方，以小规模的种植者以及无地雇工为另一方。这两个阶层中间的是那些中等的农场主，这些中等农场主的得失互为抵消，因此他们的看法亦模棱两可。[248]当然，在塞达卡，农场规模是相当可靠的收入指标，这样胜利者和失败者也就大体上对应着富人和穷人。富人和穷人各自关于联合收割机的社会史，是村民之间的阶级冲突的一个有机组成部分。

有关联合收割机的某些社会事实是如此明显和确定，有关各方都承认了这些社会事实。这些事实构成了共识领域的一部分。这一共识的核心是基于这样一个事实，收入依赖收割劳动的穷人受到了损害，而富人则从中获益。穷人受损的程度有多大，富人的获益有多少，这些量的问题完全不能达成共识。对联合收割机的整体影响是没有争议的。阿布·哈桑在农会拥有一份稳定的工作，还耕种着6里郎土地，他说，“因为机器来了，那些打短工的农民就干坐着了”[249]。托·卡西姆也非常富有，他补充说，“确实，穷人有损失。”在谈到联合收割机时，富人往往更愿意承认穷人的损失，而不愿意承认自己的获益。而对于穷一些的村民来说，联合收割机通常使他们说出这样的话：“富人变得越来越富，穷人则变得越来越穷。”在说这些的过程中，这些村民试图表明，机器不仅给富人带来了利润，也给富人带来了快乐。无地的雇工哈姆扎说，“为工资辛苦的朋友们没办法找到足够的（工作），但那些不挣工资的人却生活得很幸福”。他的话非常清楚地表明了快乐与痛苦的分界线在何处，也表明了他自己站在哪一边。即使基于共同认可的社会事实，穷人的议论中有一种特殊的意义歪曲，他们倾向于把自己的损失与他人的获益、他们自身的痛苦与他人的快乐

联系在一起。

在讨论联合收割机是如何有效率又是如何有利可图时，我们进入到一个富人和穷人针锋相对的区域。富人所宣扬的主要是机器收割相对人工收割的一系列好处。最为重要的是，大农场主提到了机器收割和装袋时的速度。他们确信，相对人工收割而言，用机器收割每里郎可以多收一麻袋到两麻袋稻谷。此外，这些大农场主也提到，机器收割可以节省将大米从地里运到临近码头所需的人力和资金。这最后一项工作通常每麻袋需要花费一至两元，这样生产成本就明显增加了。[250]像村长哈吉·加法尔这样的大种植者，总是不断地计算机器收割相对于雇用劳力收割在经济方面的好处。在不计入速度提高及损失减少等要素的情况下，大种植者估计，使用联合收割机每里郎可以节省18—30马元——具体数额取决于季节、土地的位置和产量等因素。

使用机器至少还有另外两个好处，一个人们经常提到，而另一个好处却显然不被富人们公开提及。大农场主很高兴能从招募收割工人所涉及的管理和监督中解脱出来。这不仅包括在合适的时机安排收割工和脱粒工，还包括监视脱粒以确保稻秆能完全脱粒，还有向脱粒的雇工提供饭菜。雇用收割机不仅省下了劳力和花费，还减去了这项复杂并且随时可能失控的任务。[251]塞达卡的那些打短工的雇工则指出了促使大农场主进行机械化作业的另一个因素。卡里姆辛辣地指出，机器并不要求预先支付工资，也不在工资之外期待接受伊斯兰要求的慈善（额外的扎卡特馈赠）。正是在这一点上，富人保持了沉默，或许是因为富人对历史悠久的习俗正在遭受破坏并不关心。无论如何，绝大多数大种田户欣然从旧有的收割体系转向了新的体系。原有的体系使富人陷入一系列的对贫穷邻居的传统社会纽带与义务当中，而在新体系中，只要同机器掮客签署一个一次性的不带人情味的合同就够了。其他人，特别是那些损失最严重的人，驳斥了使用联合收割机的一些——如果不是全部的话——好处，并且指出使用机器的一些缺陷。无地雇工“瘦骨嶙峋的”玛和租种9里郎土地的佃农加扎利之间曾发生过一场低调的争论，这场争论在诸如此类的许多讨论中非常具有代表性。“瘦骨嶙峋的”玛认为，联合收割机经常漏掉临近田埂的水稻，并且会压倒稻田入口处的水稻。他还说，收割机在转弯或者储存仓装满了的时候会发生堵塞或者会将稻谷溢出来。“瘦骨嶙峋的”玛作为跟在收割机后面拾穗的发明人，可以算得上这方面的专家。加扎利客气地表示了异议。加扎利说，使用收割机之后他至少多收了一麻袋。在上个种植季他邻居的儿子曾经为他手工脱粒，结果，大量的稻谷散落在了稻桶之外，而且在稻秆上也留下了非常多的稻谷。

在其他方面，穷人试图证明，即使把道德规范放在一边，联合收

割机的使用对于种田人来说也没有什么好处。他们声称，公正地说，收割机这样的庞然大物造成了深深的车辙，在灌溉季稻田里还很湿润的时候尤其如此，这样土地在下次耕种前很难平整好。穷人们还提到了收割机穿越一块地到另一块地时造成田埂的破坏，此外，为了确保联合收割机有一条道路可以穿越已经收割过的稻田到达任何一块不在路边的稻田，还不得不协调种植时间，这也很麻烦。大农场主几乎毫无例外地对这种反复出现的坏处无动于衷；他们作出了使用联合收割机的决定，对结果也非常满意。

然而，塞达卡的富裕村民不愿意承认，仅仅是因为收割机更方便并为他们省了一些钱，他们便剥夺了贫穷村民谋生的主要方式。如果他们承认的话，那么，这就意味着他们公开宣布他们自己微不足道的私利是至关重要的，而且也意味着他们公然否认自己对于社区其他人的福利的义务。正如事实上所有人都已经承认的那样，大农场主也承认联合收割机意味着穷人经济上的困境。大农场主认为，他们的邻居即使无法接受但也会理解他们的做法，大农场主竭力以此使自己的行为正当化。大农场主们声称，由于存在着劳动力的短缺，如果他们想在合适的时机收割庄稼的话，他们除了使用联合收割机外别无他法。这一声明也是大农场主使自己行为正当化的努力。这是他们退而求其次并且更实质性的社会辩护方式；大农场主在强调必要性而非实用性。我们将会看到，恰恰是这种辩护方式遭到了穷人的猛烈攻击，但这种辩护方式并没有被抛弃的危险。

这种劳动力缺乏的说法非常狡猾。一方面，它只不过意味着，某些人向劳动力支付的工资要比他们愿意支付的工资多。倘使劳动力是充足的，那他们付出的工资就会减少。另一方面，从更为客观的角度看，如果稻谷因缺少收割工人而腐烂在田里，那么当然可以说存在着劳动力短缺。然而，即使富人也不会这样说，因为即使在双耕引入之后而联合收割机进入穆达地区之前，水稻都被及时收割了。大农场主更为温和但毫不妥协的说法是，劳动力是短缺的，因而是昂贵的；如果依赖人工的话，他们的庄稼就面临着危险。因此，村长哈吉·加法尔和他那个耕种着13.5里郎土地的兄弟拉齐姆解释说，在使用机器收割前，村里的穷人经常离开塞达卡到工资比塞达卡高的地方去帮助脱粒。村长兄弟俩说，成熟了的稻谷收割晚了，而晚收割的稻谷也比正常收割的稻谷要轻，结果这些稻谷的收益就降低了。拉齐姆补充说，“受损失的是种田人”。托·卡西姆也附和了这种说法。他说，到最后一刻，他既缺收割工，又缺脱粒工，因为他们在需要的时候没有出现；在这种情况下，他不得不提高工资招募额外的人手。托·卡西姆说，即使这么做，庄稼也已经被耽搁了。玛·伊莎租种了5里郎土地，他也雇用了收割机。他说自己更愿意从村里雇用工人，但他无法做到

这一点。玛·伊莎特别担心，如果不能在灌溉季及时收割，稻谷就会发芽。他还记得，两个种植季以前，他的稻谷就是这么被毁掉的。政府的磨面厂只按半价收购了他的稻谷。玛·伊莎承认，村民的工作被机器取代了，但他补充说，如果不是因为联合收割机，那些雇工就会松懈，并且不会全天工作，因为他们的收入会很高。

那些大农场主为了自身利益的说辞比事实更值得关注。如同关于阶级行为的任何一种公开解释，这些说辞听起来似乎有一定道理。即使在双耕之前，穆达地区的劳动力在收割最繁忙的时节也很紧张。来自泰国和马来西亚吉兰丹州的外来人口定期地补充了当地的劳动力。实行灌溉以后，工资最初上涨了将近两倍，但在1972年至1974年间，收割工人的实际工资事实上下降了。[252]况且，没有证据证明，从1972年直到收割机的使用，劳动力的短缺导致的庄稼损坏是一个严重的问题。[253]许多大范围使用联合收割机的农场主希望说明，他们的手脚受到了束缚，如果不雇用机器，他们就会损失部分或全部庄稼。一旦这种论调被接受，他们的行为就有了合理性。因为如果使用机器是拯救庄稼的唯一办法，那么，塞达卡就没有人会责备使用联合收割机的农场主。

那些完全依赖打短工来获取收入的人，会认为上述说法是无稽之谈。罗吉娅每年都为别人插秧和收割，她说，“如果他们不想使用机器，他们可以雇村里人；找工作的人有的是”。寡妇洛斯妮由于辛勤工作而受到众人的赞扬，她认定，使用机器的人“只是对速度感兴趣”。洛斯妮的说法跟其他人的一样暗示着，为了提前两三天收割他们的庄稼，大农场主会牺牲村里穷人的福利。村里的雇工很清楚，富人使用联合收割机是为了满足他们对方便和速度的要求，而不是出于必需。

如果我们再深挖一点儿，我们就会发现，如同富人看到的那样，塞达卡的劳动力缺乏并非是对工作太多而人手太少的客观统计数据。事实上，问题是穷人是否真的想工作。哈吉·沙利姆（有三个妻子、拖拉机、卡车以及许多里郎的稻田）的观点在这个方面相当有代表性。在承认“穷人只是勉强能够维持生活”、“他们什么奢侈品都没有”之后，哈吉·沙利姆赶紧补充说，他们不愿意工作。“他们都游手好闲；他们不想工作；他们很富有，（所以）不愿意（工作）。”“他们中有些人过去甚至连一辆破自行车都没有；现在他们有摩托车。”[254]巫统的领导人法齐勒拥有8.5里郎土地，他也同意这种观点。“村民不来工作，他们说他们发烧了，他们说在下雨，（但）他们是懒惰，他们会去咖啡店里吃糕饼，或者是很早就去市场买鱼。”“我们的庄稼就这样被毁坏了。”“他们多少有些懒惰；他们自己有2里郎3里郎的土地，

但不怎么愿意工作。”“而机器是可靠的，而且速度很快。”当这种看法和劳动力短缺的断言合在一起时，机器使用者似乎就完全不会受到谴责了。他们不简单是为了增加自己的收益，而是在拯救他们自己的庄稼，这些庄稼因为当地雇工的懒惰而受到威胁。维多利亚时代的经营者也想不出比这更让人满意的借口来为自己的行为开释。

值得指出的是，这种观点得到了各级官方充足的支持与鼓励。塞达卡所属的双溪达汶分区的最高领导人阿布杜尔·马吉德宣称，村民不愿意工作。“人们说，他们很傲慢，他们在堕落，他们只有工资很高时才会露面。”“只有工资很高时，他们才愿意（工作）。”“村民很难相处。”他同法齐勒或哈吉·沙利姆唯一的不同在于，一般而言，他是高高在上地、更为宽泛地谈论村民，他没有对村民做任何区分。他把这些难以对付的村民同联合收割机进行了对比，然后总结说，机器收割“快速而便宜，并且不用提供食物”。塞达卡和临近的双溪通港村的农民协会基本上是由富裕的农场主组成的，在年度会议上，有人表达了几乎同样的看法。这些观点是由伊斯梅尔·艾尔沙德——他不仅是该选区议会的巫统成员，也是高贵的吉打家族的一员——肆无忌惮地公开作出的。“人们不再愿意像先前那样为工资而工作。”“他们只在上午工作，随后就打道回府。”对此，巫统在塞达卡的领头人巴塞尔非常赞同。“这些人很难管理；他们爬上椰子树（来逃避工作）；你无法信任他们。”官员及其富裕的支持者在这个问题上的看法完全一致：一方面，雇工现在是或者正在变得懒惰、好斗、不值得信任；另一方面，也存在着完美的工人，这就是经济可靠且快速的联合收割机。

塞达卡的富人尽管承认短期雇佣工作丧失了，但他们不可能去渲染这种损失。就像哈米德说的，村里并没有太多人完全依赖打短工的工资作为收入。毫不奇怪，那些受到机械化冲击的人并不会如此镇定地这么说。当这些人说起他们的收入在过去3年间的剧幅下降时，一种紧张万分的气氛主导了这些人的评价。罗吉娅的话代表了这些人当中绝大多数的想法，她说，“如果机器来了，拿走了所有的工作，人们就赚不到什么钱”。“富人得到了越来越多的好处，穷人只有损失。”“你几乎两手空空。”“找工作没用；现在根本没什么工作。”哈姆扎的表达更为简洁：“我们正在濒临崩溃。”“瘦骨嶙峋的”玛说出了这种十分悲观的观点，“（因为）机器进来了，马来人能吃什么？”“现在，机器可以夺走一切。”当然，跟“瘦骨嶙峋的”玛的反问中所暗示的不一样，这不是饥饿的问题。事实上，这是一个选择问题：是在村里永远受穷，还是像年轻人那样永久地或者半永久地移民？大农场主日益倾向于用机器播种他们部分或全部的稻田，这样插秧工作也取消了，这将有助于更好地理解上述预言。[255]

正如许多农场主将“劳动力缺乏”视做人的问题而不单单是统计数据一样，穷人将联合收割机的引入也视做人的问题而不是机器的问题。如果说富人认为穷人很大程度上应该为劳动力问题受到责备，那么，穷人则认为富人很大程度上应该为机械化受到责备。从表面上看，其他一些因素似乎也导致了联合收割机的使用：例如，鼓励使用机器的政府，购买并使用了联合收割机的以华裔商人为主的辛迪加联合企业（syndicates）。然而，村里穷人中压倒性的共识是：使用这些机器的种植者应该受到谴责。当我询问穆达农业发展局是否该受到责备的时候，“瘦骨嶙峋的”玛迅速做出了回答，“应该被谴责的不是政府，而是村里人；正是他们把机器叫来并使用那些机器。”“如果他们拒绝使用，那机器就不会来。”“他们怎么能够连汽油费都付呢？”“似乎是机器在请求救济，然后我们就给了（它们救济）。”当罗吉娅谈到机器对她的收割时打短工的收入造成了侵害时，她说，当塞达卡的某些人选择使用机器时，他们“没有同情心”。我们经常可以听到类似的评论。卡里姆猜想，富人之所以更喜欢机器，是因为他们不用预先向工人支付工资，也不用给工人额外的扎卡特馈赠，他还总结说，“富人并不打算为我们烦心”。跟在其他许多问题上一样，在这个问题上，村民首先责备身边的人。我猜想，这并不是说，贫穷村民认为政府和联合财团不该为他们的苦难负责。毕竟，大种植者在道德约束之内；大种植者是村庄共同体的一部分，所以不应该漠视他们的行为对邻居造成的后果。

即使在机器付诸使用后，依然有一些大种植者继续雇用本地的劳动力。这些大种植者因此受到了表扬。这种表扬和上面的批判都运用了相同的计算方法。总共有七八个大农场主被挑选出来，他们是“有同情心”、“好人”的典型。[256]这种表扬的结果是把这些人变成具有象征性的正面典范，就像哈吉·布鲁姆和拉扎克被当做负面典型一样。这里要说的是，如果其他种植者对本村村民有相应的照顾的话，那么，本村村民也会这样做。

这种微弱的宣传攻势似乎不可能对富人的感受有太大的影响，当然，除非有些富人发现他们使用联合收割机的精心论证受到了质疑。托·卡西姆是个例外，托·卡西姆是联合收割机中介人，他的工作就是为他的华裔雇主安排好当地的收割工作的时间表，托·卡西姆以此可以换取每里郎5马元的酬劳。托·卡西姆显然为寻求自己工作的正当性而头痛不已。[257]事实上，他是收割机所有者的代理人，而且他清楚地意识到了某些贫穷的邻居对他的蔑视。“他们说我错了，”托·卡西姆说，“但是，是那些土地的所有者吩咐我去叫收割机的。”“如果我不做，别人也会去做。”“我也得活命啊。”[258]托·卡西姆在这里显然非常局促不安；托·卡西姆同时还强调，他“只是服从吩咐而已”，并且这

工作总得有人做（为什么他不能做呢？）。尴尬的迹象看起来是明显的。[259]

在整个村庄内，尤其是在穷人中间，人们强烈感觉到，村里的经济关系的自然秩序被联合收割机搞得乱七八糟。工资的发放方向被逆转了；如同人们期望的那样，工资通常是从富人流向穷人。现在，你瞧，工资向相反方向流动了，因为种田人得给联合收割机的主人支付工资，而后者要比前者富得多。阿明的话揭示了这种反常：

过去，你得去找穷人，然后再付给他们工资。现在，你得去找富人，再付给他们工资。以前是（拥有或租种土地的）华裔雇用我们；现在是我们雇用华裔。甚至帕克·亚赫也得给富人付工资，穷人却在家待着无所事事。

人们总是满怀惊讶地重复这样的句子："现在富人在挣工资"，或者"现在穷人雇用富人"。这些说法反映出了看起来极其混乱的情况所具有的讽刺意味。对于村里的富人来说，这是一件值得注意的古怪的事；但对村里的穷人来说，这真是一件痛苦的具有讽刺意味的事：过去属于他们的工作和收入现在都让富有的商人拿走了。塞达卡的雇工指出了两个——而不是一个——具有讽刺意味的说法，这两个说法一起可以概括各种各样的议论。第一个说法是，现在"机器掳走了全部钱财"。第二个说法是，"钱财正在远离村庄"，事实上是远离国家（他们提到了香港、日本、澳大利亚），并且永远地离开了村里的流通领域。这里背后暗含的意思是，雇用同村的乡亲应该优先于雇用外村人，更别说机器了。因为这样的话，金钱就被留在了当地宗教仪式的礼仪圈子之内，而受益的则是村里的所有人。

当地农业发展史上的一个小插曲或许最清楚地揭示了穷人和联合收割机二者之间的关系。在1979年灌溉季的收割期，那时已经是收割期的后期了，而且田里也很湿。有消息传到村里，说是在南边四里远的双溪凯林村里有一台收割机陷入了稻田的黏土里。由于下午的工作已经结束，立刻就有十来个村民骑着自行车和摩托车到双溪凯林村去看。大概一小时以后，他们回来了，说收割机真的卡住了，司机试图把机器开出来，却使它陷得更深了。从第二天一早开始，持续了此后的一个半星期，塞达卡以及四邻村庄看热闹的人群越来越多。几天之内，双溪凯林村的收割机成了"朝圣"之地。想把机器拉出来的努力都以失败告终，每天都会尝试一种新的方式——绞盘、拖车、将缆索绑缚在装满货物的自动装卸货车上来拉、推土机——但都不管用。从辛迪加联合企业来的两个收割机的所有者每天都来，他们显然非常焦急和生气。当每个新计划实施和失败之时，这两个所有者都会对工人大吼大叫，指手画脚。日渐增大的人群并没有给这两个所有者的情绪任

何鼓舞，人群坚定不移地反对收割机及其主人。人们为这台收割机日益陷入吉打州的烂泥中高兴不已。事实上，一星期之后，稻田一百码的地方只能看到收割机的驾驶室；时间是站在吉打州的烂泥一边的。与此同时，当地的劳动者在无法动弹的收割机周围收割、脱粒，收割机现在已经沾满了泥浆，整个世界看起来都成了出土文物的考古场所。

在我的田野调查中，我从未看到人们这么高兴，这么满足。[260]人们的情绪毫无疑问越来越高昂，仿佛收割机真的被吞噬了。人们的谈话集中在两方面：第一，随着收割的推进，机器主人可能每天都要损失大笔收入；第二，因为1972年以来稻田整年被水浸着，再加上持续使用机器，类似事件可能会经常发生。最后，收割机的主人对其他办法彻底失望了，他们雇了一帮苦力，这些苦力差不多挖空了机器周围，并在机器前面修了一道小斜坡，机器这才被拖了出去。[261]即时的朝圣与节日猝然中断，但它提供了一个“因果报应”的小插曲。

这里同样不应该忽视的是，联合收割机导致了大种植者和雇工之间更为直接的敌对关系。任何机械化进程的退步都是大农场主的倒退，与此同时，机械化进程的退步却是对那些寻找工作的人的恩赐。这在灌溉季的收获期尤其明显。过去，大农场主的好收成也是雇工的利润；农场主的好收成意味着雇工可以获得更多的工作和薪水。然而，现在，大农场主的坏收成才是雇工直接收获的时期。风雨造成的庄稼倒伏越多，地里的水越深，使用联合收割机收割的范围就越小，这样留给穷人的工作就越多。完全是由于联合收割机，穷人第一次发觉自己实际上在期望洪水、在期望庄稼被毁坏，因为他们可以从这些不幸中获益。甚至天气也变成了某种阶级问题。

失去的地盘：土地的获得

找到一块可以租种的稻田变得越来越难，这种说法在塞达卡正在被普遍接受，而且人们都对此哀叹不已。村里的老年人都还能回忆起加尼·勒拜的父亲以及其他村民用少量的钱从东姑·吉瓦（Tengku Jiwa）那里买到20里郎至30里郎土地的时光。中年村民也能回忆起另一段并不久远的时光：那时，村里不管是佃农还是地主，没有人无地可种。阿布杜尔·拉赫曼还说，“那时，人们收地租的时候充满同情心，土地很便宜，也很多；一个富人至多也只能耕种20里郎的土地”。当然，这种“过去的好日子”现象是被社会地创造出来的，显然是为了同当前的局面进行比较。阿布杜尔·拉赫曼在进行了比较之后说道，“现在，一个人就可以独自耕种50里郎甚至100里郎的土地；他自己不仅保留了全部钱财，还保留了全部大米”。托·穆罕默德的比较有所不同，但可以作为补充：“现在人也多了，地租也高了，地主出租土地时开始使用长期租佃制。”有两个原因经常被援引用来解释今天的事态（忽略掉人口与现金地租不计），一个是大地主开始重新耕种，另一个是长期契约租佃的现金租金的增加。后一个原因比前一个原因更为重要。

在这些问题上，塞达卡并不存在太大的分歧。[262]毕竟，塞达卡并不存在名副其实的地主阶级。出租土地的村民绝大多数都是以小块地的形式按照特许条款（concessionary terms）将土地出租给了子女或者孙辈。其余被出租的那些土地，或者是继承来的但因距离太远而不方便耕种，或者是由于土地所有者暂时有财政困难而被迫租出去了。因此，在塞达卡，对无法以合理的价格租种稻田的普遍憎恨，几乎无一例外地指向住在塞达卡村外的大地主阶级。然而，村民在这个问题上的激情和热情有明显的不同，这种不同在很大程度上是取决于阶级地位的。对于十来个拥有并且/或者耕种超过8里郎土地的富裕农场主而言，问题不是很大。假如能够租到更多土地，他们中的某些人将会欢迎这种机遇，但这并不是非常急迫的事情。但对于剩下的村民来说，尤其是对那些无地可种或者是几乎无地可种的人来说，这个问题则是备受关注的，因为这涉及到他们在塞达卡是否有未来。

地主为了自己的利益决定重新开始自己耕种土地，因此解雇了他的佃户，这是贫穷的耕种者失去土地的通常方式。在双耕的利润以及很容易就能雇到机器的驱使下，许多吉打州的大地主一度收回了曾经由小佃农耕种的土地。[263]哈吉·布鲁姆的儿子哈吉·安尼正是以这种

方式收回了明关村附近超过100里郎的土地。另一个明关村的大地主来自槟城的贵族家族，他通过雇用一个华裔经理人收回了超过50里郎的土地。塞达卡的沙姆苏尔和托·艾哈迈德也面临着土地被地主收回的威胁，因为他们的地主哈吉·丁宣称，他想自己耕种这些土地或者让他的儿子耕种。幸运的是，通过向地区政府投诉，他们达成了一个妥协方案，哈吉·丁暂时收回一半的土地。[264]用这种方式收回大块土地的地主，通常会因为他们的贪婪而被憎恨。托·艾哈迈德会谴责哈吉·丁："他根本不关心我们能不能吃上饭；他想吃了我们。"[265]收回土地的小地主并不会受到这样的辱骂，因为人们都明白，这些小地主也非常贫穷，而且他们也得为子女的生计考虑。因此，这里的逻辑是：如果一个地主拥有的土地，在满足自己生活所需要之外还有剩余，那么他们就应该将多余的土地租给更穷的人。如果这些地主拒绝这样做，那么他们就会被认为是冷酷或者是贪婪。

大地主要求高额的地租或者要求收回耕种权，这些都引起了许多担忧。但是，向长期契约租佃制转化的趋势看起来更具有威胁性。传统的长期租佃协议是在这样的情况下签订的：由于小土地所有者急需现金，于是他们将自己的小块土地租出几个种植季以换取租金，这种租佃规模较小。新近的长期租佃则涉及了较大块的土地以及高额的保证金。村民对此密切关注，关于长期租佃地租的每一个消息通常都成了胡乱推测的基础。最近有消息说，双溪通港村玛·布扬的儿子以总额2000马元的代价连续三个种植季租种了3.5里郎土地的租佃合同。这是个悲伤的消息，因为在这一宗交易中每个种植季每里郎土地的地租超过190马元。大多数村民都认为，玛·布扬的儿子"竟敢"以这样的价钱租地，这将是一个失败的交易。

引起了如此恐慌的不仅是计算出来的地租，还有长期租佃要求一次性付清地租所需要的资本。哈吉·查希尔是尼扎姆租种的那块土地的所有者，哈吉·查希尔通常是在每个种植季开始时收取一些保证金，不过，在1979年初，哈吉·查希尔宣布他要改为一次收取两个种植季的预付地租。尽管这些地租钱并不多，但尼扎姆依然需要立刻筹集1000马元。因此，尼扎姆只能匆忙从他父亲和当铺那里筹集贷款。如果尼扎姆没有筹集到这笔资金，那块地就会落入别人手中。尼扎姆认为，"他（哈吉·查希尔）想剥削我们；他想拿走一切"。其他人可就没尼扎姆这么幸运了。由于地主坚持延长租期，而萨马德和法齐勒都拿不出所需的资金，于是他们两个都丧失了原本承租的土地。两个案例中都是富裕村民加尼·勒拜·玛拿到了租佃权。萨马德和法齐勒对于加尼·勒拜·玛的怒火比不上他们对于那两个外村地主的愤怒强烈，那两个外村地主拒绝在租佃期限和地租上做出让步。对于寻求土地的年轻农民来说，长期租佃制是一个可怕的障碍。例如，罗吉娅新近结婚的

儿子玛·纳西尔在过去的3年一直在积极寻找可以租种的土地。最近，玛·纳西尔听说有一个4里郎土地连续4个种植季的租佃合同，所有的花费共计2400马元。尽管每个种植季每里郎土地的平均地租比较合适，只有150马元，但这笔钱依然超出了玛·纳西尔的筹集能力。尽管那块地的所有者是他妻子的亲戚，这种情况有助于玛·纳西尔成为那块地的佃农，但是，没钱就无法获得租佃权。玛·纳西尔非常痛苦地发现，“现在他们只是考虑自己的肚子。亲戚关系被放在了一边”。

在转向长期租佃制的过程中，如果说贫穷村民受到的损失最为严重，富人受到的影响也不小。我在塞达卡期间，村里对一份长期租佃合同进行了广泛讨论，富人们的担忧就反映在了他们对这份合同的反应之中。该合同的双方分别是来自明关村的富有马来地主哈吉·哈桑（他是哈吉·布鲁姆的孙子）以及他的新佃户——凯帕拉·巴斯塔镇最有钱的绰号叫“支那烟鬼”的华裔小商店老板[266]。50里郎的一块极其宽阔的土地被出租了8个种植季，一次性付清的租金总计为88000马元。每里郎土地的地租达到了前所未有的每季度220马元，但更令人惊诧的是巨大的租金总额，这笔钱甚至远远超出了该地区最富有的马来地主的支付能力。再加上其他的一些存在于非常富有的马来地主和华裔佃户之间的大宗租佃交易，这些华裔大都拥有收割机辛迪加联合企业的部分产权，哈吉·哈桑的这份租佃合同引发了塞达卡富裕村民的沮丧感。尽管有望积攒资金进行较小规模的土地租佃，但他们猜测，如此巨大数额的租佃——不管是从每里郎的成本看还是就所需的资金总量而论——从此以后将被拥有机器的富裕华裔垄断。[267]哈吉·纳扬把这些租佃称为“竞买”租佃：“只有非常富有的人才可以拥有（土地）；他们（地主）不关心种族问题，许多（佃户）是华裔。”因此，富人和穷人同样都有充足的理由为长期租佃制而忧虑，尽管他们的担心并不相同。对富人而言，长期租佃制意味着进一步进行土地积累的渠道正在消失；对穷人——尤其是佃农——来说，长期租佃制代表着对他们不稳定生活的一种威胁。[268]

长期租佃制的实施以另一种方式再现了由联合收割机导致的混乱的社会关系。以前，富裕的地主把土地出租给比自己贫穷的人，这种关系也反映在传统社会意识形态下的租佃制中。然而，现在，地主把土地出租给了同他们一样富有的新型佃农，并且，在很多情形之下，这些佃农比地主还要富有。几乎每一个贫穷村民都满腔怨恨地讽刺道，今天，收割工作和越来越多的土地租佃正在变成富人——而非穷人——的保留地。无地雇工苏库尔的说法代表了绝大多数人的意见，“以前，他们把土地出租给穷人。现在，你根本租不到地了。富人把地租给富人，穷人靠穷人生活”。

谁应该为长期租佃制而受到责备？答案并不那么显而易见。或许，有人会归咎于华裔，他们常常被看做是成功的竞标者。或许，有人会认为马来地主难逃其咎。或许，有人还会认为国家应该为许可长期租佃制而受到责难。[269]事实上，人们对马来地主恨之入骨，正是这些马来地主希望得到最大的利润而无视亲戚、乡亲及其种族的需要。我偶尔直接询问谁应该为某一个特定的长期契约租佃受到“责备”——是地主还是（华裔）佃农，我几乎总是听到相同的回答。例如：

地主应该受谴责；他们不愿（把地）租给马来人。（罗吉娅）

地主，他只想着钱，他拍卖土地，并问，“谁出价最高？”（拉齐姆）

他们（地主）不愿意把地租给他们自己的种族。（拉扎克）

塔伊布是村里最贫穷的人之一，他有个妹妹住在附近。塔伊布发现，他的那个妹妹以500马元的价钱把她自己拥有的1里郎土地出租给了一个华裔小商店老板耕种10个种植季。正要寻租土地的穆斯塔法也有类似遭遇。他妈妈将她自己的2里郎土地租给了一个拥有拖拉机的华裔，一共租出8个种植季。没人对华裔有什么偏见，尽管这些人夺走了他们本来想自己租种的土地，但是，他们都为自己的家人不考虑亲人的利益而感到沮丧。穆斯塔法绝望地说，“我居然都不能在我母亲的土地上耕作。”

在之前考察联合收割机时，我们已经遭遇到这种“谴责的逻辑”。最经常地被挑出来受到谴责的并非陌生人，或者说外地人。毕竟，这些陌生人处在共同体的道德约束之外；这些陌生人利用他们可以利用的有利时机是在意料之中的。而在另一方面，亲戚、同村的乡亲、马来人都被视为共同体的成员，这些人在直接的物质利益之外彼此负有义务。因此，村民有可能去呼吁这些人重视自己的责任。例如，玛·纳西尔说，他已经呼吁他的亲戚把地租给他几个种植季，而不是把地租给陌生人。当那个亲戚无视他的请求时，玛·纳西尔理所当然地感到了背叛。在想象的共同体的边界之外，请求与背叛这样的概念显然是不适用的。村民没有理由去呼吁一个联合收割机的华裔主人为了给马来人工作而放弃自身的利益；即使他的呼吁不为这些华裔所重视，村民也不会感到被背叛了。然而，对一个雇用联合收割机或者将土地租给华裔小商店老板的马来大地主来说，情况就完全不同了。人们期望这位马来地主做更多的事情；因为他对那些他可能会背叛的朋友、邻居和亲戚负有义务。在很大程度上恰恰是由于这个原因，绿色革命在吉打地区导致的许多变化对马来人内部的阶级关系的影响要比对种族关

系的影响更深远。

慈善的仪式与社会控制

如同在任何小农社会（peasant society）一样，塞达卡同样存在大量超越了直接生产关系的仪式纽带（ritual ties），这些纽带有助于创造及凸显共同体的存在——这个共同体并不仅仅是生产者的集合。涉及富人与穷人间礼物与交换的仪式纽带是阶级关系变迁兴衰的一个敏感的晴雨表。尽管在任何意义上这些仪式纽带都不是以某种原始的机械方式同生产关系结合在一起的，但这些仪式纽带依然对生产领域的变化高度敏感。如果把这些礼物与交换作为观察阶级关系变迁的有价值的窗口，我们就会明显地看到，穷人已经在稻谷种植中变得日渐边缘，他们在村庄的仪式生活中也已经愈发边缘。塞达卡传统上有三种馈赠仪式性礼物的主要形式，通过这些礼物馈赠，富人与穷人联结在了一起。这三种形式包括村民所称的私人扎卡特馈赠（zakat peribadi，“私人的”伊斯兰什一税）、赛得卡救济（sedekah/derma）以及所有村民都参加的筵席（kenduri）。在村民看来，所有这些形式或者是穆斯林律法要求的，或者至少是穆斯林律法予以支持的。在简要介绍了这些形式之后，我将考察每种形式发生了何种变化，这些变化在村庄内部又是如何被各个阶级体会到的。

私人扎卡特馈赠有别于大多数村民所称的给苏丹或政府的扎卡特捐赠。后者是“法定”的扎卡特：除去非常小的种植者，所有的种植者都应该向吉打州宗教事务局缴纳一定量的稻米，这通常是由特别指定的地方收税人“阿弥尔”（amil）征收，塞达卡村的“阿弥尔”是巴塞尔。尽管这种款项专门用于伊斯兰慈善事业，但因为可感知到的不平等，许多种田人都非常憎恨这种法定的扎卡特捐赠，并因此普遍逃避交纳这种捐赠。[270]事实上，私人扎卡特馈赠是宗教慈善的一种形式，而不是像扎卡特这个词本义所暗示的那样是一个税种。私人扎卡特馈赠之所以会受到普遍欢迎，是因为它不是被强制的，而且受益者通常是塞达卡的当地村民。这种私人扎卡特馈赠的一部分实际上是在政府征收法定扎卡特捐赠的时候由当地收取法定扎卡特捐赠的地方收税人“阿弥尔”征收、并根据馈赠者的意愿捐献给凯帕拉·巴斯塔镇附近的清真寺、发挥着祈祷室、会议室、宗教学校的教室等功能的村庄会所、清真寺的阿訇。私人扎卡特馈赠也可以由个人直接捐给清真寺看管者托克·斯雅以及在当地倍受欢迎的宗教导师勒拜·萨卜拉尼（他的宗教班级包括很多当地儿童）。总体而言，这部分私人扎卡特馈赠或许应该命名为用于宗教活动的馈赠，这一部分私人扎卡特馈赠大概占到全部私人扎卡特馈赠的2/3。剩下的私人扎卡特馈赠则给了其他的

一些个人，尤其是穷亲戚、邻居、朋友以及帮助种植和收割的雇工。[271]

只有最后这个类别的扎卡特馈赠才具有再分配的性质。然而，其涉及的稻谷数量并不很大；村民们用于私人扎卡特馈赠的稻谷总量大约相当于110麻袋，不足村庄平均收获量的2.5%。[272]就数量来说，用于潜在再分配的份额应该不超过40麻袋，或者说不足收获量的1%。即使我们加上斋月前夕自愿向贫穷村民提供的少量碾磨过的稻谷，作为潜在再分配的私人捐赠的总量也不会显著增多。

扎卡特是伊斯兰教的五大支柱之一，它是一种神圣的义务。扎卡特背后的宗教论据和社会论据在吉打州政府宗教委员会所发的传单中得到了最好的说明。[273]在指出伊斯兰教并不反对信徒致富之后，这份传单声称，富人有义务将自己的部分财产与穷人和没有财产的人分享。这份传单引用了一条《古兰经》的训谕，“对于那些贮藏金银且不跟随安拉的人，请让其知晓最痛苦的折磨”[274]。那份传单接着写道，扎卡特的目的不仅是为了抑止吝啬，也是为了促进富人和穷人之间的社会和谐：“为了免除那些接受施舍的人对富人的嫉妒和仇恨，为了协调富人和穷人的社会关系”。村民也是在这个意义上承认了扎卡特。村民们通常会说，他们给出私人扎卡特馈赠是为了“免除财产（的罪责）”。

财产经由自愿的扎卡特馈赠得到净化的程度，在村庄内部是多样的。少数富人在私人扎卡特馈赠上相当慷慨，而其他人就几乎一毛不拔了。阿布杜尔·拉赫曼给了亲戚、雇工和宗教官员8麻袋多的稻谷，而哈吉·卡迪尔则仅仅给了不到1麻袋。考虑到其收入，少数相当普通的农民也十分慷慨。巴克利是一个耕种了4里郎土地的普通佃农，他给出了6麻袋，换言之，他给了那些帮助他插秧和收割的家庭每家1麻袋稻谷。而身为雇工和佃农的洛斯妮一共给了宗教官员、穷亲戚以及为她干活的村民（帕克·亚赫）6麻袋。[275]村里其他人则一无所出。

穷人收到的扎卡特的多少（谷物量）取决于他们的声誉、庄稼的长势以及他们在特定种植季的工作量。因为洪水，1979年灌溉季可找到的工作比以往多，结果帕克·亚赫和曼苏尔两人在那一季收获后分别收到了3麻袋和4麻袋稻谷。在这两个例子当中，帕克·亚赫和曼苏尔他们只从那些他们帮助过脱粒的人——而不是所有的人——那里收到了扎卡特馈赠。哈姆扎是“扎卡特冠军”，他收到的扎卡特甚至更多，但他收到的谷物中有一部分是他看管村庄祈祷室的酬劳。那些没有什么好名声的赤贫村民即使定期去帮人家脱粒，也不会收到太多的扎卡特馈赠；塔伊布和杜拉得到了1麻袋多的稻谷就觉得很幸运了。这里值得注意的是，贫穷村民收到的扎卡特馈赠，几乎完全来自他们的雇

主，村民们得到的扎卡特的多少也是根据他们的受尊敬程度而经过了相当认真的计算的。扎卡特的功能不仅仅是为了“清除财产的罪责”，同样也是为了促进劳动控制及社会服从。

赛得卡（Sedekah）和德尔马（derma）作为救济的形式几乎是可以互换的。与扎卡特不同，赛得卡与收获无关，也并不总是以稻谷形式给予。赛得卡既给予提出请求者，也给予未提请求者，但几乎只给穷人。德尔马与赛得卡唯一的不同在于，德尔马通常是出于慈善的目的而挨家挨户地收集，一般是为了帮助贫穷家庭支付丧葬费用，就像拉扎克女儿的丧事那样。[276]赛得卡和德尔马在伊斯兰语境下都被视做“善功”（good works），因为捐助人如果完全出于真心，将获得好报。至少在村庄里，这样的救济量都很小，比如，只够做几顿饭的大米。

所谓的“慈善活动”的第三种主要形式是筵席，筵席构成了村庄仪式生活的基础。同扎卡特和赛得卡不同，这些筵席是集体仪式，不仅有一个主持者，而且作为东道主的家庭还要为受邀的客人提供一顿饭菜。[277]举行筵席的原因有许多，如果大体上以次数和重要性为序，那么，最平常的筵席是：婚礼筵席；为死者祈祷的筵席，这种祈祷筵席通常兼具庆祝某种好运（如孩子通过了考试）的功能；割礼筵席；怀孕筵席；婴儿筵席；婴儿理发筵席；搬家筵席；新房筵席；以及还愿筵席，这种筵席通常是因为生的孩子符合自己的性别期待。富人与穷人都会发起筵席，但人们自然会期望富人更经常、更大方地举行筵席，并且邀请更多的客人参加筵席。如果东道主家境平常，筵席的花费就要由客人承担一部分，客人会带去一些东西或现金。比较贫穷的客人可能不会这么做，但他们会帮助主人准备食物。[278]对于村里的穷人来说，筵席实际上是唯一能吃到肉的场合，正像曼苏尔所说，穷人是被煮肉的味道“引”到筵席上去的。这种仪式筵席是富人通过炫耀性消费证实他们地位的传统方式，被邀请参与筵席的有他们的朋友、邻居、亲戚，而且通常全村人都被邀请参加。

不管村民讨论哪一种慈善活动，他们都同意：作为社会关系的一种形式，慈善活动已经明显减少了。甚至富裕农场主也有类似的看法，尽管许多富人都立刻将自己个人从这种指责中排除出去，并把矛头指向了更富裕的人。村长哈吉·加法尔说，慈善活动的衰落始于双耕。以大方出名的富裕地主阿布杜尔·拉赫曼注意到，甚至私人扎卡特馈赠在今天都很少有了，而赛得卡救济就几乎没有了。阿布杜尔·拉赫曼说，富人宁愿把稻谷卖掉，然后用获得的现金来购买或者租入更多土地。相当富有的佃农玛·伊莎说出了大家的心声，他声称，“富人很傲慢；他们不会认真对待穷人（的窘境）；（他们）在赛得卡救济方

面很吝啬，而且（他们）不愿意给”。村里的穷人常常坦率地指出事实。按罗吉娅的话说，“富人根本不给穷人什么东西”。

至于筵席，村民也有一种共识，尽管这种共识中有轻微的分歧。起初，双耕带来的新利润在1972年引发了塞达卡前所未有的令人难忘的筵席风潮。哈吉·卡迪尔当时有一个用电池的大喇叭，他记得他的喇叭在一年多的时间内出租了七十多次供筵席使用。几乎每个人，包括小佃农和雇工，都利用自己新发现的繁荣来举办他们先前无力承担的庆祝仪式。比较贫穷的村民的筵席自然要简单一些，但是，即使是他们也能至少举办一次体面的筵席，这有助于他们在村庄这个小共同体内确定自己的村民资格。

据大家所说，短暂的欢欣鼓舞之后，无论是筵席的次数还是筵席的规模都急剧缩小。很少有村民会不同意卡米勒有关自那时起发生了什么的讲述。他说，“以前，筵席规模很大，甚至达到了需要把10里郎土地出租几年才够筵席的花销。”“现在，人们聪明多了”；他们精确计算出有多少人会来，这些客人会带来什么礼物，这些礼物会抵偿多少花销。“过去，人们不指望赚钱；他们也不想举办一个很差的筵席，筵席上应该有牛肉，而不是鸡肉。”在过去，人们会讽刺在筵席上比较吝啬的“哈吉”，他们会说，“‘嘿，某某“哈吉”办了个鸡肉筵席，’他会感到羞愧。”“现在，这种事情屡见不鲜。”当托·卡西姆描述了一场持续了两个晚上并且献祭了两头牛[279]的筵席时，他对上述说法也表示同意。他说，现在的筵席仅有一个下午，并且只有鸡肉。贫穷村民削减仪式筵席的原因是明显的；至少自1976年以来，穷人的收入变得更加不稳定。对富一点的农民来说，筵席质量下降和数量缩水则主要是一个态度问题而不是资源问题。绝大多数村民都同意杜拉的解释，“富人开始抄近路；他们不想耗费钱财”。

在解释为什么给予穷人的扎卡特馈赠或赛得卡救济是如此之少时，塞达卡的富裕村民绝不会张口结舌。事实上，他们会给出三种理由，其中任何一个理由都足以证明他们的立场的正当性。第一个接近法律的论调，因为根据伊斯兰的律法，只有8类人有资格接受扎卡特馈赠，身体无残疾的或者说有工作能力的穷人并不在其中。卡米勒坚持认为，由于政府在大约十年前建立了国家扎卡特体系，政府并不赞成官方渠道之外的私人扎卡特馈赠。这里暗含的意思是，这种私下馈赠现在不仅是错误的，而且可能也是非法的。

第二种理由通常是作为第一种理由的补充：村里实际上没有人真正需要施舍。例如，村庄附近最富有的哈吉·沙利姆反问道，“为什么要给那些经济困难的人扎卡特？他们有地，而且像我们一样种水稻”。这句话的意思是，所有种田人在名义上是平等的。哈吉·沙利姆

在暗示，我们的地位大体相当，因此没有提供扎卡特馈赠或赛得卡救济的必要。的确，塞达卡的绝大多数穷人都拥有或者租种土地，尽管他们的耕种面积很小；这一事实使得哈吉·沙利姆抹杀了租种1里郎土地和拥有20里郎土地的差别。另一个富有村民勒拜·彭德克表达了同样的观点，他补充说，既然那些帮助他脱粒的人已经得到了报酬，而且他们自己通常拥有土地，所以，任何更进一步的馈赠都是“太多”。如果接受勒拜·彭德克的逻辑，那么一个中肯的疑问是，为什么在1975年之前给雇工扎卡特馈赠的做法是如此普遍？我确信，如果我们把馈赠视为劳动控制的手段，那么，这种异常就可以得到解释：在收割劳力缺乏时，扎卡特馈赠是必要的，然而，当人们很容易地就能找到联合收割机时，扎卡特馈赠就不再是必不可少的了。无地雇工“瘦骨嶙峋的”玛用非常精准的语言记述了正在发生的一切：“富人给扎卡特馈赠，是为了能找到人手。穷人哪儿都去。他们叫我们我们就去。现在，即使没有扎卡特馈赠，我们也会去，因为我们需要工作。”当然，富裕村民有可能一直就把给予收割工人的扎卡特馈赠视为不合理的负担，甚至当做某种形式的劳动勒索。现在的不同或许在于，由于联合收割机的出现，他们可以反对扎卡特馈赠。

第三个也是最后一个反对给予收割工人扎卡特馈赠的理由现在已经耳熟能详了——许多贫穷的村民，如果不是绝大多数的话，并不适合成为慈善救济的对象。哈吉·沙利姆质问道，“我们为什么毫无理由就要给那些不愿工作的人扎卡特？”哈吉·沙利姆进而举例说明了穷人的奢侈，他说，去年有个得到了扎卡特馈赠的人把馈赠得到的稻谷卖掉了，买了一双非常昂贵的鞋子（35马元）。“他穿着比有钱人还要华丽的鞋子。”富裕的村民总是提到过去为他们工作的拉扎克和其他穷人，在这些富人看来，这些穷人（例如，杜拉、米顿、塔伊布、“瘦骨嶙峋的”玛等）基本上是声名狼藉的。富裕的村民以此来解释扎卡特馈赠和赛得卡救济减少的原因。对这些穷人的指控包括撒谎、欺骗以及懒惰。在某种程度上，这些被指责的人包括了村里绝大多数穷人，慈善救济的问题就这样一举解决。富人们暗示说，帮助这些穷人，就是鼓励上述行为。这里我们再次看到，施舍实际上有助于社会控制和劳动控制。富人要让穷人注意到，只有那些完全遵守富人的正确行为标准的人，才有资格接受富人的礼物。这种模式唯一显著的例外是当死亡发生的时候，此时即使是最穷的村民也要被给予最基本的尊严。[280]

至于筵席，依然有几个富裕村民十分慷慨，尤其是阿布杜尔·拉赫曼和村长哈吉·加法尔，他们几乎每个种植季都要办一个相当规模的全体村民都会被邀请的筵席。其他殷实的村民通常会承认，有时还略带尴尬地承认，为了不浪费钱财，他们在筵席上变得精明了。很少有地

主会像哈吉·纳扬那样完全拒绝这种习俗，并且声称“只有傻瓜才办筵席”。

人们可以想象，扎卡特馈赠、赛得卡救济以及筵席这些慈善的潜在受益者对慈善救济的减少有跟富人完全不同的观点。自然，他们会为自己及家人遭受的收入损失感到惋惜；每个人都能精确地说出他们失去了什么，又是从谁那儿失去的。但这绝非问题的全部。在他们遭受损失的同时，富裕村民获取了双耕带来的利润。他们因此更被愤怒和痛苦所折磨。像往常一样，这些指责都是个人化的，而且都是针对富人，因为对更多利润的贪欲使得富人放弃了对于贫穷邻居的义务。如同穷人经常做的那样，穷人们指出，富人正在变得越来越吝啬，首先就是富人们拒绝像从前那样给穷人慈善救济。塞达卡其他的穷人很熟悉苏库尔的说法。苏库尔回忆了在脱粒之后所有干活的人都会立即得到扎卡特馈赠的时光。苏库尔说，现在稻谷都卖掉了，并且直接装到卡车上送到磨坊去了。雇主只留了一点儿稻谷（过去用于慈善救济的流通物），并且声称他的现金都用来还债了。这种做法允许他装穷。事实上，正像苏库尔所说的，在正常情况下，10里郎土地的扎卡特馈赠（15麻袋）足以帮助许多村里的穷人。

向别人乞求赛得卡救济或者偶尔乞求扎卡特馈赠时，如果被拒绝，这将是一种耻辱，不过在今天，这已经成了一种习以为常的体验。“名声很好的”穷人哈姆扎感触更多的是这种羞辱，而不是被拒绝给予的粮食。上个种植季的收割之前，因为工作很少，他家几乎把大米吃完了，而且钱也用完了，在这种情况下，他请求他经常帮助干活的雇主借给他一些大米作为预先支付的工资，结果是悲惨的。“请求朋友的帮助让我感到很尴尬。真是可怜；我不得不每天出去乞求帮助。我真是感到羞耻。”在他母亲去世之后，哈姆扎不得不为丧葬费用而乞求帮助。几乎没有什么钱的罗吉娅立即给了他150马元，而塞达卡最富的哈吉·卡迪尔，居然一分钱都没给，尽管哈姆扎经常为他工作。“我去请求哈吉·卡迪尔；他没给（任何东西）；我知道他是不愿意。”就像大多数情况一样，这种拒绝并非生硬的拒绝，而是故意的怠慢——沉默。就在这一年的晚些时候，我听到哈姆扎向一个朋友抱怨哈吉·卡迪尔少付了工钱。哈姆扎帮忙将联合收割机吐出的稻谷装袋并且缝合麻袋。他本来期望可以得到一麻袋50分的工资，他装了50麻袋一共可以得到25马元，但只得到了5马元。我问哈姆扎是否向哈吉·卡迪尔申诉了，他解释说：“穷人不能（抱怨）。如果我生病了或者需要工作，我可能还得求他。我只能在心里生气。”这是一个忍气吞声的人，哈姆扎痛苦地决定服从富人强加的规则——随叫随到、言行谨慎、恭顺有礼。显然，哈姆扎跟他的兄弟雷扎卡不一样，也有别于其他很少请求富人帮助的穷人。

托·穆罕默德是个半退休的鳏夫，他跟独身的女儿两个人住在一起，他也经历了相同的羞辱，但他不像哈姆扎那样沉默寡言。[281]托·穆罕默德说，现在从富人那里得到大米的唯一办法就是拿钱去买。“我们现在去问都很尴尬。他们会说，‘你也种大米’，‘如果你不够吃，那就是因为你懒惰’。他们永远不会帮忙的。”像帕克·亚赫等人一样，托·穆罕默德知道富人会怎样说穷人。村里的穷人面临的困境是，过去的假设已经不再有效了。以前，他们可以合情合理地期望雇主给他们扎卡特馈赠、向雇主要求赛得卡救济或者要求预付工资。现在，他们可以提出这些要求，但必须准备遭受令人感到耻辱的拒绝。在这种情况下被拒绝的馈赠并不单纯是谷物了，更为重要的是，这种拒绝是一个鲜明的社会信号：穷人提出请求时认为还有效的富人与穷人之间的关系，已经被单方面地宣布为无效。富人已经表明，他们不再对村里穷人的急迫需求负有责任。

从塞达卡筵席承办圈的衰弱，穷人看到了富人自私、不愿承担社会责任的征兆。“瘦骨嶙峋的”玛说，不会再有持续整个晚上并吃掉三四头母牛的筵席了。相反，富人“只想着钱；他们只是想投资”[282]。“以前，富人想有个好名声。现在他们基本上不做什么了；他们很精明。以前他们想炫耀，现在他们不想浪费钱财了。”“瘦骨嶙峋的”玛补充说，富人们在过去可能花费2000马元的地方，现在只肯花200马元。苏库尔站在富人的角度，对富人的算计进行了想象。“如果筵席要花费500马元，他们会问，‘用这些钱我们可以买多少东西？’”这样他们就不会办筵席，而会决定转而购买一台电视机。苏库尔总结说，富人“只想着今世”。对其他人来说，比如塔伊布，最气愤的就是雇主雇用他们干活，却不邀请他们参加筵席。正如塔伊布所说，“如果是工作的问题，那么富人就不得不去找穷人；如果是一个筵席，富人们要找一个会领唱圣歌或者可以背诵《古兰经》的‘拉比’或者‘哈吉’，而不是穷人”。

在苏库尔最后的那个评论中，我们可以领会到他的指控中的宗教论调。考虑到今世之外，就是要考虑到安拉的审判，就要慷慨帮助和同情那些不幸的人。这种看法在极少数依然敬重筵席传统的富人——主要是阿布杜尔·拉赫曼、哈吉·加法尔、勒拜·彭德克——的声望中也得到反映。此外，根据穷人的民间信仰，对于不够慷慨的惩罚并不仅仅局限于安拉的最后审判。哈姆扎等人相信，在筵席、扎卡特捐赠以及赛得卡救济方面表现出的慷慨有利于使富人免遭像意外及疾病这样的不测。哈姆扎说，这就是那些去麦加朝圣的人在出发前总要举办筵席的原因。哈吉·卡迪尔是出名的吝啬，但他看起来身体很好，这怎么在他身上应验呢？当我说这些话时，哈姆扎立即提醒我，哈吉·卡迪尔的妻子已经在医院里待了很久了，她的腿已经不能走路了，而且哈吉·

卡迪尔总是不断陷入麻烦当中。哈姆扎暗示说，所有这些不幸都是安拉不满意的迹象。从这些解释中我们可以发现，穷人试图对富人进行适度的社会控制，尽管其效用微乎其微。穷人们不仅相信贪婪的富人将在今世和来世遭受惩罚，而且，他们也的确希望，不幸和审判将根据富人们的行为降临在那些咎由自取的富人身上。

记忆中的村庄

塞达卡的富人和穷人都在试图理解他们在过去十年间所经历的巨大变迁。在倾听他们的倾诉时，我们会发觉自己处于一场意识形态的斗争当中，尽管这种斗争的规模很小。这是一场关于事实及其意义的斗争，是一场关于“究竟发生了什么”以及“谁该受到谴责”的斗争，是一场关于现有的境遇该如何定义、又该如何解释的斗争。在经历了这段历史之后，从某种意义上说，每一位村民都有资格成为一名历史学家，事实上村民是被要求成为一名历史学家的——有私心的历史学家。这种历史的核心并不是为了对过去经历的那十年作出四平八稳或者不偏不倚的评价，而是要提出一种观点，进行赞扬与批评，并维护或诅咒现存的事态。

如同在任何历史当中一样，评估现有的历史必然涉及对逝去时光的重新评估。因此，为界定当下而导致的意识形态斗争也是一场界定过去的斗争。没有什么比贫穷村民给出的解释更鲜明地反映了这种斗争，这些村民从过去的十年中几乎没得到什么，并且他们当下的前景看起来也是一片黯淡。他们集体创造了记忆中的村庄和记忆中的经济，并以此作为谴责当下的有效的意识形态背景。[283]他们回忆起地租在庄稼收割之后才交付并且能反映实际收获的时光。他们回忆起机械化之前的岁月，那时，大地主寻找他们作为佃农，而且地租也很适中。他们还回忆起收割工作很充足的岁月，那时，大农场主不仅预先支付工资、准许他们借贷、送给他们扎卡特馈赠，还经常举办大型筵席款待他们，大农场主通过这些方式来拍他们的马屁。

并非他们的记忆出现了偏差。他们所指出的古老习俗与做法确实存在，并且的确对他们有利。然而，他们的记忆具有相当的选择性。他们的记忆恰恰集中在土地使用和劳动关系这些对他们有利的方面，正是这些东西在过去十年间逐步受到侵蚀并且一去不复返。并不奇怪，他们并没有详细描述过去秩序中对自己不利的因素，因为这些因素对他们今天要表达的观点没什么用处。他们的怀旧——如果人们可以这么说的话——因此就如同他们的记忆一样，具有相当的选择性。为何村里穷人的叙述充满了怀旧色彩？最根本的原因在于，过去十年的许多革新都从根本上妨碍了他们的物质利益。穷人们有充足的理由去留恋旧有的制度安排。我们已经看到，塞达卡的富人自己并不是不怀旧。但富人们的怀旧并不那么明显，这恰恰是因为富人从现有的制度安排当中得到了更多的好处，从根本上说，现在的制度安排对富人

是有利的。

这种根据当前利益对过去的重构让我们回想起了黑格尔的名言，“密涅瓦的猫头鹰只在黄昏时飞翔”。比如说，毫无疑问，塞达卡穷人在过去几年间所遭受的损失，激发了他们以一种新的和同情的目光看待旧的制度安排。十年前，这些制度安排很可能不会得到如此褒扬；它们那时只是某段时间内指导稻米生产的理所当然的做法的一部分。只有在双耕引起的新威胁的背景下，上述常规做法才被提升到值得敬畏的习俗、权利和权益的地位。只有在现在，被重估的过去才会成为评估可怕的当前的必要条件。

穷人的意识形态运作可以被视做一种整顿世界的努力，这个世界早已被双耕搞得差不多天翻地覆了。穷人们随处可以看到对传统生产关系的激进的颠覆，所有这些变化都破坏了他们在村里的生存资源和地位。以前，大地主把土地租给贫穷的佃农；现在，地主们越来越多地把土地租给富裕的土地经营者，或者是地主自己用机器耕种他们的土地。以前，大农场主雇用他们贫穷的邻居用水牛犁地和耙地；现在，大农场主雇用富裕的拖拉机主人进行备耕。以前，大农场主雇用穷邻居给他们插秧；现在许多大农场自己撒种。以前，这些农场主雇用穷人给他们收割庄稼和脱粒；现在这些农场主雇用拥有联合收割机的富人做同样的工作。以前，富裕村民有充足的理由向他们所雇用的劳动力预付工资，并提供扎卡特馈赠；现在，即便这些富裕村民有活要做，他们也没有必要像先前那样大方了。以前，村里的富人有充足的理由用慷慨的筵席来给自己树立一个好名声；现在，许多富人认为这么盛大的筵席是在浪费钱财。总而言之，这些转变的确质疑了双耕之前控制着社会生产关系的所有假定。

新的安排不仅改变了塞达卡先前存在的阶级结构，也改变了穆达平原绝大多数其他同样种植水稻的村庄的阶级结构。在早先的阶级结构当中，恰恰是在相互依赖和相互利用的共生关系中，富裕农民和大地主跟贫穷村民联结在了一起。尽管土地由于借贷及逾期不还等原因还在急速地集中，但是，只要土地还算充足，劳动力在农忙时也还算紧张，剥削就会受到限制。这种共生关系不仅表现在村庄的仪式生活当中（例如，富人要向穷人提供扎卡特、筵席和预付工资），还表现在了村中的政治生活中（那些富裕的政党领导人能够将绝大多数依附于他们的佃农和劳动力接纳进他们的政党）。与此对照，中农在某种程度上更为自主，他们在土地方面较少依赖富人，并且他们也较少雇用工人，他们更喜欢使用家庭劳力（或者换工）。

新的生产关系打破了绝大多数的直接依赖，而这种依赖正是早先的阶级体系的特征。随着机械化以及租佃制度的变迁，贫穷的村民不

仅经济上被边缘化了，他们发觉自己在仪式方面也被日渐边缘化。亲缘关系以及间接的资助（由政府通过地方精英进行发放）依然将许多人同执政党粘合在一起，但这种从属关系不再嵌入在村庄的生产关系当中了。在双耕之前，人们或许可以认为穷人是塞达卡的贫民或者说是次等村民。现在，他们依然很穷——尽管已经从极度的营养不良和饥饿中挣脱出来——并且肯定是次等阶级。但是，我们越来越没有理由把他们称为村民了。

在这种或任何其他经济转型中，如果从属阶级的命运遭受了逆转，就自然会出现一个问题：如何理解和解释这些逆转？在随后的分析当中，我将考察这个问题的答案会在诸如阶级意识、虚假意识、反抗和意识形态霸权等重要问题上引起的重大后果。但是，这里仅仅关注村里穷人的话语中所反映出的答案的主旨就足够了。

我们很难从原始的经济事实中推衍出吉打地区绿色革命参与者对这一革命后果的解释。那些事实可以同多种解释相符：它们可以被视为必然要来临的洪水或干旱；它们可以被视为预言的实现或者安拉对偏离信仰的惩罚；它们可以被视为政府政策的恶性效应或者华人辛迪加联合企业贪婪和财力的结果。

如我们已经看到的，事实上，上述解释没有一个在记录中得到明显记载，如果确实被记载了。相反，塞达卡的贫民阶层把他们当前不幸的原因首先视为个人化的（就是说，人类能动性的结果）、地方性的，并且很大程度上局限在马来人共同体的范围之内。例如，他们认为，长期租佃制被广泛采用以及小佃农遭到解雇，源于大地主（绝大多数是马来人）攫取更多利润的欲望。替代劳动力的机器的使用日渐增多同样被视为大农场主希望节省金钱以及不愿雇用劳力的结果。地方慈善救济的减少同样反映了富人以名誉为代价保护其财产的意愿。在每种情况下，责难与谴责的逻辑都与施用于拥有土地并对被抵押土地的丧失负有责任的“哈吉”阶级的逻辑相同。这里，更间接和非个人化的原因肯定发挥了作用。而它们被强调道德堕落、自私以及违犯社会礼节的视角所替代。如同穷人看到的，富人无情地选择了无视他们自己对于穷邻居的义务。我们又该如何理解穷人既关注他们现在面临的轻视和无礼，又同时关注他们所遭受的物质损失？

穷人自然不是村里唯一使用这种逻辑的群体。尽管富裕农场主承认联合收割机的速度及其带来的收益，但他们同样坚持，穷人已经变成了不值得信任的、挑剔的、懒惰的工人，已经不再值得他们的关照。通过这种方式，富人也为村庄社会关系的巨变找寻到了一个个人化的道德解释。

然而，不论是富人还是穷人，都注意到了影响他们生存环境的更为广阔、更为非个人化的力量。穷人和许多富人都理解新的安排背后存在的积累和投资的欲望。双方都理解双耕和机械化带来了新的可能性。每个村民在头脑中都同时有着令人难忘的个人的和集体的经济史，其中充满了肥料、种子、地租、稻谷、大米、鱼肉、耐用品的价格、工资率。对于年老的农民而言，他们还可以记起半个世纪以来的稻谷产量。就像在任何此类口述历史当中一样，日期是同事件联系在一起的，“日本人占领时期”、“我第一个孩子出生时”、“双耕之前”，关注的焦点是收入、土地和工资的多少等诸如此类数字的后果。穷人完全知晓联合收割机使他们失去了多少；富人也完全知晓他们获得了多少。在地方经验的范围之内，他们明白资本主义的运作方式。富人和穷人都看到华裔经营者之所以能够支付高额地租是因为他们自己拥有机械设备，而且华裔经营者不能让自己的资本处于闲置状态。正如他们所说：“华裔得让他们的钱流通起来。”他们知道新的生产资料——拖拉机、联合收割机、卡车——的主人现在夺取了原本由水牛的主人、收割劳动力以及搬运工所得到的回报，而且部分利润现在流向了海外的制造商。穷人完全明白，因为许多人丧失了租佃权，他们已经被无产阶级化。罗吉娅无论如何都不是唯一注意到“他们想让我们变成苦力”的人，尽管她还大胆地加了一句，“他们不能这么做”。穷人还明白，他们正在被逐步边缘化；他们谈到了没有工作，谈到被晾在一边，谈到了所面临的完全离开村庄的前景。

如果说穷人总是想着造成他们不幸的地方原因和个人原因，这并不是因为，穷人对于他们位居其间的农业资本主义这个更大的社会情境尤其“迷惑不解”或者无知。自然，他们并不使用抽象的或者说枯燥的社会科学术语——无产阶级化、分化、积累、边缘化——来描绘他们的生存境遇。然而，他们对于正在发生的一切有一套自己的民间说法：被迫成了苦力，富人越来越富而穷人越来越穷，正在被“晾在一边”。这些说法很准确，与此同时，这些说法有可能比任何学术的政治经济学提供更为丰富的情感意涵。

为了更快捷地寻找到他们苦难的直接原因，他们的选择——因为这是选择——同时包含了便利和策略两个要素。就穷人而言，谴责直接损害了他们利益的那些人是很便利的。穷人观察到马来地主夺走了土地，或者亲自耕种，或者租给华裔的承包商；但他们并未直接观察到土地控制的集中。穷人观察到大农场主不再雇用他们的邻居，并且叫来了联合收割机；但他们并未直接观察到，辛迪加联合企业或政府的政策使这一切变得可能。

穷人的选择也是策略性的，这是因为，他们所关注的人类行动者

（human agents）似乎正好在穷人的社会行动领域之内。[284]穷人希望影响那些他们为之工作的地主及大农场主；他们并不祈求影响华裔商业农场主或是由机器的主人构成的辛迪加联合企业。毕竟，过去租给他们土地或者雇用他们工作的那些人将自己的行为描述为“帮助他们解决困难”，这暗示着富人应该有遵循村庄规范的美德。唯一合乎逻辑的就是，那些富裕村民和地主现在搬起石头砸自己的脚，而且，那些富人也应该受到谴责，因为富人们无情地漠视了——如果不是轻视的话——那些富人们自己曾经宣称要帮助的人。村里的穷人因此选择了将其怒火发泄到那些应该关照他们的人身上。在穆达农业资本主义转型的情境中，穷人们的要求越来越受到忽视。穷人们的胜利——少数地主继续把地租给小佃农、少数地主在力所能及的情况下依旧雇用人力收割、少数地主依然遵守施舍和举办大型筵席的传统——微乎其微，并且很可能只是暂时的。穷人们的这些要求所依赖的社区感及义务感是正在快速消耗的优势。然而，这的确是穷人们在这场保卫战中的唯一优势，[285]也是穷人们在考虑更加堂吉诃德式的目标前所能期望的唯一优势。

第六章 延展事实：意识形态的运作

智者（homo faber）无法同工匠（homo sapiens）区分开来。每一个人，最终……都从事着一定形式的智力活动……他分享某种特定的世界概念，拥有道德行为的自觉边界，并且因而有助于坚持关于世界的一个概念或者改变之，也就是说，导致思考模式的产生。

安东尼奥·葛兰西，《狱中札记》

特定情境中的意识形态运作

塞达卡的双耕以及机械化给富农和地主提供了前所未有的大量致富机会。人们几乎毫无例外地急切地抓住了这些机遇。

然而，为了利用这些新时机来进行资本积累，大农场主和地主剥除了许多以往曾将他们与贫穷村民绑缚在一起的经济和社会纽带。他们不得不雇用机器取代村里的劳动者，提高地租，解雇佃农，并且削减自己在村落内的礼仪及施舍义务。在此过程中，他们发觉自己多多少少是在一种意识形态真空中行动。我们在塞达卡以及穆达平原其他地区所观察到的正是新兴的资本主义农业阶级，这一阶级一直在稳步地摆脱它与劳动者和佃农的纽带，但它在很大程度上是在前资本主义的规范氛围中行动，这种气氛使得人们极难证明此类行动的正当性。在此意义上，他们是必须为自己辩解的资本主义者——公开证明其行为的正当性，但他们不能从马来西亚的亚当·斯密的详尽学说中获益，更遑论边泌或马尔萨斯了。我们将会看到，富裕农场主为了使事情的真相有利于自身所做的痛苦而有创造性的努力，这使得意识形态的不利因素只是被部分地规避。

历史地形成的、经协商而实现的村庄生活的道德情境，如果仅就意识形态而言，完全不利于较为新型的资本主义行为方式。这种道德情境由一套有关富人和穷人关系的预期和偏好组成。一般说来，这些预期体现为资助、援助、关照以及能否获得帮助等习惯用语。它们适用于雇用、租佃、施舍、筵席举办以及日常的社会行为。它们意味着人们将对那些满足这些预期的人充满敬意、忠诚及社会认可。直白地说，这涉及某种“名誉政治”，在此，遵守某种行为规范将会使一个人获得好的名声。[286]

具有讽刺意味的是，富裕农场主正在破坏的阶级关系的道德情境是一个社会产物，而这一产物是由他们自身为了实现自己的目标一手创造的。它曾一度有利于农场主通过增加工资、礼物（如收获后的扎卡特）或邀请赴宴的方式来雇用收割工人，并确保他们的忠诚。它曾一度有利于雇用佃农耕种其多余的田地并且在歉收之后调整地租以挽留优秀的耕种者。它不仅有利于他们以这种方式行事，而且有利于将此种行为表述为意识形态术语，诸如援助、帮助、仁慈以及同情等。由此，他们为自己的行为——一种当土地相对充裕而劳动力相对匮乏时很明智的行为——披上了资助和慷慨的语言外衣。这里并不意味任

何冷嘲热讽，只是意指展现人们竭力合理化自己行为的普遍趋势。同样，并不必然暗示较贫穷的村民是否完全接受其行为的社会建构，尽管他们不可能公开地对它进行挑战。

人们按照社会圈子的远近而获得不同程度的这种声称的资助和慷慨。它最适用于双系亲属群体以及同村的居民。在近亲居住在同一村庄的情况下，对关照的要求尤其强烈。距离这一小圈子越远，对于特殊关照的要求就越薄弱。

目前，在这些圈子里，不管是“意识形态”还是慷慨的惯例都并不仅仅是正在衰退的历史记忆。尽管已不完整，它们仍存在于亲属租佃、对村内佃农的较低租金、施舍的残留形式、村庄筵席以及优先雇佣当中。即使机械化也未彻底消除对零工的不时需求、对插秧工或者忠诚的政治追随的需求。因此，塞达卡的富有农场主尚未彻底消除村庄生活的前资本主义规范情境。

然而，他们确实希望从根本上限制这些他们曾经从中获利甚多的价值观的适用性。今天，这些价值观的充分使用将阻碍他们剥除那些处于他们和绿色革命的收益之间的社会义务。他们如何进行“意识形态运作”——他们的策略，它的逻辑、用途以及他们所遭遇到的反抗——正是本章的主题。我将从剥削的概念谈起，它嵌于语言和实践，并且随后展现出富人和穷人各自如何试图歪曲事实以使这些价值观服务于派系和阶级的目标。由于这些价值观只能通过社会冲突而形成，我将考察它们在三种社会冲突中的实际应用：提高地租或解雇佃农的企图、有关村庄“大门”的争论以及围绕村庄改进计划的政府基金分配而进行的指控与反驳。最后，我将探究塞达卡的符号和意识形态斗争的意义。

剥削的词汇表

在检验不同阶级的村民如何试图加强或改变地方行为的规范情境之前，关键是确定这种情境是什么。围绕阶级关系而形成的信念和习俗绝不是固定的，因为如同任何形式的规范一样，它们是持续不断的斗争与协商的历史产物。然而，确定斗争进程中产生了什么以及是什么形成了当前话语的规范环境的大致轮廓却是可能的。这一规范环境或许最好地体现在剥削的词汇表中，如同它在塞达卡所使用的那样。

在通常情况下，知识分子和/或官僚使用的术语和范畴不会影响下层的市民用以描述相同情境的词汇。因此，官方报纸和文件中用来描述穆达平原的灌溉型水稻种植的术语——绿色革命——极少在村里听到；取而代之的仅仅是所谓的“双耕”。精英与“百姓”话语中的概念分歧在剥削的例子中体现得尤为明显。

有一个标准的马来语动词（tindas, menindas），它可以被精确地译做“剥削、压迫、压榨、不公正地统治”。它在村子里通常用来表示诸如用手指甲挤虱子这种乏味行为。然而，除了一两个年轻村民显然是在表现其受过学校教育之外，这一词汇并不用于表达剥削的概念。[287]其他表示几乎同一个意思的词语——其中有tekan, kejam, peras, desak, sesak——偶尔可在村里的谈话中听到。每一个词语都在传达一种物理上的压力的意义——挤压、压榨、冲压、憋闷——这使其成为让人想起敲诈与压迫的专用工具。因而，当尼扎姆的东家哈吉·查希尔坚持提高租金和改变两年租佃合同时，尼扎姆告诉我，“他想压榨（tekan），他想吞食（makan）一切”。当地方上的反对派成员抱怨只有执政党的成员才有机会被接纳为政府土地计划的移民者时，杜拉补充道，“政府其实在压迫（tekan sunggoh）我们；我们根本不可能有什么举动（bergerak）。”一些暗示剥削的短语在传达这一实际隐喻时走得更远，并且暗示剥削者坚持他们合法的无礼要求。一位贫穷村民提到那些官员“坐在软椅上”并且“鞭打（tutuh）村民的脊背”。另一个人则提到地主“在村民背上（”menenggala atas belakang）耕田。

因此，当谈到表达剥削的概念时，几乎不存在任何语言上的匮乏。然而，最为持久地受欢迎的动词——日常对话中最经常听到和含义最丰富的动词——是“吃”（makan）。领工钱是“吃工钱”，收取利息是“吃利息”，受贿是“吃贿赂”，背叛朋友是“吃朋友”，压榨某人

是“吃他们的骨头”，剥削别人是“吃他们的血汗”[288]。最平常的表达很简单，“他想吃了我们”。这里，农民对食物的历史性关注以及对类似于人吃人现象的控诉结合成一个强有力的、富于启发性的隐喻。[289]此外正如我们已经看到的，这一隐喻不仅被穷人用于描绘有权势的人对他们的所作所为，而且也被富人用来形容穷人强加于他们的贷款和施舍的要求。

然而，值得注意的是，有关剥削的地方词汇更多地存在于吝啬和傲慢的概念中，而非以上这些动词之中。当一个佃农抱怨其地主增加地租时，他只是有可能私下声称地主在敲诈（tekan）他或“吃”（maken）他。但他几乎肯定会谴责地主吝啬或贪婪（ke dikut, kikir, bakhil, berkira, lokek, tamak, keras hati, tankai jering, haloba），并且他通常还会谴责地主自大或傲慢（sombong）。一个要求雇主贷款或施舍的贫穷村民如果受到轻蔑地拒绝，他可能不会私下抱怨他的雇主在压迫他，但他总是抱怨雇主的小气和不知羞耻。这些私下谴责的词语构成了塞达卡“民间”剥削概念的核心。总而言之，它们具体表现为同阶级关系的意识形态密切相关的一些东西——此外，这种意识形态并非仅仅是村里穷人的观点，它们还在相当程度上被富人所分享。

认为吝啬是马来村落社会的特点的成见清楚地体现在人们编造的哈吉·阿尤布（哈吉·布鲁姆）的传奇故事中。他对他的马来伙计的剥削几乎不容置疑，但他的突出的吝啬才是被关注的核心。我们在上一章已经见识了对吝啬的谴责是如何频繁地出现在村民的议论中。当尼扎姆抱怨地主的压迫（tekan）时，他也是通过引证他的吝啬（berkira）和无情（keras hati）来对压迫加以解释。洛斯妮形容她的地主非常精于算计或者说吝啬（sangat berkira），而剥削的事实可以从其行为中推断出来。经历一个歉收的季节之后，罗吉娅不可能奢望从身为她的亲哥哥的地主那里得到任何仁慈，她痛苦地谈到了他的冷酷无情（keras hati）。当塔伊布悲叹这些日子租地的不易时，他和其他人一样，将原因指向地主的“贪婪”（lokek）。雅各布以出卖劳动为生，自从联合收割机到来之后，这种机会越来越少。他也把联合收割机的使用归因于近来大农场主的“益发吝啬”（lagi kedekut）。当托·卡西姆特别指出现在施舍和大型筵席更少时，他解释说，富人现在更吝啬（susah berkira la'ni）了。甚至很富有的外村土地所有者哈吉·纳扬在发现许多被解雇的佃农不得不迁走后，也将他们的窘境归因于地主现在“更精于算计”（lagi susah kira）而重新使用机器耕种。

人们感受到的富裕村民的态度和他们遭受诅咒的方式的变化在穆达平原并不完全是新现象。穆赫扎尼在灌溉型双耕开始前的玻璃市州

附近进行的有关信用的研究中提道：

每当村庄里的谈话导向互助主题以及把提供现金贷款视为援助同村村民的一部分时，对村民之间合作的日益减少以及对筹集友好贷款的难度越来越大的感叹就难以避免地出现。诸如此类的陈述总是与村里人在有关金钱的事物上越来越精于算计（berkira）的现实结合在一起。村民还不知疲倦地重新提起“过去的日子”，那时人们总是随时准备帮助别人。[290]

就塞达卡本身而言，掘井健三1967年的研究更普遍地影射“互助原则的弱化”以及“土地租赁体系正接近于土地所有者——佃农关系的阶级面貌日渐鲜明的阶段”这一事实。[291]我们有理由推测，我们今天听到的对吝啬的谴责并不仅仅是绿色革命的产物，而是代表了回应商品化压力的更为悠久的伦理传统。已经发生的一切正是机械化的影响极大地加剧了抱怨，并且将秘密控诉的呼声提升到一个新的水平。

如同我们在哈吉·布鲁姆事例中看到的一样，所有对吝啬的控诉都蕴含了一个对应当在穷人与富人间确认的关系的清晰观点——某种意识形态。在对待穷人，尤其是穷的亲属或同村人时，富人应该体谅（timbangrasa），乐于助人（tolong），并且不自私（senang kira）。如同穷人所认为，此类行为应当包括提供雇佣、租佃、贷款、施舍以及适当的筵席。达到这些行为标准的有钱人可以作为不剥削的、行为适当的标准。

这些标准在相当大的程度上嵌于谴责性的言辞当中，标准马来语词典中用来说明一些关键术语的句子也证实了这一点。[292]

单词	马来例句（翻译）
Kedekut（吝啬）	从他那儿获得救济很难，因为他是个吝啬（kedekut）的人。
Bakhil（吝啬）	那个吝啬的（bakhil）富人没有救济穷人。
Timbang rasa（同情、体谅）	向遭受不幸的人表示同情（timbang）的帮助。
Miskin（贫穷）	他总是向穷人（miskin）施舍金钱。
Segan（不情愿、勉强、害羞、懒惰）	他尽管很富有，但不愿（segan）帮助别人。

在每个例子中，“吝啬”都与富人的拒绝，尤其是拒绝帮助穷人联系在一起；同情则与施舍相连，并且穷人被界定为适宜的施舍对象。

许多证据表明此处确认的规范性观点并不限于穆达平原的农场

主，而多半是马来农业社会的普遍特征。[293]来自过去40年间马来半岛不同地区的田野工作报告提供了这方面的证据。雷蒙·弗斯的经典性研究《马来渔夫：他们的农民经济》，就是基于日本人占领前的东岸的吉兰丹州的田野工作报告。他关于财富和慈善的讨论会让塞达卡的村民感到非常熟悉：

就整体而言，这一地区的富人通过勤奋和节俭积累了他们的财富。这两个因素与富人应有的慈善做法相结合，或许在相当大的程度上解释了社区内的穷人对富人没有明显的怨恨的原因……怨恨和批评只有在下面的场合才会出现：富人没有表现出慷慨，“他很吝啬”，他不对穷人笃行慈善，不修建路旁的避雨棚或祈祷场所，或者不热情款待。[294]

同样的民风也见于斯威夫特的报告——这是在20世纪50年代中期对森美兰州日叻务地区的研究。

富人与没有穷到依赖他人为生的村民之间的关系也并不那么融洽。苦难和嫉妒的力量是惊人的……富人是物质帮助的明显来源，但是由于每个村子都只有很少的富人，他们总是要满足别人的各种要求，自己却几乎没有机会得到帮助。受助者并非满怀感激地接受他们提供的帮助，而是把它当做一项权利，因为富人是他们的亲戚或邻居，并且他们富有；一份微薄的礼物对他们而言算不了什么。这种单边关系造成了怨恨，富人总是愤愤不平，因为他们在被迫不断地施舍，而他们的善良本性却未得到充分的承认。受助者不满则是因为，他们不得不要求施舍，然而并没有得到更多。[295]

20世纪60年代中期，阿里·胡辛做了一项三个村庄领导权的比较研究，其中一个村子距离塞达卡不超过12英里。他对全部三个社区财富和地位的评论证实了弗斯和斯威夫特的发现。

财富就其本身而言并未受到极大的尊重，而是经常被视为受到村民厌恶的诸多罪恶的根源。一个冷酷无情或挥霍浪费的有钱人会受到憎恶，但另一方面，那些慷慨大方的有钱人则受到人们的爱戴与尊敬。[296]

最后，前田成文在最近的一项有关马六甲州一个村庄的社会学研究中考察了慈善的做法以及相关的约束。他总结道：

单方面的礼物给予受到伊斯兰精神的支持，而相互帮助则受到了共同体情感的支持，它更加强烈地被视为抵御未来可能的意外事故的保证。在前一情形（法定扎卡特）中，贫困和缺乏的人，无论谁都可

以得到帮助。在后一情形中，助人者和被助者具有特殊关系，例如，他们是邻居或亲戚。在有需求的情况下，那些能够帮助特定个人的人被期待那么做。[297]

从这些各不相同的研究中可以看出，非常类似的预期限定了马来村庄中穷人和富人的关系。这里关键之处不在于这些期待能否在实践中总被遵行，而是它们确实存在，违背它们会招致我们所观察到的怨恨和谴责。这些期待的合法性得到三重保证。首先，它们符合马来村庄生活的传统价值观念。此外，它们受到通行的伊斯兰律法的有力支持，这些律法规定了来自富人的慈善与怜悯。最后，我们不应忽视执政的马来政党（巫统）在过去20年中的选举政治方式对于维系这一规范遗产的贡献。巫统在马来社区内部的资助政治的基础上塑造了选举机器，并且依靠为其获得尊敬和忠诚的慷慨来赢得选举。国家——农民关系的固有模式明显类似于我们正在考察的乡规民约。

虽然上述精神正逐渐在塞达卡失去它的约束力，但即使在较为富裕的村民中间也完全没有达到濒临消亡的地步。事实上，每当一个大农场主在描述他给予贫穷村民的作为“帮助”（tolong）的工作或者私人施舍时，就会诉诸于上述精神。它还用于伊斯兰教共享的意识形态，这一意识形态把施舍视为“净化”财富和促进社会和谐的手段。当一个亲戚或邻居获得土地租佃权时，当斋月筵席前的贷款被发放时，当租金低于其市场价时，当人工劳动优先于联合收割机的使用时，当举办一场大型婚宴时——每当上述情况发生时，上述精神就会含蓄地表现出来。所有这些做法尽管倍受攻击，但依然是当前村庄生活现实的一部分。甚至当富裕村民批评外来的富人将他们的大片土地租给大企业主而不考虑自己人民的需求时，也同样会诉诸于上述乡规民约。

近来一些非常显著和独特的经验研究进一步表明了这种乡规民约及其运作。藤本明实考察了马来西亚四个种植稻谷的村子（两个在韦尔斯里省，两个在吉兰丹州），其目的是为了确定地租水平、田地价格、土地出租量，以及这些共同体内农业劳动力的数量及工资能否被净收益最大化的新古典假设充分地解释。[298]他在每一个案例中得出结论，现行的做法与这些假设并不一致，并且非经济的收入共享假设在解释次优结果时必不可少。因此，许多土地所有者事实上雇用了更多的佃农，收取了较低的租金，以更高的工资雇用更多的劳动力，而没有遵循净收入最大化的假设。显然，他们这样做并非出于慷慨的精神，而是对来自其邻居和亲戚的明显压力的一种反应。由此造成的微小的再分配几乎不足以对现存的不平等产生本质的影响；然而，它的确表明这一精神对现行的实践具有一定的影响。

不管是要求富人要有一定程度的慷慨的意识形态，还是其现行的

做法，都是持续不断的，尽管是低水平的意识形态冲突的领域。这一点应该被注意到，因为它们不仅对土地分配、工作和收入产生了深远的影响，也对声望、地位及从属关系的分配产生了深远的影响。这在对动词tolong（帮助、资助和援助）的使用和解释中得到了最明显的体现，它主要用于描述此类慷慨大方。

“帮助”是由一个村民给予另一个村民的，当它被描述为tolong时，传达了发生在概念上对等主体之间的互助的含义。它涵盖了诸如水牛或者厨房用具的短期借用、从邻居那儿获得烹饪材料的临时之需以及（现在正在消失的）在插秧和收割期间田间劳力的交换等琐事。[299]就我的目的来说，tolong的重要之处在于它意味着随后一段时间由受惠者返还的同等（而非同样）的获益。这样的帮助并不意味着接受者对给予者的任何从属关系。甚至当帮助显然是由富裕者给于一个较穷的邻居或朋友时，tolong所表明的概念上的平等仍然保留下来。一个需要向大土地所有者租种土地的无地农民可能会问，地主是否愿意“帮助”他。请求临时贷款或增加工资实际上也采用同样的语言形式。所有这些例子中，暗示互惠的术语是恰当的，部分原因在于回报成为那个情境中的重要部分；佃农要交租和耕作，借贷者希望偿还，劳动者将为他或她的预付工资而工作。当一个境况较好的村民要求一个穷人的服务时，tolong同样产生作用。请求邻居帮忙插秧、修补堤岸，以及割稻和打谷的农场主，即使这份工作是有报酬的，也总是要询问邻居能否“帮助”他。

在此类交换中使用tolong的功效在于强调有关当事人概念上的平等地位，尽管“事实”可能并非如此。使用这一客套语有利于富裕村民，因为正如我们所看到的，将现存的财产和收入的实际差别最小化与他们休戚相关。对于穷人而言，使用tolong的确是一种保全面子的说法，这能使他们免受被公开地视为低人一等或靠他人生活的屈辱。“帮助”的交换因而完全有别于事实上意味着从属和低下的施舍关系。寻求不同于互惠性帮助的救济将使自己置于永久欠债的位置，并且因此从属于他的施主。[300]拉扎克是村里唯一一个经常愿意自取其辱地寻求帮助的人。

谁帮助了谁以及帮助多少——谁是社会债权人、谁是债务人——在被描述为tolong的关系中，总是一个争论不休的社会事实。土地租佃以及人口统计的变化改变了游戏规则，这一事实使得事情变得更加复杂。联合收割机投入使用以前，当收获期劳力缺乏时，收割者和打谷者及时地收获某个农场主的庄稼的确是在帮他的忙，至少看上去是这么回事。这一解释体现在普遍实行的做法中：农场主通常给予在收获季节为他工作的人稻谷形式的扎卡特礼物作为奖励。奖励的目的之

一，就是引发一种感激之情，并且社会性地使雇佣劳动者感到有义务在下一季节中保持同样的及时性和勤勉。然而，对劳动者来说，他们并不认为扎卡特奖励是一件礼物，而是认为那是一项权利——作为收割工作常规的、预料之中的报酬的一部分。在双耕之前，佃农和地主的关系也同样可以这样表述。村民坚持认为佃农供应不足，而需耕种的土地是充足的。考虑到他的其他机会，一个种田好手接受租佃就是在帮助他的地主，这是可以论证的。作物歉收后免除租金，从地主的角度看，可能是一种恩惠或让步，而在佃农眼中，却是隐含在合同中的惯例性权利。

我确信，只要各阶级的联系是直接的和个人化的，这类斗争就一定会非常普遍。上层阶级的成员希望把他们所支配的利益的可支配特征最大化，因为恰恰是这方面的权力产生了最强大的社会控制以及由此而来的服从。就下层阶级成员来说，他们力图将地主酌情给予的恩惠转变为权利，据此他们自然就有权提出要求。倘若他们成功了，就不用再恭顺地承认那些恩惠，就不再处于社会从属地位，也不再受到屈辱。当然，最可能的结果是，通过语言和姿态的表达就此类事物的意义进行持续不断的斗争，因为在这类事物中，没有一种见解处于完全的优势。[301]

当然，现在雇佣劳动和租佃迅速减少。谁最有恩于谁也不再暧昧不明；佃农和雇佣劳动者认为自己有地可耕、有工可做，非常幸运，并通过公开的顺从表示感激。雇用劳力的地主和农场主将会而且确实声称，他们只要雇用一个佃农或劳动者，就是在帮助他，即使租金可能更高更固定，或者工作更为分散和繁重。“帮助”的意义及其社会分量因此在某种程度上依赖于受惠者的需求，并且这种需求反过来又是大农场主目前在工作机会方面所享有的近于垄断的地位的产物。正如我们已经看到的，塞达卡的穷人私下里怨恨新形势造成的地位丧失，但是对生计的考虑迫使他们采取一种公开的审慎的路线。

尽管使用tolong一词在表面上保持了村民之间概念上的平等，但非常清楚的是，人们期待“帮助”主要流向一个方向——从相对富有的人流向有需求的人。这一预期可以清楚地从公然破坏规范的行为所引发的震怒中体现出来。托·艾哈迈德和沙姆苏尔在5年当中以很高的季租从哈吉·丁，一个非常富有的外村人那里合租了大约10里郎稻田。当哈吉·丁宣布他希望佃农在地租之外再付给他几麻袋稻谷作为扎卡特时，这两人愤怒了。正如托·艾哈迈德告诉我的，“他自己来要，他想从我们这儿吃扎卡特！这怎么可能？好像我们（应该）帮助他！”[302]托·艾哈迈德愤怒的力量有赖于听众知道扎卡特和帮助在逻辑上应该是由富人给予穷人的，而不是像哈吉·丁所希望的——方向相

反。他能够直接提出这样的要求，是他不知羞耻的进一步表现。这里和别处一样，社会价值观被宗教所强化。从这样或另外的视角来看，伊斯兰教不是顺服和温良的理由，而是一套谴责富人成了一种范式的价值观。我们很难找到任何不同于托·卡西姆的理解："富人理应提供帮助（di-suruh tolong）"，违反这一规则的人"不敬畏上帝"。人们一定是从较穷的村民那里听到这一不断被提起的规范。但同时它也牢牢地嵌入他们富有邻居的话语当中。

犹如在日益增多的事例中所体现的那样，当塞达卡富有的农场主不再给他们陷于困境的亲戚和邻居提供工作、贷款、扎卡特和小恩小惠时，他们将受到两方面的指控。首先是常见的吝啬和小气的指责。正如托·卡西姆指出的，"富人以前很慷慨（senang kira）。我们曾经能够求得帮助（minta tolong）。但是现在很难再求得他们的援助。他们现在是'守财奴'（pakai nipis）"。阿布·哈桑谈到哈吉·卡迪尔不愿意租给他田地时，同样将拒绝帮助与对吝啬的谴责联系起来："以前，那些有很多田地的人愿意帮助（tolong）那些没有土地的人。他们曾经很慷慨但现在变得更聪明（cerdik）了，他们真的精于算计（kira sungguh）。"

第二种指责更为宽泛而且具有揭露性。它是对傲慢自大、自负和自以为是——将自我置于村庄社区之上，并因此置身其外——的谴责。如果说对吝啬的谴责是指责拒绝慷慨和帮助，那么对傲慢自大的谴责则是指责否定村民概念上的平等。谴责某人自以为是（sombong, bongak, bongkak），或许是塞达卡最普遍和最具破坏性的诋毁人格的通行方式。它们大多是指向富人的，但也有例外。与此相对的特征——行为适当（meren dahkan diri, malu）——则受到很高的评价。最受尊敬的地方人物勒拜·萨卜拉尼正是因为符合这些要求而倍受赞扬。他的宗教学识和医术为他赢得了很高的声望，但他从不装腔作势。

简单地说，一个村民对另一个村民共同社交礼仪的期待遭到拒绝会引起对傲慢的指责。拒绝或未能回复相遇时的问候将很容易招致指责。任何人若没有邀请某个邻居赴宴将面临同样的危险。如果一个人不和他人交往，并且回避村民相互间的善意玩笑，那么，他也会招致非难。并且，任何人若凭借其衣着、言语或者走路的方式显露出优越高傲的迹象，都将理所当然地被指责为傲慢。[303]那些为了通过高中证书考试并在政府找份工作而数年徒然地留在村里学习的年轻人，以及那些拒绝在田里干活的年轻男子，通常被认为是傲慢。在所有这些例子中，村民并非没有意识到在收入、财产、教育、宗教知识或技能等方面存在的差别是村庄生活的重要部分。问题在于，村民们要求按

照承认共同的村民资格和相互关系的方式，即全体村民在概念上平等的方式来行事。[304]

富裕村民由于两个原因尤其易于被指责为傲慢。首先，正是他们最有可能自视高人一等，并且拥有这样做而相对免于惩罚的手段。其次，既然更有能力帮助他们的乡亲，他们作为公民的义务就被认为应该更多，像过去那样。如果把塞达卡比做“一个家庭”——这种类比通常是由村民在指出某些人的缺点的情境下做出的——无视亲戚和邻居需求的富人往往趾高气昂，并因此被视为傲慢。正如穆赫扎尼在其关于乡村信贷研究中所指出的那样，拒绝借贷给处于紧急情况的邻居的富人将被指责为傲慢。[305]吝啬和傲慢这两个词语在用于富人时自然而然地连在一起。当“瘦骨嶙峋的”玛谈及富人的态度如何在过去十年中发生变化时，他说，“他们更吝啬，更傲慢自大了”，似乎二者在他心中是同一回事。玛·伊莎在相同情境下谈及外村的地主时，认为“富人就像以前一样傲慢自大；他们根本不考虑穷人”，仿佛他们的冷酷无情就是他们狂妄自大的一种表现。

富人如果对其义务熟视无睹就是傲慢自大，这种观点很自然由当地穷人不断地提出，对他们而言，人格诋毁是少数延续至今的社会武器（social weapons）之一。但这一观点也并不仅限于他们，人们经常听到富裕村民以几乎同样的词语批评那些继续耕种或者将大量土地租给商业佃农的外村的大土地所有者。但是，如果仅仅将其视做通过诉诸共同价值观来要求富人遵守秩序的努力，我们就会错失对傲慢的谴责背后的社会意义。为了免于谴责，一个富裕村民必须不仅留意其亲戚和邻居最紧迫的需求，还以tolong的精神去做，也就是说，以不让受益人感到羞愧和屈辱的方式去做。助人者必须以至少是形式上保持互助的方式去做，即使实质上并非如此。否则，连一个仁慈的富人都不能免于傲慢自大的指控。颇具讽刺意味的是，穷人所需要的是无须让人感恩戴德的救助。在这里，村里的穷人似乎总是处于自相矛盾的状态。具有象征性的是他们试图不仅要求施舍和援助，而且同时拒绝富人希望获取的作为对他们善行补偿的“社会奖赏”。[306]换句话说，他们在努力保护其重要的物质利益的同时，也试图尽量减少有系统的单方面施舍关系所带来的公开的社会耻辱。

然而，对傲慢自大的指控是一把双刃剑。如果塞达卡贫困村民利用它来影响富人，富人同样也可以更为成功地利用它来社会性地控制穷人的行为。富裕农场主的谈话，经常将傲慢自大转嫁给那些违反了他们认为得体行为规范的、更具攻击性而不太谦恭的穷人。这一谴责尤其涵盖了这样一些村民：他们要求把获得帮助（tolong）或施舍视为一项权利，而并没有通过顺从、小小的效劳、忠诚或社会支持等方

式向施主表示适当的感激之情。它也涵盖了那些坚持在开始工作前就确定工资水平的男女雇佣劳动者。从农场主的观点来看，这些事情理应由他决定，并且发放收割工作报酬的恰当时间应该是在他卖出稻谷之后。违反这些预期（经常是由于过去的痛苦经历）的劳动者被认为是“傲慢的”（sombong）。拒绝工作或者，更糟糕的是，接受工作却拒绝出工的穷人也会落入同一范畴。因而勒拜·侯赛因私下严厉批评某些逃避工作但仍然希望得到农场主礼物的贫穷村民。他声称他们是难以相处的、不合作的，并且妄自尊大。哈吉·卡迪尔用几乎相同的言辞批评无地的劳动者玛·纳西尔，因为只有当工资高到令他满意时他才愿意工作。“他难以相处（payah）、不愿合作（rukun tidak mau bikin）并且妄自尊大（sombong）；我们（村民）不应该如此精于算计”，他总结道。

从上述以及我们听到的其他谴责中，我们可以非常简单地构建出富裕村民所认为的“好穷人”肖像。事实上，沙赫侬在表扬一个从他母亲的村子季节性地来为他干活的人的过程中，为我们提供了一个“理想型”的素描。此人是他的远亲，总是在沙赫侬需要他打谷的时候到来；他认真地为每一捆稻谷彻底脱粒；他在收割结束前每天都来，他从不询问工资是多少、什么时间发放，他全听沙赫侬安排；他从不要求扎卡特奖励，而是完全由沙赫侬自行决定。对来自塞达卡本地的工人来说，评判标准虽然类似但更为宽泛。一个好工人不仅应该在雇主要求时不计报酬地从事任何工作，而且应该不同于许多穷人，他不应该在富人背后诽谤他，他应该谦恭，也就是不傲慢也不难相处。

这一“好穷人”的合成素描只是一个“理想型”，如果有人要根据村里的穷人在富人当中的声誉来对他们进行分类，那么每个真实的穷人都是一个黯淡的影像，这一点是显而易见的。“好穷人”类型的人几乎是不存在的！阿布杜尔·拉希姆、哈姆扎、曼苏尔以及帕克·亚赫拥有心甘情愿服从雇主的最好名声；但即使对此也是有意见分歧的。许多更穷的村民显然具有傲慢自大和挑肥拣瘦的恶名，其中包括玛·纳西尔、杜拉、塔伊布、“瘦骨嶙峋的”玛、罗吉娅、洛斯妮、奥马尔、苏库尔，当然，还有拉扎克。有人可能会想到，最恭顺的穷人在他们的穷邻居那里并不会得到他们从富人那里得到的那么高的评价。我还听说村里其他的雇用劳动者把阿布杜尔·拉希姆和曼苏尔贬低为“好好先生”或奴隶，即只按照其雇主的吩咐行事。

在自负和傲慢自大这一微妙的领域里，我们再次遭遇有关对村里贫穷工人的社会控制的小型意识形态斗争。在富人眼里，恭顺的品性和忠诚的服务是“好穷人”必备的素质，然而这在其他雇佣劳动者看来却是有损身份的特征。穷人彼此之间很少能提供工作或者施舍，因

此，上述斗争并不是平等的，其中公共行为至少在很大程度上符合富人的期望。

歪曲事实：分层与收入

规范性情境仅是一个情境，而不具强制性。它为塞达卡的胜利者和失败者之间的冲突提供了一个场景。冲突各方都是这样的操作者（bricoleurs）：他们或者拥有一套既定的工具，或者有一套在很大程度上暂时给定的各种主题。这些主题包括诸多规范预期，如相对富裕的人对其不那么富有的邻居和亲戚应该慷慨一些，这种慷慨应该以无损尊严的形式（tolong）给予，并且无论富人还是穷人都不应有傲慢自大和不体面的行为。谁是富人、他们应当如何慷慨、他们的慷慨应该采取何种形式、何种形式的帮助才与尊严相适合，以及何种行为是傲慢的和不体面的，正是这些问题构成了戏剧的主要内容。

在这些宽泛的限定内，富人和穷人都发展出了旨在尽可能使规范原则服务于自身利益的操作策略。[307]那些利益直接受到这些价值观威胁的富人试图歪曲它们，以尽量减少其义务，并将自身置于最有利的位置。当然，在某种程度上，他们越来越可以只发展壮大自身，他们使用机器、放弃使用佃农和工人、削减自己的仪式和慈善负担；然而，他们还关注自身行为的正当性，不仅对他人也对他们自己而言，因为他们也处于同样的道德界限内。对村里的穷人来说，对现有的同情少一些歪曲和压榨是必要的，即使仅仅因为这些同情至少是象征性地对他们有利。更为直接的是，他们力图在现存的规则下使富人的义务最大化。

随后发生的或持续或短暂的意识形态斗争总是非决定性地在几个领域内展开。其中的一个核心领域就是分层和收入领域。除非首先确认谁是富人谁是穷人以及他们富有或贫穷的程度，否则，评价他们的行为就是不可能的。因此，首要的问题——冲突的首要领域——就是关于这样一些事实的：它们一旦被确认，就构成社会预期发生作用的框架。

塞达卡的富裕家庭在这一领域响亮的和坚持不懈的战斗口号是“我们不富。”它以不同形式一再重复。这些形式多得令人眼花缭花，但相互间又是统一的，它们远远超出了仅仅是谦逊的程度。例如，无论是个人还是集体场合，富人从不说他们自己“富裕”（kaya）。事实上，他们只是极少地使用senang，或者说“舒适”这个词，这个词经常用来表示村里手头较为宽裕的人。完全根据他们自己声称的经济地位进行表面评价会得出这样的结论：他们仅仅

是收支相抵。由此，他们总是称自己有足够的吃的，或仅仅可以填饱肚子。吉·亚赫，一位离了婚的妇女，由于她的家户很小还算富裕，但她形容自己“刚能糊口”。勒拜·彭德克是村里第二富有的家庭的家长，他耕种13里郎土地并且拥有一辆拖拉机，但他只承认自己仅有“很少一点”稻田。如果是一个大农场主就会强调他的地有多少是租来的而不是自己的；如果他拥有大块的土地，他就会强调他的土地如何贫瘠以及他有许多孩子。[308]

在其他方面，富裕村民也煞费苦心地强调他们根本不比他们的邻居富有。因而，他们不失时机地指出，他们和其他人一样是农夫，并且和其他人一样种植水稻。诚然，倘若人们愿意将种植20里郎土地等同于种植半里郎土地，并且无视一些村民根本无地可种的事实，那么，这种说法很大程度上就是正确的。在此，他们充分利用了那些依然支持所有村民名义上的平等的无力事实，以此来避免被视做特权阶级。

然而，当地的分层术语并不对称。尽管富人形容自己只是很节俭，穷人却几乎毫无例外地形容他们很“富有”。他们在听力所及的范围内小心翼翼地不那么做，除非是在私下里或者在适当范围内与其他村民在一起时。公开的舞台再一次被富裕村民控制，然而在舞台背后，穷人却不失时机地直言不讳。就像“瘦骨嶙峋的”巴卡尔一样，有几个人都谈到有钱人是富人“群体”——或者富有阶级。尽管塞达卡的最富有者正如穷人所认为的那样的确非常富有，但穷人称富裕村民“富有”并不仅仅是按照他们的比较标准得出的结论。我们将会看到，穷人在强调并且夸大他们的富有邻居的收入和财产时有着既定的阶级利益。

如果说富人一贯刻意地保持低调并且对其经济上的舒适程度轻描淡写，那么塞达卡的穷人也沿用了强调其贫穷的类似策略。他们坚持“我们太穷了”。因此，他们向旁人，尤其是富人，形容自己“手头很紧”（susah）或者“极度地穷困潦倒”（sangat susah）。由于表达“贫困”（miskin）的标准的马来词语包含有损身份的乞讨的含义，他们避免使用这个阿拉伯外来词，而是用susah取而代之。同senang相比，susah着重于描述生活质量——实现收支相抵的难处——而不是固定的经济地位。他们利用每一个有利时机一再重申他们只有很少或没有土地可以耕种、无法找到足够的工作、不得不购买供他们食用的大米，以及以可以赢利的租金租入更多土地的前景几乎消失殆尽。

富裕村民断然否认穷人这种带有欺骗性的自我描述。在这种情境下，哈吉·沙利姆提供了可以称做根据富人看法的事实：

以前我们曾有穷困的人——实实在在的穷人，他们穷得揭不开锅。以前有10%的人不得不买米吃，但现在所有人都不必买米了。以前，穷人很多而过得舒适的人很少。现在依然有一些穷人，但穷人不再像以前那么多、那么穷了。当我们需要他们（来工作）的时候，我们却找不到足够的人。他们有足够的东西，并拥有新的援助，即使他们不工作，他们也可以有吃有穿。（这就是为什么）他们不勤奋工作。

所谓的劳动力短缺和用以解释这种现象的繁荣之间的关联尤其重要，哈吉·沙利姆正是由于上一个季度获得许可从泰国运来劳动力栽种水稻，而遭到穷人的激烈批评。然而，他的观点以这样或那样的形式得到了塞达卡几乎所有富裕农场主的附和。他们抓住了少数小佃农现在也雇用联合收割机这一事实，将其作为后者富足和懒惰的证据。达乌德是村长哈吉·加法尔的儿子，他发现洛斯妮和塔伊布曾经雇用机器并因而说他们懒惰，因为“这些只耕种两三里郎土地的人理应自己动手”。“如果他们的确需要钱，他们理应自己去做这项工作。”只要一个穷人被看见在咖啡店吃饭，只要贫穷的男人或女人穿了新衣服或新鞋子，只要他们买了最便宜的鱼之外的任何东西，只要他们乘公共汽车去走亲访友，都将被视为他们假装贫穷的进一步证据。

对我来说，有关经济分层的事实的持续不断的争论从研究一开始就很清楚。在塞达卡最初的几个月中，我非常重视走访每户家庭以获得有关各家农事和收入的基本“事实”。鉴于当地的社交模式，大多数谈话都有碰巧在场的充满好奇心的邻居参与。于是有趣的模式出现了，例如，如果我问一个穷人他和妻子在插秧、收割、打谷及其他工作中能收入多少现金，他通常会在妻子的帮助下心算一会儿之后得出一组数字。[309]但这些数字经常受到一个或者更多的旁观者的质疑。比如说，如果这个人说他打谷赚了150马元，其他人可能会说，“不是，应该更多；你为某某打谷五天，给你叔叔又干了一个星期，还在双溪布浙村为哈吉某某干了点事情。”“上个季度你打谷至少挣了200马元。”过了些日子，我才意识到相对富裕的村民总是怀疑穷人的估算，并且他总是声称后者赚了更多。[310]类似的争论经常围绕一个穷人从较富有的家庭得到多少扎卡特礼物而展开，而富人总是断言穷人所得到的稻谷要比其声称的多出一两麻袋。诸如此类的争论很少过于激烈，并且总是以争论双方各执一词而无果而终。

当我和有钱人谈到他们的收入、产量和地租时，上述模式的一个镜像（mirror-image）展现出显著的不同。他们也会得出一个数字。然而，在富人中间从不象穷人那样公开争论数字本身。相反，在随后几天中，事情可能出现在另一小群体的谈话中，或者有些当时在场的

人会在私下里接近我。如果某个大农场主声称他的8里郎土地上每里郎产量是13麻袋，人们可能不同意并且提出每里郎的产量是15麻袋，甚至可能会指出该人没有提到他在另一个村子还另外拥有一或两里郎土地。我很快意识到，提供修正后数字的人往往来自塞达卡的较贫穷的阶层，并且他们总是提供远远高于富有村民所报告的收入和财产的数字。当大农场主谈到给予劳动者的扎卡特礼物时，穷人——通常是正在被提到的劳动者——总是会坚持说礼物比富人所声称的要少。[311]

富人和穷人同样——对我和对彼此——说明自己比实际情况要穷一些，这一事实并不重要。这只不过是一个曾经负担沉重的阶级试图减轻负担而采取的通常的掩饰姿态。然而，值得注意的是，无论在当地每个阶级关于村庄分层的观点中还是在关于收入多少的争论中，人们都可以发现一种清晰的模式。富人和穷人之间的经济差距因为各自采取的不同观点而存在非常大的差别。在富人看来，这一差距很小；他们自己不过是勉强将就，而那些宣称自己贫穷的人实际上却过得不错。与这一观点相一致的是，他们坚持认为自己的收获有限而穷人的收获却很充实，他们对于双耕的影响的看法，我将在最后一章详细论证。在他们看来，塞达卡的社会分层是一个相当平等的场景，在那里人人都种植水稻，那里真正的富裕和真正的贫穷都不存在，并且那些确实比别人富裕一点的人都非常慷慨。然而在穷人看来，经济差距要大得多；富人要比他们假装出来的富有得多，而穷人确实很贫穷。相反，他们所认为的塞达卡的社会分层是一个极为不平等的场景，那里少数有特权的人垄断了土地和收入，穷人仅能糊口而且没什么希望，那里慷慨行为极为稀少并且微不足道。[312]

至此，与对经济现实的这些不同解释关系密切的阶级因素已经很明显了。这些解释因“游戏规则”被游戏参与者广为接受这一事实而引起，这些规则为富人们制定了某些慷慨的标准。然而，非特定的、不固定的以及因此可以在一定界限内被操纵的是某一特定家庭或户在既有的义务模式之内的位置。塞达卡的“有钱人”将不平等最小化，因为如此他们还可以将他们为穷邻居提供工作、大米和土地的义务最小化。如果他们的邻居不穷，并且他们自己也不富有，那么有关他们义务的问题就不会产生。实际上，当事后分析时，他们还可以补充说，可能存在的微小差别是由于某些原因（懒惰、愚蠢和目光短浅）才出现的，这些原因使村里的少数穷人没有资格受到特殊的关照。相反，塞达卡的“穷人”之所以夸大不平等，是由于这么做同样可以最大化富人在既有的价值体系下理应对穷人负有的义务。一旦这些巨大的不平等被接受为社会事实，随之而来的将是，村里富人的吝啬和自私自利行为就会公然破坏共享的传统规范。简而言之，我们所观察到的并非

关于某些事实的观点上的琐碎分歧，而是对事实的两种社会建构之间的冲突，两者都是为了促进不同阶级的利益而谋划并运用的。[313]

合理化的剥削

显而易见，在过去十年中，土地租佃期、地租以及雇佣方面的大部分变化破坏了或者严格地限制了先前同情的适用范围。在此我要考虑的问题是，这些变化如何在意识形态层面被接受，它们如何被表述？塞达卡内部和外部的不同阶级如何坚持他们的诉求以及如何面对反抗？近距离考察这一主题就是要观察意识形态的运作，它在剥削的合理化和反抗这一合理化的过程中的确发挥着重要作用。

在此，我们关注表象，关注经济和政治权力行使过程中总是戴着的面具。这一领域的事情很少像其看上去那样；我们应该想到伪装，不论这伪装是否是有意为之。这一过程中没有什么令人惊讶和神秘的东西。解雇部分劳动力的执行者可能会说他“不得不放走”。对其行为的这一解释不仅意味着他在这件事上别无选择，而且意味着那些被他“放走”的人得到了帮助，这就像被拴着的狗最终获得了自由一样。这一慷慨行为的受益人可能会持不同意见；他们的隐喻通常更加丰富多彩：“我被炒鱿鱼了”，“我被开了”。如果受害人无法接受执行者的看法，他会得到一个道歉。然而无论越南农民用何种语言描述美国军队对他们的所作所为，人们都可以确认这并不是“和解”。[314]

然而，伪装是可以诊断的。这一点在双方处于部分敌对部分合作的关系时尤其如此。这里，相互的诉求和反诉求可能以这样的语言加以表达：每一方都有理由确信，对方将会做相关的与合理的考虑。因而，当有人要求雇主涨工资时，他很可能援引他的勤奋、他的忠诚以及他对雇主事业的贡献来支持他的要求，而不会说他想要一辆新汽车或者一次花费昂贵的假期。而希望回绝涨工资要求的雇主则可能提到停滞的利润、雇员间的平等以及现在的工资已经相当高了的事实，而不会说雇主自己想增加利润或者投资新的生意。这里的有趣之处并不在于此类要求的真正价值，而是其提出的方式，它们能帮助我们确定什么才是看起来会被各方共同接受的话语领域。

在此情境中，我想了解的是，当一个地主决定增加地租、改变租佃形式或者实际上解雇佃农时会发生什么。这种决定如何向佃农提出，如何向佃农证明其正当性与合理性？佃农又用什么样的措辞反对这一要求？此类情形都具有诊断价值，因为它们典型地涉及到原则上什么行为会被看做是对共同价值观的严重违背。除了少数例外，某些相对富裕的人会在这种情况下，试图从一个更穷的人那里抽取更多的

地租，或者拒绝给予他/她生产资料。如果它公开背离了富裕农民在其财力所及的范围内应该帮助其不那么幸运的邻居和亲戚的规范，这样的要求怎样才能被合理化？为了回答这个问题，我搜集了尽可能多的在这种对抗中人们实际上会说什么的材料。

尽管增加地租总是很棘手的事情，但自1960年代以来，这种现象还是有规律地发生。在那之前，当地价和稻谷价格很少变化时，租期和地租水平也都相对比较稳定，而且，这种稳定源于社会压力。正如1953年的稻米生产委员会报告所指出的，随意增加地租的很少，“因为舆论将反对任何地主坚持高地租，或者解雇通常勤劳和用心耕作的佃农。”[315]甚至到今天，塞达卡依然有一个共识，如果地主要提高租金，他在把地租给其他人之前一定要依照习惯，问问当前的佃农是否想继续租赁。据我所知，村里只有一个例子可能破坏了这个习惯。[316]

增加佃农地租的棘手程度当然要取决于一系列其他因素。我们从来没有涉及到一个抽象的地主和他抽象的佃农在一个抽象的情境中相互对峙的情形。稻谷的价格[317]、地主和佃农之间亲属关系纽带的亲密程度、佃农耕种土地的年数以及雇主相对于耕种者的富裕程度，所有这些都是影响关于交易的社会见解的关键因素。一般说来，当稻谷价格剧烈上涨时（在固定的现金地租下增加了佃农的回报），当地主和佃农不是亲戚关系时，当佃农是短期租种者时，以及偶尔发生的，地主显然比佃农还穷时，地租的上涨最容易被接受。相反，当所有这些条件反过来时，高地租很难被认为是正当的。

洛斯妮和她的地主阿布·萨曼（一个外村地位）的事例就落入了这样一个很“棘手”的境地。当阿布·萨曼一年前提出要增加租金时，谷价自上一次在1974年租金增至600马元（或者每季每4里郎土地150美元）以来再未发生过变动。由于生产成本增加，洛斯妮自己的利润一直在下降。她已故的丈夫和地主是非常远的亲戚，她和丈夫从地主的祖父手中租到了土地并且耕种了二十多年。洛斯妮并不富有；她除了这4里郎土地之外没有其他土地，自从她9年前守寡以来只能努力凭借插秧和收割等艰辛的雇佣劳动养活七个孩子。相反，阿布·萨曼拥有超过25里郎的稻田和一个很赚钱的店铺，是一个富人。

在此情况下，阿布·萨曼避免直接提出这个问题就不足为奇了。通过共同的朋友，他选择了“让人知道”他想把租金提高到一季4里郎土地700马元，并且他要预先拿到两个季的地租。阿布杜尔·拉赫曼在听见洛斯妮谈到地主的迂回策略之后，帮我解释了他为什么要这么做：“他不想自己来；他觉得尴尬和勉强，因为他和洛斯妮有亲戚关系。”[318]他的解释听起来很有道理，这是因为在有可能出现对峙或

者令人感到羞辱的拒绝的棘手情况下，这种间接的提议是比较普遍的做法。它还是传达批评[319]和提出微妙的婚姻协商问题的手段。如果批评不奏效或者结婚建议被拒绝，这个方式能够让发起人体面地放弃甚至否定这个提议。阿布·萨曼对中间人的使用是一个强有力的但并不是最终决定的信号：他知道他的要求不合情理。当洛斯妮并未经过同一渠道做出答复时，阿布·萨曼除了直接来提出他的要求之外，很少有别的选择。

在必需的客套、咖啡和糕饼之后，阿布·萨曼谈到了他的来意。他声称，因为“我的境况也不好”，所以需要增加地租。妻子生了病，他得支付大额的看医生和住院费用；他已经靠抵押自己的其他土地借钱并且不得不还债，否则就会失去这些土地。从洛斯妮的立场来看，他的悲惨故事是彻头彻尾的不诚实的表现，一个字都不值得相信。但是当然她没有公开对这个故事提出质疑，而是根据她自己的境况做出答复：上个季度收成很差，她大女儿怀了孕，所以没办法插秧挣钱，孩子们需要校服，并且在下次收获前她已经没有什么钱来维持生计了。就我的目的而言，有意义的是，阿布·萨曼增加地租的理由完全是基于需要。不管这个案例是否有价值——很有可能没有——阿布·萨曼实际上装做他自己和洛斯妮一样贫穷，甚至比她还穷。他这么做有效地肯定了他必须在规范的框架内行动。获取更高地租的唯一正当性是把自己划入有急需的一方——这一方最需要帮助和同情。同样的逻辑也通行于有关分层和收入的讨论。随之而来的行动策略是象征性地对富人应该帮助穷人这一共同价值表示尊重，然而事实却是完全有利于富人那一边。尽管如此，阿布·萨曼打出的交易的最后一张王牌是，提到还有其他人要租地。他无需再说什么，会谈无果而终，但一星期之后，洛斯妮让儿子送来了高额地租，但只是这一季度而不是两个季度的。从阿布·萨曼接受这笔钱并且随后保持的沉默来看，显然他接受了这一双方默认的谈判达成的妥协。

托·艾哈迈德和沙姆苏尔两人从外村地主哈吉·丁那里合租了6里郎土地，他们同样落入了这样一个棘手的境地。他们二人租种这块土地也有将近三十年之久了，而且托·艾哈迈德和地主有较远的亲戚关系。他种了6里郎土地中的4里郎，按照塞达卡的标准应该算是中等水平，但是他除了从哈吉·丁那里租的地之外再没有其他土地了；与此同时，沙姆苏尔由于在附近的政府稻米加工厂当湿度检察员的工资而相对富裕。然而，两人都比哈吉·丁贫穷得多，哈吉·丁是退休的稻谷经销商，拥有20里郎土地和两台拖拉机。与阿布·萨曼不同，哈吉·丁没有采取迂回战术而是直奔提高租金的主题。[320]他坚持一季度每里郎180马元而不是150马元，他的论据同阿布·萨曼的主张相比只有细节上的而非实质上的不同。他同样借口自己的日子不好过，并且详细说

明他计划增盖的房子所需的材料如何越来越昂贵，强调他家里有14个子孙，他们都要吃穿，他还说到他在一小块果树地上欠了债。总而言之，他声称自己很穷。他的困境一点都没触动托·艾哈迈德和沙姆苏尔，他们私下里说他在撒谎——也就是说，这个人竟然要从他们身上收取扎卡特，而他们知道他富裕到什么程度。尽管如此，在他面前，他们称自己也很贫穷：稻谷价格并未上涨；肥料和拖拉机的花费在一路上涨；收割之后他们手里只剩下仅供糊口的大米。这样的对话我们已经很熟悉了。当事人差不多都得被迫接受一套通行的价值标准，它表明向较穷的一方做出让步是合理的。如果说托·艾哈迈德和沙姆苏尔的要求至少看上去是有道理的，那么，哈吉·丁摆出的姿态几乎就纯粹是在演戏，因为在现存的价值标准中并没有任何其他途径能证明他的要求是正当的。

唯恐他的故事无法赢得佃农们的同情，哈吉·丁提出了最后的威胁。他提到他的孙子闹着要种地。这一威胁并非没有效用，因为哈吉·丁要收回托·艾哈迈德和沙姆苏尔先前耕种的10里郎土地中的4里郎。面对这种警告，佃农们不久就只能不情愿地接受地主的条件。

诸如此类的补充记录可能会不断地增加。苏库尔指出，当地主要求更多的租金时，他们不得不说自己没什么钱，日子不好过。他确信，这类表演是必要的常规，并补充说，这也是哈吉·卡迪尔用来拒绝借贷或增加工资的“腔调”。由于佃农总是担心失去土地，结果当然很少存在疑问。“你不得不接受，否则他就会更换（佃农）。”“如果你失去了土地，那就完了，你得回到拿着锄头挣工资的地步。”华喜德说，他的地主要提高租金时总是声称他“没有足够的钱”，虽然地主和他的妻子都是领工资的学校教师，而且还用他们的积蓄买了很多橡胶树和稻田。加尼·勒拜·玛从他的表亲那里租了土地，他的表亲想加租时总是说，他日子过得紧巴巴的，尽管实际上他过得很舒服。拉齐姆从他兄弟那里租地种，后者收入不菲但是用同样的伎俩声称自己的生存压力很大，以此证明提高租金是正当的。在他和其他人的案例中，这种说法通常有一些细节的支持，而设计这些细节的目的就是证明更高征收额的正当性。

除了个人的厄运——债务、疾病、儿子不务正业、歉收——以外，地主还可能提出各种其收益减少的因素，诸如土地税和通货膨胀，他们也会提及由于稻谷涨价或新的肥料补贴而带来的佃农收益的增长。这里的逻辑诉诸于土地所有者和佃农相对利润的变化。如果当前租金明显低于该地区的平均租金，地主就会指出这一点。在此情境中，地主可以声称他过去过于慷慨了。在其后相当长的时间里，双方通常会致力于争执平均租金到底是多少、被谈论的土地的好坏程度、

收成怎样以及佃农在交租和消费开支后还能得到多少利润。关于收入的问题，地主会夸大土地的肥力和佃农的利润，与此同时，耕作者也不失时机地贬低土地品质和少说其收成和利润。总而言之，这些细节都在为努力确定双方的相对需求的话语做注脚，而这样的谈话反过来也是确定相互义务的共同观念的支撑点。

这些冲突的标准情境或许突出地表现为其对前资本主义的友善的敬意，即使这种敬意扭曲而可疑。地主极少放弃特定的仪式而不加修饰地对佃农提出要么接受要么就滚开的提议。哈吉·纳扬指出，这种粗鲁的做法只有在主人说“今年我要提高地租到175马元；如果你不要这块地，我就把它租给别人”的时候才会出现。当然，考虑到土地和工作的短缺，这一强制性的选择恰恰是佃农通常要面对的；如果不屈服于压力，就会失去土地。然而，由于规范性氛围的需要，象征性的礼节几乎总是可以观察到的。正如玛·萨里夫所说，“地主不得不说他日子不好过。否则他怎么加租？”他还说，即使“他真的要买更多土地”，事情也是如此。当然，关于地主表演的真诚性，我并没有太多值得说的话。事实上其真诚性受到了大多数有意识的观众的质疑，这是一个重要的社会事实。此外，非常清楚的一点是，地主只有很少的素材和道具——价值观、习俗或意识形态——可以利用，使他能够采取令人信服的姿态。

当地主希望造成不利于佃农的租佃条件的其他改变时，逻辑也是同样的。因而，当哈吉·查希尔（一个村外的地主）宣布他要尼扎姆及其父亲预先支付两个季度8里郎土地的地租时，他讲述了一个自己好运结束后陷入经济困境的故事。但尼扎姆和父亲有充足的理由确信，哈吉·查希尔只是想将一次性付清的租金借给别人，以获得债务人土地的使用权。当萨马特的雇主决定在季节开始前而不是收获后收取地租时，他以自己的贫困作为借口。萨马特评论说，地主“像往常一样念诵这些（套话）”，这意味着这是在此情境下可以预料的常规表演。

每当地主想解雇佃农时，人们可以在此过程中看到同样的社会逻辑。当然，这种可能比增加租金或改变租佃期更具威胁性，因为它经常意味着一个小耕种者的破产。根据共同的价值观，一个富裕的地主几乎没有任何方式能够将夺走一个贫穷佃农的生存手段的行为合理化。限定词“几乎没有”用在这里，是因为地主的立场在伦理上并非全无实现的可能性。其中的一个可能就是，地主宣称他需要把土地给儿子或女婿。所有人都意识到并且接受一个人对子女的义务理应优先于对更穷的远亲的义务，更不必说没有亲属关系的人了。许多口头租佃合同事实上就包括如下条款：地主同意出租土地时包含这样的谅解，即在其子女结婚或开始种地时，他有权收回部分或全部土地。因此，

当哈吉·丁1975年从托·艾哈迈德和沙姆苏尔那收回4里郎土地时，他给出了唯一可以被接受的借口。他说他的一个儿子失去了租佃权，因而需要种这些地。托·艾哈迈德和沙姆苏尔熟知他的名声，两人表面上都没有接受他的借口。因为他们有难得的书面租佃合同，他们去地区办公室提出控诉。地区办公室负责土地事务的官员做了一个折衷，哈吉·丁只能收回他要求的10里郎土地中的4里郎。而在下一季，哈吉·丁的儿子根本没有出现，土地由一个雇来的劳动者耕种，前佃农的怀疑被证实了。随后一个季，土地被卖给一个富有的马来稻谷商。

在被剥夺成为一个无地劳动者之后，塔伊布的遭遇与上述事例如出一辙。地主宣布他儿子将在收获季结束时结婚，因此需要塔伊布租种的土地来养活他的新家庭。因为地主本人至少拥有15里郎稻田，其中大部分靠近他自己的村子，塔伊布认为他在撒谎。失去土地意味着一场灾难，这一通常的说法在此案例中表现得很清楚，它使塔伊布惊惶失措。在随后的一季中，地主的儿子真的在耕种这块土地，偶尔雇用塔伊布撒一下肥料以及耙一耙地。但千真万确的是，在被解雇后的第二个季，塔伊布发现土地被以10个季的租期出租给一个华裔店主，一个拥有拖拉机的人。他猜想这才是地主自始至终的谋划，但他当时过于不知所措，以致没有立即揭露地主的骗局。其他地主更少费心伪装；无论如何，如果没有涉及地主对他的孩子的义务，租佃权在塞达卡几乎不会丧失。[321]

当然，在一些情况下，地主的辩解并不仅仅是花言巧语。有些地主没有其他供给子女的方式；有些地主的确陷入了困境而且除了重新种地别无他法。然而，通常地主的目标都是进一步积累土地或其他生产资料，或者是盖新房子、或举办一次奢侈的婚宴。由于土地归他所有并且他随心所欲地处理土地的权利几乎完全受到了法律保护，他根本无需为自己的行动提供任何合理化解释。尽管如此，他通常会通过渲染他的艰难处境或者子女的需要来诉诸共同的价值观，这些价值观可以在受害者眼中展示其行为的合理性。不管是否基于事实，他的诉求有助于证实或强化现存的象征秩序。地主的表演，如同狄更斯笔下的威格（Wegg）先生一样，将自己安全地置于“那些冒名顶替者的诸多行列中，他们决意对自己和邻居装点门面”[322]。在佃农这一边，尽管表象的欺骗性相对少得多，他们同样通过其破产或不幸的故事来构建同样的符号大厦。

地主较大的经济权力通常确保了戏剧的结果预先可知。但事情并非总是如此；它并不是单纯的戏剧。偶尔，地主至少要做出一些让步。也许他只能收回部分最初坚持要求的土地；或许如同洛斯妮的事例一样，他可能在接受更高地租的同时在预先支付的问题上做出让

步；亦或许他决定收取比最初要求的略微低一点的地租。当然，我无法断定是否最初的要求就是虚张声势以产生最后的解决结果，这些结果现在可以表现为他出于慷慨所做的让步。比如，卡米勒说他的地主哈吉·阿扎丁想出卖他租种的5里郎土地，但是当他（卡米勒）无法筹集18000马元购买土地时，地主就改变了主意。他转而选择出卖另一小块出租的土地，那块地上的佃农有现金购买土地。由于这个原因，卡米勒称他为好地主。佃农们一般都愤世嫉俗，因此不会被轻易打动，但是有少数地主对其佃农一贯很温和——收取低于平均水平的地租、在收获之后收租、并且在收成欠佳时适当减租。这些地主因他们的慷慨行为而使我所描述的符号大厦保持完整；他们有助于鼓舞业余的戏剧演出，甚至那些吝啬的地主在压榨其佃农时也感到有义务在此表演。

意识形态冲突：村庄大门

如果塞达卡的富裕农场主在某种不利形势下行动，那么，那些不利更多地是指意识形态而非行动方面的问题。然而，这一模式有一个微小但重要的例外。它实际上涉及到唯一的集体的和公共的共识：村庄有义务保护其成员的生计。作为少有的、但正式的资本主义生产关系的障碍，它受到攻击是不足为奇的。这一攻击如其所发生的那样暂时被击退了。旧有价值观的胜利只是一个微小的胜利，但这一斗争对于我们正在考虑的问题具有诊断价值。

位于村庄主要道路入口的木制的摇摇晃晃的大门上写有这样一些简陋的文字："LORI PADI, LORI LAIN, DAN KUBOTA TIDAK BOLEH-JKKK"。这些文字或许是利害所在的最佳表述。它们翻译过来无非是说“稻谷卡车、其他卡车以及拖拉机禁止入内”。并且，警告由村庄发展委员会“签署”。大门只是一个高约六英尺的木栅栏，跨越了道路两侧，并且用链子锁住。它并不妨碍行人、自行车、摩托车、小型的“后挂”拖拉机甚或汽车通过，但它有效地阻止了卡车和大型拖拉机进入。钥匙保存在位于大门左侧的勒拜·彭德克屋内，任何大型交通工具的司机必须停下来要求开门。虽然不是全部，但大多邻近村庄都有类似的大门，而这个大门立在这里已经至少15年了。[323]

大门具有双重用途。首先，它有限制土路上的交通的作用，这条土路在过去许多年中总是泥泞不堪，容易滑倒，并且很容易因此留下车辙。在最潮湿的季节中，装载量大的卡车会被要求停在那里，并且卸下货物——比如柴火、砖石、木材、锌制屋面材料、家具——随后以徒步或自行车运送。往常，开门要收取3马元的费用，然后卡车才可以通过。收费的目的是为了建立一小笔基金，用于每年购买额外的填充土石以修复先前雨季时给道路造成的破坏。在我看来，大门的第二个和最重要的用途，是阻止稻谷经销商的卡车进入村里，以免因此而影响主要付给村民的将装入麻袋的稻谷拖运到主要道路的酬劳。如果稻米像往常一样在附近的凯帕拉·巴斯塔镇卖掉或加工，如果没有很大数量的麻袋要搬运，付钱给村里人，由他们一次一袋地直接搬运到磨坊或买主那儿是合情合理的。由此村民的潜在收入是很可观的。在正常年景，一个年轻男子赚150马元并不罕见，而现在由于种植双季稻，收入会成倍增加。

因此，大门就是一个集体强迫性tolong的例子，即对只留给村民

的工作的保护性垄断。[324]大门的最初建立是尤其有利于贫穷村民的，因为稻谷麻袋是用自行车运送的，而即使最贫穷的村民也拥有自行车。我们将会看到，现在摩托车更为普遍，而主要的受益者也发生了变化。大门本身就是其所代表意义的恰当的象征。它表明，仅从这样一个角度来看，塞达卡是一个封闭的经济体，其中运送稻谷的工作只对村民开放，当地对此类工作的垄断并不考虑商业性的稻谷买主或者磨坊主（通常是华裔），尽管他们可以提供更廉价的服务。当然，从经济角度来看，大门代表一种补助，那是由村里较大的农场主付给为他们运送稻谷的邻居的。补助金的数量依据农场主的稻田到大门的距离以及收获量而不同。不管有没有大门，他都得支付将麻袋从田里搬到村庄主路的搬运费（按麻袋计）。但是，一旦打好包的稻谷已经运到村路边，他就不得不为每一袋付钱让搬运工把它们运到村路尽头，随后稻谷将在那里被装上卡车，如果他愿意，也可以付钱给本村的搬运工将稻谷一直运到镇里。可以设想一下，如果没有大门——如果稻谷经销商的卡车可以直接开到距离他的稻田最近的村路上——农场主可以每麻袋节省2马元。对一个大农场主而言，例如一个拥有8里郎土地的农场主，两季度可以节约大约500马元。而拥有2里郎及以下土地的农场主几乎不受影响，因为他们可能将大部分稻谷保存在家中，当他们确实要出卖或碾磨部分稻谷时，他们可以一次一袋自己运过去。

1980年3月底，临近上一个收获季末期，大门暂时被打开允许两个稻谷经销商的卡车通过，由此引起一场激烈的争论，其影响时至今日还在塞达卡回响。大门最初是由法齐勒打开的，这个中年农场主拥有8.5里郎土地，并且曾经是管理村庄事物的巫统委员会（村庄发展委员会）成员。法齐勒即使在他那一派中也不讨人喜欢；他被认为是村里最不经心耕种而且水稻产量一直很低的两三个人之一，并且他作为已故的托·哈里姆最宠爱的养子，从小就被宠坏了。尽管他高傲自大，他作为公共发言人的读写能力和技巧还是得到巴希尔和其他村庄发展委员会成员的重视。他在村委会的立场在这里值得注意，这是因为，塞达卡的每个人都知道，在几年前问题出现的时候，他曾为之辩解并投票支持限制稻谷卡车的禁令。

法齐勒的故事是这样的：在他收获的稻谷打好包放在地里之后，他去和作为运送稻谷小组的成员之一的勒拜·彭德克的儿子穆萨接洽。穆萨告诉他（运送）一麻袋稻谷的价格是1.80马元。法齐勒非常气愤，不仅因为他认为费用太高，而且还因为费用通常由农民们自行决定。但他没有进一步协商，只是说1.80马元的价格太高了。他推断，大门的存在让这些年轻人“敲诈”农场主。他说，前些年搬运费只有1.20马元，没道理暴涨到1.80马元。消费品的价格并没有上涨太多，

稻谷价格也一样。[325]这还不是全部。他补充说，道路新近填了土，其状况有了很大改善，这使得摩托车搬运起来更加方便，尤其现在是旱季，道路又不是很滑。既然已经到了收获季的末期并且没有太多稻谷要搬运，搬运价格理应降下来。

假如那天下午运走了稻谷，事情也就仅仅止于法齐勒的抱怨。然而，搬运工们没有露面。法齐勒再次去找穆萨，后者许诺第二天一早就搬。但直到第二天中午，法齐勒的50袋稻谷依然堆在地中间，穆萨传话说当天下午就搬。到下午三点，依然什么都没有发生；法齐勒说，他担心稻子在夜里被偷走，而且他也注意到天边的积雨云，担心稻子被浸湿。他短暂地考虑了一下，打算去找另一群搬运工，但随之改变了看法。穆萨和他的朋友都来自巫统家庭，在政治上和法齐勒以及村庄发展委员会是同盟，而其他群体都属于村里的伊斯兰教党。让伊斯兰教党的人为像法齐勒这样的巫统坚定分子搬稻子，将极大地破坏对本党派的忠诚。

在这一点上，法齐勒显然决定正面冲击大门的规定。他声称要去找巴希尔谈话，解释相关情况并且要求把大门打开，巴希尔不是村长但是公认的巫统的领袖。事情在这里出现了分歧。巴希尔否认他曾涉及了开门的事，而法齐勒声称巴希尔让他把门打开。不管怎样，法齐勒去了凯帕拉·巴斯塔镇联系他的华裔商人，他派了一辆卡车由法齐勒用摩托车带路到了村里。到达大门时，法齐勒下车从勒拜·彭德克妻子手中拿到钥匙，说巴希尔允许打开大门。下午五点钟，华裔司机和他的两名马来搬运工将法齐勒的庄稼搬上了卡车，并运到镇上的经销商那里。

与此同时，消息迅速传开，许多愤怒的人很快聚集在巴希尔在村里的店铺前，那里是巫统在塞达卡集会的地方。他们的语调明白无误。有几个人已经将大门拆下来，看上去要夸大法齐勒的罪过。他们说，他的所作所为是“错误的”和“不诚实的”。而且，他做这一切好像“他是个领导”，好像“他想接管”。另外一些人谈到了暴力，“应该毙了他”，“应该马上把他毙了”。不足为奇的是，巫统搬运小组的成员最为激动，但愤怒是普遍的。

伊斯兰教党最为积极的成员立刻做出了反应。当他们聚集在与巴希尔的店铺仅隔两户人家的“自己的店铺”（萨马特的店铺）时，他们极其高兴地观看着巫统领导成员间这场公开内讧造成的不体面的景象。一些人意识到，一旦有人敢于蔑视大门，其他人也可以如此，而且，如果规矩被破坏了，伊斯兰教党成员也有权利带进运稻谷卡车，这点很重要。因此，尼扎姆——他对巴希尔的反感人人皆知（他不和巴希尔说话，也不到其店铺里买东西），而且他地里还有打好包的稻

子——出去招来一辆卡车运送他的稻子。法齐勒的卡车离开不到半小时，尼扎姆的卡车就进来停在了萨马特的店铺门前。华裔司机脸上出现的害怕表情说明，他宁愿去任何别的地方；他不愿从车上下来。装载开始前，巴希尔亲自出来和司机谈话。他并未直接要求司机离开，但他说得很清楚，在把稻谷装上更多的卡车之前，如果司机允许村里解决眼下的问题，可能更好一些。抓住这一黄金时机，那个司机开着空车跑了，甚至没有停下来向尼扎姆解释他仓促离去的原因。

巴希尔有充足的理由努力平息潜在的暴力冲突。他很清楚在附近的村庄当大农场主试图省下将稻谷运到主路上的费用时所发生的事。在杜兰村，一个农场主试图用他自己的拖拉机将收获的谷物运到路边，以节省当地价格的运费。那些靠搬运挣工资的年轻人拦住了他的拖拉机，拆走了电池，并且威胁说如果他不放弃企图就要砍破他的轮胎。迫于形势，他退缩了。在明关村，几年前一个华裔土地所有者为了将稻子直接运到磨坊而在旱季将卡车直接开进大田里。第一辆装好的卡车开走后，对威胁十分警惕的一大群村民设法将两棵大椰子树放倒在路上，以防止剩下的卡车离开。一大群叫嚷着威胁使用暴力的人迫使地主相信，谨慎即是大勇；其他卡车最终卸了货，稻谷麻袋被一袋一袋地运到主路上。考虑到这些情况，巴希尔无疑意识到，事态很容易转向暴力，而这一冲突很可能使巫统成员内部以及巫统和伊斯兰教党成员之间陷入对抗。

巴希尔的确进退两难。包括他自己在内的其他大农场主很高兴看到大门被破坏，其他村庄已经这么做了。但是，他同时要面对的是来自他自己最直接的政治追随者的坚决反对，而他们中的许多人都是他的亲戚。他的表亲阿明，村长哈吉·加法尔的两个儿子达乌德和卡立德，勒拜·彭德克的儿子穆萨和沙希尔，还有勒拜·侯赛因的儿子塔哈，他们都是巴希尔“智囊团”的核心成员，同时还是巫统的稻谷搬运小组的核心成员。所有这些人都代表了有影响的家庭，而他需要这些家庭的支持。

当天晚上，巴希尔召集了五个人（勒拜·彭德克、塔哈、阿明、达乌德和法齐勒）讨论这一事端。这群人可能尤其打算孤立法齐勒。巴希尔的立场是，穆萨为搬运稻谷所要过多，但是法齐勒本应与他商议一个较低的价格而不是自行做主把大门打开：“这么重要的事不是一个人能决定的。”意识到这群人可能不利于他，法齐勒努力证明他的行动是正当的，但是由于显然无法将巴希尔牵扯进开门事件而作罢。他意味深长地补充说，他知道其他人认为他既不体谅人又没有同情心，但是他确信“我们有自由（打开大门）”。“别的村子已经拆掉了大门，我们也不得不这么做。”这等于明目张胆地宣称，他的经济行动

的自由优先于村庄保护其正在消失的工资收入来源的权利。勒拜·彭德克和三个巫统搬运小组的成员一同争辩说，工作应该给予本村人而不是外人，而且卡车会损坏道路。巴希尔最终支持关闭大门，但他担心，如果就此议题召集全体大会，那些通常参与这类会议的较富裕的巫统农民会真的投票赞成稻谷卡车进村。

第二天下午，一个小型会议在位于既是村庄会议室又是教室的祈祷室下面的屋子里召开。与会的约有15个村民，全都来自巫统家庭，此外还有两个外村人：作为政府稻米加工厂（LPN）的职员及农会和地区巫统行政官员的阿基勒，杜兰村退休的村长加法尔。会议由阿基勒而非巴希尔主持，因那些高官在场，会上似乎要草拟一个决定来宣布。唯恐人们意识不到此种场合的正式性，阿基勒向所有人显示了一下一份打印好的报告[326]以引起注意。他开始谈到那天的事件，并没有提及有关的姓名，随后给了法齐勒一个说话的机会。法齐勒知道人们要求什么，他拐弯抹角地为他的草率举动道了歉，但也指出许多村民很生气，因为那些搬运稻谷并且从大门受益的人“反过来（为了利益），敲我们的竹杠”——他补充说，其程度之甚迫使他不得不雇用其他的搬运小组。阿基勒随后接着读他的报告，报告完全由保持村庄大门的理由组成。首先，如果允许运送稻谷的卡车进村，道路将被严重破坏，尤其是在雨季。其次，村里“依靠搬运工资为生的人将失去这些收入”。第三，农场主们将“转而求助于那些拥有卡车的不同种族”。他补充说，许多村民因为村庄发展委员会内部争论不休而非常生气，而且，如果塞达卡拆掉大门并且在下一年去要求用政府的钱修路，目前的分区领导阿布杜尔·马吉德会非常不满。会议最后以当地受人尊敬的元老加法尔的简短讲话结束，他谈到伊斯兰教、和平解决事端、帮助他人以及不要自私自利等内容。会议并没有举行投票；事情就这么结束了。两天后，一个新大门在适当位置建成。法齐勒显然没有出现在修建大门的工作班子中。[327]

随着有关会议决定的消息四处传播，日益明显的是，反对派（伊斯兰教党）成员没有被邀参加会议。他们怒气冲冲，与其说是抗议事件的结果，不如说是抗议执政派处理这件事的方式。他们说，所有人都应该被邀参加会议，应该平等对待每个人。在此，他们充分利用了所有村民概念上的平等来证明自己的观点。与此相反，会议是秘密进行的，并且事情是由一个小群体“选择有利于自己”的方式决定的，而且无论如何这个小群体大多是亲戚构成的。所有这些发生在巫统成员听力范围之外的说法都用“我们——他们”的措辞来表达。[328]巴希尔尤其因为缺少教育、傲慢自大和无力阻止自己派系内部的争吵而受到奚落。苏库尔是一个强硬的伊斯兰教党成员，他指出，巴希尔和他的朋友处理事情时采取的高压方式，就是为什么当政府运来新的填路材

料时，只有少数巫统成员到场修复和平整道路的原因。他说，过去当伊斯兰教党和巫统成员都参与村庄发展委员会时，所有的人都会帮忙。他和其他人都认为，甚至卡车的过路费现在也不见了（“谁知道在哪儿”），而且不开具收条。

就封闭的经济而言，依据村庄的首要义务是保护其工资和收入来源这一原则，保留村庄大门无疑是个不大不小的胜利。胜利者是负责将稻谷运到主路上的村民，而失败的一方则包括那些本来可以通过直接装上卡车节省一笔钱的农场主和那些卡车的拥有者（尤其是华裔稻谷经销商和磨坊主）。[329]大门继续代表着对完全“理性化”的资本主义生产关系的一个微小却有意义的障碍。然而，这一障碍之小值得强调。同这一奇特而孤立的古老价值观的残余试图恢复的机会相比，租佃关系的变化和收获的机械化早已将工作和收入的更多机会一扫而空。甚至这一微小的胜利也很有限。一次打开大门引起的具体可见的威胁，以及此后大门将永久敞开的可能性，都有其预期的、可怕的后果。下一季节村里搬运稻谷的价格没有更高，并且在很多情况下低于早些时候。加法尔有关自私的罪恶的质朴讲话，不仅指向法齐勒，也同样指向那些搬运稻谷的人。如果不留意他的警告，他们就会冒杀鸡取卵的风险。

如果把这个微小的地方权利的胜利解释为任何意义上的塞达卡穷人的胜利，都将是一个严重的误解。事实是，过去十年中即使在水稻种植这一微不足道的方面，也已全面机械化了。除了少数例外，所有稻谷现在都由摩托车，而不是自行车沿着村路运送。人们可能会想到，摩托车（绝大多数是本田70s）的拥有与收入有很高的相关性。有关的统计数字是，最富有的25户家庭中有19户拥有摩托车，而最穷的25户人家当中只有2户拥有摩托车。而且最贫困家庭的两辆摩托车这一数字，也带有夸大的成分。因为它们经常由于无法支付分期付款而被收回或者因为所有者付不起备用的配件而无法运行，这使得摩托车的存在只能是一个小插曲。将近一半的中层农民都拥有一辆摩托车。因此，人们将发现，大门的主要受益人仅仅是中层农民，尤其是那些富裕家庭。这有助于解释大门为什么得以重建。其支持者在过去数年中从有自行车的穷人和中层农民转变为有特权者，他们的利润使他们能够一次性付清购买摩托车的钱。我的一个猜测是，如果稻谷依然由自行车运送，大门现在就不可能存在。颇具讽刺意味的是，一度保护穷人收益的大门恰恰成功地防御了穷人，因为大门现在很大程度上有利于那些从绿色革命中获利最多的人。事实上，穷人几乎完全退出了这个议题：他们既不给别人运送稻谷，也无心去关注这种或那种方式。[330]

意识形态冲突：村庄改进计划

我在塞达卡期间，对当地影响最大且分歧最大和争论最激烈的事件，是政府的村庄改进计划中有关建筑材料分配的高度派系化问题。这是数月以来日常谈话的主题；它极大地加剧了村里的政治分歧，在几个场合几乎都引发了暴力，并且其社会反响持续至今。与大门事件不同，它发生于五个月前，是一场明显的派系之间的政治争端。但是与大门争端一样，它的爆发成为一场意识形态斗争，其中包含许多至关重要的同样的原则。随着事态的发展，援助的实际配置违背了我们已展示过的推动塞达卡许多道德话语的两项原则：所有村民概念上的平等和富人对其贫穷邻居的义务。村里的统治精英达成了其直接目的，却发现很难向自己的派别证明其行动的正当性，更不用说其他村民了。由于伊斯兰教党主要代表村里的穷人，派系的斗争显然带有阶级的意涵。

如果详细考察这一时期，人们就会发现，还有一个与生产关系的改变类似的有趣现象。在此领域中，大农场主和地主或多或少可以自行其是。然而，为了证明他们索要的正当性，他们就不得不歪曲事实、借口必需，投入几乎没有可信性的不诚实的表演。在村庄改进计划利益的分配过程中，领导村庄的家庭能够随心所欲。然而，他们再次被迫采取一系列的歪曲事实、假装必需的做法，以及做出不可信的保全面子的姿态。当然，当地社会共同的价值观既不能证明以损害邻居为代价而专心追求利润的正当性，也无法说明粗暴拒绝全体村民利益的合理性，这就是问题之所在。利益的获取和政治偏袒在塞达卡都不是什么新鲜事。确切地说，每个人的新的机会都是前所未有的，而且这些机会远远多过为其诉求辩护和证明的可利用的手段。

根据可靠的传言，村庄改进计划是现任总理穆罕默德·马哈蒂尔博士还是副总理时提出的构想。它被认为是一种政治资助的工具，由此，基于需要和政治忠诚，许多村庄被挑选出来接受一大笔将用于并未明确的“发展”目的的基金。[331]到1979年10月为止，该计划已经在整个吉打州开始实施。在巫统官员与地区办公室之间进行了长时间的谈判之后，燕镇周围的12个村庄被幸运地选中。[332]它们都被宣布为“落后的村庄”。但“落后”还不够；村子还必须是巫统的据点。

塞达卡符合上述两个标准，得到了35000马元。村庄发展委员会从未召开过全体会议讨论如何分配这笔拨款。相反，作为地区巫统官

员和住在村外的大土地所有者的哈吉·沙利姆，与巴希尔、法齐勒、阿明以及达乌德，会集村长阿布杜尔·马吉德共同制订计划。与其他村庄一样，这一大笔钱被配置为不同的用途：15000马元用于改善道路状况的填充材料以便于货车运输，还有户外厕所的材料；20000马元用于改善居住条件，包括木材、锌制屋顶材料、粉刷和水泥桩等在内。按照有关的管理规程，被指定接受资助的家户要在挨家挨户调查的基础上选出。主持这一调查的是塔哈，他是地区办公室的职员，还是当地巫统的中坚分子勒拜·侯赛因的儿子。在期待（和预知）的气氛中，实施了调查。如同上一章所指出的那样，问题只和需求有关：收入、土地所有状况、耕地面积、现有住宅的材料、卫生设施、子女数、畜力和小家畜数量。塔哈解释说，资助不是给予现金，而是以授权的形式进行，受助村民可以从附近的三个建筑材料供应商那里获得一定数量的物资。村会议室的一角被划出来用做小办公室，里面有桌椅和一个标牌，上面写着："塞达卡村庄改进计划工作室"。

很快，村里伊斯兰教党成员最坏的猜疑就完全被证实。调查就是一个骗局。这不是一个"改善"穷苦村民命运的计划，而是仅仅改善巫统村民命运的计划。事实表明，甚至贫困也不是必不可少的条件，因为实际上所有的巫统成员，无论其多么富有，都参与了油水的瓜分。44户参与了分配，每户至少分得3200马元的户外厕所专用拨款，并且其中3户每户都分到了多达1000马元的建筑材料和厕所款项。巫统家庭之间存在适度的平等。依据官方记算，贫困的巫统家庭平均得到672马元；中等收入的巫统家庭平均得到486马元；而最富有的巫统家庭平均得到388马元。这些平均数掩盖了在每个类别之内的大量差异。这一点似乎与那些相关家庭同巫统领导关系的密切程度和积极程度有关。由于许多最贫困的村民（25户中的16户）来自反对派家庭，这种对战利品的派系分配几乎不具有再分配的性质。因而，71%的富裕和中等家庭处于小圈子之内，与此同时，只有36%的最贫穷家庭分得了一点东西。在这些不平等当中，村庄发展委员会成员并未忘记他们自己。尽管3/4的村委会成员属于最富有的25户家庭，他们仍然设法使自己正式得到平均579马元。我们将会看到，他们在非正式层面甚至所获更多。

即使是援助模式的明显例外也揭示了相当显著的党派偏见。只有两户反对派家庭得到了援助，并且他们也不是出于巧合。哈姆扎（1000马元）和罗吉娅（200马元）是仅有的通过交付巫统会费而两面下注的伊斯兰教党家庭。此外，两人还有其他优势，罗吉娅是实施调查的塔哈的好朋友；哈姆扎则是村会议室和祈祷室的看管者，并且经常为巫统地主服务。村里三户中立家庭中的两户，卡米勒和朱基夫里，也得到了帮助，[333]而后者更加贫困的兄弟巴克利则一无所获，

因为他还留在伊斯兰教党中。

几天后，指责和反击的气氛骤然紧张，并且其范围并不局限于被排斥的那一群人。几乎所有的指责都针对村庄发展委员会，特别是巴希尔。他们被指控非法占有、受贿、腐败、收取回扣、挪用基金、徇私舞弊和欺骗——马来语为描述这些活动提供了丰富的词汇。仅仅这些指责就可以写满一本书，但仅有少数实例可以传达出真正的味道。人们普遍指责巴希尔和村庄发展委员会与一个华裔的木材场做生意来收取回扣，进而允许商人漫天要价却提供劣质的材料。“瘦骨嶙峋的”玛说，这就是大多数木材尺寸不够、开裂而且像软木塞一样不结实的原因。人们相信，村庄发展委员会成员得到了比“正式的”分配更多的东西。因此，巴希尔声称自己只得到一个厕所，人们却说他拿到了大批木料，而为了避嫌，他把这些木材藏在法齐勒的房子下面。沙姆苏尔正式地获得200马元，但风传他至少得到价值800马元的原材料和油漆。许多贫穷的巫统成员满怀嫉妒地比较了自己和富裕的巫统领导人所得到的东西。卡里姆说，他有权获得价值600马元的材料，但只拿到400马元，而比他富得多的法齐勒却得到了750马元。罗吉娅忽视了她自己只是个见风使舵的巫统成员的事实，她抱怨自己获得的那一小份并不比她更富有的邻居加扎利的那一份多。曼苏尔向巴希尔抗议说，他是一个没有土地的穷人，却比那些拥有8里郎土地的人分得更少。在每个例子中，抱怨都是建立在相对需求的基础之上，而这种相对需求与当地的施舍逻辑是一致的。

甚至用于垫高和加宽村庄道路的300卡车的土方也没能逃脱尖刻的指控。部分土方被廉价卖给个人，用以铺垫他们房屋周围的场地。巴希尔说，这样做是为了酬劳那些帮忙铺路和修整道路的人。而其他人说并非如此；所有修路的巫统成员都得到两三百马元作为工资。事实表明，新土方从未铺垫到村头，大概还缺80码。托·拉德兹房前就堆着些剩下的土方。巴希尔解释说，这只是因为没有足够的预算来完成这项工程，因而那些住在村头的人将不得不自己铺完留下的那一段。伊斯兰教党有一个更简单的解释：发生这样的事就是因为，住在堆积土方另一边的7户人家中至少5户是坚定2的伊斯兰教党成员——那里是村中反对派家庭在地理上最集中的地方。由于村里其他部分的土方大都是由推土机铺垫，而剩下的土方不太够用，因而这些家庭拒绝自己铺路。他们说那样做会很丢人。几天后，那些土方消失了——铺在勒拜·侯赛因的院子里，人们说那看上去“像苏丹的花园”。

如果我们首先意识到伊斯兰教党和巫统之间的裂痕从未具有完全的合法性，我们就能更好地领会关于村庄改进计划的斗争的意识形态轮廓。并非与伊斯兰教党或巫统结盟的观念违背了任何村庄礼仪。事

实上，塞达卡每户人家在很早以前就选定了政治立场，这是相当清楚的。然而，政治应该保持在其应有的位置，派系斗争不应该破坏仪式共同体和邻里关系，村民们确信，这些关系在社区中应该是主流——这种广泛共享的情感确实是存在的。尽管这种虔诚的希望确实没能阻止派系情感对地方社会关系的侵犯，但它们几乎毫无疑问地对喧闹的党派斗争起到了抑制作用。

在村庄改进计划造成新的和更深的裂痕之前，几乎所有人都认为，由早先的选举煽动起来的派系偏见已经有所减轻。20世纪60年代晚期和20世纪70年代早期被认为是党派斗争最糟糕的时期，那个时候邻居之间有时互不交谈，近亲发现自己站在敌对的立场。对我来说，具有启发意义的是，人们总是带着尴尬和羞耻谈到那些日子。村民责备自己轻信了候选人和他们的追随者，他们被指责为过于狂热地助长了党派情绪。整个时期及与之纠结在一起的事件都被认为是有失体面，并且出现这样的事态：在村庄的家庭内部，父母和子女或者夫妻之间不断地争吵、叫嚷和打斗。村民都注意到，相对的改善无疑应该归因于1974年伊斯兰教党在某种程度上进入政府联合内阁。尽管地方上家户的派系联盟没什么改变，因为它已根植于独立前就存在的家族结盟，其公开的表现却明显减弱。在我1978年到达该村前不久，伊斯兰教党稍后退出政府联盟的时候，当地的派系斗争并未立即恢复以前的活力。[334]

村民们认为，早期无节制的派系斗争最不体面的地方在于，它们冒犯了传统的仪式礼节。因而，作为坚定的伊斯兰教党成员的托·卡西姆举例说明那些日子里事态变得多么严重，他谈到在塞达卡的一次婚礼筵席上，由于隔壁邻居属于另一个党派，所以既没有被邀请也没打算参加。他强调说，筵席开始时，客人们都到了，食物就在邻居的窗下烹饪。那种尴尬的感觉那么强烈，以至于邻居只好离开村子一天直到筵席结束才回来。“同一个村的邻居”竟然这么争吵，这一事实令他非常不快。他总结道，“如果村庄社会被毁坏，那就不会有太平日子了”。

托·卡西姆的故事连同它具体表达的价值观，以这样或那样的形式不断重复。每个人都会讲述“当争吵最激烈的时候”塞达卡或者邻村的故事，而且这些故事无一例外地涉及到仪式性筵席，在这些筵席上，邻居或亲戚不是被排除在外，就是拒绝出席。如同罗吉娅所哀叹的，事态变得如此严重，甚至邻居们都有可能不出席一次葬礼，就连亲戚也会联合抵制某个婚礼筵席。[335]这些或隐或显的重复将共同体价值与党派价值区别开来，而前者总是被赋予优先地位。勒拜·彭德克是巫统的一个领导，他因此认为“村民们变得聪明一些了”，“他们（现在）

知道村落是不同的；以前他们把村落和政治混淆在一起”。当无地的巫统成员曼苏尔解释为什么他参加所有的筵席而不管主人属于哪个党派时，他说，“我只考虑村落”。事实上，在塞达卡，向任何人提出有关所属党派的问题都是困难的，除非事先作出免责的声明：当涉及婚姻、疾病、葬礼、甚至帮忙搬家时，“党派没有任何影响”。甚至那些因政治激情偶尔破坏这一规则的人，也总是在口头上表示赞成，从而强化了该规则作为理想的地位。

在这一语境中，人们更容易理解针对村庄改进计划的援助分配所提出的主要异议的基础。自然，叫嚣最强烈的是伊斯兰教党成员，但也不乏巫统信徒的反对之声，而且不仅仅是那些个别感到受骗的人。瓜分金钱的途径基本上有三种。首先，可能优先给予村里的穷人，从而符合了如下规范：帮助应该给予最有需要的人，而不考虑其派系忠诚。这一原则源自古老的农业秩序，适用于个人和村落的义务，它似乎还可能扩展到适用于政府的援助。第二种可能性是在全体村民当中分钱，既不考虑他们的需求也不考虑其政治倾向。这一点将符合所有村民在某一层面上都享有概念上的平等的规范。第三种可能性，也就是被采纳的那种，是严格按照派系分配援助。这对当地的巫统领导人来说当然是最称心如意的选择，但与此同时，它也是在道德规范中最不具合理性的做法。因为无论在塞达卡牢牢扎根的派系忠诚在实践中如何变化，它们都不承载道德的影响，因而当然不足以证明村庄发展委员会行动的正当性。这不仅适用于双耕，同样也适用于政治领域。新的“盈利”活动的机会远比用来证明充分利用此类机会正当性的规范性手段重要得多。

最初的强烈攻击因而指向了派系资助中明显的不公平。村里某些最富有的人——勒拜·彭德克、沙姆苏尔和阿明——在大多数最贫困的村民一无所获的同时为己牟利。帕克·亚赫作为一个突出的例子一再被提及，这个毋庸置疑的穷人本应得到帮助。他的房子难道不是因为缺钱而年久失修吗？毕竟这是一项旨在帮助人们修补房屋的计划！帕克·亚赫还是一个拥有诚实名声的范例，他是一个辛勤工作的劳动者，而且经常为巫统领导人巴希尔干活。如果有人应该得到帮助，那就是他。仅以这个例子为基础，许多村民认为分配方案“不公平”、“不合体统”、“不正确”。相当一部分巫统成员得到了好处，尽管他们声称穷人应该首先受到照顾。比如，卡米勒说“（只有）在境遇最差的阶层得到帮助后，比他们处境稍好的人才可以受助”。曼苏尔作为一个贫困的巫统成员分得了750马元的物资，他主张，“我们应该帮助穷人，不管什么派系；首先应该是那些拥有不足2里郎土地的穷人”。

巫统成员在得意于自己的好运的同时，他们在伊斯兰教党邻居面

前感受到强烈的尴尬，他们不得不与后者保持友好关系。随着新木料分配完毕和工程的开始，他们感受到了来自毗邻而居的家庭的嫉妒与憎恨。这种憎恨由于村路上发生的冷漠的沉默而被强化。许多人同意村庄发展委员会的做法是不公正的，但他们表示对此爱莫能助，他们感到有必要通过这种方式为自己意外的运气向他们的伊斯兰教党的朋友道歉。少数人通过将部分木料廉价卖给其伊斯兰教党邻居来减轻其良心上的不安，并同后者重修旧好。还有人雇用更穷的伊斯兰教党朋友帮助他们修建房子。[336]换句话说，通过将利益再分配给贫困的伊斯兰教党家庭，这些零散的私人努力部分地逆转了村庄发展委员会的做法。

对村庄改进计划未能帮助最贫困村民的指责是恰如其分的，因为分配之前进行的调查只在表面上确定哪些家庭最需要救助。貌似公正的调查，与在实践中对事实的公然违背，这二者之间的强烈对比使得伊斯兰教党成员——还不只他们——有理由宣称，村庄发展委员会公然违背政府的意愿。村里许多人都相信，政府本想把钱分给穷人而不考虑其派系，并且，村里流传着许多别的村庄的故事，在那里资助首先给予了最需要的人。比如说，雅各布声称，他在默布克村和浙伦村有亲戚，这两个村所有最贫穷的家庭都得到了最大份额的补助。曼苏尔说在附近的双溪凯林村，几乎所有人都得到了帮助。[337]仿佛是为了强化人们对于村庄发展委员会背信弃义的看法，塞迪蒂·班杜村的类似故事也在流传。该村的一个小官吏据信做了一次公正的调查，木料也随之而至。当那里的巫统和村庄发展委员会看到所发生的事情时，他们集结众人向吉打州议会成员抗议，并迫使这个官员调离。人们说在争斗中，已经堆积在伊斯兰教党成员家门口的木材被搬走，并且重新分配给巫统家庭。由此所谓的调查只是一种无端的污辱，以至于最穷的伊斯兰教党成员“瘦骨嶙峋的”玛去见村长阿布杜尔·马吉德，告诉他，如果塔哈回来再做一次调查，他就会“揍死他”。

以一种更为现实的态度，许多伊斯兰教党村民意识到，在这样的环境下，只根据需求分配基金很可能是一个乌托邦，虽然这样做更符合当地的价值观。所有的巫统成员当然坚决主张分得一份政治报酬。他们进而争辩，为什么不给每个人同等数额的一份？愤怒的“瘦骨嶙峋的”玛说，“假使平等地发放，那还好。如果每人分得300元，那也不错。但是我们什么也没得到”。所有人平均分配的原则引起许多其他人，尤其是那些被纯粹的派系标准触怒的普通巫统成员的共鸣。雅米勒是一个相当富有的巫统成员，他也认为平均分配最好：“就村庄社会而言，应该平等地对待每一个人。”阿布·哈桑尽管在名义上是村庄发展委员会的成员，却相信“平均享有即公平”。伊斯兰教党成员很快指出，政府用一个标准收税，然而在这件事情上，却用另一个标准

分配援助。伊沙克准确地抓住了这个矛盾，他说，“他们收取土地税和灌溉税时没有依照派系，但当他们分发木料和厕所时，却依照了派系的标准”。这里同样流传着关于其他村子、其他村庄发展委员会的故事，那些村庄里每个人都得到一些东西。

有传言说，在哈吉·沙利姆家聚会的巫统组织在决定如何使用村庄改进计划拨款问题上存在着分歧；这一传言强化了平等对待所有人的主张。双溪通港村颇受尊敬的宗教人物勒拜·萨卜拉尼和负责净化仪式的托·穆丁，显然认为每个人都应有所得，或者至少把像帕克·亚赫那样的非常贫困的伊斯兰教党成员包括进去。随后，当我独自和勒拜·萨卜拉尼聊天时，他说的确如此。他建议把钱平等地分配给所有人，但是，他说，哈吉·沙利姆和巴希尔表示反对，他们认为，如果所有的伊斯兰教党成员都得到一些东西，他们会说，“看见了吧，我们是反对派，但我们还是得到了援助”。哈吉·沙利姆说，不能那么做，而且他的立场被接受了。勒拜·萨卜拉尼不情愿让他的异议广为人知，但是与之相关的消息却对伊斯兰教党成员的愤慨起到了很大作用。他们现在可以引用最受人尊重的巫统宗教人物的观点来证明他们受到了不公正的对待。哈吉·沙利姆和巴希尔随后变成了罪魁祸首。伊斯兰教党成员报告说，哈吉·沙利姆在市场上的咖啡店公开声称“伊斯兰教党成员一根椽子也别想得到”，此外，巴希尔给塔哈出示了一份伊斯兰教党家庭的秘密名单，这些家庭绝不会得到任何东西。

这样的谈话充满愤怒甚至暴力。杜拉说，“他们向我们开战，我们不得不回击”。但除了“瘦骨嶙峋的”玛威胁性地谈到塔哈，大多数谈话是安全地限于朋友和盟友的小群体内的。他们通过在咖啡店和村路边冷落怠慢村委会成员而表达自己的愤怒。公开的冲突因而得以避免，村庄发展委员会通过“谣言”间接地知晓了大多数针对他们的指控。缺少正面的挑战源自于自尊和畏惧。洛斯妮就是前一个原因的突出例证。我问她，她的插秧小组是否向经常为之工作的巴希尔或阿明抱怨过，她解释说不好意思去要求[338]。她补充道，他们二人都告诉她应该加入巫统，那样的话她就会被包括在内了，但她没有。除此之外，她还在没有他们的木料的情况下独自修好了自家的房子。“如果他们给我援助，我会接受，但我不会去乞求或者制造麻烦。”其他人无论私下里如何抱怨，考虑到事后可能的损害，他们都小心翼翼地避免引起同巴希尔的公开对抗。加扎利是一个巫统成员，入赘到一个坚定的伊斯兰教党家庭，他可能非常烦乱，以至于写了一封正式的抱怨信，但他对巴希尔当面什么也没说。为什么？“我不想破坏我和巴希尔的关系；所以我保持沉默。”

然而，针对村庄发展委员会的抗议并不仅仅限于私下的人格诋毁

以及对不公正做法的共同愤慨。在萨马特的村庄小店的一次非正式集会上，一些伊斯兰教党成员鼓动说，他们所有人应该集体去地区办公室抱怨。[339]他们事先已经得知，有一群双溪凯林村的人已经去过位于燕镇的地区办公室，为的是抗议那里的调查方式。但是，人们并没有很高的抗议热情。就像加扎利说的那样，“只不过说说而已，他们没有足够的胆量去”。显然“瘦骨嶙峋的”玛是唯一的生气并且/或者足够勇敢到亲自抗议的人，但他去的是附近的村长办公室，而不是地区办公室。最终，一部分人同意写一封正式抗议信，并且分别送交吉打州的州长、地区长官以及负责反腐败工作的国家调查局（BSN）。信件于当晚起草，并由玛·伊莎、巴克利、玛·纳西——他们都是伊斯兰教党成员——以及实际上在村庄发展委员会的巫统成员（至少名义上如此）加扎利签名。该信有礼貌地抱怨不公正的调查和分配，指责村庄发展委员会应该为事态负责，声称村庄的和睦受到了破坏，并且要求派人来整顿。[340]显然，许多来自其他被选定获得村庄改进计划基金的村庄的类似信件纷至沓来。

尽管人们说几星期以后有国家调查局的人员到村里找巴希尔谈话，但这些抗议未产生任何结果。巴希尔对此予以否认。他当然清楚信已经发出，但他带着自信的微笑补充说，“这些信没什么用”。哈吉·沙利姆也告诉我，他知道写信声讨他并且威胁要把他和村庄发展委员会告上法庭的事。“如果他们不喜欢，那他们就应该赢得下一次选举，选出自己人。”

一天晚上，在只有巫统成员才能获得帮助这件事已经变得清楚之后不久，村办公室里的村庄改进计划的标志被彻底涂黑了。警察第二天被叫来，匆匆忙忙地在几幢房子里搜寻黑色油漆刷和油漆筒，但一无所获。嫌疑犯没有被发现。

一般说来，那些被排除在外的人能够通过故意回避村委会成员，以及某种“仪式上的联合抵抗”来含沙射影，公开的抗议往往局限于此。这种“有意识的轻描淡写”的力量在塞达卡这样的小村庄里并非微不足道。巴希尔首当其冲地受到公众的鄙视。恰好他女儿在接下来的那个月里出嫁，他很看重所有被邀请的家庭都能参加入席典礼。但至少有10户人家没来参加筵席，如果不是因为这次事件，他们中的大多数都应该去赴宴。[341]少数像帕克·亚赫和“瘦骨嶙峋的”玛那样较贫穷的伊斯兰教党成员因为不时给巴希尔干活，出于礼貌不得不到场，但为了表示其不满，只待了一会儿就走了。哈吉·卡迪尔只去吃了一碗糯米饭，然后就走了。少数像曼苏尔那样正常情况下应帮忙准备饭菜的人只是像客人一样来了。有许多种差别细微的暗示不同轻蔑程度的方式，而几乎所有方式都用到了。甚至那些照常赴宴的伊斯兰教党成员

也找到了将自己的出席变为一种政治表达的方式。他们对巫统的朋友解释说，并非他们的派别造成了这一切，并不是他们试图“分裂”村庄。他们这么做是要采取有效方式捍卫村庄的价值标准，并且使自己处于在道德上比巫统领导更优越的位置。

并不是只有巴希尔才体验到了邻里关系中新出现的冷漠。吉·敦已经用她的新木料修补了房子，还扩充了她家老房子前面她儿子的一间小屋。现在她想将新房子移到老房子边上并且连在一处。这一工作至少需要70个人，他们无非是把它抬起来移动一下。为此，她安排了一次搬家宴，邀请了她所有的邻居，并且为工人准备了丰盛的食物。但是结果只有三四十人出席。大多数住在村尾的伊斯兰教党家庭特意外出；[342]他们当然不愿意帮忙搬一个用他们被拒绝给予的木料和锌皮屋顶建造的房子。不止一个人告诉我，“如果巫统成员盖房子，那么，她最好自己搬家”。尽管有人呼喊、嘟哝以及再三地努力，房子仅凭现有的人力还是不能搬动。为了避免已经很尖锐的尴尬进一步延续，巴希尔派了五六个巫统的人用摩托车又接来二三十个人。一小时之内，他们终于找到足够的额外帮助，这样房子才最终得以移到新的位置。但是，这大部分的新面孔并非来自塞达卡，并且那些缺席的伊斯兰教党成员在他们内部一再幸灾乐祸地提起这件让村庄发展委员会和吉·敦丢脸的事。[343]

在了解到村庄改进计划之后的抱怨、受伤的情感、联合抵抗以及群情激愤等社会遗留之后，巴希尔向我倾诉说，这是一场政治灾难。半数的巫统成员对他很生气，因为他们认为自己被欺骗了。一些人联合抵制他的商店，其中包括非常有影响的接生婆托·沙赫·比丹和她的朋友们。“一个店主，”他提醒我，“应该讨每个人喜欢。”总而言之，他总结说，尽管给村民分发了“数千”马元，他在他们当中的“影响”还是下降了。整个事件非但没有加强巫统，反而使其受到了削弱。

在负责分配政治报酬的过程中，巴希尔和其他村庄发展委员会成员或明或暗地被要求证明他们行为的正当性。但他们怎么可能解释村里这种严格的派系处理方式？甚至最贫穷的伊斯兰教党成员都被忽略而富有的巫统成员却得到了酬赏，这一明显的事实又如何解释？更不用说其合理性了。他们根据听众的不同而对处理方式的合理性做出不同的解释，但都不太成功。对于包括伊斯兰教党成员在内的整个村庄来说，他们给予一种解释；对于巫统成员，又是另一种解释；对由自己人构成的内部小圈子，还有第三种解释。

由巴希尔和大部分村庄发展委员会成员对伊斯兰教党的朋友公开做出的解释，显然根本没有真正的合理性可言。它只是各地的小官吏由来已久的托词，即，他们只是遵循上面的指示去做他们被要求做的

事。在此类事例中总是如此，这些解释只是努力在道义上使自己的行为免受谴责；正如它总是暗示他们的手脚被束缚住了；他们在处理事情时没有选择余地。因此，计划宣布不久之后，巴希尔对来他店里的人解释说所有的事情都是由“上面”决定的。在此情形中的“上面”是指Bahagian Jerai选区的地区长官和巫统执行委员会。政府“研究”了事态并且“命令”村庄发展委员会只能将救助给予巫统成员，是“他们想分裂村庄”。在镇上的咖啡馆里，当看到伊斯兰教党成员就坐在邻桌时，法齐勒采取了同样的姿态。他说，“是上级”，“这是他们的做法”，“我们并不知情，那是他们的决定”。这一为村庄改进计划推脱责任的无用努力有两点值得注意。首先，几乎可以确定，这是一个简便易行的谎言。勒拜·萨卜拉尼和其他有着充分巫统成员资格的人清楚地表明，决议是在哈吉·沙利姆家里作出的，同时还有大部分的巴希尔“参谋团”的成员在场。同样非常清楚的是，村庄改进计划至少在一些村庄里是平均分配给所有家庭的。第二个值得注意的方面是，这一免于指责的尝试只不过相当于明确地承认了，至少对全村来说，村庄改进计划的偏袒无法被证明是正当或合理的。情况既然如此，仅有的策略就是将责任推卸给别人。

当听众完全由受到救助的巫统成员、甚至是那些在公开的派系氛围中感到不自在的人组成时，就会出现另一种正当性的理由。此时虽然只有一类听众，但至少存在一种合理化的努力。针对村里那些最贫困者的诉求或村里所有家庭的权利要求，一个来自家庭生活的朴素比喻被提了出来：实际上，村庄被区分为我们的孩子和他们的孩子、好孩子和坏孩子“、亲生的”孩子和继养的孩子。正如巴希尔常常告诉他的拥护者的那样，“我们必须先给自己的孩子，如果还剩下一些，我们再给继子”。这一主题在村委会核心成员中产生的反响差别很小。阿明说，“我们不得不先把财产给我们的孩子”。法齐勒说，“我们必须帮我们自己的孩子。我们怎么能够给别人家的孩子呢？”当哈吉·沙利姆试图向勒拜·萨卜拉尼和其他人证明只有巫统家庭才能受益时，或许也沿用了这一思路，他进一步推进了这一主题。

巫统组织首先要关照那些支持他们的人。没有足够的东西给每一个人，所以并不是所有人都可以得到一些。同父亲作对的那些不服从的孩子必须等着；他们任性并且顽固。要是有许多孩子，我们必须给听话的孩子更多一些，而不是给那些不服从我们的孩子。当我们自己的孩子被安排好之后，我们才可能考虑那些继养的孩子。

我怀疑，这种认为家庭内部的偏袒行为无可厚非的主张，是为了打消村庄发展委员会成员的疑虑，同时为更大范围的巫统成员提供貌似合理的证明，这两点同样重要。[344]例如，贫穷的巫统成员可能欣

然接受继子的类比，并且仍然有理由惊讶为什么自己党派内部的分配中有那么多异常做法，即相当一些富裕的巫统积极分子比贫困的成员得到更多。然而，即使在此处，我们也可以发现某种程度的闪烁其辞，这是对其他的村庄价值标准的让步。我们自己的孩子或者忠诚的孩子的说法是极为重要的，但并不是排他性的，并且，这种主张暗示了所有的孩子，甚至是继子，都有权得到“父母”的赏赐。最后这一点常常被巴希尔所强调，他期望随后有第二阶段的村庄改进计划，这样即使是伊斯兰教党成员也将被允许分得一份。

在更为坚定和党派性更强的村庄发展委员会成员中，流行着更为犬儒主义的气氛，这种氛围即使在普通的巫统成员中也不是公开的。在此，有关伊斯兰教党的报偿和惩罚的谈论可以公开表达。有天晚上巴希尔在自家的房子里私下同阿明和我聊天，他采用了一种坦诚的派系论调，我想这种论调往往局限在巫统内部的小圈子里。他说，那些伊斯兰教党永远不会改变，“即使砍下他们的头也不会改变”。那么为什么要给他们东西？他接着说，即使我们给他们援助，他们仍然会抱怨，就像他们在获得免费的肥料补助时的所作所为一样，说是没有得到他们那一份或者说肥料里掺了沙子。“总是抱怨”，这就是他们的“规则”。当我插话说，有部分巫统成员似乎也认为，每个人或者至少是穷人应该得到帮助，他回答说，“这不是村里的社会关系。政治还是有些不同的。这个世界就是这样”。这是巴希尔最直接地公开承认村庄的价值观所要求的有别于政治需要，并且在此情形当中，前者不得不被有意忽略。

最后，如果离开村庄立场，即使对地方规范的表面敬意也往往烟消云散。我同村长阿布杜尔·马吉德在他位于双溪通港村的办公室进行了一次工作时间以外的谈话，我谨慎地提到对村庄改进计划的怨恨的问题。他的回答与他有关联合收割机取代人工的观点一样直言不讳。他用毫不掩饰的言辞表明，村庄改进计划实际上就是要迫使那些“顽抗者”屈服。“他们迟早会被削弱；富人可能还能维持，但穷人撑不了多久。”阿布杜尔·马吉德的局外人地位能够使他不需要采用任何社会面具或美化事实，他可以毫不隐讳地说出一切。

听众群越小、越具党派性，说话者（哈吉·沙利姆，尤其是阿布杜尔·马吉德）也就越有权力并不可触犯，解释也就越少束缚。如果他们愿意，最大的土地所有者和地位稳固的官员无需向那些地位低下且利益受到威胁的人为自己辩解或证明自身行为的合理性。然而，在塞达卡内部，一些美好的东西在很大程度上保留下来，并且存在一种证明获得新的利润和资助机会的正当性的努力，尽管它相当薄弱。哎，他们可以支配的规范性原料并不足以承担如此重任。胜利者或多或少地

被迫歪曲事实，公然做出不诚实的表演，声称他们的手脚被束缚住了，并设法利用他们能够匆忙拼凑的所有道德合理性的残片。他们的行为可能服务于一个更高的或者至少是不同的合理性，但是从村庄层面即从马来乡村社会的道德准则来看，这种合理性并不具有说服力。

作为反抗的争论

总体来看，村里穷人提出的论点对他们而言有着显著的一致性。他们挑选出双季稻和机械化所造成的最具破坏性的经济和社会后果。他们指出有关收入、机械收割、土地租佃的改变以及雇佣等一系列“事实”，用以支持他们的立场。他们宣扬这样的观点：由于习俗、邻里关系、亲属关系和种族等原因，富人应该尽可能地提供工作、土地、信贷以及施舍。根据这些主张，他们谴责那些冷酷无情地只关心利润而破坏了穷人所认为的合理预期的人。这些主题及其所包含的权利主张，在有关村庄大门和村庄改进计划的争论中体现得尤为明显。在一第个事例中，摩托车的拥有者——那些过得不错的家庭——成功地利用了曾经保护村里穷人的逻辑。在第二个事例中，传统的道德逻辑屈服于党派逻辑，但是付出很大的象征性代价，而且只是由于巫统穷人的参与才保证了他们的共谋或沉默。试图保护和宣扬一种特定的世界观（或者是一套规范性的话语）的努力，部分地获得了成功，而且构成了不仅仅是纯粹象征的反抗形式。

穷人的世界观至少代表了对另一种潜在的话语形式的象征性屏障，这种话语将公然地使大部分富有的农场主当前的做法合理化。话语的这种潜在形式是一种有关狭隘的经济利益、利润最大化、积累以及财产权的直截了当的语言——简而言之，资本主义的语言。实际上，这种语言在村庄生活中没有任何道德地位。富人象征性的劣势实际上是有物质结果的。穷人竭力倡导的价值观甚至在富人的话语中也得到默认，它将名誉、地位和声望授予那些遵守这些价值观的人。反过来，这些价值观还使得那些故意违背它们的人成为人格诋毁的对象。实际上，许多富人不得不在自己的名誉和双季稻的全额利润之间作出选择，以致只能采取一种不完全对抗那些规范的方式。毕竟，这种选择不是一次性的，而是一个必须天天在许多日常事务中做出的抉择。由此，村里有7个农场主，其中4个是富人，他们至少在灌溉季之后没有在部分或全部田地里使用联合收割机并因此而受到赞扬。还有少数人将小块土地租给邻居或亲戚，而不是自己耕种，这些土地大多不足1里郎。阿布杜尔·拉赫曼偶尔将一两里郎土地租给较穷的朋友并且收取适度的地租，他由此而闻名。正如本研究和其他研究所表明的，在村内出租土地的地租往往比租给外村人要低一些。一些生活舒适的村民，其中包括勒拜·彭德克、哈吉·加法尔以及巴希尔，由于经常举行邀请所有村民参加的筵席而受到褒扬[345]。至少有10个村民——他们并不都是富人——对给予劳动者的扎卡特相当慷慨，并且预

先支付工钱。这些事实都不能掩盖富裕村民、特别是外村地主以他们的名声为代价来追逐利润的总体趋势。然而，这些事实的确表明，地方观念和习俗的约束仍旧对人们的行为具有微弱但可以感知的影响力。受人尊重，或者至少不被轻视的愿望，是村里的一种实质性的压力，它仅凭借围绕着特定的传统价值观通过对穷人进行象征性动员就可能实现。[346]换言之，延迟向资本主义生产关系的全面转型，本身就是一个重要的而且人道的成就。在受到包围的农民能力所及的范围内，它通常是唯一的成就。[347]

穷人所捍卫的价值观毫无例外地与他们作为一个阶级的物质利益紧密联系在一起。然而，如果我们只局限于斗争的物质结果，我们就会误解斗争的完整本质。只要男人和女人们继续依靠价值观证明自己行为的正当性，那么群体和阶级之间对象征高地的争夺就仍将是所有权力冲突的有机部分。在此情境中，汤普森在其关于18世纪平民文化和抗议的讨论中所作的结论，只要稍作调整就适用于塞达卡。

贵族拥有三种主要的控制资源——权势和优先体系（它几乎不包括不受欢迎的穷人）、君权和法律的威吓及其霸权的象征系统。有时会存在一种微妙的社会均衡，此时，统治者被迫做出让步。因而，对象征权威的争夺，不应被视为“真正”争夺的预演，而是其本身就是一种真正的争夺。平民的抗议有时只是挑战贵族霸权的确定性，剥除权力的神秘外衣，或者甚至仅仅是辱骂一番，而没有更进一步的目标。[348]

倘若我们明白，“抗议”在塞达卡很少公开表现出来，并且富裕阶级的“象征霸权”单薄无力，那么我们仍然要面临“为象征权威而进行的争夺”。通过奖赏（即使是象征性地）那些品行更符合其价值观的人，并且通过诋毁那些品行公然违反其价值观的人，村里的穷人凭借分配他们部分掌控的仅有的资源——名誉和社会声望——削弱了敌方的道德权威。在此过程中，基于对事实的特定看法，基于一套特定的要求，基于特定的世界观——或许，“村庄观”是一个更恰当的说法——它们有助于联合大多数因双季稻而受到损害的人。这一象征性屏障决不是不可超越的，但它仍是对富人的企图的真正障碍。[349]

贫穷村民的象征性反抗就其坚持的和否定的内容而言同样重要。它所反抗的几乎全部是富人对于自身及其行动特性的描述。哈吉·卡迪尔可能当面被称做“哈吉伯伯”，而背后又被称为“高利贷先生”。富裕农场主可能解释说，他们使用联合收割机是因为无法及时找到当地的劳动力，但这种解释遭到那些受伤害最甚的人的反对，他们视之为对快速获取利润的贪婪欲望。地主提高地租时可能会以自己的贫穷为借口，但是穷人“知道”这只不过是一种诡计和虚假的表演。这个清单可

能会无限地扩展下去，然而意思却很清楚；事实上，富人的自我描述与合理性解释经常遭到质疑和破坏。

最重要的是，穷人的象征性反抗拒绝了富人试图强加于他们的范畴。他们知道，大农场主越来越认为他们懒惰、不可靠、不诚实和贪婪。他们知道，他们在背后被指责为亲手造成了自身的厄运，而且在日常的社交活动中，他们越来越不被当回事，或者更糟糕的是——被人忽视。他们不得不在内部说的许多话题，都是坚决反对将他们归入永远劣等的经济和仪式地位的企图，而且坚决肯定他们在这个小共同体内的村民权利。

在此，为了理解什么是至关重要的，我们必须首先更为宽泛和深入地理解此种情境下贫穷的含义。我担心在此问题上我可能已经促成了一种狭隘的观点，因为我既强调了机械化和租佃变动带来的经济损失，又不断地提到塞达卡的“穷人”。

贫穷远远不是卡路里或现金不足这样一个简单的问题。在塞达卡，情况尤其如此，这里并没有人濒临即将饿死的危险。就村里大多数穷人而言，贫穷更多地代表着对他们在村庄内日常地位的威胁。任何农村社区都有可能在文化上确认一套最低限度的行为准则，用于界定在当地社会中完整的村民身份。这些最低限度的文化礼仪可能包括婚礼和葬礼的某些基本的仪式惯例；回报特定礼物和帮助的能力；对父母、子女、亲属和邻居等最低限度的义务。巴灵顿·摩尔将上述文化要求作为他对普遍的公正概念所做分析的核心：

如果我们将注意力限定于下等阶级，他们当然少有像样的财产权……我们经常会发现如下观念：每个个体都应该拥有“足够的”财产权，以便在社会上充任一个“体面的”角色。“足够的”和“体面的”都是由传统术语界定的。一个农民应该拥有足够的土地来供养家庭，并且能够让家长在村落社区中有一个受人尊敬的地位……只要商业关系中的增长威胁到这种类型的自主，它就会产生愤怒的不公正感……这种愤怒远比直接的物质利益更有意义，意识到这一点至关重要。这些人产生了道义上的愤怒，因为他们感受到，他们全部的生活方式受到不公平的攻击。[350]

如同巴灵顿·摩尔指出的那样，所有这些礼仪都假定某种程度的物质资源，这些资源对于保证其实现是必需的。低于这一水准不仅意味着物质上的贫穷；它还意味着达不到当地标准所界定的完整的人类生存。社会身份的破坏性丧失与收入的丧失同样严重。

在双季稻之前，塞达卡许多贫苦农民的文化和仪式地位已经受到

严重威胁。举例来说，村里有超出常规数量的贫穷妇女，她们结婚很晚或者根本嫁不出去。男人们有时称她们是“滞销处女”，但他们也会补充说，她们的父母无法向新郎许诺任何耕地。在斋月期间，许多贫寒人家的男子只能待在家里，而不是去拜访较富裕的邻居。一些人承认，他们不去是因为感到“尴尬”，因为他们“互惠不起”这个重要的穆斯林节日上应有的糖果和蛋糕。[351]由村里的穷人安排庆祝的宴会通常都是简化的，它们缺少标准的仪式、娱乐表演和应有的食物。他们的寒酸总是被富人所利用，作为主人没有能力表现自己尊严的标志。在斋月期间，穷人发现很难或者根本不可能为祈祷后的晚餐贡献食物。在祈祷康复或者在怀孕期间为孩子的特定性别（通常是为男孩）祈祷时，他们实际上避免许诺提供筵席，因为他们知道自己无力履行这个神圣的承诺。富人经常举办的筵席——比方说，为年幼的孩子举办剃发宴，感谢安拉带来好运或者为祖先祈祷而举办筵席——这些在穷人那里很少举办。除了必须的丧葬仪式，至少有7户人家在过去六年中间没有举办过任何筵席。他们都属于村里最贫穷的20户人家。在一种举办筵席可能是最主要交换方式的文化中，他们地位的丧失极其严重。[352]由于贫困，穷人大多被丧葬互助会和相关群体排斥在外，因为他们不能购买和分享任何像样的筵席所必需的陶器。考虑到所需的费用，贫穷的农民家庭极少让子女在小学毕业后继续读书。就像我们已经看到的，他们的孩子很可能早早就外出并且永远地离去，因为村里没有使其立足的稻田。

正是在这个更大的背景下，如同它在塞达卡被感受的那样，贫穷呈现出其全部意义。少地或无地的人们总是被归入相当边缘的仪式地位。但只要他们可以租到土地、找到工作，就能，即使是勉强地，获得最低限度的仪式尊严。在双耕开始的最初四年中，工作充足，在此期间，筵席的盛行是补救积累下来的仪式不足的标志。在这个短暂的兴盛时期，穷人也能够拥有原来只有中等和富裕农民才拥有的地位和仪式尊严。现在，由于机器收割、播种以及租佃权的丧失，维持这些权利的资源或者一去不复返，或者迅速萎缩。

当然，双耕的文化和物质后果在此不可分离。穷人所要求的适度的仪式地位不仅基于他们的收入，而且基于如下事实：他们在水稻种植过程中依然重要，从而对于种植大多数水稻的大农场主也依然重要。如果他们受到尊重，如果他们被邀请参加筵席，如果在收获之后他们得到了扎卡特礼物，如果他们借贷或预付工资的要求得到了关注，在很大程度上这是因为他们的劳动被需要。尽管穷人在生产（用马克思的术语来说是“经济基础”）过程中的角色与他们在文化生活（上层建筑）中的角色之间不存在机械的联系，但不可否认的是，随着对他们劳动的需求的骤降，他们也同时经历了随之而来的对他们的

尊重和认可的丧失。因此，当穷人在自己人中间谈话时，与收入本身的丧失相比，他们更为强调地位和认可的丧失。从前穷人们在收割时会外出做工，而现在他们无事可做，我们又该如何理解由这种赋闲引发的许多评论？有关未被邀请参加筵席、或者在村路上不被人理睬或者甚至不被看见、被无礼地对待或者“被晾在一边”，有关这一切的尖刻评论，我们又该如何理解？他们感到没有得到该有的人道关照，这至少与他们家庭收入的跌落一样令人愤怒。当地对于村庄改进计划的愤怒，甚至对于打开大门的愤怒，大都可以依据这些观点来看。在每一种情形中，通过诉诸习俗而抗拒的是这种企图——它要废除一群村民作为当地村民应有的正常权利。

在左翼学者通常专注于工人和农民的低工资、失业、恶劣的居住环境以及营养不良等经济剥夺时，仪式尊严和人格尊重等更为日常的事物却往往被忽视。可是，对受害者自身而言，这些主题看起来才是至关重要的。例如，在历史上骚乱不断的安达卢西亚乡村工人中间，一个主要的怨恨就来自被称为宗派主义的“上层阶级社会性自我免职的实践”。正如吉尔摩所观察到的：

他们公开指责宗派主义，因为他们感觉到，那是傲慢和轻蔑的反映……工人阶级激烈的反应部分地源于深切感受到的道德假设：社区内的穷人认为，忽视一个人就是主动地轻视他和侮辱他，就是有意识地不把他当人看。[353]

旺·扎维·伊布拉欣更接近于我们的领域，他出色地研究了近来从东岸村庄招募来的马来平原工人，研究详细地探讨了作者称之为“地位剥削”的反应。[354]一个上了年纪的马来工人期待别人像帕克·吉那样恭敬地对待他，当他被一个马来监工粗鲁地呼来喝去——“嗨，你过来”时，他深感屈辱，如同他被当做“马路中间的垃圾”。以前是农民的工人的许多抱怨不仅集中于工资和工作环境等一般问题，也同样多地集中于不被重视和被无礼地对待。

如果我们要全方位地理解塞达卡的意识形态斗争，就必须同时理解他们所面临威胁的全部维度。这种威胁至少有三个层面：看得见的永久贫穷的威胁；同样明显的在社区中有意义和受尊敬的生产角色的丧失；以及与之相关的在本村被确定为完全成员资格的社会认可和文化尊严的丧失。将以上事物称为生计问题会在很大程度上错过其重要意义。当穷人通过发明绰号、恶意的谣言、联合抵制筵席、并把当前的事态归咎于富人的贪婪与吝啬，从而象征性地瓦解了富人自我授予的社会地位时，他们同时也在坚持自己对地位的要求。正如平日所发生的那样，甚至当一个贫穷家庭勉为其难地举行筵席时，这也是一个微小的但是意味深长的象征，由此表明他们不接受馈乏所暗示的文化

边缘化的决心。正是在此意义上，口舌之战，即塞达卡的意识形态斗争，构成了“日常反抗”的核心部分。拒绝接受从来自上层的情境定义，拒绝认同他们自身的社会和仪式的边缘化，所有这些对于进一步的反抗而言尽管是不充分的，但肯定是必要的。

第七章 超越口舌之战：谨慎反抗与适度遵从

不管发生了什么，帅克都不会变成一个狡猾的暗中破坏者，他只不过是一个利用可能的微小机遇的机会主义者罢了。

贝尔托·布莱希特（1943年5月27日）

那些该诅咒的无礼的政客、教士、文人，还有那些诸如此类的教导实行“唯物主义”的人！工人所要求的只是在其他人看来必不可少的东西，没有这些人们就根本不可能生存下去……工人阶级符合他们的“唯物主义”是多么正确！不是就价值观而言，而是就时间而言，他们意识到肚子先于灵魂又是多么正确。

乔治·奥威尔，《西班牙内战的回顾》（1942）

从迄今为止的论述来看，人们有理由假定穷人与富人之间的斗争在很大程度上只限于口舌之战。这个假设并不全错，但一定会有所误导。因为塞达卡贫穷和富裕的农民并不只是在争辩；他们之间同样有战斗。在这种境况下，此类战斗并非激战，更多的是低级的、打了就跑的游击队行动。我认为，本章要描述并分析的“战斗”类型将是典型的“田园式”反抗，它表现了大多数农民阶级和其他从属阶级在其大部分不幸的历史中的特点。然而，更为特殊的是，我们这里涉及的是平淡无奇但是普遍存在的反对国家扶植的乡村资本主义发展结果的斗争：获得生产资料的途径的丧失（无产阶级化），工作（边缘化）和收入的丧失，以及双耕前穷人尚拥有的微乎其微的地位和权利的丧失。阅读资本主义发展史的绝大多数读物，或者仅仅看一眼此种背景下当前的不平等，都会从中得出这种斗争注定要失败的结论。有充分理由相信事实不过如此。如果是这样的话，塞达卡贫穷的农民阶级将会发现自己有着声名卓著的和数不清的历史同道。

在考察了公开的集体抗议为什么如此之少的主要原因之后，我考察了为改变生产关系而进行的真实的反抗模式：纵火、怠工、联合抵抗、私下的抗议、偷窃，以及穷人之间的相互支持。随后我将评价高压统治——或许可以称之为“日常的镇压形式”——在从公开的顺从中

产生上述抗争的伪装形式中的作用。最后，我将回过头来，用更一般化的术语，探讨反抗的定义以及为什么此处所研究的许多行动有理由被称为反抗。

公开的集体反抗的障碍

观察家不必经过长期观察和艰苦努力就可在塞达卡找到更多反抗的实例。事实上此类事例极其充足。而这些事例正是反映它们得以产生和受到制约的条件的反抗形式。如果斗争是公开的，那就极少是集体性的，而如果斗争是集体性的，它们就极少可以公开。两者相遇几乎等同于“意外事件”，结果通常是不了了之，并且作乱者会在黑暗或匿名的掩护之下逃离，消失在“老百姓”的保护层中。

为了理解为何反抗要采用此类伪装，短暂地停下来考察一下少许“已知事物”是有帮助的，这些特定事物决定了可供选择的范围。这将在一定程度上预见到随后的材料，并且一些此处只是概略提出的主题将在本章和下一章更为详尽地展开。

或许构成塞达卡穷人可能的选择最为重要的“已知事物”无非是他们已经经历过的变迁的本质。其中一些变迁比其他的更容易引起争论——更有可能引发公开的集体违抗。在此范畴之内，我可能提出那些重大的和突发的变迁，这些变迁决定性地破坏了几乎所有日常生活的常规，并且同时威胁到许多人的生计。然而，在塞达卡，构成绿色革命的变迁被体验为一系列在土地使用期限和技术上的逐步完成的变迁。变迁是痛苦的，它们趋向于逐步呈现，并且一个时间内只影响一小部分村民。比如，从收获后交付的谷物地租到种植前交付的现金地租的变化，只影响佃农并且是在几个季内推进，因此只有极少数佃农发觉自己同时身陷险境。此外，即使这意味着额外的债务负担，他们中的大多数也能够保住租佃权。我们能够想象如果个别的大地主坚决要求村庄中所有佃农在同一季内缴纳现金地租，其后果可能完全两样。当地主决定自己重新开始耕种土地或者将他们的土地租给富裕的商业经营者时，由此而来的租佃权的丧失也遵循相同的模式。增加地租和播种机替代插秧可以说更是如此。压榨以变动不居的速度逐步完成，这样受害者每次总是少数。此情形和其他情形一样，每个坚持变迁的地主或农场主都代表着一个特定的情境，影响一个，或者至多是几个个体。

这一模式唯一的例外是联合收割机的引入，以及我们将要看到的，它所引发的最趋近于公开的集体违抗的情形。然而，即使在这个事例当中，影响也不是即刻发生的，对于村里的许多人而言也不是没有某种模糊性。在最初的两到三个季节中，对于穷人的经济影响引人

注意但并不具有毁灭性。中农在迅速收割庄稼的好处和自己或其子女丧失工资收入之间真正地分裂了。正如我提到的，少数最小的农场主已经屈服于使用联合收割机的诱惑，以便早点结束收割，而签订城里的劳动合同。但在任何时刻，联合收割都不意味着对大多数村民的生计的整体威胁。

吉打州农业改革的另一个显著特征——一个用于有效缓和阶级冲突的特征——是它将穷人转移出生产过程而不是直接剥削他们这个事实。一个接一个地，穆达工程中的大农场主和地主将有关收获和利润分配的潜在斗争从水稻种植中排除出去。现在机器经纪人的单一报酬取代了有关收割和打谷的计件工资率的斗争。播种替代了有关插秧费用的商议，并完全避免了冲突。使用机器自己耕种或者将地租给外村人而收取一次性地租的选择取代了关于时间和租金标准的紧张而有异议的论争。甚至向现金地租的转变也消除了苦难和破产的故事，而此前它们曾主宰收割后调整地租的要求。当然，变迁本身——解雇佃农，转而使用机器，耕种前转为固定地租——都不是那么简单就能完成的。而它们一旦被实施，先前的佃农或雇佣劳动力就不再与此相关：一季接一季的斗争也就不存在了。一旦生产领域中的联系和斗争被切断，同样的联系——以及斗争——在仪式的、慈善的、甚至是社交领域的联系被切断也就很简单了。绿色革命的这一方面，就其自身而言，在解释群众暴力在此处和其他各处都相对缺乏的方向上前进了一大步。假使绿色革命的收益更多地依赖于压榨佃农，而不是解雇他们，或者从收入较少的劳动力身上榨取更多劳动，那么其导致的阶级斗争一定会更激烈。实际上，双耕的利润与其说依赖于剥削穷人，不如说是忽视或取代他们。[355]如同其他的任何冲突，阶级冲突发生在打谷场、流水线以及确定计件工资率或地租的场合，在此，至关重要的利益就是争夺的目标。穆达的双耕取得的成就是，它逐步清除了那些历史上曾经发生过阶级冲突的场所。

公开抗议的第二个障碍早在双耕逐步实现的冲击中就有所暗示。我们讨论过的所有变化的影响都有塞达卡复杂的和重叠的阶级结构作为中介。在这样一个结构中，有比较富裕的和非常贫穷的佃农；有自己（或其子女）同样是租佃者和劳动者的地主；有需要有薪工作来维持生存同时也租用联合收割机的小土地所有者。因而租佃权和产品的每一个重要转变不仅造成了受害者和受益人，还造成利益同样并不那么容易辨别清楚的实质的分层。塞达卡并非莫雷洛斯，后者那里的糖料种植园中穷人和大量未曾分化的农民面临着共同的敌人。事实上只有在为数极少的环境中，乡间的阶级结构才会产生决定性的单一分裂或者对于外部压力的接近一致的反应。塞达卡阶级结构的复杂性妨碍了在多数问题上形成集体意见，以及因此而来的集体行动。

由当地阶级结构所呈现的集体行动的障碍还混合了其他超越阶级的断裂和联盟。这些因素是亲属、朋友、派系、资助关系以及仪式性纽带，这些联系实际上搅浑了所有小共同体中的“阶级之水”。几乎毫无例外的是，他们通过建立一种依附关系而有利于富裕农民，而这种依附关系限制了那些谨慎而贫穷的男男女女以阶级的方式行动。因而，没有土地的穷苦劳动者曼苏尔，同村里最富有的沙姆苏尔建立了关系，并且偶尔还有希望在他家中蹭一顿免费午餐或者不时可以打打零工。尽管这一切并未阻止曼苏尔私下里抱怨失去了工作以及富人通常都很吝啬，但这的确有助于解释他的巫统成员的身份以及他在村庄政治中的恭顺态度。“瘦骨嶙峋的”玛极度贫穷，私下在阶级问题上相当心直口快，并且他还是伊斯兰教党的成员。但他从其岳父阿布杜尔·拉赫曼（一个相当富有的巫统地主）那里租了1里郎地，并且小心翼翼地不在村里惹是生非以免让他的岳父为难。还有其他很多例子可以引用，但意思很明确。村里的少数穷人受到亲属关系和/或他们不会轻易破坏的微妙的经济依赖的制约。如果他们与这些亲戚、地主或雇主意见相左，他们多半会谨慎从事。过分强调这类纽带将是错误的，因为较之于从前，它们已经相当稀少并且益发脆弱，而且还有许多穷人根本未被限制于此种形式中。然而尽管如此，它们的确限制了穷人形成派系。[356]

公开反抗的第三个障碍与其说是障碍，不如说是一个可行的选择。正如巴灵顿·摩尔在另一个完全不同的情境中提醒我们的那样，“过去数个世纪中人们对压迫的一个最经常和有效的反应就是逃走。”[357]这一选择通常在东南亚特别是在马来亚具有任何地方都不能及的历史重要性。只要存在陆地疆界，并且只要对人力而非土地的控制是榨取剩余的基础，被一位作者笨拙地称之为“逃避抗议”的可能性就总是比冒公开对抗的风险更具吸引力。[358]让本土领导人和殖民地统治者惊愕的是，马来的乡村人口总是处于异常流动的状态——迁到另一个小的领地，离开一块土地去开辟另一块新的空旷土地和林中家园，并在此过程中改变种植的庄稼和职业（通常是后者）——属于经典意义上的“用脚投票”。由于其独特的人口特性和社会组织，可以毫不夸张地说，正是“退出”而非“表达”表现了马来社会对于压迫的传统的和首选的反应。[359]幸运的是，就绿色革命中的失败者而言，这一传统选择对许多人来说依然可资利用。

至少在过去半个世纪内，吉打州水稻种植区大量增加的人口一直在迁出。他们作为拓荒者对霹雳州、彭亨州、柔佛州以及吉打州内陆地区新水稻种植区的开发做出了贡献。事实上，村里每户贫困家庭都曾申请政府发起的移民计划，那里橡胶尤其是油椰的收入甚至通常都超过一个富有的水稻农场的劳动所得。但入选的只有少数人，并且他

们通常都不是最穷的村民。尽管如此，成为被资助的居民的微小机会却是预防地方冲突更公开表达的因素。对谦恭而贫穷的村民子女来说，工厂工作和家庭服务（对女性来说）以及全职的城市合同工（对男性来说）的选择都是可以实现的。对主要选择留下来的贫穷家庭来说，城市里短期合同的劳动提供了一个能维持下去——即使不那么令人满意——的生存方式。这一最后和最为普通的生计方式，不仅减轻了贫穷家庭的经济压力，许多年来还将家里的当家人从村庄事务的积极参与中转移出去。这种半无产者依然主要居住在村庄里，并且甚至可能耕种一小块稻田，但是他们在可能引发阶级冲突的地方议题中扮演的角色却越来越边缘化。外出就业机会的下降当然可能极大地改变这副图景，这一改变是通过增加地方性工作和获得土地而实现的。[360]然而，从目前来看，利用现金经济以补偿地方生存不足的能力将继续为地方冲突提供一种风险更小的替代物。

人们可能会从前述内容得出一个印象：塞达卡阶级冲突的障碍完全是复杂的地方分层、生产关系变化的散乱特点，以及收入的替代性来源等因素造成的。我必须补充的是，镇压以及对镇压的恐惧也应该包含在内。正如贫困村民经历过的那样，镇压的快速冷却作用在接下来的描述中将变得清晰异常。只需说明阻止联合收割机增长的努力发生在某种恐怖气氛中就足够了，这一氛围是由地方精英、警察、内部安全部队的“特殊部门”、政治拘留和胁迫模式等共同造就的。有充足的理由相信，如果不是由高压统治造成的合乎情理的恐惧，抗拒联合收割机的地方运动将呈现出更为公开和公然反抗的趋势。

只有在考虑到预期镇压的背景时，公开反抗的第五个也是最后一个障碍才有意义。这一障碍无非是日常的谋生需要——为了家庭的生存——马克思恰当地称之为“经济关系的无声的压力”[361]。在暂时缺乏任何直接的和共同改变其处境的现实可能性的情况下，除了尽可能地适应每日所面对的景况之外，村里的穷人们几乎没有什么选择。佃农也许痛苦地憎恨必须为一小块土地缴纳的地租，但他们必须交租，否则就会失去这块土地；近乎无地的人们可能痛惜丧失了薪资工作，但他们必须为少数的可资利用的工作机会拼抢；人们或许满怀对于主宰村庄政治的派系的憎恨，但要指望获得派系赠与的小恩小惠，他们就必须谨慎行事。

谨慎、务实地适应现实至少有两方面值得强调。首先是它并未取消某些形式的反抗，尽管它确实设定了界限，而这界限只有鲁莽的傻瓜才会去逾越。其次，它首先是务实的；而这并不意味着对那些现实的规范性的赞同。理解这一点无非是要领会，在所有情况下，大多数从属阶级历史上的处境究竟是什么。他们要在很大程度上自身无法控

制的条件下抗争，并且他们紧迫的物质需求使对于那些条件的日常适应成为必要。来自中层或上层阶级持不同政见的知识分子有时可能有兴趣执著于长时段的结构性变迁的前景，但是，农民或工人阶级不可能从谋生的世俗压力中有稍许解脱。就像我们要做的那样，如果观察塞达卡日常的社会生活中的许多“顺从”行为，我们没有理由臆断它们衍生于精英或国家所操纵的某些符号霸权或者规范性的共识。日常的胁迫已经足够了。像马克思一样，涂尔干和韦伯都意识到，“无论其偏好和倾向如何，人类都被迫按某种方向行动”[362]。涂尔干有关产业工人阶级所受到的日常约束的观点甚至更适用于农民：

社会关系的张力应部分归于工人阶级并不真正满足他们生存于其中的环境，但是由于他们没有任何可以改变这些环境的手段，他们常常得被迫接受它们。[363]

最后，在特定条件下，农民和工人阶级的确拥有从根本上改变其处境的手段。但是，在短期内——今天、明天和后天——他们面临着严酷的限制其现实选择的情境[364]。今天，像以往一样，留给塞达卡穷人微乎其微的土地和工作机会依然要靠富人的默许。如果说穷人日复一日的许多公开的行为反映了这个事实，那么，只有对生存健康而合宜的考虑能够解释这一点。农民所处的情境是：“破釜沉舟”的第一个字必须按字面意义理解，那么“破釜沉舟”的做法就没什么吸引力了。

抵制联合收割机的努力

作为伴随着双耕出现的最为突然和最具破坏性的变迁——联合收割机的引入同样激发了最为积极的反抗。这种反抗超出了如我已经描述过的关于效率的争论、对失去工资的抱怨以及直接针对使用它的人的流言蜚语。整个吉打水稻种植区都试图阻止机器进入农田，发生过纵火和破坏等事件，组织过水稻插秧工针对率先使用机器的人举行“罢工”。所有这些行动最终都没能阻止水稻收割的机械化，尽管它们毫无疑问在一定程度上延缓了这一进程。精密考察这些反抗形式和大农场主的反应，能够教会我们许多有助于建构此类反抗的可能性与限制。

当然，联合收割机并非威胁穆达贫穷村民生存的第一种机器。我们在前面的章节已经看到，使用拖拉机和卡车将稻谷从地头直接运到镇里在更早的时候就已经在一些村庄引发了英勇而成功的反抗。然而，联合收割机造成的威胁远为巨大。零星的反抗早在1970年就已开始，当时，从日本原装机改装后的第一批小型实验机器在吉特拉镇附近的农田实验中投入使用。穆达农业发展局管理实验的官员回忆了几起暗中破坏的小事件，所有这些事件都是“恶意破坏公物”[365]。贫穷村民从机器里拆除了电池并扔到灌溉渠里；他们弄坏了汽化器和其他重要部件（如配电器和空气过滤器）；他们把沙子和泥浆放进油箱；他们把各种物体（石头，电线，钉子）扔到螺丝钻里。这些暗中破坏有两个方面尤其值得强调。首先，暗中破坏的目标绝非简单的偷窃，这一点再清楚不过了，因为事实上什么东西都没被偷走。其次，所有破坏行为都是由几个人或小组在夜间秘密进行的。而且，他们受到乡亲们的保护，后者即使知道谁干的，在警察调查时也会宣称完全不知情，结果，没有任何人做出检举。夜间设置警卫看守联合收割机的做法就可追溯至这些早期的实验。

从1976年开始，联合收割机开始报复了，农民的报复行动也同样在整个水稻种植区蔓延。塞达卡较穷的村民还能回想起几个事件，他们讲述这些事件时依然带有某种喜悦之情。比如，托·穆罕默德告诉我他清楚地知道如何阻塞螺丝钻——在哪儿放入有倒刺的金属丝或钉子——因为他的朋友们曾经干过。他拒绝太过仔细的描述，他说，因为如果公开谈论那么他的朋友就可能遭到逮捕。苏库尔描绘了一个更具戏剧性的事件，在我到那里之前的两个季，在距塞达卡南部几公里的托凯村附近有一台联合收割机起火了。他说，有几个穷人围住马来守

夜人问他机器究竟是谁的。当后者回答说机器属于一个中国企业所有时，他们命令他爬下来，然后给发动机和驾驶室浇上汽油并且点燃了大火。第二天有两个马来年轻人被逮捕，但是由于缺少证据而很快被释放。村民还讲了发生在斯朗库村附近的其他几起事件，如把大树砍倒放在联合收割机进入村庄或者到其他村的路上，以及螺丝钻被电线卡住等。

尽管有极少数农民连一两个事件也回忆不起来，我还是不费吹灰之力就收集到非常齐全的事件报告的清单。然而，没有人能够回忆起发生在塞达卡本地的任何此类事件。或许这只是反映了可以理解的避免他们自身引起注意的做法。在任何时候，这些暗中破坏活动都未达到19世纪30年代将脱粒机引入英格兰时所导致的砸毁机器的水平[366]。

在男性的个人和小群体还在袭击机器的同时，为了对那些使用机器的农场主施加压力，还出现了妇女静悄悄地然而更具集体性的努力。那些通常来自同一家庭的男人和女人由于联合收割机而失去了工作，但是，唯有妇女还有着实际的讨价还价的力量，因为她们暂时还控制着插秧的工作。[367]收割农场主土地的妇女群体通常也是先前耕种同一块土地的那群人。她们失去了大约一半的季节性收入，因而可以理解其痛恨为那些在收获季使用联合收割机的地主插秧。因此，在塞达卡和整个穆达地区，这些妇女决定组织一次联合抵抗行动，拒绝为使用联合收割机的雇主提供插秧服务。

塞达卡五个这样的“共享小组”中的三个显然做了一些努力来推进联合抵抗行动。那些由六到九名妇女组成的小组由洛斯妮（一个寡妇），罗吉娅（玛·布扬的妻子）以及米丽娅姆（玛·伊莎的妻子）领导。其余的两个小组由塔杰丁和阿里芬的妻子领导，看起来并没有卷进去，但是没有一个小组同意为被其他三个小组当中的任何一个小组所抵抗的农场主种植水稻。洛斯妮、罗吉娅以及米丽娅姆的小组发起抵抗的原因还不是特别清楚。她们由来自平均水平比其余两个小组贫穷，但也只是稍穷一些的家庭的妇女组成。同样，前两个小组大多数成员来自伊斯兰教党家庭，但这一点归因于亲属和邻里关系的程度和归因于派系的程度本质上差不多，并且至少她们也经常联合抵抗与自己同一政治派系的农场主。如果我们依赖当地关于反抗模式的解释，那么多数人会认为洛斯妮和罗吉娅严重依靠雇佣劳动来养活家庭，而且与此同时她们是“勇敢无畏”的[368]。

联合抵抗的形式与迄今为止我所描述过的诸种谨慎反抗的种类差不多。在联合收割机的农场主和他的插秧工人之间，并没有出现公开的对抗。相反，这里的对抗是匿名的和间接的。妇女们通过调停

者“让人们知道”她们的小组对于失去收割工作的不满，并且将不愿意为那些在前一季使用联合收割机的地主插秧。她们还让人们知道，如果联合收割机在收割过程中坏掉，这个时候希望人工收割庄稼的农场主别指望先前的工人会帮他摆脱困境。

1977年灌溉季初期，当实现这一威胁的时机到来之际，小心谨慎又一次占了上风。三个小组中没有一个直接拒绝给那些上一季使用联合收割机的人插秧。相反，她们拖延时间；共享小组的领头人告诉那些令人讨厌的农场主她们很忙，现在还没办法到他们的田里去。只有大约12个农场主曾在上一个收获季使用过联合收割机，因此共享小组有足够的工作要做，她们忙着给那些尚未机械化的人插秧。[369]插秧者因而公开了她们的选择；她们避免直接拒绝插秧，那样的话可能招致公开的决裂。与联合抵抗的传言紧密配合的是，那些被搪塞的农场主越来越感到焦虑——他们的水稻秧田正在错过最佳插种时节，进而他们担心在水源供应被切断的预定期限前他们的稻谷还未完全成熟。看到自己空着的地块旁邻居新插种的稻田，他们的心里感到不是滋味。

在这场心理战两个多星期后——表面上的联合抵抗从未真正宣布过——6个农场主“让人们知道”，他们正在安排外村劳动力来为他们插秧。依据大多数人的讲述，这6人是哈吉·卡迪尔、哈吉·沙利姆、托·卡西姆拉齐姆、卡米勒和西卡玛赫，他们总共拥有将近100里郎耕地。他们声称为了捍卫自己的权利，他们敦促当地的共享小组履行一项插秧日程的明确承诺，而且，只是被再次推托之后，他们才转而考虑别的办法。就此而言，联合抵抗瓦解了。三个共享小组都面临着背叛，因为妇女们担心插秧工作会永远属于外村人。她们匆匆忙忙地放出话来，说将会在几天内就开始插那些田里的秧。6个农场主有3个取消了让外村人来插秧的安排，而其余的3个农场主继续坚持先前的安排，这也许是因为他们觉得现在取消安排已经太晚了，亦或许是因为他们希望给这些妇女一个教训。插秧者来自燕镇（恰好不属于灌溉计划区域）以及更远一些的新基亚镇和默布克村。哈吉·沙利姆利用他相当的政治影响力同穆达农业发展局商定后，带来一队泰国的插秧人——这一做法他现在依然继续着，并因此而被人恨之入骨。

通过集体行动阻止联合收割机的短暂而且失败的尝试，是令人沮丧的或者自鸣得意的事后议论的主题，这当然取决于人们碰巧站在哪方的立场。除了其所表达出的喜悦或失望，这些事后分析唯有一次集中在这一结局的必然性上。由于机械化而所失甚多的人们意识到，妇女们不可能真正超出议论和威胁。由此，华喜德说，传言中的联合抵抗“只不过是个议论，而她们无论如何会去插秧的”。“她们能做什

么？”他绝望地问道。托·穆罕默德也附和这一评价：“其他人会去做这项工作；一旦丢了这份工作，她们就什么也做不成了”。“人们都很聪明”，苏库尔补充说，“如果你不想去插秧，他们就会夺去这份工作和钱。”正是由于这个原因，萨马德宣称，妇女们小心翼翼地不破釜沉舟，并且只在大农场主听不见的地方谈论联合抵抗。最后，哈姆扎以同样的口气总结了妇女们面对的诸多可能：

你抱不抱怨都没用。你什么都干不了；你根本赢不了。要是你开口，他们就不会雇你。如果联合收割机坏了，女人们还得去给农场主收割水稻。如果你手头紧，就不得不接受这份工作。如果你拒绝，如果你不去做，其他人会去做。只有那些有钱人才能够拒绝。

我们不可能希求有关“经济关系的无声压力”的更清晰的说明了。富人们不仅清楚这一“无声的压力”，并且还依赖于它。如同玛·伊莎所说的，“他们什么都做不了，只是闲扯”。托·卡西姆在机械化过程中所面临的风险更高，因为他是一个机器经纪人，同时也是一个农场主，他意识到联合抵抗永远不可能实现，“穷人无论如何得工作；他们不可能长久坚持联合抵抗”。勒拜·侯赛因说，虽然她们很生气，对于联合抵抗她们也只能是说说而已，因为她们需要钱。他用一句马来谚语精确地总结了妇女们面临的困境：“生大米的气，就用大米喂鸡”。最为切近的英语表达则是“损人不利己”。

如果从我们单一的村庄视角中后退几步，就会看到更为广泛和更不乐观的模式。塞达卡的妇女共享小组在同一时期偶尔被雇用到30英里外的稻田插秧。洛斯妮告诉我，有一次一个来自塞迪蒂·班杜村——她们的共享小组正在那里插秧——的妇女告诉她，她们正在为之工作的农场主不再雇用当地的插秧工了，因为上个季度他用联合收割机收割。得知这一消息以后，洛斯妮告诉那女人她“心里不舒服”，但是工作差不多就要完成了。[370]非常类似的情形还会有很多，因而，从这一更加宽广的视角出发，塞达卡贫穷的妇女不经意地充当了穆达地区其他村庄的“罢工破坏者”。这些村庄的妇女，或者和她们一样的其他妇女，毫无疑问也破坏了塞达卡的联合抵抗行动。我们在此处看到的是农民的阶级行动功效折损的近乎经典的例证，特别是当这些行动通常被限制在一个相当广阔的劳动力市场中的一个或几个村庄里的时候。[371]

劳工联合抵抗行动的类似尝试发生在穆达大部分地区。穆达农业发展局指挥部的一位官员向我透露，他怀疑大多数地主，比如哈吉·沙利姆，申请允许引进泰国插秧工人，事实上是为了对付当地劳工的联合抵抗。因为这些人多是大规模的农场主，他们就是最有可能在第一时机使用联合收割机的那批人。有关联合抵抗的议论当然非常普遍。

因而罗斯玛丽·巴纳德提到一个距亚罗士打州首府不远的村子，那里（在1978年）有“关于联合各种力量在下一季度阻止联合收割机的议论”[372]。在塞达卡，我也常听到一些村庄的名字，据说这些村子把联合收割机拒于田地之外。勒拜·彭德克说基兰杜村北部依然使用人工收割。布基拉雅地区是伊斯兰教党的据点，这里的古班·哲莱村和其他村庄曾经联合抵抗和捣毁机器以阻止联合收割机的到来，它们经常因此而被提及。曼苏尔说在北部的康港村，穷人“组织得更好”，并且手工收割依然占据统治地位。[373]在附近的明关村，当一个大地主发现能够马上利用附近的联合收割机，并因此试图把他的已经集合起来的收割工人打发回家的时候，警察会被即刻召来以防止可能的骚乱。

然而，此种关系中最经常提及的村子是往北大约12英里的帕玛当·布鲁赫村。许多人说，由于穷人成功地联合在一起，在甘榜这个村中联合收割机尚未被使用。塞达卡的收割工人和插秧工人谈到这个共同体时总是带有某种近乎敬畏的表情，于是为了亲眼看看，我决定到帕玛当·布鲁赫村走访一趟。那天陪同我去的是阿明，他有个舅舅住在那儿。他舅舅自己耕种十多里郎土地，他告诉我们，他和大部分人现在都使用联合收割机，而且联合抵抗行动已经失败了。只有当我独自一人穿过稻田时，我才从一个小佃农那里听到了略有不同的讲述。他说，实际上帕玛当·布鲁赫村的“穷人”在三个季内阻止了联合收割机收割稻谷，直到1978年。当我问到他们如何做到这一点时，他回答说大农场主们“害怕”。我问为什么他们害怕，他只是说golok putihputih，这个词组或许可被译为“弯刀在闪光”（或者非常锋利）。或许他感到对一个陌生人已经无偿地吐露太多，因而拒绝详加描述，但他的谈话已经很清楚地表明，暴力威胁是一个重要因素。帕玛当·布鲁赫村的另外两个特征或许有助于解释其在阻滞机械化过程中的相对成功。看起来村里有超过通常比例的无地者和小土地所有者，他们较多地依赖于工资。村里的领头人同样以不寻常的方式推进了穷人之间的团结。尽管他和大多数领头人一样出生于富有家庭，但他父亲由于赌博欠债失去了几乎全部土地，因而当前的领头人自己也兼作收割工人。然而即使考虑到那些特殊的“有利条件”，帕玛当·布鲁赫村的成功也是相当短暂的。

塞达卡的那些试图联合抵抗和破坏机器的人们谈到他们自身的经历或者其他人相对的成功时，人们听到的不止是灰心丧气和悲观绝望的老调重谈，还有关于如果穷人更团结更有力地行动，本来应该（或可能）发生的就不会只是隐约闪现的念头。因此萨马德把帕玛当·布鲁赫村视为一种鼓舞：“如果我们在这里也做了同样的事，机器就不会到来。如果我们曾经做了，事情本该好一些，但我们没被组织起来。”罗吉娅自己把塞达卡的共享小组同帕玛当·布鲁赫村作比较时不

无鄙视地说：“在这里她们根本不想坚持”，“如果她们都同意，如果她们罢工了，机器就不敢进村”。曼苏尔是村子里少数几个完全没有土地的体力劳动者之一，他非常明确地附和了这种观点。“这里的人没有被团结起来；他们总是害怕并且只会跟随有钱人；如果他们再强大一些，他们自身才能被发动起来。”当谈话转到总有一天插秧机会取代妇女劳力的可能性时，对当前不团结的类似评论连同可能团结起来的暗淡前景就再清楚不过了。巴克利说，如果此类机器进来，妇女们会为从秧田中每拔一小捆秧苗要价一美元，“这将演变成一场战争”，他补充说。伊沙克更加现实地指出，如果妇女们每捆要价1马元，那么其他人将同意90分就去做，还有其他人会同意80分或70分，这就是“事情的结局”。

正如大农场主看到的，未遂的联合抵抗行动是“说说而已”事实上只是“雷声大雨点小”。这种观点不无道理，因为联合抵——抗行动从未公开宣布并且悄无声息地瓦解了。拖延的做法和近乎似是而非的借口意味着，联合抵抗自身的目标也可以被否定。然而，正如失败者看到的那样，它是朝向最终未能到达的正确方向的一种努力。他们对于自身的弱势地位或者路途中的障碍并不存在任何幻想，但是，他们的确期望在别处一定程度的成功作为激励和鼓舞。

“常规的”反抗

阻止联合收割机的努力，尽管很难成为激动人心的戏剧素材，但至少是非同寻常的——即使无甚效果，它仍不失为一种崭新的主动精神。它发生在很少为人注意的背景下，即有关工资、租佃权、地租以及稻谷分配的常规性反抗是塞达卡和任何业已分层的农业社区中的永久生活特点。对这一斗争领域的详尽分析将揭示地方工团主义的隐蔽形式，这种地方工团主义因穷人间的团结以及针对财产的数量可观的偷窃和暴力行为而得以强化。我们将会看到，无论就物质意义或象征意义而言，这种行动都极少会对土地不平等的基本结构构成任何根本性的威胁。然而，它所代表的却是一种阶级之间生产关系的检验和再协商的持续过程。就双方——地主——佃农，农场主——雇佣劳动力——而言，他们都不断地试图抓住每一个小的优势并使之坚持到底，试探现存关系的边界，准确地把握如何能够越界而逃避惩罚，以及将此边界作为可接受的部分或至少是可以容忍的领地要求。在过去的10年中，这一边界之战的潮流当然是有利于大农场主和地主的。他们不仅侵吞了大量由薪资工人和佃农守卫的领地，还在此过程中（通过边缘化）缩小了斗争持续的范围。然而，即使沿着这一缩减了的边界来看，那些希望重新获得一小块土地——这些土地都是他们极不情愿失去的——的人们所施加的持续压力依旧存在。反抗者几乎不需要外部的协同就能够实施这一斗争，因为维持一种尚可忍受的生活的简单需求足以使他们坚持自己的立场。

在这里，我的目标只是传达出此种常规反抗的某些特点及做法，而不是其全部，因为那个题目可以自成一本大部头的书。由于大量的反抗行动与水稻种植过程的安排有关，我们最好从进行打谷工作的田间地头开始。

没有工会的工团主义

与收割工人不同，打谷工人是作为个人被农场主雇用并付钱的。他们通过同一根脱粒的管子两两在一起工作，然后在一个工作日结束时分配计件工资收入。在1979年，平均每麻袋的计件工资数是2马元。这项工作的计件工作组织方式在打谷工人和那些稻谷正在脱粒的农场主之间引发了利益冲突。农场主自然想获得田里所有的稻谷，为此，他们倾向于让打谷工敲打每一捆割下来的稻谷，直到实际上所有

的稻谷都进入管子里。相反，打谷工人却对他一日工作能赚得的现金更感兴趣。[374]根据稻谷的成熟度，粗略说来头两三下可能打下80%—90%的谷粒。而为了打下大多数剩余的谷粒却需要再敲打六至七次。如果打谷工人每捆稻谷只敲打两三下然后就迅速换到下一捆，管子就会满得更快，而他们每天可以赚得更多。[375]如果有人能按照这种方式工作，他就有可能每天打下10麻袋稻谷（20马元）。相比之下，比如说，如果他把每捆稻谷打得更彻底，就只能赚10或12马元。对穷人而言，打谷是每个季节当中收入最好的工作，收割期间如果能打下尽可能多的稻谷还有额外的奖赏，考虑到这些，上述区别就是至关重要的。打谷工的工资收入和农场主的稻谷收入之间的利益冲突到此还未结束，如果打谷工家里有人拾穗，他事实上还可以再获得一部分留在稻秆上的稻谷。穷人留在脱粒桶之外的稻谷越多，他们家里的女人收割后能收集到的稻谷就越多。这就为他们多留下一些稻谷提供了进一步的动机。

每捆稻谷根据其品种及成熟度应该打多少次，相关的期望当然会逐步增大。但这些期望需要持续的压力和持续的监督才能实现。经历了最初几次打谷后，我想了解农场主为什么不自己打谷，即使他自己比较穷。我考虑，毕竟他可以省下付给别人的20马元的工资。当我在那天工作结束后询问一个农场主（玛·伊莎）时，他说如果他不监视那些打谷工，就可能损失一半的稻谷。这当然是夸大之词，但解释了为何大多数小农场主监视他们的打谷工而自己不干活的原因。当劳动者工作的时候，农场主慢慢地穿梭于田间并且让人感觉到他就在眼前。当他在田里遥远的一角时，当脱粒桶周围防止稻谷被吹走的席子挡住他的视线时，或者当他忙于准备食物时，每捆稻谷被敲打的次数就会略微降低。由此而获得的好处是微薄的且极为有限，因为农场主——马来语中的称呼，“稻谷的主人”——会觉察到桶装满的速度，可能临时检验被敲打过的稻捆，并且无论如何总是可以决定在下一季不再请这些工人回来工作[376]。我被告知，偶尔也会发生由于打谷工的工作让农场主感到很不满意而被告知第二天不用来了的事，但此类事件是极少数。农场主同样尽可能避免雇用家里有很多人拾穗的打谷工。因此，全家拥有大量的拾穗者的“瘦骨嶙峋的”玛很少在塞达卡被请去打谷。其他的穷人偶尔也会让他们的妻子或女儿在他们收割过的田里拾穗，但是他们小心翼翼地不养成习惯以免危害到他们的雇佣地位。

由于现有的打谷工作大量减少，上述常规性反抗的边界也收缩了。然而，反抗并未完全消失。一捆稻谷的实际敲打次数仍然是农场主的意愿和他的强制能力之间的一个折衷——一个不仅由两种力量的综合平衡，而且还由稻田里日常的持续不断的斗争所决定的折衷。

常规反抗的另一个焦点是耕种、收割和打谷的工资额的确定。其变动的范围相对较小，因为如同基于劳动力市场环境的现行工资率，它是在每个季中确定的。但是，在确定工资额之前的特定时期或是当临时的劳动力短缺出现时，还存在着一定的变数和机动空间。妇女共享小组与男性打谷工令人难以置信地对于任何农场主支付哪怕只比上一季高出一点点工资的消息保持警觉。如洛斯妮所说，“一旦有人得到更高的工资，其他人就不得不跟着”。事实是既定工作的现行工资额是几乎每个季的激烈争论的主题，共享小组的头领会引用她听到的（或者是看似确有其事地杜撰的）最高工资额，而雇主会用同样的方式引用最低工资额。工人们受制于工作被其他人夺去的可能性，而农场主则因考虑他的庄稼能否适时栽种或收割而受到限制。就劳动者来说，在这一地区经营农场的华裔在谈判过程中扮演了有益的角色，因为他们最有可能打乱原有的排列并且支付更多的工资。[377]谈到现行的工资额时，人们可以非常普遍地听到大农场主抱怨工人如何撒谎和欺骗。他们时刻打听来自田间地头的消息，尽可能地怀疑有关更高工资的报告，或者通过对照自己田里并不适用的特殊条件（比如，收割和打谷时的水深、倒伏情况）来加以辩解。从劳动力市场的竞争性表现中获取的好处看上去可能微不足道，但是，对处于边缘的人而言，微薄收益的可能性从来不是微不足道的。穆达的季节性“劳动力市场”的统计材料表明——插秧、收割和打谷的平均价格——在村庄的水平上，是持续的变动的产物。

当前机械化造成的打击意味着人工收获的稻谷大量来自低洼地带的涝地或者暴风骤雨造成大量稻穗倒伏的田地。此类特殊的条件原则上要求特殊的工资；这些特殊工资的确切数额应该是多少又将是一个斗争的舞台。处理这场争斗的方式揭示出与我们在反抗联合收割机事件中所看到的“罢工”行为和小心谨慎同样的因素。比如，在收割的案例中，一个共享小组的头领（如洛斯妮）通常会预先查看一遍稻田。如果水特别深或者稻子被风吹倒了（或者两者兼有），她很少会直接要求农场主为每里郎付更高的工资。相反，她会“让人们知道”收割需要比往常更多的时间，工资也应该相应地比35马元的标准（1979年农忙季节）更高。对此农场主可能通过几种方式“答复”他可能：也“让人们知道”，他愿意按照工作如何进行支付更高的工资，他也可能会保持沉默，或者可能让人们知道他认为标准工资对这种情况来说已经足够了。然而，除非农场主给出的工资额明显地差距过大而且还有可获得的替代性工作，妇女们都会到场工作。如一一果稻田的条件和预期样差或者更差些，她们有可能在割稻子时公然抱怨，提出诸如“你的稻子很难收割；我们吃亏了”等批评。这是农场主面临失去劳动力的危险的清楚信号，他通常暗示他会涨一点工资作为回应，尽管很少说清具体数额。另一方面，如果他确信他们的要求很无理，他只会保

持沉默，这可被视做拒绝的信号。在此情形之下，女人们面临着困难的选择；她们可能继续工作而同时抱怨不休，或者辞掉这份工作。

辞工的决定并不是轻易做出的，因为农场主可以有充分的理由在下个季转而雇用另一个共享小组，而且任何宝贵的收割收入的丧失都是一种损失。如果农场主大体上拥有以前支付合理工资的好名声，妇女们就会继续工作同时让她们的不满被人们知道。[378]但是如果农场主有一个吝啬的名声，妇女们就会罢工，她们一年中会这样做一两次。“罢工”并不宣布，但是每个人都知道正在发生什么。她们并不直接离开稻田，而是更有可能午饭后或第二天早晨不再回来。农场主随后的典型做法是派某人去共享小组的头领那里建议适当增加工资以结束罢工。农场主也可能拒绝改变立场，但这种情况较少发生，如果他这么做了，就必须重新雇用外面的劳动力，因为一旦工作已经开始，村里就没有一个共享小组会同意接替另一个小组的工作。

有关收割工资的争论随着更多农场主转而采用撒播法播种而变得愈加普遍。撒播种植的稻田收割起来要困难得多，因为缺乏整齐的稻行并且成熟稻秆的高度更加变化不定。收割这样的稻田，妇女们要求并且能得到高达每里郎60马元的工资，尤其是在灌溉时期，那时已经是收割季，但地还是湿的。她们还注意到高额的收割工资对那些不雇用插秧工的农场主来说也是一种适当的报应。洛斯妮在她的小组收割阿布杜尔·拉赫曼的撒播稻田时每里郎要价50马元，她私下里说，“要是他剥夺了我们插秧的活儿，我们就在收割时夺回来”。在可能的情况下，农场主对高额收割成本的对策是转向将一上午的工作包给一些个人并支付统一费用（3或3.50马元）的现金工资制。这是只有当农场主的稻田同其他人的稻田不发生冲突时的一种选择。然而，即使在那个时候，共享小组的许多妇女仍将拒绝为现金工资去插秧或收割，因为她们知道这是减少她们收入并且打破她们的初级组织的另一种方式。判断大农场主能否成功地把现金工资制确立为插秧和收割的规范还为时过早，然而，贫穷妇女对现金工资制的反抗是迄今阻止其应用的主要因素，这一点却非常清楚。

有关打谷工作的计件工资的冲突与收割时的矛盾如出一辙。在正常环境下，那些从事稻谷脱粒工作的人们可以预期一个大上午可以打大约4麻袋稻谷；依照1978—1979年收获季通行的每麻袋2马元的标准薪水，劳动者就可以至少收入8马元。但是如果稻谷是湿的或不成熟并且水很深，那么整个上午时间只能打一两麻袋稻谷。因此公开的抱怨将不可避免地出现，并且农场主明白需要进行调整。[379]这时他面临着作出让步的强大压力，因为收获和晒干庄稼过程中的任何拖延都必将造成损失。此外，如同收割时一样，直接表达要求也是很少出

现的，但农场主知道潜在的威胁。如果他做出或者许诺做出适当的调整——如同通常情形中那样——工作就会在得到改善的气氛中继续。如果他不提高工资，就可能引发一场罢工。然而，和共享小组不同——她们作为一个集体罢工，打谷工人却是作为个人停止工作的，尽管这会给那些坚持参加罢工的人带来压力。就此方面来说，1979年灌溉季的收割对于村中的打谷工人是一个非同一般的时机，因为大雨在紧要关头造成大面积倒伏，并且收割的很大一部分不得不通过人工完成，否则就会颗粒无收。农场主们不顾一切地挽救他们的稻谷，而且打谷工人的两起罢工帮助确立了最低限度每麻袋3马元的工资。在每起罢工中，所有的打谷工都一致同意第二天早上不再回来工作，并且放出话来他们生病了或者被其他人叫去做更紧迫的工作了。他们的一致行动使他们免于农场主在随后的季节不再雇用他们打谷的可能。两个农场主都没有试图雇用其他的村民来干活，因为他们知道没有人会来。[380]有人（扎哈鲁丁）想到可以从他姻亲的村子里重新雇用外人，但当他知道他们无法在三天内过来，而这三天他将在潮湿中损失掉大部分割倒的庄稼时，他马上决定不这么做。打谷工人因而抓住这个千载难逢的时机坚持自己的权利要求。而他们和收割工人仍然继续谨慎行事，只要可能就避免公开对峙和罢工，因为他们知道自己未来的收入依赖于他们自己和雇主之间保持一定的友善。在这些适当的限制之内，他们作为以工资为生的人仍然进行了保护自身利益的斗争。[381]

强制的相互性

显然，塞达卡所上演的即使是最节制的反抗形式，其效果也有赖于穷人之间一定程度的相互关系。阶级团结首要的和最低限度的必备条件是一个消极的条件：穷人至少要避免彼此削弱而扩大其雇主和地主已经可观的经济权力。“否则”，如同马克思所说，“他们就会像对手那样彼此敌对”[382]，以彼此为代价换取生存。现存的相互性能够在其他的共享小组或打谷工人拒绝充当村里的罢工破坏者时显现出来。我们将看到，相互性还存在于最重要的租佃领域，在此领域中那些力图得到土地的人们并不愿意损害他们的邻居。基于这个约定俗成的自我约束，人们不会做出任何过分的权利要求，这些约束只在村庄自身的边界内起作用，并且即使在此情境下其运作范围也是很有限的[383]。然而，它的确预防了大多数发生在穷人之间的为有限机会而进行的有害的过度竞争。[384]

这种最低程度的团结，在这里和在别处一样，不仅依赖于表面上对同伴的尊重，而且依赖于穷人所能达到的相互保持一致的道德约

束。由于破坏秩序的诱惑对于那些长期以来很难保持收支平衡的阶级成员总是具有吸引力的，这些约束必须是强有力的，足以避免穷人当中固有的霍布斯式的斗争。已经达成一致的适度约束充分利用了社会约束力，诸如流言蜚语、人身攻击以及公开回避等。对于贫穷的男人或女人来说，没有比为低于普遍工资的工资额而工作、或者从事习惯上“属于”他人的工作更遭人鄙视的做法了。那不仅仅是名声的问题，因为冒犯者将发现他或她在劳动交换中会受到排斥，不会被纳入共享小组，也不会被告知找到工作的可能性，不会得到穷人偶尔提供的零星的工作，也无法加入邻里之间相互帮助的“信贷协会”。所有这些物质性约束力，分开来看相当微不足道，但总起来看却代表着某些潜在的重大损失。正如我们即将看到的那样，暴力威胁在这些社会约束力中并非完全不存在。因此，那些想破坏阵营的穷人必须认真权衡其短期收益和他的愤怒的邻居能够强加给他的损失。依据他们的意见和限制，穷人建立起一套习惯性禁令，标示出可接受的利己主义的限度。

通过考察那些想要成为佃农的人对土地的不断追求所适用的价值观，上述限度再好不过地呈现出来。因为有权使用土地对于穷人的福祉如此重要，他们处于持续的诱惑之下——同意出更高的租金而将土地从其他穷人家庭那里夺走。然而，对此种行为方式的约束使这种情况极少发生。我总是有机会就询问较穷的村民，为什么没有更多的人尝试向有特权者出更高的价从当地佃农那儿租走土地。他们的回答表明了他们的一致性，他们说得很明白，那样做是对其他佃农的冒犯。雅各布说，那样的尝试很少，因为那会违背当地的“社会舆论”。总是要找地租种的卡里姆说，他不会试图出高价把地租走，因为那样他会“在朋友面前感到尴尬”。“在我们的社会中，你不能那么做”，他补充说。苏库尔和雅米勒在解释为什么这种行为很卑鄙时用了同样的措辞：“你不能伤害你的朋友们。”当哈姆扎解释为什么不能这么做时，他强调自己对于穷人中通行的礼节的感受：“我们的朋友们不会同意那么做；那样争来抢去是不合适的。”甚至比较富裕的村民也意识到这些规范的力量并且谨防破坏它们。因此，阿明谈到引发价格战的地主或者试图通过这种做法取代另一佃农的穷人将“不会受到尊敬。我们都是朋友；我们都在一个村里；他会觉得问心有愧的”。

部分村民暗示，限制利己行为的约束力还不止于有关羞耻、名誉以及习惯性规则的内容。萨马德说得很清楚，任何以这种方式失去土地的佃农都将“非常生气并且可能做任何事情”。“瘦骨嶙峋的”玛在谈到被冒犯的佃农时更不隐晦：“你不能那么做，他会生气，他会动刀子的。”

在这方面，罗吉娅和萨马特的意见尤其值得一提，这倒不是因为

他们在已经描述过的内容之上补充了许多，而是因为他们提供了一个清晰的例子，在这个例子中反对佃农间竞争的禁令被打破了。萨马特解释说穷人极少试图出价高于当前的佃农，因为，如果他那么做，“就会受到谴责：（我们会说）咱们完了”。罗吉娅的观点同样有说服力：“那样偷取别人土地的人会被人瞧不起”。事情发生时，罗吉娅有了按她的信条行动的机会。在1975年之前，罗吉娅和萨马特从同一个外村地主那里租种了相邻的两块稻田：4里郎租给罗吉娅，1里郎租给了萨马特。凭借其岳母曾经拥有所有这些土地的事实，萨马特在1975年闲季前去找地主，提出以高出租金20马元的价格，说服地主把额外的1里郎地从罗吉娅那儿转租给他。从那天起，罗吉娅家的人就不再和萨马特家的任何人以及他的父亲托·穆罕默德说话。尽管她以支持伊斯兰教党闻名，她和她家里的所有人都再不踏入萨马特的小店一步，而这个小店被认为是伊斯兰教党的集会地。事实上，一些村民认为，她应该为萨马特的小店受到其他人非正式的联合抵制负有责任，这或许可以解释我在那里逗留期间小店濒于破产的原因，而罗吉娅并不承认这一点。[385]1980年罗吉娅的女儿出嫁，萨马特和托·穆罕默德告诉我他们是村里唯一未被邀请的两户人家。罗吉娅宣称，事实上她邀请了他们，但他们自己觉得过于尴尬而没有出席。确定某一特定规范是否存在的一个可靠途径就是观察它被违背时会发生什么。在这个例子当中，涉及罗吉娅和萨马特的事件从反面证明了规则的存在。[386]

为了回到这一规则来讨论，必须说明它并未阻止佃农之间的某些竞争形式。因此，如果一个地主要将地租提高到他一向承租的佃农不愿续租的程度，那么在新的租约下是允许其他人承租的。对一个想要承租土地的人来说，为了土地而去接近地主，而他想取代的佃农既非乡亲又非亲属，这也是被允许的——但是不被赞许。同反抗联合收割机一样，相互性的约束力又一次在村落外部失败了，其效用部分地被村庄外部的竞争破坏了。然而，在村庄里不被支持的是穷人主动并试图通过提出更高的地租来“偷取”租佃权。[387]

穷人们强加于彼此的限制的实际效用是什么？就此而言，租佃市场依然是地方性事物，连同亲属关系的作用，它很可能略微阻碍了地主榨取最大可能地租的努力。事实上，许多有关穆达地区农业经济的研究谈及了地租水平通常略低于纯经济分析所预言的水平，即使对非亲属关系的租佃也是如此。尽管区别不大，但它至少可部分归因于穷人努力开创的程度较低的地方性相互依存。当涉及插秧、收割、打谷，或者这类工作的雇佣量的工资率时，这种相互性的影响可能并不显著，因为劳动力市场相对于租佃市场更加地方化。相互关系的地方主义因而是这一领域中更为严重的障碍。尽管如此，以微小然而意味

深长的方式，穷人之间的相互性代表了一种日常反抗的形式，它阻止或至少延缓了农村生产关系完全“理性化”的最坏的结果。

自助以及/或者强制

迄今为止我一直试图研究集体行动——以及穷人为防止“狗咬狗式的”竞争而加诸地主和雇主以及他们自身的“约束力”。然而，更为隐蔽和更加个人化的反抗领域是存在的；它包括种类繁多的偷窃和杀害牲畜的行为。研究这一领域必然是一件棘手的事情，因为绝大多数参与者的沉默与就研究者而言可理解的规避危险的要求混合在一起。在没有积极寻求这方面事实的情况下，两年来的闲谈依然可以浮现这类事实的某种模式，它表明此类行动与阶级关系和反抗是有关联的。

乡下的偷窃行为很平常；它在任何时候任何地方几乎都是农业生活的持久特点，并且国家及其代理人也无力控制。然而，当此类行为表现出对财产权的质疑斗争的特点时，它却成为所有认真分析阶级关系的关键因素。英国部分地区的案例就很典型，至少在过去两个世纪当中，偷猎在这些地区是再普遍不过的——并且是非常流行的——犯罪行为。在法国，左拉毫不夸大地宣称“每个农民的内心里都藏着一个偷猎者”。[388]在此偷猎的政治和阶级意涵极其明显，因为农民从未完全承认过那些宣称对森林、河流、“荒地”以及先前属于社区共同财产的公共牧场拥有所有权的人的财产权。偷猎并不仅仅是一种必需的生存选择，而且还是被视做自然权利的实现。[389]

与今天相比，1950年以前吉打州的偷窃行为要普遍得多。塞达卡上年纪的村民仍能回忆起那个并不久远的年代，那时偷盗水牛的事件那么普遍，以致每个男人睡觉时都在手腕上系一根绳子，这根绳子沿着地板拴到水牛鼻子下面来提醒他防止偷牛贼靠近。他们还能记起最著名的乡间盗贼的姓名和行为，比如阿旺·坡、沙勒·图伊和纳扬，他们劫富济贫，赢得了“社会强盗”的名声。那个时候，村落比较小而且很分散，丛林和森林还没有被清除。吉打地区的这种边疆性质、乡下警察部门的弱小，以及农民的贫困和流动状态，都为抢劫和偷窃行为提供了便利环境。

今天，为任何怀抱野心的抢劫行为提供有利条件的地形和逃离追击的便利都不存在了。塞达卡周围的所有土地都很平坦并被开垦出来，而且凯帕拉·巴斯塔镇和燕镇的警察数量更多，机动能力强且武装精良。针对一两个特大地主的阶级挑衅行为也不复存在，这些地主实际上垄断了所有土地，面对的是同样贫穷并团结起来的农民。人们发

现，塞达卡现在的偷窃类型反映出这样一些情况：它在黑暗的掩护下匿名进行；它看上去是个人的行动，或者至多是两人配合进行；它仅被警察记录为“小偷小摸”。

各种各样的东西在塞达卡经常丢失。水果经常性地从富裕农场主的房屋周围和树上消失，几乎没人能够指望收获超过一半产量的芒果、木瓜、掉到地上的椰子或者香蕉。由于棕榈树的叶子能编织席子、篮子或用来做传统的屋顶，那些拥有棕榈树的人经常抱怨叶子总是消失不见。饲养鸡、鸭子或者鹅等小家畜的人不断地抱怨蛋和家禽经常被偷。在干旱季节，当饮用水偶尔要由政府的水罐车运来时，村民必须把他们的塑料或金属水罐放在主路边以便获得不定期送来的饮用水；这些通常大约值5马元的容器经常被偷走。在略大一些的范围内，不时也会有自行车、水牛甚至摩托车被偷窃（在过去两年中发生过三起）。

这些或大或小的偷窃行为具有一种铭刻在村庄社会结构中的模式。可能除了自行车之外，偷窃的目标是塞达卡较为富有的居民。相对较富有的人才最有可能拥有周围有果树和棕榈树的大房子，他们有为数最多的装水容器，他们饲养小家畜，并且最有可能拥有水牛或摩托车。看到这一事实，上述目标也就毫不令人惊讶了。人们通常承认，犯罪者应该到塞达卡较贫穷的居民当中找寻。这一模式本身并不能证明此类偷窃行为被穷人视做一种反抗手段或某种形式的“社会抢劫”。在这一范围内证据无从获得。然而，有意义的是，偷窃行为的阶级特征已成为塞达卡现行的财产关系的组成部分。一般说来，富人拥有值得被拿走的东西，而穷人有最强的动机拿走它。这使人们想起一个美国银行劫匪的答复——当问他为什么要抢劫银行时，“狡猾的”威利·萨顿回答说：“因为里边有钱。”

除了水牛和摩托车的失踪之外，我们所遇到的其他类型的偷窃也让家境较好的村民叹息不止，但它们更多地是一种烦扰，而不是一种严重威胁。这类偷窃集中在这一单一作物经济的主要产品——水稻——上面。对一个想要成为盗贼的人来说，偷窃水稻的好处不言而喻。一切都对他有利，很容易少量拿走，并且一旦拿走，几乎无从寻找。

一个季偷走的水稻数量即使不占收获总量的很大部分，也足以让大农场主们警醒。此外，他们确信这一数量还在增长。当然，并无可供利用的确切的统计数字，但我努力将1979—1980年主产季里人们告诉我的所有丢失了的稻谷总量记录了下来。到目前为止最大的偷窃行为是拿走收获季留在稻田里过夜的整麻袋的脱粒后的稻谷。这些都在附表中列出。

1979—1980年主季节中报告的被偷窃的稻谷袋数

农场主	报告损失量(麻袋数)
沙赫侬	1
哈吉·卡迪尔	1
萨马特	1
阿布·哈桑	2
加尼·勒拜·玛	1
阿明	2
托·隆格	2
伊德里斯	1
勒拜·彭德克	2
法齐勒	1
总计	14
估计现金价值=532马元	

在这一总量之上还必须加上通过其他方式被偷走的稻谷。至少有4麻袋晾晒在席子上的稻谷不见了，其中有2麻袋是从阿布·哈桑那里拿走的。哈吉·加法尔和卡米勒每人丢了1袋，这些稻子都是储藏在他们各自家里的。据报告，约有同样数量的稻谷在收获季被从谷仓里偷走。[390]还有少量稻子据报告从田里的稻秆上就被偷了，很难判断具体数量，但数目不大；村民指出，打谷的声音和稻草的处理是偷窃的一个难题，富人们说，实际上小偷太过懒惰，不会亲自动手打谷。[391]最后，对水稻偷窃行为的全面清算将不得不包括那些打谷人在一天工作结束时塞满衣兜和装满衬衫的稻谷的估算量。对此类偷窃行为绝大多数农场主都睁一只眼闭一只眼，我也没有试图计算过有多少稻谷通过这种方式被偷走。

有必要关注关于偷窃模式的某些事实。首先，除了萨马特和法齐勒这两个只是稍稍富有的人，所有受害人都属于塞达卡最富有的1/3家庭。这或许仅仅表明一个显而易见的事实：此类家庭可能在收获时节留在地里的稻谷最多，而那些小土地所有者由于无法负担损失而想方设法将打下的稻子迅速运到家中。大农场主的农田都离家很远，因而无法在一天当中脱粒（并且存储）完毕，这使得他们尤其易于被偷，这当然是千真万确的。但是早先的观察在此又一次适用；偷窃模式是财富分配的典型后果——在此情形中是由农场规模表现的。毋庸置疑，穷人，而且是当地的穷人，应该为绝大多数的稻谷失窃负责。

稻谷失窃的总量可能是20到25麻袋，少于村里所有农场主一个季中收获稻谷的1%。根据这个估算，损失量并不大，并且大部分由那些生产出大量剩余的人承担。[392]然而，如果我们依据它可能增加村

里最贫穷的几户人家的食品补给量来估算其重要性的话，它将变得相当重要。值得注意的是，这20到25袋稻谷多于收割之后农场主自愿捐出作为扎卡特礼物的稻谷量的一半。我两次听到穷人微笑着将稻谷失窃称为“人们据为己有的扎卡特礼物”，因而进行这样的比较颇为恰当。这一证据当然不是无可置疑的，但是很可能穷人无论如何不认为这样的行为是偷窃，而是当做他们依据早先的习俗认为理应据为己有的东西——某种强制性的济贫税来代替他们不再收到的礼物和工资。在这一联系中，另外两项间接证据是有相关性的。在丢失了稻谷的农场主当中，只有一个（萨马特）是属于受到穷人称赞的拒绝使用联合收割机的农场主。其他人则是只要可能就使用机器。还有一些迹象表明，稻谷偷窃行为被一些忿忿不平的劳动者用做一种制裁。苏库尔曾经就此告诉我，农场主们小心翼翼地雇用他们通常邀请的打谷工，因为任何被忽略的人都可能出于愤怒而偷窃地里的稻子。事实上，如果稻谷失窃具有某种普遍的正义要素，此种反抗的范围由于联合收割机的使用而在相当程度上被缩小了，它使得在一天之内收割并且储存（或者出售）一个农场主的全部庄稼成为可能。联合收割机因此不仅排除了人工收割、人工打谷、田间运输以及拾穗，它们还消灭了偷窃行为。

富裕农场主对此类偷窃行为的态度如同人们猜测的那样，是愤怒与恐惧的结合。比如说，哈吉·卡迪尔由于失窃而愤怒至极，以致考虑要在第二天晚上带着猎枪守候在田里保护稻谷[393]。因为推断自己在地里埋伏等待的传言已经足以吓退任何盗贼，他并没有实施这个计划。在此，我们能够感觉到富人的恐惧，部分原因在于，塞达卡并没有就稻谷失窃报过警[394]。富有的农场主向我解释说，如果他们报告并且指定了嫌疑人，消息很快会传开，他们担心因此会成为更多盗窃行为的目标。事实上，哈吉·卡迪尔曾经发现有人夜里从邻居的地里偷了一麻袋，他不仅没有插手阻止盗窃，甚至没有通知他的邻居，尽管他非常确定窃贼的身份。当我问他为什么这么做时，他回答说盗贼也看到了他，会知道他就是告密者，接着就会偷他的稻子。曾经有一季，玛·萨里夫丢了2麻袋，但他告诉我不想知道是谁干的。他补充说，自己上了年纪身体又弱“，我担心被人杀死”。对一小撮更胆大的穷人来说，看一起来个有关恐惧的小平衡形成了，因而允许这种有限度的偷窃行为继续下去。[395]

然而，还有一种更微妙的指认嫌疑人的方式，这实际上是“让人知道”的传统方式。它由咨询一位在当地以寻找丢失财产和确认盗贼闻名的巫医构成。[396]在获知细节后，巫医将使用咒语并且施用魔法使窃贼的面容在特别为此种场合准备的水中现形。毫不令人吃惊的是，由此现出的面容总是委托人一直在怀疑的那一位。在失窃水稻的

案例中，目的与其说是为了找回稻谷，不如说是为了确定窃贼。农场主返回村子以后将会告诉他的朋友，巫医所看见的像是某某人。如此，无需直接指控，更不用报告给警察，消息就会传开并且被怀疑的盗贼就会知道他被看见了。因此，哈吉·卡迪尔说，这次巫医在水中看见了塔伊布和另一个身份不明的人。如果塔伊布事实上真是嫌疑犯，哈吉·卡迪尔希望这个迂回的指控能从那一刻开始阻止随后的偷窃。然而，村民回忆说，至少有两次，部分或者全部丢失的稻谷在请教了巫医之后又奇迹般地失而复得了。这种为少数农场主采取的求助于巫医的谨慎做法再度表明，公开对抗被认为是危险的。

村里较大的农场主认为他们知道谁应该为大多数的偷窃而受到谴责。三个名字最经常地被提及，而且总是采用秘密暗示的审慎方式：他们是塔伊布、米顿和杜拉。其中最后一位是村里唯一的“被证明的”盗贼，他因为偷窃离双溪布浙村不远的一户人家的稻谷而在监狱里渡过了两个月。五六年前，似乎是他从一个农场主屋子的下面偷了两麻袋稻谷，并且正要返回去偷第三袋时，那个农场主去向邻居求助并把他当场抓获。在这一事件中，警察被叫来而且杜拉被证明有罪。其他的两个人都未曾被当场抓获但他们都知道自己被别人怀疑。拉扎克本人一度也曾处于同样境地，但是由于他身体很差，村民认为他不再有能力从田里搬走整袋的稻谷。如同我们已经看到的那样，在富人看来，所有这四人都是“不”“争气的、声名狼藉的”穷人的“典型”代表。就社会和经济限制而言，他们为自己的恶名付出了沉重的代价：没有人愿意租给他们土地；他们极少被邀请参加筵席，他们也很少被雇用，从来得不到贷款，并且总是被拒绝给予任何扎卡特礼物。当然，颇具讽刺意味的是，如果富人的怀疑是正确的，这些窃贼看来正在秘密地享用他们被公开拒绝的扎卡特礼物[397]。

在塞达卡，还有可被称做秘密和匿名反抗的最后一个形式。这表现为穷人宰杀小家畜，偶尔宰杀大牲畜。村里绝大多数的鸡、鸭、鹅、山羊、水牛和三头菜牛构成的畜类都为富裕家户所拥有。它们在许多方面都给穷人带来了麻烦。尽管有栅栏和圈鸡的网线关住它们，它们还是经常进入秧田、稻地和穷人的小菜园里觅食，造成了相当的破坏。当然，穷人并不是唯一被骚扰的人（迄今为止家畜本身并无阶级忠诚），但最为愤怒。他们的怒气并不仅仅来自于他们最经受不起损失这一事实，还来自可以被称为“饮食的道义经济”的内容。这可以从哈姆扎的对于隔壁哈吉·卡迪尔家的鸡的抱怨中看到。哈姆扎发现这些鸡经常从厨房里存放稻谷的口袋上的小洞里啄食稻米。正像哈姆扎所说，“他的肉在吃我的米”。一旦我们回想起哈姆扎家和其他许多穷人家庭只有在被邀参加筵席时才能吃到肉，这里的不公正就显而易见。警告一两次之后，穷人会诉诸于宰杀这些动物，就像时常发生的

那样。动物被宰杀而不是被偷走这一事实可以表明，这是一种抗议而不是偷窃。[398]哈吉·卡迪尔的两只山羊冲破了罗吉娅位于屋后河道堤岸上小菜园周围的篱笆，并且吃掉了除西瓜之外的所有蔬菜。她的愤怒的表达与哈姆扎如出一“辙：帕克·哈吉的肉吃掉了我的蔬菜。”每年都有一两只山羊和相当多的鸡（很少是鸭子和鹅）被打伤或者打死。[399]6年前，有人发现托·隆格的水牛受到一把帕兰刀的猛砍并在扯断绳索后死在一个穷人的稻田里。“凶手”没有被发现，但是，这头水牛因为四处乱跑并且踩踏成熟的水稻而声名狼藉。较长的干旱的农闲季中，家畜们可以在收割后的稻茬中闲逛而不用担心造成破坏，但双耕使得这一季不复存在，事情在此情境下变得更糟。比较经常的宰杀家畜的行为就像偷窃庄稼一样，是微不足道的小事，几乎不会触动财产关系和权力的整体结构。但是，这些为数甚少的、相对安全的象征性的反抗行动是对穷人开放的，是他们保护现有生存方式的反抗形式。[400]

原型反抗

我对穷人可以利用的反抗形式的关注，并没有考虑那些同当地阶级关系相关甚少或者无直接关系的大量的冲突和策略。因此，举例来说，我并未涉及许多有关用水权的纠纷，或通过移动界标来侵蚀土地，或者在损害邻居的情况下逐渐移动一家的地界以增加另外一家的田垄等等做法。我也没有分析作为整体的村民对伊斯兰教十一税或者对影响了所有水稻种植者的政府政策的反抗。富人的反抗本身就可成为充满书卷文献的探索研究。我已经描述了这类反抗与工资、雇佣和租佃权有关的那些方面，同时这些反抗还采取了许多其他有利于他们对地方制度和地方经济的支配地位的形式[401]。尽管它将赋予这类反抗更重大的意义，即它对于全面解释塞达卡的社会关系是不可缺少的，但它对于我的主要研究对象而言仍然是边缘性的。

我所研究的穷人的多种反抗形式有着显然不同的标志。无论是抵制机器收割、工资谈判、防止穷人之间破坏性的竞争、偷窃等事件，还是宰杀家畜，阶级之间公开对抗的相对缺乏这一特点都非常显著。在发生集体反抗的地方，它们都是谨慎地进行的；在个人或小群体侵袭财物的反抗中，大多是匿名的或是在夜间进行的[402]。通过审慎的计划和保守秘密，在很大程度上，它成为主导塞达卡公共生活的权力的舞台剧。任何袭击舞台的企图都被拒绝，并且选择总是有意识地保持公开。尽管很少畏缩不前，顺从和遵循仍然是穷人的公开姿态。然而，对于所有这些，人们能够在后台清楚地进行持续的有限度的试验。至少，人们可以说这里有着比简单的同意、顺从和遵循更多的东

西。

塞达卡的反抗事实上并没有人们在乡村冲突的典型历史上所期望的发现。这里没有暴动，没有示威，没有纵火，没有有组织的社会抢劫，没有公开的暴力。我所发现的反抗同任何更大的外部政治运动、意识形态或者革命骨干都没有关系，尽管这一地区每个村子事实上同样的斗争一直都在发生。这里发现的行动种类几乎不需要协同，更不必说政治组织，尽管它们可能从中获益。简而言之，它们都是村庄范围内完全本土的斗争形式。倘若我们非常谨慎地使用这一术语，这些行动或许可以被适当地称做原始的反抗。使用原始一词并非像霍布斯鲍姆认为的那样，意味着这些行动在一定程度上是一种倒退，并且注定会让位于复杂的意识形态和斗争策略。[403]它只是意味着此类反抗形式几乎是永恒的、持续不断的、在极为困难的条件下乡村从属阶级的日常策略。在危机或重大政治变迁的时代，它们或许可以为其他更为适宜的斗争形式所补充。然而，只要乡村的社会结构还是剥削性的和不公正的，它们就不可能完全消失。它们是坚固的基础，其他形式的反抗可以生长其上，并且，它们可能在其他形式的反抗失败后或者转而产生新的不公正模式后，依然持续下去。

“常规的”镇压

正如塞达卡的反抗形式是“常规的”，镇压形式也是如此。人们徒劳地寻找在东南亚其他地方大多存在的过度的高压统治：大规模拘留、清洗、军事管制，以及容许绑架和杀戮的准军事组织。马来的农民阶级与印度尼西亚的农民阶级不同，他们并未承受迫使他们全然沉默的近期大屠杀所带来的恐怖记忆。[404]取代这些大范围的野蛮行为和病态恐惧的，是日常的镇压所带来的稳固压力，这些日常的压制由偶尔的逮捕、警告、勤奋的警务工作、合法约束和有关不确定的预防性拘留以及禁止多项政治活动的国内安全法案构成。

准确地判断此类镇压在限制我们迄今所观察到的反抗形式中的作用如何，并不是一件简单的事。如果镇压程度减轻或者完全消失，追根溯源地判断其影响如何就是可能的。同样，如果反抗的替代形式——例如在城市打短工——突然消失不见了，那么，则可能测量出现有的镇压水平是否足以制约处境更为艰难的农民阶级。在缺少此类天然实验的情况下，任何判断都只能是推测性的。然而，我们可以表明的是，在许多村民心中都存在着恐惧的因素，并且它构建了他们关于可能的选择的见解。

恫吓的气氛尤其感染了那些紧密认同反对党伊斯兰教党的村民，但是并不局限于此。1978年选举后不久，所有的伊斯兰教党分子被系统地从州里各个村委会中清除了。这一步骤不仅为避免所有的伊斯兰教党分子得到政府的好处创造了条件，而且自此表明反对派在村庄政治中不再拥有合法地位。1979年年中，吉打州的宗教事务办公室采取进一步措施，禁止包括来自燕镇附近的乌斯塔兹·帕夫兹在内的至少8位著名的伊斯兰教党宗教导师在该州任何清真寺或者村庄里的伊斯兰学校布道。在这样一种普遍气氛中，1978年至1980年间该地区许多伊斯兰教党的会议只能秘密举行。由于巴希尔和其他巫统领导人的反复无常，塞达卡的反对派成员亲身经历了这种不时有可能被捕的普遍威胁气氛。因而一位坚定的伊斯兰教党成员尼扎姆解释说，他从不去巴希尔的店里买东西，因为担心巴希尔说他偷东西并让人把他抓起来。他和其他用摩托车运稻谷的伊斯兰教党成员总是担心巴希尔会安排警察在路上拦住他们，并以未交公路税和保险费的名义罚他们的款。沙赫侬说他在政治上保持“沉默”，因为只要村委会愿意就可以让伊斯兰教党的任何成员被逮捕，并且警察会听村委会的而不是伊斯兰教党农场主的话。如果有人在伊斯兰学校的村庄改进计划标志牌上涂

鸦，警察就会在第二天早上被叫来并且质询几个伊斯兰教党成员。虽然没有人被逮捕，但是警察的造访正好起到了村委会所希望的冷却效应。如前所述，托·穆罕默德因为惧怕警察而不敢告诉我他所知道的关于毁坏机器的情况。在塞达卡对于村委会和警察的特别恐惧必然增加了普遍存在的猜疑，甚至对政府发动的看起来最不得罪人的行动也是如此。1980年2月，当情报部门的一个小官员来到村里为即将到来的十年一度的人口普查做准备时，这一点就显而易见了。他的讲话大多用来责备村民过去的一些错误反应及徒劳地打消他们的疑虑，他试图让人们相信，人口普查和税收毫无关系因而他们不应该担心或者逃走。由此可知，典型的农民对于国家的不信任强化了疑惧的气氛，更不必说某种特定的恐惧了。

政府对1980年1月23日在亚罗士打州首府举行的大规模示威的反应提供了一个可容许反抗限度的实际的教训。我们不需要在抗议的起源和细节上纠缠太久，因为这个简要描述的目的在于强调事件的后果所引发的恐惧。激发起示威的表面事端是要求提高稻谷的农场交货价格，并且反对最近出台的降低稻谷价格的计划，这一计划将从每pikful稻谷的价格中截取2马元，留给销售商。尽管被迫存储将产生利润（不是“利息”，这是被禁止的），并且能够在六个月之后兑换回来，这个计划仍然普遍地不受欢迎。显然对许多人来说，生产价格因此被降低2马元，而且将稻谷卖给华裔中间商的大多数生产者能否重新得到“储蓄”尚不清楚[405]。吉打州的首席行政长官曾在竞选中提出提高稻谷价格的承诺，巫统领导的农场主联合会自身也反对降低稻谷价格的事实又给上述不满增加了一定的合理性。无论如何，1月23日约有一万人聚集在州政府办公大楼门口抗议降低稻谷价格，并要求稻谷价格上涨10马元。[406]当首席行政长官最终出现时，他的声音被人们的喊叫声压倒，而警察和防暴部队冲进去驱散并逮捕了示威者，一些人徒劳地穿过大街逃进了清真寺。据说，这是至少自1954年以来吉打地区的稻谷种植者举行的规模最大的一次示威，当时成千上万的农场主在灾难性的一季之后为争取到政府救济而进行示威。

当场有超过90人被逮捕并拘留。首席行政长官当即宣布，示威是“由某些好战派团伙挑起的”[407]，并且以不祥的口气谈到布尔什维克、法国以及伊朗革命都“利用了”农民[408]。示威过后的几星期之内，更多的人被逮捕并被起诉。吉打州包括一个州议员在内的7个伊斯兰教党官员被逮捕和拘留。300名特别警官进驻吉打州以协助调查。首席行政长官指责“伊斯兰教党制造恐怖和恐惧的策略，并且吉打州的伊斯兰教党全体领导必须为……组织这次示威负责”[409]。一个同伊斯兰教党有着相同的首字母缩写（Pertubuhan Angkatan Sabilullah, PAS）并暗示一场“圣战”的隐蔽的地下组织，被确定为阴

谋的中心。

政治围捕的影响马上就在塞达卡被感觉到了。由于附近村庄的人受到怀疑，消息迅速传开。邻近凯帕拉·巴斯塔的3个人和1个来自双溪布浙村的人被指认、受到质疑，之后被保释出狱。来自明关村、古阿·贞布达镇、爪哇村以及彭当村和布基拉雅地区的著名伊斯兰教党成员，也遭受了同样的命运。[410]他们中的绝大多数并未参与示威。随着持续逮捕的消息滚滚而来，一种不难理解的恐惧开始紧紧扼住当地的伊斯兰教党成员，他们当中有3人的确赶去参与了示威。塔伊布是伊斯兰教党成员，他将政府的反应解释为一个“将我们粉碎”的尝试，还说他想找个镰刀保护自己[411]。另一个伊斯兰教党成员苏库尔则提到村里的“奸细”，他们可能叫来警察和做出虚假的指控。“即使你没偷他们也会说你偷了；他们什么事都做得出来，这是暴政。”实际上，塞达卡并没有人被拘留或者被逮捕。但来自特别部门的警察两次同巴希尔和村长哈吉·加法尔谈话。他们的造访产生了预期的效果，我怀疑他们在稻米平原也造访了另外无数个村子。许多伊斯兰教党成员知道，巴希尔或村委会的一句话就可能招致逮捕，他们担心自己成为牺牲品。正如穆斯塔法所说，“我们当然担心；他们想压垮伊斯兰教党”。

如果不考虑这一更大范围的真实的和预期的高压统治情境，就无法理解我们在塞达卡所发现的反抗的类型与顺从的类型。常规性镇压毫不显眼地发挥自己的作用：这里是一次逮捕，那里是特别部门的造访，村委会领导的间接警告等等都是制造边界标志的正常需要，而这些标志任何机警的农民都不会蓄意破坏。然而，可容许异议的相当稳定的边界的存在使之成为一个令人畏惧而并非恐怖的环境，这里不存在安全的边缘地带。至少有一点是清楚的，这些被创造、被改变、偶尔也被历史经验所强化的边界，作用在于抑制某些公开的抗议和挑衅形式。那些从双耕中获益最少的人们有各种理由相信“预料中的反应法则”，并且避免使自己陷于危险境地。正如他们所说，“不管你是不是抱怨都不会有什么结果”，他们不仅谈到大农场主的地方经济势力，还谈到国家及其地方代理人的强制性权力。这里顺从的含义“不是本土的文化产物，而是非精英在其中发现自身的权力情境的产物”[412]。

正是在这一对反抗的更大制约的背景下，“经济关系的无声压力”的相对效用才能够被理解。富裕农场主依然能够随意提供或者收回稻田里的薪资工作、扎卡特礼物，政府援助（如就业、贷款、补助）、移民计划的建议、学龄儿童的救助、贷款、短期信贷（比如在巴希尔的商店），并在危机时充任信用担保人。[413]难怪，一些贫穷

家庭不希望公开冒犯那些控制这些战略资源的人。但是，这种潜在地属于选择性的“善行”不可避免地同恶意相连。支付合理地租的佃农有可能被提高租金或者解除其租佃权；女儿在学校救助名单上的贫穷家庭可能被从名单上除名；被雇为临时劳动力的人可能被别人取代；被容忍的“好惹是生非”的穷人可能被指控为盗贼。富有农场主偶尔的善心因此与防卫性的欺骗并无太大不同。并且，就其作用的程度来说，它起作用完全是因为乡村阶级关系的更大的压迫情境几乎将可能在实质上改变穷人处境的直接反抗的种类都排除在外。也就是说，强制性情境创造并维持了相对无权的情境，其中“经济关系的无声压力”因而能够榨取其日常的捐税。[414]

常规的顺从与不留痕迹的反抗

塞达卡富裕农场主的经济和政治权力需要那些谨慎的贫穷男女们某种最低限度地公开顺从。对于那些现在经常去别处找工作和几乎不依靠村内帮助或工资的人来说，这样的顺从可以微不足道。但是对那些生计更为确定无疑地倚靠村庄经济的人而言，顺从的压力则无所不在。这样的男人和女人有足够的理由使自己符合“高尚穷人”的老套印象，以谋取这个名声可能带来的好处。因而，发现这一农业体系所能榨取的象征“税”的地方，就在那些最贴近上述形象的人中间。即使我们在此发现常规的遵从和顺从或许不是一味的犬儒主义，但无疑是精于算计的。

我们有机会听到帕克·亚赫和朋友们在一起时关于巫统领导（“他们想瞒着我们”）和有关村里富人的态度（“他们认为，没钱的人让人看不起”）的见解。但帕克·亚赫并不总是处在可靠的同伴中间。他设法找到的薪资劳动大都来自巴希尔，就是那些“想瞒着我们”的人的头领。就他和巴希尔的关系而言，他是恭顺的工人的典范：可靠、从不对工资提出疑议、从不拒绝任何工作。即使正在由于未能获得村庄改进计划的补助而怒火中烧时，他也不敢参与联合抵制巴希尔女儿的婚礼，尽管他只是短暂地露了一面。他的生存状况需要一种公开的态度，而这并不一定与他的私人观点一致。

另外一个“好名声的”穷人哈姆扎的公开行为就更加微妙。他经常性地为哈吉·卡迪尔和巴希尔工作，尽管他们二人是政治对头。或许由于我是他隔壁的邻居，我和他非常熟悉，他并无戒备地向我坦言他为何不像绝大多数伊斯兰教党成员一样，而是通过巴希尔和村委会接受村庄改进计划的援助。他说受到优待是因为自己穷，因为他给巴希尔工作并且从无怨言，因为他照看伊斯兰学校，还因为他并不“在意”政治派别。他还补充说，他从村中两个店里买东西，并且只要被邀请就会参加所有人的筵席。哈姆扎接着还描述了他的策略和谨慎给他带来的好处。上一个斋月之前他生了病，没办法去工作，他仍得到了一些大米，而他的兄弟拉扎克得到的施舍要比其他人少得多；他得到巴希尔店铺赊账的最高限额60马元；当其他人找不到工作时他仍能得到稀缺的工作；并且他近来生病在家期间，很多村民顺路探望并且愿意提供帮助。听他的讲述人们可以得到一个印象，如同在听一个会计主动地历数合计一个财政年度投资于遵从和取悦他人所得到的收益。他了解巴希尔和其他人知道他倾向于伊斯兰教党，但他补充说，他并不是

一个积极的伊斯兰教党成员，因为“如果我是一个坚定的伊斯兰教党分子，巫统的人就不会雇我了”。哈姆扎的做法是为了让自己和家人安全度过不可避免的经济危机而精心设计的走钢丝般的微妙平衡。这并不意味着他没有经历过生气和愤怒，而只是为了自己的利益小心翼翼地加以控制。在这里值得再次回顾的是，当我问他把从机器里出来的稻谷装入麻袋时哈吉·卡迪尔给的报酬过低，他是否抱怨的时候，他不得不说：“穷人不能抱怨；如果我生病了或需要工作，我不得不再次去求他”，“我在心里很生气”。这里并没有虚假意识，只有穷人必须的日常姿态。哈姆扎毫无困难地意识到他什么时候受到剥削或者被不公平地对待；在一定意义上，他的努力和成就抑制了他的愤怒以免危及到他的生计。[415]人们可以要求哈姆扎式的顺从，它早在18世纪英格兰乡下的穷人那里就被要求过了：

顺从通常并没有丝毫的幻想色彩；从下层来看它是自我保存的必须部分，是所有可榨取的东西中经过算计的榨取部分。由此来看，穷人向富人要求的某些义务和家长式职能与富人反过来向他们要求的顺从是一样的。[416]

穷人的需求可能还促使他们积极讨好富有农场主。因此，当哈姆扎生病而无法再给哈吉·卡迪尔工作时，塔伊布夜里开始经常出现在哈吉·卡迪尔家，陪他聊天。当我随意问及沙赫侬为何以前从未前来的塔伊布总是来顺路拜访时，他解释说塔伊布是来“搭讪”并奉承哈吉·卡迪尔的，希望能得到那份工作。他的策略奏效了，对于塔伊布来说，那需要相当的意志力，我在其他情境中听到过他对哈吉·卡迪尔完全不同的评价[417]。

自我保护性顺从的要素在许多贫穷村民结党的选择上最为直观。曼苏尔也是一个“好”穷人，就像他经常为之工作的沙姆苏尔一样，他也是一个巫统成员。当曼苏尔解释为什么他作为村里相对的新来者加入巫统时，他毫不掩饰对可能得到的好处的简单算计：

我谨记自己是个穷人。我这么打算：如果加入巫统，我就能从一个富人那儿得到工作。我可以给他干活拿工资。如果我加入穷人这一派，他们没办法让我有活儿干。我得关心我自己的家。为此我对每个人都表示友好。

人们几乎想不到党派选择背后还有什么比这更不带情感的原因；如果获利的逻辑反过来，转换派系也是同样的道理。

近来的两次政治“转变”将有助于说明巫统成员资格背后的算计。朱基夫里来自另一个村子的一个坚定的伊斯兰教党家庭，但在1979

年，他决定转而皈依巫统。当我问他为何转变时，他回答说“在巫统稍好一些；这里有发展”，此处他指的是政府补助。他补充说，“伊斯兰教党”，“什么事都干不了”。就他而言，他从村庄改进计划中得到一小笔款子（200马元），而他住在隔壁的还留在伊斯兰教党的兄弟巴克利则一无所获。卡里姆是近来的又一个“背叛者”。他对我解释说如果留在伊斯兰教党，“就很难申请援助”，并且“很难去见小学校长”（为了一项给孩子们的学校基金的特殊补助）。他说，离开伊斯兰教党，是因为那里“没有服务”而巫统则提供“很多服务”。然而，卡里姆可能在玩一个双重游戏，因为苏库尔和哈吉·卡迪尔宣称，卡里姆还是投票给伊斯兰教党，尽管他付了巫统的会费。哈吉·卡迪尔总结说，“他很聪明”，“他真正地跟随我们”。不管这件事是否清楚，卡里姆也不准备澄清事实，但可以肯定的是，穷人尤其可能为了获得执政党一方名义上的成员资格所带来的好处而希望伪装其所属党派的身份，这一点对于塞达卡任何人来说都很有道理。罗吉娅和哈姆扎为了自己获益已经那样做了。

当普通的巫统成员说他们只是想站在“大多数一边”或者他们想通过加入巫统“得到一点好处”时，起作用的是非常相似的权力与利益逻辑。相当多的人暗示最安全的做法是和执政党站在一边，这是一个结合了对好处的许诺和一定恐惧因素的推理。因此，阿布杜尔·拉赫曼说：“我每天都觉察到（谁拥有）权力，我处在邦主（Raja）的控制之下。”他以此来解释他的巫统成员资格。至多有六七个村民，他们大多数是村委会成员，甚至不耐烦为站在巫统一边提供任何热心公益的理由。

在塞达卡，顺从、遵循和政治服从的压力对所有相关的人都是显而易见和不证自明的。考虑到顺从的回报，许多村民选择做“好名声穷人”的典型也就不足为奇了。或许更令人吃惊的倒是还有那么多人坚持自己的冷漠和疏远，留在伊斯兰教党，极少去讨好村委会或富裕农场主，并且在一些情境下成为“声名狼藉的”穷人的典型。然而，即使对那些顺从的人来说，顺从也是在算计和无任何幻想的意义上成为常规的。

在这方面，在常规的顺从和常规的反抗之间有一个引人注目的类比。如果常规的顺从是在算计村庄的权力格局和回报的眼光下做出的，那么常规的反抗也是一样。如果常规的顺从规避了不必要的风险，那么常规的反抗也是如此。我们在塞达卡遇到的几乎所有的反抗都是那种相当有效地“掩盖其踪迹”的反抗。在村庄道路上的冷漠会以匆忙或疏忽作为借口。一次对插秧的联合抵抗似乎能够被合理地解释为劳动力集合时的延误或困难。而且，偷窃、怠工、故意破坏等行为

理所当然地根本没有始作俑者。因而，尽管塞达卡存在相当数量的反抗，实际上却没有公开宣布的反抗者或麻烦制造者。

即使是我们已研究过的更为纯粹的象征性反抗——恶意的流言蜚语、人格污蔑、起外号、谣传——也遵循了同样的模式。[418]毕竟，流言蜚语根据定义差不多就是关于不在场的第三方的故事；一旦被发起，它就变成了没有作者但有许多传播者的匿名故事。尽管绝非对人的尊重，恶意的流言却是对它运作于其中的更大的规范秩序的尊重。在每一条不仅是消息的流言背后，是对被破坏的规则或规范的含蓄陈述。事实上唯有对预期行为的违背才值得让一个事件成为流言蜚语。正在被讨论的规则或规范经常只是因为被违背才得以阐明或引起人们的注意。在此意义上，越轨定义了什么是规范。因而，在通行的服饰规范被违背并因此引起何为得体着装的议论之前，没有人会注意到它。[419]人们心照不宣的语法规则，不被注意地起着作用，直至某个言说者或写作者犯了一个明显的错误为止。许多与塞达卡的阶级关系相关的流言蜚语和人格诋毁都是穷人对租佃权、慷慨、慈善、雇佣和双耕之前被视做当然的筵席的一种诉求。在名声被流言中伤的同时，某种曾经被广泛认可的规则正在被肯定和提倡。流言蜚语从来不是“公正无私的”；它是一种针对他人的为实现自己的诉求和利益的党派的（如阶级、派系、家庭）努力。然而，这种对规则的操纵只有在把诉求变成普遍接受的行为标准的时候才能够成功。因此，流言作为一种公认的弱社会约束只有或多或少地保持在业已建立的规范框架内才能实现其恶意的功能。在此方面，不管其如何操纵，穷人使用流言蜚语就其自身而言同样表明了某种谨慎和恭敬。

因而，作为一种反抗形式，流言蜚语是一种在权力和可能的镇压使公开的不敬举动变得危险的情境下的民主之声。富人当然能更为自由地公开表明他们对“不值得尊敬的穷人”的蔑视。然而对穷人来说，流言蜚语在把被指认和报复的风险减到最低的同时也实现了看法、轻蔑和不同意的表达。在塞达卡，正如夜间匿名的偷窃行为在物质上损毁富人的财产一样，恶意的流言蜚语象征性地损毁富人的声誉。这种一点点的蚕食，对权力结构的整体影响不大，但它是可供从属阶级利用的为反抗实践穿上表面顺从的安全外衣的少数方式之一。

毫无疑问，在塞达卡反抗的谨慎和匿名性把对“公共舞台”的控制交给了村庄精英。通过避开所有直接和公开的进攻——象征的或物质的——公开互动的精英控制模式持续占据支配地位。如果那些企图从事未声张的联合抵抗的人公开和公然地致力于此种行动过程，如果那些私下谴责村庄改进计划弊端的人在村庄会议上公开地谴责村委会，随之而来的骚乱就可想而知。仅凭这一点人们也会注重前台行为的支

配地位的重要性。穷人不去选择烧毁桥梁的方式完全可以理解，他们的审慎保持了表面的礼仪，这种礼仪有助于富人的象征利益。表象是重要的[420]，并且正如布迪厄恰如其分地指出的那样，“礼貌的[421]让步总是包含了政治让步”。

然而，穷人对于官方构建的村庄秩序的象征性“付出”，并非仅仅是恐惧和自卫本能的反应。例如，当穷人觊觎可租的土地、工作、贷款、或施舍而去接近较富的村民时，他们经常非常间接地进行，这样只有在实际上确保一个有利的答复之后问题才会真正被提出来。如果回答有可能是否定性的，人们就会悄悄地不再询问。以这种方式可以避免明确的和令人丢脸的回绝的可能。然而，同样会被避免的是富裕的一方直接提出疑问驳斥那些需求本身的合理性的机会。因为正如我们已经看到的那样，穷人发觉自己正在保卫古老的救助原则的正义性，就他们的利益而言，就是要避免造成一个使这些原则最终被公然否认的情境。[422]

当然，基于更为宽泛的观点，所有这些反抗形式诸如流言蜚语和人格诋毁等诉诸共享的规范性标准的形式，都在不断地失去它们的约束力。稻谷生产关系的转变侵蚀了贫穷家庭作为佃农和劳动力提供者的价值，同时，也使他们的意见变得无足轻重。越来越多的富人现在能够安全地不理睬穷人对他们的看法，他们正在逐步超出社会约束的范围，而这些社会约束不再被经济力量所强化。在这方面，“名誉政治”作为穷人的武器失去了多半效力。由过时武器构成的穷人的社会武器库尽管在双耕引进前似乎是有用的，现在却难以适用于他们身处其中的不利的新的战场。

服从以及部分的文本

塞达卡的穷人在和更有权势的村民或外村人的关系上几乎总是采取保护性的伪装。这种伪装在他们的服从和反抗方面同样明显。因而，哈姆扎在哈吉·卡迪尔不付足工资时隐藏他的愤怒，但在家里的私下场合，却为受到不公正对待而发泄怒火。因而，帕克·亚赫尽管因为被排除出村庄改进计划的补助而忿忿不平，却仍然本本分分地去参加巴希尔的筵席。对机器使用者蓄意的联合抵抗表现为插秧的延误，而它可以随时被放弃和否认。一场针对打谷工资的罢工是通过工人们称病或者突然记起先前的许诺来实施的。塞达卡阶级关系的“完全文本”，并不能简单地从富人与穷人、强者与弱者之间的公开互动中获知。为了超越作态和掩饰盛行的范围，事实上必须与穷人单独交谈或者在他们都是朋友的小群体中交谈。只有在这个时候，人们才会看到完全文本的局部，而如果在其他情境中公开宣布这种文本，就会危及穷人的生计。

穷人在权力面前应该伪装，这一点都不令人惊讶。掩饰是大多数时间中任何地方的从属阶级典型的和必要的姿态，这是一个当这种姿态被放弃时非常的和危险的时刻就变得明显的事实。所有对从属阶级生活的详细说明都会区分所谓“后台”和可以安全地公开宣布的不同。曾经收集到的一份出色的口述历史，即生于1823年并一直活到20世纪初的法国佃农“年迈的梯也侬”（Old Tiennon）的讲述，通篇充满了被压抑的愤怒的记录。[423]在他与地主、监工、官员和权贵们日常遭遇的过程中，他不无小心翼翼地采用遵从和顺服的公开伪装，并且对自己的危险观点守口如瓶：

当他（曾解雇他父亲的地主）穿过勒克劳（Le Craux）去往梅勒斯（Meillers）的时候，他会停下来和我说话，而我强迫自己表现出亲切，而不论我多么轻蔑他。[424]

年迈的梯也侬从他自己父亲的鲁莽中直接获知直率所带来的危险：

我父亲通常从事喂马之类的工作，当别处有如此之多的工作要做时，他从来都没有忘记告诉主人待在家里是如何令人厌烦。他对生活中如此必要的伪装艺术完全无知。[425]

或许正是这种必要的“伪装艺术”在很大程度上解释了大量的农民

保守的历史。因为资源几乎总是由高于小农的阶级创造的，且不论意识形态目的，他们可能只是看到农民阶级面对权力时采取的谨慎和恭顺的方面。他们在此基础上的描述并非错误，但是就采取必要方式获知整个事实来说，至多只是局部的和有误导的事实。此时，我们会得到一幅汤普森以扭曲方式描绘的18世纪英国乡土社会的图画：

表面看来所有人都意见一致、恭顺、相互迁就；依赖者卑贱地祈求恩惠；每个乡下人都在抓紧时机；没有一句针对杰出的汉诺威议院（House of Hanover）或光荣宪法（Glorious Constitution）的话打破同意的虚幻之水。进而，在匿名和模糊的层次上，突然间出现激进的二世党人或者平均主义的滥用主张。我们不能将服从和祈求当做终极事实的指标；在境遇和算计利益允许的时候，二者都可能源自同一心灵。[426]

即使像左拉那样仔细的观察者，也在这一方式的引导下得出小农是一个在卑微的、不问是非的恭顺和暴怒之间摇摆不定的阶级的观点。大量的中间状态被忽视了，其中，遵从通常是一个自觉的策略，反抗则是谨慎地留有余地的事情，它避免极端的直接对抗。如果左拉更为细致地观察恭顺，他或许会发觉信仰和价值观之间的鸿沟几乎已经成为现代的奴隶制研究的主题，它既体现在奴隶们在其居住区的安全环境里的表现中，也体现在同一群男女面对权力时典型的审慎行为中。[427]正是此类至关重要的考虑让一个有洞察力的社会学家拒绝所有那些恭顺的概念，即将其作为人们的一种属性或态度，并且坚持视之为发生在传统权威运作环境中的社会互动形式。[428]

实际上，权力负载（power-laden）的环境几乎总是不可靠的；权力的运作几乎总是使得完整文本的一部分处于秘密状态。在考虑到总是有失去控制的愤怒和铤而走险的例外情况下，对依赖性的个体而言，正常的趋势是在面对强权时，他或她的完整文本只能展现其安全的和适于展现的那一部分。何为安全和适当当然是由权势者单方面定义的。双方权力上的不平等越大，完整文本中可能被隐藏的部分也就越大。[429]

因而，我们或许可以思考一个连续性的情境，这些境遇涵盖了从十分接近于哈贝马斯所称的“理想的言谈情境”（ideal speechsituation）[430]的平等双方之间的自由对话，到绝大多数受害者的文本被迫进入地下状态、而只留下对于实际上因致命恐惧而生的假装顺从的老套模仿的集中营。事实上，在极端的卡里古拉恐怖（Caligulan terror）的情境下，没有任何规则是被允许的，全部的文本可能都被隐藏了，剩下的只有麻痹。大量更为普遍的情形分布于上述极端情境的中间，从属阶级总是发现自己身处这些普遍情形之中：

老板和工人、地主和佃农、领主和农奴、主人和奴隶。在每种情形之下，较弱的一方不可能谈及他/她的内心，完整文本的一部分将为了符合于掌权者预期的“表演”而被抑制。[431]

如果我们期待不只看到台上的表演，就必须移至后台，在那里面具可以被揭开，至少部分被揭开。就奴隶而言，这意味着从“大房子”转移到奴隶的住所；就工人阶级而言，这意味着从有意设计的富人与穷人的相遇转移到相对私密的室内或比较封闭的同伴群体中。正是在这些“不戴面具的”情境下，某些经习惯性审查的内容最终会跃然而现。我们已经看到，这些内容的大部分与发生在权力关系舞台上的内容直接和完全地矛盾：哈吉·卡迪尔变成了Pak Ceti。这种不戴面具的、或后台的文本与舞台中央的文本之间的关系直接涉及到虚假意识这一主题。我怀疑，许多支持“神秘化”和“意识形态霸权”观念的民族志材料只是将权力负载情境下的文本假定为完整文本的产物。然而，除了在集中营这样的极端机构中，大多数从属阶级都能够不时进入限制较少的社会环境。就此发现的文本而言，它显著地区别于或否定权力关系背景下发现的文本，虚假意识在此被弱化了。[432]

权势者的公开的文本与其全部文本的契合可能远远多于弱者的文本的情形。毕竟，由于其权力，他们更为自由，能够相对泰然地谈及他们的内心。拉扎克可以用哈吉·卡迪尔或巴希尔所不能的方式安全而公开地无礼。然而，权势者也要多少受到限制，这既来自于对其名誉的关注——正在衰退但仍具有实际价值，也来自于支撑权力“表演”的需要。因而，他们会在自己家中指责许多村里的穷人，却很少当面这么做。这一点同样不令人吃惊；工厂经理和他的工人谈话的文本不同于他在自己所属俱乐部的安全环境中的文本；奴隶主对待奴隶的文本不同于他在席间和其他奴隶主不加防备的谈论。只有当我们对“未经编辑的”精英文本和未经编辑的从属阶级文本进行比较时，我们才会发现在权力关系背景下盛行的相互掩饰的程度。在通常的阶级关系的日常运作中，这些未经编辑的文本从不会直接相遇。只有在极少的历史危机时刻这些文本和它们所暗示的行动才导致直接冲突。在此情况下，通常假定会出现改变阶级关系的新的意识、新的愤怒、新的意识形态。然而，更有可能的是这种新“意识”已经存在于未经编辑的文本中，并且它还构成以允许或要求一方或双方在此基础上行动的方式发生改变的环境。

塞达卡的穷人和富人当然都清楚权力关系领域发生的并非故事的全部。他们怀疑并通常知晓大量发生在他们背后的村庄话语。然而，他们的知识并不对称。在此，穷人至少在信息领域——如果可以这么说的话——拥有微弱优势。正如我们已经从他们的评论中得到的，他

们知道大量的富人对他们的看法。他们消息更灵通不仅缘于村庄精英能更加自由和轻蔑地谈论他们这一事实，还由于打听各种消息对穷人来说更为重要和关键这一事实。相反，富人较少知道穷人未经编辑的文本，因为穷人更为谨慎，并且富人更不屑去倾听。知道得少，他们就能免于怀疑到最坏的情形。他们知道的是，尽管他们感觉到公开恭顺和尊重的常态背后的轻蔑与愤怒，却无法轻易洞察掩饰的姿态。他们恰好处于黑格尔的领主和奴隶辩证法（Hegel's dialectic of lord and bondsman）所描述的主人的境遇。[433]正是权力的运作妨碍了村庄精英了解较穷村民的真实想法，因而损害了对富人仪式性的遵从和恭顺的价值。可能正是由于这个原因，大多数统治精英过去经常认为，他们的下层阶级拥有各种源于复仇欲望的恶性力量和意图。[434]塞达卡的情境并不那么极端，但其形式在性质上并无二致。村庄精英在匿名偷窃、诽谤、忘恩负义以及伪饰等方面对穷人抱以最坏的揣测。然而，他们的恐惧在地方权力关系的性质上有着真实的基础。[435]

何谓反抗？

我们已经在塞达卡内部遇到一连串含混不清的反抗和顺从。由于环境引导许多穷人用表面赞同的语言掩盖他们的反抗，因而确定顺从在哪里结束和反抗在哪里开始并不是一件简单的事。如果按照字典对动词反抗的定义——“努力使自己抵挡或抗拒某种力量或影响……”，如何区分微妙地混在一起的表面的顺从和试探性的反抗，例如试图对使用联合收割机的农场主进行联合抵抗就成为一个问题。就公共记录而言，它从未发生过，而在另一层面，它是一次罢工，尽管是失败的罢工。此外还存在其他问题。诸如偷窃或屠杀牲畜的个体行为，尽管并不包含集体行动，也未公开挑战财产和统治的基本结构，能否被认为是反抗？尽管看起来在资源分配方面很少或根本没有造成任何影响，大量的象征行动诸如联合抵抗筵席或诋毁名誉的举动能否被称为反抗？每一个这样的疑问背后都有一个更重要的问题，“何谓反抗”？由于定义是分析工具而非目的，说得更清楚一点，就我的目的而言，什么是真正的反抗行动？

作为初步的大致定义，我认为，阶级的反抗包括从属阶级成员所有如下行动：有意识地减少或拒绝上层阶级（如地主、大农场主、国家）的索要（如租金、税款、声望）或提高自己对于上层阶级的要求（如工作、土地、慈善施舍、尊重）。如我们所见，这一定义并非没有问题，但它有几点长处：它集中于阶级关系和阶级斗争的物质基础；它既指个人的也指集体的反抗行动；它不排除那些向支配性情境定义挑战和要求不同的公正与平等标准的意识形态反抗形式；最后，它强调目的而非结果，意识到许多反抗行动并不能达到其预期的结果。

在行动背后的意图有着有力根据的地方，反抗的理由会相应加强。因此，共享小组的妇女打算拒绝给机器使用者提供插秧服务并因此迫使他们恢复人工收割的道理就清楚了。穷人之间的相互关系防止他们为租佃权而竞争，同样清楚地意在阻止最终会伤害所有佃农的争夺发生。在任何个案中意图都不是从行动中直接推断，而是从参与者对其行为的解释中得出。对诸如针对富裕者的人格诋毁或恶意传言等“言语行为”来说，行动与意图融为一体；对吝啬富人的指责在其身上明确地显示了唤起他们不同的行为标准，或至少破坏其社会名望和影响的意图。

然而，坚持认为反抗行动必定会显示反抗的意图，却给在塞达卡和其他地方被视做反抗的农民行动的整个领域制造了巨大的难题。例如，考虑一下偷盗和窃取的问题：我们如何称呼从富人田里“盗用”一麻袋稻谷的塞达卡穷人？只是小偷？还是也算反抗者？我们又如何看待那些打谷者的行为：他故意在秸秆上留下许多稻穗以便他的老婆孩子第二天来收集？这是小偷小摸行为还是反抗的行动？这里有两个问题：第一个问题很实际，就是为行动背后的意图，即行动对行动者的意义，找到证据。其根本问题在于，行动者连行动本身都不可能承认，就更不用说解释其内心的想法了。塞达卡的一些穷人将此类偷窃视为自助性地获得扎卡特礼物的方式，这可以视为这类小偷认为自己有权获得属于自己的东西的间接证据，一但这点并不确定。因此，尽管有可能揭示出一个视偷盗和窃取为合法行为的阶级所共有的一套信念，但要发现行动者的个人信念几乎是不可能的。小偷尤其是那些尚未确认的小偷的“文本”，是异乎寻常地难以获得。

第二个问题关系到更广泛的定义和分析。我们倾向于将反抗视为个体或群体为得到较长远利益而作短期牺牲的行动。罢工、联合抵抗，甚至避免与本阶级其他成员竞争土地或工作所带来的直接损失即是上述牺牲的明证。但是当涉及偷盗之类的行为时，我们所看到的是直接的个人获利和可能的反抗合二为一。我们如何判断这两个目的中哪一个是主要的和决定性的？关键并不在于如何精确地定义，而是解释整个行动系列，对我来说，它历史地呈现于日常阶级关系的核心位置。18世纪的英格兰偷猎者或许一直在反抗贵族们所宣称的对野物的所有权，但他一定也对炖兔肉感兴趣。南北战争前美国南方的奴隶秘密宰杀其主人的肥猪或许是一直在坚持他们体面生存的权利，但是他们无疑也在满足他们对于烤猪肉的喜好。东南亚农民将大米和财产隐藏起来不让收税官发现可能是在抗议高额税收，但他也是在确保他的家庭能在下一次收获到来之前拥有足够的大米。被征入伍并从军队开小差逃跑的农民可能是一个战争反抗者，但他也是通过逃离前线以确保自己的安全。这些无可避免地融为一体的动机当中哪一个应该置于首位？即使我们能够向这些行动者发问，即使他们能够坦率地作答，也还是无法确定他们能否做出清晰的答复。由于这些自助形式通常是奴隶们唯一可能的选择，那些密切关注此事的奴隶制研究者们倾向于并不认为这些行动是“真正的”反抗，这缘于三个理由。这三点都见于杰拉尔德·马林有关奴隶“造反”的分析：

在处理奴隶行为中这些可观察到的不同时，学者们通常会问，是否一种特定的叛乱类型代表了对奴隶制弊端的反抗或真正的对奴隶制本身的反抗。当在其政治背景中研究奴隶行为时，那些最卑下的工作者、大田里的奴隶情况最糟。一般来说，他们的“懒惰”、消极怠工和

小偷小摸代表了一种有限的，或许是自我放纵的造反类型。他们对预料之外的虐待或耕作常规的突然改变的反应至多是对奴隶制的象征性行动。但是种植园奴隶为了阻碍种植劳动的有组织和系统的计划——他们持久地消耗庄稼和仓储的行为，以及维持黑市交易的夜间合伙抢劫——则是更具“政治性”的后果并且表现了对奴隶制本身的反抗。[436]

尽管尤金·基诺维斯对此问题的态度在某些重要特点上有所不同，他也坚持对反抗的前政治形式与更为重要的对奴隶政体的反抗加以区别。对他而言，正如下述引语所表明的，上述区分既存在于结果领域也存在于意图领域：

严格说来，只有起义才是政治行动的表现，它被定义为唯一真正的反抗，因为只有它直接挑战了政权。从此观点出发，那些被一些人称为“对奴隶制的日常反抗”的行动——偷窃、撒谎、伪装、开小差、谋杀、杀婴、自杀、纵火——最多被定性为前政治的和至少被当做非政治的……但是“对奴隶制的日常反抗”通常意指迁就，并且除了假定某些已被奴隶认识或界定的规范和现状已遭到破坏之外没有任何意义。[437]

结合这些相互重合的视角，结果是真正的反抗和象征的、偶然的甚至附带的行动构成一种二元关系。真正的反抗被认为是（a）有组织的、系统的与合作的，（b）有原则的或非自利的，（c）具有革命性的后果并且/或者（d）将观念或动机具体化为对统治基础的否定。与之相反，象征的、偶然的、或附带性的行动则是（a）无组织的、非系统的和个体的，（b）机会主义的和自我放纵的，（c）没有革命性的后果而且/或者（d）就其意图或意义而言，含有一种与统治体系的融合。上述区别对于任何试图描述各种反抗形式和它们如何相互关联或与统治形式关联的分析都是重要的。我不同意这样一种观点，即认为后一种反抗形式是无足轻重和毫无结果的，只有前一种才能称得上构成真正的反抗。在我看来，这种观点从根本上曲解了从属阶级——不仅是奴隶，还有农民和工人——在强制背景下从事日常的经济和政治斗争的真正的基础。它是列宁主义者和资产阶级对政治行动的构成的两种臆断的具有讽刺意味的组合。上述对比中的前三个问题将在此讨论，而最后一个也是最重要的一个，关于意图是妥协的还是革命的主题，将简单提及并在下一章更为详尽地加以探讨。

让我们从“自我放纵的”、个人化的和非组织化行动的问题开始。嵌于基诺维斯的逻辑特别是马林逻辑的假定是，此类行动从根本上缺乏革命性成果。或许通常都是如此，但当此类行动大规模发生时，几乎没有一种现代革命能在不精确参照此类行动的情况下成功地得以解

释，这一点也同样是事实。举例来说，可以考虑一下从军队开小差这件事及其在革命中所起的作用。

俄国革命是一个非常明显的例证。1917年夏天，军队中的大量普通农民士兵开小差的行为日渐增长，至少从两方面来看，这正是革命进程中主要的和不可或缺的部分。首先，他们造成了沙皇专制国家主要镇压制度的崩溃，这是由临时政府继承的并且早在1905年就曾镇压过一起革命暴动的制度。其次，通过参与遍及俄国在欧洲核心省份夺取土地的运动，逃兵们直接为农村的革命进程做出了贡献。而且尽管成千上万的个体扔掉武器跑回家去，沙皇军队的失血在很大程度上仍是“自我放纵的”、“无组织的”和“个人化的”，这一点也足够清楚。[438]对奥地利的六月进攻以军队和军官的大量流失而被粉碎；面包配给减少并且“斋戒日”仪式也在前线举行；此外，士兵们都清楚，如果继续待在前线，他们就可能失去在村庄爆发的夺取土地运动中获利的机会。[439]开小差给农民雇佣兵提供了保全自身并且回到可以获得面包而现在还可以获得土地的家乡的机会。由于军队的纪律已经涣散，风险就微乎其微。人们难以想象一套更加“自我放纵”的目标了。但恰恰这些非组织化的大量的“自我遣散”的农民士兵完成了自我放纵的目标，从而使革命成为可能。[440]

俄国军队的瓦解只是许多微不足道的、利己主义的不顺从或开小差行为的诸多例证中的一个，这些行动都不具备革命的意图，却引发了革命的形势。1948年蒋介石的国民党军队和1975年西贡军队的瓦解无疑可以按照同样的思路分析。在最终崩溃之前很久，每支部队——包括越战中的美国军队——的反抗和不服从行为已经严重限制了反革命的军队对其普通士兵的预期和要求。[441]此类反抗当然并不是为反革命的力量所专有，如同乔治·华盛顿和埃米利亚诺·萨帕塔[442]所发现的。可以想象，作为曾经的萨帕塔军队的一员，佩佐·马丁内斯非同寻常的个人逻辑和逃离前线的沙皇军队的逻辑并没有显著的不同。

我就是在那儿（蒂萨潘战役）进行最后一战的。战斗极其可怕：惊人的射击！完全是一场流血战斗，三天三夜。而我只参加了一天之后就走掉了。我离开了军队……我告诉自己，“现在是回到妻子和孩子身边的时候了，我要逃出去”……我告诉自己，“不，我的家庭是第一位的，现在他们在挨饿。现在我要离开了”。[443]

佩佐·马丁内斯与众不同的坦率有助于提醒我们，一方面是自我保护行动和家庭义务的平凡陈述，另一方面是此类行动后果的平凡陈述，此二者之间并不存在必然的联系。

尽管农民自利的后果对于任何更大的阶级关系或国家的分析都是基本的，但我并不想争辩这种反抗只能参照其后果来做出界定。如果只是因为“非预期后果定律”而不考虑任何其他理由，这样的观点会陷入极大的困境。几乎所有通情达理的观察者都会称之为反抗行动的诸多行为可能会导致事与愿违，并造成与预期截然相反的结果。明确的旨在颠覆国家的革命运动的恐怖主义却可能导致更糟糕的和持久的独裁。明确要求增加工资和增进就业的农业工人的有效罢工，或许反而会促发大规模的生产机械化，并因此缩减了工作机会。[444]

因而有关现存的反抗概念的问题并不是一定要涉及目的、意义与结果的问题。问题在于，若坚持区分“自我放纵”的个体行动与假定的有原则的、非自利的集体行动，并将前者排除在真正的反抗范畴之外，会造成误导、没有结果和社会学上的天真。坚持将这一区别作为比较反抗形式及其结果的方式是一回事，但是，将它们作为基本标准以决定什么构成了反抗就会忽视农民政治的真正来源。

经常处于农民造反的核心内容，即对“面包”、“土地”和“无税”的诉求与农民家庭基本的物质生存需求相结合并不是什么巧合。农民的日常政治和日常反抗（当然还有日常的顺从）都源自这些同样基本的物质需要，这是再平凡不过的常识而已。就农民家庭而言，我们只需假定一个可以理解的生存需求——确保其身体的安全、确保其食物供给、确保其必需的现金收入，由此就可以明了针对统治集团、征税者、地主和雇主的索要的反抗之来源。

忽略农民反抗中的自利性质就会忽略农民政治，同时也忽略了大多数低等阶级政治的决定性背景。自利与反抗融合在一起，正是激发农民和无产阶级反抗的关键动力。当一个农民把他的一部分谷物藏匿起来逃避付税时，他既是要填饱肚子也是夺走国家的谷物。[445]当一个农民士兵因食物太差和家里庄稼成熟等待收割而从军队中开小差时，他既是关心自己也是拒绝当国家的炮灰。当这类行动稀少而孤立时，几乎无关紧要；但是当它们成为一种固定的模式（尽管没有协调、没有组织）时，我们就将其视为反抗。在某种意义上，许多农民反抗的内在本质和“优点”就在于，它往往带来直接的和具体的好处，与此同时它夺走有产阶级的资源，而且，它极少或者根本不需要明显的组织。此类反抗的顽强与力量直接源于其如此坚实地根植于一个阶级所经历的共同的物质斗争这一事实。

要求下层阶级的反抗具有某些“原则性”或是“非自利性”，不仅是乌托邦的和对于基本物质需求的道德意义的贬低，而且是一种对阶级斗争基础的错误建构，阶级斗争首先是关于占有工作、产品、财产和税收的斗争。“面包与黄油”的问题是低等阶级的政治与反抗的本质所

在。从这一角度看，消费对反抗和反反抗来说既是目的也是结果。尤沙·帕特耐克指出，“消费不过是历史性的‘必要劳动’，作为他们与剩余占有阶级（the surplus-appropriating classes）斗争的结果，小生产者得以获得净产出的份额”[446]。这就是常规阶级斗争的自利性内核：减轻或击败占有的经常的防御性努力。[447]从有利的一面来说，少量的偷窃稻谷和打谷场上的小偷小摸看上去像是微不足道地“对付”机械化，但从更广阔的阶级关系的观点来看，实际上如何分配收获才是问题的中心。

始于自利的物质需求的反抗概念的另一个长处在于，它与“阶级”如何被历史行动者自身所感受密切关联。在此我完全赞同汤普森基于他卓越的工人阶级历史分析所得出的判断：

在我看来，人们的理论关注（许多明显是非历史的）给予“阶级”的过多，而给予“阶级斗争”的过少。实际上，阶级斗争是更为优先也更为普遍的概念。坦率地说，阶级并不是作为相互分割的实体而存在，并不是环顾四周，发现敌对的阶级，然后开始斗争。而是相反，人们通过社会的结构化以特定方式（在生产关系中至关重要但并不是排他的）发现自身，他们经受剥削（或需要保持对他们所剥削的人的权力），他们意识到与自己相反的利益，开始围绕着这些争端进行斗争并且在斗争过程中，发现自己作为阶级而存在，他们知道这一发现就是阶级意识。在现实的历史进程中，阶级与阶级意识总是最后的、而不是最初的阶段。[448]

当然，斗争的物质基础不可能从价值观的斗争——意识形态斗争中分离出来。反抗一种索要或占有同时也是对抗这一索要背后的理由和道理。在塞达卡，这一意识形态反抗通常会避开公共视线，但它形成了穷人的规范性亚文化的关键部分。

将“个人化的”反抗行动贬低为无意义和将“反抗”术语限定为集体的或有组织行动的倾向与强调“有原则的”行动一样具有误导性。我怀疑，符合组织化运动的特权地位出自于两种政治取向之一：其一，本质上的列宁主义，认为可行的阶级行动只能是由一个充当“总参谋部”的先锋政党所领导的行动；另一个则更为直接地源于熟悉的和偏好公开的制度化的政治，即运作于资本主义民主制中的政治。然而，这两个主张中都有不足。

当然，许多农民反抗的个人化的和通常匿名的性质都非常适合于产生于其中的阶级的社会学研究。作为分布在小社区中而且通常缺少集体行动的制度化方式的下层无阶级（low classlessness）的阶级，它更可能使用那些当地的几乎不需要合作的反抗方式。在普遍的物质

剥夺、公开政治行动的合法保护或镇压制度发生崩溃（在少数情况下，三者都具备）的特定历史背景下，农民可能而且已经成就一种有组织的、政治性的群众运动。然而这种背景极为少见而且通常是短命的——即使它们对革命有所贡献。在大多数地方和大多数时间中，这种政治选择都是被阻止的。个人化的和谨慎的反抗形式的偏好不仅是一个马克思主义者对小商品生产者和乡村劳动者的预期，而且这种形式有几个优势。与等级化的正式组织不同，它没有中心、没有领导、缺少可辨识的结构，不会被同化或失效。缺少中心协调的情形或许可由其灵活性和持久性加以弥补。这些反抗形式所赢得的不是固定形式的战斗，但它们极其适合于长期的消耗战。

如果我们把对农民反抗的研究限定于正式的组织行动，我们的研究在很大程度上会成为徒劳，因为在马来西亚如同在其他第三世界国家，或是缺少这样的组织，或者它们是官员和农村精英创造的结果。如此我们会错过许多正在发生的事情。例如，马来农民反抗国家的历史仍需要被书写，然而，当它被书写时，它将不会是公开反叛或者正式组织在其中扮演重要角色的历史。前殖民主义时代有关反抗的记录或许将由逃亡和逃避强迫劳动、逃避大量的税费占据主导地位。有关对殖民统治的反抗，对公开对抗的记录会远少于对故意的和大量的不顺从的记录，例如，其最有威胁的方面是持续地少报土地拥有量和庄稼产量以尽可能减少税费，无情地漠视所有旨在限制小土地所有者的橡胶种植和交易的规定，以及不懈地在新土地上开发定居点而无视许多禁止这样做的法律。上述做法中许多持续至今。这类反抗在档案中有大量证据[449]，但由于这类反抗的目的是逃避国家和法律秩序而不是进攻它们，它所受到的历史学关注远少于那些相当稀少的小规模的造反，而这种造反对殖民统治进程的影响却很有限。即使在先进的资本主义国家，穷人的运动也大多发生在正式的政治活动领域以外。[450]由此可知，如果在高度工业化的、有很高识字率的城市经济和相对公开的政治体系中穷人以这种形式进行的政治活动是令人信服的，那么，农业经济中的农民这样做就更合理了，因为在这样一个背景中公开的政治活动是被严格限制的。正式的政治活动对精英、知识分子和中产阶级来说可能是规范性的，他们在第三世界以及在西方国家几乎垄断了制度性的技能和途径。但是如果期待农民的反抗能够或将会规范性地采取同样方式，那将是幼稚可笑的。

我们不应忘记农民反抗的形式不仅是农民社会生态的产物。反抗的参数也是部分地被镇压制度所设定的。在相当程度上，这类制度运作得十分有效，它们几乎可以排除任何形式的反抗，只除了那些个体的、非正式的和秘密的反抗。[451]因而，甚为合理和至关重要的是区分不同水平和不同形式的反抗：正式的——非正式的，个体的——集

体的，公开的——匿名的，挑战统治体系的——旨在边际收益的。但是在这一点上，我们应该完全明白，我们实际能够度量的是构成可能选择的镇压水平。根据他们所面临的情境，农民可能在有组织的选举行动到暴力对抗和沉默匿名的偷懒和偷盗行为之间摇摆不定。这样的摇摆在部分情况下可能是由于农民社会组织的改变，也可能是由于镇压水平的变化。不只一类农民阶级被粗暴地迫使从某一时刻的公开、激进的政治运动退缩为随后的顽强而零散的微小反抗行动。如果我们只允许自己将前者称为“反抗”，我们就只能让统治结构来为我们界定什么是反抗，什么不是反抗了。

我考察过的许多反抗形式或许都是个人行动，但这并不意味着他们是没有协同的。[452]在此，源自正式的和官僚体制的合作概念对于理解小共同体的行为再次无所助益，这些小共同体有着密集的非正式网络和丰富的、历史深厚的、反抗外部要求的亚文化。[453]例如，可以毫不夸张地说，许多属于农民“小传统”的民间文化都将我所研究过的逃避性的、狡猾的反抗形式合理化甚至对其进行颂扬。在马来社会，这一传统在所有农民都熟悉的鼠鹿传说（mouse deertales）中被记载下来。鼠鹿是一个定型化的“骗子”形象：一个弱小但却敏捷的动物，它利用自己的智慧、欺骗和狡诈存活下来并战胜了比它远为强大的野兽。在此无需任何文学技巧就可以认识到，鼠鹿传说是小农必需的生存技术的通俗的隐喻。当然，这类形象有着历史上的其他从属群体在其民间传统中的文化对等物——TilEulenspiegel和Brer Rabbit[454]就是两个例子。至少它们鼓励一种反抗，如同南卡罗来纳州黑人奴隶的谚语所说：“白人有他们的阴谋，黑鬼也有自己的伎俩。白人想出一个阴谋，黑鬼可以用两个来对付，道高一尺，魔高一丈。”[455]

通过这种和其他方式（例如强盗、农民英雄的传说、宗教神话等），农民的亚文化对于伪饰、偷猎、盗窃、逃税、逃避服兵役等等都有所助益。尽管民间文化在其形式上并不一致，但它通常能形成一种“思潮”，在其他更为制度化的社会中，这种思潮则需要一种公共关系活动。[456]农民社会令人惊讶的一点是一系列复杂活动——从劳动力交易到搬家，再到出席婚宴——都经由理解和实践的网络而得以高度协调。对于联合抵抗、工资“协商”、佃农拒绝彼此竞争，或者有关偷窃的共谋的沉默等都是同样的逻辑。没有正式的组织被创立，因为没有这种需要；然而，某种协调形式的达成提醒我们正在发生的一切并不仅仅是个体的行动。

根据这些思考，让我们再短暂地回到意图的问题。从农民反抗的多种形式来看，我们完全有理由认为，行动者总是对他们的意图保持

沉默。他们的安全有赖于沉默和匿名；这类反抗本身的有效性建立在表面一致的基础上；他们的目的可以埋藏在农民的亚文化或常规之中，为生存和家庭生计而进行的斗争是被视做当然、不必言说的。就好比鱼儿从不谈论水。

当然，从一定意义上说，他们的意图体现在他们的行动中。一个开小差逃跑的农民士兵用他的行动清楚地“说出”，现行制度的目的和他所承担的风险与艰辛比不过他的家庭和个人需求。一个从雇主那里偷窃稻谷的收割工人“说出”的则是他对大米的需求比他老板的正式财产权重要得多。

当涉及到占有阶级的物质利益直接与农民发生冲突（有关地租、工资、雇用、税收、征兵、收获分配）的社会场景时，我想，我们可以从行动本身的性质推断几分意图。当对农民的盈余的克扣和剥夺行为表现出系统性时，情形尤其如此。当然，有关意图的证据总是受欢迎的，但我们不应期望太多。因而，此前给出的反抗的定义特别强调了反对统治阶级的物质和象征的索要的努力。毕竟，大量的农民反抗的目的都不是要直接推翻或转变统治体系，而是要在其中生存下去——活过今天，这个星期，这个季节。正如霍布斯鲍姆准确地指出的，农民的目标通常在于“让制度的不利达到最小”[457]。他们坚持不懈地努力“蚕食”可能会适得其反，他们可能非常有限地减轻了剥削，他们可能促成一次关于拨款限制的再谈判，他们或许可以改变后来的发展过程，但他们极少能够带来制度的改变。这些都是可能的后果。而他们的目标几乎总是生存和持续。根据具体环境，对这一目标的追逐也需要我们已经看到的微弱的反抗，或者更激进些的自我防卫行动。无论如何，他们的大多数努力将无产阶级视做野蛮、欺骗、逃避、偷窃、傲慢——简而言之，所有的标签都是为了诋毁反抗的形象。

显而易见，反抗并不仅仅是农民为维持自身和家庭生计所做的一切。他们的许多作为在我们看来，可以被理解为顺从，尽管有些勉强。一部分小商品生产者或劳动者可能会为生计所迫而以同伴为代价来保全自己。从另一个穷人那里偷窃稻谷或者出高价来获取租佃权的贫穷无地的劳动者存活下来，但他肯定不是在此所定义的意义上进行反抗。必须提出的有关统治制度的一个关键问题是，在何种程度上这种制度成功地迫使从属阶级为了生存而全然采用“损人利己的”策略。原子化、恐怖、镇压和压抑物质需求相结合的确能够达致统治的终极梦想：让被统治者相互剥削。

假定唯有那些拒绝或减少来自剥削阶级的索要的生存策略才能被称为反抗，我们仍需认真思考许多行动。这些行动的多样性掩盖了其

根本的连续性。这种连续性存在于相对自主的小商品生产者为保护其基本的物质和身体需求以及再生产自身所进行的不懈努力的历史中。在不同时间和不同场合，他们使自己免受强迫劳役、税收和传统农业国家征兵的伤害，免受来自殖民政府、资本主义的侵袭（例如租金、利息、无产阶级化、机械化），免受现代资本主义国家以及许多据称是社会主义国家的伤害。如果当革命真的到来时，它可能清除许多古代政体的最坏的罪恶，但是它极少成为农民进行反抗的目的。由于夺取国家的激进精英很可能在内心有着和他们以往的农民支持者不同的目标。他们会期待集体化的农业，而农民阶级则执著于小土地所有；精英们可能想要一个中央集权的政治架构，而农民阶级却与地方自治相结合；精英们可能为发展工业化而在乡村收税，而且他们几乎肯定会期待一个相对于市民社会的强有力的国家。因此，像戈兰·海登那样敏锐的观察者很可能会发现，坦桑尼亚的农民阶级早期对于殖民主义和资本主义的反抗，同其当下对坦桑尼亚社会主义国家的制度和政策的反抗之间有着明显的类似。[458]他提供了有关“农民生产方式”——通过消极怠工、将政府夺去的土地和工作私有化、通过规避、逃亡和“破坏”政府为自己的利益而实施的项目等方式——如何阻碍了国家计划的引人注目的论述。在越南也是如此，在南方和北方的革命完成之后，农民反抗的日常形式同样在继续着。小块私有土地的暗中扩张，为了家户生产而从国有企业撤回劳动力，不向国家交付粮食和牲畜，国家信贷和资源被家庭和工作小组“挪用”，以及黑市的稳步增长，所有这些都证明了社会主义国家形式下小商品生产的顽强性。[459]我已经分析过的这种顽固、持久和难以削弱的反抗形式或许正代表了真正持久的弱者的武器，在革命之前和之后都是如此。

第八章 霸权与意识：意识形态斗争的日常形式

至于社会变迁的原因，我用这种方式看待它——思想类似于一种议会，但其外部还有整个国民，而且大量的正在致力于变革的国民并不知晓议会在做什么。

乔治·艾略特：《丹尼尔·狄隆达》

如果只是稍稍观察塞达卡阶级关系相当平静的官方表面之下的内容，人们不会轻易认为，穷人对他们的境遇是迷惑不解的。他们关于绿色革命及其社会后果的说明同富人的描述全然不同。谁是富人、谁是穷人——以及富裕和贫穷的程度——这个看似直截了当的社会事实在这个共同体内存有异议。穷人在相对安全的情况下这样做时，便展现了他们令人印象深刻的能力，换言之，他们有能力对富裕农场主的虔诚和道理背后的东西进行洞察，有能力对资本积累、无产阶级化、边缘化的更宏大的现实加以理解。他们重视并操纵那些对他们作为一个阶级的物质和象征利益有利的价值观。他们拒绝富人强加给他们的污蔑性特征。在镇压的恐惧和“经济关系的无声压力”造成的狭窄范围内，他们通过联合抵抗、不声张的罢工、偷窃和恶意的流言等方式为保护自己的利益而行动。

在本书最后一章，我希望将这些来自塞达卡本土的见解与更大的关于阶级的社会经验以及典型的阶级斗争语境联系起来。应该说，这对于阶级意识、神秘化和意识形态霸权的理解，都是有意义的。研究的目标是深入地分析象征性反抗的日常形式和经济反抗的日常行动的表达方式。正如左拉等人指出的，农民并不是简单地在盲目的服从和凶恶的愤怒之间摇摆，他们也不是从意识形态共谋直接走向敏锐的阶级意识。如果我们在精英所强加的行为一致的表象背后发现无数的匿名的反抗行动，我们也会发现，在象征的和仪式的顺从背后也存在着无数的意识形态反抗的行动。当然，这两种反抗形式不可避免地结合在一起。以更加细致的分析来考察这些问题——尽管这需要我们稍稍离开塞达卡几步——将有助于我们澄清这样一些争论，即，在何种程度上统治阶级能够将其自己的公正社会秩序的设想，不仅强加给从属阶级的行为，而且强加给他们的意识。然而，在进入这些重大主题之

前，我们首先要认清塞达卡意识形态斗争的性质。

塞达卡的物质基础和规范性上层建筑

由政府支持的双耕和机械化使生产关系的重大改变成为可能，毫无疑问，塞达卡目前正在上演的意识形态冲突是对这一变迁的反应。正是这些物质基础的外源型变迁允许大地主和农场主改变租佃制度，增加地租，解雇佃农，用机器取代薪资工人，并且或者长期出租大量土地，或者收回土地自己耕种。经济权力平衡的这种改变还让富裕农民取消或减少了许多社会习惯：诸如举办筵席、伊斯兰慈善施舍、借贷和预付工资，甚至包括许多先前的给予贫穷村民的社会承认和尊重，而这些社会实践曾是以前的生产关系安排中至关重要的部分。简言之，不再为富有农场主的物质利益所认可的先前的生产关系正在被逐步或整个地放弃，这就是已经发生的一切。

物质基础的变迁及其在阶级关系方面的经济和社会后果，是在既定的规范化环境的背景中产生出来的。有关这一规范化环境有两个一般性事实值得注意。首先，并不像某种帕森斯理论的价值共识那样，行动者遵从于在一定程度上外在于和高于他们自身的规范性秩序，而是遵从一个冲突的和有着不同解释的规范性环境。例如，在双耕之前，大农场主认为给予收割工人的扎卡特馈赠是一种恩惠或礼物，而工人自身却认为这是自己理应被赋予的像收入一样的一项权利。其次，这种规范性环境自身也部分地是双耕和机械化之前物质生产条件的一个产物。因而，我们并非研究纯粹外在于日常实际行动的精神构造，而是研究稳定地固化在大量平凡的物质性实践之中的价值观。[460]我的目标要点在于，塞达卡的农民并非简单地对客观条件本身做出反应，而是对由嵌于具体实践的价值观所传达的对那些条件的解释做出回应。

在这种关系中，重要的是简要勾勒出和稻米生产联系在一起的物质实践，以及双耕之前普遍对这些物质实践的规范性理解。就实践本身来说，人们可以圆满地几乎完全按照相关行动者具体的物质利益加以说明。反过来，这些物质利益很大程度上是双耕之前的生产资料（稻田）的分配中明显的不公平的产物。对于有实力的农场主来说，生产的关键问题是及时可靠地动员劳动力进行插秧、收割和打谷等主要作业。靠降雨量决定的生产计划的限制造成了对于劳动力的峰值需求，即使有流动的工人，也需要有随时性的地方援助以应对种植和收获稻谷的不可避免的急需。因而，对大农场主而言，通过社会性体谅和友好的物质与象征行动开发忠诚的劳动力就有着突出的好处。在实

行双耕的最初几年中，由于流动工人不再容易获得，而联合收割机还没有出现，这种策略就变得尤为重要。在地主与其佃农的关系中这一过程也很显著。那时，佃农很容易租到土地，而地主为了留住种田好手，也会因既定利益而不时做出让步。除此之外，村庄精英的经济动机还包括通过培养忠诚的政治追随者而使自己获得当地政府和党派机构提供的好处，特别是自独立以来精英们更是这样做。

那些需要土地和工作——或两者都需要——的人，也有着同样的、甚至更迫不得已的算计。对那些仅能糊口、经常不得不在收获后外出寻找工作的人来说，每个季能获得稳定的租佃权或者可靠的田间工作是非常重要的。偶然但不可避免的危机，如歉收、家庭中死亡或疾病的发生，或者临时性的仪式开销都意味着能获得借贷、施舍或紧急援助，对家庭来说并非只是一种便利，而更是一种至关重要的必需。[461]如果他们公开地使自己适应于这些社会生产关系，并不断努力重新定义其利害，那么他们的行为也就有了充分的理由。

然而仅仅理解这些社会生产关系表面的自利基础是不够的。就我的目的而言，关键是对于意识形态冲突的分析，即掌握规范的过滤器的性质——这些自利的行动必须通过这一过滤器，以及它们如何、为何经历这一过程而发生社会性的转变。换言之，为什么经济力量要以这种方式“委婉地表达”以及它的委婉化的结果是什么。[462]从一种角度看，富人所做的就是通过那些他们曾经自愿付出的慷慨或施舍行为，将其不成比例占有的经济方式的一部分转变成地位、声望和社会控制的形式。当然，这种社会控制会再次转变为劳动服务——并因而再度成为物质财富。正如布迪厄在类似背景下所发问的，我们是否会从这种只不过是聪明的伎俩中看到“劳动力购买的伪装形式或者强制劳役的隐蔽性勒索”？他回答道：

只要分析与在实践中相互结合的东西不分离，即认识到本质上模棱两可，暧昧不明行为的双重现实……这种占有服务的全部现实就必定取决于如下事实，它只能发生在一种无私的礼物赠与仪式的伪装之下，自愿援助同样是一种强制劳役，因而也是一种自愿的强制劳役和强迫性援助。[463]

经济力量的委婉化在两种情况下成为必要：在直接的物质性强迫尚无可能的地方；在单纯的资本主义市场的间接统治本身还不足以确保其占有的地方。[464]在以上情境下，占有必须通过社会认可的统治方式实现。这种统治并不仅仅是用力量强加的，它也必须采取一种形式达到社会顺从。如果它要行之有效，它需要弱势的一方默认——即使只是在公共场合——这种委婉方式。

这种经济控制的委婉形式的三种后果是我分析的中心。第一个就是，如果它能够完全实现，它不可能没有代价而实现。对人的培养如同种植稻谷，需要时间、精力和资源。想确保其劳动力供给和政治追随者的大农场主，不得不一环扣一环地通过策略性的礼物、施舍、借贷、社交、宴请以及其他具体的和象征性的服务打造自己的社会权威。[465]

第二个且密切相关的后果是，经济支配的委婉化只能通过耕种利润的一定程度的社会化而实现。我非常谨慎地使用社会化这个词，因为从来都不存在生产资料的所有权的任何社会化。相反，实际发生的是对一部分农作物本身及其带来的收益的适度的和策略性的社会化，它表现为危急时刻的馈赠、收获之后的扎卡特礼物、筵席、慷慨等形式。这一有限的财富的社会化——确切地说是在私人之间实现的——是财富能够成功地转化为社会信誉和劳动服务的唯一途径。在此，我们拥有了类似于马克思所说的私人占有与社会化生产之间的矛盾的乡村对等物，只不过，在塞达卡的案例中呈现的是财产的私人占有和社会使用之间的矛盾。当我们着眼于穷人对富人的指责时，他们几乎毫无例外地赞同财产的社会使用。因此，对拒绝宴请、取消收获之后的扎卡特礼物、拒绝施舍的谴责，以及由此而来的对小气和吝啬的更为普遍的谴责，与财产的社会使用直接相关。即使是生产关系中的主要问题——联合收割机的使用、租佃权的持有、加速递增的地租征收以及村庄改进计划的滥用——都可以诉诸过去无论是习俗中的还是特殊的伊斯兰文化中的做法，其中，富人的财产和影响只有在它们同时有助于为社区的其他成员提供土地、工作和收入时，才能够得到宽恕。这或许也是意识形态斗争主要限制在马来社区的原因——只有在这一范围内，财产的社会使用才会得到人们积极的赞许。此类权利主张现在得到顽强的辩护，原因在于它们根植于共同（即使存在争议）传统的象征和物质做法当中。

财产关系委婉化的第三个方面是，它总是有关象征的操纵、斗争与冲突的焦点。我们不能将这些模式视为仅仅是用以蒙蔽从属阶级的眼睛的一种策略，或一种神秘化。富人的象征行为当然是自利的，但构成自利内容的真正定义是阶级斗争的产物。因而，对于偶尔的礼物或扎卡特，如果我们像精英希望的那样去看待它们，即视其为无私的慷慨，或者当我们将其视为仅仅是对占有的犬儒式伪装时，我们就不能理解它们的全部意义。一种更为完备的观点要求我们掌握委婉化本身的双重象征操纵，正如汤普森在相关情境中所观察到的：

甚至“慷慨”和“施舍”都可能被当做匮乏时期阶级和解的算计行动，或者是（在暴乱的威胁下）群众有计划地勒索：（从上面

看）“给予的行为”（从下面看）就是“获得的行为”。[466]

让我们将这一见解用于我们所熟悉的塞达卡的一个特定案例：哈姆扎和他经常的雇主哈吉·卡迪尔的关系。哈姆扎知道，哈吉·卡迪尔处在给他提供工作或预支未来工资的地位。他还知道，哈吉·卡迪尔和同他类似的人总是把此类行动描述为帮助或援助。哈姆扎进而利用这一点来追求他的具体目标；他使用所有的尊重和礼貌的恰当语言形式接近哈吉·卡迪尔，并且要求他的“帮助”和“援助”[467]。换句话说，他诉诸于自利的表述，那也是哈吉·卡迪尔对其自身行为的描述，从而将这些行动置于最有利的位置。我们对哈姆扎有足够的了解，因而多少可以获知他内心的真正想法究竟是什么。如果他赢了，他会实现自己要求的目标（工作或者一笔贷款），并且在此过程中，他有意无意中加强了对自己策略性地使用的原则的公共合理性。在此类细微的事物中究竟是谁在操纵谁，并不是能够简单确定的。或许，最好将其视为一种委婉象征的互惠性的操纵。

稍后我会回到这个主题，但现阶段认识到在塞达卡激发阶级关系的关键象征——慷慨、吝啬、傲慢、谦恭、帮忙、协助以及富裕和贫穷——并未建立起一套行动者可简单遵循的既定的规则或原则就已经足够了。相反，这些只是规范性的原材料，它们为人们的日常行动所创造、保持、改变和操纵。我在此处进行的关于围绕着富人与穷人关系的规范的讨论非常类似于布迪厄在“亲属制度”和“亲属关系”之间所做的区分，前者被视为一个应该遵循的“封闭的、紧密的纯粹逻辑关系”，而后者则是实际的社会行动者的实践活动：

简而言之，考虑到经济决定因素以及相关的近乎完善的内在联系，结构主义传统或多或少地将完全的自主性归诸于亲属的逻辑关系，而事实上只有通过并且为了正式与非正式的使用，它们才能在实践中存在，这些参与其中在其正常运作中保持它们并使其有效运作的行动者——经由不断地使用——更加容易在一定程度上实际地或潜在地实现其不可缺少的功能，或者用更明确的说法，它们的确或者能够满足至关重要的物质与象征的利益。[468]

就亲属关系来说，对阶级关系的意识形态进行社会分析的目标并非要对商定的规范达成共识，而是理解那些规范的制定和实施会因阶级利益的不同存在很大差异。因而，不足为奇的是，我们看到了塞达卡的穷人不断地致力于维持、强化和确认关于谁是富人、谁是穷人以及他们应该如何针对彼此而行动的看法。他们关于何谓得体行为的看法、他们的流言蜚语、他们对于“事实”的描述、他们对于绰号的使用、他们对于伊斯兰义务的看法、他们的罢工和联合抵抗、他们对于习俗性做法的选择性使用，都服从于满足他们物质和象征利益的规范

性见解。正如现实中所发生的，由于生产关系的转变在很大程度上造成对他们的不利，他们发现自己正在捍卫大量的早先的惯例。

就富裕村民而言，他们同样利用所有规范话语的弹性来最有利地表达他们自身、他们的权利主张和他们的利益。然而，我们已经看到，他们的问题略有不同。他们无法简单地否认旧有惯例及其背后的规范性预设，但他们同样不愿意放弃遵循惯例所要损失的利益。因而，他们很大程度上被推入一种“事实”的建构中，即他们可以声称原有的惯例已不再适用。正如我们已经看到的，他们坚称收入上的差距是微不足道的，宣称这里所有人都在大致相同的立足点上种植水稻，并且断言那些明显贫穷的人的行为在道德上不具备获得任何同情照顾的资格。

富人的意识形态地位有两个方面值得特别注意。首先，尽管它很少受到公开的挑战，但我们从穷人不留心作出的嘲弄性解释中可以得知，他们认为其没有说服力——更不用说具有霸权了。其次，同样重要的是，事实上富人从不公开否认富人应该考虑穷人的需要这一原则——而是争论事实以及它们对特定情形的适用性——具有讽刺意味的是，这意味着，他们自己不经意地“促进了——完全正式的——规范的保持”。[469]

从一个更大的视角来看，塞达卡富裕农民的意识形态困境源于这样的事实，即他们的经济行为日益建立在新的市场机会的逻辑上，而同时他们的社会权威依然建立在传统的支配形式上。因而，他们面临着转向更为资本主义的生产方式的经典性意识形态矛盾。[470]在新的生产关系占支配地位的情况下，财富的社会性使用随之减少，进而无产阶级的社会权威就相应地衰落。

此过程的直接结果就是与占统治地位的巫统结盟的大农场主和地主丧失了他们对于穷人的社会控制。过去，巫统对乡村的政治控制直接建立在较富有的家庭能够以经济依赖关系，特别是租佃和雇佣关系来实施的对小土地所有者的社会控制之上。对巫统而言，依靠占比例较大的较富有的村民已经足够了；这样，在经济上依附于他们的村民自然也就被拉拢过来。随着对生产关系的“有机”依赖被拆解，随着利益不断地与对较贫穷村民的社会控制相脱离，地方权威的这些经济网络变得愈加脆弱。它们并未随之消失，但数量日减，益发不可靠。而且，那些依然保留下来的经济依赖关系现在日益紧密地被非个人化的市场力量——例如，现金工资制、契约租赁、全额且固定的经济地租——所组织，以致就系统化的社会从属而言产出愈少。

在此背景下值得指出的是，穆达地区稻田的不公平分配就其本身

而言从来都不具合理性。毕竟，该地区大多数大片的土地都是通过抵押和其他精明的交易获得的，这些交易则是利用了小土地所有者周期性的贫困。正如哈吉·布鲁姆的故事充分表明的，富有的土地所有者的特权地位带来的社会权威（与控制相对）的程度，只是建立在他们的财产满足贫穷村民对于租佃权、工作和救助的实际需求的程度上。[471]我正在强调的社会控制同财产的社会使用的联系，或许最好地体现在自称的慈善的例证中——扎卡特礼物、施舍礼物、偶尔的贷款和施舍。此类行动同时起到符号化和确认现存社会等级的作用。由于其非同寻常的可区别性和任意性，它们还用于挑选出“应受奖赏的”穷人给予优惠待遇，从而加强他们——至少公开地——对于从属规范的顺从。[472]一旦此类慈善背后的策略理性丧失其经济和政治力量，社会控制的主要元素也会失去。因此，许多村民为了自己的生计都开始极力“放纵”，并且，这正是富有农场主极力要加以合理化的。这种“自由”的结果给穷人带来经济痛苦，而为富人带来财政回报。但是，它们也瓦解了有产阶级的社会统治基础。

这并不意味着村里的大农场主丧失了对地方事务的控制，更不必担心他们会面对叛乱的农民。然而，已经发生的是他们的统治基础已经改变了。曾经嵌于生产关系的原本依附性的控制，现在更多地基于法律、财产、政治强制、市场力量和政治资助。为了保证他们的信誉和投入，为了他们资助资源的提供，以及为了确保他们对于稀缺的土地和资本的持续控制的根本势力，他们使得自己越来越依赖于国家。利益的纽带现在不可避免地将这个阶级与国家绑在一起，而这些纽带当然意味着，其成员在面对任何可能危及其权力和影响的事件（例如持续的不景气或重大的政治变革）时，变得越来越脆弱。颇具讽刺意味却又完全符合逻辑的是，这个阶级一直如此放心地与国家相结合，恰恰在此时，他们自身对于从属阶级的自发控制正在迅速地削弱。缺少了从早期的生产关系中生成的经济控制，缺少了令人信服的嵌于现实的习俗中的意识形态位置，这些精英在依靠国家所能配置的资助、利益和控制资源的基础上，也就只能孤身奋战、自主沉浮了。

假使穆达地区乡村人口中最贫穷的阶层不再是稻谷生产的不可或缺的部分，假使他们在剩余分配的过程中不再必要，人们有理由提问：为何富有农场主还要不厌其烦地证明他们新的行为模式的正当性？为何还要对那些与农业制度几乎无关的人证明农业制度的合理？这里有两个密切相关的说法。其一，为富裕农场主的新行为提供的理由实际上相当草率、粗浅并且容易识破。它们无论如何很难让那些处于不利地位的人信服。其次，富有农场主自己也是早期农业制度以及支撑这一制度的规范化观念的产物；如果他们选择用自己最为熟悉的范畴理解和解释新的安排，我们就不应该大惊小怪。

然而，人们可能想到，即使意识形态霸权作为稻作农业中日常生产关系的一部分变得越来越不必要，但它对于国家本身的剩余分配却举足轻重。我确信，甚至这个推断对于1900年以来任何时期的稻谷产区在很大程度上都是错误的。关于马来半岛的殖民地和独立国家的最值得注意的事就是，它们对取自于稻谷耕作者的系统占有的依赖是如此之少。稻田的税收总是最小限度的，而且当地的生产价格通常高于世界市场价格。即使在殖民时代早期，吉打州的财政岁入的大部分来源都不是乡村收入。例如，1918年和1919年，鸦片和赌博专营的“包税制”提供了地方岁入的主要来源。[473]国家从穆达平原的农民那里一直以来需求的并且以后也会需求的是价格合理的作为商品稻米的剩余部分，这些大米可以用来养活矿场、种植园和当时城市地区的工业劳动力。穆达地区绝大多数的小土地所有者现在而且一直与这一目标基本无关。我们只需回想一下，穆达地区大部分（大概3/4）在市场上销售的稻谷是由少数（11%）耕种面积超过10里郎土地的耕作者出售的。剩余部分当然在很大程度上不需要穷人劳动力来生产。并且这一劳动力并不被其他地方所需要。最近的估算表明，目前在种植园和城市中的现存劳动力的自然增长，将大大超过这些领域可预期未来的人力需求。[474]一个简单的事实是，在穆达地区，占农村人口2/3的最为贫困的那部分人，现在已经基本上与生产或占有过程不相关了，无论对富裕农民还是对国家而言都是如此。

地方精英和国家为证明其统治不断地进行意识形态的努力，如果我们想理解他们这样做的理由，只看稻作农业地区的生产关系是徒劳的，因而我们必须关注政治领域。在这样一个多元化、开放的、外向型经济中，国家收入主要取自于进出口税、公司收入税、执照、特许、消费税和贷款。如果保守的马来精英要继续从经济与国家所提供的特权和机会中获利，作为基本的前提条件，就必须保持其对所在州的政治统治。在现行的半竞争性选举体制中，达到这一目标要求大多数马来选民的政治支持。[475]马来人口占最大多数的吉打州和吉兰丹州恰恰也是水稻主产地区，它们的政治支持是必要的。在此背景下，就不难理解国家在发展计划、拨款、诊所、学校、贷款和基础建设等领域中所做的许多努力，都是着眼于政治支持的最大化的。甚至可以说，正是国家和执政党以向农村地区发放补贴的方式，在目前承担了将统治委婉化的任务。这一委婉化的实现当然是以富裕的、拥有土地的当地巫统精英为中介的。在任何事件中，对稻作农民的政治控制本身都不是目的，也不是证明直接占有方式正当性的手段。政治控制是占有的基本前提条件，在其他地方也是如此。

重新思考霸权概念

我们对于塞达卡阶级关系的考察相当有力地表明，和意识形态统治相关的霸权概念值得从根本上进行重新思考。我希望说明的是，此类重新思考不仅是在这一分析中所涉及的70个家庭的情境所需要的，而且也是在普遍意义上分析从属阶级所需要的。

此处使用的霸权概念当然是来自杰出的意大利斗士、学者安东尼奥·葛兰西的著作。[476]自从他的狱中札记变得广为人知以后，大批有影响力的修正主义者和马克思主义学者（其中包括阿尔都塞、米里班、普兰查斯、哈贝马斯以及马尔库塞）都曾以这样或那样的方式使用过这一概念。这一分析传统可溯源至马克思、恩格斯所著的《德意志意识形态》中的著名篇章。其详细内容如下：

统治阶级的思想在每一时代都是占统治地位的思想。这就是说，一个阶级是社会上占统治地位的物质力量，同时也是社会上占统治地位的精神力量。支配着物质生产资料的阶级，同时也支配着精神生产资料，因此，那些没有精神生产资料的人的思想，一般地是受统治阶级支配的。占统治地位的思想不过是占统治地位的物质关系在观念上的表现，不过是以思想的形式表现出来的占统治地位的物质关系；因而，这就是那些使一个阶级成为统治阶级的各种关系的表现，因而这也就是这个阶级的统治的思想。此外，构成统治阶级的各个个人也都具有意识，因而他们也思维；既然他们正是作为一个阶级而进行统治，并且决定着某一历史时代的整个面貌，不言而喻，他们在这个历史时代的一切领域中也会这样做，就是说，他们还作为思维着的人，作为思想的生产者而进行统治，他们调节着自己时代的思想的生产和分配；而这就意味着他们的思想是一个时代的占统治地位的思想。[477]

霸权只不过是葛兰西赋予意识形态支配过程的一个名称。其背后的核心概念是统治阶级不仅要支配物质生产方式，也要支配象征生产方式的要求。从观念层面上看，其对物质生产力的控制与其对社会的意识形态“部门”——文化、宗教、教育和媒体——的控制相同，使之可以传播那些可以强化其位置的价值观。简而言之，葛兰西所做的就是解释虚假意识的制度基础。

我要说明的是，取得从属阶级的认同和被动顺从，是比制裁和强迫更为有效的阶级统治方式，这才是霸权的关键意涵。当然，霸权可

能被用于指涉社会统治的全部综合。然而，此处是在其象征意义或者说理想意义上使用这一术语的，因为这恰恰是葛兰西对于马克思主义思想的主要贡献之所在。事实上，通常情况下，正是意识形态霸权的普遍性、深入性确保了社会和平，并将政府的强制性机器推至后台。唯有“当预期到危机将至、自发性认同失去效用时，国家才会公开诉诸暴力”[478]。

严格说来，即使详细解读葛兰西的观点，这种霸权的自发性和完整性究竟怎样仍不完全明晰[479]。有时，他似乎暗示霸权包含了对统治集团的合法性和优越性的主动认可；有时，他又暗示这种认可是一种更为消极的行动，在这种行动中，社会秩序的主要特质仅仅由于已被给定而被接受。然而，葛兰西的确敏锐地指出了思想和行动之间的区别。[480]例如，工人保卫其物质利益的具体行动可能代表一种激进的意识，但在思想层面——即霸权起作用的层面——由上层决定的、为社会认可的价值和观念的土壤会破坏掉这种初始的激进意识。费米亚写道，这一阻碍意味着“如果西方国家的大众仅仅采用自己的策略，他们是无力克服自身的知识和道德从属地位的……漫长而艰险的去神秘化历程需要借助外在的力量”[481]。因此，革命性政党的功能是给工人阶级提供其自身无法生产的概念工具和“批判意识”。只有这样的政党才能够打破资产阶级霸权，并用自身的霸权取而代之；葛兰西坚持认为，这一新霸权并非革命的后果，而是真正的革命的前提。[482]

当然，为了解释为何《资本论》所述的资本主义物质矛盾并未在工业化的民主社会中引发社会主义革命，葛兰西和其他20世纪的马克思主义者在很大程度上推进了他们对意识形态统治的分析。正是资本主义显而易见的持久生命力迫使他们将关注的焦点转移至意识形态和“上层建筑”。这一关注点在很多方面都颇受欢迎并具有指导意义。首先，它避免了经济决定论的极端形式的弊病，并且赋予广义上的意识形态领域一定程度的自主性。文化、价值观和意识形态不能直接被解读为客观的、物质性的条件，毕竟，霸权和虚假意识这两个术语就是对这一观点的明确认可。[483]但是，在为意识形态统治本身的分析开辟延误已久的空间的过程中，在我看来，葛兰西的许多继承者用某种意识形态决定论取代了他们试图规避的物质决定论。令人好奇的是，葛兰西自己的著作则较少招致这种指责，而那些追随这一传统的人（例如，米里班和阿尔都塞）的更为纯粹的、理论上的精雕细琢之作却引发了更多此类的批评。[484]

下面，我希望对霸权的观念和与之相关的虚假意识、神秘化以及意识形态的国家机器等概念加以说明，它们不仅无法帮助我们理解塞达卡的阶级关系，而且恰恰可能严重误导我们对大多数情境中阶级冲

突的理解。[485]接下来，我将相当简要地概括我还会展开详尽论述的内容的要点，这将有助于安排随后的讨论：

首先，霸权概念忽略了大多数从属阶级能够在其日常物质经验的基础上对主流意识形态进行洞察和去神秘化的程度。

第二，霸权理论经常混淆何为不可避免的与何为正当的区别，这种错误从属阶级是很少会犯的。这种结论出自对负载权力情境中公开行动的表面观察，既忽视了“隐藏的文本”，也没有看到常规的必要性和对于“经济关系压力”和压迫现实的实用性服从。

第三，根据定义，一种霸权的意识形态必然表现为一种理想状态，因而不可避免地造成矛盾，它可以被用来对自身进行批判。群众激进主义的意识形态来源在此意义上既可以在现行意识形态秩序的内部寻找，也可以在其外部寻找。

第四，对几乎任何明显的革命群众运动的普遍参与者的历史考察都表明，目标的确定通常是有限的，而且多带有改革色彩，尽管为达到目标所采取的方式可能是革命性的。因而，“工团意识”并非如列宁所称是革命的主要障碍，而是其唯一可能的基础。

第五，历史地看，一种支配性意识形态的规范与价值体系的崩溃，典型地是新的生产方式承载者——例如资产阶级——的任务，而不是从属阶级如农民和工人的任务。因此，从属阶级经常被视为向后看的，因为他们要维护他们自己对早期主流意识形态的解释以对抗由精英和/或国家所强加的新的和痛苦的安排。

洞悉[486]

假使在塞达卡存在一个支配性的霸权意识形态，那么，它会通过不同途径让人们知晓自己的存在。至少，它要求农业精英的信仰和价值体系能够渗透并主宰穷人的世界观，使之产生对本质上并不是服务于他们客观利益的农业秩序的同意和赞许。这一主流意识形态的功能在于掩盖或误传我们已经考察过的阶级利益的真正冲突，从而对穷人加以有效地利用，使之成为牺牲自身利益的共谋者。

我们从塞达卡较贫穷农民那里听到的描述，的确足以立即驳斥人们对他们的意识形态状况特点的概括。如果这里存在任何需要说明的洞悉，那么，同精英信仰对穷人的洞悉相比，穷人有着更强的洞察能力，这就是他们对富裕农场主、地主以及外界官员所表现出的自私自

利图景的几乎每一个细节的洞察。当然，穷人要求的权利及主张都是双耕之前盛行的。或许，在此意义上，他们大多诉诸以前的/既有的意识形态秩序。我将在稍后讨论这一话题，但在此我应该立刻指出的是，他们的这种诉求是基于自身的物质利益的，而富人用他们自己的方式赞同同样的价值体系，尽管他们的经济行为现在更多地因循了资本主义的路径。具有讽刺意味的是，恰恰是塞达卡的富人不再认同这种意识形态，而这种意识形态将最有利于解释他们如何行动并且为那些行动提供似乎很有道理的依据。

有充分的理由假定，塞达卡的穷人对于“官方”现实的有效洞察并非独一无二或为数极少，而是极为常见。认为塞达卡的农民阶级具有特殊的洞察能力，这显然是高估了任何主流意识形态的力量、分量以及凝聚力。这里我完全同意保罗·威利斯对阿尔都塞极富洞见的批评：

结构主义的再生产理论认为主流意识形态（其中包含文化）是难以穿透的。一切都巧妙契合。意识形态总是先于任何真实的批评而存在并且优先于这种批评。弹子游戏的弹珠如果要平滑运行就不能有裂缝。所有具体的矛盾都被普遍的意识形态再生产功能抹平了……相反，我更为乐观地认为……社会和文化再生产内部存在很深的官能障碍和强烈的张力。社会行动者并非意识形态的被动承载者，而是意识形态的主动使用者，他们只是通过斗争、争论和部分地洞察那些结构来再生产现存的结构。[487]

因为官方的陈词滥调不可能具有人们通常设想的连贯性或统一性，并且由于处于不同社会地位的行动者对其又会作不同的解读，因此，从属阶级对于任何官方陈词滥调的洞悉都是值得期待的。反过来，这些多种多样的理解根植于日常经验。这类陈词滥调并未作为空洞的象征信息而被接受，而是在为保卫物质利益而进行持续斗争的情境中被赋予了意义。[488]

任何政治或宗教信仰体系的从上向下发送的过程都是重新解释的过程，它调和了先在的信仰，被洞察又发生转变，这是分层社会的共有特征。在此意义上，人们可以在一个农业社会中谈论“民间”社会主义、“民间”民族主义和“民间”共产主义，如同谈论民间宗教那样。如果设想一下在奴隶当中所信仰和实践的基督教形式同奴隶主所信仰和传授的基督教形式分歧甚大，我们就不必惊讶佃农持有的对家长式统治的理解同地主对家长式统治的理解完全不同。[489]这些外在于农民阶级而形成的信仰体系的原则被改变，这些原则是多种多样的，但非常明确的是，在很大程度上，这些原则被接受它们的阶级根据自身的物质和象征利益重新解释了。当看到离经叛道的解释——意识形态异端——源自于从属阶级时（根据定义，这些从属阶级在官方的现实描

述中最无关紧要），也就不足为奇了。[490]

人们或许可以将此逻辑推进一步并且像某些人一样提出主张：从属阶级的规范性合作并不是“社会秩序的必然要求”[491]。阿伯克龙比及其合作者在他们对“主流意识形态理论”的一般性批评中令人信服地证明，资本主义和封建主义都未能成功地将主流意识形态内化于从属阶级之中。他们将这一失败解释为社会化机制（反抗强度的另一名称？）的弱点以及其他强制形式（包括导致我们早先称之为“常规性顺从”的压迫）的效力。从这一角度来看，主流意识形态的功能可能主要在于确保统治阶级的凝聚力。与此同时，从属阶级的顺从则基本上源于他们这样的认知：所有其他路线都是不切实际的、危险的或者两者皆具。

如果此逻辑适用于发达资本主义国家的工人阶级，那么它当然更适用于早期资本主义的工人阶级和第三世界的农民阶级。这是因为霸权的制度化基础——如学校、媒体——在晚期资本主义有更加深厚的根基，并且可能因此而更为有效[492]。相反，依据多数资料记载，早期工人阶级事实上在几乎所有方面都是外在于资本主义制度框架的，只有在工作方面除外。正如恩格斯在其对19世纪英国工人阶级的研究中所观察到的：

工人阶级和资产阶级讲话方式不同，拥有不同的思想和观念、不同的习俗和道德准则以及不同的宗教信仰和政治理念。因此他们是两个存在根本差异的族群，就像种族所造成的差别一样。[493]

农民阶级则更加远离了象征性权力的制度圈子。他们居住在霸权机构驻扎的城市以外，主要依据口头传统行事，这使之与印刷传媒也相对疏离。作为一个有着自身文化传统和反抗模式的古老阶级（与无产阶级不同），作为拥有自身的影子制度（如非正式的宗教学校、仪式和节日）的阶级，农民阶级较少受到霸权行为的影响。贫穷农民的物质和象征利益很可能使其质疑主流的意识形态，而正是这些主流意识形态将对农民阶级的物质剥夺和小农低下的地位合理化。当我们意识到这一事实后，我们就能够理解为何他们会拒绝“象征性合作”了。

在塞达卡的个案中，穷人可以洞悉官方现实这一事实显而易见，这有理由让人提出疑问：在其他类似的情境下它为何没能引起人们的注意呢？然而，如果人们只观察到富人和穷人之间的公开遭遇（“部分的文本”）而完全忽视表层之下的含沙射影，忽视了对权力关系情景之外的问题的讨论，忽视了每天都在发生的匿名的、不声不响的常规性的实际反抗行动，那么这个问题就会随之被忽略掉[494]。因为，在几乎所有负载权力的情境下，支持官方现实正是为了维护大多数贫

穷村民的直接利益。因此，如果仅仅采用部分的文本，则会造成神秘化的印象。但是，我们可能会犯这样的错误，即没有意识到神秘化和印象管理既是无权者的一种姿态也是富有者的意识形态统治方式。当葛兰西宣称从属阶级的激进主义更多地存在于其行动而非信仰时，我确信他是被误导了。事实几乎完全相反，行动领域——特别是在负载权力的情境下——正是被统治阶级最受制约之地。而恰恰是在信仰和解释层面——在这个层面他们可以安全地冒险——从属阶级才最少受到束缚。塞达卡的富人往往坚持公开行动的一致性并且做到了这一点；他们可以不坚持私人的意识形态一致，他们也不需要那样做。[495]

必然性、顺化与公正

还有一个更加深奥且影响深远的有关神秘化和虚假意识的论点，该论点并不依赖于假定统治阶级具有将其自身的信仰强加给从属阶级的能力。如果霸权思想暗示的是上层秩序对下层秩序的强加，那么，考虑到情境的影响，这第二个立场就暗示着神秘化至少有几分是从属阶级自己选择的行为。简言之，我的论点是：一个社会统治的体系往往看起来是不可避免的。而一旦它被认为是不可避免的，按照这一逻辑，即使是那些因这一体系而处于劣势的人也会倾向于承认这一体系的自然性，进而也会倾向于认为，凡是自然的就是正当的或合理的。人们可以在理查德·霍格特有关英国工人阶级文化的细致分析中发现对上述立场最有限的陈述——一个省略了最后一步并且谨慎地避免将自然等同于合理的陈述：

当人们感到无力应付他们所处情境中的主要问题时，当人们感到已经没有必要失望、绝望或怨恨时，当人们认为一切只是生活的现实时，他们就会采取在现实的阴影下得过且过的态度来面对他们所处的情境，即一种对更大的环境没有持续感和紧迫感的生活。这种态度将情境中的主要因素归结为既有的和现实的自然法则领域，这一领域是维持生计的几乎无可替代的物质资料来源。就其最消极的层次来说，诸如此类的态度是一种宿命论或简单地承受，它们通常都处于悲惨的境地；它们极其缺少可以征用的选择。[496]

巴灵顿·摩尔更为一般地关注系统性从属的历史模式，他毫不迟疑地迈出了将必然性与正当性、合理性联系在一起的最后一步：

所有这些人都以不同的形式、在不同程度上感到了他们苦难的不可避免。对某些受害者来说，这样的苦难似乎在一定程度上是必然的与合理的。人们显然倾向于将合理性赋予那些本来是或者看上去是不

可避免的事物，无论它让人们感到多么痛苦。否则，这样的苦难将是无法忍受的。[497]

皮文和科洛沃德在他们关于美国穷人运动的研究中回应了摩尔的判断：

不管他们的命运何等艰难，人们通常会保持沉默，遵从其共同体日常生活的惯有模式，并且确信这些模式不仅是不可避免的而且是正当的。[498]

上述内容看上去类似于不可避免的“顺化”——持续存在的“经济关系的无声压力”的具体化。[499]因而，布迪厄将此信仰表述为“不可思议的”，称社会“行动者”的倾向是“将不得不做的当成是主动做的”，也就是说，“拒绝那些无论如何不被接受的，喜欢那些不可避免的”[500]。

除了随后我将再次谈论的极其稀少和特殊的情况外，我确信所有这些同神秘化有密切关联的论点都是误导性的或错误的——或两者兼具。首先，它们没有为从不可避免转为正当这一过程提供任何令人信服的逻辑。其次，它们忽视了必然性概念本身可能而且实际上也被从属阶级的历史性实践加以否定的多种方式。下面我将依次讨论每一个论点。

有关这一虚假意识的特殊形式的论点，看似具有内在的合理性，这一合理性有赖于这样一个简单的事实：大多数从属阶级生存于其中的分层体系的更大范围必定是看似必然的因而也就是自然的。照此推论，19世纪印度的贱民、13世纪法国的农奴甚或是今日塞达卡的佃农，要严肃地思考提升自身的基础地位的可能性，都是不太可能的，更不用提生活在一个没有种姓制度、领主或地主的世界中的可能性了。即使他们能够，他们也不可能投入太多时间或思想来考虑这些看起来完全被排除在现实目标之外的可能性。如我所理解的那样，这种观点要求我们相信，从属阶级应该像农民看待天气那样来看待宏大的统治架构。如果为了讨论问题，我们可以接受这一类比。但是仅仅基于这一点，完全无法解释为什么必然的、不可避免的、甚至是命中注定的天气就应该被认为是正当的或是合理的。因此，假定正当或合理概念同既有的不可避免的东西——比如天气——完全不相干则看上去更为可信。我们没有任何逻辑上的依据把正当与不可避免性视为同一事物；由于缺乏进一步的证明，我们只能将所有的不可避免都作为不过是必然的而已。事实上，天气的类比在另一层面上看颇具启发性。天气的不可避免性并未阻止任何一个传统的耕作者群体将天气这种自然力量拟人化，或者发展出仪式来影响其进程，或者，当他们的努力

失败时则咒骂自己的命运不济。因此，在历史上，农民阶级非但没有将天气视为必然范畴，甚至认为天气应该服从于人类的操纵。如果说传统社会中存在对自然规律的“神秘化”，那也是朝着将其置于人类控制之下的方向发展，而不是相反。[501]

稍后我还将回到对必然性的批判上来，但首先值得考虑的是，为什么必然性与正当性如此经常地发生混淆。当然，表象几乎总是证实不可避免事物的正当性。即使从属阶级的成员已经意识到他们遭受到不公平的待遇，谋取生计的日常压力和公开挑战的风险通常都足以系统地使这类民族志记录偏离其原有方向——有关即使不是接受，也是不可避免的顺从的记录。然而，此处对看似不可避免的东西的顺从，仍然不等于赋予其合理性，尽管合理性可能恰好有效地帮助制造了日常生活中的顺从。当人们面对短期内无法从根本上改变的情境时，某种特定姿态的顺从是完全有可能的。当塞达卡的穷人谈到联合收割机并且说，“你抗议不抗议都没用，不会有什么结果”时，他们只是在表达一种有关他们正在体验的情境的现实的、务实的观点。他们曾试图阻止联合收割机的使用，但失败了。他们的确必须接受这样的结果，但这并不代表他们赞同这一结果。在这方面，他们的处境同大多数情况下的大多数从属阶级并无区别。除了当一种政治开放或一个革命情境创造了新的可能性或复兴了旧的渴望时，大多数情况下务实的顺从态度都会占上风。[502]

当然，顺从可能出于不情愿的依从，也可能出于积极的意识形态支持。然而，我们应该了解，即使看似最明显的忠实的顺从也不等同于对意识形态的支持。为了验证意识形态支持即霸权是否存在，我们需要提供独立的证据加以证明：从属阶级的价值观的确在很大程度上同统治精英的价值观是相符的。为了可靠，这样的证据必须出自于从属阶级成员最少受到权力关系制约的社会情境中。

那些即使在着眼于权力制约最小化前提下收集到的民族志记录，也可能被曲解为人们的表面顺从，这个问题还有另一个原因，那就是这些记录总是指向日常生活并且很少包含对看起来力所不及的选择的讨论。[503]例如，塞达卡的小土地所有者并不谈论土地改革。然而，当我和他们提及这个话题时，他们几乎一致地充满热情，如同人们期盼的那样，这通常表明10里郎稻田足以让富人过上舒适的生活。但土地改革并不是一个自发产生的话题，它只是一个纯粹的学术问题；它从未被任何熟悉它的政党提出，也未被农业官员提出。相反，他们的注意力更为现实地集中在保持现有土地所有制下合理的租佃权的可能性上。[504]无论土地改革如何值得向往，在现有的环境下那都是一个不切实际的目标。

从更为适当的角度来考察有关霸权的各个方面，我们或许可以这样说：一个统治体系的主要功能在于界定什么是现实的什么不是现实的，并且将某些目标和渴望归入决无可能、白日做梦、痴心妄想的范围。由于这一统治体系意识到权力对于界定何为现实的至关重要的影响，因而关于这一霸权的有限建构肯定有许多内容可说。然而，如果我们采纳这个看上去更为合理的霸权概念，那么至少需要两个限定条件。首先，我们不再提及正当性与合理性，而只会谈到对既有情境中什么是可行的或多或少的理性理解。第二，更加重要的是，这一观点毫无疑问是静态的观点，因为它从我们的分析中系统地排除了新环境下可能的领域如何扩展。[505]塞达卡的穷人目前并不把土地改革看成是现实的选择，这一点确定无疑。同样真实的是他们对当下不公平的看法、他们对大土地所有者的怨恨以及他们不被关注的苦痛都强有力地表明，如果土地改革真的成为历史性的选择，他们很可能成为土地改革的热心支持者。今天看起来不过是无价值的思索，明天很可能会变成一个现实的目标，并且我们应该根据农民阶级对于他们身处其中的社会秩序的全面评价来推测他们可能的反应，而不是从他们现在认为是可能的东西中推测他们的反应。[506]例如，人们不会想到可以从1788年法国农民的谈话当中发现他们将在1789年上演洗劫城堡的行动，人们同样不会想到俄国农民会在1916年讨论他们将在下一年实施夺取土地的行动。然而，人们多半会发现的是，农民对于贵族统治和土地权利的态度与他们随后的行动是完全一致的。

我们已经说明，务实性的服从和来自阶级话语的不可信目标的相对缺乏可能模拟了霸权的效果，仍需考虑的一个最终的问题是，如何将必然性和霸权连接起来。这正是巴灵顿·摩尔在纳粹集中营的记录和较小范围内印度种姓制度记录的基础上所研究的问题。他认为，存在这样一种情境，在此情境下压迫被如此总体性地和普遍地实行，以至于对无权者来说作出姿态通常是必要的——谄媚、恭顺等等——这表现出从属群体的全部现实和完整文本。“人们很难在尚未习得与角色相符的特征的情况下持续地戴一个面具或扮演一个角色”，他在指出这一点的同时提出了疑问：如果实际上人们必须时刻戴着面具那又会怎样。[507]他指出，当人们在必须的领域中耗尽所有的行动时，合理性和公正性的问题就几乎不在他们的考虑之列了。此种极端情形，很可能如同摩尔所表明的那样，某些受害者确实认同了其压迫者并且复制他们的行为和他们的价值观。[508]但是我的目的在于说明，恰恰是为实现该目标所要求的极端性使它成为证明这一统治的例外。像大多数极权制度一样，纳粹集中营系统地着手破坏独立的社会生活的每一丝残余。受害者在被屠杀之前被剥夺了全部财产和家庭，他们工作至精疲力竭，他们营养不良乃至饿死，他们遭受了系统的和反复无常的残酷虐待，与此同时，他们清醒时的每一刻都受到卫兵控制。纳粹分

子不遗余力地破坏所有的非正式团结网络和使囚犯彻底地原子化。事实上自杀是留给囚犯的唯一自主的选择。但是，值得注意的是，这种极端性并没有生产出某种“对压迫者的认同”，而是仅有“一些集中营的居住者接受了其压迫者的道德权威”。[509]

在此背景下，人们可能会对不同的压迫形式进行比较，其依据就是它们允许受害者对其自主的社会存在进行伪装的程度。据此标准，集中营是一个极端的例子，紧随其后的或许是精神病院以及民事的和军事的监狱。在此，人们可能会以为原子化和近乎总体性的控制可以造成一个邪恶的道德权威。[510]然而，事实是所有“常规性”的和历史上普通的社会从属与剥削模式——奴隶制、农奴制、佃农制甚或是雇用劳动——和集中营相比都不相同，在这些模式中，其“受害者”都保持了相当的自主性来建构一种不被统治阶级完全控制的生活和文化。[511]换句话说，对所有这些群体而言，在一些情境下，他们可能摘掉自己巴结奉承、恭顺及象征性服从的面具。这种相对“安全”的话语的领域虽然十分狭窄，却是发展出象征性反抗的必要条件。在象征性反抗这一社会空间中，由统治强加的定义和表演不再是主流。[512]此外，这一社会空间不仅是由纵向权力关系的缺失来确定的，也是由那些处境相同的其他人所施加的约束和影响的存在来确定的。[513]因此，当帕克·亚赫按他的步骤将另外一些属于伊斯兰教党的劳动者和小土地所有者集中起来时，人们听到的话语不仅会不同于巴塞尔或哈吉·卡迪尔在场时人们可能听到的话语，而且由于集中起来的人都是穷人并且都反对巫统，因而他们话语的内容也受到这一社会事实的影响。由于这些人还要在大量的小恩小惠和交易中彼此依赖这一事实，上述影响就愈发强烈；尽管他们之间的关系更接近于互惠与平衡，权力关系在此依然存在。如果说统治行使的创新和维持有赖于一定的社会背景，那么，反抗的行使也是如此。[514]

当然，甚至在“没有面具的”情境中发现的话语在大多数或全部特性上符合统治意识形态在理论上是可能的。但每当我们涉及任何更大范围的社会从属结构时——该结构不仅总是暗示着劳动的占有，还暗示着将低劣的（即便不是不体面的）地位指派给从属者——这就是不可能的。因而，有证据表明，印度的贱民等级在可以安全行动的情境中，会拒绝种姓制度赋予他们的大部分污名化的身份[515]。基诺维斯和其他一些人的著述表明，在南北战争前的南方蓄奴区，人们会遇到一套完全不同于官方主流价值标准的价值观[516]。在《旧约》的文本中可以发现一种对解放与平等的宗教强调，这既是奴隶主的世俗看法，也是奴隶的世俗看法，它为行窃、偷盗、逃跑以及开小差等形式的反抗提供了正当性的辩护。正如基诺维斯所述，并非所有的这些态度都与奴隶制的延续水火不容，但它们是有别于主流意识形态的。一

般说来，奴隶区创造的亚文化都是隐藏于奴隶主视线之外的。然而，当烈酒一时冲破奴隶惯有的谨慎小心时，这种亚文化偶尔也闯入公共舞台。马林在他关于19世纪弗吉尼亚奴隶制的研究中说道：

醉酒趋向于让大多数人或是保持沉默、退缩，或是情绪失控、大叫大嚷，但被文化同化了的奴隶在喝醉后与主人交谈时——毫无例外地——总是“大胆的”、“固执的”、“鲁莽的”、“放肆的”或“狂躁的”。[517]

只有在极少数情况下，掩盖亚文化的幕布才会暂时揭开。其他时候，如果我们想看到相对来说无保留的从属阶级亚文化，我们就必须在亚文化诞生的幕后场所中——即脱离统治阶级密切监视那些社会情境中——寻找它。由于从属阶级的亚文化在非正式话语中被遮蔽但仍可觉察的存在状况，这种亚文化系统地驳斥主流意识形态的可能性就很小。不会有人期望《资本论》诞生于工人阶级的酒馆，尽管他可能相当了解劳动价值论！只有在出现公开叛乱、追求政治自由或是爆发革命的情况下（这种革命允许亚文化以公共的、制度化的面貌呈现），掩盖亚文化的幕布才会被揭开。除此之外，从属群体的亚文化仍将保持为一种不易被觉察的和伪装的状态。然而可以确定的是，尽管统治或许是不可避免的社会事实，但它作为一种意识形态在无权者可以自由言论的小社会范围内也不可能具有支配性。

在这一点上，我的论述重点在于：将必然性的可能事实等同于正当与合理的规范是十分危险的，尽管民族志的记录可能鼓励这种做法。我还强调了在除了总体性制度以外的任何情境下自主领域的重要性，在这一领域中，尽管精英的价值观从其实践上来说是不可避免的，但它依然会受到挑战。为了完成这一批判，我需要再次考察必然性这一概念，一个迄今为止我认同的概念。问题并不在于一个既定的统治结构在事实层面是否为不可避免的，因为在那种意义上没有任何事件的历史偶然性是不可避免的。问题在于，一个统治制度在何种程度上能够使那些居于其中并在其统治之下的人们认为这一制度是不可避免的。

首要的问题是详细确切地说明什么是“不可避免的”。假如不可避免就其全部历史细节来说意味着一种统治制度，那么非常清楚的是，在此意义上没有一种制度对其臣民来说是必然的。那些已经建立许久的制度，比如封建制或奴隶制，即使在其全盛时期被看成是不可避免的，以至于那些生活于其中的人们并未一再尝试并继而改变其边界，假如我们如此设想，那就是将没有根据的“客观现实”归于任何社会的秩序。

然而，如果我们将“不可避免”理解为某种统治模式的核心特质，而不仅仅是其细节，那么对于可感知的必然性的论证，就变得可信多了。从某种角度看，这些论证事实上既是不证自明的又是强制性的。对一个13世纪的法国农奴或18世纪的印度贱民来说，我们不能假定他们对除了身处其中的社会以外的任何社会秩序有过体验，那么除了他们知晓的封建制度和种姓制度，他们怎么可能想象得出任何其他的制度呢？声称这些认知局限在原则上消除了任何可能的革命意识，这只不过是一个简短的逻辑步骤。如果鱼儿从不谈论水，我们又怎能期待它们去谈论空气呢？让-保罗·萨特的观点背后似乎也包含着同样的逻辑推理：

我们有必要颠覆一般性的观点并且承认，并非是现有情境的严酷性或其所强加的苦难致使人们去构想另一种所有人的境况都会好于现在的情境。只有当有一天我们能够构想另一种情境时，才会有一束新的光芒投射到我们的困境和苦难之上，于是我们便会认定这些困境和苦难是让人无法忍受的。[518]

我确信，这一立场是完全错误的。基于我对种种证据的解读，事实上以下的观点更加可信：就意识形态领域而言，没有任何社会秩序——即使在更宽泛的意义上讲——对于其所有臣民而言，似乎是不可避免的。农奴、奴隶或贱民没有任何有关其他社会秩序的直接的知识或经验，我确信这一事实并不会成为他们创造所谓的“革命性”思想的障碍。我们沿着这些思路来讨论问题，与其说是为了反驳萨特，不如说是为了说明从属群体颠覆和/或否定主流意识形态的想象力是如此广泛——即使不是普遍的——以至于它可以被看做从属群体的标准文化和宗教素养的重要部分。这里我们再一次站在葛兰西的立场上，从属阶级——特别是农民阶级——很可能在意识形态层面比在其行动层面更为激进，这是因为他们在行动层面受到权力的日常行使的更有力的束缚。

反驳必然性的争论主要集中在两个方面。由于我在别处已经充分阐述过这一点，此处我将仅限于概要性的说明。[519]首先要指出的是，即使人们承认农奴、奴隶和贱民很难想象除了封建制、奴隶制或种姓制以外的其他社会安排，但他们能毫无困难地在想象中颠覆他们所处的社会秩序中的地位与酬劳的配置。在许多社会里，这种朴素的想象能力并非只是抽象的：历史地看，它是嵌于现存的仪式习俗中的。这里只提及少量例证，印度许多地区的克利须那神节、西方和拉美罗马天主教社会的狂欢节、罗马社会中的农神节、信奉佛教的东南亚地区形式各异的泼水节、古代社会的酒神崇拜——都包含了相当程度的对地位的颠覆、对顺从的常规礼法的破坏以及对现存社会秩序的

亵渎。在某种意义上，这些颠覆性的仪式可以被看做是一种被认可的、可容忍的仪式性努力，其目的就在于暂时缓解由严格的等级制带来的不可避免的紧张。然而，如果只说到此则会忽略这些仪式经常脱离控制的程度和统治精英为了消除或限制它们而做的努力。罗马天主教会进行了长达数个世纪的运动以清除狂欢节的异教表现，如大众滑稽表演、享乐主义，并用基督受难剧和更正统的仪式取代它们，便是一个有代表性的例证。

假如颠覆现存的社会秩序并不需要想象力的飞跃，那么它很容易被否认也就不足为奇了。这正是几乎所有千禧年宗教意识形态所包含的内容，这些意识形态构成了历史上大部分的大规模农民起义的规范性基础。此类运动经常同我们以前讨论过的颠覆紧密相连，但考虑到它们对于政治控制的实际影响，它们并不像空洞的仪式那样容易被忽视。我们最好将千禧年和乌托邦意识形态中所包含的激进幻想理解为人们对现存剥削模式和他们正在经历的地位下降的抗拒。冒着过度概括（overgeneralizing）的危险，人们可以认为，这种自反式象征主义经常暗示着一种充满手足情谊的社会：那里没有贫富差别，也没有等级区分（除了在信徒和非信徒之间）。在那样的社会中，财产通常是——虽然并非总是——公有的和共享的。有关税收、租金以及贡赋的不公正要求都将是无效的。想象中的乌托邦可能还包括一个能自行生产的丰饶的大自然，人类特性会发生根本性转变——贪婪、嫉妒以及仇恨将不复存在。尽管现世的乌托邦是对未来的预期，它往往会回溯到神话中人类开始堕落的伊甸园。我们可以从这些历史上普通的意识形态中看到宗教象征主义在服务于阶级利益过程中的革命性运用，这一点并不夸张。

只有当千禧年和乌托邦思想采取了教派形式或社会运动形式，而且这些形式对国家构成威胁时，它们才会出现在官方档案中。在这方面，书面记录既疏忽了普通形式的象征性反抗，又疏忽了日常形式的物质反抗。成为此类教派基础的先知性传统可能在很长时期内都保持隐匿状态和边缘地位。但正如马克·布洛赫所观察到的，这一传统持续存在并深深地植根于大众文化之中。布洛赫引用了泰纳所称的“自发性无政府状态”的法国农民起义案例，这些起义始于821年而持续到“1789年的炎炎夏日”。布洛赫写道：

但是，这种“无政府状态”没有任何新奇之处。那些被误导的哲学家眼中的新产生的愤怒，实际上仅是长期地方性的传统现象的再现。就连叛乱所采取的形式（叛乱的形式几乎总是相同的）也同样是传统的：神秘的幻象，福音书的原始平等主义的强大吸引力，它在宗教改革之前就已经控制了卑微的心智。[520]

用现代的眼光来看，这些信念必须借助一定的情境才得以发动大众行动，而这些情境具备革命性危机的全部特质。因而，在欧洲和其他一些地方，当饥荒、瘟疫、战争和侵略爆发时，当人们面临新的沉重税赋和生存危机时，或是当“传统的社会纽带被削弱或破坏、穷人和富人之间的隔阂日益变成鸿沟”[521]时，这些都可能成为将人们对千禧年的期待转化为动员奇迹的背景。当日常生活的常规被打破时，据以理解社会现实的规范性范畴则不再适用。可以说，在为千禧年行动提供社会土壤方面，日常生活的去常规化和物质剥夺看起来几乎发挥了同样重要的作用。

人们偶尔会假定千禧年主义是犹太教——基督教世界的先知和预言传统的特殊产物。但我们在东南亚的佛教地区、伊斯兰地区和绝大多数信奉基督教的菲律宾人那里发现了类似的宗教传统。例如，在缅甸，人们坚信一个公正的国王的归来，他将正确地安排一切事物，与之并存的信仰是人们坚信一个佛教引渡者将会把人们带入一个佛教的千禧年。在信奉伊斯兰教的印度尼西亚地区，我们既发现了认为救世主将重现的传统信仰，也发现了相信一个伊斯兰征服者将肃清异教徒并重建正义的传统信仰。对于公正国王重现的信仰，与俄国对于沙皇引渡者重现的信仰一样，都是代表以往关于神圣王权的保守神话如何能够在农民阶级手中，经由某种象征性的柔道（symbolic jujitsu）而转化成革命性神话的典型案例。然而，王权本身只是象征性地保留下来，真实的国王和他所代表的社会秩序都已经被否认了。这些东南亚宗教传统还为不计其数的叛乱奠定了意识形态基础，这一点不言而喻。[522]

千禧年信仰的自相矛盾当然在于，它们总是期待权力、地位和财富的分配——且不说人的本性——发生最为激进的变革，但与此同时又期望这些变迁是以领导者为中心的。事实上，所有此类运动的核心都是一个领袖、一位先知、一个公正的国王、一个救世主，他们将公正处事。与为了具体利益和微小收益而避免直接的象征性冲突的日常反抗形式相比，千禧年信仰是没有折衷的极端行为[523]，它一旦被激发，就打算彻底改变这个世界。同样地，它反对正统的符号和神话，它在本质上是超地域性的，并且依赖于共同的集体性历史。

在塞达卡，人们很难谈论一个真实的千禧年传统。然而，有证据表明，宗教预言绝非是完全隐匿的。有四五个村民向我提起过宗教人士所做的预言，这些宗教人士在该地区各种非正式的宗教学校中教学。此类预言通常非常隐晦，并且预报了许多流血事件、对邪恶的惩罚、自然灾害（地震、洪水），并常常指出所有这些灾难将发生的伊斯兰年份。偶尔，预言也会以匿名创作的“飞翔信”的形式流传——这

些信据称写于中东的伊斯兰圣地，出于幻觉或梦境的灵感（我接到过一封此类信件，其译文见附录D）。1969年，当种族暴乱在几个马来西亚城市爆发以后，一种预示着恐怖的气氛席卷了吉打州的大部分地区。当地的宗教人士、政治家以及那些精通传统的马来自卫术的人加入了一个名为红色绶带会的组织，这是一个同该国首都的巫统政治家有秘密联系的团体。其目标在于保护种族和宗教，为此，来自塞达卡和双溪通港村的至少40人在哈吉·沙利姆（他现在已成为该地区著名的巫统官员）家举行了一个“宣誓”仪式。一个自称是从吉隆坡派来的人通过唱圣歌、涂油（酸橙汁和水）礼的方式举行了入会仪式，他还向成员示范了如何利用身上佩带的红绶带使自己免受弯刀的伤害。最终动乱的局面并没有蔓延至吉打州，这个团体也从未有过行动。

对塞达卡的预言和宗教动员的简要说明，并非要宣称此类特殊事件可以吸引村民，他们并未被吸引。这些记录只是为了说明，无论预言和宗教动员在相对平常的日子里多么隐而不显，它们都是马来农民阶级文化特质的一部分。1979年，一个据说在吉打州拥有三万成员的隐蔽组织（Nasrul Haq）被取缔了。政府宣称这个组织有政治诉求、教授自卫术，并且其倡导的“非伊斯兰”性质的圣歌、阴魂附体、妇女参与和非正统装束都对公共秩序构成了威胁。几乎在同时，一种出现在吉打州贫困地区且不为人知的名为Auratis mailiyyah的神秘崇拜仪式也被伊斯兰法庭宣布为非法。[524]从马来西亚的整体上看，斯托克维尔已经证明，实际上在每个爆发历史危机的时段，都会有千禧年和令人沉迷的伊斯兰崇拜再现。[525]如果我更仔细地关注这一点，我肯定会发现更多的飞翔信以及地方性预言[526]。在一些特殊的情境下，此类边缘现象完全有可能迅速地移至政治舞台的中心。[527]

在此，我的关注点完全指向了一个主题，即一个没有任何关于其他社会制度的体验或知识的从属阶级，是否能把他们居于其中的统治秩序看成并非是完全不可避免的。历史事实是，他们能够并且也这么做了。这一节所考察的三种主张都被证明是站不住脚的。认为从属阶级把不可避免等同于正当，这是毫无根据的，尽管务实性顺从的需要可能往往使人们以为从属阶级会将二者等同。设想任何统治的一般历史模式都能全面地控制从属阶级的社会生活，以至于消解了部分自主的、反抗性亚文化的创造力，这同样是毫无根据的。最后，我们没有理由臆测下层秩序被现有的统治体系严密包裹，以至于他们无法想象进行革命性的否定或者基于这种否定的行动。

霸权内部的冲突

出于讨论的需要，我一直把我认为的霸权和虚假意识的核心假设看成是理所当然的。坦率地说，这个假设就是，如果说统治阶级能够说服从属阶级接受其对现存社会关系的自利性观点，那么，结果将会造成意识形态的同一与和谐，这又将转而阻碍对利益冲突和阶级冲突的感知。毕竟，霸权基本上是对“客观”利益的曲解。一旦承认这个假设，我们就会考查从属阶级是否能够以及使用何种方式来洞察、抵制与否定这个霸权。但这个初始前提是否可信呢？出于至少三种原因，我认为它并不可信，其中之一是理论的或者说是概念性的，另外两个是经验性的。理论问题需要我们优先关注，因为它源自于对所谓的主流意识形态本质的误解，至少在我看来是如此。

回顾塞达卡意识形态斗争的基本特性能够最好地帮助我们领会这种误解：事实在于这类斗争几乎完全发生在旧有的农业制度的规范性框架内部。换句话说，斗争发生于绝大多数观察者称之为现存霸权的内部。[528]小土地所有者、小佃农及无地劳动者不断地利用早先社会秩序的价值观和道理来坚持自己的权利主张并且贬低对方的权利主张。他们充分利用了帮助或援助这一价值标准，而这也正是富裕村民一直用以形容其自身行为的标准。小土地所有者、小佃农和无地劳动者将吝啬和冷酷无情的污名给予富人，借此他们使慷慨和大方这些价值标准变得不利于那些富人，因为那些富人正是用这些词汇来证明他们财产和特权的正当性的。穷人的努力尽管徒劳，他们仍然坚持自己工作和租佃的权利，这些权利曾一度是大土地所有者以救助的名义给予他们的。从各个方面看，地方统治精英仍在对穷人做出空头承诺，这一事实是穷人权利主张的来源，而且由此衍生出他们的规范性力量和策略性价值。实际上，并不存在任何针对财产权或国家及其地方官员的激进质疑，尽管其政策设计都旨在推进资本主义农业。穷人所说的一切几乎都很容易地符合地方精英在霸权范围内公开宣称的价值标准。如果说村里的穷人所寻求的目的是适度的，那么，他们用以达致目标的手段也是如此。然而，手段的非极端性更多是由其他原因决定的，包括当时的经济选择的可能性、“无声的压迫”的事实以及对可能的镇压的认知——而不是小小野心的驱动。

除了所谓的引起千禧年期待的非常规化危机以外，或许可以在大多数阶级冲突的核心中发现上述温和的权利主张。当条件允许时，这些小的诉求与更为暴力的、甚至革命性的行动并非互不相容。换言之，目的的温和不必然等同于手段的温和。任何霸权都必然做出承诺，社会秩序必然不能实现部分或全部承诺，可以说承诺和失信之间的鸿沟正是那些权利主张产生的原因。假如理解恰当，任何霸权意识形态本身在其内部都包含了矛盾和冲突的素材。

为了理解其中的原因，我们只需求助于前面详细引述的《德意志意识形态》相关章节的内容即可。“统治思想（也就是霸权意识形态）不过是支配性经济关系的理想化表达。”葛兰西准确地意识到在支配性经济关系理想化的过程中包含了哪些要素，他对这一点的理解远远超过他的继承者：

毫无疑问，事实上霸权预先设定应该考虑到的群体的利益和取向，而霸权将行使于这些群体，霸权也应该形成某种妥协性的平衡——换言之，领导集团应该做出一种经济合作性的牺牲。但同样毫无疑问的是，这样的牺牲与妥协不能是实质性的；因为尽管霸权是道义——政治的，它同时也必须是经济的。[529]

因而，霸权意识形态需要把实际上是特殊的利益重构并表达为普遍的利益。如果它要成为制造认同的有效工具，就必须满足两个标准。首先，它必须宣称它所维护的特权、地位及财产等制度不仅是为精英谋取利益，也是为从属群体谋取利益的，以此获得从属群体的顺从或支持。有效地做到这一点必须做出使从属群体受益的确定承诺，这些承诺将成为他们在主流社会秩序中同样重要的基础[530]。其次，正如葛兰西意识到的那样，如果统治阶级对获得顺从抱有一线希望，那么，他们必须至少部分地实现其承诺。也就是说，霸权并不仅仅是投给从属阶级的一块象征性的骨头；它也需要统治集团做出一些实际的牺牲或克制。

我们或许恰好可利用这些术语来理解在吉打地区双耕之前发展起来的、在很在程度上依然作为主导的规范性框架的主流意识形态。大农场主通过强调他们给村里其他人带来的好处——租佃权、薪资劳动、慈善、借贷、筵席、扎卡特——将其社会地位、财产和特权合理化。这一合理化过程被嵌于具体的经济实践中，并且为了其持续的统治，采取了适度的将其利益社会化的过程。就这一点来看，这种合理化以及与之相关的实践是否是斗争的产物并不重要，它们是否侵害了农业精英的基本利益也不重要。重要的是：试图通过将社会秩序理想化而赋予其合理性的过程，总是给其臣民提供了批判的手段、象征工具和思想，并且这种批判完全在霸权内部运作。因而，从属阶级在统治理想内部就可以获得一种批判性的力量，用于实现他们大部分的目标。阶级斗争最常见的形式源自于主流意识形态无法真正实现他们必须做出的含蓄的承诺。主流意识形态有可能转变成为对抗其优先获益的工具，这不仅由于从属群体对那些暧昧不明的话语可以做出自己的诠释、理解和解读，而且由于统治阶级必须首先进行宣传的那些承诺。[531]

在这一背景下，我们在塞达卡发现的是一个正在消蚀的主流意识

形态，它从未真正履行过诺言并且现在也不再为那些大耕作者带来利益。因而，这个正在消失、甚至衰退的传统变成了意识形态的武器，在它的作用下，富人的合理性可能进一步丧失。当然，具有讽刺意味的是，穷人现在发觉如此有用的意识形态武器却是早先流行过的，而且正是由那些富裕的耕种者和地主交到他们手中的。“共同的”意识形态决不是同意或和谐的保证。[532]

塞达卡意识形态冲突的结构并非不同寻常。例如，基诺维斯在他关于美国奴隶制的透彻分析中，展示了奴隶是如何利用合理性规范及其父权制意识形态——两者在实践中都被免于责罚地违背了——来表达他们对于生存、人道待遇和家庭维系等权利诉求的。正如在塞达卡，大部分对统治集团实践的批评都能够从统治集团意识形态的文本中直接读出。[533]从团结工会运动所表达的对波兰“实际存在的社会主义”的批判中，也可以确定地进行许多同类的分析。[534]除了在意识形态上强调代表了无产阶级利益的所谓社会主义制度的背景之外，如何去理解是什么导致了波兰针对政府的大部分市民社会的反抗呢？[535]波兰工人每天都要面对的现实是，从官方意识形态（在此意义上很难说是霸权）面前略过的现实——积习难改的特权与腐败、工人日益下降的生活水准、党派官员的特供商店、对工人抗议的镇压，等等。这并不是说，奴隶或波兰工人都想象不出一个沿着不同路线运行的社会秩序。它只是表明，统治阶级为了证明其统治合理性而定义的意识形态，为最具毁灭性的批判提供了大部分的象征性素材，从而使其得以产生和维系。

相同的逻辑或许也适用于发达资本主义国家工人阶级不满的常规形式。尽管此类国家的工人更容易接触到激进的意识形态，但宽泛地说，大部分的对社会秩序的批评似乎都基于这样一个前提：即批评也是源自统治意识形态本身。[536]在不偏离主流意识形态的情况下，工人们可以将精英领导层的社会道义同现实中的拉“关系”、偏袒以及不公平的高等教育机会等进行对比；他们可以将“一人一票”的民主意识形态与法团（corporate）影响媒体和选举的现实进行对比；他们也可以将资本主义的慷慨承诺与周期性的萧条和失业进行对比。由激进的政党和知识分子提出的解决方案有可能会超出主流意识形态的边界，并且通常情况下都是如此。但就我的目的而言，非常明确的一点是，对现有制度安排的激进批评实际上可能产生于任何一个从属阶级，这些从属阶级对统治意识形态了然于胸，而同时对日常生活中种种背离或忽视该意识形态许诺的现实又洞察无余。进而，当我们更仔细地观察时就会发现：奴隶制、共产主义，自由民主主义，甚至塞达卡的“农业父权制”等意识形态都可能成为一种刺激和激励，而并非霸权意识形态所假定的全身麻醉。[537]

嵌于任何所谓的霸权意识形态中的暗含的许诺，就其众多臣民而言，或许只不过是一种犬儒式的“保护”骗局。如果封建领主不是在保护农奴使之免受其他领主的伤害（那些领主和他一样具有掠夺性），那么，他们又是在保护农奴免受谁的伤害呢？当事实上是奴隶在养活他们自己和奴隶主时，又怎么能说是奴隶主为奴隶提供了生存“供给”呢？然而，这样的伪善是“罪恶支付给美德的礼物”，并且它们有着实际的结果。[538]在塞达卡，穷人按照旧有的农业规范处事，这在策略上是明智的。它们不仅是村民藉以进行实际思考的道德范畴，而且还是农民可以利用的并能使之转化为对自己有利的富人的意识形态资源。最后，通过谨慎地保持在可以接受的和熟悉的道德话语范畴之内，穷人将更加激烈的正面冲突的危险减至最小。

工团意识与革命

常识并不是同一而整体的概念，它随时空的不同而不同……其最基本的特征在于，即使在单一个体的头脑中，它也是一个支离破碎的、不连贯的而且非逻辑的概念，它符合那些群众的社会和文化位置，它就是他们的哲学。

常识是多数人自发的哲学而且必须在意识形态上具有连贯性，这仍然是必定的起点。[539]

对葛兰西等学者而言，激进变革的首要障碍存在于思想层面。葛兰西认为，由于“智识方面的从属性”[540]，工人阶级的思想大多是从统治群体那里获得的二手思想，因而无法超越一种关于他们自身处境的“不连贯的”、“支离破碎的”的概念。其结果形成的最多是某种集中于有限的具体利益的“工团意识”，而不是使激进变革成为可能的“革命意识”。当然，正是无产阶级意识形态的这一缺点定义了先进党派的智识角色。

这一立场背后有着诸多假设，但它们中的每一个都需要检验。首先，统治阶级事实上的确有一个定义明确而且一致的共同意识形态。此处我不再详细考察这种说法，但有必要指出，这种意识形态的一致性可能相当稀少——或许即使在那些思想形成体系知识分子中间也是如此。换句话说，以什么作为标准来比较工人阶级的意识是否一致，这一点也不完全清楚。其次，一个更为明确的假设是，革命的行动只能从十分激进的意识中产生出来，这种意识不仅直接对抗统治意识形态，而且预期一种全新的社会秩序即将出现。如果我们仅仅根据行动者的意识来定义革命行动，这个假设当然是正确的，但是同义反复

的。然而，如果我们不采用这一招数，一个并非革命性的意识将不可避免地导致对统治阶级的迁就——即改良主义和/或“工团政治”，这样的假定是否正确呢？

在此我希望简要说明的是，典型的“改良主义”意识中存在的微小和有限的要求与达成这些要求所采取行动的种类之间并不存在必然的关系。可能有人会进一步和比较确定地认为，在大部分——如果不是全部——的革命情境中，普通的行动者事实上是在为一些世俗的（至关重要的）目标而战，这些目标原则上是与主流社会秩序相容的，但在实践中通常并非如此。换句话说，典型的革命性危机是由一些微不足道但却根本性的要求引发的，这些要求为许多人同时经历，并且由于它们受到阻断，因而只能经由革命行动才能达成。革命性危机的产生肯定有赖于许多因素，这些因素可能在我的直接关注之外，但是产生革命性危机不一定需要的一个因素就是普通人当中的革命野心。在此意义上，目标和手段并不相符。在一个层面上，这不过是常识；从属阶级的要求源自其日常经历及其所面对的物质生活。但这一平凡事物值得重申的唯一理由在于，许多理论讨论显然没有意识到这一点，并且将想象的意识形态要求强加于工人阶级意识。据我所知，那些要求从未被任何真正的工人阶级满足过。

让我们暂时返回到两种革命性情境，并考察每种背景下的工人阶级意识问题。巴灵顿·摩尔对一战后德国鲁尔地区工人的分析以及他对布尔什维克革命前夜的俄国无产阶级的分析已经为此打下了基础，他自己就曾参与被他称为“发生于现代工业国家的最接近于自发性的无产阶级革命”。[541]

至于德国，摩尔在1912年前后对无产阶级的价值观进行了开放式调查，他从这些调查中发现了一些非同寻常的证据，这使得他能够展开对这一问题的探讨。尽管对社会民主党的支持非常普遍，但工人的期待和渴望却在很大程度上是个人化的，而非公共性的或政治化的。这些最普通的愿望包括提高工资、食可果腹、适当的人道对待以及更高的要求——属于自己的房子和一些土地。这些都是工人阶级谨慎适当的期望，但在他们的行动层面却已经相当激进并且将更加激进。毕竟，成为社会主义者的人是少数，而且他们中的绝大多数显然对社会主义理论并不熟知。即便是煤矿工人——他们在1914年之前就是工人阶级当中最富战斗性的部分——也“没有一丝一毫线索表明他们是革命情感的承载者”。[542]

种种证据一再表明，工人群众并不是革命性的。他们并不想推翻现存的社会秩序并用别的什么取而代之，尤其不想用那些由普通工人统治的社会取而代之。尽管如此，他们却非常愤怒，他们被逼入绝境

并进行自卫性斗争……

但即使人们承认所有这些论点，从政治后果的立场来看它们并非真的至关重要。一般说来，革命性的目标都是由领导者强加给愤怒的群众的，这些群众在其他条件具备的情况下会帮助摧毁旧有的社会秩序。我冒险地猜测，在任何成功了的伟大革命中，作为追随者的群众都不是自觉地有意识地要颠覆社会秩序的……

就愤怒的程度而言，人们很少因此而要求某些新生事物，人们只不过希望从旧有的制度中剔除那些令人厌恶和压制性的特性。[543]

如果我们将德国近似革命的背后的问题称做“生计”问题，并认为那只是适当处理的小问题，那么，正如摩尔所说，就是忽视了它们的重要性。[544]它们不仅对于走投无路的工人阶级来说具有本质上的重要性，而且还由于产生于人们所感受到的正当性的愤怒而得到强化。事实上，公正地说，对那些小目标的不懈追求，部分地是因为它们看起来仍处于现存秩序的规范框架之内。这一时期的德国工人阶级的权利要求并不比塞达卡穷人的权利要求更具雄心或走得更远。革命的情境存在于前一个案例，却并未存在于后一个案例，其原因可以归结为许多其他因素；然而，这与有无革命的阶级意识本身并无关联。

就在十月革命之前和二月革命之后的俄国，工人阶级要求的证据来自于位于欧洲的整个俄国的工厂委员会的自治要求。[545]它们再一次明确地反映出列宁所说的改良主义、工团意识。最普遍的要求是争取八小时工作制。其他的要求还包括废除计件工作制、最低额的加薪和解雇时支付解雇金。在工作场所，劳动者坚持主张管理人员对他们应该以礼相待、停止以从工资中扣除的方式随意罚款、提供饮食和卫生设施以及由工厂而非工人提供工具。他们最激进的要求显然是废除童工和停止性别歧视，但是，他们完全支持基于技术和经验的差别酬劳。这些要求本身很难说是那种预示着一场革命的要求。[546]正如摩尔所概括的：“这些要求的全部动力……在于改善工作条件，而不是改变它们……我们又一次看到，工人关于美好社会的理念……是缓和或消除了最不如人意的那些特征的现存秩序”[547]。

在此，我们还需要进一步补充一些实例——例如墨西哥革命期间莫雷洛斯地区农民的要求和法国革命期间的《抱怨备忘录》（cahiers de doleances）——以增加证据的分量。[548]我们之所以从工人阶级中援引证据，是因为根据马克思主义理论，只有在此阶级而非其他阶级中才有可能产生革命意识。然而，在这里，我们发现不仅革命意识在很大程度上是缺失的，而且微小的改良主义要求与革命性行动之间是相当兼容的。一个革命的先锋党派对于革命的发生来说或许是必不

可少的，但其必要性并非来自意识形态教导和提升从属阶级意识水平的需要。[549]对于普通人来说，革命性冲突通常是在现存霸权的边界之内生成的。通常情况下，只有它所采用的手段是非同寻常的。这一观察至少对农民运动和无产阶级运动同样适用。

正如霍布斯鲍姆非常正确地观察到的，“实际上，革命可以由那些并不否认现存的权力结构、法律、国家甚或是地主的合法性的农民造成”[550]。作为一个例证，莫雷洛斯的农民阶级仅仅是要重新获得甘蔗种植园从他们那里夺走的公共土地，而不是要摧毁种植园制度，更不是要改变墨西哥政体。然而，他们对收回自己土地的顽强坚持却有助于带来这样两个更大的后果。正是这些微小的、未经协调的琐碎反抗行动聚集到一个点上，就可能达到危及国家结构的地步。同样，细微的、改良主义的、“意识形态的”目标聚集到一起也可能达到成就革命的地步。

当然，仍有可能断言，某种形式的外部领导——例如政党、知识分子——对于将大量的叛乱转变为夺取权力并改变整个国家的革命，是非常必要的。在此我不就这个特殊的问题加以阐述，我要说明的是：如果这一论点被接受，那么，究竟是从属阶级如果没有激进的知识分子就完全无能，还是激进知识分子如果没有造反的群众便衰弱无力？这在很大程度上是一个个人理解的问题。然而，可以明确断言的是，作为通常理解的两个术语，“革命的意识”和精心制作的意识形态，对于造成那些其领导者确信可以从中获益的革命性危机来说，并不是必不可少的。

谁打破了霸权？

总而言之，从目前来看，前工厂工人、工厂工人以及现代的革命性农民当中自发产生的观念主要是向后看的。他们力图恢复已经被破坏的社会契约，因为那些契约经常是修补其特定职业中的特殊的和具体的不平的力量。[551]

有无可能讨论塞达卡正在被破坏的社会契约呢？倘若社会契约被理解为一套实践以及与之相关联的规范，倘若我们意识到不同阶级对这一契约的解释会有显著差异，倘若我们认识到在很大程度上只有当这些契约被破坏时，穷人才创造出并意识到他们自己的契约版本，那么，我相信讨论就是可能的。对契约的违背几乎完全是经由大农场主而实现的，他们试图以此来增加回报，尽管创造新的生产关系的机会是由国家建立的灌溉工程提供的。这些萌芽状态的资本家解雇佃农、

增加地租、改变租佃契约和引进机器。正是他们逐渐取消了扎卡特、施舍、借贷以及盛宴等习俗。正是他们因此几乎取消了曾经对他们有利的稻谷收益的适度“公有化”。也正是他们日益垄断了国家补助和投入的供给以及村庄生活的政治安排。

塞达卡的富人因而发觉自身处于一种虽然有权但是反常的境地。先前使他们的财富、地位、领导权合理化的习俗已经被系统地瓦解，而这正是他们获得新财富的前提条件。他们的经济统治的实现是以他们的社会地位和对贫穷邻居的社会控制的丧失为代价的——他们打破了自身的霸权暗示着这些代价。与此相对照，穷人则发现他们的过去在意识形态上是大可利用的；它们对于维护先前农业秩序的规范和习俗来说都至关重要。在此情境中，区别两种传统是有益的：一种传统被视为理所当然的，布迪厄将其称之为信念（doxa），并且由此人们并不把它视为一种传统而是看做就是如此；另一种传统，是为了服务于当下的利益而对过去进行的想象性重构。[552]穷人创造和保卫的正是后一种形式的传统。当然，它并不是凭空建构出来的——如果是凭空建构，它就很难具有任何意识形态价值——相反，它是对早先价值观和习俗的摹写，这种摹写是可辨识的但带有党派性，其目的在于使基本的阶级利益合理化。

如果塞达卡的意识形态情境从根本上具有早期资本主义的特征，那么，我认为，有关统治意识形态的论证将不得不从根本上重新建构。葛兰西和其他许多人都认为，对任何从属阶级而言，其关键任务就是去创造一个最终能够改变社会的对立性霸权（counterhegemony）。[553]这种观点或许对成熟的资本主义社会具有一定价值，在那些社会中精心制作的意识形态可能已经就位。但它忽视了一个重要事实，那就是，正是资本主义历史性地改变了社会，并打破了现存的生产关系。即使随意地扫视一下历史记录也会发现，资本主义的发展需要不断地打破先前的“社会契约”，而在大多数情况下，正是资本主义在早期帮助建立和维系了那些契约。因而，一种现存霸权的去神秘化至少经由两个同样重要的因素而实现，一是必不可少的对资本主义固有习俗的漠视，一是从属群体本身的“洞察能力”。事实上，资本主义的历史恰恰可以按照这一思路来书写。圈地、农业机械的引进、工厂制度的发明、蒸气动力的使用、流水线的发展以及今日的计算机革命和机器人的发明都具有重大的经济和社会影响，它们破坏了先前的有关工作、公平、安全、义务和权利的理解。

只有依靠资本主义的改造力量的这一背景——其激进地瓦解过去和现在的趋势——才能理解发生在塞达卡的冲突。雷蒙·威廉斯生动地记录了这一过程：

自从它相继控制了一个又一个地区，它已经变得难以控制地骚动和不安，它只有立即离开某个地方才能使那个地方达到稳定，它留下了各种社会的和技术的碎片，破坏了人类的连惯性和安定，并且带着一贯追求新事业的傲慢自信继续前行。[554]

这也正是布莱希特宣称资本主义具有革命性时，他心里所思所想的。

许多从属阶级的意识形态和抗议行动的向后看的特征，在此背景下可以得到完整的理解。正是资本主义的革命性质赋予了他们一个自卫的角色。如果他们为一个旧有的霸权辩护，那是因为原有的制度安排同当下的图景相比看起来要好一些，还因为它在早先的习俗中具有特定的合理性根基。保卫和经营业已被资本主义发展消解的社会契约，或许是农民和早期资本主义工人最持久不变的意识形态主题[555]——从英国革命中的平等主义者和掘地派到濒临灭绝的手艺人和纺织工，再到抵制使用脱粒机的“斯温上尉”（Captain Swing）叛乱。从以科贝特、佩因和卡莱尔等作为意识形态异端所代表的大众知识分子抨击资本主义的核心内容中[556]，同样可以发现保卫传统权力使其免受围攻的情况。

塞达卡和19世纪的英格兰一样，人们的抨击较少地直接指向资本主义本身，更多的是针对资本家的。对来之不易的先前制度安排的违背，在其受害者看来，是具体个人的无情的、故意的选择，而并非出自某种更大的制度逻辑的非人性化运作。正如埃利尔所描述的安达卢西亚劳工的案例那样，当仅仅涉及到经济理性时，受害者就会看到恶意：

我的看法是，从过去到现在一直存在失业现象，而无论在过去还是现在，劳动者都把失业归因于土地所有者不愿意为他们提供工作。正如我们所看到的那样，这种观点确实有些实质性意涵。尽管如此，我们与其将失业看成是土地所有者一方的恶意，不如把它看成从企业个体的角度出发的经济理性的决定。[557]

然而，从另一层面看，将不幸的成因人格化完全不是一种误解。塞达卡或安达卢西亚的大农场主做出的决定——尽管可能受到经济逻辑的限制——显然也是有意识地个人选择的结果。考虑到事物可能的其他方面，那些将这一问题人格化的人同样会意识到一个更大的事实：即使是资本主义逻辑也是一种社会创造，而不是一种实物。此外，可以确定的是，无论是在狄更斯的小说还是塞达卡穷人的言说中，如果人们认为吝啬、贪婪以及冷酷无情显然是由人格化因素导致的，这将更容易引发愤怒和可能的行动；而如果人们将上述特性归结

为非个人因素和不可避免的，则引发愤怒和行动的可能性就小得多。如果人格化在一定程度上是一个神话，那么它就是一个强有力的、极具政治能量的神话。

这一必然性意义上的征服对于产生有政治影响的道德愤怒至关重要。为了达到这一点，人们必须将他们的境遇理解并界定为人类不公正的后果：一种他们不必、不能、也不应该承受的境遇。当然，仅凭这种理解本身……并不能保证政治和社会变迁的来临。但是如果没有某些相当可观的道德愤怒的洪流，这样的变迁也不可能发生。[558]

我在塞达卡所观察到的人格化，在很大程度上是那里所经历的资本主义转变的自然结果。对于那些被我们称为资本主义、帝国主义或绿色革命的更为抽象的概念的受害者和获益者来说，体验本身是以非常个人化的、具体的、局部的、间接的方式获得的。

让我们暂且假定，塞达卡的贫穷农民转而强调导致其困境的更大的原因。如我们已经看到的那样，他们并非没有意识到这些更大的问题。但是，如果他们像马来西亚发展过程中的知识分子批评家（或支持者）那样，强调诸如财富积累、资本密集型农业的发展和国家政策（这些政策是偏袒富有农场主利益的，以保证对城市工业区廉价工资产品的供给）等问题，那又会是怎样一番情景呢？人们能否想象打着“结束农业资本主义”或“打倒金钱关系”旗号的乡村抗议运动呢？当然不行。这些无可置疑的事实太过抽象和遥远了；它们根本抓不住地方经验的本质。如果它们实际上成为人们关注的中心，那么可以想象，当乡村的小土地所有者和无地劳动者意识到塑造他们未来的显然是不可抗力的时候，他们很可能会袖手旁观、无所作为。相反，把不幸归结为由个人化的、邪恶的因素造成，是可识别的个人在他们自己的社区中没有做到行为适当的后果，也是一种不全面的看法，但不是一个错误的观点。需要特别指出的是，它完全有可能是唯一的能够并且已经成为日常反抗基础的观点。

我猜想，塞达卡反抗的起点如同历史上所有从属阶级反抗的起点一样：接近土地，牢牢地植根于日常经历的朴素然而有意义的现实。其敌人不是非人格化的历史力量，而是真实的人。也就是说，他们被视为应当为自己的行动负责的行动者，而非抽象概念的承载者。反抗者所护卫的价值观念不但近在咫尺而且熟悉常见。他们的出发点是一些习惯和规范，这些习惯和规范在过去被证明是有效的，而且显然有望减少或挽回他们所遭受的损失。反抗所要达到的目标与其价值观念一样地温和。穷人为获得工作、土地和收入而奋斗；他们的目标并未指向诸如社会主义等大的历史的抽象概念，更不必说马克思——列宁主义了。除非爆发了可能激起更大梦想的罕见的危机，通常他们用于

达到上述目标的典型手段既谨慎又现实。倘若可以逃跑到边境或城市，他们也会那样做。当直接对抗地主或国家看起来是徒劳之举时，他们就会避免这种对抗。包括我们考察过的象征的反抗和物质的反抗，我们可以在两种极端策略之间的广大区域中发现日常反抗的所有形式。

此类反抗在人们头脑中从未想过要取得革命性的结果，也从未那样做过。但是，它们可能有助于革命性结果的出现，并且偶尔也的确引发了革命性结果。此类情形之下，具有讽刺意味的是，导致革命在农民或工人阶级看来可能根本就不是一个结果，而毋宁是达到他们温和目标的必要手段。即使当从属阶级打出了诸如“社会主义”之类的口号，它们对于普通民众和激进知识分子的意义可能全然不同。奥威尔关于1930年代英格兰工人阶级的论述对于一般的下层阶级来说几乎完全适用：

我们必须记住，一个工人……在完全的逻辑一致的意义上，极少或从来不是一个社会主义者……对于普通工人（你会在周六晚上任何一个酒吧里遇见的那种工人）来说，社会主义并不比更高的工资、更少的劳动时间以及没人对你指手划脚更有意义。对于那些更具革命性的绝食游行者和被雇主列入黑名单的人来说，社会主义这个词是一种对抗镇压力量的战斗口号，是一种对未来暴力的含糊的威慑……但我仍然必须接触那些矿工、钢铁工人、纺织工人、码头工人、筑路工人或者任何有“意识形态”意义的人。[559]

这种观察当然只不过是智力的劳动分工，人们可以在任何以阶级为基础的运动中预期这一分工，这些运动可以是工人或农民源于物质生活现实的斗争，也可以是其视野投向更遥远的地平线的知识分子运动。在此意义上的劳动分工与其他分工一样，不仅是一种恭维赞美，其中还包含着冲突的可能性。

正如卢卡奇所认为的，事实上农民作为一个阶级不可能想象出一个关于总体性社会组织的新计划：

其他阶级的见解（小资产阶级或农民）是暧昧不清或缺乏创意的，这是因为他们的存在不仅是基于他们在资本主义生产体系中的位置，还同封建社会的残余息息相关。因而，他们的目标并不是推进或超越资本主义，而是扭转资本主义的行动方向或至少阻止其充分发展。他们的阶级利益集中于发展的征兆，而不是发展本身。[560]

然而，他本来可以加上这样一点：工人阶级本身，也许出于不同的原因而处于同一条船上。如果摩尔、汤普森、奥威尔和卢森堡都是

正确的，工人阶级也要应对发展的“征兆”，如同他们在日常生活中表现出来的那样。我们没有理由指望无产阶级或农民阶级会出于某种原因而不再坚持世俗的目标，那些目标将有利于达到尚可忍受的物质生活和起码的尊严。相反，真正重要的在于，准确地了解这些目标和它们或多或少带着对一个更人道的社会秩序的期望的顽强追求——这是以象征的和行动的方式对所有建立于农民和工人之上的、声称服务于他们利益的全部社会秩序进行批判的核心内容。

读者将正确地察觉到一种关于革命性变迁前景的悲观主义，这些观点将系统地和确实地关注农民或工人阶级所主张的虽然是微不足道的尊严，却是他们阶级意识的核心内容。小小的愉悦和些许仁慈往往会鼓励革命主体的奋斗，如果革命连给予人们这种微小的愉悦和仁慈都做不到的话，那么，无论它取得了何种成就都没有什么值得夸耀的。这种悲观主义，唉，我以为，与其说是对多数革命国家中工人和农民命运的偏见，不如说是一种现实的评价——当命运寄托于革命的许诺时就让人读出了悲哀。[561]如果在这样的国家创建之前就很少发生革命，那么，现在革命更是销声匿迹了。因而，更加有理由说，即使我们不去赞美弱者的武器，也应该尊重它们。我们更加应该看到的是自我保存的韧性——用嘲笑、粗野、讽刺、不服从的小动作，用偷懒、装糊涂、反抗者的相互性、不相信精英的说教，用坚定强韧的努力对抗无法抗拒的不平等——从这一切当中看到一种防止最坏的和期待较好的结果的精神和实践。

附录

附录A 村庄人口记录，1967—1979

尽管塞达卡的人口在增长，我们首先应该看到的一点是它的增长速度远远低于自然的增长速度。如果家庭形成速度与自然增长速度保持同步，那么到1979年，就应该有大概83户人家了，这一数字接近于实际增长率的两倍。这一发现并不新鲜也不足为奇。[562]因为人口一度从吉打州水稻平原地区流失了。[563]这一方面是因为全国和都市大范围的经济繁荣，另一方面是因为即使引进了双耕，佃农和自耕农子女的前景依然不容乐观。他们的离去减缓了地方经济的衰退，但很难逆转这一进程。

除去只是减小已有家庭规模的年轻人的离去外，14户在1967年还存在的家庭如今已经不复存在了。6户家庭完全消亡[564]8户离开了村庄。其中有4户在别处购买了稻田，并在此过程中出租或出售了他们在原籍拥有的土地。4户中有3户在实勿朗霹雳（Seberang Perak）购进了土地，实勿朗霹雳地区是最后的“稻作区域”之一，在那里人们能够以合理的价格购买到合适土地并清理干净以便用作耕种。这种形式的迁移需要资本；在塞达卡，有一户这样的家庭拥有10里郎土地，另一户拥有6里郎土地，还有一户租了至少15里郎土地，剩下一户只有2里郎土地的家庭，其生活仅能果腹。其余的4户人家有幸被接纳为政府种植园计划的移民。受高收入保证的吸引，他们离开了家乡，其中有3例是他们带领其一个或多个兄弟一并离开。同样的，这些人家在村里无论如何算不上穷户。其中1户拥有一家店铺和小磨坊，另外2户各拥有将近5里郎土地，剩下的那户虽然只有1里郎土地，但据村民说他家相当富有。事实上，在成功申请到移民计划的11个人当中约有2/3来自村里收入分配层级的上半部分。[565]

自相矛盾的是，此类移民计划本是用于造福乡村的穷人的，然而，像很多的政府计划一样，其效果却适得其反。其原因显而易见。该计划的收入高到甚至足以打动最富有村民的儿子。申请至少需要两步，通常要特地去彭亨州，并且许多书面材料需要特别贿赂才能获得。这其中包含的成本相当大。然而，即使贫穷的申请者已经尽力，

基于两个原因，他们成功的几率依然较小。[566]首先，他们很少有可能满足必需的教育水平，因为他们的父母可能在他们很小的时候就让他们从小学退学了。其次，他们拥有政治关系的可能性更小，而这些关系往往决定着成败。

穷人和富人都离开了村庄，但他们离开的方式却截然不同。穷人倾向于单个离开——他们常常是在村里前景相当黯淡的家庭的儿子或者女儿，但女儿的情形非常少见。只有少数拥有初中文凭的人离开，他们去城里找工作，比如体力劳动、建筑工，如果是年轻女性就去做家政服务或工厂工作。而当富人离开时，经常是全家搬迁到他们购买的土地上或者移民计划指定的地点。换句话说，穷人离开是加入无产阶级的行列，而富人则作为有产者离开，再差也是资产阶级。

在过去12年中，共有28户新家庭在塞达卡定居。有13户的情况反映了新家庭形成的自然过程：其中6户是村民的儿子婚后分家；7户是村民的女儿婚后其夫入赘并且建立了新家。另有10户迁入塞达卡村是由于公公或者岳父（这较为少见）在村里拥有土地（尽管他/她的父亲不住在塞达卡村），因而，这些夫妻就可以在塞达卡村租种那些土地了。所以说，在23个个案中，亲属关系和可资利用的土地（不管是租种的还是继承的）的结合为塞达卡新家庭的出现提供了解释。在此情境下，亲属关系只是因为它提供了使用耕地的权力才具有决定性。马来社会并不存在决定新家庭应居于夫家附近还是妻家附近的不可违逆的规则。并且这23个案例几乎都是依据哪一边可以提供更多的稻田来做选择的，这一点几乎毋庸置疑。在剩余的5户中，2户纯粹是薪资劳工，在村里只有一间房子，还有3户是特殊情况。[567]

这些新人家的经济地位多多少少为我们回顾过去的10年提供了一个窗口。尽管几乎所有在塞达卡定居的人都是因为认为那样做在经济上有利才在塞达卡定居，但他们的收入状况使他们当中的绝大多数都位列村里最贫穷的那一半。然而，更重要的一点是这一群体的平均耕种规模[568]。除了一些特例，他们现在从父母那里租种的土地面积很可能代表着他们将来最终继承的最大土地面积；而在许多情况下，他们可能继承的更少。[569]因此，这一群体中活跃的稻米种植者现有的农田规模也清楚地表明了他们未来的农田规模。1979年，这一群体拥有的农田的平均规模是3.5里郎，几乎比村庄平均水平低1里郎。然而，假使我们在28户中除去现在耕种超过6里郎的5户享有特权的家庭，其余23户的平均农场规模是可怜的2.6里郎，远远低于生存所需的4里郎的最低限度。

这23户家庭的境遇证明了村庄农业长期的人口难题。用更为人类学化的术语来表达，有论者将此问题称为“成家立业基金”问题，也就

是“建立一个家庭的成本——这个家庭应该具有一定的谋生手段，使其能够过比得上上一代的生活”[570]。对一个农业社会而言，这种路径首先意味着土地的使用权。考虑到稻作区域的逐渐消失以及高出生率，每一个新生代都发现自身已经被局限在一个基本固定的资源基础之上了。诚然，双耕和趋于上升的城市经济为人们提供了一个受欢迎的喘息空间。然而，它们所提供的空间却在很大程度上被现在超过半数的耕地人口早已缺乏足够的土地这一事实，以及薪资工作机会和可供出租的土地同时减少这些结构变迁的影响抵消了。村庄经济一完全没有给下代中的绝大多数提供生存的空间，这才是严酷的现实。

附录B 不同土地使用类型/农场规模的农场收入比较（穆达地区，1966、1974和1979年）

	佃农平均值			自耕农平均			土地所有者/佃农平均值[g]			小土地所有者平均值			小佃农平均值		
年份	1966	1974	1979	1966	1974	1979	1966	1974	1979	1966	1974	1979	1966	1974	1979
平均稻田面积(英亩)[a]	3.76	3.69	3.69	3.55	3.20	3.20	6.11	6.60	6.60	1.78	1.42	1.42	1.78	1.42	1.42
平均家庭规模[b]	5.58	5.58	5.58	5.58	5.58	5.58	5.58	5.58	5.58	4.94	4.94	4.94	4.94	4.94	4.94
稻谷总收入(马元)[c]	1365	5384	5564	1289	4670	4826	2219	9631	9952	643	2072	2141	643	2072	2141
生产成本[d]	383	2837	3603	269	1660	2018	570	4246	5306	98	694	853	161	1048	1344
稻谷净收入[e]	982	2547	1961	1020	3110	2808	1649	5385	4646	545	1378	1288	482	1024	797
其它收入[f]	426	922	956	359	722	740	237	1020	1155	476	831	809	476	831	809
年净收入总值(市价)	1408	3469	2917	1379	3732	3548	1886	6405	5801	1021	2209	2097	958	1855	1606
真实收入:1974年、1979年数据依消费价格指数做了修正(以1966年为基数)	1408	2417	1664	1379	2601	2023	1886	4463	3309	1021	1539	1196	958	1293	916
较1966年真实收入超出的马元数		1009	256		1222	644		2577	1423		518	175		335	(42)
较1966年超出的百分比(实际马元)		72	18		89	47		137	75		51	17		35	(4)
每户每月净收入(名义马元)	117	289	243	115	311	296	157	534	483	85	184	175	80	155	134
官方的农村贫困线指数(马元:每户每月)		215	267		215	267		215	267		215	267		215	267

a 1966年平均稻田面积源自Farm Economy Survey of the Muda River Projec t，1966（Ministry of Agriculture，1967），tableII.1974年的数据源自the 1975 USM-MADA Land Tenure Study，153;由于没有新数据，故假定1979年稻田面积与1975年相同。因此，从1966年到1975年，有一个变化就是：不同种类农场的稻田面积就代表了其实际耕作面积。1英亩等于1.4里郎。

b 为了反映USM-MADA Land Tenure Survey报告的数据，对1966年到1974年小农场的家庭规模进行了修正。

c 我们假设所有收获的稻谷都卖掉了，目的是获得与总产量等值的现金。

d 农场中家庭成员的无酬劳动并未被算做是生产成本的一部分。尽管我们计算的生产成本并非精确的生产成本，伊斯兰扎卡特税却依然包括在内，但是已缴纳的总产出百分比是从符合近来田野调查结果的通用数字中推算出的。至于佃户，地租也被归入生产成本。

e 有充分理由相信，该数据估价过高。产出计算是基于收割调查基础上的，该调查系统地高估了约10%的产出。此外，稻谷出售的收据并未核定由水分含量等造成的缩减量，该缩减量1977年的两个季平均为14.5%，1979年平均为17.5%。更为真实的稻谷总收入数字将因此不得不减少超过20%。净稻谷收入将减少更大比例——随着稻谷总收入生产成本所占比例的扩张，该减少比例也将随之增长。

f 其中包括：为消费和出售而进行的家庭生产，在其他稻作农场上的雇佣劳动工资以及其他工资、薪水、汇款、礼物等形式的收入。有理

由相信，“其他收入”，尤其是小农场的“其他收入”被夸大了。因为通常该类别中只有很少人会从公共或私人部门的工作中定期获得工资，但是计算时采用的是这一类别的均值。实际上，此类收入的中位数会低很多，并且或许该收入整体会减少20%到30%。

g 假定半数稻田面积是自己所有的，半数是租赁的。

附录C 关于土地使用情况变更、净利润及政治事务的数据

表C1 1967年塞达卡土地使用情况

（1 里郎 =0.71 英亩）

拥有面积（里郎）		地主	地主/自耕农[a]	自耕农/地主	佃农/地主	自耕农/佃农/地主	自耕农	自耕农/佃农	佃农/自耕农	佃农	总计
0.01-3	家庭数	—	—	—	—	—	3	—	—	9	12
	耕种面积	—	—	—	—	—	5.25	—	—	21.5	26.75
	出租面积	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
3+-7	家庭数	—	1	—	1	—	3	1	1	10	17
	耕种面积	—	2	—	5	—	11.75	7	7	46.5	79.25
	出租面积	—	3	—	2	—	—	—	—	—	5
7+-10	家庭数	—	1	1	—	—	1	1	1	1	6
	耕种面积	—	4	5	—	—	8	8	9.25	10	44.25
	出租面积	—	5.5	3	—	—	—	—	—	—	8.5
10+-20	家庭数	—	2	2	1	3	—	1	2	2	13
	耕种面积	—	8	16	8	28.5	—	11	26	25.5	123
	出租面积	—	23	6.5	5	14.5	—	—	—	—	49
20+-40	家庭数	—	1	—	—	—	—	1	1	1	4
	耕种面积	—	1	—	—	—	—	23	21.5	38	83.5
	出租面积	—	20.5	—	—	—	—	—	—	—	20.5
总计	家庭数	—	5	3	2	3	7	4	5	23	52[b]
	耕种面积	—	15	21	13	28.5	25	49	63.75	142.5	357.75
	出租面积	—	52	9.5	7	14.5	—	—	—	—	83
平均值	耕种面积	—	3	7	6.5	9.5	3.6	12.3	12.8	6.2	6.9[c]
	出租面积	—	10.4	3.2	3.5	4.8	—	—	—	—	6.4[d]

数据来源：Kenzo Horii，"The Land Tenure System of Malay Padi Farmers:A Case Study…in the State of Kedah，”Developing Economics 10，no.1 （1972）:55.汇总数据中少数明显错误已更正。

a 每种混合类别中，分类基础是他们大部分的土地归谁耕种。因此地主/自耕农是将他们大部分的土地出租，而自耕农/地主是将他们大部分的土地自留并自己耕种。

b 总家庭数中排除了4户不从事耕种的家庭，因此总数为52而非56。

c 总耕种里郎数（357.75）除以家庭数（52）。

d 掘井健三公布的此项观察数据为3.6。但我从表中未发现任何此观察数据的依据。于是我用总出租英亩数（83）除以出租土地的家庭总数（13）得到6.4这一数据。

表C2 1979年塞达卡土地使用情况

（1 里郎 =0.71 英亩）

拥有面积（里郎）		地主	地主 / 自耕农[a]	自耕农 / 地主	佃农 / 地主	自耕农 / 佃农 / 地主	自耕农	自耕农 / 佃农	佃农 / 自耕农	佃农 /	总计
0.01-1	家庭数	2	—	—	—	—	1	—	—	2	5
	耕种面积	—	—	—	—	—	0.25	—	—	1.75	2
	出租面积	0.36	—	—	—	—	—	—	—	0.36	0.36
1+-3	家庭数	—	1	—	—	1	4	3	—	10	19
	耕种面积	—	1	—	—	2	7	7.5	—	24	41.5
	出租面积	—	1.5	—	—	0.5	—	—	—	—	2
3+-7	家庭数	1	1	1	—	1	2	6	2	11	25
	耕种面积	—	2	3	—	5	11	31.5	10.5	50	113
	出租面积	6	3	1	—	2	—	—	—	—	12
7+-10	家庭数	1	1	1	—	—	—	8	1	2	7
	耕种面积	—	4	7	—	—	—	11	10	16.5	45.5
	出租面积	9.75	6	3	—	—	—	—	—	—	18.75
10+-20	家庭数	1	1	1	—	6	1	—	1	1	12
	耕种面积	—	6	11.5	—	51	11	—	13.5	15	108
	出租面积	15	9	5	—	28.25	—	—	—	—	57.25
10+-20	家庭数	—	—	1	—	—	—	—	—	—	1
	耕种面积	—	—	15	—	—	—	—	—	—	15
	出租面积	—	—	15	—	—	—	—	—	—	15
总计	家庭数	5	4	4	—	8	8	10	4	26	6.9[b]
	耕种面积	—	13	36.5	—	58	29.25	47	34	107.25	325
	出租面积	31.11	19.5	24	—	30.75	—	—	—	—	105.36
平均值	耕种面积	—	3.25	9.1		7.25	3.7	4.7	8.5	4.1	4.7[c]
	出租面积	6.2	4.9	6		3.8	—	—	—	—	5[d]

a 参见表C1的注解a。

b 总家庭数减去4户不耕种的家庭（薪资劳动者）和1户领养老抚恤金的，因此是69户而非74户。

c 总耕种里郎数（325）除以家庭数（69）。如果我们从该计算中去除5户纯地主，结果将变为5.1。

d 总出租里郎数（105.36）除以出租土地的家庭总数（21）。

表C3 1979年取决于产出规模的塞达卡不同阶级每里郎净收益

产量(麻袋)[a]	6		8		10		12		14		16		18	
	生产成本[b]	净现金收益[c]	生产成本	净现金收益	生产成本	净现金收益	生产成本	净现金收益	生产成本	净现金收益	生产成本	净现金收益	生产成本	净现金收益
耕种者类别														
A. 无地租—低生产成本[d](土地所有者)	76	133	82	197	88	261	94	325	100	389	106	433	112	517
B. 无地租—高生产成本[d](土地所有者)	171	39	178	102	185	165	192	228	199	291	206	354	213	417
C. 特许地租—低生产成本(100马元)(佃农)	176	33	182	97	188	161	194	225	200	289	206	353	212	417
D. 特许地租—高生产成本(100马元)(佃农)	271	(61)	278	2	285	65	292	128	299	191	306	254	313	317
E. 经济地租—低生产成本(160马元)(佃农)	236	(26)	242	37	248	101	254	165	260	229	266	293	272	357
F. 经济地租—高生产成本(160马元)(佃农)	331	(121)	338	(58)	345	5	352	68	359	131	366	194	373	257
G. 高地租—低生产成本(180马元)(佃农)	256	(46)	262	17	268	81	274	145	280	209	286	273	292	337
H. 高地租—高生产成本(180马元)(佃农)	351	(141)	358	(78)	365	(15)	372	48	379	111	386	174	393	237

a 麻袋被用做产量的单位，这是因为它是农场主陈述自己产量的方式。

b 生产成本包括所有投入加上租金（如果有租金的话）。它仅指雇佣劳动力的成本；不包括家庭成员的无酬劳动。

c 基于1979年的标准麻袋重量的农业准入稻谷价格，假定全部收获都上市。

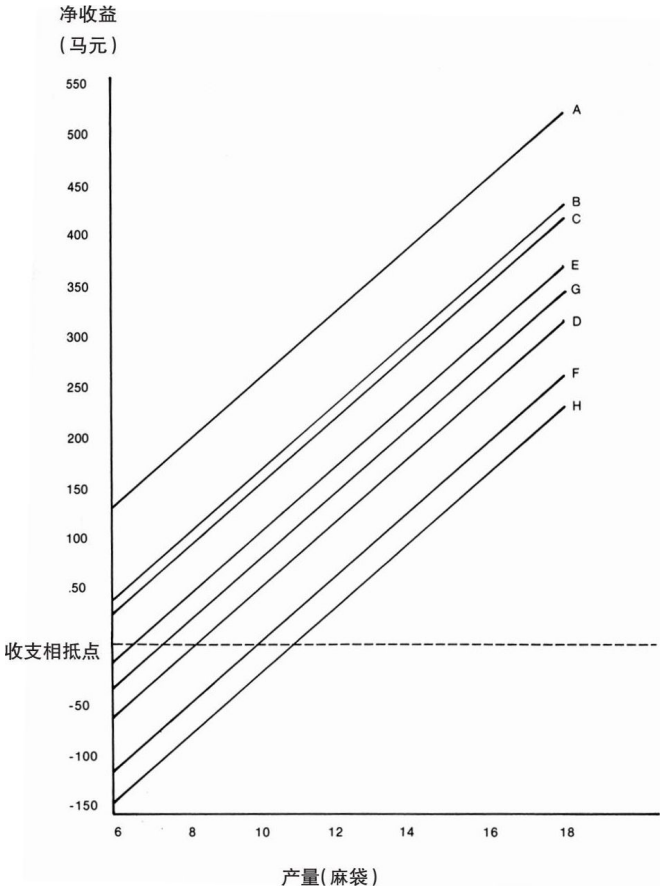
d 低生产成本假定耕作家庭使用家庭劳力及/或交换劳力而非雇佣劳力来插秧和收割。他们还假定田地只由拖拉机犁耕一次，使用相对较少的肥料，并且运输成本很低。

e 高生产成本假定用雇佣劳力来插秧和收割，田地耕作两遍，使用相对较多的肥料，并且运输成本更高。

类别解释

A.只对那些拥有充足的家庭劳动力供给、拥有土地数少于3里郎的小土地所有者才发生。B.在许多大规模的土地所有者以及/或者那些只有少量可资利用的家庭劳动力的情形下发生。C.如同在A中一样，除了农场主是一个以特许地租（往往是从父母或岳父母那里）租地的佃户。D.如同在B中一样，除了农场主是一个以特许地租租地的佃户。E.如同在A中一样，除了农场主是一个以非亲属标准获得新的租赁期限的佃户。F.如同在B中一样，除了农场主是一个以非亲属标准获得新的租赁期限的佃户。G.如同在A中一样，除了农场主是一个以当地最高地租租地的佃户。H.如同在B中一样，除了农场主是一个以当地最高地租租地的佃户。

图C3a 1979年取决于产出规模的塞达卡各阶级耕种者每里郎净收益



注：参见表C3的实际数据以及那些收益已被记录的耕种者阶级的数据。

表C4 1979年塞达卡巫统村庄发展委员会（JKK）官员及成员（附家庭收入排名）

姓名	在巫统中的职务	家庭收入排名
沙姆苏尔	负责人	66
法齐勒	负责人助理	42
塔哈	财务主管	35
巴塞尔	执行委员	64
加扎利	执行委员	65
阿明	执行委员	72
尤努斯	执行委员	*
索非亚哈 (托·隆格的妻子)	执行委员	61
达乌德	执行委员	70
沙希尔	执行委员	73
阿布·哈桑	执行委员	57

*极其富有的土地所有者（拥有45里郎土地、两辆卡车、小型稻米磨坊）的儿子，住在村边。他父亲被选为包括塞达卡在内的联邦议会选区（Jerai）的巫统委员会的头领。

附录D 飞翔信的译文

注：1979年3月，飞翔信的这份复本在塞达卡地区流传。其形式类似于其他诸如此类的信件。它们以类似于西方的连锁信的方式散布。

以最仁厚和慈悲的，

安拉的名义。

（这封信一字一句

毫无更改地

来自一封匿名信）

此信，以来自麦加圣地遗嘱之形式，由赛义德·艾哈迈德发给全体穆斯林。它由哈吉·马利克传至印度尼西亚。赛义德·艾哈迈德在先知穆罕默德的灵寝前安睡（愿安拉保佑，安宁降临于他），睡梦中先知降谕给他。

“我将不再赐予穆斯林神恩，不再保护他们免受真主的惩处，因为许多人早已犯下严重的罪孽，诸如通奸、酗酒；他们不再为支付扎卡特而费心；他们总是把自己的自私自利当成崇拜的对象。赛义德·艾哈迈德，我命汝提醒那些自称为穆斯林者。要一心信仰至真至全的安拉，耐心应对所有困境，莫让信徒背叛安拉。”

末日审判的征兆

1.1971年，许多家庭主妇在未通知其丈夫的情况下离家，此类事例为数甚多。

2.1972年，两星视若牝鸡。

3.1980年，尘世将陷入黑暗三天三夜；

太阳将西升北落，

从那一刻起，

安拉将不再接受忏悔。

赛义德·艾哈迈德誓言

我谨向安拉立誓，倘使我的梦是编造，我将被逐出穆斯林之列，谁不相信我梦境，将会变为异教徒，并且，当末日审判即刻到来的那一日，将被逐入地狱。

注意：1.写给所有自称穆斯林者；此信应该传给其他地区的穆斯林。仔细阅读这封信，因为此信是赛义德·艾哈迈德以安拉遗嘱及誓言之名给所有穆斯林信众的。

沙特阿拉伯

2.在先知穆罕默德灵寝前读《古兰经》的时候，赛义德·艾哈迈德安然入睡并做了这个梦。80000穆斯林已去世，但是就其总体而言，甚至无一人真正虔诚。家庭主妇不听从她们的丈夫的训诫。富人不怜悯穷人。许多人不支付扎卡特，不事善功。这就是赛义德·艾哈迈德向信众散发此圣约的缘由，其目的在于让信众走上正途，因为末日审判将突然降临。星辰将升上天穹，忏悔之门将会关闭。所有圣述都将衰落，太阳将逼近（地球）。

读到此种信件的穷人将变得富有。如果印制此信30份并传播出去，所有愿望都将实现。两周后，听从此训谕的人都将被酬以良好的生活。在孟买，有一个人誊抄了此意愿，因而给其生意带来利润。另一方面，谁认为此圣约为伪，他的男性子嗣将会死去。谁读过此信并且理解其意，却不告知他人，他就将面临生活中诸种窘境。但谁誊抄并传播此信，谁就将获诸多好处。

唯有安拉全知

唯有安拉吾信

唯有安拉可护佑，引领吾辈。

参考文献

Abercrombie, Nicholas.1980.Class Structure andKnowledge.Oxford:Blackwell.

Abercrombie.Nicholas, Stephen Hill, and Bryan S.Turner.1980.The Dominant Ideology Thesis.London:Alien & Unwin.

Adas, Michael.1981."From Avoidance to Confrontation:Peasant Protest in Precolonial and Colonial Southeast Asia."Comparative Studies in Society andHistory 23（2）：217-47.

Afifuddin Haji Omar.1977.Irrigation Structure and Local Peasant Organization, MADA Monograph No.32.Ator Setar:MADA.

——.1978.Peasants, Institutions, and Development in Malaysia:The Political Economy ofDevelopment in the Muda Region.MADA Monograph No.36.Alor Setar:MADA.

——.1980."The Pivotal Role of an Integrated Institutional Reform in Socioeconomic Development of Rice Peasantry in Malaysia."Paper presented at Conference on Development:The Peasantry and Development in the ASEAN Region, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi.

Ahmad Mahdzan bin Ayob.1980."Choice of Technology in Rice Harvesting in the Muda Irrigation Scheme, Malaysia."Ph.D.diss.University of Florida.

Alavi, Hamza.1972."The State in Post-colonial Societies:Pakistan and Bangladesh."New LeftReview 74:59-81.

Alier, Juan Martinez 1971.Labourers and Landowners in Southern Spain.St.Anthony's College.Oxford, Publications, No.4，London:Allen & Unwin.

Anand, S.Forthcoming.The Size Distribution ofIncome in Malaysia Washington, D.C.:World Bank.

Ayoob, M.1981.The politics ofIslamic Reassertion.London:Croom Helm.

Badan Dakwah Islamiah, Pejabat Zakat Negeri Kedah.N.d.，probably about 1970，Panduan Zakat.Alor Setar:Majlis Ugama Negeri Kedah.

Bahro, Rudolf.1981.The Alternative in Eastern Europe.Trans.David Fernbach.London:Verso.

Bailey, Connor.1976."Broker, Mediator, Patron and Kinsman."Athens, Ohio:Ohio University Center for International Studies.

Bailey, F.G.1971.Gifts and Poison:The Politics of Reputation.New York:Schocken.

Balzac, Honoré de.1949.Les Paysans.Paris:Pleiades.

Banks, David.1972."Changing Kinship in North Malaya."American Anthropologist 74（2）:1254-75.

Barnard, Rosemary.1973."The Role of Capital and Credit in a Malay Rice-Producing Village."Pacific Viewpoint 14（2）:113-36.

——.1978."The Modernization of Agriculture in a Kedah Village，1967-1978."Paper presented at Second National Conference of the Asian Studies Association of Australia, University of New South Waits, Sydney, May 15-19.

Bell, Clive.1979."Some Effects in the Barter Terms of Trade on a Small Regional Economy."Washington, D.C.:Development Research Center, World Bank.Mimeo.

Bell, Clive, Peter Hazell and Roger Slade.Forthcoming.The Evaluation ofProjects in Regional Perspective:A Case Study of the Muda Irrigation Project.Baltimore:Johns Hopkins Univ.Press.

Berwick, E.J.H.1956.Census of Padi Planters in Kedah，

1955.Alor Setar:Department of Agriculture, Government of Malaysia.

Bloch, Marc.1970.French Rural History:An Essay on Its Basic Characteristics.Trans.Janet Sondheimer.Berkeley:Univ.of California Press.

Bonney, R.1971.Kedah，1771-I821:The Searchfor Serurty and Independence.Kuala Lumpur:Oxford Univ.Press.

Bourdieu, Pierre.1977.Outline of a Theory of Practice.Trans.Richard Nice.Cambridge Univ.Press.

Brow, James.1981."Some Problems in the Analysis of Agrarian Classes in South Asia."Peasant Studies 9（1）:15-33.

Caldwell, M.，and M.Amin.1977.Malaya:The Making ofa Neo-Colony.London:Spokesman.

Carr, E.H.1966.The Bolshevik Revolution:1917-1923.Vol.1.Harmondsworth:Penguin.

Cheah Boon Kheng.1981."Social Banditry and Rural Crime in North Kedah，1909-22."Journal ofthe Malaysian Branch ofthe Royal Asiatic Society 54（2）:98-130.

——.1980."Social Banditry and Rural Crime in Kedah，1910—1929:Historical and Folk Perceptions."Paper presented to Conference of International Association of Historians of Asia, Kuala Lumpur.

Cobb, R.C.1970.The Police and the People:French Popular Protest，1789-1820.Oxford:Clarendon.

Cohn, Norman，1957.The Pursuit of the Millennium.London:Seecker and Warburg.

Corner, Lorraine.1979."The Impact of Rural Out-Migration Labour:Supply and Cultivation, Techniques in a Double-Cropped Padi Area."Typescript.

——.1980."Mobility in the Context of Traditional Family and

Social Relationships:Linkages, Reciprocity and Flow of Remittances."Typescript.

——.1982."The Impact of Rural Outmigration on Labour Utilization of Padi Households in Muda."Paper presented at Second International Conference of the Canadian Council for Southeast Asian Studies, Singapore, June.

Couillard, Marie-Andr仔.1982."A Brief Exploration into the Nature of Men/Women Relations among Pre-Colonial Malayan People."Paper presented at Second International Conference of the Canadian Council for Southeast Asian Studies, Singapore, June.

Daane, John R.V.1978."Farmers and Farmers'Organizations:A Study of Changing Resource Use Patterns in the Muda Area."Preliminary Report No.2.Mimeo.

Daane, John R.V. , and Gert Kalshoven.1979."Rural Organizations and Rural Development in West Malaysia."Mimeo.

De Koninck, Rodolphe.1979."The Integration of the Peasantry:Examples from Malaysia and Indonesia."Pacific Affairs 52:265-93.

Department of Statistics, Government of Malaysia.1973.Household Expenditure Survey.Kuala Lumpur.

Dickens, Charles.1971.Our MutualFriend.Harmondsworth:Penguin.

Disraeli, Benjamin.1950.Sybil:Or the Two Nations.Oxford:Oxford Univ.Press.

Djamour, J.1959.Malay Kinship and Marriage in Singapore.London:Athlone Press, Univ.of London.

Dobby.E.H.G.1951."The North Kedah Plain:A Study in the Environment of Pioneering for Rice Cultivation."Economic Geography 27:287-315.

Doering, Otto Charles , III.1973."Malaysian Rice Policy and the Muda Irrigation Project."Ph.D.diss. , Cornell Univ.

Donohue, J.J. , and J.L Esposito.1982.Islam in Transition:Muslim Perspectives.New York:Oxford Univ.Press.

Dumont, Louis.1970.HomoHierarchicus.London:Weidenfeld & Nicholson.

Dunn, John.1979."Practising History and Social Science on 'Realist'Assumptions."In Action andInterpretation:Studies in the Philosophy ofthe Social Sciences, edited by C.Hookway and P.Pettit.Cambridge:Cambridge Univ.Press.

Durkheim, Emile.1964.The Division ofLabour in Society.NewYork:Free Press.

Economic Consultants Ltd.1977.Kedah-Perlis Development Study:Interim Report, Alor Setar.

Edelman, Murray.1974."The Political Language of the Helping Professions."Politics andSociety 4 (3) : 295-310.

Elwert-Krerschmar, K.1983."Zur sozialen und ökonomischen Organization von Haushalten im ländlichen Westmalaysia."Diplom Thesis, Universität Bielefeld.

Engels, Friedrich.1973.The Condition ofthe Working Class in England.Moscow:Progress Publishers.

Far Eatern Economic Review.1981.Asia 1980 Yearbook.Hong Kong:South China Morning Post.

Fatimah, H.1980."Differentiation of the Peasantry:A Study of the Rural Communities in West Malaysia."Journal ofContemporaryAsia 10 (4) :40022.

Farimah, M.A.1978."The Effectiveness of the Government Policy Measures Relating to Padi and Rice Industry."Ph.D.diss. , University of Newcastle-upon-Tyne.

Fegan, Brian.1979."Folk-Capitalism:Economizing Strategies of Wet Rice Farmers in a Philippine Village."Ph.D.diss. , Yale University.

——.1978."The Establishment Fund of Peasants and Population Increase in Central Luzon:Changing Class Structures."Paper presented at Second Conference of the Asian Studies Association of Australia, University of New South Wales, Sydney, May 15-19.

Femia, Joseph.1975."Hegemony and Consciousness in the Thought of Antonio Gramsci."PoliticalStudies 23（1）.

Ferro, Marc.1971."The Russian Soldier in 1917:Undisciplined, Patriotic, and Revolutionary."Slavic Review 30（3）：483-512.

Firth, R.1981."Spiritual Aroma:Religion and Politics."American Anthropologist 83:582-301.

Firth, R.，and B.D.Yamey, eds.1964.Capital, Saving and Credit in Peasant Societies.London:Allen & Unwin.

Food and Agriculture Organization/World Bank Cooperative Program.1975.The Muda Study.2 vols.Rome:FAO.

Fredericks, L.J.，G.Kalshoven, and J.R.V.Daane.1980."The Role of Farmers'Organizations in Two Paddy Farming Areas in West Malaysia."Bulletin Nr.40.Wageningen:Afdelingen voor Sociale Wetenschappen aan de Landbou-whogeschool.

Fujimoto, Akimi.1980."Land Tenure, Rice Production, and Income Sharing among Malay Peasants:Study of Four Village."Ph.D.diss.Flinders University, Australia.

Fukui, H.，and Y.Takaya.1978."Some Ecological Observations on Rice-Growing in Malaysia."SoutheastAsian Studies 16（2）：189-97.

Funston, J.N.1980.Malay Politics in Malaysia:A Study ofPAS and UMNO.Kuala Lumpur:Heinemann.

Gaventa, John.1980.Power and Powerlessness:Quiescence and Rebellion in an Appalachian Valley.Urbana:Univ.of Illinois Press.

Geertz, Clifford.1973."Thick Description:Toward an interpretive Theory of Culture."Chap.1 in The Interpretation ofCulture.New York:Basic.

——.1980."Blurred Genres:The Refiguration of Social Thought."American Scholar 49（2）:165-79.

Genovese, Eugene D.1974.Roll, Jordan, Roll:The World the Slaves Made.New York:Pantheon.

Gibbons, D.S.1983."Paddy Poverty and Public Policy."Mimeo.

Gibbons, D.S.，Rodolpbe de Koninck, and Ibrahim Hassan.1980.Agricultural Modernization, Poverty and Inequality:The Distributional Impact of the Green Revolution in Regions of Malaysia and Indonesia.Farnsborough:Saxon House.

Gibbons, D.S.，Lim Teck Ghee, G.B.Elliston, and Shukur Kassim.1981.Hak Milik Tanah di Kawasan Perairan Mnda:Lapuran Akbir（Land tenure in the Muda irrigation area:Final report）.Part 2，Findings.Pulau Pinang:Pusat Penyelidekan Dasar and Universiti Sains Malaysia.

Giddens, Anthony.1979.Central Problems in Social Theory:Action, Structure, and Contradiction in SocialAnalysis.Berkeley:Univ.of California Press.

Gilmore, David.1978."Patronage and Class Conflict in Southern Spain"Man（n.s.） 12:446-58.

Goffman, Erving.1956."The Nature of Deference and Demeanor."American Anthropologist 58（June）.

——.1967.Interaction Ritual:Essays on Face-to-Face Behavior.Garden City:Anchor Books, Doubleday.

Goldman, R.，and L.Squire.1977."Technical Change, Labour Use and Income Distribution in the Muda irrigation Project."Development Discussion Paper No.35.Cambridge:Harvard Institute for International Development.

Gramsci, Antonio.1971.Selections from the Prison Notebooks.Ed.and trans.Quinten Hoare and Geoffrey Nowell Smith.London:Lawrence & Wishart.

Griffin, Keith.1974.The Political Economy ofAgrarian

Change:An Essay on the Green Revolution.Cambridge, Mass.:Harvard Univ.Press.

Guillaumin, Emile.1983.The Lift ofa Simple Man.Ed.Eugene Weber, rev.trans.Margaret Crosland.Hanover, New Hampshire:University Press of New England.

Habermas, Jurgen.1971.Knowledge and Human Interests.Trans.Jeremy J.Shapiro.Boston:Beacon.

——.1970."Towards a Theory of Communicative Competence."Inquiry 13:36075.

Haraszti, Mikl仟s.1978.A worker in a worker's State.Trans.Michael Wright.New York:Universe Books.

Harrison, Brian.1966."Philanthropy and the Victorians."Victorian Studies 9（4）：353-74.

Haviland, John Beard.1977.Gossip, Reputation and Knowledge in Zinacantan.Chicago:Univ.of Chicago Press.

Hay, Douglas.1975."Poaching and the Game Laws on Cannock Chase"In Albion's Fatal Tree:Crime and Society in Eighteenth-Century England, by Douglas Hay, Peter Linebaugh, John G..Rule, E.P.Thompson, and Cal Winslow.New York:Pantheon.

Hegel, G.W.F.1977.Phenomenology of the Spirit.Trans.A.V.Miller, with analysis and foreword by J.N.Findlay.Oxford:Clarendon.

Herring, Ronald.1983."Landlordism as a Social System:Quiescence and Protest in Kerala."Paper presented to Annual Meeting of the Association for Asian Studies, San Francisco, March 23-27.

Hill, Christopher.1972.The World Tunred Upside Down.New York:Viking.

Hill, R.D.1977.Rice in Malaysia:A study in Historical Geography.Kuala Lumpur:Oxford Univ.Press.

Hirschman, Albert O.1970.Exit, Voice, and Loyalty:Responses to Decline in Firms, Organizations andStates.Cambridge:Harvard Univ.Press.

Hobsbawm, Eric.1965.Primitive Rebels:Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and20th Centuries.New York:Norton.

——.1973."Peasants and Politics."Journal ofPeasant Studies.1（1）:3-22.

Hobsbawm E.J.，and George Rude.1968.Captain Swing.New York:Pantheon.

Hoggart, Richard.1954.The Uses ofLiteracy.London:Chatto & Windus.

Ho Nai Kin.1978.Implementation and Supervision Problem ofInstitutional Padi Production Credit in MADA's Farmars'Association.MADA Monograph No.35 Alor Setar:MADA.

Horii, Kenzo.1972，"Thc Land Tenure System of Malay Padi Farmers:A Case Study…in the State of Kedah."Developing Economies 10（1） 45-73.

Huizer, Gerrit.1972.Peasant Mobilization and Land Reform in Indonesia.The Hague:Institute of Social Studies.

Husin, Syed Ali.1975.Malay Peasant Society and Leadership.Kuala Lumpur:Oxford Univ.Press,

——.1978.Kemiskinan dan Kelaporan Tanah di Kelantan（Poverty and land hunger in Kelantan）.Petaling Jaya:Karangkraf Sdn.Berhad.

Hyden, Goran.Beyond Ujama in Tanzania.London:Heinemann.

Ikmal Said.1980."Capitalist Encroachment in Padi Production in West Malaysia."Paper presented at Conference on Develoment:The Peasantry and Development In the ASEAN Region, Uninersiti Kebanasaan Malaysia, Bangi.

International Bank for Reconstruction and Development.1975.Malaysia Loan 434-MA:Muda Irrigation Scheme Completion Report, No.795-MA.Washington, D.C.

——.1980.Malaysia:SelectedIssues in Rural Poverty.Vol.2.World Bank Report No，2685-MA Washington, D.C.

Isbak Shari and Jomo K.Sundaram.1980."Malaysia's 'Green Revolution'in Rice Farming:Capital Accumulation and Technological Change in Peasant Society."Paper presented at Conference on Development:The Peasantry and Development in the ASEAN Region, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi.

Janeway, Elizabeth.1981.The Powers of the Weak.New York:Morrow Quill Paperbacks.

Jegatheesan, S.1976.Land Tenure in the Muda Irrigation Scheme.MADA Monograph No.29.Alor Setar:MADA.

——.1977.The Green Revolution and the Muda Irrigation Scheme.MADA Monograph No.30.Alor Setar:MADA.

——.1980."Progress and Problems of Rice Mechanization in Peninsular Malaysia."Working Paper No.17，Persidangan Padi Kebangsaan Malaysia（Malaysian national conference on paddy），Kuala Lumpur, February 26-28.

Kartodirdjo, Sartono.1973.ProtestMovements in RuralJava:A Study ofAgrarian Unrest in the 19th andEarly 20th Centuries, Singapore:Institute of Southeast Asian Studies.

Kessler, Clive S.1972."Islam, Society and Political Behaviour:Some Implications of the Malay Case."British Journal ofSociology 23:33-50.

——.1974."The Politics of Islamic Egalitarianism."Humanniora Islamica 2:23752.

——.1978.Islam and Politics in a Malay State:Kelantan 1838-1969.Ithaca:Cornell Univ.Press.

Kim, K.K.1972.The Western Malay States，1880-1873:The

Effects of Commercial Development on Malay Politics.Kuala Lumpur:Oxford Univ.Press.

Kuchiba, Masuo.1980."Kin Groupings in a Kedah Malay Village."Paper presented at Third National Conference of the Asian Studies Association of Australia.Brisbane.

Kuchiba, Masuo, and L.Bauzon.eds.1979.A Comparative Study of Paddy-Growing Communities in SoutheastAsia and Japan.Kyoto:Ryukoko University.

Kuchiba, Masuo, Yoshihlro Tsubouchi, and Narifumi Maeda, eds.1979.Three Malay Villages:A Sociology ofPaddy Growers in West Malaysia.Trans.Peter and Stephanie Hawkes.Honolulu:Univ.of Hawaii Press.

Lai, K.C.1978."Income Distribution among Farm Households in the Muda Irrigation Scheme:A Development Perspective."Kajian.Ekonomi Malaysia 15（1）:38-57.

Levine, Lawrence W.1977.Black Culture and Black Consciousness.New York:Oxford Univ.Press.

Lewis, I.M.1971，Eastatic Religions:An Anthropological Study of Spirit Possession andShamanism.Harmondsworth:Penguin.

Lewis, Oscar.1964.Pedro Martinez:A Mexican Peasant and His Family.New York:Vintage.

Lim, Joo-Jock.1954."Tradition and Peasant Agriculture in Malaya."Malayan Journal ofTropical Geography 3:44-57.

Lim, Mah Hui.1980."Ethnic and Class Relations in Malaysia."Journal of ContemporaryAsia 10:130-54.

Lim, Teck Ghee.1977.Peasants and Their Agricultural Economy in Colonial Malaya，1874-1941.Kuala Lumpur:Oxford Univ.Press.

Lim Teck Ghee, D.S.Gibbons, and Shukur Kassim.1980."Accumulation of Padi Land in the Muda Region:Some Findings and Thoughts on their Implications for the Peasantry and Development."Paper presented at Conference on Development:The

Peasantry and Development in the ASEAN Region, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi.

Lukacs, Georg.1971.History and Class Consciousness:Studies in Marxist Dialectics.Trans.Rodney Livingstone.Cambridge:MIT Press.

Lyons, M.L.1979."The Dakwah Movement in Malaysia."Review ofIndonesian Malaysian Affairs 13:34-45.

MacAndrews, Colin.1978.Land Settlements Policies in Malaysia and Indonesia:A PreliminaryAnalysis.Occasional Papers Series, No.52.Singapore:Institute of Southeast Asian Studies.

Maeda, N.1975."Family Circle, Community and Nation in Malaysia."Current Anthropology 16:163-66.

Malaysia, Government of.1954.Report ofthe Rice Production Committee , 1953.Vol.1.Kuala Lumpur.

Mansor Haji Othman.1978."Hak Milik Tanah Padi dan Politik di Kedah."Master's thesis, School of Comparative Social Science, Universiti Sains Malaysia.

Marriott, McKim.1955."Little Communities in an indigenous Civilization."In Village India, edited by McKim Marriott.Chicago:Univ.of Chicago Press.

Marx, Karl.1970.Capital.Vol.1.Harmondsworth:Penguin.

Massard, J.L.1983."Kinship and Exchange Practices in a Malay Village."Paper presented at Seminar on Cognitive Forms of Social Organization in Southeast Asia, Amsterdam.

Meerman, Jacob.1979.Public Expenditure in Malaysia:Who Benefits and Why.A World Bank Research Publication.London:Oxford Univ.Press.

Mencher, Joan P.1980."On Being an Untouchable in India:A Materialist Perspective."In Beyond the Myths of Culture:Essays in Cultural Materialism, edited by Eric B.Ross.New York:Academic.

Milgram, Stanley 1974.Obedience to Authority:An

Experimental View.New York:Harper & Row.

Ministry of Agriculture and Fisheries, Government of Malaysia.1973.Implementation ofPadi Cultivators Act , 1967.Kuala Lumpur.

Mochtar, Tamin.1980."Rural Credit:Past Record, Present and Future."Paper presented at Seminar on Economies, Development and the Consumer, Consumers'Association of Penang.Penang.

Mohamed Abu Bakar.1981."Islamic Revivalism and the Political Process in Malaysia."Asian Survey 21:1040-59.

Mohd.Noh Samik."Delinquent Loanees."MADA, Bahagian Pertanian.

Mohd.Shadli Abdullah.1978."The Relationship of the Kinship System to Land Tenure:A Case Study of Kampung Gelung Rambai."Master's thesis, Universiti Sains Malaysia, Penang.

Mokhtar Mohamed.1974.Sistem Pondok dan pendidikan Islam zaman pembangunan:satu tinjauan ke atas Pondok di Pendang, Kedah (Pondok system and Islamic education in the development area:An examination of the Pondok at Pendang, Kedah) .Thesis, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi.

Mokhzani bin Abdul Rahim.1973."Credit in a Malay Peasant Society."Ph.D.diss. , University of London.

Moore, Barrington, Jr.1966.Social Origins of Dictatorship and Democracy.Boston:Beacon.

——.1978.Injustice:The SocialBases ofObedience andRevolt.White Plains:M.E.Sharpe.

Mullin, Gerald W.1972.Flight and Rebellion:Slave Resistance in Eighteenth-Century Virginia.New York:Oxford Univ.Press.

Muzaffar, Chandra.1979.Protector?An Analysis ofthe Concept and Practice of Loyalty in Leader-Led Relationships within Malay Society.Pulau Pinang:Aliran.

Nagata, Judith.1974."What is a Malay? Situational Selection of Ethnic Identity in a Plural Society."American Ethnologist 1（2）:331-50.

——.1975.Pluralism in Malaysia:Myth andReality.Leiden:Brill.

——.1976."Kinship and Social Mobility among the Malays."Man（n.s.） 11:40009.

——.1979.MalaysianMosaic:Perspectivesfrom aPoly-ethnic Society.Vancouver:Univ.of British Columbia Press.

——.1980."The New Fundamentalism:Islam in Contemporary Malaysia."Asian Thought andSociety 5:128-41.

——.1980."Religious Ideology and Social Change:The Islamic Revival in Malaysia."Pacific Affairs 53:405-39.

——.1982."Islamic Revial and the Problem of Legitimacy among Rural Religions Elites in Malaysia."Man（n, s.） 17:42-57.

Newby, Howard.1972."Agricultural Workers in the Class Structure."Sociological Review 20 （3）:413-39.

——.1975."The Deferential Dialectic."Comparative Studies in Society andHistory 17 （2）:139-64.

Nonini, Donald M.，Paul Diener, Eugene E.Robkin.1979."Ecology and Evolution:Population, Primitive Accumulation, and the Malay Peasantry."Typescript.

Ouchi, T.，et al.1977.Farmer and Village in West Malaysia.Tokyo:Univ.of Tokyo Press.

Orwell, George.1937.The Road to Wigan Pier.London:Left Book Club.

Paige, Jeffrey M.1975.Agrarian Revolution:Social Movements and Expert Agriculture in the Underdeveloped World.New York:Free Press.

Parkin, Frank.1971.Class Inequality andPolitical Order.New

York:Praeger.

Patnaik, Utsa.1979."Neo-Populism and Marxism:The Chayanovian View of the Agrarian Question and Its Fundamental Fallacy."Journal ofPeasant Studies 6（4）:375-420.

Piven, Frances Fox, and Richard A.Cloward.1977.Poor People's Movements:Why They Succeed, How They Fail.New York:Vintage.

Popkin, Samuel L.1979.The RationalPeasant.Berkeley:Univ.of California Press.

Purcall, J.T.1971.Rice Economy:A Case Study of Village in West Malaysia.Kuala Lumpur:Univ.of Malaya Press.

Radin, Soenarno.1960."Malay Nationalism，1900-1945."Journal ofSouth East Asian History 1:1-28.

Rainwater, Lee.1966."Crucible of Identity:The Negro Lower Class Family."Daedalus 95:172-216.

Roff, W.R.1967.The Origins ofMalay Nationalism.New Haven:Yale Univ.Press.

——.ed.1974.Kelantan:Religion, Society and Politics in a Malay State, Kuala Lumpur:Oxford Univ.Press.

Rude, George.1964.The Crowd in History，1730-1848.New York:Wiley.

Sabel, Charles.1982.Work and Politics:The Division of Labor in Industry.Cambridge:Cambridge Univ.Press.

Said, Eduard.1981.Covering Islam:How the Media and the Experts Determine How We See the Rest ofthe World.New York:Pantheon.

Salzman, Philip Carl.1981."Culture as Enhabilments."In The Structure ofFolk Models.edited by Ladislav Holy and Milan Stuchlik ASA Monograph No.20.New York:Academic.

Sarkisyanz, E.1965.Buddhist Background ofthe Burmese

Revolution.The Hague:Martinus Nijhoff.

Scott, James C.1976.The Moral Economy of the Peasant:Subsistence and Rebellion in SoutheastAsia.New Haven:Yale Univ.Press.

——.1977."Hegemony and the Peasantry."Politics andSociety 7（3）:267-96.

——.1977."Protest and Profanation:Agrarian Revolt and the Little Tradition."Theory andSociety 4（1）:1-38，and 4（2）:211-46.

——.1979."Revolution in the Revolution:Peasants and Commisars."Theory and Society 7（1）:97-134.

Selvadurai, S.1972.Padi Farming in West Malaysia.Bulletin No.27.Kuala Lumpor:Ministry of Agriculture and Fisheries.

Shamsul, Amri Baharuddin.1979."The Development of Underdevelopment of the Malaysian Peasantry."Journal ofContemporaryAsia 9:434-54.

——.1981."Malay Village Politics:Some Past Observations and Recent Findings."Paper presented at Fourth National Conference of the Asian Studies Association of Australia, Melbourne.

——.1981."Politics of Poverty Eradication:Local Level Implementation of Development Programmes in Malaysia."Paper presented at Fifty-second ANZAAS Congress, Section 25，Anthropology.Macquarie University, North Ryde, New South Wales, Australia.

Sharil Talib.1979."Malay Society in the Nineteenth Century:Programme for Southeast Asian Studies."Universiti Malaya.Mimeo.

Sharom Ahmat.1970."The Structure of the Economy of Kedah，1879-1905."Journal ofthe Malaysian Branch ofthe RoyalAsiatic Society 43（2）:1-24.

——.1970."The Political Structure of the State of Kedah，

1879-1905."Journal ofSoutheastAsian Studies 1 （2）:115-28.

Shukur Kassim et al.1983."Study of Strategy, Impact and Future Development of Integrated Rural Development Projects."2 vols.Report prepared for the Ministry of Agriculture by the Centre for Policy Research, Universiti Sains Malaysia.Penang.

Singh, Ajit.1978."Laporan Kesihatan Kawasan Kedah-Perlis，1970-1977."Alor Setar:Jabatan Pengarah Perkhidmatan Perubatan dan Kesihatan.

Skocpol, Theda.1979.States and Social Revolution.Cambridge:Cambridge Univ.Press.

Snodgrass, D.1981.Inequality and Economic Development in Malaysia.Kuala Lumpur:Oxford Univ.Press.

Solzhenitsyn, A.1968.The First Circle.Trans.Thomas P.Whitney.New York:Bantam.

Stenson, M.R.1976."Class and Race in Malaysia."Bulletin ofConcernedAsian Scholars 8:45-54.

Stoler, Ann.1979."The Limits of Class Consciousness in North Sumatra."Mimeo.

Sundaram, Jomo Kwame.1977."Class Formation in Malaysia."Ph.D.diss.，Harvard University.

Swift, M.G.1964."Capital, Saving and Credit in a Malay Peasant Economy."In Capital, Saving, and Credit in Peasant Societies, edited by R.Firth and B.D.Yamey，133-56.London:Allen & Unwin.

——.1965.Malay Peasant Society in Jelebu.London School of Economics Monograph on Social Anthropology, No.29.New York:Humanities Press.

Thillainathan, R.1977."PubIic Policies and Programmes for Redressing Poverty in Malaysia:A Critical Review."In Some Case Studies on Poverty in Malaysia:Essays Presented to Ungku Aziz, edited by B.A.R.Mokhzani and Khoo Siew Mun.Kuala Lumpur:Persatuan Ekonomi:Malaysia Press.

Thompson, E.P.1966.The Making of the English Working Class.New York:Vintage.

——.1975."The Crime of Anonymity."In Albion's Fatal Tree by Douglas Hay et al.New York:Pantheon.

——.1978."Eighteenth-Century English Society:Class Struggle without Class."SocialHistory 3 (2) .

——.1978.The Poverty ofTheory and Other Essays.New York:Monthly Review Press.

Thomson, A.M.1954.Report to the Government ofthe Federation ofMalaya on the Marketing ofRice.Rome:Food and Agriculture Organization.

Turner, Roy, ed.1974.Ethnomethodology:Selected Readings.Harmondsworth:Penguin.

Unfederated Malay States.1907-1956.AnnualReports ofthe Advisor to the Kedah Government.Alor Setar:Government Printer.

Uphoff, Norman, and Milton Esman.1974.Local Organization for Rural Development:Analysis of Asian Experience.Ithaca:Rural Development Committee, Cornell University.

Wan Zawawi, Ibrahim.1978."A Malay Proletariat:The Emergence of Class Relations on a Malay Plantation."Ph.D.diss. , Monash University.

Wharton, C.R.1962."Marketing, Merchandising and Moneylending:A Note on Middleman Monopsony in Malaya."Malayan Economic Review 7 (2) :24-44.

Wildman, Allan.1970."The February Revolution in the Russian Army."Soviet Studies 22 (l) :3-23.

Williams, Raymond.1973.The Country and the City.New York:Oxford Univ.Press.

Willis, Paul.1977.Learning to Labour.Westmead:Saxon House.

Wilson, T.B.1955."The Inheritance and Fragmentation of Malay Padi Lands in Krian, Perak."Malayan AgriculturalJournal 38（2）:78-109.

Windstedt, R.O.1936."Notes on the History of Kedah."Journal ofthe Malay Branch ofthe RoyalAsiatic Society 14:155-89.

Wolf, Eric R.1969.Peasant Wars ofthe Twentieth Century.New York:Harper & Row.

——.1975.Agrarian Revolution:SocialMovements andExportAgriculture in the Underdeveloped World.New York:Free Press.

Wong Hin Soon.1980."Field Problems in Post-Production Handling of Padi."Working Paper No 19.Persidangan Padi Kebangsaan Malaysia（Malaysian naional conference on paddy），Kuala Lumpur, February 26-28.

Yamashita, Masanabu, Wong Hin Soon, and S.Jegatheesan.1980."MADA-TARC Cooperative Study, Pilot Project ACRBD 4，Muda Irrigation Scheme, Farm Management Studies."Mimeo.

Young, Kevin.William C.F.Bussink, and Parvez Hassan.1980.Malaysia's Growthand Equity in a Multiracial Society.A World Bank Country Economic Report.Baltimore:John Hopkins Univ.Press.

Zakariah Ismail.1980."Economic and Social Aspects of Padi Production:Some Recent Trends."Paper presented at Seminar on Economics, Development and the Consumer, Consumers'Association of Penang, Penang.

Zola, Emile.1980.The Earth.Trans.Douglas Parmee.Harmondsworth:Penguin.

索引

（条目后的数字为原书页码，见本书边码）

Abdul Majid（阿布杜尔·马吉德）：5，159，218，221，226，233

Abdul Rahim（阿布杜尔·拉希姆）：93，198，261n

Abdul Rahman（阿布杜尔·拉赫曼）：22，93，122，141n，161n，164，171，173，175，207，234，244，260，281

Abercrombie, Nicholas（尼古拉斯·阿伯克龙比）：247n，319n，320

Abu Hassan（阿布·哈桑）：21，94，127，135n，144，155，195，227，267，360

Abu Saman（阿布·萨曼）：206—208

Accumulation（积聚）：181—82，234—35；资本积聚：181，184；土地积聚：14—17，96—97，149

Accusation:language of（指责的语言），186—189；logic of（指责的逻辑），160—162，168—169，181—183

Afifuddin Haji Omar（阿费夫丁·哈吉·奥马尔）：72n，74n

Agricultural labor（农业劳动）：51n，113 and n，306；基于性别的农业分工：117n，119。

Agriculture（农业）：51；资本主义农业：27，42，44，71，80，110，167，181—183，184，234—235，241，349；农业的商业化：71，74，85，106，107，123—124，181—182，189；种植业：32，51，55，124，313

Ahmad, Tok（托·艾哈迈德）：93，165，194—195，208—209，210

Akil（阿基勒）：217—218

Ali Abdul Rahman（阿里·阿布杜尔·拉赫曼）：23，132n

Alier, Juan Martinez（朱安·马丁内斯·阿里尔）：262n，322n，325n，347

Ali Husin（阿里·胡辛）：190

Alor Setar（亚罗士打）：52，62，80，170n，275

Althusser, Louis（路易斯·阿尔都塞）：42，43，247n，315，317，319

Amin（阿明）：4，5，7，94，97，114，153—154，162，228，254，263，267；村庄政治中的阿明：127，128，216—217，221，226，232，360

Andalusia（安达卢西亚）：239，422n，325n，326n，347

Anderson, Perry（佩里·安德森）：278n，315n

Ani, Haji（哈吉·安尼）：13，16，20，165

Ariffin（阿里芬）：5，89，93，132n，250

Arrests, political（政治抗议/示威）：246，274，276

Arrogance（傲慢）：187，199；对穷人的傲慢：197—198，301；对富人的傲慢：195—97，239

Arson（纵火）：29，248，249

Asian Development Bank（亚洲开发银行）：50

Ayub, Haji（哈吉·阿尤布）：13—19，21，22026，188，200n，311

Azaudin, Haji（哈吉·阿扎丁）：212

Bakar"halus"（“瘦骨嶙峋的”巴卡尔）：200

Bakri bin Haji Wahab（巴克利）：92，123，132n，161n，

171，222，229，230n，255，281

Barnard, Rosemary（罗斯玛丽·巴纳德）：72n，74n，253

Basir（巴塞尔）：2，4，7，11—12，19，89，90，94，128，131，136，159，161n，226，234，274，277 and n，278—279；村庄政治中的巴塞尔：127，128，131，136，169，214—218，221，222—223，227—233，276—277，360

Behavior（行为）：38，46；前台与后台：284—289。

Bell, Clive（克莱夫·贝尔）：79n

Bernstein, Richard（理查德·伯恩斯坦）：45n

Blacks, American（美国黑人）：33—34，279n，329，338

Blame（责备）：160—162，168—169，182

Bloch, Marc（马克·布洛赫）：332

Blum, Jerome（杰罗姆·布卢姆）：294n

Bourdieu, Pirre（皮埃尔·布迪厄）：283，307，310，323n，345

Boycotts（抵制）：290，291；农业劳动：250—255

Brecht, Berrolt（贝尔托·布莱希特）：346

Broadcasting（播种）：121—122，123 and n，259，260 and n，242，250n

Brown, John（约翰·布朗）

Buddhism（佛教）：331，333

Bukit Raya district（布基拉雅地区）：253，276

Burma（缅甸）：44，333

Capitalism（资本主义）：50，51，234—235，307，311，316，318；农业资本主义：27，42，44，71，80，110，167 and

n，181—183，184，241，349;早期的与成熟的资本主义：182n，320—321，346；劳动的意识形态影响：339；反抗资本主义：235，302，247—248；资本主义的革命性：346—347

Carlyle, Thomas（托马斯·卡莱尔）：347

Census（人口普查）：275，130，131，143

Charity（施舍/慈善）：9—11，135，169—178；185，189—191；施舍的减少和偷窃的增加：269—271 and n，291；作为社会杠杆的施舍：11，171—172，175，185，194—195，197；作为阶级纽带的施舍：136—137，144，156，306，208—209；施舍的类型：169—174

Chettiar moneylenders（切蒂亚尔放债者）：21，44

Christianity（基督教）：287n，331

Civil War（内战）：30—31

Class consciousness（阶级意识）：38，43，288，297，340—345

Classexperience（阶级体验）：41—47，319n Class relations（阶级关系）：43，140—141，180—183，290；阶级关系分析：42—47；富人和穷人的权力平衡：22—27，193—194，212，286，287—289，305；指责的转嫁：160—162，168—169，181—183；社会权威的瓦解：311—312and n；名义平等：192—195，196，218，220；金钱从穷人向富人的流动：162，194—195；相互依赖的切断：76—77，124，136—137，150—151，180，184，243，284，305，311，312；地主和佃农的阶级关系：104—105，136—137，153—154，189，193—194，205—212，306；道义情景下的阶级关系：184—185，199；政治和阶级关系：134—135，180，220—233，278—281，314；富人和穷人的关系：190—198，305—314；富人和穷人的阶级关系：24，124，129，134—137，141—182，199—212，241，244，282，284，288—289，305，336，338，245—248；贫富差距的扩大：57，80，84，124，182；阶级关系和仪式纽带：169，172，180，237—240，308；施舍在阶级关系中的作用：136—137，144，156，169—178，189—191，194—195，306—308；共享的价值与规范：184—198，204，207—212，282—284，305—310，313，

337—338；阶级关系的象征：44—45，309；颠倒的阶级关系：162，167—168，178—183，194—195

Class structure（阶级结构）：91，95—100，199—204；阶级结构的复杂性：244

Class struggle（阶级斗争）：42，147—148，243，290，296—297；阶级斗争的共同原因：338；客观的与个人的/社会的阶级斗争：181—182

Cloward, Richard（理查德·科洛沃德）：43，323

Cobb, R.C（科布）：30，37n

Cobbett, William（威廉·科贝特）：347

Coles, Robert（罗伯特·科尔斯）：279n

Collective resistance（集体反抗）：248—265，292，295，297—299；障碍：242—248，273

Combine-harvesters（联合收割机）：44，72，110；经纪人：161—162；在塞达卡的效果：8—9，111—112，114—121，123，125，150，154—164，167—168；对纯农业劳动的影响；116—118；用户的辩护：157—158，161；农民反抗：116，160—164，242—243，246，248—255；辛迪加：109，110n，160，167，182，249；富人和穷人的观点：154—164；雇用劳动的分布：9，67，74—76，111—125，150，155—164

Commercialization（商业化）：57，71，74，85，106，107，123—124，181—182，189

Commodity fetishism（商品拜物教）：39n，307n

Compliance and conformity（顺从与服从）：24—26，273，277，289，302，304；虚假的：25，29，34，37，279—280，284—286，288—289；虚假意识：39—40，287，316；顺从与服从的解释：38—40，284—289，320；霸权合法性的缺少：324—335；穷人顺从与服从的压力：276—280，312；抗议：26，289；routine（常规的）：278—284，320

Concentration camps（集中营）：286，287，327—328

Conformity（服从）：参见“顺从与服从”；“遵从”

Corruption and profiteering（腐败与暴利）：128—129，143—144，222—223，225—229

Co rvée la bo r（徭役）：62，63，298，307

Counterappropriation（反占有）：34，296，301，302—303

Credit（信贷）：48，64，68，84n，136；行为不良与拖欠：84，128—129；欺骗：128；政府与准政府：56，82—84，126—129；利息率：15n，44，128；抵押制度：16—17，19，21，68，73，149，311，15

Cullam, Shelby（谢尔比·卡拉姆）：296

Cultural standing（文化立场）：237—240

Cutting of paddy（割稻）：75n，115，117，119

Danne, Jon R.V.（乔恩·戴恩）：74n

Datuk Asri（拿督·阿斯里）：224n

Daud bin Haji Jafaar（达乌德）：4，89，97，127，128，131，161n，201，216—217，221，360

Death benefit societies（丧葬互助会）：3，132，134，136，238

Deference（遵从）：24—25，191，197—198，273；恐惧死亡导致的遵从：286，327—328；“虚假的”：25，279—280，285—286，288—289，327n

Defiant behavior（挑衅行为）：26，32，33，243

De Koninck, Rodolphe（鲁道尔夫·德·科宁克）：221n

Demonstrations and riot（示威与暴乱）：52，53—54，254，334；在塞达卡的缺失：273；在亚罗士打：80，275—276

Dependencies:rich-poor（穷人和富人之间的相互依赖）：76，180，284，86，305—306，312；依赖的断绝：76—77，124，

137，150—151，180，184，243，284，311，312；富人对国家的依赖：312—313

Desertion（丢弃/开小差）：30—31，32，291，293—294，301

Determinism（决定论）：317

Dignity（尊严）：尊严的丧失，穷人的尊严：236—240

Din, Haji（哈吉·丁）：165，194—195，208—209，210

Dissimulation（掩饰）：25，29，200—204，281，284—285，287，288

Double-cropping（双季稻/双耕）：55，186；效果：49，66—68，69，75—78，147；在塞达卡的效果：8，42，95—125，137，140，148—151，179—181，238—305；在吉打：65，66—68，148；穷人和富人的观点：148—151

Drought relief programs（抗旱方案）：126，129—130，135

Dulang（village）（杜兰村）：216，217

Dullah（杜拉）：11，90，92，143，149，171，174，175，186，198，228，230n，270—271

"Dull compulsion of economic relations"（经济关系的无声的压力）：252，277—278，304，317，336

Dunn, John（约翰·邓恩）：47

Durkheim, Emile（埃米尔·涂尔干）：247

Dzulkifli bin Haji Wahab（朱基夫里）：93，161n，222，230n，281

Economic system:and class relations（经济体制和阶级关系）：42，246，252，306—309，336；“无声的压力”：252，277—278，304，317，336

Economy, Malaysian（马来西亚经济）：50—51，57，246n

Education（教育）：50，52n，54，57n，65，238

Elections（选举）：1969年的选举：53；1978年的选举；57，58n，132；选举体制：49，52—53，314

Elite（精英）：38—40；阶级价值的接受：40—41，194—185，287，304—305，311—312，313—314，315—317，335，336，341；政治精英：53；政治派系中的精英：132，135，135n; 镇压的运用：246；村庄精英：25—27，129，132，137，220，283，288—289

Employment（就业）：56，67，135；village（阶级之间的纽带）：136—137

Engels, Friedrich（弗里德里希·恩格斯）：265，315，321

Equality（平等）：192—195，196，218，220

Esman, Milton（米尔顿·埃斯曼）：83

Euphemization（委婉化）：205；社会经济权力的委婉化：306—309，314

Evasion（逃避）：31，35，36，301，302，329

Exchange labor（交换劳动）：113，115，300

Exploitation（剥削）：39，35，180，302，302，307；形式：328；最大化：76—77，243；理性化：204—212；状况：240；词汇与例子：186—198

Exports（出口）：50—51，54，314

Factionalism（宗派主义）：43，140，214—218，224

Fadzil（法齐勒）：11，19，93，97，109，141，159，166，214—219，223，267—268，271；村庄政治中的法齐勒：127，128，132，221，231—232，360

False-consciousness（虚假意识）：39—40，43，49，139，247，279，287；制度基础：315—317，322；自我折磨：322—324

Farmers'Association（农会）：82—83，125—126，275；阶级特征：126—128，129；贪污与牟利：128—130；赛达卡地区的农会：12，86，87，126—130，131，136，159，217

Farm size（农场面积）：穆达的农场面积63，64，69，70：；赛达卡的农场面积：91，95，98—99，100—102；大经营者的结构性条件：71—85，99—100，167

Feasts（筵席）：马来西亚的筵席：87，149，162，169，172—178，237—239；社会地位的颠倒：287，331

Femia, Joseph（约瑟夫·费米亚）：316

Feminism（女性主义）：33

Fertilizer（化肥）：48，55—56，64，66，72，82，126，128

Feudalism（封建主义）：287，328，330—331，340

Field preparation（备耕）：74，113—114

Firth, Raymond（雷蒙·弗斯）：190

Flying letters（飞翔信）：334，362

Food（食物）：66，148—149；肉：174；穷人与富人：6

Foot dragging（拖后腿）29，34，35，251，255，302

French Revolution（法国大革命）：344

Frontier society（边疆社会）：59，62，64，266

Fujimoto, Akimo（明实藤本）：72，74，192，213

Funerals（火葬）：3，7，225，238

Gaafar（加法尔）：217—218，219

Gaventa, John（约翰·加文塔）：277，325

Geertz, Clifford（克利福德·格尔茨）：45，139

Gelam Dua（village）（基兰杜村）：253

Genovese, Eugene（尤金·基诺维斯）：292，293，329，338

Ghandi, Indira（英迪拉·甘地）：283

Ghani Lebai Mat（加尼·勒拜·玛）：7，94，127，128，164，166，209，267

Ghazali（加扎利）：5，18，94，126，144，156，207，223，228—229，360

Gibbons, D.（吉本斯）：221

Giddens, Anthony（安东尼·吉登斯）：318，319，321，338

Gilmore, David（戴维·吉尔摩）：239

Goffman, Erving（艾尔温·戈夫曼）：11

Gossip（流言）：282，284，290

Government policy（政府政策）：54—57，182，275，77

Government services and subsidies（政府服务与补贴）：4，12，50，52，220—221，314

Gramsci, Antonio（安东尼奥·葛兰西）：39，315—317，322，331，336—337，340—341，346

Greed（贪婪）：17，22，197—188

Green revolution（绿色革命）：41—42，56，186

Griffin, Keith（基斯·格里芬）：80，84

Gross national product（国民生产总值）：50

Guar Cempedak（town）（古阿·贞布达镇）：131，276

Gullick, John M.（约翰·古利克）：62

Habermas, Jurgen（尤根·哈贝马斯）：274n，286，315

Haji, title and status（哈吉，称呼和地位）：18—22，44—45，107，181

Hamid（哈米德）：93，141n，160

Hamzah（哈姆扎）：1—3，7，24，89，92，113，145—46，150，155，160，176—177，178，198，222，252，263，277n；哈吉·卡迪尔：21，271—272，279—281，309；扎卡特冠军：11，171

Harun bin Haji Faafar（哈伦）：127

Harun Din（哈伦·丁）：93，132n

Harvesting（收割）：75，117—118，121，144—156，253—254；收割的机械化：114—116，118—119，155—157

Hasnah（哈斯纳）：92，97

Hassan, Haji（哈吉·哈桑）：167

Health services（医疗服务）：50，52n，54，57n，65，87

Hearn, Francis（弗朗西丝·赫恩）：178n，299n—300n

Hegel, G.W.F.（黑格尔）：12n，139n，179，289

Hegemony（霸权）：意识形态霸权：247n，287，304—305，311—312，313—314，326；霸权冲突：335—340；葛兰西的霸权分析：315—317；霸权争议的不可避免性：322—324，327—328，330—331，334，347；受质疑霸权的合法性：322—324，330，334；穷人对霸权的洞悉：318—322，346；霸权概念的质疑：317—318，335

Herring, Ronald（罗纳德·赫林）：312n

Hinduism（印度教）：40，287n，327，331

Hobsawm, E.J.（霍布斯鲍姆）：36n，273，301，344

Hoggart, Richard（理查德·霍格特）：322，323n

Horii, Kenzo（健三掘井）：90n—91n，98，101，103，

104n，108，113，189

Housing（住房）：66，89；政府的住房津贴：89，132，143，221—223，226—233

Humiliation of poor（穷人的耻辱）：117n，176，194，237—240；避免：193，197，283

Hyden, Goran（戈兰·海登）：302

Ideological conflict（意识形态冲突）：233—240，297，304—314，335—346；违背诺言引起的意识形态冲突：338—340，342—347；塞达卡的意识形态冲突：192—194，234—239，308—309，336，338，340，345—348；村庄大门问题：212—220；村庄改进计划：220—223

Ideology（意识形态）：阶级关系：188—198，199，204，304—314；去神秘化：40—41，316，317，346；精英控制与接受：39—41，184—85，287，304—305，311—312，313—317，335—336，341；千年的和乌托邦的：332—333，334—336；穷人的洞悉与异常解释：318—322，346；共享价值：184—198，204，207—212，282—284，305—310，313，337—338；从属阶级：38—41，316—317，340—347

Idris（伊德里斯）：87，94，127，267

Ignorance:feigned（伪装的傲慢）：29，33—34，37

Income（收入）：平均收入增长：55—56，77—79；平均收入的减少：78—79；穆达的农场收入：63，65，77—81，355；塞达卡的农场雇用劳动：112—113，116—124；马来人与中国人：53；不良分配：51，53，56，57，77—80，91，95，96，124；贫困程度：9，51，52，81，82，91；瞒报策略：199—203

India（印度）：147，283；等级体系：33，39—40，289n，324，327，329，330—331

Indonesia（印度尼西亚）：147，332

Inheritance（继承）：211；土地小片化：68n，71，99—100

Insubordination（不顺从）：31，36，294

Interest rates（利率）：15n，44；补贴利率：128

Internal Security Act（国内安全法案）：53，274

Intimidation（恫吓）：246，274—275，286

Invasion ofland（土地侵占）：32，302—303

Irrigation（灌溉）：50，66，67，111；国家安排的灌溉：48，56，82

Ishak（伊沙克）：25，93，227，229，255

Islam（伊斯兰教）：40n，59，134—135，171—172，191，193n，333，334；扎卡特：10，18，21，31，87，144，156，169—172，173—178

Ishmail Arshad（伊斯梅尔·艾尔沙德）：159

Jaafar, Haji（哈吉·加法尔）：6，89，94，97，155，157，173，175，178，200n，234，267；村庄政治：127，132，136，277

Jamil（雅米勒）：93，127，227，263

Java:resistance in（爪哇的反抗）：41，283n，162n

Jegatheesan, S.（叶加西桑）：79，115n

Jenun（village）（浙伦村）：226

Jitra（town）（吉特拉镇）：248

Justice, poverty and（正义与贫困）：27，237；不可避免性：322—324，330，334

Kadir, Haji（哈吉·卡迪尔）：2，7，23，25—26，89—90，94，96，114，119n，128n，144—147，251，267，269—270，271—272，279—281；守财奴：14，20—21，171，176，178，195，209；伊斯兰教党成员资格：133

Kamil（卡米勒）：2—3，5，94，99，126n，127，145，149，152，161n，173—174，212，222，251，267

KampungJawa（village）（爪哇村）：276

Kangkong（village）（康港村）：254

Karim（卡里姆）：92，116—117，132，150—51，156，161，223，263，281

Kasim, Tok（托·卡西姆）：92，116—117，132，150—151，156，157，161—162，174，188，195，224，229n，251，252

Kedah（state）（吉打州）：53—54，55，58，59，62—68，124，132，221，298n，313—314；土地所有制：14，16，18，62，64n，68—70，82，311—312；土地占有与使用：70—74；农民反抗：62—64，245，248—255，266，275—276；人口增加：63，71，245；贫困：63，64，71，81—82；移民：18，62；社会关系：147—148，180，243，334，337

Kelantan（state）（吉兰丹州）：53，55，62n，135n，190，236，314；移民劳动：67，111，115，117n，158

Kemubu Irrigation Project（凯姆布灌溉工程）：55，56n

Kenduri（feast）（筵席）：149，169，172—178；238—239

Kepala Batas（town）（凯帕拉·巴塔斯镇）：1，86—87，126，128，167，170，265，276

Kessler, Clive S.（克里夫·凯斯勒）：58，62n，135n，236n

Khalid bin Haji Jaafar（卡立德）：216

Kinship ties（亲属纽带）：43，140，185，244，257n，310；政治联系：133—134，136；租赁：72n，102，105—107，151，185，210—211

Koran（古兰经）：16n，171

Kuala Lumpur（吉隆坡）：124；1969年暴乱：53

KubangJerai（古班·哲莱）：253

Kupang system（古榜制/固定的现金工资制）：119—120；

121n，260

Labor（劳动）：180，313—314；作为商品的劳动：307n；控制形式：152，172，173，185，193—194，307；交换：113n，115，300；参股小组：119—120，250—255，258—260；团结：254—255，261—262，265

Labor market（劳动力市场）：259

Ladurie, Emmanuel Le Roy（伊曼纽尔·拉迪里）：18n

Landlords（地主）；22—45；同村佃户：72n，102，105n，106—107，151，164，210—211；外村佃户：100，102，106—107，165，196—197，206—209，235；塞达卡的佃户关系：104—105，136—137，154—153，164—169，189，193—194，205—212；巫统支持的地主：54

Landowners（土地所有者）：大土地所有者：15—19，71，96，107，110，123—124，154，164—166；塞达卡的土地所有者：95—96，102，107，110，164，189；小土地所有者：68，71，96，102，110，149

Landownership（地权/土地所有制）：140，311—312；不平等：82，91，95—98，311；吉打的土地所有制：14，16，18，62，64n，68—70，82，311；通过债务掠夺土地：14—17，64，96—97，149，311；塞达卡的土地所有制：91，95—98，110，189 Land policy（土地政策）：52，54，55 Land prices（土地价格）：69，82，96—97，149

Land rents地租：43，164，166，185，205，264；现金地租与谷物地租：72—73，103—104，151—154，242；最高限度：54，105；地租增加：205—210，242；活租与死租：104，151—154；穆达的地租：72—73，105；契约租赁：73，108—110，151—154，166—167；穷人和富人对地租的看法：151—154

Land tenure（土地占有与使用）：类型：70—71；穆达的土地占有与使用：70—74；单极化：71，102；土地占有与使用模式：98—99，100—102，189，356—357

Lazim（拉齐姆）：93，109，127，157，168，209，251

Leasehold tenancy（契约租赁/长期租赁）：73—74，76，

100，102，107—110，164，166—169，210，242

Lebai Hussein（勒拜·侯赛因）：13，93，127，128，132，197，206，221，223，252，264

Lebai Pendek（勒拜·彭德克）：94，109，114，144，161，174，178，200，213，219，225，234，253，267；村庄政治中的勒拜·彭德克：89，127，130，216—217，218n，226

Lebai Sabrani（勒拜·萨卜拉尼）：2，7，170，195，227—228，231，232

Lefebvre, Georges（乔治·列斐伏尔）：270

Lenin, Vladimir Ilich（列宁）：318，343，344

Leninism（列宁主义）：297，348

Lewis, I.M.（I.M.刘易斯）：289n

Lewis, Oscar（奥斯卡·刘易斯）：138

Liberality of the rich（富人的慷慨）：184—185，189，212，306，308—309；帮助：192—195，213，283

Loans（贷款）：142—143，146—147 Local government（地方政府）：53；塞达卡的地方政府：130—132，134，217—218，227—228，231

Long, Tok（托·隆格）：94，127，267，272，360

Ludke, Alf（阿尔夫·吕德克）：296n lukacs, Georg（盖奥尔格·卢卡奇）：349 Luxemburg, Rosa（罗莎·卢森堡）：344n，350

Maeda, Narifumi（成文前田）：191

Mah, Tok（托·玛赫）：94，126，206，251，264

Mahathir, Mohamed（穆罕默德·马哈蒂尔）：220—221

Mahmud, Tok（托·穆罕默德）：89，94，141，161，164，177，229，249，252，275

Malnutrition（营养不良）：66n，67，180

Mansur（曼苏尔）：11，89，92，132n，146，151，171，173，198，223，225，226，229，244，253，254，280

Marcuse, Herbert马尔库斯·赫伯特：315

Marginalization ofthe poor（穷人的边缘化）：76—77，169，180—182，233，241，243，284，312—314；穷人在文化上的边缘化：237—240

Martinez, Pedro（佩佐·马丁内斯）：294

Marx, Karl（卡尔·马克思）：246，247，261，265，308，215

Marxism（马克思主义）：38—39，297，307，315—316，340—341，348

Mass movements（群众运动）：38，297，298，317—318

Mat Buyong（玛·布扬）：93，108，126，127，128，166

Mathiesen, Thomas（托马斯·马蒂森）：340

Mat"hatlus"（“瘦骨嶙峋的”玛）：11，16—17，90，92，146，156，160，198，244，257，257，263；对富人的批评：142，175，177，196，230；拾穗工作：118—119，257；收入：17Mat Isa（玛·伊莎）：94，157，173，196，229，230，250，252，257

Mat Khir（玛·吉尔）：93，145

Mat Nasir（玛·纳西尔）：93，166，169，198，229

Mat Sarif（玛·萨里夫）：92，132，210，269—270

Mat Tamin（玛·塔明）：130

Maxwell, W.George（乔治·麦克斯威尔）：64

Mechanization（机械化）：在塞达卡的冲击：95，109—110，111—125，181，305；穆达地区的机械化：64—65，74—65，74—76，82

Melaka（state）（马六甲州）：191

Mengkuang（village）（明关村）：110，164，165，167，216，254，276

Merbuk（village）（默布克村）：226，251

Mexican Revolution（墨西哥革命）：343—344

Midon（米顿）：92，175，270

Migration（移民）：124—125，160，245；季节性移民：64，67，110，125，246

Miliband, Ralph（拉尔夫·米里班）：247，315，317

Millenarianism（太平盛世）：320，332—333，334，335，336

Miriam（米丽娅姆）：250

Mohd, Shadli Abdullah（沙兹利·阿布杜拉·穆赫德）：72，74

Mokhzani bin Abdul Rahim（穆赫扎尼）：21，188，196

Moore, Barrington（巴灵顿·摩尔）：27，237，239，245，264，322—323，342—343，350

Mosques（清真寺）：55，65，87，89，170

Motorcycles（摩托车）：66，124，148，159，214，219，267

Muda Agricultural Development Authority（MADA）（穆达农业发展局）：82，84，160，248，253；政治与阶级特征：126，128—130

Muda Irrigation Project（穆达灌溉工程）：55—56，64—65；后果64—85；二期MUDA:123

Muda region（穆达地区）：59，63，180，313；阶级冲突：147—148，243，248—255；小佃农的减少：70—72；农场机械化：64—65，74—76，82，157—158，181收入：63，64，69，

70，71—72，76，82；人口增长：63，71

Mudin, Tok（托·穆丁）：227

Mullin, Gerald（杰拉尔德·马林）：291，293，329

Musa bin Lebai Pendek（穆萨）：89，214—215，216—217

Mustapha（穆斯塔法）：93，118，168，222，277

Mystification（神秘化）：39—40，287，317，321，322—324

National Front（国民阵线）：53，57

Nayan, Haji（哈吉·纳扬）：167，176，188，209

Negotiations（协商）：207，250，258—259，260

Negri Sembilan（state）（森美兰州）

Neighborhood ties（邻里纽带）：43，106—107，140

New Economic Policy（新经济政策）：54

Nizam bin Haji Lah（尼扎姆）：93，166，186，188，210，216，274

Nor（诺尔）：4，15—18，94，97，142，229

Omar, Tok（托·奥马尔）：93，108，132，198

Oppression（压迫）：186，327—328

Orwell, George（乔治·奥威尔）：349，350

Osman Haji Ismail（奥斯曼）：229

Paddy Marketing Authority（水稻专卖局）：86

Paddy（水稻）：110，162，165；价格：48，51，56，68，72，79—80，110，111，206，275偷窃：267—271

Pahang（state）（彭亨州）：245，335

Paine, Thomas（托马斯·佩因）：347

Partai Islam（PAS）（伊斯兰教党）：53，58，183，274，276；地方政府的联盟：224；镇压：274—277塞达卡的伊斯兰教党：26—28，131—136，215—216，218，223—224，244，274—277；村庄改进计划中被忽视的塞达卡成员：130，131—132，135，143—144，220，221—223，226—233，279，281

Parties, political（政党）：52—59；183；塞达卡的政党：126—128，131—137，223—224，244—245

Paternalism（家长作风）：338，340

Patnaik, Utsa（尤沙·帕特耐克）：296

Patronage（资助/庇护）：184—185，191，199；政治资助：58，191，221；塞达卡的政治资助：12，126，128—132，135—136，142—144，220—223，225—233

Peasant resistance（农民反抗）：295—296

Peasant revolution（农民革命）：28—29，37，343—344

Penang（槟城）：48，124

Pendang（village）（彭当村）：276

Penghulu村长

Perak（state）（霹雳州）：245

Perlis（state）（玻璃市州）：53，59，188，245

Permatang Bluh（village）（帕玛当·布鲁赫村）：254

Philippines（菲律宾）：41，333

Pilfering（偷窃）：29，32，266—270，290—291，296，301，329

Piven, Frances Fox（弗朗西丝·福克斯·皮文）：43，323

Poor, the（穷人）：1—13，22—27，112—118，123—125，140—148，219—220，246，310，347—348；指责分布：61—62，168—169，181—183；伪装策略：25，200—224，209，281，284—285，287；穷人在机构中的缺失：83—84，128，137，142，297；剥削穷人：39，76—77，135，180，204—212，243；“越来越穷”：83—84，128，137，142，297；“好穷人”：198，278—281，312；政府救助模式：130，131，142—144，221—223，226—228，231—233；拾穗机会的丧失：118—119，154；雇用关系的丧失：100，102，108—110，123—124，164—169，210—211，242；雇用劳动的丧失：9，76，112—115，123，150，155—164；边缘化与冗余：76—77，137，169，180—182，233，136—140，243，284，312—314；对过去的重构：164，178—180，346；对意识形态霸权的洞悉：318—322，336，346；顺从压力：276—280；富人，参见“阶级关系”；富人对穷人的看法：144—147，150，154，158—160，181，187，197—198，201，236，278；乡村马来西亚：51；塞达卡穷人的收入：91，95，124；塞达卡的土地所有制：95—98，102；塞达卡的土地使用：101，108；地位和尊严的丧失：236—240：塞达卡的党派联系：133，220；社会控制：34，152，169—178，185，192—198，307，312—313，345；对现金地租的看法：151，152—154；对联合收割机的看法：116，155—158，160—164，167—168，242—243，248—255；对双耕的看法：148—149，150—151；对契约租赁的看法：166—167，168—169

Popkin, Samuel L.萨缪尔·波普金

Poulantzas, Nicos（尼克斯·普兰查斯）：247，315

Poverty（贫困/贫穷）：10n，52，236—240；文化和仪式意义：237—240；贫困的分布：53；政府的反贫困方案：51，52，54—55，221—222；正义：27，237；吉打/穆达的贫困：63，64，71，81—82最近的减缓：55

Power relations（权力关系）：22—27，193—194，286，287—289；委婉化：306—308

Primary school（小学）：131，136

Production relations（生产关系）：76，212，255，305—309，346；变迁：76—77，110—124，162，167—168，180—183，235，243，265；对穷人的越来越无关：76—77，169，

233，241，284，312—314；主要问题：305，308，345，346

Profit motive（获利动机）：18485，225，234—236；忽视的个案：192，234

Proletarianization（无产阶级化）：124，241；乡村的无产阶级化：68，182

Property relations（财产关系）：140；委婉化：306—309；主要问题：308，311—312

Property rights（财产权）：49，234，237；财产权的社会用途：265

Puteh, Cik（吉·普泰赫）：6，93

Rabinow, Paul（保罗·拉宾诺）

Race, issues of（种族问题）：134，218，334

Radzi, Tok（托·拉德兹）：92，223

Rasid, Haji（哈吉·拉兹）：13，16

Razak（拉扎克）：1—13，17，18，22—26，89，92，132，145—146，151，168，175，177，193，198，211，271

Reddy, William M.（威廉·雷迪）：299

Red Sash Society（红色绶带社）：334

Reformism（改良主义）：318，341—344

Religion（宗教）：43，320，334；太平盛世：320，332—333；政治：58—59，134

Religious Affairs Office（宗教事务办公室）：169，171，274

Repression（镇压）：40，246，274，317；一致：286—284，327—328；极端的镇压：246，274—277，304，336；镇压的性质：229；“日常的”镇压：274—278

Reputation（信誉）：17，24—26，185，198，228—230，

234—236，240，262—263，282，284，288，290

Resettlement schemes（移民计划）：55，124—125，131，245

Resistance（反抗）：28—37，204，239—240，284—285，304，329；匿名的反抗：36—37，242，248，250，266—272，273，277—278，282—289，297；集体：248—265，273，292，295，297—299；后果：291—292，293—295，301；定义：289—303；日常形式：29—30，31—34，35—37，240，265—273，290—292，302—303；观念反抗：233—234，239，241；意识形态反抗：234—240，297，304—305，347；个体反抗：265—272，273，292，293—297，299—303；反抗意图：290—292，295，301；劳动控制：34；机构与镇压水平：299；公开反抗的障碍：242—248，273；消极反抗：31—34；反抗的个人化：347—348；政治反抗与前政治反抗：290—292；象征反抗与附带反抗：292；国家对反抗的反应：36，274—276；日常的反抗：255—273，281—282，321；对联合收割机的反抗：116，154—164，242—243，246，248—255；塞达卡问题：308，309，345，348；塞达卡和吉打的反抗：62—64，242—273，275—277，348；塞达卡对货车运输业的反抗：212—219，248；自利的和有原则的反抗：290—291，292，293—297；象征反抗：235—236，240，282—83，290，328

Revolution（革命）：293—294，316，317—318，340—345，350；农民革命：28—29，37，343—344

Rice cultivation（水稻耕作）：51，55—56，74；双耕前的水稻耕作：306—307；吉打的水稻耕作：63，64—65；庄稼的倒伏：18，164，258，260；单作文化：64，90；塞达卡的水稻耕作：110—125

Rice policy（稻米政策）：52，55—56

Rich, the（富人）：13—27，137，140—141，144—148，310；机构进入：126—130，132，135—137；对国家的依赖：312—313；掩饰策略：199—204，206—212；吝啬的借口：174—175；“越来越富”：80，155，182；政府援助的滥用：130，131—132，144，222—223，226—228，231—233；意识形态立场：310—314；行为辩护：184，199，204—212，231—233，236，312，313；土地所有制：15—19，107，181塞达卡的佃农：108，109—110，123，165—169；守财奴：14—15，20，151，173—174，

176—178，187—189，195，308；对施舍的夸大：203，参见“阶级关系”；穷邻居的看法：141—144，146—147，151，153—154，156—158，160—162，165—169，173—169，173—174，176—178，181，187—189，195—198，200—201，308；塞达卡的收入：91，95，124；塞达卡的土地所有制：95—98；社会权威：235，283，311—312；对现金地租的看法：152，154；对联合收割机的看法：155—160；对双耕的看法：148—150；对契约租赁的看法：167

Rokiah（罗吉娅）：2—3，4，89—90，108，158，160，161，167，168，173，176，188，198，222—223，225，263—264，271，281，;89，250，254

Rubber（橡胶）：31—32，50，51，52，54，55，245，298

Rude, George（乔治·鲁德）：36，37

Rural development（乡村发展）：54—55，65，131，314

Russian Revolution（俄国革命）：293—294，342

Ryle, Gilbert（吉尔伯特·莱尔）：45

Sabotage（怠工/破坏）：29，31，34，248，249，282

Sah Bidan（沙赫·比丹）：1，7，90，93，230

Sahil bin Lebai Pendek（沙希尔）：216，360

Salim, Haji（哈吉·沙利姆）：130，135，152，158—159，174—175，201，251，253，261，224；村庄政治中的哈吉·沙利姆：136，221，227—228，229，231—232，233，334

Salmah（沙勒玛）：92，97

Samad（萨马德）：92，114，132，166，252，254，263

Samat（萨马特）：89，93，161，210，216，228，229，230，263—264，267—269

Sartre, Jean-Paul（让——保罗·萨特）：330—331

Selangkuk（village）（塞古兰村）：249

Setiti Batu（village）（塞迪蒂·班杜村）：227，252

Settlement pattern（移民模式）：87

Shahnon（沙赫侬）：4，94，198，230，267，274，280

Shamsul（沙姆苏尔）：2，89，94，127，135，144，165，194，208—209，210，223，226，244，280，360

Siak, Tok（托·西亚卡）：7，170

Simmel, Georg（盖奥尔格·齐美尔）：10，14，182

Singkir（town）（新基亚镇）：251

Slander（诽谤）：228，234，235，262，282，284，290

Slavery（奴隶制）：285—286，287，291—292，328，330—331，340；美国的奴隶制：33—34，329，338

Social authority of rich（富人的社会权威）：235，283，311—312

Social banditry（社会抢劫）：266，273，300

Social consciousness（社会意识）：37—41，287—288，297，340—345

Social contract（社会契约）：345；契约违反：338—340，342—345，346—347；塞达卡的契约违反：345，347

Social control（社会控制）：34，169—178，192—198，307，312—313，345；对劳动的社会控制：152，172，175，185，193—194，307

Socialism（社会主义）：32，339，342，346，348—349

Socialist party（社会主义党）：245

Socialization ofwealth（财富的社会化）：308，311—312，337

Social mobility（社会流动）：100。69—70，97，149

Sombong（arrogance）（傲慢）：196—198

Status exploitation（身份运用）：240；塞达卡的身份运用：236—240

Stinginess（吝啬）：14—15，20，173—174，176—178，187—189，195，196，308

Stockwell, A.J.（斯托克维尔）：334

Strickon, Arnold（阿诺德·斯特里肯）：327

"Strike"behavior（“罢工”行为）：248，258—261

Structuralism（结构主义）：42，319

Subordinate groups（从属群体）：284—287，292，296，328—329；自治领域和亚文化41，328—330，324；阶级意识：38，43，284—289；名义平等：192—195，196，218，220；精英价值：40—41，317—321，322—324，335—340；意识形态意识：38—41，316，317，340—345，346—347；团结需要：254—255，261—265，329；激进的思想与行动：316，322，331—333，339；地位的仪式变换：287，331。也见Compliance and conform-ity;Deference;Defiance behavior;Resistance

Sukur（苏库尔）：22，92，168，176，177，198，209，218，229，249，252，263，269，276，281

Sukur Kasim（苏库尔·卡西姆）：81，86

Sungai Bujur（village）（双溪布浙村）：163，226，228

Sungai Kering（village）（双溪凯林村）：163，226，228

Sungai Tongkang（village）（双溪通港村）：2，87，130，166，334

Surat laying（flying letters）（飞翔信）：334，362

Surau（prayer houses）（祷告室）：334，362

Swift, M.G.（斯威夫特）：190

Syed Ahmad（赛义德·艾哈迈德）

Symbolic authority（象征权威）：235，283，308—309

Symbolic resistance（象征性反抗）：235—236，240，282—283，290，328

Symbols, class（阶级象征）：44—45；塞达卡的穷人和富人：22—27

Taha bin Lebai Hussein（塔哈）：135n，206n，216—217，221—222，226，228，264n，360

Taib（塔伊布）：11，89，92，135，168，175，177，188，198，201，211，230，270，276，280

Tajuddin（塔杰丁）：93，161n，250

Tanzania（坦桑尼亚）：31，302

Taxation（征税）：29，62—63，169—170，227，313，314

Tax evasion（逃税）：31，170n，291，295，298

Tenancy（租赁/租佃）：64，306；租赁的变化：70—74，76；租赁在塞达卡的变化：103—110，151—154，205—210；穷人租赁的缺失：100，102，108—110，123—124，164—169，210—211，242；商业企业：107，110，123—124，167；口头契约与书面契约：105，210；纯佃农的消失：70—74，76，82，102，211；支付形式：参见“地租”；亲属租赁：72n，102，105n，106—107，151，185，210—211；塞达卡的地主关系：104—105，136—137，153—154，164—169，189，193—194，205—212；契约租赁：73—74，76，100，102，107—110，164，166—169，210，242；改革尝试：54；针对佃农竞争的禁令：261，262—264

Thai migrant labor（泰国的移民劳工）：67，111，115，158，159n，253

Theft（偷窃）：34，235n，255，265—272，289，290—291，296，301，329；施舍的减少：269，271；塞达卡的稻谷偷

窃：267—271。

Thompson, E.P.（汤普森）：42，235，285，296，309，350

Thought and action, relationship of（思想与行动的关系）：38，316，322，331

Threshing of paddy（脱粒）：74，75，117，119，144n，256，257；脱粒的工资：117—118

Tokai（village）托凯村

Tractors（拖拉机）：48，110，113，16n；经纪人：161n；对雇用劳动的影响：74—75，113—114；出租：107，109；村庄大门费用：212—213

Trade, foreign（对外贸易）：50—51

Trade union consciousnes（工联意识）：318—340

Trade unionism（工联主义）：255，256—261；合作小组：119—120，250—255，258—260；一致行为：161—162，265

Transcript, onstage vs.backstage（公开的文本和隐藏的文本）：284—289，321

Transplanting of paddy（插秧）：74，75，117—120，250—253；联合收割对插秧的影响：121—123，160，242，250n，260；插秧的工资：120，260

Trucks and lorries（卡车）：66，107，124n；对卡车的抵抗：212—219，248

Tun, Cik（吉·敦）：93—220

UMNO（马来民族统一机构/巫统）：52—58，159，183，191，221，275，314；主要反对者：43—54，58；主要支持者：54，57—58；塞达卡的巫统：89，126—127，129，130—137，214—218，223，278—281，311，334；塞达卡的庇护：126，135—136，143—144，221—223，225—233

Uphoff, Norman（诺曼·厄普豪夫）：83n

Urban migration（城市移民）：100，124，245—246

Ustaz Pawzi（乌斯塔兹·帕夫兹）：274

Usury（高利贷）：16

Utopian ideology（乌托邦意识形态）：332

Vietnam（越南）：44，303；越南战争：28，205，294

Village Development Committee（JKK）村庄发展委员会：131—133，135，212，214—215，218，274—275；援助的不公正分配：221—223，225—229；它们的辩护：231—233

Village gate（村庄大门）：212—220，239

Village Improvement Scheme（RPK）（村庄改进计划）：4，131—132，135，142，220—233，239；滥用：143，222—223，259—229，308；平均津贴：222；虚假的家庭调查：131，143，221，226—227；被选择的村庄：221

Violence（暴力）：作为反抗形式的暴力：235，254，255；塞达卡暴力的缺失：273

Wage labor（雇用劳动）：74，157—160，306；长期取消：9，74—76，82，111—125，150，154—156；近期增加：65，67，110—111，114，150；保护：21—19；机械化对纯雇用劳动的影响：112，116—118；塞达卡的雇用劳动：98，110—123，150，154—156；塞达卡对雇用劳动的抵抗：249—261；妇女收割小组：250—255

Wages, farm labor（农业劳动的工资）：75—76，117—118，158；工资增加：120，151，176，177；固定的现金工资：119—120，260；工资损失：115—117，119—120，159；计件工资：34，117—118，119，215n，219，256，260；工资的确定：257—261，265

Wahid（华喜德）：92，123，132，153，165，209，252

Wan Zawawi Ibrahim（旺·扎维·伊布拉欣）：239

Water supply（水供给）：50，54，82，266

Weber, Max（马克斯·韦伯）：247

Williams, Raymond（雷蒙·威廉斯）：311n，346

Willis, Paul（保罗·威利斯）：318n，319，338n—339n

Women（妇女）：237；妇女在家庭中的经济作用：202n；农业劳动：117n；农场收割小组：89，115，119—120，250—255，258—260；户主：90，117，250n；名誉丈夫：89—90，250n；妇女与扎卡特：171n

Wong, Diana（黛安娜·翁）：74

Work-reliefprogram（以工代赈计划）：12，129—130

World Bank（世界银行）：50，65

Yaakub（雅各布）：4，8，94，188，226，262

Yah, Cik（吉·亚赫）：200

Yah, Pak（帕克·亚赫）：11，15—17，90，92，141—42，146，198，206，264，278—279；对富人的批评：142—144，147，151，177，230n；在村庄改进计划中的被忽视：142，226，227，229；收入：117

Yan（town and district）（燕镇）：86，221，251，266，274

Yunus bin Haji Salim（尤努斯）：135n，360

Zaharuddin（扎哈鲁丁）：94，127，261

Zahir, Haji（哈吉·查希尔）：166，186，210

Zainah, Tok（托·扎伊纳）：92，132

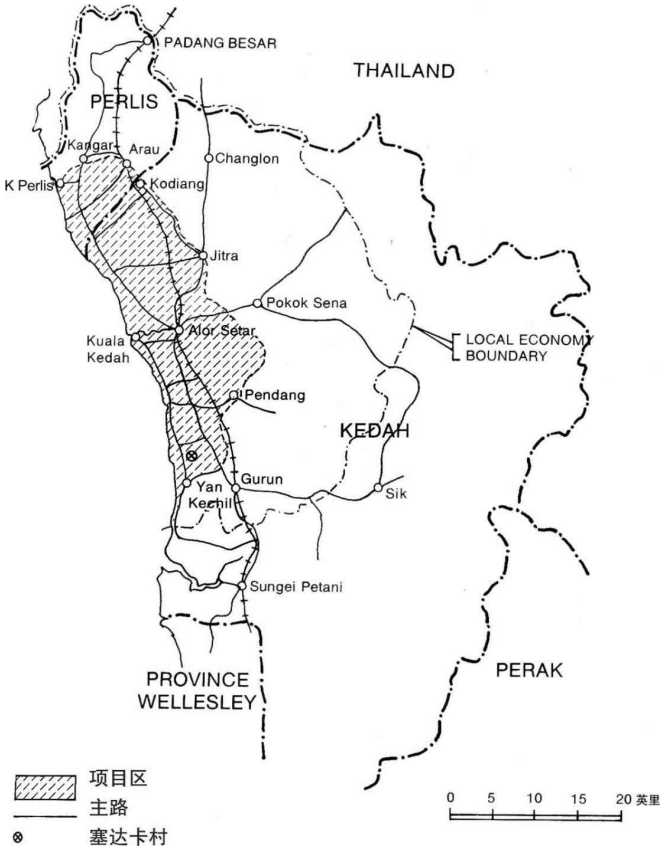
Zakat（Islamic tithe）（扎卡特，伊斯兰什一税）：169—172；私人施舍：10，21，144，156，169—170，171—178，191，193—195，203，269，271；官方救济：31，87，169—170，191

Zapata, Emiliano（埃米利亚诺·萨帕塔）：294

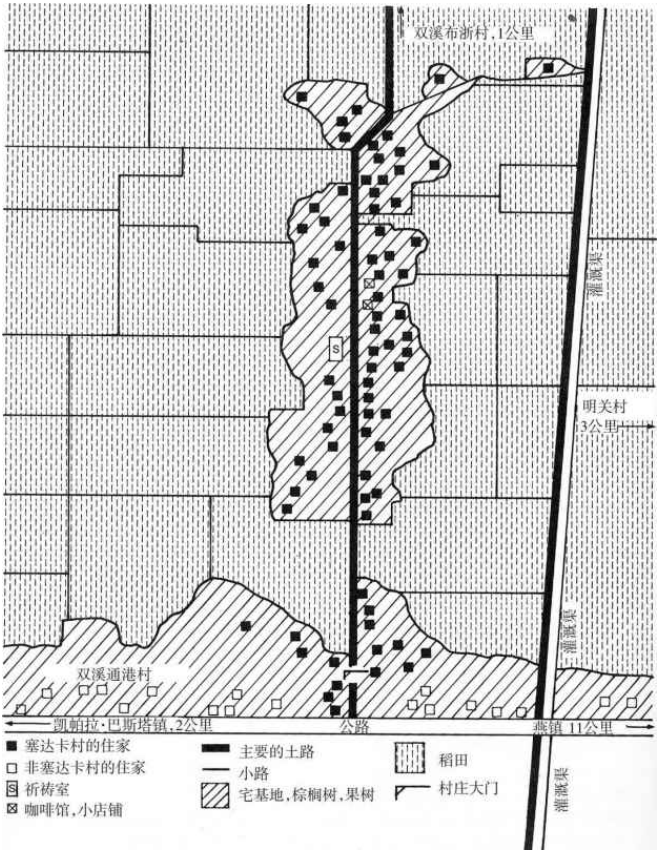
Zola, Emile埃米尔·左拉）：37，143，265，285，304

地图

地图1 马来半岛穆达水利灌溉项目区



地图2 吉打和穆达项目区


双溪布浙村,1公里
灌溉渠
明关村
3公里
灌溉渠
双溪通港村
凯朝拉·巴斯塔镇,2公里
公路
燕镇 11公里
灌溉渠
塞达卡村的住家
非塞达卡村的住家
祈祷室
咖啡馆,小店铺
主要的土路
小路
宅基地,棕榈树,果树
稻田
村庄大门

地图3 塞达卡村

译后记

“弱者的武器”：研究农民政治的底层视角

美国耶鲁大学政治学与人类学教授詹姆斯·斯科特笔下的东南亚农民，是处于低下社会地位的小农（peasant）。他们虽然作为农业社会的人口主体，在各种宏大的历史叙事中却从来是无声者和无名者，是少有文字记述其历史的群体；他们即使偶尔出现在历史记录中，也不是作为历史的参与者，而是作为征召、税收、劳动、土地产出和谷物收获的贡献者，因而只是在统计学意义上以数字形式出现的无名者。但农民在历史中的消隐并不意味着他们不受注意，历朝历代的统治者也不可谓不关注农民，但关注的原因在于，农民在很长的时间里一直是索取的对象，是任何社会都不可或缺的重要资源——农副产品、税、费和廉价劳动力——的提供者；而且农民的生存境况和由此导致的集体行动常常关乎整个社会的安定或动荡，甚至导致王朝的更名易主，这便是各个社会的统治者都谙熟的“水可载舟，亦可覆舟”的道理。

对农民的关注，对解决农业、农村问题的呼吁，在一定程度上也是出于这样一种危机意识：农民的生存状况过于恶劣会影响整个社会的安定，或者不如说出于一种自上而下的对危险警示的反应。人们会以历史上大规模的农民暴动或流民之患为例，提请决策者和世人要有足够的危机意识。显而易见，出于“危机”反应的对农民的关注，尚未离开统治的立场、精英的立场或城市既得利益阶层的立场。农民在这样的关注眼光中是作为治理对象、防范对象和怜悯对象而存在的。

以农民的眼光来注视，以农民的立场来思考，已有的农民社会经典研究无疑不能忽视。詹姆斯·斯科特继《农民的道义经济学：东南亚的反叛与生存》之后，又以《弱者的武器：农民反抗的日常形式》和《统治与抵抗的艺术：隐藏的文本》两部著作为我们提供了理解农民反抗与农民政治的灼见。介绍其富于洞察力的研究，对于关注农村社会与农民问题乃至整个社会结构的问题都是有重要意义的。

弱者的武器：农民反抗的日常形式斯科特首先反思并批评了许多

关于农民革命的研究只对那些在国家层面造成大规模结构性变迁的运动感兴趣。这类研究主要集中于有组织的、正式的、公开的抗议运动，因为它们显然对国家造成威胁，即使只有短暂的片刻。但就发生而言，所谓农民的真正的反抗是相当稀少的，它们大多被轻而易举地击败；即便是非常罕见地成功了，其达到的结果也很少是农民真正想要的。斯科特在此区分了所谓“真正的”反抗与象征的、偶然的甚至附带性的反抗行动，并且不同意将非正式反抗视为无足轻重和毫无结果的。不难理解，在历史中正式的、组织化的政治运动，即使是秘密的和革命性的，也通常为中产阶级和知识分子所拥有；若在这一领域寻找农民政治大半会徒劳无功。农民也因而被认为是政治上无效的阶级，除非他们被外来者加以组织和领导。

斯科特以自己在马来西亚农村的田野工作材料为证据，指出上述视角所遗漏的是这样一个简单的事实：公开的、有组织的政治行动对于多数从属阶级来说是过于奢侈了，因为那即使不是自取灭亡，也是过于危险的。有鉴于此，他认为更为重要的是去理解农民反抗的“日常形式”，即农民与从他们那里索取超量的劳动、食物、税收、租金和利益的那些人之间平常的却是持续不断的争斗。这些日常形式的反抗通常包括：偷懒、装糊涂、开小差、假装顺从、偷盗、装傻卖呆、诽谤、纵火、怠工等等。这些被称为“弱者的武器”的阶级斗争形式具有共同特点：它们几乎不需要事先的协调或计划，它们利用心照不宣的理解和非正式的网络，通常表现为一种个体的自助形式，而且避免直接地、象征性地对抗权威。

了解这些平凡的反抗形式更有利于理解农民长期以来为保护自己的利益和对抗统治秩序所做的一切。在第三世界，农民很少在税收、作物分配、发展政策或烦琐的新法律等问题上去冒险直接对抗权威；他们更可能通过不合作、偷懒和欺骗去蚕食这些治理策略。

这类反抗的技术长期以来是最有意义和最有效的。因为它们适合于农民的社会结构和社会特点：一个散布在广大乡村的阶级，缺少正式的组织和纪律，为了广泛的游击式的防御性斗争而装备起来。日常的反抗形式是一种没有正式组织、没有正式领导者、不需证明、没有期限、没有名目和旗号的社会运动。然而农民这些卑微的反抗行动不可小觑，大量的微不足道的小行动的聚集，就像成百上千万的珊瑚虫日积月累地造就的珊瑚礁，最终可能导致国家航船的搁浅或倾覆。仅此而言，理解这些无声的匿名的农民行为的颠覆性就是十分重要的。斯科特认为，无论国家会以什么方式做出反应，我们不能忽视这样一个事实，即农民的行动改变或缩小了国家对政策选择的范围。正是以这样一种非叛乱的方式，在法律的政治压力以外，农民经典性地表现

出其政治参与感。因而，任何一种农民政治学的历史或理论若想证明农民作为历史行动者的正当性，必须掌握农民所使用的“弱者的武器”。

继农民的日常反抗形式“弱者的武器”之后，斯科特又推出了“隐藏的文本”（hidden transcript）这一概括农民行为选择和意识形态的分析性概念。通过这一概念斯科特进一步阐述底层群体的意识形态特征，并以此解释和理解底层群体的难以捉摸的政治行为。这种在统治者背后说出的对于权力的批评是千百万人日常的民间智慧的重要部分，它们与“公开的文本”的比较为理解支配与反抗提供了根本性的新方法。

作为底层政治（infrapolitics）意识形态的隐藏的文本，不仅是一种话语、姿态和象征性表达，也是实践的依据。斯科特在东南亚一个小村庄的田野研究工作证明了农民的反抗实践与反抗话语的相互依存与相互维系。而且，支配与占有的紧密联系意味着不可能将从属的观念和象征从物质剥削过程中分离出来。同样，也不可能将对统治观念的隐藏的象征性反抗从反对或减轻剥削的实际斗争中分离出来。农民的反抗，一如统治者的支配，是在两条战线上作战。隐藏的文本不仅是幕后的恼怒和怨言，它也是为减少占有而在实际上被实施的计谋（偷窃、装傻、偷懒、逃跑、放火等）。关键在于，隐藏的文本不仅阐明或解释行为，它还有助于建构行为。

农民反抗与底层政治的特殊逻辑“弱者的武器”与“隐藏的文本”使得底层政治的伪装逻辑扩展至它的组织和实质性方面。因为公开的政治活动代价过高，几乎是被排除的，因而反抗主要依托于非正式的亲属网络、邻里、朋友和社区而非正式的组织。非正式的市场、邻居、家庭和社区的集合既为反抗提供了结构，也为其提供了掩护。由于反抗是在小群体和个体层面进行的，即使规模稍大也会使用民间文化的匿名性或种种实际的伪装，因而适合于对付监视和镇压。在这种非正式反抗中，没有可供逮捕的领导人，没有可被调查的成员名单，没有可以指控的宣言，也没有吸引注意的公开活动。可以说它们是政治生活的元素化形式。这些元素化的形式也有助于解释底层政治经常不被注意的原因。底层政治的逻辑是在其经过之处几乎不留痕迹，通过掩盖痕迹不仅可使参与者的危险减至最小，而且消除了许多可能让社会科学家和历史学家相信现实政治正在发生的证据。

底层政治本身的性质及其对立面出于自身利益的默不作声共同造成一种“合谋的沉默”，几乎将这些日常反抗形式从历史记载中完全抹去。历史与社会科学由于是知识分子用文字书写的，它在很大程度上也是为有文化的官员所创造的，因而不可能揭示那些沉默的、匿名的

代表农民的阶级斗争形式，这就是被斯科特比喻为红外线的底层政治。与那些公开的民主政治、目标明确声音宏亮的抗议示威不同，这些由从属群体日常使用的谨慎的反抗形式超出了政治活动光谱的可视范围。

就此而言，书写未被书写的反抗史并赋予其政治地位，理解和分析农民的“弱者的武器”，就成为非常有意义的工作。斯科特将来自村庄研究的本土见解与更大的关于阶级的社会经验以及典型的阶级斗争语境联系起来。通过深入地分析象征性反抗的日常形式和经济反抗的日常行动的方法，达到对于阶级意识和意识形态霸权的理解。特别值得注意的是斯科特对于日常形式的反抗与统治意识形态之间微妙关系的探究，他并不否认马克思关于“统治阶级的意识形态就是统治的意识形态”的经典论断，但他更为强调的是，认清在何种程度上统治阶级能够将自己的公正社会秩序的想象，不仅强加给被统治阶级的行为，而且强加给他们的意识。他的底层视角使他能够重新思考霸权（hegemony）概念及与之相关的“虚假意识”（false consciousness）、“神秘化”（mystification）等经典概念：葛兰西的霸权概念虽然阐明了统治阶级不仅要支配物质生产方式，也要支配象征生产方式的要求，但是不能正确地解释现实中的阶级关系和大多数情境中的阶级冲突。原因在于，霸权概念忽略了大多从属阶级能够在其日常物质经验的基础上对主流意识形态进行洞察和去神秘化的程度。霸权理论还经常混淆何为不可避免与何为正当的区别，而这种错误从属阶级是很少会犯的。在强大的经济占有、政治统治和意识形态支配情境中，农民运用属于自己的“弱者的武器”和“隐藏的文本”，以坚定而强韧的努力对抗无法抗拒的不平等。我们从这一切当中看到的是避免最坏的和指望较好的结果的一种精神与实践，而这恰恰构成了支配与反抗的历史和持久存在的张力。

从《农民的道义经济学》到《弱者的武器》和《统治与抵抗的艺术》，我们不难看到，斯科特对东南亚农民的行为选择和精神世界的探索在实践层次上是不断推进的。如果仅仅关注正式的反抗行动，或如果仅以“生存伦理”（subsistence ethic）来解释东南亚农民的行为，我们就无从理解为何当他们进入生存绝境时仍未有公开的反抗；而处于如此情境尚不反抗，真不知还有什么能够让他们奋起反抗了。对于农民的政治行动，仅用生存伦理的逻辑无法解释，还必须加上对压制制度、暴力强度和意识形态治理的考量。面对强大而严密的统治，对立的双方因力量强弱过于悬殊，无从形成真正可以称为对抗性的对立面，无从形成对垒的双方，因而弱势一方反抗的逻辑就会发生扭曲和畸变。这种反抗可能形成霍布斯所描述的“所有人反对所有人的战争”，却不可能有助于改善他们的生存境遇，或使社会的制度安排变

得比较合理。除此之外，反抗的伪装性，即以表面的顺从代替实际的反抗，有可能反而强化了统治权力，“弱者的武器”在上述扭曲的反抗逻辑中也有可能反而变成强者的工具。

介绍斯科特关于农民反抗和底层政治的研究，我们可以获知的不仅是非正式反抗与底层意识形态长久以来不被注意的实际存在，更有支配与反抗之间复杂和微妙的互动关系。而这些，如果没有对于农民社会与农民权利的真正关心和理解，没有自上而下与自下而上相结合的底层视角，是不可能达到的。

本书的翻译历经一年半而成。前言、第一章到第五章前半部分由郑广怀翻译，第五章后半部分、第六章到第八章、附录由张敏翻译，何江穗校对复译了第四、五章；郭于华、郇建立分别校对第六至八章和第一至五章，后又分别通校全书；索引由郇建立翻译。本书在清华大学社会学系“农村社会学”课程中列为必读书目，两位主要译者由研究兴趣所致也都曾反复阅读，但由于译者是第一次翻译学术著作，经验和翻译水平都尚欠缺；整个译、校过程其实也是艰难的学习过程，虽不敢言呕心沥血，却也是殚精竭虑，尽管如此，错误疏漏仍在所难免。加之斯科特教授这部著作堪称博大、精彩而深刻，以人类学细致入微的田野实证材料与关于支配与反抗的宏大理论紧密结合，论述方式铺陈细密，纵横捭阖，我们的阅读和理解也自然有不逮之处。所有缺撼不足，还望读者多予指正为盼。

在翻译过程中，南开大学政治学系研究生李利平、清华大学社会学系博士生史云桐帮助译校了部分内容。特别需提及的是本译丛主编刘东先生从选定书目、联系作者到译、校的各种细节问题都给予了不厌其烦的帮助指导，在此深表谢忱。

郭于华2006年5月于北京

注释

前言

[1] Eric Hobsbawm，"Peasants and Politics，”Journal ofPeasant Studies, no.1（1973）：3—22.

[2] Marc Bloch, French Rural History, trans.Janet Sondheimer（Berkeley:University of California Press，1970），170.

[3] "double-cropping"在本文中通常被译为“双耕”，也可翻译为“双作”、“二熟制”。在本书中，“双耕”是指“双季稻的耕种”。——校注

[4] Jean Duvignaud, Change at Shebika:Report From a North African Village（New York:Pantheon，1970），217.

拉扎克

[5] 托（Tok）在马来语中是“长老”、“族长”的意思。——校注

[6] 本研究所涉及人名列表、塞达卡村及其周边的地图，参见第四章。

[7] 哈吉（haji）是对那些去麦加朝圣过的男性伊斯兰教徒的称呼。——校注

[8] 马来西亚的货币单位为“林吉特”（Ringgit），简称“马元”（M$）。——校注

[9] “敦”（Tun）是马来西亚最高级别的封号，只有国家元首才有权授予“敦”这种荣誉称号。——校注

[10] 这座大约15年前在政府帮助下建成的两层楼一般被称做伊斯兰学校，因为它的第一层被定期用做宗教班上课和村庄会议的场所。第二层则是专用的祷告室，特别是在斋月期间。

[11] 称为村庄改进计划（RPK），这一计划在全国范围内选择村民进行资助。在塞达卡，资助严格按照党派来分配，有关细节参见第六章。

[12] 扎卡特（Zakat）为伊斯兰教“五功”之一，中国穆斯林称为“课功”，即伊斯兰教法定的施舍，或称“奉主而定”的宗教赋税，又称“济贫税”。——校注

[13] 马来西亚的土地面积单位是"relong"，这里音译为“里郎”。1里郎约等于0.71英亩。——校注

[14] 拉扎克说自己体弱多病，不能种地，这在一定程度上符合事实。无论如何，他确实没钱支付农机、化肥或种子的费用。

[15] 拉扎克和他妻子偶尔也用鱼线和鱼钩钓水田里的鱼。然而，由于双耕的引入和更

多地使用杀虫剂，鱼的数量越来越少，并且实际上可能会给那些继续食用这些鱼的穷人的健康带来严重的长期损害。

[16] 这种葬礼之后的祈祷称为Doa Talkin，祈祷者得到的礼物取决于死者的地位。伊斯兰原教旨主义者反对这种传统的习俗，他们试图通过禁止前伊斯兰的宗教习俗来净化马来人的宗教习俗。在邻近的玻璃市州，Doa Talkin是被官方禁止的。

[17] 家里有人去世后，葬礼筵席通常在第一天、第二天、第三天、第七天、第十四天、第四十天和第一百天举行。它也可以在其他时间举行（通常是收割季后），有时也和感恩节的筵席一起举行。这类筵席很像印度尼西亚的Selametan，它显然是伊斯兰教早期的风俗，并且同伊斯兰教彻底地整合在一起。

[18] 我需要说明的是我捐的这些钱主要是良心钱，因为我对玛兹娜的死感到愧疚，如果那天我在村里，我就可以开车送孩子去医院。另一个考虑在于，我觉得如果我公开地把这么一大笔钱捐出去，就会使其他捐得少的人感到难堪，因为对其他人来说，这笔捐款大得多，而且还会使拉扎克公开地向我欠下永久的人情债。

[19] 进一步讨论见第五章。

[20] 由于联合收割机引起的工资下降的数字参见第三、四章。毕竟，拉扎克身体虚弱（许多人会说这也是懒惰），当他打谷以获取计件工资时，速度只有他弟弟哈姆扎的一半。

[21] 拾稻穗对那些地少或无地（租种的或自己拥有的）的村民来说是一种传统的方式。他们会对第一次脱粒以后仍残留在稻秆上的稻穗进行再次脱粒。采用机器收割后，稻秆散落在田野各处，从前手工收割时常常堆放在打谷桶旁边的稻秆全都不见了。

[22] 贫困线定义为“可以满足一个家庭衣食住行及家务管理等方面最低需要的收入”。引自International Bank for Reconstruction and Development, Malaysia:SelectedIssues in Rural Poverty, World Bank Report 2685-MA, vol.2（Washington, D.C.:World Bank，1980），4.

[23] 有人会想，如果拉扎克不那么主动地讨要，他能获得多少施舍？我怀疑会更少，但实际究竟会怎样我也无从知晓。

[24] 当朝圣者前往麦加时，通常会获得1/4加仑的稻米捐赠。

[25] 对拉扎克行为的社会定义是重要的。正如齐美尔所指出的：“直到个人获得救助时，他在社会意义上才是贫穷的……这具有一般意义上的正确性：从社会学意义上讲，并不是先有贫穷后有救助……而是获得救助的人才被称为穷人。”Georg Simmel on Individuality andSocialForms, ed.Donald N.Levine（Chicago:Univ.of Chicago Press，1971），175.同样，在塞达卡，在别人认为一个人是在请求施舍之前，没有人是乞讨者。

[26] 艾尔温·戈夫曼注意到人在失去羞耻心时会产生的一种不同寻常的力量。“太少的感知力，太少的应变力，太少的自尊心和体谅，在这种条件下，人将失去感知自身及示意他人避免尴尬的能力……这种人将成为对社会的真正威胁；我们对他无能为力，他经常按自己的方式行事。”Ritual Interaction:Essays in Face-to-Face Behavior（Garden City:Anchor Books, Doubleday，1967），40.

[27] 拉扎克用来表述“低贱”、“粗俗”的词是lekeb，这和人们描述玛兹娜的棺木和拉扎

克的行为时用的是同一个词。此处用来表述“诽谤”的词是mengumpat。

[28] 我无法确定拉扎克在此使用kita一词是仅指他本人还是希望将其他像他一样的穷人也包括进来。拉扎克的话中隐含着富人对穷人深深的羞辱，富人对他们不屑一顾，对他们的招呼置之不理，这是黑格尔自我意识辩证法的核心。正是像打招呼一样的平凡的行为澄清了这一点：个体的自尊依赖于他者的认可。即使是这种招呼，正如黑格尔所举的关于决斗的著名例子那样，也必须以生命为代价才能换取。例如，Hans Georg Gadamer, Hegel's Dialetic:Five Hermeneutical Studies, trans.Christopher Smith（New Haven:Yale Univ.Press，1972），chap.3。

[29] From Juan Martinez Alier, Labourers and Landowner in Southern Spain, St.Anthony's College, Oxford, Publications, No.4（London:Allen & Unwin 1971），206.

哈吉·“布鲁姆”

[30] 说到哈吉·阿尤布，经常最先提到的是他房子的状况。与哈吉·阿尤布相反的是，随着1971年双耕的首次引入，即使是最节俭的农民也将修理房屋或建设附属建筑作为第一笔开销。

[31] 在塞达卡，只有真正贫困的农民，才不舍得花一角钱到市场上去买一捆聂柏榈树叶来卷烟抽。

[32] 守财奴是纯粹积累的象征，他会把获取金钱和财产本身当做最终目的，而不是将其视为获得愉悦的手段。在这方面，哈吉·阿尤布的三个老婆——比《古兰经》允许的最大数目少一个——也许仅代表了另一种形式的积累。关于这个主题，参见Simmel的文章"Miser and Spendthrift"，in Gerog Simmel，179—186。

[33] 出于行文的方便，我们把"Broom"音译为“布鲁姆”。——校注

[34] 例如，可参见Unfederated Malay States, AnnuelReport oftheAdvisor to the Kedah Government, December 11，1912，to November 30，1913，W.George Maxwell（Alor Setor:Government Printer，1914）23; AnnualReportoftheAdvisorto theKedahGovernment，1914，L.E .D.Wolferston（Alor Setor:Government Printer，1915），14; and Government of Malaysia, Report of theRiceProduction Committee，1953（Kuala Lumpur:1954），vol.1，p.82。水稻生产委员会对该借贷体系进行了如下描述：“在种植季，如果某农民借了50马元，那么他就要承诺在收获时偿还1 kunca（160加仑）稻谷。这些数量的稻谷按照当时政府规定的最低保护价是102马元，而通常的市场价是140马元。”在此需要指出的是，放高利贷者的所得与借贷者的贫困并没有必然的对应关系。东南亚乡村的高利率通常反映了货币的实际价值和借债者无力偿还的高风险。因此，这些利益协议对于小农来说可能是巨大的负担，但不意味着它对放贷者来说就是巨大的收益。

[35] 在《古兰经》众多相关的章节中，有一节这样说道：“吃利息的人，会像中了魔的人一样，疯疯癫癫地站起来。这是因为他们说：‘买卖恰像高利贷’。真主准许买卖，却禁止高利贷。奉到主的教训后，就遵守禁令的，既往不咎，他的事归真主判决。那些再犯的人，是火狱的居民，他们将永居其中。”Surah, II:275，The Koran, trans.J.M.Rodwell（London:Everyman's Library，1977），369。

[36] 在东南亚的殖民地，各处都可以发现类似的做法，如菲律宾、越南和缅甸。

[37] 关于正式财产转移的实际时间选择和“抵押”土地的使用权存在一定差异。但是基本的安排仍然一致。

[38] 尽管在理论上借款者可以将偿还款项存入第三方的账户并通知法庭，从而赎回土地，但是很少有农民知道这一点，更不用说去做了。

[39] 正如摩洛哥农民的简便说法：“那些毫不知耻的人为所欲为。”Paul Rabinow, Reflections on Fieldwork in Morocco（Berkeley:Univ.of California Press，1977），158.这种民间智慧拐弯抹角地进入到社会科学中就成了如下表述：“排斥一个人就是使其脱离社会控制……他不会因遵从而失去什么，甚至有可能因不遵从而有所得。”George C.Homans，"Status, Conformity, and Innovation，”in The Logic of Social Hierarchies, ed.Edward O.Lauman et al.（Chicago:Markham，1970），599.

[40] 这里可与伊曼纽尔·拉迪里对13世纪法国南部阿比尔村庄的描绘作个对比：“财富本身不是攻击的真正对象，蒙塔尤人所憎恨的是不良的富人、牧师和僧侣不合理的谋利方式。他们从村庄抽取资源，却不提供任何宗教上的帮助作为回报，甚至也不提供任何一贯是由富有的牧师和有钱的当地贵族提供的救济性、保护性的服务。”Montaillou:PromisedLand ofError, trans.Barbara Bray（New York:Braziller，1978），341.

[41] 参见Afifuddin Haji Omar, Peasants, Institutions, and Development in Malaysia:The Political Economy in the Muda Region, MADA Monograph No.36（Alor Setor:MADA, 1978），50—56。

[42] Unfederated Malay States, Annual Report of the Acting Advisor to the Kedah Government，1916，G.A.Hall（Alor Setar:Government Printer，1917），2.

[43] 反之则不一定成立。换言之，很多哈吉都收入不多，他们为去麦加朝圣做出了相当大的牺牲，包括出售土地等。一些人从此在经济上一蹶不振。

[44] Merduk意指“毫无价值的财富或事物”，karut意指“虚假或不真实的”。

[45] 1979年旱季球队的战绩如下：胜两场输五场平一场——这一成绩仅仅部分可以归功于我的守门。

[46] "pak"在马来西亚语是“伯伯”或“父亲”的意思。——校注

[47] 看起来这个词（Ceti）至少在马来西亚东北部是广为流传的。在穆赫扎尼列出的玻璃市州（北与吉打州接壤，是同一水稻平原的组成部分）马来裔放高利贷者的名单中，有一半都被冠以Ceti的绰号。Mokhzani bin Abdul Rahim, Credit in a Malay Peasant Society（Ph.D.diss.，University of London，1973），393—394。

权力的象征性平衡

[48] 在文学作品中，奇异的和邪恶的事物总是比普通的和圣洁的事物更为引人入胜，在交谈中也是如此。不然如何解释大众报纸的内容？丑恶总是比善良更吸引人，恶魔总是比天使更吸引人。

[49] 对“名声政治”的分析和经验研究，参见F.G.Bailey, Gifts and Poison:The Politics ofReputation（New York:Schocken，1971）。

[50] “自由不过是一无所有的代名词”，这句话在这个例子中非常恰当。亦参见

A.Solzhenitsyn, The First Circle, trans.Thomas P.Whitney （New York:Bantam，1968），96。

[51] 此处关于“遵从”的简短讨论得益于霍华德·纽拜的分析。Howard Newby，"The Deferential Dialectic"，Comparative Studies in Society and History 17，no.2（April 1975）：139—164，and Erving Goffman，"The Nature of Deference and Demeanor，”American Anthropologist 58（June 1956）：473—503。

[52] 相反的情况也时有发生，行人甚至会公然拒绝装做着急的样子（或实际上他们是放慢了速度）。这就是对司机通行权的直接挑衅，对象征秩序的公开违背。行人们实际上是在宣告他们拥有道路的优先通行权。这种公开挑战会引发一场胆量的较量的游戏，但一般而言，唉，都是司机更有优势获胜。

[53] 正如人们所想，奴隶制下此种形式的“遵从中的抗议”得到了大量的关注。有两个例子，参见Eugene Genovese, Roll, Jordan, Roll:The World the Slaves Made（New York:Pantheon，1974），和Lawrence W.Levine, Black Culture andBlack Consciousness（New York:Oxford Univ.Press，1977）。

[54] Barrington Moore, Jr.，Social Origins ofDictatorship and Democracy（Boston:Beacon，1966），505.

未被书写的反抗史

[55] 关于例子，参见Barrington Moore, Jr.，Social Origins of Dictatorship and Democracy（Boston:Beacon，1966）; Jeffrey M.Paige, Agrarian Revolution（New York:Free Press，1975）; Eric R.Wolf, Peasant Wars ofthe Twentieth Century（New York:Harper & Row，1969）; James C.Scott, The Moral Economy ofthe Peasant（New Haven:Yale Univ.Press，1976）;Samuel L.Popkin, The Rational Peasant（Berkeley:Univ.of California Press，1979）。

[56] 关于此类临时性的反抗成果，参见霍布斯鲍姆和鲁德出色的研究。E.J.Hobsbawn and George Rude, Captain Swing（New York:Pantheon，1968），281—299。

[57] 关于这些议题的一些讨论参见James C.Scott，"Revolution in the Revolution:Peasants and Commissars"，Theory andSociety 7，nos.1—2（1979）：97—134。

[58] 参见麦克尔·亚德斯出色的的解释和分析。Michael Adas，"From Avoidance to Confrontation:Peasant Protest in Precolonial and Colonial Southeast Asia"，Comparative Studies in Society andHistory 23，no.2（April 1981）：217—247.

[59] R.C.Cobb, The police and the People:French Popular Protest，1789—1820（Oxford:Clarendon，1970），96—97.埃米尔·左拉对通过自我伤害来躲避兵役的行为进行了引人入胜的分析，参见Emile Zola, The Earth, trans.Douglas Parmee（Harmonds Worth:Penguin，1980。

[60] 参见奥姆斯德·罗宾逊的出色研究。Armstead L.Robinson，"Bitter Fruits of Bondage:Slavery's Demise and the Collapse of the Confederacy，1861—1865"（New Haven:Yale Univ.Press, Forthcoming），chaps.5，6.

[61] 这主要集中在对“二十黑人法案”（Twenty-Nigger Law）的不满上。该法案规定，

达到征兵年龄的白人，如果拥有二十名或以上的奴隶需要看管，就可以免服兵役。加之当时富裕家庭常雇用他人代服兵役，因而“富人的战争是穷人在为之战斗”的说法广为流传。

[62] Goran Hyden, Beyond Ujamaa Tanzania，（London:Heinemann，1980），231.

[63] 林泰歌对此做了最出色最完整的分析。参见Lim Teck Ghee, Peasants and Their Agricultural Economy in ColonialMalaya，1874—1941（Kuala Lumpur:Oxford Univ.Press，1977）。也可参见唐纳德·诺尼尼等充满说服力的讨论。Donald M.Nonini, Paul Diener, and Eugene E.Robin，"Ecology and Evolution:Population, Primitive Accumulation, and the Malay Peasantry"（Typescript，1979）.

[64] 简·奥伊对1978年农村改革前农民必须出售给国家的“剩余”粮食的定义如何受到生产队和生产大队的影响进行了细致而引人入胜的分析。Jean C.Oi, State andPeasant in Contemporary China:The Politics ofGrain Procurement，（Ph.D.diss.，Univ.of Michigan，1983）.几乎所有这些反抗都被那些反抗者称为“软反抗”，反抗者的行动也表明，只有保持“公开表现”的遵从，反抗才能成功。

[65] 在一些对农民社会的女性主义研究中有一个有趣的类似情况。在许多农民社会中（但不是所有），男人通常掌握着正式的、公开的权力。偶尔有人指出，女人也可以掌握相当的权力，前提是她们不对正式的男权神话进行公开挑战。换言之，只要大的象征秩序不受质疑，女人就可能取得“实际”的成果。同理，我们可以看到，农民阶级经常会发现，当他们希望追求那些可能永远不会符合正式认知的政治目标时，不触动正式秩序不仅是一种适宜的战术，而且十分必要。有关女性主义在这些问题上的讨论，参见Susan Carol Rogers，"Female Forms of Power and the Myth of Male Dominance"，American Ethnologist 2，no.4（November，1975）:727—756。

[66] Edward B.Harper，"Social Consequences of an Unsuccessful Low Caste Movement"，Social Mobility in the Caste System in India:An Interdisciplinary Symposium, ed.James Silverberg, Supplement No.3，Comparative Studies in Society and History（The Hague:Mouton，1968）:48—49.着重标记为本书作者所加。

[67] Ann Laura Stoler, Capitalism and Confrontation in Sumatra's Plantation Belt，1870—1879（New Haven:Yale Univ.Press，1985），184.

[68] 参见New York Times, Aug.18，1983，p.A6，"Polish Underground Backs Call for Slowdown"，该文提到“降低工作速度的策略在波兰被称为意大利式罢工，由于它能减少遭到报复的风险，工人过去曾使用过这种策略”。

[69] 参见Peter Linebaugh，"Karl Marx, the Theft of Wood, and Working-class Composition:A Contribution to the Current Debate"，Crime andSocial Justice（Fall-Winter，1976）：10。亦可参见匈牙利工人诗人米克罗斯·哈那茨对计件工资的出色分析。Miklós Haraszti, A Worker in a Worker's State, trans.Michael Wright（New York:Universe，1978）.

[70] 在1984年，巴登每4个居民中就有1个因此获罪。在英格兰，3个世纪以来，偷窃可能是农村犯罪最常见的形式，同时也是法律约束的主要对象。The selections by Douglas Hay and E.P.Thompson in Albion's Fatal Tree:Crime and Society in Eighteenth-Century Englandby Douglas Hay，Peter Linebaugh, John G.Rule, E.P.Thompson, and Cal Winslow（New York:Pantheon，1975）.

[71] 显然，这一时期德国的木材失窃案很少发生在公社林场。不言而喻，在此种情景

下，如果穷人只是通过偷窃他人的财物来维持生存，我们就不能再称其为反抗。对任何从属阶级而言，一个核心问题在于它能在何种程度上通过内部制约，阻止只对剥削阶级有利的自相残杀式的内部竞争。

[72] 正如霍布斯鲍姆和鲁德所指出的，不仅保守的精英忽视了这种形式的反抗，连城市中的左派也是如此："社会运动史家的反应看起来与其他城市中的左派（社会运动史家中大多数传统上属于这一群体）的反应极其相似，直到反抗以十分引人注目的方式出现或反抗规模大到足以引起城市媒体的关注时，他们才会注意到这些反抗。"

[73] 当区级官员试图向他们在首都的上级解释一些事情时——比方说解释税收额或征兵数不够的原因，并不是所有地区层面的记录都是有利的。我们还可以想象，非正式的、口头的记录是很多的，例如在非正式的内阁或部长级会议上要求对因农村反抗导致的政策失败进行处理。

[74] 一些例外来自于人类学的研究——原因在于它坚持对田野、奴隶史和苏联集体化的密切观察。

[75] Zola, The Earth，91.

[76] 我决不是说源于报复心、憎恶和愤怒的暴力反抗毫无作用——只是正如左拉和其他人所指出的，它未能讲述故事的全部。当然，正如科布（Police and the People，89—90）所指出的，乔治·鲁德［George Rude, The Crowd in History，1730—1848（New York:Wiley，1964）］过于将暴乱者视为冷静而文明的中产阶级政治行动者了。

作为思想和象征的反抗

[77] 认为意识先于行动，在某种意义上产生了行动，这似乎绝对且片面，为了防止这种绝对和片面，我们可以退一步来研究这种意识的构建。这样的研究必然要从行动者在社会中的位置这一社会设定开始。社会存在决定社会意识。

[78] 相关讨论参见Richard Hoggart, The Uses ofLiteracy（London:Chatto & Windus，1954）:77—78。

[79] 在马克思主义的传统中，人们可能会特别引用Antonio Gramsci, Selectionsfrom the Prison Notebooks, ed.and trans.Quinten Hoare and Geoffrey Nowell Smith（London:Lawrence & Wishart，1971），123—209，and Georg Luckacs, History and Class Consciousness, trans.Rodney Livingston（Cambridge, Mass.:MIT Press，1971）。在我看来，马克思从未使用"虚假意识"这一术语，虽然"商品的拜物教"可以被这样解读。但商品拜物教主要是使资产阶级神秘化，而不仅仅是使从属阶级神秘化。关于"霸权"概念是否适用于农民阶级的批评性观点，可参见James C.Soctt，"Hegemony and the Peasantry，"Politics and Society 7，no.3（1977）：267—296和本书第七章。

[80] 对同一现象的其他解释，可参见Frank Parkin，"Class Inequality and Meaning Systems"in his Class Inequality andPolitical Order（New York:Praeger，1971）:79—102，以及Louis Dumont, Homo Hierarchicus（London:Weidenfeld & Nicholson，1970）。

[81] 但须注意到低等种姓提升他们的仪式地位的努力，及最近神子族（圣雄甘地称贱民为"harijans"，即"神的孩子"，这里意译为"神子族"）集体放弃印度教而改信伊斯兰

教的趋势（这样一来信众之间就没有种姓区别了）。

[82] 例如，可参见Gerrit Huizer, Peasant Mobilization andLandReform in Indonesia（The Hague:Institute ofSocial Studies，1972）。

[83] 菲律宾吕宋岛中部的租佃是很突出的例子。Communcation from Benedick Kerkvliet, University of Hawaii.

人类行动者的经验与意识

[84] The Poverty of Theory and Other Essays（New York:Monthly Review Press，1978），98，106—107.

[85] 对于我们称为制度的人类行动的规范模式来说，这也是正确的。例如——结构主义者注意到的——国家。

[86] 参见詹姆士·布饶在此方面的颇具说服力的讨论。James Brow，"Some Problems in the Analysis of Agrarian Class in South Asia"，Peasant Studies 9，no.1（Fall 1981）：15—33.

[87] Frances Fox and Richard A.Cloward, Poor People's Movements:Why They Succeed, How They Fail（New York:Vintage，1977），20.着重标记为本书作者所加。

[88] “人并不仅靠面包活着”，但“面包”可能比食物意味着更多的东西；它可能意指生活或交易的必要资金，例如，“兄弟，你能借我些面包吗？”在马来社会，谚语“不要砸他人的饭碗”意指“不要危及他人的生活来源”。

[89] Clifford Geertz, The Interpretation ofCulture（New York:Basic，1973），6—9.对于这种知识分子立场的出色总结参见Richard J.Bernstein, The Restructuring ofSocial and Political Theory（Philadelphia:Univ.of Pennsylvania Press，1978），173—236。如伯恩斯坦所说，“这些有意的描述、意义和解释不只是与外在行为相关的心智的主观状态；它们是我们社会和政治生活的行动和实践的根本”（第229—230页）。

[90] Clifford Geertz，"Blurred Genres:The Refiguration of Social Thought，”American Scholar 49，no.2（Spring 1980）:175.

[91] 例如，可参见Roy Turner, ed.，Ethnomethodology:Selected Readings（Harmondsworth:Penguin，1974）。

[92] John Dunn，"Practising History and Social Science on 'Realist'Assumptions，”in Action andInterpretation:Studies in the Philosophy ofthe Social Sciences, ed.C.Hookway and P.Pettit（Cambridge:Cambridge Univ.Press，1979），160.

第三章 反抗的景观

[93] 更多关于19世纪末吉打州的状况，参见Sharom Ahmat，"The Political Structure of the State of Kedah，1897—1905，"Journal ofSoutheast Studies 1，no.2（September 1970）:115—128; and Zaharah Haji Mahmud，"Change in a Malay Sultanate:An Historical Geography of Kedah before 1939"（Master's thesis,

University of Malaya，1965）。

[94] 在这种意义上，也只有在这种意义上，人们或许才会提到“虚假意识”。即使在这一领域，农民完全有能力构筑一套不同的财产制度或不进行选举的政治制度，完全有能力就诸如此类的问题表达意见。然而，猜测往往同日常社会行动的背景没有实际的关系。

背景：马来西亚和水稻主产区

[95] 支持这一论点的其他材料参见Jacob Meerman, Public Expenditure in Malaysia:Who Benefits and Why, A World Bank Research Publication（London:Oxford Univ.Press，1979）。

[96] Kevin Yong, Willem C.F.Bussink, and Parvez Hassan, Malaysia's Growth and Equity in a Multiracial Society, A World Band Country Economic Report（Baltimore:Johns Hopkins Univ.Press，1981），24.

[97] Far Eastern Economic Review, Asia 1980 Yearbook（Hongkong:South China Morning Post，1981），10.

[98] Young et al.，Malaysia's Growth，31.这里的“传统农业部门”不包括种植园，在1970年，它仅仅吸纳了18%的农村劳动力。相反，3/4的农村劳动力集中在小片的橡胶和水稻地里。

[99] 这些数据来自International Bank for Reconstruction and Development, Malaysia:Selected Issues in Rural Poverty, vol.2，World Bank Report No.2685-MA（Washington:World Bank，1980），3，13—14。本段的其他数据也都来源于此报告。

[100] 如果我们把注意力从收入转向公共基础设施，比如医疗服务和教育等，那么情况会更好一些。因为，在这些领域，政府的政策确实起到了关键的促进作用。当然，我们也必须承认，如果没有政府的贫困治理方案，收入的统计数据甚至会更令人失望。

[101] 关于大米政策的杰出分析，参见Otto Charles Doering，III，"Malaysian Rice Policy and the Muda Irrigation Project"（Ph.D.diss.，Cornell University，1973）。

[102] Young et al.，Malaysia's Growth，104—105; and Meerman, Public Expenditure，89.米尔曼文中的数据部分来源于Sudhir Anand, Inequality and Poverty in Malaysia:Measurement andDecomposition（New York:Oxford Univ.Press, forthcoming）。

[103] 同上，第90—91页。在此，贫困的界定并不是指官方的贫困线收入，而是指最低的40%的收入分配。

[104] 当然，巫统最终赢得了更多的议会席位，因为它赢得了非马来人的选票。K.J.Ratnam and R.S.Milne，"The 1969 Parliamentary Elections in West Malaysia"，Pacific Affairs 43，no.2（Summer 1970）:219—220.

[105] 骚乱确立了重要的政治分水岭，并且，显然主要集中在半岛西海岸的一些城市。恰恰在这些区域，中国人和马来人不仅在数量上十分接近，而且他们都感觉到了经济竞争。农村地区至少以以下三种方式被牵连了进来：首先，来自停滞的农村经济的大规模马来移民，是城市政治风云变化的源泉；其次，稻米业、橡胶业和渔业的贫困似

乎不知不觉地增加了农村社区暴力的风险；最后，农村贫困似乎注定要增加马来反对党的魅力，于是马来西亚伊斯兰党（PMIP）应运而生。

[106] Colin MacAndrews, Land Settlement Policies in Malaysia and Indonesia:A PreliminaryAnalysis, Occasional Paper Series, No.52 （Singapore:Institute of Southeast Asian Studies，1978 ），7.

[107] Colin MacAndrews, Land Settlement Policies in Malaysia and Indonesia:A PreliminaryAnalysis, Occasional Paper Series，第45、47页。

[108] R.Thillainathan，"Public Policies and Programmes for Redressing Poverty in Malaysia:A Critical Review，”in Some Case Studies on Poverty in Malaysia:Essays Presented to Ungku Aziz, ed.B.A.R.Mokhzani and Khoo Siew Mun （Kuala Lumpur:Persatuan Ekonomi Malaysia Press，1977），245—260.

[109] 这些数据来自MacAndrews, LandSettlement，46（table 3） and 47（table 5）。

[110] 这个估计主要是针对最大的穆达灌溉工程，因为凯姆布的收入数字目前仍有很大的争议。

[111] 从理论上讲，1979年实施的化肥津贴每户限制在6英亩（或8.5 里郎）以内。但是，大农场主利用同农会的特殊关系，很快就找到了突破这些限制的途径。如同先前的《水稻种植法》，限制依旧是形同虚设。甚至是在1955年，大米委员会明确规定，由其提供的贷款项目只用于帮助贫困的农户赎回已经做了抵押的农田，但实际上，这些贷款资金更多流向了从事商业经营的农场主，而没有真正帮助那些需要帮助的穷人。参见Doering，"Malaysian Rice Policy"，65—66。

[112] 然而，也许有人会提出疑问说，在这种情况下，这些公共福利设施，比如诊所和小学，事实上具有再分配的性质，因为从某种意义上说，穷人先前被剥夺了享受这些服务的机会，而现在他们成了主要的受益者。

[113] 关于Kerjasama Rakyat银行丑闻和马来人从股权销售中获益的报道，参见Far Eastern Economic Review, Asia 1980 Yearbook，228，237。

[114] 比如，至少在吉打州的四个议会选区中——Jerlun-Langkawl, Kuala Kedah, Ulu Muda 和Jerai（塞达卡村就属于这一选区），巫统只获得了极少数的赞成票，这也意味着伊斯兰教党赢得了这几个选区中大多数马来人的选票。这次选举最终以伊斯兰教党的失败而告终，因为华人投赞成票给巫统。尽管在这次选举中伊斯兰教党失败了，但它仍获得了38.5%的支持票，只比1969年大选时少1个百分点，而在1969年大选中，伊斯兰教党离执政只差一步之遥。参见Ismail Kasim, The Politics ofAccommodation:An Analysis ofthe 1978 Malaysian General Election, Research Notes and Discussion Paper, No.10 （Singapore:Institute of Southest Asian Studies，1978），73—74。

[115] Clive S.Kessler, Islam and Politics in a Malay State:Kelantan 1838—1969（Ithaca:Cornell Univ.Press，1978）.

中层背景：吉打州和穆达地区的灌溉系统

[116] R.D.Hill, Rice in Malaysia:A Study in Historical Geography（Kuala

Lumpur:Oxford Univ.Press，1977），54.

[117] R.D.Hill, Rice in Malaysia:A Study in Historical Geography（Kuala Lumpur:Oxford Univ.Press，1977），第53页。

[118] 比如，我们可以把这种形式同凯斯勒（Kessler）对吉兰丹州东部地区进行的杰出的政治分析进行对比。凯斯勒的研究表明，公众对执政党强烈的不满不仅仅是源于阶级问题，还掺杂着州府的公众对权贵家族强烈的怨恨，这些家族根据自身的利益来支配殖民官僚机构。有人发现，吉打州也存在着类似的情况，但是不那么明显。参见Kessler, Islam and Politics。

[119] John M.Gullick, Indigenous Political Systems ofWestern Malays, London School of Economics Monographs on Social Anthropology, no.17（London:Athlone，1958），43.马来西亚前殖民政府有限的榨取能力不是因为缺乏雄心，而是缺乏推行其意志的手段。

[120] Sharom Ahmat，"The Structure of the Economy of Kedah:1879—1905"，Journal ofthe Malaysian Branch ofthe RoyalAsiatic Society 43，no.2（1970）:13.

[121] 要想了解这一地区的马来村庄和和水稻生产的历史，读者可以参阅Hill, Rice in Malaysia; K.K.Kim, The Western Malay States，1850—1873:The Effects of Commercial Development on Malay Politics（Kuala Lumpur:Oxford Univ.Press，1972）; Sharom Ahmat，"The Politics Structure of the State of Kedah，1879—1905，"Journal of Southeast Asian Studies 1，no.2（1970）; R.Bonney, Kedah，1771—1821:The Search for Security and Independence（Kuala Lumpur:Oxford Univ.Press，1971）; Zaharah Haji Mahmud，"Change in a Malay Sultanate"。

[122] 这篇文章引用的数据来自穆达地区在双耕推广之前有关农业经济的官方消息。S.Selvadurai, Padi Farming in West Malaysia, Bulletin No.27（Kuala Lumpur:Ministry of Agriculture and Fisheries，1972）.

[123] 灌溉项目试图消除的土地占有不平等以及穆达地区大部分人口的贫困状态，都是由最初的土地占有造成的历史遗留问题（而且，正是这种连续不断的债务导致了土地丧失的结果）。早在1913年，吉打州的英国顾问乔治·麦克斯威尔（W.George Maxwell）就已经指出，“目前大多数的水稻种植者是受华裔的水稻商人控制的”。参见Unfederated Malay States, Annual Report of the Advisor to the Kedah Government, December 11，1912，to November 30，1913（Altor Setar:Government Printer，1914），23。也可参见Federated Malay States, Report of the Rice Cultivation Committee，1931，H.A.Tempany, Chairman（Kuala Lumpur:1932），40。

[124] International Bank of Reconstruction and Development, Malaysia Loan 434-MA:Muda Irrigation Scheme Completion Report, no.795-MA（Washington, D.C.:June 1975），ii，quoted in S.Jegatheesan, The Green Revolution and the Muda Irrigation Scheme, MADA Monograph No.30（Alor Setar:Muda Agricultural Development Authority, March 1977），3—4.

[125] 除了叶加西桑（S.Jegatheesan）的《绿色革命》之外，也可参见Food and Agriculture Organization/World Bank Cooperative Program, The Muda Study，2 vols.（Rome:FAO, 1975），and Clive Bell, Peter Hazell, and Roger Slade, The Evaluation of Projects in Regoinal Perspective:A Case Study ofthe Muda Irrigation Project（Baltimore:Johns Hopkins Univ.Press, forthcoming）。

[126] 关于这一项目对地区经济的具体影响，参见Bell et al.，Evaluation ofProject, chap.7。

[127] 1966年，吉打州和玻璃市登记注册的摩托车数量是14292辆，到1976年上升到95728辆，增长了6倍；在同一时期，私家车的数量增长了4倍多；公共汽车的数量约增长了4倍；商务用车的数量增长了3倍。参见Economic Consultants Ltd.，Kedah-Perlis Development Study:Interim Report（Alor Setar:December 15，1977），90。

[128] 请参见粮农组织和世界银行合作项目中关于家具设备和双耕年份的统计数据。Muda Study，1:26，and 2:tables 19，20.

[129] 请参见粮农组织和世界银行合作项目中关于家具设备和双耕年份的统计数据，第2期，表21。

[130] 然而，这些益处实际上是要付出相当代价的，一个明显的例子就是，人们日常生活的营养多元化渐渐消失。双耕推广之后，大大减少了两季之间种植各种蔬菜的机会。鸭、鹅和鸡这样的家禽变得越来越少，因为农闲季节可以放牧的草地大大减少了，而且农药的使用也威胁着水鸟。用稻米钓鱼曾经是穷人主要的生计来源，现在变得越来越困难，因为农药污染了水源。对于那些还有能力从市场上购买蔬菜、鱼和肉的人来说，这些影响可以说是微不足道的。然而，对于穷人来说，这些影响却很大，他们吃的食物要么很单一，要么营养不足，甚至有毒。

[131] Ajit Singh，"Laporan Kesihatan Kawasan Kedah-Perlis，1970—1977"（Alor Setor:Jabatan Pengarah Perkhidmatan Perubatan dan Kesihatan, October 1978，mimeo）.这些数据不是结论性的，因为它只是考察了3个区，其中之一就是哥打士打（Kota Setar）区，这个区是整个地区中最主要的城镇区域。在哥打士打区，同营养有关的死亡率的下降远比古邦巴素（Kubang Pasu）和燕镇（塞达卡位于该区）更为明显。

[132] Economic Consultants Ltd.，Kedah-Perlis Development Study，17.

[133] 我们不能提供精确的数据，但是，正如我们将要提到的，从1966年到1976年间稻田所有权分配的数据意味着小块土地数目的激增。这是因为，土地继承方式使大块土地逐渐被细分成多个小块土地。

[134] 这部分和下一部分引用的数据大多来源于D.S.Gibbons, Lim Teck Ghee, G.B.Elliston and Shukur Kassim，"Land tenure in the Muda irrigation area:Final Report"，Pt.2，Findings（Pulau Pinang:Pusat Penyelidekan Dasar and Universiti Sains Malaysia，1981）。这些数据也被后来的研究引用，如USM-MADA Land Tenure Study。这项研究以1975—1976年穆达地区所有农场的调查为基础，通过同先前在该地区进行的抽样调查进行对比，考察了土地所有权的变化情况。我个人认为，这项研究存在两个缺陷：它没有提供1976年以后的信息，而且调查的范围仅限于土地所有权、农地面积和使用权等问题上。因此，就1976年以后的数据以及这项研究没有涉及的问题而言，我不得不依赖于综合性不强的其他研究。但这项研究报告的数据都经过仔细的整理、核实和解释，引得大家争相效仿。

[135] USM-MADA Land Tenure Study，145.这与表3.1中土地面积的数据略有区别，原因在于，原始数据是使用当地的土地测量单位计算的（1个里郎相当于0.71英亩）。因此，0.01—2.83英亩土地相当于0.01—3.9里郎土地；2.84—7.09英亩土地相当于4.0—9.9里郎土地；7.1英亩土地相当于10或10以上里郎土地。

[136] 目前已有的研究缺少关于穆达地区整体状况的数据，但是我们这里提供的数据来

自一项精密的抽样调查，因此，数据很可信。参见Masanabu Yamashita, Wong Hin Soon, and S.Jegatheesen，"MADA-TARC Cooperative Study, Pilot Project ACRBD 4，Muda Irrigation Scheme, Farm Management Studies"（May 1980，mimeo），5. 下文称为"MADA-TARC Farm Management Studies，1980"。

[137] USM-MADA Land Tenure Study，167.

[138] USM-MADA Land Tenure Study，164.

[139] USM-MADA Land Tenure Study，167.该书也提供了1955年和1972—1973年的比较数据。土地使用模式的变化究竟给先前的农民带来了什么样的影响，尚不清楚。毫无疑问，部分农民变成了无地的劳动者；而另一些农民，尤其是年轻人，暂时或长久地到城市打工以维持生活；小部分农民或许已经变成了佃农，他们中的一些因为年老已经不能再干农活了，而另外的一些还能干些农活。

[140] 参见Keith Griffin, The Political Economy ofAgrarian Change:An Essay on the Green Revolution（Cambridge, Mass.:Harvard Univ.Press，1974），chap.3。这里有一个例外：尽管绿色革命偶尔导致了小自耕农的迅速减少，但这一阶层在穆达地区仍然存在。不过，从经济的角度来看，它越来越被边缘化了。

[141] 在穆达地区，大多数的佃农与出租土地的地主有亲属关系，土地的租金也远低于市场价格。参见穆赫德·沙得利·阿布杜拉所做的杰出的案例研究。Mohd.Shadli Abdullah，"The Relationship of the Kinship System to Land Tenure:A Case Study of Kampung Gelung Rambai, Kedah"（Master's thesis, Universiti Sains Malaysia，1978）.也可以参见明实藤本对同一现象的精彩分析。Akimi Fujimoto，"Land Tenure, Rice Production, and Income Sharing among Malay Peasants:Study of Four Villages"（Ph.D.diss.，Flinders University, Australia，1980）.同提高亲戚必须支付的租金相比，收回出租土地自己耕种要更容易一些，因为村民认为，同远房的亲戚相比，土地的主人及其子孙有权优先使用土地。这样就可以解释，为什么地主不是简单地把土地租给那些无地的亲戚耕种，然后通过收取高额的租金来提高回报。

[142] 近期，巴纳德对亚罗士打地区附近的村庄进行了研究。研究结果表明，联合收割机的使用对地主出租土地有很重要的影响：在联合收割机使用之后，地主出租的土地变少了。参见Rosemary Barnard，"Recent Developments in Agricultural Employment in a Kedah Rice-Growing Village"（Paper presented at the Second Colloquium of the Asian Studies Association of Australia, James Cook University, August 29—31，1979），30.穆达地区农业发展主管部门的阿费夫丁·哈吉·奥马尔也指出了佃农被快速取代的趋势，即联合收割机使用之后，佃农大量减少。参见Afifuddin Haji Omar, in "The Pivotal Role of an Integrated Institutional Reform in Socioeconomic Development of Rice Peasantry in Malaysia"（Paper presented at Conference on Development:The Peasantry and Development in the ASEAN Region, University Kebangsaan Malaysia, Bangi, May 26—29，1980），12。

[143] 关于1955—1976年间谷物地租和现金地租的数据，参见USM-MADA Land Tenure Study，66。一般的研究认为，谷物地租似乎就是缴纳一定数量的水稻作为地租。然而，根据我个人的经验，谷物地租的真实含义是：预先确定要缴纳的水稻数量，具体的租金要根据当年水稻的市场价格来确定，通常佃农交纳的是现金。另外需要特别注意的是：谷物地租是上缴固定数量的水稻，而不是上缴当年收成的百分比，因为水稻产量要受当年实际收成情况的影响。

[144] 我只有塞达卡的统计数据，在那里，1/7的佃农因交不起租金而租不到土地。而

如果整个穆达地区都是这样，那将是十分危险的。

[145] USM-MADA Land Tenure Study的作者研究发现：令人吃惊的是，农忙季的长期租金已经高到122.74马元，而每季的现金地租是112.49马元。他们提供的一个解释是，“这种契约是那些对市场变化很敏感的地主和富裕的佃农（可能也包括那些更难得到土地的非马来人，他们渴望通过长期地租的方式得到土地使用的保障权）之间签订的高度商业化的业务”。第72页。

[146] 比如，穆赫德·沙得利·阿布杜拉（Mohd.Shadli Abdullah）研究发现，在哲伦·拉姆巴尔（Gelung Rambal）村，大约1/3以上的土地租赁合同都使用长期地租的形式。参见"Relationship of the Kinship System"，110。在黛安娜·王（Diana Wong）对该村作的后续研究中，作者指出：“在这个村子，更让人沮丧的是，长期租赁土地的方式仍在快速扩展。”参见"A Padi Village in North Malaya"（1980，mimeo），18。约·达内（Jon R.V.Daane）在他对农民组织的分析中也指出，“甚至一些比较穷的地主也更愿意采用这种长期租地的合约方式，因为这样不仅能增加土地租金收入，而且也可以回绝那些想便宜租地的亲属的要求”。参见Farmers and Farmers Organizations:A Study ofChanging Resource Use Patterns in the Muda Area, Preliminary Report No.2（August 1978，mimeo）。阿费夫丁·哈吉·奥马尔也发出了警告，指出了辛迪加的趋势。他们有联合收割机，并且以较高的租金租用了大片土地。参见"Pivotal Role"，12。韦尔斯利省是吉打州南部水稻种植业已经高度商业化的地区。在那里，明实藤本（Fujimoto）也发现，在所有的土地出租合同中，24%的合约是长期租赁的方式，参见"Land Tenure"，80。唯一不同的研究是巴纳德（Rosemary Barnard）关于甘榜·亚森·让（Kampung Asam Riang）地区的再研究，在此，近十年来，长期租赁的方式似乎已经消失了，参见"The Modernization of Agriculture in a Kadah Village，1967—1968"(Paper presented at Second National Conference of the Asian Studies Association of Australia, University of New South Wales, Sydney, May 15—19, 1978, mimeo), 19—20。

[147] 然而，需要特别指出的是，拖拉机的应用推动了收入分配方式的改变。在使用拖拉机之前，大农场主通常会雇用适量的当地农民用水牛来犁田和耙地。这略微具有再分配的性质。伴随着拖拉机的应用，这部分钱流向了外地商人和富有农场主的口袋，因为只有他们才有钱去购买拖拉机。

[148] 唉，这似乎并没有发生，以至于联合收割机1975年在该地出现后，没有人去搜集相应的口述史资料。

[149] 在穆达地区，雇工收入的90%以上都来源于插秧、收割、脱粒和田间运输等劳作。其中，收割和脱粒一般是由机器来完成的，占收入的55%。联合收割机的应用也大大减少了田间运输的机会，因为利用联合收割机可以直接把稻谷送到田埂或者路边。然而，这种损失基本上通过将水稻装入袋中而得以弥补。在1980年，穆达地区80%以上的水稻是用联合收割机收割的。假定这个数据接近正常的水平，那么，我得出的结论是：雇佣劳动收入的净损失是44%（55%中的80%）。1974年，当时联合收割机还没有应用于农业，农民收入的数据表明，小农户（土地面积少于2.84英亩）的雇佣劳动收入约为350马元，如果损失了44%的收入，他们的实际收入将降到196马元。对一个佃农来说，他的收入损失了15%；对一个自耕农来说，他的损失约为11%，而对于那些无地或者是完全靠出卖劳动力生活的农民来说，损失更大一些。因为所有这些阶层的人数占到了穆达地区收入低于官方贫困线以下人口总数的一半以上，所以，这种收入分配的后果是非常严重的。关于联合收割机的应用对农民们收入影响的详细分析，参见"MADA-TARC Farm Management Studies，1980，"47—54。

[150] 例如，我们完全有理由相信，水稻的总收入实际上被夸大了20%左右，因为预先

的研究和实际产量之间存在一定的误差，再有，稻米中因含水分较高而导致市场价格降低。对于大多数的农场主来说，所谓的“其他收入”几乎理所当然地也被夸大了，这是因为，只有一小部分农场主在农闲时间拥有稳定的收入来源，平均数由此而变大。我们这里描述的境况也许要比实际情况乐观很多。

[151] 实际上，所有关于穆达地区的主要研究在这个问题上的观点非常一致。粮农组织与世行合作项目的报告《穆达研究》的作者就指出，“该地区收入分配本来就很不公平，然而现在这种分配不公的趋势正逐步恶化”，Muda Study，1:2.也可以参见Afifuddin Haji Omar，"Peasants, Institutions, and Development:The Political Economy of Development in the Muda Region"（Ph.D.diss.，Cornell University，1977），339—340; and Clive Bell，"Some Effects in the Barter Terms of Trade on a Small Regional Economy"（Washington, D.C.:Development Research Center, World Bank, July 1979，mimeo），32。

[152] 关于这一时期生产和价格的相对影响，叶加西桑（Jegatheesan）做了细致而又精彩的分析，参见Jegatheesan, Green Revolution，31—50。

[153] 正如叶加西桑指出的那样，“这类估计（即水稻产量、农场规模、土地使用、生产成本和水稻价格的估计）在衡量实际的纯收入时要认真对待，但它足以证明，自1975年到现在，由于水稻产量没有大幅度提高、水稻价格相对稳定以及生产成本不断上涨，穆达地区农民的平均收入（指纯收入）一直在下降。”参见Jegatheesan，"Monitoring and Evaluation in the Muda Irrigation Scheme, Malaysia"（n.d.，circa 1979，mimeo），39。贝尔在相关的问题上指出，资本可能会伴随着生产利润而流出穆达地区，同时，据此，他也对该地区经济持续发展的可能性表现出了怀疑。“项目的效果完全是一次性的，这种结论对我们而言似乎是不可避免的”，Bell et al.，Evaluation of Project, chap.9，p.35。

[154] 在1981年，我的研究结束之后，政府把水稻价格上调了大约1/3。这一举动本身应该能使平均收入水平恢复到1974年的水平或者更高一些。然而，收入分配不公更加严重。政府之所以支持提高价格，这在很大程度上是因为，农民1980年1月在亚罗士打举行了要求提高水稻价格的示威游行。

[155] Griffin, PoliticalEconomy，73.

[156] 关于如何划定贫困线的问题尚有很大的争议。一些人认为，农村地区的贫困线要划低一些，因为农村的生活成本要低一些。在此，我不想对这个问题进行评价，但是，我相信，政府把贫困线定得相对较高显然有强烈的政治考虑，这种做法是为了吸引马来人的选票。我们姑且不论什么样的贫困线才是合理的，但应该补充的是，考虑到官方的贫困线，即使我们估计大约30%的人口处于贫困线以下，那么，它还是相当的保守的。这是近期一项关于穆达地区贫困人口最全面的研究得出的结论。研究者对1972—1973年曾经访问过的农户在10年以后进行了跟踪调查，研究结果表明，在穆达地区，一半甚至是一半以上人口的生活水平仍处于官方公布的贫困线以下，而且双耕带来的工作机会大都“流向”了富裕的农户，而不是那些最需要工作的人。参见苏库尔·卡西姆（Sukur Kasim）所作的杰出的前期研究报告。"Evolution of Sources of Income in the Muda Irrigation Project （1972/73—1981/82）”（Paper presented at Conference on Off-Farm Employment in the Development of Rural Asia, Chengmai, Thailand, August 1983，mimeo.）.

[157] 这个数据是比较保守的说法，它仅仅是在非农的雇佣工人数目之中加上了小农户的数目。当然，一小部分小农户的收入在贫困线以上。然而，出于同样的原因，相当多耕种3英亩土地以上的佃农和自耕农的平均收入也低于贫困线。

[158] 正如诺尔曼·阿霍夫（Norman Uphoff）和弥尔顿·艾斯曼（Milton Esman）指出的那样，“如果这类组织变成了制度化的组织，那么，它们将成为大、中农场主维护权益的工具，而小农场主却不得不依赖传统的方式保护自己的利益，或者他们被迫完全依赖他们拥有的微薄的资源维持生活”。参见LocalOrganizationforRuralDevelopment:Analysis ofAsianExperience（Ithaca:Rural Development Committee, Cornell University，1974），66.

[159] 最初，会员身份和每年缴纳的会费（3马元）都只是象征性的，但是，新会员需要购买同永久会员拥有的价值相当的股份。目前，会员缴纳的会费不少于30马元，而且通常会高达100马元。对于那些生产贷款少于100马元的小农场主来说，这种规定有效地限制了他们的加入。即使他们加入了组织，每年至少要从他们的贷款中强制扣掉15马元的股份购买费，以至于加入农会的吸引力比不上传统的从店主处获取贷款的吸引力。这方面的资料源于USM-MADALand Tenure Study，68，以及Zakaria Ismail，"Institutional Short-term Production Credit Programme in Muda Scheme，”MADA Monograph No.38（Alor Setar:MADA, n.d.，probably 1977），24.

[160] 何乃今（Ho Nai Kin）的研究已经表明，到1977年，逾期债款在快速增长。"Implementation and Supervision Problem of Institutional Padi Production Credit in MADA's Farmers' Association，”MADA Monograph No，35（Altor Setar:MADA，1978），app.2.另有证据表明，逾期还款的通常是大农场主，而非小农场主，参见Mohd.Noh Samik，"Delinquent Loanees"（Altor Setar:MADA, Bahagian Pertanian, n.d.）。

[161] 关于第三世界国家的农业政策及其对收入分配、权力和发展的影响的出色分析，参见Robert H.Bates, Markets and States in Tropical Africa（Berkeley:University of California Press，1981）。

[162] Griffin, Political Economy，128.

村庄

[163] 1982年采集的样本数据显示，双耕以前在穆达地区就相对较穷的燕镇行政区，同其他行政区相比，在过去的十年中受益较少。1982年，燕镇贫困家庭的比例是最高的，燕镇75%以上家庭的收入都在官方的贫困线之下。而其他四个被研究地区中只有一个在减少贫困率方面的进展不理想。到目前为止，尽管燕镇行政区大多数家庭的实际收入有可能增加了一些，但是，多数家庭仍然认为他们经济上很困难。燕镇严重依赖单一作物（水稻）种植的情形使得这一地区人地比率相当高，也使得这一地区在城市就业中相当不积极。这些都可以用来解释这一地区相对不发达的局面。有关细节参见Sukur Kasim“, Evolution of Sources of Income in the Muda Irrigation Project（1972/73—1981/82）”（Paper presented at Conference on Off-farm Equipment in the Development of Rural Asia, Chengmai, Thailand, August 1983, mimeo.）。从这个方面来讲，燕镇和塞达卡可能比穆达灌溉工程中其他更具代表性的地区要贫困一些。

[164] Afiduddin in Haji Omar，"Irrigation Structures and Local Peasant Organisations，”MADA Monograph No.32（Alor Setar:MADA, 1977）.

[165] 我不是定居在塞达卡村的第一个外国人。一位日本研究者掘井健三博士曾在1966年底和1967年中期在塞达卡居住过两个月。他搜集了关于土地所有、土地控制、社会组织的基本经济数据。虽然他逗留的时间比我要短，研究兴趣也必然地相对有限，但他的研究为我提供了珍贵的基本数据，我可以用这些数据来推断双耕的各种影

响。本书后面的许多历史性比较都是建立在掘井健三博士慷慨提供的信息的基础上的。掘井健三博士用英语发表的两篇最重要的报告是：Kanzo Horii，"The Land Tenure System of Malay Padi Farmers:A Case Study…in the State of Kedah，”Developing Economies 10，no.1（1972）：45—73，和Rice Economy and Land Tenure in West Malaysia:A Comparative Study ofEight Villages.I.D.E.Occasional Papers Series No.18（Tokyo:Institute of Developing Economics，1981）。

富与穷

[166] 这个发现使塞达卡村纯粹的佃农和纯粹靠打短工工资收入的雇工的比例接近穆达水稻种植区37%的总体比例，见第三章。

[167] 更为普遍的是，这些因为移民规划而离开的村民依旧保留他们在当地的土地，并把这些土地出租。

[168] 特殊情形是指，这两姐妹有一位兄弟在吉打州某地的政府橡胶园工作。这位兄弟继承了相邻的土地，他把姐妹俩的这两小块土地也据为己有并在上面耕种。两姐妹的恳求也无济于事。但是，因为这位兄弟惯用暴力的名声，姐妹俩不敢去警察局或法院告发。因为她们已经连续5个种植季不能耕种自己的土地，最后姐妹俩决定把她们的土地卖给另一位兄弟。那位1981年买了地的兄弟依然无法耕种这些土地，他为了申明自己的所有权，花费了不少的钱用于打官司。这个事件表明，在他人暴力的阻挠下，国家和它的地方代理人难以保证财产所有权的效力。不过，在村民看来，这个案例是相当例外的。

[169] 我把没有土地的10户人家也包括在内。而对于一般的耕种面积分配的统计来说，只有那些拥有土地的家庭才包括在内。这种方法得出的结果会低估土地紧张的程度。这10户人家中的7户都想方设法要租种别人的土地，只有3户年迈的种地人是选择不种地的。

[170] 和其他事情也一样，双耕并不意味着收入的翻倍。双耕的必要投入，包括化肥、拖拉机的配备以及劳动费用的增加，都减少了一部分新收益。在吉打州，按最初的估计，稻田的纯收入因灌溉可以增加60%。因此，在双耕制中1.6里郎土地的收益相当于单耕制中2.66里郎土地的收益。在塞达卡村，小农户的平均耕种面积减少了一半，这意味着，从种地的收入来看小农户的处境更加恶劣，虽然他们每年都有两次收成。

村庄构成

[171] 村中的家庭从46户扩展到74户，增长了32%，我把在村庄“边界”上的4户人家也包括在我的统计中，而掘井健三并没有把这些家庭归入塞达卡。

土地占有与使用

[172] 1979年双耕方式下的每个农户平均耕种的4.7里郎相当于单耕方式下的7.5里郎（和其他事情也一样，双耕并不意味着收入的翻倍。双耕的必要投入，包括化肥、拖拉机的配备以及劳动费用的增加，都减少了一部分新收益。在吉打州，按最初的估计，稻田的纯收入因灌溉可以增加60%。因此， 在双耕制中1.6里郎土地的收益相当于单耕制中2.66里郎土地的收益。在塞达卡村，小农户的平均耕种面积减少了一半，这意味着，从种地的收入来看小农户的处境更加恶劣，虽然他们每年都有两次收成。）。然而，1967年时每个农户平均耕种6.9里郎的土地，不过是7.5里郎的92%。

租佃的变化

[173] 参见Horii，"Land Tenure System"，第57、58页。他在该文中写道，“要理解这种固定的谷物地租，我们必须注意到，这种地租实际上是将租佃双方已经商定的一定数量的稻米卖掉，获得的现金用来支付地租。佃农在收获后，立刻将租佃协议中约定数量的稻米卖给商人，把这样获得的现金付还给地主”。

[174] 参见Horii，"Land Tenure System"，第57页。

[175] 当然，这个问题并不简单是一个人的记忆力好坏的问题，而是一个如何解释的问题。一个富裕的村民会声称，更换佃户是因为在其他事情上的个人分歧，或者因为先前的佃户不想再耕种这块土地。一个特别穷的村民会说佃户失去土地的原因恰恰是因为要提前交租。关于“社会事实”是如何成为各阶级解释的对象的详细讨论参见第五章。

[176] 关于各种不同假设下塞达卡种地人的收益，参考附录C, 表C3和图C3a。

[177] 我已经把1967年谷物地租的现金值和当时以现金为度量的地租进行了平均计算。

[178] 无需交租的租佃关系一般大多发生在父母和子女之间。这种情况并不简单。许多通常有正式访问安排的关于土地租佃的快速调查似乎表明，很多土地都是以免租的形式租入的。不过，父母普遍声称自己没有向子女要求地租，而子女也说自己无需交纳租金。这种说法符合村庄广泛接受的关于父母子女关系的价值观。不过，更进一步的调查表明，实际上，这种租佃中只有极少数是真的不用交地租的。一个例子就是，土地丰裕的父母通常会把自己的一块地租给自己刚结婚的子女；作为送给新婚夫妻的礼物，第一年的租金是不需要支付的。除此之外，子女每一个种植季都要为从父母那儿租到的土地付给父母一些什么，或者是现金，或者是实物（如果父母和子女住在一起的话）。这种支付在双方看来都是一种礼物而不是地租，因为礼物的多少是由子女决定的。如果根本没有为租地付出任何东西的话，子女通常就会在家里或地里为父母出一些劳力，或者在某些特殊情形下送给父母一些礼物，这些都部分地同父母提供的土地联系在一起。在吉打州的其他地区也有类似实践，参见Mohd.Shadli Abdullah，"The Relationship of the Kinship System to Land Tenure:A Case Study of Kampung Gelung Rambai"（Master's thesis, Universiti Sains Malaysia, Penang），108，134—135，和Diana Wong，"A Padi Village in North Malaysia"（1980，mimeo.）。

[179] 塞达卡土地租佃中的地租水平与亲属及居住关系的交互表

	近亲关系	远亲关系	没有亲属关系
从同村地主那里租种土地	93.63马元	101.75马元	105.00马元
	（11）	（4）	（3）
从外村地主那里租种土地	99.19马元	125.00马元	129.05马元
	（16）	（14）	（18）

[180] 即便是例外情况，也是有启发的。24个近亲租佃的个案中，只有4个个案是在播种以前支付地租的，而其中的3户是因为租出土地的父母生活窘迫，为了帮助父母，子女就提前交了地租。提供特殊待遇的精神在这些个案中还是有效的。不过，这些个案所体现的是作为佃户的子女给他们的父母提供了特殊待遇。而在没有亲属关系的租佃中，21个个案中只有6个被允许在收获以后再支付地租，而这些个案背后同样也有特殊的情况。在其中的5个个案中，同一块地已经被租给同一个家庭超过20年，所以，佃户和地主之间建立了大多数非亲属关系的租佃中很难得的亲密和信任关系。而另外一个反常的个案是因为这块土地易遭水患， 所以如果地租不可以在收获后商量的话， 没有人愿意冒险去租种这块土地。

[181] 3个个案中的2个都涉及了华裔地主，他们同他们的佃户按照《水稻耕作者条例》签定了租地合同。在这里，信任的同时也伴随着地主可能的担心：如果改变交租的时序，那么，佃农就会质疑他们为这些土地支付的不合法的高额租金。

[182] Horii，"Land Tenure System"，62.

[183] 虽然没有相关的证据，但是总体而言，长期租佃的高地租（按种植季计算）中有一部分是由于长期租佃的土地通常是更高产的土地。

[184] 当然，佃户会坚持签订书面合同，以保护他们耕种一定数目种植季的权利。塞达卡流传着这样几个故事：过去一些租地的佃户没有坚持要求签定书面合同，他们在一个晴朗的早晨发现，他们的地主在租约到期之前就卖出了土地。

[185] 当地或者整个穆达地区都没有可靠的数据来告诉我们，华裔商人阶层在租佃市场上是如何重要。事实上，我们很难知道，当地人的印象是否准确，如果这种印象准确的话，又是否具有代表性。

[186] 这种经营权的垄断也可以有其他的形式：比如，把地里的“青”苗出售给拥有联合收割机的辛迪加联合企业。在这样的实践中，那些还在地里的稻谷，在插秧以后收获之前，被打折出售。这种方式不仅被那些有资金困难的村民所采用，收获之前需要现金周转的大农户也采用这种方式。据说，在南部的明关村，这一现象比较普遍；我在塞达卡的期间塞达卡至少有6例这样的个案。在长期出租（paja）中，卖青苗的可能是穷人，也有可能是富人；而买方几乎毫无例外地都是富人。与此相关，这里需要说明的是，并没有证据表明，缺乏资本的小农户和小佃户的收成比大农户差，虽说小农户和小佃户只出售他们收成的一小部分。

水稻生产的变化和工资的变化

[187] 当然，这些并不是全部的因素。从1973到1974年，谷物价格的大幅增长、对泰国收割工人的限制，再加上吉兰丹州劳动移民的减少，都刺激了联合收割机的出现。联邦政府降低或取消了收割机的进口税，这也降低了要购买联合收割机的财团的资本消耗。

[188] 首先，当收成不好的时候，更多的村民会在村里村外寻找打短工的机会，尽管如此，表4.8的数据仍然反映了获得好收成后打短工的重要性。此外，到1977—1978年，已经出现了一些联合收割机，这已经使一些农户打短工的收入有所减少。在插秧和收割过程中，小农户之间的换工是非常普遍的现象，但由于没有现金交易，此处未将这种劳动交换计算在内。如果我们把这种劳动交换计算在内，我们可以假定这种劳动是通过降低生产成本获得了“报酬”，那么，对打短工收入的依赖将更加明显。我没有将孩子们打短工的收入计算在内，这些收入通常是作为他们的零花钱，是不交给家里的。这些收入在一定程度上减少了家庭在养育孩子方面的开支，这一点在贫困家庭中尤其明显。这些收入是可以纳入表4.8的数据中的，这将进一步提高打短工的收入的重要性。最后，表中的数据是在联合收割机给打短工带来冲击后收集的，1973—1974年间的数据会显示出对打短工的收入更强的依赖。

[189] Clive Bell, Peter Hazell and Roger Slade, The Evaluation ofProjects in Regional Perspective:A Case Study ofthe Muda Irrigation Project（Baltimore:Johns Hopkins Univ.Press, forthcoming），chap.2，p.40.1970到1973年土地备耕中的劳力投入减少了一半。

[190] 现在，水牛不再是一种资本，而更像一种经济上的负累。在过去的12年里，它们

的数量已经从42头下降到了22头，这不仅反映了水牛价值的下降，同时也反映了喂养水牛投入的增加。以前，犁地的花费大部分是在村庄内部循环，而现在，这部分收益流向了拥有新的生产要素的富裕的外来者。在包括塞达卡等村的双溪达汶分区，水牛的数量已经从1970年的1670头下降到1977年的1014头，下降了40%。现在，水牛的拥有者仍然用水牛来犁自家的地，偶尔也犁一些别人的地。此外，水牛也用来在水地里拉橇运送秧苗或者成熟的稻谷。喂养水牛的工作时间也有了一定的增加。在双耕以前，水牛可以在河堤或者水渠边上的茬地放牧，而现在，因为有双季稻的关系，农民不是割草喂它们，就是小心地用缰绳把它们拴住，以免破坏他人的庄稼。在过去的7年里，至少有一头水牛被（不知名的）村民打死，因为他发现这头牲口糟踏了他田里的稻谷。现在，因为开放式的放养受到较多限制，所以，水牛的喂食成了难题。

[191] 收割（包括脱粒）1里郎土地的花费已经从1971年的28马元左右上升到1976年的60马元，翻了一倍多；与此相比，粮食的零售价只上涨了44%。参见S.Jegatheesan，"Progress and Problems of Rice Mechanization in Peninsular Malaysia，”Working Paper No.17 （Malaysian National Conference on Paddy, Kuala Lumpur, February 26—28，1980），11。

[192] 叶加西桑（"Progress and Problems"，2）指出，在1975年，就整个穆达地区而言，那些耕种面积在2里郎以下的农户，只有39%的劳动需要雇工；而对于耕种面积在15里郎以上的农户来说，90%的劳动都是由雇工完成的。

[193] 比如，一个农民可能会说他在1977年的时候，靠收割时打短工可以赚得200—250马元左右的收入，而在这一季，他大概只有100马元的收入。他的回答事实上是一个数量级，这反映了他在1978年以前预期的收入。尽管这些估计是大概值，但是，考虑到农民有能力回忆起很长时间内的价格和工资，这些数据应该是比较可靠的。

[194] 在此，他对于我的“牺牲”有些嘲讽，因为我刚刚帮人用大的碾槌碾碎了一些未全熟的稻谷，来做一次丰收前的佳肴（emping），这种食物在村里广泛食用。而且，村里人都知道我当时流了不少汗。他的话也是因为自己无事可做而感到羞耻，这种感受在我们稍后会提到的其他被机器剥夺了劳动机会的收割工人那里，也有一定的体现。

[195] 一般来说，插秧都是妇女的工作。但是，对于贫困户来说，这种劳动分工的性别倾向就会被打破：男性会从事插秧和（或者）收割的工作，而妇女偶尔也从事脱粒的工作。在过去，对于从吉兰丹州搬迁来的贫困夫妻来说，他们从事收割、脱粒工作，通常并不考虑劳动的性别分工。

[196] 据估计，这种工作的回报率是相当高的。拾穗4个早晨平均能得到相当于35马元的一麻袋稻谷，也就是说一个早上的收入是9马元，这是现在打一早上短工的所获报酬的3倍。

[197] “瘦骨嶙峋的”玛把这些遗留物叫做“机器上掉下来的东西”。

[198] 比如哈吉·卡迪尔，在1978—1979年的主种植季他以这种雇佣方式种植了3里郎的土地，同流行的雇工作队的方法相比，他每里郎大概节省了7马元的费用。至于为什么固定的现金工资制在插秧的时候不像收割的时候那样流行，主要有三个原因。第一，在插秧时，质量控制更加重要。第二，因为插秧仍然大部分由人力承担，劳动力剩余在这个阶段不是那么明显，所以，地主在插秧时还没有处在颐指气使的位置。如果说有例外，那是因为有些农户插秧插得比其他人早或者晚，因此这些雇主有足够的劳动力供给可以挑选。最后，同时可能也是最关键的，插秧的有效工资率（每小时的回报）低于收割的有效工资率，所以，向固定的现金工资制转变，地主也只能节省很少的花费，甚至没有节省下什么。插秧现在包括拔秧苗、捆扎秧苗，其花费大约是每

里郎35马元。换成古榜固定现金工资制，那么，拔秧苗、捆扎秧苗仍然是计件制，一扎秧苗是6分钱，1里郎地一般需要240扎秧苗，一共需要14.40马元。再加上10个妇女工作一上午的工资，每人3马元，10个人的工作则是30马元。每里郎的花费一共是44.40马元。只有当自己家里的劳力来承担拔秧苗、捆扎秧苗的工作时，就像哈吉·卡迪尔一家的情况一样，古榜固定现金工资制在插秧时似乎才是有优势的。

[199] 主种植季的谷物收割情况尤其如此。少数几个播种比较早因而谷物成熟也比别人早的农户，可以利用在人力用工高峰季节之前收割的优势，以固定的现金工资的方式来雇一些无事可做的妇女。这样，这些农户在收割上的花费就要少于合同雇工制。一般来说，农民都避免太早（或太晚）种植，因为最早（或最晚）成熟的稻田因为老鼠和鸟类造成的损害会更大。另外，除非他的田地挨着马路，否则，早收割的农户就不能使用联合收割机，因为机器进入稻田时会损坏邻近一家或数家田地里还没有成熟的庄稼。

[200] 播种也有它自身的缺点，这些缺点和播种可能的优点一起是塞达卡村中人们广泛争论的一个主题。争论的焦点在于采取播种的方式时可以预期的产量。有人说，播种方式的产量和插秧方式持平，甚至更高一些；而另一些人则认为，播种方式的产量会少一些。我曾经看到过，采取播种的方式，产量低的时候每里郎只能收6—8袋；而产量高的时候，每里郎可能有18—20袋的收成。当然，我们应该记住，播种方式所节约的生产花费意味着，如果播种的产量只是略低于插秧的产量，那么农民的纯收入并不会下降。但是，有一点是可以肯定的：跟插秧相比，干种的长势很不稳定，因此，这种方式有很大的风险。一些穷的农户曾经尝试过干种的方式，结果他们的收成大量减少了，所以他们对再次尝试干种都很谨慎。抛开播种的优缺点，并不是所有农民都可以在插秧和干种之间进行选择。干种需要相当平整的土地，以及对水的良好控制。除非这一家的土地跟水渠毗邻，否则就需要得到其他农户的允许和合作，在灌溉季水必须通过这些农户的的田才能引过来。而这样的合作并不是容易得到的。技术的结构和社会的结构为播种的可能发展设置了一些限制。

[201] 这种技术并不是什么新技术，在这之前，所有人都知道这项技术，但是很少有人使用它。1978年的灌溉季种植由于天气干旱而不得不取消，因土壤干旱，接下来的主种植季又开始得晚了，有可能要和接下来的灌溉季重叠，再加上联合收割已经出现，所有这些无疑鼓励了对播种的尝试。

[202] 比如说，在1979到1980年的主要种植季，17户尝试播种的人家中有8户都来自按人均收入来说塞达卡村最富有的25户人家，只有3户人家来自村中最贫困的那25户人家。

[203] 采取播种还有其他的一些原因。诺尔是一个富裕的村民，他耕种了6块相对分散的土地。分别建立6个育秧圃或者是在一个大的育秧圃里育好秧苗然后运送到分开的地块，这两种选择都既费时又费钱。所以，诺尔决定直接播种大部分土地。还有一两户采取播种的是耕种高地的农户。通常，高地的庄稼要种得晚些，高地庄稼也就会比大多数土地里的庄稼成熟得晚，因此高地收成受到的鼠害也就更严重。这些农户发现，播种可以使他们早点收割庄稼，从而使他们与周围的田地步调一致。

[204] 例如，“穆达二期项目”的操作手册有一个部分题为“推广与农业支持服务”，上面写道，“他（指稻米种植专家）对农业管理实践的持续发展负有全面的责任，农业管理实践包括更好地安排土地耕作，发展更好的耕作技术，比如直接播种的可能性”。虽然说是见微知著，但是在1983年，穆达农业发展局事实上并没有以“官方”身份推广直接播种。

[205] 在这个解释中，我忽略了其他形式的“机械化”。尽管这些机械化同联合收割机没

有联系，但这些机械化实际上也降低了贫困家庭的收入。现在，摩托车替代了自行车把装满稻米的麻袋从码头或谷仓运送到主路上再用卡车载走，或直接把它们运送到磨坊去。这项被村民称为“塔里克”（tarik）的工作以前一般都是由自行车承担的。而自行车是比较大众化的，穷人和富人普遍都拥有自行车。这一工作对穷户意味着每一个种植季100马元到200马元的收入。现在，这项工作几乎都是由摩托车来完成的。而摩托车的分布是极不平衡的。塞达卡1979年有28辆摩托车，其中多于3/4的摩托车属于村中比较富裕的那一半家庭，只有1辆属于村中比较贫困的那25个家庭。因此，从这些有利可图的工作中获得的收益尽管依旧保留在村庄内部，但是，这些收益现在实际上是村中富户独占的领域。

[206] 从理论上来说，移民的年龄应该在45岁以下，尽管在实际情况下人们有可能通过行贿把身份证上的出生日期往后改。

[207] 唯一可能的例外是在1954年吉打州的干旱和歉收之后，此时许多有劳动能力的村民离开了村庄，到橡胶种植园和城市中寻找工作机会。

地方机构和经济权力

[208] 自从1979年以来，“穆达农业发展局”已经开始向所有的农民——不管他们是不是农会成员——提供化肥，这进一步减少了农会成员的潜在利益。

[209] 玛·布扬和卡米勒是唯一例外的两个成员。玛·布扬是反对党伊斯兰教党的成员，没有偿还“穆达农业发展局”最初提供给他的贷款。玛·布扬之前为了逃债曾加入巫统。卡米勒是真正意义上的中立者，不过，他正在考虑加入巫统。

[210] 我们很容易解释其中的两个例外。一户是托·玛赫家，她是一名寡妇，不会参加一个几乎全部都是男性成员的组织；另一个是加扎利，虽然他是一个比较谨慎的巫统成员，但他也是村里最富有的伊斯兰教党地主的女婿，他希望尽量避免公共地把自己同当地的巫统精英联系在一起。

[211] 实际上，这7户人家中的4户是一个扩展家庭：哈吉·卡迪尔、他的父亲、他的妹妹和妹夫、他的女儿和女婿。

[212] 其中一个例外是玛·布扬，他的特殊情况已经在前注中作了介绍；而另一个人是勒拜·侯赛因，他是村长哈吉·加法尔的大舅子，而他的儿子则是巫统地方支部的出纳。这两个例外的收入在村中基本上还是属于中等水平（分别排在第34和35位）。

[213] 从1979—1980年的主种植季开始，所有的农民都可以获得免费的化肥，这取消了会员享受的优惠；同时，这也使得向“穆达农业发展局”偿还贷款更加缺乏吸引力。

[214] 要了解在非洲发生的类似的情况，参见Robert H.Bates, Markets and State in TropicalAfrica（Berkeley:Univ.of California Press，1981），chap.7。

[215] 应该指出的是，这种做法毫无疑问会侵蚀农会的会员基础，从而进一步削弱农会那早已空洞的声明：在穆达地区代表所有农户的利益。

[216] 在最穷的20户人家中，8户巫统的成员平均获得了2次工作机会；而另外12户伊斯兰教党的成员平均得到了0.9次工作机会。

[217] 参见表4.10。

[218] 这10户是华喜德（#2）、曼苏尔（#9）、玛·萨里夫（#12）、萨马德

（#17）、托·扎伊纳（#21）、阿里芬（#27）、哈伦·丁（#31）、勒拜·侯赛因（#35）、阿里·阿布杜尔·拉赫曼（#36）和托·奥马尔（#37）。其余6户之中的2户——拉扎克（#1）和巴克利（#7）——是最近才从伊斯兰教党转到巫统的。这2户毫不隐讳，他们希望这样做可以获得学校贷款、短期的公共建设工程方面的工作等等方面的好处。

[219] 用"kami"而非"kita"来表示主格宾格所有格的“我们”，使得这句话在马来语中达到了一语双关的功效。用"kami"表示说话者在强调谈话的对方不包括在“我们”这个群体里面。

[220] 当伊斯兰教党在某一段时间加入统治联盟的时候，伊斯兰教党的地方成员就会普遍感觉幻想破灭。虽然伊斯兰教党几乎没有什么实际的背叛，但它的成员还是痛苦地评论道：“拿督·阿斯里（伊斯兰教党的领导）正在拿（从字面上说是‘吃’）政府的薪水。”

[221] Clive S.Kessler, Islam and Politics in a Malay State:Kelantan 1838—1969（Ithaca:Cornell Univ.Press，1978）.

[222] 凯斯勒在吉兰丹州的研究中所得到的许多结论也适用于吉打地区。就像他所指出的（同上，第125页），很多伊斯兰教党的领导人都来自各种级别的神学教师、宗教领袖、传统的头人，他们中的很多人都感受到了来自公务员以及拿执照的商人的威胁，觉得这些人似乎要取代他们。于是，一些被替代了的精英加入了伊斯兰教党的领导队伍。另外，就像凯斯勒提到的，伊斯兰教党也代表了“马来西亚民族主义各个激进的伊斯兰派别的复兴与结合”（第126页）。

[223] 这个平均数是被过分夸大了的，因为哈吉·沙利姆的儿子也是村庄发展委员会的成员之一。哈吉·沙利姆是一个非常富有的经营者，他占有45里郎的土地，而且严格来说居住在村外。

[224] 巫统现任主席沙姆苏尔是政府开办的磨坊的雇员。会计塔哈曾经在地区政府办公室做过兼职。执行委员会的成员阿布·哈桑曾经是农会的卡车司机。尤努斯从政府那里得到了一个执照，在市场上经营一个摊位。其他的5个人，包括副主席，都从农会获得了为数不少的贷款。

[225] 塞达卡在这方面可能比较特殊。一项对穆达地区大地主的调查发现，他们相对平均地分属马来西亚的两个政党——巫统和伊斯兰教党。参见以下精彩的研究，Mansor Haji Othman，"Hak Millik Tanah Padi dan Politik di Kedah"（Master's thesis, Universiti Sains Malaysia，1978），chaps.1—3。

分类

[226] 该小标题的原文是"CLASS-IFYING"。作者在这里做了一个个小小的文字游戏，他将英文词"classifying"进行了变形。首先我们来看"classifying"的意思。"Classifying"是"classify"（意为“分类”）的进行时态。一方面，作者用这个词表明在塞达卡，绿色革命的历史不是一个，而是不同的、是分类的。明确地说，按照本章标题的说法，就是胜利者和失败者的历史是不同的。另一方面，作者用进行时态来表明对过去的不同表述和看法又参与——或者说正在——建构出胜利者和失败者的分类。接下来，我们可以来讨论一下作者的文字游戏。作者有意将"classifying"拆为"class-ifying"是为了突出这种分类中的"class"阶级意涵，也就是说胜利者和失败者对历史的不同说法和看法是与阶级有关的。总的说来，作者在这里用"class-ifying"是表明在塞达卡不同阶级对共同的过去是有各自不同的描述和解释的，同时，这种不同的历

史又建构出了不同的阶级。——译注

[227] 当有人做出这种声明时，健康的怀疑主义显然是应该提倡的。当假定一体的主题（unifying theme）脱离了其历史根源并在某种文化的上空盘旋时，比如黑格尔的绝对精神，情况尤其如此。这种“唯心主义”的烙印使得作为行动者的人仅仅成为观念的媒介或爪牙，尽管这些观念是人类的创造物。只有当这些观念跟促成其出现和发挥影响以及预示着其削弱或消失的那些历史条件紧紧地结合在一起时，这些观念才值得仔细考虑。

[228] Clifford Geertz，"Thick Description:Toward an Interpretive Theory of Culture，”chap.1 in The Interpretation ofCulture（ New York:Basic，1973），9.

[229] 从1940年到1950年的这十年对这里的提法似乎构成了挑战。在此期间，日本人的入侵导致了政权的中断。

[230] 然而，事实上，实际资料是不成比例地来自穷人阶层里的较穷者和富人阶层中的较富者。我认为，情况之所以这样，一方面，是因为阶级图谱中对立两端的阶级利益不那么模糊，另一方面，这也是因为我花了更多的时间去倾听那些最穷者和最富者的想法。

[231] 比如，从收入分配来说，哈米德（#38）属于中间层，但几乎村里所有的人都认为他是富裕的，因为他拥有10里郎的土地和一台拖拉机；村里人说，是因为赌博，哈米德才被迫把地租出去，他只是暂时显得比较潦倒。法齐勒（#42）和阿布杜尔·拉赫曼（#41）情况比较相似，他们都是富有的地主，但是，法齐勒最近买进了一些稻田，为了支付这笔花费，法齐勒被迫租出了他的一些土地，而阿布杜尔·拉赫曼则是因为一连串的农作物歉收而不得不将土地出租。法齐勒和阿布杜尔·拉赫曼都被认为是富裕的人。另一个异常的例子是托·穆罕默德（#56），他过去相当穷，现在他成了鳏夫，家中只有一个独身的女儿。托·穆罕默德家的人均收入相当高，但是，从他的一生来看，村民们认为他是穷人。

夜行船

[232] 该小标题的原文是"SHIPS PASSING—AND SIGNALING—IN THE NIGHT"，其意为“夜晚航行并发送信号的几只船”，这里译为“夜行船”。作者在这里用了一个比喻。这一节讨论的是对当时塞达卡村庄生活的两种不同说法。当时塞达卡的村庄生活对作者和读者来说就像无法看清的黑夜，而对于村庄生活的不同的说法就像黑暗中的船只。就像在黑暗中穿行并发出信号的船只一样，这些说法是当时村庄生活的一部分，并且提供了一些“信号”用以解读村庄生活。——译注

[233] 马来地区的绰号通常是由名字的最后一个音节构成，所以，Osman被叫成了"man"；Zakariah被叫成了"Ya"；而Ahmad变成了"Mat"。添加在这些绰号之后的词往往反映了这个人或者其父亲、其祖父的个人性格。所以，玛·丁（Mat Din）在背后被人称为“甲虫玛”（Mat Kabur）。Kabur是一种椰树叶子上的甲虫，而玛·丁长得与这种甲虫相似。玛·萨里夫被称为"Mat Rabit"，rabit的意思是“破的”，这是对他的兔唇的速写。雅米勒（Jamil）被称为“中间的雅米勒·帕克”（Jamil Pak Ngah），“中间的帕克”（Pak Ngah）是沿袭自他的父亲帕克（Pak），雅米勒的父亲帕克是家里排在中间的儿子，被称为Ngah，这是Tengah的缩写，是“中间的”意思。

[234] 村民们确实可以根据一个人充足的收成推测这个人是富有的，但是，他们通常很难了解到这个人需要偿还的债务。所以，从这方面来说，现金的广泛使用标志着村庄的一个变化：隐藏财富更加容易了。此外，在乡村中，了解一个家庭是多么富有，并

不是无所事事的消遣；这种至关重要的信息构成了邻居之间权利义务的基础。左拉写道，“他们总是不厌其烦地评估每一寸土地，因为他们知道洛格尼斯（Rognes）村每一个人的的财产，甚至具体到他们亚麻床单的价值”。左拉写下这句话时，似乎是在描述所有的农村。The Earth, trans.Douglas Parmee （Harmondsworth:Penguin，1980），194.在过去，一个种田人家的经济状况可以从他们谷仓里储藏的稻谷的数量推算出来。如马来谚语所言：“如果谷仓是空的，那么，胃就会是空的。”

[235] 手工脱粒的节奏通常需要两个男人一起在一个脱粒桶工作；一个人取来一捆稻谷，而另一个人则要用连枷把稻粒打到木桶里。只要我发现脱粒者的数量是奇数，一旦受到邀请，我就会加入那个“剩下的人”（odd man out）。尽管我打谷时比大多数人都要慢很多，但按照记件工资的方式（每麻袋2马元），我的合作者收到的是我们一起脱粒的全部报酬，我的合作者因此得了点好处。

[236] 我的出现对于他们的小型“演说”来说是个刺激，这当然是千真万确的。他们会对我说这种话，但他们不会直接对帕克·亚赫说类似的话。在此意义上，他们的话是编造的。这种话是为了积极说服外来者，并让外来者相信，谁可能是有权力的。然而，值得注意的是，在表达他们的观点的时候，他们必须求助于嵌入村庄生活的价值和标准，还要使某个相当无知的人更清楚，一个手势和一个常用语在他们之间究竟表达了什么意思。

[237] 这一过程，地方上称之为"ambil kuasa"（获得法律凭证），其费用包括50马元的固定收费加上按照土地市值估价的1%收取的穆斯林遗产税。

绿色革命的阶级史

[238] 本节的小标题是"TWO SUBJECTIVE CLASS HISTORIES OF THE GREEN REVOLUTION"，字面含义是“两个主观的关于绿色革命的阶级历史”。在这里，作者试图从阶级的角度简要考察塞达卡绿色革命的经过，试图探询富人和穷人——胜利者和失败者——如何体验和解释生产关系的每一个主要变化。作者认为在富人和穷人——胜利者和失败者——那里，绿色革命的历史是不同的，所以这里有“两个关于绿色革命的历史”。而造成这种不同的原因是因为穷人和富人——胜利者和失败者——是沿着阶级界线划分，所以这里的历史是“阶级历史”。另外，作者也力图表明这里的历史并不是关于“客观事实”的历史，而是对“事实”的表述。相对于“客观事实”，这些表述是主观的，所以作者说这是“主观的历史”。这里简要地译为“绿色革命的阶级史”。——译注

[239] 莫雷洛斯（Morelos）是墨西哥的一个州。20世纪初，莫雷洛斯州的阶级对立尖锐，是墨西哥当时农业不安状态最严重的州。1910年，墨西哥著名的农民革命领袖萨帕塔（Emiliano Zapata，1879—1919）发动莫雷洛斯州的农民夺取地主的土地，由此揭开了墨西哥1910—1917年资产阶级革命的序幕。——译注

双耕与双重看法

[240] 他们最经常提到的宴席是kenduri berendul，字面意思是“摇篮宴”（cradle feast），这种宴席是为了庆祝新生婴儿，包括仪式性的剪发以及为女孩举办的割礼（circumcision）。我在当地逗留期间，这种仪式只举行过两次。他们提到的游戏包括抽陀螺比赛和马来西亚/印度尼西亚的自卫表演，这两个游戏今天都已经很少看到了。来自《古兰经》的伊斯兰吟诵包括berdikir 和berzanji，这些表演今天偶尔会出现在村里的宴会上，但表演者通常是一些收费的团体。所有这些活动都被描述为“娱乐活动”。

[241] 当然，这对于塞达卡纯粹的雇工尤其如此。但这同样适用于数量更为巨大的处于

村庄生活边缘的小土地所有者和佃户，传统上这些人的大部分收入都来自田间打短工的工作报酬。

从活租到死租

[242] 这里提到的实际上是收益分成租佃，这很早就从“谷物地租”的通常意义中消失了。

[243] 马来语中，这句话的字面意思是说，“这些人都在耍花招”。

[244] 华喜德就是一个例子：他租种了6里郎土地，正常情况下，尽管他还有一个大家庭，他的收入在村里应该算中等水平。然而，在过去两个种植季，他的收成非常糟糕，每里郎稻田的产量只有9麻袋或者10麻袋，但是，高额的租金是固定的。结果，他的收益微乎其微，他正在公开地讨论是否放弃他租种的三块土地中的两块，然后在一年的大部分时间到槟城去工作。

[245] 许多土地租佃都是如此，即便地主和佃户是近亲。

[246] 按照村里的说法，阿明是富人，但是他租种了7.5里郎的土地，因此，他在这个问题上站在佃户这一边。

[247] 船只再次在夜晚行驶，这两种说法之间距离大多与阶级相关。如同往常一样，这里再次经历了历史的重构。即使在现金地租制度下，的确也有些地主在歉收后不允许减少地租。卡里姆记得有个地主在一次歉收之后一点租也不肯减。那个地主发现当年的地租少了一点点以后，他跑来找卡里姆要求补齐。那个地主说地租的多少是“早就商量好了的”。问题在于，对于佃户而言，一旦他们面对“预付现金地租”，那么旧有的制度就会呈现出乐观的色调。

联合收割机

[248] 还必须加上少许（5个）小农场主，他们使用机器是因为这可以使他们有时间到别处工作，并且/或者由于他们家庭的劳力不足或者根本没有家庭劳力来亲自收割庄稼或者跟其他家庭换工。

[249] 在此，阿布·哈桑用petani称呼农民，这在某种程度上是为了表现他接受的学校教育。这个术语通常出现在官方的讲话和报纸上，而村民很少使用它，他们愿意称自己是“村民”。

[250] 如果土地比较潮湿，麻袋就需要由水牛拉着木撬运出去。否则，就要由人力背到一个狭窄的小路上，再由自行车运到大路上，然后由摩托车或卡车运走。如果每麻袋支付1.50马元，那么每里郎平均产量（24麻袋）的总耗费就将大致占生产成本的15%，而且，对需要缴纳租金的佃户而言，这种耗费要占他们纯收益的12%至13%。

[251] 因此，同只需进行一次交易的机器收割相比，人工收割往往被大种植者描述为“麻烦的”、“复杂的”。

[252] Clive Bell, Peter Hazell, and Roger Slade, The Evaluation ofProjects in Regional Perspective:A Case Study ofthe Muda Irrigation Project（ Baltimore:Johns Hopkins Univ.Press, forthcoming），chap.2.

[253] 一些农场主完全有可能偶尔因收割灌溉季庄稼时的延误而遭受损失。然而，没有

任何证据表明农业生产的权威认为1972年至1977年间这是个严重的问题。另一方面，这样一种说法看起来确实有道理，现在来自泰国的移民急剧缩减，不使用联合收割机的话，就会造成严重的作物损失。

[254] 这里理应加上一句，哈吉·沙利姆有特别的理由为自己辩护。在1979年的主要种植季，他去穆达地区规划管理处（Muda Scheme）的中心办公室请求准许输入泰国插秧工。哈吉·沙利姆声称他无法在当地找到人来插秧。那次来了超过一打的泰国插秧工，哈吉·沙利姆因此受到村里穷人的严厉指责。村里的穷人认为，哈吉·沙利姆不过是想找到比他在附近能找到的雇工更便宜的劳动力，不过是为了让他的地在相同时间种完，这样他就能够在日后一起用联合收割机一次收割完毕。

[255] 播种工作的社会建构大体上遵循了关于联合收割机话语的阶级模式。跟手工插秧的土地相比，用机器播种的土地的产量是高还是低，这是一个持续不断地讨论和争议的主题。大种植者支持机器播种，而绝大多数农业雇工和小农场主则往往反对机器播种。对于村里的许多穷人来说，这是影响其生存的致命一击；正如罗吉娅所说，“如果用机器撒种，那会杀了我们”。

[256] 这些人当中有塔杰丁、巴克利、他的兄弟朱基夫里、托·穆罕默德、萨马特、勒拜·彭德克、阿布杜尔·拉赫曼、巴塞尔以及卡米勒。或许是巴塞尔的政治角色迫使他雇用了比他的实际需要更多的劳力。除了巴塞尔以外，能把这些种植者同其邻居区分开来的或许只有公德心（public-spiritedness）。即使这个名单也是富有争议的，因为有些人认为，张三或者李四之所以雇用村里人是因为他们的土地太泥泞，没办法使用机器。

[257] 同拖拉机的情况一样，联合收割机的中介人通常都是住在村里的马来人，他们个人要确保使用机器的相关费用都付清了，任何不足的部分都要由这些中介人自己补上。机器的所有者用这种方式利用了同村马来人之间的相互义务。拖欠机器所有者相关使用费用是诱人的，但欺骗自己的邻居可就是另外一回事了。哈吉·加法尔的儿子达乌德也是一个收割机和拖拉机的中介人。

[258] 在其他人认为这种工作对社会有害时，“我们不得不活命”便成了证明其工作正当性的标准借口。

[259] 部分村民声称还有另一种形式的“尴尬”，这尤其反映在出卖青苗这种相当常见的行为之中。土地的主人在收割前就将庄稼转让给了有收割机的人。借此，土地的主人就可以逃脱人们的责难。如果真是这样，爪哇的市场体制中有许多与这种形式类似的例子。在爪哇，人们的目标不在于避免使用机器的责难，而是避免因为雇用使用镰刀进行收割的外地人而受到责难。当然，至于一个种地人为什么希望出售他尚未收割的庄稼，还有许多其他的原因。

[260] 一个可能的例外是另一次不幸的场景。当一辆卡车正转弯准备给一家店铺送货时，驻扎在凯帕拉·巴塔斯镇的当地警官开着他的新沃尔沃车撞了上去。这辆车是通过一项特殊的公务员汽车贷款计划而购得的。那人是个新警官，他由于向附近的摩托车主人索取贿赂而臭名昭著。绝大多数摩托车主人都有计划地违反法律，他们拒绝向政府支付必需的道路税和保险费。因此，这些摩托车主是易于被警察捕获的猎物。

[261] 那台机器最后被解救出来的时候我不在场，但人们普遍认为，联合收割机的主人在绝望状态下雇了一个马来巫师，正是马来巫师的咒语才使得机器从黏土中得以解脱。

失去的地盘：土地的获得

[262] 然而，在其他村子里，比如在与塞达卡南部毗邻的明关村，大量地主住在村里，这些地主或者是自己耕种大量土地，或者是按长期租佃制将大量土地租种出去。在这些村庄里，我们不久就要讲到的一些冲突将会被内化到这些村庄的生活中。

[263] 华喜德等人宣称，日益普遍的出售青苗的做法，正是这种做法的修改版本。在这样的例子中，地主备耕，种庄稼，然后将未收割的庄稼出售给一些土地经营者——通常是拥有收割机的华裔。种植者这样就立刻回收了他在土地上的投入，并且避免了同收割相关的种种冒险。出卖青苗这种做法在明关村相当普遍，出卖青苗是介于完全自己耕种土地和将土地租出之间的一种选择。然而，在任何情况下，小佃户都不可能购买别人出卖的青苗。

[264] 妥协之所以成为可能是因为——跟其他绝大多数租佃不同——沙姆苏尔和托·艾哈迈德的租约是长期租佃，他们的租约还按照1955年稻谷法案进行了登记。1955年的稻谷法案规定了地租以及解雇佃户等事宜，通常情况下，即使是登记在册的租佃，绝大多数租佃的地租还是远高于法案所规定的最高额。法律也允许地主重新收回土地，但是如果有人投诉的话，地方的土地官员（通常是地区长官的助理）就有可能要寻求一个折衷的方案或者推迟收回土地。这种推迟解释了上面提到的贵族家族为什么仅仅收回了他们在明关村拥有的100里郎土地中的50里郎。

[265] 值得注意的是，这里动词“吃”（makan）既有消耗粮食的意思又有剥削的意义。

[266] 因为他嘴里总是叼着雪茄，所以他得了这么一个绰号。

[267] 如果以每里郎220马元的租金承租土地，就是不考虑如果这笔钱是借来的所需要的利息，假定平均产量是14麻袋，那么，每里郎土地的纯现金收益将只有71马元。只有那些拥有资本并要将风险分散到大量土地上（比如说100里郎）的人才会接受如此之小的边际收益。另一方面，如果有人能够以最小的成本（保养、燃料及折旧）使用拖拉机和联合收割机，那么，每里郎的收益就会相当多。尽管许多富裕的马来人也拥有拖拉机，但在吉打地区，只有少数马来人是收割机的辛迪加联合企业的成员。机械化具有双重影响，它既可以确保大佃户收支平衡，又可以使农场扩大到最为适宜的规模。

[268] 作为长期租佃佃户的贫农和中农经常激烈地抱怨地主凭一时之兴添加额外年份的做法。在一项租约还有三至四个种植季才到期时，地主就会突然出现并且宣布他想立刻把土地再租出若干种植季。因为担心现有的合同失效，佃户紧接着就会焦急地攒够所需的现金。当这种突然的要求受到谴责时，这种指责总是说富有的地主没有理由向比自己更穷的佃户提出这样的要求。罗吉娅从她的弟弟（外村人）那里租种了土地，她的弟弟经常到村里来要求延长合同。罗吉娅指出她的弟弟拥有橡胶地、一辆汽车，还有三个妻子，因此罗吉娅公然指责他的弟弟“非常小气”。

[269] 国家或许应该受到责难的原因之一在于，1967年的稻谷法案实际上禁止了契约租佃，因为它将租佃有效期限制在一年之内。

慈善的仪式与社会控制

[270] 作为农民反抗政府的一个例证，逃避法定扎卡特的行为本身是值得研究的。这里我只能提到一些细节。在塞达卡，有17个小规模种植者，他们的收获量少于50麻袋但已经足以成为官方的征税对象。这17个人当中只有3个人向地方收税人“阿弥尔”交了些东西。而在中农和富农当中，没有人（包括身为地方收税人“阿弥尔”的巴塞尔）向政府支付了足额的“法定”扎卡特捐赠。就全村而论，真正缴纳的“法定”扎卡特捐赠大概只有应缴纳量的15%。村民抱怨说，只有稻农普遍地缴纳了这种税款，而其他更富的人

（橡胶和棕榈油计划中的移民、商人、不耕田的地主）则很少缴纳。村民们注意到没有任何“法定”扎卡特返还到村里，所以他们怀疑“法定”扎卡特中的大多数都流向了亚罗士打城。

[271] 这些人群往往相互重叠。因此，一个耕种者可能将私人扎卡特馈赠给了他的兄弟或者侄子，而后者往往是这个耕种者的雇工，可能还是这个耕种者的邻居。

[272] 并非所有的私人扎卡特馈赠都在村庄内部分配，这是因为，私人扎卡特馈赠经常被给予住在塞达卡村外的亲戚和雇工。同样，塞达卡的穷人也会从住在外村的亲戚和雇主那里接受一定量的私人扎卡特馈赠。这里引用的数据必然是个近似值。因为个人给出的和接受的扎卡特的多少常常会引起争论，富人往往夸大他们的慷慨，而穷人则缩小他们的接受量。

[273] Badan Dakwah Islamiah, Pejabat Zakat Negeri Kedah, Panduan Zakat（Alor Setar:Majlis Ugama Negeri Kedah, n.d.，probably about 1970）.

[274] Badan Dakwah Islamiah, Pejabat Zakat Negeri Kedah, Panduan Zakat，第5页。

[275] 扎卡特馈赠基本上是男人之间的谷物转移。因此，除了极少的例外，身为雇工的贫穷寡妇或离婚妇女收不到任何扎卡特馈赠。

[276] 外村较老的穆斯林偶尔也会挨家挨户地征收捐款，他们希望以此募捐资金去麦加朝圣。这些捐助同样被称做德尔马，因为它们类似于给予宗教学校的扎卡特捐赠。可见，德尔马似乎有更明确的宗教意涵。

[277] 更特别的是，在理发仪式（至少在塞达卡，这被视为宗教筵席，三个或七个家庭会为祈祷祖先的灵魂而宰杀一头较大的动物并办一次筵席）、割礼仪式或求雨仪式中，几个家庭将共同举办一个筵席。现在，许多官方机构坚持认为求雨仪式已经消失了，而且穆斯林官方也反对求雨仪式。我在塞达卡期间，塞达卡举行过两次求雨仪式，每次都是因为没有及时下雨。

[278] 我听说，在某些村庄，如果有许多来自城镇的客人，举办筵席，尤其是婚礼筵席，会赚些钱，因为从城镇里来的客人会为筵席的花费贡献10马元甚至更多。在对筵席的礼物（这些礼物通常会被记录下来以便日后那些客人承办筵席时报答对方）和花费进行粗略检查之后，我们将会发现，在塞达卡举办筵席不太可能赚钱。大型筵席还要提供各种各样的由东道主付费的娱乐活动。

[279] 简要地确定筵席级别的方法是看被宰杀动物的种类和数量，这基本上反映了人们的富裕程度。例如，说一个筵席花了20只鸡，就是说这是一个非常简单的筵席。如果根据价值声望从高往低排序，肉类的次序是：水牛、母牛、羊、鸡和作为日常食物很少出现的鱼。在村庄的传说中，最神奇的筵席是吉打州的苏丹为女儿举办的婚宴；据说，那场婚宴吃掉了二百多头水牛，吉打州的苏丹为举办婚宴出售了槟城和韦尔斯利省。

[280] 另一个可能的例外是庆祝斋月结束的筵席日，在那一天弥漫着广泛的慷慨精神，这或许可以和基督教国家的圣诞精神相媲美。

[281] 托·穆罕默德拥有4里郎土地，他自己耕种着其中的3里郎。因为现在他家里只有两个人，这些地已经足够了。而在10年前，由于庞大家庭的拖累，托·穆罕默德极度贫困。

[282] 这句话中“投资”（pusing）在马来语中的原意是“转”，用在这里是指使资金“周转”，而不是闲置，这样资金才会不断增值。

记忆中的村庄

[283] 为了避免把这仅仅当做某种形式的农民意识，这里值得指出的是，弗朗西丝·赫恩（Francis Hearn）将这种对过去的虚假占有视为英国工人阶级早期团结的关键要素。Domination, Legitimation, and Resistance:The Incorporation of the Nineteenth Century English Working Class（Westport, Conn.:Greenwood，1978），Chap.1.

[284] 在此情境中，有必要回顾齐美尔对早期资本主义和“成熟资本主义”时期阶级冲突之间的差别的研究。齐美尔认为，在“成熟资本主义”时期当中，劳动条件被视做“客观条件”或者“生产形式”的产物。“在普遍战役和地方战役中，个人的痛苦都显著减少。经营者不再是寄生虫和该死的利己主义者。”就其盛行的程度而言，这个更大的、更为“客观的”看法有可能减少冲突。然而，不管它是不是更加“客观的”观点，这个观点都值得怀疑；“个人化的”观点——不管多么狭隘——都有助于认识到，诸如市场及技术革新这样的进程都是社会产物。Georg Simmel on Individuality and Social Forms, ed. Donald N. Levine (Chicago: Univ. of Chicago Press，1971), 88.

[285] 当然，制度性的因素在这里是决定性的。如果有一次运动或一个政党支持对土地控制的保障、支持土地改革或者支持乡村地区的充分就业，那么，看似有理的行动的领域或许可以得到略微拓展。然而，无论巫统还是伊斯兰教党都是被相当富裕的农场主和地主所主导，它们都没有致力于解决穆达平原的阶级问题。

特定情境中的意识形态运作

[286] 参见F.G.Bailey, Gifts and Poison:The Politics ofReputation（New York:Schocken，1971）。

剥削的词汇表

[287] 这一术语在马来语中同时用于左翼学者和反对派的政治领导人的发言中。政府对言语当中具有的马克思主义口吻相当警惕，小心翼翼地使用它，并且通常仅仅是为了谴责华裔中间人，声称后者剥削马来农民、渔夫和橡胶鞣革者。

[288] 吮吸血汗的概念同样普遍使用，并且一个暴虐的地主或放债人可能被称做“刮地皮”或者被谴责为吮吸血汗。“地”在“刮地皮”一词中将与水或湿地有关的实际事物同干燥地区的人类等价物区别开来。

[289] 在历史上，具有同一内涵的动词出现在东南亚的其他地方。例如，一个前殖民时期的缅甸的地区官员被称做myo-sa，即一个地区的“食客”。泰语中类似的词是kin muang。被苏丹任命来治理一个地区的马来官员被称做Akan Pemakannya。在大多数用法中，动词“吃”也意味着，该种行为是不诚实的。

[290] 参见Mokhzani bin Abdul Rahim，"Credit in a Malay Peasant Society"（Ph.D.diss.，University of London，1973），255，着重标记为本书作者所加。还可参见凯斯勒（Kessler）对“庸俗唯物主义”的流行谴责的讨论。术语kira的使用载于Islam andPolitics in a Malay State:Kelantan 1838—1969（Ithaca:Cornell Univ.Press，1978），221。

[291] Kenzo Horii，"The Land Tenure System of Malay Padi Farmers:A Case Study…in the State of Kedah，”Developing Economies 10，no.1 （1972）:68.

[292] Kedekut, bakhil, miskin 以及segan的定义引自Awang Sudja, Hairul and Yusoff Khan, Kamus Lengkap（Petaling Jaya:Pustaka Zaman，1977），449，55，701，and 974。timbang rasa 的定义引自Tenku Iskandar, Kamus Dewan（Kuala Lumpur:Dewan Bahasa dan Pustaka，1970），1255。

[293] 作为论据，这一民风与许多乡村情境有关，参见James C.Scott, The Moral Economy ofthe Peasant:Subsistence and Rebellion in Southeast Asia（New Haven:Yale Univ.Press，1976），chaps.1 and 6。

[294] London:Routledge & Kegan Paul，1971.reprint （first published 1946），295，着重标记为本书作者所加。

[295] Malay Peasant Society in Jelebu, London School of Economics, Monographs on Social Asnthropology, No.29 （New York:Humanities Press，1965），153，着重标记为本书作者所加。

[296] Malay Peasant Society andLeadership（Kuala Lumpur:Oxford Univ.Press，1975），76.这一情境还可参见同一作者的Poverty and Land Hugger in Kelantan（Petaling Jaya:Karangkraf Sdn.Berhad，1978）。

[297] Masuo Kuchiba, Yoshihiro Tsubouchi, and Narifumi Maeda, eds.，Three Malay Village:A Sociology ofPaddy Growers in West Malaysia, trans.Peter and Stephanie Hawkes （Honolulu:Univ.of Hawaii Press，1979），278—279.

[298] Fujimoto，"Land Tenure, Rice Production, and Income Sharing among Malay Peasants:Study of Four Villages"（Ph.D.diss.，Flinders University, Australia，1980）.

[299] 由于此种原因，人们经常使用具有双重涵义的术语tolong-menolong，从而强调了互惠关系。

[300] 然而，即使在这里，民间伊斯兰认为救济的受益人事实上通过为施主提供表现宗教怜悯行为并因此从上帝那里获取报偿的机会又帮助了他们。

[301] 此过程最好的讨论之一参见Georg Simmel，"The Poor，”pp.150—178 in Georg Simmel on Individuality andSocial Forms, ed.Donald N.Levine （Chicago:Univ.of Chicago Press，1971）。另一具有洞见的分析集中于狱警和囚犯间的类似关系。参见Thomas Mathiesen, The Defenses ofthe Weak:A Sociological Study of a Norwegian Correctional Institution（London:Tavistock，1965），155—164.

[302] 当然，事实上，哈吉·丁在寻求被称为茶钱的继续租用土地的优先权的额外费用，他选择要求以实物索取并且合法化为扎卡特。考虑到其在道德上那么令人不快，假使做出这样的要求，那它将被期望拐弯抹角地实现。

[303] 举例来说，两个住在村里并且参加附近阿拉伯学校活动的十几岁的姑娘突然心血来潮，她们在放学之后穿上学校平日要求的袍子和头饰。她们显然要通过自觉地穿着伊斯兰服饰来显示她们的虔诚。然而，这却被村民理解为试图在宗教上展示自己的地位。两人勇敢地面对着随之而来的白眼和冷漠，直到一周之后，她们才屈服，并重新穿上了在家时没有头饰的标准的纱笼。

[304] 当然，对傲慢自大的指责同样经常指向村民必须对付的外来者，其中包括地区官员、地区办公室的办事人员、农会的工作人员、政府大米磨坊的店员（LPN）、医院和诊所的护士与医生。对于这些外来者，不同之处在于傲慢是被预料到的，而不傲慢是受欢迎的例外。相反，村里的自大傲慢是不受欢迎的例外。

[305] Mokhazani，"Credit，”71.

[306] 我从白里安·费甘的杰出的学位论文中挪用了这一说法。Brian Fegan，"Folk-Capitalism:Economizing Strategies of Wet Rice Farmers in a Philippine Village"（Ph.D.diss.，Yale University，1979），317—325.

歪曲事实：分层与收入

[307] 一项有关一个法国村庄的有趣分析表明，村庄里资助人和受益人的社会意识形态在持续不断的斗争中被当做符号性的武器，参见Alain Morel，"Power and Ideology in the Village Community of Picardy:Past and Present，”pp.107—125 in Robert Forster and OrestRanum, eds., Rural Society in France: Selections from the Annales (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press，1977). 正如莫热（Morel）所言，“既然斗争双方都依赖于某种可预期的反应，两种意识形态，即关于‘有价值的工人’的意识形态和作为‘村庄之父’的资助人——雇主的意识形态，部分程度上达成了共识，达成了一种允许斗争双方发展其策略的框架”。

[308] 有关财富和收入的问题理所当然在本质上是可比较的，并且在某种程度上塞达卡的富人拥有一套区别于穷人的比较标准。例如，同哈吉·布鲁姆那样的真正的外来的大土地所有者、拥有稳定工资的政府工作人员或者华裔店主和生意人相比，他们确实并不那么舒适。尽管包括某种程度的谦虚，但正如我们将要看到的那样，谦虚并非其自我描述的唯一的、甚至是主要的原因。人们可能还会认为，考虑到相当大的猜疑，这种模式大部分仅仅是为了试图迷惑待在本地的局外人。但这一模式在富裕村民知道我已经熟悉了他们真正的经济状况之后很久还在继续，并且尤其是在其他村民在场的情况下继续。
少数富裕村民，尤其是哈吉·加法尔和哈吉·卡迪尔，当私下和我聊天时会撕下伪装，偶尔还会吹嘘他们的财产。我将之解释为他试图同一个看上去有一大笔收入的陌生人相比或者试图把他远远甩在身后。然而，在公开场合，防卫性的经济谦虚就会继续。只有当涉及稻谷产量时，这种缩小收入和财产的模式才会偶尔出现例外。这里，一个耕作能手的声誉和藏富的欲望会发生冲突，并且前者偶尔还会胜出。

[309] 妇女们通常掌握着马来家庭的现金收入。有关马来世界基于性别的经济角色的历史模式的精彩分析，参见Marie-André Couillard，"A Brief Exploration into the Nature of Men/Women Relations among Pre-Colonial Malayan People"（Paper presented at Second International Conference of the Canadian Council for Southeast Asian Studies, Singapore, June 1982）。

[310] 读者可能合情合理地想知道，在这么困难的环境中怎么可能确定真相。这不是一个单一的事件，而争论通常都同收入的差额相关；根据人们接受谁的意见，就任何一方的平均值而言，差异很少超过10%。许多实际情况事实上可以通过直接观察，通过询问那些最不可能冒险掩盖真相的人，或者通过真实记录（在自己拥有土地或有关长期租赁的正式租金协议的情况下）等来检验，以建立起能让人具有一定程度信心的评估。有关实际耕作——花费、产量、耕种的土地——的数据最容易通过两年多时间的观察获得，与此同时，尽管我为了反复核对颇多的数字而非常重视调查村外的雇主和合作者，村外赚得的收入却最难精确算出。

[311] 此外，尽管差别很小，但确定事实的真相却并不那么简单。在我待在村里的四个耕作季节期间，许多信息都可以直接或间接探知。因此，通过观察真实的礼物赠送，我可以非常自然地推算出上一季度的确定产量和稻谷价格最可能的水平。事实上，富人宣称的施舍在绝大多数情况下都被夸大了，尽管当他们意识到我在逐步熟悉村里的模式之后夸大的程度有所降低。

[312] 在总结这些意见的过程中，我回顾了我的田野笔记，以确证这些观点的确为许多富人和穷人所分别持有。最穷的37户家庭中有11户无法被纳入到穷人的一致意见当中；这11户当中有7户的户主事实上不是不同意而是在许多此类问题上有所保留或者说保持了沉默。最富有的15个家庭中只有4户与一般意见相当不同。

[313] 也许可以被称做“中间的”农民——大约刚好低于20户最富有家庭的20户人家——很难归入上述描述。他们有关村庄分层的观点暧昧不清或者相互混杂；如果存在任何趋势的话，他们以较富裕的村民看待他们的方式来看待事物。

合理化的剥削

[314] 有关强势集团之委婉言辞的社会功能的杰出研究，参见Murray Edelman，"The Political Language of the Helping Professions，”Politics andSociety4，no.3（Fall 1974）。

[315] Government of Malaya, Report of the Rice Production Committee，1953（Kuala Lumpur:1953），vol.1，pp.45—46.

[316] 勒拜·侯赛因和他的儿子塔哈声称托·玛赫在给他们接受更高租金的机会之前将他们一直在耕种的3里郎土地租给了帕克·亚赫。在其辩护词中，托·玛赫说她告诉了他们想提高租金的意图，并把他们的抱怨当成了拒绝。事情的真相也许永远也不会为人所知，但在我看来，有启发意义的是，托·玛赫通过如下声称而认可了这一习俗：她给了他们优先拒绝的权利，并且他们拒绝了。

[317] 1973年稻谷价格的剧烈上涨之后，倘若增长适度，地租的增长通常会被合情合理地接受。原因在于新利润可以在土地拥有者和佃户之间公平分配。

[318] 转告的策略被用来提出微妙的问题，比如说事情发生在关系密切并且经常碰面的双方之间。因此，当哈吉·卡迪尔决定让女婿加扎利在季度前而不是收割之后给付地租时，他让妻子告诉儿媳，后者随后再转述给加扎利的妻子。下一季，地租无需双方当事人之间多言就预先交了。假使地租没有预先交纳，哈吉·卡迪尔就会在放弃此事和直接提议之间做出选择。

[319] 我最初待在那里时，对我经常性的社交失误（social misstep）的批评总是以这种方式传达的。因此，当我偶尔未加思考地在屋里吹口哨时，和我同住的地主哈吉·卡迪尔选择通过他妹夫沙赫侬告诉我，在屋里吹口哨很危险，因为人们确信这会招蛇进屋。

[320] 1955年以来，这一独特的租佃被一次至少延续两个季度的书面合同掩盖起来，这一事实或许排除了非正式的手段，因为一项新的协议无论如何都将出现。

[321] 即使有其他正当理由解雇一个佃户时，这一点依然如此。拉扎克的另一个兄弟（不是哈姆扎）住在村外，曾经把地租给拉扎克。村民声称，拉扎克事实上几乎不缴纳双方商定的地租，看来果真如此。尽管兄弟认为收回土地是正当的，但按照当地的道德标准，他不能只凭这个理由，他还要告诉拉扎克，他不得不为他儿子收回土地。

要给儿子或女婿提供土地的义务如此之强，以至于如果做父母的无法做到这一点就会遭到批评，并且不少没法按期交租的儿子知道即使父母很穷，撤回他们的租赁权也很困难。对父母来说，很少在他们去世很久前就合法地转让土地，因为遗产问题是他们拥有的少数物质约束之一，他们相信，他们只有通过遗产才能做到老有所养。

[322] Charles Dickens, Our Mutual Friend（Harmondsworth:Penguin，1971），97.

意识形态冲突：村庄大门

[323] 似乎没有人记得建门的确切时间，但大部分人同意，正是由于靠近村庄的公路逐渐改善以及随之而来的卡车运输的增长才有了大门的建造。因此，在20世纪60年代早期之前，村民似乎并没有用村庄大门来保护雇佣工作的计划；更准确地说，直到那时为止都不存在对自行车运输的真正威胁。村民还一致认为，他们最初关心的是，耕地在村庄附近但不住在村里的农场主可能使用拖拉机运输稻谷。

[324] 有证据表明，吉打州外部也可以观察到类似的风俗。例如，藤本明实介绍说韦尔斯里省的赛义德村（Guar Tok Said），“村民中间有一个协议，稻谷商的货车在稻谷交易期间应该停在村外，这样麻袋装的稻子必须被运到车上，从而可以给村里的年轻人提供工作机会……狭窄的道路使得货车很难开进村里，但其实完全是可能的。”"Land Tenure，”196.

[325] 此处推理的重要之处在于，它表明了一个理念，即价格应该与生活费用——需求——相连，并且如同农户价格（farm-gate price）反映出的一样，种田人利润的增长总应该与搬运工共享。

[326] 巴希尔后来告诉我，这个报告那天早晨由他、达乌德·宾·哈吉·加法尔和阿基勒共同草拟。

[327] 这次会议还讨论了有关大门的一些调整措施。勒拜·彭德克继续保管钥匙并将得到允许卡车通过所收费用的20%。沙姆苏尔和托·艾哈迈德的地正好在大门里面，将免于服从规则。

[328] 这一时期派系情感也达到了高潮，不仅因为大门问题，还因为村庄改进计划所带来利益的派系分配，这一点刚刚总结过。下文将讲述并分析村庄改进计划的故事。

[329] 唯有一个富有家庭同时包含了胜利者和失败者。因为勒拜·彭德克是一个大农场主，同时还有两个儿子用摩托车搬运稻谷赚钱。当人们意识到法齐勒是个没有子女搬运稻谷的大农场主时，他的态度就更容易理解了。中层农民家庭很少从减少运输成本中获利，这无非是由于他们出售较少稻谷，但他们仍然反对大门，尤其是如果他们家里没有人搬运稻谷。

[330] 严格说来，穷人继续运送稻谷，尤其是在田地潮湿时的农闲季之后，从田里运到适合摩托车行驶的路上。然而，这种运送无论大门是否存在都是必需的。

意识形态冲突：村庄改进计划

[331] 吉本斯（Gibbons）和德·克尼迪克（De Koninck）都在经验基础上表明，穆达的忠诚村民和忠诚农场主，即那些忠于巫统的人，作为政府援助的受益人都有计划地受到了照顾。D.S.Gibbons, Rodolphe de Koninck, and Ibrahim Hassan, Agricultural Modernization, Poverty, and Inequality:The Distributional Impact ofthe Green Revolution in Regions of Malaysia andIndonesia（Farnborough:Saxon House，

1980），chap.7.

[332] 除了塞达卡村，还包括双溪凯林村、Bedong、Setiti Batu、Dulang Besar、Peropuk、Sinkir Genting、Raga、Kampung Kubang Pasu以及Selankuh等其他村子。

[333] 第三个中立户穆斯塔法是卡米勒的女婿；由于他和妻子住在岳父的房子期间准备把妻子和幼子搬回他父母所在的村子，他被认为两边都没有资格。此外，他还以强烈同情伊斯兰教党闻名。

[334] 对当地许多伊斯兰教党成员来说，达督·阿斯里和其他伊斯兰教党领导人参与领导联盟的决定是一种背叛行为。被出卖的感觉如此强烈，以至于当他随后回到反对派时，他们都心存怀疑。这并未改变他们伊斯兰教党的成员身份，这种身份已牢牢地植根于当地现实中，但的确动摇了他们的信心。正像许多人所说，“他拿了政府的钱”。

[335] 人们可能会想到，村民所能设想的最糟糕的派系斗争的例子，就是分属不同派系的亲戚拒绝参与彼此的葬礼。围绕葬礼仪式的团结似乎是村庄和宗教价值观最后的栖身之地；一旦这也被破坏，某种不可能失而复得的东西也就一去不复返了。有关类似的哀叹，参见Kelantan in Kessler, Islam andPolitics，154。

[336] 由于绝大多数伊斯兰教党成员耻于接受这种二手资助，此类事务的谈判非常微妙。

[337] 在我所能收集到可靠信息的五六个村当中，款项的分配似乎同样在很大程度上依赖于派系界限。尽管如此，曼苏尔的意见依然是正确的，因为双溪凯林村以约有90%村民属于巫统阵营而为人们所熟知。

[338] 她还附带补充说，他们最近一直躲着她，可能是因为他们很难向她证明其行为的正当性。

[339] 根据别人转述给我的话，其中的一人说，“咱们一大群人一起到地区办公室。”

[340] 我并未真正看到这封信，因为没有保留任何副本，但是四个签署人都告诉了我信的内容。他们尤其为自己有勇气签上名字和身份证号码而骄傲。

[341] 他们当中有苏库尔、洛斯妮、伊沙克、萨马特、托·卡西姆、奥斯曼以及诺尔家。

[342] 那些故意缺席的人包括帕克·亚赫、杜拉、“瘦骨嶙峋的”玛、巴克利、朱基夫利、沙赫侬以及玛·伊莎。但是萨马特和塔伊布出席了。

[343] 在这种场合人们能召集到的人数，是主人声望和朋友网络的重要反映。然而在这个例子中，到场者的不足更多是对村庄发展委员会而非吉·敦的指责。

[344] 即使伊斯兰教党成员得到了帮助，他们也不会回报这种仁慈或者是说声“感谢”，这种观点也出现过一两次。在此，互惠原则被引用并与忘恩负义或不听话的孩子的隐喻结合了起来。

作为反抗的争论

[345] 在巴希尔的事例中，这种表扬因如下意识而被冲淡了：村民意识到，他作为店铺老板和政治领导的双重身份需要他比别人付出更大的努力——这种努力在很大程度上被认为是利己主义的。

[346] 当然，这种社会压力并不纯然是符号性的，因为对于水稻种植的某些阶段来说，村民的劳动依然是必需的。除此之外，如同我们即将看到的那样，这种社会压力由于暴力威胁以及偷窃行为而被强化了。

[347] 我确信，阻滞资本主义生产关系的努力通常被用于论证无产阶级突出的历史作用。参见Georg Lukacs, History and Class Consciousness:Studies in Marxist Dialectics, trans.Rodney Livingstone（Cambridge:MIT Press，1971），59.对这一立场的批评，参见我的"Hegemony and the Peasantry"，Politics and Society 7，no.3（1977）:267—296，和下文第八章。

[348] "Eighteenth-Century English Society:Class Struggle without Class，”Social History 3，no.2（May 1978）:158—159.

[349] 凯斯勒在他关于吉兰丹州伊斯兰教党反对派的社会基础的研究中，通过强调象征和物质行动的融合，令人信服地表达了这一点：“［本研究］还省却了在工具性与象征性政治行动、物质和理想因素之间同样勉强的区分。地方问题仅仅是特定伪装下的国家问题，它们具体且易于直接理解，并且，在具有地方特色的特定情境中，对之回应的阐述绝不是虚幻的……象征和象征性行动，只有在它们涉及真实的问题和普遍经验时，才是可行的……它们不仅拥有真实的基础，还有真实的后果。”Islam andPolitics，244。

[350] Injustice:The Social Bases of Obedience and Revolt（White Plains:M.E.Sharpe，1978）.

[351] 或许，一个类似的羞辱是，贫穷的美国基督徒无力给孩子们准备真正意义上的圣诞礼物。他们为了获取哪怕最低限度的尊严要做出的牺牲，包括抵押未来，而这种牺牲无异于马来穷人为提供一份拿得出手的开斋节食物要做出的牺牲。同样，据说，在美国中部和南部，许多穷人都皈依新教，他们无力负担天主教徒整套仪式所需的费用。通过这样做，他们可以堂而皇之地不参与先前不得不参与的各种仪式。

[352] 他们中间相当多的人没有任何土地——不管是租种的还是自己所有的——因此，他们无法参与劳动交易，也无法参与诸如求雨或避免农业灾难这样的筵席。

[353] David Gilmore，"Patronage and Class Conflict in Southern Spain，”Man（N.S.）12（1978）:449.在他有关1848年至1920年间德国工人阶级运动的详尽的历史记录中，巴灵顿·摩尔强调了他称之为“应有的人类待遇”的需求如何频繁地出现在工人的报告中。他在关于第一次世界大战后的工人委员会的文章中总结道：
工人们愤怒的来源基本上是两类事物的结合：特定的物质剥夺以及他们自己所称的缺少应有的人类待遇。应有的人类待遇的缺少伤害了他们的公正感。在他们看来，这显然意味着在每天的日常接触中不把工人当人，比如态度过于生硬、不礼貌，等等。

[354] Wan Zawawi Ibrahim, A Malay Proletariat:The Emergence ofClass Relations on a Malay Plantation（Ph.D.diss.，Monash University，1978），398 et seq.

公开的集体反抗的障碍

[355] 如同近来被解雇的一个工人曾可怜巴巴地告诉我的那样：“比被剥削更糟糕的唯一的事情是不被剥削。”

[356] 确实，一旦离开村落，村里穷人间联合行动的微弱可能就几乎消失殆尽，这一点

自不待言。甚至穷人用以证明其对工作、田地以及慈善权利要求的正当性的价值标准，在很大程度上也仅在村内适用。尽管亲属关系将绝大多数穷人与别处的亲戚联结了起来，但这些都是家庭联系而非阶级联系。假使存在全国性的甚或是地区性的政治媒介，可以有效表达穷人在诸如土地改革、机械化以及雇佣等方面的阶级利益，那它毫无疑问将得到大批拥护者。但是由大地主主宰的伊斯兰教党并非这样的表达媒介。并且由于镇压和地方自治主义，社会主义政党从未在吉打州建立起真正的根据地。

[357] Barrington Moore, Jr.，Injustice:The Social Bases of Obedience and Revolt（White Plains:M.E.Sharpe，1978），125.

[358] 就通常在地区层面对此模式的具有启发性的探讨而言，参见Michael Adas，"From Avoidance to Confrontation:Peasant Protest in Precolonial and Colonial Southeast Asia，”Comparative Studies in Society andHistory 23，no.2（April 1981）:217—247。

[359] “退出”和“表达”的术语源自Albert O.Hirschman, Exit, Voice, and Loyalty:Responses to Decline in Firms, Organizations and States（Cambridge, Mass.:Harvard Univ.Press，1970）。

[360] 马来西亚人强硬的对外交易立场及其种类繁多的出口商品，使其较之许多其他第三世界经济不容易受到冲击，但容易受到严重、长期暴跌的影响。个人投资和出口收入的不足致使马来西亚需要在过去两年（1981—1982）中削减公共开支，从而使得这种脆弱性日益明显。

[361] Karl Marx, Capital, vol.1（Harmondsworth:Penguin，1970）:737.

[362] Nicholas Abercrombie, Stephen Hill, and Bryan S.Turner, The Dominant Ideology Thesis（London:Allen & Unwin，1980），46.在这三位作者有关封建主义、早期资本主义以及晚期资本主义的分析中，他们提供了一个颇具说服力的例子来证明，当代著名学者阿尔都塞、普兰查斯、米利班以及哈贝马斯详细阐述过的“支配性意识形态”/“霸权”的概念，无论在逻辑上还是在经验上都不能让人信服。我将在下一章讨论“霸权”和“虚假意识”的问题。

[363] Emile Durkheim, The Division ofLabour in Society（New York:Free Press，1964），356.quoted in Abercrombie et al.，Dominant Ideology Thesis，43.

[364] 有两项研究在不同情境下都强调了压迫以及“经济关系的压力”，参见Juan Martinez Alier, Labourers andLandowners in Southern Spain, St.Anthony's College, Oxford, Publications, No.4（London:Allen & Unwin，1971）and John Gaventa, Power and Powerlessness:Quiescence and Rebellion in an Appalachian Valley（Urbana:Univ.of Illinois Press，1980）。

抵制联合收割机的努力

[365] 如同我们将要看到的那样，暗中破坏这一说法十分准确。村民像19世纪的法国工人那样，在工作中把鞋扔进机器，进而达到毁坏机器的目的。

[366] 有关这次运动当今的经典研究，参见E.J.Hobsbawn and George Rude, Captain Swing（New York:Pantheon，1968）。在未作不可避免的过度比较的情况下，我发现当谈到动员起来反对脱粒机时，19世纪早期乡下的勒德分子比吉打州的农民拥有几个有利条件。他们被相当充分地无产阶级化，并且依赖于雇佣劳动；他们能够期望一套

传统的合法保护来强化他们对生存工资的权利要求；并且他们面对的是在乡下设置较少的镇压机制。当然，他们也被征服了，但只是被在当时看来规模空前的军队所镇压。吉打州的抵抗要零散得多，规模更小，尽管从事破坏活动的人们和他们的英国同行都有在黑暗所提供的掩护下匿名行动的偏好。到1979年，官方公开的警告以及对机器更为严格的守卫将此种形式的抵抗减少到了可以忽略不计的程度。

[367] 播种机在1979年或1980年才开始对人工插秧构成严重威胁。

[368] 我们早已提到，洛斯妮是个寡妇。由于罗吉娅的丈夫被认为相当无能，这样她就常常被看做一家之主，做出种种重大决策。这样的妇女——尤其是如果她们已过了生孩子的年龄——事实上被视为“名誉”男性，并能免于服从马来社会通常对妇女节制和恭顺的要求。

[369] 在那个季，并非所有塞达卡农场主都能够整齐划一地被分为收割机使用者和共享小组的雇用者，因为至少有4个农场主在一块地上使用联合收割机而在其余地上使用人工劳动。在两例中，如何选择取决于每块地稻谷的成熟程度，一方面要看有没有空闲的联合收割机，一方面要看特定地块能否使用机器收割（由于有些地块可能土质松软、被水浸透或者可能被别的地块或未熟的稻谷包围）。在剩余的两例中，农场主所作的决定几乎肯定是为了避免欠债并避开可能来临的联合抵制。

[370] 他们正在耕种的稻田属于共享小组中一个妇女的兄弟，这一事实使事情进一步复杂化。

[371] 这有益地指出了一些地方或村庄研究的局限——那些研究只考查阶级的地方碎片，而实际上这些阶级遍布范围更广、成员个人间彼此并不熟悉。关于阶级的更为精确的看法事实上不仅包括空间维度，而且还包括时间维度，因为佃户阶级作为一个概念必须包括那些过去曾是佃户的人以及现在仍是佃户的人。在此情境中，阶级的空间维度就其本身来说似乎赞成精英和知识分子协调并且统一其碎片化的行动。我们随后将会看到，这一结论未必合理。

[372] Rosemary Barnard，"The Modernization of Agriculture in a Kedah Village，1967—1978"（Paper presented at Second National Conference of the Asian Studies Association of Australia, University of New South Wales, Sydney, May 15—19，1978，33.

[373] 位于凯帕拉·巴塔斯的穆达农业发展局分支机构办公室领薪的负责人在向我解释为何未遂的联合抵抗“没用”时，明确强调了这一点，并且补充说，路面改进后，大农场主可以从更远的地方运来劳动力。

“常规的”反抗

[374] 如果是在忙季，并且在结束这项工作时还有其他打谷的活儿等在一边时就更是如此。通常，打谷工作实际上是上午的活儿而不需要干一整天，因为这项工作尤其需要体力以致工作要从黎明开始，并且刚到晌午就得结束。如果月光明亮，偶尔也会利用夜间凉爽的天气进行打谷作业。

[375] 自然，还存在打谷工之间的竞争因素，每一对打谷工都在给定稻田中竞相打下尽可能多的稻谷。

[376] 如果是农场主的近亲在打谷，就会在一定程度上对此类行为睁一只眼闭一只眼。如果他的亲戚是穷人，就会充分利用这种回旋余地。许多农场主告诉我，他们因此更

喜欢雇用没有亲属关系的人（或者，为此原因，雇用非亲属佃户），因为这样的话就更容易要求他们认真工作。他们补充说，雇用亲戚打谷更容易使其他打谷工模仿他们的行为。农场主很难拒绝亲属在他们的地里拾穗的权利，这也是只要可能就尽量避免雇用亲戚打谷的另一个原因。

[377] 这究竟是因为他们拥有更巨大、更多样化的财富，还是因为作为外来者，只要他们需要就能绝对保证劳力供给（后者可能性更大）？这一点并不确定。但是他们被看成是确定工资额度的人。

[378] 妇女们的态度或许可由一句英国谚语最好地表达出来："愚我一次，你之羞耻；愚我两次，我之羞耻。"

[379] 当庄稼被冰雹打倒因而需要更长时间来收割时，俄国收割工人对标准计件工资率做出了更为激烈的反应，可将其与此进行对比。此例中的劳动力团体更加暴力，这似乎尤其应归因于他们是外乡人、陌生人这一事实。Timothy Mixter，"Of Grandfather Beaters and Fat-Heeled Pacifists:Perceptions of Agricultural Labor and Hiring-Market Disturbances in Saratov，1872—1905，"Russian History/Histoire Russe 7，Pts.I&II（1980）:139—168.

[380] 在此情境下，值得注意的是村里只有一个人——也就是哈吉·沙利姆"收养"的儿子——阿布杜尔·拉希姆，可以被看做"受约束的"劳动力，他只给一个富人干活。他的立场为其他穷苦村民所鄙弃，他们称他为"奴隶"，部分是因为他必须接受雇主所强加的任何条款。

[381] 有迹象表明，打谷工在对待相对较穷并享有好名声的农场主时不太苛刻，而在对待富有、吝啬的农场主时则更为严苛。

[382] Karl Marx, Pre-Capitalist Economic Formations, trans.Jack Cohen, with an Introduction by E.J.Hobsbawm（London:London & Wishart，1964），133.

[383] 因此，举例来说，共享小组不会同意取代其"罢工"的同事，而是会在下一个季接受大农场主的工作，而这个农场主希望雇用一个新组以取代前一个季给他带来麻烦的那批人。

[384] 盛行于塞达卡的是埃里尔在西班牙南部称之为"同盟"的变量。他描述道，"劳动者在试图解释规范存在的原因时使用同盟一词。这些规范造就了义不容辞的——或者至少是值得称颂的——旨在维持或增加工资或降低失业率的行为方式。这些行为方式在许多场合同单个工人的利益相对立，甚至可能会使他们遭受一定的风险或牺牲。"尽管此类规范偶尔会被违背，但看起来它们在小村庄里运行最为良好。因此一个劳工告诉埃里尔，"这个村里很少有人会做低于普遍工资的工作，因为村子很小并且人们相互都认识。他们不那么做；他们会被瞧不起的"。Alier, Labourers andLandowners in Southern Spain，122，136.

[385] 小店最终还是破产了，并在我离开一年之后关门，因为那时萨马特欠债太多，没办法再贷款进货。

[386] 正在讨论的规则是被统治阶级为了限制阶级剥削而发展出来的属于更大范畴的规则之一。正如巴灵顿·摩尔曾说过的，"对原有道德权威的挑战、对习惯性行为方式（从属群体创造出这些行为规范来保护自身利益、对抗上层利益并整合他们自己的社会群体）的挑战，通常会引发道德义愤。（当挑战来自从属群体自身的成员时事情也是如此，正如速度极快的、以致超出非正式产量限定的工人会引发愤怒一样）"；Injustice，30—31。在这个例子中，萨马特等同于耕作中的高速度者，他破坏了一个

穷人为保护自身而设立的微小然而至关重要的规则。

[387] 上一章托·玛赫将3里郎土地的租佃权从勒拜·侯赛因和他儿子塔哈那里转给帕克·亚赫，这就是一个不明确的事件。看起来帕克·亚赫只是在托·玛赫说勒拜·侯赛因不再想按她提议的新租金租地之后，才为了土地接近她。勒拜·侯赛因和塔哈声明，是他们的女地主而不是他们错误地支持了帕克·亚赫，因为她选择将他们最初对新地租的抱怨理解为彻底拒绝。这一规范同佃农不应试图彼此削弱的规范一样强而有力。在这个事例中，是前者而非后者被明显违背了。

[388] Emile Zola, The Earth, trans.Douglas Permee （Harmondsworth:Penguin，1980），317.从法国乡村获得的其他文字证据参见Honoré de Balzac, Les Paysans（Paris:Pleiades，1949）。就英国材料而言，参见Douglas Hay，"Poaching and the Game Laws on Cannock Chase，”in Albion's Fatal Tree:Crime and Society in Eighteenth-Century England, by Douglas Hay, Peter Linebaugh, John G.Rule, E.P.Thompson, and Cal Winslow （New York:Pantheon，1975），189—253。

[389] 据说马克思曾告诉恩格斯，正是对与木料偷窃行为相关法律的研究以及对摩泽尔（Mosell）农民阶级境遇的研究，才使他从单纯的政治观点转向经济研究，进而转向社会主义。Peter Linebaugh，"Karl Marx, The Theft of Wood, and Working Class Composition:A Contribution to the Current Debate，”Crime andSocialJustice 6（Fall—Winter，1976）:5—16.

[390] 这只是个粗略估计。通过撬开谷仓的门板或者开一个小洞来收集稻谷，仓里的稻谷就被偷走了。虽然许多农场主定期在谷仓内标记稻谷的数量，依然很难精确知道到底有多少稻谷被偷走了。通常，只有富裕农场主才有这样的谷仓；穷人将他们的稻谷存放在屋角。这种蓄意偷窃只有一次被阻止，当时是伊沙克被屋子下面的吵闹声惊醒，他冲过去时却只发现两双被丢弃的拖鞋和两个装满稻谷的麻布口袋。

[391] 在六到七个传到我耳朵里的此类描述中，大部分偷窃事件中的贼都来自于住在村外的华裔地主或佃户。在此类偷窃中，藏匿或者秘密打谷的问题都不是那么严重。

[392] 依据所有报告，1978—1979年主季的偷窃行为造成的损失，远大于此处所考查季的偷窃行为造成的损失。他们怀疑，其原因在于，前一个灌溉季由于干旱而被取消，因此村里的贫穷家庭比双耕实施以来的任何时候都更加匮乏。

[393] 他是村里唯一拥有枪支的人。最晚是自从20世纪50年代的“非常事件”以来，枪支在马来西亚的使用就受到了严格控制。比如说，当购买新弹药时，主人必须出示所有用过的弹药筒，以证明他们没有把弹药给第三者。

[394] 别处亦有此类报告，但就我所知的三个例子来看，每例中失窃的稻子都有3麻袋或者更多。

[395] 请将此同乔治·列斐伏尔关于认可恶意的描述进行比较。较穷的农民借此禁令坚持村庄集体财产观的延续。他们显然“为了击退那些赞成加租的佃户，由警告开始（在前院掘墓、在台阶上放子弹、在茅草屋顶上放上未点燃的火把，而后如果必要的话采取更为激烈的表达‘敌意’的手段（残害动物、毁坏庄稼、在谷仓纵火）。”这些行为将会使那些熟悉爱尔兰农业史的人感到吃惊。David Hunt，"Charting the Peasant Route in the French Revolution"（November 1982，mimeo.）.亨特正在讨论列斐伏尔的Les Paysans du nord pendant la révolution francaise（Paris:F.Rieder，1972），93ff。

[396] 在经典的马来民间传说Pak Belalang中，巫医将此交易变为一项有利可图的生意。他的儿子偷了村民的水牛并将它们拴在森林里，然后焦急的失主就会付钱给他，

因为他有能力察觉哪里可以找到牛。

[397] 在这样的情境下——让我们回想一下——穷人偶尔会将偷来的稻谷视做“自己动手拿的”礼物，而富裕的村民法齐勒则意识到了慈善救济的减少和偷窃行为之间可能的关联。

[398] 也有的小鸡是被偷走的，但那与此处的例子不同。如果它们被偷走就一定会被卖掉，因为在穷人住宅区煮鸡的味道将是一个致命的疏漏。

[399] 以非正确放血方式屠宰的动物，即使在它们死后立刻就被发现，也不能被穆斯林吃掉。

[400] 一项颇引人注意的有关范围更大但依然缺乏组织的乡间犯罪和秩序混乱的分析，参见Neil B.Weissman，"Rural Crime in Tsarist Russia:The Question of Hooliganism，1905—1914，"Slavic Review 37，no.2 （1978）:228—240.

[401] 富裕农场主将政府政策和规划——贷款规划、国家肥料津贴、发展津贴、入学许可、移民项目申请、小型商业津贴、大米磨坊以及出租车许可、政府雇佣——转变为对他们有利的条件的方式，将构成所有此类分析的核心。

[402] 一些有趣的类似行为，参见Thompson，"The Crime of Anonymity，”in Albion's Fatal Tree, by Hay et al.，255—344。

[403] 参见E.J.Hobsbawm, Primitive Rebels:Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries（New York:Norton，1965）。我确信，霍布斯鲍姆的论述中充斥了太多关于下层阶级历史的单线论（否则它也是一个富有启发性的论述），这一理论预言，每一种原始的抵抗形式都会在适当的时候被更高级的形式所取代，直到发展成为成熟的马克思——列宁主义。

“常规的”镇压

[404] 例如，参见Ann Stoler，"The Limits of Class Consciousness in North Sumatra"（Mimeo.1979）。

[405] 当时，塞达卡所产稻谷只有11%直接卖到了州稻谷行销处（LPN）。剩余的绝大多数被卖给了个体商贩，并且其中许多不是现金交易，而是用于还清在稻谷商贩商店的积压债务。

[406] 这个总结性的陈述基于以下三部分内容：塞达卡村民的言论——其中有4人参加过示威、亚罗士打附近的穆达农业发展局官员的报告以及那段时间Utusan Malaysia, Berita Harian, The Star及the Straits Times等报纸的报道。

[407] "Curfew Sekitar Alor Setar，”Berita Harian, Jan.24，1980，p.1.

[408] "Tunjuk perasaan issue padi bukan politik，”Utusan Malaysia, Feb.7，1980，bahagian kedua, p.4.

[409] "MB:PAS out to create fear, terror，”Straits Times, Mar.20，1981，p.1.

[410] 穆斯塔法、巴克利以及哈吉·卡迪尔的儿子迈哈特跑掉了，巫统分子加扎利也跑掉了。

[411] 选择镰刀是深思熟虑的，因为它也代表伊斯兰教党的象征“新月”。

[412] John Gaventa, Power and Powerlessness，145.加文塔就镇压和控制的影响如何能够“自我维持”提供了一个有趣的分析。但我认为他从未充分地论述过“虚假意识”问题。一个马来西亚观点认为，马来农民中的默许植根于文化而非“情境”。参见Chandra Muzaffar, Protector? An Analysis ofthe Concept and Practice ofLoyalty in Leader-Led Relationships within Malay Society（Pulau Pinang:Aliran，1979）。

[413] 比如，哈姆扎的母亲去世时，他没有用于购买葬礼必需品的存款。巴塞尔同意为他向不同店铺做担保，以便他能够买到寿衣材料、棺材底部的帆布以及送葬者的食物。许多（但并非全部）债务由随后的捐献支付。

[414] 佩里·安德森在讨论不满和强制之间的关系时采用了一个类比，这一类比也适用于此。他写道，纸币由黄金支持并且由于其支持而流通，但在平时黄金是看不见的。只有在危机时，纸币崩溃并且让位于黄金抢购。同意就像纸币一样，在通常情况下盛行，但它盛行是因为它是“由一个沉默的、不在场的力量组成，这种力量使国家拥有了对合法暴力的垄断……少了它，文化控制的体系将即刻变得脆弱，因为针对它的、对可能行动的限制将会消失不见”。"The Antinomies of Antonio Gramsci，”New Left Review 100（1976）:43.

常规的顺从与不留痕迹的反抗

[415] 罗伯特·科尔斯关于美国黑人的看法与此相似，他写道，“现在，黑人自然而然地采取非暴力行动，因为他们唯一的选择就是将苦难归诸于自身，将之转化为沉闷的沮丧。黑人并不是现在变得生气，而是一直很生气，在内心的某一层面这种气愤已经超出白人的视线，而且通常也超出了他们自己的视线。”Children of Crisis:A Study of Courage and Fear（Boston:Little Brown，1967），322.着重标记为原作者所加。

[416] Thompson，"Eighteenth-Century English Society，”163.关于当代的证据，参见Howard Newby，"Agricultural Workers in the Class Structure，”Sociological Review 20，no.3（1971）:413—439.类似的有关美国奴隶制度的更为详尽的讨论参见Eugene D.Genovese, Roll, Jordan, Roll:The World the Slaves Made（New York:Pantheon，1974），特别是第一卷。

[417] 我对他的成功完全是始料未及，因为哈吉·卡迪尔已经清楚地暗示塔伊布应该为他失窃的大米负责。我想到了塔伊布在此使用了他自己的保护策略，但没办法证实这种可能性。

[418] 我在这里非常感谢约翰·比得·哈维兰德有关流言蜚语的讨论。John Beard Haviland, Gossip, Reputation, and Knowledge in Zinacantan（Chicago:Univ.of Chicago Press，1977）.

[419] 我在这里非常感谢约翰·比得·哈维兰德有关流言蜚语的讨论。John Beard Haviland, Gossip, Reputation, and Knowledge in Zinacantan，第160页。

[420] 在许多情景中，表面的决定性断裂等同于宣战。其他场景下的三个简要的例子很有启发性。在英迪拉·甘地去世前的最后一次普选中，她的反对者所使用的最有效、最具煽动性的策略之一就是，当她在人群中开始演说时，听众中成千上万的反对者默默地转过身去。在爪哇1965年对共产党人大屠杀期间，据说当载有士兵及其平民支持者的卡车经过时，农村妇女偶尔会排列于路边，并以完全蔑视的姿态掀起她们的纱笼来露出背部，为此而付出生命代价的在她们中并非绝无仅有。在波兰罗兹（Lodz）市，

紧随戒严令的宣布和团结工会被宣布为非法，成千上万愤怒的市民在官方新闻准时开播的晚上7:30将电视机屏幕朝外放在窗台上，借此表达他们对于政府电视新闻联播的蔑视。

[421] Pierre Bourdieu, Outline ofPractice, trans.Richard Nice（Cambridge:Cambridge Univ.Press，1977）.

[422] 例如，参见Erving Goffman, Interaction Ritual:Essays on Face-to-Face Behavior（Garden City:Anchor Books, Doubleday，1967），30，106—107。

服从以及部分的文本

[423] Emile Guillaumin, The Life of a Simple Man, ed.Eugene Weber, rev.trans.Margaret Crosland（Hanover, New Hampshire:University Press of New England，1983）.

[424] Emile Guillaumin, The Life of a Simple Man, ed.Eugene Weber, rev.trans.Margaret Crosland，第83页。还可参见第38，62，64，102，140，153页的其他例子。

[425] Emile Guillaumin The life of a simple Man, ed.Engene Weber, rev.trans.Margaret Crostand（Hanover, New Hempshire:University Press of New England，1983），48.着重标记为本书作者所加。

[426] Thompson，"The Crime of Anonymity，”307.

[427] 例如，参见Lawrence W.Levine, Black Culture and Black Consciousness（New York:Oxford Univ.Press，1977）; Genovese, Roll, Jordan, Roll;and Gerald W.Mullin, Flight and Rebellion:Slave Resistance in Eighteenth-Century Virginia（New York:Oxford Univ.Press，1972）。

[428] Howard Newby，"The Deferential Dialectic，”Comparative Studies in Society and History 17，no.2（April 1975）:146.

[429] 此处应作一些限制。在权力平衡但各个派系能对其他派系造成相当破坏的情境下，大量完整文本同样会被隐藏。其中每一个超级强权都能破坏其他的权力而在暗中玩牌。因此，不受限制的交流最有可能发生在两个不仅在权力上平等，并且不能利用其权力给对方造成丝毫影响的行动者之间。在权力实践已严格制度化并与法律有关的情境下，这一原则也不那么适用。在此类事例中，较弱的一方可能不会那么局限于隐藏那部分显然处于固定的权力领域之外的文本。最后，人们可能还会期望将一般来说仁慈的权力（比如说父母——子女关系）排除在这种规则情境之外。孩子们确信父母的行动是为了子女的利益，这种认识使他们展现出他或她的完全文本而不用担心因此受害。然而，在不求回报的爱的情形当中，较弱的一方会隐藏他或她的文本当中那些不可能赢得他们所珍视的人的爱的那些部分。

[430] 参见Jurgen Habermas, Knowledge and Human Interests, trans.Jeremy J.Shapiro（Boston:Beacon，1971）和"Towards a Theory of Communicative Competence，”Inquiry 13（1970）：360—375。

[431] 完全文本有多少被隐藏无法简单地从权力关系的标签中推论出来。比如，奴隶制和农奴制的不同形式在此方面可能差别相当大。进而，在给定的从属形式内，特定的

个体，比如说掌握稀缺、有价值技术的铸铁奴隶，可能拥有相对较大的自主权。此外，大部分从属形式都会允许在一些领域内发生大量的不加限制的交流，即在那些被界定为权力关系中立的领域。罗马农神节、宫廷滑稽戏、基督教传统的狂欢节、印度的胡里节都是允许从属者暂时扭转局面的宗教节日。沿此线索，参见James C.Scott，"Protest and Profanation:Agrarian Revolt and the Little Tradition，”Theory and Society 4，no.1 （1977）:1—38，and 4 no.2 （1977）:211—246。

[432] 当然，就后台文本证实并强化了前台行为来说，意识形态霸权被加强了。然而，真正的趣味在于对两种文本之间关系的详尽分析之中，这两种文本可能既不全然相同又不全然矛盾。在这个分析中，我并没有试图暗示作为外来者的人类学家私下参与了各种村民的全部隐藏文本。尽管外来者的地位具有某种优势，但它肯定也阻滞了了解其他信息的途径。比如说，我总是会记住，绝大多数村民非常不愿意谈及治疗术和魔法实践，他们猜测我可能会认为那是迷信。

[433] 例如，参见George Kelly, Hegel's Retreatfrom Eleusis（Princeton:Princeton Univ.Press，1979）; Hans-Gerog Gadamer, Hegel's Dialectic（New Haven:Yale Univ.Press），54—74; and G.W.F.Hegel, Phenomenology ofthe Spirit, trans.A.V.Miller, with analysis and foreword by J.N.Findlay （Oxford:Clarendon，1977），111—119，520—523。

[434] 意识到穷人一定怨恨自己在村庄经济和社会生活中的边缘化地位时，有一种罪恶感在发生作用，这一点看上去似乎很有道理。这种解释非常符合I.M.刘易斯对各种文化形态中的妇女和地位低下的男性拥有的精神财富的分析。在印度纳亚（Nayar）低等种姓的礼拜式的情境中，他总结道：“因此像在其他地方的通常状况一样，从客观的观点来看，可以认为这些精神起到了某种‘富人的良心’的作用……他们恶毒的权力反映了嫉妒和怨恨的感情。高等种姓的人假定，不幸的低等种姓对上层种姓一定怀有这些感情。”Ecstatic Religions:An Anthropological Study ofSpirit Possession and Shamanism（Harmondsworth:Penguin，1971），115.

[435] 关于这一过程是如何被应用于阶级关系和性别关系的有趣记述，还可参见Elizabeth Janeway, The Powers ofthe Weak（New York:Morrow Quill Paperbacks，1981），chaps.9—10。

何谓反抗？

[436] Mullin, Flight andRebellion，35，着重标记为本书作者所加。

[437] Genovese, Roll, Jordan, Roll，598.

[438] 参见Allan Wildman，"The February Revolution in the Russian Army，”Soviet Studies 22，no.1 （July 1970）：3—23; Marc Ferro，"The Russian Soldier in 1917:Undisciplined, Patriotic, and Revolutionary，”Slavic Review 30，no.3 （September 1971）:483—512; Barrington Moore, Jr.，Injustice，364，and Theda Skocpol, States and Social Revolutions（Cambridge:Cambridge Univ.Press，1979），135—138。布尔什维克在前线的宣传并未有助于引发这些开小差行为，这一点是一个共识。

[439] 有人可能希望将夺取土地和洗劫贵族的财产称为革命行动，并且从它在1917年导致的后果来看它也的确是革命性的。但它在很大程度上是脱离任何政党控制的自发行为，而且那些夺取土地的人极不可能自觉地将自己视做能带来一个革命性政府的人，更不用说是建立一个布尔什维克政府了。参见Skocpol, States，135，138。

[440] E.H.Carr, The Bolshevik Revolution:1917—1923，vol.1（Harmondsworth:Penguin，1966），103.倘若我们期望将俄国农民的“自我遣散”带回历史，我们或许会看似正确地把18世纪规模宏大和持久的农奴在前线的斗争算进去。努力保留农奴及其劳动或许是这一时期国内治理术的关键。杰罗姆·布卢姆提醒我们说：“有关逃跑及返回的法律远远多过其他方面的法律——这一事实本身就证明了农民逃跑的比例。”Lord andPeasant in Russia:From the 9th to the 19th Century（Princeton:Princeton Univ.Press，1961），553.

[441] 波兰团结工会最初的成功也可以类似地大致归功于这一事实，即不受欢迎的政体无法依靠它的军队积极镇压反叛的民众，并且不得不转而依靠可恨的辅助军队——警察组织Zomos。

[442] 萨帕塔（Emiliano Zapata，1879—1919）为墨西哥农民革命领袖，发动莫雷洛斯州农民起义（1910年），反对P.Diaz独裁政权，提出“土地与自由”的口号，后在莫雷洛斯遭伏击被杀害。——校注

[443] Oscar Lewis, Pedro Martinez:A Mexican Peasant and His Family（New York:Vintage，1964），102.

[444] 更为牵强但依然可能的是相反的情形，即我们无论如何都想象不到，一个我们不希望称之为反抗行动的行动（例如，无意中在贵族的稻田里放火或者在一次打猎事故中一个农民误杀了州的官员），可能会引发一系列削弱乡村精英阶级统治的事件。因此，任何关于反抗的定义多少都要考虑一下行动者的意图。

[445] 另外，此类反抗不是下层阶级专有的。在发达的资本主义国家，逃税以及所谓的黑色经济（black economy）同样也是进行反抗的方式，但仅是中层和上层阶级热衷于此并取得极大成功。

[446] Utsa Patnaik，"Neo-Populism and Marxism:The Chayanovian View of the Agrarian Question and Its Fundamental Fallacy，”Journal ofPeasant Studies 6，no.4（July 1979）:398—399.

[447] 在一个工厂或“国有农场”中，“阶级斗争的自利内核”包含对时间的再分配，人们以看似非常琐碎的形式尽量将时间花在自己身上。因此，阿尔夫·吕德克和谢尔比·卡拉姆主张，德国工厂的“闹腾”以及其他一些“表达和说明个人需要”的事例理应被视为“政治行为”。他们还补充说，对纪律和等级制度的反抗不仅在工厂中有所体现，而且在反抗社会主义政党本身的行动中也有所体现。Alf Ludke, Shelby Cullam，"Cash, Coffee-Breaks, Horse-Play:Eigensinn and Politics among Factory Workers in Late 19th and Early 20th Century，”Davis Center Seminar, Princeton University, April 2，1982，mimeo.

[448] "Eighteenth-Century English Society，”149.

[449] 逃税的证据显然来自吉打州一贯的土地税欠款的报告以及系统性的谎报产量的迹象。因此，非联邦制的马来州在Annual Report of the Advisor to the Kedah Governmen t，1921（Alor Setar:Government Printer，1922）的第38页记录道：“水稻种植者怀疑收集统计数据是为了使进一步征税成为可能，并使他们的收成减到最小。”1930年5月到1931年5月的报告指出，瞒报量应在15%至18%之间（第8页），部分地区几乎达到50%（第55页）。有关1913至第二次世界大战期间逃避限制橡胶计划的情况，参见Lim Teck Ghee, Peasants and Their Agricultural Economy in Colonial Malaya，1874—1941（Kuala Lumpur:Oxford Univ.Press，1977），and Donald M.Nonini, Paul Diener, and Eugene E.Robkin，"Ecology and Evolution:Population,

Primitive Accumulation, and the Malay Peasantry"（Typescript，1979）。

[450] “无论错误源于何种智识，将运动和运动的组织等同起来（因而错误地认为抗议行动要有一个领导、一个章程、一个立法程序或者至少在他们被认出之前要有一面旗帜）的后果就在于将注意力从许多政治动荡形式中移走，并将其指向更为隐蔽的社会问题和越轨行为的领域。结果，诸如大规模的逃学，或日益增加的工人缺勤，或日益攀升的公众福利需求，或四处蔓延的拒交地租等事件，很少吸引政治分析家的注意。当法令明确裁定没有任何政治事件发生时，什么都不需要被解释，至少政治抗议是不需要被解释的。”Frances Fox Piven and Richard A.Cloward, Poor People's Movement:Why They Succeed, How They Fail（New York:Vintage，1977），5.

[451] 参见此情境下威廉·雷迪所撰写的精彩篇章。William M.Reddy，"The Textile Trade and the Language of the Crowd of Rouen 1752—1871，"Past andPresent 74（February 1977）:62—89.雷迪认为恰是缺乏组织的群体行为才是可行的，并且认为人们开始重视和利用自发性，因为他们认识到它是最有效和成本最低的抗议方式。他说，文化默契发展得如此之好，以至于任何不平都能够聚合人群而无需计划或组织，更不用说正式的领导了。

[452] 弗朗西丝·赫恩在他有关19世纪工人阶级历史的阐述中发现，只有在这种非正式的仪式和共同体结构中，才有工人阶级全心全意的直接行动。他确信，它们的腐蚀是工人阶级在中世纪被“驯化”的关键。“在所有社会中，严重威胁现存安排稳定性的正式组织，如果不是直接被禁止，就是屈从于限制其行动范围的法律约束……因此，维持生存的共同体的非正式的、往往是晦暗不明的结构和制度对维系集体行动来说是绝对必要的。”Francis Hearn, Domination, Legitimation, and Resistance:The Interpretation of the 19th Century English Working Class, Contributions in Labor History, No.3（Westport:Greenwood，1978）.

[453] 沿此路径的进一步分析，参见Scott，"Protest and Profanation，”and "Hegemony and the Peasantry，”Politics andSociety 7，no.3（1977）:267—296。

[454] Til Eulenspiegel是德国民间传说中的捣蛋鬼形象，善于惹事生非；Brer Rabbit是美国民间传说中的形象，其特性是能在不利形势下进行斗争并且往往取得胜利。——译注

[455] Levine, Black Culture and Black Consciousness，81.

[456] 有关如何动员民间信仰和仪式来服务于政治目标和社会阶级目标的具有启发性的详尽分析，参见莫里斯·阿古龙的出色讨论。Maurice Agulhon, La République au village: Les populations du Var de la Révolution a la Seconde République（Paris:Plon，1970）.

[457] Eric Hobsbawm，"Peasants and Politics，”Journal of Peasant Studies 1，no.1（1973）:7.

[458] Goran Hyden, Beyond Ujamaa in Tanzania（London:Heinemann，1980）.还可见Issa Shivji, Class Struggles in Tanzania（London:Heinemann，1976）.有关阿尔及利亚国立农业组织以及试图逃避这一组织的类似论述，参见Peter Knauss，"Algeria's Agrarian Revolution:Peasant Control or Control of Peasants，”Africans Studies Review 20，no.3（1977）:65—78.正如一个国有企业成员所说，“以前我们是大土地所有者的（佃户）……现在我们是国家的佃户……所有工人都知道这一点。”

[459] 例如，参见Christine White和Adam Fforde即将发表于Journal of Peasant

Studies的文章。

塞达卡的物质基础和规范性上层建筑

[460] 参见，例如Nicholas Abercrombie, Class Structure and Knowledge（Oxford:Blackwell，1980），68。

[461] 正如我们已经看到的，这个阶级还能够意识到并且强烈地怨恨富裕的土地所有者利用此类贷款的方式：富裕的土地所有者通过穷人的土地抵押而接管了更多地权，从而强化了经济依附的基础。

[462] 这是皮埃尔·布迪厄的术语（Outline of a Theory of Practice, trans.Richard Nice [Ambridge:Cambridge Univ.Press，1997]，191）。本段和下一段的分析多有赖于布迪厄对于前资本主义统治形式细致入微的分析。

[463] Outline of Theory of Practice, trans.Richard Nice （Cambridge:Cambridge Univ.Press，1977），179，着重标记为原作者所加。布迪厄还详细阐述道："和缓、隐蔽的剥削是当人们在不能公开、野蛮地剥削时采取的一种剥削形式。将这一本质上的二元经济等同于官方现实（慷慨、相互救助等）是错误的，将其化约为客观现实（将相互救助看成是强制劳役，将委托人、保证人看成是奴隶等等）也同样是错误的。礼物、慷慨、炫耀性分配——其极端例子是美洲印第安人的冬宴——都是社会炼金术（social alchemy）的运作方式，每当公开的物质或经济暴力的直接应用受到否定性限制时，它们就会出现，并且倾向于使经济资本向象征资本转变。"Outline of Theory of Practice, trans.Richard Nice ，第192页。

[464] 在这方面，有人认为封建统治是直接的、赤裸裸的攫取，而资本主义统治经由商品拜物教（工人看似将自己的劳动力当做商品出卖）这一神秘化形式而起作用。变相攫取的"礼物"可以被看做资本主义制度下商品拜物教的实用等价物。然而，这并不是虚假意识的论据——这一点随后将会明晰起来。

[465] 我想，人们可能看似正确地认为这些服务的全部——就其成本而言——并不比自由市场工资和租佃市场为达到同一目标所需的成本更多。然而，关键并不在于这些传统的攫取形式更为方便简易，而在于它们在此种情境下是必须的。

[466] E.P.Thompson，"Eighteenth-Century English Society:Class Struggle without Class，"Social History 3，no.2（May 1978）：150.

[467] 实际上，他可能会谨慎地对他所提出的要求进行试探。他通过暗示工作会被完成或者通过表明自己的财政困境来预先试探这个要求是否会被满足。如果看上去有可能被拒绝，他就会就此打住，因为直率地说"不"将危及到将来再次请求的可能性。

[468] Bourdieu, Outline，37—38.

[469] Bourdieu, outline，40—41.

[470] Raymond Williams, The Country and the City（New York:Oxford Univ.Press，1973），182.他们的境遇和雷蒙·威廉斯所描绘的19世纪早期的英格兰土地所有者的境遇并非没有相似之处：
然而，英格兰农业资本主义内部始终存在一个矛盾：其经济是市场秩序的经济，其政治是自称的贵族和地主阶级政治，需要完全不同的和"传统的"纪律和控制。
虽然塞达卡几乎没有贵族阶层，但非常清楚的是机械化、契约租佃以及二者对从属、

依附关系造成的后果同“传统的纪律与控制”是矛盾的。

[471] 贫穷村民肯定会对这种合理化行为抱有怀疑。然而关键在于，在任何有组织的不平等结构当中，特权唯一可能的正当性必然存在于其社会功能中。就像在塞达卡一样，当富人行之有效的自利行动（这些行动强化了这种合理性）在很大程度上被抛弃，唯有花言巧语留存下来时，有产阶级的社会权威必会受损。

[472] 参见，例如Howard Newby，"The Deferential Dialectic"，Comparative Studies in Society and History 17，no.2（April 1975）：161—164和Brian Harrison，"Philanthropy and the Victorians，”Victorian Studies 9，no.4（June 1966）：353—374。在另一项有关土地所有者农业“庇护”的敏锐的分析中，罗纳德·赫宁（Ronald Herring）指出，对此类行动的投资应该被称为“合法投资（legitimacy fund）”。"Landlordism as a Social System:Quiescence and Protest in Kerala"（Paper presented to Annual Meeting of the Association for Asian Studies, San Francisco, March 23—27，1983）.

[473] 参见，例如Unfederated Malay States, Annual Report of the Advisor to the Kedah Government for each year。这一模式至少可以追溯到很久之前泰国人的控制时期。

[474] 源自Economic Consultants Ltd, Kedah Perlis Development Study:Interim Report（Alor Setar:1977）。虽然咨询专家预测同过去类似的人口外迁模式仍然不会减弱。甚至在城市工人和种植园劳力的供给主要源于中国和印度移民而非马来人的殖民时期，情况亦然。

[475] 如果这一政治统治在选举中受到严重威胁，那么已成为障碍的选举制度就会被迅速废除（1969年暴乱后的情况就是如此），这一点我毫不怀疑。

重新思考霸权概念

[476] Antoni Gramsci, Selections from the Prison Notebooks, ed.and trans.Quinten Hoare and Geoffrey Nowell Smith（London:Lawrence & Wishart，1971）.安德森认为，“霸权”的概念首先由布尔什维克提出，用来指无产阶级为了战胜革命的敌人而必须建立的对农民阶级的统治。就此而论，它意味着政治控制，而未必是认同。这很有讽刺性。Perry Anderson，"The Antinomies of Antonio Gramsci，”New Left Review 100（1976）：6.

[477] Karl Marx and Friedrich Engles, The German Ideology（London:Lawrence & Wishart，1965），61.中文译文参见《马克思恩格斯选集》（第一卷），《德意志意识形态》第一卷第一章，第52页。——译注

[478] Gramsci, Selections，12.

[479] 参见约瑟夫·费米亚（Joseph Femia）的杰出讨论，"Hegemony and Consciousness in the Thought of Antonio Gramsci，”Political Studies 23，no.1（March 1975）。

[480] Gramsci, Selections，326—327，419.

[481] Femia，"Hegemony，”35.

[482] Gramsci, Selections，57，207.这表明，在处理其他事情时，革命性政党将在一

定程度上能够创造其独立的制度，这些制度将防止革命前的统治阶级的联合。但葛兰西认为，它将如何发生这一点却从来都不清楚。

[483] 参见，例如，Philip Carl Salzman，"Culture as Enhabilments，”in The Structure of Folk Models, ed.Ladislav Holy and Milan Stuchlik, ASA Monograph No.20（New York:Academic，1981），233—256。

[484] 知识分子进一步离开政治斗争和工人阶级自身，纠缠于将几乎强制性的影响归诸他们自己阶级的产品——也就是意识形态——的分析，或许这一点也不令人吃惊。

[485] 我非常感谢接下来尼古拉斯·阿伯克龙比、斯蒂芬·希尔以及布莱恩·特纳所作的分析，他们对诸种伪装下掩饰的霸权做出了精彩的一般性批判。Nicholas Abercrombie, Stephen Hill, and Bryan S.Turner, The Dominant Ideology Thesis（London:Allen & Unwin，1980），以及更具论辩性的——并且更有趣的——对阿尔都塞的猛烈攻击，in E .P.Thompson, The Poverty of Theory and Other Essays（New York:Monthly Review Press，1978），1—210。

[486] 此处使用的洞悉一词借用了两处来源：Anthony Giddens, Central Problems in Social Theory:Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis（Berkeley:Univ.of California Press，1979），and Paul Willis, Learning to Labour（Westmead:Saxon House，1977）。我特别感谢保罗·威利斯对于工人阶级学校文化的研究，它是可靠地基于阶级体验的细致的民族志研究和微妙的意识形态分析的出色结合。

[487] Willis, Learning to Labour，175.吉登斯认为他的“主要法则”之一是“每个社会行动者都知道很多他/她身为其中一员的社会再生产的条件。”Central Problems，5 and see also 72.

[488] 无根据的结论的原因往往在于人们无法将意识形态和实际的阶级经验联系起来。正如阿伯克龙比等人在分析其他人的研究时（Dominant Ideology Thesis，141）指出的那样，“在使用标准化问卷的访问调查中，工人们通常会认同统治要素，当这些要素被表达为抽象原则或指涉为一般情境时尤其如此。但当工人们身处其中或者当这些要素通过与日常现实相符的具体词汇表述出来时，他们就会接受与前述截然不同的价值”。他们进一步认为工人阶级意识形态的这种“混乱”并不会比统治群体更多。第144页。

[489] 有关奴隶社会的论述，参见Eugene D.Genovese, Roll, Jordan Roll:The World the Slaves Made（New York:Pantheon，1974）。有关一般进程，参见我的"Hegemony and the Peasantry，”Politics andSociety 7，no.3（1977），and "Protest and Profanation:Agrarian Revolt and the Little Tradition，”Theory andSociety 4，nos.1and 2（1977）。其他与此主题直接相关的著述，参见R.C.Cobb, The Police and the People:French Popular Protest，1789—1820（Oxford:Clarendon，1970）; McKim Marriott，"Little Communities in an Indigenous Civilization，”in Village India, ed.Mckim Marriott（Chicago:Univ.of Chicago Press，1955）; and Christopher Hill, The World Turned Upside Down（New York:Viking，1972）。

[490] “一般情况下，社会提供给特定群体的回报越少，这一群体对待该社会的规范的态度就越发自主。”Lee Rainwater，"Crucible of Identity:The Negro Lower Class Family，”Daedalus 95（1966）:212，cited in Lawrence W.Levine, Black Culture and Black Consciousness（New York:Oxford Univ.Press，1977），283.

[491] Abercrombie et al.，Dominant Ideology Thesis，50.

[492] 或许宗教是个例外，但我们这里只观察早期工人阶级和农民阶级创造自己的教派和外在于官方正统学说的宗教的方式，其中包括革命性的千年信仰。例如，有关“边缘精神”及刻画各种社会中底层男女的占有形式的有趣讨论，参见I.M.Lewis, Ecstatic Religion:An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism（Harmondsworth:Penguin，1971）。

[493] Friedrich Engels, The Condition of the Working Class in England（Moscow:Progress Publishers，1973）.162—163.恩格斯赞许地引用了保守派所说的文化隔阂，参见Disraeli, Sybil:or the Two Nations。

[494] 吉登斯在关于工人阶级的著述中写道，“误解实际的、讽刺的（例如怠工）、滑稽的、在制造规范化认同的异化劳动程序中的疏远的参与，这正是20世纪50年代至60年代社会学正统的几大错误之一。”Central Problems，148.

[495] 这一点上，朱安·马丁内斯·埃里尔对于澳大利亚农业工人的分析相当细致，颇具说服力。Juan Martinez Alier, Labourers and Landowners in Southern Spain, St.Anthony's College, Oxford, Publications, No.4（London:Allen & Unwin，1971），chap.1.

[496] The Use of Literacy（London:Chatto & Windus，1954），77—78.着重标记为本书作者所加。

[497] The Social Bases of Obedience and Revolt（White Plains:M.E.Sharpe，1978）.458—459.巴灵顿·摩尔在别处还写道，“不可避免的必然在某种程度上似乎是正当的。”同上，第64页。同往常一样，巴灵顿·摩尔在驳斥某些证据时非常谨慎，以至于他的大胆主张只有在他的个案研究中才是有效的。引文第二句所补充的“某些”和“一定程度上”相对于最后一句则更为精确地反映了他的立场。这里值得指出的是，他给出从不可避免向“正当”转变的唯一原因和霍格特给出的相同，即受害者渴望稍稍逃离持续的心理苦痛，这些苦痛源自于他们必须承受他们处在让人无法容忍的环境中这一事实。

[498] Frances Fox Piven and Richard A.Cloward, Poor People's Movement:Why They Succeed, How They Fail（New York:Vintage，1977），6.

[499] 人们可能会认为学者们的这些结论带有保守倾向，而没有考虑问题本身需要对被视为剥削的情境有一个居先的认同这一事实。尤其是因为这些学者都被说成是致力于社会主义问题的左翼学者，所以我引用了他们的观点。这种一般化进程正是布迪厄在写作“每个已经建立的秩序都倾向于生产……其专断的顺化”时所思所想的——这部分产生于“边界感”（a sense of limits），部分产生于“现实感”（a sense of reality）。Bourdieu, Outline，164.

[500] 人们可能会认为学者们的这些结论带有保守倾向，而没有考虑问题本身需要对被视为剥削的情境有一个居先的认同这一事实。尤其是因为这些学者都被说成是致力于社会主义问题的左翼学者，所以我引用了他们的观点。这种一般化进程正是布迪厄在写作“每个已经建立的秩序都倾向于生产……其专断的顺化”时所思所想的——这部分产生于“边界感”（a sense of limits），部分产生于“现实感”（a sense of reality）。第77页。

[501] 参见，例如Maurice Godelier，"Fetishism, Religion and Marx's General Theories Concerning Ideology，”in his Perspectives in Marxist Anthropology, trans.Robert Brain, Cambridge Studies in Social Anthropology, No.18

（Cambridge:Cambridge Univ.Press，1977），169—185。

[502] 故此，阿伯克龙比、希尔以及特纳在他们有关1850年后的几十年间英国工人阶级的“沉默”的研究中，没有发现任何关于有效的教化或规范化的赞同的证据，他们发现的是对“资本主义经济秩序及其阶级基础上的社会组织”的“实际的”接受。Dominant Ideology Thesis，122.约翰·加文塔在其关于阿巴拉契亚山脉煤矿工人的研究中同样发现了顺从甚至士气消沉的态度。但这种态度远非意识形态霸权或认同的证据，“它并非不具有理性……它经由历史上一再重复的失败体验而逐渐被灌输。”Power and Powerless:Quiescence and Rebellion in an Appalalchian Valley（Urban:Univ.of Illinois Press，1980），254.最后，埃里尔关于安达卢西亚农场工人的翔实分析认真区分了顺从与合法性。“安达卢西亚劳工的行动选择，既与大庄园的维持相协调，又与基于其上的社会结构相协调；但他们同样持有对将会引发阻碍大庄园维持行为的价值判断。如果他们不采取这些形式的行动，那也是由于控制的缘故，这种控制并非源于农业市镇价值体系的社会约束，而是源于地方资本和马德里行使的政治控制以及他们对1936年以后的恐怖时期的记忆。”Labourers and Landowners in Southern Spain，314—315.

[503] 对日常的关注恰好引发了这一观念：传统社会结构被当做一种宿命而被接受。毫无疑问，作为一种社会事实，对在短时期内不可更改的环境的适应，是强加于自身的。但我们没有正当理由认为这就是事实的终点，这一点我们随后就会看到。

[504] 我意识到，没有一个社会情境能够完全免受权力关系的羁绊。无权人士所表达的意见往往要受限于他们同伴的意见。在完全不受限制的文本这个意义上，根本不存在“真实的”文本。这里我要比较的是相对的限制。

[505] 安达卢西亚工人同样不会经常谈及土地分配的问题，尽管它在很久之前曾是真正的选择，并且依然被认为是有关不公平的唯一解决措施。

[506] 这里我暂时不考虑这一事实——往往是从属阶级的行动在创造新的可能性方面极富影响力，并且常常包括那些连行动者自己都没有预见到的新的可能性。

[507] 另一种表达这个主题的方式是聚焦于从属阶级意识不可避免的二重性——或者说多样性。正如我们在哈姆扎和其他地区的案例中看到的那样，许多为了谋生的日常斗争，必然包含对于统治阶级规范化制度的屈从——谄媚、恭顺、溜须拍马的说话方式等等。几乎总是存在着与这些表面伪装相矛盾的其他后台的价值标准。并且，我们还不能完全把前者单单看成是虚假的伪装而把后者看成事情的真相。在权力行使相当普遍且深入的情境中，后台话语可能被限制在社会生活的隐匿之处，因此使得实践中精英的霸权强加于行动规则。阿诺德·斯特里肯在他关于阿根廷农业乡镇的著作中认为，牧人有两套分层话语：一个是完全基于保护人——被保护人关系的，另一个则是基于阶级的分层。然而，前者在地方情境的日常生活中占据主导地位；它对底层阶级行动来说既是一种解释又是一种策略。后者则更适于及其少见的地方和全国选举场合。观察者可能看似正确地总结出传统的、庇护主义的意识占据了主导地位，但这样的结论仅仅等同于这样一种发现：与那种行动方式相应的情境是占主导地位的情境。如果同阶级话语相应的情境变得更为常见，那么同阶级话语相应的阶级术语和阶级行动也会更为常见。那么，随后人们可能观察到的与其说是意识本身的变化，倒不如说是出现某一情境的相对出现频率的变化，这一情境同一种行动方式有关而同另一种行动方式相反。"Folk Models of Stratification, Political Ideology, and Socio-cultural Systems，”Sociological Review Monographs, No.11（1967），93—117.

[508] Moore, Injustice，464.

[509] 巴灵顿·摩尔在他的分析（Injustice，64）中借鉴了大量布鲁诺·贝特尔海姆的观点。Bruno Bettelheim, The Informed Heart:Autonomy in a Mass Age（Glencoe，II.:Free Press，1960）.至于种种道德抵抗和有组织的抵抗何以在稍不严酷的条件下产生出来，可参见Emmanuel Rigelblum, Notes From the Warsaw Ghetto, trans.Jacob Sloan （New York:Schocken，1974）。

[510] 或许，在精神病院和平民监狱中，至少会存在一种宣称其开设是为病人/囚犯的根本利益着想的意识形态。然而即使在这里控制也并不是总体性的，反抗也显而易见。参见Erving Goffman, Asylums（New York:Anchor Books, Doubleday，1961），and Jack Henry Abbot, In the Belly ofthe Beast（New York:Vintage，1982）。

[511] 人们通常指出，这样的自主性的存在不应简单地归结为控制的失败，那正是制度运行所必需的。

[512] 统治阶级或许会派间谍力图渗透进这个社会空间。这些间谍的作用或许主要并不在于带回信息，而更多地在于对有间谍存在这一事实本身的恐惧会压制自主话语空间存在的可能性。

[513] 处在单一的外部地主的控制之下单一阶级的村庄，即使村民的经济条件不尽相同，它在阶级动员方面仍有显著优势。他们还拥有同村庄本身相连的自主话语空间。

[514] 我们从精密的心理学实验中足以得出这样的结论，一旦稍有获得同类群体社会支持的可能，对统治的抵抗就会显著增加。参见Stanley Milgram, Obedience to Authority:An Experimental View（New York:Harper & Row，1974），116—121。

[515] Joan P.Mencher，"On Being an Untouchable in India:A Materialist Perspective，”in Beyond the Myths ofCulture:Essays in CulturalMaterialism, ed.Eirc B.Ross （New York:Academic，1980），261—294.

[516] Genovese, Roll, Jordan, Roll.

[517] Gerald W.Mullin, Flight and Rebellion:Slave Resistance in Eighteenth-Century Virginia（New York:Oxford Univ.Press，1972），100.

[518] Jean-Paul Sartre, Being and Nothingness（London:Methuen，1957），434—435.quoted Bourdieu, Outline，74.

[519] "Protest and Profanation，”224—242.

[520] Marc Bloch, French Rural History:An Essay on Its Basic Characteristics, trans.Janet Sondheimer （Berkeley:Univ.of California Press，1970），169.

[521] Norman Cohn, The Pursuit of the Millennium（London:Seecker & Warburg，1957），32.

[522] 至于来自缅甸和印度尼西亚的事例，参见E.Sarkisyanz, Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution（The Hague:Martinus Nijhoff，1965）和Saetono Kartodirdjo, Protest Movements in Rural Java:A Study of Agrarian Unrest in the 19th and Early 20th Centuries（Singapore:Institute of Southeast Asian Studies，1973）。

[523] 相当多的千禧年教派在历史上以或多或少的持续性融入了社会结构，区域共同体的目标要么是脱离社会相对孤立地过自己的生活，要么是仅凭其虔敬等典范来变革社

会。和平成果的取得既有赖于政府对这一教派的态度，又和该教派的初始信仰相关。

[524] Judith Nagata, The Reflowering of Islam:Modern Religious Radicals and Their Roots（Vancouver:Univ.of British Columbia Press, forthcoming），chaps.3，6.

[525] A.J.Stockwell, British Policy and Malay Politics during the Malayan Union Experiment，1945—1948，Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society, Monograph No.8（Kuala Lumpur:Art Printing Works，1979），151—161.

[526] 几乎每个月报纸上都有关于指控宗教教师传播虚假教义的报道。1979年，一个身为缅甸穆斯林的教师，带领他的信徒攻击了位于彭亨州的警察局。

[527] 借助于巫术和神圣戒律而产生的有关刀枪不入的信念，是绝大多数千禧年实践的标准特质。它还说明了否认必然性的终极、关键要素。千禧年意识形态的作用并不仅仅是否定了社会秩序本身，而且否定了用于稳固社会秩序的权力。当然，唉，对宗教意识形态必然性的征服，不同于其在实践中对宗教本身的征服，参与此类叛乱的大多数人的命运就悲剧性地证明了这一点。

[528] 由于霸权术语经常暗示着霸权意识形态是精英单独创造的，然而事实上它往往是一再被试验、修正的先前斗争和妥协的产物，因此霸权术语本身就存在问题。相关内容可参见有关“对应”的富有启发性的讨论。W.F.Wertheim, Evolution or Revolution（London:Pelican Books，1973）.

[529] Gramsci, Selections，161.

[530] 葛兰西随后在同一篇文章有关政府的部分就主流意识形态做了类似的观察：［获胜的政党带来的］经济目标和政治目标的调和、知识和道德的一致，将使冲突的所有问题伪装成“普遍性”而非团体性的问题。并由此生产出重要的社会群体对一系列从属群体的霸权……换言之，统治群体努力使自己与从属群体的一般利益相协调，并且政府的存在被看成是一种持续的形成过程和取代不稳定均衡的过程……此均衡是在重要群体和从属群体利益间、在某种程度上为统治群体利益主宰的均衡。但这种均衡终止于一点，即缺乏紧密的共同经济利益的那一点。
Selections，181—182. 因此，主流意识形态的关键功能就是约束精英，这样，他们的短期利益就不会危及整体社会秩序的稳定。

[531] 在此情境中，可参考吉登斯有关工人阶级为了使最初是资产阶级的“局部”利益一般化而进行的斗争的讨论。Central Problems，193ff.

[532] 在我看来，这里又一次对霸权概念反思不足，因为“顺从”和“共同牺牲”既是由抵抗和斗争赢得的，也是由精英给予或强加的。换句话说，从属阶级的斗争有助于决定何种类型的从属将使同意成为可能。

[533] 例如，参见Frank Parkin, Class Inequality and Political Order（New York:Praeger，1971），72—102。保罗·威利斯（在Learning to Labour，110中）讨论得更为深入，并且宣称，如果事实上统治阶级成功地反复灌输了主流意识形态，那么它将发现自己面对了更多工人阶级的愤怒和憎恨。特别是，他认为，如果英国工人阶级的子女相信学校教授给他们的东西——也就是说，他们在学校表现良好并遵守学校规范将有助于他们工作场所中的社会流动——他们在未来岁月中将更加感到被残酷地欺骗了。因此，他含蓄地表明，只有学校无法将意识形态强加给工人阶级的子女，才会带来社会稳定和顺从。事实上，那些最令学校头痛的工人阶级子女以玩世不恭的态度投入工作，他们不抱任何可以被辜负的期望。我认为，在任何情况下，Learning to Labour都是有关霸权的最好的研究。

[534] “实际存在的社会主义”这个术语取自Rudolf Bahro, The Alternative in Eastern Europe, trans.David Fernbach （London:Verso，1981）。

[535] 参见罗马·拉巴（Roman Laba）即将出版的有关团结工会的著作。有关匈牙利工人生活的社会主义批判，可参见米克罗斯·哈拉茨的杰出报道。Mikl仵s Haraszt i, AWorker in a Worker's State, trans.Michael Wright （New York:Universe Books，1978）.

[536] 就这一点来说，参见Abercrombie et al.，Dominant Ideology Thesis，17; Richard Hoggart, Uses of Literacy, and Charles Sabel, Work and Politics:The Division of Labor in Industry（Cambridge:Cambridge Univ.Press，1982）。

[537] 托马斯·马蒂森在其有关挪威囚犯的精彩研究中强调，尽管事实上几乎不存在囚徒之间的团结，“吹毛求疵”的态度依然普遍存在。他想通过这一点说明，囚徒常常时刻准备着抓住狱警自己宣扬的标准，借此指控狱警违背了他们自己的标准。在这个事例当中，狱警进步的（家长作风的？）意识形态为服务于囚徒的利益提供了有效的素材。囚犯坚持不懈地奋力争取“机械的”平等、自主权利、资历规则，并根据工会的路线表达最低的需求。与此同时，同管理者一样，狱警们在努力地维持全权控制。Thomas Mathiesen, The Defenses of the Weak:A Sociological Study of a Norwegian Correctional Institution（London:Tavistock，1965）.

[538] Moore, Injustice，508 and 84.还可参见James C.Scott, The Moral Economy of the Peasant:Subsistence and Rebellion in Southeast Asia（New Haven:Yale Univ.Press，1976），chap.6。非常有趣的是，在此情境中，当俄国的东正教牧师通过仪式保护的庄稼歉收时，他们偶尔会被攻击。

[539] Gramsci, Selections，419，421.着重标记为本书作者所加。

[540] Gramsci, Selections，第327页。

[541] Moore, Injustice，351.近来波兰发生的事件在此意义上提供了另一个令人信服的事例。

[542] Moore, Injustice，第340页。

[543] Moore, Injustice，351—352.

[544] Moore, Injustice，第273页。亦可参见E.P.Thompson, The Making of the English Working Class（New York:Vintage，1966），168。

[545] Moore, Injustice，369.

[546] 至于俄国农民阶级，他们的行动当然非常激进，他们没收土地并且焚烧贵族和官员们的家。然而，他们的目的非常适度并且视野狭小。一项评估指出：
在各路精英在首都争论立宪和政策问题的同时，农民正在乡下形成他们自己的政治秩序……他们拒绝接受国家标准，并且他们的替代措施截然不同于现代中央集权政府朴素的新说法……彼得格勒或许会设立为国家的政治中心，但是农民联合抵抗这样的把戏，并且正在着手书写他们自己的产品的剧本。
John H. Kress,“ The Political Consciousness of the Russian Peasantry,” Soviet Studies 31, no.4 (October 1979): 576.

[547] Moore, Injustice，370.

[548] 恰好在革命前汇编好的陈情书（cabiers），实质上是每个部门抱怨和要求的清单。因为陈情书是由地方上的精英撰写的，虽然人们由此可能会断定陈情书更接近资产阶级革命的最终计划，但它们并不完全是大众的意见。事实上，所有的陈情书都聚焦于地方上的不满；多半认为应该维持封建主义但要求对其进行修正（例如，限制领主狩猎权、统一度量衡、要求对林地的权利、对牧师工资的限制）。巴黎之外的陈情书甚至没有提及普遍的主权，并且绝大多数人是依据习俗提出自己的要求。就像一个历史学家总结的那样，“由此可以断定，内心的革命状态在人权宣言中得到表达，1789年到1791年的政令是1787年开始的危机的产物而非原因。”George V.Taylor，"Revolutionary and Non-Revolutionary Content in the Cahires of 1789:An Interim Report，”French Historical Studies 7，no.4（Fall 1972）:501.

[549] 我确信，此处与卢森堡和列宁的论辩有关，但是他们都没有意识到工人阶级或农民阶级适度的要求可能带来的激进后果。参见Kathy E.Ferguson，"Class-Consciousness and the Marxist Dialectic:The Elusive Synthesis，”Review of Politics 42，no.4（October 1980）:504—532。

[550] Eric Hobsbawm，"Peasants and Politics，”Journal of Peasant Studies 1，no.1（October 1973）:12.

[551] Moore, Injustice，476.

[552] 同样参见Bourdieu, Outline，164—171.

[553] Gramsci, Selections，178，334.

[554] Problems in Materialism and Culture:Selected Essays（London:New Left Books，1980），259.

[555] 现代政府的创建对于地方上的制度安排具有许多同样的破坏性影响，我们可以以同一方式加以考察。

[556] 参见汤普森在The Making of the English Working Class一书中有关古伯特（Cobbett）的分析，第761页。

[557] Alier, Labourers and Landowners in Southern Spain，93—94.

[558] Moore, Injustice，459.

[559] George Orwell, The Road to Wigan Pier（London:Left Book Club，1937），173，176—177.

[560] George Lukacs, History and Class Consciousness:Studies in Marxist Dialectics, trans.Rodney Livingstone（Cambridge:MIT Press，1971），59.着重标记为原作者所加。

[561] 请允许我最后一次引用奥威尔的话：“对一个当权的左翼政党来说，它最危险的敌人总是它过去的宣传。”Sonia Orwell and Ian Angus eds.，The Collected Essays, Journalism, and Letters of George Orwell, vol.1（New York:Harcourt, Brace，1968），515.

附录A 村庄人口记录，1967—1979

[562] 当然，这是假设家庭平均规模没有增加。由于所有的证据都表明即使在乡村地区，家庭规模也一直在减小，故这是一个有把握的假设。

[563] S.Jegatheesan, Land Tenure in the Muda Irrigation Scheme, MADA Monograph No.29（Alor Setar:MADA, 1976），26，其中记录了1957年至1970年间，穆达地区乡村人口仅以1.54%的年增长率增长，而同期全国人口增长率为3.1%。

[564] 这些例子当中有2例是还活着的寡妇或鳏夫，已经移居到附近燕镇的庞多克（pondok）去了。在许多情形中，庞多克既是宗教教育的中心，又是某种伊斯兰退休养老场所，在那里，老人们可以为自己的死亡做精神上的准备。

[565] 在一子或与其共同居住于同一家庭的弟弟因被接纳至移民计划而离开的情形中，1967年和1979年两次人口普查显示，这些人家都还是留了下来。因为这个原因，被纳入政府移民计划的单个人数要多于1979年人口普查中离开的家庭数。同样，在2例中，被接纳的个人选择了放弃这个机会。

[566] 在我所逗留的18个月中，政府的移民计划吸引了至少12个村民提交申请。半数申请者来自较贫穷的人家，并且为了申请冒了相当大的风险，花了很多钱（通常是200马元）。

[567] 在这些特例当中，有一人靠领取全国铁路退休金生活，他出生于塞达卡并且选择在那儿退休；另一个是在主路边开店的店主；而第三个人是寡妇，她从老房子搬到小房子里，和还在上学的外甥女一起居住。

[568] 该集团拥有的土地显而易见地低于村庄的平均水平，但这也在意料之中，因为很少有人处于可以期望继承土地的年龄。通常的惯例是父亲去世前土地不会真正让与他人；当一个农场主退出实际的耕种时，他有可能因此将土地租给他的孩子们。

[569] 拥有大量土地的农场主或许偶尔会让一个儿子租种多于他将最终继承的数目的土地。这在以下两种情况下都可能发生：一是农场主其他的儿子还未达到耕种年龄，二是农场主其他的儿子已经从事了其他工作因而无法耕种土地。当土地最终被继承时，这些年纪尚幼和不事耕作的儿子们通常会接受一份全额财产。在新出现家庭中，只有四个农场主能预期继承超过其现有耕种数目的土地，而且全部多余的土地不超过6里郎。

[570] Brian Fegan，"The Establishment Fund of Peasants and Population Increase in Central Luzon:Changing Class Structures"（Paper presented at Second Conference of the Asia Studies Association of Austrialia, University of New South Wales, Sydney, May 15—19，1978）.

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

METAHISTORY

元史学

19世纪欧洲的历史想象

Hayden White

[美国]海登·怀特 著　陈新 译

刘东·主编　彭刚·副主编

译林出版社

图书在版编目（CIP）数据

元史学：19世纪欧洲的历史想象/（美）怀特（White，H.）著；陈新译.——南京：译林出版社，2013.9

（人文与社会译丛/ 刘东主编）

书名原文：Metahistory：The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe

ISBN 978-7-5447-2700-6

Ⅰ．① 元… Ⅱ．① 怀… ② 陈… Ⅲ．① 历史哲学——研究——欧洲——19世纪 Ⅳ.① I507.2

中国版本图书馆CIP数据核字（2012）第052963号

Metahistory：Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe by Hayden White

Copyright © 1973 by The Johns Hopkins University Press

Published by arrangement with The Johns Hopkins University Press，Baltimore，Maryland

Simplified Chinese edition copyright © 2013 by Yilin Press，Ltd

All rights reserved.

著作权合同登记号图字：10-2013-58号

书　名 元史学：**19**世纪欧洲的历史想象

作　者 ［美国］海登·怀特

译　者 陈新

译　校 彭刚

责任编辑 马爱新

原文出版 The Johns Hopkins University Press，1973

出版发行 凤凰出版传媒集团　凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 http://www.ppm.cn

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 http://www.yilin.com

字　数 455千

版　次 2013年1月第1版 2013年10月第2次印刷

书　号 ISBN 978-7-5447-2700-6

目录

中译本前言
献词
序言
导论
历史的诗学
历史著述理论
情节化解释
形式论证式解释
意识形态蕴涵式解释
历史编纂风格问题
比喻理论
19世纪历史意识诸阶段
第一部分 接受的传统：启蒙运动与历史意识问题
第一章 隐喻与反讽之间的历史想象
导言
启蒙史学的辩证法
历史编纂的传统观念
历史、语言与情节
怀疑论和反讽
启蒙时代之前史学的主要形式
莱布尼茨与启蒙运动
历史领域
启蒙运动的史学成就
赫尔德反叛启蒙史学
赫尔德的历史观念
从赫尔德到浪漫主义和唯心主义
第二章 黑格尔：历史的诗学与超越反讽之道
导言
语言、艺术和历史意识
历史、诗和修辞
可能的情节结构
作为一般性情节结构的悲剧和喜剧
自在的历史与自为的历史
自在自为的历史
作为结构的历史领域

国家、个人和历史的悲剧性观点
作为过程的历史领域
从悲剧到喜剧
世界历史的情节
第二部分 19世纪历史写作中的四种“实在论”
第三章 米什莱：作为浪漫剧的历史实在论
导言
19世纪史学经典
历史学与历史哲学的对立
隐喻模式中作为“实在论”的浪漫式历史学
作为存在之混沌状态的历史领域
米什莱：按隐喻解释并按浪漫剧进行情节化的历史
第四章 兰克：作为喜剧的历史实在论
导言
兰克史学方法的认识论基础
作为喜剧的历史过程
历史分析的“语法”
历史事件的“句法”
历史解释的“语义学”
兰克历史观念中的保守主义蕴涵
按喜剧进行情节化的历史
对作为历史方法的有机论所做的形式辩护
结论
第五章 托克维尔：作为悲剧的历史实在论
导言
反辩证法
两种模式中的诗与历史
自由主义的面具
社会调和的历史学
重大历史过程的“句法”
美国历史的“语义学”
欧洲历史的戏剧
自由主义观点，保守主义语气
反讽视野中的悲剧性冲突
革命性戏剧的反讽式结局
抵制反讽观点下意识形态蕴涵的尝试
对戈比诺的批评
陷入反讽
结论
第六章 布克哈特：作为讽刺剧的历史实在论

导言
布克哈特：反讽看法
作为一种世界观的悲观主义：叔本华哲学
作为历史意识基础的悲观主义
讽刺的风格
历史过程的“句法”
历史的“语义学”
“饱满的”情节结构
反隐喻
作为反讽的实在论
历史与诗歌
结论
第三部分 19世纪晚期历史哲学对“实在论”的摈弃
第七章 历史意识与历史哲学的复兴
第八章 马克思：以转喻模式为史学进行哲学辩护
导言
关于马克思研究的问题
马克思历史思想之精髓
基本的分析模型
历史存在的“语法”
历史过程的“句法”
历史的“语义学”
马克思的方法运用于具体的历史事件
作为笑剧的历史
结论
第九章 尼采：以隐喻模式为史学作诗学辩护
导言
神话与历史
记忆与历史
道德与历史
真实性和历史
结论
第十章 克罗齐：以反讽模式为史学作哲学辩护
导言
作为批判的历史哲学
“涵盖在普遍艺术观念之下的历史学”
历史意识的美学
历史知识的本质：对常识的辩护
历史知识的悖论本质
克罗齐历史观念的意识形态蕴涵

运用的批判方法：反讽的教化效果
克罗齐反对马克思
克罗齐反对黑格尔
克罗齐反对维柯
历史作为资产阶级意识形态
结论
参考书目
文中分析的作品
文中提到的历史学、历史哲学和批评理论著作
索引
译后记

中译本前言

海登·怀特

《元史学》是西方人文科学中那个“结构主义”时代的著作，要是在今天，我就不会这么写了。尽管如此，我还是认为本书对于更具综合性的历史著述理论有所贡献，因为它认认真真地考虑了历史编纂作为一种书面话语的地位，以及作为一门学科的状况。随着19世纪历史学的科学化，历史编纂中大多数常用的方法假定，史学研究已经消解了它们与修辞性和文学性作品之间千余年来的联系。但是，就历史写作继续以基于日常经验的言说和写作为首选媒介来传达人们发现的过去而论，它仍然保留了修辞和文学的色彩。只要史学家继续使用基于日常经验的言说和写作，他们对于过去现象的表现以及对这些现象所做的思考就仍然会是“文学性的”，即“诗性的”和“修辞性的”，其方式完全不同于任何公认的明显是“科学的”话语。

我相信，对于历史作品的研究，最有利的切入方式必须更加认真地看待其文学方面，这种认真程度超过了那含糊不清且理论化不足的“风格”观念。那种被称为比喻学的语言学、文学和符号学的理论分支被人们看成是修辞理论和话语的情节化，在其中，我们有一种手段能将过去事件的外延和内涵的含义这两种维度联系起来，藉此，历史学家不仅赋予过去的事件以实在性，也赋予它们意义。话语的比喻理论源自维柯，后继者有现代话语分析家，如肯尼斯·伯克、诺斯罗普·弗莱、巴尔特、佩雷尔曼、福柯、格雷马斯以及其他人，它仍旧是我的史学思想的核心，是我对于史学与文学和科学话语的联系，以及史学与神话、意识形态和科学的联系这种思想的核心。我致力于把比喻当作一种工具来分析历史话语的不同层面，诸如本体论和认识论层面、伦理和意识形态层面、美学和形式层面，正是这一点，使得我在如何区分事实和虚构、描述和叙事化、文本和情境、意识形态和科学等等方面与其他史学理论家不同。

比喻对想象性话语的理论性理解，涉及各种修辞（如隐喻、转

喻、提喻和反讽）生成想象以及生成种种想象之间相互联系的所有方式。修辞生成的想象充当了实在的象征，它们只能被臆想，而不能直接感知。话语中（有关人物、事件和过程的）修辞之间的话语性联系并非逻辑关系或与他者的演绎性继承关系，而通常意义上是隐喻性的关系，即以凝练、换位、象征和修正这样的诗学技巧为基础。正因为如此，任何忽视了比喻性维度而对特定历史话语所做的评价都必定无法理解：尽管该话语可能包含了错误信息并存在可能有损其论证的逻辑矛盾，它还能令过去“产生意义”。

特定历史过程的特定历史表现必须采用某种叙事化形式，这一传统观念表明，历史编纂包含了一种不可回避的诗学——修辞学的成分。既然没有哪个被理解为一组或一系列离散事件的集合实际上能够描述成具有故事的结构，我便采纳了这样一种方式，由此，一组事件的叙事化将更具比喻性而非逻辑性。一组事件转换成一个系列，系列又转换成序列，序列转换成编年史，编年史转换成叙事作品，我认为，这些行为理解成比喻性的而非逻辑——演绎性的会更有益。此外，我把事件构成的故事和可能用来解释这些事件的任何形式论证之间的关系，当作是由逻辑——演绎和比喻——修辞的要素构成的组合。这样，一方面是历史话语和科学话语之间的差异，另一方面是历史作品与文学作品之间的类同，对于历史话语研究而言，如果它们不再强求，比喻的方法看上去尤其是正当的。

我一直感兴趣的问题是，修辞性语言如何能够用来为不再能感知到的对象创造出意象，赋予它们某种“实在”的氛围，并以这种方式使它们易于受特定史学家为分析它们而选择的解释和阐释技巧的影响。这样，马克思在1848年巴黎起义期间对法国资产阶级和工人阶级的描述为工人们运用辩证唯物主义进行分析做了准备，他正是用这种分析解释他们在随后事件中的行为。这种在最初的描述和马克思的话语中紧随而来的解释之间获得的一致性是形式上的，而不是逻辑上的。它并不是给“真实的不一致性”戴上了“虚假的一致性”的面具，而是诸种事件的叙事化，这种叙事化展示了时间进程中事件群的变化和它们彼此之间关系的转变。人们不可能将一种实在的事件序列描述得表现出“喜剧”意义，除非把相关的行为者和事件过程描绘成那些能够看作

是“喜剧”类型的现象。不同表现层次彼此类比相连而获得的话语的一致性完全不同于逻辑上的一致性，在后者中，一个层次被认为是能够从另一个层次演绎而来的。近来人们想要提出一种有关历史因果的融贯学说的努力失败了，这说明科学化的“法则式演绎”范式作为一种历史解释工具是不完备的。

我认为，史学家尤其想通过将一系列历史事件表现得具有叙事过程的形式和实质，以此对它们进行解释。他们或许会用一种形式论证来弥补这种表现，该论证认为逻辑一致性可以充当其合理性的表征和标示。但是，正如存在诸多不同的表现模式一样，合理性也有诸多不同的种类。福楼拜在《情感教育》中对1848年事件的描述很少有“非理性的”，即便其中有许多“假想的”和大量“虚构的”东西。福楼拜以尝试形成一种无法区分对（真实的或想象的）事件的“解释”与“描述”的表现风格而闻名。我认为，从希罗多德和修昔底德，历经李维和塔西佗，下至兰克、米什莱、托克维尔和布克哈特，伟大的叙事史学家往往的确是如此。在此，我们必须像米歇尔·福柯所说的那样来理解“风格”：它是某种稳定的语言使用方式，人们用它表现世界，也用它赋予世界意义。

意义的真实与真实的意义并不是同一回事。用尼采的话说，人们可以想象对一系列过往事件完全真实的记述，而其中依然不包含一丝一毫对于这些事件的特定的历史性理解。历史编纂为有关过去的纯粹的事实性记述增添了一些东西。所增添的或许是一种有关事件为何如此发生的伪科学化解释，但西方史学公认的经典作品往往还增添了别的东西，我认为那就是“文学性”，对此，近代小说大师比有关社会的伪科学家提供了更好的典范。

我在《元史学》中想说明的是，鉴于语言提供了多种多样建构对象并将对象定型成某种想象或概念的方式，史学家便可以在诸种比喻形态中进行选择，用它们将一系列事件情节化以显示其不同的意义。这里面并没有任何决定论的因素。修辞模式和解释模式或许是有限的，但它们在特定话语中的组合却是无限的。这是因为语言自身没有提供任何标准，以区别“恰当的”（或者字面的）和“不恰当的”（或修

辞的）语言用法。任何语言的词汇、语法和句法都并未遵循清晰的规则来区分某种特定言说的外延和内涵层面。诗人们了解这一点，他们通过运用这种模糊性使作品获得了特殊的启示性效果。历史实在的叙事大师们也是如此。传统的史学大师们同样知道这一点，但到19世纪时，历史学越来越被一种追求明晰性、字面意义和纯粹逻辑上的一致性的不可实现的理想所束缚，情况就不一样了。在我们自身的时代中，专业史学家没能使历史研究成为一门科学，这表明那种理想是不可能实现的。近来的“回归叙事”表明，史学家们承认需要一种更多是“文学性”而非“科学性”的写作来对历史现象进行具体的历史学处理。

这意味着回归到隐喻、修辞和情节化，以之取代字面上的、概念化的和论证的规则，而充当一种恰当的史学话语的成分。

我在《元史学》中试图分析的正是这种意义产生的过程是如何运作的。确实，正如人们现在认识到的那样，我当时也认识到，通过进行论证以便“科学地”说明过去或者“解释学地”阐释过去，史学家能够赋予过去以意义。但是，我那时更感兴趣的是史学家把过去构成为一个主词的方式，这个主词可以充当科学研究或解释学分析的对象，更重要的是，充当叙事化的对象。我认识到，“罗马帝国”、“罗马天主教”、“文艺复兴”、“封建主义”、“第三等级”、“清教徒”、“奥利弗·克伦威尔”、“拿破仑”、“本·富兰克林”、“法国大革命”等等（或者至少是这些术语所指的实体），早在任何特定史学家对它们感兴趣之前就存在了。但是，相信某个实体曾经存在过是一回事，而将它构成为一种特定类型的知识的对象完全是另一回事。我相信，这种构成行为既与理性认知有关，也同样和想象相关。这就是为什么我把自己的研究描述为一种构思历史写作的“诗学”而非历史“哲学”的努力。

诗学表明了历史作品的艺术层面，这种艺术层面并没有被看成是文饰、修饰或美感增补意义上的“风格”，而是被看作某种语言运用的习惯性模式，通过该模式将研究的对象转换成话语的主词。在史学家探询过去的研究阶段中，其兴趣是，就其感兴趣的对象以及该对象在时间中经历的变化建构一种精确的描述。他/她这样做是以文献档案

为基础，从其内容中提取出一组事实。我说的是“提取”一组事实，因为我对事件（作为在尘世的时间和空间中发生的事件）和事实（以判断形式出现的对事件的陈述）做了区分。事件发生并且多多少少通过文献档案和器物遗迹得到充分的验证，而事实都是在思想中观念地构成的，并且/或者在想象中比喻地构成的，它只存在于思想、语言或话语中。

说某个人“发现”事实，这毫无意义，除非我们用这种断言指的是在文献中发现的陈述，它们证明了在特定的时空中发生了特定的事件。但在这种情况下，我们也在说语言学事件，如类型2的X事件在A时间和III空间中发生这样的陈述。这正是我选用巴尔特的话“事实只是一种语言学上的存在”作为《话语的比喻》一书的题词所想要表达的意思。我并不是说，“事件”只有一种语言学上的存在。我想要强调的是，在我看来，历史事实是构造出来的，固然，它是以对文献和其他类型的历史遗存的研究为基础的，但尽管如此，它还是构造出来的：它们在文献档案中并非作为已经包装成“事实”的“资料”而出现（可参照柯林武德）。

因此，事实的构成必须像这样以对过去档案的研究为基础，以便充当描述某种复杂的历史现象（如“法国大革命”、“封建主义”、“英诺森三世”等等）的基石，而那些历史现象可能转而又成为说明和解释的对象。换句话说，如果历史说明或解释是一种构造物，是依具体情形观念地并且/或者想象地构成的，那么，运用了这些解释性技巧的对象也是构成的。当谈到历史现象时，它也从来都是构成物。

它怎么可能是其他情形呢?只要历史实体在定义上隶属于过去，对它们的描述就不会被直接的（受控的）观察所证实或证伪。当然，通过直接观察所能研究的是证明了史学家感兴趣的过去对象之本质的那些文献。但是，如果这些记载想要不顾事实，而原本在这些事实的基础上，对于可能成为研究主题的对象所作的最初看似真实的描述才得以呈现，那么这些记载就需要解释。这就促使我得出这样的结论，即历史知识永远是次级知识，也就是说，它以对可能的研究对象进行假想性建构为基础，这就需要由想象过程来处理，这些想象过程

与“文学”的共同之处要远甚于与任何科学的共同之处。

我所说的想象过程是以对意象的思考和比喻性的联想模式为特点，后者乃是诗学言语、文学写作，并且还有神话思想所具有的特征。历史话语中“文学”成分的出现是不是有损于史学所主张的讲述真实以及证实和证伪的程序呢?只有当人们将文学写作等同于撒谎或者歪曲事实，并且否认文学有任何真实表现现实的兴趣时，才会造成损害。这就使得我们可以把史学归入现代科学，只要人们认为现代科学对确定有关世界的真理不像对确定世界的“现实”那么感兴趣。

的确，我说过，作为创造过程的产物，历史的文学性和诗性要强于科学性和概念性；并且，我将历史说成是事实的虚构化和过去实在的虚构化。但十分坦率地说，我倾向在现代边沁主义和费英格尔的意义上来理解虚构的观念，即将它看成假设性构造和对于实在的“好像”（as if）式描述，因为这种实在不再呈现在感知前，它只能被想象而非简单地提起或断定其存在。欧文·巴菲尔德[1] 的著名文章《诗歌用语和法律拟制》对我有所启示，该文指出，在法律上归之于“法人”的“个体人格”就其是某种“虚构”而言仍然是“真实的”。正如前文所述，我始终把“事实”视为建构之物，就是阿瑟·丹托所称的“描述中的事件”，因而在拉丁语“fictio”的词源学意义上，它是一种语言学上的或话语的虚构，即把它视为某种人工制成的或制作的东西。当然，这正是我看待现代小说中实在表现的方式，它们明显就所描述的一点一滴社会实在都提出了真实性要求，这丝毫不比任何一位进行叙事的史学家所做的弱。关键在于，叙事为实在强加了那种只会在故事中遭遇的意义形式与内容，就此而言，将实在叙事化就是一种虚构化。

史学理论中有一种老生常谈，说的是由事实而得出的故事是一种浓缩，即将行为经历的时间缩减为讲述的时间，将人们有关某个特定历史时期所知的一切事实缩减成只剩那些重要的事实，这种浓缩不仅对特定时空范围内发生的事件是如此，对于人们就这些事件可能会知道的事实也是如此。将柯林武德所说的史学家“关于事件的思想”转变成（他实际上讲述的或写作的）著述话语，这一行为使用了一切比喻性话语运用中颇具特征性的浓缩和移情。史学家也许想准确地言说，

并且只想讲述与他们的研究对象有关的真实，可是人们无法在叙事化中不求助于比喻性语言和比写实性更具诗性（或修辞性）的话语。在特定的过去中，对“发生的事情”所做的纯粹字面的记述只能用来写作一部年代纪或编年史，而不是“历史”。历史编纂作为一种话语，它特别旨在建构一系列事件的真实叙事，而不是就情势做一番静态描述。

因而，如果某人有兴趣构思一部史学史（或历史写作史、史学思想史、历史意识史等等此类的东西），也就是说，如果他有兴趣阐明那些在时间中经历的变迁，以及诸种变迁在不同处境下表现出来的差异，而在那些处境中，“过去”已经被解释成了系统性和自反性认知的可能对象，那么，他必然采用一种元史学观点。换句话说，人们不能简单地假定他自身那个时代的史学家（或其他时代和地区的史学家）所使用的概念是恰当的，也不能简单地以这种概念的循环作为目标，而把令任何事情都或多或少成功地趋向这个目标“从开始起”就变成学科的实践。例如，设想兰克或布罗代尔使用“历史事件”、“历史事实”、“历史叙事”、“历史解释”（或就此用“文学”、“虚构”、“诗歌”、“模仿”、“过去”、“现在”等等术语）所理解的意思与希罗多德或修昔底德用与这些词对应的希腊术语所理解的一样，这没有多少意义，也完全是非历史性的。也正是因此，人们根据公认的西方史学经典看上去接近或不同于当代史学话语规则的程度，从而对它们做出高下之分，是毫无意义的，并也是非历史性的。

这正是在研究古希腊、罗马、中世纪和早期现代“科学”中的情形，更不用提研究各种非西方形式的“科学”。科学哲学家有充分理由假设，现代物理学家们就有关自然实在的概念提供了有效标准，用来判定在亚里士多德、伽林、普林尼、帕拉塞尔苏斯、阿格里科拉、布鲁诺或培根那里相应使用的观念；近现代科学史涉及的完全是相继的自然因果关系概念之间（并因此而在不同的“自然”或“物理”观念之间）的差异和非连续性，而这些概念曾标志着自公元前6世纪以来“科学”的整体进展。换句话说，一部适当的科学史需要远离和质疑被误认为是我们自己时代的“真正的”科学，以及远离和质疑那种观念的支撑，也即：现代西方科学构成了真正的科学，可以说自泰勒斯或希波克拉底以来，所有其他的科学性观念都为着这一真正科学而努力或是

未能成功。如果人们想要形成一种真正历史性的（我的意思是一种真正历史主义的）科学概念，他就必须采纳一种在当前科学正统之外的元科学立场。

【注释】

[1] 欧文·巴菲尔德（1898——1997），英国语言学家、批评家、诗人、思想家，主要著作有《诗歌用语》（1928）、《拯救外观：偶像崇拜研究》（1957）等。——译注

献词

人所能知者，必先已入梦。

巴什拉：《火的精神分析》

序言

本书在对历史想象的深层结构进行分析之前，先有一篇方法论性质的导论。在其中，我试图以明白而系统的方式，阐明这项工作赖以确立的解释原则。在阅读代表19世纪欧洲史学思想的经典著作时，我发现很显然，要想将它们看成是历史反思的表现形态，就需要一种有关历史作品的形式理论。我在导论中便尝试提出这样一种理论。

在该理论中，我将历史作品视为叙事性散文话语形式中的一种言辞结构，正如它自身非常明白地表现的那样。各种历史著述（还有各种历史哲学）将一定数量的“材料”、用来“解释”这些材料的理论概念，以及用其来具象表现假定在过去时代发生的各组事件的一种叙述结构组合在一起。另外，我认为，它们包含了一种深层的结构性内容，它一般而言是诗学的，具体而言在本质上是语言学的，并且充当了一种未经批判便被接受的范式。每一种特殊的“历史”解释都存在这样一种范式。在所有比专著或档案报告范围更广的历史著作中，这种范式都发挥着“元史学的”要素的功能。

在描绘一种历史记述展现的不同层面，以及构造一种历史编纂风格类型学时，我用的术语可能令人眼花缭乱，但我首先确定了历史作品的显性——认识论的、美学的、道德的——维度，随后才进入这种理论工作所发现的历史作品隐性的、未经批判而认可的更深层。我与其他分析历史著述的人不同，我不认为历史作品“元史学式”的基础结构明显地由理论概念构成，史学家用这些概念赋予他们的叙述一种“解释”的模样。我相信，这些概念涵盖了作品的显性层次，因为它们表现在文本的“表面”上，并且通常比较容易辨认。不过，我区分了三种策略，史学家可以用它们获得不同类型的“解释效果”。这三种不同的策略我分别称之为形式论证式解释、情节化解释和意识形态蕴涵式解释。在这每一种不同的策略中，我又识别出四种言说模式，史学家可能用它们来获得某种特殊性质的解释效果。就形式论证而言，它们是形式论、有机论、机械论和情境论四种模式；就情节化而言，它

们是浪漫剧、喜剧、悲剧和讽刺剧四种原型；而就意识形态蕴涵而言，它们是无政府主义、保守主义、激进主义和自由主义四种策略。种种模式的一种确定组合包含了某一特定史学家或历史哲学那种我称为历史编纂“风格”的东西。我在对19世纪史学家和历史哲学家的研究中，将设法说明这种观点。我研究的历史学家有米什莱、兰克、托克维尔、布克哈特，历史哲学家有黑格尔、马克思、尼采和克罗齐。

为了将这种种不同的风格彼此联系起来，使之成为史学思想的单一传统的诸要素，我不得不假设一种深层意识，在此层面上，史学思想家选择了概念性策略来解释或表现他的史料。我确信，在这个层面上，史学家表现出一种本质上是诗性的行为。他预构了历史领域，并将它设置成施展其特定理论的场所，他正是用这种理论来说明在该领域中“实际发生了什么”。接下来，这种预构行为可能采用许多形式，这是一些用它们得以形成的语言模式来描述的类型。循着上迄亚里士多德，下至晚近的维科、近代众多语言学家和文学批评家的解释传统，我用四种诗性语言的比喻名称来称呼这些预构类型，即：隐喻、转喻、提喻和反讽。既然这种术语很可能使多数读者感觉陌生，在导论中，我会说明为什么要这样用，以及我将如何运用。

除了鉴别和说明19世纪欧洲历史意识的主要形式之外，我的一个主要目的在于，要在历史学和历史哲学中确定那种任何时代都在使用的独一无二的诗学要素。人们常说，历史学是科学和艺术的一种混合物。但是近来，当分析哲学家成功地澄清了在何种程度上历史学可能被视为一种科学时，对历史学艺术成分的关注却不多见。通过揭示出一种特定的历史学观念赖以构成的语言学基础，我试图确定历史作品不可回避的诗学本质，并且具体说明历史记述中令其理论概念被悄然认可的那种预构因素。

这样，在具有赋义作用的预构（比喻性）策略基础之上，我假设了四种主要的历史意识模式，即隐喻、提喻、转喻和反讽。这些意识模式中的每一种都为一种与众不同的语言学规则提供了基础，以此来预构历史领域，并且，在此基础之上，能够用特定的历史解释策略来“说明”它。我认为，对于19世纪公认的史学思想家们而言，通过阐

明充当其作品基础和指导的不同比喻方式，他们就能被人理解，并且，作为一种共同研究传统的实践者，他们相互之间的关系也能建立起来。简而言之，我的看法是：占主导地位的比喻方式以及与之相伴随的语言规则，构成了任何一部史学作品那种不可还原的“元史学”基础。并且，我认为，在19世纪史学大师著作中的这种元史学因素构成了种种“历史哲学”。这些“历史哲学”暗中支撑起这些著作，若没有它们，大师们绝不可能写出这样的作品。

最后，我想要说明的是，19世纪主要历史哲学家（黑格尔、马克思、尼采和克罗齐）的著作，与他们那些被称为“正统史学家”的同伴（米什莱、兰克、托克维尔和布克哈特）的著作相比，只是侧重点不同，而没有实质上的区别。只不过在史学家那里始终是暗含着的东西，在历史哲学大师的著作中则呈现在外，并得到了系统的论证。最重要的历史哲学家也是（或近来被发现是）一流的语言哲学家，这并非偶然。因而他们能够多少自觉地领会19世纪史学公认的“科学”理论源头处那种诗学的，或至少是语言学的基础。当然，这些哲学家设法使自己免于遭受语言决定论的批评，他们也以此声讨其反对者。然而，在我看来，无可辩驳的是，他们都理解我试图论证的精要之处，即，在任何尚未还原（或提升）到一种真正科学地位的研究领域中，思想依旧是语言模式的囚徒，在这种模式中，它设法把握住栖息在其感知领域的对象的轮廓。

根据我对19世纪历史意识的研究，可以得出的一般结论大体如下：（1）既是“正统历史学”，则同时必定也是“历史哲学”；（2）史学的可能模式与思辨历史哲学的可能模式相同；（3）这些模式实际上分析起来又是先于它的诗性领悟的形式化，并且是对特殊理论通常赋予历史记述某种“解释”模样的认可；（4）没有哪种确定无疑的理论基础能使某人正当地宣称一种权威性，从而认定某种模式比其他模式更具有“实在性”；（5）以上的逻辑结果便是，我们反思一般性历史的任何努力都被约束在彼此竞争的解释策略中选出的某一种中；（6）由此推论，选择某种有关历史的看法而非选择另一种，最终的根据是美学的或道德的，而非认识论的；（7）最后，对史学科学化的要求仅仅表达了对一种特殊的历史概念化形态的某种偏好，其基础

要么是美学的，要么是道德的，而它在认识论上的论证仍然有待确立。

在按19世纪史学思想大师的著作出现的顺序进行分析时，我努力指出，他们的思想展现了在一般诗学语言中对历史领域进行比喻性预构的各种可能性。在我看来，对这些可能性实际上的阐发将欧洲史学思想带入精神上的反讽情形中。19世纪末，这种情形感染了史学思想，人们有时也称其为“历史主义的危机”。以这种“危机”作为其现象形式的反讽依然长盛不衰，从此成为职业历史学的主流模式，也深植于学术界。我认为，这可以解释以下两个现象：其一，现代学院历史编纂学的优秀代表在理论上的迟钝；其二，20世纪的文学、社会科学和哲学对一般历史意识的不可胜数的反抗。我期望本书的研究既能澄清这种理论迟钝的原因，也能说明这些反抗的理由。

读者不可能注意不到，本书正是采用了一种反讽模式。但是，点明反讽的反讽却是有意识的，由此它代表了一种针对反讽自身的反讽意识的转向。如果它成功地证明了当代史学思想中如此之多的怀疑论和悲观论都根源于一种反讽式的精神结构，并且，这种精神结构仅仅只是人们在见到历史文献之前就能够采取的诸多可能姿态中的一种，那么，人们就能为拒斥反讽自身提供一些理由。于是，重构历史学的道路也将得到部分的清理，重构后的历史学作为一种学术行为，它所关注的东西将同时是诗学的、科学的和哲学的，这就如在19世纪历史学的黄金时代中那样。

导论

历史的诗学

本书是一部19世纪欧洲的历史意识史，它也是为当前有关历史知识问题的讨论而作。这样，本书既提供了史学思想演进过程中一个特定时期的发展报告，也提出了一种被称为“历史的”思想模式的一般性结构理论。

历史地思考指什么？另外，研究所采用的特定历史方法，其独特性又是什么？整个19世纪，史学家、哲学家和社会理论家一直都在争论这些问题，但争论假定的情形通常是他们能够获得明确的解答。“历史”被视为一种经验的特定模式，“历史意识”是一种思想的独特模式，而“历史知识”则是人文科学与自然科学范围内的一块自治区域。

然而，到20世纪，思考这些问题是在一种多少有点缺乏自信的心情下进行的，人们担心这些问题不可能得到最终的回答。欧洲大陆的思想家，从瓦莱里、海德格尔到萨特、列维——斯特劳斯和米歇尔·福柯，都严厉地质疑这种特定“历史”意识的价值，强调历史重构的虚构特征，并且挑战历史学在科学中争取一席之地的做法。[1] 与此同时，英美哲学家就史学思想的认识论处境与文化功能进行了大量论述，这些论述总体而言，是要证明历史要么是严格的科学、要么是纯粹的艺术这一说法很值得怀疑。[2] 这两条研究路线的结果给人造成了这样的印象：自19世纪伊始，西方人引以为荣的历史意识可能不过是意识形态立场的一种理论基础。据此，西方文明不仅能评论自身与先前的文化和文明的关系，也能评论自身与时间上同时代、空间上相毗邻的事物之间的关系。[3] 简而言之，我们有可能将历史意识视为一种确切的西方人的偏见，现代工业社会的假定的优越性依此而可能得到回溯式的证明。

我自己对19世纪欧洲历史想象的深层结构所做的分析，意在为当前有关历史知识的性质与功能的争论提供一种新视角。它在研究的两个层面上进行。一方面，力求分析19世纪欧洲公认的史学大师的著作；另一方面，则分析同一时期主要的历史哲学家的著作。其大致目的是，确定经典作家的著作中实际出现过的不同历史过程概念的家族特征。另一个目的是，确定那个时期历史哲学家可能用来证明史学思想的各不相同的理论。为了实现这些目的，我将把历史作品看成是它最为明显地要表现的东西，即以叙事性散文话语为形式的一种言辞结构。它声称是过去的结构和过程的一种模型或具象，意图通过描绘来说明它们。[4]

简单说来，我的方法是形式主义的。我不会努力去确定某一个史学家的著作是不是更好，它记述历史过程中一组特殊事件或片断是不是比其他史学家做的更正确。相反，我会设法确认这些记述的结构构成。

在我看来，这个过程将证明，集中研究具有杰出成就的史学家和哲学家非常有益。他们在构思历史的可能方式这一方面始终是公认的榜样。这样的史学家有米什莱、兰克、托克维尔与布克哈特；哲学家有黑格尔、马克思、尼采和克罗齐。在研究这些思想家时，我对哪一位的做法表现出历史研究最贴切的方式不下定论。作为历史表现或概念化可能的楷模，这些思想家获得的地位并不依赖于他们用来支撑其概括的“材料”的性质，或者用来说明这些“材料”的各种理论，它依赖的不如说是思想家们对历史领域相应的洞见中那种保持历史一致、连贯和富有启迪的能力。这就是为什么人们驳不倒他们，或者也无法“撼动”他们的普适性，即便求助于随后的研究中可能发现的新材料，抑或确立一种解释构成他们表述和分析之对象的各组事件的新理论，也都无助于此。作为历史叙述和概念化的楷模，这些思想家的地位最终有赖于他们思考历史及其过程时，那种预构的而且是特别的诗意本性。所有这些，正是我设想对19世纪的史学思想研究做一种形式主义考察的缘由。

然而，上述情况立即显示出，这些思想家撰写的著作，就历史过

程的同一个片断和史学思想的任务这两方面而言，表现出了一些可以选择的，甚至表面上互相排斥的概念。若将他们的著作纯粹视作言辞结构，这些著作似乎就具有迥然不同的形式特征，并且是以根本不同的方式来使用解释着同一组材料的概念术语。例如，在最表层，一位史学家的作品本质上可以是历时的或依次进行的（强调历史过程中的变化和转换），而另一位史学家的著作则可能是共时的或形式上是静态的（强调结构上的连贯性）。再者，某位史学家可能认为他的使命是以一种抒情的或诗意的方式，重新激发起往日的时代“精神”；另一位史学家则可能认为其任务在于透过事件本身，发现某个特定时代的“精神”只不过是一种表面的或现象的形式，从而揭露出它的“规律”或“原则”。此外，我们还注意到另外一个根本的差别。一些史学家首先将其作品设想成对当代社会问题和冲突具有启发性的作品；而其他人则倾向于压制这种现实主义的关注，而是努力确定过去已知的某个时期与他们自身所处的时代在多大程度上有所不同，这看起来像是一种常见的“好古的”心境。

总而言之，若将19世纪史学大师所著的历史纯粹看成是形式上的言辞结构，就“历史作品”应该包括什么这一问题，它们会展示出极为不同的观念。这样，为了鉴别19世纪产生的史学思想不同类别的家族特征，首先必须弄清楚“历史作品”的理想类型结构可能包括些什么。一旦明白了这种理想类型结构，我就有了一个标准来决定，在任何一部特定的历史著作或历史哲学著作中，我若致力于辨别其独特的结构要素，哪些方面必须加以考虑。史学思想家描绘这些要素，并且将它们置于一种确定的叙述中，以便获得一种“解释的效应”。通过追踪这个过程中的变化，我将能够依次说明研究的这个时期中历史想象深层结构的根本变化，进而，这又会允许人们根据该时期不同史学思想家的共同身份，将他们描绘成一个与众不同的话语世界中的参与者。在这个话语世界中，不同“风格”的史学思想都可能存在。

历史著述理论

我通过区分以下历史著述中的概念化诸种层面来开始我的论述。

它们是：（1）编年史；（2）故事；（3）情节化模式；（4）论证模式；（5）意识形态蕴涵模式。我把“编年史”和“故事”当作历史记述中的“原始要素”，但二者都表现了材料从未被加工的历史文献中被选择出来并进行排列的过程，以便对某一特殊类型的读者来说，这些材料更容易理解。这样想，历史著作就代表了一种尝试，即在我所谓的历史领域、未被加工的历史文献、其他历史记述，以及读者之间进行调和的尝试。

首先，历史领域中的要素通过按事件发生的时间顺序排列，被组织成了编年史；随后编年史被组织成了故事，其方式是把诸事件进一步编排到事情的“场景”或过程的各个组成部分中。通常认为，这种事件有一个可以辨别的开头、中间和结局。这种从编年史到故事的转变，受到了编年史中描述的一些事件的影响。它们分别依据了初始动机、终结动机，还有些依据了过渡动机。一个只是简单地报道了所发生的确定时间和地点的事件，通过这样一种描述被转变成了一个初始事件：“1321年6月3日，国王前往威斯敏斯特。在国王和那个最终将挑战其王权的人之间，开始了这次决定性的会晤。尽管此时，两个人看起来注定会成为好朋友……”另一方面，过渡动机提示读者就内含在事件中被搁置的意义保持期待，直到提供出一些终止动机。如“当国王朝威斯敏斯特进发时，谋臣告诉他，他的敌人正在那儿等着，要想达成有利于王权的解决方案前景渺茫”。一种终止动机表明了那种明显的终点或过程的结局或紧张的处境：“1333年4月6日，巴利伯恩之战，国王的军队击溃叛军。随后，1333年6月7日签订的《豪斯堡条约》给王国带来了和平。可是，这是一种不安定的和平，七年后，它在宗教冲突的火焰下燃烧殆尽。”当一组特定的事件按赋予动机的方式被编码了，提供给读者的就是故事；事件的编年史由此被转变成完完全全的历时过程，然后，人们能够据此发问，就如同正在分析各种关系之间的一种共时性结构。[5]

历史故事紧随事件的次序，从社会或文化过程的序幕逐渐发展到暂时结局，这一点编年史无需照做。严格地说，编年史没有结局；原则上，它们没有序幕，只是在编年史家开始记录事件时“开始”。它们也没有高潮和结局，而能够无止境地继续下去。故事则不然，它有一

种可辨认的形式（即使那形式是一种混沌状态的情景），使得包含在其中的事件能与其他同时期内所有编年史中涵盖的事件区分开来。

有时，人们认为史学家的目的在于，通过“发现”、“鉴别”或“揭示”埋藏在编年史中的“故事”来说明过去；并且“历史”与“小说”之间的差别在于，史学家“发现”故事，而小说家“创造”故事。在史学家的工作中，“创造”也起部分作用，然而，这种关于史学家的任务的想法模糊了其“创造”的程度。同一件事能充当许多不同历史故事中的一种不同的要素，这取决于它在其所属的那组事件的特定主题描述中被指定为什么角色。国王的死在三个不同的故事中，或许是开头、结局，抑或只是过渡性事件。在编年史中，这个事件只是作为事件系列中的一个要素存在，不起一种故事要素的作用。史学家通过将事件确定为充当故事要素的不同功能，将编年史中的事件编排到一种意义等级之中。为此，他先要揭露一整组事件形式上的一贯性，而这组事件通常有着可辨别的开头、中间和结局，被人们视为一个可理解的过程。

将编年史中挑选出的事件编成故事产生了各种问题，史学家在建构其叙事的过程中必须预料到并加以回答。这些问题的种类有：“下一步发生了什么？”“这是怎样造成的？”“为什么事情会是这样而不是那样？”“最终会是怎样？”这些问题决定了他在建构其故事的过程中必须使用的叙述手法。但是，这类涉及事件之间的联系，并将其变成一个可继续故事中的要素的问题，必须区别于另一类问题：“它们合为一体会如何？”“其意义又怎样？”这些问题与被视为一个完整故事的整组事件的结构有关，并且需要对某个特定故事与编年史中可能“发现”、“鉴别”或“揭示”出的其他故事之间的关系做出大致判断。这些问题能够用许多方式来回答，我将这些方式称为（1）情节化解释；（2）论证式解释；（3）意识形态蕴涵式解释。

情节化解释

通过鉴别所讲述故事的类别来确定该故事的“意义”，这就叫做情节化解释。在叙述故事的过程中，如果史学家赋予它一种悲剧的情节结构，他就在按悲剧方式“解释”故事；如果将故事建构成喜剧，他也

就按另一种方式“解释”故事了。情节化是一种方式，通过它，形成故事的事件序列逐渐展现为某一特定类型的故事。

顺着诺斯罗普·弗莱在其《批评的剖析》（下文简称《剖析》）中指出的线索，我至少鉴别出四种不同的情节化模式：浪漫剧、悲剧、喜剧和讽刺。或许还有其他模式，如史诗；并且，某个特定的历史记述可能包含了以某种情节化模式形成的一些故事，用以充当以另一种模式情节化的整组故事中的某些方面或某些阶段。但是，特定史学家被迫将整组故事情节化，从而在一个全面的或原型的故事形式中构成了他的叙事。例如，米什莱将他写作的所有历史构成浪漫剧模式，兰克构成的是喜剧模式，托克维尔的是悲剧模式，布克哈特的是讽刺剧模式。史诗的情节结构看来像是编年史本身的一种隐含形式。关键在于，每一种历史，即便是最具“共时性的”或“结构的”历史，都以某种方式情节化了。讽刺剧模式提供了形式上的原则，据此，布克哈特假定的“无叙事”史学也能被确定成一个特殊类型的“故事”。如弗莱所示，以反讽模式形成的故事（讽刺剧是其虚构的形式）恰恰是通过挫败正常的期望来获得其效果，即一反正常期望中其他模式（浪漫剧、喜剧或悲剧，这要看情况而定）故事会提供的结局。[6]

浪漫剧根本上是一种自我认同的戏剧，它以英雄相对于经验世界的超凡能力、征服经验世界的胜利以及最终摆脱经验世界而解放为象征，是那类带有基督教神话中圣杯传奇或基督复活传说之类的故事。它也是一种关于成功的戏剧，这种成功即善良战胜邪恶、美德战胜罪孽、光明战胜黑暗，以及人类最终超脱出自己因为原罪堕落而被囚禁的世界。讽刺剧的原型主题恰好与这种救赎式的浪漫剧针锋相对；事实上，它是一种反救赎的戏剧，一种由理解和承认来支配的戏剧。此处，理解的是人类最终乃是世界的俘虏而非它的征服者；承认的则是，由最后分析得知，就根本上战胜死亡的黑暗力量这一任务而言，人类意识与意愿永远是不够的，这种力量是人类永不消逝的敌人。

不管怎么说，喜剧和悲剧显示出一种可能性，即人类至少从其堕落的情形下得到部分解脱，以及从他在这个世界中发现自身处于分裂状态的情况中获得暂时的解放。可是，喜剧和悲剧的情节结构都是升

华过的形式，在这两种虚构的原型中，构思这些暂时的胜利是不一样的。在喜剧中，由于通过那种活跃在人类社会和自然界中的力量达到暂时妥协的前景，人类获得征服其世界的短暂胜利，从而使人们保持着希望。这样的妥协在欢乐的场景中被象征化了。喜剧作家习惯用这种场景来结束他关于变化和转换的戏剧性叙述。在悲剧中，除了虚伪和虚幻的欢乐场合之外，再没有欢乐时刻，相反，其中有许多关于人与人之间分裂状态的暗示，比起从戏剧一开始就激起惨烈的争斗，这更可怕。尽管如此，悲剧结束时，故事主角的陨落及其生活世界的动荡，并没有被认为彻底威胁到那些激烈争斗中的幸存者。对这场争斗的观众而言，他们在意识中有所收获。并且，人们认为，这种收获存在于规律的显现之中，主角反抗世界的努力恰好引出了这种支配人类生命的规律。

喜剧末尾出现的妥协正是人与人之间、人与其世界和社会之间的妥协。作为世界中看似不可改变的对立要素之间冲突的结果，社会环境表现得更纯洁、更明智，也更健康。而且从长远来看，对立要素都显示出能够相互和谐共处，并使自身和他者合为一体。悲剧末尾的各种妥协则要郁闷得多。它们更多地带有人类在世界中要顺从其环境的特征。在这些环境之下，人们必须努力工作。而这些环境被认为是不可改变的和永恒的，其暗含之义是人们不能改变它，却必须在其中劳作。对于人们在世界中为了寻求安全和理智可能会渴望或正当要求的东西，它们设定了限度。

看上去，浪漫剧与讽刺剧在将现实过程情节化时是相互排斥的方式。真正的浪漫式讽刺观念表现出一种术语上的冲突。我能合理地想象一种讽刺式的浪漫剧，但我用这个术语所指的是一种表现形式，它意在从一种反讽的立场揭示对世界进行浪漫式构思的愚蠢行为。然而，另一方面，我可以讲喜剧式讽刺和讽刺式喜剧，或者是讽刺式悲剧和悲剧式讽刺。但在此，我们应该注意到，悲剧或喜剧类型与按讽刺方式形成的模式之间的关系，不同于浪漫剧类型与按喜剧方式或悲剧方式可能形成的模式之间获得的关系。喜剧与悲剧代表着对世界进行浪漫式理解的限制条件，视之为一个过程，为的是认真对待反对人类在救赎方面努力的各种力量。而在浪漫剧中，人类的救赎努力作为

一种可能性得以天真般地保持着。即使喜剧的结果是对立力量的最终妥协，悲剧最后显示出这些力量与人对抗的本质，二者处理冲突都非常认真。并且，写作浪漫剧的作者根据人类征服经验世界的最后胜利这种想象而描绘出救赎剧，在这种剧作的结构内，作者有可能分别吸收了喜剧和悲剧中所揭示的人类存在的事实。

然而，讽刺剧代表了对于分别在浪漫剧、喜剧与悲剧中揭示的关于希望、可能性和人类存在之真实性的另一种限制。人们认识到，意识终究不足以愉快地在世上生活或者充分了解这个世界，在由此产生的气氛中，讽刺剧以反讽的态度评说这些希望、可能性和人类存在的事实。它假定，同样引人注目地表现在浪漫剧、喜剧和悲剧类型中关于世界的想象，终究是不充分的。作为一种艺术风格或文学传统发展过程中的一个阶段，文学表现中讽刺模式的出现，标志着一种世界已老的信念。像哲学本身那样，讽刺剧意识到作为现实的一种想象，自己有所不足，因而“在其灰色之上涂抹灰色”。这样，它做好了思想准备来批判一切与世界有关的复杂精密的概念化，并期待着回归一种对世界及其过程的神秘理解。

这四种故事形式的原型，为我们刻画史学家在叙事的情节化层面能够争取到的不同种类解释效果提供了一种手段。它使我们能够在米什莱和兰克创作的那种历时的或渐进式的叙事，与托克维尔和布克哈特所作的那种共时的或静态的叙事之间加以区分。在前者，结构转换的意识作为叙事表现的根本指导最为重要；在后者，结构连贯（尤其在托克维尔那里）或静态平衡（在布克哈特那里）占据主导。但是，在历史实在的共时性表现与历时性表现之间进行的区分，不会被用来标示历史领域情节化时互相排斥的方式。这种区分仅仅指出，在某个特定的作为整体的历史过程表现中，处理其连贯性与变化之间的关系在侧重点上有所不同。

有的史学家们在编年史包含的事件洪流之内或之后，觉察到某种行进中的关系结构，抑或差异中某种同一的永恒回归。悲剧与讽刺作为情节化模式与这些史学家的兴趣一致。浪漫剧与喜剧则强调过程中出现的新力量或新情况，该过程乍一看，好像要么其本质不会有变

化，要么只是在外表形式上有所变更。但是，对认识行为来说，这些原型的情节结构各有其含义。而此处的认识行为指的正是，在原型结构提供一种历史真实形态的想象这一过程中，史学家正设法“说明”“真实发生的”到底是些什么。

形式论证式解释

在史学家将他关于“所发生的事情”的叙事记述进行情节化的概念化层面之外，还有另一种层面，史学家可能最终试图说明“中心思想”或“主旨”。在该层面中我能分辨出一种行为，我称其为形式的、外在的或推理的论证式解释。通过运用充当历史解释推定律的合成原则，这样一种论证就故事中所发生的事情提供了一种解释。在这种概念化层面之上，史学家通过建构一种理论的推理论证，来解释故事中的事件（或他在一种特殊的模式中通过情节化而赋予它们的形式）。这种论证可以分解成一个三段论：包含一些推定的因果关系普遍规律的大前提、规律适用于其中的涉及边界条件的小前提，以及结论，即实际发生的事件都是根据逻辑必然性由上述前提推导而来。这种推定律中最著名的莫过于马克思那种所谓的上层建筑与经济基础之间关系的规律。该规律认为，一旦经济基础（包括了生产方式与生产关系）有所变化，上层建筑（社会和文化制度）中的组成部分也将随之变化，但是反向关联却不存在（如意识的变化不会影响经济基础的变化）。这种推定律的其他一些例子（例如“劣币驱逐良币”，乃至像“有起必有落”之类的套话）在史学家尽力解释大萧条或罗马帝国衰亡那种现象的过程中，至少是被悄悄地利用了。后面这些一般化陈述具有的常识性或习惯性特征，并不影响它们充当理论性推理论证中被假定的大前提。而在故事中，事件的解释都是由这种推理论证提供的。这种一般化的本质仅仅指出了一般历史解释的原始科学特征，抑或社会科学的不足，因为人们可能从社会科学中借用这种一般化的规律，它们以一种适当修改或更严格地陈述的形式出现。

一位史学家的叙事中，事件的构造都是在某种类似于规律——演绎式的论证中获得解释。就史学家提供这种解释而言，重要之处在

于，这种解释必须与史学家通过情节化将其故事转变成一种特殊类型的故事而获得的解释效果区别开来。这并非因为人们不能将情节化看成一种运用规律——演绎方式的解释。事实上，悲剧式情节化就可能被视为某种规律的应用，这种规律在各类情形之下支配着人的本性和社会。并且，只要这些情形在某个时空被确定为存在，它们就可能被认为正是通过援用所提及的那类规律而获得了解释，正如自然事件通过确认假定支配着它们之间关系的普遍因果律而得到解释。

我可能想说，当史学家预制“情节”而给他在故事中讲述的事件赋予了某种类型的形式一贯性，他所做的事就和科学家在确定规律——演绎式解释论证中的要素时所做的一样了。但是在此，我要对两种情况进行区分。一种情况是，将某种历史中被视为故事诸要素的各种事件情节化；另一种情况是，对假定存于时空确定范围内的因果关系模型中被视为要素的这些事件进行描述。简言之，我此时是表面上接受史学家有关历史既是艺术也是科学的主张，以及通常认为在史学家的研究活动和叙述活动之间存在的不同。我们承认，描述“发生的事”和“事情发生的原因”是一回事，而在某种叙事形式中提供一种说明性言辞模型则完全是另一回事。这种言辞模型通过诉诸一般因果律来说明引导着一种情形向另一种情形转化的历史发展过程。

不过，历史学与科学恰恰不同，因为史学家不仅对于可能用来解释某种特定事件顺序的社会因果律到底是什么没有一致看法，而且对一种“科学”解释应该采用的形式问题也缺少一致意见。自然科学的解释与历史解释是否必须有相同的形式特征，有关此问题的争论由来已久。争论引发了这样一个问题：有一些规律可以运用在自然科学的解释中，那么，在所谓的人文或精神科学领域中，例如社会学和历史学的领域中，是否也有这样的规律？自然科学进步看来是有赖于各种确定的科学家团体之间时常达成的约定，涉及什么可以当作一个科学问题，一种科学解释必须采取何种形式，以及在一种关于实在的恰当科学记述中，允许作为证据的材料性质如何。在史学家当中，不存在这样的约定，过去也未曾有过。这可能仅仅反映出历史编纂活动的原始科学性质。但是，在什么可以看成是一组历史现象的确定历史解释这方面，史学家存在着先天的争执（或者说缺乏一致）。记住这一点很

重要，因为这意味着，历史解释必定以不同的元史学预设为基础，这些预设与历史领域的本质相关，也产生了史学分析能够运用的解释类型的不同概念。

事实上，在“解释”层面上的史学争论，都是关于史学工作的“真正”本质方面的争论。历史学仍然处于一种概念的混乱状态，一如自然科学在16世纪存在的情况一样，那时，对于“科学工作”的各种不同观念就像各种形而上学立场一样多。16世纪，关于“科学”理应是什么的各不相同的概念，从根本上反映出有关“实在”概念的差异，以及由此而产生的认识论的差异。因此，在“历史学”应该是什么这方面的争论，也同样地反映了各色各样的概念，它们关系到一种适当的历史解释应该包括些什么，以及由此关涉到史学家的任务是什么。

不用说，我在此提及的争论并非专业刊物的评论栏中的那种争论，那儿可能会质疑某位史学家的博学抑或准确性。我所谈的这类问题产生的情形是：有着大致匹敌的博学和理论水准的两位或更多学者对同一组历史事件进行解释，或者对“文艺复兴的真正实质是什么”这种问题做出不同回答，当他们进行交流时，尽管这种交流并非必然地相互排斥，争论还是产生了。至少在概念化的某个层面上，此处牵涉到的是关于历史实在的本质，以及被视为一种形式论证的历史记述应该采用的适当形式这些方面的不同主张。按照斯蒂芬·佩珀在《世界的构想》中的分析，我区分了形式的四种范式，即某种被看成是推理性论证的历史解释可能想到而采用的形式，它们分别是：形式论的、有机论的、机械论的和情境论的形式。[7]

形式论的真理论旨在识别存在于历史领域内的客体的独特性。据此，当一组特定的客体得到彻底鉴别，其类别、族属及特定品质也被指定，证明其特性的标签也加上之后，形式主义者便认为这种解释是完整的。所提到的客体要么是个体的，要么是总体的；要么是特殊的，要么是普遍的；要么是有形实体，要么是抽象物。由此可以想到，历史解释的任务在于消除对那些看起来是该领域中一切客体所共有的类似性的忧虑。当史学家在历史领域内确定了特殊客体的惟一性，抑或表明了该领域显示出的现象类型的多样性，他同样也就为该

领域提供了一种形式论解释。

解释的形式论模式可以在赫尔德、卡莱尔、米什莱那儿找到；也能在浪漫主义史家和历史叙事大师，如尼布尔、蒙森和屈维廉那儿找到；还能从任何这样的历史编纂中找到，它们把描述历史领域中的多样性、特质和生动性当作史学家工作的核心目标。诚然，形式论史学家可能倾向于概括作为一个整体的历史过程的本质，就如卡莱尔将此形容为“无数传记之精华”。但是，在历史解释的形式主义观念中，用来构成被解释“事件”的不同行为主体、行为方式和行为，其惟一性才是人们探询的中心，而非这些实体赖以出现的“场所”或“情景”。[8]

用佩珀的术语来说，形式论对材料进行的分析本质上是“分散的”，而不像有机论和机械论解释倾向那样是“整合的”。这样，虽然一种形式论的解释策略意在开拓“视野”，即令它所确定占据着历史领域的特殊部分有更丰富的种类，但是，就从历史领域中辨认出的过程而言，对它的普遍概括将越来越缺少概念上的“精确性”。浪漫主义史学家，事实上，还有一般说的“叙事史家”，都倾向于针对整个历史领域及其过程的意义建构种种普遍陈述。然而它们是如此的宽泛，以至于若要作为诉诸经验材料便能被证实或证伪的命题而言，这些普遍陈述无足轻重。但是，这些史学家往往通过在叙事中再现特殊行为主体、行为方式和行为时的生动性，来弥补他们在概括上的空洞。

有机论者的世界构想及其相应的真理和论证理论都相对地更具“整合性”，因此，其措施也更简约。他们努力将历史领域中辨别出的细节描述成综合过程中的某些成分。在有机论策略的核心，存在一种对微观——宏观关系范式的形而上学承诺，而有机论史学家将倾向于受这样一种愿望指使，即他们愿意看到，单个实体成了所合成的整体的部分，而整体不仅大于部分之和，在性质上也与之相异。效法这种解释策略的史学家有兰克，以及19世纪中叶绝大多数“民族主义的”史学家（冯·济伯尔、蒙森、特赖契克、斯塔布斯、梅特兰等等）。他们都努力以这样的方式组织叙述，即从一组明显分散的事件中，描绘某些综合实体的统一和整合，这些综合实体要比叙述过程中分析或记述的任何单个实在都重要得多。

通常所说的唯心论者，尤其像黑格尔这样的辩证思想家，都代表了这种处理问题的路子，以此方式来阐明历史领域中发现的过程。

自然，如同佩珀注意到的，效法这种模式的史学家对描绘整体过程的兴趣，要远胜于叙述其中个体要素的兴趣。这就正好为在该模式中形成的历史论证赋予其“抽象”本质。此外，按此模式写作的历史都将朝着终结或目的的意志来定位，因为在历史领域中发现的所有过程都被假定朝着它运动。当然，像兰克这样的史学家会有意识地反对指明了整个历史过程的终极目的可能如何的倾向。而对某些临时性目的，或者像“民族”、“国家”或“文化”，这些据他说是从正在进行的历史过程中发现的中介性整合结构，兰克则在努力确定它们的本质时自得其乐。兰克认为，整个历史过程最终目的的决断只能在一种宗教的感悟中领会到。这样，兰克的著作有可能被当作以一种特别的形式论模式构成的史学范本。但是，尽管兰克擅长于根据事件的特性来描述它们，他的叙述却都被赋予了自身的结构和形式上的一致性，以此作为对其描绘的历史过程的解释。兰克为叙述赋予结构和一致性的主要做法是，使其叙述都暗中求助于一种有机论模型，它规定恰当的历史解释理应如何。这也是一种深植于兰克意识之中的模型，规定着世界中的任何过程的任何有效解释应当如何，这种模型是一种范式。

效仿着牛顿物理学、拉瓦锡化学或达尔文生物学，当“规律”一词被认为具有普遍的和固定的因果关系这层意思时，避免探求历史过程的规律，就成了有机论解释策略的一个特征。有机论者倾向于谈论“原则”或“观念”，它们描述了历史领域中发现的个体过程和作为整体的所有过程。这些原则或观念都被看成是想象的或预构的目标，整体过程正在接近它。它们在具有明确的神秘主义或神学倾向的史学家中，通常被解释成显示了上帝创造世界的目的。除此之外，这些原则和观念并不起构成因果关系的行为主体或行为方式的作用。事实上，对有机论者来说，这种原则和观念所起的作用，既非对人在历史中实现某个特殊目的之能力存在的限制作用，亦非机械论者脑袋中那种历史“规律”应该发挥的作用，而是充当基本的人类自由的保障。这样，虽然有机论者通过展示历史过程作为一个整体的综合性质，从其中撷取了意义，但他并没有得出悲观的结论；而严格的机械论者从他对历

史存在之规律性本质的反思中，却容易得出这种结论。

机械论者的世界构想同样与其目的结合在一起，但他们倾向于还原，而非综合。用肯尼斯·伯克的术语来说，机械论者更愿意将“行为主体”在历史领域中存在的“行为”，看作与历史无关的“行为方式”的表白。这些表白是从叙事所描述的“行动”展开的“情景”中产生的。机械论者的解释理论促进了对因果规律的研究，这些规律决定了历史领域内发现的过程会得出什么结果。人们认为存在于历史领域内的那些客体，都被说成是存在于部分与部分的关系形态中，而它们特殊的外部构造，则由假定支配其相互作用的规律来决定。这样，像巴克尔、泰纳、马克思那样的机械论者，甚至还有我会提到的托克维尔，他们研究历史是为了预言实际上支配着历史行为的规律，而写作历史是为了在一种叙事形式中展示这些规律的作用。

在表现历史过程在特定时空内“发生了什么”时，对支配历史的规律的理解，以及对其特殊本质的判定，就多少有些显得重要了。但是，考虑到机械论者的研究都是在寻求这样的规律中进行的，其记述同样受到了有机论者那种日益抽象的倾向的威胁。机械论者认为，个体实在作为证据，不如确证其所隶属的现象类别重要；但对他来说，这些现象类别又不如假定得到证明了的规律重要。最后，只有像机械论者发现支配着自然界的物理学规律那样，发现了支配着历史的规律，这种解释才能看成是全面的。随后，他以这种方式在材料中运用这些规律，使它们的构造便于理解，并将此当作这些规律的功能。这样，在托克维尔这样的史学家那里，某种特定制度、习俗、法律、艺术形式或诸如此类的东西，其特定属性作为证据，就不如那些在分析时被证明具有示范作用的种属、类别和共有象征那么重要了。而在托克维尔看来——事实上，巴克尔、马克思和泰纳也这样认为，这些象征同样不如社会结构和过程的规律重要。后者左右着西方历史过程，也证明了西方历史的作用。

很明显，尽管概念上的准确性是他们的特征，机械论者关于真理和解释的概念都面临责难，被说成目光短浅、过于抽象，这就像对待他们的有机论同行一样。以一个形式论者的观点来看，机械论和有机

论明显是多样性的“还原”，它们歪曲了单个实体在历史领域中的作用。可是，为了恢复人们想要的视野和具体性，人们没有必要逃避到形式论代表的那种如此“印象主义”的历史解释概念中去。相反，可以接受一种情境论的立场。它作为一种真理和解释理论，代表着一种在历史领域中发现的事件之意义或价值的“功能性”概念。

情境论明确的前提是，将事件置于其发生的“情境”中，它就能得到解释。这些事件为什么如此发生，通过揭示它们与其他同在一种历史情境下发生的事件之间的特殊关系就能解释。在此，如同在形式论中一样，历史领域被人们当作一种“景观”或质感丰富的地毯式网络来了解。初看之下，它缺少一致性和能够分辨的基础结构，可它不像形式主义那样，后者只想依据实体的独特性和惟一性来研究它。也就是说，该历史领域中的实体与其他实体类似，但有所不同。情境论者坚持，历史领域中“所发生的事”能够通过确定功能性相互关系来说明。这些相互关系存在于行为主体和行为方式之间，他们在某个确定时间中占据着历史领域。

这种功能性相互关系的确定，是通过沃尔什和以赛亚·伯林这些现代哲学家称之为“综合”的活动完成的。[9] 在这种活动中，解释的目的在于，确定将研究中的个体或制度与它徒有其表的社会文化“现场”相连的“线索”。从希罗多德到赫伊津哈，其间任何一位史学家的著作中都能找到使用这种解释策略的例证，但是，我们发现在19世纪雅各布·布克哈特的著作中，它却是一种主导性的解释原则。作为一种解释策略，情境论尽量避免形式论那种极端分散的倾向，以及有机论和机械论那种抽象倾向。它努力以一种现象的相对整合取而代之。这种现象是根据某些时期和时代的“趋势”或一般外部特征，在历史事件的有限范围内辨别出来的。情境论认为，历史实体占据了历史事件的有限范围。它悄然运用合并规则来确定这些实体的家族特征。然而，这些规则并没有被认为等同于机械论者假设的那种普遍因果律，抑或是有机论者假设的那种一般目的论原则。相反，它们被说成是各种实际关系，被假定在特定时空中存在，其开始的动机、终结的理由以及决定性因素都永远是个谜。

佩珀告诉我们，情境论者孤立历史领域的一些（事实上，是任何）要素，以此作为研究主题来进行其工作，而不管这种要素有的大至“法国大革命”，有的小至一个特定人物一生中的某一天。随后，他就挑选出“线索”，它们把要解释的事件和该情境的不同范围连接起来。线索都是能辨别和追踪的，在空间中，它们向外进入事件发生的自然场所和社会场所；在时间中，则向后确定事件的“起源”，向前确定该事件对后续事件的“冲击”和“影响”。当“线索”消失在其他一些“事件”的“情境”中，抑或“聚合起来”促成某些新“事件”的发生，此时，追踪行为就结束了。追踪的动力与其说是要将历史领域中可能确定的所有事件和趋势整合在一起，不如说是用一根链条将它们连在了一起，这一链条在明显“重要的”事件的限定范围方面具有临时性和限制性特征。

显而易见，情境论者探索历史解释问题，可以看成是两种冲动的结合，一种是形式论背后的分散性冲动，另一种是有机论背后的整合性冲动。但事实上，一个有关真理、解释和确证的情境论概念，在它对史学家的要求和读者的需要中，似乎都过于中庸了。再者，由于在时期和时代能够相互区别的基础上，情境论将历史领域组织到重要事件的不同范围内，那么，对于建构一种涉及历史领域中所发现的过程的叙述模型这一问题，它就代表了一种模棱两可的解决方案。历史的时间之流在情境论者的想象中，是一种波浪形运动（布克哈特明确指出了这一点），在其中，人们认为某个波段或顶峰都内在地比其他形态更有意义。用这种方式追踪事件线索的行为，以至于承认在历史过程中发现了某种趋势，这就暗示了一种叙述的可能性，它以发展与演进的情形为主。其实，情境论解释策略更倾向于从时间脉络中截取历史过程的片断或部分，对它进行共时性表现。在情境论者的世界构想中，它内在地具有向结构主义模式或共时性模式靠近的趋势。另外，如果热衷于情境论的史学家想将他研究的各不相同的时期，聚合成一个能够理解的整体历史过程图景，他就必须脱离情境论的框架，要么根据假定用来支配材料的“永恒”规律，对材料进行机械式的还原；要么根据某些“原则”对它们进行有机的综合，人们认为这些“原则”能够揭示那种长时期内引导整个过程走向的终极目的。

目前，四种解释模型的任何一种，在历史作品中都能够用来提供某种类似于形式论证的东西，阐释叙述中所描述事件的真实意义。但是，自19世纪早期学术职业化以来，在公认的职业史学家中，它们并没有享有相同的权威性。事实上，在学院派史学家中，形式论和情境论模型越来越普及，进而成为史学正统。只要公认的历史学技艺大师表现出有机论和机械论倾向，例如像兰克和托克维尔各自表现的那样，这些倾向就被看作是一种遗憾，背离了历史中应该采用的正确解释形式。更有甚者，倘若某位思想家心血来潮，公然以有机论和机械论语言为主来解释历史领域，就像黑格尔与马克思分别做的那样，这种冲动就被说成是他们堕入了“历史哲学”的证据。

简言之，对职业史学家而言，在某种特殊“历史”类别可能采用的解释形式中，形式论和情境论表现了选择的局限性。相反，机械论和有机论则表现为史学思想中的异端邪说，主流职业史学家和支持他们的哲学家都是这么认为的。这些哲学家恰恰视“历史哲学”为神话、谬误或意识形态。例如，卡尔·波普尔那本颇有影响的《历史主义的贫困》不过是对史学思想中这两种解释模式的经久不衰的斥责。[10]

可是，职业史学家敌视有机论和机械论解释模式的理由仍然模糊不清，或者，不如说其理由像是源自某种明确不同于认识论的因素。因为，假定史学研究的本质是原始科学性的，就不会存在绝对的认识论基础来支持人们偏爱某种而不是另一种解释模式。

当然，有人说，只有在研究中清除有机论和机械论解释模式，历史学才能从神话、宗教和形而上学中解放出来。诚然，历史学不可能因此而提升为一门严格的“科学”，但关键在于，清除了它们之后，历史学至少能够避免“科学主义”的危险，即对科学方法的简单模仿以及对科学权威的徇私盗用。因此，将自身局限在形式论和情境论模式中解释历史，历史至少还是“经验的”，不至于堕入黑格尔和马克思实践的那种“历史哲学”中。

但是，恰恰因为历史不是一门严格的科学，这种针对有机论和机械论解释模式的敌意，看来只是表达了一种偏见，一种职业化过程中

的偏见。如果承认，有机论和机械论的确有助于深入了解自然和社会的所有过程，而形式论者和情境论者做不到，那么，将有机论和机械论从正统历史解释的规则中删除，就必定是基于认识论之外的因素。对形式论和情境论的分散技巧的承诺，仅仅反映了部分史学家的一种决心，即不去尝试整合那种材料，而有机论和机械论认为这是理所应当要做的。接着，这种决心看来又依赖于事先已有的关于形式的各种观点，即什么是关于人的和社会的科学不得不采用的形式。然而，这些观点从其本质来说，一般通常是道德的，尤其是意识形态的。

经常有人就此争辩，尤其是激进主义者，他们认为，职业史学家对情境论和形式论解释策略的偏爱是意识形态推动下的产物。例如，马克思主义者声称，拒斥机械论的历史解释模式符合既定社会集团的利益。因为，真正的社会结构与社会发展规律的显露，将揭示出统治阶级享有权力的真实本质，并且提供将这些阶级从其特权与权力位置上赶下来的必要知识。激进主义者认为，为了服从统治集团的利益，他们培育了这样一种历史概念，即人们只需要了解个体事件以及它们与当下情境之间的关系，或者，最多将事实整理到散漫的框框中。因为这种有关历史知识本质的概念既合乎“自由主义者”的“个人主义”偏见，也符合保守主义者的“划分等级”偏见。

与之相反，激进主义者自称发现的社会结构与发展“规律”，都被自由主义史学家当成了同样是意识形态下促成的东西。他们认为，这种规律通常是为了推进一些社会改造计划而提出来，其方向要么是激进的，要么是反动的。这样，就使对社会结构和发展规律的真正探索有了一个坏名声，也令任何主张寻求这种规律的史学家的学识遭人怀疑。上述情况也同样发生在唯心论历史哲学家声称的、要在历史总体中说明历史“意义”的种种“原则”之上。情境论、形式论及机械论解释概念的拥护者们坚持认为，所提供的这些“原则”往往用来支持意识形态立场，它们的目的要么是倒退的，要么是蒙昧主义的。

事实上，每一种有关实在的历史记述中，确实都显示出一种不可消解的意识形态成分。这就是说，只是因为历史学不是一门科学，或者至多是一门原始的科学，其构造中还有一些可以明确认定的非科学

因素。这样，正是这种在历史文献中发现了某些形式一致性的主张，给历史文献带来了有关历史世界和历史知识自身本质的各种理论。它们有着意识形态蕴涵，努力去理解“现在”，也不管这种“现在”如何被定义。换言之，人们声称从社会思潮和实践的现在世界中区分出了过去，并且确定了这个过去世界的形式一致性，正是这种说法，暗含了一种现在世界的知识同样必须具备的形式概念，因为它是过去世界的延续。若有人被一种特殊的知识形式所束缚，就注定了他能够对现在世界进行概括的类型，注定了他能够拥有的知识的种类，也由此注定了他能合理构思的计划的类型，因为构思这些计划的目的是在不确定的现存形式内改变或维持这种现在。

意识形态蕴涵式解释

对于历史知识的本质问题，以及可能从为了理解现在而研究往事之中得出的种种蕴涵，史学家假设了某种特殊的立场。一种历史记述的意识形态维度就反映了这种假设中的伦理因素。我用“意识形态”一词指的是一系列规定，它使我们在当前的社会实践范围内采取一种立场并遵照执行（要么改变，要么保持其当前状态）；伴随着这些规定的是，它们都声称具有“科学”或“现实”的权威性。根据卡尔·曼海姆在《意识形态与乌托邦》中的分析，我假设了四种基本立场：无政府主义、保守主义、激进主义和自由主义。[11]

当然，还有其他的理论政治学立场。曼海姆引述了近代早期教派的启示论者、反动派，以及法西斯分子的立场。但是，这些立场本质上都以专制主义的方式表现出来，上面列举的19世纪的意识形态形式并非如此。启示论者将他对行为的规定建立在神启的权威之上；反动派则建立在某个阶级或集团实践的权威之上，它被视为社会组织的永远正确的系统；法西斯分子却建立在不容质疑的元首的权威之上。并且，虽然这些立场的表述者可能会与其他立场的代表发生争论，但他们确实不认为有必要将他们的认知立场的权威性建立在理性主义的或科学主义的基础之上。这样，虽然他们可能提供了关于社会和历史的特定理论，可是，对于来自其他立场的批评、一般的“材料”，或者具

有一致性与连贯性的逻辑准则的控制而言，这些理论并不认为要对它们负责。

无论如何，曼海姆分辨出的四种基本的意识形态立场代表了种种断言具有“理性”、“科学”或“实在论”的权威性的价值体系。这种断言悄然致力于与其他自称具有类似权威的体系进行公开讨论。它在某种程度上造成了各方在认识论上的自觉，这是“专制”体系的表现所做不到的。这种断言还使得他们努力理解以另一种观点分析社会过程的研究者揭示的“材料”。简言之，19世纪的无政府主义、保守主义、激进主义和自由主义形式在“认知上是负责的”，而“专制主义的”形式却不是这样。[12]

我应该强调一下，“无政府主义者”、“保守主义者”、“激进主义者”和“自由主义者”这些词旨在充当一般意识形态偏好的代名词，而非充当特定政治派别的象征。就社会研究还原为一门科学的可能性，以及想这样做的愿望而言，它们代表了不同的态度、人文科学能够提供的教导的不同想法、维持或改变社会现状之愿望的不同观念、社会现状中的改革应该选择的方向，以及影响这种改革方式的不同概念；最后，代表了不同的时间定位，即代表了一种作为社会的“理想”形式的范式贮备库而面向过去、现在和未来的定位。我也应该强调，某一特定史学家对历史过程进行的情节化，或者以形式论证说明历史过程的方式，并不需要被看成是他自觉持有的意识形态立场的某种作用。相反，我们可以说，他赋予历史记述的形式所具有的意识形态蕴涵，一定与上述四种不同立场之中的一种相吻合。正如伴随着每一种意识形态的是一种特定的历史及其过程的观念，因而，我认为，每一种历史观也伴随着特殊而确定的意识形态蕴涵。

我提及的四种意识形态立场可以用以下语言粗略描述。就社会变革的问题而论，所有四种立场都承认变革不可避免，但是它们代表了关于变革的可取性及其最佳幅度的不同观点。当然，保守主义者对有步骤地改革社会现状最为怀疑，而自由主义者、激进主义者和无政府主义者则相对要好些，并且，相应地或多或少对社会秩序迅速变迁的前景有点信心。就像曼海姆所写的，保守主义者用植物般缓慢生长的

类比来看待社会变迁，而自由主义者（至少19世纪的自由主义者）倾向用一种机械论的调节或“精密调谐”来看待它。在这两种意识形态中，社会和基本结构被设想为合理的，而一些变化也被视为必然，不过，当整体的个别部分而非结构关系变化时，变化本身才被视为是最有效的。激进主义者和无政府主义者则不同，他们确信结构变革的必要性。前者为的是在新的基础上重组社会；后者则要废弃“社会”，而代之以一种“共同体”，它是通过个体共有的对共同“人性”的意识而彼此团结在一起形成的。

至于想象中的变革步伐，保守主义者坚持一种“自然的”节奏。自由主义者赞成所谓的“社会”节奏，这是一种议会辩论的节奏，或教育过程和遵守既有法律的党派之间竞选的节奏。与之相比，激进主义者和无政府主义者想象一种大变革的可能，不过，前者倾向于更多地了解影响这种变革所必需的力量，对所继承制度的惯性更为敏感，并因而更多地参与确定影响这种变革的途径。

接下来我们要考虑的是各种意识形态不同的时间定位。按曼海姆所论，保守主义者倾向于将历史演进想象成一种当前通行的制度结构逐步建立的过程。他们将这种制度结构视为一种“乌托邦”，即人们目前能够“现实地”期望或合法追求的最好的社会形式。相比之下，自由主义者想象了一种未来时，到那时这种结构将有所改进。但他们将这种乌托邦状态置于遥远的未来，并阻止当前以激进主义者那种猛烈方式实现它的任何努力。激进主义者则相反，他们认为乌托邦状态即将来临，因而促使他们用心准备革命方式，以便使乌托邦社会现在就到来。最后，无政府主义者倾向于理想化远古自然人的那种纯洁，从而区别于所发现的自己身陷其中的堕落“社会”状态。这样，他们把这种乌托邦设定在一个事实上在时间之外的平台上，将它视为一种人类在任何时刻都能实现的可能性，只要人们愿意通过意志行为抑或意识行为，控制住自己基本的人性就能做到。这些行为将在当前社会机制的合法性之内摧毁社会业已确立的信念。

不同意识形态追求的乌托邦理想在时间上的定位，使曼海姆有可能就它们趋向“社会和谐性”或“社会超越性”这两端的程度进行分类。

保守主义是最具“社会和谐性”的；自由主义相对弱些。无政府主义是最具“社会超越性”的，而激进主义又要弱些。事实上，每一种意识形态都表现为一种社会和谐性与社会超越性诸要素的混合。就此而论，它们彼此区别更多在于侧重点不同，而非内涵相异。所有意识形态都非常看重变革的前景。这就说明了为什么它们对历史有着共同的兴趣，并且致力于为其计划提供一种历史论证。同样，这也说明了为什么它们自愿运用认知上负责的术语，彼此辩论可取的社会变革步伐和用来实现它的措施等次要问题。

然而，正是赋予当前社会体制的价值，解释了他们对于历史演进形式和历史知识必须采用的形式的不同概念。曼海姆认为，历史“进步”问题，不同的意识形态有不同的解释。对于某种意识形态是“进步”的东西，在另一种意识形态那里却是“堕落”的，这是因为“现时代”在人们心目中处于不同的状态，它可以是发展的顶峰，也可以是低谷，这依赖于它在一种特定意识形态中的异化程度。与此同时，各种意识形态也尊重形式上的不同范式，这些形式是试图解释“历史所发生的事情”的论证必须采用的。这些各不相同的解释范式或多或少反映了不同意识形态的“科学主义”倾向。

举例来说，激进主义者与自由主义者都相信“理性地”和“科学地”研究历史具有可能性，但他们对于一种理性的和科学的历史学应该包含些什么存在着不一致的观念。前者寻求历史结构与历史过程的规律，后者则寻求发展的一般趋势或主流。与他们一样，保守主义者和无政府主义者与19世纪某种普遍的信念一致，相信历史的“意义”能够在一种概念框架中被揭示或表现出来，这种框架在认知上是负责的，也不是简单的专制主义。但是，他们的特殊历史知识概念要求对“直觉”抱有信心，在此“直觉”的基础之上，一种假定的历史“科学”才能建立起来。无政府主义者在其历史记述中，倾向于运用本质上是浪漫主义的移情技巧，而保守主义者则倾向于将他在历史领域内对客体的诸种直觉，整合成一种关于总体历史过程并能得到充分理解的有机论记述。

在我看来，不同意识形态在相互冲突的历史过程和历史知识概念

之间做出决断时，所依赖的基础不会在意识形态以外。因此，既然这些概念源于伦理方面的考虑，那么，用来判断认知是否充分的那种特定认识论立场的假设，本身代表的只是另一种伦理选择。我不会宣称为一种既有意识形态所支持的历史知识概念比其他的历史知识概念更“现实”，因为恰恰是在什么构成“现实”之适当标准的问题上他们存在分歧。在没有判断出确定的历史科学或社会科学理应如何之前，我同样不会认为一种历史知识概念要比另一种更“科学”。

无疑，机械论代表了19世纪普遍认同的科学概念。但社会理论家在机械主义社会科学和历史科学的合理性问题上意见不一。形式论、有机论和情境论的解释模式在整个19世纪的人文科学中依然兴盛，其原因在于，它们在机械论是不是适合充当一种策略的问题上意见存在根本分歧。

于是，我无需理会19世纪产生的不同历史概念是以“现实性”为依据，还是以“科学性”为依据。出于相同的原因，我的目的不是去分析它们是否充当了哪种既定意识形态立场的表征，我感兴趣的是阐明意识形态方面的思考是怎样进入史学家的努力之中，它为的是在叙述中解释历史领域，并构建其过程的言辞模型。但是，我会尽力说明，即便有的著作是一些兴趣明显与政治无关的史学家和历史哲学家所写，如布克哈特和尼采的作品，它们也仍有着明确的意识形态蕴涵。我相信，这些著作至少与写作它们的时代中这种或那种意识形态立场一致。

我认为，历史作品的伦理环节反映在意识形态蕴涵的模式中。这种模式能将一种审美感知（情节化）与一种认知行为（论证）结合起来，以至于从可能看似纯粹描述性或分析性的陈述中，衍生出说明性陈述。史学家通过确认支配着一组事件的规律“说明”历史领域内发生了什么，这些事件作为一种基本上是悲剧含义的戏剧被情节化了。或者，反之亦然，在他找到支配着情节关联次序的“规律”时，他也可以发现自己加以情节化的故事的悲剧含义。不论哪一种情形，都必定会得到一种特定历史论证的道德蕴涵，它出自史学家假定的关系。这种关系存在于思索的那组事件内，一方面连接了叙事概念化的情节结

构，另一方面连接了为使那组事件成为确定的“科学性”（或“实在性”）解释而提供的论证形式。

按悲剧来编排情节的一组事件或许得到了“科学的”（或“实在的”）解释，这是诉诸严格的因果决定律还是人类自由的推定律要视情况而定。前一种情况的意思是，人们一投身到历史中，就被一种不可逃避的命运束缚住了；而后一种情况则是，人们可以行动起来，以便控制（至少是影响）自己的命运。在这种可选择的方式中形成的历史的意识形态推力，一般分别是“保守主义的”和“激进主义的”。这些意思无需正式地用历史记述本身来表白，但是，它们可以从分析戏剧性事件，以及显示它要证明的规律所运用的语气或语调中识别出来。由此区分的两种历史学类型之间的差异，我认为恰恰分别是斯宾格勒和马克思作品的特色。斯宾格勒所使用的机械论解释模式，对于按悲剧情节化的历史来说，其语调或语气是合适的；但是，就得出意识形态蕴涵而言，这种语调或语气则具有社会妥协性。然而，在马克思那里也有一种类似的机械论解释策略，它用来支持历史的悲剧式记述，语气颇有些英雄气概而且好斗。这种区别正好类似于欧里庇得斯和索福克勒斯悲剧之间的差异，或在同一个剧作家那里，则类似于悲剧《李尔王》和《哈姆雷特》之间的差异。

为了证明上述言论，或许需要简要引述几个史学实例。兰克写的历史一贯被塑造成一种喜剧模式，这种情节构成的中心主题是一种妥协观念。同样，他主要使用的解释模式是有机论的，由揭示整体结构和过程组成。兰克相信，这些整体结构与过程代表了历史中发现的基本关系模式。兰克热衷的不是揭示“规律”，而是揭示行为主体与行为方式的“观念”，他视其为历史领域中的存在。我将证明，兰克确信历史知识会提供的解释类型是历史领域中的审美知觉在认识论上的翻版。在兰克所有的叙事中，它都采用了一种喜剧的情节化形式。这种喜剧模式的情节化与有机论模式的论证相结合，那么，其意识形态蕴涵毫无疑问是保守的。兰克在历史领域中辨别的种种“形式”被认为处在一种和谐状态，喜剧的结局通常就表现出这样一种和谐状态。读者从而会思索历史领域中的一致性，它被认为是一种完成了的“观念”（即制度和价值观念）的结构；他也会得到一种情感，就像是某

部戏剧中所有明显的悲剧性冲突最终获得了一种喜剧效果时，在观众心中会产生的那种情感。如果历史过程的本质正像兰克在记述中揭示的那样，那么人们就是生活在历史世界的最理想状态中，或者至少也是生活在人们能够“现实地”期待的最理想状态中。由于人们能够从这样解释的历史中合理地得出结论，其叙述中语气自然是妥协性的，情绪是乐观的，而意识形态蕴涵则是保守的。

就这些结合的种种可能性而言，布克哈特表现出另一种变化。布克哈特是一位情境论者，他指出，史学家“解释”某个特定事件的方式是：将该事件嵌入同样能够识别的众多个体的丰满构造之中，而这些个体占据着该事件周围的历史空间。他否认历史研究能够找到“规律”，也拒绝那种用类型学来分析历史的企图。对他而言，一个特定历史事件的范围代表了一个偶然事件的场所，该事件的构造多少有些华丽，并且，多少有些易受印象主义式的表现的影响。例如，布克哈特的《意大利文艺复兴时期的文化》通常被人们认为根本没有“故事”，也没有“叙事线索”。事实上，形成它的叙事模式是讽刺式的、大杂烩式的（或“混杂的”），这是一种反讽的虚构模式；并且，由于讽刺剧拒绝提供一种形式上的一致性，而人们在阅读浪漫剧、喜剧和悲剧时，却习惯于期待这种一致性，这样，讽刺剧也就获得了它的一些主要效果。这种叙事形式是一种关于知识及其可能性的特殊怀疑论观念的美学翻版，它使自身呈现为所有假定的反意识形态历史观念的典型，也充当马克思、黑格尔及兰克等人实践的“历史哲学”的一种替代品。布克哈特本人对此类“历史哲学”是不屑一顾的。

但是，构成讽刺式叙事的语调或语气具有特定的意识形态蕴涵。如果语气表现出乐观，其意识形态蕴涵就是“自由主义的”；若语气显得安于现状，则是“保守主义的”。例如，布克哈特以为历史领域是诸多单个实体的“构造”，这些实体仅仅是通过作为同一领域之成分，以及它们各自表现的光辉而联系在一起。这种概念与布克哈特的形式怀疑论结合在一起。它意味着，布克哈特的读者若按保守主义之外的根据把历史当作一种理解现实世界的手段，那么，他们无论怎样努力，结果都只会失败。布克哈特自己认为未来是悲观的，这种悲观主义对于在读者中宣传“人人为己”（sauve qui peut）或“落后者遭殃”（the

devil take the hindmost）的看法很管用。人们出于自由主义的原因抑或保守主义的原因而宣传这种看法，这取决于促成自由主义与保守主义的实际社会形势。但是，激进主义的论证绝对不可能以这样的观点为基础，并且，像布克哈特所使用的那样，它们最终的意识形态蕴涵严格说来是保守主义的，也不单纯是“反动的”。

历史编纂风格问题

我已经区分了史学家在叙述中努力获得解释性效果的三个层面，现在，我要考察历史编纂的风格问题。在我看来，一种历史编纂的风格代表了情节化、论证与意识形态蕴涵三种模式的某种特定组合。不过，在某个特定作品中，我们不能不分青红皂白地就将情节化、论证和意识形态蕴涵模式组合在一起。例如，喜剧式情节化与机械式论证组合就不合适，正如激进的意识形态与讽刺式情节化亦不匹配。这就好像，各种可能在不同写作层面使用而获得解释效果的模式中，有着可选择的亲和关系。并且，这些可选择的亲和关系是基于结构上的同质性。这可以在情节化、论证和意识形态蕴涵的可能模式中得到证明。这些亲和关系可列表如下：

情节化模式	论证模式	意识形态蕴涵模式
浪漫式的	形式论的	无政府主义的
悲剧式的	机械论的	激进主义的
喜剧式的	有机论的	保守主义的
讽刺式的	情境论的	自由主义的

在某个特定史学家那儿，这些亲和关系并没有被当作各种模式的必然组合。相反，表述每一位史学大师作品特征的辩证张力，往往来源于这样一种努力，即将情节化模式与和它不相协调的论证模式或意识形态蕴涵模式结合在一起。举例而言，就如我要说明的，米什莱试图将一种浪漫式的情节化，与一种带着确定自由主义意识形态的形式主义论证结合在一起。而布克哈特则用一种讽刺式的情节化和一种情

境论的论证，服务于一种明显是保守主义的而且最终是反动的意识形态立场。黑格尔在两个层面上将历史情节化，即微观上是悲剧式的，宏观上是喜剧式的。二者的合理性证明都依赖于有机论的论证模式，结果，人们在读他的著作时，得出的意识形态蕴涵要么是激进主义的，要么是保守主义的。

但是，上述每一种情况，都在有关整个历史领域形式的一致性图景和主导性想象的情境内，释放出一种辩证的张力。这就使单个思想家关于该领域的概念获得了一种自我融贯的总体外貌。并且，这种一致性和融贯性赋予其著作独特的风格。在此，问题在于确定这种一致性和融贯性的基础。依我看，这种基础是诗性的，本质上尤其是语言学的。

在史学家能够把表现和解释历史领域的概念工具用于历史领域中的材料之前，他必须先预构历史领域，即将它构想成一个精神感知客体。这种诗意行为与语言行为不可区分。后者准备将历史领域解释成一个特殊类型的领域。这就是说，在一个特定领域能够获得说明之前，它必须首先被解释成一个有可分辨的各种事物存在的场所。这些事物作为现象的独特状态、层次、族属和类别，又必定被设想成是可以分类的。此外，它们必定被认为彼此之间具有某种关系，而关系的变化构成了一些“问题”，它们要由叙述中的情节化和论证层面上提供的“解释”加以解决。

换言之，史学家面对历史领域的方式，与语法学家可能面对一种新语言时的方式大体相同。他的首要问题是在该领域的词汇、语法和句法中进行辨别。只有这样，他才有能力解释任何要素的特定形态或其关系的变化是什么意思。简而言之，史学家的问题是建构一种语言规则，它具有词汇的、语法的、句法的和语义学的维度，借助它们可以用史学家自己的术语（而不是用文献本身用来标示它们的术语）来表现历史领域及其要素的特征，并由此准备解释并表现这些要素，这是史学家在其以后的叙述中要做的。由于本质上的预设性，这种预构的语言学规则，其特征也可以根据塑造它的主导性修辞方式来进行表述。

历史记述据称是历史过程的确定片断的言辞模式或标记。但是，之所以需要这些模式，是因为文献记录并没有就它们所涉及事件的结构，描绘出一种清晰的影像。所以，为了说明过去“实际发生的事情”，史学家首先必须将文献中记载的整组事件，预构成一个可能的知识客体。这种预构行为是诗性的，因为，在史学家自己的意识系统中，它是前认知的和未经批判的。就其结构的构成性程度而言，它也是诗性的。这种结构以后会在史学家提供的言辞模型中，被想象成过去“实际发生的事情”的一种表现和解释。但是，不仅史学家可能当作一种（精神）感知客体来研究的某个领域是构成性的，一些概念也是构成性的。史学家将用它们来鉴别存在于该领域中的客体，并且描述它们相互能够保持的关系类型的特征。在先于对历史领域进行正式分析的诗意行为中，史学家既创造了他的分析对象，也预先确定了他将对此进行解释的概念策略的形式。

但是，可能的解释策略的数量并非无限的。事实上，有四种主要的类型，对应着诗性语言的四种主要比喻。因而，在诗性语言自身的形式内，我们找到了那种用来分析不同思想、表现和解释模式的范畴，这些模式在历史编纂这种非科学的领域中往往能遇到。简言之，比喻理论为我们在历史想象演进的特定时期内，提供了一个对其深层结构的形式进行分类的基础。

比喻理论

传统诗学和近代语言理论关于诗性语言或比喻性语言的分析确定了四种基本的比喻类型，即隐喻、转喻、提喻和反讽。[13] 这些比喻允许以不同类别的间接性或比喻性话语来表述客体的特征。它们对了解某些方式过程特别有用，通过这类过程，那些在明晰散文手法中无法描述的经验内涵可以被预示性地领会，为了能够有意识地理解做准备。例如，在隐喻（字面上是“转移”）中，诸现象能够根据其相互间的相似性与差异，以类比或者明喻的方式进行描述，就像短语“我的爱人，一朵玫瑰”（my love，a rose）。运用转喻（字面上，是“名称变化”），事物某部分的名称可能取代了整体之名，如短语“50张

帆”（fifty sail）指代“50艘船”（fifty ships）时就是如此。至于提喻，一些理论家将它视为转喻的一种形式，是指人们用部分来象征假定内在于整体的某种性质，从而使某种现象得到描述，如“他惟有一颗心”（He is all heart）。最后，通过反讽，各种实体能够通过比喻层面上的否定，即字面意义上的积极肯定得到描述。明显荒唐可笑的表述（用词不当），如“瞎嘴”（blind mouths）；或明显的谬论（矛盾修饰法），如“冷酷的激情”（cold passion）；这类修辞皆可视为反讽的标志。

反讽、转喻和提喻都是隐喻的不同类型，但是它们彼此区别，表现在它们对其意义的文字层面产生影响的种种还原或综合中，也通过它们在比喻层面上旨在说明的种种类型表现出来。隐喻根本上是表现式的，转喻是还原式的，提喻是综合式的，而反讽是否定式的。

例如，隐喻表达式“我的爱人，一朵玫瑰”，确认了玫瑰适合作为被爱者的表现。面对两个对象之间显然的不同，它仍断定二者之间存在相似之处。不过，将被爱者与玫瑰视为一体只是字面上的指称。作为美丽、心爱、娇美等等被爱者所拥有的品质的表征，该短语还得要象征性地领会。“爱人”是某个特殊个体的记号，但“玫瑰”却被理解为某种属于被爱者的“形象”或“象征”。被爱者被视同玫瑰，但这是通过暗示了她（或他）与玫瑰共有的某种品质，从而维持被爱者的特性这一方式做到的。被爱者不能还原为一朵玫瑰，倘若该短语被当作转喻就可以这样做；被爱者的本质与玫瑰的本质也不尽相同，若将短语理解成一个提喻就意味着使二者同一；很明显，该短语也不能像反讽那样，被当成某种显性肯定的隐性否定。

当“50张帆”用来意指“50艘船”时，类似的表现也存在于这种转喻式表述中。不过，此处，“帆”取代了“船”，其方式是将整体还原为它的某一部分。像短语“我的爱人，一朵玫瑰”那样，两种不同的对象被暗中比较，可是，这两种对象相互间明显被想象为存在一种部分与整体的关系。然而，这种关系的形式不像微观与宏观之间的关系那样，倘若将“帆”设定为某种由“船”和“帆”共同拥有的品质的象征，那就是后一种关系，不过，这就是一种提喻了。当然，这也意味着，“船”在

某种程度上可以与它自身的某部分如“帆”视为一体，没有“帆”，“船”也不能动弹。

在转喻中，现象之间的关系是在部分与部分的关系形态中而被含蓄地理解了，据此，人们能够使某一个部分还原为另一个部分的某个方面的状态或功用。理解任何一组像这样存在于部分与部分关系（不像隐喻中那种对象与对象的关系）形态中的特定现象，正是赋予思想一项任务，即在这些作为整体之表征的部分，与简单地作为整体某个方面的特征之间加以区分。这样，像“雷之咆哮”这样的表达就是转喻式的。在该表达中，产生雷声的整个过程首先被分成两种现象：一种与原因（雷）相关，另一种与结果（咆哮）相关。于是，区分有了，雷在因果还原的形态中与咆哮联系在一起。“雷”一词指称的雷声被赋予了某种“咆哮”（一种特殊类型的声音）的特征，它使人们可以（转喻式地）说“带来咆哮之雷”。

因而，运用转喻，我们能够同时在两种现象间进行区分，并将其中一种现象还原为另一种现象的表征状态。这种还原可以采取一种行为主体——行为的关系形式（雷在咆哮）或因果关系的形式（雷之咆哮）。并且，如同维柯、黑格尔和尼采等人所指出的，通过这种还原，现象世界必定为假定存在于现象世界背后的一大群行为主体和行为方式所占据。一旦现象世界被分成两类存在（一方面是行为主体与原因，另一方面是行为与结果），原始意识仅仅通过纯粹的语言学方式，就具有了概念范畴（行为主体、原因、精神、本质），这些对于反思文明的神学、科学和哲学来说是必要的。

但是，在所有的转喻性还原中都假定那两类现象之间本质上是外在的关系，而在提喻中则将其解释为共有特征这种内在的关系。转喻表明，在按部分与部分关系解释的现象之间存在区别。被看成是“结果”的经验“部分”以还原的方式与被看成是“原因”的经验“部分”相关联。然而，运用提喻，就有可能按照整体之内的综合方式说明这两个部分，而这个整体本质上不同于部分之和，各部分只是作为整体之微观复制品。

为了阐明提喻式用法中涉及的内容，我将分析“他惟有一颗心”这个表达。在其中存在看上去像转喻的东西，即身体中某部分的名称被用于表述个体的全身。但“心”一词经过象征性地理解，不再指身体的一部分，而是指西方文化中用“心”一词通常表现的特征的本质。“心”不是要被理解为指称一种解剖学上的部分，这个部分的功能可用于描述全身的功能特征，就如“50张帆”对于“50艘船”那样。相反，它被解释成整个个体特有的一种品质象征，被视为一种肉体和精神因素的结合，所有这些因素都在一种微观——宏观的关系形态中分有这种品质。

这样，在“他惟有一颗心”这种表达中，提喻被叠加在转喻之上。倘若该表达从字面理解，它将毫无意义。以转喻方式理解，它将是还原性的，因为，为了恰好表现一种比喻性的意图，它将只是暗指这样一种共识，即对有机体的功能来说心具有中心地位。但是，若以提喻方式理解，即将它当成一种意指总体诸要素之间的定性关系的陈述，它就是综合性的，而非还原性的。与转喻表达式“50张帆”是“50艘船”的象征不同，它意在表示的不单单是一种“名称变化”，而是一种标明总体（“他”）的名称变化。该总体具有某些品质（大方、同情等等），它们满足并构成了建构起“他”的所有部分的基本本性。作为一种转喻，该表达暗示着躯体不同部分之间的某种关系，它根据心在这些部分中的中心功能而被理解。然而，作为一种提喻，它暗示了个体的部分之间的某种关系，其中个体被视为肉体和精神属性的结合，其本质上是定性的，并且所有的部分都共有这种性质。

我们将迄今所探讨的三种比喻，视为由语言自身规定的操作范式。运用这些范式，意识为了随后使经验得到分析和解释，能够预构这些在认识上悬而未决的经验领域。这就是说，在语言用法本身之中，思想具有多种可选择的解释范式。隐喻是表现式的，如同形式论所采取的方式；转喻是还原式的，有如机械论；而提喻是综合式的，一如有机论。隐喻支持用对象与对象的关系来预构经验世界；转喻用部分与部分的关系；而提喻用对象与总体的关系。每一种比喻也促成一种独一无二的语言规则的形成。这些语言规则可称为同一性语言（隐喻）、外在性语言（转喻）和内存性语言（提喻）。

与这三种我认为是“朴素”（因为它们只有在语言有能力用修辞性术语把握事物本质这种信念中，才能得到运用）的比喻相反，反讽这种比喻充当了一种“感伤的”（在席勒所谓“自觉”的意义上）对应物。人们指出，反讽本质上是辩证的，因为它代表着为了使言辞自我否定而自觉地运用隐喻。反讽基本的修辞方式是用词不当（从字面上说是“误用”）。明明是荒唐的隐喻，用来激发反讽式反思，它针对的是被描述事物的本质或该描述本身的不充分性。修辞上的疑虑（aporia，字面上是“疑难”）姿态，即作者对自己所陈述之事的真实性表现出一种真真假假的不信任，可以看成是反讽式语言偏爱的风格上的构思。这在更为“现实主义”类型的小说中，以及在以一种自觉的质疑语气撰述或以“相对化”的意向写作的历史中，都是如此。

反讽式陈述的目的在于暗中肯定字面上断然肯定或断然否定的东西的反面。它假定读者或听众已经了然于胸，或有能力识辨就某种事物所做的描述的荒谬性，而该事物通常由隐喻、转喻或提喻赋予其形式，并在其中被指定。这样，就“他惟有一颗心”这个表达，当它以一种特殊的语音语调说出来，或在所指某人的确不具备该提喻用法赋予他的品质的情况下，它就成了反讽。

由此马上可以看到，反讽在一定意义上是元比喻式的，因为它是在修辞性语言可能误用这一自觉意识中被使用的。反讽为一种有关实在的“现实主义”看法预留了空间，这是可能提供一种有关经验世界的非修辞性表现的前提。这样，反讽就代表着意识的一个阶段，在其中语言本身那种成问题的性质已经被认识到了。它指向的是所有关于实在的语言描述之潜在的愚蠢性，就如其讽刺模仿的信念一样荒谬。因而，像肯尼斯·伯克注意到的，反讽是“辩证的”。然而在其对世界进程的把握中，不如在其对语言功能的把握中来得更加辩证——它显示出语言在任何言语描述活动中都是模糊了而不是澄清了问题。在反讽中，修辞性语言折返回自身，并带回了自身的潜能，以便在问题中歪曲感知。这就是为什么人们往往认为反讽模式构成的世界描述本质上是世故的和现实主义的。只有在自我意识的水平之上，一种关于世界及其过程的真正“启蒙性的”（即自我批评）概念化才有可能实现。因而，在一个探寻自我意识水平的特定领域内，反讽的出现看上去标志

着思想的升华。

于是，反讽规定了一种思想模式的语言学范式，不仅就某个特定经验世界的概念化而言，而且就以语言尽可能记录事情真相的热切努力而言，它根本上是自我批判的。简而言之，它是一种语言规则模型，思想上的怀疑论和道德上的相对论在其中照样表达出来了。作为一种表现世界过程可能采纳的形式典范，它本能地与形式论、机械论和有机论解释策略的“朴素”表述相对立。而且，其故事形式，即讽刺剧，则本质上与浪漫剧、喜剧和悲剧原型产生了冲突，而后者都是些表现了重要人类发展之形式的模式。

存在性地将反讽投射到一种成熟的世界观之中，它就仿佛超越于意识形态之外。反讽能够策略性地为自由主义的或保守主义的意识形态立场辩护，这要看反讽者所言是反对既定社会形式，还是反对寻求改变现状的“乌托邦式”改革者；它也能被无政府主义者或激进主义者唐突地用来嘲笑其自由主义或保守主义对手们的理想。但是，作为一种世界观的基础，反讽倾向于消解一切承认积极政治行为可能性的信念。在反讽的理解中，人类的状况根本上是愚蠢的或荒谬的，它往往造成一种文明自身处在“疯狂”之中的信念，并且针对那些寻求以科学抑或艺术的方式把握社会实在之本质的人，产生了一种保守而清高的蔑视。

19世纪历史意识诸阶段

比喻理论为描述19世纪欧洲形成的主流史学思想模式提供了一种方式。并且，作为一种普遍性诗性语言的理论基础，它使我有可能描述这个被认为是闭合循环的发展时期中历史想象的深层结构。因为，每一种模式都可视为一个话语传统之内的某个阶段或环节，该话语传统的发展是从人们对历史世界的隐喻式理解，经由转喻式或提喻式理解，最后转入一种对一切知识不可还原的相对主义的反讽式理解。

19世纪历史意识的第一个阶段形成于启蒙运动晚期史学思想的一种危机情形中。像伏尔泰、吉本、休谟、康德和罗伯逊这样的思想

家，最终以一种本质上是反讽的态度看待历史。前浪漫主义运动的思想家，如卢梭、尤施图斯·穆泽尔、埃德蒙·柏克、瑞士自然派诗人、狂飙突进派，另外尤其是赫尔德，都以自觉的“朴素”观点对应物来反对这种反讽式历史概念。此种历史观的原则并未被首尾一贯地阐发出来，启蒙运动的不同批评者也没有统一遵从某些原则。但是，他们都有一种对启蒙运动的理性主义的反感。他们相信，“移情”是历史研究的一种方法，于是就历史和人性二者的某些特性培养一种同情心，而这些特性正是启蒙运动者不屑一顾或傲慢对待的东西。这种对立的结果，便发展成了史学思想中真正的危机，以及关于研究历史的正确态度该当如何的深层分裂。这种分裂不可避免地激发起对史学理论的兴趣，随后，在19世纪的头十年，“历史知识问题”成了这一时期相关哲学家关注的中心问题。

在哲学家中，黑格尔对此问题做出了最为深刻的表述。在写作《精神现象学》（1806）和《历史哲学》（1830——1831）之间的这段时期，他准确地判定了引发这种分裂的主要原因，即理解历史领域的反讽模式与隐喻模式之间不可消解的差异。此外，黑格尔在他自己的历史哲学中以一种提喻模式考虑这种分裂，从而提供了一种合乎逻辑的解释。

当然，与此同时，启蒙运动的理性主义受到了法国实证主义者朝有机论方向进行的改造。在奥古斯特·孔德的著作（《实证哲学教程》，1830）中，启蒙运动的机械论解释理论与历史过程的有机论概念结合在一起。这使孔德能够将历史按照喜剧的方式进行情节化，从而消除那种反映了启蒙运动晚期历史编纂中悲观主义思想的讽刺性主题。

这样，在19世纪的前三十多年，形成了历史思想的三个截然不同的“学派”：“浪漫主义”学派、“唯心主义”学派和“实证主义”学派。虽然他们在研究和解释历史的正确方法问题上互不相让，但在批判启蒙运动晚期理性主义者对待过去的那种反讽态度上，却是同心协力。这种所有形式中共有的对反讽的厌恶很大程度上说明了人们研究历史的热情。这种热情正是这个时代的特征，也是19世纪早期历史学充满自

信的表现。它弥漫四周，根本不管“方法论”问题上存在着极其重大的差异。

到第二个阶段，即从1830年至1870年左右的“成熟”或“典范”阶段，对反讽的厌恶也说明了这一阶段中史学思想的特殊腔调。这一阶段的特征出自有关史学理论的持续争论，以及大量记述过去的文化与社会的成果不断涌现。正是在此阶段，四位19世纪的史学“大师”——米什莱、兰克、托克维尔和布克哈特，撰写了他们的重要著作。

这个阶段的历史编纂中最显著的地方在于理论上的自我意识水平。其代表者在此水平之上研究过去，并据此撰写他们的叙事性记述。他们中几乎所有人都被一种希望激励着，他们希望创造一种有关历史过程的观点，它既能像科学家看待自然过程那样“客观”，也能像这一时期的政治家主宰着国家命运那样“实用”。因此，在这个阶段，向能够用来判断一种真正“实在的”历史概念的标准问题。就像其同时代作家在小说中所做的那样，这个时代的史学家都在构思一种历史图景，它不存在启蒙运动前辈们的那种抽象性，也全无浪漫主义先驱的那种幻觉。但是，他们也像同时代小说家（司各特、巴尔扎克、司汤达、福楼拜、龚古尔兄弟）那样，仅仅在构造种种“实在论”类型方面有所成就，这就好比存在着以修辞性话语解释世界的诸多形态一样。与启蒙运动的反讽式“实在论”不同，他们设计了一系列彼此竞争的“实在论”，每一种都是一种或另一种隐喻、转喻或提喻模式的反映。事实上，正如我在正文中说明的，米什莱、托克维尔和兰克的“历史实在论”，只不过是对各种视角的批判式的详细阐述，这些视角源自于意图以明确的“诗性”方式对待经验的那些修辞策略。而在布克哈特的“实在论”中，人们目睹历史编纂再一次陷入反讽式情形中，而“实在论”自身原本被指望将这个时代的历史意识从反讽中解放出来。

与各种各样历史概念化模式的剥离相伴随的是对历史哲学的深入反思，它很大程度上也是由这种剥离造成的。在第二个阶段，历史哲学倾向于采用抨击黑格尔历史哲学体系的形式。但是，总的来说，它在黑格尔开始论证的基点之外对历史意识进行的思考都不成功。当然，这种普遍化的一个例外就是马克思。为了创造一种同时既是“辩

证的”又是“唯物主义的”历史观，也就是说，这种历史观既是“历史的”也是“机械论的”，马克思试图将黑格尔的提喻策略与他自己所处时代的政治经济学的转喻策略结合在一起。

马克思自己就代表着19世纪将历史研究转变成一种科学的最具一贯性的努力。此外，这也是分析历史意识与历史存在的实际形态之间关系的最富成效的努力。在其著作中，历史反思的理论与实践同它们诞生的社会的理论与实践紧密相连。就任何声称具有“真实”世界图景之地位的历史概念而言，马克思对其中包含的意识形态蕴涵的敏感度比任何其他思想家都要强。马克思自己的历史概念绝不是反讽式的，但是他的确成功地揭示了每一种历史概念的意识形态蕴涵。并且，他也由此为陷入反讽提供了足够的依据，而反讽是该时代历史反思最后阶段的历史意识的特征，也是19世纪最后30多年形成的所谓历史主义危机阶段的特征。

但是史学思想并不需要一个马克思将它领入自己的第三阶段，或者说危机阶段。第二阶段史学家的真正兴旺就足以使历史意识陷入到这种反讽的情境之中，这种情境才是“历史主义危机”的真正实质。针对同一组事件，有许多同样可以理解并且自圆其说，然而却明显相互排斥的看法，对这些看法前后一贯的精心陈述足以摧毁历史学自诩具有“客观性”、“科学性”和“实在性”的那种自信。在布克哈特的著作中，我们已经能够察觉到这种信心的失落，其著作在精神上明显是唯美的，观点上持怀疑论，语气玩世不恭，而对于想获知事情“真相”的任何努力，则是悲观主义的。

布克哈特在史学中表现的那种心境，在哲学中的同道自然是尼采。但是，唯美主义、怀疑论、犬儒主义和悲观论，只是布克哈特想当然用来充当他这种特别的“实在论”的基石，而尼采却自觉地将它们当成了问题。此外，它们还被认为是精神颓废情形的表征。这种精神颓废将局部被克服，其方式是使历史意识从先验“实在地”观察世界这种不可能的理想中解脱出来。

在尼采早期的哲学著作中，他视其时代的反讽意识为他要解决的

问题，并且一个必然的推论是，问题还出在维持这种意识的特定的历史概念化形式。与在他之前的黑格尔一样（尽管看上去兴致不一、目的不同），尼采试图消解这种反讽，而又不落入一种朴素浪漫主义的幻象之中。然而，由于尼采尝试将历史思想比作一种艺术观念，而后者采用隐喻模式作为其典型的修辞策略，因此他确实代表了一种浪漫主义历史过程观念的复归。尼采这样谈论历史学，说它的理论自觉地是元史学式的，其目的则是“超历史的”。这样，他的历史学就意在为一种自觉地隐喻式地领悟历史领域的努力进行辩护，这就是说，在其意向中，历史学仅仅是隐喻式的反讽。尼采关于历史学的思想中，历史意识的心理学被揭开接受分析；况且，它在一种关于实在的明确诗性领悟中的起源已经被揭示出来。结果，尼采和马克思差不多，也为陷入他那个时代历史思想所屈从的“历史主义危机”提供了依据。

正是为了回应历史主义危机，克罗齐开始了深入历史意识深层结构的不朽探索。与尼采一样，他承认，危机反映出一种本质上是反讽的精神状态的胜利；他还是和尼采一样，也希望通过将历史比作艺术来涤荡这种反讽的史学思想。但在这个过程中，克罗齐被驱使着去构想一种有关艺术自身的特殊的反讽概念。在将历史思想同化为艺术的努力中，他最终只是成功地促使历史意识对自身的反讽情形有更深入的了解。随后，他试图通过把历史学比作哲学，将历史意识从高涨的自我意识造成的怀疑论中解救出来。然而，在这种努力中，他的成就只在于将哲学历史化，结果使得哲学像历史编纂学自身已经是的那样，对自己的局限性有了一种反讽式的自觉。

这样构想的话，历史哲学从黑格尔开始，经由马克思和尼采到克罗齐的演化，表现出同样能够在历史学演化中看到的进展，后者上迄米什莱，经由兰克和托克维尔，下至布克哈特。同样基本的概念化形态表现在历史哲学与历史学二者之中，尽管这些形态以绝对是环环相扣的形式出现在不同的序列之中。作为一个整体，重要之处在于历史哲学的演化终止于历史学在19世纪最后三十多年所达到的同一种反讽情形。只是在复杂性以及知识的广度方面，这种反讽情形不同于启蒙运动晚期相应的情形。其复杂性体现在历史哲学中对它所作阐述，而知识的广度则体现在这一时代的历史学中对它的阐发。

【注释】

[1] 参见我的论文《历史的重负》，刊于《历史与理论》（1966），第5卷第2期，第111——134页。该文就这种针对历史意识的反叛的理由进行了讨论。更近一些的材料，参见克劳德·列维——斯特劳斯：《野性的思维》，伦敦1966年版，第257——266页；列维——斯特劳斯：《“生食与熟食”序》，见于雅克·埃尔曼编：《结构主义》（纽约1966年版），第47——48页。亦可参考米歇尔·福柯的两部著作：《事物的秩序：一种人文科学的考古学》（纽约1971年版）和《知识考古学》（巴黎1969年版）。

[2] 路易斯·明克将这种争论的要点精要地概括在《哲学分析与历史理解》 中，刊于《形而上学评论》，第21卷第4期（1968年6月），第667——698页。在威廉·德雷所编《哲学分析与历史》（纽约1966年版）中，参与争论的主要学者，其大多数观点都反映在内。

[3] 参见福柯：《事物的秩序》，第367——373页。

[4] 当然，在此，我将一并思考当代西方文论中争论最激烈的问题，即“现实主义的”文学表现问题。就这个问题的讨论，参见勒内·韦勒：《批评的观念》（纽黑文与伦敦1963年版），第221——255页。总的说来，这个问题在历史编纂的语境中有所体现，我自己对它的研究是以埃里克·奥尔巴赫的《模拟：西方文学中的现实表现》（普林斯顿1968年版）为榜样。“实在”的“虚构性”表现这整个问题已经获得了深入的研究，在视觉艺术方面尤其如此，见贡布里希的《艺术与幻象：图像表现的心理学研究》（伦敦与纽约1960年版）。贡布里希自己发现，希腊艺术家努力将图画转译成史诗、悲剧，以及历史学家通过叙述技艺运用的形象词汇，西方艺术中的图像实在论就起源于此。《艺术与幻象》第4章论及具有神秘倾向的近东艺术在概念上的多因素决定论，及它与希腊的叙事性、反神秘主义的艺术之间的区别，将这一章与奥尔巴赫《模拟》一书著名的开篇章节比较定会收益不小。后者将从摩西五书和荷马那里发现的叙事风格并列讨论。不用说，奥尔巴赫与贡布里希提供的这两种对西方艺术中“现实主义”事业的分析有着相当大的差别。奥尔巴赫的研究整个是黑格尔式的，就像启示录一样，而贡布里希的著作处于主要由卡尔·波普尔为代表的新实证主义（或反黑格尔的）传统中。但是，两部著作都谈到了一个同样的问题，即“现实主义”表现的本质，这也是现代史学中的问题。然而，即便二者都认为可以称为“历史意义”的东西在艺术中是“实在论”的核心层面，他们也没有涉及对历史表现关键概念的分析。在某种意义上，我颠倒了他们的论述。他们会问，一件“现实主义”艺术品的“历史性”成分是什么？我要问，“现实主义”历史编纂的“艺术性”成分是什么?为了回答后一个问题，我深深地依赖于两位文学理论家，其作品代表着事实上的哲学系统，他们是：诺斯罗普·弗莱：《批评的剖析》（普林斯顿1957年版）；肯尼斯·伯克：《动机的语法》（伯克利和洛杉矶1969年版）。我还得益于法国结构主义批评家，如吕西安·戈尔德曼、罗兰·巴尔特、米歇尔·福柯和雅克·德里达。然而，我想着重指出，我认为后面这些人大体上和他们在19世纪的同行一样，都是比喻性解释策略的俘虏。例如福柯，看来他没有意识到，他用来分析人文科学史的范畴只不过是一些比喻的形式化而已。我在论文《解码福柯：来自地下的笔记》（刊于《历史与理论》，1973年，第12卷第1期，第23——54页）中已经指出过这一点。

依我看，在文学中，整个有关“现实主义/实在论”本质的讨论，都因无法批判 地评价真正有关“实在”的“历史的”概念包含些什么而在失败中挣扎。通常的做法是，令“历史的”与“虚构的”对峙，好像前者天生就是经验的，而后者只能是观念的。随后在两极之间设置一个“想象的”王国。这样，文学多少被认为是现实主义的，它依赖于其中经验和概念的比率。这是弗莱的方式，也是奥尔巴赫和贡布里希的方式，虽然我们必须注

意到，弗莱至少在一篇颇具启发性的论文《来自传统的新方向》（见于《同一性的神话》，纽约1963年版）中把握住了这个问题。这篇文章讨论了历史、神话和历史哲学之间的关系。讨论过历史叙述中的“虚构”因素的哲学家中，我发现以下著作很有帮助：加利：《哲学和历史理解》（纽约1968年版）；阿瑟·丹托：《分析的历史哲学》（剑桥1965年版）；路易斯·明克：《历史理解剖析》，见于《哲学分析和历史》，德雷编，第179——186页。

[5] 在这一部分，我将加以详述的编年史、故事和情节之间的区别，对于历史著作的分析而言，其价值远甚于对文学虚构研究。和小说那样的文学虚构不一样，历史由存在于作者意识之外的事件构成。在某种程度上，写在小说中的事件能够以在历史中就不能效仿（或者也没有想过要效仿）的方式杜撰而成。这就使在文学虚构中区分事件的编年史与讲述的故事比较困难。某种意义上，像托马斯·曼的《布登勃洛克一家》那样的小说中，纵使我们能够在“编年史故事”与“情节”（它是一种反讽式悲剧的情节）之间进行区分，它讲述的故事也难以从作品中述说的事件的“编年史”中区别开来。史学家与小说家不一样，他面对着已构成事件的一种的的确确的混乱，必须从中选取一些能用来讲述的故事要素。他通过包容此事件而排除彼事件、强调此事件而令彼事件从属其他事件来创作他的故事。这种排除、强调、从属的过程根据构成一种特定种类的故事的目的而加以贯彻。这即是说，他使其故事“情节化”。有关故事与情节的区别，请参见俄国形式主义学派代表什克洛夫斯基、艾亨鲍姆和托马舍夫斯基的论文，见于李·莱蒙和马里恩·赖斯编《俄国形式主义批评四论》（内布拉斯加州林肯1965年版），以及弗莱《批评的剖析》，第52——53、78——84页。

[6] 我知道，用了弗莱的术语和情节结构分类法，我自己就处在了其他文学批评家的矛头之下，他们要么是反对弗莱分类的成果，要么是用自己的分类法取而代之。我确实不认为弗莱的范畴在文学中是惟一可能区分类型、模式、主题等等的东西；但我发现它们对于分析历史著作特别有用。看上去，对弗莱文学理论的主要批评是：他的分析方法对二流文学类别非常有用，如神话寓言或侦探小说等等，对于评判那些结构复杂、层次丰富的著作，如《李尔王》、《追忆似水年华》甚至《失乐园》等小说而言，它太僵化、太抽象了。但是，弗莱关于虚构文学和传统文学的主要形式的分析，对于说明简单的情节化形式非常适用，碰上像历史编纂那样“有限的”艺术形式就是如此。历史“故事”易于注入弗莱明确而精心阐述的范畴之中，因为史学家倾向于反对那种复杂的戏剧性突变的结构，只有小说家和戏剧家喜欢那样。准确地说，由于史学家并非（或声称不是）“为故事”而讲故事，他倾向于以最普通的形式将故事情节化，一如神话寓言或侦探小说，或如浪漫剧、喜剧、悲剧和讽刺剧。

我们或许还记得，19世纪受过正规教育的史学家是在阅读大量的古典文学 或基督教文学中长大的。这种文学中的主题可能为他提供了一种故事形式的储备，使他能够拿来进行叙述。然而，假定像托克维尔这样精明的史学家可能会将这些故事形式进行改造，以适合某种犹如大诗人拉辛（17世纪法国诗人，剧作家——译注）或莎士比亚所设想的那种意图，这就犯了一个大错误。当像布克哈特、马克思、米什莱和兰克这样的史学家提到“悲剧”或“喜剧”时，他们通常使用的是这些术语表示的最简单的观念。对黑格尔、尼采，以及（更浅一点的程度上）克罗齐来说有所不同。作为美学家，这三位哲人对于类型有着远为复杂的构思，结果也写出了更复杂的历史。总体而言，无论史学家如何苛求其材料，他们仍倾向于成为朴素的故事讲述者。就弗莱对基本情节结构的描述，参见《批评的剖析》，第158——238页。有关对弗莱评论，参见杰弗里·哈特曼：《骇人的分界：诺斯罗普·弗莱的甜美科学》，见于《超越形式论：文学论集，1958——1970年》，纽黑文和伦敦1971年版，第24——41页。

[7] 我在前面的注释中关于弗莱所作的评论适用于佩珀的哲学反思基本形 式的观念，不过要加以修正。无疑，哲学大师，例如柏拉图、亚里士多德、笛卡尔、康德、黑格尔、穆勒，他们会反对佩珀提供的简化为原型的还原。如果说有什么不同的话，

他们的思想代表了在佩珀概述的两种或更多的教条主义立场之间的调和。然而，佩珀的理想类型的确提供了一种更为简单化的哲学体系或世界观的简便分类法，也包括当史学家像哲学家那样说话时，我们能在其表述中发现的那类普通的实在概念。史学家像哲学家那样说话，指的是史学家有时会引述某种存在的一般观念，诉诸某种一般真理理论和证明，从依据推定确立的真实性中得出道德含意等等。大部分史学家很少能提升到像埃德蒙·柏克表现的那种在哲学上的高超水平。确实，辉格派史家有一种世界观，可是很难看作一种“哲学”。多数史学家也是如此，连托克维尔也不例外。相反，历史哲学大师意图研究出一种哲学，并精心阐述一种世界观。在这种意义上，他们比史学家更具有认知上的负责性。多数史学家只是假定一种世界观，并以它是一种有着认知负责性的哲学立场来对待它。有关基本的“世界构想”，参见斯蒂芬·佩珀：《世界的构想：证据中的分析》，伯克利和洛杉矶1966年版，第2部分，第141页以下。

[8] 我发现，在我试图描述我所认为的“历史领域”先于史学家对它的分析和表述时，肯尼斯·伯克的批评术语非常有用。伯克主张，所有有关现实的文学表现都能依据五个一组被假定的“语法”成分：情景、行为主体、行为、行为方式和目的。对这些要素进行描述的方式，以及因为其充任角色的“剧作”中的因果应力而赋予他们的相对重要性，揭示了每一种实在表现之中隐含着的世界观。例如，唯物主义作家会倾向于强调“情景”（无论以什么方式构思，都是环境）这一要素胜于“行为主体”、“行为”、“行为方式”和“目的”等要素，这样做的方式是，将后一组要素描述为只不过是前者势力的附带现象而已。相反，唯心主义作家倾向于四处留心“目的”，并且会将“情景”本身转变成与幻觉无异。参见伯克：《动机的语法》，第3——20页有粗略讨论。

虽然伯克的理论能用来描述某位史学家那种没有加工过的“历史领域”概念，但是，该领域一旦“合乎语法地”符码化之后，史学家从它那里能知道些什么呢？在这里，伯克的理论就无济于事了。他的《动机的修辞学》（伯克利与洛杉矶1965年版），意在探索文学表现的道德维度；《作为象征行为的语言》（伯克利与洛杉矶1968年版），意在提供一种中世纪的意义与价值之“隐喻性”层次的世俗化版本，这两部作品可惜都太老套了。伯克坚持，所有关于现实的文学表现，无论多么“现实”，在最后的分析中都富有喻意，这无疑是正确的。但是，当他继续划分可能表现在诸文学的比喻种类时，他提供的不过是一种马克思主义的、弗洛伊德学的和人类学的符号表现的大杂烩，就连后三者自己都不过是他们仅只想分析的“现实”的比喻性表现。若将历史视为一种比喻，它看来适合用弗莱提出的方法进行分析；若将它视为一种具有认知负责性的话语形式，其特质在佩珀的术语中似乎得到了表现；另外，若将它视为道德领地，它似乎就在曼海姆那种知识社会学提供的术语中获得了准确描述。有关曼海姆的知识社会学，参见下文第41页注释。

[9] 参见沃尔什：《历史哲学导论》，伦敦1961年版，第60——65页；以赛亚·伯林：《科学史观念》，见于德雷编：《哲学分析与历史》，第40——51页。关于“总括”的一般论述，参见明克的评论，见《历史理解剖析》，第171——172页。

[10] 卡尔·波普尔：《历史主义的贫困》，伦敦1961年版，第5——55页。

[11] 曼海姆对意识形态的主要类型以及支持它们的历史哲学进行了分类，我将这种分类简单化了。在他的论文《科学政治学的前景》中，曼海姆列举了政治意识的五种具有“代表性的理想类型”。它们产生于19至20世纪，其中有两种是保守主义的（一种是官僚主义的，另一种是历史主义的）。在此，我毋需加以区分，因为“官僚主义”可以说是社会秩序变革中一种反对一切意识形态式努力的形式。我关注的是这样一类知识分子的作品，他们改变或维持现状，为此提出有关历史过程的特定观念。据我所知，没有哪位史学家或历史哲学家曾在著作中提出过“官僚式的保守”态度。不管怎么说，我说的保守主义并非维护一种理想化的过去，而是维护现实中的社会分配。像我定义的一样，曼海姆所说的“保守的历史主义”构成了“官僚保守主义”的天然避难所。参

见曼海姆：《意识形态与乌托邦：知识社会学导论》，纽约1946年版，第104页以下，以及他的论文《保守主义思想》，见于保罗·凯克斯克马蒂编：《社会学与社会心理学论文集》，纽约1953年版，第74——164页。

在现代政治意识的理想类型中，曼海姆还列出了“法西斯主义”，我没有使用这个概念，因为若是用在19世纪思想家那里，就要犯时代错误了。我用了“无政府主义”这个范畴来取代它。在曼海姆看来，“无政府主义”是19世纪启示论政治思想采用的特殊形式。记得在曼海姆的《乌托邦心态》一文中，他列举了四种乌托邦思想的理想类型，每一种都代表了现代政治意识的一个特定阶段。它们是狂欢千禧年论（16世纪再浸礼派教徒代表的千禧年论传统）、自由的人道主义观念、保守观念，以及社会主义——共产主义者的乌托邦。参见《意识形态与乌托邦》，第190——222页。无政府主义是19世纪狂欢千禧年论的世俗化形式，而法西斯主义是其在20世纪的形式。参见上引书，第233页。与千禧年论和法西斯主义不同，令无政府主义在启示论政治学的历史中具有独特性的事实是，它企图获得认知上的负责性，这就是说，它试图为自身的非理性姿态提供一种理性的论证。

依我看，无政府主义是浪漫主义的意识形态蕴涵。在19世纪，哪里有浪漫主义，哪里就有无政府主义。它在20世纪注入法西斯主义的方式与19世纪注入浪漫主义的方式一样。曼海姆试图以一种系统的方式将浪漫主义与保守主义联系在一起，实际上，19世纪早期浪漫主义与保守主义在同时显现仅仅是一种偶然的巧合。由浪漫主义的主题中生成的历史哲学并未设想一种将在历史时间中实现大一统社会的观念，而正是这种观念激励保守主义者来赞美社会现状。浪漫主义的独特性在于它的个人主义状态，即自我主义，它促成了一种绝对无政府状态的信念。在一些自诩为保守主义的思想家那儿可能表现过这种状态。可是，如果他们是真正的保守主义者，这种状态就不过是一种意识形态的伎俩，用来维护当时社会分配中特殊集团的特权地位，以反对来自激进主义者、自由主义者或反动派要求的有步骤的变革。保守主义者不可能支持一种真正的无政府主义世界观念，也无法持有一种真正激进的世界观念。保守主义者维护现状的方式是，证明它正是无政府主义者和激进主义者所向往的那种完整的、有机的统一体。

[12] “在认知上负责”这个观念，我取自佩珀。他以此来区分致力于对他们的世界构想进行理性辩护的哲学体系和从不进行辩护的哲学体系。后者举例而言，有神秘主义、泛灵论，以及彻底的怀疑论。所有这些学说在论证中，都不得不求助于启示、权威和习俗。尽管某些特定的神秘主义者、泛灵论者和怀疑论者或许会为他们在实在前采取的非理性姿态提供理性的论证，但这种论证通常是作为对其对立者的高度理性主义进行的批判。由于它们最终否定了理性本身的权威，其学说的正面内涵在理性的基础上根本不堪一击。参见佩珀：《世界的构想》，第115——137页。在政治思想中，表述相应体系的人是：传统范围内的封建贵族，否认现在或者未来具有任何价值的反动派，以及与对手的论辩中，既拒斥理性也拒斥一致性观念的法西斯分子或虚无主义者。

[13] 两位阐述比喻性非科学（虚构的、艺术的和梦呓的）话语概念的最主要代表是结构主义者雅各布森和列维——斯特劳斯。后者运用隐喻——转喻二元组合，作为分析原始文化中命名系统的基础和理解神话的钥匙。参见列维——斯特劳斯：《野性的思维》，第205——244页；另外，有关这种方法的说明，参见埃德蒙·利奇：《克劳德·列维——斯特劳斯》，纽约1970年版，第47页及以下。雅各布森用同样的二元组合作为一种语言学的诗学理论基础。参见其有见地的论文《语言学和诗学》，见于托马斯·西贝奥克编：《语言中的风格》，纽约与伦敦1960年版，第350——377页；雅各布森与莫里斯·哈利：《语言的基础》，格雷文哈格1956年版，其中著名的第5章题为《隐喻和转喻的两极》，现重印于哈泽德·亚当斯编：《柏拉图以来的批判理论》，纽约1971年版，第1113——1116页。就针对精神分析学内描述梦的语言结构这个问题，

这种二元组合的类似用法可参见雅克·拉康的《无意识之中文字的韧性》，见于雅克·埃尔曼编《结构主义》，纽约1966年版，第101——136页。

列维——斯特劳斯、雅各布森和拉康都认为隐喻和转喻是语言行为的“两极”，分别代表了言语行为的连续（动词）轴和间断（名词）轴。例如，雅各布森因此而写道：“诗性比喻的研究大体被引向了隐喻，而所谓的现实主义文学，它与转喻原则紧密相连，尽管在分析浪漫主义诗歌的隐喻风格时，诗学运用的同样的语言学方法完全适用于现实主义散文的转喻结构，但现实主义文学仍然藐视解释。”参见雅各布森：《语言学和诗学》，第375页。事实上，斯蒂芬·厄尔曼根据本质上的转喻性内容，对小说中的实在论历史进行了分析。见于《法国小说中的风格》，剑桥1967年版。厄尔曼证明了，从司汤达到萨特的浪漫主义小说中，本质上的“动词性”风格正逐渐转向“名词化”。

就语言现象的分析而言，隐喻——转喻二元组合的成效业已证明，然而，在我看来，用它作为一种框架结构来表现文学风格的特征尚欠火候。我倾向于使用比喻的四重概念，以便在单一话语传统内不同风格的习惯之间做出区分。文艺复兴以来大家就习惯用这种四重概念。就像埃米尔·本维尼斯特在那篇深刻探讨弗洛伊德语言理论的论文中主张的：“我们用来比较的项目与其说是语言，不如说是风格，这样才能和弗洛伊德当成梦的语言陈述式而揭示的语言属性进行比较。……无意识运用了一种真正的‘修辞学’，它和风格一样，有自己的‘形象’，而传统的比喻种类将为两种类型的辞句（象征的和暗示的）补充原有的恰当类型。”参见埃米尔·本维尼斯特：《关于弗洛伊德理论中语言之功能的评论》，见于《一般语言学问题》，佛罗里达1971年版，第75页。在该论文中，本维尼斯特消解了诗性语言和散文性语言之间的区别，也消解了梦的语言与清醒意识下言说的语言之间，以及隐喻极与转喻极之间的区别。这与我的观点一致，我认为，现实的诗性表现与散文式表现之间的相似性与其差异同样重要。对于“现实主义”小说和“梦境”而言都是如此：“内容的本质使各种各样的隐喻出现了，因为无意识的符号从其隐喻转换中既获取了意义，也陷入了困境。它们也运用传统修辞学所称谓的转喻（以外形替代内涵）与提喻（以部分替代整体）［原文如此］，并且，倘若符号序列的‘句法’导致了一种超乎一切的样式，这就是省略法。”同上。

从一种语言学的方式转向一种文体上的方式来表现现实主义文学的特征，其困难部分在于一方面无法利用比喻与修辞法之间的传统修辞特性，另一方面也无法运用比喻和修辞规划的这种特性。按彼得·拉穆斯所说，16世纪的修辞学家根据隐喻、转喻、提喻和反讽这四种比喻（或模式）来划分修辞格，但是，虽然他们没有强调四者相互之间的排他性，却也因此提供了一种更丰富的诗性话语概念，以及文学风格中一种更为精细的区分，远胜于现代语言学家偏爱的两极系统提供的东西。为了保持隐喻与转喻之间基本的二元区别，一些修辞学家仍然将提喻视为隐喻的一种用法，将反讽视为转喻的一种用法。这就认可了综合性语言与发散性语言之间的区别，同时还承认了不同的文体习惯中，有关针对综合或还原程度的进一步区别。在《新科学》（1725年，1740年）中，詹巴蒂斯塔·维柯在比喻修辞中运用了四重区分法，以此作为人类从原始走向文明的不同意识阶段的基础。他没有看到诗性（虚构的）意识和散文式（科学的）意识之间的对立，而是看到了他们之间的连贯性。参见《詹巴蒂斯塔·维柯的新科学》，托马斯·伯金与马克斯·菲什译，纽约1968年版，第2卷，第129页以下，关于“诗性的智慧”。有关文艺复兴时期的修辞学理论，以及标准修辞格和比喻修辞法类别，参见李·索尼诺：《16世纪修辞学便览》，伦敦1968年版，第10——14页，第243——246页。

在传统修辞学中，修辞规划与修辞法之间的区别依据如下：一种修辞规划（无论是言辞的还是思想的）是一种不涉及“不合理的”跳跃或置换的表现顺序；与之相反，修辞法恰好与这种不合理的（或至少是意外的）置换法相关。例如，就像在“冷酷的激情”这个短语中，人们可能会预期“热情的”这个形容词。但是，语言学用法中，什么是合理的，什么又是不合理的呢？只要达到了使用者旨在产生的交流效果，任何修辞格

都是合理的。或许对修辞规划也可以这么说，而无论它是词语的还是思想的。语言的创造性运用承认，事实上是要求，与意识在传统基础上的阅读、思考或倾听行为中期待的东西相分离。这将既适用于“实在的”散文话语，也适用于无论多么“浪漫的”诗性之作。刻板的术语系统，像那些设计出来表示物理数据的系统，它憧憬的是消除一切修辞性用法，建构言辞的完美“修辞规划”，即在表述研究对象时不会出现任何的“意外”。例如，同意把微积分用作讨论牛顿假设的物理实在的术语系统，代表了该话语领域内的修辞规划，尽管它不是与客观对象有关的思想的规划。有关物理世界的思想本质上保留了修辞性的内涵，其进展是通过种种“不合理的”跳跃和由一种理论切换到另一种理论，但它始终限定在转喻模式之内。具有创造性的物理学家，他面临的问题在于，要将通过修辞手法产生的洞见，置于一种词语的修辞规划之中。这种规划被指定用于与其他物理学家进行交流，而他们使用的是牛顿提供的数学术语系统。

那些不像物理学那样有专门名词规范的经验领域，其“现实主义”表现的基本问题是提供一种恰当的词语规划来表现思想的规划，后者将被视为实在之真理。但是，当这种规划成了一种描绘经验领域特征的东西，而这种经验领域又不存在必要的契约来规定它包括些什么，其真正本质又如何；或者，当它成了一种对诸如革命之类现象的传统描述进行挑战的事物，那时，什么是合理而可能发生的，什么是不可能发生的，这之间的区别就不存在了。要描述的与客体相关的思想，以及描述客体或者与客体相关的思想所运用的词语，都被当作了修辞性话语。因此，在分析实在的假设性“现实主义”表现，以确定其话语使用的主导诗学模式时，它是必不可少的。通过确定话语的某种（或几种）模式，人们深入到了意识的层面，在此，经验世界先于在得到分析之前已经被建构起来。并且，保留了肯尼斯·伯克所称的“主要比喻类型”中的四重区别之后，人们就能详细说明不同的“思想风格”，它们多少有些隐蔽地出现在任何实在的表现之中，而无论这种表现明显是诗性的还是散文式的。参见肯尼斯·伯克：《动机的语法》，附录D，第503——517页。参考保罗·亨利编：《语言、思想和文化》，密歇根1966年版，第173——195页。有关比喻的著作多种多样，并且从来被争论困扰着。试图分析话语的比喻性维度时遇到的一些问题，能在《普林斯顿诗歌与诗学百科全书》（亚历克斯·普雷明格等人编，普林斯顿1965年版）关于比喻的不同描述中见到。

保留修辞性语言四重分析有着许多益处，可以防止落入一种由风格连同语言的两极观念促成的、本质上是二元的风格概念中。事实上，比喻的四重分类法将允许一种双重的二元风格分类法按可能的组合运用。据此，我们并非像雅各布森那样，不得不将19世纪文学史一分为二，一方是一种浪漫式——诗性——隐喻式传统，另一方是实在式——散文性——转喻式传统。这两种传统都被看成是同一种话语习惯中的要素，在这种话语中，所有与语言用法相关的比喻性策略都纷纷呈现，但不同作家和思想家呈现的程度不一。

第一部分　接受的传统：启蒙运动与历史意识问题

第一章　隐喻与反讽之间的历史想象

导言

19世纪的欧洲文化无处不展现出一种以实在论方式理解世界的狂热。当然，尽管像实证主义者和社会达尔文主义者这些人自诩为“实在论者”，认为自己所持的“实在论”与自然科学家提供的那种对自然过程的理解一致，但“实在论的”一词修饰的事物仍旧不同于对世界的“科学”理解所包含的内容。不管怎么说，即使在此处，“实在论”一词的含义所涉及的东西，也远远不止于在历史、社会或人性的材料之上简单运用“科学方法”。这是因为，尽管有一般意义上的“科学主义”倾向，19世纪的思想家和艺术家的“实在论”意愿还渗透着这样一种意识：在那些理解历史世界的努力中，会遇到人们理解仅仅是自然过程的世界时未曾出现的特殊问题和困难。

其中，最重要的问题是源自于以下事实：历史过程的研究者本身被牵涉在该过程之中，自然过程的研究者却不会如此。人们能够合理地为人既处于自然之中也外在于自然这种认识辩护，这是因为他参与了自然过程，他也能在意识中超越它，假定一种自然过程之外的立场，从而把该过程看成显然是人类存在之前的或非人类的那些自然整合层次的表征。但是，一旦提到历史的反思，看来自然界的所有存在中只有人类具有历史；就一切实际意义而言，“历史过程”只是以一种普遍人类过程的形式存在。并且，既然“人性”构成了被称之为“历史”的过程中惟一可以想象的表征，看来就不可能对该过程整体作某种类型的概括，而对于纯粹处于物理、化学和生物维度内的“自然”来说，人们却能够合理作出这种概括。在自然科学中，“实在论”会被认为最迟是自牛顿以来不断得到发展的、用于分析自然过程的“科学方

法”。但是，一种“实在的”历史观念可能包括什么却是问题，就像“人类”、“文化”和“社会”这些同样令人迷惑的词如何定义的问题。19世纪每一种重要的文化运动或意识形态，如实证主义、唯心主义、自然主义、（文学上的）现实主义、象征主义、生命主义、无政府主义、自由主义等等，都声称比其他对手提供了一种对社会现实更为“实在”的理解。如象征主义者争辩说“世界是一片符号之林”，而虚无主义者拒绝相信任何可能的思想体系，与之相伴的却是为了其世界观的“实在论”本质而进行论证。

成为一名“实在论者”意味着按实际状况那样清晰地理解事物；也可以从这种对现实的清晰理解中得出适当的结论，使得一种基于这种理解的可能的生活方式得以实现。由此设想，主张一种本质上的“实在论”，应当既合乎认识论的要求，同时也合乎伦理要求。某人可能强调其“实在论”纯粹分析的或感知的本质，就如印象派画家那样；或者强调其构想清晰的道德上的或习俗上的含义，如政治理论中特赖契克这类所谓的新马基雅维里主义者那样。可是，在任何情况下，声称代表了一种“实在论”立场的人，至少都需要从两个方面来为其立场辩护，即认识论方面和伦理方面。

以我们在20世纪70年代的有利地位来看，可以看到，从法国大革命到第一次世界大战期间，在欧洲展开的绝大多数重要理论和意识形态论战，实质上都是在争论哪个集团有权利决定社会现实的“实在性”表现可能包括些什么。某人的“实在”正是另一个人的“乌托邦”，而在某个问题上看上去是一种“实在论”立场的精髓，可能从这个问题的另一个角度来看就代表着一种本质上的“幼稚”。倘若整个地将这一时期看成是一部已经结束的问与答的戏剧，那么，其中最有意思的就是“实在论”这一概念本身博取的普遍权威。因为每一个时代，甚至像中世纪那样最为虔信的时代，都从确信自身具有通晓实在，以及根据适当“实在性”反应回应挑战的能力中，获得自身在整体上的一致性。于是，希望成为“实在的”那些表述，必须反映出某种特定的概念，它与其说关涉到“实在论”的本质何在，不如说更关涉到“非实在的”意味着什么。对实在进行“实在论”的研究之内在困难，就如同在“心智健全”和“健康”的观念中包含的困难一样，这类观念更容易根据某个特定

时空中的人对其反面如“疯狂”和“患病”的认识来进行说明。同理，一个既定时代之“实在论”观念的特定内涵，更容易由该时代总体上倾向“非实在论”或“乌托邦主义”的情形来进行说明。并且，当人们试图说明各种“历史实在论”观念竞相争夺支配地位的时代中史学思想的特征，他就有必要问问，这些各不相同的“实在论”观念在通常意义上的史学思想中，所认同的“非实在论”或“乌托邦主义”是些什么内容。

19世纪的史学理论家普遍认为，在他们之前的这个时期中史学思想的重要形式，即启蒙运动时期的种种形式，相对任何一种声称“实在论”世界观具有权威性的史学理论而言，都提供了有危害的模型。这并非说他们马上就抛弃了启蒙思想家整个的史学成就。事实上，某些哲人（philosophes），尤其是伏尔泰，在浪漫主义时期依旧有着极其深远的影响，而伏尔泰自身也被视为一种完美化身，甚至值得被米什莱这样的浪漫主义史家所效仿。不过大体上，就一种“实在论的”历史学而言，19世纪史学思想渴求的东西，可以从它对自己18世纪的先辈中最反对的东西得到说明。它对启蒙运动史学反对最甚的乃是其彻头彻尾的反讽，正如它对启蒙运动的文化反思中反对最甚的乃是其怀疑主义。

需要注意的是，19世纪史学思想并不反对通常被视为启蒙运动历史哲学的主要特征，即它设想的一种“乐观主义”，以及往往与之伴随的进步原则。这是因为，19世纪多数时间内的史学思想家正像他们18世纪的同行已经做的那样，热衷于为“进步”的可能性，以及为历史“乐观主义”的某些理由提供信仰基础。对他们中多数人来说，“进步”观念和“乐观主义”情绪与“实在论的”世界观正相一致，他们希望通过历史著述为此做出自己的贡献。对其而言，重要之处在于，进步观念以及与之相伴的乐观主义还没有获得足够的、认知上的合理性。其中一些史学家，特别是托克维尔和布克哈特，担心这种合理性永远都得不到，因此，我们发现在他们的作品中弥漫了一种冷静的情绪，而在满怀希望的米什莱（早期作品）和马克思（全部作品）那里，这种情绪就少得多了。

这样，总体来说，19世纪史学思想的“实在论”就在于：在深知18

世纪史学思想家已经失败的情况下，继续为信仰进步和乐观主义寻求恰当的理由。若是实在论被视为一种共同信念的容器，它由该时期栖息于单一话语世界中的不同史学思想流派制造出来，那么，如果某人想理解19世纪历史实在论的特定本质，他就必须明了18世纪史学思想失败的性质。我将说明，这种失败既非缺少学术成就，即一种知识上的失败，也不在于历史反思不足，而恰恰因为那种反讽模式。那个时期的学术研究与理论综合两方面都被启蒙运动的史学大师塑造成了这种模式。

启蒙史学的辩证法

18世纪的历史反思源自于一种运用转喻策略的努力，它以确认按提喻模式想象的人类共同体能够存在这一信念的方式，将历史材料进行还原。换句话说，启蒙运动试图证明，在对本质基本上是机械论的社会过程进行分析的基础上，有关理想的人类共同体之有机论观念具有其合理性。这样，它根据一种道德或价值上的理想来批判社会，但它假装这种批判是基于对历史过程的一种纯粹的因果分析。结果是，历史表现意图实现的目的与构成历史叙述时实际运用的手段并不协调。这种手段与目的之间的冲突，最后将有关历史的思想推入一种公然好斗的反讽式情形之中。在历史情节的喜剧和悲剧观念之间，在历史过程的机械论与有机论观念之间，以及在可能由此得出的保守主义和激进主义意识形态蕴涵之间，启蒙运动早期史学思想中最初表现为创造性张力的那种东西逐渐变得模棱两可，并且根本上自相矛盾了，这波及到史学表现以及一般社会目标两方面的所有重要问题。到18世纪最后25年，这种自相矛盾转变成了反讽，它以一种极端怀疑论的历史认识论，以及源于怀疑论而显然是相对主义的伦理姿态来展示自己。启蒙运动晚期，像吉本、休谟和康德这样的思想家有效地消除了历史与小说之间的差异——而像培尔和伏尔泰这类早期思想家的史学事业恰恰是以这种差异作为基础。正是为了反对这种历史的“小说化”，反对在18世纪早期史学家为自身提出的“科学”任务面前呈现的这种反讽姿态，赫尔德、柏克和狂飙突进派群起而攻之。不过，在理解这种反抗之前，它群起而攻击的那种史学传统的比喻性动力学，必

须首先揭示出来。

历史编纂的传统观念

在18世纪，思想家通常区分三类史学，即传说的历史、真实的历史和讽刺的历史。传说的历史被认为是一种纯粹臆想的产物；其事实是以历史的观点进行虚构并呈现的，但方法是，为了娱乐而赋予人们在想象中希望相信的东西一种真实面貌。不必说，对培尔和伏尔泰这样的思想家而言，这种浪漫剧式的历史是不足挂齿的，学者不应写，而正经读者也不应读。史学家写作的是真实的东西，而不是其他别的什么，这样其理论才有效。培尔在其《历史词典》中写道：

> 一般而言，历史是一位作家能够写作的最难的作品，要不就是最难写作的作品之一。它需要大量的判断、出众而又条理简练的风格、虔诚的公道之心、绝对正直、精益求精的材料，以及将这些材料妥善排列的技艺；更重要的是，还需要一种抵制宗教热情的本能力量，这种本能促使我们贬低那些料想是真实的东西。［I，第170页］
>
> 依我看，真实是历史的灵魂，是一种历史作品远离谎言的根本；所以，倘若缺少真实，它即使在其他方面完美无缺，也不可能是历史，而只是一种神话或传奇。［第173页］

于是，史学家不得不在人力可能的范围内忠于事实，不惜任何代价避免“虚构性”，不能创造任何无法用事实证明的东西，另外还要压制他自身的偏见和党派利益，以免令自己遭受诽谤罪的控诉。这正如培尔所说：

> 生活在世外之人和世内之人一样，风气如此堕落，以致一个人越是尽力揭示事物之间真实可靠的联系，他越是冒着不过在写作诽谤性文字的危险。［“历史与讽刺文学”］

培尔的冷嘲热讽应引起我们的注意。他暗示着，任何与人类相关的纯粹真实性描述都易于具有一种诽谤的外观，这完全是因为人类惯常的叙说更有可能是不光彩的，这样，真实性本身也因此更有可能具有诽谤中伤的特征。

过了一代人之后，伏尔泰采用了同样的策略写道："历史是表现为真实之事实的叙述。相反，传说则是表现为虚构之事实的叙述。"（《作品集》，X，第61页）这完全是对称的。然而，伏尔泰在人类过失和愚昧的真实表现，与通过弄虚作假来写作以便用于诽谤的历史之间划出了界限。在提起某些近时出现的"欺骗性回忆录"（以曼特农夫人的名义出版）时，伏尔泰评论道：

> 几乎每一页都被虚伪的陈述，以及对王国中的王室和其他显贵家族的谩骂所糟蹋了，作者对他的诽谤没有做哪怕是最小的一点掩饰。这不是撰写历史，而是进行诬蔑，人人应唾弃之。［《哲学词典》，见《作品集》，X，第86——87页。］

当然，在他自己的《历史哲学》[1] 这样的著作中，伏尔泰没有为了他所致力的事业——那就是以真实对抗虚伪、以理性对抗愚昧、以教化对抗迷信与无知——而歪曲事实和他对这些事实的评论。不过，其中辩论的旨趣很明显，而且，他对世界历史的反思有着一种批评性短文的样式，而非就事实之真相如何进行某种学术探索。事实仅仅偶尔用来确认更普遍的真理，伏尔泰希望以适当的风格形式将这些真理呈现在读者面前。

像伏尔泰的《查理十二史》这样的著作则完全不同。此处的事实也是用来证明一种观点，即一位统治者的力量和才干无论怎样强大，靠征服与战争来寻求"荣耀"总归是"愚蠢的"。正如莱昂内尔·戈斯曼指出的，这部历史写成了一部"嘲弄般的史诗"，他的意思是指，书中构

成查理生平的事迹经过构思描绘出一部近乎悲剧的作品，这部悲剧由于激励着主人公的目的本质上是“愚蠢的”，因而有点不对劲。并且，伏尔泰从不放过任何机会评论或可称之为查理的事业或追求的东西本质上甚为愚蠢，或是将它描绘成一幅能在读者的脑海中浮现却又无须明言的类似图画。尽管如此，事实均被当成了史学家不可侵犯的客观关系结构。伏尔泰承认，人们思考一堆特定事实便可能得出诸多不同的结论；但是，他坚持认为，事实的确定、事实的真相必须与道德的、审美的和知识上的真理完全区别开，后者是人们通过对事实进行反思而试图谋求的，所以我们不能责备他撰写了一部“虚构性的”或“讽刺性的”历史，而应称赞他撰写了一部“真实”的历史。

与“真实性”历史毗邻的一边是“虚构性”历史，另一边是“讽刺性”历史。毫无疑问，其中存在着一种不确定性。它表面上让人觉得“历史写作”的种类分三类，其中两类错误，一类正确，其差异不言自明。然而，事实上，如果人们承认其间的差异是正确的，那么显然就必须假定第四类史学意识，即一种立于三类史学（虚构性、讽刺性和真实性史学）向读者可能提出的主张之上，又在其中进行评判的元史学意识。简言之，人们对于这三类历史写作的区分，并非依据完全真实和彻底虚构之间的对立，而是将它们设想成真实与想象在不同程度上的混合，这本身就体现了在史学意识中一种积极的成果，即一种在史学意识上超越前一时代的进步。这一成果应是属于启蒙运动的。

就历史著述而言，启蒙时代自身的态度通常是反讽的。它不仅像此前诸时代那样，用历史知识服务于党派的或论辩的目的；而且充分意识到在这样做和为历史自身缘故或常说的单纯运用历史、实践历史之间，原本有可能进行选择。这种致力于事实性本身的历史写作，其实践者是18世纪的博学派大师、穆拉托利与帕莱[2]、文献史料编纂学的杰出代表。他们率先做的便是按科学原则对文献进行编辑和批判性地评价。道德与思想上的真实可能源于对编年史或年代纪的研究，编年史或年代纪依据“科学”原则被确定为过去“所发生事情”的可靠记录，但是，以此为基础的批判原则却并不是由博学派大师在理论上奠定的。

启蒙运动的理性主义者如培尔、伏尔泰、孟德斯鸠、休谟、吉本、康德，以及那位古怪的并非理性主义者的詹巴蒂斯塔·维柯，都承认需要批判的，即元史学的原则。有了它，依照往事的个体性和具体性来思考它们而得出的普遍真理，才可能在理性的基础上得到证实。然而，他们无法提供这样的原则，这并不是因为其思考方法不当，而是由于其思考的内容不妥导致的。18世纪缺乏一种合适的心理学理论。哲人们需要一种人类意识理论，使理性不再像用真理的基础对抗谬误的基础那样，被设置为想象的对立面，而是理性与幻想之间的连续性能够得到承认。它们的关系模式，作为人类探索并不完全了解的世界这一更普遍过程的一部分，也应进行研究；并且，幻想或想象对于揭示真理所具有的作用，也应当像理性自身所做的那样可以认识到。

启蒙思想家相信，一切真理的基础是理性及其能力。理性有能力对感觉经验的产物做出判断，并从感觉经验中提取出纯粹真理性内容，以便区别于想象希望这些经验应当是的那种东西。这样，就如伏尔泰在其《历史哲学》中主张的，理性好像成了历史中在真实与谬误之间做出区分的一种简便的东西。在历史文献中，人们只需要运用常识与理性，在真实的和虚构的内容之间，以及在理性支配的感觉经验的产物和那种看起来由想象支配的产物之间，进行区分。人们因此能将真实的东西从虚构的东西中分离出来，从而写作一部只有“真实的”事物被视为“事实”的历史。从这些“事实”中，将有可能得出更为普遍的（精神的、道德的和美学的）真理。

这意味着，过去的大量材料（包括在传说、神话、寓言中的一切）不再作为确证过去之真实性的潜在证据。对于试图完整地重构生活，而不仅仅是在其最富理性主义的明证之上来重构的历史学家而言，此类材料本来能直接呈现过去历史的一个方面。由于启蒙思想家自身致力于理性，并且热衷于确立起理性在反抗其所处时代的迷信、无知与专制方面的权威，对于以神话、传说、寓言及诸如此类形式存在的文献，虽然它们所属的时代在其中表现出了自身的真实性，但启蒙思想家认为这些文献除了证明过去时代在本质上是非理性的之外，别无其他用处。维柯在他那个时代独自认识到，历史的困难准确地说

在于确定这个问题：若要作为理解特定历史生活和行为之基础，依据理性的任何一种标准，在何种限度上对世界进行一种纯粹“杜撰的”或“虚构的”理解是恰当的。

如同维柯看到的，历史的困难在于要在人类想象的最无理性之处揭示其中暗含着的理性。在一定程度内，这些想象事实上充当了社会与文化制度结构的基础，人们又正是能够凭借着这种社会与文化制度的结构与自然本身同一或对立地过着自己的生活。问题在于，（维柯所处时代认识的）理性又是如何从更基本的非理性中起源、生长出来的——我们应当假定古人受这非理性所支配，并且在非理性的基础上建构起文明生活的原初形态。由于启蒙思想家按照一种对立而非一种部分与整体的关系，来看待理性与幻想之间的关系，他们也就无法以一种历史编纂式的有益方式来阐明这个问题。

对于人类意识中想象所要求的部分，启蒙思想家并不否认，但是，他们考虑的问题是，如何规定那些允许想象合理、充分表现出来的人类感情领域，以及那些想象不得进入的领域。他们倾向于认为，只是在“艺术”的领域内，想象可以要求主宰的全权。“艺术”这个领域相对的是“生活”本身，其关系大致与启蒙思想家认为的“非理性”与“理性”之间具有的对立关系相同。“生活”与“艺术”不同，它必须受理性支配，而“艺术”恰好必须在对“真实”与“想象”之间差别的充分自觉中进行实践。这样，既然历史首先“与生活相关”，其次才“与艺术相关”，那么写作历史就不仅要接受理性的指导，而且要在“与理性相关”的最广阔视野之下，运用历史可能提供的与“非理性”相关的任何知识，在生活与艺术二者中促进理性的事业。

历史、语言与情节

在《哲学词典》一篇讨论比喻性语言的文章中，伏尔泰写道：

> 往往受到迷惑的炽烈的想象、激情与渴望产生了比喻风格。我们不允许它出现在历史中，由于太多的比喻所表述的内涵比事物本

身要么更多，要么更少，因而它们不仅对事物的明晰是有害的，对其真实性也无益。［《哲学词典》，见《作品集》，IX，第64页。］

他接着攻击教父们，因为他们过多地用比喻性语言作为一种表现和解释世界过程的方式。他将这种比喻性语言的滥用与诸如古典时代异教诗人奥维德所用的正确用法相比较。奥维德知道如何区分字面的真实性与自己想象中的虚幻世界，并且，就如伏尔泰说的，他以一种不欺骗任何人的方式使用修辞（同上，第73页）。伏尔泰建议，史学家的语言必须像指导他探索过去之真实的理性那样严格，因此，它在表现其面前的世界时应是精确的，而不是修辞性的。

但是，同样的标准被用于确定那些由比喻性语言修饰的出自过去的文献作为证据具有的价值。诗歌、神话、传说、寓言，其中没有任何一种被认为具有作为历史证据的真正价值。一旦被视为想象的产物，它们就只是证明了创造它们的想象的迷信本质，抑或证明那些认为它们具有真实性的人的愚蠢。正是因为这种原因，启蒙运动时期出现的有关远古时代的历史记述，不过是倾向于将那些时代产生的历史作品的记述进行缩写（或评注）。

当然，这一时期的历史文献研究被博学派大师带入了一个很高的水平，不过——正如戈斯曼对帕莱及他活动的学术圈所做的研究显示的那样，这些人没有批评原则可以将古代编年史中的事实综合，得出关于那些编年史自身所反映过程的一般历史记述。至多，这一时期的历史编纂者中，即使是在史学大师爱德华·吉本的作品中，基本上也只对古典时代史学大师传下来的文字做出评述。吉本对于史学家的作品进行了解释和评论，依照他自己对这些史学家的理性具有的了解，这些评述多少带着反讽性质。

事实上，启蒙思想家有关历史表现问题的观念，即在言辞模型中就过去的世界所做的建构，很难超出他们就是否应该将给定的任何一组事件描述成史诗、喜剧或悲剧而反映出来的意识水平。选择恰当表

现模式的问题呈现为一种互斥的形式，它与在认识论层面上对虚构的、讽刺的和真实的历史记述之间得出的区别正相应。一般认为，史诗形式并不适合于表现历史事件，而伏尔泰的《亨利亚德》，这部描述亨利四世生平的史诗，尽管通常被认为是一部绝世之作，一部诗歌的丰碑，却没有真的被当作其他普通诗人抑或史学家效仿的典范。启蒙思想家凭直觉（非常正确地）认识到，史诗的形式是以莱布尼茨哲学中表现的那种宇宙观为前提，即以连续性原则作为史诗的本体论原则，以类推作为其认识论原则，并认为任何事物的变化不过是在程度上由其“性质”的某种状态或情形，转变成另一种状态或情形，其根本并未改变。所有这些观念与矛盾逻辑和同一性原则有着明显的对立，后者确立了在这个时代主流思潮中认为理性必须采纳的各种原则。

然而，喜剧与悲剧作为撰写过去的叙述中仅有的两个选择，其间的选择本身是以反讽的形式出现的，在马布利这样的思想家那里就是如此，他的《历史写作的方法》在该世纪末出版。绝大多数启蒙思想家不可能真的认为，历史在悲剧模式中提供了众多情节化的机会，就如培尔先前所说：“风气如此堕落，以致一个人越是尽力揭示事物之间真实可靠的联系，他越是冒着不过在写作诽谤性文字的危险。”伏尔泰可能认为，一部悲剧性历史的主题最合适的人选就是查理十二世，但是，他思考这位君主的生平事迹能够写出的最佳作品也只是一种散文式的“嘲讽性史诗”。这是因为，就像龚古尔说他自己的时代那样，这个时代四处找寻事物的“真理”，而找到的只是失望。

怀疑论和反讽

当人们把理性主义采取的反思自身时代的怀疑论形式用作历史反思的原则，就必然激发出一种有关过去的纯粹反讽态度。该时期所有历史巨著构成的模式都是反讽式的，因此它们往往是讽刺形式的，这是那个时期文学意识的最高成就。当休谟因为被迫得出怀疑论的结论而感到哲学已经索然无味，并由哲学转向历史学时，他给自己的历史研究带来了同样的怀疑论意识。然而，他发现，要维持对展现在面前的某一历史过程的兴趣越来越艰难，这个过程不过是同一种愚昧以各种不同的形式不断地重复。他认为，历史文献不过是人类愚昧的记

载，这促使他最终像厌恶哲学一样地厌恶历史学。

当然，与休谟同时代的大师吉本，其认真是不容置疑的。但他将其《罗马帝国衰亡史》描述为一种努力使自己高兴和娱乐的产物，对此我们也不应轻易忽视。吉本告诉我们，促使他着手从事这项著述的原因是一个具有讽刺意味的事件，即无知的修道士们在教堂中举行迷信仪式的盛大庆典，而这所教堂恰恰坐落在一所异教教堂的原址之上。这件可笑的事不仅揭示了吉本进行这项工作的态度，而且预示了他记述罗马帝国最后衰亡的叙述形式。吉本将罗马时期看作是在自己的时代以前人们最为幸福的时刻，他对其变迁的记述不是一种悲剧式的，而是历史著作史中持续进行反讽的一项伟大成就。这一记述以1453年狂热的土耳其人征服拜占庭而告终，若以一种反讽式来理解的话，简言之，就是一种狂热征服另一种狂热的胜利。然而，这种理解是在吉本自己关于西欧思想与学问复兴的知识背景下的，而这种复兴则导致了文艺复兴，并为吉本自己代表的理性时代的到来准备了条件。无论如何，文艺复兴本身被认为是一种反讽事件的产物，即它有赖于一种狂热在拜占庭战胜另一种狂热，由此而将君士坦丁堡的学者驱逐到意大利，传播了古典时代的知识。这些知识最终具有讽刺意味地用来颠覆基督教迷信，而中世纪僧侣具有讽刺意味地曾经用这些知识服务于基督教迷信。

吉本产生的历史想象就是用这种由讽刺积淀成的反讽来充当其解释与表现的原则，这种反讽定然产生一种与吉本在自己的工作中使用的价值与理念有关的反讽态度。最终，它在实践生活中，以及过去所有时代的思想生活中，不得不导致关于理性自身的同一种倦怠的怀疑论，即使得休谟想躲到历史研究中但在那儿却仍旧必须面对的怀疑论。

在康德的思想历程中更为明显的反讽之一便是，他晚年转而思索历史知识的道德蕴涵，而在其哲学生涯的顶峰阶段，他曾否认这一主题具有真正的哲学价值。人们会想到，作为一位哲学家，他关心的是要信任休谟和卢梭一方面对理性的局限性，另一方面对情感对抗理性的合理性所持的看法。与休谟相反，通过引证科学在掌握世界方面的

显著成就能够得到合理理解的依据，康德设法为反对极端怀疑论的思想辩护；与卢梭相反，他试图在人性中为情感划出一块区域，赋予其权力，以作为道德与审美判断的基础，在此过程中又不颠覆建立在科学与理性基础上的真理的权力。有意思的是，我们看到这些老对手们在康德晚年又是如何重现，并以一种稍加改变的方式围绕着他。那时，在赫尔德的历史思想和法国大革命的历史事件这些思想的激励下，康德被迫反思历史知识的认识论基础、道德价值和文化意义。

怀疑论给康德带来的威胁事实上在于，人们不停地研究历史，然而现实明显地表示出，从历史研究中学到的东西，没有哪一样不能从研究各种各样现世肉身的人性中获得。这些肉身作为研究客体，具有直接呈示以供观察的优越性，这是历史事件所不具备的。卢梭的阴影延伸到康德晚年的信念中。这种信念随着大革命转向恐怖，以及世界正走向毁灭的情绪扩散而不断增长，它认为在进步的外表之下，整个历史过程表现出一种不可避免的衰落。或者说（由晚近哲学的反讽式感悟促成的）认为尽管事物可能变化了，但普天之下确实没有呈现任何新事物，也就是说在事物越是变化，它就越没有变化。

就像他以前的培尔和伏尔泰那样，康德区分了三种历史过程概念，这使人们有可能看出历史过程的总体情形。康德将它们分别称为幸福式、恐怖式和愚昧式概念。第一种认为历史描述了人类存在在物质和精神环境方面持续进步的过程。第二种认为，历史表现了一种从自然或精神最初的完美和谐状态开始不断衰落，或完完全全堕落的过程。而第三种所持的观点源于古代犬儒学派哲学家的阿布德拉教派，它认为，尽管事物可能看起来在发展，事实上所有的运动都只不过表现出一种原始要素的重新排列，而绝对不是人类存在的条件的根本改变。

我注意到，这种区分在其有关历史的解释与撰述的含义上，与早先分别在喜剧、悲剧和史诗中所做的区分相同。康德表述虚构性的、讽刺性的和真实的历史学之间在认识论上的差异时，不同之处在于，他将所有这三种构想历史过程的模式都同样看作是“虚构”的或“想象”的。对他而言，它们证明思想能在历史过程方面施加各不相同的

形式一致性，代表着历史过程的各式各样的情节化可能，以及有关历史领域的不同审美感悟的成果。

不过，康德着重强调了这些审美取向的道德意味，强调了当决定以一种特别的方式对历史过程进行情节化或想象，可能会对人们如何经历历史产生什么效果，也强调了这些选择在人们思考其目前状况，并为自身或其他人设计一种未来的过程中可能具有的含义。总的说来，历史知识对理解人性这一问题没有任何实质性的贡献，因为它展示给我们的任何东西，都能通过研究被看成是个人或群体的活人获得。但是，它的确提供了一个契机，有助于理解生命理应为何种终极目的而生活这样一个道德上的问题。

康德的立场大致如此：我构想历史过程（被理解为一种由过去向现在的转变过程）的方式，我在自己对历史过程的感知之上施加的形式，这些都为带着更多的希望或失望走进未来提供了一个方向，我面对的是朝着合意的（或远离令人不快的）目的运动而预期的前景。如果我把历史过程设想为一种堕落的景象（而且我首先认为历史知识是一种在史学家的眼前接受检阅的“景象”的知识），我将用为这一过程带来一个堕落的结局这种方式来经历历史。同样，如果我认为这种景象只是“祸事连连”，我采取的方式可能是将自己生活的时代转变成一个静止的时代，这个时代没有任何进步的可能。但是，另一方面，如果我将历史的场景，连同它所有的愚昧、罪恶、迷信、无知、暴力、苦难，想象成一个过程，即人性自身由一种制造上述邪恶的能力，转化成了拾起道德理想反对这些邪恶的能力的过程，也即想象成一个独一无二的人类计划，那么，我将奋力而为使这种转化得以实现。而且，在历史之外还有恰当的理由来采纳这种经历的和设想的历史观点。这些理由出自于哲学，即理性的概念被用作依据，来设想自然在人类身上获得它最初所暗含的潜在力量。

这样，康德阐述的历史观念是反讽式的，不过，它构成的反讽被哲学体系的原则缓和了。在这些原则中，怀疑论未发展到对自身理性的驳斥。然而，康德有关历史的思想仍然保留在启蒙时代理性主义的界限内，并具有重要意义。那种历史中的事物通过思想相互联系时的

对立形式，并未让位给连续性和相互转换的形式。只有后一种形式能就具体性、个性，以及历史事件的生动性自身生成一种恰当的评价。康德将历史材料看成现象，它们就如同自然现象一样，被视为“规律之下的自然”（更明确地说，是普遍的和固定的因果规律下的自然）。这意味着他以一种转喻的方式，将历史领域解释成一种由外在的因果关系调解的对立面。就康德的术语而言，不像莱布尼茨所做的那样，存在一种科学理性，尝试着对历史领域中充当整体之成分这一功能的部分进行一种提喻式的鉴别。最后，与其说康德将历史过程理解成一种人性历程中由一个阶段到另一个阶段的发展过程，不如说是仅仅理解成一种冲突，它是人性永恒的对立原则之间，即理性与非理性之间一种不可化解的冲突。这就是为什么他再次与启蒙时代培尔、伏尔泰、休谟和吉本代表的理性主义保持了一致性，不得不得出结论：归根结底，历史必须以一种审美的方式，而不是以一种科学的方式获得理解。只有这样，历史才能转变成戏剧，而这一戏剧的展开能够构想出一个喜剧式的圆满结局，而不是一种悲剧式的败局，也不是一种记载毫无确定结果的冲突的无止境的史诗。康德选择这种有关整体过程之意义的喜剧观念的理由最终与伦理相关。历史的场景必须被构想成一部喜剧，否则人们将无法进行那些悲剧计划，而只有它们能够将混乱转化成一种人类努力的有意义的领域。

启蒙时代理性主义史学的主流引发了这样一种认识，即历史不应只是为了娱乐，或仅仅为了发展一种忏悔式的或政治式的偏见而进行写作。理性主义者认识到，若想写作一些超出编年史与年代纪之外的东西，就有必要用一种批判原则来指导考察历史材料。他们开始有意识地反对上一个世纪史学家的浪漫或潇洒风格，反对圣雷亚尔[3] 或圣埃夫里蒙[4] 写的那种“趣味”历史，反对以后由沃尔特·佩特和弗里德[5] 代表的“自由式”史学理论的重要典范和“审美型”史学编纂的原型。哲人们认识到，历史必须是“真实的”，否则它不能在使读者获得“愉悦和乐趣”的过程中声称给予他“指导或启发”。于是，所争论的问题在于真实性能够得以确认的标准。简而言之，真实性必须具有什么样的形式？一般来说，什么是真实性的范式？通过对照这范式比较才能够确认事件的真实记录。

为了理解理性主义者对这些问题做出的回答，仅仅指出他们在“虚构的”和“讽刺的”历史与“真实的”历史二者之间分辨出的区别还不够，而仅仅指出真实性的一般观念也不够。这种一般观念能够凸显出来，得益于理性主义者在某个精心讲述的故事中，对材料的经验确证、证据的推理批判，以及证据之“意义”的叙事表现诸原则所做出的形式上的贡献。我们只有通过思考理性主义者拒斥的，或没有被他们认真当作其反讽式成见与怀疑论倾向的可替代选择的那种历史思维，才能够理解他们想的是什么。

启蒙时代之前史学的主要形式

埃杜阿·费特在论述历史著作史的经典著作《新史学史》中，从17世纪欧洲史学传统中确定出四种主流，而启蒙思想家那种他所谓的“反思的”或“批判的”史学，便是以它们为基础，并与之相对发展起来的。它们是教会史（很大程度上是忏悔式的）；探险与地理大发现时代开启了对新大陆的科学和历史研究之后，由传教士和研究者撰写的种族史；以文献学研究为主，在致力于编辑远古和近世准确的编年史和年代纪这个时期，由博学大师撰述的博古史；最后，是基于“密谋与隐私的传奇”，并公然以一种纯文学笔调写作的潇洒或浪漫风格的历史（费特，第413页）。作为一位具有实证主义信念的德国学者，费特倾向于迅速抛弃最后那种史学主流，它与文艺复兴时期的人文主义史学的关系，则被描述为类似于“洛可可诗人的沙龙神话学”与“文艺复兴时期大诗人强壮的异教信仰”之间具有的关系。费特说，这正是该时期音乐中“潇洒风格”的史学对应物（同上）。

在费特确定的17世纪历史思维的四种流派中，最令人吃惊的是：前两种，即教会史和种族史，它们的灵感都源自对人类团体中一种严重分裂的压抑性感受，如忏悔式历史中的教派分歧、种族史（如拉斯·卡萨斯、奥维耶多、埃雷拉等人写的那类历史）中的人种和地域分立。此处，历史是在对种种分化加以理解之后写作的，许多证据表明它们对文明自身前进的步伐造成了严重的阻滞。

同一世纪博学派大师马比昂、蒂耶蒙，以及稍后的穆拉托利，他

们写作历史倾向采用的年代纪形式表现出明确以历史学方式努力把握那种连续性，由它可以设想将割断的现实连成一个整体，即一种可理解的总体。在历史作品的编年史形式中，我看到的不只是追求某种秩序的狂热，还有暗含之义，即事件按时间发生的顺序，也许是可能理解其中一些细微意思的惟一排序原则。那种对“真实性和惟有真实性”的渴望，以及仅仅在其外在方面，即仅仅在起某种连续次序作用的方面处理事件的那种强制性要求，构成了博学家们批判原则的基础；并且，这种基础也在他们的历史理解概念上设定了限制。年代纪作为一种历史表现形式，它在批判意识上代表着一种进步，超越了忏悔式史学大师（如福克斯）与种族史学大师（如拉斯·卡萨斯）的作品。年代纪史家设法超越内心中带着宗教争论与种族冲突而撰写的历史作品中的成见与党派偏见。相对于后者的摩尼教本质，年代纪史家提出把时间序列的秩序当作一种表现模式，这至少可以令史学家摆脱主观性和特殊论争的感染。忏悔式史家和种族志学者在撰写历史时积极介入，而他们则试图保持一种冷漠和距离感，但最后，他们能够提供的只是那些可能由之撰写出一部真实历史的材料，而非真实的历史本身。同样的评论也适用于他们的继承者，即使是下一个世纪的帕莱也不例外。

当我们将忏悔式史家的道德热情和编年史家的冷漠加以比较时，潇洒风格的史家提供的那种纯粹唯美性历史的优雅并不像费特想让我们相信的那样是一种倒退。如果圣雷亚尔所做的不过是通过描写“逗乐或令人感动的小说”来使他的读者“高兴”，那么，他所写的历史，如《唐·卡洛斯》（1672）和《1618年西班牙人反对威尼斯共和国的阴谋史》（1674），至少标志着获得一种批判眼光的愿望，即令他可以既远离将要表现的现象，又可将它们连成一个可以理解的整体，纵使这个整体不过是一个扣人心弦的故事。然而，由于圣雷亚尔所写的历史中存在的惟一统一体即是故事，而故事被认为不过是一种获得修辞效果的设计，这样，他实际上所写的历史存在着缺陷，因为用他自己的话说，这种历史表现的不是关于过去的“真实”，而只是一种事实本应如何的“虚构”。历史有理由是其他状况，它本来可以表现为某种完全不同类型的故事（或一系列故事）的一部分。

事实上，历史表现的年代纪形式在莱布尼茨哲学中隐性地获得了一种完备的理论基础。费特坚持认为，莱布尼茨仅仅运用了年代纪史家的方法来写作历史，不过，与他们不同的是，他未能构思出一部《日耳曼帝国年代纪》，而将自己局限在像布伦瑞克那样的次要家族或管辖区的谱系与年表这类著述中。费特说："总而言之，他收集了材料，但没有加工。"（同上，第393页）然而，费特没有能公正对待指导着莱布尼茨作品的那种想象。面对各种要素或部分在时空上的分散，历史学的年代纪形式与莱布尼茨的连续性观念、无穷小程度的转换观念和整体的和谐观念相一致。或许，莱布尼茨在那个时代所有主要史学家中特立独行，他有足够的理由相信，年代纪史学是历史表现的一种哲学式合理模式。他的《单子论》（1714），连同它的连续性学说，渐次的演进理论，以及作为宏观世界之缩影的单个事件的概念，表现出一种为我们称之为提喻的理解模式所做的形式辩护。这种理解模式要求以微观——宏观之间的关系作为实在的所有解释与表现的范式。在莱布尼茨的史学思想中，它表现为这样一种信念，即一个事件在其总体情境中的表现，是描述该事件的意义及它与整体关系的一种恰当方式。这种情境自身则被解释成了一大堆单个事件的总和，它们靠彼此间的差异结合在一起。

如同莱布尼茨设想的那样，宇宙是个体单子组成的总体，每个单子都是自足的，其统一存在于被视为一个无限创造过程的整体的自主性中。整体之完美和谐克服并消除了冲突的印象，也消除了使不同部分之间的任何内在关系看起来不再可能的外在因果关系印象，它得到了至善的上帝肯定，而上帝的恩惠在于，上帝即是全有，但不能与其创造物区分开来。这种构想世界及世界中各部分与总体之间关系的方式，证明了按年代纪形式表现历史过程有其道理，这就如自然过程那样。这些过程被看成是各个单一的具体实在，是整体过程中的某些环节，而该整体过程只是看上去在时间和空间上有些分散而已。莱布尼茨能够用一种年代纪方式来写作历史，因为他相信现象的分散只是表面上的；依他看来，世界是惟一的，它在其部分中延展。因此，他的

历史过程概念，即极小程度的转换能够在事件之有限范围的编年史记述中显示出来，这并不需要他在更大的或更小的领域之间进行区分。统一中的转换和转换中的统一，同样的过程在任何部分都发挥作用，无论个体部分被解释成某个人、某个确定家族、某个封邑、某个国家、某个帝国，还是被解释成整个人类都一样。

但是，启蒙思想家恰恰是把这种人类本质上统一的当作理想，尚有待于在某个历史时刻实现。他们不能将此当作自己进行历史写作的前提，这不仅仅是因为材料无法对此加以证实，还在于它与启蒙思想家关于自己所处社会的经验不相符。对他们而言，人类的统一是他们能够设想未来实现的一种理想，但不能用这种理想充当一种历史解释抑或历史表现的范式。因为正是为了这种理想，他们首先要研究、撰述历史，以作为他们促成这种统一实现的努力的一部分。他们所了解的作为一个经验事实的世界，要求他们援用一种表现和解释的范式，能将分裂与隔绝、冲突与苦难的事实构成特定的实在。而分裂与冲突皆为其表象的那种力量的对立，决定了启蒙思想家的历史经验的特征，这种特征被设想为一个从过去到现在的转换过程。对他们来说，过去是非理性的，现在处在理性与非理性的冲突中，只有未来是他们能想象理性战胜非理性、完美的统一和救赎的时刻。

历史领域

当莱布尼茨纵览远古之事，他所看到的发挥作用的力量恰恰与在他自己身边的相同，并且各自占据的比例都相同。它们既非确定的理性力量，也非排他性的非理性力量，而是对立面的和谐一致。它使理性与非理性不过成了最终属于上帝的那同一种统一力量或权力的不同显现。当启蒙思想家放眼远古，他们被远古与自己的生活世界之间的差别迷惑了，以至于几乎要将自己的时代理想化，并且将它当作一种正相反的对立面来比照远古。通过那种指导他们批判自己所处时代的邪恶时如何运用理性的怀疑论，他们才避免了将自己的时代理想化的倾向——尽管其中一些人（特别是杜尔阁和孔多塞）没抵御住这样做的诱惑。不过，对立的意识之强，足以禁止启蒙思想家在古代人身上浪费任何一点宽容和同情之心。只有极少数例子除外，如吉本，这少

数人认为从过去中认识到了他们想象自己本是或希望自己将成为的那种人的原型。既然他们与远古的关系被认为处于一种转喻范式的支持之下，即处于一种隔断的或外在的对立模式之中；并且，既然转喻提供的用来说明整体中对立面各方之间关系的解释模式是因果关系模式，这样，启蒙思想家将过去时代中几乎全部的无知、迷信和暴力景象，理解为几乎完全是由因果关系决定的东西。

他们无须对远古事件的表述太过仔细（就如古代希伯来人在《旧约全书》中记载的那样），因为所有这些事件都描述了那个时代绝对确定的人性的单一真实性。每一件事都被想象成某种基本和纯粹的情感、无知或非理性的表征（经常被伏尔泰当作精神错乱而简单排斥）。或许会特别关注那些在自己的时代被视为完美典范的理性人士的所作所为；然而，他们无法说明这些理性人士如何出现在完完全全的非理性之中，也无法说明理性是如何自非理性本身中成长而来。二者同样是“不可思议的”。不过后者被看成是一种“天意的”赏赐，因为现时代和未来可能被想象成理性时代兴起后确实的受益者。

但要注意：由于人们最初的非理性在自然本身根本上具有合理性这种理论之中无法获得解释，理性自一种非理性状态中成长起来终究是“非理性的”。因为，如果自然受理性控制，并且其自身行为具有内在的秩序与和谐，那么，为什么我们记载的最初生活在自然状态下的人，却没有被认为是理性的呢？作为一个不变的因果过程中理性系统的直接产物，最初的人在他们的存在模式中应当被假设为像自然本身一样是理性的。可是，他们不仅明显成了非理性的，而且还像在远古记载中表现的那样格外地没有理性。人们如何能解释这一点呢？

启蒙思想家的做法是假设存在这样一种情况，它先于我们记载的古代，在其中，人们像自然本身那样具有理性。但是后来堕落了，是人们的无知和因为人数的增长而导致的匮乏状况造成了这样的结果，而人口增长本身是由于自然的仁慈与慷慨。匮乏状态致使人们相互之间争夺自然的恩赐，这种恩赐只有靠恰当的技术才能有效增加。而这导致了社会的“诞生”，它运用武力并在宗教帮助下维护凌驾于人们之上的权威，来调节人们的冲突。当然，宗教本身也是一种匮乏与无知

联合的产物。这样，社会状况本身立刻被认定为世上无理性的原因与明证。于是，进步就被想象成了社会状态的非理性本质由一小撮能够识别其内在残暴本质的理性的人逐步揭示的过程。这样，人们并不是在理性成长于非理性的过程中发现历史过程的意义，而是在纯粹数量性的条件中找到这种意义，即一种最初有限的理性扩展到形式上由愤怒、激情、无知和迷信占据的经验领域。它根本不是一种转换的过程。

但是，依照我们曾提到的机械论原则，这意味着，理性的成长不得不认为是以其他一些事物为代价。这种事物就是留存于现在的过去本身，如传统、习俗，以及其他仅仅因为是过去的而声称具有权威或必须尊重的事物，如制度、法律、文化现象。因此，启蒙思想家撰述历史来反对历史本身，抑或至少是反对他们感受为“过去”的历史片断。就像伏尔泰意识到的，他们对过去的同情最终只能向晚近的过去拓展，这是因为晚近的过去与他们自己非常接近因而非常相似，他们从中能找到值得崇敬与尊重的事情。这样，为了同情性的历史表现而到晚近的过去中寻找对象，使得哲人们有可能几乎不会偏向提喻式的（有机论的和情感象征式的）表现。

但是，即便在此，由于他们不断认识到非理性因素仍然体现在每一位被认为是理性之人的身上，这种认识使得他们的同情和宽容能力也有所损害。在他们反思有作为的人，如查理十二世时，这种情况尤其明显。在伏尔泰对查理的描绘中，查理表现为有史以来具有最佳资质的、天才的统治者，但是，对“征服的荣耀”所具有的非理性情绪造成了他的致命缺陷。在伏尔泰看来，这是一种野蛮过去的残余，即愚蠢地认为可以在战争中看到内在的价值。这种缺陷根本不是一种悲剧性的缺陷，不是查理的杰出才能的某种功能。它只是一个污点，一个雄壮机体核心中的病灶。因而，查理十二世的陨落并非一个悲剧，而是可怜。所以，查理十二世的历史仅仅是一个哀恸非理性的力量渗入并且覆灭最强者的地方。

伏尔泰思索查理的生涯本可能得出的结论是，非理性就像理性本身那样必然出现、不可削弱，它是世界与人类的一部分，是一种不能

在时间中消除的力量，更不用说将它驯服、净化、规范而纳入创造性的和对人类有益的轨道。伏尔泰不可能考虑到这种可能性，因为他和自己那个时代都具有一种纯粹机械的人类心智观念，这种观念要求将人类历史看成一个战场，对立的和可以互相替代的意识形式，即理性和非理性的意识形式在其中处于一种永无休止的战斗中，直到一方完全击垮另一方。伏尔泰或该时代其他史学天才们，如休谟和吉本，他们最接近于认识到非理性的创造性潜能是在他们对自己的反讽式批判中，以及在他们自己从历史中获取意义的努力中。至少，这使他们把自己看成像残疾人那样具有潜在缺陷，却又想在历史场景中有所作为。

启蒙运动的史学成就

我已经指出了启蒙时代理性主义史学超越在此之前史学反思的主要传统而代表的那种进步性质，并且意识到了这种史学眼光的缺陷或局限性，下面我将阐述启蒙运动史学成就的具体内容。17世纪历史学首先将历史领域理解成一种相互竞争的力量造成的混乱局面，史学家在其中不得不进行选择，并且为他所服务的某人或某些人撰述历史。17世纪的忏悔式史学与传教士和征服者的种族史学这两种情况正是如此。这种本质上分裂的史学以后被两种史学替代了，其中之一便是博学家的传统，它从一种追求完全客观性的欲望中发展而来，结果创造了解释和表现的年代纪模式，这种模式的特征就在于次序的概念，而统一仅仅是时间中的连续或继承。莱布尼茨在《单子论》以及其中阐述的连续性学说中，隐含了为这种历史写作模式所做的辩护，它本质上和哲人们关于社会实在的概念对立，后者认为社会实在内在分裂，像原子一样彼此对立，与之相比莱布尼茨自己那种对立面本质上和谐的学说因其“唯心”而显得有些幼稚。本质上分裂的史学的另一种反动是纯粹美学方面的，潇洒风格的史学家是其代表。纵使他们确实表现出一种超越党派历史的愿望，他们却感觉到，只有否认历史学工作是更为普遍地探索着激励该时代科学和哲学思想的“真理”过程中的一部分，才能实现这一愿望。

所有这些史学规范的替代方式是认识历史的反讽模式，它由哲人

们发展而来，一开始就致力于客观性与超然物外，并且，至少是默默地承认不可能达到这样的目标。哲人们受到源于（牛顿）物理学的理性主义观念支配，于是将历史领域当作一种因果关系的场合来研究，研究中的原因一般被看成是理性和非理性的力量，结果则一般认为一方面是得到启蒙的人，另一方面是迷信的或无知的人。

这一系统的“词汇”要素是作为个体或集体的人，他在“语法”上可划归迷信或非理性价值的携带者和启蒙或理性价值的携带者这一主要范畴。将这两类历史现象连结在一起的关系的“句法”是对立面之间不间断的冲突；这种冲突（在语义学上）的意义不过是后者超越前者或前者克服后者的胜利。但是，无论是反思这个时代而提供的证据，抑或思考历史得来的证据，都不可能真正地最终确定或否定这种关于历史意义的观念。假定用研究首先设想的术语来表示，结果就是，启蒙运动主要传统的史学思想，日益从其最初对世界的转喻式理解返回到其证据要求的反讽式理解中。因为，如果我一开始就将人类历史的领域理解成由因果关系主导的事件领域，那么，我最终必定要将该领域内的某物、某人、某种制度、某种价值或观念看成不过是某些偶然联系中的一个“结果”，即看成一种偶然的（因而是被决定的）实在，并因而视为本质上是非理性的。

面对这种必然性，启蒙思想就像上一个世纪的史学思想那样，不得不倾向于思考作为一种艺术的历史写作。但是，既然启蒙思想家的艺术概念是新古典式的，即艺术以科学那样的方式，在其对世界的理解之中心确立了因果关系和规律，那么，这个时代的历史学就像同时期的文学普遍所做的那样，被迫趋向一种纯粹讽刺式的表现模式。这个时代不会产生伟大的悲剧史学，就如同它没有产生伟大的悲剧文学。这是因为其中缺少那种信仰英雄式悲剧性缺陷的基础，这种缺陷被认为是一种过度的美德。既然所有的结果都不得不假定有着产生它们的必要且充分的条件，那么，存在悖论的观念作为一种实际存在而非仅仅思考中的辩证矛盾，是这个时代的思想家或艺术家很难想象的。这就是为什么这个时代产生了喜剧，甚至于莫里哀的作品，都倾向于新式的而非旧式的典雅喜剧；它与米南德的滑稽剧同类，不像阿里斯托芬式的高度拟态而严肃的喜剧。阿里斯托芬的喜剧是以接受悲

剧的真实性为基础，它并不像米南德和莫里哀的喜剧那样意图抛弃或贬损这些真实性。

魏尔伦曾经评论说，雷诺兹和根兹伯罗所画的美女像仿佛是不相信自己幸福的女神。这句话或许也可用来形容启蒙时代的作家、史学家和哲学家，但这不是因为他们不相信幸福，而是因为他们无法相信自己能成为神，抑或是英雄。对他们来说，有关历史的喜剧式或悲剧式想象都不可能，于是他们退回到对自己居住的世界以及世界的构成过程进行讽刺的和反讽的表现中来。然而，不应把这当作是他们的一种不光彩的选择。他们将世界预构成一个分割的领域，即原因在一边，结果在另一边，不可能再有统一。有了这种未加批判的决定之后，他们逐渐因为现实而放弃了理想。这种现实面向他们展现为一种理性和非理性的不可还原的混合物，一种被玷染的美，并且最终展现为一种既不可理解亦无法避免的黯淡命运。

现在，我可以大体描述一下启蒙运动史学思想的普遍特征。大致说来，我觉得是以转喻模式或因果关系模式确立起一种历史意识范式，在其中运用隐喻式识别法（在历史领域中为对象命名）和根据种属来表现个体特征的提喻式描述法，结果产生的意义的确切内涵最终是反讽性的。既然如此，我可以说，反讽式理解正是对某个未经批判而领会并因此在转喻模式中得到解释的领域，进行隐喻式或提喻式研究的成果。以此为标准，就可能产生一种概念化：把历史当作因果关系领域进行研究的人在语言行为自身的逻辑下，不得不以反讽性语言来理解该领域。

这意味着启蒙运动的史学思想在其解释模式方面，已经从规则性理解转向了类型学式的理解，即它为历史理解提供的最好方式是一种人性“类型”的演替，其内容趋向于分解成积极的或消极的类别，在这里，即分别是理性和非理性的类别。表现模式肇始于对历史领域进行史诗般预构，即将历史领域领悟成理性与非理性力量之间的伟大斗争。这是一种由希望激励着的斗争，即：历史将展示英雄的力量如何战胜阻碍，这些阻碍是总体上引导着这一过程的张力所需要的。但是，史学家很快开始认识到，一旦历史成为一种超人的竞争，冲突之

中有些东西必然会完全失去或得到。这并非只要简单地在该领域的竞争中重新部署力量，简而言之，生命和历史都不是游戏。这反过来导致探究整个历史过程可能向研究者呈现什么喜剧或悲剧意义。然而，人们最终认识到，历史事件的喜剧式表现只有像杜尔哥和孔多塞尝试做的那样，在教条的依据上持续；而不能像培尔和伏尔泰希望的那样，在经验的基础上持续。

这种理解的结果便是促使人们去思索对历史过程进行悲剧式情节化的可行性。然而，它一开始就受到了人性不过是因果决定领域这一概念的损害。这种概念使历史主角的每一种潜在的悲剧性缺陷都成了一种真正的堕落，而不是一种由于过度而转变成了罪恶的美德。结果就如该时代的哲学和文学感受那样，史学思想被带入了讽刺的模式，即反讽采用的“虚构”形式。

讽刺能够用于保守主义抑或自由主义的目的（在此，我转入意识形态蕴涵的领域），这要看讽刺的对象是一种现存的力量还是新兴的社会力量。启蒙运动的杰出代表提出的史学思想本来能够用于自由主义的或是保守主义的目的，但这两种效果并不理想。这是因为在其反讽之中，它承认自己确立的特定真理都不明确，根本没有宣示普遍的真理，惟有物极必反这一条，即事物越是变化，它就越没有变化。最终，对哲人们而言，在这个时代出现的民主势力看上去就像他们最初反对的贵族势力和特权一样，是应受谴责的，也是具有威胁性的。因为，在他们阐释现实的途径中，他们无法相信任何事物——如社会、文化或他们自身，具有真正转换的可能性。

康德决定将历史理解当作一种具有明显道德意味的虚构，这代表着那个时代的反讽倾向成为一种主观意识。并且，正如在康德哲学中那样，他对科学的反讽式辩护为唯心论铺平了道路，而他对史学思想的反讽式分析也为莱布尼茨教导的那种关于现实的有机论概念的复活铺平了道路。康德讨厌费希特那种唯心论——那是他自己的体系的一种怪异的发展，因为它把科学视作不过是主观意志的投射。至于赫尔德的有机论，它复活了莱布尼茨的连续性学说，并将之转变成一种新历史哲学的基石。令康德不快之处在于，它将变化和转换说成是生活

的真正基础，而其性质现如今要求人们甚至不用再提历史是否正在进步的问题。

我稍后将要考察的尼采的作品《历史对于人生的利弊》是以反讽方式研究历史知识的另一个实例。这本著作在可称为“现世向往”的主导形式的基础之上区分了三种历史感受——好古的、纪念的和批判的，并据此描述了它们各自的特征。尼采说，好古性历史赋予任何古代事物一种绝对价值，只因为它是古老的，并且满足了人们认为自己与过去有关联，以及要表现其虔敬之心等等舍此无法生活的感情之需。相比之下，纪念史探索的并非古老的事物，而是显然伟大的、英雄般的事物，并以它当作人们转变或改造其世界的创造性力量的典范；因而，它是面向未来的，并且摧毁了好古者的虔诚与对现实实践的关怀。另一方面，批判性历史则评判继承而来的虔敬之心和有关未来的乌托邦梦想，使之满足于现时的情感与愿望，并且为那种创造性的遗忘准备道路，以培养“遗忘”的才能，而缺少这种才能，在现时中根本就不可能进行任何行动。

在18世纪，所有这三种类型的历史作品都有其代表，但是，发扬纪念性的历史，即为英雄写作历史的那种形式最为薄弱。历史作为英雄的故事这种观念，以及历史过程作为“无数传记之精华”的观念就像后来卡莱尔认识到的，它们都是19世纪早期浪漫主义时代的特殊成就。启蒙运动所产生的东西绝非如此，因为启蒙运动对个人的确没有多大信心。对于人类它有信心，而对个人则没有。其中的原因在于启蒙思想家看待其自身写作历史这些努力的视角，而无论是以好古的、纪念的还是批判的形式写作历史。

启蒙思想家根据尼采自己试图提倡的第四层意识开始研究历史，这是一种元史学的意识，即一种反讽意识，它关涉的是自然在每一项人类行为中设定的局限性，以及人类有限性在思想抑或想象中理解世界的每一次努力上设定的限制。然而，他们没有充分提升到这种意识层面。他们不相信自己具有梦想的巨大力量，即他们反讽性自我意识本应释放出来的力量。在他们看来，想象对理性来说是一种威胁，它只能在最严格的理性限制之下才能在现实中得到发展。

启蒙思想家与尼采之间的不同在于，尼采知道其反讽性认识具有“虚构的”性质，并用他自己的梦幻式力量来抵消它。其方式是运用“非历史的”立场，这样，他能够考察史学家以好古的、纪念的和批判的术语来“弄明白”历史过程的意义而做出的努力，并且以此立场作为上升到“超历史”立场的基础。在此“超历史”立场之上将诞生新的、为着生命而非死亡的历史“神话”。

与之相比，启蒙思想家从未完全意识到，他们自己对历史反思的“虚构”性质具有的反讽式理解中包含着创造性的可能。这是他们无法理解很早以前的神话、传说和寓言中存在着事实的“虚构”表现的原因之一。他们没有看到，虚构故事可能是那些无法完全了解的事实具有的形式，就如同它们也经常可能是没有完全识别的谎言的内容。这样，他们也就从未在那种神话性沉思或诗性沉思中使自己获得过解放。前者在历史过程中被视为神的秘密，赫尔德在其历史哲学中曾为之欢呼；后者在历史中被视为人的秘密，维柯在其“新科学”中曾为之喝彩。

赫尔德反叛启蒙史学

赫尔德的思想是一种“神话式的”，因为它试图通过求助于最基本的解释和表现类型，也就是神话式理解自身的基础，即朴素的隐喻，从而逃避转喻及其反讽式后果。然而，赫尔德的思想并非“朴素的”，它自觉地旨在从分散的隐喻认同形式中，恢复合乎其特殊性、惟一性和具体性的事件的个体性。这样，可以说，赫尔德的思想源自于将历史领域理解为一个有效而无限的个别事件组，并假定理性对其起源或原因完全不可知，因而是不可思议的，整个历史领域在他看来，就像一个由表面上的偶发性事件汇集而成的激荡起伏的海洋。不过，赫尔德不能停留于纯粹以这种随意性来充当终极实在。出于宗教或形而上学的原因，他坚持事件组成的这一领域具有某种本体论上优先，以及精神上优越的依据或目的，这种目的向他保证各部分将最终统一、整合和融化在一个整体中。

赫尔德的思想努力寻求某种原则，以便使这种和谐与整合的暗示

能够得到证明，不过又要避免用自然法则的或因果关系的（即转喻的）术语来具体说明的方式，以此避免落入反讽之中，而在通过充分地思考得出最终结论时，这种具体的说明就必定需要反讽。赫尔德满足于揭示了个体之间有限且表面的一致性，他认为，个体作为直接的给定物存在于历史领域中。也就是说，他满足于理解可能被称为假定的具体共相的东西，这些东西不是别的，只是在历史领域内发现的事件之种属，不过它们自身却被当作具体个体，如国家、民族、文化。这正是为什么赫尔德的历史概念既能看成是个体主义的，也能看成是类型学的；也正是他整个的思想系统既能够合理地与浪漫主义相接，也能与唯心论相连的原因。

赫尔德的哲学体系是在启蒙运动之后并反抗其机械论的过程中形成的。这种有机论哲学曾同时宣称个体的人，以及个体彼此间的关系模式的典型具有首要地位和不可还原性。赫尔德感觉没有必要确定是具体的个体还是其所代表的类型在本体论上更为根本，因为他认为个体与类型都同样地“真实”。两者都同样地是上帝的精神力量或权力的表现形式。上帝最终为个体或类型的完整负责，并且为它们在一个跨越时间历程的更大的、宇宙的总体中的和谐一致负责。同样的道理，对他而言，个体及其代表之种属的产生与消亡都不成为问题，因为他认为不能将这种产生与消亡的过程界定为不是自然过程就是精神过程，而应界定为一开始就同时是自然的和精神的过程。在他看来，产生与消亡的过程作为统一的有机力量完成最终整合存在及其自身的任务的手段，它们同样弥足珍贵。

这样，赫尔德认为即使是死亡也不是一种终结，它不是实在，毋宁说是从一种整合状态转变到另一种整合状态的转折点。例如，在《人类历史哲学观念》（1784——1791）中，他写道：

> 自然中的任何事物都是相互关联的：一种状态朝着下一种状态努力并为之做好准备。倘若人是最后和最高的环节，终结了那条地上的生命组织之链，那么，他必定也作为一个最低的环节开启一个更高秩序的创造物之链。因此，他是上帝造物的两个毗邻系统的中

间环节……只有这样看待事物，才赋予我们打开人类之奇妙现象的钥匙，并因此而使我们能够了解一种有潜力的有关人类历史的哲学。

如果我们的心灵中怀有这种看法，它就有助于我们阐明内在于人类处境中的特有矛盾。人若被视为一种动物，它便是地球的孩子，并隶属于自己生活的环境；可是，人若被视为人类，被视为一种具有人性的生物，他的身上就有了不朽的种子，并需要种植到另一种土壤中。作为一种动物，他能满足自己的需要，人的要求若有止境，他在尘世间就能获得完美的幸福。但是，那些寻求一种更为高贵目标的人发现，他们周围的一切事物都是不完美、不完整的，这是因为世上最高贵之物还远未达到，而最纯洁之物更难持久。我们人类的历史、人们采取的许多尝试与努力，以及降临在人们头上的事故与革命都说明了这一点。偶尔，有智者或善者出现，在时间的洪流中留下一些观念、认识和行为。他们在这潮流之上泛起的不过是波纹。……蠢才埋没了智者的忠告，挥霍者继承了祖先们积攒的智慧宝藏……动物活过自己的一生，即使它的生命太短暂，不能达到更高的目标，其内心的意图却实现了；它们的生存技能与生俱来，亦是它所必需之物。人类在所有生物中特立独行，与自己及世界处在一种冲突之中。就潜能来说，若将潜能拓展到最为充分的范围，即使是最完美的人，在其漫长而积极生命的最后，他也只能获得很小的成功。他一开始就是两个世界的代表，并且据此得出了其本质明显的两极性。以下是可以确定的：在每个人的能力中，都存在一种无限性，它不可能在其现实状态中得到发展。其现实状态受其他能力，或动物的本能与欲望压抑，并且似乎因我们日常杂事的阻力和压力而变形。……莱布尼茨说过，心灵乃宇宙万物之镜，它包含了比我们通常认识的更为深刻的真理。因为看起来隐藏在心灵中的宇宙的力量只需要一个组织，或一连串的组织便能激活它们。对心灵而言，甚至在它现在的束缚之中，空间与时间都是空洞的概念。它们仅仅测度和表示了物体间的关系，而并没有对心灵超越时空的不竭能力施加压力。［赫尔德：《观念》，第146——149页（巴纳尔英译本，第281——281页）。］

在这一段中，我们能看到，赫尔德在一种对整体之高贵与和谐的

理解之内，是如何设法附加上反讽式结论，并对它加以中和。若是对世界仅仅进行一种转喻式的理解，而且这种理解得到一贯的发展和思考并得出最终含义，那么它必定是得出反讽式结论。人所处境况的“矛盾”；人是最高级别的生物的同时又处在与自己的持续冲突之中，以及他具有至高才能同时又是惟一一种与自己的环境处在持续斗争中的动物有机体这种悖论；人类最高贵的榜样皆对他们的命运极为不满，而在努力使其追随者变得高贵时又最无能这种事件上的讽刺等等，所有这些都被用来说明人性“明显的两极性”，随后，这种两极性被转变成一种基础，它使人们相信人类具有两种范畴的栖息之处，即自然的和精神的。他在其中架构起连接与桥梁，并且，由此，他作为一个人的期望促使他迈向一个更高的超越时空的整体秩序中。所有这些，都是对赫尔德思考历史过程时追随的两重路线做出的证明：他对历史领域的结构的领会，是依靠与（作为其直接性构成的）单个实体——人类和群体——相关的隐喻认同模式；他对历史领域作为一个过程的理解，则是视之为一个结构趋向于将所有的部分整合成一个精神上的整体的表述过程。

赫尔德去除了历史领域中转喻特征之必然性，消解了它作为一个因果事件的领域之性质，并且用机械论历史哲学必定会当作关键问题，即变化的问题考虑的东西作为材料。与此同时，他并不否认能够合理地促使转喻式分析得出反讽式结论，即人类历史明显地“矛盾”的本质。他只不过将这种“矛盾”看成“表面上的”实在，这种事物与其说得到了解释，不如说只是用整体中的各部分终究具有假定的和谐而将它巧辩过去了。因此，赫尔德的思想在两重性之间摆动：一方面，他因个体的具体性和完整性而将它领会成一种特殊性，其特征是朝向某个目的的意图和运动，这使得他在紧随其后的浪漫主义者那里很受重视。另一方面，他把整体理解成所有类型的总和，显示出要将总体逐步理想化，这又令唯心论者对他倍感亲切。他让同时代的实证主义哲学家（如康德，他在其科学哲学中构成了在哲学上扎实稳固的实证主义的开端）以及紧随其后的哲学家（如孔德及其追随者）厌恶的东西是，因果关系范畴在分析人类现象时的效力全被抽空，或者说局限在分析自然本质和动物本能，以及人类受到（此处在认识论上无关紧要

的）物质因果规律影响的方面。

但是，如果这种对不同类型的科学（一方面是自然科学，另一方面是人文科学）统辖的不同范围具有的见识，使赫尔德受到了19世纪末乃至现在的唯心论者和新康德主义者欢迎，那么黑格尔对他就绝不是那么全身心地接受了。批判性唯心主义大师黑格尔认识到，赫尔德及其同道正确地看到，变化是历史分析的根本范畴，但他也认识到，无论是赫尔德、绝对唯心主义者（费希特和谢林），还是实证主义者，都没有提供一种合理的理论，以便适合于确定这种变化大体上为人类生活带来了什么，这种变化的意义以及它的方向和最终目的可能是什么。

赫尔德不仅将整个历史戏剧的安排看成是一种喜剧式的安排，他还将该戏剧中的每一幕都视为一部微型喜剧，一个小小的、自我封闭的世界，在其中，事物往往正好是它们应该是的那样，以及它们表明的那样。然而，历史存在作为一种“矛盾”和悖论的特征暗中否认了他一贯重申为确定真理的主张。这就显露出赫尔德的历史概念具有的道德局限性，它追求以一种形式主义概念成为人们在历史理解本身中能够期待的最高类别的知识。赫尔德这种对后期（怀疑的）理性主义史学的反讽性质做出回应的形式主义，以及他一厢情愿地止步于对于历史过程中形式一致性的把握，显示出他决心神话式重建可能实现历史解释和表现的基础，渴望一种历史理解的新范式。

赫尔德这种对认识历史领域的新范式的渴望，他那个时代（即“前浪漫主义”的和狂飙突进的时代）整个欧洲出现的一代作家与思想家也都有。这代人试图破除启蒙运动在哲学和科学中的所有先决条件，终止它在艺术中的新古典主义。他们破除理性主义（至少是它的机械形式）和唯物主义（至少是其非进化概念）的愿望，预示着一种新的范式即将获得具体化，基于这种范式，解释、表现和意识形态蕴涵将在历史中呈现的如此“混乱的”事件领域之上得以进行。由于赫尔德在其体系中直接使变化成了范畴上的，并且只是约略地或最终从一个更高的无变化的力量中衍生出来，因而，他更迎合了其同辈在总体上重新审视历史变化的现象的要求。并且，因为他拒绝明确更高的

控制力量可能是什么，那些与他一样把历史领域领会为一堆各不相同地致力于自我表述过程的具体个体者，就能够运用这种领会历史领域的模式，以便领会在该领域遇到的个体，或是领会某个更高的统一体，这种统一体的存在可以由个体的自我表述能力得到证明。

这就是赫尔德作为一位史学方法论者的真正意义所在。如果史学家的兴趣根本上转向认为个体占据着历史领域，那么，他就将倾向于以浪漫主义的方式撰写历史，这种方式的神话式性质将立即表现在像威廉·冯·洪堡、兰克和黑格尔那样的下一代顽固的“实在主义者”那里。如果史学家想研究历史领域中的个体，以便确定神秘“精神”的本质，这种本质的存在应该由个体的存在得到证明，就如费希特、谢林和威廉·冯·施莱格尔所做的那样，那么，他就会撰写唯心主义的历史，“神话”性质则在下一代那同一些的“实在主义者”那里同样明显。然而，如果史学家将赫尔德的研究技巧从更普遍的唯心论兴趣中分离出来（在赫尔德的意识中，他的技艺是服务于这种兴趣的），并且把按事物的个体性和形式一致性获得的对事物的理解，当成他的历史领域研究的对象，以至于将特定的“历史”解释界定为由个体给出的关于形式一致性的描述（无论这个体是一个细节，还是细节的集合体）；这样，史学家就会以将被称为“历史主义（historism）”的模式撰写历史。这种“历史主义”后来被看作是一种特别的世界观，它虽然一开始被当作“神话”体系的解药而提出，但却与那些“神话”体系一样具有不可避免的意识形态蕴涵。

赫尔德的历史观念

在接下去讨论历史主义的起源、范式特征和不同的表述形态之前，为了正本清源，我将说明赫尔德的世界观如何充当了一种历史研究的潜在方法论的基础。开始，我要谈谈赫尔德作为一位史学思想家的成就的一般特征。恩斯特·卡西尔，这位已故的赫尔德派学者在他自己的时代阐述了赫尔德表现的那同一种提喻式智慧（并且，他还以一种类似的精神，即超越他自身时代的反讽的方式，提出了自己的哲学），他曾说道：赫尔德“破除了分析式思维和同一性原则的魔咒，这些魔咒在历史思维中将启蒙思想束缚在因果分析里”。卡西尔写

道，像赫尔德认为的那样，历史“驱散了同一性幻象，它知道没有什么东西真正是相同的，没有什么事情会以同样的形式重现。历史令新的创造物展现在从未间断的演化之中，并且，作为与生俱来的权利，她赋予每一种创造物独特的形式和独立的存在方式。因而，对于历史来说，每一种抽象的概括都毫无用处，一般的或任何普遍的规则都无法理解历史的丰富性。每一种人类的状况都有其特殊的价值；历史的每一个个别阶段都有其内在的合法性和必然性”（卡西尔：《启蒙哲学》，第231页）。然而在同时，卡西尔继续写道：对赫尔德而言“这些阶段并非相互独立的，它们只存在于整体之中，并依靠整体而存在。但是，每个阶段都同样不可或缺。真正的统一正是自这种完全的异质性诞生，它只能想象成一种过程的统一，而不能想象成现有事物之间的同一”（同上）。

赫尔德对生命形式多样性的认识，他对多样性的统一的理解，以及他在历史总体中以过程替代结构充当理解历史的模式，这些都构成了他对19世纪历史认识的独特贡献。不过，就像他在《人类历史哲学观念》中呈现的那个体系一样，他的努力太过了，他试图将自然的和历史的领域结合在同一个因果联合体内。举例而言，不妨考虑下面的评论，这是赫尔德在反思了罗马衰亡的原因之后写的。

> 支撑着世俗体系，以及形成每一块晶体、每一条蠕虫、每一片雪花的规则，也形成和支撑着人类：只要人类还会存在，它就以其自身的本质作为其延续和进一步行动的基础。上帝的所有造物在其自身及其完美的一致性中，都有其稳定性：它们都在自己的确定限度之内，建立于竞争力量的平衡之上，并运用其内在力量使这些竞争力量服从秩序。在这条线索的指引下，我在历史迷宫中，以及可以感觉到神的和谐秩序的地方漫游：因为在任何地方，该发生的都发生了，能做的都做了。但理性与正义独自永恒：疯狂与愚昧毁灭地球和它们自己。［赫尔德：《观念》，第419页（曼纽尔编，第116——117页）。］

上述文字的直接吸引力主要在于展开了一幅图卷，描绘出一个系统，它逐步成长却秩序井然、富有活力却稳定泰然、行动积极却运作安宁、发展持续却系统条理、所在无限却张弛有度等等，所有这些聚集在平衡的观念之下。这段文字的隐含之义在于，曾经存在的任何事物都与它存在的条件相匹配。赫尔德因“该发生的都发生了，能做的都做了”这一事实而深感欣慰。并且，在这种认识的基础之上，赫尔德警告其读者防范任何冲动，以免使自己陷入任何“远见的或回溯性的”“担忧”引起的困惑中（第39页）。事物总是它们必须是的那样，但是，它们成其为当前所是的必然性只不过是它们自身与其环境之间的关系。“能成之事，已成；待成之事，将成；若非今日，有待明天。”赫尔德对历史文献在意识中展现的产生与消亡的景象并不感到失望。时间也没有对他构成威胁，因为他并没有认真对待时间。当事物本身大限将至，就自会消亡，而不是时间要求它们消亡。在个体中，时间已经内在化了，它并没有使用霸权来统治有机的自然界：“万事万物皆令大地繁盛，大地能使每一物有自己的时间、自己的环境；它会凋谢，但当它的时间到来，它会再次繁荣。”

赫尔德没有假定让自己超然于他在历史文献中遇到的任何事物。即使是他从一位传教士那里得到的有关加利福尼亚边远之地懒散的土著人的报告，也令他产生的惊讶要远甚于它们可能令伏尔泰感觉到的厌恶。这些土著人“一年中或许上百次”迁徙，在任何地方想睡就睡，“对地上的污秽毫不在乎，也从不为了自己的安全而费心去避免有害的寄生虫”，并且以种子为食，“若是匮乏，他们便会从自己的粪便中拣出”这些种子。尽管如此，赫尔德仍然能从他们中找到可以弥补的品质。因为他们“总是兴高采烈，永远嬉笑打闹、结实、直率、活跃”；他们“用最前面的两个脚趾”从地上举起石头或其他东西；当他们从睡梦中醒来，便“说笑、交谈、打闹”，一直如此，“直到年老消瘦，最后怀着平静之心面对死亡”（第181页［第9页］）。

赫尔德没有做出任何裁判。那些看上去邪恶、痛苦、道德败坏的事情，在他看来，都由它们自己做出了裁决；死亡便是裁判——它们自然不会持久。并且，依赫尔德看来，这个道理同样适用于代表着历史的大人物们与小人物们，或罗马人与加利福尼亚人。赫尔德写

道："罗马人正好是他们能够成为的那样：属于他们的任何容易腐烂的东西烂掉了，而可能永恒的东西留传下来了。"（第394页［第267——268页］）没有什么事物的存在是为了其他事物而存在，但万事万物都是整体中一个不可或缺的部分；整体的法则是部分的尺度："自然史从终极因哲学那里没有获得任何好处，主张这一学说的人倾向于用可能的臆测而非耐心的研究来令自己满足：对人类的历史就更不用说了，它是一种由诸多原因构成的无休止的复杂机械，而且这些原因之间相互作用"（第393页［第266——267页］；着重号为引者所加）。历史就如自然，赫尔德总结道，"要么一切事物，要么没有任何事物是偶然的，或是任意的……这是思考历史的惟一的哲学方法，甚至一切思考的心灵都不自觉地实践着这种方法"（第392页［第264——265页］）。

当然，对赫尔德来说，没有什么是偶然的或是任意的。他相信，赋予万物应有形式的控制力量对历史过程而言并非外在的；在事物自身的过程之内，通过该过程诸要素之间的互相作用，事物皆被塑造成它们应该的那样。历史中的一切力量自身内部都具有自我表述的规则，这规则的作用在个体事物确实成功获得的形式一致性中都得到了证明。在这些形式的多样性呈示面前，谦逊是史学家的工作规则，就如同它是哲学家的规则，而且事实上，在赫尔德的概念中，它也是科学家的规则。在过程之内观察过程本身，而不是在它之外根据惯有的成见来观察它，那么，历史世界便是太多的惟一形式，是具体的一般性，其中各物互不相像，但每一物都证明了整体之中存在着某种指导性原则。

这种历史概念的缺陷很容易辨别。洛夫乔伊曾指出，赫尔德没有任何原则能让他解释：假使万事万物总是充分满足自然对它的要求，事物为什么不得不完全改变（洛夫乔伊：《观念史论文集》，第181页）。洛夫乔伊说，由于赫尔德无法用任何理论上能令人信服的方法，将变化的事实与持久的事件联系在一起，他被迫将变化与持久都提升为神圣之象征，并且视两者的表征为某种神秘力量的显现，这是一种他在其前面要么虔诚地沉默，要么激动地赞美的"统一的有机力量"。康德，这位形而上学的不懈求索者，他在评论《观念》时，简

洁地揭示了赫尔德思考自然与历史时的非科学特征。康德认为，“作为与一切有机生物的多重性相关的自我构成力量，以及作为根据生物的差异而随后施加在机体之上以确定其诸多种属的行动力量”，统一的有机力量的观念整个地处在“经验主义自然科学的领域之外”。康德坚信，这样一种“观念”只属于“思辨哲学”，随后他继续谈道，“如果它确实进入了思辨哲学，也会在已经接受的观念中造成一场浩劫”（康德：《论历史》，第38页）。康德说，将每件事物与其他任何事物联系在一起的愿望已经被科学所摒弃；并且，在评论赫尔德试图从人体的一般相貌中推断出人体各部分功能时，康德以一段机智话语揭开了赫尔德整个体系的形而上学本质：

> 单是想要确定头颅的机体化就外部形状及内部头脑而言，都是和直立行走这一倾向必然地联系在一起的，而且还要确定：一个纯然以这一目的为方向的机体又怎么会包括理性能力在内（从而就连动物也有份）；这个问题就显然是越出了全部人类的理性之外的。理性现在可能是在生理学的最高一级梯子上摇摇晃晃，或者还想要展开形而上学的翅膀飞翔呢。［第38——39页］[6]

然而，康德从赫尔德的体系中看出错误的地方，恰恰是对追随其后的史学家或历史哲学家有吸引力的地方。首先，赫尔德的体系是形而上学的而非科学的这一事实，并不比由该体系提出的思考历史的模式更重要。这一体系的形而上学方面是对根基性隐喻进行抽象的结果，这种隐喻一方面承认存在的事实之前有一种特殊的心境，另一方面承认有一种特殊的表现自然与历史过程的模式。它所鼓励的那种事实前的心境对一些人尤其具有吸引力。他们都经历过大革命的洗礼，并且热切地渴望以某种原则为基础，来确认他们自己的生活现实是合理的，从而反击反动分子或激进主义者这两种人对它进行的过度非难。赫尔德相信每一种实在都内在地具有它自己的表述规则，以一种保守主义和自由主义的政治意识形态范围内都能接受的精神，他这种看法可以扩展到当代社会以及过去的社会秩序。在人们面向过去时这种作为历史主义基础的态度，和人们面向现在时充当着现实主义基础的态度一样。赫尔德慷慨用于自然与过去的历史各个方面的那同一

种“普遍的赞赏和理解”，在黑格尔、巴尔扎克、托克维尔和兰克这些各不相同的人的精神中，成了一种鲜明的实在论的历史自我意识之基础。一旦消除它作为一种科学解释形式的过多要求，而作为一种态度加以接受，有机论便能就过去与现在产生一整套观点，尤其令那些社会秩序中既定阶级的代言人满意，无论他们认为自己是自由主义者还是保守主义者。

若想描述赫尔德的历史观念的特征，我先要就下列事项做出区分：他看待历史行为主体与行为方式的态度，他对读者说话的口气，他为一种历史事件的解释而提供的有机论的形式理论，他讲述的关于历史的故事，作为这种故事的基础并使之成为一个特殊种类故事的情节结构。如果进行了这种区分，我就能看到，即使康德将赫尔德的有机论贬为一种形而上学理论是定然正确的，但他实际只破坏了赫尔德整个体系的五个不同层面中的一个。作为一位讲故事的人，赫尔德提供了一个模型来描述历史，它能够脱离它的形式理论基础，并且以其自身条件被认定为一种方法论规则，因此能被浪漫主义者、实在论者和历史主义者所共享，而这种共享又使追随他的史学思想家们，无论是浪漫主义的、实在主义的，还是历史主义的，都成了一种观点谱系的代表。

首先，赫尔德提出历史概念的口气是那种僧侣赞美超凡神秘事物采用的口气，而不是圣徒因其子民堕落而进行训诫、召唤他们依戒律分享圣恩的口气。赫尔德为贬低人性的人辩护，而非对他们表示不满，此外也不仅仅谈及通常的人性；他还为着或代表着他的同时代读者说话，直接针对他们，并且与他们有着共同的看法和价值。其次，对于其材料，赫尔德采取的是那种既不卑恭也不倨傲的态度。他不相信这样的观念，即认为他和他的时代是一个更高贵时代精神错乱后产生的期待，或者是一个时代将要到来之前尚未完成的期待。虽然他对过去的态度是那种对过去的固有美德加以赞美的态度，但他还将这种态度拓展到他自己的时代，这样，假定在先前的时代存在的美德，以及未来可能存在的美德，也就假定出现在他的时代。再次，赫尔德讲述的是那些事物在它们自己的时代产生与消亡的故事；它是围绕着变化与延续的宗旨，以及发生、成长和圆满的主题组织起来的，而这些宗

旨与主题的合理性有赖于接受在人类的生命与植物的生命之间进行的类比，即著作核心中根本的隐喻式证明。正是从这种隐喻中得到的抽象赋予赫尔德一种特别的有机论哲学，与之伴随的是其解释策略和真理标准，而康德在评论中批评它们是非科学的和形而上学的。最后，情节结构或潜在虚构令赫尔德有可能将故事的主题与宗旨粘合在一起，使之成为一种易于理解的特殊类型的故事。这种情节结构或潜在虚构在喜剧之中有其原型，即天意的神话，它使赫尔德可以断言，如果进行恰当的理解，历史文献中呈现出来的间断与冲突的所有证据，便能合成一个天神、人类和自然和谐相处的故事，就如《圣经》中描绘的救赎故事。

因而，在赫尔德整个的体系中，可以对他的两种方法加以区别，一种是他研究历史材料并将它整理成证据的方法，另一种是他解释与表现历史的方法。他对材料的研究就如同一个对材料的多样性与生动性顶礼膜拜者对其进行的研究，他以这种方式整理材料，以至于在形成的故事中，多样性与生动性得到了强调，而不是被消除掉了。对他而言，多样性与生动性决不是次要的，毋宁说是首要的范畴。并且，他在世界历史故事中描绘的那种事件，便是意在将这些特征展示为有待解释的材料。通过将材料安置在一种双重秩序的解释策略中，即一方面是理论的和形而上学的，另一方面是诗意的和隐喻式的解释策略中，它们获得了解释。这样，在赫尔德的《观念》中，读者体会到一种双重的解释效果：一则是形而上学理论，它和他那个时代形式上的哲学化，尤其是康德式的批判相冲突；二则是以植物生命对天意学说进行的隐喻性证明，它使得有可能将故事的材料安排成某种类型的喜剧。

从赫尔德到浪漫主义和唯心主义

我在描述18世纪史学的特征时，区分了历史概念化的四种形态。我认为，理性主义的主要传统在领悟和理解历史过程方面，其特征是转喻式的和反讽式的。我也说明了这种历史研究是如何证实一种本质上是讽刺的表现模式具有合理性。该模式的荒诞含义在思想上与怀疑论，在道德上与相对主义完全符合，这都是一贯机械主义地理解世界

最终必定导致的结果。与这种传统正相对，我确认了一种历史概念化的隐喻——提喻模式，将它看作是从莱布尼茨到赫尔德这个世纪中一种持久存在的次要历史思想传统。它鼓吹那种解释的有机论观念和表现的喜剧模式，这种模式具有特殊的愉悦性蕴涵，但它也在其道德与政治意味上，也即它的意识形态蕴涵上根本就是模棱两可的。这两种传统与前一个世纪的“忏悔式史学”相对立，后者被看成缺乏客观性；它们也与历史表现的年代纪模式相对立，后者（恰当地）被认为缺乏润色、概念化和解释的权力；并且，它们还与洛可可时代史学家的浪漫或潇洒风格所鼓吹的纯文学式概念相对立。我已然提出，一方面，机械论的充分发展演变成反讽；另一方面，有机论的充分发展演变成精神上的自我确证，这在那个时代的历史意识中导致了分裂，使其暴露在神话化的威胁之下，康德一开始就警告要避免这种威胁，并在其建议中举例说明，历史过程的形式必须是在适合于道德理性的审美基础之上才能提出。

在浪漫主义中为了保全个体以抵制全体，以及在唯心主义中为保护全体以拒斥个体，这两种活动促进了朝着历史意识的神话化演变的倾向。它们皆表现为对道德上的反讽以及意识形态上的模棱两可做出的反应。道德上的反讽是自培尔到吉本的理性主义史学被迫采用的，意识形态上的模棱两可则是18世纪90年代初赫尔德有机论思想的提喻式前提将他导向的那种。

浪漫主义史学思想可以看作是一种尝试，它以隐喻模式重新思考历史知识问题；并且根据将个体的意愿视为历史过程中惟一的因果效用主体，而重新思考历史过程问题。唯心主义或许同样能作如是观，它代表的也是以隐喻模式来思考历史知识和历史过程的一种尝试；然而，它认为历史过程的惟一主体是精神，即一般本质中的精神，而非个体性中的精神，这是一种世界精神，由此，一切历史事件皆被看作遥远的、首要的和最终的“精神”原因的结果。

第二章　黑格尔：历史的诗学与超越反讽之道

导言

黑格尔关于历史的思想始于反讽。他预先假定历史是（作为悖论的）意识与（作为矛盾的）人类存在的首要事实，然后思考转喻和提喻的理解模式是如何把世界解释成了现在理解的这样。在此过程中，他把转喻式理解归为以自然科学的方式解释世界的基础，进而将它限定于对那些能够用因果（机械）关系恰当描述的事件进行解释。他认为提喻意识具有更普遍的适用性，也就是说它适用于阐释自然和历史两者的材料，这是因为，自然界与人文世界能够根据种、属、纲的不同等级得到合理的理解。对黑格尔来说，这些等级之间的关系暗示了对实在做一种大体上的提喻式表现的可能性——它本身在实质上存在着等级之别，不过黑格尔不承认可以想象这种等级在物理世界中会随时间而展开。黑格尔的这种立场与他所处时代的科学相符，它不允许认为物理性质抑或有机性质有演化能力，一般而言，它宣扬的是种属的不变性。

因而，黑格尔不得不推断，人们在自然客体中认识到的形式上的连贯性不过如此，即它是形式上的，并且，人们以为自己认识到的这些客体之间表现的演进关系，不过是一种心灵的功能，它奋力在时间特性之下理解处于纯粹空间关系中的世界。这意味着，就黑格尔被迫倾向自然演进学说而言，他只是出于逻辑考虑。精神彻底地构造着自然界。自然界被想象成始终以越来越完备形式存在的等级系统，即下迄个体、种，上至属、纲的等级系统，并且，它在思考的驱使之下假想一个所有等级组成的类别，这将构成全部存在的形式面貌。但是，人们没有理由在形式的等级系统中，灌输那种依时间顺序从低级到高级或从高级往低级的演进形态。每一种理解得到的形式一致性只是上一等级的一种逻辑预设，就如同它亦是下一等级的逻辑后承。没有哪一个等级是其他等级实际上的前项，这是因为在自然中，物种自身没有变化或演进，只有个体是如此，它们在直线（如自由落体）或循环（如繁殖、出生、成长、衰微和死亡的有机过程）运动中变化或演进，也就是说，它们在某个物种形态的限度之内发展，而非越出物种之外。

对黑格尔来说，每一个跨物种交配的实例都表现出退化，即物种的腐朽，而不是改善或提高生命形态。这样，对人类而言，自然是以

转喻或提喻的模式存在的，而且一旦人们使用因果概念来解释自然中的变化，使用类型系统来描述自然为理性和美感支配的感知提供的形式一致性和整合或消散层次，那么人的意识完全适合于全面理解自然的存在模式。然而对历史就不同了，对历史材料进行的因果解释与类型学描述，代表了可能用于设想历史材料较为原始层次事件的模式。但是，如果人的意识仅只是用这两种模式来理解历史材料，它就表露出了一方面有机械论的危险，另一方面有形式论的危险。

黑格尔阐明了以一种纯粹机械论的方式研究历史的局限性。真正首要之处在于，这种屈从于因果解释概念的研究将不可避免地导致如下的结论，即不仅整个的历史完全被决定了，而且历史中从未出现过任何实质意义上的变化。人们在历史中感受到的人类文化之明显发展，不过被解释成了对其初始因素按不同组合方式加以重新排列。这种观念对于宗教、艺术、科学和哲学意识中显而易见的演进，以及对社会本身的演进而言都显得不太公平。其研究必定导致这样的结论，即事实上，从野蛮时代到黑格尔的时代，人类并没有质的进步，文化与社会也没有本质上的提高。从表面上判断，这是一个荒唐的结论。

形式论则是另一回事。它在区分自然或历史存在的更高级与更低级的生命形态的基础之上寻求历史过程的意义。不过，既然形式论具有的形式一致性依据的是规定这种区分本质上乃是永恒的，它也就不存在哪种原则可以阐明不同的生命会由低级向高级的整合形态演进，也就不存在哪种标准来评估演进的道德意义，而人们确实能够注意到，这种演进已经在历史范围内出现了。与机械地研究历史一样，形式主义地研究不得不在两种结论中做出选择，其一是，在历史中识别出来的形式一致性，其出现与消失是任意的；其二是，它表现为同一种形式一致性自始至终不断地循环。真正的演进式发展不可能从思考形式一致性中得出来。

这样，形式论与机械论一样，促使人们在认为一切历史过程最终在总体上要么是一致的（即纯粹注定的），要么便是不一致的（即纯粹偶然的）二者之间做出选择。

然而，在黑格尔看来，形式论较机械论更为危险。这是因为，当时的精神气氛鼓励人们忠实于形式论不同的展示模式，以此权当是对当时两种主流文化运动（浪漫主义和主观唯心论）中的彻底散漫或完全一致做出的领会，而这两种运动都是黑格尔所鄙视的。

在《历史哲学》导论中，黑格尔用下面的话描述了一种只运用形式主义方法的推论类型。

> 天分、才干、美德、情感、虔敬之心等等，可能在任何一个地区、任何一种政治体制和环境下都能找到。与这种正确的主张相关，采用了一种……推论的方法；要证明这一点，例子多得很。［第65页］[7]

这正是赫尔德得出历史过程本质的有机论结论的那种理解。但是，黑格尔继续写道：

> 如果在这种主张中，伴随而来的差别都被批评为不重要的或非本质的东西，那么，反思显然是将自己局限在了抽象范畴之中；并且忽视了正被讨论的对象的［特定属性］，它们自然不在上述范畴认识到的原则之中。［第65——66页］

随后，他指出，

> 这种思想立场采纳的观点仅仅是形式的，它为具有创意的问题、博学的见解，以及引人注目的比较呈现出一片辽阔的土地。［第66页］

但是，他主张，这种“反思”的“智慧光芒”只不过

> 与反思者所提及主题的不确定性程度成正比；而其容许有新的和不同的形式的程度，又与能够从其中获得的结果的重要性，以及其论点的确定性和合理性成反比。［同上］

在此基础之上，黑格尔强调，在时间过程中，以及由一种形态的文明向另一种形态的文明运动的过程中，人性是否获得了进步，对于这样的问题，没有确定的答案。况且，这种形式论仍然深受认识论范畴中的对应物，即道德相对论之害。

同样，对另一种形式论也是如此。它由浪漫主义培育而成，以个体的具体性与独特性当作一种形式一致性，来对比个体隶属的种、属、纲。黑格尔也指出了这种观点本质上暗含的非道德或不道德的意思。“由于它针对的只是把主题（无论它可能是什么）分析为各组成部分，并且以这些部分的逻辑定义与形式来理解它们，它仍然只是一种形式的东西。”（第68页）于是，黑格尔说，在那些宣称能够在任何地方找到同样丰富（或同样稀少）的“天才、诗甚至哲学”的（浪漫主义）哲学家那里，他们未能在形式与内容之间做出区分，也未能将内容确定为一种独一无二的特征，并连同形式的确定一起，充当着证明精神在全世界平均分布的宝贵证据（第67页）。黑格尔继续说，的确，我们“在世界任何地方的先辈中，都能找到诗、雕塑、科学乃至哲学”。但他坚持认为：

> 不仅仅在风格与意义上具有普遍的差异，而且这种差异在主题上更为显著；并且，这是那种最为重要的差异，牵涉到其主题合理性。［第69页］

因而，那种“自命不凡的审美批判”“毫无用处”，它“要求我们的有益愉悦不应成为主题——即内容的实质性部分的规则；并且认为，优

美的形式本身、壮丽的幻想之类才是美术孜孜以求的东西，才应当受到那种有着开明品位和教养的心灵的尊重和喜爱”（同上）。黑格尔认为，健康的心智不会“容忍这种抽象物”，因为“不仅有一种古典形式，而且有一种古典的主题类型。在艺术作品中，形式与主题结合得如此紧密，以至于只要主题是古典的，形式也只能是古典的”（第70页）。

所有这些加在一起，便成了对现在称之为历史分析的“比较方法”所做的一种谴责。这种比较方法就是当隐喻意识在理论上被设想成一种方法时所采用的形式。就表现历史而言，黑格尔对隐喻方法的批评比他对转喻方法的批评更刻薄，因为它提供的形式论解释的后果，以及它用来描述所讲述故事的史诗性情节结构，这些在道德上都更有危险性。机械论的各种解释理论，以及它们促成的荒诞的历史情节化，至少不会想着要用胡扯之个中“美”来为它们所解释历史过程的毫无意义加以掩饰。它们甚至可能当作一种对世界进行特殊的悲剧式理解的基础，这种悲剧产生于古希腊，其中命运被理解为“盲目的宿命”，而这种悲剧式理解又可能用作某种斯多噶派哲学家的解决方式的基础。然而，最终机械论与那种在其基础之上构想来充当一种艺术表现原则的荒诞派悲剧，就像它们在古希腊所做的那样，也可能促成一种伊壁鸠鲁式的，而不仅是斯多噶式的道德反应。除非有这样一种原则，它能使人类的偶然性与确定性、自由与约束的全部场景转化成一部戏剧，而又具有确定理性的，同时也是道德上的意义，否则，黑格尔那个时代的思想开始反思的反讽意识必然会以绝望而告终，抑或以那种将导致文明没落的自我中心的放纵而告终。

语言、艺术和历史意识

人们时常忽略了，黑格尔在他的《哲学全书》和《美学》中讨论历史作品以及整个的历史学（与历史哲学相对的历史学）问题，比他在《历史哲学》讨论的更为充分。他在《历史哲学》中意图建立的历史“科学”，用他的概念化方式来说，是一种后历史意识的产物，是对实则由“反思的”史学家所写的著作进行哲学反思后的产物。然而，在《美学》中，黑格尔详细阐述了他的历史写作自身的理论。他把历史

写作看成言语艺术中的一种，因而认为它受到审美意识规则的影响。这样，思考一下黑格尔在其文本中就历史写作和历史意识说了些什么，藉此作为阐明其“历史撰述理论”中特定内容的一种方式，这不无裨益。

在黑格尔《美学》第三部分中，他探讨了言语艺术。一开始，他描述了一般诗歌表达的特征，随后在诗与散文之间划出界线。他认为，诗

> 比采用精致散文艺术形式的言语更为古老。它是对真理最初地富有想象的领悟，是一种至今还不能在特殊客体中将普遍从其活生生的存在中分离出来的知识形式。这种知识形式迄今为止没有对比规律与现象、目的与手段，抑或在服从人类理性的过程中将此者与他者相互联系起来；而是完全在他者之中并依靠他者理解了此者。［IV，第22页（德文版，第240页）；着重号为引者所加。］

诗歌作为知识形态的这种特征恰好与维柯说的一样，也就是说，它把诗视为一种对世界的隐喻式理解，其自身之中包含了一种潜能，能分别产生其他比喻性的还原和扩充模式，如转喻、提喻，以及反讽。稍后，黑格尔说：“这种理解、修饰、表述模式的特征自始至终都是纯粹理论的（rein theoretisch）。诗歌的对象不是事实本身及其冥想之中的存在，而是建构（Bilden）与言说（Reden）”（同上，［第241页］）。他继续说道，在诗歌中，被表达的事物只是简单地被使用，从而实现言辞“自我表达”的理想。随后，他以希罗多德写的押韵文字作为对事件进行诗意描写的例证，该文中，希腊人为了纪念铁尔摩披莱战役这一历史事件中的死难者，在碑铭中这样写道：

曾有四千人来自伯罗奔尼撒

（Four thousand here from Pelops'land）

在此与三百万敌人搏杀。

（Against three million once did stand.）

［希罗多德：《历史》，第七卷，第228节，第494页］

黑格尔指出，这对押韵句的内容是个简单的事实，即四千伯罗奔尼撒人和三百万敌人在某个确定时间和空间进行战斗。然而，这对押韵句的关键之处在于碑铭的“写作”，它“向世人及子孙后裔传达历史事实，再无其他目的”（《美学》，第23页［第241页］）。该表达模式是“诗化的”，黑格尔说，这是因为铭文“向自己证实了一种创造［a poiein］”，它以其朴素性传达了内容，并且同时“带着一种明确的目的”表达这一内容。黑格尔继续说，体现这种观念的语言“有了这种增加了的价值”，以至于“尝试着与日常言说区分开来”，于是“我们就有了一对押韵句，而不是一个普通句子”（同上）。这个句子较之以简单散文体对发生在某一既定时间与空间的事件而进行的表述，其内容的呈现要更生动，更富于即时性地自我表现。对同一事件进行一种“散文式”的表述将使内容如旧，但不会形象地为那种内容与形式的紧密联合，而人们承认那种联合正是一种确定的诗意表达。

黑格尔论证，散文式的言说预先假定了一种“平淡无奇”的生活模式，应该假定这种模式是在经过了言说是“诗意的而又没有［自觉的］目的”的人类意识阶段之后发展而来（同上）。散文式语言先假定一种后隐喻意识的演进，它“通常思考的是有限的环境和客观的世界，即科学或认知的有限范畴”（第24页［第242页］）。散文式表达形成时的世界应该假定为这样：其经验都成了原子式的并与其理想性剥离，失去了能够即刻被领会的意义，毫无丰富性和生动性。为了抵制这种原子事实与因果决定的威胁，意识建立起理解世界的第三条道路，即“思辨思想”，它“不再满足于理解的概念与推论特有的区别和外在联系”，而是“将它们连贯成一个松散的整体”（第25页［第243页］）。这样，提喻设计了一个“新的世界”，这就和依靠转喻词汇理解的世界正相对，并且也成了它的对立面。但是这个新世界只存在于意识中，而不是现实里（或者至少不能触摸到它的存在），因而意识的问题就在于，如何将这个新世界和具体事物的世界联系起来。黑格尔总结道，通过用特殊来描述普遍，以及用具体来描述抽象，以使存在于思想中的世界与具体事物的世界和谐一致，这是诗人的工作。

因此，诗性表达试图在散文式世界中恢复关于其内在理想性的意识。以前，即当诗与散文的区别还未随着科学与哲学的进步显现出来时，诗人还有一项更容易的任务，即简单地将所有“以日常意识的形式存在的重要的、一目了然的内容”加以深化。然而，在更高级的文明出现之后，也就是“生活的平淡在其想象的模式内已经占据了全部意识生活的内涵，并在意识生活所有及每一部分都打上了它的封印，这时，诗歌艺术被迫承担起再次将它们熔化并重铸一个全新世界的任务”（第26页［第244页］）。这意味着，它不仅必须

> 将自己从吸附在日常意识上的一切平淡的和偶然的东西中脱身出来，并且……将对事实宇宙的科学理解提升到理性的更深层次，或者……将思辨思想转换成富有想象的词汇，在智力自身范围内赋予它形体；它进而还必须以多种方式将日常意识共有的表达模式转变成适合于诗的模式；并且，尽管这样一种对比和过程要求所有这些缜密的意向，但还要做得好像一切此类目的都不存在，并确保一切艺术所必需的最初的自由。［同上（第244——245页）］

在构想出诗性意识的内容与形式之后，黑格尔接下来开始把诗性意识本身“历史化”。在《精神现象学》、《法哲学原理》和《历史哲学》详细阐述的历史意识的普遍框架内，黑格尔为诗学意识设定了兴衰的不同阶段。

于是，诗歌诞生于意识从其对象中分离，以及再次实现与之统一的需要（和尝试）。这种根本上的区分产生了两种主要的诗歌类型，即古典的和浪漫主义的类型。它们分别强调普遍与特殊，客观表达与主观表达。再者，这两种诗歌类型之间的张力又产生了三种基本的诗学写作风格：史诗的、抒情的和戏剧性的。前两种将外在性和内在性说成是两种关于世界的有效而稳固的看法，后一种则表现为努力以一种诗意想象来正视那种消解张力、实现主客体之间统一的运动。

黑格尔曾经说，史诗“为我们展现了一幅外部世界的更为广阔的

图景；它甚至游离在某些逸闻趣事中，藉此，整体的统一由于部分之间的分离增加了而显得更趋渺茫”。抒情诗“顺着其类型的波折而改变，使自身适合于极为多样化的表现模式：它一时是毫无遮掩的叙事，一时是情感与沉思天马行空般的表白，一时又对自己的想象加以限制”，等等。与史诗和抒情诗相比，戏剧性诗要求外在现实与内在现实之间“有一种更为紧张的关联”，尽管在一种特定的体现之中，它可能采用古典的或浪漫主义的观点作为它的创作原则。（第37页［第256——257页］）

这样，黑格尔关于诗的讨论，就以讨论言语作为人们在其意识及其生活的世界之间进行调和的工具开始；接下去区分在理解世界时可以有的不同模式，随后讨论诗与散文之间的区别、二者的古典形式与浪漫主义形式之间的区别，以及这些形式的史诗风格与抒情风格之间的区别；最后讨论作为艺术形式的戏剧，它被想象为这种割裂情形得到了愈合的运动形态。意味深长的是，黑格尔接下去立即就在讨论中把历史当作一种与一般所说的诗歌最为接近，尤其是与戏剧性诗接近的散文形式。事实上，黑格尔不仅将诗与戏剧历史化了，他也将历史本身诗化和戏剧化了。

历史、诗和修辞

黑格尔将关于历史写作作为一种艺术形式的正式讨论置于他对诗与演说的讨论之中。这两种形式，一种涉及现实中理想如何表达，另一种与语言工具的实际运用有关。在这二者之间的位置暗示着历史与戏剧相似。戏剧如前所述，是艺术中包含的一种在史诗的和抒情的感受力之间调和张力的形式。历史是一种外在与内在之间（实际的）辩证转换的散文性表述，恰如戏剧是（想象的）这种转换的诗性表述。并且实际上毋庸置疑，在黑格尔思想中历史表述与戏剧性表述的形式方面是同样的。

他谈到，“关于历史，毫无疑问，我们在此为某种真正的艺术行为找到了大量的机会”，因为

> 人类的生活在宗教与市民社会中的演进；那些通过自己的行为在每一个领域内（即在宗教和市民生活的领域内）浓墨书写生命的、名声最为显赫的个人与民族的活动和命运；所有这些都预先假定了编纂这样一部作品中定然含有崇高的目标，或者它蕴涵的东西将彻底失败。对这类主题和内容的历史表现容许真正的差异、全面性和偏爱；无论我们的史学家必须花费多大力气来重现实际的历史事实，对他来说，凭借他自己的天赋，将这种混杂的事件内容与人物展现在我们想象的图景之中，使得同样一件事在我们的理解中得以再创和激活，这都是他义不容辞的责任。［第38页（第257页）］

首先，这意味着史学家不能“对特殊事实的空洞文字心满意足”，而是必须争取“将这种材料编入一个和谐的整体之中；他必须在统一的概念之下，构想并接受单独的特性、事件和行为”（同上）。这些内容与表现形式适当地结合在一起后，它们之间的联姻将允许史学家建构一种叙述，其情节正是由特定人类生活的两种具体表现之间的张力促成的，这些表现既特殊又一般。

伟大的历史叙事，就像希罗多德、修昔底德、色诺芬、塔西佗，“以及其他一些人”撰写的那类作品，描绘了“一幅清晰的画卷，它涉及到民族、时代、外部条件，以及个人在真实的生活与性格中精神上的伟大与软弱”；与此同时，它从这些具体的实体中断言了一种“共生的联合”，在其中，“［该］画卷的不同部分”都被转化成了一个易于理解的“理想历史意义”统一体（同上，［第258页］）。这就意味着，历史分析既是转喻式的，也是提喻式的。它将主题分解为因果作用力的诸种具体显现，即它们必须被假定为结果；同时，它又探寻那种一致性，以便将这些实体粘合在一起，使之成为一种不断进步的精神化统一体的等级结构。然而，史学家若具有纯粹的诗人可能要求的那种“自由”，或是演说家的那种目的性，他就不可能继续工作下去。诗人们只要觉得合适，便自由地创造“事实”，演说家则为了他当前演说的特定目的而有选择性地运用事实。历史处在诗歌与演说之间，这是因为，虽然它的形式是诗学的，它的内容却是实实在在的。黑格尔

这样说道："使历史成为散文的因素并非撰写历史的方式是专门的，而是其内容的性质所致。"（第39页［第258页］）

无论是从共同的宗教信仰来看，还是从由强迫国民遵守共同价值观的法律、制度和暴力工具构成的政治制度来看，历史面对的都是"平淡生活"，即那种确定的"共同生活"（Gemeinwesen）的材料（同上）。黑格尔说道，在这种共同生活之外，产生了那种导致共同生活"要么维持现状、要么变革"的力量，为此，我们必须假定个体的存在适合于该两项任务。简言之，历史过程是在共同生活方式的情境之内，或者跨越一整套此类共同生活方式时，由冲突制造的杰作。这些冲突出现在既有形式与试图改变它的力量之间，或者既有权力与某些为了自己所理解的自主和自由而反对它的个人之间。也就是说，在此，它是一种古典悲剧和古典喜剧具有的经典情形。

人们的社会生活不仅仅是一种史诗般的生活，即虽然不乏运动、风采与行为暴力，但生活自始至终在实质上都保持一致。伟人们在普通人分享的共同生活的背景之下走上前台，并且将这种史诗般状态转变成一种悲剧式冲突。这不只是美德或力量的胜利，而是两种相互斗争的正义、两种同样合理的道德原则在一起进行较量，要确定在一种特定的社会化身中，人类的生活形式可能如何。为此，黑格尔在历史戏剧中设想了三种基本的参与者：伟人、普通人和堕落分子（英雄、普通人和罪人）。

> 伟人和杰出人士是那些通过积极的个性、为了共同目标［准备］协作一致而表现自己的人，其目标正是他们面对身处之环境而生发的理想观念的基础；普通人是那些无法达到对他们能力要求的人；那些并非作为那个时代实际需要的斗士出现，而仅仅满足于放纵个人精力，任性随意，以至与所有那些共同目标背道而驰的人便是堕落分子。［同上］

这个"历史"人物类型的分类，是对诗歌分析类别自身的一种扼要

重述，不过，这是以一种转喻模式，即因果效验实现的。但是，正如黑格尔在《法哲学原理》中指出的，历史领域不能被仅仅设想成一个强力横行的场所。因为，若在哪里这种强力占据优势，在哪里它不与更普遍的原则——即集体的“共同生活”相冲突，那么也就没有真正的历史冲突，因此缺少特殊的“历史事件”。在前引段落接下来的那一段里，黑格尔非常清楚地说明了这一点。在上述开列的三种情况中任何一种成了普遍情形的地方，出现了一个人的专制、习俗的专制（即普通人的专制），或混乱的专制的地方，“我们也就不存在一种真正的［历史］内容，不存在一种像我们在研究的第一部分中作为诗歌艺术的本质而确定的世界的条件”，它正是所有特定的人类创造力的条件（同上），因为：

> 即使在个人的伟业中，它所致力于的真实目标多多少少都是被赋予、预定或强加于其上的东西；并且，就此而言，排斥了个性的统一，那其中普遍性——即全部的个性都要自我认同，且仅只为了它自身的目的，简而言之，就是一个独立的整体。这些个体无论凭自己的智慧发现多少自己的目的，构成历史［研究］对象的都不会是个体的心灵与智慧之中有的自由或缺少的自由，而是已然达到的目标，以及它在已经存在的真实世界中发挥作用的结果，对象基本上独立于这些个体。［同上］

此外，黑格尔又补充说，在历史中，我们发现了大量的多样性、偶然性和主观性出现在对情感、命运和主张的表达之中，“这种生活的散文模式中表现出来的离奇和变化，远远超过了诗歌那种令人惊叹的程度，因为诗歌在其千变万化之外，必须经常保留那些在任何时代任何地点都有效的内容”（同上［第259——260页］）。

最后，历史与特定个人或集体实践其计划和目的相关，它要求为寻找适合这一任务的方式进行枯燥乏味的工作，由于其功利性，工作本身是一种平淡无奇的行为；而该行为的证据必须在史学家的解释中加以说明。实际行为中的细节必然出自于对历史文献的研究，而不只

是史学家以要么是诗学的风格，要么是思辨的风格预先假定的，对这种细节的关注，将令史学家的作品远比诗人或哲学家的作品更平凡如实。

依黑格尔看，史学家因而无权“抹杀其内容平淡无奇的特征，或是将它们转变成其他更有诗意的形式；他的叙述必须符合呈现在他面前的实际情况，符合他发现的样子，而没有过分解释［ohne umzudeuten］或至少是诗意转化”（第41页［第260页］）。无论史学家的思想如何尽可能地去把握他认识到的无数事件之形式的理想意义，他也不能令“呈现在他面前的环境、特征或是事件完全服从这样一种结果”，即便他可以“在研究中除去那些完全是偶然的和没有重要意义的东西”，也是如此（同上）。简言之，史学家“必须允许它们以其客观的偶然性、依赖性和神秘的任意性出现”（同上）。这意味着，史学家的想象必须从两个方向同时展开：其一是批判的，这种方式允许他确定哪些东西不必考虑（虽然他不能创造或在已知事物上增加点什么）；其二是诗性的，这种方式以其生动性和个性特征来描述混在一起的事件，好像它们就摆在读者的眼前。在批判的功能中，历史意识只是作为一种排除的行为方式发挥作用。而在其综合功能中，它只是起一种包容能力的作用。即使史学家像哲学家那样，在其解释中添加上他自己的反思，“从而试图把握住这些事件发生的根本原因……可是，就事件的实际构造而言，他也不得拥有诗歌的这种特权，即将这种独立存在的分析当作最重要的事实来接受的权利”（第42页）。这样，即使史学家可以思辨式地理解使那种元史学式的综合性想象成为可能的基础，他也不会落入元史学之中，因为：

> 惟有诗是自由的，它不受材料的限制。这些材料呈现的方式是，它变得与理想的真理一致，甚至在外在条件方面被看成是一致的。［同上］

在这点上，演说比历史具有更多的自由。因为，既然演说的技艺

是作为一种达到实际目的的手段而发展形成的，它就允许演说者以自己愿意的方式，即选择性地以与这种想象的目的相呼应的方式来使用历史事实（第43页）。

这样，黑格尔重新提到他在《历史哲学》导论中，就“原始性”历史与“反思性”历史之间所做的区别，这种区别的基础在于前者本质上是诗学性质的，后者则是不断增强的散文性质的。另外，在反思性历史之中，有着普遍性的、实用性的和批判性的诸种类型。他写道，普遍性历史是最具诗意的，它将整个已知历史世界作为其主题，并通过隐喻，在与已知的理想形式相适应的情况下，将它塑造成一个具有一致性的诗性整体。实用性历史是出于为某种理想或实际目的服务的冲动而写作的。既然它是从一种诗性的模式转向一种雄辩的模式来构想其工作，是从有关整体的理想想象转向知晓一种整体的想象所能发挥的作用，它也就超越了普遍的多样性。勾画出这样一类相互冲突的历史过程景象导致了对历史写作自身进行一种“批判性”反思，它反过来借助于提喻模式进行的反思，允许关于整体的可能理想性的意识增加。这就为黑格尔自己的哲学性历史铺平了道路，它意在详细说明思想的某些先决条件和形式，依据它们，史学家本质上的诗性理解能够被纳入意识之中，并转化成一种有关整体过程的喜剧式想象。然而，这是一种历史哲学家的工作，而不是史学家的工作；就如同修昔底德，史学家必须始终更为贴近理解的诗学模式，更接近于用隐喻方式将他的研究对象联系起来，但同时又更具有自我批判意识，更能意识到另一些理解形态，它们的作用是将诗性的洞见转变成一种更为理性的知识内容。

可能的情节结构

由此，我进入了黑格尔的历史情节化理论。当我研究这个主题时，我不再考虑历史作为一个对象、一种内容，其形式将被史学家认识到并转变成一种叙事，而是考虑在历史之中，给定的形式、实际产生的叙事都成了内容，成了一种反思的对象，由此，有关普遍历史的真理能够在合理的根据上得到确认。这就产生了真理的可能内容是什么，以及确定这种真理应该采用何种形式的问题。黑格尔解释该问题

的方法如下：在最高类型的历史叙述中描述的真理都是悲剧的真理，但这些真理在此只是被诗性地描述为历史表现的形式，其内容是在特定时间与空间中，由个人或集体的真实生活上演的戏剧。因此，它需要进行哲学反思，从而提取出包含在历史记述呈现的形式中的真理。就像艺术哲学家以世界历史中出现的种种艺术作品作为其研究对象那样，历史哲学家也以历史自身发展的过程中由史学家实际写作的种种历史当作自己的研究对象。他把这些历史理解成各种形式体系，它们可能以下述四种形式中的任意一种发展成一种生活的记述，即史诗、喜剧、悲剧、讽刺剧，或者它们任意组合的形式。

不过，黑格尔认为，史诗并不是一种适合于历史学的形式，因为它没有预设实质上的变化。同样，讽刺剧也是如此，因为尽管它承认有变化，但没有认识到能够对已知的变化进行衡量的真实基础。对史诗而言，万物皆有变化的认识依赖的是对事物本质上并无变化的基本理解；对讽刺剧而言，万物皆无变化的认识则是依据对事物实质上易变的理解（参考黑格尔关于伏尔泰所作《亨利亚德》的评论，第131——132页）。因此，（近代）浪漫主义悲喜剧的混合类型对历史学也不适合。它设法在喜剧的和悲剧的世界图景之间进行调和，但这种调和仅仅是形式上的，也就是说，它在同一个情节中表现出两种观点的典型形式，又不使其结合或统一起来，而是让世界就像人们最初看到的那样分离，它也没有赋予世界更高的统一原则，可让意识将其变成一种思考的对象，以提升人们关于世界在其自身之内如此分裂的认识。所以，只剩下喜剧和悲剧是历史过程情节化的适当模式，而问题是研究它们之间的相互关系，以此作为自觉对意识与世界的关系进行反思的不同阶段。

黑格尔坚持认为，哲学的智慧施之于历史，与历史的智慧施之于历史事实之间的关系，就如同喜剧图景与悲剧图景之间的关系。也就是说，哲学在特定历史之中表现的人类历史存在之间进行协调，把这种人类的历史存在当作一种内容，努力寻求一种适合的表现形式和情节化模式。最后，它在喜剧图景之中找到了。在反思吸收了悲剧的真相之后，喜剧就成了它采用的形式。

作为一般性情节结构的悲剧和喜剧

黑格尔写道："戏剧性情节并非限于简单并且稳定地执行某种明确意图，而是始终有赖于人类情感与性格冲突的情形，由此造成了情节及其反应，接着又要求进一步消解冲突和分裂。"（第240页）于是，戏剧性情节与历史行为正好有着同样的形式特征：

> 眼前我们看到的……是在生活着的个人中体现的有限目的和孕育着冲突的情境；我们看到这些得到肯定与支持，在协作或对立之中起作用——都在一种瞬息万变的表达交流之中；最终的结果也已经与此一同预先假定了，它产生于人类生活、活动与成就的这种互相交织、互相冲突的事件整体，而这种整体仍然不得不谋求平静的结局。［第249——250页（第475——476页）］

这样，戏剧性情节超越并包含了史诗的或客观的观点，以及抒情的或主观的观点；戏剧采取的立场并不是非此即彼，而是以保持两者同时出现在意识之中的方式，在两者之间运动。因此，可以说戏剧是在反讽的模式之中运动，观点之间的辩证交换不过是这种反讽式的做法而已（第251——252页；参考伯克：《动机的语法》，第511——517页）。

依黑格尔而言，戏剧起源于对有关现实的所有看法之片面性有所理解，它努力为"解决这些力量的片面性，它们在戏剧化人物中找到其自我稳定性"（《美学》，第4卷，第255页）。"并且"，黑格尔补充说，

> 不管其形式是像在悲剧中那样，它们以敌对方式相互对立；还是像在喜剧中那样，它们表现在这些角色本身之中，在结局状态里，不再有进一步的调和了。［第256页］

此处最后一段引文很重要，因为它意味着黑格尔不是将悲剧和喜剧视为思考现实的对立方式，而是看作从情节的不同方面理解冲突情境的途径。从行为者的立场来看，悲剧近似于情节的高潮，它有着明确的意图。在该行为者那里，展现在他眼前的这个世界一时是实现其目的的手段，一时又是其障碍。喜剧从悲剧情节带给观众的结局情形之外回顾这种冲突的影响——即使这种悲剧情节没有带给主角这样一种结局，而是在其发展的过程中使他精力耗尽。这样，戏剧的情境就好像历史情境，它的出现有赖于对某种冲突的理解。产生这种冲突的一方是其物质和社会两方面都已经构成和成形的世界（即在史诗中直接展现的世界），另一方则是一种不同于这个世界，意在实现自己的目的、迎合自己的需要，并满足自己的愿望的个性化意识（即抒情诗中表达的内在世界）。但是，戏剧家并没有止于对这种割裂情形的思考，相反，他们进而思考产生于个体意识及其对象之间的渐近关系的冲突形态。结局的模式和其中反映出的深刻智慧，将产生三种后史诗或非抒情形式的戏剧情节，即悲剧、喜剧和（与讽刺剧对应的）社会剧。后者是在悲剧与喜剧的洞见之间进行调和的混合式戏剧类型。

黑格尔写道，悲剧性情节的内容与历史内容相同：我们在悲剧性人物的目的中很快就了解到了这种内容，不过，我们对其的完全理解只是在于“由那些在自身之内有着自己的合理性，并且在人类的意志行为中得到了真正实现的力量构成的世界”（第295页）。这个真实存在的世界正是由文明社会的家庭、社会、政治和宗教生活构成的世界，它至少内在地承认个体对自我的渴望与集体的法律和道德这两方面都具有合理性。家庭、社会、宗教和政治为我们称之为“英雄式”的行为提供了实施的场所：“真正的悲剧性人物具有与这些条件相一致的坚实性和彻底性。这些悲剧性人物自始至终都是其基本的性格观念所赋予或迫使他们成为的那样，而不只是一个变化着的整体，被展示在史诗风格特有的一系列视角中。”他们并非头脑简单的个体，而是些有个性的人。他们有着统一的性格，这使其能够成为“共同生活”在不同方面的代表，或者成为寻求自立能力的自由行为者（第295——296页）。于是在悲剧性冲突中，就像在具有历史意义的冲突中，不

是共同生活引发了冲突，就是寻求自立能力的个人导致了冲突。

可是，悲剧并没有把冲突本身当作自己的对象（如同史诗倾向的那样），它的是对象处在冲突另一方的结局的情形，英雄和共同生活都在这种情形中被转变了。

> 在悲剧中，个体由于其纯粹意志与性格的抽象本质而被投入到混乱之中，要不便是被迫顺从地接受本质上是他们反对的东西。［第301页］

然而，喜剧得到了一幅和解的图景。这种和解正是“整个的个人心灵生活的胜利。经由这种生活的形式并且深入其中，任何事情都在胜利的欢声笑语中解决了”（同上）。简言之，喜剧的普遍基础正是这样一个世界，“在其中，人们以其意识行为，使自己成为所有事物完全的控制者，这些事物在另一方面则变成了他的知识与成就的本质内容；这个世界的目的由于缺少实质性内容，因而被抛弃了。”（同上）

人们很难在对单个历史生命的悲剧进行哲学反思的立场之上，要求对《历史哲学》中看到的世界进行更为出色的描绘。在对本然和应然之间的比较进行的讽刺式反思中是发现不了这种喜剧想象的精髓的——那种比较是英雄主题中道德冲突的基础。它只能在一种“无限的热情与自信”中找到，因为“它们能够超越自身的矛盾，并且在那里体验不到任何一点辛酸或不幸的感觉”（第302页）。

精神的喜剧式结构是指“一种心灵的健康状态，它充分意识到它自己，能够忍受其目的与现实的分裂”（同上）。这就是为什么黑格尔主张，喜剧情节比悲剧更紧迫地要求一种“结局”（第304页）。黑格尔说道：“换句话说，在喜剧情节中，实际更需要强调本质为真的东西与其特定现实之间的矛盾”（同上）。他继续说，这样做的原因在于，事实上，“作为一种真正的艺术”，“摆在喜剧面前的任务不是要

通过其演出来把什么根本上是合理的东西表现为内在地是荒谬的，不会有什么结果；而是正相反，它要显示的是某某既不会取得胜利，最终也不会把任何立足之地留给愚昧和荒谬，这里也就是说那些构成现实之一部分的虚构矛盾与对立”（同上）。这就是那种通过阿里斯托芬喜剧中的性格冲突获得的意识，这种喜剧从不中伤“雅典的社会生活中”具有真正道德意义的任何事物，而只是嘲笑“民主的谬误百出，而传统的信仰和以前的道德都随之消失了”（同上）。这也是赋予历史哲学形式原则的意识。在历史哲学中，“适用于所谓的真实存在之物的实际外部模式从中消失；并且，如果根本上缺少实质性存在的东西，仅仅是伪装成它所不是的存在而逐渐消亡，那么个人就会声称自己是这种解体的操纵者，他自己到最后仍然未受挫伤、精神饱满”（第305页）。

在此，说这是一种对历史进行明确哲学理解的模式，正是在理性的指导下可靠的意识必然会得出的结论；而说它是反讽的对立面，这一点的根据在于，黑格尔事实上对戏剧表现的讽刺形式所做的否定，不承认它作为一种真正的戏剧类型的身份。在黑格尔看来，讽刺剧是因为无法对人类存在的主观的或客观的对立面进行任何形式的消解而导致的结果。黑格尔的观点是，古代的讽刺作品与近代（浪漫主义的）悲喜剧能够提供的最好的东西并不是“这些矛盾观点的并列或交替”，而是“相互适应，使得这些对立力量变得缓和”（第306页）。在这种戏剧中，就像在属于同一类型的“奴婢史学”中那样，存在着一种趋势，它寻求纯粹个人的、“心理上的”性格分析，或者将“物质条件”当成行为中的决定性因素，这样，高贵的人类最后没有什么崇高的东西值得承认抑或否认了（第307页）。于是就有了近代史学，即浪漫主义时代的史学。浪漫主义史学家一方面带着感情思考历史人物的心理动机，另一方面思考历史人物之环境的物质性，以此来逃避人格的现实性以及所谓“宿命”，后者不过是这种人格由之而生的“共同生活”。

自在的历史与自为的历史

黑格尔的《历史哲学》导论一开始便区分了三个层面的历史意识

（原始的、反思的和哲学的），在第二层面中，他对机械论与形式论的局限性表示的不满都同样适用。三个层面的历史意识代表了历史的自我意识所处的不同阶段。与第一个层面相符合的或许可以称为纯粹的历史意识（自在的历史意识），与第二个层面相符合的是认识它自己如何的历史意识（自为的历史意识），而第三个层面对应的是一种不仅了解自身怎样，而且还能反思其认识的条件，即它与其认识对象（过去）的关系，以及反思有关整个历史过程本质的普遍结论，而这种结论是通过对历史的多样性成果与特定历史作品进行理性地反思而得出的（自在自为的历史意识）。

纯粹的历史意识，即那种“原始性”（ursprünglich）历史的产物，从对历史过程本身的简单了解中，发展了一种时光流逝的意识，以及一种对人性发展的可能性的认识。在诸如希罗多德和修昔底德这样的思想家那里能看到这一点，“他们的描述在极大程度上局限于他们眼前的行为、事件和社会状态，以及他们共有的精神。他们简单地将周围世界中匆匆而过的东西转移到可以再现的智力王国”。黑格尔认为，这些史学家就像诗人一样，他们处理的是“由感觉提供的”材料，“并将它投射成想象图画以供观念能力［für die vorstellung］之用”（《历史哲学》，第1页［德文版，第11页］）。无疑，这些史学家可能也使用其他人撰写的行为记述，但他们使用的方式就如同使用“已经形成的语言”的方式一样，也就是说，只是当作一种成分使用。对他们而言，自己生活于其中的历史与自己撰写的历史没有任何区别（同上［第12页］）。

黑格尔在此提到的是，“原始的史学家”主要是在具有隐喻特征的模式中工作：他们“将飞逝的故事成分联系在一起，然后将它们当作宝藏搁在谟涅摩辛涅[8] 的神庙里”（同上，第2页［第12页］）。他们的解释模式是诗性的表现，不同之处在于：原始的史学家将他的内容当作“实在的领域，即实际看到的或［原则上］能够看到的”，而不是梦境、想象和幻想的领域（同上）。这些“诗性的”史学家实际上把“事件、行为和社会状态”“创造”（schaffen）成具有观念能力（Vorstellung）的作品（ein Werk）。这样，他们的叙述在范围与时间上都是有限的。其主要目的在于就他们直接看到的或具有足够真实

性的事件构成一幅栩栩如生的“图画”。由于他们生活在“［所写］主题的精神中间”，因此没有进行“反思”的必要（同上），并且，既然他们与自己描述的事件有着相同的精神，他们也就可以泰然而不受批判地按其需要篡改叙述的细节，就像修昔底德借其作品中的主人公之口发表的那些演说，而只要这些细节与整体的精神相吻合即可。

黑格尔认为，就像在古代人中间那样，这种诗性历史在近代史学家中也并不多见。只有对实际事务具有高瞻远瞩的能力、亲身参与事件本身，以及具有诗性才华的人，例如红衣主教雷斯（Cardinal de Retz）或腓特烈大帝（Frederick the Great）才能创作出诗性的历史。黑格尔总结说，要想深入“原始的”史学家作品的本质上的真实性，就需要长期研究、耐心琢磨，因为这些作品代表的历史学形式是，它们既是历史，也是撰述它们的那个时代的原始材料。在此，史学家的精神以及他写作的事件（或他亲身参与的事件）之间的同一性已经近乎完全了，如果我们想认识其中的任何一种，即诗歌、事件与史学家的著作中的任何一种，就必须认识它们的全部。我们可能出于诗意的灵感或智识的需要而阅读它们；但是，如果我们用评价近代“反思性”历史的标准，即专业学者的史学标准去评价它们，那不过就暴露了对于科学批评的误解，也暴露了拙劣品位。

确实，人们可以批评一些“原始的历史”，如中世纪僧侣写的历史过于抽象或形式主义；然而出现这些缺陷的原因在于，这些历史的作者的生活远离他撰述的事件。我们没有理由尝试着移情式地领会或批判这些作品，而只需尽取其中包含的事实材料，用来构成我们自己的历史记述。

第二类历史著作是“反思性”历史，即自为的历史。撰述这种历史不仅需要对时光流逝有一定理解，还要对史学家及其研究对象之间的距离有充分的认识，并且要尽量有意识地缩短该距离。史学家缩短现在与过去之间距离的这种努力被认为是作为一个特殊问题而存在。黑格尔写道，反思性历史的精神因此而“超越了［史学家自己的］现在”；并且，不同的史学家用不同的理论策略来弥合使他们与过去隔离的鸿沟，深入过去，并且领会其中的本质和内容，这不同策略形成

了这类史学家创制的各种反思性历史。

黑格尔区分了四种反思性历史：普遍性的、实用性的、批判性的和概念性的。在黑格尔对这四种历史的描述中，它们显示出来的理解模式不是转喻式的，就是提喻式的。普遍性历史按照还原其材料这个特别的要求，使用的是抽象观念和经过删节的材料；它是任意而片面的，这不仅是因为其主题如此，还因为它需要归纳的原因缺少足够的理由，而需要建构的类型也缺少恰当的证据做基础。实用性历史勾勒了同样一幅过去的图画，但是，它们不像普遍性历史中占主导的那样想了解整个的过去，而是努力服务于现在，说明现在，其方式是从过去中援引类似于现在的例子，以及为启迪和教育活着的人们从过去中得出道德教训。这种历史就如同普遍史家撰述的那样，或许是一部艺术杰作，或者像孟德斯鸠《论法的精神》那样具有真正的启发性；但是，它们的权威性是有限的。这不全然因为那些教训所依据的事实基础都像普遍性历史中的一样是片面的和抽象的，部分原因还在于“经验与历史教给我们的是，各个民族及其政府从历史中没有学到任何东西，也没有按历史中推导出来的原则行事”（第6页）。黑格尔这样认为的原因是：

> 每个时代都有其特定的环境，其事物的情形都表现出一种绝对的异质性，以至于其行为必须由只与它自己相关的因素来控制。在重大事变的强制之下，普遍的原则毫无助益。回想过去类似的情形也无用处。［同上］

这样，他道出了此处最著名的一句格言：

> 苍白的记忆是无法抗衡现在的活力和自由的。［同上］

将近一个世纪之后，保罗·瓦莱里更为悲痛地宣称，历史“确实而言是没有教导任何东西”（teaches precisely nothing）。然而，黑格尔会强调的是“确实而言”（precisely），而不像瓦莱里强调的是“没有”（nothing）。因而，普遍性历史或实用性历史的读者可能对它们产生“厌恶”，不是出于对其“任意性”的反感，就是因为它们毫无用处，这些读者继而在没有采用“特殊观点”的简单“叙事”提供的愉悦中寻求逃避。

迄今为止，我在黑格尔的著述中注意到的东西合起来是：我们既不能从史学家那里学到整个的历史，也不能从他们那儿学到多少东西来帮助我们解决自己的问题。这么说，除了“原始性”历史写作中出现的诗性创造带来的审美愉悦，或者实用性历史撰述者可能引以为乐的那种为某一事业服务的道德意义之外，撰写历史的用处究竟是什么呢？

从黑格尔对另外两种类型的“反思性”历史的描述中，我们将看到，对他而言，撰写历史的理由要到意识的转换之中去寻求，而意识转换就是为此所做尝试在史学家自己的心灵之中造成的影响。

“批判性历史”达到的历史意识层面比其他两种类型的反思性史学所表现的都要高。因为在“批判性历史”中，弥合过去与现在的鸿沟这个问题被认为出在其本身之中，也就是说，要解决该问题并不是靠进行普遍的或实际的考虑（如在普遍的或实用的史学中那样），而只要具有理论上的才能就够了。在批判性历史中，史学家对史料以及与研究主题相关的历史记述进行批判，努力从中提取真实内容，从而避免任意、片面和主观兴趣造成的缺陷，原来各种类型的史学正是因此而受损。按黑格尔的说法，批判性历史撰述或许更适合称为“历史的历史”。但他注意到，这种历史反思形式在它的形成过程中，并没有人们一致认可的任何标准，可以用来在实际撰写的历史与它们表现的对象之间建立起某种关联。它使史学家的所有精力都耗费在批判行为之上，这样，人们得到的不再是某个主题的历史，而是一部不同的史学家有关某个主题之历史的历史。这种工作固有的形式主义本质在这样一个事实中表现了出来，即在黑格尔时代的德国人中，所谓“更高的

批判”显然用各式各样的主观性幻想，取代了真正批判性历史不仅会表现而且会在理性论证中为之辩护的概念工具：“幻想的价值是由它们的胆量来衡量的，也就是说，幻想的基础越薄弱，越是蛮横地与牢固确立的历史事实相抵触，幻想的价值就越大。”（第7页）

因而，我们即将讨论最后一种类型的反思性历史，即概念性历史（艺术史、宗教史、法律史等等）时，对于它“开宗明义就表示出各自为阵的特征”（同上），我们也就没有理由再感到惊奇了。概念性历史立足于一种“抽象立场”，但它也“采用了一种普遍的观点”。由此，它提供了向哲学性历史过渡的基础。哲学性历史是历史反思的第三个层面，即黑格尔自己的著作希望提出的原则（7——8页），这是因为艺术、法律、宗教这样的概念或人们生活的分支，与“历史记载的整个综合体”，即通常所说的社会和文化实践领域之间存在着最为密切的关系。于是，概念性历史必然提出“整体的联系”（der Zusammenhang des Ganzen）这样一个问题，它在一个国家的历史中表现为一种实在，而不仅仅是将要实现的概念，抑或只是被当作一个实际存在的抽象物来把握（第9页［第19页］）。表明一个民族的历史内容以及它就自己的生活方式存在的理想都能从其“记载”中提取出来的原则，并且指出所有这种种关系都将得到详细解释的途径，这些就构成了历史反思的第三个层面即哲学层面的目的，也就是“［黑格尔］目前所进行的研究的目的”（第8页）。

自在自为的历史

这样，很明显，四种类型的反思性历史提供了一种有关历史意识诸阶段的典型的黑格尔式描述，它们都可能处在自为的历史意识层面之内。原始性历史是自在的历史意识的产物，而哲学性历史则是自在自为的历史意识的产物。反思性历史可以分解为不同的种类，即自在的（普遍性历史）、自为的（实用性历史）和自在自为的（批判性历史）；第四种类型（概念性历史）则充当一个新层面，即哲学性历史的过渡和基础。这是因为，第四种类型始于（反讽地）理解了与具体历史有关的一切真正的历史性知识中必定存在任意和片面的特征。

就如黑格尔稍后所说，史学家必须就事件和主题的具体性和特殊性来研究它们，要是做不到，他们就有悖于自己的称号。这意味着，史学家的眼光总是受到限制和约束。这种局限性正是史学家在试图用有关过去的理想性和具体性来再现过去的生活时付出的代价；而只要史学家安于单纯地重构过去，并且不再指望用他们有关具体事件的知识证明那种将特定的过去生活和它的整体情境联系起来的普遍原则，他们就能很好地达到自己的目的。

然而，哲学性历史将询问，在表现不同的反思性历史提供的局部的历史世界时，若想令其有意义，必须要有怎样的原则。黑格尔说，哲学性历史可以简单地定义为对历史的“深思熟虑”（die denkende Betrachtung，同上［第20页］）。换句话说，它并非将理性运用到历史中的个体事实之上，用那些已经知道的事实来证明新的事实，或者去纠正“反思性”史学家在进行其有限却也合理的工作时撰述的历史；它是对史学家撰写的作品进行“深思反省”。黑格尔假定，如果史学家撰写的著作不能像物理学家或化学家的工作那样，根据理性的普遍原则加以综合，那么，历史就根本不能声称自己是一门科学。因为，如果史学家说他撰写的历史增加了我们关于人性、文化或社会的知识，但另一方面却否认思想能够合理地综合真实地（尽管不是全面地）表现在这些历史中的结构和过程的意义，那么这就会在历史与思想之上设置科学和哲学都不允许的限制。

应该注意到，在强调实际由史学家撰写的每一部历史都存在片面和任意的特征时，黑格尔站在了反讽的立场之内。启蒙思想就曾经因为了解了它自己的历史反思具有任意性之后被迫采取了这种立场。不过，黑格尔不像浪漫主义者那样断定人们由此便能随心所欲地解释历史，他坚持认为，只有理性可以声称具有这样的权威，即从这些过去的不完整的记录中提取真实的内容（无论它多么不完善），并将它们融合成一门真实的历史科学的基础——注意，不是融合成一门历史科学，而是一门历史科学的理论基础。黑格尔写道：“哲学为历史沉思带来的惟一思想便是理性这个简单的概念。理性是世界的主宰，因而，世界历史理应为我们展现出一种理性过程［的模样］”（同上）。他也告诫我们，这种信念“在这样的历史领域之内是一种假设”（同

上）。它在哲学中却非如此，因为若不把理性当作绝对的必要条件，哲学本身就不复存在。如果概念性历史充当了反思性历史与哲学性历史之间的过渡阶段，就必须用简单的自我意识模式来解释它，即它是自在的哲学性历史。黑格尔的问题在于阐明各种揭示这种自为的历史自我意识的原则，即在概念性历史的模式中反思它自己的行为，以及它与其主题之间的关系。

设想这样一个问题，就是要从一种历史反思模式的朴素反讽，即简单地假定其发现物具有任意性和片面性，转向为争取了解赋予事件明确的历史性的那种内在连贯性。这一努力必然会通过思考对占据着历史领域的对象，以及它们之间的（因果的和类型学上的）关系所进行的隐喻的、转喻的和提喻的描述，而把思想贯彻到一个反讽式自我反思的更高阶段，在该阶段，历史意识和历史存在的根本意义都将暴露在就其根本性质所作的哲学反思之中。若按这样设想，历史哲学的目的就在于确定历史意识对于其客体的适当性，从而认为“历史的意义”既是一种意识的事实，也是一个存在的实体。只有这样，才能将历史意识提升到超越反讽的层面之上，提升到一种反思的层面之上，在这个层面上，历史意识不仅是自在的和自为的，而且是自在、自为、自主的，也就是说，它与其对象完全一致。

当然，对历史意识可能上升到超越反讽的层面的所有这些预期，在黑格尔对此的表述中也充分意识到，历史上不可能达到这样一种主客体融合的状态。历史意识与历史存在的更高的真理——归根结底必然应当看成是相同的真理，即有关理性支配历史之规则的真理，以及历史向能够进行充分反思从而把握历史本质之意识所显示的有关理性方面的真理——它最终是一种哲学的真理。尽管艺术可能以其具体性和形式一致性而把握住这种真理，而宗教可能称其为上帝统治世界时运用的真理，哲学本身不能为之命名，因为就像黑格尔说的，哲学明白“真理即为整体”，而“绝对乃是生活”。

但是，人们能够奠定某种基础，在此之上，能够将个体史学家提供的不完全的和片面的真理合理地视作一种历史科学的中心主题。对于这个更为适度的目的而言，上述所有那些考虑都是无关紧要，并

且，其重要性都不如这一事实，即历史过程单独为我们提供了一部分必要的材料，以此为基础，我们便能憧憬人性的科学。黑格尔写道，哲学无它，不过是尝试满足“认识理性的愿望”而已（第10页）。它不是“那种积累纯粹一堆知识的抱负”，也就是说，不在于积累特定科目的研究者都“预设”应得到的材料（同上）。“如果理性的清晰观念在我们的头脑里还没有发育成熟，在研究世界历史时，我们至少应当具有坚定不移的信念，认为理性确实存在其中；并且那个智力与自觉意志的世界并没有放任自流，而是必须依据自我认知（sich wissenden）的观念来表现它自己”（第10页［第22页］）。

不过，黑格尔强调，他并非“必须将这种最初的要求加之于［读者的］信念上”，因为“我就此暂时说的话……将被认为是……整体的一种概况、是我们将要进行的研究之结果……”，是将要“历史地、经验地进行”的研究的“最终结果”（同上）。这意味着人们必须“忠实地采用一切历史的东西”作为反思的具体内容（第11页），即使“忠实地”和“采用”这些词汇含义非常模糊。那些关于世界过程最终之合理性的假设，也将运用在史学家以不同的“模式”进行反思而提供的材料上（同上），黑格尔认为没有理由为此而惊恐，因为在历史学中和在科学中一样，即使最“不偏不倚的”史学家也“相信并且表示他保持了一种单纯的接受性态度，全心致力于所提供的材料，但他的思维能力的运用决不是被动的。他用自己的范畴来观察通过这些媒介专门呈现在其精神视野中的现象”（同上）。哲学家反思历史只需要确实保持其理性的活跃，并且令它在其整个的考察过程中发挥作用。若具有理性自身的本质，考察的结果必定是对历史的理性陈述，它把历史说成是一种合理地可以理解的过程，这是因为，“谁用理性的眼光看待世界，世界也就呈现出理性的面貌。两者的关系是相互的”（同上）。重要之处在于，这种理性的面貌不应作为一种纯粹的形式一致性来接受。支配历史的规律必须理解成历史过程本身的内在之物，它在时间中展开，就像在科学中，自然的实际活动都按照用来概括自然的种种规律的形式得到了合理地理解。

超越反讽走上了这样一条道路，它回避了认为历史是由神意支配的这样一种单纯朴素的或宗教的信念，这导致它以科学的方式，即理

性或经验的方式来证明历史的神意本质，它不只是涉及个人或集体的生活，而是与整个人类的生活相关。按照黑格尔的观点，绝不可以诉诸对于神意的信仰，“因为我们不得不涉及的科学要求它自己提供同事实相对比时正确的证据（而非事实上某种学说的抽象真理）”。并且，这种“同事实相对比的正确性”要求我们首先认识到，从经验上来看，作为一个简单地视作种种所发生的事件的领地，人类首要地乃是被情感所主宰着的。这意味着任何历史解释都必须“描绘在这个巨大的舞台上展现的人类的情感、天赋和活力”，并且，它还通过既是理性的也是经验的明证，显示出这些混乱的事实不仅可以被认为具有某种形式，而且事实上还表明了某个计划（第13页）。揭示这项计划的普遍特征，即意在揭示“世界的终极方案”，这些说法暗含了该计划“内容”（Inhalt）的“抽象定义”，以及提供它实现的证据（第16页［第29页］）。

现在，在下面诸节中，我将指出黑格尔是如何扩充这种“精神”的本质的。他将这种“精神”设想成一种媒介，通过它，人们在认识到意识和存在之间可能的融合时，人们经验的思想、情感和存在的反讽最终将被超越。既然这种有关精神的学说在其他地方，如《精神现象学》、《逻辑学》和《法哲学原理》中已经有详细论述，在此，我只是概略式地描述一下。这一学说的关键之处在于，黑格尔的讨论始于对精神与物质之间根本对立的认识。黑格尔说道，“世界”这个词“既包含了物质的本质，也包含了精神的本质”。他承认物质的本质在世界历史中扮演着一个角色，也承认在与他的主题相关的地方，必须提供世界历史机械运动的记录。但是他的主题是精神，而其“本质”能够按照其“抽象特质”进行描述：在时间中认识其观念或实现其自身的“手段”，以及精神的完美体现将呈现出的“形态”。

黑格尔说道，精神能够理解为物质的对立面，物质的本质是由外在于它的东西决定的。精神是“自持的存在”（bei-sich-selbstsein），也就是“自由”，因为自由就是独立和自主，不依赖外在于自身的东西，也不由它决定。他继续说，自持的存在也是自我意识，即意识到它自己的存在，也就是说有关它自己潜在是什么的意识。黑格尔用这种有关自我意识的抽象定义来类比历史的真实观念：“在精神得出关

于它本身潜在是什么这种知识的过程中，世界历史可以说是精神的显现。”（第17——18页）并且，就历史是在时间中实现的过程而论，得知精神潜在地就是某物的这种知识，也是精神潜在可能性的实现。既然自我意识不过是自由，它必定意味着精神在时间中的实现表现了自由原则的成长。因此，黑格尔写道：“世界历史无非是自由意识的进展。”他还说，这种见识赋予他“普遍史的自然区划，并且暗示了关于它的讨论模式”（第19页）。

作为结构的历史领域

在《历史哲学》导论中，黑格尔在两个关键段落中描述了历史领域作为一个问题，作为批判能力要期望从中获取某种意义的一组现象的特征。这两种描述本质上完全不同，对此要进一步研究，以确定它们的个体特征。

在黑格尔对历史领域的特征所做的第一种描述中，他将之看成一种共时性结构，它被理解为情感的混乱状态，其中充斥着自私自利、暴行、希望的破灭，以及遭受挫折的计划和事业。在第二种描述中，他认为历史领域是一种历时性过程，就像一个特征仅仅表现为变化的领域。第一种描述意在充当一种概念生成的基础，使得被视为情感混乱状态的历史领域由此而能够被理解成一种目的的景象。第二种描述则为充当另一种概念生成的基础，使得被视为变化混沌状态的历史领域由此而能够被理解成一个发展的过程。

作为一个现象的领域，对历史领域的第一种描述得自于隐喻模式，也就是说，它不只是现象，而且是被命名的现象。黑格尔认为，历史领域的特点在于，它就其美学形式、该形式提供的道德蕴涵，以及有关这些东西的结合必然产生的哲学问题，将自身呈现给“外部的和现象的”直观。因此，他说道：

> 最初瞥一眼历史，它便使我们确信，人们的行动都始于他们的需要、情感、个性和天赋；我们还被这样的信念深深打动，即这种

需要、情感和兴趣是行动的惟一源泉——在这种行为场合中的有效动因。［第20页］

黑格尔注意到，的确，即使在这种理解层面上，我们依然有理由发现一些行为和计划，它们为的是献身于“自由的或普遍的目的”，例如“仁爱之心”或“高尚的爱国主义”，但是这种“德行和普遍的眼光与世界及其作为比起来就不算什么了”。理性自身可能显示出它对理解的影响，但是，在材料自身的基础之上，我们没有理由否认，“情感、个人目的，以及自私欲望的满足”才是“人类行动的最有效力的源泉”（同上）。

当我们思考这种“情感大观”（Schauspiel der Leidenschaften），并且认识到，邪念和“良好计划或正当目的”根本上都是不合理性的；当我们“看到邪念、恶行、堕落降临到人类心灵曾经创造的最繁荣的国度”，我们几乎不可避免地被抛入一种本质上是荒诞主义的戏剧观念之中。若这样观察，全部的历史看来就背上了腐朽的标记。另外，既然这种“衰败不是纯粹自然造成的，而是人类意志本身造成的”，“一种道德的苦难”（einer moralische Betrübnis）和“一种良知的义愤——如果我们心中有它的位置的话”，就可能在我们心底油然而生了（第20——21页）。一种纯粹审美地，或者（结果都一样）“只是老老实实地将许多最高贵的民族和国家以及人类美德的最杰出榜样所受的苦难合起来”，便形成了“这样一幅最为骇人的图画”（furchtbarsten Gemälde），并且激起了这样深刻的忧伤，使得我们趋向于往宿命论中寻求庇护，趋向于憎恨地退缩到“我们的个人生活更加惬意的环境之中，即由我们的个人目的和利益形成的现在之中”（第21页）。

但是，这种对审美认知的道德反应本身激发了对一个问题的反思，它在理性活动的任何意识之内“不知不觉地冒出来”，这个问题就是“这些巨大的牺牲，究竟是为了什么原则，为了怎样的最终目的而付出呢？”（同上）

当我们论及此处，黑格尔答道，通常的办法是进行他描述为“反

思性历史”的那种研究，即因果的和类型学的还原，由此历史领域才能得以“任意地”和“片断地”排列。但另一方面，黑格尔声称反对这种还原的策略，而认为“那些构成一幅暗含着阴郁情绪和深刻反思的图画的现象就是整个领域”［着重号为黑格尔所加］，而这整个领域展示出“实现……根本命运……或……世界历史的真正结果的途径［着重号为引者所加］”（同上）。黑格尔坚持，道德反省不能当成历史理解的方法。而由这种道德反省激发的对历史领域所做的因果还原或类型学还原，即使努力想用理解驱散惆怅，最多也只能把想要解释的现象搪塞过去，而最糟糕时则会强化我们对这幅本质上荒谬的整体图画的担忧。历史是一幅“罪孽与苦难的全景图”，任何与历史相关的看法若想否认这种理解上的事实，都不符合艺术、科学和道义的原则。黑格尔由此完全相信将历史领域直截了当地理解为“一幅罪孽与苦难的全景图”。但是，他把他对这幅全景图的理解置于有关手段与目的的讨论之中，他坚持说这种讨论产生于对“这些巨大的牺牲，究竟是为了什么原则，为了怎样的最终目的而付出”这个问题进行道德反思的意识。

简而言之，必须将“罪孽与苦难”看作实现某些高于它们的原则的手段。这些高一级的原则并非感觉到的，而是被视为通过对范畴进行先验的演绎（即康德针对自然现象和科学所做的那种演绎）基本上可以了解的原则。黑格尔将整个历史过程的目的描述为“原则——存在计划——规律”，他承认这是一种“隐藏的、未展开的本质，无论它如何真实，它也不完全是现实的［wirklich］”（第22页［第36页］）。那种能够想象的终极原因，或者在具体存在中有待实现的原则，必定是科学最终不可认识的东西，因为它在历史里仍然处于现实化的过程之中。所以，思考必须从眼前的材料开始，并将这些材料理解为达到更高目标的手段。

对历史的一种洞见曾使启蒙时代的哲人们产生绝望，而令浪漫主义者更加飘飘然。而黑格尔将这种洞见当作真实的，也就是说，只有“情感”是一切历史事件的直接原因。他说道：“我们几乎可以完全断定，缺少了情感，世界上任何伟大的事业都不会成功［nichts Grosses in der Welt ohne Leidenschaft vollbracht worde ist］”（第23页［第

38页] ）。这样，明确地摆在史学家面前的研究对象便是一幅罪孽与苦难的全景。但是，他有自己的“概念”（Begriff），即手段和目的的关系；也有其“理念”（Idee），即作为能够认识的（相对于只是有自然实体的）历史实体在历史中显现，并且从这种全景之中汲取意义的一切存在，通过具体的现实化而全面实现。若将材料（罪孽与苦难的全景）搁置在适于当作通向某种目的的手段来把握的概念之中，便能同时避免转喻式地还原与反讽。

> 因此，有两个因素成了我们考察的对象：其一是那种理念，其二是人类情感的综合体，它们是历史这幅巨大织锦的经纬线。［同上］

由此，情感，这种“［通常］被视为旁门左道的东西”和“多少有些不道德”的东西，不仅仅被看成是人类存在的事实，而且被抬高到为了实现最终目的而必须的和值得追寻的条件，它比由一己私利或性格特征支配的个人或集体能够想到的东西大得多。于是，这样就超越了个体或集体在历史中真正实现的更高人类目标与情感之间存在的割裂。启蒙思想家（借助于转喻式分析）无法超越的理性与情感的二元论，以及（浪漫主义的）情感压倒理性而占垄断地位的一元论和（主观唯心主义的）理性压倒情感而占垄断地位的一元论都被超越了。黑格尔认为，在情感与理性之间进行调和的工具是国家，而不是国家机器，后者只是在具体生活中进行调和的一种手段。他所说的国家是就其理想本质而言，是道德的对象化。观念与情感的“具体的中和”或“联合”是“自由，即一个国家在道德条件之下的自由”（同上）。

国家、个人和历史的悲剧性观点

黑格尔写道，在理想的国家中，公民的个人利益与共同利益理应全然协调一致，即“每一种都能在另一种中得到满足和实现”（第24页）。但是，每一个实际存在的国家，恰恰因为它是一种具体的体

制、一种现实化，而不单纯是理想国家的潜在可能性或实现，因而它不可能达到这种个人利益、愿望和需要与公共利益间的和谐状态。任何特定国家在将这种理想具体化时都失败了，然而，这种失败将被体验为一种喜悦而非绝望的理由，因为，恰恰是个人与公众（或公众与个人）利益的不平衡，才为施展某种特定的人类自由提供了空间。如果哪个国家是完美的，人们对其得到的社会与政治待遇感受到的不满就没有了正当的根据，其道德义愤也缺少了理由。这种道德义愤的源头是不平等，即下述两方面之间的不平等，一是人们为了自身而渴望的东西，并且由于感觉是他们惟一能直接体验到的正确标准，因此感觉在道义上具有合理性而渴望的东西；二是他们在其中出生并要度过一生的社会认为他们应当渴望的东西。人的自由是一种特定的道德自由，它产生的环境是，“现在”从未曾完全“适合于实现［人们］所认为正义的和公正的目的”。人们比较“现实之物与理想之物”（第35页），其中总是存在不满之处。不过，这种自由的前提也是它施展的限度，每一次纠正或改良国家的努力，不管是通过改革还是革命，都只有在确立某种新的体制之后才能成功。然而，无论这种新的体制怎样优于原先的那种，它同样受制于在个人利益和愿望与公共利益和需要之间进行协调的能力。

黑格尔建议，关键是要始终认识到这种由个人与公众利益之间的差别造成了独特的人类环境具有的反讽（即荒谬的和矛盾的）性质。因为只有这种认识才允许意识确信它自己具有行使自由的可能性以及不满的感觉存在的合理性，而不满将推动意识趋向于人类社会的更为完美的形式，其中所有的个人利益与公共利益有可能合为一体。

黑格尔评论说，在他自己生活的时代，最普遍的情况便是“抱怨由想象建立起来的理想无法实现，这些光荣的梦想面对冷酷的现实便烟消云散了”（同上）。然而，他认为，如果这些抱怨者仅仅因为他们的理想没能在他们自己的时代实现就这样谴责社会境况，那么这些抱怨就不过是一种情绪化性情造成的。黑格尔指出，要在个体、国家以及整个历史过程中找出其缺陷，这要比“发现它们真正的意义和价值更容易”（第36页）。“因为在这种纯粹消极的找错之中，人们采取了一种傲慢的态度”，而每一个历史情境的积极方面，它为实现那种有

限的自由而提供的条件则被忽略了（同上）。黑格尔自己的看法意在揭示，那个充满着矛盾与冲突、有限自由与苦难的“真实世界”“正是它应该是的那样”，借助于适合其任务的手段来实现人类的目的。这一论断的精神所依据的是维柯结束其《新科学》第五卷时误引的塞涅卡的一句话：“世界会是微不足道的，除非它能对全世界人提供探讨的材料。”（第1096节，第415页）[9]

这并不是说个人在追求他的目的时免除了悲剧命运，相反，它意味着，那些带着某种情感、意愿和才智，指望立即实现其自己追求的目的的人，也就是认为社会将根据他们个人对美好生活理应如何的观念而实际发生转变的人，恰恰会是些悲剧性人物。黑格尔说，普通人牢牢持守社会强调的限度，在此范围内才可以实现自己的愿望和个人利益。罪犯凭借阴谋诡计，躲避法律和公共道德设定的限制，以此满足他对物质欲望的渴望，不过在此过程中，他没有对公共道德准则和法律带来任何实质性的变化（《历史哲学》，第28——29页）。相反，历史中的英雄恰恰是这样一些人，他们对自己的个人目的与利益具有的合理性深信不疑，以致在自己的愿望与公共道德和法律体系对一般人的要求之间存在任何差距时，他们都无法容忍。例如，恺撒在设法实现他自己理想的自我概念时，也成功地全面重建了罗马社会。黑格尔写道，伟人“决意满足他们自己，而不是别人”，并且，他们是那些无须向别人学习，而别人却要向他学习的人（第30页）。一方面是因其使命而充分赋予的个人意志，一方面是由恭顺守护者努力维护的既有社会秩序，二者之间有着激烈的冲突，它们构成了世界历史的轴心事件；并且，正是这种遭遇中所描述的“可以理解的关系”，才使世界历史得以展开。

为此，当人们在历史景象自身的展现过程之内观察它时，或者从那些真正成功地改变了一个民族或众多民族的生活形式——或者还应该补充一点，从成功地阻止了影响这种改变的巨大努力——的个人所处的有利位置来观察它时，历史的景象便被看成是一种确切的悲剧。单就历史意识的理由，而无须附加哲学反思赋予历史的假设，也就是说，只要在审美和道德感受相结合的基础之上，人们就能将世界的历史从一种由毫无意义的冲突与争斗构成的荒诞主义史诗，转变成一部

有着明确道德意义的悲剧。因而，黑格尔写道：

> 倘若我们继续考察一下世界历史上的名人的命运……我们将发现没有哪一个是幸福的。他们没有得到过安逸的享乐；他们整个的生命只有劳作和烦恼；他们整个的本质除了征服的热情再无其他。当他们达到目的时，他们便倒下了，就像脱落了果实的空壳。他们或者像亚历山大那样英年早逝；或者像恺撒那样遭人暗杀；或者遭到流放，就像拿破仑被遣送到圣赫伦娜岛。［第31页］

简而言之，他们自己过的生活就如同莎士比亚悲剧中的英雄过的那样。并且，就其生活进行的简单的道德反思，其危险性在于，它有可能导致一种类似于历史领域的“任何简单地真实记录”导致的结论，即他们的生活就像始终满足于命运所指定角色的那些普通人过的那样毫无意义，也无足轻重。

然而，上述观点只是在转喻的理解模式提供的基础之上才有可能，而这种理解模式又是基于自然与历史之间进行的一种错误类比，即认为每一个行为都只是某些先前的机械因素的结果。因而，在行为背后的主观动力，如那些努力实现其伟业的个人的意愿、理智和情感，则被还原成了普通人同样具有的那种根本特性，他们没有丰功伟绩，除了是集体中的一员，便没有在历史上留下任何印迹。黑格尔稍后谈到，那些事先假定历史不过是不同姿态的自然的人，在只适于理解自然的解释模式的逻辑引导下得出了历史毫无意义这样的结论，这没什么可惊讶的，因为

> 自然的状态［事实上］主要是那种无法无天、暴虐恣行的状态，是那种野性冲动尚未驯服的状态，亦是那种充斥着残忍事件与情感的状态。［第41页］

如果人类是“纯粹的自然”，我们将无法说明人类通常表现出的教化，就如无法解释作为这种教化手段的“社会状态”的起源。此外，我们不得不得出的结论是，在艺术、科学、宗教和哲学领域内，个人天才取得的最高成就全都是一种与野蛮状况下人类特征没有本质区别的意识的产物；这些天才所表现的不过是对在野蛮状态应该都已经出现的有限要素加以重新排列，而并非渐进式地完善。

然而真实的情况是，原始人除了宗教和未充分发育的（习惯的）社会形式之外，的确没有创造出什么具有特别重要的文化意义的东西。于是我们可以得出结论，“宗教形式”决定了国家的形式，后者是在贯穿于宗教形式之中的意识原则上产生的（第51页），并且将宗教形式中颇具特色的方面赋予这个民族的文化（第50页）。但是，假设作为野蛮精神之特征的那种意识形式也能充当文明精神的特征，那么，当所要求的正是对两种意识状态及其产物之间的不同进行评价或解释时，这种假设就使天平倾向只利于发现其相似性的分析。这样以消除差异来寻求相似性的情况植根于那些世外桃源般的神话，即幸福的自然状态的神话，这些神话曾令启蒙思想家怒火中烧，却促使浪漫主义者设法从现实存在的痛苦中逃逸到一个并不存在却只有幸福的地方去。

于是，问题在于解释清楚能够理解人类在历史之中发展的原理。从历时的方面考虑，这种发展表现出一种由低级状态向高级状态的变迁，而从其共时结构方面考虑，则表现为在野性和文明的原则之间存在的一种交互式连贯体系。

作为过程的历史领域

把历史领域视为过程将我们带到了另一个理解层次。在该层次之上，提喻意识以类型学的解释替代了因果解释，并且也用一种文化成果的形式或类型的连续性图景来替代了那种混乱的图景，对其的直接理解在悲剧形态下给出。黑格尔正是在此作出了一个评论，它往往被误解而用来证明他的历史哲学的形式主义本质。黑格尔写道：

> 研究者必须先验地（如果我们愿意这样称呼）熟悉正在讨论的诸原则所隶属的整个概念场，就像开普勒（用这种哲学思辨模式中的最著名的例子）在他能够从经验的材料发现那些不朽的“定律”之前，必须先验地熟悉椭圆、立方体、正方形，以及它们之间的关系。那些“定律”只是与这些概念类别相关的思想形式。任何人，如果不熟悉包含了这些抽象的基础概念的科学，那么，尽管他终生凝视着天空和天体的运动，也没有能力理解这些定律，更谈不上发现它们［第64页，着重号为引者所加］。

在此，黑格尔区分了“概念场”与描述“原则”，也区分了“思想形式”与它在解释不同种类的材料时运用的“概念类型”。在描述历史过程中能够使用的原则与概念类型源自于不同的思想形式既相互区别亦相互联系的概念场。一种纯粹的先验方法将由偏见导致的先入为主概念作为一种解释而简单地加在历史文献之上，倘若要避免它，就必定需要某种能够用一种特定思想形式来表述必要概念类型的原则，以便在世界过程的某个特定方面中区分什么是“本质的”，什么是“非本质的”东西。在概念场之中，确定性和自由被认为产生了种种原则、思想形式和概念类型，它们分别适用于描述和理解自然与历史的过程。正是在此，由于混淆了历史过程与单一的自然过程，有关历史的思想受到了机械论的威胁；而由于对历史过程中形式一致性的连续性存在着简单的认识，这种思想又受到了形式论的威胁。

若将历史看作一个发展过程，必要的概念就是开头、中间和结局，而不能按在物理性质中理解这些过程的模式，仅仅理解为创立、扩大、膨胀、终止。历史过程必须被视为类似于我们在思索艺术与宗教的最高成就时欣赏的那种完全的道德行动，即这样一个过程，它作为一种“开头”而源起，通过最初倾向的内容与形式的一种“辩证”转化而继续，在不只是一种纯粹终止的“完成或解决”中达到顶峰。

物理性质则没有开头、中间或结局；它总是也永远是它不得不是的东西。我们能够想象它在某个特定时刻产生和结束，但是，在它从一个瞬间到另一个瞬间的过程中，它并没有发展，因此我们说它只是

空间上的存在（第72页）。不错，有机体的本质确实表现出一种发展，可被认为是包含在种子中的成长的潜能得到了实现；但是个体要么可能要么不可能实现这种潜能。如果它实现了，它就将像自然规律注定的那样结束——最终结束的每一成长过程都正好与所有其他个体的一样，从一个个体到另一个个体之间不存在发展，并且在整个的有机生命之中，从一个物种到另一个物种之间也没有发展。此处，就有机体存在运动而言，它不存在发展，而只有循环往复。

然而，历史中的重大转变显示出了一种收获，即使我们不能确定它的内容，但我们在悲剧的结尾或通过辩证模式进行的哲学对话中经常凭直觉感觉到它的存在。在重大转变中，一物死亡之时，另一物却诞生；新生之物不像在植物与动物的生命中那样，它在其本质上不纯粹与原物相同。它是新事物，在其中，早先形式的生命，如戏剧中的情节、对话中的争论，作为其原料与内容被包含在后起形式的生命之内，也就是说，它从自在的目的转变成一种手段，以实现那个只是在焚化的余辉之中朦胧地意识到的更高目的。

这种对历史过程本质的洞见建立在对历史事实领域进行提喻式夸张的基础之上，该领域最初曾被当成“一种罪孽与苦难的全景”而加以隐喻式地领会和转喻式地理解。黑格尔就整个历史领域的特征所做的第二种主要描述中显示出存在着这种提喻式夸张的动力，在此，历史领域不仅仅被认为是混乱，而且也被认为是变化。

黑格尔对历史领域的第二种特征所做的描述是以一句格言开始的：

> 一般说来，历史因而是精神在时间中的发展，就像自然是理念在空间中的发展。［同上］

在此处的语境中，通常在英语中翻译成“发展”（development）的这个词在德文中是Auslegung，字面意思是“展示、展开，显现”，

与根据拉丁文词根ex和plicare而来的“解释”（explanation）或“说明”（explication）之意间接相关，这两种词根相结合，表达了一种“消除”褶皱的观念，平纸上或衣物上的褶皱。其引申之意即展开或澄清潜在的内容。

然而，对这一过程真正性质的领悟不可能单单由提喻式夸张来提供。下面的段落会指出这点。意识从一种审美经由道德而转变成理智上的理解，我们在黑格尔以隐喻和转喻模式对历史领域所作的最初描述中遇见了同样的转变，摘要如下：

> 如果我们随便瞥一眼通常说的世界历史，就会看到一幅巨大的图画，其中变化与行动，以及民族、国家、个人的无限多样的形式动荡不宁，演替不止。［同上］

这种形式演替的景象唤起的情感状态，完全不同于最初描述的混乱景象所唤起的：

> 任何能够深入人类心灵并使它感兴趣的东西，如我们对善、美和伟大的一切感觉，都已经发挥作用了。［同上］

我们仍然看到“到处是人类的行动和苦难”，但也看到一些与我们自己类似并“激起我们的兴趣或反感”的东西，而不论“这些东西”是以它的“美丽、自由和丰富多彩”来吸引我们，还是仅仅用它的“能量”来打动我们（同上）。

> 有时候我们看到，人们普遍关心并且包罗万象的事情进展相当缓慢，随后由于微不足道的环境中极为错综复杂的情况而放弃了，

> 终究化作了尘埃。还有的情况是，为了一个细微结果花费九牛二虎之力；与此同时，那些显得无足轻重的事情却产生了惊人的后果。在各方面，都有一堆最庞杂的事件将我们卷入它的利害关系之中，这一群刚消失，另外一群立即取而代之。［同上］

为了适应如此理解的历史景象，首先产生的普遍思想便是“一般而言的变化”（die Veränderungüberhaupt）的思想。“那种首先在个人与民族动荡不安的转变之中呈现它自身的范畴，存在一时旋即消失”。随后，这种理解很快地变化成一种“忧伤”情调，就好像我们在参观了一些强国的废墟，如罗马、波斯波利斯或迦太基而可能产生的情绪。但是，与这种对纯粹变化的思考“共同产生的另一种考虑”，也即由该景象中观察到的形式一致性而产生的考虑，便是“变化意味着解体，它同时也意味着一种新生命的诞生，即当死亡成为生命的归宿时，生命也成了死亡的结果”（第72——73页）。

由此，立即浮现于黑格尔脑海里的问题是，要使这种形式一致性的相继状态得到理解，应采取什么样的形式。也就是说，如何才能将这种形式序列情节化。在后面的段落中，我们能够看到黑格尔在三种不同的情节结构之间所做的区分。这些结构可以用来描述那种被认为形式相继状态的过程，它们不同于史诗的情节结构，后者在最初认为历史领域一片混乱的情况下，可能用来将纯粹变化的景象加以情节化。

回到与自然的类比（即回到那样描述变化的转喻模式），对上述形式的相继可以用两种都可以说成是悲剧性的方法来看，这两种看法都相信所理解的事实是，至少在人性中，“当死亡成为生命的归宿时，生命也成了死亡的结果”（着重号为引者所加）。例如，形式的相继可能当成由一种内容到一种新的形式的转化而被情节化，就像东方的轮回学说中那样；或者，它可能并不被看成一种转化，而是像凤凰涅槃的神话中那样，一个新生命从旧生命的灰烬中不断地创生。（第73页）黑格尔称，这种包含在东方的世界过程观念中的洞见非常“伟大”，但他否认它们已经获得哲学真理，其原因有二。首先，这种洞见（即“当死亡成为生命的归宿时，生命也成了死亡的结果”）只

是对自然界有着普遍的真实性，而对自然界的个体不具有特殊的真实性。其次，单纯的转化或相继重现的观念的确没有正确看待历史过程向理解力显示出来的生命形式的多样性，这与自然过程所显示的是不一样的。黑格尔这样写道：

> 精神毁灭了它存在的皮囊之后，不仅仅是转移到另一个皮囊中，也不是从它以前的形式之灰烬中脱胎新生；它以一种更纯的精神（ein reinerer）神采飞扬（erhoben）、光彩夺目地（verklärt）出现。它确实与自己战斗——毁灭自己的存在；但是，在这种真正的毁灭之中，它将自己的存在发展成一种新的形式，而每一个相继的阶段都依次成为它将自己提升（erhebt）为一种新构造［Bildung］的材料。［同上］

这种表述也暗含了另外一个理由，可以用来解释为什么仍然不能认为整个的历史过程预构了一种喜剧的结局。因为，那些使得形式相继的情节得到理解承认的原则仍未获得解释。要解释这些原则，就需要一种根据该过程之内的视角得出的观点，这样，这种过程就不会被理解为仅仅是一种形式上相同的一致性的连续，而是被理解成自我操作的自主过程，理解成“按不同的模式和方向”进行努力的过程，在此过程之中，先前的形式充当了创造后继事物的材料，也刺激了后继事物的诞生。根据这种看法：

> 纯粹变化的抽象概念被扬弃了，取而代之的是精神在每一个它的多样性本质能够遵循的方向上，显现、发展、完善其自身力量这种思想。［同上，着重号为引者所加］

这种必须假定它在本质上支配着这一过程的精神，只有“在它引起的各式各样的产物和陈述”那儿，才能对它的力量有所认识。（同

上）这意味着历史过程必须不仅仅被看成是运动、变化与连续，它还必须被看成“行动”：“精神依其本质而行动，为的是实现自己、满足自己、明白自己，成为自己的作品；因而精神就是它自己的目的，自己表现为自己的存在。”（第72页［第99页］）因而，对历史上的个人来说是如此，这些成功地摆脱了自己的社会的悲剧式英雄，至少有效地将自己改造成了自己努力的结果；而对整个的民族和国家来说也是这样，它们一开始就是精神形式的受益者或俘虏，它们反对世界或迎合世界的努力在这些精神的形式中来显示自身。这就暗示了，每一个民族或国家的生活和历史中每一位英雄人物的生活一样，都是一个悲剧。并且，将民族与国家加以情节化，即把它当作一种历史实在来理解，其适当的模式就是悲剧的模式。事实上，黑格尔已经将他在世界历史中发现的所有文明形式的历史都用悲剧性词汇情节化了。在他的《哲学全书》和《美学》中，他已经为充当最高类型的反思性史学的这种情节化模式提供了证明。

然而，在《历史哲学》中，黑格尔只是简单地应用了这种描述单个文明的起源、兴起、解体和灭亡过程的模式。他并不想证明情节化的悲剧模式是合理的，而只是简单地假定它是一种合适的模式，可以用来描述特定文明，如希腊或罗马文明的生命周期中发现的发展过程。能够预先假定这种模式是因为，任何一个命数已尽的文明的综合史，都由职业史学家按此惯例加以情节化。由于兴衰模式有着宿命和必然性的特征，因此，在哲学方面缺乏自觉性的史学家对这种模式进行反思，从中有可能得出错误的结论。他可以断定，这种模式不可能会是别样的，并且，因为它事实如此，它只能作为一个总体的悲剧来理解。

仔细思考历史过程的确会得出它是一连串悲剧的看法。最初作为一种史诗的“情感大观”的东西在此变成了一系列悲剧式挫折。然而，这些悲剧式挫折中的每一项都是支配着整个系列的规律的显现。但是，这种历史发展规律并没有被看成是类似于那种决定着进化、相互作用或自然物体的规律，它不是自然规律，而应说是历史规律，即自由的规律，被包含在每一项以悲剧结局达到顶峰的人类计划之中。进而，这种规律象征着一种喜剧的结果，它产生于悲剧样式之下直接获

得理解的整个的形式相继状态。

黑格尔的目的在于证明，那种对每一种特定文明的悲剧特质具有的理解，转变成了对整体历史呈现出的戏剧具有的喜剧式理解。在《精神现象学》中，他以同样的方式提出，阿里斯托芬的喜剧要优于欧里庇得斯的悲剧中包含的道德判断力。在他对世界历史进行的思考中，他力求赋予整体的历史一种喜剧含义，它以历史上一般生命过程的纯粹悲剧性概念的含义为基础，以此为转移，进而超越其上。

从悲剧到喜剧

在道德态度的循环中，喜剧逻辑上出现在悲剧之后，原因是它肯定了对生命的需要，以及反对悲剧认识的权利，那种悲剧认识总是认为历史上存在的一切事物都注定要毁灭。严格地说，文明的死亡并非类似于个体的死亡，即使该个体是英雄人物也并非如此。因为，正像英雄人物按自己的意志塑造了一个民族的生活形式，他在自己的影响导致的变化中得到了永生，这样，一个伟大的民族也能在它对人类生活形式构成影响而导致的变化中得到永生。黑格尔写道，一个伟大的民族不会像一种“单纯自然式的死亡”那样消逝，因为一个民族“不是一个纯粹的单一个体，而是一种精神的、种类的生命”。他继续说道，整个文明的死亡较之自然的死亡更像一种自杀，作为一个种类，他们在自身之内，“在作为其特征的真正的普遍性之内”，存在着否定自己的东西。

一个民族为自己安排了一项任务，大体说来，该任务就是要令该民族有所作为，而非一无是处。它的整个生命与它对该任务的贡献（有意识的和无意识的）密切相关，并且，它独具特色的形式一致性也通过这种贡献得到了表达。然而，作为一项任务，这种要有所作为的努力需要某种手段，其特性暗含在它们处理特殊问题而非普遍问题的具体性之中。一般的任务，例如，纯粹地保持身心合一，繁殖后代，照顾孩子，躲避恶劣环境，以及史前民族的种种行为，它们的实施都是为了适应由习俗表现出来的普遍人类趋势和本能，即“一种纯粹外部的官能的存在，它已经不再热衷于投身它的目标了”（第74

——75页）。不过，为了实现有某种特别的作为这一任务，并且区别于人类的一般命运，一个民族必须为自己同时确定一项理想的任务和某些实际的任务，这是因为“一个民族发展的顶峰便是，它对［自己的］生活与环境已经有了一种观念，它已将它的法律、它的正义和道德观念都归纳成了科学”（第76页）。此时，在人类精神自身的本质所应允的范围之内，它已经完全实现了理想与现实的统一。但是，在这种普遍目的与影响该目的实现的特殊手段和行为之间的不对称状态下，每一种文明存在形式的核心中都有一种悲剧性的缺陷，使得理想与现实的统一不可能彻底实现。要想认识这种缺陷究竟是什么，必须等到文明周期的后期阶段；或者更恰当地说，当人们已经感觉到这种缺陷到底为何物时，该文明也就显示出生命形式日趋腐朽并即将濒临死亡的迹象。当人们已经认识到这种缺陷究竟为何物，即它是文明体现的特定理想与该理想在习俗、制度、社会、政治和文化生活中的特殊实现之间的一种矛盾时，使社会团结起来为着理想而献身的那种粘合剂，如孝敬、责任、道德等等，便都开始消散了。并且

> 与此同时，个人相互间的隔绝，以及个人与整体之间的隔绝便出现了。

人们开始谈论美德，而不是实践它。他们要求解释为什么自己要履行义务，并且寻找逃避责任的理由；他们开始反讽式地生活，就是公开谈论美德，而私下劣迹斑斑，甚至越来越肆无忌惮。

然而，通过由习惯到堕落的这种转变，理想与现实之间的隔绝本身倒是使理想得到了净化，也使理想从实际生活的束缚之中获得了解放，并赋予某个具体的心灵从根本上把握这种理想、将它概念化并对它联想翩翩的机会。这样，他们为理想从它已经身处的时间和空间中解放出来做好了准备，也为它跨越时空传递给其他民族做好了准备。这些民族接着能够以它当作材料，以其基本的纯洁性来进一步明确人类理想的本质。

这样，黑格尔说道，如果我们希望对于希腊人是什么样具有一种特定的观念，我们就不得不深入那些质朴地揭示了他们在社会中的实际关系模式的记录之中。然而，如果我们想根据这种观念的普遍性和纯粹理想来了解它，那就应该“到索福克勒斯、阿里斯托芬、修昔底德和柏拉图那儿去寻觅”（第76页）。这些理想见证人的选择不是随意的，他们分别在悲剧、喜剧、历史学和哲学各方面表现了希腊意识的晚期形式，并且非常清晰地区别于他们“朴素的”前辈们（埃斯库罗斯、希罗多德、苏格拉底之前的哲学家）。通过意识来把握一个民族或一种文明的理想同时也是一种“保存”和“尊重”它的行为。当这种民族陷入混乱或遭遇偶然的灾难，作为民族或许得以保存，但作为权力（从政治的和文化的意义上来说）却已衰落，这时，该民族的精神就这样通过思想与艺术中的意识，作为一种理想形式而被保存了下来。

> 这样，精神一方面取消了它的现实性，即永久性的现在存在；另一方面，它又获得了本质、思想和普遍因素这些只在过去存在的东西。［第77页］

这种通过意识在一个伟大的民族之中对精神现实化的有限模式所包含的内在本质进行的理解，不应只是被看作对它表现的理想进行了保存和防腐处理，而应看成对该民族自身精神的改造，即将这种精神的原则提升为“另外一种并且事实上是更高的原则”。正是在意识之中并且运用意识将理想提升到另外的和更高的原则之上，这种提升也就为相信“罪孽与苦难的全景”最终具有的喜剧性质和天意性质的信念提供了理由。而上述“全景”是知觉当作事实的一种“简单而真实的综合”从历史材料中直接发现的。黑格尔进而写道，“最为重要的是”我们要理解“这种转化［diesesübergangs］中包含的思想”。此处暗指的“思想”是那些包含在人类成长与发展的矛盾之中的思想，也就是说，尽管个人在经历了发展的各个阶段之后仍然是一个个体，他的确获得了关乎自己的一种更高的意识，并且事实上也确实由一种意识的低级的和有限的阶段过渡到一个高级的、更全面的阶段。黑格尔说，一个

民族也是这样发展的。一方面它作为一个特定的民族在其本质存在中保留了自己的特性，同时也不断发展，直到“达到一个普遍性的阶段”。黑格尔总结道，“变化［Veränderung］在本质上和观念上的必然性”就处在这一点上，它是“对历史进行哲学理解的灵魂，也是根本的思考。”（第78页）

于是，这种“理解”的基础在于将历史过程当作一个朝着普遍性阶段发展的过程来理解，因此，大体说来，精神“提高和完善它自己，使自己成为一个自我理解的总体”（同上）。每一种文明最终被自己毁灭的必然性升华成了这样一种理解，即文明的制度与生活模式只是被当作手段和抽象的组织模式，用来实现文明的理想目标。它们不是永久的实在，也不应该把它们当作永久的实在。因而，我们对其消逝的追忆与关照应当不如对一位朋友的逝世乃至那些悲剧性英雄的逝世所付出的那样多。悲剧性英雄的优点在某种程度上得到我们的认同，是因为有可能把他们的死亡体验为我们自己潜在的命运。

黑格尔下面的隐喻之中，表达了他对制度与生活模式的解体具有的理解：

> 一个民族的生命长成一种肯定的果实；它的行动目的在于彻底表明它要体现的原则。但是，这种果实并没有落回到产生它并哺育它成长的那个民族的怀抱；相反，却成了这个民族的鸩毒。它不可能不理会这鸩毒，因为它对之有着不可遏止的渴望：饮鸩之时便是它消亡之时，尽管同时产生了一种新的原则。［同上］

黑格尔就苏格拉底的生与死对于作为整体的雅典文化的意义有过详细描述与反思，若将它们与这一段话比较，“鸩毒”这个隐喻的作用就明白了，即鸩毒一经喝下，一种旧的生活便终结了，同时建立起了一种更高的生活原则。苏格拉底之死是个悲剧，无论是从一位圣人的去世这个现象来说，还是从它揭示了苏格拉底与他一直授之以新的道德原则的雅典人之间存在的矛盾关系来说，都是如此。黑格尔写道，

苏格拉底是“道德的发明者”，并且，他的死是必要的，它是将这种道德原则确立为生活的实际准则而不仅仅是断定其为一种理想的行为之一（第269页）。他的死是道德教师苏格拉底的死，同时也是他循之生活的原则升华成一种道德行为的具体模型。他的死不仅显示出人们能够遵循一种道德原则为生，而且当他们为此而死，便将它转变成一种其他人也能够循此生活的理想。认识到这种“死亡”也是将人类的生命和道德本身进行转化的工具，能使之转化到比走向死亡的“生命”更伟大的自我意识层面，这对黑格尔来说，是关于喜剧想象的令人振奋的理解，也是有限的精神能够期望的关于历史过程的最高理解。

黑格尔在《精神现象学》中写道，喜剧想象超越了对“命运”的恐惧。它是

> 一切普遍的东西返回到自身确信，有了这种自身确信，一切异己的东西就完全不显得可怕并失掉其独立存在。而且这种确信也是意识的一种健康状态，和自安于这种健康状态，这是在这种［阿里斯托芬式的］喜剧之外没有别的地方可以找到的。［第748——749页］[10]

这里的最后一句评论，即这种“意识的健康状态和自安于这种健康状态……”在一种确定的喜剧想象之外“没有别的地方可以找到”，这暗示着历史过程自身的喜剧性质只有在历史证据得到合理处理的基础之上，作为一种具有高度或然性权威的可能性才能够认识到（除非用抽象术语，否则不可理解），因为，就像黑格尔在《历史哲学》导论中说的那样，历史只与过去和现在相关，至于未来，它无言以对。然而，在我们将历史过程理解为一种始于远古、延续到我们自己时代的渐进发展，历史作为一种循环和作为一种进步的两重性便清晰地呈现在意识之中。现在，我们能看到

> 永远存在的“精神”，其生命是一个渐进具体化的循环，它从一个方面看起来仍然是相互依存的，而只是以另外的观点看，它才像是过去。［《历史哲学》，第79页。］

这意味着，“看上去精神已经抛在背后的那些层次”并没有失去或遗弃，而是“在现在的深处”仍然活跃着，还可以挽回（同上）。黑格尔用这样的言辞和这样的希望来结束《历史哲学》的导论，它们附和了《精神现象学》的结束语，这标志着他步入了哲学生涯的成熟阶段：

> 目标，即绝对知识，或知道自己为精神的精神，必须通过对各个精神形态（Geister）加以回忆的道路；即回忆它们自身是怎样的和怎样完成它们的王国的组织的。对那些成系列的精神形态加以保存，从它们的自由的、在偶然性的形式中表现出的特定存在方面来看，加以保存就是历史；从它们被概念式地理解了的组织方面来看，就是精神现象的知识的科学。两者汇合在一起，或者说（知性上）获得理解（begriffen）的历史，就构成了绝对知识的回忆和墓地（Golgotha），也构成它的王座的现实性、真理性和确定性，没有这个王座，绝对精神就会是没有生命的、孤寂的东西；惟有
>
> 从这个精神王国的圣餐杯里，
>
> 神的无限性给他翻涌起泡沫。

现在，我能将黑格尔历史知识概念的维度和权限绘制成一种解释、表现和意识形态蕴涵模式。我首先注意到，它整个是在意识中保持人类本质上的反讽情形而作的一种持续努力，以避免一方面屈服于启蒙时代理性主义被迫导向的怀疑论和道德相对主义，另一方面屈服于浪漫主义直觉论被迫引至的唯我论。通过将反讽自身转变成一种分析方法、一种历史过程得以再现的基础，以及一种宣称所有真实的知识本质上都是模棱两可的方式，黑格尔的这个目的达到了。他所做的

便是将转喻式的（因果式的）和隐喻式的（形式主义的）策略搁置起来，以便一方面在提喻式的描述形态之内，另一方面在反讽自我消解的自信之内，将现象还原为某种秩序。然而，消解了的主要的确定性是知性上的，这种确定性因为据有了某种有关整体的推论性绝对真理而引发骄傲。有限的知性允许存在的惟一的“绝对”真理，是“真理即为整体”、“绝对乃是生活”这样的“普遍”真理，它们都是解放性的真理，而不是压制性的真理，因为它们无声地表明，绝对真理不会任由单一的个体来支配。不过，消解这种确定性的方式是激励另外一种确定性，即道德的自我确定性。这是一种实际的“自由”生活和有关存在的真理所必需的确定性。这种有关存在的真理相信一切都恰好是它应当的那样，包括人们对“应当是”的东西所具有的期望也是如此。这意味着人们完全有理由肯定这些愿望，只要他有决心、有能力、有办法，这就是他与社会总体相对照而具有的权利。与此同时，它也意味着，集体的意志，即有关“理应是什么”（通常也等同于“实际是什么”）的集体观念同样是正当的。因此，以历史为依据的有限的个性之间的冲突不能预先进行裁断，认为它具有的理智或道德价值，要比那种最后要对它们自认为拥有的权威和群众效忠度进行裁断的冲突更重要。于是，我们最后能看到，黑格尔整个的历史哲学，从对世界历史过程的特点进行的一种独创性的隐喻描述，经由使该过程的各种可能的关系模式都得到详细解释而采取的转喻式还原和提喻式夸大，通向了对该过程之“意义”的不确定性进行一种反讽式理解，直到最后以更为普遍的提喻方式将该过程认定为一部本质上具有喜剧意义的戏剧。

这样，所有历史事件的解释模式立即成了转喻式的和提喻式的，它证明了就任何确定戏剧的整个演出所做的描述，正表现出一个由因果规律（尽管所援引的因果规律必定隶属于精神或自由，而不属于本质或必然性）支配的形式一致性序列。据此，对整体过程中任何特定片断情节化必定要用一种悲剧模式，就是那种消解了存在与意识之间的冲突的模式，它将意识本身提升到对它自己的本质，并且同时也对存在的本质更为了解的意识层次，成为一种规律的显现。但是，这样解释和情节化的历史，其意识形态蕴涵仍然是暧昧不明的。这是因为在因果关系的体系之中，既没有对也没有错，只有纯粹的原因和结

果；而在形式体系中，则既没有好也没有坏，只有单纯的形式一致性目的与实现它的手段。

然而，在这种原因与结果和手段与目的的相互影响之中，反讽意识认识到以这些要素的一切相互作用为原因的那些结果，也认识到以这相互作用为手段的那个目的——也就是：人性自身通过达到自我意识的更高一级形式而逐级提升；对人性不同于自然的认识；以及对理性启蒙、解放和人类大一统这个过程的目的逐渐清晰，因为从过去到现在，这个过程表现出了无可辩驳的趋势。于是，历史文献中包括的整套情感的、史诗的和悲剧式的戏剧都化解成了一种本质上具有喜剧意义的戏剧，一部人类的喜剧，一种神正论，与其说它证明了由上帝走向人类的道路，不如说它证明了人类走向他自己的道路。

由此，根本上的喜剧性结果显示出来了，这就是整个历史过程所趋向的最终的大一统与和谐一致状态。审美判断将此判定为历史过程在意识中呈现的形式；道德判断将它确定为人类自信理应具有的情形；而由理性代表的理智判断则对这种原则进行了说明，从而它呈现的感觉和期望都看似合理。归根结底，这种意识能够从反思历史中获取的最多的东西，不过是一种具有良好道德和理性基础的美学理解。支配着整体的规律，以及整体最终采用的形式，只有用它们最普遍的表述才能由思想说明。

> 从这个精神王国的圣餐杯里，
>
> 神的无限性给他翻涌起泡沫。

但是，只是在宇宙终结的那天，“密涅瓦之枭”[11] 才会进行她那最后的飞翔。直到那时，思想也只能在意义的有限范围内陈述出有关历史之真理的内容，同时预期到什么时候全部的真理将在现实中存在，而不只是在思想中存在。

世界历史的情节

现在再来说明黑格尔在他的《历史哲学》中真正运用的特定解释和情节化原则就相对简单了。这些原则作为一种深奥而渊博的历史智慧的产物本身就很有价值，其智慧和知识就让人有理由去研究它们。但是，它们的真正价值在于叙述的结构。黑格尔时不时在这儿阐明一个论点，在那儿勾画一下情境，或者将其置于思辨之中，令后生们不得不花费多年来了解它。黑格尔总的来说是以一种傲慢的态度来俯瞰历史文献，只是因为其叙述结构的深刻性，这种傲慢才算能让人接受。不过，我们能够颇有收获地在该文本的这一处或那一处逗留，这样做不仅是为了澄清黑格尔总体上对于历史解释和历史表现的本质所持的观点，而且是为了证明他在历史分析中使用自己的确定原则时具有的连贯性。

众所周知，黑格尔将任何特定文明历史和作为一个整体的文明的历史分解成四个阶段：诞生和最初成长阶段、成熟阶段、“老年”阶段，以及解体和死亡阶段。这样，就像罗马，其历史第一个阶段的拓展被认为是从它的建立到第二次布匿战争；第二阶段是从第二次布匿战争到恺撒巩固元首制；第三阶段是从元首制的巩固到基督教的胜利；最后阶段是公元三世纪到拜占庭帝国灭亡。这种历经四个阶段的活动代表着文明自我意识的四个阶段，即自我意识的自在阶段，自为阶段，自在和自为阶段，以及自在、自为和自主阶段。这些阶段也可以被用来标记古典戏剧的诸要素，即它的苦难（pathos）阶段，冲突/比赛阶段（agon）、撕裂（sparagmos）阶段、发现（anagnorisis）阶段[12]，它们在罗马精神因素的成形与解体之中都有其对应的空间，即抵抗外敌入侵、为创立帝国而向外扩张、背弃自身、解体而为一个新的力量即日耳曼文化的出现铺平道路，罗马自身则成为一种诱因和牺牲品。

值得注意的是，这些阶段可以视为表明了某些存在的关系，视为解释、表现这些关系的方式，或是在罗马历史发展的整个过程内表征这些关系之“意义”的途径。对黑格尔而言，关键之处在于，在罗马发展的任何一个特定阶段，罗马是什么并不被认为可以还原为罗马做了

什么，还原为一组详尽原因的结果，或仅仅是一种形式一致性（即普遍的情况），抑或是一种自我封闭的关系总体。换句话说，确定诸事件的某种历史状态构成了一个阶段，说明它为什么是如此，描述它的形式特征以及它与整体过程中其他阶段之间保持的关系，所有这些就全面描述诸阶段及其构成的整体过程而言，都被视为有着同等价值的要素。当然，一些人认为黑格尔不过是一种历史表现的先验方法的实践者，对他们来说，所有这些描述某一文明的某个历史阶段的方式，只是表现为辩证范畴的映像：即自在（正题）、自为（反题）、自在并且自为（合题），随后是对合题的否定，其中暗含了一种新的正题（不过是一种新的自在），等等，永无止境。

确实，人们能够以不冒犯黑格尔本人的方式，就其分析方法进行这样的概念性还原，因为他认为这些范畴在逻辑和本体论的领域内都是根本性的，并且也是理解任何过程的关键，而不论这些过程关乎存在还是关乎意识。

但是，根据我描述黑格尔思想的方式，根据他在不仅涉及存在与逻辑的各个阶段，而且涉及历史各阶段的描述中运用的语言模式，总的来说，我更愿意将这些阶段看成是不同关系模式的概念化，就好像黑格尔对语言以及意识本身必定起作用的层次进行考察而产生的概念化。

我们应该还记得，黑格尔认为罗马的特征是“散文式的平淡生活”，以此相对于东方世界“原始而野性的诗性”生活，以及希腊“和谐诗意的”生活（《历史哲学》，第288页［第350页］）。这样的描述令人联想起维柯在神的时代、英雄时代和人的时代之间所做的区分。罗马人过的生活不是“自然而然的”而是“形式上的”生活，也就是说，是一种外在的、由武力和仪式来协调的关系间的生活，一种割裂的生活。这种生活要想团结为一体，必须在政治、制定法律和战争的实践范围内付出异常艰巨的努力，但这就使得罗马人没有什么精力和意愿用来创造那种希腊人所创造的高尚的艺术抑或高级宗教或哲学。简而言之，罗马人以转喻模式来领悟世界（即，用相近的话来说），并且争取以一种纯粹的提喻关系体系来概括它。罗马的“现实”不过是一个

武力场，其理想是在时间（祖先崇拜；家长制下子女、妻子都成为其私有财产；继承法等等）与空间（道路、军队、地方总督、城墙等等）中追求大量形式上规范的关系。具有讽刺意味的是，它成了一种恰恰是以对立的词语来领会其现实与理想的世界观和精神的牺牲品。基督教代表着对武力征服空间与时间的功效，以及任何纯粹的形式关系价值的否定。基督徒把世界理解成隐喻的一项，另外一个能够赋予该世界以意义和特性的主导项，则被认为存在于另一世界中。另外，基督徒不但不承认以转喻或反讽来理解世界的主张，反而努力超越那些转喻和反讽的理解模式中暗含的理想与现实之间的一切张力。

一旦把握住了黑格尔描述世界历史过程的某个特定阶段时所用系统的动力所在，我们便能用今天的术语更清晰地理解他是如何得出有关世界历史的起源与进展的观念的，以及他为什么将世界历史划分成四个主要时期。这种划分对应了四种由比喻规则本身的诸形态表现的意识模式。例如，野蛮状况可能对照这样一个阶段，在其中，人类意识仍然认为在自己与自然界之间没有本质区别；习俗规定着生活，丝毫没有认识到由于个人具有在习俗规定之外渴望其他事物的权利，而可能在社会中造成内在张力；无知、迷信和恐惧盛行，对于民族作为一个整体的目标没有任何一点明确的理解；对可能产生宗教（与神话相比）、艺术（与技艺相比）和哲学（与有形事物相比）反思的任何抽象观念没有任何认识；处于一种压抑状态而非意味着选择能力的道德状态；除了强权规则之外没有任何法律。

从野蛮状况过渡到伟大的东方或近东诸文明，即他们所称的古代文化，可以比作意识的觉醒，即意识到隐喻理解的可能性，它本身又是由人们对自己熟悉和不熟悉的东西之间存在着差异的感觉激发起来的。隐喻是一种弥合这两种认识现实的秩序之间隔阂的方式，并且，在古代文明中，东方诸国都是本质为隐喻的生活与意识模式的范例。黑格尔写道，东方诸国“是缺少反思的意识——实体的、客观的和精神的存在……主观的意志以信仰、信心和服从的形式和它维持着一种关系”（第105页）。这样，当黑格尔将东方诸国比作历史的童年时代时，他便像维柯原先做的那样，认为在这个地区某个时期出现的理解世界的模式，正是以单一的隐喻方式将主客体混同的模式。

历史的童年向青少年时代过渡开始是经过中亚来实现的。在此，主体的个性表现为兴起于此地的部落的“狂野”和“躁动”。他们在一个已经能感觉到整体存在却又没有共同自我意识的基础之上，挑战统治者在主体身上强加的专制秩序（同上，第106页）。青少年时代继续过渡到了希腊世界，它由在有关整体的隐喻式认同之内理解个体的孤立，过渡到肯定作为个性的理想——即独立的动因，也就是说，转喻式的还原。正如黑格尔表述的，“那些在东方被分成两个极端的东西，即实体的东西和被化解于其中的个体性，在此相遇了。但是，这些截然不同的原则只是瞬间地统一，因而陷入了高度的冲突之中”（第107页）。在黑格尔看来，这正是为什么希腊文明仅仅仿佛是一个具体的统一体，为什么它如此迅速地繁荣起来，结果却像它的兴起那样凋谢、死亡得那么快。希腊文明缺少一种原则，借助那种原则才会使得将部分联合成整体的模式成为可能。罗马就表现出了这种关系模式，即提喻模式，不过只是形式上的或抽象的，如义务、力量或权力。其“严肃性”代表着历史向成年时代的过渡，“因为真正的成年时代，其行事既不遵循专制君主的任意性，也不依从自己的完美幻想；而是为着普遍的目标工作。在其中，个体已经无足轻重，他只能在普遍目标之内才能实现他自己的个人目标”。（同上）

至此，我已经描述了古典悲剧情节前面三个阶段的特征。第一阶段代表着苦难，或是感情的一般状态，它是情节的开始；第二阶段代表着比赛或冲突，情节继续发展；第三阶段代表着主体的割裂，即撕裂，它为收尾创造了条件，并将情节转入结局（发现）。然而，即使这部戏剧的前三个阶段中每一个阶段都描述了一种悲剧式兴衰的模式，但它们却不是以悲剧模式解决的。在罗马文明的根本矛盾及其精神的推动下，情节进入了和解（发现）的阶段。它的标志并不是出现了命运或是正义的铁血规律（古典希腊悲剧曾要求用它们来充当结局），而是将似乎是这种规律的东西包围在一种基督教式（喜剧式）图景之内，那就是：人类从其世界以及与上帝的根本和解中最终获得解放。悲剧式图景消解在整体的图景之中，后者超越了古典悲剧的结局之中暗含的反讽之义，即当某些新的事物在意识中显示出来，它往往被置于那种依旧非常神秘的事物即命运本身的背景之下。

尽管西欧那种新型文明的结晶所代表的历史阶段也许看起来是人性步入其“晚年”的开始，这种论断的合理性只在于将历史完全类同于自然过程。但是，黑格尔辩解说，历史首先是“精神”，这意味着，在历史中与自然不同，“成熟”是在基督教关于世界万物与其造物主“和解”的图景中看到的那种“力量”和“统一”（第109页）。这样，悲剧式图景在对整个世界过程的领悟之中被超越了，所依据的并非是与自然、古典悲剧，甚至古典喜剧（它只是坚持生命的权利以对抗悲剧中既定命运的图景）的类比，而是与基督教的“神的喜剧”所做的类比，在这种类比中，最后就像但丁就其指导性观念所做的史诗性描述，一切事物最终安于存在谱系中的恰当位置。不过，基督教的图景本身只是对整体之真理的隐喻式领悟。其表述必须经历与世界关系的冲突和撕裂阶段的清晰意义，这样西方文明渡过了中世纪教会与国家冲突的困难时期，也渡过了近代早期民族之间冲突的困难时期，而抵达整个历史过程原则上最终被理解成了一部人类和他自身的本质统一的戏剧的时刻，也就是说自由和理性的时刻，在这个时刻，完美的自由即完美的理性，理性亦即自由；整体之真理，也即是绝对，正如黑格尔所说，在充分理解生活是什么之后，绝对乃是生活本身。

这就意味着黑格尔可能将他自己的时代“置于”这样一种看法之下，它明显是天命论的，但在黑格尔看来，它并没有诉诸质朴的信仰或传统信念，而是在经验证据和这些证据表征的合理理解中获得其依据。对黑格尔来说，大革命时期代表了冲突阶段达到顶点，此时，各民族国家土崩瓦解，沦为他们的异类，不过，它们在自身之中，还包含着它们自己的内在一致性和相互之间本质关系的原则。在提喻式理解形式中，黑格尔将这些原则设置为整体中的部分，它们代表着一种信仰的基础，即相信世界最终将统一成一种全新形态的国家，不过这种全新的形态只能通过推测来说明。美国和俄罗斯据设想未来有可能发展为这种新型国家，但是，历史认识和对它的哲学理解只是考虑到已经发生的和正在进行的情形，便不得不中止了。它们最多可以通过对整体过程中已经辨别出的趋势进行逻辑延伸，说出未来发展的可能性，并且，它们最多能够暗示未来发展过程要经历的形态，在这一过程中，民族国家中人类精神的具体体现，会向它们已经实现的综合所

预示的世界国家转变。

从一种更高的层次上的意识与存在的综合这种情境来看，这些形态将具有的模式关系，就如同整体历史过程的单个阶段所经历的，以及整体历史过程贯穿这些阶段所经历的。由于这些形态都是意识自身的形式，黑格尔认为这必定如此。世界历史只有在这样的条件下才能够理解，因为这些都是意识在其理智、情感和意志范围之内的各种形态。在世界历史过程中，单个阶段的内在动力便表现出了整体的动力。

例如，东方历史的“情节”本身就可以分解成四个阶段。黑格尔认为，原始人存在的纯粹生物过程结束，即语言的传播与种族的形成已经出现，这便是东方历史的序幕。历史意识此时没有、也还不能认识到这种原始的存在。人们只是把历史当作神话来认识，并且只能（黑格尔暗示）以神话模式来理解历史，即直观地、隐喻式地理解历史。然而，一旦人类与自然的混合那种只是由于习俗从中调和的状态打破，并且意识不再以神话的方式（或朴素的诗性方式）来理解世界，而是开始理解意识与其对象之间存在距离（这是朴素的实在性存在的先决条件），这时候才适合说历史已经开始。这是因为与原始的变化和演进相比，历史发展只有在已经认识到意识及其对象之间的矛盾这种情形之内，才是可能的。人类意识将这种矛盾造成的张力体验为一种匮乏，它试图通过强行设置一种顺序来克服这种匮乏，这种顺序便是东方历史发展亚阶段的四种形态，即依次相继的中国、印度、波斯和埃及。

东方文明这四个阶段的连续性本身可能理解成一部四幕悲剧，也可能理解为一个过程，在该过程中，意识对文明的规划先是进行了纯粹隐喻式地理解，以后经过转喻式和提喻式理解，最后反讽地理解文明分裂和解体。在黑格尔看来，就整体过程这方面而言，它将被认为是通过在人类的质料之上强加一种独断意志而获得的秩序方面的成就（第111页）。这样，中国便被说成是按照将（政治上的）臣民与君主（隐喻式地）视为一体的模式来运作的“神权专制统治”。在中华文明中，个人与公众的领域之间，道德与法律之间，过去与现在之间，

或者内在世界与外在世界之间，都没有刻意的差别。原则上，中国皇帝声称拥有统治世界的权力，尽管他们没有办法实践这种权力。这是一个纯粹主观的世界，可是这种主观性并非集中在构成中华帝国的个人那里，而是集中在“国家的最高元首”那里，在这个世界中，只有他一个人是自由的。（第112——113页）

不过，黑格尔说道，在“第二个区域——印度地区——我们看到统一的政治组织……分崩离析。社会的各种权力好像分裂了，相互间没有任何关系”。种姓等级是固定的，但是“从确立它们的宗教教义来看，它们好像是自然而然地区分的”。它们存在于那种由因果关系决定的分裂模式中，即转喻的模式中。在具有隐喻倾向的中国地区内，统治者与被统治者、主体与客体在形式上被联合在一起。比较由此造成的苦难，印度地区则存在于连续不断的冲突（agonic）张力之中。于是在印度，神权专制统治被神权贵族统治取代了，而与之相应的是，它失去了秩序和方向。既然假定分裂内在于宇宙真正的本质之中，那么总体之中便不可能有秩序和共同的方向。这种文明的原则“设定了最苛刻的对立面——一方面是纯粹抽象的上帝的统一的观念，另一方面是纯粹感官的自然力量的观念。联系两种观念的只是一种不断的变化，即从一个极端到另一个极端不间断的奔走，这是一种乱糟糟的混沌状态，它毫无结果、变化多端；对一种适度而有节制、有理智的意识来说，它肯定像是发疯了”。（第113页）

在波斯，那里出现了一种原则，可能克服上述的分裂，并且能够在更适合于转化成社会的和政治的原则基础之上维护人类的统一——即对一切存在的精神本质进行（提喻式的）理解。然而，波斯的这种“精神”仍然是用它在物质上的相似物来设想的，那就是纯洁的光明。这样，黑格尔写道：

> 中国是非常特殊的东方式的；我们可能拿印度和希腊相比，另一方面拿波斯和罗马比较。［同上］

因为，神权不仅仅在波斯表现为君主政权，而且君主政权用来进行统治的那种原则，即精神上的原则，也从物质上获得其解释，并因而没有办法以一定方式来构思其意识中的理想，即法治，以使之在事实上允许承认臣民的尊严。波斯的统一可以用“阳光普照”来看待，它普照四方，以一种纯粹外在的关系将各个部分联合成一个整体，而这种关系在臣民的认识和经验中正是一种仁慈的关系（第114页）。纯粹的形式一致性将部分与整体的关系原则理解为基本原则，在这样一种形式一致性中，波斯帝国允许单个民族凝聚、发展，例如犹太人。它误以为，这些部分得到允许自由发展，不会损害或破坏它设想的整体在精神上的统一（同上）。

然而，部分以这种方式发展，而又对整体的统一根本没有任何威胁，这是不太可能的。有两个事实可证明这一点：其一是爱奥尼亚的希腊人起义，他们主张个性的绝对价值，反对徒有其表的普遍性；其二是埃及人的起义，他们重申物质性要求，反对华而不实的精神性。

黑格尔说，在埃及，“对立在其抽象形式之中被突破了；这种突破使对立没有了用处”（第115页）。埃及人以反讽的方式把世界理解成一种分裂的状态，在其中，精神和物质的分立被体验成了深刻的痛苦和焦虑。因此，埃及文化呈现了“最矛盾的原则”的面貌，它还没有能力使埃及人自己和谐一致，而是在将这种和谐的产生当作一个有待解决的问题之后，将自己变成了一个对于自身和他人的“谜”。这个谜最后在希腊被解开了，与此同时，它也提供了转变为一个新世界的原则。当然，这个“谜”的谜底便是俄狄浦斯在去底比斯的三岔口上遇到斯芬克司时，为它的谜给出的谜底（第220——221页）[13]。这个埃及人无法解答的谜，谜底便是“人”，但是，这个谜底不是在东方世界，而是在西方发现的（在俄狄浦斯的神话中，斯芬克司曾到希腊旅行）。这个事实暗示了，由于这个或那个特定文化的悲剧性起伏而在人类意识中生成的人性之精华，其成果并没有被赋予该文化自身，而是给予了继之而起的那种文化，给予了成功地解决了那个由规律的反讽性意识在它自身的构造中创造的“谜”的文化。将人类存在之神秘说成是一个谜，这也是以另外一种方式来阐明整体的历史追求根本上具有的喜剧本质。

在此，我们无须涉及黑格尔在《历史哲学》中就人类历史戏剧所做的全部解释。关键之处在于，黑格尔要求我们将自己看成是一部戏剧中的演员。尽管这部戏剧真正的结局还不可知，但是它显示出一部精心制作的剧本或一种辩证的论证具有的整齐性和连续性，因而让我们有更好的理由相信这部戏剧的结局不仅不会是毫无意义的，而且也不会是悲剧性的。作为一种手段，悲剧阐明了我们存在的某个方面，以及某个特定文化或一般文明的演进中的某个阶段，它有其价值。但是，它被限制在了整体具有的喜剧本质这个更高的情景之内。这样，我们在意识中领悟并理解世界的不同模式，如隐喻模式、转喻模式和提喻模式也都有其自身的价值，那就是充当获得那种更高的反讽意识的手段。反讽意识认为，人们关于世界的任何确定理解在本质上都是不完善的、片面的。

除这种反讽姿态之外，我们在科学中寸步难行，因为，既然我们生存在历史之中，我们便不可能知道关于历史的最后真理。然而，我们能隐约感觉到这种真理将采取的形式，它是和谐的、理性的、自由的，是意识与存在的统一，这是在宗教中以直觉感悟到的，在艺术中以隐喻想象到的，在科学中以转喻描绘出的，在哲学中以提喻综合到的，最后，是在历史意识本身中，以反讽拉开距离并且将它当成了需要花费大量精力理解的目标。面对就其不可避免的局限性具有的反讽认识，这些在理解上持续付出大量精力所需要的理由，是由艺术本身在对各种形式混乱状态的喜剧想象中提供的。此时，这种喜剧想象已经变成了一种狂欢，一种关于整体的快乐主张。

从有关世界的感知，经过对世界的宗教、艺术、科学、哲学和历史的理解（每一种理解都把前面一种理解当作简单的领悟），这种趋向在历史中反映了存在在其现实化中、意识在其认识中的本质运动。自在的历史意识诞生之时，也是人性的历史中关于存在的确定历史模式诞生之时。从希腊到黑格尔自己的时代，这种历史意识已经成了“自为的”了，它已经从其他意识形式中分离出来，并且被个体史学家用在了他们实际写作的各种“反思性”历史之中。这种实际的历史写作为第三类历史反思——即对历史意识本身性质的反思，以及对历史意识与历史存在的关系的反思——创造了条件，并且在诸如宗教、艺

术、科学和哲学的意识之内，提升了那种为更高类型的意识通常充当有效前提的东西。

宗教、艺术、科学和哲学，它们自身都反映了特定文明的（也是一般意识的）闭合状态中的不同阶段及其对象（在一般意识的情况下，即纯粹的存在）。这些阶段又能够用于描述一种文化对它自身及其世界进行的领悟与理解具有的水平，因为它们在时间中是以自在、自为、自在并且自为、自在自为并且自主的形态发展的，进而，这些形态又为描述一切文明由诞生到死亡经历的四个阶段提供了各种模式。不过，运用哲学性的历史（即黑格尔在其著作中提出的这类）对这四个阶段的本质具有的认识，反映出一种更高种类的意识的兴起，它为超越意识与存在之间一般关系的“反讽”性质提供了基础，也为超越世界历史之中文明及其各种体现之间关系的“反讽”性质提供了基础。这种新的意识模式代表着以喜剧方式想象世界过程的意识在兴起。现在，它面对任何特定的悲剧情境时，不仅声明生命胜于死亡而具有首要价值，而且也知道了这样说的道理。

【注释】

[1] 该书即中译本《风俗论》导言。——译注

[2] 帕莱（1697——1781），法国词典编纂者。——译注

[3] 圣雷亚尔（1639——1692），法国历史学家。——译注

[4] 圣埃夫里蒙（1633——1703），法国文学家，批评家。——译注

[5] 弗里德（1878——1938），奥地利作家，文学史家。——译注

[6] 康德此段文字见于《评赫尔德〈人类历史哲学观念〉》，此处译文采用何兆武所译，见于《历史理性批判文集》，商务印书馆1990年版，第44页。——译注

[7] 本章中所引黑格尔《历史哲学》文字的部分译文参考了王造时中译本（上海书店出版社1999年版）。——译注

[8] Mnemosyne，记忆女神。——译注

[9] 此句译文出自朱光潜译《新科学》（下册），商务印书馆1989年版，第597页。——译注

[10] 本章有关黑格尔《精神现象学》文字的引文，基本出自贺麟、王玖兴中译本（商务印书馆1979年版）。——译注

[11] 罗马神名，即智慧与技艺女神，一般也译为“猫头鹰”。——译注

[12] 关于这四个术语，具体的解释可参见亚里士多德《诗学》（陈中梅译，商务印书馆1996年版）第6章、第11章相关内容。——译注

[13] 俄狄浦斯遇到斯芬克司时，后者问：“朝晨四脚走，白天两脚走，夜里三脚走，这是什么东西？”俄狄浦斯答道：“人。”见《历史哲学》，中译本，第228页。——译注

第二部分　19世纪历史写作中的四种“实在论”

第三章　米什莱：作为浪漫剧的历史实在论

导言

黑格尔是他以前每一位史学家的批判者，在以后的时代中，他也是历史的良知。在研究历史意识问题时，没有人能接近于获得黑格尔那种眼光和深度，即使是气质与兴趣范围与他最相近的哲学家克罗齐也做不到。然而，很少有史学思想家愿意深入他们自己关于历史的成见之中，也不愿深入从其研究中得出的那种知识之中。这些以历史为职业的史学家整日里忙于写作历史，也没有时间去仔细考察一下其行为的理论基础。黑格尔试图提供的有关历史知识的证明理由，看来既没有这个必要，更不必如此罗嗦。正当黑格尔在深思着历史学作为一种特殊意识形式所需要的理论证明这个问题，并尝试着界定它与艺术、科学、哲学、宗教意识的关系时，历史研究已经职业化了。历史学曾是一个普通的研究领域，它是由业余爱好者、外行以及好古者培育起来的。现在，由一个普通领域转变成一个专业学科，看来它有足够的理由可以把历史编纂与“历史哲学”没完没了的思辨分隔开来。

1810年，柏林大学设立历史教席，巴黎大学（Sorbonne）设立历史教席是在1812年。不久，编辑出版历史档案的团体也建立起来。《德意志史料集成》小组于1819年建立，巴黎文献学院于1821年建立。1830年以后，在各国民族主义者的推动之下，这些团体及时获得了政府提供的补助。到19世纪中叶以后，重要的全国性历史研究杂志创刊了，它们是1859年创办的《历史杂志》，1876年创办的《历史评论》，1884年创办的《意大利杂志》，1886年创办的《英国历史评论》。历史学这个职业逐渐学术化了。教授职位形成了一个知识阶层，它致力于推动和培育一种具有社会责任的历史学；训练、确认行

业新人，保持优秀的研究水准，运作专业范围内的联系机构，并且总体上满意于处于大学的人文和社会科学部门之间的特权位置。在这种历史领域的学科化过程中，英国落后于欧陆国家。牛津大学只是到了1866年，才设立钦定历史教授席位，首先由斯塔布斯主讲；剑桥随后于1869年设立该教席。但是，英国大学生直到1875年才能够将历史研究当作一个独立领域作为其专业。

然而，即使历史研究在这个时期专业化了，但其学科化的理论基础仍未明了。历史研究由业余行为向职业行为的转变并不像其他领域，如心理学、化学和生物学的转变那样，伴随着那种观念的变革。有关“史学方法”的指导基本上包括一项规定使用最精细的文献学技术来批判历史文献的准则，还有就是一整套言论，用来阐明在其批判的文献基础之上，什么事情是史学家不应该做的。例如，很快便形成一种陈词滥调，认为历史学不是形而上学或宗教的分支，把历史知识与它们混在一起正是导致历史意识堕入“历史哲学”这一异类的原因。取而代之的是这样的主张，即认为历史可以看成是一种“科学”与“艺术”的混合体。可是，“科学”与“艺术”这两个术语的含义并不明确。无疑，很明显，史学家理应努力“科学地”研究文献，并且确定过去“实际发生了什么”，并且也应该“艺术地”将过去呈现给他的读者。不过，大家通常同意，历史学不是一门像物理和化学那样的“严格的”科学（即运用规律或发现规律的学科）。这就是说，历史学不是一门实证科学，而史学家应该仍然满足于一种培根派的，即经验主义的和归纳优先的科学家的工作观念，这意味着历史编纂应当继续作为一种前牛顿时期的科学。同样，关于历史表现中的“艺术”成分也有说法。尽管历史写作是一门艺术，它并没有被视为19世纪初期所称的那种“自由艺术”，即浪漫主义诗人和小说家致力于的那种创造性艺术。作为一种艺术形式，只要艺术化的史学家除了运用传统上讲故事的那些技巧和策略以外，不妄想运用任何其他的方法，史学作品便可能是“栩栩如生的”、刺激的，甚至是“有趣的”。正像《英国历史评论》发刊辞中所写的：“我们非但不认为真实的历史是乏味的，而是相信，乏味的历史往往是拙劣的历史。那些能以清晰且引人入胜的形式呈现其研究成果的作者，将受到我们高度的重视。”

普遍的观点是，鉴于19世纪前半叶在“严格的”（实证主义的）科学与“自由的”（浪漫主义的）艺术之间打开了一个突破口，历史学便有可能合情合理地自称能据有一种不偏不倚的中间立场，在此基础之上，“两种文化”可能被整合并重新统一在一起，共同服务于文明社会的目的。就像《英国历史评论》发刊辞表达的：

> 我们相信，在比目前投身于此的人通常所认识到的更大的程度上，历史正是人文研究中的核心，它能够阐明并丰富一切其他人文学科。［斯特恩：《历史的多样性》，第177页。］

但是，为了实现这种“阐明并丰富”的目的，就必须以一种超越党派利益和忏悔式忠诚的精神来研究历史。这意味着，历史研究与综合必须保持在一种本质上适度之中，在一边是狭隘另一边是暧昧的危险边沿行走。如同《英国历史评论》指出的，19世纪中叶，关于历史的功用有两种流行的观点：一种认为，历史学不过是另外一种形式的政治评论；另一种认为，它是对人类历史上任何曾经发生的事件所做的评论。《英国历史评论》建议避免这两种极端，其做法是鼓励历史研究的“每一位学有专长的研究者”投稿（第175页），并且首先“谢绝讨论……与目前争议问题相关的稿件”（第176页）。

在这种建议中，《英国历史评论》遵循了法国《历史评论》指示的路线，即“避免当代的论战，以科学所要求的在方法上的严格性和消除党派偏见的方式来对待研究主题，并且，不试图通过论证来支持或反对只是间接涉及到的学说”（第173页）。但是，这种对方法论上的严格性和无党派偏见的要求，关于其具体可以由什么构成，却只是一个最笼统的观念。实际上，上述说法的目的，就像德国《历史杂志》发刊辞非常明确地提出来的，是要避免历史研究被激进派和反动分子在政治场合中加以利用，并且通过历史研究的专业化，服务于大革命时代之后上台的新兴社会秩序与社会阶层的利益与价值。

《历史杂志》坚持认为，它将是一份“科学的”杂志，目的是“代表

历史研究的真正方法，并指出离经叛道者的错误所在”。进而它还强调，其兴趣并非是要被人看作领域狭隘的博古研究，也不和政治有着密切关系。发刊词说道：“讨论当前政治中尚未解决的问题不是我们的目标，为某个特殊的政党服务也不是我们的目的。”然而，作为开始历史研究的合理步骤，清除某些观点看来与之并不“矛盾”。这些观点分别代表了“将那些没有生气的要素强加在进步生活之上的封建主义；以主观任意性替代了有机发展的激进主义；令民族精神的演进屈从于外在的教会权威的教皇权力至上主义”（第171——172页）。上述一切都意味着历史研究的职业化的确有着明确的政治含义，另外，其科学化最终依据的“理论”不是别的，正是社会范围内中间阶层的意识形态，这种意识形态的表现者一方面是保守派，另一方面是自由派。

事实上，无论在法国还是德国，左翼史学家和历史哲学家的学术势道也随着激进主义的势道而潮涨潮落。这意味着他们大多处在衰落之中。1818年，克托·库赞[1] 与基佐两人因为教授“观念”而不是“事实”被巴黎大学开除（利亚尔，II，第157——159页）。在德国学术界，费尔巴哈和D.F.施特劳斯[2] 因为他们的“激进”观点而被逐出讲坛。1850年，为了保卫“社会”免于“无神论和社会主义”的威胁，法国大学内的教学自由被废除了（第234页）。米什莱、基内[3] 和波兰诗人密兹凯维奇也被开除了，“危险的著作”被禁，史学家也被明确禁止违背他们的材料中显示出的编年顺序。库赞和梯也尔两人原先自己是政治甄别的受害者，此时，他们也支持这种压制行动（第234页）。革命诗人海涅为针对职业史学家和学院式人文主义的耕耘者保留了他最锐利的锋芒，这就不足为奇了。

在流放巴黎期间的作品中，海涅猛烈抨击了那些教授们，说这些人在客观性的面具下，隐藏着支持高压体制的丑陋嘴脸，并且对研究历史毫无兴趣，由此展开了对学院式学术的进攻。继续这种进攻的马克思和尼采分别代表左派和右派，到19世纪最后十年艺术家和社会科学家反对总体上历史意识承担的重负而掀起了全面的反叛，从而使这种进攻达到高潮。

生活和世界已支离破碎！

我将听从德国教授的话。

他知道怎样把它们重新聚集，

还能组成一个可以理解的体系；

戴上睡帽穿上褴褛睡衣，

他已将世界框架的漏洞补起。[4]

［施特辛格编，第116页］

海涅认为，在挫伤“德意志人民追求自由的三分钟狂热”的阴谋中，历史哲学家、自然哲学家、歌德派唯美主义者，以及那些历史学派[5]“自作聪明的人”都不遗余力。史学家尤其是些“趋炎附势和蛊惑人心”（Ranken and Ränken）之人，他们谋划了一种“方便舒心的宿命论”来为政治利害关系充当解毒剂。甚至连浪漫主义诗人都没有免受指责。当史学家使其思想偏向于思考过去时，诗人们则投入到冥想不确定性未来之中，而现在只不过变成了对事情本应该如何或者还应该怎样的一种茫然的空想。但是，不论出现哪一种情况都暗示着，现实中的人都不是他们自在的目的，还不如说只是达到一种隐约觉察到的“人道”（Humanität）的手段。海涅说道，无论是“科学的”历史学还是“美学的”诗歌，都不可能

完全与我们自身鲜明的生活意义和谐一致。一方面，我们并不想要那些徒劳无益的激励，也不愿因我们在已无用处的过去中拥有的好东西来画地为牢，另一方面，我们也要求活生生的现在有其应有的价值，而不只是充当某种遥遥无期的目的的手段。事实上，我们认为自己比仅仅作为某个目的的手段要重要得多。我们相信，手段与目的只是一种惯常用的概念，是冥想之人曲解自然与历史的概念，而造物主对此一无所知。因为每一种生物都有自己的目的，每一个事件都有自己的情境，并且，存在于此的每一种事物，即整个

的世界，都有它自己的权利。［尤恩编，第810页］

海涅最后以一种挑战性的言语来收尾，一方面抨击专业史学家培养的那种消过毒的历史学观念，另一方面抨击浪漫主义诗人的温柔乡式的哲学：

> 生活既非手段，亦非目的，而是权利。生活希望这种权利发挥其效用，反对僵死的要求，反对过去。为生活辩护就是革命。当我们投身于这项事业之中，史学家和诗人挽歌般的冷漠绝不会麻痹我们的热情。那些允诺我们在未来得到幸福的人，他们的浪漫主义图景也不能引诱我们牺牲现在的利益、时下为人的权利而进行的斗争，以及生活本身的权利。［第809——810页］

在将生活的权利与僵死的过去和尚未诞生的未来的要求相对立时，海涅先于尼采发动了进攻。19世纪70年代，尼采对一切形式的学院式历史学进行了抨击，这种抨击到80年代（易卜生）、90年代（纪德、曼）及20世纪早期（瓦莱里、普鲁斯特、乔伊斯、劳伦斯）的文学中，都快有变成陈词滥调的危险了。

19世纪史学经典

在1821年（洪堡的《论史学家的任务》发表）到1868年（德罗伊森的《历史学纲要》发表）这一时期内，产生了一些至今无论对专业史学家还是业余史学爱好者来说，都不失为近代史学成就的典范的作品。一份有关19世纪无可争议的四位史学大师著作的简明编年目录，足以说明这种以阐明当代问题的方式努力理解过去所具有的广度和深度。此处所说的大师是浪漫主义史学派的天才领袖朱尔·米什莱（1789——1877）；历史学派的创立者、最杰出的历史学家和学院史学的典范利奥波德·冯·兰克（1795——1886）；社会史的真正奠基

者、近代历史社会学家埃米尔·涂尔干[6] 和马克斯·韦伯的榜样亚历克西斯·托克维尔（1806——1859）；最后是雅各布·布克哈特（1818——1897），他是文化史学家的榜样、美术史的拓荒者和历史表现的印象主义风格的阐释者。这里提及的著作是：

1824年，兰克的《拉丁和条顿民族史》

1827年，米什莱所译维柯的《新科学》

1828年，米什莱的《近代史纲》

1829年，兰克的《塞尔维亚革命史》

1831年，米什莱的《世界史导论》

1833——1834年，米什莱的《法国史》有关中世纪6卷

1834——1836年，兰克的《教皇史》

1835——1840年，托克维尔的《美国的民主》

1839——1847年，兰克的《宗教改革时期的德意志史》

1846年，米什莱的《论人民》

1847年，兰克的《九卷本普鲁士史》

1847——1853年，米什莱的《法国大革命史》

1852——1861年，兰克的《16和17世纪的法国史》

1853年，布克哈特的《君士坦丁大帝时代》

1856年，托克维尔的《旧制度与大革命》

1859——1868年，兰克的《17世纪的英国史》

1860年，布克哈特的《意大利文艺复兴时期的文化》

1872——1873年，米什莱的《19世纪史》

其他一大堆几乎都是杰出史学家的著作，或许可以加到这份清单中来。他们是伟大的古典史家格罗特、德罗伊森、蒙森和菲斯泰尔·德·库朗热；中世纪史家斯塔布斯和梅特兰；民族主义者济伯尔和特赖契克；所谓的教条主义者梯叶里和基佐；还有历史哲学家孔德、斯宾塞、巴克尔、戈比诺、黑格尔、费尔巴哈、马克思和恩格斯、尼采，以及泰纳。但是，除了列为历史哲学家的某些人，其他没有哪位能够具有前面四位史学大师的权威与声望。因为虽然其他史学大师构成了整个的研究领域，并且也能看作是代表着19世纪历史思想的不同风格，但是，只有米什莱、兰克、托克维尔和布克哈特这四位依旧充当了一种特别的历史意识的典范。他们表现的不仅是历史写作的原创性成就，还表现出一种“实在性”史学可供选择的各种模式。

历史学与历史哲学的对立

黑格尔在《历史哲学》中，努力为他视为近代独有的历史反思类型提供理论上的证明。他所称的“原始性”历史在古希腊时就存在。自古希腊以来，历史思想发展过程中呈现的四种类型的反思性历史，其中每一种都代表了历史学自我意识的一种更高形式。就如黑格尔认识的一样，历史哲学本身不过是对作为“反思性历史”基础的原则所做的解释，以及把它们系统地运用到以一种更高、更自觉的“反思性”方式撰写世界历史的问题之上。他并没有建议史学家自己去尝试着写作这样一部世界历史，而是主张将它留给哲学家去写。这是因为只有哲学家有能力理解反思性历史学的成果中到底暗含了一些什么内容，并将它的认识论的、美学上的和伦理上的原则提到意识中，进而将这些原则运用到普遍的人类史这个难题上。

对于19世纪的历史学家而言，这种在历史学与历史哲学之间进行区分的方式一般不易理解，即使理解也不易被接纳。对他们多数人而言，“历史哲学”代表着一种在哲学预想的基础上撰述历史的努力，它需要曲解证据来适应通过先验推理获得的图式。而像19世纪一流史学家所理解的“历史学方法”，其做法是：不抱任何假想积极地投入到档

案之中；研究在那里找到的文献；最后，撰写由文献证明了的有关某个事件的故事，让故事自己成为过去“发生了什么”的解释。其观念在于让解释自然而然地从文献本身中显现出来，随后以故事的形式描绘出它的意义。

史学家自己为文献中发生的事件进行情节化的观念，只是被一些每次努力进行叙事描述时都对诗意因素敏感的思想家隐约感觉到了。在史学家中，像德罗伊森便是范例，哲学家则有黑格尔和尼采，但其他人便少有如此者。要是认为史学家对他的故事进行了情节化，肯定会得罪大多数19世纪史学家。不同“观点”或许可以使用于过去的历史，这一点没有被否定，但这些“观点”更多地是被当作需要禁止的偏见，而不是看成可能是启发性不亚于朦胧性的诗意看法。那时的观点是根据“实际发生的事件”来“讲述它的故事”，和材料相关不能存在明显的观念渣滓或意识形态预构。如果正确地讲述了这个故事，有关实际发生的事件的解释便会从叙事中自己勾画出来，就好像一幅恰当描绘出来的地图可以勾勒出地形的构造。

一部历史理应有某种解释性成分，就像地图有“图例”。然而，这种成分必须移到叙事自身的外围，也和地图的图例一样。历史的“图例”或者可以说是放在了一个特别的盒子中，即某人为他编纂的历史撰写的前言或结语包含的“概括性评论”中。真正的解释存在于讲述故事的过程中，该故事必须细节准确、意义无误。但是，细节准确往往与故事意义的真实性混淆在了一起。人们没有注意到，故事的意义是由被挑选来构成故事的情节化模式所赋予的，运用这种情节化模式可以讲述一种特殊类型的故事。人们也不理解，选择一种情节化模式本身就反映出承诺了某种历史哲学，黑格尔在《美学》中探讨作为一种文学形式的历史时，就曾指出这一点。

这么说，“历史学”与“历史哲学”之间的区别是什么呢？19世纪的四位史学大师对这个问题做出了不同的回答。但是，他们一致认为，撰写一部真正的历史应该是客观的、不存在先入之见的，它只对过去的事实本身感兴趣，不存在先验的倾向而将事实塑造成一种形式体系。然而，这些大师们撰写的历史最显著的特征便是他们的形式一致

性，以及他们对历史领域的观念性控制。在这四人中，布克哈特最出色地做到了表达一位只是简单地让事实“为它们自己说话”的史学家所具有的感想，并且使其叙事的观念性原则最彻底地掩埋在其著作的结构之内。然而，即使是他这样的一种印象主义式的史学家，也具有其自身的形式一致性，即“反讽”的一致性，这是一种以高度敏锐的精神来描绘荒唐世界的形式。

除了托克维尔，其他三位史学大师没有哪位将形式上的解释性论证置于叙述的最显著位置。人们需要从史学家所撰历史的故事情节中得出某些含义，提取出所援用的各种原则。然而，这意味着，解释性效果的价值有赖于情节化模式。事实上，如今米什莱、兰克和托克维尔都同样被视为其代表的那种“历史主义”，其特点可以这样说，它以情节化来代替论证作为一种解释策略。若按兰克的方式，当史学家主张只是简单地“如实直书”，并且通过讲述过去的“故事”来解释过去时，他们便明确地接受了以描述来进行解释的观念，而且在使用着以情节化来进行解释的技艺。四位大师每人都讲述着不同种类的故事——浪漫剧、喜剧、悲剧或讽刺剧，或者至少假定了这些故事形式中的这一种或那一种，作为他正在详细描述的历史片断的一般框架。于是，要确定他们所表现的“历史哲学”的特征，必定不仅要根据他们所接受的形式解释策略，而且要根据他们挑选用来构成或表达所要讲述的故事的情节化模式。

然而，甚至要比他们挑选的情节化模式更为重要的是一种把历史领域预构成一个范围的意识模式，一种在这种结构之前假定的姿态，一种他们用来描述它的语言规则。四位19世纪的史学大师就如何撰写历史这个问题，表现出了不同的解决方案，他们各自挑选了浪漫剧的、喜剧的、悲剧的和讽刺剧的模式来编织历史情节。但是，他们在历史领域前摆出了不同的意识形态的姿态，分别是无政府主义的、保守主义的、自由主义的和极端保守主义的。他们中没有哪位是激进主义者。而他们预构这个领域的语言规则也同样有所不同，即分别是隐喻式的、提喻式的、转喻式的和反讽式的。

隐喻模式中作为“实在论”的浪漫式历史学

在我谈论18世纪史学思想那一章的导言中，我提出，19世纪与18世纪相对应的那种“实在论”主要由为进步与乐观主义信念做出证明的努力构成，与此同时也要避免那些哲人们已经落入其中的反讽。现在，我想指出，浪漫主义历史学代表着回归到描述历史领域及其过程的隐喻模式，但没有采用赫尔德背负的那种有机论解释策略。浪漫主义者拒斥一切形式化解释体系，并且试图通过采用隐喻模式来描述历史领域，以及描述浪漫主题来表现历史领域的过程，从而获得一种解释的效果。

作为存在之混沌状态的历史领域

然而，这种对一切形式化解释体系的拒斥不足为信，因为，绝大多数浪漫主义者预设了一种知识理论，正适合他们把历史领域描述为卡莱尔所说的一种“存在之混沌”（chaos of being），就此而言，史学家能够采取这样一种姿态，他既是历史领域的过程中的观察者，亦是其中的行为主体。浪漫主义者如贡斯当、诺瓦利斯和卡莱尔，以此三人为例，这种有关历史的“存在之混沌”观念激发了三种截然不同的态度，每一种都暗含一种与史学家的任务相关的不同观念。贡斯当的立场代表了一种与承自18世纪晚期的反讽观点相关的浪漫主义另类观点，但是，由于他对大革命及复辟时代的事件具有的反应，这种浪漫主义更趋向于虚无主义。他对历史世界的一种描述，或许可以代表他所处时代的历史思想必须要超越的忧虑之情。在一篇《论宗教》的短文中有这样一段，贡斯当写道：

> 这无往而不胜的人类，眼看着世界因防护性权力而人口锐减，而对他的胜利深感惊诧……他的想象力再无用处，独处一隅，只能想象自己。他发觉自己在大地中孤单无助，大地可能将他吞噬。在这大地之上，人类世代相继，短暂、偶然、孤单；他们出现、受难、死亡……已然消失的种族，其声音不再延续到尚存的种族生活之中，而尚存的种族，其声音必定很快被同样永恒的沉默吞没。没有了记忆，没有了希望，过去将他遗弃，未来向他关闭，身处其间，人类能做什么？他的祷告再听不到，他的祈求再无回应。他藐

视前辈在身边留下的一切支持；结果只剩下他自己的力量。［转引自波利特：《人类的时间研究》，第212页］

这段话明显是反讽性的。开头那句标示出它本质上的反讽，在其中，看上去是“得胜的”人类，被描述成了因为自己长期努力并且最终成功获得的奋斗成果而感到惊诧的人。然而，这种胜利便是不理会人类自身，因为现在人类“发觉自己孤单无助”，成了一个“可能将他吞噬”的世界的栖居者。人类此刻立身之处暴露于威胁之中，贡斯当确定这种威胁源于他发现历史毫无目的、认识到代代相继亦无意义，即“人类世代相继，短暂、偶然、孤单；他们出现、受难、死亡”。从反思代与代之间的关系中，人们不可能得到任何的慰藉：已逝前辈的“声音”对活着的人没有提供任何帮助或忠告；并且在活着的人必须面对的世界中，他们很快便会消逝，并归于“同样永恒的沉默”。活着的人就这样被安置在将他们“遗弃”的“过去”与向他们“关闭”的“未来”之间；他们被迫“没有记忆、没有希望”地生活着。一切通常存在的对公共生活的“支持”土崩瓦解了，而人类只剩下“他自己的力量”；但是，这段文字明显地暗示出，这些力量不足以完成所有以前的社会和文明为自己设定的任务。人类的意识因而被描述成既不足以理解现实，也不足以对现实实行任何有效的控制。人类漂浮在历史的海洋里，其危险远甚于在人类文明的黎明时刻原始野蛮人以他们的无知和虚弱面对自然界所具有的危险。

这种在历史前表现的反讽姿态，正是19世纪早期主流哲学体系决心要克服的，它准备以一种理论上更具合理性的概念，来认识人类控制自己命运的能力，以及为历史赋予意义、指明方向的能力。这个时代在唯心主义、实证主义和浪漫主义的庞大体系中反映出的形而上学倾向，试图消解那种反讽姿态，它是像贡斯当这样的思想家出于绝望而采取的姿态，他们将它当作了后革命时代“实在论”能够采用的惟一形式。

对于这种极度焦虑的情绪，浪漫主义者有两种反应形式，最主要的一种是宗教的，另一种是美学的。宗教形式的典型是诺瓦利斯。面

对晚期启蒙时代与紧随而来的后革命时代中的怀疑主义和虚无主义，诺瓦利斯只是以大体类似于赫尔德的那种方式断定了历史过程本身具有的救赎性质。他以惟信仰论的教条替代了绝对怀疑论的教条。在《基督教世界与欧洲》一文中，他认为，自己所处时代的那种焦虑，源自于该时代没有认识到，任何纯粹的世俗的或纯粹人性的方法是不足以解决社会问题的：

> 让真正的旁观者平和、冷静地思考一下这个新的国家颠覆时代……倘若你的心境仍然趋向尘世，那么，你所有的依据都过于薄弱。但是，若用一种对天堂之高的深深向往来联结它，并使它和宇宙相连，你就能在其中得到一个永不枯竭的源泉，你的努力也必将获得丰厚的回报。［第56页］

诺瓦利斯憧憬一种新形式的基督教精神，它既不是天主教的，也不是新教的，而是世界性的和统一的。另外，他坚信研究历史便能为他的期望找到合理的依据。他说："我向你们提到历史，你们要到它那具有启发的连贯性中寻找相似的时间点，并学会使用类比的魔杖"（同上）。这样，人类最终便能发现基督教言语的精神，并且超然于"文字"之间永无止境的更迭。他询问道："一种文字要为另一种文字让道吗？你们还想在旧秩序、旧精神中寻找堕落的根源吗？你们是不是想象自己正在理解更新精神的正确道路之上？"（同上）诺瓦利斯强调，拯救既非伤感式地回归旧秩序，亦非教条式地坚持一种新的"文字"，而是坚信要把历史本身的"精神"当作一种模式。

> 这些精神之精髓将令你明智，不再做出那种塑造历史和人类，并且为它指明方向的愚蠢努力。历史难道不是独立的？不是自我支配的？不是极富魅力而颇具预言性的？研究历史、遵循历史、学习历史、与历史步调一致，真心地理解其中的应允与启示——可没有人想到要这样做。［同上］

诺瓦利斯的观念与贡斯当的一样是“神秘的”，也就是说，它们代表了一种情绪、一种心灵状态，被提升到了一种真理的位置。一位所持的历史“神秘主义”与另一位对历史的极端怀疑论形成鲜明对比，可它们同样是教条式的。后者通过确认历史毫无意义地来解决生活中的问题；前者则主张，我们能够获得的惟一有意义的生活，必然得自于毫无保留地相信历史力量将赋予自身意义，相信人们必须像他们自己在过去理解宗教那样“理解”历史。贡斯当体验为梦魇的那种情境，诺瓦利斯把它理解成了救赎之梦的素材。

然而，应该注意到，这样概略描述的两种立场实际上将产生同一种历史学。在上述两种情况下，单个历史事件具有一种价值，这是在由某种批判标准支配的历史学中所没有的，那批判标准要求历史学家区分历史档案中的事件是否有意义。对贡斯当而言，作为人类寻求意义的一个组成部分，每一事件都同样地没有意义；而对诺瓦利斯来说，作为人类自我认识和发现人类生活之意义的组成部分，每一事件都同样地有意义。

在卡莱尔论《博斯韦尔的约翰逊传》的论文中，表现出另一种同样是美学的，但道德上更具责任心的浪漫主义形式。在此，卡莱尔把历史学的目的界定为努力废除“天命敕令，这样，时间老人就不会彻底地，不会在短短几个世纪内如此之迅速地控制住我们”。依卡莱尔看，史学家的目的在于将过去伟人们的呼声转变成现实生活中人们的忠告与启示。卡莱尔说，在历史学巨著中，“逝者依然存在，隐者尚得彰显，死者仍能尽言”。在此，史学家的工作被视为一种转生，即虔诚地按原样重建过去，其精神直到现在还继续主导着怀乡性史学。尼布尔在其言谈中表达的那种心情也激励着它。尼布尔曾说过：“有一种东西能带来快乐，它将被遗忘、被忽略的伟大事迹放回到能够得到认识的位置之上。幸运地承认这一点的史学家就处在了其心灵与早已逝去的诸多精神之间的联系中，他感到自己得到了上帝的眷顾。此时，相似的行为与情感与对它们的感受合为一体，这正是那种他出于对伟人的友爱而具有的感受。”（转引自内夫：《历史的诗学》，第

104——105页）

但是卡莱尔的历史学观念就像他的哲学观念一样，是行动多于沉思，它在伦理学上更有活力、更果断，而且，令人惊讶的是，它比早期浪漫主义者的历史性哲学更反对怀乡式的自我沉迷。在《论历史》一文中，他主张

> 在行为的历史中和书写的历史中不一样：实际的事件彼此间决不会像父母与子女之间那样简单地关联；每一个单一事件都不只是某个事件的产物，而是所有其他之前的或同时代的事件的产物；并且，它也会与其他事件结合起来产生新的事件：这是一种永远鲜活的、永远运转的存在之混沌状态，在其中，一桩桩事态本身是从无数的因素中冒出来的。［第59——60页］

卡莱尔在《论传记》一文中说，史学家必定以一种既是科学的又有诗性的精神来面对这种“存在之混沌”：

> 科学的方面在于：因为每个凡人面前都摆着存在的问题，即，假如它只是（在很大程度上它就是）保持身心合一的问题，那么在一定程度上肯定是独创的问题，与每一个都不相同；然而，与此同时，它们彼此之间如此相像，因而也像我们自己的存在一样；此外，它也是有启迪意义的，因为我们也深陷于生活之中。诗性所关心之处在于：前面所说那种人类自由意志对抗物质必须性的努力，仅仅通过人们持续生存这一情形来看，在每个人的生活中都将或多或少地以胜利的姿态显示出来，它恰恰是高于一切的，甚至是包含一切的，它唤起凡人心灵的共鸣而投入行动；并且它不管是作为行动的东西，还是作为呈现的或撰写出来的东西，都不仅是诗歌，而且也是惟一可能的诗歌。［第52——53页］

卡莱尔与诺瓦利斯及信奉宗教的浪漫主义者不同，他对怀疑论的反抗包括了拒斥在人类自身之外寻求人类生活之意义的任何努力。人类的生命就其个体体现而言就是他的最高价值；因而，史学家的职责并非像诺瓦利斯那样单纯地赞美历史过程本身，而是要让人类生命了解其潜在的英雄本质。

但是，卡莱尔认为每一个生命既是“与他者相似的”同时也是“绝对独特的”，他排除了任何进一步超越这种（隐喻式）见识的可能性；他也排除了任何我们可能视为对世界的一种特殊历史性“解释”的东西。如果“每一个单一事件都是……所有在它之前的或同时代的事件的产物”，并且历史领域是一种“存在之混沌状态，在其中，一桩桩事态本身是从无数的因素中冒出来的”，那么，要设想存在任何将这种“混沌状态”还原为秩序的途径，看来都是不可能的。然而，在卡莱尔看来，对历史领域的理解是由思想和想象，或者“科学”和“诗学”的两重运动促成的。藉此，事物首先是因为与他者相似被理解，然后才领悟到了它们的独特性，或与任何其他事物的差异。卡莱尔所做的是，通过把对世界的科学和诗性领悟之间的关系看作概念的自然“过渡”这样一种方式，把它们归入到了隐喻模式之内。历史领域事先被设想成了一种“存在之混沌”，阐释这种历史领域的隐喻模式要求史学家只要以一种等待或期望历史领域将向他展示其丰富性的姿态，将自己置于历史领域之前，并坚信既然每个个体生命都像每一个他者，它“因而也像我们自己”，进而直接在意识中展现出它的统一性以及与其他任何事物之间的关系。

由于历史领域表面上几乎被看成了一种混沌状态，这种历史学观念与赫尔德的有诸多相似之处，但又有所不同。卡莱尔的历史学观念并不只是将它看成一种表面上的混乱，即假定它最终还是要努力将其不可胜数的组成部分构成一个总的综合体。事实上，卡莱尔与大多数后期浪漫主义者一样，认为这种混乱最终可分成两种存在状态，其本质均得自于上述引文中他为了区别科学的和诗性的理解而使用的相似性和差异性范畴。作为一个过程，历史表现为一群乌合之众对抗杰出人物即英雄的漫无止境的斗争。因而，对卡莱尔来说，历史知识只是单纯地探究“存在之混沌”而获得的，为的是要确定某些杰出人士出现

的时刻，以及将其意志加之于一群好逸恶劳、顽固不驯的乌合之众的时刻。英雄的出现代表了“人类自由意志战胜必然性”的“胜利”。在这一点上，史学家的职责是构思一支颂歌来向英雄致敬，而不是像诺瓦利斯那样，唱着一首“总体历史”的赞美歌。

简而言之，卡莱尔有一个批判的原则，靠它挑选出个体的英雄，即成就了一些与历史相背之事的人，并将它当作一部对人负责的历史学的恰当的研究对象。贡斯当把“存在之混沌”理解为一种令人可怕的空无，诺瓦利斯将它视为一种没有区别的丰富生命力，而卡莱尔则认为它是英雄的个体面对而要进行控制的形势——即使只是暂时性地控制并且充分了解这种“混乱”将最终胜过那试图主宰它的人。在卡莱尔的思考中，“历史”具有更多的内在意义，这要远甚于贡斯当所理解的历史中的含义。人类的生命在某种程度上说也有着更大的价值，这恰恰是因为个体毅然将形式加在了这种“混乱”之上，并为历史留下了人类期待自己不单纯是混乱而能有所成就的标记。

然而，就历史的“存在之混沌”观念而言，它至少有利于将历史意识从决定论中解放出来，那种决定论曾将启蒙时代理性主义史学思想逼入了反讽和讽刺之中。“存在之混沌”观念使历史领域和历史过程变成了一幅事件的全景图，在其中重要的东西是新奇的和新生的事物，而不是文化生命取得的成就或继承的遗产那些方面。这观念也使历史成为一个能看到新生事物不断出现的场合，而不是一个旧的因素在有限可能的联合中不停地简单重组自身的场合。但是，它并没有提供某种规则，使得历史领域中出现的个体因素，能够按照鼓励大家相信整个历史过程有一种可以理解的意义这样的方式聚集起来。它只是将历史领域构成一种“形式的狂欢”，诗人可以到其中去寻找灵感来测试他的同情心、理解和欣赏能力。

米什莱：按隐喻解释并按浪漫剧进行情节化的历史

贡斯当、诺瓦利斯和卡莱尔都明显地是“浪漫主义”思想家。他们对历史的思考也有赖于把历史领域当作“存在之混沌”，接着又分别理解为仅仅是一种混沌状态，一个充满着创造性力量的场合，以及一个

英雄人物与历史本身之间斗争的场所。然而，这些理解与其说是获得的，不如说只是被断言为真理的，是在对它们的不同主张具有的诗性感受中凭着信仰来接受的。在浪漫主义运动之内，就历史过程的浪漫主义观念而言，法国史学家和历史哲学家朱尔·米什莱代表了一种不同的观点。首先，米什莱声称找到了一种方式，它能将浪漫主义对世界的理解提高到科学分析的地位。对他而言，一种批判地自觉的诗性感受力提供了对世界的一种特殊“实在论的”理解的途径。

米什莱明确否认自己是一位浪漫主义者。他曾在信中说，“浪漫主义运动”与他擦肩而过了。正当浪漫主义运动兴旺之时，他在忙于查阅档案、将自己的知识与思想融合成一种新的史学方法，对此，维柯的《新科学》可以说是一个榜样。米什莱把这种新“方法”描述成“聚集与反射”的方法。用他的话说，它为他提供了“一种火焰，它足以炽热地熔化一切明显的差异，在历史中将它们复原为曾在生活中存在的整体”。然而，正像我们将要看到的，这种新方法不过只是将隐喻模式中的蕴涵解释出来，它被看成了一种准许史学家事实上在总体上认同、复活并重新体验过去生活的途径。

米什莱避免反讽的努力始于抛弃转喻和提喻策略。他相信隐喻足够用来描述历史领域及其过程，因而直接采取了这种立场。米什莱否认有关历史领域的机械论（因果关系的）还原和形式论（类型学上的）整合具有任何价值。在其著作之中，对事物在本质上的同一性所做的隐喻式领悟要远胜于其他方面的考虑，这使他完全有别于卡莱尔或其他推崇个人主义的浪漫主义者。正是这种对同一性的认识，米什莱得以宣称自己满怀热情描述的历史具有科学真理的地位，这就像维柯在为自己本质上是“诗性”的历史学观念要求一种科学的地位一样。他为之努力的是一种历史领域中不同实体的象征性融合，而不是一种用来将它们描述为个体象征的手段。无论历史中具有怎样的惟一性，在米什莱看来都是整体的惟一性，而不是构成整体的部分的惟一性。部分的个体性只是表面上的。它们的价值在于充当了万事万物（在历史中和在自然中一样）都努力成就的统一体的象征。

但是，在世界中存在着努力这一纯粹的事实显示出，统一体是要

达到的目标，而不是一种加以描述的情形。这对米什莱而言有两种含义。其一，史学家必须以推动万事万物努力成就的统一体实现的方式来写作其历史；其二，历史中显现的任何事物最终必须根据它对于实现该目标具有的贡献，抑或它阻止其实现的程度来进行评价。因此，米什莱依靠浪漫剧的情节化模式作为从历史过程中获取意义的叙述形式。这种历史过程往往被视为一种本质上的美德对抗极端的（但终究是暂时的）邪恶而进行的斗争。

作为一位叙述者，米什莱运用了二元论的策略。对他而言，在历史领域中存在的单个实在确实只能置于两种范畴之中。就像在所有二元论的思想体系中那样，在米什莱的史学理论中，绝对没有将历史过程想象成朝着所期望的目标发展的一个辩证乃至渐进的过程。在此，只有罪恶与美德势力之间的互换——专制与正义、恨与爱之间的互换，伴随偶尔相交的特殊时刻，法国大革命的第一年就是如此——这维持着米什莱的信念，相信人与人、人与自然、人与上帝的最终统一完全是可能的。在人类期望的极限之处，米什莱憧憬着发现终极象征，即诸种隐喻的隐喻，它可能在评述之前被理解成了自然、上帝、历史、个体，或是总体的人类。

在米什莱的史学中，隐喻模式与浪漫式神话的作用如何，能够从他的《法国大革命史》中看到。米什莱对大革命头一年法兰西精神的描述表现为一系列隐喻式标识。其中，法兰西精神的特征由作为黑暗中呈现出的曙光，转变成“本能的”欲望超越了长期与之对立的“人为”力量，而趋向于博爱的胜利图景，最后又被想象为一种纯粹象征化的符号。他写道，法兰西“勇敢地跨越［1789——1790年］黑暗寒冬，迈向一个充满着希望的春天，它为世界带来了一种新的见解”。然而，米什莱问道，这种“见解”是什么？他回答道，它不再是“对自由的茫然爱慕之情”，而是“祖国的统一”（第440页）。人民就像“迷途的孩子……最终回到了母亲的怀抱”（第441页）。米什莱断言，1789年11月，随着地方阶层的瓦解，男人与男人、男人与女人、父母与孩子、富人与穷人、贵族与平民之间的一切区别都将瓦解。那么剩下的会是什么呢？“博爱将消除每一个障碍，所有的同盟都会联合在一起，联邦将趋于统一。——不再要什么联邦了！这些都毫无用

处，现在只有一个是必需的，那就是法兰西；看来，它在光荣七月中已经被理想化了。”（第441——442页）

米什莱随后问道：“所有这些是一个奇迹吗？”自然，他回答道：“不错，这是一个最伟大而且最简单的奇迹，是［人类］向自然的回归。”因为，既然“人类本性的根基是社会性”，以前就“需要整个世界的反自然的创新来阻止人们在一起生活”（第442页）。对于人们相互联合的本能欲望来说，整个的旧制度被当成了一种人为的障碍。整个习俗、义务、税费、律法、规范、度量衡和货币的复杂结构，整个在“城市、乡村和团体”之间“谨慎鼓励和维系对立状态”的腐朽体系——所有这些障碍、这些传统壁垒“在一天之内崩溃、粉碎了”（同上）。而当它们粉碎之时，“人们相互注视着，感觉到他们都类似，都惊讶相互之间会漠视如此之久，都为令他们相互隔绝这许多个世纪的愚蠢的仇恨而懊悔，最后，他们相聚在一起相会，以相互间发自内心的拥抱来弥补那些过失”（同上）。米什莱说道，此处别无其他，

> 惟有全心地热爱着统一的东西存在……地理本身消失了。人们之间的任何山脉、河流或者屏障都不复存在……这便是爱的力量……时间与空间，这些令生命受其支配的物质条件不复存在。现在，一个前所未有的新生命在法兰西出现了，这是一个杰出的灵魂，它使法兰西的整个大革命成了一个梦境，时而令人愉悦，时而令人恐惧。它既不分辨时间，也不分辨空间……一切旧的象征变得苍白，而努力使用的新象征又没有多少意义。无论人们在领圣餐前的旧神坛之上怎样信誓旦旦，抑或在抽象自由的冷傲形象之前如何宣誓，真正的象征都是在别处。
>
> 这些喜庆场合的华丽、庄严及永恒的魅力就在于其象征是活生生的。
>
> 这种人类的象征正是人类。［第444——445页］

随后，米什莱转换成一种既是他自己的，同时也是那时相信大革

命的人的语气，写道：

> 我们是些崇拜未来的人，将自己的信仰寄托于希望之中，期待着东方黎明；我们是被日益变得不能忍受、丑陋和扭曲的过去逐出每一座殿堂的人；我们因为它的专制，被夺去了圣殿与神坛，并经常在我们彼此单独的思想交流中深感悲伤。在那一天，我们拥有一座圣殿，那是前所未有的圣殿！它不是人工打造的教堂，而是覆盖全法兰西的普遍的教堂；从孚日山到塞文山；从阿尔卑斯山到比利牛斯山。
>
> 不再有传统的象征！只是整个的自然、整个的心灵、整个的真理！［第450——451页］

他说道：它便是一切，即“最完美的统一体中最庞大的多样性”（第452页）。

米什莱将他的历史情节化，撰写成精神的力量奋力使自身从黑暗力量中挣脱出来而进行的揭示与解放的戏剧，即一部救赎的戏剧。并且，他设想自己作为一位史学家的职责在于充当被救赎之物的保存者。在1846年的《论人民》一书中，米什莱阐述了有关历史表现的观念：“那是我将来的份内之事，我达不到、却可以标识出来历史的目标，我给它一个别人没给过的名称。梯叶里说它是叙述，基佐说是分析。我称之为复活，而这个名称将会留传。”（转引自斯特恩：《历史的多样性》，第117页）这种作为“复活”的历史观念适用于米什莱所写的各式各样的历史意在勾画的情节结构，同时也适用于其中运用的各种解释策略。它决定了米什莱所著历史的形式，也决定了其中的内容。其“意义”就在于它们既是解释又是表现。但是，由于米什莱将宏观的历史性转折点设定在大革命期间的这样一个时刻，即“人民”通过消解一切与之对立的抑制性力量而实现彻底亦即自由和统一，因此，当大革命英雄时期的理想在于最初培育它的社会各阶级与政治精英中变得不再重要时，其历史著作的语气必然变得更加忧郁、更加悲

伤。

在七月王朝时期，米什莱主导着历史学界；他的《近代史纲》（1827）直到1850年，都还是法国学校中关于欧洲史的权威论述，这时，一轮新的反动浪潮将自由主义推入自身的保守阶段，并且断送了米什莱正激情迸发的大学教学生涯。他的《法国大革命史》（七卷本，于1847——1853年间法国各派人士激发的情感高潮时期出版）前言中有一段话语气哀婉，这与他纪念父亲去逝的情感有关联，与此同时，他也正百般痛苦地目睹大革命的理想慢慢消逝。他写道，自己的历史反思是在“人生可能遇到的最糟糕的环境中，死亡与坟墓之间”进行的，“幸存者（他自己在某些方面也已死亡）在两个世界之间做出判断”（米什莱：《法国大革命史》，第14页）。米什莱对法国历史直到大革命之前所进行的浪漫主义情节化，就这样被置于一种感到它随后烟消云散的更大的悲剧意识之中。这种对自己时代的悲剧本质的认识赋予米什莱被称之为实在论者的另一种理由。他认为，这恰好与18世纪80年代法国存在的情形相似。

《近代史纲》写到了大革命的前夕，他将那个时候整个的法国社会描写成陷入了一种支离破碎的情形中。米什莱这样写道：

> 整个世界都在关注人民，热爱人民，提笔为人民立传；善举虽好，但人们行小善，纵大乐。［第395页］

但是，当“上流社会”尽心演完一部“感情喜剧”，这个“世界上的伟大运动”继续朝着迅速改变一切的方向行进。

> 公众真正的红粉知己，博马舍[7]的费加罗日渐悲伤；它从喜剧转变成了讽刺剧，又由讽刺剧变成了悲剧。皇室、最高法院、贵族阶级，全都弱不禁风，整个世界就像喝醉了酒一样。［第395——396页］

在卢梭和吉尔伯特的刺激下，哲学本身已呈病态。“对于宗教或反宗教，再无人虔信；然而，每个人都愿意相信点什么；于是，勇敢的精神隐姓埋名到卡里欧斯特罗[8] 幻术和梅斯梅尔[9] 的催眠术中寻求信念。”可是，法兰西和欧洲其他部分一样，吸引她的是“理性怀疑论无止境的对话，即与休谟的极端怀疑论相反，产生了康德那种明显的教条主义；并且，在任何地方，人们都能听到歌德伟大的诗性之音，它悦耳、无视道德，还冷漠异常。法兰西心烦意乱、忧心忡忡，对此毫不理解。德意志上演了科学的史诗，法兰西演出的则是社会戏剧”（第396页）。旧制度最后时日里喜剧式的悲哀是对比了伟大的承诺与承诺者的彻底无能之后造成的，“当时的政府官员都软弱无能，他们只会说，不会做。”（同上）

在这种割裂情形之下，大革命本身正是喜剧的解决方式。使得大革命突如其来的挑战被展现为“（旧的和新的）两种原则、两类精神之间”的斗争（米什莱：《法国大革命史》，第22页）。“新的”精神，即正义精神，它“意在实现，而非废弃”（同上）。旧的精神，即非正义精神仅只是作为正义精神实现的对立面而存在。并且，这种激进对立的原则为米什莱用一个短句描述大革命提供了基础：“大革命不过是正义反对特权政府和神恩宗教而姗姗来迟的反应”（第27页）。大革命是一种逆转，是以理想中的正义替换绝对专制。但这种逆转更多是被简单描述成那样，而没有加以说明。大革命是人民的“救赎行动”，米什莱始终以深感同情的方式参与其中。

米什莱用以描述大革命的另一种想象是一种诞生过程。但其诞生被想象成更像剖腹产而不是顺产。他写道，在旅行中，他漫步山间，想到山峰“从大地深处”耸然而出，于是陷入了沉思：

> 然而，表层之下潜在的地壳运动是什么呢？其内部争斗不可胜数的力量是什么？那样它们才能聚集起来搅乱山峦、穿透岩石、粉碎岩床冲出地表。是多么强大的震撼、多么剧烈的挣扎，使得从地球内部迸发出如此巨大的呻吟啊！［第28页］

他说道，这样的沉思在他内心中产生了令人绝望的痛苦，“因为大自然太容易让我想起历史。”而对“历史”又让他联想到“正义”及其多年来被掩埋在暗无天日的牢狱中的状态：

> 正义理应千年前就得彰显，但［基督教］教条的山峦横亘在它的心上将其压垮，算算时日，那么多岁月已经流逝，对了解它的人来说，正义成了永恒之泪的源泉。以历史为中介经受这场旷日持久的折磨的人，不可能完全从中复原；无论可能发生什么，他只有悲伤；世界的欢乐有如阳光，却无法给他带来更多的慰藉，他在悲痛中、在黑暗中呆得太久了。想到这长期的屈从、驯服、忍耐，以及人性竭力爱护这个充满憎恨、诅咒、令人心碎的世界，我心感悲伤。［同上］

在此，有必要澄清一下赫尔德与米什莱研究历史的根本区别。一方面，米什莱当然没有拒绝对他在历史情境中看到的各式人物做出评判。此外，他也没有将历史过程看作某种本质上的和谐，也就是说它的一切运作表现出了对人类的善良与仁慈。就像兰克那样，米什莱很严肃地看待斗争与冲突，认为这是历史存在中不可回避的。这是其“实在论”的另一种预示。但是，既然他将这种戏剧性事件的化解置于逐渐失去人类共同体之理想化身地位的某个时期和某组事件中，也就是说，置于群众（对他而言就是无政府主义者）阶段的大革命中，米什莱对历史过程根本上的那种浪漫主义理解也就逐渐沾染上一层悲哀，这源自于认识到那种能够构成普通历史的原则越来越失去意义。他继续声称自己相信大革命的理想，以及为这种理想和信念提供合法性的社会图景，然而他的语气随着1789年事件在时间中的隐退而越来越绝望。

在他回顾大革命时期的那种历史情境下，专制力量再次控制了国家和国际活动，这迫使米什莱促成了对历史过程做出一种反讽式理

解，即人类生活永远是重返那种邪恶和分裂之中。但是，从人类长远来看，他毅然将这种重返解释成一种暂时的状态。对自身所处状态的认识在他内心中激发的疑虑，通过意志行为转变成了应抱有希望的前提，事实上就被当作了希望。他可能对自己说，就如同谈到大革命前夕的“人民”，那时，生活在他们看来肯定是最黑暗的：

> 不要被你的疑虑吓住了。那种疑虑已成信仰。相信，希望！正义尽管拖延了，终究会到来；它将审判教条、审判世界，而这审判之日就叫做革命。［第30页］

这样，整个历史过程的浪漫主义情节结构完整无缺地保留下来了。悲剧和讽刺剧的那些情形作为整体过程的若干阶段安置在其中，它们将在大革命的烈火中化为灰烬，而大革命自身的历史将得以继续。

赫尔德把历史想象成人性由某种独特性向另一种独特性逐渐转变的过程。米什莱不一样，他将历史设想为一系列剧烈的逆转，由长期以来迫使人类分裂成对立阵营的张力造成。在这些逆转中，错误的正义由真正的正义取代；不忠的爱由真正的爱取代；错误的爱的宗教，即基督教，这个让“世界血流成河的”暴君，由它真正的反题，即大革命的精神所取代（第31页）。米什莱说，他的意图在于传播真实的证据来反对国王、牧师的奉承者，“要淹没错误的历史，淹没凶手雇用的阿谀奉承之徒，堵住他们那张说谎的嘴。”（第33页）

在米什莱的述说中，旧制度的象征就是巴士底狱；它是反讽情形的符号，在那种情形中，一个“仁慈的政府”往往一时兴起而承认秘密逮捕令，并且为了金钱而认可正义的敌人，以此表现其“和善”。旧制度最恐怖的罪行是令人处于这样一种生存状态，它既非生、亦非死，而是“一种介于生死之间的中性状态，即毫无生气、被埋葬的生活”，一个“特意为遗忘”构成的世界，即巴士底狱。大革命挖掘出并要求它参加审判的正是这种“被埋葬的”生活。大革命是一切善和被旧制度“埋

葬的”人的一种政治和道义的复活。

按这样想象之后，大革命表现为记忆——也就是“历史”的复仇，报复对生者进行选择性的杀戮以及对死者权利的废弃。米什莱说，在巴士底狱，人们并没有简单地被处决，相反，只是被遗忘了。在米什莱的意识中，这更加恐怖。

> 遗忘，噢！可怕的遗忘！一个灵魂在众多灵魂中消失！难道上帝为生命创造的灵魂连保留在心灵中的权利都没有了吗？什么事情这么要命，即便是罪大恶极，也不应造成这死亡中最糟糕的一种——被永远地遗忘？［第73页］

但是，在揭示米什莱自己对于史学家的职责之圣洁性所持的概念时，他强调：

> 不，别相信它。没有什么被遗忘，人和事都不会被遗忘。事物一旦存在，就不可能这样被毁灭。高墙不会遗忘，大道亦会记忆，传达记号和喧闹；连空气都不会遗忘。［同上］

米什莱并非陷入对生活本身作为一座牢狱的反讽性深思，而是毅然承担起“记住”那些虽死犹生的人以及大革命理想的任务，旨在恢复那些值得记忆的死者在生者中的正当地位。

大革命前夜，如同拿破仑三世重新牺牲大革命理想后米什莱不得不生活的那个世界，“世界四处都是监狱，从斯匹尔堡到西伯利亚，从史潘道到圣米歇尔山，世界就是一座监狱！”（同上）在撰述大革命来临的历史时，米什莱身临其境般地进入并再次体验着这场民众运动，它很快就将猛烈爆发，以对抗这种对记忆和生活的冒犯：

从牧师到国王，从宗教审判所到巴士底狱，道路笔直却悠长。神圣！神圣的革命，你的到来为何如此缓慢！我已历千年，在中世纪的沧桑中等待你。什么！我还要再等下去吗？唉！时光太慢！唉！我该怎样计时！你会永不到来吗？［第79页］

当妇女和孩子们突然冲入巴士底狱，将关押在其中的丈夫、儿子、爱人和兄弟解救出来，米什莱爆发出欢快的叫声："哦！法兰西，你得救了！哦！世界，你得救了！"

这场拯救导致男女、老少、贫富及所有人之间的一切差异全都化解，最后国家转变成了人民。这种完美融合的情形以圣女贞德的形象来象征："我再次凝视天空中长期以来关注着我的希望的那颗新星——贞德。"不过，在另一个冒犯理性和科学，却没有冒犯隐喻的激情流露之处，米什莱评论说："即使该少女改变性别，成了少男，是奥什、马尔索、儒尔贝或克莱贝尔又有何妨。"（同上）

在米什莱对正在描述的事件充满的热情中，他化解了不同的人、制度和价值之间所有的差别感。他对看上去存在差别的事物进行的隐喻式认同完全置事物之间任何差别感于不顾，这些事物间的差别正是隐喻性用法首先运用的场合。在他对整体统一性的理解中，一切差别都消解了。这样，米什莱写道："最好战者"成了"和平的先驱"；并且"恩赐，即专制用来镇压我们的名称，现在看来是一种和谐，与正义相同"。他说道，若将大革命设想为一个过程，它不过是"公平的反应，姗姗来迟的永恒正义"；本质上，它是"真正的上帝之爱，与上帝的恩赐完全一样"（第80页）。

这样将一个抽象概念与另一个融合的做法并不是辩证地获得的；它们仅仅是一种断言。但是，它们既非作为抽象概念，亦非作为合成物而被米什莱经验到，而是作为某种本质的同一物，它既是历史的本质，又是原因，米什莱正是因此而以史学家的身份工作。"上帝之爱"和"上帝的恩赐"对他而言就是"正义"和"权利"，他分别称其为"母

亲”和“父亲”。然而，就连正义和权利对他来说都太分明，因此，他最后将二者与上帝视为一体（“你们与上帝同为一体”）。（同上）

于是后来，上帝在米什莱的历史学研究中支撑着他，并确保其客观性。客观性不过是另一种形式的“正义”和“恩赐”。在《法国大革命史》导论的最后，就如同他早先谈到“大革命”，米什莱直接说起了上帝：

> 你就是正义，在此书中支持我。我的思路是我的内心情感的表露，而非凭一己之私利，也非凭这俗世的任何思绪。你对我公正，我便以公正对待一切。我写作是为了谁，不正是为你吗，永恒的正义！[同上]

现在，不可否认，米什莱著作中的语气和观点都与他更为“实在论的”德国同行——贤明的兰克形成一种最彻底的对照，后者坚定不移地认为自己不愿意“裁定”过去或为将来立法。但就“客观性”而论，米什莱和兰克之间的主要差异仅限于表面，而非实质。其事实在于，促使米什莱投身历史研究的爱、恩赐和正义的原则表露在外，并且在“民族、人民和大革命”的原则中得到了明确体现，而不像在兰克那里那样，只是暗中尊崇或认同为“国家、教会和既定社会”。无论在细节上还是整体上，米什莱对于真实表现过去的兴趣一点都不比兰克少。但他相信人们著史可以不是出于任何“私利”，也不是“受这个俗世的任何思想的”支配，而是简单得很，只要遵循“内心情感表露的思路”就行了。兰克表示要受超越这种“情感”的愿望支配，这并不会遮掩下述事实，即他自己的历史较之米什莱的而言，表现出个人偏好和党派偏见方面的证据一点不少。重要的是，两位史学家都充当了种族记忆的管理员，以此来对抗任何专制，它有可能通过对真实进行系统的压制来侵犯这种记忆。

米什莱认为，史学家的职责准确地说，类似于那些突袭巴士底狱的妇女的做法，即要复原“被遗忘的囚徒”的权利。在米什莱最具自我

批判的某个时刻，他说道，史学家“既非恺撒，亦非克劳狄乌斯；但是，在梦中，他经常看到大众在为其生存状况哭泣、悲伤，他们尚未逝去，就想要转投来世”（米什莱于1842年写的片断，巴尔特引用，第92页）。这些死者没有仅仅要求“坟墓和泪水”，仅仅重复他们的“叹息”亦不够。米什莱说，他们要求的是：

> 一位俄狄浦斯，他将为他们解开自己的谜，这个谜他们读不懂，解谜者将向他们解释其并不理解的言语、行为的意义。［同上］

这看上去像是建议代表着死者的史学家也为死者写作，而不是为那些在现在和未来活着的读者。

不过，米什莱再一次改变了想象，以普罗米修斯的形象替代俄狄浦斯的形象。就像普罗米修斯那样，史学家将为死者带来天火，它足以把“凝固”他们“声音”的冰块融化，那样，死者便可以“再次”为他们自己“诉说”。

但是，即便这样还不够。史学家必须能够听到和理解“不曾言说的话，它们仍存留在［死者的］内心深处”。最后，史学家的职责在于“令历史的沉默说话，它们是些再不会出声的可怕的管风琴音符，并且正是其最悲凉的音调”。只有当死者的声音和他们的沉默在生活中得以复原，

> 死者才能在坟墓中安然瞑目。［于是］他们开始明了自己的命运，将其嘈杂之声调节成一种更轻柔的和声，以俄狄浦斯最后的言语轻声对他们自身说：“祝永远幸福。”这样，幽灵得到礼遇和安抚，他们允许盖上自己的骨灰盒……被遗忘的时代中那些珍贵的骨灰盒，历史的牧师带着它，那么虔诚、那么细致地传递它！……就好像他们可能带的是自己父亲或儿子的骨灰。是他们的儿子的吗？

难道不是他们自己的吗？［同上］

1872年，米什莱晚年在《19世纪史》前言中，再次说起史学家的职责在于根本上充当死者“记忆”的管理员。

是的，每一位死者都留下点东西，即他的记忆，并要求某人来照管。对于没有朋友的死者而言，文官就必须照管一下。在法律上，正义比我们一切健忘的柔情都更确定，因为我们的泪水干得太快。

这位文官便是历史……在我整个的生涯中都不曾对此忘怀，这是史学家的职责。我曾为许多很快容易被遗忘的死者提供了这种帮助，这也是我自己将来需要的帮助。

我将他们发掘出来，赋予他们第二次生命。［巴尔特引用，第91页］

对于米什莱有关史学家“对正义和真理的坦诚与强烈的偏爱”之必要性的观念而言，这种史学家的职责的概念决不会和它冲突。只有当史学家在恐惧中，或者在希望奉承既定权威的写作中，错误的偏爱才会进入历史。1856年，在其《法国史》结论部分，米什莱坚持认为，最可敬的史学家为了充当世界的法官和救赎者，必须抛弃对某些人或事的一切的“尊敬”。抛弃这种尊敬，史学家才可能“在人类生活数世纪以来的相似性和整体的和谐之中”，看到“事实和正义最后吻合并且不相矛盾”的程度。然而，他也警告说：

若于细节、于冲突中置入历史哲学这种致命的鸦片，那些对虚假和平的安排，是要将死亡注入生命、要扼杀历史和道德、要以一种不偏不倚的心灵的语气来询问“什么是恶？什么是善？”［第90页］

米什莱坦率地承认其著作中的“道德”倾向，但他强调，其研究已经令他看到了他研究的这些世纪的真实“相貌”；至少，他也给出它的“一种真实印象”（同上）。

米什莱以维柯为例，认为这位思想家提供了一种意识与社会互动理论，藉此，社会形式仅仅是连续的这个事实，能够当作一种具有纯粹世俗性质的神意过程被接受。维柯的理论允许米什莱将一切明显的形式上的总体分解成个体性，此后，用纯粹隐喻性术语来描述个体性和它们位于其中的更大过程这两者的本质特征。兰克对自己所处时代具体化的那些已完成的社会和文化形式进行理解，并且把那些形式当作判断更大范围的历史是否有意义的标准，这时，对任何类型的大型理论的怀疑，使得他中止了在历史中寻求意义和秩序的努力。这样，在预构历史领域及其过程的方式上有着如此之多共同之处的两位史学家，趋向于两种相异的表述模式，使得他们各自避免了反讽的威胁。

米什莱采用的是隐喻模式，把历史当作浪漫剧进行情节化，这是因为他相信部分具有整体性的本质，以此来支撑他对整体过程的连贯性认识。米什莱把握住了维柯就人类实在的任何特定历史观念认识到的本质要点，即，在社会或意识进步中被克服的那种力量，其本身会为将要流行的新的社会或意识充当一种质料。正如米什莱在他翻译的《新科学》导论中评论的，不单单是信念，而是社会本身维护了“历史哲学的原理”，即对历史过程的神意本质的信仰：

> ［社会］制度的奇迹就在于，在其每一次革命中，它都在前面所说的那种极为堕落的情形中发现了新形式的要素，这足以作为补偿。正是这种不同寻常的必然性，可以说它存在一种比人类更高的智慧……［第xiv页］

他继而说道，这种“智慧”并没有借助于“实证律”支配我们，而是

通过调节那些“我们自由遵循的惯例”发挥作用。这样，米什莱的结论是，历史理解的核心原则就是维柯在《新科学》中阐明的观念：

> 人类自身创造了本然的民政世界；但这种世界不亚于一种才智的创造，它往往与人类为自身设置的特殊目的相逆，并且永远高于后者。［第xliv页］

于是，他复述了那些（由个人反映的利益中显示的）公共事物的清单，它们是人类从野蛮到文明的进步过程的标志，并且以这样的评论来结束：“即使国家要毁灭它们自己，它们也会被分解成孤单的状态……而社会这只凤凰将浴火重生。”（第xlvi页）

这种凤凰的比喻很重要，因为它的那种永恒回归的暗示表明任何比喻性描述体系，若不是通过某种固定的辩证认识得知的，就有一种内在的反进步论倾向。在历史的隐喻完整性假设开始削弱时，隐喻模式促使历史过程的概念退化成一种“形式的混乱”。如同反革命力量占据优势时，一旦米什莱对于正义和公正必将胜利的信念开始消解，剩下的便只有对理想遭受的挫折陷入忧郁反思之中，而这种理想最初的胜利却是写在了他早期的历史著作中。

现在，米什莱和赫尔德的历史观念之间主要的差别可以细致说明一下。赫尔德以隐喻的模式来描绘占据着历史领域的对象，然后通过有机论的解释策略和喜剧式的情节化策略进入一个提喻式整合领域。米什莱开始的方式是一样的，但他在这个领域中了解到的整合模式是从他的一种眼光中表现出来，这种眼光是从他对历史易消失和短暂性本质的反讽意识中获得的。法国人民为反对专制和分裂的战斗，以及他们在大革命头一年获得的那种完美的统一，这样的“浪漫传奇”因为米什莱心中感到阻碍势力复苏与（至少是暂时的）胜利的意识日益增长而渐渐消失。米什莱继续作为正直与正义的辩护者撰写历史，然而，当他意识到渴望的结果仍有待达到，他对此的热爱越来越坚硬，也表现得更加“现实”。他与赫尔德不一样。赫尔德可能相信每一次历

史冲突的消解都是值得的，这仅仅是因为它是一种消解；米什莱则承认，在历史戏剧的不同场合中，史学家必须在表演的各种力量中占据一种或正或反的立场。在历史过程中，他自己对于行为主体和行为方式的看法是反讽式的。米什莱希望，善与恶的表现者之间的冲突对于善的力量而言，本应看到他认为在1789年法国获得的那种胜利成果；然而，即使受这种希望支配，米什莱还是在那些善与恶的事物之间做出了区分。他的方法假定的“实在论”就存在于他的心愿中，它表现为向往以一种沉甸甸地、饱含隐喻的语言描述历史过程中这两种类型的力量。米什莱不像他那些18世纪的前辈，他认为自己作为一位史学家的任务便是成为死者的监护人，而不管这些死者在他看来是善是恶。尽管最终他是为了服务于正义的利益，即史学家本人最终将善从人类遗忘的“监狱”中解放出来。

虽然米什莱将自己视为自由主义者，并且按他理解的那样，以适合于自由主义理想的方式撰写历史，事实上，其历史观念的意识形态蕴涵却是无政府主义的。正如他在《法国大革命史》中描述的法国人民在1789年所达到的情形中那样，他设想理想的情形是，所有的人都自然而然地团结到一个有着共同情感和行动的社会中，不需要任何形式上的（或人为的）指引。在人类的理想状态中，事物之间以及事物与它们的意义之间的区别都被化解为一种纯粹的象征，如同他说的，化解为统一，即完美的神意。以国家、民族、教会等等为代表的各种各样的中介性统一体，在赫尔德看来，它们是人类社会的本质表现；兰克把它们看成统一的手段；米什莱则把它们看作通向值得向往的无政府状态的障碍，对他而言，这种状态将是一种真正的人类成就的独一无二的标志。

即便米什莱持有这种有关人类社会的惟一可能的理想形式的观念，看上去他也未必可能相信，实际上在历史中遇到的社会组织的任何特定形式与他的理想有些微的近似性。然而，赫尔德由于其历史观念的逻辑，将不得不接受一切，不做任何批评，并且只是因为事物的出现而赞美一切。按照米什莱历史观念的逻辑，除了在他认为仅仅是在1789年这单单一年的法国历史中看到的那种纯粹大联合的瞬间，米什莱在其他任何时候都找不到美德了。最终，他可能赞美那些个人，

他们被认为是为理想而奋斗的战士；并且，他可能倾其一生，以一种推动理想在未来实现的语气和情绪来讲述他们的故事。但是，理想本身不可能在时间中、在历史中实现，因为它就像作为它自身实现之先决条件的无政府状态那样，是一种极易消逝的东西。

第四章　兰克：作为喜剧的历史实在论

导言

普鲁士史学家利奥波德·冯·兰克有一段话被历史学专业的正统信念奉为权威规范，他在其中描述了一种历史学方法，作为这种方法的奠基人，兰克表达的便是要反对沃尔特·司各特爵士的传奇小说中提出的那些表现原则。兰克曾经沉迷于司各特笔下描绘的骑士时代那些图景，并激发起他想要更充分地了解和直接经验这个时代的愿望。于是，他扎入中世纪的材料中，包括文献及当代人对中世纪的记述。结果兰克惊异地发现，不仅司各特描述的图景大部分是想象的产物，而且中世纪的实际生活要远比任何可能存在的小说描述更令人着迷。兰克发现，真实比虚构更有意思，更能无限地满足他。于是，他决定未来要把自己限定在仅仅表现那些有文献证明的事实上，并在他的情感世界中抑制住“浪漫主义的”冲动，按照仅仅与过去实际发生的事件相连的方式来写作历史。这种对浪漫主义的批判是兰克标榜的实在论历史学的奠基之地，其标志后来由于梅尼克的推广被称为“历史主义”，并且至今是一种具有适当的实在论的和职业责任心的历史学应当推崇的模式。

但是，兰克历史观念的基础并不只是对浪漫主义的拒斥，与之相连还拒斥诸多其他形式，如黑格尔的先验哲学化，在自然科学内和那时社会理论的实证主义学派内盛行的机械论解释原则，以及官方宗教信条中的教条主义。简而言之，任何使史学家无法看到历史领域的直接性、特殊性和生动性的东西，兰克都要拒斥。他认为，一种恰当的实在主义历史方法是那种拒绝了他那个时代浪漫主义艺术、实证主义科学和唯心主义哲学的方法之后，留待意识来实践的方法。

这并不意味着我会像兰克的一些解释者那样，断定他的客观主义观念近乎朴素经验论的那种。它更多地涉及一种后来被称为历史主义的世界观。这种世界观借助于许多先入之见，即在兰克时代的学术界特定类群所特有的先入之见而得以加强。为了分辨那个时代提出的专门的“实在论”概念，使它与它自身针对的浪漫主义、唯心主义和实证主义的“实在论”概念区分开，我将称之为“学说式实在论”；因为它把实在论看作这样一种观点，即它的产生并不涉及到与世界及其过程的本质相关的确定的先入之见，而是假定实在能够通过对那种特殊的近代艺术、科学和哲学呈现的形式进行自觉和一贯的拒斥，从而被“实在主义地”认识到。

兰克史学方法的认识论基础

一般认为，兰克的历史解释和表现概念大约在1850年前后基本成形，并且在以后的30年中再没有什么重要的变化或发展（事实上，它倾向于退化成一种机械式的应用体系）。1848——1851年革命和1870——1871年革命对兰克没有实质性影响；它们没有向兰克暗示，欧洲经过几乎两千年的斗争在19世纪三四十年代形成的那个社会和文化组织体系中存在什么弱点和根本缺陷。就像德罗伊森在1868年评价兰克时非常明显地看到的那样，他的喜剧式眼光仍然清晰明朗。

在1824年出版的《1495——1514年的拉丁和条顿民族史》前言中，兰克说道，他的目的在于“以其统一性”（斯特恩，第56——57页）讲述各民族的历史。但是，他坚持认为，对这种统一性的理解只能通过对特殊性的理解而获得。他承认，他对“特殊性”的关注可能赋予其叙述一种“粗糙、不连贯、无趣和乏味的”样子。但是，他的著作渴望的那种“崇高理想”，即“以人们可以理解的、统一的和多样性方式存在的事件”只有经过从特殊到普遍的运动，而不是相反的过程才能获得（第57页）。稍后，他在19世纪30年代写的一些片断中，详细表述了对于纯粹世俗的人类意识而言，能够获得的“认知有关人类事物的知识”仅有的“两种途径”。他说道，第一种是历史的“方法”；第二种是哲学的方法（第58——59页）。另外，他指出了两种“品质”，他认为若没有这样的“品质”，就没有人能够获得史学家的位置，它们

是“为特殊性本身”而热爱它，以及抵制“先入之见”的权威（第59页）。惟有通过“对特殊性的反思”，“普遍的世界历史的发展”过程才能“呈现出来”（同上）。

然而，这种发展过程不能依据哲学家通常运用的那些“普遍概念”来描述，“历史学的任务是观察这种不能被单一思想或单一词汇描绘的生活”（第60页）。与此同时，人们不可能否认，世界呈现出它通过一种精神力量进行统治的证据，以这种精神力量，历史的特殊性最终一定会发现它们作为整体中的部分而具有的统一性（同上）。这种“精神”的展现证明了历史不只是一种“非理性力量的”景观这种信念。其本质惟有运用宗教意识才能领悟，对于解决特定的历史问题而言，它是派不上用场的。可是，对于涉及到部分以及部分与整体的关系的恰当评价而言，关于世界的这种宗教理解具有的崇高形式是有必要的。正如19世纪60年代，兰克在另一处写道：“对特殊性的研究，即使是对单个细节的研究，若是做得好，都有其价值。……但是……专门研究也往往要涉及更大的情境……最终目的，尽管尚未达到，总是保留了一种人类史的观念和构成。”（第61页）

当然，专业研究可能会模糊整体历史过程的一致性，但是兰克强调，没有必要“担心我们可能会以令前辈们满意的那些笼统的概括来结束”。事实上：

> 在对各个领域进行刻苦、有效地研究并卓有成效之后，就不再会提出这些笼统的概括了。我们也不能返回来用那些人们在不同时代习惯接受的抽象范畴。历史笔记的累积，以及对人类特征和德性的肤浅判断，恰恰同样不太可能导致全面的和令人满意的知识。［第62页］

这样，史学研究必须在两个层面同时进行：“探询历史事件中的有效因素和理解它们之间的普遍联系。”理解“整体”的同时“服从精确研究的规定”将始终是“理想目标，因为它将包含一种对全部人类历史

进行的稳固而确定的理解”。他推断，历史研究将不致受“其与普遍性的联系之害”，因为若是没有“这种联系”，研究将虚弱无力。与此同时，“若没有精细的研究，普遍性概念将退化成一种幻觉”（同上）。

像这样的评论常常被引述，来说明兰克想象中的理念在多大程度上违背了在其研究中指导他的方法论原则。例如，冯·劳厄在“兰克史学的更大的结论、他的宗教色彩和理解历史之神意的哲学抱负”与他的“方法”之间进行了区分。在前者被拒斥了之后，后者却得以保存。冯·劳厄说，事实上，兰克“留下了一大史学流派，其中的史学家根本上都达成共同的客观性标准。各地的经院史学家现在仍然坚持要批判性地研究最原始的材料，理解所有细节，从基本的事实中达成概括和综合。他们依旧坚持客观性的理念，使史学家从属于所研究的材料”（第138页）。

这都是真实的，但是它并不足以表明，“客观性”、“批判性研究”、“理解细节”的观念，以及从思考“基本事实”中得出的概括性成果，这一切在多大程度上需要以关于真实和实在的本质概念作为先决条件，只有在这种本质概念的基础上，兰克声称从他研究材料中得出的那种“更大的结论”才能得到证明。兰克的高产（他的全集超过60卷），反映出一种始终一贯的高超研究水平和叙事表现的天赋，这只有根据他带入材料思考中的那种信心，以及他对自己在材料中区分重要和不重要的历史证据时所用标准的信心，才可能理解。正是他对自己的标准存在的信心——他认为那是区别自己的历史研究与实证主义的、浪漫主义的和唯心主义的历史研究的根本，正是这信心吸引了他那个时代（保守主义的和自由主义的，职业的和业余的）史学家的想象，以至于使他成为了一种“实在主义的”历史意识理应如何的楷模。

兰克直观地认识到，如果新时代的历史学要服务于他的价值观要求它服务的那种目的的话，就不得不首先对转喻模式，以及它的机械论因果关系概念和它对价值与崇高理想的反讽式蕴涵进行初步的批判。这种批判并不是非得要得到有效的辩护，因为赫尔德已经为它做出了证明。此外，大革命与复辟已经确证，对社会实在的任何抽象研究都已破产，并且，浪漫主义已然证明人类的非理性冲动在其诗歌与

艺术中的正当性。但是，史学思想对历史领域的描绘也不能回复到一种纯粹的隐喻模式而依然声称具有“科学”的头衔——兰克认为如果它要拥有比主观意见更大的权威，就必须有这种头衔。与此同时，它不能太突然地被推入鼓励在历史体系中寻求形式一致性的提喻式理解模式中，而又能免于被斥为唯心主义——这样的责难对它而言，就像对浪漫主义本身的责难一样本来都是致命的。因此，兰克以一种隐喻模式来构想历史领域，它鼓励在事件的个体性、独特性、生动性特点和多样性中对它们怀有一种初步的兴趣，随后，兰克暗示把它当作一种形式一致的领域进行一种提喻式理解，其终极的或最后的统一性可能通过与部分之本质进行类比而得以表明。这使兰克免于在历史中寻求普遍的因果关系和相关规则，无论这些东西是共时的（实证主义的）还是历时的（黑格尔式的）类型；不仅如此，它还令兰克相信，历史学可能期望的最高类型的解释正是对历史过程进行叙事性描述。兰克没有认识到的是，人们可能以客观主义之名拒斥对历史进行浪漫主义的研究，但是，只要历史被认为是运用叙事进行的解释，人们就必须将原型神话或情节结构带入叙事之中，只有这些东西才能使叙事获得一种形式。

作为喜剧的历史过程

对兰克的大多数历史著作而言，喜剧性主题充当了其中的情节结构，并且是一种框架结构，在其内，这些著作中的每一部都可以被构想成一部宏观世界的戏剧中的单幕。这种主题使兰克能够集中处理他叙述的场景中的个别细节，但又继续以他那种坚定的自信对大量的文献进行筛选，从重要或不重要的文献中挑出证据。对于在全部历史文献中遇到的冲突各方而言，兰克的客观性、批判原则、宽容和同情都应用在了这样一种确定气氛中，即历史领域被元史学式地构想成一组必然以和谐的结局告终的冲突，而在这种结局中，“自然”最终将由如同它那样稳定的“社会”代替。在他的论文《论列强》之中，兰克写道：

> 世界历史并没有呈现出初看之下这样一种国家和民族的混乱、骚动、战争和漫无目的。时常令人疑虑的文明进步也并不是世界历史惟一的意义所在。它还存在力量，真正精神的、赋予生命的和创造性的力量，不仅如此，还有生命本身。另外还有着道德精神，它的发展我们是看得到的。它们无法定义或者用抽象术语来概括，但人们能够领悟到、注意到它们。对于它们的存在，人们能够培养出一种同情。它们展现、捕捉这个世界，呈现多种多样的表述，相互之间进行争论、制约和压制。在它们的相互作用和演替中、在它们的生命中、在它们的衰落与复兴中包含了一种不断地充实的内涵、不断地增强的重要性和不断地拓展的范围，那里藏有世界历史的秘密。［冯·劳厄编，第217页］

此处，起作用的隐喻明显是有机论的，强调之处是过程本身。但是，所暗示的过程并不是指事物简单地在时间中，即在它们自身的时间中产生和消亡。时间本身被赋予价值，它依靠的是对朝向某个目标前进而存在的感知，即便目标本身仍是不确定的，并且只是作为形式一致性的成就而得到一般性描述。

然而，整体发展指向的终点和目标在兰克《关于政治学的对话》中有着详细说明。兰克先指出个体性民族国家经历了由中世纪晚期到复辟时期这么一段长时期而形成，之后，他使用了一种天体系统的隐喻来描述欧洲历史过程的结果。

> 这众多独立的、世俗精神的社会受道德精神的召唤而产生，不可抗拒地成长起来，在世界一切的骚动中朝着理想前进，它们各自都有自己的轨迹！看吧！看这些天体，它们自己的轨道、相互的引力和自己的体系！［第180页］

在这里，用来描绘成长和发展过程的有机式理解让位给了机械式理解，它更适合于表述一个系统的平衡。关于太阳系的想象有利于暗

示这个体系中的连续性运动。在兰克自己的时代，历史并没有被想象成走向终结，但是，历史运动现在是有秩序地受规则支配。它是一种在获得的诸关系体系范围内的运动，而这一体系本身不再被认为是变化的。

兰克把法国大革命之前看作这样一个阶段，在其中，起作用的各种力量努力朝着它们自身在该体系内的恰当位置运动；体系本身得以构成，或者正在通过冲突与协调的过程构成它自身。兰克想象他自己的时代，即后革命时代，把它当作该体系最终完成的时代；在这个时代中，该体系成了一种自我稳定的机制，它的适当的普遍形式已经成形。人们仍然认为运动、成长和发展会持续下去，但其基础已然不同于系统完全构成之前种种要素存在的状况。社会最终取代了自然而成为中介，历史必须在其中运作以实现它的内在目标，即达到一种充分的人道。

历史分析的“语法”

对兰克来说，历史过程与总体的世界过程不同，它本质上是一个极其稳定的领域（它的稳定性由上帝保证），充满了不相连的对象（人类，每一个人都是被上帝单独构成的）。这些对象聚集在一起并且结合成独特的实体（民族，也是被上帝单独构成的），这些实体又创造出了特定的制度（教会和政府）来实现他们作为民族的命运。作为个体和民族的人类，被认为是由自然性或者动物性欲望支配的，并且因而本质上是混乱的和破坏性的。但是，按照兰克的看法，在两种制度中，即在教会和政府中提供了各种手段，能够把民族的漫无目的的精力引导到有益于人类的计划中去。

兰克并没有令自己无益地思索教会和政府的起源，或者它们最初构成的方式。这两种制度一般性的有益特征在他看来是历史的事实，即不仅是通过历史反思，而且是通过日常经验确立的真实。他个人相信，这些制度是由上帝建立的，为的是赋予紊乱的人性以秩序；并且他认为，不带任何感情地研究历史会更有效地确定这两种制度在人类生活中起到的普遍有益的作用，这对虔信者可能意味着它们的神圣起

源。然而，要欣赏它们在人类生活中的规范作用，并不必然要相信它们的神性。它们在历史的时间中构成了独有的秩序性原则；正是通过这些原则，一个“民族”能够把它的精神和物质力量贯注于作为一个“国家”的它本身的构成之上。

照这样想的话，在世界过程中构成其基本条件的秩序和无序力量一方面在教会和政府中，另一方面在民族中找到了它们的历史形式。这些范畴并不是相互排斥的，因为教会和政府都是由人类掌管的，正如民族是由具有共同居住地域，并在语言、特定习俗、道德观念等方面具有共同文化禀赋的人构成。这一事实的结果便是，教会和政府并非总是代表着秩序与和平进步的原则发挥作用，而且有时也寻求超越其权威的正常范围。例如，教会人士可能试图篡夺政权，这时就会造成一个民族的政治力量衰落；或者政治家可能寻求篡夺一切精神权力，结果是民族的精神力量减弱，而公民的个人生活和道德一般会退化。在这样的时代，国家将受内乱的煎熬，并且招致邻国侵犯，因为那些邻国根据自身特定的国家“观念”，达到了一种更为充分的政治和教会权威的平衡，因此有可能为其扩大和扩张的内在冲动赋予一种单一的形式和方向，对这个被削弱的国家不利。并且，除非受此威胁的国家在此危难时刻能够唤起尚存的精神或物质力量，除非它能够开始革新，并且重建形成“观念”所要求的教会和政治制度之间的关系，否则灾难就会降临，而这个国家的人民将从历史中消失，再不会出现。

此外，某种特定的政府或教会观念可能获得了太多的力量，支配了所有地方人们的想象，并且可能扩张，超越它所适用的民族的界限，把自己构成一个“普遍教会”（如罗马天主教）或一个“普遍国家”（日耳曼民族的神圣帝国）。事实上，兰克相信，这就是中世纪出现的情况，结果正如他所认为的，“和平的进步”慢下来了，民族向国家的发展耽搁了，文化在一种优柔寡断、焦虑和恐惧的哥特式阴郁中枯萎。但是，最后，改革者在欧洲各个民族中出现，他们一同建构起欧洲文明，并且批评普遍教会和普遍国家的观念。而且，当这些改革者牢牢把握住基督教的根本真理和欧洲文化的根本统一性时，根据激励他们的国家“观念”，他们设计出了教会和政治的组织形式以及二者之间的关系形式，这些形式足以表达不同民族本身的特定需求。

这便是文艺复兴和宗教改革，以及随之而来的宗教战争时代的真正意义。在这期间，国家的“观念”作为欧洲不同民族自觉的统治原则形成了，那些民族组织成截然不同的国家，它们具有独特的历史命运，创立起来了的教会和政府适合于将它们的精力往有序的和于人有益的途径上引导。

历史事件的“句法”

一旦欧洲诸民族使自身组成为国家，而教会和政府独特地适合于他们特定的精神和物质需要，并且在欧洲有着某种共享的宗教和文化特征的一般情境下，欧洲文明进入了一个根本上的历史发展新阶段。欧洲诸民族构成为不同的民族国家，为完全自治的、进步的和自行调节的文化组织体系创造了条件。一旦不同国家的不同“观念”显现在欧洲不同民族的意识中，调控便会按照一种调节关系自动建立起来，这种关系一方面存在于国家之内的人民、教会和国家之间，另一方面存在于由此构成的不同国家之间。几近三个世纪，该体系没有完全创建出来，并且，在它完成之前，必须经受来自陈旧的、中世纪的、普遍主义的社会组织概念的世俗对应力量的攻击，抵制查理五世、菲利普二世、路易十四、雅各宾派和拿破仑这样的政治领袖们寻求欧洲甚至世界霸权的努力。但是，这些寻求政治霸权的努力都因为寓多于一原则的运作而归于失败。兰克将此原则当作欧洲民族国家体系的独特的社会组织模式。这种模式在呈现的作为国家差异之必然结果的权力均衡原则中，找到了公开的表述。

就好像一个国家在它的“观念”中发现了用以调节人民、教会和政府之间的内在关系的机制，欧洲“观念”也充当了一种支配性机制，用来调节脱胎于中世纪混乱和异质世界的不同“国家”之间的外部关系。兰克与众多只看到法国大革命的罪恶的好古保守派不同，他认为从大革命产生了诸多好处。例如，国家进入了自觉性的最后阶段便是大革命的结果，列强在借助所有别国维护自身之中找到了共同的目的，而欧洲文明最终开始了它的太平盛世，在其中，“和平的进步”能够无限地继续，没有对于来自底层的革命或对于导致亡国的外来战争的现实恐惧。这样，兰克在他的论文《论列强》的导论中写道：“如果法国

大革命前数百年的主要事件是在捍卫欧洲独立之中列强的兴起，那么，自此以后的时期最主要的事件是国民性得以恢复、复兴和全新的发展”（第215页）。他曾说，他自己的时代“获得了巨大的解放，这并不完全是在分裂的意义上，而是在一种创造性的、统一的意义上。光说它促使列强建立起来还不够，它也更新了所有政府的基本原则，即宗教和法律的原则；并且为每一个体国家的原则赋予了新的生命”（第216页）。

对兰克而言，看上去，在一个自我调节的力量关系构成的更大共同体中，联为一体的自我调节的民族国家具有的构架表现出一种历史的终结，人们到那个时代为止所认识的历史的终结。简言之，对他来说，历史在现在终结了；随着19世纪中叶欧洲框架的确立，所有未来发展的基本形式已经确定。该体系表现出几近完美的均衡；有时也会要求进行调整，就像牛顿的体系也需要带着神性的钟表匠偶尔介入加以调整，这些调整将以偶尔的市民骚乱或国家之间的有限战争的形式出现。

很明显，兰克有关欧洲历史发展的概念能够和他总体的世界观赋予的假设分离开，并且根据它自身的价值判定为建构欧洲历史研究的一种解释或一种规划。另外，通过运用他本身有关材料批判和客观确定事实的方法，别的史学家可能就历史领域的组成成分和它们之间可能的关系模式对兰克提出质疑。兰克本人对其著作的批评家宽宏大量，他们将他的注意力不仅引向兰克在描述特定时期、政府、个人、观念等等时没有注意到的“事实”；而且引向整体的事实类型，如经济事实，这些是兰克的体系原本不考虑的。但重要的是，必须承认在他的历史解释体系中有一个要素，它不只是充当一种纯粹的材料：这就是他的“国家观念”的概念。

历史解释的“语义学”

我对“国家观念”这个概念再三描述，这是此概念在兰克的体系中所起作用要求的，因为“国家观念”不纯粹是人们对于组织人类社会的方式可能持有的诸多观念中的一种，它是为了实现“和平的进步”而组

织社会的惟一可能的原则。简而言之，对兰克来说，“国家观念”不仅是一种论据，还是一种价值；更有甚者，它是一种原则。借助这种原则，历史中的任何事物都能被赋予一种肯定的或否定的意义。当他认为永恒不变是“国家观念”的特征时，兰克同样揭示了一种有关上帝的思想。他承认，民族有来往、教会有组散、政府有兴衰，而史学家的职责在于编纂它们的演替过程，或者事后以其个体性和独特性重构这些过程。但是，要把握住它们的精髓，认识到它们的个体性和独特性，就要牢牢抓住形成它们、赋予它们作为特定历史存在性质的“观念”，并且找到使它们是此非彼的一致原则。仅仅因为国家的“观念”是永恒的，这才有可能。

但原则上，仅当它在某一特定的历史形式中实现，也就是说，仅仅在人们实际上成功地形成了一个特定国家的情况下，这种“观念”才能被认识到。这意味着，尚未达到以民族国家为表现的自我完成阶段的所有民族和文明，在真正的历史降临到16世纪近代欧洲历史之前，处于一种史前时期的黑夜中。若把这种日与夜的隐喻推到它的逻辑结论，人们便会注意到，历史的正午位于兰克自己的时代，即，在摆脱了大革命的创伤之后，全面建立起来的欧洲民族国家的自我调节体系获得了一种最终的形式。简而言之，兰克把他自己所处时代的现实当作一切时代的理想。他承认，真正的转变、革命和动乱的可能性仅仅存在于在他以前的时代；而未来对他来说不过是他自己所处时代的无限拓展。

由于对兰克来说，自我调节的民族国家体系的创造是任何事物趋向的目的，是一切运动指向的最后的平衡；因此，他必然要求将每一个其他的社会组织形式看成一种不全面的尝试，为的是实现他认为实际上是在他自己所处的现在才全面实现的状态。于是，他不得不因此而主张，一旦现在的社会组织形式已经形成，就不会再有其他形式出现了。就像黑格尔、托克维尔和马克思那样，他能够设想的惟一另一种社会组织形式便是基于世界主义的或普遍原则的国际间或跨国的形式。这种普遍形式在中世纪就以普遍教会和普遍国家的方式尝试过，最后发现不行；因此，它们被永久地取代了。兰克承认，在未来存在着尝试复活这些普遍主义社会形式的可能性，并且他在自由主义、民

主主义、社会主义和共产主义那里看到了这种努力。然而，兰克认为这类运动就像战争本身一样，对于加强和进一步阐明永久可行的国家“观念”而言仅仅是诱因。

兰克历史观念中的保守主义蕴涵

在《关于政治学的对话》中，兰克认为，战争并不能决定“国内政治组织的形式”，而只会是“它们的调整”。在《论列强》中，他把自己所处的时代和希腊化时期相比。他写道，希腊化时期

> 为我们自己的时代提供了诸多相似性，一种高度发达的共同文化、军事科学，以及复杂外交关系的作用和相互作用，还有极其重要的贸易利益和金融、工业竞赛，并且有基于数学的昌盛的精密科学。但是，这些［希腊化的］国家由于出自于一位征服者的雄心及其后继者之间的纷争，它们既不具备也不可能获得任何个体性的存在原则。它们只是奠基在士兵和金钱之上。正因为如此，它们迅速地分崩离析，最终整个地烟消云散了。［第217页］

相比之下，兰克自己的时代因为具有“道德力量”和“民族性原则”的创造性力量而生机勃勃。他问道：“如果我们的这些国家的政府没有从其奠基的民族性原则中获得新的生命，它们会是怎样？”“没有它而任何政府能够存在，这是不可想象的。”（同上）兰克暗示，正是如此，可以想象，只要民族自我认同原则能够保持，自我调节的民族国家体系也就能继续存在。

兰克曾明言，他认为，史学家的任务是以增强民族性原则的方式撰写历史，这一原则是防止人类堕入野蛮时代的惟一保护措施。另外，他在一段以后编辑《文集》时删掉的文字中明白指出，对他来说，一种民族国家体系就像一种众神之间的交谈那样能够永远维系。对于民族国家体系会不会阻碍一种世界共同体的发展这个问题，兰克的回答是，文明本身依赖于多样性和分离。

> 如果不同的文献要让它们的个体特征相混并融合在一起，其结果将只是一种令人厌恶的单调。不，一切的联合必须依赖于每一个体的独立。这样，它们才能够以踊跃的形式相互激励并永远如此，而不会令某个成为主宰，或伤及其他。
>
> 对于政府和国家也是如此。确实，一方绝对盛行将促使他者灭亡。大家都合并在一起将损害个体的本质。分离和独立发展将令真正的和谐呈现。［第218页］

总之，兰克并不欢迎可能有新的共同体形式让人们可以在政治上联合起来，并且游离在民族国家和教会施加的约束之外。这同时是兰克保守主义的实质与形态。由于“国家观念”在他的历史理论中充当了一种绝对的价值，普遍性和个体自由的观念被视为历史本身的两种选择；这两种观念正如后来在加缪[10] 那里那样，一方面被认同为专制主义原则，另一方面被认同为无政府主义。同样，“国家观念”的作用阻碍任何（社会科学）寻求人类联合与一致的普遍规律。这样的研究必然提起国家所赋特征的价值问题，简而言之，它将揭示出国家特征纯粹的历史本质，并且会要求视“国家观念”本身不过是一种观念。换句话说，它将要求“国家观念”被当作事实上它所是的那样，即本是一种联合的概念，在特殊的时间和空间中，脱胎于世界历史的某个特殊时期而形成；它在16到19世纪之间假定了一种确定的制度和文化形态；并且，它因此而可能令人信服地让位于其他某种人类联合的概念，例如阶级、种族，抑或仅仅是在未来把人类的破坏性能力进行创造性升华的人类才能。

兰克认为，人类的问题只有在国家的情境中以及为了抑制那些冲动而形成的制度中才可以解决。他认为那些冲动在它们直接的表达形式中不可避免地是破坏性的。他把任何威胁到教会（如唯物主义和理性主义）、威胁到政府（如资本主义、帝国主义、种族主义或自由主义），或者威胁到国家（如社会主义、共产主义或全球宗教）的东西，都视为对文明本身的威胁。在他看来，任何把信念赋予一种被解

放了的人性的运动都和感伤性的人道主义没有什么差别。并且，假设任何这样的运动试图通过革命的方式确立自身，兰克都把它们视为政府和教会已然确立要抑制的力量。

这样，兰克在他的体系中，一方面把教会和政府，另一方面把民族作为既定之物，作为可观察和可确定特征的分离实体，并且告诫史学家要推想使这些实体聚合在一起形成有着个体性国家“观念”的国家共同体的方法，以此作为他们令人鼓舞的原则。就此而论，他那种“客观的”历史研究理想是极为令人满意的。但是，在历史文献中的任何地方，只要像政府、教会、人民和国家这样的实体构成的是“问题”而不是“材料”，他的经验方法就不可能起作用。在兰克式方法的基础上历史研究若要能够继续，前提是社会机构要已经稳固得足以确定下来，以至于它们能够提出自己有关人、政府和教会的真正本质由何者构成的观念，并以此作为未经批判的确定规则来指导史学家的研究。在这样的社会结构还没有成形或者开始衰落和摇摇欲坠的地方，在社会组织原则不再是自明性地赋予专门机构的地方，以及在构成人类共同体的最佳形式是什么这个问题产生的地方，就需要呼唤既研究现在也研究过去的其他方法，和用来描述历史过程的其他概念范畴。探寻这些其他的方法和概念范畴产生了新的社会科学，它形成于19世纪的后三十年。通常，这些新的社会科学涉及到历史问题，但它们毫不例外地对那个时代被称为历史方法的东西表示出敌意。因为此刻，历史方法是兰克式的方法，这不仅仅指它的朴素归纳主义，而且首先指它的前提假设，即国家是社会组织惟一可能的单位（也是惟一值得注意的单位）；另外还有它的信念，即由此，民族集团便构成了历史研究惟一可行的单位。

按喜剧进行情节化的历史

我们会注意到，在某种意义上，兰克比米什莱更容易概括描述，可是，在另一种意义上，他又没有米什莱那么容易。这是因为按喜剧模式编纂的历史，其情节结构就叙事的故事层面而言，在形式上要比浪漫主义历史可能做到的更为连贯。米什莱关于法国史的情节描述了参与者（法国人民）逐渐获得自身本质的全部意义，以及达到其内在

统一的完整实现（尽管为时不长），以对抗试图挫败其成长与自我实现的模式化人物、制度、传统。但是，这一上升直线的纯粹性因为其各构成点的隐喻特征而模糊不清——为了让人们想象参与者以其连续的胜利而达到了更高阶段，每个点都必须更加炫目、更为极端、更加广泛而激烈。此外，由于米什莱是从远离这一上升过程顶点的位置来撰述它的历史的，他知道到达顶点之后，由于对大革命理想的背叛而开始衰落这样的结果，描述大革命高潮时刻的纯洁、光辉和圣洁的努力，在事件本身消退的情况下，便只有通过最迂回的诗意筹划才有可能维持下去。

米什莱和兰克一样也是一位复辟时期的史学家，尽管他以一种正好和兰克相对立的方式来体验他所写的那个时期。米什莱遭遇的是一种理想的消逝，就像高潮之后的失落，而兰克则感受为一种圆满，但这是在字面意思上的那种圆满。它并不像在米什莱的革命时刻的概念中那样，它不是清除了禁止人民自身联合的人为障碍而实现联合，而是原来和自身以及彼此间都不一致的诸要素在更高的共同体形式之内的真正综合。而这种共同体就是民族国家和国际体系，其中的每一个民族国家都有自己的位置，并充当整体的一个必然部分。

赫尔德提供的那种有关历史过程的有机论理解在兰克的著作中仍然作为隐喻呈现出来，该过程作为一个整体是可藉此理解的。但是，它升华成了喜剧的情节结构。借助于这种结构，就欧洲历史讲述的故事将被理解成一个表述了特定意义的故事。这种情节结构本身要比为米什莱的浪漫主义历史提供思路并赋予一种次要意义的结构更为复杂。

米什莱以摩尼教式冲突的形式将历史情节化，其中，正反两方被锁定到生死搏斗之中，并且为了达到故事的高潮，必须消灭一方或另一方，就像救赎或审判显现。但是，兰克将冲突的场景置于对正反两派斗争带来的更大统一体的理解中，并且强调一般社会秩序可以通过斗争的事实本身而得到什么。对于人类最终统一的想象被移到历史时间终结的时刻，作为信仰或想象可能认为该过程正在接近的预想目标；根本的重要性被放在制度和国家中已经实现的社会统一形式，而

这些制度和国家正是从中世纪中期一直到复辟时期的千年冲突之中创建出来的。

喜剧的三重运动，即从显然为和平的环境，经由对抗的昭示，到在真正和平的社会秩序基础上解决冲突，它允许兰克自信而又令人信服地描绘出能够划分总体历史过程的主要时间单位。时间的过程能够被如此确定地情节化，这一事实激发起兰克的自信，他相信自己所处时代的政治和社会形式是历史分析的“根本”单位，藉此，历史领域的图景被设想为一个空间的或共时性的结构。

西欧文明根据拉丁和日耳曼文化基础被区分开来，并且根据建立在两种基础之上的语系进一步加以区分。这些语系在欧洲不同地区的文化和自然之间是共生关系的基础，民族通过这样的基础建立起来。于是，在国家中，适合不同民族组织与表达其独特美德和权力的特定政治和教会组织形式被设定。于是，国家自身之间，表述在权力制衡观念中的那种特殊关系形态被当作了一种目的，国家之间的所有冲突都指向这一目的。部分从整体中分析出来，尔后，在叙事实际的写作过程中，又根据部分来重构整体，对部分转为整体这种关系的逐步揭示被体验成了事物何以如此发生的解释。

支持这些解释策略的比喻描述模式是提喻。这种比喻的“方法论筹划”即现代史学思想家视为“历史主义”的有机论。通过辨明所有赋予事件“结构”特性的线索，所要解释的事件被置于其情境之中，在这个层面上，兰克对于事物何以如此发生的解释类似于米什莱的。但是，一种给定的情境，就如“中世纪”、“宗教改革”或“17世纪”等等，其特性描述为读者提供了那种形式一致性的连续感，让人想到部分融为一个更大历史整体，而这个更大的历史整体正是欧洲文明自身最后阶段的形式。

正如叙事有故事的要素（它回答了“接下来发生什么？”和“最后一切又是如何？”），叙事也有情节要素，它回答“它到底是怎样发生的？”也就是说，解释在两个层面上展开。在其中一个层面上，回答“发生了什么？”这一问题的做法是，辨明事件彼此间联结的线索，

将某个事件或某组事件插入到语境之中，因此也造成了一种事件具有丰满结构的印象，而该事件对任何规则性解释都不太敏感。在另一个层面上，回答“事件何以如此发生？”这样的问题则是，一种被看作是既得形式的语境变换成另一种，从而在有机论模式中表现出每一个后续阶段的现象彼此都进行更高层次的综合。否认史学家能够认识到诸种形式的形式，其效果就在于赋予过程的最后阶段一种所有先前阶段预定的终极、结果或目的的地位，其中假定了史学家自身所处时代已经获得的形式一致性。简而言之，历史领域首先是被看成了一个分散事件的综合体，这些事件仅仅通过一些线索彼此相互联结，编织成了一幅事件——情境关系的背景；于是，历史领域重新被描绘成一幅各种融为一体的整体的模式，各种整体彼此间有着微观——宏观、部分——整体的关系，并且总是暗示，在历史中能够分辨出的最后的形式一致性便是社会和文化组织的至高形式，它能在整个过程中合理地认识到。

因而，兰克用提喻模式来构想历史。提喻模式被转化成了一种方法，它允许兰克按喜剧模式把历史情节化，并且按有机论的方式来解释历史。情节化模式和解释模式二者赋予了兰克历史学一种公认的“实在主义”科学的独有特征，然而，如果我们想要看到对这两种模式进行的形式辩护，我们的眼界就必须超出兰克的著作之外。这种辩护最早是在1821年由政治家、哲学家和科学家威廉·洪堡在一篇名为《论史学家的任务》的论文（最初是在柏林发表的一篇演讲稿）中做出的。

对作为历史方法的有机论所做的形式辩护

莫米戈里亚诺把兰克以及奥古斯特·伯克和德罗伊森称为洪堡的“理想学生”（第105页）。而最近，伊格尔斯说明了他们在诸如历史思想的本质、政府、社会和欧洲文化的未来这样的主题上有着相似观点（第3——4章）。然而，洪堡的论文作为对某些解释原则所做的形式辩护，需要更为细致的阅读。兰克将这些原则和他关于历史的喜剧式情节化结合在一起，目的在于从历史“材料”的“客观”思考中得出明确的保守主义意识形态原则。

洪堡一开始明确否认史学家能够期待一种关于历史的规则性理解；他指出，史学家有希望获得的最多不过是“简单描述”“实际发生的事情”（第57页）。当然，这并不意味着史学家“仅仅是接受和复制历史”。相反，他必须是“积极的和创造的自我”，因为事件“在感官世界只是部分可见；剩下的不得不通过直觉、推论和猜测来弥补”；“一件事的显现是散乱的、脱节的和孤立的”；并且这种事件“拼图”的根本“一致性”“仍然不能直接观察到”（第57——58页）。洪堡强调，单单是观察只能得出“要么是相伴，要么是彼此相继的情境”，它不能洞察“内在因果关系”，后者却是一组事件的“内在真实”“完全依赖的”（第58页）。观察揭示的是一个没有完全感知到的对象领域和显然模糊的复杂关系，单个事件群看上去“准确地说就像云彩，只有从远处才能看出其形状”（同上）。

这些事件群的“内在真实”是史学家使用一种不同于诗人的本领赋予它们的“形态”。正如洪堡所言，史学家必须运用他的“想象”，“通过充实和连接起直接观察到的那些脱节的碎片，以陈述揭示事件的真实性”。但是，史学家和诗人不一样，他或许并不运用“纯粹的幻想”。相反，他必须要求一种独一无二的历史理解模式，洪堡称之为“连接能力”（第58——59页）。他指出，这种连接能力是史学家运用“种种必然规律”的产物，其作用是充当“直觉才能”运作的制动器（同上），这意味着史学家“在探求历史真实性时”必须同时遵循“两种方法：准确的、不偏不倚的、批判的事件调查方法……和连接已考核过的事件的方法”（第59页）。

但是，连接能力必定不会延伸到整体历史过程，因为历史领域处于

> 这个世界种种事务的一种巨大、层叠混乱的状态，它部分是因为国家本质、人性，以及民族和个体的特征所致；部分并无什么原因，就像从奇迹中创生，依赖的是朦胧感觉到，并且明显是由深植于人类灵魂中的永恒观念激发起来的力量——所有这一切组成了一种无限，精神不可能将它压缩为一种单一形式。［第60页］

史学家不再想要在整体历史领域上强加一种单一形式，而满足于在历史领域的限定范围内强加一种暂时的、中等程度的形式一致性，这样的意愿使得史学家被称为一种特定的“实在主义”者。

洪堡说，史学家必须努力“唤醒并刺激对于实在的敏感性”。事实上，他主张，史学家运用的“根本要素”是“实在感”，它被界定为“意识到时间中存在之短暂以及对过去和现在的原因之依赖”，同时也是“精神自由的自觉和对理性的认可”。只有这种一方面对现世短暂和因果关系，另一方面对精神自由之自觉的双重意识，才使史学家可能“在构成事件叙述时令读者的情感激发起来，就好像是以被实在本身激发起来的一样”（同上）。

这种历史实在论的概念最有意思的方面是，表面上看，它很难和卡莱尔提出的那种浪漫主义的“存在之混沌”的历史观念区分开来。历史知识的实在论表现是，史学家在读者的思想中不断灌输一个悖论，即人类生活既是自由的，也是受约束的。事实上，洪堡明确否认历史知识可以用来教导现在，如教导人们“该做什么和该避免什么”。但与此同时，他拒绝接受历史知识仅仅是由那种“同情心”构成的观念。浪漫主义关于历史知识的“诗性”概念则把“同情”当作核心。洪堡说，历史有用是因为“它有力地焕发和升华了我们的现实行为的意义”，但这种力量在规定“事件的附属形式”时表现得要比简单地理解事件本身时更多些（第61页）。在此，洪堡有关历史解释观念的提喻式预设已然明显。他指出，历史解释是从一组事件中辨别出来的形式的表现，即“每件事”都被显示为“整体中的一部分”，或者“每一件被描绘的事件”都显示出揭示了“历史形式本身”（同上）。

虽然洪堡认为历史表现即揭示“事件之真实形式”和叙事中包含的整组事件的“内在结构”，很明显，他意指的是一种提喻式工作，一切事件都视为和整体存在着一种宏观与微观的关系。但是，根据这种观点，洪堡看到，一种历史表现或模仿必须是一种再现，它并不是以事件的特性对事件本身的再现，而是有关事件总的构造的形式一致性的

再现，它若是完全实现了的话，将导致一种历史哲学。这便是为什么他区别两种模仿，即纯粹摹仿事物的外在形状和描绘事物的“内在形式”。前一种做法仅仅再现了事物的轮廓，就像绘图员可能做的那样，而后一种则提供了一种与其比例协调和匀称的模型，如同真正的艺术家做的那样（第61——62页）。后一种做法要求艺术家本身提供一种“观念”，它能够将一堆材料转变成一种确定的形式一致性。正是这种“观念”，使得洪堡能够区分照片式再现的真实和“形式的真实”（第63页）。当然，史学家将这种区分运用到历史表现之中时，它突然将史学家置于主观性和相对主义之前，像米什莱这样的浪漫主义者正是用它们证明“同情”观念是历史理解的正确指南。但洪堡避免落入主观性之中，因而提出这样的问题：“是否存在能够指导史学家的观念，如果有，会是什么样?”（同上）

在前文引述内容接下来的段落中，洪堡区分了美学的、哲学的和历史意义的“观念”，揭示了那种根本上是古典的，并最终是亚里士多德式的历史知识概念的基础。他进行区分的这种方式使得他能够将历史知识视同为亚里士多德特别归属于诗歌的那类知识。他指出，史学家关于实在的理解并不是浪漫主义艺术家声称的那种，后者是一种纯粹主观的知识，或者是一种主观情感状态的表达；史学家的理解是对世界的一种领悟，它可能存在于历史文献中显示出来的事件内部。

洪堡说道，史学家“以一种类似于艺术家的方式”寻求事件的真实，而艺术家寻求的是“形式的真实”（第64页）。在历史中，“理解”是“［事件的］构造与目击者应用的意识的结合物”（同上）。他表示，在历史事件的本质与历史学家施加于这些事件之上的理解模式之间存在一种可选择的亲和关系。历史事件都是既有的生命形式与有助于这些形式转变的趋势之间存在的张力的表现；历史理解由双重理解构成，一是理解导致了社会和文化中涌现出新鲜事物的“力量”，二是理解造成了那些将个体约束到思想、感受和意志的更大单位中的“趋势”（同上）。这便是为什么“历史真实”“一般来说受哲学操纵的威胁要比受艺术操纵的大得多”（同上）。

在洪堡看来，哲学往往寻求将总体性还原为某种综合过程的完成

状态，而该综合过程本质上是目的论的。另一方面，史学家必须处理的与其说是终极目的或完满，不如说是趋势与过程。并且，在处理这些趋势和过程时，他并不必要将它们最终可能有何等重要性的观念强加给它们，而是应当承认赋予它们自身形式一致性的“观念”“从大量的事件本身中呈现，或者更准确地说，在意识中通过以真正历史精神思索这些事件而产生”（同上）。史学家因此必须既将“观念”的形式带入他对世界历史事件的“观察”中，并且又“从事件自身中”“抽象”出那种“形式”（同上）。这看起来像是一个“矛盾”，洪堡承认这一点，但实际上，他说所有的“理解”都预示了“主客体之间原初的和先在的一致性”；它总是由“某个预先存在的一般观念运用于新的和确定事物之上”而构成。在历史理解的情形中，这种预先存在的一般观念由“人类心智”作用构成，它提供了历史存在的基础，以及对于领会它而言必不可少的意识的基础（同上）。

只有最为大度的批评者才能勉强承认这种观点称得上具有一种真正的哲学分析应该具有的严密性。事实上，它反复提到一种历史解释的科学概念的可能性，不料竟又否认任何因果关系的、规则性的解释足以获得历史真实，从而消解了这种可能性。这根本反映了洪堡的愿望，他希望将历史反思从哲学中分离出来，并且使之与他那种作为一种严格的模仿行为的艺术观念更为接近。洪堡把历史知识置于一种混沌状态和理想状态之间，前者是未被加工的材料呈现于知觉之前的状态，后者则是使混沌状态屈从于秩序和理解的规律科学的状态；然后，他否认史学家有可能按任何规律来理解支配历史过程的力量。他依靠艺术与历史学之间的一种类比，但是提出了一种艺术概念，它假定了想象中包含的形式观念充分适于用来表现在个性化存在中偶遇的事物的形式。作为结果的历史知识理论本质上是一种形式主义理论，其含义是类型学的，但是，历史存在的神秘性仍未解除，其混沌状态被还原成了一种普遍的形式一致性，就像新古典艺术想象可能期望的最高目标那样。至于精神在何种程度上强加给知觉某种形式，并且在这种对现实的扭曲中实现其人性化，这种浪漫主义和主观唯心主义的观念被忽略了。洪堡重申了莱布尼茨和赫尔德提出的关于意识与存在具有完美一致性的想象，但并非以那么形而上的和棱角分明的形式。

这样，洪堡认为，史学家“为自己想象了一幅关于所有事件的联系形式的综合图画”，据此，他能得出一幅有关构成历史过程的事件的本质性关联的图画（同上，着重号为引者加）。但是，他排除了历史中的三种关联概念，认为它们不足以恰当理解它的研究主题。这些关联概念是机械式的、生理学式的和心理学式的历史研究，在他看来，这些方式集中于用因果联系来解释历史过程中实际发生的事件（第66——67页）。洪堡拒斥这三种方式，是因为它们无力得出一种“外在于有限之物范围”的观点，使“世界历史的每一部分”都能够得到理解和支配（第67页）。在此，他提出了自己对于观念的看法，以此作为有关实在的特殊“历史”理解的基础。而他的看法则基于以下认识：源于反思人类心智行为整体而得出的普遍概念，适用于包含在世界历史中的全部事件的整体。

洪堡说，世界历史的部分必须综合成一幅整体景象。他设想这一点是以“世界统治”观念为基础，或者以整体历史过程表现出一种更高统一原则运行的观念为基础。可能确定这幅整体景象的清晰本质不，但是，它的存在能够从历史地理解了的证据中推导出来。

于是，很显然，史学家不能够指望证明必然发生的新事物的必要条件，就如不能指望确定它们的充分条件一样。原则上，环境本身不可能说明历史过程中新形态的呈现。并且，既然科学的目的在于确定某个事件发生的必要条件和充分条件，看来，史学家对于这些条件的探索一开始就被排除在外了。在这种新事物的呈现中，留给史学家的只是惊奇，然后根据形式一致性“再现”它们的任务。这种形式一致性是它们向那种具备历史条件去理解它们的意识提供的。

但是，如果这种方法很适于评价历史中这种新事物的形成，它却决不会比赫尔德的做法更适于说明它们的消解。

洪堡用埃及艺术“以其纯粹形式”而迸发和希腊人中“自由艺术”的迅速发展作为“精神创造及其现象”的例证，指出“与之相随的环境不足以解释它们”（第68页）。洪堡认为，希腊的成就尤其不可思议；对此无从“解释”，因为它表现了“个体性”的一种纯粹“个体的”成就。在

这种奇迹的呈现之中，史学家的任务并不是给予它解释，而是单纯地按其本然那样呈现它，也就是说，这是一种根本的人类自由的显现（同上）。与此同时，史学家必须承认，这种奇迹的效应并未延续，希腊文化衰亡了。它的消解归因于其观念包含在现象存在的形式之中，这样，洪堡默许了关于其消解的一种物质性和因果性的解释（同上）。

洪堡的这种观念很奇怪，因为现象被想象成在其现实化的过程中和在其消解的过程中分别由不同的规则支配，即先是由一种独一无二的“精神力量”支配，再是由特定的物质的、生理的和心理的力量支配。其结果是，比起成熟、衰落和消亡，它赋予萌芽、诞生和成长过程更高的价值。这是一种奇怪的不对称，只有推测它是因为需要让历史意识偏重于某种特定的乐观和愉悦的方向，否则将无从解释。“踏出第一步，火花初现”，即，实在乍现，这在希腊历史中是“奇迹般的”，而新事物出现时隐没的东西则不然。洪堡说道，没有这“踏出的第一步”，“有利环境便不会发挥作用，即使历经数世纪，再多的实践或逐步改进也不可能导致任何完满。”（同上）

依附在这种突然浮现的新事物之上的价值将历史过程的概念导向了一种精神能够凌驾于物质之上的过程，就如同形式与内容，其交换受前者不规则力量的支配。洪堡想要将“意义分量的感受”放回到该过程起初的阶段。但是，从他对历史时间中诞生、成长和衰落的过程所做的描述，他的这种愿望并没有充分得到论证。

他说起，事物的“观念”必须托付给一种“个体的精神力量”。然而，个性化正是它消解的时机，因为正是通过个性化，精神力量受到了左右现象存在的法则的影响。它的永恒价值转变成一种时间性的限度，并受制于一个退化过程。但是，洪堡强调，人们不应认为它在时间中的消逝证明了历史存在的确定性本质，而应认为那是精神在现象界寻求其清晰表述能力的显现。它的清晰表述与消解都被视为精神“独立”于表面因果关系的证据，而非其中的因果律起作用的证据（第69页）。观念的运动在时空中趋向其全面表述，并没有被想象成一种时空中的发展，而是一种由“内部”存在到“外部”存在的运动。

洪堡想要确立这种由内到外的运动，以此作为历史发展的形式，而又不必指定一个整个发展倾向的目标，因而也就不会落入了历史知识的唯心主义和“哲学”观念之中。看上去，他要说的是，思想允许我们以一种“唯心主义的”方式设想历史，而不是根据一种整体的唯心主义图景来理解历史存在的不同形式。在此，我们遇到了历史思想中的“形式主义”，黑格尔曾批评它所鼓励的那种理智与道德的模糊性。在洪堡这篇论文的结尾，他思想中的这种模糊性已经很明显了。他承认我们可能感觉到，越过历史中呈现的趋势与突现的精神力量，“理想形式虽然不构成人类的个体性，也会与之相连，即便只是间接相连”。他表示，认识到这样的理想形式在语言本身中，因为语言既“反映”出“它的人民的精神”，也“反映”出“一种更早的、更独立的基础”，该基础“比它所受的影响更具影响力”，因此，“每一种重要的语言对于观念的创造与交流而言，都表现为一种独一无二的载体。”（第70页）并且，从这种类比中，洪堡继续评论这样一种方式，在其中，“那些可能认为获得了存在性及其力量的任何事物的最初和永恒的观念”，的确“在某种意义上还要更纯粹、更全面，也就是说，他们在一切精神和物质的形态中达到完美，在每一种力量根据其固有规律而不可避免的运作中获得真实，在事件永远裁判和惩罚自身的无情过程中获得正义”（同上，着重号为引者所加）。

但是，他否认了那种可以直接感知“世界统治计划”的人类判断能力。他指出，这种能力至多能够“在这些计划表现自身的观念中推算到它们”（同上）。这就使他得出结论，认为“历史的目标”必定是“观念的现实化，它通过人类，借助于可以令有限形式和观念融为一体的每一种途径和一切形式来实现”。只有在“有限形式”和“观念”相结合并且“两者都不再能够进一步相互整合”之时，整个过程才告终结（同上，着重号为引者所加）。

于是，回到洪堡最终将史学家比作艺术家的做法中，他声称：“关于自然和……有机结构的知识对于后者而言，就像探究那些在生命中呈现为主动性和指导性［原则］的力量对于前者那样。”艺术家感知的是“比例、匀称和纯粹形式的观念”，史学家认识的是“在世界诸事件的关系中，而不是作为［这些事件的］部分而展开的观

念”（同上）。这就为洪堡提供了基础，说明“对于史学家的任务［这一问题］而言最终的也是最简单的回答”，即“表现一种观念在现实中实现它自身的奋斗”（同上）。

重点在于“奋斗”一词，因为如洪堡所说，观念并不总是在它第一次尝试实现自身时就成功了；它很有可能因为没有做到完全掌握它在其中寻求自身实现的“主动抵抗性事物”而“被扭曲”（同上）。但是，观念为了实现自身而遭受挫折可能经历的一系列悲剧最终必须被视作一种喜剧过程，这对洪堡来说是一个预知的结论，因为“从事物的普遍关系中，没有什么事件是完全分离的”；整体由自由支配，而部分只是朦胧地包括进了它的实现过程中。这样，重点便转换到了整体中包含的自由，即变化和呈现的现象，并且为抵制任何“寻求整体一贯模式”的兴趣提供了更多的理由。寻求整体的模式就是要将决定论归之于它。

从对洪堡的历史观念进行的这种思考中，我们可以看到，兰克和他代表的学院派历史学与赫尔德的有机论研究存在的关系。这里存在一种重点的转换。构成这种转换的是那种寻求历史世界整体融合之证据的冲动减弱了，而在赫尔德的思想中它仍占主导地位。一种形式论的解释观念取代了赫尔德公开倡导的有机论观念。因此，历史领域变得松弛起来，寻求对于过程的总体理解的冲动淡薄下来，这就使得历史领域成了一个偶发事件或事情的总的场所。但是，一般构架、虚构性意义、使这些过程得以情节化的模式根本上的喜剧本质仍然尚未被触及。这种转换能够描述成一种修正，解释的冲动升华为渴望单纯描述历史过程，就如同它在史学家的关注之前所呈现的那样。过程的尚未实现意义仍保持不变。它被构想成一部喜剧，而其结局。但维系已然预设的喜剧结构，使得有可能以一种特定的乐观情绪理解在该结构内发生的事件。通过留下不确定的戏剧结局，与此同时确认有必要相信整个过程包含了一种特定喜剧式结局，这样，在并没有以任何方式赋予奋斗和冲突这些要素最终在历史中成功的可能性的情况下，它们能够被当作历史实在的真正要素来接受。一种渴望的每一次失败，都不过看成是包含在其中的观念进一步发展中的一个事件，如此，它最终在现实中的成功便得以确保。

只有作为精神在时间中完成其诸多可能的现实化而发生的时机，罪恶、痛苦和苦难才能够被接受。在历史的戏剧中，碍手碍脚的角色确实很多，但它们的作用现在看来，只是为精神成功地克服它自我实现的环境提供的一些机会。在完美、真实和正义最后定然会成功这种完全的自我确信之中，以往人与人之间、国家之间、阶级之间的每一种冲突都能够被超越并加以思考。整部戏剧的喜剧式意味并没有像在黑格尔的思想中那样，被当作一个反省的对象，而是被单纯地假设为一个目标，我们从自己在历史中的位置来领会它，而真正的理解必然有待最后一幕的最后一场中“有限形态”和“形式”的“整合”。关于整个过程是如何运作的，所了解的和能了解的也只是些一般的东西。史学家能够期待的最好的东西是对历史过程的叙事表现，这些过程在世界不同的时间和空间中实现了暂时的形式一致。新形式的呈现仍然是一个“奇迹”，它是一个感知的对象，而不是理解的对象。

既有形式的消解被归之于其特指情形中支配性观念所涉及的东西，即自然变化和消解的规则。但是，洪堡的体系无法解释他称为“诸种弊病类型中的生活反常状态”是如何产生和兴盛的。因为罪恶、错误和不公正如果可能也像善良、正确和公正那样，有其“理想”形式，这对他来说不可思议。他指出，无疑，在生活的“正常”和“反常”状态之间存在某种类比，那就是一种“不存在解释原因的突然产生或渐次产生”的趋势，“看上去好像遵循的是它们自身的法则，并且涉及到一切事物之间某种隐蔽的联系”。可是，洪堡有些茫然，这些趋势怎么可能像他想象的那样构成历史戏剧的一部分呢?历史过程的这个黑暗面对他仍然是个谜，于是，洪堡断言，“在［它的原则］可能对历史产生作用之前，或许要经历很久一段时间”（第69页）。

我以从有机论到形式论解释策略的转换，来构想这种从赫尔德经由洪堡再到兰克的转变，而在此转变中本质上是喜剧式的情节化模式仍保持不变，这样，我避免了运用讨论19世纪早期的史学争论时通常的术语，它们现今已成了陈词滥调。可以看到，对于个体与普遍，或者具体与抽象，乃至历史学必须哲学构思还是经验推导，或者说它更应是科学还是艺术这些对立的问题，其重点并没有多少转变。在运用

这些术语的所有讨论中，问题在于这些术语本身所指的意思，一方面是认识艺术、科学和哲学的方式，另一方面是认识单个事件及其情境之间关系之本质的方式。

事实上，洪堡如同兰克那样，他认为历史是有关个体事件在其具体实现之中的知识，并且，史学家面对的问题在于将个体与它呈现并实现其命运的情境联系起来。此外，他与兰克都认为，历史学根本上是一种艺术形式，特别是一种古典的艺术形式，也就是说，是一种模仿的艺术形式，它关心的是对实在加以表现，按其在某个给定的时间与空间中“实际”呈现的那样。另外，他主张，历史研究的目的最后在于预测整体历史过程的意义，它不仅仅是生产出一组过去的不连续的图画，还要上升到一种更高的概念化阶段，描绘出历史过程中包含的诸种关系，而前面那些图画代表的仅仅是其部分或片断。洪堡说道，历史反思受到了特定道德关怀的鼓舞，也受到了人们以某种方式想要了解自身本质的愿望推动，这样，人们便能为建构一种未来而努力，它要比人们自己的现实生活提供的状态更好。问题在于，历史事件发生的情境，即事件发生的框架或场所应如何理解，通过在时间中把事件串联在一起而显现的过程，它在其道德蕴涵上是被理解成了振奋人心的东西，还是理解成了令人沮丧的东西。

结论

我们在兰克有关历史过程的思想中遭遇的观念标示出，它们与某些文学浪漫主义的首要前提存在着明确断裂。兰克的历史学实践中隐藏的浪漫主义冲动当然不容否认；在青年时期，他本身便证明了浪漫主义激励着他的思想。这些浪漫主义冲动表现在兰克对个体事件的惟一性和具体性存在的兴趣中，也表现在他那种以叙事为历史解释的观念中。此外，在专注于进入历史戏剧角色的意识内部，以他们看待自己的方式观察他们，并且重构他们在自己的时空中面对的那个世界时，兰克也表现出了这些浪漫主义冲动。然而同时，兰克始终不渝地与那种以“形式的狂欢”而自豪的冲动抗争，它使历史文献看上去代表着不加批判的眼光。在兰克看来，尽管历史表现出那么混乱的性质，它确实在具备适当条件的历史意识前显示出一种意义和可理解性，不

过，它们在历史的终极意义方面缺少总体上的确信，那是能够以宗教感受性反思历史而获得的。前述“意义”在于理解历史过程的有限片断具有的形式一致性，理解这些有限片断彼此相连而更全面地整合人类生活和社会的结构。简而言之，对兰克而言，历史学显示给意识的意义是纯粹有机论的。可是，它不是诺瓦利斯在整个过程中声称看到的那种整体的有机论，而是部分与整体关系的有机论，它允许观察者在微观世界中看到一种暗示，它与包含在总体中的更大的一致性相关。兰克把正确理解这种更大一致性的本质归诸那种确定的宗教感受性，并否认历史意识能对它进行正确说明。但是，就史学家来说，他承认那种产生某种意义或某些意义的洞察力，它一方面能够克服贡斯当经历的那种绝望，另一方面克服诺瓦利斯主张的那种朴素信念。找到历史实在在不同的时空中、在实现人类共同体的各种族的努力中处置它本身的形式，这便是兰克观念中的史学家的任务。并且，这种有机论学说构成了兰克在理论方面的主要贡献。19世纪20年代到50年代，正是借助于兰克的理论，人们把历史学建构成了一门自律性的学科。

确实，那些介于兰克与黑格尔的弟子海恩里希·利奥之间的争论，取决于理解是由特殊到一般还是由一般到特殊这样的问题；但是，这些争论都是从他们共有的假设之内延伸出来的，这个假设就是：在历史领域是一般与个别、普遍与特殊相遇并融合成整个历史过程的场所。真正的问题涉及的一方面（黑格尔代表的观点）是对概念化之中严格性的要求，另一方面是（洪堡和兰克代表的观点）对一种有关历史知识基础的严格概念化加以抵制的可能性。在有机论的解释概念中，分析中有些地方的含糊性具有一种毫无疑问的价值，这是必然的，因为历史领域被领会成这样一个场合，即在本质上是不可认识的条件和冲动下，根本上新奇的事物强行地闯入了。这是在兰克及其弟子的史学研究中称为“经验主义”方法的真正内容。但是，这种“经验主义”的源起与其说是一种对特例的严格观察，不如说是一种决断，它把某些类型的过程视为本质上是抵制分析的，而把某些种类的理解视为具有根本的局限性。

认为历史事件最终具有神秘（如果愿意的话，或者可说是不可思议）的本质，这种理解自然有蒙昧主义倾向，但又并未堕入其中，那

是因为有一种在根本上是喜剧式的情节结构的信念，认为可能以宏观维度讲述的与历史过程相关的每一个故事中都表现了这种喜剧式情节结构。这种对于历史过程最终具有喜剧性质的理解，构成了对所谓的历史主义世界图景怀有的乐观主义的基础。兰克式历史主义的“乐观”成见所弄模糊了的是：在一定程度上，在对其真理性的信念没有得到理论推导而证实的情况下，某种纯然的乐观主义态度是会被视为幼稚之见的。在洪堡和兰克的提喻意识之中，这种理论基础是一种先入之见，它本身严格说来是不可分析和证明的，但是被简单地断定成了一种态度，即人们如果不想陷入绝望的话，他们在精神上就不得不如此来考察历史。可是，信任它的理由出自世界过程的实际表现，在其中，将总体过程按喜剧方式进行的情节化经受住了看似合理的检验。

历史主义看上去容易受到的威胁并非理论上的，因为有机论的解释概念不可能受到它自身前提假设的范围之外的攻击。需要用来破除这些假设的并非要说明历史文献能够以机械论的、形式论的或情境论的解释模式来理解，而是说明由某位史学家作为一个喜剧表现的同一个历史过程，也能够由另一位史学家表现为一个悲剧的或荒诞的过程。一旦将这种可选择的情节化赋予公众，而他们再没有信心为自己在其中扮演主角的戏剧提供喜剧式结局，那么，对于历史进行有机论解释的兴趣就可能让渡给那种对机械论或情境论解释的要求。这便是在19世纪最后25年中学术界多数领域发生的情况，其中一方面出现了实证主义和马克思主义，另一方面出现了唯美主义。

但是，在这样的环境下，并不必然要抛弃有机论；需要做的不过是将表现出的一种喜剧性历史过程转变成一种荒诞剧的历史过程，以此反映出某个社会的统治阶级在他们确信自己按科学方法理解实在的能力耗尽后造成的沮丧。这正是布克哈特采取的做法。

洪堡那篇文章的价值并不在于他的历史解释观念，该观念在逻辑和科学基础之上都有所不足，其价值在于它对于按有机论的方式研究历史具有的适当性表现出的信心。它暗示着，如果历史表现有对整个历史过程最终的形式一致性抱有的信心支持，历史思想便能够一方面

避免浪漫主义的“存在之混沌”观念，另一方面避免唯心主义者和实证主义者提出的这种状态能够获得全面理解的观念。简而言之，它表现出对于提喻式理解模式的一种承诺。

提喻的神话乃是喜剧的梦想，也就是要了解一个世界，在其中所有的奋斗、竞争和冲突都消解在一种实现了的完美和谐之中，在所成就的那种环境中，一切的罪行、邪恶和愚蠢最终都被呈现为建构剧终所成就的社会秩序之手段。但是，喜剧式结局可能采用两种形式，其一是主人公超越阻碍他朝着自己的目标前进的社会而获得胜利，其二是重申集体权利要胜过挑战它作为社会权威形式的个人权利。第一种喜剧式情节化或许可称之为愿望式喜剧，第二种则可称为责任和义务式喜剧。米什莱以第一种模式将他的法国史一直写到大革命；兰克则是按第二种模式来写作他的欧洲各国史。作为19世纪第二个25年间新型的或“实在论的”历史学代表，他们由一种共同的信念联系在一起，即以一切特殊性和多样性对历史过程进行的简单描述，都将描绘出一部成功、圆满和理想秩序的戏剧，于是讲述一个故事便是说明事情何以如此的方式。支撑着他们，使其愿意沉迷于历史文献包含的混乱材料和事件的是一种这样的信念，即根据事件的特殊性所做的准确描述得出的不是一幅混乱的图景，而是一种形式一致性的想象，它既不是科学也不是哲学能够理解的，更不是它们用一种言语表现能够把握得住的。米什莱和兰克都力图在历史发展过程的核心中把握住“观念”的精髓，这最初是他们在叙事性散文中想要获得的。

第五章　托克维尔：作为悲剧的历史实在论

导言

米什莱史学思想的连贯性，源自他始终不懈地对自己在历史领域中看到的个人和过程这两者进行隐喻式描述。米什莱对于充斥着历史领域的对象所进行的形式主义的领会得到了浪漫主义神话的支持，他用这样的神话把在1789年大革命达到高潮的事件序列情节化了。在其思想中，主要矛盾在于从一种根本上是无政府主义性质的历史过程概念中得出了确定的自由主义意识形态蕴涵。兰克的思想和作品中不存

在这样的矛盾。他的知识理论是有机论的，情节化模式是喜剧式的，意识形态立场是保守主义的。因此，当我们阅读兰克的作品时，无论我们对其学识以及作为一位叙事者的能力有多深的印象，我们意识到，在他写的任何东西中，都缺少那种我们往往和伟大的诗歌、文学、哲学，甚至伟大的史学联系在一起的那种张力。这或许是为什么人们有时会对米什莱这样的史学家再感兴趣的原因，某种程度上，这几乎不可能出现在兰克这样的史学家身上。我们钦佩兰克的成就，但是，我们会直接地和感同身受地就米什莱的斗争做出反应。

当转向以大尺度来描绘人类和社会的历史时，可能不会允许任何人怀有看上去激活了兰克著作的那种确信。知识是一种斗争的产物，不仅是与“事实”的斗争，还是与自己的斗争。在有关实在可供选择的景象并不存在真正可能性的地方，思想的产物倾向平淡与不相称的自信。我们对兰克做出的反应相当于我们倾向于对歌德做出的，两位思想家都没有被驱使去尝试任何他内心中确实还不知道自己能够完成的东西。在兰克的意识当中我们直觉到的那种平静是一致性的作用，即他的想象和他作为一名史学家将这种想象运用到作品中这两者之间的一致。米什莱试图从他的历史想象转移到他自觉承诺的意识形态立场，而后者与该想象本身是矛盾的。在这个层面上，米什莱缺少的正是这种一致性。因此，米什莱的作品对我们而言更为动荡，更充满激情，也更直接。因为我们生活在这样一个时代中，其中道德自信倘若不是不可能的，至少看上去它的危险与价值相当。

我们在米什莱那里感悟到的那种激荡，类似的也存在于他同时代的一位伟大同胞的作品中心，此人便是亚历克西斯·德·托克维尔。这种激荡来源于托克维尔与米什莱共有的两种情感，即以超乎一切的容纳力同情与他自己不同的人，以及担心他认为过去或现在最有价值的那些事物遭到破坏。至少在米什莱看来，理想的民族统一在1789年的喜悦中已然实现，当法国政治生活远离了这样一些情形时，我们注意到了米什莱是怎样倾向于那种与日俱增的反讽式一般历史概念。当法国历史的高潮消退而成为历史，米什莱习惯于表达和形容的迄至1789年法国历史的浪漫主义神话便逐步被理想化、被抑制，并被当成了一种暗示。这种暗示指的是，倘若史学家能够成功地实践其重构和复苏

过去的工作，使过去恢复完整性、多姿多彩、生动性和生命，它终究会是法国历史的成果。在托克维尔史学思想的演变中，当我们从《美国的民主》（1835）到《回忆录》（他1859年去世前几年所著），循着他关于历史以及一般性法国史的思想发展，我们看到一种类似的反讽指向。但是，托克维尔走上这条道路的起点与米什莱不同。米什莱的思想开始是浪漫主义的，历经对背叛他史学家奋斗理想的各种命运的悲剧式理解，之后，他的思想停止在一种混合状态，即理想化的浪漫主义与明显的反讽相混合的状态，以此看待1789年以后法国历史；托克维尔不同，他一开始努力保留一种特定的悲剧式历史图景，然后逐渐弱化，最后面对那种令他感觉到解放的前景迟早会落空的情形，他落入一种反讽而随波逐流。

近来对于托克维尔的学术研究全面揭示了其思想的学术和情感基础，他的前辈和同时代思想家对他产生的“影响”，以及他在奥尔良派治下的法国社会和政治生活中的位置。这些研究也奠定了他作为近代社会思想主要先驱的地位，并且，他对于自由主义和保守主义意识形态这两者的贡献现在都得到了承认。我在此并不是想要增进读者对于托克维尔的思想、工作和生活这些方面的了解，令我感兴趣的是分析他那种作为历史反思特定风格模式的历史思想。

根据某种给定的意识形态标签（如自由主义或保守主义）或者某种特定的学科标签（如“社会学的”），这种风格并不能描述得详尽无遗。事实上，我的观点是，托克维尔作为一名史学家，其作品真正的逻辑蕴涵是激进主义的。由于他研究历史是为了确定支配着历史过程的因果律，托克维尔隐约承认这样一种概念，它以其现代的唯物主义的形式来看待我们将其与激进主义联系在一起的那种对于社会过程的操纵。这种暗含着的激进主义表现在悲剧性主题中，该主题为托克维尔两部主要著作《美国的民主》和《旧制度与大革命》（下文简称《旧制度》）提供了宏观历史情境。

在这两部作品中，社会实在的知识采用的明显是类型学的形式，它可能暗示了，托克维尔的目的最终是对以实际建构起来的类型辨识出来的那些过程和力量或者是进行形式主义的条分缕析，或者是进行

有机主义的统一。但托克维尔既不像米什莱，也不像兰克，他既不喜欢沉迷于形式，也不愿综合那些彼此竞争的力量，以此作为欧洲的未来真正具有的可能性。在他看来，未来的社会中人与人之间和解的前景渺茫。历史是无法逃避的冲突的舞台，其中起作用的力量无法调和，无论是在社会中，还是在人的内心之中都是如此。正如托克维尔指出的，人们留连于“两道深渊的边缘”，一道是由社会秩序构成，少了它，人将不人；另一道则是由他内心中阻止他成为完人的魔鬼本性构成。人总是在每一次努力之后返回到这种存在于“两道深渊边缘”的意识，虽然他努力是要促使自己超越动物性，使栖息在他内心中被压抑、束缚、无法在万物间处于优势的“神性”兴盛起来。

托克维尔所有思想的根本是理解一种原始混乱，他明白在历史、社会和文化中发现的秩序就像神恩那样是个谜。托克维尔就像其同时代的伟大小说家巴尔扎克，他对于人们“具有”一种历史这一神秘事实狂喜不已；但是，他关于黑暗深渊的观念，认为人们由之而生，并且与之相对而把“社会”作为一种阻挡总体混乱的屏障，这观念除了有时让托克维尔适当地得到一点与最终支配世界行程的力量相关的知识外，并不担保他能期望到任何其他东西。因为对他而言（和马克思不一样），存在本身是一种神秘之物，托克维尔无法使其思想陷入那种有关真正历史科学的沉思，而他关于历史现象的分类组织形式看上去是允许他这样做的。这种神秘的无法消化的残渣阻止他将过程规律概念化，这些规律本来有可能准许他说明为何历史本身看上去分解成了相互排斥的，不过也是循环的社会现象类型。

但是，与启蒙时代那些早于他以及19世纪后期那些紧随其后的纯粹反讽论者不同，托克维尔不允许自己相信历史根本不存在普遍的意义。悲剧性冲突一次次揭示出，历史的奥秘无他，不过是人类永无休止地与自身争斗并返回自身。这样，历史的神秘性时而可以用一种埃斯库罗斯式的方式，时而用一种索福克勒斯式的方式来设想，它首先支撑着一种代表着更美好未来而作用于现在的自信行为，然后提示危险，这危险来自于过早排斥可能性，或者突然执行不完全了解的社会或个人计划。这种对于历史的双重看法是托克维尔自由主义的基础。只是在其晚期，他反思历史的风格和情绪才流于欧里庇得斯式或莎士

比亚后期那样的反讽式确信，即确信生活本来毫无意义。当这种信念出现时，托克维尔出于道德理由而压抑它，因为他害怕这种信念使得那些不得不尽最大努力劳作，从而使其生命摆脱由命运赋予的邪恶本质的人们变得软弱。他甚至抨击他的朋友戈比诺，因为他以真实性为名，自行其事地传播那样一种只会有助于增加恐惧的历史观，而消除这种恐惧却是哲学家和史学家的职责。

假如托克维尔要么声称历史根本毫无意义，而且也不为希望提供任何基础，要么反之而声称历史有意义，并且这种意义能够被人们充分认识到，那么，他便会趋向于或者具有类似于其后继者布克哈特那样的反动立场，或者具有类似于他的同时代人马克思那样的激进立场。然而，他既想相信历史有意义，又想相信这种意义要到人们自身中的神秘本质中去寻找。正是托克维尔赋予该神秘之物的价值，使得他成了所谓的自由主义的意识形态立场的代言人——纵使他对于历史过程的规律性本质的观念有可能导致他在那时的大多数重要社会问题上采用一种激进立场。

托克维尔“科学”研究历史的结果是把历史事件排列到各种类型、种类、部属、式样等等之中。当材料陈列在社会、政治和文化现象的限定类型中，并受到影响，它们便转变成了知识。例如，托克维尔分析了两种类型的社会：民主制社会和贵族制社会。而他关于上迄中世纪晚期下至他所处时代的这种近代西方文明史概念引发了这样一个问题，即这两种社会是如何在该文明之中产生的，它们之间的关系与相互作用的本质如何，以及它们未来各自的前景大致如何。托克维尔不得不回答的问题是：这两个根本上没有变化的社会的产生、相互作用并互相冲突，这一过程的实质是什么？

托克维尔并没有真正直接地回答这个问题，他意在辨明具有政治、社会和历史文化性质的长期趋势，这种趋势通过托克维尔的角度指示出一种社会类型（贵族制的）的衰落和另一种（民主制的）的兴起。并且，他指出，贵族制类型的衰落正是民主制兴起的作用，这意味着他把整个历史过程看作一个闭合系统，它包含了有限的可资利用的能量，在任何成长的过程中无论获得了什么，系统其他部分都要失

去些东西来补偿。系统作为一个整体也被视为一个过程，因此它是按机械论的方式来认识的，而部分之间的关系则是以机械式因果关系来理解。

如果托克维尔是一位唯心论（或有机论）思想家，他本应该努力把这种能量交换看作人类意识总体上积极成长的场合。这种成长本来是可以感觉到的。在他身处的时代中，就黑格尔和兰克而论，思想和表述日趋复杂远胜于以前任何时代。但是，托克维尔于该过程中看到的成长与其说是在意识的总体发展中，不如说是在单单受益于贵族制衰落与民主制兴盛的诸种力量的势力中，这种势力一方面是集权国家的，一方面是群众的。并且，在他看来，这两种力量聚合的方式将不仅对他认识的文明和文化，亦对人性本身造成一种严重的威胁。此外，这些力量的增长在他看来并不是一个零星的或偶然的过程，而是宝贵的人性资源，即智慧、道德和情感不断被侵蚀的过程。

整个过程必然是悲剧的，并且，托克维尔对于历史和历史知识先前的思索明确地将史学家的任务想象为新旧力量的调和。新的力量是呈现在他自己的现世视野中的征服性力量，旧的力量则是落伍的文化理想，它们因前者的上升而受到威胁。托克维尔生活在一个割裂的世界，他的目的是尽其所能照管它，如此，其结构中的裂痕和破缝如果不能完全愈合的话，至少也能加以修补。

托克维尔认为整个的西方文明史是他思考的更为宽广的语境，他把自己对其中的欧洲和美国样式变种的分析，作为相对单纯的可能性种类的例证。它们作为他身处时代可能的未来而包含在总体性之中。因此，他考察这两类历史的态度和叙述这些历史的腔调具有的含义是不同的。用来考察美国民主的观点是出于一个优越的观察者的角度，他比构成该社会类型的行为主体和行为方式处于更优越的位置。托克维尔有着一种温和反讽式的腔调，至少在《美国的民主》第一卷是如此，他这样是为了提醒此书的欧洲读者，作为一种可能的未来而在欧洲社会自身之中包含的这种潜在能力所具有的力量和缺陷。比起来，托克维尔的《旧制度》腔调和立场都朝《美国的民主》第二卷指示出的方向改变了。后者对美国制度、习俗和信仰进行了更尖锐的分析，

并且更直接地批评了它们对欧洲文化生活中永恒价值成分所具有的威胁。这更像该历史过程中一位参与者的观点，他必定是想非常努力地摆脱这一过程，以便猜测出其普遍的变化与趋势，预想它的目的或方向，并警告那些涉身其中的人危险在哪里。相应地，其腔调为了与观点的变化相适应也变了。托克维尔的心情也更加忧郁，悲剧性主题更直露地控制了叙事形式。其主导的语言是转喻式的，就如同《美国的民主》第二卷中那样，但过程的意象更突出了，时间的流逝和发展的感觉也更强烈。

在《美国的民主》第一卷和《旧制度》之间，存在一个根本的重点转变，即从思考结构转变到思考过程，结果在后一部著作中，意义感受的分量更加公开地施加在表现的叙事层面上。从宗教改革至大约1830年，西欧历史的过程被简单地假设为前书中分析美国民主结构的语境。这个过程中，美国民主看起来像一个僵化的结构，其惟一的运动或成长正是在对其构成要素及其相互关系的清晰表述中。相比之下，《旧制度》中，过程与结构的区别几乎消除了，其效果相应地更文学化，意识形态倾向相比之下也更富于进取心。但是，两部作品的意义在一个单一停滞、确定、挫败、压抑、非人性的图景中聚合了。在整个托克维尔著作的背后，主导力量是困惑的挫败和绝望的图景，它启发了每一处呈现的反讽性主题。托克维尔仅仅是通过意志行为而幸免于落入这种绝望之中。在他就历史写的所有东西本应促使他要么产生一种激进的反叛，要么产生一种反动的虚无主义时，正是这种意志行为使他自始至终能够像自由主义者那样言说。

反辩证法

托克维尔的著作与兰克的不同，它很少认识到有关历史领域的辩证转换；其主导看法是从某个优越位置持续不断地堕落，并且无力利用特定的可能性。历史性力量的二元论，这种兰克视为在他所处时代真正实现了的社会妥协的前提，在托克维尔看来却是对文明本身的主要威胁。事实上，托克维尔整个的历史成就正是这样一种努力的产物，他想确定是否能够从他看来像是矛盾的各种冲突性力量中挽回什么东西，而不致是总体性的灾难。

托克维尔用来描述历史过程的二元论也表现在（或反映在）他有关人性本身的概念中，正如1836年他给一位朋友的信中写道：

> 无论我们做什么，都无法阻止人们拥有一副躯体和灵魂……你知道，在我心中，动物性被征服的程度并不比大多数人更强，［但是］我崇拜神性，并且愿付出一切令它居于主导。因此，我一直努力发现人们可能遵循而不致成为赫利奥盖巴勒斯[11] 和圣哲罗姆[12]的门徒的中庸之道；我深信，大多数人不会听信劝说去模仿其中任一位，无论是那位圣徒还是那位皇帝。［《回忆录》，I，第318页。］

同样的二元论也表现在托克维尔的政治学中，并且也导致他追求一种类似的“中庸之道”。就其政治立场，他曾谈到：

> 他们认为我交替地持有贵族制和民主制的偏见……但我的出身恰好使我更容易对这两者保持距离……当我步入生活之际，贵族制已经逝去，而民主制尚未诞生。因而，我的本能不可能盲目引导我追随这一种或那一种……我在过去与未来之间寻求平衡，对两者都没有天生本能的吸引力，这样我无须努力便能静心地考虑问题的每一个方面。［同上，II，第91页。］

托克维尔与马基雅维里相似，他深信自己的时代正面临在可供选择的社会制度和文化理念之间无力选择的困境。他认为，自从拿破仑失败以后，欧洲被搁在了旧的贵族体制和新的民主体制之间；它既没有完全抛弃前者，也没有彻底地接受后者，它忍受着两者的缺陷，而它们的好处一点也没有享受到。正如托克维尔看到的，主要的问题在于如何权衡这两个系统的利弊，如何面向未来而评价它们的前途，并且鼓励人们就那些看起来不可避免，但能够最有效地促进人类自由和

创造性事业的方式做出选择。这种探索有一部分必定是历史的，但传统的历史考查无法充分满足时代的要求。这个时代需要一种本质上既非“贵族式的”又非“民主式的”历史图景，但对两个体系做出客观判断却有可能，另外，也有可能将它们中有利于未来的东西拯救出来。

同样，托克维尔认为，他所处时代的文化也在旧贵族制时期的唯心主义和新兴民主时代的唯物主义之间摇摆。启蒙运动批判了贵族式的唯心主义，并将人们的注意力转向“真实而可见的世界”，将它视为研究的真正对象。一开始，思想和艺术都全部集中于物质世界，即“外在于人”的世界。但是，这种对自然的迷恋既非这个时代可能有的惟一兴趣，亦非真正与之相适应；托克维尔说，它“仅仅属于过渡时期”。他在《美国的民主》中预言，即将来临的这个时代中，思想和想象将“只和人”联系在一起，并更加确定地和人类的未来相关联（II，第76——77页）。

民主政治与倾向于把过去理想化的贵族派政治不同，“萦绕着它的是未来会如何的想象；在这个方向上，这些无拘无束的想象增长并膨胀，超越一切限制”（第78页）。这样，虽然民主文化的唯物主义和功利主义性质不可避免地促进了人的世俗化，与此同时，它至少激励起了人们对于未来的希望。例如，“在一个民主的社会中，诗歌将不再以过去传统的传奇或记忆为内容。诗人不会试图以超自然存在来充斥世界，这连他的读者及他自己的想象都不再会相信；他也不会冷漠地把美德和罪恶都人格化，这些在其本来面貌下可以更好地接受”（第80页）。由狂热的贵族政治式想象为诗歌呈现的广泛可能主题突然萎缩了，想象返回到人本身之中，而诗人在人性之中发现了他惟一正确的对象。“所有这些源泉对他而言都已枯竭，但人类仍然存在，诗人需要的正是人类”（第80——81页）。

托克维尔相信，如果人类自身能够被视为一切思想和艺术的对象与标准，就有可能创造一种既非唯心主义，亦非唯物主义的文化图景，它是二者结合的产物，同时是英雄主义的和现实主义的。这样，他写道：

> 我无须往返于天地之间以发现彼此对立编排的奇妙事物，如无穷大或无穷小、极度阴暗与耀眼光明能同时激起怜悯、赞赏、恐怖和耻辱感觉——我只需思考自身。在上帝的胸怀中，人类生于无、历于时，并永远地消逝了；他不过瞬间呈现，徘徊于两道深渊的边缘，并迷失于此。［第80页］

存在于“两道深渊的边缘”，产生了一种独有的人类苦难或绝望的感受，但它也生发出一种人类独有的欲望，即认识和创造的冲动。

> 倘若人们完全无视其本身，心中就不会有诗；因为它不可能描述心灵不可想象的东西。倘若人们确实认清了自己的本质，他的想象就将停顿，不再添加任何事物。然而，人的本质在一定程度上被揭示，足以让他对自己有一些认识；但一定程度上又仍然模糊，足以让所有其他陷入深深黑暗中，人们永远在摸索却又总是徒劳，无法把握住有关人之存在的某些更全面的观念。［同上］

托克维尔感觉到，有必要在人们的意识中将绝望和希望都保留下来，使人们的心灵直接面对未来，但同时提醒他们，只有经历最严厉的苦难、忍受最痛苦的劳作，才可能获得一个更好的、更具人性的未来。因此，对于即将来临的时代，托克维尔想象出这样一种艺术，它由贵族政治时代的史诗模式，经历了过渡时期的抒情模式，再转为对人类环境的一种新的悲剧性理解。并且，他想象哲学是由更古老的唯心主义，经由过渡时期的唯物主义，转变为一种新的、更具现实主义的人文主义。适合这种新图景的社会制度并非排他性的，即要么是贵族式的，要么就是民主式的，而是两者的结合，也就是说，就其符合民主式原则而言，它是平等主义的、唯物主义的和功利主义的；就其符合贵族式原则而言，它是个人主义的、唯心主义的和英雄主义的。史学家的任务在于帮助创建这种新型社会制度，做法是阐明贵族政治

和民主政治两者的原则是在欧洲文明中那种单一持久的冲动所具有的作用，这种冲动乃是对自由的渴望，它从一开始就赋予西方文化这一特征。

我应当强调，托克维尔关于史学家充当调和者的角色这样的观念，预示了那种他在后来的史学反思过程中逐渐陷入的反讽式心理结构。作为一位史学家，托克维尔在其职业生涯开始时，旨在获得一幅悲剧式的历史图景，它以理解人与命运抗争中支配人性的规律为前提，更以理解支配一般社会过程的规律为前提。事实上，如果这些规律可能通过历史研究发现，那么，原则上它们应当通过规律的运用来努力实现那种在人类发展中不可避免的情境和环境，将痛苦和苦难减少到最低程度，正如修昔底德在《伯罗奔尼撒战争史》著名的开篇部分中指出的那样。在历史过程中发现这些规律的可能性理应让人抱有希望，但这样的乐观主义受到了人性概念的极大限制，这些规律本来是为了有利于人性被运用的。如果设想人自身存在着根本缺陷，例如，他身上呈现出的非理性力量，这种力量有可能阻止他实践自己按理性构想的最大利益，那么，对于支配着他作为社会存在的活动的那些规律的发现，必定会被视为并非显示根本的自由，而是一种命定。而正是这样一种有着致命缺陷的人的本质或人性概念，即人性本身并非理性而总是有某种非理性的概念，阻止了托克维尔走向他对于历史规律的探究本来驱使他朝向的激进的意识形态立场。

事实上，托克维尔抑制住了他理论性历史概念的激进含义，并日渐由寻求规律转向寻求类型学结构。这种认识论层面上的运动也通过一种类似的转换反映在审美层面，即由隐含的悲剧式情节结构转变成一种逐渐增强的反讽式情节结构。在其晚期思想中，托克维尔不得不反思，在何种程度上人们受制于各种条件——他们正是在这样的条件下努力劳作去赢得尘世天国，并反思人们真正赢得这个天国之不可能性。并且，这种反讽性认识的日渐凸显确定了托克维尔本质上是一位自由主义的思想家。

托克维尔的忠诚仍然是贵族式的，这说明那些据此研究他的学者指出其心智形式本质上是保守主义的不无道理。但托克维尔反对保守

主义那种满足于现状的典型态度。在某些方面，正如我将简要说明的那样，托克维尔不满意自己身处的时代，这与保守主义者戈比诺伯爵等人相似。但与戈比诺不同的是，托克维尔没有屈服于诱惑而宣扬他对贵族式文化美德之尊崇所要求的那种信念，也就是说，深信他的时代自更早的理想时代以来表现出一种彻底衰落。如同后来的克罗齐，托克维尔坚持要找到每一种过去的理想或社会实在中的缺陷，这些缺陷促使此种理想或社会实在消逝无踪，而被另一种更加生机勃勃的历史生命的形式所取代。这意味着他不得不最终以一种反讽态度一面审视贵族政治，一面审视民主政治。可是，他同样拒绝公开承认他自己那种反讽性感受力的含义。在形式上，托克维尔仍然承认一种悲剧式的历史观，但是，当他不愿挑明自己通过把欧洲历史过程构成一部悲剧而暗中预设的历史规律，并且不愿得出那种关于理论性历史概念要求他得出的激进主义结论时，托克维尔也就背叛了这种观点。

两种模式中的诗与历史

托克维尔按马克思的方式设想了一种能够发现社会过程规律的历史学，这通过《美国的民主》中讨论历史与诗的关系表现出来，也通过在该书第二卷阐明的历史意识形式概念表现出来。

如同托克维尔注意到的，尽管诗是对“理想的探寻与描绘”（第75页），历史必须说明有关人类世界的真情，描述在实现理想的任何尝试中遭遇的真实力量，并为社会的未来勾画真正的可能性。但托克维尔指出，单独是贵族政治或民主政治的理想都不可能提供全面的真实以及关于实在的全景。因为在贵族派和民主派史学家审阅历史档案时，他们必然寻找并了解不同的事物。例如：

> 当贵族时代的史学家纵览世界戏剧时，他立即会觉察到一小部分操纵着整个场景的重要演员。这些占据了前台的伟人吸引了人们的注意力，并聚焦在他们自己身上；当史学家专注于参悟促成这些人言行的秘密动机时，其他人便被遗忘了。［第90页］

贵族派史学家倾向于“把所有的事件归因于特殊的意志和特定个体的性格；并且，他们也乐于将最重大的革命归因于细微的偶然性事件”（同上）。结果，他们虽然经常能“以其睿智描绘出最细微的原因”，却也常常“不知不觉地遗漏了最为重大的因素”（同上）。民主派史学家则截然不同。实际上，他们展示出“正好相反的特征”。他们倾向“不把任何对人类命运的影响归之于个人，或者把对民族命运影响归之于个体成员；但另一方面，他们为任何细小事件都指定了重大的普遍性原因”（同上）。贵族派史学家尽管不像诗人那样理想化，但仍然只擅长于描述个人控制自身命运的程度。他无视那些普遍性原因作用于个人的力量，以及它们如何使个人绝望并使之服从它们的意愿。比较而言，民主派史学家设法在他从历史舞台上看到的大量细节中揭示出更大的意义。他被驱使着关注一切事物，他关注的根本不是个人，而只是巨大的、抽象的和普遍的力量。因此，他倾向于把历史看作一个人类无法驾驭其未来的令人沮丧的故事，它要么激发出一种抑郁的反讽，要么激发出一种对事情会自然好转的盲目乐观。

我把这两种历史观念称之为形式主义的和机械主义的，并且将它们看作两种意识模式的功能，即隐喻意识模式和转喻意识模式。托克维尔“反讽式地”拉开了这两种历史意识模式的距离，他（正确地）指出，像他设想的那样，这两种模式都不能说明历史发展的事实，即一种状态或条件是由另外一种不同状态或条件演化来的。贵族派只看到了历史领域中的运动、生动细节和激情，也因此不可能相信历史的持续与连贯性。民主派史学家在所有显然的运动和变化之后看到了同样的事情，因此根本无法认识到任何本质上的发展。

对于这些冲突的和不充分的历史意识形式，托克维尔用来替代它们的并非第三种形式，而是贵族形式和民主形式的结合。他指出，某种程度上，每一种形式都是正确的，但每一种都必须用于分析特定类型的社会。在用来研究某个特定社会的历史意识模式和被分析的时代或文化的社会结构之间，存在一种可选择的亲和力。事实上，托克维尔认为，历史过程中确有两种因果规则在起作用，一种是贵族社会所

特有的，另一种则是民主社会所特有的。这样，他写道：

> 我的观点是，在任何时候，这个世界的大部分事件可归因于非常普遍的事实，其他的归因于特殊的影响。这两类原因总是在起作用；只是它们所占比例在变化。普遍的事实在民主时代比贵族时代可用来解释更多的事情，而认为受个体影响的事情要更少。贵族政治时期则相反：特殊影响更强而一般原因更弱——除非我们要将条件不平等的事实本身看作一种普遍原因，这种不平等允许某些个体抑制所有其他个体的自然趋势。［第91页］

这意味着托克维尔认为，在个人主义和决定论、混乱和神意这样一些相互竞争的关于历史过程的观念之间，没有必要做出选择。要做的不过是在所研究的那个社会中寻找到主导性因果原则。这样，“试图描述在民主社会中发生的事件的史学家都恰当地……把多数事件归因于一般原因，并且致力于发现这些原因。但他们因为无法追踪或理解个人的特殊影响而否定它则完全是错误的”（第91——92页）。

可是，试图在历史研究中运用这种解释原则时产生的问题是，它以实际上问题本身作为问题的结论。如果我想说明某个贵族社会的衰落，却对需要分析的现象运用该社会自身有关历史实在之真正本质的概念，我便是相当不明智的。这犹如天真地相信某个特定社会统治阶级意识形态的启发性价值。毕竟，托克维尔的问题在于向被取代了的贵族阶级解释为什么他们被取代了，这是该阶级的代言人无法令人满意地回答的一个问题，因为他们运用的历史意识模式与之“自然”相适，从而“本质上”是贵族式的。

现时代“民主”出现的问题也是一样。如果托克维尔意在向民主派和贵族派等人揭示这种新社会形式的真实本质，并阐明它在后革命时代的成功，那么，已然民主化的社会特有的历史意识模式不可能作为一种解释提供给这些贵族成员，对他们而言，正在分析的社会以及由此产生的意识模式都被看成是纯粹的灾难。

托克维尔寻求的，是以某些途径将一种社会制度内部赋予的认识转变成人们可理解的语言，而这些人因为对另一种社会制度忠贞不渝，往往倾向于通过该制度提供的视角来看待世界的行程。这意味着托克维尔的任务是在两种意识模式，即隐喻模式和转喻模式间进行调和，这样，每一种模式关于“实在论”的主张都能保持不变。鉴于托克维尔自己的思想倾向，此种调和作用的依据就在于反讽。但是，出于道德的考虑，托克维尔使自己不可能直接转向设定一种反讽式历史观念。他根本不可能接受喜剧式的历史观念及其认可的提喻意识，因为他并不是栖身于一个假定各种社会力量都已达成妥协的世界。对他而言，喜剧式想象甚至没有被视为一个可能的选择，正如他在评论费希特和黑格尔时指出的，在他看来，将这样一种历史观念强加在类似于他自己所处的这样一个纷乱时代很不道德。

但对于“民主派的”历史观念及支持它的转喻意识而言也是如此。虽然托克维尔形式上致力于为其时代的特定形式而寻找解释原因，他认为，作为一种研究程序，寻求一般原因有其局限，而且对那些片面追求它的人在精神上有削弱作用，这样，他指出：

> 当个体行为在国家中的痕迹消失了，经常发生的便是你看到世界在运动，却不见明显的推动力。每个社会成员在自身意志的基础之上单独行动，最后同时发生而产生了整体上的运动。由于要辨明并且分析其中的理由极为困难，人们都趋向于相信，这种运动都是不知不觉的，并且社会无意识地服从了某些统治它们的更高级力量。但是，即便假设在现实中揭示出了支配所有个体个人意志的一般事实，人类自由意志的原则仍然是不确定的。那种广泛到能同时影响到成千上万人，并且强大到足以使他们屈从于同一个方向的原因理应看成是不可抗拒的；看到人类确实屈服于它，精神最后便得出人类不可能抗拒它的结论。［第92页］

托克维尔（错误地）相信，自己时代的历史思想仅仅成功地制造出一种这样的历史，它否认“少数人具有任何能力影响民族的命运”，

并且否认人民本身具有任何“力量改造他们自己的环境”（同上）。每个地方的史学家都服从这样的信念，即历史要么是受“不可变更的神意”支配，要么受“某些盲目的必然性”支配（第93页）。托克维尔担心，如果这种说法由史学家传播给了读者，它便能“感染社会群体”，“甚至使近代社会活动为之瘫痪”（同上）。

于是，托克维尔的意图是相信历史中“一般原因”的作用，但其方式是限制这种原因一方面对特定类型的社会，而另一方面对特定时空所具有的功效。在民主社会中，例如他那个时代在美国形成的民主社会中，寻找一般原因是有道理的，因为社会本身就是这种一般原因的产物。相比之下，在欧洲，寻求这样的一般原因不仅在心智上、而且在道德上都还是成问题的。因为欧洲社会乃是或者至少在1830年时看上去像是贵族因素和民主因素的混合物。对托克维尔来说，这意味着有可能根据两套规则，即一般规则和特殊规则来分析其过程，或者更正确地说是根据两类因果行为方式来分析，一方面是一般文化的因果行为方式，另一方面是个体的因果行为方式。由于这两种因果作用都被视为在道德权威上同样合法，但在历史过程之内却并非有着同等的自主性，对它们之间的相互冲突的感受造成了托克维尔早期反思历史时那种悲剧性的想象。

托克维尔所视的史学家的职责本质上类似于埃斯库罗斯想象的悲剧诗人应承担的职责，即治疗。这是一种质朴的历史意识，它有助于祛除人类对传统神祇残余的恐惧，并且通过建构足以培育出他们自己的高贵才能的制度和法律，使人类准备为自己的命运承担责任。然而，这种历史意识的培育特别需要贵族派观点的挽救，与其说是把它当作社会组织的基础，不如说是当作一种关于现实的可能看法，当作一种矫正“民主”历史观念对精神的削弱作用的方法。

贵族派历史观曾教导人们“成为命运的主人并统治他的同胞，人需要的不过是成为自己的主人”，这种观念必须用来反对民主观念，后者认为“人们对于自己和周围的事物完全是无能为力的”。托克维尔问道，贵族派历史学只是教导人们“如何发布命令”，民主派历史学提倡“只要服从”的本能，是不是能够把两者结合在一起呢？他的结论

是，不仅可能把这两种历史观念结合到一种新型历史学中，而且这种新型历史学还能超越两者，甚至以和诗歌相融合的方式来建构历史学，即把实在和理想，真和美、善结合在一起。他说道，只有这样，思想才能“唤起人们的才能”，而不是使他们“完全拜倒在地”（同上）。因此，托克维尔认为《美国的民主》这本书表明他不倾向于“任何特定的观点，并且……不存在迎合或抨击任何党派的设想”。他说道，他没有“设法采取与别人不同的方式看问题，只不过是看得远些而已”。他声称为历史增加了一个新的维度，因为，当别的史学家“只是忙于次日的事情时”，他把自己的思想转向了“整个的未来”（I，第17页）。事实上，他已经试图把这种未来看成历史了。

自由主义的面具

应当注意到，托克维尔认为同时代史学家的兴趣“只在次日”，与他自己对“整个未来”的兴趣相对，这种描述表面上看是错的，或者至少过分夸张了。事实上，他那个时代大部分重要的历史编纂，除了专业的博学派学术著作，都指出要致力于解释现在，并且为当时的社会步入未来的“现实”运动做好准备。但是，一种是涉及不远的将来的历史学，一种是涉及“整个未来”的历史学，二者之间的区别正是自由主义意识形态在后革命阶段能够创立的基础之一。它允许史学家声称，自己对这种未来的可能性所做的反思具有一种科学的或客观的特征，而这种特征正是那种更直接涉及社会者的功利主义和实用主义观察所不可能具有的。穆勒1836年在他写的《美国的民主》书评中看到了托克维尔的这种偏好，以及其中本质上反自由主义的含义。

托克维尔表示，对于有可能存在一个与任何过去或现在了解的东西不同的未来，他一点也不怀疑；故而他把自己区别于保守主义者。但许多评论者只是因为看到他希望从旧制度中挽救那些值得赞许的东西，而把他和保守派归为一类。然而，未来理应是一种历史性的未来，它虽与过去和现在不同，却应是二者的继续，正是这样的信念将托克维尔坚定地归入了自由主义传统之中。他投身于这种传统的做法是拒绝预言未来将采取何种确定形式，偏爱由研究过去转向描绘面向现在的所有可能未来，随后返回到现在，以强调人类必然要做出选

择，决定实际上将要发生的确定未来。托克维尔用史学思想将生活着的人们置于选择的境地，使他们活跃在选择的可能性之中，并告诉他们做出任何选择之后要注意的困难。这种经常性的运动，即从欢庆人们有能力创造自己的未来，到记住每一个实践行为都存在一定的危险和苦难，再到为奋斗和劳作欢呼，这使得托克维尔既成为一位自由主义者，也成了一位悲剧性“实在论者”。

社会调和的历史学

所以托克维尔认为，他的任务不仅仅是在可选择的社会观念之间以及过去和现在之间进行调和，还要在现在和未来之间进行调和。在贵族制和民主制这两极之间有若干可供考虑的可能性，从精英专制到暴徒专制。史学家的任务在于表明这些可能性作为未来确定选择是如何具体化的，并且通过阐明历史存在的悲剧本质，在面对这些选择时激发起一种适当而充满希望的混合情感。托克维尔一刻也不怀疑这样或那样的民主在欧洲是不可避免的；但是，人们将如何在这种民主化的未来中塑造他们的存在却仍是一个悬而未决的问题。大约到了1835年，在托克维尔给一位《美国的民主》评论者写信时，他相信自己正“竭力使人们［其读者］接受一种不可抗拒的未来；这样，使得部分冲动和部分反抗的暴力倾向趋弱，社会才能朝着实现其目的的方向平缓前进。这是本书的主导观念，它包括了其他所有观念”（《回忆录》，I，第398页）。他希望，这种“命运”既不同于贵族制，也不同于民主制，而是二者的结合，它保持了旧秩序的精神独立性，同时也保留了对一切新事物之权利的尊重。

因而此时，托克维尔的倾向是辩证的；他寻求某种方式来证明在历史中存在着对立要素相互综合的可能性。但是他运用的分析方法排除了任何综合的可能；他主张采用一种类型学的分析方法，去建构起一种还原的、二元的类型。这样，他进行的分析越是完美，要使相互冲突的因素得以综合的可能性也就越是遥远。由于托克维尔以转喻式的语言来构想历史，其想法必然会不得已地认为，在一个不是思想就是实践的可以想象的体系内，要将分析中辨别出的主要成分联合在一起是不可能的。

以最为肤浅的方式来看的话，托克维尔的《美国的民主》没有资格称为一部历史叙事。它的年代框架完全是一种推测；其细节知识对于解释民主社会诸现象时运用的分析范畴并不是必需的。美国民主的发展或演进完全被认为是理所当然；因此，演进的观念并非一种说明的组织原则。从第一位欧洲殖民者最初定居到杰克逊时代，美国发生的任何事情都不过是表现出该系统内一种稳定因素的纯粹化和清晰化，这样，在该过程终结时，即在托克维尔身处这个时代，最后产生的东西几乎可以认为是一个怪物，一个单一牢固的系统，其中消除了任何可能用来制衡的因素。

托克维尔在《美国的民主》导论中说，他“在一种宗教敬畏的影响下”写这部书。这种敬畏产生于反思“伟大的民主革命”。“数百年前，人们就不顾任何阻碍提出了”这种“伟大的民主革命”，“并且在它导致的毁灭之中仍旧不断提起”（I，第3、7页）。他说，民主的成长表现为“一种神意的事实……它是普遍的、持久的，它一直避免一切人类的干预，而所有的事件和所有的人都促成了它的进步”（第6页）。它正是悲剧性命运具有的本质。欧洲社会已经听到这种民主革命的第一声惊雷，但是，它“在法律、观念、习俗和道德之类能使这种革命有益的必要方面却没有相应的变化”（第8页）。欧洲已经为一个新的社会扫清了道路，但现在却迟疑不前：“我们已经摧毁了贵族制，我们看来也倾向于满足审视这些废墟并接受它们。”（第11页）

托克维尔指出，在首次革命热情冷却下来之后，人们寄希望于将过去的记忆理想化，这很自然。“我们被置于激流当中，固执地注视着或许在离去的岸边仍能看到的废墟，此时，水流将我们迅速带走，并把我们拖向深渊”（第7页）。但往回走已经不可能了，“我已经相信，在我们正步入的这个时代中，所有想要把自由奠基在贵族制特权之上的人都将失败；所有试图在一个单一阶级之中得出并保持一种权威的人都将失败”（II，第340页）。因此，随之而来这个时代面临的问题“并不在于如何重建贵族制社会，而是如何从上帝将我们置入的社会民主状态中获得自由”（同上）。

然而，托克维尔并没有鼓吹那似乎不可避免的东西。他相

信，“平等的原则”对“人类的独立”而言充满了危险；事实上，“这些危险最为可怕，也是在未来会有的情况中最少预见到的”（第348页）。但是，他希望这些危险并非不可克服。民主社会中的人可能“对规则缺乏耐心”，并且“甚至对他们自己喜欢的环境一成不变而感到厌倦”。他们将热爱权力，倾向于憎恨那些挥舞着权力的人，并易于躲避握有权力者的控制（同上）。但他也试图相信，对此，没有什么根本上恐惧的东西。他指出，“这些倾向将一直表现自身……它们产生于社会基础之中，不会经历什么变化；长此以往，它们将不容许建立任何专制，并且，将为后来为人类自由而奋斗的每一代人装备新的武器”（同上）。因而，对现在发生的事情保持一种恰当的历史观很重要，并且

> 不要用一种从已经逝去的社会状态中得出的观念来判断正在形成的社会状态；因为这些社会状态的结构差异非常大，不可能得到一种公正或公平的比较。要求我们当代人具有源自祖先的社会环境中特有的美德，这也难说更有道理，因为这样的社会环境本身已经沦落，并且成为包含了为它所有的善与恶的杂乱废墟。［第351页］

我们很难预先确定正在形成的世界状态会比以前的更好还是更坏，二者都表现出了美德与恶行。新时代和旧时代的人们就像“人类两个不同的层次，每一个都有自身的美德和缺陷，都有自己的优点和邪恶”（同上）。托克维尔注意到，在他身处的时代，有些人能够“在平等原则中认识到的仅仅是它造成的无政府主义倾向”。这些人“害怕自己的自由行为，他们对自己产生了恐惧”。另一些人的观点相反：“除了从平等原则出发最后形成无政府状态这条道路之外，他们至少还发现一条似乎会引导人们走向不可避免的奴役的道路。他们事先按这种必要条件来塑造自己的灵魂，并且，由于对仍保留的自由感到绝望，他们在心中已经屈从这种即将出现的主宰。前者因为认为自由是危险的而放弃自由，后者则因为认为它是不可能的而放弃它。”（第348页）托克维尔想找出拒斥这两种选择的理由。一种正确

而充分宽泛的历史图景能够显示出对平等原则的天真信仰与不假思索的恐惧都是愚蠢的。托克维尔用劝诫来结束《美国的民主》，他要公众“以一种有益的敬畏来企盼未来，这种敬畏之心能使人们守望并保护自由，而不是以胆怯和无益的恐惧来期待未来，后者总是令人沮丧和消沉”（同上）。

重大历史过程的“句法”

托克维尔说，他并非因为“仅仅满足于一种好奇心”而着手研究美国的民主，相反，他首先是想要构想一幅“民主本身，以及它的偏爱、特征和成见的图景，以便认识到在其过程中我们担心和希望的东西”（I，第14、17页）；其次，他要为“新的政治科学”打好基础，这是“新世界所需要的”（第7页）。托克维尔的真正主题是自由的理念，它从一开始就渗透在欧洲文化生活中，并且贵族制和民主制都以各自的方式为此做出过贡献。

然而，托克维尔有关美国的民主观念是一种畸形的产物。在他看来，美国的民主表现出西方文明的构造中的一种断痕和分裂。自从16世纪封建社会的崩溃以来，这种片面而极端的发展倾向就在欧洲存在了。美国提供了一个单纯民主类型的例子；在此，“第一次……至今不为人知或认为是不可行的理论将展示出一幅新景象，而世界根据过去的历史还没有为它做好准备”（第26页）。美国丰富的自然财富，以及缺少任何原先存在的社会秩序，使得仍然潜在于欧洲的某种思想和行为传统有可能成长、繁荣，并且在自由的理想中表现出它所有的创造和破坏的潜能。这样，美国为一种社会制度的全面发展提供了一种温室环境，而这种系统只是最初形成于欧洲，后者“仍然因在腐朽中衰落的世界残余而被拖累”（II，第349页）。但是，恰恰是这些旧社会的历史残余的存在，为在欧洲创造一种更好的社会制度提供了可能性，它要优于在美国形成的那种。

在托克维尔正写作《美国的民主》第二卷时，美国社会开始显示出他所认为的某些潜在的致命缺陷。其中最明显的是其变化而无发展。托克维尔在美国社会和文化生活中发现一种沉闷的阻滞现象，它

阻碍创新，无力将变化转变成进步。这样，他认为，美国人民将自己呈现给同时代观察者，其处境与两个世纪之前人们从欧洲抵达美国时本质上是相同的（第7页）。托克维尔也为美国生活中盛行的物质主义而感到沮丧。在许多地方，他表示出对美国将形成富豪统治的担忧，这种统治在动摇平等理想的同时，将不可能替代健康独立的思想和行为，后者正是欧洲贵族制在其早期和富有创造性的阶段中具有的特征。

托克维尔声称，美国的民主中并没有什么本质上是“美国的”东西，这就表明，欧洲也潜在地受到类似危险的威胁。他认为，美国生活的每一个方面都有其欧洲源起。因此，他写道：“如果我们在研究了美国的历史之后，仔细核查一下它的社会和政治状况，我们仍然会深信，没有哪种记录在案的观点、习俗、律法，甚至事件是人们不能说明其［欧洲的］源起的”（I，第29页）。托克维尔将美国生活的静态性大部分归因于缺少一种“民主革命”的传统，在那种传统中，确立的社会制度才能够接受周期性的批判和评价，并保存它的进步性变革的动力（第7页）。

正因为缺少这种革命传统，才使得美国和欧洲的社会生活真正区分开了。在美国，民主的理想仅仅是被确立了，而在欧洲，这种理想必须确立自身以应对贵族制的反抗，以及抵制中央集权政府，它是贵族制和民主制的共同敌人。这种反抗使得贵族制文化的某些片断去拥抱民主制的理想，它导致平等原则和革命性动力融为一体，并因此创造出那种民主革命的传统。有了这种传统，欧洲就被赋予了一种进步性变革的潜能，这是美国的民主所没有的。这样，对于理解美国历史而言，只要考虑两个因素（令人鼓舞的社会理想和它赖以发展的自然环境），理解欧洲历史却有四个因素需要研究。它们是贵族制社会理想、民主制社会理想、集权国家和革命的传统。并且，在最后的分析中，美国的剧情表现为人类只是为了确立平等原则而与自然的斗争，因而是可怜的；欧洲的剧情则本质上是一种社会政治斗争，牵涉到社会观念的冲突、凌驾和反对这些观念并用它们为自身服务的国家力量，以及一种革命传统，它反过来对抗国家权力，并且在忠于自由理想的过程中周期性地消解它。这也就是说，欧洲与美国比起来，是一

部包含了一切真正的悲剧成分的戏剧。

美国历史的“语义学”

这一切都在《美国的民主》第二卷开头几章中勾勒出来了。在此，托克维尔将美国和欧洲民主思想的主要原则追溯到16世纪宗教改革者那里。但他指出，在欧洲，独立判断与批判精神从路德经由笛卡尔到伏尔泰得到继续发展，而在美国，这种精神堕落为对公共观点的接受。这样，在欧洲有着一种民主的哲学传统，它在文化、政治和宗教中支持并援助了革命传统；而在美国，哲学传统几乎完全不存在，甚至对哲学毫无兴趣。美国社会是宗教虔信的产物，它“从不怀疑”地接受那些信念，并且“不得不同样接受其中产生并与之联系在一起的大量道德真理”（II，第7页）。相比之下，在欧洲，贵族阶级和国家集权对平等原则的抵抗促进了哲学和革命的发展。相应地，思辨的自我批判传统和通过革命行动进行批判的传统在此都鲜活地保存下来了。它们提供了创造一种新社会的可能，这个社会在原则上平等的同时，在思想和行动上仍然倡导一种个体性，这是美国所没有的。

因此，到最后，美国表现出来的只是二分之一的欧洲自由传统的一种奇异发展。欧洲文明的发展源自于两种社会理想（贵族制和民主制）和两种政治趋势（国家集权和革命）之间的对抗。相比之下，美国文明缺少贵族制社会理想来充当民主理想的制衡物，也缺乏革命传统来充当国家集权的制衡物。这样，在美国，未来对于自由的主要威胁在于国家集权与民主社会理想的可能联合，它将创造一种多数人的专制（第13页）。在欧洲，贵族制独立的传统以及革命传统将制衡可能利弊俱在的民主理想的发展，这有赖于它们如何运用。如此，托克维尔便向他那个时代的欧洲同胞指出：“我们时代的国家不能阻止人们的处境变得平等”，但是，“平等原则将他们引向奴役还是自由、引向文明还是野蛮、引向繁荣还是恶劣”，这仍然有赖于“他们自己”（第352页）。

托克维尔对美国的反思很少可以视为绝对赞许，多数可看作批评。他对美国的态度是极富反讽的。他置身于美国之上，并从各个方

面做出判断，把美国看成各种条件和过程的联合体。这些条件和过程很少提供什么理由让人们希望美国能够产生任何对普遍的人性而言有价值的东西。托克维尔认为，美国历史的情节不像任何浪漫主义式的上升，甚至不像通过其主角遭受苦难而在意识中获得提升的悲剧性兴衰。美利坚形式的民主，也就是说，对其倾向专制的内在冲动不存在任何限制的民主，最后只能得出一种可怜的结果。

确实，托克维尔提醒我们，国家并非完全受制于“由先前的事件、这些国家的人种，或者土壤和气候中产生的一些不可超越的和不可理喻的力量”。他批判信仰这些决定论的原则是“错误的和胆怯的”；它产生的只能是“虚弱的人类和怯懦的国家”。虽然神意并没有为人类创造全面的独立或完美的自由，但想象一种每个人都能主宰自己的自由之境还是有可能的。史学家的任务在于表明，虽然“在每个人周围画出了他无法跨越的命运之圆”，但是，“在这个圆圈的广阔范围内，他是强大的，也是自由的。”并且，“对人是如此，对社会也是如此”（同上）。但托克维尔很少劝说人们对美国的未来及其民主抱有更多的希望，这有可能说明为什么美国在19世纪后半叶对他的著作没有多少兴趣。穆勒认识到了托克维尔在思想中对民主的这种敌意；并且，尽管他称赞托克维尔的历史见识与社会学考察的深刻性，针对美国和欧洲民主的未来，他却否认由这位法国贵族得出的结论是正确的。

欧洲历史的戏剧

就欧洲文明的戏剧而言，托克维尔相信，他正在经历第一幕或贵族制那幕的最后一场，而他在美国看到了正在拉开的第二幕或民主制那幕的一种可能后果。他的目的在于说明，这一幕如何可能在欧洲以喜剧结束，而不是一种悲剧结局。他研究美国民主的原意不仅仅是对下一个欧洲时代做出猜测性的描述，而是要帮助欧洲避免铁板一块式的民主的命运。

正如托克维尔看到的那样，在他那个时代，欧洲文明是以一种割裂、分离的情形存在，也就是说，在大西洋的另一边，美国是个庞然怪物；另一方面，欧洲在冲突的观念之间挣扎，无法做出选择，它自

身的力量不能确定，对自身复兴的资源缺乏思考，优柔寡断、踌躇不前和缺少自信。在完成了对美国社会的诊断，以及预言美国即将堕落为一种暴民专制之后，托克维尔转而分析欧洲社会，想估计一下欧洲的千年传统哪些已经消逝了，哪些还活着，以便确定其未来的前景。他的《旧制度》是计划阐述大革命对欧洲社会影响的多卷本研究著作的第一部，它意在成为为贵族制文化理想辩护的著作。这部作品的策略与《美国的民主》中的一样，但其做法却多少有些不同。对美国民主的研究被当作解毒剂注入到了奥尔良派治下的法国的静态社会中，一方面，它平息了对民主的恐惧，另一方面冷却了不假思索投身民主的热情。它意在表明民主在何种程度上是欧洲历史中特有的，以此来缓和保守分子的恐惧，并且，同时也想通过揭示新大陆发展的那种纯粹民主具有的缺陷来缓和激进分子的热情。《旧制度》也有类似的双重目的。一方面，它表明民主人士自身珍视的革命传统本身为何就是一种贵族制社会的创造，并且，革命如何（反讽式地）恰好是它试图颠覆的这个社会制度的产物，由此而调和了民主人士的激情；然而，另一方面，它也（反讽式地）强调了新旧体制之间的连续性因素，尤其是在集权政府的成长中更是如此，这威胁到了革命者为之奋斗的自由的原则。托克维尔自始至终深信，历史的时钟不可能退回到以前的时刻，在他自己思想中，无论什么时候，使时光倒流的念头都是要根除的。但是，托克维尔冷静地评估了人们必须为平等主义付出的代价，并且，也意识到了人类文化在平等主义推动的社会进步中要受到的损失。

自由主义观点，保守主义语气

在《旧制度》导论中，托克维尔写道，他的著作意在“阐明在什么方面，［现在的社会制度］与在它之前的社会制度相似或不同；并且要确定，通过如此剧变，损失了什么，又得到了什么”（第xi页）。因而，他写道，

只要我从我们的祖先那里发现任何对一个国家至关重要但现在

> 几乎绝迹的美德，如一种健康独立的精神、高远的抱负、自信、有理想，我都要将它们解救出来。同样地，只要我发现了任何罪恶的踪迹，在毁灭了旧秩序之后仍然对国家有影响，我就会着重强调它们；因为正是根据它们以前引起的罪恶，我们能够估量出它们至今可能带来的危害。［第xii页］

于是，在此再次可见，研究旧制度并非仅仅以实践一种历史重构作为其内在目的；它的意图在于，帮助托克维尔所处的时代从一种对过去已经发生的事件具有的毫无意义的愤怒中解救出来，同样也从一种毫无意义、不加批判的满足于它本身在现在取得的成就的心态中解救出来。这种观点明显是自由主义的，但语气却是保守主义的。语气虽然表面上客观公正，但实质内涵已经被调换了，它由一种对必然的悲剧式接受转变成一种对旧秩序的追随者反讽式的警告，让他们照看好自己的最大利益，并且做出相应的行动。

托克维尔表现的革命既非某种不可逃避的元历史过程的产物，亦非一种针对未来的单一决定的可能性。相反，他强调，它是在自然和特定社会环境提供的可选择性事实中人类选择的产物。革命就像旧制度那样，是一个历史事件；它是一种有着特定外貌和生命形式的确定的过去，有可悲叹的恶行和可保存的美德。和旧制度一样，革命也有其发生的缘由，并且有终止的缘由，以及它采取了在时人心目中的那种形式的缘由。但是，托克维尔试图说明，在人类意识与其社会存在的条件变得彼此和谐的过程中，尽管参与这部转换戏剧的不同角色各自有其特殊的目的，旧制度向新制度的转换为什么不是以辩证的方式，而是以剧变的方式发生的。

因而，《旧制度》是一部旨在保存守护之作。托克维尔的目的并非要让欧洲回到从前或者在现在止步，而是要使得民主的未来更为自由、更为人道。但是，这种更为人道的未来根本上是以贵族方式来构想的。在对柏克的一段著名评论中，托克维尔使这种目的得以彰显：

> “你们想要一改政府的弊端，”［柏克］对法兰西说道：“但你们为什么要创造一种新的事物呢？为什么不回到你们的旧传统中去呢？”……柏克没有看到，正在他眼前发生的是一场革命，其目的恰恰是要废除那种“古代欧洲的共同法”，让时间之轮倒转是不可能的。［第21页］

大革命对“整个的社会制度”产生了怀疑；就法国人民而言，它是一种尝试，尝试着“结束过去，就好像要割裂他们的生活，并且在他们迄今已成和渴望将成的一切事物之间造成一条不可逾越的鸿沟”（第vii页）。但关键之处在于，这种尝试没有实现，并且研究将表明，“尽管它可能很激进，大革命带来的变化远比一般想象的要小得多”（第20页）。与此同时，尝试与过去彻底决裂的失败并不能解释成反对大革命的论据。托克维尔说道，因为，即便大革命没有发生，

> 旧的社会结构在任何地方仍然迟早会被粉碎。惟一不同的是，它不是如此残酷地突然崩溃，而是将一点点地破碎。在一种没有预警、没有过渡也没有悔意的猛然倾覆中，大革命实现了无论如何一定会发生——即使是以缓慢的速度发生的事情。［同上］

对托克维尔而言，大革命作为历史中一种更高逻辑的显现是可以理解的，但在法国历史中尤其显著：“它是长时期酝酿的不可避免的结果，是一个有着六代人断断续续参与其间的过程突然而剧烈的结束。”这样，托克维尔把大革命展现为旧制度中的“一种内在实在”，即一种“蓄势待发的存在”（同上）。大革命的领袖想要激进地与过去决裂，并且其敌人也相信会是这样，事实上，它远非如此，大革命实际上是“它如此急着要摧毁的社会秩序的自然结果”。这样想象后，大革命既非正，亦非邪，而本质上是一个历史事件，也就是说，是一种过去的产物、一种自我的呈现，以及任何关于欧洲的未来意向中的一种

必然要素。这样，当大部分托克维尔的同时代人，如自由主义者和保守主义者都开始达成一致，认为任何民众的放纵一律会造成邪恶效果，在大革命期间的放纵尤其如此，这时，托克维尔对大革命和民众都继续培养了一种现实主义的关注，这首先是因为它们存在（因而必须加以研究），其次是因为，它们对于一般的人、对于所有阶级的个体与创造出来服务于他们的社会体系之间的关系都有所揭示。

反讽视野中的悲剧性冲突

《旧制度》中的主角是旧制度本身，它处于矛盾中，既有自己死气沉沉的过去，又意识到要想继续存在就必须改变。要说托克维尔实际上把旧制度人格化了，并且使之成了他的故事中的悲剧式英雄，这有点过分了，但是，就其困境而言，的确存在某种李尔王式的特质。托克维尔将君主政体及维系它的制度描述为陷入了一方面是由国家集权的逻辑，另一方面是由人类热切愿望的逻辑构成的进退两难之境。他显示出，旧制度如何尝试进行诸多改革以改善所有阶级不得不赖以生存的条件；但是，这制度对社会秩序的特殊部分又有矛盾的承诺，提议的这些改革一次次地与此相碰撞；并且，当一种既定的改革实施后，它仅仅是促进了对其他改革的要求，而并没有满足推行这项改革时想照顾的阶级或集团的利益。在大革命前夕，法兰西交织着矛盾与谬论，就社会制度而言，它们在民众中促成了一种一致的敌对情绪，任何不能从整体上革新的尝试都无法减缓这种敌意。

> 一方面是国家，其中对财富和奢华的热爱日渐拓展；另一方面是政府，在不断煽动这种情绪，同时也令其受挫之时，政府正是通过这种致命的矛盾注定了它自身的厄运。［第179页］

托克维尔写道，法兰西人民数百年来感觉到

> 一种根深蒂固的和不可控制的愿望，即彻底摧毁一切由中世纪留存下来的制度。在清除干净之后建立一个新社会，在其中，人们尽可能相同，并且地位尽可能平等，能够体谅个人之间先天的差异。另一种主要情绪是近来产生的，植根不深，它渴望不仅以平等

的地位，也要作为一个自由的人来生活。

> 旧制度接近终结时，这两种情感都是相同的真实感受，并且看上去同样有效。当大革命开始后，它们彼此接触，联合成一种力量，相互加强，将民族的革命热情变成了烈火。［第208页］

像这样表现的话，大革命便成了人类意识与社会制度相互冲突的产物；并且，就其最普遍的本质而言，它是在表述要在思想和情感与法律和政治制度之间重建和谐的一种合理尝试。它既不是纯粹精神的产物，亦非纯粹物质因素的产物；它也不是某种自主的和确定的超历史力量之显现。大革命的主要动机来自部分法国人的一种突然的感受，即他们理想中渴望的东西与过去两个世纪相当适合他们的社会制度不再和谐一致。

托克维尔写道，在很大程度上，这种意识与社会的分离是知识分子对旧制度进行批判的结果。他们乌托邦式的想象具有的效果便是使群众疏远了声称最适合他们的社会常态。这样，

> 在当时传统的和迷乱的、虽说不上混乱的社会制度边上，在人们的心灵中逐渐树立起一种假想的理想社会，就其最全面的意义而言，其中一切都是简单的、一致的、融贯的、公平的和合理的。正是这种对于完美国家的图景激发起群众的想象，并渐渐使他们与眼前的现实疏离了。他们厌恶身边的真实世界，迷恋梦想中的美好世界，并且，他们在精神上最终生活于作者们创造的理想世界中。［第146页］

这种乌托邦主义并没有多少理由。托克维尔认为，这并非因为旧制度还不是那么混乱（它确实是混乱），而是因为法国人民的客观处境在大革命之前的那些年中要比此后的数十年更好些。托克维尔写道：“比较的统计研究表明，紧接着大革命后的数十年中，国家的繁

荣都不如大革命前二十年那样大踏步前进”（第174页）。这种处境的“矛盾”在于，真正增长的繁荣反映出了培育繁荣的旧制度的缺陷。这样，托克维尔用了一个特别的段落来评论：

> 一个国家的伟大和力量只是其行政机构的产物，持这样的信念可以说至少是目光短浅的；无论这种机构多么完美，背后驱动它运作的动力才是真正重要的。我们只要看看英格兰，那里的宪政制度比现在法国的更为复杂、笨拙和古怪。然而，还有没有其他欧洲国家，其国家财力要比英国更强？私有制更广泛，其采取的形式多样却非常安全？个人的成功与稳定的社会体系又是如此完美地联合在一起？这并不是因为任何特殊法律具有的优点，而是使英国宪法作为一个整体具有勃勃生机的精神。当政治实体的生命力具有这样的活力时，那些机构可能很少犯错。［第175页］

托克维尔继而要指出就在大革命之前法兰西“稳定增长的繁荣”对平民的影响。他认为，这种增长的繁荣“在四处促成了一种不安分的精神”。“一般民众越来越敌视任何旧制度，越来越不满意；事实上，国家正朝着革命迎去，这已日渐明显。”（同上）

于是，托克维尔转而思考特定地区的社会环境，比较因为要求改革而很快将旧秩序连根拔除的巴黎近郊，与其他最顽固地保持了以往程序的法国地区，并且，他指出，“恰恰是法国那些改善最大的地方，人们就最是怨声载道”（第176页）。他继续评论道：

> 这可能看起来不合逻辑，但是历史中到处都是这样的悖论。因为并非总是当事情变得越来越糟糕时才发生革命。相反，当一个毫无反抗地忍受了长期高压统治的民族突然发现政府在放松其压制时，人民就会拿起武器反抗政府。革命经常在这种时候发生。这样，革命所颠覆的社会秩序几乎总是要比它前面那个的秩序要好一些。一般来说，经验告诉我们，一个糟糕的政府最危险的时刻就是

它设法改过的时刻。经历长时期的高压统治之后，国王若开始改善其臣民的命运，除非他具备完美地驾驭国家的能力，否则便无法保住自己的王位。人们被动地忍耐了如此之久的苦难似乎无法改变了，一旦消除它的可能性闪现在人们的脑海中，它也就变得无法忍受。因为某些弊端得到了纠正，仅仅这一事实便令人们转而注意其他弊端，它们显得更加让人烦恼了；人们受的苦更少了，但他们的敏感度增加了。在封建主义势力极盛之时，它并没有像它衰落前夕那样激发起如此大的敌意。在路易十六的统治下，独裁势力最普通的烦恼造成的憎恨，也要比整个路易十四时期的专制造成的大得多。短期监禁博马舍对巴黎的冲击，要比1685年龙骑兵迫害新教徒造成的冲击大得多。

1780年，不能再有任何认为法兰西正在走下坡路的言论；相反，它看起来前途无限。正是在这时，人类日臻全面和不断进步的理论开始流行。20年前，人们对于未来没有多少希望，而在1789年，已经没有人为未来感到忧虑。原来人们没有梦想过的幸福现在似乎能够触及了，在这种前景的迷惑下，他们无视已经发生的真实进步而渴望着猝然事变。［第177页］

这些段落意味着，社会变化规律的观念类似于那些在希腊悲剧中见到的，其规律就是，生命状况正在改善的人应注意到某些灾难的来临，而灾难通常是越过了人们自己理解世界或“实际地”认识世界和自身的有限能力的后果。与此同时，托克维尔援引了一个有机论的隐喻来表述旧制度的力量，以及在受到考验时丧失了的力量。

应该看到，一切人类的制度就像人体，其中存在一个隐藏着的能量源泉，即生命原则本身，它独立于为了生存必须实现不同功能的器官；一旦这种生命的火焰微弱，整个机体都将憔悴和消瘦，而尽管各个器官看上去仍像以前那样运作，它们已经毫无用处。［第79页］

一旦这种“隐藏着的能量源泉”枯竭了，旧制度便被推上了一条通向自我毁灭的道路；无论它如何挣扎，也只能促成它自身的终结。它改善自身处境的特殊努力创造了分裂的社会情形，藉此，人们自然要倾向于反叛。

> 一旦资产阶级从贵族中彻底分离出来，而农民又从这两者中分离，当这三个阶级的每一个中都产生了类似的区分，即每个阶级都分裂成许多几乎彼此隔绝的小集团，那么，其后果就不可避免，那就是虽然国家逐渐变得像是一个同质性整体，它的各部分已经不再那么团结了。没有什么能够对中央政府造成阻隔，但它同样也表示没有什么能够支持中央政府。这正是为什么我们的历代国王建立起来的宏伟大厦，一旦在它以之为基础的社会秩序中产生动乱，就注定了要像一座势必倾倒的大厦那样分崩离析。［第136——137页］

并且，照这样的概括，托克维尔继续带着反讽的口吻评论他自己这一代没有能从这些经验中学到任何东西：

> 结果，这个国家孤立地看从其先前统治者的错误和失败中学得聪明了，但是，虽然它如此有效地摆脱了这些人的统治，却无法摆脱他们赋予它并使其习得的错误观念、陈规陋习及有害倾向。事实上，有时，我们发现它在其行使自由时显示出一种奴性，它无力管理自己，就好像它过去面对其主人时难以管束一样。［第137页］

这些段落揭示出，托克维尔沉着自信地将精力从经济转移到了社会的、政治的和心理的因素，认为它们乃是同一历史过程中的不同方面，赋予它们各自恰当的分量，并且，原则上不排除每一种都是积极的力量。然而，它们包含了诸多关于个体行为仅只以阶级成员的身份而作用的假设，也流露出一些在方法论上受到限制的有关某种静态人

性的先入之见，以及阶级忠诚和意识形态偏向之迹象。托克维尔声称要超然于争斗之外，他也做到了这一点。但是，他决不是以同情的观察者的身份看待参与历史过程的所有力量。准确地说，对于卷入了各种行动力量之中并对其处境毫无理解的人而言，托克维尔是一位不偏不倚的法官。

革命性戏剧的反讽式结局

然而，托克维尔同时把旧制度向新制度的转变描述成一个过程，其中过去最糟糕的因素仍然被保留下来，还成了既定现实的某些方面。托克维尔如米什莱和兰克那样，发现了将其自己的时代与旧制度相连结的连续性线索。但这种连续性构成了某种不确定的遗产，它是由倾向国家集权和热爱平等组成。托克维尔指出，不幸的是，这两种因素并非正相对立。他认为，只要政府“满足和迎合法兰西民族对于平等的心愿”，该民族在任何统治中都趋向于容忍“事实上充当专制工具的实践和原则”（第210页）。

托克维尔认为，另一条更细微的线索将过去与现在联系在了一起，这条线索是由他称之为“对自由的渴望”（同上）构成的。对于国家集权和热爱平等的冲动延续并不断增长，对自由的渴望则起伏不定：“从大革命爆发到我们自己的时代这个延伸期内，我们发现有若干场合，对自由的渴望复活、死亡，然后再复活，再渐渐死亡，不久又会再次燃烧起来”（同上）。国家集权和热爱平等都不是对自由渴望的必然载体，前者一目了然，后者是因为其献身者往往热情、固执，并且“时常是盲目的，准备对那些能够满足其要求的人做出任何让步”（同上）。

那么，在未来，对自由的希望会在哪里呢？托克维尔认为，在法兰西民族本身的不确定的特征中能找到它。这种特征产生并促成了革命的传统。

几乎不可能看到，世界上还会有其他民族的一切行为是如此充

> 满对立，如此极端；它任由情绪支配，确定原则少有作用；其举动往往不是比人们期望的更好就是更糟。他们时而居于人性的规范之上，时而居于其下……只要无人想到抵抗，你能用绳牵着他们（法国人），一旦革命运动开始了，没有什么能够阻止他投身其中……因此，法国成了欧洲国家中最光辉也是最危险的国家。在其他民族眼中，它最有资格成了令人钦羡、憎恨、同情或警惕的对象，也是绝不容轻视的对象。［第210——211页］

在法兰西民族的不可预言、无限的多样性和极端主义之中，它构成了一个真正与美国民族相反的类型，无疑，托克维尔对此有诸多称颂。但是，托克维尔并没有像米什莱那样赋予法国人民那种神意的神秘特征。法国人民的不确定性在能够分辨的历史因素中有其来由，托克维尔在《旧制度》中阐明了一些，但他把法国人看成革命传统最卓越的守护者，这种传统可能将欧洲从无政府状态和专制中拯救出来，它是消除平等主义在其极端形式中的罪恶的方法，也是调节过度政治集权的砝码，纠正任何试图返回过去或始终满足于现在的冲动的方法，以及未来人类自由持续增长的最佳保证。

抵制反讽观点下意识形态蕴涵的尝试

托克维尔对秩序的重视要甚于对自由的重视，但他并不允许自己像早些时候的柏克或他同时代的黑格尔右派那样，把对秩序的热爱当作抵制社会变迁的重要论据。事实上，在1854年托克维尔访问德国期间，当他看到黑格尔的思想被普鲁士的“统治力量”利用，他对黑格尔道德哲学的个人崇拜便受到了严重打击。在一封这些年里写的信中，托克维尔指出：就像通常所说明的那样，黑格尔主义“宣称，在政治的意义上，一切确定的事实都应当视为合理的；并且它们存在的这一情形本身就足以使得服从它们成了一种责任”（《回忆录》，II，第270页）。简而言之，托克维尔在黑格尔去世25年之后遭遇的这种黑格尔主义看来使得现状具有了某种神性。这就违反了托克维尔的信念，他认为任何事物本质上都有其历史性，人们有权对源自过去的任何事物做出判断，并且根据环境和人类需要的变化加以修正。他同样

排斥其朋友戈比诺的种族主义学说，但理由不同。戈比诺用一种遥远、虚构的过去构成了一种神性，它完全像普鲁士的“黑格尔化了的”现在那样专制。

启蒙时代晚期的反讽式历史学并没有随着转入狂飙突进运动和浪漫主义时期而消亡；它只是被推到了不再引人注目的地方。在德·迈斯特尔的反革命哀诉、夏多布里昂对欧洲丧失基督教信仰的悲伤反思、克尔恺郭尔的新正教、施蒂纳的虚无主义和叔本华的哲学，都立足于某种反讽式的历史观念，它们大体上都是对于黑格尔把全部世界进程按喜剧式情节化而作出的反讽式回应。但是，对历史的反讽式研究直到50年代以后才确立为一种替代浪漫式和喜剧式研究的真正选择，那时候，它像叔本华哲学本身那样，充当了米什莱和兰克这样的史学家的“质朴描述”和马克思、恩格斯那种在概念上过于确定的“历史哲学”的替代品。在1848——1851年革命后作为欧洲学术、艺术和文学特征的“实在论”氛围之下，各种对历史的反讽式观点作为思想和表述的主流模式取代了浪漫的和喜剧的模式。并且，这种观点鼓励了由特赖契克和冯·济伯尔代表的民族主义史学的“国家主义”学派，由泰纳、巴克尔和社会达尔文主义者代表的“实证主义”学派，以及由勒南[13]、布克哈特和佩特代表的“唯美主义”学派。

托克维尔完全看到了反讽式历史观念的要求，并预见了它的到来。19世纪50年代初，他就在其朋友戈比诺的著作中看到了这种观念，并且，他试图构想一种新的选择方式，即悲剧式历史观念，它在承认反讽式洞见的合理性之时超越它，至少为他自己这一代人提供支持起适当希望的基础。

对戈比诺的批评

在戈比诺这本现在著名的《论人类种族的不平等》中，他坚决拒斥支撑着诸如浪漫式和喜剧式历史观念的进步神话。他并不是把刚刚逝去的过去和他自己的现在看成人类自由这部悠长戏剧的高潮，而是将整个的历史视作这样一个过程，它长期以来从假想的人类纯洁时代“堕入了”普遍的种族腐化和“种族混杂”的堕落处境。戈比诺说话的

语气是纯粹反讽式的，并坚持作者自己坚定的实在论以及毫不畏惧地承认生活和历史的“事实”。在回应他人批评这本著作的“腐蚀性”本质时，戈比诺写道：

> 如果我有任何的腐蚀，那是用酸来腐蚀而不是用香水。相信我，这根本不是我这本书的目的。我并不是在告诉人们：“你无罪”或“你有罪”；我告诉他们：“你已濒临死亡。”……我说的是你已经度过了青年时期，现在，你已经到了衰老的年龄。无疑，你的金秋要比剩余世界的衰老更具活力，但它仍然是秋天；冬天即将来临，而你将不再有子孙。［戈比诺致托克维尔的信，1856，见托克维尔：《欧洲革命和与戈比诺的通信》（以下简称《通信》），第284——285页。］

前面曾引了贡斯当一段话，作为后革命时代绝望的虚无主义的例证。这两段话的语气对比很明显。贡斯当的语气忧郁，而戈比诺则是执拗地冷酷与客观。前者记录了一种印象，后者却断言一个科学真理。戈比诺就像19世纪50年代及以后许多其他史学家那样，认为史学家只能充当社会过程的诊断者，而不是充当诗人或预言家：

> 通过告诉你正在发生什么和将要发生什么，我从你那里取走了什么吗？我不是一个谋杀者，也不是一位诊断出绝症的医生。如果我错了，我的四卷著作将一无所剩。倘若我是对的，事实并不会被那些不想面对它们的人所征服。［第285页］

托克维尔主要是在伦理方面反对戈比诺的理论；他担心它们将对其自己所处时代的精神造成影响。1853年，托克维尔致信戈比诺说：“您难道没有看到，在您的学说中，包含了一切由永久的不平等所产生的种种罪恶吗？诸如傲慢、对同胞无情地嘲笑、专制，以及各

种形式的卑鄙。”（第229页）托克维尔认为，戈比诺的学说只是一种现代唯物主义的加尔文式宿命论（第227页）。他问戈比诺：“难道您真的相信，循着这些路线追寻人们的命运就能真正解释清楚历史吗？有史以来，有那么多伟大的心灵试图在特定的人物、情感、思想和信念的影响中找到事件产生的原因，难道放弃了他们追随的实践，我们关于人类的知识就更确定了吗？”（第228页）托克维尔认为，他和戈比诺在历史研究方面的不同就在于以“事实”为基础的方法和仅仅依靠“理论”之间的不同（1855年《通信》，第268页）。前者得出了真理，后者只是得出意见，而且是一种反映了不得不适应革命后环境的数代人特征的意见，这种环境不用历史学家的刺激就导致了沮丧和悲观的情感（1853年《通信》，第231页）。

对这些反对意见，戈比诺的回答是，相反，他依赖的正是“事实”，而不是通过他发现的事实揭示出的真理的道德意义。在1856年的一封信中，他写道：“我的著作旨在探究、说明和展示事实。这些事实是存在或是不存在。其他无须多言了”（戈比诺致托克维尔，1856年《通信》，第286页）。对此，托克维尔回信写道：

> 您对人类极不信任，至少对我们的同类如此；您认为人类不仅堕落了，而且永远不可能再崛起。按照您的观点，我们特别的生理构造决定了我们要被奴役。因而，按照这种逻辑，为了在这群乌合之众中至少保持某些秩序，政府的利剑甚至鞭子在您的眼中也有其好处……就我自身而言，我不认为自己有权或有某种倾向接受这些涉及我们族类和国家的观点。我认为不应对他们表示绝望。在我看来，人类社会如同个人，只在他们运用自由时才有其价值。我经常说，在我们新生的民主社会中，稳定和保持自由要比在过去某个贵族社会中更难，但我未曾敢说它是不可能的。我向上帝祈祷，以免他让我产生了人们还是放弃尝试为好的想法。不，我不相信这万物之灵的人类会是你说的那变坏了的羊群，并且，我也不相信，除了既没有希望，也没有未来地交给一小群牧羊人，再无其他选择了。这些牧羊人毕竟不是比我们人类的羊群更好的动物，而事实上他们往往还要坏些。［托克维尔致戈比诺，1857年《通信》，第309——310页。］

这后一段文字显示出托克维尔的历史知识观念根本的伦理基础。这种观念远非乏味地“单单为了事实”而研究事实，而正是寻求一种悲剧作者试图为自己及其读者找到的超历史的立场，通过思考这一立场，政治舞台上不同党派的代表有可能就一切人类知识的有限性，以及人们解决一切社会结构问题的暂时性达成妥协。

如果说喜剧式的历史观念产生了社会适应的史学，那么悲剧式观念便是那称之为社会调和的史学之基础。当以一种温和的讽刺来写作时，反讽的观点具有调解的层面，它一开始就超越了喜剧式做法。但一般而言，反讽式历史学是从悲剧的另一面、在悲剧的真实性被记录而且甚至于它们的不妥之处也被察觉之后作者的再度审视开始的。托克维尔力图防止由一种与反思现时代历史而揭示出的残酷真实进行悲剧式调和的情形，落入那种作为戈比诺反讽式史学基础的愤怒之中，也防止堕入那种曾激励兰克喜剧式史学的“如其所是”的适应精神中。

陷入反讽

在托克维尔1850年写的《回忆录》中，他回顾了1789——1830年间法兰西的历史。他说，这段历史在他看来“如同一幅图画，它描绘了41年间旧制度及其传统、记忆、愿望、贵族代表人物与资产阶级所领导的新法兰西之间的激烈斗争。”托克维尔谈到，到1830年，“资产阶级”对“贵族”的胜利已经注定了。旧制度所保留的一切，包括其缺陷与优点都消失了。这便是“那个时代的一般面貌”。（第30页）

《回忆录》弥漫的情绪与早于它15年出版的《美国的民主》中的不同，也与同戈比诺的通信中的不一样。因为，在《回忆录》中，反讽性视角取代了写作《美国的民主》时的悲剧立场。托克维尔的失望在《回忆录》中完全发泄出来了，他在戈比诺面前曾不让自己表现出这一点，也拒绝在就法国历史的公开反省中充分表达这种失望。托克维尔写道，他的《回忆录》并非有意要“向读者描绘一幅图画”，它与其说是“文学创作，不如说是我的一种精神放松”。这位历史学家打算在公众面前公布的有关大革命的著作不得不“客观地”分析大革命本身

的得失。

在《美国的民主》（1835——1840）中，托克维尔强调，尽管欧洲和美国随着“民主原则”的增长，所失颇多，但所得亦多；总而言之，他认为得多于失。这样，对于1789——1830年欧洲的混乱，或许会认为它形成的不仅是一种新的社会秩序，而且是一种能够引导人们实现新的美好生活的社会智慧。但是，在托克维尔计划写作有关旧制度衰落和大革命出现的历史的第二卷时，他原先的愿望和随后那斯多噶式顺从已经被一种绝望所取代，它与戈比诺在总体上对历史的反思表现的那种绝望别无二致。

1856年，《旧制度》第一卷出版，调和的语气相当程度上减弱了。此书表述的意图是：“澄清［现在的社会制度］在什么方面与先于它的社会制度相类似或相区别；并且确定在此剧变中的得失。”（第xi页）1830年看上去还有理由乐观的社会情境到1850年时，在托克维尔看来已经大为改变了，这时他能表明的只是一种谨慎的悲观情绪。然而，这位悲剧作者的信念依然存在。他认识到，旧制度的衰落、大革命及其结果反映了社会过程之运作，倘若客观地判断，该过程仍可以是有益的，并且可以缓和它们造成的情感与偏见。这依然是对大革命的一种接受，并把它的理想当作不容忽视的社会过程的表现，憎恨它是一种疯狂，而试图避免则是愚蠢。第一部著作中的期望已经让位给了第二部著作中的顺从了。

然而，在托克维尔有关大革命的记录中，他写道：“大革命是一种极为新颖的革命，其最有力的参与者是最没文化和最粗俗的阶级，当他们被鼓动起来并且由知识分子来为其制定法律，一种全新而可怕的事物便来到了这个世界。”（《通信》，第161页）新的事物诞生了，但它并不是兰克从远离大革命，在柏林那无忧无虑的位置上看到的那种自我适应、自我调节的社会制度，这是一种有着善与恶这两种可能的“全新而可怕的事物”。要确定这种“全新而可怕的事物”的性质，以及支配它的法则，以便预测其未来可能的发展，这仍是托克维尔作为一位史学家的终生目标。其著作中的语气和情绪一贯趋向反讽和悲观，但观点仍是悲剧的。革命的图景在历史意识中展示的法则并

不是以戈比诺执拗的情绪来思考，后者为大革命预示的欧洲和世界的浩劫而高兴，托克维尔却一直努力使它在意识中复苏，使它能够转而对社会有益。

托克维尔始终反对将历史中某个特定时代定为标准的冲动，好像那样就能判断和谴责所有其他时代了。他试图对一切社会阶级都保留同样一种开明的思想。但即便他表示下层人民有“希望”，他对他们还是没有信心。1848年，他带着一种只能称为是温和的怀疑主义的情绪写道：

> 我们的状况的确非常严峻；尽管如此，民众良好的理智和情感仍为希望留有余地。直到现在，他们的行为都值得极力称赞；并且，如果他们有最杰出的领袖能把这些良好的意向转变成优势并加以引导，我们很快就能消除一切危险和不切实际的理论，并将共和国建立在最为稳定的基础之上，即自由和权利的基础上。［《回忆录》，II，第91页。］

由于托克维尔在个人的政治信念方面是自由主义者（因而原则上欢迎变化），他也是一个经历了诸多革命的贵族（因此从经验得知，不经历苦难便不可能有变化），这样，他对历史进行反思的态度要比米什莱的更为“现实”。但是，就像在米什莱的反思中那样，托克维尔接近晚年时，其作品的口吻更为忧郁，因而他也更像保守主义者。托克维尔完全没有受到他随后一代人的欢迎，其理由不难发现。他从一开始就致力于的那种悲剧式实在论太过模糊，自然不受到这个不允许模糊的时代欢迎。1848年革命破坏了18世纪以来自由主义赖以繁荣的妥协立场。在接下来的时代，史学家像其他任何人那样，不得不要么支持革命，要么反对革命，这决定了要么是以一种激进主义的眼光，要么以一种保守主义的眼光来阅读历史。托克维尔就像黑格尔那样，其观点在一些思想家看来太容易变化、太模棱两可、太宽容了。这些思想家觉得，在哲学中的叔本华和斯宾塞之间，在文学中的波德

莱尔和左拉之间，在史学思想中的兰克和马克思之间，他们必须选择其一。

结论

我曾赞赏托克维尔是一种悲剧式实在论历史观念的阐释者，是在黑格尔那里能找到最高理论表述的那种综合分析式历史主义的继承人。就像黑格尔那样，托克维尔把社会关系视作历史过程的首要现象；但是，他首先在其中发现了人类意识与外部紧急事件遭遇、冲突，却未能在本质上是进步性的人类自由的演变展现之中找到其解决办法。一切与超自然和先验原因有关的思想在他的历史反思中都被祛除，但与此同时，托克维尔也抵制住了通过参照生理冲动来解释人类行为的诱惑。对他而言，自然在历史中确实有其作用，但它只是作为场所、手段和社会可能性的消极约束发挥作用，而不起决定性作用。在托克维尔看来，人类意识、理性以及意志是历史中的主导力量，它们总是反对从以往时代继承而来的社会结构，设法根据尚不完美的人类知识把它转换成人类未来的利益。虽然托克维尔在道德理想上是一位个人主义者，他反对有关人类可能性的普罗米修斯式观念和西西弗斯式观念，它们曾形成了浪漫主义两个主要阶段中的思想。托克维尔犹如那时小说界的一位伟人巴尔扎克，在他们的历史观念中，人类源于自然，通过其理性和意志创造出社会来满足其直接需要，随后投身到与其创造物的生死决斗之中，于是上演了历史变迁的戏剧。如同在黑格尔那里那样，历史知识的作用是在特定的时空中充当这场决斗结果的一个因素。通过将人们置于他们自己当前的现实中，并且告诉他们什么力量必定会对其世间领域的胜利产生影响，历史知识便由一种对沉寂的过去的关注转变成现实中对活生生的过去的关注；它把人们的注意力转向其中的邪恶，并试图祛除由此产生的恐惧，表明这种邪恶是人们自己创造的，因而潜在可能服从于他们的意志。但是，最后，托克维尔被迫承认，人类历史的戏剧既非悲剧亦非喜剧，而是一部堕落的戏剧，这正是他批评戈比诺呈现在公众之前的那种戏剧。

托克维尔时常被人否认是位史学家，他或者被贬黜，或者被提升到社会学家的位置，这主要是因为在他对类型的更为强烈的兴趣中，

他对历史细节的兴趣不断被抵消；抑或因为他对结构和连续性的兴趣要比他对历史过程或历时性中变化的兴趣似乎更大。但是，虽然在史学家和社会学家之间这样的区分或许有利于在人文科学史中确定新学科出现的时间点的努力，然而，它们往往令人抱怨，并且几乎总是损害了人们对于某个思想家为人类思想所做贡献的适当评价与感激之情。以托克维尔为例，试图在史学家或社会学家之间对他进行最终定位，这的确是不合时宜的，因为在他自己的时代，一位史学家尝试在对过去的单纯兴趣之上，提升到对于由单个事件而构成一般过程要素的力量进行理论分析，这并没有什么矛盾之处。这种尝试实现了前浪漫主义史学的优良传统，并且和黑格尔就史学家在建构叙事时实际做了些什么的分析完全一致。更重要的是，正是黑格尔主义者拒绝一成不变地满足于一种关于此何以由彼而来的单纯反思，他们渴望揭示将仍然存在的现在与已知的过去联系在一起的普遍原则，并且根据从人类与其继承的社会形态进行斗争而造成的悲剧意识中得出的经典原则，来称谓这些普遍原则。

在托克维尔之前，许多自由主义、保守主义和激进主义的史学家满足于把大革命的事实当作材料，并且都下意识地致力于就大革命是怎样发生的，或者至多就大革命为什么这样发生，来建构一些自由主义者、保守主义者、激进主义者和复辟主义者教条式的选择性解释。托克维尔使这种争论倒退了一步，提出一个更早的问题，即大革命事实上是否发生了，也就是说，实际上是否发生过革命。他并不是当作语义学练习来提出这个问题，而是对历史世界中事物的最终本质进行的一次真正的探索，就像询问事物应当以怎样的方式来命名。这样去消解大革命或美国的民主一类复杂事件的名字，以及尝试揭示由不成熟或不完善的语言用法而遮蔽的复杂性，要比关于在不同的时间和地点“实际发生之事”可能做出的任何教条主义研究都更为激进。后一种研究不触及有关“实际发生之事”的相互争执的意识形态基础，并且为了某个党派利益或根据某个党派的利益写作历史纯粹是为了起到巩固该党派的作用，而对托克维尔而言，在描述复杂的历史事件时，他对传统语言用法的质询将思想推到了人类选择的极限之处，它剥夺了个人颇感轻松的习惯用法，并且迫使读者根据自己希望未来发生的事情

来决定过去“实际发生之事”，要求读者在历史潮流中是舒适地顺流而下，还是逆流而上进行斗争之间做出抉择。

与一般认为托克维尔将历史学社会学化了的看法相反，事实上，他的历史分析的效用中反对将语言具体化。这是任何真正的反讽性历史观念的效用。因为，就反讽性历史观关于现在的破碎景象中各成分的相互作用而言，反讽令对其敏感的读者通过自己直接感受的现实需要、心愿和渴望，为自己的取向选择一种未来，从而自己给过去一个名称。再没有什么要比托克维尔的调和式历史主义更自由的了，因为他并不是将诸如大革命和民主的兴起之类历史事件的“意义”定位在过去或现在，而是定位在未来，定位在通过揭示过去固有的含糊性而得以纯洁化的个人所选择的未来。

托克维尔直觉到的历史写作是一种创造性的消解命名的活动，有利于道德上的模糊性，这最终令他诚如同时代伟大的英国学者穆勒那样，成了一名自由主义者。穆勒在他的《本质》一文中写道：

> 有关创世惟一可接受的道德学说是：上帝的原则不能立刻而完全地征服邪恶势力，不论那是自然的还是精神的力量；它也无法将人类置身于一个摆脱了不断与恶势力进行斗争的必然性，或者令他们自己在斗争中始终获得胜利的世界中，但它能够，并且的确使人们有能力以其精力和日益增加的成就来坚持战斗。［第386页］

穆勒主张这种学说“比起模糊地和前后不一地依靠一位同时也应该是恶的创造者的善的创造者，它看上去更适合于鼓起［个人］行动的勇气”（第387页）。另外，在其《宗教的功用》一文中，穆勒认为，“只有一种对超自然物的信仰形式”

> 能完全远离心智矛盾和德性错乱。正是这种信仰形式不可挽回地放弃了存在一个万能造物主的观念，它认为自然和生命并非贯穿

了某种道德特征的表现，也不是神祇的旨意，而是在努力奋斗着的善与难以驾驭的质料（像是柏拉图所相信的）或者说与恶的原则（像是摩尼教的教义所主张的）之间的斗争的产物。［第428页］

在这种有关世界过程的二元论观念中，穆勒主张，

有德者也担负着……与那最高者一同劳作的劳动者的崇高角色，在伟大的战斗中，他也是一个一同参与战斗者，奉献出了自己的微薄力量，而像他自己那样的人们聚集起来，力量就大为增强，逐步取得优势，最终取得历史所昭示的善战胜恶的胜利。这种教义也告诉我们，这乃是那一存在者的计划，我们要把在自然中所看到的一切仁慈的设计都归功于他。［同上］

我从穆勒那里引用这几段话，尽管是自由主义文献的完美证明，它们本来也可由托克维尔写出来。通过为这个典型的自由主义道德摩尼教增添一种历史的维度，托克维尔在自由主义的万神殿中找到了一个位置。他的历史观念暗含了一种二元论，其构成的术语以辩证的方式相关联，但其中不存在一种能够阐明的最终综合的可能性。这样一种二元论给人们带来的好处很明显，因为，如同穆勒就摩尼教信条所说的，这种二元论证据虚幻，也不实在（也就是说没有权威性），并且它向人们许诺的回报遥远而不确定（因此对单纯利己主义者没有什么吸引力）。

人们既不可能询问道德上的摩尼教的动机，也不可能询问它的目的。这种教条的信仰者悬停在冲突的力量之间，被剥夺了任何轻易胜利的希望，他转而将自己具有的任何才能，以及他的专业或职业赋予他的任何力量，服务于他所看到的善。与此同时，他也承认那在他看来是恶的东西的合法性和真实性。悬停在两个深渊之间，他或许自己沉湎于不可证实的死后生活的假想之中；但他将此看成一种可能性，对他自己和他的敌人都一样。并且，如果摩尼教徒成功地转变成了一个

自由主义者，他就会放弃这种假想，自己满足于为某种人道效劳。这种人道既无可知的来源，亦无可认识的目标，而只有直接摆在面前的一组任务，一代人接一代人。通过其选择，自由主义者将这种人道构成一种精华。通过自我批判和批判他人，他试图确保那种综合的人类遗产逐渐得到发展。通过渐渐地消解名称，即通过持续地揭示作为人们所熟悉的名称之基础的复杂实在（这些名称与它们阐明的制度性理论一起被继承下来了），自由主义的历史主义者支持了一种悲剧性实在论的世界图景，并且，通过消除绝对奉献的冲动，他以反讽的方式，为其后代具有最低限度但充满希望的自由而不懈努力。

第六章　布克哈特：作为讽刺剧的历史实在论

导言

当我们从浪漫式和喜剧式的历史表现转向悲剧式的和反讽式的，并且从过程性或历时性历史转向结构性或共时性历史时，主题的要素倾向于盖过情节的要素，至少在情节可以看成表述一个展开故事的策略时是如此。米什莱和兰克面对历史时，把它看成一个逐步展开的故事，托克维尔把历史想象成人性与社会中不可调和的因素之间的一种交流；对他而言，历史在史学家的现在或即将到来的未来之中，走向了巨大力量之间的冲突。然而，布克哈特看不到有什么东西在发展；在他看来，事物绞在一起形成一种结构，其中光辉与热情、自由或压抑，以及运动都或多或少地有一些。有时，环境与天才人物结合在一起产生了一幅辉煌的创造性图景，甚至政治和宗教都在其中呈现出“艺术”的面貌。但是，在布克哈特的判断中，艺术感受力不存在循序渐进的演化，最终，在政治和宗教的冲动中，产生的只有压抑。历史所教授的事实乃是忧郁的事实。它们既不产生希望，也不导致行动，甚至没有指出人道本身会不会保存下去。

维柯在讨论比喻时说道：“反讽只有在反思期才开始出现，因为它是凭一种貌似真理的反思而形成的谬误。”（《新科学》，第408节，第131页）维柯的循环论（corsi），即文明由开始到结束经历循环（神的时代、英雄时代和人的时代），在其中，反讽标志着最终崩

溃的意识模式。因此，维柯在《新科学》的结论中谈到诸如晚期罗马帝国那样的时代：

> 随着民众政体的腐化，各派哲学也腐化了。它们落到怀疑主义那里去了，渊博的愚夫们落到诽谤真理了。从此就兴起一种虚伪的修辞术，对是非两面的意见可以随便时而拥护这一方面，时而又拥护对立的一方面。这就是修辞学的滥用，例如罗马的平民派的护民官们就这样滥用修辞术。当时公民们不再满足于用财产作为做官的阶梯，就把修辞术当作获得权力的工具。于是像狂暴的南风掀动了大海，这些公民们也在他们的政体里掀起了频繁的内战，导致纲纪的完全废弛。这样他们就使政体由完全自由堕落到无政府状态下的完全暴政或自由人民的毫无约束的自由，这就是最坏的暴政。［第1102节，第423页。］[14]

应当注意到，维柯把反讽列入四种主要的比喻之中，因为它能够组成一类特定的语言规则，其中“言此实彼”成了习惯。他强调，反讽是凭“貌似真理的反思”形成的“谬误”。反讽式语言结晶的证据便是哲学中怀疑论的兴起、公共言论中诡辩的兴起，以及政治话语中柏拉图称之为“辩论术”的那种论证的兴起。这种言论模式的基础是，认识到社会存在的碎化本质、政治家的奸诈和自私、共同利益中自我中心支配了一切重要行业，以及认识到赤裸裸的权力（dratos）统治，其中法律与道义（ethos）都被用来证明行为的合理性。反讽式语言就像黑格尔后来论及的，是一种“悲伤意识”的表述，是那好像自由却又认识到自己被外在力量束缚了的人的表述，而这种外在的力量是暴君，他对臣民的自由毫无兴趣，就如同他对一般意义上的国家繁荣毫无兴趣一样。

弗莱谈到，反讽性文学的中心主题是英雄事物的消失（《剖析》，第228页）。在每一种文学风格和模式中都存在反讽的因素。在悲剧和喜剧中，其中所体现的“双重视界”当然就表现出了反讽因素；而它一定程度上也表现在浪漫剧中，至少就浪漫主义作家充分地重视斗争事实，以至允许读者能够设想阻碍力量最终获胜的可能性而

言是如此。但是，在一般的反讽性文学中，这种双重视界衰落（或上升）成一种虚弱的习性，它在美德的果实中四处寻找害虫，而且也找到了。

弗莱继续认为，“反讽是悲剧的非英雄式残余”，其核心是“以令人迷惑的挫败为主题”（第224页）。在其温和形式中，如同在早期休谟那里遇到的那样，它在一般满足于当前社会制度的框架内，乐于接受人类遭受挫折和不完美的景象。并且，在这种形式中，它倾向于喜剧模式，集中“暴露”任何地方出现的荒唐事情，并且满足于普遍的真实性，以至于在最具英雄性格的人物那里，人们也能发现至少有些愚蠢的证据。然而，在其最极端的形式中，当反讽随着社会崩溃或文化终结的氛围而产生，它便倾向于一种荒诞主义的世界观。萨特早期的存在主义哲学中，其反讽意味无与伦比，其中任何一处的重点都是人们“奸诈”的能力，背叛自己也背叛他人；而世界作为一种残忍的自我奴役的图景被接受，并且，向“他人”许诺被视为一种死亡的形式。

在反对迷信的战争期间，反讽的风格都普遍成为主流，无论所质疑的迷信是一种朴素的宗教信仰、君主的权威、贵族的特权，还是资产阶级的自高自大。反讽代表着英雄时代和信奉英雄主义的能力的消逝。这种反英雄主义正是那种使之成为浪漫主义反题的东西。然而，当反讽出现时，在悲剧式理解世界的方式的另一面，反讽审视过英雄与诸神、命运或他的同胞战斗留下的东西后，它倾向于强调生活的阴暗面，强调“从下面”看的眼光。按照这种看法，弗莱注意到，反讽所注重的乃是那些从前被认为是英雄的事迹中的“人性的、太人性的”方面，以及那看似史诗般的事迹中破坏性的方面。这是“实在论”阶段的反讽（第237页）。托克维尔在他最后那部著作《回忆录》中，以及在临终前关于大革命所写的笔记中，都表现了这一阶段的反讽态度。

当“悲剧另一面”的反讽蕴涵被推向其逻辑结论，并且，人类生活中的宿命论因素被抬高到形而上学信念的地位，思想便倾向于回归，以车轮、永恒的回归和闭合循环的想象来看待世界，人在其中无路可逃。弗莱将这种对世界的理解称为束缚的反讽；这是社会专制的梦魇，而非救赎的梦想，即一种“魔象的显现”（第238——239页）。意

识将自身转向对“可怕的黑夜之城”的思考，并且反讽式地毁灭一切信念，不管是人类理想目标的信念，还是为失落的理想寻求一种替代物的信念。这使得我们可能和弗莱一同指出，“撕裂感，或者说英雄主义和有效行动不存在了、被打乱了或注定了要失败的感觉，以及混乱和无政府状态统治了世界的感觉，这是反讽和讽刺的原型主题”（第192页）。

反讽意识的语言学模式反映出一种疑虑，即关于实在的本质方面，感知赋予的和思想建构的东西，语言本身是否有能力充分地表现出来。反讽发展的情境是，人们认识到在实在的过程和任何对这些过程的言辞描述之间存在严重的不对称。这样，像弗莱指出的那样，它倾向于某种象征主义，与浪漫主义的方式一样。但是，反讽不同于浪漫主义，它并不寻求一种终极隐喻，即种种隐喻的隐喻，藉此来表明生活的本质。因为，既然反讽被剥夺了一切“幻想”，它也就失去了对“本质”自身的一切信念。这样，反讽最终倾向于文字游戏，倾向于成为语言的语言，以便使语言自身造成的意识符咒得以化解。所有的公式化表述都是可疑的，并且，反讽乐于揭示每一种用语言来表述经验的企图中存在的矛盾。它往往除去格言、警句和箴言表述中的意识成果，这些成果会反过来消解它们自己显然的真实性和恰当性。最后，反讽把世界想象成陷入了一个语言制成的牢笼，想象成一个“符号之林”。它看不出有什么道路可能走出这个森林，因此它满足于为了纯粹的“沉思”和返回“事物如其所是”的世界而毁掉一切规则、一切神话。

布克哈特：反讽看法

德国哲学家和观念史学家卡尔·洛维特认为，只是到了布克哈特，“历史的观念”才最终从神话中，也从那种邪恶的“历史哲学”中解放出来；该“历史哲学”是神话与历史知识的混淆的产物，从中世纪早期到19世纪中叶，它一直在历史思想中占主导地位（《历史中的意义》，第26页）。洛维特没有看到，文雅、才智、“实在论”、以“事物如其所是”那样看待它的愿望，以及布克哈特所倡言的作为纯粹“观看”的知识的反动内涵，这些本身都是某种特定的虚构意识的要素。

布克哈特并非将历史思维从神话中解救出来，而只是将它从吸引了他那个时代想象的历史神话，即浪漫剧的、喜剧的和悲剧的神话中解救了出来。但是，在把思想从这些神话中解放出来的过程中，他又把思想托付给另一种神话，即讽刺剧的神话。在这种神话中，历史知识最终与任何和它自身时空中相关的社会和文化问题分离。在讽刺剧中，历史成了一件“艺术作品”，但是，在这种表述中，作为前提之艺术的观念正是一种纯粹的“沉思型”观念，它是西西弗斯式的而非普罗米修斯式的，是消极的而非积极的，是隐退到而非英雄式地转向当下人们生活的启示。

布克哈特作为史学家，一般有两种观点。一种认为，就文化衰落作为社会的国家化、工业化和一体化的结果而言，他是一位敏感的评论家。另一种观点认为，布克哈特是一位智者，他对于历史作为发展过程和因果分析的看法是不充分的，这种看法源自于一种隐藏得并不深的关于人性、世界和知识的叔本华式观念。第一种观点为了称赞他的“感知能力”，倾向于忽略布克哈特作为一位理论家的缺点，它将其“直观”（Anschauen）的学说解释为一种具有永恒价值的历史学方法。第二种观点指向布克哈特作为一位哲学家和社会理论家的不足，批评他的历史学及伦理学观点的片面性，并且倾向于把他降到他那个时代的代表的地位，而没有认真对待他那种关于历史过程之性质的观点。

真理并不在于这两种观点“之间”，而是在二者之下层。前一种赞扬布克哈特之成就的观念模糊了认识论立场的伦理学和意识形态蕴涵。对布克哈特来说，其历史观的创新性和撰写历史的方式的真实性正是在这种立场上产生的。第二种贬低其成就的看法模糊了伦理原则在美学上的正当性，虽然它正确地揭示了那些伦理原则作为布克哈特本质上虚无主义、自我中心主义和反动意识形态立场的证据。

布克哈特的历史想象始于托克维尔结束的反讽情境。浪漫剧的热情、喜剧的乐观，以及抛弃对世界的悲剧性理解都与他无关。布克哈特审视着这样一个世界，它通常会背叛美德，扭曲才华，滥施权力而服务于更卑鄙的目的。他看到自己的时代中少有德行，并且，没有什

么值得他赋予绝对的忠诚。他惟一的投入便是“旧欧洲的文化”。但他把旧欧洲的这种文化想象成一片废墟。在他看来，这就像普珊[15] 的风景画，在覆盖的藤蔓和青草之中屹立着残碎的罗马纪念碑，抗拒被衬托它矗立的“自然”再次湮没。布克哈特无意修复这座废墟，他只是满足于记住它。

但是，布克哈特对于过去的态度并非不加批判。与他经常称赞地引用的赫尔德不同，布克哈特并非不加批判地宣扬任何旧的事物；与兰克不同，他从不抱有这样的幻想，即从长远来看事物总是往最好的方向活动，而个别的恶终将转化成公共的善。与托克维尔不同，他没有压制自己内心深处最糟糕的恐惧，还希望理性和审慎的语言能够有助于从现在的冲突中挽救出某些有价值的东西。不用说，他也不同于米什莱，他对任何事情，无论是斗争还是奖赏，都感觉不到热情。布克哈特对任何事物都持反讽的态度，甚至对自己也如此。他并不真正相信自己是认真的。

在年轻的时候，布克哈特开玩笑似的对待自由主义的理想。他抛弃了父辈的新教信仰，并且早年就把自由主义的遗产看成宗教恰当的替代品。但他的新自由主义，就像其旧的宗教信念，是一种心智上的而非一种有关其切身存在的承诺。他蔑视政治，认为其不合绅士的品位。就像商业一样，政治使人们不能专心在生活中坚持不懈地培养一种风格，在古希腊和文艺复兴时期的意大利，这种风格正是他所钦佩的。1842年，他写道：“我永远不会想成为一个鼓动者和革命者。”（《书信集》，第71页）因此，整个40年代，即所谓“自由主义欢乐”时代，布克哈特转向研究艺术史、音乐、绘画和巴黎、罗马、柏林的美好世界。他一直使自己保持自由主义的风格，并视“精神自由”为“人类历史的最高观念”以及他自己的“首要信念”。

结束于19世纪40年代的革命从根本上动摇了布克哈特的信念。他自己挚爱的城市巴塞尔，即他教书的大学所在地也饱受内部冲突的折磨，并且，他看到，所有他认为古老的欧洲文化中值得珍视的东西都摇摇欲坠，或是被“激进分子”扫到了一边。他多少有点怒气地写下这些事件：“你简直不能想象，这类事件是多么彻底地败坏了人们的心

灵，使人再没什么心情。人们甚至不能工作，更别提什么好事情。”（第93页）在这些事件开始后，他痛切地看到：“自由这个词听起来冠冕堂皇，但是，没有在被称为‘人民’的振臂高呼的群众领导下目睹过或经历过奴役的人，没有亲眼见到并且忍受过全民动乱的人是不应该谈论自由的……我在历史中见得太多了，不会对群众的专制寄予任何期望，除了把它当作未来的暴政，这种暴政将意味着历史的终结。”（同上）

就像诸多有教养的自由主义同代人一样，布克哈特突然从研究的安静之中被拖了出来，暴露在市场的残酷现实中，统治那里的是赤裸裸的权力，那些景象对他而言太多了。他写道：“我想从那里逃脱，远离任何激进分子、共产主义者、工业家、知识分子、自命不凡的人、理论家、抽象主义者、绝对主义者、哲学家、诡辩家、政府、狂热分子、理想主义者，以及任何‘某某家’或‘某某主义’。”（第96页）这样，他再次宣称年轻时的誓言：“我要成为一个善良的个人，一位挚友，一种良好精神……与作为一个整体的社会并没有什么关系。”（同上）并且，他还这样断言：“我们都会死亡，但至少我想弄明白我要为之而死的兴趣，那就是欧洲的旧文化。”（第97页）

实际上，布克哈特隐居起来了。他把自己隔离在巴塞尔，教授少数几个在这所挣扎中的大学就读的学生，为市民做演讲，隔绝了其他与知识界的一切联系，甚至到1860年以后拒绝出版。然而，那个时候，他的名望已经很高了。不断有更多影响更大的教职提供给他，但他都拒绝了。从他所处的上莱茵的有利位置，他俯视着欧洲迈向其厄运。他检视了自由主义的失败，诊断其原因，并预言它将导致一种虚无主义。不过他拒绝加入斗争之中。在幻灭之中，他还构想了一种社会和历史理论，这种理论既准确预言了未来危机，也反映了带来这些危机的病态征兆。布克哈特把自己从世间隐退看成一种这样的行动，它解除了自己对即将到来的混乱应承担的任何责任。事实上，它只不过反映出欧洲文化人的锐气受挫，而这种状况最终使欧洲文明陷入极权主义恐怖深渊的力量恣意横行。

布克哈特主要的历史学著作是《君士坦丁大帝时代》（1852，以

下简称《君士坦丁》）和《意大利文艺复兴时期的文化》（1860，以下简称《文艺复兴》），二者都是在他有生之年出版的，而《希腊文化史》和《世界历史论》都是按讲稿出版的遗稿。《君士坦丁》是有关文化衰落的研究，它有意识地唤起了一种有关罗马帝国衰落和即将来临的欧洲文明终结的比较。《文艺复兴》是一部独具匠心的著作，布克哈特几乎是独力创作出一幅为近代学术界了解的那个时代文化繁荣的图画。但是这两部著作，一部有关衰亡，一部有关复兴，讨论的却是同一个问题，即在危机时代文化的命运，相对于世界历史巨大的强制性力量——在布克哈特看来就是宗教和国家，一种命运是屈服，一种是从中解放出来。《君士坦丁》表明，文化摆脱了古代世界专制国家的桎梏，但在中世纪却受到宗教限制关系的束缚。《文艺复兴》讨论的是宗教精神的崩溃，以及在18世纪近代强势政府建立之前，文艺复兴时期个人主义文化的繁荣。

在他的著作中，布克哈特的英雄乃是文化的代表人物，他们往往是那些生机勃勃的人物，受自己内心的世界图景支配，并且超越了世俗的美德观念。他们要么（像他自己那样）遁世而自己隐秘地养成自主的个性，要么以超乎寻常的意志行为凌驾在一般的人类处境之上，使世界服从他们自己的创造性自我的统治。布克哈特发现前一种人以古希腊毕达哥拉斯派和中世纪的隐士为代表；后一种则以文艺复兴时期的艺术家和王公贵族为代表。简而言之，布克哈特总的主题就在于社会中的伟大个人与强制性力量的相互影响，在他的《世界历史论》中，这个主题于理论上得到了充分讨论。

布克哈特一直否认自己有一种“历史哲学”，他公开蔑视黑格尔，后者胆敢发表一个世界计划，将任何事情放在一种前定的知识框架内进行解释。然而，他在信中称赞泰纳。泰纳的大致目的与黑格尔的类似，而他的“历史哲学”远不如黑格尔的那么精细和灵活。对布克哈特而言，黑格尔与泰纳之间的本质区别在于，前者的历史哲学有可能得出，甚至是鼓励激进主义结论，而后者的历史哲学则防止了这样的结论。事实上，从兰克的例子中，布克哈特知道，否认历史哲学的可能性，实际上是承认另一种特殊的保守主义类型的哲学。因为否认历史哲学的可能性，便是否认理性具有在事件中发现某种模式的能力，或

者否认意志在事件上施加某种模式的权利。布克哈特像他的导师兰克那样，希望使历史学从那个时代的政治争论中摆脱出来，或者至少表明历史研究排除了从中得出任何政治学说的机会，这将是给保守主义事业的一个恩赐。因此，布克哈特称他的“历史哲学”是一种历史“理论”，并使它呈现为不过是出于陈述和分析的目的对材料进行的“任意”排列。他不可能尝试赋予事件“真实的本质”，因为他的悲观主义使他无法奢侈地假设事件根本上存在任何“本质”。在布克哈特心中，这种悲观主义在叔本华哲学中找到了理论上的正当性。费尔巴哈对于马克思和政治左派产生的影响，就如叔本华对于布克哈特和政治右派起到的作用。

作为一种世界观的悲观主义：叔本华哲学

虽然到1818年时，叔本华的哲学就初具雏形，但一直到19世纪40年代，都还没有引起多少关注。然而，1850年以后，它走到了欧洲学术生活的中心，与其说是走进了职业哲学家之中，不如说是走到了艺术家、作家、史学家和政治评论人之中，即那些兴趣近乎哲学或者觉得自己正在做的工作需要某种形式的哲学体系作为基础的知识分子当中。在1850年以后的25年中，叔本华的世界观特别适合知识分子的需要。它是唯物主义的，但不是决定论的；它允许人们运用浪漫主义艺术术语，也谈到“精神”、“美”等等，但它并不要求将这些观念视为具有超自然的地位。此外，它在道德上是极其玩世不恭的。它允许人们把从自己现在的处境中获得的任何愉悦都当作合理的，是一颗憔悴心灵必需的安慰，但是，它承认其他人的痛苦和苦难看上去既是必要的，也是值得的，这样就不需要对他们进行特别照顾或关注。它使人们甘心接受中上阶层的存在的倦怠无聊，以及下层的痛苦。这是一种极端形式的利己主义。

因此，叔本华的哲学对于这个世纪最后25年的许多青年作家和思想家来说，既构成了起点，也成为需要克服的障碍。尼采、瓦格纳、弗洛伊德、托马斯·曼和布克哈特从中都有所收获，并且在叔本华哲学中找到了老师，他解释了对生活的厌倦，这是他们作为创造性的艺术家和人类苦难的学生每个人都感觉到的。这五人中，有两人到最后都

是叔本华的信奉者，即瓦格纳和布克哈特。

叔本华并没有一种社会理论或是历史哲学。但是，他的整个体系一直试图表明，为什么社会关怀和历史兴趣都不必要。因而他有一种有关这二者的否定性理论。他为任何形式的历史主义提供了一种替代选择。卢卡奇把叔本华看成1848年以后德国资产阶级理论家，这个时候，费尔巴哈的自由主义和人文主义的自然主义被决定性地抛弃了，而一种反动的、悲观主义的和自我中心的世界观适应了这个德国中产阶级发现其自身的时代和境遇的要求。然而，叔本华并不像是英国的斯宾塞和法国的普雷沃斯特——巴哈多勒那样简单的理论家。按照卢卡奇的说法，叔本华是某个阶级生活方式的间接辩护者。面对它自身认定的理想，该阶级不得不为其行动失败寻找某些理由；面对自己先前谈到的进步和启蒙，它也必须为拒绝进一步改革的可能性寻找一些理由（《历史小说》，第178——181页）。

当然，在某种意义上，叔本华也是资产阶级价值观无情的批评者，也就是说，他批评对实际行为的兴趣、对安逸的热情追求，以及只是在形式上坚持基督教的道德。他拒斥一切自由放任的资本主义理论口号和兰克那种虔诚的历史主义口号，拒斥认为有一只看不见的手支配着社会实现一种普遍利益、法治下的竞争事实上能产生协作等等诸如此类的观念。相反，他表示要揭示出真正的生活，它是可怕地、愚蠢地追求着不朽声名以及人与人之间极度孤立，可怕地屈从于欲望，没有目的、决心或者任何真正的机会来获取成功。但最后，叔本华总的世界观完全没有触及到在任一特定时间碰巧发生的任何事情，它消损了出于任何动机采取行动的冲动，而不管那种动机是利己的还是利他的。

叔本华的哲学体系吸引19世纪晚期知识分子的地方在于，它一定程度上可以与达尔文主义关于自然的图画相适应。达尔文的自然是无目的的，叔本华的亦如此。拓展以后，人类也是无目的的了。叔本华的社会世界是一种原子个体的聚合，每一个体都局限在自己的欲望之中，个体任意运动、相互碰撞，每一个体都不过表现为可能是任何他人的自我满足的手段。马克思认识到了人在自然中、在人与人之间和

在人与自身之间的异化，但他将异化看成某种最终能够克服，而达到与自然、他者及自身真正地重新联合。在历史学中，马克思的社会变迁理论使得他相信，在某些限定条件下，可能形成某些奋斗、思想和信仰的暂时共同体。

对这一切叔本华都持否定态度；他认为，一切表面上的共同体都是错觉，一切爱的藉口都是欺骗；在创造显然更人性的理解方面，一切明显的进步都是纯粹的神话。马克思认为人的异化根植于人在特定时空中与自然的一种特殊关系，并且设想最终可以超越这种异化，成就普遍的人类共同体。然而，叔本华声称，人与人的分离是基于自然本身的本体论基础，因而它是社会固有的；他也认为有可能超越这种分离，不过只有少数孤立的天才人物才能做到。他们并非与其他人团结起来，而是在以破坏任何行动意志为特征的意识状态下与自身的联合。

叔本华同意费尔巴哈的观点，认为实在和感受性是同一回事。他也和费尔巴哈一样认为，人类处在生命获得意识的这个自然阶段。但是，对叔本华而言，意识既是一种负担，也是一种解脱，在他看来，意识是现在与未来之间得以区分的根源，因而也是期望和懊悔的根源，最终也是基本的人类痛苦感的根源。

人类不仅像其他所有动物那样感觉到痛苦，他们还知道自己正在感觉到痛苦，也就是说，他们忍受痛苦，因而他们是双重痛苦的受害者，即痛苦本身和他们可以不经受这种痛苦的认识。正是通过行为减轻痛苦的冲动导致了人们在世界中的特殊努力。但减轻痛苦或满足欲望的努力最终昭示，这完全是弄巧成拙。因为努力要么成功，要么失败。倘若它失败了，便加重了原来的痛苦；倘若成功，原有的想要减轻的痛苦，将被另一种痛苦，即感觉到满足以及它带来厌倦所替代。因此，这就构成了另外一个循环，其表现是，寻找一些渴望的东西来消除因获得了原来想要的东西而产生的厌倦感。

这样，人类的一切努力都基于一种意志——行动的循环，它完全没有目的和意义、永不满足，还驱使着人们，直到死亡将个人释放到

一切个性化意志都从中成形的那个共同的自然根基。雄心和渴望的感觉，在费尔巴哈看来那是被人们成功地拥有，而构成了人道，并成其为人类自豪的理由，叔本华发现它既是基本的事实，亦是人类存在的基本负担。他并没有把人类的理性和知识解释成一种工具，用来调节通过合作行为和爱的行动促成的人类成长过程。理性只能把你确定的品质告诉你；它将意志定位在时空中，安置在完全确定的范畴内，由此而摧毁了个人能够按自己的意志作为的任何感觉。理性允许人们抽象地审视其处境，但它并没有允诺那种认为任何解除痛苦和苦难的尝试可能成功的希望。

依赖这样的论证，叔本华不得不思考自我毁灭的可能性，以此作为超脱生命的方式，因为生命不过是落空了的愿望。然而，他排除了这种可以选择的方式，在他看来，这与其说是人类存在问题的一种解决方式，不如说是人们太过严肃地看待生命的证据。自杀者热爱生命，却不能承受生命必须经受的处境。他并没有放弃生命的意愿，而只是放弃了生命。“自杀者否定的是个体，而不是人类。”（《叔本华哲学》，第325页）

叔本华的目的是“否定人类”。他把人类意象性表现的力量视为能够达到“否定人类”的手段。人类真正的自由在于其创造想象的能力。意志从任意选择感受以形成一个世界的能力中发现了它的自由。只在它试图在这些幻想的基础上采取行动时，意志才体验到了它的确定本质。于是，随之而来的便是，个人意志的最高目标在于体验它的自由，并且，如果它能够做到这一点的惟一途径是通过训练其想象力，那么，最美好的生活便是仅仅把现象用作虚构性消遣的材料。

历史思想在这种规划中必定占据的是次要位置，因为历史思想假定，存在真实时间这样的东西，人类的事件具有一种外在于感知它的意识的客观实在，并且当想象尝试从这些事实中得出意义时，它被限定在因果范畴的运用方面。对于曾存在于世的事物，历史存在是一种毫无变化的欲望游戏，即成功地或失败地满足欲望的努力，以及成功之后随之而来的对新欲望的冲动，或者失败以后的痛苦。它是互相冲突行为的一种混沌状态，一切历史存在都有动机、声明和形式来掩

饰，它们在分析中只能表明是盲目的、以自我为中心的意志。

欲望循环的外部界限是由痛苦和厌倦构成。这意味着重大的社会事件，例如战争、革命等等，在个人意志所感受到的某些不满足中能找到其真正的原因，而他们自己提出要加以考虑的口号纯粹是表面上的（第152——155页）。但是，因其精粹之本性，天才人物并没有卷入到历史过程之中，而是有能力始终作为一名单纯的观众。天才人物的目标是在心灵中完成现象所为之而奋斗的那种形式。就历史而言，这意味着随意处置历史材料，按自己的意愿接受或排斥它们，以便将它们构成一幅用来静观的快乐图画。

这样看的话，历史知识便是认识的二级形式，因为，既然它将自己的注意力放在事物存在的细枝末节上，它也就妨碍人们轻易地从现象转移到对其内在理念的静观。因此，历史反思越接近于诗歌就越伟大，也就是说，它抛开了使得人们去看到任何事物都有其瑕疵的细节，而上升到对细节的“内在真理性”的静观。

因而，像修昔底德这样的古代史学家们创造出历史人物的言论，根据的是历史人物在当时的场合下应当怎样说，而与他们真正说过些什么无关。他们比兰克派史家们更富有启发性，而后者在找不到文献的地方中断了，或者是把自己限制于重构真实发生的事件之中。惟有当知识一方面将自身从事实中解脱出来，另一方面摆脱了在时间与空间的世界中以相互决定的方式把事物连结在一起的范畴时，知识才有其尊严，并具有解放性。

这样，叔本华为艺术作品划分等级的依据是它放弃复制实在的尝试以及真正超越时空限制的程度。

幻想优于事实，这意味着诗歌优于历史。在一种给定的艺术形式中能进行同样的等级划分，这样，悲剧要优于喜剧，喜剧优于史诗等等。在造型艺术和视觉艺术中同样如此。建筑次于雕塑，因为对于建筑的实际兴趣限制了它对于形式连贯性的渴望；而雕塑次于绘画，因为在雕塑中，空间的限制更大。类似地，诗歌要优于绘画，因为词语的排列比视觉图像的排列更自由；但是诗歌不如音乐，因为音乐使自

身完全从词语中解脱出来，并且追求在时间限制之外思索纯粹的形式。如此推导下去，直到最高的艺术形式，它还不曾转化为空间限制乃至声音限制，而是作为一种感觉，纯粹地和未受玷污地保留在艺术家的心灵中，它是与一切事物的潜在形式相统一，作为意志，它就是世界与它本身再次结合的目的。

很明显，对叔本华而言，任何呈现给个人的有关救赎的前景只能是一种个体的，而不是公共的。我们已经无可挽回地与其他个体断绝了关系，对于这些个体，我们只能将其设想成竞争的意志，各自都要把我们视为其自己的视域中的对象。一切社会制度因而被剥夺了它们的内在价值，并且，一切一般的社会动力都被看成是错误的和有缺陷的。但叔本华拒绝相信，任何物理的或是心理的一般性理论能够在我们是什么和我们想要成为什么之间加以调和。科学只是在时间和空间形态以及有限范畴下的一种暂时性、根本上是次要的排列实在的方式，为了达到有机体生存所必要的直接实践目的。科学的反题即艺术，它并非联合，而是孤立，因为艺术想象的价值是纯粹私人的，仅仅是从中感到愉悦的心灵才认识到的和能够认识的。这样，艺术和科学因其真正的本质而都有异化性，前者加强了我们远离行动的欲望，后者则把世界当作是由事物构成的，以便为了实际的目的而操纵它们。每一次失败而不能达成目的都会在人类意识中浮现出观念，通过激励人们寻求人类观念的变化，历史培育出一种确定类型的意识。然而，就该类型的意识告诉我们观念的各种变化而论，历史是尚未消除的灾难的故事。只是就我们能够在自己的想象中将个体事件皆为失败之证据的形式完善化而论，历史赋予人类意识某种意义。这样，通过不仅是超越历史，而且超越时间本身，我们获得了真正的人道。

这一切意味着，史学家通常按编年方式和因果关系方式来组织其材料而进行的区分，其本身完全没有用处，除非它是作为获得悲剧性诗人所教导的真理的步骤。按照叔本华的看法，这种真理即“人类最大的罪恶便是他曾经降生”。谈论人类的进化或发展没有意义，事实上，谈论人类的变化也毫无意义。谈到人们有一些为了在或大或小的范围内建立一个共享的社会而共同承担的计划，那就更没有意义了。叔本华的历史图景是从纯粹的个人需要和策略中创构而来。对他而

言，惟一能称之为历史的，便是那种在他自己的心灵中增强了完全忽视历史的必要性的历史。

这样，叔本华超越了黑格尔和兰克之间关于“有历史意义的”等级和“有历史意义的”时代这类东西的争论。按照他的观点，所有人根本上都相似，有些人具有从行为中退出的能力，他们是受到了佑护之人。那些行动者都失败了，拒绝行动的人也失败了，但后者至少能够指望得到思索纯粹形式的乐趣。

同样，过去、现在和将来之间的任何区分在叔本华的思想中都消失了。存在的只有现在。过去和未来仅仅是在人们的心灵中构成一种预期变化的模式。叔本华关于现在的意见对所有人都一样，即训练你自己只去向往在有生之年你能够拥有和可以享受的东西。这种需要必然指向非物质的东西，因为物质的东西会变化。它也必须是纯粹个人的，因为如果它依赖于其他东西，就一定会被收回。如此，叔本华的哲学最终完全是自恋式的。一个人在思索自己关于由现象表明的形式的概念时，就达到了佛教高人期望的境界——涅槃。在由于对自身所投射的形式的永恒不变的领域进行沉思而带来的纯粹愉悦之中，人们等待着自己最后返回到曾将他抛入苦难的个性化状态的那个盲目自然中。因而叔本华超越了卢梭哀叹的那种历史和社会存在的痛苦。对他而言，实在论者在其由自然、意识和社会构成的三重世界的概念中确立的张力被完全超越了。整体散落成了一种混沌状态。叔本华通过否认人道，同时也否认自然，从而消解了历史。

叔本华的世界观完全适合于社会中想要完全忽略社会问题的那一部分人的要求。对于任何人而言，只要他发现一方面在阶级之间，另一方面在传统与创新的律令之间存在着某种张力，由此令他痛苦而不能思索，那么，叔本华的哲学便能使他们相信，思考这些东西根本没有意思。与此同时，有一些人仍然觉得不得不把研究人类当作一种界定其自身人性的途径，当作一种避免唯我论的途径；对受这种需要所累的人而言，叔本华哲学只允许他们研究历史中那些给他们带来喜悦的部分；或者更有甚者，只允许他们研究某个特定时代中的某些方面，这些方面往往增强了研究者在自身的观念中的喜悦。布克哈特正

是在被这些先入之见所左右的情况下描绘了他那幅片面的和扭曲的15世纪意大利的图画；尼采对于古希腊悲剧的研究也是这样一种哲学的产物；瓦格纳的“总体艺术形式”亦是在这样的支持下创作的；还有托马斯·曼，他的《布登勃洛克一家》也由此而得到说明。

所有这些思想家的典型之处就是表现出对他们生活的这个社会的憎恶，但他们也拒不认可任何公众或个人行为可能使社会变得更好的观念。他们都表现出一种逃离现实、遁入艺术经验的冲动。这种艺术经验并没有被设想为在对最低限度的人道共有的理解中将人与人统一到一起的东西，而是被想象成隔绝在自身的交往之内并禁止与社会有任何交流的东西。尼采和托马斯·曼后来都抛弃了他们早期叔本华式的艺术观念，正确地看到这是逃避现实的，并且与作为人类行为的艺术观念存在着矛盾。瓦格纳自始至终认为叔本华式的观点是正确的，并探究其具有完美艺术性和技巧的自欺能力。布克哈特或许称得上19世纪下半叶最具才华的史学家，在这一点上，他类似于瓦格纳。

作为历史意识基础的悲观主义

就如同叔本华那样，布克哈特在自己所处的时代并不太被人欣赏。多数史学家觉得布克哈特太缺乏责任感、太主观而不值得他们看重。只是到了19世纪末，当人们明显地注意到兰克式研究留下太多难以回答的问题，并且致力于历史方面的思想家开始认识到，他们将不得不在马克思和叔本华的态度之间做出选择，这个时候，布克哈特这颗星星才开始冉冉升起。这颇能反映出有关布克哈特本人和19世纪晚期学术这两方面的某些情况，这位将历史看成一种自我中心的艺术训练的叔本华式悲观主义者，到了这个时候，才获得了自己应有的位置。

那是一个由崩溃和衰落的感觉作为其特征的时代，但也是一个不愿承认这种感觉的时代，一个逃避到作为一种麻醉剂的艺术观念之中的时代。在这个时代中，布克哈特的历史观最终获得了胜利。那个时候，尼采已经发现了叔本华哲学核心中的黑暗之处并且公诸于众，揭示那不过是对生活的恐惧。他试图告诫布克哈特那里面可能存在的危

险，并提出，虽然布克哈特的历史为一种新的社会观念指出了道路，它可能反对马克思和兰克两者拉平一切的倾向，但它还不充分。布克哈特拒绝回应尼采的批判，人们通常认为这是值得赞扬的，因为他不愿意卷入毫无结果的哲学争论。但就此并没有什么值得称道的东西。布克哈特拒绝卷入学术争论，因为他厌恶任何形式的争论。叔本华已然向他表明，努力并无用处，生活美满的人只做那些思想上或行为上令自己快乐的事。

讽刺的风格

布克哈特以如下导论，开始他那部最著名的作品《意大利文艺复兴时期的文化》：

> 本书的书名标志着它本身是一篇在最严格意义上的论文……事实上，任何一个文化的轮廓，在不同人的眼里看来都可能是一幅不同的图景；而在讨论到我们自己的文化之母，也就是直到今天仍对我们有影响的这个文化时，作者和读者就更不可避免地要随时受到个人意见和个人感情的影响了。在我们不揣冒昧进入的这个汪洋大海上，可能的途径和方向很多；本书所用的许多研究材料，在别人手里，不仅很可能得到完全不同的处理和应用，而且也很可能得出完全不同的结论。［第1——2页］[16]

接着，他说明了最初意图包括“文艺复兴时期的艺术”这样一个特殊部分，但后来没能包括在内。然后，没有进一步介绍，他便开始描述12和13世纪的意大利历史，以此作为他分析文艺复兴时期文化和学问的序言。

接下来的是一幅壮丽的概览。以一位印象派大师绘画中具有的某种气质，布克哈特勾勒出了意大利政治发展的主线。不同意大利城市国家历史的一般轮廓描绘出来了，国家间政策的性质已经指明，那个时代政治生活的独特性质也得到了紧凑的概括。这就是著名的开篇内

容“作为一种艺术工作的国家”。在简短地讨论了文艺复兴时期战争的性质和意大利政治生活中教皇的位置之后，这部分以简要描述此时爱国主义的性质而结束。其中心观念是，意大利政治生活的本质是这样一种情形，它“在更好的时代精神中激发起一种出于爱国的厌恶和对抗”（第79页）。布克哈特将意大利的政治境遇与德国、法国和西班牙的进行了对比。这些国家中，每一个都有需要与之战斗的外部敌人，藉此，君主能够团结其臣民，并且从封建的混乱中形成一个统一国家。意大利的情况不同。由于有教皇，存在一个“教皇国”，这一直是“国家统一的永恒障碍”（第80页）。这样，意大利政治生活错失了统一与融合的机会。到国家统一的观念真正盛行之际，这已经太迟了，国内到处是法国人和西班牙人。“地方性爱国意识”或许可以说取代了真正的国家情感，但是，就如布克哈特所写：“这不过是一种蹩脚的替代品。”（同上）因而，这部分以忧郁的音调、丧失机遇感、国家意图遭到背叛的感觉、没有跟上潮流的感觉，以及崇高任务被忽视的感觉而结束。

“作为一种艺术工作的国家”这一部分是全书六个部分之一。书中每个部分都包括了对意大利文艺复兴时期文化的一个不同方面的分析。当然，这是在最广泛的意义上思考文化，也就是说，作为礼仪、社会习俗、法律、宗教、文学、戏剧、节日、庆典等等的文化，并且总是着眼于从多方面描述一些范畴，它们将大量的材料组织起来，如“个人的发展”、“古典文化的复兴”、“世界的发现和人的发现”、“社交和节日庆典”和“道德与宗教”。因此，可以说这部著作被组织在一个主题之下，即后来布克哈特在《世界历史论》中分析说的，政治和宗教的世界是由“文化”决定的。在布克哈特看来，文艺复兴这个时期，文化自身摆脱了政治和宗教两者的控制，并超越其上主宰它们，决定政治和宗教的形式。任何与人类存在更为世俗的领域相联系的东西都转化成了一种艺术，这也就是说，它被决定了要去争取自身内在的崇高形式，即实际的和审美的关怀的完美结合。一切与社会生活相关的事物一方面从服务于实用性中得到解脱，另一方面也从先验的期望中解脱出来。一切事物都企求着成为它“自身”，而不会受到有可能破坏它自己本质轮廓完美性的种种考虑的扰乱。这样，事物将清晰地展示

在眼前，而生命的存在只是为了完成形式一致性。

然而，布克哈特对他涉及的每一个主题的表述，如个人主义、古典文化的复兴、人文主义、社会交往，以及宗教，都和政治那个部分一样，以一种忧郁笔调结束。这种忧郁的口气就像晚祷的钟声，提醒信徒们在日暮之时记住虔诚。在某些代表人物和关键事件那里，主调得以引入，并且得到充分实现，但它只是通过人类一切事物终将归于虚无这样的提示得到调谐。个人的发展这一部分以考察狡猾和“反讽的”阿雷提诺[17] 结束，对此人，布克哈特评论道：

> 在意大利再也找不到像这样的人物和这样的经历，这是意大利现代精神的一个良好征象。可是，历史的批判将永远认为阿雷提诺是一个重要的研究对象。［第103页］

“古典文化的复兴”这部分以人文主义者对于学院失去控制，以及由此使得文化庸俗化而结束。结尾那一小段后面是隐晦的评论：“意大利戏剧和以后的歌剧的命运很长一段时期被掌握在这些［狭隘的］学会的手里。”（第170页）“世界的发现和人的发现”与“社交与节日庆典”结束时则根本没有任何评论，只有一种间接的、从材料中援引的暗示。前者结束时引用的是皮科著名演说《论人的尊严》中的一段，在所给位置它只能暗示，皮科对于人类本质的崇高观念并没有得到后世的尊重。与之相比，后者以“豪华者”洛伦佐的诗句结束：

> 青春是多么美丽啊！
>
> 但是，留不住这逝水年华！
>
> 得欢乐时且欢乐吧，
>
> 谁知明天有没有这闲暇。［第260页］

最后，“道德与宗教”这部分，也就是该书结束那部分，并没有对全书主题做一番总的概括，而只是讨论了“普遍的怀疑精神”以及对费

奇诺的柏拉图主义和佛罗伦萨学界的思考：

> 中世纪的神秘主义的回响在这里和柏拉图学说合流了，和一种典型的现代精神合流了。一个关于世界和关于人的知识的最宝贵的果实在这里已经成熟，只是由于这一点，意大利的文艺复兴就必须被称为是近代史的前驱。［第341页］

这样，布克哈特对于文艺复兴的“论文”结束了。这部著作并没有恰当的开端和结尾，至少不像戏剧的圆满结局或解决那样结束。它整个都是过渡，像这样，对于文艺复兴之前（中世纪）和之后所谈论的要远比表面上的主题，即“文艺复兴”本身多得多。这并不是说它对意大利文艺复兴没有涉及多少，事实上，这部“论文”充满着有关该文化繁荣和活跃时期的知识、见识、才华横溢的概述，以及对理想与现实之间的鸿沟所做的精辟评价。但其中并不存在一个文艺复兴的“故事”，不存在可以对其精华进行概述的一致性发展。事实上，如同布克哈特在革命时代的授课讲稿《论史学与史学家》（以下简称《论史学》）中清楚表明的那样，文艺复兴表现为一种间隔，即两个大的压抑时期之间的间歇，一个是中世纪，那时文化和政治都屈从于宗教的要求；另一个是近代，这时文化和宗教逐渐服从国家和政治权力的强制性要求。

这样看的话，文艺复兴不过是两个专制时代的间隔时期文化成分的“自由表现”。既然是自由表现，就不能将它纳入像是对中世纪和近代那样的同一类分析。其产物惟有在动态中才能理解，即根据其个体性进行思考，将它们聚集到某种真正广阔和普遍的范畴之下，就好像这只是为了表现而不是叙事的目的这样做。它难以分辨何为始，何为终；其结果犹如流经两处绝壁间的浪峰，与其说是结束，不如说是简单的平息，其最后微弱的颤动（沉默的但并非完全静止的）就像层层波浪拍打着防波堤，而刚愎自用地建起这堵防波堤的，是那些表现出无法忍受文艺复兴活跃多变、光彩夺目和富于创造的权威人士。在布

克哈特看来，防波堤便是法国大革命，它是由“近代”的唯物主义、市侩作风和平庸构成。

布克哈特对文艺复兴的描绘让人想起皮耶罗·迪·科西莫[18] 和拉斐尔[19] 绘画主题的一种结合，即一幅充满着伯恩·琼斯[20] 和罗塞蒂[21] 疲倦目光的绘画。其色调悲凉，但描绘的主题既富野性又显崇高。主题的“实在论”源自于拒绝隐蔽任何粗鲁或激烈的事件，而且读者总是会想到，鲜花是在这种人类不完美的肥堆上长成的。但其目的是反讽式的。通观整部作品，这个成就与辉煌的时代有一个没有表述出来的对立面，这就是史学家自己所处的那个灰暗的世界，即19世纪下半叶的欧洲社会。比较起来，甚至中世纪经历的苦难都不如近代遭受的那样。文艺复兴的情形与近代世界的全然相异。或者，如果说一切人性特征在文艺复兴时期升华为伟大的文化成就，那么，近代则表现了一切人性特征的片面发展。近代是人类失落的结果。在1600年到1815年期间，有些东西被遗忘了，那就是“文化”。

历史过程的“句法”

1865年到1885年间，布克哈特在巴塞尔大学发表了一系列有关近代史的演讲。在其中，他认为16世纪时近代拉开了序幕。他指出，随之而来的是一系列的“病变”，也就是说，权力突然非理性转移，症状从某个器官或机体的某部分转移到另外的地方（《论史学》，第66页）。这种“病变”的概念是布克哈特思考历史的一个核心隐喻。他并没有声称能够说明这些转移或转变；它们很神秘，其原因难以澄清，但后果却是显然的。这便是为什么即使人们就历史何以如此展开无法提供确定解释，但至少能够将按年代顺序排列的记录打乱，分成互不联系的片断或某些事件范畴。例如，就好比在14世纪那样，意大利出现了一些新的和神秘的事物，同样“法国大革命前几十年，出现的都是新一类的事件和人物”（第163页）。这意味着，介于文艺复兴与法国大革命之间这一时期，原则上具有一种可以感觉到的，尽管最终是无法界定的一致性，就如同文艺复兴本身所具有的一样。“相对于近代世界的伟大开端而言，1450年以后的时期是一种延续；而相对于革命时代，它只是早一个时期的结束和下一个时期的准备”（第165

页）。它也是“幕间休息时间，或者说两幕戏剧之间的间歇”（同上）。

但是，大革命时代对于布克哈特犹如对托克维尔那样，它是“全新而可怕的事物”。他写道，大革命“首次解放了一切理想和期望，也释放了全部的情感和自私。它继承并实施了一种专制，这种专制将充当未来一切专制的样板”（第219页）。布克哈特没有像托克维尔那样去检验是不是“有得必有失”，以此视为这种全新而可怕的事物产生的结果。在布克哈特看来，它是惟有所失，毫无所得。回顾托克维尔描述的那个时期，布克哈特写道：

> 可以肯定，我们出生和成长的那30年间，人们可能会认为大革命已然结束，因而可能客观描述。
>
> 在那时，出现了文字优美、堪称经典的著作，它们试图表述出1789年至1815年间的一般看法，把这一时期看作一个已经完成的时代。当然，它做不到不偏不倚，却力求直接而令人信服。然而现在，我们知道，1789年以来令人性飘零的同一场风暴仍在侵扰我们。我们可以信心十足地声称自己公正不倚，却已经不自觉地受制于极端的偏见。［第225页］

由于“经过大革命而产生的决定性新事物就是许可及愿意去改变事物，并以公众福利为目的”。结果便是，政治被提升到了统驭一切的位置，但除了无政府主义和专制主义这二者外，再没有可以引导它的原则，因此，“由于希望加以修正，它经常处于危险之中，或者伴随着政治形式瓦解而出现专制性反应”（第229页）。

这种“残暴”之后的驱动力是“人性善”的“幻象”（第230页）。“唯心论者的心灵”将他们的“愿望和幻想固定在未来的光辉前景之上，其中，精神世界与自然和谐一致，思想与生活融为一体”，等等（第231页）。但所有这一切都是“幻象”的产物，布克哈特如是说。实在论者了解更深，并且史学家至少明白，“愿望”不会创造任何事情。布克哈

特的目的在于消解这种幻象，并且促使人类意识返回去认识它自身的限度、局限，以及它在这个世界上寻求幸福的能力存在的缺陷（同上）。布克哈特说道："我们的任务代替了所有的愿望，即要尽可能地将我们自身从愚蠢的喜悦和恐惧中解放出来，并且，最重要的是使我们自身致力于理解历史的发展。"（第231——232页）他认识到这一任务的艰巨性，因为客观性是历史学——"所有科学中最不科学的一种"的所有观点中最困难的一个（《暴力与自由》，第199页）。更有甚者，在我们所处的时代，"我们若明了自身的位置，便会发现自己正在一条多少有些缺损的船上，它正随万千波涛中的一道而顺流。"并且，他提醒读者，"我们也可以说自己就是这道波涛中的一部分"（《论史学》，第232页）。于是，我们最佳的期待当然不是预言，而是在自大革命以来的历史片断中确定我们所处的位置；我们理解历史必须采用的形式不过是确定"在风雨飘摇的大海中，我们漂流在哪一道波涛之上"（第252页）。

波涛和病变，这两种想象涵盖了布克哈特的历史过程概念。前一种想象暗示了不断变化的观念，后一种则意指在冲动之间缺少连续性。布克哈特的观念并非循环论的，因为在衰落之后并不必然导致复兴（第27页）。但是，衰落却是必然的，或者至少在某些时候不可避免。在历史中，不得不做出解释的正是文化的光辉和成就时刻；它们正是问题之所在。

权力的欲望（政治成就之基础）与救赎的渴望（宗教应允之基础）无须解释；它们都是人类本性的根基。在某种既定文明中，它们时常盛衰消长，无论在数量上还是质量上都是如此。布克哈特认为，相比之下，文化在其各个阶段和增长方面都是不连续的。这就是说，它产生了质量上相同的辉煌时刻和清晰景象，但其数量无限，其后果就是不断地扩展了人类的精神。然而，只有当"强制性"力量——国家与宗教——变得虚弱，以致无法阻止其内部的冲动时，只有当物质条件恰当其时，文化才能繁荣（《暴力与自由》，第127页）。

历史的"语义学"

按布克哈特的估计，这便是意大利文艺复兴时期似乎发生的事情。他对这一文化繁荣时期并没有提供正式的说明，只是提出了文化的一般观念，它作为人性的永恒成分只有在强制性力量衰弱时才得以繁荣。这就是说，他只需要设定一个负面的条件：因为那时候，意大利的教会与国家经过千年争斗，双方都力尽而衰，文化才找到了成长、展开和繁荣的余地。但是，文化繁荣本身却是一个谜，或看起来是这样。因为文化的源泉来自于人类灵魂深处的共鸣，对艺术而言尤其如此：

> 它们产生于与灵魂交流的神秘共鸣。这些共鸣所呈现的东西不再只是个体的和暂时的，而是具有了象征意义和不朽价值。［同上］

在国家所代表的实际生活和宗教所代表的虚幻生活一边，文化唤起的东西是一种“次生的理想创造，是世上惟一永恒的事物，它避免了个人无常的限制，是一种世俗的不朽、一切民族的语言”（第128页）。这种“理想创造”的外在形式是物质的，因而遭受时间的蹂躏，但是，要想起最初激励它们的想象所具有的“自由、灵感和精神统一”，只需要一个片断就可以了。布克哈特认为，事实上这个片断“特别动人”，因为艺术毕竟是艺术，“即便它以一种引介、概要和纯粹暗示的形式出现”，也是如此。并且，我们“借助于类比的帮助”，能够“从片断中”认识整体（同上）。

布克哈特运用的是反讽性语言，无论在它呈现的形式上还是它所指示为最有价值的内容上都是反讽的。并且，布克哈特展现文艺复兴的方式就像鉴赏一堆考古挖掘出来并拼起来的碎片，他“通过类比”从部分中猜测出整体的情境。但是，该情境的形式只能指出而无法确定。它正如康德主张的那种“物自体”，为了说明我们的科学，必须假定它们的存在，但关于这类东西我们别无可言。布克哈特向其读者演说的口气是反讽式的，他带着一种比读者自身具有的更高、更忧伤的

智慧。他以反讽眼光看待其研究对象，即历史领域，认为它的意义难以捉摸、无法确定，惟有思维敏锐之人才能领悟，它太细致而不能豪夺，太崇高而不容忽视。布克哈特将历史客体的世界理解为一种客体片断混合或拼凑的真正“饱和状态”，这些片断从它们最初的情境中分离出来，或者说其情境不可知，但它们能够以诸多不同的方式聚合在一起，表明诸多不同可能的并同样有效的意义。在《暴力与自由》中，他说道：“毕竟，我们的历史画面在极大程度上是纯粹构成的。”（第74页）我们可以按不同的方式把这些片断凑在一起，虽然我们的方式不应当导致幻象或转移对此时此地的注意力。他讲述的故事是反讽的，表现为格言式风格、轶闻、妙语和一笔带过的句子（如1848年革命是出自“厌倦”，拿破仑的失败是因为他自己“缺少耐心”，等等），故事的情节结构是反讽式的，这也就是说，“其总的观点”是对于事物的一般倾向没有什么“观点”，它不会表现出规则，也不存在最终的调和与超越。就认识论而言，布克哈特是一位怀疑论者，在心理学上，他是一位悲观主义者。他以一种抑郁的快感来抵抗他身处时代盛行的各种力量，也抵抗他眼中它们导向的趋势。正如他所说，他对“纯粹的叙事”并无崇敬之心（《论史学》，第29页），因为他不仅拒绝预言“事情最终将如何呈现”，而且在不可知的开端与不可预言的结局之间那含混不清的情况下，甚至看不到任何终极意义上的暂时结果。

然而，如果说布克哈特的思想中存在任何不变的东西，那就是他反对的敌人。对他而言就像对所有反讽论者那样，这些敌人便是“幻象”，它们表现为两种主要形式，一种是隐喻式的还原，它产生了寓言；另一种是过度符号化，它产生了形而上学。事实上，布克哈特有关历史的形式理论，以及该理论的文化、宗教和国家三重相互作用观念是其文化理论的反映，在他看来，文化理论包括了讽喻感、象征感和历史感的三重运动。这种文化理论正是布克哈特标榜的实在论之精粹，它并非出自布克哈特正式的理论著作中，甚至他可能从不承认这是一种理论，但它还是表现出来了，并且是非常清晰地呈现在其《导游》一书的意大利绘画部分中，该书是一部意大利艺术作品欣赏指南，出版于1855年。

“饱满的”情节结构

布克哈特这位历史学家作为艺术欣赏者，尤其是意大利艺术的欣赏者，其表述最为直言坦白，也最少自觉刻意痕迹。艺术是与他的心灵最为接近的主题，并且在其有关意大利艺术的指南《导游》中，他显示出自己是尽全力而致力于此。——该书副标题是《意大利艺术作品欣赏指南》（1855），乃是在他第一部重要历史著作《君士坦丁大帝时代》（1852）出版后第二年撰写的。《导游》为布克哈特提供了一个机会，容许他对历史对象作一番直接而高度个人化的反思，这种方式在反思过去的生活时是难以做到的。艺术作品的整个世界在他眼前都直接呈现为被感知的对象；其内容或意义并非通过语言媒介传达，至少不是通过言语性语言媒介。在开始思索艺术作品的意义之前，人们无须去揣度其媒介表述的意思。在布克哈特看来，就艺术作品而论，媒介和信息简直无法区分，或者应当无法区分。人们只要面对完整的艺术作品，并且从中抽象出它的形式一致性。布克哈特认为，类似的做法对于一般的历史难以实现，因为文献本身可能就存在形式上的一致性，而与它们意在表现的事件的性质却根本就不具有任何本质上的联系。艺术作品是自我呈现之物，尽管其中可能反映出一个时代的品质、情感、风格，为了欣赏它们，人们并不一定要思索该作品及其产生情境之间存在的问题。事实上，布克哈特决定在他的《意大利文艺复兴时期的文化》中排除对视觉艺术的思考，这很有可能出自他对这样一种观念的反感，即高水平艺术以某种重要方式依赖于它由之产生的外部环境。

布克哈特在讨论文艺复兴时期的艺术家时总是热衷于确定一幅艺术作品产生时，其内容或形式在多大程度上受到了赞助人的兴趣和压力的影响。他对于中世纪艺术的讨论则是在这样的观念下进行，虽然伟大的艺术家可能超越外在于艺术的压力，但在这种压力下，如在宗教和政治压力之下产生的艺术几乎总是存在缺陷的。

我们注意到，《导游》这部布克哈特作品中最少“历史学韵味”的著作，表面上是按照最全面的编年原则来组织的，这很有意思。《导游》分为三部分：建筑、雕塑和绘画，它依据的是叔本华的美学思

想，展现出上升为“精神性”的层次（参见该书第一版序言）。其中每一个孤立的部分都是从讨论古典时期和基督教早期直到巴洛克时期，而布克哈特将巴洛克时期拓展到了18世纪。他讲述的是一个逐步发展的故事，它发展到文艺复兴顶峰时期代表的卓越情形，以及随后的衰落，或者在所有三个领域中达到的和谐与平衡的消失。然而，这最后一个阶段更多地是以伤感的而非悲剧性的方式来描述的。三个部分结尾几段的语气或情绪都表现出一种哀伤和忧郁。建筑那部分以描述“别墅和花园”（尤其是对科摩[22] 湖畔别墅的简短描述）结束；雕塑部分以讨论卡诺瓦[23] （特别是克莱门特十四的墓地纪念雕像）结束；绘画部分以反思普珊和克劳德·洛林的风景画（尤其是他们有关罗马城四周平原的风景画）结束。

建筑部分对布克哈特的读者有着最直接的视觉影响，但绘画部分对于布克哈特本身在一般的历史材料上运用的历史感受与叙述原则最富有启迪作用。早期基督教阶段和拜占庭阶段的西方艺术看来是不入流的，这是因为那时的教条和权威对艺术家进行压制，结果造成了“纯粹机械式复制”的趋势。在布克哈特看来，罗马式时期的艺术尽管精神上健康向上的证据得以保留，表现为一种“朴素的叙事”风格，它根本上被视为神话般的和象征化的（《导游》，英译本，第18页）。意大利哥特式时期的艺术（与欧洲北部哥特式艺术不同）成为自然主义诞生的标示，它在文艺复兴时期达于鼎盛。绘画从服务于建筑的状态中解脱出来，并且，尽管它仍为宗教服务，但它已经获得了发展其自身独一无二的表现潜能的机会，尤其是乔托，在布克哈特看来，他奠定了米开朗基罗和拉斐尔最终形成的高超成就之基础。

要界定乔托的成就并非主要根据他“表达理想之美”的目的，或者他的“现实主义手法的威力”，这两方面，与乔托同时代的和近代的艺术家都要比他强（第32页）。乔托的成就在于他作为一位“叙事者”，即一位故事讲述者的能力。乔托“提供了使故事明白、简洁和优美所必需的因素”（第33页）。在布克哈特看来，乔托由此表现为一位处理历史场景的大师，表现为一位历史事件的叙述者，他讲述的是耶稣基督、圣方济各和教会的生活中那些事件，他那个时代的人将这些事件当作真实的历史事件。乔托在帕多瓦、阿西尼和其他地方的伟大壁

画和油画中描绘的人物，他们存在的惟一目的就是为了说明一个故事（第35页）；他们的主要功能并非充当偶像。他们确实没有指明或暗示自身之外的任何事物；与他们有关的任何东西，其存在都是为了那个正在讲述的故事，帮助解释画面中的行为（同上）。可以肯定，在乔托的艺术中，讽喻的因素并没有完全消除，不比但丁作品中表现的少。并且，布克哈特认为，恰恰就讽喻因素保留的这种程度表明，乔托的作品依然有些虚弱，暴露在它勉强逃脱了的讽喻的危险之下。在布克哈特的解释中，这种讽喻的因素以及它对主体的隐喻式腐蚀的倾向，仍然威胁着文艺复兴时期的艺术。拉斐尔是文艺复兴时期的杰出代表，原因就在于他在其艺术中驾驭了讽喻因素，使之服务于他自己的目的，而不是落入它的掌控之下。对布克哈特而言，讽喻代表着屈从于“神秘的”因素（第39页），这反过来是“想象”的失败，即直观（Anschauen）的失败。

反隐喻

标志着神秘胜过了清晰感知实在并使之成为整体的努力的，就是隐喻，在布克哈特看来，隐喻总是破坏了艺术和真实性。因而，在评价乔托时，他说道：

> 将贫穷的束缚表现为与贫穷的姻缘是一种隐喻，而艺术作品不应以隐喻为基石，即将某种观念转换成一种新的虚构性实在，它在图画中得出一种必然错误的结果……一旦开始描绘讽喻性人物，缺少了隐喻便会一事无成，由此，纯粹的荒谬便产生了。［同上］

稍后，布克哈特又指出，文艺复兴的整个成就可以概括为，它认识到以隐喻的方式描述世界所具有的危险。

> 一切讽喻的不足在艺术中定能察觉。作为一种补充，产生了抽

> 象观念的诸种表现，它们主要产生于古代，并且习惯直接与讽喻相联系……（但丁也大量使用了这种表现模式。）这些人物……保留了起码的好奇心；他们为那个时代朴素的历史知识制定了一种标准。［第39——40页］

简而言之，他把该时代朴素的历史知识当作按隐喻方式描述世界这种倾向的鲜明对照。并且，布克哈特还表明，在乔托发展出一种特定的“叙事性”表现风格的过程中，逃避隐喻陷阱的动力有多大。

然而，在艺术作品中，讽喻性因素不应和象征性因素混淆。布克哈特指出，要想表达“崇高的观念”，象征主义是必要的。“崇高观念在任何纯粹的历史写作中都无法体现，但在艺术中能找到其最高表现”。因此，当试图表现这种“崇高观念”的艺术作品“包括的讽喻越少，活生生的明确行为越多，它给人的印象也就越深刻”。（第40页）

这些崇高观念和“任何与死后的世界相关联的事物”有关，并且，在福音和启示的“预言”之外，布克哈特还补充了构成但丁之《神曲》的那种思考。但是，布克哈特警告说，对于崇高观念的兴趣必须由一种“对单个事件的艺术表现”的兴趣来充当媒介。“《神曲》的象征性意义……只有作为文学和历史，而不是作为诗歌时才有其价值。诗歌的价值完全取决于对单个事件孤傲的艺术表现，取决于恰如其分的高贵风格，藉此，但丁成为了西方诗歌之父。”（同上）

于是，西方艺术史被看作是一种三重张力之间的发展史。这三重张力产生于讽喻性、历史性和象征性表现的三种倾向。最终，文艺复兴的风格被视为其传统中讽喻性或者说隐喻性冲动逐渐消解的产物，而这种冲动正是通过中世纪文明的“神学倾向”而得以维系的。一旦这种神学倾向化为乌有，文艺复兴时期的高水平艺术才可能托付给两种表现之间的创造性张力，它一方面是崇高观念（一种象征行为），另一方面是叙事（一种“历史”行为）。

作为反讽的实在论

消除隐喻，与此同时坚守历史叙事和“崇高观念”的象征化这两重任务，这便构成了文艺复兴时期“实在论”的精髓。布克哈特以一种有关实在因素的分析引入对15世纪艺术的讨论，这种因素表现为描绘人类形体细节的愿望（相对于提供类型的努力），描绘行动中人类形体的流畅和运动，以及透视规则的发现（第57——58页）。这一切依靠的不是古代模型，而是研究自然的结果（第58页）。但是，这种对于客观实在的兴趣并非在一种真空中发扬光大，它是在对那些“崇高观念”的全面认识中发展起来的，这些“崇高观念”允许以某种“机敏”来为“空想”设定限度：

> [文艺复兴] 作为上天的非凡恩赐，拥有贯彻客观实在的机敏，它并非深入每一细节，而仅仅只要更高的诗性真理不受其累。细节过于丰富之处，在于建筑和装饰中太过繁复和华丽帏帐过多，而不在于外在生活的平凡事件方面。因而，它给人的印象不是厌倦，而是光彩夺目。少数人赋予精粹的局部以壮丽和宏伟；多数人则沉迷于幻想之中，这便是15世纪的普遍趋势，然而，一般宏大的形式赋予他们的幻想一种格调雅致、甚至欢悦的特征。 [第59页]

此处是布克哈特对最合人意的那种“实在论”所做的界定，他在自己的历史研究中主张这种实在论，这样，他的研究也就被看成了文艺复兴风格的艺术作品。这种实在论与布克哈特19世纪的同行所持的完全对立，在他看来，他们的那种实在论不过是由一种对照相式细节复制的粗俗兴趣构成，并不受致力于“崇高观念”的一般性原则支配。因此，与他声称的反对“历史哲学”相反的是，他本身的实在论历史学概念要求一个明确的有关实在本质的一般概念（即便此概念受到约束），它完全疏远了任何知识的具体细节，无论如何升华，都是为了赋予历史作品一种令人满意的形式一致性。尽管布克哈特拒绝将这种一般概念视为一种形式理论（除了最含糊的那种），它仍然在其理解

历史存在的事实上构成了限制，这样，一种不会堕入“幻想”的“机敏的”实在论才能成立。就像文艺复兴艺术本身那样，布克哈特的历史学在象征主义和叙事之间的中间地带展开，其主要敌人是隐喻及其用来表现实在的形式，即讽喻。

布克哈特曾经说，文艺复兴在16世纪“突然涌现”，“就像一束闪电……像上天的恩赐。是时候了……大师们将永恒的真理凝聚在不朽的艺术作品之上。每个人都有其自己的方式，所以美好之物并不相互排斥，而是共同构成了对最高存在多种形式的显现。”自然，一切美好事物“确实存在全盛之时，但很短暂……我们可以说，拉斐尔的短暂生命［1483——1520］见证了一切最完美作品的产生，他去世之后，即使还有伟大人物在世，衰落也已经开始了”。（第111页）

与拉斐尔同时代的两位伟大艺术家达·芬奇和米开朗基罗，在他们的作品中，这种衰落的迹象已经显露。前者偏于过度依赖“风景之助”，由此产生了《乔贡达》[24] 的（令布克哈特烦扰的）“梦幻效果”，并且反映出讽喻的复归（第114页）。相比之下，在米开朗基罗的作品中，历史因素倾向让位于象征。一切事物都太崇高化了，没有什么能用来抵消一下，没有关于“一切令我们对生活感到亲切的东西”的具体内容，结果，在他的作品中，“本质上纯粹的崇高与美”都被“夸张了”（第123页）。

米开朗基罗的绘画作品中缺少的东西，布克哈特在讨论西斯廷教堂壁画时说得很清楚，那就是“历史”（第125页）。这就立即赋予它们“宏伟品质”，同时也显示出自拉斐尔的艺术杰作之后即将表现出来的衰弱。在《最后的审判》中，米开朗基罗显示出他不够机智。布克哈特认为，它不论从其可能性还是恰当性而言，都不是一个表现的恰当主题（同上）。“米开朗基罗以一种创造性的普罗米修斯式意愿，显示出单纯人类形态一切可能的动作、取位、透视错觉、分类”（第126页）。这便是在风格主义（mannerism）[25] 中作为一种缺陷表现出来的倾向（第128页）。尽管布克哈特一再称赞米开朗基罗的天才，但最后对他的评价却是负面的。“在他去世后，所有不同艺术形式中的一切原则都被颠覆了；所有人都努力追求绝对，因为他们不明

白，在米开朗基罗那里显示出的不受控制的因素，实际上是根据他内心深处的个性形成的”（同上）。

于是，若以这种方式考虑，当米开朗基罗步入了象征主义的歧途时，达·芬奇的天才便步入了幻想的歧途（若果真如此）。相比之下，拉斐尔那里消除了幻想，并且在象征主义和历史之间达到了完美的平衡：“在拉斐尔的作品中，细节的冲击如此有力，使得人们认为它就是最精粹的部分；然而，整体的魅力永远是最有特色之处。”（第139页）但是，整体的意义在于形式的完美，而非一种粗糙的象征主义。布克哈特指出，在早期佛罗伦萨画派的肖像画中，拉斐尔已经表明他本身是一位“伟大的历史画家”（同上）。布克哈特坚持认为，即使在他的圣母像中，拉斐尔“总是尽可能少的运用象征主义手法，他的艺术并不依赖于超出形式范围的联想。其实他已经完全掌握了在适当位置使用象征性表现的手法，这在梵蒂冈的壁画中表现出来了”（第143页）。甚至在《以西结的幻象》中，拉斐尔选取了一个中世纪艺术中历史悠久的习惯性主题，并且“根据它可能运用的粗糙象征，最大限度地以唯美精神对它进行转化”（第144页）。最后，在梵蒂冈署名室的壁画中，拉斐尔在传统和权威的控制之下采用了讽喻的和历史的主题，把它们区分开来进行个别处理，以免在旁观者的眼中出现它们彼此混合的景象，这样也以符合他特别具有均衡感的天才方式，表现了历史场景。

例如，在《教理辩争》中的人物形象都是“根据纯粹的图示目的来处理的。他们几乎都是隶属于过去的人物，多少是可以撤除的，除了在理想化的记忆中，他们已经不存在了”（第150页）。《雅典学院》则完全“没有神秘”可言，其背景“有意识地构想成灵魂和精神力量之间健康和谐的象征”，人物的安排则是一种“生动性和戏剧性效果的完美和谐”（第151页）。布克哈特最后认为，署名室壁画，“是在形式和观念上达到完美和谐的第一件大尺度艺术作品”（第152页）。对于这个时期的拉斐尔，布克哈特的一般性描述揭示出自己对艺术完美性的确定观念。

> 形式绝对优美、高贵，同时思维敏锐又不致损害作品整体的效果，在这方面，首推拉斐尔。没有什么细节太过突出。艺术家清楚地理解其伟大的象征性主题具有的敏锐生命，并且知道特殊兴趣是多么容易盖过整体。不过，他的单个人物形象也成了整幅画面之外最具有研究价值的东西。［第151——153页］

在艾里奥多罗厅、大火厅、君士坦丁厅、梵蒂冈敞厅的巨大圆顶画以及挂毯的草图中，布克哈特认为，拉斐尔作为一位史学家和戏剧家的能力在此得到加强和深化。首先，在其处理《君士坦丁之战》时，他以极其生动和理想的感触捕捉到了布克哈特所称的“一个理想的历史时刻”（第157页）。拉斐尔在教皇的指示下工作，受到一定的压力，需要对某些主题和人物进行特殊处理，但他成功地将一切内在和外在的要求转化成其天才的运用。在坚持忠于历史和艺术的同时，他创造出在人们眼中优美的和有着永恒兴趣的杰作。“在美的形式这个领域方面，近代人的灵魂不可能再有比拉斐尔更高水平的导师和守护者”，布克哈特总结道，“因为古代只是作为遗迹留传至今，其精神已经不再是我们的精神了”（第164页）。布克哈特认为，正是拉斐尔同时忠实于历史感和美感的力量使得他成为了一位精英般的“道德”天才，而不仅仅是一位“美学”天才。布克哈特以其典型方式，以哀惋的口气结束对这位理想艺术家的评价。

> 如果他命更长些，这种道德的品质即便到他年老时也本应保留下来。如果考虑到他最后几年巨大的创造力，我们就会感到，由于他英年早逝，我们永远失去的是些什么。［同上］

在这样歌颂了拉斐尔之后，布克哈特有关意大利艺术的故事便是一种持续的衰落了。提香和丁托列托都以其自身的方式令作品表现出高度的精美，但向着平庸和粗俗的堕落已不可阻挡。布克哈特发现许多有着高超技艺的典范，它们在这个或那个方面有其才华，但没有什

么最终阻止其走向衰落的步伐，这个过程直到他称之为“近代学派”那里才结束。

在布克哈特看来，近代学派的主要特征是倾向于庸俗实在论。

在追求某种理想的一切努力中，这种近代绘画没有达到其最高目标，因为它尝试了过多直接的表现和幻觉，这时，就像文化晚期的产物，它无法通过纯真而得以升华。其目的在于令所有存在和发生的事件显得真实，视此为所有效果中的首要条件，而从不考虑观众的内心感受，这些观众却是习惯于从中寻求一种完全不同的情感。［第235页］

布克哈特毫不留情地分析了近代学派的那种缺陷。在叙事性绘画中，任何“感人的”东西都被包括在内（第237页），最后通常与“庸俗”没有什么差别，就如奎尔齐诺[26] 的《圣托马斯》那样（第240页）。在历史画中，布克哈特指出，一切都让位于一种对殉难的血腥兴趣，并且是越“自然主义”越好。谈到卡拉瓦乔的《美杜莎》时，布克哈特说，恐怖的因素正是要唤起憎恶而非深情（第241页）。庄严的主题表现在“当代社会的优雅风格和整齐形式之中”（第242页）。用来表现情感的惟有表情，而非形式（第243页）；在表现迷狂和荣耀中主要是用欣喜的女性，并且最神圣的和最亵渎神灵的主题都聚在一起，淹没在一种普通的超感觉的自然主义之中（第249页）。对布克哈特而言，由卡拉瓦乔创造的这种风俗画倾向于具有“令人厌恶的诙谐性或者是可怕的生动性”（第252页）。只有在风景画中，画家才有可能充分而直接地展示其才华，尽管近代风格中，意大利风景画的不朽之作大部分是非意大利画家的作品。布克哈特认为，在普珊及其后继者那里看到的是“纯净的自然，人类活动的痕迹仅仅表现为建筑，它们主要呈现为旧时代的遗迹，也只是一些简单的小房子。其中若展现出我们想象或者发现的人类，要么属于古老的神话世界，要么是宗教史中的人物，或者理想生活中的人物；因而整体上造成了英雄式理想主义的印象”（第257页）。最后，克劳德·洛林以一种适合用来“安慰人类”的气息描绘自然。布克哈特在总结意大利艺术的鉴赏之旅时说道：“对于将自己埋在其艺术作品中的人……无须多言。”（同

上）

历史与诗歌

布克哈特在《暴力与自由》中说起：“历史与诗歌之间的争斗最终在叔本华那里有了定论。诗歌在人性的知识方面收获更大……［而］历史在洞察作为整体的人性方面则受惠于诗歌。”此外，“创造［诗歌］的目的要比创造历史的更为崇高。”（第136页）但这显然意味着诗歌提供了原则，藉此，以其特殊性而展现的事件之历史图景都彼此关联，形成了一种多少适合于这些事件的内在内容或本质形式的表现的构造。布克哈特毫不怀疑，任何文明中最有内容的文献，即最清晰地揭示该文明真正的内在本质的文献就是诗歌：“历史在诗歌中不仅能发现最为重要的内容，而且能找到最纯粹、最精细的资源。”（同上）

但是，对纯粹诗性表达构成的威胁正与机敏的“实在论”遭遇的一样。布克哈特的评价是，尽管诗歌最初表现为“宗教的声音”，它很快变成了传达诗人自己的“个性”的媒介（第139页）。布克哈特认为，诗歌从宗教中分离出来，代表了一种人类意志对崇高的渴望，在埃斯库罗斯和索福克勒斯的雅典戏剧中，这种状态达到了最高峰，其目的是“让理想人物以全人类的口气来说话”（第142页）。相比之下，中世纪的诗歌保留了“部分礼拜仪式，并且限定在某个特定的故事中”，而到了近代，其中则充满了一种“讽喻性和讽刺性的‘道德’”冲动（第143页）。

布克哈特的历史学“并不追求系统”；他坦白承认，他的历史图景“仅仅是我们自己的反映”（第74——75页）。但很明显，他把历史叙事能够为意识带来的洞察力视作本质上与恰当地创作出来的诗歌有着相同的性质。历史如同诗歌，而且更像拉斐尔那种形象化的诗歌，它一方面避免了过度讽喻的危险，另一方面避免了过度象征主义的危险。这可以归结为攻击一切形式以隐喻对占据着历史领域的对象、对假定在这些对象之间得出的各种关系进行的描述。这种反隐喻的态度正是布克哈特式反讽的精髓，它也是所有反讽者态度的精髓。我们这

就明白了布克哈特的文体明显的“纯洁性”，它充满了简单直陈句，最常选用的动词形式便是系动词，这几乎达到了在布克哈特描述事件和过程之中消除其主动语气的程度。其段落代表着艺术鉴赏家在存在这个简单观念上的变更。以下是从《意大利文艺复兴时期的文化》一书的“世界的发现和人的发现”中随意选取的一段，它可说明我的观点。

> 在15世纪末和16世纪初那时到来的意大利诗歌的第二个伟大时代，和同时期的拉丁诗歌一样，充分显示了自然对于人类心灵的巨大影响。首先看看那个时代的抒情诗人就足以使我们相信这一点。诚然，对于自然风景做精心的描绘是很少的。理由是在那个精神饱满的时代里，小说和抒情诗或叙事诗另有它们所要处理的事情。博亚尔多和阿里奥斯托有力地描绘了自然，但尽可能地求其简短；他们并没有想用描写来唤起读者的感情，而只求用故事和人物来达到这一目的。事实上，书信作家和哲学对话作家比诗人们更好地证明了人们对于自然的日益增长的热爱。［第183页］

迅速描绘出一个领域及其中的主导人物，这令人想起印象派画家的灵敏笔触，其中给人留下印象的不是别的，而不过是对于分开来的感知的报道，那些感知累积起来，就成了一个主题，而非一个论题（第184页）。整个段落的结构，就像构成各部分的片断的结构，以及这些部分自身的结构那样，都是并列式的。这显示出针对任何倾向于构成事件的主从关系的冲动进行一种有意识的压制，以避免提出一种观点。接下来，在“人的发现”这一主题下的片断的确有一个明确的论题，布克哈特也是这样标示的（第185页），但是，他富有意味地承认，“我们将用来充当该论题证据的事实会很少”。在此，他说道：

> 作者感到他在什么地方是立足在危险的猜想的基础之上，并且……在他看来是14世纪和15世纪的精神运动中间的一个明显的（即使是微妙的和渐进的）过渡，而在别人看来也许不是那么同样地清楚。一个民族的精神的逐渐觉醒这一现象对于每一个旁观者产

生的印象可以因人而异。时间将判断哪一个印象是最可靠的。［同上］

于是，在举出了有关诗歌中表达的新精神的诸多例子之后，布克哈特概括了他的总的印象："因此，意大利的感情世界以一系列清晰、扼要和最简洁有力的描绘呈现在我们面前。"（第187页）很明显，布克哈特不仅仅是以他的"印象"对抗他人的印象，还要以他的崇高感对抗他人缺陷更多的崇高感。但这些只是有所断言，而没有加以论述。对于其引导我们注意的历史领域中发生的事情，其解释的力量正是布克哈特自身诗性感受能力的一种作用。在他自己看来，这种诗性感受能力作为描述和解释的策略，已经决定性地摆脱了隐喻。它正是浪漫主义诗歌观念和历史观念的对立面，并且以其最纯粹的表述而言，它抵制着不仅是沉迷于转喻、而且也沉迷于提喻的诱惑。

布克哈特有关文艺复兴艺术盛衰的理论，为他那种作为一种艺术工作的历史写作观念提供了至关重要的看法。对史学之艺术的双重威胁，在他看来和对文艺复兴时期的艺术构成的威胁是相同的，即讽喻和象征化——它们一方面是从历史事实中得出道德意义，另一方面是将具体的实在升华为永恒精神力量的标志。圣奥古斯丁的《上帝之城》代表着第一种威胁，即将历史事件还原为某种假定是指导着世界的道德力量的显现。奥古斯丁的著作代表了历史意识受到了"强制性力量"中的一种——在此情形下是宗教——的迷惑，但为了某种特定意识形态而写作的历史也完全能够成为"讽喻性"史学的一个例证。另一方面，黑格尔则代表着一种过度象征化的危险，即为了提出某种本质上是形而上学的形式体系而将具体的历史事件加以分解。通过这种体系，一切事件的特殊性都将被剥夺，并且转变成某一类、属和种。真正的历史学，就如同拉斐尔的艺术那样，要将历史学家意识中的隐喻和象征化的冲动从属于"实在论"表现的需要。反过来，这种"实在论"被认为有两种成分，其一是将历史领域理解成一组不连续事件，没有哪两个事件是正好相同的；其二是将历史领域理解成一种关系构造。结构的意义将要显现的场所，就如同拉斐尔在《雅典学院》、

《君士坦丁之战》或《博尔塞纳的奇迹》中安排人物的场所。即便在那些粗暴力量横行、文化受制于政治的时代，只要是由史学大师来描述，仍然会存在某种形式一致性，就像观看拉斐尔的《波尔哥宫的大火》而产生的那种形式感，这幅作品是非常明显的运动和骚动，但它的确是一个形式一致性的杰作，无论其局部还是整体都是如此。可是，历史过程中的不同时期彼此相分离的程度就像拉斐尔画的各种画，其中每一幅都是不同的，无论在内容上，还是在其布局所要解决的形式问题上都一样。其标准完全是审美上的。一幅历史图景的要素可能像任何给定的“历史”画的要素那样富有变化。并没有什么规则可用来规定什么东西必须作为其内容纳入该图景中，尽管史学家理所当然地不能像拉斐尔在《君士坦丁之战》中那样，允许发明一些角色来参与其中。史学家“发明”的正是那些形式上的关系，它们是从画面中的要素之间获得的。这些要素以事件与情境的形式联系在一起，而不是以微观世界与宏观世界的形式相关联。在某个事件及其情境之间要进行准确区分，其可能性就如同在《波尔哥宫的大火》与拉斐尔按其表现方式描绘的要素之间进行区分那样。并且，毋庸赘言，一个事件之所以会以如此状态存在的“原因”根本上是几乎不予考虑的。

结论

关于历史解释，布克哈特提供给我们的不论是一种什么样的形式理论，它都只是历史事件在其中得以发展的一种“结构”理论，而并非历史事件和结构本身之间的关系理论。或者，更准确地说，那种关系理论得以建立的基础是，它明白，在一个事件和它在其间发生的更大的历史框架之间最终不可能加以区分。这种理论是情境论的，因为它假定，当编织成某个历史时代之锦绣的各种线缕都被区分开，并且，组成历史领域之“构造”的事件之间的联接都展示出来了，此时，也就给出了历史事件的解释。然而，事件和其情境之间的关系并非一种提喻式关系，也就是说，不是一种被看作是微观和宏观关系的部分与整体之间的关系。的确，布克哈特在他的历史著作中经常使用这样的提喻式语言，但它通常是用在描述一些伟大时刻，那时文化的主导权盖过了国家和教会的权力，或者说政治和宗教的权力。在整体性艺术工

作的各部分之间，存在一种内在连贯性和一致性，作为一项艺术工作而存在的个体的生命也是如此，其所处的状态与文化本身相对于政治和宗教的关系模式正好相反。该关系被认为是转喻式的，就像一种断裂的情形，一种利益的分裂和冲突的情形，一种不同势力互不相让地争夺的情形，它们源于人性深处，并且其行为根本上是神秘的。人们只能以“现象学的”方式来对待这种冲突的结果，正如人们今天可能讲的这样。人们能够以某种“叙事”形式来撰写这些结果的“历史”，但这种叙事不会描述出一条通向救赎、和解或律法显现的发展路线，因为其启示作用而具有愈合的功能。

布克哈特讲述的过去的故事往往是由高度成就“落入”束缚的故事。在这种“堕落”发生后，一切留给史学家思考的便是被视为“片断”和“遗迹”的历史产物，其悲怅来自于包含在其内部的要求“记住过去事物”的呼号。对过去事物的这种记忆是史学家的惟一职责。史学家不应在片断之上强加一种可能在当前激发起英雄主义的神话，也不允许他以某种方式将这些片断“戏剧化”，以至于使得他相信共同合作的社会行为具有的愈合能力。他尤其不得寻找历史性和世界性的普遍法则，这些法则可能赋予生活着的世人一种对自身能力的信心，以复兴其正在衰弱的力量，并且为追求某种正当的人道而努力。

布克哈特表示要在历史中找到一种悲剧性真理的暗示，但他的悲剧概念正是叔本华那种。他能够得出的惟一的教训就是那种抑郁的结论，即“如果根本没有出生更好”。或者至少，他认为生命的欢乐惟有在过去的时代，并且也只是在过去少数时代的人们那里才有可能。他期待着未来之中文化有复兴的可能；但对于人们或许可能在目前采取什么积极的行动来为文化的复兴出一份力，他不抱任何希望。布克哈特认为不远的将来，将会是发生在当前政治现实的不同代表之间一系列的战争，而这些战争不能带来任何积极的效果。他对未来的看法准确地说和斯宾格勒的一样，尽管他是以不同的方式得出这样的结论。敏感的心灵能够采取的惟一行动是走向隐秘、照管好自己园地、追忆往事，并且等待时下的疯狂通过其自身的资源而消解自身。于是，在远离大灾难的一方，文化有可能再次复兴。此时，惟有从城市退居乡村、耐心等待、与少数挑选出来的相似灵魂进行富有教养的交谈，并

且坚决鄙视“实用”者的行为。

布克哈特的悲观主义隐藏着一个胚芽，它相信人性根本上具有的创造性潜能。他太热爱生活了，因此不可能完全否认自启蒙时代以来的文化理想。正如克罗齐看到的，布克哈特的缺陷在于道德方面，而非心智方面。克罗齐写道：“就像所有悲观主义者那样，布克哈特心中存在一种无法满足的享乐主义。”（《作为自由之故事的历史》，第96页）正是这使得布克哈特一心避世，而非直面人生并为拯救那些他认为最有价值的事物而努力。这也许就是为什么他的著作和他的人生被视为保护“艺术作品”的“艺术作品”。然而，布克哈特尽管唯美，却远非单纯的业余艺术爱好者。他对自己所处时代的张力和压力的敏感度，使其成了一位文化衰落现象的优秀分析家。在希望以世界历史为根据而证明自己从世界中逃离出来是正当的这个方面，他不同于唯美主义者。布克哈特认为，他看清了世界的趋势，但他缺少以任何积极的方式反抗这种趋势的意志。正是缺乏这种意志，布克哈特与他的朋友兼同事尼采之间存在着根本的区别。

【注释】

[1] 法国哲学家，著有《哲学通史》、《18世纪哲学史》等书。——译注

[2] 德国哲学家，青年黑格尔派主要代表。——译注

[3] 法国史学家，著有《基督教与法国大革命》、《论革命》。——译注

[4] 该处根据海登·怀特提供的英译文译出，书中所用为以下德文原文：GKZu fragmentarisch ist Welt und Leben！Ich Will mich zum deutschen Professor begeben Der weiss das Leben zusammenzusetzen，Und er macht ein verständlich System daraus；Mit seinen Nachtmützen und Schlafrockfetzen Stopft er die Lücken des Weltenbaus.——译注

[5] 19世纪早期德国法律史研究的一个学派，主要代表是萨维尼、艾希霍恩，基本上持保守主义思想。——译注

[6] 法国社会学家，国内另有两种译法：一为迪尔凯姆，二为杜尔凯姆。——译注

[7] 博马舍（1732——1799），法国喜剧作家，著有《费加罗的婚礼》。——译注

[8] 18世纪意大利魔术师，炼金术士。——译注

[9] 18世纪奥地利内科医生，擅用催眠术治疗疾病。——译注

[10] 艾伯特·加缪，法国小说家、哲学家，1957年获诺贝尔文学奖，著有《陌生人》、《瘟疫》等作品。——译注

[11] 公元三世纪罗马帝国皇帝，信奉太阳神，曾将自己的宗教强加于罗马人民，后引发暴动被杀。——译注

[12] 拉丁文学者，第一本拉丁文《圣经》的译者。——译注

[13] 勒南（1823——1892），法国历史学家。——译注

[14] 此段译文出自朱光潜译《新科学》（下册），商务印书馆1989年版，第606页。——译注

[15] 普珊（1594——1665），法国画家。——译注

[16] 此处译文出自何新译《意大利文艺复兴时期的文化》，商务印书馆1979年版，第1页。下文涉及此书译文均采用该中译本，不再一一注明。——译注

[17] 彼得罗·阿雷提诺（1492——1556），意大利作家，讥讽论者。——译注

[18] 皮耶罗·迪·科西莫（1462——1521），意大利佛罗伦萨派画家。——译注

[19] 拉斐尔（1483——1520），意大利画家。——译注

[20] 伯恩·琼斯（1833——1898），英国前拉斐尔派画家。——译注

[21] 罗塞蒂（1828——1882），英国诗人，前拉斐尔派画家。——译注

[22] 科摩，意大利北部度假胜地。——译注

[23] 安东尼奥·卡诺瓦（1757——1822），意大利雕塑家。——译注

[24] 即《蒙娜丽莎》。——译注

[25] 风格主义，16世纪欧洲文艺复兴时期的一种艺术风格，特点是比例和透视因素的扭曲。——译注

[26] 奎尔齐诺（1591——1666），意大利画家。——译注

第三部分　19世纪晚期历史哲学对“实在论”的摈弃

第七章　历史意识与历史哲学的复兴

18世纪时，人们习惯于区分三种类型的历史编纂，即真实的、寓言性的和讽刺的；而历史哲学被视为只是认真反思由第一种（或者说真实的那种）历史表现的事实带给人类的意义。19世纪时，人们倾向于强调“真实的”历史编纂与“历史哲学”之间的不同。为了说明这一点，人们主张，历史编纂必须真实地记述过去发生的事件，本质上不应对想象的东西有任何兴趣，并且，它必须根据客观性精神来撰写，占据超然于任何同时代党派斗争之外的优势地位，避免那种针对其意义的真正“哲学性”反思可能产生的歪曲和抽象。黑格尔认为在历史编纂和历史哲学之间存在区别。虽然他把二者当作研究的不同部分进行区分，但他更感兴趣的不是强调彼此之间存在着鸿沟，而是在于确定历史编纂在何种程度上可能服从基于历史哲学的分析。然而，与此同时，他对严格意义上关于过去实在的历史表现可能采取的各种形式进行了分析，这种分析显示出，历史编纂必然造成有关过去相互冲突的记述的混沌状态，如果不借助哲学从这种混乱中找到秩序，历史学注定只具有一种原始科学的地位。

然而，黑格尔在不同的历史编纂形式（普遍的、实用的、批判的和概念的）之间所做的区分，并没有继续作为区分19世纪随后产生的不同历史学类型的原则。史学家的确分辨了民族史和地区史撰述中运用的原则，以及尝试进行“普遍史”或世界历史考察时运用的原则。另外，他们也区分了一组特定历史事件的原始记述、用于研究的有关事件的文献与调查报告，以及史学家对事件发生之时“实际上”发生的事情进行的重构，即在其叙事中显示的那样。但更重要的区分是针对以下两种情况，一方面是有关过去的“真实”记述，另一方面是由于信奉有关在过去何种事情“不得不发生”的先验概念（也即“历史哲学”）和

何种事情“本应发生”的观念（也即意识形态的或所谓“教条的”历史）而炮制出来的对过去的记述。

除了在“真实”的历史和“哲学性”历史之间的这种区分之外，19世纪的史学家还强调这样一种观念，即无论一个真实的历史记述可能包括什么，它既不能根据纯粹的“艺术”原则进行建构，也不能为了产生某种类似于自然科学所要研究的规律而进行建构。这并不意味着“真实的”历史中不存在科学的、哲学的和艺术的要素，事实上，19世纪主流史学著作强调，史学家同时依赖于科学的、哲学的和艺术的原则。但是，历史学声称它具有自主的学科地位，有其自身的目的、方法和主题，很大程度上有赖于确信历史之中的科学、哲学和艺术的要素并不是19世纪早期科学、哲学和艺术中所具有的那种——那个时期正是人们所认为的“真正的”历史学初具雏形的时候。这也就是说，历史学中的科学并非实证主义的，哲学并非唯心主义的，艺术并非浪漫主义的。最终，所有这一切意味着，史学家赋予过去发生的事件一种真实的记述，这样的努力必须在本质上是常识性的和约定俗成的科学、哲学和艺术的基础上才能贯彻实施。就19世纪思想主流中的历史学包含了科学的、哲学的和艺术的要素而言，它仍然锁定于这些要素组成的更为古老的观念，即前牛顿式的和前黑格尔式观念，或者更明确的说是亚里士多德式的观念，如此说来应当不过分。历史学指的科学是“经验主义的”和“归纳性的”，哲学是“实在论的”，艺术是“模仿性的”，或者模拟的，而非表述性的或映射式的。

当然，这并不是说没有人撰写出实证主义的、唯心主义的和浪漫主义的史学作品，相反，这三种史学流派的繁荣贯穿整个19世纪，分别以下列人物为例便已足够，他们是孔德、巴克尔、泰纳；海恩里希·利奥、施特劳斯、费尔巴哈；夏多布里昂、卡莱尔、弗劳德、屈维廉。不过，当实际撰写的历史学作品可能被鉴定为实证主义的、唯心主义的，或是浪漫主义的，职业史学家的主流会认为它偏离了“真实”历史的原则，落入“历史哲学”的境地，而历史学已经通过其职业化摆脱了这种境地。

在主流之内，形成了不同的历史学“流派”，它们要么以“国家”名

称取名（如普鲁士学派、小德意志学派、法兰西学派、英格兰学派等等），要么贴上更为特别的政治标签，即标明史学家的意识形态色彩的标签（如保守主义的、自由主义的、激进主义的、社会主义的，等等）。然而，这些史学“流派”意在指出其特定研究领域或主题的兴趣所在，或者表明历史编纂工作对于史学家身处其中并为之撰写历史的社会中最急迫的问题有着何种直接关联，各派对此有着不同的概念。人们不认为努力撰写关于过去的“真实”历史会像“历史哲学”那样构成严重的威胁。这样，20世纪前十年，分别由费特、古奇和克罗齐撰写的三部概述此前百年间史学发展的著作问世了，这三部著作中，历史学和历史哲学之间的区分都被当作了一个不证自明的原则，用来区分正统的和非正统的历史学。

费特在其《新史学史》（1911）中，将法国大革命之后的史学思想区分为四种主流或四个主要阶段，它们是浪漫主义阶段、自由主义阶段、实在论阶段和科学阶段，最后一个阶段始自1870年之后，其精神正是费特自己写作时声称的这种精神。克罗齐在《历史学的理论与历史》（1912——1913）中，区分了浪漫主义的、唯心主义的、实证主义的历史学和新（或正确的）历史学。前面三种史学在他看来因为其中留有“历史哲学”的残余而存在缺陷，它们的名称就表明了这一点；而在新史学中，哲学、科学和艺术与历史之间的适当关系最后得以确立，克罗齐自己便是这种新史学的第一位主要阐述者。此外，在古奇的《19世纪的历史学与历史学家》（1913）中，他借助于“国别的”学派和主题，使用了“自然的”史学家分类体系，但他也赋予自己所处的时代以恰当的“历史的——科学的”方式来对前一世纪的成就最后进行综合的任务。

这三种关于历史写作的概述最令人惊讶的是，它们很大程度上几乎完全忽略了马克思和尼采有关历史和历史写作的反思，他们对历史学的学术和专业形式方面都提出了最为深刻的批评。在费特的著作中，只有一次把马克思作为蒲鲁东的批评者而提起过，而提及尼采只是为了强调他和布克哈特之间的差异。古奇也仅是旁敲侧击式地提到这两位思想家。克罗齐则完全忽略了尼采，对马克思的处理也只是把他确定为浪漫主义史学派中的一员。然而，这三个人都悲叹或是装作

悲叹历史哲学（在克罗齐那里是“史学理论”）落后于实际的历史写作，因为它不能为历史过程提供某种类似于普遍规律的东西，或者提供史学方法和分析的规则。费特满怀希望地期待着出现这样的人：他在历史研究方面的作为尤如达尔文在生物学和人种学方面的作为；与此同时，古奇强调，迄今要做的工作是要将史学工作的不同传统凝聚在一起，这样或许能够构成历史学分析的普遍性科学原则。克罗齐以其对于故作谦虚特有的蔑视，当然地认为他自己的工作正好构成了古奇所希望的这样一种创构。但在三者之中，惟有克罗齐认识到，倘若历史哲学不能充当历史学的一般科学或理论，这个时代的思想所渴望的历史综合原则就不得不从19世纪对近代科学、哲学和艺术的敌视而产生的不同史学传统中得出。

当然，1868年，普鲁士史学家J.G.德罗伊森（1808——1884）在这个方向上做出过努力。在其《历史学：历史知识和方法演讲集》中，德罗伊森试图描述出历史解释可能采用的主要形式，以及适合这每一种形式的表现形态。该著作写作意图针对的是历史研究，就如同亚里士多德的《论题篇》针对的是辩证法，《逻辑学》针对的是证明，《修辞学》针对的是演说术，而《诗学》针对的是文学艺术。由此，德罗伊森为他的著作取名《历史学》（Historic）[1]，而副标题最好翻译成“历史分析和方法演讲集”。德罗伊森像黑格尔那样，区分了四种历史解释方式，即传记性的、实用性的、条件性的，以及他称作“观念的解释”那种。与这四种解释模式对应，今天可能会分别将它们称作心理学的、因果的、目的论的和伦理学的历史研究方式。对于德罗伊森的著作，以及该书的摘要，即发表于1868年的《历史学纲要》（尽管先以手抄本的形式流传了近十年），值得注意的是它在某种程度上预见到了“历史主义的危机”。正由于19世纪史学极为成功，再加上像费特、克罗齐和古奇这样的思想家在第一次世界大战之前10余年中提出，要对有关历史学声称具有的科学地位进行重新思考，历史思维即将深陷于这种“历史主义的危机”之中。

类似于洪堡和兰克在19世纪上半叶那样，德罗伊森一开始假定历史学必须被看作一个自主的研究领域，并且是一个有其特殊目的、方法和主题的学科，因而必须与实证主义科学、唯心主义哲学和浪漫主

义艺术区分开。但他是在一种不同的学术和精神气氛中写作。即使在德国，哲学也不再只是唯心主义的。人们不再可能把实证主义看作仅仅是一种过时的追求理性主义和机械论解释模式的热情的残余，即它适合于物理化学物质的分析，但不足以对生物学特征和人类过程进行分析。达尔文主义赋予实证主义运动新的生命，并且对于有关人类和社会的一门真正科学所具有的前景，从来没有像在19世纪60年代进化论提出时显得那么明朗。此外，文学方面的浪漫主义运动至少在19世纪40年代末让位给了小说中的现实主义，这样，史学家在客观性方面存在的威胁最初看上去来自于小说家和诗人，现在这种威胁已经缓和，或者说至少限定在由象征主义者主导的诗性表达的那些圈子内。这样，在来自实证主义者、马克思主义者和社会达尔文主义者的追求历史学科学化的要求中，德罗伊森对于威胁到历史学具有彻底自主性的因素就不难认识到。并且，这也使得他更容易假设，在承认历史学类似于艺术之时，有可能找到某种途径可以既断言历史学的客观性，又表明它与德罗伊森所处时代的科学之间的差异。因而，就半个世纪以来的“客观”历史学产生的对同一组事件的不同解释，德罗伊森能够找到理由，并且同时断言它们具有为人类知识做出真正贡献的地位。德罗伊森主张，史学家必然提供过去局部的和片断性的记述，这有赖于他们切入历史领域的方式，但是，他们可能正当切入这一领域的方式限制在四种普遍类型之中，每一种都阐明了历史存在的一个不同领域，其表现不可避免地导致了同一组事件彼此形成对照（尽管不是必然冲突）的说明。

德罗伊森在思考历史领域中科学、哲学和艺术诸方面时，采用了一种鲜明的亚里士多德式概念，它涉及到科学、哲学和艺术用在历史学之中时应当如何。他有关历史学的讨论分为三个主要部分：研究方法（Methodik）、对研究中发生的材料进行系统分析（Systematik）、表现手法（Topik），它们对应的是史学家工作中的科学、哲学和艺术维度。当史学家不得不选择一种方式来考虑他必须组成证据的文献、碑石和文字记载时，解释的问题就产生了。如果他认为事件的当事人令他颇感兴趣而为此寻找依据时，他就倾向于传记性的解释；如果他认为事件是多组因果关系的功能，由此寻找事件的

原因时，他将倾向一种实用性解释；如果他根据事件发生的环境中占主导地位的社会、文化和自然的因素，认为事件的一般过程很可能或必然是由环境或条件决定的，那么他将倾向一种条件性的解释；再者，如果他将事件看成更大的整体中的一部分，如时下的道德或观念过程中的一部分，他就将倾向一种伦理上的解释。

史学家实际上从由此安排为一种预备形式的材料中能够构成什么，将依据四种要素：材料本身的内容、材料呈现的形式、历史表述的方式，以及历史表述的目的或意图。在此，史学家的个人或主体倾向会起作用，被歪曲的危险永远存在；但与此同时，理解问题的开放性也提供了机缘，使得历史学家最高超的道德、科学和哲学禀赋得以运用。然而，一切努力的酬劳仅仅体现在史学家工作的第三个阶段，这时，他必须选择一种表现模式，藉此为他的读者提供重新体验的机会，一方面体验事件原始过程的实在，正如叙事中阐明的那样；另一方面体验史学家本身理解这些实在所付出的努力。

德罗伊森区别了四种表现模式。先是质疑式、说教式、讨论式，这三种使史学家介入到读者和他的主题之间，并且试图引导读者得出某些普遍结论，或者获得史学家自己要求的某种效果；第四种是宣叙式（die erzählende Darstellung），德罗伊森显然相信这是最适当的真正的历史学形式。他写道，在宣叙式表现中，其企图是“以模仿事件实际发生的形式，把研究结果阐述为事件的过程。它接受［研究的］结果，并且把它们塑造成研究所涉历史事实起源时的景象”（英译本，91：52）。但这种模仿不会被视为对事件的照片式复制，也不会被视为一种事件得到允许“为自己诉说”的行动。因为德罗伊森强调，“若不是叙述者让它们开口，它们就会是哑巴。”并且，他补充说，他远非为了追求客观，“史学家的最高荣誉并不是客观性，他的公正性在于寻求理解。”（同上）

“理解”能够在四种不同的形式中表现自身，这与德罗伊森著作第一部分概述的四种解释模式相对应。在这个重要部分，从传记性、专题性、灾难性和实用性模式之中得出的区别表明，在叙事本身之中根据不同立场观察事件，并且说明可以像不同种类的故事那样，倾向于

按不同的方式将事件情节化，这都是可能的。

德罗伊森尤其否认“表现的形式”是在“类比了史诗、抒情诗或戏剧创作之后确定的”，如同格奥尔格·盖尔温努斯在他的《历史学基本特征》（1837）中提出的那样（同上）。但很明显，从他讨论宣叙式展示的四种形式来看，它们都是从西方文学传统的基本情节结构中抽象出来的。这样，传记性展示模式强调个体是历史中的决定性因素，它可以被视为传奇式故事形式。专题性模式原则上是目的论的，它强调使得命运展开的条件及律法的显现，因而对应的是悲剧。灾难性模式表明了所有相互竞争的各派具有的“权利”，它也描绘了一个新社会从旧社会之中诞生，因而在文学艺术中对应的是喜剧模式。另外，实用性模式强调规律的支配地位，并由此暗示事件皆注定要走过它们实际走过的道路，因而对应于讽刺模式。这样，展示的这些模式包含了恰当的文学形式用来表现历史过程，而且，该过程被认为是由某些力量所支配的，在史学家工作的解释阶段，它们被确定为不同的因果作用力量，即个人的、道德的、社会的和自然的力量。

德罗伊森用来为史学中解释和表现的不同模式分类的四重模型，令人回想起其他类似的模型。我们已经在黑格尔描述反思性历史的种类中见到过这种四重分类，即普遍性、实用性、批判性和概念性四种。我们也能回忆起克罗齐描述了19世纪历史思想的主要形式，即浪漫主义的、唯心主义的、实证主义的和“新的”四种形式；以及费特使用的范畴，即浪漫主义、自由主义、实在的和科学的四种范畴。在20世纪头十年，狄尔泰也构想了一种类似的分类模型。在《精神科学中历史世界的建构》一书中，他确定了对19世纪早期历史学传统具有贡献的三个主要人物，即兰克、卡莱尔和托克维尔，并且暗示，他自己的《精神科学导论》（1883）在“历史哲学”的传统中代表着开始了一种认真的努力，要提供某种类型的“历史理性批判”，自从历史领域确立为一门自律性学科以来，史学家尤其需要这样的批判（第117——118页）。最后，我们还能想起尼采在他的“历史学的利弊”中对历史意识的形式进行的四种分类，即好古的、纪念的和批判的，以及他自己对这些历史意识的“超历史的”眼光。

区分历史思想的四重模型再次出现，其本身并没有什么太引人瞩目的，因为19世纪的文化史能够分解为四种主要的运动，即浪漫主义、唯心主义、自然主义和象征主义；历史学的不同概念也可以看作只不过是由这些运动代表的不同世界观的抽象物。这些运动被映射到历史知识问题上并扩展到历史领域，以至于产生四种相互冲突的历史概念，而该时代的分析者尝试用其各不相同的分类模型来描述之。每一种运动对于“科学”、“哲学”和“艺术”应当是什么都有它自己独特的观念；并且，毫不奇怪，史学理论家将历史与其他那些领域的关系问题概念化时，也将体现他们所隶属的不同文化运动认可的对于这个或那个独特观念的偏好。问题在于，要深入这些偏见的背后，寻找出另外一种描述模式，那将会展示出它们所共有的偏见，以表明它们在对待历史的价值观和态度上其实属于同一个家族，并且同时表明，其强调的东西和主次安排上有哪些不同，使得它们成为那个单一的思想传统的不同阶段或变奏。

在此，我回到我对于历史思想的基本问题最初的表述上来，它意在建构一种历史过程或者其中某一部分的言辞模型。由于它作为一种语言产品的地位，这种言辞模型能够分解成词汇、语法、句法和语义诸层次。如果我以这种方式继续下去，我就可以断言，不同的史学家注重的是同一个历史领域、同一组或同一序列的事件中的不同方面，因为他们在此处确实看到了各不相同的对象，暂时地将这些对象聚合成历史存在的不同类别和种类，以不同的术语来构想它们之间的关系，并且按不同的方式来说明这些关系的转化，以便通过他们写作这些对象的叙事结构，描述出它们的不同意义。这样理解的话，历史努力地以构成不同话语世界的方式来使用语言（日常语言或技术性语言，但一般是前者），在其中，通常所说的历史之意义，或者有关整体历史过程的不同片断的意义，都能加以陈述。

语言综合有不同层面的表现，如，从简单的命名行为开始；通过一方面是共时性的分类模型，另一方面是历时性的模式——由此才能确定历史现象的类别以及它们作为某个过程中的部分彼此之间存在的关系；再到它们用来理解整个历史过程具有的“意义”。根据单个史学家承认这种或那种各不相同的研究工作对于构成一种全面的“历史话

语之语言”的必要性的重要程度如何，语言综合的这些不同层面本身就史学家的任务产生了不同的概念。专注于词汇层面的史学家代表一个极端，其成果本质上是编年史，尽管它比中世纪编年史家撰写的编年史更“丰满”；而若有一位史学家急于想要找到整个历史领域中的终极意义（语义的层面），他就将写出一部“历史哲学”。

如果我把词汇归类行为当作历史编纂活动的一极，而把语义学行为看作另一极，那么，我就能看到，19世纪职业史学家谈到“真实的”历史时所意指的东西，将被定位于这两极之间的某处，或是定位在语法层面，该层面一般分类行为占优势，并且目的在于表现历史领域的共时性结构；或是定位在句法层面，该层面动态的历史领域被视作一个过程，它是分析的主要对象，并且对历史存在的历时性维度进行的表现也能得到理解。当然，每一项历史学工作会在所有四个层次上进行操作，只因为它的目的在于建构一种适当的话语世界，以便在其中能够有意义地谈论一般意义上的历史过程。而不同种类历史编纂的产生，更多是由于强调了这种或那种语言学构成，不是由于排除了哪个意义层面。

如果历史学话语太过于局限在单纯为充斥着历史领域的客体命名，并且只是按照它们在其中呈现的顺序将其编排在一条时间线索上，历史学著作就将降格为编年史。然而，如果它为了澄清那些假定存在于一切类别的所有历史客体之中的关系而删减事实性细节，其结果便会是丹托所说的“观念性叙事”或“历史哲学”。这即是说，关于历史之中实际上发生了什么的“真实的”历史记述应是这样的，它一方面停留在材料的共时性分类层次上，另一方面停留在材料的历时性表现层次上。这样就能说明，19世纪职业史学家主流倾向于把有关历史领域的形式描述和历史过程的叙事性表现看作写作“历史”的适当方式。此外，它也能提供一条途径，能把他们自己对“历史编纂”的描述表现为一种话语，它界于空洞而单一的编年史和无法无天的“历史哲学”之间。

若按如此理解，“历史记述”应是有关过去的任何记述，其间占据着历史领域的事件得以正确命名，归入了某个特殊“历史”种类的类属

之中，而且进一步由普遍的因果概念相关联，正是通过这些因果概念，历史事件之间关系的变化才能得到说明。上述行为将预先一种关于历史意义的一般概念，假定一种历史领域及其过程之本质的观念或概念；简而言之，它们将暗示一种“历史哲学”。但是，这种“历史哲学”惟有作为“被置换”、被净化或被扬弃的东西，才能呈现在一种给定的关于过去的“历史学”记述中。它只会出现在实际用来说明历史领域中“发生了什么”的解释模式中，出现在常常是把叙事中实际讲述的故事转变成某种特定类型故事的情节结构中。这种被转移了的“历史哲学”，被预设在过去或现在的任何适度可理解的记述中，它就是被批评家们确定为“意识形态”的因素，在对任何过去或现在的特定“解释”，或者在对致力于任何特定时期政治领域的团体有着特别兴趣的一连串事件中找到。但是，既然一方面在可能是由某个特定史学家选定的不同的解释模式（有机论、情境论、机械论、形式论）之间，或者另一方面在史学家可能用来构成其叙事的不同的情节化模式（浪漫剧、喜剧、悲剧、讽刺剧）之间没有办法做出公断，历史学领域就显得格外丰饶而富有创造力，尤其是它就同一组事件产生了诸多不同可能的记述，以及为描述其多重意义产生了许多不同的方式。与此同时，历史学面临诸多冲动，它要么是步入历史领域的完全概念化层次，就像历史哲学家倾向的那样；要么沉迷于对一片混沌的把握，就像编年史家那样。历史学将从它抵制的这些冲动中得出任何它应当具有的完整性。

因为历史哲学家被驱使着挑明仍然暗含在专业史学家著作中的解释和叙述策略，这样，历史哲学便成了历史学的一种威胁。但是历史哲学家还代表着一种更大的威胁，这是因为历史哲学就其特征而言，是一种愿望的产物，这种愿望即改变专业认可的那种给历史赋予意义的策略。19世纪专业史学家反对历史哲学的恶意，以及那个时代历史哲学家看待专业史学家时的那种蔑视，在很大程度上与历史哲学家的主张有关，他们认为专业历史学好比“历史哲学”本身，同样地承载着价值，并且同样地是从概念上确定的。对学术性或专业性历史学最强硬的批评者认为，历史学的“学科化”在极大程度上出自于一方面排除某些类型的解释观念，另一方面又运用某些情节化模式。尼采对专业史学家“平庸无能”的责备，最终乃是对他们那种庸俗艺术观的真正批

评，就像马克思对这些史学家的“奴性”的指责，归根结底是对他们那种资产阶级科学观的批评。

这些指责构成了马克思和尼采对学院派史学思想的“激进”指责的成果。因为，尽管其他像孔德和巴克尔这样的历史哲学家设法将艺术和科学领域中的表现观念和技艺传入历史学之中，并且针对专业史学家在其“叙事”中呈现的同一批材料机械地运用这些观念和技艺，但马克思和尼采挑战的正是艺术和科学的观念，而19世纪全部的高水平文化就是从这些观念中获得其形式，并在此基础上设想把科学和艺术联系在一起的问题。这就暗示着，历史研究在转入职业化时，也变成了一种受规则支配的活动。这在很大程度上就像是，词典编纂者和语法学家思索时下言语的用法，以便说明该言语的规则，随后将正确的用法界定为遵循那些规则的言语。于是，语言本身变成了由规则支配的东西。在这样作为正统而被铭记的正确用法的观念内，许多不同风格的策略成为可能，它们或许都多多少少遵循如此确定的“规则”。

在19世纪的史学思想中，被赋予正统地位的不同风格的规则分别是由米什莱、兰克、托克维尔和布克哈特表现的。他们每个人都为自己的“实在论”感到自豪，为自己在一定的限度内发现了最适合描述一个历史事件领域的方式而自豪，这种限度正是由他那个时代历史编纂的“学者”圈子推崇的“正确”用法的观念来确定的。

但是，对同一组历史事件的解释存在的真正差异，是作为一种自然语言的话语世界这种历史学观念允许的，它不可能不令最具哲学睿智的观察者想到，也可能对“游戏规则”进行不同解释，并且，也有可能构想出一个描绘历史领域的不同的话语世界。在马克思和尼采那里，这种历史知识之本质的概念化被推向其逻辑终点。他们两人都设法改变历史学游戏的语言学规则，马克思是以批判历史思维中的科学性成分为基础，尼采则是通过批判其中的艺术性成分。于是，用黑格尔的术语来说的话，马克思和尼采以各自的方式企图做的是贯彻（黑格尔的）指令，将不同类型的反思性历史的洞见转变成一种真正的哲学性历史的基础。这种哲学性历史对于历史过程而言，不仅知其然，而且知其本身如何知其然，并且，它能够以哲学化的正当性语言为其

认识方式辩护。

在黑格尔和克罗齐之间出现的历史哲学的主要形式，表现出努力避免（或超越）历史编纂中的反讽含义，这种历史编纂被视为通过描述来进行解释。在这期间，历史哲学最为深刻的两个代表便是马克思和尼采。他们是在对历史思想中官方职业化的正统派（以兰克及其追随者为代表）、以及根据正统标准可以接受的异端形式（以米什莱、托克维尔和布克哈特为代表）的反讽含义有了充分认识后，而开始他们对于历史知识的反思的。当然，马克思和尼采不像兰克、托克维尔或布克哈特那样，他们都没有转向浪漫主义史学的可能性。在历史学方面，马克思和尼采与其史学界同行相似的是，他们认为自己的“实在论”在于，一方面是努力超越以浪漫主义方式研究历史带来的主观主义，另一方面是努力超越启蒙时代晚期那些理性主义前辈们的天真的机械主义。在这种“实在论”的观念上，他们继续的是黑格尔的道路。

但马克思和尼采也像黑格尔那样，将历史知识看作一个意识问题，而不仅仅是一个“方法论”问题。此外也像他那样坚持有必要把历史知识转变成当前社会和文化生活的需要。他们并不渴望那种有关过去的“沉思”知识。二者都知道一种纯粹沉思的历史学将带来的虚弱效果，虽然这还说不上是一种悲剧性效果。米什莱、兰克、托克维尔和布克哈特仅仅瞥到过一眼的东西，他们已经很清楚地看到了，那就是，人们回想过去的方式与思考自己的现在和未来的方式有着紧密的联系。此外，他们将历史意识的问题直接置于其哲学的核心。除了黑格尔本人以外，19世纪再没有别人像他们两个那样对历史问题如此着迷，或者还对历史“问题”的问题更着迷。他们作为哲学家的成就很大程度上能够被理解为有赖于他们对历史“问题”的问题得以解决的基础进行的探索。

然而，马克思和尼采实际所做的不过是对米什莱、兰克、托克维尔和布克哈特构思的多种可选择的历史反思模式进行理论证明，而这些人被视为同一种语言实践传统中的成员。马克思在进行历史分析时，以及在批判他鄙视为“意识形态者”的学院式史学家和业余史学家

时，用的都是转喻式语言。但他的最终目的意在表明，历史中的分歧和冲突是如何能够以某种方式被扬弃，从而把下一个阶段的人类发展现实地构想成提喻式统一体存在的领域。简而言之，马克思的意图在于将反讽转化为悲剧，最终将悲剧转化成喜剧。

相比之下，尼采是以“反讽”眼光看待悲剧和喜剧，将两种想象都视为人类意识本身的构造，而非“实在地”理解现实之后的残余。与此同时，尼采断言，一切历史学公认的规律本质上都是虚构的，并且，人类知识从属于先于它们的价值系统。通过揭示悲剧和喜剧以及一切科学形式的虚构本质，尼采试图使意识恢复它自身在人类意志中的原始面貌。他设法愈合这种对自身能力疑虑重重的意志，一来是为了按赋予现实以生命的方式想象现实，二来是为了遵照现实自身的最大利益行事。这样，尽管尼采一开始探讨历史过程时，将它初步描述成一种本质上是反讽的情形，也就是说，它本质上是一种彻底的混乱，并且除了所谓的权力意志之外，不受任何规律支配；最终，尼采关心的是将人类的历史情节化，使之成为一部浪漫剧，一部人类自我超越和个人救赎的戏剧，尽管救赎并非是从一种荆棘丛生的“自然”中拯救出来，或者拯救到极大的先验神性那里，而是从人类自身，即人类在历史中的状态中拯救出来，拯救到人类在自我和谐的环境下可能具有的状态中。这样，就像马克思那样，尼采预想从历史中得到解放，同时也从社会中得到解放。但是，按照他的表述，这种解放所采取的形式并非一种复兴的人类共同体的解放；毋宁说它是一种纯粹个人的解放，只有超人可能做到，而群氓无能为力，他们再次受到自然和历史两个方面的管束。

马克思和尼采曾经试问，设想一种健康的历史生活脱胎于一种苦难和冲突的环境何以可能。对此，他们两人都很乐观，而他们的历史学同行没有谁会如此。兰克的乐观主义在能够说明个人罪恶可能转化为公众福利方面，并没有理论的根基。米什莱的乐观主义则根本未加辩护，它只是表现了一种情绪，一种他深深感觉到的需要，并且这种情绪支配了他在历史证明方面所做的任何努力。而托克维尔和布克哈特则更没有什么理由乐观了。马克思和尼采批判了浪漫主义者的乐观主义和学院派自诩的实在论者的乐观主义，也批判了那些业余同行们

的悲观论调。他们两人试图使历史思想返回到对各种范畴的思考之中，这样，它才能够自称或者具有科学的（在马克思那里），或者具有艺术（在尼采那里）的地位。马克思反叛黑格尔（根本上是一种修正而非一种革命），以及尼采反叛叔本华（本质上更多地是一种修正，而非摈弃）都有近似的目的。他们都谋求一种有关历史领域及其过程的综合思想，这或许可以称作是对历史分析的语法和句法的一种建构，这样，历史的“意义”一方面能获得清晰的科学陈述，而另一方面能够获得一种清晰的艺术表现。

在马克思的思想中，历史的问题取决于用于描述历史的结构及其过程的解释模式的问题。这与他那种把历史视为科学的观念是一致的。比较而言，在尼采的思想中，问题在于为创造性地说明某个看上去没有受到任何规律制约的现象域而选择的情节化模式。两人都承认，当不同的解释模式和情节化模式之间的选择摆在史学思想家面前时，他们必定受制于某些外在历史原则或规则的要求。对他们来说，不存在任何价值中立的基础能客观地证明在不同的解释策略和情节化策略之间所做的选择，结果是，“客观性”意味着什么，这个问题便产生了。

于是，马克思和尼采对于19世纪末期“历史主义危机”的贡献在于，他们将客观性观念本身历史化了。对他们来说，历史思想并不是人们能够在历史领域的材料上简单利用的客观性标准的结果。他们要质疑的正是客观性本身的性质。

第八章　马克思：以转喻模式为史学进行哲学辩护

导言

马克思以转喻模式来理解历史领域。他构想的范畴是分裂、区分和异化。因而，历史过程在他看来是“罪恶与苦难的全景”，这正是在托克维尔和布克哈特结束了对历史过程的分析之后声称的历史的真正意

义。马克思从他们的终点处起程。他们的反讽正是马克思的出发点，其意图在于确定，人们能够在多大程度上现实地期待历史领域中那些力量和对象的最终融合。马克思认为，米什莱和兰克所称在历史过程中发现的那种融合倾向是幻觉、虚假融合或仅仅部分的融合，其利益只是被整个人类的一小部分所分享。他感兴趣的是确定这种人性的分裂是否必定被视为人类的动物性的不可避免的情形。

黑格尔关于历史的喜剧概念本质上是基于他认为生命的权力超越死亡的信念；对黑格尔来说，“生命”保证了一种贯穿历史性未来的更为充分的社会生活形式。马克思进一步加深了这种喜剧观念；他憧憬的完全是某种“社会”的瓦解，在那种社会中，意识与存在之间的冲突不得不被一切时代的人们当作一种命运来接受。因而，将在马克思的历史和社会理论化的过程中激励着他的那种最后的历史图景描绘成浪漫主义的，这应该不失公允。但是，他的观念并没有把人性的救赎看成是从时间本身之中解脱出来。更准确地说，马克思的救赎采取的是人与自然相调和的形式——那个自然被祛除了它那神奇而令人恐惧的力量，而服从于技术规则，并转向创造一个真正的共同体，其目的是创造出自由的个体，他们之所以自由，乃是因为他们不再为了自身利益而与别人斗争，而只是与自己斗争。这样看的话，马克思的历史观念代表着一种完美的提喻，即部分融合为整体，该整体本质上优于构成它的任何实体。

有一个问题维柯提出来了，卢梭百思不得其解，而柏克有所接近，最后黑格尔将其阐述为一个主要的哲学问题，这就是“社会问题”，或者说“社会存在那问题丛生的本质”，它在马克思的思想中被置于历史研究的中心。对马克思而言，社会不再或者是被围困的人性和混乱的自然之间惟一的保护性屏障（像柏克认为的那样），或者是个人及其真正的“内在本质”之间的障碍（像卢梭和浪漫主义者认为的那样）。马克思和黑格尔都认为，社会同时就是这两者，既是人类从自然那里获得解放的工具，又是人们彼此疏远的动因。社会同时既统一又分裂，既解放又压迫。马克思认为，历史研究的目的首先在于表明在人们的生活中，社会如何以这种两重方式发挥作用，然后证明，这种情形所表现的悖论如何必然会及时得到解决。

关于马克思研究的问题

如今，研究马克思的著作习惯上是为了确定：（1）他的早期著作与成熟期著作之间的连续性和断裂性；前者代表作首先是《1844年经济学哲学手稿》，以及像《德意志意识形态》这样的小册子；后者代表作有《共产党宣言》（下文简称《宣言》）、《〈政治经济学批判〉序言》、《路易·波拿巴的雾月十八日》（下文简称《雾月十八》）和《资本论》；（2）在其社会意义中，马克思的思想在多大程度上可以描述成“人本主义的”，或者相反，描述成“极权主义的”；（3）在多大程度上，马克思的各种理论作为一个整体，无论如何解释，都有资格说是对社会科学做出了积极的贡献。诸多现代批评者在反思此类问题方面做了大量工作，我们应当感谢他们澄清了马克思与思想界主要人物之间的关系，正是在这个思想界之中并且针对它，马克思的成熟思想得以形成。

这些评论家关注的中心是这样一些问题，例如：马克思作为一位哲学家，其著作的连贯性如何；在分析当时的社会问题时，其思想的适用性怎样；以及马克思想象未来历史必然经历的过程，其有效性如何。对当代马克思主义意识形态学家及其反对者而言，都一样有必要确定马克思主义是否像它自己声称的那样，是社会分析的科学体系；马克思主义者对社会危机的分析是否可以应用于当代的危机；以及马克思主义的经济理论对于随着近代工业资本主义而发展起来的交换体系而言，是否代表了对它的最好的可能解释方式。

我自己对于马克思思想的研究要将这些问题中的多数置于讨论的边缘位置。我的目的在于说明马克思关于一般历史结构和过程的思想的主要风格。我对马克思感兴趣，主要是把他看作一种特定形态历史意识的代表，和19世纪欧洲人的意识中与他争夺霸权的其他形态的最佳代表相比，他既不更“正确”亦不更虚假。在我看来，“历史”作为证明所发生事件的文献，就“过去发生过什么”而论，它能够整理成许多不同但同样合理的叙事性记述。根据这些记述，读者或历史学家本身对于现在“必须做什么”可能得出不同的结论。以马克思主义历史哲学为指导，人们的所作所为并不会比以其他历史哲学，如黑格尔、尼采

和克罗齐的历史哲学为指导所做的更多或更少，即便人们在信仰某种哲学真理的基础上，可能倾向于做不同类别的事情。

这也就是说，人们可以采用马克思的历史哲学来提供一种视角，并愿意这样来观察自己在历史生成之流中的位置，或者人们也能以类似的唯意志的理由拒绝它。我们根据所感觉到的最终是个人的需要和期望，理解过去和一般历史的整体景观，它与我们看待自己在现行社会建制中所处地位的方式、我们对于未来的希望和恐惧，以及我们愿意相信自己代表的那种人性的意象息息相关。随着这种感觉到的需要和愿望的变化，我们相应地调整对于一般历史的观念。历史和自然不一样。就那些为了使得自然界发生变化，或者尝试控制自然界时必须采用的知识原则而论，我们没有任何选择，要么运用科学的分析原则并且理解自然的运作，要么在控制自然的努力上失败。

对历史却并非如此。理解历史现象有不同的可能途径，因为社会的世界是我们创造的，并且，它为我们的历史经验本身提供了基础，对它加以组织有着不同并且都同样看似合理的方式。如同吕西安·戈尔德曼指出的，促进客观自然科学的成长符合每一个近代阶级，事实上符合每一个个体的利益，因为拓展人类控制“自然”的能力符合当代社会一切阶级的利益，这种“自然”作为资源摆在他们面前，而“社会”便是通过这些资源构成的。但是，作为社会存在，我们在不同类型的社会中有着不同的利害关系，作为对自然进行科学开发的结果，我们可以想象这些社会潜在地将会成为现实。这就意味着，我们意在推动的这种社会科学将以某些关键的限制为特征，这些限制恰恰施加在我们设想中该科学促进或阻挠一种特定类型的社会成长的能力之上。

因此，必定有着可替代的，甚至是完全不相容的设想社会科学所必须采取之形式的方式。在这些方式中，我们认识到一种特别的激进的社会分析概念的合法地位，马克思无疑是它在19世纪的杰出代表。但在此之外，我们还必须认识到有无政府主义、自由主义和保守主义等各种类型。这些社会分析观念中的每一种都伴随着或产生出一种有关历史过程及其最重要结构的特定观念，特定个体有可能因为认识论的、审美的或伦理方面的考虑而受其吸引。因而，至少在我看来，像

马克思主义和非马克思主义的社会理论家企图的那样，想在声称本质上价值中立的认知基础之上就有关历史过程本质的彼此竞争的观念之间做出公断，将是徒劳无益的。成为一位马克思主义者的最佳理由是道德上的，正如成为一位自由主义者、保守主义者或无政府主义者的最佳理由也一样。马克思主义历史观诉诸“历史证据”的话，既非可以确证的，亦非不可确证的，因为在马克思主义和非马克思主义的历史观之间，所争论的问题在于：准确地说是什么算是证据，什么又不算，资料是如何组织成证据的，以及对于理解当前的社会现实，从这样构成的证据中会得出什么样的意义。

马克思既不是为了社会调解（托克维尔的方式）也不是为了社会融合（兰克的方式）而撰写历史。他是社会革新的预言者，并且，他把历史意识看作人类解放的工具的那种方式，再没有19世纪水平相当的思想家曾经尝试过。当他在《关于费尔巴哈的提纲》中写道：“哲学家只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界。”（第69页）[2] 他暗含的意思并不是说人们不应努力理解世界，而是指惟一能够检验其理解的是他们改变世界的能力。这样，他攻击每一种旨在创造纯粹静观的（contemplative）历史学的计划，例如兰克名下那种在整个欧洲大学里被确立为正统的历史学。对马克思来说，科学乃是转化知识，在自然领域内是自然的转化，在社会领域内是人类意识和实践的转化。他将自己的历史理论设想成一种工具，它把人类从无穷级数的无限接近中解放出来，达到一种真正的人性，以便人们最终可以完全认识到自己的人性。在黑格尔和托克维尔那样的思想家看来，这种人性将向未来无限地拓展。对马克思而言，正确理解了的历史不仅提供了一幅人们进入地上王国的图景，它也是令他们最后赢得地上王国的工具。

在这样一种思考的语境中，我也会考虑马克思早期和晚期著作之间的连贯性问题。就马克思关于历史的一般理论而言，我的观点是，这是一个假问题。思考19世纪40年代间的事件，以及马克思在当时与某位思想家的际遇，琢磨它们对于构成那种表现在《雾月十八》或《资本论》中的体系有所影响或许会是一件很有意思的事，但这是些圣徒传式的关注，而不是理论的关注。我的观点是，马克思作为将历

史以独特风格哲学化的代表，他的思想表现出对一套比喻性结构的持久追求，这种结构从《德意志意识形态》（1845）到《资本论》（1867），一直赋予其思想独有的特征。

马克思历史思想之精髓

马克思关于历史、关于它的结构与过程的思想的精髓，与其说在于他试图结合黑格尔、费尔巴哈、英国政治经济学家和空想社会主义者的思想中有益的东西，不如说在于他努力在一种关于历史世界的可以理解的想象中，将转喻和提喻的比喻策略加以综合。以这种方式说明马克思著作的特征，将准许我阐明在他的思想中存在的机械唯物主义因素和有机唯心主义因素之间的那种关系，阐明应当是从他对英国政治经济学家的研究中得来的实证主义，以及应当是从黑格尔那里借用而来的辩证法。它也准许我区别马克思用来批评论敌的策略和他用来表述自认为在历史记载中发现的历史真理的策略。

马克思思想的变动有一个范围，一端是转喻式地理解人类在其社会状态中的分裂处境，另一端是提喻式地暗示他在整体历史过程的终点发现的统一。人们何以能够同时被决定了而又有着潜在的自由？他何以能够在生成中是分裂和片段，而在存在中又能是整体划一呢？这是与马克思有关的问题。他需要两种不同的语言来描述这些不同的状态和处境。并且，马克思有效地将历史记载在水平方向上分成了两个层次的现象，一个层次的现象以转喻的描述策略获得完整的叙述，另一个层次以提喻的描述策略得到叙述。这样，马克思的问题便是叙述这样区别了的两个层次。

事实上，马克思转喻式地以一种因果关系来叙述它们；这正是马克思根本上的唯物主义历史观的标志和标尺。当马克思说他的历史观是“辩证唯物主义的”时，他的意思是指，他以机械论的方式想象社会经济基础的过程，而以有机论的方式想象上层建筑的过程。这种独特的结合使得他相信，最终，本质上是外在的和机械的人类关系结构能够导致一种本质上不同的结构，若就其联系部分与整体的方式而言，那是内在的和有机的结构。

这样，马克思在两个层次上，即经济基础和上层建筑的层次上对历史过程进行情节化。在经济基础的层次上，存在的不过是一连串独特的生产方式及其关系模式，一种类似于在自然中获得的受严格因果律支配的自然演进。然而，在上层建筑的层次上，存在一种真正的进步，即一种人与人关系形态的演进。在经济基础的层次上，在生产方式形成之处存在着进步，自然，这就是人们对于自然界及其过程有了更多的确定理解和控制。相比之下，在上层建筑的层次上，构成进步的是人类意识加深了对人与自身及同伴的异化的认识，并且，能够超越异化的社会环境得到了相应的发展。

因而，正如马克思认为的那样，人类历史一般而言表现了一种双重的演变：一方面就人类通过科学和技术的发展获得更大的控制自然的能力而言，是一种上升；另一方面就人们越来越与自身及同伴产生异化而言，则是一种下降。这种双重运动令马克思相信，历史的整体正朝着一种确定无疑的危机前进，危机中存在的冲突是，人类要么实现其地上王国要么毁灭自身，而对于自然，人类既是从自然中来，又在为自身人性而奋斗之中反对自然。

这意味着马克思的历史哲学既包含了一种共时性分析，也包含了一种历时性分析，前者针对的是一直保留在历史中的关系的基本结构；后者针对的则是超越这种结构并构成一种崭新的人与人之间关系形态的重大运动。对马克思而言，这就暗示了，历史不得不同时以两种方式情节化，即悲剧的模式和喜剧的模式。因为，当人们处于一种社会状态中，就其建构一种可行的人类社会的努力总是被支配着历史的规律挫败而论，人们是悲剧性地存在着。尽管如此，人们也是喜剧性地存在着，因为人与社会之间的这种相互作用逐渐地使人们接近于这样一种情形，在其中，社会本身将消失，而一个真正的共同体，一种共产主义的存在模式将建立起来，这就是他真正的历史性命运。

基本的分析模型

马克思用来理解一切历史现象的分析策略模型在《资本论》第1章中得到了清晰的表述。在此，马克思阐述了劳动价值论，以便在人

们生产的一切商品的价值具有的“内容”和“形式”之间加以区分。这一章名字叫“商品”，它分为四个部分，前两部分与商品价值的内容有关，后两部分则与商品价值在不同交换体系中呈现的表现形式有关。

马克思说道，商品是“资本主义生产方式占统治地位的社会财富”的“基本单位”（《资本论》，第3页）。

接下来，他继续在劳动价值论的基础上区分商品的使用价值和交换价值，其根据的是在任何经济体系中供交换的任何商品的内容与表面形式之间的区分，而不论该体系是原始的还是先进的。马克思指出，商品的使用价值“有抽象人类劳动体现或物化在里面”。马克思声称，人们能够根据“它所包含的‘形成价值的实体’的量即劳动量”（第7页）来衡量其价值。这意味着，“作为价值，一切商品都只是一定量的凝固的劳动时间”（第8页）。

然而，马克思指出，商品的交换价值与在一个特定的交换体系中赋予它的价值不同。在任何实际的交换体系中，商品具有的交换价值看上去与生产它们所要求的劳动量没有什么关系。人们在诸多体系内交换商品，这赋予了它们交换价值，不同于它们的使用价值可能得到准确确定的做法。这意味着，商品在某个特定交换体系中表现的价值的形式不同于它们实际的使用价值，或者说价值的内容。商品因其交换目的而具有的价值，不同于其因使用目的而具有的价值。正如马克思注意到的，问题在于阐明商品的形式（交换价值）与内容（使用价值）之间的这种差别。如果我们能够说明这种差别，也就能够提供一种方法区分价值变化的表现形式与商品不变的价值内容。马克思的想法是，商品的使用价值不变，由商品生产需要的社会必要劳动数量决定，而商品的交换价值是可变的和变化的，由不同时间和不同地点的不同历史环境或者交换体系中获得的真实关系决定。

在此，我的兴趣是，马克思对商品价值的表现方面的不同形式进行的分析，以及对这些形式和任何商品的实际的或真实的价值之间的关系所做的分析。不论表现形式发生什么变化，这些商品的真实价值都是保持不变的。因为这两种类型的关系，即一方面是价值形式之间

的关系，另一方面是形式与价值的不变内容之间的关系，恰恰类似于他认为历史（社会的）存在的表现形式和它的不变（人类的）内容之间存在的关系。

首先，马克思强调，尽管任何商品的实际价值由于消耗在其生产中的社会必要劳动时间而固定了，一切商品的价值表现形式，即它的交换价值却是多样的，并且可能呈现为以下四种形式中的任何一种：简单的（个别的或偶然的）价值形式、总和的（或扩大的）价值形式、一般价值形式、货币形式（Geldform）。在第一种形式中，商品的价值等同于假定存在于其他商品中的价值。在第二种形式中，商品的价值正如马克思所说的："表现在商品世界的其他无数的元素上"（第34页）。这样，商品的价值在"无穷系列的"不同商品中得到表现。在第三种形式中，一切商品的价值有可能根据系列商品中的某一种商品来表现，例如，当一件外套、一定数量的茶、咖啡、小麦、黄金、铁等等，被认为相当于一定数量的其他商品的"价值"，如麻布的价值时，于是，所有这一切的共同价值，即生产它们需要的劳动量，能够根据仅仅一种其他商品而等同起来。在第四种形式中，当人们偶然发现某种特殊的商品，如黄金，可以充当标准，而一切其他商品测定的价值都能由此被确定和指定，这时就产生了货币价值形式。

在马克思看来，价值的第四种形式，即货币形式代表着一个起点，所有关于商品实际价值的分析都是由此开始。价值的货币形式在经济分析中是一个有待解答的"谜"，一个由这样的事实构成的谜，即人类通过其劳动创造了作为使用价值而内在于商品的价值，却坚持要根据商品的交换价值来解释其价值，并且特别是以它们与黄金的交换价值为依据。正如马克思说的那样：

> 对人类生活形式的思索，从而对它的科学分析，总是采取同实际发展相反的道路。这种思索是从事后开始的，就是说，是从发展过程的完成的结果开始的。给劳动产品打上商品烙印、成为商品流通的前提的那些特征，在经济学家试图了解它们的意义……而不是了解它们的历史性质时，就已经获得了社会生活之自然形式这种固

定地位。因此，只有商品价格的分析才导致价值量的决定，只有商品共同的货币表现才导致商品的价值性质的确定。但是，正是商品世界的这个完成的形式——货币形式，用物的形式掩盖了私人劳动的社会性质以及私人劳动者的社会关系，而不是把它们揭示出来。如果我说，上衣、皮靴等把麻布当作抽象的人类劳动的一般化身而同它发生关系，这种说法的荒谬是一目了然的。但是当上衣、皮靴等的生产者使这些商品同作为一般等价物的麻布（或金银，这丝毫不改变问题的性质）发生关系时，他们的私人劳动同社会总劳动的关系正是通过这种荒谬形式呈现在他们面前。［《资本论》，第49页（German ed.，第89——90页）。］

应当注意到，马克思把价值的货币形式描述为“荒谬的”。它的荒谬在于人，至少是资产阶级世界中的人坚持根据与黄金的交换价值，来确定他们生产和交换的商品的价值。而在马克思看来，黄金是一切金属中最没有什么用的东西。马克思对商品价值的内容和形式所做的分析，其整个意图在于揭示这种将商品的价值与它的黄金等价物等同的冲动所具有的荒谬性。这也就是在马克思把资产阶级社会描述成建立在商品拜物教的“秘密”之上时，他所指的意思。在资产阶级社会，人们由于将商品价值等同于它与黄金的交换价值，从而在某种程度上使得商品价值在于生产它们时所消耗的社会必要劳动时间这一点被模糊了。一种于社会无用的商品，如黄金，被定为标准来确定由人类劳动生产的商品的价值，这在马克思看来，正是根据资产阶级方式组织的那种社会疯狂的证据，它对应的正是资本主义生产方式的必然要求。

马克思认为，实际存在的商品作为一组单一实体，其实际价值可以通过生产它们消耗的社会必要劳动时间来确定。但是，仅仅是在它们具有与其他商品的交换价值，尤其是与黄金这种商品的交换价值时，它们才存在于人们的意识之中。这个奇怪的事实该如何解释呢？

在《资本论》第1章第3部分，马克思详细阐述了价值的形式，即商品的交换价值，以便一方面阐明价值的货币形式的发展，另一方面

就解答“商品拜物教之谜”为其读者做好准备。正如他在这部分的导言中所指出的：

> 指明这种货币形式的起源，就是说，探讨商品价值关系中包含的价值表现，怎样从最简单的最不显眼的样子一直发展到炫目的货币形式。这样，货币的谜就会随着消失。［第17页（第62页）］

接下来，他进而便区分了价值的四种形式：简单的（个别的或偶然的）形式、总和的（或扩大的）形式、一般形式和货币形式。（同上）

马克思的分析让我感兴趣的是他使用的策略。他在原始的交换形式中，从相对使用价值的一种普遍、自然的等式这一事实得出了他所谓的商品拜物教这样的事实。这种策略可以充当一种模型，它是马克思分析发生在一切发展过程，尤其是社会和历史过程（而非自然过程）的现象层面的转变的方法。

这一策略或许本质上被认为是黑格尔意义上的辩证策略；如果愿意，这四种价值形式也许可以看成是自在的价值，自为的价值，自在、自为的价值和自主、自在、自为的价值。但是，很明显，就像福柯看到的，马克思对于价值表现形式的辩证分析代表的不过是“价值”一词扩充了的解释（福柯，第298页），并且，马克思所做的正是对人们在社会演化的不同阶段理解“价值”概念的途径进行的一种比喻分析。

例如，马克思所说的价值的简单的（偶然的）形式是一个等式，被解释为任何两种商品之间的一种隐喻关系。他说道：

> x量商品A＝y量商品B，或x量商品A“值”y量商品B。
>
> （20码麻布＝1件上衣，或20码麻布“值”1件上衣。）

[《资本论》，第18页。]

但这种等式并不是一个算术等式的简单陈述。一种深层的、更深奥的关系隐藏在其外显的算术形式中。马克思认为，“一切价值形式的秘密都隐藏在这个简单的价值形式中”（同上）。因为正如他所说的：

> 两个不同的商品A和B，如我例子中的麻布和上衣，在这里显然起着两种不同的作用。麻布通过上衣表现自己的价值，上衣则成为这种价值表现的材料。前一个商品起主动作用，后一个商品起被动作用。前一个商品的价值表现为相对价值，或者说，处于相对价值形式。后一个商品起等价物的作用，或者说，处于等价形式。[同上]

简而言之，在明显的等价关系中将A和B连结在一起的系词是及物的、主动的，并且更明确地是，它是屈折而适当的。

表达式“A＝B”中，A表示的商品价值被“表现为相对的或比较的”价值形式，而B表示的是商品的“等价形式”。系词在相比较的事物之间建立了隐喻的关系。它在同一时间表达了一种差异性和类似性，或者一种“相对的价值形式”和一种“等价形式”，用马克思的话说，它们“是同一价值表现的互相依赖、互为条件、不可分离的两个要素，同时又是同一价值表现的互相排斥、互相对立的两端或两极”（同上）。就如马克思概括的：

> 一个商品究竟是处于相对价值形式，还是处于与之对立的等价形式，完全取决于它当时在价值表现中所处的地位，就是说，取决于它是价值被表现的商品，还是表现价值的商品。[同上]

简而言之，在估价语言中，某商品是否被赋予相对的或等价的价值，依据的是它在隐喻性表述的这一边或那一边的位置。在任何价值表现的核心存在的隐喻根据其他商品赋予某一商品价值，这正是“一切价值形式的秘密”本身的关键所在。该隐喻为理解纯粹的物质或数量实体如何被赋予了精神和品质的特征提供了钥匙。并且，对隐喻的理解为马克思提供了一种方法，藉此，一切商品虚假的精神性，尤其是黄金的，都被揭示出来了。

不同的价值形式（与任何特定商品的价值的真正内容，即生产它的社会必要劳动时间相对）都是意识模式的产物，这在马克思分析相对价值形式时已经说得很清楚。马克思说道，如果我们想要发现商品价值的初级表现是怎样“隐藏在两种商品的价值关系之中”，我们必须“完全撇开这个价值关系的量的方面来考察这个关系”。他批评一些人的“做法正好相反，他们在价值关系中只看到令两种不同商品的一定量彼此相等的比例”。在马克思看来，这种分析忽略了这样一个事实，即“不同物的量只有化为同一单位后，才能在量上互相比较。”（第19页；着重号为引者所加）在隐喻式表现中，这种假定的相同单位被隐藏起来了，而注意力惟独导向了等式中比较的对象的外部特征。然而，这种隐藏的相同单位是什么呢？

> 我们可以这样说，由于商品作为价值只是人类劳动的凝结，那么，我们的分析就是把商品化为价值抽象，但是并没有使它们具有与其自然形式不同的价值形式。在一个商品和另一个商品的价值关系中，情形就不是这样。在这里，一个商品的价值性质通过该商品与另一个商品的关系而显露出来。［第20页（第65页）］

在现实中，马克思认为，商品A和商品B都是人类劳动的凝结的“固化”形式，这种人类劳动的凝结是每一项人类生产的隐蔽内容。当一件外套在一种价值形式的表达中与一匹麻布等价时，“实际上就

是把缝纫还原为”生产这两种商品“所必须的劳动中相同的东西”，也就是说它“被还原为它们作为人类劳动的共同性质”。通过这种“间接的办法”，事实上，马克思“还说明，就织出价值而论，织也和缝毫无区别，所以是抽象人类劳动”。这种抽象的人类劳动被表达在关于任何两种给定商品相等价的断言中。并且，此种断言“是把不同种商品所包含的不同种劳动化为它们的共同东西，化为一般人类劳动”（第20——21页）。

于是，人们借助于语言学方法间接地颂扬他们自己的劳动，是它把价值赋予了所有商品。因此，理解了语言学还原的本质，也就把握了马克思所谓的“商品语言”的本质（第22页［第66页］），因而也理解了价值在不同的交换体系中呈现的表现形式。这种商品语言是一种外在关系的语言，它遮蔽了任何两种商品之间实际上的一种内在关系（内在于任何商品的共同的劳动要素）。作为任何交换活动的基础，这两种商品被拿来相互比较，因而产生了这种关系。这样，马克思写道：

> 在上衣的生产上，人类劳动力以缝的形式被耗费。因此，上衣中积累了人类劳动。从这方面看，上衣是“价值承担者”，虽然它的这种属性即使把它穿破了也是看不出来的。即使上衣扣上了纽扣，麻布在它里面还是认出与自己同宗族的美丽的价值灵魂。但是，如果对麻布来说，价值不同时采取上衣的形式，上衣在麻布面前就不能表示价值。例如，如果在B看来，陛下不具有A的仪表，B就不会把A当作陛下——这意味着“陛下”必须随着国王的每次更换而改变容貌、头发等等……作为使用价值，麻布是在感觉上与上衣不同的物；作为价值，它却是“与上衣等同的东西”，因而看起来就像上衣。麻布就这样取得了与它的自然形式不同的价值形式。它的价值性质通过它和上衣相等表现出来，正像基督徒的羊性通过他和上帝的羔羊相等表现出来一样。［同上］

在这些段落中，马克思的语言具有的想象力不应被当作与他分析

价值形式的目的不相干的东西而抛弃。对于传达他关于意识以何种方式将（虚假的）意义赋予事物、过程和事件的概念而言，这种想象力是必要的。在马克思看来，万物的世界是一个孤立个体的世界，特殊的世界，它们彼此之间看上去不存在根本的关系。真正归属于某个特定商品的价值作为某种交换行为的基础，是一种意识的产物。马克思认为，人们将意义赋予事物，犹如他们通过劳动创造了商品并赋予它们价值。事实上，在注释中，马克思这样写道：

> 在某种意义上，人很像商品。因为人来到世间，既没有带着镜子，也不像费希特派的哲学家那样，说什么“我就是我自己”，所以人起初是以别人来反映自己的。名叫彼得的人把自己当作人，只是由于他把名叫保罗的人看作是和自己相同的。因此，对彼得说来，这整个保罗以他保罗的肉体成为人这个物种的表现形式。［第23页，注1］

马克思感兴趣的是事物之间的关系，通过这些关系，事物能够呈现出一种不同于“内在于它们本身”之物的现象层。除了在彼此的关系中，人们没有享受到任何确定的“人性”。同样，也就在人类意识中，通过将任何特定商品置于一种与其他商品的隐喻式关系中，发现了理解商品价值的线索。正如马克思所说：

> 我们看到，一旦麻布与别的商品即上衣交往时，商品价值的分析向我们说明的一切，现在就由麻布自己说出来了。不过它只能用它自己通晓的语言即商品语言来表达它的思想。为了说明劳动在人类劳动的抽象属性上形成它自己的价值，它就说，上衣只要与它相等，从而是价值，就和麻布一样是由同一劳动构成的。为了说明它的高尚的价值对象性不同于它的浆硬的物体，它就说，价值看起来像上衣，因此它自己作为价值物，就同上衣相像，正如两颗豌豆相像一样。顺便指出，除希伯来语以外，商品语言中也还有其他许多确切程度不同的方言。例如，要表达商品B同商品A相等是商品A自

己的价值表现，德文“Wertsein”［价值，价值存在］就不如罗曼语的动词valere，valer，valoir［值］表达得强烈。“Paris vaut bien une messe.”（巴黎确实值一次弥撒！）［第22——23页］

于是，借助于隐喻表达式“A＝B”中表述的“价值比率”，“商品B的自然形式成了商品A的价值形式，或者说，商品B的物体成了反映商品A的价值的镜子”。并且，由于“商品A同作为价值体，作为人类劳动的化身的商品B发生关系，就使B的使用价值成为表现A自己价值的材料。在商品B的使用价值上这样表现出来的商品A的价值，具有相对价值形式”（第23页）。

我着重指出，马克思在价值的“形式”和“内容”之间所做的区分包含在任何特定的商品中，因为它恰恰类似于他意图在历史哲学中就历史过程的“现象”及其内在的或隐藏的“意义”之间所做的区分。历史的表现形式正是不同社会类型的演化，它们能够由那些以尚未分析的形式存在的历史记录来加以证明。社会形式（态）变迁的方式与价值形式的方式相同；但是，它们的意义，即这些变迁的重要性，就像赋予一切商品真实性或根本价值的人类劳动的凝结那样一直保留了下来。这就意味着，历史过程中产生的社会形式类似价值形式，而决定这些社会形式的生产方式类似于商品的价值内容。历史存在的形式在上层建筑中已经给定；经济基础（生产方式）则赋予其内容。并且，历史存在的形式，即社会基本形态在数量上都与价值的形式相同。

价值与社会都有四种基本形式。价值形式是简单的形式、总和的形式、一般形式和货币形式。社会形式是原始共产主义形式、奴隶制形式、封建制形式和资本主义形式。在此出现的问题是，社会形式及由一种社会形式向另一种转换的模式，是否与价值形式及（作为解答货币拜物教的“谜”而在《资本论》提出的）一种价值形式向另一种转换的模式相似？事实上，如果它们是相似的，我们便有了一条正确理解马克思历史理论的线索，与此同时，我们也能确立其早期著作与晚期著作之间概念的连续性。

让我说得更确切一些。对马克思而言，正如在《资本论》中写的，他认为价值的形式产生于等价物最初的、原始的或是隐喻式的表述，其产生方式可以对作为高级交换体系特征的货币拜物教作出解释。但是，一切商品真正的价值内容依旧本质上相同，即消耗在商品生产中的劳动。社会历史也是如此，它们的形式变迁，但作为形式中这些变化之根基的内容却是稳定的。这种内容由生产方式组成，而人们正是通过生产方式使自身与自然联系在一起。这些体系的成分可能会变化，因此，在它们的基础上创造的社会关系也必定发生改变。但是，这些变化的真正意义在对所要研究的那个社会的表现形式进行的思考中是找不到的，它存在于生产方式中发生的隐蔽的转变之中。

应当强调，马克思一分析出价值的简单的形式，并且揭示出其本质上的隐喻性质，他便继而用纯粹比喻性术语解释其他三种价值形式的本质，最后认识到货币拜物教。总和的或扩大的价值形式不过是以转喻形态出现的商品价值的概念化。在此，商品之间的关系正是在一个可以无限拓展的系列中，以对它们定位的理解为基础，就如商品以“A＝B”、“B＝C”、“C＝D”、“D＝E”……这样一组形式与任何其他商品联系在一起，任何给定商品的价值都被理解成交换体系中一定数量的任何其他商品的等价物。但是，在一个扩大的系列之内对商品存在的这种理解，通过这一系列的扩展，暗示了存在一切商品共有价值的可能性。简而言之，由于商品能够排列成这样一种方式，就好像它是一个具有纯粹外在关系的总体系统中的一部分，这也就暗示了有可能存在价值的一般形式。这样，通过提喻，以转喻方式提供的商品系列能够被赋予一个整体中的部分的特征。在马克思看来，这种整体价值其实只不过是“凝固了的”消耗在个别商品生产中的劳动。然而，在涉及特定的交换系统时，人们会模糊自己感觉到内在于一切商品中价值的真正内容，于是，内在于整组商品的共有价值便按提喻的方式被统一为一定数量的黄金，它使得商品能够在交换体系中流通。赋予黄金在交换体系内代表一切商品价值的权力这种“荒谬的”做法说明，“货币拜物教”正是高级交换体系之特征所在。

这样，价值形式的过程或演化，一开始是商品价值的原始（隐喻式的）特征，它依据的是该商品相对于其他商品的等价物；进而导向

了商品价值的“反讽式”特征，它根据的是引入交换体系的黄金（或货币）的数量。促成该过程发生的是我们认为的还原和整合的两种比喻策略，一种是转喻，另一种是提喻。在《资本论》这个部分中，马克思分析的最后一种价值形式即货币形式，它准确地说是反讽式的，因为在马克思阐述商品生产的必要劳动时间时指出，由于归属于商品的价值被认为是以货币（或黄金）等价物的形式来表现的，结果必要劳动时间便被隐蔽起来了。由于根据商品的货币等价物来描述其价值，这既包含了一种真实，也包含了一种谬误，这也是一种反讽。其中包含的真实反映在根据一种普遍的价值标准看待一切商品的冲动之中；而谬误则在于，在特定的交换体系内将这种标准确立为某个商品可能要求的货币等价物。将所有商品的价值视同为它们的黄金等价物这种拜物教的性质，既是最高级的交换体系自我欺骗的条件，也是使意识得到解放从而领会赋予任何商品以价值的真实基础的先决条件，而这便是劳动价值理论，它是马克思用来分析资本主义交换体系之强大与虚弱的基础。

因而，《资本论》首章的后一半便是一种反讽方面的实践。对于没有从一开始就理解劳动价值论之真理性的所有商品价值观念，这一部分揭露出它们纯粹的虚构本质。简而言之，劳动价值论充当了一切错误的价值观念能够被超越的基准线。

然而，应当强调，马克思并没有坚持认为由比喻性还原提供的不同价值形式完全是错误的。每一种价值形式都包含了对于一般价值之本质的某种重要的洞见。这些看法都源于一种合理的冲动，为的是揭示商品在任何交换体系中具有的价值的真正本质。但是，就理解任何始于对形式而非对内容的思考所着手的分析而言，一切价值的真正基础都较为模糊和隐蔽。这样，有关价值形式的思想史描述了一部意识向着它自身自欺和异化能力的深处持续堕落的历史。这种堕落的最低点便是人们自己否认自身劳动价值的情形，这种价值作为一切商品价值的真正内容而被遮蔽了，以此而赋予黄金这种没有价值的金属一种本来是人类独有的权力，即创造价值本身的权力。

但是，在马克思批判一切其他的商品价值观念的基础上，劳动价

值论与那些他分析的错误的、或虚假的价值形式之间，存在什么样的本质关系呢？它看上去是一种转喻关系，因而不可避免的是一种简化的关系。由于马克思强调，商品交换的现象被区分为两个层次的存在，一方面是其形式，另一方面是其真实内容，简言之，即划分为存在的现象层次和本体层次。一旦承认了这种区分，也就有必要探究认为它们在实践中存在关联的基础。为什么一切商品价值的真正内容受到意识的抑制，而突出了马克思分析的那各种表现形式？这个问题同时是心理学、社会学和历史学的问题；并且，为了理解马克思是怎样解决这个问题的，我们一方面必须转向分析他的意识理论，另一方面转向分析他的历史哲学。

历史存在的“语法”

在19世纪40年代末，马克思拟定了他历史理论的大致线索，那时，他试图接受上一代人社会思想的主流学派，它们是德国唯心主义、法国社会主义和英国政治经济学。这一时期马克思的立场，即他和恩格斯视为后来被达尔文在科学上证实了的立场，其基础是这样的一种信念：人的意识仅只是人类为了满足其首要的（生理的）和次要的（情感的）需要而调节人类这种动物与其环境之间关系的一种更加有效的、而非在质上有着差异的能力。随后，他遵循费尔巴哈，将自然能够脱离意识而存在，意识却不能脱离自然而存在这样的观点置于其思考的中心。于是，在《德意志意识形态》中，马克思写道：“我们首先应当确定一切人类生存的第一个前提也就是一切历史的第一前提，这个前提就是：人们为了能够‘创造历史’，必须能够生活。但是为了生活，首先就需要衣、食、住以及其他东西。”（Bottomore ed.，第62页）以这个假设为基础，他继续论述，首要的历史行为不是精神的，而是纯粹动物性的，即“物质生活本身的生产”。这就允许马克思能够批判先前每一种试图在一般动物性与特定人性之间找到一种“本质”差别的努力。因而，他写道：“可以根据意识、宗教或随便别的什么来区别人和动物。而人们自己从一开始生产他们所必需的生活资料的时候，就开始把自己和动物区别开来。”（第53页）马克思指出，这种生产的本质是由人们的物质属性“决定的”。在生产其生活资

料时，人们间接地生产了“他们的物质生活本身”。这样看的话，人类意识仅仅是在人类设法开发其环境并赖以生存时的特殊工具，并且是其自然天赋的一部分。稍后，在《资本论》（1867）中，马克思拓展了这种观念：

> 劳动首先是人和自然之间的过程，是人以自身的活动来引起、调整和控制人和自然之间的物质变换的过程。人自身作为一种自然力与自然物质相对立。为了在对自身生活有用的形式上占有自然物质，人就使他身上的自然力——臂和腿、头和手运动起来。当他通过这种运动作用于他身外的自然并改变自然时，也就同时改变他自身的自然。他使自身的自然中沉睡着的潜力发挥出来，并且使这种力的活动受他自己控制。在这里，我们不谈最初的动物式的本能的劳动形式。现在，工人是作为他自己的劳动力的卖者出现在商品市场上。对于这种状态来说，人类劳动尚未摆脱最初的本能形式的状态已经是太古时代的事了。［Bottomore ed.，第88页（192页）］

因此，在人类努力的动力之中，潜在地呈现出一种特殊的人类本性。于是，马克思写道：

> 我们要考察的是专属于人的劳动。蜘蛛的活动与织工的活动相似，蜜蜂建筑蜂房的本领使人间的许多建筑师感到惭愧。但是，最蹩脚的建筑师从一开始就比最灵巧的蜜蜂高明的地方，是他在用蜂蜡建筑蜂房以前，已经在自己的头脑中把它建成了。劳动过程结束时得到的结果，在这个过程开始时就已经在劳动者的表象中存在着，即已经观念地存在着。他不仅使自然物发生形式变化，同时他还在自然物中实现自己的目的，这个目的是他所知道的，是作为规律决定着他的活动的方式和方法的，他必须使他的意志服从这个目的。但是这种服从不是孤立的行为。除了从事劳动的那些器官紧张之外，在整个劳动时间内还需要有作为注意力表现出来的有目的的意志，而且，劳动的内容及其方式和方法越是不能吸引劳动者，劳

动者越是不能把劳动当作他自己体力和智力的活动来享受，就越需要这种意志。［第88——89页（192——193页）］

这样，接下来就如马克思在《德意志意识形态》中所写的：

人们用以生产自己必需的生活资料的方式，首先取决于他们现有的和需要再生产的生活资料本身的特性。这种生产方式不仅应当从它是个人肉体存在的再生产这方面来考察。它在更大程度上是这些个人的一定的活动方式，他们的一定的生活方式。个人怎样表现自己的生活，他们自己也就怎样。因此，他们是什么样的，这同他们的生产是一致的——既和他们生产什么一致，又和他们怎样生产一致。因而，个人是什么样的，这取决于他们进行生产的物质条件。［Bottomore ed.，第53——54页］

这种还原允许马克思演绎出人类意识的三种假想（或者，正如他参照那个时代德国哲学家的习惯以反讽的方式称谓的“环节”）。它们是：首先，满足需要（首要的和次要的，即生理的和情感的需要）的冲动；其次，再生产其他人并维持种族的生存，由此就出现了最初的社会集团，即家庭；最后，构成生产方式，使得人们能够在不同的环境中足以维持自己的生活。这样，他推断，为了让我们认识到人类意识的存在，我们必须假定在人类的动物性和他的环境之间存在一种自然的联系，并且假定存在一种社会的联系，藉此人们参与家庭内或家庭间与其他人的合作行为。这种假定允许马克思在其历史理论中一方面融入其唯物主义的形而上学，另一方面融入其有关社会发展的辩证法。

马克思探求在每个社会中都存在的人类意识、物质世界和当下生产方式之间的密切关系。因而他写道：

由此可见，一定的生产方式或一定的工业阶段始终是与一定的共同活动方式或一定的社会阶段联系着的，而这种共同活动方式本身就是“生产力”；由此可见，人们所达到的生产力的总和决定着社会状况，因而，始终必须把“人类的历史”同工业和交换的历史联系起来研究和探讨。［第62页］

马克思强调，他在分析上表明作为任何有关人类意识概念的基础的那些“环节”，要看作是在逻辑上优先于这种意识，而不是在存在上有别于它；“打从历史的开端和人类的出现”，它们就已经和意识一同存在，并且，它们“今日之自身仍然打上历史的烙印”（同上）。

即使如此，马克思继续指出，人类的意识并非“一开始就是‘纯粹的’意识”。从一开始，“‘精神’就很倒霉，注定要受物质的‘纠缠’”。首先，意识“起初只是对周围的可感知的环境的一种觉察，是对处于开始意识到自身的个人以外的其他人和其他物的狭隘联系的一种觉察。同时，它也是对自然界的一种意识，自然界起初是作为一种完全异己的、有无限威力的和不可制服的力量与人们对立的，人们同它的关系完全像动物同它的关系一样，人们就像牲畜一样服从它的权力，因而，这是对自然界的一种纯粹动物式的意识（自然宗教）”。（第70——71页）

简单（或偶然）价值形式中包含了“价值形式的全部秘密”，同样，社会的简单的形式及其相伴随的意识形式也包含了一般社会形式的秘密。在《宣言》中，马克思指出了三种主要的社会组织形式（奴隶制的、封建制的和资本主义制的）；只是在恩格斯添加的注释中才间接提到第四种形式，即原始共产主义。但是，在《德意志意识形态》）中，马克思以隐喻的方式描述了这种社会组织的原始形式具有的意识模式。这样，他写道：

这里和任何其他地方一样，自然界和人的同一性也表现在：人们之间的狭隘的关系制约着他们对自然界的狭隘的关系，这正是因

为自然界几乎没有被历史的进程所改变；但是，另一方面，意识到必须和周围的人们来往，也就是开始意识到人总是生活在社会中的。这个开始和这个阶段上的社会生活本身一样，带有同样的动物性质；这是纯粹畜群的意识，这里人和绵羊不同的地方只是在于：他的意识代替了本能，或者说他的本能是被意识到了的本能。［第71页］

这样，马克思在人类发展中预设了一个最初的阶段，以此作为一切真正的历史发展的前提条件。在此阶段，人们生活于其中的意识情形，其特征严格地说正是隐喻式的。人们存在之时同时理解到他们与自然之间的相似性和差异性。这个阶段，人性的意识类似于那种“动物性质的”意识，即一种“类似于绵羊的”或“畜群的”意识，在首个社会形态，即部落中，这种意识适用于巩固人类存在。另外，依据马克思的观点，必须假设一种原始共产主义，它是作为主导的经济组织形式而存在的。在这一阶段之中，人们寄生式地依靠自然生活，例如狩猎和食物采集，这也就是说，他们参与的生产和消费形式与其他动物天赋的类似本能和生理能力一样。

但马克思看来相信，人类生活中的某种要素会发生作用，将这种人类意识与自然之间，以及人与人之间的隐喻式关系形态加以转化。这种要素便是经济要素，它最初不过具有一种性别区分的功能，这就是分工。我们会认为分工是机械地在社会关系形式上发挥作用，它导致了人与自然联系方式的变化，结果也导致了人与人联系方式的变化。因而，马克思写道：

由于生产效率的提高、需要的增长以及作为前二者基础的人口的增多，这种绵羊的、或部落的意识获得了进一步的发展。与此同时分工也发展起来。分工起初只是性行为方面的分工，后来是由于天赋（例如体力）、需要、偶然性等等而自发地或“自然地产生的”分工。［第72——73页］

简而言之，人类的分工纯粹是因生理因素，即一方面是因性别差异，另一方面因力量差异而导致的。同一种类之中的这些区分化解了人与自然、人与其同类最初的同一性，最初的部落联盟正是通过这种同一性而产生的。马克思指出，这种基于生理的，或是由遗传赋予的人类原始分工以后让位于另一种更为基本的人类区分，它可以表述为“体力劳动和脑力劳动”之间的分工。

马克思认为，“劳动分工”只是在这种区别表现在社会中后，“才开始成为真实的分工”。“从这时候起意识才能真实地这样想象：它是某种和现存实践的意识不同的东西；它不用想象某种真实的东西而能够真正地想象某种东西。从这时候起，意识才能摆脱世界而去构造‘纯粹的’理论基础、神学、哲学、道德等等。（Feuer ed.，第252——253页）换句话说，在生理特征和体力的分配中由纯粹的机械因素导致的分工，其结果是人类迈上了他们与自身异化，以及与他们自身创造力异化的道路，并且被驱使将这些力量赋予由“‘纯粹的’理论、神学、哲学、伦理学等等所设定的”虚幻的“精神”。

既然如此，人们便开始作为彼此分离的存在者、作为不同阶级的成员与其他人相互接近地存在着，并且，他们按这样的方式，以至于不再相信在作为单一种属的整体内，各部分最终具有达成妥协的可能性。于是，马克思写道：

> 意识本身究竟采取什么形式，这是完全无关紧要的。我们从这一大堆赘述中只能得出一个结论，那就是，上述三个因素——生产力、社会状况和意识——彼此之间可能而且一定会发生矛盾，因为分工不仅使物质活动和精神活动、享受和劳动、生产和消费由各种不同的人来分担这种情况成为可能，而且成为现实；而他们的不发生矛盾的惟一可能性又在于否定劳动分工。［第253页］

于是，随着分工的出现，一方面人与人，另一方面人与自然之间的隐喻式关系被消解了，而一种转喻关系确立起来。并且，在这种关系中，人们不再像在原始社会中那样，生存在一种彼此同一的形态之中，取而代之的是生存在相接近的形态之中。或者是像马克思指出的：

> 分工……社会分裂为单独的、互相对立的家庭。与这种分工同时出现的还有分配，而且是劳动及其产品的不平等的分配（无论在数量上还是质量上）；因而也产生了所有制，它的萌芽和原始形态在家庭中已经出现，在那里妻子和孩子是丈夫的奴隶。［同上］

在马克思看来，这意味着人类当中这种分离情形的社会表现便是奴隶制。

> 家庭中的奴隶制（诚然，它还是非常原始和隐蔽的）是最早的所有制，但就是这种形式的所有制也完全适合于现代经济学家所下的定义，即所有制是对他人劳动力的支配。其实，分工和私有制是两个同义语，讲的是同一件事情，一个是就活动而言，另一个是就活动的产品而言。［第253——254页］

这样，在原始共产主义的社会形态中表现的那种最初的统一让位于一种割裂的情形。以前在意识和实践中统一的东西现在都被分开了；以前团结在一起抵御自然的人类，现在本身也分成了两种生产者，由此也分成了两种消费者，作为这种割裂的结果，亦成为两种人，两个阶级。于是，人类社会的历史便开始了，在社会的不同历史阶段中存在着部分与部分以冲突、斗争和人剥削人的方式对抗的形态。此时，人们有着一种彼此充当主人与奴隶的关系模式，在意识上和事实上都是如此。一部分人类与另一部分之间存在的差异，被认为

比它们作为共同种属的特性可能意指的任何相似性都更基本、更重要。

但是，在意识和社会关系模式两方面的这种转变，并没有被看成是由意识自身的辩证转换造成的。从原始部落的阶段转换到古代奴隶制阶段的社会组织，这纯粹是物质因素的产物，这些因素一方面是一种遗传因素（性别差异），另一方面是功能差异（分工）。并且，造成了人与人之间的分化的分工，充当了人类自身的意识中“高贵化”的基础，即在人类的意识中将人类“抬升”到高于自然的位置。

紧随两性行为中功能区分的是原始社会中的分工，即在体力劳动者和最初的脑力劳动者之间、在工作者和祭司之间进行分工。马克思说道，从这时候起，“意识才能真正地这样想象：它是某种和现存实践的意识不同的东西；它不用想象某种真实的东西而能够真正地想象某种东西。”（第252——253页）因为它能够将注意力转向自身，在其独特的人性方面内，即精神方面内，将有关其自身的想象实体化，并且把这些想象视为真实的，甚至神化和顶礼膜拜它们的偶像。但是，通过这种实体化过程，思想本身亦有所准备，为的是复兴和重整那种使人类成为一种潜在地能够统一的种属的东西。思想为那些作为整体要素的人类片断的提喻式统一做好了准备，而整体显然是大于部分之和。这样便产生了所有“纯粹的”神学、哲学，以及自文明诞生以来令人类自豪的理论，人类在自文明诞生以来的生活中，一直在以这些东西寻求确定其自身恰当的人类目的和意图。

历史过程的“句法”

人们或许会注意到，早在《德意志意识形态》中，马克思便提前勾画出来了那种将服务于他作为思想家的毕生的历史理论的语法和句法。他可能一开始就将其关注的一切历史现象进行划分，归入经济基础和上层建筑这样的范畴内。经济基础包括生产资料（根据马克思的界定包括［a］在特定时空下由特定人类集团能够获得的自然资源、［b］劳动力或能够进行生产劳动的潜在人口、［c］能够获得的技能）和生产方式。生产方式指在特定的时间和地点通过某种方式赋予

的人们可资利用的力量的实际比率。构成上层建筑的是在物质匮乏的情况下，为了控制生产资料而进行的斗争中产生的实际的阶级，以及制度、法律、国家组织形式等等由劳动分工而必需的东西。还有认可了实际社会形式的整个习俗、道德和社会风尚，以及赋予现行社会结构合理性的高级文化的领域，如宗教、科学、哲学和艺术等等，这些统统都隶属于上层建筑。对于确定种类（某种）事件的发生而言，历史资料以原始事实或文献证明的形式存在，就好像历史记录的词汇式要素。在马克思看来，它们惟有通过能够感觉到包含在由经济基础和上层建筑的概念提供的关于历史意义的两种范畴中，才能够得到理解。

一旦这种历史现象的语法式分类得以贯彻，也就有可能运用句法规则来“解释”为什么这些范畴在概念上代表的人类实践领域中会有变化。这些句法原则实际上就是机械因果律，支配着经济基础和在它之上产生的上层建筑之间的关系。在马克思的历史分析系统内，核心的句法原则赋予整个历史过程“意义”和“重要性”。简单说来，它便是，尽管经济基础的变化决定了上层建筑的变化，反之则不然。也就是说，在历史存在的社会和文化方面的变化不会导致经济基础的变化。

自然，人类的创造力或行为可能导致生产资料的变化。战争就如饥荒和瘟疫那样使劳动力减少；发明改变了技术能力的本质，自然资源因其使用而枯竭，等等。但是，生产资料中发生的变化，并不是某个特定社会的社会秩序或官方认可的文化能力（哲学、宗教、艺术等等）变更的作用。因而，经济基础和上层建筑之间的关系不仅仅是单向的，严格说来它还是机械的，它根本不存在辩证可言。

然而，上层建筑的基本形式也显示出与马克思在《资本论》中分析商品的价值形式相似的明确特征。上层建筑的形式有四种，马克思描述它们时运用了近似的比喻，并且这些形式彼此相接的方式也与《资本论》中认为的价值形式采用的方式相同。这四种社会形式（原始共产主义、奴隶制、封建制和资本主义）因而包括了基本种类，被视为一种历时过程的历史现象都将分归其中。并且，这些形式的演化构成了重大历史事件之戏剧的各幕，马克思意在赋予其历史著作一种

潜在的情节结构（在其中，整个过程的意义能够被揭示出来）。

在这一点上，应当强调指出，马克思并没有认为外部世界决定了个体精神过程的确定内容。正如在他之前类似的唯物主义者霍布斯那样，马克思承认，个人想象能够产生关于世界的无限可能图景，而这些图景可能与外部世界没有任何关系，仅仅是表达了人们心里的内在渴望。但他否认个人想象的这种创造能够成为重要的社会力量，除非它们在某种程度上与生产方式及其相应的社会产品相符合。

更重要的是，在公开认可的人类意识形式中出现的变化，只是紧随每一种人类社会形式之基础上发生的变化，即生产方式中发生的变化。这些变化导致了依赖于它们的社会的和文化的上层建筑的变化。当社会秩序出现变化的必然性已经变得很明显时，个人“纯粹”意识的产物才有可能成为公开认定的群体意识接受的对象。这就是马克思有关历史变化的基本规律的全部基础。在1859年《〈政治经济学批判〉序言》中，他就阐明了这条规律，这一年大约是他在1840年代最初的哲学思考和1883年去世之间的中点。

> 人们在自己生活的社会生产中发生一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系，即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适合的生产关系。这些生产关系的总和构成社会的经济结构，即有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形式与之相适应的现实基础。物质生活的生产方式制约着整个社会生产、政治生活和精神生活的过程。不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识。社会的物质生产力发展到一定阶段，便同它们一直在其中活动的现存生产关系或财产关系（这只是生产关系的法律用语）发生矛盾。于是这些关系便由生产力的发展形式变成生产力的桎梏。那时社会革命的时代就到来了。随着经济基础的变更，全部庞大的上层建筑也或慢或快地发生变革。在考察这些变革时，必须时刻把下面两者区别开来：一种是生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革，一种是人们借以意识到这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、艺术的或哲学的，简而言之即意识形态的形式。我们

> 判断一个人不能以他对自己的看法为根据，同样，我们判断这样一个变革时代也不能以它的意识为根据；相反，这个意识必须从物质生活的矛盾中，从社会生产力和生产关系之间的现存冲突中去解释。无论哪一个社会形态，在它们所能容纳的全部生产力发挥出来以前，是决不会灭亡的；而新的更高的生产关系，在它存在的物质条件在旧社会的胞胎里成熟以前，是决不会出现的。［第51——52页］

正如在这一段中能看到的，对马克思而言，重要的因果性作用都是通过直接途径从经济基础深入上层建筑，而不是通过辩证的途径。在促成社会转变的因果力量之间和社会转变与文化变迁之间，存在一种滞后；但这种滞后是一种惯性，导致滞后的原因是在经济基础中发生根本转变的情形下，人类意识无法放弃它们以之为基础、从更早的生产方式中继承而来的构想实在的模式。在一个特定社会中，只有在一种新的生产方式作为主要的生产方式得以确立时，公认的意识形式和实践形式本身才能够确立在新的法律、新的国家组织形式、新的宗教、新的艺术等等之中。

在所有这一切中，辩证的东西正是由一种公认的意识形式向另一种意识形式的转换模式——这也可衡量马克思借助于德国唯心主义的程度。在人类意识和意识形态中适应由经济基础中的变化导致的转变是一个辩证的过程，也正类似于那种比喻的变化，就像原始意识放弃那种普遍的自然与人类的隐喻关系，开始转喻式地理解它们彼此的关系时那样。从隐喻意识到转喻意识，再到提喻意识，这便是在人类意识从野蛮到高级的文明意识过程中，通过辩证地转变人类与其（自然的和社会的）情境联系的方式，人类意识经历的诸种阶段。

但是，恰恰由于这些意识的转变都是通过支配着意识自身行为的原则以辩证方式产生的，正如马克思指出的那样，我们不能像传统史学家倾向做的那样，通过意识自身关于其本身的意识来判断转变的时期，从而试图以它自己的语言来重建一个时代的意识。对于一个时代的意识总是要比纯粹的认知（假设它不会被它继承而来的有关实在必

定如何的偏见所遮蔽）关于那一时代的真正的社会现实所展现的要么更多、要么更少。

黑格尔的《精神现象学》作为历史中的一种意识转变理论，对马克思而言，它具有充当分析方法模型的价值。意识的各种形态（公认的意识形式）通过肯定、否定和否定之否定等等而彼此辩证相连；但是，这些意识状态只是代表着历史存在的表现形式。历史存在的真正内容，那种使之成为科学分析——即法则式因果分析——的主题的东西将在生产方式中找到，而现象形式不过是生产方式的反映而已。

人们在自己心中以辩证的方式将自身与自然及其他人联系在一起，但马克思认为，他们实际上是以机械的因果关系形态与自然相关联。他们对世界的理解是以意识为媒介的，可是，他们在世界中的存在却取决于他们维持的与自然界和社会之间的实际关系；并且这种关系本质上又确实是因果式的和宿命论的关系。这便是马克思那句时常被引用的格言的意义，即“不是意识决定生活，而是生活决定意识”（《德意志意识形态》，Feuer ed.，第247页）。

因而，在经济基础之上发生的变化，并不是生产方式与自然界辩证地相互作用产生的结果；相反，生产方式上的变化都是由精确的机械律引发的。地力枯竭、人口损耗、开发自然的新技术的发明，生产资料方面的所有这些变化都是从可以用自然科学因果关系概念解释的变化中产生的。新机器的发明，例如蒸汽机的发明，可能改变技术能力与劳动力之间的关系，因而它被看作是致力于解决实际问题的智力的一种功能；它代表的并不是一种辩证过程，而是一种思维模式——机械论的运用，以此来解决因消费或交换要求扩大生产力而提出的特殊问题。

此外，经济基础的转变严格说来是机械式的、渐近式的，而不是辩证式的。它对上层建筑的作用是，在继承得来的社会形式及其伴随的意识模式与因为经济基础上发生的转变而要求的新的社会形式之间，确立一种辩证的相互作用。但是，甚至这种对上层建筑构成的影响本质上也是机械式的，而非辩证式的。正如马克思在其《〈政治经

济学批判〉序言》中指出的，那些将获得公众信赖的意识形式，它们适应了因经济基础的变化而要求的社会中的变化，都是由这些变化预先决定的。“因而”，他说道，

> 人类始终只提出自己能够解决的任务，因为只要仔细考察就可以发现，任务本身，只有在解决它的物质条件已经存在或者至少是在形成过程中的时候，才会产生。［第52页］

简而言之，一切有公共意义的重要“问题”根本不是问题，而是“谜”，因为在马克思看来，这些“问题”总是被认为能够解决，并且对于那些试图解决它们的人而言，在这些问题产生的时间和地点就能获得解决它们的工具。人类在历史进程中的不同阶段必须解决的重大问题，其产生的过程并不存在任何“辩证”可言。并且，人们在不同的历史处境中努力解决这些问题而运用的手段也无任何“辩证”可言。具有“辩证”性质之处在于社会和文化“形式”的演化，这些“形式”是在经济基础中的转变造成的社会问题得以解决之后由意识构成的。马克思用“辩证”方法来分析呈现在历史中的社会和文化存在之形式的真正内容，这与他在《资本论》首章中揭示价值诸形式的真正内容时运用的是同一种方法。

分工的概念充当了马克思的社会理论中的组织性观念，正如劳动价值论充当了其经济理论的组织性观念。正是分工将人类抛入了分裂和自我异化的那种情形中，历史记载证明该情形是人类看似自然的存在状态。因而，马克思在《德意志意识形态》中写道：“……与这种分工同时出现的还有分配，而且是劳动及其产品的不平等的分配（无论在数量上还是质量上）；因而也产生了所有制，它的萌芽和原始形态在家庭中已经出现，在那里妻子和孩子是丈夫的奴隶。”他继而称这种奴隶制是“首要的所有制”，并根据当时政治经济学的习惯，将所有制界定为“支配他人的劳动力的权力”。此外，他总结道，“分工和私有制是两个同义语，讲的是同一件事情，一个是就活动而言，另一个

是就活动的产品而言。”（第253——254页）

也是在分工中，马克思在找到了介于私人利益与公众利益、个人利益与整体利益之间的社会生活中的这种分裂的源头。当然，他承认正是人类生活的本质造成了这种区别。他表示，公共利益“首先是作为彼此分工的个人之间的相互依存关系存在于现实之中。”马克思坚持认为，但是当分工一出现之后，“每个人就有了自己一定的特殊的活动范围，这个范围是强加于他的，他不能超出这个范围：他是一个猎人、渔夫或牧人，或者是一个批判者，只要他不想失去生活资料，他就始终应该是这样的人”（第254页）。这样，人们成了他自己的创造物的奴隶，成了使得人类这一物种得以支配自然的力量的工具。人类由此被碎化和分裂了；在个人渴望成为一个完整的人，以及作为特殊的生产工具而具有必要机能这两者之间，他被撕裂了。马克思相信，“社会活动的这种固定化”为功能相异的领域“是过去历史发展的主要因素之一”（同上）。

个人的期望与他们由社会赋予的角色之间存在着冲突，而在一般的社会中，个人利益和公共利益之间也存在着冲突。马克思在这些冲突中发现了国家创立背后的动力。因此，他说道，虽然国家始终“是基于每一个家庭或部落集团中现有的骨肉联系……特别是……基于已经由于分工而分离开来的阶级，它们就在每一个这样的人群中分离开来，其中一个阶级统治着其他一切阶级”（第255页），一种特殊形式的国家实际上就是某个特定阶级的特殊利益的表达，这个阶级使得它自身就像是作为整体的人类普遍利益的一种确定表达。

最终，这便是为什么每一种假定的“普遍利益”总是在统治阶级和被统治阶级那里都被体验为某种外在、超越和对人类来说是异己的东西，即它在统治阶级那里是异己的，却又是有益的（因为它确立了统治阶级权力与特权的“天然”品质），在被统治阶级那里是异己的，又还是有害的（因为它挫败了他们完全实现自身的个人利益和阶级利益的冲动）。“正因为各个个人所追求的仅仅是自己的特殊的——同他们的共同利益不相符合的利益……这种共同利益是强加于他们的，也就是说，这仍旧是一种特殊的独特的‘普遍’利益”（同上）。另一方

面，“这些特殊利益始终在真正地反对共同利益和虚幻的共同利益，这些特殊利益的实际斗争使得以国家姿态出现的虚幻的‘普遍’利益对特殊利益进行实际的干涉和约束成为必要”（同上）。这样，“受分工制约的不同个人的共同活动产生了一种社会力量，即扩大了的生产力。由于共同活动本身不是自愿地而是自发地形成的，因此这种社会力量在这些个人看来就不是他们自身的联合力量，而是某种异己的、在他们之外的权力”（同上）。那是一种“支配”他们的抽象的力量，而不是真正被客观化、具体化并转向公共目的的他们自己的力量。

这种具体化产生了人们在先前每一次为了理解历史的意义而做的尝试中经历的那种“恐怖”。因为社会力量被看成是自然力量，“关于这种权力的起源和发展趋向，他们一点也不了解；因而他们就不再能驾驭这种力量，相反地，这种力量现在却经历着一系列独特的、不仅不以人们的意志和行为为转移，反而支配着人们的意志和行为的发展阶段”，于是，人类倾向于将自己视为历史的牺牲品而不是历史的统治者。这样便产生了所有的历史决定论，它们将人还原为比他自身更强的力量的奴仆，因而促成了大部分人的堕落，与此同时也为少数人的升华做出了证明，例如圣奥古斯丁的神学决定论、黑格尔的形而上学决定论、柏克的传统主义决定论、英国政治经济学粗糙的唯物主义决定论，甚至原则上还有托克维尔的社会学性质的决定论。这也是那些善意的人道主义者、人文主义者、唯美主义者、浪漫主义者和乌托邦社会主义者朴素反叛的起源，他们坚信个人意志的自由，以及人们通过转变他们对世界的理解便具有了改变其世界的能力。

然而，这些关于历史过程的观念没有哪种掌握了根本真理，即社会秩序同时具有必然性和暂时性，同时具有强制性力量和解放性力量。简而言之，没有哪种观念把握住了社会的动力和整个社会过程的发展模式。有人在面对从一开始就主宰着他并要求他彻底将个人利益服从于群体的必然性时，就消解了人的自由；另一些人则只是悲叹这种必然性，并且逃避到对于自由的幼稚的梦想之中，这种梦想只有在社会本身被消解时才可能变成现实。

历史的“语义学”

相比之下，马克思声称在经济基础和上层建筑之间获得的机械论关系中，发现了一种动态的历史科学的观念基础，以及在过渡性的社会阶段中预言历史结果的工具。“辩证唯物主义”是黑格尔的逻辑学与费尔巴哈认为一切知识必然始于感知经验的信念之结合，是马克思的“新科学”，它为自原始社会以来历史各阶段所了解的“社会”生活必定会消失这样的信念提供了科学的证明。进而，它在资本主义社会中，即资本主义组织生产资料的模式所具有的上层建筑形式中，发现了这种社会生活的最后阶段，以及摧毁它的力量。如果以前所有的历史都像《宣言》中声明的那样是阶级斗争的历史，“资产阶级的生产关系是社会生产过程的最后一种对抗形式……在资产阶级社会的胞胎里发展的生产力，同时又创造着解决这种对抗的物质条件。因此，人类社会的史前时期就以这种社会形态而告终”（《序言》，第52——53页）。

这种社会本身被超越的转变过程的动力学，在《宣言》（1848）中得到了最为清晰的表述。在《动机的语法》中，肯尼斯·伯克用“戏剧性”术语分析了《宣言》，强调马克思在此著作的历史表现中，“情景”要素在多大程度上起着决定性作用，以及它在多大程度上有助于理解表面上构成社会过程的全部事物的“行为者、行为和行为方式”。在伯克看来，这种“情景”超越“行为者”获得的提升揭示出马克思的历史观根本上是唯物主义的，也揭示出他是一位霍布斯传统上的决定论哲学家。并且，伯克将马克思与黑格尔那样的真正的辩证思想家区分开，因为对黑格尔而言，“行为方式”和“目的”在理解历史的真实意义中起着更大的作用。

伯克的分析就其所涉及的范围而言是正确的，但一定程度上，他却不清楚，在《宣言》中，就如其他著作中那样，马克思通过诉诸机械论的和有机论的这两种实在观念，并且运用两种根本不同的语言规则，即一方面是转喻的规则，另一方面是提喻的规则，他的思想同时在两个层面上展开。这样，马克思也就把历史过程结构成两种情节模式，即同时是悲剧的也是喜剧的模式；但是，他运用的方式是使前者的情节化成为后者之中的一个阶段，以至于他能够声称自己是“实在主义者”，同时又维持了他那种乌托邦式的梦想，即超越社会状态的

人与人之间的和解。自人们经过社会分工而落入社会之中以来，悲剧情形便在历史中盛行。在马克思的思想中，扬弃这种悲剧情形，对于他声称从历史研究中得出的激进的政治立场而言，便构成了一种科学的理由。

对《宣言》第一部分阐述的历史理论做一个简短分析，便能说明我在用前述语言描述马克思的历史观时心里想的东西。

《宣言》一开始描述了以前所有历史阶段的结构的确定本质："到目前为止的一切社会的历史都是阶级斗争的历史"，所有以前的社会中的不同阶级"始终处于相互对立的地位"（第7页）。马克思认为，这种从不间断的斗争，有时便导致爆发整个社会秩序决定性的革命改造。但是，任何这样的改造都不会产生和平，每一种都只是用"新的阶级、新的压迫条件、新的斗争形式代替了旧的"（第8页）。尽管如此，这个过程导致了"阶级对立"的"简单化"。社会日益分裂为两个阵营，形成两大相互对立的阶级：资产阶级和无产阶级。

历史中根本性的结构关系是对立，但是发展过程的诸阶段之间的关系是辩证的。因而，马克思在谈到阶级的承继时说：

> 从中世纪的农奴中产生了［hervorspringen］初期城市的城关市民；从这个市民等级中发展出［entwickelten］最初的资产阶级分子。［同上］

发展的图景是有机论的，关系模式是提喻式的。然而，在经济基础演化的不同阶段中，其关系形态是用不同的语言来表述的。

> 以前那种封建的工业经营方式……已经不能满足随着新市场的出现而增加的需求了。工场手工业代替了这种经营方式。行会师傅被工业的中间等级排挤掉了［verdrängt］；各种行业组合之间的分

工随着各个作坊内部的分工的出现而消失了。［同上］

在此，这种意象是机械式的，部分之间的关系模式是转喻式的，并且，社会秩序进一步转变的条件都用本质上是机械因果律的语言来描述：

> 但是，市场总是在扩大，需求总是在增加。甚至工场手工业也不再能满足需要了。于是，蒸汽和机器引起了工业生产的革命。现代大工业代替了手工业；工业中的百万富翁，整批整批产业军的统领，代替了工业的中间等级。［同上］

于是，在该文的序幕部分，描绘了历史领域诸要素，并根据它们的历史作用将其分成不同类型，马克思这样总结：

> 由此可见，现代资产阶级本身是一个长期发展过程的产物，是生产方式和交换方式的一系列变革的产物。［同上，第9页］

接下来他继续描述现代资产阶级的发展，把它描绘成一种社会组织形式，它含有在自身之内自己消解和自动转变的种子。马克思以反讽的方式描述了现代中间等级在其追逐利益时，以何种方式成功地颠覆、贬低、耗尽它自己的意识形态资源，以及它自己最珍惜的自觉的信仰和忠诚。他指出，这种发展不仅“把一切封建的、宗法的和田园诗般的关系都破坏了”，以及“把宗教的虔诚、骑士的热忱、小市民的伤感这些情感的神圣激发，淹没在利己主义打算的冰水之中”，而且“把人的尊严变成了交换价值”，并且“用公开的、无耻的、直接的、露骨的剥削代替了由宗教幻想和政治幻想掩盖着的剥削”（第9——10页）。简而言之，资产阶级制造了这样一种情形，即人们最终必须以

清晰而明亮的眼睛直面他在“社会”中存在数千年的堕落情形。因此而构成了这样一种意识模式，在其中，一种关于社会秩序的真实本质的“实在论”得以形成，此种“实在论”在改变“实在”自身的能力方面，与那种使得为着开发物质世界的近代科学得以构成的实在论同样强大有力。

马克思指出，资产阶级社会的反讽在于，它“除非使生产工具，从而使生产关系，从而使全部社会关系不断地革命化”（第10页），否则就不能生存下去。这种革命的冲突是由“不断扩大的市场的需要”（同上）激发的。在马克思说明的资产阶级的兴起与发展中，其成就真正是英雄式的和普罗米修斯式的，但其目前的处境表现出一种内在的冲突，即不断扩大的市场的需要导致了资产阶级反抗“作为资产阶级及其统治的存在条件的所有制关系”（第13页）。从这种矛盾的状态中，产生了最高度发达的资本主义经济体系中周期性爆发的“危机”。

资产阶级生活的内在矛盾发生了“瘟疫”，尤其是这样一种瘟疫，它“在过去一切时代看来都会好像是荒唐现象的社会瘟疫，即生产过剩的瘟疫”（同上）。并且，具有讽刺意味的是，资产阶级为治愈这些瘟疫采取的做法将导致瘟疫在未来以更为致命的方式爆发：

> 资产阶级用什么办法来克服这种危机呢？一方面不得不消灭大量生产力；另一方面夺取新的市场，更加彻底地利用旧的市场。这究竟是怎样的一种办法呢？这不过是资产阶级准备更全面更猛烈的危机的办法，不过是使防止危机的手段愈来愈少的办法。［同上］

所有这一切的结果是，资产阶级用来“推翻”封建制度的武器，现在却“对准资产阶级自己了”。（同上）但是，由资产阶级造就，并必将使其发生自我毁灭的力量并非无中生有，是以新的生产体系被创造出来的方式，作为在其环境中机械运作的某种原因的结果而出现。导致资产阶级灭亡的力量，将由所有阶级一切被异化的成员构成，他们

通过资产阶级本身最有效率的成员的剥削行为，被降低为纯粹“商品”的地位，也就是说，降到非人类的或自然的地位。这个资本主义制度极端异化了的“渣滓”构成的新的阶级便是无产阶级，它从“居民的所有阶级中得到补充”。

于是，可以想象无产阶级的起源最是多样。它最初是在完全分散的状态下存在，甚至对于他作为“渣滓”的身份不存在任何意识。然而，在无产阶级发展的过程中，这种渣滓变成了黄金，世界上可怜的人被塑成了人类解放的工具。

这样，当马克思将资产阶级的历史当作一部悲剧情节化时，无产阶级的历史便被置于一个更大的喜剧结构内，其结果包括了一切阶级的消解，以及将人类转变成一个有机的整体。毫不奇怪，马克思会将这部喜剧按四幕剧方式编排情节，它对应的是古典戏剧的四个阶段，即依次是痛苦（pathos）、冲突（agon）、分裂（sparagmos）、突转（anagnorisis）。

戏剧的情节通过与资产阶级的斗争而进展，但开始一幕“是个别的工人同个别资产者作斗争”，他们“形成为分裂的群众”，甚至还不知道他们真正的敌人是资产阶级，相反同“自己的敌人的敌人，即同君主专制的残余”（第15页）作斗争。在这个阶段，无产阶级的意识还只是一种情感（痛苦）。无产阶级纯粹是自发地存在，而不是自为地存在，也没有存在于其他人的意识中。然而，随着工业的出现，“无产阶级不仅人数增加了，而且结合成更大的集体，它的力量日益增长，它愈来愈感觉到自己的力量”（第15页）。工人们开始形成“反对资产阶级的同盟（工联）”，为了自己的利益而与他们的剥削者公开抗争。这些抗争把工人团结为政党，即在政治领域中有组织的斗争集团。这是一个冲突的阶段，此时无产阶级已经意识到要反对资产阶级。因而，它自为地存在，栖息在一个割裂的世界中，在其中，暴力被视为达到群众能够想象的惟一目的的方式，这目的就是：为改善他们自身的物质条件以反对来自其他人的威胁。（同上）

然而，“无产者组织成为阶级，从而组织成为政党这件事”，“由于

工人的自相竞争”而不断地被破坏。这样，紧随冲突阶段之后的是分裂，无产阶级崩溃为它的诸多要素。但这种分崩离析（用黑格尔的话来说）是必要的，因为无产阶级将意识到它自身潜在的联合。马克思说道，无产阶级“总是一次又一次重新产生，并且一次比一次更强大、更坚固、更有力”（第17页）。无产阶级从它因冲突而陷入的分散情形中再度崛起，这得益于资产阶级自身中发生的分裂。

资产阶级因为受到传统贵族阶级残余的反抗，以及受到自身之中转变而成的反抗分子的干扰，不得不时常呼吁要求无产阶级在它反对敌人的斗争中给予帮助。无产阶级获得政治教育也就成了自然而然的事。那些成为资产阶级秩序中更强有力者的牺牲品的贵族分子和资产阶级分子沦落到了无产阶级的境地，与它联合在一起，将无产阶级的事业当作自己的事业，并且“也给无产阶级带来了启蒙和进步的新因素”（同上）。这样，无产阶级逐渐发生了转变，不仅是转变成所有其他阶级渣滓的贮藏库，而且转变成认识到自己将是这样一个贮藏库的阶级，因而在其自身的期望中，无产阶级被变成世界主义的和无阶级的。无产阶级成了这样一个阶级，它不仅是自在的阶级和自为的阶级，也是同时既自在又自为的阶级，因而是真正革命的阶级，那个解决“历史之谜”的阶级。马克思将这个转变过程描述如下：

> 最后，在阶级斗争接近决战的时期，统治阶级内部的、整个旧社会内部的瓦解过程，就达到非常强烈、非常尖锐的程度，甚至使得统治阶级中的一小部分人脱离统治阶级而归附于革命的阶级，即掌握着未来的阶级。所以，正像过去贵族中有一部分人转到资产阶级方面一样，现在资产阶级中也有一部分人，特别是已经提高到从理论上认识整个历史运动这一水平的一部分资产阶级思想家，转到无产阶级方面来了。（同上）

这种成长和意识的转变的结果是，无产阶级成了惟一“真正革命的阶级”、超阶级、一切阶级的阶级，所以，当“其余的阶级都随着大工业的发展而日趋没落和灭亡”时，无产阶级成了这种大工业“特别的

和根本的产物”（同上）。马克思写道，这个革命阶级的“特别的和根本的”本质将从这样的事实中得到证明，即无产阶级将在社会和历史中占据某种位置，但它不会“使整个社会服从于它们发财致富的条件，企图以此来巩固它们已经获得的生活地位”（第18页）。

> 无产者只有消灭自己的现存的占有方式，从而消灭全部现存的占有方式，才能取得社会生产力。［同上］

具有讽刺意味的是，这是因为无产阶级“没有什么自己的东西必须加以保护，他们必须摧毁至今保护和保障私有财产的一切”（同上）。并且，当无产阶级获得一切时，结果就将是共产主义社会。在这种社会条件下，“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”（第29页）。

很明显，无产阶级的这种四重运动是一种历史性描述，它并不是无产阶级已经实际经历的四个阶段，而是马克思认为的，如果他想象为一切历史发展终点的这种社会将成为现实的话，无产阶级就必然要经历的四个阶段。除了《宣言》明显的辩论性目的之外，马克思以他实际所描述的那样来刻画这四个阶段，其根据何在？

我在前文中表述的是处在酝酿中的情节结构，涉及到历史中一切重要过程，其中运用的术语也使得马克思能够将无产者发展的最后阶段设想成部分在整体中的提喻式联合。其分析则运用转喻性模式，也就是说，明显运用了机械性或因果性语言。但是，它所描绘的是一种情形的转变，这种情形一开始是以隐喻模式叙述的，经过在转喻式简化状态中对它加以描述，转变成各部分以提喻的方式联合成一个整体。马克思以这样一位思考者的立场来写历史，他有意识地运用转喻策略，将事件发生的领域简化为机械式因果力量的基质，后者则以严格的决定论式的关系来影响这种转变。但是，马克思使社会秩序免受因果力量的完全决定，以此作为理解其内在结构属性之动力的方式。

尽管整个社会秩序随着经济基础（生产方式）中产生机械作用的原因而变化，并且其总的构造方面是由这些原因决定的，但上层建筑的内在动力都将在提喻式的关系模式中得到理解。在马克思的思想中，共产主义不过是以一种完美的提喻式整合模式来设想的社会秩序。

马克思分析历史的方法与他（在《资本论》第一章中）分析商品的方法，其结构上的类似性显而易见。历史记录的意义也被分成两个层次，一种是明显的，另一种是隐含的。作为真实内容的表现形式，它们彼此相连。历史的内容以渐进的方式变化，即量变，它先要通过生产资料的变化，而后者要求生产方式的变化。但是，作为一种因果性力量，生产方式的首要地位决定着上层建筑的表现形式，在一切变化中这一点始终保持稳定。人们在努力满足其特殊的需求时，所确立与自然界关系的不同方式决定了他们的社会关系必须采用的形式。生产方式的根本变化，例如从原始共产主义转变到剥削奴隶劳动的农耕制，或者继而转变为劳动力的封建组织形式，再转变为现代的商业资本主义，这样的变化对于从一种宏观的概念化层面来观看的历史戏剧而言，正是为描绘该戏剧各不相同的一幕提供了标准。与生产方式中发生的这些改变相适应并为意识遵循的途径，是由隐喻意识经由转喻意识和提喻意识，转变成对一种社会组织的根本矛盾本质进行的反讽式理解。这种社会组织在富足的状态下导致了贫穷，在和平能够获得的情形中引发了战争，在富裕的情况下造成了（物质的和精神的）匮乏。并且，这种对于现代人状况的反讽意识为人类意识的转变准备了基础，该转变将使人类意识具有一种人与自然、人与他人，以及人与自身的隐喻式联合的新的、更高的（因为它更为自觉）形式，也就是达到这样一种意识状态，在其中，共产主义对人们来说，在他们发展的下一个阶段将成为一种现实的可能性。

简而言之，在马克思看来，现代人在他们自身之中发现的这种反讽情形，恰恰就类似于人们遵循《资本论》首章所做的分析，认识到货币拜物教的真正原因之后有可能出现的情形。对于价值形式进行辩证分析是可能的，因为马克思基于对劳动价值论的确信而在内容与形式之间加以区分。同样，对于历史过程的形式也可能进行一种辩证分析，因为基于马克思相信经济基础是重要历史变化之力量的首要动

力，他区分了历史的形式与内容。这种辩证分析构成了一种形式论证，它为马克思有关历史的真正意义所做的独到解释提供了辩护；它也为在《宣言》中作为一种普遍历史形式的意象而对历史过程所做的那种情节化提供了理由。

但是，在历史的戏剧中，正如马克思实际上认为的那样，不同的演员在不同的剧幕占主导地位：先是奴隶主与奴隶，接着是贵族与农奴，随后是资产阶级与无产阶级。不过，无产阶级被赋予这样一种作用和本质，就好像让他成了整个戏剧中真正的主角，好像整个的历史过程自开始以来就倾向于此。按马克思对无产阶级的描述，很明显，对他来说，无产阶级就是整个的人性，这是历史过程中不同部分的人性以其各式各样的化身努力（而没有成功地）追求的。并且，由于马克思赋予无产阶级特殊的位置，他也就不得不在历史戏剧中赋予资产阶级本身一个特别的角色。

在马克思的历史情节中，资产阶级成了悲剧式英雄。资产阶级的没落促使无产阶级上升，并且在世界历史中意识到它独特的喜剧式命运。也就是说，由于无产阶级不仅是资产阶级兴起与没落的受害者，也是它的旁观者，整个历史过程才能够被赋予一种喜剧的结局作为其注定的目的。就如在《资本论》中，说明价值形式是为了证明劳动价值论，因此，在《宣言》中，说明社会形式也是为了证明无产阶级对于社会和历史本身的即将来临的胜利。这正是马克思将传统上称为“历史”的东西降格为“史前历史”地位的原因。他预言，人类真正的历史，其开端只能是无产阶级战胜资产阶级压迫者、阶级差别的消解、国家的消亡以及社会主义的建立。而社会主义作为交换体系，是以接受劳动价值论为基础的。

马克思的方法运用于具体的历史事件

至此，我已经以一种为了鉴别马克思分析方法的基本结构的眼光，分析了《德意志意识形态》、《共产党宣言》和《资本论》的部分篇章。在我分析马克思思想的过程中，我强调了普遍认为的他的“辩证”方法的比喻性质。我指出，无论马克思分析什么，无论他分

析的东西在社会演化中处于哪个阶段，是哪种价值形式，或者社会主义本身的形式，他都倾向于将研究的现象分为四种范畴或类型，对应于隐喻、转喻、提喻和反讽四种比喻。为此，我可以再举一例。在《宣言》结尾处，当马克思划分不同的社会意识形式时，他谈到了四种主要的类型：反动的、保守的（或资产阶级的）、乌托邦的和（他自己的“科学的”）共产主义的。社会主义意识演化的进行是通过一种原始的隐喻（反动的）类型，经过转喻（资产阶级的）和提喻（空想的）的变化，转变成这种（他自己的）科学类型的社会主义意识结晶，它把以前所有的社会主义形式都认定为片面的、不完整的或有缺陷的。这样，马克思说道，当空想社会主义者仍然“企图削弱阶级斗争，调和对立”时，共产主义者“为工人阶级的最近的目的和利益而斗争……［并且］到处都支持一切反对现存的社会制度和政治制度的革命运动”（《宣言》，第41页）。这段文字暗示了，即使在1848年的高涨热情之下，马克思也并不幻想无产阶级革命有可能在那个时代实现。

为了促成无产阶级的最后胜利，共产党人“以反讽的姿态”加入一切革命运动。这种反讽的姿态不仅是针对资产阶级，而且还针对旨在反对资产阶级的革命运动，这种姿态使得马克思避免了任何乐观主义错觉，不会认为这个时候能获得最后的胜利。《宣言》号召要武装无产阶级，它本身也是一个反讽式文件，因为马克思自己在写作时，对于《宣言》热切宣扬的革命之成功并不抱什么希望。马克思知道，革命不可能成功，因为他明白，革命预期目标所预设的那种意识的提喻式阶段，在欧洲无产阶级那里至今还没有获得。事实上，在《神圣家族》（1845）中，马克思把共产主义界定为“私有财产即人的自我异化的积极扬弃，因而是通过人并且为了人而对人的本质的真正占有；因此，它是人向自身、向社会的即合乎人性的人的复归，这种复归是完全的、自觉的和吸收了以往发展的全部财富的”（第243——244页）。整体同化了它的一切，并且将部分的总和转变为一个统一体。这种同化和转变在1848年革命爆发前难以完成，马克思自己在1848年描绘的共产主义意识只包含有限的目标，因而也表明了这一点。对此，马克思在《1848——1850年的法兰西阶级斗争》的分析中还有

进一步说明，此文写于1850年，包括一系列评论他们此前卷入的事件的文章。

恩格斯在1891年为马克思的《法兰西内战》（1871）写的导言中，评论了马克思的才华，即他“在伟大历史事变还在我们眼前展开或者刚刚终结时，就能正确地把握住这些事变的性质、意义及其必然后果”（第349页）。在《法兰西阶级斗争》中，马克思将1848年的革命运动说成是一部“悲喜剧”，它对无产阶级的益处只在于它产生了一个“团结而坚强的反革命”，因而也创造了“一个敌人，而主张变革的政党只是在和这个敌人的斗争中才发展成了真正革命的政党”（第281页）。简而言之，在此，革命被描述为主要是通过否定、反对，或者反题，当成发展无产阶级自身意识的一种途径。单单是反革命政党的创立便使得革命政党能够界定自身，它与反革命政党既相似又不同。

事实上，马克思指出，无产阶级意识的本质及其实际历史条件要求它失败。因为，既然

> 无产者很正当地认为自己是二月斗争中的胜利者……必须在巷战中战胜这些无产者，一定要叫他们明白，当他们不是联合资产阶级而是对着资产阶级作战的时候，他们是注定要失败的……资产阶级一定要用武器来反对无产阶级的要求。资产阶级共和国的真正摇篮并不是二月胜利，而是六月失败。［第303页］

无产阶级在二月为了对付路易——菲力浦曾与资产阶级并肩作战，而这里揭示出，六月事件正是资产阶级共和国的真正摇篮，是它“真正的”敌人——无产阶级的失败。这很像是在《资本论》中对价值的货币形式所做的辩证分析。也就是说，它同时是一种还原和通过还原进行的澄清。通过反讽式的否定“革命＝资产阶级的胜利”，以明确的隐喻形式表述的虚假等式“革命＝二月起义”得到了更正。因而，马克思说道：

二月革命是一次漂亮的革命，是一次得到普遍同情的革命，因为当时激烈反对王权的各种力量之间的矛盾还在尚未充分发展的状态中平静地安睡在一起，因为构成这些矛盾背景的社会斗争还只是一种虚幻的存在，这只是词句上和言语上的存在。［第305页］

相反，

六月革命则是一次令人讨厌的丑恶的革命，因为这时行动已经代替了词句，因为这时共和国已经摘掉了保护和掩饰过凶恶怪物的王冠，暴露出这个怪物的脑袋。［同上］

因而，六月起义真正的受益者乃是资产阶级，由于它在巴黎取得了胜利，现在在整个欧洲都有了“自信”。据此，马克思指出，资产阶级在1848年6月的胜利准确地说为颠覆资产阶级本身奠定了基础，因为它暴露出它是一个怪物。而制宪国民议会制定的新宪法中包含的矛盾就呈现出它的怪物特征。

在马克思看来，“这个宪法的主要矛盾”在于它在法兰西不同阶级之间分配政治权力的方式。

它通过普选权给予了政治权力的阶级，正是它要使它们的社会奴役地位永恒化的那些阶级——无产阶级、农民阶级和小资产阶级，而被它剥夺了维持旧有社会权力的政治保证的阶级，正是它批准具有这种权力的那个阶级——资产阶级。资产阶级的政治统治被宪法勉强塞进民主主义的框子里，而这个框子时时刻刻都在帮助资产阶级的敌人取得胜利，并使资产阶级社会的基础本身成为问题。宪法要求前一个阶级不要从政治的解放前进到社会的解放，要求后

一个阶级不要从社会的复辟后退到政治的复辟。［第313页］

在这样一种矛盾的情形中，只有像路易·波拿巴这样一个无足轻重的人才可能在法国选举中获得各方面的支持。这样，具有讽刺意味的是，结果

> 法国一个最平庸的人获得了最多方面的意义。正因为他没有任何意义，所以他能表明一切——只是不表明他自己。［第315页］

这样，路易·波拿巴治下法国的情形正好像是“货币拜物教”风行下的资本主义社会。一个完全没有价值的东西恰恰被认定为代表了一切集团的利益，因为每一个集团的特定利益都通过宪法的灵活性被否定了。法国社会被委托给了这样“滑稽的”情形，由此而成为马克思的经典之作《路易·波拿巴的雾月十八日》中得到更为广泛分析的主题。

作为笑剧的历史

《雾月十八》以一段著名的话语开头：

> 黑格尔在某个地方说过，一切伟大的世界历史事变和人物，可以说都出现两次。他忘记补充一点：第一次是作为悲剧出现，第二次是作为笑剧出现。［第320页］

就这样，路易·波拿巴的政变作为1789年伟大的资产阶级革命中促使拿破仑上台的那个真正的悲剧性事件的一种反讽式音位切换，在马克思著作的第一段中就被预构了。尽管1848年时，法国社会认为正在贯彻1789年的革命计划，事实上，在马克思看来，却是落到“它的

出发点后面去了”（第323页）。自1848年2月24日到1851年12月发生的所有事件，在马克思的描述中，正如他在《法兰西阶级斗争》中描述的那样，是一部“悲喜剧”、一种革命的文字游戏，它将法兰西民族置于一种比之它1789年从中解放出来的还要更加压抑的束缚状态。

此外，马克思否认有理由可以“像法国人那样说他们的民族遭受了偷袭……这样的言谈并没有揭穿哑谜，而只是把它换了一个说法罢了”。他认为，真正的问题是说明“为什么3600万人的民族竟会被3个衣冠楚楚的骗子弄得措手不及而毫无抵抗地做了俘虏呢”（第325页）。

当然，对马克思而言，这并不是一个真正的问题。至少，它不是一个需要分析的问题，因为他已经知道这个问题的答案。马克思的问题是写作方面的，他不得不以一种令人信服的叙述来呈现“实际上发生了什么”。

马克思对于“实际上发生了什么”这个问题的正式回答，必须与他用来获得此问题答案的分析方法区分开。形式上，马克思简单地论证了路易·波拿巴的胜利是资产阶级对无产阶级的恐惧的结果，以及农民怨恨资产阶级和无产阶级的结果（第332、339页）。一方面是恐惧，另一方面是怨恨，它们的原因被认为是“物质条件”，它是1850年资产阶级、无产阶级、农民阶级和波拿巴党政府形式之间关系的基础和表征。在此，就如在《资本论》中分析价值那样，也是一个要对所分析现象的形式与内容进行区分的问题。

但是，这些各不相同的因素是如何结合在一起，并为第二帝国提供了那种特定形式的相互关系，这个问题要求马克思揭示出法兰西1848年至1851年间构成重要历史事变之编年史的事件背后的“真实故事”。反过来，揭示出这种真实的故事，又要求对事件进行情节化，把它编成特殊种类的故事。在马克思一开始的评论中，这个故事就已经被描述成了一部“笑剧”，这意味着，他已经将故事塑造成了一种讽刺剧的模式。简而言之，1848年至1851年的事件不存在任何悲剧意味，此时，法兰西将自己托付给了“三个衣冠楚楚的骗子”。马克思描

述的那些从二月革命迈向第二帝国建立的事件，表明法兰西正持续落入一种束缚中，看不出有什么雄心壮志可以挽救这种情形，可以使得人们把那些事件描述成为一个真正的悲剧。

马克思对此所做的描述不同于他描述的1789年事件，即法国大革命期间资产阶级的行为。谈到1789年革命时，马克思写道：

> 不管资产阶级社会怎样缺少英雄气概，它的诞生却是最需要英雄行为、自我牺牲、恐怖、内战和民族战斗的。在罗马共和国的高度严格的传统中，资产阶级社会的斗士们找到了为了不让自己看见自己的斗争的资产阶级狭隘内容、为了要把自己的热情保持在伟大历史悲剧的高度上所必需的理想、艺术形式和幻想。［第321——322页］

1789年资产阶级革命是一场悲剧，因为理想与现实之间的差异被遮蔽了。1848年至1851年的革命则是另一回事。它准确地说是“笑剧式的”，因为理想屈从于现实，结果是，

> 不是社会本身获得了新的内容，而只是国家回到了最古的形态，回到了宝剑和袈裟的极端原始的统治。1851年12月的轻率行为报复了1848年2月的英勇打击。来得容易，失去也容易。［第323页］

于是，第二帝国的建立代表着1848年二月起义开始的一系列事件的最后阶段。这便是将要解释的资料，而马克思将其“历史”分为四个发展阶段来进行解释：二月革命时期；制宪国民议会时期，即1848年5月4日至1849年5月28日；立法国民议会时期，即1849年5月28日到1851年12月2日；以及最后，第二帝国时期，即从1851年12月2日到

1871年巴黎公社推翻它的那一天。

马克思对这些阶段的描述对应了他在《资本论》中对于四种价值形式的分析。这样，他把二月革命时期描述为“革命的序幕”，因为在这期间，每一个涉足起义的人，鼓舞他的都只是“普遍”的而非特殊的革命目标。

> 任何其他时期都没有当时那样错综复杂：浮夸的空话同实际上的犹豫不决和束手无策相混杂，热烈谋求革新的努力同墨守成规的顽固积习相混杂，整个社会表面上的协调同社会各个成分的严重的彼此背离相混杂。［第326——327页］

革命情形的表面现象和实际彼此存在最强烈的对照，但人们却没有认识到，这就像在价值的简单的形式中，内容与形式之间的差异被遮蔽了，结果内容受到了损害。这样，所有一切“准备了或决定了革命的分子……都在二月政府中临时取得了位置”（第326页）。“每个政党都按自己的观点去解释［革命］。”最终手持武器的无产阶级“在共和国上面盖上了自己的印记，并把它宣布为社会共和国”，从而拟定了“现代革命的总的内容”，但是这个内容在当时的情况和条件下，“与……所能立刻、直接实现的一切都是极为矛盾的”（同上）。与此同时，旧的社会力量却在集结，“联合、醒悟过来，并获得了国内群众的意外支持，即获得了立刻跃上政治舞台的农民和小资产者的意外支持”（第327页）。

这种革命理想与“能够立刻、直接实现的”东西之间进行的对比，对应的是《资本论》中对价值“形式”和其真实“内容”之间的对比。1848年二月革命的情形中，真正的内容被意识的普遍情形掩盖住了，在严格意义上，这种意识的普遍情形应当说是隐喻式的。隐蔽的东西实际上呈现出来了，只不过是以一种被扭曲的形式呈现的。革命的真正内容将在使二月革命成为可能的物质条件中找到，但是，这种内容的存在与1848年场景中呈现的社会活动的形式是相矛盾的。其实，参

加革命的政党暗中认可了这种情形，这从二月政府被指定为“临时性的”这一事实就表明了。马克思说：“无论什么人和什么机构，都不敢承认自己有权长期存在，有权真正有所作为。”（第326页）在反对路易——菲力浦的政变成功后，法兰西陷入的那种均势状况足以令马克思证明，存在着一种实际上的矛盾，它只能用暴力才能解决。

依照马克思的看法，这种矛盾在第二个阶段解决了。这个阶段是制宪国民议会时期，它从1848年5月4日持续到1849年5月28日，这是“资产阶级共和国”时期，是对“二月事变的奢望所提出的活的抗议”（第327页）。马克思说道，国民议会的功能是“把革命的结果降低到资产阶级的水平”（同上）。简而言之，第二阶段的目的在于解决包含在第一阶段的矛盾，其方式是将革命的普遍内容降格为特殊的内容，将一般规律降格为资产阶级的规律。

> 巴黎无产阶级所提出的要求，是必须终止的狂妄空想。对制宪国民议会的这个声明，巴黎无产阶级回答以六月起义，这是欧洲各国内战史上最巨大的一次事变。［同上］

但是，具有讽刺意味的是，在马克思看来，这件“欧洲各国内战史上最巨大的一次事变”具有的历史价值是因为它的失败。无产阶级惟有通过失败才有可能胜利。

> 获得胜利的仍然是资产阶级共和国。当时站在资产阶级共和国方面的有金融贵族、工业资产阶级、中等阶层、小资产者、军队、组成别动队的流氓无产阶级、知识分子、牧师和农村居民。而站在巴黎无产阶级方面的却只有它自己。资产阶级共和国胜利以后，起义者被屠杀的有三千多人，未经审问就被放逐的有一万五千人。无产阶级从这次失败后，就退到革命舞台的后台去了。［第327——328页］

六月起义的失败因而被描述成一件令人不快的事件，但很难说是悲剧性的事件，因为他们反对资产阶级时，并没有就其目的形成清晰的观念，或者对获胜的前景有任何现实的估量。在马克思看来，无怪乎促使无产者的事业复兴的尝试时常受挫。“当六月事变中与无产阶级为敌的一切阶级还没有像无产阶级本身一样倒下的时候，无产阶级大概既不能使本身恢复自己原有的革命的伟大，也不能从重新缔结的联盟中获得新的力量”（第328页），总之，一直要到一切阶级合为一体之际才能如此。无产阶级“至少是……带着不愧进行过世界历史性的伟大斗争的光荣而失败”的事实，不能模糊了其最重要的事实，即它的失败“为资产阶级共和国的奠基和建立准备和扫清了基地”（同上）。对于资产阶级秩序而言，“每当统治者集团范围缩小时，每当比较狭小的利益压倒比较广大的利益时，社会就得救了”（第329页），这一事件揭示出了资产阶级秩序的简化性质。

资产阶级社会发展的标志是系统地背叛了它在1789年革命时所代表的理想。当无产阶级的代言人呼吁这同样的理想，试图为他们的支持者获取令资产阶级上台的所谓的“自由”和“进步机关”时，这些理想就被打上了“社会主义的”烙印。它自己的理想被当作对资产阶级设法建立的“阶级统治”的威胁而被抛弃。但具有讽刺意义的是，马克思指出，资产阶级没有认识到“它自己的议会制度，它的整个政治统治”通过目前按其自身的秩序首先渴望“安宁”这样的因素，也将被视为“社会主义的”（第332页）。资产阶级曾经是竞争、讨论、辩论、多数统治等等的支持者，当其他人要求这些时，它就不再支持这些措施了。因而，它也必然拒绝这些措施，连同拒绝它承诺的“自由、平等、博爱”的理想，以及议会民主制的原则。具有讽刺性的是，

> 既然资产阶级把它从前当做“自由主义”颂扬的东西指责为“社会主义”，那它就是承认它本身的利益使它逃避自身统治的危险；要恢复国内的安宁，首先必须使它的资产阶级议会安静下来；要完整地保持它的社会权力，就应该摧毁它的政治权力；只有资产阶级作为

一个阶级在政治上同其他阶级一样低下，个别资产者才能继续剥削其他阶级，安逸地享受财产、家庭、宗教和秩序的福利；要挽救它的钱包，必须把它头上的王冠摘下，而把保护它的剑像达摩克利斯的剑一样地悬在它自己的头上。［第333页］

这种反讽式的颠倒提供了戏剧性的原则，藉此，马克思“辩证地”说明了资产阶级与无产阶级二者的自我毁灭行为，其作用是充当了“历史的狡计”。从革命的第一阶段转变为第二阶段，这正是从隐喻的存在模式转变成转喻的存在模式。在第二阶段，或者说资本主义阶段，“社会”被转喻式地确定为“资产阶级的”；即部分替代了整体。议会共和国加上资产阶级，冒用了这整个阶段之名，它满意自己作为全部的存在。但是，到1851年12月2日，这个共和国“在联合起来的保皇党人的‘共和国万岁’的惊慌叫喊声中”被埋葬了（第333——334页）。埋葬它的是路易·波拿巴，他使得革命从转喻阶段转向为提喻（普遍化）阶段。马克思这样描述这种转变：

在议会中，国民将自己的普遍意志提升成为法律，即将统治阶级的法律提升为国民的普遍意志。在行政权力的面前，国民完全放弃了自己的意志，而服从于他人意志的指挥，服从于权威。和立法权力相反，行政权力所表现的是国民受人统治而不是国民自治。［第336页］

这种“行政权力”（波拿巴）的成立对法兰西民族及其不同阶级的关系，就像马克思在《资本论》中分析价值的一般形式时麻布对于所有其他的商品那样。因此，马克思写道：

这样，法国逃脱整个阶级的专制，好像只是为了服从一个人的专制。［同上］

但具有讽刺性的是，法国服从于“一个没有任何权威的个人的权威，斗争的结局，好像是一切阶级都同样无力和同样沉默地跪倒在枪之前了”（同上）。“总和的”或“扩大的”阶级冲突情形是资产阶级共和国的特征，现在，它让位于资产阶级专制的“普遍化”情形，并且其结果是，当资产阶级成为社会的统治阶级，它在1789年热切追求的政治权力也被剥夺了。一切政治权力归于单个人，波拿巴：“和市民社会比起来，国家机器已经大大地巩固了，以至［波拿巴］可以做它的首脑”（第337页）。

马克思指出，波拿巴的成功依靠的是法国小农的支持，但他注意到，伴随这种成功的并非小农阶级上升为政治力量。正如在分析价值形式中，货币拜物教造成了价值的一般形式，在政治形式的演化之中，对波拿巴的盲目崇拜造成了由波拿巴据有的总统职责为代表的政治权力的一般形式。波拿巴是“一个从外国来的冒险家，被喝醉了的士兵拥为领袖，而这些士兵是他用烧酒和腊肠收买过来的”（同上），他不仅背叛了农民，也背叛了所有其他的阶层。波拿巴自命为“中等阶级的代表人物……他之所以能够有点作为，只是因为他摧毁了并且每天都在重新摧毁这个中等阶级的政治力量”（第345页）。他也自命为“农民的代表”和“流氓无产阶级”的代表，但他也背叛了他们，认为他们必须学会“在资产阶级社会的范围内”得到幸福（第346页）。

波拿巴的计划是一个狡诈和矛盾的杰作。于是，当法国资产阶级嚷道（正如在马克思的笔下他们所说的）：“现在只有十二月十日会的头目还能拯救资产阶级社会！只有盗贼还能拯救财产；只有违背誓言还能拯救宗教；只有私生子还能拯救家庭，只有混乱还能拯救秩序”（第345页），他们是正确的。马克思后来描述的“货币拜物教”那种同样的“荒谬”在此用来描述整个社会。因而，就波拿巴与各种社会阶级相互矛盾的关系，马克思写道：

> 这个人所负的这种充满矛盾的使命，就可以说明他的政府的各种互相矛盾的行动，这个政府摸索前进，时而设法拉拢这个阶级，时而又设法侮辱另一个阶级，结果使一切阶级一致起来和它作对。他这个政府在实际行动上表现的犹豫，和他从伯父的法令上盲目抄袭的那种政府法令的明快果断的作风形成一种十分可笑的对照。［第346页］

波拿巴政权的自相矛盾恰恰类似于充塞于价值的货币形式之中并使得它天生就不稳定的那种种矛盾。而这也正使得马克思能够非常自信地预言，这个政权最终将解体。马克思以一段有关政权的描述来结束《雾月十八》，这段描述预示了马克思在1871年的《法兰西内战》中回顾性地得出的判断。《雾月十八》这样结尾：

> 波拿巴既被他的处境的自相矛盾的要求所折磨，并且他作为一个魔术家不得不以日新月异的意外花样吸引观众把他看做拿破仑的替身，换句话说，就是不得不每天举行小型的政变，于是他就使整个资产阶级经济陷于全盘混乱状态，侵犯一切在1848年革命中看来是不可侵犯的东西，使一些人对革命表示冷淡而使另一些人奋起进行革命，以奠定秩序为名而造成真正的无政府状态，同时又使整个国家机器失去圣光，渎犯它，使它成为可厌而又可笑的东西。［第348页］

于是，在1871年，波拿巴政权以及该政权假装服务的社会的全部“腐朽性”都需要由普鲁士的刺刀来揭穿（《法兰西内战》，第365页）。这种“笑剧式”政府形式瓦解时，它的“直接对立物”不可避免地跟随在后，这就是巴黎公社，它为法国社会启动了发展的新纪元。

巴黎公社也为无产阶级开辟了意识发展的新纪元。因而，马克思在《法兰西内战》中写道：

> 巴黎无产阶级用以欢迎二月革命的“社会共和国”口号，不过是表示了希望建立一种不仅应该消灭阶级统治的君主制形式，而且应该消灭阶级统治本身的共和国的模糊意向。公社正是这种共和国的一定的形式。［同上］

马克思指出，这种对“社会共和国”的呼唤的积极性，反映在它试图建立一种比构成它的部分之和更强大的社会秩序。因而，例如巴黎公社是“十足国际性的”，它使“一切外国人都能享有为不朽事业而牺牲的荣誉”（第374页）。马克思甚至于声称在巴黎公社期间，巴黎几乎不知道犯罪是什么：“在陈尸场内一具尸首也没有了，夜间抢劫事件不发生了，偷窃现象也几乎绝迹了。”（第376页）与前一个政权的颓废余孽、现在聚集在凡尔赛并想方设法破坏公社的人相比，巴黎成了名副其实的天堂：“和巴黎这个新世界面对面对峙的是凡尔赛的旧世界……巴黎全是真理；凡尔赛全是谎言，而这种谎言是从梯也尔嘴里发出的。”（第377页）在马克思看来，巴黎公社期间的巴黎，一群人片刻便成功地创造了像是未来共产主义社会的模式。正如1891年恩格斯所写道的：“先生们，你们想知道无产阶级专政是什么样子吗？请看巴黎公社吧。这就是无产阶级专政。”（第362页）

然而，如同1848年那样，革命注定要失败。这并非因为建立共产主义社会的物质条件还不够全面，而是因为“公社中的大多数人根本不是社会主义者，也不可能是社会主义者”（《马克思致斐·多·纽文胡斯》，1881，第391页）。对“社会共和国”的呼唤只是一种隐喻，其中包含的是未加说明的“社会主义”的内容，但给这种内容模模糊糊地指明了“阶级统治”。公社的观念要能够在下一次以纯粹的和自觉的社会主义的面目现身，它就必须经历转喻式还原的冲突过程。由普鲁士的武力建立起来的第三共和国便是这种还原采取的社会形式，其矛盾并非比它替代的第二帝国更少。并且，它也没有表现得更稳定。如果说它们有什么区别的话，只是它更显病态，其存在的所作所为就如同是在受到惊吓的资产阶级和无产阶级之间达成的心神不宁的妥协。无

产阶级在有了巴黎公社的历史经验的鼓舞之后，对自身作为革命阶级具有的自觉性不断增长。随着时间推移，第三共和国将更为“荒谬”，马克思丝毫不怀疑这一点。它就像混淆了价值与黄金的经济体系一样，注定是荒谬的。

结论

至此，我可以总结一下马克思的历史观念，既把它看作一种分析方法，也视之为一种表现策略。按照我的看法，我已经指出，马克思的历史观有两个层面，或者说具有两个概念化的轴心：一个是共时性的，它与假定存在于经济基础和上层建筑之间的不受时间限制的关系有关；另一个是历时性的，与这二者的关系随时间而发生变化相关。马克思与黑格尔发生了决裂，他主张历史存在的根本基础是自然，而不是意识，并且深信，公众认可的意识形式都是由它们所反映的生产方式以机械的方式决定的。这种因果关系是单线性的，并且被认为在历史中不可避免。然而，有一点他仍和黑格尔一致，即他运用“辩证”方法来分析呈现在上层建筑中的形式演化。在其中，他的范畴与黑格尔的相同，并且，马克思关于以此划分的实体之间关系的概念也与黑格尔相同。因而，黑格尔式的“逻辑”仍然被用来分析人类自我概念化的根本形式，以及令这些形式获得公众依赖的各种社会模式。此外，用来描述诸种形式和模式的范畴，以及用来描述它们彼此之间关系的范畴，都来源于马克思对于黑格尔逻辑范畴根本的比喻的本质具有的认识。人类自我概念化的类型和对于这种概念化的社会投影，都出现在一般语言提供的描述实在的模式中，并且最终局限在其中，这些类型和投影的转化形式也是如此。隐喻、转喻、提喻和反讽提供的不仅是人类自我概念化的方法，也提供了分析范畴，藉此，可以把不同类型的自我概念化理解成上层建筑任一方面的历史中的不同阶段。无论马克思是在分析微观事件，如法国1848年至1851年革命，还是在分析宏观事件，如人类全部的革命，他总是依靠一种比喻学的基础来划分事件类别和发展阶段，即人类从开始到终极状态的演变中经历的各个阶段。

因此，就像黑格尔那样，比喻为马克思以戏剧式的语言对一系列

历史上的重要现象进行四重分析提供了基础。每一个具有历史意义的事件序列的情节结构，从痛苦开始，经过冲突、分裂，再到突转，都表现出一种要么趋向解放，要么趋向奴役的运动；表现出一种要么倾向“浪漫主义地”超越经验世界，要么倾向一种奴役的“反讽”情形的运动。但是马克思否认这两种极端；人类被注定了既不会彻彻底底地受奴役，也不会有完完全全的超越。他的历史眼光类似于黑格尔，摇摆在领悟每一幕历史戏剧的悲剧性结局和理解作为整体之历史过程的喜剧式结果之间。对马克思来说，就像对黑格尔那样，人类与其自身并且与自然达成喜剧式和解的情形，借助的是悲剧式冲突的方式，而在人类自身之中，悲剧式冲突看上去提供的只不过是一种安慰，是关于人类高贵品质的一种哲学理解。这样，正是在他的历史“解释”中，马克思在一种机械论的和有机论的论证模式之间变动，因而，在他的历史“表现”中，他又在关于历史基本形式的一种悲剧式概念和一种喜剧式概念之间变动。

这种双重运动把激进主义历史学家与保守主义历史学家区分开来（它把黑格尔、马克思与兰克区分开来），即便这两类历史学家都以喜剧式观念作为整个历史过程的结局。黑格尔和马克思非常重视冲突，而兰克却并非如此。他们两人都知道，在一切可能世界的最佳情形中，事物永不会处于最好的状态；人类努力地实现自我，对抗一个既难驾驭又在不同的时空中不可知的宇宙，经历了真正的失落和损失。但是，根据他们的看法，这个宇宙是能够认识的，支配它的规律也能够逐渐得到认识。不过，支配宇宙的规律惟有通过实践、行动和英雄式的（虽说不上是普罗米修斯式的）意志行为才能被认识。这些意志行为对于个人和群体而言是危险的，就像它们本身问题重重那样。它们为个人与群体带来了真正地失败和挫折的可能。但是，如果个人和群体的志向确实是英雄主义的，人们便能通过他们的失败和挫折为人类知识奉献出支配自然和历史的规律。并且，他们有关这类规律的知识也为人类超越加之于人性之上的限制提供了基础。

由此看来，自由主义和保守主义历史学家通常指责马克思是粗俗的还原论者，这实在没有多少真实性可言。相反，尽管马克思的历史观受到一种在宏观方面是可以辨别的整合倾向的想象的支配，但他在

方法上恰恰不是还原论者。如果有什么要说的话，兰克比马克思更像一位还原论者，他对神话更加着迷，纵使其著作看上去在欣赏历史现象时，关注的是其特殊性和惟一性。事实上，如今我们已经看得很清楚，对于与整合性表现策略相对立的分散性表现策略的兴趣，代表着意识形态的偏见，这种偏见较之鼓舞着马克思寻求解答“历史之谜”的意识形态偏见而言，在观念上的武断性方面既不会更多些，也不会更少些。看看布克哈特做出的结论，即除了根据最一般的范畴，根本无法对历史进行理性的分析；并且，除了把历史过程理解成一个“转移性”变迁序列外，不可能再理解成别的什么。这种结论与马克思通过反思历史得出的结论相比，在其制造出神话这方面也是彼此彼此。相信历史的意义在于它没有什么意义，或者认为将历史以某种方式概念化以赋予其意义是不合理的，这样的信念不只是一种认知上的判断，也是一种意识形态化的判断。马克思试图做的是提供一种分析方法和一种表现策略，它们将允许他以一种主动而不是被动的语态来写作历史。主动语态是激进主义的语态。但是马克思的激进主义是一种左派的激进主义。他通过主张历史较之自然本身并不更是一种神秘之物，主张历史研究将得出规律，人们既能通过它理解历史的意义，亦能理解历史发展的总的方向，这样，马克思主义便与右翼激进主义区别开来了。于是，读者也就被置于一种选择的境地，在一个特定的场合中，没有人会指定他必须做出什么样的决定。更重要的是，读者将被置于这样一种位置，即无论他做出什么选择，比起他若以兰克理解事物的方式（从人们所做的任何事情中得出最好的东西），或者按照布克哈特的信念（对于人们做了些什么都无所谓），他都不得不在有着更为深刻的自我意识的状况下做出这样的选择。

第九章　尼采：以隐喻模式为史学作诗学辩护

导言

在历史思想中，正如在19世纪文化活动的几乎各个方面一样，弗里德里希·尼采标志着一个转折点，因为他反对19世纪30年代以来史学家们一直使用的历史分析范畴，否定有一个历史过程这样的事情可

以运用这些范畴。这并不是说尼采对历史学问题没有兴趣。相反，他的大多数哲学著作都是以对历史学问题的思考为基础的，大多数在方法上甚至可以被认为是属于历史的。例如，《音乐精神中悲剧的诞生》（1871）不仅仅是关于悲剧的美学评论，也是（可能更重要的是）一部古典希腊悲剧精神兴起与衰亡的历史；《道德的谱系》（1887）不仅是虚无主义道德规范的前言，也是（同样也更重要的是）关于西方文化中善与恶观念之历史的有创意的大胆作品。此外，尼采的大多数著作都论述了或者是广泛涉及了历史意识，是对传统历史思想的批判以及如何把历史观念转变为有创造性目的的建议。因此，布克哈特1882年对尼采所作的评论很有道理："当然，从根本上讲，你一直在传授历史。"（布克哈特：《书信集》，第427页）

但是尼采的历史观就像黑格尔的那样很少受到专业历史家的青睐，这并不是因为他对历史的思考被黑格尔所使用的那种专门语言弄得云遮雾罩，而是因为他的意思太过清楚，很显然会威胁到专业史学家们有关历史学之能力的观念。尼采的目的是破坏人们对某种历史性过去的信念——即相信人们从历史中能学到任何单纯、本质的真理。尼采和布克哈特一样，认为有多少种对历史性过去的个人看法，就有多少种过去的"真实性"。在他看来，历史研究永远不应该仅仅只是目的本身，而应该始终作为达到某种重要目标或目的的手段。人们以与他们的种种动机目的一致的方式来看待这个世界；他们不得不承担种种任务来圆满实现自己的人性，为此就需要不同的历史观来证明他们任务的正当性。因此，尼采基本上将人们看待历史的方式分为两种：一种是否定生命，假装找到了惟一永恒正确的或者"恰当"的对待过去的方式；另一种是肯定生命，它鼓励与任务数目相同的各种历史观，以便人类个体能获取一种自我意识。尼采认为，那种相信有一种永远真实的或"恰当"的历史观的愿望，是基督教对于信仰一个真正的上帝的需要的一个遗迹，或者说是基督教的尘世对应物，即实证主义者科学的又一个遗迹，后者需要信仰单一的、完整的、完全真实的自然法则的集合。对于这两个本质上收敛性的真理概念及它们在艺术上的对等物，即浪漫主义和自然主义，尼采提出他自己关于每一种对于实在的构想都有其相对性的观点来与之针锋相对。

但是，尼采并没有与他当时的艺术和科学相隔离。从一开始，他就接受两者虚无主义的含意。他称赞实证主义科学确认自然过程本质上的无意义性；称赞象征主义艺术的观念，即认为人们在世界上已经发现的任何形式、意义或内容最终本质上都是构成主义的。尼采认为，所有科学及宗教的形式、意义和内容都起源于审美，都是人类逃避现实遁入梦想之需要的产物，是在缺少任何具体意义或内容之下将秩序强加于经验上这一需要的产物。他认为，所有的“真理”都是对最初的审美冲动的曲解，只要他们把梦想当成是不具备形式的现实，并竭力将生活凝结在梦想提供的形式中，这种曲解就存在。审美冲动本质上是动态的（我可以说是辩证的），在梦想和现实之间不停运动，不断通过与最初的混沌的新的接触来消除已经枯萎了的梦想，生成新的梦想来维持生活的意志。艺术的最高形式，即悲剧，自觉地影响这种从梦想到现实然后又回到梦想的运动，保持通向生命力的道路开放，但是允许这些力量用人类可吸收的能量量子方式释放。

因此，当尼采思考历史的时候，他总是关注于找出历史本身如何能被转变成一种同样具有创造性的梦想形式，用简单的话说，即历史如何能转变成一种悲剧艺术。在这一点上，他和黑格尔一样；但是最终尼采不同于黑格尔之处在于他关于悲剧教导人们什么的想法。和黑格尔的观点不同，尼采认为悲剧并没有提供“优先性观点”，但悲剧的特点是有一种冲动，意图赶在所有此类优先性观点凝固成限定生命的概念之前消融它们。这样来看的话，尼采对历史的思考就是他对悲剧思考的一个延伸。如果我们想要理解他的“历史对于人生的利弊”（1874）一文的目的，就必须首先理解它从中生长出来的那部著作《悲剧的诞生》——中的某些东西。

神话与历史

《悲剧的诞生》最初出现在1871年。1886年，尼采为它写了新的序言。序言题目是《自我批判》，其中列举了两种观点。回顾往事，他发现这两种观点是他年轻时辩论的真正靶子，即反讽和浪漫主义。尼采说：“我当时正开始着手一个危险的问题……学术性研究的问题。有史以来第一次，有人认真对待学问了！”（第5页）他把反讽

看成是学者们的首要品质；在“好问的头脑”的掩盖下，反讽作为“一道为反对真理而立起的巧妙屏障”，已经遍布于整个思维与想象世界（第4——5页）。“这是否就是你的秘密，伟大的苏格拉底？”尼采问道。“最隐秘的反讽者，这是不是你最深奥的反讽？”（第5页）。至于浪漫主义，尼采年轻时就已经在理查德·瓦格纳以及他的作品中领会过了。但是，那些岁月至少教会了尼采一件事：“对‘德国情绪’采取一种不抱希望也不存怜悯的态度，对德国音乐也一样，我现在意识到它实际上是什么了：它是一种彻底的浪漫主义，所有艺术形式中最少希腊味的，并且，除此之外，是最糟糕的一种药剂。”（第13页）

当然，尼采的名字也和上个世纪末对神话思想重新产生的兴趣联系在一起，特别是和“永恒回归”的神话联系在一起，尼采以这种神话来反对基督教关于拯救的神话和资产阶级的进步论。比如，洛维特强调，虽然永恒轮回的神话在《快乐的智慧》一书中仅仅是被列为伦理律令的基础，在《查拉图斯特拉如是说》一书中，这种观点是作为“一种形而上学真理”提出的（《意义》，第216——217页）。洛维特说，实际上，永恒轮回的学说构成了“（尼采）最晚期作品的基本思想”（第219页）。

另一种关于尼采思想的观点把他看成是另一种神话的创造者，即人类自身之中狄奥尼索斯的（酒神的）和阿波罗的（太阳神的）才能不断交换的神话，因此尼采被看成是关于生活的某种二元论哲学、某种摩尼教式的观点的捍卫者，在它看来，生活在其全部的运动中并非是循环式的，而是两端未封闭的，在一定的振幅内摆动。

这两种观点似乎都合理，都对恰当理解尼采的史学思想有意义。但我主张，永恒轮回说和酒神——太阳神二元论学说都不能导致理解尼采关于历史存在、历史知识和历史过程的思想。这两种神话都是对历史知识进行先天批判的产物，是尼采努力的结果：先是努力把历史转化成艺术，然后努力把美学想象同时用悲剧和喜剧术语转化为对生活的理解。

作为哲学家，尼采的目的有如下几点：超越反讽，一方面是通过

让意识摆脱所有对世界转喻式的理解（后者滋长了机械因果关系学说和一种失去人性的科学），另一方面通过摆脱所有对世界提喻式的升华（这种升华滋长了“更高的”原因、神、精神和道德的学说）；使意识重又享受其隐喻的力量，享受它“在想象中嬉戏”的能力；把世界当成纯粹的现象来接受，从而使人类诗性意识释放成一种活动，这种活动因为更加自觉而比原始人类幼稚的隐喻更为纯粹。

因此，在《悲剧的诞生》一书中，尼采反对两种错误的悲剧性感受力：一种是用反讽性模式解释悲剧想象，另一种是用浪漫的模式解释。他推翻了这两种错误的悲剧意识观，这样便为他提供了重新解释悲剧的模式，即把悲剧看成是酒神和太阳神洞见的一种结合，看成是在喜剧性理解中释放了对世界的悲剧性领悟，或者正相反。他关于历史意识的评论分散在他所有的著作中，但在“历史对于人生的利弊”和《道德的谱系》中这种论述最为深刻。这些评论意在对他当时的历史思想动同样的外科手术。历史，和悲剧一样，有其真实的一面，也有其虚假的一面，有杀戮的一面，也有解放的一面。我们可以看到，对于尼采，虚假的形式就是反讽和浪漫，而真实的形式就是他在《音乐精神中悲剧的诞生》中努力要达到的悲剧和喜剧的结合。

马克思曾试图重新把规律和因果关系概念引进历史反思中，但是所用方式是使英勇面对他当时的邪恶及对人类能有之未来做出充满希望的筹划成为可能。尼采也同样希望英雄主义在平庸和文化顺从的时代重新诞生，他关心的是在新的背景下重建一个基础，以便将对人类的乐观筹划寄予未来。但是他的方法正好与马克思的相反：马克思通过修订历史学中规律和因果关系的概念，竭力证明一种有关人类未来任务的独创性观念的合理性，而尼采试图通过破坏这些概念证明同样的合理性。

尼采称《道德的谱系》是他的最为“历史性”的著作。在这本书的开头，他写道：“幸运的是，我及时学会了把神学偏见与道德分开，不再在世界背后寻求邪恶的起源。”（第151页）大多数使人疲惫的现代人的幻想，正如原始人的一样，是把事件转喻性还原为行为 方式，或是把“现象”还原为想象中的“本体”物质的“表现形式”这一趋势造成

的结果。

> 因为，正如通俗的迷信把闪电与其光辉分离开，把后者看成是主体为闪电的活动；同样，通俗道德把力量和其表现形式分离开，似乎在强者后面有一个中立的行为主体，随意展示它的力量并包含它。但是，这样的行为主体并不存在；在当下的作为、行为和方成（becoming）的后面并没有“存在”；“行为者”仅仅是被想象添加在了事件中——所作所为便是一切。普通人说让闪电闪光，这实际上使所作所为加倍了；他把同样的事件先说成是起因，然后又说成是结果。自然科学家们也高明不到哪里去，因为他们说“能量移动”、“能量引起了”。尽管已经摆脱和疏远了情感因素，我们的科学依旧是语言习惯的盲从者；它至今从未消除那些被称之为“主体”的古怪精灵。［第178——179页］

尼采作为哲学家的首要目的就是消除对这些想象的本体、实体、精神性的行为主体及此类事物的信仰。作为他那个时代的导师，他的最高目标是揭露最终只是由语言习惯造成的幻想，使意识不受其自身产生幻想的能力的束缚，这样想象就能再一次“在想象中嬉戏”而无需将这些想象僵化成破坏生活的“概念”。

这些破坏生活的“概念”中，最危险的是构成了所有道德基础的概念：善与恶。依靠转喻，人们在现象背后创造了行为主体和行为方式；依靠提喻，人们赋予这些行为主体和行为方式特殊的品质，尤其是作为不是他们自身的品质。尼采说，这就难怪“被压制的、郁积的报复和仇恨情绪”趁机利用现象背后存在本体的迷信，并且“实际上最为拥护的信念就是，强者可以把自己变成弱者，猛禽可以把自己变成羔羊”（第179页）。这种“精美的花招使得软弱有了自由选择的表象，使得人们的自然性情成了值得赞赏的特征”（第180页），弱者被看成是强者，愤恨小人被看成是精神上的慷慨者，“恶”被看成是“善”。

在尼采看来，他那个时代极度“反讽的”特征最终揭示了，这些花

招不过是为了世间弱者的利益而变换的语言手段。结果，那个时代在濒于混乱的边缘勉强保持平衡，面对的虚无主义前景比在人类意识的拂晓时期原始人类可能面对的还要可怕。他在《悲剧的诞生》一书末这样写道：

> 我们拥有的当前的时代，是苏格拉底哲学倾向根除神话的产物。今天的人类被剥夺了神话，饥饿地屹立于他所有的过去之中，他必须疯狂地挖掘在最遥远的古代遗物中的根源。我们巨大的历史饥饿感，我们把无数其他文化抓到身边，我们强烈渴望知识，这一切如果不是意味着神话的失落，神话家园的失落，神话孕育之所的失落，又意味着什么呢? [第137页]

因此，那个时代所吹嘘的“历史意识”是以反讽模式理解世界的胜利的征兆。但它还不仅如此。因为“历史意识”本身，在尼采看来，就是当前病态的支持力之一，是“道德”本身的基础。

《悲剧的诞生》是以讨论“历史感”与“神话”意识的对立而结束。尼采想要人类摆脱的不是神话，而是“历史”或“历史过程”所代表着的“幻象”。

> 可以断言，一个国家，正如一个人一样，只有当它能够给日常经验以永恒的印迹时才有意义。只有这样做，它才能表现其关于时间的相对性的深刻信念（即便是无意识的），以及生活的形而上学意义。当一个国家开始以历史的眼光看自己，开始打破围绕着它的神话壁垒，就会出现相反的情形。 [第139页]

诸如“历史”、“历史过程”之类的术语是“虚构”，尼采把它们与“神话”严格区分开。他的目的是测定在多大限度上人们能再一次（但这一次是自觉的）重新进入神话理解的世界，重新收回只有隐喻意识才

可能提供的人类生活的自由。

《道德的谱系》中的第二篇文章是以对“许诺”的现象学讨论开始的，也就是说，人类跨越时间“记忆”誓约或职责的过程，把在“过去”做的约定带入“现在”，从而使这个现在不是成了“未来”，而是成了那个更早的“过去”的重述过程。尼采以“遗忘”或“记忆消失”的力量反对这种“记忆”的力量。他说，这种力量允许人们对过去状况中让人分心的记忆“暂时关闭意识的门窗”，这样他能自由地“进入”他的现在，能以完美清晰的眼光和意志力对形势做出回应并采取行动。记忆的力量使人们丧失了英雄气概，也就是说，变得平庸。

> 对于天生健忘的动物，记忆消失代表一种力量，一种强壮健康的形式。如今，他已经为自己创造了一个对立的力量，即记忆的力量，借助于这一力量，在某些情况中，记忆消失可以被延缓——尤其在它是一个有关诺言的问题的时候。［第189——190页］

其结果是创造了一种“意志的记忆”，它不是一种仅仅“对于过去印象的被动屈服”，而是一种“继续想做曾经要想做的事情……这样，在最初的决定和实际执行所意欲的事之间，可以插入一整个系列的新的事物、状况甚至意志的行为，而无须挣断意志的锁链”。但是，尼采说，这一切预示着一种意识，它已经被限定在“把必然行为和偶然行为区分开来；按因果关系思考；把遥远的事情当成近在咫尺的事情来看待；把手段和目的区别开来”。简而言之，丧失英雄气概的人是个“一定已经变得不仅精于盘算，而且对他自身而言都是一个踏实可靠、循规蹈矩的人”。只有这样他才能够“如一个担保人那样，为他自己的未来信守诺言”（第190页）。

显然，在尼采看来，人们把一个短暂时刻所做的意志行为延伸到某个未来时刻的这种记忆能力是一种危险的能力。在尼采看来，这是把面对未来的姿态等同于在历史意识中表明的面对过去的姿态。自我约束的道德或者是“良知”仅仅是历史意识的一种特定形式。对尼采而

言，问题是如何打破那种趋向一致性的意志的力量，那是所有形式的本质上非隐喻的思想所强加于人的。

尼采曾说，《悲剧的诞生》是尝试用纯粹美学术语分析古希腊的悲剧精神，把悲剧精神看作是某种官能的创造，这种官能的另一种表现形式为“音乐”；并且，最重要的是，尝试把纯粹悲剧与其虚假或失去本性的“道德说教”对应物区分开来。显然，对尼采来说，真正的悲剧精神，即那种充满了埃斯库罗斯、索福克勒斯以及阿里斯托芬作品的精神，比起欧里庇得斯以及新喜剧（the New Comedy）作家的作品来，是纯粹隐喻意识的一个产物。他认为，一方面是欧里庇得斯及新喜剧作家们，另一方面是苏格拉底和柏拉图，他们背叛了悲剧精神，将悲剧冲突的意义“还原”为因果关系术语，或“夸大”为道德术语。也就是说，当人们认为戏剧的意义存在于某些“原则”中，而不是存在于太阳神塑造形象的力量以及这些形象的酒神式迸发的这种纯粹音乐式的相互影响中，悲剧就被背叛。同样，（非宣叙调）音乐的“意义”在于主调、节奏、和声的真正混合，这样，纯粹悲剧也只是在影响人在合适的时期进“入”及退“出”他的“现在”时，太阳神的形式与酒神的洞见进行交换的一种意象。

对尼采而言，希腊人第一个意识到人类生活是多么依赖人创造神话的才能，依赖于他面对自己即将到来的灭绝而能做一个健康和美丽的梦的能力。他认为，希腊文化在其黄金时代完全知道它所依赖的想象基础。尼采把这一文化比做扎根于威尼斯泻湖的粘性泥浆中的桩柱上建起的神殿；它提供了一种永恒和自足的幻象，因而使得生活得以继续，但是大厦里进行的每个行为都涂上了一种色彩，那就是有节制地意识到生命本质上的脆弱和它的令人望而生畏的有限性。

%但是希腊文化不是简单遁入田园生活，不是从最初的混沌简单飞跃。在悲剧艺术中，希腊人找到了一种方式来提醒自己人类文化最多是幻象的复合体；至多是种脆弱的成就；在它之下就是一切事物都源出也最终必然回归的虚空；一种特定幻象的复合体必须被不断检验并被新的幻象所取代；只有当混沌与形式被一种能感到它们互相依赖的更广泛的知觉包含时，创造性生活才有可能。尼采认为，希腊文化

在其黄金时代为了享受理想世界的好处而放弃了寻找惟一确定理想世界的冲动。希腊人使人类生活高于“未开化的”蒙昧状态，但是他们没有渴求一种不可能的理想性。通过一直让对两种可能性的知觉始终活跃在意识中，他们在形式与完全的混沌之间取得了一种不稳定的平衡。

因此，悲剧艺术反映出他们放弃了复制现实或真实的任何冲动，而无论这种现实或真实被认为是超越时空的本质的理想范围，抑或被看成是在时空中呈现给感知的无数现象。悲剧艺术既是实际上的幻象制造者，又是它创造的幻象的创造性破坏者。通过把最初虚空的恐怖转化为美好的上等人类生活的形象，然后再破坏它们，悲剧破坏了人类文化所依赖的旧梦想，为新梦想的建立扫清了道路，而在新梦想之上，人类的需要得以满足。自由个体的生命被赋予了在交替的幻象系统之间的间隙中产生创造性幻象的余地；并且，保护人们的视野不受黑暗深渊的侵蚀的文化禀赋，也免于僵化成为一具干壳，因为悲剧即使在把形式当作步入未来的基础的时候，也不断提醒人们，每种形式只是一种纯粹的人类创造。因此，悲剧艺术是出色的辩证艺术。尼采认为，仅仅悲剧艺术就能激励人们与现实英勇冲撞，又能在碰撞之后重新焕发出人类的生机。

这一切都是建立在尼采的信念之上，他认为意识是人们的独特力量，也是困扰他们的弱点。意识允许人们建构特有的人类生活，一旦建成，就铲除改变这种生活的冲动。因为能够看穿事物的特征，所以人们能以特定的人类方式去做事，但是，对事物本质看得太透，理解得太多，会破坏行动的意志。“要行动的话”，尼采说，

> 我们需要幻象的面纱；这就是哈姆雷特的信条，不要与不切实际之人的廉价智慧混淆了，这种人思考的太多，似乎有太多太多种可能性，因此他永远不会采取行动。而……在哈姆雷特的例子中……压倒了导致行动的一切动机的，不是思考而是理解，即对真相及其恐怖性的领悟……真相一旦被看到，人在哪里都知道存在具有的可怕的荒谬……极度厌恶的感觉侵袭着他。 [《悲剧的诞

生》，第51页]

但是，尼采继续说，幸运的是，人也有一种遗忘他所知道的事情的能力，甚至是一种否认他所知道的事物的能力；他有能力梦想、在想象中嬉戏、在对于不朽的梦境一般的暗示中遮盖住因为意识到他自己的有限而产生的恐怖、痛苦和折磨。他能蛊惑住自己，遁入一种隐喻，为他的生活提供一种可信的秩序和形式，表现得似乎隐喻就是真实，把他对自己即将到来的毁灭的知觉转变成一种英雄式肯定的机会。在这种蛊惑自己，把酒神的洞见注入太阳神的形象的能力中，包含着人超越自我、采取行动而不是仅仅沉思默想、去形成而不是仅仅去存在的能力。

在《悲剧的诞生》中，尼采刻画了这种人类所独具的颠倒形象以自我欺瞒的能力，它使人联想起在黑格尔《历史哲学》一书开始的那个关于太阳的隐喻："在积极尝试将注意力集中在太阳之后"，他写道，"我们几乎是通过补救方式，在转过脸去的时候，看到了眼前的黑斑。相反地，索福克勒斯悲剧中英雄的光辉形象，即这些太阳神的面具，是深入观察自然之恐怖的必然产物；亮斑，可以说是设计来治疗可怕的黑暗造成的眼睛损伤"（第59——60页）。稍后，在《道德的谱系》中，尼采会把此处隐含的一个想法明确阐述出来；他将把对美的冲动定义为预先知道了丑之后的反应。目前要注意的重要一点就是，对尼采来说，美的东西并不是一个先验王国的映像或者是它的内在化，而是对它的反应、人类生命意志本身的创造、发现世界真相——即世界没有什么真相后的反映行动。这是尼采的名言"我们拥有艺术是为了不因真相而死"要表达的意思，也就是说，避免因意识到没有单一的、包含一切的真相而死。

《悲剧的诞生》的一个目的是不再回到道德的或宗教的（在先验意义上）范畴而解释清楚悲剧冲突。尼采想要表明，人类从纯然的生存通过异化发展到与世界的和谐，这一辩证过程仅只是可理解的审美冲动的作用。早一些的作家，特别是黑格尔，已经把悲剧艺术看作任性的个人与社会秩序或宇宙过程之间，看作一方面是羞耻心

（aidos），另一方面是约定（nomos）、命运（moira）或自然（physis）之间冲突的产物。与对于英雄的败落的思考相伴随的净化，被看作是启发了某些关于世界本质的具有道德价值的真理，看作是为了生活而指出一种模糊但却真实的超越个人的意义。甚至叔本华认为，悲剧有助于认识“如果根本没有出生更好”这一基本的真理。

尼采谴责后一种观点的虚假悲观主义不亚于他谴责前一种观点的虚假乐观主义；他看到，人能够领会存在本质上具有的混沌特征，但也能够继续在自己编织的梦想中生活，尼采在对这两者冲突的高度意识中发现了悲剧精神的本质。这样看的话，悲剧艺术就是人类两种运动的产物：一种是通过检验那些以前支撑过他的意象而走向他所跃出的深渊；另一种是回到一套新的意象的反向运动，其中包含着一种受到抑制的意识，即关于一切形式之虚幻性质的意识。这种从混沌到形式然后再回到混沌的运动，将悲剧与其他形式的诗歌（比如史诗和抒情诗），以及与所有知识和信仰（比如科学和宗教）的体系区分开来。其他关于人类存在的前景都倾向于固定地把生活理解为或者是混沌或者是形式；只有悲剧为了生活而要求不断以对混沌的意识与对形式的意志来更替。“阿波罗通过愉快地崇拜那些外表永恒的事物而克服了个人痛苦：这里，美征服了所有存在中固有的痛苦，并且，痛苦在某种意义上被遮盖，远离了自然的面容。”（第102页）与之相对的是，酒神“让我们意识到，任何产生的事物都必须准备去面对它痛苦的毁灭。它强迫我们凝视个人存在的恐怖，但又不会被这一景象吓呆：形而上学的安慰暂时把我们提升到变动不居的现象的流转之上”。尼采接着说，我们现在认为“斗争、痛苦及表象毁灭是必需的，因为进入生活的形式在不断增加，世界的意志也过度丰饶”（第102——103页）。现象世界的这两种经验，一种在短暂中看到了永恒的美，另一种在美的事物中看到了永恒的短暂，其结果是，我们从对悲剧冲突的思考中摆脱出来，开始以喜剧方式接受生活：“尽管有遗憾和恐怖，我们意识到自己运气非常好，是因为我们不是作为个人拥有生活，而是作为生命力的一部分，我们与生命力的生育繁衍的渴望合为一体。”（第103页）

显然，尼采提倡的不是一种表现太阳神或者酒神最终取胜的艺

术，而是一种表现二者相互依赖的艺术。确实，他相信他自己的时代忘记了酒神而将自身委身于对太阳神的过度崇拜，即不惜一切代价追求形式的意志。但是尼采相信，代价不难估算；助长对一种永恒形式和秩序的幻想，本身对生活就是破坏性的。只有提醒人们酒神的存在及其对所有生命形式的主张，才有可能抛弃这些发展过快而不再有用的形式，创造其他的对生活的多方面需要和利益更为敏感的形式。

当然，尼采不是提倡仅仅崇拜酒神；如果酒神，或者说是对混沌的意志完全战胜了太阳神，那会导致人类退化到那种“未开化的蒙昧状态”，即那种希腊人通过最艰苦的努力才使自己摆脱了的蒙昧状态。但是，太阳神在人们中间那种未受挑战的统治意味着僵化、压迫、压抑以及梦游者的生活。没有了太阳神那种梦想帕纳索斯山[3] 之梦的能力，人们无法生活；但是把某种特定的形式当作现实、将创造意象的能力转过来对人类自己不利的冲动，最终对人类生活的破坏作用不亚于酒神的统治。此外，太阳神的未受挑战的统治预示着，当酒神一旦再一次坚持他的权力时，会有一种最为激烈的反弹。

依照尼采的观点，制造幻象破坏力最大的形式是先把幻象转化为一种概念，然后把意象凝固在这一概念提供的术语中。尼采指出，一切形式最终是隐喻性的，而不是实际存在，并且当隐喻被创造性地加以使用时，比如被悲剧诗人使用时，它就是“代替了概念而具体地立于他面前的一种表现意象”（第55页）。这样，戏剧中的一个人物就不仅仅是“费力地串在一起的个人种种特征的集合，而被看作是诗人眼前一直是活着的一个人，与画家画的肖像人物不同，戏剧中的人物能持续生活、行事”（同上）。这种动态的塑造意象的能力既是酒神又是太阳神的馈赠，因而也是形式、运动、结构以及过程活生生的综合。那些由懂得使用隐喻的诗人创造的意象，乃是来自于阿波罗在根本混沌之中或者穿过、围绕根本混沌而“划出分界线”，从而使个人得到安抚的能力；但是诗人知道，隐喻中包含的意象必须由酒神来摧毁，“以免太阳神把所有形式都凝结成埃及式的呆板的倾向”（第65页）取得彻底胜利，并切断条条通向维持生活的力量的道路。当一种意象凝结成概念时，一般而言的生活并没有受损（因为生活本身无法被否认），但是人类生活会受损。把阿波罗或者酒神实体化，这对人

性是有破坏作用的，因为人性只能存在于划分这两位神各自王国的边界线上。在这一样式中，人类意识担当这两大力量之间的平衡物；人们将其微不足道的力量有时投向太阳神，有时投向酒神，这样就使得两神彼此都无法消灭对方，人类得以在两神之间的空间繁荣稳定地发展，就像以色列在亚述和埃及之间那样。但是不幸的是，有时其结果也和以色列所遭遇的同样悲惨。

尼采认为，古希腊悲剧意识的消亡，一方面是由于反讽（“冷漠的、自相矛盾的观点”）战胜了“太阳神式的沉思”，另一方面是因为浪漫主义的“强烈感情”战胜了“酒神的激情”。苏格拉底和欧里庇得斯助长了对悲剧精神的背叛。在苏格拉底身上，“阿波罗式的倾向僵硬地变成了逻辑图式”；在欧里庇得斯身上，存在“一种相应的转化，使酒神情感成为了一种自然主义的情感”（第88页）。

苏格拉底式的背叛尤其有破坏力，因为它鼓舞了人们中间的虚假的乐观主义。这种乐观是以三种苏格拉底式的幻象为基础的：“美德即知识；一切罪恶都是由无知而产生；只有有德之人才快乐”（同上）。这些幻象的影响激励人们相信“在因果关系线索的指引下，思想或许能测量出存在最遥远的深渊，甚至弥补它”（第93页）。这是希腊文化生活的一个致命转折，因为它怂恿希腊人徒劳地追求最后真理以及对生活的彻底控制。酒神曾“让我们意识到任何产生的事物都必须准备面对它痛苦的毁灭”，在这一过程中它被遗忘了（第102页）。

苏格拉底试图通过让人们更有理性而使他们为善，这一尝试的失败甚至也没有促使古典世界注意到这种追求绝对的荒谬。在柏拉图身上，世人找到了救助他们的愚蠢的一位思想家，把他们的注意力从此处在世上的生活转向了对一种“善”、“真”和“美”的追求，后者被认为是超越时空存在的，只能通过拒绝任何人体内的生理冲动才能获得。这种柏拉图式的信仰为基督教教义铺平了道路，基督教否认人类有着苏格拉底所认为的那种获取最终安宁的意志和理性的力量，这样做就完成了人的堕落。在基督教对最后救赎的渴望中，人们找到了替代品以代替使他们遭致失败的理性，但是他们必须否定自己就在此时此地生活的意志。基督教的胜利代表了遁入一种特别压抑的反田园式生

活，这种生活不是喜悦而是痛苦，它不是基于相信“纯结的、具有艺术感受力的人类的原始存在”，而是基于相信人类本质上是病态的、虚弱和无能的。

这种思路为尼采所称的西方人“隐蔽的”历史提供了基础。尼采主张，自从希腊时代以来，西方人的历史一直是自己引发的疾病的历史。从那时起，曾经是混沌和形式之间桥梁的人，呈现出被宰杀了的牛的模样，被捆绑在他自己自我欺骗的两极之间。一极上站的是基督教，它否定生活向人提要求的权利，坚持人要在另一个世界找到他自己的目标，而另一世界只有在时间尽头才会显示给他；另一极上站的是实证主义科学，它乐于通过把人还原成野兽的形象从而使人失去人性，让人认为自己仅仅是机械力量的一种工具，对于这一力量，人无法施加任何控制，也不能从中找到任何解脱。悲剧精神衰落以后的西方历史描述的是这两种否定生活倾向的轮换；先是一个，再是另一个，轮流让人退化堕落。

因此西方意识的历史看起来只是一种位置上的摆动，即在两个有关人类生活和思考能力的同样具有破坏力的观念之间，作一种西西弗斯式的永恒回归，它是一个否定生活可能性的循环，在即将发生的未来没有任何逃脱这种循环的希望。以后在《道德的谱系》一书中，尼采从所有这种人类的自我损毁中找到一种积极的价值，它在于心智敏锐性的生长，这种敏锐性一旦攻击科学和宗教的持久神话，就会揭示出他们的贫乏。但是，在《悲剧的诞生》一书中，他满足于指出科学灭绝宗教，批判哲学又灭绝科学的事实，把它作为脱离神话及文化衰落这千年历史过程的证据。通过指出科学消解了一切同时既是压抑性的又是解放性的神话的基础，尼采解释了现代人历史自我意识增强的原因。透过这种循环，尼采注意到，这种摆动是一种真正发展或进步的证据，尽管到那时为止这种发展或进步还只是负面的，即借助历史意识和批判这些自欺的工具摧毁自欺本身。这样，按照尼采的观点，这种历史的情节就是反讽的，因为那些破坏了人们享受生活的能力的因素现在转而对付它们自己。并且，在特定意义上，其结果也是反讽的，因为人们现在反讽地生活，完全知道自己在神话和批判两个方面都很贫乏。

在文章结尾，尼采指出生活不会也不能证明它自身是正当的；它没有必要这样做。只有人类才感到需要证明他存在的正当性，因为所有动物中，只有人意识到他存在的荒谬性。尼采坚持，只有艺术能向人们证明生活的正当性，但不是任何“实在性”艺术，不是一种仅仅模仿性质的艺术。相片似的实在主义只是另一种形式的科学。他认为，真正需要的是一种意识到它的形而上学目的的艺术；因为只有艺术，而不是哲学或科学，能够为人提供有关生活的形而上学式论证。“艺术不是对自然的模仿，而是它的形而上学补充，它在自然旁边产生以征服自然”（第142页）。此外，艺术提供了人所能希望的惟一的先验存在，它做到这一点不仅是通过创造梦想，而且也通过消除已经萎缩了的梦想的伪实在。真正的艺术立即会告诉人“‘只管看！看仔细点！这就是你的生活。这是你存在之钟上的时针’”（同上），并会同时将所有的丑陋和分歧变为一种“审美的游戏，这是意志在精力充沛时与自己玩的游戏”（第143页）。

尼采问，如果人不是“一种不和谐的化身”的话，人是什么?如果人是这种化身的话，他需要一种非凡的幻象用美的面纱来掩盖这不和谐。尼采认为他自己的时代已经到了人类自我孤立的漫长过程的终结，准备进入一个破坏性批判它所有萎缩了的幻象的新时期。这个破坏性世界预示着一个暴力和冲突时期，类似于西方世界以前只在希腊化时代看到的那种，当时，面对悲剧意识的消失，人们开始沿着使他们变得“现代”的自我毁损的漫长道路出发。因此，尼采说道：

> 今天我们经历同样的对知识的极大渴求，同样有无法满足的好奇，同样剧烈的世俗化，游牧式的流浪，贪婪地冲向异邦的餐桌（如希腊化时代一般），对现在的轻率尊崇或者茫然否定，以及种种属于世俗范围的东西——就好像昭示着我们自己文化中相似的缺乏，这种缺乏同样摧毁了神话。［第139——140页］

但是他乐观地面对未来：“每当酒神的力量变得太暴烈时”，他写

道："我们可以肯定，太阳神即将到来了，他不过是被一团乌云遮住了，他的美产生的巨大影响将被下一代目睹。"（第145——146页）

这里提到了酒神和太阳神的进程在几代人之间的轮换，它形成的历史观念奠定了尼采大部分思想的基础。正如前面所说，人们有时主张，尼采认为历史描述了一种循环的运动，一种不断重现的运动，他把这一观点当作解药，来医治他那个时代流行的历史线形过程的天真想法。这样无知的思想根本无法靠近真理。首先，甚至在《悲剧的诞生》一书中，尼采区分了"未开化的蒙昧状态"的酒神精神和后荷马时代的希腊人的酒神精神，他设想了一种由前者到后者、通过太阳神的或史诗性的中间文化阶段的进步。这三个阶段在生命意志的发展方面的区别可以描述成自在的意志、自为的意志以及自在自为的意志；这些在尼采看来是悲剧精神的"直接阶段"。用克尔凯郭尔的话说，它们可以对应于意志空想、意志觉醒和意志意愿。意志对其自身的意识提供了纯粹悲剧的基础。简而言之，我们在这里看到了在意志自身之中意识的增长。

此外，在尼采的图式中，希腊悲剧的衰落之后，紧接着的不是回到了"未开化的"蒙昧状态，而是向前进入堕落，这种堕落本身经过了三个时期：希腊化时期、罗马时期和基督教时期——也就是，科学的、军事的和宗教的时期。这些时期被尼采看成是堕落的，因为每个时期不是把意志释放到破坏或者创造的工作中，而是惩罚它，约束它，最终使它的力量反对它自身。

现代西方文明，在尼采看来，确定无疑地正在经历着与之相反的过程：从"基督教"时期的超脱尘世，到"罗马"时期的黩武主义，到"希腊化"时期的批判主义，到一个新的悲剧时代，然后，从此可能进入一种新的蒙昧状态。但是，尼采相信，这种新的蒙昧状态不同于原来的那种，它会更大程度地让人获得一种他们在旧的、未开化的蒙昧状态中从未享受到的自由和力量。尼采的超人，如他自己所说，将不仅仅是破坏者，而且也是创造者，他把生活当作艺术品一样来生活，他在他自己身上就体现了希腊人只能够在悲剧的舞台形象上能体现的不和谐的形式。

如果这是历史循环论，那它确实是非常奇怪的“循环”。尼采认为，往下的路和往上的路只是表面上属于同一条路；他的信念是，我们往下走是为了显得纯洁、干净并摆脱我们以前有损生活的幻象。简单而言，对尼采来说，西方人从原始时代以来的整个历史是一个显著进步的运动，即从简单的存在通过异化再到和解，正如舞台上的悲剧冲突一样。但是，他设想的和解不是与“自然”或者是“社会”的和解，而是与自身的和解。悲剧斗争的收获将在一种新阶段的自我意识形成后获得，像查拉图斯特拉那样的超人借助这种自我意识与混沌嬉戏。

这样去看的话，那么，历史就不是朝着一种超越时空的绝对进行的辩证式运动。尼采承认的惟一“绝对“是自由个体，它从任何精神超越的冲动中完全解放出来，这个个体在其超越自我的能力中找到了他的目标，通过为自己设立新任务给予他的生活一种辩证压力，将自己变成一个在希腊人看来只有神才拥有的那种生活的人类范例。

显而易见，尼采对悲剧精神的解释首先否定了关于实在本质的浪漫观点和反讽概念。其次，它包含了传统悲剧观与喜剧观的一种融合，这样，这两种观点各自分别所传授的两个真理，现在合并成了对生活和死亡的一种多重的接受。接下来，在这种悲剧与喜剧融合的观点中，所有道德蕴涵被排除了。这种观点被等同于“音乐的精神”——也即非宣叙调的音乐，这种音乐没有做任何关于世界的叙述，而只是作为纯粹的形式和运动与经验世界并列存在。音乐精神在语言和文字上的对应物就是隐喻。通过隐喻性认同，现象被转化为在它们自己之外没有“意义”的形象。作为形象，它们只是相似而不同于环绕着它们的任何事物。在隐喻中，对个体性原则的提出和否定是同时发生的，正如在神话思维中那样。要想重新进入神话世界（没有了它英雄行为看起来是不可能的），尼采建议以纯粹隐喻的方式来修正悲剧的概念。返回到隐喻意识，这会成为对于天真的复兴。它将会引起对转喻和提喻意识方式的批判，放弃寻找现象背后的行动者和行为方式以及赋予它们以精神特质，那样会消除人类生活的意义。

尼采寻求把人类带回到与现象世界的直接面对中，让他的视野得以净化，而产生创造性幻象的能力依然完好无损。他相信，仅靠人对

经验世界做隐喻性改造的能力，就能够涤净记忆和健忘在人类生活中所潜在的破坏作用。隐喻意识的范例，那种在差异中看出类同之处、在类同之处看出差异的能力，反过来，又成了酒神——太阳神形象的范例，尼采把这一形象用作他的悲剧精神之兴衰的“历史”的组织原则。

这个“历史”是以反讽的笔调写成；尼采既关切又鄙视地向他的读者述说。但是关于它的对象，即悲剧精神，它决不是讽刺的。因为悲剧精神的“历史”同时是悲剧性和喜剧性的，即它情节上是悲剧性的而含义上是喜剧性的。悲剧精神兴衰史作为一种冲突被设计成情节，这种斗争为回归到喜剧意识的“快乐的智慧”创造了条件。写这本书的时候，尼采还处在狂热崇拜叔本华和瓦格纳的状态中，尽管如此，书的结尾却是完全不同于这两位“浪漫主义者”的调子，一个喜剧性调子，它庆祝人类意识从因果关系和形式规则中、从悲观主义和天真的乐观主义中解放出来。

但是，这一切预示了后来作品中全面呈现的哲学，尤其是在《查拉图斯特拉如是说》、《善恶之彼岸》和《道德的谱系》等书中。我这里感兴趣的是，尼采关于历史思想如何能促成新时代开始的概念，以及他认为要赋予历史思想以悲剧艺术的解放性力量需要些什么。因此，我必须求助于尼采为《悲剧的诞生》提供的历史学式的结尾，即“历史对于人生的利弊”。

记忆与历史

在《悲剧的诞生》一书中，尼采将人类生活放在混沌意识和形式意志之间；在“历史对人生的利弊”中，他分析了这一思想在时间方面的含义。“历史对人生的利弊”关注的是记忆和遗忘的力度，尼采把它看成是人类这种动物的独有属性。希腊舞台上上演的悲剧冲突毕竟是不受时间影响的；它存在于时间范围之外。人若要经历像悲剧艺术作品中那样的生活，则必须时刻觉察到时间的流逝；他必定生活在历史里。因而，问题就是确定历史感，即时间流逝感在特有的人类记忆和遗忘的辩证法中，是如何既创造性地又破坏性地产生影响的。

虽然，尼采的许多谈论让人似乎觉得，人行事的能力依赖于他遗忘的能力——也就是说，依赖于他让自己摆脱意识、仅仅靠动物本能来做出反应的能力，事实上，尼采认为，人的遗忘完全不同于动物的记忆消失。谈论动物的遗忘能力实在没有什么意义，因为动物预先没有记忆的冲动。在“历史对人生的利弊”中，尼采解释说，田野里的野兽活在永恒的现在中，既不感到满足也不感到痛苦，没有意识，因此也没有人类所独有的遗忘冲动，这种冲动是一种意志行动。

这样，尼采写道，当人责备田野里的野兽时，可能会问野兽：“‘你为什么看着我，而不把你的欢乐告诉我？’野兽想要回答——‘因为我总是忘记我想说的’，但是它连这个回答也忘记了，它沉默着；留下了人充满疑问。”人“也对他自己满是疑惑，疑惑自己无法学会去遗忘而总是抓住过去；无论他跑得多远，多快，过去就像锁链紧随着他”（第5页）。简单而言，人历史地活着；他意识到他不断地形成、未形成，意识到所有现在都消亡成了一个固定了的过去。过去以一种做了、结束了、完成了、无法改变了的事情的形象，不断浮现在人眼前。它的确难以驾驭，是人自我欺骗的源泉，也是人自我毁损背后的动力。

人愿意“进入”他的现在，立即、完全地经历现在；这是他的最主要的冲动。但是“过去巨大、不断增加的重量……压下来，折弯了他的腰”。这个过去与人一起行进；它是“一个阴暗的看不见的负担，人能够合情合理地否定它，在和他的同伴们的交谈中，人却太高兴乃至没有这样做，这只是为了激起他们的羡慕”。但是人类羡慕动物或儿童，动物没有背负这样的负担，儿童“还没有什么过去的东西可以否定，在过去和未来两堵墙间，盲目、快乐地玩耍”（同上）。

但是，儿童不同于动物，他只能暂时地享受这种无记忆的天堂。一旦他学会了“从前”这个词，他就暴露于所有“人类的斗争、苦难和厌倦”之中，他就会知道，人类存在实在不过是“一种永远不会成为现在的未完成过去时”。只有死亡带给人类所“渴望的遗忘”；“它把生命和存在一起废弃，并确定下来这样一种知识，即‘存在（being）’只是一种连续的‘曾在（has been）’，一种靠否定和破坏以及反驳自己而延

续的事物”（同上，第5——6页）。

有创造性的人面对的问题是要学会遗忘，要“站在一个点上……既没有害怕，也没有晕眩”——不是去否定过去和他自己，像他过去所做的那样，而是去忘记它。对过去事情的记忆，其极端例子会是“注定要到处目睹‘形成’的……人”（第6页）。这个人会（像萨特的《恶心》中的人物洛根丁一样）不再相信自己的存在，取而代之的是目睹每件事物永恒不断地飞过，在川流不息的形成中失去他自己。没有了遗忘，任何行动都是不可能的，任何生活都难以想象。“正如每一种有机体的生命都不仅仅和光而且也和黑暗有密切联系一样”（第6——7页）。仅仅活着而没有记忆是可能的，正如动物的例子表明的那样，但是“任何真正意义上的生活如果没有了遗忘是完全不可能的”（第7页）。

这些段落揭示了尼采思想中经常被当代人的评论所忽视的一个方面。尼采思考的是一个人类独有的问题，即学会遗忘的问题，这个问题根本就不是动物的；要学会遗忘，先决条件是需要预先有记忆能力，而这种能力只有人才有。简而言之，在这篇文章中，先假定了历史意识；它无须解释，而只是被想当然地接受。随后，在《道德的谱系》中，尼采着手在历史学和心理学基础上，解释这种记忆的能力如何在人身上扎根；但是在“历史对于人生的利弊”一文中，他认为这是理所当然的，并且询问，对于一个有创造性的人的生活，它又意味着什么。动物的“问题”是它不去记忆；人的“问题”是把一切都记得太好。由于这种记忆过去的能力，所有人类独特的构造出现了。它不是人需要记忆的问题；人无可挽回地有了记忆，这是人的福泽也是人的毁灭。因此无论他想不想要，他有历史。这样，问题就是，这种记忆的能力是否尚未过度发展，从而它自身成了生活的一个威胁。它与其说是一个破坏历史的问题，不如说是一个何时人类有正当理由遗忘它的问题：

> 高兴，一种无愧的良心，对未来的信念，那种欢欣的事——在个人和国家中，都取决于有一条线把看得见的、清楚的事物与那些

模糊的、虚幻的事物隔开了：我们必须知道遗忘的恰当时间以及记忆的恰当时间，靠本能看出什么时候需要历史性地去感受，什么时候需要非历史性地去感受。［同上］

因此，“要求读者思考的观点”是“那些历史和非历史的（事物），对于个人的、社会的以及一个文化体系的健康来说，是同样必要的”（第7——8页）。

需要强调的是，尼采把历史价值（以及，更不必说，记忆的价值）这一问题放在它服务于的价值或需要这个问题之内。他坚持，记忆就像用眼睛看，它总是对某物的记忆，而不是一个抽象的活动；因此，记忆是意志行动，带有意图、目的或对象。此外，人选择用一种独特的方式记忆，他所选择的记忆事物的方式就表明他关于自己的态度是破坏性的还是建设性的。回顾他的过去是一种定义他的现在和未来的方式；他如何塑造过去，即他强加给过去的那种形象，是他将自己投身于未来的准备。他可以决定的是英雄般地大步踏入未来还是回到未来，但是他无法避免未来。这样，问题就是要清除可能包含在记忆中的自我毁灭的能力。遗忘也是人类的能力，即一种人类独有的能力。动物不会想要忘记，它只会享受一种时间上的无意识状态。对比之下，人既能遗忘又能记忆，这种二分是人类独有的；人类的遗忘不同于动物的遗忘，它必须消除记忆的痕迹，这些痕迹使人可能无所作为地继续留存在自己的过去生活中。

于是，作为他那个时代的批评家，尼采问道，创造性的遗忘如何才能积累起来对抗强大的记忆动力，以及在多大程度上，历史意识自身能用来服务于人的创新能力，即他的自我超越能力。这就意味着，历史知识本身必须要和一种先天的能力联系起来，或者，用尼采的话说：“历史研究只有在依循一种强有力的赋予生命的影响时——因而，只有当它由一种更高的力量，而不是由它自己引导或主宰时，它才对未来有益。”（第11——12页）这样，与黑格尔、马克思一样，尼采的最终目标也是把历史知识拉回到人类需要的范围之内，使它成为人类需要的仆人而不是主人。他说，生活确实需要历史的服务；只

有过量的历史才会损害生活。

尼采因此承认，人需要历史，并且有三种方式："涉及到他的行动和斗争"，作为一个对他保守和尊崇的能力的帮助，作为对他的苦难和渴望解脱的一剂安慰剂。这三种需要产生了三种历史：纪念的历史、好古的历史和批判的历史。所有三种都培养也威胁到人类独有的能力。

纪念的历史提供了人类崇高品格的榜样，它宣扬既然一件伟大的事情曾经存在过，那么它就是可能的，也因此应该能够再次成为可能。纪念的历史是首先作为伟人故事去研究的那种历史，它以卡莱尔式的风格可以用过去来谴责现在的琐碎，将史学家自己抛入为更好的未来而进行的斗争中。但是这种历史方法有它的缺点；它有可能会误导人。其主要弱点是，它在损害原因的情况下描绘结果；它从错误类比出发，以便在每一个伟大个体身上找到一种普遍的伟大。因此，它模糊了"真实的历史上的因果联系"，破坏了所有伟大事物的基本区别，并且它倾向于把过去浪漫化。实际上，作为生活的刺激物，浪漫小说和纪念的历史有同样的目的；并且，在怯弱者手中，这种历史能变得对现在和未来不利。它教导人们，人不必为伟大而奋斗，因为所有形式的伟大早已在过去实现，这样就会破坏活着的人的自信。

出于对过去的虔诚的敬畏态度而逃避现实，这种冲动在好古的历史中有其极端形式，但是，它也有其独特之处，以及具有创造性和破坏性的一面。创造性的是，好古的历史产生出对起源的尊重；它就如同"依偎着树根的树木的那种感觉，那种因为知道自己的生长不仅仅是任意的、偶然的，而是继承了过去的果实和花朵，这一过去不仅仅证明了现在，而且使现在圆满——这就是我们如今喜欢称为的真正历史感"（第19页）。但是，一旦过度，这种好古的历史态度会倾向于对各种事物不加判别地赞美，从而使得事物无论大小都处于平等条件下。此外，它对任何旧的事物都给予特殊价值，仅仅因为它们是旧的，另外，它也激发出一种对新的或区别于传统的事物的不信任。当"虔诚之泉枯竭"的时候，好古式态度会持续，并且会完全致力于维持早已活着的一切，反对创造新生命（第20页）。

纪念的历史一方面创造性地在尊重过去的伟大的基础上将人指向未来，另一方面破坏性地削弱了人们对伟大的冲动；好古的历史一方面创造性地引起了对起源的虔诚尊重，另一方面破坏性地反对现时的需要或渴望。矫正这两种历史的做法是批判的历史。批判的历史源自“为了生活而打碎过去并运用过去”的冲动（第42页）。批判性史学家关注的是“把过去带到审判法庭，无情地审问它并最终谴责它”（同上）。批判性史学家有能力洞察过去的伟大之神秘及价值，有能力把虔诚踩在脚下并否定过去对现在的要求。当然，批判精神也有破坏性的一面，如果过了头，它会通过疏怠、通过已经显示了没有什么事是高尚的，最终神化现在的琐屑。正如尼采后来所说：“历史审查发现了如此多的虚伪和荒谬、暴力和残忍，以至于虔诚幻想的条件破碎了。”（同上）如果批判历史走得过了头，会产生一种“反讽的自我意识”（第47页）。它导致人们发现“每种产生了的事物都理当被破坏”这一可怕真相，这又引向“如果根本没有出生更好”的结论，即引向叔本华式的悲观主义和对生命的厌恶（同上）。正如尼采警告过的那样“人们需要很大的力量才能生活并忘记（批判性历史所教导的）生活和不公平在多大程度上就是一回事”（第21页）。

因此，在尼采看来，历史意识的危险性可以在好古的、批判的以及纪念的历史之过量中找到：即古风主义、现在主义和未来主义。需要的是综合三种阅读过去的方法，而不是逃避过去，因为无法逃避过去。

> 正因为我们只不过是从前世代的产物，我们也是他们的错误、激情和罪恶的产物；要摆脱这一链式结构是不可能的。虽然我们谴责错误并自认为已经逃避了错误，但是无法逃避我们出身于错误这一事实。最多，它导致我们天生的、遗传所得的本性与我们的知识之间，严厉的新戒律与旧传统之间的冲突；我们培养了一种新的生活方式，一种新的本能，一种使我们的第一天性衰退的第二天性。比之我们确实来自的那个过去，这是一个由果溯因以获得一种我们可能由之而来的过去的尝试——这个尝试总是个危险的尝试，因为很难找到否定过去的界限，并且第二天性一般比第一天性弱。［同

上]

所有形式的历史不断提醒我们这一事实；但是我们坚持要努力去创造这样的“第二天性”并且培植它们。尼采说，当我们成功的时候，批判史学家就是对的，因为他已经向我们显示这种“第一天性”曾经是一种“第二天性”，“并且每一种胜利的‘第二天性’就成了第一天性”（第22页）。

这种历史意识形式的三分可以看成分别是对转喻、提喻和反讽模式的分析。显然，在尼采看来，纪念的历史编纂是按照相近和区分的范畴来构想世界的，它根据历史过程中或优或劣的因果作用，在伟人彼此之间以及在伟人与群众之间进行区分。当纪念性史学强调伟人的成就时，它是创造性的，但当它强调过去的伟大与现在或者未来的伟大之间的区别时，它便具有破坏性。相比之下，好古的历史编纂是按照提喻、连续性和统一性，以及曾经存在过的一切与现在存在的一切之间的关系这一模式去构想的历史。这使得每一事物在历史价值和重要性上都是相同的。当好古的历史提醒人们，现在的每一个人都是过去事物的产物，它便具有创造性；当它将所有现在的事物解释为只是过去事物的结果时，它便具有破坏性。相比之下，批判的历史编纂是按照反讽的模式撰述的历史，这种历史思想得以实现，是因为它相信每一事物都是不牢靠的，都值得怀疑，人类每一成就中都有缺陷，每一种虚伪中都有真理，而每一种真理中都有虚伪。当这种构想历史的模式服务于现在的需要而削弱过去和未来的权威时，它具有创造性；当它让历史这幕戏剧中现在的演员想起他自己同样也有缺陷，因而不应该追求英雄的境界或者敬畏任何事物时，这种历史具有破坏性。

针对所有这些形式的历史意识的极端的或者破坏性的方面，尼采提议的矫正方法是以隐喻模式运作的历史意识。他那种把历史看作一种艺术形式的观点，正是把历史看作一种悲剧艺术，更确切地说，正是他在《悲剧的诞生》中所维护的那种纯粹悲剧艺术的形式。在“历史对人生的利弊”最后一节中，尼采所维护的他所谓的“超历史的”和“非历史的”观点，实际上就是基于以隐喻方式构想的历史。

在“历史对人生的利弊”的第四部分，尼采指出，历史能够通过变成一种艺术形式而服务于生活。他主张，把历史变成一门科学的倾向对于历史赋予生命这一作用具有毁灭性。“对过去知识的需要只是为了服务于未来和现在，而不是去削弱现在或者破坏生气勃勃的将来。”历史被看作是一种服务于生活的艺术形式，它将被引导着去为“客观性”而不是为真理或者正义服务。但是，尼采说的“客观性”不是指人文主义者的“宽容”或者科学家的“毫无偏见”，他指的是艺术家自觉的“感兴趣”。

尼采说，当他谈到“历史客观性”的时候，他想的是

> 史学家的某种观点，这种史学家把动机和后果的演替看得太清楚以至于他自己的个性不会受其影响。我们想象着那种美学现象，那种摆脱一切个人利害关系的情况，如画家看着他心里的图画而忘记了自己……我们也要求史学家有艺术家的静观与完全沉浸于他的对象中的境地。［第37页］

但是，尼采强调，

> 要是说客体在这样一个人心中显示的图像能确实表现出事物的真实性，那只是一个迷信。除非是客体在那些瞬间里会通过它们自己的活动在一个纯粹被动的媒介上把自己画下来或者拍摄下来！［第37——38页］

相反，尼采认为，客观性的最高形式是“创作”，“创作的结果将是一种艺术上而不是历史上的真实图景”，因为：

> 从这种意义上讲，客观地去思考历史是剧作家的工作：把一件事与另一件事放在一起思考，将诸多成分合成一个整体，前提是如果事先没有统一的计划，就必须将这种计划赋予客体。［第37——38页］

这就意味着历史智慧不同于历史知识或信息，它是剧作家的洞见，是非现实性，或者像我说过的那样，是“情节化”。实际上，尼采认为：“有可能会有这样一种历史著作，它其中没有任何普通事实，但是却可以被称作有高度的客观性”（第38页）。尼采引用了格里尔帕策[4] 的话：

> 历史只是一种方式，人的精神以此去理解他并不清楚的事实，将只有上帝才知道的事物之间的联系连接起来，把不可理解的事物用可理解的事物代替，把他自己的因果关系想法植入外部世界（这一外部世界也许只能从内部解释），在有成千上万个小原因真正起作用的地方假定机会的存在。［同上］

但是尼采警告说，这种“客观性”观念必须谨慎使用。人们不应该认为“人类行为和世界进程”之间有些“敌对”（第38——39页）。他们是一回事！

此外，人不应该寻求现象之后的某些主体。现象本身便是史学家所寻求的主体。当史学家对史料进行概括时，他实际上就不再对我们进行什么教导了。而在其他学科中，“概括是最重要的事情”，因为“其间包含了规律”。史学家的概括即使到了能理直气壮要求拥有规律地位的地步，也是不重要的，因为“除去了晦涩和难解的部分之后，真理所剩下的只是最普通不过的知识。最小范围的经验都能传授这种知识”（第39页）。这就如同以为戏剧的价值似乎只存在于最后一幕中。史学家著作的价值不是在它的概括之中，而是，

相反，它真正的价值在于，它把一个也许尽人皆知的题目巧妙地加以变化，它把通俗的旋律升华为一种普遍的象征，并表现出在其中存在着一个多么有深意、多么有力量、多么美丽的世界。［同上］

好的史学家必须拥有那种力量，将已经知道了的一切重铸成前所未闻的、如此简单又深奥地宣示的一切，从而使简单消失在深奥中，深奥消失在简单中。［第40页］

这样的史学家是占据了历史领域的种种客体的隐喻性认同的主人。通过将熟悉的事物转化为陌生的事物，通过再一次使它们变得“陌生”和“神秘”，以揭示“普遍”存在于“特殊”之中，“特殊”存在于“普遍”之中。“简单”隐藏于“深奥”之中，“深奥”隐藏于“简单”之中。但是，这种隐藏同时也是一种揭示，它揭示了人进入他的现在并按照他的意愿利用历史的力量。

这种历史意识应该受什么原则支配呢？尼采对这个问题的回答非常具体：“你只有借助于现在的最强大的事物才能解释过去。”他说，“过去的语言总是玄妙难解：你只有成为了解现在并建构未来的人，才能理解它……只有建构未来的人才有权利判断过去”。但是这种对过去的判断不会产生任何用来预言未来的规则：“在思考未来生活时，你就有足够的要去思考、要去发现的东西……不要要求历史向你展示其中的方法和手段。”但是，有创造性的人通过“自己回想”他真正的需要，找到了让所有“虚假的必然性消失”的基础（同上）。通过摧毁那种传统历史学识培养的“反讽性自我意识”，会形成一种新的、宏伟的历史观的基础。

尼采认为，一般而言，欧洲，尤其是德国，所经历的历史意识有三种形式：黑格尔哲学、达尔文主义和以哈特曼为代表的所谓无意识哲学。如尼采所知，黑格尔哲学是理性主义和在场论的；它“实际上随时都演变为对成功的全心专注，演变为对现实的崇拜，对于后者，

我们现在已经找到了特有的短语，即‘让自己适应环境’”（第52页）。达尔文主义以一种融合了自然的历史和人的历史的方式，也产生了相同的效果；它允许特定的一代人去相信他们是整个宇宙进程的最终目标和终点——人们满足于他们现在的状态，而不是争取更好的。哈特曼的无意识学说以一种无休止、神秘的生成作为历史的推动力，它将人对自己的责任都从人的身上带走，而把这责任归于一种高于一切的力量，人必定只是服务于这一力量而永远不会控制或支配它。（第56——57页）尼采主张，这种学说产生了对历史古怪的拙劣模仿，因为它否定了历史本身。它塑造的历史是一个形而上学力量的无意识衰退和泛滥的形象。按照这种看法，人“除了继续过他一直过的那种生活、爱他一直所爱的、恨他一直所恨的、读他一直所读的报纸之外，没有什么可做的。对于他，惟一的罪恶就是不像从前那样生活”（第58页）。用弗洛伊德的术语来说，哈特曼的哲学否定了自我所知道的真理，而屈服于本我的需要。它要求人们，“为了他的目标，即‘救赎世界’，而‘使个人人格完全屈服于世界进程’”（同上）。

这样，哈特曼的无意识占据支配地位的学说和黑格尔的“世界精神”学说、达尔文奉为神明的自然一样危险。它代表了形式意志的僵化而损害了生活的意志。尼采重复道，如果历史要服务于活着的人们的需要，就必须回避所有这些一般图式：“将会出现那样一个时代，我们明智地避开一切世界过程的、甚至是人的历史的构建，那时我们将不再观察群众，而是观察一些个人，他们形成了一座桥梁架在荒凉的生成之河上。”（第59页）尼采预言，那时，“历史的任务”将是在伟人之间调和，“甚至为伟人的产生提供动机和力量”（同上）。这样，可以看出“人类的目的最终只能存在于他的最高典范中”（同上）。那种兰克式历史主义在人身上过度采取的宽容最终是有害的：“客观地看待一切，无所怒，无所爱，理解一切——这使人温和柔顺、听命于人。”（第53页）它甚至可能是致命的。但是“幸运的是，历史还为我们保存着对伟大的‘反抗历史的斗士们’的记忆，反抗历史也就是反抗现实的盲目威力”，无论它可能是什么（第54页）。

最后，尼采总结说，治疗“历史疾病”的良药必须是历史本身。另一个反讽是，治疗历史化了的文化必须用同样的疗法：“因为历史性

文化的根源，以及它绝对极端反对新时代精神和‘现代意识’精神的根源，其本身必须通过一个历史过程来了解……科学必须将它的芒刺转向它自己。”（第51页）当历史自身展示历史性文化的历史起源时，获取那种“非历史的”或者“超历史的”有利地位的道路就畅通了，艺术具有的制造神话的力量能在那种有利地位上发挥作用。非历史是什么？它只是“那种艺术的力量、遗忘的力量以及在自己周围划出有限视界的力量”（第69页）。超历史又是什么？超历史是指另一种力量，它将“目光从单纯的演变过程转向使存在具有永恒和稳定之特征的过程，即转向艺术和宗教”，转向酒神和太阳神（同上）。总而言之，“非历史和超历史是天然良药，它们能治疗历史对生活的压制以及历史疾病”（第70页）。

一旦我们把自己包裹在艺术和神话之中，我们也许能够重新创造性地学习历史，并且“在生活的指引下，用三种方式利用过去——即纪念式、好古式或批判式”，因为，“一切现存的事物都需要一种氛围、一层神秘的薄雾围绕在它们周围。如果摘掉了这层面纱，如果宣告宗教、艺术或天才像没有大气的星辰那样运行，它若是变僵化了、不结果实并很快枯萎，我们就不必感到惊讶了”（第44页）。

现代文化就如同这样：它已经失去了一切陌生的感觉或惊奇的感觉；它对一切都感到满意，因此不会为了自己的利益去爱或者恨任何事物。其结果是产生了一代失去了精神家园的人，他们怀疑一切想法和一切道德。历史导向的人知道“每一个时代都是不同的”，他们也知道“你是什么并不重要”（第45页）。这样，由于艺术与历史对立，只有“当历史经历转变而成为纯粹艺术作品时”，它才能“保持本能并唤起本能”（第42页）。但是如果一种历史观“仅仅只是破坏，而没有任何建造的冲动，长期下去，它将会使它的工具对生活感到厌倦；因为这样的人破坏幻想，而谁破坏了自身和他人的幻想，谁就会受到自然这一最高暴君的惩罚。”（同上）

尼采的“历史对人生的利弊”比他大多数的著作在方法上都更具分析性；比之在他后期的创作中那种越来越热狂的方式，尼采此文更多地依赖于传统的哲学批评。但是，适当地说，这一分析性作品最终只

是破坏性的。至于悲剧艺术式历史编纂可能是什么样子，此文本身几乎没有提出什么看法。当然，因为它是写在《悲剧的诞生》一书营造的氛围里，可以设想，这种历史编纂的例子可能会在文章潜在读者的意识中出现。实际上，这两个作品是互补的，“历史对人生的利弊”可以看成是回顾性的清场工作；它为《悲剧的诞生》一书所展示的那种新的历史编纂铺平了道路。但是，后者通过唤起人们对它的渴望，只是使得公元前5世纪时在希腊出现的那种悲剧艺术变得可能。它表明有必要对希腊悲剧提出新的历史说明，并力图提出这样的说明。它甚至将悲剧置于当前所理解的历史的对立面，以此作为构建这种关于希腊悲剧的崭新历史说明的途径。

但是，将古希腊悲剧与各种形式的现代诗性想象（包括瓦格纳的，当时尼采还依然对它充满尊敬）并列，这从根本上看也只是一种并列而已。希腊悲剧想象以何种过程转化成了颓废的现代诗性想象，这依然不清楚。尼采甚至在哀悼古代悲剧的衰败和没落，并将现代历史意识作为与之相对的类型的时候，也没有在《悲剧的诞生》中提供一种能解释这一转化的历史过程的理论。然而，他已在这种理论的边缘；这很大程度上表现在“历史对人生的利弊”中进行的破坏性工作，以及记忆与遗忘的辨证关系理论。后者成为他区分各种形式的历史主义（即纪念的、好古的和批判的历史主义）以及区分这些历史主义自身中创造性形式和破坏性形式的理论基础。

尽管如此，在“历史对人生的利弊”中，尼采依然只是讲述了一种创造性的、服务于生活的历史编纂不会是什么样的；他并没有讲述它会是什么样的。它在构思方面是结构性的还是叙述性的，是共时的还是历时的？它是个人与命运抗争的“故事”，还是对已经有了结局的系列事件的评价，抑或是对英雄可能性的隐喻式召唤？尼采说，它可以同时是所有这一切，可以是其中的一种或者是其中几种的结合，这取决于史学家所设想的人们的生活需要。简而言之，尼采把决定一部特定历史著作以什么为目的、采用什么形式的权力归诸于史学家自己对他所处时代的生活需要的理解。史学家惟一要避免的就是，不要为了神化过去而牺牲现在，也不要为了神化现在而牺牲未来，也就是说，不要编写无批判性的纪念的历史或者无批判性的好古的历史，或反过

来，就是那种没有英雄又轻慢不恭的批判性历史。尼采自己在《道德的谱系》一书中提供了这种服务于生活的历史编纂模式，这本著作几乎可以说是终结了他的创作生涯。

道德与历史

《道德的谱系》（1887）可以看成是尼采提出的“超历史”方法在一个既属历史又属哲学的问题上的运用。它试图找出道德以及人的道德感、良心、人对于诸如“善”和“恶”的信念等等的起源和意义。这本书以批判卢梭式历史观开头，这种观点认为，基本上是“善”的人性被认为是由于“落入”社会状况中而败坏了。尼采却相反，他主张，人就其本质而言不处于任何状态；如果他落入了任何状态的话，那也是落入了“善良”，人这种动物一切特殊的不满都来自于这种“善良”。但是，尼采在这篇文章中提供了将西方道德史进行情节化的计划，那使得我们可以预言：人们即将从束缚他的“善良”中解脱出来。这种解脱，正如对马克思而言的那样，代表了从“社会”条件中解放出来。但是尼采没有把它想象成为一种进入“共同体”的解脱。相反，他把它看成是一种与别人的所有必需的联系的解脱，这是一个个人自足的梦想，它不过是一种无政府状态。他把这种无政府状态称为“英雄主义”或者“超人性”，虽然如此，它还是一种无政府状态。而且，这种无政府状态通过消解所有“价值”而变得更为可怕，而这些价值被认为是它的基础。

这并不是说，比起卢梭或者马克思，尼采更多地否定了作为对最终的、创造性的（或者英雄）阶段之准备的社会阶段的必要性。相反，他认为，人需要这个第二阶段，以便磨炼他独有的人类品质、他的人类意志和理性（第167页）。但是，尼采认为这种社会阶段，这种自我否定、无意志并且合理的阶段，已经被人自己的批判力量所消融，它让人为理性和社会的崩溃做好准备，从而将会把意志释放到一种新的、更高的“蒙昧状态”，在这种蒙昧状态中，个人将把自己的生活当成艺术作品那样来生活。因此，他用讥讽的声音（the voice of the erion）的声音撰写历史，但把它当作喜剧来编排情节。

《道德的谱系》中的第一篇文章分析了“善与恶”、“好与坏”的二分法。它以批判英国功利主义道德家开篇，尼采嘲讽地将他们称为“伦理史学家”，也就是说，他们只是叙述传统的道德观点而不对这些观点进行无论是什么样的批评。他说，实际上，他们都已经“为真正的历史精神所背弃。他们都无一例外地非历史性地思考”（第159页）。

但是，“历史地思考”是什么呢？在此，它是指人们回头去深入思考一种自由的、高贵的、强有力的贵族阶层的意识，这一阶层将命名喜欢及不喜欢的事物的权利掌握在自己手中：

> 好和坏对立的起源可以在高贵和冷淡的情操中找到，那代表了上等统治阶级相比下等被统治阶级来说所具有的那种主要的性情。统治者有赐名的权利，这意味着人们几乎可以把语言本身的起源理解为统治者权力的表现。他们［隐喻性地说］，“这叫这个名字，或者，这叫那个名字”；他们用声音给每一事物和行为打下烙印，这样他们就象征性地占有了它们。［第160页］

因此，贵族的语言直接、坦率、毫不迂回，而且幼稚；它对事物的命名毫不掩饰情感，虽然悦耳但却缺乏深思熟虑。

相比之下，弱者的语言总是深思熟虑后的语言，它带有间接的意图和隐秘的目的。“当高贵者感到怨恨的时候，怨恨被他瞬间的反应所吸收，因此，他不会受怨恨的毒害。”但是，尼采说，让我们想象一下充满怨恨的、受压迫的弱者是如何去想“敌人”的。他一定会把“敌人”想象成一个“基本概念”，想象成“邪恶的人”，然后“他又设想了其对立面，即‘好人’——也就是他自己”（第173页）。

这里，高贵者和弱者的区别是按照那些能够用隐喻方式思维的人们与那些被限定用概念方式思维的人们之间的区别去设想的。前者运用艺术语言；后者运用科学、哲学或宗教的语言。

为了证明这些概括，尼采求助于语源学，求助于“善”、“恶”和“坏”这些术语的历史，并且指出，这些“所有语言中善（的术语）都显示了一切价值的社会阶级起源”（第162页）。一种新的反贵族阶层带头反抗最初的贵族阶层以自我为中心的非道德，它的领导者，即教士，从强者构成的最初的贵族中分出，并发展成了它的对立面。这种新的民众的贵族统治的根本品质就是弱者无论出现在哪里都表现出的本质特征——怨恨。但是，它通过一种语言策略，将它的权力建立在群众和强者上；它只是把它的怨恨称作了“爱”。

这种怨恨起源于民众成员对权力意志的压抑和升华。当它升华时，它的表现形式是重新评价各种高贵品质：鉴于高贵者将自己的行为定义为“好”，将与自己不同的行为定义为“坏”，弱者开始将胜于己者的行为定义为“恶”，将自己的行为定义为“善”；第一种二分法完全与道德无关，它只是对个人所感到的快乐或痛苦经历的一个声明，而第二种二分法骨子里是形而上学式的和说教式的，它将性质方面的邪恶本质归于那些与下定义的人或者团体不同的行为上。

尼采试图通过立足于健康这一观念上，超越“善与恶”这样的语言中的形而上学道德准则。他将“健康”定义为任何直接、立即的情绪表现。健康之于自然有机体正如隐喻意识之于精神状态。他说，如果情绪没有找到直接的、立即的出口，它将产生很大的间接表现的压制力量，比如怨恨。这种怨恨反过来又表现在精神而不是生理活动中，尤其是表现在对能够解释那种压制的原因的寻求中，并且它完全有理由在强者身上找到了原因。但是，怨恨的人为了解释他自己的虚弱而谴责强者不只是拥有力量，因此，力量这一特征被解释成了一种邪恶的品质。

特性（比如力量或软弱）向品质（比如邪恶或忍耐）的转化受语言手段的影响。在《道德的谱系》第一篇文章的第十四节，尼采以反讽方式描写了这种价值重估是如何发生的；它完全是语言上的重估。弱者把“软弱改成为美德……无法报复的无能变成善良；懦弱变成谦卑”等等（第180页）。因此，整个道德的历史被看成是转喻和提喻意识牺牲了对世界“无辜的”隐喻性理解的情况下运作的产物。寻求原因

和本质，即寻求隐喻式语言中描绘的现象背后的行为方式和外在的品质，也就是，产生了两种人们用来对付自己的压迫性工具，即科学和宗教。

尼采并没有认识到，在《道德的谱系》一书中，他正在最大程度地利用语言的比喻理论在他关于道德和文化的“历史”中来说明这两者。几乎是作为事后补记，在第一篇文章附的一个注释里，他提出了以下问题以备进一步的思考：“语言科学，尤其是语源学研究为道德思想的演进提供了什么信息？”（第188页）在第一篇文章中回答了这个问题，那时他讨论的是，纵贯历史，诗歌性语言中的转喻和提喻因素多大程度上在意识自我压抑的活动中充当了原动力。这些语言力量的充分发展最终导致了他那个时代和文明深受其苦的那种反讽意识。他没有意识到，通过表明他对隐喻性语言的基本创造性这一概念的立场，他回避了一个问题，即隐喻本身在人的自我压抑的倾向中所扮演的角色。但是，这种语言的历史主义赋予隐喻意识一种纯粹的创造性功能，尼采可以凭借它提供的基础去批判他那个时代的各种历史意识形式（即转喻式的、提喻式的与反讽式的形式）。

尼采受过语言学的专业培训，这意味着，在他的思想中，语言的转变一定是被当作一种模型以理解意识本身的转变。这表明，他的意识循环论完全有可能是他的语言循环论的反映，后者指语言从隐喻通过转喻和提喻再到反讽的循环。这样，意识向纯洁状态的回归就必然是根据语言向隐喻阶段的回归而设想的。显然，在任何事件中，记忆和遗忘、许诺和将自己与虚构的过去或未来连接在一起，很明显，这整个问题在他的脑海中都和按转喻和提喻方式理解世界而产生的谬误有关。“落入”“善”、道德和自我损毁，最终只是落入了语言可能性的更深区域。

《道德的谱系》中的第二篇文章是关于“负罪”、“良心谴责”以及“相关的事物”。文章一开始就重新分析了人类独有的记忆能力。在这里，尼采也像以前一样把记忆描述为一种执拗的任性，人们借助它将自己与一种特定的未来以及一种固定了的过去连接起来。尼采认为，良心指的就是将一个人自身与特定的未来和固定的过去联系在一

起的能力。记忆的能力使过去所做的誓言能够对现在和未来施加影响并起决定作用。承诺的、记住的和信守的诺言给人的生活强加了一种秩序，但是这种秩序完全不同于遗忘能力所强加给人的那种。遗忘能力允许人生活在一种现在；它行使职责让“意识的门窗暂时地关闭；让我们免受那些我们的低级器官彼此合作或彼此对抗时伴随的噪音和骚动；让意识能够获得片刻的宁静和些许的空白，从而为我们机体中进行支配和运转的那种更高贵的用途和机能留出空间”（第189页）。当我们“忘记”过去和未来的时候，我们就能够清楚地“看”现在。当遗忘被记忆延缓时，“尤其是在那些涉及到许诺问题的例子中”，意志被一个以前的情形和欲望束缚，并且它继续肯定那种情形和欲望，甚至会不惜牺牲自己的健康（第189——190页）。

简而言之，许诺的能力正好与记忆的能力性质相同。通过许诺，人向前意愿，把一个虚构的形式强加给未来；通过记忆，人向后意愿，把一个虚构的形式强加给过去。尼采认为，对于许诺和记忆两者都重要的一点是利益，根据这种利益，这些虚构形式被分别强加于未来和过去上。良心不安不过是无力把某人过去的行为接受为他自己的行为，即一种冲动，它本能地将它们看作是别的行为者或行为方式的产物而不是自己的，看作是比自己的存在更高、更好的某种“品质”的表现。相比之下，好的良心只是一种能力，这种能力意味着，所有发生过了的或者将来要发生的一切，都是以我自己的行为方式发生了或将发生的，是我自己品质的表现。尼采认为，创造性的遗忘同时也是创造性的记忆，因为创造性的遗忘只是记忆了人自己的意愿、自己的能力和才能。并且，它对于所有世代和对于个人是一样的。成为自己就是去否定过去和将来施加在人身上的种种责任，除非这些责任是人们自己选择的、并且只是因为人发现它们“好”而看重的责任。在《道德的谱系》一书的第二篇文章中，尼采着手处理了他在“历史对人生的利弊”中回避了的问题，即“人这种动物的记忆是如何出现的？这一半是枯燥、一半是反复无常的人类智慧，这种健忘的化身到底是如何记住任何事物以便使之持久的？”（第192页）他说，人如果找到这一问题的答案，他就不仅解决了意识之谜，也同时解决了社会、文化以及破坏性历史意识之谜。《道德的谱系》一书最后一篇文章是按照一

种压抑和升华的心理学理论讨论文化、社会和道德的历史。其中，他把人对于一种单一的、不能挽回的过去的感觉与恐惧看成本质上相同的事情。

尼采说，记忆的产生只受痛苦的影响；因此可以推断，文化记忆也和个人记忆一样是痛苦而不是快乐的产物。

> 每当人们认为有必要为自己创造一种记忆的时候，他的努力就总是伴随着痛苦、流血和牺牲。最恐怖的牺牲和誓言，包括牺牲头胎；最可怕的残害，例如行阉礼，以及所有宗教礼仪中最残酷的仪式（所有的宗教归根到底都是残酷的体系）——所有这一切都根源于一种本能，这种本能预言了痛苦是记忆术最强有力的帮助。［第193页］

在人类历史之初，当人类记忆发展得还不完善的时候，就需要最可怕的激发记忆的方法："严酷的原始刑典可以帮助我们了解，要克服健忘并且让这些受一时冲动和欲望奴役的人们记住一些社会生活的基本要求，这一定会是多么的困难！"（同上）借助于这些最残酷的方式教会个人去记住一些"我不应去做的事情"，以便"他能享受社会生活的好处；并且，确实，借助于这些记忆，人最终'达到了理性'"（第194页）。

那么，良心不安起源于什么呢？"内疚"（Schuld）这个词起源于一个表示物质关系的词，即"欠债"（Schulden），这一事实为尼采提供了答案的一个线索。简而言之，内疚的观念并非出现于以后任何有关意志自由的学说中，而是出现在补偿的观念中。尼采说，破坏和痛苦之间的关系出现于"债权人和债务人之间的契约关系中，这种契约关系和'合法主体'的观念一样古老，后者转而又指向买卖、交易和贸易等行为"（第195页）。通过从造成痛苦而得到快感，债权人从债务人那里得到了某种补偿。这种快感是美学意义上的：它来自于一种对另一个人行使权力的快感，它让惩罚者感到自己比毫无防卫的受害者

更“高贵”、更优越。本质上，它是一种施虐的快感。尼采坚持，虐待是一切“人为的”等级制度的基础。（第196页）

尼采在债权人与债务人的关系中找到了国家的起源。他认为，在远古时代，“国家将其成员固定在债权人和债务人的关系之中”（第203——204页）。最初，任何人如果拒绝偿还债务或者攻击他的债权人，他只是被放逐；但是，逐渐地，债务人只要为他的罪行付出一定代价就可以了。简而言之，随着社会变得越来越富有，它把虐待的快感转变成了一种具有交换价值的商品。施加或者承受的痛苦可以被储藏、利用、课税、国有化或者社会化。尼采甚至设想，有可能有这样一个社会，它累积的痛苦非常之多以至于它没有必要去惩罚它的罪犯，而只会原谅他们。这将是用历史方式为社会所构建的太平盛世。

但是，这一切只是用反讽方式提出，因为尼采的真正目的是，运用这种将痛苦资本化的观点来说明，正义观是从本质上非道德的人类存在中出现的。事实上，尼采辩驳道：“仅就对和错这两个概念本身而言，它们没有任何意义。没有任何暴力、贪婪、剥削和破坏的行为本质上就是‘不公平的’，因为生命本身就是暴力的、贪婪的、剥削的和破坏性的，它不可能被想象成别的样子。”（第208页）这样的话，人又如何解释在文明存在之初正义观念的出现呢?

尼采认为，正义最初是强者用来消除弱者怨恨的工具。对怨恨的控制

> 是通过以下方式实现的：或者是将怨恨的对象从报复者手中夺过来；或者是用与破坏和平和秩序的人斗争来取代报复；或者是设想、提议、必要时强制实施妥协；或者是建立一种标准化的损失等价赔偿尺度，以使未来的任何不满都可以以这一尺度为参考。［第207页］

建立这样一个等价赔偿体系，也就是说法律体系，剥夺了复仇行

为作为一种个人轻率行为的特征和它的特殊性，将它转变为一种客观的关系。这种转变使得观念本身的性质产生了变化：

> 这样，法规将其臣民的注意力转向特定的损失，最终，它达到的目的与报复所寻求的目的完全相反，后者竭力要使受害者的观点完全占主宰地位。此后，人们的眼光被训练得在看待行为的时候，越发不带个人感情色彩——甚至受害人的眼光也要如此，虽然，正像我们说过的，这一点是最后才实现的。［第208页］

简而言之，正义源自对于“对”和“错”的行为的一种随意的区别，它的作用是重组每个人的观念，包括受害者的和被害者的，以致中和了自我的感觉。这使得尼采得出这样的结论：“从生物学角度看，法律情形必定是例外的情形，因为法律限制了倾向于权力的激进的生命意志，并最终一定会作为各种手段促进生活的集体目的，这种目的就在于创造出更大力量的格局。”他认为，它对于有机生物体的长期影响是，导致“人彻底道德败坏，并间接地导致虚无主义一统天下。”他坚持，合法性本身就是“反对斗争的武器”。（同上）

这篇关于正义起源的文章是理解尼采以心理学方式研究文化史的关键。由以下事实可以看出，尼采本人是意识到了这个方面的：他在讨论了正义的起源之后，紧接着讨论了史学家能够用来穿透意识形态的疑云的方法，这种意识形态的疑云吞没了各种文化的自我意象以及它对自己的精神原则的评价。因此，在《道德的谱系》一书第二篇文章的第十二章，尼采提出了真正的历史方法的本体论基础。他是以下面的观察开始的：

> 没有一套普遍真理比以下这些对史学家更重要的了，即一件事情的真正起源和它的最终用途、它并入一个目标体系的方式完全是两回事；任何存在的事物，无论其起源是什么，都周期性地被当权者按照新的目标重新解释；有机世界的所有过程都是超越和征服的

过程，并且，反过来，所有超越和征服都意味着重新解释、重新整理，在这一过程中，以前的意义和目的要么被掩盖了，要么被丢失了。［第209页］

这一段构成的完全是对机械论、有机论和情境论历史解释概念的拒斥。历史过程根本就不是被看成一个过程，而是看成一系列环节，每个环节都通过当时出场的行为主体的意图而与它之前和之后的事物相联系。这种想法不仅是要颠覆目的论，也要颠覆一切因果关系。

尼采在此所做的是，使一个事物的“演化”与它在任何特定时间里对于当权者的“用途”脱离，将那种演变的“意义”设置在那些现在掌握着公共认识的工具的人的意图中。尼采不是把一系列因果关系看作是任何特定生物或者社会现象演变或发展的模式，而是以一套追溯性征用（retroactive confiscation）的观念取代了那一系列因果关系。因此他说，“一件事物、一个机构或一种风俗的历史就变成了一系列连续不断的重新解释和重新整理”。这些重新解释和整理“之间不必按因果关系相连接”，而是“仅仅一个接着另一个”，这就意味着“一件事物、一种风俗或一个机构”的演变，未必是它“朝着一个目标前进，更不会是耗时耗力最少的那种最合逻辑的、最简捷的进步”。相反，它是“一系列深刻性或多或少、独立性也或多或少的占有过程，包括每一种情况中使用的抵抗、为了防卫和反攻而尝试过的转变，以及成功反击的效果”。他补充说，如果“形式是变动不居的，它们的‘意义’就更是如此了”（第210页）。

当这些隐含的话语得到明白阐述时，它们为人们了解尼采有关一切历史过程的语义学观念提供了重要的洞见。正如他总结的那样，论证归结起来就是这样的看法，即“部分的废止、萎缩和恶化、意义和目的的丧失——简而言之，也就是死亡，必须被算作是任何真正进步的条件，这种进步总是表现为向往更大力量的意志和方式，它的实现是以牺牲无数弱小力量为代价的”。这完全等于肯定了传统的悲剧观：“任何‘进步’的幅度要根据为了它自身而必须牺牲掉的一切去衡量。”尼采甚至说，“为了一个更强大的人种而牺牲大多数人的人道，

这确实能构成进步”（同上）。

但是，如果草率做出结论，认为尼采所称的“这种历史方法的观点”可以完全按照传统的悲剧观来解释，这就错了。它获得解释的情境表明，它主要提供了资产阶级的“适应”观之外的又一种选择。在尼采那个时代，“适应”观主宰着大部分流行的关于进化过程的观点。尼采想的是，无论在自然中还是在社会中，都用活动这一概念来替代进化过程中的适应概念。（第211页）

这种对历史方法的评论允许尼采反过来分析痛苦和良心的关系。他发现，惩罚增加了害怕、谨慎、对本能的控制力；它是教化的根基所在；它从一开始到现在就一直是文明的基础。施加痛苦甚至被作为罪犯和他的法官之间秘密契约的联系，法官因罪犯的罪行而对他施加惩罚，向他告知：任何行为，甚至谋杀，其本身都没有错；只有那些在确定场合下所实施的行为才是错误的。这是《红与黑》中，司汤达的主人公于连受到一个“善良”社会的审判时获得的解放性发现。对于“有道德的人”对他的谴责，于连的反应是，拒斥别人向他施加道德约束的权利。他坚持，没有真正的罪恶这回事；他也不承认“良心不安”。他发现，“良心不安”是学会的。尼采也是这样认为：“良心不安（是）……一种顽疾，人得这种顽疾是因为那种他所经历过的最深刻转变给他造成了压力，那种转变把人永远变成了一个社会的、温和的生灵。”（第217页）在这种良心不安的构成背后，是对于本能的系统控制，以及因而产生的一种“内化”，后者自己就“为后来所说的人的灵魂提供了生长的土壤”（同上）。假定这种灵魂的存在，反过来又是人们通过编造所有那些“精神”（人们想象它们，是为了表示对于人身上动物性冲动的厌憎）来自我伤害的冲动的根源。这里同样也是宗教的起源。正如尼采所说：“一个动物的灵魂转而对付它自己、攻击它自己，这种现象太新奇、太深奥、神秘、自相矛盾，并且孕育着可能性，以至于宇宙的整个局面都因此而改变。这种景象……需要一个神明的观者来作出公正的裁断。”（第208页）这样，诸神就被创造出来，以充当永恒的观众，宇宙毁损的戏剧在这些观众面前上演出来，它的“高贵”得到了保证，它的“价值”得到了鉴别。

值得注意的是，尼采关于社会、良心和宗教起源的叙述，与马克思在《德意志意识形态》中对它们的叙述是多么相似。但是，两者有一个重要区别，即马克思把所有这些建立在人类生存的迫切需要的基础上，用匮乏状况去解释它们，这种状况要求分工，并导致了生产出来的商品的不平等分配；而尼采认为，驱动原则是心理因素，即权力意志，他认为这种力量强过生活意志，它不仅能解释人对别人的统治和剥削，而且能解释人毁灭自己的能力。人类在心理上倾向于把施加痛苦当成是积极的快乐来体验，并且把接受痛苦设想为别无选择的人所必需的；若不是借助于这样一种倾向，人还能怎样解释剥削阶级甚至在物质丰富时还是那样没有节制，或者被剥削阶级如此积极地接受自己的被奴役状态呢？人还能怎样解释他对于自己的生理本能的自我压制，以及这些本能在“好和坏”、“善与恶”的二分关系中的双重表达？最终，人又如何能超越任何仅仅是剥削、被剥削那种关系的局限，以解释价值重估——即人类历史之初在强者中间盛行的“好和坏”的二分法，是如何被历史时期中任何地方都盛行的弱者的“善与恶”二分法所代替的呢？尼采对于这些问题的回答都包含在他根据权力意志的基本概念而发展的抑制性心理理论中，这一理论标志着，作为一位历史心理学家，尼采如果不比弗洛伊德更伟大，至少也是和他一样伟大。

我说“如果不比弗洛伊德更伟大”，这是因为，尼采在叙述人性中良心的起源时，没有像弗洛伊德在《图腾与禁忌》中所做的那样，要求假定一个一般化的最初的“罪行”，藉此，整个人类都经历了诸如俄狄浦斯情结之类的社会制约经验。他发现，良心出现基于强者的一种纯粹审美的冲动以及弱者对于这种冲动相似的审美反应之中，两者都是人类单一的、共有的权力意志的体现。因此，尼采为人类历史的开端假定了一种尚武的贵族阶级，他们用恐怖主宰数量更大的、无定形的、无能的臣民。这些贵族出于本能而不可避免地把形式强加在大众之上，这就得以使尼采把他们称作有史以来“最为自发的、最无意识的”艺术家。但是，这些原始的艺术家不是致力于那些从那以后成为了传统艺术素材的东西，而是致力于人本身。良心不安不是出现在他们身上，而是出现在他们的臣民身上。这些臣民们受到的权力意志的

驱使与他们的主人所受到的完全一样强烈，但是却受到阻止而无法直接表达，他们的这种本能被推入地下状态并变得对臣民们自己不利，它以声明“我丑陋”的形式，成为一种定义美的观念的基础。因此，如“善”和“真”那些观念一样，“美”这一观念是意识的产物，这种意识本身不去行动，而是被动的。那些过着善、真、美的生活的人不需要这些概念，因为此类概念只是些手段而已，以用来突出恶、假、丑的事物所不是的一切。因此，善、真、美这些“概念”是破碎了的个人意志的产物，这些个人天生渴望权力和人生享乐，但在自己实际的退化中，他们发现了应该是的一切和实际上是的一切的区别。在《道德的谱系》的第一篇文章中，尼采把对这种最初意识的重估描述为良心。在第二篇文章中，他说明了这种重估是如何被转变成了社会道德的基础。

这里，尼采又是和马克思一样不加修饰，但他的特点是更倾向于用心理学方法。并且，他再次走在了弗洛伊德的前面。但是，弗洛伊德认为，良心起源于性欲经济学，起源于家族中儿子们为了争夺被父亲所独占了的妇女所进行的斗争，最后，众子弑父。但是这时，让人奇怪的是，弗洛伊德在原始人身上援引了证券经纪人的某种心态：儿子们忽然认识到，把妇女瓜分了，确定对妇女的所有权，并且通过图腾宗教的即兴发明为这种征用找到正当理由，这样做符合长远利益。

尼采观点的特征是，他把性冲动摆在权力驱使之下，弗洛伊德如果不是一心想着要找出证据来证明俄狄浦斯情结的普遍性，肯定也这样做了。尼采发现，社会良知起源于一种简单的权力关系。正如个人身上的责任观念是通过一种债务人心态的系统教导而激发的一样，社会的道德连贯性也被看作是债权人与债务人关系的一种作用，这种作用被设想存在于世代之间、存在于活着的人和他们的祖先之间。

尼采凭借比弗洛伊德深邃得多的洞见注意到，在原始民族中，每一代人都感到一种对于祖先的法律义务，这种义务比任何情感义务都强烈得多。“早期社会认定，它们的延续只有通过祖先的牺牲和成就才能得到保证，他们需要偿还这些牺牲和成就。”但是，尼采说，这些牺牲和成就当然永远无法完全被偿还。实际上，一种奇特但是完全

可以理解的逻辑在原始社会中起着作用，借助这种逻辑，任何生者的成功实际上增加了他们对死者的依赖："随着氏族本身力量增长，随着它在战斗中变得更加成功、独立、被尊重和被敬畏，人们对于祖先及祖先成就的敬畏以及负债意识也成正比增长，从来不会有例外。"比较起来，失败、衰落、挫折则是朝反方向作用，它们导致人们减少对祖先的尊重，但是未必导致复兴，因为再生完全是与亏欠任何人（除了自己）的负债感相决裂而产生的一种作用。这样，"顺着这种逻辑自然发展下去，我们得到的情形是，最强大部落的祖先在想象中变得如此可怕，以至于他们最终被模糊成一个精神上的影子，于是祖先变成了神。也许一切神都是这样出现的，即出自于人们的恐惧。

正如人从他的原始祖先那里继承了好和坏的观念，"同时也继承了心理上对等级制度的偏爱一样，人也从部落中继承了部落的神，同时也继承了未付清的债务和最后偿还债务的愿望"（第223页）。这是所有那些救赎式宗教的起源，它们通过把个人责任和个人罪恶二者归之于人而斩断了与祖先的戈尔迪之结[5]，但在这一过程中它们为这种救赎索要的代价是，人必须永远放弃俗世的一切成果。因此，尼采说，基督教代表着人们设想过的最高债务感和负罪感所取得的胜利。但是，他把基督教的最终圆满看作是一个欢乐的场合。

> 假定现在我们的确已经开始了反向发展的话，那么显而易见，人们对基督教上帝的信仰的不断减弱会产生相应的人的原罪意识的减弱……无神论的全面而决定性的胜利将可能把人类从一开始对祖先、对第一原因的负债感中解放出来。无神论和一种"再度清白"是形影不离的。［第225页］

真实性和历史

这样，世代的义务和"历史意识"看起来好像是同一回事。"记

忆”的能力存在于两者的中心。并且，逃避世代义务就会产生一种对历史意识的逃避。债务人心理使人们无法为自己而生活，如果人们不想死于这种心理的话，他们就必须用有选择的遗忘来取代记忆。

在《道德的谱系》的第三篇文章“禁欲主义理想意味着什么？”中，尼采勾画了一部人自我损毁的能力对一般而言的人类所造成的影响的历史。他把禁欲理想的发展看作是一种特殊的人类力量的表示，当然，不是一种精神力量，而是人类意志的一种冲动，是“人对空虚的恐惧”（第231页）。尼采说，人的意志需要一个目标。一切意愿都是针对某种事物的意愿。并且如果缺少了目标，意志会把空虚本身作为它的目标。因此，当人无法完全发泄生理欲望，他们就能够把无可奈何之事变成美德，把贞操变为一个目标、目的或理想价值。禁欲理想，即痛苦和毁损的神化就诞生了。

尼采认为，高级文化的整个王国都是这种禁欲冲动升华的产物。在艺术中，这种冲动在无意志的艺术家的观念中达到顶峰，他们就是康德假定的那种无利害心的世界旁观者，对他们来说，美首先是“无利害心夹杂其中的愉悦”，就好像真的有过这回事一样。叔本华把美颂扬为一种“从意志中的解放”、一种“意志的镇静剂”，这样，他就赋予这种康德式美的概念一个格外颓废的转折。但是，尼采提出司汤达式的美的概念来反对此种对美的看法，认为“正是通过美而激发出意志和‘利害心’的兴奋状态”（第240页）。因此，康德美学和叔本华美学的胜利标志着理智对意志的胜利、人的抑制能力对权力意志的胜利、旁观者的理想对参与者的理想的胜利。简而言之，它是概念对形象的胜利。照这种方式，它构成了当时文化的特征即反讽意识的起因。

但是，尼采宣称，这种带着无利害心的理想的禁欲文化只是一种托词，借助它，哲学家们表达了他们自己颠倒过来的权力意志。尼采坚持，哲学家们的“美德”只不过是用于自我表现的目的之手段，这种自我表现被认为是纯粹的智力活动，是对被压抑的人敞开的惟一表现形式。按照这种解释，柏拉图以降的那种哲学无异于一种对阿波罗形式意志的最初曲解的延伸。尼采认为，人不应该挑剔哲学家们所成就

了的一切；他承认，有一种禁欲主义对于任何艰辛的智力活动都是必要的。（第247页）但是，他坚持，必须要决定理智力量的增长是否抵得上它耗费的生理能量，因为“没有什么比那少许人类理智和自由更加昂贵了，那如今是我们的骄傲”（第250页）。然而，尼采更有兴趣地问道，智力活动取代生理能量是如何发生的？它对于自身维系的那种文化的未来又意味着什么？

如果哲学化背后的那种冲动最终是一种审美冲动的话，也就是说，如果迫切要求哲学化的愿望起源于那种迫切要求把形式强加于世界的欲望的话，人们又如何解释为什么哲学家通常表现出支持禁欲，甚至相信禁欲的价值？尼采猜测，它开始是作为一种手段出现的，以便能在禁欲主义倾向的宗教文化中，幸免于牧师的愤怒。哲学家本质上是牧师的敌人，但是，由于起初哲学家缺乏牧师的声望，他不得不伪装成牧师。不幸的是，这种伪装很快就控制了伪装者，它把想摆脱宗教约束的哲学冲动又转变为一种新的宗教，完全和它最初所反对的宗教一样具有禁欲主义。结果，一种真正服务于生活的哲学消失了。

这是通过虐待冲动在哲学中、同样也在艺术中的胜利表现出来的。正如现代艺术颂扬无意志艺术家，同样，现代哲学也颂扬跛脚的思想家。尼采说，当然，施虐快乐的顶点是“当理性以它自我鄙夷和自我嘲弄的方式宣告说，真理的王国确实存在，但是理性被排除在这个王国之外”，正如康德的思想所认为的那样（第254——255页）。尼采说，他所在的那个时代的哲学理想想象了一个“纯粹的、无欲的、无痛的、永恒的认识者”，目的是获取一种“纯粹理性、绝对知识和绝对智慧”（第225页）。但是，尼采认为，所有这些概念“预先假定了一只任何活着的人都无法想象的眼睛，这只眼睛必须没有方位，没有活力和解释力——而恰恰也就是那些能力才能由看而看见某物”。这种理想模糊了一个事实，即“所有观看本质上都是透视，并且所有认识也是如此。在特定事物上我们投入的情感越多，我们看同一特定景象时戴上的不同的眼镜越多，我们对它的了解就越全面，我们的客观性就越强”（同上）。因此，求真意志本质上是一种否定对事物真实性的把握的方式。“客观性”的理想即把客观性看作是无意志的认识者的感知，正如这种理想那样，求真意志既是真实性的敌人，也

是意志的敌人。

对我来说值得注意的是，尼采认为现代史学家正是无意志的认识者这一理想的化身。他们把自己放在历史过去的前面，以充当历史事件的不带意志、不带思想的“镜子”：“他们反对目的论、不再想去证明任何事物、不屑扮演审判员的角色……他们既不肯定也不否定，只是去弄清真相、去描述。”（第293页）与这些“客观的”史学家相对应而又精神颓废的，就是诸如勒南这样的“唯美主义者”。这是那种“爱享乐、调情的人，他既向生活又向禁欲理想抛送媚眼，他把‘艺术家’一词当羊皮手套一样用，他全心专注于对于沉思的赞美”（第293——294页）。尼采说，这些最卓越的旁观者有着“软弱无能导致的虚伪的‘公正’”（第295页）。

但是尼采认为欧洲文化已经到了它自身异化的外部极限。某些东西已经被获得了；意志已经被拯救了，尽管只是为了虚空。这就是有关禁欲主义理想最后的一切。它是一种“对生命的憎恶，一种与生活主要情形的对抗。但是，不管怎么样，它是并且一直是一种意志”。还要做的只是把这种对万事无欲提高到自觉状态，使它变成一种程序而不是权宜之计，用这种过于精致的智力（理解力）去打击并破坏禁欲主义导致的敏感性所施加给人的一切负担。这样，并且只有这样，才会把意志释放到一种积极的意愿中。在那种破坏和创造的工作中，历史通过变为尼采自己在《道德的谱系》中所展示的那种超历史艺术，也占据有一席之地。

现在，很明显的是，《道德的谱系》用历史心理学的方法阐述了传统人文主义三位一体即美、善、真的起源；它分析了传统历史意识在维持对于它们的实体性实在的信念中曾起的作用；它通过例子号召人们建构一种新的、净化了的、服务于生活的历史意识，借助于这一历史意识可以摆脱实体论的负担。这一新的、服务于生活的历史主义预设了一种新心理学，它包含意志、理智以及感觉，以此作为它的主题，并使得意志的动力成为它的核心对象。支撑着这样设想的心理学的是这样一种信念，即人首先是一种制造意象的动物，这种动物将形式强加于感觉印象的混沌——在任何纯粹是对其世界的动物式领会

中，这种感觉印象的混沌就会向他扑面而来；并且，他还会为了某种目的而制造意象。这种意图被认为是个人的、主观的，并且它惟一可能的目标是在世界之中，而不是在世界之外。此外，在尼采的思想中，这一目的已经完全摆脱了对于任何先于它的、与它同在的或者紧随其后的任何权利的义务。它的实际限度不在任何被认为是支撑了它或者贯注在它之中的抽象力量中，也不在任何作为整体出现于世界过程的抽象力量中；而是完全在意志自己的行为中，在它与其他意志所追求的其他目的的相互作用中，这些意志也同样摆脱了抽象的束缚，因此也是同样自由的。精神、社会、国家、生产方式，以及文化都不能对这种意志有任何要求；牧师尤其不能控制它。因为，虽然可以说精神、社会、国家、生产方式存在，这些却完全被看作是人性、人性的力量及其可塑性的产物。至于上帝则根本就不能说存在；虽然他可以看作是人类想象的产物，他也会仅仅被当作一种想象的产物而摒弃，并被想象本身的行为所消除。

因此，尼采用历史意识切断了在共同的事业中把人和其他人联系起来的最后纽带。他想象了历史本身的最终解体，他的设想比马克思的还要激进。和马克思一样，尼采感到，解体除了留下碎片，还会形成一种新的人类。但是它不会被征募去服务于一种新的共同体或者一种净化了的文化，因为尼采为了创造自主的个人，已经消除了共同体和文化的概念以及过去和未来的概念。在尼采看来，只有现在存在。人独自在现在里，他所承担的责任是，把现在每一刻都当成他的永世一样度过。这就是查拉图斯特拉所传授的“永恒轮回”的神话的含义。

结论

作为历史哲学家，尼采的目的是，打破那种认为历史过程必须按任何特定的方式解释或者情节化的观点。正是消解了解释和情节化这两种观念；它们让位于一种作为纯粹故事、寓言、神话的历史表现观念，而纯粹故事、寓言、神话被认为是音乐精神的文字对等物。但是，这种历史表现的观念有它自己的概念基础；它预设了词汇、语法、句法以及语义的系统，借助它们，可以赋予历史领域许多可能意义。

纵览历史领域，尼采发现那里只有人类意志作用的表现，他把那些表现主要分为两种：强者的表现和弱者的表现。但是，支配强者和弱者的基本法则，即权力意志，被一种人类独有的能力即意识所协调；这一事实使这两种历史行为主体之间的句法变复杂了。人的反思能力，并且首先是他命名事物、用语言方式将事物征用的能力，导致了一种第二性虚幻世界的建立，它与纯粹权力关系构成的最初世界并肩而立。这样，文化的历史如同是一个弱者与强者竞争的过程，其目的是夺取决定如何描绘这个第二性的世界的权力。而人类意识史描述的是一个以“好与坏”的范畴对世界的最初想象让位于各种对世界进行概念化的方式的过程，这些概念化一方面根据的是“善与恶”的范畴，另一方面根据的是“因与果”的范畴。因此，人类意识的历史可以按情节化方式编排成从原始的、以隐喻模式理解世界，“堕落”到以提喻和转喻模式理解世界。尼采把这种“堕落”描述成一种过渡，从音乐、诗歌和神话过渡到科学、宗教和哲学的沉闷世界中。

但是，在这“堕落”中有一种内在的反讽，因为，提喻和转喻的理解模式的充分发育对提喻和转喻两者都不利。宗教否定艺术，科学否定宗教，哲学又否定科学，以至于现代人被进一步推向特定反讽意识的深处，他对于自己的理智、想象和意志所抱有的忠诚被剥夺了，并最终被推入对生活本身的绝望。

尼采认为，这种绝望解释了为什么他所在时代被历史迷了心窍。现代历史主义心态产生于一种希望，即希望过去可以为现在的表现提供模式，或者，具体化的“历史过程”能通过其自身的作用而实现人所向往的救赎。当这些都失败的时候，它会变成一种娱乐、一种消遣、一种麻醉剂。这样，转喻、提喻和反讽模式的历史思想不仅仅是现代人那种疾病的一个症状，也是那种疾病持续的原因，因为，这些模式中的历史意识只是让人想起他对自身之外的力量和过程的沉迷、他对过去和将来世代的义务、他对比自身或大或小的力量的屈从。历史意识阻止人“进入”他的现在，并因而强化了它想要超越的那种情形。于是，当前的问题就是，消除所有继承下来的构想历史的方式具有的权威性，让历史思维回到诗性的、具有特定隐喻性的世界理解模式中，也就是说，要增进一种创造性的遗忘能力，以便使思维和想象能立即

对以混沌状态展现在那里的世界做出反应，按照当前的愿望和需要要求的那样利用这个世界。

令历史思想回归隐喻模式，这将使人们不必再为了在历史中找到任何确定意义而去做任何尝试。人们会看到，历史领域的种种要素可以用难以胜数的方法加以组合，就如感知的种种要素可以被自由的艺术家任意组合一样。重要的是，人们应该把历史领域和感知领域一样看作生成想象的场合，而不是看作与概念化有关的事情。在这个过程中，恰恰是历史语义学的观念被湮没。甚至事件的编年史也被剥夺了特权，不再是史学家构建他有关过去的想象的一个限制条件。正如诗歌自身是超越语言规则的方式一样，同样，隐喻式历史编纂也是废除传统历史解释和情节化的方式。这个领域只有词汇要素保留下来了，它们将按现在受“音乐精神”支配的史学家所希望的那样来利用。人们梦想能借助于一种方法，赋予一般而言的历史以任何意义；而历史的语义学这一观念的消失同时也意味着这种梦想的消失。史学家不再非得说关于过去的任何东西；过去仅仅只是他创作创造性“旋律”的一个场合。历史表现又一次变得都是故事，完全没有情节，没有解释，也没有意识形态蕴涵，也就是说，变成了尼采理解的最初意义上的“神话”，变成了“传说”。

然而，这种历史知识观确实有特定的意识形态蕴涵，并且正如尼采本人承认的那样，那就是虚无主义。任何人如果企图把尼采的思想解释为一种更纯粹的、更稳定的传统意识形态立场的形式，诸如保守主义的、自由主义的、反动的、激进的，甚至是无政府主义的形式等等，他将必须面对这样一个事实，即在尼采的历史概念中，无论什么样的共同体的前途都遭到了坚决抵制。在尼采那里，没有什么历史依据是为了构建任何特定的政治姿态而存在，除非是反政治的姿态本身。思想摆脱了对自我和个人意志之外任何事情的责任，无论是过去、现在还是未来。在这方面，尼采只是代表了对于他所处时代中文化反讽情形的一种英雄式肯定。

在这种英雄式肯定中，他看到了一种方法，能使创造性想象摆脱思想本身强加给它的限制。因此，他所想象的那种隐喻意识的重生反

对退回到表面上它似乎要求的特定浪漫主义世界观中。像米什莱那样的思想家，自己就是隐喻式历史编纂的实践者，但是他仍然相信从那一整套构成他讲述的故事的隐喻性认同中，人们仍有可能抽象出历史的基本意义。米什莱对隐喻方法的倚重，其背后隐藏的信念是：人类摆脱了关于其本性和过程的错误的概念化的控制后，将依然拥有潜能，使自己形成种种爱和相互尊重的共同体。尼采使世界保留一种破裂情形，把它分为强者和弱者，强者注定将来要统治世界，而弱者注定要充当“材料”，获得解放的把握权力的艺术家将用这些材料创作出他们的“艺术作品”。这种分裂的状态不仅仅被接受，而且被确认为一种人们渴望的状况。历史思想的幻象已经消除；它梦想的产物已经转变成了概念，但是已经被交出去为权力意志服务；并且，人性已经被付诸于某个世界的运转中，在其中，惟有艺术规范立于这个世界与死亡主宰的可怕黑夜之间。

现在，我们能够描述尼采的历史观所特有的“激进”本质。他批判各种各样的努力，一方面批判解释历史的努力，另一方面批判把历史像戏剧那样情节化并赋予任何普遍意义的努力。他倡导把历史过程作为悲剧情节化，但是，他如此重新定义悲剧概念，以至于消除它的任何道德含义。他丢弃了兰克、马克思、托克维尔，甚至布克哈特倡导的解释性策略，因为他已经不再关心解释了。解释和情节化一样，只是一种策略，而不是史学家追求的一种目的或目标。

在所有这些问题上，尼采的立场和布克哈特的最为相似，但是尼采把布克哈特那种历史作为一种艺术形式的观念推到了后者所无法接受的地步。激励布克哈特的依然是那种“崇高”的观念，以用来衡量知觉在历史领域中（一如在视觉领域中）可以看到些什么。在尼采的思想中，“崇高”的观念被“美”的观念替代，而美被定义为自主的意志发现的任何“好”的东西。然而“好”却不是和“恶”对应的“善”，而只是和“坏”对应，也就是说，它对应于自主意志在经验中发现的那些令人不快的事物。

因此，与哲学、科学和宗教本身一样，历史知识也受快乐原则的支配。尼采，这个他所属时代的唯美主义者的敌人，不仅最终神化了

一种纯粹美学的历史概念，而且将审美感受性隶属于权力意志的需要，从而使得这些唯美主义者比起没有这种隶属关系时更加专横，更加危险。这真是一个极大的反讽。

正是在这里，我们能找到尼采根本上反对黑格尔的基础。黑格尔把历史意识看作在人身上协调审美和道德冲动的基础；尼采则在审美感受力和道德之间确立了一种二分法，接着又通过消解历史意识本身而将前者从后者中解放出来。然而，他在这一过程中又吸收了一种洞见并将其推到了结论，这种洞见为黑格尔关于历史知识的思想提供了基础，那就是，支配有关历史的思想的规则多大程度上起源于语言习惯和传统本身。然而，尼采在为语言本身设定一种二分法的过程中，通过以诗性语言极端地反对概念性语言，并且把后者看作是自前者的纯洁之中的一种“堕落”，尼采排除了任何寻求到某种基础的可能性，原本在此基础之上，艺术洞见和科学知识能够转向一种单一的任务，即探索历史过程的意义，并确定人类在其中的地位。尼采在将艺术与科学、宗教和哲学分离开时，他认为自己是在重新将艺术与“生活”结合起来。实际上，他为艺术与人类生活对立提供了依据，因为，既然他把生活看成不过是权力意志，他也就使艺术感受力与权力意志紧密结合在一起，并且使生活本身远离了那种有关世界的知识，而没有了这种知识，它都不可能产生出实际有利于任何人的东西。

第十章　克罗齐：以反讽模式为史学作哲学辩护

导言

我已表明所有历史哲学家的著作中的反讽成分，并指出，这种反讽成分与史学家在文献中尝试获取过去之真相时暗含的不同。史学家的反讽起着怀疑论的作用，它要求史学家对文献进行批判性考察。史学家在工作中有时必须以反讽的姿态对待历史文献，即必须假定文献所含的意思与它们所说的不同，抑或假定它们正在诉说言外之意，这样，他就能在言说与意义之间进行区分，否则，其历史撰述就没什么用处。他能够轻而易举地把收集到的文献编辑在一起，让它们以自己的语言来呈现自身的真实性。固然，史学家的反讽或许只是一种技术

性工具，作用是充当研究初级阶段的一种方法论因素，它随着包含在历史文献中的“真实”变得清晰而日益消散。一旦史学家认为他已经从文献中析出真实，他就会放弃那种反讽姿态，用我已经分析过的这种或那种模式来写作他的历史，并坚信他是在讲述过去“实际发生了什么”的真实情况。史学家在述说时，对其读者有着多少带些反讽式的谦逊，但对他自己现在“知道”的东西却不会如此。史学家一来面对其材料，二来面对其读者，他或许会保持一种反讽态度，但是，对于自己的事业，当他保持一种反讽姿态，就好比布克哈特那样，结果便是他会将历史按讽刺剧的方式情节化，反讽在其中便成了一种历史表现的原则。

历史哲学家的情形和史学家不一样。他们采取了一种反讽（或者，如果愿意，也可以说是一种怀疑）的态度，这不仅是针对历史文献，也针对史学家整个的事业。他力图确定，某位特定史学家的著作（事实上，是整个历史编纂学）在多大程度上可能还是由未经承认的前提或假设而支持，换句话说，就是确定史学思想中的幼稚要素；他也力图确定，一部特定的历史著作在多大程度上言就其自身而无法保持一种批判的态度。因而，虽然历史哲学对于任何特定史学家的著作保持一种反讽姿态，它的目的却是使其暴露在意识中，批判和消除反讽性史学的可能性。

任何特定的历史著作，事实上一切历史作品，在某种程度上或许都会被认为存在缺陷，或者是一部失败之作，但历史哲学家却意图表明，尽管如此，对于作为一个整体的历史学事业也没有必要采取一种反讽的观点；并且，人们对历史思维有益于生活的信心和信念，其依据是可以相信的。即便是尼采以反讽的眼光看待一切思想的产物，他也意图为了生活而拯救历史思维，做法是将历史还原为类似于科学和哲学的虚构层面，用同它们一样的诗性想象作为历史思维的基础，从而把它从不可能存在的客观性和公正性的理想中解放出来。这样，正如我所说的，即使它是以反讽开始，历史哲学也力图超越反讽，并且揭示出在史学家对于过去的说明中依据什么才能消除反讽要素，极为自信地声称自己讲述了过去“实际发生的事情”。至少，19世纪最优秀的历史哲学家都是这样做的。

黑格尔试图以提喻方式分析历史编纂的不同形式，在历史思维中找到超越反讽的途径，以此作为一部哲学性历史的开端，并在其中将不同形式的历史编纂发现的东西进行辩证的综合。马克思找到的历史哲学道路是，通过对包含在历史文献和其他史学家著作中的事实进行转喻式分析和提喻式综合，以便用一种规范的解释体系取代用意识形态促成的历史学所具有的相对主义。另一方面，尼采寻求一种令他那个时代的历史思维摆脱反讽的途径，也即将反讽式立场推向其逻辑结论，断言有关世界的一切知识本质上的隐喻性质，以及通过确立诗性领悟相对于其他一切理解形式具有的优先性而消除一切疑虑。

这些不同的批判策略使得三位历史哲学家有理由将普遍史编织成浪漫式的喜剧或喜剧式的浪漫剧，不过，就他们每个人同时都声称每一有限的历史存在本质上都是悲剧性的而言，他们要比历史学界的同行更“现实”。在黑格尔、马克思和尼采那里，对于世界历史过程的悲剧式图景和喜剧式图景二者之间的张力始终存在，尽管它通过诉诸人类知识观念而被遮蔽了，并最终也藉此得到释缓。他们分别把哲学的、科学的和诗性的看作是最权威的真理形式。

然而，在尼采那里，分析的范畴开始消散。黑格尔在历史中发现的“形式”正如马克思发现的“规律”，被尼采看作不过是虚构，它们是诗性想象的产物，对于特定种类的生活多少有些可用和便利之处，但绝不足以发现人类生活的真相。在尼采看来，决定何种“形式”和何种“规律”要被视作似乎是“真理”，这方面的全部权威都被赋予了至高无上的自我或意志，除却它自身的生活利益或权力意志之外，它不承认任何规律。尼采甚至消解了喜剧式和悲剧式生命景象之间的区别。在其思想中，悲剧有着两种普遍类型：传统的讽刺类型，教导人们顺从“事物本然”；另一种是新型的喜剧式、太阳神——酒神型，它教导人们单单为了生命力就应彻底地克服一切情形。简而言之，反讽被悲剧同化了，悲剧被喜剧同化了，其做法是说明它们之间的区别无关紧要，同样，按这种方式，科学、哲学和诗学之间的区别也消失了，前者渐次被后者同化。

但是，有关历史的思想仍然是割裂的、破碎的，有其内伤。在史

学家之中存在一种普遍的共识，认为不可能也不需要寻求历史因果规律，但他们始终愿意区分历史知识究竟是一般性的（类型的）知识还是特殊性的（个体性的）知识。此外，就历史过程的情节化而言，对于历史应当按浪漫剧、喜剧、悲剧、讽刺剧的模式编排，还是以它们彼此结合的某些模式来编排，则存在着分歧。

于是，与史学家相对的是历史哲学家，他们一般都拒绝那种通过描述达成解释的企图，并且认为历史编纂传统没有任何坚实的理论基础来支撑事实上在叙述中作为解释提出的描述，因而可以预期它的结局是反讽式的。但是，对于这种理论基础应当包括些什么，这些历史哲学家也没有一致的看法。

黑格尔主张，权威的做法是按提喻模式描述历史领域、按类型学分类解释历史，以及按悲剧和喜剧相结合的形式将历史情节化。马克思赞成转喻模式，与之相伴的对历史进行规律式或因果分析式的解释，以及像黑格尔那样，以悲剧与喜剧相结合的方式加以情节化。尼采辩护的则是隐喻模式，即以艺术直观来解释历史，用他前面那种结合喜剧和悲剧时独特的神话理论将历史情节化。现在，还只需要有一位历史哲学家来反思历史意识的这种分裂状态，并且得出结论，认为历史知识本身不过是反讽模式存在的投影。反讽模式将成就历史哲学中可能存在的历史态度的循环，它对应历史学中经历的从米什莱到布克哈特的转换。于是，问题就在于，人们若是生活在一种按反讽模式解释和情节化的历史中，他怎么才能不陷入一种绝望的情形中？——尼采也只是通过退入非理性主义才避免了这种绝望。对史学思想于19世纪80年代所置身的这种处境进行分析，从而试图解决这个问题的历史哲学家是贝奈戴托·克罗齐，他是19世纪所有历史哲学家中最有才华的史学家。

作为批判的历史哲学

克罗齐一开始并不是一位哲学家，甚至不是一位专业学者。他没有读完大学，也从未获得过学术职位。事实上，他对于自己那个时代学术文化的观点非常类似于尼采和布克哈特的，像是不太尊敬。他如

同布克哈特那样，是一位绅士学者、一位业余爱好者。他把研究历史当作避免个人痛苦和无聊的公共生活的方式。严格说来，克罗齐的早期工作是博古学，更接近考古学，而非历史学。其中包括研究古代那不勒斯的民间传说、生活和建筑。然而，1893年，克罗齐以一篇名为“涵盖在普遍艺术观念之下的历史学”的文章介入了历史哲学领域。对这篇论文中观念的辩护和阐述开启了他作为一位哲学家的生涯。克罗齐在这篇论文中为历史作为一种艺术形式的观念辩护，这迫使他对艺术概念详加阐释。在接下来的10年中，他一直在为这种艺术概念进行辩护。

1902年，克罗齐发表了他的《作为表现科学和一般语言学的美学》（以下简称《美学》），此书是那一代人中最有影响的著作之一。随后，他出版的著作有：1905年的《作为一门纯粹概念科学的逻辑学》（以下简称《逻辑学》）；1908年的《实践的哲学：经济学和伦理学》（以下简称《实践的哲学》）；1917年的《历史学的理论与历史》（以下简称《历史学》）。这四部著作一同构成了克罗齐所称的“精神哲学”，他将此视为现代世界的一种“人文主义大全”（summa humanistica）。至关重要的是，激励他写作这四部曲第一部的动机是，他感到必须为那种最初在历史哲学中采取的立场（即历史被视为一种艺术形式）进行辩护，而作为该“精神哲学”体系之顶峰的最后一部作品，则不过是继续对历史知识的本质进行分析。

这两部著作的结构相同，分别先就美学和历史学的主要问题进行了理论分析，接下来是以前涉及这些主题之思想的历史。每一部著作的理论和历史部分都是以一种自信而确切的判断精心阐述而成，它们是权威评价还是令人气恼之言，要依读者对其论证的评判。关键之处在于，克罗齐一直就认定了，他自己的“精神哲学”切合他那个时代的精神需要。由这种哲学内部望出去，他以那种为伟大的犬儒派和狂人所共有的反讽的目光看待当前正在相互竞争的各种体系，并回顾以前出现过的各种体系。克罗齐清楚地知道（或者一直声称他知道），在那些不同于他自己的任何立场中“什么是活的东西、什么是死的东西”。然而，他暗中否认了会有人可能预见到他自己的体系中活的东西和死的东西，因为他自己的哲学本质上是一套“批判”原则、一种卓

越的批判哲学；因而它对自身就像对其他哲学一样，也是批判的，正因为如此，它同时提防“虚假的悲观主义”和“虚假的乐观主义”，它们曾埋葬了以前每一种哲学体系。

自1902年到1951年，即他去世的前一年，克罗齐创办和主编了名副其实的《批判》杂志。在其中，克罗齐对他自己在《美学》和随后的“精神哲学”的其他著作中界定的领域，保持了一种批判式的关注。事实上，克罗齐已经采用了反讽成分，它呈现在每一次批判行为中，并将它提升到一种形而上的和认识论原则的地位；而借助于这种反讽成分，19世纪整个文化财富，并且，尤其是它的激进成分都能得到评价，找出不足，并交付给“历史学”。他很明白，他的问题是要将这种反讽立场确立为现代惟一可能的“智慧”，又要避免将思想抛到怀疑主义和悲观主义之中，而那正是一种一以贯之的反讽的世界观不可避免地会做的。

克罗齐在文化史方面的论文，往往是以理解每一项人类事业根本上存在缺陷的本质为始终；而他的哲学是要发现过去一切事情存在的不足，这样人们会发现现实中的不足是可以忍受的。在评价19世纪的欧洲文明，评价激励它的历史观念（尤其是进步学说），以及评价那时最优秀的思想家提出的历史理论时，克罗齐尤其显出一副铁石心肠。他乐于承认19世纪史学思想家比之启蒙时代、文艺复兴时期、中世纪和古典时代思想家有所前进；但是，说到底，尽管这个时代那样以历史性自诩，他在其史学思想和写作中，却几乎找不到他可以毫无保留予以称赞的东西。

《历史学》的“历史”部分读起来像是一部对错误、误解、过分夸张和弥天大错的喋喋不休的说明。他对当时史学思想家的批评根本上也是反讽式的：历史哲学家没有什么“历史”感；史学家缺少“哲学”理解。克罗齐指出，当史学家谴责无法无天的“历史哲学”时，仍旧被它的幻觉所迷惑，他们写作历史，从“历史哲学”中衍生出历史的形式，而这种“历史哲学”却是被深深埋葬在对自己的客观性和经验主义引以为荣的这些人的意识中的。而且，具有讽刺意味的是，克罗齐还指出，这种对历史哲学的同时拒绝和屈从，甚至在兰克自己的作品中都有

明显标记，它其实包含了一种合理性的雏形。

因为讽刺性的是，克罗齐主张，历史就是哲学，哲学就是历史；人们若没有哲学意识便无法研究历史，正如没有历史意识，也难以研究哲学。19世纪是失败了，因为它没有理解这些活动的真正本质。于是，需要做的一切，便是澄清哲学和历史的真正本质，确立两者之间的区别，然后将它们结合以创造一种比19世纪能够想象到的更健全的、更有益的世界观。

克罗齐意在表明，历史是哲学的“质料”，正如哲学是历史的“方法”。克罗齐经常称之为“语词矛盾”（contradictio in adiecto）的那种声名狼藉的“历史哲学”事实上是多余之物。因为在他看来，“历史学正是哲学”，而“哲学正是历史学”。哲学的具体内容本质上是历史的，正如历史命题的形式完全是由哲学理解的范畴提供的一样。

固然，克罗齐强调哲学有其自己的方法，那就是逻辑，即“纯粹概念的科学”，而在撰写历史叙事之前的历史研究中，历史学运用的也是它自己独有的方法。史学家必须用考据方法来评判文献，并且用先于概念的、“直觉的”或者艺术的眼光来理解充斥着历史领域的对象。这就意味着，历史知识开始于对存在于历史领域中的特殊事物所做的艺术性把握。在其活动的这个阶段，最适合的方法是“艺术”方法，它也被称为“直觉”。但是，克罗齐认为，历史学继而就历史领域中分辨出来的特殊性的特征做出判断。这些判断是“先验综合”判断，也就是说，依据在哲学中阐明的普遍概念对特殊性加以描述，而不是有关存在的陈述与一般因果律的结合物——设想一般因果律支配着由直觉所设定的对象之间的关系。重要的是，科学知识根本没有进入历史知识的概念。始于对历史领域美学领悟的认识活动，终结在对它的哲学性理解之中。

“涵盖在普遍艺术观念之下的历史学”

为了理解克罗齐的本意，最好的办法是细细考察一下他在1893年写的那篇论文中的某些细节。在这篇文章中，克罗齐首次系统地阐发了他关于历史学和艺术之间关系的观念。我们应在当时关于历史知识

的认识论地位之争的语境下来阅读此文。这场争论在德国尤其激烈，一方是以威廉·文德尔班领导的新康德主义者，另一方是威廉·狄尔泰领导的新黑格尔主义者。简要地说，文德尔班主张，历史知识不同于科学知识，不是因为其研究的对象不同，而是因为目的或目标不同。历史知识是“具体的”或“生成意象的”，科学知识是“普遍性的”或“构成规律的”。另一方面，狄尔泰认为，历史学属于精神科学（Geistewissenschaften），而像物理学、生物学这样的学科属于自然科学（Naturwissenschaften）。这两种科学之间的区别在于它们各自涉及不同的研究对象，一方是人类精神的产物（精神、意志和情感），另一方是则纯属物理化学过程的产物。克罗齐1893年的论文便意在对这场辩论有所助益。

柯林武德认为这篇1893年的论文具有高度的原创性，并指出，该文使得狄尔泰和文德尔班之间的争论远远超出了他们开始的水平，它尤其在狄尔泰的那条路线上有所发展。实际上，它并非如此。此文显然是将有关历史学性质的争论的基础从科学转移到艺术，但是，在这样做的同时，它以这样一种方式来界定艺术，以至于根本上很难将它区别于文德尔班所说的作为关于个体的科学的“具体的科学”。

和文德尔班一样，克罗齐认为存在两种类型的认知，一种是概括的和概念性的，另一种是个别化的和直觉性的。但是，克罗齐并不像文德尔班倾向的那样，把这两种认知模式称为不同的科学，相反，他把前者称为科学，后者称为艺术。这种策略很有效，因为它击中了生命主义者和机械论者共同的前提。这两类人无论相互之间有什么区别，他们都认为，艺术与其说是一种知识形式，不如说是对世界的一种“表现”，或者对世界的“反应”，它根本不是一种认知行为。克罗齐认为，机械论者将美学经验视为一种感觉的“振动”，而生命主义者将其看作一种动物性冲动的显现，要么是直接的，要么是经过升华的显现。对于前者，艺术是一种对于实在的记录；对于后者，则是一种从实在中毫无意义的逃逸。这两种观点都被克罗齐否定了。相反，他把艺术界定为一种知识，一种以其特殊性和具体性表达的关于世界的知识、一种与科学提供的关于世界的概念性知识不同但可以补充它的知识。

1893年那篇论文始于一种二分法和一种区分。二分法是在意识中对作为科学的知识和作为艺术的知识二者的界定；而区分则出自于普遍艺术和特殊的历史的艺术之间。二分法与区分这两者都源于克罗齐反对实证主义。克罗齐指出，实证主义者的主要错误在于认为一切正确的知识本质上都是科学的。他认为，事实上，人类智慧更大一部分绝对不是科学的，而仅仅是习惯性的、常识性的，或者最多是实用性的规章，它们是从人类必须保持身心合一而履行的日常活动中产生的。实证主义者知道，科学知识形式上不同于习惯性的或常识性的智慧，但他们并没有认识到这种不同使它成了一种不同种类的知识。科学如果加以恰当理解的话，是一种把握世界的概念性方法；它是“通过概念的途径寻求普遍真理”（《改写的历史》，第16页）。理解世界的另一种途径，也就是说，那种非概念性的、直接的和个别化的方式，根本不是科学，而是艺术，其真理标准和证实标准与科学推崇的不同，但和它一样严格。

这样，在克罗齐看来，艺术和科学是不同的、虽还说不上是直接对立的认知模式。正如他指出的：“人们要么从事科学……要么从事艺术。如果他将特殊包含在普遍中，他就在从事科学；如果他照原样表现特殊，他就在从事艺术。”（第23——24页）这两种认知模式通过各自对世界的认识的形式而区分开来；既然历史明显表现出它无论如何“不存在概念描述”，既然它既不寻求也不接受普遍规律，而仅仅是“讲述发生的事件”，它也就无论在何种意义上，都完全不能说成是科学。

克罗齐相信，欲将历史纳入科学之中的愿望源自两种错误的信念：一是一切知识都必将是科学知识；二是艺术不是一种认知模式，而仅仅是一种对感觉的刺激，或者反过来说，是一种麻醉剂。要澄清这个问题，必须做的只是表明艺术是关于世界的非概念性知识，即世界以特殊性和具体性存在的知识；并且指出历史是有关世界的一种类似于艺术的知识这一事实；随后基于其表达内容而将历史与普遍的艺术区分开来。

正如我所说的，直到此处，克罗齐还没有令有关历史知识本质的

争论超越狄尔泰和文德尔班所达到的地步。他只是用“艺术”这个词替代了文德尔班用来描述历史学科的“具体的科学”。因此，当柯林武德指出，克罗齐在总的观点上更接近于狄尔泰而不是文德尔班，这便错了，原因是克罗齐尚未在他区别为艺术和科学的这两种认识模式的对象之间进行区分。与狄尔泰不同的是，对克罗齐而言，二者之间的差异在于研究过程中选择的方向不一样，艺术是从对于在特殊性中的世界的直觉到将世界表现为特殊性之集合，科学则是从对于在特殊性中的世界的直觉到把特殊涵盖在概念之下，而不是两者在其对象方面有什么差异。克罗齐原创性的贡献在于，他试图在不同种类的直觉的基础上，区分出普遍的艺术和特殊的历史的艺术，对普遍的艺术而言是对可能之物的直觉，而对历史而言则是对于现实之物的直觉。对他而言，正如对亚里士多德那样，普遍艺术和特殊的历史的艺术之间的区别在于目的不同。普遍艺术试图通过直觉认识到个别的存在的总的可能性，而历史的艺术则试图确定，什么东西确实凝缩成为了世间存在的特殊性。简而言之，艺术和历史的差异是一种认识论方面的区别，而不是本体论上的。

为了支持这种论述，克罗齐再次提到他先前关于艺术和科学的二分法。他说道：“科学的内容便是整体：科学设法将每个单一的显现还原为它在其中有其位置的范畴。科学的目的乃是将整体还原为概念。”（第30页）艺术也试图呈现整体，因为它是一种认知模式；可是，艺术并不是要把整体还原为一组有限的概念，它是要通过发现存在可能采取的一切形式而使整体膨胀。科学走上一条通向一般和普遍的道路，艺术则在压抑对于其他东西的意识时圈定了实在的独特领域，以便更清晰、更确切地呈现这些圈定之物。克罗齐曾经说，科学什么都想了解，可是，“认识实在的规律固然重要”，而同时了解一切或者不加选择地收集材料既无必要，也不值得。艺术在经验世界中作出圈选，提高了我们对其中特定部分的敏感性，同时也降低了我们对其他部分的敏感性，并且向我们表明被圈定的部分所个别地和直接地构成的东西。

于是，问题出现了：我们如何知道世界的哪些部分是应当了解的？我们应当根据什么原则在世界中选择一个领域，并以其直接性和

个体性来限定或表达它？对这些问题，克罗齐拒绝了感觉论者、理性主义者和形式论者的回答；使一个对象本身成其为审美对象的因素既非“愉悦”、“理想性”，亦非“形式连贯性”。相反，他的立场是他所谓的“具体唯心主义的美学”。在克罗齐看来，这种理论出自黑格尔，并在卡尔·科斯特林的理论中获得了最为上乘的现代表述。

克罗齐指出，科斯特林正确地表明，“美学的内容是趣味：任何使人为之感兴趣的东西，无论来自理论方面还是实践方面；无论是思想、情感，还是意志；无论是我们知道的还是不知道的；无论是令我们快乐的还是使我们悲伤的，简而言之，便是人类兴趣的全部世界”（第32——33页）。也许更为重要的是，科斯特林指出，兴趣越是普遍化，其内容的美学价值也就越大。因而，由此能够建构起一种兴趣的层次。这种层次的最高级正是那些简单涉及到人之为人的内容；以下是那些作为某个特定人种、国家和宗教的成员而与人相关的内容；再往下是那些作为特定阶级或集团的成员而固定在人身上的内容，等等，直到那些仅仅与一个个体的人相关的内容。总之，艺术的内容是“普遍的实在，而实在于某种程度上唤起了对各种各样形式的兴趣，即对学术的、道德的、宗教的、政治的形式，以及对真正所谓审美的形式的兴趣”（第33页）。于是，克罗齐得出结论，艺术的内容乃是一切不让人生厌的东西，抑或不管理由如何，总是能令人们“愉悦”的任何东西。

暂且不论克罗齐以叔本华那样的方式将艺术的内容界定为“趣味”本身，也不必提及他暗中将哲学和科学同化于美学，在此，我看到这样一个基础，克罗齐后来在此基础之上，尝试将“真正的”历史主义界定为历史地自觉地呈现的人文主义，因为他界定的艺术的内容只不过是以不同的话重新表述的人文主义的“凡人所有，我无所不有（nihil humani a me alienum puto）”。对他而言，艺术的内容和人类知识的内容都可以还原为同样的东西，即人类感兴趣的一切。因此，毫不奇怪，克罗齐会把“历史上有趣的东西”界定为已经发生的任何事物，即实际上存在过的东西，而不是可能的东西。这纯粹是亚里士多德主义，甚至用词都是一样，因为克罗齐的观点是，历史“是对实际发生之事的表达，而不是对可能事物［的表达］”（第35页）。

这意味着，艺术家可以在想象的基础上反映可能发生过的或可能会发生的事件域，史学家却被限制于实际上发生过的事件。自然，艺术家必须考虑到某些真实性的标准，但是，这些标准应当在于想象允许他预见什么。比较之下，史学家则受到真实性标准的支配，这些标准是由表现实际事物的企图所预设的。因此，史学家的主要危险并不是篡改事实，而是想象、毫无根据地推论、超出包含在对过去实际发生之事的记录中的事实范围，更确切地说，就是任何形式的历史哲学。

既然史学家主要的任务是表现真实之事，那么，挑选文献就只是实践其主要目的即叙述的前奏。研究、文献考证、文献阐释和理解，这一切都是建构叙事的预备步骤，并且，其中任何一个步骤都不是人们真正称谓的历史学，正如一位艺术家最初的素描和草图也不能完全称为艺术作品。克罗齐说，没有叙事的地方就没有历史学。简单地说，史学家不是为了“解释”而写作；而是为了“表现”而写作，即讲述过去实际发生的事件，正如兰克所说的史学家必须全力以赴的那样。

固然，克罗齐承认在大多数情况下，史学家并没有成功地创作出类似于完美叙事的东西；历史学中伟大的杰作正如绘画杰作一样并不多见，并且最终只是以不完美的形式接近某一流派的理想类型。在历史学之中尤其是这样，史学家工作的规则是，他面对不全面的证据，却要求讲述过去事件的实情。克罗齐说道，在许多情形下，史学家都不得不满足于那些根本上“因为讨论、怀疑和有所保留而带有瑕疵的预备性研究或断断续续的说明”。史学家不得不在一轮新月的局部光线下看待这个世界，“而不是像艺术家那样，在正午耀眼的阳光下看待这个世界”（第38页）。因而，人们能够指出历史叙事中诸多完美的片断，却不能指出一部完美的作品。惟一能够想象的完美历史只能出自上帝之手，但是，既然上帝并不存在，史学家就不得不尽其所能取代上帝的位置。然而，他应当带着一种浮士德式的意识工作，即“过去之书有七重封印封盖了”（第39页）。克罗齐指出，对史学家而言，他可以“在这儿或那儿揭开一个封印，并且读到过去之书的某个部分”，但它永远不会全部揭示在史学家面前。

很难认为克罗齐在历史感受性中的“革命”不是一种退步，因为其

结果是要将历史学从参与建构一种普遍的关于社会的科学的努力中分割出来，而那时，历史学正如社会学那样在这个方向上取得了一些进展。但是，它对于史学家思考其作品中的艺术方面甚至存在着更为有害的含义。因为，虽然克罗齐正确地认识到，艺术是认识世界的另一种方式，而不仅仅是对世界的一种物理反应或直接经验，但他认为艺术乃作为现实之原原本本的表达这一概念，有效地将作为艺术家的史学家隔离在晚近时期并日益成为主流的进步之外，那就是由全欧洲的象征主义者和后印象派所作出的推进，以表现不同层次的意识。

支配克罗齐艺术概念的是文艺复兴时期的“透视主义”，即视觉形象主义。虽然他把想象看作对世界的审美领悟之源泉，他对于生命主义者的非理性主义和实证主义者的抽象主义的厌恶，使得他将抽象艺术只是当成坏的艺术，或者是（在他看来意义相同）一种“丑陋”的表现，因而根本不是艺术。

克罗齐对音乐一窍不通，在诗歌方面，只有古典诗歌合他的口味。浪漫主义以其全部的表现对克罗齐而言仅仅是形式的匮乏，或者是不完美的艺术。这样，他对任何形式的后印象派、象征派或表现派艺术的抵制也就不难理解了。像绝大多数地中海地区的美学家那样，他认为线条优于色彩，明暗对比胜于色彩对比的效果。若没有线条，也就没有了艺术，因为艺术是在混乱的感觉印象中勾画出线条，是在赋予感官的毫无定形的实在上施加一种形式，是在随时存在着落入无意义过程之威胁的世界中刻画出稳定的、具体的形象。因此，对克罗齐来说，如果艺术是一种认知形式，而历史是艺术的一种形式，结论便会是：如果说历史表现是“真实的”，那只是因为它们是对实在的“清楚”和“准确”的表现。也就是说，在历史学那里，惟一可接受的认识论基础是一种经验主义类型的，兰克把这种类型解释成历史研究惟一可接受的原则。

自然，克罗齐不会采纳兰克那种经验主义的未经批判的原则或可行的假设；并且，在其著作《作为思想和行动的历史学》（1938）中批评兰克，说他缺少“清晰度”和哲学上的自我意识。但最终冒犯了克罗齐的是兰克著作的写作方式，而不是其基本意图。兰克是一位头脑

迷糊的思想家，他运用一些含义不清的概念来表述他对特定的时代、个人、制度，以及过去和现在的价值所做的判断。可是，由于兰克期望的只是根据历史的个体性和具体性，以一种令人愉悦的叙事的形式来“讲述发生的事情。”正如历史实际发生的那样，他实践了自己的任务，也就是使历史成为一种艺术的特定形式，而不是一种哲学、科学或宗教的形式。

在克罗齐以后的著作中，他强调了历史知识与哲学之间的联系，但即使是在这些地方，他仍在强化其信念，即历史是以其特殊性和具体性对实在的清晰表述。早在20世纪头几年，克罗齐就开始认为哲学是历史的“方法”，因为它为历史提供了批判概念，藉此可能得出适当的历史判断。但是，这些判断本质上是单称判断，有其局限性，断断续续地描绘了历史性过去的片断。人们决不可能将它们加以扩展而得出与普遍性历史有关的判断。因为普遍性历史就像“历史哲学”本身那样，在克罗齐的哲学体系当中，是一个自相矛盾的术语。这种观点削弱了社会学和哲学有可能作为建构一门科学历史学的向导所具有的权威性，而克罗齐为什么持这样一种观点，在1893年他那篇论文中已经很明显了。

在1893年的论文中，以及在接下来9年为此文所做的辩护中，克罗齐继续认为艺术是一种认知模式，而历史能够涵盖在普遍艺术概念之下。但是，对他来说，日渐清晰的是，如果普遍性艺术表现的是可能存在的事物，而历史表现的是实际存在的事物，那么必定会有一些标准让史学家来区分可能事物与实际事物。史学家对浪漫主义小说家说道：“您所说的发生在中世纪的事只是您臆想的；您为我们讲述的故事很有意思，并且，它或许可能发生过，但它并不像您相信的那样发生，而是以这样一种方式发生。这正是中世纪真正发生的事情。”此时，史学家诉诸的是什么标准呢？

兰克式的历史主义认为，这种标准是由文献提供的，但一位伟大的浪漫主义小说家或许对文献的了解和历史家一样精湛，或许在其叙事中以其完整性包括了呈现在文献中的一切，并且可能只是在填补叙事的空隙、进行转切和过渡，以及就整体提供一种令人满意的形式来

满足读者的要求时，才诉诸其想象。此外，难道史学家本身不需要通过想象的行为而进行叙事的转切和过渡吗？难道他不期望赋予其叙事一种小说家渴望的同样的整体性和内在连贯性吗？

浪漫主义小说家和史学家之间的冲突产生的最关键之处，恰好在于编年史中不得运用想象的地方，也在于必须问“编年史中给出的事实有什么意义”的地方。如果像史学家经常做的那样，允许他对浪漫主义小说家这样说：“你所说的也许发生过了，它也能够发生，但它并没有像你所说的那样发生”，那么，必定存在某种有关世界如何“实际地”运作的知识，藉此，即使证据匮乏而不能在事实基础上决定究竟是这样还是那样，也能得出或确定一种令史学家满意的判断。简而言之，历史判断需要诉诸某种有关“实在”如何作用的理论，即一种关于世界的知识，并且，更确切地说，一种有关人类事务的世界的知识，它赋予史学家一种感觉，使他认识到，作为过去呈现在他面前的那个世界可能正是呈现在他面前的那样，而不是小说家想象中的那样。

正如克罗齐设想的那样，历史中什么是真实的、什么只是想象的，对这两个问题能做出判断的有两个候选者，即唯物主义和唯心主义，或者更明确地说，是马克思式的唯物主义和黑格尔式的唯心主义。二者都提供了非常明白的历史哲学。它们自称给出了一些规则，史学家可用这些规则对历史中重要的和不重要的材料进行区分，并且，对于社会或文化的任何部分中的任何历史事件序列，运用这些规则都能够赋予它一种准确的“意义”。这两种历史哲学都声称自己超越了兰克那种仅仅讲述已经发生的事情的企图，并且还提供了一种概念性工具。运用这种工具，不仅可以讲述事情为何发生，还可以说明它对人类的未来预示着什么。

克罗齐深信，历史学是以实在的个体性和具体性对实在进行的直观把握，所以很明显为什么他不能完全接受马克思或黑格尔的观点。但是，克罗齐无法忽视他们，因为对于弥补兰克关于历史学的自主性，以及尼采关于历史的美学概念分别提供的那些不太充分的辩护，他们的观点仍然是主要的选择。即使马克思和黑格尔不认为历史是一种艺术形式，至少他们还是把历史学视为认知行为；尼采视历史为一

种艺术形式，但并不理解它也是一种认知形式。若运用唯物主义和唯心主义的概念性工具的话，会赋予历史知识一种限制性太多的形式，因而必须对其进行批判。通过转换唯物主义概念工具，使它从世界之下提升，并且使唯心主义概念工具自世界之上下降，就有可能将它们置于存在的中间地带，即在物质与精神之间——人们正是在这一地带活动并创造自己的历史。这样，便可以将它们分别展现为社会学上的一般化和哲学上的普遍化，从而确定它们在做出历史判断时的恰当功能。

历史意识的美学

克罗齐那个时代时髦的美学理论将艺术与科学、哲学和历史相对立，克罗齐本人则不一样。他试图把艺术确立为一切认知的基础，因而也是关于实在的各种描述（如哲学的、科学的和历史学的描述等）的最初环节。但是，他的终极目的是使历史学脱离在艺术和科学二者之间模棱两可的位置，而这种位置是当时主要的史学理论家为它设定的。当然，克罗齐所做的只是又将历史学放到了艺术和哲学之间的同样一种处境之中。

克罗齐在他的《美学》中认为，历史并不是意识的一种特定模式，而是两种确定模式的结合，即艺术意识和哲学意识。出于为这种历史概念辩护的目的，克罗齐不得不在艺术和哲学之间做出一种严格的区分，这几乎造成了一种二元对立。艺术不过是直觉，而哲学只是纯粹概念的科学。史学家用概念将形式和秩序赋予其直觉。所以，在历史学中，不存在历史表述的可能模式所特有的“形式”。历史根本不是一种“形式”。

> 历史不是形式，而是内容：作为形式，它不过是直觉或者审美的事实。历史学不寻求规律，也不形成概念；它运用的既非归纳，亦非演绎；指导它的是叙述，而非证明；它不建构普遍和抽象，而只是编排直觉。［第44页］

这并不意味着史学家并不“使用”概念；他们为了“编排”直觉（也就是建构有关过去实际上发生了什么的命题）而不得不运用概念。但那是鉴于这样一种事实，即为了表述历史的真实，史学家必须运用语言，并且是运用散文性话语而非诗性表达。重要之处在于，历史学并不寻求规律、形成概念、建构普遍或抽象之物。它使用日常语言的概念来描绘其材料、讲述其故事，抑或构成其戏剧。但是，正如克罗齐在《美学》中解释的，这些概念不过是在日常语言中构成有意义的语句所必需的语法和句法规则。将这些规则混淆于规律、普遍性或抽象，并且，尤其是，想象这些规则也许能够从实际写作的叙事中抽象出来，以便充当一种公认的历史科学的基础，这不仅是曲解了历史知识的本质，也表现出对语言本质的一种深深的误解。

在《美学》理论部分的结论中，克罗齐为此书的副题，即“作为表现科学和一般语言学”作了论证。史学思想史家倾向于强调在副题中明示的艺术“表现”观念而忽略“语言学”方面的含义，这样就忽视了克罗齐著作中的重要一面。克罗齐认为历史是艺术的一种形式，艺术是一种表现形式而不是一种简单的反映。但是，在强调这一概念的重要性的同时，同样重要的是还要注意到克罗齐坚持他所说的“语言学和美学的同一”。正如他在《美学》结论一章中所说的，“语言哲学和艺术哲学是同一回事”（第234页）。对克罗齐而言，这意味着语言学提供了模型，藉此，我们用“历史知识”意指的东西才能获得理解。因为，如果语言学提供了我们心目中的艺术的模型，而历史又是艺术的一种形式，那么，语言学也就赋予我们一种模型，用来理解历史知识所意指的东西。因而，克罗齐的语言理论处于他整个历史哲学的核心。

克罗齐的语言理论是整体的、有机论的，最后也是模仿性的。如他所示：“表达式是一个不可分的整体。名词和动词本身并不能存在，而只是通过我们破坏了单一性的语言实体——命题——而造成的抽象物。”（第240页）这就意味着，理解语言的线索是句法。单词或其构成成分，即音素、词素，抑或语法规则，都没有提供理解语言的

关键，真正的关键是整个的句子，或者它们的对等物。

至于“命题”这个词，克罗齐说，他指的是“表达了一个完整意义的有机体，小至一个感叹词，大至一首诗”（同上）。他继而指出，语言（language）与言语（speech）相同，人们不可能有足够的理由在语言的形式规则和话语中实际使用的言语之间作出区分，他说道：“在特定的人为了确定的时期而实际写作或言说的命题及种种命题组合之外，语言别无实在。”（第241页）据此，他的结论是，不可能构成一种适用于任何语言的标准语法，即一切语言的语言模型，或对各种语言的分类。他甚至主张，语言之间的“翻译”，或命题的表达式之间的“翻译”都是不可能的，因为，惟一的语言实在只是那种该语言的个体言说者在构成完整的命题时表述的东西。

由于任何词语的说出都逆向地“转变了”在它之前的所有词汇的意义，因而不存在两个相同的命题（第238页）。这就意味着，语言是按照某种类似于征用和重新解释的过程发展，尼采把这种过程称之为在对自然和历史的全部过程进行的历史理解中最重要的方面。

这种语言理论对于理解克罗齐的美学至关重要，对理解其历史理论更是如此，因为它将注意力都指向了两者的句法层面，也就是说，指向了句子的组合规则。这样，语言系统的基本单位（词汇的和语法的）和历史系统的基本单位（单个人及其制度上的集团）都将被理解成动态的过程。通常，这样的组合规则都被认为是“规律”，并视具体情况而被看作语言的或社会的“规律”。但是，克罗齐并不认为语言学句法作为一种“规则支配”的程式是可以理解的。所有的语言用法就其真正本质而言是“规则的转换”。他消除了语言与言语之间的区别。惟一存在着的语言便是实际言说的那种。并且，任何句子的言说总是改变它在其中言说的言语共同体整个的语言馈赠，这就如同在一个句子的言说之中，每一个后续词都逆向地改变了在它之前的所有词的功能，直至最后出现一个句点或惊叹号。这样，句子人为地构成了一个封闭的意义世界，该意义不过是其言说的形式。

在克罗齐关于艺术作为直觉（感知）和艺术作为表现的理论中也

是如此，直觉同时就是表现，而表现同时也就是直觉，因为若没有直觉，就不可能有表现，反之亦然。艺术作品的意义便是艺术家完成它时最终呈现的“形式”。作品本身之外没有意义；它是纯粹的表现也即只由想象中可能之物的观念支配着的某种直觉的表达。它必定是一种纯粹幻想的产物，抑或是记录对于外部实在的一种想象性反应的尝试。于是，人们不应问艺术的对象是不是“真”、“善”或“有益”，而只应问它是不是“美”。而此处关于美诉诸的标准恰恰和用来确定一个句子是否有意义的标准一样，即它是否充分地表现了直觉。

每一件艺术作品与任何其他作品之间的关系，正如每一个曾被表达过的句子与任何其他句子之间的关系。我们只能问是不是有可能说出这样一种句子，如果有可能，它又是怎样影响、修正、改变或增加一整套艺术陈述表现出的语言规则在句法上的可能性。

每一件新的艺术作品都表现出逆向地对每一件以前的艺术作品进行重新定义，这是因为，如果它真是一件艺术作品，而不是一种不可控制的情感爆发，那么，它就代表着一种对我们的知识的贡献，这种知识涉及的是语言学规则能够允许艺术家说些什么。这样，每一件新的艺术作品都表现出充实了我们关于人类精神可能想象出一些什么东西的知识，所以，也是促使我们对自己的想象能力更有信心的一种证明。

就历史作品而言也是如此。每一部新的历史作品都会增加被称为“历史的”表现形式具有的语言规则在表现上的可能性，这种“历史的”表现形式是艺术和哲学的合成物，其中，直觉在可能性或逼真性的范畴下同时既被断言也被判定。历史学涉及的不是可能性，而是现实性，即实际发生的事情。因而，它需要一些能够把想象的直觉与真实的直觉区别开来的规则。历史陈述不仅是对直觉的表现，而且是对关于现实事物（或者更准确地说，就是实现了的事物）的直觉的表现。历史学研究的是真实事件，是事实，而不是想象出来的事件。因此，它需要一种自己的句法，来创构其有关事实意义何在的陈述。这种句法不过是史学家自己所隶属的那种文化或文明的日常散文性话语的规则而已。

克罗齐以一种不大明确的方式认为，日常语言代表着种族智慧的记忆。对于历史事件，人们能够说的仅只是他用自己母语中的日常散文性话语可能说的。克罗齐如同后来的维特根斯坦那样，认为对不可言说的就保持沉默，也不能用口哨或舞蹈加以表现。不过克罗齐与维特根斯坦的意图不同。这是克罗齐反对可能被引入历史记述的一切形式的行话或技术性语言的根据。对克罗齐而言，把任何形式的人工术语引入历史话语，远不止是把科学、哲学或宗教与历史相混淆，而是代表着一种不容辩驳的对历史学的无知，代表着对历史话语的句法缺乏理解，代表着对日常语言足够表现真实世界丧失了信心，而这个真实的世界实际上作为一组具体的实现之物或事实已经摆在了意识之前。

哲学家或许会反思以语言表述的思想，并且详细解释概念的本质，思想正是用这些概念来建构起一致的和逻辑上连贯的解释和理解体系。事实上，在克罗齐定义为纯粹概念科学的逻辑学中，哲学家有一套方法论和句法，用于表现通过这种反思揭示的概念性真理，即理性的真理，以此相对于史学家所运用的事实的真理。但是，把对纯粹概念的逻辑分析中得来的真理运用在对具体事实的直觉得来的真理之上，以便迫使它们并入那种由哲学反思赋予的逻辑上必然的模式中，这样做产生的只会是错误、怪胎或幻想。克罗齐说道："当我们试图从概念中演绎出表现"，历史学中的一切错误，正如艺术批评中的那样，也就出现了（第59页）。我们能够在个别的艺术作品之间找到"相似之处"，但这些只是"家族相似"（第119页），而不是种类或类型的相似。在历史之中犹如在艺术之中一样，我们只是"使用词和短语；我们并不确立规则和定义"（第63页）。

这种日常散文性话语作为历史话语之范式的概念，不亚于构成一种对以常识充当历史综合之"理论"或"方法"的辩护。它提供的不仅是一切历史陈述都必须采用之形式的模型，而且提供了整个历史过程之本质的模型。该历史过程就好像是一个正在被说出的句子。我们宛如生活在一个尚未完成的无限延展的语句之中，我们不可能知道它最终的意义，因为我们不知道它在未来会说出的"字词"，而只是知道它的规则与和谐。迄今，根据常识的规则和我们用日常言语描述"发生之

事”的能力，我们可以通过弄清楚已经“说出”的字词的意义，推断出这些规则与和谐。从反思这些已经说出的字词中，我们能够得到的正是那种“精神”的语法和句法，它展现自身，就好像通过人类的思想和行为来言说。不过，在克罗齐看来，将这种“精神”与它在人类思想和行为中的显现区分开来是一个错误，而这个错误恰好类似于我们试图区分一件艺术作品是什么和意味着什么时产生的错误。事实上，它的存在便是它的意义。

如同“精神”在艺术领域中的情形，它在历史性存在的领域也是如此。人们正是他们的所思、所感和所为，而他们的所思、所感和所为就是他们的历史。这种历史是人们具有的惟一的“本质”。并且，他们的历史所具有的惟一的意义，在于记忆对于他们的所思、所感和所为保存下来的东西；在于历史学家在反思了对于过去的记忆之后，能够以常识所接受的而日常教化的话语可表达的方式对于他们之所思、所感和所为说出的东西。史学家在建构其叙述中能够使用的惟一的批判原则，以及用来评估这些叙述的恰切性的惟一批判原则，正是那些与“逼真性和可能性”的原则（第47页）。

历史知识的本质：对常识的辩护

历史学分析不过是尝试确定什么是最值得信赖的证据。但是，克罗齐问道：“除了最优秀的观察者的证据，换句话说，即那些记得最牢并且（可以理解）又没有伪造意愿的人的证据，还有什么是最值得信赖的证据？”（同上）据此，接下来他承认，既然历史确定性不是“科学确定性”，那么历史怀疑论者的论点也就有其合理性。史学家的确定性很高，但难以证明。“史学家的确信正是陪审员那种难以证明的确信。陪审员听取证人的言辞，悉心聆听案情，并祈求上苍的启示。无疑，他有时也会犯错误，但是，与他把握住真理的大量场合相比，这种错误极少，几乎可以忽略不计”（同上）。这就使得克罗齐能够得出这样的结论：

在信任历史方面，这正是为什么常识（buon senso）与知性论

者相比总是对的，历史不是一种“公认的传说”，而是个人和人类对其过去的记忆。［同上］

“在一种悖论精神中”，人们可能怀疑希腊或者罗马是否曾经存在过，或者亚历山大大帝是否存在过，抑或1789年7月14日法国是否爆发了革命。但与这种怀疑相对，克罗齐提出了以下异议：“诡辩家讽刺性地问：‘所有这些你有什么证据？’人类回答：‘我记得’。”（第49页）

这还不能完全等同于《1066年以来》（1066and All That）的作者们所说的，惟一重要的事实是那些人们能够记住的，但已很接近。通过将历史智慧与常识和共同记忆相联系，它的确暗示了，惟一能够被当作历史事实的，就是常识本身能够当作对于“真实”实在的“真正”直觉来信任的东西。它并没有完全把历史思维从任何对于哲学和科学的批判原则所承担的义务中解脱出来，尤其是因为克罗齐特别把在现象中显露的本体世界的知识归于哲学，而常识相信这些现象就是历史实在，但是，它也接近于此了。关键之处在于，历史思想一方面完全从令人们联想到社会科学的那种类型学运作中解脱出来，另一方面完全从令人们联想到自然科学的那种规律分析中脱离出来。（第48页及其后）这两种理解都被置于不同于常识的某种其他事物的地位——这种地位无疑是它们本来愿意得到的，但与此同时，它们被拒斥在历史反思之外，或者只是作为错误的形式而得以纳入历史反思。

克罗齐说道：“真正的科学只能是哲学”，自然科学“不是完美的科学：它们是被独断地抽象和固定下来的知识复合体”（第49页）。“无疑，自然科学的概念是最有用的，但人们不可能从它们那里获得那种只属于精神的体系。”（第50——51页）据此，克罗齐的结论是，惟一“纯粹和基本的知识形式有两种：直觉和概念；或艺术和哲学”（第52页）。历史在这两种纯粹的知识形式之间有其位置，就“好像是将直觉的产物置于与概念的联系中，即与艺术有关的东西在自身之内获得了哲学的特性，与此同时还保留其具体性和个别性”。他认为，一切其他形式的知识都是“不纯粹的，它们与有着实际来源的外界因素

混合在一起”（同上）。

事实上，克罗齐主张，一切科学的普遍化都是由伪概念组成，而一切社会科学的普遍化则由伪类型化组成。对于真实世界的本质，他只相信常识允许他相信的东西，即世界上只存在单个的实体，并且，关于这些实体的一切描述只要超出了常识和日常言语允许人们就它们而说的东西，就都是“虚构的”。固然，历史不是“公认的传说”，但宗教“神话”、科学“规律”和社会科学的“普遍化”本质上都是“构想出来的”。它们最多能宣称的是对于从事某些实际工作更方便或有用。因而，它们的权威性在时空之中受到了限制，在某种程度上，历史叙述却不受这种限制。就像伟大的艺术一样，作为一种高贵的直觉的产物的伟大的历史永远都是有效的。

伟大的历史永远是有效的，但不可避免，它也是有缺陷的。而且，由于克罗齐认为，历史知识除了有助于我们理解过去之外，对任何事情都不会有什么帮助，这样，历史学在一条艰难的道路上步履蹒跚。人们永远不可能做出任何一种有关“现在”的具有特定历史性质的判断，因为史学家本身总是存在于那类似于一个尚未完成的句子的内在过程之中。常识、种族记忆，以及哲学上的自我意识，这三者的联合准许史学家自信地记录下他对于过去的“直觉”，但史学家不可能用这种联合来对自己世界的本质做出判断，因为在现实中，就如同在整个的历史过程中，还不存在已经完成的行为让他来直觉或感知。

克罗齐本身恪守这种限制。他自己所有的史学著作都对于最深刻的主题充满了各式各样最广泛的判断，当这些著作接近史学家自身所处的现在时，便都含糊不清地结束了。这种情况同样出现在其理论著作的历史部分中，如《美学》和《历史学》。在这两部作品中，一方面关于美学的思想史，另一方面关于史学的思想史都表现出极为自信，其中描绘和刻画了每一个时期，界定了各时期之间转变的本质，整个思想历程的意义也得以阐明。但是，两部作品结论部分的章节总是以赞颂克罗齐自己的“精神哲学”而告终，他把这种“精神哲学”说成是为了生活着的人们而容纳哲学和常识之智慧的主要仓库。并且，这种哲学给我们的教导是，除了以某种方式生活这个一般性的绝对命令

之外，哲学和历史对于活生生的个人现实生活，不可能提供忠告。

历史知识的悖论本质

因此，克罗齐对史学思想有着最大贡献的《历史学》一书也是以一个悖论结束。在结论那章中，克罗齐回顾了过去一个世纪中的史学思想，揭示出将历史学与艺术和科学联系起来的努力，使历史学与历史哲学和谐一致的努力，以及调和唯心主义与实证主义的努力，等等，它们的特征乃是二元论、对立论和冲突论。然而，他最后宣称，所有这些二元论在一种新的哲学中都已被超越，它将为一种“新史学”提供基石。

当然，这种新哲学只会是克罗齐自己的“精神哲学”，自19世纪90年代早期以来，他已经在一系列的著作和论文中描述过它。克罗齐在这本史学理论著作中最后描述了他的哲学。他将这种哲学作为一种世界观来提出，这种世界观能够解决一切悖论，其做法不过是将其中的冲突因素视作一种单一“精神”的不同方面或不同环节。这样，它看上去便为一种喜剧式的史学概念提供了基础。例如，克罗齐写道：

> 在我们描绘过的哲学中，实在被认定为精神，它不是那种超出世界之外或徘徊于世界之中的精神，而是与世界吻合的精神；自然已经表明，它乃是这种精神本身的某个环节或产物，因而，二元论（至少困扰着自泰利斯到斯宾塞的思想的二元论）被它取代了；并且，所有类型的超验性，不论其源头是唯物主义的还是神学的，都被它取代了。［第312页］

依据克罗齐的看法，这种“精神”具有物理性质和意识的一切属性。它“既是一，又是多；既是一个永恒的解答，又是一个永恒的问题；并且，它的自我意识便是哲学，即它的历史；或者说，它的自我意识便是历史，即它的哲学，历史与哲学本质上同一”（同上）。克罗齐令人惊讶地把被认为是对立的或彼此排斥的事物或概念视为同

一，这种做法明显源于这样的事实，即“意识和自我意识同一，也就是说，既相区别而又相同，犹如生活和思想”（第312——313页）。在克罗齐的观点中，正是这种对意识、精神和知识一元性本质的承认，使得他对历史意识的一种全面复兴或改造抱有希望，这种复兴或改造的证据，克罗齐声称在他身边随处可见——在他自己的研究中，也在别人（比如说弗里德利希·梅尼克）的研究中。

然而，同时克罗齐说道：“为这种哲学和历史学写作一部历史”是不可能的，因为它构成了整个时代的风格或生活形式；并且，既然这个时代或时期并未结束，而是刚刚开放，“我们也就不能描述其编年方面的和地理上的轮廓，因为我们不清楚它将持续多长时间……将包括哪些国家的范围”（第313——314页）。此外，克罗齐坚持认为，“在这些考虑之外，我们不可能在逻辑上限制它的价值可能会是什么”，因为现在的人也无法描述出新哲学和新史学的限度，而这些限度恰恰将产生于它们为自己描绘的问题或疑难所提供的解答中。“我们自己还在风浪之中，并没有在港口里卷起风帆为新的航行做准备。”（第314页）

这样，新哲学允许克罗齐时代的人期待着一个在思想和文化方面取得成就的新时代，并且构想一种绝对优于以前任何史学的“新史学”，但同时却不允许用这种新的历史意识来研究他们自己的时代。由于获得了一种新的哲学和理论基础，历史意识获得了进步，可是，荒谬的是，人们却发现，历史意识进步的证据存在于这样一种认识中，即历史意识对于它在其中获得进步的这个时代无话可说。新史学的语气幽默但有所保留；其情绪乐观却有所限制；其反讽明显但也温和。

这种有关西方历史意识处境的概念预示了克罗齐所描述的第一次世界大战后欧洲文化和社会的特征。他的《19世纪欧洲史》有个后记，在其中，克罗齐被迫承认，19世纪存在的有关暴力、极度凶残、非理性主义、唯物主义和自我中心的一切力量，看来在第一次世界大战中都再度浮现，它们得到了加强，而非削弱。

> 甚至在战前文学中曾经听说过的悲观主义和颓废言论现在再次出现，并且正在鼓吹西方甚至人类的没落。人类在努力从动物上升到人之后，根据时髦的哲学家和预言家的看法，现在正准备回复到动物的生活中去。［第353页］

克罗齐说过，所有这一切都是“一种事实”，否认它，或者将其意义限制在某个国家、某个集团，抑或知识界，这都没有用。但是，正因为是“事实”，它也就提供了一线希望。作为事实，这种状况“不得不在精神的发展、在社会和人类的进步中起到一种作用，如果它不是作为新价值直接的创造者，至少也是作为古代价值得以加强、深化和拓展的材料和刺激物”（第353——354页）。然而，这种“作用”只有某些未来的史学家能够看到，“当它抵达它那个时期的终点，未来的史学家在眼前便能看到我们致力于其中的运动，以及它将我们导向的任何状态”。但是，“我们并不能理解和判断我们致力于该运动的真正原因”。克罗齐说道，我们应当能够观察并理解“许多事物”，但我们永远不可能认识到“尚未发生因而其历史还无法提供给我们去观察的事情”（第354页）。

这样，事情仿佛便是，尽管我们能够认识到自己在意识和实践中代表着一个新时代，然而由于我们完全投身其中，自己也就无法知道组成这个新时代的可能是什么。对于这个我们自己在其中扮演着角色的时代，我们无法做出负责任的评判。而且，克罗齐指出，我们做出判断的能力受到的这种限制没有什么关系。“有关系”的是

> 我们应当加入［我们自己的历史时代］其中，但不是以对那不能沉思的东西的沉思来加入，而是根据我们每个人义不容辞的，也是良心指派的和职责要求的角色，以自己的行动加入其中。［同上］

克罗齐提醒人们警惕的只是已经被“超越的”东西，19世纪的神话：行动主义、共产主义、先验论、沙文主义等等。然而，到20世纪20年代，他把这些非理性主义形式的复兴当作一种基本“活力”的表征，当作一种对于某种未来的意志，并因而当作为了追求“自由”的新生活的行动契机。他关于19世纪的历史结尾的话在《历史学》中早已宣告过了，也就是说，他警告要暂缓对整体做出任何判断，与此同时，在日复一日的基础上，实际地应对好它的各个方面。

> 所有这些简要勾画的不是预言，很简单，由于预言毫无用处，它对我们和任何人而言，都是被禁止的；这里勾画的不过是一种建议，即对于那些其主导概念以及对19世纪事件的解释与这段历史中的叙述相一致的人，道德意识和对于现在的观察可能为他们勾勒出什么样的道路。［第362页，着重号为引者所加］

受别的理想支配的其他人，会以不同的眼光来看待这个局面，并从而采取不同的行动。然而，无论他们选择什么道路，“如果他们以一种纯正的精神来作出选择，听从内心的指令，他们也会对未来做好准备”（同上）。无论选择什么道路，人们不能指责他们，因为

> 只要一部历史是在自由观念的鼓舞下写作的，那么，即便是在它的实际的和道德的推论方面，也不能以不容置疑地拒斥和谴责那些所思所感与它不同的人们来结束。它只是对那些认可它的人说：“你当每时每刻在每一次行动中以你的全部自我，依据这里为你划定的路线行事；相信神意——它知道的要比我们个人知道的多得多，并且在我们身旁、在我们心中、在我们身外起作用。”像这样的话，在我们的基督教教导和生活中经常能听到，也经常被讲述，就像其他来自同一源泉的东西一样，它们在“自由的宗教”之中有其位置。［同上］

克罗齐历史观念的意识形态蕴涵

克罗齐曾经遭到自由主义者、激进主义者，甚至保守主义者的激烈批评，这是因为对于那个时代的“新力量”，尤其是法西斯主义，他的道德立场模糊不清，他只是以自己的个例来对之进行抵抗，却未能在原则上对其进行毫不含糊的批判。因为法西斯主义是一个“事实”，所以，必须将它视为可能“超越”其短暂生涯而形成的新生活中的一个要素。他的批评者质问道，同时既是“哲学的”又是“历史的”那种“自我意识”，如果它只能就永恒的东西和过去的东西做出判断，并且赋予现在的人随意行动的权力，深信无论人做过些什么，只要他是带着足够的“内在”信念而行动，他最终便能促成未来那种更加自由的生活，那么，这种“自我意识”又有什么用呢？克罗齐曾在战前宣布一种新意识的诞生，这种新意识由于取代了一切的二元论和超验论而优于19世纪产生的任何东西。那么，对于这么一位哲学家在道德上的自信和乐观主义，出现了什么问题呢？

实际上，克罗齐的批评者并没有充分地意识到他加诸于哲学认识实在的能力和历史学真实地表现实在的力量之上的限制。在《历史学》的结论中，克罗齐否认人们能够以任何形式的确信来评判自己时代的本质。在《实践的哲学》中，现在的一切被发送到了第四环节的统辖之下，在此环节中，精神显示其自身，而不是以善、真、美的方式出现。克罗齐将这个精神的第四环节称为“实践的”环节，并声称这个环节是他对哲学最具原创性的贡献。在人们生存的实际生活中，他们可能并不期待来自艺术、哲学、历史或科学的指引。人们不得不受制于他们所理解的自身的利益、需要和愿望，不得不受制于一种关于自己可能考虑的行动方案是否具有“实用性”的直觉。艺术感受性赋予人们的世界，以构成为各种形式的个别“直觉”或感知的方式摆在他们面前。科学使他们能够在因果关系范畴之下将这些直觉组织起来，从而执行某种实际工作。作为纯粹概念科学的哲学则赋予他们批判的能力，将这些直觉用于其他非实用的、纯粹知性的目的。历史知识则允许人们思索以前人类理解世界、在其中行动并有所反抗的种种努力，

并为人们考虑思想和行动在不同时间、地点和境遇下的运作提供材料，以致有可能用概念性（哲学）术语来概括意识（或精神）的本质。

但是，由于历史作为一种知识形式，只是关于特殊的、而从来都不是关于普遍的，甚至不是关于一般的知识，因而它不能为现实中的行动提供指导。有的人试图照社会学家的方式，通过抽象和统计式集合，将构成历史记述的所有特殊性事实加以概括。实际上，他们是以一种伪科学的形式进行反思。其概括必须根据促使他们以这种而不是那种方式排列事实的实际考虑来评价。因而，这种概括并没有历史学根据，而只有社会学根据。

同样，有的人设法以黑格尔或孔德的方式，从混沌状态的历史材料的现象形式中抽绎出一种“普遍的”内容，从而将它们概念化。对这些人而言，实际行为中所依据的也不是历史学的，显然，它们是哲学的。即使分析中的概念性组织原则有可能随历史事实而定，并且概括也可能伴随着那些取自于历史而意在成为概括性原则之例证的东西，但事实上，克罗齐仍然主张，人们既不能将历史概念化，也不能对它进行概括。历史知识不过是过去的特殊事件的知识，本是一些材料，由于史学家将历史材料鉴别为不同的现象类别而被抬高到知识的地位，并且组织成叙事的诸种要素。这样的话，历史乃是哲学知识（对概念的知识）和艺术（对特殊事物的直觉）的一种联合体。

历史记述只不过是以“发生了某事”的形式出现的一组组存在性陈述，它们连接在一起构成叙事。这样，它们首先是鉴别（发生了什么），其次是表达（事情如何发生）。最后，这意味着历史是一种特殊的艺术形式，由于除了“可能与不可能”这种正常的艺术范畴之外，史学家还要处理“真实与非真实”的范畴，因而它不同于“纯粹”的艺术。史学家作为知识的传播者能够考虑的只涉及断言某某事件发生过或没有发生过。他永远不能去谈过去如果某某事没有发生，本来可能会发生什么事，并且，更重要的是，他永远不能谈及倘若现在如何如何，将来便可能会发生什么。史学家永远不用现在时或虚拟语气言说，而只用一般过去时（更准确地说，是希腊式的不定过去时）和直

陈的语气。

诗人根据可能性和不可能性（possibility-impossibility）的范畴来组织他的直觉，史学家则把他的直觉组织到或然性和不存在或然性（probability-improbability）的范畴之下，但这些便是惟一的差别。二者主题（直觉）的类型都相同，并且，他们的目标（表现这些直觉）也近似。由于他们的表现手段（语言）相同，他们的“方法”也一样。诗歌与历史共享的方法不过是日常言说的句法规则。

历史方法的这种概念，其意义对于克罗齐在19世纪90年代初期介入的历史学争论确实重要。这种历史方法的观念暗示了，历史知识永远不能用来说明现在的境遇，或者指导未来的行为。历史意识不能按照黑格尔那样的方式，作为当前的文化秩序中个人利益与公共利益之间、传统与现实愿望之间、创新因素与保守因素之间调和的基础。它也不能像在马克思那里那样，要求它成为一种洞察有关当下社会境遇或历史境遇的真正本质的工具，以至于可以评判当时各种替代性的行动计划的相对“现实性”。另外，它也不像尼采那样，为一个虚构的世界提供依据，在此基础之上，意志具有的过度本能或淘汰本能可能为了它们的建设性或破坏性工作，视具体情况而得到释放。

克罗齐认为，历史学不提供任何“教导”；历史学理论能够合理教导的惟一事情便是，虽然历史提供了有关过去的信息，但它决不能就现在世界的真实本质有所表示。在过去任何特定的时代，什么东西生机勃勃，什么东西垂垂老矣，历史能够有所洞察；但在现在的时代，历史却不能判断什么是活的东西，什么是死的东西。在经济、宗教、哲学、政治或心理的基础之上，以个人关于世界是如何或应当如何而具有的成见为基础，人们可能确定，在他们自己的时代什么具有创造性，而什么又具有破坏性；但他们永远不可能通过诉诸历史而为任何现实的行为过程找到任何辩护理由。

史学家研究过去，研究历史，这可能在某些现在的利益、问题或关系中有其根源。事实上，克罗齐指出，一切有关过去的兴趣正是由这种当前的关切或问题决定的。但是只要这种关切或问题规定了历史

叙事中有关过去的知识的形式，它们产生的只能是错误。

纵使史学家可能以当前的关切作为他研究过去的出发点，他也不可以从对过去的研究中演绎出任何普遍性结论，抑或为了现在而从过去之中引申出意义。因为，既然历史知识只是特别呈现在有关过去实际发生了什么的叙事性记述中的知识，人们也就不能从它的研究中得出任何普遍性结论，除了可能情况下明显是反讽性的结论。

> 历史不是一首田园诗，也不是一部“恐怖的悲剧”，而是一部这样的戏剧，在其中，所有行为、所有演员，以及所有合唱班的成员，在亚里士多德的意义上，都是“中性的”，在有罪无罪之间，是善与恶的一种混合。［《作为自由之故事的历史》，第60页］

或者，就如同克罗齐在《历史学》中所说：

> 历史学不仅不可能区别善的事实和恶的事实、区别进步的时代和退步的时代，只有在这样的对立被超越，并被某种精神活动（它试图确定从前遭到谴责的事实或时代成就了一些什么）所取代时，历史学才开始了。而就某一事实或时代起过的作用而言，即它在发展过程中就其自身造就了什么，它也就为历史造就了什么。既然所有的事实或时代都以其自身的方式有所创造，其中不仅没有哪一个会因历史而遭受谴责，而且所有的都将得到赞美与崇敬。［第90页］

在将历史美学化时，克罗齐也将它非伦理化了。尽管他肯定认为自己将历史学提升到了道德自觉性的一种层次——那是作为一名学者所可能企望的最高的层次，即将其提升到了“善恶之彼岸”的位置，并且在事实上，也是将其永远地非意识形态化。

后来的历史哲学家，因感觉到必须努力对20世纪极权主义制度进行有历史依据的谴责，他们自然将这种立场视为道德上的不可知论，或者是不信任马克思主义左派的“科学”历史学的一种策略性转移。在我看来也是如此。但是，应当记住，克罗齐在那时的目的恰恰是要剥夺所有的意识形态立场都为历史学要求的权威地位，并且使历史研究返回到一个重要的，但最终也是次级的认知形式的地位。这种目的对于既定社会阶级或集团非常有益，对它们而言，有关社会过程和历史过程的任何概念分析都构成了一种威胁，因为这样的分析或许会针对他们视为“自然的”立场或特权做出某种评判。如果历史学能够脱离政治争论、科学、传统形式的哲学，也脱离宗教，并回归到“艺术”的圣地，它肯定能作为当前的意识形态冲突中的一个因素被教化。

但是，为了使这种教化有效，必须对艺术本身进行教化，将尼采在艺术感受性中心设置的“酒神”冲动消除。这样，克罗齐实行的对历史思想的教化最终需要为一种美学辩护，那种美学甚至完全不可能把后印象派在绘画方面和象征主义运动在文学方面的整个成就看成是艺术。克罗齐表明了，历史思维如何才能从一种关乎过去的反讽态度中解脱出来，它如何才能在关乎过去之处变得灵动自如、甚而满怀虔诚，但惟一的代价是，必须迫使史学家就自身社会和文化现状中的一切事物采取最极端的反讽态度。

这就导致了许多克罗齐的追随者认为他的理论是一种纯粹的相对主义历史知识理论，因为，即使最终的结果本质上是“哲学的”，这种知识当作基础的最初的见识却是“艺术的”。但克罗齐的意图决不是推崇相对主义，并用它一方面替代传统历史学的朴素经验主义，另一方面替代历史哲学家的元史学式的思辨。其主要的哲学战斗是在美学理论的领地上进行的。从一开始到最后，克罗齐的目的都是重新定义艺术洞见的本质，从而用这些洞见来构成人们关于真实的世界可能具有的任何知识的基础。

这就部分地说明了克罗齐在其《作为自由之故事的历史》（1938）中对布克哈特表现出的达到蔑视程度的那种极端敌视，这种敌视要比他对兰克表现出来的更强，他谴责兰克时只是说他的“哲

学”理解天真无知。布克哈特将历史视为艺术的一种形式并没有错，错就错在他关于艺术是什么的概念上，他把艺术视为一种娱乐或麻醉人的形式。于是，在某种意义上，克罗齐最初的敌人是尼采以及像他那样的哲学家，这些人曲解了艺术的本质，将其看成幻想或麻醉剂，结果也背离了他对于一切知识的“艺术”基础具有的真知灼见。

现在，看看克罗齐对在他之前所有史学家和历史哲学家的批判，我可以描述出它的本质。这种批判遵循的方法是，将特定史学家的著作中的提喻式（类型学的）、转喻式（因果性的）和隐喻式（诗性的）要素孤立起来；然后，确定这些意识模式在规定叙事形式及其内容之中所起的作用；将这些概念化模式指为原因，来说明史学家一方面背离了他作为具体事实构成的叙事之撰述者的恰当角色，另一方面违背了由正确的（克罗齐式的）哲学原则引导的常识；最后，对他所讨论的史学家或历史哲学家思想中“活的东西”和“死的东西”加以区分。这种在认识论层次上的批判原则赋予克罗齐一种辨别情节化错误的标准。它不允许叙事者将历史过程编排成看起来像一部浪漫剧、悲剧或讽刺剧，而只能像是由反讽语气编成的一部喜剧，并且视具体情况而编排成反讽式喜剧，或喜剧式的讽刺剧。

由于史学家总是局限在表现那些活着的和成长的、再生的和萌芽的事物，甚至在大多数“没落”的情形下也是如此，因而一切历史情节化的恰当形式乃是喜剧式的。史学家即使在最压抑的处境下，也必须描述有什么东西正致力于维系生存。他必须表明“死中有生而生中亦有死”，但是，需要强调的是前一种矛盾，而非后一种，因为“历史”是关于生而非关于死的，除开死作为生之中的一个要素之外。反讽的要素也是源自“生即是死”这一事实，即凡出生之物必有一死，但它不是悲剧式的，因为死亡是生命的一种“事实”，就像一切事实那样，它必须被视为生命自身保存的一个“机会”。

但此外，史学家不必太热衷于赞美“生命”本身，不必将他的历史的情节编排得就像是社会冲突已经获得了、或者可以获得真正的和一劳永逸的解决。克罗齐拒绝以讨论别的史学家视为“划时代的”（在此词的严格意义上，epokhē，即时间里中断、确定和固定的点）事件来

开始或结束他自己主要的历史著作。他的历史著作就像布克哈特的，全部是过渡式的、低调的、渐进式的、不太模仿的，并且也没有什么序幕或结局可言。

例如，他的《19世纪欧洲史》始于拿破仑失败之后复辟时代那种枯燥的气氛中，终于第一次世界大战之前爱德华时代那种同样是枯燥的气氛之中。克罗齐的意图是消除任何目的论过程在起作用的印象，而这样的目的论过程总是与浪漫剧、喜剧和悲剧的神话联系在一起。其结果是令“热心人”认为重要的事不再重要，而将日常生活中更加乏味和平凡的方面抬高到有着真正的成就的地位，这正与这个时代非理性主义者和知性论者对它们的无论什么样的看法正好相反。

克罗齐说，如果“自由主义时代”（1871——1914）看上去“索然无味”，这只是因为知性论者、非理性主义者、社会主义者和颓废派没有能力欣赏普通人的成就，这些普通人为完成自己的日常琐事和职责尽了最大努力。如果说“虚伪的理想”最终支配了实际生活，这很大程度上要归因于该时代的知性论者、批评家、诗人和哲学家未能满怀热情并同情地接纳该时代实际生活的实践者（《19世纪欧洲史》，第323页）。“虚伪的理想”、“非理性主义”、“精神衰弱”，以及“内在紊乱”，这些东西如果没有被国际舞台上的帝国主义对手们灌注到新生活中的话，“本来可能通过批判和教育加以克服”，或者简单地“自身磨损掉”。

这样，第一次世界大战并不是作为一件“划时代的”事件出现，而是作为两种因素相结合的结果，即一方面是一种普遍的道德萎靡不振，另一方面是一种非理性的权力意志行为。并且，战争远非欧洲事务的一个新起点，“它以一种普遍净化的承诺向各民族宣告，然而在其过程及其结局中，它却完全违背了它的诺言”（第350页）。因而，无论是在战争爆发时还是在其过程中，它本身并不是悲剧性的，而仅仅是令人怜悯的。克罗齐评论第一次世界大战，如同他评论19世纪整个的历史，都是带着一种感伤性的反讽口气。然而，这种感伤是温和的，因为在他看来，大战就像在此之前的时代一样，为创造性努力提供了另一种“机会”。这样，第一次世界大战在（有所限定地）得到敬

畏的同时也是（有所限定地）得到批判的，而这就是历史学家和哲学家所可以做的一切。

运用的批判方法：反讽的教化效果

以常识解释历史，以反讽式喜剧将历史情节化，这就是克罗齐历史学观念的精髓。反知性论和反激进主义的偏见也很明显。这种历史的观念正是他批判以前所有主要的历史哲学家的基础，在他看来，其中最重要的是黑格尔和维柯，他们分别代表着“哲学的”和“诗性的”历史思维之错误的典范。但是，在克罗齐着手批判黑格尔和维柯之前，他面对的是马克思。按照他的看法，马克思代表着19世纪思想中建构“科学”历史学的最为有害的尝试。克罗齐对待马克思与他对待黑格尔和维柯的方式之间的差异颇有启发意义，它们证明了克罗齐有关历史的所有思想根本上的教化本质。

克罗齐反对马克思

克罗齐反对马克思的战斗只是在1895年之后才开始，那时他的老师安东尼奥·拉布里奥拉放弃了最初信奉的赫尔巴特学说，在克罗齐面前表现为一位哲学上的辩证唯物主义和政治学上的社会主义宣传者。克罗齐声称他倾心接受马克思，但是，由于他已倾向于1893年时就获得的有关历史知识的“艺术”本质的立场，马克思对克罗齐产生积极影响的机会之小，就如同列宁要改造俄罗斯贵族。克罗齐看上去认真对待马克思只是因为拉布里奥拉是其宣传者。这就使得批判马克思主义有着一种感情上的张力，因为这需要波及对他的前“导师”拉布里奥拉的批判；但是问题一开始就在思想上被决定了。马克思的整个事业在于寻求历史发展规律，这与克罗齐的历史概念大相径庭。克罗齐的历史概念是研究以个体形式存在的实在，并将历史撰写成叙事作品。尽管如此，与马克思主义的邂逅也是有益的，因为克罗齐运用在以后不断遇到的每一种历史哲学之上的批判策略，在对马克思主义的批判中都得到了清楚的展示；而且，作为一种强迫性重复而运用这种策略的心理特征也表露无遗，它类似于旧欧洲的保护者反对任何激进主义信条时运用的策略。

克罗齐研究马克思之后首先的反应是称它为“双重谬误”：首先因为它是“唯物主义的”；其次因为它“根据预先确定的计划”理解“历史过程”，这不过是一个“黑格尔式历史哲学的变种”（《理论马克思主义在意大利如何诞生和死亡》，第28页）。克罗齐承认，如果时下这一代学者远离民众日常生活的现实，那么马克思强调人类生活中经济力量的重要性就是有益的。但最终，马克思主义既非一种有效的历史哲学，亦非一种值得尊重的一般哲学。它不多不少，只是一部“经验主义解释的教规，一种给予史学家的建议，要求他们注意……人民生活中的经济行为，以及由此造成的天真或虚构的幻想”（第30页）。

拉布里奥拉反对克罗齐的结论。他批评克罗齐是“一个知识分子”，“对生活中的战斗漠不关心”，只对“书本里的观念争论”感兴趣，并且，最尖刻的是，批评他是“仅仅为了逃避威胁着他的无聊而不辞劳苦研究和写作的人”（第27——28页）。他也指责克罗齐是他不可能克服的一种纯粹的“形式假设，或者更准确地说是一种成见”的奴隶，这使得他在自己与马克思的分歧之间先行得出了结果。

对拉布里奥拉批评的反应是，克罗齐重新研究马克思的经济学和哲学学说。但他从这些研究中得出一个判断，这甚至比他最初的判断还要苛刻。克罗齐说，作为一位经济学家，马克思并没有创立一种新的学说；他的著作令人关注，主要是因为他阐明了资本主义社会中雇工与雇主之间的关系，也就是说，只是因为它的历史信息而已。至于剩余价值学说，它是“一个抽象概念和［一个真实的］社会之间比较的结果。抽象概念即作为一个类型起作用的彻头彻尾的工人社会，而［一个真实的］社会即私人资本的社会”。至于马克思声称既是一位哲学家，也是一位科学家，克罗齐认为他两者都不是，如果马克思是什么的话，他是“一位傲慢的政治天才，也许还是一位革命天才，他用特别为工人运动建构的历史学和经济学学说来武装它，赋予它动力和一致性”（第37页）。克罗齐继续说道，事实上，如果说马克思需要一个伪科学和伪哲学，或是一种阶级意识形态的例子，他无需到笛卡尔、斯宾诺莎、康德或黑格尔那里去寻找，而“只要到他自己的作品中寻求就可以了”（同上）。最后，克罗齐认为，马克思只是一种新宗教的创造者，无产阶级的布道人，但他携带的福音书仅仅是破坏

性的，因为它威胁到“人类生活的一切理想”（同上）。

拉布里奥拉再次对克罗齐的批评做出了回应。这一次直指克罗齐思想中意识形态的，特别是资产阶级的成见。拉布里奥拉说道，事实上，克罗齐是在与他自己争辩，而不是与马克思争辩；他惟一的兴趣在于他怎么能够利用马克思主义，而非认识马克思主义究竟是什么样的。他写道，如果不是这样，那么克罗齐认为马克思没有明确而全面地意识到自己的所作所为，这就很荒谬了。（第39页）但克罗齐逃避到了哲学家的书斋里，他指出，正是拉布里奥拉自己对如何利用马克思主义感兴趣，为的是实现社会主义的目标，而克罗齐自己却不得不以一种纯粹是哲学的或理论的观点，来确定马克思主义中“活的东西和死的东西”。并且，马克思主义中惟一“活的”要素在于，它提醒史学家在他们研究人类的过去时，需要对经济活动予以考虑。相比之下，“死的”要素则是经济学的剩余价值理论，它旨在揭示资本主义经济实践中的不公平，还有就是哲学——历史学的辩证唯物主义学说，它为资本主义社会的革命性转变提供了基本理论。

克罗齐后来认为，19世纪90年代后期爆发的“马克思主义的危机”为它在哲学上的缺陷提供了经验的证据。修正主义的争论是对马克思的学说进行哲学上的精细检验造成的必然结果。只要研究马克思主义的是那些自学成才的工人及其狂热的知识分子支持者，它的哲学缺陷就不可能暴露出来。一旦像索列尔、伯恩斯坦和克罗齐自己这样的一流批评家致力于检视马克思主义，它的哲学权威便不复存在。1917年和1938年，马克思主义再度盛行，但这也没有改变克罗齐在这个问题上的观点。他在1938年曾写道，马克思主义的复兴只是反映出布尔什维克的宣传活跃，以及俄罗斯流行的哲学文化水平低下。

克罗齐声称，对于（在他看来）决定性地消解作为一种哲学理论和科学理论的马克思主义，部分要归功于他的所作所为。他继续写作反对马克思主义，但行文脉络往往一样。实际上，他的批判方法起到的是一种注射文化疫苗的作用，比起19世纪反马克思主义批评家那种全盘否定更有效。克罗齐通过承认马克思与历史学研究存在着最低限度的相关性，便有可能表现出对马克思主义的一种思想开明的态度，

与此同时又从中切除掉真正使它成为一种特殊的激进主义世界观的教条。承认在每一种解释历史的尝试中都存在某些“活的”东西，以及指出凡是这种尝试中新的或激进运动的方面都是“死的”东西，这样的策略正是以克罗齐作为其20世纪首席理论家的那种新历史主义的活力所在。最终，该新历史主义是一种通过历史化而被阉割了的形式，它允许从内部和外部遭受攻击的一个阶级和一种文化在对付对它有敌意的任何事物时，就好像它们已经“死了”，已经被交付给了历史，其位置被确定了，而它们作为活着的人的信条的权威也被否定了。

克罗齐反对黑格尔

回顾起来，克罗齐对马克思的批判看来是不可避免。以克罗齐的性情、阶级忠诚，以及确信历史是艺术的一种形式，那么对马克思的拒斥看来便是可以事先预料到的。描述克罗齐与黑格尔的遭遇要稍微难一些。克罗齐一开始就已经是唯心主义者，即使他认为自己是一位“实在论的”唯心主义者，也就是说，他否认在感官知觉赋予的世界之彼岸存在任何超凡领域的本质。那么，他的实在论唯心主义包括些什么呢？1906年，在《黑格尔哲学中活的东西和死的东西》中，克罗齐给出了这个问题的答案，该书通过他以及他的时代所特有的那种有所节制的拒斥过程，使他进一步接近于夯实自己最后的立场。

依据克罗齐的评判，黑格尔一直是他心仪的哲学家，这就如布克哈特眼中的叔本华那样。对克罗齐而言，黑格尔有着天生的哲学才智；事实上，他甚至是过于哲学化了，以至于他把哲学反思惟一可能的对象——普遍之物，即先验概念当作了历史解释的原则。黑格尔不明白哲学涉及的只是概念，并且只是概念之间的形式关系；哲学有它自身的研究方法——逻辑，即纯粹概念的科学；哲学的普遍化必须限于概念，并且绝不能扩充到涵盖事件。黑格尔企图通过演绎从概念的知识转向实际的事件，即自然的、社会的和人类的事件；他还试图在历史事件之上强加一种模式，这些都是错误的，就如同马克思企图把经验主义的社会和经济学上的概括当成普遍原则一样。马克思的普遍化只有在包括了特定历史社会中真实的社会和经济实践时才会有效；黑格尔的普遍化则涵盖了精神活动的更加广阔得多的领域。但这两者

都不适合作为历史普遍化的工具，在历史领域，普遍化的冲动惟有在最谨慎的限制情况下才允许使用。

尽管如此，黑格尔还是为某种显然属于现代的（因其有着历史的自觉）的人文主义开辟了道路。原则上，黑格尔是一切先验哲学的一致敌人、最卓越的内在论者，因而也是根本上的历史主义思想家。首先，他识破了关于现象与实在之间的关系问题的每一种一元论和二元论解决方式存在的谬误。黑格尔揭示出，思想和行动的惟一对象并非某些单一的底层结构，其中心灵只是它的一种附带现象；它也不是某些超出世界之外的精神，其中物质不过是一种微弱的反映或表现；最后，它同样不是精神与物质或灵魂与躯体之间区分之后的一种破碎的总体。从一开始，哲学探求的“普遍”对象就并非高于人类经验、被人类经验遮蔽，或在人类经验之下；它是具体性存在的世界本身。

然而，与此同时，黑格尔保存了包含在一元论和二元论之中的真理——局部真理。一元论者认识到的世界的统一性和二元论者假定的各组对立的事物都是关于世界的有效概念。但是，统一与对立是单一演替或发展的实在的不同方面。世界既统一，又内在区别。世界的统一与其内在对立的事实并不矛盾，更确切地说，世界是一个内在对立的统一体。（克罗齐：《关于黑格尔的论文及其他文章》，第15页。）

整体中部分之间的内在区别说明了世界的发展能力，并使世界构成为一个方成之物，一部历史。统一与对立因而在黑格尔的思想中表现为总体的不同方面。这一总体具有三个环节：有、无和生成（第17页）。将统一和对立、有和无、肯定和否定包含在第三个术语“综合”即生成之中，这是黑格尔哲学的辉煌之处，也是其累赘。在这种认识的真理中存在着作为实在的逻辑的黑格尔式辩证法之功效。同时，黑格尔将他的三重图式机械地运用在自然和历史的材料之上，产生了所有那些错误的总体式体系，使得克罗齐和他那代人成了黑格尔不可妥协的敌人。

依据克罗齐的观点，黑格尔的解释者统统都误解了他。他们忽略了黑格尔的悲剧性实在观，而只看到他的乐观主义（第40页）；他们

认为这种宏伟的超政治远见是保守主义的（第44——45页）；并且，他们一直把他看成是理想主义者，事实上，黑格尔是曾经有过的最纯粹的历史主义者之一（第46——47页）。在以前的哲学家中，只有维柯在深度上和广度上接近于预示了黑格尔的见识（第50——52页）。然而，在黑格尔整个体系的核心有一个错误，即他企图将包含在这样一个发现——实在同时既是整一，又是内在分化的——中的哲学真理运用于世界上现实发生着的事件。克罗齐说："黑格尔的体系中，有限和无限融为一体，善与恶构成一个单一的过程，历史乃是观念的实在，而精神并不存在于其历史发展之外。"这种见识使得每一个历史事实由于是"观念的事实"，因而对黑格尔来说都是"神圣的"事实。这就迫使史学家给予每一个事实同样的同情心和同样认真的研究，以此促成关于历史的一种真正的历史主义评价。这是黑格尔哲学"健康"的方面，它必须严格地和其"病态"方面区别开。"病态"方面就在于，企图运用辩证模式的三重图式来分析构成历史的诸多具体事实之间的关系。这种"病态"方面产生了种种"生活哲学"，即从"神经性的神秘主义"和"虚假的虔诚"，经过"反历史的蒙昧主义"，到"实证主义"和"新雅各宾主义"，它们在20世纪即将来临之时令欧洲备受折磨。

因而，按照克罗齐的观点，为了从黑格尔那里抢救出"活的东西"，像传统的黑格尔研究试图做的那样，仅仅区分作为哲学家的黑格尔和作为史学家、科学家的黑格尔是不够的（第54页）。相反，黑格尔作为史学家和科学家的过失是一种基本的哲学错误的结果。必须揭露这个错误。克罗齐声称，他已经运用批判方法揭露出来了。他称这种批判方法为"辨别"法，即"区别、分辨"；并且，这种方法构成了后面半个世纪他的一般哲学和历史哲学的基础。

"辨别"法要求承认，虽然概念可能是对立的，如善与恶对立、对与错对立，但事物只能是彼此区别。这并没有对整体根本上的统一构成打击，它只是暗示了，在谈到事物和概念时，有必要以不同的方式来描述整体。"例如"，克罗齐说道：

我们谈论普遍的精神或精神活动；但我们也无时无刻不在谈论

> 这种精神活动的特殊形式。虽然我们认为它们都是全部精神性的组成物……我们也关注不要使它们彼此混淆；因而，我们批判任何以道德标准来评判艺术的人，批判以艺术标准来评判道德、或以效用标准来评判真实等诸如此类的人。［第56页］

在试图把握住整体的过程中，倘若我们总是容易忘记“辨别”的必要性，那么，我们只要观察一下生活便能立即想起它来。由于“生活”总是在我们面前将自身呈现为活动的各种领域；它们作为经济的、科学的、道德的、艺术的领域而彼此外在地区别开来，并且，也呈现为个别的人，即通过其作为诗人、工人、政治家、哲学家的各种行当而彼此加以区别。甚至哲学本身都不存在，而通常出现的是作为一种特殊方面的哲学：如美学、逻辑学、伦理学等等。事实上，哲学整体内在地是可以区别的，每一种哲学都是区别于其他哲学的一种哲学。

克罗齐继续指出，形成了历史过程的所有系列的不同实体，构成了“一种联系或一种节奏”，平常的分类理论无法充分描述它。在通常的分类体系中，人们假定一个概念，随后再引入一个外在于前者的概念；于是，这两个概念被用作区分的基础。克罗齐说道，第二个概念的用处

> 几乎就像一把刀子，人们能用它把蛋糕（即第一个概念）切成许多份，其中每一份都彼此独立。这个过程产生的结果是，世界的统一性消失了。实在被割裂成那么多的外在成分，它们每一种都彼此漠不关心；于是，哲学这一关于统一性的思想也就不可能出现了。［第57页］

克罗齐认为有一种正确的方式，它可以用来辨别构成实在的诸多个别实体，同时又将个别实体联合成统一体，他称之为“度的分类图式”，并将此归功于黑格尔。在这种图式中，个别实体被联合在一

起，它们并非彼此中立和外在于对方，而是以高的度包含低的度的方式来联合。这种分类图式是黑格尔将不同主题，如文学、法律、道德、政治、宗教等等联系起来的动力之源。在哲学分析中它很成功，因为在其中，思想的主要概念既彼此对立，又辩证地统一在一起。

黑格尔表明，人类经验的基本形态必须用不同的概念工具来研究。这样，

> 真与假之间存在的关系不同于真与善的关系；美与丑之间的关系不同于美与哲学上的真理之间的关系。无死之生与无生之死是两种对立的幻觉，其真理即是生，即生和死的联系，即它自身和其对立面的［结合］。但是，无善之真和无真之善却不是两种在某个第三项中可能取缔的幻觉：它们是会在度的联系中被分解的伪概念，在这种联系中，真和善是相区别的，同时也是统一的。因此，无真之善不可能，正如不假思索便选择善是不可能的；无善之真却是可能的，但只是在它遵从理论精神优于实践精神的哲学理论、遵从艺术自律和科学自律的法则的意义上有可能。［第61——62页］

这种个别实体的理论充当了克罗齐有机整体论的基石，而有机整体论反过来又成了他同时拒绝和接受整个哲学史中任何一种理论的基础。他说道，有机论

> 是一场生对抗死的斗争；但是，有机论的各部分并不因此就介入此与彼的斗争中，如手与脚的斗争，或眼与手的斗争。精神便是发展、历史，因而也是有与非有之联合，即生成。但是，作为哲学之主题的从永恒观点来看的精神（the spirit sub specie aeterni），是理念的历史，即永恒的和超越时间的历史，是一系列生和死的永恒形式，就如黑格尔说的，它本身从未生亦从未死。［第62页］

克罗齐警告说，若是忘记了这一“关键”，就会冒铸成大错的风险。

但是，黑格尔就忘记了；他没有辨明对立与差异之间的区别。“他认识到辩证对立模式中的等级关系，并且将一种只适合用在对立综合之中的三元模式用在这种关系上。”（第64页）换句话说，他把一种只适合用在哲学概念上的分析模式用在了历史上。“差异理论和对立理论对他而言是同一回事。”（同上）结果，在黑格尔说明哲学史、自然，以及真正的所谓的历史时，他企图将这些领域中复杂的材料还原成正题、反题与合题的三元模式。克罗齐在论述黑格尔的四章内容中，将他所称的“错误变形”进行了编年式排列，它们出现在黑格尔著作中的哲学、艺术和语言、自然哲学和历史学诸领域。

克罗齐批判了黑格尔历史哲学的错误所在，这对现在的研究有其特殊的价值。不用说，它取决于以下批判，也即由于黑格尔没有认识到艺术的自律性，他也就必然无法理解历史学的自律性。但在这种批判中，克罗齐强调历史概念与哲学概念之间的辩证关系。他写道：“历史学不同于艺术，它预设以哲学思想作为其基础”（第89页）；也就是说，历史学预设了整体，它在其具体性上便是实在。但是，他继续说道：“历史学像艺术那样，通过直觉来发现它的材料”（同上），也就是说，通过对单个具体实体的感知来发现它的材料。这便是他为什么总结说，“历史永远是叙事”（讲述故事），“而不是理论和体系，即使它以理论或体系为基础”（同上）。这也正是为什么人们强调史学家一方面研究文献，一方面清晰地陈述他们关于实在和生活的观念，“尤其是生活中他们要进行历史性处置的那些方面”（第89——90页）。这使得克罗齐可以说，即使历史编纂学描述所发现的事物这方面依然是“一种艺术工作”，它在最初收集材料这方面也一定是具有“科学严谨性的”。但是，历史叙事的内容必须与它的形式区分开。克罗齐写道：“如果所有的历史著作都还原成最简单的表达式”，就有可能以一种“历史判断”的形式来表达所有这一切，其范型便是“某某事情发生了（如恺撒被刺了，阿拉里克摧毁了罗马，但丁写了《神曲》，等等）”（第90页）。克罗齐认为，这些命题一加分析就会揭示出，每一个表达式都包含了“一种直觉的要素，它起主

词的作用；还有一种逻辑因素，它起谓语的作用。前者例如恺撒、罗马、但丁、《神曲》等等；后者如刺杀、摧毁、艺术创作等等概念”（同上）。

问题在于，如果有人决定构造一种历史现象的类型和分类理论，那么，历史学可能产生一种纯粹经验性质的“概念科学”，即社会学；但这样一种科学不可能取代作为材料本身的基础并且构成了它们的概念性科学，即哲学。克罗齐承认，如果有人决定从考虑特殊性转而考虑作为其基础并使之可能的“理论因素”，那么考察历史也能够催生出哲学。不过，反思普遍性与感知特殊性之间的障碍是无法逾越的。克罗齐因而说道：人们要么研究哲学，要么研究历史，“历史哲学”的提法就是矛盾的。试图生产这样一个怪胎，其惟一可能的结果是否认史学家写作的那种历史，在克罗齐看来，这恰恰是黑格尔的历史哲学所做的。

黑格尔试图忠于史实，但是，他辩证地“理解”历史的努力时常违背他的初衷。由此就有了他所分派给他所研究的民族、宗教、人民或个人的那种不完整的和暂时的价值；对他而言，在这些对象的成就中，否定性因素总是要超过肯定性因素。它们不可避免地被扬弃，因而最终不得不被判定为失败。其中也出现了天命论，黑格尔以“理性的狡计”的形式将它嵌在对过去的说明中，这使得他可以坚持，一切的错误都是一种正确，一切罪恶都是一种善行，一切丑陋都是一种完美，反之亦然。他没有办法摆脱自己的两难之境。如果“面对他确定的原则，根本没有办法来利用历史事实和文献”，那么，他让史学家研究文献、忠于史实的忠告便不过是“一句空话”（第94页）。

为了证明他利用哲学概念寻求历史的“意义”有道理，黑格尔被迫不断进行还原：将精神的历史还原为国家的历史，普遍的文明还原为特定时空中的文明，个人还原为理性之工具的地位，等等（第95——97页）。黑格尔没能认识到，“正如实在既无内核亦无外壳，而是一种单一特性，内在与外在乃是同一回事……因而事实的群集也是一种紧凑的群集，它不能划分出本质的核心或非本质的外壳”（第98页）。这样，由于“历史饥渴和历史过剩”，黑格尔哲学对后世史学思

想而言成了一种暧昧的遗产（同上）。由于黑格尔通过把一切事件都解释成理念的具体显现而令它们具有了“神圣性”，他也鼓舞了一整代伟大的史学家以同情的方式再造过去的时代。但是，因为他教导人们，精神的显现可能与精神的抽象形式受到同样的概念化、同样的逻辑操纵，黑格尔也鼓舞了那些“任性和滑稽地诽谤历史的人”，他们拒斥事实的权威，随心所欲地解释历史材料。

这样，黑格尔最终没能逃脱他自认为敌对的二元论。这种二元论非常明显地表现在他关于精神和自然的二分之中。在黑格尔真实的思想中，“精神和自然是两种实在：一种先于另一种存在，或者说一种充当另一种的基础，但无论如何，它们彼此区分”（第131页）。为了将这两个领域合为一体，黑格尔不得不假设第三种实在，即逻各斯（Logos）——普遍理性，它同时是精神和自然两者的基础和目的。如果黑格尔只是把精神和自然设想为概念，就像它们本身那样，而不是两种“具体的实在”，他本来会看到那种三元模式并不适合它们，甚至，本来可以避免泛逻辑主义。他曾企图以泛逻辑主义来理解历史和自然之中的任何层面，并藉此使得世上任何地方的“非理性”没有了容身之处。

这样，对黑格尔主义而言，精神哲学和物质哲学之间的结合仍然没有解决。尽管“自然”一词有特定的内容，即由科学产生的物理和数学理论描述的“总体的自然”；而“精神”一词也有其特定的内容，即“一方面是心理学，另一方面是法哲学、艺术哲学、宗教，以及绝对精神或理念的哲学”，但逻各斯一词却完全没有恰当的内容（第132页）。它不过是一种抽象的抽象，即理性被抽象地思考，并且“被借贷给了”自然和历史，它歪曲和限制它们，并被用来批判一切其他哲学的不足。在黑格尔试图赋予“逻各斯”一种确定的内容时，他转向历史，最终认为历史和逻各斯是同一事物。

但是，克罗齐认为历史不仅仅是逻各斯，即理性；它还是无理性。更准确地说，历史正是人类理性和无理性在相互作用中揭示它们自身之处，而这种相互作用创造了历史。但这种历史不是一种可以辨别的总体；它只是各种人类行为的总和。这些行为表现出人类的理性

与无理性之间的张力，它们是个体的、独特的，与此同时，对它们进行反思一方面能够产生理性的普遍理论，另一方面产生无理性的普遍理论，也就是说，分别产生哲学和心理学。它们两者都不能充当人类的普遍科学，若有普遍科学的话，它在某个特定的人类行为实际发生之前，便能够预言出它的确切特征。

因此，历史学总是倾向于推翻人们通过哲学、心理学和社会学构成的普遍化，或者至少是要求对它们的普遍化进行无休止的修正。历史往往展现出有关理性与无理性在人类中相互作用的新材料，它们是普遍化的科学无法预料到的。史学家不得不运用哲学的、社会学的和心理学的普遍化来描述特定历史行为，即将主词与谓词连接成具体的判断。但是，这种把主词与谓词连接成一个特定历史判断本身是一种直觉的或审美的活动。借助这样的活动，史学家将清晰、秩序和形式赋予原先是模糊、无序和混乱的历史文献领域。尽管史学家的陈述涉及的是实际而非可能事件，但他做的是和艺术家一样的事；并且，他常常通过一种对自身感知的哲学判断来抑制自己的想象，这样就能将实在与不过是明显想象的东西分隔开，因为想象总是试图替代包含在文献中的证据。

那么，黑格尔哲学中“活的”东西和“死的”东西是什么呢？克罗齐对该问题的回答，强化了他对援引假定的普遍原则或概括来弄清楚历史文献意义的反感。一方面需要保持并促进黑格尔的基本洞见，即他认为哲学反思的对象是全部实体，即具体的世界；深信对立的辩证法是哲学反思的适当工具；以及他有关实在的各个度的学说，这种学说使人们能够相信各种形式的精神的自主性，它们彼此必须联系和统一。然而，另一方面需要批判任何形式的泛逻辑主义；批判任何使经验显现的实在归入一些用抽象方式来支配理性的规则的企图；由此也批判任何以辩证方式解释历史实在的企图。简而言之，虽然肯定了理性规则超越于哲学之上，并且承认它在历史判断中具有监察任何概念使用的权威性，但仍然必须否认理性解释一般历史的权威。必须阻止在历史中无限制地同时使用艺术想象、科学概括和哲学概念化。历史判断预设了明确的哲学概念（如善、恶、美、真、效用等等），并且包含了概念与经验事实的组合。这种事实能够通过艺术直觉来认识，

概念则通过哲学反思来构成，但是，它们的组合却是一种特殊的历史学行为，其范例即此事发生在那个时间和空间中。这种行为单单是艺术直觉或哲学反思都是无法做到的。

人们在许多特定历史陈述的基础之上有可能进行概括，比如说，在某些类型的时空下，有发生某类事情的趋向，由此也就有了社会学。但是，将这样的概括要么视同规律，要么视同普遍原则，这正是赖尔后来所称的一种“范畴错误”；这些都是从个别历史判断中得出的抽象物，而不是关于所有时间和空间中实际发生之事的陈述。这些概括不能代替关于概念的哲学陈述，单独的普遍原则，或者有关实际发生之事的一组组分散的历史陈述。历史知识终止于复原有关过去人们的行为的记载，终止于了解人们已经做了些什么，它并不继续描述人们正在做什么，或者他们未来可能或应该做些什么。

其他种类的判断或许可以用于说明当下事件的意义，如政治判断、道德判断、经济判断等等；但这些判断未经历史认可亦能做出。它们是针对人们组织自己眼下的生活而提出的一些建议、计划和规划，而不是可靠的知识。这些建议、计划、规划等等，必须在市场上或国会中根据其自身的价值和对现实问题明显的适用性而获得人们的批准，如果诉诸历史而对它们进行论证，或者根据历史研究而赋予它们一个必然结论，这时，它们便遇上了一个错误的权威。因而，历史学被隔离在作为现实活动和未来期望的指导之外。历史给人们惟一的教导是人们所成为的就是他想要成为的任何样子。因而，试图从历史中获得教益存在的危险也很明显，并且，再没有哪里比思想家维柯滥用历史时更明显地表现出这种危险了。克罗齐将维柯视为近代意大利文化产生的最伟大的天才人物，他也是克罗齐最艰难的批判著作的主题，这本著作名字叫《詹巴蒂斯塔·维柯的哲学》（以下简称《维柯》）。

克罗齐反对维柯

在《美学》中，克罗齐赞扬维柯将诗从柏拉图指派给它的精神的低级区域拯救出来。他说，维柯“首次揭示了艺术与诗歌的真实本

质”（第277页）。这种揭示运用的发现形式是“诗兴于理智之前，情感之后”（同上）。柏拉图如同近代“生命主义者”和“非理性主义者”那类人一样把诗歌与情感混在一起。维柯认为，人们在观察之前先有感觉；而观察是由感觉引导的，或在感觉中有其依据。据此，克罗齐说道：“创作诗歌的是激情和感受，诗歌越接近特殊，它就越真实，而哲学的情形与之正相反。”（第277——278页）此时，克罗齐的结论是，“对于划分科学和艺术的界限，我们有深入的陈述。它们再不能混淆了”（第278页）。

克罗齐继续谈到，对于诗歌与历史之间的差别，维柯的观念“稍欠清晰”，事实上，其不清晰的程度令维柯最终将“诗歌与历史同一”（第279页）。这种同一化为维柯提供了基础，使他最初将神话的本质理解为“真理呈现在原始人面前时那种自然产生的图景”（同上），由此也使他产生把想象视为意识的创造性模式的观点（第281页）。然而同时，它也导致维柯将“人类精神的理念史”，即被他看作是寻求真理的连续永恒过程，混同于过去不同时空中的个人实际经历的真正的历史。这样，尽管维柯因为对于艺术和诗歌的本质有着原创性的真知灼见而应受到称赞，并且首先要称道的是他揭示了诗歌与语言的同一，但他仍然陷入了声名狼藉的“历史哲学”中。正如马克思错误地梦想着一种历史科学，而黑格尔错误地梦想着一种历史哲学，维柯梦想的、而且他认为自己发现了的则是一种历史诗学。于是，批判维柯，意味着将他哲学中的审美洞见与把这些洞见作为其方法论在历史研究中的运用分离开。这正是克罗齐在1911年这本论维柯的著作中承担的任务。

此书第三章题为《〈新科学〉的内在结构》，克罗齐在这一章中说明了他最终阐释维柯的批判原则。他解释说，维柯的整个体系实际上包含了三类不同的研究：“哲学的、历史的和经验的；它们全部放在一起则包含了一种精神哲学、一种历史学（或诸多历史学）、一种社会科学。”（第37——38页）第一类研究与“观念”有关，涉及幻想、神话、宗教、道德判断、权力和法律、确定和真实、各种感情、天意等等，换句话说，涉及“一切……影响人类心灵或精神之必然过程或发展的决定因素”（同上）。这第一部分，即维柯的美学理论，

是正确的、真实的。第二类研究适用于维柯概述大洪水之后人类的普遍史、不同文明的起源、对希腊和罗马英雄时代的描述，以及讨论习俗、律法、语言、政治政体，还有原始诗歌、社会阶级斗争、文明的崩溃及其回归第二蛮荒期，如欧洲中世纪早期的情形。最后，第三类研究涉及的是维柯尝试“确立一种民族历史的统一过程”，并且论及前后相继的政治形式及其在理论和实际生活中的相关变化，还论及他概括的贵族、平民、父权家族、象征规则、隐喻式语言、象形文字书写等等。

克罗齐的看法是，维柯混淆了这三类研究，在他的陈述中将其混为一体，并且在将它们陈述在《新科学》的过程中犯了大量的“范畴错误”。克罗齐坚持认为，《新科学》晦涩难懂并不是因为其基本洞见深奥，而是因为一种内在的混乱，也就是说，是因为“他的［维柯的］观念的模糊性、对确定联系的理解不够；更确切些还可以说是因为维柯在其思想中引入的一种任意性因素，或者简单地说便是因为他彻头彻尾的错误”（第39页）。维柯未能正确认识“哲学、历史学和经验科学之间的关系”（第40页）。他倾向于诗意地将它们从一种“转换成”另一种。这样，他一时把“精神哲学”当作经验科学，一时当作历史学；一时把经验科学当作哲学，一时当作历史学；并且，他经常把简单的历史陈述要么归因于哲学概念的普遍性，要么归因于经验图式的一般性。将概念混为事实，以及将事实混为概念，这对于诗人无可指责，但对于维柯这位史学家而言却是灾难性的。例如，克罗齐表明，当维柯缺少某种文献时，他便倾向于依靠一种普遍的哲学原则（诗意地）想象如果他真的拿到了这份文献，它会道出些什么；或者，当他遇到一个可疑事实，他便求助于某些（想象的）经验规则来确认或驳斥它。此外，甚至在他拥有文献和事实二者时，他也经常无法像真正的史学家一定要做到的那样，让它们讲述出它们自己的故事，而是对其进行解释以适合他的目的，即适合他自己一厢情愿地构想出来的社会学上的普遍化。

克罗齐表示，与这样任意摆布历史文献相比，他更喜欢那种最老套的编年史。他可以原谅维柯那些令其著作晦涩难懂的无数的事实性错误，因为细节上的不准确，维柯通过其视野的广阔性以及对人类精

神创造一个特殊人类世界的运作方式的理解来补偿了。但是，克罗齐无法原谅导致维柯思想混乱的原因，也即他诗意地把哲学和科学、历史学混为一体。这种“混淆的倾向或者……不同倾向的混淆”对于维柯声称建立了一种文化“科学”具有致命危害，它也是维柯“堕入”“历史哲学”的原因（第43页）。因此，对维柯的充分理解需要细致地将他著作中哲学方面的“金子”跟遮掩它的伪科学的和伪历史学的渣滓区分开。在后面的章节中，克罗齐开始了这种区分（或转变，因为这正是其实际情况）的工作，他对这一工作的热忱惟有他的自信能够超越。这种自信乃是指在克罗齐自己的哲学中，他自信拥有哲人石，这允许他在任何体系中正确地判定“活的东西和死的东西”。克罗齐急于根据18世纪盛行的学术标准评判甚至谅解维柯，但他并不愿将这种历史主义的仁慈扩展到维柯的哲学努力中。

克罗齐批判方法的一个完美典范出现在《维柯》第十一章，它也是一个至关重要的检验，在其中，维柯的文明变迁规律，即所谓的“重现”规律得到了审视。简要言之，该规律是说，一切异教民族都必须经历一个社会关系的特定“过程”，该“过程”有着相应的政治和文化制度，并且当该过程完成时，如果这些民族还没有被消灭，就必定会在一种类似的但已经发生了重要变形的存在的平台或自我意识水平上退回到这一过程。如果这些民族在循环的终点被毁灭了，就会有另外的民族来取代他们，新的民族将以相同的一般阶段序列经历该过程，并抵达相同的终点。

克罗齐认为，维柯的“规律”不过是他认为自己在罗马历史中发现的模式的一般化形式而已。维柯毫无理由地将这种规律扩展到覆盖一切异教社会，这迫使他将事实硬安到根本上仅仅适用于罗马这个例子的模型中。克罗齐声称，这种将罗马历史“稀释”成一种文化动力学的一般理论的做法，揭示了维柯对于经验性规律如何产生存在的误解。经验性规律的产生应该是：对具体情况进行概括，从而对该组实例中共有的特征构想出一种概要性描述，据此，实例之间的差异才能得以描绘。与此相反，维柯设法将罗马实例的一般特征扩展到包括在其异教特征方面类似于罗马的所有实例中。然而，甚至维柯都不得不承认其存在的大量例外证明了维柯的规律存在的不足。如果维柯不是因忠

实于对罗马历史的那种偏颇理解而令他误入歧途，“经验性的重现理论”本来也不会被迫在其运用之中承认如此多的例外。并且，如果不是必须将其他社会纳入这种罗马实例中提供的模式，维柯还是有可能将包含在重现理论中的普遍真理运用到那些社会的各种历史之上。

该理论中暗含的普遍真理是一种哲学真理，即：

> 精神经过它的进步各阶段，在成功地从感觉上升到想象和理性普遍原则之后，在从暴力上升到公平之后，它必须按照其永恒的本性返回其过程，再次沦落到暴力与感觉中，并从此重新开始它的上升运动，重新步入该过程。［第136页］

这种真理作为研究特定历史社会的普遍原则，它使人们注意到“以想象为主导的阶段和以理智为主导的阶段之间、自发阶段和反思阶段之间的关系，后一阶段通过能量的增长自前一阶段中产生，而通过衰退和瓦解返回到前者”。但是，该理论描述的只是在一切社会中普遍发生的事情；它既不表明在特定的时空中必定发生什么，也不预言某种特殊倾向的结果。这种普遍化概括如同克罗齐所允许的那样，他曾经指出，诸如那种陈述“以想象为主导的阶段和以理智为主导的阶段”之间关系的概括“在很大程度上是量化的，并且是为了方便才做出的”（第134页）。它们并没有规律的威力。因而，克罗齐判定维柯犯下了一个错误并产生一种错觉：他错误地企图将一种经验性的普遍原则扩展到看似能够合理运用该原则的所有类别中；并且，他也被一种错觉迷惑住了，即希望将哲学洞见当作对任何时空、任何社会都有效的历史解释规则。

克罗齐想到过对这有关维柯的批判可能会有两种异议。一方面，他指出，人们可能认为，维柯其实解释过他的规律的例外情况，即指出外部影响或偶然情形，它们致使某个特定的民族中断而达不到其终点，或者融入并成为另一个民族过程的一部分。另一方面，克罗齐注意到，在他自己对“规律”真正价值的解释基础上，人们可能认为，既

然规律确实涉及的是精神的过程，而不是社会或文化的过程，经验证据再多也不能对它构成挑战。克罗齐概略地将第二种异议当作不相干的意见消除了。他说，“争论之处”

> 恰恰在于……这种规律的经验方面，而不是哲学方面：正如我们已经提到的那样，真正的回答在我们看来是，维柯不可能也不应当考虑其他的情形。就比如说这样的例子：正在研究生命不同阶段的人描述了性欲在其模糊幻象和类似的青春期现象中的最初显现，并不将经验少的人可能被经验丰富的人领入爱情之中这样的情形纳入考虑之中，因为他要论及的不是模仿的社会规律，而是有机体发展的生理规律。［同上］

简而言之，维柯的“规律”要么普遍地获得，就像“有机体发展的生理规律”，要么得不到；一个例外就足以驳斥它。

然而，克罗齐所采取的这条思路对他而言有些奇怪。因为它要求克罗齐运用在维柯的“规律”之上的充分性标准更接近于实证主义者所要求的，而不像他自己在《逻辑学》（1909）中解释物理科学的规律概念时所要求的。在此，他曾批判实证主义者，说他们没有看到科学中规律的功能是“有益于人的”，而非“构成性的”（第204页）。他说道，自然科学的规律只是虚构或伪概念，是人们或人类群体在不同的时间和空间中，为了适应实际规划产生的要求而设计的，因而，它的权威被限制在规划自身的持续期内。克罗齐尤其否认自然科学是在任何意义上进行预言。他相信，对它们的预言能力的相信，表现了预言或预测未来的那种原始渴望的复苏，而这是永远都做不到的。这样的信念有赖于那种毫无根据的假设，即自然的所有行为都是规则的，而实际上，自然之中惟一“规则的”现象实际上便是心灵努力想理解自然（第228页）。所谓的“自然规律”时常被违背和碰到例外。据此而可能断定，自然科学不但不能声称进行预言，它依赖（有关自然的）历史知识的程度甚至要比人文科学还强，人文科学至少具有持续的精神现象可以进行概括。

但是，如果这是自然科学规律的真实本质，它必定也是社会科学中一切可能规律的真实本质。若是这种情况，那么，对于维柯利用重现规律来描述一切社会进化过程的特征，以及考虑到它们一定程度上会偏离罗马模式而对它们进行直接研究，可能的异议会是什么呢？这种异议看来仅仅是克罗齐对任何研究社会和文化的企图存在着敌意，他认为那些社会和文化都是精神的产物，而那些企图令它们就好像成了自然因素机械决定的结果。维柯试图以规律来描述精神在其具体体现中、在其所采取的社会形式中的运作特征。他看来是无心之中将它们物质化或自然化，并因而剥夺了它们作为精神创造物的地位。至少，克罗齐是这样认为的。维柯论及社会和文化时，就好像它们是一种恒定物质过程的产物（顺便提及，这因而又无意中暴露出他对自然之真实本质的误解）；于是，克罗齐要求维柯，一旦他选择了这种处理方式，他就应当一直并真正视该过程是不变的。这样，我们便把握住了克罗齐诉诸的那个类比的主旨，即“正在研究生命不同阶段”的那个人必须将自己限制于思索“有机体发展的生理规律”而不研究“模仿的社会规律”（《维柯》，第136页）。

但这一类比表露出克罗齐在批判中的偏见。因为，要正确地贯彻这个类比的话，在维柯的情况中问题的关键并不是将不同过程中起作用的规律混合在了一起，而是两个系统的聚合，它们都由相似的规律支配，其中一种取消或中断了另一种的运作。例如，甚至研究生命不同阶段的这个人也不一定会因为某一特定个人没有活到青春期而受这一事实的困扰。某个人在青春期之前死亡并不能否证“有机体发展的生理规律”；它仅仅要求，如果我们想要解释为什么活不到青春期，就必须引用其他规律，尤其是那些说明有机体死亡的规律，以此说明为什么认为青春期将正常发生的预言没有得到证实。

文明也是如此。我们对于文明所将经历的“历程”进行的预言性描述，并不会因为任何特定的文明未能走完这一历程而受到损害，如果它的失败能够用另一种可以说明文明在其正常周期之前解体的规律来解释的话。这样，任何不能走完维柯以罗马模式作为原型而描述的这种过程的社会，都不能用来驳斥维柯的“规律”，因为“重现的规律”根本不是一种“规律”，它只是一种理解或解释，也就是说，一组规律

——若要用这些规律进行预言并使之有效，就需要说明它们适用的限制条件。原则上，维柯选择罗马这个例子作为文明成长的范式根本没有错。这样，他所知的所有其他文明的成长，除了犹太文明和基督教文明之外，都能根据这种范式来进行衡量。这种社会科学的程序在维柯那里无论贯彻得多么不完美，它本身却是非常完美的程序。克罗齐反对的正是任何社会科学程序，因为在他看来，这种程序代表着一种用因果关系来决定“自由”精神产物的努力。于是，他用一种不可能达到的苛刻标准来衡量维柯建构一种社会科学的努力，而在他驳斥实证主义者针对自然科学提出这种标准时，他自己还特别批判过它。对克罗齐使用“规律”概念的这种前后矛盾只能这样解释，他期望为自己的哲学化方式寻求维柯的支持，同时，却否认任何现代社会科学家可以自称贯彻维柯的社会分析方式。

就克罗齐批评维柯努力建构一种普遍史或世界历史的哲学而言，还可以有一个更好的理由。这里看来出现了一种真正的范畴混淆。克罗齐正确地指出，一方面维柯希望把重现理论当作一切文明发展的模式；另一方面，他又想把犹太文明和基督教文明的例子排除在外，这是因为它们分别具有特殊的记忆和特殊的复兴能力，从而在世界末日之前它们的历史不会终结。这种差别是没有根据的。克罗齐显然正确地指出，它是潜伏在维柯情感中的基督教信仰者和占据了他的理智的社会科学家之间的冲突。但是，正如大多数维柯的评论者指出的那样，即使存在这种不一致，也不能否定维柯的著作在社会科学方面持续地追求一种普遍历史哲学的努力。克罗齐自己同样承认这一点。在评论维柯企图在荷马和但丁之间提炼出他们的相似性时，他承认这种归类是任何真实的历史必要的基础，因为像他指出的那样：“若没有对相似性的认识，人们如何能够成功地确定那种差异呢？”但是，也是在这里，克罗齐又对以寻求相似性本身为目的深表惋惜；他说道，矢志于归类和建构类型，使得维柯不能实践史学家的职责，即“表现和叙述”。

在涉及到马克思、黑格尔和维柯的思想时，透露出克罗齐本质上的反讽姿态的，不仅是他主张自己在他们的历史概念中有能力分辨出活的东西和死的东西，而且还在于他将他们理论中“活的”部分交付给

了精神生活中的个别部分，事实上也是孤立的部分。他对马克思的处理是个例外，因为他甚至不承认马克思是一位重要的思想家。在克罗齐看来，马克思的贡献仅在于提醒史学家要注意人类生活中的经济因素。克罗齐虽然承认黑格尔由于在人文科学的逻辑和理论方面的贡献而在哲学史上有着不朽的地位，但否认他作为一位历史哲学家具有任何真正的成就。对于维柯，克罗齐承认他在美学理论方面的杰出成就，但不认为他作为一位史学家或社会理论家具有任何才华。所有这一切表明，不管人们如何理解“科学”一词，克罗齐都想疏远过去的思想家将历史思想提升到科学地位的整个努力。

与此同时，当克罗齐为历史学作为一种艺术形式的观念辩护时，他采取的措施使得历史学不可能对想象性创造或创造性想象的过程有所贡献，而他承认普遍艺术包括这样的过程。恰恰是因为历史学某种程度上受到常识批判，并用日常语言进行描述，历史学的诗性真实才显得平淡无奇。

历史作为资产阶级意识形态

克罗齐对于每一种以前的历史哲学的普遍的（虽说是有所限制的）拒绝以及他最后倚之为自己的历史研究基础的这种有所限制的（虽说是普遍的）唯心论，其背后的根据是什么呢？更重要的是，克罗齐作为20世纪最初25年自由主义——人文主义文化的代言人，他的权威之得到广泛认可，就这一时期遍及欧洲的情绪、恐惧和渴望告诉了我们什么呢？在我看来，有一个答案就能同时回答这两个问题：对于开化的欧洲社会在1900——1930年间这一重要阶段，社会一方面受到看似马克思的后继者的威胁，另一方面受到看似尼采的继承人的威胁，并且，这个社会既不能从兰克那里，也不能从布克哈特那里找到多少激励——而他们又是学院派历史思想的主要模式，克罗齐看来提供了一种真正的替代品，即一种同时是进步的也是承担起社会责任的历史观念。

在许多方面，像兰克半个世纪以前为古典保守主义所做的那样，克罗齐试图就古典自由主义有所作为，那就是以反对各种形式的激进

主义的论点将它保护起来。克罗齐始终是一位自由主义者，他深信社会和文化不可能保持其任何特定形态的形式和内容，而是必定有所改变。不过，他也相信，所有的变化都是个人努力调和既有的传统、现实的迫切需求和未来的期待而得到的逐步的、未经筹划的和自然而然的结果。克罗齐尤其是在向他那一代人中迷茫的自由主义者们这样讲的。克罗齐将历史呈现为一种永恒复归，让人有机会创建一个能够展示自己个性的舞台。这样，克罗齐消除了那些把个人主义当作永恒价值的资产阶级孩子们的恐惧；在将历史知识表述成关于人类个性的知识时，克罗齐是为了阻止将这种个性过早地纳入科学的一般性真理和哲学的普遍性真理之中。

但克罗齐所做的远不止这些。他还感觉到主导19世纪90年代那代人的那种即将逝去的时代（senescens saeculum）的情绪具有的威力。他的整个体系都是他那一代人对一个时代正在逝去的意识的一种升华，那是欧洲的时代、人文主义的时代，以及贵族价值观与资产阶级价值观相结合的时代，此种结合赋予19世纪欧洲统治集团独特的生活方式。

迈入20世纪的欧洲知识分子有着一种普遍的信念：既然每一种总体的解释体系都有其缺陷，那么，绝望并不比乐观有更多令人信服的权威；并且，绝望与乐观之间的竞争是一种牵引力，乐观如同绝望一样有其理由，甚至更让人感到安慰。不过，克罗齐还有更多选择乐观的理由。他曾经在与死亡本身的真正斗争中赢得了乐观的权利；在成年早期，他真的是经过奋斗才逃避了死亡；并且，他感到，他从死亡中胜利地逃出，赋予他一双法眼，使他能够分辨表面上垂死之物中的任何“仍然活着的”东西。这或许就是为什么主导他的历史的是在失落之希望和幻灭之憧憬的战场上寻求重现生命的喷涌。他自己的生活教导他，当时间被当作历史来经历时，它本身就是“它自己神秘的酒神，它自己的受难的基督，罪孽的救赎者”（《作为自由之故事的历史》，第28页）。

在克罗齐对他自己复杂晦暗的私人生活极其少有的公开反思中，只出现过两个令人印象深刻的意象。一个是维苏威火山，它冬日安眠

于白雪皑皑之下，不过正静悄悄地积蓄力量，要在那不勒斯及其人民未作防范时爆发。据尼可里尼说，克罗齐常用这种想象自比。另一个是平静的修道院，它的高墙隔绝了尘世的喧嚣，回荡着喷泉水落之声，到处弥漫着柠檬树的清香。这一意象表现出克罗齐在苦行般的工作与思想令他筋疲力尽之后，渴望隐退之处。

当然，这种两种意象彼此补充。它们唤起了两种景象，一种是黑暗、混乱、暴力，另一种是光明、秩序、安宁。我将放弃按弗洛伊德的方式将它们解释成阴茎和子宫的诱惑。这样做，并非因为克罗齐谴责在精神分析式历史学方面所做的任何努力，称它是“男仆的历史学”，并且嘲笑其实践者是一群寻求廉价解释，而不从事真正的历史理解所要求的工作的伪学者；而是因为克罗齐依据这种偏见，拒绝过多披露其私人生活，以免有可能收集这类详细证据，因为只有这些证据才能够令人信服地给出一种精神分析式解释。无论如何，没有必要用私人证据来猜想克罗齐心智的一般特性以及给了它以其特殊外貌的种种经历。克罗齐的公开言论超过80卷，它提供了丰富的线索说明这两种意象对其整个的世界观的重要性。它们表现了克罗齐哲学的主要范畴，也揭示出这种哲学构成其解答的那些心理学问题。

在这些意象之下是克罗齐对于死亡和摆脱死亡的经验；在其上升起的则是尝试将生命与死亡合一，其中，个人的生命力与死亡的普遍经验融合在一起，作为对哲学的永恒问题的解答。克罗齐有很好的理由来进行这种融合。毕竟，他经历了许多埋葬与再生。首先，在他出生之前，已有一个孩子死亡，克罗齐用的便是他的名字；其次，他曾被埋在地震的废墟下而幸存；接下来，他为忧郁所困，罗马的青年哲学家拉布里奥拉拯救了他；最后，他曾是一名那不勒斯档案“洞穴”的囚徒，在哲学的光辉下他自己得到了解脱。所有这些都为《实践的哲学》一书的作者——这位成年人提供了足够的理由写道：“实际上，毫无必要以死亡的颂歌来反对生命的颂歌，因为歌颂生命也就是歌颂死亡；如果我们不是每时每刻都死去，我们又怎能生存呢？”在同一本书中，克罗齐把“宇宙的进步”界定为不过是“生命战胜死亡的不断胜利”，并且把生命界定为纯粹的“活动”，“活动在消极状态下的呈现……在每一次新的境遇中，个人的生命都重新开始”。终极的实

体，即人类有史以来就寻求的“上帝”，它并不是一种外在的力量，而只是内在于人的重生力量，“即活动，它既是生命，也是死亡”（第252页）。

人类“复归”的能力，即人们内在的重生之力。在克罗齐看来，它既是人类荣耀的源泉，亦是人类所独有的痛苦的原因。对他来说，正如对黑格尔、马克思和尼采那样，被“局限”在生与死的循环中也是人类的“特权”，是其高贵的基础。视生如死，视死如生，使得克罗齐把枪口同样对准了生命的敌人，以及死亡的否定者，也就是说，不加分别地对准了纯粹的悲观主义者和纯粹的乐观主义者。因而，他在《实践的哲学》中写道：

> 这种实在的概念承认善与恶之间存在不可分解的连结，它本身超越了善与恶，并最终超越了乐观主义和悲观主义的视界。乐观主义并没有发觉生活中的罪恶，并且把它当作一种幻觉，或者仅仅当作一种非常小的或偶然的因素，或者期待着一种消除了罪恶的未来生活（在俗世或天堂）；而悲观主义看到的只是罪恶，并把世界解释成痛苦无止境地永恒地迸发，这使得它内心被撕裂，也就什么也产生不了。［第251页］

这种生与死悖论式统一的概念是一种解药，克罗齐要解的毒是历史思维中乌托邦式的激进主义和反动分子的绝望。这一概念在克罗齐自己有关生与死的个人经历中有其心理学的渊源。在其思想发展中，这种经历的作用是确定的，它也使克罗齐成为某种文明绝佳的代言人。自19世纪末以来，这种文明一次次堕入死亡之境，并且“永恒地复归”，不是作为马克思主义的无产者，也不是尼采的超人，而是贵族式唯心论和中产阶级实用性的结合。事实上，这正是克罗齐主要的抽象哲学范畴在社会方面的对应物，即：生命的原则只是贵族式英雄主义的升华；死亡的原则不过是资产阶级之接受现实的迫切需求。二者的相互作用便构成了克罗齐的文化概念，而这种相互作用的故事则是他的历史观念。

【注释】

[1] 海登·怀特将德罗伊森的“Historik”译成“Historic”，是直接模仿亚里士多德几部著作的英文名，该词此处充当名词。Historik一书由于主要讨论史学理论问题，一般中文译为《史学理论》，此处取本文语境，译为《历史学》。——译注

[2] 本章关于马克思著作的引文，均采用马克思著作相应的中译本译文。以下不再一一说明。——译注

[3] 帕纳索斯山，位于希腊南部。相传普罗米修斯之子杜卡里昂在大洪水中漂流九天九夜，登陆于此。——译注

[4] 格里尔帕策（1791——1872），奥地利剧作家。——译注

[5] 相传公元前4世纪时小亚细亚国王戈尔迪乌斯把一辆牛车的车辕和车轭用一根绳子系起来打了一个无法解开的结，说谁能解开此结便能成为国王，以后亚历山大大帝一剑斩断此结。——译注

结论

我在分析19世纪历史意识的主要形式时，使用了一种有关历史著作结构的一般性理论。我认为，可以根据一个史学家在预构史学领域时使用的语言规则来描绘出他的风格，那一领域是在他以各种各样的解释策略施加于它之前就已经预构好了的，而借助于这些解释策略他就从历史记录所包含的事件“编年”中形成了一个故事。我进而主张，这些语言规则可以进一步用四种主要的诗性话语模式加以描述。在把隐喻、转喻、提喻和反讽这类比喻当作语言预构的基本类型之后，我讨论了意识的诸种模式，在其中，史学家能够分别在论证、情节化和意识形态蕴涵的层面上，隐性地或显性地证明他采用的不同解释策略。我利用斯蒂芬·佩珀的“世界构想”理论，在我所研究的史学思想家中辨别了四种真实性理论（包括它们的组合），即形式论、机械论、有机论和情境论。根据诺斯罗普·弗莱的小说理论，我确定了四种情节结构原型：浪漫剧、悲剧、喜剧、讽刺剧。史学家能够用它们把叙述中的历史过程想象成一个特定种类的故事。另外，我运用卡尔·曼海姆提出的意识形态理论，辨别了四种不同的意识形态蕴涵策略：无政府主义、激进主义、保守主义和自由主义，藉此，史学家可以暗示其读者，他们关于过去的研究对于理解现在所具有的重要性。

我已经指出，某一特定史学家在论证、情节化或意识形态蕴涵的层次上，将倾向于选择某种解释模式，以呼应比喻的各种需要，而这些比喻贯穿于他用来预构被挑选出来研究的历史事件领域的语言规则。简而言之，我指出了在预构历史领域的行为和史学家于特定著作中运用的解释策略之间存在一种选择性的亲和关系。

比喻性预构策略与史学家在其著作中使用的种种解释模式之间的那些相互关系，使我获得了描述特定史学家风格特征的一种途径。并且，它们也使我能够把贯穿19世纪出现的有关应该如何撰写历史的各式各样争论，根本上看成单一话语世界中风格迥异的问题。此外，它们也令我能够放弃指称不同历史写作“流派”的那些习惯性范畴。这些

范畴出现在整个19世纪中，它们通常源于更为普遍的文化运动，如浪漫主义、唯心主义、实证主义，还源于特殊的意识形态运动，如自由主义、激进主义和保守主义。我认为，事实上，简单地将某位特定史学家的著作称为“浪漫主义的”或“唯心主义的”、“自由主义的”、“保守主义的”，这与其说是揭示了引导史学家以特定方式写作历史的思想动力，不如说是令它更加模糊了。我的分析方法使我可以在不同的研究层次上，如认识论、美学、伦理学和语言学的层次上，准确地说明某一特定史学家的“自由主义”或“浪漫主义”或“唯心主义”存在于何处，并且，它在何种程度上决定了他所撰写的作品的结构。

另外，我已声明，我对19世纪历史意识问题的研究允许我忽略严格意义上的史学和历史哲学之间的差别，这种差别现在无异于一种未经批判就被人们接受了的陈词滥调。我相信，我已经触及到元史学层面，严格意义上的史学和思辨历史哲学在努力探求一般性历史的意义时都根源于此。我认为，严格意义上的史学和思辨历史哲学的区别只在于侧重点不同，而不在其各自内容上有什么差别。在严格意义上的史学中，建构的要素在叙事内部被取代，而允许“有根据的”材料要素在故事的脉络中占据显著位置。在思辨历史哲学中则相反。在此，概念性构成要素被置于前台，并获得确切阐述和系统论证，而材料主要是用来说明或例证。因此，我做出的结论是，每一种历史哲学都包含了严格意义上的史学的要素，正如每一部严格意义上的史学著作都包含了一种成熟的历史哲学要素。

在我看来，一旦理解了这些关系，我们也就有可能在第二种意识层次的基础上区分严格意义上的史学家和历史哲学家，后者正是在这种基础之上努力探索历史过程的意义。历史哲学家不仅仅是试图理解历史中发生了什么，他还想阐明某种标准，以便能知道自己什么时候成功地领悟了历史的意义和价值。因而，正确理解的话，历史哲学不只是要评说历史文献，还要评说一种行为，这种行为使得人们承认，关于历史领域的某种特定的符码化（encodation）也具有知识的地位。我认为，19世纪杰出的历史哲学家，可能除了马克思之外，都是出类拔萃的语言哲学家，这绝非偶然。黑格尔、尼采和克罗齐都是辩证法大师，这也非偶然。因为在我看来，辩证法只不过是对一切话语

形式的比喻性本质之洞见的一种形式化而已。那些话语形式并没有正式地约束于在某种单一形态的语言用法界限内阐明某种世界观，就如同自然科学在17世纪约束于转喻用法之后的情况。

我曾指出，历史研究的非科学或原始科学性质表现在，史学家们无力像17世纪的自然科学家那样，就一种特定的话语模式达成一致。历史学如同一般的人文科学，它在整个19世纪都保持着与反复无常的事物、以及自然语言的生成能力的一种犬牙交错的关系，这种关系甚至保持到现在。结果是，历史学仍然深受它所创造出来的各种解释相互排斥之苦，尽管这是对同一组历史事件或历史过程的同一片断的同样合理的解释。本研究表明，在一种特定的话语传统之内，对于某个特定时期中被视为重要问题需要解决的同一组问题和同一块内容，至少可以运用四种可能的解释策略，这与日常言说的主导性比喻允许的语言规则类型相一致。我论证了19世纪产生的历史学类型在元史学的层面上，与同一时期产生的历史哲学在类型上是相对应的。

尽管19世纪史学大师以隐喻、转喻、提喻和反讽的模式撰写历史，历史哲学家也依据在同一组模式内阐明的立场撰写有关历史写作的著作。令历史哲学家显得像是以极端的方式将历史编纂科学化或美学化的因素是，他们努力在历史反思之上强加那种得到某一特定比喻性用法支持的语言规则。黑格尔、马克思、尼采和克罗齐都冒犯了传统的史学家，因为他们企图提供一种技术性语言，它要么用来讨论历史，要么讨论史学家有关历史的讨论。

19世纪的史学大师感到，在作为其叙事写作之根基的认识论概念和美学概念没有得到澄清之前，历史学既不可能成为一门严格意义上的科学，也不可能成为一门纯粹的艺术。他们许多人都认识到，为了具备科学的资格，必须为历史学提供一种技术性语言来在各种发现之间进行沟通。若没有这种语言，类似于自然科学的那种一般综合便不可能获得。然而，在史学家中（或者在一般的社会科学中），没有哪种单一的语言规则成功地取得了自牛顿以来数学和逻辑在自然科学中所取得的那种成就。由于历史学抵制任何将话语形式化的努力，在整个19世纪史学家也就致力于解释策略的多元化，而这些策略都包含日

常语言的使用之中。

我不知道自己确定的四种解释策略是否详尽阐述了为了表现历史现象而包含在语言中的一切可能。但我敢说，这种解释策略的类型学允许我说明史学家和历史哲学家在19世纪思潮的不同时期，以及在该思潮的某一特定时期的不同人群中享有的声望。我认为，某一特定史学家和他潜在的读者之间的联系，在理论产生之前并且是特定语言学的意识层次上就形成了。这就暗示了，某一特定史学家或历史哲学家在一定的读者中享有的声望，其实与他用来预构历史领域的那种未经批判而准备的语言学基础有关。

在我看来，对于特定的读者来说，没有哪种历史学理论仅仅是因为它足以“说明”其叙述中包含的“材料”，而令他们信服或深为所动的。因为在历史学中，就如同在一般的社会科学中那样，不可能事先确定什么东西可算作“材料”，什么可算作用来“说明”材料意味着什么的“理论”。反过来，至于什么可算作特别的“历史”材料，人们也没有一致的看法。要回答这个问题需要一种元理论，它将在元史学的基础之上确定纯粹的“自然”现象和特别的“历史”现象之间的区别。

当然，人们常说，历史材料是由所有人类创造的物品、纪念物、文献组成的，而历史思维的问题是通过辨别创造它们的背后的动机或意图，从而将这些现象的形式予以分类，并说明它们如何在历史时间中出现。但是，人们不仅难以分辨某个重大场合中（例如，在战争中）的自然现象和历史现象，也很难在确定动机时，辨别某一特定历史行为主体的一般动物性冲动和这种冲动可能采取的确定的人类形式。以上这种情况，很大程度上又有赖于人们在探求动机和意向方面到底想走多远。人们能够设法深入意识内部，发现动机和意向在人类深处先是与心理学过程，再就是生理学过程，最后是物理化学过程混在一起。但是，这会将思想暴露在无限后退的威胁之下。传统史学家决定将历史行动者对其明确意图的陈述照单全收，这比起唯物主义的决定论者决定将自觉意图还原为一种更基本的心理——物理原因的结果，或者唯心论者决定将它解释为一种更一般的“时代精神”的作用而言，它们彼此的合理性都所差无几。这些决定都根源于人们关于历史

学理论不得不采用的形式的更加基本的概念。因而，史学家不论在“什么是材料”的问题上，还是在理论形式上都必定难以达成一致，这种理论形式的用途是将那些材料组织成“问题”，然后将材料融为一体构成“解释”，以此来“解答”问题。

我指出过，在历史学中，人们在一种本质上是比喻性的语言行为中，将历史领域构成为一种可能的分析领域。令这种构成性行为得以在其中完成的主导性比喻，一方面将确定作为材料可能出现在该领域中的那种对象，另一方面将确定设想会在这些对象之间获得的可能的关系。后来被人们精心描述为阐明了历史领域中发生的变化的诸种理论，只有在它们一定程度上与那种将历史领域预构为可能的精神感知对象的语言模式相协调时，才能够声称对于“所发生事物”的解释具有权威性。这样，被设计成一种特定模式的任何理论，在有着不同预构模式的读者前注定要失败。像马克思这样的史学家运用了一种机械论的解释模式，对于未加批判就致力于用反讽、提喻或隐喻模式构想历史领域的读者而言，这机械论模式没有丝毫的权威性。同样，像布克哈特这样的史学家不假思索便致力于以反讽模式来预构历史领域，他在那些以转喻模式预构历史领域的读者中也没有权威可言。这样对不同话语模式不加批判地接受以及用它们的构成性比喻策略阐明不同历史解释的生成，这一点我已经在这项关于19世纪历史意识的研究中验证了。

若试着把这四种基本的历史意识形式与相应的人格类型联系起来，这样做颇有些诱人，但我决定不这么做，理由有两点。其一是，目前的心理学像19世纪的历史学一样，处于一种概念上的混沌状态。我认为，或许对当代心理学思想的分析会揭示出同样一组我在分析历史思想时发现的解释策略（每一种摆出的姿态，就好像是关于其主题的绝对的科学）。也就是说，既然心理学尚未达到作为自然科学特征的那种系统化，而是仍旧划分为彼此竞争的解释“流派”，我或许最后只会重复我在研究史学思想中获得的发现。

但更重要的是，我认为揭示作家的性格类型，设想这是他的作品的基础，并赋予其作品以形式，这样做对于理解某位作家的思想并没

有多少助益。揭示出马克思的“革命理论”背后的“激进人格”，这在我看来并没有以任何有意义的方式，回答马克思写作时所采用的特定形式的问题，或者回答这些作品对于具有“革命”倾向以及一般“自由主义”的公众所产生的感染力的问题。至于思想史研究中的所谓精神传记方法，我注意到如下一些问题。当涉及到研究一位明显是天才的思想家或作家时，运用像精神分析这样的理论显然是个错误，这种理论是设计用来研究神经病患者和精神病患者的。毕竟，根据定义，神经病患者是不具备条件将构成其性格中情结的强迫性观念成功升华的人。然而，在类似于黑格尔、马克思、托克维尔、米什莱，甚或尼采这样的天才人物的情形中，其著作都证明了他们的升华能力。关于这些天才们的生平进行的研究可能指出他们对某些类型的问题感兴趣，但是，对于我们理解其著作的特定形式，理解其中存在的理论与材料之间的特定关系，以及理解这些著作对于那些心理倾向不同于作者的读者的感染力，那都没有多少帮助。

因此，我将目前的研究局限于分析历史叙述显性层次和隐性层次之间的关系。在显性层次中，用来解释材料的理论概念得以施展；而隐性层次则被视为语言基础，那些理论概念都是未加批判便在其上构成的。这足以使我能够用一种我认为是价值中立的和纯粹形式的方式，来描述19世纪史学家和历史哲学家精心提炼出来的不同解释策略。此外，它也使我能够说明，为什么19世纪史学思想家在其若干能力限定内，尽管细致、全面地研究了历史文献中的同一批“材料”，却在这些“材料”对于他们自己的时代具有的意义和价值方面，得出如此不同并且看上去相互排斥的结论。通过以不同的方式构成历史领域，他们暗中致力于不同的解释策略、情节化策略和意识形态蕴涵策略，以此辨明这些材料的真正“意义”。因而，史学思想在19世纪最后数十年步入的“历史主义的危机”无异于在各种替代性的解释策略所认可的看待历史的不同方式之间，无法在充分的理论基础上作出选择。

若这样看的话，19世纪的史学思想史可以描述成一个完整的循环，即从反叛启蒙时代后期的反讽式历史图景到复归20世纪前夜一种明显相类似的反讽式图景。从黑格尔到克罗齐，欧洲史学思想的这一经典阶段表现出一种努力，它要把历史构成为关于人类、社会和文化

的“实在性”科学的基础。这种实在论是基于这样一种意识，它一方面摆脱了启蒙时代晚期反讽中固有的怀疑论和悲观主义，另一方面摆脱了浪漫主义运动早期那种认知上不负责任的信念。但是，在其最伟大的史学家和历史哲学家的著作中，19世纪的欧洲成功制造的只是许多相互冲突的“实在论”，其中每一种都被赋予某种理论工具，并且都有一种博学支持，这使得人们不可能拒绝至少是暂时接受它的要求。

我研究的各位思想家的声望随着其读者的情绪变化而此消彼长。而这些情绪认可了以不同的话语形态来预构历史领域。因此，不应该认为兰克那种更“科学的”或“经验性的”或“实在的”历史概念拒绝或推翻了米什莱的历史概念；或者，接下来托克维尔那种更“科学”或“实在的”历史概念又视兰克的著作为无效；或者上述三者都逊色于布克哈特固有的“实在论”。人们也不应该因为任何理论上的确信，就认为马克思在历史研究方面比黑格尔更“科学”，或者尼采在描述历史意识方面比黑格尔和马克思更“深刻”。纵览19世纪，在历史学中就如同在艺术和社会科学中那样，人们争论的是真正“对历史实在的实在性表现”应当采用什么形式。最后，人们也不能因在判断上具有的自信而认为，自黑格尔到克罗齐，史学理论的演化具有一种真正的进步。因为我研究的每一位史学或历史哲学大师都表现出一种历史叙事的才华，或者表现出一种想象的连续性，这使他的著作形成一个有效的思想闭合系统，因而也与所有看上去与之争辩的其他人的著作不具有可比性。

我可能因为认定一种特定的科学概念而认为托克维尔是一位比米什莱或兰克更“科学”的史学家，或者马克思是一位比黑格尔和克罗齐更“实在”的社会理论家。但是，为了提出这样的判断，我将不得不忽视这样一个事实，即仅仅在历史学基础上，我并没有理由更喜欢某种历史的“科学”概念而不喜欢另一种。这样的判断仅仅反映了一种逻辑上在先的偏向，它要么针对的是托克维尔和马克思预构历史领域的语言模式，要么针对的是他们构想历史过程的具体描绘所具有的意识形态蕴涵。在人文科学中，问题不仅涉及到表达对这样或那样去设想分析工作的偏好，还涉及到就一种恰当的人文科学可能如何而在相互竞争的概念中进行选择。

然而，反思19世纪历史感受能力的演替，使得我能够将目前的历史学置于历史意识发展一般过程的某个特定阶段。20世纪许多出色的历史反思就如那些在19世纪早期相应的反思一样，它们关注的是超越历史意识在19世纪末陷入的那种反讽情形。在我看来，这种关注说明了当前思辨历史哲学的盛行，以及对前反讽时代杰出历史理论家如黑格尔、马克思和尼采的著作的兴趣的复活。尽管当代学院历史学仍然局限于19世纪晚期造成历史主义危机的那种反讽式眼光，并且继续对部分职业的或非职业的史学家对思辨历史哲学怀有的兴趣感到悲哀，一般史学思想仍然产生出了种种挑战反讽观点的“历史学之学”（historiology）体系。

现代史学思想从两个方面反对这种反讽观点。它努力克服其内在的怀疑论和道德上的不可知论，前者被看成是学术上的谨慎和经验主义，后者则被看成客观性和超意识形态的中立。现代不同的作家和思想家，如马尔罗、叶芝、乔伊斯、斯宾格勒、汤因比、韦尔斯、雅斯贝尔斯、海德格尔、萨特、本雅明、福柯、卢卡奇，以及诸多其他人，在他们的著作中，当代史学思想在职业历史学的反讽态度旁确立了各种历史过程的概念，以作为这种态度的可能替代品。这些概念都以隐喻、转喻和提喻的模式构成，每一种都有自己的解释策略，以及独一无二的意识形态蕴涵。当在这些可替代的历史图景之间进行选择成其为问题时，人们更喜欢这种而不是那种的惟一的理由是道德或美学的理由。

已故的柯林武德生前喜欢说，人们以何种方式写作或者思考历史，最终取决于他是哪种人。然而，反之亦然。在历史解释者为我们思考历史提供的可选择的图景之前，并且由于不再有支持人们更偏向此种而非另一种历史图景的确定无疑的理论基础，于是，我们不得不退回来寻求道德和美学的理由，以选择一种较之另一种更“实在的”历史图景。简而言之，康德年老时说的是对的：我们可以根据自己的喜好自由地构想“历史”，正如我们可以凭自己的意愿来创造历史。并且，那种反讽性历史观通过被看作在历史研究中能够追求的惟一“实在性”和“客观性”，而塞给我们一种不可知论，我们若是想超越这种不可知论，只需要拒绝这种反讽性观点，并愿意以其他反对反讽的观点

来看待历史就可以了。

我的这项研究声称在反思经典时期的史学思想时是价值中立的和纯粹形式主义的。在这项研究结束时提出前述建议，或许显得与它自身描述历史意识史时固有的反讽性质不协调。我并不否认，我研究史学思想史时的那种形式主义本身，反映了大多数现代学院历史学在其中得以生成的反讽情形，但我认为，承认这种反讽性观点恰恰为超越它提供了基础。如果我们能够表明，反讽性观点只是关于历史的诸多可能观点中的一种，其中每一种观点都在某种诗性的或道德的意识层次上有其自身存在的很好的理由，那么，这也就是在剥夺反讽性观点那种认为自身是看待历史过程的必然观点的地位。于是，史学家和历史哲学家将自由地对历史进行概念化、理解其内容，以及用和他们自己的道德和审美愿望最相符合的任何意识模式来构成阐述历史过程的叙事。并且，历史意识将敞开胸怀，重新建立它与诗学、科学和哲学的宏大关怀的联系，19世纪激励着历史学黄金时代中一流实践者和理论家的，正是这样一些关怀。

参考书目

文中分析的作品

Burckhardt，Jacob.（雅各布·布克哈特）

——.The Age of Constantine the Great（《君士坦丁大帝时代》）.Translated by Moses Hadas.Garden City，N.Y.：Doubleday Anchor Books，1956.

——.Briefe（《书信集》）.Edited by Max Burckhardt.Bremen：Carl Schünemann Verlag，1965.

——.Der Cicerone：Eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens.Basel：Schweighauser'sche Verlagsbuchhandlung，1855.English version：The Cicerone：An Art Guide to Painting in Italy for the Use of Travellers and Students（《导游：意大利艺术作品欣赏指南》），bk.III.Translated by A.H.Clough.London：T.Werner Laurie，n.d.

——.The Civilization of the Renaissance in Italy（《意大利文艺复兴时期的文化》）.Translated by S.G.C.Middlemore.London：Phaidon Press，1960.

——.Force and Freedom：An Interpretation of History（《暴力与自由》）.Edited by James Hastings Nichols.New York：Meridian Books，1955.A translation of Weltgeschichtliche Betrachtungen.

——.Judgements on History and Historians（《论史学与史学家》［简称《论史学》］）.Translated by Harry Zohn.Boston：Beaton Press，1958.

Carlyle，Thomas.（托马斯·卡莱尔）

——.“On Biography.”In Critical and Miscellaneous Essays：Collected and Republished，vol.III.Boston：Brown&Taggard，1860.

——.“Bowell's Life of Johnson.”In ibid.

——.“On History（《论历史》）.”In A Carlyle Reader：Selections from the Writings of Thomas Carlyle，edited by G.B.Tennyson.New York：Modern Library，1969.

Croce，Benedetto.（贝奈戴托·克罗齐）

——.Aesthetic as Science of Expression and General Linguistic（《作为表现科学和一般语言学的美学》）.Translated by Douglas Ainslee.London：Macmillan，1909.Italian version：Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale.Palermo：Sandron，1902；Bari：G.Laterza，1908.

——.Come nacque e come morìil marxismo teorico in Italia（1895——1900）（《理论马克思主义在意大利如何诞生和死亡，1895——1900》）.Bari：Laterza，1938.

——.Filosofia della pratica：Economia ed etica（《实践的哲学：经济学和伦理学》）.Bari：Laterza，1957.

——.History：Its Theory and Method.Translated by Douglas Ainslee.New York：Harcourt and Brace，1923.Italian version：Teoria e storia della storiografia（《历史学的理论与历史》）.Bari：Laterza，1917.

——.History as the Story of Liberty（《作为自由之故事的历史》）.Translated by Sylvia Sprigge.New York：Meridian Books，1955.Italian version：La Storia come pensiero e come azione.Bari：Laterza，1954.

——.History of Europe in the Nineteenth Century.（《19世纪欧洲史》）Translated by Henry Furst.New York：Harbinger Books，1963.Italian version：Storia d'Europa nel secolo decimonono.Bari：Laterza，1943.

——.Logica come scienza del concetto puro（《作为一门纯粹概念科学的逻辑学》）.3rd ed.，rev.Bari：Laterza，1917.

——.The Philosophy of Giambattista Vico（《詹巴蒂斯塔·维柯的哲学》）.Translated by R.G.Collingwood.New York：Russell&Russell，1913.Italian version：La Filosofia di Giambattista Vico.Bari：Laterza，1911.

——.Saggio sullo Hegel，seguito da altri scritti（《关于黑格尔的论文及其他文章》）.3rd ed.，rev.Bari：Laterza，1927.

——.“La Storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte.”In Prime

Saggi.3rd ed.，rev.Bari：Laterza，1951.

Droysen，Johann Gustav.（德罗伊森）

——Grundriss der Historik.In Historik：Vorlesungenüber Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte（《历史学：历史知识和方法演讲集》），edited by Rudolf Hübner.Munich：R.Oldenbourg，1958.English version：Outline of the Principles of History.Translated by E.Benjamin Andrews.Boston：Ginn&Co.，1893.

Hegel，Georg Wilhelm Friedrich.（格奥尔格·威廉·弗雷德里·黑格尔）

——.The Phenomenology of Mind（《精神现象学》）.Translated by J.B.Baillie.2nd ed.，rev.London：George

Allen&Unwin，1961.

——.The Philosophy of Fine Art.Translated by F.P.B.Omaston.4vols.London：G.Bell&Sons，1920.German version：Werke，vols.VIII——XI：Vorlesungenüberdieästhetik.FrankfurtamMain：Suhrkamp Verlag，1970.

——.The Philosophy of History（《历史哲学》）.Translated by J.Sibree.NewYork：DoverPublications，1956.Germanversion：Werke.Vol.XII：Vorlesungenüber die Philosophie der Geschichte.Frankfurt am Main：Suhrkamp Verlag，1970.

Heine，Heinrich.（亨利希·海涅）

——.Mein wertvollstes Vermächtnis：Religion，Leben，Dichtung（《我最有价值的遗产：宗教、生活与诗歌》）.Edited by Felix Stässinger.Zurich：Manesse Verlag，1950.English translations cited in the text are from The Poetry and Prose of Heinrich Heine，selected and edited by Frederick Ewen.New York：The Citadel Press，1948.

Herder，Johann Gottfried.（约翰·戈特夫里·赫尔德）

——.Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit（《人类历史哲学观念》）.Darmstadt：Melzer，1966.English translations cited in the text are from Herder on Social and Political Culture，translated by F.Barnard.Cambridge，Cambridge University Press，1969；ReflectionsonthePhilosophyofHistoryofMankind.Translated by T.O.Churchill and edited by Frank E.Manuel.Chicago：University of Chicago Press，1968.

Humboldt，Wilhelm von.（威廉·冯·洪堡）

——.“Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers.”In Gesammelte Schriften，vol.IV，edited by Albert Leitzmann.Berlin：B.Behr's Verlag，1905.English version：“On the Historian's Task.”History and Theory，6（1967）：57——71.

Kant，Immanuel.（伊曼纽尔·康德）

——.On History（《论历史》）.Edited with an introduction by Lewis White Beck.Indianapolis and New York：Library of Liberal Arts，Bobbs-Merrill Co.，1963.

Mably，Gabriel Bonnet de.（马布利）

——.De la manière de l'écrire l'histoire（《历史写作的方法》）.Paris，1789.

Marx，Karl.（卡尔·马克思）

——.Capital（《资本论》）.Translated by Eden and Cedar Paul.London：Dent&Sons，1962.German version：Das Kapital：Kritik der politischen鰦konomie.Vol.XXIII of Karl Marx and Friedrich Engels，Werks（Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED）.Berlin：Dietz Verlag，1962.English translations of fragments cited in the text are from Karl Marx：Selected Writings in Sociology and Social Philosophy，translated by T.B.Bottomore.New York：McGrawHill，1956.

——.The Civil War in France（《法兰西内战》）.In Karl Marx and Frederick Engels，Selected Works.New York：International Publishers，1969.

——.The Class Struggles in France，1848to 1850（《1848——1850年的法兰西阶级斗争》）.In Karl Marx and Friedrich Engels，Basic Writings on Politics and Philosophy，edited by Lewis S.Feuer.Garden City，N.Y.：Doubleday&Co.，1959.

——.The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte（《路易·波拿巴的雾月十八日》）.In Marx and Engels，Selected Works.Fragments cited in the text are from Feuer，ed.，Basic Writings.

——.The German Ideology（《德意志意识形态》）.English translations cited in the text are from Bottomore，ed.，Karl Marx；Selected Writings，and Feuer，ed.，Basic Writings.

——.Preface to A Contribution to the Critique of Political Economy（《〈政治经济学批判〉序言》）.In Bottomore，ed.，Karl Marx：Selected Writings.

——.“Theses on Feuerbach（《关于费尔巴哈的提纲》）.”English translations cited in the text are from Bottomore，ed.，Karl Marx：Selected Writings.

——（with Friedrich Engels）.Manifest der kommunistischen Partie（《共产党宣言》）.In vol.IV of Karl Marx and Friedrich Engels，Werke（Institut für Marxismus蛳Leninismus beim ZK der SED）.Berlin：Dietz Verlag，1959.English translations cited in the text are from Feuer，ed.，Basic Writings.

Michelet，Jules.（朱尔·米什莱）

——.Histoire de la révolution（《法国大革命史》）.Paris，1888.English version：History of the French Revolution.Translated by Geoge Cocks and edited by Gordon Wright.Chicago and London：University of Chicago Press，1967.

——.Oeuvres complètes（《全集》），vol.XXV：Précis de l'histoire moderne.Paris：Ernest Flammarion，n.d.

Nietzsche，Friedrich.（弗里德里希·尼采）

——.The Birth of Tragedy out of the Spirit of Music.（《悲剧的诞生》）Translated by Francis Golffing.New York：Doubleday&Co.，1956.German version：Die Geburt der Trägodie aus dem Geist der Musik.Stuttgart：Alfred Kröner Verlag，1964.

——.The Genealogy of Morals：An Attack《道德的谱系》）.Translated by Francis Golffing.New York：Doubleday&Co.，1956.German version：Werke，vol.VII：Zur Genealogie der Moral.Leipzig：Alfred Kröner Verlag，1910.

——.The Use and Abuse of History（《历史对人生的利弊》）.Translated by Adrian Collins.Indianapolis and New York：Library of Liberal Arts，Bobbs-Merrill Co.，1957.German version：Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben.Basel：Verlag Birkhäuser，n.d.

Novalis.（诺瓦利斯）

——.“Christendom or Europe（《基督教世界与欧洲》）.”In Hymns to the Night and Other Selected Writings，translated by Charles E.Passage.Indianapolis and New York：Library of Liberal Arts，BobbsMerrill Co.，1960.

Ranke，Leopold von.（利奥波德·冯·兰克）

——.“A Dialogue on Politics（《关于政治学的对话》）.”In Theodore von Laue，Leopold Ranke：The Formative Years《利奥波德·冯·兰克：性格形成时期》.Princeton：Princeton University Press，1950.

——.“The Great Powers（《论列强》）.”In ibid.

——.History of Civil Wars and Monarchy in France（《内战史和法兰西君主统治》）.Translated by M.A.Garney.2vols.London，1852.

——.HistoryoftheLatinandTeutonicNations，1494——1514（《1494——1514年拉丁和条顿民族史》）.Translated by P.A.Ashworth.London，1887.

——.History of the Ottoman and Spanish Empires（《奥斯曼人和西班牙帝国史》）.Translated by Walter A.Kelly.London，1843.

——.History of the Popes，Their Church and State，and Especially of their Conflicts with Protestantism in the Sixteenth and Seventeenth Centuries（《教皇史》）.Translated by E.Foster，3vols.London，1853——1856.

——.History of Reformation in Germany（《宗教改革时期的德意志史》）.Translated by S.Austin.3vols.London，1845——1847.

——.The Theory and Practice of History（《历史理论与实践》）.Edited by Georg G.Iggers and Konrad von Moltke，with new translationsbyWilmaA.IggersandKonradvonMoltke.Indianapolis and New York：Bobbs蛳Merrill Co.，1973.Schopenhauer，Arthur.（阿瑟·叔本华）

——.The World as Will and Idea（《作为意志和观念的世界》）.In The Philosophy of Schopenhauer（《叔本华哲学》），edited by Irwin Edman.New York：Modern Library，1928.

Tocqueville，Alexis de.（亚历克西斯·德·托克维尔）

——.Democracy in America（《美国的民主》）.Translated by Henry Reeve，revised by Francis Bowen，and now further corrected and edited，with a historical essay，editorial notes，and bibliographies，by Phillips Brandley.2vols.New York：Vintage Books，1945.

——.The European Revolution and Correspondence with Gobineau（《欧洲革命和与戈比诺的通信》）.Edited and translated

by John Lukács.New York：Doubleday&Co.，1959.

——.Memoir，Letters，and Remains of Alexis de Tocqueville（《托克维尔回忆、通信和遗稿》）.2vols.London：Macmillan&Co.，1861.

——.Oeuvres completes（《全集》），vol.XII：Sourvenirs（《回忆录》）.Edited by J.P.Mayer.Paris：Gallimard，1964.

——.The Old Regime and the French Revolution（《旧制度与大革命》）.New translation by Stuart Gilbert.New York：Doubleday&Co.，1955.

Vico，Giambattista.（詹巴蒂斯塔·维柯）

——.The New Science（《新科学》）.Translation of the third edition（1744）by Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch.Ithaca，N.Y.：Cornell University Press，1968.

Vico，Jean-Baptiste.（维柯，同詹巴蒂斯塔·维柯）

——.Pincipes de la philosophie de l'histoire（《历史哲学原理》）.Translated by Jules Michelet.Paris：Colin，1963.

Voltaire.（伏尔泰）

——.Discours sur l'histoire de Charles XII（《查理十二史》）.Paris，1831.

——.Philosophical Dictionary.In Works：A Contemporary Version（《哲学词典》，见于《作品集：当代版》）.Revised and Modernized new translation by W.F.Fleming.London：The St.Hubert's Guild.n.d.

文中提到的历史学、历史哲学和批评理论著作

Auerbach，Erich.Mimesis（埃里克·奥尔巴赫）：Mimesis：The Representation of Reality in Western Literature（《模拟：西方文学中的现实表现》）.Translated by Willard Trask.Princeton：Princeton University Press，1968.

Barthes，Roland（罗兰·巴尔特）.Michelet par lui-même.Paris：Editions du Seuil，n.d.

Benveniste，Emile（埃米尔·本维尼斯特）.Prolems of General Linguistics（《一般语言学问题》）.Translated by Mary Elizabeth Meek.Coral Gables，Fla.：University of Miami Press，1971.

Burke，Kenneth（肯尼斯·伯克）.A Grammar of Motives（《动机的语法》）.Berkeley and Los Angeles：University of California Press，1969.

Cassirer，Ernst（恩斯特·卡西尔）.The Philosophy of the Enlighten-% ment（《启蒙哲学》）.Translated by Fritz C.A.Koelln and James C.Pettegrove.Boston：Beacon Press，1955.

Collingwood，R.G.（柯林武德）.The Idea of History.（《历史的观念》）New York：Oxford University Press，1956.

Danto，Arthur C.（阿瑟·丹托）.Analytical Philosophy of History（《分析的历史哲学》）.Cambridge：Cambridge University Press，1965.

Dilthey，Wilhelm（狄尔泰）.Gesammelte Schriften，vol.I：Einleitung in die Geisteswissen-schaften（《精神科学序言》）：Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft.Edited by Bernard Groethuysen.Stuttgart：R.G.Teubner，1959.

——.Gesammelte Schriften，vol.VII：Der Aufbau der

geschlichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften（《在精神科学中建构历史世界》）.Edited by Bernard Groethuysen.Stuttgart：R.G.Teubner，1958.

Dray，William H.（威廉·德雷）.，ed.Philosophical Analysis and History（《哲学分析与历史》）.New York：Harper&Row，1966.

Foucault，Michel（米歇尔·福柯）.The Order of Things：An Archeology of the Human Sciences（《事物的秩序：一种人文科学的考古学》）.New York：Pantheon Books，1971.

Frye，Northrop（诺斯罗普·弗莱）.The Anatomy of Criticism：Four Essays（《批评的剖析》）.Princeton：Princeton University Press，1957.

Fueter，Eduard（埃杜阿·费特）.Geschichte der neueren Historiographie（《新史学史》）.Munich：Oldenbourg，1911.French version：Histoire de l'historiographie moderne（《近代史学史》）.Translated by Emile Jeanmaire.Paris：Alcan，1914.

Gallie，W.B.（加利）.Philosophy and the Historical Understanding（《哲学摇与历史理解》）.New York：Schocken Books，1968.

Gombrich，E.H.（贡布里希）.Art and Illusion：A Study in the Psychology of Pictorial Representation（《艺术与幻觉：绘画表现心理研究》）.London and New York：Phardon Books，1960.

Gooch，G.P.（古奇）.History and Historians in the Nineteenth Century（《十九世纪历史与历史学家》）.Boston：Beacon Press，1959.

Gossmann，Lionel（莱昂内尔·戈斯曼）.Medievalism and the Ideologies of the Enlightenment：The World and Work of La Curne

de Sainte-Palaye.Baltimorel：The Johns Hopkins Press，1968.

——.“Voltaire's Charles XII：History into Art.”Studies on Voltaire and the Eighteenth Century，25（1963）：691——720.

Hartmanne，Geoffrey（杰弗里·哈特曼）.Beyond Formalism：Literary Essays，1958——1970（《超越形式主义：文学短文（1958——1970）》）.New Haven and London：Yale University Press，1971.

Henle，Paul（保罗·亨利），ed.Language，Thought，and Culture（《语言、思想和文化》）.Ann Arbor：University of Michigan Press，1966.Herodotus（希罗多德）.The Histories（《历史》）.Translated by Aubrey De Délincourt.Hammondsworth，Middlesex，and Baltimore：Penguin Books，1959.

Iggers，Georg G.（格奥尔格·伊格尔斯）.The German Conception of History（《德国历史观念》）.Middletown，Conn.：Wesleyan University Press，1968.

Jakobson，Roman（R.雅各布森）.“Linguistics and Poetics（《语言学和诗学》）.”In Style in Language（《语言风格》），edited by Thomas A.Sebeok.New York and London：Technology Press&John Wiley，1960.

——with Morris Halle（莫里斯·哈利）.Fundamentals of Language（《语言基本原理》）.The Hague：Mouton，1956.

Lacan，Jacques（雅克·拉康）.“The Insistence of the Letter in the Unconscious（《无意识之中文字的韧性》）.”In Structuralism（《结构主义》），edited by Jacques Ehrmann.New York：Doubleday&Co.，1970.

Laue，Theodore M.Von（冯·劳厄）.Leopold Ranke：The Formative Years（《利奥波德·冯·兰克：性格形成时

期》）.Princeton：Princeton University Press，1950.

Lemon，Lee T.（李·莱蒙），and Reiss，Marion J.（马里恩·赖斯），eds.Russian Formalist Criticism：Four Essays（《俄罗斯形式主义评四论》.Lincoln：University of Nebraska Press，1965.

Lévi-Strauss，Claude（克劳德·列维——斯特劳斯）.“Overture to le Cru et le cuit.”（《“生食与熟食”序》）In Structuralism（《结构主义》），edited by Jacques Ehrmann.New York：Doubleday&Co.，1970.

——.The Savage Mind（《野性的思维》）.London：Weidenfeld&Nicholson，1966.

Liard，Louis（路易·利亚尔）.Enseignement supérieur en France，1789——1893（《1789——1893年法国高等教育》）.2vols.Paris，1894.

Lovejoy，Arthur O.（洛夫乔伊）.“Herder and the Enlightenment Philosophy of History（《赫尔德与启蒙时代历史哲学》）.”In Essays in the History of Ideas（《观念史论文集》（简称《论文集》）.New York：G.P.Putnam's Sons，1960.

Löwith，Karl（卡尔·洛维特）.Meaning in History：The Theological Implications of the Philosophy of History（《历史中的意义：历史哲学的神学意义》）.Chicago：University of Chicago Press，1949.

Lukács，Georg（卢卡奇）.The Historical Novel（《历史小说》）.Translated by Hannah and Stanley Mitchell.London：Merlin Press，1962.

Mannheim，Karl（卡尔·曼海姆）.“Connservative Thought（《保守思想》）.”In Essays in Sociology and Social Psychology（《社会学与社会心理学论集》），edited by Paul

Kecskemeti.London：Routledge&Kegan Paul，1953.

——.Ideology and Utopia：An Introduction to the Sociology of Knowledge（《意识形态与乌托邦：知识社会学引论》）.Translated by Louis Wirth and Edward Shils.New York：Harcourt，Brace&Co.，1946.

Mill，John Stuart（穆勒）.“Nature（《本质》）.”In Essential Works of John Stuart Mill（《穆勒主要著作》），edited by Max Lerner.New York：Bantam Books，1961.

——.“Utility of Religion（《宗教的功用》）.”In ibid.Mink，Louis O.（路易斯·明克）.“The Autonomy of Historical Understanding（《历史理解剖析》）.”In Dray（威廉·德雷），ed.，Philosophical Analysis and History（《哲学分析与历史》）.

——.“Philosophical Analysis and Historical Understanding（《哲学分析与历史理解》）.”Review of Metaphysics，21，no.4（1968）：667——698.

Momigliano，Arnaldo（阿纳多·莫米戈里亚诺）.“A Hundred Years after Ranke（《兰克之后一百年》）.”In Studies in Historiography（《历史编纂学研究》）.New York：Harper Torchbooks，1966.

Neff，Emery（埃默里·内夫）.The Poetry of History：The Contribution of Literature and Literary Scholarship to the Writing of History since Voltaire（《历史的诗学：文学和文艺学对历史写作的贡献》）.New York：Columbia University Press，1947.

Pepper，Stephen C.（斯蒂芬·佩珀）.World Hypotheses：A Study in Evidence（《世界的构想：证据中的分析》）.Berkley and Los Angles：University of California Press，1966.

Popper，Karl R.（卡尔·波普尔）.The Poverty of

Historicism（《历史主义的贫困》）.London：Routledge&Kegan Paul，1961.

Poulet，Georges（乔治斯·波利特）.Studies in Human Time（《人类的时间研究》）.Translated by Elliot Coleman.Baltimore：The Johns Hopkins Press，1956.

Sonnino，Lee A.（李·索尼诺）.A Handbook to Sixteenth Century Rhetoric（《16世纪修辞学便览》）.London：Routledge&Kegan Paul，1968.

Stern，Fritz（弗里茨·斯特恩），ed.The Varieties of History：From Voltaire to the Present（《历史的多样性：从伏尔泰至今》）.New York：Meridian Books，1956.

Valéry，Paul（保罗·瓦莱里）.The Outlook for Intelligence（《智力展望》）.Translated by Dennis Folliot and Jackson Mathews and edited by Jackson Mathews.New York and Evanston：Harper Torchbooks，1962.

Walsh，W.H.（沃尔什）.Introduction to the Philosophy of History（《历史哲学导论》）.New York：Harper Torchbooks，1958.

Weintraub，Karl J.Visions of Culture（《文化的想象》）.Chicago and London：University of Chicago Press，1966.

Wellek，René.Concepts of Criticism（《批判的概念》）.New Haven and London：Yale University Press，1963.

White，Hayden V.（海登·怀特）.“The Burden of History（《历史的重负》）”.History and Theory，5，no.2（1966）：111——134.

——.“Foucault Decoded：Notes from Underground（《解码福

柯：来自地下的笔记》），”ibid.，12，no.1（1973）：23——54.

索引

（条目后的数字为原书页码，见本书边码）

Anarchism无政府主义：as ideological mode，作为意识形态模式，24——25；in Michelet，米什莱论，162

Annals年代纪；as from of historiogra-phy，作为历史编纂形式，60——61

Argument论证：modes of，论证模式，5——7，11——21，276；Pepper on，佩珀论，13——21

Auerbach，Erich埃里克·奥尔巴赫：2n.4

Bayle，Pierre皮尔·培尔：48——49，67

Benveniste，Emile埃米尔·本维尼斯特：31n.13

Berlin，Isaiah以赛亚·伯林：18

Burckhardt，Jacob雅各布·布克哈特：on allegory in histoty，论历史中的比喻，261——262；on allegory in painting，论绘画中的比喻，252——255；anti-metaphysical bias of，反形而上学偏见，254——255；Ciceone，《导游》，251——259；Civiliza-tion of the Renaissance，《文学复兴的文化》，244——247，252，260——261；compared with Tocqueville，与托克维尔比较，234；as Contextualist，作为情境论者，28——29；Croce on，克罗齐论，263，402；as enemy of Hegel，作为黑格尔的论敌，261；Force and Freedom，《暴力与自由》，249——250；on Giotto as narrator，论乔托作为叙事者，251——252；on historical narrative，论历史叙事，261——262；historical semantics of，历史语义学，250——251；on historiography，论历史编纂，259——260；Irony of，反讽，203，250——251；

JudgementsonHistoryand Historians，《论史学与史学家》，246——247；Liberalism of，自由主义；234——235；Löwith on，洛维特论，233；major works by，主要作品，140，236；Metonymical element in，转喻要素，262；on the modern age，论现代，247——248；narrative style of，叙事风格，260——262；and Nietzsche，和尼采，264，331——232；pessimism of，悲观主义，243——244，263；plot element in，情节要素，251；and Ranke，和兰克，237；Raphael as mdel for，以拉斐尔为原型，261——262；on realism，论现实主义，261——262；as realist，作为现实主义者，255——257；Reflections on World History，《世界历史论》，236——237；on the Renaissance，论文艺复兴，244——247；on Renaissance art，论文艺复兴艺术，252——259；on the Renaissance as a realistic age，论作为实际时代的文艺复兴，255——259；on the Renaissance as a realistic age，论作为实际时代的文艺复兴，255——256；Satire in，讽刺，142，233，244——247；and Schopenhaur，和叔本华，234，237，243——244，252，263；and Spengler，斯宾格勒，263；story element in，故事的因素，251；on symbolism，论象征主义，254；on the syntax of historical process，论历史进程的句法，247——249；Tragic element in，悲剧因素，263

Burke，Edmund埃德蒙·柏克：13n.7；and Marx，和马克思，282

Burke，Kenneth肯尼斯·伯克：2n.4，14n.8，13；94；on the Communist Manifesto，论《共产党宣言》，310

Carlyle，Thomas卡莱尔：on history as biography，论作为传记的历史，68；on history as palingenesis，论历史作为转生，146

Cassirer，Ernst恩斯特·卡西尔：On Herder's idea of history，赫尔德历史思想，75

Causalty因果关系：in Herder，赫尔德，72；in Nietasche，尼

采，363

“Chaos of Being”存在之混沌：in Romantic hisotorical thought，浪漫主义史学思想，143——149

Charles XII查理十二：Voltaire on，伏尔泰论，64

Chronicle编年史：as element of his-torical work，作为历史著作的要素，5——7

Collingwood，R.G.柯林武德：433；on Croce，论克罗齐，381

Comedy喜剧：in Croce's theory of history，克罗齐的历史理论，395——396，403；Fryeon；弗莱论，8——11；in Hegel，黑格尔，94——97，115——123；in Herder，赫尔德，73，79；in Humboldt，洪堡，186；in Kant，康德，58；in Marx，马克思，281——282，287，310，328——329；in Michelet，米什莱，161；in Nietzsche，尼采，357，377；as plot struture，作为情节结构，54；and Providence，和神意，79；in Ranke，兰克，27——28，167——169，176——177；and Snec-doch，与提喻，190；Tocqueville's rejection of，托克维尔拒绝喜剧，203

Comte，Auguste奥古斯特·孔德：39，277

Conservatism保守主义：in Herder，赫尔德，78；as ideological mode，作为意识形态模式，24——28；in Ranke，兰克，173——175

Constant，Benjamin本雅明·贡斯当：on the historical process，论历史进程，144——146，221.

Contextualism情境论：in Burckhardt，布克哈特，28——29；as mode of argu-ment，作为论证模式，17——21

Cousin，Victor维克托·库赞：138

Croce，Benedetto贝奈戴托·克罗齐：Aesthetics，美学，388——395；on Burck-%% hardt，论布克哈特，263，402；Comic element in，喜剧因素，395——396，403；on Hegel，论黑格尔，407——415，on historical concepts，论历史观念，388——390，399；on history and the novel，论历史和小说，387；on history and philosophy，论历史和哲学，380，392——394；on history and the sciences，论历史和科学，386；History of Europe in the Nineteenth Century，《19世纪欧洲史》，396——398；“History Subsumed under the General Concept of Art.”“涵盖在普遍艺术观念之下的历史学”，381——385；ideology of，意识形态，398——399，401——402；Irony in，反讽，379——380，403——404；and Labriola，与拉布里奥拉，405——406；Liberalism of，克罗齐的自由主义397——398，422——423；linguistics theory of，语言学理论，389——392；on Marx，论马克思，404——407；on nineteenth century historiogaphy，论19世纪史学编纂，269——270，273；paradox in，悖论，395——398；The Philosophy of Giambattiata Vico，《詹巴蒂斯塔·维柯的哲学》，416——422；“Philosophy of the Spirit.”“精神哲学”，379，395——396；on poetry and history，论诗歌和历史，400；on Ranke，论兰克，386，402；on xcience，论科学，383；Theory and History of Historiography，《历史学的理论与历史》，380，395——396；tropes in，比喻，402——415；works of，作品，387

Dante但丁：Burckhardt on，布克哈特论，254——255

Danto，Arhur C.阿瑟·丹托：2n.4，275

Darwin，Charles查理·达尔文：and Schopenhaur，和叔本华，238

Dialectic辩证法：in Marx，马克思，290；as methd，作为方法，428

Dialectical materialism辨证唯物主义：309

Dilthey，Wilhelm狄尔泰：on nineteenthcentury historiography，论19世纪历史学，273；and Windelband，和文德尔班，381，383

Droysen，J.G.德罗伊森：Grundriss der Historik，《历史学》，270——273；on Ranke，论兰克，164

École des Chartes巴黎文献学院，136

Emplotment情节化：Hegel's theory of，黑格尔的理论，93——97；modes of，诸模式，5——11，54，276，377

English Historical Review《英国历史评论》：137

Enlighteners启蒙思想家：idea of history of，历史观念，61——65

Enlightenment启蒙运动：and the doctrine of progess，和进步的教条，47；Herder as critic of，作为批评者的赫尔德，69——74；historio-graphical achievement of，史学成就，50——54，64——69；Irony in，反讽，55；Metonymical impulss in，转喻的推动，48，65；philosophy of history of，历史哲学，47；rationalism of，理性主义，63，65；Satire in，讽刺，66；skepticism of，怀疑论，48

Epic史诗：as plot structure，作为情节结构，54；Hegel's concept of，黑格尔的概念，93

Feuerbach，Ludwig费尔巴哈：138，239

Figurative language比喻性语言：Voltaire on，伏尔泰论，53

Formalists形式主义者：6n.5

Formism形式论：as mode of argument，作为论证模式，13——15；in Humboldt，洪堡，185——186

Foucault，Michel米歇尔·福柯：2n.4

Freedom自由：Hegel's doctrine of，黑格尔的学说，105，109

Freud，Sigmund弗洛伊德：compared with Nietzsche，与尼采比较，365——366

Frye，Northrop诺斯罗普·弗莱：2n.4；on Irony，反讽，231——233；theory of plots of，情节理论，7——11，8n.6，427

Fueter，Eduard埃杜阿·费特：on Leibniz，论莱布尼茨，61；on nineteenth-century historiography，论19世纪历史学，269——270，273：on seventeenth-century historiography，论17世纪历史学，59

Gallie，W.B.加利：2n.4

Gibbon，Edward爱德华·吉本：48，64；as Ironist，作为反讽论者，53——55；skepticism of，怀疑论，62

de Gobineau，Arthur戈比诺：and Tocqueville和托克维尔，220——223

Gombrich，E.H.贡布里希：2n.4

Gooch，G.P.古奇：on nineteenth-century historiography，论19世纪历史学，269——270

Gossmann，Lionel莱昂内尔·戈斯曼：50，53

Von Hartmann，Eduard爱德华·冯·哈特曼：Nietzsche on，尼采论，354

Hegel，G.W.F.黑格尔：Aesthetice，美学，85，88——90；as anti-Romantic，作为反浪漫主义者，84；on change，论变化，119——120；Comedy in，喜剧，92，115——123；as critic of Romantic historiography，作为浪漫主义史学的批评者，97；Croce's

criticism of，克罗齐的批评，407——415；on cyclical recurrence，论循环创生，115；on the distinction between historiographyandphilosophyof history，论史学与历史哲学的区别，267——268；on the distinction between“Original”and“Reflective”historiography，论“原始性”和“反思性”历史学之间的区别，92；on the distinction between prose and poetry，论散文和诗歌之间的区别，85——88；on the Dramatic genre，戏剧类型，88；on the“Dramatic”nature of history，论历史的“戏剧性”本质，94——95；on the Epic，论史诗，88；on formalism，论形式主义，82——83；on freedom，论自由，105，109；and Herder，和赫尔德，73；on heroes of history，论历史中的英雄，110——111；on histrical con-cepts，论历史概念，112——117；on the historical field，论历史领域，105——123；on the individual in hisory，论历史中的个体，109——111；on Irony，论反讽，97，102，104——105，108——109，376；on the Lyric，论抒情诗，88；and Marx，和马克思，282，306，327——329；on Mechanism，论机械主义，82——83；on modes ofhistorical emplotment，论历史情节模式，93——97；on nature，论自然，111，113；and Nietzsche，和尼采，332——333，374；Nietzsche on，尼采论，354；on“Original”historiography，论“原始性”史学，97——99；on passion，论热情，107——108；on periodization，论分期，123——131；philosophy of History，《历史哲学》83；Philosophy of Right，《法哲学原理》90；on the“prose of life”，论“平淡生活”90；on Providence，论神意，104——105；Ranke's rejection of，兰克的拒斥，164；on“Reflective”historiography，论“反思性”史学，99——101；on Satire，论讽刺，93，97；onthespeciesofhistorical consciousness，论历史意识的种类，92——93；on the spirit，论精神，105，115——117；on the state，论国家，108——110；Synecdochicconsciousness of，提喻意识，81，121——122，377——378；Tocqueville's criticism of，托克维尔的批评，220；Tragedy in，悲剧，117——123；ontheTragic nature of history，论

历史的悲剧本质，90——91，110——111；tropes in，诸比喻，86——87；on types of his-torical thought，论史学思想的类型，97——98

Herder，J.G.赫尔德：as anti-Ironist，作为反讥讽论者，70；and Burck-hardt，和布克哈特，234；Cassirer on，卡西尔论，74——75；on causality，论因果关系，72；Comedy in，喜剧，73——78；as critic of Enlighten-ment，作为启蒙运动的批评者，69——74；Hegel's relation to，与黑格尔的联系，73；as historical methodlogist，作为史学方法论者，73——74；and the Idealists，作为唯心论者，72——73；ideology of，意识形态，78；and Kant，和康德，77——78；Lovejoy on，洛夫乔伊论，77；Michelet compared with，与米什莱比较，154，155，161，162；and the NeoKantians，和新康德主义者，72；Organicism of，有机论，68，70，78；and the Pre-Romantics，和前浪漫主义者，73；and the Romantics，和浪漫主义者，72；Synecdoche in，提喻，74——75；on time，论时间，75

Herodtus希罗多德：86，97

Historical consciusness历史意识：Nietzsche on，尼采论，336，353——355，367——368；ninetenth-century phases of，19世纪诸阶段，38——42，432；Tocqueville on，托克维尔论，201——205

Historical field历史领域：as“Chaos of Being”，作为“存在之混沌”，143——149；Nietzsch's conception of，尼采的概念，371；as process，in Hegel，在黑格尔里作为过程，112——123；as structure，in Hegel，在黑格尔那里作为结构，105——123

Historical method历史方法：Nietzsche's redefinition of，尼采重新界定，363——364；Ranke's view of，兰克的看法，165——166

Historical narrative历史叙述，历史叙事：philosophy of history as implicit basis of，历史哲学作为潜在基础，275——276

Historical School历史学派：Heine on，海涅论，138——139

Historical thought史学思想：Schopen-hauer on，叔本华论，240——241

Historical work历史作品：argument as element of，论证作为要素，5——7；chronicle as element of，编年作为要素，5——7；Croce on，克罗齐论，274——276，391；story element in，故事要素，276；theory of，理论，4——7，274——276；asverbalicon，作为言语偶像，274——277

Historiography历史编纂：annalistic form of，年代纪形式，60；Burck-hardt's conception of，布克哈特的概念，259——260；Croce on，克罗齐论，269——270，273；Dilthey on types of，狄尔泰论诸类型，273；Droysen on，德罗伊森论，270——273；Fueter on，费特论，269——270，273；Nietzsche on types of，尼采论诸类型，68；ninteenth-century classicsof，19世纪的经典，140——141；styles of，风格，29——31

Historische Zeitschrift《历史杂志》：136——138

History历史：as academic descipline，作为学术门类，136；and calumny，according to Voltaire，和诽谤中伤，根据伏尔泰，50；Carlyle's concept of，卡莱尔的观念，146——148；diversity of interpretations in，解释的多样性，277；Enlighteners'antipathy for，启蒙思想家的憎恶，64；and fable in Voltaire，在伏尔泰那里与寓言，50；“fictionalization”of，“虚构化”，49；Nietzsche on types of，尼采论诸类型，349——351，370；opposed to myth by Nie-tzsche，尼采使与神话相对而言，336；and philosophy，Croce on，和哲学，克罗齐论，380；and poetry，Burckhardt on，和诗歌，布克哈特论，259——262；Tocqueville on，托克维尔论，201

——202；as Tragic form of art，in Hegel，作为艺术的悲剧形态，在黑格尔那里，90——91

Humboldt，Wilhelm von威廉·冯·洪堡：Comic conception of history in，历史的喜剧概念，186——187；Formism of，形式主义，185——186；and Ranke，和兰克，178；Synecdoche in，提喻，180；“on the Tasks of the Historian，”《论史学家的任务》，178——187

Idealism唯心主义：in Leibniz，莱布尼茨，65；and Organicism，和有机论，80；as types of historiogaphy，作为历史编纂类型，74

Idealists唯心论者：and Herder，和赫德尔，72——73

Idelolgy意识形态，5——7，22——29；Anarchist，无政府主义的，24——25；Conservative，保守主义的，24——28；of the Enlightenment，启蒙运动的，67；of Herder，赫尔德的，78；Liberal，自由主义的，24——28；Mannheim's theory of，曼海姆的理论，22——29；of Marx，马克思的，325，329；of Nietzsche，尼采的，327——373；and realism，和实在论，46；of Tocqueville，托克维尔的，193，206——208，213——214，220；and tropes，和诸种比喻，38

Iggers，George格奥尔格·伊格尔斯：on Ranke and Humboldt，兰克和洪堡178

Impressionism印象派：as realism，作为实在论，46

Individual个体：Hegel on role in history，黑格尔论个体在历史中的作用，109——110

Irony反讽：in Burckhardt，布克哈特，250——251；in Constant's idea of history，贡斯当的历史观念，145；in Croce，克罗齐，379——380，403——404；defined，定义，37——38；in

the Enlightenment world view，启蒙思想的世界观，47，55；Frye on，弗莱论，231——233；in Gibbon，吉本，53——54；Hegel on，黑格尔论，94，97，102——103；108——109，127，130——131，376；Herder as enemy of，赫尔德作为反讽之敌，70；in historians，历史学家，376；in Kant，康德，57——58；in Marx，马克思，296，315——316，324；in Nietzsche，尼采，333——336，343，371——372，376；in nineteenth-century historiography，在19世纪历史编纂中，277——278；in philosophy of history，在历史哲学中，375——376；and Romanticism，和浪漫主义，145，232——233；in Tocqueville，托克维尔，192，196，199——200，215——218，223——225；Vico on，维柯论，231

Jakobson，Roman R.雅各布森：31n.13Kant，Immanuel康德：Comic view of

history of，喜剧历史观，58；on the fictive nature of hisotry，论历史的虚构性质，56——57，68；on Herder，论赫尔德，56，77——78；Nietzsche as critic of，尼采作为其批评者368——370；on philosophy of history，论历史哲学，55——58；on types of historiography，论历史学类型，56

Koestlin，Karl卡尔·科斯特林：384

Labriola，Antonio安东尼奥·拉布里奥拉，and Croce，和克罗齐，405——406

von Laue，Theodor，冯·劳厄，on Ranke，论兰克，166

Leibniz，G.W.von莱布尼茨，68；and the Epic form of historiography，和历史编纂的史诗形式，54；Fueter on，费特论，61；as Idealist，作为唯心论者，65；and Kant，和康德，58；Monadology，《单子论》，65；philosophy of history of，历史哲学，60——62；Synecdoche in，提喻，61

Lévi-Strauss，Claude克劳德·列维——斯特劳斯，31n.13

Liberalism自由主义：of Burckhardt，布克哈特的，234——235；in Croce，克罗齐，398——398，422——423；as ideological mode，作为意识形态模式，24——28；of Michelet，米什莱的，161——162；and Tocqueville，和托克维尔，205——208，228——229

Lovejoy，A.O.洛夫乔伊：on Herder，论赫尔德，77

Löwith，Karl卡尔·洛维特：on Burckhardt，论布克哈特，233；on Nietzsche，论尼采，333——334

Lukács，Georg卢卡奇：on Schopen-harer，论叔本华，238

Mann，Thomas托马斯·曼：6n.5

Mannheim，Karl卡尔·曼海姆：theory of ideology of，意识形态理论，22——29，426——427

Marx，Karl卡尔·马克思：analytical method of，分析方法，287——297，290——292，317——320；onthe bourgeoisie as Tragic hero，论资产阶级作为悲剧式英雄，316；on bourgeois society，论资本主义社会，309——310；Comedy in，喜剧，281——282，287，310，328——329；on commodities，论商品，287——297；Communist Manifesto，《共产党宣言》，310——317；Croce's criticism of，克罗齐的批评，404——407；and Darwin，和达尔文，297；dialectic in，辩证法，290；“dialectical materialism”of，“辩证唯物主义”，286，309；on the devision of labor，论劳动分工，301——302；Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte，《路易·波拿巴的雾月十八日》，320——327；on the farcical nature of Bonaparte，论波拿巴的荒诞本质，320——327；on the fetishism of gold，论货币拜物教，289，294——295，325——326；ontheformandcontentin commodities，论商品的内容和形式，288；on form and content in history，论历史的内容和形式，320——221；on form and content in the French Revolution of

1848——1851，论1848——1851年法国革命的内容和形式，322——323；on the form and content of societies，论社会的内容的形式，288；on forms of socialism，论社会主义诸形式，317——318；on forms of societies，论社会形式，294——295；on forms of value，论价值形式，288——296；and Hegel，和黑格尔，281——282，327——329；historical grammar of，历史语法，297——303；historical semantics of，历史语义学，309——317；historical syntax of，历史句法，303——309；Irony in，反讽，296，315——316，324——325；K.Burke's interpretation of，伯克的解释，310；Mechanism in，机械论，285——286，309——311，315，327——328；Metonymical elemnt in，转喻因素，281，285——286，315，377——338；on modes of production，论生产方式，294，297——299；and Nietzsche，和尼采，278——280，334——335，365——366，370；Organicism of，有机论，285——286，310——311；on the phases of the French Revolution of 1848——1851，论1848——1851年法国革命诸阶段，318——322，periodization of word history of，世界历史分期，311——315；onprimitiveconsciousness，论原始意识，299——300，302；on the proletariat as Comic hero，论作为喜剧式英雄的无产阶级，313——317；Radicalism of，激进主义，276——280，284——285，310，329；on the relation between Base and Superstructure，论经验基础与上层建筑之间的关系，304——305；Schopenhauer compared with，叔本华与之比较，238——239；on social evolution，论社会进化，295——296，299——303；Synecdochein，提喻，282——286，315——316；theory of consciousness of，意识理论，299——300；Tragedy in，悲剧，286——287，310，313——314，321，328——329；tropological nature of historical theory of，历史理论的比喻性质，305，328

Mechanism机械论：in Enlightenment thought，启蒙思想中，63；Hegel's attack on，黑格尔的抨击，82——83；Herder's rebellion against，赫尔德的反叛，70；in Marx，马克思，285——

286，309——311，315，327——328；as mode of argument，作为论证模式，16——17；in Voltaire's historiography，在伏尔泰的史学中，64

Meinecke，Friedrich梅尼克：396

Memory记忆：and history，in Nietzsche，和历史，在尼采那里，346——356

Metaphor隐喻：in Carlyle's concept of history，卡莱尔的历史观念，148——149；defined，定义，34；in Marx马克思290——294，299——300，315；in Michelet，米什莱，161；in Nietzsche，尼采，336，339，341——341，345——346，451——452，371——373

Metonymy转喻：in Burckhardt，布克哈特，262；defined，定义，35——36；in Enlightenment thought，启蒙思想中，48，62，65，66——67；in Hegel，黑格尔，125；Herder's opposition to，赫尔德的对立面，70——72；in Marx，马克思，281，285——286，301——302，315，377——378；Nietzsche's conception of，尼采的概念，335——336，346，359——360

Michelet，Jules朱尔·米什莱：277——279；as Anarchist，作为无政府主义者，162；as anti-Ironist，作为反讥讽论者，156；Comic element in，喜剧要素，161；compared with Herder，与赫尔德比较，161——162；compared with Nietzsche，与尼采比较，373；compared with Ranke，与兰克比较，157——158，160，176——177，191——192；compared with Tocqueville，与托克维尔比较，192——193；Histoire du XIXe siècle，《19世纪史》，159；on history as resurrection，论作为再生的历史，152，154——155，158——159；History of France，《法国史》，159；History of the French Revolution，《法国大革命史》，152——156，157——159；as a Liberal，作为一位自由主义者，161——162；major works of，主要著作，140；Metaphor in，隐喻，156——157，

161；Organicism of，有机论，161；The People，《论人民》152；Précis d'histoire modern，《近代史纲》，152——154；realism of，实在论，161；as Romantic，作为浪漫主义者，155；and Vico，和维柯，149，160；and Voltaire，和伏尔泰，47

Mill，John Stuart穆勒：227——228

Mink，Louis O.路易斯·明克：2nn.2，4

Momigliano，Arnaldo阿纳多·莫米戈里亚诺：on Ranke，论兰克，178

Monumenta Germaniae Historica《德意志史料集成》，136

Myth神话：Nietzsche on，尼采论，336

Narrative叙事：Burckhard's idea of，布克哈特的观念，262——263；elements of诸要素，142——143；historical，历史的，427——428

natural sciences自然科学：and realism，和现实主义，46

Nature自然：Hegel's doctrine of，黑格尔的学说，111，113

Neo-Kantians新康德主义者：and Herder，和赫尔德，72

Niebuhr，G.B.尼布尔：on history as palingenesis，论历史作为转生，146——147

Nietzsche，Friedrich尼采：Birth of Tragedy，《悲剧的诞生》，333——347；on causation，论因果关系，363；Comic vision of，喜剧图景，357，377；and the Enlighteners，和启蒙思想家，69；on evolution，论演变，363——364；and Freud，和弗洛伊德，365——366；Genealogy of Morals，《道德的谱系》，357——370；on von Hartmann，论冯·哈特曼，354；and Hegel，和黑格尔，332——333，354，374；on historical consciousness，论历

史意识，336，351，353——355，367——368；on the historical field，论历史领域，371；on the historical method，论历史方法，363——364；ideology of，意识形态，372——373；on interpretation，论解释，332；Irony in，反讽，333——335，336，343，371——372，376；and Kant，和康德，368——370；Löwith on，洛维特论，333——334；and Marx，和马克思，278——280，334——335，365——366，370；

on memory，论记忆，336——337，346——356；on Metaphor，论隐喻，336，341——342，345——346，351——352，371——373；65；on the origins of society，论社会的起源，362——365；on morality and history，论道德和历史，357——367；Nihilism of，虚无主义，372——373；on objectivity，论客观性，352——353；on the origins of religion，论宗教的起源，364——365；on the origins of society，论社会的起源，362——365；as philosopher of history，作为历史哲学家，371；purpose of historical theory of，史学理论之目的，278——279；Radicalism of philosophy of，哲学之激进主义，276——280，and Ranke，和兰克，354——355；and Romanticism，和浪漫主义，333——335；andSchopenhauer，和叔本华，243——244，368；superhistorical me-thod of，超历史方法，357；on Synecdoche，论提喻，335——336，346，359；on Tragedy，论悲剧，337——340，356，364，377；on types of historiography，论历史编纂类型，349——351；“The Use and Abuse of History”，“历史对于人生的利弊”，68，346——356；on the value of history，论史学的价值，348——349

Nihilism虚无主义：in Nietzsche，尼采，372——373

Novails（Friedrich von Hardenberg）诺瓦利斯：on history，论历史，145——146

Objectivity客观性：Nietzsche on，尼采论，352——353

Organicism有机论：in Herder，赫尔德，68，70——71，78——79；and Idealism，和唯心论，80；in Marx，马克思，285——286，310——311；in Michelet，米什莱，161；as mode of argument，作为论证模式，15——17；in Ranke's historiography，见兰克史学，176——178，188——189；and Romanticism，和浪漫主义，79——80

Pepper，Stephen C.斯蒂芬·佩珀：on modes of argument，论论证模式，13——21，23n.12，426

Periodization分期：in Hegel，黑格尔，123——131；in Marx's Communist Manifesto，马克思的《共产党宣言》，311——315；of social history，in Marx，马克思处，关于社会史，304

Pessimism悲观主义：in Burckhardt，布克哈特，243——244，263

Philosophes哲人，51：historical thought of，历史思想，65

Philosophy of history历史哲学：as challenge to historiography，作为历史学的挑战，276；in the Enlighten-ment，见启蒙运动，47，62——63；as a false form of historiography，作为历史学的错误形式，141——142，267——268，Hegel's conception of，黑格尔的概念，103——105；inevitable Irony of，不可避免的反讽，375——376；of Kant，康德的，55——58；of Leibniz，莱布尼茨的，60——61；in the nineteenth century，19世纪的，47，276——277

Plot情节：in Burckhardt，布克哈特，251——259；as explanation，作为解释，12；in Marx，马克思，315；and the story in historical narrative，和历史叙事中的故事，142——143

Poetry，and history诗歌与历史：in Burckhardt，布克哈特，259——262；in Croce，克罗齐，Popper，Karl卡尔·波普尔，2n.4，20

Positivists实证主义者：Croce's attack on，克罗齐的抨击，382；as realists，作为实在论者，45

Pre-Romantics，and Herder前浪漫主义和赫尔德：73

Progress进步：doctrine of，in the Enlightenment，启蒙运动时的学说，47

Providence天意，神意：Enlightenment view of，启蒙运动的观点，63；in Hegel's system，在黑格尔的体系中，104——105；in Herder，赫尔德，79；as myth of Comedy，作为喜剧的神话，79

Radicalism激进主义：and historical studies，和历史研究，138——139；as ideological mode，作为意识形态模式，24——28；of Marx，马克思的，310；of Tocqueville，托克维尔的，200

Ranke，Leopold von利奥波德·冯·兰克：and Burckhardt，和布克哈特，237；Comic element in，喜剧要素，27——28，264，269，176—— 177；Conservative implications of historical theories of，史学理论的保守主义含义，173——175；Croces criticism of，克罗齐的批评，386，402；“Dialogue on Politics，”“关于政治学的对话”，168；epistemology of，认识论，164——167on the French Revolution，论法国大革命，171——172；“The Great Powers”，“论列强”，167——168；andHegel，和黑格尔，164；historical grammar of，历史语法，169——170；historical syntax of，历史句法，170——172；Histories of the Latin and Germanicnations，《拉丁和条顿民族史》，164——166；von Laue on，冯·劳厄论，166；major works by，主要著作，140；and Michelet，和米什莱，157——158，160，162，176——177，191——192；Nietzsche as enemy of，尼采作为敌人，354——355；Organicism in，有机论，176——177，178，188——189；as realist，作为实在论者，164；and Romanticism，和浪漫主义，163——164，187——188；Synecdoche in，提喻，177

Realism实在论，现实主义：Burckhardt's conception of，布克哈特的概念，255——257，261——262；and historical consciousness，和历史意识，40；and ideology，和意识形态，46；and Impressionism，和印象主义，46；Michelet's brand of，米什莱型的，161；in the natural sciences，自然科学中的，46；Nietzsche on，尼采论，343；nineteenth century concep-tions of，19世纪的概念，45——48；in nineteenth century historiography，19世纪历史学中的，48，277；and the Positivists，和实证主义者，45；and the problem of history，和历史问题，45；as a problem of Western intellectual history，作为西方思想史的一个问题，2n.4；Ranke's brand of，兰克型的，164；Romantic conception of，浪漫主义的概念，143——149；of Tocqueville，托克维尔的，205；and utopianism，和乌托邦主义，47

Renaissance文艺复兴：Burckhardt on，布克哈特论，244——247

Révue historique《历史评论》：136

Rivista storica italiana《意大利历史评论》：136

Romance浪漫剧：Frye on mode of emplotment，弗莱论情节化模式，8——11；myth of in Michelet，米什莱处的浪漫剧神话，150——152

Romanticism浪漫主义：Hegel's critique of，黑格尔的批评，84；and Irony，和反讽，232——233；and Metaphorical mode in Hegel，和黑格尔的隐喻模式，85；Nietzsche as enemy of，尼采作为其敌人，333——335；and Organicism，和有机论，79——80；Ranke's rejection of，兰克的拒斥，163——164，187——188；as a realism，作为一种实在论，143——149

Romantics浪漫主义者：Hegel's critique of，黑格尔的批评，102；Herder's relation to，赫尔德与其关系，72；and Irony，和反

讽，145；and Marx，和马克思，282

satire讽刺剧，讽刺：in Burckhardt，布克哈特，233，244——247；compared with Marx，与马克思比较，238——239；in the Enlightenment，启蒙运动中，66；Frye on，弗莱论，8——11；Hegel on，黑格尔论，93，97；as historiographical mode，作为史学编纂模式，49；ideological implications of，意识形态蕴涵，67

Schopenhauer，Arthur叔本华：on the arts，论艺术，241——242；and Burckhardt，和布克哈特，234，237，243——244，252，263；and Darwinism，和达尔文主义，238；and Feuerbach，和费尔巴哈，239；on historical thought，论史学思想，240——241；on human nature，论人性，239；ideology of，意识形态，238；influence of，影响，237——238，242——243；Lukács on，卢卡奇论，238；and Nietzsche，和尼采，243——244，368；philosophy of，其哲学，237——243；on suicide，论自杀，239；theory of history of，史学理论，242；on time，论时间，242

Skepticism怀疑论：in the Enlighten-ment，见启蒙运动，48

Spirit精神：Hegel's doctrine of，黑格尔的学说，105，115——117

Story故事：in Burckhardt，布克哈特，251；as element of historical work，作为历史作品的要素，5——7，60，276；in Herder，赫尔德，79；and plot in historical narrative，和历史叙事中的情节，142——143；types of in historical narrative，历史叙事的类型，276

Synecdoche提喻：and Comedy，和喜剧，190；defined，定义，34——36；in Enlightenment historiography，见启蒙史学，64；in Hegel，黑格尔，81，113——117，121——122，377——378；in Herder，赫尔德，74——75；in Humboldt，见洪堡，180；in Leibniz's work，莱布尼茨的作品，61；in Marx，马克思，

282，285——286，315——316；as mode of historical consciousness，作为历史意识模式，92；Nietzsche on，尼采论，335——336，346，359；in Ranke，兰克，177——178

Thucydides修昔底德：92，97，240

Time时间：in Herder，赫尔德，75；in Schopenhauer，叔本华，242

Tocqueville，Alexis de亚历克西斯·德·托 克维 尔：antidialectical thought of，反辩证思想，197——198；and Burckhardt，和布克哈特，234；Comic conception of history of，喜剧的历史概念，203；Democracy in America，《美国的民主》，206——210；dualism in，二元论，196——199；ontheFrench Revolution，论法国大革命，212——219；and Gobineau，和戈比诺，220——223；and Hegelianism，和黑格尔主义，220；historical semantics of，历史语义学，210——223；and Hegelianism，和黑格尔主义，220；historical semantics of，历史语义学，210——211；historical syntax of，历史句法，208——210；ideology of，意识形态，193，206——208，213——220，227——228；Irony of，反讽，192，196，199——200，215——218，223——225，232；Liberalism of，自由主义，205——208，228——229；major works of，主要作品，140；and Michelet，和米什莱，192——193；The Old Regime，《旧制度与大革命》，213——219；on poetry论诗歌，200——201；Radicalism of，激进主义，200；realism of，实在论，205；Souvenirs，《回忆录》，223；Tragic vision of，悲剧景象，194——195，204——205，215——218；on types of historical consciousness，论历史意识类型，201——205

Tragedy悲剧：in Burckhardt's historical theory，见布克哈特的史学理论，263；Frye on，弗莱论，8——11；Hegel on，黑格尔论，90，93——97，110——111，117——123，332——333；in

Marx，马克思，286——287，310，328——329；Nietzsche's conception of，尼采的概念，337——340，351——352，356，364，377；in Tocqueville，托克维尔，194——195，204——205，215——218

Tropes比喻，修辞：Benveniste on，本维尼斯特论，31n.13；in Groce，克罗齐，403；in Hegel，黑格尔，103；and ideology，和意识形态，38；Jakobson on，雅各布森论，31n.13；K.Burke on，伯克论，31n.13；Lacan on，拉康论，31n.13；Lévi-Strauss on，列维——斯特劳斯论，31n.13；in Marx，马克思，305，315——318，328；in Nietzsche，尼采，351；theory of，理论，31——38，427；Ullman on，厄尔曼论，31n.13；Vico on，维柯论，31n.13

Ullmann，Stephen斯蒂芬·厄尔曼，31n.13

Utopianism乌托邦主义：and realism，和实在论，47

Vico，Giambattista詹巴蒂斯塔·维柯，51，124；compared with Hegel，与黑格尔比较，86；as critic of rationalism，作为理性主义的批评者，52；Croce on，克罗齐论，415——322；on Irony，论反讽，231；and Marx，和马克思，282；and Michelet，和米什莱，149——150，160；theory of tropes of，比喻理论，31n.13

Voltaire伏尔泰，67；as critic of the fabulous，作为传说的批评者，49；on figurative language，论比喻性语言，53；Henriade，《亨利亚德》，93——94；History of Charles XII，《查理十二史》，50，54，64；on the past，论过去，63——64；Philosophy of History，《历史哲学》，50——52

Windelband，Wilhelm威廉·文德尔班，381——382

Walsh，W.H.沃尔什，18

译后记

海登·怀特（Hayden White，1928——）是当代西方著名的历史哲学家之一，本书便是他的成名作，也是他惟一的专著。本书于1973年出版，至今已逾30年。从20世纪下半叶至今西方历史哲学（或史学理论）的发展来看，本书可以算得上是一部划时代的著作，展示了一种理解史学思想、历史哲学，认识、阐述历史意识发展的新思路，尽管这一思路也是“组装”各学科成就的产物，但它确实为我们思考历史提供了另一种洞见。此外，本书在西方文学批评界也有较大影响。其导论曾有学者译出，收入《2001年度新译西方文论选》（王逢振主编，陈永国译）。

1997年，为了撰写博士论文的需要，我向怀特索取他的著作，怀特慷慨相助，吩咐出版社寄来此书与另外两本文集。在细读《元史学》之后，我致信怀特，承诺翻译此书，一方面对他的慷慨表示感谢，另一方面，更重要的是希望这本在我一岁时就出版的著作不再耽误而能尽快被国人阅读。为此，我于1998年联系了上海译文出版社，在赵月瑟老师的帮助下，选题顺利通过，但版权不知何故，迟迟未能解决。2000年，彭刚先生得知我的这一计划，请译林出版社迅速购得版权。从此，我便承担起这一项有些不自量力的任务。

为了实践这一承诺，翻译历时两年有余。虽尽我所能，但毕竟水平有限，译文不免会有错讹之处。此时，特别欣慰的是，有彭刚先生志同道合，他逐字逐句、花费数月校改拙译，做了大量商榷、订正、补漏的工作。另有一事值得一提，在翻译伊始，便有该书另一中文译者刘世安先生慷慨寄赠繁体字译本（译名《史元》，台湾麦田1999年版）。在翻译过程中，每遇疑难，我也参考刘先生的理解，获益匪浅。

译文中，有几个词需要特别说明。

1）realism一词我多数情况下译为“实在论”或“实在主义”，为的

是统一译名，遵循历史哲学领域的译法，在本书涉及到文学方面的内容时，读者不妨将此词当作现实主义理解。相应的还有real，reality这类词，较之译“现实的”、“现实”而言，我更多地译为“实在的”、“实在”。此时也请读者不拘泥于我的译法。

2）representation一词我通常译为“表现”，比较另外两种译法“再现”、“重现”，我认为后两种译法易于让人感觉represention指的是“再一次”、“重新”一模一样的呈现，这有违许多当代历史哲学家使用该词的本义，故用“表现”一词，取义类同于艺术表现中的“表现”。

诸多朋友相助，才有今天这个译本，本书历经三校，但一定还有疏漏之处，如果因译文错误导致读者误解，译者自负文责，并敬请读者谅解，不吝赐教，以待来日修正。

近年来，国内对西方历史哲学的译介不多，出于研究的需要，我也忠心希望有更多的朋友译介这一领域的重要论文、著作，一同促进我们对西方史学思想的理解。

陈新

2003年11月21日

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

THE SPECTRE OF COMPARISONS

比较的幽灵

民族主义、东南亚与世界

Benedict Anderson

[美国]本尼迪克特·安德森 著　甘会斌 译

刘东·主编　彭刚·副主编

译林出版社

版权信息

The Spectre of Comparisons by Benedict Anderson
Copyright © Benedict Anderson, 1998
This edition published by arrangement with
Verso (The lmprint of New Left Books)
Simplified Chinese translation copyright © 2012 by Yilin Press
All rights reserved.
著作权合同登记号 图字：10-2009-163号

书　　名　比较的幽灵：民族主义、东南亚与世界

作　　者　【美国】本尼迪克特·安德森

译　　者　甘会斌

责任编辑　马爱新

出版发行　译林出版社

ISBN　978-7-5447-2597-2

关注我们的微博：@译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

目录
CONTENTS

版权信息
目录
题记
致谢
导言
第一部分民族主义的长弧
1 民族主义、认同与序列逻辑
2 复制品、光晕和晚近的民族主义想象
3 远距民族主义
第二部分东南亚：国别研究
4 黑暗之时和光明之时
5 专业梦想
6 雅加达鞋里的沙子
7 撤退症状
8 现代暹罗的谋杀与演进
9 菲律宾的地方巨头民主制
10 第一个菲律宾人
11 难以想象
第三部分 东南亚：比较研究
12 东南亚的选举
13 共产主义之后的激进主义
14 各寻生路
15 多数族群和少数族群
第四部分 所遗何物？
16 倒霉的国家（El Malhadado País）
17 民族之善
索引
注释

献给

我的老师：George Kahin

我的家人：Rory，Melanie和Louisa

我的合作伙伴：Ben Abel，Pipit和Komang；

Charnvit，Kasian和Thanet；Ambeth和Doreen

我的逗趣小子：Benny，Ade和Yudi；Ali；

Tuy和Teuy；Henry，Badick和其他调皮鬼们

Svetit vsegda，

Svetit vezde，

Do dnei poslednikh dontsa，

Svetit—

I nikakikh gvozdei！

Vot lozung moi—

I solntsa！

时时发光，

处处发光，

永远叫光芒照耀，

发光——

没二话说！

这就是我和太阳的

口号！

V.马雅可夫斯基，《马雅可夫斯基在夏日别墅中的奇遇》（“Neobychainoe Priklyuchenie,Byvshee s Vladimirom Mayakovskim Letom na Dache”），1920年

题记

1998年5月21日，适值本书校样正在修改的时节，苏哈托在掌权逾32年之后，突然辞去印度尼西亚总统职务。他这一决定的直接原因是武装部队领导层的一纸最后通牒：如果他不立即下台，他将受到起诉。军队这么做是为应付这一周早些时候在雅加达爆发的大规模骚乱，它是杀害了帝利沙地大学（Trisakti University）六位手无寸铁的和平示威学生所引发的，也是已持续数周的全国性抗议经济大灾难活动的顶峰。那场灾难让印度尼西亚的货币贬值，摧毁了国家的金融机构，造成大量失业和基本商品的价格飞涨。对那一灾难，这个民贼式的独裁政府的任人唯亲、裙带关系、强势压制以及自私自利的政治操纵要负主要责任。当苏加诺，这位在三十多年前被苏哈托赶下台的人，在软禁中死去的时候，曾有数百万人为他的逝世而哭泣。等到苏哈托这个老朽暴君最终去见他的上帝的时候，将只有一双双干涸的眼睛。

苏哈托的继任者，那位布吉人航空工程师，副总统哈比比，是苏哈托本人封授的，不应指望他能残喘多久。独裁政权崩塌过程中释放出来的力量，如不彻底革新印尼的经济和政治体制，是不会甘休的。即将采取的第一个关键步骤，是印度尼西亚自1955年以来首次自由的全国大选，如果一切顺利的话，那将在今年年底举行。

致谢

非常感谢以下各书和期刊的出版者惠允重印下列文章：

“民族主义、认同与序列逻辑”，大体以《世界政治》（Cosmopolitics）一书中的同名文章为蓝本，布鲁斯·罗宾斯和谢平主编，明尼苏达大学出版社，1998年。

“复制品、光晕和晚近的民族主义想象”，改写自首次发表在《言论者》（Qui Parle）上的一篇文章，第7卷第1期（1993年秋/冬）。

“远距民族主义”是两篇文章的糅合。第一篇以“大流散”（Exodus）为题，发表在《批评探索》（Critical Inquiry，20［1994年冬］）上；第二篇叫“远距民族主义：世界资本主义与身份政治的兴起”，由阿姆斯特丹大学亚洲研究中心发表。

“黑暗之时和光明之时”，最初发表于《东南亚昔日的感知》上，安东尼·里德和戴维·马尔主编（香港：海尼曼出版公司，1979年）；后获准重印于拙著《语言与权力：探索印尼的政治文化》中（纽约，伊萨卡：康奈尔大学出版社，1990年）。

“专业梦想”是以1984年提交给“东南亚暑期研究所”的一篇论文为蓝本，首次发表在拙著《语言与权力：探索印尼的政治文化》上（纽约，伊萨卡：康奈尔大学出版社，1990年）。

“雅加达鞋里的沙子”、“第一个菲律宾人”和“各寻生路”（Sauve Qui Peut），最先发表于《伦敦书评》，分见第17卷第21期（1995年11月2日）、第19卷第20期（1997年10月16日）、第20卷第8期（1998年4月16日）。

“撤退症状”首次发表于《关心亚洲学者会刊》（Bulletin of Concerned Asian Scholars），第9卷第3期（1997年7—9月）。

“现代暹罗的谋杀与演进”、“菲律宾的地方巨头民主制”和“共产主义之后的激进主义”，最先发表于《新左派评论》，分见第181期（1990年5—6月）、第169期（1988年5—6月）、第202期（1993年11—12月）。

“东南亚的选举”最先发表在《东南亚的选举政治》上，罗伯特·泰勒主编，伍德罗·威尔逊中心出版社与剑桥大学出版社联合出版，1996年。

“多数族群和少数族群”是我给《东南亚的部族群体和少数族群》一书所作导言的改写，原书由贾森·克莱主编（马萨诸塞，坎布里奇：文化生存出版社，1987年）。

“民族之善”是即将发表在《宗教与民族主义》中的一篇短论的改写，原书由彼得·范德维尔主编（普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1998年）。

导言

比较的幽灵

1963年2月2日，在与我被教导着把它想象成“东南亚”的这块土地初次相逢约莫一年之后，我有了一次奇特的经历，那时我无以名之。当时的印尼总统苏加诺要接受印度尼西亚大学的名誉学位，他临时邀请了外交使团，与大学生和教员们一同出席。不知怎的我最后成了一位年长的欧洲外交官的耳语翻译。苏加诺在讲他最爱的两个主题：民族主义和领导者。本来风平浪静，突然，他开始谈起了阿道夫·希特勒，而且是以一种异乎寻常的方式——不是将其说成大屠杀的刽子手，甚至不是法西斯主义者和反犹主义者，而是说成一个民族主义者。更让我俩惊诧莫名的是，这位总统必定是疑心没几个学生曾经听说过希特勒，他试图赋予元首的遥远幽灵以地方生命，用他特有的、别人学不来的公共演讲风格，像说腹语似的说道[1]：

比方说希特勒——哇，希特勒真的是绝顶聪明——也许他想说，光有物质基础，幸福还是不可得的，所以他提出了另一个理想，这个理想他称之为第三帝国（Dritte Reich）。这个第三帝国实实在在地会给德国人民带来幸福。第一帝国是腓特烈大帝的帝国，是老腓特烈领导的帝国；第二帝国是就在世界大战之前还存在着的那个，而今在世界大战中被摧毁了。“来吧，让我们建造起一个第三帝国，在这第三帝国里，嗨，姐妹们，你们会活得很快乐；嗨，兄弟们，你们会活得很快乐；嗨，孩子们，你们会活得很快乐；嗨，你们，德意志的爱国者们，你们将目睹德意志加冕为王，凌驾于世界所有民族之上。”兄弟姐妹们，希特勒如此描绘这些理想，真是太聪明了！

我顺着他的讲话低语的时候，老外交官变得越来越不安和疑惑。“你有把握吗，他真是在说这个？”他再三问我。我已经多次听过苏加诺用他那腹语式风格讲述孙逸仙、凯末尔、甘地、德·瓦勒拉和胡志明，那些时候他想提醒他的同胞们，民族主义是一种普世之物，而且同国际主义不可分割。我极力向外交官解释这一点，但没有成功，他怒气冲冲地回到了大使馆，比从前更确信苏加诺是个疯狂而危险的江湖骗子。

对我而言，我感到晕头转向。在我的年轻生命里，我是头一回被邀约透过倒转的望远镜来看我的欧洲。苏加诺自认是个左派分子，他也明知希特勒统治的恐怖。但他似乎是平静安详地看待这些恐怖，虔诚的基督徒就是以这样的平静安详，沉思以上帝的名义干下的数世纪的集体屠杀和摧残折磨；或者，是他保持了轻快的距离，如同我的学校老师谈到成吉思汗、宗教裁判所、尼禄或皮萨罗。从今往后要像从前那样想到“我的”希特勒，那就难了。

我找不出一个好名头来称呼这种体验，直到差不多四分之一世纪之后，那时我在菲律宾，为了自学西班牙语，结结巴巴地读何塞·黎剎（José Rizal）的极端民族主义的小说《不许犯我》（Noli Me Tangere）。在故事之初有一个令人头晕目眩的瞬间。年轻的混血主人公，长期旅居欧洲之后，最近返回了1880年代的殖民地马尼拉。他从马车车窗望出去，看到了市里的植物园，发现他也是（可以这么说）处在倒转的望远镜的末端。这些园圃自然而然（黎剎说是maquinalmente）、不可避免地隐没到它们在欧洲的姐妹园子的意象当中去了。他不再能够实际平常地体会它们，而只能近在咫尺同时又远在天边地看着它们。小说家引人注目地把这一无可救药的双重幻影的动因命名为：el demonio de las comparaciones[2]。原来那就是1963年所遭遇到的，我心里说道：比较的幽灵。

“东南亚”的诸起源

对我来说，“东南亚”一直是个再好不过的场所（locus），可以由此努力适应这类挥之不去的幽灵。作为一种意义深远的想象物，它年齿极浅，比我本人的还浅。不必惊怪，它的命名出自外部，甚至在今天，居住在它的大约175万平方英里的土地（更不用说水域）上的几乎5亿人口，极少有人认为自己是“东南亚人”。较老的中国概念“南洋”，模模糊糊指的是由海路可达的一片“南方”区域[3]。后来日语里的派生词南方（nampō），宽泛而有弹性地延展到美国人称之为西南太平洋的地方。“东南亚”本身只是在1943年夏，随着蒙巴顿的“东南亚司令部”的设立，才作为一个重要的政治术语问世；该司令部是更传统的印度司令部的支脉，但是它驻扎在康提，所司的领土职责包括锡兰和英属印度的东北边疆（两者都不在今天的“东南亚”），却排除了荷属东印度群岛（直到1945年7月），还有菲律宾。然而这一命名显然是对下述事实的反应：历史上首次有一个单一势力——裕仁天皇的军队势力——有效地控制了英属缅甸和西属—美属菲律宾之间的整片地带[4]。

几乎正好在同一时间，学术界开始严肃地运用这个术语，首先是盎格鲁—撒克逊那两个海上帝国的学者们[5]。这股新浪潮可以说在1941年已经露头，那时了不起的缅甸学者、前英国殖民地的公务员约翰·弗尼瓦尔（John Furnivall）发表了他的《东南亚的福利与进步》一书——是在纽约，两年后紧接着发表了《东南亚的教育进步》——又是在纽约。1942年，美国政治科学家鲁珀特·埃默森（Rupert Emerson），与他的同事伦诺克斯·米尔斯（Lennox Mills）和弗吉尼亚·汤普森（Virginia Thompson）一道，出版了《东南亚的政府与民族主义》。左翼美国人布鲁诺·拉斯克（Bruno Lasker）于1944年出版了《东南亚各民族》，1950年又出版了精彩的《东南亚的人性枷锁》。英国殖民地官员维克多·珀塞尔（Victor Purcell）在1951年写成了不落俗套的《东南亚华人》。次年，英国历史学家夸里奇·威尔士（Quaritch Wales）在其《古代东南亚的战争》一书中，犯了时代错误，将“东南亚”的世纪推远到欧洲人到来前的往昔。随着英国前殖民地官员D.G.E.霍尔颇具官方权威的《东南亚史》于1955年问世，这个概念堂而皇之地正规化了（虽然霍尔在该书的第一版中没有把菲律宾包含在内，这一缺席在以后的连续再版中部分得到弥补）。

为什么姗姗来迟？又为什么最后一蹴而就？首先，这里缺乏一种历史性的霸权势力，就像奥斯曼土耳其人对近东或中东，哈布斯堡家族和波旁家族对“拉丁”美洲，莫卧儿人对“印度”，以及让“中国”成为一种貌似可信的有界幻象的北京历代君王那种权力。其次，一旦伊斯兰教（从十三世纪开始）和基督教（从十六世纪开始）打破了印度教—佛教相混融的文明态势，这个地区就呈现出非同一般的宗教异质性，而印度教—佛教文明的遗迹如今尚名列世界奇迹之中，如柬埔寨的吴哥，爪哇的婆罗浮屠，暹罗的大城府，缅甸的蒲甘和末罗汉等。[6]今天，缅甸、暹罗、老挝和柬埔寨各自信佛，马来西亚、印度尼西亚和文莱是穆斯林占优，菲律宾主要是天主教徒，而越南尤其继承了儒教、道教和大乘佛教。但是无疑地，起关键作用的要素还是这一地区形形色色帝国主义的奇特历史[7]。这里只有比利时人和意大利人不见踪影。英国人在缅甸、马来亚、新加坡和北婆罗洲，荷兰人在东印度群岛，葡萄牙人在东帝汶，西班牙人和美国人在菲律宾，法国人在老挝、柬埔寨和越南；加上半独立的缓冲国暹罗，在伦敦和巴黎这对冤家的殖民地间苦苦支撑。再有，这形形色色的帝国主义并非像非洲大部分地区所发生的那样，在十九世纪晚期一拥而至，而是数世纪间前前后后赶来的：葡萄牙人和西班牙人在封建主义的十六世纪末叶，荷兰人在重商主义的十七世纪，英国人在启蒙主义的十八世纪，法国人在工业主义的十九世纪，美国人在机动化的二十世纪到达此地。每个帝国势力跟它的竞争国互相猜忌、明争暗斗，把自己的领地同其余地区隔离开来，结果到二十世纪初，巴达维亚（雅加达）受过教育的

年轻人更了解阿姆斯特丹，而不大了解他们的远祖曾交往密切的柬埔寨；他们在马尼拉的兄弟族类对马德里和纽约的了解，又超过了对南中国海对面一衣带水的越南滨海地区的了解。而且，即便是在这个飞机、电报、电话的时代，这些殖民地也是距宗主国最为遥远的。越南之于巴黎，菲律宾之于马德里或华盛顿，东帝汶之于里斯本，马来亚之于伦敦（除了人种斑驳陆离的澳大利亚和新西兰之外），都比各帝国版图内其他任何地方更远。僻远、异质，还有可谓宗主国的分割，这个地区统一命名如此之迟，也就不足为怪了。

然而二十世纪伊始，这一区域有史以来首次开始形成边界，这要特别归功于墨卡托的遗产[8]。今天的缅甸，在1885年到1937年间，曾是殖民地印度的组成部分，是它唯一的佛教省份。但就在那时候，连续的、绘成地图的边界线已经给定，大体上延续至今。巴黎明确标示出中国领土在哪里终止，法属越南的东京从哪里起始，它消除了数世纪以来渗透性的相互联系，更别提今日越南的某些地区被合并到中华帝国里的那一千年了[9]。二十世纪初，新几内亚岛位于东经141度以西的那一半属于荷属东印度，如今它是东南亚的一部分。然而东边一半就不是。这半边的以北部分，在1885年和一战之间，是凯撒·威廉兰（Kaiser Wilhelmland），隶属于同样可笑地唤作俾斯麦群岛的一个德国殖民地。以南部分是英国人的。1920年后，这南北两部分渐次变成了一个虚弱的单位，由澳大利亚的次生帝国主义控制。如果我们不但想到巴布亚新几内亚被排除在东南亚之外，还想到东南亚国家联盟（ASEAN）最近拒绝了锡兰/斯里兰卡的加入申请，我们就能看清这幅地图的真正重要性。回溯一千年，锡兰同东南亚有着文化、商业甚至政治的密切联系，它还和缅甸、暹罗、柬埔寨、老挝共同信仰小乘佛教（穿过孟加拉湾的双向朝圣路线存在好几个世纪了，至今依然如故）。它的农业、气候、食物和文化极其类似于东南亚的很多地区。可是它最终却被——也许不太舒坦地——钉在了“南亚”。

造成最后一蹴而就的是太平洋战争、飞速的战后去殖民化、冷战的发动，以及美国人想取代日本人做本地区唯一霸主的持续努力。这一地区所有那些形形色色的帝国主义在1942年初到1945年间的冷不防地耻辱性崩溃、1943年起越来越孤注一掷的日本对“土著民”的武装和军事训练、有时受到远道而来的盟军援助的抗日游击队的兴起，还有在缅甸和菲律宾展开的日军和盟军之间创巨痛深的激战：所有这一切都意味着，当日本于1945年8月投降以后，欧洲人不可能昂然卷土重来。在亚非殖民化区域的别的任何地方，这样的事情从没发生过。它也意味着，继大约140年前的西属美洲之后，东南亚成了唯一的这样一块殖民化区域：这里争取独立以及更多东西的武装斗争是家常便饭。不同寻常的是，在拉美的最西端，即菲律宾，这个过程在1896年

已经开始了，那时候，由博尼法西奥（Andrés Bonifacio）、阿奎纳多（Emilio Aguinaldo）、马比尼（Apolinario Mabini）领导的一场既早熟（对亚洲而言）又晚熟（对拉美而言）的起义，于1898年缔造了一个自由的菲律宾共和国，虽然它不久即被美国镇压了。缅甸、老挝、柬埔寨、越南、印尼，某种程度上还有马来亚，实际上都在为独立而战，大多取得了苦涩的成功——也渐渐意识到彼此在干同样的事业。1947年初，泰国进步的民选总理比里·帕侬荣（Pridi Phanomyong），在他被军方推翻之前的短暂时光里，发起了一个流产的“东南亚联盟”，想建立反帝互助的区域网络[10]。

然而，是冷战在亚洲的揭幕真正开启了使东南亚成为像它今天那样一种想象的现实的漫长历程。在美国看来，大亚洲的主要国家都有一个多少比较固定的地位。日本已经被美国人占领了，唯华盛顿的军事和经济机器马首是瞻。印度在分治危机之后，在尼赫鲁和国大党的无与争锋的领导权下，似乎铁定是准英属的。中国嘛，唉，1949年后“丢失”给共产主义了，但是它太庞大了，顶多适合闪电式的、半秘密的干涉。印巴和中国之间地带的那些新国家则另是一番景象。在几乎所有这些国家，土生土长的、通常是武装起来的、由共产党人领导的运动质疑盟国企图创建的战后秩序的合法性。在1949年的缅甸，即取得正式独立一年以后，两个竞争的共产主义政党，加上各式各样的族群反叛团体，让吴努（Unu）政府差不多只控制了仰光。东面的法国殖民地，1946年末爆发了第一次印支战争，一年后胡志明宣布越南独立。当这场战争在奠边府趋向尾声时，共产主义运动传遍了老挝这个山地国家，稍后又传入西哈努克的柬埔寨。在菲律宾，美国人重新扶植了一个腐败的地方巨头阶层，来领导已被正式承认为独立（当然是在1946年7月4日）的这个国家，这引发了一场严重的共产主义起义（1948—约1954年），它是以战争年代的人民抗日军（Hukbalahap）为班底的。在印尼，起初看上去，本土的左派已经在1948年被忠于革命总统苏加诺和副总统哈达（Hatta）的军队制伏了，但在主权移交之后，印尼共产党却出人意料（而又合法）地恢复了元气，不过十年时间，成为共产主义集团以外最大的共产党。在马来亚（它直到1957年才正式独立），1948年春之后伦敦发现，它面对着它的现代帝国历史上最长久、最猛烈的抵抗——来自一个马来亚共产党，该党是从马来亚人民抗日军发展而成的。只有在暹罗，“常态”似乎占了上风；武装的共产主义仅在1960年代中期才开始冒头。

世界上没有别的地区有这样惊心动魄的传略，拉美没有，近东没有，非洲没有，南亚也没有。新霸主打定主意，它不应像中国那样“丢失”了。于是，1954年，东南亚条约组织（SEATO）成立了，它初创于美国人的马尼拉，后来总部设在曼谷，其用意就是挽救这整个

后殖民地区免遭共产主义幽灵之害[11]。随后十年里，东南亚的本地政府采取了两种措施，要创建一个不那么全盘地受外人支配的区域性组织；这两种措施最终都夭折了。由暹罗、菲律宾和当时的马来亚创建于1961年的东南亚联盟（ASA），最后无力解决因马尼拉对北婆罗洲（沙巴）的主权要求而起的日渐升级的争吵[12]。马菲印尼联盟（Maphilindo）是印尼的激进民粹主义总统苏加诺1963年想出的妙计，打算包含印尼、马来西亚和菲律宾这些个“马来”民族，然而一当白厅从马来亚、新加坡、北婆罗洲以及从前编造出来的“白人拉甲的沙捞越”拼凑出“马来西亚”，它转眼间就塌陷了[13]。不过，1967年，当苏加诺在一场大规模凶杀的狂欢中倒台以后，一个较为持久的机构创立了，那就是东南亚国家联盟，它最近——隔了三十年之后——接纳了越南、缅甸和老挝，也许有朝一日会让洪森的柬埔寨与沙纳纳·古斯芒的东帝汶加入进来[14]。

东南亚研究，东南亚人，东南亚专家

有一个领域，它迥异于外交官、将军、情报机构和国家首脑们组成的领域，在它那里，东南亚更早也更成功地在变成一种现实。各色殖民主义制造了大量学术成就，这些学问被各殖民地框限于研究本地区——用英语研究缅甸和马来亚，用美语研究菲律宾，用荷兰语研究东印度群岛/印度尼西亚，用法语研究越南、柬埔寨和老挝，等等。正像这样，战后美国的反共霸权给东南亚研究这个新领域奠定了最初的基石。从事这种研究的第一个学术计划（programme）于1947年在耶鲁大学创立，不久以后，我所在的康奈尔大学紧跟着设立了一个同类计划。在1957年10月苏联发射人造地球卫星所造成的惊恐状态下，随着第二次印支战争爆发，相似的计划在全美国繁衍开去。后来，这种模式蔓延到澳大利亚、日本、英国、法国、加拿大、德国、斯堪的纳维亚等地，侧重点各各有别。

美国开创的这种东南亚研究，与殖民地时代先已存在的那种学术研究之间，自始即有一种关键的差别[15]。殖民地时代几乎所有的伟大学者——比如，约翰·弗尼瓦尔和戈登·卢斯（缅甸）；马伯乐和保罗·马斯（印度支那）；理查德·温斯特德和R.J.威尔金森（马来亚）；特奥多尔·皮若（Theodoor Pigeaud）和贝特兰·施里克（荷属东印度）；罗伊·巴顿和罗尔斯顿·海登（菲律宾）——都是或曾经是殖民地官员。他们一生有很长时期住在殖民地，对那里了如指掌。然而如此沉浸其中的前提条件是，即便他们私底下怀疑殖民事业，也不大可能公然说出来[16]。在战后的后殖民时代，这类人物消失了。东南亚，或者至少是它非共产主义的区域，遭逢了成群的美国官员，他们

要处理一切事务，从军事、情报到教育和资本主义发展，但他们都是大忙人，也几乎不通当地语言，很少有时间或意向去做殖民地的风平浪静所容许的悠闲研究，他们走马灯似的轮换岗位，以致不能深入理解任何东西。

结果，东南亚研究成了宗主国教授们的领地，他们主要并非美国联邦国家的财政受益人，毋宁说是私立大学和州立大学，还有私人基金会（特别是福特和洛克菲勒基金会）的受益人。既然他们工作的架构——东南亚——是这一地区非殖民化和美国不依不饶的冷战霸权的后果，他们的研究明显集中在同他们殖民时代的前辈迥然有别的学科领域里：首先是政治科学，还有近现代史和人类学，而不是考古学、古代史和古典文学。这一转变意味着它的领军人物不是有着文官思想或官僚责任的人（很多人对非共产主义的反殖民民族主义怀着积极的、公开的同情，公然批评华盛顿政策的也不在少数）[17]。

称之为东南亚研究的一个制度化研究领域，处在有着无限财力和巨大政治野心的一个大陆强国的中心，就眼下的目的来说，它的创建具有两大后果。第一，教授们和研究生们跨越学科汇聚一堂，不是出于特殊的国家兴趣，而是出于区域兴趣。前者讲授——后者听受——这样一些课程：东南亚史、东南亚政治、东南亚经济、东南亚的神话与象征，诸如此类[18]。这种课程有一种实际的好处，它迫使所有学生横跨一个极其多样化的“区域”，多少带着比较的眼光思考问题，并且把学生们聚到一处密切切磋，即便某人对古代越南感兴趣，另一个对菲律宾公共行政感兴趣，还有一个对爪哇人的神秘崇拜感兴趣。（这也有不利之处，它往往把这些学生同研究朝鲜、斯里兰卡、中东、中国等地的教授和学生分隔开来。）热烈的学生课堂和个人关系最终延伸入学术的职业生涯，深深地与作为一个真实地点的东南亚捆绑在一起，并奉献给它。这一奉献也超越了直接的冷战分界线，因为原则上，共产主义的、中立的和亲美的国家都在一个单一架构内并列着被研究[19]。就此而言，在1950年代和1960年代，东南亚对美国大学中的人们来说，比对其他任何人都更为真实。第二，那时候美国有资源可以创建举世无双的“东南亚”图书馆[20]；它也有学术经费把感兴趣的学生从诸多不同的国家吸引过来，其中最为重要的是从东南亚本身那些出入自由的国家过来的学生。多年的学生生活，伴随着他们共同的研究，跨国的友谊、爱情，有时还有婚姻，在1950年代已经开始造就一批年轻人，他们能够想象自己是东南亚人，同样也是印尼人，或菲律宾人，或暹罗人[21]。他们归国后，一般待在国立大学、国家教育行政机构和资望较高的大众传媒的重要岗位上，常常会把这些个人关系维系几十年。而且，这些学生中相当数量的人凭借在美国的学习，能够以一种共同语言（在美国或别处）发表研究成果。对这

类人而言，英语成了——这一点完全不曾刻意强调——东南亚真正的通用语，某种程度上也是它的现实性的保证；很久以后，外交官、政客、将军甚至技术官僚们才作如是观。

1960年代中后期，越南战争加剧为第二次印支战争，这产生了一个副作用，即东南亚在大学共同体内外的进一步成形。在美国大众传媒看来，越南差不多从来就位于东南亚——尽管考虑到它数世纪以来同中国的恼人的亲近，还有它在河内的共产主义政权，人们本应可能视之为中国势力范围的一部分。当强制征兵开始带来不良后果的时候，学院里注册学习东南亚课程的人数暴涨，有关东南亚的图书也越来越唾手可得。回想起来，更令人吃惊的是有那么多教授和学生，他们虽然在越南问题或越南语的知识上专业化程度不深，却自认为有道德义务和知识能力，以东南亚研究权威的姿态，对这个国家及这场战争公开发表意见[22]。而且更有趣的是，这场战争（事实上它严重分化了东南亚专家）造成的校园生活的政治化和两极化，对在国外求学——不管是美国还是其他地方——的东南亚学生产生了影响。人们可能发现，泰国和菲律宾学生针对战争进行抗议和游行示威，并同印度支那的民族休戚与共，而他们的政府与美国战争机器沆瀣一气[23]。这些学生去游行示威，当然有他们自己的民族政治的理由，也有激进的、人道主义的理由，但是关键在于，他们视彼此为游行的同志，旁边还有从事东南亚研究的美裔、欧裔、澳裔、加拿大裔学生，和他们一起抗议。在随后的几十年里，这些学生中有人成了真正民主化、包容性的东盟最为庄重博识的代言人之一。他们是这样一类人：在曼谷他们敦促泰国政府公开支持昂山素季，在马尼拉和吉隆坡他们抵制菲律宾和马来西亚政府的企图，这两国政府可恶地热衷于镇压要求东帝汶自由的会议，姑息苏哈托政权。当然，成效不大。

作为东南亚劳工和资本家的“华人”

当历史学家们开始——就在不久前——将东南亚想象成冷战前和殖民前就已存在的古老实体的时候，可供发掘和审视这一实体的一个要地是中华帝国积数世纪之久的巨大档案。从这个王国出发，佛教朝圣者穿越东南亚沿海地区，往返于中国与今日南亚的圣地之间，有的人留下了详尽的旅行记述。东南亚的许多较大的王国都习于向当朝天子派遣使团，直到欧洲人中断了这一活动为止；他们使团的目的是为了贸易、情报与政治合法性。帝国朝廷喜欢把这些使团说成是“朝贡者”，但也利用它们来搜集有关其“野蛮的”南部外围的信息。（古代北京和当代华盛顿在这点上有一种讽刺性的相似。）因而并非意外的是，当代最卓越的“古代东南亚”历史学家沃尔特斯（O.W.Wolters）

——他的全部作品宏伟地跨越了今天被印尼、马来西亚、越南、泰国和柬埔寨占据的领土范围——刚出道时是个年轻的汉学家，为马来亚殖民行政机构的一个部门工作，该部门被荒唐地误称为“中华属国”部[24]。

福建和广东，今日中国的这两个东南沿海省份，其中有些男子往往不遵守经常很凶残的帝国禁海令，从很早时期起就迁往东南亚，入赘当地家庭，做起了工匠、商人、港务长，有些情况下还成了有权有势的朝臣。偶尔甚至更加高贵：当今的暹罗王室，这么说吧，有50%的“中国”血统；柬埔寨的诺罗敦家族也不亚于此。初来乍到，在一个陌生环境里，多数人没法像他们自己被养育的那样，养育他们的混血后裔。除非有意外的外部干预，他们的子孙会渐渐同化到当地种群里。这种同化比较轻松，因为最初的移民不知道他们是“华人”。他们绝大多数是文盲，通常讲的是闽南语和粤语这类彼此听不懂的话；因此他们认同于职业、宗族和老家，而不是认同于几个世纪后方才浮现的民族。

有三股重要力量运转起来，改变了这种逐渐潜移默化的状况。首先是欧洲人的到来。他们对这些语言都茫然不解，他们的眼睛只盯着面相、服饰和职业，他们的野心倾注在掌控本地区的贸易上，所以他们决定，这一类人统统是“华人”，进而以这个决定为基础采取行动[25]。（东南亚对“华人”的大屠杀在十八世纪由本地区第一批法西斯分子发起：巴达维亚/雅加达的荷兰人和马尼拉的西班牙人。）其次是十九世纪中叶的太平天国起义，它在中国东南造成一片狼藉，让清王朝几乎全盘丧失了对其南方海岸边界的控制。近乎同时出现的汽船，以及资本主义殖民地东南亚这个劳动力匮乏的巨大市场，使得来自不同语言群体的年轻男子以空前规模大量移民成为可能[26]。最后是十九世纪末华人民族主义的登台，不只是在中国本土的城市，而且（有时甚至更早）还在南洋[27]。特别是在今天印尼、马来西亚和新加坡这一地带上，这些民族主义伴随着识字率（不管是汉字还是罗马字）的提高、报纸的出现、移民中的性别比正常化——这带来了更加稳定的家庭生活。相反地，暹罗和菲律宾因不同原因，同化进展得相当快速平稳，那里的这种趋势就大为逊色，对暹罗和菲律宾民族主义的认同反而强烈得多。

随着1911年清王朝的覆灭，以及民族性的中华共和国的蹒跚出场，对东南亚那些自己以某种方式认同于华人，或者/而且被当地种群和殖民政府认作华人的人们来说，民族身份和国民身份的问题就开始变得迫在眉睫了。在后殖民时代，出于地方的、区域的和国际的一些原因，这个问题甚至变得更加咄咄逼人。地方上（至少在资本主义

国家），欧洲人的政治经济控制权的解除，为上升中的华人企业家急速提升经济权力开辟了道路，同时使他们更严重地遭受本土精英的敲诈勒索和全国民众的愤恨嫉忌[28]。区域上，华人商业利益铺展得超越了国界，因为资本家寻求将风险和机会多样化。与此同时，分别以当时左翼的北京和右翼的台北为中心，中国两个敌对的政权各施手段，企图在当地的民族国家精英、地方反对派和流亡华人中网罗友朋。没过多久，也就有了新加坡自治市这个异数：形式上是多族群或多种族的，而实际上是华人民族的又一种发展可能[29]，处在李光耀及其忠实追随者的无限期政权控制之下[30]。

在后殖民时期，对相信华人是单一实体的那些人们（通常是外部观察者）来说，把华人视为正在形成的一种名副其实的东南亚经济的独一无二、必不可少的跨地区基础，这不算奇谈怪论。随着亚洲冷战趋于缓和，随着电子通讯技术发展起来，也随着1970和1980年代的长期繁荣进一步拓深，这样一种信念更是四处流传：东盟的外交官们正极力从政治上和战略上为东南亚所做的事，华人将会从经济上做到。然而，这一景象是否符合现实甚为可疑。从一开始，本地区各民族国家的经济，除新加坡外，本质上是竞争性的而非互补性的。有个惊人的事实是，在金融危机前的1990年代初期，区域内贸易仍然仅具次要意义。比如1992年，东盟内的出口额总计仅占总出口额的17.4%[31]。即便这个17.4%也是欺骗性的，因为进入新加坡仓库的货物其实不是为了本地消费，而是为了转运到本区域之外[32]。菲律宾（5.9%）、暹罗（12.7%）和印尼（11.6%）的这些数字尤为不起眼。有关东盟内进口额的数据差不多是一回事[33]。东南亚各国也没有充分投资在彼此的开发上——新加坡再次是个例外。金融危机以后，也随着中国大陆和台湾经济实力的迅速增长，甚至这些低百分比都极有可能还要缩小。没几个观察家注意不到，当艰难时世来临之际，东盟国家及其资本家在彼此互助上束手无策，而且实际上往往是遵照那条古老而通达世故的法则行动的：各寻生路（sauve qui peut）。

东南亚：作为一个政治集团？

一个引人注目的事实是，当东盟于1967年组建的时候，邀请加入的公函被发送到东南亚的所有现存国家，而没有发送给东南亚以外的任何国家。其中不但包括新加坡（它才刚刚成为独立国家），还包括南越和北越、柬埔寨、老挝、缅甸，甚至产油的酋长国文莱（它十七年后才正式独立于伦敦）。虽然后边这组邀请函在当时无一被接受，但这份草拟于距北越春节攻势仅数月的邀请名单，原则上是同冷战惯

例的断绝，今天可以把它看作是迈出的第一步，要顺着非洲、美洲和西欧的现行安排的路数，创建一个区域性外交集团。这里的核心理念是要创造出制度性约定，无须大国干预就能解决区域内的争端，并且创造出一种联合的“世界性存在”（world presence），那是当地任何国家单凭一己之力所做不到的。

这些目标实际实现的程度有限而模糊。对抗之结束不是由于东盟，而是由于苏哈托将军推翻了苏加诺，东盟的创制者。马科斯决定不再继续提出菲律宾对沙巴的主权要求，是因为那时他发现，马来西亚的政治领导人可以通过援助1972年——即他独裁的元年——在菲律宾南部爆发的穆斯林（摩洛）分离主义叛乱，对菲实施破坏性的报复。但是，1960年代末英国军队从东南亚撤退，1975年美国在印度支那的战略地位坍陷，都给东盟在本地摩拳擦掌提供了比较有利的环境[34]。焦点不出意外地落在印度支那。主要由暹罗、马来西亚和新加坡牵头，一场声势浩大的运动开展起来，旨在防止东盟国家被迫接收从水陆两路逃离河内、万象和金边那几个获胜的共产主义政权的大批难民。越南军队1978—1979年在柬埔寨大获全胜之后，东盟紧接着同北京和华盛顿密切合作，阻止河内扶植的韩桑林政府僭取柬埔寨的联合国席位，为波尔布特的武装及抵制越南强加的既成事实（fait accompli）的其他集团提供各种支援。这样，在1970年代末和1980年代期间，东盟更多是作为一个反越而非反共集团在发挥作用。这种局面的完结，靠的不是东盟之力，毋宁说是因为世界列强利用联合国进行了协同干预，也是因为河内断定它在柬埔寨的目标实际上已经达成。

由于东盟多数政府的威权性质，它也是软弱乏力的。几乎没有什么政权容忍严厉的国内批评，它们的合作从一开始就依赖于“不干涉”彼此自行界定的内政[35]。如此一来，东盟面对菲律宾的摩洛问题，或者雅加达在东帝汶弄巧成拙的帝国主义，就无所作为了。最近将越南、老挝和缅甸的专制政府吸纳进东盟，也不大可能减缓这种无能。东盟在如何处置洪森的柬埔寨这个问题上可耻的优柔寡断，只不过证实了这一印象，更不消说缅甸和越南之拒不接受东盟有关偷越国境者的最新原则了。然而很显然，在过去的十年里，东盟越来越多地设法让自身在国际外交上受人重视，而且本地区早该发生的政治领导人的代际更迭可能打开通往民主化与更讲原则的联盟的道路[36]。

个人动力

1958年1月我进入康奈尔大学读书，是出于最肤浅的原因：好

奇。那时印度尼西亚出现在报纸的头版，因为它有个庞大、合法的共产党，也因为中央情报局培植的一场内战一触即发。碰巧乔治·卡欣（George Kahin）在康奈尔授课，这位学者写出了有关某个国家现代政治的开山之作，在那年头，大部分美国人和欧洲人很难在一幅世界地图上找到那个国家[37]。然而卡欣还是美国第二家东南亚研究中心极富创造性的主任，他在身边汇聚了一批不同凡响的教授级人才，精神饱满地努力招收对每个正在涌现的东南亚民族国家感兴趣的学生，假定他们有充足理由一起研究，互相学习。（因此对我来说，单就印尼本身进行研究在制度上就走不通了；只有把它放在区域背景下才行。）卡欣塑造我们品性的影响力的最后一个决定性方面是他的爱国主义。恰是由于他希望为他的国家感到骄傲而非羞耻，他的学术生涯过去是，甚至现在依然是由他的政治行动主义形塑的。他在1950年代初曾被剥夺护照，因为他尖锐批评美国外交政策。后来，随着美国对印度支那干预的加深，他将他的主要关切点转向那里，而不是指向他最初的喜好——印度尼西亚[38]。回顾起来，我觉得卡欣似乎是战后美国对东南亚霸权计划的逻辑—历史对立面。他的学生从他那里学到了政治与学术的不可分离。

在1950年代末和1960年代，相较于东南亚其他国家，印度尼西亚肯定是个有待研究的特殊地方。卡欣礼聘了温文尔雅的语言学家和词典编纂学家约翰·埃科尔斯，后者出版了一种东南亚民族语言的第一部优秀的后殖民词典，并通过他的授课，使得年轻的“印尼专家们”成为通晓当地民族语言的第一个规模可观的东南亚专家群体[39]。卡欣还礼聘了出生于里加的俄裔犹太舞蹈家、考古学家和艺术史家克莱尔·霍尔特（Claire Holt），后者在1930年代的大多数时间里都居住在荷属东印度从事研究，1950年代返回独立后的印尼，重拾并扩展她早期的工作[40]。距耶鲁几小时车程的地方住着捷克裔犹太历史学家哈里·班达（Harry Benda），他曾在1930年代后期为东印度群岛的一家奥地利公司工作，还被日本人监禁过。这两位老师给学生们带来了对美国东南亚研究的帝国主义面相的欧洲式怀疑态度，还让学生们唤起了对殖民地时代和独立时代之间的连续性与非连续性的明晰感觉。最后，1960和1970年代最具影响的美国人类学家之一，克利福德·格尔茨，在爪哇和巴厘岛做了他最重要的田野工作；这是机缘凑巧，如格尔茨本人后来记叙所言。

那时候，印度尼西亚在某些方面或许是特别的，但它总是被放置在东南亚框架下来思考和研究。这个框架恰恰受到越战那些年头的经验的强化，当时，对差别迥异的国家与问题进行研究的学者和学生们，在不同程度上被迫作为东南亚专家采取主战或反战的立场。这不光是为了知识或政治的理由。不论我们个别的学术研究兴趣是什么，

我们在一起走向成熟，一起学习研究，阅读和批评彼此的作品；我们以某种方式被一个东南亚拴在一起，而从一定意义上可以说，我们帮着赋予那个东南亚某种现实性。

这些就是机构环境，它们让我在1972年4月被印尼禁止入境以后，能够不当回事地转向暹罗研究（1974—1975年），十年后又掉头迈向菲律宾（虽然有一小段时间我认真考虑过闻所未闻的举动：冒险闯到东南亚之外，去斯里兰卡）。暹罗和菲律宾似乎是印度尼西亚的“自然”对照物；让这种转向和比较成为可能的那些资源，康奈尔应有尽有：精良的语言教学、杰出的教员团队，还要感谢那时美金的威力、埃科尔斯无私的尽心尽力，和世界最好的东南亚图书馆。也是从容纳了前印度支那大势已去的（ci-devant）革命国家的这个东南亚出发，我后来才有机会走笔到更远的地方。1982—1983年间写作《想象的共同体》的初始推动力，就来自1978—1979年在中国、越南、柬埔寨三角之间（要是容许这种拟人化的话）爆发的第三次印支战争。但是我也不能忘怀从雅加达看希特勒的那种望远镜视野，它让我从此不再可能把欧洲视为理所当然。

几年后，苏联的解体结束了冷战，事实上也结束了那种模式的共产主义，却又鬼使神差地给西方的官方想象力召唤出新的幽灵：其中最显著者是（邪恶的）民族主义。在这些形势下，而且恰值我生命中这样一个时期：在东南亚开展严肃的、全心投入的田野工作的机会，因种种原因日趋减少，于是我被逐步引向更广阔的、也更装腔作势地具有理论性和普遍性的思索和构想。然而这些新近的研究依然扎根于东南亚，不管有多坚实。所以，即使如后文所示，我曾神游至秘鲁（我不过在里约热内卢待过几天，那时最接近它），我的脚步也是从菲律宾拐入那个方向的：在某种舞台照明下，菲律宾可以看起来像是从拉丁美洲的安第斯山沿海漂移到远西去的。

本书概貌

本书意在展现国家研究、严格意义上的区域研究和“理论”间的关联，以及它们在我们这段同质、空洞的时间中的集体嵌入。对本书的这种稀奇古怪的安排，尚需有所交待。

本书的核心是关于印度尼西亚、暹罗和菲律宾这三个东南亚国家的几篇文章，我在它们每个国家都做过广泛的田野工作，对其语言也略知一二。这几项国别研究之后，紧跟着的一组文章，试图在东南亚的架构内对这些国家进行某些主题上的比较。一前一后把这些文本包

围起来的，是五篇理论文字，它们几乎全是探讨民族主义各面相的。我的想法是邀请读者先考量一些理论思索，然后转向这些思索从中生发出来的经验研究，最后回到开先那较为高深奥妙的风格中去。

自我被禁止进入苏哈托将军的印度尼西亚以来，迄今已逾二十五年了，但是这个国家依然对我的情感和想象施加了强大影响。正像我在别处描述过的，这“放逐”意味着1972年以后，我有关印尼的许多著述都是凭借文献资料，而不是对一个活生生社会的直接经验[41]。不过这也有好处，它把我的探索推回到十九世纪，并且从日常政治推向了意识转型，后者使得当下存在着的印尼可以想象。“黑暗之时和光明之时”最初发表于1979年，是对爪哇人苏多摩博士（Dr.Soetomo）惊世骇俗的自传（但它真是自传吗？）的研究，他是印尼早期最富吸引力的民族主义领袖之一。今天回头再看，我一眼就看出，这篇文章已经播下了《想象的共同体》的种子。因为该自传触及了萦绕着民族主义想象的两大突出符号——死亡和光明。第二篇“专业梦想”是在十年后写就的，研究了用爪哇语写的、从当代印尼人的眼光来看令人反感的两首长诗的几部分，其中一首成于十九世纪初，另一首成于1860年代，那也许是爪哇殖民史上最黑暗的年代——距苏多摩出生仅隔一代。写作这篇文章的时节，我正在考虑如何修改和订正《想象的共同体》，特别是如何解释为什么在约莫1810年之后，全新的民族主义开始把自己描绘成古已有之的。对这两首诗与民族主义者苏多摩的回忆录之间的认知鸿沟的考察，有助于我理直气壮地得出我的理论结论：民族主义的兴起意味着彻头彻尾的意识改变，以致前民族主义的意识变得隔膜难解，于是只得代之以“历史”和“传统”。

这两项研究兴许染上了一种古文物研究的气味，没有恰如其分地传达出我对当代印尼的持续介入。大约在“黑暗之时和光明之时”初次发表的时候，我有了一次在我算是非同寻常的经历：被传唤到美国国会两个小组委员会去提供专业证词。这两个小组委员会此时正在斟酌，对苏哈托政权在印尼施行的骇人听闻的侵犯人权行为，以及它对葡萄牙前殖民地东帝汶的野蛮入侵（1975年，珍珠港纪念日）和占领，应当和可能采取什么措施。前边我已提起过，我从不曾涉足东帝汶，对那里使用的语言也懵然不通，不过起码我是关于那个帝国主义侵略者的专家。再说，我有被印尼禁止入境的不可估量的优势，这样我不再为恐惧所困，害怕因肆无忌惮的直言招致拒绝入境的惩罚——那种恐惧让我的大多数印尼通同事们谨慎地缄默不语。奇妙得很，准备证词、提供证词的经验，让我回想起越南战争时期的况味。好像“敌人”从来没变——同样闪烁其辞的国务院发言人，同样满嘴谎话的大使们，同样酷好冷战的军官和谍报官员。从那时起，我越来越多地接触流亡海外的东帝汶爱国者，接触东帝汶事业支持者的日渐壮大

的国际网络。这种介入的新近结果是“雅加达鞋里的沙子”，它力图解释何以在占领二十年之后，苏哈托政权还是不能把东帝汶人变成印尼人，何以东帝汶的民族主义比二十多年前雅加达入侵时传播得还要深广许多，印度尼西亚人又为他们统治者的野蛮蠢举付出了何等代价。

我花了一年时间（1974—1975年）在暹罗，研究它的主导语言，阅读它的历史，追踪它的政治。那是一段妙不可言的时光，因为在1973年10月，曼谷的大规模群众性非武装起义为现政权的垮台创造了条件，那是沙立（Sarit Thanarat）与他的副手他侬（Thanom Kittikajon）和巴博（Praphat Jarusathien）领导的久立不倒的军事政权，受到美国的支持、武装和资助。在整个1974年和1975年的大部分时间里，暹罗是个极其自由和激动人心的地方，到处是学生示威、工人罢工、农民动员和针尖对麦芒的政治辩论。1975年春，这个国家举行了有史以来第一次真正的自由选举，空前绝后地将大批左翼人士选入议会。同苏哈托治下的印尼形成的优劣之别简直难以想象。然而，几乎就在这次选举的同一时刻，美国在印度支那的地位猛然间灰飞烟灭，这在毗邻的暹罗的保守主义阵营中造成了恐慌。1976年的特征表现为日渐加强的恐怖主义暴力运动，那是针对被视为左派的人们的，最后在同年10月6日的政变中达到极致。与政变同时发生的，是在曼谷本身的闹市区对学生施行的令人发指的杀戮。紧接着，数以百计的才华横溢、忘我献身的青年逃到了游击队驻地，在那里他们最初受到泰国共产党（CPT）的欢迎。

“撤退症状”写于这次政变和杀戮的几个月之后，是我初次斗胆发表关于暹罗的东西。写作那时节，谁也料不到两年之内越南会成功侵入柬埔寨，中国军队会进入越南，而这场三角战争会飞快导致泰共瓦解；这篇文章把1976—1977年的国内两极化读解成冷战和此前四分之一世纪内美国的高压性、改造性存在所造成的不可挽回的后果[42]。因此，对1976年10月6日政变及其背景的分析在我看来虽依然切当，它以之作结的预测却迅即证明是靠不住的。“现代暹罗的谋杀与演进”发表在十多年以后，那时一个腐败、保守的文官政权在铲除了任何有组织的左派之后，似乎在这个国家稳定下来；这篇文章是对“撤退症状”的一种深思熟虑的修正，也是论述东南亚“资产阶级民主”的一些作品的肇端——这个主题在“东南亚的选举”一章里表述得更加充分。

我在1972年初短暂造访过菲律宾，主要为了访友，当时就有预感：马科斯快要宣布独裁了。同年9月这个第一巨头公布了“军事戒严令”，这种预感被证实了。我后来再没有重返马尼拉，直到1986年2月之后，那时这个年迈多病的暴君，还有他那荒唐可笑的老婆及其华而

不实的首饰，被美国人转移到了夏威夷。这又是一段美好时光，就像1974—1975年间的暹罗。我的许多学生纷纷涌入阿基诺夫人（Cory Aquino）的菲律宾，而我发现自己也身不由己地步其后尘席卷进去。从青年时代起，我一直想学西班牙语，如今有充足的理由下手了，因为在近代菲律宾史上的英雄时代（1880年代到1900年代，其时这个国家正引领着亚洲民族主义的兴起），几乎全部文献都是用那种语言写的。靠着词典、我残剩的法语和拉丁语以及一间藏身的陋室，我用想得到的最愉悦方式自学西班牙语：读原版的黎刹小说，伟大的激情燃烧的《不许犯我》和《起义者》。但并非只有黎刹一人攫住了我的想象力，还有最早的起义者博尼法西奥的勇气、1898年革命共和国的设计师马比尼的超凡才智和垂范后世的人品、卢纳（Antonio Luna）的军事天才、皮拉尔（Marcelo del Pilar）的洞彻世事和组织才能等。到1903年，这些人全死了，此时，美国人基本巩固了他们的统治[43]。1988—1989年我住在马尼拉，目睹了风雨飘摇的阿基诺政府不断遭到右翼上校们离奇的政变图谋的打击[44]，不可能不反思这样的问题：才具相当的卓越人物为什么不再出现了？为什么资本主义头号大国的殖民地，却显然成了处在共产主义集团之外的这一地区的独立国家中最多灾多难的？

“地方巨头民主制”写于1988年，在“现代暹罗的谋杀与演进”之前不久，而且有着相同的基调，尽管它的纲要式论域是菲律宾的整个近现代史。这也是距离较远地反思美国帝国主义（它的后果我在印度尼西亚、印度支那和暹罗早就以不同方式领教过）的时机，既然美国在马尼拉的统治先于冷战近半个世纪。此外，在1880和1890年代，黎刹及其同志们完全不像我能想到的东南亚其他地区的任何人，真的，他们的“时间”与东南亚时间太不同步，有必要把他们置于标准的东南亚框架之外来考察。人们可能会想起1887年这个枢轴点的问题——那一年，《不许犯我》在柏林出版。苏多摩博士尚未出生。仅在两年前，不列颠完成了对缅甸的征服；当黎刹正要脱稿的时候，法国人才初创他们的印支联邦。在南方，伦敦对马来半岛的宗主权刚在1874年正式确立。

便于思考十九世纪晚期菲律宾的明显背景，首先是自相矛盾地既残败又开明的西班牙帝国，四分之三世纪前它在南美已开始分崩离析；然后从那里出发，是形形色色殖民主义的更宽广的比较框架。“第一个菲律宾人”是最近才写的，试图将黎刹定位在这些背景当中，同时篡改东南亚研究日渐硬化的骨架。这要搁在十年前我是不可能写出来的，尽管大体上《想象的共同体》的世界性框架——尤其是论克里奥耳先驱者的那一章，本应激发我往这个方向寻索。“难以想象”草成于1990年代初期，考察了《不许犯我》在官方民族主义和独

立后的地方巨头民主制这个时代的奇特命运。

随后的一组文章，前已提到，力图在东南亚的架构内进行形式的比较。前两篇写于1990年代早期，虽然风格迥异，可是紧紧相连。“东南亚的选举”思考的是，当“自由选举”在暹罗、印尼和菲律宾的冷战中与冷战后的发展轨迹里突然显现时，它们展示出的矛盾特征。在谱线的两端：为什么繁多的“自由选举”对菲律宾的苦难无济于事，而“自由选举”的缺失对印尼却是一场灾难？“共产主义之后的激进主义”对比了暹罗和印尼共产主义运动的悬殊命运，以及拒绝态度所留下的不同后遗物——留给自今视之已很遥远的日子里曾称为“历史的终结”的时代。这也是向博得我无限崇敬的几位暹罗人和印尼人表示个人殷勤的机会。今天，在亚洲泡沫经济破灭之际，它的语调可能看起来过分伤感。

“各寻生路”是这本书的出版时间内的意外事件逼我动笔的：一年前后发生了这起金融风暴。这一崩溃来得如此猝不及防，它直接的当地后果如此痛彻肺腑，它对世界经济的长期影响如此不可预测，在副标题为“民族主义、东南亚与世界”的一本书里面实在不能理直气壮地忽略它。我没有聚焦于这次危机的直接起因，那如今已是尽人皆知了；我试图提出人们不大问的这些问题：（东南）亚洲维持二十五年的“奇迹”之所以可能，其前提是什么？而今这些前提在多大程度上消失了？金融崩溃变化不等的严重程度与当今东南亚的政权制度之间，有什么关联是我们可以合理主张的？然而这只是个初步的草图，为此我应请求读者的宽宏大量。

“多数族群和少数族群”起因于1987年的一次会议，那次会议主要是人类学家参加，由戴维·梅伯里—刘易斯（David Maybury-Lewis）的文化生存（Cultural Survival）组织筹备，要共同探讨困陷在后殖民的东南亚民族国家中、或多或少受到压制的“部落少数族群”的命运和前景。在麻省剑桥举行的多次研讨会在两方面于我有益。其一，通过手边那么丰富和多样的令人生畏的材料，它们迫使我找出一个有用的可靠框架，让这些材料的并置能够变得清晰易解。我通过对“少数族群”（minorities）这个观念在东南亚赖以形成、然后具体化的种种手段的思考，找到了这个框架。这些手段也就是，从十九世纪末叶起，宗主国的人口普查制度，围绕人口普查建立起来的行政管理实践，还有把真理抵押给它的“科学的”人类学，所有这些都移入了殖民地世界。从那时以来，我对作为权力叙事的人口普查的兴趣稳步发展，结果几年后为初版的《想象的共同体》做了一项重要的补充，即名为“人口普查、地图、博物馆”的那一章。其二，我对反殖民民族主义的长期倾心和兴趣，阻碍了我看到它一旦与国家结盟所具有的危险

潜力。对这种威胁的新承认是一个过程的起点，该过程在十多年后带来了本书第十六章的那篇论文，它专门研究马里奥·巴尔加斯·略萨（Mario Vargas Llosa）的《叙事人》（El Hablador）——一本关于现代秘鲁及其亚马逊“部落少数族群”的满腹疑虑的、民族主义的杰出小说。原本只是捡起来随便读读，它却像一块马德琳蛋糕一样对我发生作用，强烈而意外地唤起我对东南亚往昔的种种回忆。

一头一尾的框架性研究先是由三篇“理论”文章组成，它们探究一般意义上的民族主义的起源、性质和前景，尽力比我此前所曾做到的再深刻一点。我1993年4月受邀去芝加哥大学做卡彭特讲座（Carpenter Lectures），这些文章就胡乱地渊源于此。它们依次考察了民族主义的隐含语法，民族主义意象作为没有原件的复制品的独特性，还有民族国家与民族认同之间的日渐脱节——这是当代大规模移民与通讯和交通上的革命引发的一个后果。在每次讲座中，我都从我的望远镜在“东南亚”的大端说起：殖民地爪哇的蔗糖带，当代马尼拉闹市区的黎刹纪念碑，以及曼谷的机场——在那里，易受诱惑的移民每天都启程前往他们素不相识的雇主所在世界的各个地区。

在本书末尾，一是前已提及的对巴尔加斯·略萨《叙事人》的沉思，二是“民族之善”，它简要地思考了，在民族主义诞辰大约两百周年之际，为什么有可能也有必要礼赞一下民族主义，虽然有人会说这有悖证据。

第一部 分民族主义的长弧

1 民族主义、认同与序列逻辑

Wenn die Tiger trinkend sich im Wasser erblicken werden sie oft gefährlich. [如果老虎喝水时看见了自己的水中倒影，它往往会变得凶猛可怕。]

贝托尔特·布莱希特

本文的目的其实有三。第一，也是最重要的，是通过思考必定产生两类对比鲜明的序列（seriality）的那些物质、制度和话语基础，给现代世界里集体主体性的形成问题重塑框架。那两种序列，我将称之为自由（unbound）序列和约束（bound）序列。自由序列起源于出版物市场（尤其是报纸）与流行表演的表征中；举世通行的复数名词，如民族主义者、无政府主义者、官僚主义者和工人之类，皆其显例。正是这种序列使得——比如说——联合国（United Nations）成为一个正常的、毫不怪诞的机构。约束序列源于政府管理，特别是人口普查和选举这类制度，典型的例子是这样一些限定性族系，如亚裔美国人、布尔人、图西人等。正是这种序列使得“联合族群”（United Ethnicities）或“联合身份”（United Identities）不可思议。第二个目的是，在民族主义和族群身份（ethnicity）之间，以及关联地、间接地在普世性与“世界性的”混生（hybridity）之间，划一条既可行又清晰的分析性界线。第三个目的是，部分地通过反思扎根于工业物质文明、将宇宙挪走为世界让路的那些日常生活实践，清除掉像“派生性话语”（derivative discourses）和“模仿”（imitation）这些怪物，它们曾被用来理解民族主义和一种极度标准化的政治观的惊人全球传播。我将大量使用本人取自从前的第三世界的阐释材料，在过去一个世纪里，那个世界所经历的变迁的速度与程度，峻急得让这两种序列性的兴起猛然大白于世。

自由序列

中爪哇的小镇得郎古（Delanggu），四面环绕着巨大而优良的糖料作物种植园，有殖民政府的，也有本地王室的。1920年2月29日，这里发生了该地区有史以来第一次露天公共集会。演讲者们向着也许茫然不解却又兴奋不已的农民和糖厂工人们致辞。今天看来，或许甚至在当时看来，这其中奇特地引人注目者，恐怕莫过于哈吉·米斯巴赫（Haji Misbach）了。他是从麦加归来的虔诚的朝圣者，热心的共产主义者，一张黑面孔夹在闪烁着白光的太阳帽和剪裁得体的荷式白夹克中间。在演说中，他激愤地说出了如下的话[45]：

当前时代真可谓是djaman balik boeono［古代爪哇语的民间说法，意为“反了天的时代”］，因为过去高高在上的，如今必定摔翻在下。听说在Oostenrijk［荷兰语，“奥匈”］国家，眼下就有一次反了天去了，它原先受一个Radja［印尼语，“国王”］统治，现在处于一个共和国的治下，很多ambtenaar［荷兰语，“官僚”］都被共和国杀了头。一个过去的ambtenaar只能低眉顺眼，因为他的喉咙快被割断了。所以，弟兄们，记住了！这片国土只属于我们，不属于别人。

其实，查理七世在1918年11月已经宣布放弃他的帝国—王朝权利。这样一种翻天覆地在维也纳和布达佩斯都已经接踵而至。库恩·贝拉的匈牙利共产党已经于1919年3月21日执掌政权，在该政权遭遇捷克人和罗马尼亚人的入侵而倒台之前的四个月里，它确实即刻处决了大批阶级敌人。但是到11月25日，协约国扶持海军上将霍希上台，他也开展了自己的恐怖活动。米斯巴赫令人惋惜地落后了七个月（但只有七个月！），不管他有没有意识到这一点。

虽然如此，他的话在许多方面，一如他正在侃侃陈词的群众大会，对中爪哇殖民地都是新鲜的，因为他向他的听众们讲话的时候，满怀着对“世界”另一侧的奥匈国家之存在的深信不疑，而他自己的语言此时还没有那个国家的名字，他本人终其一生也不曾亲眼见过它。而且，他描述的革命事件被说成是与爪哇的事件同时发生的，因此可以说是在单一时间——天翻地覆的年代——框架内协调一致的。这种协同性容许他预期，刚刚在奥匈国家的君主和旧官僚头上发生的事情，随即也将在荷属东印度的相应人物头上发生。然而更令人吃惊的是米斯巴赫运用不起眼的单词“一”（a）。“一个”君主，“一次”反了天去，“一个”共和国，“一个”前政府官僚——在每个情形下，“一”表示紧随其后的是单一范畴—序列的一分子，该序列跨越了可见的爪哇和不可见的奥匈帝国。范畴的名称可以无所谓地用荷兰—欧洲语言、印尼马来语或爪哇语表达，这也显示出当时全新的一种生活见解：语言彼此是透明的，彼此渗透，彼此勘测疆域——它们同等地远离或接近物质世界。这种平等性在米斯巴赫父亲的青年时代是不大可能的，它

要行得通，荷兰语就得从殖民权力的语言这个位置上降下来，爪哇语也得从祖传真理的语言这个地位上走下来。最后，人们注意到“天”字（boeono）的语义学负荷上一种深刻但肯定是无意识的转变。它原来的意思是近似“宇宙”（cosmos）的某种东西，一种分等级安排的自然而垂直的天地万物，从上帝（或诸神）经由国王、贵族和农民递降，直到动物、植物和它们置身其中的景观。恰是这个意思方可解释，为什么小小的爪哇王公大言不惭地自称“巴固甫握诺”（Paku Buwono，意为上天的铆钉）或“哈孟古甫握诺”（Hamengku Buwono，意为上天的支柱），却浑不觉其荒谬。但是米斯巴赫显然是在“世界”这种全新意义上使用“天”字，这个“世界”是由看得见和看不见的人类所组成的水平的人世间，火山、恶魔、水牛、神仙都从中消失了。

考虑一下另一种对照，爪哇人/荷属东印度人的对照，人们能够生动领会这其中所涉变化的急转性。在《想象的共同体》里，我探讨了1913年的一篇典范的报刊文章，系米斯巴赫贵族气的同时代人、反殖战友苏瓦尔迪·苏占宁拉（Soewardi Soerjaningrat）所作[46]。它的标题是“Als ik eens Nederlander was”，最好可以译成“假如我眼下是一个荷兰人”。文章旨在点出荷兰殖民者的矛盾行径：一面欢庆荷兰从拿破仑征服中获得独立，一面强迫他们征服下的土著人为那些庆典的花销掏钱[46-1]。但是我们也能看出，苏瓦尔迪的讽刺性修辞无动于衷地把这一匿名序列视为当然：荷兰人。相比之下，如果人们看看蒂博内哥罗（Diponegoro）亲王在被监押的流放中写作的回忆录，就会发现这种意义的“荷兰人”从未出现过[46-2]。蒂博内哥罗亲王是苏瓦尔迪不算太远房的老辈亲戚，在1825—1830年间领导了反抗荷兰殖民主义的长期武装斗争，因此今天他是独立印尼首屈一指的历史英雄。他以封建时代的手写本风格，记下了他的显达的敌人的个人名号和头衔。如果这些敌人不是“荷兰人”序列的组成部分，那么他本人也不是“一个”亲王，或“一个”爪哇人。

还有一个词缺席了蒂博内哥罗的忧郁的回想，那就是我们可忠实地译为“政治”的东西。这种缺席一点也不是特异的。在亚洲和非洲几乎一切地方，过去百年间都不得不为这个概念创造新词，每个新造词的诞生日通常都接近于民族主义的诞生日。要让“政治”变得可以设想，成为一个界划井然的生活领域，有两件事必得发生。（1）专门化的机构和社会实践必得历历可见，而且不能以陈旧词汇漫不经心地曲解它们，那些词汇属于从宇宙论和宗教上加以维系的君主政体。它们就是普选、总统、审查官、政党、工会、集会、警察、领袖、立法机关、联合抵制，诸如此类——民族也是。（2）世界必得被理解为一个整体，如是，则不论其所包含的社会和政治系统、语言、文化、宗教与经济体如何千差万别，都有一种不言自明地处处发生的共同活

动——“政治”。

在亚洲和非洲，“政治”词汇几乎总是先于它们的制度性实现，这有别于（比如说）“工业主义”或“军国主义”，我们知道，后者是在它们想要表示的现象已经开动起来几十年以后，才在欧洲创造出来的。人们先读到政治词汇，再按它们的模型仿制——所以最早的本土袖珍词典往往是关于“怎么办”的政治词语汇编。

报纸

这样的词语汇编一般是通过早期的报纸和杂志传布开去的，这让人得以考虑按模型仿制（modelling）过程的特殊性质，以及可以说是构成该过程基础的语法。这种仿制主要是靠序列化（serialization）发挥作用，而不是靠简单的复制。1983年我讨论过报纸在想象民族时所需的时间观念的创生中所起的作用，我在那里强调，每份日报向读者提供的那些明显是无规则的事件，它们的日历同时性具有重要意义[47]。现今我确信这是片面的。我完全忽略了另外两种相互关联的连贯性原则。其一是各地的报纸都把“人世间”当作它们的领域，不管它们怎样偏颇地理解它[48]。一家报纸，将它的事件报道局限于它出版地所在的政治区域，这大概是违反自然（contra naturam）的。卢旺达的恐怖事件出现在东京的报纸上，斯德哥尔摩的报纸描述皮纳图博火山爆发，欧洲足球锦标赛决赛出现在仰光的报纸上，这一切看起来都如出一辙地绝对自然。其二是这种自然的普世性无论在何处，都被不自觉的词汇标准化深深地加强了，后者彻底盖过了报纸上本地新闻和外地新闻之间的任何正式界线。这不是什么新近的发展。在米斯巴赫的年代，秘鲁、奥匈、日本、奥斯曼帝国——不论它们在人口、语言、信仰和生活状况间的实际差异多么巨大，都以极其同质化的方式被报道。天皇或许住在日本国内，可是他会作为（一位）君主，现身其他各地的报端。甘地可能是孟买的圣雄，但在别处会被描述成“一位”民族主义者、“一位”鼓动家、“一位”[印度教的]领袖。圣彼得堡、加拉加斯、亚的斯亚贝巴——通通是首都。牙买加、柬埔寨、安哥拉——通通是殖民地。

这不是说真正的相似性不存在，因为在十九、二十世纪，日常的制度性仿制在全球各地如火如荼地展开着。毋宁说，恰恰是报纸的编排，凭借其不断变化的内容的随机性，妨碍了人们想象别的什么东西，这才是实情。我们甚至可以说，间或向全世界数以百万计的人民同时存在的想象力展现犹大之狮和天子（除了两个完全隔离的廷臣和官吏小集团以外，其他人不能亲眼目睹他们的真身），需要将之放置

到一个单一的明确序列中去：帝王。这类序列是日常的一般概念，透过并跨越一切印刷语言渗入人心，但绝不是必定以单向流动的方式。仅举一例：从中古时期以来，萨迪纳（sakdina）这个词就卑躬屈膝地指称暹罗传统的以君王为中心的地位体系，1950年代年轻的泰国马克思主义者攫获了它，此时含义大变；对他们来说，在一种普遍意义上运用这同一个术语，进而写到中世纪欧洲的萨迪纳社会体系，似乎再正常不过了[49]。萨迪纳和“封建”一定程度上可以互换（我们会看出，这正如“翻天覆地”与“革命”互换一样）。这不表示它们说的全然是一回事，倒是表示，从曼谷到伯明翰，有两个对应的序列，正横穿一个单数的世界绵延开去，并准确无误地勾绘出这个单数世界。这个例子也是一个象征，表明新的序列思维自始即有的运作方式：它既可能在报纸页面上共时性地运转，也可能纵贯同质的、空洞的时间历时性地运转。

正是从这种序列逻辑内部，一种表征的新语法形成了，这也是想象民族的先决条件。后期的殖民地环境对理解这一发展是尤为适宜的场所，因为我们可以在那里考察这种逻辑是如何以相同的方式——尽管是在各不相连的制度背景下，在白人统治者和有色人种的被统治者中间运行的。为了阐明这个过程，让我们暂且继续探讨十九世纪晚期、二十世纪初期的荷属东印度。

商业中心的表演

近至这个时期前，各式各样的大众本土戏院，包括名闻遐迩的传统皮影戏，都是建基于一种或可谓之传统形象（iconographic）的逻辑。那些故事由真人表演，或者由木偶表演，伴以操纵木偶者的画外音；它们取材于地方传奇或是摩诃婆罗多和罗摩衍那两大史诗的情节片段，后者历经数世纪，已经十分本地化了，只有极少数有文化修养的人才会意识到它们的印度起源。不但故事是观众耳熟能详的，它们的表演在传统形象上也是固定不变的。节目单是不可想象的，因为人物全都经由标准化的身体类型、发型头饰、服装样式、谈吐风格和全套姿势，精心地区分开来了。只有一个因陀罗、罗摩或阿朱那，他们在登台亮相的一瞬间就会被认出。不存在解释这类人物的问题，他们往往被理解成舞台以外实实在在的生命，因此演员的身份，甚至常常包括性别，都是不足挂齿的事情。很吊诡的是，支配着罗摩能够可信地说什么的那些传统形象规则如此严格，人们从来没想过还要剧本，轻松的即兴创作在当时司空见惯。

然而临近十九世纪末，一种新型剧院在报纸商业中心成形，它以

其特有方式招徕巡回的欧亚人和欧洲人剧团进行杂耍和轻歌剧演出。当本土演员以适中的票价上演方言版的《威尼斯商人》时，它的吸引力恰恰在于这个异域标题的爽心的神秘性（威尼斯？在哪儿？但人们在任何一幅印制的“世界”地图上都能找到它——地图中可没什么天堂或地狱的插图）[50]。像这类戏剧里的大多数人物一样，夏洛克不能依照传统形象加以呈现。迄今尚无任何惯例，说明他应该如何目视、穿扮、言语和举手投足。传统戏曲里不曾出现过犹太人，也没有高利贷者。所以除了（用准社会学的话说）把夏洛克当作一个社会类型或类型组合，没有别的办法饰演他。男演员（此时性别就很要紧了）不再可以即兴创作，而需要剧本和排练相助，才能表现出一个逼真的犹太高利贷者；这种逼真性有赖于让观众相信夏洛克的社会真实性，换言之，他可以被置放在像残忍的高利贷者、溺爱子女的父亲和财迷心窍的守财奴这些彼此交叉的普遍序列中，也可以被置换。然而他的代表性不只是扎根于人们经验的殖民地生活（诚然，谁都知道高利贷者、守财奴和溺爱子女的父亲，可是在东印度群岛，犹太人少之又少，几乎见不到），也是建立在“表征王国”自身亦即出版物世界基础之上的。在那里，虚构的夏洛克、哈姆雷特和珍妮维芙们不仅“合乎语法规则地”与真实的序列的都城、罢工、选举和足球赛结成一体，也与图片广告连在一起，后者除非当作对序列的称心商品之丰饶角的诱人提喻，否则总是莫名其妙的。

约束序列

与此同时，在社会高层，序列化向十分不同的方向推进着。1920年，正当哈吉·米斯巴赫在中爪哇的蔗糖带发动革命运动时，殖民政权在其疆域内实施了首次“科学的人口普查”[51]。就世界范围来看，这无疑显得略迟了些，但还不算太迟。新独立的美利坚合众国是从事具有科学雏形的公共人口普查活动的首创之国，它于1790年进行了勉强过得去的全国人口统计，比法国、荷兰和英国早了十年[52]。但是直到1850年，调查单位还是家户，只有家长的名字被记录下来。迟至1880年，华盛顿才成立了中央的人口普查办公室，要到1902年，这个办公室改名为人口普查局以后，方始成为一个常设的政府专职机构。放宽视野，我们注意到，只是在1853年，时值1848年欧洲民族主义动荡平息之初，在布鲁塞尔召开的第一届国际统计学大会才正式通过一项决议，要建立基本的“科学”要求，以期获得人口普查数据的国际可比性与普查内容和技术的标准化。[53]

这样一项决议不得不在1855年的巴黎大会、1860年的伦敦大会和1867年的佛罗伦萨大会上反复投票表决，说明统计学家们把人口统

计数据处理加以现代化和跨国化的这项政治运动，并非风平帆顺。我们或许不应感到惊讶，只有等到国联初期，这一运动才多少取得些成果[54]，更不必惊讶这是与妇女选举权的陡然、急速扩展同时发生的。

如许多评论者注意到的，不但开展人口普查是一项繁杂、昂贵、公共性十足的事务，而且除了一些仍然颇可预料的例外，普查结果也是众目睽睽下的公共文本。于是，我们业已简要地运用于报纸和大众剧院的那种“语法”检查，原则上同样应当适用于人口普查。以此观之，我倾向于关注普查惯例的三个特具面相。

惯例之一是要整数不要分数，或者反过来说，要保证身体的一种幻影似的完整性。譬如，要是一种简单的、设想的分类体系打算把全部人口归入黑人和白人两类，然后它偏偏撞上了混乱的现实，那里有相当数量的人群，比例不等地是混合血统的；一个合乎逻辑的选择或许是，把1/2、1/4、1/8、1/16这些数字归入“黑人和白人”一栏。但是既然惯例禁止这一可能性，实际的选择要么是武断地归属为黑人或白人，要么增生其他类别和子类别——不妨谓之“穆拉托人”（mulatto），“夸德隆人”（quadroon），“奥托隆人”（octoroon）[55]，这样，混血性或分数性就能重获整数的地位[56]。当然，这决不表示每个被统计者不会在同一次普查的其他诸多分类细目中匿名重现，而且在每种情况下都是一个整数；它反而意味着这种复杂的分数性是以隐显墨水书写的。从一方面说来，每个被统计者都是一个不可分割的整体；另一方面，它不过是若干纵横交错的序列汇聚之所。

第二项惯例是匿名性。可以说，在个人普查表格上完整记录的姓名，是这些文件里高度机密的部分，国家要严守秘密。饶有兴味的是，美国的这一高密级延续72年了。（而且，一个人可能因为在他那份表格上“秘密地”向国家撒谎而受罚。）[57]无名性惯例有两个相连的现实效应，就像罗兰·巴特过去常说的。一方面，它支撑了普查的真理，因为不管是谁，要拿他或她的个人知识和众人感性认识那个世界来印证普查，就变得几乎不可能了。另一方面，透过各整数的等价性，它勾绘出一个稳定的（十年期）社会场域，一页页庄严气派的恒等总数行封存了该场域。这个无名的、表格式纵横交织的场域（比方说，丹麦）是被序列性地、共时性地想象的，并被当作一幅自画像。

第三项惯例是累计总数，它与报纸的序列想象物那欢腾的无界性形成鲜明对照。累计总数（在社会科学的行话里欣欣然膨胀成了“总体”，universe）其实是大多数二次统计运算所需要的，但它有其自身的政治世系，对此进行简单回顾或许是有用的。顺着一个家系可以追

溯到威廉·配第（1623—1687），他是霍布斯的助手，亚当·斯密的“施洗者约翰”，随着1691年他的《政治算术》出版而赢得了几分身后荣名；对该书而言，可比的分析单位是当时存在的政治国家[58]。顺着另一个家系，可以追溯到十七、十八世纪“德国的”国家（Staaten）比较研究的财政学传统，它最终使得格廷根教授阿亨华尔（1719—1772）经引申创造出了“统计学”（Statistik）一词。甫一问世，这个术语迅即伴随着辛克莱（John Sinclair）21卷本的《苏格兰统计纪事》，渡过英吉利海峡进入英语；该书是1791—1799年间出版的——当然是逐卷依次出版[59]。事实上，累计总数（totality）在被统计学自身的内在逻辑确立之前，开明专制主义时代政治上深沟高垒的国家就赋予了它初始形态：当时正赶上民族主义时代。

统计学逻辑和政治在人口普查中联起手来，在同样的现世边界上切断了每个序列（在二十世纪美国的人口普查中，蜂拥西进的“女性”、“黑人”、“开业医师”全都同形同态地终止于太平洋和白令海海岸线）。但是与此同时，通过二者的相互作用，它们造就了报纸无力产生的某种东西——多数派（majorities）和少数派（minorities），它们是序列的、可聚合的、两相对立的，起初是作为形式上的实体，没多久就被安放在呈现政治现实的位置上了。（这里是一个源头，托克维尔由此开始焦躁不安地设想最终是基于人口普查的各种暴政，时当1830年代，大西洋两岸的英语国家正在组建统计学协会。[60]）

连接的桥梁当然是选举权。新生的美国之所以能够像这样启动这个宏伟领域，不过是因为它新颖的共和制和联邦制特征。当君主和社会等级都不存在的时候，看起来主权只可能显现在经选举过程表达出来的公民意志上了。1790年的全国人口统计，以及此后直到米斯巴赫时代的十年一度的所有人口统计，主要用来从算术上保证公平分配国家立法机构的两院选举代表的席位。并非是选举人数目以任何明显方式与普查计数相匹配，而是无选举权的妇女和未成年男性被假定要平均分布在各州，这样户主（如我提到过的，直到1850年，人口普查都只登记他的名字）就能代表他们——在统计分配的意义上。然而奴隶分布不均。他们或许是财产，但南方的奴隶主并不巴望着放弃每十年一次把他们当人来计数的机会。因而有了古怪的折中安排：经人口普查登记的每个不自由的美国人，被以分数形式计算成3/5个人，以便国会重新分配。这表明威廉·配第的政治算术已经枝繁叶茂了。

选票至上主义从美国星散四布，对人口普查的做法施加了不断增长的影响，因为人民主权的观念流传开了，也因为国家获得了一种福利与发展的使命，还因为选举权扩大了。不久以后，选举人开始影响统计类别本身，凭借这些类别，人口调查的机器才呼呼作响[61]。在

新形势下，人民第一次有了充足理由希望自己算一分子，如果计算方法可靠的话，而不是盼着自己被收税员——他们是人口普查员的先兆——忽略不计。到二十世纪初叶，人口调查的这种“选举”模式在宗主国里已经显得这般正常，以致它甚至悄然渗透到殖民地独裁政府里，在那里它反而会具有长远的颠覆性后果。

菲律宾提供了这个过程的一个鲜活例子。1818年它开展了第一次严格的调查[62]，那次调查的类别名录包括这样一些无关选举的奇特伙伴：difuntos（死人）、negros infieles（异教黑人）、tributos（纳贡者）、mestizos españoles（西班牙混血儿）、morenos（棕色人）、individuos contribuyentes（个体纳税人）。它的设计者们显然是居高临下地主要从宗教和财政方面着想的。almas（灵魂）这个词，以及infieles（异教徒）和convertidos（改宗者）之间的基本对立，是最后一次也是第一次出场。跨类别汇总是多数派—少数派分组的必要基础，这里却难得见到。没有地方主义的形迹，也没有密布在这个群岛上的诸多种族语言集团的踪影。[63]下一次人口普查，即1877年那次，是彻头彻尾世俗化的，收税人的阴影消失了。这次统计基于三条简单的轴线，它们标明了居民的在场/缺席，他们是españoles（西班牙人）还是extranjeros（外国人）的身份，还有他们的肤色——blancos（白色）、pardos（褐色）和morenos（棕色）[64]。此处的一切散发着一种落后却定然属于十九世纪的独裁政治气味。然而1903年那次人口普查，是美国人在正式结束他们野蛮的征服战争后数月内施行的，它已经是以美国人特有的做法，按照选举制原型组织起来的，它（依字母次序！）类型化了仿佛确定不移的25种“野蛮”或“文明”的本地种族语言集团、从白到黑的5种肤色，还有乱糟糟一堆出生地和国籍（如果关系重要的话）。[65]这次普查公之于众的登记页里，Tagalog和Ilocano这两个词后首次被标上号码，那些说他加禄语和伊洛卡诺语的人们一看就可以认出。而官方普查的现实效应，亦即它宣称“正在统计的东西从全社会来讲是深深存在于‘那儿’的”，赋予这些符号一种沉静的纪念碑性。更为引人注目的是，菲律宾的美国人（他们是不能想象不统计自身的，因为他们是何等超群地举足轻重），由于调查表的这种类型结构，他们显现为一个明显的、封闭的、屈指可数的少数族群。一模一样的事情后来又发生了，发生在1921年荷属东印度的人口普查中，以及更一般地在二十世纪殖民世界的人口普查中。从某种角度观之，我们可以把这些普查个个都看成是熏黑的内脏，相应的那种殖民主义的行将崩溃由此隐隐可辨。

实践

这两种序列化，一类是报纸塑造的，是自由的、非枚举的，另一类是人口普查塑造的，是约束的、可列举的。从二者作风的差别中，有两种政治化和政治实践的轮廓浮现出来，不过它们双双表明序列始终对集体身份的现代想象多么根本。

下面这段话可以让我们生动领会第一种政治实践的动力，它是我从Dia Jang Menjerah（“她投降了”）翻译过来的，那是印尼最负盛名的作家普拉姆迪亚最初发表于1952年的一个迷人故事。它描述了故事女主人公十几岁大的姐姐伊丝（Is），在日本人对印尼的野蛮占领（1942—1945）结束之后立即爆发的革命浪潮中，如何跑去参加激进组织印尼社会主义青年团（Pesindo）：

在这样的时代里，对政治的满腔狂热，像浪涛似的向前咆哮着，失去控制。人人都觉得，仿佛她或他要不是政治性的，不争论政治问题的话，就不能算真的活着。说实在的，哪怕没有米粮，仿佛他们还能活下去。即便是学校教员，也被政治狂热的流行病传染了，他们过去自始至终可是“不偏不倚地”生活的；而且，只要可能，他们就拿自己所拥护的那种政治去影响学生。每个人都拼命给他那一派拉入新成员。学校也证明是他们争斗的广阔战场。政治！政治！跟日据时的大米没什么两样。不久充足的课程跟进了。有一些人，不过刚刚对资本主义—社会主义—共产主义有个一知半解，就在食品摊前，在街角，在大楼里，竞相发表演说，把他们个个头脑里轰鸣的东西一吐为快。而社会主义青年团，在我们村那贫瘠的石灰岩土地上，突飞猛进地成长起来。到如今，伊丝认清了她正在走进的这个社会。她找到了一个熟人圈子，比她的父母和兄弟姐妹们组成的圈子大多了。她眼下占据着那个社会里的清楚位置：作为一个女人，作为政府办公室的一个打字员，作为一个自由个体。她成了一个新人，有新见解、想讲的新故事、新视角、新态度、新兴趣——这些新物事，是她设法从她的相识那儿采撷和收集来的。这一切，就在日常生活的苦难中进行着，无动于衷的样子。[66]

伊丝的兄弟姐妹和父母这个圈子不存在序列。但是在她做出了微薄贡献的革命时刻，她幼弱生命里第一次以序列方式想象自己：她是“一个”女人，“一个”打字员，“一个”自由个体，“一个”新人。这种序列化如此转变她的意识，而今什么东西在她都新意盎然。但是这些有可塑性和普适性的序列，绝不会出现在人口普查中，这不单单是由于它们不能被列举和汇总。[67]此外很明显，她把这些序列看成是同一类的，所以做一个女人、一个打字员和一个新人，履行了而不是妨碍了她为祖国自由而斗争的义务。我们也认识到，这些点到的序列是随时可利用来进行万花筒似的转换、扩充和缩减的。什么都没有钉牢

在命定石上。明天，她可能成为“一个”革命者，“一个”囚徒，“一个”青年，“一个”间谍，甚至是“一个”民族主义者，即在1946年把艾德礼和尼赫鲁都包含在内的那个无约束却有根基的普遍序列，不过这些只是并始终是暂时的。如果伊丝现在认为她本人是这个骚动世界的一部分，可谓受到日常的一般概念的召唤去战斗，那我们也要依照这相同的符号来理解她。我们不会分享她年轻女人的身份、她的打字技能、她的母语、她的宗教，或她的文化，但是她向我们说话，不是作为人种志上所谓的“报告人”（informant），而是某些序列的一分子，如果我们愿意依那些序列行事，它们是向我们敞开大门的。

关键是要注意到，她认为自己正参与其中的那大多数序列，要求她行动起来，扮演角色（act），这是它们的入场费。她将不得不学习如何“做”社青团的一个革命成员，好比别的人不得不学习如何“做”哈姆雷特，或罢工组织者，或民族主义者。但是她知道这一切是解放，而她惦记的最后一桩事情是她的认同或她的根。（我们从一开始就能感觉到，她要把自己拖向后来的悲剧。）

现代人口普查的序列逻辑好像在相反方向上展开。考虑一下普查似乎暗中引出的首要行动，亦即选举，我们就可以起步追寻这一逻辑了。在最理想的状况下，这种行动需要加入一天的长队排队等候，每个人依次进入一个围起来的空间，它像公厕一样奇异地私密，对它来说，放下的门帘似乎就相当于体面的衣裳。一旦入内，这些人就拉动相同的控制杆，或者在完全一样的纸张上写下标准化的词语或记号。不迟不早就在那一刻，不管他们喜欢与否，他们停止“做”选民——除了在归属（ascriptive）意义上而外——直到因年而异的下一次盛会再度降临。

选举行动非同一般的极少性和周期性，提醒我们选票与普查细目表在以下方面多大程度上是同构的：它拒绝分数，它精心安排了可叠加的匿名性，还有它在适当时候会隐藏到严格受限的总计里。但是这也向我们显示了它的现实的和象征的政治效能的基础。这个基础就是授权（entitlement），连同它的词源中全部反讽、过时的寓意。在一个人能够“从事”选举之前，他必须被授权去这么做，这要凭借一种法律行动，他绝非该行动的唯一受益者。他也不仅是“被授权”去选举，选举行为本身又“授权”别人代表他去行动。但是这个别人不是靠代理人权力进行活动，而是作为一个有界序列的代表。这种序列的有穷的数字占卦术（numerology），转而又在交叠、分层、多数派/少数派的基体内发挥作用。正是这一点使得（比如说）下面的情形再正常不过：选举一结束，除了职业政客，没有谁看重获胜的候选人赖以击败她或他的对手的准确数字；甚至投票反对当选者的那些选民，也觉得

完全有资格在她刚一获胜就向她提出要求。囊括各层级的选举人多数的，始终是更高的一个整体。选民们脑子里总是记着总数——有资格的选民数n。

从这个构架里，影响集体主体性发展的两大后果显露出来，特别是在刚过去的半个世纪里。二者指向同一方向，虽然是出于略有不同的原因。

第一个后果是以选民数n为依据，按比例赋权。当二十世纪以选举为基础的服务型政府增加了它的职能、扩大了它的福利能力的时候，益发精巧的人口普查日益成为集成数据库，各种规划和预算分配都由此而来。结果，普查本身就成了一种较为显著的政治化的目标。举个极端的例子，在尼日利亚，多年来人口普查在政治上是不可能的事情，无非就是因为害怕它会透露该国那些自我想象的族群集团的“真实”人数，进而会对政治权力和经济利益的分配暗示些什么。另举一个宜人些的例子：请注意在骚动不安的“长”1960年代，选民的压力是如何导致荷兰废除人口普查的（最后一次在1971年进行）；直到今天，荷兰依然是世界上拒绝这一政府管理的强大工具的唯一国家[68]。因1980年美国人口普查而引发的骚乱，更其标明了在何等程度上，普查中各种类别的界定透过它们在安排经济利益和其他利益的分配、调整利益预期上的作用，已经凝固成基本化的政治现实[69]。这样的类别当中，族群类别证明它们的重要性无出其右。它们原本是在一个世纪前，在一个前福利的时代，构想出来倨傲地调控从欧洲不同地区涌来的移民流。然而，当1920年代切断了大规模的新移民潮之后，由于通讯领域的革命，这些类别变成了甚至是全国性选举动员的基础。普查类别和赋权政治的强大连锁效应，可见之于新近的一些美国想象物在政治上的兴起，如西班牙裔选举、亚裔美国人选区等；甚或可见之于选举中的化种族（race）为族群（ethnicity），如“黑人”的例子所示。

在二十世纪后期的这种政治认同里，人口普查及其小兄弟随机抽样调查代替了邻里和家乡。这样的认同不仅政治重要性渐长，也让我们对族群和民族主义之间脆弱而清晰的界线看得更真切。族群政治是在人民首先作为选民的国家—民族赋权基础上登上舞台的，又是在既定普查的构架之内的比例性基础上受到辩护的。当——或者不如说如果——一个自命的族群集团重新想象自身是个民族（比如就像魁北克人干过的那样），并谋求获得独立国家地位的时候，那它会为了一种新的自成一体的普查，而废置原来的普查。但是恰恰就在独立之际，在一个新的总数n当中，比例逻辑再度出现。

第二个后果是认同政治（identitarian politics）的加强。我早先

提到过的那些有界可数序列——人口普查是最好的典型——的本质主义蕴涵。但是我怀疑这种序列是在另一个层次、同一个方向上运作的。这样来想：逻辑上，认同是对偶性（duality）的一个函数，它存在于当“b”突然碰到了“＝b”的那一刻。这是一种干瘪的、代数的方式，可以注解索因卡（Woyle Soyinka）对桑戈尔（Léopold Sénghor）提出的序列“黑人认同”（négritude）的辛辣摒弃：唯一的老虎无需老虎认同（Tigritude）。换言之，只有在两只身份未定的野兽从彼此那流离失所的眼睛里映照出自身的当口，老虎认同才显得必要。

“流离失所”（exile）这个词用在这里并非事出无因。我们大家都非常了解，人们是怎样喋喋不休地讲到不单要“寻”“根”，还要“探索”、“发现”他们的“认同”，并且，天哪，“快要迷失”他们的“认同”了。但是这些寻找，它们口头上是向内心转移，走向一度是灵魂安宅之所，实际上向外行进，迈向真实的和想象的人口普查，在其中，托了资本主义、国家机器和数学的福，整数的身体变成完全相同的，因而可以作为序列累加成虚幻的共同体。

此外，在我们的时代，这样的共同体不复局限于既存的民族—国家内部了。我在别处曾更详细地论述过，二战以后通讯和交通领域的革命同后工业的世界资本主义相结合，引起了史无前例的跨国移民[70]。

同样的诸种力量运作起来，创造了“流散社群的”集体主体性，后者是想象的、人口普查式的，如有界序列一样。对这一转变，很少有文本比好意的《企鹅移民社群地图册》给人一种更具象征性的观点了[71]。全书开头花了七十多页篇幅，叙述了公元前八世纪开始的犹太人大流散；接下来讲述了亚美尼亚人、吉普赛人、黑人、华人、印度人、爱尔兰人、希腊人、黎巴嫩人和巴勒斯坦人，最后以越南人和朝鲜人收尾。在每个实例下，引人注目的事情是作者坚持提供数字总计和小计——譬如说，全世界的亚美尼亚人总数，法国、格鲁吉亚、澳大利亚或阿根廷的亚美尼亚人总数。同样有启示意义的是，这些总数被若无其事地（即使难以置信地）四舍五入了：1920年肯尼亚有42000名“印度人”，1250年葡萄牙有40000名“犹太人”。这些计数是帝国政府机器出于它们自身的原因、依靠它们自身的特殊逻辑算出来的；那42000名“印度人”到底有多少真的把自己看成“印度人”，是远不确定的；在十三世纪的葡萄牙，要断定谁是犹太人，牵涉到种种模糊性和任意性：还有必要强调这些东西吗？其实，这类伪托历史的地图册，远非描述历史的主体性，实则表现了某种当代的世界主义视野，那是以约束认同的准全球性扩散为基础的。无论“华人”碰巧落脚

在何处——牙买加、匈牙利或南非，他们照旧是可计数的华人，如果他们碰巧也成了那些民族—国家的公民，也无伤大体。假如这样一本书今天在某些社会集团里大受欢迎，是不会惹人惊诧的——那些集团的成员被找到“流放中的”他们自身这种念头所吸引，认为自己有权归属于古老的、然而在这全球化时代又惊人地遍布世界的有界共同体。

这其中是否有哪一点表现了意味深远的世界主义，在我看来甚为可疑，因为它实际上只是一种普查式的、认同至上的族群观的延伸，缺乏任何普遍基础。它跟那位爪哇小女孩的差别之大，无物可及。那个女孩想象自己是一个“新人”，不是某个爪哇流散族的一个成员，她像哈吉·米斯巴赫一样，让自己加入动荡世界的无边际的序列，成为其坚定的本地成员。

2 复制品、光晕和晚近的民族主义想象

“世上无形无相者，无物堪比纪念碑。”罗伯特·穆齐尔（Robert Musil）在《生前遗著》（Nachlass zu Lebzeiten）中写道。

它们树立起来，无疑是要给人看见——其实是要引人瞩目。然而同时，它们也包蕴着某种东西，要驱开注意，让目光瞬即滚落，仿佛一粒水珠从油布上滑落，不作片刻停留。你可以沿着同一条街道走上几个月，熟识沿路的每一个地址、每一个橱窗、每一位警察，你甚至不会错过谁掉在人行道上的一枚硬币；但是有一天你大吃一惊：你抬头盯着一座建筑物底楼的漂亮女服务员，这时才蓦然发现一块绝不算小的金属匾额，上面刻着永不磨灭的字迹，你看出那写的是从一八××年到一八××年，不会被遗忘的某某人在此生活和创作。即便是对比真人还大的雕像，许多人都有相同的经验……你从来不看它们，而它们打算象征谁，你也往往一无所知，大概你只知道它是男是女。

穆齐尔接着嘲讽地说：

要是我们拿纪念碑表达美意的话，势必得出结论说，它们向我们提出了与我们本性相悖的要求，为了实现这些要求，需要做细致入微的准备工作……纪念碑真该加把劲了，就像现如今我们大家都不得不做的那样……为什么我们铜铸的主人公不至少玩点花样，拿他的指头敲打玻璃片呢？这在别处早就不新鲜了。大理石群雕的人物们，为什么就不转一下身，像橱窗里制作更精良的人物那样子，或者起码眨眨眼睛？我们应当求之于纪念碑的、使它们引人关注的最低限度的东西，想来是历经考验的可信标识语（logos），就像“歌德的《浮士德》无与伦比！”或“著名诗人某某的戏剧思想一文不值！”一类。真不幸，我们的雕刻家们不谙此道。看起来，他们没有领会我们这个喧嚣和运动的时代。[72]

这位“生前出遗著的”作家或许从一般意义上讲是对的，但令人眼前一亮的是，他那会心的淡淡评论尤为适用于晚近官方民族主义纪念上的困难；到二十世纪后期，所有那些民族主义都与国家联姻了。[73]本文通过反思纪念民族先人的某些公共纪念物截然有别的命运，力图探求这些特定的民族难题的潜在性质，以及这类民族主义的想象力僵局（imaginative impasse）。文中的大多数材料涉及美国及其渐遭淡忘的前殖民地菲律宾，既因为后者的民族想象深刻地受到前者的

左右，也因为后者提供了一个发人深省的例子，说明晚近官方民族主义是如何在政治上遭遇抵制的。欧洲，这个发明了官方民族主义的地方，必定四处露出它的面容。

华盛顿特区的林肯纪念堂揭幕于1922年，那时肯定已进入收音机、T型车和飞机的时代，但是劈木人［林肯的绰号——译注］并没有如穆齐尔嘲弄地建议的那样，在他的基座上慢慢旋转；他的眼睛不开合，他的脚趾不轻敲，在他身下，也没有简约的标识语，像“林肯，天下第一总统”之类，盛大地装点出来。另一方面，主管这项工程的官员细致地记录说，和劈木人塑像在一起的，还有：

125只麦芝达电灯，配备了X射线反光罩，已经安装在顶层空间……此外，在12块玻璃嵌板上方约20英寸处，装上了24只大功率的泛光灯，每只有约30×47英寸那么大，挂在中央的纪念大厅的天花板上，用以抵消从门口透进来的日光投在雕像上的怪异阴影。[74]

而且，在雕像脑后的墙上，确实有一句标识语，写道：“在这神殿里/犹如在人民心坎里/对亚伯拉罕·林肯/这位联邦救星的回忆/永志不灭。”[75]

这里活动着晚近民族主义特具的某种东西。劈木人的塑像被安放在一座“神殿”内，那是建筑师亨利·培根（Henry Bacon）仿效着安全属于异教的古希腊的宗教大厦建成的。里面，麦芝达公司被召来将怪异、冷淡的阳光拒之门外，由此巧妙布置成对中世纪教堂明暗交替的内景的仿真效果。（如果人们把历史设想为一场接力赛跑，这可能就是民族从宗教精疲力竭的手中夺过接力棒的时刻。）

标识语是以一种类似的逻辑在运作。我们首先再度得到保证，我们走进的这幢建筑是一座神殿，而且是“真实的”一座；这一点我们从它的立面去看可能猜想不到，从风格上说，它的立面跟许多银行、大学生联谊会会堂、保险公司和法院大同小异。另外，这座神殿是“祀奉之所”（enshrinement sites）序列的组成部分，“人民之心”也归向这种场所；或者，也许“人民之心”实际上不过是一系列的神殿。所祀奉的不是林肯本人独一无二的骨骸（仿佛他是一个近代圣徒），而是某种可以幽灵般地、无限期地复制的东西：他的“记忆”。这种祀奉还是“永远的”——显然是与“人民”、这个民族同始终的“永远”，可不是要指向最后审判日。

无疑就是上面勾勒的精妙舞台技术，创造出——特别是在黄昏以后——某种声光表演（son et lumière）的在场，然而假如这尊塑像搬到赫斯特古堡（Hearst Castle）而神殿搬到达特默思学院里，这种效

果会顿时无影无踪。与此同时，林肯纪念堂与穆齐尔调侃的纪念碑共有着某些有趣的东西：永远存在的从注意力中消失的可能性。人们可以从它无力给人指令上来理解这一点。下跪？脱鞋？绕着它逆时针地转七次？吟唱？祈祷？乞求保佑？鞠躬？问计？献上点东西？注目二十分钟？似乎没有哪一种特别有道理。[76]因为差不多人人都懂得，这尊塑像及其环境是复制品，而且是独特的复制品，因为它没有原型。[77]（或许这就是为什么有许多人，他们愿意肃然起敬，却断定该做的事情是拍照，单独拍林肯，或者他们本人、家庭、朋友、情侣与林肯合影——在纪念堂管理当局容许他们这么做的无论几个钟点里。）

然而与此同时，林肯纪念堂的复制品立即与附近的杰斐逊的复制品联系起来了。就在这一点上，我们开始意识到晚近官方民族主义的人物塑像的独一特性，那就是这些塑像本身不是独一的。人们一注意到马志尼，就会被马基雅维利、加富尔、但丁和邓南遮争来抢去，他们作为民族英雄可以毫不犹豫地相互替代，因为这个序列本身要求他们这样。的确，雕像的漠然的可替代性，人们在拉什莫尔山上一览无余。这表明英雄的民族纪念像没有光晕，像人们在《宫娥图》（在不管怎样的照明下，哪怕是怪异的[78]）、哭墙或吴哥窟的本原性中感受到的那种光晕。在它们面前，人们不以为奇地发现自己被禁止拍照，而且这一禁令还让人心悦诚服：一当它超出他们镜头之所及，他们就知道自己面对的是神圣之物。这一刻，他们不复是旅游人，而成了朝圣者。另一方面，民族英雄纪念像光晕无存这一事实，也意味着它们能够轻而易举地通过不同媒介流通——邮票、T恤衫、明信片、墙纸、海报、录像带、餐具垫等，没有谁会觉得渎神。最典型的大概要数美国钱币。事情并非这么简简单单：五张华盛顿的复制品可以给你换一支上好雪茄，五张安德鲁·杰克逊的复制品则可以让你在普通旅馆住一宿。其实递降的声望级序——华盛顿、林肯、杰斐逊、杰克逊，与递降的购买力级序刚好相反（所以华盛顿值杰克逊的二十分之一，林肯值杰斐逊的一半），但是对此谁都满不在乎，甚或念不及此。

如果我们考虑到，当光晕在复制品序列之内出乎意料地使人感知到它的在场时又是怎样，就可以更清晰地理解这一状况。1896年12月30日，伟大的小说家、诗人和道德家何塞·黎刹，在马尼拉闹市区被西班牙人统率的、本地人组成的行刑队公开处决。他牺牲的第一个周年纪念日上，阿奎那多的革命政府发布公告，敦促爱国者们以他们认为适当的无论什么方式纪念他的殉难。当革命尚在征程中的时候，首个“黎刹纪念像”建造起来了。但它不是黎刹的一尊雕像，而是染上了共济会色彩的一个抽象之物，只有他的两部振奋人心的小说的题目刻

在上面——好像在说：读之！后当为汝国之自由而战！

在革命的菲律宾共和国被美帝国主义镇压之后不久，种种塑像骤然在这块领土那些平服的广场上增衍开来，此前它们被严格局限于教堂的内部和立面。它们几乎全是由当地种植园主（hacendados）或其他显达立起来的，基座上镌刻着他们的名字，而且很大比例的塑像是黎刹的复制品。由是启动了黎刹的序列化，不单是靠他本身的机械复制，还靠他与别的立了塑像的已故英雄并排出现。在美国人发起对“菲律宾人”的普查计数后，他很快就开始被受过英语教育的新式精英称为“第一个菲律宾人”。最后，在据说是他被行刑的地方，殖民当局允准竖立一座黎刹纪念碑，顶上是这位殉道者的一尊塑像；这里结果成了如今设计精巧的伦礼沓公园（Luneta Park）的中心点。1946年，美国准许菲律宾第二次独立，自那以来，每当这位殉道者忌日的破晓时分，内阁就会群集在纪念碑下，举行一个简短、正式的仪式，这已成惯例；同时马尼拉港的军舰奇特地——考虑到这种场合——多次鸣炮致敬。几个月后，在纪念第二个菲律宾人、革命家博尼法西奥的马尼拉纪念碑前，将会发生非常相似的事情，只是规模稍逊。哎呀，博尼法西奥可是遵阿奎那多之命被处死的。到目前为止，一切都很典型。

但是如果谁在伦礼沓一直等到上午晚些时候，他将看到大队大队的朝圣者，从四面八方涌来，许多人穿着白色衣裳，或者是1896年革命最早的那种旗帜的颜色。他们清楚知道该干什么：依照各自的礼仪，他们吟颂，他们歌唱，他们祷告，他们跪拜，他们闭目静思，他们列队前进，他们手挽手，他们哭泣，他们祈福。人们不严谨地称他们是“黎刹教徒”（Rizalistas），意思是说，他们有些人相信黎刹是再次被钉上十字架的基督，或者是菲律宾的基督，而伦礼沓因之成为各各他；另一些人相信他从未死去，而是在某个神山顶上，静待他重返此地救赎他受苦受难的人民的那一时刻；[79]甚至还有些人相信，利用某些秘术，他的法力无边的神灵是可以接近的，尤其是在某些神圣场所和时间——这包括伦礼沓纪念碑和国家所称的黎刹节，还有别的时地。换言之，他仍然活在这里。这样的人信赖的是灵媒，而非传播媒介。政府故意对这些朝圣者不理不睬，[80]不仅是因为它并不赏识这第一个菲律宾人可能重返人间进行审判的观念，而主要是因为它自身的礼仪有赖于黎刹的可替代性。但是在朝圣者们自己看来，黎刹是唯一者——不可代替，不可交易，不可序列化——而他迷人的光晕恰是从他《宫娥图》般的独一性中冉冉升起。

如果我们现在从民族先贤的复制品转向安葬他们各自遗骸的官定场址，就不难发现劈木人和黎刹不同命运之间的相似之处。

美国似乎开了国家公墓的先河——但是我们不应惊讶，它是在独立战争之后近一个世纪才这么做的。葛底斯堡战斗结束之初，国会投票决定，拨款为新近的阵亡者——联邦的战士，南部邦联的战士，没人认识的战士，就在这块战场上修建一处特别墓地。每个死亡的选民或未来选民的遗体，都被授予属于它自己的单独的坟墓和墓碑。[81]但是葛底斯堡还有一种草就、试验的性质，美国内战的其他大血战，没有哪一场的死者被厚待以这种政治礼遇。众所周知，是在一战期间及战后初期，这种原型方才进入——这么说吧——全面生产。正如人们可能料到的，最成功的生产商是那个最老牌的工业资本主义国家，那个大不列颠，它还（但只是勉强地）合并着爱尔兰。

如托马斯·拉克（Thomas Laqueur）精彩描述的那样，1915年3月，诗人鲁珀特·布鲁克（Rupert Brooke）在斯基罗斯岛（Skyros）战死前夕，为了安葬当时和将来的阵亡者，一个官方的“墓地登记委员会”设立起来，紧接着又就开建在法英国人的永久公墓一事同巴黎展开谈判。[82]到1916年3月，“一些［200个］海外战场”的“角落”被伦敦选定，并计划根据未来战事的范围，新增300—3,000个公墓。由此开启了一个进程，它直到1938年才结束，那时节，1,850个这样的坟场业已成形，大多数位于法国和比利时。从葛底斯堡那里，英国政府吸纳了这个观念：死者应当有其个人的、标记分明的坟墓，但是要尽可能整齐地归并在他们战死的疆场周围。到1930年，大约557,520名大英帝国战士——其中五分之四来自联合王国——被认出来，葬在各自的标上名字的坟墓里。还有180,861具身份不明的遗体，也被埋进各自的墓穴里。对于清点出来的那些尸首灭失，或炸成碎片，或碾进泥沼的336,912人，所能做的就是，尽量靠近他们最后被记得还活着的地方，在那里立下石柱，镌刻上他们的名字。总计超过了一百万。

真正的英国创新在于保持这些公墓的运转。如何做到这一点是特有启发性的。关键步骤是民族—国家化（nationalization）——在该词的任何意义上。首先，国家垄断控制了一切尸身、一切纪念碑和一切公墓。阵亡者家属被法律禁止将他们亲人的遗体渡过英伦海峡运回家乡。换句话说——这话大概会使布鲁克惊呆的：是英国政府确保了如此众多的海外战场的角落“永远属于英国”。其次，英国政府尽其所能地要使得死者是民族的并一直如此（兴许是遵循萨克森—科堡—哥达王室的乔治［又称乔治五世］的精神吧，他在1917年7月17日发布皇室诏告，宣称他，以及他的祖母维多利亚的其他所有男性后裔——如果他们是大英臣民的话，将采用“温莎”［Windsor］这个民族姓氏）。达到这个目标的最重要手段是，常常要顶住国内的强烈反对，执意认为那些坟墓及其标志应该尽量整齐划一，它们应该在管理严密

的空间格网里规划好。这里没有什么东西可以明显区分开中产阶级与工人，军官与军士和列兵，英格兰人与苏格兰人、威尔士人和爱尔兰人。家属获准提交不多于66个字符的不管哪种铭文，那还得经受墓地委员会的审批，[83]还要按字母收费。这样，即便近距离看去，也没有哪座墓碑会鹤立鸡群。参观者可能得到这样的印象：在每个巨大的公墓里，死者们——这么说吧——在一动不动地立正，纵然是横卧着的。她也会被激发着开始计算那些可替代的象征性的整数，这种整数再常见不过地被加之于四分五裂的战士的残骸上，向我们表明，躯体计数对晚近的官方民族主义多么重要，而不仅是对人口普查或在选举日才关系重大。

巴黎和华盛顿大不如伦敦那么成功，明白何以至此很有意义。在法国，政府没有英伦海峡帮它坚持垄断权主张。“亲属们”很快开始争夺尸体，这随着时间推移而愈演愈烈。强势的天主教会直陈它厌恶公墓，因为它们如此显眼地同传统的宗教礼拜地点分隔开来，看似受到第三共和国反教权主义的瘴气的污染。不以信仰来区别死者证明是办不到的——基督教徒（无论新教徒还是天主教徒）的十字架，犹太人的六芒星形，穆斯林（他们有许多人来自早已变成宗主国法国的组成部分的那个阿尔及利亚）的清真寺一般的圆顶。就美国而言，它是个历史上较弱的联邦制国家，悬在一个强大的公民社会上保持平衡，无缘效仿白厅官方民族主义的民族—国家化。尽管一些有权势的政客做出了不懈努力，要让美国阵亡者留在法国、比利时和英国国土上的“美国”公墓里，在那里他们可以代表新近的、也许还有将来的美国在欧军事荣耀；但是没有得到什么系统的结果。[84]仅仅30%的阵亡者未能通过横渡大西洋的长途旅行回到故乡，其余70%的死者，正是他们的亲属而非国家决定了他们是私下安葬，还是葬于国家或民族的公墓里。无疑地，这一反利维坦的民主主义胜利的缘由之一是，共和国最近的战事都发生在古巴和菲律宾，这些蛮夷之地，美国人不能设想竟愿埋骨其间。一种传统已当其位，它后来将保证死于韩战和越战的许许多多美国人，不远万里尸骨还乡。更奇特的是，没过多久国会感到，对想去祭奠埋在欧洲的儿子的那些母亲们（不是妻子们），不能不资助往返船票和其他开销。不过有一种典型的美国式差别。白人母亲们乘坐豪华的远洋客轮的特别二等舱，住在高档宾馆里；黑人母亲们对商用轮船就只能知足，寄宿在绝成不了五星的住房里。

如果民族战死者的无名众生的纪念命运就是如此这般，那么官方民族主义怎样设法对待垂范天下的名人呢（他们大多死在自家床上）？法国展现了一个饶富意味的例子。

1764年，遵照路易十五的旨意，建筑师苏弗洛（Soufflot）开始

建造一座教堂，它要供奉巴黎的主保圣人圣热娜薇耶芙（Sainte Geneviève），却是按照从伦敦圣保罗大教堂学来的一种“古典”风格设计的。也许就是这种风格，确保了大革命期间它被赋予新命，成为改葬伏尔泰、卢梭这类民族圣贤的先贤祠。[85]所有权从王朝到民族国家的易手，透露在添加到它立面上的这句响亮广告语中：Aux Grands Hommes la Patrie Reconnaissante（伟人们，祖国感谢你们）。1828—1830年间，它短暂地恢复了宗教地位，后来在1851—1870年间，在拿破仑那欺世盗名的侄孙（great-nephew，原文如此，应为侄子。——译注）统治下，又再度如此。直到1880年代，“祖国的感谢”才赢得了对圣热娜薇耶芙的稳固的法律胜利。但是光晕始终躲着先贤祠，即便它是一个吸引游人的经久不衰的名胜。如果有谁想知道为什么，部分解释应当出自对它与拉什莫尔山国家公园相似点的思考，以及对“伟人们”这种民族序列的可替代性逻辑的思考。无论是华盛顿、杰斐逊、西奥多·罗斯福，还是林肯，都没有葬在拉什莫尔山，但是就算他们全葬在那里，也不会有什么两样。游人们站在紧邻一个巨型停车场边沿的围栏旁，仰视着“我们最伟大总统”的那些塑像（它们的身量是由彼此的存在予以保证的），然后就驱车各奔东西了。先贤祠亦然：游客们往前走之前，先看到了“伟大法国人”的一个个大名，那是一个约束序列，其中伏尔泰和卢梭可以相互代替。[86]这些躯体真的在那里，是官方民族主义的囚徒，但在这样一个圣地里，这一点无足轻重，因为参观的眼睛哪里都看，就是不看地面。

正如通常的情形那样，“不成功的”陵墓尤能揭示它们竞争对手的成功背后的机制。早在1910年代，在诺特（Norte），即一位美国城市设计师所规划的崭新市立公墓里，一座小型的先贤祠建立起来，用于安葬菲律宾的民族英雄，事实上在美国统治时期，有相当数量的官方认可的这类英雄的遗骸归存此地。今天，菲律宾几乎没有什么人还知道这个荒废失修的先贤祠的存在。从外面看来，它尚可辨认出本来模样，但里边已经成了管理员及其家庭的公寓，沿墙的壁龛如今主要摆满了玩具、盒式录像带、罐装商品和厨房用具。发生的事情就是，菲律宾的伏尔泰和卢梭们设法逃离了，鼓动起忠心耿耿的、通常是家族的遗体争夺者来把他们转移到家乡的神殿里去，在那里他们可能受到祖先崇拜精神指引下的照顾，而且，从官方—民族的视野消失之后，兴许获得了独一之物的神奇光晕。与此同时，诺特公墓过着它自身的辉煌壮丽的生活，每年在万圣节前夜臻于顶点，那时候，成千上万的家庭源源而来，各自奔向自家的坟墓，同魂兮归来的死者共度佳节：放风筝，玩牌或打麻将，抽烟或吸大麻，喝酒，祈祷，赌钱，准备祭品，掌掴孩子等。

这里有某种令人兴奋的东西，人们在民族庆典上很少看得到，或

许是由于这种仪式的结构不是序列性的，而完全是蜂窝状的。每个家庭可能或多或少都在做着同样的事情，但是每家的祖父母（abuelos）绝对是无可替代的，也引不起别人的兴趣。菲律宾大多数总统安息于此，在沿着公墓主林荫道的壮观陵寝里，但是没人注意到他们，哪怕是以拉什莫尔山的那种态度；只有他们各自的子孙来祀奉他们。

在复制品—雕像与死者之间的某个地方，是官方民族主义的那两个奇异作品：伦敦的无名烈士墓和一战死难者纪念碑。但是正如下文将明了起来的，它们最初的巨大成功充满了矛盾性，而且依赖于某种独一性的光晕，由于它们创建者的隐含计划，那种光晕注定是要退去的。

英国政府似乎在一战结束后的早期开创了这些纪念物，它自始即深忧这样的可能性：假如这位无名烈士的身份得以追查出来的话，他可能逃逸或遗体被夺走——在诺特的意义上。譬如，寇松（Curzon）热烈地坚持，无名烈士应当“依旧无名”。[87]因之，寻找合适的遗骸就被限制在大战最初几个月战死的那些人，他们最大限度地腐烂了，可能是七分如尘，三分像人。军方官员筛选出这样四具遗骸，再从中抽签选出一具，成为这条全面禁令的唯一例外：乔治五世国王陛下的死亡臣民不得返乡。实际上，由一艘英国海军驱逐舰横渡英吉利海峡运送的，是十六只桶，里面装了五十袋法国泥土。不过西敏寺大教堂的葬礼激起了惊人的情感喷发。在1920年11月11日以后的日子里，超过125万人排着队缓缓经过开放的墓穴。同一天，由君王揭幕的一战死难者纪念碑产生了相似效果。数千悼念者在它周围摆放花圈。

至于统治阶级对这些事件的看法，我们最好求助于伦敦的《泰晤士报》，它评论说：

此前从来不曾有过这样一份公告，一吐为快的公告，说我们全是平等的，全是一个躯体或不如说一个灵魂的一部分……我们所有人都是一支管弦乐队的成员……在那肃静的仪式上，有一种忘我，一种预言应当实现的渴望……即我们可以，真的，全都成为一个政治躯体和一个不朽灵魂的组成部分。[88]

透露内情的短语“一吐为快”，夹在“一份公告”和“我们全是平等的”中间，向我们表明那是虚伪的官方民族主义的叫卖。但是有意思的问题是，为什么这些新奇的仪式那时候对寻常百姓实际上“起作用”？较好的解释或许出在两个不同层面上。其一当然是国家对阵亡者的民族—国家化，以及他们被强使隔离在大不列颠境外，所产生的意外后果。数百万的丧亲者，无一获许以诺特的蜂窝方式埋葬他们的亡人。用互补的方式，一战死难者纪念碑的空洞性与无名烈士墓独有

的丰富性，使得其间可能插入私人记忆和悲伤。缓缓移动的瞻仰队列的好处在于，每个吊唁者都有暂时的机会插入那种意念，还意识到她前后的人都在插入他们自己的东西，对此她当然不能与闻。这是万圣节前夕吗？另一种回答不过就是仪式本身的新奇性。人们在参加时，并未想到这些仪式将要年复一年无限期地重复，而且要在许许多多不同地方重复——换言之，那些仪式仍在序列的控制力与无本原的复制品的逻辑之外。它们在1920年那时还有独一性的光晕。[89]但是这样的成功，处在晚近官方民族主义和私人悲情的临时接合点上，它始终是在一个定时器上跑步。序列化和复制的逻辑很快加入了游戏。阿林顿如今有了四座美国无名烈士墓，分别为一战、二战、韩战、越战而立，也有南部邦联无名烈士墓。阵亡将士纪念日在星期五和星期一之间摇摆不定，为的是确保——在无尽的一系列日历年（calendar year）中——一个悠闲自在的季春假日。

现在，当真正的死者同时被遗忘、复制、隔绝、序列化和无名化的时刻，我们回到了这个矛盾的问题，即我们只能称之为无本原性（originlessness）的本原问题。在《想象的共同体》的最后一章，我示意说，十八世纪晚期的种种断裂——它们本身是长期社会转型的变向时机——突如其来地产生一种新意识。这一意识根植于同质的、空洞的时间中，造成健忘症和疏离感，那与青春期带来的对童年的忘却如出一辙。一个深渊展现出来，它要求（也助成了）米什莱（Jules Michelet）发出亘古未有的宣称，说他是为一代又一代死去的“法国”男女立言，而那些人都不知道自己是法国人。恰在这个关键时刻，民族的叙事，连同其古怪的反系谱的目的论，都出现了，它们“顺着时间上溯……［直奔］考古学灯笼摇曳不定的微光照到的随便什么地方”。[90]

米什莱在要“拯救”无言死者的激情四溢、为天下先的个人声称中，尚且没有真正意识到他本人就是一时的创始者（Originator）。可是一旦他存在于斯，供所有人阅读，一个谁都可以剽窃的模型于是就位了。滑稽的是，没有什么人、什么机构比这样一些人更好地处在从事这类剽窃的位置上：贵族阶层、后殖民精英，诸如此类人，他们希望借过去传下来的世系而主张自己的合法性。那些迫使英王约翰签署了拉丁文《大宪章》的人，据称是讲诺曼法语的大封建领主的后裔们，凭借米什莱的反向目的论，就这样成了英国民族主义旗帜的名正言顺的旗手。

3 远距民族主义

在1860年代写的一篇名文里，德高望重的自由主义天主教徒，祖籍那不勒斯的英国人，政治家—历史学家阿克顿勋爵，有先见之明地警告说，三种强大的颠覆性思想正威胁着“现存文明”。这三大思想一是平等主义，矛头直指贵族政治原则；二是共产主义（他想到的是巴贝夫，不是马克思），矛头指向财产原则；三是民族主义，或民族精神（nationality），矛头所向是合法性（legitimacy）原则。就第三种思想，他写道，它“问世最晚，当世最富吸引力，得势的前程最远大”。[91]如果看看我们四周的世界，130年后的世界，好像阿克顿说得对极了。贵族政治已经被当成一种危险的政治思想摒弃，而成人选举权在几乎一切地方都已是既存事实，或者是一种势在必至、指日可待的前景。[92]形形色色的共产主义似乎已经退潮。但是合法性也几乎处处被推翻，以至于当前联合国的成员国数量四倍于它七十年前的前身国联。几百年间建起来的多语种大帝国，一个接一个地解体了——那广袤的区域一度受治于伦敦、伊斯坦布尔、莫斯科、马德里、里斯本、海牙、维也纳、巴黎，甚至亚的斯亚贝巴。只有天朝帝国的残躯犹在。

然而就在这一轰然的解体过程——也是解放过程——的同时，世界已然更形密切地整合到单一的资本主义经济中去了，在我们时代的这个经济里，按下一个计算机键，数十亿的美金几乎瞬间就能传送到全球各地。如何理解一体化和解体这个乖谬的双重运动呢？这些力量是相互矛盾的呢，抑或不过是单一历史进程的对立面相？再有，资本主义正在制造新型的民族主义吗，在其永恒的躁动不宁中？

探索这些问题的一个不错的起点，是阿克顿论文的另两段文字。第一段其实是从十七世纪伟大的教士演说家波舒哀（Jacques Bénigne Bossuet）的布道文章中摘录的，我们的这位历史学家赞许地提起它：

Ainsi la société humaine demande qu'on aime la terre où l'on habite ensemble; on la regarde comme une mère et une nourrice commune ... Les hommes en effet se sentent liés par quelque chose de fort, lorsqu'ils songent, que la même terre qui les a portés et nourris étant vivants, les recevra dans son sein quand ils seront morts.

［因此，人类社会要求我们热爱我们共居的大地；视大地如母，如共同的哺育者……人人都想到，同一片土地承载了人，滋养了生物，待到它们消亡时将其接纳入怀，于是，他们事实上都感到因某种强有力的东西而结合在一起。——译注］

第二段是阿克顿本人的警句："流放是民族主义的温床。"[93]

阿克顿在试图比较两类政治忠诚，一种与合法性协调无间，另一种则与之格格不入。因为波舒哀没有提到法国（撇开那法语），相反提到了一种普遍的社会状态，在那种状态下，人类感觉自己被生养他们的故土牢牢系在一块，还将在她的怀里——他们这样梦想——寿终正寝。对波舒哀来说，人们向往着就在他们出生和长大的地方终老，似乎再正常不过了。包含在由出生和死亡这两个非自愿的、宿命性时刻所划定的界线之内的这种静态，与封建社会的社会公理同声相应：即该社会被建成一种神定的、不可更易的等级制度。这同对本地土壤的深深依恋相结合，使得数以百计的这种共同体有可能平静庄严地聚合成有合法性的庞大松垮的统治区（imperia），而且如有必要，它们可能通过王室联姻、外交和战争，拆分到其他统治区去。[94]波舒哀的注意中心因此是在Heimat（德语，故乡），或者也许更恰当地说是patria（西班牙语，家乡），这个绝妙的伊比利亚语词能够从"父母之村"，经由"父母之乡"和"父母之郡"，逐渐延伸到"父母之邦"（home-country）。

与之相对，阿克顿相信，"民族主义"源自流放，此时人们不再能够轻松地梦想回到曾经生养他们的滋润的怀抱。极有可能的是，这位自由主义历史学家心里主要想到了他那个时代的伟大的民族主义领袖——马志尼，加里波第，科苏特，等等，他们很多人由于显而易见的政治原因，长期生活在自己的故乡以外，有时就客死他乡。但是阿克顿所谓的流放的确老早就已开始。波舒哀已经是一个落后时代的人了，因为他出生于1627年，那是在清教徒的"先辈朝圣者"（Pilgrim Fathers）移民团在普利茅斯礁石登陆之后七年，在天主教的科尔特斯（Hernan Cortés）猛攻蒙提祖玛的著名首都之后一个多世纪。自十六世纪晚期以降，数百万的起码名义上自由的欧洲人，数百万的受奴役更甚的非洲人，可以谓之踏上了横跨大西洋的"流放之旅"。这些迁移规模之大、路途之远，都是史无前例的，使得里斯本、马德里和伦敦必须发明古怪的新词crioulo，criollo和"the colonial"，指代一种新型的流落异域的人和文化。对这种渐次浮现的流离意识，玛丽·罗兰森（Mary Rowlandson）的纯朴回忆提供了一幅最为鲜明的图画。她是一位年方十九、刚刚出阁的马萨诸塞女子，在1675年2月被一伙当地的阿耳冈昆部族（Algonquin）和纳拉干西特部族（Narragansett）的

斗士短时间劫持。她可怜巴巴地写道：

我看见一个地方，那里有一群英国人的牲口，这让我感到一丝安慰，虽然帮不了什么忙。不久我们来到一条英国人的小径，我真喜欢它，我想我本来可以索性躺下去死掉。那天，正午刚过，我们到了Squaukheag，印第安人迅速分散到英国人荒废的几块田地里。[95]

从她的用语中，我们观察到奇特的、全然是克里奥耳语的自相矛盾倾向。一方面，她觉得不必向她的读者解释Squaukheag位于何处，更不消说如何念这个醒目地不属欧洲的地名了。她的熟知并不出人意表，Squaukheag可以说就是顺着这条路走去的那个地方，毕竟她在这个同样不属欧洲的马萨诸塞出生并度过了整个青少年时代。另一方面，她看见了面前的“英国人的牲口”，一条“英国人的小径”，和“英国人荒废的几块田地”，虽然她从来不曾处在距英格兰三千英里范围之内。这些可不是从科茨沃尔德丘陵地带（Cotswolds）或唐斯的有草丘陵地（the Downs）——可以说真实地点——拖曳过来的东西，而是一种想象行为，对十七世纪格洛斯特郡或萨里郡的一位年轻牧师之妻来说，这样的想象决不会发生。它们之所以某种程度上准备好了成为“英国人的”，恰恰因为它们是在马萨诸塞，不是在英格兰，因为在玛丽看来它们蕴藏着她的“英国”人民农业劳作的踪迹。但是我们也可猜测，直到她被绑架的那一刻为止，她是就事论事地把牲口看成牲口，田地看成田地的。后来她落入阿耳冈昆人和纳拉干西特人手里，被拽出了日常生活，就在她土生土长的马萨诸塞的正中央，她发现自己处于可怕的流放之中：当此之际，她的“民族化”时机到来了。她沿着一条小径挣扎着，就在她确信自己不可以躺倒死掉的节骨眼上，那条小径变成英国人的了。当她最终被赎救出来，回到她出生的共同体中时，她的“民族主义的”震颤不见了。因为她已经设法差不多回归故里了。然而这个故里是兰开斯特，还不是美洲。[96]这里的悖论在于，我们今天能够不费神地把玛丽·罗兰森理解为美洲人，正是由于她在囚禁中看到了面前的英国人的田地。

玛丽·罗兰森的故事在马萨诸塞初版，一年之内，在大西洋对岸也出版了，而且证明很受欢迎，整个十八世纪累计出了三十版。[97]在新近联合起来的王国里（玛丽被掳是在苏格兰被掳之前二十年），飞快增长的阅读大众渐渐知晓了不合常轨、用英文写作的女人们，她们从不曾涉足英国，却可能被“野蛮人”拖过英国人的田地。她们是什么人？真是英国人吗？非英国的英国妇女——“殖民地居民”（colonial）的照相底片开始显现。

由于在英国人到北美建立殖民地之前一个世纪，西班牙人已下手在加勒比海和南美从事征服活动，所以非西班牙的西班牙人很早就开

始隐然耸现。早在1612年，马德里人、多明我会神学家胡安·德拉·普恩特（Juan de la Puente）就写道：“美洲的天空诱发出易变、淫靡和谎言：这些是印第安人典型的恶习，而那里的星座使它们成了生于斯长于斯的西班牙人的特征。”[98]此时克里奥耳人正从形象上创造出来，稍后将在文化和政治上变为现实。[99]我们在这里可以看到“土著”（the“native”）真正的历史起源，尤其是如果我们回想起对德拉·普恩特长达一个世纪的怒斥的话——这种怒斥因横跨大西洋双向流动的印刷品的轻嘶而变得可能。“土著”这个人物形象有时藏在其他名目下，完好地挺到我们这个时代，欧洲如是，别的任何地方也相差无几。

因为土著就像“殖民地居民”和“克里奥耳人”一样，是一张黑白底片（white-on-black negative）。土著的土著特性始终是无所系泊的，它的现实意义是混合的、逆喻的（oxymoronic）。它的出现，是在摩尔人、异教徒、回教徒、野蛮人、印度教徒之类变成废词的时候，也就是说，不仅仅是在临近真正的印刷品会战之秋，有相当数量的越南人读法语、写法语，或许还说法语的时候，而且是在捷克人对德语、犹太人对匈牙利语都同样如此的时候。民族主义的纯正（由此还有清洗）恰是从这种混杂中开始浮现出来。

是什么让所有这些发动机开动起来的？略有不同地说，是什么使玛丽·罗兰森（以及不久之后的伦敦）的不稳定的英国属性成为可能？简单的回答是资本主义，仰仗它的机构，自十六世纪中叶以来，数百万自由的、契约约束的和受奴役的身体能够穿越几千英里海域进行运输。但是这一运输的物质实体——轮船、火器和航海装备——是由墨卡托地图与积累起来的巨量知识所指导的，前者受数学的启迪，后者在印刷物中存储和传播。也正是凭借往返越洋的印刷物，这种不稳定的、想象的、带着英国属性和西班牙属性的世界才创造出来。

远距离运输与印刷资本主义通讯系统的重要关联，为十八世纪末叶第一次民族主义运动的繁荣准备好了基石。引人注目的是，这种繁荣首先在北美，然后往南在天主教的、伊比利亚的殖民地发生，那里的经济全是前工业的。十八世纪下半叶，北美殖民地比宗主国有更多的印刷机，这一事实最好不过地预示了那个繁荣过程。所以情况就是，到1765年，用沃纳的话说：“印刷品渐渐被看成是政治生活不可或缺之物，对亚当斯这些人来说似乎是世界解放的首要原动力。使印刷业的这次转型尤其异乎寻常的地方在于，它不像十九世纪的出版物爆炸，实际上不涉及该行业的任何技术改进。”[100]

同时，在大西洋彼岸，随后在全世界，新兴的工业资本主义正开始创造更加地方性的流放形式。在本杰明·迪斯雷利1847年的怪异小

说《坦克雷德，或新十字军》里，他评论说“伦敦是现代的巴比伦”。[101]在这个逆喻里，一种囚禁叙事的回声同奢靡和堕落的箴言式比喻的回声一样响亮。这是从迪斯雷利早两年发表的小说《西比尔》的有名副题“两个民族”中合乎逻辑地生发出来的。正在深化的工业资本主义那时已经在领土狭小（假如不算爱尔兰的话，小于宾夕法尼亚与纽约之和）的单一国家中造出了“两个民族”，不过它们决不对应于任何公认的族群或宗教共同体。当恩格斯1842年抵达曼彻斯特开始研究工人阶级状况的时候，乔治·斯蒂芬森（George Stephenson）已经捷足先登。这个世界纺织之都有了一个火车站。火车头启动了它的世界性、历史性的使命：将成千上万的乡村村民运到城市贫民窟。这个使命的划时代意义，比之先前三个世纪跨大西洋的航船，也不遑多让。[102]只有少数人将会返回家乡，在村子的无知先人们安息的那些逼仄墓穴里尽其阳寿。盖尔纳精彩地描述了这种新颖的工业生活经验如何剧烈地改变了这些人的生活，这种改变又如何使他们在一定程度上愿意接纳民族主义，但是他的描述应当以流放的符号来读解。在英格兰，看到“英国人的田地”正开始变得可能——从铁路车厢望出去。与此同时，另一种流放正因工业资本主义为欧洲诸国生产的财富而露头。因为这种财富促成了一种集中化、标准化、层级陡峻的公共教育体系的蔓延。艾瑞克·霍布斯鲍姆提醒我们说，就在《坦克雷德》出版之际，1848年动乱的前夕，全欧只有48000名左右的大学生，这个数字实际上低于俄亥俄州立大学当前的入学人数。[103]但在该世纪的下半叶，教育部如蘑菇般四处涌现——瑞典在1852年，英国在1870年，法国在1882年，孩子们开始被迫移居学校。[104]

1960年代中期，年迈的菲律宾人佩德罗·加罗萨（Pedro Calosa）接受采访，被要求对比两个时代的状况——当前的时代，与他领导的反抗美国殖民主义的1931年起义那个时代，这时候他带着怀旧的满足感评论道：1931年那时“尚无青少年（teenagers）一说”。[105] 因为人的这个新类型——儿童与作为劳动力的成人之间的游荡者——当时方始形成，是拜帝国主义者的大众教育新机器所赐。但是泛而言之，青少年是自十九世纪下半叶以来，国家将其标准化的国语强加其上的所在。不管这种国语是该国国民普遍懂得的语言的一种社会尊崇的方言（如英国国王的英语），还是从多种地方语中确定下来的一种地方语（如奥匈帝国的德语），结果往往是地方语（vernacular）和方言（dialect）的社会和政治等级的重新分层与合理化；由于新教育日益同就业前景和社会流动机会挂钩，情况就更其如此。难怪人们变得越发自我意识到他们的语言实践及其后果。司空见惯的结果是一种流放。标准化的国语越是不再仅仅是行政官员们的内部语言，而成为一个宣传性国家的官定语言，就越有可能在旧欧洲出现像克里奥耳人或土著民的角色：不是真正德国人的德国人，不十分像意大利人的意大

利人，不说西班牙语的西班牙人。如同在美洲一样，一种不稳定的否定性出现了。因此，到1919年改变了欧洲版图的民族主义运动往往是由通双语的年轻人领导的，1919年之后亚洲和非洲也沿袭了这个模式：没什么比这更不让人惊讶的了。一个男孩，跟母亲学会了捷克语，从学校学会了德语，他怎么能够抛却在他讲德语的同学身上未曾留下丝毫污染痕迹的一种捷克语？他怎么能不透过他的德语的倒转的望远镜看去，认为他的捷克语仿佛处在流放中？

从目前勾勒的视角看，有人可能倾向于认为，民族主义运动的兴起，以及它们的可变终点，即如愿以偿地成为民族—国家，是摆脱流放的回家之举，是混居问题的解决之道，是为了在政治斗争的暗室里从底片上冲洗出来的正片。捷克人终将在捷克斯洛伐克出生并最后埋骨于斯，波兰人则在他们的波兰生生死死。文化生活和政治忠诚将彻底地、稳定地不妨说是按照波舒哀的方式校正一致。在欧洲以外的殖民地领土上，同样的逻辑在推进着，有意识地或无意识地，敷衍地或热衷地。现代的有界国家疆域以墨卡托法绘成地图，多少较为有效地管辖着，好像只是在静候相称的居民。这里，从某一视角看来，殖民主义好似一个噩梦缠身的口吃者。说它是口吃者，是因为就其本来的性质而论，它无从列举这样的居民。再没有比菲律宾更好的例证了。到西班牙统治末期，以受保护领地（terre nourrice）的身份，它已有350年之久被想象成Las Filipinas（菲律宾）。但是Filipino（菲律宾人）？不过是宗主国的人对当地克里奥耳人这个极小阶层的轻蔑称呼：不错，他们是住在菲律宾，但依傍着远为人多势众的半岛人、梅斯蒂索人、华人和土著民。直到1890年代的革命党人才把它用作这个家园上全体人民的称谓，他们最终包含了以上所有类别的成员，执拗地归于自身一种共有的菲律宾属性。殖民主义也是噩梦萦怀的，因为人们可以振振有词地论证说，它在民族主义者本身变成历史存在之前，就梦见了早发的民族主义。[106]由这种观点出发，诚如过去共和主义美洲的模式原来所暗示的，在地图上标出马里，大概就得找出它的马里人；标出锡兰，就得找出锡兰人；标出巴布亚—新几内亚，就得找出巴布亚—新几内亚人。但这绝不能说总是做得成功的。

人们因之就能明白，为什么民族—国家地位对十九、二十世纪的民族主义事业如此关键，那些事业毁灭了从专制主义时代继承而来的庞大的、多语言混杂的帝制王国，以及比王国本身更长命、更庞大的殖民—帝国主义混合体。因为它——连同其典型的共和制度——被认为代表了想象的家园与想象的家园主人的一种新发现的结合，并通过有组织地运用它的政治权力和经济资源，确保那一结合的稳固。是故，李斯特式理想似乎合情合理：自给的“国民经济”，被关税像护城河似的拱卫起来。

然而有讽刺意味的是，正当这个经典的民族—国家构想随着1919年国联的建立而全面开花之际，前进中的资本主义也开始侵蚀其基础。像较早时代那样，最突出的转变发生在交通和通讯领域。地上，机动车日渐代替了火车头，它们在上面驰骋的碎石路面的大幅扩张，绝不是只在国境线内才规格一致的。天上，除了像美国这类特大国和富国以外，商用航空生来就基本上是跨国的。一个人飞来飞去，是要离开或返回他的民族—国家，不是在国内四处旅行，而“国家领空”只有昙花一现的貌似真实的生命，随后卫星的问世让它成了明日黄花。这些变化的步伐和劲头，生动展现在进入历史上的移民地美洲的非移民外国人的统计数字上[107]：

1931—1940	1,574,071
1941—1950	2,461,359
1951—1960	7,113,023
1961—1970	24,107,224
1971—1979	61,640,389
1981—1991	142,076,530

（非移民数量超过移民的第一个十年是1930年代，而且比值已达3：1。）

收音机甚至把不识字的人口也带入了大众传媒影响范围之内，它的收听从未被有效限制在民族—国家的听众上。没有哪家报纸能够奢望支配地球卫星的那种覆盖范围，BBC或美国之音就能做到。后来，电话和电报、电影、电视、盒式录音带、录像机及个人电脑，将收音机发动起来的几乎一切东西都加速了，无限放大了。

这些进展已然有了并将继续带来无尽后果，正因为它们是高级资本主义的跨国化与全球经济趋于陡峻的经济分层的有机组成部分。如今现实就是这样：全世界不到25%的人口占用了世界收入的85%，贫富差距正稳步扩大。在1980年代，8亿多人——超过美国、欧共体和日本人口之和——“甚至变得更见赤贫，1/3的儿童食不果腹”。[108]然而，多亏了飞机、巴士、卡车乃至老气的火车，这种不均和苦难从任何意义上说都比以往更靠近特权和财富。故而移民不再像前些世纪那样，外移到新世界或澳新的那些边缘地带，而是内移到宗主国的中心区域。

1840—1930年间，大约3750万移民（他们压倒性地出自欧洲）来到了美国；平均每年近41.6万人。1970年代，年均数字约为50万人，到1980年代约为74万人；80%的新来者是“第三世界”的。[109]保罗·肯尼迪提到说，眼下有些人口统计学家相信，今后三十年里，每十年会有多达1500万移民进入美国，即是说，年均速率是150万，这是1980年代的两倍。[110]

这些估计数值业已证明只有些许夸大。早在1997年，美国移民和归化局宣布，此前四年有不少于500万的非法（更别提合法的了）移民潜入美国——年均速率是125万人。[111]西欧在二战结束与1970年代初的石油危机之间的三十年内，吸纳了2000万以上的移民。（若非斯大林铁幕之助，这个数字原本会高出许多。）但在1980年代后期，数字膨胀起来，或许整个1990年代将继续膨胀下去。德国的7900万居民中，520万（7%）是外国移民；法国，5600万人中有360万（7%）；联合王国，5700万人中有180万（2%）；瑞士，680万人中有110万（16.3%）。[112]（即便是孤绝的、限制甚严的日本，据说也有一百万左右合法或非法的外国居民。）而苏联经济和政治的崩盘，已经开始促成人口流动，那是任何世纪末的大陆封锁体系（Continental System）都无法阻遏的。

与此同时，我们时代的通讯革命深刻地影响了移民的主观体验。墨尔本的泰米尔人巴士司机离他的祖国（land van herkomst）只有区区十二小时飞行时间的距离。阿姆斯特丹的摩洛哥建筑工人每天晚上都能收听拉巴特的广播节目，毫无困难地买到他的国家最走红歌手的盗版磁带。东京郊区的非法外国移民、受黑帮保护的酒吧泰国男招待，向他的泰国同胞们放映曼谷出品的卡拉OK录像带。香港的菲律宾女佣给她马尼拉的姐妹打电话，在电眼的闪烁中给她在宿务的母亲汇款。温哥华学业出众的印度学生可以同他以前的德里同学天天保持电子邮件联系。更不消说老在增长的雪片般的传真了。

要是玛丽·罗兰森今天还活着的话，看起来似乎能够在她小小的公寓卧室里，在她脚指头那边的屏幕上，在完善的电子安全中，“真正”看见英国田地和牲口。但是自然地，意义全变了。这特别是因为她只能看见屏幕的控制者选择让她看见的东西。她的眼睛永远看不到比屏幕框更宽的地方。田地的“英国属性”不是出自她的内心，而是出自她身外一个讲述着的联合大企业的声音。更具体地，考虑一下这张驰名的照片：一位孤独的伯罗奔尼撒客籍工人（Gastarbeiter），坐在他——比如说——法兰克福的又黑又脏的房间里。墙上唯一的装饰，是汉莎航空公司一张游览帕台农神殿的华丽旅游海报，它用德语邀请他去希腊度一个“阳光明媚的假期”。他很可能从没见过帕台农神

殿，但是汉莎设计的这张海报向他也向任何游客确认了一种希腊身份，或许只有法兰克福才促使他采取的身份。同时，它提醒他，他只要几个小时就飞到了希腊，如果他攒够了钱，汉莎将很乐意帮助他在他的故乡（Heimat）度过两周“阳光明媚的假期”。他极可能也知道，随后他将重回法兰克福的流放生涯。或者从长远看来，他将发现自己年年在伯罗奔尼撒短期流放？抑或是在这两地流放？他的孩子们又将如何呢？

在转向这一粗描的1930年代后的流浪生活的政治后果之前，有必要简单强调一下后工业资本主义两个小而重要的关联后果。试考虑个人身份的两种通行天下、相当现代的官方文件：出生证明和护照。二者都在民族主义的十九世纪问世，后来变得彼此相连。没错，在全世界基督教化的区域，出生登记远远先于资本主义的兴起。但是这些出生只是由教区教堂地方性地、依照教会规矩记录的；登记是即将来临的洗礼的前奏，标志着基督教徒的灵魂在新的肉体形态中出现。然而在十九世纪，登记由国家接手，那些国家正日益呈现出民族色彩。例如在工业发达的英格兰，户籍总署署长职位不过是在1837年才设立的。所有出生，不论随后施洗与否，一律强制性登记，这是直到1876年才有的。国家的证明书确认每个婴儿的父亲和出生地，（通过血统主义或出生地主义）为幼儿获得公民权与否创造了奠基性文件。（他或她不再是出生于埃格汉教区，而是联合王国。）护照是工业时代里移民和民族主义力量会聚的产物，准备当婴儿逐步变为成人时认可其政治身份。

出生证明和护照的联结是在这样一个年代制度化的，当时妇女还没有政治参与的法定权利，父权制家庭是大体上不受质疑的规范。但在我们的时代，这一切都急剧改变了。当国联成立——以及妇女选举权正盛行起来的时候，美国离婚与婚姻的比率大约是一比八，而今差不多是一比二了。未婚妈妈生育的美国婴儿比例，从1960年的4.2%惊人地增加到1990年的30.6%。[113]现代生活的国内漂泊和国际漂泊，也导致十九世纪的出生证明变得像一种伪钞。譬如，设若我们获悉玛丽·琼斯（Mary Jones）于1970年10月25日出生在德卢斯，父母是罗伯特·梅森和弗吉尼亚·琼斯，甚或是罗伯特·梅森和弗吉尼亚·梅森，我们不能淡淡地推论说，她就是在那个德卢斯被怀上，在那里长大，或者如今住在那里。我们搞不清楚她的祖父母是不是葬在德卢斯，而且即便是，我们也没多少根据可以料定，玛丽总有一天会埋在他们身边。弗吉尼亚还是梅森家的吗？或者是琼斯家的？或者又是别的什么人家？玛丽同罗伯特或弗吉尼亚的联系，有多大可能会超出定期的长途电话？她在多大程度上会被人认作、也被自己认作一个德卢斯人，一个梅森家的人，或一个琼斯家的人？

出生证明的伪造性质，或者——我们应该说——它的低市场价值，也许因其赝品之相对稀少而得到确证。反之，大量的假护照以及它们博得的高价钱表明，在我们的时代，当人人都被设想成归属于联合国某成员国的时候，这些文件具有高度的事实断言性（truth-claims）。但是它们较少表明公民权，更谈不上表明对一个保护性祖国的忠诚，而较多表明参与劳动力市场的权利；就此而言，它们也是伪造品。葡萄牙护照和孟加拉护照，即使真实不虚，也没有透露几分关乎忠诚或习性的事情，而是充分显示了它们的持有人获准在米兰或哥本哈根找工作的相对可能性。我们全都在机场的移民隔板那里经历过的隔离队列，所标志的经济地位远甚于任何政治忠诚。实际上，它们对人力计收差别关税。

现在让我最后转向政治领域。至少在两个既有别又相关的政治范域，上面阐述的这些过程可能破坏了古典的十九世纪民族主义构想，后者立志要让习性、文化、忠心和排他的政治参与完全一致。

第一个范域与后工业核心国家约略相当。在十九世纪和二十世纪早期，那些所谓移民国家（主要是美洲国家，也有澳大利亚和新西兰）有非凡的能力让数百万移民同化和归化。加尔铁里（Galtieri）、艾森豪威尔（Eisenhauer）、藤森（Fujimori）、范布伦（Van Buren）、奥希金斯（O'Higgins）、杜鲁道（Trudeau）等名字就说明了问题。但是出生证明此时首先具有政治重要性，我们可以从宪法的这一限制性条款看出这点来：美国总统应当出生在本国边境以内。因此一个人要么是美国人，要么不是。而且，为美国之外的其他国家服军役，要遭受褫夺公民权的法律制裁，虽说这并非总是不折不扣执行的。这个制度何时才开始式微的呢？或许是在我们划时代的1930年代，那时美国人被容许加入西班牙内战中的国际纵队？要么是在1940年代末，那时美国人被默许参加新生的以色列国的保卫战？但是我想，既定规则中的这些失效之所以听之任之，恰是因为人们相信这些法外事务是区区小事，涉及的是籍籍无名的小人物。再说，卷进去的那些美国人的美国身份从未被认真怀疑过。然而这些状况自1960年代中期以后就开始改变了。安德烈亚斯·帕潘德里欧（Andreas Papandereou）生而是希腊公民，后来成为美国公民，再后来，趁着机遇的召唤，又成了希腊公民和希腊总理。在他的发展中尚可见某种章法。但是对长滩白手起家的百万富翁金·凯萨维（Kim Kethavy）的1993年柬埔寨总统候选人资格，我们又将作何感想呢？用《纽约时报》的郑重话语说，他“持有美国护照……他的竞选总部的办公室插满了美国国旗。（按照美国移民法，凯萨维先生万一获胜，或将被迫放弃美国国籍——虽然他获胜希望渺茫。）”[114]这里一切都有象征意义：凯萨维先生的国籍放在括号里，有案可查的报纸认为他只

是“或将”被迫放弃它，假如他成了柬埔寨总统的话。没有迹象显示1990年代的《时报》觉得凯萨维先生——或美国政府——的行为有什么古怪或不妥之处。毕竟，美国公民米兰·帕尼什（Milan Panič）和穆罕默德·萨希尔贝（Mohammed Sacirbey）最近已就任南斯拉夫总理和波斯尼亚驻联合国大使，而塔格佩拉（Rein Taagepera）离开加州大学欧文分校终身教授职位，不成功地竞选过爱沙尼亚总统。这种现象也不是美国一家独有；加拿大公民、计算机系统生产商蒂明斯基（Stanislaw Tyminski）曾与瓦文萨（Lech Walesa）对抗，竞选波兰总统。

这枚硬币的另一面是，美国和其他老牌民族—国家里出现了一种族群认同，它相对于经典民族主义的德米特里·卡拉马佐夫，看起来像是私生子斯乜尔加科夫。美国变种的一个象征，也许是前些年乔纳森·波拉德（Jonathan Pollard）的间谍罪审判。一个美国公民，却为另一个国家刺探美国情报，如果谁认为这里边可能有什么值得褒扬的，那在古典民族主义时代会显得荒诞不经。但对同情波拉德的相当数量美国犹太人来说，这位满腹怨恨的间谍被理解成代表了一种跨国族群认同（transnational ethnicity）。还有什么能够如此颠覆性地模糊美国和以色列的公民身份呢？另一个象征是1977年亚力克斯·哈利（Alex Haley）的电视连续短片《根》（Roots）所吸引的众多非黑人观众。（收看最后一集的有3600万户家庭，令人瞠目。）该剧凸显了绵延不辍的“非洲人属性”（Africanness），由此意在反驳大熔炉的意识形态——哈利的祖先们虽则已然美国化，多少还保持着那种属性。几乎没有疑义地，《根》的流行多亏了这个可换位的主题，只要我们回想起特别是在1980年代，那些地地道道的美国青年一窝蜂地去为大学里的各种族群研究项目游说，他们也热情洋溢地去研究自己生身父母往往已经决定抛弃的语言。从这些和别的冲动里冒出了文化多元论的意识形态纲要，它暗示说，十九世纪那种简单形态的美国主义（Americanism）不够用了，或者不可接受了。（可是什么形态够用？很长时间以来，美国选举的参与度一直在下降，到1990年达到极低点：仅36%的合法选民投了票。）

从（比方说）美国人到亚美尼亚裔美国人再到亚美尼亚裔美国人的这种转变，正受到两股力量的强化：一是前面谈过的交通和通讯的普遍革命，二是当前苏联和南斯拉夫的解体。例如，克利夫兰的斯洛文尼亚血统的人就比卢布尔雅那还多，既然斯洛文尼亚已是独立国家，在克利夫兰以及在美国做一个斯洛文尼亚人，就显得重要性有所提高。这样的族群认同通常和《根》一样有着浓厚的想象特征。我们多半会为这样一些矢志不移的“爱尔兰裔”波士顿人发笑，他们不懂爱尔兰文学，不玩爱尔兰的运动，不给爱尔兰交税，不服爱尔兰兵役，

不在爱尔兰的选举中投票，对这头“老母猪”（Old Sow）的今日现状仅有度假所得观念。然而思考下面这件事就不那么好笑了：男女同性恋者在科克（Cork）的圣帕特里克节庆典上的闪亮登场，一点也没有缓和包围着纽约的姐妹庆祝会的愤怒情绪。[115]

欧洲那边，相似的趋势也在活动运作，甚至可能在欧共体内因经济一体化和劳动力的自由流动而变本加厉。英国的民族阵线、法国勒庞的运动、德国右翼极端主义的兴起，都是“族群化”进程的征兆。[116]因为它们宣传的要旨，本质上是要截然划分政治民族（political nation）与假定存在的本原族群（ethnos）。就算一个黑人在联合王国出生，在那儿念书、读大学，在那儿缴税，在那儿投票，还将埋葬在那里，但依民族阵线看来，他或她永远都不是真正的英国人。类似地，在勒庞的想象中，今日的法国充斥着外国人，这不是指还揣着阿尔及利亚护照的移民，而是指“非法兰西人”的政治法国公民。[117]我们由此可以想象，他从铁路车厢的窗户望出去，看到的不是田地，甚至不是“法兰西人的田地”，而是“糟了，法兰西人的田地”。种族主义是这些运动的一个强大影响因素，但我认为长远来说，随着欧洲人在全欧的更大规模流动，种族主义将不如族群化来得重要。

我一直在讨论的所有那些急剧变迁所具有的第二类政治后果，跟移民自身有关。我们可以谓之“远距民族主义”的东西，正显山露水起来，这尤其是富裕的后工业国家政治生活族群化的产物。这类政治主要指向从前的第二、第三世界，它从不同方向撬开了古典的民族国家构想。最近对阿约提亚（Ayodhya）的巴布里（Babri）清真寺的灾难性破坏，就是一个显例，它把印度拖入印巴分治以来最大的危机之中。摧毁行动经过了精心策划，由退役军人和警察进行了大规模演习和训练，它是“世界印度教大会”（Vishwa Hindu Parishad）官方发起的，该组织“从它住在北美和不列颠的支持者中间筹集了大量资金”。[118]不消说，这种支持者绝大多数是永久居留海外的印度人。[119]那些最顽固最狂热的拥护者，执迷于一个独立的卡利斯坦国（Khalistan），他们许多人不是生活在旁遮普，而是在墨尔本和芝加哥事业有成。贾夫纳的猛虎组织在它们的暴力斗争中强劲起来，是靠多伦多、伦敦和其他地方的泰米尔人社群撑腰，这些社群通过泰米尔网（Tamilnet）在电脑上互通声气。[120]不妨思考一下德国的，还有澳大利亚和北美的那些克罗地亚人的不良作用：资助和武装图季曼（Franjo Tudjman）的分离国家，逼迫德国和奥地利致命地、草率地承认它。[121]全球各地富裕的亚美尼亚移民，筹措钱财和武器以确保埃里温对巴库的军事胜利，作用也是不可忽视的。[122]

假定远距民族主义必然是极端主义的，这显然是个错误。菲律宾

境外有相当多的菲律宾人，他们捐助反马科斯的斗争，不是因为政治流亡；今天的菲律宾经济严重依赖这些人从海湾、意大利、沙特阿拉伯、英国、加利福尼亚、中国香港、日本和西班牙寄回去的钱。不住在中国本土、反而常常是异国公民的华人，也向中国民主化运动给予了金钱和其他支持。

尽管如此，总的说来，今天的远距民族主义让人感到或许是未来的一种险恶预兆。首先，它是资本主义对一切人类社会实施的冷酷无情、日甚一日的改造的产物。第二，它造就了一种真诚却又极不负责的政治。这些参与者几乎不在他从事政治活动的国家纳税，不对它的司法系统负责，也许没在它的选举中投过哪怕是一张缺席选举人票，因为他是异国公民；他不用担心坐牢、刑讯或遇害，也不用担心他的直系亲属。但是，在第一世界安居乐业的他，可以送钱送枪，巡回宣传，建立洲际计算机信息网络，这一切会给它们最终所向的地区带来无法估量的后果。第三，跟支持全球人权或环境保护事业的活动分子们不同，他的政治既非时断时续的，亦非心血来潮的。他深切意识到，他的流放是自我选择的；他在电子邮件中主张的民族主义，也是在他依然决意定居于斯的那个族群化民族—国家里，塑造一种严阵以待的族群认同的基础。就是那个把他边缘化、污名化的宗主国，同时让他能够在地球的另一面，顷刻间装扮成民族英雄。

第二部 分东南亚：国别研究

4 黑暗之时和光明之时

最后一位伟大的爪哇宫廷诗人（pujangga）龙加瓦西塔，就在他1873年死于旧时的王都梭罗（Surakarta）之前，写下了一首绝望的诗歌，他题为“Serat Kala Tidha”（《黑暗之时》）。[123]这首诗的格调或可从以下数行略窥一二：

这王国的夺目光彩

如今已是过眼云烟

德行之教空留废墟

再不见圣哲的典范

博学诗人的心灵啊

被那烦忧重重绕缠

眼看着种种的不幸

让一切都变得黑暗

世界没于无穷苦难

君王有王者的德望

宰辅才具堪称圣贤

甫帕蒂事主无二意

僚属尽心勤勤勉勉

可是谁能卓然如初

度过这劫数的时艰……

生当此疯狂的时代

举世皆醉我独佯癫？

受煎之心痛何以堪

举世皆醉我独醒乎？

我将落得一身孑然

穷途末路饿死沟涧。[124]

一行行读下来，这些诗行大多数是爪哇文化中传统主题（topoi）的平凡变奏。爪哇的民间故事和宫廷文学都饱含着对大灾变时代（jaman kalabendu）的程式化描述，亦即自然秩序中的洪水、地震和火山喷发的时代，与社会秩序中的饥馑、暴乱、失德的时代。这两种传统也都展现了由来已久的黄金时代意象——天下有序和社会康乐的年代，人人都在里边扮演他的规定角色，等级井然，和风劲吹。按照爪哇的传统思想，[125]这样两种时代之间的根本性摇摆，可以解释成统治者的成败：他能否靠着自律苦行和无私尽责，以及吸引或吸纳其他充满权能的人或物的能力，将宇宙的内在权能（power）尽集于他本人身边和身上。统治者越完美，社会就越光明福乐。

如果我所引的诗行本身平凡无奇，它们唤起的奇特而痛苦的感受又作何解？其实就在于它们反常的并置。因为第2、8节属于“黑暗之时”的主题，而第3节的前四行是“光明之时”经典意象的主要部分。从传统爪哇的逻辑说来，如果“君王有王者的德望，宰辅才具堪称圣贤”，那么天下和社会必然应当太平有序。但是接下来的两行表现的恰是其反面。一个骇人的词parandéné（可是）表达了龙加瓦西塔绝望而一反传统的感觉：旧的世界观不再有效，宇宙的循环运动失去了弹性，爪哇的权能已然萎缩。历史上爪哇人经历过多次“黑暗之时”，但总是满怀信心地期待最终有个统治者将重聚权能，开创一个新的“光明之时”。然而在1873年，垂死的诗人讲出了他的恐惧：现在是一个或许永不终结的“黑暗之时”。[126]

三十五年后，1908年5月20日，在殖民地首都巴达维亚，一小群爪哇青少年学生成立了他们称作至善社（Budi Utomo）的一个组织。如今，印尼把5月20日定为“民族觉醒日”，年年庆祝。永积昭（Akira

Nagazumi）有关这一组织早期岁月的杰出研究恰到好处地题名为《印尼民族主义的黎明》[127]——黎明标志着从黑暗向光明，从沉睡向觉醒的过渡。如果说永积昭和当代印尼人谈起5月20日，都用了这些比喻性词语，他们不是在有意地混淆年代。自二十世纪初叶以来，有多少报刊杂志，各以其所用之名，含蕴了光芒四射的意象啊！[128]卡蒂妮（Kartini）的著名书信集Door Duisternis tot Licht（从黑暗到光明），承载了相同的象征印记。[129]

我们如何看待这一意象的变化呢？有些学者倾向于认为它象征了从传统向现代性的过渡，好像那些“在黑暗中行走的人看见了万丈光芒”。譬如，范尼尔写道：

在西化学校的氛围中……年轻的爪哇人发现了一种生活，它跟他们在故乡环境里熟知的那种大不相同。差异不仅是物质环境方面的，重要得多的更是精神环境方面的：也许可以仅仅略有出入地概括为科学—理性主义态度与神秘—泛灵论态度之间的差异。[130]

由此看来，至善社不过代表了印尼人以西方的（近代的）方式应对殖民状况的最初努力。尽管至善社的名称本身是爪哇色彩多于印尼色彩；尽管它的成员从族群上局限于格尔茨所称的“内印尼”（Inner Indonesia），在社会地位上局限于普里亚伊（priyayi）学生和官僚；[131]尽管它的正式目标不包括政治独立；[132]然而它的结构的新颖性似乎标志着同过去的清晰断裂。如范尼尔所言，“至善社在印尼的场景下显现为这样一个组织：它是建立在个人的一种自由、自觉的联合努力基础之上的。”[133]至善社有它的纲领、分部、捐献、公告和代表大会，看起来没有本土的先例，反倒像是随风播散的种子，从中长出了印尼民族主义运动。[134]

如果说印尼作者们通常不愿接受范尼尔的心理学和教育学的二分法，他们却发展了自己的二分法，用道德的、政治的和世代的词汇构想出来，以下这些俯拾皆是的对子就是明证：maju/kolot（进步/落后），muda/tua（年轻/老迈），sadar/masih bodoh（觉悟/懵然无知）。[135]在这两种视角下，至善社似乎成了一种根本性的意识转变的核心。但是这种转变的许多事情仍然云遮雾罩。下文就是要初步尝试照亮那一晦暗。

至善社是由STOVIA[136]医科学校的学生在巴达维亚创建的，领导者是十九岁的东爪哇小伙苏多摩（Soetomo），他后来成为他那一代最为卓越的民族主义领袖之一。范尼尔写过，“在影响1920年代印尼的生活上，若说有谁比他更重要，那很可怀疑”，这样写时他可能夸张了一点。[137]但是苏多摩作为1924年成立的以泗水

（Surabaya）为基地的印尼研究会、1930年成立的印尼民族党（Partai Bangsa Indonesia）以及1935年成立的大印度尼西亚党的创始人，肯定是独立前印尼政治的一个中心人物。[138]1938年他辞世时，有成千上万人哀悼他，把他当作人民的忠仆。[139]他，荷属东印度最先进的西式学校的一个成功毕业生，在那个世纪的前二十年可能被认为是进步、年轻和觉悟的化身。[140]纯属偶然，苏多摩也是第一个写某种像自传一样东西的印尼名人，他写了有名的Kenang-Kenangan，这个题目可以译成“自传”（Memoirs），但其实最好翻作“回忆录”（Memories）。因而看起来合理的是，研究这一“自传”可以提供一些线索，提示出成为“觉醒”的一代之一员意味着什么，更一般地，提示出在那一代最不朽的政治人物头脑里，过去、现在和未来是如何被设想和联在一起的。[141]

然而在钻研《回忆录》之前，我们不妨回想一下苏多摩生平的主要事实。他1888年7月30日出生在靠近东爪哇安褥的格贝（Ngepèh）村。[142]他的外祖父是一位富有的克巴朗（kepalang，地位很高的村首），早年曾在地方土著政府（Binnenlandsch Bestuur）供职。他的父亲是个非常能干的教师和行政官，官至韦达罗（wedana）职衔，那是当时非贵族甫帕蒂家庭出身的爪哇人通常可能取得的最高官阶。[143]苏多摩由外祖父母养到六岁，然后被送进邦义尔（Bangil）的一家荷语小学（ELS）。这是他享有特权的教育背景的一个标志：在1895年，大概就是他入学的那一年，整个荷属东印度只有1135名印尼人在这种小学读书。[144]1903年，主要在他父亲的坚决要求下，他进了STOVIA。那时他十四岁。1911年他二十二岁时毕业，随后根据他当初入学的合同条款，在爪哇和苏门答腊各地当一名政府医生。1917年，当他被派驻布洛拉（Blora）时，认识了一位寡居的荷兰护士，和她结了婚。两年后他得到去荷兰继续医学深造的机会，到1923年才回国。这时他已才望过人，当选为泗水市议会议员。可是不久之后他就辞去这个职位，组建了1920年代第一个也是最著名的一个政治“研究会”。自那时起直到他1938年去世，他埋首民族主义政治之中。[145]

这就是苏多摩的生平概况，与苏帕迪（Imam Supardi）那本隐蔽的圣徒传中呈现的较完整图像相符，是它的一种缩略形式。多大程度上，苏多摩的“自传”符合这个轮廓呢？一点也不。比如，自传里事实上没有谈及在至善社创建之后三十年中他的政治得失。我们仅仅附带着了解到他的政治活动——例如，当他怜惜地描述他妻子老要为拜访他们荷兰那个家的络绎不绝的学生做饭时。[146]这部自传的特有结构十分古怪，完全不合我们所设想的苏多摩历史生活的外形。前48页专门讲述他的父母和外祖父母，后57页专讲他的同窗（和政治上的同

志），他的妻子，以及家里的一些仆人。只在中间30页才真正述及他本人的生活——而且是以他在巴达维亚的学生时代结尾的。

在致读者的简介中，也在简短的前言里，苏多摩对这一安排有所说明：

正如在书的引言里提到的，作者写作这本回忆录的目的是要应允有些人的请求，他们希望听说我的生活故事［riwayat］。在这本书里，我不会直截了当地记述我的生活[147]故事，因为我在引言中说过，我不是写我的故事的合适人选。所以我只是从跟我的生活有联系的各色人等的故事中撷取种种片段［pungutan］进行叙述，这样，我的故事就能从这些人的故事的片段中拟想出来……[148]很长时间以来，从各个地方，我收到了写作我的生活史（biografie）的请求。首先来自我本人的团体，这类请求就不在少数。而且，好些记者也提出相同的请求。但我一概拒绝了，因为我有一种看法，觉得一个人要记载某人的生活史，而那人尚未归于永恒［belum pulang ke zaman yang baka］，换句话说他的生命图景尚未完成，这是不合适的……[149]

所以我采纳了另一种办法，凭借它我满有机会向我的先辈们和帮助过我的其他人们表达敬意，[150]由此能够展露我本人的lelakon。[151]

记得爪哇有句谚语：kacang mangsa ninggal lanjaran，意思是说一个人的子孙永远不会丢弃他的品质。从我描述的我的先辈的品质和人格中，读者不难理解我的真实人格。[152]

作者的希望是……这本回忆录……能够用作一种工具，比较从前时代［zaman dahulu］和现时代［masa sekarang］的状况。[153]

回忆录的某些更要紧的主题也在这些谦恭的说明性语言中摆出来了，在我们进一步分析文本之前，值得稍作评述。

首先，引人注目的是，虽然西方学者习惯把这本回忆录称作自传，苏多摩本人却从未用过这个词，或者这个词的任何一种印尼语言形式：他特别提到他长期拒绝写作他的传记（biography）的要求。而这本回忆录在任何通常意义上都不是一部传记。即使当他细写他的先辈时，也没有给我们提供他们的传记，而只是他们“故事”的选段或“撷英”。苏多摩不曾费心要把这些前辈人物放置到一个渐臻成熟的个人或历史背景下。他们从一段段插曲中隐隐现出，那些插曲没有注明时间，除了——我们将要看到——从前时代和现时代的重要标识。

如果我们不弄清近代西式传记和自传的性质和假定，我想我们将无从理解苏多摩这种写作手法。这些文学形式实质上涉及“人”与“历史”的相互作用。“历史”是理解人类与社会的演变的一种普遍、线性的框架。“人”是经历、参与这一“历史”的个别主体。研究一个人的一生因而通常是研究他向着其历史角色的迈进和融入。如果父母和外祖父母出现在这样的著述里，他们服务于阐明“人”从中浮现的一种社会、经济和心理背景，或者是一种起跑线，据此判断他在将来的赛跑中的表现。于是这类文本的基本趋向就是远离祖先，走向“个人”。它们好比在画布和画架上绘油画，不断地添上小块小块的颜料，直到出人意料的一个整体——艺术作品——呈现出来。

我想我们在这本回忆录里发现一种方法，它更像古典雕塑的方法，即在石料或别的什么原料的偶然性里发现本质形式。朴素的民间谚语“kacang mangsa ninggal lanjaran”所蕴含的人与时间的意识，大大有别于西方传记和自传里那些典型意识。因为正像我们将要看到的那样，此处的历史不是显得像画家，赋予一个生命以本质意义，而是显得像偶然性，像石料，透过它们去寻求一种本质特性。苏多摩关于他父母的篇章无意显示那种社会和心理环境，显示这位民族主义领袖从中出发去实现他的天命；而毋宁是希望显露出豆萁，豆子向着它，寻找回家的路。结果我们就见识了他的先人的人格（本性），他的生命向之而动。这种探寻不是为了个人实现或历史唯一性，而是为了团聚和认同。正是在这个意义上，通过展示他先辈的本性，苏多摩能够邀请读者（他们知道他的历史角色）去领会他的本性到底是什么。[154]在这个背景下，历史时间如此缥缈不定，年代学必定无关紧要，这就是为什么——我相信——在回忆录的记载中，苏多摩本人的生活与他先辈的生活在我们看来这么破碎、松散、漂流无依。[155]

第二，回忆录总体上的忧郁调子是自始即定的。初稿甫一写就，他深爱的妻子就亡故了，最后附加的部分，苏多摩专述亡妻，用的是不加渲染、中心悲恸的语言，特点鲜明。他也记录了他格外景仰的另两个人之死。一个是他的密友古纳万，对他俩关系的亲密程度，古纳万的兄长笈多博士称之为wayang（木偶）和dhalang（操纵木偶的人）之间的关系；[156]另一个是他的父亲，父亲之死是件大事，据他自述，这对他突然间成为至善社的领袖人物十分关键。但是回忆录的忧郁气氛有着比这些个人丧痛更深层的缘由。我想，它源于我们在引自苏多摩的前言的最后一段话当中见到过的东西，在那儿以及在整本回忆录里，通过从前时代和现时代的反复对比透露出来。有些篇幅中，人们似乎可以清楚知悉这两个“时代”间差异的性质，如果不是知悉它们之间过渡时刻的性质的话。苏多摩记下了对格贝村民的问话，从前时代是什么样子：“村民回答说：‘先生，卡吉村长（Lurah Kadji，苏多摩

的外祖父）时代可完全是两码事儿。’有什么差别呢？‘在那个时代，卡吉村长的时代，［卡吉村长］绝不许人们把土地租给［糖］厂。’”[157]他用这样的话描述他外祖父的教育：

他是一个富人的儿子，那富人过去是当地的头领。为这缘故，如果瞅瞅他那时代，他接受的教育堪称完足。他一家家pesantrèn[158]地转学，到哪里都有名师。由于他的游学，我的外祖父视野非常开阔。听人们说，只是在塞潘姜（靠近泗水）的pesantrèn，他才获得一种渊博的ilmu（学问）。[159]在那个时代，还没有sekolahan。[160]除了学习古兰经诵读之外，他也学会读写爪哇文和马来文，学了ilmu falak［天文学］，它解释星星月亮的运行历程。他还研习ilmu kebatinan[161]和ilmu kedotan（这种知识可以让人刺不伤打不痛）[162]……在我外祖父的时代，年轻人非常爱好sport［原文如此］和艺术（kunst）。谁要是不会骑无鞍的马，不敢在马背上站立，谁就不是男人。谁要不会用弓箭，不会使长矛，也不是男人。舞蹈和nembang［传统爪哇的歌唱］是自尊的年轻人必懂的艺术之一，而rampok harimau 是风行全民族的一种运动。[163]

以下是苏多摩对他外祖父向客人提供提神物的描写：“谁要瞧瞧那个时代，我的外祖父给他的劳工杜松子酒［荷式琴酒］喝，这没什么好惊讶的。也是在那个时代，即便人们已经开始醒悟［sadar］并觉得羞耻［malu］，依然有很多时候，我的外祖父会给客人提供鸦片……在旧时代［zaman kuno］，人们认为吸鸦片是高地位和奢华的一个标志与工具。”[164]

这些描述的含混性消蚀了原有的任何信心，原以为两个“时代”对应了两个历史时期，或者对应了“传统”与“现代性”。[165]无论何时何地，苏多摩都没有流露出对他外祖父所受教育的怀旧或轻蔑。我们所知的，只是难以捉摸的“如果谁要瞧瞧那个时代”。杜松子酒是荷兰向爪哇的输出品，说不定鸦片也是，至少有很大规模是如此，但是这里二者都显得是旧时代的象征。[166]醒悟和羞耻之间的关系是什么，没有明确的表示（这两个单词在回忆录里出现过很少几次，这是其中一次）。社会进化？政治发展？文化启蒙？抑或是格尔茨所述的从durung Jawa（还不是爪哇人，不醒悟，不知道羞耻）到wis Jawa（爪哇人，醒悟了，知道羞耻）的转型，让小到爪哇的孩童，大到整体的爪哇社会都发生变化的那种转型吗？[167]

过去与现在之间的模糊关系，没有什么地方表现得比下面这一段生动插曲更好的了，在此，苏多摩描写了他对外祖父实施的那种村庄惩治的不快。这位老人会把村里犯事的人捆在他的pendhapa（村公所的一种无墙的前庭）的柱子上，每次要捆上好几天。“我成年的时

候，已经深受穆尔塔图里（Multatuli）[168]——争取和保护我们人民权利的最早倡导者——的著作的影响，我问外祖父，什么权力［kekuasaan］给了他如此肆无忌惮的权利，竟以这种方式宣判村民。”[169]到这儿，有人可能预料会有一种传统和现代、新和旧的常规对比。但是故事出人意表地向前发展，因为外祖父解释说，他的惩罚措施其实是一种改革——以前，罪犯们会被送进镇上的监牢里。在他看来，他们往往回来后成了麻木不仁的人，所以他就创造一种新型的、地方的审判体制，可以把他们留在村庄共同体之内。苏多摩用以下的话作结：“所以，尽管我不赞同他的态度，但我能够理解外祖父建立这些规章的理由。为此，虽然我已经受到新思潮［aliran baru］的影响，可我对他的敬重不减分毫，特别是如果我们瞧瞧他那时代的话。”[170]

苏多摩这里提及的受穆尔塔图里和所指不明的“新思潮”的影响，是回忆录里语涉“新思想”的极为罕见的几个例子之一。但是我们并没有强烈地感觉到，其中的涵义就是发展的或进步的意思。成人苏多摩不过是起先不理解他外祖父的改革罢了。既不存在对他外祖父行动的认可，也不存在对“新思潮”正确性的坚持。我们只是感觉到道德立场上某种不对称的分隔。苏多摩站在他本人的道德基础上，已懂得理解自己的外祖父，依然尊敬他。但是这位老人对自己的良好判断力沉着自信，并不理解苏多摩。[171]

这种联系和分隔的描写，一而再再而三地出现在回忆录里。先辈们保持着“完善”自足的形象，充分展露和代表了他们祖先的品质。当他们争吵的时候，就像苏多摩叙述的他外祖父和父亲所做的那样，是以一种浑不含讥带讽的、摆明事实的方式争吵。[172]就儿子的合适职业问题，父亲反对老岳父的看法，然而是基于就事论事的理由：这些看法在实践上和道义上都不合适。两人被他们的争执分隔开来，又被充满他们体内的一致作风联合起来。苏多摩，他们的子孙，不但受到他们“品质”和“人格”的约束，还用一种奇特的、新颖的、超然的方式看待这一“约束”（bondedness）。他不说他的先人之见“不当”，恰恰由于他明白他们浸透在“时代”中。苏多摩与他前人的分隔恰恰就在这个概念层次：他感到自己和他们嵌入在不同时代。而联系是在那种多元化感知的层次上。这里是一种新的“观察自我”（watching self）的迹象，人与文化间拉开距离的迹象。看起来也很像是苏多摩在着手建构传统之概念（idea of a tradition）。因为，除了把传统理解为在分隔中造就联系的方式、通过不重演而承认的方式之外，传统说到底是什么呢？从前时代和现时代之间的分别，或许较少是历史时期的分别，而更多是改变了的意识状态的分别。

与此同时，假如我们不把zaman dahulu（现时代）这个语词与zaman （时间，时代）一词的其他用法并置而观，我们就不会透彻领会“现时代”的含义。例如，我们发现苏多摩写道，“在我逃脱这飞逝时间［zaman yang fana］以后”，由别人来书写他的生活经历可能要好一些；[173]或者说，在一个人回归“永恒时间［zaman yang baka］”之前，写出他的历史是不合宜的。[174]他反复说，在这个飞逝时间里，“无论苦乐，都不会持之久远”。[175]另一段里，他运用了“飞旋的世界”（turning world）这个古老意象。[176]这些象征中当然有某种相当传统的爪哇特性的东西，然而独独强调这一点可能是不够的。更重要的是它们跟zaman一词的其他用法之间的新关系。在传统爪哇思想里，可以说人的生命运动与宇宙运动之间有一种自然共鸣。飞旋的车轮是静与动、往与复的一种意象。宇宙时间的形式就是成与毁、又成与毁的形式。[177]人出生在这个飞逝时间里，过完他的生命，然后如苏多摩所说，“回归”永恒时间。这个周期结束了，另一代人又开启新的周期。所以，对传统爪哇人而言，死亡是生命向之运动的时点，在某种意义上，做一个爪哇人就是学习顺应这种运动节律。[178]

显然苏多摩理解和接受这一种时间观，即时间要么是飞逝的要么是永恒的，在该观念里，那种分别可以说压倒了其他一切分别。就此而言他是个传统的爪哇人。但他也是一个在西式医科学校里受过教育的人，对那种学校来说，达尔文主义是宇宙论的基石，而死亡就是落败。[179]在这一意识模式里，宇宙再不会旋转，只是不停地向上、向前运动，死亡不再是“回归”，而是一个人的真正终结。苏多摩于是完全曝露在演进的西方思想的根本分裂下——历史是物种的发展，人生是个人的衰朽。回忆录显示，他不仅受到“新思潮”（带着这个词组里上紧了弹簧的全部反讽）的影响，还在两种形若胡越的时间观念内来理解它，由此在内心发现了一个记录自我（recording self）。

在回忆录的中心部分，苏多摩的生活移向与今天当作民族史的东西的交汇点，即至善社的创建。苏多摩叙述他本人的生活，首先是在格贝他外祖父家里度过的乐融融的六年时光。这部分刻画了两相映衬的主题：村庄生活的基本和谐，苏多摩自己在这种生活里的讨人嫌的破坏行为。对村庄生活基本和谐的表达，不是像后来的许多印尼民族主义领袖描绘它的那样子，发表一些关于那种和谐及其意识形态和文化基础的声明。相反地，它显现出来的方式既具有爪哇的典型特色，又极似印尼最伟大作家普拉姆迪亚的作品。以下是苏多摩对村里一场盛会的描写：

sambatan（向人求助以实施某项颇费人手的工程）的时间到了，

一场大型的招待会就在我外祖父家的前庭（pendhapa）举行。很多人在那儿用餐，所以偌大的前庭满是人。厨房里也满是人，忙着给那些正在吃饭的人服务。sambatan常在农忙时举行。期间，稻田里满心欢喜的村民们热火朝天。几十个人一起耕田或耙地。“嗬，嗬，嗬”或“驾，驾，驾”的吆喝公牛或水牛的声音，不断地此起彼伏。那些劳作的人们唱着丹邦（tembang）歌和乌兰—乌兰（uran-uran）歌，[180]使观者和听者心里洋溢着欢乐。

这种欢快幸福感染的氛围，并非只有人类才会被它吸引，才能体验到它。仿佛公牛和水牛也都分享了这份衷心的喜悦，分享了那悦耳的、兴奋的丹邦和乌兰—乌兰歌的诱人声音。缓缓地、步履稳健地、一步一步地，公牛和水牛向前走着，拖着犁和耙，反刍着。有时候，它们受了落在身上乱爬的苍蝇的刺激，左右摇晃着长角的头，还扇动着尾巴。听到鞭子的噼啪声，虽然苍蝇缠扰不休，公牛和水牛继续往前走，往前走，忠于职守，尽心成事。看到这样一幕祥和景象，谁能在心里不同享那种新鲜的镇静从容？此时此刻，一切都是那么定心怡神。在这世上，还能冀望或希求什么更多的东西吗？也许由于这种感受，由于自然和生物的安宁和谐，农夫们发现很难改变他们的本性，热爱这份宁静安详的本性。11点左右，收工了，这时在前庭里，饭盘子、菜碟子、水罐子一排排摆好，等着那些要来就餐的人们光临。吵吵嚷嚷的声音传来了，那是人们正往前庭赶来……我常常坐在前庭某个人的大腿上，面对装满蒌叶和烟草的各种竹盘子、木盆子，欢天喜地的，因为我正听着那些在填饱肚皮的人讲笑话。每个人吃饱喝足后，他们一个接一个地来到我那儿，领受他们的份额——一卷蒌叶，还有配料和烟草。认识我的人，或者胆子大的，一脸亲切，笑嘻嘻地，会来抚弄此处不便提及的我身体某部位，逗我玩。谁会不觉得快乐，谁会不感到一种愿望，要满怀挚爱，同那些农人结为一体？[181]

我的玩伴是沙迪敏（Sadimin）和真哥（Tjengèk），那时是小伙子。他们吹着长笛，一起照看我。真哥是个盲人男孩，但是好像他从不忧愁，老是乐呵呵的，开着玩笑。只是当他长笛吹响的时候，那声音让人悚然，又动人心魄，似乎在希望某种永远实现不了的希望。[182]

关于这些描述，最引人注目的事情是它们充斥着声音（sound）而非言语（words）。言语可能提到了，例如说到真哥的玩笑话，但我们对它们的内容一无所知。不必发出言语，除非是那些没有含意的言语，[183]因为愉悦（以及真哥的痛苦）的感觉源于纯粹的声音。和谐的意象恰好是靠声音和意义间天衣无缝的融合。（这种和谐只是被成年苏多摩“败坏”了，他通过写下言语，试图抓住有待抓住却不可言传的东西。）

与此相对，苏多摩用毫不客气的语言描述了他童年时代的自我。他娇生惯养，可以随意摆布他的外祖父母，喜欢向他们怨诉他的舅舅和姨妈们，然后看着后者直掉眼泪。[184]“我觉得自己淘气透顶，像国王似的行动，想怎样就怎样地……对待和我有关系的人。”[185]后来他上学了，“花钱无度，趾高气扬，还很得意我可以打着买书或买夹克的幌子，从父母那里哄来额外的钱；其实这些钱拿来招待我的朋友或别的什么人了，如果我偶尔会去吃点小吃的话。”[186]他爱打架，疏于学业，经常考试作弊。[187]他妒忌弟弟，觉得父母更偏爱弟弟。有一回，他感到被这种歧视伤透了心，骑马来到树林子里，又愤怒又自怜地嚎啕大哭。[188]他还惯于偷窃。[189]回顾起来，他童年的性格中，只有一个方面是他赞赏的——嫉视不公，愿意为之一战。[190]但是总体而言，我们获得了这样一个人的清晰写照，他有着爪哇人极为不齿的品性，也极不像他的先辈们，后者被以不同方式描述为真诚、勤劳、有远见、负责任和“深挚”的人。我们不必怀疑，这里有些是事实，苏多摩的确是个宠坏了的讨厌小孩。然而有趣的是，他如此强调他干的坏事。[191]后面我们将明显看到，中心意思确实不是这个“人”苏多摩从淘气的孩子成长为受人爱戴的民族领袖。

先已提到过，苏多摩在进入STOVIA之前，被送到邦义尔的一家荷语小学读书。在邦义尔期间，他和一位舅父住在一起。从生命的这段时光里，他给我们提供了两则重要回忆。第一则是他从舅父那里学到的东西，他用非常奇怪的方式把舅父介绍给读者。苏多摩写道：

［他］这个人，吃喝的规矩古怪（strange）得很，更不用说睡觉的规矩了……［他］极少像常人那样吃饭，睡觉呢，主要在地板中央，在椅子上。所以，我在皈依伊斯兰教［diselamkan——行了割礼］以后，因了他的教训，也羞于吃得全饱。那时候我常常一天只吃一顿，而且提防着别太饱。照我舅舅的教诲，一个人要是发现自己正在吃美味可口的饭菜，就应当停箸，别再吃下去了。还有，每天晚上我必须到户外散步，一晚上起码两次，他要求我学习如何掌控［berkuasa］我的思想过程。思想正像我自己心里的欲求那样，务必要给它指明方向。为了这个目标，每天晚上我都得带着宁静的心凝望西方、东方、北方、南方，同时天与地也不会遗漏。那时候，我没有完全理解这一切的目的。但如果我不尽这种义务，我的思想似乎就是不纯的，迷乱的；而向前、后、左、右、上、下凝视的这种行为，将给我的内心带来素净的鲜活。[192]

这段话不同寻常的地方不是舅父的行为，对埋头于kebatinan（神秘主义）文化的冥想实践的一个爪哇普里亚伊来说，那种行为太平常了。相反，异常之处在于苏多摩竟然会把那种行为说

成是古怪的——然后接着表示它成了他的第二天性。我揣想，我们要从两个方面来理解“古怪”这个词：舅父的行为在少年苏多摩眼里显出的古怪，他那时“还不是爪哇人”；新的“观察自我”在记录内在自我（batin）的久远经验时感到的古怪。

苏多摩的邦义尔岁月第二个有意思的方面，是他谈起的在他那所精英小学里的活动：“我的老师及荷兰同学从未羞辱过我——事情完全相反。可是如果我听见有人对其他爪哇学生说侮辱性语言，比如penthol[193]或者‘爪哇人’——我那听着这话的耳朵就起火了。而且如果有什么不公正的［tidak adil］情境，我也会出头，这样我就常常跟那所学校的孩子们打架。我从没赢过，因为荷兰学生比我的朋友们高大强壮，他们会轻轻松松把我打趴下。”[194]这种叙述很切合实情。但在回忆录里这是初次，苏多摩正面地谈到自己，纵然带着点嘲弄。读者在前面的段落里已经获悉，苏多摩父亲的性格正是心系公正（keadilan）。[195]因而我们可以说，年轻的苏多摩开始长得越来越像他先辈的品质了。但是他也主动表示荷兰教师和同学没有欺负他；“事情完全相反。”须明白这不是自夸荷兰人对他的社会接受性，[196]而是以此说明争取公正的斗争必须无涉于个人利益（pamrih），[197]这很要紧。因为在爪哇传统里，一个人寻求公正不是为了自己，而要出于对他的darma（义务，责任）的信守。因而这个故事就有了双重意义：它既表现了对殖民地社会种族不公的日渐增长的（社会学）意识——从中发展起来一种逐步壮大的民族主义运动；也表现了一个塑造中的“深挚的”爪哇人。

叙述过他与荷兰学童的冲突之后，苏多摩描述了他返回格贝的假期。回到外祖父家里“就是生活在调皮捣蛋找乐子的自由里。在那儿我受到娇惯和表扬，直至我觉得自己是个真正了不起的小孩”。[198]然而他紧接着记载的事，却是他对雷电的日常恐惧。暴风雨来临时，他会跑去把头埋在外祖母的腿上。但这时他的外祖父会抓住他的手，“轻言细语地”对他说：Lé,kowé aja wedi karo bledhèg.Kowé rak turunan Ki Ageng Séla,mengko bledhèg rak wedi dhéwé.苏多摩把这话给他的非爪哇语读者翻译成这样：“孩子，[199]别怕闪电。难道你不是基·阿庚·斯拉的子孙吗？想必闪电将慢慢怕你。”苏多摩最后说：“由于他话里的坚定信念，渐渐地我摆脱了对雷电的恐惧，不管它们的轰鸣有多吓人。”[200]

这段话紧随在苏多摩败在荷兰儿童手下的记叙之后，很难不从中看出，它遮遮掩掩地暗示了印尼人广泛地反对荷兰人的斗争——“不管它们的轰鸣有多吓人”。但是此外，我们可以注意到，这里的勇气来自记忆——对一个人出身的记忆。往回长才长得大。

接下来，在题为“我为什么听从了父亲的愿望”一节里，[201]苏多摩转向他成为STOVIA一名学生的原因。这里，他描述了他父亲和外祖父就他的前途问题发生的激烈冲突。外祖父拼命想要苏多摩做大官。他素来敦促这个孩子说，假如他父亲试图送他进医科学校的话，一定要拒绝。他的父亲深为土著仕宦生活的挫折与屈辱所苦，宁愿儿子不涉此道。苏多摩为什么听随父亲意愿呢？他给我们讲了两条理由，令人略感吃惊的是，他还告诉我们各条理由是在几岁上生效的。八岁的时候，他天真地被STOVIA学生的白色校服打动了，那看起来比政府官员穿的黑衣神气多了。第二个理由是在他大约十三岁时“发生”的：

那时候我父亲是草埔（Glodok）的副韦达罗，有一次刚巧我在家。清晨一大早我父亲就得坐bèndi[202]去马格丹（Magetan）。凌晨四点钟左右，我母亲已经坐在炭火前，烤制早餐面包，我和弟弟也醒了。我们看见父亲从他房里出来，已经穿好官服，到我们面前站定，抱怨身为普里亚伊却为地方土著政府效命的人的地位［derajat］……因为我父亲一直抱怨啊抱怨啊，我就问他：“爸爸，那你干嘛做这工作呢？”我的问题立即得到回答：“要是我不做这工作，你们大家还能吃上面包和黄油吗？”[203]korban（受难者）这个词和它的意思我还懵然不解，但在我内心深处的自我［batin］里，我倾听到它，我万分敬仰我的父亲。“我对你们只有一个要求，”我父亲接着说，“我要我的孩子们长大后谁也别做地方土著政府的普里亚伊。”[204]

在这段话里，我们依然看见苏多摩是个“还懵然不解”（belum mengerti）的孩子，或许人们会注意到，“还懵然不解”这个短语他从未用在后来接受的任何西式教导上面。但是这儿的叙述比事件更为异乎寻常。因为虽然我们可以肯定，“历史地看”，苏多摩的父亲是用爪哇语跟儿子说话的，可是在这里他的言语呈现为印尼语。[205]我们还注意到，苏多摩被korban这个词迷住了，而它并没有在他父亲讲的句子里出现！某种意义上说，发生了什么事一清二楚。在他的记忆里，苏多摩一定在回想父亲用爪哇语讲的话，其中极有可能包含ngurban这个词。这是爪哇语中道德与情感色彩浓厚的单词之一，意思是为了实现某个伟大目标，或者帮助身陷困境的什么人，而隐忍待发。它恰好应和了苏多摩在邦义尔的那位舅父的教诲。[206]于是少年苏多摩就对一个他还不懂的词语刻骨铭心，他还没“意识”到它，但对它的领悟以后将使他“成为爪哇人”。然而此处的奇异之事是语际滑落（interlingual slippage）。因为这句印尼话几乎不大显出暗含着的道义交换（moral exchange）的意味，那种道义交换的确主要是在爪哇语的语境下才有意义。如果说苏多摩前面把他外祖父的话译成了印尼语，那么现在，也许不由自主地，他掉转了方向，从印尼语回溯爪哇

语。或许这就是为什么苏多摩对他领会的训诫语焉不详。事情可能是，苏多摩有点理解他父亲所做的牺牲，出于感恩和敬仰，同意去上医科学校，而不做“地方土著政府的普里亚伊”。或者也有可能，ngurban观念的提点——为了某种更高目标，给思想和欲望指点方向——导致他逼迫自己进入一种制度，它将永远把他摒于旧爪哇官僚精英和传统地位等级体系之外。

接下来的部分将我们带到STOVIA。作者的尊容——肮脏，淘气，懒惰，挥霍——更加绘影绘形。他什么都吊儿郎当，因为假如他被开除了，他的外祖父会很高兴，而他的父母不管出什么事都会支持他的。[207]我们对那西化的教室里发生了什么几乎一无所知，只知道一些恶作剧。但是这部分的结尾是这些言深意远的话：“即使我依旧挥霍、倔强、顽皮，但在我父亲去往永恒时间之前约一年，仅仅在那时我才明白，我不用抄袭（nurun）也可以成就学业，因此我渐渐有了这种觉悟（kesadaran）：靠抄袭学习是学习的堕落。”[208]

初看之下，这似乎分外简单明了：一个懒惰的男孩慢慢懂得作弊不好，幼稚傻气。但我认为不止于此。苏多摩的语言，特别是nurun和kesadaran这两个词，提示了两种不同的复杂性。他先使用印尼语单词meniru（模仿，抄袭），然后在括号里加上爪哇语词源nurun，由此递给我们一个暗示。[209]一方面，这看似清楚地影射了“模仿”西方的现代化过程的全盘问题，那些问题困扰了苏多摩一代的印尼领导人。[210]苏多摩1930年代的读者无疑会在整个殖民经验的背景下来理解“靠抄袭学习是学习的堕落”这句话。kesadaran是早期民族主义思想的关键词，它被用于这个小小的课堂插曲，这表明了该叙述更广泛的意义。另一方面，我们应当记得turun（传宗）观念在爪哇文化中的重要性。做一个真正的turunan（后代）意味着不抛弃先祖的性格或品质。模仿，就其趋近这种性格的意义而言，对爪哇道德观的系谱至关重要。[211]我们已经看到，苏多摩迄今为止所受教育的最要紧部分，就是他以外祖父、舅父或父亲为榜样，学着模仿的那些时候。因此上边引的这段话，给了我们一种意味深长的印象：他的双重教育南辕北辙，其象征就是“模仿”在荷兰语和爪哇语中的对立意义。在荷兰教室里，“不用抄袭”表示“抄袭”了荷兰文化，易言之即认真吸纳了它的价值观；然而这意味着不模仿爪哇传统，后者赞美模仿。但是它也预示了民族主义的解决办法——凭借不模仿先祖来模仿他们。凭借成为好印尼人来做好爪哇人。

我们终于来到苏多摩回忆录的道义中心，这部分他称之为“性格的改变”［Perobahan Perangai］。[212]它的内容简单却出人意料，而且实际上，大概为了特别强调，还讲了两遍。苏多摩已经习惯了抄

袭他那些更用功的同学的作业。然后有一天，一位老师问了全班两个问题，一个是代数题，一个是物理题。苏多摩看到谁都没准备好回答，即便最聪明的也没有，他就举起手来，不过是想搞笑，却发现他不知怎的竟知道正确答案，“让自己大吃一惊”。这种突如其来的能力发生在这样一种有趣的背景下：“学校校长在我的班上建立了一个新制度，坚持应当自始至终教授数学，以便学生们能够持续不断地使用他们的智力……读者须知，我们班级到目前为止一直教的是只要有丁点智力（intellect）就能听懂的课程，假如这人记性［geheugen］够用的话。”[213]在这叙述里，教学法的改变同苏多摩的发现联系起来：“‘嘿，’我想，‘这么说我也有脑子了。’”换言之，一旦荷兰课程停止死记硬背的学习和模仿，苏多摩就开始觉察到自己的品质和能力。[214]“从那时起，我渐渐变得羞于再抄袭［nurun］。”[215]正是随着这种对羞耻的觉悟（某种程度上是“成为爪哇人”，不过是在西方课堂的环境里），苏多摩表明他的性格已经改变了，这样他马上就可以写道：“仅仅是在我父亲离我而去的大约两年前，他的表情上才显出他对我抱有希望。这可以理解，因为那时我的性格开始改变了。从童年一直到当时，我的生活始终仰赖他人。”[216]

大致在此时，他与父亲的关系特征也开始变化。他不再是只有要钱的时候才写信回家，而是跟父亲通信，讨论他弟弟妹妹的正确教育问题。“我父亲开始有些尊重我了，我则贴近了他的内心。在这个幸福的状态下，憧憬着家族兴旺的美好前景，在一个理想瑰丽的时刻［zaman］，突然之间，万万没有想到，在1907年7月28日，一封电报发来，告知我父亲的死讯。”[217]

有鉴于苏多摩先前说到他和父亲的关系一点也不亲近，[218]对他丧考翌日的情感描述可能看起来相当奇怪。

谁能同情我那时天降大难？[219]只有这个世上那些跟我同病相怜的人了。哪怕在那时候，更甭提现在了，我都无以言表我心中的忧思和灰暗；我最亲近的朋友，虽然他们分担了我的悲伤，却也宽慰不了我。我想到了我母亲的命运，我想到了随着父亲的去世，我那些弟弟妹妹的命运。就好像他们失去了保护伞，失去了依靠的支柱，失去了一切，他们发展所需的全部希望和根基。我们做错什么了吗？天主公正吗？……那时候父亲的逝世在我包含了这种意义：仿佛我遭到了惩罚，始料未及又无比严厉，它意味着丧失尊严，屈辱，和其余种种……我觉得人们改变了对我和我家的态度。恭敬之辞，慷慨之举，甘言蜜语，还有我们一些熟人的和蔼可亲，都显得并非真心实意，不过是一种外在的虚饰——而这是我父亲去世的影响所致。[220]

前来安慰这家人的人们常常偷他父亲的财物，闲话他的债务，猜

测他给孩子们留下多少财产。“因此我感到烦恼和痛苦，我感到很丢脸，我感到荣誉扫地，我感到我活得像个被剥得赤条条的人，当着众人一丝不挂……在这痛不欲生的时刻，看起来似乎阳光失色的当口，在这个时候，只有我的外祖父和舅父减轻我的负担。”[221]在学校，他举止大变：不再挥霍、淘气和懒惰——以致他和朋友间裂开了一道鸿沟。“这样我的生活改变了。夜里，是星星和月亮做我的朋友，帮助我凝神聚气［mengheningkan cipta］，如此我才能作为长子成功实现我的责任……”[222]“我的思想和情感变得脱离了它们的环境，追寻它们生活的另一条航线，向着另一个方向进发，那将带给它们繁花似锦的机会。”[223]

苏多摩如今成了这个受损家庭的一家之长，不得不承担起必要的责任。然而在他对那个时期的描述中，有趣的是他对外界（lahir）和内心（batin）的新感觉，以及他自称亲自体验到的与世界的分离。[224]这种分离铺好了道路，通向一个结局：它不是在回忆录里描述成那般模样，而是在上文所引的段落里预示出来。因为苏多摩而今想要“迎合”他父亲，履行家庭和传统的道义责任。[225]但是他要靠“找到另一个方向”来做到这一点。

五个月以后，1907年底雨季开始时，瓦希丁医生（Dr.Wahidin Soedirohoesodo）抵达巴达维亚暂作休整，长久以来他在募资，帮助有才智的年轻爪哇人完成西方教育。逗留期间，他去STOVIA向学生们演讲。以下是苏多摩如何描写那次相会的，自那以后没几个月至善社就诞生了：

同瓦希丁医生的相会给我留下了深刻印象。他有着安详的面容、睿智的举止和谈吐，还有解释他的理想时的坚定信念。他抑扬顿挫而文静的（rustig）［爪哇语，sarèn］嗓音，让我的思想和精神为之一宽，带给我新的理想和一个新世界，它们似乎能慰藉我受伤的心灵。跟瓦希丁医生谈话，聆听他的志向……消除了为我自己的私人需要所限的那一切狭隘感情和目标。这个人（one）变成了另外一个人，这个人感到自己兴奋不已，震颤遍及通身骨肉，这个人视野开阔了，感情高尚［halus］了，理想优美了……总之，这个人感受到了他在世上的最高义务。[226]

回忆录的自传部分到这里就结束了，此时苏多摩刚刚十九岁，至善社尚未成立。书的余下部分记录了苏多摩的朋友、仆人，尤其是妻子的功劳。从这些书页里人们可以推断他往后生活的某些东西，但那不是书写的中心了。在苏多摩看来，我想，本质的东西都说过了。

假如他的生活——在他自己眼中——有一个线性的轨迹，假如它

在某种意义上与世界的趋向平行并进，那么1907—1908年间的政治事件本应只是个开头。但我认为如今应当明晰了，他的感知到的生命运动别是一种形态，政治（就我们理解的含义而言）成分不如道德成分多。为了更清楚地详述这一形态，或许有益的做法是，求助于苏多摩本人在别处使用的一个措词——lelakon，生命中的指定进程，介于darma（义务）和命运间的某处。因为1907—1908年的事件——丧父和遇到瓦希丁医生，离家和找到精神导师，反映了一个爪哇男人的生活过渡：从kesenangan（享乐）到kewajiban（尽责），从kenakalan（调皮）到kemuliaan（优异），从模仿到树立榜样。[227]

在这个连接点上，以下两者间的奇特接合是再突出不过了：一面是巨大的、几乎浑身奔涌的激情，亦即苏多摩所记录的他与瓦希丁医生相会因而眼界大开的眩晕感；另一面是他展现的医生本人的形象。我们不仅确实瞥见了一个极其传统——虽然刚毅——的爪哇绅士，[228]还被带回一个统一的世界，那里视觉、声音和意义重归一致了。“平静”、“抑扬顿挫”、“安详”，是苏多摩用来描述瓦希丁医生声音和形貌的文辞，他早先已用于描述格贝的乡村生活，旧时代的社交圈子。那时他“还不是爪哇人”，是一个捣乱分子。而今成了爪哇人，他和先辈们团圆了。

然而虽然他找到了他的asal（出身），他也不是在拿一个爪哇人成长的简单故事款待我们。因为传统的瓦希丁医生给年轻的苏多摩带去了“新理想和新世界”。这些新理想、这个新世界是什么？是范尼尔写到的西方科学和理性主义吗？在这些事情上，苏多摩所受的教育早就比那位老医生高明多了。他在ELS和STOVIA学过多年，还谙熟荷兰语，所以苏多摩比他的启蒙者远为接近西方人构想的“新世界”。我宁愿相信，苏多摩——兴许还有STOVIA环境中的其他人——在瓦希丁身上觉察到一个榜样：如何不必模仿就能步入殖民主义的西方世界；在更深层次上，如何不模仿一个人的先祖却又模仿了他们，如何在一个人不复深潜于爪哇传统中过活的时候又不抛弃这一传统，如何让观察自我与内心自我协调一致。龙加瓦西塔已经用无力回天的国王之至善这个残酷的逆喻，想象过黑暗之时。ratu utama（至善的国王），光荣爪哇的标志，不再可信了。然而瓦希丁表明，把形容词和名词分开是行得通的，甚至是绝对必要的。一旦分开，该形容词的意义重心就从我们或可称之为政治效能的东西转移到伦理承诺（ethical commitment）：总而言之，转移到一种趋于完善的道德能力（budi utama）。这种伦理承诺是任何人都可承担的一种责任——不会排除爪哇青少年，特别是自己的名字就由su（卓越）和utama（完善）合成的这个人。[229]

但是承诺什么？在古老的爪哇传统中，国王的至善意味着对国王权力的承诺。集中的权力带来了共同体的丰产、兴旺与和谐。社会安乐是权力对其自身的承诺的副产品。[230]然而一旦王权证明已软弱无能，副产品就能迅速变成中心鹄的。

如果我们看看苏多摩终生与之为伍的那些观念，就会发现一个词汇表和一种始终如一的风格。比如，苏多摩几乎全然不用以西方社会学为基础的政治概念。[231]马克思的那些范畴完全缺席，而它们对苏加诺那整整一代人，从保守的到激进的成员，都是政治语言的中心。尽管苏加诺和他的同时代人谈到了Indonesia Merdéka（自由印尼），苏多摩却往往说起他的理想是Indonesia Mulia（光荣的，或完善的印尼）。Merdéka，自由，当然蕴含了激进得多、政治性强得多的目标。它是印尼人——或“革命的马来人”独享荣誉的一句口号，[232]在爪哇人中却没什么反响。Mulia则恰恰相反。上文（第98页）引用的回忆录那段话里，我们可以看到与mulia天生相配的东西，它似乎正是kemerdékaan（自由）的反面：kewajiban，或者义务。

正如谢勒（Savitri Scherer）微妙表明的那样，苏多摩将完善的印尼比作一支佳美兰（gamelan）乐队，其中每人尽量完美地演奏一种分配给他的乐器。从履行的音乐义务的相互纽结中，佳美兰音调的绚烂（kemuliaan）实现了。[233]演奏一个人的乐器，就是履行一个人的lelakon，实践一个人继承而得或落到他的命运中的那些责任。苏多摩振举他的社会的这个想法，就是要使所有乐器都尽量完美地演奏成为可行。农民和工人必须有饭吃，被关爱，受教育，让他们成为好农民、好工人，不忘他们的义务并能履行之。[234]1930年代，令苏多摩的有些年轻的民族主义同仁很反感的是，他向通敌的贵族和普里亚伊吁求支持，所用的办法是力劝他们“记住他们的出身”，换句话说，承受他们传统所赋予的道德义务。[235]

因此我们思考苏多摩的民族主义使命，也许可以参照一种音乐的明喻，这牵涉到将旧曲子系统地变调成新的基调，不同的音阶，和改变了的配器法。回忆录提供了这一点的一些明例。他的舅父在爪哇风格的自家里冥想，苏多摩则在西式的STOVIA里冥想。他的外祖父在格贝创造了一个“有效的正义”体系，苏多摩一辈子都在为诞生中的印尼寻觅一种有效的正义。[236]他的父亲极力要有尊严地活在殖民地官僚机构的锁链中，苏多摩作为一个受外国人培养的医生亦如是。他的先祖们——如他所描述的，认为婚姻是爪哇人世界里的连带关系（solidarity）的巩固；而苏多摩呢，就其对他荷兰妻子的感人描写来看，似乎也是以同样的眼光看待他自己的婚姻。[237]但是变调的中心意象是Budi Utomo（至善社），苏多摩因创立该组织而青史留名。因

为Budi Utomo在爪哇调性和印尼调性里都是完全可识别的。[238]它横跨两种语言，既前瞻又回顾，象征着一种投入的努力——下一代人可能会说是斗争[239]，去努力实践久存于记忆和想象中的某种东西。

在至善社岁月的出版物中弥漫着的光明、黎明和太阳的意象，既是爪哇和印尼历史进程特有的，也是复活与新生的更广泛象征。[240]它们是在人的生活似乎与世协进的时刻幻想出来的意象。当它们在时代进步观念影响很大的状况下出现时，我们可以预料，它们将与青年的形象联系在一起。至善社的早期岁月显然就是这样。生命环节与线性历史间的联结有多密切，可以从苏多摩最亲密的朋友古纳万的一则言论来判断，他说至善社的小伙子们的目标，是要“一直做发动机，从后面推动年长者”。[241]这一警句不仅利用了一个无疑是二十世纪的工业隐喻，而且在爪哇语境下，猛地颠倒了这句古老的教学箴言：tut wuri andayani——老驭少，完美到。[242]它是属于青年的锋利、激动的表达。

我们在苏多摩回忆录里找不到类似的东西。光明和黎明的意象在里边稀薄得很。全书的语调是阴郁的，集思于死而非生。如果我们自问何以竟至如此，我想答案是简单明了的。到1934年，苏多摩虽然政治成就斐然，[243]却已不再是民族主义运动的先锋了。作为他那时代的要人，也作为爪哇人，他能够洞晓，该运动的发展与他本人的生命轨迹正分道扬镳。他的妻子已经回归永恒时间了，他也正准备着不久以后随她而去。是到了考虑遗产（warisan）的时候了，回忆录所表现的其实就是一件遗产。

龙加瓦西塔伤悼“再不见圣哲的典范”。他的意思是说，老典范不中用了，所以不能流传下去。苏多摩（和他那一代人）重申了他们的出身，从而找到一个可以传诸子孙的典范，这是他们无声的胜利。

5 专业梦想

马克·吐温以其一贯风格说道："所谓经典，就是人人希望已经读过，却无人想读的东西。"传统爪哇文学晚期的主要作品中，很少有比《真蒂尼》（Serat Centhini）更符合这句话了。[244]出于礼节，人们说它是名著，更有趣地（如我们将要看到的），说它是爪哇文化的一部百科全书，可它还从来没有全文出版过。仅有的有分量的排印本，是一种用罗马字印刷的八卷本，出版于七十五年前。[245]除了少许显著的例外，西方学者和现代爪哇学者都忽视了它。[246]当人们没有无视它的时候，主要是在它里边搜寻有关爪哇艺术和宗教传统的丰富资料。但是该书也标志着爪哇政治文化的历史发展中的一个重要里程碑。

如果《真蒂尼》可以说有一个故事，它其实就是这么回事：1625年，信仰伊斯兰教的繁华的东爪哇港口王国吉里（Giri），遭到中爪哇马打兰王国素丹阿贡（Agung）军队的血洗，之后，被征服的统治者的三个孩子（两男一女）被迫逃亡活命。他们受到马打兰密探的追捕，失散了：大儿子查赢格勒斯米（Jayèngresmi，后来以阿莽拉加王子［Sèh Amongraga］为人所知）逃往西边，小儿子和女儿查赢萨里和兰璋卡普提（Jayèngsari和Rancangkapti）试图往南方去躲避他们的追捕者。书里描写了他们险象环生的流浪生涯，他们为了重聚，徒劳地寻找对方。然而他们却被一个奇怪人物色博朗（Cebolang）连在一起，他最初露面时，只是阿莽拉加的小跟班，结尾的时候却娶了兰璋卡普提。色博朗被说成是住在苏卡亚萨（Sokayasa）山上一位受人尊敬的圣人的独子，但是圣人断绝了与这个年轻人的关系，因为后者沉迷于赌博、偷盗和通奸。色博朗被逼无奈，只能靠他的机智活下来，成了一个云游四方的乐师、舞者，以及（因为缺乏更好的词儿姑且称之为）变戏法的人，挣得了他的口粮。

《真蒂尼》的主要人物都是亡命者或被驱逐者，居无定所，这个事实意味着它的舞台背景跟传统爪哇文学常见的那一种大有区别。没有哪段情节发生在战场上、宫廷里或都城中。马打兰的统治者不过是舞台外一个不祥的、阴暗的幽灵。就大部分内容而言，书的背景是一连串村落和乡村伊斯兰学校（pesantrèn），男男女女的人物角色，也都是些奇阿依（kyai，传统的伊斯兰教的硕学之士）、桑特里（santri，他们的学生）、村首、商贩、职业乐师、歌者、舞者、妓女和普通村民。这个环境及当中发生的遇合之事，让作者有机会去绘

声绘色地描写爪哇乡村生活的诸多传统层面——民间艺术、建筑、烹饪、耕作、仪式、动植物、宗教、医药、性行为等等，这些为《真蒂尼》赢得了旧爪哇百科全书的美誉。

百科全书的政治

安·库玛曾明确比较过爪哇和法国十八世纪主要的农村社会等级。因而她非凡地推动了这一进程：将旧爪哇历史有意识地融入近代世界的更广阔历史中。[247]我相信，从她的比较延伸开去，反思一下领主—农民关系之外的阶级关系，是有可为的。瞥一眼两种百科全书，提示了一个有趣的出发点。一是我们自己的《真蒂尼》，一是狄德罗、达朗贝尔及其同人的百科全书，两者的创作相距不到半个世纪。[248]虽然百科全书派的确预示了法国资产阶级的掌权，但是他们最直接的圈子却有着五花八门的社会出身；[249]而且，他们的《百科全书》特有的革命特征，跟欧洲其他资产阶级的历史兴起并无确切的对应。因为他们的计划，是要整理出庞大的、系统组织的方方面面知识的一个手册，那些知识是他们那时代的职业学问家积累起来并可供其使用的。隐于其后的主导精神是敌意，不单敌视反动的成见（idées recues），也敌视成见背后的教会权威和国王权威。狄德罗和他的同人反对教会和国王的一般的（文化和政治的）权力，动员起了专门的行家里手的一个强大联盟。实际上，这么做的目的是要表明，几乎在任何主题上——从磁力的性质到语言的起源，平民或非神职的博学者通常都比公认的社会和宗教大人物“知晓得多”。就此而言，《百科全书》可以被有益地理解成一件武器，用在一个专业的、世俗的知识阶层与旧制度的整个统治权（hegemony）结构之间的斗争上。

于是我想，可以论证《真蒂尼》反映了一种相似的主导精神，尽管处于一个迥然相异的政治、社会和文化环境里。我们或可指明这首长诗的三大显著的一般特点，由此开始这一论证。第一点，它浓密地布满了看起来极像一本奇特百科全书词条的东西。[250]比如有许多段落，其中有的有好几节长，它们纯粹是由种种清单构成的：爪哇甜食、可吃的淡水鱼、托梁和榫头、神学术语、音乐作品、山脉名称、服饰、舞蹈，等等。这些段落不存在有条理的次序，读来像是没按字母表顺序排列的、富有诗意的黄页。而且很难让它们合乎爪哇诗歌的传统美学，那些诗歌几乎总是照例要加以咏唱的。（英语里与此相似的或许是这样一首歌，它由四十五个品牌的早餐麦片的名称组成，不带讽刺意味。）因此，人们获得了鲜明的感觉：如此这般的段落，其实更多是想供人阅读（查阅？）而非背诵的。换句话说，如果爪哇读者（不是听众）想要查看所有不同类型的爪哇饼干或佳美兰乐曲，他

可以求助于《真蒂尼》来查出它们。这一切学问（ngèlmu）的源头，不是教士，不是圣贤，不是贵族，而是内行的专业人士和编纂者。

《真蒂尼》的第二个显著特点是文中对待诸如超自然存在与附属于国王和朝廷的圣物这类话题的方式。因为该书处理它们，和处理鱼、植物或食品的方式一样，就事论事，博闻广记。譬如，第85篇第4—5节给读者提供了不带感情色彩的一份目录，其中包含了二十种典型的爪哇鬼怪和妖精，它不是按照字母表顺序，也不是以恐怖程度为序编排的，而只是要符合威朗隆（Wirangrong）韵的韵律要求。

第三点，明显缺乏对统治阶级成员甚或别的任何人所施展的kasektèn（魔力）的描写。[251]如果我们把《真蒂尼》与哇扬布尔哇（wayang purwa，传统皮影戏）的故事，或者与《爪哇史记》这样的王室编年史做一比较，这种缺乏的意义就显而易见了。在哇扬戏故事里，贵族主人公默念的时候，天为之颤抖，海为之翻腾；他们在战斗中射出的箭化为成千上万的巨蛇或恶魔。一个主人公可能翩翩飞过天空，另一个主人公可能同时让天上的一打仙女怀孕；还有一个潜到海洋深处，钻进一位神祇的耳朵里，那神祇却是主人公本人的微型变体。我们在编年史中可以发现，有一些神奇的光球降落到命定要当王的那些人头上，还有，与琪都皇后（Nyai Lara Kidul）——全能的南海娘娘的神秘交感，遍及一个王朝的相继各代，诸如此类。从《真蒂尼》对所有这些奇迹的否定里，很难不看到一种审慎的吉本式的捣毁圣像行动。

我淡淡勾画的这些特色，其社会基础可能是什么呢？跟十八世纪法国相比较，从中可以弄清什么东西吗？有两点似乎特别值得记在心上。第一，狄德罗和他的同人（confrères）在他们本人眼里是有技能的专业人士，亦即致力于掌握和发展特定类型知识的男人和女人。第二，由于印刷资本主义已经从十五世纪末开始在欧洲兴起，作家在更大范围的专业人士群体中的重要性非常之高。[252]（是故，对我们来说，代表十八世纪中叶的欧洲的，是狄德罗和伏尔泰，而不是专业的音乐家莫扎特和海顿，或者专业的画家提埃坡罗和弗拉戈纳尔。）相反，爪哇直到十九世纪晚期才遭遇印刷资本主义。这一迟到并不意味着旧爪哇缺乏一个可观的专业人士阶层，毋宁是说，既然印刷资本主义直至十九世纪下半叶才姗姗来迟，文人在这个阶层里没有任何特殊的声望或政治地位。[253]他们身边（而非其上）并排着各色专业人士：建筑师，他们构想、规划和监管着爪哇无数清真寺、宫殿和堡垒的建造；木偶艺人达朗（dhalang），他们一代代地构建起皮影戏的多彩传统；老练的乐师，他们创造了爪哇音乐类型的盛大气派；伊斯兰教学问许多分支的行家，更不用说还有舞者、优伶、雕刻工、铁

匠、画匠、医师、占星家、术士、民间植物学家、武术教师、窃贼等等。[254]这些人几乎总是平民，但肯定不是平常的人。有的被招纳去为王室宫廷和地方领主效力，尤其是如果他们知识和技能的施展需要大量人力和资金支持（比如建筑师），而只有这样的政治和经济权力中心才能提供那种支持的话。另一些人更喜欢行路的自由——加入到皮若所谓 zwervers en trekkers（流浪汉和跋涉者）[255]的难忘人群之中，向更大的社会市场兜售他们的专长（比如优伶和武术教师）。还有些人，像奇阿依和guru ngèlmu（传授秘学的导师）之类，宁愿栖居在乡野清静之地，靠表达尊敬或惊奇的口碑为他们自己引来新手和顾客。

在十八世纪晚期，这个专家阶层的规模（它占爪哇总人口的比例）尚无满意的估计方法。[256]但是它一定远远大于统治阶级。我们也不可能猜测到，隔行的行家们多大程度上彼此承认是同一阶层的成员。有一点是清楚的：在不同程度上，他们意识到他们所知的东西、所做的事情，都是统治者所不能的。（爪哇贵族生而统治，无需发展专门化的知识，而像英国绅士一样，采取一种专横的业余爱好者地位。）但是由于社会声望、经济资源和政治权力的现行分配状态，行家们几乎总是被迫听命于这些有特权的业余爱好者，而且常常赖以为生。这种普遍的服从并不表示他们不为自己的精湛技艺自豪，而仅仅表示他们被诱使隐藏或掩饰那种自豪。（有件往事我记忆犹新。1960年代初，我拜访了梭罗的衰朽朝廷。一位年迈亲王在做关于爪哇音乐特征的长篇大论，而那些同样年迈的宫廷乐师们是怎样正襟危坐，洗耳恭听啊。只有当亲王从视野里消失之后，嘲弄的微笑与挖苦的评论方才谨慎开始。）大规模生产的印刷语言那时尚不存在，就其本性来说，它本应是唯一的一种媒介，可以容许多样的、个别的、专业的嘲讽形成有意识的、系统安排的联盟。[257]

我们或可由此想到这半遮半掩的阶级对立是为了知识的……“生产工具”的斗争。它使以下双方处于互斗地位：一方是天分高的平民，各怀独门技艺；另一方是王室加贵族，一般化地宣称拥有神圣权威和魔力。

鸡奸和戏法

到目前为止我们探讨了一些广泛、一般的猜想。为了尽量使之显得言之成理、生动明晰，现在我们转向两个主题，它们在对“传统爪哇文化”的当代讨论中几乎从未涉及，却仍然占据着《真蒂尼》——那个文化兜售最多的经典之一中的显要位置。它们以相互反衬的方

式，提供了前述初露苗头的阶级对立的异常清楚的轮廓。

在十九、二十世纪殖民地官僚和传教士的“人类学”著作里，有一个典型的传统主题，那就是心理阴暗地津津乐道土著无可救药的恋童癖和同性鸡奸。达雅克人、亚齐人、巴厘人、布吉人、爪哇人、巴塔克人、米南加保人，或者华人——不论这些民族在其他方面彼此差异有多大，据说他们全都强烈耽于这种恶习。[258]这个传统主题用来表现所涉人口的原始或堕落，以及使之开化、基督化，使之在其他方面提高的紧迫需要。男风和鸡奸也用来在“放荡的”原住民和规矩的荷兰人之间形成了极端的道德对照，后者自然带着习惯性的恐惧看待这样不自然的习惯。（不消说，一旦印度尼西亚成为独立国家，说法就颠倒过来了：直到堕落的荷兰人到场之前，这种令人憎恶的恶习在这群岛上闻所未闻。）有关《真蒂尼》的好玩事情之一是，它举出了很多例子，以绝对爪哇式的专门术语表明，男同性恋至少是多姿多彩的传统爪哇性文化的一种不成问题的日常组成部分。（它包含了对鸡奸、口交、相互手淫、多人性交和易装癖的淋漓尽致的描写，以及其他种种内容。异性性活动也以十分相似的方式描摹出来；《真蒂尼》就其覆盖范围而言简直包罗万象——抑或我们该说是百科全书式的？）

恰是男同性恋关系的司空见惯，使得一段特别的成对相映的鸡奸情节格外给人启发。这段情节的背景可以略述如下：因斑斑劣迹（包括多次与有夫之妇通奸）而被父亲逐出家门后，色博朗当上了一个巡回演出小剧团的头目，找到一条生路，那些演员中最要紧的人物是有点娘娘腔的年轻舞者努尔维特里（Nurwitri）。这个团体演奏各式音乐（但拿手的是受阿拉伯音乐影响的合奏，叫做德邦甘鼓乐［terbangan］），表演舞蹈，演示一系列的sulapan（我们或可姑且译为“耍戏法”）。在旅程中，这个剧班到了达哈（Daha）的kabupatèn（地方行政中心），立即被当地的阿迪帕蒂（adipati，领主）雇去表演。这个领主陶醉于表演者们的绝技，不亚于他的众多老婆、官吏、仆役和食客，而尤为醉心于努尔维特里——他穿着女人衣服，舞得美轮美奂。演出完毕，年轻的明星被邀去与急不可耐的阿迪帕蒂同床共枕，后者被说成是“已经彻底忘却女人之爱”（supé langening wanita）。[259]努尔维特里识时务地顺从了鸡奸，靠他的调情极大地取悦主顾，主顾则在连续几个次日早晨赏之以厚币和昂贵服饰。几夜欢娱之后，阿迪帕蒂的注意力转向了更有男子气的色博朗，命令他穿女衣跳舞。跟从前一样，音乐和舞蹈勾起了这位大人物的性欲，他轻而易举地让色博朗陪他睡觉。第4章第54—60节描述了阿迪帕蒂如何鸡奸色博朗，其乐几何。剧班头目被描绘成“床上功夫更胜努尔维特里”（lan Nurwitri kasornèki），翌日相应地受赏。[260]

至此一切正常。男人间的性关系似乎极类许多男女间的性关系。一个有钱有势、社会地位高的老男人，享用一个有性吸引力、地位低的年轻人的“被动的”性交特权，并从金钱上或别的方面犒赏那人。然后某种离奇之事发生了，据我所知，在印尼文学中没有可堪比拟的。阿迪帕蒂问色博朗，鸡奸行为中哪一方得到的快感更强，插入者还是被插者。当色博朗说“被插者，强得多”（mungguh prabédaning rasa/asangat akèh kaoté/mirasa kang jinambu）时，那个老男人承认他意欲亲身一试以断是非。[261]于是色博朗鸡奸了阿迪帕蒂。事情发生的时候，却大不像色博朗所许诺的那样。部分由于色博朗阴茎的尺寸，阿迪帕蒂经受了痛苦难忍的折磨。他的直肠饱受摧残，第二天甚至无法落座。色博朗不得不在他的肛门处贴上特殊膏药缓解痛楚。（这是《真蒂尼》中疼痛性交的唯一事例，这种东西也许暗示了该诗的“政治”。）

关于第二回合的鸡奸，最直接的异乎寻常之处在于，通常的性倾斜方向（sexual declension）反转过来了：年轻、迷人、位卑的男子被说成是支配着年老、色衰、位尊的男人。但是认真比较两种鸡奸，从中会浮现出更启迪人的洞见。

在那第一回合交战中，人们注意到如下细节[262]：老练的色博朗浑不费事地驾驭了阿迪帕蒂的阴茎。他被描写成“灵活熟练地做着花样百出的动作”（aluwes awasis ing satata taténing pratingkah）。他在被动的鸡奸中的“技巧娴熟”（baudira）远超他的朋友努尔维特里。他其实被表现为“积极地被动”。这一对儿据说是在从事一场“甜蜜的战斗”（adu manis）。不断使用反身性动词形式突出了他们活动的相互性：“他们扭成一团翻滚着，从相反方向猛挺对方”（dia-dinia dinaya-daya/dinua-dua）。阿迪帕蒂的性器被色博朗久经沙场的括约肌“挤压着”（sinerot）。年轻男子的“反应”“不输于”（tan wiwal dènya kiwul）他的搭档。在有个时刻，他用毕恭毕敬的格罗摩语（krama）[263]忠告老男人“冷静点儿”（ingkang sarèh kéwala），仿佛是说，“如果你想长于床笫之欢，就得控制自己的节奏”。他被描述成“筋疲力尽的”（lempé-lempé），但他的疲乏是一位有成就的体操运动员在艰苦训练后的疲乏。（书中说阿迪帕蒂几乎同样疲倦。）黎明时分努尔维特里进房来站在这一对儿边上，俏皮地取笑他的伙伴，这时色博朗报之以快活的咧嘴眨眼，满不在乎地宣称“咱俩是五十步笑百步”（aran wong wus padha déné）。最后人们看到，作者意指色博朗和努尔维特里之间串通一气，暗算了阿迪帕蒂。色博朗“悄悄向他打个手势”（ngeblongken），意思是说，他们成功蒙骗了这个贵族。当后者傻乎乎地自满于他认为的对两个年轻戏子的性支配，而放声大笑时，这对家伙狡猾地实现了他们的目的：钱、宠爱、随意出入

这个行政中心女人们的闺房、对他们雇主的心理制服（他如今已被装进色博朗的角色颠倒的圈套里了），还要加上性享乐。

这些细节清楚地表明：（1）色博朗被（有意）描绘成一个老于性事的行家（就这个词的褒义来说）；（2）当他断言被插入的一方比插入方能得到更大快感时，他不是在撒谎——前者实在得有正确的知识（ngèlmu）和经验；（3）他从始至终保持了雄性气质，迎合他的搭档就好比一个优秀的拳击手、摔跤手，或舞蹈家。没错，他的动作太轻盈了，阿迪帕蒂觉得那些动作像是一个艳丽妇人做出的，但是色博朗从未在心理上“屈服”于那个老男人。

颠倒过来的鸡奸在几乎每一方面都代表了一种鲜明的对比。[264] 阿迪帕蒂允许年轻的冒险家用科柯语——表示亲密和平等的语言层次（koko-kinoko kéwala）跟他说话，从而首先交出了他的社会和政治优势地位。继而他又求教知识，为此他承认了自己的无知，实际上他是向一位经验丰富的老师请求指点。书中特地强调了色博朗阴茎令人难忘的大小，暗中对照了不曾言及的他搭档那东西的尺寸。阿迪帕蒂被描述成“彻底服帖”（anjepluk）。更要紧的是，他明确地说已经“忘了他的男人身份”（supé priané），“感觉像个女人”（lir dyah raosing kalbu）。回想一下，当色博朗正被鸡奸的时候，我们得知，在他的鸡奸者眼里他似乎是个妇人，或者比妇人还好。相比于色博朗熟练接纳了肛门插入，那个老男人却表现出无力忍受最初的疼痛。“他泪流满面，哀哀求饶”（barebel kang waspa/andruwili sesambaté）。“噢，停下……够了……求求你，不要……拔出来……呜……呜……请停下”（lah uwis aja-aja//wurungena baé adhuh uwis）。的确，他如此丧失自控，竟不由自主地尿（kepoyuh）在床垫上了。色博朗心里“为之一动”（ngres tyasira），加快了他的抽插，好让这磨难快些结束。（拿这个与色博朗早先的建议对比一下：那时他本人被鸡奸，劝他的搭档放慢一点。）最后，阿迪帕蒂“累得瘫倒”（ngalumpruk marlupa capé），而那年轻人只对他觉得抱歉（sungkawa），全未提到什么疲累困乏。阿迪帕蒂自己是鸡奸者的时候，他也是体力耗尽。不用说，色博朗也熟知用捣碎的草药敷治贵族肛门的正确方法。没有欢乐的玩笑，这一幕就收场了。

这成对相映的鸡奸，每一方轮流扮演插入者和被插者的角色，表明了色博朗才是他主人的主人。在男人间性交的方方面面，他都是一个老练的行家，从不失去他的控驭自如或男人身份。事实上，恰是因为他保留了这些品质，他才能够以明显的诚实，坚持说从被插入中获得的快感强于从插入中得到的。他迫使他的老爷先是接受了语言上的平等，然后接受了性屈服。另一方面，甚至当阿迪帕蒂是鸡奸者的时

候，他也没有占到上风。而当他被鸡奸时，他表现得像个处女，或刚入门的学生。

同时我们理当记得，《真蒂尼》一书有数千节诗，我们这里成对相映的鸡奸仅占其中的一打诗节左右。我们不是在讨论某种《爪哇领主查特莱的情人》。这个阿迪帕蒂并未体验到性唤醒，对他的年轻伴侣不爱亦不恨。一旦他的直肠治愈，他能重新舒服地坐着，这个行政中心的生活又恢复如初。色博朗最终被驱逐了，但只是由于他被发现对阿迪帕蒂的小老婆们太放肆。因此很难相信这双重鸡奸的情节是什么就性论性的文句，或者具体点说是关于同性恋的文句。如果我们简单地比照着看看变戏法，或许能更好理解它真正想说的东西。

前已提到，变戏法是《真蒂尼》中形形色色的诸多流浪者和跋涉者常备节目的基本内容。色博朗是书里首次出现的这等人物，但是他的烟火制造术，虽然让人印象深刻，不久后将被其他老手盖过。不管特定的“大师”是哪位，所有的戏法表演共有某些一般特征。它们始终是奇观展示（tontonan）——就是说，变戏法的人与他的同伙是被花钱请来，在更多庆祝活动的背景下，面对观众展现他们的奇才。它们总是伴有音乐，时常伴有特定类型的舞蹈和舞者，也惯常伴有点燃的香烟缭绕。“变幻”（turn）的类型大致落入三类：（1）无生命的物体，在某个时段内，搞得好像有了它们自己的生命似的。比如，一个捣米杵似乎在装它的容器内上窜下跳，一把弯刀和镰刀又砍又劈，都没有人力作用。[265]（2）各种物体暂时改变了性状。例如，山尖状的熟米饭（tumpeng），或某些树叶，或不熟的椰子，用一个kurungan（半球形的柳条笼子）罩上；笼子拿开时，它们分别变成了花束、海龟和蛇。重新罩上笼子，然后再揭开，这些物体还原成了原先的真实形态。[266]（3）让吓人的事情发生，然后又一笔勾销。这类变幻太有趣了，值得举三个典型例子细细道来。

在有些庆祝活动期间，色博朗将他的乐师之一绑住手脚，再连同一个车轮放入柳条笼子里。[267]当其他乐师奏起基南蒂威腊特鲁纳（Kinanthi Wiratruna）曲子，香烟袅袅升起的时候，色博朗与他的异性装扮的舞者围着柳条笼子转了七圈。拿开它时，那个被缚的乐师已解开绳索，正骑在一头老虎的背上。旁观者惊怖逃窜，在这过程里彼此踩踏。阿迪帕蒂稳坐不动，可是他确实问色博朗，“老虎是不是真的”（apa nora anemeni ingkang sima）。得到保证说不是的，他就吩咐年轻的魔术师“马上打住”（yèn mengkono nuli racuten dèn-ènggal）。老虎和骑虎人回到笼子里。当笼子第二次揭开的时候，只见绑缚着的乐师和车轮，原模原样。在另一场表演里，几根燃着火的巨大高跷（égrang）突然闯入站满观众的观看大厅，它们仿佛你追我

赶，彼此交战。[268]看起来好像整幢建筑快要葬身火海，几乎人人都惊慌失措。这时现场一位见多识广的老者告诉剧班，他们做得过头了，必须结束表演。一个异性装扮的舞者腰带轻拂，就让炽燃的高跷顿时无影无形。然而结果是，在躲避虚幻火焰的奔逃中，有个小孩被踩踏得不省人事。[269]这下那个老者又命令魔术师救伤弭患。他们中有两个人上前将小孩平放在一张席子上，拿一把锋利的大刀将他身体割成两半。男孩的母亲悲痛得发狂，扑倒在尸体上，这时魔术师砍下了她的头。惊骇莫名的观众相信他们目睹的一切太真实了，真实得可怕，所以他们断定色博朗的人是恶灵附体了。这时候两具尸体被寿衣覆盖起来，异性装束的舞者绕着尸体转，从花环上摘下花儿来撒着，那花环构成他们戏服的一部分。转眼间，母亲和儿子活过来了，健康如初。第三个例子，色博朗剧班有两个小演员，贾迈尔（Jamal）和贾米尔（Jamil），他们表演一场决斗。[270]战斗过程中，贾迈尔的前额被一根撬棍击中。他倒在地上，淹没在血泊中，这时他的对手冲上来，拿重石砸他的头和躯干。又一次，观众吓得六神无主。接着，遵照这位优秀魔术师的指令，贾迈尔的尸体用长布裹起来，易装的演员围着它有唱有跳，伴随着轻柔的昂格隆（angklung）合奏和飘扬的香雾。[271]原本喘着气动弹不得的贾迈尔登时坐起来，生气勃勃，安然无恙。而且，正如哪怕是最恐怖的奇观展示在演出后总会发生的那样，观众最后报以满场欢呼。（很常见的是，变戏法和它的音乐的联合效果是要唤起失控的性欲；观众里有些人互相摸胸部和阴部，甚至当众性交。）

对所有这些戏法，特别是第三类戏法，我们作何解释？换一种问法，哪种学问（ngèlmu）正在施展？甚至“变戏法”这个词（conjuring）是这些sulapan变幻的恰当称谓吗？

我们是在谈论一种不寻常的职业专门化，这种看法可以从两个方向加以证实。首先，sulapan既非超自然事件亦非着魔的病症。如果我们想想哇扬戏剧目、编年史、民间故事——或者哪怕是雅加达今天的闲言碎语，真实权力（kasektèn）的行使总是在世上产生现实后果，造成不可逆转的变化。王国衰亡了，王子和妖怪被杀了，邪恶的村庄男孩永远变成了猴子，流血政变（成功的和失败的）确实发生了。相反地，sulapan一点不会撬动这个世界，一切始终要复归原形。活人很快“被杀”，又同样快地复活了。树叶变成了海龟，然后又变回了树叶。什么都没有真正改变。每一“变幻”都缺少后果，就像我们前边考察过的那些戏剧性鸡奸一样。

但是如果sulapan和kasektèn彼此全然不同，能说变戏法和着魔也是如此吗？在某种意义上，它们明显截然不同。在色博朗的奇观展示

期间，观众误解了所看见的东西，魔术师造成的可怖幻象使当时看起来是他们真的着魔了。因为着魔如同kasektèn，的确影响这个世界。另一方面，对色博朗的人所表演的许多变幻，《真蒂尼》书中赋予了明确的名称——比如gabus，réog和jaran képang，甚至到今天，它们指的还是带来出神着魔的具体仪式表演。然而假如某些sulapan变幻与某些形式的着魔可能外观上相似，它们的内在本质却被认为根本有异。在sulapan（一种商业表演）中，说来说去，凡事都在人的直接掌控下，而如果处在着魔状态中，人的控制则（至少暂且）让位给精灵世界的控制。

其次，sulapan显眼地包含了一种特有技术和专门词汇。《真蒂尼》不厌其烦地告诉读者，每场表演所需要的究竟是什么乐器组合，什么曲子，什么舞蹈风格，什么戏装。道具几乎一成不变——柳条笼子、焚香、某类饰带。有些变幻有其自身的专业名称。也许这一切最突出的是racut这个词的使用，它或可译成“终止”（演出）或者“驱散”（幻影）。就我所举的例子来看，总是只有寥寥几个观众（一般是老人）没有上当，这也是值得注意的。在观众仓皇逃散时，他们可能像阿迪帕蒂一样乐不可支，但是他们设法确保事情不至于太出格。表演者于是被告知，把这些幻景收“回口袋里”。而且，同结束着魔状态通常所需的仪式和时间相比，racut总是多么简单啊（差不多像是关闭电流）！

然而不管《真蒂尼》中对技巧说过些什么，我们并非置身于金赛（Kinsey）或霍迪尼（Houdini）的世界（尽管兴许离卡里奥斯特罗［Cagliostro］的世界不远）[272]。色博朗被鸡奸的时候，书里没有告诉我们，他用了哪几块肛门肌肉让阿迪帕蒂如此满足，或者他是怎样达成肌肉控制的。同样，我们也从未被带到幕后，了解获得sulapan效果的实际方法。有时候读者对它们多大程度上是造出来的效果也不明就里。因为虽然色博朗向阿迪帕蒂保证他的老虎不是真的，但书里也无动于衷地将一刀两断的男孩观众及他身首异处的母亲说成是死人。或许我们应该用“魔法师”（magician）这个词替代“魔术师”（conjuror）。因为前者融混了两种古老含义：手法精湛的变戏法的人，他运用巧妙而普通的手段造成神奇的幻象；真正的神怪现象的涉猎者，但他为了愉悦观众，仍然是无用地耗费他的能量。由此看来，色博朗和他的魔法师伙伴的技巧，在十八世纪晚期爪哇的文化景观中，占据了一个独特位置。它们不是伪造者的技巧，但也不是有着kasektèn那种普遍、位高权力之人的技巧。

在此，重新与十八世纪法国做一比较不无裨益。关于狄德罗的百科全书，确定无疑的事情是，它旨在提供资料。它的词条是带着解释

的目录，解释了世界怎样运转，依什么原理运转。它的目标是传播启蒙思想，传播到尽可能广远的整个世界。但是《真蒂尼》的目录什么都不解释。它们提到了知识，可是这些知识依旧差不多是神秘莫测的。只有那些已经具备必要学问的人才能正确读懂它们。爪哇平常百姓的启蒙——更别提全世界的启蒙，是这部书惦念的最末一桩事。

那便如何呢？鸡奸和魔法可能是快活的源泉，但很难认为哪一个对任何社会（即便是旧爪哇社会）的生活不可或缺。我在这里浓墨书写它们，是因为它们惹人注目地让它们的高超修习者卓然有别于其他社会阶层。这里的鸡奸把老手与权贵分离开来，魔术同样把行家和民众分离开来：对民众来说，色博朗学问的奥秘就像他们领主的kasektèn一样高深莫测，也许尤有过之。鸡奸和变戏法的无用与不必要也有助于劝阻这样的想法：随随便便认定旧爪哇是一张无缝之网，彼此相扣的功能性角色，或者相互强化的恩主—附庸关系（patron-client ties）之网。（其他类型的学问，比如木偶操纵术或医药，正因它显得有用，融入了社会，所以可能导致它的解释者放松对成见的提防。）它们在《真蒂尼》中丰富多彩的世俗展示，连带着林林总总的其他知识，表明某种新事物呼之欲出，一种对爪哇人领导权的可察觉的要求，虽然也许不是完全自觉的要求，这可以说是ngèlmu（学问）联盟对kasektèn（权力）的罢黜。同样很重要的是，色博朗像《真蒂尼》中别的能手一样，施展学问来换钱。[273]领主与农民的旧爪哇日薄西山了。

专业梦想

至此样样清晰。也许是太清晰了。因为我此前看待《真蒂尼》，就好像它是社会的一面镜子，或者一篇准民族学论文，允许我们推断它的记载几乎是直接抄录了十八世纪晚期爪哇的生活。自然地，乐师们真的弹着他们的佳美兰，达朗确乎操纵着木偶，而伊斯兰教的神秘主义者们定然指导着年轻的桑特里。可是真有这样一些色博朗吗，他们优雅地鸡奸了他们高贵的雇主，让村民被他们用魔术变出的幻景吓得狼奔豕突？谁能确定？另一方面，假如这首长诗反映的与其说是现实，不如说是……专业梦想呢？

色博朗的长技的不必要性可能诱使人们认为，它们是“真实”传统生活的总目里叨陪末座、可有可无的因素。但是更宽广地综览《真蒂尼》，我们会立即发现它的梦想性质。它里边栩栩如生描绘的性生活也暗示了某种如梦似幻的东西。因为虽然书中塞满了数十起交媾，它们发生在各种类型、各种年龄的男人和女人之间，却只有一次提到了

怀孕或生育，并且只是淡淡地顺带一说。（这就是书里同性恋和异性恋情节能够看起来如此不动声色就事论事地相似的原因。它的兴趣在精湛的性技巧上，包括——顺便提一下——女人的高超性技艺，而压根不关心人口统计学或社会现实性。）

但是还有比生殖的缺席更大的缺席。我们先前谈论过，爪哇统治阶级被以某种方式从读者视域里边缘化了（如果不是排除的话），除了阿迪帕蒂这个例外。更引人注目的还是外国人的不可见。1625年阿莽拉加王子逃离吉里国的王室之家，那时联合东印度公司已在巴达维亚建起了它的帝国亚洲总部（1619），从吉里沿爪哇北部海岸只需直线西行450英里就到了那里。到《真蒂尼》最终成书的时候，荷兰人盘踞爪哇已有两个世纪了，可是书里边只能觅得区区几个荷兰语外来词的踪影。字里行间没什么东西暗示了1670—1750年间大动干戈的烽烟弥漫，在这些战事中，爪哇历史上破天荒头一遭，横行劫掠的不单有荷兰人和爪哇人，还有布吉雇佣兵（condottieri）、马都拉军阀，以及巴厘雇佣军。这里丝毫没有承认，自1740年以来，爪哇北部海港全都“在法律上”落入了东印度公司之手；或者承认，得胜的马打兰王国早就已经分裂成三个小而弱的内陆公国，它们的统治者统统是东印度公司的雇员。[274]没有战争，没有瘟疫，没有捐税，没有徭役，没有死亡。

相反，对《真蒂尼》大部分而言，爪哇呈现为幻境似的乌托邦：繁荣、知足、宽容、政治自主、性事精致的农村共同体衍生繁茂，专业人士在其间随意漫游。他们游历的时候，向民众、也向同行展露他们的知识，受到无与伦比的尊重乃至心悦诚服的敬畏。没有政治阴谋，没有恐惧，没有对高贵的笨蛋的俯首帖耳，没有对无能而贪财好货的治人者的耻辱倚赖。[275]

这个“完美爪哇”——受到它的术业有专攻的行家的仁慈协调，正是它的特征，显露了《真蒂尼》刚刚萌芽的激进主义的限度。色博朗可能在性事上主宰了他的主人，并调戏后者的妻妾们，但是他的主宰是魔术师的那种主宰。如前所述，当阿迪帕蒂的直肠愈合以后，生活就恢复到这一对儿上床之前的状态。什么都没变。这些专家们的仁慈是作为传统知识大家的那些人的仁慈。它有力地对比映照了哲学家们（philosophes）讨人喜欢的恶毒，后者的知识根本不是传统的，反而或隐或显地是革命的。在爪哇，完美社会是在旧制度之前；在法国，它将随着旧制度的废除而到来。

恰是《真蒂尼》的诗学强调了它的政治立场，这种立场在大多数时候希望统治阶级和外国压迫者消失不见，而不是去攻击他们。它的语调始终如一地冷静、温和、欢快——从来不是疏离、狂暴或绝望。

它的作者们并不假意谦虚，对那时爪哇文学文化中可资利用的全部风格形式、韵律品类和复杂的修辞手段表现得驾轻就熟。但是这种棒极了的驾驭从不反讽性地运用，它几乎总是起着使形式和内容相统一的作用。

《加多罗科神秘书》

如果像贝伦德似乎合理地论证的那样，全本《真蒂尼》的写作完成于1814年，那么这大概是如此一部博大、悦目、克制的爪哇杰作得以出现的最后的可能历史契机。因为在1812年，莱佛士的人马长驱直入日惹（Yogyakarta），废黜了苏丹，将版图分割为两个小公国，就像东印度公司1750年代在邻近的梭罗干过的那样。而且，在全部四个公国里，他牢牢控制着统治者的财政生命线，即税款包收机构，自此以后从巴达维亚指挥它们。[276]1816年，由于维也纳会议上的复杂交易，荷兰卷土重来，替代了莱佛士：借维也纳会议的光，奥伦治的威廉接替了路易·波拿巴，成为他的家族第一个君王，并被授予东印度公司在东印度的属地，算是对英国永久占领锡兰、好望角及其他很有价值的地盘的补偿。中爪哇的经济和政治状况迅速恶化，引起1825年蒂博内哥罗王子揭竿起义，由此发生了五年爪哇战争，该地区大部饱受蹂躏。战争的高昂损失、尼德兰自身的濒临破产（这是拿破仑时代的苛捐杂税和1830年比利时的脱离造成的），导致了那一年野蛮盘剥的“强迫种植制度”（Cultuurstelsel）的设立，在1831年到1877年间给荷兰国库搜刮了有8.23亿荷兰盾之巨。[277]为了确保不再有更多的政治动乱，巴达维亚把一系列言听计从、平庸无能、游手好闲的青年王子扶上了中爪哇的小型御座。在这漫长历程里，kasektèn（实际权力）及其认定的拥有者越来越丧失可信度，以至于到1873年，梭罗的最后一位宫廷诗人龙加瓦西塔临终之时绝望地写到“典范无存”。[278]

这些背景资料可能有助于解释《真蒂尼》和《加多罗科神秘书》（Suluk Gatholoco）之间的惊人差别，后一本书是爪哇文化下一部伟大的幻影集。内在证据清楚显示，这首长诗作于1854—1873年间的某个时候（最大可能是在1860年代），也许是一位佚名作者独力完成。[279]假如说《加多罗科》是一部经典，它也不过是那种地下的经典。当1873年著名的传教士—学者普恩森（Poensen）让这首诗的（大幅删节的）版本大白于印刷时代的天光下的时候，他评论道：

从文学的观点看，这本书没多少价值……但是如果我们仔细端详它的精神，那么作者会给我们留下深刻印象——他的荣誉和美德观念，以及什么食物是人类可吃的这类事情上的切合实际的看法，显示

作者是个入世很深的人，全然缺乏诸如《务朗·列》（Wulang Rèh）、《特卡瓦蒂王子》（Sèh Tékawardi）等作品那种深刻的宗教气质；从而也缺乏后者的文质彬彬。事实上，他常常招来我们的厌恶，因为他放纵自己把鸡毛蒜皮的事儿都诉诸笔端，而且以污秽不堪的方式细说人们羞于启齿的事情。[280]

对某种三流的爪哇“庞大固埃”的这幅素描，说服不了最显赫的殖民地学者—大官胡格伦治，他公开指责这首诗是“一个肯定有鸦片瘾的爪哇神秘主义者的异教空想”！[281]一点也不，自由主义的学者—官僚林克斯1909年发表意见说，这首诗是“对所有那些传授秘义者的长篇废话的厉声讥讽”。[282]直到1951年，范艾克伦（Philippus van Akkeren）才出版了第一部完整的《加多罗科》，还附上了译文，全面的、重要的注解，以及独具慧眼的、人类学化的主题分析。[283]那时候，他为日本帝国主义的到来及随后1945—1949年间的民族革命所迫，已经放弃了他在东爪哇的传教工作。

爪哇只出过一个版本即1889年的一种有限的泗水版本，那时没引起什么注意。[284]可是在1918年，这首诗成了波及整个爪哇的一场论战的中心，当时发表在Djawi Hiswara——伊斯兰联盟（Sarékat Islam，其时最得人心的反殖运动）梭罗分部的机关报——的一篇文章引用了它的几段话，特别是在有段话里，与书同名的那位主人公坚持说，他频繁出入鸦片烟馆，是对先知穆罕默德的忠实仿效。接着，就在那时很活跃的印尼语报刊和爪哇语报刊上，一场携怨带恨的争吵展开了，而以泗水声势浩大的抗议示威而告终，那场示威是由仓促建立起来的大德先知穆罕默德军（Army of the Most Reverend Prophet Muhammad）组织的。这支军队——哎哟——没有武器，所以不得已满足于向总督请愿，要让Djawi Hiswara的编辑判刑。[285]从此以后，这首诗就永久转入地下，没有哪个印尼出版商胆敢去冒这样的危险：被烙上叛教者或色情作品出版者（理由见下）的污名。[286]

这一腔怒火所为何事？共有397章的《加多罗科》一书的情节既简单又奇特。第一部分，包含了第1、2章的短短13节，向读者介绍了主人公加多罗科及其形影不离的仆从德马甘杜尔（Dermagandhul），说主人公是加加尔国王苏克斯玛（Suksma Wisésa）的独子。国王对孩子畸形、可憎的面目大为骇异，下令他在与世隔绝的冥想中度过他最初的十六年，陪伴他的只有德马甘杜尔。十六年之期满了，这个小伙子回到家里，他的父亲立刻“剪掉”了他的头发。但是由于这个仪式只让他更见丑陋，他又动身去过另外四年的苦行生活，在一株神圣的榕树上像蝙蝠似的倒悬着。这第二次冥想的报偿是天下无双的擅长语言的天赋。国王于是赐他加多罗科的大名，

派他出去体察世界，告诫他要提防危险的敌手，女隐士佩尔济瓦提（Perjiwati），她在一个山洞里冥想。

第2章第3—5节对加多罗科和德马甘杜尔的体貌描写，坦率提示了他们的名字所表达的含义。[287]Gatholoco是gatho（阳具）和ngloco（摩擦，手淫）的复合词；Dermagandhul则将derma（紧贴）和gandhul（悬吊）组合起来，指谓睾丸；而Perjiwati的词根是Parji（女性外阴）。换句话说，主人公及其侍从是能走会说的阴茎和阴囊，在某个层次上这首诗可以看作男人性发展的一个寓言。[288]

第二部分，包括第3—6章的共191节，记叙了加多罗科游历途中的活动。在一场场赌博和一次次盘桓于鸦片烟馆之间，他卷入了一长串尖刻的争论，同“正统的”伊斯兰教师（guru santri）争辩神、人、天、伊斯兰教义和其他许多事物的真实本性。凭借他的智慧和渊博学识（ngèlmu），每一次他都得胜了。一回又一回地，伊斯兰教师甘拜下风，羞愧难当地逃之夭夭。

第三部分，包括第7—12章的共193节，讲述了加多罗科同佩尔济瓦提和她的四个侍女的相逢。在解答了这五个女人提出的一系列难解之谜以后，他获得权利，可以进入佩尔济瓦提迄今无人穿透的洞穴。德马甘杜尔试图尾随而进，可是挤不进去。第一部分的主题复现了，因为加多罗科与佩尔济瓦提间的“激战”是性交的几乎不加遮掩的描述。九个月后，一个男孩出世了，丑得恰似乃父，不过父母都很宠爱他。诗歌接着简要思索了这一出生的意义与生命的本质，结束了全篇。

《加多罗科神秘书》的观点和性质，最好是跟《真蒂尼》并列起来理解。首先，我们注意到两个主人公的差异。阿莽拉加王子是旧爪哇名家的一个宽容、高尚的典范。[289]他英俊、文雅，擅长调和爪哇（印度教）—伊斯兰教的神秘主义，性力充沛，传统艺术修为高深。他怀着兄长般的兴味对待顽皮的色博朗和他的戏班子。两者都是体面人。加多罗科则独树一帜。他不但不遵从爪哇英雄的任何传统模式（风雅的武士—骑侠、苦行的智者—僧人、穆斯林圣人，或者秉执正义的国王），而且好像他是被故意塑造成阿莽拉加的反面。如第2章第3和11节，第4章第1—5节所显示的，他是一根丑陋、散发着臭味、满嘴脏话、好抽鸦片、爱唱反调、通晓哲学、行走着的阳具。

第二，《真蒂尼》那种开化的百科全书知识彻底消失了。加多罗科及其创造者对名物清单和它们所表征的各色学问了无兴趣。如今只有一种要紧的知识——那个至善男人（the Perfect Male）的神秘知识，加多罗科以愤激的狂热和下作、有毒的机智为之辨析捍卫。在该

诗长长的第二部分里，他的神学对手们代表了完全处于《真蒂尼》梦想之外的某种东西：逆喻的“错误知识”。前一世纪心安理得的调和早已烟消云散了，它曾支持将苏非派神秘主义和前伊斯兰的印度教—爪哇传统灵活地熔于一炉。看起来像是这古老的文化猛地分裂成了针锋相对的两半：麦加指引的伊斯兰正统教义，与范艾克伦不无理由地称之为一种爪哇（文化）民族主义的东西，它走投无路，利齿毕现。

第三，性生活描写作为该诗最后部分的核心内容，连篇累牍、不厌其详地突出了《真蒂尼》沉默地加以忽视的一切：臭味、炎热、黏液、流血、沮丧、怀孕、生育。加多罗科只有一个（还是女性的）性伴侣，他用极其粗野甚至粗暴的方式跟她交合。[290]同样昭然若揭的是，这种性事只有一个目的：繁衍一个新的加多罗科，萌芽中的至善男人，准备有朝一日取代他的父亲加入爪哇的宗教战争。与此迥然不同的是，在《真蒂尼》中，宗教和性爱间的关系无外乎戏谑和挥霍，就像这一段情节例示的一样：色博朗在同两个十几岁的伊斯兰教学生度过一个口交和互相手淫的不眠之夜后，若无其事地起床去引导伊斯兰学校清晨的祈祷。[291]

最后是幻梦般的舞台布景。《真蒂尼》的抹煞范围被急剧扩展，完美爪哇变成了一种阴森可怖的月面风景画。荷兰人一如既往地不见踪影（尽管荷兰语外来词汇的出现频率显著增加）。加加尔王国只提到一次，就在第1节，而它的“伟大国君”在第11节后永远消失了。飘散无踪的，还有那全部演员、魔术师、乐师、工匠、商贩、耍木偶的，以及喧闹村民们，他们是挤满了《真蒂尼》每篇每页的。加多罗科和德马甘杜尔形影孤单地经历他们的漫游生活。这样子照明下的舞台，爪哇看起来有如一块超现实的国土，上面的路标只有鸦片烟馆、岩洞、山脉和伊斯兰学校。一幅想象的而非理想化的风景。

但是这一切本质上都不能使《加多罗科神秘书》成为“经典作品”的候选。让这首诗不同凡响的东西，是在第2章第8节初次暗示出来的，那时读者得知，历经四年的倒悬于榕树上的冥想之后，这位年轻的主人公“获得了瓦尤（wahyu）和技艺/去驳倒他的同胞，言词犀利/虽未学修辞，他却深悉/论辩的百般巧计/不学作文，文学艺术尽藏心底”。[292]因为恰恰是《加多罗科》对“一切文学艺术”愤怒的、颠覆性的利用，表明了它的作者属于最后一批绝望的旧爪哇文学行家之列。

比如看看开篇的诗行：“这里要讲的故事/牵涉一个王国，威名赫赫/它纵横广袤，号加加尔/它的伟大国君，兴起兵戈/骁勇善战，无往不克/陛下的尊号，讳称/苏克斯玛大王/君威凛凛统四方/率土之滨同服色。”[293]这一节单独来看，是叙事诗标准的传统开头，应当悠

悠然地、不吝笔墨地讲述宫室之美、国家之富，如此等等。但是所有这些都省略了，在十八行诗内，我们读到了对当作行走的阳具的加多罗科的描写。这里的敷衍了事当中有一种极度的傲慢（仿佛在说，“你和我心照不宣，今天的爪哇没有威名赫赫的王国、战无不胜的国王，或者宾服的四海”）。

或者再看看，作者如何熟练自如却出于迥然不同的非传统目的，使用《真蒂尼》的高雅风格的那种引人联想的头韵和一语双关的谐音。譬如，在第5章第34—35节，当加多罗科的对手骂他是“无尾狗”时，他利用asu（狗）与asal（起源，源头）间的谐音来反败为胜，将侮辱解释成一个深刻的真理：他其实就是那至善男人。[294]又如第4章第32—33节，主人公通过玩弄klèlèt的双重涵义（既指“鸦片丸”，又指“粪团”），诙谐地做了一个神学反驳。[295]很难用英语表达这种奇特、刺耳的诗意，它突然涌现，乃是由于单词“粪块”和“狗”与行云流水般的传统文学妙笔猛地结合在一起：这是对爪哇文学而言还很新颖的一种多调性。不过读者始终意识到，这一多调性是非常真诚的，既不是无聊地显摆格调，也不是自觉地嘲讽经典著作的传统。狗、真理、神、谜语、鸦片、穆罕默德、粪团——哪一样都不比其余各样享有特权的文学关系。这首诗的词语依然“在此世内”，是它的真理的组成部分。没有反讽。

《加多罗科》的多调性并未到此结束。我们须记得，这首诗像那个世纪以前的所有爪哇诗篇一样，是创作来歌唱的，即便不总是大声唱，起码也是低声哼。它的十二章与其说靠主题区以别之，不如说更要靠七种音乐性的韵律形式间的转换，要创作出色彩各异的十二章，端赖这些韵律形式：阿斯玛兰达纳（Asmarandana）、锡农（Sinom）、米奇尔（Mijil）、丹当古拉（Dhandhanggula）、甘布（Gambuh）、基南蒂（Kinanthi）和庞库尔（Pangkur）。至少从进入十九世纪以来，它们就有一些广为接受的用途：人们觉得，要利用它们的音乐来唤起和反映不同的气氛，因应于不同的题材和主题。[296]《加多罗科》的作者着手系统地瓦解所有这些习惯的联系。于是，举例来说，诗里用阿斯玛兰达纳将加加尔和苏克斯玛的荣耀出人意料地一扫而光，而这种韵律被从多方面说成是“专注的、忧愁的、悲伤的，然而是失恋那种忧愁或悲伤。适合涉及爱情之痛的故事”及“［唤起］哀愁”。[297]丹当古拉，在诗里被用于粪团和鸦片丸的深奥探讨，据说它是“可变通的……如若用于教导的目的，嘹亮晓畅；如若用于爱情的狂热，妩媚动人”；而“轻快，怡然……则对收束一首诗很有效”。人们认为米奇尔“适合道德教育，但也适合爱情故事”，它却被用在加多罗科和伊斯兰教师之间第一次谩骂性的争吵。最扎眼的是第5章第58、59节，加多罗科的敌手称他和他的母亲是“猪

屁眼儿”（silité babi），主人公以牙还牙，原物回敬，这里是用锡农韵创作的，而我们得知，这种韵律的特点是“友好，清亮”，“适合道德教诲”。[298]

在每一情形下，效果就是让书面词语跟甜美歌声的圆润色质猛烈摩擦。[299]这本书的独特力量恰好来自它在形式和内容间割开的伤口。这类专业技巧使人想起了一个孤独的芭蕾舞女演员，在悬崖边上单足旋转。

尾声

《加多罗科神秘书》作成后不久，爪哇殖民地的变迁开始加速，这首先是由欧洲（即便是落后的荷兰）产业制度的深化与通讯革命刺激而成的。1870年代初，由于荷兰的自由主义改革者与强大商业利益所施加的压力，垄断的“强迫种植制度”被废除了。瓦砾之上，来了大群大群的种植园主、商人、律师、医生和新式文官。苏伊士运河的开通加快了他们的行程，而电报通讯的推广让他们同宗主国保持着前所未有的密切联络。一家当地报刊于1860年代开始发行，它先是被荷兰人掌控，但很快有越来越多的欧亚混血儿、华人和原住民参加进来。[300]1880年代铁路修起来了，原本打算将外销的糖从爪哇内地的广大种植园运出去，可是不久，每年都要运送数百万的爪哇乘客。[301]与它们一道出现的，还有国家主办、国家资助的学校教育体系的萌芽，这是（到那时为止）荷兰人干预印尼群岛约三百年里的头一回。[302]

1900年后不久，初生民族主义的迹象清晰可见了，它是晚近殖民地资本主义所造就的新型专业人士孕育出来的：编辑和记者，机械工人和会计人员，学校教员和药剂师，政客和调查员。随着新世纪的缓缓流逝，主要多亏了印刷业和印刷资本主义，这类人从文化、社会和经济上被安放在这样的位置上：从事百科全书派那种专业知识的整理工作，反抗巴达维亚的旧制度。就像众多人士（苏加诺、苏多摩博士、萨里尔［Sjahrir］、司马温［Semaun］等）的演讲和著述明确表达的，这些专业人士的梦想在我们是耳熟能详了：“至善印尼”——沿着黄砖路走的某段或短或长的路程。[303]然而如今，“至善爪哇”、“至善男人”都成了暗淡的想象物，鉴于“至善印尼”的梦想如同一切新的意识形式一样，随身携带着自己的健忘症，就更是如此了。因此我们更有理由采纳马克·吐温的忠告，回头去研究旧爪哇的毁弃的地图。

6 雅加达鞋里的沙子

葡萄牙的跨大陆帝国，在它的欧洲对手中间最为古老，维持时间最长，崩溃得最快，在它身后留下了最多的杀戮和破败。它的持久性归因于葡萄牙自身的落后和贫穷，这种贫穷落后排除了工业化的美国、法国、英国与荷兰那种雄心勃勃的现代化殖民政策的可能性；也归因于它的战略位置——位于西班牙的腋窝，地中海的出入口，数世纪以来这为它赢得了英国海军力量的撑腰。其崩溃最速，是由于萨拉查独裁统治怪异的长命，以及它同时打三场“越南”战争的疯狂决定——莫桑比克、安哥拉和几内亚比绍，它们彼此相隔数千英里，上阵的是半雇佣的、前职业的军队，毫无获胜希望。1974年4月，幻灭的军官在里斯本发动政变，一年之内，帝国完蛋了。然而杀戮和破败仅仅间接地是里斯本的责任。莫桑比克忍受的长达12年的凶残“内战”，是南非精心策划和提供资金的。比勒陀利亚和华盛顿应为安哥拉的20年冲突承担大部分罪责。而葡属东帝汶（澳大利亚北部海岸外面的半个小岛）的大屠杀，是印尼前将军苏哈托的独裁政权干的好事，起初有美国的鼎力支持，后来在较小程度上又得到欧洲经济共同体的大国、日本和澳大利亚诸国政府的支持。

当萨拉查独裁政权垮台的时候，在帝国这个偏远的前哨站里，尚未发展出什么反殖民主义的游击队抵抗。尽管自十六世纪中叶以来葡萄牙就盘踞于此，近代的道路和交通体系却几乎一片空白；土著人口有六十余万，多是泛灵论者，压倒多数是文盲，说着两打甚或更多的地方语言。极少数有文化修养的精英实际上是混血儿，不仅有葡萄牙人和当地人的后裔，还有偶尔部署在该岛的非洲士兵的后裔；他们位居寥寥无几的葡萄牙教士和官僚阶层之下。没有立法机关，没有政党，只有一家出版社的雏形。不消说，去殖民化的意思连一星半点也没有的。

在里斯本掌权的左倾军官们全神贯注于葡萄牙自身的动荡政局，以及非洲领地上的种种问题，那里生活着相当数量的葡萄牙殖民者。东帝汶差不多被抛弃了，听其自生自灭。当科斯塔·戈麦斯将军（Costa Gomes，那时的共和国总统）晚些时候宣称他曾以为它最终将变得像果阿，毗邻的印尼人会和平并吞这片领土的时候，他不是在装腔作势。尼赫鲁在1960年派遣部队进驻果阿，滴血未溅。但他是有仁慈之心的人，是一个民主国家自由选举出来的领袖；他赋予果阿人他们自己的自治邦政府，鼓励他们充分参与印度政治。在每一方面，

苏哈托都与尼赫鲁截然相反。

1974年4月之后一年左右的时间里，雅加达政府做了一切力所能及的事情去控制东帝汶，就差入侵了。羽翼未丰的东帝汶各政党的领导人受到诱骗、贿赂和威胁，他们之间的敌对加深了，被人操纵了。这些阴谋在1975年的一场政变中臻于顶点，那次政变有印尼做后台，是两大政党中较保守的一个即UDT（帝汶民主联盟）发动的。但这次政变很快遭到它的左翼对手革阵（Fretilin，东帝汶独立革命阵线）的反击，由此爆发了一场短期内战，数千人丢掉性命。UDT领导人越过边境逃往印尼的西帝汶，革阵掌控了这个殖民地，开始走向正式独立，据许多外国观察家说，这获得了广泛的民众支持。

这下留给印尼扩张主义者们的唯一选择就是入侵了，它在1975年珍珠港纪念日准时发起，那时来访的福特总统和基辛格国务卿离开才几个钟头。这次袭击是一场乱了套的屠杀，印尼军队自相开火，在东帝汶首都帝力犯下了罄竹难书的暴行。东帝汶军队装备的是高质量的、北约发放的武器——那是从葡萄牙驻军手里获得的，他们的表现可圈可点；革阵政府守住了它的阵地，守护了绝大部分民众——让雅加达节节受挫的源泉。

为什么苏哈托、他的高级将领们，还有他无所不能的情报机构，选取了这个行动方向？最简单的答案是，他们认为这事易如反掌。入侵之前大约六周，有关东帝汶的军事政策的两个核心创制者，阿里·穆托波（Ali Murtopo）将军和穆达尼（“Benny”Murdani）将军，访问了我所在的大学，他们谈笑风生地向焦虑不安的发问者保证，“三周内一切将尘埃落定”。基辛格本人建议雅加达“搞快点”。但是，此外还有别的考虑因素。印度支那在几个月前刚刚“陷落”，依靠1965—1966年间对无数印尼共产主义者（和其他人）灭绝人性的屠杀而掌握雅加达大权的将军们，不能容忍有个独立的“左倾”国家居于卧榻之侧。也有石油前景的因素：东帝汶沿海探明存在着辽阔的海底油田——1973年秋世界油价翻了两番，而1975年初，印尼国家石油公司Pertamina有无法偿还的百亿美元之巨的债务，这使得那种前景尤为诱人。

与此同时，美国的角色至关重要，甚至重要得假如不是它，这次入侵可能原本不会发生。侵略中所用的武器大概90%来自美国。虽然1958年的一份美国—印尼协定明确禁止将它们用于印尼领土以外，华盛顿对这次违反协定之事睁只眼闭只眼，尽管中情局明明白白告诉它雅加达准备入侵了。1977年，为了对革阵的山区防御阵地实施大规模空中打击，孤注一掷的印尼军队企图获得OV-10“野马”反游击战攻击机，这时卡特政府秘密提供了飞机，却向国会和公众撒谎说，军用装

备禁运令已经下达。在联合国，美国大使莫伊尼汉（Patrick Moynihan）全力以赴集聚支持力量，阻止联合国的外交干预——他在回忆录里夸耀了他的成功。

有两个因素合起来决定了华盛顿的政策。首先也是最重要的，它的越战时期的当权派对苏哈托感激不尽，因为后者在1965—1966年扫除了社会主义集团之外世界上最大的（也是合法的）共产党（而且不费美国人一滴血），还因为后者随后推行的经济政策，让资源丰富的印尼向外国投资与贸易门户大开。其次是美国在那个时代的战略盘算，当时苏联军事（特别是海军和空军）力量正如日中天。印尼盘踞在连接印度洋和太平洋的海道上，苏哈托提出秘议，允许美国核潜艇通过印尼海域，而如今这海域包括了东帝汶沿海的深水海峡，于是核潜艇不会浮出水面让苏联卫星监测到：这等报价美国人难以抗拒。

1977年底，雅加达预备好了一次决定性的防线突破，特别要用它的“野马”攻击机扔炸弹、燃烧弹和化学脱叶剂，摧毁内地的田野和村庄。数以万计的村民被迫逃进印尼控制的沿海平原，在那里他们被驱赶到印尼军方控制的阴惨惨的“重新安置”收容所里。1977—1979年间，全部东帝汶人口约有三分之一死于饥馑、传染病，以及无情的战斗。如彼得·凯里（Peter Carey）指出的，这个死亡人数就比例而言远远高于波尔布特的当代柬埔寨。[304]但是印尼政权长期封锁这个岛屿，让它隔绝于世；美国驻雅加达大使也和该政权合谋，不让国会和美国公众知道这个悲剧。在这期间，革阵政府的几乎所有高层领导人，包括能干的军事指挥官洛巴托（Nicolau Lobato），都被杀或投降。

到1980年代伊始，大多数关注东帝汶的观察家们相信，斗争差不多结束了。然而今天，东帝汶比过去二十年里任何时候都更接近于真正的独立。荷兰人从十七世纪早期到二十世纪早期统治着东印度群岛，没遇到多少麻烦，主要是因为在1700年到1900年间，荷兰像葡萄牙一样，是个软弱、贫穷的帝国主义小国，它在欧洲的战略位置使它成为伦敦的有用附庸。然而到1900年，荷兰资本主义的引擎正全速运转，在海牙，“新帝国主义思维”深入人心。这意味着大规模资金投向殖民地通讯基础设施。它意味着——诚然是在比较保守的程度上——对原住民的现代教育制度的建立。它还意味着一个警察国家的创生，这种国家能够以1880年代后期无法想象的方式进行监视和镇压。从发展、教育和约制的这种爆炸性结合中，印尼民族主义骤然生长出来，不过几十年的工夫，就要了荷兰统治的命。

苏哈托和他的将军们，唉，他们太不熟悉自己国家的近代史了，结果他们在1980年代动手做的事情，跟荷兰人在本世纪初的所作所为

如出一辙。而且，像一切“次生帝国主义者”（second imperialists）那样，他们决心要暴露他们所取代的老迈帝国主义的缺陷。巨额资金被投向东帝汶的基础设施，主要是、但绝非完全是为了军事目的。他们建起了一个精心安排的学校等级体系，最后建了一所大学。入学学生人数比葡萄牙时代高出50倍，文盲率从1972年的90%降到1990年的42%。他们指望这将帮助灌输印尼语言、“新秩序”国家意识形态及对雅加达的忠心。在阴险的天主教徒特务王——穆达尼将军庇护下，一个镇压机构创立了，它很快就凌驾于法律之上，因为它被屏蔽在外部世界以及大多数印尼人的视线以外。它无恶不作：系统的刑讯、失踪、无限期监禁，不一而足。1980年代的这些后果，全然就是1920和1930年代荷属东印度出现的那些。

到1990年，葡萄牙时代沉闷的、小小的帝力，人口增长了不下五倍。识字的、受过教育的东帝汶人群体发展起来并极大膨胀，雅加达的殖民主义类型的经济却只为他们提供了有限的、低下的工作。这些年轻人熟练掌握了印尼语，就像七十年前年轻的印尼民族主义者精通荷兰语一样，这样他们谙熟他们的统治者，凭借印尼语，又有多种渠道接近印尼知识阶层和印尼新闻界，并通过这两者接近外部世界。此外，他们认识到他们正在被殖民化，尽管苏哈托政权吹嘘说在推进同化上大获成功。这一现实的最显著表现莫过于此：雅加达频频提到，他们对印尼为他们所做的一切“忘恩负义”。遇到麻烦的殖民主义者总是提到土著的忘恩负义，民族主义者从来不会。1977—1979年的大屠杀留在年轻东帝汶人的童年记忆中，他们还直接经历了1980年代的有计划镇压。就这样，雅加达大大加深和扩展了东帝汶民族主义。

由于另一项政策，即鼓励天主教化，苏哈托政权不经意地削弱了自身的目标。1965—1966年的大屠杀部分地被合理化为一场反对共产主义无神论的十字军东征，紧接着，政府坚决主张所有印尼人都属于某个有组织的、世所公认的宗教。政府自身对好战的伊斯兰教心存疑虑，鼓励人们改宗东帝汶天主教会，那时政府有千般理由信任它。天主教的军官和文官在这个国家的安全机构里是一股强大势力，势单力孤的天主教少数群体总是暗地里仰仗这个政权保护他们，对付穆斯林。到这个十年末期，东帝汶势不可挡地成了天主教的，这尤其是因为天主教会是唯一的机构，可以给人们提供某种有限的保护，不受军队之害。然而这时，一个意外的问题产生了。在沉重的外界压力下（除了贪图石油的澳大利亚之外，没有哪个国家承认印尼是合法兼并东帝汶），梵蒂冈决定直接管理东帝汶的教徒，而不是依靠印尼的主教团。急速壮大的东帝汶教会配备了本土教士，他们习惯于使用当地的混合语，即德顿语（Tetun），开展教区工作，并在可能的情况下，使用葡萄牙语跟外部世界交流。如同早期爱尔兰的情形那样，教

士阶层变得认同于一个受到粗暴殖民化的种群的民族主义。最能代表这种转变的人，是表面上怯生生的年轻人卡洛斯·西门内斯·贝洛（Carlos Ximenes Belo），他1983年被任命为帝力主教，到这个十年末，他已成为他的同胞们的忍耐力的一个大无畏的、直言不讳的象征。

就在1988年底，苏哈托在撤销了穆达尼的总司令职务后断定，东帝汶形势一片大好，某种有控制的公开化（glasnost）的时刻已经到来。这片国土小心翼翼地向普通印尼人开放，甚至向外国游客开放，一位年轻有为的新教徒将军鲁迪·瓦鲁乌（Rudy Warouw）被派去推行一种“怀柔”政策。但是时机不当，这种举措无论如何都来得太晚了。

国际上，曾令苏哈托成为华盛顿宠儿的冷战正走向终结。葡萄牙加入了欧洲共同体，它的饱受良心折磨之苦的领导人开始运用否决权阻止欧共体同东盟发展商贸关系，因为印尼是东盟最大的成员国。1990年8月，萨达姆·侯赛因侵入、“并吞”（absorb）了首鼠两端的科威特酋长国，引发了1991年2月的大规模国际军事行动，旨在——据官方说——阻止他做出苏哈托1975年干的那种事，即占领与“合并”（integrate）一个小邻邦。在非洲，面对厄立特里亚民族主义者的军事威力，门格斯图（Mengistu）的埃塞俄比亚正土崩瓦解，这又是极似东帝汶的一个案例。而自从大赦国际（Amnesty International）1976年获得诺贝尔和平奖迄今，国际人权运动的势力有增无已。

随着东帝汶的“开放”，成千上万的印尼投机客（carpetbagger）涌入这片国土，想利用政府政策和外国捐赠者造就的商业机会。私有企业这种和平的“二次入侵”被年轻的东帝汶人普遍解释为雅加达策划的诡计，要把他们降低为他们自己国土上人口统计学的少数群体，这样一旦就其前途举行公民投票，苏哈托政权可以指令一个可靠的多数群体赞成合并。外来访客的出现，最有名的是1989年晚些时候教皇约翰·保罗的到访，给东帝汶人造成这样的感觉：他们还没有被外部世界遗忘，而他们也找到越来越多的机会与之交流。他们首次开始组织争取独立的示威，虽然惨遭镇压，但还是清楚表明，斗争焦点已从山区疏疏落落的武装集团转向了大批的城市化青年。

1991年11月12日凌晨，转折点到来了，由年轻人组成的浩浩荡荡的和平游行队伍穿过帝力走向圣克鲁斯教堂的公墓，向一位年轻活动家的坟墓献花，那位活动家最近刚被印尼保安部队杀害。出于至今尚不明了的多种原因——很少有人相信是瓦鲁乌将军下的命令，约两百人的全副武装的军队出现了，居高临下朝着被公墓高墙所困的哀悼

者射击。至少有二百五十人当场被射杀，另有许多人受了重伤，其后失踪的不下三百人。这类大屠杀以前常常发生，但这一次被两个勇敢的英国人施塔尔（Max Stahl）和考克斯（Steve Cox）录了像拍了照，他们设法将这些胶卷偷运出境。施塔尔的录像带先在英国电视上播出，然后全世界都播放了，结果它比堆积如山的书面证据有着更为直接的政治冲击力，那些书面证据是各种人权组织积累起来的，记录了过去十六年印尼的野蛮统治。

国际上的喧哗如此嚣嚣，苏哈托被迫断然解除瓦鲁乌将军和他的直接上司、锐意进取的第九军区司令官的职务。（由此一个进程开始了，东帝汶不再是军事晋升的快车道，它摇身变成了精明的军官们避之犹恐不及的地方。）当沙纳纳·古斯芒（Xanana Gusmão），这位诗人、洛巴托死后地下游击队的传奇领袖，最后于1992年底落入军队之手的时候，判他死刑根本不可能了。他是由该政权恭顺的司法系统审判的，不过是在多少还算公开的法庭上，先被判处无期徒刑，随后改判二十年徒刑。（正是像这样子，在1948年底，荷兰人发现不可能判处民族主义领袖苏加诺死刑，因此将他下狱。苏加诺很快挣脱囹圄，把他的国家带入议定的独立。）

圣克鲁斯惨案以后，虽然镇压依旧，东帝汶却第一次成为印尼国内一个公开的政治议题。因为到这个时候，政府对信息的近乎垄断开始崩解，这要感谢CNN，尤其要感谢传真和电子邮件革命。官方声明的调子日渐趋于守势。外交部长阿里·阿拉塔斯（Ali Alatas）告诉印尼新闻界，东帝汶就是“我们鞋里的沙子”，苏哈托则说它是“我们脸上的丘疹”——这些说法，他们决不会用到他们真心以为属于印尼的任何省份。破天荒第一次，较有勇气的印尼记者亲身去调查，看看现场究竟发生了什么事。雅加达有些日报刊载了若干“小故事”，它们其实是对一个受践踏社会的稍稍改头换面的经验描述。爪哇沙塔亚瓦札那（Satyawacana）大学知名的环保主义者阿迪宗德罗（George Aditjondro）公开陈词支持东帝汶独立，而且当政府不许他出席在葡萄牙举行的有关东帝汶的国际会议时，他拒不服从政府禁令。这时候政府骚扰他，但不敢监禁他。印尼政治东帝汶化的尤为显著的证据在1994年底出现了：正当苏哈托欢迎参加APEC峰会的克林顿与其他国家元首之际，一群东帝汶学生闯入了美国驻雅加达大使馆的大院，场面壮观，策划精细。数日之内，雅加达都市区司令官、机敏而胸怀大志的亨德罗（Hendro）将军被解职，他是三年内第三位栽在东帝汶人手上的将军。除了听任这些学生被安全护送出去流亡葡萄牙，政府一点儿辙也没有。

发生在雅加达的这一戏剧性行动的成功，在东帝汶产生了强烈反

响，它在那儿被当成“历史如今站在年轻人一边”的又一信号。后果之一是东帝汶青年与控制了地区市场、多数是穆斯林的投机客之间暴力冲突日益频繁，最后以1995年10月蔓延该领地大部的城市骚乱而告终。成百的——也许是成千的新移民被迫逃回他们西里伯斯岛和爪哇岛的家乡。那个政权，先前已经宣布有改善的状况容许撤回大量驻军，眼下感到不得不派遣新的部队；后果则可想而知——大肆逮捕和野蛮行径，而这不过代表了走进死胡同的政治。爪哇的少数死硬派穆斯林知识分子，愤愤然接受他们逃跑回来的同宗教友的目标，要求惩办那些“不忠的基督徒”，这时苏哈托却玩不起伊斯兰牌：他的政治和军事伙伴中天主教徒或新教徒太多了；有影响的知识分子与有势力的印尼华族商人也是如此。他也知道，要削弱他的政权，最快莫过于让宗教间暴力的燎原之火四处蔓延，超出东帝汶，燃遍印尼的种族—宗教群类的大拼盘。

这一切导致美国政策有一种显著的（尽管是逐步的）转变。在维也纳召开的上次联合国人权大会上，美国投票反对印度尼西亚；国务院阻止向它出售某种军用飞机。克林顿在东京G7会议上温和地责备了苏哈托，旗帜鲜明地支持在加利（Boutros-Ghali）秘书长主持下重启印尼—葡萄牙会谈。与此同时，长期得到两党支持的国会关注点，微妙地从东帝汶人的人权转向了他们的自决权。在这一转向中，苏哈托的上了年纪、印尼普遍骚乱日渐增多的迹象，还有统治精英中间的勾心斗角，无疑都发挥了作用。

对雅加达来说没有出路。重返1970年代末的残酷无情，那想都甭想；而1980年代的“发展”恰恰带来的是东帝汶民族主义和天主教信仰的增强。表明了对这一绝境的意识的，莫过于新近出版的穆达尼将军的回忆录。这本书主要是作者的政治和军事勋业的自吹自擂的一览表；但是对东帝汶事务他三缄其口，只说了1975年那搞砸的入侵，这被归咎于未指名的督办者。或许最终的突破点将不得不等到苏哈托政治或身体的死亡，尽管他过去已经显示了现实主义与出人意外的改弦更张的能力。没有哪个似乎可能的继任者将有这样的力量或能力，得以长久抵抗印度尼西亚帝国主义冒险事业的退潮。

7 撤退症状

君王无道久

十德俱悖逆

万物陷大难

异象兆其迹

乾坤失轨辙

祸殃散四极

迦梨神烈焰

映照云如漆

昭披耶河水

如血汹涌急

狂癫攫原野

昏黄天郁滞

林深鬼竞出

城荒人往匿

瓷瓦浮波间

葫芦坠渊底。

《先知哀大城（Sri Ayutthaya）》（公元十七世纪前后）

引言

就其本身来说，军事政变在现代泰国史上不是什么新东西。自1932年推翻绝对君主制的那次政变以来，已经有过至少八次成功的政变，以及许多不太成功的政变。[305]因此丝毫无须惊诧，有些西方记者和学者说1976年10月6日的那些事件在泰国政治中非常典型，甚至是在不合时宜地同民主调情三年之后，向常态的某种回归。[306]然而事实上，10月6日标志着泰国史上一个不折不扣的转折点，至少有两条不同的理由。第一，1973—1976年间合法的左翼反对党，其大多数重要领导人都加入了越来越勇猛和成功的游击队，不像他们历史上的前辈那样，在监狱或流亡中吃尽苦头。第二，这次政变不是精英内部的突然袭击，而是达两年之久的公开恫吓、殴打、暗杀等右翼活动的顶点，10月6日精心策划的暴徒武力闹事本身就是那些活动的最好象征。[307]

统治集团实施的政治谋杀已经是现代泰国政治的常规特征，不论是在1930年代后期銮披汶·颂堪（Phibunsongkhram）元帅的独裁统治下，还是在1940年代末和1950年代颂堪—炮·西耶侬（Phao Siyanon）—沙立（Sarit Thanarat）三巨头统治下，[308]抑或是1960年代和1970年代早期的沙立—他侬（Thanom Kittikajon）—巴博（Praphat Jarusathien）政权。[309]但是这些谋杀（有时伴之以酷刑）一般属于“行政”性质，由正规的国家机构执行，往往是秘密从事。公众对发生了什么事知之甚少，更必定不曾有影响地亲预其事。1974—1976年间那些暴行的引人注目之处，在于它们非行政的、公开的，乃至暴徒的性质。1976年8月，曼谷人目睹了此前不可思议的奇观：总理克立·巴莫（Kukrit Pramote）的私人宅邸被一大帮醉醺醺的警察大肆洗劫。[310]2月，社会党总书记汶沙侬（Boonsanong Punyothayan）在他的郊区宅第外面遭到职业枪手伏击，遇刺身亡。[311]受雇用的流氓们展示了大异传统的暴力方式，比如不问好歹地公开轰炸，[312]这与更早时期的审慎缜密的谋杀形成鲜明对比。1976年3月25日，在猜纳（Chainat）举行了一次新势力党选举集会，一颗手榴弹投来，当时有十个无辜者丧命。[313]而10月6日令人发指的私刑处决就发生在全暹罗最光天化日的地方——王家田（Sanam Luang），王宫前宏伟的商业广场。

本文打算探讨这一新强度、新方式的暴力行为的原因，因为这些暴力是暹罗当前社会、文化和政治危机的症候。我的论证将顺着两条相互关联的路线发展起来，一条涉及阶级构成，另一条涉及意识形态剧变。

泰国社会的阶级结构自1950年代末以来变化迅急。首先，新的资产阶级各阶层出现了，固然规模尚小，力量尚弱，但在一些紧要事项

上与旧式的封建—官僚上层阶级离心离德，甚至有点敌对。这些新阶层——包括中产阶级和小资产阶级——是被1960年代越战带来的大繁荣孕育出来的，那时节美国人和美国资本以绝对前所未见的规模涌入这个国家，日本人飞快地尾随而至。正是这些阶层为近乎流行的右翼运动提供了社会基础，那种运动明显有别于较早时期的贵族与官僚的右倾行为。这绝非暗示说，将军、银行家、官僚和皇族的旧统治集团不再掌控现实政治权力的要冲，而是说，这些集团发现他们有了新的、或许是威胁性的、“大众”的同盟者。[314]

意识形态剧变也在很大程度上归因于美国渗透的影响，而且主要表现在1973—1976年“民主化时代”爆发的思想革命。面对沙立—他侬—巴博独裁政权对传统主义符号的粗陋操纵以及那些符号的思想虚无性，许多年轻泰国人做出回应，逐渐公开质疑老式的独尊的文化的某些核心元素。政府对此的反应是，大大增强对一种好战的国族—国教—国王（Nation-Religion-King）意识形态的有意识宣传和灌输，这种意识形态不同于以前占主导地位的“因循守旧”（bien-pensant）的“传统主义”。国族—国教—国王与其说是被普遍视为“天然地属于泰国人的”，不如说愈发明确地变成了少数特定社会圈层的意识形态棍棒。这种自觉的右派意识形态宣讲的明显听众是新资产阶级各阶层，宣讲者既有该阶层自身内部的狂热分子，也有统治集团当中某些狡诈的操纵者。

新阶级的困境

在1950和1960年代，大多数西方社会科学家认为暹罗是一个“官僚制政体”，即完全由一种大体上自我赓续的（self-perpetuating）、现代化的官僚组织支配的政治系统。[315]在这个官僚阶层下面，只有一个卑贱的华人商业阶层和一个未分化的农民阶层，两者都只有低度的政治意识，差不多被排斥在政治参与之外。官僚和农民的关系被认为通常是和谐的、非剥削性的，[316]只涉及税收、劳务、顺从与安全、昌盛和宗教认同之间的传统交换。多亏了十九世纪伟大的却克里（Chakkri）王朝君主们的机智和远见，暹罗在东南亚国家中独领风骚，没有屈服于欧洲或美洲的帝国主义，从而逃脱了强索高额地租、外居地主所有制、长期性的农民债务和乡村无产阶级化的种种祸害，它们在殖民化区域里是很典型的。暹罗经济（1960年代前决不是高度发达的）根本上掌握在华人移民手里，他们由于其外来的、边缘的地位，从来不能发挥一种活跃的、独立的政治作用。[317]这幅祥和、刚强、独立的暹罗的图像，在有些紧要方面是虚妄不实的。西方资本、西方“顾问”和西方文化传教士，对1850年代之后的暹罗施加了决定性

的影响。[318]另一方面，如果与越战期间美国和日本的渗透所导致的各种变化相比，1960年代之前的岁月真算得上“黄金般的”。迟至1960年，曼谷仍然能够被说成是“东方威尼斯”，是一个静谧的老派皇家港口城市，运河、庙宇、宫殿星罗棋布。十五年后，许多运河被填平了，筑成了道路，许多寺庙成了断瓦残垣。首都的整个重心已然东移，离开了昭披耶河畔的皇家庭院和华人聚居区，来到一个崭新的都市区域，那里外表上和政治上都是巍峨的办公大楼、银行、宾馆和购物广场当家作主。这座城市以癌扩散的速度膨胀开去，吞没了周边的农村，把稻田变成了投机性的房产开发、瞬息万变的郊区和庞大的新贫民窟。[319]

这种转变在较小规模上也发生在某些府会城市，它是由外在于暹罗社会的种种力量引发的。根据三个彼此关联的因素来说明这些力量，或许不无助益。第一个也是最重要的因素无疑是1945年后，美国不客气地将欧洲殖民列强从它们战前在东南亚的经济、政治和军事统治权上赶走了。[320]第二是华盛顿决定使暹罗成为它的全区域范围内扩张行为的枢轴。曼谷不但成了东南亚条约组织（SEATO）的总部，也是美国在毗邻的老挝、柬埔寨、缅甸和越南或公开或秘密的林林总总行动的指挥部。[321]第三个因素——它的重要性别具一格——是技术革命，它使得大众旅游业成为二战后远东地区的一项重要产业。（此前在该地区，旅游是上层阶级的奢侈品。）就这种产业而言，曼谷是天然的节点：它不仅是该区域的地理中心，而且在美军和本地独裁政权的保护下绝对安全，尤其是它还提供了现代享受（国际大饭店、舒适的带空调的交通、最新潮的电影）与有异国情调的古迹的不可抗拒的组合体。[322]在东南亚别的地方，殖民列国通常已经在沿海地区建起了文化平庸、以商业为导向的首府城市，它们远离了古老的本土帝都。（因此旅行者不得不进行旷日持久的远游，从雅加达到梭罗，从仰光到曼德勒—阿瓦，从西贡到顺化，从金边到吴哥。）

如果说美国对暹罗的渗透是二战后的一个普遍特征，1959年后渗透的程度和步伐仍然有明显区别，那时沙立的绝对主义独裁政权建立起来了。他的前任銮披汶元帅，是圣西尔军校与战前欧洲统治下的世界的相对雅致的产物。反之，沙立则是个乡巴佬，是皇家军事学院的产品，是战后美国全球霸权时代上台的人。正是他于1950年首次访问华盛顿之后，亲自主管泰国军队的美国化（在组织、理念、训练、武器等方面）。[323]他在掌权前同五角大楼保持了近十年的密切关系，这意味着1959年后，他感到将暹罗和美国空前亲密地联系在一起轻松又自然。[324]在其他方面，从华盛顿的观点看来，他也是个理想的独裁者。他愿意也热衷于使“发展”成为他合法性诉求的一部分，在制订和贯彻发展计划时接受美国培养的技术官僚的建议。[325]作为无可争

议的“铁腕人物”，他比前任有大得多的权力敏捷果断地采取行动。[326]最重要的是，沙立尽其所能地为暹罗吸引外国（尤其是美国）资本，相信外资是巩固他本人及其继承人的统治的必要工具。因此罢工被禁止，工会被强制性解散。外国公司的分支机构不仅获准大体仍为外资所有，而且可以在暹罗买地，大幅免税，甚至获许自由地将技术人员带入这个国家，而罔顾现存的移民法律。[327]泰铢被按照最正统的经济学原理来管理，直到1960年代后期都是稳定性的一块磐石。

执政五年后沙立死于肝硬化。但是他的继承人，他侬和巴博，继续遵循他的政策的基本方略。他们统治的开端与约翰逊对越战的升级大致同时，他们伶俐地逮住了由此提供的机会。华盛顿受到鼓动，把暹罗当成一艘静止的巨型航空母舰：在1968年这个高峰年，泰国境内大约有50,000名美国军人，美国人还被许可建造和运作至少八个较大的军事基地，另有数十座较小的军事设施。[328]泰国统治者在军事援助方面受到充足回报，不但如此，庞大的美国军事存在带来了快速的经济扩张，首要的是建筑与服务部门。[329]与战争相连的经济大繁荣发展起来，它建立在早先沙立时代的“战前”繁荣基础上，但远远超过了后者。正是他侬—巴博政权眼看着宾馆、饭店、电影院、超市、夜总会和按摩院扩散开去，那是白人商人、士兵和游客的汹涌而至催生起来的。

如果说繁荣本身基本上是美国（和日本）的投资与花销推动的，那么泰国人分享其收益的方式则受到政府政策的重大影响。其中最具决定性的政策之一是沙立当年的一项法令：取消容许的土地拥有的既定限额——50莱（rai）（相当于20英亩）。[330]这一法令为大规模土地投机奠定了法律基础，只要繁荣本身还在延续，这种投机就持续增加。而且投机浪潮不限于曼谷。当美国人修筑和铺平了通往老挝和柬埔寨边境的多条长距离战略公路（特别是“友谊”公路）时，[331]大城市和小地方的投机客们接踵而至，非常廉价地从勉强糊口的农民手里全部买下路旁的土地——那些农民哪里晓得土地是一种可以投机的商品。[332]土地投机是这样一种经济活动，其中法律技能、“内部消息”、“门路”及获得银行低息贷款的渠道等尤为重要。因此不用诧异，房地产兴旺的主要获益者不仅是传统的泰国华人商业阶层，还有中、高级官僚（军官和文官）与政治人脉好的地方显贵。炒得最严重的地皮往往是最接近曼谷的地方，那是资金赖以哗哗流进的漏斗。中部泰国的情形很能说明问题：在披汶时代（学者们一致认为）土地租佃不是个大问题，但到1960年代后期，美国国际开发署（USAID）的报告显示，不到30%的农田依旧是自有自耕的。[333]

作为上述诸因素产物的泰国经济的普遍“搞

活”（dynamization），有助于造就或扩大至少四个社会圈层（social formations），它们对我们此处的目的很重要——也就是说，它们的生存主要依赖于繁荣的延续不辍。在商品化过程飞速展开的那些农村地区，位居要津的显贵、稻米加工厂厂主、商人、村首等等，一夜暴富，其中大量新财富被重新投入土地。随着农村地主所有制的发展，这就有了年轻人和失去产业者的与此相辅相成的外出，他们流向兴旺的城镇中心。[334]在城镇，尤其是在曼谷，移民流产生了政治上反复无常的两种社会群体：一是大批的失业或半失业的年轻漂流者，他们无论是留在城里还是回到村里老家，都是前途渺茫；二是这样一些数量可观的人，他们能够在迅猛增长的服务型职业中找到一席之地，借此改善自己的处境。这支小资产阶级大军包括理发师、皮条客、指甲美化师、干洗工、私人汽车司机、裁缝、女按摩师、导游、机动车修理工、酒吧招待、接待员、出纳员和小店主。这个新兴的小资产阶级很大程度上服务于第四个群体，并依赖于它的富足。那部分人多是城里土生土长的，总体上是个新兴的中等资产阶级，在某些方面同样密切地勾连着外国资本和泰国国家机器。

表7.1和7.2可以帮助说明泰国阶级结构中的这些变化的性质，并粗略显示中、小资产阶级的绝对规模以及它们占总人口的相对比重。B类的超常增长，A、F和I类（主要是中/上和小资产阶级职业）的大幅增长，清楚揭示了十年间繁荣的社会学影响的性质。[335]取自1970年人口普查的数据，其中上述几个大类被分解成诸多细目，使我们得以粗粗估算出（见表7.2），到1970年的时候，中、上资产阶级构成了劳动人口的大约3.5%（或可分成3.0%和0.5%），小资产阶级约占7.5%。[336]

记住下面这一点总是有用的：社会群类（social groupings）一旦通过家族加强了它们自身，就变成了社会阶级——这里家族是一种关键制度，在一代人内把权力、财富和地位联成一体，又将它们传给下一代。在沙立—他侬—巴博时代的暹罗，阶级形成的一个重要标志，是各层次教育的大规模扩张，这部分是出于美国顾问和泰国技术官僚的“现代化”要求，但也是官僚机构对有向上爬的抱负的新生社会群体（和其中的家族）的需要的反应。1961年，全部五所大学有15,000名学生注册；到1972年，十七所大学里有100,000名学生注册。[337]从1964年到1969年，公立中学入学人数从159,136增加到216,621；私立中学人数则从151,728增加到228,495；公立职业学校人数从44,642增加到81,665。[338]“传统上”（就我们此处的目的而言，是指从1880年到二战），教育分化严重。极少数上层阶级接受了有绅士派头的西式教育，而绝大部分人口要么不上学或上公立小学，要么在佛教寺庙里受点儿教导。[339]不管哪个层次的教育都不曾产生对国家有

重要意义的社会流动；相反，每一层次都帮着将它的受教育分子维系在他们现存的社会、经济地位上。西式高级教育润饰那些早已是生而治人的人。国家初等教育初级得似乎引不起什么改变命运的后果：它的存在更其是泰国政府的一个姿态，政府关心的是向外部世界展露一副现代的面孔，而不是响应农民的需求。佛教教育基本上是伦理和宇宙论导向的，没有准备提供与职业有关的技能（虽然对一小撮平民来说，在僧伽分层考试体系中的成功会带来平步青云的社会流动）。[340]

表7.1 按职业分类的11岁及以上经济活跃人口

职业群体	1960	1970	增加的%
总计	13,836,984	16,850,136	21.7
A 专业的、技术的及相关工人	173,960	284,104	63.3
B 行政的、执行的和管理的工作者	26,191	246,591	941.5
C 文职人员	154,303	190,238	23.3
D 销售人员	735,457	833,607	13.3
E 农民、渔民、猎人、伐木工及相关人员	11,332,489	13,217,416	16.6
F 矿工、采石工及相关人员	26,255	42,605	62.2
G 交通和通讯业的工作者	144,610	225,204	55.7
H 工匠、产品加工工人及没有归类到别处的劳动者	806,205	1,109,943	37.7
I 服务、体育和娱乐业从业者	273,375	471,999	72.7
J 无法分类者	99,259	30,560	−59.2
K 劳动大军的新来者	64,880	197,869	305.0

资料来源：改编自国家经济与发展委员会、国家统计局和朱拉隆功大学人口研究所，“泰国人口［1974］”，转引自Mudannayake编，*Thailand Yearbook, 1975—1976*，第E41页。

表7.2 按职业和阶级分类的11岁及以上经济活跃人口（1970）

职业群体	总计	国家雇用人数	国家雇用人数比（%）	中、上资产阶级（估计值）	小资产阶级（估计值）
A	284,104	198,792	70.4	250,000	35,000
B	246,591	212,752	86.3	230,000	15,000
C	190,238	108,632	57.1	忽略	190,000
D	833,607	1,492	.2	忽略	600,000
E	13,217,416	10,169	.1	忽略	?
F	42,605	568	1.3	忽略	忽略
G	225,204	24,759	11.0	忽略	100,000
H	1,109,943	106,292	9.6	忽略	150,000
I	471,999	114,528	24.3	70,000	160,000
J	30,560	—	—	—	—
K	197,869	—	—	?	?
总计	16,850,136	777,984	4.7	550,000	1,250,000

资料来源：改编自内务部劳动司，《劳动统计年鉴1972—1973年》［使用1970年的普查数据］，转引自Mudannayake编，*Thailand Yearbook, 1975—1976*，第E41—68页。

所以，1960年代教育扩张的真正意义，在于它主要发生在中、高等教育上。[341]有史以来第一次，许许多多泰国人开始渴望让子女接受职业导向的教育，而且也存在这样一些机会；过去的历史表明，这种教育是社会地位提升的象征或途径——尤其是稳固的国家官僚机构上层的进入许可。[342]正是以这种眼光，我们务必理解在沙立及其继承人治下大学激增的政治意涵：它是一种符号确认，确认这繁荣昌盛不是运气而是进步，它的赐福必将传给家族内的下一代。人们有可能这样去想象：在同一个屋檐下，父亲是个成功的干洗工，儿子则是含苞待放的内阁部长。[343]因此大学繁荣起的作用是，在社会学意义上巩固经济繁荣，又从文化上肯定它。[344]

不过，不管泰国大学在数量、规模和入学人数上怎样飞速扩大，许多有志家庭还是不能让他们的孩子进去读书。于是，在某种程度上，同样快速扩张的技术学院、职业学院、商学院和其他学院就成了次优选择。在这一切分层骚动的背景下，我想我们必须理解“大学

生”（student）一词本身在语义上的重大变化。早先那个年代，“大学生”几乎是“国家精英成员”的同义语，是远在他的国人这芸芸众生之上的差不多最高层的人物。然而到1960年代末和1970年代初，社会流动已经造成如此景况：“大学生”或许仍有高层的内涵，但也可能表示类似这种意思：“邻家那个上了法政大学的小子；我的孩子却没上成。”以一种上代人会觉得不妥的方式嫉妒和憎恶大学生变得可能了。

然而即便对那些成功让子女跻身大学的父母而言，“大学生”概念也有了暧昧难言的回味。流动性中的悖论在于，向上运动也是离心运动。没上过多少学的父亲们，根本上是工具性地看待大学教育的，他们发现自己常常被大学生子女举止、目标和品行上的始料未及的变化吓坏了，因为在大学和师范学院里，这些方面日渐受到从美国和中国渗透进来的反传统观念的影响。[345]人们一定想象得到，那些中、小资产阶级的父母们，当他们的儿子蓄着“乱糟糟的”长发，言语无礼，道德上吊儿郎当，观念上非圣无法，纷纷回到家里的时候，他们是如何忧心和愤怒：这种人究竟怎么能够官场得意呢？

大约在1971年或1972年，黄金盛世正在消退之感开始弥漫开来。美国人正从印度支那撤军，长期以来暹罗边境上共产主义联合的幽灵，开始呈现为一种危险的现实。官僚机构，曾是众多社会希望的终极目标所系，也膨胀到了饱和点；大学文凭渐渐地不复保障它们一度被假定会保障的东西——稳定的、地位高的工作。[346]在长时间的物价平稳之后，两位数的通胀率给泰国经济猛然一击。[347]当大繁荣看起来行将落幕时，某种不安和不满在它的受益者中间发展起来。只要独裁政权还在经济、治安防卫和教育部门中“开工生产”，被排斥在政治参与之外一直是可以容忍的，但是随着问题日积月累，它就变得远非那么可忍了。再说，无论他侬还是巴博都没有沙立那种令人畏惧的个人势力。[348]

在这个背景下，滚雪球似的群众大示威就有了格外重要的意义，那些示威把他侬和巴博拖下了台，当时是1973年10月，世界石油危机爆发的那个月。[349]毫无疑问，新兴资产阶级各阶层决定性地贡献出大批人群，站出来支持学生与知识分子的要求：要有一部宪法，要尊重公民自由。甚至可以证明，是这些阶层确保了示威的成功——假如示威群众是由贫民窟居民而非通常穿着考究的城里人组成的，独裁者原本可能赢得对镇压的更多支持。

与此同时，资产阶级各阶层的参政应更多看作是他们最近历史的产物，而不是他们未来政治角色的预演。其实明摆着的，他们完全缺乏政治经验，因而对结束独裁的后果会是什么，茫然无真知灼见。这

个政权同时因两种缘由受到指责，一是未能更充分地迫使美国对暹罗尽责，二是对华盛顿奴颜媚骨。（正面则是一种急火攻心、茫然不解的反美民族主义，它表达在像这种情绪的组合中：“你们为什么在印支让我们失望？”“瞧你们是怎么败坏我们的姑娘们的！”）巴博的公然腐败，他侬的儿子纳隆（Narong）与巴博的女儿之间的王朝婚姻，以及他借助裙带关系的闪电掌权，全都冒犯了资产阶级的情感。国王和某些高级将领出于各自的原因支持示威者，即便只是间接支持，这也很重要。最后，我们必得记住，大学生的要求本质上是合法的（合宪的）和象征性的。谁也没有料想这些要求会生发出什么危险的或人所不欲的东西。的的确确，大学生们在示威的最后日子里捣毁了不少警察局，可是难道他们没有以十分负责的态度，保持交通的畅通无阻，之后又清扫街上的脏东西吗？随着腐朽无能的独裁者的垮台，繁荣、和平、进步将在国王及其开明亲随的仁慈管理下恢复，那些亲随包括资深的法官、可敬的教授和干练的银行家。

这些期望无一近乎实现。差不多在1973年10月示威的同时，世界石油危机爆发了。到1974年初，暹罗开始感受到危机引发的世界资本主义经济的混乱。1975年春，美国在印度支那的地位土崩瓦解了，快得令人目瞪口呆。而今暹罗不再是美国的东南亚帝国的安全枢纽，反而临近它脆弱的外围。似乎可以设想，从今往后新加坡将扮演曼谷的角色，泰国首都自身则扮演万象的角色。暹罗发现它的经济严重衰退了，这是它边界以外那些事件的一个直接后果。[350]1973年10月后的自由主义政府公开承诺保障公民权利和自由，尤其是农民和工人组织工会、示威与罢工的权利，这似乎是雪上加霜。讪耶·探马塞（Sanya Thammasak）政府（1973年10月—1975年2月）采取了现实的（即便是怯懦的）措施，直接答应工人们的要求。[351]没错，在一定程度上，那些立足未稳的新企业特别易于遭受利润降低和工资要求提高之间的挤压之苦。[352]在独裁制下，中产阶级发达了，工人却不得不接受可怜的收入；如今工人们时来运转了。然而资产阶级各阶层作为一个整体越来越出离愤怒，这有着更复杂的根源。首先，工会的发展本身预示了一种危险，即暗中破坏此前总体上盛行的恩主—附庸的“家族”式雇主—雇员关系。[353]（有社会地位野心的资产阶级分子，从对其部属扮演准封建的角色中获得了精神收益，低估这种收益或许是个错误。）第二，许多罢工发生在像交通运输这类部门，在这里，对资产阶级群体来说，要将个人的麻烦解释为对公众利益的冒犯尤为轻巧。第三，也许是最重要的，泰国新闻业的权要部门，它们处在庞大的商业利益集团的掌握之中，频频弹起这样的调子：这种罢工是反国家的，因为它们吓跑了“国民经济”如此仰其鼻息的外国投资者。因此要将整个经济的颓败诿过于工人的不负责任，简直易如反掌。

最后，在另一个平静的领域里，独裁政府种下的恶果到自由主义时期显现出来：中学、职校乃至大学的毕业生中间，失业率节节攀升。[354]实际上，教育繁荣及其提高地位和安全感的指望，都跌入低谷。在这种状况下，大学生的形象——待在家里的失业（找不到工作的？）游民，或是店里厂里不安分的捣乱煽动者——成了新资产阶级各阶层中间理不清的全部怨愤和挫折感的首要焦点，这并不让人大惊小怪。[355]

我们可以设想那时一个惴惴不安、突然生成的资产阶级——潮涌而来的第一代轿车拥有者和驾驶者部分造成了曼谷严重的交通问题[356]，他们直面着拮据的经济景况，将至未至的更糟的困境威胁着他们；他们不仅担忧长期繁荣的终结，而且种种恐惧感萦绕心头：害怕这繁荣是一条单程的历史抛物线的一部分，害怕沙立的黄金时代一去不复返，害怕他们发于巷陌微尘，又将终于巷陌微尘。再者，我们必须知道，这个资产阶级特别容易表现出对窘迫境遇的偏执狂反应，他们没多少政治经验，对政府只有些简单观念，但是恰恰因此有一种强烈意识："乱局不该怪他们。"（依托当时环境，我们能够想象迁怒于腐败、大学生、共产党人、外国人或华人的这种偏执狂。）结果，在1975—1976年，出于后面将要论及的原因，激进化的大学生——资产阶级的成功者，但似乎唾弃那种成功——渐渐成了这一受惊的怒火指向的主要目标。为什么真诚支持1973年10月的群众大示威的同样一些人，有许多在三年后欢迎独裁政府卷土重来呢？我想这就是解释。

不过他们不是10月6日暴行的直接行凶者。为此我们仍需努力辨认出凶犯，并将他们置入迄今为止所勾勒的广阔的社会学架构中。毫无疑问，最臭名昭著的施暴人是"红牛"（Krathing Daeng，即红卫队），不光在1976年10月6日，还在先前两年间，他们都是施暴人。记者和学者们（我想有点误解地）赋予这些流氓一种准社会学的可敬身份，把他们简单认作是职业学校学生。这论点认为：既然1973年10月警察镇压之际是职业学校学生而非大学生首当其冲，那么将红卫队攻击大学生解释为表达了一种率真的憎恨，长期遭受苦难的地位卑下的职校学生对养尊处优、傲慢胆怯的"学院小子"的憎恨，也就似乎有理了。[357]红卫队—职校学生间的等同，也许在许多人心目中被一系列惨烈（但多数无关政治）的冲突加强了，1974年末和1975年，那些冲突发生在相互竞争的各职业学校的青少年之间。[358] 既然这些男孩彼此枪弹相向，而枪和炸弹也是红卫队喜爱的武器，那就容易跳到这个结论：后者在政治上代表了前者。

下面这段话摘自保守的《曼谷邮报》某篇文章，提示了一幅更为

复杂的红卫队画像：

另一个有意思的人是杜伊（Doui），他被任命为［红卫队］一支机动分队的头目，那支部队能够快速地从一个地方转移到另一个地方。杜伊学嬉皮士的样儿留着一头长发，脸上长个大伤疤，他说他手下有50人。这些人大多是雇佣兵，他说，他们住在黎府，作为该地区道路修筑的安保部队。

我从前是当兵的，但是后来我做了雇佣兵。我喜欢军服，可我不喜欢军队里有太多纪律和规定。我喜欢我行我素的自由，蓄长发，想穿什么穿什么。[359]

曼谷的消息灵通人士证实说，红卫队的许多核心干部都是过去的雇佣兵和因违反军纪从军队除名的人，他们的部属主要由失业的职校毕业生、中学辍学者、街头无业少年、贫民区恶棍等等组成。[360]红卫队受雇于ISOC（国内安全行动指挥部）内各派系以及专门从事警务和情报工作的其他机构，[361]它征募新人，主要不是基于意识形态承诺，而是靠高工资的许诺、丰富的免费烈酒和逛妓院的优惠，还有名扬四海的诱惑。引人注目的是，这些酬劳如何折射了成功的大学生进入政府部门时预期的特权（金钱、声望、出入夜总会和按摩院可以报账）——至少处在一心往上爬的小资产阶级环境下会如此预期，正是从那种环境里冒出了红卫队。[362]易言之，这些流氓扮演的政治角色有一种社会学基础。新兴的、脆弱的小资产阶级的孩子们，困在一个广泛失业的时代，[363]得不到政府部门的工作，又瞧不起工厂里的工作，他们是反（不成功的）大学生和反工人的宣传的易感对象。

还有一个群体是乡村童子军（Village Scouts），并未少掺和1974—1976年的右翼暴行，[364]但公共形象稍微体面些。它建立于1971年，由边防巡警（BPP）和内务部联合领导，那时显然被构想为一种辅助正规军的、反共的乡村治安防卫组织。[365]然而在自由主义时期，它发展出一支可观的城市分部，发挥了动员各种右翼势力的重要作用。如果说在1973年10月前，乡村童子军是军队强权人物、内务部长巴博与在BPP中势力极大的皇室之间审慎竞争的舞台，那么当独裁者垮台以后，它更是明目张胆地成了构建一个激进主义保皇派的工具。甚至在独裁政府下，宫廷就已利用种种公共关系技术，拼命把自身与经济繁荣的受益者们绑在一起。[366]当1973年10月后童子军扩编时，这种经验证明非常有用。童子军的领导层多出自富人和中年人，地区官员、乡村闻人和城市新富。[367]这样的人不仅在意识形态上倾向于担负如许职责，而且有私人资财能帮助组织既快速发展，又在相当程度上独立于国家官僚机构。[368]由BPP司令部系统安排的“训练计划”，本质上是政治性的：右翼僧侣的讲座、游行检阅、宣誓、

敬礼、选美和赛舞、参观军事设施、皇家捐赠典礼和“歌咏会”。[369]从右翼角度来看，乡村童子军美就美在，该组织是靠以下这个互惠之举运转的：对宫廷而言，它提供了持久不辍的公开证据，证明在曼谷上层阶级之外，在地区首府、小镇甚至某些村庄的“礼俗社会”中，存在着对皇室的激进政治支持。（它的名号里的“乡村”[“村庄”]一词，给出了一幅令人欣慰的——尽管是欺骗性的——田园共同体的图景，那种共同体是从组织上予以保证的，可以说，它是国族和国王间天然纽带的一种具体表现。）另一方面，对童子军领导人而言，有了皇室的庇护，他们对起而抗议的农民和学生激进分子采取的那种私人化、地区化的镇压行动，就可以轻而易举地合理化为维护国族—国教—国王之所必需。

除了红卫队和乡村童子军，还有右翼暴力行为的其他一些行动者，它们组织和指挥要稍逊一筹，但同样是大繁荣及其后一段焦虑时期的产物。一般而言，这些人来自安保机构的边缘和/或新设部门：内地警察和平叛人员，由于世界经济萧条和美国的战略撤退，他们眼看着预算、编制和晋升机会都减少了；被派往南方任职、职业生涯走入死胡同的官员（不管是因为缺乏良好的关系，还是因为在别的地方政绩不佳）；还有美军基地弃用的卫兵。[370]这些人发现自由主义年代的经验几乎在每一方面都令人沮丧、扰乱人心。他们习惯了要别人吓得服服帖帖，经常对人施加专横的地方权威，尤其是要享受法律和批评的实质豁免权，[371]所以他们被1973年10月以后容许的出言不逊、揭发黑幕的新闻记者深深激怒了。作为靠薪水为生的人，他们因为通货膨胀，也因为兼职和勒索机会的某种减少而受伤。1960年代官僚机构大扩张给了他们机会进入政府部门，如今他们也面临与非官僚的新中小资产阶级那部分人相同的前景：停滞，如果不是衰退的话。从这失意和怨恨中，生发出对独裁制全盛时期的怀旧，对独裁制那些桀骜不驯的敌手的暴怒，这就不算出奇了。

意识形态剧变

上文简述的经济和社会变化又引发了文化危机，理解这一文化危机深度的途径之一，就是从暹罗与它的区域邻邦之间一个显著差异入手。大多数东南亚国家，部分由于它们殖民化的历史，承袭了一套与自身特性相称的、本质上是激进—民粹主义——即便不是左翼——的政治词汇和修辞。在别的任何地方（也许菲律宾例外）都很难找到一种沉着自信的保守意识形态：实际上，自十九世纪以降，保守的文化一直处于认识论的休克与政治的守势中，它的民族主义信任状也饱受怀疑。在暹罗，主要由于这个国家躲过了直接的殖民控制，直到最

近，情况几乎完全颠倒过来。[372]泰国儿童教科书里的英雄人物，从来不是记者、工会领袖、教师和在殖民当局大牢里蹲过多年的政治家，而首先是统治王朝的“伟大国王”。事实上，一直到1973年，人们大概难以想象，泰国儿童的某个英雄竟然曾坐过牢。主流的修辞往往是保守、因循和尊王的。恰恰是左派老是处于守势，针对说它是“中国的”、“越南的”、“非泰国的”和“反君主的”（这最末一项清楚显示了皇家象征与民族主义象征间的有效等同）那些指责，急于捍卫它的民族主义信任状。这样说想必不为过：在10月6日的镇压行动之前，即便是坚定不移地站在左派立场的那些人，也接受了这一禁忌：不可批评作为制度的君主制或者作为个人的君主。[373]

诚然，十九世纪的贤能君主们，特别是拉玛四世和拉玛五世，通过向欧洲帝国主义列强的机敏让步，以及在列强间巧施计谋，的确在某种意义上“拯救”了暹罗免遭征服和殖民化。但是我们可别忘了事情的另一面：“拯救”暹罗使这些统治者成了泰国史上最强大同时也最依附的君主。因为如果说在十九世纪内这些欧洲大国威胁到暹罗，它们也干净利落地消除了她的传统之敌的威胁——缅甸人、高棉人、越南人和马来人。泰国军队没有跟任何人打过一场大仗，几达百年之久（约1840—1940年）。[374]旧敌太弱，新敌太强。这种外力生成和维持的安全使统治者们能够空前地专心于他们国内权力的巩固。然而在很大程度上，即便这种巩固也只有多方仰赖欧洲的顾问、技术、资金和武器才行得通。[375]在一种预示了沙立“专制主义”的模式下，这个王朝得以利用外力造就的安全与外力产生的资源，最大限度地增强国内控制。正当暹罗最彻底地听任欧洲人摆布时，泰国的“绝对君主制”也最接近于实现。[376]

1932年，大肆膨胀的“西式”文官机构和军事机构，突然变成了皇室的主人，它们早先不过是皇家扩大自身权力的工具而已。1932年政变的领导者们决定性地让君主制直接的、实际的政治权力寿终正寝，虽然不曾试图采取任何非同小可的措施永久性削弱它的文化中心地位和“民族主义”声望。“泰国”——披汶终将这样称呼暹罗——依旧被定为（立宪）君主制。拉玛七世曾深深卷入1920年代末、1930年代初的政治危机之中，当他于1935年逊位时，政变领导人立即将皇位交予民族传奇救星拉玛五世（朱拉隆功）的一个孙子，万幸的是，当时他尚未成年。[377]二战期间这个男孩在瑞士上学，这一事实不过保护了君主制的清白，使它免遭披汶与日本军国主义勾结的玷污。

然而也有一种看法认为，1930年代末、1940年代初的披汶时代确实标志着暹罗实实在在的文化—意识形态变迁。因为这个独夫竭力通过民族主义宣传使他的权力合法化。很大程度上，他有能力让官僚

机构——首要的是他实际权力所系的军事部门——显得是民族利益的公共看管人。比以往清晰得多的是，民族与君主制成了思想上可分的两个概念，而政府（最根本的是武装部队）是其中一个的代理人，是另一个的拱卫者。[378]在一些重要方面，这种发展有助于将君主制供奉为民族的某种可贵的保护神。[379]

尽管如此，披汶的过深卷入1932年政变，以及他对1934年波沃拉德（Boworadet）亲王的保皇党反政变的镇压，还是让他遭到皇室家族的持久痛恨。因此在他的第二个公职任期内（1948—1957），他不能如己所愿地利用君主制的符号资源。[380]也许不得已而求其次，到1956年当他感到权衰势微时，他转而求助于民主制的符号。[381]

正是沙立元帅展现了披汶早期军国主义的“幕府将军式的”全部潜力，进而显著改变了泰国政治的整个意识形态氛围。沙立是皇家军事学院的国产产品；在1932年政变及其后续中，他太年轻，还不能扮演什么重要角色；也不像披汶，他甚至从未假装对宪政主义或民主主义观念感兴趣。这样就没有什么大不了的障碍能阻止他迅速与王宫重修旧好。掌权后不久，沙立发动一场系统运动“修复”君主制，而且在给了它新的光辉之后，强固了自己的位子。在披汶时代，国王和王后几乎不敢越国都一步。现在他们被送出去，满世界长途旅行，同别国首脑尤其是欧洲君主们亲切会谈；形形色色欧洲王室成员的回访受到鼓励——如此等等。[382]自绝对君主制时期以来不曾举行过的王室礼仪，而今恢复生机。[383]国王和王后不仅频频出面与泰国百姓接触，而且也被派出去，通过仁慈的捐赠，帮助“融合”部落少数族群。我们几乎可以说，在沙立统治下，发生了传统角色的一种奇怪置换：陆军元帅扮演了统治者角色（犯罪的惩罚者，[384]税收的征集者，军队的调度者，总体而言的政治权力大佬），统治者却扮演了佛教僧侣领导层的角色（把权威神圣化的人，无私美德的典范）。所以我们不必惊讶，当独裁制坐稳江山时，君主制在某些方面变得更为“神圣”了。

沙立不满足于利用君主制，他还利用佛教。1962年，他消除了分权的、颇为民主的现存僧伽组织，代之以僧王（Supreme Patriarchate）控制下的一个专制、集权体系，把柔顺媚主的人塞进这个机关。[385]在他的授意下，两位得人心的、有自由思想的高级僧侣被褫夺了教阶，并因莫须有的罪名遭到起诉（一个被控同情共产党人，另一个被控鸡奸）。[386]最后，很大部分僧伽被动员起来支持（对不信佛教的山地部族）“一体化”（integrationist）、反对叛乱的计划，尤其是在不太平的北部和东北。[387]佛教符号和制度被玩世不恭地操纵着，给政权生成合法性，此举多得前所未见。[388]正是在沙立时代，这个小三重奏“国族—国教—国王”由温和的箴言变形成了好

战的政治口号，而且越来越被认为就是这样子。[389]

然而，要是从上文推断君主制和僧伽的声望是以相同方式受到独裁制与大繁荣的影响，那可能就错了。我们已经看到，有充足理由相信君主制这一方面是提升了地位。“皇室的复兴”与繁荣之始重合，对许多新近发家的泰国人来说，这种重合很难说是偶然。在你来我往中，发展肯定了御座的合法性，御座又赋予发展以道义光辉。另一方面，看起来很清楚，资本主义的强大世俗化影响同时腐蚀了佛教的权威，特别是在贵族和上层资产阶级社会集团里。这些阶层的男孩们越来越不乐意做和尚，哪怕是象征性地做一段时间，更不要说终生献身于宗教信仰了。信念坚定的年轻和尚往往出身于低等阶级和乡村背景，这种情况比以前更为多见了。可想而知，结果是僧伽自身内部激化的政治—宗教冲突。[390]数量日增的年轻僧人，尤其是出自贫穷的东北部的那些僧人，走向社会激进主义[391]和对宗教教义的左倾解释。[392]另外一些人，比如声名狼藉的吉滴乌斗（Kitti Wuttho），公然把佛教与极右意识形态联系起来。[393]于是通过这一切方式，僧伽被直接带入政治冲突当中。

到目前为止我们只考虑了占支配地位的文化传统诸要素的转变。但是正如弗勒德相助表明的，在该传统的反对者当中，变化也在发生。学生和知识分子尤其受到越南战争的深刻影响。越南人抵抗美国巨无霸的勇气和毅力唤起了越来越多的景仰。曾在1960年代后期赴欧美留学、前程似锦的许多大学生，受了反战运动影响，也参加了反战运动。在中国，文化大革命正洪水滔天，毛泽东反官僚制思想的国际威望正当鼎盛。在暹罗自家，庞大的美国军事存在正引发严重的社会问题——猖獗的卖淫、没父亲的混血婴孩、吸毒成瘾、环境污染，以及泰国生活诸多方面的庸俗的商品化。到1970年代早期，日见强烈的反美（和反日）民族主义正显山露水，其象征是1971年出版的一本影响很大的书那满腔仇恨的书名：《白祸》（White Peril）。[394]1972年，学生们在曼谷成功组织了一次抵制日货运动。[395]

然而独裁政权强加的审查制度（无可否认，他侬治下比沙立治下宽松些）向几乎每个人隐瞒了发展中的思想骚动的真实程度。1973年10月14日以后，审查制度一夜间无影无踪，批评性的诗篇、歌曲、戏剧、散文、小说和书籍的一股日见浩荡的激流，先是在首都，然后在外地，泛滥开去，令公众惊讶不置。这些作品里有很多都是在独裁政权下写作或谱曲的，但从未得见天日。[396]而10月那些日子本身的激进化感受，以及自由主义时期的自由风气下大学生中间的政治意识猛增，这些因素造就了另一些作品。

1973年10月的文化和意识形态后果采取了两种截然对立的形

式。左派那面，一种几乎令人眩晕的兴奋感、偶像破坏和创造力生成了。有一段时间里，仿佛人们说、唱、做不管什么事情都行。右派那面，一种错觉迅速扎根：新成立的自由主义政权是颠覆性观念突然流行的原因。很快地，民主政权因为独裁政权及其与美日资本主义的串通所引致的种种后果而遭到责难。

可以预料，有意打造来支撑沙立独裁政权的那些意识形态工具，渐渐与这个问题连接起来：国族—国教—国王。这中间，国教是最次要的，起初没有引发多大激动。但是在国族问题上，左派很快进入攻势，或多或少按照以下思路论证它的立场：正像披汶与日本通敌一样，沙立及其继承人也把国家出卖给了美国人。泰国历史上以前从未有过几达50000人的外国军队驻扎在泰国领土上。政府听任经济势不可挡地落入外国人手中。在民族认同的一切言论之下，独裁者漠然地容许泰国社会和文化的腐败。这个过时的政权那么奴性十足地追随美国人的反共主义和对中国扩张主义的妄想症，而面对尼克松—基辛格马基雅维利式的靠拢北京，它只剩下可笑的呆若木鸡。概而言之，右派的政策业已证明不仅是贪腐的、机会主义的，也是鼠目寸光和终必破产的。

长远看来意义更大的是一种哥白尼式视角转换的清晰征兆，这种视角关乎保守的泰国意识形态的核心元素：君主制的历史中心地位和民族主义合法性。集·普密萨《今日泰国封建主义的面目》的风行一时就是这一点的明证，因为这部论证严密的书，专心一意论述十九世纪前（故而也是欧洲帝国主义东来前）的暹罗，根据压迫的统治者与抗争的被统治者之间的基本冲突来解释泰国史的全部历程。但是集·普密萨的书不过是1973年后出版的大量学术性和新闻性著作之一，那些著作究问泰国的过去，所用范畴暗中拒斥或边缘化了传统的保皇主义—民族主义神话。努力从这样一些文化—意识形态发展中揣想日常的社会反应，这很有用处。我们一定会想到，泰国大学生当着父母的面讨论暹罗的十九世纪，但谈论的重点不是伟大的拉玛五世国王，却是农业的商品化、买办群落的增长、外国的渗透、官僚机构的权力扩张，如此等等。仅仅运用社会过程和经济力量的语汇，就是对作为国史主角或国史化身的泰王中心地位的否定。的确，在某种程度上，这种绕过传统历史范畴的做法，虽则肯定常常是年轻人怀着幼稚的慢待或狂妄的轻蔑之心胡搞一气，却可能比直截了当否定王室的声望和权威看起来更有威胁。[397]（我们绝不应低估代际敌意加剧意识形态对抗的力量。[398]）

现在应该有可能更清楚地理解，为什么在自由民主政府成立、审查制度废除之后没多久，对“大逆不道罪”的起诉就开张了。[399]事情

并非单纯是统治集团被激进化的大学生的敌对修辞惹恼了。倒不如说，泰国社会盘根错节的全部危机开始围绕着君主制这个象征具体化了。长期经济繁荣的结束，教育飞速扩张所带来的意外挫折，代际疏远，[400]还有美国的战略撤退与军事领导能力的让人生疑所引发的惊慌——这些相互勾连的危机被心神不宁的新资产阶级各阶层锥心刺骨地体会到了。对这些阶层而言，君主制既是一道护身符，又是一种道义托辞。该制度的历史厚度和稳固性仿佛是防止动乱和分裂的一种魔法。不管他们生活多么腐化，也不管他们经济和文化上其实有多依赖外国人，这些阶层的成员们感到，他们的民族主义自尊，要靠他们对君主（民族传统的缩影）的忠贞给予道义保障。因此对君王合法性的任何攻击，即便是间接的，都必然让他们觉得是对那个托辞的威胁。

1974年的隐忧（它引致了第一桩大逆不道罪的审判）后来被印支事件无限加重了。1975年春季的数周之内，万象、金边和西贡通通被共产党军队攻克。在短时间里，主要后果是惊慌失措的资本外逃。在稍长时期里，君主的实际（相对于象征）角色发生了关键变化。因为几乎不用怀疑，12月老挝君主制的废除搅得人心惶惶：拉玛九世最后或许是他的家族的末代君主。（五年前高棉王朝丧于右派之手，实际上曾经引起喝彩。）[401]于是国王在他的公开讲话中，日益采取一种背水一战的保守主义反共路线。王室的转变适时地被所有右翼集团注意到了，他们因而大受鼓舞，继续暴烈地采取攻势。

由于右翼分子在大众传媒特别是广播电视[402]中的稳固地位，1975年秋发动起来的这一攻势，到1976年春（特别是为四月议会选举开展的竞选运动期间）即进入高速运转状态。比如，泰国民族党党首巴曼·阿滴列山（Pramarn Adireksan）将军，利用他对国家控制的媒体的行政权力，公然喊出口号“右派干掉左派！”——这种事一年前他是没胆量做的。[403]被右翼分子控制的各家电台，特别是极右的装甲师广播电台（Armored Division Radio），请人写了暴力歌曲并不停播放，如“Nak Phaendin”（人间恶棍），“Rok Phaendin”（地上人渣）等。吉滴乌斗“佛教赞同杀死共产主义者”的名言得到广泛、持久的宣扬。当然暴力也不单是口头上的。前面提到过，1976年春夏，人们目击了一整套肉体暴行。

关键之处在于，整个右翼攻势围绕之展开的枢轴是君主制，后者愈益认同自由主义政权的敌人，并处其羽翼之下。所以很有特色的是，1976年10月6日推翻现政权的爆发点，竟然是一桩纯属捏造的“大逆不道”案。十来天前，9月24日，佛统那儿的两个工人，因为张贴传单抗议前独裁者他侬伪装成僧侣重入暹罗，结果被几个当地警察殴打至死，尸体还被悬吊起来。[404]政变前两天，一个激进的学生

剧团在法政大学的菩提树（Bo-Tree）庭园上演了一出戏剧，生动再现了那起谋杀，这场演出也是驱逐他侬的全国性运动的组成部分。[405]狂热的右翼报纸《暹罗之星》将演出照片稍作加工，暗示“被扼死”的一个演员化妆化得像太子。[406]在狼狈为奸的伎俩中，装甲师广播电台播报了这起对王室的毁谤，敦促市民们去买一份《暹罗之星》报纸，要求惩罚这种对皇家的“残忍攻击”。[407]行私刑的暴众由此发端，为军事接管铺平了道路。

也许值得强调的是，这类陷害与串通一气的媒体运动在泰国政治中是极新之物。当沙立陷害披莫丹和萨沙纳索蓬，或是炮·西耶侬谋杀反对派国会议员时，他们是关起门来以行政手段犯下罪行的。1960年代的大众传媒总是提醒说，政府会严厉处置那些共产主义者和颠覆分子。然而在1976年，陷害被展现在光天化日之下，并邀请公众为颠覆报仇。

这一点的原因在于，被国内外的发展所削弱的旧统治集团，一直在寻找新的国内盟友，终于在旧独裁政府造成的迭遭打击、迷茫愤怒的中小资产阶级中间找到了。像国族—国教—国王这些公式化表述被提炼发挥和加以运用的露骨方式，既表明了一种渐增的普遍意识，感到他们不再真正具有支配地位了，也表明了因1970年代的文化革命而起的现实的忧惧和仇恨。[408]

10月6号的后果于是指向两个相异又相连的方向。一方面，政变明显加速了泰国政治的世俗的去神秘化（demystification）。对君主制的直接、公开攻击森然迫近。[409]自由化的和激进的大量群体，渐渐明白他们在曼谷现存秩序里没有位置，于是纷纷流亡异乡或参加游击队，人数空前。另一方面，一度占据统治权的右派，其政治观念和符号变成了自觉的口号，有着日益特定的社会支持者。在1950和1960年代，对许多泰国保守人士来说，真诚地把泰国左派视为一种外来的少数族群（“其实是”越南人、中国人，或诸如此类），把反共斗争视作一种崇高的民族圣战，尚可自圆其说。如今，这样的观念就算对右派也愈益难以置信。10月6号事件加快了这一进程：右派（几乎是不知不觉地）慢慢承认它卷入了内战。长远来看，这种变化很可能证明是决定性的，因为现代历史表现得清清楚楚，除了列宁的布尔什维克党之外，任何革命运动，只有赢得或被授予民族主义的荣衔方可成功。[410]

8 现代暹罗的谋杀与演进

1983年，暹罗最叫座最流行的东西之一，是一部非同凡响的电影，名唤Mue Puen。英语广告把这题目翻译为“The Gunman”（枪手），不过另一种或许更佳的译法当是“The Gunmen”（枪手们）。因为导演邀请观众思忖两个受雇于人的刺客——英雄和恶棍——之间的差异，他们一个为私人企业干活，一个为政府干活。在开始的闪回镜头里，两人被展现为一对战友，效命于中情局付钱的“秘密”雇佣军，在1960年代末的老挝作战；他们在那里练成了使用高性能自动步枪的神枪手。然而在一次惨烈的交火中，英雄受了重伤，被他那怕死的战友扔下，任凭敌人摆布。电影的故事正片被设定在当代曼谷，讲述了两位主人公以后的职业生涯。英雄有条腿严重残废了，形式上靠做理发师谋生，但我们很快看到，他暗地里是个收费高昂的职业杀手。他的主顾是富商们，他的枪下鬼亦然。

另一方面，恶棍已成为曼谷都市警察一个名声远播的特种部队小组的头目。他精于将罪犯诱入陷阱，在那里以冷冰冰的、百步穿杨的精确性击倒他们。大众媒体通常称他Mue Dam（黑手），因为当他准备为雇主即政府杀人时，持枪那只手上招摇地戴着黑手套。换一个社会，他兴许就是某个暗杀小队的天然老大。

电影向我们展现了杀手们的处境和动机，由此从道义上把他们区别开来。英雄已经被妻子抛弃了，照料重病的孩子的责任，也全落到他本人头上。谋杀是他唯一的手段，可以筹集到为小家伙施行昂贵的外科手术所需的款子。恶棍杀人是想补偿他对早年的懦夫行径的记忆，想获得媒体的关注，还想让酒鬼老婆佩服；他跟她的性关系明显是施虐狂的。因而他利用政府特许的杀手地位，满足各种令人厌恶的私欲。但是唯恐观众以为恶棍是一种疾病所致的反常情况，导演不忘给他配了个小警察心腹，后者在替政府暗杀中获得了更阴森的快感。

很难想象这样一部电影会在东南亚其他地区摄制，别说放映了。而且我想，就算在暹罗，除了1980年代，其他时间也做不到。特别有趣的是，泰国警方只是成功坚持对电影公开发行前的原始拷贝做了两处改动。英雄的大主顾不能表现为一个兼差的高级警官；被黑手枪杀的蒙面摩托车匪徒不能表现为年轻妇女。另一方面，这部电影受到公众喜爱，其中也有费解之处。我们容易理解，为什么年轻观众会喜欢邪恶警察这种稀奇的电影场面。但是他们会喜欢一个为了金钱杀

害“无辜者”的英雄吗，即便他是最卖座的明星索拉朋（Soraphong）饰演的？我猜答案是肯定的，如果他的受害者明显是中年男性、非常有钱（换言之即大资本家）的话。又假如银屏上之所见与泰国社会的当代现实之间存在某种共振的话。

这个现实——或者准确点说，我此处关心的那部分现实——就是，1980年代暹罗的政治谋杀已经呈现出一种全新的特征，说来奇怪，该特征兴许是未来的一个好兆头。因为它似乎牵连着一个经久不衰的军事—官僚独裁传统的消逝，以及稳定的资产阶级议会制政治系统的取而代之。为了更清晰地透视“枪手们”与急变中的泰国政治结构之间关系的轮廓，略述一下此前暹罗的政治谋杀模式大概有些好处。

早期模式

暹罗历史的近代时期习惯上说始于1855年。那一年，维多利亚女王的代表、“自由贸易即耶稣基督，耶稣基督即自由贸易”这句不朽格言的创造者包令爵士（Sir John Bowring），用一纸条约，迫使泰国废除了有碍帝国主义经济渗透的一切实质性壁垒，把他的商业之神硬塞进来。[411]在1855年以前，政治谋杀的模式，恰好就是人们对这样一种社会可能预料的那样子：在该社会里，政治参与多数时候仅限于一个小之又小、主要是族内通婚的“封建”上层阶级。遇害者往往是这个阶层的成员——王公、贵族、廷臣、高官，大体上，他们的行刺者亦然。如果平民侍卫或军士参与其事，那极少是为了他们自身的利益，而是遵恩主之命行动的。政治谋杀是一桩家族内部事务，父子相残，叔侄相斗，同父异母的兄弟阋墙。多数谋杀发生在皇城根下，那里是政治逐鹿唯一现实的竞技场。国家古风尚存，而且属统治者个人所有，所以在处决和谋杀、“国家”杀人和“私人”杀人之间，没有什么明显的观念分野。

1855—1932年间，这种上层阶级内部谋杀的模式中止了，很可能是由于担心欧洲的政治干涉，也多亏了欧洲的经济介入。曼谷的政治领导人可能看到，在东南亚邻邦，统治集团放纵自己从事族内残杀，于是欧洲帝国主义者找到了心安理得的借口进驻都城，确立法律和秩序，或者让一个“正统的”、听话的、要求拥有当地王位的人复辟。另一方面，十九世纪下半叶飞速扩张的自由贸易经济，通过做大可分的馅饼，减弱了精英内部竞争的残暴性。（比较一下暹罗的经验和缅甸的情况不无启示：缅甸君主制最后那血雨腥风的几十年，被两次英缅战争夺去了它领土上一半以上的岁入基础。）这些环境状况一直十分稳定，甚至于当旧贵族阶层面对来自拉玛五世（1868—1910

年在位）所创的近代官僚制的那些“新人”的政治经济挑战时，冲突都被滴血不溅地解决了。

1932年后，这才开始出现有几分类似1855年前的模式的某种东西。那时，自命的绝对主义君主制在一起不流血的政变中被推翻了，政变是平民出身的军官和文官策划的，他们自称“民党”（Citizens Group）。[412]1930年代后期，重大的刺杀企图直指民党的两位最高军事统帅，披耶·帕凤将军和披汶·颂堪将军，这是他们圈内人干的；而这个依旧带有浓重的私人所有色彩的国家，则依恃“合法的”处决，施以暴戾的报复。到这时，对这样的杀戮会招致外来干涉的现实忧虑已不复存在，因为帝国主义列强连他们长期享有的治外法权都正在放弃。与此同时，立宪君主制的草创——以及创建新（比方说，披汶）王朝在二十世纪的不可能性——原则上意味着，有远为广泛的社会集团参与政治经济支配权的斗争。1940年代末、1950年代初，当1932年民党的残余分子、他们的追随者和某些潜在继承者内部的暴力冲突喷涌而出时，这个模式变得愈加明晰。我们可以把1949年3月3日对四位前内阁部长的暗杀当成这一时期的典型，他们全是来自贫困的东北部的文官，却被警察总监炮·西耶侬的凶残asawin（“武士”）杀害了。[413]这四位遇难者跟炮·西耶侬生活在同一个社会环境里；他们在首都遇害；他们之死无关乎广义上的阶级冲突甚或地区冲突。正如1855年前的时代那样，若问这谋杀是政府还是私人所为，那几乎是不着边际的。的确没有任何形式的法律过程介入进来；但是即便有，我们从这一时期所谓弑君者审判中对清白无辜者的依法处决可知，法律机制轻轻巧巧就移用于私人谋杀。[414]不过这种看法也没错：炮·西耶侬和披汶掩盖这些谋杀的笨拙举动，说明他们意识到二战后政治公众扩大了。

政府谋杀

在依靠1958年政变上台的陆军元帅沙立的专制政权下，政治谋杀一如现代泰国史上其他诸多方面那样，呈现出新的特征。[415]在他这个时代，政治谋杀受害者的范围向外向下扩展，而凶手比以往更清楚无误地变成了政府本身及其雇员。下列处决提供了这种变化的事例：1958年处死五个“臭名昭著的”纵火犯，1961年处死两个左翼的前议员，1962年处死一个号称的共党首领。[416]这些受害者完全处于沙立精英圈子之外（他可能从没见过其中任何人）；他们都被指控危害国家安全；都是由公认的国家代理人公开行刑的。[417]这些杀戮的真正原因，不过是要向如今是全国性的报刊读者和广播听众们，以及潜在地向选民们，树立沙立的绝对独裁者形象。[418]换言之，这些杀戮是

以一种公共关系精神与大众传媒风格搞出来的。

大众传媒受众群（政治谋杀需要演给他们看）的出现，也意味着别的某些政治杀戮必得对他们保密。1971—1972年在博他仑府发生的红油桶（Tang Daeng）屠戮案件，就是这个悖论的恰当例证。[419]这些屠杀，意在恐吓有同情共党嫌疑的当地农民群体，但全国受众是无法接受的，对后者，即便沙立继承人的军政权也感到多少要强装尊重。类似地，作为1973年10月军政权垮台（见下文）的直接后果，学生活动分子得以披露地方层面公开、全国层面保密的班那赛（Ban Na Sai）事件，重创了国家安全机构的合法性。[420]作为法律的国家与作为机构的国家之间的醒目裂隙正在揭示出来。

武装斗争

沙立、他侬和巴博时代的另一个重大变化，是泰国政治两大新型参与者的异军突起。其一是泰国共产党（CPT），自1965年后，它在国家的外围地带开展日渐成功的武装斗争。[421]泰共领导人不属于旧式的都城政治精英，也不企图直接参与都城政治。他们小心翼翼地待在国家刽子手的势力范围以外。他们是在偏远的农村地区从事斗争，那些地区传统上近乎毫无政治价值，但在如今这个按领土界定民族—国家的时代里，它们渐渐被国家接纳为重要的政治舞台。由于泰共在许多乡村共同体里成功动员了低地农民和高地少数族群——其实就是让他们参加全国夺权斗争，这些人开始加入政治杀戮的潜在受害者行列。在政府平叛运动的早些年里，针对乡村人口的暴力（包括谋害）很大程度上是中央政府机构本身的特权。但是当冲突深化、泛化时，随着泰共的武器不单攻击政府的官方使者，还攻击政府的当地民间支持者，于是在谋杀领域的“国营部门”旁边，出现了一个重要的“私人企业”部门。在东北、北部和南部，自发组织的治安团体、村子里的无赖、赚外快的保安人员，诸如此类，纷纷开始加紧活动。枪支的前所未有的可获得性（全仗了美国对泰国军队和警察的援助，以及美国在老挝的“秘密战争”），大大加剧了农村政治中的暴力水平。[422]特别要紧的是，有数量可观的农村和小镇的泰国人，他们在美国人的钱够用时被征入辅助正规军的安保部队，一旦钱花光了就复员。[423]复员则表示他们不再受雇于政府；但是他们将军事化的态度和恐怖主义的技能带回了私人生活，我们将要看到，那种态度和技能在1970年代开始获致真正的商业价值。在此背景下值得注意的最后一点是，中情局的秘密部队是一支雇佣军，它的新兵完全就是这样理解它的。这样，我们或可说，雇佣枪手这个职业——对暹罗而言一个崭新的职业——直接源于美国打的印支战争，因而自始即带有政治性。

新资产阶级

泰国政治的第二个新参与者可以统而言之为官僚制外的资产阶级。它的起源是泰国华裔商人与商贸社群，他们活跃于曼谷、春武里、北榄和兴盛的南部的几个市镇。[424]在1940和1950年代，他们还人少财薄，政治影响微不足道（尤其因为许多情况下，同化的过程尚未完成）。然而到1960年代初，完全同化的一代泰国华人正值上中学、大学的年纪，那时恰逢越战带来的大繁荣如火如荼。他们及时赶上了利用1960年代高等教育的大发展，利用繁荣带来的就业大扩张和多样化。[425]

暹罗在历史上从未如此被洪水般涌来的外国经济资源所淹没——这不仅是由于美国对军事基地和战略性基础结构发展的资本投资，也是由于美国对泰国政权的直接援助，以及日本和美国在一个低工资、无工会社会里的大量私人投资。这一洪流有三个尤可注意的后果。第一，它绝非一股脑集中在首都区域，而是对东北部、北部和南部许多地区产生了直接和间接的较大影响。第二，它促成了一个商人阶层的浮现，他们远不像旧式的泰国华裔商人那样同现代官僚针锋相对。这个阶层的领导者中间，有大宾馆、购物广场、汽车经销商、保险公司，当然还有银行的所有者和经理人。[426]这些人穿戴得像官僚，挨着官僚住在新郊区的住宅群里，进餐、聚会、购物、旅游，都是官僚去的同样地方。1960年代以降，他们越来越多地出于一个单一的公共机构——大学。第三，它与泰国华人银行系统的闪电般兴起配合无间，而且实际上可能是这种骤兴的主要原动力。这些泰国华人银行没有被日本和美国巨头挤到一旁。的确，它们受益于外国人所面临的掌握泰语和汉语上的困难（这些语言令人生畏的书写就更甭提了），敏捷地动手开发国内资本市场。它们很快发现，在这繁荣岁月里搞好地方业务大有赚头。1960年代早期，大多数府会城市里最最宏伟的大厦是府尹办公大楼，那是支配着泰国社会、政治生活的旧官僚统治的象征。十年后，泰国这许多的爱德华七世时代风格的建筑，在壮观的玻璃—混凝土—大理石高楼面前黯然失色，曼谷大银行的地方分支机构就驻在那种高楼里面。

新生的议会民主制

因而我们需要从两个角度来看待官僚体制外的资产阶级的兴起。第一个、也是很常见的角度强调为数众多的知识青年的出现，他们中有一部分使全泰学生中心（NSCT）在1970年代初一时成为可怕的政治力量。早在1960年代末，他们已经不再能够像先前的大学生那样，

被官僚机构接纳。但是他们意识到，他们置身于传统上是为新一代统治阶级承担重任预作准备的机构里，所以他们觉得有参政的自然权利。他们许多人如今来自外地各府，就此而论，他们期望不仅在曼谷，也在他们最终成就的职业生涯的任何地方，行使那种权利。这样，地区上出现非官僚的、重要的小知识分子阶层，就有了现实可能性，这在泰国史上尚属首次。第二个不那么常见的角度主要关注小镇企业家的实力增强，他们有的独立经营，有的给首都大公司做代理，以银行信贷与地方生活普遍快速的商业化为基础壮大起来。在多数地方市镇，这类人很快赚得堪与驻在当地的政府官员相匹敌的收入，进而养成相仿的生活方式和地位派头。而且，既然官员会常规性地调任别处，而他们无须如此，他们就打下了坚实的地方根基——社会根基和商业根基。这些根基要产生地方权力，唯一必要的是，中央政府机器的统一和权威——那是地方官员的后盾——大大削弱。

历史的“断裂”随着1973年的民众运动到来了，10月14号，那场运动以他侬—巴博政权的垮台而告终。[427]诚然，要不是国王和军队统帅吉·西瓦拉（Krit Sivara）将军的高层派系干涉，这个二头政治原本不会垮台。但是吉·西瓦拉搞掉他的长官，不靠政变，靠的是给学生和知识分子——联合了曼谷的人民大众，包括中产阶级、下中产阶级部分——的行动主义煽风点火，这个事实显示，他本人认识到传统形式的“合法性政治”不复可行。国家变化太大了。1973—1977年间的事件表明，纵使反动集团依然强势，这种认识甚至在国家机构内部也在周流蔓延，结果该机构不能以其先前的目的统一性展开行动。

正孕育而生的是那种典型的资产阶级政治体系，我们所熟悉的议会民主制。这是一切壮志凌云、富实自信的资产阶级感到极为惬意的那种政体类型，恰恰因为它最大化了他们的权力，最小化了他们对手的权力。如果我们认为1973年是暹罗的1789年，那么我们可以在某个单一视角内观察整个后续时期（直至今日），那就是资产阶级斗争的视角，这个阶级努力发展和维持它的新政治权力（以议会形式制度化了），防止左右两派、民众和政府机构的威胁。这十六年间政治谋杀的模式充分证明这个视角很管用。

巩固时期

这个时期大概可以合理地分成两段：1973—1978年，1978—1989年。第一时段是极不稳定、极不确定的时段，摸着石头过河的资产阶级处在一种外露的矛盾地位上。一方面，它需要民众的支持（理想情况下主要通过选举机制传达出来），以便强化它的正当性和权

力，防备军人和文官。在这一斗争中，“民主”是一件在国内有威力、在国际有令名的武器。另一方面，它也感到需要政府机构镇压性武器的支持，以便遏制城市地区的“民众过激行动”，跟农村地区新兴的泰共战斗，而且考虑到美国在印支地位的急剧衰落，还要保卫民族—国家不受东边共产党统治的新邻国侵犯。[428]在第二时段，资产阶级的主要问题是抵挡安全机构中的机会主义分子和极右分子的种种图谋，这些人企图利用“外部威胁”，诉诸假平民主义的、“反资本主义的”公共修辞，重获他们旧日的统治地位。

在资产阶级的成功斗争中，报刊的重要性不应被低估；首屈一指的是流行报纸《泰国日报》（Thai Rath）的重要作用，它拥有全国性的庞大读者群，代表了另一种想象的民族共同体，与议会制度或旧政权的国族—国教—国王口号所想象出来的民族共同体并排在一起。多数报刊即使不是明确反对军人—官僚的图谋（更无论政变），至少是疑虑重重。毕竟，成功的报纸是大型商业企业，它们之所以成功，是因为它们起码在一定程度上抒发了读者的心声。相应地，这一时期报刊的角色可视作新资产阶级政治优势地位的盟友。然而，更有意思的是，在这一时期，资产阶级对它的权力变得如此自信，对议会制度在保护它自身利益方面的价值如此肯定，以致表现得愿意容许本阶层中存在暴烈的内部竞争。我们在1980年代目睹了议员遇刺的奇特壮观场面，暗杀他们的不是共产主义者或军事独裁者，而是其他议员或想做议员的人。

在转而细察这两个时期政治谋杀的对比性模式之前，我们可以再度提醒自己，是什么原因让议会制度那么吸引当前泰国这种新中产阶级。首先，面对专横跋扈的文官和军人官僚机构，它拓宽了通向政治权力的纵向和横向渠道。要被选进议会，人们不必具备大学学位，也不必在青春年少时进入过某种机构等级体系的下层。女性身份不再是致命的政治弱点。因此，在社会、政治的垂直流动上，受教育不多者和非男性就有巨大的——至少是理论的——增长。与此同时，在以地域为基础的选举体系中，府籍不是什么特殊障碍，甚至可以是一种优势。一个人可能根基在那空沙旺，仍然做着内阁部长；其实，情况可能是，一个人只有牢牢地把根基定在那空沙旺，他才能够获得内阁席位。议会由是给了府县精英们机会，得以绕开内务部那强大的、以地域为基础的等级体系，也得以按照他们自己的条件，在官僚机构自身的首都总部，即Krung Thep Maha Nakhon（天使之城）、又叫Bangkok（曼谷）的这座城市里，设法脱颖而出。更一般性地说，基于选举的议会体制比其他任何政体类型更有助于缩小各府与首都之间的权力差距：这自然就是它们何以对府县名流如此富于吸引力的缘由。[429]第二，官僚机构权力的缩减，往往削弱了由官僚机构控制和

保护的专卖权体制，后者到头来总是使资产阶级臣服于政府机构。这种专卖权当然会让特定的商人或商人集团捞到好处，但却有损这个阶级的普遍利益。第三，选举政治以更细微的、技术性的方式关照资产阶级利益。金钱对支撑选举成功至关紧要，金钱也正是资产阶级最为丰厚的天赐资源。[430]另一方面，选举政治如果能够稳固确立的话，它的声望有助于使议会外政治活动丧失正当性，特别是罢工、示威和民众运动，资产阶级不大可能控制得了它们，而且有时会深感恐惧。最后，像暹罗这样的国家里，尤其是在农村地区，“封建”残余依然强大；很明显，在这里，议员的位子可以提供机会，让人在地方层次上变得有权有势，那种权势比工业社会一般情形下要煊赫得多。因此，暹罗议会制的巩固与所谓“昭魄”（chao phaw）的招摇现世同时发生，这并非偶然。“昭魄”是黑手党那样的政客—资本家，他们靠使用暴力、政治关系、控制地方市场和非法行当，成为令人畏惧的土皇帝。

地方性和国家性谋杀

这下我们可以回到政治谋杀的主题了。从1974年底到1976年10月6日政变这段时期，典型的受害人是与NSCT有关联的中产阶级学生活动分子、农民组织的带头人、工运分子与揭发丑闻的左倾记者。[431]谋杀似乎可分为两大类。（1）地方性谋杀——通常针对农民领袖、工运分子和记者，他们被认为危及了包括地主、商人和腐败的村首在内的地方要员们的权力或利润。这些谋杀多系私人所为，当地要员们就从越战时期囤积下来的大批职业杀手、前保安人员、赚外快的警察和小匪徒中雇用枪手（mue puen）。[432]（2）国家性谋杀，一个显眼的例子是社会党领袖汶沙侬博士，他于1976年2月28日在曼谷遭到伏击行刺。但是，对杰出学生领袖不时的暗杀，以及最重要的，1976年10月6日那天在曼谷法政大学发生的大屠杀，构成了这个普遍类型。这些受害者没有威胁到特定的私人利益。毋宁说他们是被当作政府的敌人，或者是被恶意地说成这样子，为了一些马基雅维利式的理由（譬如，要创造一种氛围，政府机构能够借此貌似成理地逆转议会制的潮流）。所以杀手们差不多是这个机构的直接代理人。[433]10月6日在法政大学对学生的残杀，特别利于说明第一类和第二类谋杀之间的区别。因为这一次的受害者，有不少人是资产阶级自身的特权孩子们（一个人只需在工作周的随便哪天，去看看法政大学校门内的学生们那一张张泰国华人的脸，再看看校门外小贩们那一张张泰国泰人的脸，就能体会这一点）。简直没有理由认为泰国资产阶级祈盼这些杀戮——首都以外任何地方都不曾重演这一幕。

所以，由政府代理人执行的“国家性”谋杀，是反中产阶级的，意欲恢复1973年10月14日前的那种政治秩序。由私募雇佣兵实施的“地方性”谋杀，是亲中产阶级的，意欲恫吓下层阶级的成员及其自命的民权保卫者。

乡村起义的失败

已经合理论证过，暹罗、泰国议会民主制和/或泰国中产阶级，在泰共乡村起义的失败中，得益于一次飞来的好运，那是拜1978年12月开火的柬越中三角战争所赐。诚然，泰共领导层决定仍然全盘忠于北京立场，这使该党遭受了重创。它因之丧失了它在老挝和柬埔寨的安全潜伏地，丧失了它在越南培训干部的机会，甚至丧失了它在云南的大功率无线电广播发射机。（总理江萨将军精明得很，深悉同“小瓶”［邓小平］及其羽翼搞好关系的好处。）[434]但是也可以论证说，这次损失之所以特别严重，是由于泰共已经在同这样一个问题进行斗争：怎么处置数百名中产阶级青年活动分子？——他们在血雨腥风的1976年10月6日政变后赶紧逃到了它的丛林保护伞下。这些活动分子来自年轻得多的一代人，来自生活优裕的家庭，博览群书，能说会道，还有参与国家层面的合法政治的一点儿实际经验，他们发现很难机械地接受泰共的许多立场，而党对1978—1979年危机的迟钝反应让这种接受变得几乎不可能。总理江萨老谋深算，实行全面大赦，让活动分子们能够安全回家。耐人寻味的是，泰共没采取什么措施阻止他们，即使这“大规模叛逃”的奇观加剧了它早已遭受的严重政治损失。是国际政治的发展与泰共自身的内出血，而不是泰国军队的战场胜利，造成了泰共的衰落；总的来说，毫无疑问，这一衰落主要使泰国的新资产阶级得利。1978—1979年后，资产阶级没遭遇左派或底层的任何严重威胁。到那时，它也不再被国家东部边境的越南军队的存在吓得惊慌失措了，虽然军方竭力想造成这种效果。资产阶级认识到越南力量的真实限度，认识到暹罗在获得美中日轴心的坚定后援上的优势。

但是柬越中战事刚巧是在后10·6的他宁右翼政权垮台之后爆发的，正是他宁的兴衰对理解资产阶级时代泰国政治的变换中的动力很有启发。

他宁政权

他宁本人是个思想古怪而极端的泰国华人法学家，[435]并无自个

的任何政治基础，也不代表任何重要集团或机构。他被任命为总理，反映了宫廷和将军们之间的冲突。王室被最近老挝君主制的废除吓坏了，它又被认为跟后者有关联，所以它想要一位强硬的反共分子，但还得是文官（因为它从未对军人放心）。将军们更关心权力而非反共，想让他们当中的一位上台。起初宫廷占了上风，但好景不长。他宁政府的虚夸言辞荒唐可笑，结果不久它就被民间叫做“蛤蜊内阁”；[436]由于它的无能与意识形态的极端主义，它很快让几乎每个人都敌视它。但是它的领导者们一本正经地看待他们的历史使命——反共，还有文官至上和（右翼的）法治，以致做出了现代泰国政治上绝对开天辟地的事情：把一个高级将领判处死刑并立即执行。无可否认，差拉·希兰西里（Chalard Hiransiri）将军，1977年3月一场未遂政变的首领，在他竞逐权力的短暂过程中企图谋杀宫廷红人阿伦·德瓦塔辛（Arun Dewathasin）将军，但是，假如是一个真正的军政府当权，他极不可能还会被处以死刑。[437]差拉的命运的确是一个因素，它有助于解释，为什么江萨将军在当年10月发动的不流血的成功政变，从一开始就被宣扬为是一缕“克制”的清风，是恢复起码算准议会制政府的先声。这种宣传的受众不单是美国和西欧（“国际舆论”），而且首先还是泰国资产阶级。[438]江萨本人煞费苦心地在公众场合表现得像慈祥、恋家的资产阶级，他是这么做的第一个泰国政变领导人。例如，在一次漂亮的戏剧性行动中，他让媒体拍摄了他亲自在家为曼谷十八君子煮面条的场景，这十八人是因“大逆不道”的严重指控，自1976年10月6日以来遭到监禁的学生。这一切统而言之，甚至在印支政局纷乱和泰共垮台之前，他宁政权的兴衰也证实了泰国政治中资产阶级权力的持续巩固。

议员和枪手

最后，我们可以转向最近的过去，转向“枪手”的主题。1978年后泰国报刊的任何读者，想来都留有深刻印象：关于昭魄和phu mi itthiphon（“势要”）的故事骤然夺人眼目，地方政治生活新近危险四伏。议员被“来历不明的枪手”杀害已经是家常便饭了，尽管很少有什么案子像刺杀“Sia”雅俄（Jaew）[439]那么场面壮观——这位春武里名震江湖的昭魄，遭到一伙人像军队那种阵势的伏击，那伙人开着装甲车用冲锋枪扫射。暴发户大亨、大投机商和/或走私者以及法官（地方大佬或潜在的大佬）等排在议员后面，也都常是枪下之鬼。这些人似乎业已取代了农民领袖和学生活动分子，后者如今几乎不再是攻击目标了。然而有充分理由认为，杀人者和1974—1976年那些凶手是同一些人，至少是同一类人：mue puen，职业杀手。他们的主顾几乎总是受害人的同为资产阶级的政治、生意对头。（凶案极不平

均的地理分布，说明政府本身很少或全未卷入。）

所有这些凶杀表明，在1980年代，议员这种知名人物也获得了稳定的市场价值。换句话说，成为一名议员不仅提供了赚钱捞权的大好机会，而且很惬意地有望长久这么干下去。因此一个人杀掉他的议席竞争对手，这可能是值得花点功夫的——但在1950和1960年代却不可想象，那时议会的权力和寿命被看得很低。

眼下我们在暹罗所目睹的，是它的“美国时代”所造就的经济、政治赛道的巩固。几乎不间断的三十载繁荣给予这个国家全东南亚（新加坡自治市除外）最发达、高产的资本主义经济。曼谷的大银行将从前做梦都想不到的贷款注入各府县，这些资金可以用于生产性的企业家活动，也同样可用于政治和犯罪。各银行间在所有层次上的竞争，意味着每家银行都有浓厚兴趣发展政治代理人和盟友。作为许多议员的财务上的庄家，银行能够以某种方式施加直接、独立的政治影响，那在中央集权的、权威主义的军人执政下很难办到。而且，议员群体是全国选民的代表，这就用一种新的合法性光环掩饰了银行权力（以及大工业和大商业集团的权力）。这是一种实在的、宝贵的资产。因而可以暂且下断语说，资产阶级各阶层——从曼谷巨富的银行家到地方小镇野心勃勃的小业主，大多数都认定议会体制是最适合他们的体制；他们如今信心十足，相信自己能够抗击一切敌人，坚持这一体制。这些敌人依旧存在，尤其是在军队和文官机构里。但是它们似乎处于长期衰落中。尽管官场对“邪恶势力”（这是美化自己的宣传，想要暗示“仁善势力”是官僚机构独擅之物）啧有怨言，它还是渐渐让自己适应新体制。[440]

正是在这个背景下，职业杀手对议员的暗杀可以看成是一种历史的征兆。议会民主制不费力地赢得了自由知识分子的拥戴。但是他们还不足以支撑它。数量可观的人，来自全国各地，无情、富有、精力过人、争强好胜，他们也必得愿意投入这个体制。在暹罗，这样的人为了当议员，准备好了彼此厮杀，这指明了某种真正新出的东西而今就位了。

电影《枪手们》反映了这种形势。它拒绝站在政府谋杀一边反对私人谋杀——政府也没打算强使它改变想法。它让观众们宽心，新资产阶级世界安如泰山。毕竟，如果资本家在遭到谋杀，他们的杀手既不是共产主义者、学生激进分子，也不是警察国家的代理人，而只不过是资本家同类的雇员。对电影观众中间的失败左派来说，这里想必有这样全然有意的潜台词：起码有一些资本家正在被杀，杀他们的人，是美帝国主义加上不公正社会体系的受了重创的牺牲品。为1976年10月6日的一种梦中复仇。

附言

在完成本文的过程中，我从我的一位最近重返美国的泰国学生那儿收到一篇记叙文，讲的是新近一次很有代表性、细节很丰富的暗杀，我实在忍不住把它稍加删改，放入此处。

1990年4月伊始，披帕先生（Phiphat Rotwanitchakorn，人称“Sia Huad”［滑头大亨］），曼谷东南春武里地区的一个显赫昭魄，蔚为壮观地遇伏身亡，他的司机和贴身保镖（当地警察局的副巡官）也未能幸免。他久已知悉自己是暗杀的目标，几乎从不离开他那宽敞的、戒备森严的宅第。但是清明节那天，即泰国华人家庭祭祖的时节，亿万富豪泰差拜普（Tejaphaiboon）家族在春武里的私人墓地举行仪式，他的好友、该家族一位杰出的曼谷银行家邀请他出席。[441]他觉得不能不去，因为这位朋友先前曾授予他10亿泰铢（40,000,000美元）的信贷额度，使他得以出高价击败昭魄对头傅锦南（Kamnan Poh），竞得对春武里商业区一座大型商贸中心建筑项目的控制权。“滑头大亨”担心丧命，叫上他的弟弟和几个职业枪手坐另一辆车跟在后面。从墓地返回时，他甚至换了车，指望躲开敌人。但是行刺者开了三辆车，第一辆猛撞进而阻挡了他弟弟那辆车。然后他们追杀他，疯狂扫射了大约五分钟，此时他的车停下了，里面三人全部丧命。然而为了核实这一点，一个跛脚枪手（不是索拉朋吗？）从车里钻出来，戴着面具，走近那几具尸体瞧了瞧，一群越来越浩荡的好奇看客围着他。

“滑头大亨”最初给一个地方昭魄做个卑贱的打手，职业生涯由此起步。当他的老板被杀的时候，他自立门户，找了当地一个政治领导作新庇护人。他最小的妹妹随后嫁给了春武里一位著名议员的公子，这位议员后来成了内阁部长；在选举时节，“滑头大亨”亲自为他效力，当“拉票人”。他的财富和权势增加了，他的敌人的数量也增加了。他专做土地投机，在那些已经列入工商业开发时间表的地区，他命令他的帮伙用最残酷的手段，逼迫有地小农把土地贱卖给他。他还卷进了一起成功的阴谋，搞垮了一个当地市长（也是政治老板），将他本人的亲信安插到市政府里。他及其帮伙对待当地警察的傲慢架势，给他招来了许多穿制服的敌人。这样，当势焰熏天的傅锦南（他因竞拍商贸中心建筑项目落败而怀恨在心）点头批准时，想让“滑头大亨”死的许多人组成一个反对他的联合阵线，凑齐了一百万泰铢（40000美元）和大量枪支。

这次喋血之后约莫一个月，警察拘捕了涉案的数人，包括死者的几个昭魄对头、一些政客和枪手，以及最重要的，特种警察部队的四

名成员——据称是实际执行的刺客。[442]

广泛传言说，这次暗杀行动的主脑是傅锦南，虽然没有哪家报纸杂志胆敢这样讲。但是如今谁敢碰他呢？就在杀人后一周，傅锦南庆祝了他在新成立的沈蜀区（Saensuk，靠近旅游胜地芭堤雅）第一次区长选举中获胜，举办了一个万人舞会，其中包括社会行动党的几个内阁部长、其他知名议员、流行歌手和电影明星。论排场，论轰动，它都远在总理差猜·春哈旺当选总理时举行的舞会之上！有记者问到“滑头大亨”之死的问题，傅锦南回答说：“在春武里，坏人必须死。”但是也许死得不像“滑头大亨”那么壮观。眼下，为枪手所杀正在成为资产阶级的阶级特权。毕竟，谁愿意付给枪手百万泰铢，取一个穷人的性命呢？

9 菲律宾的地方巨头民主制

1987年3月9日，科拉松·阿基诺总统撒了一个极富启示的公开谎言。在对菲律宾华人联合商会所发表的气势恢宏的演说中，她把自己突然出现在他们面前说成是“回归故里”，因为她的曾祖父是个从中国东南的福建省过来的贫苦移民。[443]念及菲律宾近乎破产的经济和280亿美元的外债，[444]无疑地，她急切需要在马尼拉商业阶层的这个强势群体中鼓动起团结感、信任感，因而夸大其词也情有可原。然而真相是，总统原名科拉松·许寰哥（Corazón Cojuangco），是菲律宾寡头政治集团内最有钱有势的统治家族之一的成员。她的祖父，就是那位身无分文的移民的推定儿子，是唐·梅莱西奥·许寰哥（Don Melecio Cojuangco），1871年出生于中吕宋的马洛洛斯。他毕业于多明我会的拉特兰圣胡安学校（Colegio de San Juan de Letran）和师范学校（Escuela Normal），还是打拉省一个功成名就的农民（agricultor，亦即hacendado，农场主）；在1907年他36岁时，被选入菲律宾议会（Philippine Assembly），那是美帝国主义者当年建立的准立法机关。[445]他的一个儿子（科拉松的叔父）于1941年当上了打拉省长，另一个（她的父亲，唐·何塞）是该省最负盛名的众议员。1967年，他的一个孙子（她的堂兄），爱德华多·“丹丁”·许寰哥（Eduardo“Danding”），在马科斯支持下成为打拉省长，此后一直算得上马科斯最声名狼藉的密友之一。另一个孙子（她的弟弟），何塞·“佩平”·许寰哥（José“Peping”），那时就是打拉省的众议员之一，今天又成了众议员——是这个国家最有权势的半打政客之一。她嫁给小贝尼尼奥·阿基诺（Benigno Aquino, Jr.），后者在不同时期担任过打拉省长和参议员。这桩婚姻把她和中吕宋的另一个核心统治家族连在一起。老贝尼尼奥·阿基诺在美国统治后期已经是参议员，因为与日占政权勾搭成奸而丑名长存。当前，她的一个大伯子阿加皮托·“巴茨”·阿基诺（Agapito“Butz”），是参议员；另一个大伯子保罗，是人民力量党（Lakas ng Bansa，她的选举联盟的三个主要“政党”之一）的党首；有个姻叔埃米尼奥·阿基诺（Herminio）是众议员，表兄埃米迪奥·“丁”·陈华哥（Emigdio“Ding”Tanjuatco）和小姑特雷西塔·阿基诺—奥雷塔（Teresita Aquino-Oreta）也是众议员。[446]一个舅舅，弗朗西斯科·“科芒”·苏穆隆（Francisco“Komong”Sumulong），是众议院多数党领袖。科拉松本人也不像她的竞选海报宣称的那样，在成为总统时仅仅是个家庭妇女。有十三年之久，她担任了许寰哥家族控股公司的财务主管，该公司掌控着一个巨大的金融、农业和城市房地产大帝国。[447]

不过，在阿基诺总统1987年3月9日的声言当中，有一个真实的内核，这个内核对理解现代菲律宾政治的独特性提供了有用的指南。她娘家姓的后缀“-co”，是这个国家寡头集团内为数可观的其他统治家族共用的：Cuenco（昆哥），Tanjuatco（陈华哥），Tiangco（田哥），Chioco（乔哥）等。它源于闽南话的“哥”，是对比自己年长的男子的尊称；它表明她的家族起于华人梅斯蒂索之中，这个混血群体在西班牙殖民政权下发家，在美国人统治下将他们的财富与政治权力合为一体。[448]正是这个群体的支配地位决定性地将菲律宾与西属美洲和东南亚其余地区分别开来：在西属美洲，梅斯蒂索混血儿往往当权，但不是华人梅斯蒂索；在东南亚其余地区，华人梅斯蒂索，甚至任何梅斯蒂索混血儿，都无缘染指政治权力，唯暹罗是个模棱两可的例外。这是如何发生的呢？

西班牙殖民主义，教会和混血精英

到1560年代西班牙人前来征服的时候，菲利普二世的帝国已臻极盛，这个以他的名字命名的群岛，是帝国最后的大猎物。伊比利亚人的精力专注于欧洲和美洲。真正到菲律宾游历过的寥寥几个西班牙人，发现当地没什么可以餍足他们的欲壑。快速致富的一个重要源泉，不在开矿，而在与中华帝国通商。马尼拉很快成为“大帆船贸易”（galleon trade）的转口港，靠这种贸易，墨西哥银元换来了中国的丝绸和瓷器，然后穿越太平洋最终运抵欧洲，把货物转卖掉，利润惊人。做这种生意并不需要太多才能或勤奋，一个人只需住在马尼拉，有对路的政治关系，同云集这个转口港的中国商人和匠人们建立联系即可。[449]

采矿的缺乏，以大农场为基础的商业化农业的缺乏——它要到很晚才有，不但意味着西班牙人集中在马尼拉地区，也意味着不存在任何持续的兴趣，去大规模利用作为劳动力的本土（或输入）人口。与此同时，西班牙人到来前的菲律宾有别于缅甸、暹罗、柬埔寨、越南或爪哇，缺少具备可观军力或官僚权力的任何国家，这个事实意味着，最初的征服及随后的巩固仅需小小的武力。小股的卫戍部队，分驻在各处，大体就够使了。[450]因此，在外省，西班牙在菲律宾的权力很大程度上靠了教会居间协调，这种程度是美洲各地（巴拉圭除外）都比不上的。

热心从事天主教改革运动的教士们运气不错，找到了大批还是“泛灵论者”的土人。佛教和印度教不曾延伸到这么远。虽然伊斯兰教从今天是印度尼西亚的那块土地昂然挺进，它却只在棉兰老岛及邻

近的南部岛屿地区站稳脚跟。在那里它可能受到遏制，虽然从未被制服。[451]当此之际，一场声势浩大的改变信仰运动发动起来，致使当代菲律宾有90%的人是基督教徒。[452]（只是在二十世纪的韩国，亚洲的基督教化才达到可相媲美的成功。）这场运动最值得注意的特点在于，它的施展不是通过西班牙语这个媒介，而是通过数十种地方语言，那真是难于上青天。一直到西班牙统治告终，顶多5%的当地人口能够比较熟练地使用殖民者的语言。西班牙语始终没有成为一种流布四方的通用语，就像它在美洲做到的那样；结果，群岛各地区的农民和渔民们不能彼此交流，只有他们的统治者才有一种在全群岛内共用的言语：1900年的时候必定如此，在较小程度上甚至今天依然如故。

教士统治权的另外两项特征对菲律宾社会结构的演化产生了持久后果。一方面，十六世纪的时候，菲利普二世把争吵不休的各修道会分配到不同岛屿上，到十八世纪后期，在卡洛斯三世的最后一任总督、开明的何塞·巴斯科·巴尔加斯（José Basco y Vargas，1777—1787）鼓励下，它们开创了商业化农业。正是它们建起了事实上最早的大农场。但是这些“联合企业”仍然是公共机构的财产，而不是家庭（统治家族）的财产。修士们可以随意跟当地妇女生孩子，却不能娶她们，或将财产传给后人。终有一天，得胜的美国人会霸占修士们的土地，就像十八世纪波旁家族剥夺耶稣会的土地一样；这些土地也会像成熟的芒果，落入阿基诺总统的直系先祖之流手里。[453]因而菲律宾从未有过一个实力强大的克里奥耳农场主阶级。

另一方面，至少在早期，天主教会真诚憧憬着让天朝基督教化。从一开始，它就热切着手改变西班牙人通常称之为“生理人”（Sangleys）的宗教信仰。[454]这在四海为家的父亲那里不太走运，在这些父亲跟当地母亲生的孩子那里却立竿见影。西班牙的殖民地法律帮了忙，它给这些孩子指定了一个明确的司法地位：梅斯蒂索人（mestizos，没过多久，这个词一般表示华人和当地妇女的后代，而不是西班牙人和“土人”的后代）。这些孩子经由他们的母亲被基督教化，在他们自己的行会（gremios）里组织起来，被迫通过穿戴与众不同的服饰和头饰来防止政治易装癖，他们以及他们往后的婚生后裔，逐渐形成殖民地社会的一个独特阶层。有些情况下，也许只有他们姓名上的后缀“-co”透露了遥远的天朝出身。

然而，要不是英帝国主义相助，他们兴许依旧是一个边缘的污名化群体。当马德里加入七年战争时，伦敦做出的回应之一，就是于1762年占领马尼拉，此后两年一直控制着它。当地的生理人，由于经常受伊比利亚人的勒索和蔑视之害，于是联合起来支持入侵者；后者

在撤退的时候，却漠然地将这些卑微的盟友丢下，任凭他们从前的压迫者复仇心切的发落。后来大多数生理人被驱逐出菲律宾，法律禁止新的移民几达一个世纪。这种驱逐所造成的真空，梅斯蒂索人填补进去了，他们接管了许多当地贸易，开始学修士的样儿，进军小型的大庄园。[455]

但是就世界历史来看，他们比在美洲的拉地诺混血儿同类晚了几代。他们当中，还没有乡村豪强，没有律师，只有很少的教士或出口商人；特别是没有知识分子。教会一贯地反动，掌控着印刷业和现有教育机构，而后者是何其蹩脚的仿造品啊。因而1810—1840年间震动美洲的民族主义巨变，在菲律宾群岛直到1880年代才有了相当之物。

不过，十九世纪对梅斯蒂索人不薄。人们本来预料，丢掉美洲以后西班牙人会成群结队赶来。但是最后的大帆船是在1811年起航的。西班牙自身被无休止的冲突闹得不得安生。再说古巴要近得多，富得多。有新的人群到来，但要紧的新来者不是西班牙人，而是盎格鲁—撒克逊人（英国人和美国人），此外还有生理人，如今当然叫“中国人”了。1834年，马尼拉完全向国际贸易开放，没多久宿务城和其他小港口纷纷效尤；对中国移民的禁令废止了。中国人的纪律、俭朴和干劲，迅速将梅斯蒂索人逐出岛间贸易和城市小买卖。另一方面，1834年后经济的国际化又为梅斯蒂索混血儿（如今在400万总人口中已达25万之数）献上了农村的新机遇，跟英国人和美国人的商行合伙的机会。这些生意预见到菲律宾农业全面商业化的发展前景，为此提供了必要的资本和商业销路，使梅斯蒂索混血儿得以首次成为真正的农场主。

内格罗斯岛如今已是菲律宾的上乘“糖岛”，它的近代史最能说明盎格鲁—撒克逊人、梅斯蒂索人与华人之间的这种交互作用。当英国业界1857年在那里开办第一家糖厂时，这个岛屿几乎荒无人烟；到该世纪末，它的人口增长了约有十倍，有274家蒸汽动力的厂子在运转。[456]如果说是英国人供给资金、跨洋运输和市场，那么，是来自班乃和宿务的梅斯蒂索人（他们受到涌入港口城市宿务城和伊洛伊洛的华人的威胁），在经管着种植、加工甘蔗所需的农民劳动力的输送。转眼之间，这些边远地区的资本家已经学着西班牙人的榜样，以暴发户的宏大气派，摇身变成“封建的”农场主。所以在1987年夏，当土地改革的谣言风传马尼拉时，女众议员霍滕西娅·斯塔克（Hortensia Starke），西内格罗斯的糖料作物大种植园主之一，会这样对报纸讲道：“你的土地就好比你最漂亮的衣服，这件衣服会给你带来好运。要是有人拿走了它，他不过是想扰乱你，扒光你。”[457]

民族情绪的滋长

下一步将是接受教育。在这个殖民地，要获得一种严肃的教育不容易，因为教会猛烈反对马德里自由主义的侵袭，掌握了大多数当地学校。但是梅斯蒂索人日渐增长的财富，经济的国际化，还有汽船，它们结合起来，使不少年轻的梅斯蒂索男子有机会到欧洲学习。他们很快被叫作ilustrados（知识人），在1880年代造就了殖民地第一批真正的知识分子，开始对蒙昧的教权主义展开文化反攻，后来又讨伐西班牙的政治统治。[458]同等重要的是这一事实：他们上相同的学校，读相同的书，为相同的杂志写稿，娶彼此的姐妹和堂表姊妹为妻，于是他们开创了一种泛菲律宾（摩洛地区除外）的梅斯蒂索阶层的自觉联合，在这片土地上，他们的长辈业已形成分散的成团成簇的地方巨头。就在那个世纪末，正是这些人开始自称“菲律宾人”（Filipinos），这个称呼过去仅指称西班牙克里奥耳人。[459]

那时他们或许有财富有知识，但是没有政治权力。十九世纪晚期，西班牙在经济上软弱无力，政治上四分五裂，不能明智地应对成长中的梅斯蒂索人的种种要求。镇压是当时的通例，竟至于在1896年处死了才华横溢的梅斯蒂索博识者黎刹。他的两部遭禁的伟大小说，《不许犯我》和《起义者》，用西班牙语无情地讽刺了教士的反动、世俗的暴政，以及他本阶级的屡见不鲜的机会主义和贪得无厌。[460]

然而，并非不足为奇的是，势在必至的起义不是肇始于知识人。1892年，安德烈斯·博尼法西奥，出身马尼拉工匠的一个贫困潦倒的自学者，依循共济会的先例，组建了一个秘密革命社团，取了一个动听的他加禄语名字：Kataastaasang Kagalanggalang na Katipunan ng mga Anak ng Bayan（至高至尊民族儿女协会，简称“卡蒂普南”）。[461]“卡蒂普南”这个称号已经暗示了它的影响范围和局限。使用他加禄语，而不用只有少量精英才理解的西班牙语，这表明博尼法西奥有意吸引和动员殖民地土著大众。另一方面，那时候他加禄语仅中、南吕宋的民众会说，在棉兰老岛、米沙鄢群岛乃至讲伊洛卡诺语的西北吕宋，人们都不懂。[462]1896年8月，博尼法西奥在马尼拉发动了一场准备不足的暴动，旋即遭到镇压，但这场运动迅速蔓延到周边省份，在那里，领导权日益落入年轻的梅斯蒂索人掌握之中。[463]西班牙人专心于1895年2月古巴爆发的革命运动，未几即放弃了菲律宾的斗争。1899年，一个菲律宾共和国宣告成立，首脑是阿奎纳多“将军”，来自甲米地省的年轻元首（caudillo），他曾在1897年通过司法判决杀害了博尼法西奥。[464]

然而那是个脆弱的共和国，同玻利瓦尔夭折的“大哥伦比亚”有不

少相似之处。它在穆斯林的西南部毫无立足之地；米沙鄢群岛有些地方似乎有可能走上独立之路；甚至在吕宋，形形色色的宗教幻想家，以及发扬博尼法西奥激进主义传统的农民民粹主义者，都要争夺梅斯蒂索人的领导权。[465]而且，梅斯蒂索将军们自身（包括费迪南德·马科斯和小贝尼尼奥·阿基诺各自的祖父）开始遵循他们美洲前辈的模式，自立为独立的元首。人们几乎可以说，要不是因为威廉·麦金莱，二十世纪初叶的菲律宾群岛可能已经分裂成三个弱小的、元首横行的国家，国内政局同十九世纪的委内瑞拉或厄瓜多尔一般无二。

但是麦金莱政府在威廉·赫斯特的怂恿下，1898年4月同西班牙开战，号称同情菲律宾（和古巴）革命者。一周之后，海军准将杜威在马尼拉湾消灭了西班牙舰队；到12月《巴黎条约》签订的时候，菲律宾被卖给了美国人。从那一刻起，“平定”代替了“同情”。到1901年，阿奎纳多投降了，其他多数地方巨头也步其后尘，尽管有些地区的农民抵抗持续到1910年。

美国的殖民与全国寡头集团

美国的殖民改变了一切。[466]首先，它通过经常极其野蛮地粉碎任何对抗，确保了群岛的政治统一。[467]即便是西班牙从未完全征服的穆斯林地区，也向马尼拉俯首臣服，由此可能丧失了它们主权独立的最后机会。第二，它大幅提升了梅斯蒂索人的经济地位。美国殖民政权决定没收到目前为止掌握在修道会手里的大量肥沃农地（约40万英亩），并把它们公开拍卖。梅斯蒂索人甚至早在西班牙人统治晚期就已是富裕的农场主，他们是有钱有兴趣利用这个机会的群体，结果以前的教会财产多数落到了他们手中。更重要的是，1909年后，通过佩恩—奥尔德里奇法案（Payne-Aldrich Act）的条款，菲律宾被纳入美国的关税壁垒之内，这样它的农产品就可以宽松、免税地出口到世界最大的国内市场，而且在那里，价格（尤其是糖的价格）往往大大高于世界标准。

然而，恰恰首先是美国的政治革新，造就了一种稳定、显著的“全国寡头集团”。关键的制度变革是逐步创立一种美国国会式的两院制立法机关，它（至少在下议院）建基于单一选区的、胜者全得的选举。[468]新的代议制度证明有效顺应了梅斯蒂索新富们的野心和社会地理学。他们的经济基础在庄园农业，而不在首都。他们的地方领地也被这个国家纷繁多样的语言保护起来。他们可能全说精英的、“全国性的”语言（西班牙语，后来是美国英语），但是也各自说着他加禄语、伊洛卡诺语、邦板牙语、宿务语、伊隆哥语和别的一打

语言。如此一来，任何一个既定选区内的竞争，在电视出现前的年代里，就被有效地限制在一小撮势均力敌的当地巨头中间。但是国会不但由此给他们提供了接近国家层次的政治权力的保障通道，也让他们定期聚首都城。在那里，他们参与一种由美国人严厉地充当裁判的文明“竞技”，变得比以前任何时候都更加彼此熟识。他们可能互相厌恶，但是他们出席同样的招待会，上同样的教堂，住在同样的住宅区，在同样的时尚街购物，和彼此的老婆偷情，安排彼此的子女通婚。他们正在首次形成一个自觉的统治阶级。[469]

美国殖民的时机对正在浮现的寡头集团及其统治方式也有深远的构成性影响。1900—1930年的美国，是伍德罗·威尔逊所哀叹的“国会的政府”的美国。这个宗主国没有强大的、集权的职业官僚；官职仍然极大程度上是政治恩赏的事情；腐败的城市机构、贪污的县政府大楼的乡村集团，仍然无处不在；而总统的权威，除开战时之外，仍然掣肘良多。所以，二十世纪东南亚的其他现代殖民政权都是通过庞大、专制、白人操纵的官僚机构在运转，美国在马尼拉的政府却与此不同，那时它确信梅斯蒂索人对母国的利己主义的忠诚，于是只建立了一个简之又简的行政机构，而且很快将其大部分职位移交给土著。1903年，菲律宾人仅仅占据了该行政机构里总共约5,500个职位的不足一半。到1921年推行“菲律宾化”政策的总督—将军（民主党人）弗朗西斯·哈里森（Francis Harrison）任期届满时，这个比例升至（总共14,000个岗位的）90%；到1930年代中期的时候，美国人只占据了1%的文官职位，大多数是在教育领域。[470]（美国的权力依靠军事优势和关税。）和美国的情况一样，公务员通常将他们的就职归功于议员恩主，而且一直到美国统治时期终了，国家的文官机构始终虚弱而分裂。

新的寡头们很快领会到，国会体制如何能够有助于扩充他们的权力。早在哈里森时代，美国人就默许了对菲律宾中央银行的劫掠。下院议长老塞尔吉奥·奥斯梅尼亚（Sergio Osmeña,Sr.）和他的朋友们帮自己弄到几乎是无息的巨额贷款，为建造糖业中心提供资金，欣欣然地无视放款银行随之而来的破产。从更一般的意义上说，国会对钱袋、对高级司法职务的掌管，让这个寡头集团懂得，“法治”是对它的财产和政治统治权最为有力的普遍保障，如果是它制定和操纵法律的话。（我们将会看到，正是马科斯在1970年代和1980年代初对“法治”的中止，引发了该寡头集团很大一部分人的惊恐和敌视。）

美式政治系统的最后一个特征值得强调一下，那就是省级和地方选举机关的大扩散——在缺乏专制的地区官僚机构的情况下。从很早的时候起，梅斯蒂索地方巨头领悟到，这些机关如果掌握在正确的手

里，就能够巩固他们当地的政治王国。不出所料，这“正确的手”是他们亲属和朋友的手。亲兄弟、叔伯、堂表兄弟担任高级职务，子侄们担任初级职务。[471]这就是“政治统治家族”——阿基诺家族和许寰哥家族位列其中——的起源，它使得菲律宾政治跟东南亚其他任何国家的政治都有着天壤之别。

那时是兴盛时代。然而1930年后，乌云开始汇聚。由于大萧条重击了美国，华盛顿面临着来自工会和农场组织的日益增加的压力，它们反对菲律宾劳动力和农产品流入美国，硬要这个殖民地独立。不过独立是地方巨头们渴望的最末一件事，虽然他们体面地不能当众这样说；原因恰恰在于，独立威胁了他们发大财的路子：进入美国市场的通道。再者，他们而今从西班牙语转向了英语，他们的子女此时正在曼哈顿和波士顿上学。他们也缺乏帝王子遗，这种子遗经过适当改造，可以支撑起高棉人、缅甸人和印尼人想象的“民族传统”：梅斯蒂索人却没有吴哥、蒲甘或婆罗浮屠供其驱使。因此，1935年他们接受自治政区的地位，是真的心不甘情不愿。唯一的明显好处是创设了一个菲律宾人行政首长。文雅、卑鄙的梅斯蒂索人曼努埃尔·奎松（Manuel Quezon）成为自治政府总统。[472]

日本占领及其后

六年之后，1941年12月，日本帝国的军队向南突袭。几个星期的光景，大多数美国人仓皇逃走，包括麦克阿瑟将军，他逼迫奎松总统和奥斯梅尼亚副总统与他同行。[473]寡头集团的剩余部分（一两个有名的例外暂且不论）慌不迭地跟侵略者合作。这些通敌者中最著名的是阿基诺总统的公公和她那位副总统的父亲，前者成了日占议会的议长和亲日的“群众组织”卡利巴皮（Kalibapi，报效新菲协会）的理事长，后者即老唐·何塞·劳雷尔（Don José Laurel,Sr.），他在1943年当上了东京扶持的傀儡共和国的总统。[474]

可是通敌也无济于挽救以大农场为基础的出口型经济。日本不会容许向美国出口，而美国的轰炸机和军舰在1942年后也力保没几粒粮食运达日本。由于物价飞涨，日本的苛捐杂税也增多，一支支抗日游击队在偏远的乡村地区壮大起来，它们有时是弱小的社会主义和共产主义政党领导的；于是奉为圭臬的“法治”开始崩坏。从前的佃农和无地劳工胆气壮了，霸占了农场土地，种植他们日常生存所需的庄稼而不种糖料作物。许多人如今拒绝缴纳过去的横暴地租，而且蛮横地威胁向他们索求的地主管家。特别是在许寰哥家族和阿基诺家族所在的中吕宋，那儿乡村的贫困和剥削最严重，这种农民与游击队携手合作

组成人民抗日军，袭扰日本人，暗杀他们力所能至的菲奸。[475]不用奇怪，很多寡头把他们的庄园丢给倒霉的管家，自个儿退居马尼拉，在那里，他们把老练的手腕转向发战争财。[476]

人们或许预计，打回来的美国人会为这些寡头的通敌行为惩罚他们。华盛顿的高官们倒真是吵嚷着要这么干。可是现场的那位解放者，当然就是麦克阿瑟，他同战前的寡头集团有着密切的私人联系和商务往来，而且他像摩洛哥的利奥泰（Lyautey）一样，喜欢向土著男仆们趾高气扬地摆出总督派头。[477]那时奎松已经去见他那粗心大意的上帝了，麦克阿瑟在1946年安排了他的梅斯蒂索老友（也是出名的菲奸）曼努埃尔·罗哈斯（Manuel Roxas）当选为新独立的菲律宾共和国第一任总统。[478]

罗哈斯只在位两年，就跟奎松做伴去了；但这两年是成果丰硕的两年。一纸特赦令颁行，所有“政治犯”（主要是因通敌罪蹲了班房的寡头兄弟们）通通赦免。1947年，菲美签署协定，允许美国继续控制它的23个大大小小的陆海空军事基地，延期99年（和1900年的时候一样，这对华盛顿最为要紧）。[479]1935年宪法被大加修正，以致给予美国公民“同等”权利，去使用这个新独立共和国的资源（作为回报，菲律宾寡头集团获准在规定时期内，可继续进入受保护的美国市场。）[480]这一举动还有额外奖金，因为它确保了对菲律宾启用泰丁斯复兴法案（Tydings Rehabilitation Act），提供6.2亿美元资助那些可以证明自己遭受了500美元以上的战争损失的美国人和菲律宾人。[481]（既然那时菲律宾的人均年收入只有这个数的四分之一，那么参议员泰丁斯的慷慨解囊，地方巨头们是菲律宾的主要受益人。）

下一个目标是全盘恢复战前的农业和政治秩序。由于三个基本原因，这一目标事实证明是难于达到的。首先是独立本身的代价：国内政治竞争搬掉了美国人的一手主持；国家集中控制武力部署的能力大为削弱；[482]国库不复有外来保障；经济饱受战争摧残，濒于破产。其次，至少在中吕宋，出现了一个有人民军武装力量作后盾的胆大妄为的农民阶层，他们既然被罗哈斯的花招否定了宪政参与的权利，也就没什么理由要迁就通融了。最后是选举权的急速扩大，在那天真的年代，联合国成员国地位使得这一点无法拒绝。

地方巨头民主制的全盛时期

因此正是在罗哈斯生命的最后一年里，菲律宾目睹了这个国家如今臭名昭著的“私人军队”的横空出世。这些武装帮伙从马尼拉和农村

地区的游民分子中召集人马，由它们的庄园主主子出钱，恐吓非法的占地者、农民协会和左翼政治领导人，目的是恢复无人与争的地方巨头统治。[483]“军阀”这个词进入了当代菲律宾的政治语汇中。不用奇怪，新军阀们发现，他们的私人军队对一种眼下已没有裁判的选举政治也很管用。1949年的总统选举，罗哈斯的副总统、罗哈斯死后的继任者埃尔皮迪奥·季里诺（Elpidio Quirino）获胜了；[484]这次选举不但一如战前那般腐败，还极其血腥和弄虚作假：这与其说是由于中央的管理部门，不如说是由于在普遍选举权和阶级对抗尖锐的状况下，国家权力和地方巨头野心之间的失调。[485]（代表这个时代独有特征的，就是菲律宾最负盛名的作家尼克·华金所谓拉克松家族的“血腥采邑”，它位于这个糖料作物大种植园主的西内格罗斯乐国里。面对省长拉斐尔·拉克松凶残的“特种警察”和“平民警卫队”[486]，马尼拉实际上无计可施。）

这可是美国人始料未及的。再说，中国刚刚“失去”，越南看起来可能要重蹈覆辙，毗邻的马来亚和缅甸爆发了严重的共产主义叛乱。爱德华·兰斯代尔（Edward Lansdale）上校被派往菲律宾，借助季里诺的国防部长拉蒙·麦格赛赛（Ramon Magsaysay）的力量恢复秩序，后者是那个时代没有地方巨头血统的屈指可数的杰出政治家之一。多亏了军事援助和其他援助所投入的区区百万美元，菲律宾的自然隔离，人民军受限制的吕宋根据地，以及人民军领导者自身所犯的种种失误，兰斯代尔胜利了。[487]到1954年，人民军起义被荡平了；数以千计的吕宋贫苦农民徙居“空荡荡的”棉兰老岛[488]（在那里他们迅即陷入跟当地穆斯林的剧烈冲突中）；麦格赛赛施展策略，坐上了总统位子。[489]

1954—1972年这段时间，可说是菲律宾地方巨头民主制的全盛时期。[490]寡头集团没有面对任何重大的国内挑战。随着独立后的关税壁垒缓慢增强，通向美国市场的渠道在减少，不过，通向政府金融机构的完满渠道弥补了这种倒退。在推进经济独立和进口替代工业化的幌子下，汇率被操纵，专卖许可证被瓜分，大额的、低息的、往往有借无还的银行贷款被分发，国家预算都在分肥立法中挥霍掉了。[491]有些更富创业精神的豪族，进入了多个商业领域：城市房地产、宾馆业、公用事业、保险业、大众传媒，等等。由相互竞争的多个巨头家族所拥有的新闻业，是出了名的自由不羁。[492]它揭露每一桩可能形态的腐败和权力滥用（只是各家报刊的所有者的那些烂事不在此列），但是，用历史学家、政治学家奥诺弗雷·科尔普兹（Onofre Corpuz）的话说：“菲律宾没人曾经听说过一起对贪腐行为的成功起诉。”[493]这个事实清楚表明了重新巩固却又分散化的寡头集团权力。就是在这黄金时代里，科拉松·阿基诺的父亲唐·何塞·许寰哥，将

打拉省10300公顷的路易西塔大庄园（Hacienda Louisita）中的7000公顷搞到手，再把经营权转交给他那精力旺盛的女婿小贝尼尼奥·阿基诺。[494]

但是地方巨头民主制在它自身之内包含了败落的种子，大约1960年代末，这些种子明显开始发芽了。对国家和私人资源的无节制、寄生性的巧取豪夺，使菲律宾倒向长期滑落的轨道：它从1950年代东南亚地区最“先进的”资本主义社会，跌成了1980年代最萧条、最贫穷的社会。到黄金时期尾声，这个国家5%的挣钱者大概拿到了总收入的50%左右。与此同时，超过70%的政府岁入来自税率递减的销售和消费税，只有27.5%来自所得税——大半是外国公司缴纳的。[495]加上高于3%的典型地是热带地区的天主教出生率（自1850年以来，它让这个群岛的人口增长了8倍），结果就是社会底层的大面积贫困化。[496]

费迪南德·马科斯：最高巨头

独立菲律宾的地方巨头民主制，也带来了政治系统运转上的长期变化。寡头们越来越听从毛主席的建议，用两条腿走路。马尼拉是总统寝居之处，国会议事之所，政治分肥的资金在这里瓜分，许可证和贷款在这里到手，这里的教育机构节节壮大，这里进口的娱乐活动欣欣向荣。豪族开始纷纷将庄园交给女婿和管家打理，自己迁到古都市郊新修的豪华居住区里。福布斯公园就是这些高尚住宅区（beaux quartiers）中最早兴起的，至今依旧名声最响；这种高尚住宅区在东南亚仍然是社会学上独一无二的。在这个区域的其他地方，奢华的住宅同穷人的寒舍混杂在一起。[497]但是福布斯公园这个黄金聚居区，作为一个建筑群，有武装保安维持治安；哪怕只是去它的街上，也需要出示身份证明。

这种向马尼拉的偏移，结合着人口的增长与战后选举权的扩大，使政治生活货币化了。靠溜须拍马赢得选举，即便是地方选举，是越来越行不通了。竞选费用在1960年代以几何级数增长，尤其是因为这个时期目睹了私人军队的进一步发展。相比于1940年代后期，这些武装队伍如今主要用于寡头集团内部的竞争。[498]当科拉松·阿基诺的夫君坐在一辆黑色奔驰车里，周围带着手持阿玛莱特自动步枪的保镖，竞选参议员席位时，他是在遵从1960年代末的一般惯例。[499]参议员小塞尔吉奥·“塞尔金”·奥斯梅尼亚，在1969年总统竞选中败给马科斯之后，带着漂亮的、有牢骚的漠然抱怨说：“我们武器不如人、力气不如人，财气不如人。”[500]那时候，菲律宾是全世界谋杀率最高的

国家之一，每十万人中有四十人被杀。

因此赌注缓缓增大了，美国时代的限制松弛了。问题的症结是总统宝座，它始终有潜力搅乱地方巨头民主制。我们早先注意到，这个体制的稳定、这个寡头集团的团结，有赖于菲律宾国会，是它为所有你争我夺的地方豪族提供了大致平等的出头之地。然而一人独占的总统位子是不可分割的，在独立年代里渐渐看起来是无与伦比的奖赏。老奸巨猾的老寡头们预见到了可能的麻烦，从美国借来了总统任职不得超过两届的法律条文——于是这个官位就可以静静地在这个排外小集团里流通。但是，有人会违背这些规则，企图自立为终身的最高巨头：这只是时间问题。1960年代遍及第三世界的军政权和一党专政政权的蔓延，使这种违背似乎更加正常：实际上它甚至可以被当成从“西方的”意识形态羁绊中解放出来的一个标志，机会主义地证明自身的正当性。

最后的不安定因素是教育。前已提及，在西班牙统治时代，教育设施极为有限，唯一可用的“全国性”语言是西班牙语，顶多不过5%的本地人口有机会使用它。世俗的、二十世纪的美帝国主义是一种不同的野兽。殖民政权坚信盎格鲁—撒克逊的世界霸权，坚信英语作为资本主义和现代性的语言的这种地位，它不费吹灰之力就逐出了西班牙语，[501]大大扩展了英语的学校系统，结果到1940年代，菲律宾有了东南亚最高的识字率。[502]独立之后，菲律宾寡头集团像第三世界其他寡头集团一样，发现确立它的民族主义信任状的最简便法门，就是扩张廉价的学校教育。到1960年代初期，大学学位不再是统治阶级的禁脔。

英语教育的大扩张造成了三个截然不同的、政治意义重大的新社会集团。最小的是激进知识分子阶层，多数出身于城市资产阶级和小资产阶级，通常毕业于菲律宾大学。其中有个米苏阿里（Nur Misuari），1960年代末他在穆斯林的西南部组建了摩洛民族解放阵线。更出名的是何塞·玛丽亚·西松（José Maria Sison），他脱离了人民抗日军之后的颓败的共产党，自立门户，仿效那位“伟大的舵手”创建了新人民军，这支军队如今已是一股全国性势力，是寡头集团的主要对头。[503]（英语的流行，以及后来“街头他加禄语”作为对美国霸权的民族主义反应而流行，使群岛范围的大众传播——在寡头集团之下——成为可能，这在博尼法西奥或人民抗日军时代是不可想象的。）

规模第二的是循规蹈矩的第一代技术官僚阶层，它也包含了美国大学的毕业生。它和激进知识分子出身于极其相似的社会阶层，地方巨头民主制的种种不公现象不大激怒它，倒是这种制度的肤浅、腐败

和技术落后让它恼火。这个集团也深恨自己无权无势。当马科斯最终于1972年宣布戒严令、抬出他的“新民主”的时候，它云集到他的麾下，相信它的历史时机来了。它对他忠心耿耿直到1980年代初期，在维系华盛顿计划者们、世界银行和国际货币基金组织以及外国的一切现代化主义者对他的信任上，长期以来一直不可或缺。

最大的集团——虽然并不特别大，是较为广泛的城市资产阶级和小资产阶级选民：中间层次的公务员、医生、护士、教师、商人、店主等等。在政治和道德见解上，它或许可与1890—1920年间美国的进步党（绝对不是人民党）相比。1960年代，它在如下运动中初次登上政治舞台：政府诚信、城市更新、对政党机器和军阀政治的严打，还有市政当局和新郊区的法律解放。正如所料，这个集团在取向上既反寡头集团又反人民大众。要不是它受过英语教育，要不是肯尼迪总统确保了美国移民法的一项大变革，它兴许在1970和1980年代的菲律宾政治中唱过大戏了。可是这些因素给它提供了诱人的替代选择，以至于到1980年代中期，远不止一百万的菲律宾人（主要来自这个阶层）横渡太平洋移居美国，大多数是永久移民。[504]资产阶级的这种失血，短期看来是削弱了寡头集团的一个强劲政治对手，长远看来却使它丧失了一个重要政治盟友——这正是阿基诺政府没多大机动余地的原因之一。

在1972年宣布戒严令之前，马科斯政权久已开始深沟固垒，它是一种复杂得富于启发的混合体。[505]由一种观点观之，唐·费迪南德可视为地方巨头之首或军阀之首，因为他把旧秩序的破坏性逻辑推向了它的自然结论。代替诸多私人化“保安部队”的，是单一的私人化“国家警察部队”；代替一支支私人军队的，是唯一一支私人大军；取代柔顺的地方法官的，是一个扈从的最高法院；取代无数私囊和腐朽市镇的，是一个私囊或腐朽国家，被总统的密友、杀手和走狗们控制着。

但是从另一种观点观之，他是个有独创性的人；这一则因为他聪明绝顶，再则因为他像他那怪诞的夫人一样，出身于寡头集团相对低级的外围。无论如何，他是第一位看到了逆转传统权力流向的可能性的菲律宾精英政治家。他的所有前辈都践行着梅斯蒂索最高地位的系谱学——从私有财富到国家权力，从地方政治大佬的控制权到全国性的领导权。但是几乎从他1965年初登总统大位起，马科斯在精神上已走出了十九世纪，领悟到在我们的时代，财富服务于权力，关键的牌是政府。马尼拉的路易·拿破仑。

马科斯坐稳江山

他是从军队入手的，在那之前，军队不具有政治重要性。[506]武装力量的规模迅速扩大，它的预算额度增加，关键职位分给了来自说伊洛卡诺语的西北吕宋的军官们，马科斯本人就是从那里起家的。预谋了数月的宣布戒严令的最终决定，得到了军队统帅部的呼应——科拉松的堂兄爱德华多·“丹丁”·许寰哥和国防部长胡安·“约翰尼”·恩里莱（Juan “Johnny”Ponce Enrile）是仅有的文官同谋。[507]文官机构跟上来了，特别是早先认定为要做技术官僚的雄心万丈的那部分人。政府将要从马科斯指认的国家首敌——共产主义者和寡头集团手中拯救这个国家。

马科斯以另外两种令人眼界顿开的方式运用国家（而非大庄园）的权力。其一是对付美国人，其二是对付他的寡头同侪。

他比别的任何人——包括菲律宾左派——都更清楚地懂得，菲律宾对华盛顿而言，就像塞浦路斯之于伦敦。苏比克和克拉克机场的大型基地无关乎菲律宾自身的防卫，一切都关系到维持美国在环太平洋地区的帝国权力。由此可知，马尼拉应当将这些基地视为奢侈资产，出租时可以索要更高昂的租金。[508]菲律宾军队亦当如是。邦纳的大作《与独裁者跳华尔兹》，详细记载了马科斯如何将（非战斗）部队的一支工兵营租给林登·约翰逊，从中捞到可观的私人收益。1965年约翰逊正忙于租用亚洲雇佣军，支撑美国干涉越南所求的“国际十字军”形象。与南韩人相比，同是雇佣军，马科斯得到了全亚洲最优厚的价钱。（在这项成就中，他那坏得出奇的老婆居功至伟，她撒钱开路，跻身华盛顿上层圈子，自蒋介石夫人的风光岁月以来，还没有哪个女强人如此登峰造极。[509]）但是他也有富于想象力的傲慢无礼，试图以美国人长期以来对待菲律宾人的习惯之道，还治其人之身。据邦纳记述，马科斯给尼克松的每次总统竞选运动各捐了百万美元——当然是拿“国家的钱”，由此加入了第三世界专制者的那个精选群体（蒋介石、朴正熙、巴列维、特鲁希略、索摩查），他们积极介入了宗主国的政治。[510]

就寡头集团而论，马科斯直指命脉——“法治”。从最初的时候起，马科斯运用他的无限制戒严令权力，忠告梦想着反对或撵走他的所有寡头们，财产不是权力，因为军事管制的笔那么轻轻一划，财产就不再是财产。[511]洛佩斯家族（根基在伊洛伊洛）的传媒帝国，它对马尼拉最大供电商的控制权，突然间就被剥夺了。[512]稍后，500公顷的奥斯梅尼亚庄园被拿出来进行“土地改革”。[513]他们哭告无门，因为法官们受尽恐吓，立法机关满是马科斯的盟友和食客。但是马科斯对扰乱既定的社会秩序不感兴趣。那些顺风倒、回避政治一心图财的寡头们通常未受惊扰。臭名昭著的“密友们”，从社会学上看，

是一个混装的袋子，里边不仅包括费迪南德和伊梅尔达的亲戚，还包括受优待的寡头和相当多的“新人”。

一开始，这个戒严令政权就有坚实的（虽则有限的）社会基础。它的反共的、“改良主义的”、“现代化的”和“法律与秩序”的修辞，吸引了一些群体的支持：受挫的、想做技术官僚的人，权能低下的许多城市中产阶级，甚至还有农民阶级和城市穷人的某些部分。赢得绝对权力后不久，他通报说政府从私人手里清缴了不下50万支枪，鼓起了人们对可见危险减少的公共生活的希冀。[514]在旧人民军经常出没的中吕宋地区，一场有限的土地改革成功造就了一个自耕农新阶层。[515]但是随着时间的流逝，也随着这个政权的贪欲和暴虐日趋显著，这种支持很多都难以为继。到1970年代末，技术官僚们是一支风头不再的势力，而城市中产阶级日益察觉了马尼拉的腐败，大学系统的败坏，被垄断的大众传媒的卑屈和荒谬性格，以及国家的经济衰退。

这个政权的真正受益者——除了马科斯黑手党（mafia）以外[516]，是两股军事力量：国民军和新人民军。戒严令本身赋予前者空前的大权。但是马科斯也利用受宠军官管理从他的敌人、公营公司、市镇等没收的资产。上层军官那种生活派头，此前是只有寡头集团才习以为常。[517]军事谍报机构成了政府的千里眼和窃听耳。对军队滥权的法律限制简直不复存在了。如今只有一个主子，他决定任命和升迁。不错，这个“老大人”在领导层上塞满了从他那说伊洛卡诺语的家乡来的听话的禄虫，但仍有足够的位子可供分配。

另一方面，独裁政权刺激了共产主义游击武装的快速壮大和较为缓慢的地理扩散。它们有组织地延伸到城市区域，这同它们扩大乡村支持相比，意义并不稍逊。这个政权最后那些年头里最引人注目的特征之一是，某种民族主义—马克思主义语汇被一些人群逐步采纳了：显要的资产阶级知识阶层，教会统治集团的下层，更一般地还有中产阶级。[518]似乎只有好战的左翼才提供了摆脱困境的某个出路。

1983年8月21日，小贝尼尼奥·阿基诺在马尼拉机场被无耻地暗杀了。以后拆解这个政权的故事众所周知，此处毋庸赘述。更要紧的是理解取代它的那个政权。

借势“人民权力革命”

那位死难者的遗孀背后的初始同盟既广泛又（易变地）深厚：她那时首先是科拉松·阿基诺，而不是科拉松·许寰哥。这个同盟是建立在一股来势汹汹的浪潮基础上的，即对那个“老大人”及其马尼拉小姐

（manileña）“猪小姐”的厌憎。从右派人士数起，它包括：国民军野心勃勃的中、下级军官，旧政权的刺目腐朽与它的男一号（premier danseur）的重用同族最终让他们壮志难酬；一度满怀憧憬的技术官僚与马尼拉工商业界不算密友的那部分人；教会的几乎所有派别；中产阶级；知识分子阶层中没有加入新人民军的各群体；自称“奋斗目标导向群体”的各色人等，他们自认为是新近合法的左翼力量的先锋；还有寡头们。

这个同盟太过歧异和不相协调，不能维持太久。在“人民权力革命”两年后，它范围变得窄小多了，而且在某种程度上，更紧密地抱成团。先行离去的是它的右翼和左翼。“军队改革运动”（RAM）的活动分子们曾在1986年2月凭着背叛马科斯而发挥了关键作用，对这些莽夫而言，唯一真正尚可的旧政权继承者是一个军政权，或者是在他们领导下的一个军人主导的政府。但是这条路没有任何值得当回事的国内支持力量，而且对正沐浴在太子港的电视光环下的华盛顿来说，无论如何是不值一议的。再者，里根政府内冷眼旁观的现实主义者们洞若观火：菲律宾军队派系分裂太重、太无能、太腐败、太自大、训练太差，不能给它任何便宜行事权。[519]一系列滑稽的暴动，在1987年8月28日的格雷戈里奥·“格林戈”·霍纳桑（Gregorio“Gringo”Honasan）兵变中达到高潮，它们不过证明了前述判断的明智。左翼方面，情况更复杂一些。新人民军是其中实力最雄厚的部分，它从戒严令政府获益匪浅，而今不得不决定如何应对新的势力格局。到底是正面反对阿基诺政府，还是全力改变它的内部均衡，这个问题在1986—1987年间引起严肃争论。由于种种原因（它们太错综复杂，我们不用纠缠于此，而且其智慧迄今尚有待判定），1987年初，掷出的骰子赞成对抗。[520]最直接的后果就是合法左派崩溃了，“奋斗目标导向群体”明显衰弱了，后者到霍纳桑喜剧那时节，已经丧失了他们的“目标”之外的几乎一切。从这些发展状况中，当代阿基诺联盟的现实的、不平衡的、不稳定的伙伴浮现出来：寡头集团，城市中产阶级，还有教会。

新政府的第一年里，当时“人民权力革命”依然热情高涨，联盟的地位较低的伙伴们乐观向上。市场开放的新闻业的恢复，极大扩展的集会和组织的自由，以及马科斯密友的专卖权和专买权的消灭，让中产阶级各界人士兴奋得忘乎所以。他们能够完全复归原来的正常状态了。工商业将重拾信心，菲律宾将改道走上进步之路。好心的美国人站在他们一边。诚实的技术专家的专长终将得到恰当的赏识和酬报。知识分子阶层（或者至少它的主体部分）如今感到可以自由地同激进左派脱离关系；它有一个新家，在广播电视上，在报刊出版界里。

此外，阿基诺总统的核心集团不但包括枢机主教辛海梅（Cardinal Sin），还包括许多理想主义的人权律师，左翼—自由主义的记者和学者。也许是效仿现代国王们的榜样吧，科拉松本人竭尽所能地以善良的市民阶级的形象出现在公共场合。而今人们叫她Tita（阿姨）。阿姨是个勇敢、虔诚、质朴的家庭主妇，心里只想着如何让侄子侄女们过得最好。唐·何塞·许寰哥控股公司的财务主管、路易西塔庄园的女共同继承人，都基本上隐遁不见了。有一种感人的信心：国家的问题正通向合乎实际的解决。她启动了与新人民军和穆斯林造反者的谈判。一项重大的土地改革将要颁布法案——这一土改不会触动中产阶级，但它许诺要逐渐削弱新人民军还在壮大的农村根据地。美国人将提供数额巨大的资金，支持重建宪政民主。而人民权力将通过自由、诚实的选举，为总统创造一个进步的立法搭档，给予中产阶级梦寐以求的领导国家的机会。教会领导层在很大程度上同怀这等企盼，相信新形势将容许教会再度变得意识形态统一、组织纪律严明。[521]这个时期的流行语是“民主空间”，也许可最贴切地解释成“中产阶级在军队、寡头集团和共产主义者之间纵横捭阖的余地”。

新政府的第二年就让这大多数幻想破灭了。同穆斯林和共产主义领导人之间的谈判，因为实质上同样的原因而失败了：阿基诺政府发觉自己不可能做出有吸引力的任何让步。头脑里萦绕着民族主义梦想，即便那些似乎准备接受“自治”而非独立的穆斯林领导人，依然要求自美国殖民时代以来念念不忘的一块穆斯林自治区。然而，从兰斯代尔—马格赛赛政权开始把人民军潜在的和实际的农民支持者迁入棉兰老岛的“空”地至今，靠了自发的移民、土地投机者、伐木和采矿联合企业、大型的农业综合企业等等，该岛已经迅速“基督教化”了。就算阿基诺政府愿意（实际上它可不想）向穆斯林的梦想让步，那将要求它或者被迫迁移这好几万“基督教徒”——如果不是好几十万的话（可是迁往哪里呢？），或者把他们留给情有可原地在气头上的穆斯林，任凭政治发落。它要靠它自身的美国时代的梦想过活，梦想一个统一的菲律宾，再说军队也不会容忍“软弱”，这支军队跟穆斯林人作战所遭受的伤亡，远过于同共产主义者交手。对新人民军，形势并无二致。阿基诺总统拿不出什么东西不是共产主义者已经有的，或者是军队有可能容许的。[522]

美国人也不甚济事。里根政府全神贯注于自身的生存，以及一打的“更要紧的”外交政策上的烫手山芋。它自己在财政上的大手大脚意味着如今对菲律宾是爱莫能助了，即便是在军事援助方面（照旧有一星半点，大约是它想要供给尼加拉瓜反政府武装的那个数）。对菲律宾实施一项“马歇尔计划”的会谈，随着扬长而去的汽船的喧哗声息影绝迹了。而海外中产阶级纹丝不动。它的成员或许定期回到家乡，满

载着送亲戚的礼物，可是他们断定菲律宾中产阶级的前景变幻莫测，不值得大规模投资。[523]在该政权的第一年里，有许多鼓吹扫除美军基地的大无畏言论，可是到了第二年，形势已经很明了了，那些基地将岿然不动：阿基诺政府觉得自己真的经受不住和华盛顿冲突，而且，关闭基地所必然导致的收入和就业的损失是不堪设想的。（在1980年代，美军仍然是这个国家的第二大雇主，仅次于菲律宾政府。）美国人的确提供了一项重要帮助，那就是在面对各种滑稽的政变企图时，政治上旗帜鲜明地支持政府。这些政变在1987年8月的“格林戈”套环里草草收场。

然而这个政权联盟的中枢问题是“重建民主”，这表现在1987年5月11日重新启动的参众两院选举，和1988年1月18日的省长、市长及其他地方官长的选举。中产阶级的愿望是，这些选举不仅会把临时的阿基诺政府置于一个坚实的宪政基础上，还会向军队和共产主义者有力显示民心所归。再有，它们还将把人民权力转化成宪政权力，足可实施据认为对中产阶级未来的领导权前景必不可少的某些国内改革。

巨头们重整河山

正是在此时此地，这个统治同盟内的资深合伙人终于按捺不住出招了。第一年里这个寡头集团过着心神不宁的日子。科拉松本人也许还足够硬朗，她的一些亲密顾问就不是这样了；大众传媒那时还被中产阶级城市改良派从意识形态上支配着，不停地煽风点火，赞成一场有望破坏新人民军乡村权力基础的土地改革。甚至世界银行也同日本和美国的高官们一道，在坚决主张同样的逻辑。而且，直到那一系列选举之前，总统掌握着无限制的权力，谁能保证她不会在某个意志薄弱的瞬间，做出什么要命的事情？

这种恐慌是现实的，虽然可能没有确凿的根据。土地所有者支持有序改革委员会（COLOR，有500名富豪成员）匆匆成立，它给科拉松送去了以血（幸好，是他们自己的）签名的决议书，威胁一旦实施重大的土地改革，他们将采取不合作主义。“支持（产糖的）内格罗斯独立运动”开展起来，宣称预备好了武装抵抗即将来临的马尼拉的不义之举。[524]律师们被新闻界说成是“快忙疯了”，他们要把农业用地重新归类为“工商业”用地，要把多余的地皮退出来记在未成年的亲属名下，欺诈性地把抵押日期提前，等等。[525]

1986年所需要的，跟1916年、1946年一样，是地方巨头民主制。如果选举能够立即自由举行，寡头集团有望恢复1972年前它

对“法治”的掌控，并让人人——中产阶级、军队、他们的佃户，还有“贱民”——都各安本分。

1987年5月11日举行了全国选举，要选出24名参议员和200名众议员。结果真叫人称心如意。且让我们援引一项信息丰赡的菲律宾研究为证：“200名众议员当中，130人属于所谓‘传统的政治家族’，另有39人是这些家族的亲戚。只有31位众议员没有1971年前的参选记录，而且同这些老牌统治家族没有瓜葛……24名当选参议员中，有少许非传统人物，但是这个班子大体上是由1972年前的政治世家的成员构成的。”[526]新当选的参议员约翰·奥斯梅尼亚是自治政府副总统老塞尔吉奥·奥斯梅尼亚的孙子，1969年竞选失利的总统候选人小塞尔吉奥·奥斯梅尼亚的侄子，他告诉媒体：“不能尽心为公，一个家庭成员也嫌太多；苟能尽心为公，十个家庭成员还嫌不够。”[527]

24位获胜的参议员候选人中，有23位是作为科拉松·阿基诺的支持者，也作为她的竞选联盟里各种徒具虚名的政党党员参选的，就此而言，上述结果被广泛解释为科拉松·阿基诺的胜利。[528]下院发生的事大同小异。[529]但是，把这个结果叫做科拉松·许寰哥的胜利，或许更好一些。前面引用过的那项研究提到：“属于统治家族或与之有关的169名众议员中间，有102位参与了1986年前的反马科斯势力，而有67位来自亲马科斯的党派或家族。”寡头权力波诡云谲的万花筒晃悠了一下。

并不是说，老谋深算的地方巨头们认识不到某些新现实，包括总统本人对民众的真正吸引力。（相当数量的马科斯同党倒向她这一方。）当国会终于在1987年夏末开幕时，它正式宣布将开展土地改革，并任命“局外人”做参众两院主管农村事务的委员会主席。但是没过几天，下院农村改革委员会主席、众议员博尼法西奥·希列戈（Bonifacio Gillego），一位改宗“社会民主”的前军事情报官员，就在哀叹这样的事实：他的委员会的21名成员中，有17人是地主——包括总统的弟弟何塞·许寰哥、总统的姻叔埃米尼奥·阿基诺，还有内格罗斯的那位悍妇霍滕西娅·斯塔克。[530]

随着1988年1月18日省和地方选举的展开，旧制度的更全面复兴来临了；总共有15万候选人，以美国人的方式（à l'américaine）竞逐约16500个职位——平均每个要职有9个追求者。[531]这些选举实在是有一种典型特征，当之无愧地值得评点一番。在有些地方它们代表了兴冲冲的权力重整。比如在宿务岛，埃米利奥·“利托”·奥斯梅尼亚，参议员约翰的兄弟，赢得了该岛的省长位置；同时他的堂兄托马斯，小塞尔吉奥·奥斯梅尼亚的儿子，击败了来自一个对头大家族——即梅斯蒂索人的昆哥家族的候选人，也成了宿务市市长。[532]往北去一

点，在杜拉诺家的领地里，82岁高龄的老拉蒙·杜拉诺（Ramon Durano, Sr.），在他的一个暴虐儿子赫苏斯·“唐”·杜拉诺的帮衬下，挫败了作为对手的另一个儿子，成功当选达瑙市市长。选举后的那天晚上，失利的候选人撒迪厄斯·“德奥”·杜拉诺（Thaddeus“Deo”Durano），被家族内的刺客伏击，在宿务市一间急救病房里奄奄一息。[533]那个老军阀，戒严令期间是宿务的马科斯核心党羽，这次却是以民主党—战斗党联盟的候选人身份参选的。该联盟是阿基诺总统的弟弟何塞·许寰哥的政党组织，何塞成功招募了马科斯一派的其他许多地方巨头，聚到他姐姐的旗下来。相同的胜利也发生在奥隆阿波——沾苏比克海军基地之光兴起的商业区，女众议员凯瑟琳·戈登的丈夫理查·戈登当上了那儿的市长；在西内格罗斯，众议员何塞·卡洛斯·拉克松如今有当选省长小丹尼尔·拉克松做伴了；诸如此类，不胜枚举。

并不是说，老牌统治家族无论如何都可以随心所欲。在靠近首都马尼拉的一些地方，中产阶级改革者们动员起普通民众和“较小的”统治家族，要瓦解旧封地。劳雷尔的政党组织在八打雁省溃败，使组织不力的副总统萨尔瓦多·劳雷尔颜面无光。在黎刹省，科拉松的舅舅、众议员弗朗西斯科·“科芒”·苏穆隆的王国被毁掉了。在邦板牙省，内波穆塞诺家族（Nepomucenos）、拉萨丁家族（Lazatins）和林加德家族（Lingads）出局了。在洛佩斯家族的伊洛伊洛领地，奥利弗·洛佩斯—帕迪利亚（Olive Lopez-Padilla），前副总统费尔南多·洛佩斯的女儿、众议员阿尔韦蒂托·洛佩斯的姐姐，竞选省长时打出了附庸风雅者—庄园主的绝妙口号“让伊洛伊洛回到洛佩斯家”，但是仍然大败亏输。[534]在棉兰老岛的卡加延—德奥罗，被《马尼拉公报》说成是“自本世纪初以来”就掌控着这个地方的福蒂奇（Fortich）大家族，颜面扫地。[535]同样有趣的是某些军人的参政。在东北吕宋的卡加延流域，前中校鲁道福·阿吉纳尔多（Rudolfo Aguinaldo），霍纳桑叛军的一位要员，吓退了当地巨头（杜帕雅家族［Dupayas］和图松家族［Tuzons］），攫取了省长职位。在北伊罗戈的马科斯老巢，副省长之位被前上校罗兰多·阿瓦迪利亚（Rolando Abadilla）从军事监禁中夺得；他曾经是马科斯领导下的首都卫戍司令部情报安全大队的恐怖头子，被普遍怀疑是帮助谋划暗杀科拉松丈夫的一个暴徒，也是1987年1月和4月的流产政变的一个主谋。[536]

甚至新人民军也被间接引诱进来。据广泛而可信的报道，在它过去拥有政治—军事优势的许多地区，该团体向候选人收取可观的费用，方才允许他们不受干扰地竞选；而且它对意气相投的候选人处处给予非正式的支持。[537]这不是说内战大大缓和了。就在投票结束一两天后，霍滕西娅·斯塔克的比诺大庄园（Hacienda Bino）被焚为废

墟，恩里克·罗哈斯（Enrique Rojas，全国糖料作物种植园主联合会的一位高官）的拉普利希玛庄园（Hacienda La Purisima）也难逃同样的下场。[538]

经营有方的赌场里的政治

这些变化无常的结果需要放在更大的框架下来观察，以便恰当理解它们的含意。以下的关键事实须得谨记在心：全国2760万合格选民中，高达81%的人投了票。[539]每1400位选民就要摊上这个或那个选举职位。每个职位的平均竞争者人数约为9人。在多数地方，竞争以一种极新的样式显得“严酷”——41位候选人在短短的竞选运动期间被对手（不是新人民军）暗杀。[540]从右翼到左翼，几乎所有政治领导人都以不同形式、在不同程度上参与了竞争，而且可以想象他们多多少少是获益的。无论何处，地方恩庇组织正在取代马科斯时代集权化的委任制的统治机器。

在任何一家经营有方的卡西诺赌场，赌桌被操纵得从统计上有利于赌场老板。为了吸引顾客，老板必须让他们不时赢上一把，甚至是大赢。赢一场是对玩家的技术和上天的眷爱的美妙证明。输一场则显示了他/她的倒霉或愚蠢。不管是赢是输，赌徒都会尽快回到赌桌上来。地方巨头民主制的“21点”也是这样。改革的每一局部胜利预示了一个食利者的前景，每一失利则表明算计失误或运气不佳。然而在当周或当年末，庄家总是赚钱。

真相在于，美国式选举制依然饶富吸引力，哪怕是在（或许特别是在）它同这样一个国家里的西班牙式地方巨头政治紧密结合的时候，这个国家地理上散碎，种族—语言上分裂，经济上破产。它横向地分散权力，却纵向地集中权力；分权部分地掩盖了集权。“任何人”都可能选上：看看巨量的、非强制的投票人数；看看竞逐的候选人数量（你也可以参选）；看看坏透了的上校们（他们在各省竞选好过在首都搞阴谋）；看看劳雷尔家族和内波穆塞诺家族的（兴许是暂时的）失势；看看新人民军的选举收费，从某种角度说，这同选举时期军阀的勒索如出一辙。[541]恰恰由于竞争激烈现实，人们很容易被说服去为——不妨说——阿森纳或切尔西欢呼，而不费心思索这个事实：这两支队伍都是甲级队，而且，人们是从外部看台在观赛，不是在场上参赛。

但是当然，断断不是每个人都很享受自己做观众的体育。在1月18日选举后不久，有个好奇的记者去采访了许寰哥家族的路易西塔庄

园的一些雇工，他们刚刚大量投票支持阿森纳。科丽阿姨（Tita Cory）成为总统，对他们的生活有什么影响吗？“我们习惯了免费得到大米和糖，现在我们得掏钱。我们习惯了从自家院子的水泵里得到免费的水，现在我们得为抽起来的水掏钱，因为糖厂的糖蜜渗到我们井里了。”日工资？干田里的活儿涨了2.50比索（0.12美元），厂里工人涨了8比索（0.40美元）。工作强度？在好年景里，通常每周两到四天。一位老人讲到，他试图坐公交车到邻省邦板牙干点额外工作，好过日子：每天工资40比索，交通费花去23比索，还留下净收入17比索（0.85美元）。这样跑一趟还是有意义的。记者得知，有个工人，他说在这庄园里，马吃得比劳工好，这话被一家国际杂志引用了；管理层“传唤”了他，他不得不收回那一诽谤。但是有个受访者断言：“这话当然是真的。马吃的是澳大利亚谷物和鸡蛋，我们简直吃不到肉。”[542]所有接受访问的人，要么不肯告知他们的姓名，要么请求不要透露他们的身份。

10 第一个菲律宾人

很少有国家比菲律宾更给人一种深沉的历史迷茫感。自亚洲观之，1896年反对西班牙统治的武装起义，使它成为该地区所有其他反殖运动的有预见的先驱。那次起义取得了暂时胜利，在1898年建立了一个独立共和国。自拉美观之，它和古巴一道，是西班牙宗主国殖民地中最后摆脱枷锁的，比其余殖民地晚了七十五年。受了三个半世纪的西班牙统治之后，它深深打上了天主教改革运动的烙印，却又是这个帝国里西班牙语从未广为传习的唯一殖民地。可它也是全亚洲在十九世纪拥有一所大学的唯一殖民地。1890年代，仅3%的人口懂“标准西班牙语”，但正是西班牙语的读者们和作者们想方设法把反抗殖民统治的运动，由无望的农民暴动变成一场革命。今天，多亏了美国帝国主义，还有菲律宾的“亚洲人”新认同，除了少数学者，几乎没人理解革命英雄们赖以相互交流并与外部世界交流的这种语言，更别提理解二十世纪前菲律宾历史的书面档案了。一种实质上的脑白质切除术完成了。

革命这一代的核心人物是何塞·黎刹，他是诗人、小说家、眼科专家、历史学家、医生、好辩的随笔作家、道德家和政治幻想家。1861年他出生于一个混合了华人、日本人、西班牙人和他加禄人血统的富有之家：在弗洛伊德之后五年，康拉德之后四年，契诃夫之后一年；和泰戈尔同年；在马克斯·韦伯之前三年，孙逸仙之前五年，甘地之前八年，列宁之前九年。三十五年以后，他以煽动1896年8月博尼法西奥起义的莫须有罪名被捕，被西班牙军官指挥的、本土士兵组成的行刑队处死。这次处决的执行之所，就是如今风光旖旎的伦礼沓公园，它面朝马尼拉湾的海岸线。（在西班牙世界的另一面，何塞·马蒂，这位古巴民族主义的英雄，已经在前一年的行动中就义。）就在黎刹赴死的这时节，列宁刚被判处流放西伯利亚，孙逸仙开始在海外组织中国民族主义运动，甘地正在南非从事他的反殖抵抗运动的早期实验。

黎刹获得了那时殖民地能够得到的最好教育，清一色是宗教修道会提供的，特别是多明我会和耶稣会。他后来无情地讽刺这种教育，但是它让他掌握了拉丁语（和一些希伯来语）、古代典籍的扎实知识，以及西方哲学乃至医学的初步知识。蒙昧的西班牙所提供的东西，与文明、先进的帝国主义列强在同一个东南亚地区所提供的东西做一比较，又是让人迷惘的：法属印度支那、荷属东印度，或英属马来亚和新加坡，要到二战结束后才有真正的大学。很早以来，黎刹就

表现出过人的文学才能。十九岁时他参加了一次公开的文学竞赛，获得一等奖，击败了用母语写作的西班牙对手。

黎刹是在现代政治开始传入这个殖民地的时代成长起来的。在十九世纪，西班牙比其他任何宗主国更受难于深重的国内冲突，不单是为了王位继承的没完没了的卡洛斯党人战争（Carlist wars），还有世俗的自由主义与古老的贵族—教士秩序间的纷争。1868年光荣革命将淫荡的伊莎贝拉二世赶出马德里，自由主义的短暂胜利对遥远的太平洋殖民地产生了直接影响。革命者当即宣布，他们的胜利理当惠及各殖民地。重申对耶稣会的禁令，关闭修道士的机构，这似乎预示了海外修道会反动权力的终结。1869年，第一位“自由主义的”总督德拉托雷（Carlos Maria de la Torre）抵达马尼拉，据说引起群众高呼“自由万岁！”（Viva la Libertad!）这种场景，在英属印度或法属阿尔及利亚，是多么不可想象。在他的两年统治期内，德拉托雷不仅采取行动赋予原住民、梅斯蒂索人和半岛人平等的法律权利，还穿着便装、不带武装警卫，在马尼拉四处闲逛；这些举动使保守派的殖民地精英恼羞成怒。然而光荣革命的失守在马尼拉引发残暴的反动，其顶点是1872年公开绞死三名在俗（即非修会的）教士（一个克里奥耳人，两个梅斯蒂索人），他们被诬告策划了甲米地兵工厂的一场短时哗变。

黎刹一家是这次反动的直接受害者。1871年，当何塞十岁的时候，他的母亲被控毒杀邻人，被迫徒步二十英里到监狱，在那里待了两年才放出来。他的哥哥帕西亚诺（Paciano）是被绞死的三教士的首领布尔戈斯神父（Father Burgos）的得意门生，也险些被捕，只得中辍学业。面对这样的环境，1882年，在兄长的支持下，何塞悄然离国，前往西班牙寻求相对的自由，继续他的医科学业。

随后五年他待在欧洲，时学时辍，却也周游了列国——到过俾斯麦的德意志和格莱斯顿的英格兰，也到过奥匈帝国、意大利和法兰西；带着痴迷的、天资非凡的通多语者（polyglot）的轻松，学会了法语、德语和英语。欧洲在两个相互关联的方面决定性地影响了他。最直接地，他即刻开始领会到西班牙自身的落后，这是他的自由主义的西班牙朋友们常常扼腕叹息的。这种见解使他处于殖民地的印度人或越南人通常不可得的一种地位，也是美国人来到马尼拉后他的年轻国人们不可得的一种地位：他能够从一个优势位置去嘲笑宗主国，几代人以来，宗主国就凭恃同样的优势嘲笑土著人。更意义深远的是，他遭遇了一种感觉，后来他形容为“el demonio de las comparaciones”，这个难忘的短语或可译成“比较的幽灵”。他以此表达一种新生的、躁动的双重意识，从此以后，这种意识使他不可能在感受柏林的时候不立刻想到马尼拉，或者在感受马尼拉的时候不立刻

想到柏林。这里确实就是民族主义的起源。民族主义靠比较为生。

在为《团结报》（La Solidaridad，一群坚贞的“土著人”组织的小团体的机关报，这群人在宗主国为政治改革而奋斗）写稿的令人沮丧的几年之后，正是这个幽灵引导他创作《不许犯我》，黎刹的两部伟大小说的第一部，他将因为它们被永志不忘。他恰恰在1887年2月21日午夜前完稿于柏林，那是在格莱斯顿第一部《地方自治法案》（Home Rule Bill）被否决的八个月之后，康拉德《阿尔迈耶的愚蠢》发表的八年之前。他二十六岁。

《不许犯我》的两大极惊人特色是它的范围和文体。它的人物来自晚近殖民社会的每个阶层，上起那位思想自由的半岛人总督，下及殖民社会各种族层级——克里奥耳人、梅斯蒂索人、支那人（chinos、“纯种”华人）直至目不识丁的土著（indio）百姓。书中挤满了多明我会修士、靠不住的律师、受虐待的教士小厮、腐败的警察、耶稣会士、小镇豪强、梅斯蒂索女学生、无知的伊比利亚投机客、受雇的恶棍、绝望的知识分子、攀龙附凤的善男信女（dévotes）、骗人的记者、女演员、尼姑、掘墓人、工匠、赌徒、农民、女买卖人，等等。（黎刹从不会不给哪怕是他书中最邪恶的坏蛋展现温情和痛苦的机会。）不过，这部小说的地理空间严格限制在殖民地首都马尼拉的近郊。西班牙始终在舞台之外，即便有那么多人物都是此时或彼时打那儿来的。这种限定使得黎刹最早的读者们明白了，“菲律宾”是自成一体的一个社会，即使住在其中的人们迄今尚无通名。他是想象出这一社会整体的第一人，这解释了为什么而今他被缅怀为第一个菲律宾人。

小说的文体更加惊世骇俗，因为它结合了两种有天壤之别的、乍看之下水火不容的体裁：音乐戏剧和讽刺故事。虽然它的枝节内容涉及流浪汉的冒险事迹，情节却是纯正的歌剧。小说是从富有、英俊、天真地怀抱理想主义的梅斯蒂索人唐·克里索斯托莫·伊瓦腊说起的，他长期旅欧游学，刚刚回国，计划着要让他的故乡、他的祖国（patria）现代化，要娶他青梅竹马的情人玛丽亚·克拉腊，她是富裕的土著巨头唐圣蒂亚格·德·洛斯·桑多斯的漂亮的混血千金。起先，他受到了恭敬热情的欢迎，但是很快黑云压城。他发现他的父亲瘐死狱中，是被冷酷的圣方济各会修士达马索神甫陷害的，而且尸体已被丢进海里。以后他会知道，达马索是他未婚妻的真正父亲。同时，年轻的本堂神甫萨尔维暗地里垂涎玛丽亚·克拉腊，还掩盖了谋杀一个教士小厮的事情。渐渐地，伊瓦腊也了解到自己家系的邪恶血统，他的祖先是个残忍的巴斯克人，来菲律宾淘金，把许多当地农民搞得倾家荡产，后来自己也上了吊。伊瓦腊和一些人交上了朋友，其中包括思想

不羁的当地哲人唐·塔席奥、有自由主义观念的当地巨头，甚至总督本人，还有神秘的土著反叛者埃利亚斯。（这两人间有一席对话，涉及在菲律宾政治改革是否可行或一场革命性剧变是否在所难免的问题，直到今天仍然是菲律宾进步话语和历史编纂学的一部分。）在这期间，教士们及其各种当地同伙阴谋拆散伊瓦腊的婚姻，阻挠他在家乡建一所现代学校的计划。最后，萨尔维神甫得知有一场针对他所在镇的策划好的反叛袭击，就诬告伊瓦腊是煽动者和出资人。这个小伙子在一波波反颠覆的逮捕、拷打、处死中下了狱，但是靠埃利亚斯的搭救逃了出来，最后成了个亡命之徒。玛丽亚·克拉腊为了避免被迫嫁给自己不爱的一个乏味的半岛人，选择了做修女；她拿她生父的通奸丑事和他当面对证，迫使他帮她立下誓约。她消失在一所女修道院，可是萨尔维神甫已设法得到任命，成为那里的精神导师，所以“无名的恐怖”静候着这位不幸的姑娘。

有人可能会说，到目前为止，一切都是普契尼式的。然而这一音乐剧的情节中不仅点缀着对殖民地地方社会熠熠生辉的速写，也点缀了小说家本人的以损害他自己的创造物为代价的抑制不住的笑声——于是《托斯卡》变成了戈雅的《狂想曲》。试看这部小说的著名开头：

十月的最后一天，唐圣蒂亚格·德·洛斯·桑多斯，也就是远近知名的甲必丹蒂亚格，举行了一次晚宴。虽然他一反常规，直到当天下午才宣布这事，但很快就传遍了毕农多和它附近一带，成为这个地区唯一的谈话资料，就连西班牙旧城也不例外，因为在那个年代，甲必丹蒂亚格是公认的一个最殷勤好客的主人。谁都知道，他的家正像他的祖国，除了商业贸易、新的思想和大胆的主张之外，其他一切，都是来者不拒的。

这次晚宴的消息一经宣布，就像雷鸣闪电，把马尼拉这个地方，由于天主的无穷智慧而创造出来、又由于他的大慈大悲［cariñosamente］而成倍繁殖的食客、帮闲和寄生虫都轰动起来了。这些人，有的忙着找皮鞋油，有的忙着找纽扣和领带，但所有的人都绞尽脑汁，各自盘算怎样用最亲热的口吻去和主人打招呼，以便造成一种气氛，显得自己和他交情深厚，或先想好一套托词，万一去迟了，该怎样表示歉意。

晚宴是在安禄加大街的住宅举行的。我们虽然已经忘记了它的门牌，还是要设法把它描绘出来，让人们一望而知——只要它没有给地震震塌。我们相信这幢房子的主人不会自己把它拆毁，因为在菲律宾，这种事通常由天主或大自然来完成。我们的政府和老天爷也订了不少合同，拆房子的事一向是老天爷包办的。[543]

或者看看这部小说最后一章（“收场白”）的起首段，它紧接在故事已到达无情的哥特式结尾之后出现：

我们这部书里的人物，有些还活在人世，有些已经下落不明，因此，要写一篇真正的“收场白”是不可能的。为了公众的利益，我们倒是乐意把他们，从萨尔维神甫直到唐娜维多利娜，统统杀光，可是这我们也办不到……那么就让他们活下去吧！反正养活他们的是这个国家，而不是我们。

作者同读者、人物和现实的这种调侃，让人想起五年前出版的马查多·德·阿西斯讽刺性的《布拉斯·库巴斯的死后回忆》，这在严肃的十九世纪小说中是极不典型的，它赋予《不许犯我》一种特殊魅力。是它注定了将这部书搬上舞台或银幕的民族主义努力总是落空。确实正是这同样的笑声，为黎刹招来了不共戴天的仇人，他们害得他英年早逝。

今天要再像1897年的爱国的年轻马尼拉人那样，把《不许犯我》读作一颗政治手榴弹，是不可能了。我们全都有比较的幽灵蹲在我们肩上。它不过是推定存在的菲律宾人曾经写过的第二本小说，第一本是二三流的、试验性的劣作。那么由受殖者所写的其他伟大小说又怎样呢？美洲殖民地没有，东南亚其余殖民地也没有，非洲要等四分之三个世纪之后才有。与宗主国西班牙相比又如何呢？有人说黎刹从加尔多斯（Galdós）那里借鉴良多，尤其是后者1876年的反教权小说《佩菲塔夫人》（Doña Perfecta）。但是黎刹的小说在广度和深度上如此鹤立鸡群，所谓“借鉴”太可疑了。在他篇幅浩大的通信中，黎刹从未提及加尔多斯——此人在殖民问题上的意见完全是正统的。黎刹衷心仰慕的唯一一位西班牙作家，压根就不是小说家，而是才高好讽的记者德拉·拉腊（José Mariano de la Larra），他在1887年风华正茂的二十八岁上自杀了。

那么泰戈尔呢，黎刹的真正同时代人？在此我们看到一种深远差别。泰戈尔是古老博大的孟加拉文学传统的继承者，他的小说多是用孟加拉语写就，是为英国治下庞大的孟加拉人口而写的。黎刹的母语是他加禄语，那是一种少数民族语言，在多语言的菲律宾群岛上大概只有两百万人会说，又没有散文写作的传统，大概只有几千人会读。当他援用“tú,que me lees,amigo o enemigo”（“你们读我书的，朋友或是敌人”）这话时，就告诉了我们，他为何用西班牙语——他的同胞只有3%的人能理解的一种语言写作。他的小说既是写给朋友看，也同样写给敌人看。在英国对印度的统治下，这种事情直到一个世纪后萨尔曼·拉什迪的作品方才发生。

黎刹不会知道，选择用西班牙语写作，可能要付出巨大的代价。黎刹就义五年之后，贪婪野蛮的美利坚帝国主义摧毁了独立的菲律宾共和国，再度将这里的居住者降到殖民地臣民的地位。美语作为表现真理、具有国际地位的新语言，被引入菲律宾，透过日渐扩张的教育系统推广开去。到二战前夕，它已（勉强地）成为这个群岛上最通用的语言。西班牙语渐渐隐没，结果到菲律宾被给予准独立的1946年，它已经无法认读了。不光是黎刹本人的小说、散文、诗歌和政治文章，还有1880和1890年代那想象民族的整整一代人的作品，都变得难以理解了。如今，卓越的反殖宣传家皮拉尔、革命的设计师马比尼、共和国惨遭暗杀的天才将领卢纳，他们的大多数著作，都依然埋葬在西班牙语之中。

于是有了这种怪诞的形势，它逼得菲律宾人通过译文来阅读该民族最受敬仰的这位英雄的作品——既译成了各种地方方言，也译成了美语。于是也有了一种翻译政治学。把《不许犯我》翻译成菲律宾大部分的主要语种，是非失败不可的，这不仅因为许多西班牙人物“说着”他加禄语、宿务语或伊洛卡诺语显得多么荒唐可笑，还因为敌人读者群自动消失了，而且像梅斯蒂索人和土著人说蹩脚的西班牙语、西班牙殖民者失口说出蹩脚的他加禄语这类讽刺性描写，本身是不可翻译的。最显赫的美语译本是嗜酒如命的反美外交官格雷罗（Leon Maria Guerrero）于1960年代译出的，至今仍是中学和大学的指定读本，但是同样有致命缺陷：以官方民族主义之名做了系统删节。性、反教权主义，以及任何可察觉的与当代国家有重大关系的话，通通被毫不留情地删除了，目的就是将黎刹变成一个无趣的、僵死的民族圣人。

这把我们引向眼前的译本，它大致是在黎刹牺牲百年纪念的时候完成的。几年前，菲律宾最杰出的学者之一，多琳·费尔南德斯（Doreen Fernandez），对黎刹文本的错讹深感不安，动身去寻找一位语言上有能力翻出可信译本的同胞。她终于找到了，那就是索莱达·拉克松—洛钦（Soledad Lacson-Locsin），一位年老的上层阶级妇女，生于本世纪很早的时候，早得黎刹的西班牙语是她的第二天性——那绝不同于1880年代的马德里西班牙语。这位老妪就在去世前，完成了《不许犯我》及其1891年的更猛烈续篇《起义者》的新译本。

新译本在很多方面都是先前译本的巨幅提高，装帧美观、脚注充分，有益读者又不嫌繁琐。但是粗野的美语影响痕迹犹在，更不必说那种基本的意识蜕变了，就在黎刹牺牲后一年左右的时间里，那种蜕变第一次造就了“菲律宾人”（“the”Filipino）这一民族观念。

在黎刹的小说中，西班牙语单词filipina和filipino仍然表示它们

传统的意思——也就是克里奥耳人，出生在菲律宾的、“纯”西班牙血统的人群。按照传统的帝国惯例，这一阶层夹在半岛人（出生于西班牙的西班牙人）与梅斯蒂索人、支那人和土著人之间。小说散发出传统类型的民族主义，但这种民族主义涉及对祖国（patria）的热爱，无关乎种族：filipino从来没有出现过在二十世纪才有的种族—族群含义。然而到1898年，即黎刹牺牲两年后，当马比尼开始写作的时候，filipino的旧义不复存在了。因此眼前这个译本的根本困境在于，filipino/filipina始终是以Filipino/Filipina这样一种不合时代的形式出现的：举个例子，“el bello sexo está representado por españolas peninsulares y filipinas”（“这种女性，正是以伊比利亚半岛的和克里奥耳的西班牙女子为其代表”），被荒谬地译作“这种女性，正是以西班牙的半岛人妇女和菲律宾妇女为其代表”。

另一个问题是原作的政治与语言复杂性被简缩了，这无疑是因为拉克松—洛钦夫人恰恰生得太晚了，没赶上西班牙统治时期的精英教育。黎刹让种族主义的圣方济各会修士达马索轻蔑地说，“cualquier bata de la escuela lo sabe”，这时他嘲弄地插入了他加禄语bata，代替了西班牙语muchacho（男孩），以此显示殖民地岁月怎样让这位修士的语言无意中成了混合语。当拉克松—洛钦夫人把这句话译成“这点事随便哪个学童都晓得”时，那种效果不见了。黎刹引用了他热爱的十九世纪他加禄诗人巴尔塔萨尔（Francisco Balagtas）的三句诗，引的是原文，没有翻成西班牙语，造成必要的文化间的不谐之音；但是如果引用这首诗，用的语言是它周遭文本的同一种语言，就抹煞了这种效果。反讽的章目“Tasio el loco ó el filósofo”（塔席奥：疯子还是哲人）缩减成了“塔席奥”，而且人们不会猜到，章目“一天的好天气预示在早晨”原本是意大利文。译者对黎刹经常讽刺性地使用未经翻译的拉丁语也感到为难。

在他们本国受到尊崇的先知寥寥可数，而黎刹就是其中之一。但是这种尊崇的条件，数十年来一直是他的不可利用性。拉克松—洛钦夫人恢复了这位伟人忧伤而煽动性的笑声，从而改变了这一点。这种笑声是太需要了——假如人们想到所有那些“在马尼拉这个地方，由于天主的无穷智慧而创造出来、又由于他的大慈大悲而成倍繁殖的食客、帮闲和寄生虫”。

11 难以想象

在艰难的1950年代末，菲律宾国内当权者们开始筹备何塞·黎刹博士诞辰的百年大庆——他生于1861年6月19日。黎刹不仅是最伟大的民族英烈——1896年被摇摇欲坠的西班牙殖民政权处以极刑，也是一位天分奇高的诗人、历史学家、科学家、记者、语言学家、讽刺作家、政治活动家，尤其是小说家。很久以来人们普遍承认，他的两部小说，《不许犯我》（1887年出版于柏林）和《起义者》（1891年出版于根特），是菲律宾文学的代表作，在菲律宾民族主义“觉醒”中发挥了关键作用。不幸的是，这位“第一个菲律宾人”用西班牙语创作了这些作品，那种语言是晚期西班牙殖民时代的高雅语言和通用语言。更不幸的是，1899—1942年的美国殖民政权最终——不全是蓄意地——荡除了西班牙语在当地的使用，逐步灌输美语取而代之。只有少数富裕的梅斯蒂索和克里奥耳家庭还用西班牙语。由于公共教育在华盛顿赞助下铺展开去，最后美语比任何一种菲律宾本土方言都（略为）通行一些。[544]这些发展的一个结果是，到1950年代，黎刹的两部小说，原文已经让人读不懂了。英语译本确实存在，但都是在殖民时代译出的，有的甚至是外国人翻译的。[545]所以，当独立之世，值此百年庆典的大喜之期，发起一场最佳新译的有奖竞赛，似乎是再合适不过了。

然而这场竞赛不仅仅是民族纪念的一个庆典。在1950年代中期，出乎大多数人的预料，这位英雄成了一场激烈政治论战的中心。一群参议员和众议员，为了报复极端保守的天主教领导层某些高官对国家选举过程的冥顽干预（他们这么认为），倡议一项法案，要让所有学生，不管是国立还是私立学校的，必须阅读黎刹这两部小说。教会处在很尴尬的境地。这两部小说的主要反面人物都是教士：冷酷的圣方济各会修士、好色的圣多明我会修士、贪权的耶稣会士。两部书都包含了辉煌的篇章，其中无情嘲讽了十九世纪教会思想和传道实践的蒙昧的中世纪精神。虽然教会领导层非常乐意把黎刹当作民族英雄来纪念，甚至宣称他在就义前夜已放弃了共济会的和自然神论的观点，但是，他们坚决反对堂区学校（parish-school）学生大量阅读这位伟人写的东西。接着就发生了五光十色的政治喜剧，结果是教会的战术性胜利和战略性失败。不要求学生们读这两本特定的书，可以替换成别的煽动性稍弱的书。但是教会领导层，如其对手所愿地，被置于一种似乎要审查这“第一个菲律宾人”的难堪状况下。

被新译本竞赛激发起来的那些人中，有位莱昂·格雷罗（Leon Ma.Guerrero，1915—1982），当时是菲律宾驻圣詹姆斯宫廷的大使。[546]对格雷罗，后边我还有更多话要说。这里说一点就够了：他流畅的译本大获成功，很快在中学和大学图书馆取代了一切旧译。正如费尔南德斯提到的，它们成了“大家如今所读的唯一译本”。[547]可以有把握地说，今天真正读过这些小说的美语版的几乎所有中青年菲律宾人，读的都是格雷罗版本。

大约二十年前，当我初次阅读这些译著时，我不懂西班牙语，而且既然它们读来如此轻松流畅，我——以及我所认识的任何人——从没有想过，它们有什么异常之处。但是五年前，我选择了研究菲律宾民族主义，认识到我需要学会阅读西班牙语，于是决定通过对照格雷罗译本读《不许犯我》和《起义者》原文，自学西语。这种美妙、费劲、逐行的阅读立即让我豁然明白，格雷罗的译本以极有意思的方式系统地歪曲了原文。既然格雷罗本身是一个成熟老练、深富教养的人，西语也是运用自如，要说这种系统歪曲是由于草率或不胜任的缘故，看起来实在不可能。那又是何故呢？我在随后的篇幅里想要提出的意见是，那些歪曲主要是由1890年代和1950年代之间的民族主义意识上的一个根本变化造成的，也是由独立后马尼拉“官方民族主义”的蹒跚兴起造成的。[548]

在试图理解格雷罗译的《不许犯我》时，记住他的《导言》的某些奇怪特征很要紧。[549]他一开始就说他的译本是一种“尝试”，想让这部小说“在黎刹诞辰百年之际，能合新一代讲英语的菲律宾人的意，并且除了他们之外，在其他讲英语的民族［peoples，原文如此！］中拥有更广泛的读者。”他接着说，从前的译本一概不能令人满意。

母语是英语的那些人操觚这部书时，他们缺乏对菲律宾社会环境的感受或理解。菲律宾人试作时，依我之见，他们又受困于对原文的过分崇敬，导致扭曲的意义解释。两者通常都塞满了无数的解释性脚注，这些脚注讨人厌烦，令人泄气，虽然它们肯定对外国人有帮助，甚至对不再知晓先辈习俗的众多当代菲律宾人也有帮助。

他声称，在自己的新译本中，他极力给予“读者‘原著的流畅笔墨’，和这样的《不许犯我》：假如黎刹亲自操刀，用英语为当前一代菲律宾人写作，大概就是如此这般了。”最后他评论道：

黎刹的文风往往不太可能吸引现代人；再者，西班牙语比起现代英语来，能够表现得更加华丽、动情。因此我容许自己有更多的自由意译某些段落，否则那些段落可能激起世故的窃笑，特别是玛丽亚·克

拉腊阳台上的恋爱场景，那是菲律宾几代多愁善感者们的赏心乐事。

这些开场白中有某些用心良苦的东西。这位民族英雄的小说要做得“合乎”年轻一代菲律宾人（中学生和大学生？）的“心意”，“他们不再知晓先辈习俗”——七十年前的先辈。它要翻译得好像是黎刹在1950年代为格雷罗的同代人写的。它要意译，好预防世故的窃笑，纵使这意味着让菲律宾几代多愁善感者失望。既然不大可能是格雷罗认为中学生常常世故地窃笑，我们或可揣测，他想到的窃笑者是外国人，特别是美国和英国读者。人们获悉，删节和现代化（对此格雷罗直言不讳）是必要的民族主义手段，以便让黎刹继续活在菲律宾青年心中，防止他的菲律宾人的荣光遭到盎格鲁—撒克逊人取笑。至此一切了然。不过格雷罗对《不许犯我》的实际作为，初看起来，似乎跟这些明言的意图几乎不搭界。

我们可以在以下（有点随意加的）七节标题下，概括格雷罗翻译策略的关键要素。这种策略，一以贯之地运用到组成《不许犯我》[550]的几百页文字中去了。

去现时化（Demodernization）

虽然《不许犯我》的故事被安排在（不久前的）过去，因而主导时态是过去时，但也常有向现在时的滑奏转调，这是黎刹大胆尝试的文体的特征。可是，这种现在时，个个都被格雷罗系统地变成了过去时。例如，在精彩的开头，黎刹恶毒地写道：“Cual una sacudida eléctrica corrió la noticia en el mundo de los parásitos,moscas ó colados que Dios crió en su infinita bondad,y tan cariñosamente multiplica en Manila”（Rizal 1978，第1页）。我们或可将这段话单调地译成：“［唐圣蒂亚格举行晚宴的］消息像雷鸣电闪，在马尼拉这个地方，传遍了由于天主的无穷德性而创造出来，又由于他的大慈大悲还在成倍繁殖的寄生虫、食客和帮闲的那个世界。”然而格雷罗把最后那串做定语的短语译成：“由于天主的无穷智慧而创造出来，又由于他的慈悲为怀而曾经成倍繁殖的”（第1页；此处及其后的着重号系我所加）。另一个简单的例子是黎刹尖刻讽刺“圣地亚哥”的富裕镇民那一段，说他们凌虐穷人，却为那些死去的魂灵虔诚地花钱买赦罪令、望弥撒，因为他们从那些魂灵那里继承了财产。“A fé que la Justicia divina no parece tan exigente como la humana”（第73页）。这句话意思是说：“真的，眼下看来神的正义不如人的正义那么苛求。”但是格雷罗写道：“他们那时觉察到，满足神的正义比满足人的正义要容易些”（第79页）。

每一次，格雷罗的更改的效果压根不是“更新”黎刹的小说，毋宁说是把它推向深远古老的过去。仿佛他想让自己安心，上帝不再仁慈地繁殖马尼拉的寄生虫和食客了，他老人家终于变得和人类一样苛求正义了。

排除读者

整部小说中，黎刹不时地转向读者，对他们说话。好像作者和读者就是鬼魂或天使，在作者的快乐邀请下，他们无形无相地钻进修士的小屋、小姐的闺房、总督的豪宅，聚在一起偷听那里正在发生的事情。这一技巧搁置了时间，把读者深深地引入叙事中，调动了她的情绪，逗弄了她的好奇心，给她提供了居心不良的、窥探隐私的快感（这种技巧以奇特的方式预见了电影的技巧）。一个简单的例子是这个过渡段，它介于两个场景之间，前一个场景是达马索神甫把唐圣蒂亚格推入后者的书房密谈，后一个场景描述了两个多明我修士之间有点热烈的图谋。黎刹写道（第45页）：“Cpn.Tiago se puso inquieto,perdió el uso de la palabra,pero obedeció y siguió detras del colosal sacerdote,que cerró detras de sí la puerta.Mientras conferencian en secreto,averigüemos que se ha hecho de Fr.Sibyla.”即是说：“甲必丹蒂亚格开始不安起来，不知说什么好，可是他照办了，跟着神甫的笨重身躯走了进去，神甫在他身后关上了门。趁他们在室里密谈的时候，我们来看看锡维拉神甫在干些什么。”格雷罗的译文是这样的：“他让甲必丹蒂亚格非常不安，都不知道该怎么回答，只得顺从地跟着身材魁梧的神甫进去了，神甫在他身后关上了门。这会儿，在这个城市的另一处，学问精深的圣多明我会修士锡维拉神甫，已经离开了他的教区住宅……”（第48页）

复杂一些的例子在首章可以见到。黎刹写道：

Pues no hay porteros ni criados que pidan ó pregunten por el billete de invitacion,subiremos,oh tú que me lees,amigo ó enemigo,si es que te atraen á tí los acordes de la orquesta,la luz ó el significatívo clin-clan de la vajilla y de los cubiertos,y quieres ver cómo son las reuniones allá en la Perla del Oriente.Con gusto y por comodidad mía te ahorraría á tí de la descripcion de la casa,pero esto es tan importante,pues nosotros los mortales en general somos como las tortugas:valemos y nos clasifican por nuestros conchas;por esto y otras cualidades más como tortugas son tambien los mortales de Filipinas.（第2页）

这大致是说：

客人进门时，没有门房也没有仆人问他要请帖。既然如此，那么，读者诸君，我们也步上台阶，进去看看吧；不论是敌是友，要是你醉心于里面动人的音乐、灿烂的灯光，或者那些挑动食欲的杯盘之声，要是你有意想看一看在这被称为“东方明珠”的城市里，夜宴是怎么举行的，我们就进去看看吧。就我来说，如果不因事关重要，我倒乐意省掉这番叙述之劳，不来描绘这幢房子。但是我们这些凡人，一般都很像海龟；我们对我们的甲壳评头论足，又根据它们分个三六九等。在这方面，甚至在其他方面，菲律宾的凡人们至今也都像海龟。

格雷罗令人惊诧地把这一华章译成：

客人进门时，没有门房也没有男仆会问他要请帖。如果他被丝竹管弦之乐、银盘瓷器挑逗食欲的叮当之声吸引了，又如果一个外国人，兴许很想知道，在这所谓的“东方明珠”上举行的夜宴是怎么回事，那么他径自走进去好了。人都像海龟一样，被按照他们的甲壳分类和评价。在这方面，事实上也在其他方面，那时候菲律宾的居民们都是海龟。

黎刹机智的含沙射影的声音一下子被压抑了，作者和读者之间竖起了一道无声的墙，而且再一次地，原文中急迫的、当代的一切，被扫进了历史。事情当然不单单是格雷罗也许对这样的前景感到不自在：即便在独立的菲律宾，居民们仍旧根据他们的甲壳被分类和评价。因为原文让它的读者不可思议地成了问题：amigo ó enemigo（是友是敌）？谁是这些enemigos（敌人）？必定不是其他菲律宾人？必定不是西班牙人？毕竟，《不许犯我》是写来鼓舞菲律宾青年的民族主义的，是为菲律宾民族而写的！西班牙读者到底会“在里边”干什么呢？[551]

删除他加禄语

黎刹的西语文本点缀着他加禄语的单词和短语。它们有时候用来取得单纯的喜剧效果，有时候用来加深读者对半岛西班牙人、克里奥耳人、梅斯蒂索人和土著人之间的冲突的意识。但是最常见地，它们如同维多利亚时代发展起来的印式英语那样，不过反映了地方方言对宗主国语言的偶然渗透罢了。比如，冷酷的西班牙圣方济各会修士达马索神甫会说：“Cualquier bata de la escuela lo sabe!”（第16页）。bata是他加禄语单词，指男孩或女孩，但是这里显然意指“男孩”。格雷罗（第19页）把这句话译成：“这点事连小学男生也知道！”就好像

黎刹写下的是muchacho（西语，男孩）而不是bata。在别的地方，一些他加禄语单词，诸如salakot（一种当地草帽），timsim（一种煤油灯），paragos（他加禄人的雪橇），或者sinigang（一种当地食物），它们非但没有保持原貌（尽管1960年代初的菲律宾年轻读者可能切身地熟悉它们），反而译成了“当地草帽”、“原油灯”、“当地雪橇”和“当地菜肴”，像是从西班牙语翻译过来的。[552]类似地，他加禄语感叹词naku!，aba!，和susmariosep!被草草删去了事，虽然几乎所有人物的西语谈话中都夹杂了这些词。[553]考虑到人们很难想象，即便是1960年代早期最为美国化的菲律宾人，竟会彼此说到“当地草帽”和“当地菜肴”，这种翻译立场就尤为怪异。再说，那时候马尼拉的多数居民，还相当熟悉这种或那种形式的美式他加禄语（Taglish），其中他加禄语和英语不断交换和融合，如此一来，原作《不许犯我》的这种混合语确实本来看去是令人欣慰地“当代的”。[554]译本中对它的删削再度起了疏远而非拉近这位民族英雄的作用。

删节（Bowdlerization）

很显然，格雷罗删节了让他不舒服的许多段落——提及政治或宗教事务的段落、骂人的话，还有说到肉体功能的地方。第一类的绝妙例子是一段俏皮的话，黎刹讨论了甲必丹蒂亚格对某些宗教圣像的迷信崇拜：

No había él visto por sus proprios ojitos á los Cristos todos en el sermon de las Siete Palabras mover y doblar la cabeza á compás y tres veces,provocando el llanto y los gritos de todas las mujeres y almas sensibles destinadas al cielo?Más?Nosotros mismos hemos visto al predicador enseñar al público,en el momento del descenso de la cruz,un pañuelo manchado de sangre,é íbamos ya á llorar piadosamente,cuando,para desgracia de nuestra alma,nos aseguró un sacristan que aquello era broma...era la sangre de una gallina,asada y comida incontinenti apesar de ser Viernes santo...y el sacristan estaba grueso.（第28页）

这大致是说：

难道他不是靠他那对猪眼似的小眼睛亲自见过，就在神甫宣讲耶稣临终七言的时候，所有的基督圣像都一齐动弹起来，一齐点了三次头，因而引起全体妇女和命定要升天堂的敏感灵魂痛哭流涕吗？我们自己就曾看到，布道的神甫在谈到把耶稣从十字架上放下来的时候，

向大家展示了一块血迹斑斑的手绢；正当我们又要一抛虔诚之泪时，真叫我们的灵魂遭殃的是，圣器管理员告诉我们那不过是个玩笑，手绢上的血迹原来是鸡血，他们已经把那只小鸡当即烤来吃了，尽管那天是耶稣受难节……圣器管理员吃得可胖呢。

格雷罗只翻出了这些："难道他不是靠他那对小眼睛亲自见过，就在耶稣受难节神甫宣讲临终七言的时候，那些圣像一齐三次抬头三次垂头，感动得教堂里的全体妇女、甚至命定要得拯救的所有敏感灵魂，涕泗交迸、虔诚呼号吗？"（第32页）看起来，华人梅斯蒂索人的轻信被奚落是一回事；而允许这第一个菲律宾人，以其挖苦的语调，去嘲笑教士玩世不恭地操纵普通菲律宾人的虔诚，以及嘲笑那种虔诚本身，这完全是另一回事。于是黎刹那轻松滑稽、顽皮捣蛋的第二句话就被省略了。

黎刹经常让他笔下较粗野的人物爆粗口，使用的是印刷上的常规技法"p——"。这个"p——"可能表示putangina这个混合语词，它是西班牙语puta（妓女）和他加禄语inay（妈妈）组合而成，意即"你妈是鸡婆！"（在马尼拉街头，这个骂人的词儿每天可以听到很多遍，它真是"小学男生都知道"的话。）另一个也许更可能的所指是puñeta，这个表达实在太下流了，确保了它不被马德里皇家学院的权威西语词典收录——我们可以把它译成"你手淫啊！"然而，每一情形下，格雷罗要么干脆抹掉"p——"要么把它译成"该死"，或者再大胆一点，"真他妈的"。[555]如果谁在马尼拉四处溜达，他所见到的最普遍、独特的墙壁涂写是：Bawal umihi dito，即"此处不许小便！"就像地中海国家的男人们一样，无论何时何地感到尿急，菲律宾男子习惯于差不多当即就地一撒为快。一般而言，男男女女都把撒尿看得平平淡淡。因此难以理解的是，黎刹让他的人物撒尿的地方，这些段落都被译者删掉了。然而更惊心的是格雷罗对一个有名段落的处理，黎刹在此描述了"圣地亚哥"老墓地的废圮状态。他这样讥讽地写那些骸骨和骷髅："Allí esperarán probablemente,no la resurreccion de los muertos,sino la llegada de los animales,que con sus líquidos les calienten y laven aquellas frias desnudeces."（第56页）意即："它们等在那儿，很可能不是等待死者的复活，而是等着野兽的到来。野兽们会用尿液温暖它们，给露在外面的寒骨冲个澡。"格雷罗显然被这种讽刺吓得退缩了，他告诉我们："它们在那里等着，不是等待死者的复活，而是等着野兽的注意，好温暖它们的寒躯，洗涤它们的裸体。"（第61页）从这句话里，年轻读者可能轻易想到的，不是公猪的尿流如注，而是幼鹿舌头的温柔舔触。

去地方化

《不许犯我》中的几乎所有场景，都要么设在“圣地亚哥”（现在的卡兰巴，也是黎刹的家乡），要么设在马尼拉。涉及马尼拉的那些章节，到处提到街道、教堂、居民区、咖啡馆、广场、戏院等等，处处可见对它们的描写。在过去的这个世纪里，这些地方当然有的已经消失了，还有一些改了它们的名字和用途。然而不管是谁，只要他在马尼拉住过较长时间，依然完全可以认出其中大部分的。这些地方和地名的密集，属于有这样一种效果的因素，它能给予读者最逼真的感受，觉得自己被深深拖入小说之内了。狄更斯的手法几乎一模一样，他运用详细的伦敦城市地理，使比尔·赛克斯和费金、丹尼尔·奎尔普和小耐儿的世界活灵活现。所以格雷罗删除了这些尚可辨识的地名多达80%，就莫名其妙了。运用西语原版，人们很容易跟着黎刹的英雄和恶棍们在这都城四处活动；但是如果使用格雷罗的美语译本，这基本上行不通。还有，黎刹间或把他那时走红的音乐厅和小歌剧的“明星们”搬上舞台：查那奈（Chananay），叶莺（Yeyeng），马里亚尼托（Marianito），卡瓦哈尔（Carvajal），如此等等。这些名人起的作用，就像伍迪·艾伦、帕瓦罗蒂、麦当娜在关于当代纽约的一部博文奥义的小说里可能起的作用一样。他们无需介绍，因为1880年代的每个读者自然而然地知道他们是何许人。格雷罗删除了所有这些明星，用一种匿名的集体身份如“马尼拉最著名的演员”代表他们。[556]令人疑惑之处在于，格雷罗一定有足够广博的学问，知道在巴尔扎克、托尔斯泰和普鲁斯特的小说中，提到今天已被忘却的演艺名人，这根本不会妨碍——反倒是增强了——他们向读者呈现的这些世界的直接性和逼真性。虽然1950年代的年轻菲律宾人肯定不认识叶莺是“谁”，可他们能够认出她的名字是他加禄语，从而明白她是一个菲律宾女子；虽然“卡瓦哈尔”是个西班牙人名，可有位当代的梅斯蒂索人电影小明星也叫这个名字。人们想必会认为，保留黎刹的那些人名原本有助于让1880年代的社会环境更加接近现代读者，而不是使他们对那个环境感到隔膜。

去欧洲化

黎刹雅人深致，凭借他的耶稣会教育，通晓拉丁语和古代世界。他懂西班牙语、英语、法语和德语，也粗识意大利语和希伯来语。[557]他还博览欧洲文学。因此不必奇怪，读者会发现《不许犯我》中到处是没有译出的经典名句（经常用于精妙讽刺的目的），也到处提到和引用大名鼎鼎的欧洲大师们。格雷罗处理这些被提及的人与言的办法，就是尽一切可能，消除它们或使之归化。有时候这种效果怪里

怪气的。比如，在两个多明我会修士的阴谋商议中，黎刹让年长的教士说道：“Temo que no estemos empezando á bajar:Quos vult perdere Jupiter dementat prius.”（第47页）意即：“我怕我们已经在走下坡路啦。朱庇特想让谁灭亡，就先让他疯狂。”黎刹没有翻译拉丁语，因为他设想读者能够理解他的警句。他让两位修士，在滑稽的卖弄学问中，提到罗马人的主神，虽然教会的神父们老早就已经把欧里庇得斯的神秘的希腊邪神（daimon），转变成了基督教的上帝（Deus）；这样黎刹也是在取笑多明我会修士。格雷罗去掉了拉丁语和带刺的话，把这句话译作：“上帝要谁灭亡，必先使其疯狂。”（第50页）结果是黎刹的雅致笑声被抹掉了。

在另一段引人注目的话里，黎刹写到达马索神甫的阴险样子“os acordareis de uno de aquellos tres monjes de que habla Heine en sus ‘Dioses en el destierro',que por el Equinoccio de Setiembre,allá en Tyrol pasaban á media noche en barco un lago,y cada vez depositaban en la mano del pobre barquero una moneda de plata,como el hielo fria,que le dejaba lleno de espanto”（第4页）。[558]大意是：（他那模样）“让你不由得想起海涅在《流亡的天神》里描述的三个修士中的一个来，他每当秋分那一天的午夜在蒂罗尔搭船过湖的时候，总在船夫手里放上一枚冷若寒冰的银币，吓得那可怜的人毛骨悚然”。格雷罗译成这样：“让人想起德国故事里的那三个修士中的一个来，他在午夜时分要渡过蒂罗尔湖，每次都在船夫手里放上一枚冷若寒冰的银币，使那个船夫不胜惊骇”（第5页）。在黎刹嘲弄地使用“la palanca del mundo”（第91页），分明以此指称阿基米德的有名杠杆的地方，格雷罗把这博学的恶意漂白了：“我认识到孩子们每天看见鞭笞，就会毁掉他们的同情心，也会扼杀做人的尊严感，这种尊严可以撼动（move）世界。”（第99页）（读者完全可能把这儿的move理解成“感动”[stir the heart]。）黎刹称他的主要女恶人为“美杜莎”（第262—263页）的地方，格雷罗就直呼其名“慰藉夫人”（Doña Consolacion，第299—300页）。商博良（第217页）变成了“名满天下的埃及学家”（第247页）。智慧老者塔席奥，黎刹说他是一个“filósofo”（第62页），即philosophe（哲人），狄德罗启蒙运动的理性主义和怀疑主义的菲律宾代表人物，到格雷罗笔下成了没有语境提示的“学者”（scholar，第67页）。消失的人物还有克洛伊（Chloe）、亚克托安（Actaeon）、白雪公主、莱奥尼达斯（Leonidas）、普洛托（Pluto）、阿耳戈斯（Argus）、阿里阿德涅（Ariadne）、弥诺斯（Minos）、巴克斯（Bacchus）、爱神阿斯塔蒂（Astarte Genetrix）和“长着无数乳房的以弗所的狄安娜”，以及别的许多人。[559]

既然如我们将要看到的，格雷罗以他的反美民族主义为傲，这一切里边就有一种奇特的反讽。因为他的去欧洲化翻译的效果，不是让黎刹菲律宾化，反而让他美国化了。

时代错误

从1880年代到1950年代，运行于菲律宾的“官方的”社会—政治分类系统多有变迁，而翻译中的时代错误的最突出例子，全都以不同方式与此相关。开篇的一些小小细节就能让人对此有所感觉。比如，黎刹（第27页）引人发噱地说到一个富人家里媚俗的圣米迦勒像，这位天使长“embraza un escudo griego y blande en la diestra un kris joloano”，意思是说，他“左臂挽着一块希腊式盾牌，右手挥舞着一柄霍洛人的格利斯短剑（a Jolonese kris）”。格雷罗的译文是：他“一条胳膊上挽着一块希腊式盾牌，另一只手挥舞着一柄马来人的格利斯短剑（a Malay kris）”（第31页）。除了典型的拉开距离的时态变换之外，[560]明显的形态变化是“霍洛人的格利斯短剑”变成了“马来人的格利斯短剑”。黎刹看不出有什么必要把“kris”排成斜体，在这个群岛上，无论过去现在，谁都知道那个单词，知道那种短剑。穆斯林市镇霍洛那时是、如今依旧是这种精良的传统武器的最佳制造者之一。格雷罗把“kris”用斜体标出，就使它作为某种“外来的”、需要向年轻菲律宾人解释的词/物凸显出来。“Malay”（马来人的），这更古怪了。一种读法是，它可以指马来亚/马来西亚和印度尼西亚的民族，他们确实也制造格利斯短剑；这样的读解将会加重该武器的外来性——好像暗示1960年代菲律宾人对它一无所知。但是这个单词也可以并且看似更合理地“从种族上”理解，意指像“马来人—波利尼西亚人”之类的人口类型，一般认为其中包含了菲律宾人、占人、马来人和印度尼西亚人。设若如此，这里的“Malay”将有助于擦拭掉这一事实——菲律宾的穆斯林过去/现在是宗教上的少数派，被占总人口90%的基督教多数派围困起来，从而强调这种格利斯短剑“本质上是菲律宾的”。

如果我们看看黎刹使用族群、种族和政治术语的方式，问题就会越积越多。总体而言，他坚持晚期西班牙殖民者的分类：半岛人（即出生于西班牙的西班牙人），克里奥耳人（即出生于菲律宾或拉美的西班牙人），梅斯蒂索人（即混血儿，包括西—土、西—华、华—土混血和其他复杂情况），生理人和支那人（出生于菲律宾之外的华人），土著（indios or naturales，菲律宾群岛上的“印第安人”或原住民）。但是有时候，他前后不一地使用梅斯蒂索人和克里奥耳人这对术语，以致它们显得相互重叠甚至相当。这种矛盾性是1880和1890

年代的特点，当时政治、文化和社会的变迁正在使旧等级制遭到怀疑。记得这一点同样要紧：filipino这个词，那时才刚刚开始发生语义的重大转换。对这个国家——人人都叫它Filipinas或Las Filipinas——中的大多数人来说，迟至十九世纪末叶，filipino基本上是克里奥耳人的同义词，亦即生于群岛的血统纯正的西班牙人，而且它始终是按西语的格式拼写的，字头是小写的“f”。但是几乎不知不觉地，向上流动的西班牙梅斯蒂索人和华人梅斯蒂索人也开始自称filipinos，他们不时地与传统的filipino克里奥耳人结盟，在政治上对抗控制了殖民地军、政、教大权的半岛人。1900年后，也就是黎剎遇害、1896—1898年反西革命运动成功之后，它迅即获得一种主要是政治的涵义，指谓这个国家的全体“子女们”，不问其种族血统是什么。它还变成了大写体。可是在黎剎小说里，它从未在二十世纪的这种意义上使用过。

格雷罗对这些术语的处理格外说明问题。首先，意指梅斯蒂索女人或克里奥耳女人的filipina（出于某种原因，黎剎几乎不用这个形容词或名词的阳性形式），一般都被译成Filipina，后者指的是菲律宾的女性国民。克里奥耳人几乎消失了，梅斯蒂索人往往依照盎格鲁—撒克逊的种族主义风格，被译作“半纯种人”（half-breed）。例如，对那个华人梅斯蒂索人唐圣蒂亚格·德·洛斯·桑多斯，黎剎会心地写道：“si se criticaba á los mestizos sangleyes ó españoles,criticaba él tambien,acaso porque se creyese ya ibero puro”（第29页）。（“要是有人非难华人梅斯蒂索人或西班牙梅斯蒂索人，他会随声附和，也许因为他自己已经自认是纯粹的西班牙血统了。”）格雷罗则写道（第33页）：“要是他听到对华人半纯种人和西班牙半纯种人的批评之声，他会添油加醋，也许因为他自己已经自认是纯粹的西班牙血统了。”当愚蠢、自负的唐娜维多利娜想指定一个遗产管理人管理她的家产的时候，黎剎说（第239页）她“pensó en un administrador peninsular,no confiando en los filipinos”。且不说其他种种，仅上下文就已经让黎剎表达的意思一清二楚了：“她曾打算从西班牙半岛找一个人来给她管理家产，因为她不信任克里奥耳人。”但是格雷罗把这句话现代化、民族化、荒谬化成这样子：“他务必是来自西班牙的一个西班牙人；她可信不过菲律宾人”。（第273页）黎剎原文是“pregunta una criolla”（第325页，意即“一位克里奥耳姑娘询问说”）的地方，格雷罗译成“一位半纯种姑娘插话说”（第373页）。也许这一切中最惹人瞩目的，是黎剎对玛丽亚·克拉腊婚礼的来宾名单的说明与格雷罗译文之间的对照。黎剎说该名单“únicamente españoles y chinos;el bello sexo está representado por españolas peninsulares y filipinas”（第329页，意即“只有西班牙人和华人；女客们也只限于半岛西班牙人和菲律宾的［克里奥耳］西班牙人”）；格雷罗的译文

是："只有西班牙人和华人；女客们也仅限当地西班牙人和自伊比利亚半岛来的西班牙人"（第379页）。这是译者没有误译filipinas的唯一地方。虽然如此，我们还是可以看到一种典型的思维在运作。在黎刹的原句中，filipinas表现为一个形容词，限定了españolas（西班牙人），所以"Filipina Spaniards"（菲律宾妇女的西班牙人）将是不可容忍的明显误译。此外，对1960年代的年轻菲律宾人来说，读到菲律宾妇女（而不是菲律宾人）应邀参加这种限制甚严的婚礼，大概会觉得奇怪。格雷罗巧妙的解决办法是，给出恰当的译文，但同时也要确保黎刹原文里filipinas的存在不露一丝痕迹！

在试图破解格雷罗翻译策略的意义之前，有必要对这个人本身说上几句。他生于1915年，即美国从西班牙手里夺取菲律宾的统治权十六年之后；卒于1982年，即菲律宾（第二）共和国宣告成立的三十六年后。他出自马尼拉的格雷罗大家族，一个梅斯蒂索人的中产之家，那是真正当得起书香世家称号的少数家族之一，历经三代，造就了一些卓尔不群的知识分子和专业人士。[561]

他的祖父莱昂·格雷罗一世（Leon Ma. Guerrero I，1853—1935），以"菲律宾植物学之父"著称，是知名的科学家、教育家、记者和爱国的保守主义政治家。这位圣托马斯大学的植物学教授，在阿奎纳多于1898年夏宣布成立革命共和国之后，开始积极参政议政。他为阿奎纳多的《菲律宾共和国报》（La República Filipina）撰稿，是革命立法机关的一员，在阿奎纳多第二届内阁任过职，还帮助领导菲律宾代表团，与舒曼委员会（Schurman Commission）进行和平谈判。当1907年美国人建立殖民地议会时，他作为国民党党员，代表布拉干省第二选区，做了一个任期的议员。随后，他回归学院生活，当选为马尼拉书院（Liceo de Manila）首任院长。他的一个儿子，塞萨尔·格雷罗（Cesar Ma.Guerrero，1885—1961），成了显要的神职人员，先是做林加延的主教（1929—1937），以后又做圣费尔南多的主教（1948—1957）。但是，有传言说他在1942—1945年间与日本占领军合作，为此他后来受到叛国罪的指控，多亏了教会统治集团的院外活动，这个案子最终撤诉，但他的令名是被糟蹋了。莱昂的另一个儿子，阿尔弗雷多·格雷罗（Alfredo Ma.Guerrero）博士，是一位富有的、有口皆碑的医生，他就是我们这位译者的父亲。

这个家族的旁支同样出众。莱昂一世的兄长洛伦索（1835—1904），是个名闻遐迩的职业艺术家，也是菲律宾最著名的画家胡安·卢纳（Juan Luna）和伊达尔戈（Resurrección Hidalgo）的恩师。他的一个儿子，费尔南多·格雷罗（1873—1929），这位"革命诗人"，至今仍因他的爱国诗篇为人追念。革命期间，他充任卢纳将军《独立

报》（La Independencia）的年轻的正式撰稿人，后来又成了一些民族主义报刊的激情似火的编辑，如《复兴报》（El Renacimiento），《先锋报》（La Vanguardia），《祖国报》（El Patria），还有《民意报》（La Opinión）。他也进了美国时代的第一届议会。洛伦索的另一个儿子，曼努埃尔·格雷罗（1877—1919）博士，在圣托马斯大学教医学，也为《菲律宾共和国报》和《民意报》工作，还发表了一部生动活泼的短篇小说集，书名为《文学散文集》（Prosa Literaria）。费尔南多的一个儿子维尔弗里多还健在，是著名的剧作家、导演和菲律宾大学的教授。曼努埃尔的一个女儿伊万杰琳娜（Evangelina），是位西语作家，1935年因其《心灵万花筒》（Kaleidoscopio Espiritual）荣获索韦尔奖（Zobel Prize）。格雷罗家族的人，一直到我们的译者这一代以下，在家里仍然悉数说西班牙语；但是在公共生活领域，前两代人与莱昂·格雷罗和他的远房堂兄维尔弗里多这代人之间有一道清晰的裂痕，前者主要用西班牙语写作，后者几乎全用美语著书立说。[562]

格雷罗，一个年轻的殖民地居民，对他的书香门第有浓厚意识，辉煌的职业前程看来是命中注定的。1935年，他在耶稣会的马尼拉雅典耀大学（Ateneo de Manila）以最优异成绩获得文学士学位；1939年，在菲律宾大学以最优异成绩获得法学士学位。1940年，他二十五岁，已经在雅典耀大学教法律了，还任职于副检察长办公室。他最初的任务之一，是起草一份辩护状呈递给菲律宾最高法院，敦请驳回青年费迪南德·马科斯不服谋杀罪的上诉（也许因为首席法官老何塞·劳雷尔自己年轻时也被迫洗刷这样的谋杀指控，马科斯赢了上诉）。这期间，格雷罗成了科拉罗·雷克托（Claro Recto）的门生，后者是一位富有的律师，国民党的政治家，亲西班牙的文人。这层关系将要多方面决定他以后的职业生涯。虽然在巴丹和科雷吉多尔他都和美国人并肩作战，但据卡洛斯·基里诺说，他已经因美国人没能保护他的国家而感到幻灭了。于是，在日本人的支持下他重操旧业，恢复了美国时期很受欢迎的一栏节目，即晚间广播政治评论；他用了一个化名，叫伊格纳西奥·沙勿略（Ignacio Javier），也就是耶稣会两位英雄的合体：罗耀拉的圣依纳爵（St.Ignatius of Loyola）和圣方济各·沙勿略（St.Francis Xavier）。1943年，雷克托当上了何塞·劳雷尔的战时共和国的外交部长，这时年轻的格雷罗也加入到外交使团中去，从1943年到1945年担任菲律宾驻东京的新大使馆的一等秘书。当劳雷尔和雷克托都因战时通敌（像格雷罗的那位教士叔叔塞萨尔一样）被美国人（极短暂地）监禁起来的时候，这位年轻的时事评论员—外交官实在是太小的虾米了，不值得兴师问罪。短时的乌云蔽日之后，1947年他东山再起，做了参议院的法律顾问，后来又加盟雷克托的生意兴隆的法律事务所。到1954年他三十九岁的时候，在狡猾的卡洛斯·罗慕洛

（Carlos Romulo）手下当了外交部副部长。他是个了不起的“1950年代的成功人士”，似乎没有理由不应当再上层楼。接下来事情开始出岔子了。

他做了一系列主题为“亚洲人的亚洲”的未加审核的演说，它们让罗慕洛和美国大使馆大为震怒，也让那些从中嗅出战时日本宣传主题的某些回响的人们忧心忡忡。这些演说的语气似乎使他的观点紧密呼应着参议员雷克托的观点，后者当时出于自身的原因，正提出一种中立主义的、暗地里反美的外交政策立场。可此时参议员本人和麦格赛赛总统已经势同水火。接着格雷罗就被打发去伦敦任大使，在那里他从1954年一直干到1962年。

更糟糕的还在后头。1959年10月，他作为派驻联合国的菲律宾代表团成员，出席了纽约的一场外交午餐，在这儿他陷入了与美国代表团成员沃尔特·罗伯逊（Walter Robertson）的激烈争执，后者是杜勒斯负责远东事务的助理国务卿，又有权势又反动。据说罗伯逊提到雷克托时嗤之以鼻，还以恩人的姿态历数美国对菲律宾的大公无私的政策，这惹恼了格雷罗。罗伯逊最后说道：“你太粗鲁了……你要知道，你是这样跟我讲话的第一个菲律宾人。”对此，据称格雷罗回敬道：“麻烦在于你不习惯菲律宾人对美国人顶嘴。”[563]华盛顿随后表态，任何重大的外交聚会都不欢迎格雷罗。1960年他成了国际糖业理事会主席，1962年沦落为驻西班牙大使。在这期间，他的恩主、参议员雷克托于1960年底亡故。当亲美的、也是美国人做后盾的马科斯上台的时候，格雷罗终于同流了，竟至于在1975年发表了为戒严令政权辩护书。辩护书原题为《今始于昔》（Today Began Yesterday），无论对他的名声还是他的前程都没多大好处。他开始酗酒，1982年郁郁而终。[564]

格雷罗就是在这种种遭际下从事他的黎刹翻译的，因而它们十分重要。他的《失去的伊甸园》导言注明的日期是“1959年黎刹日［12月30日］”，也就是和罗伯逊争吵后仅仅三个月；《起义者》导言注明日期是“1961年，黎刹诞辰百年的五一节”，也就是雷克托死后没几个月。看来合理的推断是，由于意识到没什么指望在高层政治中扮演更大的角色，他像他的家族里先行一步的其他人一样，转而去打造他的民族主义知识分子和文人的名声。实际上，紧跟着这些翻译，他很快撰写了一部英文的黎刹传记并获了奖（他后来称，只花了一个月就完成了！），还有一部西班牙语的文章和演说集，题为《是耶非耶》（El Si y el No），1963年荣膺索韦尔文学奖。

把如此巨大的精力奉献给黎刹，取得的成就却如此古怪，这是本文最后部分要考虑的难题。

两条一般的探究理路浮现出来，它们将在不同层面上被究诘到底，但全然不必相互龃龉。两者从彼此映照的视角出发，邀请我们去思索政治时间的流逝。

第一条理路是近乎普世的时代推移：从民族主义主要是一种民众造反运动、外于政府也反对政府的时代，过渡到它部分地被改造成新—旧政府的合法化工具的一个时代。在黎刹短暂生命——年仅三十五岁——的最后十年里，他是想象和动员菲律宾大众民族主义的核心人物，这种民族主义反抗两个政府：以马尼拉为基地的专制的、教权主义的殖民地政府，和以马德里为基地的、半是自由—共和政体半是教士—君主政体的、有分裂倾向的宗主国政府。这一任务需要进行一场艰苦卓绝的破坏和建设的运动。必须撕去殖民地政府及其反动的教士同盟的假面具，同时必须想象出一个菲律宾，它与母国西班牙各成一体，泾渭分明。在不同方面，小说作为一种文学体裁（黎刹算是开菲律宾风气之先），对这两个目标是完全合用的。[565]因为它让人有可能把“菲律宾”（Las Filipinas）想象成一个包含了许多社会类型的有界的社会学实在，[566]那些社会类型在每个社会层次上，彼此间进行着日常的、“同时的”互动。但是它也容许读者，从无与伦比的辩论细节中，了解到剥削、野蛮、伪善、懦弱、盲信、愚昧、无知和腐败的积弊，是它们让殖民统治成为可能。换言之，小说与黎刹非凡的讽刺才能配合得天衣无缝。正是在这种语境下，我们可以注意到，《不许犯我》的有些修辞风格和手段对黎刹的目的多么不可或缺，而格雷罗恰恰要尽其所能地清除它们。这部小说是以（不久前的）过去为背景，这或许有其必要，但是作者急切地向读者保证，上帝继续在马尼拉仁慈地繁殖着食客和帮闲。在殖民地独裁统治下，普通读者大概没有机会亲眼目睹多明我会修士或总督的阴谋诡计；但是作者会牵着这些读者——不管是敌是友——的手，让他们无形中偷听到那些阴暗的勾当。人人都了解到，在有政治家风度的宣言与虔诚的说教的门面下，统治者和他们的夫人、情妇、姘妇们下流地咒骂，撒尿，混用着他加禄语表达和常常不合语法的西班牙语，讲点儿拉丁语错误百出，而且他们恰恰住在这条街上，把一些人发配到那座监狱，在这家戏院观赏俗不可耐的歌舞杂耍表演，又在那座修道院里密谋。黎刹驾轻就熟地运用最令人信服、最直接的社会现实主义来表现这一切，这是他的首要战略：于是有了puñeta（你手淫啊），susmariosep（他加禄语的一种叹词），Yeyeng（叶莺），Pasay（帕赛城），salakot（一种当地草帽），Jolo（霍洛城），如此等等。这里的东西无不是战斗的号令。

可是在1950年代的独立菲律宾，这一切还有多少是真正承受得起的？1942—1945年间，这个国家经济上、身体上、道德上都饱受摧

残，因为美国主子和日本主子在它上面交战。从1948年到1953年，它经历了本世纪以来第一次严重的造反运动。美国军事基地和美国强加的对等协定（Parity agreement）束缚了它的真正自由。然而它是被1890年代梅斯蒂索人革命精英的子孙们统治着，他们已经在美国殖民体制下大发其财，大捞其权，他们曾经跟日本占领政权合作，如今坚定地意欲成为他们自家名实相副的主人。

对这个独立后的当权派而言，随着它的不稳定的国内和国际威望的发展，黎刹爷爷似乎显得既是朋友又是敌人。他有西班牙人—华人—土著的混合血统，也有安逸的生活境况，所以他是他们中的一员。他的英雄行为和自我牺牲堪为万世师表。他是唯一的这样一位菲律宾人：西班牙和德国的街道用他的名字命名，他的著作被翻译成了印地语、法语、印尼语、英语和俄语。他的雕像遍布在一百个菲律宾小镇的广场上。他是农民中间流传甚广的一种大众神秘崇拜的核心人物。因此他担当了菲律宾民族主义真理的首席保证人——某种意义上甚至是它的托辞。

但是他也是一个敌人，特别是因为他本人就是个民族主义者（这与圣女贞德和威廉·退尔不同），而且他还写啊写啊写个不停。到1950年代，他所写的许多东西是扰乱人心的，即使不是颠覆性的——对他的民族主义译者亦然。黎刹谴责过对妇女的压迫：雷克托却在一战后单枪匹马阻止菲律宾效仿美国赋予女性选举权。黎刹嘲讽过通敌叛国的梅斯蒂索大庄园主：格雷罗却是国际糖业理事会主席，而菲律宾议会就被这些通敌叛国的糖业大亨们把持着。黎刹无情奚落天主教统治集团：可是在1950年代，菲律宾大主教鲁菲诺·桑多斯（Rufino Santos）无疑是殖民时代反动的西班牙知识阶层（clerisy）[567]的精神后裔；格雷罗的叔叔塞萨尔主教，本来可能轻易漫游到《不许犯我》或《起义者》的书页中去。也许就是这些考虑促成译者做了某些删节，而且通过去现时化、排除读者和去地方化，使黎刹的菲律宾尽可能地远离他自身时代的菲律宾。

但是与这些狭隘的考虑相比，另一些考虑也许更深远、更重要。正是独立的现实使群岛上官方民族主义的出现成为可能，从某个角度看来甚至是成为必要。这一形式的民族主义，作为国家的派生物和甲胄而浮出水面。它不仅在官方的纪念仪式上，也在一种系统的计划中自我彰显；那种计划主要（虽说不是独一地）借由国家的教育系统，旨在创造和传播官方民族主义的历史、官方民族主义的英雄先贤祠，和官方民族主义的文化，传遍它年幼、初生的各阶层公民之中——自然地，是为了国家自身的利益。这些利益首要在于灌输对它自身的信仰、敬畏和服从。

我们能够理解，这个黎刹，在社会观念上显得过激，反偶像崇拜，含讥带诮，泥土气重，道学腔浓，他不是那么容易适应这项计划的。从官方民族主义的观点看，英雄应当让人崇敬，不是让人赞赏；供人看，不供人听——也不供人读。不用诧异，官定的黎刹是西班牙王城的博物馆里静默的烈士蜡像，是手里拿着（合上的）《不许犯我》和《起义者》两本书的雕塑，是《我的诀别》（Mi Último Adiós）这首哀婉之诗。[568]如果说黎刹在这方面是典范，他也绝非独一无二。残废的革命政治家马比尼，有一座纪念他的博物馆，官方提到他时，尊之为“崇高的瘫痪者”，可是他的畅达、尖酸的西语作品，大多仍未翻译成英语或他加禄语。安东尼奥·卢纳，革命共和国的这位最富创造力的将军，纪念他的雕像多的是，可是它们不会告诉人们，他是共和国总统阿奎纳多下令暗杀的；他的那些精彩信件和其他著作，当代公民们也无缘亲炙。“伟大的庶民”博尼法西奥，在马尼拉北部一个破落地区，有一块引人注目的纪念碑追念他，但是这位伟人的话，镌刻在碑的基座四面，是用他为躲避西班牙殖民政府的安全机构而设计的密码——普通百姓也不解其意。[569]结果总是相当于说“此一时也，彼一时也”。没有联系，只有样板。

在莱昂·格雷罗成年生活的多数时间里，他是菲律宾国家的一名忠诚敏慧的仆人。很难不怀疑，在他的黎刹翻译中，这个国家的要求有意无意地充当了他的战略指南针。

不过，对格雷罗译本引出的诸多问题，如果我们简单归因于独立后的精英良知败坏，或者归因于官方民族主义的需要，我不相信我们解决了问题。因为这些解释都不能圆满说明去欧洲化、去他加禄化，以及最重要的，时代错误。

至此我们不得不转向美国帝国主义及其后果。至少从本文的观点看来，这些后果之至要者，是美语取代了西语成为群岛上的通用语，还有菲律宾人自我观念的一种根本重塑。自此以下，我将试图证明，这些转变真的使黎刹的“菲律宾”（Filipinas）实际上不可想象。

上文提到过，根据1939年（美国殖民统治确立四十年后）的人口普查，不足3%的人口声称懂西班牙语，却有超过26%的人表示会“英语”。这两个数字很有意思，本身就需要加以解释。虽然的确有许多位高权重的殖民地官员鄙视西班牙语（和西班牙文化），却不能说消灭这种语言是美帝国的一般政策：毕竟，波多黎各（它本质上是美国殖民地）基本上依然是说西语的社会。事情的真相是，即便在西班牙统治末期，也只有5%的菲律宾人口通晓西语。[570]然而考虑到黎刹那一代精英舒适地把西班牙语用作交际语，我们决不能怀疑，假如第一共和国得以幸存下来，它的教育机构想必会立即推广西班牙语，以

之为国语。美语的成功不旋踵而至，是由于殖民政权建立了第一套近代国家教育体制（1899年后的第一代人中，入学人数扩大了500%），同时使熟谙英语成为取得激增的官僚职位和大多数专门职业的必备条件。于是对成千上万有抱负、想往高处走的菲律宾人来说，这种语言就是社会、政治和经济升迁的门路。[571]天主教学校朝着同一方向发展，尽管缓慢一点。[572]与此同时，虽然美语由此取代了西语，成为这个殖民地的权力语言，但是它们二者同各地方言（尤其是他加禄语）的关系大不一样。在伊比利亚统治的几个世纪里，这些方言有不少词汇和短语渗入了西班牙语，后者无论怎样都未受标准化教育系统的“监管”。这一点说明了《不许犯我》全书中他加禄语色彩的随意蔓生，哪怕是在西班牙人嘴上。然而美国人来得太晚，太强势，存在时间也太短，结果没和他加禄语打交道，而他们的学校强化了这个立场。[573]因而在菲律宾流传着一个神话，说美国教师一旦发现学生在课堂上讲他们的母语，就会严惩不贷。[574]（或许这就是美国人教育出来的格雷罗从他的《不许犯我》英译本中删除他加禄语的原因？）

然而除了语言变化外，还有宗主国统治的更广泛影响，这种统治几乎在每个方面都与之前那个政权截然不同。二十世纪初叶，美国地大财丰，高度工业化，世俗化，共和制立国，没有文化底蕴，在一定限度内是民主治国。[575]西班牙国小财薄，农业为本，教权当道，半君主制立国，深受古典文化熏陶，民主程度极低。在美国殖民政权治下，曾经权势熏天的天主教会被贬到政治的边缘地位。1909年佩恩—奥尔德里奇关税法案通过以后，菲律宾穿越到美国保护主义的高墙后面，第一次造就了一个财大气粗的庄园主寡头集团。边远地区，特别是棉兰老岛，都被纳入了刚刚一体化的资本主义经济当中。尽管选举基础非常有限，但菲律宾国家领导层还是选举产生了。新的美式教育体制建立起来，它培养出律师和工程师，而不是神学家和古典学者。[576]美国的统治还与商业广播和电影的问世同时发生，后者至少对菲律宾城市社会造成了全面深远的影响。想着上面这一切，我们也许就能更好地理解，为什么格雷罗要将他的《不许犯我》去欧洲化，为什么他会说有如此之众的菲律宾年轻人“不再知晓先辈习俗”。与亚克托安和克洛伊、商博良和哲人一道，一整个世界都消失了——不仅是对年轻菲律宾人。在帝国主义的宗主国自身，古典文化的流风遗韵大多绝迹了。在这方面，1950年代的华盛顿和马尼拉相差无几。

最后——也是最重要的——是在对菲律宾、对菲律宾社会的想象上的根本变化，这种变化始于1880年代，但要到两代人之后才完满实现。我们或可公式化地表述该变化，简单说来就是：黎剎是爱国者，而格雷罗是民族主义者。[577]

比如，非常引人注目的是，黎剎临刑前不久创作的那首优美的诗歌，陈辞对象并非是他的菲律宾男女同胞，而是他的亲爱的祖国（patria adorada）。实际上诗里提到的仅有的几个人是他的直系亲属，还有那位“可爱的外国人”（dulce extranjera），他的不幸的“爱尔兰”妻子约瑟芬。也许我们不应为这种形式的献词感到惊讶。黎剎去过美利坚、西班牙、意大利、法兰西、德意志、不列颠、比利时和香港，可从未到过伊罗戈、比考尔或米沙鄢群岛。他对棉兰老岛的有限认识还要感谢西班牙当局，是它把他流放到达皮丹（Dapitan）。（在这点上他绝对堪称他那时代知识人的典型。）尽管如此，他可深知“菲律宾”（Las Filipinas）为何物，它的面貌在地图、地图集、报纸和图书中可以寻见。[578]菲律宾已有大约350年历史了。[579]它就在那儿，在想象中受到爱戴——作为一个地方，一个家园（Heimat）。但在他那时代，如我们早先讲到过的，群岛上形形色色的常住民尚无一个通名：filipinos还主要是指西班牙克里奥耳人。当然，他的确提到了pueblo（人民），可是它的轮廓仍然模糊难辨，特别是因为他经常用它指称卡兰巴或马尼拉的当地居民。他画出的真正界线，是在“亲爱的祖国”的热爱者、正义的热爱者与他们的敌人和压迫者之间的那些界线，带着布雷丁所称的“克里奥耳爱国主义”的特征，是政治的、道德的和情感的界线。因此，他给《起义者》题献词，缅怀殖民政府1872年公开绞死的三位爱国在俗教士——克里奥耳人何塞·布尔戈斯和哈辛托·萨莫拉（Jacinto Zamora），华人梅斯蒂索人马里亚诺·戈麦斯（Mariano Gómez），他不认为这有什么好大惊小怪的。他让梅斯蒂索人成为《不许犯我》的男女主角，也觉得稀松平常。[580]这两部小说里满是来自殖民地社会各个传统阶层——克里奥耳人、梅斯蒂索人、土著，甚至半岛人[581]——的爱国成员和残暴成员。

前面我们评论过，黎剎与他那一代革命家的成就之一，就是渐渐地开始想象一种新的历史之人：菲律宾人（the Filipino）。至少是为了极其政治化的目的，土著人、梅斯蒂索人和克里奥耳人都消融到这种菲律宾人里了。1899年后，半岛人要么已回西班牙，要么如果留下来的话，注定要变身为“菲律宾公民”——又是一种新想象。随着时间的流逝、民族主义的播延、选举权的扩大，及国家的重获独立，“菲律宾人”日益取代“菲律宾”（Las Filipinas），成了言辞的和真心的忠诚对象。格雷罗是这种隐秘巨变的显著产物。他的《不许犯我》导言系心于菲律宾人，对菲律宾（the Philippines）甚至只字不提。[582]而且，这些菲律宾人如今很大程度上已被设想成一个族群—种族统一体。不仅在格雷罗身上，也在他那时受过教育的大多数菲律宾人身上，这种观念如此根深蒂固，以致黎剎看待他周边世界的方式几乎变得难以理解。正是在社会类别系统的这一转变中，我猜我们可以发现

格雷罗《不许犯我》英译本里的时代错误这道难题的解答。因为年轻菲律宾人会在西语原本的任何忠实英译中，立刻看出他们不存在于小说篇章之内。当然filipinas会出现，不过她们并不是今天的Filipinas（菲律宾妇女）：她们是“纯种的”西班牙克里奥耳人。这一转变，再加上盎格鲁—撒克逊种族主义的影响，可能有助于解释格雷罗的奇怪做法——用“half-breed”（半纯种人）译“mestizo”（梅斯蒂索人，殖民地的一个社会、法律范畴），而罔顾这个事实：按这些术语说来，黎刹和他本人也都是“半纯种人”。但是在1950年代，第一个菲律宾人是“半纯种的”，这不是匪夷所思吗？

我们也不应该——却极可能——忘却另一种转变，它小规模地肇始于1930年代，今日则达到高潮：这就是不计其数的菲律宾居民越过古老群岛的边界，向远方永久迁移。起先是去夏威夷和阿拉斯加；然后，当肯尼迪政府改革了美国移民法律之后，去加州和大陆美国的其余地方；最后，在马科斯和阿基诺统治下，去欧洲、南美、中东、香港、日本、新加坡——哪里有希望就去哪里。因为这种大规模迁徙产生了数十万计的移民，他们来自菲律宾，却不再是它的国民，不再是家乡山水间的人物。但是他们深深依恋于一种“认同”，对于该“认同”，格雷罗料必理解得透彻，而何塞爷爷大概会觉得惊愕莫名。

但是要说转变已告完结，怕是操之过急了。菲律宾历史的书写老是这么支离破碎，转变未竟很可能就是原因之一。在菲律宾教文体部（Department of Education,Culture,and Sports）主持编写的一本标准历史教科书里，菲律宾儿童被教导说，他“血管里流淌着40%的马来人血液，30%的印尼人血液，10%的尼格利陀人（Negrito）血液，10%的中国人血液，5%的印度人血液，2%的阿拉伯人血液，还有3%的欧美人血液”。[583]再有，所有菲律宾人都来自别的某个地方：“阿埃塔人或尼格利陀人是最早来到菲律宾的。”[584]相反，奥诺弗雷·科尔普兹，这位前教育部长和菲律宾大学校长，却在“塔邦人”（Tabon Man）那里找到了菲律宾人始祖。塔邦人的零星工具，在巴拉望的一个遥远洞穴里被发现了，据说可追溯到至少公元前6万年。[585]亲西班牙的文人尼克·华金写道，“1521年前我们可以无所不是，独独不是菲律宾人；1565年后我们什么都不是，单单只是菲律宾人”，[586]这全仗西班牙征服带来的技术和文化革命。然而对一些著名的天主教历史学家来说，菲律宾历史的真实进程，在半个地球之外的基督教诞生中就有其神意的起源。[587]

最后来一条思辨性评论或许不为无据。戴维·布雷丁在对西属美洲思想长期演化的研究中，向读者证明得一清二楚：彼此对立的冲动如何始终在起作用，并且，随着美洲各地爱国主义的发展和转型，这些

对立变得更加尖锐。几百年间，克里奥耳人和梅斯蒂索人竭力想办法，要宣称蒙提祖马和他的诱骗者科尔特斯，阿塔瓦尔帕和杀害他的刽子手皮萨罗，是他们的联合祖先。今天，在民族主义兴起差不多两个世纪以后，我得知整个墨西哥只有一座科尔特斯塑像，它还被小心地隐藏在墨西哥城的一个僻静处所。但是，如今用来公开歌颂阿兹特克和玛雅祖先的语言，却是那位隐身的西班牙征服者的语言。科尔特斯被抹煞了祖先地位，玛雅（比方说）被抹煞了语言地位，这种双重抹煞作为精英们的民族主义的一种适宜特质，令人印象深刻。那些精英深刻意识到他们杂交而成的历史和文化。我们时代的民族主义梦想着“纯粹”（purity），又发现很难缠绵于“纯粹的混杂”这种逆喻。为什么黎刹小说的克里奥耳人—梅斯蒂索人世界如此之速地变得如此难以想象，也不可能翻译呢？大概最后这就是原因所在。

附言

在上文征引的同费尔南德斯的访谈中，格雷罗得意地提起他在翻译那个著名场景上的成功，该场景中，还不阴险、还年轻的慰藉夫人（Doña Consolacion），同她的丈夫争辩“Filipinas”怎样发音。值得检视一下他的成就的奇妙特性。

西语原文如下：

—Una de las bellas cualidades de esta señora era el procurar ignorar el tagalo,ó al menos aparentar no saberlo,hablándolo lo peor posible:así se daría aires de una verdadera orofea,como ellos solía decir.Y hacía bien!porque si martizaba el tagalo,eì castellano no salía mejor librado ni en cuanto se refería á la gramática,ni á la pronunciación.Y sin embargo su marido,las sillas y los zapatos,cada cual había puesto de su parte cuanto podía para enseñarla!Una de las palabras que costaron más trabajo aun que á Champollion los geroglíficos,era la palabra Filipinas.

Cuéntase que al día siguente de su boda, hablando con su marido,que entonces era cabo,había dicho Pilipinas;el cabo creyó deber suyo corregirla y le dijo dándole un coscorron:“Dí Felipinas,mujer!no seas bruta.No sabes que se llama así á tu p—país por venir de Felipe?”La mujer,que soñaba en su luna de miel,quiso obedecer y dijo Felepinas.Al cabo le pareció que ya se acercaba,aumentó los coscorrones y la increpó...“Pero,mujer,no

puedes pronunciar:Felipe?No lo olvides,sabe que el Rey Don Felipe...quinto...Dí Felipe,y añadele nas que en latin significa islas de indios, y tienes el nombre de tu rep—país!”La Consolación,lavandera entonces,palpándose el chichon ó los chichones,repitió empezando á perder la paciencia.“Fe...lipe,Felipe...nas,Felipenas,así ba?”

El cabo se quedó viendo visiones.Por qué resultó Felipenas en vez de Felipinas?Una de dos:ó se dice Felipenas ó hay de decir Felipi?Aquel día tuvo por prudente callarse;dejó á su mujer y fue á consultar cuidadosamente los impresos.Aquí su admiración llegó al colmo;restrégose los ojos:A ver...despacio!—Filipinas decían todos los impresos bien deletreados:ni él ni su mujer tenían razon.

“Cómo?”murmuraba,“puede mentir la Historia?No dice este libro que Alonso Saavedra había dado este nombre al país en obsequio al infante D.Felipe?Cómo se corrompió este nombre?Si será un indio el tal Alonso Saavedra...?”

逐词逐句直译过来大概是这样：

这位夫人有一点可爱的特性，就是她不愿意懂得他加禄话，至少表面上要装作不懂的样子，尽量把他加禄话说得非常糟糕：这便可以显得自己是一个她所常说的真正的“Orofea”［西语Europea之误，意思是“欧洲女人”］。真是万幸！因为如果说她宰割了他加禄话，那么不论就文法或发音来说，西班牙话的命运在她嘴里也好不了多少——尽管她的丈夫以及椅子、靴子等等都尽了最大的努力来纠正她。她在学某个西班牙字上所花费的气力要比商博良辨认象形文字所费的气力还要大，这个字就是“Filipinas”。据说行完婚礼后的第二天，她跟她的丈夫（他那时还只是个下士）说话的时候，她提到了“皮利宾”。下士觉得自己有责任纠正她，于是给了她一巴掌说：“念‘菲利宾’（Felipinas），婆娘！别那么蠢！你不知道你他妈的这个国家的名字应当念‘菲利宾’，是从‘菲利普’（Felipe）这个字来的吗？”这个女人当时正沉湎于新婚燕尔的甜蜜幻想中，想做一个温顺的妻子，便念了声“菲勒宾”。下士觉得她有长进了，便又给她添了几巴掌，呵斥道：“婆娘，你不会发‘菲利普’这个音吗？记住，你应该知道这个国王，唐菲利普——五世……念‘菲利普’，然后加上字尾nas，这个拉丁字尾是‘印第安人的岛屿’的意思。——这就是你他妈的这个国家的名字！”

当时还是一个洗衣妇的慰藉夫人轻轻摸了摸被打疼的地方，耐着

性子重复念道：“菲—利普，菲利普—恩，菲—利—笨，对啵？”

下士心里一亮。真的，怎么会是“菲利宾”而不是“菲利笨”（Felipenas）呢？要么叫“菲利笨”，要么就得管“菲利普”叫“菲利皮”，这两者谁对呢？

当天他觉得不吱声是慎重之举。离开妻子以后，他便迫不及待去查书。他简直惊讶得要死；他揉了揉眼睛。让我们看看——慢慢的，别忙。菲律宾（Filipinas）！所有字迹清楚的书上都是这么写的。他和妻子两个人都不对。

“这是怎么回事？”他自言自语说，“难道历史还会撒谎吗？书上不是明明说阿隆索·萨阿维德拉是以皇太子唐菲利普的名字给这个国家命名的吗？那么怎么会写得不对呢？会不会这个阿隆索·萨阿维德拉是个土著呢？”

格雷罗的译文则像这样子：

真的，这位夫人有一种可爱的脾性，就是千方百计要忘掉他加禄话，至少装出她不懂的样子，尽量说得蹩脚，这样她就显出她所说的道地“Yorofean”［欧洲女人］的神气。幸好；要是说他加禄话被她故意糟蹋得不成体统，那么不论就文法或发音来说，她的西班牙话也好不到哪儿去，虽然她的丈夫倾尽全力来教她，还有他的靴子、顺手抓到的一把或两把椅子来帮忙，都不顶用。她在学某些西班牙字上所花费的气力要比最杰出的埃及学家辨认象形文字所费的气力还要大，“Philippines”这个字就是其中之一。

据说行完婚礼后的第二天，她跟她的丈夫（那时还只是下士）说话的时候，她吐了个词儿：裴利芬。下士觉得自己有义务纠正她，给了她一巴掌稍示惩戒，说道：“念‘菲利宾’，娘们！别那么蠢。你难道不晓得，你这该死的国家是随国王菲利普的名字起的名儿吗？”他的妻子那时还沉浸在蜜月美梦中，勉力听他的话，念道：菲利芬。

下士觉得她有长进了，又赏了她几巴掌，呵斥道：“你不会念‘菲利普’吗，婆娘？别忘了国王菲利普……五世……反正，你说‘菲利普’，再加上词尾pines，这个拉丁词尾的意思是‘黑鬼的岛屿’，这就是你这该死国家的名字！”

慰藉夫人当时还是一个洗衣妇，她用手指轻抚她丈夫那几巴掌留下的痛处，有点不耐烦地重复念着：“皮利普——皮利普……宾——皮利宾，对吗？”

“不是‘皮利普’（Peeleep），不是p！”下士咆哮起来，“‘菲利普’（Feeleep），是f！”

“为什么呢？你怎么写‘皮利普’？是p还是f？”

下士认为这一天的明智之举是换个话题，趁机查查词典。结果他简直惊奇得要死。他擦了擦眼睛。让我们看看……慢慢的，不要急……但是千真万确，是菲律宾（Philippines）；他和他的妻子都错了，既不是p也不是f，而是ph。

怎么回事，他低声自语道。难道词典错了吗？要不然，这本词典是不是哪个蠢蛋土著写的？

这一段里黎刹的笑声是针对慰藉夫人那位半岛人（生于西班牙的西班牙人）夫君的粗暴、无知和愚蠢。他甚至将这个殖民地的西班牙名字弄错了，也弄错了据说在十六世纪创造了该名字的那人的大名：阿尔瓦罗·德·萨阿维德拉。他以为这一命名是为了纪念菲利普五世（1683—1746），即十八世纪波旁王朝的开创者，黎刹可能确信他的读者知道这位无能并死于蠢行的西班牙统治者。但是作为一种次要主题，黎刹还不动声色地羞辱了慰藉夫人装“欧洲女人”的差劲矫饰：他让她脱口爆出了他加禄语的疑问助词ba。这一切笑料在格雷罗译文里被删得一个不剩。

另一个次要的靶子是西班牙语，因为“Las Filipinas”并不是可以从“Felipe”合乎逻辑地推演出来的一个词形，不管下士和他的年轻妻子如何“按逻辑”极力要做到这一点。但是在格雷罗的译文中，这个靶子变成了菲律宾人区分p音和f音的困难。

然而这其中最发人深省的，还是格雷罗省略了最后一段。这样就没有了撒谎的历史（History）。用心良苦地，阿隆索/阿尔瓦罗·德·萨阿维德拉，这位赋予菲律宾四百五十年后依然在使用的名字的人，还有他以此纪念的那位西班牙君主（皇太子菲利普，后来成了布罗代尔的哈布斯堡反英雄的菲利普二世），就像我们今天说的那样，“弄失踪”了。又一个科尔特斯？

第三部分 东南亚：比较研究

12 东南亚的选举

通论

“国家”层次的选举在东南亚是晚近的一项新发明，它是用来产生一个立法机关，后者的地位和管辖权与现存的行政机构名义上近乎相当。[588]就本文要讨论的这三国而言，相应的发生时间分别是：菲律宾1907年，荷属东印度（今印尼）1918年，暹罗（今泰国）1933年。每个事例中，新发明都是在政治危机后应运而生的，也是对政治危机的敏锐反应：在菲律宾，危机是1896—1898年的反西革命，以及美国对反叛运动的残酷而代价惨重的“平定”；在荷属东印度，是一战后荷兰自身内部的短暂革命高潮，还有爪哇伊斯兰联盟（Sarékat Islam）的惊人壮大；在暹罗，是1932年6月24日政变所导致的绝对主义君主制的垮台。

这种模式密切仿效了在西欧和美国选举制度的历史演变中可以观察到的那种模式，选举制度就是从那些地区输入东南亚的：换言之，国家层次立法机构的发展与选举权的扩大，是一定程度的政治生活民主化的后果，而不是其前因。在美国，我们只需想想妇女选举权和民权运动，连带着想想它们在选举之外苦心孤诣的一应政治活动，当1920年宪法第十九修正案和1965年《民权法案》通过的时候，这些活动登峰造极。在欧洲，我们想起了历史上那些骚乱，它们曾导致法国三级会议和俄国杜马的召开，还有十九世纪初期英国天主教徒的政治解放。

这些先例很清楚地表明了选举制（electoralism）的两面性。就积极一面说，即便在选举几乎不自由或非竞争性的时候，选举中的投票权也被理解为现时代完整公民权的最突出象征：它让渡了合法的地位和权利。因此在那些向着民族—国家的自我定义进发的政治实体中，推进成人普选权的力量不可抗拒。（事情的这一面有多重要，可以从预料中人们对这样一项法令的反应看出来：如果人们十年内未行使投票权的话，就要按法令被剥夺投票权。）选举制的第二个关键的

积极面是，它展现了一种前景——尤其是向社会下层阶级，即在稍纵即逝的决定性历史时刻，制定可强制实施于国家疆域内争斗着的相关各方的法律。立法能够一举做到无数的罢工、示威、有计划的怠工、限产超雇、静坐抗议、游行、暗杀和祈祷会所做不到的事情，恰是因为后者无可避免地是地方性或区域性的、松散短促的，也没有法定效力。如果我们考虑到1850—1950年间联合王国所通过的一系列法律（它们禁止童工，保护女工，保证最低工资，发展社会保障，使工会和某些类型的罢工合法化：西欧多数地区都有与此类似的法律），那么选举政治的魅力就完全可以理解了。再者，这样的法律不仅是合乎时宜的，而且由于它们是从选举过程中产生的，不是家长式行政机构的恩赐，因此被认为基本上不能取消。

与此同时，对西欧选举过程的信任也是基于这一普遍假定：法律一经立法机构颁布，将通行全国，合理无偏。这条假定又是从强大而集权的官僚机构的预先存在推原而来，那种机构传承自绝对主义时代，法国大革命以后在不同程度上适应近代需要，变为文官机构。（美国形成了这一模式的显著例外，由此给菲律宾造成种种后果，本文将在菲律宾那一节对此加以讨论。）

至于硬币的另一面，我们只需提醒自己，1965年民权法案不单是为了赋予数百万南方黑人公民权，也终结了——或者说淘汰了——静坐抗议、自由游行、暴动等等。国会似乎在说："毕竟，现在你们有投票权了。"但是从多方面来看，正常的投票行为都是一种异常的活动。在法律或政府决议所确定的某个特定日子里，同样由它们规定的某几个钟点之间，到通常是地方当局安排的地点，人们加入往往素昧平生的一群人的行列，依次进入一个单人空间，拉动那里的杠杆或者在纸片上打上记号，然后怀着与进来时同样的平和慎重走出去——不发一问。这大概是在理想的独居状态下可设想的唯一政治行动，它全然是象征性的：因此它几乎同其他一切形式的个人政治参与截然相反。如果说它还有普遍意义，它只是通过数学合计才获得这种意义。从这个视角出发，我们会轻易得出结论：在正常情况下，选举制的逻辑是朝着驯化（domestication）的方向，即距离化、间断（punctuating）和隔离。要是有谁问这种驯化是为谁的利益而生，他就直接触及了"代表"的问题。

自然，众所周知，当选的立法机关的社会—经济面貌和性别面貌迥异于它们的选民：比如，议员和他们的选民比起来，几乎总是富有得多，教育程度高得多，是男子的可能性大得多。这种天壤之别的原因尽人皆知，我们无须在此逗留。有待强调的要点毋宁是，选举制有一种效果，即倾向于把活跃、经常的政治参与限制在专家——职业政

客——圈子，他们不但热中于他们那制度化的寡头卖主垄断，而且他们大半是从特殊的社会阶层征召的，最常见的是中产阶级和上层中产阶级。如果有人因此认为，向接受其条件的那些群体开放的选举体系，反映了资产阶级政治支配的特征，正如绝对君主制反映了贵族统治的特征一样，那么，他也许就处在一个不错的位置，可以比较性地思考现代东南亚的选举制。

暹罗

在军人和平民的一个密谋小集团组织的不流血政变中，暹罗的绝对君主制被推翻，紧接着，选举鸣锣开张。这些平民大多数是政府官员，而这起密谋的首要仇视对象，是皇室与沾亲带故的贵族世家那些庸碌之辈近乎独霸了官僚机构——特别是武装部队——的高层职位。[589]但是政变集团对合法性的正式主张既依赖于民族主义，又依赖于宪政民主的开创。

然而，1930年代暹罗的经济与社会结构又使得这第二项主张基本无效。这个国家未被直接殖民化的好运道，以及拉玛五世（1868—1910年在位）奉行的保守政策，两者合力帮助泰国大量农村人口免受资本主义的直接冲击；这还意味着，存在于1930年代的那种非官僚的资产阶级，与当时尚势单力薄的工人阶级相似，多有华人移民血统。而且那时识字率没什么长进。只是在1920年代，一部关于义务性初等教育的法律才颁布了；它执行得那么漫不经心，结果到1950年代末，这个国家只有五分之一的府中过半人口完成了小学教育。[590]实际上，严格的选举制的社会基础尚付阙如。于是，选举权受到限制，早期的议员有很大比例是被任命的。在这样的形势下，军队——国家的最有力臂膀——一跃而成主导势力，而下迄1970年代泰国政治中的统治权都属于几乎不加掩饰的军人独裁政府，这就不出人意料了。

要到沙立元帅独揽大权（1958—1963）和越南战争开战的时期，这种局面才开始改观。在世界银行督促下，泰国政府解散了许多无效率的国有企业，国家史无前例地向外资敞开门户。曼谷和华盛顿的密切关系意味着资金的巨额注入，这些钱除了扩充与装备军队和警察之外，也用于发展基础设施和通讯。与此同时，高等教育机构剧增，使得十年之内大学生人数涨了四倍。结果产生了一个非政府的新中产阶级，它既包含原有华人资产阶级被同化的子女，也包含泰族人；不过工人阶级实际上变成了泰人为主而非华人为主。到1970年代初，日本投资正赶超美国，经济大繁荣起步了，一直持续到1997年，中间只有一些小波折。[591]

1960年代后期，当资产阶级民主的社会经济基础正如此这般地悄然建立起来的时候，政治结构却开始显露瓦解之兆。铁腕的沙立已经在1963年酗酒致死，他的两位副手，他侬元帅和巴博元帅，不具备他的果敢无情。随着越战升级，泰美关系愈见密切，结果到1968年时，约有5万美军驻扎在泰国土地上。他们的存在不可避免地带来刺目的卖淫活动、美亚混血儿童的出生、现代化毒品非法交易的蔓延，也唤起了日渐高涨的民族主义反应。美国的军事存在还激起北京与河内去鼓动迄今一直很温顺的泰国共产党发动农村游击运动。对付这些游击队，泰国军队越来越觉得吃力。送去美国深造的泰国青年深受反越战运动的影响，该运动激烈批评华盛顿在东亚和东南亚那些唯利是图的威权主义卫星国。

在1950年代末的全盛时期，沙立发现不费吹灰之力就可以废除现行宪法和立法机构，甚至都不用虚张声势要举行什么选举。可是在1960年代后期，随着这位铁人的死去，他侬—巴博政府只得给自己草拟一套保守的宪法，恢复选举，以此应对国内外日益增长的压力。这是时代的信号：虽然独裁者们匆匆拼凑了一架选举机器，在地方守军、警察和内务部的支持下，他们赢得了乡村地区的绝大多数票，但是他们在曼谷——泰族和泰籍华人新资产阶级的首都，也是工人阶级主体部分的首都——却一败涂地。当军队和官僚各派系中间的竞争威胁到独裁者的议会多数派的团结时，独裁者的应对之策是，在1971年11月发动了一场反对自个的创造物的表面庄严内里滑稽的“自政变”——此时恰值基辛格刚刚秘密造访北京过后，尼克松正式访华和毛主席碰头的前夜。华盛顿这样子对待所谓的“赤色中国”（泰国军方领导人在一代人的时间里一直对民众强调它的危险），而且不向“亲密盟友”暹罗打招呼，这叫该政权意气消磨，而鼓舞了那些痛恨它的人。1973年秋，要宪法要选举的主张，先是由一小群自由主义大学生和大学讲师发起，猝不及防地迅速扩大为惊人的暴动，把50万人引上了曼谷街头——如此规模的激进政治参与，在泰国史上甚至找不到相仿佛的先例。[592]

对这些导致独裁政权遽尔垮台、他侬和巴博耻辱溃败的示威活动，虽然大多数学生领袖坚持说它们的目标是恢复立宪政府和选举民主，但没有理由料想大多数抗议者的首要目标就是如此。讪耶教授的过渡政府从1973年10月中旬延续到1975年2月，在这期间，国家经历了比此前或此后任何时期都更多、也更多样的政治参与：新闻审查几乎消失了，让资产阶级的编辑、记者和读者们欣喜不已；真正的工会很快组建起来，靠罢工和游行逼迫接受一大堆要求；农会创建起来，力促各种土地改革；中学生们不驱逐他们憎厌的校长誓不罢休；各色人等都坚决主张撤除美国的军事存在，等等。

选举终于在1975年初举行了，这一定是暹罗曾经经历过的竞争最激烈的选举，它产生了一个议会，破天荒第一次，有三个温和左倾的政党赢得了不可轻忽的少数议席。没有政府党从最高司令部和内务部里操纵选举，也许这个事实同样重要，如果不是长远看来更重要的话。因此出现了保守派和中间派政党的增生，它们中的联盟构成了在1976年10月6日流血事件之前掌权、由政治家领导的两届内阁的基石。时值“大繁荣”在这个国家许多地区造就着一个新的地方企业家阶层，这些状况容许权力在曼谷外出现一种崭新的水平分散。对企业家阶层的人来说，资产阶级选举民主带来了可观的收益。一个议会席位就开启了参与中央集权的官僚机构之外的政府决策的直接通道，从前，在那些机构面前，他们不得不老是像个依附者。谁想获得一个席位，他/她不必受过良好教育，不必在首都交结权贵，也不必非男性不可：只要他/她地方根基牢固，金银够使就行了。（这一时期财大势大的曼谷银行向各府的大肆扩张，也打开了许多新的信贷机会。）牌打对了，一个人就能利用这一切，连本带利赢回内阁职位（这在以前不可想象），再用那个内阁职位扩充他的金融资源，进一步巩固他的地方权力基础。[593]

1975—1976年间的议会制政府并非一事无成。就美军人员撤离进行谈判，为乡村发展提供大笔资金（这是对地方议员新势力的一种反应），都是它的成就。可是它未能履行它最要紧的和解职能。罢工和示威在继续，渐渐变得更加暴力，因为内阁既不能制定真心实意的劳工法或土改法，又不能镇压骚乱。1975年春，印度支那的旧政权意外倒台，吓得暹罗的国王、军人和新资产阶级张皇失措。由此引发了1976年右翼的议会外动员，以及递增的暗杀活动——受雇的职业杀手对学生积极分子、左翼政治家、劳工和农民领袖等的暗杀。

政治的极化在1976年的流血事件中达到顶点，该事件驱使多数合法左派转入地下活动，或者转入泰国共产党的丛林战，或者流亡海外。然而10月6日后成立的独裁政权跟1958—1973年的独裁政权相比，已是面目全非。它是军队各派系、皇室与右翼职业政客之间复杂交易的脆弱结果，由一位极端主义的平民法官领衔，而这位法官把军方得罪太甚，一年内就被军队罢黜了。一场军事政变，竟然被当作是支持克制与和解，当作是支持渐次恢复议会制政府，向公众呈现出来，这在泰国历史上还是头一回。

当此关键时刻，暹罗的政府撞上了大运。1978年越南人入侵柬埔寨，紧接着中越开战，促使北京与曼谷结盟以支援波尔布特。曼谷的要价是中共撤消对泰共的支持（此外，由于支持北京的反河内政策，泰共立即丢掉了它在越控的老挝和柬埔寨境内的安全基地）。泰国左

派无可救药地分裂了，变得士气低落，奄奄待毙，而江萨将军的政府又精明地施行全面大赦，严格遵守大赦令的条件。于是到1980年，70年代末期的危机气氛云开雾散了。再没有令人生畏的左派了，曼谷获得了华盛顿、北京和东京的鼎力支持。

对缓过劲来的泰国资产阶级而言，现在时机已到，该重新开始为政治统治权而战了，这主要通过持续施压，寻求恢复定期选举与议会控制的国家行政机关。1980年代期间，选举举行得非常有规律，产生了没有左翼代表、地方企业家独领风骚的几个议会。[594]这十年里多数时候是炳·廷素拉暖将军（General Prem Tinsulanonda）担任首相，他的内阁总是建立在多个政治党派的联盟基础之上。这个新的选举体系正逐步确立得何等稳固，可以从以下三种政治新现象得到最好说明：（1）强势将军们变得热心拥护选举，担任议员（江萨本人，阿铁·甘朗逸，差瓦立·永猜裕，以及其他人）；（2）新式政治暗杀出现了，目标不是大学生、工会运动积极分子、农民协会领导人，而是议员和想要成为议员的人。这些谋杀一般是其他议员和想要成为议员的人收买枪手干的——证明1980年代议席前程的市场价值飙升了；（3）1991年5月［原文如此。应为1992年。——译注］反对素金达将军政权的大暴乱，是拿着手机的资本家和议会政客们（包括以前的高级军官）指挥的，不是大学生积极分子或工会活动家。[595]他们的目标明摆着：全面恢复以选举为基础的议会制政府，他们知道它最符合他们的利益，也自信能够驾驭它。他们还相当有把握，在当前的国际、国内势力格局下，选举最终会实现他们的和解承诺。

然而，自十九世纪末叶以来中央集权的官僚制日渐发展，多少能够推行全国性的政策；而在此之后，资产阶级选举制才历史性全面涌现。所以这就有了两面神的另一面露脸的可能性，亦即：在劳工、社会福利、土地法等领域的意义深远的立法，有朝一日会从行政上贯彻下去，变成不可逆转的社会收益。就此而论，选举民主制呈现出长远来看的某种真正前景。

菲律宾

在菲律宾，全国性选举是美国征服者于1907年引入的。这一创举的直接背景是亚洲第一次近代革命，1896年反抗西班牙统治的成功的起义运动，它发端于马尼拉近郊，随后蔓延到吕宋岛大部，捎带着波及米沙鄢群岛部分地区。虽然这场运动主要是小镇要人和地方绅士领导的，它也引来了民间各阶级的广泛参与，既有成年男子，也有女人和青少年。因此美国人平息革命的干预行动需要无情的军事战役，它

可能夺去了二十五万菲律宾人的性命作为代价。但是殖民地政策制定者们自始即意识到，稳定的殖民统治有赖于创造出一个菲律宾政治领导者阶层，这个阶层有浓厚兴趣与征服者通力合作，遣散造反民众。[596]他们很快便决定，第一个必要步骤是建立全国性立法机构，它起码应代表1898年革命共和国从中吸引了一批拥护者的那些殖民地区域（南端的穆斯林最初就被排除在外）。

自然而然地，所引进的选举制形式模仿了美国自家的，即便模仿得有些拙劣滑稽。记住这一点不无裨益：在二十世纪头十年里，美国具有所有工业大国中堪称最腐败的选举制形式。妇女被排斥在选举之外，数百万成年的非白种男性也是如此。人头税和不公正的选区划分翕然成风，县政府大楼各派系和城市政党组织从中渔利。南部和西部地区的暴力活动，远比在发达的西欧各国更成其为选举政治的组成部分。而且，那时候的美国总体缺乏全国性的职业官僚机构，在这方面显得极其另类——英国、瑞典、德国或法国都已经出现了。

这种背景生发出殖民时代选举制度的奇怪的恶性特征（它们在一些重要方面让人想起V.O.基对差不多同一时期美国南方政治的经典研究）。[597]首先，菲律宾选举的语言、财产和教育的限制性条件设置得非常之高，迟至二战前夕，只有大约14%的殖民地成年人口有权投票。这一机制事实上将合法参与权限制在一个小小的阶层中，那些人掌握了英语或西班牙语，并且/或者家产殷实。其次，美国制度是单名选区制，还要求候选人在选区里有依法登记的住所，它与殖民地的种族—语言上的异质性相结合，呈现出一种异乎寻常的寡头色彩。（西班牙语从未像在拉丁美洲那样，成为那里的通用语，而英语不过刚刚开始侵入。）所以地方巨头政客们不仅能够盘踞在当地的钱权关系和恩庇关系的围墙后边，也能够盘踞在语言的围墙后面。（我们忆起殖民地大政治家曼努埃尔·奎松的沮丧：仅仅在马尼拉以北一百英里开外，他就不得不将他的公开演说加以翻译。[598]）这套体系另有一条维持稳定的好处，这让我们迂回地想起泰国1980年代的选举制度。它跨越整个群岛分散权力，同时确保各省的巨头们在马尼拉有差不多平等的代表权。最后一项恶性特征是：寡头集团这种分权化体制的发展，又加上未能创建一个职业的中央官僚机构。《哈奇法案》（Hatch Act）之前的美国惯例[599]迁移到了菲律宾，产生一个迅即菲律宾化的政府机器，它听命于国会的寡头们，跟东南亚其他任何殖民地比起来，更腐败，更不统一。

但是政治机制本身不足以稳固殖民政权。正在兴起的这个体系的真正黏结剂，是通向先进工业世界这一最高关税国家的自由经济入口。关键的农产品是糖，它能够由奴隶似的、惨遭剥削的劳动人口，

以极低廉成本生产出来，却在美国以远高于世界市场的价格出售。因此在美国统治时期，家财万贯的地方糖业大亨迅速崛起。其他地方巨头也发了一笔，因为华盛顿廉价出售了从西班牙修会没收的40万英亩肥沃农地。另外，他们对殖民地立法机关的掌控，使他们得以从飞快搞垮的菲律宾中央银行这类机构掠夺国库。所以，殖民地全国立法机构的选举搞了三十五年，没能产生哪怕一部代表菲律宾全民利益的重要立法。这一切使得美国的维稳工程格外成功。在东南亚地区，撇开落后的马来亚不论，菲律宾是1930年代没有发生严重民族主义运动的唯一重要殖民地。

二战期间以及随后一段时间里，菲律宾突然陷入了一种新的参与危机。在日本占领下，菲律宾大庄园农业的美国市场崩溃了，选举机制冻结了，各色武装游击队生成了，其中最强大的一支（在吕宋）由共产主义和社会主义活动家们联合指挥。往后，独立势在必行，美国国会基于自身的理由，执意允诺菲律宾1946年独立。在联合国的新天地里，1946年取得独立地位的一个国家，不可能阻碍妇女参加选举，殖民岁月的排斥性选举权不复可敬或可忍。

这场危机的解决之道有两个基本特色，在这两者当中，选举制度都是中心要素。第一，地方巨头寡头集团认识到，要想重塑昔日地位，除了与美国密切合作，别无他法。一方面，这意味着启用有关战争损害赔偿的《泰丁斯法》，它取决于所谓“对等”修正案的通过。[600]菲律宾宪法这条修正案的通过，需要得到国会四分之三的选票支持，那个国会由于是在独立后扰攘不宁的状况下选出来的，首次包含了战时举义的左派代表——菲律宾左派拥有数量可观的国会代表，也仅此一次。于是曼努埃尔·罗哈斯总统捏造了选举舞弊的罪名，设计褫夺了这些代表的席位，由此开启了分裂进程，引起了1948—1954年的人民军起义。紧跟着这一举措的，是动用国家警察部队和各种私人军队，恢复日据时期多半被主人抛弃的那些大庄园里的秩序。在美国的大力赞助下，人民军被残酷镇压了，结果是普通百姓的政治无行为能力达一代人之久。[601]

第二是选举制度对这样一个国家里独立时各自为政状态的因应，这个国家没有协调一贯的官僚机构，也没有够格的职业军队，[602]警察和私募武装暴徒的控制分散在地方寡头手中。战争造成的大破坏，与城市化发展相伴随的人口稳步增加，还有选举权的规范化，都意味着旧式的地方巨头权力本身不再够用了。维持这个寡头控制体系，战前就靠用钱用枪，而今更要求运用得淋漓尽致，这导致对国家财政的进一步掠夺。另一方面，美国选举惯例的扩展证明具有意想不到的好处；各级政府里的选举职位惊人地繁育，以至于到1980年代中期，每

1400位选民就要摊到一个选举职位——这在当代暹罗简直不可想象。这种发展不是让什么真正的民主化成为可能，而是使选举参与有可能被引向以恩庇关系为基础的本地政治组织的复杂网络。流传着一句笑话：菲律宾人人都有关系，不是和占据着这个选举职位的这个人有关系，就是和占据着那个选举职位的那个人有关系。

这个又伤财又为患的体系的独特之处在于，它打算巩固地方巨头的统治权，而无论如何不是城市资产阶级所积累的新政治权力的表达。这个阶级在1950年代开始壮大，但还势单力薄；1960年代初，它的确努力改革选举体系，所循的路线像是半个世纪前美国的进步运动。但是这些努力终归失败，在这期间，美国移民法的改变鼓励了越来越多的城市中产阶级菲律宾人卷起行囊奔加利福尼亚而去。当1960年代后期新一代活动分子涌现时，他们主要致力于议会外政治，其巅峰是武装的、非法的、反叛的CPP-NPA（菲律宾共产党—新人民军）的成立及后来的飞速扩张。与此同时，地方巨头民主制的高昂成本（金钱上、暴力上的）引起对国家的更猖狂劫掠，由此导致1972年马科斯独裁政权的建立。[603]

这里同十年前暹罗的沙立—他侬—巴博独裁政权形成一种富于启示的对照。这三个武夫和马科斯一样都是强盗，这一点不容置疑。但是他们做贼的程度轻得多，他们所偷的钱还在国境之内。他们的权力是建立在一支国家军队（菲律宾从未有过的东西，原因已如上述）和一个集权化官僚机构的年深日久的等级制度基础之上的。所以，他们丝毫不因成功的泰国华人企业家阶层的壮大而感到忧惧（他们正是从这个阶层而不是从国家敛聚私财）。另一方面，马科斯终其一生一直是个地方豪强，是个把他的权力可谓“亲手”植根于恩庇关系和军队、警察机构的政客，他视军、警机构如同他的私人卫队。于是悖论出来了：文官的马科斯政权比泰国陆军元帅们的政权野蛮得多，嗜杀得多；正当泰国军人政权领导着一场大繁荣起飞之际，“商人”马科斯却通过他的密友垄断系统，葬送了菲律宾经济。

马科斯的地方巨头独裁政权最终在1986年被多种力量的怪异会聚击倒了。颇具讽刺意味的是，首要因素竟是非法的菲共—新人民军，它完全在任何选举过程之外活动，可是建立了参与性政治组织的一张全国巨网，向下一直延伸到村庄（barrio）层级。菲共—新人民军的迅猛发展让美国心惊胆寒，以致终于转而反对马科斯，最后把他硬拖到夏威夷的金色监狱里。[604]当然，最直接的因素是选举制本身。虽然马科斯是奎松政治上的私生子，可他无力做到沙立那种绝对主义。因此末了，他栽倒在选举的烈焰中。[605]那时候，他已经疏远了不是他的密友的那些大资本家、天主教会、四分五裂的残余中产阶级、知

识分子阶层、许多年轻点儿的军官、普通民众的很大部分，以及最要紧的，势力依然强劲的许多地方巨头，他们渴望恢复旧式的寡头权力的水平分散。可笑的是，马科斯靠着惯常的粗暴手段，其实本来赢了1986年选举（从技术上说），但恰恰因为这只是选举上的胜利，结果终结了他的统治。回答他的胜利的，先是一场兵变，紧接着是马尼拉的大规模民众暴动，成千上万本已心灰意懒的市民出人意外地参政了：人民力量运动。

如同曼谷1973年10月14日以后的情况那样，有一小段时间，菲律宾政治比十九世纪末叶以来任何时候都更为开放，参与性强。但是这个过渡期既没有带来政治生活中脱胎换骨的分化，也没有带来像1976年10月6日那种成功的右翼军事政变（不过已经尽力而为了）。军队太虚弱，太分裂，太无能。没有强大的文官机构助其一臂之力。软弱的菲律宾资产阶级由于移民和螺旋下降的经济，多年来一直都在失血。菲共—新人民军为内部问题所苦，未能采取什么断然举措：再说，邓小平和戈尔巴乔夫的1986年也不同于四人帮、勃列日涅夫和印支凯旋的1976年。世界共产主义此时处于急速的、无可挽回的衰退之中。因此1986年的最终受益者是地方巨头们，他们在科拉松·阿基诺及其兄弟佩平·许寰哥的领导下，总体上恢复了前马科斯时代那种以选举为基础、和平共处的国会旧体制。[606]最为显著的莫过于这一差别：1986年后菲律宾选举制度是复辟性的，同一时期泰国选举制度却是改革性的。也难以想象，这个体制将来会演变到如此地步，以致广泛的选举参与得以产生建设性的立法，可在全国范围内真正贯彻下去。

印度尼西亚

在保守的荷兰殖民统治最后二十年里，确乎存在着勉强算数的全国性立法机关——所谓Volksraad，亦即国民议事会（People's Council）。像菲律宾国会一样，殖民政权建起它来，意欲谨慎地笼络人心。但是它的选举基础还要单薄些；它包含了荷兰官员和种植园主的大量代表；它的成员有许多都是任命的；而且它根本没有实权。因此，大众的民族主义运动和伊斯兰运动基本上视之如无物，它也从未有效实现哪怕是它为此而生的那点小算盘。日本占领当局建立的那种国民议事会权力更小，成员全是指定的，不过它确实包含了荷兰统治时代相当数量的民众运动领导人。[607]

太平洋战争末年，美国人已经开始打回菲律宾了，于是当1945年8月中旬日本帝国崩溃时，那里不存在权力真空。东印度的情况不是

这样，荷兰人长时间里不可能靠军事手段卷土重来，他们自己在1945年深冬才从纳粹占领下解放出来。结果是“革命”（那时印度尼西亚每个人都立马这么叫它）的自然爆发。

但它是一场特殊类型的革命。比如说，它不是由纪律严明的单一政党谋划和领导的；它的合法武装力量不过是大量badan perjuangan（准军事组织）中的一部分，那些组织政治信仰各异，军事训练和装备水平不齐。它的权力高度分散，结果当1945—1946年的社会—革命运动在（比如）亚齐和东苏门答腊消灭可恨的通敌的统治阶级时，一个孱弱的全国领导层却无力阻止。那么多人在大萧条时期，特别是日占时期遭受的苦难，摧毁了一度是全能的殖民地官僚机构的威信；在1930年代，该机构90%的官员系“土著民”充任。到1948—1949年间，战斗实际上成了反抗荷兰人的游击战，这种斗争经验使得西印度尼西亚那些争夺地区上的人民进一步政治化了，也招来了更广泛的民众参与。革命年月里不曾举行全国范围的选举，但苏加诺总统和哈达副总统十分英明细心，任命了所有主要政治集团和准军事组织的代表们进入革命议会，即所谓Komité Nasional Indonesia Pusat（KNIP，印尼中央国民委员会），这尤其是因为缺乏一个独大的政党、一支统一的军队、一个有凝聚力和权威性的官僚机构。共和国要想存活下去，需要这种参与。[608]

谁要是察看一下这个时期的政治照片——它们摄入了穿着短裤和凉鞋的内阁部长们，他会深受震动：在服饰和住宅上，KNIP成员同他们周围的普通市民差别多小啊。与菲律宾国会的豪奢两相对比，乍一看令人震惊，但是如果我们想到，在殖民时期，荷兰人和印尼华人彻底掌控着经济生活，不存在一个有实力的土著或梅斯蒂索人农业富豪集团，独立的本土资本家尚处在娇弱的幼年时代：那种差异就不足为奇了。职是之故，在革命时期，领导权掌握在年轻的昔日政治活动分子和军阀手里，他们在社会出身或经济资源上相去不远。（从前的政治犯苏丹·沙里尔［Sutan Sjahrir］三十六岁就做了总理；从前的私立中学教师苏迪尔曼［Sudirman］三十岁成了最高司令官。）

同荷兰人达成的最终政治协议（1949）把主权留给了这个辽阔的群岛国家，但就它的财政、物质基础设施和现代经济部门而言，它是沉疴难愈。它没有空军也没有海军，而且自1942年以来国家的东西两部分大体上被切断了。由于这些实际原因，独裁的、威权主义的政治体制根本行不通，即便那些势焰熏天的政客或上校们有这样的意向。再者，同海牙的协定规定，殖民当局于1946年后在它们军事控制区建立的各种地方傀儡小议会，其成员应当与KNIP合并，组成更大的独立议会。这些成员有许多人相信，如果进行自由选举，他们当选的希望

甚为渺茫，所以他们一再拖延必要法规的通过；直到1955年，印尼才举行了迄今为止唯一一次全国范围的自由选举。

同时，面对庞大的、无组织的一大帮武装队伍，要解散它们困难重重；而独立协议的某些直接成果，譬如荷兰保留西伊里安，荷兰公司资本免于国有化，等等，又引起各式各样的失望情绪。民族主义运动和革命的参与传统与这些因素相结合，造成有些省份的武装叛乱，和另一些省份好斗的议会外政治活动。

因此选举是刻意安排来疏导与抑制这些势力和不满。事实上可以说，这次选举最终成了二战以来东南亚地区所举行过的最开放、参与性最强的选举：成人普选，竞争性的新闻界，暴力或非法操纵极其罕见，金钱的角色惊人弱化，等等。有几十个政党参选了，尽管最终得分上四大党傲视群雄；这四大党即马斯友美（Masyumi，印尼穆斯林协商委员会），伊斯兰教师联合会（Nahdlatul Ulama），印尼民族党，以及印尼共产党（Partai Komunis Indonesia, PKI），它们各有数百万选民支持。[609]尤为重要的是印共的成功，它是东南亚地区热心于参与竞选、而体制也容许它这么做的唯一共产党。（它赢得的民众选票的百分比，几乎等于拉莫斯在1992年菲律宾总统选举中险胜时所得。）

然而这一选举上的成就将要产生讽刺性的后果。像四大党的其他各家一样，共产党没过多久就发现，在居住着绝大部分选民的广袤、落后、文盲蚁聚的乡村印尼，若要在选举上干得漂亮，最有效的法子是吸收村庄村首和其他当地要人入党。一旦这些人归顺了，通常党就可以指靠他们去争取他们村民的选票，无需党亲自出马，原本浩大的、花钱不菲的竞选努力，就轻松多了。（毕竟，投票是很简单的行为，一般只涉及极低的个人成本。）但是，村庄村首往往占有或控制了村里大部分土地，所以要想吸引他们，就需要选举纲领不危及他们的利益。此外，在这次选举中，也在1957年接踵而至的爪哇省级选举中，共产党的成功，开始让各层次的选举职位同党员们有了私人利害关系。于是无怪乎，唐纳德·欣德利老早就讲到了印共的“驯化”（domestication），选举制在这种驯化中扮演了重要角色。[610]相同的逻辑促使党的领导人解散了中爪哇残余的共产主义游击队，将工会和农民组织的领导者纳入控制中，这些组织的好战性威胁到党的议会成就所依凭的和解。另一方面，共产党的选举胜利使它的竞争对手及军队领导层大感恐慌。部分出于这种恐惧，1957年戒严令颁布，终止了选举政治；1958年发生了大规模区域叛乱（马斯友美因卷入叛乱也被取缔了），1959年苏加诺及军队领导人建立了“训导民主制”（Guided Democracy）。[611]

虽然苏加诺出于他自己的盘算，在破坏议会制政权上与军队合作，他却并不乐意成为军队的囚徒。由于认识到有必要从政治上抗衡他的将军们，他成功地保护和鼓励了（如今的）三大党继续筑造它们的政治基础，以此回报它们对他的个人权威、尤其是对他的外交政策的坚定支持：可选举是没有的。缺乏选举的紧张政党竞争有一个很大程度上出乎预料的后果，那就是训导民主制时代超乎寻常的群众政治化和群众动员，特别是在1963年5月苏加诺废除戒严令之后。在三大党各党内部，权势和活力从党的议员转向了党的群众附属组织，如工会、青年和妇女团体、农民组织、知识分子社团等——虽然苏加诺任命的“互助合作”（Gotong-Royong）议会自始至终坚持开会，但这些附属组织肩负着党的重担，要连续不停地争取苏加诺的宠幸，争取能确保那种宠幸的、有组织的民众支持。

这种群众动员既伴随着经济的崩盘和恶性通货膨胀的抬头，也为后者所加剧，特别是在1963年后。经济状况的恶化主要起因于1957年对各荷兰公司的仓促国有化，还有后来它们的被军方接管和管理不善，更别提资本主义大国对苏加诺的积极外交政策及所谓的纵容共产党人所抱的敌意。于是政治歇斯底里症潜滋暗长起来，在1965年10月1日的所谓政变之后，为军队主导的针对左派的大屠杀铺好了路。这场清洗中，有五十万人被杀，身陷囹圄者无数，他们在惨无人道的状态下被囚禁经年。

此处不必花费时间，一一论及1971年以来苏哈托的“新秩序”军政府定期举行的系列选举。它们受到小心翼翼的操纵，以便为“专业集团党”（Golkar，政府的选举机器）带来对外似乎可信的三分之二多数票，产生一个不具备任何真正代议性的唯命是从的议会。为了证明该政权的高度威权主义和集权化特征的合法性，它所使用的比较有效的宣传策略之一就是，从前的政治体制助长了激烈的社会冲突，促成了不稳定的、破裂的政府。然而请注意，这里对1950年代的选举政权与1960年代前期非选举的训导民主制之间差异的看法，忽略了一些具体内容；看到这点很重要。没有多少证据表明，选举政权本身造成了严重的社会冲突；证据确凿的倒是，无选举的训导民主制才引来这等后果。自由民主制也没有被共产党人，甚至没有被作为一个整体来看的诸党派搞垮；相较而言，这时期各内阁本身还要稳定一些，后来它们被军方和军队各派系以及（在较小程度上）被苏加诺弄得更是飘摇不定——他位居军方和内阁中间，掌控着训导民主制政权。[612]

另一方面，训导民主制的奇异经验也让我们得以出乎预料地思索选举制诸面相。它所促成的激烈的竞争性政治动员，正是不行选举的结果。不存在可以暂时、间断地裁定孰胜孰败的机制，因而对权势的

争夺最终只能靠暴烈的强制性手段来决定。由这个角度看，选举制的安抚层面似乎更有亮色——因为我们随即就可提出这样的问题：假如1964年举行自由选举，它是否可能防止1965—1966年的血洗？

主要靠了石油、大规模外国援助和投资，新秩序政权经济上大获成功，由此，印尼的社会结构在过去二十五年里变迁颇巨。有史以来第一次，一个有实力的印尼人资产阶级被创造出来，跟殖民时代延续下来的印尼华人资产阶级并肩而立——纵使它政治上还嫌软弱，而且过分集中在首都和其他少数几个大城市。我们应该由此认为苏哈托就是印尼的沙立吗？应该由此预计终究会有一场中产阶级斗争，去争取一个非军事化的、真正选举的政府吗，既然左派的任何政治威胁早已用暴力消除殆尽？这种前景绝不是天方夜谭，但是我们理应注意到其间显著的不可比性。沙立统治着一个小国家，它在族群和宗教上总体说来是纯一的，它不曾遭受殖民资本主义的劫掠、日本的军事占领、惨酷的革命独立斗争，或灭绝人性的屠杀。虽然他和他的嫡系主宰着这个国家，军队本身却并没有构成一个统治阶层，这尤其是因为他们有一个中央集权的、相当职业的文官科层机构可资利用，这个机构上承专制主义，它的权威从来没有像印尼的官僚机构那样，遭到通敌、通胀和革命的致命败坏。君主制的延存意味着即便是在沙立的独裁统治下，也没有苏加诺或苏哈托式的独占的终身领导权的可能性。华人移民同化进入泰国社会的程度很高，这里还缺少典型的殖民地的种族化经济等级：这些也意味着当泰国资产阶级开始志得意满的时候，它不会如印尼的情形一般，在结构上沿着种族/宗教分界线分裂开去。

苏哈托统治着高度集权的国家机器，它很大程度上是他本人在过去四分之一世纪间的创造物。但是军方对它的渗透，较之沙立的官僚机构所曾遭遇的，要深重得多。它很不自信，全无自主传统。它不像泰国的文官部门那样，根本上是以法律为基石的。（暹罗的法官享有威望，而他们的印尼同侪感受到的是普遍的蔑视：比较一下这两者不无用处。）在这个意义上，后苏哈托时代的印尼国家机器实在是前途莫测。比起泰国行政机构来，它演化成使西欧选举制的前景富于吸引力的那种结构，可能性似乎低多了。

结论

未经殖民化的暹罗，就在美属菲律宾与荷属东印度着手选举之后，开始了它的选举历程，如今拥有最近似西式资产阶级民主制的政体，这一点起码从表面上看够讽刺的。不过仅仅是表面而已。两面神的阳面给了人们这样的期望：选举将会具有让很大部分选民满意的货

真价实的政策成果。这意味着必得有一个连贯协调的文官行政机构，它能够施行因选举而致的各种政策：即是说，要有一个强大的政府。有充分的历史根据认为，在普及大众选举制度之后，建立这样的政府难乎其难。所以暹罗大概很幸运，在一位泰国国王创建近代式官僚机构过去半个世纪以后，才启动了它的选举制度。殖民地政府虽然貌似专制主义，其实通常都很虚弱，一则因为远方宗主国的外来支配，再则因为它们国内僵化的种族等级体系。由于已经讲过的诸般缘由，菲律宾在现代时期有个异常软弱的政府，尽管选举制度早在二十世纪伊始就建立起来了。在印尼，晚期殖民机构庞大的土著部分始终易于遭到叛国的指控，到革命初期即近于消失了。也是从那个意义上说，选举制度先于一个真正强大的全国性文官行政机器的创建，为此付出的部分代价，就是在过去四分之一世纪里，任何名副其实的民意代表被有效取消了。在选举没有给广大社会集团带来什么看得见的积极政策后果的状况下，以下发现应该不会令人惊讶：只有处于罕遇的有利历史环境中，当选举票数可以理解为对统治者的根本否认时，选举才有意义。现代东南亚的最显著例证，不出于本文分析的这三国，而出于缅甸：1960年和1990年选举的一边倒的拒绝主义选举结果。

两面神的阴面是安抚作用，以及解除民众参与方面多种实践的合法性的倾向。为什么在我们这个时代，许多独裁政权，像新加坡的人民行动党、印尼的新秩序等，都认为定期开展选举是有用的呢？这就是原因之一。由此我们也容易理解激进左派的矛盾情绪：一般性地对选举制度态度矛盾，个别性地对意大利和印度主流马克思主义政党的地方性选举成就态度矛盾。因为这些成就的取得是要付出代价的：党的领导层被同化到政治阶层中去了，在激进事业中永远位于中心位置的那种民众参与却被边缘化了。

13 共产主义之后的激进主义

有人或许以为，“共产主义之后”（after communism）是一种不复杂的观念、经验，或社会—政治状况，但在我想要讨论的两个东南亚国家，即殖民化的、穆斯林的印尼与未殖民的、佛教徒的泰国里，“共产主义之后”意义迥乎有别，这进而影响了当代激进主义的想象。所以为了布好背景，我们有必要介绍一下这两国各自的共产主义发展轨迹。

说起来，荷属东印度是苏联之外有共产党的第一个亚洲“国家”。印尼共产党（PKI）创建于1920年5月23日。在一战后最初岁月的相对自由的氛围下，它发展得很迅猛，尤其是在种植园劳工、码头工人和铁道员工中间。当时殖民地没有大学，又只有极少的原住民前往荷兰接受高等教育，是以它的领导人混杂了印尼的自学成才者和初中毕业生；此外还有零星的荷兰激进分子，不过殖民政府很快就将他们下狱或逐出。虽然党的年轻领导者常常跟一些穆斯林政治要人争辩不休，党还是轻而易举地在穆斯林群众当中培植了一群追随者；当共产党发出在1926—1927年举义的千年至福号召时，正是在殖民地最大的两个穆斯林省份里，得到了大无畏的、尽管是灾难性的响应。荷兰人不费多大力气就粉碎了起义，处死了一些领导人，流放或监禁了其他许多人。殖民时期的剩余时间里，党没有像样地存在过。直到印尼人铭记称颂的他们的“1945年革命”爆发以后，印尼共产党才开始重建，当时正处在日占政权瓦解、荷兰人迟迟未返的间隙，一个幼弱的印尼共和国呱呱坠地。随后发生的斗争艰苦卓绝，一直持续到1949年末，那时海牙终于承认移交主权，在这期间，获释的、重返的和新生的共产党人发挥了重要的，但断非主导性的政治作用。

然而代际差异早已昭然。老一辈许多人精通荷兰语，有些甚至为荷兰本土的反纳粹地下组织效过命；他们曾在国外游历，或者被驱逐到那里，自觉地自视为世界革命运动的一部分；不少人有欧洲朋友，有时还有欧洲老婆或情人；他们同进步的当地华人亲密协作；他们历练成了“活动家”（地上的和地下的）、工会运动积极分子、宣传家、罢工组织者，偶尔还是“恐怖分子”。他们毫无合法的议会政治的经验。第二代人是在残暴的日本占领期间成年的；他们往往只懂丁点荷兰语，从未出过洋，没有外国朋友；他们不喜欢华人（所以当他们1951年控制共产党的时候，就拒绝华人公开入党）；他们是热烈的民族主义者，而且首要的是属于党的男人和女人，因为他们是在草创的

共和国旗下涉足政治的，那个共和国想靠这样的政体倾力治国安邦：有议会机构，有政治党派，还有它们的各种附属组织。

革命差不多走到中途的时候，冷战铺天盖地地涨潮了，日益使得共和国的国内政治两极化。结果在1948年秋天，爪哇发生了一场虽短却极其血腥的内战，穆斯林掌舵的政府污蔑左派是卖国的莫斯科奸细，无情地镇压了他们。许多老一辈领导人被处决或谋杀，若非荷兰人在12月发起最后的大规模军事努力要扑灭共和国，可能会有更多的人丧命。大量的第二代共产主义者逃脱了监禁，加入了短期的游击队斗争，即使只是以不重要的身份。1949年的最后几天，战斗结束，一个统摄印尼全境的自由民主共和国成立了，此时这代人出头接管了党，重建党的党员身份和声誉。

他们这种努力成效斐然，原因十分复杂，这里一言难尽。这么说就够了：早在1955年普选（印尼迄今为止举行过的唯一一次自由选举）中，共产党就已崭露峥嵘，成为四大党之一，背后有数百万选民，在统治中心有一个代表它的很大的议席份额。党的选举成功的关键条件之一是，它临深履薄地慎对国内问题，对外采取强硬的民族主义立场，这使它得以与其他政治党派结成有效的联盟，开始让人们忘却1948年的“叛国”。虽然实际上党的选举成就使它致力于和平、合法的议会政治，有几分像陶里亚蒂的意大利共产党（PCI）的作为，但是它不肯下决心公然这么说；这样，当1959年左倾的苏加诺总统与大体属右翼的军方领袖合作，以“训导民主制”取代宪政民主制时，党的领导者们觉得别无选择，只有跟进。训导民主制是一种威权主义、民粹主义—民族主义体制，在该体制下选举将不再举行。

训导民主制从1959年持续到1965年，在它的治下，共产党的群众附属组织——青年、妇女、农民、种植园工人等群体的组织——继续飞快地壮大，因为它们比擅长议会活动的共产党本身更好地适应了无选举的竞争政治的状况。到1965年，印共领导人宣称它是拥有两千万党员的“大家庭”，荣幸地成了全世界这类共产主义家庭中，除社会主义集团之外最大的一个——其实说不准。但是，类似的穆斯林大家庭及所谓世俗—民族主义（资产阶级）大家庭的发展，与这一成就不相上下，导致日渐加剧的分裂对立，特别是当恶性通胀来袭、经济螺旋下降的时候。党死抱住它的合法性不放，而且不管怎样它手里没枪。

在国有化经济那些比较先进的部门，党几乎插不进手，因为它们被恨之入骨的军方控制着。党的领导人试图弥补这个弱点，叫嚣着支持苏加诺反西方的对外政策，支持发动文化斗争去反对“自由主义”知识分子——他们这么做是是永远不被宽宥的。

1965年10月1日，毁灭开始了，其时有一小群军官，名义上由总统府警卫营一个无名中校率领，暗杀了六名高级将领，占领了首都部分地区达数小时。这起“政变”——假如它算的话——旋即被陆军战略后备队司令官苏哈托将军铲平，他继续操纵午夜谋杀案所唤起的恐惧感，掀起了根除共产党的运动，谴责共产党策划了政变图谋。从1965年10月中旬到1966年1月下旬，印尼共产党真的被消灭了。至少有50万人，也许多达百万人，不是被军队本身杀死，就是被军队武装和保护的穆斯林与世俗—民族主义的警备队杀死。另有不计其数的人被认为跟共产党有瓜葛，遭到监禁和刑讯。差不多党的整个领导层都受了极刑，通常连装装样子的正式法律手续都没经过。

1966年3月，当苏哈托事实上撵下了苏加诺，自己做了国家首脑时，共产党被宣布为非法，就连散发着马克思主义气味的任何东西，也一并查禁。共产党从此一蹶不振，不只因为独裁政权情报机构的冷酷效率，还因为党的领导人在他们的追随者眼里已经信誉扫地了。这些领导人怎么竟能听任惨剧发生，将面对强敌毫无还手之力的两千万支持者弃置不顾？更糟的是，大量的激进分子，希求自己活命，在苏哈托的古拉格里，变成了他们自己人的告密者，有时甚至是刑讯者和行刑人。

请注意这个时机：1966年，正值毛泽东的文化大革命如火如荼，林登·约翰逊的美国日益陷入越南战争的泥潭，莫斯科的勃列日涅夫新领导层处处显出舍我其谁、气势逼人的迹象。也许这是世界共产主义成就的顶点。

一段对照性的历史

泰国的共产主义发展史要简短些，也有很大差别。比起荷属东印度来，未经殖民化的泰国遭遇资本主义的攻击要缓慢得多，而且它这种资本主义不受特大的种植园农业综合企业左右。当政时间很长、才智过人的拉玛五世（朱拉隆功，1868—1910年在位）的政策，就是尽量不惊扰本土的泰国社会，以方便为前提；资本主义现代化的撞击，因而主要是中国东南沿海地区迁来的年轻男移民带入的。不打算回中国老家的那些人，多数娶了泰国女人，大约在拉玛五世统治末年，产生了人数可观的泰语称之为lūk jin（意即泰国华裔）的第一代人。泰国华裔中有少数人，在社会—经济地位上向上攀升，成为这个国家萌芽中的资产阶级，他们大量聚集在皇都曼谷，以及沿铁道线兴起的较小城镇里，国王是出于战略—政治目的开始筑建这些铁路的。其余的泰国华裔，构成了这个国家真正的工人阶级，直到二战以后还

是如此。

正是在这些移民及其子女中间，以及在逃离印度支那法国殖民主义的那些越南人中间，泰国的共产主义萌生了，那是在推翻绝对君主制的1932年不流血政变之后很久，而恰在太平洋战争爆发之前。于是，泰国共产党（CPT）在1941年才成立，比荷属东印度晚了一代人；它的社会基础是那些很大程度上仍属外来户的少数族群，不是“本地人”；它具有城市特征，不是半城/半乡的；它朝北面向中国，不是朝西面向欧洲和苏联。在二战后短暂的自由主义文官统治时期，它的影响开始扩散到规模不大的泰国知识分子阶层，在1947年泰国军方大权独揽之前，它甚至设法选出了一棵独苗议员进入议会。美国有意将泰国当作它对抗亚洲共产主义的堡垒，在它的强烈敦促下，泰共被宣布为非法，此后一直如此。与同时代的印尼共产党相比，反差之大可能是最醒目的了。然而，泰共实在太弱，军方主控的泰国当局地位稳固，所以被捕的共产党人通常在监狱里受到善待，拷打和处死的事难得一见。

这种形势在1960年代很快改变了，因为越南战争加剧，美国在泰国的军事存在大肆扩充。亚洲的共产主义国家，特别是中国和越南，认为没有理由不支持泰共；在说服地下的共产党转向泰国农村边陲并开展游击斗争上，它们的影响起了决定作用。那是在1966年，正当印共在印尼横遭摧毁之时。随着越南战事的迁延，泰共稳步扩张了它的基地，虽然严重依赖北京与河内提供资金、武器、训练和意识形态指导。党的领导层压倒多数是泰国华裔，甚或就是“中国人”，这一点使这种联系尤其牢固。另一方面，美国的军事存在（1968年有48000名美国军事人员驻扎泰国，更无论美国在基础设施、在泰国军队和警察上的巨大开销）激起了泰国社会的大变迁，速度远快于它过去所曾经历过的。经济大繁荣起锚了，它立刻充实了中产阶级，不过泰国华裔仍然在其中占主导地位。连带着，公共教育（特别是大学层次的）惊人扩张，不到十年约莫扩大了500%。

1973年10月，反对独裁统治的以大学为根据地的小规模抗议活动，突然间一下子膨胀成了首都的大规模民众示威；由于军方自身的内部分歧，以及年轻君主拉玛九世的干预，独裁政府轰然垮台。在1973年10月和1976年10月间，泰国拥有它曾经历过的最开放、民主的政治体制，此前和此后都未尝见。被压抑的不满——对不公平的土地法、对腐败、对罢工禁令、对美国宰制的不满——猛然公开化，急速的政治极化开始了，推动着特别是大学生活动分子倒向左派，其他许多人，担心走上越南战争那条路，则倒向了右派。正是趁此时机，泰共将它的地下势力迅疾地重新伸展到城市地区和知识分子阶层；已

经有一代人的时间，那都是做不到的。1975年，一股暗杀学生、工人和农民各组织领导人的浪潮，为1976年10月6日事变铺平了道路，那时军人独裁政权再次如狼似虎地强加于民。对曼谷闹市区传统上主张进步的法政大学，镇压尤为狠毒，学生们被公开射杀、吊死、活活打死。直接后果是自由主义和左倾的年轻人大量逃亡至游击队区域，在那里，泰共起初欢迎他们，保护他们。

随着1975年印度支那的陷落/解放、老挝君主制的废除（这让保守的泰国王室惊恐万状），以及泰共潜在领导干部的剧增，中央情报局曼谷站的头目在1977年初阴郁地预测说，泰国将会是沦入共产主义之手的下一张多米诺骨牌。他犯的错误不可能比这更离谱了。与他的预言相反，三年之内，泰共几乎输得两手空空，再不能在泰国政治中发挥丝毫重要作用；十五年前，这种命运就已降临印共头上了。何以至此呢？

关键因素是1978年底开仗的中、越、柬三角战的爆发。泰共正上年纪的泰籍华裔领导层决定与邓小平共命运，于是，在老挝势力很大、如今又成了柬埔寨主人的越南人，终止了一切合作，封锁了边境的全部庇护所。然后，北京的马基雅维利动身去曼谷，与泰国军方领导人结成反越联盟，交换条件是北京断绝对泰共的几乎所有援助，包括云南的大功率、很顶事的泰国人民之声广播电台。这些事情证明是对党的致命打击。它的队伍里内部分歧发作了，年轻的、受过大学教育的1976年流亡者们，通常加入了反对年长者的行列。与此同时，有智谋的军队新领导层决定彻底大赦游击区投降的所有人，而且他们恪守了承诺。到1979年末，人员大流损开始了，这与党的国际孤立状态一道，败坏了它的威望和政治发展前途。1980年，我们还要说什么吗？此时恰逢罗纳德·里根在成功地竞选总统，他的竞选部分基于这一纲领：对抗以莫斯科为核心的从未如此强大的“邪恶帝国”。

这其中有两点需要强调。第一，无论印尼还是泰国，“共产主义之后”的开端，是在斯大林帝国土崩瓦解之前很久，甚至是在有什么人能够想象这一崩解的发生之前很久。第二，这两国共产主义的后遗影响全然不同。

印尼1965年10月1日前支持左派的那些人，很少受过大学教育，他们在理论上所知道的马克思主义，是以较为简单的斯大林主义和早期毛主义面貌出现的马克思—列宁主义。他们压倒多数是本土的印尼人，不是印尼华人少数族群的成员。他们的政治经验在于议会的和准议会的合法政治。他们是民族主义者，决心让人忘掉1948年他们的敌人对其“卖国”的指控。如果他们好歹活下来了，他们的“共产主义之后”的生活意味着折磨，在常常残暴不仁的状况下受到未经审判的漫

长监禁，妻离子散，还有持续不断的社会摈斥，密不透风的军事监视，和一旦获释后的无业可就。

在泰国，共产主义最能干的新成员，特别是1975—1976年以后，有相当数量是泰国一流大学的学生。虽然他们的马克思主义有些来源于文化大革命的中国和越南，但作为1960年代的孩子，他们也接触了北欧和美国的新左派马克思主义，以及葛兰西、阿尔都塞和法兰克福学派。他们往往喜爱琼·贝兹和鲍勃·迪伦，但是对随便哪位合法的印共干部来说，这两人在国际舞台上出道太晚了，不会让人想到去欣赏他们。这些1960年代的孩子们有相当数量是第二、三代的泰国华裔，是被同化了的中产阶级的产物，那个阶级自1950年代晚期以来有长足发展。正如移民的子孙常常发生的情况那样，他们决意展现自己爱国心切的泰国身份（Thai-ness——这是他们厌恶泰共领导层顺从北京的一大理由），但是有点刻意而不自然。他们只有极短暂、极浅表的议会政治经验，是由议会外行动主义与游击区生活塑造成人的。但是他们的“共产主义之后”的生活，多数情形下是渐趋正常的（尽管有显著数量的人吸毒或自杀）。一旦泰共被摧毁，他们或是回到家里，帮着打理家族生意；或是重返大学；或是出国留学，主要在欧洲、美国和澳大利亚；要不就决定参与议会政治，它是1980年代开始在泰国真正生根的。他们没怎么受到刁难，个中缘由特别在于，他们是过去教育优异、如今功成名就的那个资产阶级的孩子们。

泥沼里的足迹

如果我们要审视这两国的“共产主义之后的激进主义”，前述这些差异必须牢记在心。然而，有点奇特地，存在着有几分隐秘的连线，把二者连接起来，这些连线就是民族主义、历史和出版物。

先说印尼。今日印尼妇孺皆知的、也许是地位最高的激进分子，是才华横溢的自学成才作家普拉姆迪亚·阿南达·杜尔（即人们通称的“普南”），他的小说被译成了数十种语言，当奥斯陆[613]的轮盘转到这个地区时，他还是东南亚机会最大的诺贝尔奖候选人。普南的政治履历与众不同。他生于1926年，1948—1949年作为民族主义革命者首次被荷兰人监禁，后来在1959—1960年因为公开为华人少数族群声辩，又坐了苏加诺的牢，最后在1966—1978年成了苏哈托独裁政府的阶下囚，因为他从1950年代末直到1965年是左翼知识阶层的意见领袖。而今，印尼大屠杀过去了差不多三十年之后，他的著作仍然全部被禁，私下传阅这些书的大学生们，招致了长期徒刑的判决。他的作品中影响最为深远的是他的四部曲，那是他在1970年代中期，

在遥远的布鲁岛囚犯隔离区开始创作的，他的创作办法是向他的狱友们口头叙述。这四部曲不严谨地用一位迄今为止鲜为人知的民族主义先驱的生活作基础，他名叫迪尔托·阿迪·苏里约（Tirtoadisuryo），是出身于爪哇贵族之家的一位青年人，在二十世纪的第一个十年创办了第一份民族主义报纸，帮助推进了反对荷兰殖民统治的第一次激进运动，在坐牢和默默无闻中结束了生命。

这些小说的题目就揭示了它们的特性的某些东西：《人世间》，《万国之子》，《泥沼里的足迹》，《玻璃屋》。[614]前两部宣告了印尼文学中前无古人的某种观念（1965年前的印共也一定会对之皱眉蹙额的）：印度尼西亚这个“人世间”是所有热爱印尼的人的，不仅仅属于它的持有护照的公民；印尼民族主义的这位英勇创始人是各国那些解民于倒悬的民族主义者们的继嗣。第三部书名唤起了这样一些人的形象，他们参加了1910年代、1940年代、1960年代和1990年代的斗争，留在身后的却是一无所有，只除了“泥沼里的足迹”；第四个标题模仿福柯的边沁式全景监狱，在荷兰殖民政权想让殖民地凡事皆归监控之下的雄心中，讽喻了印尼这个当代警察国家。

小说向我们展示的这位年轻的激进主人公，不仅忙于从他遇到的法国人、荷兰人、日本人以及住在爪哇的其他外国人那里了解世界，从世纪之交正将整个地球绍介到殖民地诸城的新报纸上了解世界，他还注定相继要娶几位外缘女子中最外缘的为妻：一个令人怜悯的欧亚混血美女，一个逃避垂死的清王朝野蛮统治的华人移民，还有一个凶悍的穆斯林，来自这个散乱铺开的群岛殖民地的东部极远边陲（从爪哇看来）。更引人注目的是，在所有四部小说中占有首要地位的人物，不是年轻的主人公，而是他的第一个岳母，在她初次行经之后，她就被微贱奴媚的爪哇父母贱卖给一个酗酒、贪淫的荷兰种植园主，但是她完全掌握了她此后的命运，克服重重困难与殖民地秘密警察本身较量。（普南用了一记出人意料的妙着，让第四部小说的叙述者是高级土著特工，被荷兰人派去监视和纠缠主人公，直到后者死去为止。）

虽然这些小说把时间设定在1896—1916年间，即“共产主义之前”，它们根本上却以“共产主义之后”的印尼为指向。老式马克思主义的痕迹，在许多情节里都昭然可见，这些情节如种植园主、领主代理人、殖民官员、土著贵族及秘密警察的压迫，农民、小商人、记者、妇女和少数族群的反抗等。但是我们（激进的印尼人）与他们（白人殖民者与其合作者华人贱民—企业家）对立的轴线消逝了，这条轴线自1940年代以降，无论对左派抑或右派，多少已成常轨。更险恶的人物一般是将来所称的“印尼人”，而男女主人公不但是民族身份混杂的

一群人，而且他们的文化和政治信仰纷繁各异。或许我们不该对这一切大惊小怪。在1970年代末，那时这批手稿写完了，普南充分意识到，为了使他历经十二年可怕监禁之后得以安全释放，明尼阿波利斯的众议员唐纳德·弗雷泽以及大赦国际功不可没；他也意识到适成对照地，“现存的”共产主义政权对他的状况无动于衷。监狱昭示了共产党人证书与道德勇气之间的鸿沟有多宽。与此同时，他在奋笔疾书，言外之意直指野蛮的独裁政府，这个政府在它的公民中间主张自身的合法性，理由是“西方民主制”和“一切形式的马克思主义”完全不适合印尼民族，据说该民族的源头只在于也全在于一个古朴纯净、有千年之久、200%纯土著的往昔。

还有一种印尼激进主义，它可以描述得稍简略些。卡塔维查亚（Pipit Rochijat Kartawidjaja）现在四十岁出头，比普南小了不止一代。他在柏林过着岌岌可危的日子，因为他的护照很久以前就被剥夺了，借口是他那煽动性的、傲慢无礼的著作，但是他拒不放弃公民权和寻求政治避难。他的幸存下来，部分是由于他同德国绿党和社会民主党里边的活动家建立了密切的私人关系。1965年那时候，他的父亲是一家国有糖料作物种植园经理，是个虔信的穆斯林，饱受种植园工人的共产主义工会的抨击。他还是个上初中的小孩，自然被家庭忠诚拉进当地一个反共青年团的行列，一当时机来临，这个青年团就加入到matanza（屠宰）之中。有些屠夫就是卡塔维查亚的同学友朋。对他所目睹的场景的种种回忆萦绕脑际，挥之不去，可是他无法条理连贯地思考它们或见诸行事，直到他去德国学习电气工程。在那里他娶了一位二流的印共知识分子的女儿为妻，大屠杀时这位知识分子碰巧离开了印尼。但是他跟他岳丈的关系冷若冰霜。自1980年代初以来，他因为三件事成了印尼自诩的激进分子中的闻人。其一，冷嘲热讽的文章汩汩涌出，笔锋直捣雅加达独裁政府，就这些文章而言，最显著的特色是它们超现实地混杂了政府官话、街头俚语、反语的马克思主义词汇、猥亵描写，以及纯诗的笔致。目的不外是让这个政权及其专制的发展语言去神秘化。其二，是对印度—爪哇古代传说的一系列再加工或新想象，那些传说支撑起了爪哇的小传统和大传统。在这里，克利须那神和阿周那可以作为公共信息官、异装癖的妓女、大学教授或宗教骗子，平等地谈话。他的规则就是“什么话都可以说”。其三，是对他中学时遭遇大屠杀的记述——站在屠杀者一边的记述，独一无二，理当驰名。他坚定地认为，大屠杀决不应忘记，它们也不应成为哪一天更多的大屠杀的基点。对于把他和他的伙伴们引向屠宰场的那种不长脑子的认同，他耿耿于怀。这意味着推倒了“我们”和“他们”之间让人宽慰的任何隔墙。

我只能引用这篇题为《我是印共分子还是非印共分子？》[615]的

奇文的两小段话，试着表现它的风味。第一，对顺着布兰塔斯河流经他家乡的那些可能是共产党人的尸体，他写道：“通常这些尸体不复有人样。脑袋没了。肚皮划开了。臭得难以想象。为了确保他们不沉河，这些皮囊被精心地绑在或钉在竹桩上。他们从谏义里出发，沿着布兰塔斯河流下。当尸首堆积在木筏上，印共党旗在上方猎猎招展的时候，这种起航达到了它的黄金时期。”第二，关于当地妓院的失业，他回忆说：“一旦对共党分子的清洗发动起来，嫖客们就不来寻欢了。原因只有一条：妓院门前悬挂着许多男共产党人的那话儿，像挂出来待售的一根根香蕉，大多数嫖客——和妓女——都吓得要死。”无论是对逃过一劫的老共产党人，还是对实施这恐怖的政府和政治集团，这都是一种令人十分恶心的语言，因为它让这个问题无法回答：我是刽子手还是非刽子手？但卡塔维查亚不是在对他们讲话，而是在对一个年轻的印度尼西亚讲话，如果它开始进行根本的思考（它有朝一日必定会那么做），它也将直面在“共产主义之后”这个世界纪元而非印尼时间里，“共产主义”和“非共产主义”的意义问题。

一种新主体性

在当代泰国，它不是一个驱鬼的问题，也许反倒是个召鬼的问题。泰共的覆灭一定程度上伴随着轻声呜咽，而不是骇人的巨响。虽然它的倾覆早于苏联的解体，但是时间相隔如此之近，严肃反思二者之一的人，很快就不得不反思另一个。头脑激进的泰国思想者们，在1980年代和1990年代初期，自由地、常常惬意地生活在一个欣欣向荣、富得俗气、腐化透顶的资产阶级半民主制下，不像他们的印尼同志，生活在心狠手辣的军政权淫威下。他们许多人最后拥有了可敬的职位，待在大学、媒体中和泰国议会里。对他们来说，问题典型地是这样一些：泰共的灰飞烟灭，是像它的保守主义敌人始终宣称的那样，因为它从来没有真正成为泰人的吗？他们自己忠诚于它，是天真年幼的幻觉的产物吗？他们彻头彻尾误解了本国的文化与历史吗？难道除了早早考虑福山的名言，尾随在亚当·斯密和托马斯·杰斐逊的没完没了的行列后面以外，就再没别的事可做了吗？

我们不应感到惊讶，最重要的激进思想者是学院派学者，而不是流亡的或被禁的非正统历史的想象者；他们殚精竭虑思索他们何以政治受挫，他们得胜的对手的力量何在。不过，这种思想几乎总是聚焦于历史，虽则方式大异其趣。且让我们仅仅简单讨论三篇重要文本，它们是1970年代的马克思主义活动分子在最近十年里所作，其中两人是泰国华裔。

第一篇是社山·巴色军（Seksan Prasertkul）的论文。他是1973年10月那些令人热血沸腾的时光的杰出学生活动分子，1973—1975年间进一步激进化，在越南和老挝短期受训，1976年后奋勇参加武装游击斗争。像他许多同代人一样，社山到1980年代中期得出结论说，泰共领导层不但被一种“华族性”（Chineseness）严重致残，这种特性导致他们荒唐地、灾难性地同“小瓶”的北京休戚与共；更要紧的是，他们几乎不假思索地将泰国民族主义拱手让给反动的佛教僧侣、右翼的军队领袖，尤其是让给紧紧攫住大传统和民众想象力的君主制。在他看来有一种暹罗史的建构至为根本，据这种历史说，暹罗是被心无私念、高瞻远瞩的一连串君王们从帝国主义手下拯救出来，并开始走上现代性之路的，那些明君始于我们从尤伯连纳（Yul Brynner）的精彩表演中认识的拉玛四世。在广泛细致的档案研究基础上，他写成了一篇“马克思主义的”学位论文，不过将传统的左翼和右翼历史编纂学完全颠倒了。[616]比如，他能够证明，十九世纪末二十世纪初那些老是被人轻鄙和边缘化的“中国人”和“泰国华裔”资产阶级，非但远不是一群乌合的买办，反而正是他们刚健有力地捍卫了泰国经济的独立性，使之不受英帝国主义之害；而此时君主政体和贵族却已向英帝国主义缴械投降，后来又与它狼狈为奸。他还令人信服地主张，泰国自由化和现代化的首要推动力，其实是英国的自由贸易帝国主义，它单方面地、满不在乎地摧毁了重商主义的垄断体系，后者是旧皇权秩序的根基；然而同时，它又因此抽走了本地资产阶级消灭旧制度的历史政治任务的基石。因此，旧社会秩序许多成分苟延残喘到了当代泰国，一种虚妄无稽的、神秘化的泰国史叙述也出现了。他论证说，泰共最大的失误中，有它对严肃的历史研究的轻视，它对斯大林式庸俗马克思主义未经三思的采纳，以及由此导致的它长期不能造就一种统治性势力。

第二人是通猜·维尼察古（Thongchai Winichakul），他是全国闻名的活动家“曼谷十八君子”之一，他们在1976年流血政变以后以“大逆不道”罪名被审判和定罪。通猜是泰国华裔，比社山小很多，思想上渐趋成熟的时期，正赶上我们回顾起来所称的“福柯时代”。所以他从另一个方向激烈攻击当代的旧制度。他做了一项出色的微观研究，研究了十九世纪曼谷制作的各种地图，以及围绕着这些地图的机构和话语，从而能够言之凿凿地表明，具有一种霸权性保守文化的不朽“泰国”或“暹罗”，是1870年代的发明。[617]欧洲帝国主义者们引入墨卡托绘图法，建立以数学为基础的测量学，想象连绵不断的无形边界，这造成了福柯式的“断裂”；在那断裂时刻之前，王朝的疆域是由它们的中心界定的，统治者认为他们的臣民是无限可变、用途各异的一群群劳役劳工、步兵和纳税人，对这些人要问的最后一个问题才是他们的“民族”。为什么“泰国”统治者的军队中充斥着中国水兵、马来

领航员和越南弓箭手，这就是原因之一。通猜进一步表明，在1870年代之后，新的皇家绘图部门如何开始以欧洲人的方式，创造出全盘假想的历史地图，这些地图将他讽刺性地所称的“泰国的地理体（Geobody）”推回到传说的往昔的薄雾之中。这样一种主张说：远非持续、毅然、爱国地捍卫始于古代的泰国，统治阶级实际上在稍多于一个世纪之前发明了这个泰国，而且发明它的那种方式有力支持了该阶级的统治权。不消说，它的推论显见是颠覆性的。但是通猜也认为，他的目的是为多样化的另类历史叙事开启一个巨大空间，那种叙事是去中心的、地方化的、平等主义的、民众的。如此以往，道路将被扫清，有利于未来对历史主体性的反霸权的左翼借用。

最后是加信·泰差皮拉（Kasian Tejapira），一位泰国华裔，三人中年龄最小的，小得无缘参加1973年10月的暴动，却也是1970年代晚期忠诚的地下马克思主义者。跟另外两人不一样，大约在世界共产主义自我毁灭之际，他才着手他的研究。或许正是因此，他的研究深受本雅明影响，旨在半反讽地复原1940和1950年代朝气蓬勃的泰国马克思主义。他周密省察了其中的形容词（泰国的）和名词（马克思主义）之间的历史关系，认识到以为马克思主义可以无摩擦地迁移，从一种文化到另一种文化，一种语言到另一种语言，那自始至终不过是幻觉罢了。他是这么想问题的第一个泰国知识分子。他还认为马克思主义是资本主义社会里的某种文化商品，在不同时代，它有着可描绘的各不相同的“需求”和“供给”。[618]他也是思虑及此的第一人。他的著作博大精微，非此处所能撮其要，但从下面这段出自它的开篇的引文里，我们能够略窥其旨：

在二十世纪最后十年，身处现今这个后共产主义世界里，对英语读者来说……这样一本书一定显得多此一举：它论述的是差不多半个世纪前，在一个遥远、恬适的第三世界资本主义国家中，以其转世化身出现、如今已归西的马克思主义—共产主义学说；甚至这本书的“存在权利”似乎都很可疑。毕竟，过去十年间，泰国的马克思主义—共产主义的理论、实践与组织已经证明是破产了，土崩瓦解了，就像世界各地其他国家里它的大多数同党一样。那么为什么要费工夫读——且别说写——这具政治遗体的如此冗长乏味的讣告呢？我的回答是，共产主义虽死，但共产主义的幽灵还缠着我们；这死者与活人有过如此长期、猛烈的交锋，如果不在它的亲密对话者的文化心灵上打下深刻的烙印，它是不会逝去的；还有，就其本身而言，唯有通过对共产主义鬼故事的书写、阅读和理解，活着的人们才能充分感知到他们自身潜意识的文化自我。

他这样收束全文：

泰国依旧残存着文化抵抗的基本要素，那种抵抗是长期致力于有摩擦地结合马克思主义与泰国文化所锻炼和形塑出来的。只要独裁政权和资本主义的现代浩劫仍然降临到泰国人头上，就会有日新月异的激进分子重整旗鼓，将这些要素铸成强大的文化武器，为他们自身的和人类的生存与尊严而战。

也许在这里，我们这三位泰国激进学者邂逅了普南和卡塔维查亚。他们以不同方式，不停地写呀写呀写呀，要找回天使退去的脚下那散落的碎片的可贵精华；这绝不全是为了他们的同胞。现代的过去——共产主义是其中如此核心的部分——必须加以深切的再检视，再探询，可能的话复原，因为，借用萨蒂亚吉特·雷伊（Satyajit Ray）的话说，我们等着听前方雷声隆隆。

14 各寻生路

1998年3月11日，恰在苏哈托指挥了一场将“民族之父”苏加诺赶下台的武装政变32年以后，这位印尼总统凭借傀儡的“人民协商会议”的一致投票，开始了第七个五年总统任期，在宣誓就职时，他说了这样一句意味深长的话：“我们经历的超过四分之一世纪的那种经济增长，今后我们再不会安享了。”[619]这一番话，是新英格兰的制造业城镇、宾夕法尼亚和比利时的煤钢带、澳大利亚和美国西部的废弃城镇的语言，在那些地方，资本主义由盛及衰，只留下满目疮痍和破落的社会体系。这番话也激起笔者就“亚洲危机”提出两个相关问题，在当代报刊杂志对“亚洲危机”近因的连篇累牍的分析中，它们很少被提出来。第一问是：什么因素使得世界银行所谓过去二十年的“亚洲奇迹”成为可能？第二问：是不是苏哈托的预测不但对印尼有效，对东南亚其他先进国家也有效？[620]

如果谁在1950年代预测，一代人之内“奇迹”要在该地区发生，这人一定会被认作痴人说梦。印度尼西亚刚遭受了长达十年的军事占领、战争和革命的毁坏，识字率顶多10%。即便十年之后，印尼全国积累的收入，也比美国大型大学的收入高不了多少。菲律宾经济在殖民时代就很虚弱，到1950年代早被交战的日、美军队践踏成一堆瓦砾。除了（或许）有四分之一人口掌握的美式英语外，这个国家缺少一种国语把它结成一体。暹罗是个睡意沉沉的谷物出口国，就算在1960年代，它也缺乏全国性的、行之有效的初等教育系统。马来亚的锡加橡胶的殖民经济已是有气无力，这个殖民地成了一块战场，宗主国英国的军队与强大、无畏的共产主义暴动对垒。还须多说吗？

似乎可以不无道理地认为，这一“奇迹”之成为可能，要满足四项基本条件，而这些条件仅仅存在于从南韩延伸到印度洋东岸的、由沿海资本主义国家组成的狭长地带。

第一项条件是该地区冷战的特具弧形。二十世纪第三个25年里，世界上没有哪个地方的冷战比这儿“更热”，后来由于1970年代中期北京—华盛顿恢复邦交，也许又没哪个地方冷却得更快，更显著。美国人打过的仅有的两场大战都在这个地带：在朝鲜半岛上，他们被迫接受了代价高昂的平局，而在印度支那，他们遭遇了更惨痛、更耻辱的战败。东南亚的每个大国——印尼除外——都发生了持久、严重的共产主义叛乱，印尼本身到1960年代初还允许共产党合法存在，那是社

会主义集团之外世界上最大的共产党。美国人从政治、经济、军事和文化上大举干涉所有这些国家，唯马来西亚例外，在当地共产主义造反运动的整个非常时期内，它依旧是个殖民地。臭名昭著的多米诺理论就是专为东南亚发明的。为了撑起这一排摇摇晃晃的多米诺骨牌，华盛顿全力以赴扶植这样的政权：效忠于它，资本主义经济繁荣，威权主义，反共——通常但并非一律是军人统治。[621]许多政权通过防御协定同美国拴在一起，美国人还在有些国家布下了花样百出的军事设施。大败亏输只是鼓励华盛顿在它余下的政治牌背后投入更多武力和财力。美国的这个热带对跖区领受的五花八门的“援助”，世界上别的地区无出其右。

另一方面，印支“陷落”后巩固起来的华盛顿—北京反莫斯科联盟，意味着自1970年代末期直至苏联解体，东南亚那些国家如果愿意，就能继续从华盛顿的冷战慨赠中获利，不会面临什么严峻的国内或国外麻烦（我们下文将看到，菲律宾部分是个例外）。跟这整个过程很相似的事情，世界上其他任何地区都不曾发生过。

第二项可能条件是该地区地缘上接近日本这一造化。东京到十九世纪末才姗姗来迟参与帝国主义游戏，它面对着北部边境的沙皇帝国，固守东南亚、支配中国的欧洲列强，同时美国人正横渡太平洋快速推进——阿拉斯加，夏威夷，中途岛，威克岛，关岛，菲律宾。从1895年取得台湾、1910年强夺朝鲜入手，日本统治阶级试图运用经济、政治和军事手段，为他们的国家在东亚和东南亚创造一个霸权区域，要与美国在西半球的霸权区域相当。最终结果是1937年中日战争的开火，1941年底太平洋战争的爆发，1942年东南亚大部地区的被攻取，和1945年8月原子弹的一炸而溃。战后恢复期间，从前的野心并未消失，只是采取了本质上是经济的外观。华盛顿自信它对日本的政治、军事控制，又热衷于将日本经济建成亚洲资本主义活力的基石，所以没有在东京的道路上设置什么真正的障碍。但是在战后初期的年月里，毛泽东的中国向日本资本关闭，而南韩人对日本殖民主义的苦痛记忆也决不会让他们持更欢迎的态度。东南亚是可获得的唯一现实的机会，特别是因为欧洲列强如今已丧失它们在那里的殖民堡垒。从1950年代开始，通过一系列的战争赔偿协议，东南亚国家获得了购买日本产品的大量资金支持，东京的经济势力范围急剧扩大：先是在暹罗，那是它二战时期的同盟；后来在其他新兴民族国家，它们曾在日本军事统治下有过不那么愉悦的经历。到1970年代初，日本已成为该地区最最重要的外国投资者，既是自然资源（木材、石油等）的开采者，又是工业和基础设施发展上的投资者。这一切意味着东南亚是世界上得天独厚的地区：最富强的两大资本主义国民经济体深深地、总体上合作地卷入此地四十年。后来，当南韩和台湾作为主要的

资本输出地发动起来以后，它们追随头雁，增强了业已甚巨的原本限于美日的资本与技术流入。[622]

第三项可能条件极具讽刺性，它就是中国成功的共产主义革命。在全球资本主义秩序之外建设强大、专制的社会主义经济，这种毛主义的构想阻碍了中国在东南亚扮演重大的经济角色，或者说，阻碍了中国与东南亚竞争，直到1980年代中期。[623]只有在那时，这个过去的“中央王国”，连同它那广大的国内市场，它那受着中共铁腕统治的一贫如洗、一望无际的大群农民和工人，才开始从美国、日本、欧共体、台湾乃至南韩吸引巨额投资。因而到1990年代，中国大陆终于有机会在制造业出口上打败东南亚了，这种形势看上去一定会无限期地延续下去。回顾起来，可见这个亚洲第一大国离奇地隔绝世界市场四十年，东南亚奇迹部分地就是托它的福。

最后一项条件间接联系着第三项。从鸦片战争到中日战争开火，在这悲郁的衰落世纪期间，数百万年轻人，多是文盲男子，离开福建和广东沿海地区，前往劳动力贫乏的东南亚的欧洲殖民地以及暹罗。[624]这些人讲的是（总体上）彼此不通的话，比如闽南语、粤语、客家语、海南话和潮汕话，一直到世纪之交，他们大多数极少自认是中国人。他们按宗族、家乡的村庄或地区，也按语言群体识别他们自身。在环境有利的地方，特别是在佛教的暹罗和基督教的菲律宾，与当地人通婚，接受同化，这很普遍，时间一长就造成一个独特的混血社会阶层。在不太有利的环境下，比如在（穆斯林的）马来亚与荷属东印度，按殖民者的决策，他们往往被强行隔离聚居。然而1900年后，这种情况开始改变。妇女们开始从广东和福建过来了；学校开始建起来了，教孩子们全汉语的书写，也教官话口语；真正意义上的中国民族主义取得了各种新进展。在这个时候，移民社群变得更加根深而稳定。尽管大部分移民久居贫寒（比如直到二战，他们构成了暹罗和马来亚的真正的工人阶级的主体），但是数量不菲的人，凭借勤奋工作的习惯与背井离乡带来的自由，顺着职业阶梯一步一步地攀升——小买卖、企业主、专门职业，甚至政府机构。尤其是在荷属东印度，这些人渐渐形成一个明显的中间层，介于殖民行政机构与绝大部分是农民的本地人之间。

然而在这同一时期，土著民族主义开始在东南亚兴起，最早是在菲律宾，最后是在柬埔寨、老挝、马来亚和新加坡。历史上第一次，这些移民及其后裔常常发现自己左右为难：一边是种族主义日甚一日的殖民政权，它们蔑视、剥削但也保护他们；一边是本土文化保护主义的民族主义者，这些人鄙视他们是外乡人，是殖民者的协从，但又嫉妒他们的经济成就。欧洲殖民主义的瓦解，这些前殖民地于战后的

独立，都加剧了他们处境的不安定性。殖民地的子民身份能够轻松持有，但一个民族国家的现代公民身份却不能。[625]种种选择须得做出，但谈何容易；其中的难处，由于分别以北京和台北为中心的两个敌对政权的出现而加重了，它们二者都热望吸引南洋移民的忠诚，却无一有能力——或者甚至很有心——为了他们的利益进行保护性干预。然而与此同时，殖民主义的终结敞开了太平洋战争之前梦想不到的经济上发迹的机会。

独立后的总体社会趋势——虽然国与国之间广有变异——是向上流动的“土著”力保他们自身在政治领域有一种坚不可摧的地位，特别是在急剧扩张的国家行政机构里，而重中之重又是在军队和警察部门里。印尼和马来西亚的这种趋势尤为显著；可是即便在暹罗，它已经拥有大批“华人”政治家，却难得觅见一位声称有如此血统的高级军官或警官。[626]此外，国立大学或公开或隐蔽的歧视“华人”政策，据信是要限制他们在公共部门乃至某些专门职业中的发展机会。这一切的后果是激发华族人将精力和雄心凝聚到商业部门——合法的和非法的。苏哈托的印尼当属这种种趋势的极端例子。从1966年3月到1998年3月间，已知有华人血统的，无一人曾经做过内阁部长、高级文官、陆军上将、海军上将或空军中将；甚至在议员中间，华人也是寥寥。然而，估计占总人口5%、据称是华人的群体控制了国内经济的70%—80%，而且苏哈托周围最大的亲信资本家，几乎全部恰是出自这个群体。这样一种劳动的“种族”分工刺激了政府官吏一方的大量寻租活动，制约了一个茁壮的“土著”企业家阶层的成长，使得边缘化的华人少数族群成了“奇迹”的真正的国内发动机。

这样一些可能条件，有多少还将继续存在于二十一世纪初叶呢？冷战期间美国对东南亚的异常投资不会再现了，那种投资让一个个暴政成为可能：1948—1977年间的泰国将军们，菲律宾的马科斯政权，苏哈托的望不到头的新秩序（Neues Ordnung）。美国在菲律宾的基地撤离了，这个国家对它的前殖民主子而言，如今已成鸟尽之弓。暹罗不复被视为反对什么东西的堡垒。就算是广土的印尼，连同它那2亿的众民，而今也更多被当作包袱而非盟友。马来西亚久立不倒的总理马哈蒂尔的反西方鼓噪，只不过为他在华盛顿博得一个耸肩而已。

日本在这一区域有着恒久的地缘政治利益，但是很可能，以1985年《广场协议》为标志的这个国家的“历史时刻”，还有在1980年代横扫美国的反日大恐慌，都已过去了。眼下这个十年间，东京挣扎着要从1980年代末破灭的泡沫中奋力自拔，却鲜见奏效。它没有能力多施援手，助东南亚战胜金融危机，就是这一衰弱的明证。另一方面，虽

然中国的政治前景充满变数，但是极有可能，历史上它在东亚和东南亚的那种中心作用，不久它将重新承担起来。它拥有的资源远胜东南亚任何国家，很长时期内它将是世界市场上不可一世的竞争者。因此，也许只有海外华人会留下一项经久的奇迹要素，纵然这个要素也有其可疑、脆弱的层面。

然而，即使说“奇迹”的这些可能条件多数已经消失或可能行将消失，也未必表示相关国家不能利用超常增长时期，为更加自立的长远发展奠定基础。毕竟，不论德国还是日本，都在遭遇战败、经济破产和外敌占领之后，在一长代人时间内东山再起，又成了经济大国。极度民族主义的南韩提供了一个更切近的对照，它利用美国人撑腰的冷战专制政治所带来的增长机会，以及它自身对其强大邻国的历史恐惧，造就了一个工业社会，生产出世界一流的工业品：有充分理由认为该国将迅速从金融危机中恢复元气，不久重新担当起它早先在全球经济中的那种角色。故而我们要问的关乎东南亚的核心问题是，“奇迹”时代积累起来的资源和资产，多大程度上被用来为它的可能条件暴减的日子做好准备。

为探索这个问题，哪怕只是蜻蜓点水、挂一漏万地探索，有三个明显的着眼点：一支有技能、受过良好教育、能够提升各国的附加值层级的劳动大军的发展；国内储蓄和投资的使用；以及对国家环境和自然资源的关切。这三点当然是紧密联系的，其中对未来至为重要者是第一点。

我们或可考虑不曾殖民化的暹罗，就在金融危机爆发前，它还一直被世界银行宣扬为一个样板，一切有远见的“第三世界”国家都可以效法它，因为过去三十年里，它的增长率极高。1980年代末，它的中学适龄人口，只有区区28%的人确实在上不管什么样的中学。[627]据可靠估计，到2000年，该国70%的劳动力将受过小学及以下层次的教育。[628]高等教育机构培养出来的工程师，只及暹罗所需的一半。泰国的职业学校，不以它们灌输的高级工业技能闻名，更因它们学生团体间的野蛮斗殴著称。它的大学仍以国立为主，客气点说，其质量是“参差不齐的”，这尤其是因为教授和讲师薪俸羞涩，于是花了大量时间在校外做兼差或投机。末了还有一个现象，它在资本主义东南亚的其他各地也都看得见：许多上层和中层阶级的父母，决定尽量避开国民教育体系，送子女到当地的“国际”中学念书，进而依据各自的收入水平，送去美国、英国、加拿大和澳大利亚读大学。这些年轻人有的永不回国，回来的那些人很少愿意在祖国的教育系统里谋饭碗。

相比于马来西亚，菲律宾的大学适龄青年的入学比例足有三倍多（38%对7%），[629]但是学生们大多处在低劣的文凭加工厂里，学

校差不多什么都没教给他们。两国都不具备有效的、以工业为导向的“职业”教育体系。它们都经历过严重的青年人才外流，特别是由于英语语言殖民主义的那种有销路的遗产。在马来西亚，聪明的年轻“华人”，面对教育和其他方面的歧视，一直在大量地去国离乡。马科斯给菲律宾带来的深重苦难，启动了“土著”菲律宾人的大规模移民，其中不少人拿着当地大学的文凭，他们移居世界各地，做女佣、护士、酒吧招待、妓女、私人司机等等。（他们寄回家的钱是对菲律宾外汇收入的最大单项贡献。）印尼情况更糟。威权主义政府恶化了教育问题，它经常认为学生是个易变的危险群体，它还更多地运用教育系统灌输政治忠诚，而不是激发有创造力的青春心智。[630]

教育政策之所以有这些缺陷，一个关键的原因是，多年以来，工业发展的主要投资者来自该区域之外，特别是美国、德国、日本、韩国和台湾。所有这些投资客都在寻找低薪、听话和没有组织工会的工人；后三国还寻求离岸平台，它能提供进入美欧市场的低关税通道。对这样的投资者来说，在业务的直接需要之外从事职业培训，很少有利可图或有资源可用。再说，他们发展起来的制造工厂同国内经济与社会只有微弱的背后关联，往往运作得有几分像飞地。结果，有钱的外国人和穷苦的本地人做了出口开发型增长的许多现实工作。但是这种形势的延续始终有赖于劳动力的低工资、低技能状况；有点显著改善就刺激投资者转移到更穷的国家，比如越南。然而只要GNP数字继续上升，该地区就不会有什么政府严肃地从结构上谋及未来，一直到金融危机迫在眉睫。

恰恰由于出口导向型经济增长深深依赖外国投资拉动，国内的投资者，尤其是政治关系不错的那些人，就把他们的活动云集在受保护的经济部门：银行、房地产、建筑和自然资源开发。金融危机来临的时候，印尼有两百多家银行，大多数不可靠而且有政治关系，几乎全都负债累累。曼谷城市银行估计有70万套闲置的住房和办公室。马来西亚政府下令修建了世界第一高楼，不料竟发现它的场地大半租不出去。苏哈托政府在飞机制造业上投入了数十亿美金，尽管如此，它的产品缺乏FAA（联邦航空局）安全认证，几乎无人问津。诸如此类，一个个白象工程前仆后继。正是奇迹的长久延续，不但刺激了统治阶级，也刺激了新中产阶级，利用他们的高储蓄水平，投身到各式各样投机的、非生产性的和寻租的活动中去。

1980年代中期以后，日本人为的低利率与东南亚地区流行利率之间的巨大差距，又助长了这些或许是“自然的”倾向。对东南亚的金融家们来说，从东亚借钱，又便宜又几乎无限制，然后在他们国内市场放贷给各色人等，大赚一笔：这简直易如反掌。在估值过高的当地货

币与美元挂钩的状况下，美国施加压力要求“自由化”，而世界银行又执著地推销当地证券市场，这进一步加重了投机倾向。

东南亚的资本主义国家当中，只有印尼和马来西亚证明赋有丰裕的矿产资源。然而在1950年代，所有国家都拥有广袤、丰产、形态各异的森林以及储量丰富的沿海水域。如今，菲律宾业已成为全世界环境受破坏最重的国家之一。暹罗的森林近于消失（只在最近十年，政府才颁布了一项国内伐木禁令，贯彻还不得力），肆无忌惮的泰国伐木人就把他们的魔爪伸向了贫困的邻国缅甸和老挝。去年印尼的大火，烧毁了婆罗洲和苏门答腊的几十万公顷森林，污染了居住在马来西亚、印尼和泰国南部的数百万人的空气。这些大火是苏哈托家族卵翼下的企业集团的贪婪之果，为了开辟出广阔的种植园，那些集团觉得烧掉偏远的人群、动物群和丛林本身，来得比较省事。[631]高技术，高高在上的日本人、韩国人，还有其他渔业公司，严重消耗了海洋环境，损害了贫穷的当地人的利益。在“奇迹”时代的大多数时间里，印尼与马来西亚有石油和/或天然气的大矿之利，也有欧佩克能够在不同点上强加的石油价格之利。但是这些矿藏是有限的，再也不能以1970和1980年代那样的规模开采了。又一个北宾夕法尼亚？

太过悲观或许不对；但是，特别是假如谁想到拿南韩作比较，他很难不得出结论说，“奇迹岁月”被东南亚那些领导人总体上短视、挥霍无度、甚至误国害民地虚耗了。

余下的事情，是要比较性地思考创造了奇迹的东南亚四大国的政治轨迹，以便评估金融危机在各国的可能后果。谱线从一端的菲律宾，经马来西亚和暹罗，延展到另一端的印尼。

在“奇迹”岁月的多数时间里，菲律宾被看作一个可悲的例外：它是在别国纷纷呼啸前进之际却陷入贫穷的唯一资本主义民族国家——还是唯一的美国前殖民地。不过在金融危机期间，它的货币比泰国泰铢、马来西亚林吉特、当然还有印尼卢比都要坚挺一些；而且这个国家甚至正在摆脱而非落入国际货币基金组织的掌握。这何以可能呢？

答案在于马科斯政权的性质以及它在1986年2月垮台的原因和时机。除开他是文职政客这一点以外，马科斯是东南亚冷战“火热”时期一个典型的暴君。1965年他第一次当选总统，时值林登·约翰逊开始把大批美军送往越南。菲律宾的美军基地，特别是苏比克湾的海军基地和克拉克机场的大型空军基地，对打这场战争非常重要。马科斯为这些设施索要高额租金，出租菲律宾军队到越南服役，对菲律宾领土上贮藏核武器乐得保持沉默，叫喊着支持美国的战争事业。反过来，当1972年他的合法总统任期将满时，他建立了自己的强盗独裁政府，

或许也是由于给尼克松最近两次总统竞选运动的财源提供了大笔私人捐赠，华盛顿对此若无其事地睁只眼闭只眼。1972—1986年间，马科斯家族及其亲信密友们，完全依赖美国的持续支撑，有条不紊地掏空了不甚强大的菲律宾经济，意外促成了南部穆斯林劳民伤财的分离主义叛乱，还激发了不久即蔓延至几乎全国各地的毛主义反叛运动。然而到1980年代伊始，东南亚的冷战的“火热”阶段结束了，里根的白宫中那些更冷静的头脑认识到，马科斯独裁政权必须滚蛋：它正在从政治和经济上毁灭这个国家，对美国一点好处也没有。[632]于是中情局积极介入了反对该政权的民众运动，最后，正是美国军用飞机突然将这对千夫所指的夫妇从他们的宫殿带到夏威夷的镀金牢狱里。科拉松·阿基诺接掌总统宝座，立即多方面地恢复了马科斯之前的地方巨头民主制。她的丈夫在1983年结束美国的流亡生涯刚一归国，就遭马科斯党羽暗杀。当极右的军国主义者企图推翻她的政府时，华盛顿断然挫败了他们（尤其是在1989年12月）。

1986年那时正当“奇迹”的巅峰期，菲律宾却事实上破产了；然而同时，也正因这个缘故，它逃脱了冷战体制。一方面，阿基诺被迫采纳国际货币基金组织的疗法：解除管制、自由化和紧缩开支（这持续到她的继任者拉莫斯统治下），但是她合情合理地能够全盘诿过于她那可憎的前任。另一方面，出于种种复杂的原因，其中包括皮纳图博火山爆发，火山灰掩埋了克拉克机场，美国人开始逐步关闭他们在菲律宾的军事设施，这个过程在1991年结束。[633]随着马科斯的倒台，共产主义叛乱失去了动力，分裂得派系林立，渐趋于树倒猢狲散。政府同穆斯林造反者的主要集团最终勉强达成一项协定。寡头制的、然而竞争性的现行政治体制看上去相当稳定，不存在有力理由认为菲律宾不会以它在1990年代间呈现的适度步伐轧轧前行。总之，由于菲律宾十年前就破产了，不曾经历“泡沫”，而且自1980年代中期以来就有一种“正常化的”、半民主半寡头的、后冷战的、文官控制的政治系统，所以它蒙受金融危机之苦最轻微。

相比之下，马来西亚和暹罗受到更重打击。马来西亚在冷战的“火热”时期，在一些重要方面是个异类。这个国家1963年才创建起来，那时白厅安排了一个草草拼就的混合体，马来亚、新加坡、沙捞越和沙巴这两个婆罗洲地区囊括其中，但1965年新加坡就脱离出来了。[634]马来亚半岛本身是在殖民政府粉碎了当地强大的共产主义运动之后，于1957年方才获准独立的。马来西亚继承（而后改进）了殖民政权严酷的反颠覆法与冷血的安全机构，但并未继承叛乱本身。部分由于这个缘故，也部分因为伦敦执意（至少在哈罗德·威尔逊任首相期间）保持它自身在东南亚的势力存在，华盛顿对马来西亚的干涉，比对该地区其他任何国家的干涉都要少。马来西亚自建国以来，一直

是一成不变的威权主义政府，但是这种一成不变的基础无关乎冷战，而全在于马来人种族群体（52%）的一种集体决心，在面对较大的“华人”（35%）和较小的“印度人”（10%）这些少数族群时，要垄断实际的政治权力。这意味着，所有总理必得是马来人和文官，他们谁也不曾被公然的暴力赶下台。[635]同时，马来领导人非常英明睿智，允许华人和印度人有约束、从属性地参政。形式上，政府始终是族群有别的三个党派所组成的一个联盟，也始终有少数族群的内阁部长。马来人企业家享受了许多优惠待遇，通常是在受保护的部门，并处于政府的庇荫下，但是这从不曾被推到极端，以致彻底疏离生意兴隆、活力四溢的少数族群商业阶层。这就产生了一种非凡的政治稳定性，它在多年时间里激励外国投资源源流来。石油和天然气的可观收益也为稳定政府财政提供了基础。虽然投机热和对高不可攀的特大工程的嗜好在1990年代侵袭了马来西亚，腐败也急剧增多，但有两个奇特因素保护它免遭重创。第一个是它与富裕的新加坡之间怪异的竞争—共生关系，后者位于从柔佛出发的一条短堤对面。这个“华人”占压倒多数的城市国家，至今已被李光耀专制政府统治了四十年，它老是对自己所处的位置战战兢兢：两个说马来语的、近现代有过反华暴力史的伊斯兰国家把它夹在中间。因此它有万般理由要帮衬吉隆坡，而它的财富使它有机会这么做——至少在一定程度上。第二个因素说来够古怪的，是马来人领导层自身的狭隘地方观念，他们感到有必要公开强调马来/伊斯兰价值观，而且，他们在老大哥印尼面前有自卑情结——我们甚或可以这么说。[636]

对马来西亚而言，在较远的将来，主要困难想必是它的教育体制的落后，和许多马来人中间的食利者心态，他们在一代人的时间里，是政府慷慨解囊的享有特权的受益者，那种模式让人想起科威特那样的地方。[637]就眼下来说，这个一成不变的政府应对经济危机，是靠加强它的威权控制呢，还是靠容许更民主的参与和更现实的公共问责，尚需留待日后观察。[638]

相比之下，实际上从东南亚冷战的“火热”阶段伊始，暹罗就是美国人的一个前线国家。早在1932年，文武官员的一个小集团推翻了专制主义君主政权，自1930年代末以降，军方在披汶·颂堪元帅的领导下，势力蒸蒸日上，把暹罗引入太平洋战争，成了日本人的盟国。日本战败后军方一时名声扫地，1947年通过军事政变重掌大权，立即跟华盛顿结成同盟。OSS（战略情报局，即中情局的前身）从前具有传奇色彩的头目，“疯狂的比尔”·多诺万（“Wild Bill”Donovan），被艾森豪威尔派往曼谷任美国大使，这是那时代特有的事情。在铁腕人物沙立及其副手们的政权下（1958—1973），美国主宰进一步加强了。越战高峰时期，大约有5万美国军事人员驻扎在泰国土地上，该

国被一张军事基地的网格所覆盖，从那里实施对印度支那的海陆空袭击。与此同时，美国向暹罗注入了巨额款项，以供军事基础设施、农村发展以及教育之用；到1960年代末，日本人也正渐渐成为强大的投资势力。

随之而来的社会变迁，（到1970年代中期）已经造就了大批新中产阶级，（1965年后）同样也造成了节节高的共产主义叛乱。这些发展状况，与对美国同盟不断增长的反抗一道，激成了1973年10月曼谷那突如其来、前所未见的群众动员，它在国王拉玛九世的审慎相助下，把独裁者们赶下了台。自由宪法颁布了，暹罗经历过的最公正选举举行了。到1976年3月，美国的军事存在撤离了，和北京的友善关系启幕了。然而同年，印度支那的多处共产主义胜利引发了泰国国内的极端对立，最终演化成1976年10月6日的流血政变，然后有数千名理想主义的、激进化的学生逃往共产主义游击区。

一个极右的军人主导政权的巩固，在那时看来是完全可能的。但是如我们所见，亚洲的冷战此时迅急降温。1977年10月，极端分子又被另一场政变推翻，领导政变的是狡黠多智的江萨将军，他向游击区的大学生们发布大赦，而且重视培养同北京与河内的良好关系。[639]江萨的灵活政策被1979年中柬越三角战争幸运地推进了，在那次战争中，忠于北京的泰国共产党失去了它在印支的稳固后方，也失去了它新吸收的、极度民族主义的学生拥护者。到1980年，该党已沦落得不足为虑，陪它一起沦落的是其他任何明显的左派。

于是在1980年代初，其时受到中日美三国支持的暹罗，已经根本上走出了冷战阶段。尽管这个十年的多数时间是一位将军充任首相，但他的内阁是一些组织松散的保守政党所形成的各种联盟。经济“奇迹”为规模空前的贿选行为提供了资源，大企业和地方显要的政治权力稳步提升，受害的是军方和行政机构。1991年军队再度短暂掌权，不过不是拿传统的“红色恐慌”为理由，而是借口文职政客的腐败；但是他们在1992年“流血五月”的中产阶级大动员中被赶跑了。[640]

这段插曲的一个宝贵结果，是赞成根本性宪法改革的一场运动——它要削弱腐败的行政部门的集中化权力，遏制贿选，加强政党纪律，提高问责性。1997年7月泰铢崩盘，让那些最起劲地抵制改革的集团脸面丢尽。新宪法最近已经颁布，它在大多数方面都是进步的。金融危机本身并未造成政治动荡，甚至没有造成较大的示威游行，仅仅导致一个腐败的文官内阁垮台并被另一个略老实点的内阁取代。此外，由于长期成功地将“华人”融合进几乎所有社会阶层，到目前为止，不存在任何种族主义的攻击替罪羊行为。泰国的政治精英层，靠着唯国际风向是瞻，如愿撑住他们自己的地位已达一个半世纪；在顺

应国际货币基金组织的要求上，他们也很少惊怪抱怨；他们（也许正当地）寄望于该组织的是，当失业率上升、物价暴涨时，他们将会得到回报。基于前面列举的种种原因，奇迹在某个时候重返暹罗似乎不大可能，但是有充足理由相信，这个国家的后冷战政治秩序灵活通变又根深蒂固，足可确保在不远的将来经济适度复苏。

然而印尼完全是另一回事。其实在1964—1965年间，印尼经济就已垮了，原因在于恶性通胀、军队对大型国有部门的贪腐管理，以及苏加诺的独裁主义政策。经济崩溃作为主因造成了一种心理氛围，在这种氛围下，1965年10月到1966年1月间，一场浩大的屠戮发生了，直指合法的、赤手空拳的印尼共产党及其支持者，付出的代价是至少50万人的生命，还有其他无数人多年的监禁——未经审判，却常常受到严刑拷打。[641]后来没多久，那位激进的民粹主义总统、华盛顿眼里的妖怪苏加诺紧跟着下台了。当时，美国军队正陷入印度支那的泥潭，苏联的军事力量似乎进步神速，此时此刻，社会主义国家集团之外最大的共产党遭到可怕毁灭，这立即给大屠杀的主事者苏哈托将军赢来了美国赞助。1966年春，印尼第一个“热”冷战政权，尾随着恐怖活动建立起来了。

在早期岁月里，独裁政权对美国的心愿百依百顺，也因为这么做，它得到丰厚犒赏。美国培养出来的一个新古典经济学家团队掌管了经济，他们止住了恶性通胀，将许多国有化公司私有化或者归还给原来的外国所有者，鼓励外国投资开发国家丰富的自然资源或投向制造业。印尼和美国达成一项密约，允许美国核潜艇通过印尼海域，无须浮出水面以致暴露在苏联卫星的追踪眼皮之下。作为回馈，华盛顿组织了“支援印尼政府间集团”（Intergovernmental Group for Indonesia，IGGI），这是美国、日本与欧洲资本主义大国组成的一个大财团，要在本世纪的下一个二十五年里，给印尼的“发展”专款大量、稳定地输液。这些政策，既是苏哈托权力巩固的关键根基，也是1970年代、1980年代和1990年代初印尼奇迹的关键根基；它们给刚发现富藏石油的印尼带来的效能，被1973年欧佩克的石油提价行动大大增强了。华盛顿那么称心如意，以致1975年12月后，当苏哈托决定入侵并占领葡萄牙从前的小殖民地东帝汶时，福特和卡特政府竟对这一事实装聋作哑：实现这次入侵，用的武器九成是美国造，严重违背两国1958年的双边武器协定。进而，它们还在国际论坛上为雅加达辩解，又秘密提供越战中使用的威力极大的OV-10攻击型武装直升机，帮助摧毁东帝汶人的抵抗，摧毁东帝汶的农村环境和社会，真是太有效了！（20万以上东帝汶人，亦即总人口的1/3，在1975—1979年间非自然死亡。）

随着时间的推移，苏哈托政权渐渐改变了它的内部特性，改变方式将具有非同小可的长期后果。在早年，他是将军们的统治小集团中的首席执政，他的权力是军队的权力，他的权威是基于恐惧，基于美国人收拾的经济稳定化的有益影响。那时候，富得出了名的人是高级军官们，最负盛名者是苏托沃（Ibnu Sutowo）将军，他久居国家石油公司即“佩塔米纳”（Pertamina）总裁之职，想方设法弄得它在1975年欧佩克成就如日中天时破了产。然而时间一长，苏哈托把他的袍泽们撇在一边，创立了个人独裁统治，雅加达的饶舌之徒今天称之为“我们的泰坦尼克”。手段不外两招。

一方面，他改进了扎根于庞大的官僚机构之中的选举体制和执政党，这保证他彻底控制着立法机关和人民协商会议（它选定总统，为政府政策制订大政方针）。他狡猾地创立和资助了两个名义上的反对党，一个给虔敬的穆斯林，另一个给基督徒和害怕这些穆斯林的其他人。[642]这些机制，还有他从国内外源头上可以弄到手的无限资金，使无尽系列的装模作样的“自由选举”成为可能，也使他本人得以永久连任总统，遇不到反对。[643]

另一方面，他开始利用十分招人嫌恶的印尼华人少数族群，确保他对全国财富的个人控制。在该政权初期，苏哈托与“赤色中国”断绝了外交关系，关闭了华人学校和报刊，强迫华人改名，改得听起来像穆斯林或爪哇人，还立法规定 tjina/cina（大致相当于“中国佬”）是这些人的官方称谓。[644]他后来看样子逐渐认识到，对华人的政治—文化压制与强制集中居住，能够达到别的目的。一方面，华人被全盘取消了正式的政治权力，那种程度是前所未见的。[645]与此同时，“华人少数族群”受激而群聚于商业，他们中的小股精英在苏哈托的私人保护下，被拔擢到超级大亨的地位。在这种“分而治之”（divide et impera）体制下，我们可以说华人有经济权而无政治权，而本土的印尼人（苏哈托的对手或接班人会从中升起）或许有政治地位，却没有富集的、独立的财源。

这些“宫廷大亨”也是为苏哈托大家族聚敛惊天巨富的代理人，马科斯家的赃物，虽鼎盛时期，[646]比之这一巨富也相形见绌。他们超级大亨的地位有赖于凭借政治手段，将关键经济部门重新组成卡特尔和垄断化，特别是银行业、进口贸易和自然资源开发。苏哈托的“皇子公主们”和其他亲属，在这些大亨的公司里获赠大量股权，从大亨持有的银行拿到无限度贷款，对特殊的出口商品（如丁香）和进口商品（如塑料）拥有分拆的垄断经营权。[647]上层树立的榜样，在“奇迹”年月里向下蔓延，结果印尼经常与尼日利亚和中国为伍，被列为世界上最腐败的三个国家之一；因此像它这样一个国家，1960年同南

韩的发展水平相当，三十年后却完全被后者超越。

时光流逝也一定会有它的社会、政治后果。苏哈托当国家元首，为时之久超过世界上任何一位非君主的领袖——另两个人除外：卡斯特罗，还有差距不大的多哥的纳辛贝·埃亚德马（Gnassingbe Eyadema）。[648]很多年来，他可以依靠对1965—1966年大屠杀的记忆，让印尼公众政治上噤若寒蝉。但是今天，要到45岁左右的人才可能保留着这种记忆，大多数印尼人都远远小于这个年纪。苏哈托政府依旧抬出“潜伏的”或“死灰复燃的”共产主义幽灵，证明它的压制是正当的，可是这冷得结冰的冷战修辞谁也说服不了。而今率领军队的将军们，在大屠杀发生之际还是嘴上无毛的军校学员，比他们的总统小了整整一代。[649]1990年代初，人数多得多的新一代工厂工人涌现出来，其中许多是妇女，他们越来越无所畏惧，通过罢工和其他形式的反抗，逐渐消蚀了政府对劳动力的公司控制。因奇迹而生的新中产阶级，早先的感恩戴德，已经变成对资本主义亚洲最后一个冷战政权的贪婪与压迫的沮丧感和怨憎感，特别是因为他们眼瞅着别的地方处处在欢快地松绑减压。

印尼卢比的灾难性崩盘（比该地区其他任何一种膨胀的货币所遭遇的崩溃都剧烈得多）意味着，不论印尼人还是外国人，人人都感到，经济危机不可分地牵连到政治危机，这在印尼现代史上要第二次出现了。很可反映这种形势特点的是，尽管经济破产了，“发展之父”苏哈托的政治机器仍然确保了他全体一致地再次当选总统，他那位半痴的门徒、德国培养的航空工程师哈比比当选为副总统。[650]他的张扬好胜的女儿“杜杜”（Tutut）出任社会事务部长，他最喜欢的华人大亨做商务部长，同时他的女婿是军队精英荟萃的战略指挥部的司令官。[651]两个政党，几十个社会组织，在经受多年的压制和操纵后，似乎已肢残力怯，不能组织目标明确的社会运动，就是靠那种运动，南韩、菲律宾和暹罗才摆脱了它们的冷战政治体制。结果，迄今为止，全体居民对金融危机之痛的反应，竟主要是针对他们鞭长可及的华人闹闹事，或打劫后者的财物——典型地是在乡野小镇上。这种骚乱的效果只不过是进一步摧残了经济。

苏哈托心知肚明：在全世界所有宗主国眼里，他被当成一个大问题，而不再是有用的盟友。他知道克林顿希望他垮台；大屠杀那会儿，克林顿还是个学生。但是当他的泰坦尼克下沉的时候，他将紧抓不放。他太老了，太守旧了，太骄傲了，不愿卷铺盖走人。[652]新秩序是由他建的，也是为他建的，没了他不可能苟存。可是有了他，它也在劫难逃。还没人清楚地知道在他之后可能如何，这种不确定性与日俱增，只是加重了对永久受损的国家前途、对暴力和混乱肆虐的可

能性的普遍忧惧。在天上或地下的某个地方，苏加诺想必在搓他那双鬼手。

15 多数族群和少数族群

人们很容易忘记，少数族群（minorities）是与多数族群（majorities）协同形成的——而且这在东南亚还是晚近的事。该地区任何一种本土语言，都缺少表达这两个概念的传统语词。它们诞生于政治和文化革命中，造成这种革命的，是殖民地国家的成熟和与之作对的大众民族主义兴起。前者根本改变了统治的结构和目标，后者改变了统治的合法性。

东南亚晚近的殖民地国家，跟它的所有前辈们不同，它是从地图和司法上想象自身的，自认为是精确标明的地理边界之内的最高权力，而那种边界又是国际法从外部加以认可的。因此它着迷于条约、协定、治外法权和边界委员会。这种对国际法的服从——再没有比对无人居住的南极洲的庄严分割更好的例子了——有另外一面，就是国内的专制主义，它被认为是一种国家权利，其广度和深度超过了古代东南亚的任何一国。（东南亚比较研究学者中的佼佼者约翰·弗尼瓦尔谈到了“利维坦的铸就”，此话并非无的放矢。）而且，在十九世纪的东南亚殖民地，这种起源于十七、十八世纪欧洲绝对君主制的国家权利，背后支撑着它的是一种复杂精致的官僚机构、无往不克的军事威力，以及工业资本主义那永不安宁的动力。

正如殖民地国家从它的欧洲君主制先驱那里借鉴良多一样，二十世纪民族主义也从它的对手那里广借博取，所依凭的恰是较早时期以来席卷欧美的相同学说。人民（the People）新近被设想为与殖民地统治者相对立的一个政治实体，他们将继承后者的至上权利（summary rights），但由于决定性的承认机制，又使自己服从当时最新的国际法的那些程式。这个悖论清晰地表现在各主权国家争先恐后加入联合国及其公约、议定书、下属组织和语言中。

然而，“东南亚殖民地国家”这个正式的抽象名称，掩盖了结构、能力和目标的繁复多样。最早的欧洲征服者葡萄牙人，十七世纪的时候已经被荷兰人排挤到一边去了，此后只在僻远的小小帝汶岛的图上一半勉强容身。直到今天，葡萄牙像爱尔兰似的，依旧是欧洲的第三世界国家。西班牙，这个自十七世纪以来每况愈下的宗主国，在十九世纪结束之前从东南亚扫地出门了；它对菲律宾的不通于时的前工业化统治，留下了跟其他殖民强国迥然不同的残余。在另一端，工业大国——英、法、美、日——直到十九、二十世纪才纷至沓来，却以它

们开创的广阔疾骤的变革，大大弥补了它们的迟来。小国荷兰落在这两端之间的某个地方。

而且众所周知，欧洲的殖民地国家与该地区从前存在过的政治实体，两者间几乎没有或者一点没有匹配之处。国名足可说明事实：菲律宾是以十六世纪西班牙国王菲利普二世的名讳命名的，除了不断烦扰西班牙直到它结束统治的几个新生的穆斯林苏丹领地以外，菲律宾不包含任何真正意义的国家；“印度尼西亚”和“印度支那”这种拟古的复合词是现代的发明和地图上的地带，部分或全部覆盖了很大一批传统王国和公国；马来西亚是从大英帝国最后一次旧货清仓当中兴起的，它的词尾“亚”（-ia）暴露了它的现代性。即便像缅甸和越南那种殖民地，看上去最像是欧洲人到来之前强盛的中央集权国家的直系后裔，其实跟它们相距十万八千里。广袤的英属缅甸，在其存在的大多数时间里，是英属印度的外围部分，本来可能最终成为东面的克什米尔。在印支出现两个讲越南语的重要国家也并非难事，就像南方群岛上出现了讲马来语的两个国家一样。同样地，暹罗虽然幸免于殖民化，它仍然发现自己承袭了不管怎样杂七杂八的领土，这些领土是竞逐的欧洲列强留下来当作它们间的缓冲带的。

考虑到这些形势，二十世纪东南亚的民族主义运动在反抗利维坦的斗争中，面对着难以克服的重重困难；这些斗争不应由于其领袖如今多已辞世而被遗忘。除一种例外，全部优势都在敌人那边——财富、武器、科学知识、外部支援等等。统治者唯一的关键弱点是，由于他们自身的种族主义所作所为，他们成了一望而知的少数族群，兴许是东南亚历史上最早的少数族群。这里的要害在于，他们是自认的（白人）少数族群。世纪之交他们从宗主国来到这里，此时多数统治已成为宗主国政治上的合法性规范，并且这种规范正通过报纸和教室迅速向亚洲传播。如此一来，即便在他们自己眼里，他们也不可避免地变得不合法。正是这一点最能够解释，为什么二十世纪世界各地的殖民地，很少以绝然的帝国主义信念顽抗到底。

民族主义者有不少人深谙这个弱点，特别是曾在欧洲本土待过一段时间的那些人；从他们的观点看，中心问题是创造一个政治多数派，一个人数众多的“我们”。这场斗争的性质、时机和深度，在决定二战后那些民族国家对待疆界内新少数族群的政策上，比其他任何东西作用更大——那些国家疆界原是由殖民主义划定的。

我们一开始就应注意到，欧洲人自然而然地是用多数（派、党、族群）—少数（派、党、族群）语汇进行思考的始作俑者。他们是东南亚最先实施人口普查的统治者，普查中使用的基本分类网格，不是纳税人或应征士兵，而是种族群体。[653]由于欧洲人的族群想象发生

了变化，在后继的普查中，这样的许多种族群体事实上“消失”了，但是无疑地，几乎所有群体首先存在于欧洲人的思维中。正是为此，欧洲人老早就寻求以他们为中心建立“多数同盟”，反对他们心存忌惮的那些群体，后者可能打出“多数派”旗号危险地与他们一争高下。

若想有资格成为同盟伙伴，需要一定的规模、权力、现代性和凝聚力。基督教化的群体是最合适的早期例子，正是因为它们在族群时代前就已存在。十七、十八世纪的殖民主义者，往往依据宗教而非族群对臣属人口进行分类，因为他们是从宗教方面设想敌人的。由于殖民统治者自身越来越不认真看待基督教，于是这些一度被认作基督徒群体的，就被重新归类为种族群体。荷属东印度的摩鹿加人和英属缅甸的克伦人就是有益的例证。

今天，可能从人种学上归类为摩鹿加人和克伦人的那些人，很大数量压根不是基督徒，但他们主要是微末草民。显要群体一直是这样一些：他们皈依了基督教，然后接受教育，受到照顾，供职于殖民地的军队和警察部队，去对付同样被构想为种族群体的其他人，尤其是假定的多数族群缅甸人和爪哇人。到了二十世纪，唤起人们注意的，正是他们的摩鹿加身份或克伦身份，而不是他们的基督教信仰，这合乎政治类别的普遍世俗化。基督徒身份也可能在潜在的多数族群内部加以利用，就像越南那样；或者用来创造一个超种族的多数群体，就像菲律宾一样，在那里，直到西班牙统治终结，摩洛穆斯林的南方人始终是有利用价值的妖孽。每个事例中，基督徒在统治同盟内都被赋予一席之地，哪怕是从属性的。

另一个重大的同盟建构策略是创造出“华人少数族群”。在这点上，印度尼西亚的荷兰人提供了有代表性的早期实例。将十六世纪和十七世纪初叶联合东印度公司（VOC）的记录与本地记载两相对照，我们了解到，当地法庭仅仅视之为高等官员的权贵，VOC则斥之为“果然是华人”。联合公司迅即为这些“华人”发展出一套单独的法律体系；他们显然没想到自己是“华人”，他们不认得汉字，如果他们说的话是非本土的语言，那也是彼此不通的大陆方言。公司权力的增长，意味着加大对华人的隔离，表现在诸多方面：法律地位、必需的着装和发式、居住地、流动的可能性，等等。到十九世纪，这些政策在爪哇制造出一个不说华语的华人少数族群，它与任何土著联盟都渐行渐远，被套在巴达维亚的大篷车上。西班牙在菲律宾的政策殊途同归。在暹罗，华人同化到了统治阶级包括皇室家族之中，下迄二十世纪亦然，那种轻松自然，清楚反衬了殖民地族群政治其实多么违背常情。在十九世纪殖民前的马来亚，富裕华人与马来统治者之间关系亲密，这又是一个适例。

为殖民主义的多数派游戏添入的最后一种指认的族群，是只有符号性的、准司法的重要性的那些群体。作为一个集体，我们可以把他们看作山地部落、刀耕火种的临时农田的农夫、“石器时代人”，诸如此类。一般说来，这是些真实的或统计的群体，人数很少，地处偏远，没有值钱的经济资源。

在十九世纪，以及二十世纪的多数时间里，他们通常没人理睬，既然他们不值得花费钱财去认真管理。我们可以想想马来亚的原住民（Orang Asli）、荷属东印度的巴布亚人，和吕宋的山地部族。如果他们是被白人动员起来的，那么一般都是在最后关头，为了抵抗多数族群民族主义者。占了新几内亚岛半壁江山的西伊里安，是个有代表性的例子。当地人口实际上很稀疏，分散在好几百个小共同体中，相互间语言不通，到二十世纪他们才被正式并入荷属东印度，然后就被仁慈地晾在一旁，直到印尼民族主义革命成功在望。然后，他们被集体地视为一个非印尼人的新兴种族群体（美拉尼西亚人，巴布亚人，伊里安人，随便什么人）的一部分，以此为据，被征召到荷兰人的同盟中。荷属东印度的成员，他们可以是，但印尼的成员，他们不是。

1950—1963年间，荷兰人做出了疯狂的举动，不无成效地造出一个伊里安人种族群体——它最终成了民族主义集团。讽刺的是，荷兰人成效的媒介，竟是印尼语！我们发现，英国人作为缅甸外围族群的代言人，法国人作为他们的印支山民的代言人，动用了相似的策略，只是形式不那么极端和怪诞罢了。就民族独立后企图利用这些边缘人口而言，荷兰人也不是绝无仅有的。美国人玩世不恭地利用越南山民对付越南共产主义武装力量，利用基督徒摩鹿加人对付苏加诺政权；国际石油公司在独立后的缅甸赞助了族群叛乱，利比亚和马来西亚的马基雅维利们援助了南菲律宾的他们的穆斯林兄弟——只要这符合他们各自不同的算盘。

当然，阶级也是有的。在东南亚大多数地区，白人少数族群试图在潜在的多数族群那些地位较高、生活富足的阶级中间塑造盟友，办法是让他们变成地主或官僚。这样做的灵验程度不等。他们并非总是可以信任。在菲律宾，有些最活跃的早期民族主义者就是富有的华人梅斯蒂索地主阶级的成员。另一方面，马来西亚的老贵族阶级，虽然不堪大用，却几乎被彻底收买。

只是还有一点尚需注意，殖民地的族群政治，在它垂死的日子里，呈现出一种重要的、特有的制度色调。当立法机构勉强开始在殖民地专制国家的甲壳内形成的时候，白人少数族群不但屡屡代表过多，而且设立了受保护的族群席位，以各种手段操纵选举系统来获得所需的结果。理由总是说，纵然这些种族群体往往又小又分散，但作

为种族群体，它们需要特别的、有保障的代表权。之所以出现有名无实的联盟构建，主要就是因为，这些受到承认的种族群体的代表几乎从来不是真正选举产生的。相反，他们是殖民政权钦点的，通常是从各群体内最有特权、最保守、最肯勾结外族的分子中指定。

长远来看，殖民地族群政治单靠一种普查—司法基础不可能维持久远，必得有它自身的文化才行。而且，这种文化总有一个容易滑脱的基础。新的人口普查分类法几乎处处都是靠一种政治—道义地理学维系的。潜在的多数族群人口——缅族人、越南人、爪哇人——被标举出这样的特点：没有雄性气概，背信弃义，好勇斗狠，自甘堕落，还封建守旧。而诚实、勇敢、信义、真挚和忠贞等特性，尽归于同盟的伙伴即少数族群。无休止地重复来重复去，这些刻板印象最终生效了。少数族群不但极惯常地认为新生的多数族群是堕落、怯懦或奸诈的，而且更加一本正经地认为自己又诚实又勇敢又守信，哎呀，还忠义。因此，新发现族群的这些被描绘出来的虚假特征，迅速深深扎根于疾变的政治环境中。

这些类型实际上有多易变，如果我们考虑一下殖民地在地图上的特定伸展就能明白了。假如缅甸整个并入印度，就像它本来可能被轻易搞定的那样，缅甸族人将成为少数族群同盟伙伴，如同帕坦人或俾路支人一般，而且最后肯定也会变得诚实勇敢忠义。假如高棉人未曾并入印度支那，我们可以确信，他们不会被当成碌碌无为、头脑简单的贪图安逸者来怜悯，而将被诋毁为波尔布特的原型。在马来亚，马来人对英国人扮演克伦人和高棉人的角色；在沙捞越，他们又对布鲁克白人罗阇（Rajah）们扮演缅族人和越南人的角色。

华人再次是个样板。虽然直到1890年代有些东南亚华人才意识到欧洲人自十七世纪以来执意认定的事情——即他们终归是华人，他们在独立后的东南亚的处境早有他们殖民时期的命运为前兆。被隔离，职业受限，习惯在统治联盟中充当低级伙伴。他们拼命地试图让自己适应民族主义政权，如果可能的话，要争取随便哪个外部强权（中华人民共和国，台湾，美国，日本，英国，等等）的大力支持，只要他们在作为国际资本中间人的日常角色中高攀得上。

当我们转而比较性地审视民族主义的兴起时，记住殖民时代的状况是绝对必要的，因为正是殖民经验深刻塑造了民族主义。该地区两个讲马来语的国家，印度尼西亚和马来西亚，提供了性质各异的案例。在第一个案例中，我们须记得，全世界主要凭借一种亚洲语言施政的重要殖民地，只有荷属东印度一家：荷兰人对他们自己语言的威望自信太弱，又太吝啬，以致不能向教育投资，而教育是让荷兰语变成通行整个群岛的行政语言所必需的。因而在1920年代，行政用的马

来语得以变成印尼语（Bahasa Indonesia），这种转变不费周章，而且已有殖民地全境的支持者。殖民地的辽阔和群岛特征，致使到1870年代甚至有数百万之众的爪哇人也成了人口统计学的少数族群，这种状况再兼以殖民政策的出奇保守性，很早以来就向民族主义者们指明，必须建立最广泛的可能联盟。他们在意识形态上分裂得很厉害，有穆斯林、世俗民族主义者和共产主义者，但是他们一再试图找到一种妥协办法，尽量广泛地招募人马，不问族群出身。青年华人知识分子和职业政治人士也参加进来，成为这派那派的民族主义者，而不是首先是华人。即便是在得宠的基督徒摩鹿加人中间，他们也采取积极措施进行招募，虽然成效不大。如果民族主义运动有一个非白人的敌人，那它就是在荷兰人的多数派中构成关键的次属成分的通敌贵族阶层。殖民地之为阶级冲突所分裂，远超其他冲突。反殖革命的经历只是加剧了这些趋势。引人注目的是，在印尼举行过的唯一自由选举（1955年）中，初露头角的族群政党尽数表现黯淡，四大意识形态政党尽皆从所有种族群体中募得新人。当独立后族群对抗（有些被美国利用了）增强的时候，所产生的武装叛乱，除了一次例外，都以提升本族群在印尼之内的地位为目标，那次例外是分离主义的（基督教）南摩鹿加共和国。每次对抗中，政府都有出身于这些种族群体的国家领导人真心实意站在它的一边。如今，印尼政治的基本特征依旧是阶级冲突，族群政治扮演着次要角色。看看两次极明显的例外，政府对于西伊里安和前葡萄牙殖民地东帝汶的政策，我们即可了悟这一点。所有种族群体的印尼人通通认为伊里安是祖国的组成部分，伊里安人是印尼人同胞。他们自觉其双重认同：既是种族群体的一员，又是国家的一员，所以他们看不出有什么理由伊里安人就不能心平气和地跟他们一样。1960年代，有一场真正的民间运动，要将伊里安的印尼人同胞从荷兰殖民统治下解放出来；1963年主权移交的时候，自群岛各地奔来的许多理想主义人士自愿为当地人效劳。就算是今天，前往西伊里安的移民来自诸多不同地区，特别是苏拉威西和摩鹿加群岛。但是1965年后军队起而掌权，那支军队由于某些多属偶然的原因，于今掌握在爪哇人手里，却以为自己是印尼人的军队；而伊里安精英层又受了荷兰人鼓励，自认为是一个初长成的巴布亚国的领袖，于是他们与雅加达政权间不可避免的冲突，就日益被放在族群视角下加以阐明了。岛上宝贵的矿产资源的发现，进一步刺激了实质上代表阶级利益的这个政权像对待有着滚滚财源的其他每个地区那样对待西伊里安。同样，苏哈托政权1975年对东帝汶的入侵，以及自那时以来的野蛮占领，过去没有、我相信现在仍然没有任何充分的族群动机。该政权认为东帝汶独立革命阵线（Fretilin）的左翼独立政权威胁到它的权力，决心斩草除根，不管当地人要付出何等代价。诚然，也许恰恰因为苏哈托政权不认为东帝汶人是印尼人，它才这样更加冷酷无情。

马来西亚表现了对比鲜明的一个案例，族群身份在那里完全支配了政治生活。这个人烟稀少的半岛，需要大量劳动力才能让兴旺的锡矿和橡胶种植园运转起来，这导致英国殖民当局在1870—1930年间输入了无数华人（从中国东南）和印度人（从马德拉斯管区）。人口流入如此之巨，以至于到二战爆发前夕，移民数量超过了马来半岛和新加坡的本土人口。因而殖民政权企图这样来创建它的二十世纪政府：不但招募本土的马来人上层阶级当官，还招募作为整体的马来人少数族群。于是在印尼民族主义兴起两代人之后，马来民族主义出现了，虽然它不过尔尔；它以对抗当地华人为职志，远甚于对抗白人；马来语表现为一种族群语言，而不是一种超族群的政治沟通手段。在各个阶段，英国人都同他们的当地伙伴密切合作，旋即产生了司法和政治上基于族群的管理等级制。独立后的马来西亚政府，几乎事事直接追随殖民时期英国人政策的路数。英国人的丰功伟业在二战后的初期来临了，当时它面对着马来亚共产党的武装起义。由于社会结构方面的原因——种植园和矿山劳动力那种偶然的族群构成，马共密集地在华人中吸收成员，但是它并不自认为是个族群政党，千方百计想让马来人农民和内陆山区的“部落”原住民加入。英国人逮住这个机会，污蔑起义者首先是族群成员，在打击他们时把族群政治玩到极致，最要紧的是剥夺了华人社群很大部分人的公民权，强化了保守、联英的马来人领导层的地位。自从1957年迟来的、平心议定的独立以来，政治依旧沿着族群分界线制度性地分裂；想要打破这种模式的一切真诚努力，都被毫不手软地压制了。

然而事实上，结果并不像人们可能预料的那么坏。马来西亚的政治谋杀一直比印尼低得多，即便是按人口比率来算。华人这个近乎多数的族群，人数太庞大了，经济上太重要了，国际上的关系太好了，不能够对他们大开杀戒。马来的多数派政治令马来人政治领袖坚持说，东马来西亚的本土非马来人民（达雅克人、卡达山人，等等），其实是马来人；他们还鼓励马来原住民的马来化；他们与其说是压迫或遏制这些人民，不如说是拉拢他们加入虚构的马来多数族群。这的的确确对这些新成员的身份认同构成了威胁，但是起码在当地看来居心还算良善，这些群体较明智的领导人应当利用这种居心。

至于华人，形势复杂一点。马来西亚推行的极端形式的族群政治有一桩咄咄怪事，那就是华人对它的维持至关重要——而且不只是出于经济原因。由于过去二十年里马来人精英层损民以自肥，马来人社群内部的阶级冲突已经表面化。若非存在着华人的威胁，这些冲突必将变成马来西亚政治中的关键裂隙；结果，转弯抹角地，华人竟是现存政治结构的延续所必不可缺的。虽说如此，延续现行的政治安排也以一种狭隘的马来人方式，加强了国家安全机构；也延缓了马来半岛

上真正公民社会的到来。

位于这两个截然相对的例子中间的，是缅甸（靠近印尼一侧）和菲律宾（靠近马来西亚一侧）。如同在马来西亚一样，缅甸的英国人实行了一种不寻常地复杂而果决的族群政治。殖民地立法机关包含了指定的少数族群代表，他们是从有限的（主要是印度人和华人）选民中挑选的。缅甸有大片大片的地区被隔绝开来，成为所谓“表列地区”（Scheduled Area），由仰光直接、独断地统治，完全不受立法系统管辖。这些地区居住着英国人定为中国人、克钦人或掸人的民族，通过征聘其成员作为忠心、传统的领导者——几乎总是在最保守、最有特权的部门，同盟的构建就实现了。只要国内安全系统配备的是当地人员，这些人就大量募自普查的少数族群，特别是克伦人（识文断字的基督徒克伦人）。殖民地军队也是循着族群分界线组织起来的。

如同在印尼那样，起源于城市中心的民族主义运动，在调动起一个政治多数派上面临着可怕的困境，可是它精神抖擞，全力以赴。格外引人注意的是，殖民时期不存在族群性的反殖政党或组织。反殖的最终组织形态，即反法西斯人民自由同盟，包含了出身于各大少数族群的人们，如印度人和华人。同样地，在1945年后的时代里，主要反对派也从各大少数族群招兵买马。像在印尼一样，有一种努力（用了照例必有的含糊其辞）要创造双重认同；一个人完全能够既做好阿拉干人、孟族人或缅族人，又做好缅甸国民（Burmese）；正如一个人可以是米南加保人、巴厘人或爪哇人，又是印尼人。只要这种民族主义还有本土的目标对象，其中就会包括英国同盟的外围成员，即缅族官僚、基督徒克伦人警官和掸人贵族。

但是缅甸在两个核心方面有别于印尼。一则是它有一个现实的人口统计学的多数群体，它被设想为族群：照人口普查来看，缅族人的数量超过了其他所有种族群体相加之和，而缅甸语不能像印尼语有幸成为的那样，毫不含糊地成为超族群的语言。二则缅甸运气不佳，不是一个自由漂浮的群岛。它跟印度和东巴（后来的孟加拉）、中国及泰国接壤，与每个邻国都同有某些少数族群。这些邻居个个都以不同的方式，出于不同的缘故，通过向缅甸政治舞台内部的角逐者提供庇护所、资金、武器或政治支持，介入缅甸政治。

记得这一点也很要紧：战后独立的缅甸政府极其虚弱。1947年，缅甸的民族主义英雄昂山被一个敌对的缅族政客暗杀，一年之内，政府沦落得要保卫首都本身。醒目的是，反对派根本不是首先出于族群因素，而是来自两个多族群的共产主义政党，还有基督教的克伦族军事人员——后者一时接受了英国的暗中军事支持，担心一旦英国人走了，他们前途难料。所有这些集团都想要中央的权力，不是要与之脱

离。虽然1950年代又有其他武装集团加入这些造反者行列，包括有些带着族群标记的群体、靠毒品撑持的军阀，以及从中华人民共和国逃窜而来的国民党军队的残兵难民，但动力依然如故。政府和它的敌人都在寻求多族群的联盟。只有1960年当选的吴努政府才犯了明显排他性的错误，企图定佛教为国教，这个过失在1962年后被奈温的军政权纠正了。

如同在印尼一样，缅甸较深的冲突线仍然是阶级冲突。人们常说1962年发动的国有化的激进计划是针对印度人和华人少数族群；但事实上这一攻击对付的是一般而言的后殖民中产阶级，包括各种缅族群体。军政权想要在跨越族群分界线的农民和工人中间树立牢固的阶级基础，发现自己面对着许多族群精英，他们有英国人撑腰，一度避难于“表列地区”。并不使人惊奇的是，这些精英自命为与缅族宰制相抗衡的族群身份的捍卫者，试图以此守住他们的地位。

相对于缅甸，菲律宾形成了显著的反差。该国含纳的种族—语言群体远多于缅甸，可是族群本身在它的政治中仅扮演了次要角色。要解释这种局面，有两个因素须得谨记。第一，三个多世纪的天主教殖民主义和福音传道，到二战时造成了90%的人口是基督徒，无论怎么说这都是一个庞大的多数群体。第二，由于复杂得此处难以深究的种种原因，殖民统治产生了一个强势的华人—梅斯蒂索人大庄园主上层阶级，他们跨越种族—语言界线互相通婚，在掌控国家政治、经济生活上利害与共。实际上，菲律宾是东南亚存在这样一个树大根深的地主上层阶级的唯一地方。它在菲律宾天主教中拥有巨大的多数派基础，这给它平添了权力和能力，恰恰为此，它发现从美国人手下获得政治独立轻而易举，此时距美国人从西班牙人和反西革命分子那里夺取这块殖民地还不足五十年。同样的因素使得上层阶级漠视与南部穆斯林少数族群建立强固联盟的任何需要。甚而引人注目的是，这些穆斯林人受到粗暴对待，不是当作族群，而是当作宗教的离经叛道者。不奇怪，这最后造成了现代东南亚历史上为数不多的真正分离主义运动之一。

从前文我们可以得出什么结论呢？首要的是，族群政治根源在现代，不在古代历史中，它们的状态很大程度上是殖民政策决定的。（未经殖民化的暹罗，族群政治是东南亚地区最轻微的，这可不是偶然造化。）其次，族群性与宗教和阶级的更深层力量错综地绞结在一起。从这个角度来看，考虑将少数族群分为三种类型，相应地各具不同的问题和前景，或许不无裨益。

在所谓外来少数族群中，最显明的例子是华人。如今华人压倒多数集中在城市中心与当地经济的较先进部门，他们的未来难解难分地

捆绑在资本主义与资本主义社会的阶级结构上。在天主教的菲律宾和佛教的暹罗，他们做出了必要的文化顺应，形成那些社会上、中层阶级整合无间的组成部分。在印尼和马来西亚，由于荷兰与英国的殖民地政策，这种整合远为不足；然而华人是这两国现存政治—经济秩序的运行所断不可缺的，他们依旧掌握着与其人数极不相称的经济权力。这两国最大的差别在于，印尼的人口统计学因素排除了华人以这种身份提出族群性要求的可能性，而马来西亚的同样因素却激发了多数主义希冀。只在东南亚的这一大国中，华人身份才是中心政治议题。不用惊讶，华人遭遇最惨的国家一直是印度支那的社会主义国家和缅甸，这与其说是因为他们的族群身份，不如说是因为他们的阶级地位。

值得结盟的本土少数族群这一门类，指的是这样一些种族—语言群体：他们的人口统计学规模与政治经济的复杂性，足可使之成为全国性联盟政治的重要选手。然而同样这些特征也表示，每个群体都被按照阶级——有时还有宗教——从内部割裂了。它们还总是意味着，群体的文化同它一个世纪前的样子关联不大，群体的认同是一种现代的认同，不管怎样用意识形态来解释它。无论我们想到的是克钦人、伊洛卡诺人还是米南加保人，他们都已积极参与全国性政治多时了，而且是在不同的联盟里，他们在大多数意识形态阵营和社会阶层都有代表。难于想象有任何形式的国家政权，竟会将他们排除在外。不同政权只会引来他们的不同阶层，其族群性将借此表达出来。然而我们也应当预料到，他们的重要程度会与时俱变，还会根据国家系统内可能选手的数量而变。选手数量越大（如印尼），灵活的联盟政治的发展余地就越宽；数量越少（如马来西亚、缅甸），不对称的拘执几率越大。所有这些群体都习惯了一定程度的双语使用，因为他们广泛参与了现代教育体制和现代政治。他们的前途看来不太灰暗；政治、意识形态、教育，常常还有经济，都离不了他们。

在这个类别之外，是对可想到的任何多数派都可有可无的那一切群体，因为他们人数很少，地理上远离政治中心，对国民经济微不足道，缺乏西式教育。一般而言，他们在殖民地民族主义政治中无所作为，因而不便对独立后的民族主义政权轻言要求。司空见惯地，他们的内部分层程度很低，他们的职业多样性亦然。在国立大学或国家军队的军官队伍里，很少能找见他们的成员。有些情况下，全国性的共产主义政党培养过他们，但这往往给他们招来沉重的镇压。因此他们难以在每个阵营有立足之地，更遑论在其中举足轻重。

多数情形下，他们的卑微愿望不过是别打扰他们，或者让他们恬然自适，慢慢适应外部世界。但是这个外部世界——不光是民族—国

家，更重要还有全球权力的大发动机，不会听任他们自然发展。他们可能坐守在外界觊觎的宝贵矿产或森林资源上；他们的生存农业可能被国际官僚和国家规划者认为是破坏生态的；人口的压力可能驱使低地人走上人们的山区僻地；他们还可能很倒霉地住在敌对国或敌对世界集团之间的敏感边境上。就是他们的与世隔绝让他们不懂私有财产的仪轨惯例、联盟政治的手法，甚至不懂现代自我防卫所需的组织办法。具有讽刺意味的是，他们通常不是种族群体；为了存活下去他们可能不得不学会依种族群体的身份去思想与行动（这很像最近美国印第安人或土著美国人不得不被想象成种族群体，以便保卫那些不然就有灭绝之危的多种多样的群体）。然而变得族群化——亦即参与民族—国家之内的族群多数派的政治和经济活动，这其中的代价也不要小觑了。它常常意味着成为基督徒（在暹罗或印尼），要不就是穆斯林（在马来西亚）。它几乎总是意味着他们曾经享有的那种文化的自主与自足的完备走到了尽头。最能说明这种苦涩的矛盾的例证，是过去二十年里伊里安和东帝汶族群认同——以及潜在的民族认同——的出现。这些认同是美洲印第安人式的认同，因为它们就在试图保卫种种非族群的地方性认同的过程中，隔断和遮覆了后者。在命途多舛的环境下，这样的认同可能招致蓄意的压迫而不是有害的忽视，但是它们也开辟了一条路径，可以发展出一种必要的政治、经济上讨价还价的能力。或许，在二十世纪的末尾，这是唯一的出路吧。

第四部分 所遗何物？

16 倒霉的国家（El Malhadado País）

一

今后，原住民将不被唤作印第安人或土人；他们是秘鲁儿女，是秘鲁公民，他们将被称为秘鲁人。

何塞·德·圣马丁

我来到佛罗伦萨是为了把秘鲁和秘鲁人忘掉一个时期，但想不到今天早晨却又撞上了这个倒霉的国家。（Vine a Firenze para olvidarme por un tiempo del Perú y de los Peruanos y he aquí que el malhadado país me salió al encuentro esta mañana de la manera más inesperada.）

马里奥·巴尔加斯·略萨

文明的记录，无一不同时是野蛮的记录。

沃尔特·本雅明

在过去两百年的相当长时期里，叙述国家似乎大体上是一桩简单明了的事情。成群结队的历史学家，有优秀的有蹩脚的，在民俗学家、社会学家、统计学家、文学批评家、考古学家，当然还有国家本身的协助下，制造出汗牛充栋的著作，帮助现有的和将来的公民们想象他们政治共同体的演变史和前景。在他们的方法、取向、资料库和政治观点方面，能想到的差异或许应有尽有，但这些“历史学家”往往认为他们的文本是“文明的记录”，或者说是进步的故事，不管这进步多么蜿蜒曲折，因为国家总被视为具有历史的真和道德的善，毋庸多疑。各种政治的和其他的理由摆在那里，让我们深信这样的著作之流会无限延伸，既然民族—国家需要它，而且在广阔的公共舞台上，民族—国家的合法性仍然被普遍承认，甚至备受强调。

不过，至少书写的工作是日见其难了。越来越多地，这种工作是熟练工的团队和委员会在干。越来越多地，清晰的“叙述线条”（narrative line）被搅得模糊难辨，模糊它的，是长时段（longue durée）的统计分析，还有来自世界史（Weltgeschichte）、女性主义理论、第三期的马克思主义、身份政治等等的搅和。今天，能够凭一己之力认真承担起叙述国家之任的、有真才实学的历史学家是非常罕见了：尤其是因为这样的人常常慎思过本雅明的锥心的格言。事情的真相是，团队生产的国家史，就照我们这个世纪的晦暗末叶所出版的那样，唤不起如火的热情，甚至好像还引出些许不安。

但无论如何，历史学家注定要被取而代之，被他们的年轻接班人，也被历史时间自身的流逝：对此他们了然于胸。他们被人追念的最大希望在于这一种发展机会：追随修昔底德、塔西佗、吉本、米什莱和布克哈特的足迹，从历史学的移动宿营地悄悄挤进文学的安定静居地。然而在这些封神封圣的静居地，他们又不经意间接触到较优秀的小说家——还有别的人。如果他们在仍和我们相随的民族主义时代完成工作，他们会发现自己面对着令人生畏的竞争。

我在《想象的共同体》中主张说，作为大众商品的小说的历史性问世，与民族（nation-ness）的兴起密切相连。民族和小说二者都是为同时性所化育，同时性则因源于时钟的、人为的“同质、空洞的时间”而成为可能；然后，它们又由“社会”所构成，后者被理解成一个有界的、处于历史之内的实体。这一切给人类开启了道路，可以想象跨代的、明确划界的大共同体，组成共同体的是绝大多数彼此素昧平生的人们；还可以推定这些共同体在向着无尽的未来不停滑行。小说作为一种文学体裁的新颖性，就在于它能够共时地表征这一有界的、位于历史之内走向未来的社会。（民族史学将以历时性叙述补充这种共时性。）

这条论证思路，今天在我看来并非一无是处，不过它导向了一条未申明的假设，即民族和小说间的那种深层的原初亲和性意味着它们将始终互相契合：民族将继续充任小说的自然架构，虽则是没明说的架构，而小说将总是能够在不同水平上表现民族的现实和真理。对十九世纪和二十世纪初叶而言，做出这条假设相当容易。巴尔扎克的《人间喜剧》、左拉的皇皇全集，甚至还有普鲁斯特的作品集，都给我们提供了对他们那个时代法国的无与伦比的叙述；梅尔维尔和马克·吐温之于美国，狄更斯、艾略特和劳伦斯之于英格兰，托马斯·曼和穆齐尔之于德国和奥地利，托尔斯泰、屠格涅夫、陀思妥也夫斯基和冈察洛夫之于俄罗斯，谷崎润一郎之于日本，皆可作如是观。[654]在亚

洲和非洲某些新近非殖民化的地区，这种能力依然十分醒目。

然而在二十世纪下半叶，这种亲和性已经明显褪色了。小说从前那个颇为统一的世界，已经通过市场细分的宏大过程在崩坏：哥特式小说、犯罪小说、侦探小说、色情小说、科幻小说、“机场”小说，还有严格的历史小说，它们各有其形式惯例和读者群，后者绝非必定是作者的国人同胞。在谱系另一端，早期现代主义革新的一个关键层面是尝试着超越或扰乱“同质的、空洞的时间”。从民族这方面看，事情也在飞快变化。1945年，（自认为是）没有国家的民族，数量肯定大于有国家的民族。今天情况不复如是。有国家的民族——民族—国家——越来越不需要小说。这一点的最好标志是两个机构的普遍存在：信息部和文化部，一个世纪前人们几乎闻所未闻。民族的表征越来越多地处于它们的监管之下，而且成了视听媒体的工作，由专业化的政府公务员和广告人之流摆弄着。越来越多的昔日伟大小说，为了得到一个被人赏鉴的机会，必须忍受时代误植的侮辱，被好莱坞拍成电影，被BBC分集连播，[655]或者通过标准化的全国课程向青少年强行灌输。

除了以上这些，由于本书别处讨论过的种种原因，我们这个世纪的艰难时世让十九世纪民族主义的至少部分乌托邦成分可信度日衰，对它们而言，普世进步是基本原理；最富才华的小说家由此受了影响。这不等于说其他本原性的乌托邦成分不会顽强存活下去，而是说它们面临着意义的矛盾，上个世纪的大小说家们可不曾感到被迫穷于应付这些。

读过几遍多丽丝·萨默（Doris Sommer）的《核心小说》之后，我想到了：要审视本世纪末期的作家还可能怎样力图描绘民族这个问题，最佳地点是拉丁美洲。[656]西半球包含了世界上最古老的大批民族—国家，它们几乎全是反抗欧洲宗主国中枢的那些革命斗争的产物。但是美国和海地太自成一格了，不适合进行方便现成的地区内比较；它们是其中最老资格的民族—国家，一个兴而做了世界霸主，另一个衰而落入穷途末路。然而余下部分（巴西除外）却共享着一种优势语言和宗教，也有国内暴力肆虐的相似历史。这个地区造就了本世纪最杰出作家的一部分，可是如果要谁举出其中某个民族—国家，说它的当代形势理当让人由衷乐观，那他大概要大犯其难了。

萨默利用了上述这一切，尤其是拉丁美洲使用西语的许多民族—国家所提供的从事比较的无双机会，去思索一个多世纪里民族—小说关系的命运。她的阐释很复杂，尽管我对它感恩不尽，此处还是不能多有论列。论证的一部分是从这样的观察开始的：这个地区与众不同，因为只是在获得了正式的国家地位以后，小说才盛行开来。[657]

于是在它的青年时期，小说主要和这种时代结伴而行：经历了革命战争及其元首横行的后继局面的多难岁月以后，人们不遗余力地创造秩序和进步。她把十九世纪那些公认的“经典作品”解读为多种多样的努力——其中有些比别的更见成效，要吸引公民—读者参与到巩固国家的工程中来。实现这个目的的首要法门，是让这样的读者卷入情侣们浪漫的苦乐之中，那些情侣典型地被塑造成体现了后殖民社会的最尖锐冲突：地区之间、物质环境之间、经济制度之间、阶级之间、种族之间的冲突。在这样的小说中，色情被民族化了，民族主义本身被色情化了。情人们幸福的障碍，被认为是民族福祉的障碍；他们幸福的获致，或至少在望，被当成民族的乌托邦未来的预兆。[658]萨默论点的最后一部分是，由于“统一和发展的希望”消逝了，继续生产出带着这种民族构建色调的优秀小说的可能性与时俱减了。“魔幻现实主义的”悲观论的兴起，从较长时段来看，不仅是对十九世纪民族主义“天真的乐观主义”的倾圮做出的反应，也是因感到二十世纪拉美马克思主义运动未能为民族进步别开生面而做出的反应。但是结果证明“魔幻现实主义”并非唯一的可能之事，或许甚至不是最有教益的可能之事。

几年前，当我第一次阅读马里奥·巴尔加斯·略萨的奇异小说《叙事人》（El Hablador）时，我立即觉得又碰上了比较的幽灵；因为它立即让我的脑海里浮现出印尼巨匠普拉姆迪亚的《布鲁四部曲》，在一段更久远、相辅相成的时期里，还有菲律宾民族英雄何塞·黎刹的伟大的西语小说（它们是独立前的煽动性小说，拉丁美洲可从未见识过）。何以故？《布鲁四部曲》最初是作者在望不到头的1970年代，在印尼的魔鬼岛即布鲁岛上，向他的难友们口述的；它也是一项卓绝的、庄严肃穆的努力，要在“这个霍乱时代”书写民族；它还是以“魔幻现实主义”为对照/参照而写出来的。[659]（这一章不是详论普拉姆迪亚的地方。但是需要寥寥几句说明的话，将“东南亚”和“拉丁美洲”之间的空间/时间连接起来。）前三部是以第一人称叙述的，附带了不少欧洲古典教育小说（Bildungsroman）的东西，近似于萨默研究过的那种民族小说。[660]它们给读者展示了，在1900年代初期，一个有特权的、受过很高教育的年轻爪哇男子，是如何拜形形色色的外国和本土导师之赐，而渐渐发展出民族意识和良知的；这种经验又是怎样引导他去开创民族主义运动的。对第四部，读者们肯定会大吃一惊。原来他们迄今读到的一切，都源于殖民地秘密警察的卷宗，特别是一个职位很高但不公开露面的土著民的文件。这个土著民讲述了《玻璃屋》，他的使命就是跟踪主人公，直到后者早死、继而在政治上被遗忘，书中把他表现得被他的受害人弄得神魂颠倒，迷了心窍。事实上他是如此魂迷心乱，竟公然到处暗示说，他篡改了卷宗里的记录，因而那些记录不再能够断然认定为纯净无瑕的真相。[661]最后，普拉姆

迪亚的本国读者（这些小说遭禁了，但半秘密地流传着）知道，殖民地时代任何时候都不会容许任何土著民成为秘密警察的顶级官员。这种晋升要到五十年后才出现。《玻璃屋》的文件保管员和文件编档员—篡改者——也是最终的叙事者，是一种敌托邦的预期叙述。但是他叙述着，他叙述之物的范围，不外乎就是民族。

我想有必要先讲这些半是离题的话，然后再转到对《叙事人》的细致讲述和反思上，那将占去本章余下的篇幅。它们呈现了一种视野，可以说是从东南亚用望远镜观察一部世纪末的、拉美/西班牙/秘鲁的民族主义杰作。几乎不消说，我运用西语的能力很有限（仅有的一点是跟黎刹学的），我的拉美和秘鲁知识更是匮乏。的确需要强调的是，下文是探讨《叙事人》，不是对马里奥·巴尔加斯·略萨全部作品的总论，也不涉及他的生平，尽管这部小说包含了显是自传性的丰富成分。

最后再插两句话：秘鲁一千六百万左右的人口居住在四倍于意大利的国土上。圣马丁正是向秘鲁儿女和公民们发出了他那解放的/灭绝主义的著名诺言。

二

略萨这部小说一开头就是叙述者（我们或可叫他“MVLl”，但后边我将称之为N.）在佛罗伦萨，他在那里已暂趋于忘掉他的“倒霉的/受诅咒的”国家，还有他的秘鲁同胞。[662]但是他的目光被街边的橱窗吸引住了，橱窗里包含了三四幅照片，它们“使我蓦然回味起秘鲁丛林地带。宽阔的河流、高粗的树木、老朽的独木舟、架在支柱上摇摇欲倒的茅舍，还有那一群群男男女女，他们半裸着身子，涂抹了油彩，从闪光的照片上不眨眼地注视着我”（第7页）。[663]这些照片系一位后来病故的意大利人所摄，“既不蛊惑人也没有艺术感”（第8页），它们是关于秘鲁亚马逊地区的一个遥远部落玛奇根加的，它“就在不几年前实际上还与文明隔绝，以一两个家庭为单位散居四方。只是到了目前，这些单位才开始群居在照片拍下的地方，但仍有许多还住在丛林里”（第8页）。有两幅照片，N.从中认出了“新光”和“新世界”这两个新村落，三年前他到访过那里，当时他是暑期语言学院（the Summer Institute of Linguistics）的客人，该学院则是一个有争议的美国新教宣教士组织。然而让他着魔的那帧照片，表现了入神的玛奇根加人，沐浴在余晖中围成一圈，中间站着一个男人，很大程度上处于浓重的阴影中，正在挥手讲话。他立刻认识到这个男人是个有特殊角色的人物，这种角色翻成西班牙语，可以说就是

hablador：叙事人，话匣子，大喇叭，饶舌者，吹聊斋的人？（稍候我们将考察这个问题。）

第二章里，N.把我们带回到1950年代初，那时他是圣马科斯大学的新生，跟萨乌尔·苏拉塔斯交了朋友。萨乌尔有个外号，叫“鬼脸儿”，因为他的右脸上长了硕大一块黑紫色胎记。我们得知他是堂·所罗门的儿子。堂·所罗门是在1930年代移居秘鲁的波兰犹太人，他和一个几乎目不识丁的天主教克里奥耳女人同居了一段时间，萨乌尔出生后才娶了她。然后为了家庭，堂·所罗门改宗天主教，但“从未被承认”。他的妻子因癌症早逝以后，父亲带着儿子搬到利马。于是堂·所罗门重新皈依犹太教，还把他的小男孩领去城里的犹太教堂，孩子不胜其烦。这两个男人相依为命，和一只饶舌的鹦鹉（un lorito hablador）一起住在父亲的小店铺里。鹦鹉名叫格雷戈尔·萨姆沙（第12页）。我们顺便了解到，萨乌尔在所有作家中最推崇卡夫卡，《变形记》都会背了。

有个假日里，萨乌尔去拜访了住在秘鲁亚马逊地区边缘的一个亲戚，之后他对秘鲁本土小部落的生活兴趣日浓，传教士、割胶工人、矿工、伐木工以及这个民族国家的推进，使它们面临灭绝的威胁。后来证明他尤感兴趣的是尚存的玛奇根加。他开始专心致志于人类学，对他的大多数大学同辈（包括N.）的马克思主义政治漠不关心。第二章花了很多文字，讲述N.和萨乌尔之间就后者的丛林经验展开的讨论。萨乌尔总是说：“人们在亚马逊地区干的事简直就是犯罪……你设身处地为部落想想，哪怕只想片刻时间。他们还有能去的地方吗？几个世纪以来人们把他们从自己的土地上驱走，把他们挤入大森林，每次越挤越深。然而令人惊异的是，尽管苦难重重，他们并没有消亡……难道你不该对此脱帽致敬吗？”（第22页）N.回忆道：“有时……我会故意逗引他。说破究竟，他到底想干什么？为了不改变一小撮部落——它们不少还停留在石器时代——的生活方式和信仰，难道秘鲁的其余部分就应该放弃开发亚马逊地区吗？为了让七八万亚马逊土人继续平静地拿弓箭彼此射杀、施行缩头术和膜拜王蛇，难道一千六百万秘鲁人就得放弃四分之三国土上的自然资源吗？……不，鬼脸儿，我国不能不发展。马克思不是说过吗，进步总是伴着流血而来的？这样做不管有多悲惨，都只能加以接受。我们别无选择。对一千六百万秘鲁人而言，如果发展与工业化付出的代价只是让这几千赤身裸体的人必须理发，洗去身上的纹饰，变成混血人——或者用人种学家极其可憎的字眼来说，是受了同化——唉，那也是无可奈何的事。”（第23—24页）萨乌尔认为他的印第安人不管怎的更高等吗？“高等？不，我从没这样说过或信过，老弟……也许更低等，如果根据婴幼儿死亡率、妇女地位、一夫多妻制或是一夫一妻制、工艺

和工业来提出问题的话。别以为我在把他们理想化，我丝毫没有这个意思……那里有很多东西会让你厌恶透顶，老兄，我不否认这点。”（第26—27页）萨乌尔接着提到说，有些部落把生下来就带有生理缺陷的婴儿杀掉，因为他们知道他们存活不了。“‘我就通不过这种考试，老兄。要是我，他们早就把我消灭掉了……据说斯巴达人就是这样，对吧？他们会把像格雷戈里·萨姆沙那样的小怪物从塔伊耶托斯山顶上扔下去，是不是？’他说着，笑了。”（第27页）“‘但是他们对遭遇事故活下来的人却很宽宏大量……我们没有权利消灭他们。’”（第28页）他问N.是否真想将他们变成“‘像利马街头那些半开化的土人那种呆头傻脑的人和漫画式人物’”。（第28页）

随着时光流逝，事情变得很清楚，虽然萨乌尔完成了人类学学士学位，目的是让老父高兴，他却开始深信人类学是不道德的，无意做一个学者。这两位学院的朋友，在他们同时待在圣马科斯大学的最后年月里，渐渐疏远了。

第三章是这样开头的（要感受它的力量，我们应当先在西班牙原文中凝神默想它）：

Después,los hombres de la tierra echaron a andar,derecho hacía el sol que caía.Antes,permanecían quietos ellos también.El sol,su ojo del cielo,estaba fijo.Desvelado,siempre abierto,mirándonos,entibiaba el mundo.Su luz,aunqué fuertísima,Tasurinchi la podía resistir.No había daño,no había viento,no había lluvia.Las mujeres parían niños puros.Si Tasurinchi quería comer,hundía la mano en el río y sacaba,coleteando,un sábalo;o,disparando la flecha sin apuntar,daba unos pasos por el monte y pronto se tropezaba con una pavita,una pérdiz o un trompetero flechados.Nunca faltaba qué comer.No había guerra.Los ríos desbordaban de peces y los bosques de animales.Los machcos no existían.Los hombres de la tierra eran fuertes,sabios, serenos y unidos.Estaban quietos y sin rabía.Antes que después.（第30页）

［后来，地上的人们开始流浪，向着正在下坠的太阳直奔而去。从前，他们待在同一个地方，不流浪。太阳是他们天上的眼睛，固定在适当的位置。永远睁着，不眠不睡，看着我们，温暖世界。太阳的光芒极为强烈，塔苏林奇却经受得住。没有伤害，没有狂风，没有暴雨。女人们生出纯真的孩子。塔苏林奇想吃饭了，就把手伸进河里，捞出一条鲱鱼，摇头摆尾的；要不他漫无目标地放出一箭，穿过林子走几步路，马上就发现了被箭射中的一只小野火鸡，一只山鹑，或是一只喇叭鸟。从不缺少食物。没有战争。鱼满河，兽满林。玛斯柯人

还不存在。地上的人身强智明，镇定团结。他们心境平和，不愠不怒。这是后来以前的事。]

这长长的一章剩下部分就这样不具名地进行下去，在这过程中读者开始在一定程度上分享玛奇根加的宇宙论、历史、恐惧和日常生活。在断断续续的间隔中，他们的世界被“倒霉的/受诅咒的秘鲁”这个黑暗的外部势力刺入的种种意象出现了：比如，有几处提及“割树出血”的恐怖时期，读者可以理解为1900—1918年短暂的橡胶热；还提到过“白人神父”，那显然是传教士。但是谁在讲述这一章？临近结尾时我们才被告知他必定是什么人：

Apenas asomaba su ojo del sol en el cielo se ponían bajo techo,diciéndose unos a otros:“Es hora de descansar”,“Es hora de prender las fagotas”.“Es hora de sentarse a eschuchar al que habla”.Así lo hacían:descansaban con el sol o se reunían a oír al hablador hasta que empezaba a oscurecer.（第62页）

[太阳的眼睛刚一在空中露面，他们就躲到屋顶下，互相说道：“该歇着了。”“该点柴火了。”“该坐下来听那人讲故事了。”他们就这样做了。他们日出而息，或聚听叙事人讲说，直至天色暗淡下来。]

到第四章，N.又把我们攥在手心了。他叙述了1958年中期，在他动身去西班牙深造的前夕，一位朋友给他提供了一架小飞机上的位子，那架飞机要把暑期语言学院的宣教士们送往亚马逊地区。他回想起围绕该学院的争议，许多人认为它是美国佬、新教徒和英语语言帝国主义的代理人。[664]这次旅行给N.留下了难忘的印象，即便四分之一世纪后在佛罗伦萨仍然历历在目。“这也是秘鲁，只是在那时我才完全意识到它：一个尚未被驯服的世界。”（第71页）对土人的剥削令他惊骇，但是“有过这样微乎其微的机会吗，一个秘鲁政府，不论政治倾向如何，愿意承认部落在丛林里的治外法权？显然没有。既然如此，何不改变维拉科查人（Viracochas，玛奇根加语，表示‘秘鲁人’——我们姑且这么说好吗？），好让他们换种方式对待土人呢？”（第76页）接着发生了与施耐尔夫妇的会面，他们是一对富有同情心的、年轻的美国传教士夫妇，讲到了“支离破碎的玛奇根加社会业已堕入的那种衰败、悲观的深渊”（第80页），让N.大为震惊。施耐尔先生描述了他们无休无止的溃退：因为印加人，因为西班牙征服者，因为天主教传教士，因为各种形态的资本主义。他们没有酋长，核心家庭之外别无组织。他们没有固定的个人名字。他们数数只能数到四，超过四就说是“多”。自杀很频繁。他花了整整一年时间想跟他们有所接触，最后他做到了，仅仅因为他决定光着身子去找他

们。N.记得自己很钦佩施耐尔夫妇几乎像玛奇根加人那样生活的意愿，尽管他们有水上飞机、无线电、现代医药和《圣经》的后援。

是在谈话快结束的时候，叙事人的话题才谈到了。施耐尔夫妇说他俩从没碰上一个。玛奇根加人经常回避这方面的问题，但是他们确实提起叙事人的时候，总是饱含着敬意。这种人不是巫医也不是萨满。怎么翻译这个玛奇根加词语呢？施耐尔夫妇踌躇不决地讨论，然后才属意于hablador。这个名称“规定了他们。他们讲事。他们的嘴就是这个社会的连接纽带，因为生存斗争已逼得它四分五裂，散落四方。多亏了叙事人，父亲才有了儿子的消息，兄弟才有了姊妹的消息，也多亏了叙事人，全部落的生生死死、大事小情才能让人人都知晓”（第90—91页）。最后，施耐尔先生说：“此外还能得知更多的事情……我感觉叙事人不仅传播当前的消息，也讲述过去的事情，兴许他也是社群的记忆系统，发挥的作用类似于中世纪的吟游诗人（jongleur）和行吟诗人（troubador）。”（第91页）

N.一回到利马，就同萨乌尔见了事实证明是最后一面，做了最后一次探讨。N.向萨乌尔解释说，正是叙事人这个理念让他多么感动。“他们是活生生的证据，表明讲故事不单是为了娱乐……讲故事是某种元始的东西，是民族存亡所系的某种东西。”（第92页）

萨乌尔对叙事人的简慢冷淡态度让N.很吃惊。“现在我明白了，当他说对这种所谓叙事人从无耳闻时……他是在说谎。”（第93页）反过来，平时和颜悦色、幽默善良的萨乌尔，却对语言学院痛加攻讦。“他们是最坏的坏蛋，你那些传播福音的语言学家们。他们钻进部落是为了从内部摧毁它们，正像穿皮潜虱似的。他们钻进了部落的精神之中，信仰之中，潜意识之中，存在方式的根本之中。别人窃夺它们的生存空间，剥削它们，或者把它们进一步赶往内陆深处。最坏不过从肉体上消灭它们。你的语言学家们更精妙。他们想用另一种方式干掉玛奇根加人。把《圣经》译成玛奇根加语！想想看！他们的目标是将这些土著的文化、神祇和风俗从地图上抹掉，甚至腐蚀土著的梦境。他们在本国后院，对红种人和其他民族就是这么干的。”（第93—94页）“尊重这些土著的唯一方式是别靠近他们。别碰他们。我们的文化太强大了，太富于侵略性了。凡是它触碰过的，都会被它吞没。”（第97页）在亚马逊地区也许还为时未晚。“把印加人变成一个梦游者和臣仆的民族的那种巨创，尚未在那里发生。”（第98页）

N.记载说，他随后在西班牙和法国攻读研究生期间（大约是1958—1963年），他寄信给萨乌尔，在有关玛奇根加叙事人的某个历史研究中请求援之以手，但没有收到回信。他向马德里的退休多明我修士请教，研究从前的旅行者记述，进展不大。1963年，萨乌尔的人类学

教授路过巴黎，告诉他堂·所罗门决定想终老以色列，所以和儿子一起移居那里了。萨乌尔始终没有完成博士论文。但是N.很怀疑："我想萨乌尔不是那么容易就登台读经的。因为他与秘鲁已经血脉相连，他为秘鲁存在的问题——起码为其中某一问题——犯愁发怒，不能自已，不可能一夜之间，像换件衬衫似的万事皆抛。"（第105页）

第五章是第三章的一种延伸，我们可以说又回到匿名的玛奇根加叙事人那里。但是有点差别，因为现在叙事人转而令人惊异地讲述风俗的起源。风俗始于帕恰卡姆埃（Pachakamue），世界上第一个女人的弟弟，他有一种威力，可以通过命名来创造与变化人和动物，甚至无须有意为之。他搅得世界大乱，第一个女人的丈夫雅康托罗（Yagontoro）杀了他，割下他的舌头埋了，以为这样一来世界就得太平了。

Pero,a poco de estar andado,se sintió pesado.Y por qué,además,tan torpe?Asustado,notó que sus pies eran patas;sus manos,antenas;sus brazos,alas.En vez de hombre que anda,era ya carachupa,como su nombre indica.Debajo del bosque,atragantándose de tierra,a través de los dos vírotes,la lengua de Pachakamue habría dicho:"Yagontoro."Y Yogontoro se había vuelto,pues,yagontoro.（第130页）

［但他没走多远就感到乏力了。为什么走得这么慢呀？他害怕了，发现他的双腿变成了虫腿，双手变成了触须，双臂变成了翅膀。他原来是个会走路的人，现在成了一只负鼠，正合他的名字。原来，在树林地底下，帕恰卡姆埃的舌头被土闷得够呛，仍然凭着刺穿它的两根箭头，说了声："雅康托罗。"于是雅康托罗就真的变成了负鼠。］

也许恰恰是在《变形记》的这一丛林版的、混血的扼要重述中，读者才开始确信，叙事人一定是萨乌尔·苏拉塔斯。

第六章里，N.跳过了二十五年，跳到了1981年，当时他帮着在搞一个电视节目，叫做"巴别塔"。他获悉暑期语言学院打算离开秘鲁，于是决定抓住时机做一档有关玛奇根加的节目。"这个主题从未远离过"他的心思。其时，终于已经有对玛奇根加人进行的众多优秀人类学研究完成，他提到了一些"真有其人的"美国、秘鲁和其他研究者的名字，[665]但是非常奇怪，这些作者谁都没提及叙事人。涉及他们的全部言论，似乎到1950年代左右就中断了。难道他们绝迹了吗？可是1930和1940年代的多明我修士还频频提起他们啊。

重返亚马逊，N.发现施耐尔夫妇准备离去，他们对自己长期劳动的成果感到欣慰。现存的大约5000名玛奇根加人，如今有一半定居在永久村落里，有学校和农业合作社。今天，在他们的漫长历史上第一次有了酋长，因为现在他们“需要权威机构”了。（第157页）N.思忖道，他们有了“《圣经》、双语学校、传播福音的领袖、私有财产、货币价值，无疑还有换来的西方服饰”。可这合适吗？会不会玛奇根加人“正从自由自在、独立自主的‘野人’，开始变成鬼脸儿所说的‘呆头傻脑的人’呢”？（第157页）

“尽管他们从没放弃他们的语言、他们的神祇、他们的风俗，他们却不再是那一小股不屈不挠的悲剧性人物了，不再是分解成微小的家庭东逃西避的社会了，那时他们总在逃避白人，逃避混血人，逃避山地人，逃避其他部落，静候着、坚忍地接受他们无可逃避的个人和社群的消亡。这个散居在广袤潮湿的森林深处，靠几个漫游的讲故事的人为它供给循环的元气的社会行将消失，一念及此，悲伤之情止不住地向我袭来。”（第158页）

但是N.观察到，一扯出叙事人的话题，即便是已经同化的玛奇根加人也要么否认他的存在，要么一言不发。施耐尔夫妇告诉他，他们和玛奇根加人一起生活了四分之一世纪后，仍然对这些讲故事的人几乎一无所知。“那是非常奥秘、非常隐私的事情。”（第169页）施耐尔先生描述了两次半面的邂逅，第一次大约是在1971年。他搞不懂叙事人所讲的东西，讲故事的几个钟头缓缓流逝的时候，他困得睡着了。第二个叙事人非常古怪：也许是个阿比诺人，脸上有一大块紫斑，他对这位年轻传教士嫉如寇雠，讲故事的时候始终背对着他。施耐尔再一次地犯了困，茫然不解地睡过去了。N.评论说，正是那时他才认识到，玛奇根加人不是在掩盖作为一种抽象习俗的叙事人，他们是在掩护他，因为他要求他们这么做。

回到首都，N.发现了真相，原来堂·所罗门根本没去以色列，1960年10月23日在利马去世并葬在那里。似乎没人知道他的儿子怎样了。“但是我知道，我心里想，我全知道。”（第182页）

到第七章，读者们最后一次回到叙事人那里。引起幻觉的叙述同时也日趋个人化。叙事人短暂地以“格雷戈尔—塔苏林奇”的身份出现，他发现自己变成了一只马丘科伊蝉（machucoy cicada）。他描述了他是怎样成为叙事人的：看起来似乎很偶然——没有死藤水也没有善良的巫师（seripigari）相助。他早就是一个倾听者（eschuchador）了，最后发觉人们在背后叫他叙事人。然而这一章的核心，是重述犹太人历史和他们的神“塔苏林奇—耶和华”的一长节，它这样起头：

El pueblo que anda es ahora el mío.Antes,yo andaba con otro pueblo y creía que era el mío.No había nacido aún.Nací de verdad desde que ando como machiguenga.Eso otro pueblo se quedó allá,atrás.Tenía su historia,tambíen.Era pequeño y vivía muy lejos de aquí,en un lugar que había sido suyo ya no lo era,sino de otros.（第207页）

［我现在属于这个流浪的民族了。从前，我随另一个民族一同流浪，还以为那是我的民族呢。那时我算不上出生了。我真正出生是当我作为一个玛奇根加人流浪的时候。原来那个民族已经落在身后了。它也有自身的故事。它是个小民族，住在离这儿很远的地方，那个地方曾经是它的，后来不是了，属于别人了。］

接下来是这个民族中一个男孩出世的故事，男孩长大了，说他是塔苏林奇吹出来的，是塔苏林奇的儿子，是塔苏林奇本人，也就是三位一体。他将一点点鲇鱼和木薯变成一大堆。人们认为他是个叙事人，许多人抛弃了那个民族的习俗和禁忌。善良的巫师们担心民族要消亡了。所以他们杀了那人，从此这个民族灾祸连连。但是他们没有消亡。塔苏林奇—耶和华的民族既不好战，也从未赢过战争。他们被驱散在世界各地的丛林里。他们游历，逃窜，流浪，这样子活下来。更大的民族，更强的民族，都销声匿迹了，谁也不记得他们了。这个民族得以幸存，是因为它忠于它的习俗，它的禁律。“人们宁愿人人一个样，宁愿别人忘掉自己的习俗，杀死自己的善良巫师，违背自己的禁忌，而去模仿他们那一套。”（第211页）因而要保持对一个人的义务的忠诚，也就是做该做的事，“这是我从你们身上学来的”。“我们想悄无声息地消亡吗？也不。”（第211页）

这篇叙述最后是一则故事，说叙事人发现一只鹦鹉妈妈试图啄死她的一个幼雏儿，因为它生得畸形，腿是扭曲的，爪子只是残根。他赶跑了鹦鹉妈妈，留下小鹦鹉给自己作伴。

Duerme aquí,dentro de mi cushma.Como no puedo llamarlo padre,ni pariente,ni Tasurinchi,lo llamo con una palabra que inventé para él.Un ruido de loros,pues.A ver,imítenlo.Despertémoslo,llamémoslo.Él lo aprendió y lo repite muy bien:Mas-ca-r-ita,Mas-ca-ri-ta,Mas-ca-ri-ta....（第224页）

［它就睡在这儿，睡在我的宽袍子里。我不能叫它父亲，或者亲人，或者塔苏林奇，所以我用我给它造的字眼称呼它。这也是鹦鹉的叫声。我们看看，尽力学学它。我们来叫醒它，我们来喊它。它自己已经学会了，重复出来惟妙惟肖。鬼—脸—儿，鬼—脸—儿，鬼—脸

—儿……]

末章把读者带回到佛罗伦萨的N.那里。他想知道，玛奇根加人是不是挺过了毒祸、“光辉之路”极左组织，还有1980年代一股脑扑向亚马逊地区的残酷军事镇压。“我曾经的那位朋友，曾经是犹太人、白种人、西方人的萨乌尔·苏拉塔斯，在跟着他们流浪吗？”他沉思着（第230页）。在1960年代，其他理想主义的秘鲁青年逃向了四面八方，但萨乌尔做得不同，他精心抹掉了他的出走和意图的一切痕迹。“他铁了心地决定要改变他的肤色、他的姓名、他的习惯、他的传统、他的上帝……他离开了利马，决意永不回来，此后永远成为另一个人。”（第232页）N.疑心他作为犹太人，认同于游荡的、受迫害的小民族。他的紫斑也让他成为秘鲁社会边缘人中的边缘人。但是真正的奥秘不在于此，在于他进而变身为叙事人。“转变为叙事人，就是在仅仅不太可能之事上更添不可能。”（第233页）

因为能够像叙事人那样讲话，就意味着他已经达到这等境界：他感受着并寄居于那个文化最内里的东西，他沉潜于它的神秘莫测，他穿透了它的历史和神话的神髓，亲身体尝它的祖传的禁忌、意象、欲望和恐惧。这意味着以可能做到的最深刻方式，成为地地道道的玛奇根加人……我的朋友萨乌尔放弃了他过去所有的和本来会有的一切，为的是在这二十多年里顶风逆浪，特别是反现代性和进步之道而行之，奔波漫游于亚马逊森林地区，维系周游的故事讲述者［Contadores de historias］的无形血脉之传统于不坠：这件事不时地闯进我的脑海里，并像在新光村里，在星光熠熠的黑夜中我第一次得知此事的那天一样，荡涤着我的胸怀，比爱情和恐惧来得更为猛烈。（第234页）

N.最后描述自己往外看到了旅游城市佛罗伦萨夜间不经心的杂乱无章，以此收束了他讲的故事。离开他的房间将是徒劳无益的。因为“不管我躲到何处，想寻觅躲避炎热、蚊虫、我的精神亢奋的一个避难所，我都会继续听见那位玛奇根加叙事人的声音，就在左近，噼啪不止，追忆不及”（第235页）。

三

那么“历史上的”玛奇根加人（Machiguengas，或者是较少西班牙化的名称，Matsigenka）怎样呢？[666]据信他们的祖先可以追溯到几千年前。他们只是间或臣服于印加人的极盛王国，而且由于他们住在横跨安第斯山和亚马逊河的丛林，与世隔绝，结果他们在西班牙帝国

主义时期实际上不为外人所知。甚至Matsigenka这个当代称谓（它的字面意思是“人类”），也是大约七十五年前才在外人间变得平常。有关他们的最早文献之一，注明年份为1865年，作者不详，其中说道：“他们中间找不出任何村社纽带的痕迹。每个家庭都单独生活，偶尔会和别的一些家庭一起生活。只有战争期间他们才会选出一个头人。”[667]1860年代他们的隔绝状态开始完结，那时外人纷至沓来，不少人来自巴西和玻利维亚，想寻找金鸡纳皮，它是制造奎宁的原料，当时（东南）亚洲和非洲的英、法帝国主义者大量需要奎宁作退热药。十九世纪最后二十年里，秘鲁政府日益关切牢固确立和保卫它那漏洞百出的东部边疆，并开始资助探险者，最为臭名昭著的探险者中，有维尔纳·赫尔佐格（Werner Herzog）曾搬上银幕的费尔明·菲茨卡拉尔多（Fermín Fitzcarrald）。

但是现代性的旋风冲击玛奇根加人不过是二十世纪前二十年的事，当时秘鲁经历了一场暴风骤雨般的橡胶热，直到东南亚和非洲的殖民地产品占了上风。亚马逊地区的大规模橡胶采割急需劳动力，这引生出“偷袭”（correría）这一可怖惯例，它发展成大肆的苦工劫掠。温和勤劳的玛奇根加人成了它喜爱的目标之一。传教士们后来估算，他们总人口的大概60%丧生了，死在“唯一生效的法律是‘44口径［温切斯特步枪］法’”[668]的这样一个地区，死在使用奴隶劳动的这个政权下，其间伴随着拷打、杀戮、焚烧房屋、绑架妇女儿童以及此前未闻的种种疾病的传播。[669]正是在这个时期，亚马逊地区的土人渐渐被秘鲁人普遍认为要么是国家发展的工具，要么是应该扫灭的障碍。1900年前后，多明我会着手进行认真的传教工作，至少有部分玛奇根加人逃向他们寻求庇护。然而橡胶热的结束并不意味着奴隶般剥削的结束——橡胶之后，糖料作物种植园又来了，然后是采矿，最后是伐木。（据说奴隶制度半遮半掩地一直坚挺到1960年代。）

对玛奇根加人来说，1960年代因两大变化而显得不平凡。一方面，暑期语言学院驻扎进来了，当时号称“世界上最大的新教传教士组织”[670]，它为1970和1980年代有关玛奇根加人的现代人类学研究的猛增拓宽了道路，其他活动姑且不论。[671]另一方面，费尔南多·贝朗德·特里（Fernando Belaúnde Terry）在他首任总统期间（1964—1968），指派给亚马逊地区的地位是秘鲁的最后边疆，它的开发将把这个“倒霉的国家”从贫穷和人口过剩中拯救出来。破天荒第一次，政府亲自积极推进新大庄园主的拓殖。贝朗德被推翻之后，胡安·贝拉斯科·阿尔瓦拉多（Juan Velasco Alvorado）的激进军事政权一定程度上试图逆转这项政策，就创立了其实是亚马逊土著“居留地”的保护区，其中的土地不可转让。但是1980年贝朗德一重新上台，立即恢复了密集的资本主义开发的诸项政策，照这样，玛奇根加人将被同化，被教

育（到一定程度），被西班牙化，被转变成定居劳动力。

到1980年代后期，玛奇根加人的数量是多少，估算出来各不相同，在5000到12000之间。也许有一半人已被圈进七个村落，那些村落一总名为“土著社区”（Comunidades Nativas），内有一种初具雏形的政治组织，是自上而下强加的，不得民众信任。[672]由于资本主义殖民化使猎物和鱼类锐减，并使临时性农田园圃日益难觅，传统的维生之道越来越举步维艰。传统的巫医，亦即善良的巫师，正不断消失。[673]即便如此，人口估计值的极端离差说明，相当部分的玛奇根加人依然在“逃离，总是逃离”，追寻生计、和平与自治。

只余下一事尚需补充，它对我们当下的目的是决定性的。《叙事人》讲述的玛奇根加近现代史大体准确，它所描述的他们的传统宇宙论、“社会秩序”、风俗习惯和生活方式，也都十分符合刊行的学术著作：只一桩突出的事情例外。恰如N.无意间提到的，这些专业报道中，哪怕稍涉叙事人习俗的，连一篇也没有。[674]

四

巴尔加斯·略萨用hablador意指什么？这个单词的日常意思是“谈话者”“话匣子”“吹牛者”“碎嘴子”——压根不必太当回事的某个人。小说向我们提示了这种“轻”，就在对萨乌尔的lorito hablado的描述中，那是一只“饶舌的”小鹦鹉，它不懂它在说什么。多丽丝·萨默注意到，表示“讲故事的人”或“叙事人”的惯用的庄重词语是narrador，cuentista，和cuentero，因而hablador似乎是有意为之的准新造词（quasi-neologism），与罕用的词escuchadores（也许可译为hearers，heeders［谛听者，聆听人］）置换了常用词oyentes（listeners，audience［听者，听众］）适相匹配。[675]

几无疑义的是，作者脑子里所想到的，是Erzähler（讲故事的人）的形象，沃尔特·本雅明出了名地将这种人物与小说家和新闻记者（略萨的两大副业）并置对立。[676]值得提醒一下我们自己，这种人物的总体特征是什么。“虽然讲故事人之名我们也许很熟悉，但以其鲜活的直接性示人的讲故事人，断非一种当代的在场人物。他已变成与我们疏远的事物，而且越来越远……讲故事的艺术行将消亡。”[677]“口口相传的经验是所有讲故事者都从中汲取灵思的源泉。”[678]本雅明说，这样的人在中世纪欧洲出自两个群体，一是浪迹江湖的人，比如水手，他们从自己远游的经验中带来故事；一是安土定居者，比如安居耕田的农夫，他们通晓当地的传统和传说。本雅

明接着说：“所有这一切点明了任何一个真正故事的性质。一个故事或明或暗地蕴含某些实用的东西……无论哪种情形，讲故事者是一个对听者有所指教的人。但是如果说‘有所指教’在今天已开始变得有股陈腐气，这是因为经验的可交流性每况愈下，结果我们对己对人都无可指教。”这个进程“已逐渐把讲故事从鲜活的口语王国剥离出来，同时正在造成于消逝之物中瞥见一缕新型美的可能”。[679]

对于长篇小说，本雅明写到它的关键特点在于它对书本和印刷术的发明的依赖。“小说与所有其他散文体式——神话、传说，甚至中篇故事——的差异在于，它既非来自口述传统也不参与其中……讲故事的人取材于自己亲历或道听途说的经验，然后把这种经验转化为听故事人的经验。小说家则闭门独处，小说的诞生地是离群索居的个人。此人不复能够以值得效仿的方式表达他最深切的关怀，他既缺人指教，对人亦无以指教。写小说意味着在人生的表征中把不可通约性推向极致。小说置身于生活的丰盈之中，透过表征这丰盈，显示了生命深刻的困惑。”[680]（我们马上就会看到，这一描述对《叙事人》多么贴切。）

对于新闻业，本雅明说：“每天早晨都把全球的新闻带给我们，但我们却匮乏值得注意的故事。这是因为任何事件传到我们耳边时，都早被解释得通体清澈。换言之，于今几乎无物裨益讲故事的艺术，几乎事事都裨益消息的传播。”再者，“消息的价值昙花一现便荡然无存。它只在那一瞬间存活，必须全副身心交给那一瞬间，不失时机地向那一瞬间解释自己。故事则不同。它不耗散自己，它凝聚并保藏其活力，虽年深日久，也能释放出这种活力。”[681]

在本雅明对讲故事人的说明中，还有另外一种成分，那就是死亡的至要性。“恰如人在弥留之际其生平的意象在他心中翻滚湍流，展示种种他所遭遇却未及深谙的自我，同样，临终人的表情和面容上无法忘怀之事会陡然浮现，赋予他一生巨细一种权威，连最悲惨破落的垂死之人也对周围的生者拥有这种权威。这权威便是故事的最终源头。死亡是讲故事的人能叙说世间万物的许可。他从死亡那里借得权威。”[682]我们或许记得，就是这种权威，小说家或新闻记者求之不得。

本雅明的观点让我们得以更清晰地看出《叙事人》的主要奇特性——它是一部小说，却涉及的是“故事”，也涉及“迷恋”讲故事人的叙述者，还涉及喜爱讲故事人这一理念的小说家。萨乌尔有能力（我们可以这么说吧？）成为讲故事的人，这一点早在N.告诉我们鬼脸儿“崇拜”卡夫卡、会背诵《变形记》的时候，就表现出来了。（本雅明的论文是以列斯科夫的无与伦比的故事为主要话题，但如果他以这

位布拉格的大师为枢轴，原本也无妨的。）不过这种能力，只有在“我曾经的那位朋友，曾经是犹太人、白种人、西方人的萨乌尔·苏拉塔斯……铁了心地决定要改变他的肤色、他的姓名、他的习惯、他的传统、他的上帝”的时候，才能变为（想象的）现实。拿与本雅明相去不远的话来说，成为一个叙事人意味着“已经达到这等境界：他感受着并寄居于那个文化最内里的东西，他沉潜于它的神秘莫测，他穿透了它的历史和神话的神髓，亲身体尝它的祖传的禁忌、意象、欲望和恐惧。这意味着以可能做到的最深刻方式，成为地地道道的玛奇根加人”。但有更甚于此者。萨乌尔被刻画得不仅变得扎根乡土，像中世纪扎根土地的农人那样（或者像传统的玛奇根加叙事人那样，设若真有其人的话），而且自远方给玛奇根加人传来故事，将之编入他的如痴如醉的听众们的习语和经验中。这些故事当然首先取材于卡夫卡，但其后也取材于犹太人悠久的精神史，以及他们因那第一个“前犹太人”即耶稣基督的永恒追随者所致的受难史。再有，从各方面来说，他都如本雅明评论讲故事的人那样，是“正直人”，他的故事里带着善意的指教。

N.写道，“这个散居在广袤潮湿的森林深处，靠几个漫游的讲故事的人为它供给循环的元气的社会行将消失，一念及此，悲伤之情止不住地向我袭来”，这时，萨乌尔“从死亡那里借得权威”这一点就彰显出来。仿佛是叙事人的声音宣布了困于临死之痛的一个社群的遗言，它由此控制了“聆听者”的心，没有哪位小说家能够企及。同时，这种权威也源于，萨乌尔无可挽回地从“秘鲁”消失了，而N.喉咙哽咽地意识到，他很久以前就已听过老朋友的遗言。

正是在这点上，一部关于Erzähler/Hablador的小说的可能性和不可能性的问题，变得不容回避。在N.同萨乌尔的最后一次谈话中就有那个时机，当时N.描述了他何以被叙事人的理念感动至斯。“他们是活生生的证据，表明讲故事不单是为了娱乐……讲故事是某种元始的东西，是民族（pueblo）存亡所系的某种东西。”他之被感动，是因为讲故事似乎恰好落在小说的可达范围以外，不管国家的文学督察员可能希望后者有多典范。它默默地与成千上万部其他小说在广阔而不断增长的出版物市场上较着劲，在这个市场上，作者和读者间几乎从不谋面，除非是在想象中。而且，这位小说家所谓pueblo，首先是指民族的想象的共同体，它丝毫不是元始的，它日常的循环着的元气不是小说，而是报纸、广播、电子传媒，还有“消息”的其他提供者。因此，正是对某种不可得之物感到的痛楚，“荡涤着……胸怀，比爱情和恐惧来得更为猛烈”。[683]

很可能，对这种不可得性感到的这种痛楚有其美洲渊源——尽管

随着民族—国家铺散到世界各地，这样的痛楚不再局限于某个地区。因为美洲产生了最早的民族—国家，而那种可能性的先决条件，是它们作为欧洲海外殖民地这一地位。这些殖民地在广袤的土地上，动用骇人的暴力，将异类的人强扭在一起：白人移民；种类繁多的土著——如果没遭灭绝，也已陷入悲惨绝境；很多情况下还有无数非洲裔的奴隶，更别说他们的混种后裔了。这些社会，历史上没有先例，而又被数千英里海路之外看不见的宗主国控制了几个世纪。列斯科夫的故事，像果戈理的故事一样，仍然能够间接地向我们转述，那是他们碰到或听说的讲故事人的故事，因为他们全部来自——不是辽阔的沙皇帝国本身，而是帝国内那古老的、依然庞大的说俄语的人群（而且帝国也不被当成一个民族）。他们无需会腹语术人的技巧。但是征服美洲的欧洲人不是传统的农民，几个世纪以来他们强行推广其风俗、宗教、经济生活和语言，使用了如此卓有成效的残忍手段，在这种成效基础上制造出如此陡峻的种族等级，以致这个半球发现，不可能产生那种又亲切又瘆人的列斯科夫式故事，它可能这样开头：是薇拉·彼得罗夫娜告诉我这个故事的：在1834年的寒冬里，有人看见四匹马躺在伏尔加河中央，直挺挺地冻僵了。[684]（这样几句话绵密的英语表达，还没有严重歪曲俄语原文的那种浑成性［seamlessness］。）

然而在美洲，西班牙语、英语、葡萄牙语始终无力达到这种浑成性，因为它们明显根源于征服，混杂不纯，也因为本土社群的故事，如果幸存下来的话，不得不经由靠不住的翻译过程，以印刷品形式呈现。敌人的手处处留下它的印记，不论那个敌人是表现为人类学家、传教士、本堂神甫、官僚、文学家，还是混血儿掮客。[685]这种状况，没人比小说家、非叙事人巴尔加斯·略萨更了然了。这就需要小说家的匠心独运。这么说吧：如果我们可以设想不断逃避中的玛奇根加人有真实的叙事人，我们也可以设想明目张胆或偷偷摸摸地给他们的故事录音。但是这些磁带，转录成文字后，将会是秘鲁的西语读者们（他们是作者的第一受众）无法理解的。可以说，本真性有了，可读性没了。这就是为什么小说从一开始就需要说双语的秘鲁人——或前秘鲁人——做中间人。他就是萨乌尔·苏拉塔斯。但绝不是有了这位中间人就万事大吉了。小说家给自个儿分派了艰巨得多的任务。可以这样来讲这项任务：为叙事人创造一种有说服力的声音，它尽量远离任何自认的秘鲁人的声音，但同时又根本毁损了它自身的本真性。此即灵感勃发的混成作品（pastiche）的一些精致特征。

完成这一艰难使命的主要技术手段有两个。第一是叙事人的故事以西班牙语道来，没有译文地位的任何声称。这最明显。第二是所有“薇拉·彼得罗夫娜”的非列斯科夫式缺席。这重要得多。叙事人讲述的时候，他的故事没有出处。小说中不存在这种地方：N.自称是“报

告”叙事人所言。[686]实际上，这样一种可能性，被小说布置的特有结构排除了。因为N.最后一次见到萨乌尔是在二十年前，在利马，在后者据推测成为叙事人之前：而且自然地，两个年轻人是用带着学生腔的西班牙语交谈的。这些手法表现/坦承了小说所需的某种欺骗性。然而几乎同时，作者可随意挥洒的全部天才都被调动起来，在诸多书页上，为秘鲁人唤起震撼人心的玛奇根加人摹像：他们逃离，总在逃离（huyendo,huyendo siempre），正是要逃离秘鲁人。在小说最后一句话里，那不可能实现的一对意图辉煌地暂时聚拢了。N.说道：“dondequiera que me refugie tratando de aplacar el calor,los mosquitos,la exaltación de mi espíritu,seguiré oyendo,cercano,sin pausas,crepitante,inmemorial,a ese hablador machiguenga.”这些词语是精心挑选的。N.在寻找微不足道的、意大利的避难所，躲避炎热和蚊虫，不是huyendo（逃离）绝种的幽灵；他是个冷静超然的oyente（听众），不是心醉神迷的escuchador（聆听者）；叙事人萨乌尔并不是玛奇根加人（更何况是略萨的虚构）。可是N.说他听到的一切近在耳畔，噼啪不止，追忆不及。那是Erzähler（讲故事的人）的难解之声。

我们还有待考虑小说家更广泛的意图和抱负。不管幸或不幸，反正他似乎毫不含糊地谈论过这些。在1993年10月的一次访谈中，萨默问他，他决意让萨乌尔是个犹太人，是不是因为他关心玛奇根加人——以及其他濒临灭绝的少数族群——与犹太人的历史命运间的相似性。他的回答显然使她大感意外。“他说，恰恰相反，是它们差异的极端悬殊。它们复活了社会、地理的种种差异，而协调这些差异是十九世纪民族主义统一的宏伟规划，承继自殖民时代的一种规划。印第安人和犹太人位于秘鲁的极限上，共同代表了秘鲁；这种极限，好比北方干燥多尘的皮乌拉城与安第斯山南部闷热潮湿的丛林那样的地理—历史极限，是《绿房子》勉强一齐支撑起来的。他解释说，亚马逊印第安人原始、贫穷，犹太人通常富有，是世界主义的，二者处于这个国家人口对立的两端。这部小说是一种努力，以尽可能最富包容性、最气度恢宏的方式来谈论秘鲁，也就是以它的人口统计学的两个极端为关注中心来谈论秘鲁。”[687]

《叙事人》是一部民族主义小说，这毋庸置疑，但有意思的问题在于它的民族主义是如何“表演出来”（performed）的——如通行的行话所说，特别是按照略萨谈到的“十九世纪的统一的宏伟规划”表演出来。

我们或可这样子开始探究：看看萨默式的一对“情人”，萨乌尔和N.，他们交织的命运邀请（秘鲁）读者进入民族身份（nationhood）

的色情之中。萨乌尔根本不算富有的世界主义的犹太人。堂·所罗门是个下层中产阶级移民，他的儿子是非犹太母亲所生，从某些观点来看，压根不是真正的犹太人。萨乌尔是个不信教的人，从未跨出国门，对非秘鲁的任何东西（Erzähler卡夫卡除外）表现得浑无兴趣。到末了，他被N.说成是什么身份都变为了“前××”（除了不是“前秘鲁人”）。在学生时代他和N.展开的辩论中，他绝不是世界主义的“普适”人权的行动主义分子。他可以谈起印加人的活着的子孙们，说他们是“梦游者”或“呆头呆脑”，他们的崩溃到了这步田地，只有同化才算明智；他又为玛奇根加人辩护，那种腔调，可以合理地称之为微民族主义（micronationalist）或土著主义（indigenist）的。此时我们可能首先料想，在小说的进程中，他将变成捍卫土著权利的活动家，帮助他们政治上组织起来，顺着这条路打造出地方的、全国的和国际的联盟，从而使他们自己融入、适应非玛奇根加的世界。不过当然，这样的预期无一实现。

N.对这位未来的叙事人的执迷之爱全无回报——1958年后他写给萨乌尔的信都杳无回音。萨乌尔的激情专一地献给了一个弱小的民族，这个民族在逃离，尽人力所及远离利马；实现这一爱恋的前提是抛弃秘鲁。乍看起来，这里没有什么类似于民族统一主义者的爱恋，后者是反映十九世纪宏伟的民族主义规划的那些典范小说里常有的。然而，正是因为萨乌尔起先是秘鲁人，因为玛奇根加人生活在秘鲁疆域之内，不是在巴西或哥伦比亚——也就是说，他们是“秘鲁人”和“秘鲁儿女”，属于圣马丁的乌托邦公式那一家系，他才命定会爱上他们。N.怀疑萨乌尔是否真的移民以色列的最初理由似乎一语中的：“他与秘鲁已经血脉相连，他为秘鲁存在的问题——起码为其中某一问题——犯愁发怒，不能自已，不可能一夜之间，像换件衬衫似的万事皆抛。”

那么N.呢？这才是富有（至少无财务之忧）的世界主义人物，如果哪儿有这种人的话。他在马德里和巴黎读书，对暑期语言学院的“美国佬”传教士温情脉脉，在但丁的家乡试图“忘掉”他那“倒霉的/受诅咒的”国家。然而他也明显是西班牙征服者和第二解放者的后嗣。以下是他在1958年：“我们是乘一架小型水上飞机旅行的，在有的地方则要乘土著的独木舟。在狭小的河道中穿行，河道被茂密的植物覆盖，白昼犹如黑夜。大自然——那参天的大树、波平如镜的湖水、亘古如斯的河流——以其强力和孤寂，让人觉得这是个新造的世界，渺无人烟，简直是植物和动物的天堂。可是当我们到达各部落的时候，我们发现自己直面着史前时期。狩猎者、采集者、射手、流浪者、非理性的人（los irracionales）、魔法师、泛灵论者：那是我们遥远的祖先过的那种最素朴、最原始的生活。这也是秘鲁［también,

eso era la Perú ］，只有在那时我才完全意识到它，一个todavía sin domar［尚未被驯服？/将要被驯服？］的世界。”[688]在他大学时代和萨乌尔争辩中间，N.也采取——虽然一定程度上不过唱唱反调而已——标准的自由民族主义立场，赞同以叫做“秘鲁”的这一宏伟规划的名义，让“史前史”不可避免地、可望仁善地同化到“历史”之中。[689]进步有其自身的“强力和孤寂”，一个好秘鲁人所能勉力做的上善之事，是诚心美意地尽一切可能的力量，缓和同化的冲击，力阻往昔元神耗尽。这样，从巴尔加斯·略萨的访谈偏斜出去，原来代表“秘鲁”社会和地理极端的，不是富有的世界主义犹太人与原始土著，而是大都市的自由民族主义知识分子与坚忍地逃避他们、走向灭绝末路的那些人。

小说从1950年代初到1980年代末的这一长时间跨度，向我们展示的较少是想象的萨乌尔的演变/改宗，较多是他那不受待见的情人的演变。直到在他看来，在小说家看来，“于消逝之物中瞥见一缕新型美”变得可能。但这种美丽依赖于消逝，不是元神耗尽。萨乌尔是这消逝的组成部分。鬼脸儿将会无儿无女，他的残废的小鹦鹉也这样——与格雷戈里·萨姆沙及其创造者是一路人。[690]

此外，萨乌尔已经在内心深处是个鬼脸儿、秘鲁人、叙事人了，何以还要被塑造成一个犹太人/前犹太人呢？无疑地，略萨部分地想借此表示他说过的那话的意思：他曾评论说，当他创作《叙事人》的时候，所思所虑正是犹太人和玛奇根加人之间的差异而非类同。但是这差异其实不是他进而论列的那一种。跟数世纪以来的情形相比，今天犹太人的灭绝更不可想象。富裕、叫嚣的以色列是中东地区最强大的国家，世界霸主美国为它的生存提供了无条件保障，欧洲亦然。（这种无条件性的现代根源在于，欧洲犹太民族在1940年代差点儿被欧洲人阿道夫·希特勒的欧洲人执法官灭了种。）然而对玛奇根加人来说，他们像世界各地其他几百个小“部落少数族群”一样，没有任何保障，完全可能无声无息地灭绝。

犹太人的主题，在小说某些地方感觉是生拉硬拽进来的，它似乎有可能用于驱邪的目的。在我们这个惨痛世纪的尽头，大概3500年之久的犹太史已经可用作一种普遍的比喻，象征“虽历尽劫难”而终得保全的“文化孑遗”。这种“有益指教”恰恰只有一个当代犹太人才能提供，不仅提供给玛奇根加人，还可以说是提供给巴尔加斯·略萨的国内和国际读者们。在藤森时代，这样的可能性不会向单单一个秘鲁的鬼脸儿叙事人敞开的。此时此刻我们认识到“前犹太人”（ex-Jew）这个画谜对作者的矛盾的重要性。其中，“犹太人”作为一个符号，代表“历尽劫难的希望”所寄；“前”字并未取消“犹太人”，而是在它一旁为地方

性绝望腾出了空间：萨乌尔·苏拉塔斯，在劫难逃的救世主。

最后，我们要理解，萨乌尔是当地克里奥耳女人和波兰犹太移民的混种后裔，通过他的母亲系身于秘鲁，又通过他的父亲摆脱了秘鲁，正是靠了这种身份，他才被置放在这样的地位上：既是N.和玛奇根加人之间的想象的中间人，又是他们共同的魅惑者；要不是他，他们在小说中没有任何联络点。我们正生活在这样一个时代，用腹语术表达受迫害、受压制的少数族群已变得无法容忍（不仅是道德上）。鬼脸儿是文化要求权的法庭上作者不在犯罪现场的证人。

就在这一刻，我们能够分辨二十世纪晚期的《叙事人》与萨默那么令人信服地论述过的十九世纪典范小说之间极为深远的差别。后者大多数写成于民族主义未竟历史的抛物线早期，当时，借用西蒙娜·薇依的话说，以为一个人只要向前走就是向上走，这么想是非常可能的。那时还不存在文明的每一记录同时也是野蛮的记录这种观念。然而《叙事人》想到了本雅明这个悖论的真理性，同时接纳了它的全部项。我们可以说，《叙事人》“表演”了超越它和逃避它的不可能性。也许这是我们时代的唯一方式，民族小说、民族叙事只能够赖此来恰当地书写、重写、再重写。

在小说开头，N.说起秘鲁——他想逃脱而未遂的秘鲁——是他的malhadado país。Malhadado不仅可以理解为“不幸的”，也可理解为“倒霉的”“被诅咒的”，乃至“该死的”。这个形容词和表示“国家”“家乡”“民族”的单词放到一块儿，让我们感受到悲剧的音色、羞愧的语义。我们将不得不学会对此习以为常。

17 民族之善

如果谁试图将“我的国家，无论对错”改成“我的宗教，无论对错”，他立即就能明白民族主义和宗教的分野所在。后一种说法是不可思议的矛盾。伊斯兰教之于穆斯林，基督教之于基督徒，或印度教之于印度人，怎么可能是错的呢？

不过这种差别不应全从表面价值来看。因为设若民族至少假定上可能是错的，那这种错是现世的，总是相对于一种超越的正义或善。于是，从与宗教的永恒的善不相干的角度，我们要提的问题是，这种正义的源头是什么，考虑到民族（不管想起来多么堂皇）都在历史之内：人们没有给它在天堂或地狱保留一席之地。下文我将设法草述，有保证的民族之善的三个互相联系的寄居处是什么。

未生者

对这三个寄居处的第一个，最好的说明莫过于马克斯·韦伯的一段奇语，那是1895年他接受弗莱堡大学教职时发表的著名就职演说中的一番话。[691]这篇演讲的大部分是对他的新国家即德国之现状的哀怨。韦伯厌倦地看着周遭的人事，认为容克统治阶级完蛋了。“Sie haben ihre Arbeit geleistet und liegen heute im ökonomische Todeskampf.”［他们使命已尽，今天在经济上垂死挣扎，痛苦不堪。］从作为一个整体的德国市民阶级那里，什么好事都别指望。“Nur allzu offenkundig sehnt ein Teil des Grossbürgertums nach dem Erscheinen eines neuen Cäsar,der sie schirme—nach unten gegen aufsteigende Volksklassen—nach oben gegen sozialpolitische Anwandlungen,deren ihnen die deutsche Dynastien verdächtig sind.”［德国市民阶级的上层圈子恬不知羞地渴盼有个新凯撒，他将上台保护他们——下则对抗成长中的大众阶级，上则对抗他们猜疑德国王室怀抱的社会政治改革之心。］另一个圈子“ist längst versunken in jene politische Spiessbürgerei,aus welcher die breiten Schichten des Kleinbürgertums noch niemals erwacht sind”［沉入了政治市侩主义中，小市民阶级的广大阶层永远没有从中觉醒过来］。他相信无产阶级全然不成熟：“weil es für eine grosse Nation nichts vernichtenderes giebt,als die Leitung durch ein politisch unerzogenes Spiessbürgertum,und weil das deutsche

Proletariat diesen Charakter noch nicht verloren hat,deshalb sind wir seine politischen Gegner.” [一个大国的最大危险莫甚于被一群政治上茫然无知的市侩所领导，而德国无产阶级至今尚须摆脱这种市侩气，有鉴于此，我们在政治上反对工人执政。] [692]人们可能从这种分析中轻易得出结论：德意志民族——这位年轻博学的教授本人除外——全盘皆错。但是韦伯也带有一种迥然不同、乍一看很怪异的口气。这段话值得全文照引：[693]

Und—um ein etwas phantastisches Bild zu brauchen—vermöchten wir nach Jahrtausenden dem Grab zu entsteigen,so wären es die fernen Spuren unsres eignen Wesens,nach denen wir im Antlitz des Zukunftsgeschlechts forschen würden.Auch unsre höchsten und letzten irdischen Ideale sind wandelbar und vergänglich.Wir können sie der Zukunft nicht aufzwingen wollen.Aber wir können wollen,dass sie in unserer Art die Art ihrer eignen Ahnen erkennt.Wir,mit unsrer Arbeit und unsrem Wesen,wollen die Vorfahren des Zukunftsgeschlechts sein.

[说得略为夸张一点，如果从现在算起数千年之后我们死而复生，我们会在那些未来族类的相貌中搜寻我们自己生存的依稀印记。诚然，即使我们在此世的至高、终极理想也会改变和消逝，因此我们并不奢望把它们强加于后世。但我们确实期望，未来将在我们的禀性中认出它自己祖先的禀性。我们期望，通过我们的劳作和生存方式，成为未来族类的先人。]

这段话带着千年至福的音色，我们能够从中看出回响着宗教冲动的某种东西。这位清醒的比较宗教社会学家狂乱地想象有不可胜计的日耳曼人，几千年之后，在自豪地想象着……韦伯！而且，这些没出生的日耳曼人好像强加了义务在1895年的想象者身上，他已经在想象自己死了。起而迎合未来的期望，这是他和他的世纪末的读者们义不容辞的责任。同样引人注目的是，数千年以后，那些未来的日耳曼人没留下任何社会学或政治的特征。他们不是容克，市民阶级，也不是无产阶级。他们不再翘盼凯撒，甚至也不奉守“我们在此世的至高、终极理想”。这里的时态可以说是将来完成时。正是这无数的未来日耳曼人的未生性，保证了他们的善。

将韦伯的话当作在他威严赫赫、保守节制的知识生涯中一个精神错乱的眩晕时刻，从而草草打发，未免有些轻率。每个国家政治中，每天都在使用这相同的虚夸比喻，只是表述得少些怪气和诗意罢了。归根到底，就是以未生者之名，我们被要求刻苦工作、纳税完赋、不吝奉献，为的是保存传统、减少国债、保护环境、守卫边疆，而且如

果必要的话，为我们未生的后代献出我们的生命，虽然我们不能确保以本人的名字命名其中一人。如果我们是美国人，我们不会认为这些未生者是石油亿万富豪、福利骗子、缺席父亲、美国中部的市侩、种族主义狂徒和内城歹徒的未来复制品，那些人眼下乱七八糟地纠缠着我们的想象力。未生者除了他们的美国身份，根本没有任何社会特征；恰是这单色的纯粹，保证了他们的善，也允许他们给我们强加义务，这种义务，如果是从当今活着的——为韦伯起见，比方说1995年在世的——诸多美国人那里领受的，我们可能心生怨怼。

我们可以换个角度来看这种韦伯式愿景。潜藏于这位伟大社会学家的呼告下的道德情感，明显是对1895年德国的羞耻。如果有人问，面对什么人让他感到这种羞耻，答案似乎一目了然：是Zukunftsgeschlecht（未来族类）的面容。羞耻是未来族类将“在我们的禀性中认出它自己祖先的禀性”这一千禧年希望的反面。这种态度里并没什么是德国特有的。比如，我们想想那些美国人，他们不是到了应征年龄的男子，却起劲反对华盛顿在印度支那的不光彩的野蛮冒险，说“它令我为祖国感到羞惭无地”。[694]这种政治羞耻，我们只在面对善和纯真时才会感觉到，它让我们在后来人面前抬不起头。

已死者

东石（East Rock）是一处壮观的绝壁，高耸在新英格兰的破落小镇纽黑文上方，那里有一座巨大——而且一点也不可笑——的纪念碑，纪念民族先烈的当地代表。它的基座四面刻着男人和男孩的名字，他们死于四次很不一样的往日战争：反抗乔治三世那个英格兰的英勇的独立战争；1812年针对同一敌人的不够英雄的小规模战斗；1848年对墨西哥进行的邪恶的帝国主义冒险活动；1861—1865年创巨痛深的内战。不同寻常的是，这一纪念碑视所有这些亡人绝对等同；不管他们是死在光荣的战场还是可耻的战场，丝毫不予区别对待。因而他们生命的牺牲与历史的正义或不义彻底分离了。把他们全部供奉在牺牲者的位置上，就堂而皇之地达到了这种分离。民族先烈可以说已经买了单，结清了他们的道德账簿。民族英烈从来不是杀人者。这一点，我们只要设想一下纽黑文对学术好事者的反应即知，这些好事之徒经过多年精心研究之后，向市民们建议，在纪念碑上铭刻的每个英名后面，应该加上叫这个名字的人所杀敌人的名字或数目。毕竟，美国的紫心勋章，就像英国的维多利亚十字勋章一样，通常是授予伤亡者，不是杀戮者的。谁若被引到越战纪念碑前哭泣，那是为了死在印度支那的大约六万名美国人，不是为了他们人人各出了一份小力消灭掉的三百多万男人和妇孺。

民族主义人种学家也注意到纽黑文纪念碑用以记录民族先烈的那种铭刻风格，通览一下其他国家里的国家公墓和纪念碑，可知这种风格再平常不过了。初看起来，记下实际的个人姓名可能像是为阵亡者保留了某种残余的个体性。但转眼之间我们就会觉察到它与韦伯的千年至福时刻的关联。因为这些姓名已被剥夺了一切实际的社会学意义，仅仅在某些情况下可能让人谨慎推知谁谁谁有爱尔兰、意大利或苏格兰血统。没有阶级，没有宗教，没有年龄，也没有政治。（转成德国人的话说，没有容克，没有市民阶级，也没有无产阶级。）优先权也没有：于是采用通常的电话簿的字母表顺序。死者成了“纯一的美国人”，正是在这种纯一性中，善稳当有靠。

纽黑文一定还有少许居民，他们知道这个那个名讳纪念的是他们的家族先祖之一。但是，考虑到自1865年（那时最新一批死者升了天）以来，多少年头过去了，死者的后人们不可能对他们有什么个人记忆。纪念碑的游客们绝大多数把单个的姓名看作可互换的符号，表示它们如今共有的东西。今天去东石的朝圣者们，被置于韦伯的未来德国人的那个地位上；他们被诱导着极力在自己的禀性中认出他们（集体）祖先的禀性。

这样，我们可以看到，民族的已死者和民族的未生者，浩浩荡荡、数不胜数地，如何互相映照，给根深蒂固的民族之善提供了最佳担保。恰是他们联合而成的那种幽魅，使他们成为过去完成时、将来完成时的美国人。

在世者

这下有人该问了：活着的人也能有助于保证国家的善吗？两篇新近发表的分别论及美国和印度的优秀文章提示了这样的可能性。

在劳伦·伯兰特（Lauren Berlant）的《幼稚公民权理论》中，她先讲述了一段说明问题的插曲，那是杰出的激进黑人作家奥黛·罗德（Audré Lorde）念念不忘的幼时生活中发生的。[695]罗德后来回忆说，1947年，她的父母带着她和她的姐姐菲莉丝踏上了去华盛顿特区的国家朝圣之旅。父母小心瞒着孩子们，这趟旅行的原因是，菲莉丝作为黑人小姑娘，被禁止和她中学毕业班的同学们一道，参加学校组织的国都一游。在华盛顿，这家人依然发现自己被当成了不完全的美国人。他们可以在餐馆点冰激凌，但不许在店内吃。罗德记得，那一刻她身体上感到恶心，特别是因为她最近刚写过一篇天真的爱国诗，歌颂巴丹（Bataan）的英雄们。[696]但是伯兰特写到，就在同一时

刻，这位黑人小女孩决定，她要“写信给总统，再给国家一次机会，不要摧折她对它的渴望”。

再一次机会，再一次机会——美国文化喧嚣不已的基本习语之一。然而韦伯不也出于精神上的恶心，著书立说，要再给德国一次机会，不摧折他对它的渴望吗？难道我们大多数人，尽管困难重重，不想再给我们的国家一次机会吗？

伯兰特的文章接下来以较为轻松的笔调，分析了马特·格罗宁非常流行的讽刺性电视连续剧《辛普森一家》当中的一集。那一集名叫《莉萨先生去华盛顿》，明显是戏仿二战前深受喜爱的幼稚的爱国影片《史密斯先生去华盛顿》。这一集故事开头讲到，小莉萨·辛普森被选派去华盛顿，参加以“我为什么爱美国”为主题的少年作文竞赛。她突然降临了国家的首都，同行的有她的小市民爸爸霍默，没脑子的妈妈玛吉，玩世不恭、骄纵刁蛮的哥哥巴特。但是她对华盛顿和美国之善的天真信仰，因她碰巧看见她的不诚实的众议员收受开发商的贿赂，被砸得粉碎。那开发商在打她心爱的当地自然公园的主意。莉萨撕掉了她的作文初稿，重新写了一篇，主题是“华盛顿恶臭”，马上输掉了伯兰特所称的这场“国家沙文主义竞赛”。但是然后——变变变！——一位乔装成FBI的仙女出人意料地现身，抓了那个众议员，他立即成了信仰再生的基督徒。因此莉萨先生断定，说来说去，“这个体系真的管用”，美国真的是“棒极了”。

格罗宁料定，他的被逗乐的观众们确信体系简直不起作用，美国离“棒极了”还差得远。那么为什么他无论如何需要表现一个爱国者呢，尤其是一个上当受骗、傻里傻气的小女爱国者？或许是因为，他也希望被人认为给了美国又一次机会。莉萨先生确保了他的良好用心。[697]

尽管如此，莉萨·辛普森担保民族之善的资格在掐着跑表奔跑。我们可以设想，顺着这条道跑了十二年以后，终有一天，她可能在上午成为初次投票的公民，下午去拜访她的堕胎医师。她终究是个可替代的角色。她临时充当了国家的一般儿童的替身，他们不光对性懵懂无知，也尚未被成人政治参与的日常肮脏玷污身心。这类国家儿童——在美国——是美国人。但同样的儿童在每一民族想象中都露面了，各自带着它自身的轻微的地方性变调。即将降临的未生者的一种先头部队。

约瑟夫·奥尔特的一篇阐幽发微的文章，提示了民族之善一种更含糊的活着的担保人。他在该文中考查了北印度最近兴起的激进“男人独身”运动。[698]该运动的代言人对国家的印度教（男）青年的道德

和肉体堕落发出了洪亮的公开谴责：他们即便不是流于市侩习气，起码也是享乐主义、手淫、不信教、游手好闲、玩世不恭、自恋和色欲。这种腐朽被归因于国家政治阶级的腐败、消费资本主义、“好莱坞”和西方非道德性的无情侵入。它的实际藏身地其实是在年轻男子的身体。根据印度教源远流长的生命形而上学（bio-metaphysics），精液不但是生殖所需的物质，也是男人深层的生命之本。它不该浪费在手淫、梦遗甚或交媾上，而该为了道德、精神和肉体的健康珍惜它，保藏它。就是这个缘故，独身的再度流行才被标举为印度男子气概全面恢复的必要基础。

忽视与早些时期的欧洲的相似之处，是说不过去的。乔治·莫斯和其他诸人的著作业已表明，十九世纪晚期的欧洲政治家、道德家、科学家和宗教领袖是多么强烈地为民族退化的忧惧所困，那种忧惧常常着眼于他们各自民族的男青年。[699]社会弊病的花名册跟奥尔特的当代北印度大同小异：享乐主义、手淫、男子女化、不信教、神经衰弱、变态、实利主义，有时甚至还有（西方的）资本主义。贝登堡（Baden-Powell）的男童子军，德国的漂鸟（Wandervogel）运动，都属于十九、二十世纪之交的系列努力之一，想转变先前一代人对“青年意大利”、“青年爱尔兰”之类的较为天真的侧重。几乎所有这些后起的运动都宣扬自我制欲、严格的摄生法（有时包括饮食规则），还有兄弟情谊；它们全都如印度教的独身倡导者所为，利用了地方性的男性禁欲主义的古老传统。[700]要是有谁想说印度教传下来的男性健康的“精元”论有点异域情调，那他不妨仔细思量一下，“健康”——放到本地习语中去理解——对疑虑不安的、最终是政治性的美国自我表征已变得多么要紧。对（男性）观众体育的执迷，部分源于体格健壮的青年男子身体的无尽壮观场面，它可以当作民族的男子气概与非腐朽的全豹之一斑，欣然享用。反之，美国医学协会的统计数据所揭示的各种疾病（癌症、心脏病、早老性痴呆、艾滋病等）的全国发病率这些东西，只要有可能，就不叫它落入长着人形的公众视野之内。[701]

北印度独身运动的另一个显著层面是，那些年轻的追随者磨炼自己，较少是为个人得救，首要的是为母亲印度——这绝对不是传统的。正是她充当了磁体，围绕着她，身心失调、混乱不堪的无数印度青年男子，把自己编入秩序井然的力场中（在各种意义上）。从隐喻上说，正是她使得他们全部面朝同一方向，朝向她，不左顾右盼，也不回头张望：靠近她，但决不汇合或合一。[702]在“正常的”核心家庭里，有一个妇女，对她，年幼的男子们不得有性欲之想，却全都必得致献无与匹敌、无条件、感恩戴德的忠诚：她就是母亲。（他们不能指望哪天一高兴就把她撵走，父亲对那样的命运可不高兴。）推而广

之就是母亲之邦（Motherland），如母亲印度、母亲意大利、母亲阿根廷等，她有权博得同样的禁欲而恭顺的奉献。我们都知道国家全体公民赖以理解他们彼此间关系的那些比喻：他们是安提戈涅的兄弟和姐妹，不是丈夫和妻子、父母和子女、男朋友和女朋友，更不用说女朋友和女朋友了。[703]公民的兄弟友爱中，凡涉及性欲的都消除了。我们在凝视着，不是凝视彼此的身体，或者探察彼此的眼睛，而是凝视正前方。

这种想象方式，向我们展示了民族之善的最后一个源头：为一种政治乱伦禁忌所框限的兄弟情谊的可能性。[704]据报道，海湾战争期间，许多美国飞行员在炸弹或机身上涂写了意味深长的话："萨达姆，弯腰吧。"这也许很寻常，但是如果一个人意识到下面这点就会觉得它不寻常了：即便对美国最狂热的仇视克林顿的人来说，炫耀汽车保险杠上粘贴的标语"比尔，弯腰吧"，那会多么令人难以置信。政治强奸，哪怕是假想的，也被从国家公民权的禁欲想象中排除掉了。

这一切里存在某种有价值之物——虽然这好像很奇怪。它是我们能够在莉萨先生、在墨西哥冒险行动的可替代的阵亡者、在年轻的韦伯教授的幻想、在政治羞耻、在将来完成式中侦测到的同一价值。这些例子各自以不同却相关的方式表明了，为什么不管一国政府犯了什么罪行，它那一时的公民支持了什么罪行，"我的国家"终究是善的。在这些愁苦的千禧年时代里，这样的善可以为益世而弃吗？

索引

（条目后的数字为原书页码）

Abadilla,Rolando 阿瓦迪利亚，罗兰多，223

Abdul Rahman,Tunku 阿布杜尔·拉赫曼，东古，310

Achenwall,Gottfried 阿亨华尔，格特弗里德，37

Acton, John Dahlberg- 阿克顿，约翰·达尔伯格，58—60

Aditjondro,George 阿迪宗德罗，乔治，137

Aguinaldo,Emilio 阿奎纳多，埃米利奥，6,49,199,248,253

Aguinaldo,Rodolfo 阿吉纳尔多，鲁道福，223

Alatas,Ali 阿拉塔斯，阿里，137

Alter,Joseph 奥尔特，约瑟夫，365—366

Althusser,Louis 阿尔都塞，路易，291

Ancient South-East Asian Warfare (Wales) 《古代东南亚的战争》（威尔士），4

Anwar Ibrahim 安瓦尔·易卜拉欣，311

Aquino,Agapito “Butz” 阿基诺，阿加皮托·“巴茨”，193

Aquino,Jr., Benigno 小阿基诺，贝尼尼奥，193,208

assassination 暗杀，216,223

Senate 参议员，210

Aquino,Sr., Benigno 老阿基诺，贝尼尼奥，193

Japanese occupation 日本占领，204

Aquino,Corazón (née Cojuangco) 阿基诺，科拉松（娘家姓许寰哥），23,24

cacique democracy 地方巨头民主制，278

changes wrought 造成的变化，225—226

economic state 经济状态，309

family background 家族背景，192—193,203

new regime in power 上台的新政权，216—220

Aquino,Herminio 阿基诺，埃米尼奥，193,222

Aquino,Paul 阿基诺，保罗，193

Aquino-Oreta,Teresita 阿基诺—奥雷塔，特雷西塔，193

Araña,Juan 阿拉尼亚，胡安，349

Arun Dewathasin 阿伦·德瓦塔辛，187

Athit Kamlangaek 阿铁·甘朗逸，272

Aung San Suu Kyi 昂山素季，12,327

Bacon, Henry 培根，亨利，48

Baez, Joan 贝兹，琼，291

Balagtas,Francisco 巴尔塔萨尔，弗兰西斯科，234

Balzac,Honoré de 巴尔扎克，奥诺雷·德

La Comédie Humaine 《人间喜剧》，334

Barthes,Roland 巴特，罗兰，37

Barton,Roy 巴顿，罗伊，9

Basco y Vargas,José 巴斯科·巴尔加斯，何塞，195

Belaúnde Terry,Fernando 贝朗德·特里，费尔南多，349—350

Belo,Carlos Ximenes 贝洛，卡洛斯·西门内斯，135

Benda，Harry 班达，哈里，19

Benjamin,Walter 本雅明，沃尔特，297,333

the Erzähler 讲故事的人，350—352

Berlant,Lauren 伯兰特，劳伦

“The Theory of Infantile citizenship” 《幼稚公民权理论》，364—365

Bismarck Archipelago 俾斯麦群岛，5

Bolívar,Simón 玻利瓦尔，西蒙，199

Bonifacio,Andrés 博尼法西奥，安德烈，6,23

commemoration 纪念，253—254

execution 处死，50

forms secret society 组建秘密社团，198—199

murder 谋杀，199

Rizal's execution 黎刹的就义，228

Bonner,Raymond 邦纳，雷蒙德

Waltzing with a Dictator 《与独裁者跳华尔兹》，214

Boonsanong Punyothayan 汶沙侬

assassination 暗杀，141,185

Bossuet,Jacques Bénigne 波舒哀，雅克·贝尼涅，59,60

Boutros-Ghali,Boutros 布特罗斯—加利，布特罗斯，138

Bo¸wo¸radet,Prince 波沃拉德，亲王，164

Bowring,John 包令，约翰，175

Bracken,Josephine 布拉肯，约瑟芬，256

Brading,David 布雷丁，戴维，259

Braudel,Fernand 布罗代尔，费尔南德，262

Brecht,Bertolt 布莱希特，贝托尔特，29

Brezhnev,Leonid 勃列日涅夫，278,288

Brooke,Rupert 布鲁克，鲁珀特，51,52

Burgos,José 布尔戈，何塞，229,257

Calosa,Pedro 卡洛萨，佩德罗，64

Carey,Peter 凯里，彼得，134

Carlos III (Borbón) 卡洛斯三世（波旁），195

Carter,James Earl 卡特，詹姆斯·厄尔，133,314

Casement,Roger 凯斯门特，罗杰，349

Casey,William 凯西，威廉，216

Chalard Hiransiri 差拉·希兰西里，187

Chaliand,Gérard 沙利昂，热拉尔德

The Penguin Atlas of Diasporas (with Rageau) 《企鹅散居族地图集》（与拉若合著），44

Chaowalit Yongjaiyut 差瓦立·永猜裕，272

Chatchai Choonhawan 差猜·春哈旺，191

Chiang Kai-shek 蒋介石，214

Child of All Nations (Pramoedya) 《万国之子》（普拉姆迪亚），292—293

The Chinese in Southeast Asia (Purcell) 《东南亚华人》（珀塞尔），4

Chomnā Sakdinā Thai (Jit Phumisak) 《今日泰国封建主义的面目》（集·普密萨），169

Clinton,William 克林顿，威廉

lectures Suharto 责备苏哈托，138

Cojuangco,Eduardo 许寰哥，爱德华多，193,213

Cojuangco,Jr.,José 许寰哥，小何塞，278

Cojuangco,Sr.,José 许寰哥，老何塞，193,208,222,223

Cojuangco,Melecio 许寰哥，梅莱西奥，192

La Comédie Humaine (Balzac) 《人间喜剧》（巴尔扎克），334

Corpuz,Onofre 208,科尔普兹，奥诺弗雷，258—259

Cortés,Hernán 科尔特斯，埃尔南，259

Costa Gomes,Francisco 科斯塔·戈麦斯，弗兰西斯科，132

Cox,Steve 考克斯，史蒂夫，137

Cromwell,Oliver 克伦威尔，奥利弗，37

Cuenco,Antonino 昆哥，安东尼奥，222

Cuenco,José 昆哥，何塞，222

Cuenco,Mariano 昆哥，马里亚诺，222

Curzon,George Nathaniel 寇松，乔治·纳撒尼尔，55

D'Alembert,Jacques 达朗贝尔，雅克，107

De Gaulle,Charles 戴高乐，夏尔，1

de la Larra,José Mariano 德拉·拉腊，何塞·马里亚诺，232

de la Puente,Juan 德拉·普恩特，胡安，61—62

de la Torre,Carlos María 德拉·托雷，卡洛斯·马里亚，228

del Pilar,Marcelo 德尔·皮拉尔，马塞洛，23,232

The Dawn of Indonesian Nationalism (Nagazumi) 《印尼民族主义的黎明》（永积昭），79

Dewey,George 杜威，乔治，200

Dickens,Charles 狄更斯，查尔斯，355

Diderot,Denis 狄德罗，德尼

Encyclopédie 《百科全书》，107,119

Diponegoro 蒂博内哥罗，32

rebellion 起义，122

Disraeli,Benjamin 迪斯雷利，本杰明

Sybil,or The Two Nations 《西比尔，或两个民族》，63

Tancred,or The New Crusade 《坦克雷德，或新十字军》，63,64

Donovan,“Wild Bill” 多诺万，“野比尔”，311

Dostoyevsky,Fyodor 陀思妥也夫斯基，费奥多尔，355

Durano,Jesús 杜拉诺，赫苏斯，222

Durano,Thaddeus 杜拉诺，撒迪厄斯，222—223

Dylan,Bob 迪伦，鲍勃，291

Earth of Mankind (Pramoedya) 《人世间》（普拉姆迪亚），292—293

Echols,John 埃科尔斯，约翰，19,20

Educational Progress in Southeast Asia (Furnivall) 《东南亚的教育进步》（弗尼瓦尔），4

Eliot,George 艾略特，乔治，355

Emerson,Rupert 埃莫森，鲁珀特

Government and Nationalism in Southeast Asia (with Mills and Thompson) 《东南亚的政府与民族主义》（与米尔斯、汤普森合著），4

Encyclopédie (Diderot) 《百科全书》（狄德罗），107,119

Engels,Friedrich 恩格斯，弗里德里希，63

Enrile,Juan Ponce 恩里莱，胡安·庞塞，213

Euripides 欧里庇得斯，244

Felipe II (Habsburg) 菲利普二世（哈布斯堡），194,195,262,319

Felipe V (Borbón) 菲利普五世（波旁），260—261

Fernandez,Doreen 费尔南德斯，多琳，233,236

interview with Guerrero 对格雷罗的访谈，259—262

El Filibusterismo (Rizal) 《起义者》（黎刹），23,198,235

Fitzcarrald,Fermín 菲茨卡拉尔多，费尔明，348

Fitzcarraldo (film) 《菲茨卡拉尔多》（电影），348

Flood, Thadeus 弗勒德，撒迪厄斯， 143,162,167

Footprints in the Mire (Pramoedya) 《泥沼里的足迹》（普拉姆迪亚），292—293

Ford, Gerald 福特，杰拉尔德，132,314

Foundational Fictions (Sommer) 《核心小说》（萨默），355—357

Fraser,Donald 弗雷泽，唐纳德，293

Furnivall,John 弗尼瓦尔，约翰， 9,318

Educational Progress in Southeast Asia 《东南亚的教育进步》，4

Welfare and Progress in South-East Asia 《东南亚的福利与进步》，4

Galdós see Pérez Galdós 加尔多斯，参见 佩雷斯·加尔多斯

Geertz,Clifford 格尔茨，克利福德，19

“Inner Indonesia” 内印尼，80

Geertz,Hildred 格尔茨，希尔德雷德，87

Gellner,Ernest 盖尔纳，恩斯特，64

George III (Hanover) 乔治三世（汉诺威），61,363

George V (Windsor) 乔治五世（温莎），52,55

Gillego,Bonifacio 希列戈，博尼法西奥，222

The Glass House (Pramoedya) 《玻璃屋》（普拉姆迪亚），292—293,338

Gogol,Nikolai 果戈理，尼古拉，354

Goncharov,Ivan 冈察洛夫，伊万，355

Gorbachov,Mikhail 戈尔巴乔夫，米哈伊尔，277

Gordon,Katharine 戈登，凯瑟琳，223

Gordon,Richard 戈登，理查，223

Government and Nationalism in Southeast Asia (Emerson et al.) 《东南亚的政府与民族主义》（埃莫森等人），4

Gramsci,Antonio 葛兰西，安东尼奥，291

Groening,Matt 格罗宁，马特

The Simpsons 《辛普森一家》，365

Guerrero,Cesar María 格雷罗，塞萨尔·马里亚，248

Guerrero,Leon María 格雷罗，莱昂·马里亚，233

bowdlerization of Rizal 对黎刹的删节，241—243

creates anachronism 造成时代错误，244—245

de-Europeanization of Rizal 对黎刹的去欧洲化，244—245

delocalization 去地方化，243—244

demodernization 去现时化，238—239

excises readers 排除读者，239—240

family history 家族史，248—249

life and background 生活与背景，247—250

racial identity 种族认同，257—258

strategic translation of Rizal 对黎刹的策略性翻译，236—239,259—262

and Tagalog language 和他加禄语，255

Today Began Yesterday 《今始于昔》，250

Guerrero,Wilfrido 格雷罗，维尔弗里多，249

The Gunman/Mue Puen (film) 《枪手》（电影），174—175,189

Gusmão,Xanana 古斯芒，沙纳纳，8,137

Habibie,Burhanuddin 哈比比，巴哈努鼎，vii, 317

El Hablador (Vargas Llosa) 《叙事人》（巴尔加斯·略萨），25,337—338

the Erzähler and hablador 讲故事的人和叙事人，350—356

extremes of Peruvian society 秘鲁社会的极端，356—359

synopsis 梗概，338—347

Haly, Alex 哈利，亚力克斯

Roots 《根》，71—72

Hall,D.G.E. 霍尔

A History of South-East Asia 《东南亚史》，4

Hardenburg,W.H. 哈尔登堡，349

Harrison,Francis 哈里森，弗朗西斯，202

Hassan,Mohammad (“Bob”) 哈桑，穆罕默德·（“鲍勃”），307

Hatta,Mohammad 哈达，穆罕默德，7

organized popular support 有组织的民众支持，279

Hayden,Ralston 海登，罗尔斯顿，9

Hearst,William Randolph 赫斯特，威廉·伦道夫，200

Heng Samrin 韩桑林，17

Herzog,Werner 赫尔佐格，维尔纳

Fitzcarraldo 《菲茨卡拉尔多》，348

Hindley,Donald 欣德利，唐纳德，281

Hirohito 裕仁天皇，3

A History of South-East Asia (Hall) 《东南亚史》（霍尔），4

Hitler,Adolf 希特勒，阿道夫

Sukarno's speech 苏加诺的演说，1—2

Ho Chi Minh 胡志明，7

Hobbes,Thomas 霍布斯，托马斯，37

Hobsbawm,Eric 霍布斯鲍姆，埃里克，64

Holt,Claire 霍尔特，克莱尔，19

Honasan,Gregorio 霍纳桑，格雷戈里奥，217

Horthy,Miklós 霍希，米克洛什，30

Hugo,Victor 雨果，维克多，54

Hun Sen 洪森，78

Ibnu Sutowo 伊布努·苏托沃，314

Imam Supardi 伊马姆·苏帕尔迪，82

Jackson,Andrew 杰克逊，安德鲁，49

Jaew,“Sia” 雅俄，“大亨”，188

Jefferson,Thomas 杰斐逊，托马斯，49

Jit Phumisak 集·普密萨

Chomnā Sakdinā Thai 《今日泰国封建主义的面目》，169

Joaquín,Nick 华金，尼克，207,259

John (Plantagenet) 约翰（金雀花王朝），57

John Paul (Karol Wojtyla) 约翰·保罗（卡洛尔·沃伊蒂瓦），

135,136

Johnson,Lyndon 约翰逊，林登，146

and Marcos 与马科斯，214

Vietnam 越南，288,308

Kadji 卡吉，85—88

Kafka,Franz 卡夫卡，弗朗茨

Die Metamorphose 《变形记》，344,352

Kahin,George 卡欣，乔治，18—19

Kartini 卡蒂妮

Through Darkness to Light 《从黑暗到光明》，79

Kasian Tejapira 加信，泰差皮拉，297—298

Kennedy,John F. 肯尼迪，约翰，212

Kennedy,Paul 肯尼迪，保罗，67

Kethavy,Kim 凯萨维，金，71

Key,V.O.基，273

Kissinger,Henry 基辛格，亨利，132,133,169

visit to Peking 访问北京，269

Kitti Wuttho 吉滴乌斗，167,171

Kriangsak Chomanan 江萨·差玛南，186,271

China and Vietnam 中国和越南，312

Krit Sivara 吉·西瓦拉，182

Kukrit Pramote 克立·巴莫，141

Kun, Béla 库恩，贝拉，30

Lacson,Jr.,Daniel 拉克松，小，丹尼尔，223

Lacson,José Carlos 拉克松，何塞·卡洛斯，223

Lacson,Rafael 拉克松，拉斐尔，207

Lacson-Locsin, Soledad 拉克松—洛钦，索莱达，233,234

Lansdale,Edward 兰斯代尔，爱德华，207,219

Laqueur,Thomas 拉克，托马斯，51

Lasker,Bruno 拉斯克，布鲁诺

Human Bondage in Southeast Asia 《东南亚的人性枷锁》，4

Peoples of Southeast Asia 《东南亚各民族》，4

Laurel,Sr.,José 劳雷尔，老何塞，204,249

Laurel,Salvador 劳雷尔，萨尔瓦多，223

Lawrence,David Herbert 劳伦斯，大卫·赫伯特，355

Lawrence,Thomas Edward 劳伦斯，托马斯·爱德华，63

Le Pen,Jean-Marie 勒庞，让—马里，72—73

Lee Kwan-yew 李光耀，15,311

Lenin,Vladimir Ilich 列宁，弗拉基米尔·伊里奇，173

Léopold II (Saxe-Coburg) 利奥波德二世（萨克森—科堡），349

Leskov,Nikolai 列斯科夫，尼古拉，352,354

Lincoln,Abraham 林肯，亚伯拉罕，47—49

Lobato,Nicolau 洛巴托，尼古劳，134

Lobregat,Maria Clara 罗布雷加特，玛丽亚·克拉拉，198

Lon Nol 朗诺，171

Lopez-Padilla Olive 洛佩斯—帕迪利亚，奥利弗，223

Lorde,Audré 罗德，奥黛，364

Louis XV (Bourbon) 路易十五（波旁），53

Louis XVI (Bourbon) 路易十六（波旁），121

Luce,Gordon 卢斯，戈登，9

Luna,Antonio 卢纳，安东尼奥，23,233,253

Mabini,Apolinario 马比尼，阿波利纳里奥，6,23,232—233

honor 尊崇， 253

MacArthur,Douglas 麦克阿瑟，道格拉斯，204,205

Machado de Assis, Joaquim 马查多·德·阿西斯，若阿欣，231

Magsaysay,Ramón 麦格赛赛，拉蒙，207,219,250

Mahan,Alfred 马汉，阿尔弗雷德，200

Mahathir bin Mohamed 马哈蒂尔·宾·穆罕默德，304

Mangoenkoesoemo Goenawan 芒坤库苏摩，古纳万，85,104

Mangoenkoesoemo,Tjipto 芒坤库苏摩，笈多，85

Mann, Thomas 曼，托马斯，355

Mao Tse-tung 毛泽东，167,209

cultural revolution 文化大革命，288

economics 经济学，301,302

and Nixon 与尼克松，269

Marcos,Ferdinand 马科斯，费迪南德，16,23

and Aquino's cousin 与阿基诺的堂兄，193
becomes president 成为总统，210
cacique dictatorship 地方巨头独裁制，276—277
emigration of native Filipinos 土著菲律宾人的徙居，306
entrenches power 巩固权力，213—216
and Guerrero 与格雷罗，250
murder conviction 谋杀罪，249
rents for military bases 出租军事基地，308
revolt against 反马科斯叛乱，217
support for 支持马科斯，211—213
suspension of rule of law 法治的中止，203
and the US 与美国，308—309
Marcos,Imelda 马科斯，伊梅尔达，214,215
Martí,José 马蒂，何塞，311
Marx,Karl 马克思，卡尔，291,293
Maspéro,Henri 马伯乐，9
Maybury-Lewis,David 梅伯里—刘易斯，戴维，25
McKinley,William 麦金莱，威廉，200
Melville,Herman 梅尔维尔，赫尔曼，355
Die Metamorphose (Kafka) 《变形记》（卡夫卡），344,352
Michelet,Jules 米什莱，朱尔，57
Misbach 米斯巴赫，30—31,35

Misuari,Nur 米苏阿里，努尔，211

Mosse, George 莫斯，乔治，366

Mountbatten,Louis 蒙巴顿，路易斯，3

Moynihan,Patrick 莫伊尼汉，帕特尼克，133

Mue Puen/The Gunman (film) 《枪手》（电影），174—175,189

Muhammad the Prophet 先知穆罕默德，124

Murdani,Benny 穆达尼，本尼，133,134,136,138

Murtopo,Ali 穆托波，阿里，133

Mus,Paul 马斯，保罗，9

Musil,Robert 穆齐尔，罗伯特，48,355

Posthumous Papers of a Living Author 《生前遗著》，46—47

Nagazumi,Akira 永积昭

The Dawn of Indonesian Nationalism 《印尼民族主义的黎明》，79

Napoléon I 拿破仑一世，54

Napoléon II 拿破仑二世，54

Narong Kittikajon 纳隆·吉滴卡宗，154

Ne Win 奈温，327

Nehru,Jawaharlal 尼赫鲁，贾瓦哈拉尔，7,132

Ngo Dinh Diem 吴庭艳，300

Nixon,Richard 尼克松，理查德，169

and China 与中国，269

and Marcos 与马科斯，214,308

Noli Me Tangere (Rizal) 《不许犯我》（黎刹）2,23,24,198

anachronism created by Guerrero 格雷罗造成的时代错误，224—225

bowdlerization by Guerrero 格雷罗的删节，241—243

commentary to readers 向读者发表的评论，239—240

de-Europeanization 去欧洲化，244—245

delocalization 去地方化，243—244

demodernization 去现时化，238—239

Guerrero's strategic translation 格雷罗的策略性翻译，233,235—238,259—262

plot and style 情节与文体，229—232

use of Tagalog 他加禄语的运用，232—234,241,255

Nu 吴努，7

Osmeña,Emilio 奥斯梅尼亚，埃米利奥，222

Osmeña,John 奥斯梅尼亚，约翰，221

Osmeña,Jr.,Sergio 奥斯梅尼亚，小，塞尔吉奥，210,215

Osmeña,Sr.,Sergio 奥斯梅尼亚，老，塞尔吉奥，203,204

Osmeña,Thomas 奥斯梅尼亚，托马斯，222

Pahlavi,Reza 巴列维，礼萨，214

Pak Chung Hee 朴正熙，214

Panič,Milan 帕尼什，米兰，71

Papandreou,Andreas 帕潘德里欧，安德烈亚斯，71

The Penguin Atlas of Diasporas (Chaliand and Rageau) 《企鹅散居族地图集》（沙利昂和拉若合著），44

Peoples of Southeast Asia (Lasker) 《东南亚各民族》（拉斯克），4

Pérez Galdós,Benito 佩雷斯·加尔多斯，贝尼托，232

Petty,William 配第，威廉

Political Arithmetic 《政治算术》，37,38

Phahon Phonphayuhasena 披耶·帕凤裕庭，176

Phao Siyanon 炮·西耶侬，140,177

dealing with enemies 对付敌人，172

Phibun Phibunsongkhram 披汶颂堪，140,145,176—177,311

and the monarchy 与君主制，163—164

Phimonladham 披莫丹，172

Phiphat Rotwanitchakorn (“Sia Huad”) 披帕·罗瓦尼差空（“滑头大亨”），190—191

Pigeaud,Theodoor 皮若，特奥多尔，9

Pipit Rochijat Kartawidjaja 卡塔维查亚，293—294

Pizarro,Francisco 皮萨罗，弗兰西斯科，259

Poem of a Time of Darkness (Ronggawarsita) 《黑暗之时》（龙加瓦西塔），77—79

Poensen,Carel 普恩森，卡雷尔，123

Poh 傅，190,191

Pol Pot 波尔布特，17

support from China 中国的支持，271

Political Arithmetic (Petty) 《政治算术》（配第），37,38

Pollard,Jonathan 波拉德，乔纳森，71

Posthumous Papers of a Living Author (Musil) 《生前遗著》（穆齐尔），46—47

Pramarn Adireksan 巴曼·阿滴列山，171

Pramoedya Ananta Toer 普拉姆迪 亚·阿南达·杜尔，291—293

Buru Quartet 布鲁岛四部曲，337

Child of All Nations 《万国之子》，292—293

Earth of Mankind 《人世间》，292—293

Footprints in the Mire 《泥沼里的足迹》，292—293

The Glass House 《玻璃屋》，292—293,338

She Who Gave Up/Dia Jang Menjerah 《她投降了》，40—42

Praphat Jarusathien 巴博·乍鲁沙天，22,140,142,146,268—269

collapse of dictatorship 独裁制的崩溃，270

compared to Sarit 与沙立相比，153

downfall 垮台，154

thievery 盗财，276

Prasit Kanjanawat 巴实·坎亚那瓦，303

Prem Tinsulanonda 炳·廷素拉暖，271—272

Pridi Phanomyong 比里·帕侬荣，6

Prophetic Lament for Sri Ayutthaya 《先知哀大城》，139

Proust,Marcel 普鲁斯特，马塞尔，334

Purcell, Victor 珀塞尔，维克多

The Chinese in Southeast Asia 《东南亚华人》，4

Putu Wijaya 普图·维查雅，337

Quezon,Manuel 奎松，曼努埃尔，203,204,205,274

Quirino,Carlos 季里诺，卡洛斯，249

Quirino,Elpodio 季里诺，埃尔皮迪奥，206

Raffles,Stamford 莱佛士，史丹福，122

Rageau,Jean-Pierre 拉若，让—皮埃尔

The Penguin Atlas of Diasporas (with Chaliand) 《企鹅散居族地图集》（与沙利昂合著），44

Rama IV 拉玛四世，162,295

Rama V 拉玛五世，162,163,176,268

Rama VI 拉玛六世，157,163

Rama VII 拉玛七世，163

Rama IX 拉玛九世，171

intervenes against dictatorship 出手反独裁，289,312

Ramos,Fidel 拉莫斯，菲德尔，280

Reagan,Ronald 里根，罗纳德，219,271

campaign against Evil Empire 对抗“邪恶帝国”的运动，290

and Marcos 与马科斯，309

Recto,Claro 雷克托，科拉罗，249,250

prevents female suffrage 阻止女性选举权，252

Rinkes,Douwe Adolf 林克斯，杜韦·阿道夫，123

Rizal,José 黎刹，何塞

bowdlerization by Guerrero 格雷罗的删节，241—243

commemoration 纪念，49—51

commentary to reader 向读者发表的评论，239—240

demodernization 去现时化，238—239

El Filibusterismo 《起义者》，23

European influence 欧洲的影响，244—245

execution 处决，198,228

family 家庭，229

last poem to Las Filipinas 给菲律宾的诀别诗，256—258

life and education 生活和教育，227—229

Noli Me Tangere 《不许犯我》，2,23,24

satire worries Guerrero 讥讽困扰着格雷罗，251—253

style 文体，229—232

use of Tagalog 他加禄语的运用，232—234,235—238,241

Rizal,Paciano 黎刹，帕西亚诺，229

Robertson,Walter 罗伯逊，沃尔特，250

Romulo,Carlos 罗慕洛，卡洛斯，249—250

Ronggawarsita,R. Ng. 龙加瓦西塔，104,122

Poem of a Time of Darkness 《黑暗之时》，77—79

Roots (Haley) 《根》（哈利），71—72

Rousseau,Jean-Jacques 卢梭，让—雅克，54

Rowlandson,Mary 罗兰森，玛丽，60—61,62

Roxas,Manuel 罗哈斯，曼努埃尔，205—206,275

Rushdie,Salman 拉什迪，萨尔曼，232

Saavedra,Alonso/Alvaro de 萨阿维德拉，阿隆索/阿尔瓦罗·德，261,262

Sacirbey,Mohammed 萨希尔贝，穆罕默德，71

Saddam Hussein 萨达姆·侯赛因，136

Salazar,António de Oliveira 萨拉查，安东尼奥·德·奥利维拉，131

San Martín,José de 圣马丁，何塞·德，333

Santos,Rufino 桑多斯，鲁菲诺，253

Sanya Thammasak 讪耶·探马塞，155,270

Sarit Thanarat 沙立·他纳叻，22,140,142,268

absolutism 独裁制，277,283

changes ideological atmosphere 改变意识形态氛围，164—165

dealing with enemies 对付敌人，172

dictatorship 独裁制，145—146

landholding 拥有土地，147

powerful presence 强权存在，153

state killings 政府谋杀，177—178

thievery 盗财，276

and Vietnam 与越南，312

Sasanasophon 萨沙纳索朋，172

Scherer,Savitri 谢勒，萨维特里，102

Schrieke,Bertram 施里克，贝特兰，9

Seksan Prasertkul 社山·巴色素军，295—296

Semaun 司马温，130

Sénghor,Léopold 桑戈尔，利奥波德，44

Seno Gumira Adjidarmo 塞诺·古米拉·阿吉达摩，355

Serat Centhini 《真蒂尼》，105—107

compared to Suluk Gatholoco 与《加多罗科神秘书》相比，127

conjuring 变戏法，115—119

dream of phantasmagoric utopia 幻影式乌托邦的梦想，119—121

production of knowledge and class antagonism 知识生产与阶级对抗，107—111

sexuality 性，111—115,120—121

Shakespeare, William 莎士比亚，威廉

The Merchant of Venice 《威尼斯商人》，35

She Who Gave Up/Dia Jang Menjerah (Pramoedya) 《她投降了》（普拉姆迪亚），40—42

“Sia Huad”(Phiphat Rotwanitchakorn)“滑头大亨”（披帕·罗瓦尼差空），190—191

Sihanouk,Norodom 西哈努克，诺罗敦，7

Simatupang,Iwan 西马图庞，伊万，337

The Simpsons (television) 《辛普森一家》（电视剧），365

Sin,Jaime 辛海梅，218

Sinclair,John 辛克莱，约翰

Statistical Account of Scotland 《苏格兰统计纪事》，38

Sison,José Maria 西松，何塞·马里亚，211

Sjahrir,Sutan 萨里尔，苏丹，279

Snouck Hurgronje,Christiaan 史努 克·胡格伦治，克里斯蒂安，123

Soetomo,Dr.苏多摩医生，21,24

Budi Utomo 至善社，80—81,100—104

childhood and education 童年和教育，89—97

father 父亲，94—98,102

friendships 友朋，85

grandfather 外祖父，85—88,93—94

life 生活，81—82

traditional and progressive currents 传统的和进步的思潮，88—89

uncle's teachings 舅父的教诲，92

Soewardi Soerjaningrat 苏瓦尔迪·苏占宁拉，31—32

La Solidaridad (journal) 《团结报》（报刊），229

Sommer,Doris 萨默，多丽丝，350,356,359

Foundational Fictions 《核心小说》，355—357

Somoza,Anastasio 索摩查，阿纳斯塔西奥，214

Soufflot, Jacques-Germain 苏弗洛，雅克—热尔曼，53

Soyinka,Wole 索因卡，沃莱，44

Stahl,Max 施塔尔，马克斯，137

Stalin,Josef 斯大林，约瑟夫，67,290

Starke,Hortensia 斯塔克，霍滕西娅，197—198,224

Statistical Account of Scotland (Sinclair) 《苏格兰统计纪事》（辛克莱），38

Stephenson,George 斯蒂芬森，乔治，63

Suchinda Kraprayoon 素金达·卡巴允，272

Sudirman 苏迪尔曼，279

Sudisman 苏迪斯曼，83,103

Sudsai Hatsadin 色赛·哈沙丁，158

Suharto 苏哈托，12

invasion of East Timor 入侵东帝汶，132—138,314

midnight murders 午夜谋杀，287

Nehru's Opposite 尼赫鲁的反面，132

New Order 新秩序，282—283,304

overthrows Sukarno 推翻苏加诺，16

political regime 政治体制，314—317

repression of Marxism 对马克思主义的镇压，287—288

super-tycoons 超级大亨，315—316

takes power 掌权，299

and the US 与美国，314

Sukarno 苏加诺，7

anti-western foreign policy 反西方的对外政策，287

collapse of economy 经济崩溃，313

coup against 反苏加诺的政变，299

on Hitler 论希特勒，1—2

organized popular support 有组织的民众支持，279,281,287

overthrown 被推翻，16

Suluk Gatholoco 《加多罗科神秘书》，122—129

sexuality 性爱，125—126

suppression 被压抑，123—124

Sumulong, Francisco “Komong” 苏穆隆，弗朗西斯科·“科芒”，193,223

Šušak, Goyko 苏萨克，戈伊科，74

Sybil,or The Two Nations(Disraeli)《西比尔，或两个民族》（迪斯雷利），63

Taagepera, Rein 塔格佩拉，赖因，71

Tagore,Rabindranath 泰戈尔，拉宾德拉纳特，232

Tancred,or The New Crusade (Disraeli)《坦克雷德，或新十字军》（迪斯雷利），63,64

Tanizaki,Junichiro 谷崎润一郎，335

Tanjuatco,Emigdio 陈华哥，埃米迪奥，193

Tan Ling Djie 陈彝如，315

Templar,Gerald 坦普勒，杰拉德，13

Teng Hsiao-p'ing 邓小平，186,277,290

Thai Rath (newspaper) 《泰国日报》（报刊），183

Thanin Kraiwichian 他宁·盖威迁，186—187

Thanom Kittikajon 他侬·吉滴卡宗，22,140,142,146,171—172,268—269

collapse of dictatorship 独裁制的崩溃，270

compared to Sarit 与沙立相比，153

downfall 垮台，154

thievery 盗财，276

“The Theory of Infantile Citizenship” (Berlant) 《幼稚公民权理论》（伯兰特），364—365

Thongchai Winichakul 通猜·维尼察古，296—297

Through Darkness to Light (Kartini) 《从黑暗到光明》（卡蒂妮），79

Tirtoadisuryo 迪尔托·阿迪·苏里约，292

Tocqueville,Alexis de 托克维尔，阿列克谢·德，38

Today Began Yesterday (Guerrero) 《今始于昔》（格雷罗），250

Tolstoy,Leo 托尔斯泰，列夫，355

Townsend,Peter 汤森，彼得，342

Trujillo,Rafael 特鲁希略，拉斐尔，214

Tudjman,Franjo 图季曼，弗拉尼奥，73—74

Turgenev,Ivan 屠格涅夫，伊万，355

Twain,Mark 吐温，马克，105,355

Tyminski,Stanislaw 蒂明斯基，斯坦尼斯瓦夫，71

Utharn Sanidwong 乌坦·沙尼东，172,173

Uthit Naksawat 乌迪·那沙瓦，172

van Akkeren,Philippus 范艾克伦，菲利普斯，123

Van Niel,Robert 范尼尔，罗伯特，79—80

Vargas Llosa,Mario 巴尔加斯·略萨，马里奥，333

the Erzähler and hablador 讲故事的人与叙事人，350—356

extremes of Peruvian socity 秘鲁社会的极端，356—359

El Hablador 《叙事人》，25,337— 338

synopsis of El Hablador 《叙事人》梗概338—347

Velasco Alvorado,Juan 贝拉斯科·阿尔瓦拉多，胡安，349—350

Voltaire (Francois Marie Arouet) 伏尔泰（弗朗索瓦·马里耶·阿鲁埃），54

Wahidin Soedirohoesodo 瓦希丁，苏迪罗胡梭多，99—101

Wales,H.Quaritch 威尔士，夸里奇

Ancient South-East Asian Warfare 《古代东南亚的战争》，4

Walesa,Lech 瓦文萨，莱赫，71

Waltzing with a Dictator (Bonner) 《与独裁者跳华尔兹》（邦纳），214

Warner,Michael 沃纳，迈克尔，62—63

Warouw,Rudolf 瓦鲁乌，鲁道福，136—137

Washington, George 华盛顿，乔治，49

Weber,Max 韦伯，马克斯

ominous lecture about state of Germany 对德国现状的不吉演说，360—363

Welfare and Progress in South-East Asia (Furnivall) 《东南亚的福利与进步》（弗尼瓦尔），4

White Peril《白祸》，168

Wilkinson,R.J. 威尔金森，9

William I (Oranje-Nassau) 威廉一世（奥伦治—纳塞），122

Wilson,Harold 威尔逊，哈罗德，310

Wilson,Woodrow 威尔逊，伍德罗，202

Winstedt,Richard 温斯特德，理查德，9

Wolters,O.W.沃尔特斯，12—13

Xanana Gusmão see Gusmão,Xanana参见 古斯芒，沙纳纳

Zola,Émile 左拉，埃米尔，334

注释

导言

[1]这一讲话的官方书面版本是Soekarno（苏加诺），Ilmu Pengetahuan Sekadar Alat Mentjapai Sesuatu（《以科学知识为求取之具》，Jakarta: Departemen Penerangan Republik Indonesia，Penerbitan Chusus no. 253，1963）。该演说的更多引文，对其论题的某些分析，以及与戴高乐的修辞术的一个比较，参见拙著《语言与权力：探索印尼的政治文化》（Ithaca, NY: Cornell University Press，1990）第2章。

[2]这一瞬间出现在第八章（“Recuerdos”[回忆]）。参见José Rizal，Noli Me Tangere（Manila: Instituto Nacional de Historia，1978；根据1887年柏林初版胶印），第43页。这部小说的一个相当不错的新英译本1997年由夏威夷大学出版社出版，题目未变。[中译本《社会毒瘤》，陈尧光、柏群译，人民文学出版社，1988年。这是根据1902年英译本翻译的。“maquinalmente”本义为“机械地、自动地”。——译注]

[3]这个词的字面意思是“南方的异域”，是“北洋”或者“北方的异域”的反义词。但是“洋”这个字含有水的部首，所以这两个词都用来表示在北京看来跟海相联的那些地方。令人好奇的是，“北洋”不仅用来指辽宁和山东的两个半岛，而且甚至包括直隶，那是帝国首都所在的滨海省份。（因此在1920年代，掌控着北京的军阀称作北洋系。）长城以北的广袤区域从未被这样叫过。类似地，“南洋”既用来指华南的沿海省份，特别是广东和福建，也包含马来群岛（今日的马来西亚、印度尼西亚和菲律宾），但不包含陆路可通的缅甸和老挝。（感谢许慧文[Vivienne Shue]对此的指点。）

[4]英属缅甸、马来亚、新加坡，美属菲律宾，荷属东印度，在直接军事进攻中通通沦陷。由于维希政权是轴心集团的盟友，日本人直到1945年3月都没有铲除法国人。不过，此前他们作为“盟友”维持了一种统治性的存在，殖民地的维希政权只能俯首听命。在暹罗，识时务的军事独裁者銮披汶·颂堪为了避免最坏的结果，早早地就同东京结盟了，但是他仍然不得不允许日军穿越他的国土，而且还得在其他方面服从他们的命令。

[5]令人敬畏的例外也许是法国殖民时代的学者乔治·克代斯（Georges Coedès）的杰作，《印度支那和印尼的印度化国家》（Les États hindouisés d'Indochine et d'Indonésie, Paris: E. de Boccard，1948）。在对十五世纪前被梵化的这些国家所进行的这项宏伟比较研究中，“东南亚”、“印度支那”和“印度尼西亚”仅仅是简记的地理名称，但也足可表明缅甸和菲律宾不在它的范围内。当二十年后这部书终于有英译本出版的时候，美国冷战的年代误植将标题变成了《东南亚的印度化国家》。

[6]可别误解了：印度教和密宗大乘佛教早在基督纪元之初就已传到东南亚的某些地区，最迟从四世纪开始成为宫廷礼拜的基础。不过可以确信，很多世纪以来，大部分人是万物有灵论者。印度教崇拜和佛教崇拜可以相互竞争或融合，不会卷入难以收拾的冲突中。直到十二世纪末，重大变化才发生了，那时一种更加朴质苦修的佛教形式——小乘佛教（Hinayana或Theravada）——从锡兰传入，把它的前辈们越来越挤到一边去了。

[7]形形色色的（mottled）——“其特点表现为色片的不规则安排”，似乎比“白种的”或“高加索人的”在视觉上更准确，在道德上少些可疑。

[8]关于这一制图革命的最权威著述，当推东猜·维尼察古著，《图绘暹罗：一个民族的地理体史》（Thongchai Winichakul，Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation），Honolulu: University of Hawaii Press，1994。

[9]从公元一世纪下半叶到十世纪中叶。最权威的著作是基思·韦尔克·泰勒的《越南的诞生》（Keith Welker Taylor，The Birth of Vietnam），Berkeley: University of California Press，1983。

[10]但是不存在集团（bloc）的意思。所有团体都寻求同帝国主义宗主国的进步团体结盟。印尼的革命者与澳大利亚、埃及和尼赫鲁的新独立的印度建起了有效纽带。所有激进的左翼组织不同程度上都跟苏联和（1949年后的）中华人民共和国接上了头。

[11]东南亚的某种不稳定性在东南亚条约组织的成员国中依然显著。当地国家中只有暹罗和菲律宾加入了，它们的盟友包括美国、英国、法国、新西兰、巴基斯坦和澳大利亚。

[12]这一遥远而人烟稀少的地区，从19世纪末开始由北婆罗洲公司经营，直到日本军队将它的商业政权扫落在地。太平洋战争结束后，白厅接管了它。

[13]苏加诺对伦敦这一举措怒不可遏，最终引起他的政府与哈罗德·威尔逊在东方的残余帝国之间的半武装对抗。这起事件的大多数战斗发生在婆罗洲，在那里，廓尔喀人雇佣兵或许是履行了他们最后一次抗击使命。

[14]在过渡时期——即东南亚条约组织的成立与东南亚国家联盟的创建之间，暹罗成了遍及那些大陆国家的大规模美国干涉的军事、经济和政治中心。

[15]这个论题在我以下论文中有详尽阐述：“美国东南亚研究的变化中的生态学”，收入Charles Hirschman，Charles F. Keyes和Karl Hutterer编，《前途未卜的东南亚研究：美国视角下的反思》（Southeast Asian Studies in the Balance: Reflections from America），Ann Arbor: The Association for Asian Studies，1992，第25—40页。

[16]弗尼瓦尔部分地算个例外。他早在1930年代就开始发表对英国在缅甸的殖民主义的辛辣批评，不过那只是在他辞去殖民地公职以后。

[17]然而应当注意的是，第一代“东南亚专家”（Southeast Asianists）中，许多人在太平洋战争期间在美国军队里服役，或者是从战前的大学圈子里抽调到战略服务处（Office of Strategic Services）和海军情报处（Office of Naval Intelligence）的。战后有很多人留在国务院经年，是进步的、反殖的核心，直到麦卡锡主义兴起，将他们逐出为止。（战略服务处是中央情报局的前身，始建于1942年，1945年10月解散，此后它的职能和职员就由国务院和国防部接收。真正的中央情报局到1947年方才成立。）

[18]这类课程的编排需要展现冷战之前的统一性因素，展现比那些年的政治冲突“深层”一点的东西。这绝不是一帆风顺的：标准的（通用的）有关该地区的历史教科书（初版于1971年，吉隆坡，牛津大学出版社）在其最新的修订版中，依旧可悲地名曰《寻找东南亚》（In Search of Southeast Asia），就很说明问题。最有意思的“统一因素”肯定是对称亲属系统和随妻居住模式的广泛流行，这两者都倾向于给予妇女较好的社会地位。这里有一个显著的对比，就是中国、日本和印度盛行的父系的、从夫居的系统，那使妇女严重地降到从属地位。一个不太要紧的共同因素是，东南亚沿海一

带，但不是北部和西部，都使用发酵的鱼和软体动物制成的调味品，这赋予当地烹饪一种独特而相近的风味。

[19]试比较同处冷战时期，却将“西欧”和“东欧”研究划分开来的刻板得多的界限。

[20] 最卓越的典范是康奈尔大学有关东南亚的埃科尔斯藏书（Echols Collection），目前有西方语言和当地语言的将近50万种印刷卷册、缩微胶片与缩微平片，还有23000种期刊——比国会图书馆的收藏多一半。同一时代里，欧洲帝国中心那些财政捉襟见肘的大学，哪怕是在名义上采纳了一种东南亚研究模式的地方，往往都专注于本国的前殖民地，专注于使用现存的卷帙浩繁的殖民档案。

[21]虽然大部分来自东南亚的学生自然而然地做着有关他们祖国的硕士和博士学位研究，可是到1960年代末1970年代初，已经有少许人在做本地区其他国家的研究了——这在以往年代里几乎不可设想。

[22]这种古怪的权威是多么不可思议的真实，这一点最初给我深刻印象是在某个时候，我意识到从来没人愤怒地问过我是哪国公民（其实是爱尔兰），虽然我的口音显然不是美国的。十年后，当我被美国众议院一个小组委员会传唤，去为印尼占领下的东帝汶的问题作证时，我感受到相同的轻微惊讶。我从不曾到过东帝汶，我对它的语言一窍不通，对它的历史和政治只有极其模糊的概念：这都不妨碍一个资深的东南亚专家觉得自己有资格介入，也没有妨碍该小组委员会当初召我作证！

[23]这种认同感不是偶然的。1962年3月政变后，缅甸军事独裁政府事实上禁止学生出国留学。因战争四分五裂的印支国家正在战场上消耗它们的青年。印尼人则为1965—1966年的恐怖饱受创伤。马来西亚那时还唯英国是从，没送多少学生去美国。

[24]此处有些悖论。沃尔特斯一直是军事总督杰拉德·坦普勒的深沉的景慕者，后者让定居的“华人”社区付出高昂代价，将25万华人强制性地隔离到“新村”之中，从而费尽周张地解决了战后马来亚共产主义叛乱的最大麻烦。但是自从沃尔特斯成为学者以后，他就毅然欣然地把他的工作限制在欧洲人尚未染指的那个东南亚了。短小精悍地展现了他的观点和学问的，是他的《东南亚视角下的历史、文化与宗教》（History, Culture and Religion in Southeast Asian Perspectives），Singapore: Institute for Southeast Asian Studies，1982。

[25]根本不是恰以同一种形式表现的。如我在别处提到的，（荷兰人的）联合东印度公司用尽一切办法（包括禁奢法令、居住地隔离、强制遗产调节，还有利用与之勾结的商业精英），断然认定不讲任何形式“中国”话的一些人的华人身份。在菲律宾群岛（Las Islas Filipinas），这样的人法律上称为“梅斯蒂索人”（mestizos），有他们自身特别的纳税义务、居住的可能选择，等等。“Mestizo”总是间接地表示外来的。参见拙文《东南亚的人口普查和政治》（“Recensement et politique en Asie du Sud-est”，Genèses，26 [1997年4月]），第55—76页。“华人”应当以相同的句法规则读如今天的“亚洲人”。西方国家的人们相信“亚洲人”的巨量存在，但是很少有几个“亚洲”的人同样抱有这种稀奇观念。

[26]玛丽·萨默斯·海德惠斯（Mary Somers Heidhues）清晰地勾画了种种变异。闽南人在菲律宾、爪哇，还有马六甲、槟榔屿、新加坡和堤岸—西贡等商业飞地占有优势；广州人在马来亚乡村以及直到二战前在柬埔寨占支配地位；潮州人在暹罗、苏门答腊和二战后的柬埔寨；客家人在北婆罗洲和西婆罗洲；而迟来的海南人主要定居在越南南部和暹罗。在缅甸，很大数量的移民是从云南经陆路而来的。定居密度也大相径庭。殖民地的马来亚位于一个极端；二战前夕，这个半岛上的“华人”实际上多于“马来人”。与此相对，在荷属东印度群岛、缅甸和老挝，“华人”比例可能从未高过5%。参见

她的《东南亚的华人少数族群》（Southeast Asia's Chinese Minorities），Hawthorn, Victoria: Longmans Australia，1974，第2—6页。

[27]参见郑力人，“英属马来亚的海外华人民族主义，1894—1941”（Liren Zheng，“Overseas Chinese Nationalism in British Malaya, 1894—1941”），康奈尔大学博士论文，1997年。

[28]我所熟悉的东南亚三国语言中，全都有对“华人”的贬抑词汇，但是只有苏哈托的印尼执意要求官方使用这种词汇。于是就有了这样可叹可哀的情境：华人血统的年轻人在读者问答专栏或别的地方，用英语单词“Chinese”来自称。（Saya seorang Chinese［我是华人］，而不是自我贬低的Saya seorang Cina［我是中国佬］。）虽然对华人的普遍怨憎在本地区处处都很平常，二十世纪暹罗和菲律宾却不曾经历过反华大屠杀或种族骚乱；适成对照的是，从1910年代现代政治开幕以降，印尼的这种暴行史就绵延不绝。

[29]1996年秋我在耶鲁大学给研究生授课时，体会到了这个难题的尖锐性。这些学生中间有一个是美国出生的，说话是地道的美国腔，他坚持说他“绝对是”中国人。另一个学生出身于大陆精英的国民党人家庭，他告诉我他认为自己是台湾人，来耶鲁有部分原因是为了学会流利地说台湾话。第三个发了一通脾气，因为他在美国老是被挑出来当作中国人。“我不是中国人，”他说，带着必胜的微笑，“我是新加坡人。”

[30]李光耀在1957年首次成为首席部长（Chief Minister），这归功于那时势力强大的有组织左派的支持。一旦掌权，他就同英国人配合，力图压制这些盟友。伦敦关心的是让新加坡脱离左派的掌握，尤其是考虑到毗邻的言论过激的印尼政府；这就导致它构想出马来西亚这个计策，不稳定的新加坡将被吸纳进去。保守的马来领导人起初对这么多华人加入他们的国家这种前景心存顾虑，现在也被说服同意了，因为公认为“土著的”沙巴和沙捞越将同时移交给他们。这一合并仅仅维持了两年（1963—1965），主要因为李光耀的野心不止于做个市长。到那时为止，他已经获得了对新加坡的绝对控制，可以决定让这个城市成为世所公认的国家了。

[31]参见杰拉德·陈（Gerald Tan），《东盟：经济发展与合作》（ASEAN: Economic Development and Cooperation），Singapore: Times Academic Press，1996，第188—190页。

[32]陈可真是个好“新加坡人”和“东盟主义者”（ASEAN-ist），他谨慎地不提这桩麻烦事。参见陈，《东盟》，第12页。

[33]参见陈，《东盟》，第12页。

[34]这真的是仅有的可能性。没有哪个成员国具备打国家间常规战争的军力。何况，这些军队多半在忙着镇压自己的国民，支撑现有的威权政体。

[35]也许值得说一说使这一策略原则合理化的唯一的意识形态公式：“亚洲价值”（Asian values）。首先也是最醒目的，它们不是——谢天谢地——“东南亚价值”。理由很充分：主要皈依基督教的菲律宾1986年废除了它的独裁政府；君主制的佛教国家暹罗自1970年代末以来也时作时辍地“民主化”了。这两国都没有表现出对“亚洲价值”的任何真正兴趣。尽管苏哈托独裁政权统治了数十年之久，但一心只扫门前雪且深刻分裂的印尼也没有这种兴趣。喧嚣声主要来自新加坡专政国家，较小程度上也来自吉隆坡屹立不倒的马来政府，它们各自基于自身的缘由，热衷于在非宗教基础上（“亚洲”一词，在后共产主义时代，首要地意在掩盖/取代宗教差异）将其行为合理化，并与北方和东方的“儒教”世界搭建起有利可图的桥梁。

[36]截至本文写作时为止，菲律宾、印尼、马来西亚、越南、暹罗和老挝的国家领导人都已年逾古稀。缅甸的“政界元老”奈温还要更老。很奇怪，只有柬埔寨有个年轻的“铁腕人物”。

[37]这本书即经典的《印度尼西亚的民族主义和革命》（Nationalism and Revolution in Indonesia, Ithaca, NY: Cornell University Press，1952）。它的显著特点是假定了印尼的绝对现代性，这——唉！——在他的学生的著述里见不着了。它对“爪哇猿人”（Java Man）、古代王国和编年史，甚至早期的殖民主义都不置一词。它假设印度尼西亚是随着它的民族主义运动形成的。

[38]卡欣在形成东南亚研究的上乘传统上具有中心地位，这不能轻描淡写。他在太平洋战争的最早日子里就开始了他同亚洲的联系，那时他帮助一个贵格会教徒进行活动，要迫使拘押在西海岸的日裔美国人的那些债务人履行义务。后来他参了军，受训马来（印尼）语，为的是空降到爪哇或苏门答腊的日本人后方。军事就是军事，他最后其实是在意大利服役。1948年他作为约翰·霍普金斯大学的一名学生，动身去印度尼西亚做田野工作，当时反抗重返印尼的荷兰人的革命战争正在展开。他成了许多印尼领导人的密友，当他回到美国后，在华盛顿为他们的事业积极从事院外活动。《印度尼西亚的民族主义和革命》对我这一代的东南亚专家施加了强大的学术和道德—政治影响力。1960和1970年代，他是批评美国卷入印度支那的最早、最杰出的东南亚专家。从这场战斗中产生了《美国在越南》（The United States in Vietnam，New York: Bell，1967），是与约翰·刘易斯（John F. Lewis）合作的；还有精湛的《干涉：美国如何卷入越南》（Intervention: How America Became Involved in Vietnam，New York: Knopf，1986）。1990年代，他回归印尼研究，结撰成《以颠覆为对外政策：艾森豪威尔和杜勒斯在印尼的隐秘溃败》（Subversion as Foreign Policy: The Secret Eisenhower and Dulles Debacle in Indonesia，New York: New Press，1995），是同奥德丽·卡欣（Audrey Kahin）合著的。

[39]泰国专家不久之后也形成此风。但是一直到1980年代，越南语、缅甸语和菲律宾语的知识才被认为是有关这些国家的专家们常规上必备的。

[40]二战期间及战后她都在美国国务院任职，直到为抗议麦卡锡主义的荼毒而辞职。

[41]见拙著《语言与权力：探索印尼的政治文化》（Ithaca, NY: Cornell University Press，1990）导论。

[42]“美国时代”始于美国对1947年11月政变者的支持，终于1975—1976年间美国军队的最后撤离与暹罗的美国军事设施的关闭。我在我的《镜像：美国时代暹罗的文学与政治》（Bangkok: Duang Kamon，1985）里，透过泰语文学的镜头考察了这一时代的全貌。

[43]黎刹在1896年底就被西班牙人处决了。六个月前皮拉尔在巴塞罗那贫困而终。博尼法西奥在1897年5月被他的篡夺者阿奎纳多的部下谋杀。卢纳也是被阿奎纳多的人暗杀——在1899年6月。美国征服菲律宾以后，马比尼（他腰以下部位都瘫痪了）拒绝向新殖民政权宣誓效忠，被流放到美国新近的另一猎物，西属马里亚纳群岛。1903年，在返回马尼拉几个月后，他死于霍乱。

[44]这里我忍不住要讲一段有代表性的逸事。在这些未遂政变的最后也是最厉害的一次的巅峰时刻，我发现自己蜷缩在首都的摩门教礼拜堂的墙角下，躲避可能的坦克和直升机的火力。挨着我的是个叛乱的下级军官，一直咒骂着美国人，他认为是美国人在帮助阿基诺政权。我担心他把我当作美国人，朝我发泄怒火；只是在这个军官盯住了另一个蜷缩着的人的时候，这种担忧才减轻了。那个人身宽体胖，带着两架照相

机，他紧张地自称是德国人。让我大吃一惊的是，年轻的造反者向这个矮胖的家伙行了个“嗨！希特勒！”的礼，热情地向他询问隆美尔陆军元帅的健康。这是一个绝佳机会，我偷偷溜之大吉，躲到掩护人的礼拜堂背后更远的地方去了。

第一部 分民族主义的长弧

[45]Takashi Shiraishi，An Age in Motion, Popular Radicalism in Java, 1912—1926（Ithaca, NY: Cornell University Press，1990），第193页。

[46]Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism，修订版（London: Verso，1991），117页。［该书中译本见吴叡人译，上海人民出版社，2005年版。——译注］

[46-1]很奇怪，苏瓦尔迪没有注意到这些纪念仪式的喜剧性和倒退性。它不是去提醒荷兰的男人女人们记住他们祖先真正英勇的业绩：1581年从菲利普二世的帝国中宣布独立，或是经过艰苦卓绝的斗争，在1648年让马德里最终接受那一独立；它只是庆祝神圣同盟击败拿破仑，庆祝维也纳会议将一个平庸的君主制强加给有着悠久共和传统的一个民族，庆祝它被强行并入新王国——今天的比利时

[46-2]这些诗体回忆录有很大一部分文本见于Ann Kumar，“Dipanegara（1787?—1855）”，Indonesia，13（1972年4月），第69—118页。

[47]Imagined Communities，第22—36页。

[48]“人世间”是Bumi Manusia的汉译，这是伟大的印尼作家普拉姆迪亚·阿南达·杜尔（Pramoedya Ananta Toer）关于印尼民族主义起源的四部曲之第一部的题目。

[49]参见雷诺兹（Craig J. Reynolds）的高深讨论：Thai Radical Discourse: The Real Face of Thai Feudalism Today（Ithaca, NY: Cornell University，Southeast Asia Program，1987）。

[50]参见A. Th. Manusama，Komedie Stamboel of de Oost-Indische Opera（Batavia［Jakarta］: n.p.，1922）的精彩说明。马努萨玛提供了暂时的全部剧目，计有四十三出戏，这些戏剧在主题特征上全然是世界性—地方性的，这也充分说明了我上文的论点。有九出戏来自《天方夜谭》，九出来自当地的民间故事和传奇，六出来自波斯，六出来自印度，三出来自中国，十出来自欧洲（第24—27页）。在这最后一组中，我们看到的不仅有《威尼斯商人》和《哈姆雷特》，还有《布拉班特的珍妮维芙》、《梦游女》、《魔鬼罗伯特》等等。

[51]Peter Boomgaard，Population Trends, 1795—1942（Amsterdam: Royal Tropical Institute，1991）详细记述了这一尝试，以及它与从前为了税收和徭役而进行的调查所形成的对比。

[52]美国先行一步的原因将在下文论及。

[53]1820年代和1830年代已经被说成是“统计热”的时代，那时英美率先成立了统计学会。参见Paul Starr，“The Sociology of Official Statistics”，见William Alonso和Paul Starr编，The Politics of Numbers（New York: Russell Sage Foundation，1986），第24，15页。

[54]以上材料，我多受惠于斯坦福大学的马克·文特雷斯卡（Marc Ventresca）。

[55]分别指黑人和白人的第一代混血儿，黑人血统占1/4的混血儿，黑人血统占1/8的混血儿。——译注

[56]例如，在1840—1910年间，美国人口普查中的“尼格罗人”（Negro）大类下包含了四小类：穆拉托人、夸德隆人、奥托隆人、黑人。参见William Petersen，“Politics and the Measurement of Ethnicity”，见Alonso和Starr编，The Politics of Numbers，第208页。

[57]此处信息是人口普查局纽约市办事处在电话里友善提供的。

[58]作为一位年轻的刚毅无情之士（esprit fort），他于1654年被护国公派往爱尔兰，去统计那里能够充作系统的殖民剥削和压迫之基础的人口与财富。

[59]特请参见Starr，“The Sociology of Official Statistics”，第13—15页，以及其中所引的资料来源。

[60]参见托克维尔《论美国的民主》一书脍炙人口的第12章（De la Démocratie en Amérique，Paris: Pagnerre，1850），第226—234页，特别是230页。“在我们这个时代，结社自由已成为反对多数暴政的一项必要保障”（着重号为引者所加）。难道多数派——且不论暴虐的多数——在旧制度（ancien régime）下是可以当真设想的吗？

[61]大概应该在此处提醒读者：虽说是这样，但人口普查包含了两种有区别的序列类型——定类（categorical）和定距（scalar）序列。第一类的范例是性别，它只可取两种互斥的终身不变的可能性；第二类的范例是收入分配，它展开了一长系列的梯级，梯级的两端暧昧不明，结果亿万富豪和乞丐贫民弄得没影了。定距格式给人们提供了一切可能性，可以在他们的一生中沿这些梯级上下移动。由此生发出一种令人惬意的乌托邦念头：在人口普查中，性别变成定距的，有好些个分段的级别，而收入变成二择一的、定类的——不妨干脆划分为富人和穷人。

[62]然而主办这次调查的并非殖民地政府，而是马尼拉市政厅，实施调查依靠的是教会组织而非政府机构。

[63]没人真正尝试着去统计，居住在纸面上是西属菲律宾的土地上的众多穆斯林与山地部落异教徒究竟有多少人口。

[64]那时候，先是马尼拉，然后是其他港口，被推动着向国际贸易开放门户，结果外国人此时第一次在那里露面。而且，汽船的到来使得居民的在场/缺席成了一个现实问题。

[65] 对菲律宾人口统计及其政治的格外精致的讨论，可见Onofre Corpuz，The Roots of Filipino Nation（Quezon City: Aklahi Foundation，1989）一书第一卷附录，第515—570页。

[66]这个故事可以见他的文集Tjerita dari Blora［布洛拉故事集］（Jakarta: Balai Pustaka，1952），第279页。

[67]有人可能认为，在“一个”政府办公室里的“一个”打字员应当可以作为职业加以普查。但是整段文字说明此处的“打字员”是一个全球性的序列。

[68]参见J.J. Woltjer，Recent Verleden（Amsterdam: Balans，1992），第414页。

[69]参见以下的精彩两章：Margo A. Conk，“The 1980 Census in Historical

Perspective”，以及William Petersen,“Politics and the Measurement of Ethnicity”，收在Alonso和Starr编，The Politics of Numbers。彼得森论“‘西班牙裔美国人’（Hispanics）的创造”的尖锐篇章特有说服力。

[70]参见 “Exodus”，Critical Inquiry，20（Winter 1994），第314—327页。

[71]Gérard Chaliand和Jean-Pierre Rageau，The Penguin Atlas of Diasporas（Harmondsworth: Viking，1995）。法文原版（Atlas des Diasporas）由Odile Jacob书局出版于1991年。

[72]彼得·沃茨曼（Peter Wortsman）英译（Hygiene, Col.: Eridanos Press，1987），第61—63页。

[73]“官方民族主义”这个术语是休·希顿—沃森（Hugh Seton-Watson）在其杰作《民族与国家：对民族起源与民族主义政治的探讨》（Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism，Boulder, Col.: Westview，1977）［中文版见吴洪英、黄群译，中央民族大学出版社，2009年版。——译注］中创造的。我在拙著《想象的共同体》（London: Verso，1983; 增订版，1991），特别是其中第6章里，改写和扩充了它的内涵。在其十九世纪的源头中，此即马基雅维利式的“谋略民族主义”（policy nationalism），王朝国家和古老的贵族阶层企图靠它来利用大众民族主义现存模式（“克里奥尔共和国的”和“种族语言的”）的元素，以图自存。1918年后民族国家开始剧增，几乎处处激起这些国家利用王朝君主的谋略工具。

[74]Edward F. Concklin，The Lincoln Memorial（Washington, DC: Government Printing Office，1927），第45页。

[75]同上，第44页。

[76]这种没道理在电视剧《辛普森一家》有一集的某一段很可乐地表现出来，那一集名叫“莉萨先生去华盛顿”，在那儿，巴特·辛普森的小妹妹莉萨去向劈木人的塑像求问。她的声音淹没在一片嘈杂的成人游客的请求声里：“我没法让我的小孩正确刷牙，”“现在是买房的好时机吗？”“我能做点什么来改善这个国家？”“我留着胡子好看吗？”劈木人一动不动的沉默不会让谁觉得苦恼。对《辛普森一家》这一集的妙趣横生的分析，可参见Lauren Berlant，“The Theory of Infantile Citizenship”，Public Culture，vol. 5（Spring 1993），第1—16页（重印在Geoff Eley和Gregor Suny编，Becoming National: A Reader［New York and Oxford: Oxford University Press，1996］，第495—508页）。

[77]此处的终极模型是每个国家的国旗。

[78]这种光晕部分地是“艺术杰作”的光晕，可由它们的市价与即便是高仿品的价格之间的巨额差异估量出来。但是《宫娥图》（Las Meninas）有其自身的特殊光辉。我记得，在普拉多（Prado）博物馆，它是收藏在一间半明半暗、为它独占的房间里的唯一油画。

[79]例如Reynaldo Clemeña Ileto，Pasyón and Revolution: Popular Movements in the Philippines, 1840—1910（Manila: Ateneo de Manila Press，1979），第77页及206—207页。

[80]朝圣者们每逢黎刹节都如期而至，但是没有官员迎候他们或向他们致辞，也没有动用警察来驱散他们。

[81]到1860年代，美国政府由白人成年男性的近乎普遍的选举权选举而成，这已超过一代时间了；美国军队在战时是通过选民—公民的强制性征兵征募而来的。因此政治家们强烈意识到死者是选民，或者如果还是十几岁的青少年，按规定也注定是要成为选民的；而且，他们的男性遗属仍将继续参加选举。这种情形，与（国家）独立战争期间的差异不言而喻。难道这没有说明，为什么福吉谷（Valley Forge）的阵亡者们被任其名湮姓没、无标无识吗？

[82]以下部分多撷取自Thomas Laqueur，“Memory and Naming in the Great War”，见John R. Gillis编，Commemorations: The Politics of National Identity（Princeton, NJ: Princeton University Press，1994），第150—167页。

[83]此处有两股动力在起作用：统治阶级的傲慢自大和官方民族主义。建筑工程部那位常任大臣写道：“我们必须不遗余力地让这些公墓尽可能有吸引力，防止它们通过亲属们常爱竖立的丑陋不堪的雕像，而成为法国乡村里的碍眼之物。”（同上，第155页）然而俗不可耐的“亲属们”的强制性缺席，也保证了躯体始终如一地是“国家财产”。

[84]本段内容多摘自G. Kurt Piehler，“The War Dead and the Gold Star: American Commemoration of the First World War”，见Gillis编，Commemorations，第168—185页。

[85]有关先贤祠的一种优秀历史叙述，参见Valérie-Noëlle Jouffre，Le Panthéon（Paris: Éditions Ouest-France，1994）。改变发生在1791年4月，就在米拉波死后，国民议会投票选择安放他的遗体的地点，要配得上他为大革命做出的英勇贡献。（哎呀不好，他在1793年11月又被匆匆“褫夺了圣贤头衔”，因那时发现了涉及他的政治历史的危害性文件。）伏尔泰于1791年7月迁入，卢梭两年后迁入。马拉的遗骸在那里从1794年9月只待到1795年2月，然后遭遇了米拉波的命运。

[86]约夫雷提供了一份71位名人的名单，他们在先贤祠有坟墓或骨灰瓮。考虑到这幢建筑变幻无常的历史，不用奇怪这其中大多数人在革命时期和拿破仑时期如日中天，到如今却默默无名。先贤祠作为庄严的爱国场所的复兴，是随着第三共和国到来的，特别仰仗维克多·雨果于1885年的安葬。后来又安葬了一些名人，其中包括埃米尔·左拉，让·饶勒斯，让·穆兰，最近的有让·莫内。

[87]参见Laqueur，“Memory and Naming”，第163页。

[88]Times Armistice Day Supplement I，1920年11月20日，第1页，转引自前揭书，第158页。

[89]在我们这个时代，华盛顿特区那黑色花岗岩的、名字刻得像疤痕累累的“越南墙”也有这种光晕，人们还在它面前蜂窝状地悼亡。

[90]就是这种反向的目的论，把“大战”（the Great War）改成了“第一次世界大战”，让以色列国成了华沙起义的始祖。因此不存在民族的创始者，或者毋宁说创始者是一个不断变化的、此时此地的“我们”。

[91]John Dahlberg-Acton，Essays in the Liberal Interpretation of History（Chicago and London: University of Chicago Press，1967），第五章，第134页。

[92]这不表示欺骗性选举流传不广；然而，假若不是甚至在像伊斯兰教的伊朗（那里煞费苦心地拒斥“西方的”政治价值观）这样的社会里，选举都成了现代性和文明的标志，那这样的欺骗本来是不必要的。连沙特阿拉伯和科威特也走上了选举之路。

[93]Acton，Essays，第154，146页。阿克顿采用的波舒哀引文在此以法文原文形式给出。“Politique tirée de l'Écriture Sainte”，见Oeuvres de Bossuet（Paris: Firmin Didot Frères，1870），第一卷，第304页。

[94]请注意《理查二世的悲剧》第二幕第一场的这一有名段落，它常被援引来断言莎士比亚的一种早期民族主义：“这一个君王们的御座，这一个统于一尊的岛屿，这一个庄严的大地，这一个战神的别邸，这一个地上的天堂……这一个幸福的国土，这一个英格兰。”［中文引文见朱生豪译《莎士比亚戏剧集》（十二），作家出版社1954年版。——译注］不过，除了战神和君王们之外，这个地上天堂没什么明显的居民，肯定没有苏格兰人、威尔士人、英格兰人和康沃尔人的大杂烩，他们许多人原本言语不通。

[95]Mary Rowlandson，“A Narrative of the Captivity and Restauration of Mrs. Mary Rowlandson, 1682”，见Charles H. Lincoln编，Narratives of Indian Wars, 1675—1699（New York: Barnes Noble，1952），第132页。Squaukheag就是今天的Squakeag，在马萨诸塞州诺斯菲尔德（Northfield）市的比尔平原（Bear's Plain）附近。

[96]令人惊讶的是，即便在百年之后，《独立宣言》也没有以“美洲人”的名义讲话，在它广为称引的绝妙开篇之后，收尾却是愤愤不平地抱怨乔治三世强加于他的大西洋彼岸的“英国臣民”的种种委屈。

[97]参见Nancy Armstrong和Leonard Tennenhouse，The Imaginary Puritan: Literature, Intellectual Labor, and the Origins of Personal Life（Berkeley: University of California Press，1992），第204页及所引文献。

[98]转引自D. A. Brading，The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal State, 1492—1867（Cambridge: Cambridge University Press，1991），第200页。

[99]布雷丁也注意到，早在十六世纪，有些克里奥耳人知识分子业已开始既在西班牙征服者当中，又在印加王族中认祖归宗。同上，第14章。

[100]Michael Warner，The Letters of Republic: Publication and the Public Sphere in Eighteenth-Century America（Cambridge: Harvard University Press，1990），第32页。这一证据强烈暗示，盖尔纳所谓工业主义是民族主义兴起的历史源头这种主张站不住脚。（参见他的Nations and Nationalism［Ithaca, NY: Cornell University Press，1983］，随处可见。［中译本见韩红译，《民族与民族主义》，中央编译出版社，2002年。——译注］）有人还会补充说，十九世纪早期欧洲民族主义最为显眼的大多数地区——比如爱尔兰，希腊，波兰，波希米亚，几乎全然不见工业进步。

[101]Benjamin Disraeli，Tancred, or The New Crusade（1847; London: Longmans, Green Co.，1882），第378页。 年轻的蒙塔丘特勋爵（Lord Montacute）认为他的英格兰、他的欧洲遭到启蒙理性主义、资产阶级商业主义及法国大革命传统的致命威胁，于是动身轻舟驶往圣地巴勒斯坦，在“这个世界的造物主屈尊造访过的此世的唯一地区”（第421页）寻求灵魂的复活。这一探索把他领向在巴勒斯坦和黎巴嫩的种种历险，那是后来托马斯·爱德华·劳伦斯（T. E. Lawrence）政治冒险活动的原型。他在历险中受到智慧勇敢的希伯来人的指引，也只得靠妈妈和爸爸——贝拉蒙特公爵夫人和公爵救他出险境。这部小说尤为醒目的是犹太人迪斯雷利在巴比伦式放逐中发现自身“族群身份”（ethnicity）的方式。他在十三岁上，就遵父命接受洗礼，加入英国国教而英国化了。蒙塔丘特大富大贵，不像英国人，但可以说精神上是犹太教的（迪斯雷利再

三坚持说基督和使徒们全是犹太人）：他是这位未来的联合王国保守党首相的妙趣横生又自命不凡的自我投射。

[102]这一非宗教的使命被理解得有多快，在《坦克雷德》的一段对话中有趣地表现出来（第162页）。主人公向伯蒂小姐也是贝莱尔夫人建议说，她和她的夫君加入他的耶路撒冷朝圣之旅：

“那绝不可能，”伯蒂小姐说，“奥古斯塔斯断断不会同意；他离开伦敦不能超过六个礼拜，他太想念他的俱乐部了。要是耶路撒冷不过是人们想去就去的地方，事情还有商量；比方说要是有铁路通向那里的话。”

“铁路！”坦克雷德叫了起来，一脸惊恐。“到耶路撒冷的铁路！”

“不，我想永远不会有的，”伯蒂小姐沉思着说，“那里车辆不通。”

[103]参见Eric Hobsbawm，The Age of Revolution, 1789—1848（New York: Mentor，1962），第166—167页。［中译本见王章辉等译，《革命的年代》，江苏人民出版社，1999年。——译注］

[104]这个进程典型的工业性方面是官方在该时代发明了成人教育。

[105]“An interview with Pedro Calosa”，见David Sturtevant，Popular Uprisings in the Philippines, 1840—1940（Ithaca, NY: Cornell University Press，1976），第276页。

[106]这个论题在拙著《想象的共同体》（修订版，London: Verso，1991）第十章有详尽阐发。

[107]Information Please Almanac, Atlas, and Yearbook, 1987（Boston: McGraw-Hill，1987），第787页；Information Please Almanac, Atlas, and Yearbook, 1993（Boston: McGraw-Hill，1993），第830页。这些表格缺少1980年的数字，它大概介于八百万到九百万之间。

[108]Perry Anderson，A Zone of Engagement（London: Verso，1992），第353页。亦见该书所引文献。［中译本见佩里·安德森著，郭英剑等译，《交锋地带》，中国社会科学出版社，2008年。——译注］

[109]“Immigration”，The New Funk and Wagnalls Encyclopedia，共25卷（New York: Unicorn，1945—1946），第19卷，第6892页。The World Almanac and Book of Facts, 1992（New York: World Almanac，1992），第137页。

[110]参见Paul Kennedy，“The American Prospect”，New York Review of Books，1993年3月4日，第50页。

[111]New York Times，1997年2月8日。

[112]参见“In Europe's Upheaval，Doors Close to Foreigners”，New York Times，1993年2月10日。请注意，这些数字不包括全世界据估计存在着的2500万政治流亡者，他们多半住在祖国之外那些污秽不堪的“临时”住所里。

[113]资料源于美国人口普查署的图表，转引自World Almanac and Book of Facts, 1992，第942，944页。

[114]“For the Cambodian Vote, a Fourth of July Flavor”，New York Times，1993年2月17日。

[115]去年男女同性恋者的彩车获得科克市一等奖。但是在纽约，爱尔兰人的旧制度（the Ancient Order of the Hibernians）阴魂不散，就好像同性恋与爱尔兰特性凿枘难合似的。结果，“真正的爱尔兰”就西移到了大西洋彼岸的一个新地方。

[116]1980年代末的伦巴第联盟（Lega Lombarda），如今的北部同盟（Lega Nord），虽然与这些运动并非严格可比，却也说明，接近于族群化的某种东西甚至能够威胁到一个可谓的核心国家，让它分崩离析。这个联盟对南方意大利人经常持有傲慢鄙夷的态度，仿佛后者是低人一等的另一种族。

[117]十九世纪以来这点上有个重要变化。如今要求将这样的人遣送回“他们自己的民族—国家”是做得到的，但在一百年前，这等天佑的家国尚不存在。

[118]Praful Bidwai，“Bringing Down the Temple: Democracy at Risk in India”，The Nation，1993年1月23日，第86页。

[119]这样的人为数甚众。南亚以外地区的南亚人，据官方统计有870万。细目如下：欧洲1,482,034（其中1,260,000在联合王国）；非洲1,389,722；亚洲1,862,654（其中1,170,000在马来西亚）；中东1,317,141，大多在海湾国家；拉丁美洲和加勒比地区957,330（其中730,350在圭亚那和特立尼达）；北美728,500（其中500,000在美国）；以及太平洋地区954,109（其中839,340在斐济）。韦纳（Myron Weiner）教授友好相告：虽然这个表格统计的是国外的南亚人，但输出移民的主要地区长期以来就在目前的印度疆域内。他还相信这些数字太保守了：比如，最近的美国人口普查显示，美国的印度裔人口将近900,000。照他的估计，极有可能的是，居留海外的印度人的真实总数在1100万到1200万之间。“Introduction: Themes in the Study of the South Asian Diaspora”，见Colin Clarke，Ceri Peach和Steven Vertovec编，South Asians Overseas: Migration and Ethnicity（Cambridge, Mass: Harvard University Press，1990），第2页。

[120]参见《亚洲周刊》（Asiaweek）广泛详尽的报道，1996年7月26日。

[121]一个象征性人物是加拿大公民苏萨克（Goyko Šušak）。他是以渥太华为基地的成功的比萨饼商人，百万富豪，多年经营建立起了一个庞大的右翼网络，网罗了“海外的”北美克罗地亚人，运用他从中榨取的丰富资金，为图季曼首次竞选克罗地亚总统收买选票，给自己赢得了克罗地亚国防部长宝座的回报。参见《纽约时报》1994年1月16日的出色访谈。他在五角大楼的良好人脉给他博取了退役美国将军们的帮助，他们谋划了克罗地亚对米洛舍维奇（Slobodan Milosevič）军队的闪电战胜利。

[122]参见“Revenge of the Armenian Diaspora”，Financial Times，1994年9月15日。

第二部分 东南亚：国别研究

[123]R. Ng. Ronggawarsita，Serat Kala Tida（［Surakarta］: Persatuan，［1933］）.

[124]我很随意也很粗糙地从第2、3、8节翻译过来的。爪哇原文如下：Mangkya darajating praja/Kawuryan wus sunya ruri/Rurah pangrèhing ngukara/Karana tanpa palupi/Ponang para mengkawi/Kawileting tyas maladkung/Kungas kasudranira/Tidhem tandhaning dumadi/Ardayèng rat déning karoban rubéda//Ratuné ratu

utama/Patihé patih linuwih/Pra nayaka tyas raharja/Panekaré becik-becik/Parandéné tan dadi/Paliyasing kalabendu...//Amenengi jaman édan/Éwuh ayahing pambudi/Mèlu édan nora tahan/Yèn tan mèlu anglakoni/Boya kaduman melik/Kaliren wekasanipun. 这里甫帕蒂（bupati）指的是非王族的宫廷高官。全靠了托尼·戴（Tony Day），我才第一次注意到这首诗。

[125]我在《语言与权力》第一章更详尽地讨论了传统爪哇的权能观念和意象。

[126]龙加瓦西塔的话语大概是对十九世纪爪哇精神普遍危机的最尖锐最直白的表述，当时荷兰殖民统治稳稳当当地巩固了自身。但是其他许多文本曲曲折折地传达了同样的感受。比较一下这两种文本当中的风格和主题是给人启发的：一种是十九世纪以前的重要文本，如Babad Tanah Jawi（《爪哇史记》），另一种虽有点古怪却典型地是十九世纪的诗歌，即Suluk Gatholoco（《加多罗科神秘书》）。《爪哇史记》以平淡朴素的语言讲述了殖民前爪哇历史上的血腥事件。在《加多罗科神秘书》里没有暴力发生，它主要涉及一场虚构的神学争论，发生在一些“阿拉伯化的”爪哇穆斯林与“爪哇化”伊斯兰教的一个倡导者之间，后者以行走四方、卖弄大道理的一根阴茎的形式出现（gatho＝阴茎，ngloco＝手淫）。但是它词藻华丽激烈，令人难忘。

[127]Akira Nagazumi，The Dawn of Indonesian Nationalism: The Early Years of Budi Utomo, 1908—1918（Tokyo: Institute of Developing Economies，Occasional Papers Series no. 10，1972）.

[128]纳恩（Godfrey Raymond Nunn）《印尼报纸：国际联合会的一览表》（Indonesian Newspapers: An International Union List. Taipei: Chinese Materials Research Aids Service Center，Occasional Series no. 14，1971）所罗列的1900—1925年间的报纸中，大约25%名称里含有以下词语的一个或多个：matahari（太阳），surya（太阳），bintang（星星），nyala（光辉），suluh（火炬），pelita（明灯），sinar（闪光），cahaya（光照），api（火焰）和fajar（黎明）。另一些报刊包含这样的词汇：muda（年轻的），baru（新的），gugah（觉醒的）。

[129]书名其实是卡蒂妮的编者阿本达隆（Jacques Henry Abendanon）在1911年出版她的遗信时起的。但是他跟“觉醒”运动走得很近，也同情该运动，他的书名选择同那个环境若合符契。参见Hildred Geertz为Radèn Adjeng Kartini，Letters of a Javanese Princess（New York: Norton，1964）所写的序言，尤其是第15—16页，第23页。

[130]Robert Van Niel，The Emergence of the Modern Indonesian Elite（The Hague: van Hoeve，1950），第173页。

[131]“内印尼”指的是爪哇岛、巴厘岛和马都拉岛及其“印度教化的”人口。普里亚伊指的是传统爪哇的上层阶级的官僚和文人。实际上，至善社的创始人无一例外都是爪哇族的人。参见Nagazumi，Dawn，第39页。

[132]关于这些目标的详情，参上书，第157—160页。

[133]Van Niel，Emergence，第57页。着重号是引者所加。

[134]正是这种显然源自西方的组织新颖性，促使某些西方学者将印尼（和东南亚）的民族主义解释为西方舶来品，断定该民族主义的起始年代就是西式组织形成之时。（比如，1906年缅甸佛教青年会在仰光的成立常被当成标志了缅甸民族主义运动的开端。）参看Brian Harrison，Southeast Asia, A Short History（London: Macmillan，1954），第236—237页。

[135]例如，Lintong Mulia Sitorus在其Sedjarah Pergerakan Kebangsaan Indonesia（Jakarta: Pustaka Rakjat，1951）中写道：“直至十九世纪末，有色民族依旧酣然熟睡，这时候白种人正在所有领域忙得不亦乐乎。”（第6页）

[136]School tot Opleiding van Inlandsche Artsen——本土医生培训学校。

[137]Van Niel，Emergence，第224页。

[138]有关这些政党的详情，参见Jan Meinhard Pluvier，Overzicht van de ontwikkeling der nationalistische beweging in Indonesië in der jaren 1930 tot 1942（The Hague: van Hoeve，1953）。

[139]“五万人跟在他的灵柩后面；人民的这位仆从的形象活在老百姓心里，他们对他感恩戴德。苏多摩的确是非同凡响的人物，是民族主义运动几十年历史上最尊贵的领袖之一。”Daniel Marcellus Georg Koch，Batig Slot: Figuren uit het oude Indië（Amsterdam: De Brug/Djambatan，1960），第145页。有关苏多摩生平的权威性综述，见Imam Supardi，Dr. Soetomo—Riwajat Hidup dan Perdjuangannja（Jakarta: Djambatan，1951）。

[140]这是永积昭《黎明》一书的判断，第34页。有关STOVIA发展的细节，还有它的课程和学生群体的特征，参见Van Niel，Emergence，第16页。

[141]对印尼自传的一些探讨，见Savitri Scherer，“Harmony and Dissonance: Early Nationalist Thought in Java”（康奈尔大学博士论文，1975年），第188—189页。关于印尼传记和自传的具体研究，见谢勒对苏多摩、笈多（Tjipto Mangoenkoesoemo）和基·哈查尔·德万托罗（Ki Hadjar Dewantara）的论述；又见Taufik Abdullah，“Modernization in the Minangkabau World: West Sumatra in the Early Decades of the Twentieth Century”，见Clare Holt编，Culture and Politics in Indonesia（Ithaca, NY: Cornell University Press，1972），第179—245页；Rudolf Mrázek，“Tan Malaka: A Political Personality's Structure of Experience”，Indonesia，14（1972年10月），第1—48页；John D. Legge，Sukarno: A Political Biography（New York: Praeger，1972）。

[142]所以他与胡志明和缅甸第一任总理巴莫博士（Dr. Ba Maw）几乎完全是同龄人。

[143]更详细的情况参见Scherer，“Harmony”，第191—200页。这里甫帕蒂指的是爪哇传统的地方贵族。

[144]同上，第30页。

[145]Supardi，Dr. Soemoto，第2—8页。

[146]Radèn Soetomo，Kenang-Kenangan（Surabaya: n.p.，1934），第118—119页。

[147]虽然在现代印尼语中，penghidupan和kehidupan这两个词语差别相当大（也许相当于“生活方式”和“生活”），苏多摩在这段话里似乎是可互换地运用它们。

[148]同上，封二。

[149]同上，第3页。苏多摩在括号里加了荷语单词biografie，似乎他对他的印尼读者能否理解“我的生活史”这个短语不大有把握。

[150]比较另一位恰好是爪哇人的印尼领袖、印尼共产党总书记苏迪斯曼（Sudisman）的言辞，1967年特别军事法庭宣判他死刑，他在庭上的辩护演讲中说："我是个生在爪哇的共产党人，所以按爪哇人的风俗，我有义务说几句话向大家道别：首先，matur nuwun，我感谢在斗争历程中帮助过我的所有人。"（Sudisman，Analysis of Responsibility，Benedict Anderson英译［Melbourne: The Works Cooperative，1975］，第24页）

[151]lelakon是个出了名无法翻译的爪哇语词。它像是"天命"、"角色"、"生活目标"和"道德责任"的某种混合物。

[152]Soemoto，Kenang-Kenangan，第4页。这句谚语字面上是说："豆子怎能丢掉豆萁？"tabi'at这个词在此译成"人格"（character），也可翻成"本性"（nature）。

[153]同上，第6页。

[154]回忆录里出现的其他所有人物亦然。有少许时刻，他们有些人似乎改变了——比如，苏多摩那位望子成龙的母亲知道了宦途艰难，官位不总是能带来幸福。但是苏多摩说得很清楚，真正的"她"压根未变。她只不过是对世界的本性丢掉了某些幻想。Soetomo, Kenang Kenangan，第25页。

[155]在这方面最引人注目的莫过于这一事实：Kenang-Kenangan只字不提二十世纪初年东南亚人体验到的"震惊世界"的三大事件：1905年亚洲的日本漂亮地击败了欧洲的俄国；1914年第一次世界大战的爆发；1917年的布尔什维克革命。与此相对，后来的几乎所有印尼自传都同世界历史前进中的步伐紧密联系起来。例如参见Sutan Sjahrir，Out of Exile，Charles Wolf, Jr. 英译（New York: John Day，1949）；Cindy Adams，Sukarno: An Autobiography as Told to Cindy Adams（Indianapolis: Bobbs-Merrill，1965）；Ali Sastroamidjojo，Tonggak-tonggak di Perjalananku（Jakarta: Kinta，1974）。

[156]古纳万（Goenawan Mangoenkoesoemo）死的时候，据说笈多评论道："这下苏多摩失去他的dhalang了。"Soetomo，Kenang-Kenangan，第95页。

[157]Soetomo, Kenang-Kenangan，第13页，着重号系引者所加。

[158]pesantrèn——传统爪哇的伊斯兰学校。这里同别处一样，苏多摩首先给出爪哇语单词，然后为他的非爪哇语读者翻译成印尼语。

[159]这段话的语义学意味深长。苏多摩总是用令人起敬的"深奥"词语ilmu（显然是爪哇语ngèlmu的译文）指代"传统的"爪哇和伊斯兰学问。这种意义上的知识，总是关于何为"实在的"或本体上真实的。就我所知，他从不曾用这个词指称在荷兰学校所学的东西。

[160]Sekolahan（荷兰语"学校"一词的本土化）没有什么特别的呼应。苏多摩在此淡淡一提，让人怀疑他对这些西化学校的态度。我们或可设想，这句话应当理解成是与"没人把土地租给糖厂"相对应的。

[161]ilmu kebatinan——内心的知识——是最高形式的传统爪哇宗教学问，西方人一般称之为"爪哇神秘学"。

[162]Soetomo，Kenang-Kenangan，第10—11页。

[163]同上，第12页。rampok harimau是爪哇语rampog macan的印尼语译文，它是豹

或虎与一群武装的人之间的角斗。

[164]同上，第17页。着重号系引者所加。被译成“高地位”的原词是kebangsaan，它一般指“民族”或“种族”。我怀疑它可能是kabangsawanan（高贵阶层）的误印。

[165]不过要注意到，从我们的历史视角看来，旧时代必定大致重合于龙加瓦西塔的“黑暗之时”。

[166]《加多罗科神秘书》的阴茎主人公就被描写成一个上瘾的鸦片吸食者。

[167]Hildred Geertz，The Javanese Family: A Study of Kinship and Socialization（Glencoe: The Free Press，1961），第105页。

[168]这里提到的是殖民地著名的提倡破除旧习者爱德华·道维斯·戴克尔（Eduard Douwes Dekker，1820—1887），他以穆尔塔图里（“我受够了”）为笔名，于1859年发表了一部很大程度上是自传的小说，名叫《马格斯·哈弗拉尔的奇遇》（Max Havelaar，中译本由施辉业译，人民文学出版社1987年版。——译注）。它尖锐抨击十九世纪殖民政府的不公，和被笼络的爪哇统治阶级的残酷、腐化，在东印度引起轰动，并帮助促发了一场改革运动。

[169]Soetomo，Kenang-Kenangan，第13页。

[170]同上，第14页。着重号系引者所加。

[171]苏多摩展现了同穆尔塔图里的鲜明差异。最令这位荷兰人义愤填膺的事情之一，就是掌权的本地官僚施加的私人化的（即独断专行的）“裁断”（justice）。

[172]见下文，第94页。《回忆录》里的相关段落在第66—68页。

[173]Soetomc, Kenang-Kenangan，第4页。

[174]同上，第3页。

[175]同上，第7页。

[176]同上，第22页。

[177]参见拙著《语言与权力》，第1章，尤其是第33—35页。

[178]我清楚地记得，我从前那位雅加达的音乐老师，他那一代最优秀的古典音乐家之一，当他看到他的末日正步步逼近的时候，是怎样渐渐舍弃他的全部财物和家庭责任的。无法想象，还有什么比这更优雅而决然。

[179]有关二十世纪初叶达尔文主义观念在爪哇的影响，比如可参见Bernhard Dahm，History of Indonesia in the Twentieth Century（New York: Praeger，1971），第30页；Nagazumi，Dawn，第45，53，185页（注80）。

[180]tembang，经典爪哇歌曲；uran-uran，民间歌曲。

[181]Soetomo，Kenang-Kenangan，第15—16页。

[182]Soetomo, Kenang-Kenangan，第58页。试比较普拉姆迪亚的美丽故事“Anak Haram”，见他的Tjerita dari Blora（Jakarta: Balai Pustaka，1952），第227—262

页。

[183]比如，“嗬”和“驾”，这种声响用来叫公牛左转和右转。

[184]Soetomo，Kenang-Kenangan，第55页。

[185]同上，第56页。

[186]同上，第68页。

[187]同上，第65，68页。

[188]同上，第64页。

[189]同上，第61—62页。

[190]同上，第65页。这方面更多的情况，见下文，第93页。

[191]这一侧重点的完整要旨将在下文展现出来，见第95—97页。所有这些，在缅甸领袖吴努（U Nu）的自传《星期六之子》（Saturday's Son，U Law Yone英译，New Haven，Conn.: Yale University Press，1975）中，有一个异常相似的地方。在第1章，“燃烧的青春”里，吴努兴高采烈地描绘了他的形象：一个年轻的说谎者、骗子、小偷、青楼常客、可卡因和鸦片的浅尝者。不过在这个事例中，我确信作者是打算跟释迦牟尼生活的结构形成一种系统对应。

[192]Soetomo，Kenang-Kenangan，第65页。很难知道怎样翻译这段引文的后一部分，因为印尼语没有时态的自动指示。也许苏多摩在此同时指涉过去和现在。

[193]penthol——爪哇粗话，相当于“白痴”或“蠢货”。甚至今天都还能从非爪哇人的嘴里听到这种说法。

[194]Soetomo，Kenang-Kenangan，第65页。

[195]生动例子不少，也许其中最感人的是，苏多摩讲述了他父亲对待女性的“过度现代的”（hypermodern，原文如此）态度。他太“进步”了，想让他的女儿们都接受良好的荷兰教育，结果邻里怀疑他成了基督教徒！“常常在工作后的夜里，他会把女儿们一个接一个地抱在腿上，或者慢悠悠地、柔声地唱丹邦歌哄她们。他还常常会脱口说起我们民族对妇女的不公［ketidakadilan］。”同上，第48—49页。

[196]比较一下艾布·哈尼法（Abu Hanifah）——苏多摩政治上的后一代人的领导者——叙述时那种沾沾自喜的殖民地方式。他描述了他如何完全被荷兰人接纳，不像他的朋友和同班同学那样受排斥，因为他对荷兰语和西方习俗有超群的理解力。Abu Hanifah，Tales of a Revolution（Sydney: Angus & Robertson，1972），第39—40页。

[197]关于爪哇思想里的pamrih，参见拙著《语言与权力》，第51—53页。

[198]Soetomo，Kenang-Kenangan，第66页。请注意kemerdékaan（自由）一词在这个道德语境下的有趣反用，这个词对下一代印尼人来说无比珍贵。

[199]Lé或许不可翻译。它是kontholé（他的小鸡鸡）的一种简略形式，爪哇语里对小男孩的一种惯常昵称。爪哇民间故事传说，当闪电企图攻击法力无边的基·阿庚·斯拉时，这位圣贤抓住它，把它牢牢绑在附近一棵树上。直到哭哭啼啼的闪电答应永远不

再攻击它这位俘获者的后代，它才被释放了。这些后人——爪哇人民——在他们帽子上戴着那棵毒树的叶子，就会被认出来。到现在，有一些爪哇村民如果雷电天气里出门在野外的话，还戴着这些树叶。

[200]Soetomo，Kenang-Kenangan，第66页。再次请注意，让苏多摩印象深刻的是言语里的坚定信念，也即声音重于意义。

[201]同上，第66—68页。

[202]bèndi——两轮马车。在爪哇乡村的某些地区，即便今天bèndi都还是一种地位象征。

[203]不寻常的是，苏多摩并没有特别注意这一欧式早餐，在世纪之交，对茉莉芬（Madiun）的爪哇人世界来说，那谅必是稀罕的东西。

[204]Soetomo，Kenang-Kenangan，第67—68页。

[205]苏多摩所引的他父亲的话一概如此，但是他外祖父的话却总是先给出爪哇语，再译成印尼语。

[206]参见有关他外祖父如何凭借长期的禁欲克己，赢得了地位更高的妻子的芳心那段叙述，同上，第11页。亦见《语言与权力》，第24—25页。

[207]Soetomo，Kenang-Kenangan，第69页。

[208]同上。

[209]这在回忆录里是很少见的例子之一，苏多摩先用印尼语词，再用爪哇语来“解释”它，而不是反过来。nurun，就其靠抄袭来作弊这个涵义而言，好像是最近才从爪哇语进入印尼语的。比如，以下这本标准字典就找不到这个义项：Welfridus Joseph Sabarija Poerwadarminta，Kamus Umum Bahasa Indonesia（Jakarta: Perpustakaan Perguruan Kementerian P.P. dan K.，1954）。

[210]我想，这段话在书中安放的位置——就在苏多摩“改变性格”之前——支持了这个观点。见下文，第97—99页。

[211]模仿过去是、现在也是传统爪哇教学法的主要手段，不论是在舞蹈学校还是在pesantrèn（伊斯兰学校）。

[212]Soetomo，Kenang-Kenangan，第69—73页。

[213]同上，第70页。请注意这里对荷兰术语（intellect和geheugen）的运用。它显示了人格构成观念上西方和爪哇的巨大分歧。不妨比较前面提到的batin，和下文对budi的评论，第103页。

[214]模仿悖论的进一步纠缠不清。

[215]Soetomo，Kenang-Kenangan，第71页。但是苏多摩接着说，他太理解那些被认为“愚笨”的学生的苦恼了，所以开始经常帮他们做作业，也允许他们抄袭他的（第72页）。似乎如果不图个人私利（pamrih），作弊就是正当的。

[216]同上，第69页。

[217]同上，第74页。着重号系引者所加。

[218]“我跟父母的关系，对父母的爱，直到父亲去世的那天，都不是很亲密。我同爸妈相处不太安逸自在，所以我对他们讲爪哇雅语［bahasa kromo］。而且我感到对他们爱不如敬［eerbied］。那时候，我的爱仅指向我的外祖父和外祖母。”（同上，第63页）

[219]这句似乎语法混乱。苏多摩写的是tiada merasai（不能感受），而语意只需要merasai。

[220]Soetomo, Kenang-Kenangan，第74—75页。

[221]同上，第75页。

[222]同上，第76页。mengheningkan cipta（爪哇语，ngeningaken cipta）意思是为了集中一个人内在生命的冥想实践。在此苏多摩用上了他邦义尔那位舅父的教诲。

[223]同上，第78页。

[224]这象征性地表现在所叙述的邻里们言辞的声音与其意义的脱节上。不妨对比一下这种脱节与苏多摩叙述中以下两者所显示的内在一致：格贝的sambatan盛会（上文）和他对瓦希丁医生的感情（下文）。

[225]也许这里与爪哇哇扬戏（wayang）的基本主题之一有相似之处：年轻的主人公同父亲分离，又长久寻觅，要找到他。这个矢志不渝的年轻人，除了有个智慧的精神领袖（瓦希丁医生？）外，孤身待在丛林里，沉思默想着，要发现心愿得遂的办法，此际就是分离的顶峰时刻。他凝神聚气的深邃造成了gara-gara，或谓宇宙的翻腾（至善社的形成？）。当失散良久的父亲承认主人公真是他的后人（turunan）的时候，通常戏剧冲突就解开了。关于这个主题，参见K. P. G. A. A. Mangkunagara VII，On the Wayang Kulit (Purwa) and Its Symbolic and Mystical Elements，Claire Holt英译（Ithaca，NY: Cornell University Press，Southeast Asia Program Data Paper no. 27，1957），第11—16页。

[226]Soetomo，Kenang-Kenangan，第80—81页。在这段话里，如常见的那样，苏多摩将荷兰语或印尼语翻成爪哇语来表达他的情感的微妙之处。请注意末尾那句话的句法——从“我”（I）到“这个人”（one，我对此处orang的陋译）的转换——表达了他对自我主义和个人私利（pamrih）的绝弃，或许也是从苏多摩个人向全体爪哇少年读者的移动。

[227]试比较龙加瓦西塔《黑暗之时》最后两部分，题为Sabda Tama和Sabda Jati。

[228]就在前一段（第80页），苏多摩转述了瓦希丁所讲的他本人的一个故事。在某个地方，他希望召开一次会议筹集奖学金，但荷兰副行政长官持反对态度。于是，当地的普里亚伊虽然私下里愿意参加，也都不敢去了。因此瓦希丁走进荷兰人办公室（这里句法变了，苏多摩接替了瓦希丁的叙述），一言不发地站在那儿，直到副行政长官看见他。他表现得像是十分敬畏，拜倒在荷兰人的办公桌下，摆出恭恭敬敬（sembah）的神态，用最谦卑的语言说话，“副行政长官先生变得sabar［克制住了自己］，就在此刻他的面色变得柔和，露出了微笑。副行政长官先生说道：‘医生，您的目的当得起最强的襄赞。如果您在一次会上宣讲，那会很不错，这样我的全体官员都能听取您的意见。’于是在副行政长官——虽然他起初打算阻挠医生的目标——的帮助下，［瓦希丁医生］赢得了不寻常的关注。”这段插曲的轻微反讽——与为了达到高尚目的不惜接受屈服一样，典型地是爪哇特色的。

[229]Koch，Batig Slot，写道：“寻求社会改良的斗争比政治更吸引他［苏多摩］。他向他的国家和他的人民散播爱。”（第139页）

[230]参见拙著《语言与权力》，第1章。

[231]参见Scherer，“Harmony”，第212—223页。对苏多摩政治思想的全面讨论，亦见第207—247页。

[232]参见《语言与权力》，第1章。

[233]对照一下表现弥漫于格贝的sambatan中的和谐时那种压倒性的听觉描写。

[234]Scherer，“Harmony”，第218—239页。佳美兰与政治的这一联系不只是苏多摩的一种怪癖。我曾从梭罗的年老宫廷乐师那里听说，有一首特别的佳美兰乐曲，叫做“Dendha Séwu”，习惯上在当朝王室面临难关时演奏。乐曲本身没什么技巧上的难度，因而要是宫廷大乐师不能尽善尽美地演奏，这就会被当成大祸临头的一个确定兆头。

[235]苏多摩说，他的大印尼党（Parindra）“倾尽全力争取他们［上层普里亚伊］的支持，以便能够促使他们遵照自身的义务（darma），即不辜负其贵族血统的一个真正的刹帝利的义务，献身于国家和人民”。摘自苏多摩1935年12月25日对大印尼党第一次代表大会所做的演说，题目是“Bekerdja dengan tiada mengenal buahnja”，转引自Scherer，“Harmony”，第235页。

[236]在《回忆录》第20页上，苏多摩提到，他外祖父对孩子不打算进入土著政府失望透顶，要求他最起码得养一匹马骑，那是普里亚伊身份的标志。“真没想到，实现我外祖父愿望的时机来到了。我当医生，需要去拉伍山区给人们看病的时候，我养了两匹马，它们每天轮流载我去村民那里。”变调的一个美妙意象：乡村医生成为新普里亚伊。苏多摩还回忆说（第42页），他父亲坚持对几乎每个人都用爪哇雅语讲话，如此一来，他成了传播“民主方式”的最早一批人之一。苏帕迪（Dr. Soetomo，第36，38页）注意到，苏多摩做着完全一样的事情，习惯于对他的司机苏摩（Pak Soemo）用格罗摩语（krama）说话。不过，苏多摩和他的父亲在科柯语（ngoko，低等的、常用的爪哇语）和格罗摩语之间选择了“废除”科柯语（可谓向上拉平），这或许是很独特的。永积昭（Dawn，第193页，注26）提到，就在至善社问世后不久，出现了一场运动，名唤“爪哇岛”（Java Dwipa），它鼓吹废除格罗摩语（可谓向下削平）。差不多同时的萨明主义（Saminist）运动也毅然拒绝对官员们使用格罗摩语。参见Harry J. Benda和 Lance Castles，“The Samin Movement”，Bijdrage tot de taal-, land- en volkenkunde，125（1969），第234页。

[237]“在此我表达对她的无尽感激是再合适不过了。我的妻子是个真爱她的国家的人。因此她了解和体察我的爱国，时常鞭策和激励我更深地爱吾土爱吾民，并将那种爱心见之于现实的言行。我的妻子也是个爱她的人民的人。因此她理解我对我的人民的义务，时常鞭策我去证明我对我的人民的爱。我的妻子站在她的人民中间，而不是高踞他们之上。因此她的爱是真正有生机的。作为一个真正的荷兰妇女，我的妻子热爱自由、正义和平等；因此她无法容忍充满歧视的环境，讨厌看到会污染她的民族的令名的行为。正由于这些情感，她时常鞭策我继续战斗，参加到废除这种歧视的斗争中去。”（Soetomo，Kenang-Kenangan，第127—128页）

[238]Budi utama是至善——尽管不自然——的印尼人。

[239]试比较苏迪斯曼的《分析》：“我们为斗争而活着，为活着而斗争。我们活着不单单为了生命本身，我们活着还要勇敢地保卫生命，直到我们的心脏停止跳动。从一

个人类生灵诞生之时起，从他作为一个婴儿的第一声啼哭到他的最后一口气，生命就是一场斗争。有时候他要面对一场艰苦的斗争，有时候他要面对一场殊死的战斗。并非场场战事都以胜利告终。但是生命的目的就是要敢于加入这一殊死战斗，同时赢得胜利。这是每个斗争着的人的梦想，共产主义者也不例外。这也是我的生活梦想。因为假如没有梦想，没有理想，生命就是空虚荒芜的。”（第24页）

[240]参见Taufik Abdullah，“Modernization in the Minangkabau World”，第215—218页。作者提到了西苏门答腊的早期现代化改革者之一马哈拉贾（Datuk Sutan Maharadja），“马来新闻业之父”，他从1891年到1913年相继参与了这样一些报纸：Palita Ketjil［萤光］，Warta Berita［新闻通讯］，Tjaja Soematera［苏门答腊之光］，Oetoesan Melajoe［马来信使］，Al-Moenir［启蒙］，以及Soeloeh Melajoe［马来火炬］。请比较迈斯纳对大约同一时期中国的相似意象的精彩讨论，见Maurice Meisner，Li Ta-Chao and the Origins of Chinese Marxism（Cambridge，Mass.: Harvard University Press，1967），尤其是第21—28页。

[241]转引自Nagazumi，Dawn，第42页。

[242]这成了苏多摩的著名同代人德万托罗（Ki Hadjar Dewantara）创建的“学生园”（Taman Siswa）学校系统的教育哲学中一个核心主题。

[243]比如，他在东爪哇建立的农民组织“农民团结会”（Rukun Tani），在1933年已有125个分部，成员逾20000，轻松成为附属于民族主义运动的最大农村组织。参见John Edward Ingleson，“The Secular and Non-Cooperating Nationalist Movement in Indonesia, 1923—1934”（莫纳什大学博士论文，1974年），第419页。关于大印尼党的成功壮大，参见Susan Abeyasekere，“Relations between the Indonesian Cooperating Nationalists and the Dutch, 1935—1942”（莫纳什大学博士论文，1972年)，第127—131页。

[244]据贝伦德（Behrend）说，今天，在印尼与荷兰的各种公共藏书中，可以找到这首诗八大校订本里的98种不同底本。已知的最老版本源于1616年的一份井里汶（Cirebon）抄本。最全的《真蒂尼》是差不多有25万行诗的皇皇巨著，贝伦德认为它完成于1814年。据称它是由一个诗人委员会编纂的，那些诗人是当时梭罗王储——后来成为巴固甫握诺五世（Pakubuwana V）——的近侍。相传王储派遣使者到爪哇各地和马都拉岛，搜罗每一种可能形式的爪哇学问，收录到最终文本里去。参见Timothy E. Behrend，“The Serat Jatiswara: Structure and Change in a Javanese Poem, 1600—1930”（澳大利亚国立大学博士论文，1988年），第79—84页。

[245]Serat Tjentini，R.Ng. Soeradipoera，R. Poerwasoewignja和R. Wirawangsa编（Batavia［Jakarta］: Ruygrok，1912—1915）。贝伦德相信，这一首创行动是由学者—官僚、当时的巴达维亚人文与科学协会（the Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen）会长林克斯（Douwe Rinkes）发起的，他拥有莱顿那里编纂的版本， 然后就送往梭罗由苏拉迪普拉（Soeradipoera）和他的助手们核校，最后由协会出资在巴达维亚出版。Behrend，“Serat Jatiswara”，第89页。仅有的另一部有分量的罗马字版本，在六十年之后以四卷形式出版，勉强涵盖了1912—1915年版本内容的一半，它就是Serat Centhini，Tardjan Hadidjaja编（Yogyakarta: U.P. Indonesia，1976—1977）。

[246]对《真蒂尼》海量资源最为充裕的开采，当属特奥多尔·皮若（Theodoor Gautier Thomas Pigeaud）论爪哇和马都拉的传统表演艺术的百科全书式著作：Javaansche Volksvertoningen（Batavia: Volkslectuur，1938）。杰出的民族音乐学家孔斯特（Jaap Kunst）在他的不朽之作《爪哇音乐》中引用了涉及音乐的许多短节（Music in

Java: Its History, Its Theory and Its Technique ［增订第三版，Ernst L. Heins编］。The Hague: Nijhoff，1973; 1934年 尼约夫初版名为 De Toonkunst van Java）。亦见S. Soebardi，The Book of Cabolèk: A Critical Edition with Introduction, Translation, and Notes : a Contribution to the Study of Javanese Mystical Tradition（The Hague: Nijhoff，1975；基于他1967年在澳大利亚国立大学的博士论文）。

[247]Ann Kumar，“The Peasantry and the State on Java: Changes of Relationship, Seventeenth to Nineteenth Centuries”，见James Austin Copland Mackie编，Indonesia: Australian Perspectives（Canberra: Australian National University，Research School of Pacific Studies，1980），第577—599页。为这篇论文，她利用了自己以前的几篇专论研究，还利用了埃尔森（Robert Elson）、王福涵（Onghokham）、皮若（Theodoor Pigeaud）和施里克（Bertram Schrieke）的优秀经验研究。

[248]我认为贝伦德关于完整版《真蒂尼》成书于1814年的年份测定是合理的，也将1777年视为《百科全书，或科学、艺术和手工艺大词典》最终增订本的出版年代。

[249]孟德斯鸠和达朗贝尔有贵族背景，尽管后者是私生的。狄德罗、伏尔泰和卢梭是资产阶级或下层阶级出身。

[250]《百科全书》已经运用了最易查找的分类学原则——字母表顺序来编排它的词目。《真蒂尼》中没有超出其叙事和韵律要求的排序原则。找到一个词条的唯一办法，就是熟习这首诗。

[251]参见拙著《语言与权力》，第1章，那里讨论了爪哇的权能（Power）观。

[252]参见拙著《想象的共同体》，第3章。

[253]我们注意到，授予宫廷诗人和太史的官衔，很少高于统治者颁赐给高级舞蹈师傅和佳美兰乐队领班的官衔。

[254]存在许多以百科全书式的周详探讨入室行窃术的有趣抄本。

[255]在皮若的《爪哇民间表演》（Javaansche Volksvertoningen）中（第35—36页），他讲到巡游艺人“无疑是大群流浪者和漫游者的组成部分，他们必定曾是古时候爪哇社会流动人员中的关键分子”。他提到的其他分子还有货郎、商贾、桑特里（santri）和带着随从的satria lelana（被流放的或无主的“武士”），后一种人常常“难以跟土匪区分开来”。

[256]但是孔斯特于1930年代初收集的出色统计资料还是可作参考的（Music in Java，第570—571页）。那时爪哇和马都拉的人口略少于4,100万［据下文估算，疑为410万。——译注］。然而他算出有17,282支管弦乐团，其中包括以培罗格（pélog）音阶或斯仑特罗（sléndro）音阶进行演奏的12,477支“全套青铜佳美兰乐队”；还有6,362个不同类型的哇扬戏班，多半是哇扬布尔哇。保守地假定一支全套青铜佳美兰乐队需要10—12个熟练演奏者（包括后备队员和学徒），我们即可估计熟练乐师的数目约为12×12,000＝144,000人。（我认为同一些演奏者可能经营稍小的、非全职的佳美兰乐队。）如果我们除去妇女（她们极少公开演奏佳美兰乐器，除非是gendèr［金属佳美兰］）和儿童，这就意味着佳美兰的技能密度（skill density）大致是，10个青年或成年男性中有1人是乐师。诚然，这些乐师大多数不是云游者，而是村民，他们的主要生计在务农。即便如此，这种技艺和才能的深度还是非同一般的。认识到多数哇扬戏班属达朗所有，而且仅由他的直系亲属成员“表演”，我们可以估计熟练的木偶操纵者人数大约是15,000人，或者说120个青年或成年男性中有1人。同样，只有少数人主要靠这

种手艺谋生。

把这些数据映射回十九世纪初期显然成问题。但我想不出有什么明显理由说明这些比例应该更低；而且考虑到1900年后初等、中等教育的兴起，它开始将年轻人拉出传统的学徒生涯，因此很可能这些比例更高一点。

[257]我在此用“专业的”一词，既指技能和知识水平，又指收入和社会地位的首要来源。

[258]比如，著名民族学者威尔肯（George Alexander Wilken）观察到，“达雅克人中间好男风是一种普遍的恶习”（Verspreide Geschriften，Frederik Daniel Eduard van Ossenbruggen编［The Hague: van Dorp，1912］，3，第389页）；大名鼎鼎的伊斯兰教专家胡格伦治（Christiaan Snouck Hurgronje）写到了“最坏的那种邪恶在亚齐地区的泛滥成灾”，其象征就是流行的seudati（斯达帝舞），里边所唱的诗歌“与恋童癖臭味相投”（The Achehnese［Leiden: Brill，1906］，2，第246，222页）。说话刻薄的医生雅各布斯（Julius Jacobs），于1880年代初造访巴厘之后，讲到男孩子们打扮成女子模样进行的许多舞蹈表演，评论说：“你要知道他们是些男孩，看着巴厘社会各阶层的男人们掏出他们的钢镚（中国硬币），想图个与这些孩子一舞的机会，有时是以极其怪异的姿势，那可够恶心的；你要了解到，这些孩子，他们有时是在数小时的直立姿势训练后，虽然可能精疲力竭，还要被逼着同出价最高的人完成种种水平动作，好让这个男人抚摸，让那个男人亲吻，你会更加厌恶的。”（Eenigen tijd onder de Baliërs, eene reisbeschrijving, met aanteekeningen betreffende hygiène, land- en volkenkunde van de eilanden Bali en Lombok.［Batavia : Kolff，1883］，第14页，着重号系原文所有。）

到殖民末期，讨论采取了一种较为平和的语气。比如，关于布吉人和望加锡人，参见Hendrik Chabot，Verwantschap, Stand en Sexe in Zuid-Celebes（Groningen-Jakarta: Wolters，1950），第152—158页（“Homosexualiteit”）；C. Nooteboom，“Aantekeningen over de cultuur der Boeginezen en Makassaren”，Indonesiē，2（1948—1949），第249—250页。关于爪哇和马都拉，参见Pigeaud，Javaansche Volksvertoningen，第299—304，322—324页；J.B.M. de Lyon，“Over de Waroks en Gemblaks van Ponorogo”，Koloniale Tijdschrift（1941），第740—760页。

[259]Serat Tjentini，第2章第17节到第4章第30节。引文出自第4章，第29节。在这里及后面全部引文中，我把原始文献中的拼写现代化了。

[260]同上，第4章，第54—60节。引文出自第57节。

[261]同上，第74—84节。引文出自第76节。

[262]以下引文出自第4章，第56—60节。

[263]格罗摩语是表达礼貌—尊敬程度的爪哇语。

[264]这一段的引文出自Serat Tjentini，第74—84节。

[265]Serat Tjentini，第3章，第19—23节；第37章，第332节。

[266]同上，第3章，第1—18节。

[267]同上，第39—48节。

[268]同上，第48章，第28—33节。

[269]同上，第42—52节。

[270]Serat Tjentini，第37章，第256—261节。

[271]昂格隆是由悬挂着的竹管构成的乐器，演奏者敲击，竹管彼此碰撞，叮当作响。

[272]Kinsey（1894—1956），性学大师；Houdini（1874—1926），魔术大师；Cagliostro（1743—1795），术士和冒险家。——编注

[273]参见Peter Brian Ramsay Carey，“Changing Javanese Perceptions of the Chinese Communities in Central Java, 1755—1825”，Indonesia，37（1984年4月），第1—47页。该文博雅精辟地说明了在“全本”《真蒂尼》完成之前六十年里，中爪哇所经历的经济和社会变迁。联合东印度公司在1740年吞并了爪哇北部沿海地区，在1750年代又平定了自1670年代以来肆虐该岛内地的无休止的继位战争，这有着矛盾的后果。一方面，和平的重建容许了农业产量和商业的快速增长；另一方面，它推进了更加系统的征税。那个时代的特点是税款包收机构（tax farm）的飞速蔓延，通常是华人经营的，特别是涉及鸦片、市场税和乡村关卡方面。渐渐地，缴税必须是现金（一般是中国的铅币和东印度公司的铜币）。为了能够以这种形式缴纳，农民不得不抵押他们的庄稼或在市场上出售更大部分。因此到那个世纪之交的时候，意义重大的爪哇经济的货币化就发生了。

[274]有关十八世纪晚期和十九世纪初期中爪哇软弱无能的政治，最好的研究有Merle Calvin Ricklefs，Jogjakarta under Sultan Mangkubumi, 1749—1792（London: Oxford University Press，1974）；Ann Kumar，“Javanese Court Society and Politics in the Late Eighteenth Century: The Record of a Lady Soldier. Part I: The Religious, Social and Economic Life of the Court”，Indonesia，29（1980年4月），第1—46页；Peter Brian Ramsay Carey编，Babad Dipanegara: An Account of the Outbreak of the Java War (1825—1830)（Kuala Lumpur: Art Printers，1981）。

[275]能够很好揭示爪哇幸存的君王们（包括《真蒂尼》作者们的那些雇主）的路易十六时代特征的，莫过于他们没有采取任何创造性的举措，使1780年后压垮了东印度公司和尼德兰联邦（United Provinces）的那些灾难为我所用；那些年里，尼德兰联邦卷入了英国、法国和新生的美国之间的战争。1795年，法兰西革命军队占领了低地国家，在它的庇护下建立了巴达维亚共和国，伦敦做出了种种回应，其中之一是从东印度公司手中攫取了锡兰。1798年，巴达维亚共和国接管了已经破产有年的东印度公司，并承担了它1.43亿荷兰盾的债务。（参见Clive Day，The Policy and Administration of the Dutch in Java［London: Macmillan，1904］，第80—81页。）1806年，拿破仑让他的弟弟路易做了低地国家开天辟地第一个王，但到1810年又以他“人性的躁狂”（manie d'humanité）为由罢黜了他，专横地将这片土地并入宗主国法国。伦敦的还击是，到1811年为止，夺取了荷兰全部海外属地，包括爪哇在内，后者在那一年不战而落入史丹福·莱佛士（Stamford Raffles）的人手里。对这些发展的简短而资料丰富的叙述，可以参见Bernard Hubertus Maria Vlekke，Nusantara: A History of Indonesia（Brussels: Editions A. Manteau，1961），第11章。拿破仑个性鲜明的妙语的出处，在沙玛（Simon Schama）的精彩著作里：Patriots and Liberators: Revolution in the Netherlands, 1780—1813（New York：Knopf，1977），第543页。

[276]参见Carey，“Changing Javanese Perceptions”，第4节，第5节。

[277]有关强迫种植制度的政治和经济面相，最上乘的研究无疑是Cornelis Fasseur，

Kultuurstelsel en Koloniale Baten, De Nederlandse Exploitatie van Java, 1840—1860（Leiden: Universitaire Pers，1975）。

[278]见上文第4章。

[279]在第7章第52节，该诗提到了它叫做rispis pérak的东西。rispis显然是recepis的爪哇语译文，指的是总督罗赫生（Rochussen）于1846年2月4日引入的一种特殊凭证，为的是孤注一掷地疗治他的前任遗留下来的财政和货币乱象。Recepis可以按固定汇率兑换荷兰的银本位的铸币，结果成了东印度第一种稳定的殖民政府通货。到1854年货币法颁行的时候，它被银盾正式取代，虽然直到1861年它才完全退出流通。参见“Muntwezen”， Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië（The Hague/Leiden: Nijhoff/Brill，1918），2，第793—811页，尤其是第803—804页，rispis-pérak（银rispis）一定指的是1854—1861年间代替了纸凭证的银币。所以《加多罗科》一书不可能在1850年代末之前创作出来，而且既然铅字印刷版本（参见下面注释）出版于1873年，我们可以猜想它大约完稿于1860年代。这首诗极可能是在东爪哇的谏义里（Kedhiri）作成的，那个地方远离了王家宫廷，而作者是到那时为止不为荷兰人所用的一小群文人中的一员。

[280]Carel Poensen，“Een Javaansch geschrift”，Mededeelingen vanwege het Nederlandsche Zendelinggenootschap，17（1873），第227页。这位优秀的传教士在此不失时机地针砭了伊斯兰教的饮食禁忌。

[281]Christiaan Snouck Hurgronje，“De betekenis van den Islâm voor zijne belijders in Oost-Indië”，Verspreide Geschriften（Bonn and Leipzig: Schröder，1924），4，第15页。该文最初发表于1883年。

[282]Douwe Adolf Rinkes，Abdoerraoef van Singkel（Heerenveen:“Hepkema”，1909），第130页。

[283]Philippus van Akkeren，Een gedrocht en toch de volmaakte mens: A Monster, Yet the Perfect Man（The Hague:“Excelsior”，1951），第1页。上文第157页注释2—4的引证，我是从范艾克伦书中第1页吸收的。

[284]根据Gerardus Willebrordus Joannes Drewes，“The Struggle between Javanese and Islam as illustrated by the Serat Dermagandul”，Bijdrage tot de taal-, land- en volkenkunde, 122（1966），第309—365页，第314页。范艾克伦写道，他用于研究的那个印刷版本，是某个版本的“第二次印刷”，出版者是著名的爪哇迷、爪哇华人出版商、谏义里的陈坤水（Tan Khoen Swie）。但他没有注明这一次或前一次印刷的日期。

[285]因为侮辱伊斯兰教。以上记述摘自Drewes，“The Struggle”，第313—315页。

[286]因为就在那时，对正在兴起的受过西化教育的爪哇中产阶级来说，该诗明目张胆的猥亵的性语言（普恩森所谓“以污秽不堪的方式”）正变成令人尴尬之事，他们决心要使“爪哇特性”（Javanism）在他们自己眼里，以及在普恩森们眼里，具有维多利亚时代的那种体面正派。

[287]“长得不像个正常男孩/他的身体缩成一团/皱巴巴的皮肤粗糙干燥/压根就没有鼻子/眼睛，或耳朵；他的快乐只在/睡了又睡，夜以继日，没完没了//可是一旦从沉睡中唤醒/就任性胡闹，不听哄劝……相貌难看，像个麻袋/他的睡眠举世无匹/睡着了如同死尸/他也是既无眼睛又无耳/只有上唇对下唇/筋骨无形迹。”爪哇文如次：warnané tan kaprah janmi/wandané apan bungkik/kulité basisik iku/kelawan tanpa nétra/

tanpa irung tanpa kuping/remenané anéndra sadina-dina/Yèn ngelilir lajeng monthah/tan kena dèn arih ... Awon dedegé lir keba/lèmboné kepati-pati/yèn néndra anglir wong pejah/nora duwé mata kuping/amung ing lambé iki/nora duwé otot-balung. 出自《加多罗科》的这段及其他引文，拼写已经现代化。这拙劣的译文摘自我对全诗的英译本，发表在Indonesia，32（1981年10月），第108—150页；33（1982年4月），第31—88页。

[288]以此观之，这首诗的第一部分描述了男性器官/男人的成长历程：从潜伏状态，经由割包皮（“剪掉”）的折磨，直到成熟的性能力与初涉性事的期盼。

[289]阿莽拉加的头衔，Sèh，是sheikh（［阿拉伯的］王子）的爪哇语说法，这说明那时候伊斯兰传统和更古老的爪哇传统是多么不自觉地混融无间。

[290]不过应当提到的是，佩尔济瓦提在性搏斗中与加多罗科完全是不相上下的。事实上，诗里说加多罗科最终输给了她（即是说，性交后阳具软绵绵地滑出了阴道）。

[291]Serat Tjentini，第37章第309—328节。

[292]爪哇文如次：sinung wahyu bisa nyrékal/iya sesamaning urip/nora sangu ing wicara/sakèhing bicara bangkit/nora sinau nulis/sakèhing sastra pan putus。

瓦尤这个词通常用来指一种神秘的光辉，它降落到命定要当王的人头上。用在这里，它象征文学—修辞的天赋，这使人想起爪哇王权到1860年代所陷入的困境，也许还暗示爪哇的唯一希望有赖于它独立的文学知识阶层。

[293]爪哇文如次：Wonten carita winarni/anenggih ingkang negara/Jajar iku ing naminé/pan wonten ratu digjaya/agagah tur prakosa/jejulukira sang Prabu/Mahraja Suksma Wisésa/Tuhu ratu kinuwasa/kéringan mancanegari。

[294]我的英译如次：“恶狠狠地贾巴尔说道：/‘我可已经厌烦透顶/跟一条无尾狗争长论短！’/加多罗科正色相告：/‘你给我的名称合理合情/我的先祖经历一代又一代/从来没人拖条尾巴在后边/所以无人有尾非是虚言/再说所谓“狗”，其实是“源头”/这“无尾”恰说明/我真真是个人，没有/尾巴摇，不像你祖先/你们却是另一副相貌/是什么玩意？长着个剃了须拔了发的脑袋/你们到底产自荷兰、中国、西北的印度/还是打孟加拉来？’”爪哇文如后：Ngabdul Jabar ngucap bengis/apegel ati mami/rembugan lan asu buntung/Gatholoco angucap/bener gonira ngarani/bapa biyung kaki buyut embah canggah//ya padha buntung sedaya, tan duwé buntut sayekti/basa asu makna asal/bunting iku wis ngarani/ulun jinising jalmi/tan buntut kaya bapakmu/balik sira wong apa/dhasmu gundhul anjedhindhil/apa Landa apa Cina apa Koja//apa sira wong Benggala。

[295]“且说我一天天吞吃的/我单拣出最烫的那一点/最苦的那一点/这样我丢弃的每一块渣团/变得高似又一座山/为了这缘故它们的顶上/个个向外喷着火烟/烧焦的残余是我所食/我所消耗的klèlèt/是那结成山壳的石与岩/实不相瞒，若非我丢掉火热的烟渣/这些山峰根本不存在/万一我禁绝了抛渣团/它们顷刻间消失在眼前/你不妨亲自来检查/看看我肛门拉出的宝贝/我的话是真还是假！”爪哇语是：Kang sun-pangan dhéwé saban ari/ingsun pilih ingkang luwih panas/sarta ingkang pait dhéwé/déné tetinjaningsun/kabèh iki pan dadya ardi/milanya kang prawata/kabèh metu kukus/tumusing geni sun-pangan/ingkang dadi padhas watu lawan curi/kalèlèt kang sun-

pangan//sadurungé ingsun ngising tai/gunung iku yekti durung ana/ing bésuk iku sirnané/lamun ingsun wus mantun/ngising tai kang metu silit/lah iyu nyatakena/kabèh sakandhaku。

“渣团”（turd）指吸鸦片之后烟管中留下的渣滓。所以“丢渣团”有一个内行才懂的含义，即进入鸦片导致的玄妙恍惚状态。

[296]Behrend，“The Serat Jatiswara”，第212—216页。关于爪哇歌诗间关系的精致、敏锐的论述，参见 Martin F. Hatch，“Lagu, Laras, Layang: Rethinking Melody in Javanese Music”（康奈尔大学博士论文，1980年）。

[297]引自S. Padmosoekotjo，Ngèngrèngan Kasusastran-Djawa（Yogyakarta: Hien Hoo Sing，1960)，1，第22—23页；R. Hardjowirogo，Patokaning Njekaraken（Jakarta: Balai Pustaka，1952），第66—67页。本段的其他引文都出自这两本书。

[298]这一段的英文和爪哇文本，参见拙著《语言与权力》，第212页。

[299]几年前，作为一次实验，我在非正式聚会上请一位年轻的爪哇诗人“朗诵”这一段。他试了两次，但每次都唱不下去，因为他笑得太厉害了。

[300]参见亚当（Ahmat B. Adam）的出色研究：The Vernacular Press and the Emergence of Modern Indonesian Consciousness（Ithaca, NY: Cornell University，Southeast Asia Program，Studies on Southeast Asia no. 17，1995）。

[301]参见Takashi Shiraishi，An Age in Motion: Popular Radicalism in Java, 1912—1926（Ithaca, NY: Cornell University Press，1990），第8—9页。

[302]有关殖民地教育体系蹒跚进步的简洁叙述，参见George McT. Kahin，Nationalism and Revolution in Indonesia（Ithaca, NY: Cornell University Press，1952），第31—32页。

[303]在这方面，亦见拙著《语言与权力》，第267页。

[304]参见Steve Cox and Peter Carey，Generations of Resistance（London: Cassell，1995）。

[305]例如，可参见David Wilson，Politics in Thailand（Ithaca, NY: Cornell University Press，1967），第IX章；Fred W. Riggs，Thailand: The Modernization of a Bureaucratic Polity（Honolulu: East-West Center Press，1966），附录B。

[306]这种取向的一个自由主义变种是，用西西弗斯式的语言，将10月6日说成是把民主政府引入暹罗的令人沮丧的无尽失败中的又一起失败。关于这一点的绝妙范例，参见Frank C. Darling，“Thailand in 1976: Another Defeat for Constitutional Democracy”，Asian Survey，17: 2（1977年2月），第116—132页。

[307]《远东经济评论》（Far Eastern Economic Review，1976年4月16日）在对1976年4月选举的描述中，讲到了“接二连三的枪击、爆炸和其他暴力事件，主要针对的是左翼的和改革派的政党”。《巴差查文摘周报》（Prachachart Weekly Digest，20［1976年3月16日］，21［1976年3月23日］）罗列了1974—1976年间政治暗杀的近五十位受害者的姓名，他们全是左派。

[308]有关紧随着1938年披耶·颂·素拉德（Phraya Song Suradet）“叛乱”的镇压活动，参见Wilson，Politics in Thailand，第261页。1949年3月3日，四位著名的议员和前内阁部长在转监途中，被炮·西耶侬的警察谋杀。参见Samut Surakkhaka，26 Kānpattiwat Thai lae Ratthaprahān 2089—2507（《二十六起泰国革命与政变，1546—1964》）［Bangkok: Sue Kānphim，1964］，第472—489页。1952年12月，两位卓越的东北政治家，丁·蒲里帕（Thim Phuriphat）和珍·西里康（Tiang Sirikhan）失踪了。后来揭露出是被炮·西耶侬的警察勒死了。参见Charles F. Keyes，Isan: Regionalism in Northeastern Thailand（Ithaca, NY: Cornell University Southeast Asia Program Data Paper no. 65，1967），第34页；Thak Chaloemtiarana，“The Sarit Regime, 1957—1963: The Formative Years of Modern Thai Politics”（康奈尔大学博士论文，1974年），第118页。

[309]譬如，参见Thak，“The Sarit Regime”，第266—269页，其中叙述了几起公开处决：1959年7月5日处决素帕差（Suphachai Sisati），1961年5月31日处决空·赞达翁（Khrong Chandawong）和通潘·素提玛（Thongphan Sutthimat），1962年4月24日处决伦·蓬旺（Ruam Phromwong）。他侬—巴博时代的受害者属于完全超出了知识分子与政客小圈子的那些集团。比如，1975年由内务部实施、该部自己的监察长主管的一项官方调查，证实了学者的指控：1970—1971年里，在博他仑（Patthalung）府，至少有70人被清共行动指挥部（Communist Suppression Operations Command）就地处死。报告写道：“士兵们逮捕的共党嫌疑分子，多数被处死了。以前，士兵们会把这些嫌疑分子射杀在路边［原文如此！］。但是后来他们改变了杀人作风，采用了红油桶杀戮法，以便毁灭一切可能证据。军士会将嫌疑分子乱棍打昏，然后丢进红油桶里，活活烧死。”Bangkok Post，1975年3月30日。有关不问青红皂白地用凝固汽油弹轰炸北部少数族群苗族［Hmong］的村落，参见Thomas A. Marks，“The Meo Hill Tribe Problem in Thailand”, Asian Survey，13: 10（1973年10月），第932页；Ralph Thaxton，“Modernization and Peasant Resistance in Thailand”，见Mark Selden编，Remaking Asia（New York: Pantheon，1971），第265—273页，尤其是第269页。

[310]这些警察穿着平民服装，由警车护送，警车闪着灯，前边是摩托车警卫开道。除了偷了白兰地酒和香烟之外，他们给克立的豪宅造成的损失估计达50万美金。New York Times，1975年8月20日。恰在同一时刻，国立法政大学（Thammasat University，学生激进主义的精神家园）遭到袭击，有些地方被红卫队（Red Gaurs，见下）的右翼小流氓付之一炬，而肇事者逍遥法外。

[311]这次谋杀发生在2月28日。参见Far Eastern Economic Review，1976年3月12日。

[312]1976年2月15日，稳健的新势力党的曼谷总部被右翼小流氓用燃烧弹炸毁。参见Far Eastern Economic Review，1976年2月27日。虽然有个小流氓在这过程中被炸断一条胳膊，但警方仍以“证据不足”为由将他释放。3月21日，曼谷闹市区有大批游行者，他们要求美国驻军全部撤离，这时一颗炸弹飞来，炸死四人，伤者多多。参见Prachachart Weekly Digest，22（1976年3月30日），第1页。

[313]Far Eastern Economic Review，1976年4月9日。

[314]也许在此应当强调，本文主要关心的是新社会构成和新文化趋势的出现，所以特意不大关注这些旧统治集团，或者像军队和内务部这类强大的官僚机构。这些集团和机构的政治作用在有关现代泰国政治的文献中已经广泛讨论过了。

[315]这个短语我想是里格斯（Riggs）创造的，参见他的《泰国》，第11页。不过这

里的基本思想构成了威尔逊《泰国政治》的中心，该书是那个时期最最有影响的研究。

[316]Thadeus Flood，“The Thai Left Wing in Historical Context”，Bulletin of Concerned Asian Scholars，7: 2（1975年4—6月），第55页。在这篇优秀论文里，作者从布兰查德等人《泰国》一书（Wendell Blanchard等，Thailand［New Haven: Human Relations Area File，1957］，第484—485页）中引用了以下几句有意思的话：“［泰国农民］能否设想一种没有地位高下之分的社会环境，这很难说。农民和其他社会地位低的人从不把这样一种社会体系看作是特别不合理或苛酷的，而且泰国不存在全面社会压迫的历史。”

[317]参见G. William Skinner，Chinese Society in Thailand: An Analytic History（Ithaca, NY: Cornell University Press，1957）；以及他的Leadership and Power in the Chinese Community in Thailand（Ithaca, NY: Cornell University Press，1958）。亦见Donald Hindley，“Thailand: The Politics of Passivity”，Pacific Affairs，41: 3（1968年秋），第366—367页。

[318]Frank C. Darling，Thailand and the United States（Washington, DC: Public Affairs Press，1965），第29页。书中提到，1932年推翻绝对君主制时，泰国经济的95%掌控在外国人和华人手里。

[319]在四分之一世纪里，曼谷—吞武里都市群的人口增长如下：

1947	781,662
1960	1,800,678
1970	2,913,706
1972	3,793,763

参见Ivan Mudannayake编，Thailand Yearbook, 1975—1976（Bangkok: Temple Publicity Services，1975），第E28页。

[320]Darling，Thailand，第29，61，170—171页。到1949年，美国同暹罗的贸易已增长到最近的战前水平的20倍。到1950年代末美国购买了暹罗90%的橡胶和大部分锡。

[321]这一分析思路是在撒克斯顿《现代化》一文里详尽发展出来的，第247—251页。

[322]下表提示了这一旅游业规模的某些指标：

	1965	1966	1970	1971	1972	1973	1974
外国游客（千人）	225.0	469.0	628.7	638.7	820.8	1037.7	1107.4
美国	78.3	133.3	159.2	147.0	151.6	161.4	156.8
（美军休整假期）	(15.0)	(70.7)	(44.3)	(26.6)	(7.7)	(4.4)	(3.5)
日本	17.3	42.9	47.0	55.8	93.5	151.9	132.7
旅游业外汇收入（百万泰铢）	506	1770	2175	2214	2718	3399	4292
（美军休整假期）	(50)	(459)	(390)	(240)	(63)	(13)	(11)

注：在评估1972—1974年数据的显著性时，我们必须记住当时的高通胀率。资料来源：世界银行，“泰国：当前经济前景与精选的发展议题”，第二卷（统计资料附录），1975年11月14日，表8.7。在这些年里，旅游业位居外汇收益最高的八大行业之中。

[323]有关沙立的无比伦比的资料来源，是塔克的《沙立政权》一文。至于他在泰国军队美国化当中所起的作用，尤请参见第120—122页。不过达林的《泰国》一书对沙立—华盛顿关系的美国一方的论述很有参考价值。

[324]沙立特别支持美国在老挝的进攻行动。銮披汶生于中部泰国的大城附近，在其基本取向中是个“泰中人”；而沙立在很多方面都是东北人。他的母亲来自泰老边境的廊开，他本人在那儿度过了一段童年时光。通过母亲，他紧密联系着富米·诺萨万将军（Gen. Phoumi Nosavan），后者长期被五角大楼视为万象的右翼—军国主义的独裁者人选。

[325]披汶时代从来没有什么国家计划。暹罗的第一个国家发展六年规划是沙立政府拟定的，1961年正式开始实施。有关这一规划，以及它在多大程度上奴颜婢膝地听从了国际复兴与开发银行的建议，参见Pierre Fistié，L'Évolution de la Thaïlande contemporaine（Paris: Armand Colin，1967），第334—335页。但亦见塔克《沙立政权》，第327—328页，其中主张沙立没有允许自己完全受国际技术官僚的指导。

[326]虽然披汶在1930年代末和1940年代初实质上是个独裁者，但在1948—1957年当总理的第二个漫长任期里，他处于一个软弱得多的位置。他被1947年的政变集团重新扶上台，只是一种有名无实的首脑，能够用来为他们的政权添上某种国际“风采”而已。披汶的屹立不倒，主要是因为美国的支持，以及他在日趋对立的警察总监炮·西耶侬与沙立将军两派之间的圆滑平衡。到1958年、1959年政变时，沙立削弱了警察的权力，让他控制的军队成了泰国政治生活无可争辩的主宰。

[327]对泰国吸引外国投资者的一个概述，参见Fistié，L'Évolution，第337页。

[328]根据《纽约时报》1968年4月14日的说法，当时有46,000人的部队驻扎泰国，每月还有5,000人的军队从越南到此过休整假期。1967年10月2日的《国家》杂志列出了46,000人的军队，从事经济和宣传活动的人员7,000名，以及8个空军基地。

[329]对比1960年和1970年各部门的就业人数，可以部分显示这一转型：

	1960	1970	改变量
农业	11,300,000	13,200,000	(+ 17%)
采矿	30,000	87,000	(+290%)
制造	470,000	683,000	(+ 45%)
建筑	69,000	182,000	(+ 64%)
商业	779,000	876,000	(+ 13%)
交通、仓储、通讯	166,000	268,000	(+ 62%)
服务	654,000	1,184,000	(+ 81%)

取整的数字是根据世界银行《泰国》第二卷（1975年11月14日）表1.2计算而得。1960—1965年，国民总收入年增长7.5%，国内总投资年增长14.4%。参见“Report and Recommendation of the President of the International Bank for Reconstruction and Development to the Executive Directors of the World Bank on a proposed loan to the Industrial Finance Corporation of Thailand”，1976年9月1日，附录I。Clark Neher，“Stability and Instability in Contemporary Thailand”，Asian Survey，15: 12（1975年12月），第1100—1101页，给出了1959年到1969年间年均8.6%的GNP增长率。

[330]例如，参见Fistié，L'Évolution，第353页；Robert J. Muscat，Development Strategy in Thailand : A Study of Economic Growth（New York: Praeger，1966），第138页。

[331]详细情况及略图，参见Thak，“The Sarit Regime”, 附录IV。

[332]这种后果的生动证据，见Howard Kaufman，Bangkhuad: A Community Study in Thailand（Rutland, Vt. and Tokyo: Tuttle，1976），第219—220页。考夫曼1954年研究过Bangkhuad，那时它还只是曼谷外缘一个小小的农村社区；17年后重访那里，他发现：1954年1莱（相当于0.4英亩）土地价值3,000泰铢（约合150美元），到1971年涨到250,000泰铢（约合12,500美元）。此外，最值钱的土地不再是最肥沃的，而是最靠近开发中的道路系统的。塔克《沙立政权》（第337—338页）提到，主要公路沿线的许多有地农民被霸道的官员及其帮凶直接赶走了事，不给任何补偿。

[333]参见佚名，“The U.S. Military and Economic Invasion of Thailand”,Pacific Research，I: 1（1969年8月3日），第4—5页，其中引用了商务部，OBR 66—60，1966年9月，第6页。Neher，“Stability”，第1110页，讲到租佃和债务“陡然猛涨”。Takeshi Motooka，Agricultural Development in Thailand（Kyoto: Kyoto University，Center for Southeast Asian Studies，1971），第221页以下，说到：（1）根据泰国政府1963年的农业调查，中央平原的耕地有60.8%是佃农或半自耕农在经营。（2）从他自己在巴吞他尼府（离曼谷很近）某区的局部研究来看，90%的在耕农民是佃农。另一方面，租佃急增的论点最近又遭到猛烈抨击，见Laurence Stifel，“Patterns of Land Ownership in Central Thailand during the Twentieth Century”，Journal of the Siam Society，64: 1（1976年1月），第237—274页。关于北部清莱府日渐增长的地主所有制、债务和地契篡改的某些比较性材料，参见Michael Moerman，Agricultural Change and Peasant Choice in a Thai Village（Berkeley: University of California Press，1968），第五章。

[334]这种流动甚至在这波繁荣之前就很广泛了。Mudannayake编，Thailand Yearbook, 1975—1976，第E30页，提到在1960年，多达四分之一的曼谷人口是别处出生的。

[335]这个时代所造就的此等“非官僚”新富的一个显例，是庞大的社会正义党1974—1976年间的首脑，他威·金巴吞先生（Mr. Thawit［‘Dewitt’］Klinprathum）。他是一个贫寒的政府官吏的儿子，所受的教育不会比中学高出许多，以做记账员开始工作，月收入10美元。后来他当过三轮车夫、货运职员、巴士司机，诸如此类。如他的正式传记所记载的，“当他拿到快递与运输组织（ETO——一家国有公司，同JUSMAG关系密切）的转包合同，致力于卸载和运输设备时，他就认识到对拖车的需求。他用他的积蓄和银行贷款，买了两辆拖车，运送重型机械和设备……他开始为美国联合军事顾问团（JUSMAG）和农村发展促进会（ARD）承运设备。德威特先生选择了恰当的时机购买拖车，因为机械化正成为经济发展所必需的。由于拥有拖车和吊车的本地公司别无第二家，他的公司——拖车运输公司——就攥紧了运输军事设施的合同……当全国运输网络扩张的时候，他的货仓扩大了，他的拖车和卡车总共有好几百辆。”Bangkok Post，1974年12月24日（社会正义党买下的特别广告版）。着重号系引者所加。到1974年，“德威特”成了亿万富翁，有一幢属于自己的八层办公大楼。

[336]靠右两列数字很可能大大偏低。特别是E类必须包含农村零售商店店主和商人的数字，虽然没有办法哪怕大致说出他们有多少。

[337]Neher，“Stability”，第1101页；Frank C. Darling，“Student Protest and Political Change in Thailand”, Pacific Affairs，47: 1（Spring 1974），第6页。想理解像泰国这样的资本主义社会里的阶级形成，要紧的是去研究“不事生产的”分子（学童，大学生，等等）。为了营建和延续他们的地位/财富，新资产阶级和小资产阶级群体把他们的孩子们领进了教育机构。当我们看到“享特权的孩子”以及两代人的权力时，我们才知道一个阶级（而不是乍然兴起的精英）何时真的渐趋形成。贵族可以靠通婚来强化自身，资产阶级做不到，起码不能同等程度地做到。教育往往代替了婚姻。

[338]参见达林《学生抗议》一文第6页。这些数字应当放在塔克《沙立政权》（第437—438页）所引的预算统计资料的背景下来理解，该资料显示了1953—1973年间教育部、国防部和内务部的开支占总预算的百分比。为简洁起见，我只给出他对1958—1973年间数据的计算结果。

	1958	1959	1960	1961	1962	1963	1964	1965
教育部	4.6	18.4	17.3	15.4	14.9	15.6	15.4	15.3
国防部	10.2	19.6	17.8	16.6	16.9	15.6	15.4	15.5
内务部	7.0	16.3	15.1	15.0	13.9	14.3	15.5	16.9
	1966	1967	1968	1969	1970	1971	1972	1973
教育部	14.3	13.2	5.8	5.5	5.9	6.2	6.0	6.7
国防部	15.0	13.6	15.3	15.7	17.0	17.9	18.2	18.2
内务部	17.1	15.6	20.7	21.3	20.7	21.5	22.1	23.5

如果我们记得初等教育的费用出自内务部的预算，那么中等和高等教育的开支规模（表现为教育部的预算）就相当惊人。

[339]Kaufman，Bangkhuad，第220页，注意到在非常靠近曼谷的这个社区，1954年只有6%的十几岁青少年在上随便什么形式的中学。

[340]比如，参见David K. Wyatt，The Politics of Reform in Thailand: Education in the Reign of King Chulalongkorn（New Haven, Conn.: Yale University Press，1969），第1章；以及他早期的论文，“The Buddhist Monkhood as an Avenue of Social Mobility in Traditional Thai Society”，Sinlapakorn，10（1966），第41—52页。

[341]亦见上引书，第149页；Kaufman，Bangkhuad，第220页，评论说，到1971年，这个社区60%的十几岁青少年都进了中学。

[342]同上，第229—231页，提供了这个主题的一些极好材料。Hans Dieter-Evers，“The Formation of a Social Class Structure: Urbanization, Bureaucratization, and Social Mobility in Thailand”，见Clark D. Neher，Modern Thai Politics（Cambridge, Mass.: Schenkman，1976），第201—205页，指出自1932年政变时期以来这个趋势就在逐步发展。从他研究过的一个高级文官样本来看，1933年前进入政府部门的那些人有26%拥有国外大学学位；二战后进入的那些人中，这个数字是93%。

[343]在此需要强调的是人们以为可能的流动程度，亦即公众意识的变化。不必惊诧，实际的流动没有那么激动人心，如克拉夫特的抽样调查所示：

大学生父母的职业（1968年前后）

父母职业	注册人数	注册人数比%
业主及自由职业者	4508	53.72
政府官员	2020	25.12
雇员	657	8.19
农民	580	7.31
其他	437	5.31
未知	29	.35
总研究人数	8231	100.00

资料来源：Richard Kraft，Education in Thailand: Student Background and University Admission（Bangkok: Educational Planning Office，Ministry of Education，1968），转引自 Mudannayake编，Thailand Yearbook, 1975—1976，第117页。克拉夫特估计，政府官员的孩子获准读大学的可能性，比农民家的孩子大267倍（工厂主和实业家的子女也比后者大35倍）。

[344]与二战后世界权力从欧洲向美国的普遍转移相一致，泰国教育金字塔的顶端变成了加利福尼亚、印第安纳和纽约的大学教育，而非伦敦和巴黎。Harvey H. Smith等，Area Handbook for Thailand（Washington, DC: Government Printing Office，1968），第175页，说在1966年，留学国外的4000名泰国青年中，有1700人是在美

国。（有充足理由相信，这两个数字都是不切实际地偏低。）而近至1955年，留学国外的泰国人总数还只有1969人（Evers，“Formation”，第202页）。

[345]例如，参见Thanet Aphornsuwan，“Khwām khluanwai khong nak suksā Thai nai yukh rk （早期泰国学生运动）”，见Witthayakorn Chiengkun等，Khabuankān nak suksā Thai adīt thung patchuban （泰国学生运动史）（Bangkok: Samnakphim Prachan Siao，1974），第28页；Sawai Thongplai，“Some Adults'Ideas about Some Youngsters”, Prachachart Weekly Digest，22（1976年3月30日），第15—18页。

[346]Neher，“Stability”，第1101页；Darling，“Student Protest”，第8—9页。

[347]试比较曼谷的消费者价格指数的以下数据（1962年为100）：1964，102.9；1965，103.8；1966，107.7；1967，112.0；1968，114.4；1969，116.8；1970，117.7；1971，120.1；1972，124.9；1973，139.5；1974，172.0；1975年1—8月，176.4。数据摘自World Bank，“Thailand”，（1975)，II，Table 9.1。Neher，“Stability”，第1100页，给出的通胀率是：1972，15%；1974，24%。

[348]意义重大的是，当这一对独裁者在1969年举行全国选举时，民间的反对党民主党——它在某些方面是新资产阶级各阶层的代表——囊括了曼谷的全部席位。这次全胜应当看作是中产阶级参与1973年10月14日事件的前兆。关于民主党人的全胜，参见J.L.S. Girling，“Thailand's New Course”，Pacific Affairs，42: 3 （Fall 1969），尤其是第357页。

[349]此处值得一提的要紧事情，是反对他侬—巴博政权的最终示威的规模。Neher，“Stability”，第1103页，给出的数字是500,000人——这是泰国史无前例的大示威了。

[350]国内总投资的年增长率，1960—1965年为14.4%，1965—1970年为13.5%，1970—1975年降至5.1%。国际收支形势自1973年以来迅速恶化。

年份	国际净收支（单位：百万美元）
1973	–50
1974	–90
1975	–618
1976（估计值）	–745

资料来源：《国际复兴与开发银行行长的报告与建议》，附录I，1976年9月1日。

[351]实际上是沙立宣布罢工和组织工会为非法的，这既是为了挫败左翼反对派，也是为了鼓励外国投资。内尔《稳定》一文（第1100页）指出，“1973年发生了两千余起劳工罢工，几乎全是发生在1973年10月起义之后［着重号系引者所加］，1974年前六个月统计出大约有1500起罢工。与此相对照，1969—1972年三年间，总共不过发生了100起罢工。”讪耶政府提高了60美分的日最低工资，先是提到1美元，后来（1974年10月）提到1.25美元。Indochina Chronicle，1975年5—6月。

[352]有些经营不善的泰国企业的利润率肯定直接依赖独裁政府所保证的极其廉价的劳动力。

[353]1966年，向政府登记的30,672家制造企业中，仅5%雇用人数超过50人。Smith等，Area Handbook，第360页。

[354]“很奇怪，职业学校毕业生找工作这么难办。在乡村地区，只有25%的人能够找到工作；在大曼谷区域，形势好不了多少，只有大约50%就了业。”Mudannayake编，Thailand Yearbook, 1975—1976，第110页。

[355]意味深长的是这一事实：在1973—1976年间，也许最为好战的劳工工会是旅社与宾馆工人联合会，由大名鼎鼎的活动家贴蓬（Therdphum Chaidee）领导。（到1976年，暹罗单单一流宾馆就至少有50家，雇用了三万多人。Bangkok Post，1975年5月22日。）再没有人比薪水微薄的侍者或女服务员更加苦涩地看到，他们有些同胞实际上过的是何等穷奢极欲的生活。颇可说明问题的是，联合会好战性的主要目标，不是外资或华人的宾馆（它们通常十分乐于承认工会，并通情达理地跟它打交道），而是泰国人（新老富豪）拥有的宾馆，后者执意以恩庇方式对待雇员。1975年最为暴烈的罢工，是在市中心豪华的律实他尼（Dusit Thani）酒店爆发的，当时泰国人管理层雇用了红卫队的枪手来破坏罢工。参见《曼谷邮报》1975年5月30日所做的叙述，其中还引用了总理克立·巴莫对他所谓“私人军队”的激烈批评。

[356]Chaktip Nitibhon，“Urban Development and Industrial Estate in Thailand”，见Prateep Sondysuvan编，Financial, Trade and Economic Development in Thailand（Bangkok: Sompong Press，1975），第249页，记述说，1967—1971年间，曼谷登记的车辆数增加了15%（路面增长了1%）。1973年，随着32万多辆车的登记，暹罗首都容纳了全国车辆总数的一半有余。

[357]例如，参见Somporn Sangchai，“Thailand: Rising of the Rightist Phoenix［原文如此！］”,见Southeast Asian Affairs 1976（Singapore: Institute of Southeast Asian Studies，1976），第361—362页。

[358]“警方说，来自婺天他崴（Uthane Thawai）建筑学校的大约300名学生，手持炸弹、棍棒、枪支和其他武器，［昨天］行进到国家体育场前面的帕度万（Pathumwan）工程学校，同300名帕度万学生进行了一场近距离战斗。”（The Nation，1975年6月17日）稍早和随后的一些对抗包括以下这些：（1）1974年10月29日，在律实（Dusit）建筑学校、暖武里（Nonthaburi）工程学校与邦散（Bangsorn）工程学校的学生间发生一场交锋，丢了一颗炸弹，炸死一个小男孩，炸伤十四人（Bangkok Post，1975年12月9日）。（2）12月26日，邦散工程学校与北曼谷工程学校的男生干了一仗，用上了炸弹和步枪，一名学生被杀，多人受伤（The Nation，1974年12月27日）。（3）1974年12月27日，在律实建筑学校和阿齐瓦希帕（Archivasilpa）学校的两伙人之间的斗殴中，三名学生受了严重的刀伤和枪伤。（Bangkok Post，1974年12月28日）1975年1月22日，邦散学校和北曼谷学校间一场变本加厉的瓶制炸弹、步枪和手榴弹的大战，导致《曼谷邮报》一位摄影记者毙命（Bangkok Post，1975年1月23日和24日）。（4）6月12日，来自拉玛六世工程学校、邦散工程学校、婺天他崴建筑学校、暖武里工程学校、帕度万工程学校和其他职业学校的男生们爆发一系列瓶制炸弹和塑料炸弹混战，两名学生身亡（The Nation，1975年6月13日）。（5）6月18日，阿齐瓦希帕学生与巴士工人和建筑工人发生争执，之后学生们用火焰炸弹炸毁了几辆巴士，造成重大伤害（The Nation，1975年6月19日）。这些学校当中，只有拉玛六世工程学校有几分（左派的）政治声誉。

[359]Bangkok Post，1975年6月1日

[360]私人交流。关于职校毕业生中的失业率，试对照前面第203页的注释1。

[361]红卫队诸集群的两位较有名的头目直接上通ISOC。他们是巴潘·翁堪（Praphan Wongkham）和色赛·哈沙丁（Suebsai Hatsadin），前者被认出是“国内安全行动指挥部的一名27岁职员”，后者是从前掌管ISOC“山地部落处”（Hill Tribes Division）的特别上校戍赛·哈沙丁（Special Colonel Sudsai Hatsadin）之子。Bangkok Post，1975年6月1日；Norman Peagam，“Rumblings from the Right”, Far Eastern Economic Review, 1975年7月25日。众所周知，红卫队的其他集群分别控制在以下两人手里：韦通·耶沙瓦（Withoon Yasawat）将军，驻扎在老挝、受雇于中央情报局的泰国雇佣部队的前领导人；差猜·春哈旺（Chatchai Choonhawan）将军，前任警察总监炮·西耶侬的连襟，泰国民族党（Chat Thai）的头号人物，还是克立·巴莫政府（1975年3月—1976年4月）的外交部长。应当一提的是，ISOC也大量渗透进了教育部负责职业教育的部门，是NVSCT（全泰职业学生中心）幕后的出钱人和操纵者。NVSCT是庞大的NSCT（全泰学生中心）的小规模、攻击性的右翼对手，后者在自由主义时期是左翼学生活动分子的先锋队。

[362]虽然红卫队的主体大概是小资产阶级出身（泰国工人阶级让子女念书念到中学或职业学校的可能性甚微），但是有可能——甚至很可能有一部分是从前面第148页提到的进城无业人口中招募的。

[363]总理他宁·盖威迁（Thanin Kraiwichian）在1976年10月17日的一次广播节目中讲到：“面临贫困的另一个人群，是季节性工人、辅助工、新毕业生和其他失业者。眼下的失业人数已逾百万。”FBIS（对外广播新闻处）每日报道，1976年10月18日。着重号系引者所加。

[364]他们起了重要作用的事情有：在1976年竞选运动期间威吓自由主义人士和左派分子；驱逐试图在村里组织农民和佃农协会的学生活动分子；在1976年10月6日政变前夕要求社尼·巴莫（Seni Pramote）政府三名“进步”部长（素林·马沙滴［Surin Masdit］，川·立派［Chuen Leekphai］，丹龙·拉塔比帕［Damrong Latthaphiphat］）辞职；还有10月6日当天的暴行。例如可参见，Sarika Krirkchai，“Do Not Corrupt the Village Scouts”, Prachachart Weekly Digest，23（1976年4月6日），第14—15页。

[365]后面几句话所包含的有关乡村童子军的很多信息，出自这篇富于启发、资料翔实的文章：Natee Pisalchai，“Village Scouts”，见Thai Information Resource（Australia），no. 1（1977年5月），第34—37页。

[366]塔克《沙立政权》（第414—425页）提供了关乎三种这类技术的有益资料。第一，国王增加了他所主持的婚礼的绝对数量，也增加了牵涉到资产阶级夫妻的婚礼较之皇亲、贵族或军人婚礼的相对数量。第二，通过老练地分配官方勋章，君王得以从新兴资产阶级那里征集到巨额款项，形式上他们是为慈善（1966年后是为反共）组织和运动捐款。（但是，捐款甚至也取之于贫穷的三轮车夫，特别是为了“平民主义的”形象制造目的。）第三，这位统治者格外醒目地增加了他同官场外各集团的私人接触。

国王同非官僚集团接触的频率

年份	私人领域社交聚会	公民团体接见	会见学生	会见臣民
1956	17	1	—	—
1961	35	45	3	—
1966	71	116	9	5
1971	121	191	10	31

本表摘自《沙立政权》，第422页。如塔克正确评论的，这一切活动“清楚表明，君王正在发展与冉冉升起的（私有）中产阶级部门的联系”。

[367]那提（Natee）记载说，1976年9月和他一道申请加入童子军佛统（Nakhon Pathom）分部的496名同伴中，70%的人年纪在35到42岁之间，2—5%是年轻人，剩下的大多六七十岁。他还说，“参加这个计划的人多数相当富裕”。参见“Village Scouts”，第34—35页。其实，大概不富不行，因为受训者须购买昂贵的徽章和团队彩色相片；每天掏40—50泰铢的伙食费；做宗教捐献；为在选美和赛舞大会上穿的考究服饰买单。（同前，第36页。）

[368]虽然府尹经常是童子军的地方主席，出钱之事却故意留给了注重声望和地位的地方闻人。（同上，第34—35页。）

[369]精彩的描述可参见同上，第34和37页。那提的团队被拉去参观皇家胜地华欣镇附近的那黎宣（Naresuan）伞兵训练营。（这些伞兵部队在10月6日暴行中的所作所为密切配合乡村童子军。）受训者所受教导的风貌，或可从要求他们学会的歌曲中管窥一二。这些歌曲有：“醒来吧，泰国人！”“皇太后颂”“国王颂”“他们就像我们的爹娘”“守时”，还有“干什么都行！”上演的戏剧的主题包括共产党人在地狱受尽折磨的场景。

[370]1975年6月，各美军基地的2000名“安保卫兵”发动了一场蔚为壮观的罢工。卫兵们不但要求政府保障他们将来的生计，还指控最高司令部贪污了美国弥补给他们的超过8,000,000,000泰铢（约合$400,000,000）的离职金。最高司令部参谋长江萨·差玛南（Kriangsak Chomanan）将军匆忙否认了这一控告。The Nation，1975年6月19日，21日。全泰学生中心（NSCT）大力支持卫兵们的要求，而且很奇怪，还同他们中间一些人发展出亲近的工作关系。

[371]人们一定想象得出，这些社会集团的人获悉下述事情时所体验到的震惊：1975年1月22日，洛坤府府尹凯·七彼达（Khlai Chitphithak）的官邸，被大约3000人的愤怒人群烧为平地。人们普遍怀疑这个府尹在处理为最近的大洪灾灾民提供的救济物资上贪污、渎职，他被迫悄悄逃往曼谷。Bangkok Post，1975年1月23日和24日。

[372]尽管有弗勒德（Flood）的佳构《泰国左派》（Thai Left Wing）汇集的材料，我还是要这么说。弗勒德巧妙表明了关于泰国左派的现实连续性因素，但也表明了——也许不是有意的——它直到最近多么受压制和边缘化。

[373]这话对游击区里的泰国共产党的适用程度，丝毫不亚于力求参与议会政治的左翼分子。是的，君主制在1930年代经历了一段艰难时期，以至于拉玛七世自愿接受远遁英格兰。但是似乎不存在消灭君主制本身的现实问题，所求者不过是让它与国际上尊崇的宪政标准相一致。

[374]到1894年，近代类型的国防部才建立起来。

[375]有关这种依赖性的种种事实，是近现代暹罗历史编纂学的老生常谈。但是传统上它们被按照善意而正统的方式，解释成统治者的“现代”和“进步”的标志。有关暹罗东北（Isan，伊森）如何在拉玛五世、六世、七世当政时被曼谷征服的极富教益的描绘，参见凯斯（Keyes），《伊森》，第三章（“泰国［原文如此］控制的加强”）。他强调了外部和平，铁路、公路、电报和电话系统的扩展，以及国家管理下的“现代”教育这三方面的重要性。

[376]欧洲帝国主义对泰国君主制产生的后果，在另外两方面也很重要。第一，它改变了继位的有效原则，从政治才干和资历转成了准长子继承制。要是按帝国主义到来前的条件，拉玛六世或七世本来不可能登上王位，因为他们很缺乏现实的政治—军事能力。第二，它终止了开创新王朝的可能性。实现这一点一定是在世纪之交就已开始了。像銮披汶和沙立这样有才无情的人物，在诸多方面极似拉玛一世，却不再能够开启新的皇族世系。然而，在銮披汶1930年代末、1940年代初所执行的扩张主义和领土收复主义政策中，我们可以看到王朝的历历轮廓。可以说，他是在恢复大暹罗（Greater Siam，缅甸、柬埔寨、老挝和马来亚都占它几块地），就像达信（Taksin）大帝和拉玛一世先他而为的那样。

[377]参见Wilson，Politics in Thailand，第18页。

[378]这里同日本德川时期幕府将军与天皇的关系有着奇特的相似之处，这一点可能不会完全逃过披汶的注意。

[379]传统老挝和暹罗的权力斗争的赌博中，重要的奖品之一就是某种受人膜拜、富含神力的物体（特别是佛像），它们被西方许多暹罗史家当作保护神来提及。1932年后，人们觉察到有一种兴趣在发展起来：控制作为神器的国王。皇家的国内境遇或许促进了这一趋势。1930年代末、1940年代初，拉玛八世还是个孩子，多数时间在海外求学。（结果，那时的暹罗几乎没有皇家的亲身在场。）二战后不久他回国，但差不多立即在一个如今依然扑朔迷离的情形下中枪身亡。他的弟弟即位，就是当今国王，其时也尚未成年，因之不能发挥独立的政治作用。

1971年保护神化达到一个壮观的峰巅，当时他侬元帅组织了一场反对他本人的政府的政变，然后现身电视，在观众们面前庄严地打开一封据称是那位保护神表示赞成的信，信是用金盘端出来的。

[380]然而他的确做了努力，要给自己披上佛教的合法性外衣，尤其是在紧张不安的时刻。例如1956年，当他的政权日薄西山的时候，他拿政府的钱整修了1239座庙宇。（1955年，这个数字还只是413座，而1954年更是区区164座。）参见Thak，“The Sarit Regime”，第128页。他也耗金无数，用于佛历2500年的庆祝活动（1957年），还企图不让君主制分享这随之而来的荣耀。作为回敬，宫廷针锋相对地置身该进程事外。同上，第129—130页。

[381]披汶之“恢复民主”在1957年的舞弊选举中臻于顶点，对此的描述，参见Wilson，Politics in Thailand，第29—31页。现代暹罗政治史上最古怪的讽刺之一是：曼谷市中心著名的民主纪念碑——1973年10月14日示威及之后的学生激进主义最重要的视觉符号，竟是暹罗踞位最久的独裁者建造起来的。

[382]对沙立玩弄传统符号这方面的分析，见Thak，“The Sarit Regime”，第397—402页。1959年底、1960年初，国王和王后首次离开这个国家，访问了西贡、雅加达和仰光。1960年6月和1961年1月之间，他们先后访问了美国、英国、西德、葡萄牙、西班牙、瑞士、丹麦、挪威、瑞典、意大利、比利时、法国、卢森堡及荷兰（请注意这些

国家有一半都多少称得上君主制）。在沙立于1963年末死去之前，他们出访了更多的国家：马来西亚、巴基斯坦、澳大利亚、新西兰、日本和菲律宾。随着马来西亚和联合王国王室成员的来访，对泰国君主制的国际“承认”水到渠成。

[383]同上，第410—425页，有精彩的详细描述。塔克也提到，皇室有组织地、直接地参与了反共、平叛的宣传运动。

[384]沙立愿意为人犯处决和其他体制暴力承担个人责任，这完全符合十九世纪前泰国国王的作风。

[385]参见Mahāmakuta Educational Council编，Acts on the Administration of the Buddhist Order of Sangha（Bangkok: The Buddhist University，1963），其中全文收录了1962年条例及其取代的管理制度（1941年起生效）。1941年体系是三分的，权威在立法、行政和司法部门间分划。1962年体系创立了一个单一的行政—司法统治集团。石井米雄（Yoneo Ishii）说得很对，新规定完全泯除了“民主的理念，那本是前一法令的精神”。（参见他的“Church and State in Thailand”，Asian Survey，8: 10［1968年10月］，第869页。）它们还允许世俗当局（警察）无需征求僧伽当局意见就逮捕僧人，我相信这是开先河的。

[386]关于这个案件，参见Somporn，“Rightist Phoenix”，第384页；S.J. Tambiah，World Conqueror and World Renouncer（Cambridge: Cambridge University Press，1976），第257—260页。尽管这两个人，帕·披莫丹（Phra Phimonladham）和帕·萨沙纳索蓬（Phra Sasanasophon），已经被法庭彻底宣布无罪，但掌权僧伽太怯懦、贪财或妒忌，没有恢复他们的原位。1973年10月后，为他们平反昭雪的一场静悄悄的运动展开了，起初收效甚微。然后到1975年1月12日，在现代泰国史上没有先例的一桩行动中，许多年轻僧人在曼谷的玛哈泰寺绝食示威，除非僧王同意重理此案，否则拒绝进食（The Nation，1975年1月13日）。示威引起轰动，1月17日，僧王屈服，答应本月内恢复名誉。（Bangkok Post，1975年1月18日。）1月30日，一个特别任命的僧伽委员会终于为两人洗清罪名。（Bangkok Post，1976年2月23日）

僧王颂德·帕·阿力雅翁沙达雁（Somdet Phra Ariyawongsakhatayan）在起初的陷害中与沙立合谋，1971年12月18日，他在一起交通事故中死得让人毛骨悚然。许多泰国人都认为他的下场是滥用权力的因果报应。

[387]参见Charles F. Keyes，“Buddhism and National Integration in Thailand”，Journal of Asian Studies，30: 3（1971年5月），第551—567页，尤其是第559—565页；另见Ishii，“Church and State”，第864—871页。

[388]宏扬佛教的沙立死后，结果显示他靠贪污聚敛了1.4亿美金的财富，养了大约80个情妇。参见塔克，《沙立政权》，第427—430页，他还引述了有关这桩丑闻的许多当代泰语文献。

[389]史密斯等人《区域手册》的“教育与社会”部分（第175—177页）对此有朴实的说明。

[390]关于这一点的一些有用材料，参见Chatcharintr Chaiyawat的文章，“Protests divide the monkhood”, Bangkok Post，1975年2月23日。亦见Kaufman，Bangkhuad，第224—226页，提供了一个地方社区环境下的类似资料。1971年左右，对高级僧侣的胡作非为的讽刺性评说，开始可以公开听到。例如参见Phra Maha Sathienpong Punnawanno，“Phra Song Thai nai Ro̱ b 25 Pī”（泰国僧伽廿五年），见Sangkhomsat Parithat（社会科学评论），9: 6（1971年12月），第28页。这条引证我受惠于颂汶·素森兰（Somboon Suksamran）先生的未刊稿，“泰国政治中的佛教僧

侣”。在导致他侬和巴博被推翻的一系列抗议示威期间，僧侣们日益作为同情的见证人到场。

[391]1974年11月19日，有一群共百名僧人，手挽着手，实际上组成了一场大规模农民示威的第一线。那些农民11天前就来到曼谷，力陈土地改革的要求。Somboon Suksamran，“The Buddhist Monkhood”，第6页。可以想见，这一举动在“中庸的”和右翼的新闻界激起了发疯般的反应，它们冷着脸坚持说，僧伽过去始终超脱政治，应当继续发扬。12月8日，“激进”僧人空素法师（Phra Maha Jad Khongsuk）宣布成立“泰国佛教徒联合会”，以期推进僧伽的民主化与佛徒教育的社会服务取向。Prachathipatai，1974年12月9日，亦见Bangkok Post，1974年12月10—12日。前面第215页注释2提到的、发生于1975年1月的绝食示威，是叫做Yuwasong（青年僧侣）的一个团体组织的，它向1974年以来的全泰学生中心（NSCT）学到很多有关政治组织的东西。

[392]比如，参见空素法师在“泰国真是佛教国家吗”研讨会上的演讲，发表在Phā Tat Phutsasanā（给佛教动手术），Bangkok: Pharbsuwan Press，1974，第48—49页，转引自Somboon Suksamran，“The Buddhist Monkhood”，第22页。

[393]对吉滴乌斗职业生涯和政治思想的最佳叙述，见Charles F. Keyes，“Political Crisis and Militant Buddhism in Contemporary Thailand”，见Bordwell Smith编，Religion and Legitimation of Power in Thailand, Burma, and Laos（Chambersburg, Pa.: Wilson，1977）。这篇文章包含了对吉滴乌斗著名的1976年演说——“杀死共产主义者不是过错”的精妙透析。凯斯引用演说文字如下：“［杀死共产主义者不是杀人］因为不管谁破坏国族、国教、君主制，这等兽类就不是完全的人。所以，我们必定不想杀人，但想杀死魔鬼（Māra）；这是全体泰国人的义务……当我们杀一条鱼，做成一道烧菜，放进一个和尚的化缘钵里时，正好与此相似。杀鱼肯定有罪孽，但我们把它放到和尚的化缘钵里，就增进了大得多的功德。”凯斯的译文是根据Kitti Wuttho，Khā Khōmmūnit mai bāp（Bangkok: Abhidhamma Foundation of Wat Māhadhātu, 1976）。自由主义报刊、全泰学生中心和其他人高声抗议这篇演说的“反佛教”性质和吉滴乌斗在秘密极右组织纳瓦朋（Nawaphon，见第220页注释2）的成员身份，但僧伽统治集团对此视若无睹，拒不给予哪怕是温和的申斥，尽管先前他们曾以“不合僧侣身份的政治活动”为名，准备将空素等人（暂时）赶出所在寺院。

[394]参见Thanet，“Khwām khluanwai”，第30页。

[395]参见Neher，“Stability”，第1101页。

[396]重中之重的是才华横溢的马克思主义历史学家、诗人、语言学家、随笔作家和社会评论家集·普密萨（Jit Phumisak）的各种著作，他刚过36岁就被独裁政府的特务杀害。1974年之前，他的多数著作要么是甫一出版即遭查禁，要么只能以手稿形式存在。在他侬—巴博政权下，人所共知的是，哪怕提一提集·普密萨的名字都是忌讳。然而1974—1975年，他的Chomnā Sakdinā Thai nai Patchuban（今日泰国封建主义的面目）出了三版，成为整整一代激进化青年人的圣经。

[397]可见一斑的是1976年11月6日他宁政权的公共关系处发表的恼羞成怒的如下评论：“我们的文化，被我们的祖先和风俗［原文如此！］保持着的文化，受到了忽视，说它过时了，认为它是一只恐龙或者别的灭绝生物。有些人不敬父母，学生蔑视老师。他们奉行一种外来的意识形态，没有意识到这样的行为对我们的文化多么危险，也听不进更了解那种意识形态的那些人的忠言。过去三年里，国家安全时时受到威胁。对国家安全表示关注的任何人，都遭到自称有进步思想的那些人的嘲弄，认为他们是官僚社会的废物……”FBIS每日报道，1976年11月8日。

[398]有趣的是，创立于1974年的极右组织纳瓦朋（总理他宁被普遍认为是它的成员），它的重要组成部分过去是（现在还是）中老年的大学教授。这些人多是在国外二流大学拿的文学硕士学位，向独裁政府献媚早有前科，被年轻人看待他们的那种公然批评甚至鄙夷的方式激怒了，那些年轻人拿的是一流大学的哲学博士学位，受到了反战运动的理想主义影响。在许多要案中，一些大学高官被罢免，罪名是腐败、可耻的怠惰和无能、替国家官僚机构暗中监视学生。关于纳瓦朋，譬如可参见Keyes，“Political Crisis”，第8—12页。

[399]第一个案子，案主是左翼学生活动分子巴登·丹龙乍龙（Praderm Damrongcharoen），他被控在为一家无名学生杂志写的诗里影射国王。巴登很幸运，最终于1975年2月底被判无罪（事详The Nation，1975年3月1日）。第二个案子涉及记者社尼·宋那（Seni Sungnat），他因在狂热的右派报纸《暹罗之星》上批评王后的一篇演讲，被控冒犯王后。1976年2月4日，社尼被判两年监禁。（参见Prachachart Weekly Digest，15［1976年2月10日］，第36页。）对一名右翼记者的惩处，清晰表明了“大逆不道罪”（lèse majesté）的起诉并非只是针对左派的别有用心的弄权，而是根源于真心的文化—意识形态恐慌。

[400]Kaufman，Bangkhuad，第229—231页，精当描写了一个地方社区里的这种冲突。

[401]他侬—巴博政府立即恢复与金边的外交关系，在1970年夏差点儿就要向柬埔寨派遣泰国军队，支援朗诺政权和美国—南越的“进驻”。甚至在1950年代初，当高棉国王诺罗敦·西哈努克在他争取柬埔寨独立的“国王十字军”（Royal Crusade）过程中来到曼谷，披汶政府就带着不加掩饰的轻蔑对待他。参见Roger M. Smith，Cambodia's Foreign Policy（Ithaca, NY: Cornell University Press，1965），第48页。不过，柬埔寨的政治变局并不是全然没有越过国界被人利用。例如吉滴乌斗证明他反共的好战性有理，部分根据就是据称在柬埔寨内战的最后阶段，共产主义者大肆屠戮高棉和尚。

[402]那时候，军队独自拥有全国一半以上的电台，以及曼谷除一家之外的全部电视台。参见全泰反法西斯阵线（National Anti-Fascism Front of Thailand），“Three Years of Thai Democracy”, Thailand Information Resource，No. 1（1977年5月），第3页。

[403]巴曼是日本大企业的知名合伙人，也是最近死去却无人哀悼的警察总监炮·西耶侬的连襟。炮·西耶侬在1940年代末、1950年代初的暴虐行为，前文已简要列举过。

[404]Natee，“Village Scouts”，第35页，声称，这起杀戮发生之前数小时，佛统的乡村童子军训练营举行了模拟演练：杀死“坏学生”并悬挂其尸首。他也证实，真实生活中的杀人者有几个就出自这一营地。

[405]菩提树庭园已经成为反抗独裁的全国象征，因为1973年10月推翻他侬和巴博的示威活动正是从这个庭园出发的。

[406]值得注意的是，由一个典型的暴发户人物创办的《暹罗之星》，开设了报道乡村童子军活动的一个定期专栏。有钱的捐献者和积极分子可以看到他们的名字被广为传扬，甚至间杂在皇室、贵族、政府要员们的大名中间。该报因而是发动一场迅捷、暴力的乡村童子军动员运动的当然场所。

[407]装甲师广播电台的后台老板乌坦（Utharn Sanidwong na Ayutthaya）上校，是王后的亲戚，从而也是太子的亲戚。参见Far Eastern Economic Review，1977年2月11日。他在10月5—6号的造谣中的核心角色，标示了宫廷是推翻立宪议会政权的同谋。另一个有影响的煽动仇恨者是乌迪·那沙瓦（Uthit Naksawat）博士，他是康奈尔

大学的毕业生，Chomrom Witthayu Seri（泰国独立广播集团）的总裁。

[408]这是他们陷入近乎宇宙论恐慌（cosmological panic）的一个怪诞却典型的信号：他宁政权竟然禁止泰国学校讲授一切（就是说，即便是右翼的）形式的政治理论。参见New York Times，1976年10月21日；Far Eastern Economic Review，1976年11月5日。

[409]从最近游击区电台的广播中，以及从曼谷流传的地下传单中，这一点清晰可见。很有意思的是，有迹象表明，某些心怀不满的右翼集团正变得越来越持批判态度，即使不是批判作为一种制度的君主制，起码也是批判当今在位者及其配偶。

[410]在本文展示的分析里，我特意聚焦于泰国政治格局中的新元素。我确实无意暗示新资产阶级各阶层不只是曼谷权力结构中的次要元素；从统治集团的观点看来，他们也许甚至是不可靠的次要元素。有启发性的是，10月6号政变之后，军政府尽可能回到压制的老“行政”模式。红卫队被勒令停止活动，或者被打发到北部、东北和南部作战地带，据报道他们在那里伤亡惨重。纳瓦朋被奉劝别再露面。乌坦上校被解除了对装甲师广播电台的控制。眼下居高位的将军们全是“稳健派”，也许宁愿以沙立—他侬—巴博风格执政。但是我们怀疑这可能最终不复可行。新资产阶级各阶层在那儿，新地方地主在那儿——这些昔日的盟友不可能被安然忽视或遗弃。或许将军们也不可能解决这些阶层的种种问题。繁荣不太可能某一天携旧日之势归来；昔时的意识形态严整性（seamlessness）不可能修复；失业率增大；官僚机构变得更加人满为患，开支庞大；大学的怪象似乎无计可施。新右翼群体经历过了政治参与，想要再次将他们全盘排斥在外，不大现实。妖怪已经从魔瓶中放出来了，军政府或其继任者想把它再永久装回去，可就难上加难了。

[411]引文出自Charles R. Boxer，The Dutch Seaborne Empire, 1600—1800（London: Hutchinson，1965），第249页。

[412]最完整的英文叙述见Thawatt Mokarapong，History of the Thai Revolution: A Study in Political Behaviour（Bangkok: Chalermnit，1972）。

[413]详见Thak Chaloemtiarana，Thailand: The Politics of Despotic Paternalism（Bangkok: Social Science Association of Thailand，1989），第48页。

[414]1946年6月9日，21岁的国王拉玛八世被发现在他的龙榻上中弹身亡。他死亡的原委从未澄清过。但是泰国军方（由于盟军对披汶跟东京的战时结盟很恼火，它在1945年后暂时靠边站了）抓住这次事件，指责文官政府合谋了对国王的所谓谋杀，最后在1947年底推翻了该政府。举行这种摆摆样子的公审，是炮·西耶侬将军操纵的。对国王之死（附带着对替代性解释的重要考察）与这些审判的最完整描述，参见Rayne Kruger，The Devil's Discus（London: Cassell，1964）。该书在暹罗一直被禁。

[415]对沙立政权的最完整叙述，参见塔克的《泰国》。“铜嗓子”（bronze-throat）沙立1963年死于肝硬化，可是他的政权在他的两大副手他侬陆军元帅和巴博将军的控制下，存活到1973年。

[416]同上，第193—195，203—204页。

[417]“纵火犯”的处决是在曼谷大商业区王家田广场上执行的，就在大王宫前面，受害者们背靠庄严的玛哈泰寺的院墙，站成一排。

[418]一上台，沙立就废除现存宪法，关闭议会，取缔政党和工会，逮捕数以百计的知识分子、政客和记者，建立严厉的审查制度。他死后，这种冷酷控制稍稍缓解，一部

临时宪法最终出台，（饱受操纵的）选举也举行了。

[419]受害人——有的是死人，多数还活着——被安保部队放进装满汽油的旧油桶里焚烧。参见Norman Peagam，“Probing the ‘Red Drum' Atrocities”，Far Eastern Economic Review，1975年3月14日。

[420]因为被怀疑亲共，班那赛村被烧成平地，许多村民被就地处死。参见Marian Mallet，“Causes and Consequences of the October ’76 Coup”，见Andrew Turton，Jonathan Fast和Malcolm Caldwell编，Thailand: Roots of Conflict（Nottingham: Spokesman，1976），第80—103页，第82页；David Morell和 Chai-anan Samudavanija，Political Conflict in Thailand（Cambridge, Mass.: Oelgeschlager, Gunn & Hain，1981），第169—172页。

[421]参见Morell和Chai-anan，Political Conflict，第80—81页；Patrice de Beer，“History and Policy of the Communist Party of Thailand”，见Turton，Fast和Caldwell编，Thailand，第143—194页。

[422]参见Andrew Turton，“Limits of Ideological Domination and the Formation of Social Consciousness”，见Andrew Turton和Shigeharu Tanabe编，History and Peasant Consciousness in Southeast Asia（Osaka: National Museum of Ethnology，Senri Ethnological Studies no. 13，1984），第19—73页。

[423]参见本书前面第七章，尤其是第161页。

[424]权威著作是两部书：G. William Skinner，Chinese Society in Thailand: An Analytical History; Leadership and Power in the Chinese Community of Thailand（Ithaca, NY: Cornell University Press，1957，1958）。

[425]对这一时期阶级形成的详细讨论，参见本书前面第七章。

[426]参见Suthy Prasartset，Thai Business Leaders: Men and Careers in a Developing Economy（Tokyo: Institute of Developing Economies，1982）。

[427]对此的简洁明快的叙述，参见Morell and Chai-anan，Political Conflict，第146—150页。

[428]想想暹罗在美国战争努力中的大量共谋行为，泰国资产阶级有足够理由害怕报复。

[429]参见这篇格外详尽、见识广博的文章：Anek Laothamatas，“Business and Politics in Thailand: New Patterns of Influence”，见Asian Survey 28: 4（1988年4月），第451—470页。阿内克指出，在1979年，仅四个府拥有地方商务会所，但是到1987年，所有七十二府都把它们建起来了。而且，这些商务会所的府际联盟还利用议会的途径，奋力拼争，日渐成功地扩张了它们相对于首都（既有首都的官僚，也有首都的大资产阶级）的势力。

[430]阿内克有几个显著的数字说明这一点。在1963—1973年军人独裁者沙立、他侬和巴博控制下的三个内阁中，确切地说，商人有2人，不到总数的4%。在1975—1976年以选举为基础产生的内阁中，商人有35人，约占40%。1976年10月6日政变之后的一段时期里（1976—1980年初），这个比例降至13%。在1980年代（1980—1986）恢复的以选举为基础的议会系统中，它又蹿升到将近44%。同上，第455页。

[431]对这些谋杀的附有翔实统计资料的严谨探讨，参见Morell和Chai-anan，Political Conflict，第225—253页。

[432]多数谋杀都是在小镇和村子里干的。它们极不均衡的地理分布（北部居多）突显了中央政府本身无预这种暴行。

[433]最恶名远扬的是所谓“红卫队”，其中许多人是出自中情局驻老挝“秘密部队”的前雇佣兵，他们的行动，听命于在武装力量的“国内安全行动指挥部”（ISOC）里占主导地位的派系。但也有乡村童子军，它是有王室撑腰的右翼治安维持队。参见前文第七章，第157—160页（边码），以及该处所引文献；还有Morell和Chai-anan，Political Conflict，第241—246页。

[434]在1976年10月6日政变之后的最初一段时期里，王室与政变领导人达成的一项笨拙妥协方案，产生了以最高法院法官他宁为首的极右却是文官执掌的政府。几乎刚过了一年，这个政府就被江萨将军，一个异常老谋深算的军人政客，兵不血刃地推翻了。说服北京停止支持泰共，以换取暹罗在支持红色高棉反抗入侵的越南军队上的合作，这是江萨的韬略。当“小瓶”作为王储出家仪式上的贵宾突然现身曼谷的时候，这笔交易就公开定案了。（在暹罗，习惯上大多数年轻男子都要做短期的和尚。）

[435]他出版过涉及强奸、洗脑和共产主义威胁的一些神经兮兮的书。

[436]在一篇早期的演说中，他宁愚蠢地把他的政府比作一只柔弱的软体动物，需要又硬又厚的外壳保护，这外壳将由军队、宫廷与正在激增的右翼治安维持队来提供。

[437]不排除这种可能性：有的将军乐于看到脾气暴躁的差拉快点去和上帝作伴。

[438]军方自身正日渐意识到，在历经巨变的泰国社会，梦想一种新的沙立式军队专制统治已经过时了。

[439]“Sia”是潮州话“大亨”的泰语化说法。早先这个词只对泰国华人使用，包含着轻蔑和敬畏交织的暧昧情感；晚近它越来越多地用于节节攀升的泰国泰人大亨，轻蔑感少了，敬畏感多了。

[440]虽军队亦然。自江萨1977年10月奇袭得手以来，两次政变企图均告完败。它们的领导人是一群心比天高的上校，被不严谨地称作“青年土耳其党”（Young Turks），从未能够把军队统一起来支持他们的图谋。然而很说明问题的是，青年土耳其党的“纲领”宣称他们负有拯救国家的使命，但与其说是从共产主义手中拯救，不如说是从贪婪的大资本家手里拯救。这些理想主义者的薪水与购买他们郊区豪宅所需的款项之间的缺口，提示了他们缺乏政治说服力的另一个缘故。

[441]泰国华裔泰差拜普家族拥有庞大的曼谷城市银行。年轻一代中有两位泰差拜普在1986年竞选议员成功——这是该家族首次认为值得将它的子孙推入选举政治；其中一位还是湄公酒业集团董事会前主席。披帕先生的朋友通常唤作“老八大亨”（eighth Sia），意思是说，他的全部七位兄长也都是位重名显的大亨。

[442]这个组织不在国家警察总署控制之下，而是一种特别的准军事队伍，受武装部队管辖。它最初的创立，是作为反共平叛运动的组成部分。

[443]Philippine Star Week，1987年3月8—14日。

[444]1987年7月，她估计在未来六年里，偿债将花费政府税收的40%和全部出口收益的27%。1986年的经济增长率是0.13%。 Philippine Daily Inquirer，1987年7月28

日。

[445]Philippine Daily Inquirer，1987年2月12日；以及菲律宾历史学家卡利南（Michael Cullinane）友好地提供的信息。他是作为进步党（Progresistas）候选人参加竞选的，那时的所有党派中，该党最明目张胆地坚持与美合作。上面这篇文章似乎不可信地表示，梅莱西奥的祖父，某个叫“马丁”·许寰哥的人，才是这个统治家族真正的移民创始人。

[446]埃米迪奥是人民力量党总书记。何塞·“佩平”·许寰哥是联盟另一主要组成部分“菲律宾民主党—战斗党联盟”（PDP-Laban）的主席。

[447]Time，1987年1月5日。

[448]有关这个阶层，最权威的书仍然是Edgar Wickberg，The Chinese in Philippine Life, 1850—1898（New Haven, Conn.: Yale University Press，1965）。

[449]关于大帆船贸易，参见William L. Schurz，The Manila Galleon，重印版（New York: Dutton，1959）。此外，一些开明的教士和官员，惊骇于美洲殖民者的野蛮勒索，他们施加压力，迫使马德里试图在菲律宾做些改良，时断时续地禁止无官职的西班牙人在外省居住。

[450]有关西属菲律宾的文献颇为丰富，但尤请参见James L. Phelan，The Hispanization of the Philippines: Spanish Aims and Filipino Responses, 1565—1700（Madison: University of Wisconsin Press，1959）；Nicholas P. Cushner，Spain in the Philippines: From Conquest to Revolution（Quezon City: Ateneo de Manila University Press，1971）；Renato Constantino，The Philippines: A Past Revisited（Quezon City: Tala，1975），第一和第二部分；许多令人叹服的论文，参见Alfred W. McCoy和Ed. C. de Jesus编，Philippine Social History: Global Trade and Local Transformations（Quezon City: Ateneo de Manila University Press，1982）。

[451]借用他们在伊比利亚半岛的经历，西班牙人称这些东南亚穆斯林为“摩尔人”（“摩洛人”）。这个名称过了四个世纪还继续在使用。今天，那些寻求从菲律宾独立出来的穆斯林，就松散地团结在他们所称的“摩洛民族解放阵线”的旗号下。菲利普二世的魂灵一定被逗乐了。

在历史学/人类学上有关“摩洛人”（Moros）的最佳资料来源是：P.G. Gowing，Muslim-Filipinos—Heritage and Horizon（Quezon City: New Day，1979）；Cesar Adib Majul，Muslims in the Filippines（Quezon City: University of the Philippines Press，1973），和他的The Contemporary Muslim Movement in the Philippines（Berkeley: Mizan，1985）；T.J.S. George，Revolt in Mindanao: The Rise of Islam in Philippine Politics（Oxford: Oxford University Press，1980）。有关摩洛族内两个较大的种族—语言群体的重要专著有：Thomas Kiefer, The Tausug: Violence and Law in a Philippine Muslim Society（New York: Holt, Reinhart & Winston，1972）；Reynaldo Clemeña Ileto，Magindanao, 1860—1888: The Career of Dato Uto of Buayan（Ithaca, NY: Cornell University，Southeast Asia Program Data Paper no. 32，1971）。

[452]典范之作是Horacio de la Costa，The Jesuits in the Philippines, 1581—1768（Cambridge, Mass.: Harvard University Press，1961）。但亦参见Gerald H. Anderson编，Studies in Philippine Church History（Ithaca, NY: Cornell University Press，1969）；以及敏锐地挑战传统观念的这部书：Vicente L. Rafael，Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early

Spanish Rule（Ithaca, NY: Cornell University Press，1988）。

[453]单在马尼拉的周边省份，截至十九世纪末，教士们聚敛了超过50万英亩的土地。关于这些发展的基本文献是Dennis Morrow Roth，The Friar Estates of the Philippines（Albuquerque: University of New Mexico Press，1977）。

[454]该词源出闽南语的“生理”（sengli），意为经商的人。西班牙人和闽南人那时都还无法想象“华人”的概念，这对我们这个民族主义时代是个告诫。在这方面，他们远远落后于阿姆斯特丹的联合东印度公司，十七世纪的这家大型跨国公司，认真致力于涉及刑罚、司法和“禁止奢靡”的努力，迫使它治下的目标群体认识到他们归根结底是“华人”。

[455]这一点上的叙述及随后几段，节略自魏克伯格，《菲律宾生活中的华人》。

[456]参见David Steinberg，“Tradition and Response”，见John Bresnan编，The Marcos Era and Beyond （Princeton: Princeton University Press，1986），第44页。这本书还包含了阿尔塞（Wilfredo Arce）和阿瓦德（Ricardo Abad）论“社会形势”的论文，以及比列加斯（Bernardo Villegas）论“经济危机”的论文。

[457]The Manila Chronicle，1987年7月19日。她接着说：“放弃土地，就是跟你从小被教导的一切作对。这就好似改换你的宗教信仰。”另一个女强人，椰子庄园主，女众议员玛丽亚·克拉拉·罗布雷加特（Maria Clara Lobregat）哀诉说：“土地就在那里，一年又一年，你发展起对它的某种依恋之情。就像你有一幢多房间的房屋，你被要求跟别人共享这些房间。”

[458]尤请参见Horacio de la Costa，The Background of Nationalism and Other Essays（Manila: Solidaridad，1965）；John N. Schumacher，The Propaganda Movement: 1880—1895 （Manila: Solidaridad，1973）；Cesar Adib Majul，Political and Constitutional Ideas of the Philippine Revolution（Manila: University of the Philippines Press，1967）；Renato Constantino，Insight and Foresight（Quezon City: Foundation for Nationalist Studies，1977）。

[459]“这些人”包括——在没有亲炙欧洲教育的边缘——唐·梅莱西奥·许寰哥。

[460]这两部小说有好几种英语译本，最新的是拉克松—洛钦（Soledad Lacson-Locsin）所译，火奴鲁鲁，夏威夷大学出版社，1997，1998。

[461]关于卡蒂普南及其发动的革命，权威的民族主义著述有：Teodoro A. Agoncillo，The Revolt of the Masses: The Story of Bonifacio and the Katipunan（Quezon City: University of the Philippines，1956）；和Malolos: The Crisis of the Republic（Quezon City: University of the Philippines，1960）。阿贡西罗的论文遭到伊莱多（Reynaldo Clemeña Ileto）的名作《帕西恩与革命：菲律宾民众运动，1840—1910》（Pasyón and Revolution. Quezon City: Ateneo de Manila University Press，1979）的削弱，后者无疑是论十九世纪晚期菲律宾的最深刻、最锐敏之作。亦见T.M. Kalaw，The Philippine Revolution（Kawilihan, Mandaluyong, Rizal: Jorge B. Vargas Filipiniana Foundation，1969）。

[462]迟至1960年，美国式独立过了十五年，决定推广他加禄语作为官话和国语过了三十年，仍然只有不到45%的人口理解这种语言——稍多于声称懂得英语的40%人口。参见1960年人口普查资料，转引自Onofre D. Corpuz，The Philippines（Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall，1965），第77页。

[463]参见Milagros C. Guerrero，“The Provincial and Municipal Elites of Luzon during the Revolution, 1898—1902”，见McCoy和de Jesus编，Philippine Social History，第155—190页；Nick Joaquín，The Aquinos of Tarlac, An Essay on History as Three Generations，未删节版（Manila: Solar，1986），第一部分。

[464]Teodoro A. Agoncillo，The Writings and Trial of Andrés Bonifacio（Manila: Manila Bonifacio Centennial Commission，1963），该书内含了大多数相关的他加禄语文献和译成英语的文献。

[465]参见伊莱多在《帕西恩与革命》里常常是痛心疾首的叙述。

[466]古巴和菲律宾的当代反殖运动的悬殊命运很有启发性。在古巴，美国帝国主义声称站在革命者一边，赶跑了西班牙人，建立了它自己的军事统治达四年时间，然后扶植了一个半独立的共和国，不过这个共和国完全处于它的经济控制之下。该岛所具有的战略价值远低于金钱价值。对菲律宾而言，情况大体上倒过来了。华盛顿的战略家们，目眩于他们海军的首次盛大的全球环航，在马尼拉湾的这个良港看出了一个完美的跨太平洋的“加煤港”，向中国渗透、对日本侧翼包围的出发点。这些“基地”只有凭借政治手段即殖民化才能守住，特别是不让竞争的帝国主义列强插足。自此迄今，美国与菲律宾的关系最终是以军事考虑为中心。对美国干涉背后的思想的简明叙述，可参看William J. Pomeroy，American Neo-colonialism: Its Emergence in the Philippines and Asia（New York: New World，1970），第1、2章。1897年，阿尔弗雷德·马汉舰长被委派到麦金莱的海军顾问团，他从这里贩卖他的帝国海权论，产生很大影响。

关于美国时代的文献汗牛充栋。经典之作是Joseph Ralston Hayden，The Philippines—A Study in National Development（New York: Macmillan，1942）。最佳的现代指南是斯坦利（Peter W. Stanley）鞭辟入里又赏心悦目的大作：A Nation in the Making: The Philippines and the United States, 1899—1921 （Cambridge, Mass.: Harvard University Press，1974），以及他后来主编的书册：Reappraising an Empire: New Perspectives on Philippine—American History（Cambridge, Mass.: Harvard University Press，1984）。亦见Norman G. Owen编，Compadre Colonialism: Studies on the Philippines under American Rule（Ann Arbor: University of Michigan，Papers on South and Southeast Asia no. 3，1971）；还有弗兰德（Theodore Friend）无心地道出真相的书：Between Two Empires: The Ordeal of the Philippines, 1926—1946（New Haven: Yale University Press，1965），一本有益新书是Daniel B. Schirmer和Stephen R. Shalom，The Philippines Reader: A History of Colonialism, Dictatorship and Resistance（Boston: Southend，1987），第1、2章。

[467]参见Leon Wolff，Little Brown Brother（London: Longman，1960）；Russell Roth，Muddy Glory: America's “Indian Wars” in the Philippines, 1899—1935（West Hanover, Mass.: Christopher，1981）。刚刚受洗的“菲律宾人”进行了顽强抵抗。镇压行动耗去了至少5000名美国人的生命和6亿当时还是金本位制的美元。也许这高昂的代价，以及派遣军的“印第安猎人”的心态，说明了美国人惨无人道的原因。菲律宾人中的死伤比为5：1。少说有2万人在行动中丧生，另有20万人死于战争引起的饥荒和瘟疫。受命平定负隅顽抗的萨马岛的“杰克”·史密斯将军告诉他的手下：“我不想要俘虏。我希望你们去杀，去烧；你们烧杀得越多，就越让我高兴。”萨马岛要变成“荒无人烟之地”。第43步兵团的军士霍华德·麦克法兰（Howard McFarlane），给缅因州费尔菲尔德（Fairfield）镇《日报》写信说：“［1900年］3月29日，星期四，我们连的18人杀死了75个下贱的大刀手，10个下贱的枪手……如果我们发现谁还没死的话，我们有的是刺刀。”Wolff，Little Brown Brother，第360，305页。

[468]但是选举权是高度受限、以财产为基础的。甚至在二战前夕，也仅仅14%左右的

潜在选民获准投票。

[469]在华金《打拉的阿基诺家族》（第155—198页）中，我们会以特写镜头般的细致入微感受到这一变化。

[470]参见Teodoro A. Agoncillo，A Short History of the Philippines（New York: Mentor，1969），第169页；David Wurfel，“The Philippines”，见George McT. Kahin编，Governments and Politics of Southeast Asia 第二版（Ithaca, NY: Cornell University Press，1964），第679—777页，在第689—690页。

隔壁，就在荷属东印度，1930年代的殖民政府大约雇用了25万官员，其中90%是“土人”。参见拙文，“Old State, New Society: Indonesia's New Order in Comparative Historical Perspective”，Journal of Asian Studies，42（1983年5月），第480页。

[471]这样的策略并不总能保证和谐。这些地方巨头家族的成员们常常在当地选举中彼此争吵、争抢。但是可以有把握地说，当统治者和反对派领袖、执政党和在野党都出自同样一些家族时，一个寡头集团的确已然当道。

[472]全面叙述请参见弗兰德《两大帝国之间》，第3—11章。华金的《打拉的阿基诺家族》（第3—5章）在拉家常式的细节里，娓娓讲述了阿基诺总统的公公的角色。

[473]麦克阿瑟和菲律宾渊源颇深。他的父亲阿瑟·麦克阿瑟将军，曾经是最初的美国远征军的副司令，1900年5月取代了他那可憎的长官奥蒂斯（Elwell Otis）将军。他掌权掌到1901年7月4日，那时“文官统治”代替了军人统治。麦克阿瑟家族在这个群岛上还有大笔商业投资。

[474]对这些上蹿下跳的高贵流氓的好玩的几瞥，见Renato和Letizia Constantino，The Philippines: The Continuing Past（Quezon City: Foundation for Nationalist Studies，1978），第五章。有关日本占领的权威文本，依然是David Joel Steinberg，Philippine Collaboration in World War II（Ann Arbor: University of Michigan Press，1967）。不过亦见Hernando J. Abaya，Betrayal in the Philippines（New York: A.A. Wyn，1946）；还有麦科伊（Alfred McCoy）的论文，收在他本人主编的Southeast Asia under Japanese Occupation（New Haven: Yale University，Southeast Asia Studies，Monograph Series no. 22，1980）。

[475]有关日占期间的农民抵抗及其同社会主义、共产主义干部的关系的经典文本，是Benedict J. Kerkvliet，The Huk Rebellion（Berkeley: University of California Press，1977）。亦见Eduardo Lachica，The Huks: Philippine Agrarian Society in Revolt（New York: Praeger，1971）；和“Documents—The Peasant War in the Philippines”，Philippine Social Sciences and Humanities Review，23: 2—4（1958年6—12月），第375—436页（汇编的这些文献，初编于1946年，提供了关于土地集中水平、农民无地程度、租佃率和对佃农的剥削等方面的珍贵资料）。另外，请注意《团结》期刊的精彩专号（Solidarity，No. 102［1985］），它主要专注于对人民抗日军（Huk）起义的回顾性探讨。

[476]比如，参见Resil B. Mojares，The Man Who Would be President: Sergio Osmeña and Philippine Politics（Cebu: Maria Cacao，1986）。这部杰作展现了，当父亲老塞尔吉奥·奥斯梅尼亚在华盛顿做流亡副总统的时候，儿子小塞尔吉奥如何通过给马尼拉的日本占领政权供应物资，大把大把地捞钱。

[477]参见威廉·曼彻斯特（William Manchester）富于启迪的著作：American Caesar: Douglas MacArthur, 1880—1964（Boston: Little, Brown，1978）。

[478]奎松于1944年客死美国，暂时由他的副总统老塞尔吉奥·奥斯梅尼亚继任。麦克阿瑟瞧不起奥斯梅尼亚，认为他老朽陈腐，在个人做派上太西班牙化了。

[479]Wurfel，“The Philippines”，第761页。

[480]受困于宪法修正案的法定人数要求，罗哈斯发现，除非以恐怖主义和选举舞弊的罪名，剥夺代表人民抗日军控制地区的反对派众议员的资格，就再没办法获得必要的变革。参见Kerkvliet，The Huk Rebellion，第150—151页。

[481]参见Friend，Between Two Empires，第258—260页。

[482]菲律宾军队还很稚弱，是名副其实的“次等军队”。换句话说，它属于那种雇佣军之列，种族分裂，装备和训练很差，适用于“国内治安”的目的：我们在整个晚期殖民世界都找得到这种军队。（独立以后，它们以前的一些军士——诸如阿敏［Idi Amin］、拉米扎纳［Sangoulé Lamizana］、苏哈托、博卡萨［Jean-Baptiste Bokassa］之类，都在不祥的停战中成了上校和将军。）这跟工业化世界的“上等军队”适相对照，后者包括苏联军队在内，自制武器，军事学院毕业生充任军官，技术尖端，财源充足，有能力实施重大的对外攻击。

[483]正是私人军队的抢掠，甚于其他任何东西，促成了1948年人民军反政府的公开叛乱。精彩的叙述，参见Kerkvliet，The Huk Rebellion，第五章。

[484]他击败的对手不是别人，正是同为寡头的老唐·何塞·劳雷尔，战时傀儡共和国的总统。

[485]私人武装只在这样的状况下出现，或许是一条普遍规律。这些军队在阿基诺总统的任期内重现，表明了政府军的虚弱与广泛的社会分裂。

[486]今日所谓“民团”（vigilantes）的最近的前身。参见The Aquinos of Tarlac，第221页以下。

[487]很典型地，即便是菲律宾共产党也挡不住地方巨头政治的影响。1940年代末，它的高层领导有卡斯托·亚历杭德里诺（Casto Alejandrino），一个大地主家庭的子弟；还有拉瓦（Lava）家的兄弟们，地主出身的知识分子（一位叔叔曾是阿奎纳多革命军的上校）。他们最终与人民军最高领袖路易斯·塔鲁克（Luis Taruc）吵得不可开交，后者出自佃农家庭（他的祖父、外祖父都曾当过卡蒂普南军的军士）。没什么好奇怪的：出身名门者支持好战的平民左派。这一信息来源于《团结》编辑希欧尼·荷西（F. Sionil José）最近对卡斯托·亚历杭德里诺、赫苏斯·拉瓦、路易斯·塔鲁克和弗雷德·绍洛（Fred Saulo）进行的非凡的联合访谈，该访谈发表于上文引用过的《团结》1985年专号上。

[488]参见前中情局官员阿尔文·斯卡夫（Alvin Scaff）虽朴实无华但很有价值的书：The Philippine Answer to Communism（Stanford: Stanford University Press，1955），特别是第3—6章。

[489]Raymond Bonner，Waltzing with a Dictator: The Marcoses and the Making of American Policy（New York: Times，1987），其中引用的解密文件细致描绘了兰斯代尔—麦格赛赛的关系。在1953年竞选运动期间，兰斯代尔执意要让麦格赛赛的全部讲话稿都由中情局的一位密探（公开身份是《基督教科学箴言报》记者）捉刀。当他发现总统候选人有一次竟贸然用了一个菲律宾人写手时，这位火冒三丈的“文静”美国人径自走进麦格赛赛的办公室，把他击倒在地（第39—40页）。

[490]就是这个时候，费迪南德·马科斯与科拉松的丈夫小贝尼尼奥·阿基诺开始名扬全国。

[491]参见Frank H. Golay，The Philippines: Public Policy and National Economic Development（Ithaca, NY: Cornell University Press，1961）。亦见布雷斯南（Bresnan）所编之《马科斯时代》中的比列加斯（Villegas）一章，特别是第150—155页。这位好心的经济学家温和地如此说道："如果有谁想要为这种错误的经济政策寻找一种政治解释，他会在羽翼初成的民主制的缺陷中找到它；在那个民主制里，权力依旧集中在拥有大量土地的前绅士阶层之手，他们在五六十年代已经摇身变成了工业企业家。关税、财政和货币改革须得经它批准的菲律宾立法机关，被一些集团所支配，这些集团代表的正是因过度保护而娇生惯养的工业部门。"

[492]这一自由的国际知名象征是专揭丑事的《菲律宾自由新闻》。较不为人所知的是，掌控它的洛钦家族激烈反对它的全体职员的任何形式的工会化，不惜采用无耻、粗暴的手段阻挠之。

[493]The Philippines，第86页。

[494]参见华金《打拉的阿基诺家族》（第273—286页）的俏皮讲述。路易西塔今天无疑是菲律宾最有名的大庄园，而且在土地改革之前，仍然掌握在许寰哥家族手里。唐·何塞是从一家法国人出资、西班牙人经营的公司得到它的，那家公司被持续的"劳工骚乱"搞得心灰意冷。在1950年代中期，它的糖料总站为1000名糖料作物种植园主提供服务，而它的年产值达1800万比索。

[495]参照Corpuz，The Philippines，第77，105页。

[496]马科斯时代并未启动这一进程，不过是加速了它而已。今天，70%的人口生活在世界银行高高在上的贫困线以下。《菲律宾每日询问报》（Philippine Inquirer，1988年1月17日）最近一篇文章提供了曼谷和马尼拉的有启发性的人口统计学比较资料。曼谷出生率为25‰，婴儿死亡率为17.2‰；马尼拉的相应数字是63.9‰和69.5‰。

[497]我记得1960年代末在雅加达，一群光着身子的贫民区孩子，在距离最高法院一位法官的宅邸三十码开外的泥地上踢足球。曼谷一些最有钱的家庭的住宅，仍旧坐落在离臭气熏天、藏污纳垢的擅自占住者的住房群仅一箭之遥的地方。但是随着新的、隔离的郊区发展起来，马尼拉的方向是大势所趋。

[498]关于这个系统的混乱无序，结构最为整严的说明依然是Thomas Nowak和Kay Snyder，"Clientelist Politics in the Philippines: Integration or Instability?" American Political Science Review，68（1974年9月），第1147—1170页；以及他们的"Economic Concentration and Political Change in the Philippines"，见Benedict J. Kerkvliet编，Political Change in the Philippines: Studies of Local Politics Preceding Martial Law（Honolulu: University of Hawaii Press，1974），第153—241页。

[499]New York Times，1967年8月9日。同一篇报道记述了许寰哥家对阿基诺政治生涯的资助，以及阿基诺警卫森严的家宅庭院（六幢加利福尼亚风格的小平房，把一个巨大的游泳池围在中央）。对于当前环绕着这位遇刺身亡的参议员的殉教者传记，这篇报道算是一副有效的解毒剂吧。

[500]New York Times，1969年11月16日。马科斯在这次竞选运动中花别人的钱如流水，以致物价上涨18%，比索的黑市价下跌50%，他还不得不从华盛顿要了1亿美元租借军事基地的预付款。同上，1969年12月6日。他曾捐助尼克松1968年竞选运动一百万美元，这对他的境况的确很有助益。（据他在1966—1969年间的行政秘书拉斐尔·萨

拉斯［Rafael Salas］所言，转引自Bonner, Waltzing with a Dictator，第141页。）

[501]今天几乎没有菲律宾人说西班牙语，但是某种伪贵族光环仍然笼罩着伊比利亚文化这个概念。寡头集团的年长成员喜欢被称为“唐”和“唐娜”。大庄园在意识形态上依旧未被美国化。小孩依然压倒性地以西班牙名字受洗，纵使后来他们取得美国式的或当地的昵称（比如，Juan“Johnny”Enrile，Benigno“Ninoy”Aquino）。

[502]Wurfel，The Philippines，第691—692页。据书中说，到1920年代初，花在教育上的经费已经达到各级政府年度开支的将近一半。识字率在1903—1939年间翻了一番，从20%增至49%。到后面这个年份的时候，差不多27%的人口会讲英语，这个比例高于任何一种当地语言，包括他加禄语。

[503]新人民军的高层领导最初多由菲律宾大学的毕业生组成。今天情况依然如故，不过程度稍减。党的许多关键文件没有他加禄语版本，从这一点可以判断，该领导层似乎仍然用英语思考。

[504]比较一下古巴、中国和越南“革命后”相似社会阶层向海外的移民，这可以说是“革命前”的。跟东南亚其他地区相比，这里存在着很有教益的差别。印尼的苏哈托政权比起马科斯政权来，镇压人民要残酷得多、厉害得多，但是移民群体很小。荷兰的吸纳能力较低，而且1945年后，印尼放弃了荷兰语，改用“印尼语”——两者都不是世界语言。缅甸（直到1963年）和马来西亚都是英语教育，但自1950年代末以来，伦敦政府对殖民地的移民越来越不待见。

[505]对马科斯政权作为一个政权，没有令人满意的全面研究。但是关于它的重要人物和它的政策，却有卷帙浩繁的有用文献。邦纳的书叙述了马科斯家族同各色各样的美国总统和总督们的关系，并非一贯准确，但还不错，特别有趣味。除此之外，参见：Gary Hawes，The Philippine State and the Marcos Regime: The Politics of Export（Ithaca, NY: Cornell University Press，1987）；David A. Rosenberg编，Marcos and Martial Law in the Philippines（Ithaca, NY: Cornell University Press，1979）；Alfred W. McCoy，Priests on Trial（Victoria: Penguin，1984）；R. J. May和Francisco Nemenzo编，The Philippines After Marcos（New York: St. Martin's，1985）；Walden Bello等，Development Debacle: The World Bank in the Philippines（San Francisco: Institute for Food Development Policy，1982）；Walden Bello和Severina Rivera编，The Logistics of Repression: The Role of U.S. Assistance in Consolidating the Martial Law Regime in the Philippines（Washington DC: Friends of the Filipino People，1977）；Filemon Rodriguez，The Marcos Regime: Rape of the Nation（New York: Vintage，1985)；Stephen R. Shalom，The U.S. and the Philippines: A Study of Neocolonialism（Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues，1981）；Robert B. Stauffer，“The Political Economy of a Coup: Transnational Linkages and Philippine Political Response”, Journal of Peace Research，11: 3（1974），第161—177页；Carolina G. Hernandez，“The Role of the Military in Contemporary Philippine Society”, Diliman Review（1984年1—2月），第16—24页；还有前引的布雷斯南主编的文集。

[506]遵循美国的宪政实践，上校以上军衔的一切军事委任，都需国会批准。有野心的军官们知道怎么谋取出路，一意巴结有权势的国会政客；这些政客利用他们的地位，通过决定自己宠幸的受庇护者的防区，在军队内部建立私人派系。一当选举时节到了，囊中揣有地方司令官，总是很便利的。对菲律宾军队的最充实的研究，还是Carolina G. Hernandez，“The Extent of Civilian Control of the Military in the Philippines, 1946—1976”（纽约州立大学布法罗分校博士论文，1979年）。其中论及马科斯操纵预算、晋升和教育思想体系，以确保独裁政府的建立，尤为有趣。

[507]邦纳的记叙，以解密的美方文件为基础，是最为详尽的。《与独裁者跳华尔兹》，第5—6章。

[508]苏比克和克拉克机场是知名度最高的两个基地，但是作为一个整体的基地群，包括了两个极端：既有超机密的圣米格尔的电子窃听设施，也有超公开的海约翰要塞娱乐城。后者刚好位于讨人喜欢的碧瑶山岳胜地外面，照法律上说来属于美国空军，但实际上属于马尼拉富人。它差不多就是由游泳池、高尔夫球场、网球场、保龄球场、电影院、小餐馆、跳舞夜总会等构成的。只要拿得出美金，谁都可以享用这些娱乐设施。我最近造访了这个“基地”，几个小时游逛下来，没碰上一个美国人，不论军人或是文官，只看到数百个富裕的菲律宾人在消遣快活。

[509]同上，第3章。

[510]同上，第140—141页。

[511]最好的叙述见Hawes，The Philippine State。

[512]准确点说，马科斯攫取了洛佩斯巨型企业集团的控股公司Meralco，该集团控制着马尼拉电力公司、全国第二大银行，外加输油管线、一家炼油厂和一家大建筑企业。

[513]参见Resil B. Mojares，“The Dream Lives On and On: Three Generations of the Osmeñas, 1906—1990”，见Alfred W. McCoy编，An Anarchy of Families: State and Family in the Philippines（Madison: University of Wisconsin，Center for Southeast Asian Studies，1993），第312—346页，在第316页。

[514]参见Lena Garner Noble，“Politics in the Marcos Era”，见Bresnan编，Crisis in the Philippines，第85页。清缴武器行动虽然在该国北部和中部地区成效斐然，但在穆斯林的南方却一败涂地。在正式宣布戒严令后没多久，摩洛民族解放阵线发动了大规模叛乱，很显然，这受到一种恐惧感的促发：他们担心，解除了武装的穆斯林人口将完全听凭马尼拉和基督教多数派的宰割。

[515]参见David Wurfel，Philippine Agrarian Policy Today: Implementation and Political Impact（Singapore: Institute of Southeast Asian Studies，Occasional Paper No. 46，1977）；Ernesto M. Valencia，“Philippine Land Reform from 1972 to 1980: Scope, Process and Reality”，见Temario Rivera等编，Feudalism and Capitalism in the Philippines（Quezon City: Foundation for Nationalist Studies，1982）。有关新近的一系列视角，参见专门致力于农业改革问题的《团结》专号（106—107［1986］）。

[516]这个词用在这里是经过深思熟虑的。在马科斯统治下被查禁的唯一一部好莱坞大片是《教父》。犀牛皮下的一只虱子。

[517]军官们的“福布斯公园”，这个可笑地冠以“科林斯式花园”名号的新高级住宅区，在我最近访问这个大都市期间，是我甚至不能打车进去的马尼拉唯一地区。

[518]民族主义很重要。它使得“马科斯是美国人的tuta（走狗）”这种左派说法广为流传。当然，私底下，左派领导层充分意识到，马科斯其实是该国总统中间最不驯服的一个。邦纳的书证实了这一评价，它表明费迪南德比他华盛顿的那帮对手狡猾得多。他把卡特那个自负的小基辛格、负责东亚和太平洋地区事务的助理国务卿理查德·霍尔布鲁克纳入彀中，在1971年为基地的新五年协定要价5亿美元。里根，从1960年代起就是马科斯的老朋友，把他那个昏庸的副总统打发去马尼拉，告诉马科斯说：“我们喜

欢你的坚持民主原则和民主过程。”中情局局长凯西，在他早年做进出口银行行长那会儿，努力办妥了该行迄今为止最大一笔对外贷款（6.44亿美元），为中吕宋一个颇受关注的核能项目提供资金。（这个项目一直没有完成，虽然贷款利息占了菲律宾每年偿债总额的10%。）马科斯接受了承包商西屋公司（Westinghouse）的8000万美元贿赂，而西屋公司同时将它的报价提高了400%。参见Waltzing with a Dictator，第307—309，265页。

[519]参见Francisco Nemenzo的妙文：“A Season of Coups: Military Intervention in Philippine Politics”, Diliman Review，34: 5—6（1986），第1，16—25页。

[520]核心的判断一定是基于对华盛顿长远目标的估计，中、南美洲的事件进程充分证明了那些目标的合理性。对菲律宾左派的多形态文化的极有用介绍，参见Randolph G. David编，Marxism in the Philippines（Quezon City: University of the Philippines，Third World Studies Center，1984）。

[521]有关教会政治，参见休史密斯（Dennis Shoesmith）所撰的一章，收在May和Nemenzo编，The Philippines After Marcos；扬布拉德（Robert Youngblood）的两篇论文：“Church Opposition to Martial Law in the Philippines”, Asian Survey，18（1978年5月），第505—520页；“Structural Imperialism: An Analysis of the Catholic Bishops'Conference of the Philippines”, Comparative Political Studies，13（1982年4月），第29—56页。亦见Edicio de la Torre，Touching Ground, Taking Root: Theological and Political Reflections on the Philippine Struggle（Quezon City: Socio-Pastoral Institute，1986），作者是最有社会担当、最富思想性的当代菲律宾神职人员之一。

[522]她的一项重要成就是孔拉多·巴尔维格（Conrado Balweg）同志/神父的“易帜来投”，他是一个好战的、有超凡魅力的（前）神父，马科斯统治时期，他就已经在吕宋岛科迪勒拉地区受压迫的高地少数族群中间，拉起了自己的游击队伍。新人民军在宣传中尊之为人民英雄，党—教合作的模范，私下里却批评他的耽于女色和不时发生的“不服从”；现在它公开指责他是机会主义者和反革命分子。军队一如既往地不信任、不喜欢他，尤其是因为他“易帜”的条件——即阿基诺应允建立真正“自治”的科迪勒拉地区，看起来为在穆斯林的西南地区的出卖铺平了路。

耐人寻味的是，1987年上映了有关巴尔维格的一部非常成功的商业电影。真实的巴尔维格是个极端复杂的人物，可在电影中他表现得像是马尼拉自由中产阶级的代理人，英勇地抗击军队的野蛮残暴和共产主义者的背信弃义——当然，是为了人民。

[523]他们也没有被真正鼓励回国。菲律宾没有多少适合他们的工作，他们的汇款在缓解政府面对的外汇危机上作用很大。对1970年代末、1980年代初大量流向沙特阿拉伯和海湾地区的非中产阶级菲律宾移民来说，情况也是这样。有可能菲律宾如今已是世界上最大的国民劳工净输出国之一。

[524]Philippine Daily Inquirer，1987年7月23日。

[525]Manila Chronicle，1987年7月23日。据报道，有个惊慌失措的巨室建立了四十家分立的空壳公司，以求保住它拥有的土地。

[526]大众民主研究所实施的一项抽样调查，转引自Philippine Daily Inquirer，1988年1月24日。（所加的着重号是想强调新立法机构的“复辟”性质。）这一条和下一条文献，我要感谢Mojares，“The Dream”，第312页。

[527]“Sonny move vs. Barcenas explained”, Sun Star Daily，1987年10月29日。奥斯

梅尼亚家族在戒严令下经历了艰难的时光。小塞尔吉奥·奥斯梅尼亚在1971年臭名昭著的米兰达广场事件中受了重伤（自由党——属于寡头集团，但是反马科斯——在马尼拉闹市区进行竞选集会，发生了手榴弹爆炸。马科斯宣称那是新人民军所为，但是人们普遍相信，杀手是马科斯收买的军方的人或囚犯）。戒严令宣布后，他流亡加利福尼亚，1984年死在那里。约翰起初为马科斯宣布戒严令喝彩，之后也终于步了叔父的后尘远走加利福尼亚，在阿基诺遇刺后才回国。

[528]副总统萨尔瓦多·“多伊”·劳雷尔（Salvador“Doy”Laurel）的统一民族民主组织（Unido）；何塞·“佩平”·许寰哥的菲律宾民主党—战斗党联盟（PDP-Laban）；保罗·阿基诺的人民力量党（Lakas ng Bansa）；参议员霍维托·萨隆加（Jovito Salonga）的自由党。唯有自由党可以追溯到戒严令前的时代。

[529]亲政府的联盟赢得了200个议席中的150个。左派在“新政治”这个包罗庞杂的组织同盟旗号下参选，仅获得区区两席。

[530]Manila Chronicle，1987年7月25日。

[531]Manila Bulletin，1988年1月18日。

[532]奥斯梅尼亚的胜利代表了统治家族的最理想结果：它在国家议会里有一个成员，控制着省政府，管理着最大的地方商业中心。请注意，托马斯击败的对手，何塞·“博伊”·昆哥，是现任参议院议长安东尼奥·“托尼”·昆哥的弟弟，参议院前议长、已故的马里亚诺·昆哥的孙子。

[533]Philippine Daily Inquirer，1988年1月22日；Philippine Star，1988年1月23日。

[534]Philippine Star，1988年1月22日；Philippine Daily Inquirer，1988年1月21日。她的意思当然是说，从费迪南德和伊梅尔达手里“回来”。

[535]Manila Bulletin，1988年1月21日。

[536]参见Philippine Daily Inquirer，1988年1月22日，其中描述了阿瓦迪利亚的经历；Manila Times，1988年1月19日，其中讲述了这个打手如何从他的马尼拉单人牢房乘坐飞机（政府出钱）到北伊罗戈的投票所。科拉松的顾问们或许乐于见到阿吉纳尔多“加入体制”而又远离马尼拉。即便阿瓦迪利亚（军队领导人坚持认为他不该获准担任公职）这个事例，也可能有助于达到这一目的：向人们展示这次选举真的多么自由。

[537]军方泄露了据说是新人民军的一张通告，上面警告说：“所有候选人，若想在游击区域从事竞选活动，为他们自身的安全起见，必须从我们这里获取安全通行证。菲共—新人民军不对没有通行证的人负责。”奎松省的一位游击队领导人在接受法新社采访时，证实了新人民军对候选人课税，表示那些钱将被用于“促进革命”。据传，这样的“选举通行证”每张要卖1万到3万比索（500美元到1500美元）不等。军方声称，全部候选人的大约10%（即15000人）花钱买了这种通行证。参见Philippine Daily Inquirer，1988年1月18日。

[538]Malaya，1988年1月21日。

[539]Manila Bulletin，1988年1月21日。

[540]政府宣称这些选举平静得出奇：总共只有124例死亡，相比之下，1987年5月11日国会选举有204人死亡，1986年总统选举296人，1981年总统选举178人，1980年地

方选举411人，1971年（戒严令前的）国会竞选运动534人。Malaya，1988年1月19日。但是正如《菲律宾世界日报》（1988年1月20日）正确指出的，无论是1986年还是1981年的竞选运动，都只有4位候选人被杀——绝大部分遇害者是“小虾米”而已。1988年1月的新现象在于，足足三分之一的死者是实际的角逐者。

[541]1987年夏，马尼拉的自由主义报刊天天都在忧心忡忡地报道说，有一些极端主义反共治安团，它们形成了一种全国性的、协调行动的系统，正在发展壮大，为它们提供资金的是寡头集团、美国中情局和偏执的美国前将军辛洛布（Singlaub）。1988年1月，在竞选运动期间，这个广泛的法西斯主义阵线实际上从报端消失了。不消说，那些团体并未解散。很明显，到那时为止，大多数团体都抛弃了辛洛布式的便衣，回到作为地方暴徒帮伙的本分，各自被招募去增强特定的、有争议的当地豪强的地方权力，尤其是在选举中。毫无疑问，这些帮伙是阶级镇压的工具，常常同地方军队和警察密切协作。它们在持续不断的内战中发挥了重要作用。但是正是它们的分散和地方主义，表明地方巨头多么自信，也表明他们感到多么没必要一齐去向军方摇尾乞怜。

[542]Philippine Daily Inquirer，1988年1月23日。最后一句话的末尾显然引人误解，也许应当理解成“没什么东西吃”，或者是“吃不到任何肉类（any meat）”。［在美语中，meat还包括果肉、禽蛋等。——译注］

[543]Noli Me Tangere（Manila: Instituto Nacional de Historia，1978），我自己英译的。［本章及下一章的安德森英译，汉译时参照黎萨尔，《社会毒瘤》，陈尧光、柏群译，人民文学出版社，1988年版。略有改动。——译注］

[544]据殖民时代最后一次人口普查（1939年），菲律宾1600万总人口中，26.5%能说英语，25.4%说他加禄语，2. 6%说西班牙语（Andrew B. Gonzales，Language and Nationalism: The Philippine Experience So Far［Quezon City: Ateneo de Manila Press，1980］，第62页）。

[545]最好和最有名的，是德比希尔（Charles E. Derbyshire）和博科波（Jorge Bocobo）的两个译本。

[546]据格雷罗本人后来讲述，他只是在最后一刻才决定不拿他的译本参赛。他坦言原因在钱上。奖金不过1万比索，他还得交出版权。他把分期付款的版权在菲律宾卖给了《马尼拉时报》，在国外卖给了知名的伦敦出版公司朗文出版社。参见Edilberto N. Alegre和Doreen G. Fernandez，The Writer and his Milieu: An Oral History of the First Generation Writers in English（Manila: De La Salle University Press，1984），第79—80，85页。

[547]同上，第75页。

[548]“官方民族主义”这个术语，最先是休·希顿—沃森创造的，关于它的解释，参见拙著《想象的共同体》，第六章。

[549]José Rizal，The Lost Eden（Noli Me Tangere），Leon Ma. Guerrero英译（Bloomington: Indiana University Press，1961）。下一段的全部引文都出自译者导言（第ix—xviii页）。此后引自该译本的引文将只标明页码。

[550]其实他的《起义者》译本奉行了相同的策略，但为便利计，我这里的分析仅限于《不许犯我》。

[551]黎刹的确希望，他的小说能有若干册落到殖民政权和可憎的修士手里，他无疑很享受这样的景象：他们对他那些夹针带刺的话局促不安。

[552]第32，44，47，80页。

[553]例如，试比较西语的《不许犯我》第148、219和352页，与英译的《失去的伊甸园》第167、250和405页。

[554]1981年格雷罗回忆说："当我开始在《自由报》上班的时候，我才学习他加禄语。真的，我的他加禄语是支离破碎的。现在不算坏了，不过，以前可是糟透了！"Alegre和Fernandez，The Writer and his Milieu，第85，86页。

[555]试比较西语的《不许犯我》第217、218、220和294页，与英译的《失去的伊甸园》第247—249页和337页。

[556]试比较西语的《不许犯我》第145、224和226页，与英译的《失去的伊甸园》第164，257和259页。

[557]第七章（"Idilio en una azotea"［屋顶花园之歌］）有一个副标题，是未经翻译的希伯来文；第五十三章是意大利文标题"Il Buon Di Si Conosce da Mattina"（一天的天气取决于早晨）；第五十七章简单地题名为"Vae Victis!"（拉丁语，战败者唯有任人宰割）。

[558]这里提到的是海涅最后的、最深奥的诗集之一，Die Götter in Exil。

[559]试比较西语的《不许犯我》第38页（Chloe），49页（Astarte and the Diana of Ephesus），126页（Actaeon），168页（Sigismund and Dornröschen［白雪公主］），189页（Leonidas and Pluto），298页（Argus），351页（Ariadne, Minos, and Bacchus），与英译的《失去的伊甸园》第41，52，137，191，214，341和404页。

[560]原文及安德森英译是现在时，格雷罗英译是过去时。汉译实在难以表现这种变换。——译注

[561]以下各段的传记材料摘自W.M. Guerrero，The Guerreros of Ermita（Quezon City: New Day，1988），第3—4，16—21，24—25章，尤其是第24章；基里诺（Carlos Quirino）为格雷罗获奖的黎刹传记《第一个菲律宾人》所写的略显狡猾的导言， The First Filipino（1963），第xv—xix页；以及菲律宾外交部发布的一份生平新闻稿，C辑第52号，1966年5月9日。

[562]费尔南德斯曾问格雷罗，他自认为他的主语言是什么，格雷罗答道："当然是英语。"费氏又问："不再是西语啦？"格氏答曰："我熟习西语，但不如英语。"Alegre和Fernandez，The Writer and his Milieu，第86页。

[563]参见《马尼拉时报》上登载的报道，1959年10月2日。

[564]它是"受命于"马科斯的外交部长罗慕洛而写的一篇文章的增补版，该文意在反驳流亡政客劳尔·曼格拉普斯（Raúl Manglapus）所作、发表在《纽约时报》上的一篇反戒严令文章。在格雷罗死前不久同费尔南德斯的访谈中，他公开地、痛心疾首地自我贬低了他生命的大部。虽然作为翻译家、传记作者、记者和评论家，商业上大获成功，但是说"我不能自称为作家"，事实上他自责做了雇佣文人，写了"一些无聊的俗套小说"，"靠［给雷克托等人］当捉刀人谋点稻粱"（Alegre和Fernandez，The Writer and his Milieu，第71—73页）。

[565]这里的论题在拙著《想象的共同体》第二章有详尽论述。

[566]读这本小说，我们知道有西班牙、香港、德国和美国，但它们无例外地都“在舞台之外”。

[567]原文如此，疑为cleric或clergy（教士阶层）之误。——译注

[568]这就是奥坎波（Ambeth Ocampo）那本关于黎刹的妙趣横生又实事求是的书《没穿外套的黎刹》（Rizal without the Overcoat［Manila: Anvil，1990］）如此新人耳目、如此重要的原因所在。

[569]我们在此不是察觉一种“宣福”（beatification）吗？凭借这种形式，好辩的革命领导人被巧妙地变成了沉默的圣人（santos）。

[570]这种对西班牙帝国内普遍模式的惊人偏离，只在巴拉圭差堪比拟，瓜拉尼语相较于西班牙语，一直是那里的现用国语。之所以如此，是因为在这两个地区，出于特殊的历史原因，主要的政治权力长期掌握在神职人员手里，他们既想让土人皈依，又想剥削土人。不像其他大多数西班牙人，这些教士把学习当地语言当作他们的事业，以便用教众所理解的语言，将上帝的真理传播给后者。（世俗权力本身还很弱小，它也认识到，通过现代教育系统推广西班牙语的成本，远远超过了从这两个资源相对贫乏的殖民地所能获取的收益。）但是由于西班牙殖民主义在菲律宾年代久远，教士无处不在，是以伊比利亚语对当地语言影响广泛。有些语言学家估计，菲律宾主要区域语言的词根，多达四分之一是源于西班牙语。

[571]统计数字可以揭示真相。1903年，殖民政府约5,500个文官职位中，菲律宾人占据了不到半壁江山。到1921年，他们占据了14,000个这类职位的90%。到1930年代中期，比例升至99%。参见Teodoro A. Agoncillo，A Short History of the Philippines（New York: Mentor，1969），第169页；David Wurfel，“The Philippines”，见G. McT. Kahin编，Governments and Politics of Southeast Asia（Ithaca, NY: Cornell University Press，1964），第689—690页。

[572]决定性的转折于1921年到来了，那时梵蒂冈迫于美国压力，将菲律宾的西班牙耶稣会转至印度，菲律宾移交给纽约—马里兰教省。参见Martin Noone，The Life and Times of Michael O'Doherty, Archbishop of Manila（Quezon City: R.P. Garcia，1988），第146页以下。这样，到1930年代初格雷罗就读耶稣会著名的马尼拉雅典耀大学的时候，它已经是一所美国机构，不再是西班牙机构了——就像半个世纪前黎刹在那儿上学时那样。

[573]这种态度持续到独立以后。1950年代，研究印尼和暹罗的美国学者忙着修习印尼语和泰语，可是他们研究菲律宾的同仁，在1970年代前，一般没有投身于他加禄语的学习。

[574]之所以说它是个神话，是因为早在1927年，约99%的公立学校教师是菲律宾人！参见David Wurfel，Filipino Politics: Development and Decay（Ithaca, NY: Cornell University Press，1988），第9页。

[575]提醒一下我们自己：妇女只在1918年后才获准参加选举，数百万黑人被剥夺公民权直到1960年代。这种提醒不会有害处。

[576]格雷罗对他学生时代的回忆很启发人：“那时候，文学士的课程中，文学高居顶端——在雅典耀就是这样。据说它是精英课程……［不过］我想我们没有仔细研读过哪怕是一出莎士比亚戏剧……我们甚至不读你或许会称之为上世纪的文学的那些书，越现代的读得越少。我们甚至不认识海明威、福克纳这样的人，更别提费伯和凯瑟了……十足的文化沙漠！”Alegre和Fernandez，The Writer and his Milieu，第72—73

页。

[577]我的顺着这些思路的想法，受戴维·布雷丁（David Brading）的精彩巨著启发良多：The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State, 1492—1867（Cambridge: Cambridge University Press，1991）。

[578]对这一观点的全面思考，参见拙著《想象的共同体》第十章，“人口普查、地图和博物馆”。

[579]这个名字据说是阿尔瓦罗·德·萨阿维德拉（Alvaro de Saavedra）在1527—1529年间杜撰的，他是麦哲伦环球航行探险队的成员。

[580]事实上玛丽亚·克拉腊是西班牙的达马索神甫与甲必丹蒂亚格之妻、可能是梅斯蒂索人的唐娜庇亚通奸关系的产物。

[581]例如，想想《起义者》中那位西班牙自由主义学生桑多瓦尔。

[582]这种缄默里是否有一种前兆，预示了马卡帕加尔总统1962年对沙巴主权的正式主张？——它肯定不是菲律宾的古老领土。

[583]参见Niels Mulder，“Philippine Textbooks and the National Self-Image”, Philippine Studies，38: 1（1990)），第84—102页，在第88页，援引N. Carmona-Potenciano和T.T. Battad，Our Country and its People，第一卷，（Manila: Bookmark，1987），第3—5页。

[584]同上，第84—102页。

[585]参见Corpuz，The Roots of the Filipino Nation（Quezon City: Aklahi Foundation，1989），第ix页，第2页。

[586]Culture and History（Mandaluyong: Solar，1988），第14页。

[587]例如可参见John N. Schumacher, S.J.，Revolutionary Clergy: The Filipino Clergy and the Nationalist Movement, 1850—1903（Quezon City: Ateneo de Manila Press,1981）；Horatio de la Costa, S.J.，The Jesuits in the Philippines, 1581—1768（Cambridge, Mass.: Harvard University Press，1961）。

第三部分 东南亚：比较研究

[588]在殖民化地区，当然不存在选举殖民政府的问题，或殖民政府本质上对新立法机关负责的问题。在没有遭受殖民化的暹罗，1932年后国王被认为只是国家元首。问责性（accountability）是随着行政部门的国家化，才开始犹犹豫豫地发展起来的。

[589]参见Benjamin A. Batson，The End of the Absolute Monarchy in Siam（Singapore: Oxford University Press，1984）；Thawatt Mokarapong，History of the Thai Revolution（Bangkok: Thai Watana Panich，1972）。

[590]Harvey H. Smith等，Area Handbook for Thailand（Washington, DC: U.S. Government Printing Office，1968），第161页。

[591]本段概述的这些进程，在前面第七章“撤退症状”里有详细阐发和实录。

[592]关于本段及随后三段描述的这些活动，最好的参考资料是David Morell和Chai-anan Samudavanija，Political Conflict in Thailand: Reform, Reaction, Revolution（Cambridge, Mass.: Oelgeschlager, Gunn & Hain，1981）；John L.S. Girling，Thailand: Society and Politics（Ithaca, NY: Cornell University Press, 1981）。

[593]这一段和下面几段的论证，摘自前文第八章“现代暹罗的谋杀与演进”。

[594]对1980年代泰国政治的最佳综述，参见James Soren Ockey，“Business Leaders, Gangsters, and the Middle Class: Societal Groups and Civilian Rule in Thailand”（康奈尔大学博士论文，1992年）。

[595]1991年2月，泰国军队“军校五班”（Academy Class 5）的野心勃勃的领导人，利用武装部队内部对差猜·春哈旺文官政府各种政策的愤怒，发动了一场成功的政变。政变领袖素金达安排了一位德高望重的商人和前外交官就任首相，保证不身履其位。当1992年春他违背初衷时，一场流血的政治危机开始了，导致他在临近五月末的时候垮了台丢了脸。然后，1992年秋季选举重建和巩固了文官政府。

[596]尤请参阅Ruby Paredes，Michael Cullinane和Alfred McCoy的精彩论文，见Ruby B. Paredes编，Philippine Colonial Democracy（Quezon City: Ateneo de Manila Press，1989）；Peter Stanley的机智之作，A Nation in the Making: The Philippines and the United States, 1899—1921（Cambridge, Mass.: Harvard University Press，1974）；Glenn A. May，Social Engineering in the Philippines（Westport, Conn.: Greenwood Press，1980）。

[597]V.O. Key, Jr.，Southern Politics in State and Nation（New York: Vintage，1949）.

[598]参见Andrew B. Gonzalez，Language and Nationalism: The Philippine Experience Thus Far（Quezon City: Ateneo de Manila University Press，1980），第58页，连同文献引文。

[599]1939年的《哈奇法案》是一项前所未见地影响深远的法律，旨在建立起协调一致、按功过升降的国家行政机构，防止它被霸道的、不择手段的政客们滥用。要弄清当时美国的惯例与北欧的相距多远，又与菲律宾的相距多近，我们会注意到，法案的规定禁止在全国选举中威胁、恐吓或胁迫选民；禁止通行的那些习惯做法：许诺给予和拒绝给予某种工作和失业救济，以此作为对政治活动的酬报或惩罚；宣布美国的行政文官介入联邦公职候选人的提名和选举为非法。

[600]关于这些，参见前文第九章菲律宾的“地方巨头民主制”，第205—206页。

[601]对人民军兴衰史的经典叙述，参见Benedict J. Kerkvliet，The Huk Rebellion（Berkeley: University of California Press，1977）。

[602]1947年，华盛顿做出安排，对它在菲律宾的23个海陆空军事基地进一步续租99年。马尼拉实际上被告知，美国会在无限期的将来管理菲律宾的国防，菲律宾无需真正的武装力量。即使在今天，独立快半个世纪了，菲律宾军队跟东南亚其他任何大国的军队比起来，仍然更加操练不善，装备低劣，组织紊乱。再者，美国有一种成规：一切高级军事晋升和任命都须国会批准；菲律宾被迫接受了这条规矩，这在军官团里刺激了宗派倾向和对政治庇护的寻求。

[603]参见诺瓦克和施耐德的文辞洗练、资料扎实的分析：Thomas Nowak and Kay

Snyder，“Clientelist Politics in the Philippines: Integration or Instability?”American Political Science Review，68（1974年9月），第1147—1170页。

[604]参见邦纳那本妙趣横生、叙述详尽的书：Raymond Bonner, Waltzing with a Dictator（New York: Times Books，1987），特别是最后三章。

[605]人们大概回想得起，1985年底，他决定要求举行一次出其不意的总统选举，以此向美国证明他的国内合法性。他料定，自己凭借“武器、力气和财气”的法门，赢得了过去三十年的选举，这次故伎重施必将再奏凯歌。但是如今美国人反对他了，而且如邦纳所揭示的（同上），中情局代表科拉松·阿基诺投入了战斗。

[606]对阿基诺政权的波旁特征的细致讨论，见上文第九章。

[607]日本人把东印度分割成三块不相连属的地域：第25兵团控制的苏门答腊、第16兵团控制的爪哇，以及海军控制的“大东部”（Great East）。每个地域各有其不同的伪国民议事会。

[608]参见George McT. Kahin的经典著作：Nationalism and Revolution in Indonesia（Ithaca, NY: Cornell University Press，1952）；对革命早期阶段的更细致探讨，见拙著：Java in a Time of Revolution（Ithaca, NY: Cornell University Press，1972）。

[609]印尼选举民主制的关键研究见Herbert Feith，The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia（Ithaca, NY: Cornell University Press，1962）；对1955年选举的一项卓越的精细研究，见同一作者，The Indonesian Elections of 1955（Ithaca, NY: Cornell Modern Indonesia Project，1957）。

[610]Donald Hindley，“President Sukarno and the Communists: The Politics of Domestication”，American Political Science Review，56（1962年12月），第915—926页。

[611]有关这一切的经典著述，参见Daniel S. Lev，The Transition to Guided Democracy: Indonesian Politics, 1957—1959（Ithaca, NY: Cornell Modern Indonesia Project，1966）。至于他最新的评价，参见他一针见血的论议：“On the Fall of the Parliamentary System”，见David Bourchier和John Legge编，Democracy in Indonesia, 1950s and 1990s（Clayton，Victoria: Monash University，Centre of Southeast Asian Studies，1994），第38—42页。

[612]对这整个问题的热烈而与时俱进的探讨，尤请参见上引论文集中以下诸人的文章：Ruth McVey，Herbert Feith，Jamie Mackie，Daniel Lev，Adnan Buyung Nasution，Greg Fealy，Anton Lucas。

[613]原文如此（Oslovian）。诺贝尔文学奖是由瑞典文学院评选并在瑞典首都斯德哥尔摩颁发，只有和平奖由挪威诺贝尔委员会负责，并在奥斯陆颁奖。普拉姆迪亚多次获得诺贝尔文学奖提名。——译注

[614]这些小说，原著均由雅加达的哈斯达·密特拉（Hasta Mitra）出版社出版，原名分别是Bumi Manusia（1979），Anak Semua Bangsa（1980），Jejak Langkah（1985）和 Rumah Kaca（1988）。通行的英译本是纽约的威廉·莫罗（William Morrow）公司出版的，英文标题分别是This Earth of Mankind（1991），Child of All Nations（1993），Footsteps（1994）和House of Glass（1996）。［前三部中译本由北京大学出版社出版，书名分别是《人世间》（1982），《万国之子》（1983），《足迹》（1989）。最后一部未见中译。——译注］

[615]它最先译成英文并发表在《印度尼西亚》杂志上（Indonesia，40［1985年10月］，第37—55页）。

[616]参见Seksan Prasertkul，“The Transformation of the Thai State and Economic Change”（康奈尔大学博士论文，1989年）。

[617]参见他的Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation（Honolulu: University of Hawaii Press，1994）。

[618]参见Kasian Tejapira，“Commodifying Marxism: The Formation of Modern Thai Radical Culture, 1927—1958”（康奈尔大学博士论文，1992年）。

[619]Bangkok Post，1998年3月12日，第5页。

[620]在将要讨论的这一时期的大多数时候，缅甸和印支诸国是被战争撕裂的社会主义或准社会主义经济。资本主义的文莱和新加坡基本上存而不论，因为从本质上看，它们一个是石油酋长国，另一个是自治城邦。

[621]1950年代，在毛泽东获胜后逃窜到缅甸的国民党军队，听信中情局的唆使，控制了种植罂粟的缅甸东北大片地区。暹罗早在1948年已是美国盟友，它是东南亚条约组织的创始成员国之一，最后在越南战争的白热化阶段容留了数万美国军人和军用飞机。吴庭艳的南越是美国的创造物；诺罗敦·西哈努克的柬埔寨中立政府，1970年在美国默许下被推翻了。老挝的各种不稳定的右翼政府，断断续续都有华盛顿给它们掏钱。杜勒斯哥俩武装和补给了1957—1958年苏加诺印尼的那场大规模地区叛乱。菲律宾不仅是东南亚条约组织的创始成员国之一，也是西太平洋地区美国许多至关重要的军事基地之所在。

[622]具有象征意义的是，丰田公司在1980年代筹划为马来西亚生产号称的“国民车”，现代集团在1990年代中叶才找到时间企图为印度尼西亚做同样的事——幸而未遂其功。

[623]这种自加的孤立被美国人蓄意安排的贸易禁运强化了很长时间。

[624]1930年代大萧条期间，这一流动减慢下来，那时殖民列强收紧了移民管制。在战后独立时代，它基本上趋于终止，只除了一群富商，人少却很显赫，在中共掌管中国大陆后带着财富逃出来：多数去了美国、台湾、香港和新加坡，但也有一些人落脚曼谷、马尼拉和雅加达。

[625]在今日印尼，唯一被称作“公民”（WNI—Warga Negara Indonesia）的人是“华人”，这很说明问题。其他所有人都是国家的儿子/女儿。

[626]1970年代中期，泰国议会议长是精明的律师和商人巴实（Prasit Kanjanawat）。报上的漫画时常取笑——不过并无恶意——他那浓重的“华语”口音。我想，这样的情形在任何一个前殖民地国家都是不可思议的。

[627]Gerald Tan，ASEAN: Economic Development and Co-operation（Singapore: Times Academic Press，1996），第111页。

[628]Jomo K. Sundaram等，Southeast Asia's Misunderstood Miracle: Industrial Policy and Economic Development in Thailand, Malaysia and Indonesia（Boulder, Col.: Westview Press，1997），第83页。这本书恰在金融危机前付梓，它做了精心研究，对“奇迹”的脆弱性提出了有先见之明的警告。

[629]括号中数字出自Tan，ASEAN，第101和104页。菲律宾的数字似乎高得难以置信。

[630]我那聪明绝顶的年幼的印尼养子，在他褊狭的家乡所能提供的最好中学里上学，十七岁时来到美国，没有一点基本的地理知识，也没有一点基础的世界历史知识，只有对他自己国家历史的歪曲得不像样的了解。在更一般的层面上，去国外深造的政府奖学金的分配都有一种强烈的趋势：它的分配基础不是智识成绩，而是家庭关系、族群背景和政治忠诚。

[631]罪魁祸首是穆罕默德·“鲍勃”·哈桑（Mohannad“Bob”Hassan，又名郑建盛［The Kian Seng］），他是“华人”血统，至少名义上是穆斯林。他先是做木材采运业，后来通过一个关系卡特尔控制了全球胶合板国际贸易的支配性份额（1990年代初是78%），赚了几十亿。苏哈托重新当选总统后宣布的新内阁中，他受命主管商业，是32年来第一个“华人”部长。

[632]1970—1987年间，总就业人数中制造业所占份额实际上在下降，从12%降至10%。1980—1985年间，该国记录下了若干负增长：工业2.3%，制造业1.8%，建筑业6.9%。Tan，ASEAN，第75页。

[633]我们可以接着说，压倒性的美国势力（军事存在始终多于经济存在）的终结，为菲律宾更直接地与较富裕的邻居（特别是隔海相望的台湾）打交道，开辟了道路。

[634]伦敦小心排除了壳牌公司的文莱，那是两块飞地的小小联合体，方圆5780平方公里，陆上完全被沙捞越包围着。新加坡长期执政的独裁者李光耀之所以同意最初的合并，是因为在对付新加坡左翼反对党上面，他认为需要帮助。到1964年，他已打垮了这个反对党，开始幻想自己是吉隆坡的大腕选手；那时节，马来人的政治精英几乎是委婉地撵他走了。

[635]在1969年5月的选举中，执政的联盟党表现太差，特别是在都市化的雪兰莪州，结果吉隆坡爆发了有政治图谋的反华人的暴民狂热行为。将近两百人被杀，戒严令颁布了，全国被置于全国行动理事会的独裁统治之下几达两年。总理拉赫曼（Tunku Abdul Rahman）丧失了全部实权，1970年不得不辞职。从此以后，对1969年5月事件重演的忧虑，一直是对华人野心的一种强力约束。

[636]这个以选举为基础的政权的稳定性，有赖于这些领导人培养马来人的野心和虔诚情感。虽然印尼和马来西亚共享一种通用语言（有些差别，相当于英语和美语之别），但在前者，马来族是一个小之又小的少数族群（聚居在苏门答腊的东部沿海地区），而印尼马来语（Bahasa）对于广大的多数民族是第二语言。印尼引以为荣的反抗欧洲殖民主义的革命斗争史，促成了对没有这类经历的半岛“小兄弟”的某种温和轻蔑。印尼殖民前的历史遗迹比马来西亚的伟大得多，它的当代文化也更具世界性，它的现代艺术家、作家和公共知识分子给世人留下了深刻得多的印象。

[637]马来西亚人口稀少是个重要因素。目前约有两千万，是暹罗人口规模的33%，菲律宾的28%，印尼的10%。过去十年里，劳动力短缺——部分是食利倾向引致的——刺激了来自孟加拉和印尼的合法与非法的客籍工人（Gastarbeiters）潮涌而入。当国民中的失业率上升时，这些人很多要被遣送回国。有待观察的是，国民可能会有多乐意回到卑下的职业上去。

[638]要不了多久，年老的、口出狂言的马哈蒂尔不得不去任，这似乎很可能。有望继位的是安瓦尔·易卜拉欣（Anwar Ibrahim），当前的财政部长，比他小一辈。他对金融危机做过一些公开评论，那些评论因其务实和自我批评的调子而闻名。

[639]邓小平成功访问了曼谷，在那里他与将军们相谈甚欢，并出席了皇太子（暂时）出家做和尚的受戒仪式。这种成功不好向一股抵抗力量解释清楚，后者视曼谷统治者为封建分子、买办和法西斯美国的傀儡。

[640]新时代的象征就是“国家维持和平委员会”（NPKC）发布的一号公告——曼谷证券交易所翌日将如常开放。另一项时代标志是在1992年5月暴乱期间，反抗者们能够在CNN上看他们自个表演，也能通过他们的移动电话挫败军队的通讯管制。然而，就在最后电视里的舞台造型中，还可见些微古风：NPKC领导人素金达将军，与以前的将军、当时的民众运动领导人占隆一起，拜倒在国王脚下。

[641]迟至1978年，尚有数万人被囚禁在印尼的古拉格，其中包括该国的大作家普拉姆迪亚。对已经关在死囚区逾二十年的共产党领导人的处决，一直持续到1980年代末。

[642]这个诡计有双重好处：结构上防止了单一的反对派冒出来，又缓和了国外对独裁制的批评。

[643]雅加达的另一个笑话于焉浮现：苏加诺给自己安上终身总统的头衔，而苏哈托将终其一生让自己安享总统宝座。

[644]该政权的一项较为诡诈的举措，是改变国家的拼写体系，表面上是要使之符合马来西亚的拼写体系，实际上却是要从正字法上将苏哈托的统治与之前行之有效的一切分隔开来。

[645]在反殖革命（1945—1949）、半自由主义民主制（1949—1959）与苏加诺的威权主义—民粹主义训导民主制（1959—1965）期间，华人差不多总是在内阁中有其代表，在几乎所有政党的领导层中有其地位。显著的例外是1951年后的印尼共产党，就在那一年，它当时的领导人，一个名叫陈粦如（Tan Ling Djie）的混血华裔，被年轻有为的“本土”新秀们清除掉了。从此直到1965年的末日，共产党中央委员会没有一个华人成员。

[646]一般引用的数字是300亿美元上下。比如参见，New York Times，1998年1月16日。

[647]苏哈托子女们的暴发户心态的一个典型事例，是他的幼子托米笑纳了兰博基尼豪华赛车制造公司。这类引起轰动的“投资”，在邻国马来西亚大概是无法想象的。

[648]起码正式说来是如此。新加坡的李光耀，74岁，比苏哈托小两岁，1959年成为总理，到1990年才交出这把交椅。但他依旧是执政党的首脑，也是“内阁资政”，照样决定这个自治城邦里关系重大的一切事务。缅甸的奈温将军，如今87岁了，当政26年之后于1988年起正式引退，据传对政治上要紧的政策问题仍可一言而决。怪得很，1997年9月，亦即在他从公众视野消失约莫十年以后，他像侏儒怪一样又露面了，短暂访问了不堪金融危机之苦的苏哈托。他们谈了些什么？也许是他们作为裕仁天皇的帝国军队训练出来的年轻军人那段共同的少不更事的时期？（附带提一下，马来西亚的马哈蒂尔72岁，菲律宾的拉莫斯70岁。）

[649]对他们来说，影响个人发展的战斗经验来自东帝汶。

[650]从下面这则掌故我们可以略识哈比比的才智。几年前他的导师委派他去主管官办的伊斯兰教知识分子协会，他在纽约会见虔诚的候选成员时语惊四座，他告诉他们说，先知穆罕默德不过是播放真主的卫星广播节目的“一台电视机”。

[651]这是苏哈托1966年推翻苏加诺时的任所。

[652]1930年代末，他毕业于中爪哇一所私立的穆斯林中学，然后参加了殖民地的雇佣军（荷兰皇家东印度军），在那里升为中士。日本人接管后，他转去他们的警察部门，后来又转去本土的辅助部队，那是日本人组建来准备迎战盟军袭击的。1945年秋天，反殖革命爆发了，这时他又加入国民军，成了一名下级军官。1950年代中期，他晋升为中爪哇的军队司令官，后因腐败被解职。但是1961年他成功地卷土重来，做了陆军战略指挥部的首长。在他那一代高级军人中，他是为数不多的从未出国受训的人之一。他不是这样一个人，可以设想自己欣欣然退隐到佛罗里达、夏威夷或里维埃拉，终老于斯。

[653]详参拙文，“Recensement et Politique en Asie du Sud-Est”, Genèses，26（1997年4月），第55—76页。

第四部分 所遗何物？

[654]“他们那个时代”应该理解得适度宽泛些。比如，《战争与和平》出版于1860年代末，小说背景安排在俄罗斯，时间刚好早于托尔斯泰出生的1828年，也就是他父亲的时代。

[655]时代误植在两个方向起作用。一方面，我们看到一种对合乎“时代”的着装和室内装饰的着迷，它不懈地强调简·奥斯丁小说的“摄政时期风格”（“这些书是伟大的历史小说”！），而发笑的读者们很少想到那些东西。另一方面，电影动用了知名男女演员饰演伍德豪斯先生和他的可人女儿，从而必定会产生现代版本的平庸化。（“甲或乙演这个或那个角色多出彩呀。”）在这两个方向，效果都是将关联性或感染力尽量消泯于无形。

[656]Foundational Fictions（Berkeley: University of California Press，1992）.

[657]如果琼·佛朗哥（Jean Franco）说得没错，第一本真正的拉美小说，即何塞·华金·费尔南德斯·德·利萨尔迪（José Joaquín Fernández de Lizardi）的《癞皮鹦鹉》（El Periquillo Sarniento），到1816年方才发表。参见她的An Introduction to Spanish-American Literature（Cambridge: Cambridge University Press，1969），第34页。

[658]萨默最富启迪的附加命题之一是，夫妇生活作为乌托邦征兆的这个主题，往往在这些小说中塑造出本世纪大体绝迹的一类男女主人公。男主角令人侧目地女性化和色情化，女主角却胸怀公益、独立自主、“敢作敢为”。

[659]普拉姆迪亚之外，印尼独立以来还出了两位堪称卓越的小说家，这两人都可谓强烈地亲近于“魔幻现实主义”。基督徒巴塔克人伊万·西马图庞（Iwan Simatupang）英年早逝，在1959年，也就是他的国家独立十年之内，业已创作出令人惊叹的《红色的红》（Merahnya Merah）；巴厘人普图·维查雅（Putu Wijaya）的笔墨生涯贯穿了苏哈托的“新秩序”全期，创作了大量小说、短篇故事和其他虚构作品，也都透着“魔幻现实主义”格调，其中最像阿斯图里亚斯风格的是让人惊悚的《胆量》（Nyali）。

[660]当然有一种地方性的变调。如我在《想象的共同体》中提到的，主人公先后娶了一个神经衰弱的欧亚混血美人，一个激进的华人偷渡者，和一个来自荷属东印度最东端的手握兵器的穆斯林公主。黎刹的《不许犯我》，说来奇怪，范围没那么辽远。形式上看，推动它的情节发展的，是梅斯蒂索人男主角伊瓦腊对他青梅竹马的梅斯蒂索女友玛丽亚·克拉腊不得善果的爱。但是民族的能量出于他和埃利亚斯的关系，后者是他的革命的、土著的镜像，最后为他献出了生命。

[661]这个主题，还有别的许多主题，在谢平的论文里有出色分析。参见Pheng

Cheah，“Spectral Nationality: The Idea of Freedom in Modern Philosophy and the Experience of Freedom in Postcoloniality”（康奈尔大学博士论文，1998年）。

[662]下文中，我将参考1991年版的《叙事人》原著（El Hablador, Barcelona: Biblioteca de Bolsillo，1991），虽然该书初版于1987年。引文的英译出自鄙人之手，尽管我也受益于海伦·莱恩的英译本——The Storyteller（London: Faber & Faber，1991）。

[663]《叙事人》引文的中译，参考了孙家孟的中译本，见《谁是杀人犯·叙事人》，《略萨全集》之三十七，时代文艺出版社，2000年版。特向原译者致谢。——译注

[664]萨默在她论《叙事人》的绝好文章中，为了探讨这个组织的超出《叙事人》所言的现实，广泛引证了戴维·斯托尔（David Stoll）的《传教士还是帝国创始人？拉丁美洲的威克利夫〈圣经〉翻译会》（Fishers of Men or Founders of Empire? The Wycliffe Bible Translators in Latin America［London: Zed Press，1982］）。1950年代初，彼得·汤森（Peter Townsend），墨西哥总统拉萨罗·卡德纳斯（Lázaro Cárdenas）从前的朋友和传记作者，在反共的美国创办了语言学院。它从美国国际开发署和中情局接受了大笔资助，用于它在整个低度发展世界的传道工作，但尤其是在拉丁美洲。到1970年代中期，它简直快成以下这些政府的官方机构了：墨西哥、危地马拉、洪都拉斯、巴拿马、苏里南、哥伦比亚、厄瓜多尔、秘鲁、玻利维亚，以及巴西。“威克利夫在印第安人中间的影响，其他跨国组织无一能及。它对印第安人语言和忠诚的熟练掌握，它的后勤系统和官方联系，都无与匹敌。”然而没过多久，“每个政府都面临了相同的令人忧虑的现象：印第安人日渐明显地、好战地组织起来了，对这样一种趋势，暑期语言学院如同别的许多掮客一样，大体是无心地起了推动作用。识字率的提升、贸易语言和群际接触都有助于这些散居社群的成员们自认为是一体的族群。”1976—1981年间，暑期语言学院被逐出巴西、墨西哥、巴拿马、厄瓜多尔和秘鲁。参见Sommer，“About-Face: The Talker Turns”, Boundary 2，23: 1（Spring 1996），第91—133页，在第101—102页。

[665]具体提到的有弗朗斯·玛丽·卡瑟维茨—勒纳尔（法国人），约翰逊·艾伦（北美人），格哈德·贝尔（瑞士人），华金·巴利亚勒斯神父（西班牙人），还有卡米诺·迭斯·坎塞柯和维克多·J.格瓦拉（秘鲁人）。卡瑟维茨—勒纳尔（Casevitz-Renard）1972年开始发表关于玛奇根加的著述，她的第一篇论文是 “Les Matsiguenga”, Journal de la Société des Américanistes，61（1972），第215—253页；艾伦·约翰逊（Allen Johnson，不是约翰逊·艾伦）开始于1975年，处女作是“Time Allocation in a Machiguenga Community”, Ethnology，14（1975），第301—310页；格哈德·贝尔（Gerhard Baer）开始于1976年，那年的代表作是“Was Mythen Aussagen: Das Beispeil der Matsigenka, Ost-Peru”，Paideuma，22（1976），第189—198页，1984年随之出版了《秘鲁东部玛奇根加人的宗教》（Die Religion der Matsigenka Ost-Peru，Basel: Wepf）；对巴利亚勒斯神父（Father Barriales），我只找到一本《玛奇根加人》（Matsigenka，S.A. Victoria: Heraclio Fournier，1977）；卡米诺·迭斯·坎塞柯（Camino Díez Canseco）从1977年开始发表论文，第一篇是“Trueque, Correrías e Intercambio entre los Quechuas Andinos y los Piros y Machiguengas de la Montaña Peruana”, Amazonia Peruana，1: 2（1977），第123—140页。（在此，我们也许是第一次发现一份刊物是专门研究秘鲁亚马逊地区的。）迄今为止我没看见格瓦拉的任何东西。

[666]我说不上对这些人具有任何知识，这一部分多仰赖于如下文献：(1) Dan Rosengren，In the Eyes of the Beholder: Leadership and the Social Construction of Power and Dominance among the Matsigenka of the Peruvian Amazon（Göteborg: Göteborgs Etnografiska Museum，1987），Etnologiska Studier, 第37卷；(2) Beverly

Yvonne Bennett，“Illness and Order: Cultural Transformation among the Machiguenga and Huachipairi”（康奈尔大学博士论文，1991年）；(3) Matsigenka词条，Encyclopedia of World Cultures（New York: G. K. Hall，1994），第7卷（South America），第230—232页。我也较为粗略地查阅过多明我会传教士的以下文本：P. Fr. Vicente de Cenitagoya，Los Machiguengas（Lima: Sanmarti y Cia，1943）；P. Andrés Ferrero，Los Machiguengas: Tribu selvática del sur-oriente peruano（Salamanca:“Calatrava”Libreros，1966）；还有上面引用的Father Joaquín Barriales的Matsigenka。《叙事人》第五章所讲的帕恰卡姆埃和雅康托罗的故事，是依据Cenitagoya著作的第185—189页提炼而成的。

[667]转引自Rosengren，In the Eyes，第3页。

[668]同上，第31页。

[669]玛奇根加人的命运很大程度上无人留意。但是再往北去，沿着普图马约河的秘鲁上游，施于当地土人的同样橡胶热暴行突然演变成了涉及“部落少数族群”命运的最早的国际大丑闻之一。称得上“模范”人物的是身败名裂的爱尔兰爱国者罗杰·凯斯门特（Roger Casement）。由于揭露了利奥波德二世政府在尚不属于比利时的刚果的野蛮行径，他早已驰名世界，又因他1912年的报告，作为濒危少数族群的保护人再添令誉。那篇报告披露了他的直接先行者、美国冒险家—旅行家哈尔登堡（W.E. Hardenburg）谓之“魔鬼天堂”的地方。1909—1913年，凯斯门特是英国驻里约热内卢领事。他根据哈尔登堡的报道采取适当行动，寻找切入点。他发现恶棍头目是胡安·阿拉尼亚（Juan Araña），这是个秘鲁企业家，资本不足，但利马的政治关系“过硬”，再跟英国后台老板合组了“秘鲁亚马逊公司”。凯斯门特也得知，阿拉尼亚雇用了数量可观的（英国的）巴巴多斯黑人充当工头、打手和刽子手。正是基于伦敦城应为普图马约恐怖行为负责这一点，凯斯门特赢下了一场连续举行的听证会。1911年，乔治·“温莎”五世授予他有点怪诞的爵士头衔，表彰他为英国的体面所做的贡献。五年后他被摘除了这种暧昧的荣誉，那时，1916年复活节起义刚刚过去，他因背叛英国的罪名遭到审判。1916年8月3日，凯斯门特被处决。有关这些事情，参见W.E. Hardenburg，The Putumayo: The Devil's Paradise（London: T. Fisher Unwin，1912）；Roger Sawyer，Casement: The Flawed Hero（London: Routledge & Kegan Paul，1984），第7—9章；Brian Inglis，Roger Casement（London: Hodder & Stoughton，1973），第三部分。

[670]引文出自Bennett，“Illness and Order”，第113页。

[671]对照一下附在罗森格伦和贝内特两书后的渊博书目，可以看出自1970年代初期以后“科学的”出版物的一种突然、飞速的数量增长。

[672]参见罗森格伦饶有启发的叙述，In the Eye，第176—185页。

[673]这是贝内特的结论，“Illness and Order”，第155页。

[674]我无力查遍这全部报道，但罗森格伦和贝内特的著作如此周详，他们的书目如此广博，如果说他们的专业同仁的著述中有某篇提到过叙事人，而他们竟不予理睬，这似乎难以置信。再说，尽管N.声称多明我会修士时常在其作品中谈起叙事人，但他们从未出现在本书第453页注释1提及的多明我会修士写作的三篇文献中。

[675]Sommer，“About-Face”，第113页。我对《叙事人》的看法有别于她，但我从她的著作里获益匪浅。

[676]冒着惹恼读者的危险，我将尽量把英语中story-teller这个粗俗的陈词拒之门外。

[677]参见“Der Erzähler: Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows”，见Walter Benjamin，Illuminationen（Frankfurt-am-Main: Suhrkamp，1961），第409—456，在第409页。（以下的英译引文系本人修改英译本原文而成，参见Walter Benjamin，Illuminations，Harry Zohn英译［New York: Schocken，1969］，第83—109页。）这一行将消亡正与玛奇根加人的命运相呼应。［本雅明的引文的中译，以王斑译《讲故事的人：论尼古拉·列斯克夫》为本，有改动。该文收入《启迪：本雅明文选》，汉娜·阿伦特编，张旭东、王斑译，三联书店2008年版。特向原译者致谢。——译注］

[678]参见“Der Erzähler: Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows”，见Walter Benjamin，Illuminationen（Frankfurt-am-Main: Suhrkamp，1961），第410页。

[679]同上，第412页。有启发的是，左恩把Hörer译作“readers”（读者），把fühlbar macht 译作“making it possible to see”（造成……瞥见……的可能）。

[680]同上，第413—414页。

[681]同上，第415—416页。

[682]同上，第420—421页。

[683]“事实上，对任何一个故事，‘后来怎样了？’总是个合情合理的问题。然而小说家则止于写下‘剧终’，邀请读者加入生命意义的预兆性实现，无望越此雷池半步。”“吸引读者去读小说的是这么一个愿望：以读到的死亡来暖和自己寒颤的生命。”同上，第427—428页。看来要译出原文那恶毒的词序是不可能的：“Das was den Leser zum Roman zieht, ist die Hoffnung, sein fröstelndes Leben an einem Tod von dem er liest, zu wärmen.”

[684]［英文：It was Vera Petrovna who told me the story about the four horses found frozen upright in the middle of the Volga during the bitter winter of 1834.］“魔幻现实主义”之于列斯科夫和果戈理，就如会腹语术的人之于老祖母，在她周围很少有艺术大师的光晕飘浮着。

[685]在东南亚殖民地，早期的译本是传教士与百无聊赖的官员怀着业余的古文物学和人种学兴趣出版的。往后，专业人种学家，甚至还有某些作家，都插手了。最终，在后殖民时代，国家的人类学家，国家的男女文人，间或还有两者的结合体，纷纷赶来了。我曾帮着翻译过泰国1960和1970年代的短篇故事，收集在《镜像：美国时期的暹罗文学与政治》（In the Mirror: Literature and Politics in Siam in the American Era，Bangkok: Duang Kamon，1985）里，其中有两个关于“少数民族”的故事，饱含着同情心。故事之一涉及一出悲剧，发生在海上族（Sea People，指摩根族，“海上吉普赛人”——译注）的一个偏远贫困的滨海村庄里，它被写来作为当代曼谷以武力争雄的国家政治的一种寓言。另一则故事出于一位赫蒙族（Hmong）小伙子之口，半带牧歌风味，故事让这个少年懵懂地称他自身的民族为“苗族”（Meo），这是曼谷官场所用的轻蔑术语。1990年代，一位天才的爪哇作家，痛心于身处雅加达征服者铁蹄下的东帝汶人的命运，发表了关于他们的一系列故事，是从他的相识故旧那里听来的。考虑到在被占的东帝汶占主导的“美洲式”状况，这位年轻人——他可算是征服者的子侄辈——聪明地选择了爪哇形式的魔幻现实主义。参见Seno Gumira Adjidarma，Saksi Mata［眼见为实］（Yogyakarta: Bentang，1994）。这本书翻成英语用了中规中矩的标题：《目击者》（Eyewitness，New York: Harper Collins International，1995）。

[686]我们前面说过，在提名道姓的人物中，唯有施耐尔先生据说（两次）真的听到叙

事人讲故事，但在这两个场合他都发现那娓娓述说的事情莫名其妙。只有耳朵接收到的东西，他不能当作好的指教加以言传。

[687]这种解释同萨默的开创性著作——略萨想必读过——的若干论点如此严丝合缝，以至于不能排除学院的殷勤或取笑的成分的可能性。但它也与前文所引的本雅明的话一致："写小说意味着在人生的表征中把不可通约性推向极致。"然而：我们须得立于何地，好容许自己将玛奇根加人看作秘鲁人，看作秘鲁的"人口统计学的极端"之一呢？（《绿房子》当然是略萨的一部早期作品。）

[688]El Hablador，第71页。

[689]看起来，"极端的差异"不仅是地理上的或社会—经济的，它们也延伸到人类史的两端。

[690]略萨说过，他半带惊恐地迷恋于愿为一种思想牺牲一切的那种人。这对在这些思想方面没有个人偏好的人们而言，大概很平常。不平常的是略萨的创造力在他的某些小说中虚构出了这般人物。一个精彩的例子是《狂人玛伊塔》（1984）的主人公玛伊塔，他是个注定失败、徒劳无功、胆怯地搞同性恋的地下马克思主义者。

[691]原文可参见Wolfgang J. Mommsen和Rita Aldenhoff编，Max Weber: Landarbeiterfrage, Nationalstaat und Volkswirtschaftspolitik, Schriften und Reden, 1892—1899（Tübingen: J.C.B. Mohr，1993），第2卷，第545—574页。可用但不一定辨析入微的英译文收在Keith Tribe编，Reading Weber（London and New York: Routledge，1989），第188—220页。［该文中译见马克斯·韦伯，《民族国家与经济政策》，甘阳选编，三联书店1997年版，第75—108页。此处引文多有借鉴，特此鸣谢。——译注］

[692]着重号系韦伯所加。

[693]这关键段落出现在德文版的第559页上。

[694]这种话里边有某种舒心惬意的东西，它使人觉得像在宣传一句口号：羞耻万岁！

[695]伯兰特的文章很容易在下面这本书里找到：Geoff Eley和Ronald Gregor Suny编，Becoming National: A Reader（New York and Oxford: Oxford University Press，1996），第495—508页。

[696]当帝国主义日军于1942年初占领了美属殖民地菲律宾时，最后的美国人—菲律宾人的主要军事据点是巴丹要塞。1942年4月，殖民地的美军高官道格拉斯·麦克阿瑟将军仓惶逃往澳大利亚后，巴丹投降了。

[697]可以拿当今的一位成年男子代替莉萨先生吗？也许能说明问题的是，她最近似的竞争者是阿甘，后者可爱的棒极了爱国主义有赖于智力迟钝。

[698]Joseph S. Alter，"Celibacy, Sexuality, and the Transformation of Gender into Nationalism in North India"，该论文在"Dimensions of Ethnic and Cultural Nationalism in Asia"会议上提交，会议由威斯康星大学和马凯特大学国际研究中心主办，1993年2月。另见他的The Wrestler's Body: Identity and Ideology in North India（Berkeley: University of California Press，1992），尤其是第5—6，8，10章。

[699]George L. Mosse，Nationalism and Sexuality: Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe（Madison: University of Wisconsin Press，1985）。另见

Andrew Parker，Mary Russo，Doris Sommer和Patricia Yaeger编，Nationalisms and Sexualities（New York and London: Routledge，1992），尤其是Eve Kosofsky Sedgwick和Seth Koven写的那两章。

[700]这些药方，有的在我们这个充满焦虑感的世纪末时代也现身了。最古怪的莫过于这一做派：celibacy（独身）这个过时的单词，新近从美国的心灵高阁上搬下来了，掸去灰尘，擦得锃亮，然后在全国的上流客厅里窘迫地展示出来。

[701]众多电视观众将永远看不到被老年痴呆症摧残的罗纳德·里根，富兰克林·罗斯福患过小儿麻痹症的火柴杆似的双腿，或是正在经受化疗的万宝路牛仔。

[702]在南印度，“母亲泰米尔”已在控驭一种与之匹敌的禁欲献身——有时达到自杀以为祭品的程度。参见下面这本书的出色叙述：Sumathi Ramaswamy，Passions of the Tongue: Language Devotion in Tamil India, 1891—1970（Berkeley: University of California Press，1997），尤其是第1页和第3章（“Feminizing Language, Tamil as Goddess, Mother, Maiden”）。

[703]要明白这一点，只需认识到，赫尔穆特·科尔、费尔南多·恩里克·卡多佐或胡斯尼·穆巴拉克，在电视上称呼他们各自的国家为“我的孩子”，这是怎样不可能的事情。

[704]北印度的阴影在华盛顿上空隐隐出现。最能代表禁欲的、献身的独身者兄弟情谊的美国机构，当然是军队，就它而言，传统规则（除了一些不显眼的例外）让人人直视正前方。男女同性恋者增加了眼睛斜视或下视的令人忧虑的可能性。女兵则提供了这样的永恒可能性：当众的兄妹变成私下的情人。我们距伊巴密浓达有两千五百多年了。

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

THE SECOND-PERSON STANDPOINT

第二人称观点

道德、尊重与责任

Stephen Darwall

[美国]斯蒂芬·达尔沃 著　章晟 译

刘东·主编　彭刚·副主编

译林出版社

第二人称观点：道德、尊重与责任

（美）达尔沃（**Darwall,S.**）　著

译林出版社

版权信息

The Second-person Standpoint：Morality,Respect,and Accountability by Stephen Darwall Copyright © 2006 by the President and Fellows of Harvard College

Published by arrangement with Harvard University Press through Bardon-Chinese Media Agency

Simplifed Chinese translation copyright © 2015 by Yilin Press,Ltd All rights reserved.

著作权合同登记号图字：10—2010—379号

书　　名：第二人称观点：道德、尊重与责任

作　　者：[美国]斯蒂芬·达尔沃

译　　者：章　晟

责任编辑：于伊莎

特约编辑：陶泽慧

出版发行：译林出版社

ISBN：9787544751650

关注我们的微博：@译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

目录

扉页
版权信息
前言
第一部分
　第一章 主要观念（一）
　第二章 主要观念（二）
　第三章 第二人称立场与第二人称理由
第二部分
　第四章 责任与第二人称
　第五章 道德义务与责任
　第六章 尊重与第二人称
第三部分
　第七章 第二人称的心理学
　第八章 插曲：里德论正义对休谟论正义（以及当代的共鸣）
第四部分
　第九章 康德哲学中的道德和自主性
　第十章 尊严与第二人称：费希特主题的诸变化
　第十一章 自由与实践理性
　第十二章 契约论基础
参考文献

献给朱利安和威尔

前言

我想，我已经在无意间思考本书的话题很长时间了。我在三岁那年患上了一种眼疾（称作“斜视”），这使我不能够双眼同时看着一个物体。这对我的视力并没有太大影响。它最显著的后果由休谟在《人性论》中提及过，在那里他考察了一个有趣的元伦理观点，即引起错误信念是道德错误的来源。[1]休谟说，如果这个观点是正确的，那么“那些斜视的人”就是不道德的，因为我们经常“想象他们在向某人致敬或对某人说话，但他们却是在同另一个人打招呼”（Hume 1978：462n）。这一直是困扰我的问题：我难以使人们认识到我正试图认出他们。[2]我以为，这个问题促使我想要知道，对等承认究竟涉及什么，也促使我思考对等承认在人类经验中的普遍性，而且，最近我还有意识地思考它在道德理论中的重要性。[3]

这是一个熟悉的事实：我们相信的某些事情，实际上包含着我们不完全了解的复杂的敏感性。比如说，很多人直到反思了那些对话规范被严重违背的例子，才意识到他们接受了详尽复杂的对话规范（比如规定对话的距离）。对于涉及“第二人称观点”的现象来说也是如此。通过反思那些尊重规范和“第二人称权威”（传达要求、命令和期望的权威）被违背的例子，我们才发现我们对它们的隐含承诺。

更准确地说，我已经开始相信，第二人称观点对于道德理论具有根本的重要性，没有这个观点，我们就不可能充分理解很多核心的道德观念。在本书中，我将主张，道德义务和责任，对人的尊严的尊重和道德行动者的特殊自由，全都是不可还原地第二人称的。此外，我还试图提出一个论证，它同样能够从第二人称视角确证道德义务的权威和这些其他观念。

这里我必须祈求读者的耐心。虽然我希望我在本书将要指出的现象，是我们足够熟悉的，但我还是会以大家不熟悉的方式，用诸

如“第二人称理由”和“第二人称能力”这些抽象术语来分析这些现象。并且我的很多主张都是雄心勃勃的；毫无疑问，某些主张是过分雄心勃勃了。你可能会发现你的耐心很容易被消磨掉。不过，如果是这样，也有一种挽救办法。如果你的反应是恼怒或烦扰，这个反应可以发展成某种斯特劳森式的反应态度，也许成为某种对我的傲慢或者我浪费你时间的怨恨。如果这确实发生了，那么请你尝试退后一步考察这个想法或感受；你可能会发现，第二人称理由和权威的观念悄悄潜入了你的想法或感受。当然，如果你的反应是无聊或完全缺乏兴趣，这种挽救办法就不能起作用。

在思考我在本书中发展的观点时，我受惠于很多人，也许太多了，以至于我不能够得体地把我清楚记得帮助过我的所有人的名字一一列出。过去数年中，我在各种论坛和会议报告了这些观点的各种版本，从中我得到了极有帮助的反馈。我非常感激那些邀请我做报告的哲学系、学会以及个人。特别有价值的是，我能够在两个研究生讨论班上完成本书手稿的初期草稿——一个是2003年在俄亥俄大学，另一个是2005年在密歇根大学。我也受惠于无可计数的其他方式的交流。除了很多其他人外，我感谢Kate Abramson、Donald Ainslie、Elizabeth Anderson、Brian Apicella、Nomy Arpaly、Carla Bagnoli、Marcia Baron、Jack Bender、Alyssa Bernstein、Lorraine Besser-Jones、Simon Blackburn、Michael Bratman、Aaron Bronfman、John Broome、Vivienne Brown、Allen Buchanan、Sarah Buss、Vanessa Carbonell、Jules Coleman、David Copp、Randall Curren、Jonathan Dancy、Justin D’Arms、Julian Darwall、Will Darwall、Steven Daskal、Remy Debes、Richard Dees、John Deigh、Robin Dillon、Chris Dodsworth、Jamie Dreier、Andrew Eshelman、Nir Eyal、William Fitzpatrick、Samuel Fleischacker、Robert Frank、Harry Frankfurt、Robyn Gaier、David Garvin、Gerald Gaus、Allan Gibbard、Peter Graham、Robert Gressis、Charles Griswold、Michael Hardimon、Christie Hartley、Sally Haslanger、Daniel Hausman、Susan Hawthorne、Barbara Herman、Pamela Hieronymi、Thomas E.Hill Jr.、Ted

Hinchman、Paul Hoffman、Tom Hurka、Paul Hurley、Nadeem Hussain、P.J.Ivanhoe、Daniel Jacobson、Agnieszka Jaworska、Marie Jayasekera、Robert Johnson、Rachana Kamtekar、Rob Kar、Daniel Keen、Christine Korsgaard、Michelle Kosch、Richard Kraut、John Ku、Arthur Kuflik、Rahul Kumar、Joel Kupperman、Rae Langton、Mark LeBar、David Levy、Ira Lindsay、Erica Lucast、Eric Mack、Tito Magri、Douglas MacLean、Michelle Mason、Joe Mendola、Martha Nussbaum、Howard Nye、Derek Parfit、James Petrik、Philip Pettit、Sara Postasi、Jerry Postema、Luke Potter、Ryan Preston、Wlodek Rabinowicz、Peter Railton、Joseph Raz、Andrews Reath、Connie Rosati、Jacob Ross、Emma Rothschild、Geoff Sayre-McCord、T.M.Scanlon、Brian Schaefer、Tamar Schapiro、Eric Schliesser、Franklin Scott、Mark Schroeder、Nishi Shah、Nancy Sherman、Walter Sinnott-Armstrong、Anthony Skelton、Matthew Smith、Michael Smith、Jim Staihar、Jason Stanley、Michael Stocker、Sigrun Svavarsdottir、Julie Tannenbaum、Valerie Tiberius、Kevin Toh、Mark van Roojen、David Velleman、Peter Vranas、Kendall Walton、Gary Watson、Eric Weber、Marshall Weinberg、Andrea Westlund、Susan Wolf、David Wong、Allen Wood、Gabriel Zamosc-Regueros、Kate Zawidzki、Lei Zhong和Arthur Zucker。

我也接受了大量来自机构的支持，没有这些支持，这本书就不可能存在。国家资助的人文奖金在1998年至1999年资助了我一个别的项目，但是它使我思考了我在这里发展的观点。密歇根大学哲学系的詹姆斯·B.纳尔逊和格雷斯·J.纳尔逊奖金使我在2002年至2003年有一年时间离开教学岗位进行研究，在此期间我写作了本书的初稿。目前我在密歇根大学公休假的支持下完成手稿。

书中的某些部分借鉴了早先出版的内容。第五章的一部分基于《现代自然法中的自主性》，发表于New Essays on the History of Autonomy（ed.Larry Krasnoff and Natalie Brender,Cambridge：Cambridge University Press，2003），经过剑桥大学出版社的同意

用于本书。第六章来自《尊重与第二人称观点》，发表于Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association 78（2004）：43—60；经过美国哲学学会的同意用于本书。第十章的某些内容立足于《费希特与第二人称观点》，发表于International Yearbook for German Idealism 3（2005）：91—113；经过沃尔特·德·格鲁伊特出版集团同意用于本书。

我也要为我从哈佛大学出版社以及他们的工作人员和审稿人员那里获得的帮助表示感谢。Lindsay Waters是给予我激励和智慧的一个源泉。出版社的两位审稿人员提供了很多非常有用的建议。

一如往常，我最感激的是我在密歇根大学哲学系的同事、学生和其他教职人员，特别是Elizabeth Anderson、Allan Gibbard和Peter Railton，以及在我写作本书期间在该系的David Velleman，他们使安娜堡成为研究道德哲学的理想之地。

最后，我将本书献给我的两个儿子Julian Darwall和Will Darwall。在我写作本书时，没有什么比我和他们谈论本书观点时，他们表现出的鼓励和理解给予我更大的支持。我在这方面和其他很多方面都深受他们的帮助。

第一部分

第一章　主要观念（一）

人是自我产生的主张的来源。

——约翰·罗尔斯，《道德理论中的康德式建构主义》

当我们向彼此的行为和意志提出要求和认可这些要求时，你我采取的视角被称作第二人称观点。[4]这个观点可以明确表现于言语中，比如J.L.奥斯丁细致研究过的以言行事（performatives）——要求、非难、道歉等等——也可以只是隐含于思想中，比如怨恨和内疚这类斯特劳森式的反应情感（Austin　1975；Strawson　1968）。[5]无论是明确说出的（“你是在和我说话吗？”），还是像在怨恨的沉默中那样，仅仅是隐含的和感受到的，对等传达具有的我—你—我结构都以第二人称观点的角度贯穿于思想和语言中。

奥斯丁告诉我们，向他人传达的言语行为具有一些“恰当条件”。为了使言语行为得以准确实现，或者实际上仅仅是得以实现，这些条件必须得到满足（Austin　1975）。举例来说，为了使一句话成为一个命令，必须有某些约定俗成的权威关系作为背景，并且这种关系必须成为说话者和被传达者的共同知识。不过，奥斯丁关注的不是伦理学。他关心的是社会和语言问题：为了使言语行为在习俗上成功，必须满足何种条件？说话者在事实上具有相关权威就足以使一句话等同于一个命令；她不需要在法理上具有这个权威。

然而我们的问题是规范性的。命令是声称为一个人提供特殊类型的（规范性）行动理由的一种传达形式，我称这种理由为第二人称理由。[6]一个理由之所以成为第二人称的，是由于这个理由建立于传达者认为他与被传达者之间具有的（法理的）权威关系之上。因此，与其他类型的实践理由不同的是，第二人称理由必须能够在这些关系之内被传达。[7]并且正如我所表明的，第二人称理由的独特性也体现于

它们向意志提出的那种主张。

为了使一个言语行为成为习俗所定义的那种行为（比如一个命令），或者为了使一个行为不沦为奥斯丁所说的“滥用”（即一个真正属于某种类型，但却违背了该类行为某些惯例的行为，比如不真诚的承诺），奥斯丁式的恰当条件必须得到满足（Austin 1975：16）。[8]然而，我们感兴趣的是我们可以称为“规范性的恰当条件”的那些恰当条件：即为了使第二人称理由实际存在和通过第二人称交谈成功传达所必须满足的条件。

当一个人试图为另一个人提供一个第二人称理由时，她就声称与她的被传达者处于一个相关的权威关系中。我会说她的传达预设了这个权威。我这个说法只是想说，具备权威是她试图传达的理由的有效性的必要条件，因而是向她的被传达者成功提出理由的一个规范性恰当条件。因此，作为向她的对话者提出理由的尝试，她必须假设这个权威，正如她必须假设提出理由的所有规范性恰当条件都得到满足一样。

除了传达的不同具体形式所要求的具体预设之外，本书的一个主要论断是，第二人称传达一般包含某些嵌入其中的预设。我认为，为了可理解地进入第二人称立场，并且向彼此提出主张和要求，你我都必须预设我们单纯作为自由和理性的行动者所分享的共同的第二人称的权威、能力和责任。

第二人称理由

为了让读者对我尝试提出的那种观点有所了解，我们可以比较一下你在试图向某人提出一个停止引起你痛苦（比如将他的脚从你的脚上挪开）的理由时可能采取的两种不同方式。

一种方式是让他对你的困境感同身受，因而导致他想要使你免于痛苦。[9]假如他有这个欲求，他便会将你的痛苦看作一件坏事，一个他（或事实上任何有能力的人）有理由去改变的世界状态。而且最自然的是，他不会将他希望你免于痛苦的欲求当作这个理由的来源，而

是把这个欲求当作了解本来已经存在的理由的一种形式[10]。当他希望你摆脱痛苦时，他将会把这个可能状态视为世界存在的更好方式，视为一种如摩尔所说的“应当为其自身而存在”（Moore 1993：34）的结果或状态[11]。

这种情形在结构上与纯粹认知的例子完全类似，比如你给他一个理由相信你实际上处于痛苦之中。如果他认可事情从他的欲求的视角看起来的样子，他就会接受一个挪开他的脚的关于世界状态的和行动者中立的理由[12]。这个理由本质上并非是针对他作为一个导致另一个人痛苦的行动者的。从最根本上来说，对于任何可以解除你痛苦的人，这个理由都存在，所以对于他也存在，因为他完全能够做到这点[13]。最终，通过这种方式“给予”他理由时，你不会像让他看到理由无论如何都存在那样将理由传达给他，不论你是否让他看到这个理由，或者甚至你是否有能力做到这点[14]。这里有两个要点。首先，在指出那个理由时，你将会是在认知上而非实践上指引他，即便问题是关于实践理性的。作为这种给出理由的形式，你将会要求他同意，他在某种程度上有理由做些事情，而不是要求他同意去做这件事。因此，你可以提出的任何主张都会是针对他关于实践理由的信念，而不是直接针对他的意志的。其次，你向他提供理由的能力，绝不依赖于他认为你在尝试向他提出理由，或者认为你有能力或权威这么做。任何你可以用来使他看到那个理由的事情都能满足需要。事实上，如果他真的认为你是像小孩那样没有自卫能力，容易受到伤害，以致不能与他理论，事情反而变得最为有效。

第二种方式是，你可以提出一个主张或者一个声称有效的要求。你可以说一些话来断言或暗示，你有权威主张或要求他移开他的脚，并且同时传达这个要求。你可以作为被他踩到的人，也可以作为道德共同体（这个共同体的成员认为自己可以要求人们不要踩彼此的脚）的一名成员，或者同时作为这两种身份，提出这个要求。不管以哪个身份，你传达的理由都是行动者相关而非行动者中立的[15]。这个理由从最根本上将会与在他与他人（以及他自己）的关系中从他的角度看到的那些关系有关。在这个例子里，这些关系就是他踩到你的脚，因而使你痛苦，给你带来不方便，等等。这个理由传达给他时，他不是

单纯作为某个能够改变某人痛苦，或某个引起另一个人痛苦这些糟糕状态的人。比方说，假如他能通过狂踩你的脚这种令人咋舌的古怪方式而阻止另外两个人制造巨大的痛苦，第二种理由，即基于要求的（因而是第二人称）的理由不会建议他这么做。[16]相反，作为一个引起他人剧烈痛苦的人，他会被传达我们通常假设自己有权威要求人们不要如此对待彼此的那种要求。[17]

就我们的目的而言，重要的是，只有当一个人接受你具有（第二人称地）向他提出要求的权威时，他才可能合理地接受包含在你的主张或要求之内的，第二种挪开他的脚的理由。接受一个有效的主张或要求正是如此。[18]如果他接受你可以要求他挪开脚，他也必须接受你在他不这么做时有理由抱怨，或者作出某些其他形式的寻求责任的回应。与第一个基于状态或后果的理由不同，第二个理由是第二人称的，因为第一个理由在概念上独立于提出要求或认为某人负有责任时进行的第二人称传达，第二个理由并不独立于此。一个第二人称的理由，它的有效性依赖于预设的权威和人们之间的责任关系，因此也依赖于理由在人与人间传达的可能性。在指令、请求、主张、非难、抱怨、要求、承诺、契约、同意、命令等等之中传达或预设的理由，在这个意义上都是第二人称的。若非它们在第二人称交谈中的作用，这些理由根本不会存在。它们的第二人称特性解释了它们的行动者相关的性质。由于第二人称理由总是根源于行动者彼此之间的关系，它们在根本上总是行动者相关的。[19]

可能很明显的是，依赖于命令或请求的理由在这个意义上是第二人称的，但是我认为道德义务和要求一般而言也是第二人称的。（这一点在我前面的评论中有所暗示，我说你不仅仅可以作为受害者，也可以作为道德共同体的一员，来要求某人停止引起你的痛苦。）我认为，为了以通常的方式将道德义务理解为与道德责任相关的，我们必须认为道德义务涉及从道德观点——也就是从（第一人称复数）道德共同体的视角——看来“具有力量”的要求。[20]然而，正如我即将阐明的，这并不减少它们的第二人称特性，因为这关乎它们“传达要求”的品质。[21]

当然，有一些限制我们对待彼此行为的行动者相关规范和理由，可能不是第二人称的。我们可以认为人的脚是类似圣地一样的东西，所有人都有理由避免踩踏它们，而不需要假设这个理由与任何人甚至上帝提出要求的权威有关。然而，一旦我们认为，基于我们能够或者可以合理向彼此提出要求这个事实，我们就有一个理由禁止踩踏别人的脚，或者一旦我们知道我们对禁止这种行为负有责任，我们就具有了一个第二人称理由的观念——若非因为包含在主张或要求中的第二人称传达的可能性，这种理由根本不会存在。

由于第二人称理由在根本上总是行动者相关的，第二人称立场是第一人称立场（不论单数或复数）的一个版本。这个视角是我们（不论是作为一个“我”或是作为一个“我们”的部分）在传达实际的想法或语言，或者认可来自他人的传达时所预设的视角，与此同时我们也提出或认可了一个针对意志的主张或要求。它涉及实践导向的和指导实践的思想，这个思想针对一个自由和理性的行动者并向他提出一个主张。第二人称立场所排除的是第三人称视角，即为了实践的目的，不从与自己的关系中看待他人（和自己），而是将他们（或自己）看作“客观的”或“行动者中立的”（包括看作与那个人自己相关的）。第二人称立场也排除缺少传达的、第二人称要素的第一人称思考。

因此，尽管第二人称传达总是第一人称的，但它从来不单纯是第一人称的。我们可以采取不论单数或复数的第一人称视角，而不需要明确地向某人传达。即使所有言语（可能还有思想）都涉及某种形式的隐含的传达，这本书的一个中心主题是，在针对意志提出的特殊主张这方面，第二人称实践理由的传达不同于其他形式的理由提出（比如建议）。

逻辑关系和个人关系

为了帮助理解第二人称理由的观念，我们可以考察克里斯蒂娜·科斯嘉对托马斯·内格尔“道义论约束”是行动者相关的这一观点的批评[22]。科斯嘉引用了内格尔的评论：这些约束“允许受害者可以总是抗议那些以伤害他为目标的人”；对此科斯嘉回应道，“这个说法绝对正

确，”但是“认为道义论理由是行动者相关的理论……不能容纳这个说法”（Nagel 1986：184；Korsgaard 1996d：297—298）。我认为，道德要求在概念上与要求服从的权威相关联。科斯嘉注意到，从行动者有一个做某件事的行动者相关的理由这个事实，我们不能推出如果他不如此做，那么任何人都有理由抱怨。用我们的术语来说，不能由此推出任何第二人称的权威。然而在我看来，理由的行动者相关性并不能解释这个不足。的确，正如我说过的，在总是具有对行动者的不可消除的反身指称这一最熟悉的意义上，第二人称理由在本质上是行动者相关的[23]。事实是，不论一个规范或理由是行动者相关的或是行动者中立的，除非它是第二人称的，否则就不能从行动者违反了规范这个事实直接推出任何反对的理由；事实上，不论这个规范或理由的力量或优先性如何，都不能由此推出任何反对的理由。我们可以承认一个行动者相关的或行动者中立的，不论任何程度优先性或紧迫性的规范或理由，而不用承认任何人要求他服从这个规范或理由的权威。前者在某种程度上是规范或理由的逻辑形式或力量的问题，而后者则与它们的第二人称权威有关。

根本上来说，科斯嘉想要拒斥行动者相关/行动者中立的区分，并主张所有的行动理由都必须能够被“共享”。正如她提出的关于“道义论”的道德义务所包含的理由的观点，“它们完全取决于彼此交往的人们之间的关系。它们是主体间的理由。”（Korsgaard 1996d：298）科斯嘉的这个论断与我在本书所捍卫的观点有一个根本的共同点：道德义务按照这种方式是不可还原地第二人称的（尽管与科斯嘉不同的是，我看不出为什么所有的行动理由在这个意义上都必须是可共享的）。[24]然而，在我看来，道德义务的第二人称特质不能用它们的逻辑形式的非第二人称特点解释，也不能通过它们在任何通常意义上是公共的或私人的来解释。[25]正如我希望澄清的，第二人称权威毫无疑问是道德义务的一个根本的、不可还原的方面。

一个理由是否是第二人称的，这不是一个逻辑关系的问题，而是人的关系的问题。第二人称理由塑造了我们彼此之间的关系。而且我认为，与道德义务和人们的平等尊严相关的，是我们以第二人称方式彼此联系时所承诺的东西。

不可还原的第二人称概念循环

第二人称理由总是与一种特定的第二人称实践权威相关，即提出要求或主张的权威。[26]提出有效的主张或要求总是预设了提出此主张或要求的权威，也预设了得到恰当授权的主张产生了一个特定的服从要求的理由（一个第二人称理由）。此外，这些概念也全都涉及负责（responsibility）或责任（accountability）的观念。提出要求的权威不仅蕴含了一个传达者服从要求的理由，也暗示了他有责任这么做。[27]反过来讲，责任蕴含了认定责任的权威，这个权威又蕴含了提出主张或要求的权威，也就是传达第二人称理由的资格。因此，这些概念——第二人称权威、有效的主张或要求、第二人称理由和责任——构成了一个可以相互定义的循环；每一个概念都蕴含其他所有概念。而且，我认为不可能从外部打破这个循环。单纯由还未隐含地成为第二人称的规范性和评价性概念构成的命题，不能够为由这个循环内的概念构成的命题建立充分的基础。

例如，这一点在接下来是重要的：这种不可还原的第二人称实践权威区别于其他种类的权威，并且不能还原为其他种类的权威。比如考察一下认知的权威。即使我们尊重认知权威的方式经常是第二人称的——在关于要相信什么的讨论中赋予某人的认知论断以一定分量——认知权威本身不是第二人称的；它是第三人称的。它在根本上依赖于人与事实或证据的本来关系，而不依赖于她与其他理性认知者的关系。甚至在我们认可某人关于某事的说法的证言的情况中，这个第二人称权威可以因为缺乏足够的第三人称认知权威而丧失。如果我们有理由不相信她的信念或判断，那么我们也有理由拒绝她的第二人称的认知论断。此外，完全私人地尊重认知权威是可能的，这不需要任何形式的对他人的认可，比如当某人根据他在会议室斟茶递水时偶然听来的可靠的股市信息采取行动。

然而，传达第二人称行动理由的权威在根本上是第二人称的。当一个中士命令她的部下匍匐前进时，她的部下通常认为，她由此提供给他们的理由来自于她向他们下达命令的权威和他们服从的责任。这与一个建议者的地位不同，她的这个地位不能仅凭她有能力了解她的

部队行为的非第二人称理由就能够获得。这是霍布斯著名的“命令”和“建议”的区别。[28]中士的命令提出了一个理由，如果她不具有通过命令传达理由的权威，这个理由就不可能存在。与此类似，当你要求某人把脚从你的脚上挪开时，你预设了一个传达这个第二人称理由的不可还原的第二人称立场。

当然，这不意味着传达一般的或某种特定的主张或要求的权威不需要辩护，也不意味着一个人不可以至少部分地由于她的知识或智慧而具有这样的立场。我的观点仍然是，这个立场自身既非任何形式的第三人称或认知的权威，也不能由第三人称或认知的权威推出。而且我认为，第二人称立场只能在要求、责任、第二人称理由和与它们相关的权威种类这四个概念构成的循环之内得到辩护。我认为，从根本上来说它必须在第二人称观点之内得到辩护。

因此，这两个观念有重要的不同：一方面是权威的或约束性的规范的观念，它是我们所熟悉的蕴含真实的规范性理由的有效的应当；另一方面是对他人的权威的（第二人称的）主张或要求的观念。比如，本书的一个核心论断是，人具有的被称为不可侵犯的价值或尊严的东西，具有一个不可还原的第二人称要素，这个要素包含要求以某种方式对待彼此的权威，比如不要踩别人的脚。可以肯定的是，尊严在某种程度上包括人们必须怎样对待他人和不能怎样对待他人的方式，正如有时我们所说，人是不能以特定方式对待的存在者（Kamm 1989，1992；Nagel 1995）。但这只是它的一个部分，因为有些对我们的要求是没有任何人有立场向我们提出的。比如，理性要求我们不要相信与已知前提的逻辑后果相矛盾的命题。但只有在特定情况下，我们才有资格要求彼此按照逻辑推理，比如当你和我试图弄清楚应该共同相信些什么的时候，甚至在这个情况下，权威也明显来自一个道德或准道德的方面：我们致力于一个共同的目标。[29]按照这种方式，逻辑推理的要求在根本上不同于建立于人的尊严之上的那些要求——也不同于更一般意义上的道德要求。我认为这个概念的一部分是说，道德义务就是我们在道德上对其负责的那些人具有权威要求我们去做的那些事。很明显，这不是一个逻辑要求或一个理性要求的任何类型概念的一部分。[30]

我认为，我们作为人的尊严包含不可还原的第二人称权威，它要求尊重这种权威，尊重那些赋予我们要求他人服从的立场的要求。尊严不只是一系列与人相关的要求；它也是人们通过认定彼此负有这样做的责任来要求彼此服从的权威。人们可以接受一阶的规范，这些规范塑造人们的尊严，并且由此严格约束自己，而不需要接受任何人命令他这样做的权威。他甚至可以在恰当的意义上将这些规范当作要求性的规范接受，而不需要接受某人对他的服从提出的主张。然而我认为，这样他就还没有完全承认人的尊严或者尊重人的尊严。这些尊严和人包含不可还原的第二人称维度。

因此，在某种力量或优先性的做某事的规范性理由（我们应该做什么或必须做什么的理由）和任何人具有主张或要求我们这样做的权威之间有着一般的差别。[31]比如，如果上帝有权威要求我们服从某些规范，他下达命令的权威不能还原为任何这些规范自身可以产生或蕴含的规范性理由，事实上也不能还原为他在这方面的知识。[32]

斯特劳森观点

考察P.F.斯特劳森在《自由与怨恨》（1968）中对道德责任的后果主义理解方式的著名批评，我们可以从一个不同的角度发现相同的基本观念。斯特劳森反对通过惩罚和道德责任实践“在按照对社会有益的方式规范行为方面的效用”来为它们提供辩护的那些解释，他认为对社会有益不是关于“如我们所理解的”（72，74）道德责任实践的“正确类型”的理由。当我们试图认定人们负有责任时，这么做在特定的情形下或一般而言是否值得欲求是无关紧要的，有关系的是人们的行为是否应该受到谴责，以及我们是否有权威要求他作出解释。对于确证态度和行动合理性而言（其中认定某人负责根本上就在于这些态度和行动）可欲求性自身是一种错误的理由。

我们可以将以上观点称为斯特劳森观点。我们在杜威那里发现本质上相同的观念。杜威说道，“将它们呈现为可以满足欲求并且因而是善的那些对象，与作为对我们的行为提出应该被认识到的要求而出现于我们面前的对象，它们的起源和操作模式都有内在的不同。它们

不能彼此还原。”为了避免我们误以为他用“要求”不是在说某种根本上第二人称的东西，杜威在一个脚注中补充说：“生活在一起的人们不可避免要对彼此提出要求。”（1998b：319）[33]所以我们也可以称这个观点为杜威的观点。

斯特劳森观点阐明了一个更一般的现象，我们可以称之为理由问题的错误类型。例如，我们可能有实用的理由相信某个命题，但这不会使该命题变得可信（Shah 2003）。它并不根据应用于信念的特定理由和标准来为相信这个命题提供理由。与此类似，正如达尔姆斯和雅各布森所指出的，从觉得某个笑话尽管好笑但在道德上不正当这个事实推出这个笑话不好笑，这是一个“道德谬误”。[34]前者对于辩护笑话在相关意义上不好笑而言，是一个“错误类型”的理由（D’Arms and Jacobson 2000a）。

一个考虑因素要成为正确类型的理由，它必须根据自身来辩护相关态度。它必须是关于某个对象的一个事实或对象的特征，对这个事实或特征的恰当考量能为某人的理由提供一个导向这个考虑因素得到合理性确证的态度。[35]在这个考量因素基础上，人们必须能够（或将会恰当地）把态度当作关于是否要如此行动的考察（思考）过程的一个结果。比如，在考虑是否要相信某个命题p时，我们不可能通过反思相信p会带来的好结果而得出我们关于p的信念的思考结果。这是值得相信p的正确种类的理由，不是相信p的正确种类的理由（正如人们可以通过反思相信p会带来的好结果而希望相信p这个事实所表明的一样）。可欲求性与欲求的特定规范和理由有关，可信性则与信念的特定规范和理由相关。

与此类似，负责任的人和应受谴责的人与认定人们负责和谴责他们时所涉及的特定态度和行动的规范相关。认定他们负责的可欲求性（不论是道德的、社会的、个人的，还是其他可欲求性），或者为什么认定他们负责是可欲求的原因，都是确证如此做的正当性的错误类型理由，因为认定他们负责与他们是否有责任或是否应受谴责相关。[36]可欲求性与欲求的理由和规范相关。从道德的观点来看，什么是值得欲求的，与我们在相关意义上可以合理认为某人负有责任或可以合

理谴责他们是完全不同的两个问题。

斯特劳森将认定人们负责时所涉及的特定态度称为“反应态度”，并给出了愤怒、怨恨、内疚、谴责等著名的例子。斯特劳森还指出了评论者们已经强调过的一点，即反应态度隐含地提出了要求。它们总是包含对彼此的某个行为的“期望和要求”（1968：85）。[37]反应态度总是与某人可能被认定的东西相关，所以它们总是预设了认定某人负责或要求某人的权威。因此，道德的反应态度预设了要求和认为彼此有责任服从道德义务（这些正是我们能够合理地将彼此认定为道德共同体成员的标准）的权威。但它们也预设了，我们认为负有责任的那些人也同样具备这个资格。斯特劳森说，他们以这种方式对待另一个人，“继续当他是道德共同体的一员；只是认为他是一个违背了道德共同体要求的成员。”（93）由此我们可以推出，反应态度在我们所说的意义上是第二人称的，与这些态度特定相关的伦理概念（应受谴责，道德责任，我认为还有道德义务）全都具有不可还原的第二人称特征，这些特征从概念上将它们与第二人称理由相关联。

权利

第二人称循环中的另一个核心伦理概念是权利的概念，或者更明显地，是主张权利的概念。例如，你可能认为，故意踩你的脚，侵犯了你针对他人拥有的一项权利。如果你这样认为，那么你就不仅仅认为其他人应该或者甚至必须注意不要踩到你的脚。甚至强制规范的确立也不等同于存在一项权利。正如范伯格所强调，具有一项主张权利，就是拥有一个“立足”之处（如果你允许在此使用比喻的话）也就是向你拥有权利的对象提出主张或要求。它包含拒斥、抱怨、抗议的第二人称权威，可能还有使用其他强制手段的权威，后者可能包括在权利受到侵犯时获得补偿。[38]除了存在重要的理由反对他人踩你的脚之外，事实上，除了道德共同体成员有立场要求人们不要踩你的脚之外，如果你还具有一项权利，那么你就有立场对可能踩你脚的人们提出一个特别的要求——你有拒绝的权威，可以要求赔偿，等等。

这一点在霍菲尔德（1923）的著名陈述中有所暗示。[39]根据霍菲

尔德，只有当一个人有义务为另一个人做某件事时，后者才有主张权利要求前者为她做这件事。[40]这不单纯存在于他人应该做这件事或者具有好的或充分的理由做这件事，甚至也不单纯在于这个人做这件事的理由在拉兹所谓没有恰当衡量对抗因素的意义上是排他性的（1975），而是在于主张权利的拥有者要求服从以及要求对于不服从的补偿的权威。[41]因此，权利在概念上与第二人称理由相关。当然，对于他人而言可能会有一些非第二人称理由去做我们有权利要求他们做的事，但与那个权利有特定关系的理由是第二人称的。如果不是在使用这个权利时被传达，这个理由就根本不会存在。

其他类型的权利也是第二人称的，即使不那么明显。如果踩你脚的人有权利或者在道德上有这么做的自由（有霍菲尔德主义的自由），那么不论是你或是其他人都没有立场要求他不这么做或对此抱怨。在他著名的文章《是否有自然权利？》中，哈特遵循一个从费希特到康德的古老传统。他认为，权利的观念在概念上与存在一个关于限制自由的特殊辩护相关。[42]哈特写道，这个概念领域的核心要素是“在使用或威胁使用暴力以确保[43]义或公平或某人的权利时，不存在任何不一致，相反这是一种特殊的一致”（1965：178）。对于以下来说重要的是，相关的“一致性”不能以非第二人称的方式充分把握。[44]这是斯特劳森观点的一个方面，并且它与我马上要提到的普芬多夫和费希特的有很深联系的观念相关联。只有当一个人有权威对另一个人的意志提出主张时（如果没有人，包括这个人自己，有抱怨或要求其他的权威），他强制他人自由以及指导他人意愿的行为才会存在“正确种类”的正当性辩护。否则将意志强加于人就是赤裸裸的强迫。

相比对权利的关注，我们目前对道德义务的关注更直接。然而，正如哈特自己注意到的，尽管“道德义务”有时被用作一个“一般的标签”来标记“道德上我们应该做的事”，这个概念具有的狭义更恰当限制的内容，它与权利的概念有内在关联（1965：178）。[45]两个概念都不能独立于主张或要求的（第二人称的）权威得到理解。正如权利包含主张他所具有权利的东西的权威，道德义务也在概念上与道德共同体所能要求的东西（以及没有人有权利不做的事情）相关。我在道德

上有自由做的事，正是那些没有人可以合理要求我不要做的事，不论他们是作为道德共同体的成员（没有相冲突的道德义务），还是作为一个个体（没有相冲突的权利）。

第二人称传达的预设

我认为，传达任何形式的第二人称理由，总是伴随有关传达者和被传达者的第二人称权威、能力以及责任的某些预设。我将集中于第二人称要求和给出理由的纯粹的例子，排除操纵、诱骗，或者任何形式的非理性的影响（换句话说，集中于作为第二人称传达的实际例子）。在纯粹的例子中，传达者试图给被传达者提供一个行动理由，这个理由，正如我所认为的，建立于他所预设的预期被传达者会接受的规范性关系之上。这个预设包含些什么？包含非常多。

费希特的观点

康德之后的德国观念论者约翰·戈特利布·费希特认为，纯粹第二人称的传达总是预设了通过行动者自己的自我规定的选择来指导一个行动者的意志。费希特认为，只有通过这种方式，它才能同时将她当作一个自由的行动者来交流和指导。我将这个观点称作第二人称传达的费希特分析。我将捍卫费希特的分析，并进一步论证费希特分析支持了费希特观点，即任何第二人称的主张或“命令”（Aufforderung）都预设了一个共同的能力和权威，因此预设了作为自由和理性人的责任，以及一个传达者和被传达者共享的并得到恰当对等承认的交互的第二人称性（Fichte 2000）。第二人称传达的条款使得双方都把对方看作（用罗尔斯的著名表达来说）“自我产生有效主张的来源。”（1980：546）不论它们预设了什么样的更具体的用来定义差别的权威，每一方都同样需要假定自由和理性的人具有共同的尊严或权威来传达（以及被传达）第二人称理由。[46]每一方也必须预设他们共同的第二人称能力，也就是根据这些理由为自己做出决定的能力，这个能力包含不能还原为对任何对结果的欲求的动机，因为这些理由是不可还原地第二人称的。[47]

因此我认为，甚至当第二人称理由给出所明确预设的权威关系，与我们认为刻画了道德观点特征的完全平等不相一致时，所有的第二人称理由给出中仍然存在一种形式的相互尊重。任何纯粹的主张或要求的例子都预设了对于进入第二人称推理而言必要的立场。具体说来，它预设了（按照费希特的说法）“命令”人们根据第二人称理由（即便它们是层级制的）自由地规定自身行为的合法传达形式与强迫[即单纯引起想要的“剥夺（行动者的）自由行为能力”的行为的不被允许的方式]之间的区别（Fichte　2000：41）。[48]这意味着只要第二人称传达断言或预设了差别性的权威，它就必须也假设这个权威对于作为自由和理性行动者的被传达者而言是可接受的。

费希特认识到他的观点对于权利哲学的根本重要性，所以在《自然权利基础》的开始将这个观点作为“权利概念演绎”的一部分。[49]费希特认为，如果一个权利就其本质涉及了主张或要求的权威，第二人称传达也同样预设了传达者和被传达者自由地根据第二人称理由规定自身的能力和权威。这些第二人称理由的有效性本身，依赖于这个权威以及他们通过承认权威而自由地规定自身的能力。他也认为，这使得传达者和承认权威的被传达者接受了一个基本的权利原则：“在所有情况下，我都必须将外在于我的自由存在者看作自由存在者，也就是说，我必须通过他的自由的可能性概念限制我的自由。”（2000：49）强迫（即试图在缺乏对方可以接受的第二人称理由的情况下指导某人的意志）和在第二人称权威的保障下向某人的意志提出一个指导性的要求之间的区别，预设了传达者和被传达者作为自由和理性的存在者分享一个共同的权威，而这一点是他们在提出和接受一个命令时对等承认的。

费希特将这个洞见与理论理性和实践理性的根本区分联系起来。我认为这是正确的。第二人称传达既使得一种与理论领域完全没有相似性的实践自由成为可能，也同时使我们意识到这种自由的存在。通过将这种实践自由与康德的意志自主性概念相联系，我将发展和捍卫这个论断。我认为，为了恰当地发展出人的尊严和意志自主性这些核心的康德主义概念，费希特的观点恰好是我们所需要的。

普芬多夫观点

除了用来建立费希特观点的费希特分析以外，最后我们还需要塞缪尔·普芬多夫在捍卫17世纪神学唯意志论的道德律理论时发展出的一个观点。根据普芬多夫，道德义务与责任的关联可以通过道德律来自上帝的命令这个事实得到解释。道德义务归根结底都是对于上帝的义务。但普芬多夫也认为，只有当上帝把我们作为理性行动者来进行传达，并且我们和他都按照某种方式来理解这种传达时，道德义务才能够通过这种方式产生。普芬多夫观点认为，真正的义务只能来自预设了传达者的第二人称能力的传达。[50]为了使得认定某人负责可以理解，我们必须假设她能够在她自己的推理和思想中认定自己负有责任。[51]为了做到这点，她必须能够对自己采取第二人称观点，并从这个观点出发对她自己提出要求和承认这些要求。因此，上帝为了能够通过他的命令使我们具有义务，他（和我们）必须假设，我们不仅能够出于对强制我们服从的法令的恐惧而行动，也能够通过“（对自己）承认，已经向那些违背了已颁布规则的人指出的那种灾祸降临在这个人身上是公正的”而行动（Pufendorf 1934：91）。这是一种强制与根据内在地接受权威的要求而自由地自我决定之间的区别。为了对上帝的命令负有义务，我们必须能够对我们自己采取第二人称观点，必须能够将内在地提出的要求[这些要求的（第二人称）权威是我们自己所接受的]作为行动理由。

对斯特劳森观点、费希特观点和普芬多夫观点的恰当重视和理解，使我们能够看到，为什么任何第二人称传达不论怎样都预设了传达者和被传达者作为自由和理性的行动者所分享的一个共同的第二人称能力、责任和权威。正是对第二人称观点的假设使我们进入交互定义的第二人称概念的循环之内，使得我们承认自由和理性人的平等尊严。这个观点在实质上可以用罗尔斯的术语来如此表达：第二人称传达使我们进入了“公共理性的”和“合理的”空间而非（仅仅是）个体“理性”的空间（Rawls 1980，1993）。任何这样的传达都不可避免要预设它的被传达者能将它提出的主张和作为这些主张基础的权威作为合理的来接受，因此它假设了相互尊重和相互负责之间的关系——二者

以公共理性和合理性概念作为中介。

但是，我们完全有可能给予人们非第二人称的行动理由，而不用假设向彼此提出理由的共同能力和权威。比如，如果上帝能够使我们看到地狱之火的危险，他就已经给了我们不要犯罪的理由，不论他或我们是否具有任何第二人称的权威。他也不需要预设我们按道理来讲会接受任何事情。换句话说，我们是否在与此相关的任何意义上是理性的，仅仅取决于我们是否能够看到相关的理由，并将它们作为行动理由。与此类似，你可以使某人看到你的痛苦，使他认为你的痛苦是一件不好的事，因此认为任何能够改变这个糟糕状态的人都有理由改变它，而不需要引出你们对于彼此的权威的议题。然而，当我们传达第二人称理由时，理由自身的存在依赖于它的接受者是否能够合理地接受作为这个理由表面上的来源的那个权威关系。这是费希特观点的一个结果。这也是为什么像罗尔斯和斯坎伦他们的契约论框架最终必须将“我们亏欠彼此的”（即我们能够从彼此有权威地要求的）与相互尊重和合理一致的检验相联系（Scanlon 1998）。我认为正是我们从第二人称观点预设的平等权威从最根本上为契约论奠定了基础。

我应该澄清以下这点，我并不由此认为第二人称传达的参与者总是接受或意识到这些预设，或者必要的预设必须总是可以被他们认识到。[52]自由和理性人之间的道德共同体的观念是相对较近的人类历史取得的重要成就，我们没有理由认为它对于比如一个提出主张或命令的古希泰人来说是存在的。普芬多夫自己无疑会否认我认为他通过他提出的区分所承诺的那些东西。我的论点是，我指出的那些假设是第二人称传达的假设，因为（第二人称）理由只有在这些假设成立时才能被有效提出。它们是一般而言的第二人称理由（纯粹）对话的“规范性恰当条件”。

事实上，一个纯粹的第二人称理由传达和非理性的影响形式（或者其抽象表达：作为第二人称传达）之间的区分无疑是相对新近的。当我说传达第二人称理由附带了某些预设时，我是在谈论纯粹的情形，这个情形与它暗含的预设一道，只有通过内省才会清楚呈现（尽管从内省的角度来看，这些预设总是隐含的）。[53]我的观点是，共同

的第二人称性是第二人称传达自身成功的必要条件，也就是相关理由实际存在或被给予的必要条件。

为了进行类比，可以考虑一个类似的观点：惩罚只有基于意志自由的假设才能完全得到辩护。我们很可能没有理由认为意志自由的观念，至少是它的现代形式，对于古希泰人而言是存在的，但是他们当然有某种类型的惩罚。[54]毫无疑问，他们的实践在很多方面都不同于我们将要考察的纯粹惩罚的例子。但这正是我的观点。意志自由可以合理地被看作我们所区分的（就其自身而言）纯粹情形中的惩罚的预设。我认为，类似的观点对于一般而言的第二人称理由的纯粹传达同样成立。

第二章　主要观念（二）

道德义务声称的规范性

对道德义务声称的规范力量的最熟悉的刻画是它们的绝对性特征，即康德（1996b）所称的“绝对命令”。菲莉帕·富特（1972）指出，这绝不只是说道德义务在形式上是绝对的，或者只是说它们的“应用”独立于与行动者目的的关系。礼节的要求在这方面也是无条件的，但没有人认为它们声称的规范力量与道德要求声称的规范力量有任何相似之处。富特的结论是，康德式的论断必须是，道德义务“必然地向所有人提供行动的理由”（309）。这个论断得到强化后成为舍夫勒所说的“压倒性观点”：“做道德所禁止的事情永远都不是合理的。”（1992）[55]换句话说，道德义务总是为行动者提供最终的行动理由，它们超越或优先于任何其他考虑；或者至少它们声称如此。

这当然抓住了道德要求所特有的一个部分，但仅仅是一个部分。对比一下逻辑的要求。如果一个结论可以从已知前提推出，那么理性就要求我们推出这个结论，这个要求显然适用于所有理性存在，不论有哪些与之相反的考量。但道德义务与逻辑施加的要求之间有重要的不同。道德就其本质涉及一种特殊的责任。如果我们没有按照道德要

求去行动，并且没有充分的理由，那么比如责备和内疚这样的第二人称回应就是有合理保证的。[56]但只有在某些情境下，这些回应才适用于违背逻辑的人，甚至在这些情形下，它们犯的错误也是某种类型的道德错误（比如当我有恰当推理的特殊责任时）。[57]此外，尽管与责任的关系是道德义务的一部分，但很明显它不是逻辑要求观念的一部分。[58]

密尔对此有著名评论："我们不会称一件事是错误的，除非我们认为这意味着如果一个人做了这件事，就应该以某种方式受到惩罚；如果不是通过法律，那么就是通过他的同类的意见；如果不是通过意见，那么就是通过他自己良心的谴责。"我们可能认为，人们有很强的道德理由做某件事，并且如果"他们不这样做就应该遭到厌恶或鄙视"；但是除非我们认为"谴责"或其他形式的"惩罚"是有合理保证的，也许只是内疚的感觉，我们就不会认为它是"一种道德义务"（Mill 1998：ch.5）。当今有很多哲学家大致同意这些密尔式的情感（Adams 1999：238；Baier 1966；Brandt 1979：163—176；Gibbard 1990：42；Strorupski 1999：142）。[59]道德义务是道德共同体的"事情"，正如库尔特·贝尔所说（1966：223）。当我们具有道德义务时，我们在道德上就不具备执行其他行为的自由；如果我们采取别的行动，道德共同体的成员就有权威认定我们的责任。因此道德义务相对于逻辑义务而言在更显著的意义上是对于其他人的。[60]任何对于逻辑错误感到内疚的人都有一种将逻辑道德化的感觉。

我发展出这个主题，并且论证，任何对道德义务的特殊规范性的解释，只要没有抓住这个第二人称的元素，它就是不充分的。此外，我认为这个第二人称的方面帮助解释了为什么道德义务声称具有至高无上的权威，在更熟悉的意义上是绝对的和压倒性的。

后一种解释的基础是道德义务和责任之间概念上的联系，特别是义务与合理谴责之间的关联。沿着与伯纳德·威廉斯和其他人相似的道路，我认为谴责蕴含了受谴责的行动者本来有充分的理由不去做我们谴责他做的事，正如摩尔认为断言p蕴含了相信p一样（Gibbard 1990：299—300；Moore 1942：540—543；Shafer-Landau 2003：

181—183；Skorupski 1999：42—43；Williams 1995：40—44）。正如断言某事却同时否认相信这件事是不可理解的一样，谴责某人做了某事却认为总的来讲他本来有充分的理由做这件事也是不可理解的。谴责和其他我们认定彼此负有责任的第二人称反应态度都不仅预设了“从道德上来讲”这个人本不应该做他所做的事，而且预设了总的来讲他不应该做这件事。假如一个人在这一刻“承认”他的内疚，但在下一刻认为他仍然有好的充分的理由这样做，我们很难认为这个人接受了他对行为负有的责任。或者用另外的方式来表达这个观点，如果有人能证明他有充分的理由如此做，那么他将会为他自己作出解释，并且由此表明对他的谴责是缺乏合理辩护的。

道德义务的范围

我应该强调，包含对等责任的道德义务观念，并不排除它的范围和内容可以超出自由和理性个体的需要和利益。我在本书只是说，我们在道德上负有的责任可以包括诸如对文化宝藏和荒野的保护，以及（或者）其他感性存在者的福利，这独立于它们与自由和理性人的关系。我在这里对是否如此不作评判。我所说的蕴涵了以下这点：如果我们具有这些道德义务，那么这些义务就属于我们作为自由和理性行动者有权威对彼此命令的那些事情。当然，即使我们没有道德义务，即使破坏荒野或者伤害其他物种的成员自身并不违背我们道德上负有责任的任何要求，仍然会存在有力的理由反对这些伤害。不论怎样，我所论证的是，道德义务根本上包括自由和理性个体有立场对彼此提出的要求，而且我们承诺了通过第二人称观点的预设提出这些要求的立场。我们是否对更多事情在道德上负有责任，这是一个重要的问题，但不是我在这里可以处理的问题。[61]

当然，即使对于其他物种的道德义务可以纳入我建立的框架之中，人们也可以反驳说，我们对这些存在者负有义务的这个观点不能成立，因为它们没有第二人称能力，因而根据我的论证，没有要求任何事情的权威。但我发展的那种观点甚至在这里也可以提供回应。首先，即使我必须坚持认为道德义务与权利的概念一样，不能独立于权威性要求得到理解，对于缺乏第二人称能力的存在物负有道德义务的

想法也能够通过委托人（比如道德共同体）以它们的名义要求某种对待（也可能为它们要求某些权利、补偿等等）的权威得到阐明。因而，瑟斯博士的角色老雷斯（一个自由和理性的存在者）宣称："我代表树木发言。"（Dr.Seuss 1971）第二，由于我们发现我们对非理性存在者负有道德义务的想法是很自然的，那么很可能我们也赋予了它们一个典型的或类第二人称的个性，比如当我们把一个动物或一个婴儿的哭闹看作一种抱怨。不论怎样，我在本书中希望表明的是，使我们具有道德义务的第二人称能力，也赋予我们作为道德共同体成员向彼此提出主张或要求的权威。道德义务的范围或内容是否扩展得更远是我在此不能考察的问题。[62]

确证道德义务：康德主义的计划

道德义务是否声称具有至高无上的权威是一个问题，而它们是否确实如此则是另一个问题。[63]确证道德声称的权威的计划对道德哲学提出了一个重大挑战。康德主义传统的一个标志是严肃对待这个挑战并尝试克服它（Darwall 1983；Gewirth 1978；Korsgaard 1996f；Nagel 1970）。但是，康德自己的策略从《道德形而上学基础》到《纯粹理性批判》发生了明显的转变。一贯的是他的"对等性论点"，即康德所认为的道德律等价于他所说的"意志自主性"："意志由此成为自身的法则的属性（独立于意志对象的任何性质）。"（Allison 1986；Kant 1996b：440）

首先，我们要考察康德在《道德形而上学基础》中如何论证。在《道德形而上学基础》第二节的末尾，康德认为道德只是"心灵的虚构"的这个观点与他的论证相一致。他相信他已经在第一节和第二节证明了道德的根本原则是绝对命令，并且道德律成立的充分必要条件是意志具有自主性的属性（对等性论点）。但到此为止他只分析了"普遍接受"的道德概念。因此，他所表明的只是当且仅当道德这件事被设想为存在时，"绝对命令，以及与此一道的意志的自主性，就是真的，而且作为一个先天原则是绝对必然的。"（1996b：445）然而，为了确证道德律，确立这个双向条件句是不够充分的，因为与道德和自主性仅仅是"虚构"这一观点相一致的只是一个分析的真理。他

必须要么确定自主性真正存在或者绝对命令真正存在（因为交互性观点，二者之一就足够）。

而且他说，二者都是先验综合的论断，需要他在第三节设定的实践理性的批判。

在《道德形而上学基础》第三节，康德尝试将意志自主性作为独立的前提建立起来，并以此为基础证明绝对命令。他认为自主性是实践观点的一个必要预设——我们“除了在自由的观念之下行动以外别无选择”——并且（通过交互性观点）认为理性存在者在预设自主性时承认了绝对命令（道德律）（1996b：448）。当代的康德主义者，最著名的是克里斯蒂娜·科斯嘉，也经常采纳这个策略的某个版本（Hill 1985；Korsgaard 1996b，1996e，1996f）。

我认为任何这样的尝试都必然会失败。意志的自主性，正如康德所定义的，是独特实践性的一种自由形式，它与理论推理没有任何类似。然而，康德在《道德形而上学基础》第三节为我们必须预设实践推理中的自主性的命题提供的唯一论证是，我们必须预设在形成任何判断时理性的自由，不论是实践的或理论的。康德的观点看起来是说，如果我们将任何领域的思考或判断看作无中生有，那么我们就不能将自己看作在那个领域进行推理或作出理性判断。毫无疑问这是对的，但并不能由此推出，作为我们判断基础的理由自身，不是从我们判断的对象的特征推出的（因此，在实践慎思中，从我们的欲求和意愿对象的属性推出）。比如，当我们推论应该相信什么，至少是关于经验事实，显然我们需要把我们的思考看作对我们想要形成信念的独立对象和世界状态的回应。[64]理论推理明显不包括与意志自主性，即意志作为“自身的法则[独立于（欲求和）意志对象的任何属性]”相类似的任何形式的自由（Kant 1996b：440）。

但是，我也不认为有必要在任何理智的实践推理中预设自主性。考虑一下假如实践推理在结构上与关于经验世界的理性信念形式相类似，它会是怎样。（我并不是说，这是实践推理的可信图景，我只是说只有它是理智的推理时才是如此，并且由于在这样的推理中可能并

不预设自主性，因此它也不能成为实践视角不可或缺的预设。）朴素的理论推理者将她的经验当作独立世界状态（正确信念的对象）的证据。与此类似的“朴素”的实践推理者也可能把她的欲求以及诸如愉快痛苦这样其他形式的“实践经验”作为认识世界的形式，只是这个认识是关于世界如何变好或变坏，世界应该或不应该怎样，而不是世界是怎样。[65]对于某个具有p这个欲求的行动者而言，世界看起来就应该是p这样，好像p会是一件好事，因此，好像他有理由使p发生。关于p的愉快或痛苦的经验也与此类似。因而，朴素的实践推理在此基础上，将会把行动理由看作来自欲求和意志对象的特征，所以将不会预设康德意义上的自主性。

因此我认为，康德在《道德形而上学基础》中的论证失败了，事实上，任何尝试证明自主性是任何可能的实践推理不可或缺的预设的论证都必定失败。[66]正如我所诊断的，问题在于，只有从第二人称视角出发的慎思才要求预设意志的自主性。

在康德写作《实践理性批判》的时候，他显然已经放弃了《道德形而上学基础》中的策略，即尝试从作为任何实践推理不可或缺的预设的自主性这一先验前提出发建立道德律。在《道德形而上学基础》中，他认为除了通过我们关于某一种类理性的意识，即我们受道德律的约束，我们没有任何独立的建立自主性的方法。康德所说的“理性的事实”（1996a：31），即通过意识到我们受道德律约束而意识到我们的自由，自身预设了道德的优先性，因此不能被用来建立后者。

我认为康德放弃《道德形而上学基础》中的策略，转而认为意志自主性的意识包含对于受到特定种类理由约束，并能够按照这个理由行动的意识是正确的。也许现在我们可以略微了解一下，为什么我认为这里所要求的理由必须是第二人称的。首先，正如我在上一章提到的，任何第二人称的传达或承认都使我们承诺了人的平等尊严，后者被看作平等的第二人称权威，也使我们承认了这个观念，即传达者和被传达者同样能够按照根源于这个权威的理由行动，因此这些理由不能被还原为任何结果或状态的价值（因此不能还原为任何欲求对象的任何属性）。第二人称传达因而使我们承认了这个观点，能够进入相

互责任关系的行动者，必须在这个能力（第二人称的能力）中具有第二人称权威——这个权威是独立于所欲求（或可欲求）的结果或状态的理由和规范的源泉——和按照这些规范和理由行动的能力。当我们承认其他自由和理性行动者的要求时，我们事实上就遭遇了“理性的事实。”我们预设了理性存在者的平等尊严和我们按照一条“法则”或一个理由（植根于尊严的第二人称理由）行动的能力，这个法则或理由不是来自可能成为欲求对象的任何事态或结果的价值，而是最终源于作为与他者互动的自由和理性人。

其次，简单考察一下“理性事实”在康德《实践理性批判》的论证中是如何运作的。康德让我们想象一个人，他的君主命令他提供虚假证言，以使得一个应受尊敬的人被处死（1996a：30）。康德注意到，没有人可以肯定地说出在此情形下这个人将会怎么做，但是康德仍然坚持认为，任何处于这个情境下的人都会承认，他可以拒绝君主的要求，因为他会认为他应该这么做。由于我们都已经默认了道德律的权威，我们必须认为我们有能力按照道德律行动。我们不可能毫无矛盾地认为某件事是不可能的，却又从实践视角认为这是我们应该做的事。

很明显，如果承认道德义务的权威要求我们预设我们能够按照独立于我们的欲求（包括求生的欲求）约束我们的法则行动，那么我们就不能在关于道德义务的权威的论证中预设自主性。但正如我已经说过的，康德不再对这个策略感兴趣。不过，康德很明显把这个例子作为证据，不仅仅是证明任何人都必须承认他能够遵守道德义务（接受它），并且证明他能遵守一般而言的绝对命令，因为康德在我们已经讨论过的那个段落（1996a：30）之后给出了绝对命令的一个形式（“你要这样行动，以使得你的意志的准则总是能够同时作为颁布普遍法则时的一个原则”）。[67]并且，那是他为了表明我们必须接受意志自主性——即我们被意志的形式原则所约束——而必须已经建立的。但为什么应该如此？我们目前为此所知道的是，我们能够按照我们接受的权利的原则行动，而不考虑我们的欲求及其结果。正如理查德·普赖斯（1974）和W.D.罗斯（1930）这些道义论的直觉主义者相信的，这与我们说这可以用一个独立的权利事实得到解释，而不需要意

志自主性是相一致的。为什么要假设在我们的道德义务背后必须存在像绝对命令这样的意志的形式原则？

然而，假如我们不仅仅考虑在康德所描述的情境下的人应该拒绝君主的命令，而且假设他将会在道德上为此负有责任。在认定他负有责任的第二人称传达中，我们将会假设他有内在动机按照道德义务去做。如果不假设他可以通过按照相关的第二人称理由行动来接受那个要求，我们就不能合理地将他作为一个道德行动者来要求。而且，如果我们认为任何在那种情境下的理性人都将因此负有责任，那么我们也应该认为，使得一个理性人遵守道德义务的东西，其自身必须包含一个使他按照道德义务行动的动机来源。这个预设需要一个不是来自假设某人有做某事的规范理由，不论它们的优先性还是力量，而是一个来自道德义务中的特有的第二人称理由。它来自加里·沃森所说的“道德传达的限制”（1987：263，264）。我认为，由此可以推出，使得我们遵守道德义务的第二人称能力，必须包含构成道德义务的（第二人称）理由，以及按照这些理由行动的能力的来源。在这个预设中，我们实际上预设了意志的自主性。使得我们能够具有责任能力的意志能力，即第二人称能力，是“其自身的法则，”因为它是第二人称权威的基础。

绝对命令的第二人称解读

那么第二人称能力由什么构成呢？它必须由某种类似从第二人称视角向自己提出要求的能力构成，即只有当某件事与我们（或任何人）从作为相互负责的人们分享的观点出发，会对每个人（因此也会对自己）提出的要求相一致时，才选择做这件事的能力。但那只是绝对命令的第二人称版本。事实上，最自然的解读绝对命令以及像黄金法则这样同源的道德原则的方式，是第二人称的方式，即通过一个人（任何人）从道德共同体成员公开分享的视角出发能够合理地向所有人提出的要求来解读。对于道德义务而言，重要的不是一个人希望或更愿意所有人做什么，而是一个人期望别人做什么，以及我们会同意任何人能够向作为相互负责的平等的共同体成员的其他人提出的要求。因此，要求意志自主性假设的是道德义务的第二人称方面，也就

是说，道德义务就是我们对彼此负有的责任。

但是，按照他人能够使得一个人成为他律而非自主性的要求行动，难道不是被他人而非自己支配吗？或者换一种方式讲，自主性如何可能由完全来自意志内部的法则构成，如果它是在第二人称互动中实现的？对这个反驳的回应是这样，当一个人因为这是道德共同体的权威命令而决定拒绝君主的要求时，道德共同体成员的第二人称视角就成为他自己的视角，正如这是其他人的视角一样。一个人从他作为自由和理性人所分享的观点出发对自己的行为提出要求。

契约论的基础

沿着我在本书中发展的线索，对第二人称观点的解释提供了一种最自然的激发道德理论中的“契约论”的方式。引用一个颇有洞见的评论者的话，契约论者将道德看作是关于“人们是如何与彼此相处的”概念（Kumar 1999：284）。[68]或者像斯坎伦所说的，“契约论者的理想是刻画”与他人的特定“关系”，即“相互承认”（1998：162）。道德原则在契约论者的观点看来有一种独特的作用：它们是相互尊重的中介。[69]它们不只是告诉我们应该或必须执行哪些行为；它们也介入基本的人际关系：相互负有责任的人们之间的相互尊重。[70]这些都是不可还原的第二人称问题。

对斯坎伦而言，解释道德权威的困难在于解释“正当和错误相对其他价值的优先性”，或解释正当和错误的特殊的“重要性”（1998：148，149）。在他最初形成这个立场的论文里，斯坎伦（1982）认为契约论者的道德的“动机基础”是按照可以向他人提供正当性辩护的方式行动的欲求。然而，在《我们亏欠彼此什么》中，斯坎伦偏离了他原来的观点，认为契约论的基础是，在相互承认的关系中，与他人相对的立场就其自身以及作为如友谊这样其他有价值关系的不可消除方面的“价值”和“诉求”（1998：158—168）。

这显然是一个具有吸引力的观点，但正如密尔试图诉诸“与我们的同类的联合”来解释道德的强制性——斯坎伦事实上也将他的观点

与之比较，我们很难看出这个观点如何能够充分揭示道德义务的非选择性特征（Mill 1998：ch.3）。这是斯特劳森观点的另一个例子；这个论证似乎提供了一个错误种类的理由。相反，我提出的方法可以解释，自由和理性的人们彼此提出主张和要求的立场是某种我们共同承诺的东西，只要我们更一般地采取第二人称立场，而不是仅仅将它看作我们认为友好的人际关系不可消除的方面。

后果主义的权利理论和道义论的权利理论（比如契约论）争论的一个核心议题曾经在于，是否可以为行动者相关限制（“道义论约束”）提供令人满意的哲学基础（Nagel 1986；Scheffer 1982）。自摩尔以来，后果主义者认为，如果要避免比如背叛或伤害他人，那么这必须是因为背叛或伤害是一件坏事。[71]如果它是坏事，那么不论做坏事的人是谁，它都同样糟糕。所以，比如说，如果一个行动者能够做某件相当于背叛另一个人的事情，但由此却可以防止另外两个人遭到完全类似的背叛，假设这是因为另一个可能的背叛者在看到前一个行动者的背叛行为时受到触动，因而放弃她的背叛计划，那么从道德的观点来看，这两种结果应该互相取消。一个行动者自己背叛他人这个事实对于行动者有理由这样去做没有内在的影响。不论她如何选择，世界上将最终多出一个背叛的事件。

除了作为道德尝试的一个部分以外，大家熟知行动者相关约束可以从契约论或者间接后果主义的路径（比如规则功利主义）推出。[72]如何为这些推导提供一个更深的哲学基础，这个基础自身可以确认而不削弱行动者相关约束的例子，这仍然是一个问题。比如，间接后果主义的困难在于，即使我们认为有（行动者中立的）后果主义理由，将违背常识的行动者相关的道德约束的行为称之为“错误的”，或者有理由想要人们（包括我们自己）认为他们是错的，我们仍然不清楚一个后果主义者如何能够使她自己合理地认为（同时又接受更深的行动者中立的理由）行动者们确实应该避免这些行为，假如这样做可以增加总体的行动者中立的价值。

如果契约论的基础可以建立在对第二人称观点的认可之上，那么我认为这就可以为行动者中立限制提供所需的那种基础。它将确证那

些本质上关系性的理由，那些理由不关注怎样对世界是好的，或者甚至哪种行为根据它们的内在性质应该提倡，而是关注我们如何按照主张和要求彼此联系，这些主张和要求是我们不可避免要假设我们有权威向彼此作为他人中间的一个自由和理性的人提出的。它将提供正确的理由。

第三章　第二人称立场与第二人称理由

> 当有人说“你”的时候，我和你关系中的我也被说出了。不论是谁在说“你”，他不是在说某种关于他的对象的东西……他处于关系之中。关系是相互的。我的“你”以我为依据行动，正如我以此为依据行动一样。
>
> ——马丁·布伯，《我和你》

本章的任务是阐明作为本书主要关注点的第二人称介入的特有形式——第二人称理由的传达。有很多类型的互动（包括许多涉及相互意识的互动）并不包含当一个人为另一个人提供行动理由时存在的对等承认。甚至在理由给予的集合内，基于我们的目的考虑，我们也要从两方面进一步锐化我们的关注点。首先，很多这类互动也包含非理性的影响，如恐吓、引诱等等。我们只关注从非理性因素中抽离出的纯粹的理由给予（或者作为第二人称传达的互动）。其次，在有些理由给予中，那些理由自身并非是第二人称的。我们的关注点是第二人称理由的（第二人称）传达。

一些看似对等承认的东西也会出现于非理性的情境中。例如，当两条狗彼此锁定目光，怀着戒备、渴望或敌意望着对方，这里当然存在一种形式的相互意识，即使我们不去假设狗具备通常伴随人类相互意识的一系列更高级的态度。[73]但这种类型的意识还不是我们所说的第二人称的。它不需要涉及任何形式的传达，更不需要把对方当作一个人来传达。两位职业拳击手从彼此眼中寻找对方动作的线索，这时

他们并不是真的在彼此传达（目前为止绝对不是）。他们的思想和经验涉及第一人称和第三人称视角的结合，这种结合即使同时具备第一人称和第三人称视角，也并不等同于第二人称立场。每一方都看着对方在看着他。没有哪一方把对方当作一个“你”来联系——对于这个“你”而言，另一方也是一个“你”。用马丁·布伯的话来说，每一个“我”都是一个“我和它”，而不是一个“我和你”（1970：55）。

然而，假设有一方轻蔑地看着另一方。这在任何方面都仍然不一定是第二人称的；它不需要向另一方表达蔑视。表示（或者甚至试图表示）轻蔑的表情可能并不交流，或者甚至并不寻求交流这个情感。（比较一下朝着某人丢球——甚至朝着某个看着你向她丢球的人丢球——与丢球给她。）甚至当有人交流蔑视时，他交流的态度自身也不是第二人称的；它不表达任何第二人称的理由。与愤怒、怨恨以及其他斯特劳森式“反应态度”不同的是，轻蔑并不表达本质上包含答复请求的要求或命令。[74]如果一位拳击手在回应对手的一记直拳时说道，“你打不到我”，他可能预设了在对手拳击技术问题上的权威，或者在对手是否被恰当地贬低为一名差劲的拳击手这个评价问题上的权威，或者在与这些问题相关的各种认知议题方面的权威，但他绝没有由此而预设向他的对手的意志或行为提出要求或命令的权威。[75]

现在我们想象一名拳击手向另一名拳击手说出或表达出某种提出了主张的东西。假设这是在1965年的重量级拳击赛中，默罕默德·阿里不断用命令式的问题来侮辱激怒弗洛伊德·帕特森：“我叫什么名字？我叫什么名字？”那么这就是我所设想的那个意义上的第二人称。这是一个用“你来告诉我啊……”这样的答案来回应的要求。问题只有向有能力和立场作出合理回应的存在者才能合理传达。[76]这个问题明显不仅预设了提问或者甚至要求回答的规范地位，而且预设了阿里赋予自己的，要求对方通过名字承认他的权威。（你可能记得，即使阿里因为改信伊斯兰教而改了名字，帕特森依然坚持称阿里为“卡修斯·克莱”。）这使得这个例子正好位于我们关注的范围之内。当然，阿里的例子不是一个纯粹的第二人称传达的例子。他的目的也明显是工具性的，是为了挫败帕特森的锐气和羞辱帕特森，是为了摆弄和打乱他的阵脚。但甚至在这里，由于阿里认为帕特森对他无情的重

击是理所应当的，他可能已经以第二人称的方式看待了他所做的一切。他可能已经想到他正在行使人与人之间的正义，要求对他作为一个人的认可。

或者考虑一下韦克菲尔德牧师的这个评论：他的女儿“早已学会看着冒昧无礼者而使其窘迫不安”（Goldsmith 1901：52）。他的陈述是否在我们意义上是第二人称的？都有可能。如果“看着冒昧无礼者而使其窘迫不安”的意思是，看着潜在的追求者的方式单纯是寻求导致更进一步熟悉的希望受挫或受打击，那么不需要有任何第二人称的东西存在。而且即使看着是一种表达形式，比如表达蔑视，那么除了关于是否相信他的女儿们单身以及她们态度的问题，或者关于冒昧搭讪她们会有多么高尚或卑鄙的问题，没有任何主张或要求得到表达。另一方面，可以这么说，如果她们的脸色传达了对冒昧无礼行为的指控，那么她们的确对追求者的意志或行为提出了主张或要求。她们希望、请求，或者要求追求者放弃。并且，如果是这样，她们预设了以这种方式向追求者进行传达的权威，并且也像是从道德共同体的观点出发一样，表明追求者没有权利像他们所做的那样向她们进行传达。[77]

有大量更少戏剧性和文学性的第二人称传达的例子。克里斯蒂娜·科斯嘉提供了一个例子：一名学生出现在办公室门口，询问老师是否有时间谈话（1996e：141）。[78]这位学生可能没有假定他在老师的时间安排上具有任何主张，除了考虑她的请求所需的时间之外。但是她的确预设了这种主张，以及人们在提出请求或问题时会预设的其他东西。她将自己传达给作为一个独立的人的你，在这个例子里，你是作为一个与她处于某种教学关系的人。并且她预设，你和她能一致赞同所有这些预设。

这些传达的形式与我们对待宠物猫的方式之间有重要区别。在后者里面当然能够存在第二人称的表相。我们对我们的猫说话、表达情感，而不单纯是朝着它们说话、表达情感。不过，尽管我们当然会训练它们，我们却不会对它们施加主张，也不会认为我们的宠物可以负责任，就像我们对彼此所做的那样。所以我们不需要预设，也不需要

对等承认我们（和它们）具有施加主张和认定责任所需要的能力，比如承认我们各自具有我们各自能够进入的独立视角。[79]诚然，当我看着我的猫的眼睛时，我不能逃避这种感觉——它也在以某种人的方式看着我的眼睛，我也不能摆脱这种希望——它不是以“这是那个喂养我或将我当作宠物的人”的方式看着我。但是我发现，这个想法是不可能成立的，即它能够以想象的方式进入我的观点，或者认可我是一个具有独立视角的存在。[80]但这正是阿里、牧师的女儿们以及那位学生的传达预设的。

移情作用和亚当·斯密论交换

这引出了移情对于第二人称观点的中心地位。我们会在第七章用更多细节考察这点，但是现在将一些主要的要素展现在我们面前将会有所帮助。当我把他人看作一个“你”的时候，我将她看作具有与我对等的同样关系。我将她当作与我发生对等联系的人来联系。这包含了什么？它部分地包含了一系列丰富的高阶态度：我意识到她对我的意识，意识到她意识到我意识到她的意识，意识到她意识到我意识到她意识到我的意识，等等。[81]这仍然不是第二人称参与的全部，因为正如我们已经看到的，非第二人称的相互意识可以具有类似的结构。不论位于哪一层级，所有这些意识都可能是非第二人称的，而且如果它们是非第二人称的，它们就不等同于第二人称意识，不论我们把它们堆得多高。关键的区别在于，我和她必须相互意识到我们的第二人称联系。我们必须对彼此具有第二人称的视角。我必须能够将她看作对我的传达有（或多或少理性的）回应的，而她也将我的传达看作对他的理智的回应或传达。

这是将我们相应的视角带入互动的东西，并且它要求我们能够占据彼此的视角。我必须能够从他人的观点将他对我的传达的回应看作是或多或少理性的。我必须能够通过她的眼睛看见我的传达。与此类似，为了使她能够理解我的传达，她必须将它看作某种从我的视角看来合理的东西。为了生动地看出这点，我们考察一个传达失败的例子。一个人问：“你有时间吗？”[82]另一个人回答：“对不起，我正在做别的事情。”第一个人如何解读这一回答？让我们假定，她不需要回

忆就知道她想要表达的意思："你知道现在是几点吗？"但是为了了解另一个人所想的她表达的意思，她需要记住她说过什么，并且从另一个人的观点出发考虑他可能如何解读她的话。当她回想起她说的话——不是把它们说出来，而是从她的听者的视角——她就了解她的对话者必定是这么理解她的意思："你现在是否有时间和我一起或帮我做某件事（这会比告诉我几点要花更长时间）？"[83]

因此第二人称性要求移情或者将自己置于他人立场的能力。通过想象进入他人立场的投射，或者像它有时被称作的"模拟"那样，不是"移情"所能指称的唯一对象。[84]作者们频繁使用"移情"来指称包含模拟和其他移情形式（比如情绪感染和共享情感）的各种现象这一事实，使得事情进一步被混淆。[85]我倾向用"同情"来指不是完全从他人的观点，而是从我们关心他人的第三人称视角感受到的对他人的关注情感，而用"移情"来指想象地进入他人立场或通过感染他人情感产生的情感。[86]第二人称互动要求模拟或想象地投射到他人观点这种意义上的移情（应该注意到，同时要保留对我们自己独立视角的意识）。[87]

很多哲学家已经论证过，移情（模拟）相当普遍地包含在将心灵状态赋予他人的过程中（Goldman 1989，1992；Gordon 1986，1992）。[88]关于这个假设似乎有一些令人印象深刻的实验证据。在一个实验中，阿莫斯·特维尔斯基为实验对象讲了这个故事：

> 克雷恩先生和蒂斯先生预约了同时从机场起飞的不同航班。他们乘同一辆巴士从城里出发，遇上堵车，比预订的航班起飞时间晚了三十分钟到达机场。格雷恩先生被告知他的航班准时起飞了。蒂斯先生被告知，他的那班飞机延误了，但是在五分钟前刚起飞。请问他们谁更生气？（Kahneman and Tversky 1982）

如果你和特维尔斯基96%的受试者一样，你大概会立刻说蒂斯先

生比格雷恩先生更生气。你如何确定这点？阿尔文·戈德曼（1989）论证说，以下情况是不太可能的，即我们全都掌握一些常识理论，而这些理论在一个我们可以应用于当下例子的一般论述上有交集，或者我们全都有意识地设想我们自己在过去是什么感受，并通过类比推理。看起来更有可能的是，你只是无意识地分别投射进入蒂斯和格雷恩的情形，并通过想象模拟“站在他们的角度”的情感。如果这是正确的，那么（至少有一种重要的）将信念和情感赋予他人的能力，与以第二人称方式彼此介入的能力是紧密相连的。

亚当·斯密（他的《道德情操论》是对移情在人类思想和实践中地位的最完备和细致的解释）大体上同意模拟论者的论断。斯密说，把握“其他人感受”的唯一方式是通过“设想我们自己在同样情形下应该会有什么感受……尽管我们的兄弟在受折磨，但只要我们自己还是安逸自在，我们的感官就永远不会告诉我们他在受怎样的折磨”（1982b：9）。斯密将他关于移情普遍存在的洞察，与对某些独特道德现象（具体说来是正义、相互责任、尊重和尊严的道德现象）深刻的第二人称特征的敏锐认识相结合不是偶然的；这些道德现象的第二人称特征在本书后面多处得到了证明。[89]的确，将斯密看作讨论“第二人称”的最早的哲学家之一（如果不是第一个的话）是不会有大错的。

举例来说，《国富论》几乎一开始就讨论斯密称作“交换”的第二人称互动的特殊形式的人类能力及其与相互尊重的关系。[90]斯密说，当其他动物需要帮助时，他们没有其他“说服的方式，只有从（他们）需要其帮助的那些人那里获得帮助这种方式……小狗向母狗摇尾乞怜，而猎犬努力通过一千种吸引方式获取它主人的注意。”（1976：25）博取同情和讨好不要求第二人称传达的能力或移情的能力。这些是非第二人称的回应，能够以第三人称方式试探和引出。回想一下我们最初的例子——让某人对你和你疼痛的脚产生同情。他人的同情的关心不需要回应任何由你表达的东西，也不需要回应任何要求他人给予你在第二人称关系中的立场。[91]

当然，我们人类的确经常依赖于彼此的同情。通常这是好事，甚至是值得欲求的。“但是一个人几乎一直会遇到需要他的同胞帮助的

情形，对他而言仅仅寄希望于通过他们的善心来获得帮助是无用的。”（Smith 1976：25）基于人类生活的不可预测，我们通常不能期望他人以这种方式照顾我们。此外，试图获得他人帮助可能会将我们暴露于屈从于他人的风险之下。通过“曲意奉承获得关照”，我们可能将自己置于他人的怜悯之下，容易遭到他们的贬低，如果不是受到他们支配的话。[92]斯密相信，令人高兴的是，自然已经赋予人类更有尊严的选择：“交易、贸易和交换的一般倾向。”（25）在斯密看来，自由交换包含了预设一种形式的相互尊重的第二人称传达。

我们熟悉这个斯密式的观点：在一个经济良好运行的社会，富人和穷人同样通过作为互惠交换的正式和非正式的市场获取他们的需要和欲望。“我们不期望从屠夫、裁缝或者面包师处收获善心，而是从他们对自己利益的关注中得到我们的晚餐。”（Smith 1976：25）但是尽管它的作用动机是自我利益，没有第二人称规范基础的预设，交换是不可能的。为什么其他动物不能进行交易？他说，“没有人见过一条狗用一根骨头与另一条狗公平和有意地交换另一根骨头。没有人见过一个动物通过手势和叫声告诉另一个动物，这是我的，那是你的；我愿意用这个交换那个。”（25）斯密显然认为，交换是双方承诺了各种规范性预设的一种互动，比如，预设了交换是通过自由的相互同意进行的，预设了双方都不会直接拿走他人拥有的东西，等等。双方必须假定另一方在公平交易，不是在交易的东西具有公平价值这个意义上（自担风险——自我利益和协议进行调节），而是在双方诚实交易、提供的货物会实际送达，双方可以自由拒绝交易和离开时不受强制，双方不会试图通过强制手段重新获取他自由卖出的东西等等这些意义上。

因此交换包含对管理交换双方的规范的对等承认，并预设双方相互负有责任，具有抱怨、拒绝强制等等的平等权威。因此，为了参与交换，我们必须能够具备必需的对等承认，而这要求移情。为了估量对方是否在真心诚意交易，每一方都必须尝试确定：对方是否在试图确定我们是否在诚信交易，对方是否在试图确定我们是否在试图确定对方是否在诚信交易，以此类推。所有这些都要求双方能够靠想象将他们自己置于他人的观点，并且对比我们认为从那个视角出发合理的

回应与我们从第三人称理解的对方的实际回应。[93]所以这要求的不仅仅有移情，正如我们将会看到的，还有通过从第二人称观点能够理解的主张、要求和规范控制的交换双方。[94]

驱使与指导

在第七章我们会回到移情与第二人称思想和对话的关系。我们现在转向人际影响的理性形式和非理性形式之间的差别。正如我们所定义的，第二人称传达就其本质是理由给出（由于它试图给出的特定种类的理由而得到进一步区别）。那么为了恰当地集中于第二人称理由给出，我们必须记住W.D.福尔克关于“驱使”和“指导”（1953）之间的区分。[95]由于我已经指出的事实（甚至纯粹的第二人称理由传达也具有纯粹建议中缺少的指导性要素），我们的任务变得复杂了。按照我的理解，第二人称传达对被传达者的意志（与建议类似，不仅仅是对她关于她有理由做什么事情的信念）提出了一个主张。它假定的不只是按照建议的方式告诉另一人可以做什么，而且是以某种方式或在某种程度上告诉这个人要去做它。不过，本书的一个核心主题（而且是关于费希特观点和普芬多夫观点的反思）是这种指导性的主张和要求与强制和其他驱使有根本的不同。第二人称传达寻求通过一个人的自由选择，并以承认她作为一个自由和理性行动者的方式来指导她。

区分位于极端的理性影响和非理性影响相对容易。一篇向大众宣读的道德论文，目标是通过理性论证冷静地说服它的读者接受它的起因的正义性，这显然是试图指导而非驱使。[96]一个恶霸用威胁的神情提出挑衅，这明显是驱使而非指导。但是有很多介于中间的例子不是那么清楚。比如一份不受欢迎的提议，因为双方都知道被提议者不能根据他更好的判断拒绝提议，是驱使还是指导呢？即使提议一般而言是提供指导，这一份提议也许可以被合理地当作驱使。提议的恰当条件包括被提议者在双方假设他可以和能够拒绝的意义上拥有拒绝的自由。一份被提议者只能接受的提议只有指导的表相，但“深层结构”是驱使。

然而，假设提议是受欢迎的，但提议者试图通过与接受提议的理

由只有偶然联系的影响形式来诱使对方接受。比如，推销员很早就学会，慢慢进入在相互意识范围内起作用的个人关系，通常是比详细描述产品特征更有效的策略。魅惑、哄骗、幽默、眩惑和恫吓都以非理性地说服而非优先提出理由为目标。有一些理由（例如，经历某种经验会是怎么样）我们只能通过想象的参与的形式理解，这会改变我们通常看事物的方式，比如，通过一部令人震撼的电影或小说，或者如休谟所说，“通过对事例的生动描述”（1985a：230）。

使用威胁的强制通常被认为是驱使，但它值得我们停下来考察一下为什么应该是这样。首先，我们必须区分“理性”的强制和真正的暴力或恐吓。后者试图绕过或削弱理性过程，而理性强制不采取这种方式。当某人以非胁迫的方式提出威胁，比如他说“我感觉必须告诉你，如果你做A，那么X、Y和Z这些恶就会发生”，可以说她可能正确地假设了，这为那位被强制的行动者提供了一个真正的理由，行动者可以理解这个理由并据此行动。所以为什么威胁不是指导而是驱使？很明显，如果有另一个人单纯是要将威胁告知行动者，他真心相信这是一个默认的理由，那么这就是指导而非驱使。为什么当威胁由威胁者说出时，甚至是以“非威胁的方式”，它就变成了驱使？

当某人单纯告知另一个人，如果他做某件事灾祸就会降临在他身上时，即使是她本人会引起灾祸，这里给出的理由也不是独特地第二人称的。它不需要能够被传达就能存在，它也不需要被传达就能被某人具有。我可以安排某人认识到我做X、Y和Z的意图，假如他不以不包含任何形式的交流的方式做A（我可能会让他读到我的日记）。

当然，威胁不单纯是告知。威胁为什么是驱使的理由可能是，在威胁是否提出或实施取决于威胁者这个意义上，它们创造了一个理由。这的确没错，但是在很多例子里面，一个人在给另一个人理由时创造了一个理由，但这并不因此使得威胁成为驱使而非指导。当你点一份火腿荷包蛋松饼时，你为服务员提供了一个为你送上它的理由，这个理由在你提出请求之前不存在。但是这时你是在指导，而非驱使。区别在于，在这个例子里你和服务员都接受背景的权威关系，这些关系赋予你点餐的立场，并因而为他创造出以这种方式行动的理

由。这些对于纯粹的威胁都不成立，当然，尽管对于有相互接受的法律、习俗或道德支持的某些有时称作“威胁”的东西是成立的。如果老师“威胁”要突击考试，除非她的学生更刻苦阅读布置的内容，并且所有人都同意这完全在她权威之内，那么她就不是单纯在驱使她的学生——她为他们提供了一个学习的进一步理由。她所做的其实不是在强迫或驱使意义上的威胁；她让他们知道，她有权威实施惩罚。

在我看来，使“理性”威胁的强迫成为驱使而非指导的，是它企图以合法主张或要求所使用的第二人称方式创造理由，但缺乏对威胁的“惩罚”恰当的规范性支持，因此只提供了责任关系的表相。这就好像他们用被授权的惩罚的警告，替代可靠威胁中的权力的尝试，使他们的驱使成为第二人称的指导。实际上，威胁或其他形式的强迫或操纵，时常伴随着关于得到辩护的权威的自我放纵的合理化的幻象。独裁者和虐待者经常通过想象他们的原因的正当性来安慰自己。或者他们可能在为他们的“权威”的自我服务的合理化和单纯纯粹的威胁之间摇摆。[97]

然而，假设某人具有实施某种惩罚的权威。回到我们早先的例子，假设你有权威将另一个人的脚从你的脚上坚决然而温柔地抬起，如果他拒绝自觉挪开他的脚。假设你告知他这点，让他知道，如果他不挪开他的脚，你就会替他挪开。如果你有这个权威，那么不论你的要求是如何命令的口气，这个威胁性的通知都不等同于强迫。然而，如果你是威胁要坚决而温柔地将他的脚从公共人行道上你最喜欢的一个部分挪开，那么这就是强迫，因为你没有权威要求他那么做。在我看来，强迫和告知“一场灾祸”会“公正地降临（到某人头上）”之间的区别，只有在第二人称概念循环内，并最终从第二人称观点出发才能做出（Pufendorf 1934：91）。[98]

语言行为和恰当条件

在下一节，我们会简要考察第二人称的理论推理（为信念提供理由），这是为理解第二人称实践理由的特殊特征所必需的某些重要对比做准备。不过在此之前，将语言行为——我们对此已经隐含地假设

了——的奥斯丁式的分析框架更明确地呈现在我们面前，这是有帮助的。这对于理解第二人称实践理由特别相关。不过，在下一节会更清楚，如果我们要把握我们如何提出信念的理由，以及并非特有的第二人称的实践理由，这也是必要的。

奥斯丁（1975）关注的是，语言的习俗特征如何使得人们在使用一个句子时进行多种多样的“语言行为”成为可能——命名一艘船、宣布一对新人结婚、提出警告、下赌注等等。奥斯丁从三个维度分析语言行为：（1）言内行为（the locutionary，表达的语义内容），（2）言外行为（the illocutionary，行动者在表达一个句子的同时所做的事情），（3）言后行为（the perlocutionary，表达一个句子产生的进一步影响）。因此，“这个地区有只狮子跑出来了”，可以同时表达有关“美洲狮”出现的语义内容（言内行为），构成一个警告（言外行为），并且救了那些听到它的人的性命（言后行为）。

言外行为总是包含传达的要素，即使只是针对大范围的听众，这通过考察奥斯丁的范畴可以得出。奥斯丁列举了以下种类：“裁定”（“verdictives”，司法审判和其他官方的裁决），“决定”（“exercitives”，权威的其他运用，比如投票或提出主张），“承诺”（“commissives”，使说话者作出承诺，就像诺言或契约），“态度”（“behabitives”，对行为或事件的第二人称反应，比如谴责、感谢或道歉），“解释”（“expositives”，传达的“阐明行为”，比如肯定或否定）（1975：150—163）。我们首要关注的是决定、态度和承诺、引出和关联的独特的第二人称理由。[99]但是，下一节我们集中于理论的（非第二人称）理由给出中包含的解释。

奥斯丁认为所有类型的言外行为都有“恰当”条件：为了使行动者成功做出一种特定的（习俗定义的）言外行为（例如为了使一个语言行为成为一个警告或命令）而必须为真的条件，或者为了使行为（在习俗上来讲）被恰当完成而必须为真的条件。奥斯丁说，当第一种条件没有得到满足时，行为就会“失败”；那种特定的行为没有发生。当第一种条件得到满足，但第二种条件没有满足时，他说言后行为就被“滥用”了。相应种类的行为被完成，但是没有恰当地完成（1975：

18）。再一次，“恰当”在这里应该理解为习俗的而非规范性的。位于一种习俗之外的人，可能发现一种现行的习俗是完全错误的，但同时可以正确地将一个行为判断为习俗上恰当的。（在这个例子里，虽然外来者必须同意，奥斯丁式的（习俗的）恰当条件得到了满足，她可以否认“规范性恰当条件”得到了满足——她认为，由此还没有传达真正的规范理由。）

以下是第一种恰当条件中两个特别相关的条件：

（1）必须存在一个被接受的，具有一定习俗作用的习俗程序，这个程序包括特定的人在特定环境对特定词语的运用。

（2）在给定情境中的特定的人和环境，对于所诉诸的特定程序的运行必须是恰当的。

奥斯丁所说的习俗程序，是指某种具有充分广泛的事实上的权威的东西。假设一个人试图用古语（“My seconds will call on you”）来向另一个人发出决斗的挑战。正如奥斯丁注意到的，这在较远的年代会等同于挑战，但是因为现在大多数人拒绝决斗，以及与此相关联的程序和荣誉准则，现在我们有可能对这种挑衅不屑一顾，把它看作荒谬的（虽然众所周知，在某些情境下并非如此）（27）。因为作为先决条件的事实上的权威不存在，试图提出的挑战就“失败”了。然而，当准则被充分广泛地接受时，这就有所不同。当足够多的人接受，被挑战的人有义务接受挑战，否则就会名誉扫地，并且当足够多的人承认这种语言形式，那么只要其他条件成立，使用这些词语通常就足以提出挑战并由此创造一个要求回应的义务，至少从习俗上来讲是如此。你不能从“是”得到“应当”，因此再一次，这里的想法不是说，任何真正的（法理上的）义务来自于挑战的存在。相反，这里的观点是，只有当足够多的接受被挑战的人有（事实上的）义务回应，挑战自身才能在奥斯丁的事实的习俗意义上存在。

此外，有一些其他条件，虽然对于完成相关的言外行为不是必要的，但是另一方面对于相关语言行为不被“滥用”，因而不变得令人不愉快是必要的。这些条件要求对实践的参与在多种方面是真正的和真诚的。[100]奥斯丁的滥用的例子包括不真诚的诺言、祝贺和建议（40—47）。如果我作出承诺，但没有遵守的意图，那么只要其他恰当条件得到满足，我就作出了承诺，但是这么做的同时我违背了我的承诺自身预设的规范。与此类似，如果一个人向另一个人挑战，但是不接受构成决斗实践的荣誉和“尊重”规范，也没有意图遵守这些规范，他就是在以“滥用”的方式提出挑战。

奥斯丁的框架能够应用于一个人试图为另一个人提供做某件事的（规范性）理由的语言行为。举例来说，有一些（用非第二人称理由）给出建议的规范，建议者和聆听建议者在相应地提出和接受建议时隐含地预设了这些规范。即使有人事实上不接受这些规范，如果这个人将自己表现为在提出建议，另一个人就有权利假设这个人接受了规范，或者至少这个人将会按规范行为，就像接受了规范一样。此外，这些规范也为其他人在规范被违背时提出责难提供了基础。如果最后发现我的“建议”是纯粹为自己服务的，你就有根据抱怨。与此类似，当一个人试图通过命令、主张、请求或其他方式为另一个人提供一个第二人称理由，她就预设了双方都接受奠定这些理由基础的规范和传达这些理由的立场。

传达信念理由

关于为信念和行动相互提供理由，菲利普·佩蒂特和迈克尔·史密斯（1996）已经一般地为这些论断的一个版本提出了论证（另见Bohman 2000）。[101]在他们看来，我们总是接受“对话的立场”，只要当我们向彼此严肃地表达关于相信或做事的理由的观点时，它就带有重要的假设。佩蒂特和史密斯没有将第二人称理由的传达作为特殊情况来讨论。因此，考察一下他们的讨论是有帮助的——这是因为它指明了对等承认在关于相信什么和做什么的所有严肃对话中的作用，同时也是为了提供对照的背景，在此背景下可以把握对等承认和第二人称实践理由之间的特定联系。

佩蒂特和史密斯说，“对话是一种手段，由此我们承认他人，并寻求他人的承认。”（1996：430）在严肃的“理智对话中”，人们“授予他们的对话者权威，与此相应也假定他们的授权”（430，432）。当议题是相信什么时，双方共同假定，“他们都是值得听取的权威”，当他们意见不同时，“重新审查共有的证据通常能够显示谁是错的并由此达成一致。”（430—431）这里的观点不是说，为了值得参与严肃讨论，严肃的协同研究的参与者必须相信对方是可信的或明智的，或者甚至是理智上具有充分能力的。相反，真诚的讨论必须在对方是有能力的理论推理者这个假设之上进行。否则，与她进行的关于相信什么的真正讨论就其自身就完全不可理解。

具体来说，佩蒂特和史密斯认为，占据“对话立场”的每一个参与者都必须假设：（1）存在规定各自应该相信什么的规范，（2）每一个参与者都能够了解这些规范，（3）每一个参与者都能够通过这些规范指导她的信念（1996：433）。再一次，这里的观点是，只有当相互给出理由被预设了，它自身才能得到理解。只有我们假设对方是有能力的推理者，并假设她接受信念规范及其指导，为了确定相信什么这一目的参与讨论才是可以理解的。当然，可能存在进入表面上是真正互动型探究的对话的各种外在理由，这种探究不要求这一假设。或者我们可以按某种其他方式将与他人的“讨论”作为证据（比如“我总是相信与他所说的相反的东西”）。

这是一个比关于语言行为的一般奥斯丁式的观点更强的论断。举例来说，一个建议者必须一般地假设，接受建议者具有规范性指导的充分能力，以遵从她的建议。但这并不使建议者假定被建议者能够为自己提供建议，或者参与一场关于要做什么的真正互动的对话。即便不是所有理论和实践的理由给出都预设严肃对话具有的作为“入场券”的对等权威，我仍然认为，传达独特的第二人称实践理由，总是预设传达者和被传达者作为自由理性行动者同样具有的一种共同权威。我断言，就它作为第二人称理由实际存在和通过传达被给出的必要条件而言，坚持这一假设是任何第二人称传达的一个“规范性恰当条件”。

不过，在这一节，我们的目的是理解理论理由给出的预设，以便我们能够将它们与传达第二人称理由的预设相对照。因此，需要对信念作出一些说明。就其本质而言，信念是对独立的事实序列的反映，它的目标是以相信者中立的方式表象事实序列。信念受到独立真理的调节（Shah 2003；Shah and Velleman forthcoming）。举例来说，与假设p不同的是，当p为假时信念p就是错误的，虽然一个假设的命题与一个被相信的命题一样错误。当然，人们具有什么理由相信世界上的事情，在很多方面取决于他们在与世界关系中所处的位置。但最终，他们的理由必须建立在独立于他们立场的某些东西之上，即相信者中立的东西之上。我们的信念不过就是从我们的视角（愿意）看起来的世界的样子（包括我们在其中的位置）；我们所应该相信的最终取决于世界真实的情况。

这对于我们在向彼此传达信念理由时必须假设什么有重要的影响。正如最近关于证言的讨论已经引出的，在一些例子里，信念的理由至少表面上是第二人称的（Burge 1993；Coady 1992；Foley 1994；Hinchman 2000；Moran 2005）。我们不仅仅能通过指出证据，也能单纯通过告诉你事实如此，来为你提供一个相信某件事的理由。当你因为这个原因相信某件事时，你就赋予那个你相信其证言的人一种在你自己关于相信什么的推理中的第二人称权威。但是这个权威不是彻底的第二人称的。它最终依赖并可以受挫于认知权威。如果你开始相信某人的证言是完全不可靠的，你就不再赋予他在关于相信什么的严肃对话中的第二人称权威。

因此，只有我们认为他具有某种认知权威，或者至少，只有我们不认为他不具有任何认知权威时，这个人才能够传达信念理由。即使我们不可避免作出这样一个假设，按戴维森式的方式将他理解为有头脑的，但正如我们必须假设的，使他获得为我们提供理由的立场的是与事实的假定关系。假如我们相信他的话与事情的真实情况之间只有随机的联系，他就不能为我们提供任何关于信念的理由，如果我们还能够认为他在说些什么的话。正如我此前指出的，这与传达第二人称实践理由的权威相反。虽然知识和智慧，甚至是关于实践事务的知识和智慧，有时是赋予某人某种对于行为的第二人称权威的基础，但这

种权威不是由这个基础构成的。有某些种类的第二人称权威，大概是人们自身的第二人称权威，要求相对较少的认知权威。

传达第二人称实践理由

佩蒂特和史密斯讨论了实践理由的相互提出，似乎它与对等的理论推理完全类似。佩蒂特和史密斯论证说，正如关于相信什么的对话者们互相承认信念的规范，他们被规范指导的能力，以及他们在这些规范基础上传达理由的立场一样，参与关于要做什么的严肃对话的个体，同样也让自己做出关于欲求和行动规范的类似假设，他们根据这些规范引导自己的能力，以及他们在这些规范基础上提出理由的立场。

如果实践理由给出与理论理由给出完全类似，那么我们应该期望前者包含的所有权威也在根本上是认知的，尽管它们是关于欲求和做事的理由。即使行动者的问题是要做什么而不是要相信什么，我们可以恰当地认为，只有当一个人具有关于另一个人的行动理由——这些理由的存在除了在一些神秘的情况下，是独立于她将这些理由提供给他，或者甚至独立于她这么做的能力的——的知识或合理信念时，她才有立场为后者提供实践理由。因此，她可以因为她可以了解某些独立于它们关系存在的东西，即我们应该做什么的关系独立的事实，而获得在理由给出关系中的立场。

这个模型对实践理由的某些形式的解释足够好，具体说来，只要理由给予关系是建议关系时。[102]建议者意图为他们的被建议者提供独立于建议关系或独立于他们在此关系中具有地位的能力的理由。然而，这幅图画对于本书主要关注的对象，即特殊的第二人称的实践理由是有误导性的。回想一下我们熟悉的例子。通过展示你明显的痛苦博取某人的同情，准确说来不是提供建议，但它与建议相像，与理论理由提出相像，因为他看到的理由独立于你可能具有的将理由给他的任何立场。[103]

然而，如果你提出让他挪开脚的要求，你就开启了一段对等承认

的关系，并预设了你认为你提出的理由建立于其上的权威。而且你隐含地赋予你的听者以考虑你的请求或要求并据此行动的能力，在这个例子里，你也承认他具有在相关方面类似的情形下反过来向你提出类似理由的权威。与你可能在建议时会给出的关于信念的理由和实践理由不同的是，这种类型的理由就其本质而言是第二人称的。[104]它们的存在依赖于它们能够在人与人之间被传达。与你处于疼痛的单纯恶相关的理由不同的是，如果不是因为进入对等传达的第二人称关系的能力和权威，你能够并且已合理提出要求他挪开脚的事实就完全不会成立。你预设的权威是彻底地第二人称的。

因此我认为，提出实践理由的权威，能够采取与认知权威完全不同的形式，后者要么是由理论的理由提出预设的，要么是由像建议这样的其他形式的实践理由提出预设的，在那些情况下理由不是第二人称的。[105]所有类型的第二人称理由都预设传达第二人称理由的权威，这些理由不能被还原为没有预设提出主张或要求的某种第二人称立场的价值或正当的命题，也不能从这些命题推出。用一句口号来说就是：你不能从某种没有已经（至少隐含地）包含第二人称权威的东西得到一个第二人称的要求。或者，改写伯纳德·威廉斯的话："第二人称权威套第二人称权威。"[106]这是理论理由和实践理由的一个根本区别。在理论的理由给出中，进入与另一个人的理由给出关系的权威，最终来自假定的权威能够接近独立于那种关系或者进入关系的能力而成立的事实。[107]与此相反，我们感兴趣的那种第二人称理由自始自终都是关系性的。他们最终来自对等承认的人们假定存在于他们之间的规范性关系。

第二人称理由、责任和尊重

第二人称理由具有另一个重要特征，使它们特别地与责任相契合。正如我们已经看到的，承认一个第二人称理由，就是隐含地认可某个人的权威。这意味着，当第二人称理由被提出时，尊重就总是一个议题。如果士兵没有注意到中士的命令，他不只是单纯地与一个明显的理由相悖而行动；他违背了命令，因此没有尊重中士和她的权威。如果踩你脚的人没有回应你的要求，他也就没有满足你合法的期

望，因此没有尊重你提出主张的立场，因此也没有尊重你。甚至在我们没有提出请求或请愿之外的任何真正主张的例子里，如果我们提出主张的某人甚至拒绝提取我们的主张，这也是一种不尊重。

就其本质，不尊重是对尊严的侵犯、冒犯或侮辱，对尊严的恰当回应是某种从侵犯者那里寻求（要求）承认的第二人称态度或行动。不论一个人、一个军官或一个机构的尊严的基础是什么，提出一个主张、命令、请求等等也通过他们或者代表他们为试图重新建立对等承认的尊重的行动和态度奠定了基础。“反应”态度和行为自身隐含地向侵犯者提出了第二人称理由，这些理由预设了行动和态度试图重新建立对等承认的那个权威。[108]在下一章，我们会考察诸如谴责、非难、怨恨和愤怒这些反应态度成为第二人称的方式。它们以这种方式向侵犯者进行传达，如斯特劳森所说：“将他看作道德共同体的一个成员；只不过是作为一个违背了共同体要求的成员。”（1968：93）反应态度因此能够强化和重建作为相互负责的共同体中平等成员的对等尊重。

第二部分

第四章　责任与第二人称

在本章和下一章，我开始为道德义务在本质上是第二人称的这个论断提出我的主要论证。目前为止，这个观点主要是关于道德义务的形式，即道德要求在本质上与第二人称责任相关。（它最终会包括关于道德义务内容的论断，即道德义务至少部分地来自我们作为自由和理性人的平等尊严。）本章集中于道德责任的第二人称特征。下一章我将讨论责任与道德义务的关系。

在他的著名文章《自由与怨恨》（1968）中，P.F.斯特劳森令人信服地反驳了后果主义相容论，这种观点认为，决定论并没有对道德责任的实践构成威胁，因为这些实践可以通过它们“在规范行为使其对社会有益这方面的功效”（72）而得到充分辩护。[109]惩罚由于它的激励和阻吓作用而得到辩护，并且，虽然我们可以为标准的辩解提供类似的基本理由，我们却没有相应的保证可以使一个行为仅仅因为是被引起的就得到谅解。出于无知或极端胁迫的错误行为可以被合理谅解，因为在那些条件下，惩罚不能起到阻吓作用。但是对于将决定论一般地当作辩解理由，明显不存在任何后果主义的辩护。

与以上这些方式相反，斯特劳森论证说，对社会有益不能为“按照我们所理解的”道德责任的实践提供“正确类型的”辩护（1968：74）。在我们试图认定人们的责任时，惩罚在具体情境下或一般而言是否有实用上的可取性，这是无关的，有关系的是惩罚是否应得，以及我们是否具有施加惩罚的权威。对于那些根据其自身认定某人负有责任的态度和行为而言，可取性是提供保证的错误种类的理由。这是斯特劳森观点。

正如我们在第一章注意到的，斯特劳森的观点是错误种类理由问题的一个示例。对信念的实用考量不会使一个命题变得可信；反对我们被一则笑话逗乐的那些道德理由不会减弱一个笑话的幽默程度；对责任认定的可取性的考量（不论是个人的、社会的，或者甚至道德的）不会使得人们因为所做的事受到谴责。[110]在这些例子里，保证相

关态度的正确种类的理由自身，必须从相应的那种态度的特定规范中得出：即信念的规范、娱乐的规范，以及责任认定所特别涉及的态度和行为的规范。它必须是与对象的事实有关，或者是对象的特征，对这些事实或特征的恰当考量能够为对待这个对象的那种得到保证的态度提供基础（某人的理由）。[111]我们不可能通过反思相信p是可取的这个事实而开始相信某个命题p，也（绝对）不可能因为考虑到觉得一个笑话好笑所带来的道德负面情感而觉得这个笑话不好笑（虽然这个考虑有可能减弱我们对幽默的感受），也不可能通过反思内疚或怨恨这些情感的（个人的、社会的或道德的）可取性而为一个错误行为感到内疚或不满。

通过反思著名的斯特劳森称为“反应态度”（他认为这些态度对于人类的道德责任实践至关重要）的那些反应，我们可以看出这些要点。斯特劳森区分了两种态度，即“参与的”和“非个人的”，这两种态度都是针对个体之间的“交易”（1968：74）。首先，参与的（或个人的）反应态度是交易本身中的个体即交易者的反应态度，尽管其他相关的人也可以从交易者的观点出发“代表他们”而因此具有参与态度。斯特劳森的例子包括感激、不满、原谅、爱和伤害这些情感（72）。非个人的反应态度是这些态度的“非个人的或无利害的或一般化的类似物”，包括道德义愤、指责，以及当对象是自己时对义务的感受，内疚、自责和悔恨（84—85）。非个人的反应态度不是从交易者的立场感受到的，而是从不偏不倚的立场，即道德的立场感受到的。比如，怨恨是从一个被错误对待或受到伤害的个体的视角感受到的，但义愤则是从道德共同体的立场感受到的。

我认为反应态度总是第二人称的，因此它们总是预设了关于作为它们目标的个体的能力和权威的第二人称传达，以及那些具有这些能力和权威的人的第二人称传达。[112]个人的反应态度是从相关交易者的第二人称观点感受到的，非个人的反应态度则是从道德共同体成员的观点感受到的。由此我们可以推出，能够保证这些态度的理由（能够成为正确种类的理由）必须是第二人称理由。

比如我们考察一下义愤。对某人感到义愤，就是觉得他应该因为

错误行为而遭到谴责，因而为他所做的事承担相应责任，即使只是通过接受自己和他人的反应态度来承担。此外（这也是斯特劳森观点的一部分）义愤与其表面的含义不同，即一种惩罚看起来是可取的，或者说灾祸降临在他头上会造就更有价值或更健康的整体（理想的正义）。义愤的情感总是包含一种对权威性的要求的感受，而关于某个东西是可取的或合适的情感则不包含这种感受。考虑一下哪些信念会缓和或减弱义愤。如果我们相信某人不应遭受谴责，比如说因为他不可能预先知道他所做的事情的真正特征，或者因为他处于极端的威胁之下，那么这就会减弱或甚至消除我们对他的愤怒。但是如果我们只是发现，认定他负有责任的努力是不可取的，比如说因为这样做会进一步激怒他，这就难以减弱我们的愤怒。

类似的观点对于个人的反应态度同样成立。举例来说，怨恨是针对明显的不公正而从受害者视角感受到的。我们怨恨那些我们认为对自己或我们认同的他人的侵犯。如果你不满意某人踩你的脚，或者她甚至还拒绝遵从你的请求或要求停止踩你的脚，你就感觉好像他侵犯了一个有效的主张或要求，而且好像由你自己或他人站在你的立场作出的索取赔偿或追究责任的反应是得到辩护的。你所感受到的不只是（或者甚至），这种反应可以作为导致值得欲求的解脱的一个有效或可取手段而得到辩护。虽然你可能认为，某些这类反应会造就一个道德上更健康的整体，这个想法本身并不是怨恨的一部分。相反，怨恨似乎可以单纯通过他人的行为，以及他和你之间可以有效地（即权威地）向彼此提出主张或要求而得到辩护。你可能认为，“你不能这样对我”所指涉的不是你的相应权力，而是你的权威。

斯特劳森论证说，对反应态度在道德责任中的作用的认识，与自由意志的问题有重要联系。是否以及如何认定他人负有责任的问题，是在人类关系（即亲缘关系）中出现的；在这些关系中，通过反应态度，我们倾向于假定一种要求他人达到我们期望的权威，这些期望是我们用来定义那些关系的。[113]套用一句俗语：“为……负责”的道德意义在概念上与“对……负责”（不论是对个体还是对作为道德共同体成员的彼此）相关。[114]责任特别关注的是，一个人如何根据她已经做的事情，与我们作为道德共同体成员所处的第二人称关系相联系，即如

何在这个关系中被（包括被她自己）看待和对待。为了突出这一点，我将使用“责任（accountable）”而不用“广义责任（responsible）”，因为“广义责任”包含某些与我所理解的责任不同的意思。比如，“广义责任”可以指没有道德含义的因果的责任，而且甚至道德责任也有更广泛的意义，比如有时它指“作为归属的广义责任（responsibility as attributability）”，这不同于我们关注的特定种类的道德责任，即“作为责任的广义责任（responsibility as accountability）”。[115]我想说的是，在后一种意义上认为某人负有责任必定是第二人称的。

斯特劳森对比了“介入或参与人类关系的态度（或一系列态度）”，即第二人称的立场，与“对待另一个人的客观态度（或一系列态度）”（1968：79）。对于那些我们认为不适用于“普通成年人人际关系”的人，我们采取“客观的”态度，比如对非常小的孩子和那些患有“深度心理疾病”的人，我们认为他们适宜处于“照料”或“管理”之下，而不适宜于反应态度和有他们参与的人际传达形式（1968：81）。[116]因而，决定论引出的真正议题是，是否要接受决定论“能够或应该总是引导我们完全按照这种（客观的）方式看待每个人”（81）。斯特劳森的著名观点是，决定论不能够做到这点。

我们在本章的主要兴趣不是自由意志，而是道德责任的本质，特别是它的第二人称特征。不过，它们之间的关系值得注意。如果斯特劳森是正确的，那么只是因为当我们彼此联系时我们按照特殊的第二人称方式对待彼此，广义责任（作为责任）的问题，意志自由的问题，以及那些挑战责任和自由意志的问题才可能被提出。因而，自由意志的议题之所以引起注意，是因为我们以第二人称方式看待和对待彼此（和我们自己）。再次说明：只是因为我们对彼此负有道德责任，即只是因为我们作为道德共同体的成员有权威向彼此提出要求，我们才能按照使自由意志成为一个议题的那种方式，在道德上为我们所做的事情广义负责（负责）。[117]正是第二人称传达（正如在反应态度中）使得我们假定了传达者和被传达者的那种自由。

作为一种传达形式的反应性回应

在接下来四个小节，我希望表明反应态度总是包含：

（1）一种（第二人称）传达的形式

（2）这种形式预设了他人成为传达对象的能力和立场（第二人称能力和权威）

（3）这种传达形式是对人们行为的回应

（4）这些行为（至少）与人相关[118]

在这一节，我们关注（1），因此，我们将继续考察反应态度本身的第二人称特征。斯特劳森明确说，个人的反应态度和它们的一般化的或替换的类似物，都总是会涉及“对展现一定程度的善良意志的期望和要求”（1968：85）。此外，我们可以表明斯特劳森的例子（至少是间接地）涉及了这些要求的传达。[119]

比如我们可以考察一下内疚（guilt）和羞愧（shame）之间的不同。[120]内疚是一个反应态度。感到内疚就是感觉我们好像受到了合理的谴责（或合理地谴责别人），好像我们因为所做的事情而承担了责任。内疚感觉像是对于谴责恰当的（第二人称）回应：承认我们应受谴责就是认识到谴责的基础，对我们而言更重要的是，认识到（即使只是“向上帝”）

提出谴责的权威。因而，感到内疚就是感到好像我们具有被当作能够负责的人所必需的能力和立场，而这一点使得内疚与斯特劳森意义上的对自己的纯粹“客观”的观点之间产生了一种紧张关系。最后，内疚的自然表达本身是第二人称的——忏悔、道歉、补偿和自我谴责。

与内疚一样，羞愧也是感到我们以某种方式得到了正确对待或看

待。但是在这里与之相关的对待不是第二人称的；它是第三人称的。我们把自己看作他人考察的或“注意”的一个对象——也许是她鄙视的对象，或者她通过她的公共人格看到了她本来羞于看到的事情的一个对象。[121]萨特对此有著名论述：“只有当我的自由为了成为一个被给予的对象而逃离我的时候，我才”（为他人）“感到羞耻”（1957：260）[122]。相反，感到内疚是感到自己被权威认定为自由的。“从内疚出发的观点”——正如我们可以如此称呼它的——与斯特劳森意义上的关于自己的纯粹“客观的”观点不相容。我们感觉我们本来应该并且可以做我们不曾做到的事，并且由于这个原因，感觉受到谴责是合理的。虽然内疚的典型表达是第二人称的，羞愧却限制了第二人称的参与——我们感觉像是逃离出了他人的视线。

羞愧和内疚都为一个想象出的他者的关注赋予了权威。但是与羞愧相应的权威在根本上是认知的和第三人称的。我们认为他人具有以某种方式观察我们的立场（而且由此对我们的观察是正确的）。然而，内疚却承认了我们从一开始就注意到的那种不可分割的第二人称的实践权威。它承认了提出要求的权威，即提出一个第二人称的行动理由的权威。

现在我们来考察一下斯特劳森的其他例子。[123]关于参与的或个人的反应性回应，他的例子同样是感激、怨恨、爱、原谅和伤害等情感。怨恨和原谅也许是最简单的例子。怨恨的感觉好像是在回应对于合法主张或期望的侵犯，而且这个情感不只是单纯地指向侵犯者，而且隐含了与侵犯者的传达。正是这一点使怨恨成为“反应性的”而非“客观的”。这是一种“责任认定”，是把他人当作一个具有能力和立场受到这种方式对待和指控的人。举例来说，如果你最后发现，某人踩了你的脚，只不过是因为他被你们所乘坐的那辆颠簸的巴士上的一个沉重的行李推了一下，即使知道这一点，你可能仍然希望他把脚挪开，但这会减轻你的怨恨，或者可能会将你的怨恨转移至新的目标（比如司机）。

原谅的第二人称特征放在与怨恨的关系中最容易理解。粗略说来，原谅就是克制或撤销怨恨。[124]原谅承认了他人应该为错误对待我

们而负责，但是它并不将主张强加于他或者针对他。[125]当然，我们不需要将原谅传达出来，就能够原谅或觉得原谅。但是原谅仍然是在责任认定的第二人称范围中起作用的。如果没有怨恨、义愤，以及与它们同类的情感，就不会有原谅这种东西。

感激与原谅一样，依附于合法的主张或期望。当人们给我们好处或者按照我们的希望行动，而我们没有提出任何对他们的相关主张或期望时，我们就会恰当地表示感激。而且，对感激的感受是对一个负有责任的行动者的行为的回应。举例来说，我们确实会说我们感激美好的天气，但这明显是将天气比作一份免费礼物，好像这是上帝赐予的。[126]

而且感激的自然表达也是第二人称的，是对施恩者表示感激的传达，这个传达承认他给予我们的好处超出了我们可以合理期望的范围。我们会说，“你本来不应该这样做”，但是我们显然不是在说他做错了。最后，没有被传达的（或者更确定地，没有被经历到的）感激情感本身可能是非感激的。

斯特劳森的“爱”和“令人受伤的感情”的例子，其第二人称特征看起来不那么直接。当然，有些形式的爱根本不是第二人称的。我们可能极度关注非人的事物，而且即使对人的关心也既不需要在甚至只是想象的传达中展现自己，也不需要被认为在本质上是对他们行为的回应。大多数的爱可能不完全是无条件的，但它们不需要在第二人称上是有条件的。然而，很明显斯特劳森想说的是由相互承认相互交流所维系的爱情或其他友谊关系。令人受伤的情感也必须在同一个框架下理解。当人们按照看起来与期待的个人关注相反的方式行为时，我们就感觉受到伤害，这时我们认为，他人认识到了我们的期望，或者认为，他人本应该这样做。我们不需要认为自己具有引起他人关注的主张，这个主张可以保证怨恨的正当性。[127]但是我们感觉好像这里引出了关于拒绝和相互信任的议题。

剩下要讨论的是斯特劳森关于非个人反应情感的例子，这些例子既包括针对他人的情感（道德义愤和反对）也包括针对自身的情感：

内疚、歉意和悔恨。这里我们的讨论可以简要一些。道德义愤是感到某人确实应该为某个行为负责，它自身是因此认定他负责任的一个部分。正如斯特劳森所指出，当我们感觉到，我们作为道德共同体成员，能够要求人们按某种方式行为时，我们感到义愤和不赞同。斯特劳森的确说过，“提出要求就是倾向于这类态度。”（1986：92—93）[128]这是一个我们需要记住的重要观点：我们部分地是通过这个共同知识来提出要求，即我们倾向于非个人的（但仍然是第二人称的）“要求”态度，倾向于更明确地认定彼此责任的方式。

这些观点对反射性的非个人反应态度也成立。不过，在这些例子里，那些要求是像内疚所呈现的那样是针对自我的。歉意和悔恨看起来在相关方面与此类似，但它们较为安静或者更具有资格。如乔纳森·本内特指出，“自我反应态度”包含一种“一个人的当下自我与过去自我之间的人际关系”（1980：44）。[129]

预设第二人称能力和权威

斯特劳森对反应态度的讨论之所以与自由意志问题有特别的相关性，是因为反应态度必定会传达要求，也是因为，如加里·沃森注意到的，有一些“对道德传达的限制”，必须作为提出要求的规范性恰当条件被预设（1987：263，264）。[130]沃森指出，“为了使要求变得可以理解，我们必须理解要求的对象。”（264）这个观点并不是说，如果要求的对象没有能力理解这个要求，提出要求就不太可能有效。而是说，如果不预设对象能够理解所说的内容并根据这个理解行动，反应态度这类“交流的方式”就其自身而言是不可理解的。[131]这个观点是奥斯丁式的关于语言或类语言行为的恰当条件的一个观点（虽然它被转换成了一个规范性的观点）。即使向缺少必要能力的人群（比如非常年幼的小孩或者疯子）表达反应态度，也可以使他们以可取的方式行动，这些反应态度却“失去了作为道德传达形式的要点”（265）。我认为，尽管被传达者具有（并且被假定具有）承认第二人称理由并据此行动的能力，是道德传达特殊的（规范性的）言外效果的一个恰当条件，道德传达的有效性却与言后效果有关。与我们的观点更直接相关的是，它是相关第二人称理由存在，以及这些理由通过传达被成功

给出的一个规范性的恰当条件。

再一次，我们不需要相信我们传达的人具有必需的能力和立场。相反，我认为道德传达已经预设了这些东西。沃森所说的是，我们向他人的传达假设了他们能够理解并接受我们所说的话的指导。我要补充说，我们在第二人称传达中预设的是第二人称的能力，[132]预设了我们传达的人们能够通过对我们提出的第二人称理由，以及对我们提出理由的权威的相互承认来引导他们自己，预设了他们能够对自己采取第二人称视角，并且（通过向他们自己提出相关要求）按照他们从这个视角接受的理由行动。[133]

这个观点对于我主要的建构性论证来说是重要的：通过一个主张或要求提出任何第二人称理由，都必定预设了被传达者能够认识到它的有效性，并且（自由地）通过这个认识根据那个理由行动。如果你对某个人不将他的脚从你的脚上挪开表示怨恨，你就隐含地要求了他要挪开脚。你隐含地传达的任何第二人称理由，都首先预设了他能够认识到你的要求的有效性，其次预设了他能够单纯通过认识到由你的权威性的要求得到的最终的行动理由，而将他的脚挪开（值得注意的是，不论他是否同情你）。如果我对一个不相关的路人表示愤怒，我也必须作出这些假定。一个假设的权威要求，如果别人不可能认识到它的有效性并据此行动，那么它必然是不恰当的。我仍然不是想说，这种要求不可能取得对方的合作。它可以取得，但那是它的言后效果。我想说的是，这个传达的（规范性的）言外效果必然会失败，换句话说，它作为一个权威性要求或第二人称理由的传达必然会失败。[134]被传达者的第二人称能力，是一般第二人称传达的一个规范性恰当条件。

主张或要求不只是引起某人对主张或要求的注意。它也是向试图引导他意志的另一个人提出一个特定的第二人称理由，只不过是通过使他认识到他的权威和独立的实践推理的方式。正如斯特劳森所强调的，用一个反应态度来回应他人的行为，就是“将他看作道德共同体的一个成员；只不过是作为一个违背了共同体要求的成员”（1968：93）。[135]因此，反应态度不同于没有假设任何关于对象的权威的其他

形式的批评性态度，比如鄙视。我相信，康德主义和契约论者的伦理观中的第二人称态度和第二人称立场在沟通（相互）责任方面的作用，标志着这两种伦理观与诸如（举四个著名的但彼此不同的例子）柏拉图、亚里士多德、休谟和尼采等思想家的伦理观之间的根本区别，对于后者而言，对行为和性格的评价并不采取根本上第二人称的形式。[136]

我们应该弄清楚第二人称传达所预设的那种自由。存在者也许可以做出其他各种各样的选择，但是这仍然缺少我们在反应态度中预设的独特的第二人称的道德自由。当我们反应性地回应某个没有尊重道德要求的人的时候，我们将那种按照独特种类的理由（即与权威性要求相联系的第二人称理由）行动的能力归予她。

举例来说，想象一个具有剑桥大学柏拉图主义者拉尔夫·卡德沃思（1670）所说的“动物性的自由意志”的存在者。[137]卡德沃思认为，这样一个存在者也许具有批判性地纠正它的欲望的能力，也许能够判断从长远上什么最有可能满足已知的欲望，并且能够根据这个判断行动。[138]卡德沃思同意，动机可以如此设计，以使得一个具有动物性自由意志的存在者能够使自己的行为符合一个行为法则。但他认为，如果这些存在者不能将道德要求当作内在的“理由给出”（因此缺少“道德自由意志”），那么它们就不能处于真正的道德义务之下，即不能真正地受制于一个道德要求。为了能够真正地负有道德责任，因而能够具有道德义务，一个存在者必须能够认定它自己负有责任，而只有当它能够对自己采取第二人称视角，并且承认道德要求并按照道德要求行动时，它才能够做到这一点。假如存在者只具有动物性的自由意志，“法则除了通过掌控它们的动物性的自私情感以外，没有别的办法可以操控或利用它们……而这……将彻底摧毁所有道德。”（4980，9）

反应态度预设了将道德要求作为行动的最终理由的能力。[139]我认为，这涉及认定自己责任的能力，和通过第二人称理由（即其有效性建立在预设的人与人之间的规范性关系之上的，因而独立于任何后果或状态的价值的行动者相关的理由）规定自己的能力。[140]因此，反应

态度隐含地预设了不可还原为其对象是后果或状态（像那些隐含在同情中的）的评价（及相关欲望）的动机能力。最低程度上，它们涉及对（行动者相关的）行为规范的接受，这种接受在本质上是一种关于行动的心灵状态，而这种心灵状态不能还原为对任何世界状态或后果的积极关注。[141]但是，从斯特劳森观点，我们可以进一步推出，即使预设这么多，也不足以使第二人称责任自身得到充分理解。我们还必须预设一种独特的第二人称理由，预设在道德共同体中采取第二人称立场的能力，以及将从这个立场我们会合理地向任何人提出的要求作为动机的能力。

正如我在下一章会以更长篇幅表明的，普芬多夫的观点粗略来说与上述观点相同。道德义务涉及的纯粹第二人称传达（正如普芬多夫所见，在上帝向我们传达有效的要求时）要求假定我们能够通过我们对必需的权威的接受，而不只是由于对某个具有这种权威的人可能施加于我们的惩罚的恐惧，来认定自己负有责任。为了使我们作为可负责的行动者对行动负责，我们对其负有责任的人和我们自己都必须假定，我们不仅仅只是被强制我们服从的惩罚带来的恐惧打动，而是能够通过“（对自己）承认，正如已经向背离公开规则的人所指出的，祸端降临在他头上是公正的”被打动（Pufendorf 1934：91）。我们必须能够像我们在感觉内疚时所做的那样谴责自己。

所有这些的一个结果就是，我们通过反应态度，只能向那些我们假定能够向他们自己采取同样态度的人理智地传达要求。我们必须假定，被传达者能够通过承认要求在诸如内疚这种自我反应态度中的有效性。当然，也能够通过合理地调节他们自己的实践理性，而采取第二人称视角，并对自己提出要求。在这样做时，他们采取了传达在认定他们责任时所采取的同样观点。他们通过谴责自己而认定自己负有责任。在认为自己应该被谴责时，他们认为从一个道德共同体成员的角度看来自己可以受到合理谴责。

回应他（作为一个人）的行为

由此我们可以得出，反应态度回应了一个个体对它们预设的那些

能力的运用，即作为一个尊重它们提出的要求的人的行为。一个反应态度的对象总是一些被认为自由和理性的个体，这意味着这些个体能够承认，自由接受，并按照要求提出的特殊的第二人称理由行动。反应态度所回应的，恰好是个体对这些能力的运用，是她如何按照相关的第二人称理由指导自己的行为。由于这些理由自身建立了第二人称的关系，我们可以说，反应态度回应的是，一个个体如何将自己作为第二人指导自己的行为。它们回应的是，她如何与那些具有向她提出主张和要求的权威的人联系，以及如何（第二人称地）对待他们。正如我在第六章和第十章将要论证的，由于对某人作为人的尊严的尊重，和对尊严自身的尊重，根本上都是第二人称的现象，我们可以推出，人这个概念自身是一个第二人称的概念。[142]

（至少部分地）与人有关

因此反应态度本身与一个人的总体能动性无关，而与他关于其他人有立场向他提出的主张和要求相关的行为特别相关。[143]换句话说，这些态度不是单纯回应他如何对待他人，而是回应他如何在按照他们提出主张和要求的权威承认他们的有效主张和要求这个意义上对待他人。它们回应他如何按照第二人称方式规定自己的行为。

通过这种方式，反应态度总是关注一种形式的尊重。当我们与某人以第二人称方式相联系并承认一个第二人称理由，以及建立起第二人称理由基础的权威关系时，不论是通过反应态度自身，还是通过按照他们要求的方式调节我们的实践理性，我们都认识到这种形式的尊重。我将在第六章回头讨论尊重和第二人称理由之间的关系。

（至少表面上）非道德的例子

目前为止，我们一直在考察特定的道德情境中的反应态度。然而，我们可能认为，反应态度（至少是个人的反应态度）也能出现于非道德的例子。假如一个中士所率的部队拒绝按照她的命令集合，她就有可能为此怨恨，而且，尽管她的怨恨会预设一个她的部下能够承认并据此行动的要求，认为她的权威是道德的权威，这看起来仍然是

一种曲解。不过，很明显，她必须预设某种法理上的权威。怨恨并不是将对象单纯表象为与我们的意志相悖，而是表象为与某种得到辩护的要求相悖。而且，如果她感受到诸如义愤或谴责这样的非个人的反应态度，这些感受将会像是来自于她与她的部下们作为道德共同体成员所共享的观点。在他们应该受到谴责的感受中，她必须认为，他们会正当地谴责自己，并从她谴责他们的那个观点出发，认定他们自己负有责任。

当然，我们有可能认为，有些得到辩护的权威关系不能从自由和理性人的相互责任推出。事实上，在人类历史的大部分时间里，很多人都认为，任何得到辩护的命令都与道德平等不相容——至少本书的很多读者可能都愿意承认那种道德平等。普芬多夫自己很可能就这么认为。然而，我认为，任何形式的第二人称理由的传达都包含一些预设，当这些预设被完全弄清楚时，它们会使传达者和被传达者同样承认他们的第二人称能力，承认基于这种能力的、平等的第二人称权威，以及人的平等尊严和作为一种相互责任形式的道德。但是在这里，我只想指出，任何要求的传达都包含第二人称的预设，正如它在道德的例子里那样。

考察一下一个国王或者皇帝向他的臣民提出的要求，比如罗马皇帝康斯坦丁和李锡尼为终止罗马帝国内对基督徒的迫害而颁布的米兰法。如果康斯坦丁和李锡尼怨恨有人违背这个要求，并且在违背者缺乏充分辩解理由时谴责他们，那么，为了将他们的行为解读为通过第二人称理由向他们的臣民传达（因而引导他们），而不是哪怕通过理性强制驱使他们的臣民，我们必须认为他们已经由此承认了他们的臣民有能力承认法令的（法理上的）权威性根据，并且有能力根据法令指导自己。能够产生真正的第二人称理由的命令的规范性恰当条件，包括了被传达者这种在实践上有效的承认的能力。作为第二人称传达，法令预设了臣民关于这种第二人称关系的能力，具体说来是他们相互承认的能力，和接受对皇帝的责任的能力，以及通过这种承认履行责任的能力。

我相信这个情形与任何传达第二人称理由的反应态度都相同，比

如谴责、怨恨或义愤。在所有这类例子里，传达者都承诺了与沃森称为“道德传达限制”相平行的预设，也就是说，传达者有能力通过他自己的反应态度和实践理性，获得作为先决条件的第二人称的对等承认。

尊重、尊严和反应性惩罚

我一直强调反应态度与自由和平等的预设之间的关系。但反应态度难道不是反面的吗？惩罚很难与报复和复仇相区分。与尼采一样，我们可能觉得像义愤或怨恨这样的态度，实际上是残忍或虐待狂和受虐狂的遮羞布，它们实际上是希望看到他人或我们自己受折磨的欲望，是从身上割下一磅肉的欲望，或者甚至更糟糕。[144]虽然密尔认为道德错误的观念本质上与反应态度相关，但是他也认为，这些态度不是内在的道德的回应。它们只有在受到同情的合理约束，或者被导向公共善时，才成为道德的。[145]密尔说，诚然，假如我们没有诸如怨恨这样的情感和“对报复或复仇的自然感受”，我们就不会具有正义或道德错误的观念，但是，这样一种“情感自身不包含任何道德内容”；“所谓道德是这种情感对社会同情心的彻底屈服。”（1998：ch.5）

那么为什么反应态度不包含报复的欲望呢？难道“报复”的感觉不总是带来敌意和仇恨，或者至少通过相应的伤害来平衡伤害的欲望吗？有两个观念看起来是根本上对反应态度至关重要的。一个是关于主张和要求的观念，而第二个是关于传达者和被传达者相应地位的观念，即传达要求的权威和因此被传达的立场，由此必须对传达者作出回答的立场，必须对她负责而承认和实现这个要求的立场。然而，在这两个核心要素之外，任何其他东西在原则上看来都需要规范性的讨论和争论。[146]

这是一个我们熟悉的观念：惩罚理论的精神实质可能是报复性的，但它仍然拒绝任何严格比例化的观点，比如以眼还眼之类。此外，正如劳伦斯·斯特恩（1974）所指出，像甘地和马丁·路德·金这样的例子表明，我们有可能一方面区分出责任和反应态度，另一方面区分出惩罚和复仇（也参见Watson　1987：286）。甘地、金，我们可

以再加上曼德拉，当然传达了要求，表达了传达要求的态度，并且明确或隐含地认为他人负有尊重这些要求的责任。但是恰恰因为他们拒绝报复，他们做这些事情的方式提升了他们自己的尊严（或者使它更显眼），同时也尊重了他们的被传达者的尊严。

道德责任不一定要与任何特定的反应态度相关联，或者甚至在原则上完全不一定要与特定的人类反应态度相关联。[147]正如我们即将看到的，甚至像怨恨和义愤这些反应态度，也可以与报复或成功复仇的欲望区分开来。[148]其中最核心的只是对彼此提出要求的立场的相互承认也就是，在道德的例子中自由和理性的人们对平等尊严的相互尊重人们在尊重他们的平等尊严方面对彼此负责，而反应态度要求这种形式的尊重，并且为这种形式的尊重提供责任的中介。对那些违背这些要求的人，准确说来我们能够要求什么，这是一个规范性议题，它按理说应该讨论，什么惩罚能够最好地实现平等尊重的理想。[149]

当某人把你的脚当作脚垫时，这不仅是对你的脚的伤害，同时也是对你这个人的伤害。作为其他人中的一个具有立场要求他人如此尊重你的立场或尊严的人，这个行为没有将你作为不应该被如此对待的人。[150]亚当·斯密发现，我们很容易对不尊重我们的人格表示比任何物理或心理伤害同样或更多的怨恨。最“引起我们对伤害或侮辱我们的人怨恨的”，斯密写道，“是他对我们的轻视……由于他那种荒唐的自恋，他想当然以为其他人可以在任何时间为了他的方便而作出牺牲。”（1982a：96）[151]

当然，反应态度的对象始终是不尊重，这一点与它们所寻求的仍然是某种形式的报复（反过来伤害，回报与我们所获得的同样多的好处）并不相悖。然而，正如斯密自己所见，通过反思我们发现这不可能是正确的。如果反应态度是报复性的，那么它们会寻求以不尊重报复不尊重。但正如斯特劳森所指出，道德的反应态度本身是一种形式的尊重。它们将目标对象看作“道德共同体的成员”，正像那些持有这些态度的人一样，因此在相互尊重的基础上与他们对话（1986：93）。反应性态度寻求的是对双方都主张和预设（传达者的主张，被传达者的预设）的（平等）尊严的对等认同。斯密深具洞察力地写

道，当我们不满意于伤害时，我们的怨恨“主要针对的，不是让我们的敌人感到痛苦，而更多的是让他知道，他伤害的人不应得到那种方式的对待”（1982：95—96）。[152]反应态度隐含的目标，是让其他人感觉到我们的尊严（以及不那么明显地，感觉到他们自己的尊严）。

如果这是正确的，那么反应态度及其所引起的道德责任的实践，实际上是寻求与报复所追求的相反的东西。报复是以不尊重回应不尊重，而认定某人负责则是以尊重的方式要求对不尊重的尊重。反应态度“将（它们的对象）看作道德共同体的一员”（Strawson 1968：93）。

劳拉·布卢门菲尔德（2002）为这个现象提供了一个生动的例证；她精彩地描写了她尝试寻找枪击他父亲大卫·布卢门菲尔德的男人奥马·哈提卜，目的是按某种恰当的方式认定哈提卜负有责任。[153]大卫于1986年在耶路撒冷观光旅游，在此期间，奥马与他所属的反对组织PLO的其他成员一道，数次袭击了旧城的游客。大卫是其中一个遭受袭击的旅行者，因为奥马的子弹只是擦伤他的头皮，他才得以死里逃生。在劳拉的旅程中，她在以色列待了数年，试图接近正在监狱坐牢的奥马。她在奥马的家人面前假扮成一个记者，由此认识他的家人，并且开始通过他的家人偷偷送信至监狱与奥马取得联络。通过这些信件，劳拉和奥马建立起联系，而奥马和他的家人并不知道劳拉的真实身份。奥马始终不为他所做的事情后悔，他不认为他所做的事是针对另一个人的袭击，而认为这是非个人的政治行为。同样，奥马的家人把那次枪击事件当作“非个人的”，当作一种形式的“公共关系，一种引起人们关注自己的方式”。

布卢门菲尔德最终无意间突然想到了一种让对方负责的策略，以及实现这一策略的条件。希伯来大学一个名叫哈诺赫·耶鲁沙尔米的心理学家说服她认为，“唯一能替代复仇的是认罪。”“认罪”，他说，“就是……接受责任。认罪就是你‘承认你自己的内疚’的时刻。”（Blumenfeld 2002：292）

在一次听取奥马因为健康状况恶化而要求从监狱释放的法庭聆讯

上，劳拉和奥马第一次见到对方，而劳拉看到了她的机会。在聆讯的关键时刻，劳拉站起来要求发言。当困惑的以色列法官问她为什么时，她首先说，她已经认识了哈提卜一家，而她相信奥马为他所做的事感到遗憾。她接着说，她已经与大卫·布卢门菲尔德谈过，他同意奥马的请求应该得到批准。当法官质疑她讲话的权利时，她面对整个肃静的法庭回答说，她的确拥有这个权利，因为她是大卫·布卢门菲尔德的女儿。奥马和他的家人被发生的一切惊呆了，他们开始哭泣。布卢门菲尔德写道："奥马的母亲没有理解我的希伯来语，她环顾房间，疑惑地问，'为什么我的孩子们在哭泣？'"当法官问她为什么要打断聆讯时，劳拉说她想要奥马知道，"我们是人，不是'目标'。我们是有家庭的人。你不能杀害我们。"之后，奥马写信给劳拉，为成为"你和你善良的母亲痛苦的原因"表示抱歉（劳拉的母亲当时也在旁听聆讯）。他第一次承认受害者的人格，称他为"大卫"。他也写信给大卫，表达了"对我带给你的伤害的深深痛苦和歉意"（Blumenfeld 2002：265—267）。

布卢门菲尔德的故事确认了史密斯的判断。反应态度寻求尊重。它们寻求通过第二人称的方式让其他人参与进来，而当其他人接受传达，承认它的规则，因而尊重说话者的尊严，包括她传达的要求和她传达要求的立场时，它们就成功了。[154]因此，尊重从三个不同的地方进入反应态度：（1）更确切地说，它们的对象总是某种形式的明显的不尊重；（2）它们的目标是要求尊重；（3）它们的方式包含对他们要求的人的尊重——他们以尊重的方式要求尊重。

责任、自由和非核心的例子

但这可能引起另一个疑虑。如果反应态度必然预设那些我们希望认定其责任的人，具有能力承认我们提出的第二人称理由的有效性，并且有能力根据这个认识行动，这难道不是把门槛设定得过高了吗？是什么给予我们信心，使我们认为，其他人实际上具有这个能力，或者我们自己具有这个能力？[155]

为了合理地认定我们对彼此负有责任，我们不必独立地证明我们

具有道德自由（第二人称的能力）。正如康德的“理性事实”所表明的，我们没有特定的理由认为我们不具有道德自由，这就足够了；假如我们不具有道德理由，就会推翻这个不可避免的假设，即我们会按照第二人称传达所要求的去做。但这并不意味着这个假设不可以被推翻。毕竟，斯特劳森对客观态度和反应态度的区分的全部要点就在于，恰恰因为一些存在者缺少被合理认为具有责任能力所必需的自由，我们可以恰当地“客观地”看待这些存在者。正如斯特劳森所指出的，在有些情况下，当我们一般而言会准备认为具有责任能力的那些人满足了一些条件时（比如严重的精神疾病），我们就会恰当地收回我们的反应态度。实际上，我们没有理由认为这不会发生在我们自己身上。比如在精神分裂的早期阶段，一个人可以对自己作出道德判断，这些判断预设了可惜已经不复存在的道德自由。

因此，即使我们有权利提出可推翻的关于道德自由的假设，这个假设也可以被事实彻底推翻。因此一个版本的疑虑再次出现了。即使我们排除了斯特劳森提到的毫无争议的“客观的”例子，包括非常年幼的孩子和妄想症患者，似乎还是有很多例子，在这些例子中我们希望认定他人具有责任能力，虽然我们似乎有很好的证据认为，他们不能按照我们认定某人负有完全责任能力时所预设的方式根据道德理由自由行动。

这里我们很难彻底地消除这个疑虑。一般而言，我相信，为了系统性地解决这个问题，我们必须认为我们目前所说的一切都可以应用于一个位于中心地位的理想情况（我们可以将其称为“完全责任”），而其他例子都是作为偏离中心，因此必须通过某种方式诉诸中心的第二人称例子才能得到理解。在某些例子里，比如关于小孩的例子，我们引导他们进入完全的第二人称责任的过程，似乎同时采取了两条路径，有时我们按照预期对待他们，好像他们已经适宜于第二人称传达这种发展道德能力的方式，但同时又（“客观地”）意识到，这是一个必须被承认的幻觉。[156]

当有些缺陷排除了完全责任时，比如阿尔茨海默症患者或帕金森症患者，情况也是类似，但在这些例子里没有那种往前看的过程。这

里我们也可以采取两条路径，一条路径可能是在相对有限的领域内完全的，或至少假定是完全的第二人称路径，与此一道的是关于界限的持续协商。[157]还有一些例子我们目前不会进一步考虑，在这些例子中，即使我们的证据表明，他不可能被认为有能力按照我们在认定他有责任能力时提出的要求规定自己，我们似乎仍然认为他完全负有责任。我认为，这些例子必定总会制造一些不安，因为我们将它们当作好像是核心的第二人称例子来对待——可能是为了向我们自己和彼此确认对我们认为具有责任能力的人的要求——但我们却相信，这样做所必需的假设很可能没有得到满足。[158]

讨论完以上这些，我想简要讨论一下两种非常不同的例子。第一种例子与我们试图认定要为某些形式的虐待和暴力负责的人有关。他们试图诉诸不受控制的情绪来辩解这些行为。正如我所看到的，在这些例子里，我们一般而言正确地认为，关于自由的假定没有被推翻。第二种是极端心理变态的例子，这些例子可能对预设带来挑战，可能是某些像罗伯特·安尔顿·哈里斯的例子，他被判定在1978年以令人发指的方式杀害了两个十几岁的男孩，加里·沃森从这些方面讨论了这个例子。[159]

第一种类型的例子在各种各样的家庭暴力、公路暴力和其他类似行为中得到了很好地例证。通过分析我们通常足够清楚，虐待或暴力的行为是自由选择的；行为者原本能够选择其他行为，但他们放任自己通过一种或另一种方式合理化他们行为的思想和感觉。表明这一点的一个标志是，迫害者并不始终坚持认为，他们所做的事是可原谅的错误，而是堕入为他们行为的这样一种假定辩护，即他们的行为是应该的，或者是为受害者好的一种“纠正”。他们不经意间表达出的情感和态度，不是为他们所做的事感到痛苦和内疚，也不是担忧和困惑于他怎么会如此行为，相反，这些感情和态度投射了某种意义上的辩护。这里所发生的是某种像康德所说的“自负”的东西，它通常与某种比如男权统治这样的合法性意识形态相关。[160]这不是说那个人对道德范畴完全无感；相反，他是出于自己的目的而曲解道德范畴。

然而，心理变态的案例看起来非常不同。虽然在罗伯特·哈里斯人

生的某些时刻，他可能更像刚才讨论的那种人，但在他进行最恐怖的谋杀的时候，他展示出冷酷和对道德要求（甚至是对自负这种堕落形式的道德要求）的完全漠视，这表明他不适合于道德传达，他是一个位于道德共同体之外的道德的放逐者。尽管如此，我们也可以有一些理由认定像哈里斯这样的人能够负责。

正如沃森描述的，哈里斯的冷酷源于此前有意选择否认道德共同体，部分地源于他自己作为可怕虐待受害者的历史——这不完全是康德式的对恶的无时间的选择，而更像是一系列否认性的选择。[161]有可能在这之后，哈里斯除了继续在他之前选择的“通往地狱之路”上前行，就别无选择。[162]然而，现在把他当作负有责任的，这就以尊重的方式否认了他此前的否认。即使它包含一个现在严格说来错误的预设，它对于共同体而言仍然有着重要的表达功能，即维护人的尊严。而且，可能并没有公开可靠的方法，可以区分真正缺乏能力的例子，和当事人仍然具有道德补偿能力但自由地选择不去为自己赎罪的例子（可能哈里斯在某个更早的时候，或者甚至更晚的时候是这种情况，谁知道呢）。所以，甚至当我们遇到像罗伯特·哈里斯这样的案例时，道德自由的假设也可以是一种得到辩护的“实践信仰”，我们可能缺乏足够的证据将它推翻。[163]

然而，如果我们认为这个预设事实上在一些具体的案例中被推翻了，这不一定对这个预设在我们日常的责任实践中的运作构成严重的压力。[164]对于限制一个真正的非第二人称能力的心理变态者的自由，我们仍然能够从自我保护中寻找到恰当的辩护。我们将不得不从其他方面设想我们的辩护，这个事实（即不是真正地认定心理变态者能够负责）将会成为我们的道德责任实践在正常运作时的第二人称特征的证据。[165]

第五章　道德义务与责任

当代哲学有一个奇特现象：尽管斯特劳森的批评已经在道德心理学和行为哲学中对责任和自由意志的争论产生了很大影响，这些批评

对道德义务的元伦理学和规范道德理论的影响却一直在很大程度上遭到忽视。本章我将论证道德义务和道德责任之间内在的概念上的联系；斯特劳森自己隐含地依靠这个联系。我认为，由此我们可以得出，斯特劳森对道德责任的后果主义解释的那些具有影响力的批评，可以被改造为对道德义务的后果主义解释的有力批评，最明显的是对行为后果主义的批评，但大概也可以用于批评诸如规则后果主义这样的间接后果主义理论。[166]当我们反思义务与（第二人称）责任的内在联系时，我们发现，正如它对于保证道德责任的主张来说是错误种类的理由一样，促进实现外在目标对于辩护道德义务而言同样是一个错误种类的理由。与道德责任一样，道德义务是一个不可还原地第二人称的概念。我在这里论断，一个行为会违背道德义务，这就是不能做这件事的一个第二人称理由。

责任与道德义务的元伦理学

理解这一点的一种方式，是注意到斯特劳森将“义务感”作为一种（反射的）反应态度，并且注意到他认为怀疑论（他认为对责任的实用主义解释方法是对它的回应）是在宣称这一点：如果决定论是正确的，“那么道德义务和责任的概念就确实没有应用对象”（1968：86，71）。正如斯特劳森所见，关于自由能动性的怀疑论对道德责任和道德义务都构成了挑战。斯特劳森没有直接说明为什么应该如此，但我们足够清楚，他将道德义务和责任当作概念上内在关联的，而不只是一个实质的规范性判断的问题。他似乎认为，我们在道德上有义务做的事情，就是道德共同体成员能够恰当地要求我们做的事情，包括当我们缺乏充分辩解理由却拒绝服从这些要求时，以谴责或其他反应态度作为回应。

足够反讽的是，这个观点最著名的支持者是一个后果主义思想家，即约翰·斯图尔特·密尔。[167]在《功利主义》（1998）第五章，考察功利主义者如何解释权利和正义的过程中，密尔提供了一个正义观的谱系学，并总结说，“在正义观念的形成中，首要的元素是服从法律”，而服从法律涉及到合理惩罚的观念。密尔很明显认为这是一个概念化的观点。对于我们的目的而言，更重要的是，密尔紧接着将这

个概念分析应用于“一般的道德义务”。然后他加上了这段著名的话：

> 除非我们想暗示一个人因为做了某件事而应该通过这种或其他方式（不是通过法律，就是通过他的同胞的意见；不是通过意见，就是通过他自己良心的谴责）接受惩罚，我们就不会将一件事称作错误的。这看来是道德和单纯权谋之间区别的真正转折点。一个人可以被正当地强迫履行义务，是任何形式的义务观念的一个部分。责任是可以从一个人身上索取的东西，正如从他身上索取债务一样。（1998：ch.5，para.14）

密尔的这个说法似乎有可靠基础，即我们关于做错事的概念本质上与责任相关。即使我们可以自然地认为，一个只做她被要求做的事的人不具备完全的美德——用朱迪思·汤姆森（1971）的术语来说，她是一个“最低程度得体”的人，而不是一个好的撒马利亚人——我们却不能自然地假定她因此做错了。错误的事情是我们能够在道德上期望不会做的事情，是道德共同体假定有权威禁止我们做的事情。除非我们认为自己处于责任范围内，也就是说，除非行为使得行动者在缺乏充分辩解理由时就要受到谴责，或者成为某种其他形式的寻求责任的反应态度的对象，我们就不会断然将做错事的责任归咎于人。[168]

道德错误这个概念的这个特征一直以来为许多当代作家所强调。约翰·斯科鲁普斯基说，将一个行为称作“道德错误……等同于谴责行动者”，道德错误的观念不能独立于应当谴责的观念得到理解（1999：29，142）。艾伦·吉伯德相当明显地跟随密尔的引导，他提出，“一个人所做的事在道德上是错误的，当且仅当为所做的事感到内疚对于他而言是合理的，并且对于其他人而言，因为他所做的事对他感到愤怒也是合理的。”（1990：42）我们也能在其他作者的著作中发现密尔式观念的各种版本（Baier 1966；Brandt 1979；Shafer-Landau 2003）。（行为的错误和行动者的值得谴责之间的区别与这些观点并不相悖。如果一个人有辩解理由，那么他可能不必因为做错

事而遭受谴责。）

可能最令人惊讶的是这个关联在新尼采主义对道德和道德义务的批判（最著名的是伯纳德·威廉斯的批判）中起到的作用。[169]尼采式批判（道德是奴役人的意识形态，是束缚人的令人恶心的一种错误意识的形式）的威廉斯版本应用了他所注意到的道德义务、谴责和行动理由之间的概念关联。[170]威廉斯明显假设了，对违背道德义务进行合理谴责，谴责蕴含了存在好的和充分的理由去做我们因为没有做而遭到谴责的事情，这是一个概念的真理。当然，这个观点不是说，从某人遭到谴责这个事实，我们可以得出规范性的理由。相反，在提出谴责时，我们暗示或预设了这些理由的存在。根据威廉斯（1995），这个预设某种程度上是错误的意识。根据威廉斯，使他这么认为的，是他著名的内在理由观点——这个观点认为，行动的所有规范性理由，都必须恰当地嵌于行动者自己的“动机集合”之内（必须是“内在理由”），以及他的另一个观点），即当我们试图认定行动者责任能力时，我们认为许可谴责的东西，与这些行动者自己的动机之间的任何联系，完全不能得到保证。前者是我称为“存在的内在主义”的一个版本（Darwall 1983：54—55）。[171]再一次，这在认定人们责任的时候是被蕴含的或预设的。它不是由我们认定他们负责任这个事实蕴含的。我们现在会更深入地考察这点。[172]用罗尔斯（2000）的术语来说，根据第二人称理由的行动中暗含的欲求，包括按照当我们认定某人有责任服从道德义务时暗示的理由的行动，都是“依赖于原则”而非“依赖于对象”的。我的观点是，第二人称关系和反应态度相当宽泛地传达了第二人称理由，这在某种程度上预设了被传达者有能力通过接受原则而被这些理由打动，他们在第二人称关系中对等承认的参与使他们承诺了这些原则。

当然，任何东西都不依赖于我们使用错误和道德义务这些词的方式是否符合密尔和这些当代思想家的看法。我们可以在更广的意义上使用这些词，使之包含道德理想或目标。然而，如果我们这样做，我们仍然需要术语来指称这些思想家所指的观念，即道德中关于我们恰当地认定彼此负有责任的那个部分。正如这些作者所同意的，看起来足够清楚的是，这包含了道德要求的观念，即道德共同体有权威要求

我们服从的行为标准的观念，这种服从包括通过我们在上一章讨论的那种第二人称形式的责任。因而，在这个理解之上，我就可以按照密尔的方式使用错误和道德义务这些词，将它们当作蕴含了寻求责任的要求。

我们应该注意，以这种方式使用错误这个词，并不要求存在一个被错误对待的受害者（因此，存在一个密尔认为是权利的东西），或者甚至不要求对相互负责的人们组成的共同体的规范的违背会直接威胁人们的利益。错误在根本上与责任（甚至是对其他道德人的责任）相关，这与此观念是一致的，我们负有责任的事情可以扩展到比如对待非理性动物、环境和非理性人类。[173]

明确道德义务的第二人称性

道德理论的争论很少将道德义务与第二人称责任明确联系起来，但是这些争论经常隐含地假设了这样一种联系。在这一节，我们会注意到在两个我们所熟悉的争论中存在的这个现象。第一个争论发生于规范伦理理论内部，即后果主义与其批评者之间关于行为后果主义是否“要求过高”的争论。另一个争论是关于道德权威的，或者有时候表达为“为什么要有道德？”在这两个争论中，对争论最深层的根本分析揭示了道德义务和对错标准与我们作为其成员的道德共同体能够（第二人称地）提出要求之间有概念上的联系。

首先考察“要求过高”的争论。行为后果主义的批评者们有时出于论证的目的承认，一个行动者可以通过最大化总体善，而总是做从道德观点看来最好的事，比如通过总是将剩余的精力和资源投入到对抗全球的饥饿、疾病和压迫。但是他们认为，即使事实的确如此，我们也不能由此推出，不以付出巨大的个人代价去推动总体价值的微不足道的增长是错误的。他们还进一步认为，一个要求我们这么做的理论是不合理地过分苛刻的。[174]构成这个反驳基础的是什么？

以下对这个批评的概括可以帮助我们看到所发生的事：

> 可能我们会尊重以这种方式行动的人。但是要说那些不以这种方式行动的人犯下错误，这是否合理呢？或者说我们有道德义务将我们所有的资源投入慈善事业，这是否合理呢？175

“犯下错误”这个短语揭示了一些东西。犯错是某种我们可以被指控的东西，是我们在缺少充分解释或辩解理由时要为之负责的东西，在这里有错是责任的某种类法律的、第二人称形式的裁决（奥斯丁式的“裁定”）。176

我们犯下错误，这不单纯是发现我们所做的低于我们能够做到的最好程度（即便当这是一个犯错的规范性标准时）；它是这样一个判断：我们所做的低于被期望的或被要求的，并且我们可以在认识到错误的第二人称感受中隐含地要求自己。因此，构成“过分苛刻”的反驳的基础正是如下担忧：行为后果主义的正当性标准超出了我们可以合理（第二人称地）要求彼此的范围。道德要求就是可以合理向作为我们之中一员的某个人提出的（第二人称）要求，“如果不是通过法律就是通过他同胞的意见；如果不是通过意见，就是通过他自己良心的谴责。”（Mill　1998：ch.5）因此，要理解“过分苛刻”的反驳，我们必须认为它依赖于以下假设：错误和道德义务与认定道德责任在概念上相关，因而与比如在内疚的反应态度中起作用的第二人称要求在概念上相关。

在另一个争论中，这种概念的联系是被隐含假设的。这个争论关注道德所声称具有的权威，即道德义务是否是富特所说的总是必然地提出或保证（最终）行动理由意义上（舍夫勒将它放大）的绝对命令。在第十章和第十一章，我将直接考察这个问题，并且论证，作为平等责任的道德观念能够建立在实践理性的理论基础上，由此确证道德行动者总是必然具有不违背道德义务的最终理由这个论断。然而，就目前而言，我关注的是究竟什么构成了这个权威性声称的基础。为什么“但这会是错的”这个陈述总是声称提供了一个最终的理由？177

很多作者（最著名的还是伯纳德·威廉斯）已经论证了，通过谴责

认定某人为做错事负责，不可避免地包含如下含义，即她有最终的理由不去做她因此受到谴责的事（Williams 1995：40—44；也参见 Gibbard 1990：299—300；Shafer-Landau 2003：181—183；Skorupski 1999：42—43；Wallace 1994）。[178]威廉斯相信这个含义是“虚张声势”，是一种毫无希望得到证明或证实的意识形态，因为我们谴责的人唯一可能具有的行动理由，是恰当地嵌入她的欲望或其他动机性的脆弱情感之内的内在理由；他还认为，我们能站在道德要求立场说的任何事情都不可能保证这点。目前而言，我们不需要关注后一个论断。在后面，我们将有各种机会回到当我们提出要求时我们预设了什么样的道德心理学这个议题，以及这个道德心理学与第二人称理由的确证关系的议题。[179]现在我们只需要集中于威廉斯关于谴责包含这个含义的论断，即如果我们不暗示她有好的和充分的理由这么做，我们就不能理智地要求某人以某种方式行动。

再一次，这看起来明显是正确的。尝试一下系统表述你用来向某人提出一个道德要求时采用的表达。我怀疑你是否能找到一个表述可以不包含这个含义，即她有最终的理由去做你所要求的事，或有理由不做你会谴责的事。当然没有任何明显的系统表述可以做到。举例来说，你很难合理地说，“你真的不应该这样做”，然后又说，“但是你的确有最终的理由这样做”。如果你尝试拉长你的语调，说“你不应该这样做，我的意思是，你知道，从道德上来说”，虽然你可以最后取消最终理由的含义，但很难看出你如何能够这样做而不同时取消谴责或要求的含义。或者换个角度看，如果某人能够为她对道德义务假定的违背提供事实上好的或充分的理由，那么她似乎已经为自己作出了解释或回答，并且表明她没有做错。[180]因此，当我们指控她犯错时，我们必须是在暗示说她不能提供这样一个说明。

或者回忆一下菲莉帕·富特关于道德和礼节的对照（1972）。礼节和道德的规范在形式上都是绝对的，并且某些形式的礼节规范可以被表达为与道德规范具有同等强制性：我们绝不能用刀子吃豌豆。但即使如此，我们可以取消举止的“必须”包含最终的规范性权威这个含义，而不必因此挑战礼节习俗性的规范意图。我们可以合理地说，有时候我们有好的理由不去做礼节所要求的，而不需要暗示我们因此在

某种程度上揭露了礼节的虚假。有什么能解释这个区别呢？

再一次，我相信能解释它的是道德义务与第二人称责任的根本关联。我们有责任服从是道德要求的观念的一部分。但这种责任看起来绝不会是礼节要求某些事情的观念的一部分。这并不意味着举止不是某种程度的“小写的道德”，或者说礼节不可能是平等尊重的重要部分或补充。[181]而且某些人也确实真的将礼节或者部分礼节，当作与道德具有同等重要性。我的观点是，与它作为道德义务的一部分不同，责任不是礼节概念的一部分。相反，当礼节的规范被违背时，它诉诸的通常不是责任，而更像是将注意力从对失态的尴尬对等承认上转移开，或者诉诸第三人称的蔑视。让某人解释糟糕的礼节行为，其本身通常就是一个糟糕的礼节行为。

道德的规范性与第二人称理由

因此，错误和道德义务与第二人称对话的形式之间的内在关联这个观念，正如我们在第四章已经看到的，构成了道德责任的一部分。由此我们可以推出，一个行为是错误的，或一个行为违背了道德义务这个事实，其自身必须声称是一个第二人称理由，或者保证了一个第二人称理由（或很多理由）。没有要求和认定行动者有责任服从的规范性立场，就没有道德义务和错误这种东西。当然，很多为错误要求和义务提供基础的理由，本身都是第二人称的。一个行为将会引起严重伤害，或者甚至引起你的拇趾关节的疼痛，都是某人不能做这件事的理由，不论是否有人具有立场要求他不这么做；而且，这个理由也支持一个相关要求。但是除非有这样一个立场存在，一个行为就不可能违背道德义务，因此，道德义务蕴含的任何理由都必须是第二人称的。由此，如果道德义务声称提供了最终的规范性理由，虽然存在其他相反的理由，那么这必须是在某种程度上从他们的第二人称特征推出的。

正如我在第二章提到的，分析和证明道德特定的声称权威的计划，一般是用“绝对性”的方式构建的，而且理由的规范性力量是道德的。我们现在可以理解为什么我在那里补充说，任何解释道德义务特

定约束力的尝试，必须也能明确它与责任的特定关联。对道德义务的充分分析，必须解释它与合理要求之间的概念关联。因此，即使有可能解释道德义务总是声称提供了最优的规范理由，或者解释了它们实际上确实如此，仍然不可能由此明确道德义务所声称的特定控制或约束力。这必须用第二人称的方式完成。

这意味着，按照传统所设想的方式分析道德规范性的计划，是非常不完整的。而且我相信，道德义务的特定理由是第二人称的，这个事实的重要性甚至超过了这点。我在这一章也已经论证了，理解道德义务与责任的关系，为传统认为的道德所声称的规范性提供了最佳解释。我将在第十章和第十一章进一步论证，当我们找到第二人称理由在实践理性总体图景中的位置时，这个规范性的声称也能够得到确证。由此我们可以得出，认识到道德义务的第二人称特征，这对于理解它的规范性意图（包括它声称的规范性力量和与道德责任的概念关联），以及支付这张巨额期票的最有希望的方式都是必要的。

道德作为平等责任

我一直在论证，受道德义务的制约，包括了对那些有规范性立场要求服从的人的责任。目前为止，这一直是一个概念的论点：作为责任的道德义务。

然而，这个抽象概念允许不同的具体化或观念。[182]在本章的剩余部分，我将讨论责任道德在早期现代的唯意志论版本：作为对上帝负责的道德。按照唯意志论者的观念，只有上帝有最终的权威提出道德要求。即使人类通过服从上帝的命令互相受益，我们本身并不具有期望彼此或我们自己服从的规范性立场。然而，当普芬多夫这样的唯意志论者彻底全面思考了提出作为真正第二人称理由的要求所要预设的东西时，他们开始看到，他们也承诺了这个观念，即道德主体必须被假定能够通过认识到道德要求有效应用于作为理性人的他们身上，而将道德要求加于自身的能力。这为他们的思想施加了重大的压力，使它转向一个不同的观念，我将它称为作为平等责任的道德。

我们也可以在其他思想家身上看到类似的思想转变。虽然很少被认识到，亚当·斯密也将责任作为他的道德图景的中心。[183]“一个道德存在者，”斯密说，“是一个有责任能力的存在者。”他“必须向其他人解释他的行为，因此必须根据这个他者的喜好约束自己的行为”（1982a：111）。虽然斯密认为，人们“在原则上对上帝负责”，他很快补充说道，每个人“在他能够形成神的观念之前，都必须必然地将自己设想为对他的同胞负有责任”（1982a：111n）。[184]

作为平等责任的道德是我在本书捍卫的观念。根据这个观念，道德规范约束了一个平等、互相负责、其本身自由和理性的行动者组成的共同体，而道德义务是这些行动者有立场向彼此提出的要求，并且他们相互有责任遵守这些要求。用康德式的术语来说，道德义务的规范是一个“目的王国”的“法则”，它们建构和定义了人们的平等尊严，这些存在者不能以某种方式受到对待，而必须以另外的某些方式受到对待，他们具有平等立场，以第二人称方式向彼此要求这种对待。[185]按照这样的设想，“道德是，”正如康德所说，“理性存在者能够自身单独作为一个目的的条件，因为只有通过道德，才有可能成为目的王国中的立法成员。”（1996b：435）

作为平等责任的道德将道德观点理解为根本上是主体间的。它认为道德视角是第二人称观点的不偏不倚地遵守规范的版本，在这个视角中，我们作为任何人[或者，作为道德共同体的复数第一人称（我们）的一个平等参与者]，也将某个人（自己或他人）作为任何人（作为另一个平等成员）来对待。[186]将这种关于道德观点的理解与内格尔在《利他主义的可能性》中论证的非个人观点进行对照会有帮助。内格尔认为从这个视角出发，我们必须能够把其他人的利益，并且最终把自己的利益，看作是提出理由的（Nagel 1970）。内格尔认为，这样一个观点是我们可以从它出发，将自己看作“其他同样真实的人们中的一员”的观点。

然而，看待其他人中的一个人的非个人视角，不必然等同于其他人中的一个人具有的视角。它不是某人作为其他人中的一个人与其他人发生联系，并对等承认他的地位的主体间的立场。[187]根据作为平等

责任的道德，道德观点在严格意义上是主体间的。它是一个不偏不倚地受约束的第二人称立场，而非对单纯作为其他人中的一个人（包括自己）所采取的第三人称视角。[188]在作为平等责任的道德中，行动者作为他人中的一个人，以第二人称方式彼此联系；他们不是单纯以第三人称的方式看待彼此。[189]

我们现在应该回顾一下本章开头的那个想法，即由于道德义务和责任之间的联系，斯特劳森对责任的后果主义解释的批评可以被转变为对义务的后果主义解释的一个批评。回想一下，解释责任的实用主义方法的问题在于，它们指向了错误种类的理由，因为可取性理由本身与我们在认定彼此责任时不可避免地采取的（第二人称）立场之内所承诺的任何标准都无关。由于责任和义务以我们已经注意到的那种方式在概念上相关，如果解释责任的后果主义理论存在这样的问题，那么这也必然是关于道德义务和错误的后果主义理论的一个问题。某人做某事，不论从某个外在的视角来看多么值得欲求，这对于支持要求他这么做而言，都是一个错误种类的理由，因此对于如果他不做就错了这个论断，这也是错误种类的理由。要求与可取性（甚至道德可取性）的考虑不同，它是第二人称的理由；它的有效性不依赖于任何后果或状态的价值，而是依赖于人们之间的规范性关系，依赖于一个人向另一个人提出要求的权威。由此我们可以得出，关于道德义务或犯错的论断必须能够从第二人称观点之内得到支持，必须基于你和我在对等承认彼此为自由和理性人时所承诺的那些预设之上。

这个思想线索相当直接地驳斥了行为后果主义的道德义务理论。a[190]这解释了为什么那些受密尔影响而认为义务与值得谴责相关的后果主义者（像勃兰特，有可能还有密尔自己）倾向于接受某种形式的间接后果主义，比如规则后果主义（Brandt 1965，1979；Hooker 2000；Johnson 1991）。但是间接后果主义似乎只是搁置了困难，因为即使它承认可取性与有义务之间的区别，它能为关于义务的主张提供的唯一支持，也只是关于义务和责任自身的实践（它由某个候选规则规范）如何服务于实现外在目标的工具性考量。这仍然是一个错误种类的理由。[191]相反，作为平等责任的道德，认为道德义务标准完全在第二人称观点之内获得支持。在第十至十二章，我会概述这如何

能够在契约论之内做到，这种契约论建立于一个第二人称理由理论之上。

早期现代自然法中的责任和第二人称理由

我得再次重申，作为平等责任的道德，也只是对作为责任的道德概念的一种解释（或观念）。在本章余下部分，我将讨论早期现代自然法中作为对上帝负责的道德观念，而我们会在苏亚雷斯、普芬多夫和洛克等人的著作中发现这样的观念。[192]我的目的是双重的。首先，从细节上掌握责任在清楚表述现代的特殊道德观的最早尝试中起到的作用，这是有益的。[193]其次，我想要展现早期现代唯意志论内部的紧张，它们导向了作为平等责任的道德。我相信在这些方面，将对上帝负责的道德观理解为作为平等责任的道德观的原型是有益处的。然而，我这里的讨论包含的历史兴趣较少，更多是因为它将会为普芬多夫的观点提供一些背景，这将在第十章的论证中起到重要作用。

平等个体之间的相互责任的观念，有哪些能归功于受制于最高权威的意志的早期现代道德观？从一开始，唯意志论的自然法学家就联结了两个观点，它们对作为平等责任的道德都具有重要性。首先和最明显的是，他们认为道德在根本上涉及责任。道德规范不仅要求我们做什么，而且还要我们为做的事负责。道德要求我们按照它的要求解释我们的行为，并且未被谅解的违背可以被归咎于我们的错误解释。当然，普芬多夫相信道德根本上涉及对一个最高权威即上帝的责任。但是他也相信，唯一可能负责的存在者，是能够认定自己负责的自由理性行动者——他们可以通过接受要求的有效性而规定自己，因而将这些要求加于自身。[194]我认为，这个观点向他的思想施加了一个压力，使其转向作为平等责任的道德，虽然后者当然不是他已经接受或者通过反思可能已经接受的观念。

第二个观点是，道德规范来自我们有立场向另一个（自由和理性的）意志提出或给出的那些要求，并且，如果通过第二人称关系不能产生这种理由的可能性，道德义务就不会存在。我得再次提醒，现代自然法学家相信，必需关系是不对称的：道德就其本质涉及对上帝权

威意志的服从。然而，他们的观点同时也是，相关关系在根本上是理性意志之间的关系，它不同于屈服、恐吓或任何形式的非理性控制，也不同于包含在理性压迫中的那种理由给出。普芬多夫在因为上帝的权威而受到感召，由此接受义务和仅仅服从上帝更强大的力量之间做出了一个明确区分（普芬多夫观点）。

苏亚雷斯论道德义务

为了给普芬多夫的讨论提供背景，我们从简要介绍弗朗西斯科·苏亚雷斯[195]开始是有用的。苏亚雷斯在很多方面都是一个经典的（托马斯主义的）自然法学家，但是他认为阿奎那的观点遗漏了一个核心要素：即道德在强制道德主体或赋予道德主体义务这方面的特殊力量。他认为，为了说明这一点，仅仅表明不道德的行为与我们作为理性存在者的目的或本性背道而驰，这是不够的。说谎本身可能是“违背”理性本质的，但是这种违背不足以使我们负有说真话的道德义务（Suarez 1944：181—183）。因此，我们不能像托马斯版本的自然法一样，将道德等同于目的论结构，因为这类东西不能解释道德施加义务的力量。它不提供正确类型的理由。

苏亚雷斯相信，为了理解作为施加义务的道德，我们有必要认为，道德法则是更高的权威（即上帝）颁布给我们的命令。这里面包含了几个观点。首先，因为“命令与意志有关”，所以道德规范或法则必须以指导意志为目的（1944：66）。只有这样道德才能具有“强制的力量”（66，67）。其次，道德规范是颁布给我们的上帝的意志。苏亚雷斯的观点不是说，上帝只不过是想要或者意愿我们按某种方式行动。如果这是上帝的意志，我们就不可能违背它（“所有这些规定都会被执行”），因为上帝是全能的（55）。他的观点是，上帝意图以某种方式向他的臣民进行传达（通过命令他们）而“强制”他们。第三，创造道德的那些命令是向自由和理性的人类传达的。道德“只有对于理性存在者而言”才存在，“因为法则只能强加于自由的本性，它的主题只是自由行动。”（37）第四，虽然道德规范“提供动机力量和刺激”，它们是通过提供独特类型的理由而做到的——如果不是上帝以这种特定方式向我们以及我们的意志提出（用我们的话来说，给予

我们一个第二人称的理由），这些理由就不会存在。最后，这个第二人称传达使得道德义务成为某种我们有责任遵守的东西。因此，如果我们不“主动遵守法则”，我们就是有罪的（“是上帝眼中的法律罪犯”）（132）。

因此苏亚雷斯的图景的核心是，道德来源于一个理性意志与另一个理性意志之间的特殊的第二人称关系。道德规范来源于意志向意志提出的那些主张，这些主张试图向对方提供一个本来不会存在的行动的特殊理由（即第二人称理由），并将他置于如此行动的责任之下。当然，同样核心的是，那种必需的第二人称关系是非对称的，是一个较高级的意志与较低级的意志之间的关系。只有通过理性创造物——即因为被创造而（他认为就其本质而言）受制于他们的创造者权威的理性存在者——的存在，才会有“道德管理”的存在（1944：37—38）。[196]并且，道德只有通过第二人称传达才会存在，通过第二人称传达，一个理性行动者为另一个理性行动者提供一种他本来不会具有的特殊理由，后者因此负有按照这个理由行动的责任。

普芬多夫论道德义务

我们在普芬多夫这里会发现同样的主题，不过被表达地更清楚，更脱离托马斯主义的框架。[197]普芬多夫对物理“实体”和道德“实体”的区分更加敏锐地表达了这一主题，他认为，这是事物如何在没有命令性意志传达的情况下存在于自然中，与源于这种传达形式的“附加”道德特征之间的区别（1934：4—7）。“道德实体的产生”是通过上帝将他的意志“强加”在命令之中（5）。因此，“道德实体”是附加于物理领域的，道德律和道德理由是被创造的。

普芬多夫将以下这些称作道德实体的“积极力量”：它“使人们清楚应该如何控制自己的行动自由，而且人们通过一种特殊方式，能够接收善或恶，能够按照一定的后果指导针对他人的特定行为”（1934：6）。人们能够“接收”善或恶和“根据一定的后果”“指导”针对他人的行为，这些所指涉的就是责任，更具体地说，就是提出和承认得到保证的（或者合法的）立场。

普芬多夫的核心观点是，上帝与他命令对象之间那种关系的独特的第二人称特征，使得人们有服从的责任。一旦上帝以这种方式向我们进行传达，我们就要为我们的行为及其各种各样的后果负责。因此，当上帝使我们意识到，我们违背他的命令会遭受恶果时，他不仅仅是在威胁我们或强迫我们。他是在警告我们合理的处罚，他警告的方式自身就是上帝在命令我们时已经预设的，以及当我们承认他的命令时我们所预设的同一种第二人称责任关系得到保证的权威表达。

当上帝向我们表达他的意志时，他使我们成为“道德原因”，即能够为行为及其后果负责的行动者，并且我们因此而具有责任能力。当然，他必须也要使我们成为自由和理性的人，因为这是责任归予（imputability）所必需的。但自由和理性还不足够，因为在普芬多夫看来，责任归予蕴含了责任，而后者要求强制性。他说，一个道德行为的形式本质“在于它的‘责任归予’，由此一个自愿行为的后果才能被归罪于一个行动者”。普芬多夫继续说道，不论后果是“善的或恶的，他都必须负责”（1934：68）。这是“道德的第一公理”：对于能力范围内的任何事情，“人们都可以被要求为此负责”。或者一个等同的说法是，“只要完成这个行为或避免这个行为在人的能力范围之内，任何根据道德律可控制的行为都可以被归责于他。”（70）所以，根据普芬多夫，当上帝向作为自由和理性存在者的我们提出他的意志时，他同时也创造了道德律，并通过使我们负有服从道德律的责任而使我们成为“道德原因”。

所以，具有道德义务不仅仅是位于绝对的应当之下，而且也是对某人负有服从这些应当的义务（解释的义务）。由此，道德义务依赖于第二人称传达所预设的，能够产生必需的（正如普芬多夫所相信的）与上帝的责任关系的权威。普芬多夫同意苏亚雷斯（他指出还有霍布斯），认为这只能来自一个意志。他引用并赞同霍布斯对法律的定义，即“其服从理由来源于制定者意志的一种规则”（1934：88）。他也同意，法律只能强加于自由和理性的意志，并且只能通过一种第二人称传达的形式被强加。[198]一条法律是“上级要求下级服从的一条法令”。一条“法令”只有在“以这种主体认识到他必须服从法令的方式传达给他时”才会存在（89）。因此，具有独特的责任形式的道德，

只是由于一个（一种）自由和理性的意志能够向另一个意志提出那些独特的要求才能够存在。

然而，正如普芬多夫的批评者（著名的有莱布尼茨）所指出并且普芬多夫本人所认同的，甚至上帝的命令也不能无中生有地创造出责任的整个结构。正如卡德沃思所说，“从没有听说过，一个人将他命令他人的全部权威，和他人服从他的命令的义务或责任，建立在他自己制定的法律基础上，人们就应该被要求，有义务，或者必须服从他。”（1996：I.ii.3）[199]除非我们应该服从上帝的命令这一点已经是真的，这些命令就不能要求我们采取特定的行动。普芬多夫承认这一点。他说，我们不能由上帝的命令赋予义务，除非“我们在此之前已经需要服从这个命令的发出者”（Pufendorf 1934：89）。

这是我们在第一章和第三章注意到的一般观点的一个具体例子（这是斯特劳森观点的一个后果——这个例子可以称为卡德沃思的观点）。因为第二人称要求不能还原为价值命题或非第二人称的行为规范，也不能以任何简单的方式从它们推出，任何来自上帝命令的对上帝的义务，都要求已经有一种规范性的第二人称责任关系作为背景存在。正如第三章所说：“第二人称权威套第二人称权威”。[200]

但是根据普芬多夫，有什么可以提供所要求的第二人称背景呢？普芬多夫在区分道德和物理实体时使用的术语显然使他不能够与苏亚雷斯一样认为，被创造的理性存在者就其本质而言，独立于任何强制，他们在由创造者正当统治这个意义上，是创造者的道德臣民。道德实体“不是从事物的物理属性的内在本质中产生，而是……（通过强迫）附加于有智慧的实体的意志”（Pufendorf 19834：5—6）。所以在这些不同种类的理性存在的本质基础之上——上帝的强迫意志通过它获得对于我们的权威——不能建立起一种更根本的义务或责任关系。根据普芬多夫自己所承认的，我们仍然不清楚上帝的强迫如何能够具有强制义务（卡德沃思观点）所需要的背景权威。[201]

普芬多夫试图通过提出我们出于感激而有服从上帝的责任——由于我们的“存在”（101），我们欠上帝恩情——来修补这个问题。但

这引出了它自己的一个问题。如果为了赋予命令的结构以权威，我们被允许自己具有独立基础的感激的义务，那么为什么要假设，所有其他义务都要求赋予它们道德力量的命令？感激有何特别之处？如果一个唯意志论者关于这种义务作出了这种让步，为什么他不应该也对其他义务作出同样的让步？

这可能是像普芬多夫这样的唯意志论者所面临的最根本的问题。他们想要坚持认为，道德要求一种来源于一种意志对另一种意志提出要求的特殊责任形式。但是他们也坚持认为，缺少两种意志已经具有必需的权威关系的规范性结构，而独立于任何第二人称的互动，前面一点是不可能的。这就使得相关要求成为较低级存在者作为较高级存在者的臣民而服从后者的一个义务。但是假定这种先在的道德关系会导致两种困难。首先，有一个我们刚才注意到的困难：假定任何先在的道德关系，都会引出为什么其他关系不能也被假定存在的问题，比如承诺者与接受承诺者的关系或父母与子女的关系。其次，正如我们马上会看到的，一旦认为上帝对话的任何理性存在者都因此有服从的责任，唯意志论者就会使他们的观点面临来自理性责任的观念的压力，这种压力似乎会削弱神学唯意志论。[202]普芬多夫坚持认为，只有当运用自由和理性慎思的能力，可以导致行动者根据服从理由规定自己时——他们在这个第二人称传达中认识到的理由——上帝才能认定自由和理性的行动者有责任服从他的命令。但这就要求自由和理性的（第二人称的）慎思承认了一种独立确立的较低级者与较高级者的道德关系，这种关系首先赋予了上帝的命令以权威。但是有什么保证了这种承认？

责任、道德理由与第二人称观点

现在我们开始讨论普芬多夫的观点，在这里我们必须考察一下普芬多夫作出的一个根本区分，即对能够和违反道德一起出现的善和恶，与这些善和恶进入慎思的方式之间的区分。[203]很多东西都能够“影响意志，使它转向一边”或另一边，但是非道德的恶“似乎通过某种自然的力量压倒意志”。然而，义务“在道德上影响意志”，因此它“被迫衡量自己的行为，认为除非它符合了制定的规则，否则就应

当受到非难”（1934：91）。因此，义务“以一种特殊的方式同强制区分开来”。[204]虽然义务和强制都“指出某个恐怖的对象，后者只是运用外部力量动摇意志”，因为影响意志的只是“对即将发生的恶的感觉”。然而，“义务迫使人们向自己承认，那种已经向脱离已颁布规则的人指出的恶，降临在他身上是公正的。”[205]

这是普芬多夫观点的一个最初陈述。然而，根据这个陈述我们还不清楚，普芬多夫观点如何有助于解决这个问题。正如哈特此后会提出的，有义务和被强制二者的区分如何帮助解释，义务以不同于强制的方式影响“它自己的”意志？它如何帮助我们注意到，在前一种情形我们承认，当我们违背道德律时，作为威胁提出的灾祸降临在我们身上是“正当的”？（Hart　1961：6—8）看起来我们可以承认，上帝或任何相关的人具有对我们提出要求的权威，但是我们不必认为，这个要求向其他要求一样，产生了我们行动的理由。这一点如何迫使“自己的”意志赋予要求以内在的力量？

为了了解普芬多夫必须要提出什么观点，我们需要区分仅仅是外部的责难或谴责（甚至是提出了一个我们认为从其他人的观点来看得到保证的要求的那种责难）与内部的谴责，即针对自我的内疚的反应态度。当谴责来自外部，而且未被接受，那么它就是纯粹外部的。我们甚至可能接受这个事实，即某人合理地提出一个作为责难表达的要求，但不接受谴责或责难本身。然而，当我们接受和承认谴责或责难时，我们认可那个进行责难的人从第二人称对我们提出的谴责；我们赞成这个归罪，因此也赞成谴责本身。[206]我们认为自己应当遭受谴责。我们由此认为自己负有从我们与他人共享的第二人称观点出发向自己提出要求的责任。所以，普芬多夫观点是这样的：在认定人们负有责任时，我们承诺了这一假定，即他们能够通过从一个我们和他们共享的视角出发，向自己提出要求而认定他们自己负有责任。为了使我们对他们不服从的行为进行谴责，我们必须认为他们能够从同一个视角，即道德共同体中自由和理性成员的视角谴责他们自己。因此，只有当违背道德律不仅可能造成与违背仅仅外在相关的恶，而且也可能导致我们自己的责难时，普芬多夫观点才能解决这个问题。

但是内在的谴责难道不能外在化吗？这里的担忧难道不应该是，我不能够像我通过逃出他人的视线之外而避开他人的谴责那样，避开我自己的注视，因此不能避开我自己的谴责？假如我可以通过吃药来清除我违背道德的记忆，又会怎样？为了解决这个问题，普芬多夫观点必须是这样：尽管药物也许可以完全清除内部谴责的心理状态，它却不能完全消除我们应当被谴责这个事实，正如我们此时此刻（第二人称地）所承认的。[207]在真诚地对自己作出这个判断时，在第二人称上，我们就已经处于认定自己为与法则相关的行为负责的过程中。我们知道的不仅是，我们对自己的要求从其他人的观点（比如上帝的观点）看来是得到辩护的。就其自身而言，甚至这种辩护也可能没有为我们提供任何行动的理由；目前为止，它只是关注人们可以合理地感觉什么或做什么。相反，在对自己采取一个第二人称的观点，并且承认谴责时，我们对自己提出了要求。在作出那个判断时，我们隐含地承认了一个充分的动机和最终的理由不违背要求。正如我们在本章前面部分所见，判断某人（不论是她自己或是另一个人）应该由于某些她认为她有最终理由去做的事情而被谴责，似乎是不连贯的。因此，当一个自由和理性的进行慎思的行动者承认她将会因为做了某件事而被谴责时，她由此就承认了不去做这件事的最终理由，在这个意义上，她认定自己负有责任。

这个观点将责任从核心上与自由和理性的存在者依照道德律生活的理由联系起来。按照这个观点，承认道德理由本身，是道德行动者积极介入一个责任体系的一部分，也是他们认定自己负有接受相关规范引导的责任的一部分。

一旦我们以这种方式看待事物，就对普芬多夫提出的那种唯意志论造成了重大压力。最明显的是，责任就不再单纯是对上帝的责任，而且在某种意义上也是对自己的责任。当然，仍然有可能上帝会独一无二并正当地宣称惩罚和判决的权利。可能只有他拥有作出最终判决的所有证据，或者独一无二地具有作出最终判决的权威。但是假如这个惩罚自身包含自责或内疚感，甚至这些观点也可能面临压力，因为后者涉及内在的，不只是外在的谴责。

由于我们将道德行动者设想为具有内在谴责的能力，我们因此必须认为他们能够参与第二人称的道德共同体。对普芬多夫而言，每一个行动者都单独与上帝形成这样一个共同体，在这个共同体中上帝不对任何人负责。但是普芬多夫也认为，只有当行动者有能力内在地承认上帝的责难时，因而只有当他们能够以这种方式认定自己的责任能力并且对他们自己负责时，行动者才能与上帝一起形成这样一个共同体。在与上帝的联系中，我们对自己作为一个人采取第二人称观点，而且只有当我们也有能力进入一个相互负责的人组成的共同体时，我们才会具有这个能力。当然，普芬多夫自己并没有得出这个结论，但是我们可以推出，只有有能力进入相互负责的关系的人，才能成为道德行动者。或者我们也可以这样表述，只有当人们自己能够一起组成一个道德共同体的时候，人们才能分别与上帝组成道德共同体。[208]

我们应该认为普芬多夫这样的唯意志论者，提出了一个更一般的作为责任的道德概念的其中一种观念。任何对这个一般概念的解读，都必须将道德看作是立足于第二人称共同体的可能性基础之上的。唯意志论观念的特征是，它默认了一种道德的等级制，并由此（通过命令）推出了道德的其他部分。然而，正如我们已经看到的，作为责任的道德这个一般观念之内存在的倾向，对这个观念的唯意志论解读构成了严重压力。为了区分道德义务和强制，普芬多夫要求对道德行动者从共享的第二人称观点出发进行自我非难的独特能力，以及这种能力在自由理性慎思中所起作用的解释。但这有效地假定了，为了能够对上帝负责，道德行动者必须也能够对自己负责。

在一个自由和理性的意志对另一个（作为自由和理性的）意志提出主张这个观念中，隐含了传达者对被传达者那种接受主张并自由地根据主张规定自己的（作为第二人称）能力的承认。但是一个自由和理性的意志可以对另一意志提出什么主张，并且合理地期待对方的对等回应呢？我在第十章和第十一章将会论证，作为平等责任的道德提供了这个问题的答案，第二人称能力的观念为平等的第二人称权威建立了基础。[209]由此我们推出，只有当我们自己有权威作为相互负责的自由和理性的人形成一个道德共同体时（一个康德式的“目的王国”），我们人类存在者才能（分别）与上帝一起进入道德共同体。

作为第二人称的绝对命令和黄金规则

我一直在论证，第二人称责任是道德义务概念的一部分。此外，当我们认为彼此有责任服从道德要求时，传达者预设了被传达者有第二人称的能力接受权威性的道德要求，并通过在第二人称上向自己提出要求而自由地根据这些要求行动。在第九章我将论证，这是构成康德所说的“意志自主性”的深层观念，这个深层观念也支持了康德这个论点，即道德义务必须在诸如绝对命令这样的意志的形式原则中（道德行动者可以使用这些原则来确定道德要求，并在他们自己的推理中规定自己服从这些原则）奠定其基础。在结束这一章时，我希望扼要说明一下，绝对命令和诸如黄金规则这些相关命令，其自身可以最直观地通过第二人称来解释。

举例来说，霍布斯发展出一个他认为“甚至最低能者也能理解的”原则：“不要对他人做那些你不愿对自己做的事。”（Hobbes 1994：XV.35）如果我们通过欲求或偏好来理解“你不愿对你自己做的事”，我们就会得到非常奇怪的结论。比方说，琼斯将会给我剥一颗葡萄（正如我将要给他剥一颗一样）。与他选择不给我剥葡萄的状态相比，我更喜欢他给我剥葡萄的状态。在这个意义上，我将会让他不要（或者用霍布斯的话来说：不要让他）[210]拒绝给我剥一颗葡萄。那么我们就应该将霍布斯的黄金规则理解为要求我不选择不为琼斯剥葡萄（正如我同样也应该要为他剥葡萄一样）。这看起来明显是一个奇怪的解释这个原则的方式。很明显，如果我不为琼斯剥葡萄，我并没有做错任何事，正如如果他具有恰当相应的偏好而不为我剥葡萄，他也没有做错一样。[211]

很明显，直观上看来更可信的是，通过我们期望或要求他人不会对我们做的，或者通过我们反对或抱怨他人所做的（或者可能是，我们会想要能够主张或要求他们不去做的）来解释“不愿对自己做的事”。虽然我会更希望其他人为我剥葡萄，因此，更希望他们不会拒绝这么做，我当然不会反对他们不这么做，或者要求他们要这么做。正如我不会（想要）对琼斯提出这个主张，假如我不为他剥葡萄，我也没有违背黄金规则。

一种我们熟悉的方式是通过接受来理解黄金规则。我们通常认为，如果你不会或不能接受他人这么对你，那么你也不应该这样对他们。但在这个语境下，接受是什么意思？在关于利己主义的讨论中经常有人指出，存在一种理论的意义，在此意义上一个利己主义者能够接受他人的完全关注自我的行为，甚至当这个行为会伤害到这个利己主义者；她能接受这个行为是得到辩护的。按照一种作为普遍立场的利己主义，其他人的利己主义行为并没有比她的行为得到更少的辩护。争论的各方通常都同意，为了在理论上接受这个行为，她并不需要在更实践的意义上也接受它。

但是，某人在实践上接受某件事是什么意思？如果它只是指，与其他选项比起来，某人更欲求或更偏好这个选项，或者至少不是对它没有偏好，那么我们就回到了两个自然段之前的同一个领域，面临同样的问题。可能“接受”意指某种像“不反抗”的东西。但这也会导致奇怪的结果。只要我们玩竞赛性游戏，比如乒乓球，我们反抗对手为赢得比分作出的努力，就是很自然的。所以我们难道不应该在比分上赢她吗？

我认为，短暂的反思可以表明，理解“不要对他人做那些你不会或不能接受他们对你做的事”中的“接受”，最自然的方式是通过我们在本书一开始鉴定出的第二人称的概念循环。根据这些概念，我能够接受的，就是我不会反对的，或者我会主张或要求的。按照这个自然的解释，黄金规则是第二人称的。[212]它断言了某种我们可以设想为合理性的基本原则的东西，也就是设想为罗尔斯（1980）和斯坎伦（1998）所理解的这个观念。我们不应该按照那些我们要求或期望（或者将会要求或期望）其他人不那样行为的方式行动，换言之，不应该按照我们会不满或反对的方式行动。如果我将会反对其他人踩我的脚（因此要求他们不这么做），那么我就必须不踩他们的脚。林肯的著名评论——“正如我不要成为一个奴隶一样，我也不要成为一个主人”（1989：484）——也是遵循同样的思路：正如我不允许他人对我提出一个主人的主张，我因此也不应该对他人提出一个主人的主张。

或者再一次考察绝对命令的普遍法则公式："仅仅根据那些你会同时意愿它成为一条自然普遍法则的准则行动"（Kant 1996b：421），[213]不过，在第十二章我将会论证，解读绝对命令的各个公式的最好方式，是在契约论的框架之中进行（基于我们在第二人称观点中预设的自由和理性行动者的平等尊严）。直观的看法是，当我们根据绝对命令规范我们自己时，我们接受和服从的要求，是我们认为从平等的自由和理性人所共享的道德共同体观点出发，可以合理地向每个人提出的。这使得第二人称权威和能力成为根本性的。最基本的是自由和理性人的尊严，它被理解为他们向平等的彼此提出要求的（第二人称的）权威。

第六章　尊重与第二人称

> [f.L.respect-，respicĕre的词根，（回头）看，注目，考虑。其反复动词为respectatre。参见法语：respecter（16世纪），西班牙语：respe（c）tar，葡萄牙语：respeitar，意大利语：rispettare。]
>
> ——《牛津英语在线词典》

> 一个人类存在者作为一个人格，也就是作为道德实践理性的主体……具有尊严……他由此从世界上的所有其他理性存在那里要求对自己的尊重。
>
> ——伊曼努尔·康德，《美德理论的形而上学首要原则》

作为平等责任的道德通过平等尊重来理解道德关系。[214]通过将我们自己看作是相互负有责任的，我们赋予彼此向作为道德共同体平等成员的双方要求某种行为的立场。在这一章，我将论证，对这个权威的承认是一种不可还原的第二人称的尊重形式。用康德式的"目的王

国”的“共同法则”来理解（Kant 1996b：433），道德要求塑造和表达了人们同等具有的特殊价值——尊严，一种“无价的价值”（1996b：462）。本章将论证，人的尊严和尊重（对尊严的恰当反应）都具有不可还原的第二人称特征。我们的尊严包括了认定彼此对对方负有道德义务的立场，对第二人称立场的尊重本身是第二人称的。

尊重从两个不同地方进入作为平等责任的道德。首先，通过认定我们自己对彼此负有责任，我们赋予彼此向作为道德共同体平等成员的人们提出要求的权威，即使那些要求的内容超出了人与人之间的对待。其次，更具体来说，当那些要求是关于我们必须如何对待彼此时，我们尊重我们作为人的尊严。

我们在本章使用的方法是分析的。我只是揭示出我认为隐含在我们现有的道德观中的后果。之后我将试图确证我们的道德观的这些方面，在第十章我将论证，作为任何第二人称理由传达的预设（规范性恰当条件），我们承诺了自由和理性行动者的共同尊严（第二人称权威）。接着在第十一章，我试图将第二人称理由置于实践理性的一个总体理论中。

态度和对象

尊重是对尊严的恰当回应，正如敬重是对值得敬重的对象的恰当回应，欲求是对值得欲求之物的恰当回应，等等。[215]正如欲求和敬重的正确种类理由必须从这些态度与他们的特征对象（即值得欲求之物和值得敬重之物）相联系的特定方式中获得一样，尊重也是如此。我们所关注的那种尊重（即承认的尊重）的特定对象是尊严或权威。[216]然而，承认的尊重与其他态度不同，因为前者不仅仅可以通过它的对象得到辩护，而且可以被正式地要求。某人没有敬重你那些令人敬重的属性，这可能是没有给你本应得的回应，但是敬重不是你或任何其他人能够期望或要求的。但对你的尊严的尊重却非如此。

康德说，人的尊严是我们“由此”“要求获得尊严”的东西，也就是正如康德所说的，我们由此从作为理性存在者的彼此主张或“要求”尊

重（1996d：434—357）。[217]但要求作为一个人的尊重是什么意思？是什么使得我们能够提出这个要求？因此可能被要求的对这个尊严的尊重又是什么？我认为，回答这些问题的关键在于，我们的尊严和作为对这些尊严的恰当回应的尊重所共有的不可还原的第二人称特征。我认为，人的尊严是平等的第二人称的权威：对彼此作为平等的自由和理性行动者提出主张或要求的地位，包括作为相互平等负责的道德共同体的成员。对这个尊严的尊重就是对同样是第二人称的这个权威的承认。[218]正如尊重的词根“respicĕre”所暗示的，回馈一个真实的或想象的第二人称传达的是“往回看”，即使这只是从自己出发的。

我们说，人的尊严是第二人称的，也就是说它不能完全被换算为（非第二人称的）价值或规范，比如换算为一系列立足于我们作为人的共同天性的行为要求，或者甚至换算为人必须或禁止被对待的某些方式（Kamm 1989，1992；Nagel 1995）。它也涉及作为人主张或要求服从这些要求的一种平等权威。在此回顾一下罗尔斯的表达是有价值的，他说人是“有效主张自我产生的源泉”（1980：546）。乔尔·范伯格提出了一个与此相伴随的观点（我在这章将会发展这个观点），他说“产生自我尊重和对他人的尊重的”，正是“提出主张的活动”（1980：155）。

的确，我相信我们平等的第二人称权威是最根本的，而关于行为的实质性约束来自这个权威。在我看来，我们作为平等的道德人所“亏欠彼此”的，可以在契约论的框架内得到最好的解释，正如我在第十二章将论证的，它自身建立在我们在第二人称观点中承诺的平等的第二人称权威基础之上。

评价尊重对承认尊重

我们以区分我们所关注的那种特定的尊重（即承认尊重）与“尊重”可能指称的其他态度以及相近的其他反应来作为开始，这会有帮助。比如，考察一下在某些意义上，我们能够被认为对某人——要么作为一个人，要么因为某种特殊能力（比如作为一个哲学家）——具有更多或更少尊重，或者能够被认为已经获得了或失去了对某人的尊

重。在这些情境中，“尊重”指称一种敬重。

当然，敬重也能够以我们永远不会想要称之为“尊重”的形式出现。举例来说，青春痘加上人缘不好，能够摧毁一个青少年的自我敬重，但不一定会威胁到他的自我尊重。敬重与我们崇拜、瞻仰、嫉妒，或者想要获得或效仿的东西相关。很多这类优点都不能够以理智的方式成为任何一种尊重的对象，至少在缺少某个既长且不明显的故事叙述时是不可能的。假如那些人缘好的孩子假想的光滑无痕的脸蛋，被认为是由行为（比如个人卫生）差别导致的，或者看起来是他们更优秀的品格的一种表现，那么这就能够提供一种区别尊重的感觉。[219]但是假如没有这样的联系，它就不能提供。

我们称作“尊重”的那种敬重（本书之后将称作评价尊重）是对某人的行为或品格的评价，或者对某些多少涉及这些行为或品格的事物的评价。[220]对某人作为一个人的评价尊重是道德的敬重，即认可她作为一个道德行动者。我们也能在更具体的能力方面对人表示评价尊重，但是即使这与道德敬重不同，它仍然与人在相关能力方面的行为相关。因此，虽然对一个作为网球选手的人的评价尊重，不同于对她作为一个人的尊重，这种评价尊重与对她的网球技术或者成就的敬重也不是同一回事。如果我们完全反对她在球场上的行为，比如说因为她试图通过操纵规则获得不公平的优势，这就容易减弱我们对她作为一个网球选手的尊重。即使它不会减少她的胜利和成就，但也会使它们黯然失色。

评价尊重是由于行为或品格而应得或获得的敬重。相反，我们作为人，不考虑我们所应得的，能够要求的尊重完全不是这种形式的敬重。当我们认为甚至那些恶棍也具有尊严，因此保证了他们得到受到尊重的对待[比如像斯特劳森所说的（1968：93），在认定他们具有责任能力时]，我们所想的明显是某种不同于敬重的东西。这个看法并不是说，人格在某种程度上是一种值得敬佩的属性：“诚然，他偷窃了辛勤工作的人们的养老金，但至少他是一个人”。这里起作用的不是评价而是承认。

承认尊重的对象不是优点或功绩；它的对象是尊严或权威。与承认尊重有关的不是某物应该被如何评价或鉴定，而是我们与它的关系应该如何调节或管理。一般说来，当我们赋予某物在我们与它的关系中的地位（权威）时，我们就在承认的意义上尊重它。由于人们具有的这种权威在根本上是第二人称的，对它的尊重也必须是第二人称的；它必须包含承认。[221]

然而，有一些形式的承认尊重在根本上完全不是第二人称的，也就是只要当尊重所承认的权威不是第二人称的时候。在这些情况下，相关的权威可以在没有得到认可时被承认。而且，在很多这些例子中，权威可以是应得的或被赢得。但是甚至在这些情况下，对权威的尊重也与对任何形式的应得的敬重不同。

举例来说，我们在第三章看到，当一个人试图通过证言为另一个人提供相信某件事的理由时，他这么做的（第二人称）立场，是如何依赖于他的认知权威，以及他作为一个证人有多么可靠或者能够被认为有多么可靠，或者是如何被这些因素挫败的。可以肯定的是，在协作的理论推理中，我们赋予彼此的立场本身是第二人称的（Pettit and Smith 1996）。但是能够挫败理论推理的认知权威则不是第二人称的。我现在所说的观点是，我们有可能完全认识到认知权威，而不需要任何形式的第二人称的承认。我们能够尊重从另一个人的独自沉思中无意听到的知识或智慧，并根据它们调节我们自己的推理。在这个情况下，我们尊重他人的认知权威，但没有承认（即使是隐含地）任何他提出的第二人称主张。

尽管如此，尊重某人的认知权威还是不同于尊敬他的认知美德。后者是通过对他作为一个认知者，或者对他在协作研究中的贡献的正面评价来表现，并且后者就是这个正面评价的一部分。然而，前者是在我们与他相关的认知行为中实现的，比如在决定我们自己相信什么的时候，赋予他的观点以分量或权威。[222]

或者考察一下我们赋予值得信赖的建议者的权威。这也是能够被认为应得或者被赢得的。当我们赋予一个建议者在我们关于做什么

（至少是关于我们要相信我们应该做什么）的慎思中的地位时，我们就具有对他的承认尊重。这里的情形与理论的例子完全一致。即使在提出和收到建议时（特别是当那个建议者仅仅推荐一系列行为而不给出理由时）涉及一种第二人称权威，这个权威仍然被认为依赖于一个完全不是第二人称的权威——即建议者的实践智慧，并被认为可能被后者挫败。假如我们开始相信，我此前信任的某个人，不再是与我的实践情况相关的理由的特别好的评判者，或者他尽管还是好的评判者，但是我不再信任他会告诉我他的真实想法，那么我就不再有任何理由对他的建议报以承认的尊重。但是在这里，我对他的建议能力的不敬重，与我随之而来的承认的不尊重不是同一回事。前者在对他作为一个顾问的负面评价中表现出来，或者它本身就是这个负面评价的一部分。后者是在我如何在与他和他的建议的关系中引导我自己的慎思时（在决定做什么的时候，或者在形成关于有哪些理由决定一种或另一种方式的信念时，赋予他的观点较轻的分量）体现出来的。

正如萨拉·布斯（1999b）指出的，另一个例子却是那种在羞愧的经验中通常涉及的隐含的尊重。正如我们在第四章注意到的，当我们像他人看待（或可能看待）我们那样看待自己时，我们就会经历到羞愧，并且我们注意到，这个观点对我们而言，在某些方面是有问题的——比如，因为它涉及蔑视或类似的东西，或者因为它揭露了一个我们更愿意保留个人隐私的方面。[223]羞愧不是对蔑视的恐惧；它也不是意识到被人蔑视或者被人以某种表现出蔑视的方式看待。相反，羞愧是感觉到的，好像认为自己可耻这个看法会得到认同。它是通过认识到（虽然不必然认可）我们从他人的视角获得的对自己的看法，以某种让人不舒服的方式被正确看待的经验。这就是为什么布斯说羞愧涉及尊重。羞愧的感觉好像是他者能够看出我们的真实面貌——好像她有这个能力和权威。然而到目前为止，这个权威看起来完全是认知的（在足够广的意义上）；它就好像是我们在严肃对待另一个人的认知态度时认识到的权威一样。

使得对这些不同形式的权威的尊重，在结构上类似于但仍然在重要方面不同于对一个主张或要求的权威的尊重，是前面那些权威的形式与非第二人称理由有关。对认知权威的尊重不需要涉及对任何（甚

至隐含的）主张的（甚至隐含的）认可。可以肯定的是，我们通常表现出对理论知识、实践智慧和类似权威形式的尊重的情境，通常都是第二人称的。证言、建议、相互询问和提出的批评，都对听者的注意力、判断或推理提出了一种主张。但是在这些情况下，相关的第二人称立场直接来源于一个更基本的认知或类似认知的权威，这个权威本身在根本上并不是第二人称的，它可以在那些不涉及对尊重的任何（甚至假想的）主张或要求的（甚至假想的）认可的情境中得到尊重。

然而，任何传达第二人称理由的立场在根本上都是第二人称的。当一个中士命令她的部队集合时，她的部下会认为，她由此给予他们的理由直接来自他们的规范性关系，来自她对他们下达命令的权威。再一次，这是霍布斯著名的“命令”和“劝告”之间的差别所表达的观点（1983：XIV.1）。如果中士不具有以这种方式对待他们的权威，她提出的理由就不会存在。我们能够完全尊重这样一种第二人称权威的唯一方式也是第二人称的。

与此类似，我相信对某人作为一个人的承认尊重也是第二人称的。它是对某人传达和被传达那些根源于人的尊严的第二人称理由的立场的一种认可，这个立场从头至尾都是第二人称的。正如洛克所说，“人”是一个“适用于法庭辩论的术语”；它与责任在概念上相关联（1975：346）。根据作为平等责任的道德，成为一个人也就是具有作为人向他人提出要求，以及在相互负责的平等个体组成的共同体之内，被他人提出要求的能力和立场。这个第二人称的能力赋予所有人平等的尊严，不论他们的功过如何。当我们在与一个人的关系中赋予他这个立场时，我们就因此将他作为一个人尊重。

尊重对关心

因此，承认尊重不涉及对优点或功绩的评价或鉴定，甚至也不涉及对某人作为人的功过的评价或鉴定。相反，它是内在地赋予某人价值（赋予内在于他的价值或以他自己为目的赋予他价值）的一种方式。在尊重某人的尊严时，我们尊重他，赋予他价值。但是对于赋予

某人内在于他自己的价值，或者以他自己本身为目的赋予他价值而言，尊重不是唯一的方式。关心或仁慈是另一种方式。[224]因此，弄清尊重和关心之间的区别是很重要的，因为它们建立了有着重要不同的道德哲学观念的基础。

与尊重一样，关心也将个体作为它的对象。但是，虽然尊重某人蕴含了与她作为一个具有尊严的存在的关系，关心某人则涉及将她看作一个可以具有福利的存在。在关心某人时，我们想要实现特定的状态，即那些将会使她受益的状态。[225]然而，尊重是关注态度或行为，而不是关注状态的。在尊重某人时，我们倾向于调节我们在与她的关系中的行为——倾向于去做她的尊严要求我们做的事。

根源于尊重的行动理由是第二人称的，关于行动者的和行动者相关的。对人的尊重是某人由于其作为一个具有第二人称能力的行动者而可以要求的一种反应。我们这里关心的不是（至少主要不是）有助于某人的福利或善，而是在其他事物中，她从作为一个平等的独立行动者的观点看来有价值的和善的东西。通过这种做法，我们认可她（和她的权威）是自由和平等的。比如说，我们可以正确地认为，不健康的习惯会伤害某人，因此违背了她的福利，但是我们也可以认为，尊重反对我们运用超出合理程度的压力来促使她改变。对她以及她的福利的关注，可能会使我们希望她改变，而且希望帮助她改变，但对她的尊严的尊重限制了我们。一个人的价值和偏好能够为其他人提供尊重的理由，允许她提升价值和促进偏好的满足（我在其他地方已经论证了，而且给了她自己追求它们的理由），不论从一个行动者中立的观点来看，所取得的结果在其他方面是否是有益的或好的，或者实际上，不论她是否有其他理由提升和促进它们（Darwall 2001）。而且因为它们是第二人称的，尊重的理由在根本上也是第二人称的。[226]它们关注其他人必须如何与我们相关联，以及我们要求这一点的权威。

而另一方面，关心的理由是第三人称的，关于福利的和行动者中立的。从同情的关注视角来看，被关心的对象的自身价值，只有体现在他的福利中时才是调节性的。比如，如果我们关心的那个人意志极

度消沉，他可能就不会重视他自己的福利，或者那些会大大提升福利的事物。在感受到对他的同情的关注时，我们不是被他所重视或偏好的事物（像在尊重中那样），而是被（我们相信）实际上有益于他的事物所调节。当然，一个人的福利与他的偏好和价值紧密相连，但是只有当事实的确如此时，他的偏好和价值才能产生关心的理由。对于我们关心的对象而言，对福利的考量自身是以行动者中立而非行动者相关的理由呈现的。从行动者中立的角度来看，被关心的对象受益似乎是一件好事，因此，对于任何能够带来这些结果的人，而不仅仅是对于那些有被关心对象有某种特殊关系或者恰好关心她的人，都存在一个理由。[227]最后，对我们的尊严的尊重是任何人都能够要求的；但对我们自己或者我们福利的同情的关注却并非如此。

通过反思父母与子女的关系，我们可以更容易看到仁善的关注和尊重之间的区别。对于足够年幼的孩子对吃一些有益健康的食物的抗议，父母可以合法地赋予这种抗议相对较弱的内在重要性，尽管他们应该考虑到这样做对孩子福利的影响，比如吃这种食物会成为一种不愉快经历的可能性，坚持要求她吃这种食物对孩子心理健康造成的长期影响等等。在这个阶段，父母可以恰当地仅仅由孩子的福利来指导。然而，举一个极端的例子来说，当他们的女儿在中年以后回到原来的家里，情况就有很大改变。因为如果父母不认为一个已经是中年人的女儿的意志具有内在分量，实际上，认为它是支配性的，这就明显是一种缺乏尊重的带有贬义的家长制。[228]现在，他们的女儿具有她在生命早期完全不具有的一个第二人称立场。如果她的父母试图在这个时候强迫她吃“她的西兰花”，他们就会受到正当的指责。他们没有做到尊重，这会引起一个第二人称的反应，这种反应要求他们对她的第二人称尊重。[229]

或者再次设想一下因为某人正在踩着你的脚而使你感到疼痛。对于某个关心你的人而言，解除你的痛苦看起来是世界的一个好的状态，因此好像任何有能力的人都有一个理由努力实现这个状态。当然，由于那个踩你脚的人，很可能处于做到这一点的因果网络中的最佳位置，这对他而言似乎就是一个挪开他的脚的特别好的理由。但是它仍然是一个行动者中立的理由。踩你脚的人与你的关系，只是因果

结构的一部分——这个因果结构使得你免于痛苦值得欲求这个行动者中立的规范性事实，与他的慎思状况特别相关。然而，如果你看到，他把他的脚从你的脚上挪开，这是由相互尊重所要求的，你就会认为他有建立于你要求他挪开他的脚（事实上，要求他从一开始就不要踩你的脚）的权威之上的一个理由。这个理由就会是第二人称的和行动者相关的。[230]你将会认为，他与你的关系（他无缘无故地引起你的痛苦）与他应该如何引导自己对待你之间具有内在关联。而且正如我在第十章和第十一章将会论证的，这个行动者相关关系（在逻辑的意义上）的相关性，可以被看作在第二人称意义上如何相互联系的结果。第二人称的联系是首要的和根本的。像“我们不应该引起他人无缘无故的痛苦”这样的行动者相关的规范，可以在契约论的框架内得到详细说明——这个契约论的框架建立在我们与彼此第二人称地联系时作出的承诺之上。

尊重与我们如何在与他人的关系中引导自己的行为有关，而关心反映的是他人的事情进展如何，不论这是否涉及与他们的关系。就其自身而言，关心既不是由任何针对它的对象或与它的对象相关的特定行为所定义的，也不是必然涉及这种行为。因为我们关心某个人，我们在对待他的行为中的利益是工具性的。仁善的关注导致我们希望以最能导向他的福利的方式行动。然而，对某人的承认尊重涉及的是他作为一个人而言，我们对待他的行为方式，或者与他发生联系的方式，也就是那些他的尊严所要求的方式。

由于以上考察，我们完全可以预期，哲学上基于普遍仁善的道德观，应该采取行动者中立的后果主义形式，而诸如作为平等责任的道德观，则应该发展出具有行动者相关约束的道义论的道德理论。[231]如果道德建立在关心或关注基础上，那么它就有一个最终的行动者中立的目标，即所有人或有知觉的存在的福利，对行为和社会实践的道德评价因此最终是工具性的。当然，我们有可能接受这样一种观念，并且像密尔（1998：ch.5）一样认为，将行为评价为错误，这个评价自身不是工具性的，而是依赖于其自身得到工具性辩护的那些构成责任的规范。不过这样的评价在另一个层次仍然是工具性的；它们将责任的个人态度和公共实践看作实现公共善的工具。而且，因为它们是从

一个更基本的行动者中立目标得出的，它们的规范性也必须最终是行动者中立的。

实际上，最后一点是将斯特劳森关于道德责任的后果主义方法扩展到道德义务的结果。对一个外在目标的助益，不同于我们在提出道德要求时采取的第二人称观点中承诺的标准。相反，基于平等尊重的道德观，将道德理解为在最根本上与我们应该如何与彼此相联系有关的，即我们有立场提出什么要求以及我们有什么立场提出这些要求。这使得道德在根本上是一个第二人称的问题，因此道德规范也必须在相互尊重的行动者相关的或自我—他人的观点中建立。这个框架（不需要进一步论证）当然是与以下这点一致的，即我们能够从彼此那里要求的，可以包括对我们的福利的平等考量，因此也与这点一致，即对彼此的尊重要求服从例如功利的行动者中立原则。这将会是对密尔立场的某种颠覆——从一个根本上行动者相关的道德观得出一个行动者中立的规范。[232]而且，与之平行的观点看起来也成立，也就是说，根据这样一个观念，这样一个行动者中立的规范的规范性，自身将会是根本上行动者相关的（尽管是隔了一层的）。

康德论尊重

我们现在将更细致地考察尊重的第二人称特征。这一特征很容易被忽略。比如在我1977年的文章里，我就忽略了它；当时，我将对人们的承认尊重，等同于“在思考要做什么时，严肃对待和恰当衡量他们是人这个事实”[233]（38）。这使得尊重成为某种我们可以在第二人称关系之外发现的事物；我们只需要充分认识到关于某人的一个事实或者特征，即她是一个人。[234]按照类似的思路，艾丽斯·默多克对康德的观点提出这样的抱怨：康德使得尊重的对象成为“人们内心的普遍理想”（Murdoch 1999：215），而不是个体的人。[235]在这一节，我们将考察康德关于尊重的观点。这些观点本身就非常有趣，同时它们还包括我们在本书余下章节会继续采用的一系列重要观点。在本章剩余部分我将论证，要理解对人的承认尊重实际上如何，是一种针对个体的态度，而不仅仅是针对关于个体的一个事实或一个属性的，关键在于认识到尊重在调节个体之间的第二人称关系（即亲缘关系）中

所起的作用。我将指出，这个观点的种子已经埋藏在康德自己关于尊重的论述中了。

尊重（Achtung）在康德伦理学著作中出现于三个不同地方。[236] 首先，在《道德形而上学基础》的第一节，康德论证说“对法则的尊重”刻画了具有道德价值的行为的特征，“责任是出于对法则尊重的行为的必然性”（1996b：400）。其次，在《实践理性批判》中，康德提出了道德行为的经验心理学，以及在此之内的关于尊重的心理学的解释（1996a：71—89）。第三，在《道德形而上学》中，康德讨论了对自己和对他人的尊重的义务（1996d：434—437，462—468）。

康德没有明确区分评价尊重和承认尊重。大多数时候，他关注对人以及人的特殊尊严的承认尊重，但是在有些地方，他想说的非常明显是一种形式的评价尊重，即比较性的道德敬重：“面对一位我认识到他正直品格而自觉不如的谦卑的普通人，我在内心向他鞠躬。”[237] 紧接着康德补充道，“尊重是我们不能拒绝对优点表示的一种赞誉。”（1996a：77）用我们的话来说，回应优点和“正直品格”的尊重是赞扬的尊重。

我们有些不清楚，为什么在他人显得具有更大优点的例子中，康德应该关心那些标示出评价性尊重的例子。康德相信，尊重的经验总是包含谦卑的情感，而且正如我们将会看到的，他可能还认为，除非我们认为他人具有更大优点，这个要素就可能会缺失。[238]【然而正如我们同样将会看到的，康德相信，对人的尊严的承认尊重，总是包含对道德律的谦卑的认可，根据他的分析，道德律不可避免会“击败自负”（1996a：73）。他在这里重复了这个分析，他说那个普通人的例子“将一个法则呈现于我面前，它击退了我的自负”（77）。但是不论人们是否将他者看作与这个法则靠得更近，这都将是真的。

康德对尊重作出的唯一明确区分是对敬重（reverentia）和敬畏（observantia）或者“实践意义上的尊重”之间的区分，前者他总是用来意指一种尊重的情感，后者则与“通过另一个人中的人道尊严来限

制我的自我敬重的行动法则”等同（1996d：402，449）。很明显，敬重就是刚才讨论的比较性的评价尊重中所包含的东西。但是对于康德的道德心理学来说重要的是，对道德律和人的尊严的承认尊重（敬畏）也会引起敬重。因此，在讨论自我尊重的义务时，康德评论说，人们具有的价值“是无价的……是不可异化的尊严（dignitas interna），它在他之内注入了对他自己的尊重（敬重）”（436）。

我们没有直接感受到敬重的义务（1996d：402）。康德认为我们不可能具有经历一种情感的义务。相反，我们具有在我们和他者中尊重人道尊严的敬畏的义务，并且这样做的现象经验或情感就是敬重。与此类似，当康德说对爱和尊重的义务的“履行”相应地“伴随着”爱和尊重的情感时，他同时是在区分爱和尊重的病理学形式和实践形式（448）。病理学上的爱是在我们履行（实践的）仁善义务时感受到的，敬重是当我们履行敬畏或者“实践意义上的尊重”的义务时所感受到的（448—468）。

这将我们引向了康德对敬畏如何引起敬重的解释，即对道德律和人的尊严的实践尊重如何保护特定的尊重情感。康德关于尊重的思辨心理学的框架基础是他的先验观念论和“两个观点”学说——康德区分了当我们将自己和自己的行为经验为感官经验的“现象”世界的因果结构的一部分时采取的观点，和当我们思考做什么时采取的理智视角（参见1996b：451—462）。从慎思的立场（并且重要的是，从认定彼此负责包含的第二人称视角）来看，我们首先关心的，不是搞清楚将要发生什么，或者已经发生了什么。我们关心的是，我们应该做什么，我们或者其他人本来应该做什么，以及如何根据人们实际上已经做的事情，恰当地认定他们的责任。从这些视角看来，对我们的尊重的现象的感觉，即敬重，不在考察范围之内。

举例来说，在思考要做什么时，我们通常不考虑作为心理学的事实，即我们实际上将会或者将能够如何按照我们最终接受的理由行动。[239]在慎思的过程中，我们通常也不考虑我们在思考或行动时的感受如何。为了能够理智慎思，我们所必须假设的只有，我们能够按照我们将会看到的好的和最终的理由行动。[240]与此类似，在认定某人负

有责任时，我们必须继续假设，他本来可以按照他被要求的那样行动，不用推翻证据。然而，在这些实践的需要之外，我们也有理论的需要，将我们自己、彼此，以及我们的行动理解为我们所经验的世界的因果结构的一部分。在这里敬重——即当一个人按照道德律行动和在“实践意义上”对康德而言，敬重是在我们的现象心理学中，作为原因起作用的一种情感。康德认为，我们可以先验地知道我们受制于尊重的情感，实际上，任何有限的理性存在都可以。正如康德所相信的，假如对道德律的承认是纯粹实践理性的可能性条件，那么它因此也是实践尊重的可能性的先决条件。这是“理性的事实”（1996a：30—31）。为了认为我们必然受制于道德律，我们必须假定我们能够服从它。但是，只有当道德上有义务的行为所对应的现象部分具有现象的原因时，这些行为才能够在现象领域得到实现，而且康德认为，这个原因必须是一种情感。因此，任何受制于道德命令的有限理性存在，也必须在心理学上被刻画为实践尊重所对应的现象部分，它的作用是引起道德行为所对应的现象部分。尊重（敬重）就是扮演这个角色的情感。

然而，比起尊重的功能角色，我们更感兴趣的是康德关于它特殊的现象学的讨论。康德说，对道德律的尊重“阻止”和“限制”自爱，但是更重要的是，它“贬低”和“击败自负”（1996a：73）。康德用“自爱”来指这样一种“自然的”“倾向”，即把意志的仅仅是“主观的决定基础”当作具有客观的规范重要性。正如一个朴素的经验者认为在水里看起来弯的棍子真的是弯的一样，一个朴素的行动者可能把他的欲求对象当作理由的一个来源，而没有意识到他的欲求给予他的视角的特性。在他看来重要的事情似乎的确重要。然而，这种意义上的自爱对道德没有很强的威胁；原则上，它不会比我们一旦能够在我们的经验中区分主观和客观，并将某些东西接受为仅仅是表象时就能纠正的视角错误更危险。康德认为，自爱只需要被道德律限制。

然而，自负直接威胁道德律，因此它必须被“贬低”。它是一种自大（arrogantia），即假定自己具有独立于道德律的某种价值或尊严，通过这个假设，自爱成为“制定法则的和无条件的实践原则”（1996a：73，74）。这不仅仅是将从我们的视角看起来的规范

相关性与客观的规范力量相混淆的幼稚倾向。它是一个极端的观念，即某件事具有客观的规范重要性，是因为它是我们主观上意愿的东西——首先，我们具有独一无二的立场来创造独立于或不受限于道德律的行动理由；其次，我们能够将这些理由传达给他人，并且期望别人服从，换句话说，我们具有独一无二的传达第二人称理由的权威："在我们对别人尊重的要求方面缺乏谦逊就是自负（arrogantia）"（1996d：462）。[241]

一个"自爱"的人会混淆她所欲求的对象和客观上值得欲求的对象。在欲求她的口渴得到解除时，她认为在原则上，对于所有人都存在欲求并实现这个状态的理由。但是她不认为，因为这是她所欲求的，其他人就应该这样做。相反，在想要它时，在她看来这些理由存在。与此相反，自负是这样一个观念：我们自己的意志是规范性理由的一个来源（并且是独一无二地如此）。自负的人如果口渴，会认为别人有理由解除他的口渴，因为这是他意愿的或想要的（尽管如果把角色颠倒，他就不会有这样的理由）。

因此自负是关于第二人称地位的幻想。[242]它是这样一种自负：我仅仅因为我是谁或是什么就具有传达理由的规范性地位，而他人却不具有。[243]这个观念不是说，一个人具有一个特别优秀的建议者所具有的那种权威，即一个人比其他人更好地看到了本来就存在的理由。（虽然如果人们用它来辩护一个特殊的第二人称地位，它可能涉及这个想法。）它是这样一个幻想：我们具有一个根本的"立法"的地位，而其他人都不具有——似乎我们是国王或上帝。[244]这远非只是一种无害的幻觉，虽然康德追随卢梭，认为只要当社会比较威胁到自爱（amour propre）时我们就可以绝望地预见到的。[245]

因此，道德律不能仅仅减少自负或者保持原状；它必须"将其击败"。它必须将那些先于与道德律获得一致之前，对自己尊敬的要求宣布为"无效和完全没有保证的"（1996a：73）。我们不应该被康德在这里对"尊敬"的使用所迷惑。道德律必须取代自负的僭越的第二人称权威，以及它假设的要求承认它试图提出的主张和要求的地位。康德在定义敬畏或者"实践意义上的尊重"为"通过其他人身上的人道尊严

限制我们的自我尊重的行为准则”（1996d：449）时，以类似的方式使用了“尊敬”。很明显，在这个情境下，“尊敬”必定是指称承认尊重而非评价尊重。自负是这种幻想：我们具有得到他人的承认尊重的主张，但是他们对于我们并没有任何对等主张。

道德律用人的平等尊严（目的王国中的相互责任）替代自我欺骗的幻想式专制。[246]与一个令人尊重的“谦卑的普通人”相遇，引起了对所有人都分享的那种共同尊严的回应。这不是人们可以有差别地应得的尊敬（评价尊重），[247]而是一种任何个体仅仅作为一个人就可以要求的尊重（1996d：434—435）。通过承认我们的相互责任（比如通过反应态度），通过认定我们自己对彼此负有服从这些要求的责任，我们承认彼此作为自由和理性存在者提出要求的平等权威。因此，对他人的尊重包括使自己对他人作为平等的人负责，而不仅仅是在我们自己私人的慎思中考虑到彼此作为人的任何事实、规范或者价值。

康德将“对单纯作为人的他人的义务”区分为爱的义务和尊重的义务。对爱的义务的履行是“值得称赞的”，并且因而“将他人置于义务之下”。然而，履行尊重的义务并不引起相互的义务，因为我们仅仅是在为他人做那些我们已经“亏欠”他们的（1996d：448）。“爱的义务被忽略时，没有人被错误对待；但是忽略尊重的义务就侵犯了我们的合法要求。”（464）事实上，“每个人都有从他的同类那里得到尊重的合法要求，并且也反过来必须尊重每个他者。”（462）因此，“对其他人类的尊严（dignitas）的承认（Anerkennung），即对无价的价值的承认”，是他人能够“从我这里要求”的东西（462）。[248]

因此，尊重的义务包括任何特定的人们有权威要求服从的义务。将他人作为平等的人尊重，要求我们履行这些义务。但是它也要求我们承认他人对于我们这样做的“合法主张”，而且，我们只有通过承认他们主张或要求我们这样做的权威才能这样做。这就引入了责任和第二人称地位。在认为人的尊严是我们能够由此从他人那里“要求”、“索取”或者“要求”尊重，并且每个人由此具有对尊重的“合法主张”的东西时，康德承诺了这个观点：人的尊严包括传达对一阶尊重义务的服从的要求的第二人称权威。为了尊重这个权威，仅仅服从一阶义务是不

够的，即使这种服从是基于义务要求服从这一理由。[249]传达要求的立场只能通过使我们自己对彼此作为平等的自由和理性存在者负有服从相关的一阶要求的责任，才能被承认为第二人称的。正如范伯格（1980）所说，正是“主张的行为”促成了自我尊重和人们的平等尊严。目的王国是一个彼此负责的人们组成的共同体（Korsgaard 1996a）。

自负与道德：斯大林的例子

在第十章，我将论证自负的幻想最终是自我削弱的，因为一般来说，第二人称传达使我们承诺了任何人仅仅因为第二人称能力就具有的权威。简要来说：传达第二人称理由总是不仅预设了传达者认定被传达者负有服从责任的权威和能力，也预设了被传达者认定自己负有责任的权威和能力。因此，它承诺了传达者和被传达者能够共同占据的视角的权威，即相互负责的人们的第二人称观点。甚至当某人传达他认为来自他对于被传达者的非相互的权威的理由时，他也只能从他的被传达者能够谴责自己的同一个立场——也就是他们作为自由和理性人共同分享的那个立场——来谴责他的被传达者的不服从。因此，正如斯特劳森注意到的，反应态度包括一种对它们的对象作为人的尊重，这些人也具有认定他们自己和他人负有责任的同一种权威（Strawson 1968：93）。

对于这个论证的一个自然的回应可能是同意这一点：如果被传达者能够从这个共同的立场自由地承认和提出，权威性要求这个假设是第二人称传达这个观念的一部分，那么，它可能的确使我们承诺了自由和理性人的平等尊严，但是也使我们否认了，按照这样理解的第二人称传达对我们而言有很大利害关系。当然人们可以假定权威，而不必思考他们认为在他们权威之下的那些人，是否能够被期望自由地接受这个权威，并且在此基础上服从。与此不同，人们似乎可以仅仅满足于拥有对他人的权力，而不用任何形式的授权性对话。

我同意，甚至康德式的自负，即我们具有其他人都不具有的权威这个观念，作为一个抽象命题也是连贯的，我的论证也不会假设相反

的观点。我所论证的是，对他人采取第二人称观点和对他们提出第二人称理由，使得我们承诺了相互责任，因此否认了自负（不管这个命题在其他情况下是多么可以理解）。我不宣称或假设以下这一点，即不考虑任何要求第二人称理由的权威，我们就不可能具有或想要具有对他人的权力——如果是那样就好了！不过，值得指出的是，自负（至少在一种排除了根本的道德化理性化的纯粹形式上）和对权力的纯粹和简单的欲求（排除了授权性的理性根据）都不是我们所发现的人们之间所共有的东西。

举例来说，考虑一下斯大林。斯大林看起来一直对权力非常饥渴，无论何时都沉迷于自负，但是至少在爱德华·拉津斯基的精彩传记（1997）中，他也显得是一个被丰富阐明的反应态度所打动的人，可以肯定的是，他出于自己的目的利用了这些态度。正如拉津斯基对他的描述，斯大林的自负不是纯粹的。他的情感生活充满频繁上演的戏剧情节，对他而言，他对他人的正当权威是很明显的，是通过其他人能够认识到的方式得到辩护的。甚至他最残忍的杀手，都伴随着事实上充满了自我辩护的情感和叙述。实际上，毫不夸张地说，斯大林的这种特别形式的恶，根本上运用了道德自我辩护的愤世嫉俗的和歪曲的形式，他出于自己的目的操纵它们。因此拉津斯基告诉我们，斯大林的标准手段之一，是抓住某个他想要“消灭”的人的谎言，在发现这个人说谎以后，斯大林“感到应该对说谎者和叛国者感到道德上的仇恨”（237）。拉津斯基描述了斯大林孩童时期的一个生动场景，当他在戈里教会学校的同学用人搭桥，以便年长的老师能够跨过一条宽广且汹涌的激流时，有人听斯大林说道：“你们是驴吗？就算是上帝自己，我都不会给他搭桥。”拉津斯基对此补充道：“他有着病态的骄傲，就像很多经常被羞辱的人一样。”（29）

我发现，如果不以一种仇恨的形式看待它——这种仇恨将自己视为正当地而非赤裸裸地抓住和掌握了权力——就不可能读出拉津斯基对斯大林在斗争、清洗、谋杀和意图牺牲自己无辜的平民时充满愤怒和冷静计算的解释。在我看来，这种歪曲的自我服务的道德化实际上相当常见，虽然很幸运的是它们没有达到斯大林的程度。人们经常在理性化他们的特殊免除和背离的叙述中操纵道德框架的各方面。我认

为，对于人类来说，公开拒绝第二人称立场的情况实际上相当少见，因为首先我们的情感生活充满了本质上包含第二人称立场的反应情感和态度。虽然“伪善”可能不是我们首选的短语，甚至斯大林看起来也例示了罗什富科的格言：“伪善是恶付给美德的赞
赏。”（Rochefoucauld 1973：79）

作为第二人称的尊重

我们现在能够看出，对人的尊重在两个独立的，但是相关的意义上是第二人称的：它包含了对第二人称权威的承认，而承认自身来自第二人称观点。首先来考察前一个方面，一个人可以接受建构了人们尊严的一阶规范，并且用这些规范谨慎地限制自己，而不接受任何人要求他如此做的权威。他甚至可以将它们接受为义务性规范，而不接受任何关于他的服从主张。我希望我们现在已经弄清楚，虽然这样一个人因此会尊重人们能够要求服从的义务，但是不尊重他们要求这点的权威，他也可能在重要的意义上不尊重他们。他可能会不承认他们作为自由和理性人的平等权威，因此没有以平等尊重的方式与他们相联系。

在《权利的领域》中，朱迪思·汤姆森说，如果“对人的尊重仅仅是对他们权利的尊重”（1990：210—211），那么对人的尊重在道德中就具有根本的地位。[250]但是对人的尊重是否单纯是尊重他们的权利呢？如果我们认为尊重某人的权利，就是给予她那些汤姆森认为我们具有权利的特定东西，比如禁止闯入私人领地，强迫，以及引起无来由的伤害和痛苦，遵守承诺，等等，那么将她作为一个人的尊重就不可能仅仅由此构成。因为我们可以在这种意义上尊重人们的权利，但却不将它们作为他们的权利，或作为他们有权威从我们这里主张或要求的东西来尊重。

这是尊重作为第二人称的第一种方式：根本上第二人称的权威。但是这种形式的权威自身，也是某种通过以认可这个权威的方式与他人相联系，而在第二人称上被恰当承认的东西。以下是尊重作为第二人称的第二种方式。不仅仅它所承认的权威是第二人称的，而且它的

这种承认的特定形式也是第二人称的。我们在构造相互责任的第二人称关系中赋予权威——这种构造是通过承认彼此的要求、抗议、拒斥、控诉、谴责、怨恨、感到义愤、原谅、宽恕等等立场的方式，使彼此相联系来完成的。因为责任就其本质在两种意义上都是第二人称的，对人的尊重也是如此。

这看起来是可能的：尊重某人具有第二人称权威这个事实——比如，她能够声称某个行为是她的权利——而不以她作为一个人所包含的真正的尊重与她相联系。[251]为了看到这点，首先考察一个理论推理中的类似例子。假设你在形成自己的信念时，不太倾向于相信某人的判断，但是通过反思，你拒斥了你的不信任，认为你应该将他的证词作为证据。当他说“p”时，这不会增加你相信p的倾向，或者给他的证词以证据的力量，除非你回忆起你关于他的可靠性的反思后的观点，这个观点会纠正你的不信任。这里我们可以自然地认为，虽然你尊重他是一个可靠的证人这个事实，以及他对于你的信念具有主张这个事实，但是你仍然没有完全相信和尊重他以及他的判断。

现在来考察一个完全第二人称的例子。假设有一位父亲还没有习惯于将他上大学的女儿看作一个具有第二人称权威的完全独立的人，至少没有真心实意地这么认为。我们可以想象，他通过反思相信，他应该这样看待他的女儿，即她具有与他一样的对尊重的主张。但是作为父亲的习惯很顽固。当她说她不想做某件在她决定范围内的事情，而他相信这件事对她更好时，他不会倾向于在他自己关于她要做什么或感受什么的推理中听从她的意见，除非他记得他考虑过的信念。当她批评他的专断时，除非他回想起来她是正确的，他不会自然而然地，或者按照后天习惯倾向于从她的权威视角出发（比如通过感到内疚或羞愧）认为和认定自己负有责任，而是为自己辩护；她实际上跟他同样应该得到尊重。再一次，这里看起来虽然这个父亲尊重了她的女儿具有和他同样的尊严这个事实，但是他没有以平等尊重的方式与她相联系；他没有在与她的联系中赋予她完全的第二人称权威。[252]这种类型的尊重是与某个具体的人相联系的不可还原的第二人称方式。它是与个体的人的首要关系。事实上，某人具有第二人称权威这个事实，恰好就是她具有主张以这种方式被联系的立场。

将某个人作为一个人尊重，不仅仅是用我们对他负责这个事实来约束我们的行为，甚至也不只是对他承认这个事实的真实性；而且也是要使我们自己对他负责，而这在第二人称关系之外是不可能的。我相信，这是植根于“尊重”的词根“respicĕre”（往后看）意义最深处的东西。回到某人的位置和往后看他，就是建立第二人称关系，和承认其他人的第二人称权威。看着某人的眼睛，就是使我们自己和我们的眼睛（我们心灵的“窗户”）对他敞开，并且是双向的。我们给其他人一扇窗户，作为我们对他的回应，同时也使我们自己通过同情对他的态度和回应开放。[253]当传达是认定人们负责的尝试的时候，回应他人的传达，对他的主张保持开放（包括通过给他这扇窗户），它本身就是认定我们自己对他负责的一部分。[254]

作风、荣耀和公共空间

当我们承认她的尊严时，我们就将她作为一个人来尊重。当然，这种承认不需要总是明确的。我们从彼此那里主张的一部分是个人的隐私空间或自主空间，在其中我们能够按照我们想要的或多或少保持独立。如果对人们的尊重总是要求明确的承认，这个主张就不可能被实现。此外，在个人尊严的要求被充分建立和一般地得到相互承认的社会环境中，明确的承认更少被要求。但是想一想人们的尊严（比如某些特定群体的尊严）遭受打击的环境，不仅仅是在他们受到各种形式的伤害这个意义上，也是在他们对尊严的主张，他们作为人的第二人称地位遭到威胁或者没有被一般地承认的意义上。在这样一个环境中，说我们尊重这个群体的成员的尊严，却不愿意公开承认它，这将是困难的。

尊严在其中扮演核心角色的共享公共空间的另一个方面是礼节。萨拉·布斯论证说，表达尊重是“好的礼节的核心功能”（1999a：

795）。[255]她的观点不单纯是说，尊重通常要求礼貌。这一点我们从父母那里就学到了。她是说，礼节的习俗至少部分地是尊重的公共仪式，在某些方面有点像宗教仪式表现神圣的观念。通过友好慷慨地对待彼此，我们给为对其自身是第二人称的人的尊严的“内在的和

精神的”敬畏给出了“外在的可见的标志”。

当然，礼节也能够，而且可能经常都是，强化与平等尊重相冲突的分离和等级制。甚至要求“普通的大方”和“得体”也能钝化和破坏对现行不公正秩序的挑战，而后者对于将他人作为平等个体的尊重是真正必要的。[256]不过，如果得到恰当理解，礼仪是平等尊重的道德的一个重要补充。

如果我们比较一下对彼此作为人的尊重在相互负责的公共空间中被传递的方式，与一种表面上相似但根本上不同类型的承认尊重和不尊重在荣誉的文化中被实现的方式，这会是有帮助的。侮辱是后一种不尊重的典型表达。但是虽然侮辱总是被传达，[257]当他们攻击某人的荣誉时，他们威胁到的立场不同于第二人称权威，因为与人的尊严不同，它是社会地构成的。[258]在传统的荣誉社会中，像莎士比亚的《理查二世》中博林布罗克对莫布雷的“苍白颤抖的胆小鬼”的侮辱性称谓，这些侮辱对接受他人喜欢的称谓和作为某人的优点接受的能力提出了质疑。荣誉可以表现为优点，但是正如阿维沙伊·马加利特所说的（1996：24），它是“由社会授予人们的”。不论博林布罗克的侮辱和指控是否有根据，莫布雷相信他会名誉扫地都是正确的，除非他能以说服人们重拾对他的信心和赞誉的方式成功维护自己的好名声。

足够广泛的不尊重通过造成名誉损害来摧毁声誉。但是甚至普遍的不尊重也不能损害自由和理性人的尊严，至少不会直接损害。平等的尊严不是人们可以授予的东西，所以也不是任何人或群体能够通过不尊重移除的东西。以贬低、去人格、去人道为目标的贬抑必须以不同方式起作用。他们必须不仅仅寻求降低某人在其他人眼中的地位，而且也在他自己眼中贬低他以便使他失去自尊。甚至这样也不能直接摧毁人的尊重和自我尊重所回应的尊严。我们仍然知道，通过暴力和威胁使用暴力，甚至通过相对非暴力的不尊重关系或机构的统治，有可能——用戈夫曼的话来说——充分“完全”地击败、麻痹和削弱自信自尊，以便使对于负责任的存在者来说必需的那些第二人称能力萎缩（Goffman 1961）。

尊重或不尊重的态度支持和强化荣誉结构的方式，与反应态度在第二人称的相互尊重的体系中起作用方式之间，有一些重要的不同。不尊重（瞧不起）没有名誉的人是鄙视——这个态度不是指向它的对象，更多是指向那些有立场对那个人授予荣誉或不名誉的人。鄙视并不要求，甚至也不真正欢迎来自它的对象的回应；它是排他性的而非包含性的。当一个人名誉扫地时所失去的，不是一个相互负责的共同体之内的立场，而是“面子”，一种社会地位（在那里人们可以显得有面子，而不用向他人证明自己）。[259]

然而，我们用来认定彼此负责的反应态度，具有来自它们的第二人称特征的包容性。谴责、义愤、怨恨、抱怨等等，可以说都是对等地传达给它们的对象。在要求承认时，它们有隐含的相互性或对等性。正如斯特劳森所说，“这些态度保障的善良意志的部分撤销是继续（将它们的对象）看作道德共同体成员的后果。”（1968：93）反应态度以第二人称方式介入它们的对象，希望将它们引入将会构成他们负有责任的交互中。[260]它们的提出隐含了答复请求。

尊严从何而来？

因此，作为平等责任的道德，预设了每个自由和理性行动者具有尊严，并且他们能够要求对这个尊严的尊重。但是什么能支持这个观念呢？我在第三章和第四章曾经论证，道德义务在本质上与第二人称责任相关。这就是作为责任的道德的观点。正是道德义务这个观念预设了第二人称权威或尊严的观念，正如不论是在早期现代自然法的作为对上帝负责的道德观中，还是在康德式的和契约主义者的作为平等责任的道德观中一样。

但是有什么能够支持或确证这些观念呢？正如康德在《道德形而上学基础》第二节结尾处评论他的论证所说的，我们关于这一点的方法一直是将道德义务的假设和预设分析为后者是“一般地被接受的”（1996b：445）。然而，正如康德指出，与这些分析结果完全一致的是，道德和道德义务的观念只不过是“心灵的虚构”（2002：445）。[261]如果的确如此，我已经论证的概念地或分析地包含在道德

和道德义务中的第二人称权威的观念也将是幻觉。

康德说，为了确证道德义务和人的尊严，表明它们不仅仅是虚构的，对实践理性的“批判”是必要的（1996b：445）。在第九章，我会考察康德如何在《道德形而上学基础》第三节和《实践理性批判》中寻求这样一个批判。最终，康德摒弃了《道德形而上学基础》第三节提出并讨论的策略，这个策略首先试图在实践理性批判中确定自由或自主性的观念，然后表明其他核心道德观念如何能够由此推出。在《实践理性批判》中，康德满意于将对道德律的接受当作我们实践生活的一个中心的不可否认的方面，并且从那个视角来捍卫它。[262]康德最终拒绝他的《道德形而上学基础》的方法，这是正确的，但是正如我将在第十章论证的，康德放弃为道德提供一种比他后来满意的辩护策略更本质的确证的尝试是错误的。

我们已经看到，斯特劳森观点的教益是，一个充分的道德责任理论，必须引出内在于第二人称观点的标准。我已经论证了，道德义务与责任的概念关系产生了进一步的结果，即充分的道德义务理论也必须能够在第二人称视角中发展出。但是这种论证是通过分析“普遍接受”的道德责任和义务的概念，从而揭示它们的不可还原的第二人称特性来进行的，因此它自身并不能确证它所分析的那些观念。然而，在第十章，我将从相反的方向切入，论证第二人称观点的预设在被充分搞清楚时，包含了人的尊严和道德律。对于任何一种第二人称理由来说，不论基于何种形式的第二人称关系，传达者和被传达者都通过他们的关系预设了，他们具有一个仅仅因为是（具有第二人称能力的）理性人就具有的一个共同的规范性立场。这在第二人称理由存在的假设之上，我们确证了道德义务和人的尊严。

但是为什么要假设任何第二人称理由是有效的？第十章和第十一章也发展了费希特观点：第二人称传达使我们意识到我们自己的行动的特殊形式和一种从根本上区分了实践理性和理论理性的自由，即自主性。在第二人称传达中，我们发现我们具有一种自由，而如果关于做什么的推理与关于相信什么的推理一样时，我们就不可能具有这种自由。这帮助我们将第二人称理由置于实践理性的一个总体理论之

中。

第三部分

第七章　第二人称的心理学

当我们给予他人在与我们的关系中以地位，并承认他们的第二人称尊严时，我们就是在尊重他人。但是尊重和第二人称观点中包含什么样的心灵机制呢？对自由和理性行动者就其本身而言的主张敏感的能力，以自然主义的方式来设想，在原则上如何可能在人类心理学中被实现呢？是否存在尊严这个东西，具有这个地位意味着什么，这些当然都不是经验心理学的问题。作为平等责任的道德论点是道德和哲学的，而不是心理学的。不过，作为竞争对手的后果主义道德理论，能够通过我们熟悉的休谟式道德心理学获得经验支持和实在论，它们经常与这种心理学相联系，因此具有一种显而易见的默认的可信性，而康德式的理论则很少具备这些优势。对于某些人而言，有这样一种挥之不去的感觉，即任何宣称先验基础和官能的道德理论，都不可能应用于我们实际所是的人类存在之上。

这一章我们将讨论道德心理学与作为平等责任的道德，以及更一般地与第二人称地位相关的方面。我们已经（在第四章和第五章）看到，我们熟悉的反应态度如何具有隐含的第二人称结构，使它们嵌入相互责任的实践。在这一章，我们会考察它们如何与其他也扮演着关键支持角色的心灵机制互动，最显著的是同情和吉伯德所说的我们的“规范心理学”，即与通过规范接受和限制行为和情感相关的特殊人类能力（1990：55—82）。

在一开始我们有必要提出这两点忠告。第一，我应该再次强调，我在这一章所说的任何东西，都不是想要为作为平等责任的道德或者第二人称理由的存在提供直接支持。任何关于这些观念的论证都必须是规范性的和哲学的。[263]不过，在人类行为可以被表明包含第二人称道德观念在心灵上被实现的能力这个意义上，这些观念也能被看作与我们的心理学相符合，或者至少不与它相冲突。

第二，虽然我依赖于逐渐增加的实验心理学文献，我的某些心理学假说是抽象和思辨的。在某种程度上这是无法避免的。值得注意的

是，休谟式的框架类似地运用了一个比常识或实验心理学中能找到的欲求观念更抽象的观念。事实上，休谟式的欲求观念理论是非常抽象的，以至于我这里指出的现象很可能与休谟式的动机理论的基本“法则”相一致，这个理论认为，所有意向行为都源自恰当搭配的欲求和信念（Davidson 1980；Smith 1994）。事实仍然是，我讨论的机制隐含在（用罗尔斯的术语来说）“原则依赖”而非“对象依赖”的欲求中。[264]这里将有两个关键点。首先，有时候（也可能很频繁）帮助解释我们的意向行为的欲求，是由于我们接受某些行动规范而具有的那些欲求。其次，我们明确接受的一些规范，本质上包含第二人称权威的观念。

最后，我们应该记住我在第五章结尾提出的一点，包含在诸如黄金法则和绝对命令这些原则中的道德推理的熟悉形式具有直观的第二人称解释。人们不应该违背他人的期望或隐含地要求这个思想，以各种方式在我们的心理学中被揭示出来，从反应态度，到像科尔伯格（1981）所研究的那种道德发展心理学的更原则化的道德推理。任何对这些形式的推理以及依赖于它们的情感作为人类心理学的深刻和普遍特质的否定，引用毕晓普·巴特勒来说，都将会“是太明显而不需要驳斥的错误”（1983：I.8）。[265]

欲求与规范

我们可以首先考察哲学家通常理解的欲求和吉伯德描述的规范接受分别扮演的动机角色。再一次，我认为第二人称能力本质上包括被规范指导的能力，特别是关于主张和要求的权威的第二人称规范。最终我论证，还存在一种更本质的要素：从我们相互负责的他人的视角，批评性地评价我们接受的第二人称规范和其他替代选择的能力，以及通过我们从这个视角将会同意的规范被指导的能力。[266]有这样一种看待本书的论证方式，即将它看作尝试表明只不过是隐含在任何第二人称思考（比如反应态度）中的内容更充分发展的版本。

吉伯德通过讨论意志软弱的例子引入了规范接受的观念。比如，假设你在聚会上不停地吃坚果（1990：56）。[267]一方面，你想要一

直吃。而另一方面，你认为你不应该这样做。就我们当下的目的而言，你为什么会这样无关紧要。理由可能是关于健康，避免粗鲁无礼，不要获取比自己应得的更多，或者任何其他东西。重点在于，在你对坚果的欲求与你关于你有最强理由去做的事情的规范证据之间存在冲突。当然，我们知道经常是坚果胜出。但重点是它们不总是胜出，而且甚至当它们胜出时，通常会存在某种冲突。至少某些动机似乎来自接受存在更强的停止吃坚果的理由。[268]

当然，这还不足以确定动机不是来自进一步的独立欲求。在这个例子里，它有可能来自对健康的欲求，或者来自不要变得或看起来粗鲁无礼的欲求。然而，有很多理由认为，一般而言这不会总是如此，相反我们对规范和规范性理由的接受总是会对我们的行为施加某些影响，这些影响不能还原为其自身不是依赖于原则的独立存在的欲求。[269]

其中一个理由是，只有基于我们通常具备工具合理性这个假设，信念和欲求自身才能将行为解释为意向性的，而这个假设只有当工具合理性的规范扮演调节性角色时这个假设才成立（Korsgaard 1986）。刘易斯·卡罗尔（1895）关于应用于信念的推理提出了著名的类似论断。没有推理规范的引导，一系列信念或被相信的前提就不能产生结论。（当然，信念可能单纯以某种非理性的方式产生进一步的信念，但是这不能将思想的传递解释为理性的。）举例来说，如果某人相信p以及如果p那么q，除非她遵循假言推理这个推理规则——这个规则将她从（她相信）p和如果p那么q带入（相信）q——她就不能够得出q。试图进一步加上一个类似推理规则的信念（如果p，如果p那么q，那么q），这不会有帮助，因为它仍然将采取遵循假言推理的方式来理性地从这些增加的信念来得到信念q。因此，通过推理得到的新信念的理性形式，不能通过信念得到充分解释；它也要求推理规范的约束。

这与从目的到必要手段的工具性推理完全类似。[270]为了推出一个结论，为了采取必要手段达到目的，要求的不仅仅是我们具有目的并相信某些手段对达到目的是必要的，而且还要求我们被实践推理的规

范所约束，这个规范将我们从这个欲求和信念带到采取必要手段的实践结论。[271]目的和信念能够理性地引起采取手段的欲求的唯一方式，就是通过类比于假言推理的工具性推理规范。由于刘易斯·卡罗尔在理论的情况下指出的同一个理由，采取必要手段达到我们目的这个进一步的欲求自身是无力的。

因此，这些理论和实践种类的规范的约束，对于解释理性行为（甚至是用休谟式的欲求—信念心理学来解释）是必要的。然而，与这个现象同等重要的是，我们对应该或有理由做某件事情的接受倾向于为做这件事提供动机，并且正如在吉伯德的坚果例子里一样，这个倾向与当下的欲求相冲突，在这种情况下这种约束并没有完全抓住规范接受被包含的方式。理由在于，这必然包括不仅仅接受推理规范，而且接受能够提供实践推理前提，即行动的根本规范性理由的规范。假言推理、工具理性规范，以及像非矛盾定律和形式决策理论这些融贯的理论和实践推理的相关联的规范，都可以最好地被解释为“相对合理性”的规范（Darwall 1983：14—16，44—49，66—67；以及Darwall 2001）。如果我们有理由不相信p和如果p那么q，那么我们相信p和如果p那么q这个事实就不能（通过假言推理）给我们任何相信q的理由。而假言推理将前两个信念的不论什么理性支持都传递给第三个信念。相信q“相对于”具有理由相信p和如果p那么q来说分别都是理性的。

再一次，这个情形与工具推理完全类似。如果我们没有理由具有一个目的（并且/或者没有理由相信某个手段对于获得这个目的是必要的），那么我们具有相关的目的和信念这个事实本身，不能为我们提供采取这个手段的任何理由。工具合理性最多可以要求的是我们要么采取手段，要么放弃目的和关于手段不可或缺的信念二者之一。假言推理的实践相似对应物将理性支持从目的和信念传递到手段。相对于存在理由具有目的和相信相关手段是一种必要，采取手段是理性的。[272]

我们的信念、欲求和意图必须不仅仅是可以被理由融贯支持的。因此，当我们真诚地认为有理由做某件事或我们应该做这件事时，我

们必须接受超越任何来自融贯的信念、欲求和行为规范的实质的规范性主张。此外，我们有好的理由认为，接受这些规范性判断的影响，比如接受实践推理规范的影响，不能被还原为独立存在的欲求的影响。

像丹西这样的特殊主义者在这点上可能坚持认为，我们接受的规范理由通常拒斥普遍规范的形式，而普遍主义者可能认为，如果我们判断，比如我应该放弃继续吃坚果，因为这样做对我自己好，这就使我们承诺了一个深思熟虑的普遍规范。但是这些区别对于我们的目的而言是无关紧要的。不论动机影响是来自对特定规范主张的接受，还是来自对普遍规范主张的接受，重要的是它不能还原为独立存在的欲求。[273]

因此我使用“规范性接受”来指称对任何一种规范的接受。[274]

现在我要指出我认为的欲求和规范接受之间的重要区别。然而，首先我们需要注意一个重要的逻辑区别。正如在休谟式框架下的理解，欲求将命题或可能事态作为对象。[275]欲求和信念是通过它们关于一个共同的命题内容或世界的可能状态的不同的“符合方向”被定义的（Anscombe 1957；Platts 1979：256—257；Smith 1994：111—119）。信念p代表了世界是p这样，如果世界不是p这样，那么这个信念就是错的，就应该被修改。因此信念被认为具有“从心灵到世界”的符合方向；它们寻求将心灵与世界相匹配。欲求以相反的“从世界到心灵”的方向工作。欲求代表了世界应该包含的可能事态（从欲求的视角看来是如此）。

按照这种理解，欲求在本质上是与世界相关的状态。具有一个欲求，就是倾向于引起某个世界状态。我们可以说，它是具有目的论倾向的。甚至当欲求的状态将我们完成一个特定行为作为核心部分包括在内时，甚至当完成一个行为由这个状态完全构成时，欲求的动机影响仍然完全是目的论的。我们被推动而将一个行为作为事件的核心（或唯一）的构成要素来完成。

然而，规范接受具有不同的逻辑结构。[276]实践规范和行动的规范

理由要求的是纯粹和单纯的行为，或者有可能是实现一个行为的选择或意图。类似的，信念的规范推荐这个或那个信念；情感的规范推荐这个或那个情感，等等。将任何可以被规范约束的东西称作“态度”。[277]将任何其态度可以被规范地约束，因此规范可以应用于其上的东西称作一个“主体”。态度是主体因为某些原因能够具有的状态，也就是说，不仅仅存在某些关于他们具有这个态度的非理性化的（比如随意的）解释（解释的理由），而且存在主体具有这个态度的理由的某些东西，即某些主体自己看作规范性理由并且据此行动的考量。

所以，虽然欲求是关注世界状态，规范性的接受则是关注主体的态度；实践规范是关注意图或行动的。[278]因此规范性接受直接为意图和行为提供动机，而不是通过对某个状态的欲求提供动机。[279]也许我们应该说它“以道义论的方式”提供动机。甚至当规范是目的论的时候，比如像“带来p”，规范性的接受也并不以目的论的方式提供动机。甚至当这些理由命令的行为与对p的欲求为我们提供动机的行为是同样的时候，它也只能为我们按照可应用的规范或规范性理由提供行动的动机。这个逻辑的差异引起一个心理的差异：与接受一个建议我们使p发生的规范不同的是，对p的欲求可以在p没有发生时导致的失望中出现，不论我们是否能够认识到这点。

欲求和规范接受之间的心理差异也以其他各种方式显现于我们的经验中。其中一种方式是在遗憾这一现象中显现。只有当我们认为曾经有某个理由完成某件事使欲求已经得到满足时，未能满足欲求才会引起遗憾。[280]最熟悉的经验是，我们遗憾做了我们认为总的来说不应该做的事，比如不停吃坚果。但我们也可能为我们认为有某些理由不去做的事情感到遗憾，虽然总体的理由支持我们这么做。在这些情况下，我们很可能说我们很遗憾“不得不”做我们做过的事，而不会说我们单纯地为做了这件事感到遗憾，因为后者暗示了总体而言的遗憾。重要的是，没有按照欲求行动，只有在这个意义上才会使我们遗憾，即它包含了我们认为是行为的规范性理由的东西。

另外一个涉及遗憾的欲求和规范之间的差异，将会在欲求和规范接受的不同逻辑结构被揭示后显现。宽泛地讲，遗憾和不满足的欲求

都是“负面态度”，但是尽管后悔是针对或“反对”某个行为（或不作为），未满足的欲求则是“反对”某个状态。因此，考察一个遗憾的对象是没有完成某个行为的例子，完成这个行为是你内在地欲求的状态的核心构成部分。假设你认为你此前应该做A，你欲求（或希望）你做了A。甚至在这个例子里，遗憾没有做A与对你做A这件事没有发生感到不满意仍然不同。然而，只有你认为你有理由做A（即使只是因为你认为你欲求做A给了你这样一个理由），你做A这个事态没有发生的不愉快才能引起你自己的不满意。

第三，虽然接受一个规范对态度的约束典型地包含获取这个规范指出的条件下的相关态度（Gibbard 1990：55—82），但我们具有那个态度的欲求自身并不包含（至少不是直接地）获得相关状态的倾向。因此，相信某件事的这个欲求本身不能引起相关的信念，虽然它能刺激我去寻找支持这个信念的理由，在此基础上我可能会获得这个信念。欲求是一个可以用它自己特有的（正确种类的）规范理由来进行规范性约束的态度。在欲求我相信某件事时，在我看来我具有这个信念将会是值得欲求的，并且对我来说有理由欲求那种世界状态（在其中我具有那个信念和那些理由），因此有理由引起那种世界状态。但是这些不是使信念可信的正确种类的理由，也不可能通过接受它们而形成信念。我们只能形成我具有这个信念的欲求。这是对我们在第一章注意到的“错误种类理由”问题的另一个反思。然而，假如我要相信有关于这个信念的认知理由，那么我就会接受这是我应该相信的东西。在这些基础上有可能形成一个信念（即使我们不能说得更具体这些理由是什么）。[281]对于实践规范接受也是类似：认为有理由做某件事（即使我们不确定这些理由具体是什么）包含了行动或意图的某种倾向。再一次，可以由规范约束的态度恰恰是那些主体能够形成理由的心理状态——他们的理由——也就是他们当作具有相关态度的规范性理由的考虑。[282]然而，我们不应该在欲求和规范性接受之间划出太明确的界限。再一次，欲求是能够被规范性约束的态度。为了在为意向性行为提供动机时扮演正确的角色（即使按照休谟主义的图像），欲求不太可能仅仅是提供动机。[283]他们必须更像是斯坎伦称作更好的“被指导的注意力”的东西。当我们在“被指导的注意力的意义上”欲

求p时，“p这个想法不断以美好的形象出现在他或她的脑海……这个人的注意力被持续导向那些将它们自身表现为有利于p的考察。”（Scanlon 1998：37）但是这只意味着，并且斯坎伦也认为它意味着，当我们欲求p时，在我们看来好像有（规范性）理由欲求p，因此，根据工具理性原则，有理由引起p。[284]

即使这将欲求引入规范性的领域，它仍然与规范性接受有一个重要差异，即欲求包含表面的规范性理由，不论我们通过反思是否接受这些理由的实际存在。在坚果的例子里，你不停吃坚果的欲求与你接受你有更好的理由停下来相冲突。当然，在其他条件同等的情况下，你可以接受它，但是仍然认为有理由不停吃。但是为了不停地吃，你不需要接受甚至是暂时的规范性判断。对于欲求而言，甚至在被引导的注意力的意义上，吃坚果在某种方式下看起来是好的，看起来有某种理由这样做，这就足够了。即使你拒绝认为有不停吃的理由，那也可以如此。这类例子在感性经验里可能更明显。一旦你熟悉了错觉，筷子在水里看起来弯曲这个事实，就不会给你提供任何理由认为它真的是弯曲的。经验的这个错觉特征不会超越一个仍然存在的理由；它会挫败本来有可能的原因。欲求也会发生同样的事。在你看来吃坚果对你的吸引力，可能恰好也是你拒绝当作理由的特征或考量，甚至当它们看起来一直有吸引力。

当我们（用吉伯德的话来说）“处于规范的掌控中”（1990：60）时，一个相关的现象可能会发生于规范接受自身。吉伯德讨论了与米尔格朗著名的服从实验相关的现象，这些实验现在由于不同原因获得我们的注意。米尔格朗实验中的实验对象被一个权威人物要求向另一个实验对象施以电击，以测试人们如何学习。“老师”被要求用强度不断增加的电击来回应“学生”的错误，从15伏一直到450伏。事实上，被施加的不是真正的电击，那些学生实际上都是实验者。当然，这些不是实验对象所相信的。令人难过的是，在最初一组实验中，绝大多数实验对象（大约三分之二）执行了他们被命令执行的所有电击，一直到450伏，而最高几个级别都有标志写着“危险：严重电击”。尽管很多人都明显感到不安并挣扎，但只是在抗议下就服从了施以更高级别的电击。[285]

我们自然会对这些实验报以失望的回应，我们断定实验对象不应该按照他们被命令的那样执行电击，并且希望如果我们处在他们的位置我们不会这么做。然而吉伯德指出，按照实验结果，我们应该假定我们很可能会那样做，尽管会有挣扎和保留。毕竟80%的实验对象都将电击执行至225伏（超过了电击发生器的一半）。吉伯德将这个例子分析为涉及对冲突的两种规范的接受——反对伤害他人和反对不服从权威。但是虽然实验对象真正地接受了两种规范，很多人也在权威的规范的“掌控中”，因为在那种情况下，权威的规范看起来超过了反对伤害的规范并奠定了更强理由的基础，虽然这与很多实验对象（经过反思）实际上所接受的相反。而且，在某种程度上，似乎有可能会完全处于一个规范的掌控之下，也就是说，有可能它看起来提供了规范性理由，即使我们通过反思拒绝它，判定它没有给出任何规范性理由。

米尔格朗实验揭示出的那种规范接受在心理上与欲求具有差异。当然，我们可以说，实验对象不想不服从，他们也不想要伤害，在那种环境下，他们明显想要前者多过后者。至少在欲求的注意力被引导的意义上，我们可以说，具有这些欲求时，在他们看来似乎有一些欲求的理由，因此有带来他们不曾伤害他人的世界状态的理由。但是看起来很明显，米尔格朗的实验对象不仅仅是纯粹和单纯地想要这些后面的状态；他们想要这些状态，至少部分是因为他们认为他们不应该伤害。b[286]他们的欲求遵从他们的规范；他们是依赖于原则而非依赖于对象的。而且正因为如此，由指令冲突行为的规范导致的他们的心理冲突，明显与仅仅是具有冲突的依赖于对象的欲求（也就是欲求两个不能同时被实现的结果）的某个人的心理冲突不同。它以焦虑、不安和情绪低落的形式展现自己，这与某人被强迫在她厌恶的两个选项中进行选择完全不同，但是后者本来不会违背她接受的或者控制她的任何规范。

对道德规范的接受与第二人称

我已经为人们的规范接受能力寻找了思辨和经验两方面的证据，因为这个能力是第二人称能力的一个核心方面。当你和我向彼此传达

第二人称要求时，我们预设了我们都有接受第二人称规范并据此行动的能力，这些规范提供了相关的第二人称理由，不论我们对世界状态的（对象依赖的）欲求如何。甚至在我们的第一个例子中，当你向某人传达不要踩你的脚的要求时，这也是一个核心方面。你试图向他传达的理由不是来自你疼痛的坏处（好像在对你脱离痛苦的欲求中可能显现的那样），而是来自禁止踩脚的规范。在向他传达理由时，你由此假定了他会接受这个规范并按照它行动，与任何希望你的脚免于痛苦的（对象依赖的）欲求无关，甚至与踩脚引起的疼痛（这是理由的行动者相关方面）无关。[287]

目前为止，我在本章所说的都与一般而言的（实践）规范接受相关。然而，我们似乎有可能具有那个能力，但同时缺少与第二人称理由特别相关的接受和认同规范的心理机制。为了例示第二人称能力，人们的才能必须包括某种像反应态度那样的第二人称责任的媒介，还要具有在批判性地接受第二人称规范和理由中反思和修正这些东西的能力。

在这个联系中，吉伯德注意到，米尔格朗实验中展示的情感现象不仅仅表明有规范在起作用，而且表明有独特的社会规范在起作用。对一个慎思规范的违背本身，不太可能引起米尔格朗实验对象明显感觉到的尴尬、羞愧和自责这些种类的情感。如果我不停吃坚果，因为这对我不好所以我不应该如此，这个想法不能支持诸如此类的情感，除非我在某种程度上将它与某种体面的或道德上得体的自我理念联系起来，以至于我由于在公开场合展现出的不节制感到尴尬，或者甚至当我独自吃坚果时也觉得羞愧，或者因为我从来不为别人留下足够的坚果感到悔恨。

对于我们的目的而言更重要的是，在米尔格朗实验中最明显涉及的规范是第二人称的道德规范。他们是关于人们具有权威命令的那些东西。服从的规范就它们的本质而言是第二人称的，并且我已经论证了，任何不去伤害他人的道德义务也是第二人称的。此外，对实验设定和结果的分析揭示出，在实验对象的回应中，有些第二人称的方面在起作用，它们甚至超出了隐含的规范的第二人称特征。举例来说，

实验对象处于他们作为志愿的实验参与者有义务服从的指示之下，这一点不是仅仅作为一个抽象命题对他们是明显的。权威人士实际上与它们在同一个房间，并且他命令他们。当实验对象询问他们是否“必须”要继续，或者抗议被命令要做的事时，明显具有权威的实验者用一些列逐渐增强的“刺激”来回应：（1）“请继续”或者“请接着做”，（2）“实验要求你继续”，（3）“你继续是绝对必要的”，（4）“你没有别的选择，你必须继续。”（Milgram 1974：21）

现在，我们来考察这些刺激如何能够在心理上起作用。不过，首先我们应该注意，它们不是实验中仅有的第二人称要素。[288]在最初的设定中，学生在毗邻的房间。他不会被看到，并且直到他被施以300伏以上的电击时，他才会被听到。不过，在这个时候，学生开始猛击墙壁发出声音。敲击一直持续至315伏，之后就完全没有声音从这个房间传出，而且学生实际上停止在学习练习中作出回应（实验对象被告知将这些当作错误来对待）。在最初的实验中，四十个实验对象中没有任何人在听见抗议之前停止施加电击。不过，五个人在第一次表达抗议时停止了。四个人在下一轮（315伏）时停止，两个人在之后一轮，而在之后两轮分别有一个人停下。所以，四十个实验对象中有十三人（32.5%）在第一次抗议后的五轮之内停止了电击。此外，这就是完全停止的所有人。[289]

第二组设定完全一样，除了可以通过墙壁听见口头的抗议。在这个版本中，几乎同样数目的人坚持到最后——二十五人而非二十七人。但是八个人停止在“强电击”的范围（135伏—180伏）遵守电击的命令，这比第一个设定中产生第一个不服从的300伏提早了很多。

在第三组设定中，学生被置于同一个房间，距离实验对象只有几英尺，能被实验对象看到和听到。这时十三个实验对象在“强电击”范围的末端停止了服从命令，而只有小部分人，即十六个人执行了所有的电击（与最初的设定相比，几乎少了40%的人执行了所有电击）。

第四组，也是最后一组设定与第三组设定相同，除了只有当学生的手放在电击盘上时才会受到电击。在150伏时，学生要求离开并且

拒绝将手放在电击盘上，实验者命令实验对象强行将受害者的手放在盘上，以便他能受到实验对象施加的电击。值得注意的是，在这组设定中，十二个实验对象持续到了最后，但即便如此，这少于第一组设定这样做的人的一半。更重要的是，二十个人（实验对象的一半）在“强电击”的范围停止了电击，这再一次比第一组设定中的不服从来的要早。

很清楚，向他们提出抗议对实验对象的行为造成了重要差异。在第一组设定中，在任何可听到的抗议之前没有任何不服从，出现的不服从中有80%是在抗议之中或者在抗议之后不久出现（十三人中的十一人）。在第二组设定中，抗议能听到的时间提前了，也就有明显更多的不服从提前出现。在第三组设定中，抗议（和它的基础）同时能明显看到和听到，这也显著增加了更早的不服从。而在第四组设定中，实验对象不仅仅被命令不管抗议施行电击，并且被命令强制否决学生被释放的要求（而且有可能因为他们的要求而惩罚他们），不服从的数目是最多的。

米尔格朗实验对象经历的冲突不仅仅是相反规范之间的冲突，而且也是奠定命令基础的第二人称规范之间的冲突。此外，这些要求是在某个时刻由实验对象认为有权威向他们传达的人进行传达的。他们对规范的接受和有规范性基础的要求的传达似乎都有心理上的后果。规范在各种各样的设定中是恒定的，与实验者对命令的传达一样。变量是学生抗议的证据和显著程度。

但是为什么集中于抗议之上？被改变的不仅仅是抗议，而且也有疼痛和引起疼痛的证据和显著程度。为什么不可以说是学生的痛苦增加的程度和鲜明性解释了不服从人数的增加？但是考虑一下：对墙壁的敲击是如何被第一个设定中的实验对象经历的？按理来说，痛苦在这个时候已经很严重，以至于学生请求实验对象和实验者停止电击。就像有个实验对象所说的：“我认为他在试图交流，他在敲墙壁。”（Milgram 1974：32）

从实验对象的视角来思考一下。你相信，学生是像你一样志愿参

加实验的人。你可能认为，他像你一样感觉有义务参加。你甚至可能认为（如果只是作为一种理性化），只要他做了，你不做好你的工作就是对他不公平。至少，你当然认为他是否志愿被引起疼痛对于你是否应该引起他的疼痛而言是有关的。这些都是第二人称的事情。它们与你的相关主张有关，与你和他如何具有作为相互负责的平等者相互关联的权威有关。

不服从的总体比例的最明显改变，发生在学生被转移至与实验对象同一个房间之时。此后实验对象可以看见他做的事情的后果。但同样重要的是，他第一次意识到学生对他的意识。在前两组设定中，即使可听见的抗议被经历为主张，条件也使得相互承认不可能。将学生带入这个房间向实验对象展现了一个他为之负责的人——在所有设定中实验者具有的第二人称优势。米尔格朗自己注意到这个因素的可能的相关性：

> 比起当他能够看见我们所做的事时，我们在他不能观察到我们的行为时更容易伤害这个人。他对针对他的行为的监视可能会引起羞愧或内疚，这可能会转而抑制行为。语言中的很多表达都指涉了面对面攻击中引起的不舒服或抑制。我们经常说，比起直接面对一个人，我们更容易在“他背后”批评他。（1974：38—39）

他者此时不仅仅是作为某个具有立场要求服从规范的人出现，这个规范要求他不受到伤害，并且也是作为某个具有立场判断我们对规范服从的人出现。[290]

这个情形的第二人称方面使得一个心理差异变得充分明显。[291]但是它是如何起作用的？这里包含的机制如何与规范接受相互作用？毫无疑问，我们在某种程度上受到对来自他人的赞同或尊重的欲求的推动，或者受到不要与他们不一致的欲求的推动，甚至当我们完全不在

乎他们应用的标准或者完全不想要分享他们的观点时也是这样。但是我们只是在某种程度上这样被推动。亚里士多德注意到，我们更在乎那些我们自己崇拜或尊敬的人对我们的崇拜和尊敬，并且他的结论是，这必定是因为我们独立地（和更多地）在乎我们赋予评判我们的权威的人的尊敬（1980：I.5）。

这看起来明显是准确的。当米尔格朗实验中的实验对象被那些他们在同一个房间中施予电击的人的抗议困扰时，他们不太可能只是在经历被以要求的方式对待的不愉快。在各种程度上看起来更有可能的是，移情将他们带入受害者的视角，至少有些实验对象经历了诸如羞愧和内疚的情感，在这些情感中他们通过移情认为自己应该遭到鄙视（羞愧）和（或者）谴责或者其他形式的第二人称责任。[292]除此之外我们还能如何解释至少对某些人来说必然已经涉及的心理冲突的深度和多样性呢？实验者和受害者的外部要求的冲突，很可能在不同程度上在实验对象对他们自己的观点中以移情的方式被复制了。

再一次，这与我们在第三章了解到的关于同情在第二人称思考中的作用相符合。当我参与另一个人的第二人称传达时，我不可避免地获得一个对我自己的第二人称视角。只有我在与我自己的关系中看到他们时，我才能够将他人的回应当作第二人称的加以把握。只有我能将我的传达看作从其他人的视角出发时，我才能做到这点。通过以这种方式受到他人影响，我能从他人的立场受到外表的影响。因此谴责能够被感受为内疚。[293]当然，谴责也会引出防御性的回应，但是这恰好证明了同一个观点。如果我们不曾将我们自己看作他人以移情方式看待我们的那样，并因此责备我们自己，就不会有任何东西需要防御。

在这里比较一下密尔在《功利主义》第三章关于道德惩罚所说的话将会有帮助，在那里他考察了功利原则的规范性（或者像他解读的推动性）力量。“它的惩罚是什么？”他问，“遵守它的动机是什么？或者更具体地，它的义务的来源是什么？它从何处得到了它的强制力量？”（1998：ch.3，section 1）密尔首先讨论了“外在惩罚”，包括从他人和从上帝那里得到“好感的希望和不愉快的恐惧”，不论是自私

地或者出于同情或使我们倾向于服从他们意志的“敬畏”。但是密尔简短地处理了这些问题。他的主要兴趣是“内在惩罚”。这个“最终的惩罚”，密尔说，是“良心”：“我们心灵中的感觉；伴随着违背义务的或强或弱的痛苦，这种痛苦在受过恰当培养的道德天性中发生，在更严重的情形中，这种痛苦成为不可逃避的。”（ch.3，section 3）[294]

但是什么使得良心成为内在而非外在的惩罚？避免他人不愉快的欲求并不比良心的感受更内在于心理。为什么它使得不愉快是源自他人还是来自自身变得重要？比起避免我们自己的不愉快，也许我们可以更容易避免他人不愉快，但是密尔的讨论没有重视这个可能性。他所强调的是良心使得我们对行为自身的感受的方式。当道德规范被内化，规范要求的行为的思想“与它本身就是义务性的感觉一道将它自己呈现给心灵”（1998：ch.3，section 1）。在一个“恰当培养的道德天性中”，违背一个核心规范的想法对我们来说“是不可能的”。因此，使得良心成为内在惩罚的不是它的心理位置。来自他人的不愉快的痛苦，比起被我们自己弄得不愉快的痛苦，并不是更外在的状态。对于密尔而言，使得良知成为内在惩罚的是它的对象。当我们考虑我们已经做了我们认为错的事情时，我们不仅仅有痛苦的感觉。我们有一个痛苦的“表现”，即我们不应该做我们所做的事，不做这件事“就其自身是义务性的”。我们有一个默认的意识，我们与道德共同体的成员（我们自己也是其中的成员）的合理要求背道而驰。[295]

诉诸共同规范的第二人称传达，比如抱怨或谴责，可以以移情的方式引起与那些规范相联系的良知的感觉。米尔格朗的实验对象很可能经历了冲突的规范性感受，这些感受的鲜明程度依赖于其他人要求他们服从的第二人称权威的显著程度。当然，这些形式的传达也可能引起防御性的回应。但是他们能这样做的部分原因，还是要保护自己免于谴责的影响和内疚的经验。通过移情，我们不仅仅感受到他人的谴责，并且感觉到我们应该受到谴责。

因此，同情和第二人称传达能够与规范心理学互动的一种方式，是交换反应态度和产生良知的感受，或者甚至是规范性的接受。我在第四章论证了，反应态度具有第二人称的概念结构，它要求相互承认

的回应，这预设了它的（隐含地传达的）对象能够做到这点。对于普通人来说，移情提供了支持这个预设的心理学机制。

作为这一节的结尾，我将简要提及移情和第二人称传达被包括在我们的规范心理学中（即在关于个别案例和规范自身的批判性的规范讨论中）的另一种方式。吉伯德认为规范接受具有一种独特的进化作用，使得人们能够使用语言，通过语言将动机编码以解决合作的问题（1990：64—80）。规范接受不仅仅将自身展现在调节行为中，而且展现在“不受限制的规范讨论”（74）的情境下声明规范的倾向中。对于吉伯德，规范讨论不仅仅是指道学家、道德哲学家或者专栏作家所从事的那种事情，而且也指某种实际上在人类生活中独有的东西，从说人闲话到讨论小说、电影和情景喜剧，到“我这样……；他那样……”的对话，在这些对话中参与者展现了他们对其他人行为和感受的反应。[296]在所有这些情形下，人们商讨如何理解对人们所做的事情作出回应的问题，以及接受什么样的评价行为的规范最合理的问题。当他们这样做时，移情将他人的观点带入我们的视角，因此他们成为我们批判性反思的一部分，而不仅仅是作为对他人所想的记录。第二人称责任当然不是社会批判的唯一形式，但是可以肯定的是，人们讨论的很多东西都与他们和我们能够合理向彼此期望和要求什么相关。

合作与第二人称动机

其他实验也证明和阐明了第二人称心理机制在人类合作中的存在。为什么人们在合作有悖于他们的利益时，还要进行合作？合作是有组织的互动方式，在合作中，虽然总体模式促进合作个体的利益，它也要求参与者作出对个体而言并非最优的行为。一个经典的例子是囚徒困境，在这个困境里，如果双方都采取合作策略，那么所有人都会更好，但是对个体而言最优的策略是不合作。[297]两个人在这种情况下会面临囚徒困境：每一方通过使得对方获益最少的行为产生的后果获益最多（比如，通过自己拥有武装而敌对方解除武装），而如果双方都作出对个体而言非最优的选择（比如双方都解除武装），双方都获益。每一方都按照如下方式排列他的后果：最优的是我拥有武装，

她解除武装；次优是我们都解除武装；再次是我们都拥有武装；最差是我解除武装，而她拥有武装。在这种情况下，为了增进自己的利益，看起来毫无疑问应该拥有武装，因为不论其他人怎么做，我们都会更好。但是比起他们都做总体而言最优而对个体次优的行为（双方都解除武装），这样会导致对双方都更糟的后果。

因为在很多当代社会科学中，不用提实践哲学中，主流的观点是，对自我有益的行为默认是理性的，而问题是要解释为什么人们会像现在明显所做的那样合作。为了解释具有一个“多次反复”的囚徒困境结构的例子中的合作——在这些案例中，“以牙还牙”或其他要求在“一次性”博弈中次优的行为策略，可能对于个体博弈者来说会是最优的（Axelrod 1984）——不要求任何超越偏好满足或自我利益的动机。当有反复博弈出现时，对个体现在合作的回报是，使得他的伙伴将来采取互惠合作。但是很多研究已经揭示出很多这种自我利益策略不能解释的人类合作。

有越来越多的经验证据表明，包括一种特定的第二人称在内的规范接受经常被涉及。[298]恩斯特·费尔和西蒙·加切特尔进行的一些特别有趣的实验表明，反应态度经常被隐含。费尔和加切特尔（2002）分别给四人一组的对象每人20单位的钱币（MUs），他们可以将这些钱贡献给整组的计划，也可以保留她没有贡献出的部分。投入整组计划的每一单位钱币，会使每个组员收入0.4单位钱币，不论她投入多少。因此投资者每投入1单位钱币的回报是0.4单位钱币（不投入的预期回报是1单位钱币）。然而，如果所有成员都不投入，每个人都会最终得到20单位钱币，而如果所有人都投入自己的全部20单位钱币，每个成员都会挣到32单位钱币。

实验操控的变量条件是，投入的那一轮是否（已知）跟随着对象能够匿名地“惩罚”不作出贡献的人。在这个条件下，所有对象会收到一份其他人在第一轮中贡献情况的简介，但不包括每个人分别贡献多少的情况。每个人可以给任何其他个体从0到10打分，每一分会相应花费“被惩罚”对象3单位钱币，“进行惩罚”的对象1单位钱币。因此个体只能自己付出代价进行惩罚。[299]

不出意料，当合作贡献轮次在惩罚轮次之前进行时（他们事先知道），合作的程度比没有预期惩罚时要高（大约是13单位钱币比11单位钱币）。这也随着时间而逐渐增长，而没有惩罚的后期合作程度要更低。在第六轮，有惩罚的合作中值是14单位钱币以上，而没有惩罚时就减少到6单位钱币以下。然而，就目前为止来考虑，这些结果可以单纯通过避免惩罚的自我利益欲求来解释。

更有趣和更重要的发现是，实验对象为付出代价进行惩罚做好了准备，即使有时代价很大。[300]总共有84.3%的实验对象在六轮中至少受到了一次惩罚，34.3%被惩罚了五次以上，还有9.3%被惩罚了十次以上。费尔和加切特尔将惩罚称作“利他的”，但是他们的意思明显只是，实验对象做好准备即使自己付出代价也要认定不合作者的责任。实验对象报告说，他们用负面情感来回应不合作，他们预期其他人在他们不合作时也用相同的态度来回应。在被问到他们如何在虚构的情节中感受到他们被搭便车的人利用时，实验对象的预测是，他们会用严重的“生气和讨厌的反应态度”来回应，正如他们预测别人在他们搭便车是也会回应的那样。

我们可以清楚地看到，像不满和义愤这些态度被涉及了，对实验对象而言，这些态度看起来是由他人的不合作而得到合理保证的。有这些反应态度的实验对象，认为他们自己具有一个理由，一个第二人称的理由，认定不合作者负有责任，而这是独立于比如自我利益这些其他种类的理由的。同样足够清楚的是，这些理由不仅仅是独立于自我利益的；对于大约85%的实验对象而言，这些理由明显胜过了自我利益。[301]

但是如果实验对象在回应他人时受到反应态度的影响，这些感觉比起通过在他们对他人的想象的或实际的回应中的移情的投射不会更少。这可能已经给了他们让自己合作的动机，这与规避惩罚的欲求有很大区别。[302]举例来说，这些情感本可以作为对他们接受的第二人称规范的生动提醒而起作用，他们的显然得到辩护的反应态度本身“执行”了这个规范。要不然，或者在此之外，将他们自己放在想象的惩罚者的角度本可以以移情的方式引起针对他们自己的反应态度。[303]举

例来说，在他们为搭便车而遭到谴责的情感中，他们也因此会向他们自己传达一个合作的第二人称理由。

以任何一种或所有这些方式，对象隐含地将他们自己和其他人看作（用他们自己的话来说）具有提出第二人称要求的权威，这些要求是隐含在他们给出的“惩罚”中的，并且因此具有提出服从这些要求的第二人称理由的权威。如果不满的威胁为合作提供了重要支持，正如这些实验所暗示的，那么第二人称立场的隐含假设也必须扮演重要角色。实际上，有证据表明，被认识到的惩罚的合法性，即他们是否被当作真正具有权威的，是以好的信念被应用的，还是单纯威胁的策略，这本身是合作程度的重要决定因素。费尔和罗肯巴赫已经表明，当惩罚被认为是以自我利益为目的的应用，而不是表达在认定他人负责时的有效要求，这实际上会减弱合作，也就是使它比在没有惩罚的条件下本来有的合作程度更少。[304]这是一个值得注意的结果，因为从策略的角度看，（第二人称地）未得到辩护的惩罚与得到辩护的惩罚同样不值得欲求，它们同样会产生情感上的逃避。

第二人称心理机制显然在足够深层的地方起作用，因此人们愿意放弃利益或付出代价，不仅仅是传达得到辩护的要求，而且是蔑视未得到辩护的要求。人类不是唯一被发现具有这种回应的种群。布罗斯南和德瓦尔已经发现，在实验中由于同等努力得到同等回报的僧帽猴，在它们看到有其他猴子开始得到更多奖励时，就拒绝进一步的参与。通过注意到有一些根本的证据表明“公平感”是人类普遍具有的，[305]他们将他们的发现描述为“支持了反对不平等的早期进化根源”（2003：297）。但是正如我们看到的那样，如果平等是得到辩护的主张和要求，那么就可以得出，他们的研究支持了第二人称或类第二人称的心理机制的早期进化根源。

第二人称立场与合作的相关性得到了罗伯特·弗兰克（1988）对合作者和不合作者能力区分的另一个研究的进一步支持。在一个关于在单次囚徒困境中——他们接下来的参与是相互不可见的——是否合作的三十分钟对话之后，对象来预测他们的对话者是否会合作。他们都预测得比较准确。60%的被预测为不合作的参与者都没有合作，而

75%被预测为会合作的参与者都合作了（134—145）。这样高的总体准确率随机发生的概率是1%。此外，与之后被证明错误的预测相比，对象对之后被证明正确的那些预测具有明显更强的自信。仅仅基于三十分钟的谈话，没有任何对话者此前合作记录的知识或经验，参与者展现出了关于另一个人会为了互惠互利合作还是会为了他自己的个人利益而拒绝合作的异乎寻常的判断能力。

用什么来解释这种成功？弗兰克假设它与对非志愿的身体征兆探测有关，比如可以为合作提供动机的表情。这看起来当然是正确的。然而，他的其他候选解释（同情的证据和羞愧或内疚这些情感）在原则上对于任何从第三人称视角观察对话的人和那些参与对话的人都同样可用。而且有实验证据表明人们总体而言不是特别擅长探测谎言（Ekman,O’Sullivan,and Frank 1999；Good 1999）。显然有一些关于对话真实性的东西，也许特别是关于是否合作的对话，使得人们更容易探测。

我推测人们在这些情形下会对相互承认相对敏感，也就是说，他们能够探测到他们是否正在参与一个关于是否合作的严肃的第二人称思考，在这个思考中，某个人已经在那一次互动中赋予了他们第二人称权威。考虑一下：在关于是否在单次囚徒困境中合作的讨论中，合作者和不合作者的动机之间有一个重要差异。由于一个以自我利益为中心的不合作者的选择，完全独立于他是否相信它的对话者将会合作或不会合作（因为不论怎样，他不合作都会有好处），他在决定他的对话者的意图或动机时就没有利害关系。[306]他在说话时的唯一动机是尝试说服他的对话者合作。但是合作者的动机既包括说服她的对话者合作，也包括确定在他说他会合作的时候他是否真的会一直合作，因为甚至一个合作者也会合理地希望避免被利用。在审视她的对话者时，她必须确定他是否同样在审视她，确定他们的审视是否是双向的。当她看着她的对话者的眼睛时，她是否看到他也在反过来看她是否在看他是否在看她是否在看他，等等。短暂的反思会发现，这种互惠利益是某种我们经常检测到的东西。想一想探测相互的爱情或性的兴趣。如果那是如此，合作者能够以这种方式帮助彼此确定他们合作的意图。结果是，每个人都通过在关于是否合作的对话中明显地尊重

彼此，而使得她尊重合作协议的意愿可以被预测。

一个相关的实验结果是，当实验对象交谈关于在单次囚徒困境中怎么做时，合作的可能性就差不多翻倍了（Orbell,Dawes,and van de Kargt 1988，1990）。当然，就其自身这也是可以注意到的，因为不合作仍然是理性自我利益中明显占支配地位的策略，甚至在这样一个对话发生以后也是如此。毕竟，另一个人要么会按照达成的协议行动，要么就不会，不论哪种，我们不合作都会更好。所以为什么合作会增加？从这些研究我们看出，这不是因为这种讨论一般地加强了道德敏感性，因为它显然没有增加与陌生人的合作。再一次，某种本质上第二人称的东西看起来在起作用。熟悉的人更有可能与彼此合作。

一个自然的解释是，这种合作只是当两个对话者关于做什么进行一场严肃对话时，对以某种形式已经隐含的相互承认进一步表达和扩展。我们之前注意过，佩蒂特和史密斯（1996）的观察是，严肃的对话包含对彼此权威的相互尊重和承认的某种衡量。此外，在讨论他们要做什么的时候，要么是独自的，要么是一起，每个人都试图承认他人具有参与这样一个实际讨论或者实际上是一个共同思考的权威，因此具有成为行动理由来源的权威（不仅仅是认为某些行动理由存在的理由）。他们将彼此认作对他们相应的意志和行为的主张，而不仅仅是对他们的信念的主张的来源，甚至关于对一方或双方什么是合理的行为也是如此。他们将彼此看作第二人称理由的来源。当然，这可能完全只是幻觉。我可以尝试让你相信我是一个合作者，包括相信我正在看着你的眼睛以确定你是否正在看着我的眼睛，以确定我是否正在看着你的眼睛，等等。但是那可能不是很容易假装的。

一个相关的可能性是，至少某些这样的对话引起了一个真正的集体的合作意图，即对话人一起从“第一人称复数”的视角共同思考：我们应该做什么？从这个视角来看，合作很明显压倒了任何其他（集体的）策略。在讨论这个可能性时，道斯注意到，在他的研究中，很多对话实际上都采取了集体思考的形式（Orbell,Dawes,and van de Kragt 1988；1990）。但是这个假设与合作来自相互承认的解释不冲突。根据玛格丽特·吉尔伯特的“意志库”的理论（1990，1996a），为

了让两个人决定比如一起散步，每个人都必须向对方（第二人称地）传达她的意愿，以便为了这个目的构成一个复数的主体（一个“意志库”）。但是这意味着他们必须已经相互第二人称地承认了彼此。用一句俗语来说：通往“我们”的道路要经过“你”和“我”。[307]

亚当·斯密论正义的判断

在第三章，我简要地介绍了亚当·斯密如何预见了当代模拟主义的观念，即将心灵状态归于他人通常都涉及站在他人角度的移情的投射，还介绍了斯密关于“交易、贸易和交换”的特殊人类倾向，以及它与相互尊重的关系的评论。在本章的最后一节，我希望简要讨论一下移情投射（斯密称作“同情”）在他的道德判断理论中的地位，更具体说来，在他的正义判断理论中的地位，因为这支持了前两节的反思。

根据斯密，当我们在判断一个行动者的行为或动机时，我们通过（不偏不倚地，好像我们确实是如此一般）投射进这个行动者的视角和观看实际情形来判断，好像我们想象在思考中与她遭遇。如果这个人的实际决定和动机，与我们在这些理想条件下模拟的结果相符，那我们就将它们判断为“恰当的”。当我们判断某人的感觉或反应时，我们从她作为一个受动者的视角来判断和观察情况，好像我们想象面对她，作为某个回应它的人。

这点很重要，即斯密式的道德判断隐含地认为他人具有一个独立观点。这已经将斯密的思想推离了哈奇森和休谟的以观察者为基础的美德伦理。[308]考虑一下在这个联系上，斯密关于那些不公正地伤害了他人而感到愧疚的人所说的话。甚至当他们的受害者没有认识到犯罪时，愧疚也会使得他们坦白他们的内疚，将“他们自己提交给他们侵犯过的同胞的怨恨”，希望某种形式的和解（Smith 1982a：118—119）。虽然像休谟和哈奇森一样，斯密是一个元伦理的情感主义者，他们观点的重要区别在于，斯密式的恰当性判断不是从第三人称视角作出的，而是从理想化的（不偏不倚地训练的）个人和人际观点出发的。正是他的正义的元伦理学，使得斯密与哈奇森和休谟离得更远，并使他进入第二人称视角的。[310]

对斯密而言，不正义与得到保证的怨恨有本质联系。它不只是单纯的不恰当行为，而且是其恰当回应以某种方式挑战或认定行动者责任的第二人称反应情感的不恰当行为。所以根据斯密的观点，不正义只能通过将我们自身不偏不倚地投射到行动者的、关键是受影响的那些方面的视角，然后考察从那个视角是否感到不满才能判断。正义的这个关注个体—接受者的特征，导致斯密反对功利主义者的权衡，他认为对不正义的拒斥并不是由总体功利的考察所保证的，而是由将会被伤害的“那个个体”的关注所保证的（1982a：90，138）。此外，我们从受影响的人的观点出发考虑的是，是否以一种自身预设了人们之间相互负责的特定情感作为回应。根据斯密，对受害者受伤的感受的同情，不只涉及分享他们对被错误对待的感受。它也包含对他们通过拒绝被错误对待而提出挑战的权威的承认，或者在没有成功抵制错误对待时，要求某种形式的补偿或惩罚的权威。它承认了他们提出正义要求的第二人称权威。a因此，通过想象处于受影响的人的位置，考虑我们中任何有理性的人是否会感受到反应的责任追寻的情感，我们只能判断是否有某件事情被恰当地抱怨了或拒斥了，这种情感隐含地提出了某种第二人称的挑战或抱怨，并提出了一个第二人称的理由来尊重这个挑战。

我在这里引入斯密，以便为前面两节的实验结果奠定和提供一个框架。当米尔格朗实验中的对象经历到一个权威人物和他们的受害者之间互相冲突的主张的情感冲突时，他们不太可能只是将这些经历为不相容的外在要求。在某种程度上，他们很可能投射到他们的对象的相应观点中，感受到他们的主张的正义和他们谴责并认定他们负责的权威。正如我们已经看到的，实验证据表明，当惩罚被看作合法的时候，合作的机会会增加，但是当它们被认为只是作为策略被应用时，合作机会会降低（Fehr and Rockenbach 2003）。在一种情形下，惩罚被看作正义的，正如对象通过模拟他们（潜在的）惩罚者的怨恨和义愤会以斯密式的方式判断的那样。在另一种情形下，对象的模拟必定不会引向怨恨，而是引向某种自我利益的动机，它不能支持正义的判断和认定负责的权威，也就是会引导向一个错误种类的理由。

非经验的道德哲学的和心理学的思辨所表明的东西，得到了实验

心理学的确证。现在在一个不同的情境下引用毕晓普·巴特勒，我们具有独特的第二人称的规范心理学能力，看起来“以所有这些方式得到了有可能的强有力的和明显的证明，假设我们的天性中存在（这些心理机制）”（1983：I.6）。[311]

第八章　插曲：里德论正义对休谟论正义（以及当代的共鸣）

如果我们现在停下来考察一下托马斯·里德对休谟著名论断（正义是“人造的”，以协议为基础的美德）的批评，并反思这个批评的一些当代含义，这将会帮助我们填补合作和正义的第二人称方面的图景，也会为第四部分的建构性论证搭建好舞台。休谟的著名论证是，正义是协议性的，因为它依赖于个体之间的自利的合同，这个合同的意图（可能是隐含的）是要用某些规则（正义的规则）约束他们的行为，只要其他人也这么做的话。事实上，休谟使用“协议”来部分地指称这种共享的意图的集合。[312]他论证说，没有这个意义上的协议，就没有任何正义或非正义之事。他还认为，也没有任何行使正义的内在义务，即便正义规则偶然得以建立。正义的义务完全来自协议的有用性。“自然义务”和“建立正义的原初动机”是一种自利的欲求，它是为了得到确立的正义实践所能够提供的个人好处（Hume　1978：498，499）。行使正义的“道德义务”存在于我们的认同情感中，这种情感是通过对正义作为一个规则所推动的公共利益的同情而产生的（498—500）。

对于休谟的分析而言重要的是，建立起财产、承诺和契约规则结构的实践合同，其自身不是某种承诺或契约，不论是明显的还是隐含的。休谟认为，在这个前协议的阶段，不存在真正的承诺或契约。但是在他看来，任何这种明显的共同合作都不是必要的。个体之间能够彼此交流他们对建立正义实践的共同利益，交流他们关于如果其他人做到他们就会尊重规则的相应条件性意图，这就足够了。作为结果的合同（或“协议”）较少是两个个体之间的，而更多是在群体之间产生的。它是他们的个体意志的“结合”。

与这些论断相反，里德论证道，首先，与正义相关的情感和动机不需要“人为的”合同就出现于正常人类发展中，就像隐含在休谟式的诸如恩惠这样的“自然美德”中的一样。实际上，里德与现今用反应态度对合作和正义的解释相一致（例如费尔和加切特尔），[313]与预示了阿克塞尔罗德（1984）和特里弗斯（1971）的“合作生成”或“互惠利他主义”理论的休谟式模型相反。其次，他认为道德义务的观念内在于正义的观念，不能被还原为正义的一般有用性（斯特劳森观点的一个版本）。第三，里德认为休谟的解释忽略了正义的关键的第二人称要素，尤其是遵守承诺和契约的义务。[314]

里德对休谟的批评，呼应了我们在玛格丽特·吉尔伯特关于“复数主体”（1990，1996b）的能动性的观念和斯坎伦对遵守诺言的实践基础解释的著名批评（1990，1998：295—327）中简要提到过的主题。探索一下它与吉尔伯特著作的联系，会帮助澄清第二人称复数观点和第一人称复数观点之间的关系。发展它与斯坎伦的批评的联系会为我在第十二章要论证的这个观点铺平道路，即我在第十章和第十一章提出的一种对道德义务、尊严和自主性的第二人称确证，也为斯坎伦式的契约主义提供了基础。

里德对休谟的批评的核心是里德作出的“心灵的操作”（在“不需要被表达就能够存在和完备”或者能够“被任何他人所知”这个意义上，它是“稳固的”）和“社会”合作（它“不通过词语和符号的表达就不能存在，不能为他人所知”）之间的区分。里德说，没有社会合作，人们仍然可以“思考、推理、慎思和意愿”。但是“他不可能提出问题、提出命令、请求帮助、测试事实、作出承诺或讨价还价”（Reid 1969：438）。用我们的话来说，社会的心灵合作是第二人称的。[315]

休谟论正义

休谟的正义理论的主线广为人知，所以我们的讨论可以相对简略。[316]与仁慈和同情这样的“自然美德”不同，正义是在社会意义上有用的（休谟因此认为它是道德上的美德），不是在具体事例中有用，而是对社会整体有用；不是在每个环境下有用，而只是在某些确定无

疑地刻画了人类生活主要方面的具体条件下有用，这些条件是相对稀缺的资源和有限的慷慨。如果善行或仁善比一般情况多很多或少很多，正义就是不必要的或无效的。即使当“谨慎的、嫉妒的美德”被需要时，它们也没有任何内在地值得敬仰的东西（Hume 1985b：183）。我们赞同仁善和同情自身，不论它们的情境，但是对于正义，我们的赞同来自这个事实，即由正义规则塑造的“整体计划或框架”和整体实践可以在正常人类环境下推动所有人的利益（1978：497）。[317]

假如我们仅仅依赖我们自己的资源或者他人的善良意志，相比于我们在确立了保护财产和提出承诺、契约和法律的规则时可以拥有的状态，我们就会处于一个安全程度低得多的状态，虽然也许不会处于霍布斯式的自然状态。一般而言，人类行动为自己或他人带来善：“当善或缺少恶可以通过心灵或身体的任何行动取得时，意志就会发挥自己的作用。”（Hume 1978：439，also 399）但是当人们为了使他人和自己受益而行动时，他们自然而然地偏向那些与他们亲近的人（488）。缺乏确定的正义规则，我们就不能从朋友、陌生人以及敌人那里得到抵御这些自然人类偏向的有保证的共同期许。

问题（至少最终）在于，只有当个体有可能采取那些不能被私人的或公共的利益（不论这些利益是多么长期的）所辩护的行动时，正义规则才会发挥这个作用。第一个现象从囚徒困境我们就能熟悉。正义的“整体计划或规划”只有当规则要求个体牺牲时才能对所有人有利。休谟写道，实际上，“很容易设想一个人会如何由于一个显著的正直行为而使自己陷于贫困，并有理由希望，对于这个单独的行为，正义的法律在宇宙中暂时停止了作用。”（1978：497）但是正如休谟认识到的，这一点同样适用于公共利益。“一个单一的正义行为经常与公共利益相悖”，比如当一项法律、承诺或契约要求归还“巨大的财富给一个守财奴，或者一个作乱的顽固派”（497）。[318]然而，如果个体不通过正义规则约束自己，甚至当这些规则要求牺牲长期自我利益和公共利益时，“整体计划或规划”的集体利益就不能实现。

但是，休谟如何认为人类有可能建立和维持正义的规范，并且用

它们来约束自己呢？由于确立的正义实践的一般利益是清楚的，理解个体如何会想在正义规则下生活，以及实际上想要做任何必要的事情以保证这些规则被建立并普遍地被遵守，就没有任何困难。问题在于，如何从对正义规则处于良好运作秩序的欲求，或者甚至从用这些规范约束行为，或者在对于公共或私人利益必要时接受它们的欲求，或者也就是从所有这些都是值得欲求的想法，到达实际利用这些规则来接受或约束行为。我们应该清楚的是，这只不过是斯特劳森观点的另一个版本，是“错误种类理由”问题的一个例子。对于辩护正义的主张或者保障任何作为正义规范的东西而言，关于值得欲求的东西的考量是错误种类的理由。

休谟的解决办法是，规则可以由协议来建立，也就是每个人通过规则约束行为而形成的“一般意义上的共同利益”，以及由此而来的这样行为的一般“决定”或“合同”（1978：490）。每个人都可以看到普遍服从正义规则为他自己和他在乎的人带来的好处，所有人都将这种理解，与每个人“在其他人做同样事情的条件下，用（规则）规范他的行为”的“决定”一并“向彼此表达”（490，498）。休谟说，这就足以给任何有“第一次机会”的人充分的动机去行使正义的行为，作为“他人的榜样”（497），其他人就更可能遵从规则并且自己成为榜样。到此为止都没有问题。建立正义协议的可能的可欲求性（善），是尝试建立它们的正确种类理由。“因此正义通过一种协议或合同建立自己。”（497）但是问题在于如何以这种方式建立起一个协议，由此参与者自身能够出于正义的理由行动，也就是出于与强制财产、承诺和契约的主张特别相关的那种理由，或者用我们的话来说，出于相关的第二人称理由。

休谟式协议是个体意志的“集合”，每一个个体意志在他人遵守规则的情况下决定遵守规则，以便获得确立的正义统治下的合作努力带来的利益。[319]休谟关于个体如何可能单纯出于自利而这样做的著名例子是，“有两个人，他们通过达成一致或协议划桨，虽然他们从来没有向彼此作出承诺。”（1978：490）再一次，协议只是他们只要他人划桨他们就划桨的深谋远虑的条件性意图中的巧合。由于这个原因，他们都想要在同一艘船中到达同一个地方，这就足够了。

我们应该再一次明确地注意——因为这在后面会很重要——休谟式的协议并不要求在玛格丽特·吉尔伯特称作“日常”的意义上的任何东西，比如我们可以更自然地称为“合同”（明确的或隐含的）的东西，在那种日常意义上，当两个人达成一致做某件事时，他们通常认为自己在为彼此创造某种作为结果的主张，不论是多么弱的主张。[320]吉尔伯特（1990）认为，这是在没有任何诸如承诺这样正式的东西的情况下，人们决定做某件事时起作用的那个意义，比如一起散步。在这个更坚实的意义上通过达成一致做某件事，这更像是斯密式交换。它至少包含一个位于第二人称空间的隐含邀请和接受，在这个空间中双方都理解规范性的情境。双方都必须预设，没有任何一方可以单方面地强制或废除合同，每一方都有结果性的理由尊重它，在另一方不尊重时提出反对，不论这个理由多么容易被击败。

当然，两个人也可以按照这种合同的结果一起划船，但是休谟的观点是，他们不需要如此。[321]没有任何第二人称的东西被要求。甚至不需要那种对于“日常”合同所必需的隐含的交流，对于两个共同知道他们想要从一个岸边到达对岸的人，他们也可以走向同一艘船，拿起一把结实的桨，开始划船，直到他们到达对岸才停止。如果其中一方在任何时候想要休息，她可以停止划桨，并相信另一个人也会同样停下来，而在一个对于双方都方便的时刻重新开始划，并且一直有信心认为，由于两个人都想渡河，双方会尽早重新开始划桨。当然，事情也可能没有这么简单。

在重复囚徒困境中也展现了同样的特征，在那里，以牙还牙或者某种更复杂的策略，对于双方而言都明显优于单次囚徒困境中起支配的非合作策略，不论是集体的或是个别的（Axelord 1984）。事实上，划到另一方停下为止，休息至另一方重新开始划，这就是以牙还牙。休谟的观点是，那些还没有建立起正义实践的个体所面对的情况，与服从的“第一次机会”将会是实质上相同的。如果建立正义符合每个人的利益这一点是公共知识，那么情况就与两个人走向一艘能够把他们带往对岸的船的情况类似。可能第一个服从者比第一个划桨的人承担更多风险。不过，只要她有条件观察他人未来的服从情况，并且在他人不服从时停止服从，并且只要这是充分明显，与他人充分相

关，这就与划桨的例子和重复囚徒困境足够相似，使得个体可以合理地出于他们自己的利益服从正义规范。

但是休谟承认，这个推理仅仅在相对小的范围内有效。当社会足够“巨大”时，涉及的利益“更遥远；人们也不那么容易意识到，无序和混乱跟随着对这些规范的每一次违背”（1978：499）。[322]在这点上，人们不再能够依赖这种一般意义，即个体的违背使得“整体计划或体系”陷于危险。因此，当数目足够巨大时，自利就不再是正义的充分动机。只有当它对于维持实践是必须的时候，自利才继续推荐正义行为，但是当它不是必须的时候，当自我获取的足够多时，它就推荐我们非正义地行动。

再一次，我们应该注意到，任何形式的仁慈也是如此，不论是部分的还是普遍的。一旦数目足够巨大，个别的违背与实践的健康程度之间的关联就足够远，这时对具体个人或群体，甚至对每个人的福利的关心，就同样会推荐非正义。如果充分保密，将一个作乱的顽固派的财产“捐献”给乐施会，甚至按照对正义实践的影响来计算，这也可能会更好地推动整体福利。在这种情况下，普遍的仁慈就会推荐非正义而不推荐正义。而且很明显的是，对于以不论何种规模或特征的群体为目标的仁慈动机而言，类似的例子都可以找到。

由此我们得出，当正义规范被用来联结足够大的群体时，自我利益和任何形式的仁慈都不能提供必要的纽带。休谟相信，正是在这点上，正义的道德义务必须起作用。然而，如果到目前为止事情都还相对直接明了，它们现在开始变得非常复杂，这是因为两个主要的原因。一个原因是，休谟的理论是美德伦理；因此他一般地称作“道德义务”的，是一种赞同或不赞同的情感，它的对象首先绝不是一个行为，而总是某种动机或性格特征，对此，行为最多是一个“标志”。“当我们赞扬某些行为时，我们仅仅考虑产生它们的动机，将行为当作心灵和脾气中的某些原则的标志或指示。”（Hume 1978：477）[323]第二个原因是，在休谟看来，使得正义成为一个人造美德的，恰好是不存在总是推荐正义的“自然”动机（例如任何种类的自我利益或慈善）。因此问题产生了，如果道德义务由道德情感构成，或依赖于道

德情感，如果道德情感将动机或品格作为它的恰当对象，而将行为仅仅作为这些动机或品格的标志，那么什么是正义的动机或品格？换句话说，哪种动机是构成正义义务的赞扬的对象？

由于我们已经看到的原因，答案不是自我利益；当数目足够大时，自我利益不再总是推荐正义。由于同一个原因，它也不能是任何种类的仁慈。当然休谟可以认为，正如霍布斯对愚人的回应有时被解读的那样，因为拥有良好运作的正义实践的好处是如此巨大，因为人们众所周知地非常不善于知道他们的行为将会对实践（或者他们自己的名声）带来极坏的影响，正确的自我利益的策略绝不会违背正义的规范（Hobbes 1994：XV.4；Kavka 1995）。类似的论证也可以从仁慈得出，不论是部分的还是普遍的。但是尽管这些策略在逻辑上是开放的，它们在休谟看来并非如此。

在他对“合理的无赖”的回应中（这个人质疑当正义没有好处时有什么理由行使正义）休谟的确指出，甚至最谨慎的无赖也有搬起石头砸自己脚的危险。[324]（1985b：283）但是休谟也说，无赖的挑战不能用他自己的（自利的）方式充分回应：“如果有人认为，这个推理要求一个答案，要找到一个对他而言满意的和有说服力的答案有一点困难。如果他的内心不拒斥这些邪恶的准则，如果他对虚荣或卑鄙的想法没有抵抗力，他实际上已经失去了美德的一个重要动机。”这是在说，自我利益本身是走向正义的不充分动机，它要求对非正义的道德谴责作为补充。此外，休谟这样来结束他的回应，他说这个无赖错失了生命中最大的满足，它包含道德赞同：“性格的无价的满足”和“对自己行为平静的反思”（283）。这就意味着，如果正义最终与自我利益一致，这只是因为对自己的正义动机和性格的道德反思填补了缝隙。但是如果是这样，道德情感所赞同的正义动机自身不能是自我利益，因为，如果不是道德赞同已经关闭了缝隙，自我利益就不会总是推荐正义。

在我们回过头考察休谟认为什么是正义的动机之前，我们应该注意到休谟所说的“道德义务”（道德情感）和嵌入道德责任中的第二人称反应态度之间的一个根本区别。这可能会被休谟频繁使用“谴责”作

为不赞同的同义词，以及他对于意志自由相关的一种责任的讨论所模糊。我在此不能充分讨论这些话题，但是正如我们在上一章末尾比较休谟和斯密时简要提到过的，赞同和不赞同对于休谟而言是第三人称的回应，而不是像不满这样的第二人称反应态度，就像后者嵌入斯密式的正义判断，或者义愤或第二人称谴责那样。[325]正如我说过的，休谟的确频繁使用“谴责”这个词，但是很清楚，他的想法并没有任何本质上第二人称的东西，因为他谈论了对非自愿的缺点的谴责，并且批评了“通常在所有伦理系统中”的道德美德和恶行与自然能力和无能的区分。[326]虽然他认为道德评价涉及责任的归予，这种责任与确定性格的“持久的和一贯的”作为尊敬的坚实基础的特征相关，而不是与我们一直认为的那种第二人称道德责任相关（1985a：98）。[327]

那么，休谟认为正义的动机是什么呢？我在其他地方探讨过，并在不同段落暗示过的一个可能性是，休谟假设正义的性格特征包含将正义规则接受为有效规范。[328]正义的道德赞同由对这个性格特征的认可构成。[329]

这个建议为赞成的道德情感提供了一个动机，为成为正义提供了正确种类的理由，但是有一些植根于休谟的深层哲学理论的理由，可以解释为什么他不能简单地接受它。我倾向于认为，这些对休谟的框架而言更糟糕。其中的紧张有如下这些：首先，如果某人接受正义规则作为有效规范，那么她将会认为她有规范性理由做某件事，仅仅因为她不做就不是正义的（或者因为她会违背规范）。但是这意味着，正义的道德义务由对性格特征或正义动机的赞同构成这个观点，使得事情倒退回去。我们所赞同的正义的性格特征已经包含了将正义当作内在义务性。[330]

其次，正如我们已经看到的，按照休谟的官方观点，志愿的行为试图带来某种善（Hume 1978：439，also 399）。这是当代“休谟式”动机理论的一个来源，根据这个理论，行为总是来自欲求[这些欲求以某种明显好的（值得欲求的）世界状态作为其对象]。然而，正如我们在上一章注意到的，规范接受是不可还原地与主体态度相关而非与世界状态相关的。在接受一个要求我退回一个作乱的顽固派的财

产的正义规范时，我认为有一个如此做的理由，这个理由不能被还原为（欲求）任何状态存在的理由，甚至是钱被退回的状态。如果钱被捐给了乐施会，世界可能会变得更好；那可能是更值得欲求的事态。并且，即使我认为退回财产的行为被实行是一个更好的状态，我会赞赏接受一个要求我退回财产的正义规范的理由，也将不同于任何来自那个状态的价值（或由它构成）的理由。再一次，想象一下我能够通过自己违背规范而导致其他两个本来要违背规范的人不违背他们之前打算违背的规范，并由此带来更好的有价值的状态。来自一个财产规范的行为的（行动者相关，第二人称）理由不会建议我这么做。一般而言，行动的理由不能被还原为欲求状态的理由，尤其是退回一个作乱的顽固派的财产的正义理由更不能如此。至少某个具有正义动机的人必须认为，如果她要以这种方式规范自己的行为，她必须为了一个整体计划或系统使它在整体上有益。但是再一次，这与休谟的一般动机理论相冲突。

最后，如果休谟接受了这个建议，这将会在他关于正义规则如何建立的解释中撕开一道巨大的裂缝。按照休谟的叙述，个体认识到，如果每个人都遵循正义规则，这将符合他们的共同利益，并且他们向彼此交流这个感想。然而，假设正义规则只有当足够多的人实际上接受规则为命令性的规范时，才能在一个充分大的社会里建立。这将会在每个人那里支持一个欲求，即足够多的人会因此接受规则。但是这个认识和欲求自身，不能直接为任何个体提供将规则作为正义的有效规范来接受的动机。它提供了一个错误种类的理由。假设你被说服，认为有益的正义规则只有在你接受规则为正义的有效规范时才能被建立。那么，你就有正确种类的理由想要成为某个接受规则为有效规范的人，但是这仍然不是实际上接受规范为正义规范的正确种类理由。你不能由于这个理由接受规范。

再一次，这是斯特劳森观点的一个结果，是“错误种类理由”问题的另一个示例。我可能想要成为一个相信世界上的事情在变得更好的人，但这个事实和我想要变得乐观的理由，不能给我一个正确种类的理由认为世界不是正在走向毁灭。[331]或者，我可能想要成为一个不害怕坐飞机的人，但是欲求所回应的理由与我的恐惧无关。与此类似，

我可能认为接受正义规则作为行动规范会更好（并因此想要如此）。但是为了这样做，我必须接受某种行动者相关的、第二人称的实践理由。我不能仅仅在如此做会对我或者甚至对社会更好这个基础上就这样做。

里德对休谟正义观的批评

我们现在来考察里德对休谟的协议主义的正义解释的批评。里德承认，除非人们“已经在社会上生活了一段时间”，否则一个“正义的美德观念”是不可能的，但是他否认这表明正义是协议的，因为理由自身依赖于社会情境下的发展和成熟（1969：405）。里德论证说，在任何情况下，正义感都会与一般的道德判断能力同时产生。并且这个感受已经包含了对“一个从对功利的考量抽离出来的对正义的义务”的理解（406）。

作为这些论断的证据，里德引用了眷顾和损害的概念独立于休谟式的协议，与正常人类（社会）发展一起出现的事实，以及这些概念预设了正义和非正义概念的事实。眷顾的观念正是有意识的好处的观念，它超越了任何它的受益者有立场作为她正当地获取能够期待或要求的东西。损害的观念就是一个违背了正义规范的伤害的观念。[332]将我们自己看作受益于他人或被他人伤害（甚至是有意的）是一回事，而将他人的行为看作一种眷顾或损害是另一回事。后者只有在与里德归于正义概念下的得到合理保证的期待的关系中才有意义。正如他所说，正义所要求和允许的东西可以“填补二者的中间地带”（1969：419）。

此外，里德明确地将这些观念与（第二人称）反应态度联系起来：“眷顾自然会带来感激。对我们的损害导致怨恨；甚至当损害是对他人造成的时候，它也产生义愤。”（1969：410）[333]当然，在我们有眷顾和损害的概念之前，我们能够在受益时感到愉快，当这是有意的时候尤其如此，而在被伤害时感到不愉快。然而，为了具有眷顾或损害的概念，我们必须有某种我们能够从他人那里合理期望或要求的东西的观念。它们关注我们对彼此具有期望和提出要求的立场，并

且它们与预设这个权威的第二人称回应相关联。正如斯特劳森关于像怨恨这样的消极反应态度所指出的，“提出要求就是倾向于这些态度”，我们还可以补充说，反之亦然（1968：92—93）。[334]

里德也预见了斯特劳森观点。他注意到，为了将某个东西看作是一个损害，必须“具有正义的观念，并且将它的义务与它的功利区分开”（1969：406）。将某个东西看作被正义所要求的“与它不可分割地伴随着关于它的道德义务的意识”（413）。因此，仅仅通过互利的协议产生独特的正义情感是不可设想的。

里德对休谟承诺观的批评

就我们的目的而言，里德的批评中最有趣的，是他对休谟关于兑现承诺的义务的批评。休谟对诺言的解释是非常复杂的，[335]而且试图掌握所有这些复杂性会使我们离题太远。这样说就足够了，虽然休谟合理地将承诺理解为包含了志愿地承担一个义务（“那个义务的意愿，产生于那个诺言”），他的道德心理学和美德伦理学要求义务通过道德情感在个体心理的经济性中的地位来理解（1978：517）。与此相反，里德指出，承诺的观念和它产生的义务在本质上都是社会的，他们是对他人的，也因此包含“人类心灵的社会运作”；用我们的话来说，必须包含第二人称的心理机制。里德论证道，履行承诺的义务也不能依赖于承诺的协议性的社会实践的有用性，正如休谟认为正义的道德义务一般而言是如此一样，因为在他们具有承诺的社会功利的观念之前，小孩能够理解并自然地接受包含在保持信任中的基本公平和互惠（1969：444）。

里德一直强调协议之前第二人称形式的相互义务的必要性，后者是个体为了具有真正的协议义务必须已经隐含地认识到的。关于这点，我们是否为要求特定协议情境的保证保留“承诺”和“契约”这些词并不是很重要。如果我们保留了，那么观点仍然是，除非我们能够首先具有使得协议义务一般地成为可能的先于协议的第二人称义务，我们就不能具有通过协议建立的承诺和契约的义务。假设我们为在“承诺”及其同义词的标签下履行的协议定义的义务保留“承诺”这个词，而

为那些要求作为情境的契约法律保留“契约”这个词。根据这种定义，承诺和契约将会是本质上协议性的，他们带来那种特定的义务，将以某种方式取决于他们相应的协议情境。正如休谟所说，他们将取决于某种“语言形式”，因此取决于通过“人们的协议”应用“机构化的标志和记号”（1979：522）。然而，如果里德是正确的，这些仍然将依赖于志愿承担非协议的第二人称义务的可能性。为了能够预期，个体必须有可能通过一种合同——其自身既非协议（在通常意义上）亦非单纯自利的条件性的意图的合作——来创造规定性的协议，正如在休谟的划船的例子或重复囚徒困境的例子中那样。

里德指出休谟的错误，即他没有抓住承诺的“社会的”或第二人称的特征。命令、作证、请求、协商和承诺全都是不可还原地“社会的”：“它们如果不通过词语或符号被表达或者被另一方所知，就不能存在。”此外，不可能将社会合作“分解为任何单独的修改或创作”（1969：438）。

（我们应该注意到，这是我们在第一章描述的第二人称概念的不可还原的循环的一个结果。[336]因此，我们不可能用比如“意愿一个义务”（将“义务”理解为休谟那样）或者“解决执行”承诺过的行为的表达这样的“牢固的”休谟式心灵行为来理解承诺（Hume 1978：518，517）。

此外，即使契约和承诺在已建立的实践中采取的独特形式依赖于“人类发明”，这些也仍然预设了使得协议实践首先成为可能的第二人称社会性。里德关于语言作出了一个类似的论断。毫无疑问，语言在很大程度上也是协议的，但是没有自然的非协议的第二人称回应的倾向作为背景，协议性的语言对话将是不可能的：“对话至少在其初始阶段必须通过自然符号进行，它们的意义在所有合同和一致之前就被双方所理解……人们通过询问和拒绝、威胁和恳求、命令和服从、作证和承诺将社会对话按他自己的类型进行的能力”不可能是人类的发明，而必须是“像视听能力一样是我们的身体构造的一个独特部分”（1969：439）。

当代认识论的讨论借助了里德式的关于证言的相关论断（Burge 1993；Coady 1992；Foley 1994；Moran 2005）。[337]里德论证说，除非我们倾向于赋予他人理论推理的权威，通过将他们的证言当作提供了超越其他人在支持他们所说的话的任何理由之外的信念的理由，我们的理由给予的实践就不能起步。这是我们从第三章佩蒂特和史密斯（1996）中所注意到的观点的一个版本。当我们进行一种严肃的“理智的对话”时，我们必须向彼此注入一个第二人称的给我们理由相信某些事情的权威。[338]伯奇赞同“接受原则”，按照他所说的类似里德式的线路：“对于一个作为真呈现给他的东西，并且他也可以理解，他就有资格将其接受为真的，除非有更强的理由不这么做。”（1993：467）

里德注意到，“一旦他们能够理解声明”，小孩子“就被他们的构造所引导而依赖于它们”。并且“就他们自己而言，他们不会更少被结构引导向真实和坦率”（1969：444）。这听起来似乎是正确的。如果小孩自然地倾向相信他们被告知的，坦率地表明他们自己的信念，我们就很难看出他们如何能够被诱导进入理论理由给出的实践，或者甚至是学习语言。当然，即使信任和真实是自然的默认设置，这并不意味着这个预设不能被不可靠的证言记录击败。实际上，对于我们后面关于第二人称理论权威在这方面最终是可挫败的，并且与我们在提出和承认第二人称实践理由时预设的那种权威完全不同的论证来说，这将是关键的。不过，甚至普通的询问也必须预设某种可能的（理论）权威。

里德论证说，类似的观点对于实践的信任也必定成立。忠诚在实践领域必定与在理论领域一样是自然的默认设定。小孩天然信任其他人关于未来行为的保证，就像信任他们说的其他事情一样（Reid 1969：444）。此外，除非我们已经认为自己对彼此负责，并且赋予彼此承担这些特定义务的第二人称权威，我们就不可能达成一致、作出承诺和制定契约。[339]当然，违背合同或承诺不会直接使关于未来行为的宣言变成谎言。它们是特定形式的不正义，有着自己独特的纠正方法。如果我同意或承诺去做某件事，那么我就有义务让这件事发生，而我通常没有义务以这种方式让我断言为真的事情发生。我只有

义务仅仅断言为真的或者我相信为真的事情。

再一次，由协议界定的志愿承担第二人称义务的特定方法，我们是否为它们保留“承诺”和“契约”的名称并不重要。里德的观点是，只有当我们能够预设向彼此提出要求和承担志愿义务的权威时（这个权威自身不依赖从前的协议），这些协议性的义务才有可能。我们从里德的话里能听出斯密关于交易的观点的回响：

> 一个小男孩拥有一个陀螺，而另一个小男孩拥有一根鞭子；第一个小男孩对另一个小男孩说，如果你借给我鞭子，我用来转陀螺，一直玩到它停下为止，那么你就可以接着用我的陀螺，玩到它停下为止。另一个小男孩说，同意。这是一个双方都完全理解的契约，虽然他们从没听说过乌尔皮安或蒂蒂乌斯给出的定义。而且他们都知道，如果对方打破合同，他就会受到损害，而如果他自己破坏合同，他就做错了。（Reid 1969：437）[340]

里德这里所说的“契约”是玛格丽特·吉尔伯特（1990）认为产生复数主体的“日常”意义上的那种合同。当两个人以这种方式达成一致，他们以第一人称复数的形式共同做某件事就成为可能。

里德和吉尔伯特主张，这种合同产生于志愿为彼此承担的义务。一旦合同达成，每一方都有义务做他应做的那部分，除非由对方解除合同。[341]因此，这些义务是第二人称的。达成合同的人们对彼此负有义务，不仅仅是在他们具有与对方相关的义务这个意义上，而且是在他们对彼此负有说明的义务这个更进一步的意义上。未能履行义务就为另一方的第二人称反应态度（比如不满）提供了基础，也可能为某种补偿提供了基础。目前而言，我们考察这些第二人称义务如何可能志愿地产生。不过，在考察之前，我们应该注意，如果正义的义务可能以这种方式产生，这就会填补休谟解释中的缝隙。

回想一下，休谟说，缺乏正义传统的人们，能够通过交流用正义规则约束行为给他们带来的共同利益来建立正义传统："我发现，让他人拥有他的物品将会对我有利，假定他也会以同样的方式对待我。"当这是"相互表达"成为共同知识的时候，"它会产生恰当的解决办法和行为。"（1978：490）当人数足够少的时候，这可能足以开始建立一种协议，但是当人数不断增加时，这就会无效。超过某个临界点以后，共同利益的表达就不足以建立或维持任何通过正义规则进行约束的协议，因为正如我们已经看到的，在个别情形遵循规则不再会一直促进或看起来促进个体和公共的利益。

然而，如果个体能够在"日常"意义上达成遵循财产规则，遵守诺言和契约的一致，他们就能够通过协议建立起这些规则。为了做到这点，他们不会仅仅告诉对方，如果其他人也遵守规则的话，遵守规则也会促进他的利益。像里德例子中的两个小男孩，或者斯密式的交易者一样，我们可能会提议，在他人遵守规则的条件下，她也服从规则，并且其他人也可能会接受这一提议。假设有可能以这种方式通过志愿的合同使他们自己具有义务，那么所有人都对彼此负有将规则作为权威的义务。财产、承诺和契约的特定规则就会通过"其本质并非承诺"的"协议或合同"建立起来（像休谟一样，将"承诺"这个词保留给涉及以"人类协议""制度化的标志和记号"的特定形式的第二人称保证）。[342]但它也不会是休谟称作"协议"的那种合作的审慎的条件性意图。相反，合同将会是那种"日常的"，其自身不预设此前达成一致的规则。

吉尔伯特论合同和义务

当然，休谟不准备同意日常合同的可能性。那么为什么我们应该同意？事实上，对于个体而言，如何可能通过一个合同而使自己对彼此负有义务？我相信答案会在一般的第二人称介入的预设中找到。当有人提出一个任何种类的第二人称理由时——包括仅仅提议一个供他人考虑的合同（其自身包含进行考虑的理由的隐含提出）——他都总是预设对方具有作为自由和理性的行动者的第二人称立场。正如我在第十章所论证的，他使自己承诺了人的平等尊严，也就是承认了他们

作为相互负责的平等个体，对彼此提出主张和要求的共同权威。即使只有合同实际达成以后，双方才能以他们的合同条款所具体规定的方式向彼此负有义务，他们的相互交谈也预设了他们作为自由平等的理性人已经一般地对彼此负有义务。[343]

回忆一下我们在上一章考察的实验，在这些实验中，实验对象经过关于是否合作的谈话之后，进入囚徒困境的游戏。在其中一组设定下，个体展现出预测对话者行为能力方面的显著提升（Frank 1988）。在另一组设定下，合作的数量几乎翻倍（Orbell,Dawes,and van de Kragt 1988，1990）。我推测，如果我们注意到第二人称认识在实验设定中的作用，我们就可能解释这些结果。我已经断言过，确定他人在关于是否合作的谈话中的真诚度的特定能力，包含对相互尊重的敏感性。假设某人告诉你他将会合作。他是在说真话吗？他是真的想要做对集体有益的事情，只要你也这么做？或者说，他只是想要你相信他愿意？那么，如果你是在讨论是否合作，问题就真的成为“这是一次严肃的交谈吗？”他是否在真诚讨论这个问题并赋予你第二人称权威，还是仅仅在决定要相信什么和单方面地做些什么？如果是后者，那么不仅他的选择没有包含任何对等性的东西，而且这次交谈也没有包含任何真正的对等性的东西；这场交谈就不是严肃的。为了确定你将会怎么做，他将不会有任何特殊的需要，比如仔细聆听，因为他的选择将会是单方面的。如果他是一个利己主义的不合作者，那么不论你说什么或做什么，他都不会合作。为了回答（相信）你将要做什么的理论问题，或者回答他自己要做什么的实践问题，交谈对于他没有任何损失，他也不会赋予你在对话中的任何权威。没有真正的慎思（不论是理论的或是实践的）会发生。[344]我推测，正常人类社会发展，部分地包含了探测相互注意和严肃参与的存在或缺乏的能力。

与此类似，在展现了合作数量实质性增加的第二组设定中，实验者们注意到，关于做什么的对话频繁地以第一人称复数进行，实验对象思考他们（“我们”）将会一道做什么。这意味着，至少在某些情形下进行着真正的共同慎思，它最终达成了在吉尔伯特意义上“一道”合作的合同。然而，如果吉尔伯特是正确的，这些对话必定已经具有严

肃的第二人称方面。两个人只有通过至少隐含的第二人称的互动才能在吉尔伯特的意义上达成一致共同做某件事。[345]合作的决定要构成吉尔伯特式的合同，必须存在邀请和接受，即使只是隐含的（Gilbert 1990：6—8）。这将增进合作是不奇怪的，因为正如吉尔伯特指出，合作者将会已经恰当地感觉到对彼此负有的服从他们合同的义务。任何这种义务包含的服从的（第二人称）理由，都不会在合理性自我利益的模型中得到充分表示，但是根据那些模型，增加的合作无论如何都不应该发生。甚至在严肃的对话过后，支配性的自利策略仍然是不合作。

我相信，个体达成一致和形成复数主体的能力，取决于他们已经首先预设了彼此在严肃相互交谈中的第二人称立场。因此任何随之而来的义务既依赖他们所预设的东西，即双方都具有必需的权威，也依赖于他们相互传达预设了这个权威的条件。正是这个作为一般地相互负责的个人的地位条件，赋予了双方通过合同的条款将自己置于对彼此的特殊义务之下的权威。[346]

达成协议和以协议为义务的地位，蕴含了相互责任的一种第二人称权威。再一次，这是卡德沃思观点的一个结果（这个观点是斯特劳森观点的一个版本）。正如上帝不能用命令来创造赋予他的命令规范性力量所必须的第二人称权威一样，义务也同样不可能完全从合同中产生。除非你我已经有权威通过一个合同规定我们自己，正如我们在彼此交谈时所预设的那样，我们就不能创造出由之而来的义务。于是，在你我达成一道做某件事的合同之前，我们已经作为平等自由理性的人对彼此负有义务（正如我们在关于是否同意的任何严肃对话中所预设的那样），尽管还没有像我们在达成合同后那样具有特殊义务。如果第一种义务不存在，第二种义务就不能够建立。我们再次看到："第二人称权威套第二人称权威。"

目前看来，这可能仅仅让双方进入了理性和相互责任的空间。他们（预设的）共同第二人称权威为此已经足够，而对于他们迫使自己受制于合同而言也是必要的。但看来这可能对于一个强制性合同还不足够。然而，某些对好的信念的要求必须被包含在第二人称权威这个

观点之内，因为这些要求的本质是与对话有关的。[347]这个范畴的存在就依赖于严肃的代表或承担与不严肃的代表或承担之间存在的区别。但是为了使这个区分得以确立，个体们必须对彼此负起他们的代表或承担的严肃性的责任；他们必须对彼此具有一个主张，即他们不会在假装出严肃代表或承担的样子（当然是用游戏、幽默、反讽等等这样通常的逃避性条款来实现）。所以，如果双方都展现出自己是在进行一场关于是否要同意某件事的谈话并因而达成一致，那么双方都具有一个随之而来的维持合同的主张。双方都已经具有一个主张，即任何关于是否同意的事项的谈话都必须出自真心。而且，由于关于是否同意的严肃对话的一个预设是，如果他们达成一致，双方就受到约束，因此从他们要求好的信念的共同权威中，也必须推出某种实际维持合同的主张。

斯坎伦论承诺

这些观点及其相关观点的另一个当代共鸣，可以从斯坎伦最近关于履行承诺的义务的著作中发现。正如反驳休谟的已确立实践之外不存在履行承诺的义务的论断一样，斯坎伦捍卫里德式的论点——履行承诺的义务不要求协议（1990，1998：295—327）。然而，斯坎伦的解释对于里德强调的承诺的第二人称方面的敏感性不够充分。

斯坎伦的明确目标是罗尔斯的这个观点，即履行承诺的义务是在互利实践中公平分担责任的一般要求的一个具体例子（Rawls 1971：344—350）。他展示了一些缺乏履行承诺的实践的案例，并论证说，在这些情形中，人们可能向彼此作出对未来行为的保证，这些保证会产生忠诚的义务，不论我们是否将这些实践外的行为称作“承诺”。斯坎伦的论证主线在我看来取得了大部分成功，尽管假如它对承诺的第二人称特征（即承诺是预设了承诺者和被承诺者的第二人称权威的传达形式）更为敏感的话，它会更成功。[348]

斯坎伦的论证依赖于拒斥F原则是非理性的论断：[349]

> 如果（1）缺乏可反驳的限制，并对他或她的处境有充分理解（或者有能力获得这种理解），A有意地引导B期望A会做X，除非B同意A不这么做；（2）A知道B想要得到这个保证；（3）A的行为目标是提供这个保证，并且有好的理由相信他或者她已经这么做了；（4）B知道A具有以上描述的信念和意图；（5）A希望B知道这一点，并且知道B的确知道；（6）B知道A具备这个知识和意图；那么，在缺乏特殊确证时，A必须做X，除非B同意A不用做X。（245）

我们可以假定这些条件在标准承诺中完全满足。斯坎伦的论断因而是，破坏承诺的错误可以用违背F原则的错误来解释。然而，除非我们以已经预设了被保证者要求服从的权威的第二人称方式来解读“提供保证”这个观念，或者至少假定保证人和被保证人向彼此展现出自己预设了这个共同点，我就会怀疑我们可以这样解释。

首先，考察一下我们有意地或疏忽大意地导致某人期望我们会做某件事的例子。斯坎伦令人信服地论证了，在这些情形下经我们引导而具有这个期望的那个人获得了对我们的一个主张。如果她还没有依赖于这个期望，那么她就有主张让我们纠正错误的期望。如果她已经依赖于此，那么她就有要求赔偿的主张。但是如果她还没有依赖于期望，她就不具有要求我们实现期望的主张，只具有要求我们纠正其中错误的主张。当然，承诺与此不同。如果我们承诺去做某件事，而对方还没有依赖于我们将会做这件事的期望，如果我们不想按照承诺的去做，我们不能简单地打消她的期望。对方有一个仍然有效的主张，要求我们去做承诺的事，而不仅仅有主张要求在依赖的情形下通知她未能实现或对她作出补偿。

F原则试图通过与提供保证相关的一系列复杂条件来抓住这点。但是这个观念能够以两种不同方式解释。一个是提供保证的因果解释：导致某人得到保证某件事将会发生，比如我们将会做某件事。不过，根据第二人称的解释，提供保证将包含一个保证的行为，即与承

诺同种类（也许与承诺是同一个东西）的向另一个人以公认方式提出主张的传达。

斯坎伦不需要推翻F原则就能够自己利用提供保证的第二人称解释。我们从那些由瑟尔（1964）引出的文献中得知，表明承诺的观念只能用假定的对义务的承担来理解，这是一回事，而确定真正有约束力的义务事实上得以建立则是另一回事。[350]然而，如果我们用因果来解释提供保证，F原则就没有说服力。

为了表明这点，我们需要想象一个相对精致的例子，其中F原则的所有条件都得到满足。假设你想要我参加你的聚会。如果我承诺过我会参加，那么我就通过特定形式的第二人称传达给了你一个要求我这么做的主张；你可以有保证地从我这里期待这件事，而不仅仅是有辩护地期待我将会这么做。但是首先假设我仅仅是有意导致你期望我会这么做，比如通过告诉你的朋友我会这么做。在这种情形下，如果你还没有依赖于这个期望，我就能够在你依赖于这个期望之前，单纯通过及时告知你我实际上不会参加来解除你对我拥有的任何主张，如果不参加是我的意图。但是再一次，如果我向你承诺或保证了我会来，事情就不会如此。在那种情形下，你就会具有一个主张，它不能够通过告诉你我决定不来的真正意图而被解除，即使你还没有依赖于我会来的那个期望。但是假如F原则被那些由因果解释的各种保证条件所满足，情况又是怎样？

假设你和我都知道，你能登录我的电子邮箱，并且你在定期查看。（先不要担心为什么会那样！）我周一发了一封电邮给一位朋友，告诉他我坚持想去参加聚会，除非你希望我不要去[条件（1）的同意维度]，但是我不会亲自向你承诺或保证，因为我所欲求的是，如果我反事实地改变我的意图，你就不会再有让我来参加聚会的主张。尽管我具有对这个极为不可能的反事实情况的复杂欲求，我的确定意图仍然是来参加聚会，除非你不希望这样。这满足了条件（1）。由于我知道你想要得到保证，除非你不希望如此，否则我就会来参加，条件（2）也满足。我发这封邮件是为了让你确信，因为我知道你会读这封邮件，让我们假定相信我有好的理由相信你将会因

此得到确信。当然你相信，假如我改变主意，我就不会再认为你具有任何让我来参加的主张（因此，你相信我不是第二人称地向你保证我会来），但是你也相信我会改变心意的概率可以忽略不计，所以条件（3）也满足。

那么再假设我周二发了第二封邮件给我的朋友，说因为你很可能已经读了并且相信了我的第一封邮件，正如我所希望的那样，因此你现在很可能确信我会来参见聚会，除非你不想我来。由于你读了第二封邮件，你因此知道我写第一封信是为了让你确信，而且我相信你已经确信，所以条件（4）也满足。由于我写第二封信的意图是你会读并相信它，并且我知道你会读它，条件（5）也满足。

接着再假设周三我发送第三封邮件给我的朋友，说因为你很可能已经读了并相信了第二封邮件，正如我所希望的，你现在必定知道我写第一封信的意图是使你得到确信，并且我知道你已经确信。你读了第三封邮件，因此你现在知道我曾具有这个知识和意图；因此条件（6）满足。

现在假设我的确改变了我的想法，决定不去参加你的聚会，并且你还没有依赖于我将会参加的期望。当然，你有要求我在你依赖于此之前通知你的主张。但是你是否实际上具有除非你同意我不来我就要来的主张呢？你似乎并不具有。毕竟，虽然我有意地造成了你对我将会参加的期望，因为我曾有确定的意图这么做，我也有意地造成了你对我会在完全不可能的情况下改变主意的期望，我实际上将不会来，我也不会认为你具有任何要求我来的主张。因此，在相关方面，这看起来与另一个情形相似，在其中我有意地造成一个期望，并且你在依赖于这个期望时有要求补偿的主张，有要求我在改变意图时及时通知我的真实意图的主张，但是如果你还没有依赖于那个期望，而我已经及时通知你我改变了主意，那么你不具有你已经被引导期望的我实际会来的主张。

因此，即使条件（1）至（6）都满足，情况看起来仍然是这样，如果我已经通知你事情有所变化，并且你还没有依赖于那个期望，你

就没有继续存在的要求我实际来参加你聚会的主张。我的结论是，存在一个例子，在其中违背一个按照因果解释的F原则不会是错误的。虽然我还没有直接论证，但按照因果解释论证的F原则是我们可以合理拒绝的，我希望已经相当清楚这是否如此，如果不是如此，就无法解释为什么违背承诺是错误的。

承诺具有一个本质上第二人称的特征，按因果方式解释的F原则不能抓住这个特征。说话者给予对话者的一个承诺或一个保证的这个观念的一部分是，理解她由此具有一个要求说话者遵守的主张。此外，当我向某人承诺或保证我将会做某件事时，我必须已经授权他人假设，她和我分享对彼此提出主张和负责的第二人称权威。在上一节，我已经论证了F原则不能解释违背承诺的错误，除非我们用第二人称方式解释它。

我相信，我们由此学到，遵守承诺的义务具有本质上第二人称的特征，它不能在第二人称观点之外得到充分说明。通过非第二人称的材料，比如通过计算我们的行为已导致的利益和伤害以及由此推出的义务，不能构造出我们通过第二人称保证为他人提供的特定主张和对我们的权威。再一次，“第二人称权威套第二人称权威”。[351]

解释承诺中包含的特定责任形式的需要，使我们提前看到第十二章讨论的一点。像斯坎伦这样的契约主义道德义务理论，必须寻求将无人能够合理否认的规范与相互责任以正确的方式连接起来。对作为相互负责的平等个体的确证是契约论框架下的一个基本观念。但是什么使得我们承诺这个观念呢？并不是所有对他人的合理性辩护都是遵循契约论道德的相互责任所要求的那种方式。合理想法经常并且恰当地是孤立的而非里德意义上的社会性的。诚然，大多数人欲求能够向彼此辩护自己，至少在他们生活的特定领域（Scanlon 1982）。相互责任也的确是大多数人高度评价的关系（比如友谊）的一个不可取消的方面（1998：148—168）。但是与这些事实同样重要的是，他们给了我们错误种类的理由认为，我们实际上以契约论假定的方式对彼此负责。它们没有为向彼此提出主张和要求提供权威基础。这又是斯特劳森观点。因此在第十二章，我论证契约论不能具有它要求的基

础，除非它建立在第二人称观点之上。第二人称实践推理就其本质而言包含辩护。

在第四部分，我们转向建构的论证，这样一个基础必须由此建立。到此为止，至少特别在之前两章，我希望已经确立的是，这些论证将会利用的第二人称概念在人类心理学和强有力的道德观念和论证中具有坚实基础。在本书余下的几章，我试图表明，第二人称权威不仅仅是被深刻坚持的道德观念和情感的核心要素。它也是我们占据第二人称视角以传达任何种类的主张或要求时都会预设的东西。并且，不管怎样，第二人称观点是实践理性的核心要素。

第四部分

第九章　康德哲学中的道德和自主性

从第三章起，我们一直关注于第二人称观点如何包含在我们的道德观念和心理学中的问题。在这一章和接下来两章，我转向更基本的确证问题。什么能够证明我们道德思想的这些方面？我们如何能够说明一条宣称平等尊严的法则声称具有的规范性？

我们认为康德提出了最具说服力和系统化的对道德作为尊重人平等尊严的说明。在这一章，我们考察康德自己对道德律至高无上权威的捍卫，包括他在《道德形而上学基础》中的建构论证和《实践理性批判》中的“理性事实”。它们都赋予康德称作“自主性”——即“意志由之成为自身法则的属性，而不管意愿对象的属性是什么”（1996b：440）——的特定自由和道德与自由之间被声称的等价关系以核心地位，阿利森将后者称作“对等性论点”。正如阿利森对这个康德式学说的阐述：“意志自由不仅仅是道德律的必要条件，而且也是充分条件。”（1986：395）道德律以及人的尊严蕴含自主性，反之亦然。在《道德形而上学基础》中，康德将这个等价论断用作建构用途，论证自主性是慎思观点的一个必要预设，并且我们能够从这个独立前提推出道德律的至高无上性。在《实践理性批判》中，康德放弃了这一策略，论证了自主性的意识自身只来自对我们受制于道德律（理性的事实）的认识。

在我看来，这两种方式都不能完全令人满意。从理性事实出发，我们不能得到对道德义务所声称的权威的说明，也不能得到关于它的任何保证，而最多只能由此再次确认我们不需要这样的说明，因为我们已经相信了道德的权威。尽管可能如此，不过引入怀疑论的担忧不是这个说明可以为之服务的唯一目的。我们也可以合理地希望，由此更好地理解科斯嘉（1996e）所说的道德律的规范性“来源”。《道德形而上学基础》的建构论证的目标是提供这样一种理解，但是我将论证，康德在《道德形而上学基础》第三章中的原初论证和哲学家们近来从《道德形而上学基础》第一章的材料中构建出的论证最终全都会

瓦解（例如Korsgaard 1996b，1996e，1996f中构建的那些论证；Wood 1999）。我相信他们都失败于同一个原因，也就是因为它们意图仅仅从（第一人称）慎思观点的预设中推出道德律。

按照我的看法，任何这类论证都必然会失败，这是因为，在出于理由而行动的计划中，没有任何东西以第一人称方式使一个慎思的行动者承诺了康德所定义的自主性。我现在初步勾勒一下这个诊断。不过，我们首先应该注意，即使康德的论证从这些方面来看是成功的，它仍然不能完全抓住道德义务的独特规范性，因而不能充分确证它。正如我在此前的章节中所强调的，理由在于，道德义务假定的规范性包含一个不可还原的第二人称要素。道德义务不单纯假定要提供至高无上权威的理由。它们也是我们有责任要做的事情，是道德共同体的成员有权威要求我们做的事情。即使某些其他类型的论证能够表明道德义务总是提供最重要的理由，除了在第二人称框架下，我们也没有其他方式建立责任性。这是斯特劳森观点教给我们的，或者正如我一直所说的："第二人称权威套第二人称权威"。我相信，由此我们可以推出，道德义务的规范性不可能在第二人称观点之外得以确证。

此外，我相信在第二人称之外，也不可能建立起道德义务在更熟悉的提供至高无上权威理由这个意义上的约束性。[352]康德在《道德形而上学基础》第三章的策略是，首先论证自主性是慎思的一个不可避免的预设，然后从这个预设推出道德律的有效性。我同意康德，意志的自主性是实践理性的一个深层特征。但是我不同意他在《道德形而上学基础》第三章的论断，即自主性（按照康德的理解）必须在所有可理解的（第一人称）慎思中被预设。正如我所看到的，作为第二人称能力和第二人称权威形式的自主性和人的尊严，是我们从第二人称观点承诺的预设。

康德在《道德形而上学基础》第三章中论证的基本问题来自这个事实，即按照康德对意志自主性的定义，它在理论理性中没有任何结构上相似的对应物。这意味着，如果康德想要论证，自主性是实践观点不可逃避的预设，他必须表明，关于要做什么的慎思不可避免地预设了一种其他类型的推理都没有预设的自由。[353]但是在《道德形而上

学基础》第三章，他可信地鉴定为实践理性不可逃避预设的那几种自由，都是同时适用于理论推理的那些自由。正如康德所阐述的，在任何应用理性的领域中下“判断”时，理性不可能从外部“接受指示”（1996b：448）。

如果存在意志自主性在理论上的相似对应物，就必须存在一些形式的规范（比如绝对命令），它们能够为信念奠定与关于人的尊严的道德理由提供同等重要的理由。某些理论推理的规范表面上看来的确来自信念的“形式”。举例来说，因为信念必然以真为目标，信念就受制于一致性和融贯性的形式规范。但是这些仅仅排除了不融贯或不一致的信念组合；它们并不在任何特殊的信念中起规范作用，即使只是暂时的（pro tanto）。[354]然而，正如康德理解的意志自主性，它具有远远超出像工具理性原则和理性选择形式理论这样的实践融贯性和一致性的规范之外的规范性蕴含。如果那就是它所包含的全部，自主性将不能蕴含道德律。

与此类似，逻辑信念大概也植根于信念的形式。但是这些也都远不如道德律重要。可以肯定的是，纯粹理性批判能够产生比如普遍因果原则这样的先验综合真理，这是康德批判理论哲学的核心。但是，如果我们寻找像因果原则或最佳解释推理这些理论原则的实践类似物，其实这些也不能推出绝对命令，可能除了它的自明形式：“仅仅根据普遍法则行动（或者仅仅根据能够成为普遍法则的规则行动）”。这甚至比“仅仅根据你能够意愿其成为普遍法则的规则行动”要弱得多，更不用提人道公式。此外，关于自主性的有说服力的论证不应该依赖于康德先验观念论中被反驳的问题。

如果康德要成功论证实践观点不可避免要预设自主性，那么他必须表明，它预设的自由与我们在理论推理中所不可避免要预设的任何自由都不一样。此外，我论证他失败了，并且任何这样的尝试都必定失败，因为只要是讨论可理解的（第一人称）慎思的预设，行动理由可能就全都来自意愿对象的特征而非意愿的形式。为了使这个可能性变得鲜明，我将考察实践理性从朴素的（第一人称）实践观点来看是什么样。

假设某人欲求某个状态p。[355]在（内在地）欲求p时，她将p看作（内在地）值得欲求的；她将p的特征当作保证了对p的欲望，并且当作暂时保证了可能产生p的行为（Bond 1983；Dancy 2000；Darwall 1983；Hampton 1998；Pettit and Smith 1990；Quinn 1991；Scanlon 1998：41—55）。从实践观点来看，欲求被作为“背景”，就像从理论的观点看待信念一样（Pettit and Smith 1990）。假设p是解除你的痛苦。对于某个欲求p的人而言，就好像你处于痛苦中和你脱离痛苦都分别有某些方面是欲求你从痛苦中解脱的理由。这些理由看起来也会是做A的理由，如果A会带来这个结果。在这种情形下，做A的理由看起来不是来自意愿的形式，而是来自“意愿对象的（诸）属性”，因为表面上看起来，它们来自欲求的对象（虽然再一次，不是作为被欲求之物；与信念一样，欲求也是在背景中）。

朴素的实践推理者从（批判性地修正过的）信念和欲求的视角来思考要做什么。对这样一个行动者而言，欲求（以及相关的诸如愉快和享受这样的心灵状态）看起来是对后果或可能事态的价值或可欲求性的反应。行动者从由她的信念和欲求内容推出的前提出发进行推理，而不是从任何关于它们的形式出发。此外，对于这样的行动者而言，实践推理与理论推理在结构上类似。当我们从信念出发推理时，我们当作前提的是关于世界的假定事实，正如我们从我们信念的视角看起来那样。而当我们从欲求（理解为包含对世界可能状态的评价）出发推理时，我们的前提是关于值得欲求的世界的样子的假定事实，正如它从我们的欲求的视角看起来那样。[356]

当然，我不接受这个朴素的意志图景。但是问题仍然存在：是什么排除了它？我论证，在理智的第一人称慎思条件中，没有任何东西排除它。在我看来，我们需要第二人称对话来驱散这种朴素性。这是费希特观点的一个方面。我们从第二人称观点同时预设和发现的关于我们的能动性的本质的东西，排除了朴素实践推理的他律性。费希特观点的完整含义是：首先，第二人称视角总是预设分别被理解为第二人称能力和第二人称权威的自主性和人的尊严（第十章）；其次，这个观点解释了理论理性和实践理性分别包含的那种自由之间的根本差别（第十一章）。

如果能够构造出第十章和第十一章的论证，那么我们就将拥有关于道德律宣称具有的规范性的证明。然而，这一章的任务是表明像康德那样的仍然停留在第一人称观点之内的论证必定会失败。[357]只有在第二人称上得到丰富，更“精致”的第一人称慎思才能产生，在其中自主性和尊严这些核心的康德式概念才能够扮演康德赋予它们的角色。[358]

对道德或自主性的证明的需要

在《道德形而上学基础》第二节结尾处一个引人注目的地方，康德注意到，道德可能只是“心灵的虚构”，这一点与他目前为止的论证并无冲突（2002：445）。[359]他相信，他已经在第一节和第二节表明，道德“以意志自主性为基础”（1996d：445）。他已经论证了，道德的根本原则是绝对命令，并且只有意志能够仅仅由于它的形式，而独立于它的对象的任何属性受制于法则时，这才成立。从相反的方向，他已经论证了自主性蕴含绝对命令。因此，在第二节结尾，对等性观点已经确立。

但是康德的论证到目前为止一直是完全分析性的。他已经分析了“普遍接受”的道德概念，为它包含意志自主性提供了基础（1996b：445）。从相反的方向，他已经论证了，仅仅由其形式约束的意志观念蕴含绝对命令（402，420—421）。然而，这些都表明，如果存在道德这样的东西，意志就必须具有自主性；如果存在意志自主性这种东西，道德律（绝对命令）就必须是意志的法则。因此《道德形而上学基础》前两节的论证与道德律、人的尊严、绝对命令和意志自主性全都是“虚构的观念”并无冲突（445）。自主性和道德都不能从对等性观点推出。我们所能得出的只是，它们要么同时成立，要么同时不成立。

意志自主性和绝对命令都要求“对实践理性综合使用的可能性”，因此二者都不可能以分析的方式确立。二者都要求康德在《道德形而上学基础》第三节着手进行的那种实践理性的“批判”（1996b：445）。不过，在我们考察它之前，我们应该先了解一些康德行动理

论的核心要素。

康德的行动理论

根据康德，“欲求是通过我们的表象成为这些表象的对象之原因的官能。”（1996a：9n；1996e：211）欲求和信念都包含对世界可能状态的表象。我们可以说，信念是通过世界使我们的表象符合世界的“官能”。而欲求是通过我们的表象，使世界符合我们的表象的官能。[360]

并非所有源自信念和欲求的行为都包含理性能动性或意志。实际上，按照康德的看法，甚至不是所有以“合理化”、目的论方式源自信念和欲求的行为都包含理性意志。[361]康德将意志定义为“根据法则或原则的表象行动的能力”。因此，有意愿的行动总是按照某种（公认的）合理性原则或规范采取的；它必定包含规范的接受（1996b：412）。[362]不过，按照同样的说法，一个行动源自一个欲望，这并不排除它是真正能动性的一个例子，实际上也不排除它包含纯粹实践理性（正如康德所相信的，包含自主性）。如果行动者据此行动的原则自身被一个提供“成为原则的条件”的欲求所“排除”，那么这个原则就是“经验性的”。[363]它不能“提供一个实践法则”，并且意志是他律的（1996a：21，33）。意志的自主性、纯粹理性自身作为实践的，这些只有“理性能够规定欲求官能本身”时才能被实现（1996e：213）。

因此，康德同意所有行动都来自欲求。他所否认的是，所有欲求都是“依赖于对象的”；某些行动是“依赖于原则的”（Rawls 2000：150—151）。某些欲求不是作为对被表象的世界可能状态或后果的明显回应而产生，而是因为行动者接受了独立于任何被欲求或可欲求状态的属性的行动规范或原则。[364]只有当一个激发性的欲求完全是依赖于原则而非依赖于对象时，也就是当欲求依赖于一个原则并且这个原则自身不是“经验性的”（以此前的欲望为基础）或者来自一个独立的后果或状态的价值（比如可欲求性）时，自主性才能被实现。[365]因此自主性依赖于行动者接受规范性原则和据此原则行动的可能性——这些原则独立于她对任何可能成为她的行为结果的对象或状态，为行

动建立实质性理由的基础。最明显的是，行动者对原则的接受必须独立于对某个状态或结果的任何欲求，即使这个欲求与同情的关心具有同样认知上的丰富性。稍微不明显但同样重要的是，自主性要求行动者也接受独立于对某个后果或状态的任何公认评价的原则[比如一个可能状态是内在善的或“应该为其自身而存在”的摩尔式直觉（Moore 1993：34）]。

我们可以这样来阐述这一点：行动者认为结果有价值，甚至结果本身具有价值（比如它值得欲求），这些作为接受一个原则的基础都是错误种类的理由，如果这种接受是为了表现自主性的话。或者同样地，工具性的理由是错误种类的理由。康德说：“善或恶……总是标志着与意志的关联。”（1996a：60）自主性“从头至尾”都要求以理由为基础的行动规范，也就是要求独立于任何世界可能状态的价值，对最根本层面上单纯作为（其他人中间的）理性行动者的行动者具有约束力的原则。只有这样，意志才能“独立于意愿对象的任何属性作为自身的法则”（1996b：440）。[366]

康德式的自主性有另一个核心的方面，可以通过对比康德的观念与理查德·普赖斯（1974）和W.D.罗斯（1930）[367]支持的道义论类型的合理性直觉主义看到，这个方面我们在之后会有更多考察。道义论的直觉主义者与摩尔这样的后果主义直觉主义者的区别在于，前者认为存在不是来自后果价值的根本行为规范。比如，考察一下罗斯主义者，他们认为存在遵守承诺的暂时的道德义务，并且它是先验自明的。按照道义论直觉主义者的方式接受这个原则，是否能展现康德式的自主性呢？我认为答案必须是否定的。可以肯定的是，这样一种接受不是基于行动者欲求的任何对象的特征，也不是基于世界的任何可能状态的独立可欲求性。因此，行动者因为将这个原则作为先验自明的来接受，她据以行动的任何欲求都将是依赖于原则而非依赖于对象的。但是，她对原则的接受仍然将是基于“（她的）意愿对象的（诸）属性”，而独立于任何与意志形式有关的东西（Kant 1996b：440）。她是因为（如她所相信的）遵守承诺是（自明地、暂时）内在正当的才接受这个原则。她不是因为它由某个像绝对命令这样的意志的形式原则推出而接受遵守承诺的原则。她的接受是来自遵守承诺

的内在特征，以及她认为由这些特征规定的正当性的属性。

在注意到他律的这个道义论直觉主义的形式以后，我想将它暂时搁置一旁。我将在以后考察康德对“理性事实”的说明时回到这个话题。如果康德要在实践理性批判之内确证自主性的真实性，他必须论证，实践的观点广泛地排除了后果主义和道义论的直觉主义观点。因此，为了表明康德自己尝试的确证是失败的，只要表明它没有排除后果主义的直觉主义观点就足够了，而这是我要集中考察的。

最后进行一些澄清。首先，我应该再一次强调，我不是在捍卫后果主义的图景。我是在论证，康德在《道德形而上学基础》第三节引入的材料没有排除后果主义图景，而这需要第二人称观点才能做到。其次，因此虽然我同意自主性是实践理性的一个深层特征，我否认它能通过康德在《道德形而上学基础》第三节尝试的方式被建立。第三，我同意康德，自主性是道德义务和人的尊严的一个预设。但是再一次，我这样认为是因为我认为这些观念有一个预设了自主性的不可还原的第二人称要素。

在《道德形而上学基础》第三节确证道德和自主性

康德用意志和自由的相互定义开始第三节：“意志是存在者因其合理性而具有的一种因果性”，而自由是“这种因果性的属性，它能独立于外在的决定原因起作用”（1996b：446）。康德指出，这只是消极地定义了自由，所以必定是不充分的。一个随机产生“选择”的装置可以独立于外在原因工作，但是它不是自由意志。意志是实践理性，或者包括实践理性，因此它必须包含“实践法则”（“自由法则”），也就是实践理性的有效规范的指导（448）。[368]因此，虽然自由不是“根据自然法则的意志的一个属性”，但它“不因此是无法则的，相反必须是根据一种特殊的不变法则的因果性”（446）。意志的充分定义必须包括一个消极的自由概念和一个积极的自由概念。意志独立于外在的原因（消极自由），而根据合理性规范（积极自由）规定自己。

康德认识到，从这些反思不能推出我们实际上是自由的，不论是

在消极的意义上或者是在积极的意义上。我们目前为止具有的实际上只有另一个对等性论点，这一次是意志与消极和积极自由之间的对等性。如果意志存在，那么消极和积极自由也存在。反之亦然。然而，意志和消极和积极自由全都是“虚构的概念”，这与它们的对等性并不相悖。

根据《道德形而上学基础》第三节，使我们进入这个概念循环的是慎思观点的一个不可逃避的预设：

> 我现在说：每个只能在自由观念下行动的存在者，正是因为如此才在实践方面是真正自由的，也就是说，所有与自由不可分割的法则对于他都是自由的，正如在理论哲学中他的意志自身也被有效地宣称为自由的一样。（1996b：448）

康德的策略是这样的。我们假定对等性论点已经确立，因此自主性蕴含道德律的约束性。然后我们尝试表明，任何慎思的行动者都必须预设自主性。那么，从对等性论点就可以推出，任何慎思的行动者都必须也预设她受制于道德律。如果是这样，那么出于实践的目的，她就的确受制于道德律。她不受制于道德律的可能性，或者她受制于某个与之冲突的其他实践法则的可能性（比如建议她即使在与道德律冲突时仍然带来更有价值的事态的实践法则），是某种她必须作为她自己的慎思的可理解性条件来拒绝的东西。

如果这个策略能成功实施，它将会是一个出色的策略。事实上，我们很难看出，一个慎思的行动者必须接受为她自己慎思的可理解性条件的规范，如何不能有效地应用于她。这可能初看起来也是一个有前途的策略。至少在康德提到的某些意义上的消极自由和积极自由的预设，的确对于慎思的可理解性是必要的，这看起来是相当可信的。

以消极自由为例。为了具有消极自由，我必须能够“独立于规定

我的外在原因”思考做什么，并根据我的慎思行动。当然，我不能说我在这个意义上是否是消极自由的。但是如果我将“外在原因”解释为可能阻挠我推理的原因，那么看起来我当然必须在我是消极自由的假设下进行慎思。严肃的实践慎思，恰好就是尝试弄清楚，为了按它们行动而去做某些事的那些理由。为了算作慎思，我的思考必须在这个假设下进行，即我合理地思考或者按照实践理由行动没有被这个意义上的“外在原因”排除。369

理解为根据合理性规范思考和按照合理性规范行动的内在能力的积极自由，情况也是同样的。再一次，为了使我能够合理地思考要做什么，我必须预设，我能够按照合理性规范这样做，并且按照我的慎思结果行动。为了将我自己理解为在进行慎思，我必须在我能够合理地思考要做什么这个假设之上进行思考。

到目前为止，重要的是要看到，消极和积极自由的相关预设并不是实践推理独有或特有的。不论我们是否进行关于相信什么、感受什么或者做什么的慎思，我们都必须预设，我们能够不受制于外在原因，而仅仅根据合理性规范思考。康德也这么说：“我们不可能设想，理性会有意识地在有关判断的事情上接受外来的指引，因为这样，主体就不是把判断力的规定给予自己的理性，而是给予外在的动力了。”（1996b：448）这对于理性的所有应用都是如此。只要当我们作出有关相信、感受或行动理由的规范性判断时，我们就必须在我们的判断不受制于外部原因而是根据合理性规范这个意义上，预设消极和积极自由。

到此为此一切都进展顺利。不过，康德也宣称，他所确定的积极自由与意志的自主性是同一个东西。“那么，意志的自由除了是自主性即意志作为自己的法则的属性之外还能是什么呢？。”（1996b：447）但是我们为什么应该如此假设？唯独在它对于实践理性和理论理性都是如此这个意义上，康德才已经确证了积极自由的预设。正如我们已经看到的，意志的自主性与理论推理没有结构上的相似性。因此，理论推理和实践推理共同预设的那种自由不能保证自主性。

然而，可能有些关于实践观点的特殊东西，会要求一个慎思的行动者预设自主性。那么，考察一下慎思如何可以从朴素的（第一人称）实践视角进行。最原初的慎思现象，是将关于世界的某个事实作为做某件事的理由。想要知道该怎么打发晚上的时光，我就浏览报纸，希望发现吸引人的可能性，比如去看一场电影。我当作值得去看电影或者实际上去看电影的理由的，是看电影这个可能状态的一些特征，在此基础上我可能想要看电影，或者如果我不能清楚说明这些特征（在我看来正是如此）那么理由就是，看电影这个事实将会是好的或者值得欲求的一个可能状态或结果，因此存在某个理由使它发生。[370]那么足够明显的是，如果我因为那个理由或这些理由决定去看电影，我去看电影的理由就来自我的欲求（因此我的意愿）对象的属性；它将依赖于世界的可能状态所带来的好处的特征，这个可能状态将会是我行动的结果，正如从我的视角看起来那样。同样明显的是，我还没有假设这些理由是来自意志的形式。

但是我们具有了真正的能动性和意志吗？对于康德来说，合理行为不仅包含信念和欲求，而且包括行动者接受并隐含地使她自己据此行动的某个规范或原则（1996b：412；1999：23—24）。为了理智地追求我想要包含在我的意志中的结果，我必须在某个合理性规范的基础上慎思，这个规范在我看来有效地应用于任何可能的合理性的行动者。我还必须预设，我受限于这些规范，它们是我自己的慎思的可理解性的一个条件。但这是否要求我预设自主性呢？为了使这个假设等同于自主性，我的慎思环境的逻辑必须已经要求我预设，（至少某些）产生理由的规范的有效性，是独立于我被它们建议要使之产生的对象的任何属性的。在慎思的情境中，是什么迫使我预设这点呢？

考虑一下我因为期望看到好的状态（因为我对状态的考量呈现给我的那些带来好处的理由）而决定去看电影时，我可能接受什么规范。

我在看电影这个状态，在我看来将会是内在善的东西，[371]用摩尔的话来说，是一个应该以其自身为目的而存在的状态。[372]因此，对我可能接受什么样的规范这个问题的一个自然的回答就是摩尔的回答。

我可能接受一个要求总是做推动善或可欲求的状态或结果的事情的行为后果主义规范，并且在接受这个规范时，认为任何合理的行动者都应该做同样的事情。

我应该澄清，我现在不是说，在慎思的情境下，任何东西都会迫使我接受这个规范。我只是说，没有任何东西排除这种接受，而且从一个朴素的实践观点来看，接受它是相当自然的。正如信念的目标是准确反映世界的实际样子一样，因此从具有欲求的行动者的朴素实践观点来看，行动的目标是带来内在地可欲求的状态或后果，正如从她的欲求的视角看来的那样。[373]

这是摩尔在《伦理学原理》中的观点。实际上，在这本书里他认为，只存在唯一的根本伦理概念，即内在价值的观念或者某个东西“应该为其自身而存在”的观念。他的结论是，一个行为是正当的（或者是我们应该做的）这个概念，在概念上可以还原为内在价值的概念和经验因果的概念：“断言某一系列的行为在一个特定时间是绝对正当或有义务的，明显是在断言，如果这系列的行动而不是其他行动被执行，那么世界上就会存在更多的善或更少的恶。”（Moore 1993：section 17，77）

因而摩尔的（概念的）定义性论断绝对是一个错误，正如可以用他著名的开放问题论证来表明的那样。任何人，如果知道一个系列的行动会造成最好的状态，当他问是否仍然有更好的理由采取其他行动（比如不要偿还贷款给一个作乱的顽固派），很清楚他是在问一个开放的问题。[374]如果某个人断言，即使会造成较不值得欲求的状态的代价，也存在最强的理由偿还债务，很清楚他并没有自相矛盾。因此存在做某件事的理由的概念，与一个行为将带来最值得欲求的可行状态的概念之间是有区别的。即便如此，某些人可以相当融贯地，并且从一个朴素的慎思观点相当自然地认为，虽然这些是不同的概念，关于后果可欲求性的考量仍然为行动提供了唯一的理由。她可能不是将摩尔式的学说作为对正当或应该去做的定义来接受，而是作为一个根本的规范性原则来接受。[375]

按照后果主义原则的实践推理，在一个重要的意义上与关于相信什么的理论推理有形式上的相似性。按照摩尔定义的路线，它可以被分解为两个部分。一个部分是纯粹单纯的理论推理，计算出我们能做什么及其长期后果，也就是确定对于每个可行的行为，如果它被执行了，世界将会是什么样。[376]另一个部分是伦理的，即评价所有可能的事态，确定哪个事态“应该存在”以及在什么程度上如此。但是，尽管一个可能状态是好的或者应该存在的想法，当然与一个状态实际存在的想法不同，但是它们具有相同的结构。二者都是关注世界状态的。我们可以认为前一种思想是在欲求中被给定的，而后一种思想是在信念中被给定的。在欲求和信念的影响下，受摩尔式原则严格控制的朴素的慎思，就成为对哪个可行的行为将会带来最有价值状态的确认，这是在行动者（经过批判得到的）信念和欲求影响下被确定的。

但是，这真的是一个行动者了吗？很明显，一个仅仅从她当下的欲求和信念的视角出发思考要做什么的存在者，如果她不能退后一步并批判性地修正她的欲求和信念，她就不是我们这里感兴趣的任何意义上的那种行动者。正如科斯嘉所说，一个慎思的行动者必须是并且能够将她自己看作某种在她的欲求“之上的东西”，她自己“选择根据那个欲求行动”（1996e：100）。但是对于一个朴素的行动者而言，她有相当大的可能做到这一点，并且不需要假设康德式的意志自主性。当然，她将不得不假设能够按照批判地修订的欲求行动而使她的行为成为“她自己的”这个意义上的自主性（例如Dworkin 1988）。正如我们已经设想的，朴素行动者的欲求等同于她对欲求对象的世界可能状态价值的当下评价。她当然能够从这些评价退后一步并重新进行评价，以获得关于这些状态的特征和价值的更好观念——她认为这些状态的价值由这些特征决定。

正如一个理论推理者能够通过经验和反思来影响包含在她当下经验中的信念倾向，比如压制或挫败任何相信她面前在水里看起来是弯的筷子真的是弯的这种倾向，一个朴素的实践推理者也能够以类似的方式批评性地修正她的欲求。举例来说，一个朴素慎思的慢跑者碰上一条对他咆哮的狗，他可以根据过去的经验和反思来压制与之搏斗或迅速逃跑的强烈冲动，而形成一个以他悠闲的节奏继续慢跑的欲求，

同时手心向下使双手保持放松，并假装若无其事。

很明显这个慎思的图景仍然太朴素。一方面，虽然一个隐含的实在论的认识论对于理论推理而言能够显得相当可信，但是很难看出我们如何以形而上学的方式理解状态的内在可欲求性，如何保证欲求（或者可欲求性的直观评价）与这样理解的状态的内在价值之间的正确种类的认识论关系。另一方面，这个图景假设了合理性慎思在本质上是工具性的，而我们没有好的理由相信这点。但是，我勾勒出这个后果主义的目的不是要捍卫它，而是要指出它与从朴素的慎思观点看待事物的方式至少有某些相似，并且想要知道，在任何可理解的实践推理的预设中，是什么排除了这个图景。在我看来，没有任何东西排除它。在这个基础上的慎思当然是可理解的，即使是错误的。

因此，虽然可理解的慎思必须预设某种形式的积极自由，但它不需要预设意志的自主性。如果它足够朴素，它能够通过假定一种形式上与我们在理论推理中必须预设的东西相似（在我已经阐明的意义上）的积极自由而进行。朴素的实践推理者可以理智地假设，她的推理是由最终来自其对象的本质和价值的规范所引导的（正如它所应该的世界），正如一个理论推理者必须假设这个推理由依赖于它与其对象关系的规范所引导的一样（世界如其所是）。由此可以推出，康德在《道德形而上学基础》第三节对自主性的论证失败了。

《道德形而上学基础》中的其他论证

然而，有可能《道德形而上学基础》中的其他论证能够确证自主性和道德律。最近经常讨论的其中一个论证是康德对绝对命令第二公式即人道公式（FH）的“推演”：“因此在行动时，你要将人道（不论是你自己的，还是其他人的）总是同时作为目的而不仅仅是手段来使用。”（1996b：430；特别是Korsgaard 1996f和Wood 1999：124—132）虽然康德自己明确注意到，第二节关于人道公式的论证依赖于他在第三节才会尝试证明的假设（在刚才仔细考察过的论证中）（1996b：429n），它有时被作为一个独立的论证提出。

克里斯蒂娜·科斯嘉和艾伦·伍德将康德对人道公式的论证展现为一个“条件的后退”。[377]这个论证采取了两种不同的形式。第一种是从关于任何实践推理都必然包含的那种对目的的一般价值评判的前提出发（“目的价值”论证）。第二种是从任何慎思行动者都必须具体归于自己合理能动性的那种价值出发（“能动性价值”论证）。

“目的价值”论证从这个前提出发，即当一个行动者因为一个理由而行动时，她必须按照某种她认为客观上有价值的目的行动（Korsgaard 1996e：122；Wood 1999：129）。然而它宣称，只有当某个东西是其价值的来源时（或者正如有时简单的说法，如果它具有客观价值的“条件”得到实现），一个目的才能具有客观价值。[378]这个论断在某种意义上是没有争议的。如果存在某个目的有价值的条件，并且如果是否有理由做某件事依赖于那个目的的价值，那么在按照那个理由行动时，行动者必须预设相关条件得到满足。

那么论证就转到行动者是否必须预设什么，以作为她的目的的价值的条件或来源，以及能从中推出什么。科斯嘉将康德的论证阐述如下：

他想要知道是什么使得这些对象成为善的，并且在拒绝一种形式的实在论以后，他确定善不存在于对象本身……康德看到，我们因为某些东西对我们重要而认为这些东西重要——并且他得出结论，我们必须因此将我们自己看成重要的。（1996e：122）

伍德提出了类似的系统陈述，他说，“我们只能够认为这个善（即我们必须认为我们的目的所具有的客观的善）的来源是我们根据理性设定目的这个事实……目的的合理选择是客观善由此进入世界的行动。”

伍德为康德作出的结论是，“所有这类价值的来源都只是合理意

志自身的价值，只有预设了它具有客观价值时，它才能够将客观价值赋予其他东西。”（1999：129—130）

那么在某个意义上，只有当她对目的的选择与理性一致时，一个行动者为她自己设定的目的才是毫无争议、具有客观价值的。像摩尔这样的后果主义实在论者会同意这点，因为他们认为，当对价值的评判与关于为选择提供理由的世界可能状态价值的事实不一致时，对价值的评判就与理性不一致。[379]他们必定会拒绝的是，实践理性是形式的（它们的来源在意志形式中），因此拒绝认为后果的可欲求性和行动的值得选择性依赖于它们是否能够根据这样的形式法则被欲求或意愿。他们所断言的是他律：实践理性的法则是由后果或世界可能状态的价值赋予的，而欲求和状态评价明显是对它们的回应。

然而，从科斯嘉反对康德本来打算拒绝的一种形式的实在论（一般认为摩尔所代表的那种“实质的实在论”）的前提可以弄清楚的是，她的论证前提已经排除了他律，因此假设了意志的自主性。[380]但是正如康德相信的，如果除了他在《道德形而上学基础》第三节采取的那种实践理性批判以外，没有任何东西可以保证那个假设，那么就《道德形而上学基础》中的材料而言，关于人道公式的最终论证必须最终依赖于《道德形而上学基础》中关于自主性的论证，这个论证我们已经看到了它的不足。

我应该再次强调，我可以同意科斯嘉和伍德对人道公式的论证的前提。我的观点是，就《道德形而上学基础》第三节或者当代强化这个论证的尝试所提供的材料而言，我们不能获得关于它的论证。我相信，我们需要第二人称观点提供的材料来建立以下三点：人的尊严、绝对命令和自主性。[381]

由此我们可以推出，如果没有关于自主性的论证，“目的价值”论证就不能建立人道公式。那么，“能动性价值”论证又如何？这个版本在康德的文本中找到了更好的支持。

> 人类存在必然以这种方式（作为目的自身）表现他自己的存在（作为一个合理行动者）；目前为止，它因此是人类行为的一个主观原则。但是，每一个其他合理性存在者也因此在对我成立的同一个合理性基础上以这种方式表象他的存在；因此它同时是一个客观原则，它作为一个至高无上的实践基础，必须可能从中推出所有意志的法则。（Kant 1996b：429）

这段话恰好位于康德对人道公式的陈述之前，因此它可以被合理地解读为康德用来支持人道公式的话。

在一些无可争议的意义上，一个慎思的行动者必须将她自己的合理能动性作为目的本身来对待。为了她的慎思的目的，她除了至少隐含地赋予合理思考和行动以价值外，没有其他合理选择。如果这没有价值，那么她就应该不是在进行慎思，而是在做别的事情。她也必须假设好的推理的价值。慎思是我们只能通过尝试恰当地去做，才可能做到的事情。在这些意义上，关于合理性实践思考价值的预设完全是融入慎思之中的。此外，严肃慎思就其本质可以说不仅仅是试图回答建议者的问题，即“关于做什么，什么是给我自己的最好建议？”它也尝试合理地指导意志。在所有这些意义上，合理行动者价值的预设仅仅是严肃慎思的一部分。

就第一人称推理的预设而言，这看起来确实如此。[382]我能够在这个假设之下进行慎思，即虽然我的合理想法现在具有巨大价值，它在过一段时间以后可能就没有这些价值（这对我而言是目前而非以后进行慎思的一个理由）。[383]当然，我如何能够有可能确证这样一个假设，这是不明显的。但是其中没有任何不融贯的东西，并且那个假设也会与理智慎思完美相容。我当然可能认为，我合理思考和行动的价值在未来会被其他价值超越，比如，如果我被给予一个霍布斯的选择，我只能以比如牺牲我的孩子的生命为代价才能作为一个正常工作的合理行动者继续存在。

此外，重要的是要看到，赋予我自身的合理能动性以价值，在任

何这些意义上都不会使我承诺赋予他人的合理能动性以价值。举例来说，当我进行慎思时，在预设了我（当下）有能力判断理由，并按照这些理由行动的这个意义上，我赋予我自己的合理性思想和能动性以权威。[384]但是那个授权中没有任何东西使我承诺它存在于他人之中，或者承诺认为它将会在一段时间以后继续存在于我这里。当然，我必定要认识到，其他人在他们慎思的时候，也承诺了他们自己的合理性权威，但是这不意味着我必须授权给他们，或者甚至他们在未来也承诺授权给自己。我可能认为，我或者他们或者我们在未来都完全不能作为实践推理者被信任。这也不是说，为了现在能够理智慎思，我必须认为我有理由推动或尊重他们或者甚至我未来的合理能动性。再一次，我现在并不是说关于这些事情的思考有任何确证。我只是在说，它们看起来没有被任何作为构成合理慎思的那种行为的规范所排除。如果一个人接受它们，她当然仍然算作是在慎思，虽然举例来说，如果她没有为行动寻求规范性理由或者假设她能够为了她自己当下的慎思合理地思考，她就可能不会接受它们。

这些可能性全都可以通过考察摩尔式的图景变得更鲜明，我已经提出，这个图景是从朴素的第一人称慎思观点来看待事物的自然方式。从这个视角来看，合理权威在根本上是认识论的；任何人的头衔，不论是他自己的或者是其他人的，最终都依赖于他或她的思维如何可靠地反应关于世界的事实和可能后果的内在价值的独立次序。由此看来，合理权威能够被挫败或取得，正如认知权威在理论推理中一样。足够清楚的是，用自己探询的权力来保障目前的信任，并不会使我们现在相信我们过去或未来的判断，或者相信任何其他可能的探询者现在的判断。使另一个人介入关于相信什么的严肃对话，隐含地授予了他人认知权威，正如我们在第三章已经看到的。但是第一人称理论推理不需要同意这种权威，第一人称实践推理也不需要，如果它采取的是摩尔形式的朴素后果主义。

因此，这一点就变得重要，当康德说每一个“合理性存在者也将他的存在表象在对我也成立的同一个合理性基础上”时，他在一个脚注的评论中说，他“在这里将这个命题作为一个假定提出”，并且“它的基础将在最后一节找到”（1996b：429n）。这表明了康德的一个认

识，即为了使一个合理性存在者关于他自身合理性本质价值的论断蕴含人道公式，它自身必须被建立在意志自主性的基础上。但是如果是这样，任何这种没有已经预设自主性的论断将不足以蕴含道德律，而且正如我们已经看到的，康德不认为他在第一节和第二节所说的任何东西已经证明了自主性。他相信，他在第三节之前提供的论证与道德律和意志自主性都是虚构的观念相容。[385]所以，《道德形而上学基础》关于确证尊严和道德律的案例最终依靠第三节的论证，而正如我们已经看到的，那个论证不成功。

理性的事实

在康德写作《实践理性批判》时，他已经明显放弃了《道德形而上学基础》第三节的策略。在《实践理性批判》中，他认为除了通过道德律的概念，没有其他路通向自由概念：

> 尽管自由实际上是道德律的存在基础，道德律则是自由的认识基础。因为假如道德律没有已经特别地在我们的理性中被思考，我们永远不应该认为自己有确证假设自由这样一个东西（即使它不是自我矛盾的）。但是如果没有自由，道德律就完全不会在我们自身中被遭遇。（Kant 1996a：4n）

如果慎思观点没有包含与道德律的“遭遇”，它就不要求自主性的预设。然而，当我们意识到道德的约束，我们承认一种不可能“被任何合理条件超过”或“独立于它们的”“规定基础”，而这“直接导向自由概念”（29—30）。

康德为这个观点提供了两个生动的例子。第一个例子是，某个人宣称受制于不可抗拒的性欲。康德这里的评论带有融贯论的特征：这样一个人当然能够控制他的性欲，只要他被威胁一旦被逮住就会被送上绞架（1996a：30）。然而，他能够在这个意义上控制他的性欲，

与他的行为完全被他当下最强的倾向或依赖于对象的欲求完全控制相容。它仅仅表明，在环境改变以后，另一个依赖于对象的欲求可以更强。并且他可能有某个这样的欲求，可能比如自我保存的欲求，它不仅仅超过他的性欲，而且超过包括任何对于激发真正道德行为必要的依赖于原则的欲求在内的所有欲求。

康德的第二个例子就是处理这个可能性。这里我们需要想象某个人，他的君主要求“他做伪证来指证君主想要在令人可信的借口之下消灭的一个高尚的人，否则他就会被立即处以绞刑”。康德写道，这个人是否将会做这种事情，“他可能不敢坦承”。但是，不论他是否会做这件事，他“必须毫不犹豫地承认，他是可能做的”。

> 因此，他判定他能够做某件事，因为他意识到他应该做，并认识到他自身之内的自由，如果没有道德律，这个自由对他而言仍然是不可知的。（1996a：30）

一旦他承认他应该拒绝服从君主的要求，即使付出绞刑的代价，他就不能融贯地认为他因为不可抗拒的自我保存的欲求而不可能拒绝服从。这个观点看起来可以从慎思（规范性的）实践判断的本质推出。如果他假定他自我保存的欲望是绝对无法抗拒的，他将据此在实践推理中被强迫得出结论，他应该另作选择——毕竟，他不能放弃他的生命。但是康德明显认为，没有人真正相信除了拒绝出卖那个高尚的人之外，在这种情况下有任何其他事情是他应该做的。当我们对自己诚实的时候，我们承认我们不应该屈服于一个腐败的独裁者而杀死一个诚实的人，即使可能付出死亡的代价。如果我们承认这点，那么我们也被迫假设，那是我们能够拒绝去做的事情。386

康德这里仅仅是得出了他认为已经包含在接受道德律约束性之内的逻辑结果。他说，对道德律的意识是“理性的事实”。

> 因为我们不能从先在的理性材料推出它，比如从自由的意识推出（因为这并没有在此之前给予我们），也因为它作为一个先验综合命题将它自身强加于我们。（1996a：31）

康德明显相信，只要他们对自己诚实，并且我们可以将例子解读为在这个想法之下提出的，他的读者们就会同意他的道德现象学。我们将自己代入例子中的人物，从那个视角模拟实践思考，并同意在那些环境下，要做的事情是拒绝腐败独裁者的要求，不让一个诚实的人死于我们手上。我们是否认为我们会那么做呢？当然我们希望如此，但是可惜，我们也知道米尔格朗实验的结果。但是我们必须接受我们能够那么做。

不过很明显，这些反思不能建立道德律的约束力，因为他们已经预设了我们接受那么做（虽然它们可能会激励一个愤世嫉俗者，他已经寻求过逃避他自己最坚信的事情）。但是，康德不再是在尝试提供一个积极的论证说明道德不是虚幻的。他是在应用罗尔斯称作“作为捍卫的哲学”的策略，以表明为什么我们一旦已经接受了道德律我们就不需要放弃这种接受。在某种意义上，这个策略与斯特劳森在《自由与怨恨》中的策略相像。意志不是自由的（或者自主的）这个可能性是否威胁到道德呢？如果我们在可以合理认为我们在道德上是受约束的之前，已经建立了作为一个前提的自主性，那么这可能是一个威胁。康德认为，我们已经开始接受道德要求和观念，包括道德律的约束力。一旦我们接受了它们，我们必须以慎思的不融贯为代价接受自主性。当然，如果某人能够表明，我们缺乏成为道德上有义务所预设的条件，那么我们就会陷入困难。

然而，即使我们不需要哲学的论证来说服我们自己道德律有至高无上的权威，我们仍然有哲学上的兴趣理解为什么如此。[387]正如我在下一章要开始表明的，我相信答案将在第二人称观点中找到。不过，作为这章的结论，让我提出一种方式，根据这种方式，我们实际上需

要第二人称视角来保障康德在《实践理性批判》中提出“理性事实”的使用。

紧接着我们已经讨论的那段话，康德提出了他所说的纯粹实践理性的根本法则：“我们要这样来行动，你的意志的行为原则能够总是同时在给出普遍法则时的一个原则成立。”（1996a：30）这在本质上与《道德形而上学基础》中绝对命令的更形式的版本是一样的：普遍法则公式（“仅仅根据你能同时意愿其成为普遍法则的原则行动”）和自然法则公式（“好像你的行动的原则会通过你的意志成为普遍自然法则那样行动”）（1996b：421）。但是我们应该问，为什么康德认为理性事实支持像纯粹实践理性根本法则这样的形式原则？在实践理性纯粹法则之后的“注释”中的推理本质上诉诸了意志的自主性：“意志被认为是独立于经验条件的，因此是纯粹意志，它被法则的单纯形式决定”。然后康德再一次说：“这个根本法则的意识可以被称作理性事实……因为它作为先验综合命题将它自身强加于我们。”（1996a：31）

但是，这个论断（由于我们应该做道德法则要求的事并拒绝君主的要求，我们能够这样拒绝）与康德理解的意志自主性或纯粹实践理性根本法则之间的关系究竟是怎么样的？自主性和纯粹实践理性根本法则之间的关系看起来足够清楚。但是“理性事实”的例子与自主性或纯粹实践理性根本法则的关系是怎样的？罗斯式的道义论直觉主义者能够轻易同意康德关于这个例子所说的，并从中概括出，不论一个人在道德上应该做什么，这些事情必须是她能够做的。但是为什么他应该由此推出纯粹实践理性根本法则？难道他不能否认像纯粹实践理性根本法则这样的原则构成了他接受的那些义务的基础，或者否认这样一个形式原则被要求用来解释为什么向君主屈服是错误的？难道他连纯粹实践理性根本法则都不能否认吗？

如果他同意康德关于这个例子所说的，并且同意“应当”蕴含“能够”，为什么他应该被从这里被引导向意志自主性？正如我们此前注意到的，道义论的直觉主义者否认自主性，因为他们认为行动（意愿的对象）能够是内在正当或错误的，并且法则由此推出。在康德关于

那个例子所说的话里，没有任何东西应该引导他们放弃这个立场。如果康德补充说，我们直接意识到作为先验综合原则的绝对命令，那么看起来他只是在道义论的直觉主义者的地盘上与之争论，他仅仅是在对道德义务是否能够被总结为一个单一原则提出异议。不论怎样，从“理性的事实”出发，没有明显的道路通向意志自主性或纯粹实践理性根本法则。[388]

理性事实：第二人称的解读

我相信，从康德提出的那个例子那样直观的例子出发，确实可以为纯粹实践理性根本法则和绝对命令构造出论证。然而，这样一个论证将会依赖于道德义务的第二人称方面：它与责任的概念关联。首先，回想一下在康德自己的讨论中起作用的“能够”的意义只是一个开放的慎思选项，即某种使得我们与之相关的能力和机会不预先排除是否做它的理智考量的东西。这就是为什么“应该”蕴含那种意义上的“能够”是如此明显为真的。“应该”具有推出慎思的规范性判断的意义：在我能够做的事情里，这是我应该做的。但是我们现在注意到，某个人能够在这个意义上做某件事这个事实，与她不知道她应该做这件事，她不能够知道，以及她缺乏实践推理的任何形式过程（包括像纯粹实践理性法则这样一个原则，而通过这个形式过程，她能够确定这是她应该做的事并规定她自己据此行动）完全相容。举例来说，罗斯主义的直觉主义者能够认为某个人（称她为“公民”）应该拒绝君主的要求，即使她不知道她应该这样做，不能够知道她应该这样做，并且没有像纯粹实践理性根本法则或绝对命令那样她可以由此发现这一点并规定自己这样做的推理过程。即便如此，罗斯主义者也可以赞同康德说，由于公民应该拒绝君主的要求，她就能够这样做。但是再一次，这并不蕴含任何关于绝对命令或自主性的东西。

公民有道德义务拒绝君主的要求，如果她不这么做就是错误的，以及因此那是她应该做的事情并由此是她能够做的，这些论断具有共同基础。然而，正如我在第五章论证过的，如果这是公民在道德上有义务做的事，那么这也是她有责任做的事；它是道德共同体（她是其中的一员）有权威要求她做的事。如果我们作为道德共同体的一员，

接受支持这些要求的第二人称规范，并在此基础上向公民提出这个命题，[389]我们不仅仅是在告诉她“在道德共同体中”事情是怎么样的，正如一个人类学家可能告诉某个人他自己不接受的道德观念一样。我们隐含地向公民提出要求，将它们作为权威性的要求提出，实际上，就好像公民承认道德义务时自己所做的那样。

我们通过“道德交谈”与公民相联系（Watson 1987：263—264）。此外，在这样做的时候，我们受制于沃森式“道德交谈限制”，即为了使传达要求、认定责任、谴责等等能够用我们自己的话来理解所必须满足的条件。（正如我已经用其他方式说过的，这些是我们尝试传达存在的第二人称理由的规范性恰当条件，因此也是我们的传达成功的恰当条件。）因此，虽然没有任何概念的压力认为，某人做某件事的好的和充分理由的存在，蕴含他知道或者甚至能够知道这一点（好像本来就是如此），但是的确看起来有概念上的要求谴责和认定公民为没有拒绝君主的要求而负责（如果她没能做到），我们预设了她必定已经处于知道她本来应该拒绝的位置，并且她本来能够按照相关的理由规定自己拒绝。

当我们认定人们的责任时，我们暗示了他们自身有责任按照他们应该的那样行动，不仅仅是在其他选项对他们开放或者他们没有在物理上被阻止的意义上，而且是在存在他们本来能够进行的推理过程的意义上，通过进行这种推理，他们原本可以认定自己负责，并且规定自己按照他们本应该做的那样行动。我们暗示了，他们本来可以决定，用伯纳德·威廉斯的话来说，按照“合理的慎思路线”来做（1981a）。[回想一下威廉斯（1995）自己论证，谴责预设了这点（威廉斯认为是不合法的）。]但是我们能够假设那些受制于道德义务的人必须可用的何种推理过程呢？康德的观点是，它必须是一种程序，它自身与首先使我们受制于道德义务的东西相联系，我们作为理性意志，并且因此它必须与意志的“形式”有某些联系。绝对命令和纯粹实践理性法则是康德关于必需的推理过程的计划，实际上，是道德推理必须采取的形式，如果它要将我们引导向我们能够被合理地认为有责任达到它这个结论。意志的自主性可以由此作为必然结果推出。但是我的观点是，为了理解认为公民在道德上有义务（有责任拒绝）

与认为必须有推理过程（绝对命令或纯粹实践理性法则，她本来可以通过这个推理过程确定她的义务并规定自己拒绝）之间的联系，我们必须集中于道德义务的第二人称特征。对这个康德式论断的第二人称解读是，（某种像）绝对命令推理是第二人称能力的一部分。

如果我们通过第二人称能力在认定彼此责任中的作用思考，我们可以得到本质上相同的结论。当我们认为彼此作为道德共同体成员有责任服从道德义务时，我们暗示了，我们每个人也能够认定自己负责。但是这要求我们通过任何人能够接受为作为相互负责的平等的共同体平等成员的合理要求来严格控制道德要求，并因此要求自己。在第十二章我将论证，绝对命令，特别是在目的王国公式（FRE）中，是这个直观观点的一种解读，也就是说，绝对命令是一种推理过程的公式，当我们认定彼此有责任服从道德要求时，它构成了我们所预设的第二人称能力。

这种方式推理中的根本，是我一直宣称的第二人称权威是人的尊严的核心方面：人们具有的（平等）权威，就其本身，向彼此提出主张和要求。意志自主性和形式慎思过程的必然性来自这个更根本的观念，而不是相反，它作为第二人称权威的可能性之必要条件，作为沟通第二人称关系的中介。只有当第二人称能力存在时，才存在第二人称权威。只有当我们能够假定自主性和某种像绝对命令的道德推理形式时，人们才能够被假定具有第二人称能力。只有当人们自己能够通过它们接受和规定自己时，人们才能够被认定有责任服从规范（普芬多夫观点）。但是，只有使保证要求的规范有效的东西是来自人们能够至少在原则上经历他们自己的推理并因此对自己提出相关要求的过程产生时，这才能被确保如此。

然而，被设想为平等的第二人称权威的人的尊严，如果是根本的道德观念，是什么使我们承认这个观念？为什么我们应该接受它自身不是一个虚幻的观念？我们现在具备了回答这些问题所需要的几乎所有材料。

第十章　尊严与第二人称：费希特主题的诸变化

一个人类存在者作为一个人格，也就是作为道德实践理性的主体……具有尊严……他由此从世界上的所有其他理性存在那里要求对自己的尊重……他能够从所有其他人类存在那里要求的那种尊重的对象，就是他的人格中的人道。

——伊曼努尔·康德，《美德理论的形而上学首要原则》

本章我将论证，确证我们作为人的尊严，关键在于理解，当我们说（就像康德在上述段落中那样）尊严是我们用来“从每个其他人类存在”那里“要求”或“主张”尊重的某种东西，这意味着什么。正如我们在第六章看到的，承认主张有效性的那种尊重是第二人称的，正如主张及提出主张的权威也是第二人称的。在那里我论证了，人的尊严是作为平等存在的第二人称立场。它是道德共同体（“目的王国”）的平等成员具有的地位，由此他们认定彼此有责任服从那些形成自由和理性人之间关系的强制规范。因此，当某个人尊重另一个人作为人的尊严时，她赋予他在他们的关系中的第二人称平等立场。

正如我们在第一章注意到的，尊严在某种程度上包含对待人们方式的可允许性约束——我们必须以某些方式对待人们，绝不能以某些方式对待人们（Kamm 1989，1992；Negal 1995）。但那只是尊严的一部分，因为有一些要求是没有任何人有立场要求我们去做的。[390]这种立场就是处于提出主张或“获取”尊重的位置带给我们的，即要求通过相互责任服从尊严要求的权威。

按照这种方式设想的尊严，包含了在道德共同体中的平等地位，这个共同体被理解为相互负责的自由和理性行动者之间的合作。[391]那么我们可以说，人的尊严是融合了以下三者的复杂整体：关于对待他人的行为的实质性强制规范，作为相互负责的平等个体中的一员要求

服从这些规范的立场，以及基于这个权威的有效要求。[392]（再次，我在第十二章将论证，特定的道德要求的内容能够在基于第二人称观点的契约论框架中得到阐明。本章试图表明，第二人称视角承诺了被设想为共享的基本第二人称权威的尊严。第十二章将论证，绝对命令的程序化版本能够建立在这个权威基础上，包括对目的王国公式的契约论解读。）

但是什么使我们承诺了这个立场？为什么我们应该假定，我们仅仅作为平等的人，就具有从彼此那里主张某些东西的权威？如果上一章的推理是正确的，那么即使道德律、人的尊严和意志自主性三者是彼此相互联系的，第一人称实践推理自身也没有任何东西要求我们接受它们中的任何一个。行动者可以在所有这些都是虚幻的观念这个假设之上（从朴素的第一人称观点）进行理智慎思。在本章，我将展示认为尊严和自主性（第二人称权威和能力）在第二人称立场中不可避免地被预设的理由，并且我开始表明（它的主要部分将在下一章被展示）第二人称实践思考的解释对于完全充分的实践理性解释是核心的。

然而，如果道德律在本质上与人的尊严相联系，并且如果尊严包含不可还原的第二人称立场，那么第二人称视角成为理解道德律约束力的关键，这就毫不奇怪了。没有任何传达各种第二人称理由的权威，可以还原为能够从第一或第三人称充分理解的价值命题或权利的规范性原则命题，因为没有任何这类东西自身包含主张或要求的不可还原的第二人称要素。[393]由此，如果人们有立场作为自由理性存在者向彼此提出主张，这必定是某种我们在第二人称视角之内要承诺的东西。此外，在我看来，正是以这种不可还原的第二人称方式作出的对人的平等尊严的承诺，带来了意志自主性和绝对命令的承诺，而非相反。

序曲：组装材料

因而，我们在这一章的目标是为这个论断构建一个论证，即人的尊严（设想为被分享的基本的第二人称权威）从第二人称观点不可避

免地被预设为传达第二人称理由的规范性恰当条件，因此意志自主性也是如此被预设的。我希望得出这个结论，即不论传达何种第二人称理由，必然将会使我们承诺这两个假设。目前为止，我们拥有很多这个论证所需要的材料，包括斯特劳森观点和普芬多夫观点。在这一节，我们会简要概述这些材料，以便我们在接下来的章节能够将它们与费希特关于第二人称传达的一般观点相结合，以形成一个具有说服力的论证。费希特认为，第二人称传达就其自身，总是假定通过行动者自己的自由选择引导行动者的意志。它试图通过将她作为自由和理性行动者的传达来向她提出主张。我们可以称之为第二人称传达的费希特分析。

那么，费希特观点就是，为了使按照这种分析的第二人称传达成功，必须有两个条件得到满足；因此有两个假设是以第二人称理由对某人进行传达的任何尝试都承诺要作出的。[394]第一个条件是，传达者和被传达者分享作为自由和理性存在者向彼此提出主张的平等权威。第二个条件是，他们分享根据植根于这个权威中的主张来行动的自由。按照我的解读，费希特观点是，所有第二人称传达都必须同时预设这个第二人称权威和第二人称能力。[395]实际上，我们应该这样理解“自由和理性”这个短语中的“自由”，它所指的就是具备第二人称能力。[396]那么，我们在这一章的目标实际上是为费希特观点构建一个论证。我相信这能够通过联合费希特分析与斯特劳森观点和普芬多夫观点而做到。

斯特劳森观点。认定某人负责总是传达了一个要求，并且对任何这种要求辩护的唯一方式是用第二人称理由，即从我们为了传达它必须占据的那个观点内部进行辩护。否则我们将会是在提出“错误种类的理由”。这为我们提供了四个可相互定义的、不可还原的第二人称观念的框架，我们已经鉴定出了它们：（1）可传达的要求，（2）传达它们的权威，（3）隐含在它们的传达中的第二人称理由，（4）对他人的责任。四个观念中的任何一个都隐含地包含其他三个观念，没有任何方式可以将它们中的任何一个的独特规范性还原为不从第二人

称观点就可以充分理解的规范和价值。

斯特劳森对道德责任提出了这些观点，但是没有任何东西限制这些观点在道德情形的应用。一个人只要提出了一个声称有效的论断或者任何种类的要求，她就假定开启了一段不可避免地包含所有这四个概念的第二人称关系。这个框架中的两个要素与本章的论证特别相关。一个要素是传达要求与责任之间的关联。传达一个要求总是试图开启一段关系，被传达者由此能够被假定负有服从要求的责任。（反过来，认定某人负责总是传达要求。）正如我们已经看到的，除非传达者和被传达者之间已经取得一个更一般的责任关系（他们在传达和承认要求时分别预设的关系），这样的尝试就不可能成功。这是斯特劳森观点的一个版本，我们把它称作卡德沃思观点，我们在卡德沃思对神学唯意志论的批判中看到这个观点，并且我在第八章结尾讨论吉尔伯特和斯坎伦时援引了这个观点。上帝不能通过特定的要求使我们具有义务，除非我们已经一般地对他负有责任，而且，除非我们已经具有第二人称权威来提出或拒绝合同，或者作出或接受承诺（正如我们中的一方在发出邀请或试图作出承诺，而另一方接受或拒绝时，我们所预设的那样），你和我就不可能达成协议一起散步，我们中的任何一个也不可能个别地作出承诺。

第二个要素是权威性要求总是会传达的特殊种类的行动理由，以及当我们传达任何要求时都会预设的按照这种理由行动的能力（第二人称能力）。第二人称理由是关注权威而不是关注后果或世界状态的。回想一下我们最初的例子，因为有人踩着你的脚，所以你感到疼痛。你在忍受疼痛，而那个人挪开他的脚可以解除你的痛苦，这个事实本身对于他而言，是挪开他的脚的一个行动者中立的、关注后果的、非第二人称的理由。这个人只是有特别好的机会创造更好的世界状态；对于他来说，要这么做的这个理由，其他能够造成这个状态的人在原则上也同样具有。然而，如果你向他传达让他挪开他的脚的要求（因为他首先没有权利踩你的脚），你试图提供给他的理由是关注权威的，而不是关注世界状态的；它是行动者相关的和第二人称的。在传达要求时，你不需要预设：因为解除你的疼痛是一个更好的状态，所以他有理由促使它发生。你要预设的是，你有权威要求他挪开

脚，因此他有理由这么做（不论他是否想要这么做或者是否认为这是一件特别好的事），并且他有责任这么做。

正如我们在上一章结尾看到的，当我们认为彼此具有道德责任时，我们预设了，我们每个人都能够服从道德要求，这不仅仅是在具有能力或机会服从这个较弱的意义上，而且也是在具有能力承认它们包含的特殊第二人称理由并根据这些理由（自由）行动这个较强的意义上。我们也看到，这要求我们预设，我们有能力按照完全根源于自由和理性行动者就其本身而言的第二人称权威，因此独立于“意志对象的任何特征”的理由行动。[397]因此，道德责任预设了意志自主性。我们所能负责的事情，只有那些我们能够认定自己负有责任的事情，后者是通过从作为众人之中的一个自由和理性行动者的视角，我们向自己提出道德要求而产生的。[398]

我认为费希特分析的一个结果是，这些预设不限于道德的例子；它们总是隐含在第二人称传达中。任何第二人称理由都是关注权威而非关注结果的，而任何第二人称传达都声称开启了一段责任关系，在这段关系中，双方作为理性和自由的存在对彼此负责（第二人称能力）。那么，费希特分析的一个结果实际上就是，第二人称传达，必须总是预设人的自主性和尊严。如果任何第二人称理由的传达是针对一个自由理性行动者的，那么服从的责任必定涉及被传达者按照理由自由地规定自己的能力，这些理由根源于传达者和被传达者必须被假定共同具有的第二人称能力和权威。[399]第二人称传达必须总是预设共享的第二人称权威和第二人称能力。

普芬多夫观点。我们的论证需要的第二个要素是普芬多夫观点，普芬多夫将它作为关于道德动机的论断提出。为了使上帝的命令产生义务，我们必须能够区分以下两个方面：一方面是，一个人出于对上帝惩罚的恐惧，或避免上帝惩罚的欲求而具有服从的动机；另一方面是，一个人出于对惩罚“公正地施加于他”的信念而获得动机（1934：91）。[400]只有当我们有能力接受他的权威，并根据这种接受自由地规

定我们自己时，我们才能真正具有服从上帝命令的义务。我们必须具有第二人称能力。

我们已经用这种方式阐明了这一点，即我们说，为了能够受制于一个义务，并且因此负有服从的责任，具有义务的行动者必须能够认定自己负有责任。为了做到这点，他必须能够将传达者的主张或要求不仅当作从外部施加的（即使从传达者的视角看来这种施加得到了辩护），而且要当作某种他作为被传达者，从他和他的传达者共享的观点出发，能够向自己合理要求的东西。他必须能够认为，不仅在他不服从时，其他人有理由对他提出非难，而且他会遭到谴责，他谴责自己也是有合理性保证的。

这可以说是从被传达者视角出发的普芬多夫观点。但是它有两个从传达者视角出发的必然结果。首先，尽管特殊权威可以包含被传达者对具有特殊权威的传达者的那些特殊形式的责任，但必须总是存在被预设的传达者和被传达者共同具有的认定责任的根本权威。任何特殊权威仍然都必须预设，被传达者的不服从将是谴责和其他反应态度的恰当对象，并且正如斯特劳森指出的，这些总是蕴含了具有第二人称能力的人们本身（道德共同体）的视角。为了使传达者认为被传达者将会因为不服从她的要求而受到谴责，她必须认为，不仅仅她（传达者）将有立场抱怨，而且她的被传达者值得被谴责，也就是说，被传达者将会被所有人恰当地谴责。[401]她必须认为，她的被传达者具有谴责他自己的基本权威，这与她谴责他的时候所具有的是同样的基本权威。

其次，普芬多夫从被传达者视角，对按照避免惩罚的欲求行动和按照第二人称理由行动的区分，引出了从传达者观点出发的一个补充的区分。第二人称理由的任何传达者都承诺了这两者的差别：一方面是，在提出有效要求或认定他有责任服从要求时，以“要求的”（指导的）方式与某个人联系；另一方面是，单纯强迫他服从，比如通过某种灾祸的威胁。责任这个观点的一部分就是，必须存在某种东西（称它为“惩罚”或“后果”），具有认定一个人责任的权威的人，能够要求这个人接受它，如果这个人没有做他有责任做的事。究竟会有什么样

恰当的后果，这是一个规范性问题，而不是一个概念性问题。理论上来讲，它可能仅仅是不得不成为反应态度的对象，不得不听取控诉，不得不认可责任或内疚，或者也许甚至是某种更弱的东西。但是这个概念必须包含的，是对某种后果的承担，也就是说，某种后果将会公正地“降临在”我们身上，因此接受这个后果将会帮助构成我们为我们做的事承担的责任。

因此，责任的观念要求这两者的区分：一方面是用作为认定他负责的一部分的一个惩罚来警告某个人的权威；另一方面是在缺乏权威时不合法地以同样的恶作为威胁，也就是强迫。由此可以推出，传达要求或用一个声称有效的惩罚提出警告的人，她预设了，尽管她可能因为她的权威而以这种指导式的或“要求”的方式对待他人，但如果她没有相关权威，她就不能合法地这么做。在缺少那个权威时，本来有效的惩罚的警告就变成强迫，而这将会侵犯被传达者的权威。实际上，如果没有相关权威，甚至通过提出要求指导行动者意志的企图首先也会变成强迫。[402]因此，她承诺了这个观点，我们需要第二人称权威，来为指导另一个自由理性行动者的意志提供正确种类的辩护（第二人称理由）。

我们能够在谴责的现象本身中发现这点。反应态度向它们的对象施加了一种指令性的压力。因此，我们自然会怨恨，我们变成我们认为没有保证的怨恨的对象。但是谴责不是纯粹和单纯的影响。谴责声称是在第二人称上有保证的影响形式，也就是，声称通过它的对象能够接受（因为它最终来源于他自己拥有的同一个权威），并且他为了成为一个负责任的行动者必须要接受的那个权威而得到辩护。当我们谴责某个人时，我们“将他看作道德共同体的一个成员；只不过是作为一个违背了共同体要求的成员”（Strawson 1968：93）。所以在谴责他时，我们认可他的权威，并隐含地承认，如果我们的谴责没有充分的第二人称基础，那么我们的指令性影响就是不合法的；它将会侵犯他的权威。

普芬多夫观点映照了我们对康德的“理性事实”的例子的第二人称特征分析。在我们第九章的例子里，一个公民必须在服从不出卖一个

诚实的人（与一个独裁者合谋）的义务与保住自己的性命之间作出选择。康德的观点在某种程度上是，我们认识到，我们能够按照道德上应当的去做，尽管我们的恐惧和自我保存的欲望与此相反。我已经论证了，如果我们注意到道德责任的预设，我们将不仅同意，服从道德义务在慎思上总是对我们开放的，而且会同意，我们能够由于我们具有义务这个原因而像具有义务一样行动。这使得我们承诺了普芬多夫关于通过对某种可怕后果的恐惧获得动机和通过我们对道德义务的接受（用我们的话来说，就是通过接受道德共同体要求服从的权威，通过从同一个视角以第二人称方式对我们自己提出要求）获得动机之间的区别。

普芬多夫观点和对“理性事实”的这个第二人称分析都得到了发展，像斯特劳森观点一样，特别是关于道德义务和责任。但是费希特分析的一个教益是，只要当我们传达要求和假设认定彼此负责的权威时，我们就使自己承诺了普芬多夫区分的被传达者版本和传达者版本。我们预设了通过对善或恶的欲望获得动机和通过接受相关第二人称理由（因此向自己提出相关要求）之间的区别。我们也使自己承诺了，用相关第二人称权威引导他人意志的合法尝试，和非法地将我们的意志强加于他因而侵犯了他作为自由和理性人的权威之间的区别。

费希特分析：第二人称传达和自由实践理性

我们现在可以开始通过首先尝试理解费希特分析，来发展出对费希特观点的论证。费希特将所有第二人称传达称作“传唤”（Aufforderung）。他论证了，提出或认可传唤，使得传达者和被传达者同样承认了他所说的“权利原则”：“我必须在所有情况下将外在于我的自由存在者承认为自由存在者，也就是说，我必须通过他的自由的可能性概念限制我的自由。”（2000：49）[403]因此，关于权利的考虑就是那些根源于你我作为自由理性存在者具有的共同权威之上的第二人称理由。费希特也论证了，任何传唤都预设了传达者和被传达者根据这些理由行动的自由。按照我的解读，他的论断是说，任何传唤都使双方承认了权利原则，以及传达者和被传达者根据它所编码的第二人称理由行动的自由。

我应该强调，我将费希特的论断和论证扩展到了他自己没有或者不会涉及的地方。[404]因为一些我在此无法充分讨论的理由，费希特区分了道德义务和权利，他将可强制执行的权利约束理解为“技术性的”或“实践性的”，也就是理解为行动者们只有因为他们的目标是在一起生活才会承诺的假设性要求。[405]然而我相信，费希特的观念支持（实际上，它们要求）一个更强的命题，即第二人称传达总是预设根源于人的尊严（第二人称权威）和意志自主性（第二人称能力）的绝对要求。

费希特将他对第二人称传达的分析与他对理论理性和实践理性各自包含的那种自由的根本区分联结起来。当你和我进行关于要相信什么的推理时，我们的目标是构造一个共同世界的表象，“将对象……表象为”他们“不受我们影响”的样子（2000：19）。在理论推理中，我们的视角是世界在我们各自看来所是的方式。[406]因此，如果你有理由认为，我对事物的观点是错误的或歪曲的，你可以在形成你自己的信念时不信任我的信念，而将它们当作仅仅是表相。

然而，从第二人称观点来看，我们看不到任何类似的东西对于实践理性也成立（尽管朴素的第一人称慎思与之相反）。当你和我对彼此的意志提出主张时，我们认为自己有根据理由行动的自由，这些理由不是基于不同后果或世界可能状态的独立价值排序，而是基于我们对彼此的权威。因此，我们相应的实践视角不单纯是关于某种独立的东西的观点，当它们对这个东西的反映比较糟糕时就可以被贬低。费希特的观点是，它们是这样的视角，我们从这些视角出发引导我们作为自由和理性行动者的生活，并且以尊重这个地位的方式彼此联系。当我们以第二人称方式向彼此提出主张时，我们承认了理由的一个来源和一种自由（第二人称权威和第二人称能力），它们使得实践理性在根本上不同于理论理性。

因此，与康德一样，费希特承诺了，实践理性体现的自由超越了理论理性（或朴素的第一人称实践理性）中预设的任何种类的自由，不论是积极的自由还是消极的自由。费希特论述道，能动性自身包含了将自己“假定”为一个行动者，而一个行动者不能“在不将自由效力归

于自己时对自己作出假定”（2000：4，18）。然而，费希特强调，我们在实践理性中假设的“自由效力”不同于我们在合理性表象或“直观世界”中必须预设的任何自由效力。任何这种表象“在它的内容方面都是受约束的和受限制的”。[407]信念就其本质而言，目标是将世界表象为实际所是的样子。相反，在行动者的自我假定中包含的活动，是“与这种表象活动相反的”，并且“在它的内容方面是自由的”（19）。用我们在上一章发展出的术语来说，它包含的自由，超越了一个朴素的行动者必须假设的任何自由。

但是，与康德一样，对于费希特而言，实践自由也不单纯是设置目的的能力。[408]（回想一下，对于康德而言，它也包括自主性。）费希特的确说，“在自由概念中首先和最初包含的，只不过是通过绝对自发性构建我们的可能效力概念或一个目的概念的能力。”（9）自由能动性所包含的超越设置目的的能力（形式自由）的东西，是我们自己的自由能动性的“假定”。正如我们在下一节将看到的，费希特也认为，我们从第二人称观点假定我们自己为自由行动者。

对于费希特而言，正是第二人称介入使得我们意识到我们具有的一种自由，它在根本上不同于理论推理或者从朴素的第一人称观点进行的实践推理中包含的任何自由。费希特相信，第二人称介入使传达者和被传达者同样通过“权利原则”限制他们的“外部自由”。[409]在这样做时，每个人都“通过内部自由限制他自己的外部自由”（2000：10）。“内部自由”因此必须包含第二人称能力。当传达者和被传达者接受彼此的权威并向自己施加要求（权利原则）时——这些要求是每一方都会从他们作为理性和自由行动者分享的观点出发向双方提出的（第二人称能力），他们自由地限制了他们的外部自由。因此，按照我的解读，费希特式的“内部自由”（第二人称能力）是康德的意志自主性的在形式上的类似物。

费希特的分析：假定能动性和第二人称理由

但是，为什么费希特要假设我们从第二人称观点“假定”了自己是自由行动者？从第一人称视角，能动性是“作为背景的”，不属于行动

者“慎思领地”的一部分。[410]慎思行动者的注意力焦点是她所面临的诸多选择及其支持理由。因此，除非那些理由是一种特殊的关注能动性的理由，比如第二人称理由，否则它就不是关于自己的能动性的（Pettit and Smith 1990；Regan 2003a，2003b）。再次考察一下，一个行动者占据朴素的第一人称观点，基于她的偏好、欲求或者对可能后果的摩尔式评价进行慎思。她将可能状态或后果看作或多或少值得欲求的（值得使之产生），将可能的行动看作或多或少可能实现它们的。她关于她自己的能动性的慎思是工具性的和透明的——它通过她的意志看到她能够取得的有价值后果。[411]

然而，当我们按照从一个理性行动者对另一个理性行动者的“要求它决定运用它的效力”的“传唤”进行第二人称慎思时，[412]我们被要求假定传达者和被传达者同样的自由能动性，作为我们推理的一部分（Fichte 2000：31）。尽管能动性毫无疑问可能在任何慎思的背景中都被假设了，但只有从第二人称观点出发，传达者的自由能动性（和被传达者的自由能动性）才能被假定，也就是作为前提被带入他们的推理中。并且在这种情况下，传达者和被传达者同样必须也假定，他们都有能力按照第二人称理由行动，都在第二人称上具有能力。

传唤是对某个作为自由行动者（包括作为具有第二人称能力）的人提出的，所以在被传唤者意识到它时，她也意识到她自己是作为自由行动者被看待的。然而，如果只是到此为止，这可能与一个观察者的意识并无不同。某人将自己看作自由行动者，这不过是事物在世界中所是的方式的另一个侧面，或者是可能变得更好或更坏的事物因果次序的一部分。导致差异的是，传唤以第二人称方式传达给我们；她与答复请求一并出现。在接受传唤时，甚至是在公开考虑是否要接受它时，每个人都与其他与她作为自由行动者相联系的人发生联系。我们在第二人称关系中慎思，在这个关系中每个人都对等地将他人承认为一个“你”，而我们反过来对于她也是一个“你”。理智的第二人称慎思思想的预设，要求我们按照这个假设或前提慎思，即我们和他人都是具有第二人称能力的行动者。通过以第二人称方式回应一个传唤，“主体就以这种方式行动，使得它自己作为自由行动者的概念与

外在于它的理性存在的概念成为被相互规定的和条件性的。”（Fichte 2000：40）这为我们提供了一个关于我们自己的能动性的实践视角，这个视角不能还原为我们可能具有的我们自己作为一个因果序列的一部分的任何意识。我们在我们自己的慎思之中，同时将自己和他人“假定”为自由和理性行动者（9）。

通过第二人称理由，我们可以获得对费希特观念最明晰的解读。传唤是向某个自由和理性（具有第二人称能力）的行动者传达第二人称理由的尝试。只有通过传达一个第二人称理由，一个行动者才能试图通过他人的自由选择指导他人的意志。“理性存在者的活动绝不是以结果被原因必然决定的方式被传唤必然决定的；相反，理性存在者是根据传唤规定自己的。”（2000：35）传唤试图为另一个行动者提供（第二人称理由），通过这些理由，她能够自由地规定自己，而且它是通过将他人作为理性和自由的来传达理由的。[413]这是费希特对第二人称传达的分析。

如果一个人试图为另一个人提供一些不是第二人称的理由，那么这就不涉及任何当前意义上的第二人称传达；没有提出对他人的意志的主张，并且只有认知的权威被预设了。在指出行动的非第二人称理由时，建议者的目标不是指导接受建议者的意志本身：“我不是告诉（要求、请求等等）你做任何事情。我只是提供建议给你。”[414]建议提出的主张不是针对接受建议者的意志或行为，而是针对她关于她有理由做什么的信念。建议者传唤被建议者，不是要她以某种方式行动，而是要她相信某些考量是她行动的理由。因此建议者不是直接将被建议者作为行动者，而是作为实践理由的认知者进行传达。

然而，如果我们提出一个请求、命令或要求，比如说，如果你要某人将他的脚从你的脚上挪开，那么你就将你的被传达者作为一个行动者来传达，这个行动者能够自由地规定他自己按照你传达的理由行动。如果他接受你的传达（如果你们都知道他已经听到了，他就不可能避免接受它），那么他就回应了一个对等的传达（作为某个与你一样具有立场和能力传达，并按照第二人称理由行动的人）。甚至一个单纯的请求，也在可能位于它背后的非第二人称理由之外，传达一个

第二人称理由，因为它预设了提出请求的规范性立场。

费希特观点：权利原则和平等尊严

费希特最特别考虑的那种例子是，一个要求被传达给某个单纯作为其他人中一员的自由和理性行动者，也就是平等的人。因此，请求或要求另一个人将他的脚从你的脚上挪开，这可以最自然地被表现和解读为，它基于一个被假定存在于自由和理性人自身之间的规范性关系。在将你的请求解读为这样一个（第二人称）理由的传达时，你的被传达者必须预设，你是单纯作为一个具有第二人称能力的理性人在主张一个第二人称权威，而你必须假定他也具有这个地位。

现在我们考察费希特的这个论断，即第二人称承认使双方承诺了权利原则。然而，作为平等个体的对等承认应该导向这个结论，这看起来可能是不奇怪的，因为它似乎已经首先被包含在形成这种相互尊重的前提中了。但是，预设传达者高于被传达者的不平等、不对等的尊严的传达又是怎样的？按照费希特的分析，甚至第二人称传达的等级制形式，在根本上也是针对作为自由和理性行动者的另一个人的，因为它们传达了被传达者能够用来自由地“规定（他自己）”（2000：35）的（第二人称）理由，而只有当被传达者能够接受被传达者（单纯作为自由和理性人）预设的权威时，这才是可能的。因此，甚至是一个被假定为基于不对等的、等级制的权威的要求，它的传达者也必须假设，作为这个要求基础的权威，是被传达者能够自由和理性地接受的。否则，我们就没有费希特式的第二人称传达的例子，而只有按照某种其他“剥夺（他的）自由行动能力”的方式影响或导致服从的尝试（41）。

此外，在假设被传达者有责任服从一个要求时，传达者承诺了一些其他假设，它们蕴含了从第二人称能力得出的第二人称权威。首先，只有她假设了他能够认定自己负责，传达者才能够可理解地认定一个被传达者服从的责任。但是，只有被传达者能够谴责自己的不服从，也就是，只有他能够从他接受传达者权威的同一个视角，即自由和理性行动者的视角，对自己提出命令，他才能够这么做。其次，为

了认定被传达者负责，传达者必须假设被传达者在没有服从要求时应该受到谴责。因此传达者也必须预设，她自己谴责被传达者不服从的权威最终来自同一个观点。她必须认为，如果被传达者在没有合理借口时不服从，他就一定要受到谴责，也就是从传达者和被传达者作为自由和理性人共享的视角出发应该受到谴责。第三，在假设一个被传达者有责任服从要求时，传达者必须预设，她有权威与被传达者以“要求的”方式相联系，而如果她没有这个权威，这样做就是不合法的。

这些假设中的每一个，都使传达者承诺了一个来自第二人称能力的第二人称权威。前两点阐明了斯特劳森的这个观点：像谴责这样的反应态度，总是包含相互责任的特质，因为它们总是从某个作为具有第二人称能力的人（道德共同体的成员）的视角，被传达给另一个作为具有第二人称能力的人（因此是一个平等成员）（Strawson 1968：93）。因而他们最终从这个视角，推出他们传达隐含要求的权威。第三个假设明确了一个已经隐含在前两个假设中的观点，即认定责任的权威蕴含了合法地以“要求的”方式与某个人发生联系，和缺乏相关权威时，不合法地以相同方式与某个人发生联系的区别，前者不论是怎样指令性的，都不等同于强迫，因为它们得到了第二人称理由（按照假定，被传达者可以自己自由地接受这些理由，并且认定自己负责将会要求他接受这些理由）的保证，而后者将会是强迫，并且因此是对被传达者作为自由和理性人的权威的非法侵犯。

举例来说，考察一下在一系列军事命令中，上级对下级下达的指令。如果一个中士命令一个士兵做十个俯卧撑，她就向他传达了一个理由，它预设了她下达指令的权威和士兵服从命令的义务。目前为止，唯一相关的规范性预设是不平等的权威；中士有立场向士兵下达命令，而士兵没有立场向中士下达命令。但是一个命令并不是简单地指向一个位于规范性空间的理由；它声称以第二人称方式传达了这个理由，因此认为被传达者有责任服从。作为第二人称传达，一个命令预设了它的被传达者能够通过接受它传达的理由和作为这些理由基础的权威，自由地规定他自己，并认定他自己负有服从这个命令的责任。任何第二人称传达都要求对它预设的权威的对等承认（在这个例

子里是中士的权威）。它试图通过被传达者自己对权威的自由接受来引导被传达者的意志。

这为预设的权威和作为结果的第二人称理由设置了更高标准，因为它要求权威是被传达者能够作为自由和理性人接受的。这是当我们将费希特分析与普芬多夫观点结合时，可以从被传达者的视角推出的。在被传达者（士兵）因为逃避某种恶的欲望而服从命令，与他因为他自由地接受传达者的（第二人称）权威并因此接受被传达的第二人称理由而服从之间，必须存在一个区分。所以，虽然中士当然不是仅仅将她的命令传达给一个理性人，而且是传达给那个士兵，但是在一个重要的意义上，她的被传达者必须被设想为偶然成为一名士兵的一个人。第二人称传达，总是传达给一个自由和理性的行动者的。这就是为什么，一个命令能够构成一个传唤，接受这个传唤，要求被传达者将他自己和他的可能的上级都假定为自由和理性的行动者。因此，在预设士兵能够接受她的权威时，中士不能单纯地假设，他作为一名士兵能够被期望接受它。关于实际地占据那个角色，没有任何东西与是否接受定义这个角色的规范和权威关系相关。相反，中士必须预设，士兵能够接受她作为一个人[也就是从他们作为自由和理性人共同分享的（第二人称）观点出发]主张的权威，并且必须预设，他作为一个人，能够接受她在他扮演士兵角色的假设情形下，试图施加给他的具体规范性要求。

在假设士兵有责任服从命令时，中士承诺了认为如果士兵不服从而且没有充分的辩解理由，他就会受到正当的谴责。但是，像谴责这样的反应态度，从他们预设他们的被传达者能够分享的视角出发，传达了要求。所以，虽然中士假设她有特殊的权威认定士兵有责任，这首先与她下达命令的特殊权威相伴随，但是任何这种特殊授权的立场，必须最终基于她必须假设士兵与她分享的一个权威（为了认定他自己负责）。否则，以惩罚作为威胁将会给他一个错误种类的服从理由，即使他不能抱怨这种惩罚。不论他是否可以逃避惩罚，这个理由将不是做俯卧撑的第二人称理由，而接受第二人称理由是认定他自己负责任的一部分。

最后，因此以这种方式向作为自由和理性人的士兵提出主张，中士必须也预设这二者的区分：一方面是以尊重他作为自由和理性人的权威的方式，向士兵的意志提出一个合法主张；另一方面是以某种“剥夺（他的）自由行动能力”（Fichte 2000：41）的方式，通过单纯将她的意志强加于他，也就是通过强迫非法地引导他的意志的企图。因此，不论是怎样等级制的，任何第二人称理由的传达也隐含地预设了作为自由和理性人的共同第二人称权威。这是通过费希特分析，从传达者视角，被投射进入一般第二人称框架的普芬多夫观点。

举例来说，假设中士相信，如果士兵不服从，那么她将有资格拘禁他。在发现她认为不服从的最初迹象时，她提醒士兵这个事实；她用她在认定他有责任时将会被授权应用的惩罚警告他。在这样做时，她必然地预设了这两者的区别：一方面是这个惩罚得到辩护的威胁——她必须假设这与被传达者通过由她的命令提供的第二人称理由自由地规定他自己相一致；另一方面是仅仅通过构成惩罚的同一个不受欢迎的选择的威胁，即缺乏相关权威，试图以未得到辩护的方式规定他采取同样的行动。用哈特的术语来说，她必须预设通过命令使士兵具有义务与通过强迫非法地迫使他之间的区别（1961：6—8）。她必须假设，虽然士兵要服从她的命令，但是如果她缺乏必需的权威（和其他同等的东西），而试图通过威胁同一种恶来引导他的意志，这仍然是对他的规范性立场的侵犯。这使她承诺了他作为自由和理性行动者的权威的预设。

与此类似，从被传达者的视角出发，如果士兵有责任服从，而且被中士拘禁是在第二人称上得到辩护的认定他有负责的方式，那么士兵必须接受为了规避惩罚（不论这个惩罚是否得到辩护）而服从命令的理由与服从中士通过对他下达命令而试图给予他的理由之间的区别。认定他自己负责，这样要求他接受后一种理由并据此行动。此外，如果他没有服从，那么接受惩罚不单纯是默认某种他应得的东西；这也是认定他负责的一种方式，只有从他和他的中士作为自由和理性人分享的观点出发，他才能做到这点。所以中士和士兵都承诺了承认他们的共同第二人称能力和第二人称权威。

现在我们讨论到了费希特的这个论断，即理性行动者之间的对等承认使双方都承诺了权利原则："我必须在所有情况下都将外在于我的自由存在者承认为自由存在者，也就是说，我必须通过他的自由可能性概念限制我的自由。"（2000：49）按照这个抽象形式，权利原则已经隐含在我们详细讨论过的思想线索中了。如果这一节的论证到目前为止都是正确的，那么第二人称介入总是使双方预设了，他们的关系是由他们作为理性人的共同立场恰当支配的，更具体地说，预设了每一方将寻求只按照与对方作为自由和理性人的自我决定相容并且不削弱他的自我决定的方式来"规定"对方。费希特得出进一步的结果说，这要求对"自由领域"的承认，个体在这个领域中具有按照他们的意愿做事的可强制权利，其他人禁止干涉（10，40—41，44）。如果任何合法干涉必须能够通过他们自己作为理性人能够接受的第二人称理由向其他人辩护，那么这将会划出一片领域，在其中个体具有不被干涉的可强制的主张。415

反驳：奴隶制

在下一节即最后一节，我将上一节中以非形式的方式阐述的对费希特观点的论证进行系统表述。不过，首先我想考察一个对我目前为止已经勾划的思想线索的似乎明显的反驳。

想一下我们熟悉的服从和支配（明显采取第二人称形式）的例子，第二人称传达必须预设任何与共享的尊严哪怕有些微相像的东西，这看起来都是相当令人难以置信的。当然，那个论证证明了太多东西。比如，我们说奴隶制是不道德的，这是一回事；而我们说奴隶制包含概念的混淆或者某种实用上的矛盾，这是另一回事。当然，某些东西必定是错误的，任何论证都会要求我们得出这样的结论。

不过，不论是为费希特代言，还是以我自己的身份，我所说的话中没有任何部分蕴含如下观点，即奴隶制或类似实践必然是概念上混淆的或实用上矛盾的。我所说的话确实暗示了，奴隶主向奴隶传达要求或命令，作为意图成为第二人称传达，的确预设了奴隶主和奴隶分享作为自由和理性人的共同规范性立场。与服从或征服不同，任何第

二人称传达就其本质都寻求对等承认。然而，为了避免对这一点的误解，有几点观察是必要的，所以稍微细致考察一下奴隶制的例子将会有帮助。416

第一点是，我不是说奴隶主必须实际上接受，他们的奴隶具有任何方面的平等立场。首先，即使奴隶主意图以第二人称方式向奴隶进行传达，他的传达也可能是不真实的或不真诚的。这就像奥斯丁称作“滥用”的那种对语言行为恰当条件的违背（1964：18）。即使奴隶主意图传达一个纯粹的第二人称理由给奴隶，我最多宣称的是，如果奴隶主不接受奴隶具有作为平等的自由和理性人的规范性地位，那么他就是在以“滥用”的方式向奴隶进行传达。他的信念与奴隶被奴隶主的传达给予的期望的主张相冲突，并且与为了使任何第二人称理由被成功传达，因而使任何更具体的这种理由被传达给奴隶而必须为真的东西相反。（再一次，我在这个例子里的论断，与在其他例子里一样，关注的是为了使理由实际存在和被成功给予的“规范性恰当条件”，而不是使语言行为成为一个命令的习俗的、奥斯丁式的条件。前者预设了法理上的权威，而后者只是预设事实上的权威。）

其次，奴隶主对待奴隶的方式可能甚至并不声称成为我们的意义上的第二人称传达。他可能只是在试图以某种方式强迫奴隶屈服或服从，这些方式并不声称传达第二人称理由。可以肯定的是，最有趣和最令人困扰的支配的例子包含了第二人称的痕迹或影像，比如对奴隶主使奴隶屈服的权力的屈辱性的相互认可。417但是甚至在这里，如果没有任何东西声称成为我们已经关注的那种真正的第二人称传达，那么论证就完全不能应用于此。不过，正如我在第六章指出的，甚至像斯大林这样的独裁者也很少公然拒绝第二人称观点。相反，他们一般是为了他们自己的目的而操纵它。

再次，即使第二人称传达的条款使一个向他的奴隶传达主张的主人承诺了他们的第二人称权威的预设，这并不意味着他事实上预设了这点。

第二点是，我也不是在说，如果奴隶主向整个世界宣称，他具有

对他的奴隶的权威，这就要求他承认他的奴隶的尊严。在这个情形下，他不是向他的奴隶，而是向其他人传达他的主张；并且，虽然我的论证将会要求我们得出结论，认为他必须预设他们的尊严，但它并不蕴含他必须预设他的奴隶的权威。他可以是在单纯宣称他的奴隶是他的财产，就像他的牛一样，他因此在一定限度内具有按照他的意志对待他们的权利，这是他的被传达者必须接受的主张。这样一个主张，很清楚不会使他承诺他的奴隶作为人的尊严，正如他不会由此承诺关于他的牛的任何尊严这种说法一样。我的论断是，如果他意图向他的奴隶传达一个基于这个主张的第二人称理由，那么这个第二人称传达将会使他承诺，他和他们仅仅作为自由和理性人分享平等（第二人称）立场的预设。[418]

第三点是，即使这是真的，我们仍然不能推出，任何声称对奴隶作为奴隶——也就是作为具有（正如我们相信的）与自由和理性人不相容的规范性地位——的第二人称传达，必定是概念上混淆的或者实用上自我矛盾的。实际上，我们不能由此推出，它必定是缺乏支持的或错误的。毕竟，有很多形式的不平等尊严，我们相信它们与理性人本身的平等尊严是完全一致的。想象一支民兵部队的中士，这支部队是一个充分正义的社会中的平等成员完全出于防御目的而组建的。在对一名士兵提出要求时，中士传达了一个基于上级权威关系的第二人称理由，关于这个权威，他能够相当合理地期望士兵从众人中的一个自由和平等人的视角出发接受和被指导。

当然，现在我们可以相信，非自愿的奴役的一个条件不能在任何情况下被理性地同意，但是某个人当然有可能相信相反的东西。比如，一个人可以没有任何明显不融贯地相信，这样一个实践能够在战斗中战败的部队被囚禁的士兵的例子中得到辩护。的确，内战前的一个南方奴隶主似乎有可能融贯地相信，他的奴隶能够被合理地期望同意他对于他的权威的主张，不论这个信念是多么错误的或未得到辩护的。毕竟，他可以认为，他根据能够从自由和平等的视角得到所有人合理赞同的程序，正当地获得了奴隶。他已经购买了他们的“合同”，这类似于棒球职业大联盟的“保留条款”被废除之前，那些棒球队所采取的那种方式。（不管奴隶首先并没有同意对他们的奴役。）这在我

们看来是荒谬的，因为看起来很明显，这些声称的规范性关系，完全不能从众人中的一个自由和理性人的视角得到合理赞同。但是，如果某个人相信不同的东西，她可以认为，奴隶主的第二人称传达隐含预设的平等尊严，有可能与奴隶主会明确主张的上级的权威相一致，后者类似于正义社会中的中士能够明确主张的命令士兵的权威，在那里她必须隐含地预设，那个士兵具有她具有的同一种作为自由和平等理性人的尊严。

由此，本章的论证将会蕴含：像奴隶制这样的实践是不可能的、必然概念上混淆的或者实践上自我矛盾的，这个论断并不构成对这个论证的反驳。那个论证没有这些后果或预设。[419]事实上，我这里甚至不是在宣称奴隶制是不道德的。虽然我当然同意那个实质的规范性论点，但我在本章的论证并不依赖于它。再一次，我的论证只是，任何第二人称传达，包括任何从主人到奴隶的传达，都承诺了传达者和被传达者分享作为自由和理性人的平等规范性立场的预设。

论证的系统表述

我们现在能够更形式化地阐述这个论证，要始终记住的是，它的前提全都是关于第二人称传达本身的。

一、传达第二人称理由总是预设了，被传达者能够自由合理地通过被传达的理由规定自己。这可以直接从费希特分析推出。传达任何种类的第二人称理由，就是通过行动者自己的自由的自我规定的选择来引导她的意志。这就是为什么提出和接受任何第二人称传唤都要求传达者和被传达者在他们都是自由和理性的假设之上进行慎思。双方都必须假设，他们都有能力按照相关的第二人称理由规定他们自己。

二、传达第二人称要求或主张，总是预设了被传达者有服从的责任。某种类型的责任嵌入了要求或主张的观念，反之亦然（斯特劳森观点）。有效主张或要求的概念、第二人称理由的概念和责任的概念，全都分享提出主张或要求的权威这个不可还原的观念。如果A有立场从B那里要求某种行为，那么B不仅因此有理由做A所要求的事；

B也有责任，包括对A的责任，如果B不自由地服从，A就可以以某种方式认为B负有责任。具体使用哪种方式，将会随着不同的例子改变。B可能只有责任为她的不服从提供某种说明，也就是向A辩护她自己。或者各种各样的反应态度，或者甚至法律的强制惩罚可以是恰当的。但是不论怎样，A向B提出一个有效要求这个观念的一个部分是，A有权威以“要求”的方式与B相联系，这种方式（1）B可能不想要或不会选择，（2）A因此具有辩护，不论B是否想要或是否选择，并且（3）A没有相关权威就不会具有辩护。

三、传达第二人称理由总是预设了，被传达者能够合理接受这些理由（已经作为它们基础的权威关系）。因此，尽管第二人称理由经常被传达给某个处于某种更具体的规范性关系中的人，被传达者可以更恰当地被设想为一个正好位于规范性关系中的人。第二人称辩护因此最终总是向另一个作为自由和理性的人的辩护。这里有两个要点。第一点来自第一个前提，即第二人称传达预设了被传达者能够合理接受被传达的理由，以及作为它们基础的权威关系。行动者按照一个理由，能够自由和理性地规定自己的唯一方式，是接受这个理由并据此行动。行动者能够接受第二人称理由的唯一方式，是接受作为它的基础的权威关系。

第二点是，传达者必须也预设，被传达者作为自由和理性人，能够被期望接受这些东西，因此也预设，虽然第二人称理由经常导致更具体的规范性关系，那个理由可以更恰当地被设想为，被传达给了一个正好位于声称的规范性关系中的人。中士预设她传达的士兵实际接受她的权威，这是不够的。除非他合理地接受它，否则这个士兵就不能通过中士意图提供给他的理由，自由和理性地规定他自己。他自己是一名士兵，或者他实际上接受中士对他的权威，这与他是否合理地接受这个地位是无关的。相反，这取决于他作为一个理性人，是否应该接受这个一般的规范性关系，并且因此接受中士的权威，如果他处于士兵的地位。

重要的是，第三个前提特别关注的是第二人称理由。不论实践理性是否一般地受制于任何理性接受或动机的测试，[420]都存在特殊的理

由认为，第二人称理由必须归于第二人称传达和责任之间的关系。我们此前已经注意到加里·沃森的这个观点，即认定某人在道德上负责，包含了这些作为“道德传达”的限制的预设（1987：264—265）。但是费希特分析表明，道德传达和一般的第二人称传达之间在这方面没有相关的区别。任何第二人称传达，都意图开启一段被传达者对传达者负责的关系。费希特分析的教益在于，第二人称理由总是最终被传达给作为自由和理性人的行动者。所以，只有传达者能够预设，她的被传达者能够合理接受理由，并在他自己的慎思中按照理由规定他自己，传达者才能够可理解地认定被传达者有责任按照第二人称传达的指导行动。因此，即使第二人称理由经常产生更具体的规范性关系，它们总是最终被传达给一个正好处于那个具体的声称的规范性关系中的人。具体关系是否实际上对于被传达者是规范性的，它是否是一个他真正有责任服从其具体化形式的关系，这些取决于他是否能够作为理性人，也就是从他和他的被传达者作为自由和理性人分享的视角出发，接受这个关系。

当我们传达第二人称理由，并认为被传达者有责任服从时，我们承诺了这个预设，即当他们不服从而又缺乏辩解理由时，他们就是反应态度的恰当对象，因此是值得谴责的。但是，甚至当反应态度涉及某个特定的人的视角时（比如在怨恨中受伤害一方的视角，或者在内疚中做错事的人的视角），它们也总是涉及任何具有第二人称能力的人的被一般化的或不偏不倚的视角。具体说来，谴责不是像从某个具体观点被感受到的；相反，它隐含地传达了像是来自任何自由和理性人的视角的要求。因此，在传达任何要求和认为被传达者负责时，传达者承诺了他与他的被传达者单纯作为具有第二人称能力的人共同具有的在谴责和认定责任中传达要求的权威。

我们有时提出最后这一点的一个引论，我们说，认为某人有责任服从一个要求，就是承诺了这个预设，即我们的命令的被传达者能够认为她自己有责任服从这个要求。为了做到这点，她必须能够从她和我们能够共享的视角（一般化的具有第二人称能力的人的视角）出发对自己提出要求。因此，在预设她能够做到这点时，传达者承诺了这个视角的权威。

四、传达一个要求总是预设了以下两者的区别：一方面是以合法的（在第二人称上得到辩护）的方式与某人发生指令性的（“要求性的”）联系，以此方式将他作为自由和理性人来尊重；另一方面是非法地强迫他。前两段对第三个前提的评论已经断言了，第二人称传达总是使我们承诺了传达者和被传达者作为具有第二人称能力的人的共同权威，它用来认定我们自己和彼此有责任服从能够从这个视角得到授权的任何要求。这已经是一个重要的结果。但是为了使它具有真正的力量，我们需要第二人称一般地承诺存在某些这样的要求（因此，通过第三点中的论证，承诺具有第二人称的行动者有权威认定彼此负有服从这些要求的责任）。

这是第四个前提为我们提供的。在提出或认为任何人负有服从任何类型的要求时，我们总是承诺了这两者的区别：一方面是以指令的（“要求的”）但是尊重他作为一个自由和理性人的方式，与那个人相联系；另一方面是完全强迫性地对待他，也就是非法地强迫他，因此没有将他作为一个自由和理性人尊重。再一次，这是从传达者视角投射进入一般第二人称空间的普芬多夫观点（作为费希特分析的一个后果）。正如斯特劳森所强调的，以反应态度认定某人负责，同时也向他作为具有第二人称能力的人提出了要求，并以承认他因为具有这个能力而具有权威的方式尊重他（1968：93）。这使我们承诺了这个命题：以要求的方式与某人发生联系（即使只是通过使某个人成为反应态度的对象），这要求由必需的第二人称理由提供的保证，也就是说，单纯要求行为或试图从某人那里强迫这个行为是非法的，是对他人作为具有第二人称能力的人的权威的侵犯。[421]由此我们推出，任何人都有权威提出的一个要求是，他不受制于不能由第二人称理由辩护的要求（强迫）行为。[422]

由于他没有服从得到辩护的要求，我们有立场向他采取的与他的关系形式，可以被称作“惩罚”。[423]那么按照定义，任何第二人称理由的承担，都将预设被传达者没有服从时要求惩罚的立场。我们从费希特分析得到的是，任何这种传达最终都是针对另一个作为自由和理性的人。由此可以得出，传达者承诺了这两者的区别：一方面是按照（正当地）承认被传达者作为自由和理性人的方式，对某个人的行为

提出合法要求（包括警告对未得到谅解的不服从的惩罚）；另一方面是试图通过他不想要的那种构成惩罚的选择的单纯威胁，非法地规定他的意志（也就是通过强迫，如果他缺乏相关权威，惩罚的警告就会变成强迫），或者通过某种其他非法手段强加他的意志。[424]

现在我们可能认为，即使比如我们例子里的中士将会承诺，她的要求和惩罚如果没有权威就会缺乏合法性，但是我们仍然不能推出，他们在侵犯士兵的权威这个意义上将会是非法的。[425]她可能认为，即使她缺乏（霍菲尔德式的主张）权利惩罚士兵——这个权利将会蕴含士兵不能反抗的相应义务，她仍然具有（霍菲尔德式的）自由将她的意志强加给他，包括以构成她得到辩护的惩罚的同样的恶进行威胁。[426]但是，由于我们在上一段提到的其中一个原因，这不是她从第一人称视角能够期待的可能性。为了认定士兵负责，她承诺了尊重他作为具有第二人称能力的人的权威。因此，她承诺了，任何第二人称权威（它自身在某种程度上是认定自由和理性行动者负责的立场）必须得到任何人能够由于具有第二人称能力而具有的第二人称权威的补充。

从前提三我们能够更直接地得到这个结论，即任何人都有权威要求她不受制于非第二人称方式得到辩护的要求；前提三可以表述如下：只有当它能够被自由和理性行动者本身合理接受时，第二人称权威才能够存在。但是为了使这一点成立，必须存在接受的基础，无论自由和理性的存在者就其自身具有什么利益，这些利益都必须位于这些基础之中。此外，自由和理性行动者具有不受制于他人的专断意志的利益，这一点是概念上必然的，因为按照定义，这将是对他们行使自由和理性能动性的干涉。正如这个利益必须位于自由和理性行动者为了接受任何权威性要求而具有的基础之中一样，它必然支持这样一个要求，即作为自由和理性人反对受制于不能这样得到辩护的要求。再一次，由此我们推出，具有第二人称能力的行动者有权威要求他们不受制于意志的单纯强加，也就是不能在第二人称上得到辩护的要求（强迫）行为。

五、因此，第二人称要求的传达，总是预设了被传达者作为自由和理性人具有第二人称权威，因此也预设了传达者和被传达者分享的

向彼此提出主张的共同权威。为了预设强制或将她的意志强加于被传达者是非法的，传达者必须因此预设这将会侵犯她的被传达者作为自由和理性人的权威。所以，任何第二人称理由的传达，必须预设传达者和被传达者分享向彼此作为自由和理性人提出要求的（第二人称）权威。

重要的是要看到，不仅仅是任何恰当和不恰当地对待某个理性人的行为之间的区别，使得我们承诺了共享的第二人称权威。有人可以接受一种理性治疗或训练，在他没有合理行动时将“惩罚”作为一种修正来执行。这将会使一个理性训练者承诺对作为理性人的他人的恰当和不恰当的“修正”之间的区别，但是它不会是我在这里指出的区别，因此它不会使他承认他人具有第二人称权威。[427]与此类似，柏拉图在《理想国》中反对特拉西马库斯的论证（在对被统治者的恰当与不恰当的关心这个意义上，必须存在正确的规则和不正确的规则的区分）也没有蕴含这种权威，就像园丁不是必须要假设她种的蔬菜在她没有好好照料它们时具有针对她的任何主张一样。正是被理解为传达第二人称理由的立场的合法权威的假设，产生了这个预设。

因此，传达第二人称理由总是预设了人们的共同基本尊严。正如我建议的，如果我们将人的尊严理解为由理性和自由的（在第二人称上）具有能力的行动者的第二人称权威构成或以此为基础，那么由前提五通过定义我们可以得出这点[当然，假定人的概念的“法庭的”特征包含责任（第二人称能力）]（Locke 1975：346）。

七、传达第二人称理由总是预设意志自主性（第二人称能力）。将前提三和前提五（或前提六）结合在一起，我们就得到，任何第二人称传达，都预设了被传达者接受理由和按照理由行动的能力，这些理由最终是基于传达者和被传达者作为自由和理性人共享的权威。我们现在回到了我们用第二人称方式分析康德的“理性事实”时详细讨论过的同一领地。当我们认为人们负责时，我们暗示了，他们在自身内部包含了按照他们应该的那样行动，这不仅仅是在义务性的其他选项在慎思上对他们开放，或者他们没有在物理上被阻碍这个意义上，而且也是在他们具有可利用的推理过程这个意义上，通过这个推理过

程，他们在原则上已经规定了相关第二人称理由的有效性，并且被提供了按照它们行动的动机。由于第二人称理由不是关于后果的，因此我们不需要将特殊的（依赖于对象的）欲求赋予作为我们认定责任目标的那些人。但是我们必须假设，他们单纯因为是适宜于第二人称传达的理性意志就能够接近理由的来源，因此能够接近“独立于意愿对象的任何特征”的来源。由此可以得出，我们必须假设意志的自主性，也就是，假设意志能够成为独立于依赖于对象的欲求或它们的对象的任何后果价值的“关于自身的法则”。正如我在第九章论证的，这是对康德的这个论断的最有希望的支持路径，这个论断是说，绝对命令[一个“形式的”而非“质料的”原则（Kant 1996b：19—31）]的有效性是道德义务可能性的一个必要条件。

此外，如果我们要单纯作为适用于第二人称传达的理性行动者而对彼此负责，意志自主性就必须是第二人称能力。推理的必需过程自身，必须是表达并且能够使我们具体化我们在传达第二人称理由和认定彼此负责时预设的共同第二人称权威的一种推理过程。第十二章将论证，能够扮演这个角色的，是通过康德的“目的王国”概念解读的契约论推理——用我们的话来说，就是基于所有具有第二人称能力的行动者分享的共同（第二人称）权威的推理形式。粗略来说，当我们向自己施加那些我们认为从我们作为自由和理性行动者共同分享的视角看来可以合理施加于任何人的要求时，我们就认定自己在道德上对他人负有责任。而且我们预设，我们因此认为负有责任的人是这样一个人：他能够通过占据这个不偏不倚的第二人称视角并且发现施加要求于人的意义，而在原则上也接受并向自己施加这些同样的要求。428

第十一章　自由与实践理性

上一章论证了，人的尊严和意志自主性，不仅仅像相互性观点所断言的那样相互蕴含，而且它们是由第二人称观点所预设的。二者都是第二人称理由的可能性的先验条件（或者按照我的称呼，“规范性恰当条件”）。所以我们必须在传达任何种类的第二人称理由时预设它们。

然而，即使这个论证本身成功了，它似乎只具有有限的证明力量，因为它似乎仅仅是扩大了相互性的范围。什么能够向我们保证，第二人称理由的观念和与之相随的有效要求、责任以及提出主张和要求的权威观念自身不是空洞的？即使占据第二人称立场使我们承诺了平等尊严和自主性，但这与以下可能性是一致的，即那个观点和相关联的承诺，只不过是在合理性上可以任选的，或者更糟糕，是合理性的幻觉。

本章我将通过将第二人称理由置于对实践理性和我们作为理性行动者的自由的更全面理解之中，来回应这个挑战。通过发展费希特的洞见，我将论证，第二人称观点给予我们一个关于自身能动性的视角，使得我们能够了解理论理性和实践理性之间的一个根本区别，并因此增进我们对行动理由的理解。如果有人因为某个原因要逃避采取这个视角，她将会因此不能了解，我们采取这个视角的人，从包含这个视角的更全面的观点出发，能够确证为理由的那些东西。

不过，在我开始展开这条思考线索之前，我们应该注意到，没有任何明显的方式可以完全拒绝以第二人称方式看待事物。斯特劳森在《自由与怨恨》中的最初论证的力量部分地来自这个事实，即反应态度及其第二人称预设是人类条件包含的部分，它们在任何实在论的心理学意义上都不是选择性的。缺乏第二人称思考和经验的可承认的人类生活是完全不可想象的，正如斯大林的例子作为一个极端情形帮助确认的那样。[429]然而，就其自身而言，这只具有有限的哲学重要性。哲学的问题是，我们是否应该以这种方式看待事物。正如休谟在另一语境下注意到的，当我们放下我们的研究时，我们发现自己自然而然地采取这个视角，这并没有解决我们在做研究时提出的反思的哲学问题（1978：455）。毕竟，哲学反思的能力与反应态度的倾向是同样独特的人类能力。

或者再一次，来自另一个自由和理性行动者的费希特式的传唤，通常将足以使我们以第二人称方式思考，只要我们考虑如何回应它。[430]但即使我们在接受一个传唤时不能避免这样的认可及其伴随的预设，我们还是能够从这些东西退后一步，通过反思询问我们是否应该

接受它们。没有任何东西暗示出，对实践理性的根本哲学反思必须自身是第二人称的。

同样值得注意的是，即使上一章的论证等同于相互性观点，它也比关于道德和意志自主性的相互性观点要广泛得多。所以，即使没有本章的论证，上一章的论证也可以具有重要的证明力量。关于“道德系统”和以原则或义务为基础的道德观，已经有严肃的哲学批评，更不用提对道德义务提供普遍绝对理由的主张的拒斥，但是还很少有人尝试（如果有任何尝试的话）拒斥或质疑我们已经鉴定出的第二人称概念的整个范围。[431]

规范性与开放问题：信念与真

在本章我将深化和扩展我在前两章开始发展的理论理性和实践理性的对比。实践理性的问题是我们有理由做什么的问题，而理论理性的问题是我们有理由相信什么的问题，我认为这是没有争议的。用费尔曼的话来说，我们能够说行动的“形式目标”是做任何我们有（规范性）理由去做的事，信念的形式目标是相信任何我们有理由相信的东西。[432]这些形式目标是明确地规范性的（实际上，任何这种形式目标都将是如此）。换言之，我们可以说，按照我们所应该的、得到保证的、适宜的或正确的、得到规范性理由最好支持的（因此在这个意义上按照最好的）等等信念和行动的形式目标去相信和行动。

除了它的形式目标以外，费尔曼还说，信念也具有“实质目标”：（只）相信为真的东西。使得真或只相信真成为信念的实质目标的正是这一点，即满足实质目标在概念上不同于满足信念的（明确地规范性的）形式目标——相信我们应该相信的，或者（对于相信而言）得到保证的、适宜的或正确的。“我应该相信什么？”与“什么是真的”是不同的问题。

很显然，我们应该相信任何我们应该相信的和任何会满足信念的形式目标的东西，正如很显然地，我们应该做任何我们应该做的，以及任何会满足行动的形式目标的事。信念是表象事物所是的方式的心

灵状态，并以正确表象为目标，也就是以表象事物实际所是或只相信真理为目标。因此，从信念的本质可以推出，我们应该只相信为真的东西（或者相对于我们的证据而言最可能为真的东西）。真的信念是正确的，而正确在概念上与为真不同。如果有人提出一个反事实的假设，只是为了看看可以从中得出什么，那么说他的假设是错误的或不正确的就是一个糟糕的笑话。不过，假的信念，和假的答案一样，是错误的或不正确的。

信念或行动的规范性理由概念，或者信念或行动是正确的、得到保证的、适宜的、恰当的、契合的等等概念，全都是规范性的概念。摩尔的“开放问题”论证经常被当作关于一个概念是否是规范性的有用的测试（1993：67）。[433]只要我们记住，我们不能推论同一性或属性的特殊性，而且我们对概念的把握在各种方面也可以是不完美的，我们就能够把某些问题看起来在概念上是开放的这个事实，视为有不同概念在起作用的指示（Railton 1989：158）。比如，如果一个哲学家使用“善”作为“愉快”的同义词，我们就能把在没有概念混淆的情况下问这个问题（“我同意经验可以是令人愉快的，但这是产生或欲求这个经验，或者对它采取任何其他特定态度的理由吗？”）的事实，看作表明了这个哲学家使用的“善”没有表达一个规范性概念。不过，我们同样必须小心的是，从表面上具有正确形式的问题是逻辑上闭合的这个事实，我们不能太快地推出相关的概念是一个规范性的概念。因此，可以在没有概念混淆的情况下问这个问题——“我承认p是真的，但是存在任何相信p的理由吗？”——是逻辑上不开放的，从这个事实推出真是一个规范性概念，或者甚至推出“p是真的”与“p是我们应该相信的”表达同样的意思，这将是一个错误。关闭问题的不是这些命题有同样的意义，而是我们此前注意到的与信念概念有关的东西。除非它属于以只有p我们才把表象p作为目标的表象或关注，我们就完全不能将一种将p表象为或视为真的方式算作是信念p。比如，因为同样的原因，假设p不同于相信p。

规范性与开放问题：行动、欲求和后果价值

我们获得了关于有理由相信什么这个形式问题的力量，即通过直

接考察什么是真的或给予我们的证据中什么最有可能为真。[434]那么，我们接下来要考察一个与我们前两章简要讨论过的朴素实践观点类似的理论观点的图景。经验声称具有独立于事实的次序，并且包含声称表象那种次序的信念的倾向。当我们获得更多经验时，我们修正我们的表象，目标是更准确地表象事物，只相信为真的东西。使得经验彼此确认或冲突成为可能的它们的客观意图。我看见池塘边躺着一根看起来是直的棍子，并且注意到，当它被放进池塘时，它看起来就变弯了。也许我最初相信它是弯的。但是随着我获得更多关于棍子和池塘的经验，我得到这个结论，棍子在池塘里仍然是直的；它们只是看起来弯曲了。

按照这个图景，关于像经验世界这样的独立事实次序的信念的理性形态，是由对那个次序，也就是对世界实际所是的状态的回应性指导的。当然，不存在对经验的纯粹回应这样的东西——那是“被给予之迷”（Sellars 1997）。任何能够对相信什么施加影响的经验，必须已经被概念化，并且被置于某种理论框架之内。不过，由于同样的原因，除非关于独立事实的信念的形态已经包含接受性的要素（在经验信念中，就是对世界实际所是的回应），否则就很难看出信念形态，至少是关于世界的信念形态，如何能够理性地进行。

这只不过是我们在第九章遇到的观点的另一种形式，那个观点就是，虽然存在各种各样的自由，即消极自由和积极自由，这一点甚至理论推理者也必须预设，但是看起来没有任何与康德式的意志自主性类似的东西位于其中。就形成关于独立事实的信念而言，信念的理由不能独立于信念对象的属性被发现。相反，这种理性信念必须由提供它们的对象的那个世界指导。它们必须是由对象指导的，因而是依赖于对象的。[435]

关于实践理性，问题不是相信什么，而是做什么。不过，存在一种思考实践观点的方式——我已经将它称作朴素的（第一人称）实践观点，根据这种思考方式，它与我们刚才已经描绘的理论理性观点在形式上类似。再一次，这是摩尔在《伦理学原理》中设想实践理性的方式。根据《伦理学原理》中的摩尔，存在一个单一的根本伦理概

念，即善或内在价值的概念，或者按照摩尔另外的表达，某物按照“为了自身的目的应该存在”的概念（1993：34）。就这个概念而言，任何事物都可以例示它：经验、对象、关系、事态或者行动。某物在这个意义上具有内在价值，当且仅当它应该存在，或者按照我们可以换种方式阐述的，当且仅当它的存在状态是应该的。

使得摩尔的内在价值观念适用于朴素实践观点的，是它提供了世界可能状态的观念，因此提供了后果价值的观念。但这意味着，它也提供了一种将行动看作像信念一样具有实质目标的方式。信念的实质目标，是按照世界实际所是表象世界，而按照摩尔式的图景，行动的实质目标将会是带来具有内在价值的后果——世界作为它应该的样子，只要这是可行的。

实际上，在《伦理学原理》中，摩尔的立场是，带来有内在价值的后果是行动的形式目标，因为他在书中认为，做我们应该做的这个概念，可以用内在价值的概念和关于可能行动的后果的经验因果概念来定义。摩尔说，断言一个给定事实是我们应该做的，“显然就是断言更多善或更少恶将存在于世界上，如果它被采纳而非某个其他事实被实现。”（77）[436]这宣称了“我们应该做什么”（换句话说，“什么行动得到规范性理由的最好支持”，“什么是正确的、最有保证的或者最好的行为等等”）和“在行动者可选的行动中，哪个行动将会产生最多内在价值”二者意义之间的同一性。它用明确的工具性术语，刻画了行动的形式目标。摩尔相信，即使一个行动仅仅因为它是那种行动就具有内在价值，那个行动总体上来讲是我们应该做的这个概念，仍然等同于它在行动者所能选择的所有行动中具有最高工具性价值（这里，工具性价值可以包括，它“带来”行动被执行这个具有内在价值的状态）。

对于摩尔来说，内在价值是作为一种存在的价值：“当我们断言一个事物是善的时候，我们的意思是，它的存在或实在是善的。”（1993：171）因此，一个行动有内在价值的意思是，它的存在或实在是善的。[437]摩尔认为，这暗示了存在理由采取一个行动这个概念，与以下观念是同一个观念，即如果这个行为被采取了，那么世

界就的确会包含某个内在有价值的存在；一种仅仅因为它所是（或者将会是）而应该存在的世界状态将会发生。因此，我们可以不夸张地说，对行动理由的这个理解，将它们等同于行动的工具价值——它创造有内在价值后果的能力，也许包括行动自身被执行这个后果。一个行动作为一个行动的价值的概念，因此被等同于这个行动产生作为存在物具有内在价值的事物（也许包括行动自身）和造成仅仅因为它们所是就应该是的后果的能力的概念。

因此在《伦理学原理》中，摩尔认为行动的形式目标是产生内在有价值的后果。不过，摩尔在这点上是错误的，正如用他自己给我们的概念工具（即开放问题论证）可以看到的。我们能够假设这是事实：一个特定行动将会产生最有价值的后果，但仍然可以合理地和融贯地询问我们是否应该采取那个行动（或者，这个行动是否是得到规范理由最好支持的，是否是最好的行动，等等）。[438]因此，将行动的形式目标等同于它产生具有内在价值后果的能力，不能通过开放问题测试。[439]与此类似，我们能够否认，一个具有最大内在价值后果的行动是我们应该做的，而不会导致自我矛盾或概念混淆。因此，尽管《伦理学原理》中的摩尔持有相反意见，行动的形式目标不能被等同于带来具有内在价值的后果。

但是这开放了如下可能性，即带来具有内在价值的后果可能也是行动的实质目标。也就是说，也许正如精确表象世界实际所是的样子是信念的实质目标一样，根据类比，行动也可能因此具有受制于可行性限制，按照世界应该的样子改变世界的实质目标。此外，正如我已经在过去两章暗示的，如果我们从行动者具有思考关于要做什么的欲求的朴素（第一人称）实践观点来看，这个想法事实上看起来会是可信的。

与信念一样，欲求也包括表象。正如对于某个p而言，一个信念总是一个信念p，因此按照类似的哲学图景，对于某个p而言，一个欲求至少也总是一个欲求p。[440]举例来说，如果我想要一个巧克力甜筒冰淇淋，我想要的是我吃到这样一个甜筒。但是信念和欲求在它们的适应方向上不同。信念具有从心灵到世界的适应方向，当它们适应世

界时，它们就是正确的；而欲求具有从世界到心灵的适应方向，至少从它们的视角来看，当世界适应它们时，世界就是“正确的”，是它应该的样子（Anscombe 1957；Platts 1979：256—257；Smith 1994：111—119）。

然而，解读这个熟悉的观念需要我们小心进行。我们不应该认为它的意思是，在欲求p因为某种原因使p具有价值或应该存在这个意义上，欲求向世界发出命令。这将会使规范性理由变得廉价，将会从心理学的“是”推出伦理学的“应该”；它也会导致我们不能了解从行动者的观点出发的欲求的“背景”（Darwall 1983：Pettit and Smith 1990）。相反，正确的观点是，在欲求p时，行动者将p视为有价值的，视为世界应该成为的状态。[441]她认为存在规范性理由使p发生。

因此，从朴素的实践观点来看，行动者将会认为，她自己有规范性理由引起她的欲求对象，这不是因为她的欲求创造了这些理由，或者是它们的来源，而是因为，在欲求这些对象时，她将它们视为她有理由引起的状态。从这个观点出发，可以说行动者从她的欲求和能动性中看出，世界可以怎样变得更好，她能做什么使之发生。她的欲求似乎提供了一种形式的“实践经验”，它类似于在关于世界实际所是要相信什么的推理中起作用的世界的经验。[442]它们将自己表示为进入作为它们对象的状态的内在价值，因此进入引起这些事态的规范性理由的一种形式的认知途径。它们似乎将不会是唯一的进入形式；它们似乎也不是不可改变的。满意于p，也包含了将p视为某种好的东西或者一种应该的状态。[443]并且，因为愉快与欲求的不同恰好在于这个事实，即愉快的对象被设想为实际上取得的，而欲求的对象不是被设想为实际的，而仅仅是可能的，因此愉快可能看起来提供了它的对象是有价值的或者应该的更可信的证据。

因此，正如理论推理者将他的经验视为世界实际所是的方式的证据，并且试图通过以各种方式对比和扩展他的经验，来形成最有可能满足信念的实质目标的信念，所以一个朴素的实践推理者也同样将她的实践经验、她的欲求和其他类似回应，视为什么样的世界可能状态将会是内在善的证据，因此视为世界应该怎样的证据。在这样做时，

她有效地将行为视为具有一个实质目标（按照世界应该的方式改变世界），这与信念的实质目标类似，即将世界表象为它实际所是的样子。

如果内在价值的观念自身是一个规范性概念，那么它能够包含一个实质目标但却不包含一个形式目标，这看起来就令人困惑。我们应该采取的行动的概念，不同于一个行动将会带来最有价值的后果，即世界应该的可能状态的概念，甚至也不同于一个行为是世界应该的状态的唯一构成部分的概念。我们不需要担忧，内在价值是否是明确的规范性概念，或者如果它是规范性概念，那么它具有的究竟是哪一种规范性。[444]不论它可能具有哪种规范性，一个行动将会引起最有价值的后果，这个命题都不等同于也不蕴含行动者（总体上来讲）应该采取那个行动的命题，而这对于我们的目的而言就足够了。不论任何形式的后果主义作为一个规范性论点是否为真，它都显然不是一个概念真理。[445]

摩尔在《伦理学原理》中说，如果某个事物具有内在价值，它就“应该为其自身而存在”。我们难以看出，如何照字面理解这种“应该存在”或“应该是”的论断，因为看起来只有能够被规范性地指导的东西，才能受制于应该，单纯的存在和单纯能够存在都不能如此。解读这些论断的最自然方式，是将它们理解为断言某种价值态度（即我们对待可能事态的态度）是得到保证的，比如某种值得欲求的或值得引起的东西。如果我们以这种方式解读它们（并且作为一个概念问题，假定值得欲求或值得引起对行动者提出了一个规范性主张），那么从一个后果是有价值的这个事实，我们将推出行动者有某种理由实现它。正是另一个方向的含义——在行动者存在一个做某事的理由和存在行动将会实现的一个有内在价值的后果之间——没有得到概念上的保证。因此，从一个行动将会实现最有价值的后果这个事实，我们不能推出它是总体上来讲行动者应该做的。就行动理由或行动者应该做什么的概念而言，可能存在一个不是由后果价值提供的行动理由。

但是再一次，正是由于这个理由，带来后果的目标能够被视为关于行动的实质目标。虽然它不能够成为行动的形式目标，他仍然可以

是行动的实质目标。并且再一次，这是从朴素实践观点出发，事物看起来的方式。行动的目的似乎是为了带来有价值的状态。

自由能动性与第二人称观点

然而，费希特的论证证明了，我们在第二人称观点中对自己的能动性采取的视角向我们表明，这不可能是正确的。当我们从第二人称视角被传唤时，我们基于这些假设慎思，即我们是行动者，并且我们作为行动者，能够按照不是以后果为基础的理由行动。在接受一个第二人称传唤时，我们与另一个作为行动者与我发生联系的人相联系，并且必然预设了我的慎思中的共同能动性。我的慎思立场要求我假设，我们都具有类似于理论理性中的自由的一种自由，并且正如费希特所说，由此假设，带来有价值的后果不可能是行动的实质目标。因为只相信为真的东西是信念的实质目标，我们在心理上就不可能在与它无关的基础上相信某件事，比如因为相信它是更值得欲求的。如果你在思考是否要相信p，并且推论出，相信p是值得欲求的，那么你就不能以信念p作为你推理的结论（就像如果你认为p更有可能为真而不是为假，你就能够做到的那样）。在那些与真有恰当关联的东西之外的考虑，是信念的错误种类理由。如果行动的实质目标是带来有价值的状态，那么我们在心理上同样将不可能在任何其他基础上决定、意图或做某件事。其他种类的考虑是行动的错误种类理由。但是我们从第二人称观点看来不是如此；一个人可以仅仅通过认可你要求他不这么做的权威，而决定不踩你的脚。

此外，在以第二人称方式慎思时，我不仅仅假设，我的共同慎思者和我都是自由行动者，而且假设，我们因此具有为第二人称理由奠定基础的共同第二人称权威。这里，我再一次遇到与理论推理的一个根本区别。第二人称实践权威在关于相信什么的理论推理中，没有任何明显的相似物。我当然能够因为你说某件事如此就相信这件事，但是如果我这样做，我在我的推理中给予你的第二人称立场，就是可以被你的认知权威，也就是被你与世界实际的事实的关系挫败的。[446]然而，当我们占据第二人称的慎思立场时，我们承认了一种行动理由，一个第二人称理由，它既不能从任何事态或后果的价值推出，也不能

被还原为它们的价值。在这样做时，我承认了一个根本上第二人称的实践立场，它既不依赖于与任何独立的价值序列的关系，也就是关于世界应该怎样的无论什么事实，也不能被它们挫败。

为了更鲜明地看到这点，让我们首先假设，你正在考虑关于未来的经济导向应该相信什么，比如经济是否会在下个季度复苏。你考察各种各样的证据，并且形成了它将不会复苏的信念。然后你告诉我——而我已经相信经济会反弹。你和我进行佩蒂特和史密斯所说的严肃的“理智类型的谈话”。在听我阐述理由的过程中，你开始相信，我的证据在很多方面是有误导性的，并且即使它没有误导性，它还是会被支持经济在至少未来两个季度不会复苏的更好的理由压倒。但是我坚持己见。我说：“相信我，情况必定会很快好转。”你是否可能仅仅因为我告诉你将会如此，就相信经济将会很快改善？[447]也就是说，你是否能够单纯因为我告诉你（或者至少试图告诉你）它将会改善这个理由，就相信它将会好转？你当然可能相信这点，如果你怀疑我的信念可能是回应了某些我也许不能阐明的其他证据，即使我所陈述的理由很弱。甚至如果你认为，因为某种其他理由（比如说因为上帝导致了这点），我在这个问题上的信念比你的信念更可能为真，你也可能相信这点。但是，如果你没有假设我的信念和世界所是的事实之间的某个这类联系，你将完全不可能仅仅因为我告你经济马上会复苏这个理由，就相信这点（虽然我当然可能导致你相信它）。为了在关于相信什么的推理中赋予我权威，你必须认为我在我的信念相关的事实的问题上，具有某种（认知的）权威。我对你的信念的主张和你的信念自由，都受到信念的实质目标的限制，即对世界所是的精确表象。

正如我们此前已经注意到的，有一种类型的实践情形（建议的情形）在结构上与理论的情形等同。事实上，我们可以将它视为理论推理的一个特殊事例，在其中考虑的信念，是关于我们应该相信什么的实践问题。如果你向我询问关于下个季度将我的退休金投资在哪里的建议，并且你信任我，那么你赋予我的任何权威将类似地依赖于你赋予我的关于事实的独立问题，即关于在当前经济环境下什么是合理投资的问题方面的权威。[448]如果你认为，我在这个问题上没有认知权威，那么你就不可能以通常的方式，将我的建议视为提供了理由的，

也就是当我告诉你应该时给你任何理由认为你应该做某件事。一个建议者对你的推理的主张，以及你将它视为建议的自由，都受到信念的实质目标的限制。在这个例子里，是对行动（非第二人称的）理由的准确表象，它们作为理由的地位，与一个人将理由提供给另一个人的权威无关。

然而，当某个人传达第二人称理由时，一种极端不同的权威和自由就会起作用。[449]改变一下我们熟悉的例子，假设是你的脚踩在我的脚上。如果你承认我有主张让你挪开你的脚，并且我有权威提出主张，那么你就为我的实践推理提供了第二人称立场。你承认你应该挪开你的脚，因为我有权威要求这点，实际上任何人都有权威代表我要求。你因此赋予我的，通过我的主张调节你的行为的权威，在根本上不同于建议者的权威。根据霍布斯的著名区分，它位于“法律”和“命令”一侧，而非“建议”一侧（1983：XIV.1）。与建议不同，它既不依赖于传达者与任何自身独立于传达者第二人称权威的事实的认知关系，也不能被它挫败。在请求（或隐含地要求）你挪开你的脚时，我主张的那种权威是根本上第二人称的。我假设你和我作为自由和平等人的（预设的）平等立场，如果你承认我的要求，你和我都会预设，你单纯因为承认和按照我传达给你的（或者我们都将道德共同体理解为在我开口之前就已经传达给你的）要求行动，就能够挪开你的脚。[450]

这里的关键点在于，由于第二人称理由既不能还原为任何后果的独立价值，也不能从中推出，因此在假设你能够根据这个理由行动时，你和我预设了你能够根据一个理由行动，对这个理由的承认独立于你对后果的（对象引导的）价值评判，包括这些可能在依赖于对象的欲求中明显被给予的后果。因为我们认为自己负有按照这些理由的指导行动的责任，我们也必须假设，我们有这么做的动机来源，它仅仅来自使我们首先受制于这些理由的东西。因此，正如我已经论证的，我们预设我们各自意志（作为具有第二人称能力）的自主性。

由此得出，我们必须从我们获得对自己的能动性的审慎理解的同一个视角出发，假设意志的自主性。在使一个行动者理解自己的能动

性时，我们发现一个从朴素实践观点看起来是真的观点实际是一个幻觉，这个观点认为，行动具有带来有价值后果的实质目标。如果行动将带来有价值的后果作为它的实质目标，那么我们就完全不可能自由地或有意识地背离这个目标行动，正如面对我们视为决定性证据时相信相反的观点一样。[451]然而，当我们对作为行动者的彼此提出第二人称传唤时，我们共同预设了意志的自主性，并假设了我们能够自由地用第二人称理由支配自己，即使我们具有相反的依赖于对象的欲求。

我们应该注意到，这条思考线索支持的假定自由不是冷漠的自由；行动和意志仍然有一个形式的目标。除非行动者有某种行动理由，某种她自己视为采取行动的规范性理由，并且她据此行动因而使它成为她的理由，否则一个行动就不能算作哲学家感兴趣的那种特殊意义上的行动。第二人称慎思使我们看到的只是，行动不能够具有带来有价值后果的实质目标。

实践理性的元伦理学：承认理论对建构主义理论

当然，我们能够从第二人称观点退后，并询问我们是否应该接受我们采取第二人称观点时所承诺的预设。但是当我们这么做时，我们不再单纯地将朴素实践观点的表象当作理所当然的。我们已经获得了关于我们的能动性本质的复杂认识，它驱散了我们早先的朴素想法。不过，由于同样的原因，虽然当我们以第二人称方式慎思时，我们禁不住要假设自主性和平等尊严，但没有任何东西强迫我们在退后并询问实践理性的最根本问题时，继续接受这些假设。

为了进行慎思，我们仍然必须假设，存在某些行动的规范性理由。[452]所以，为了确证第二人称观点的预设，我们需要表明的只是，与我们有理由接受其他种类的行动理由一样，比如那些与深谋远虑、仁善或其他任何东西相关的理由，我们至少有同样多的理由接受第二人称理由。事实是，我们能够从任何种类的假定理由退开，并融贯地询问或怀疑，我们当作行动理由的，是否实际上是一个理由。比如，人们经常将这视为理所当然的：对自我利益或行动者自己的福利的考虑，为她提供了行动理由。但是，这是一个实质的规范性论点，而不

是一个概念真理。有人可能完全掌握行动理由的概念，但是他十分消沉，以至于怀疑（没有不融贯或概念混淆）某件事对他会是好的这个事实是他追求这件事的任何理由。[453]对于行动的任何实质理由，我们都可以得出类似的观点。因此，如果与我们接受其他种类的行动的假定理由一样，我们有同样多的理由接受第二人称理由，这就足够了。

如果更有野心的话，我们可以试图表明，按照存在行动的规范性理由的最佳哲学解释，在第二人称观点基础上，也存在对自主性和第二人称理由的支持。很明显，我甚至不能在这里开始尝试提出一个全面的实践理性理论。[454]不过，我能够做的，是简要指出，按照这两种广泛流行的、似乎穷尽整个领域的策略中的任何一种，我们都有好的哲学理由确证第二人称观点的预设。

区分主要选择的一种直观方式，是考察行动的规范性理由和慎思或能动性的合理性之间的关系。[455]科斯嘉这样来阐述内在主义要求，她说，“如果实践理性主张真的要为我们提供行动理由，它们必须能够为理性人提供动机。”（1986：11；另见Darwall 1983：80—81；Smith 1994：61）但是，哪一项是独立的变量，是理由，还是人的合理性（或者慎思过程，或者其他）？按照独立说明，一个人或慎思过程成为理性的，是否是因为这个事实，即真正的规范理由为她提供了动机，或者慎思过程鉴定出了真正的规范理由？或者按照独立说明，一个考察成为一个规范性理由，是否是因为这个事实，即这个理由会被当作它自身并为一个理性人提供了动机，或者被当作一个理性慎思程序的结果？

卡利提和高特用承认性的理论和建构主义的理论之间的有用区分，标记出了这个差别（1997：4）[我认为这基本上与科斯嘉对实质的实在论和程序的实在论的区分是同一个区分（1996e：36—37）]。根据一个承认性的理论，存在独立的规范理由事实，并且一个人或慎思程序是否是理性的，取决于她或它是否充分注意到或承认这些事实。相反，建构主义认为，在这个情境下，使某物成为行动的一个规范性理由的是，它会被一个自由和理性行动者当作它自身并为这个行动者提供了动机，或者被当作理性慎思的一个结果。[456]

这不是考察这些相应的元伦理学方法的地方，按照我在这里对它们的定义，它们似乎将会穷尽整个领域。我在本章剩余部分希望做的，是解释为什么按照任何一种方法，都有好的理由接受这个命题，它就是我在第十章已经论证的，我们必须从第二人称观点假设，我们作为自由和理性人具有一种尊严，这个尊严为真正的第二人称理由提供了基础。

建构主义与第二人称观点

关于实践理性的建构主义（程序的实在论），明显是最符合我已经强调的费希特式的实践理性和理论理性对比精神的元伦理学理论。我们目前为止用来作出区分的术语，不要求建构主义的说明。我已经论证了，费希特式的对比要求关于意志自主性的理论，但是尊严和自主性似乎有可能在最深的规范性层面，在更承认性地实在论形而上学框架中得以确立。这些理论与建构主义，特别是那种康德主义的类型，具有更密切的关系，这看起来仍然是没有争议的（Korsgaard 1996e；Rawls 1980）。

使得一个人在我们当前的意义上成为一个建构主义者的，不过是她认为规范性理由的存在依赖于理性行动者，或者依赖于某个进行关于理性地做什么的人将会把什么作为理由，以及将会从什么获得动机。我的核心论断是，正是行动者或慎思程序的合理性，决定了规范性理由，而非相反。那么在建构主义框架内有争议的，是如何具体说明必需的理性能动性或理性慎思的理想。当然，已经有各种各种非康德主义版本的具体说明被提出。

但是所有形式的建构主义，都同意拒斥关于朴素实践观点的承认的实在论。甚至非康德主义版本的建构主义，也承诺了康德在实践领域的“哥白尼革命”的这个方面。实践规范事实不是仅仅“在那里”被承认或者不被承认的。相反，它们“存在的方式”是位于实践观点之内，作为实践推理的预设和承诺。因而，按照定义，建构主义是一个“精致的”观点（实际上，这对于它的批评者而言是它的一个问题，他们认为，它太精致了，以致它远离了现实）。

此外，我们可以论证，正如建构主义是最符合前两章中康德式或费希特式的观念和论证精神的元伦理学观点，因此康德主义的建构主义同样是最符合建构主义精神的。毫不奇怪，最流行的建构主义版本在他们的理性行动者的理想或理性慎思的理想中，建立了自我反思的衡量。[457]按照这些模型，理性慎思涉及到从行动者的实际动机和直观的规范性理由判断退后。但是，即使我们将行动者的规范性理由等同于比如她如果被充分告知就将会具有的动机，或者如果被充分告知就会想要为她的实际自我得到的动机，或者某种类似的东西，而不是等同于她的实际动机，我们似乎仍然会将她的底层动机倾向看作一种实践的“给予”，看作具有默认的规范地位。但是为什么我们应该那样做？毕竟，我们能够从任何被提供动机的倾向退后，正如从任何动机退后一样，并质疑它的规范性资格。如果我们不能将我们的实际动机的规范性地位当作理所当然的，为什么我们应该这样看待我们被提供动机的底层倾向？

沿着这些线索的思考，使康德主义者区分了意愿的内容和形式，区分了行动的质料原则和形式原则。我们能够从任何我们实际看到的提供动机的弯曲退后，并且询问，这个弯曲的对象是否是某种我们有理由或者应该关心、尝试实现的东西。如果我们拒斥关于我们的依赖于对象的欲求如何通过它们与独立规范事实的关系获得规范相关性的承认性的说明，我们看起来就失去了赋予它们默认相关性的理由，这个相关性被康德称作“质料的实践原则”，即“预设了欲求官能对象作为意志规定基础的原则”所要求的（1996a：21—22）。但是，正如康德所说，“除了行动本身与单独作为意志原则的普遍法则的一致性以外，没有任何东西被留下。”（1996b：402）[458]

当然，康德不能单纯假设自主性。但是有一些因素现在看来集中推荐那个理论。首先，当我们传达或承认任何（假定的）第二人称理由时，我们不可避免地预设了它。其次，在建构主义框架内，意志由于它的形式而成为自身的法则，由于前两个段落提及的理由，这似乎是导向建构主义的哲学冲动一般而言所倾向的东西。再次，我们能够合并这两个观念，并进一步说，我们获得关于看起来最深入地为建构主义奠定基础的自主性能动性的自我反思的慎思意识的观点，是我们

预设康德主义意义上的意志自主性的观点。[459]因此，如果当我们从第二人称观点退后时接受的元伦理学理论是建构主义的，那么我们似乎就有好的理由认为，我们在那个观点下，不可避免作出的关于尊严和自主性的假设，将会至少在元伦理学的层面继续存在，如果说不能得到进一步支持的话。

按照康德主义的建构主义图景，自主性的理论将自己表达在这个观点中，即实质的、为理由提供基础的规范，必须通过一个自身能够被视为内在于意志的运用的程序，成为可建构的。这要求两个必须彼此契合的伴随观念，即自主意志和建构主义程序。我们关于作为一个自主性意志是什么的观念，自身必须包括参与相关建构程序的能力，并且我们的相关程序的观念，必须是能够在原则上在自主性意志中得到实现的。[460]当然，这是我们在康德的意志自主性和绝对命令的伴随观念中发现的，至少当它们在建构主义之内被解读时。绝对命令程序是一个构造过程，它包含考察从众多自由和理性人中的一个人的视角出发能够合理地意愿什么，在这里，成为这样一个人包括具有采取这个视角的能力。[461]

我们一直在论证，这恰好是我们以第二人称方式彼此传达时占据的那个视角，并且，当我们这样做时，我们承诺了绝对命令的第二人称版本。（我将在第十二章进一步发展后一个主题。）正如我们在第十章看到的，第二人称观点自身预设了意志自主性和一种行动的规范性理由（即第二人称理由）这两个相伴随的观念，这是我们必须假设作为自由和平等的被传达者能够接受的。它也提供了道德义务的具体实质规范地位的观念，即在相互负责的自由和平等的人们之间，作为对等尊重的中介。[462]正如我在第九章结尾论证的，这能够通过绝对命令程序的一个解读提供，绝对命令程序在被设想为平等第二人称权威的尊严中为它奠定了基础。

此外，康德主义的建构主义能够导向这些更具体规范和规范性理由的契约主义规范性理论。建构程序不仅仅能在元伦理学层面被用来确证道德律的一般规范性主张（人的尊严），而且能够在规范道德理论基础上，为我们作为相互负责的自由和理性人承诺服从的特定强制

规范提供说明。[463]下一章我将转向第二人称观点如何能够帮助提供道德义务的契约论说明的根据，按照这种解释，强制性规范被看作来自从自由和平等人的视角出发的假设性选择或契约。不论我们是像罗尔斯那样，用无知之幕背后的选择来设想这样一个程序，或者像斯坎伦一样，用没有人能够合理拒绝来设想，还是像托马斯·希尔已经提议的，设想为具体化平等尊严的理想，契约论都提供了一种在道德推理中思考强制性规范的辩护方式，我认为第二人称观点能够为这种道德推理提供更根本的根据（Hill 1989；Rawls 1971：17，111；Scanlon 1998）。[464]

承认理论与第二人称观点

因而到目前为止，我们已经看到，我们有一些理由认为，我们在第二人称观点中承诺的自由和理性行动者的平等尊严能够继续存在，当我们从那个视角退后，并且按照建构主义者的方式进行元伦理学反思时，它实际上能够找到进一步的支持。但是我们没有理由认为，这个现象局限于建构主义。

根据承认性的理论，慎思就是认识到那些考量的问题，这些考虑作为理由，其地位独立于任何理性慎思的理想。按照我们通常对它的经验，对某个后果的欲求，涉及看起来好像有某个理由实现这个后果，并且好像我们不知为何与这个规范事实关系友好。如果一个承认性的理论只赞同我们从朴素实践观点倾向的伦理直觉和判断，那么这将要求我们认为，不存在任何第二人称理由，并且人的尊严和意志的自主性都是虚假的观念。但是，一个承认性的理论绝没有理由以这种方式限制自己。依赖于对象的欲求，或者摩尔式的直觉，当然没有穷尽我们的伦理经验和直觉判断的范围。对于我们的目的而言，最重要的是，反应态度也将自己表现为对行动的规范理由的回应，并且在这个例子中，理由是第二人称的。[465]我们有哪些可能的理由，可以认为我们的依赖于对象的欲求和关于内在价值或可欲求性的判断，是证据性的或真实的，而对于这样看待第二人称理由和第二人称权威的直觉判断，我们就没有这样的理由？从承认性的视角来看，相比于认为反应态度是关于给予第二人称权威的第二人称理由的证据而言，我们没

有更多理由认为，我们的欲求为我们提供了途径了解后果的规范性理由的存在。

此外，正如我已经论证的，不论传达第二人称理由是否总是预设自主性和尊严，看起来没有疑问的是，我们经验到一些感觉，它们将自己表现为对基于尊严的理由，即康德主义的敬重的回应。[466]当奥马尔·哈提卜对射伤大卫·布卢姆费尔特感到后悔并表达这种后悔时——第一次称他为“大卫”，难道我们不是必须将奥马尔解读为具有一种强烈的情感，觉得他有一种来自大卫的尊严的理由不去做他所做的事吗？[467]与此类似，当一个人受制于另一个人的专断意志时，这可以通过她对对方的自负的反应性回应，为她提供一种关于她自己的尊严的感受。可以肯定的是，我们在索杰纳·特鲁特在1851年俄亥俄州阿克伦对女性协会的著名演讲（《我不是一名女性吗？》）中能够听到类似的话。

当我们具有这种对人（不论是我们自己，还是他人）的承认尊重的情感时，我们似乎被展示了行动的有效理由，这与我们热切欲求一个后果时的感受一样鲜明。在缺乏进一步解释的情况下，我们没有理由赞同后一种经验而不赞同前者。所以，这里再一次，当我们退后一步并在元伦理学上进行反思的时候（这一次是按照承认的实在论的方式），我们在第二人称观点中承诺的人的尊严至少可以继续存在，而且大概能够找到其他支持。

为了进行慎思，你我必须预设，存在行动的规范理由。但是存在的是什么行动理由？在这一章，我已经论证了，与接受我们有其他种类的行动理由相比，我们有同样多的理由，接受基于平等尊严的第二人称理由，并且这些第二人称理由能够根据行动理由的主要元伦理学理论得到可信的说明。如果我们必须假设慎思的规范性理由存在，如果我们最好的规范性理由的理论确证了平等第二人称权威，那么我们出于实践的目的，至少应该得出这个结论：基于我们共同尊严的第二人称理由是真实存在的。

第十二章　契约论基础

在本书开始和中间几章，我试图引出第二人称观点和第二人称理由隐含于我们对道德义务和人的平等尊严的理解中的某些方式。在较近的几章，我已经论证了，我们作为人有立场向彼此提出的要求，产生了有效的行动的规范性理由。[468]但是更具体说来，这些理由要求什么？作为平等的道德人，“我们亏欠彼此”什么？（Scanlon 1998）

最后一章显然不是试图回答这个问题的地方。不过，我援引斯坎伦著名的表述，部分是为了暗示，虽然我们不要求回答它，但是我在本书已经发展的论证，自然地导向试图回答它的一种契约论方法。我已经论断了，我们从第二人称观点承诺了人的尊严，而人的尊严的根本观念是作为平等个体的相互责任。这使得我们承诺，通过可以被每一个自由和理性行动者接受，或者不会被任何自由和理性行动者合理反对的原则，来调节我们的行为。当我们试图通过任何一种第二人称理由的传达来认定任何人负有责任时，我们预设了，我们隐含地援引的权威和原则，是我们的被传达者作为适宜于第二人称传达的自由和理性行动者，能够被期望接受的，或者不能合理拒绝的。

在最后一章，我简要发展如下观点，即第二人称观点能够为契约论规范性道德理论提供基础。契约论者认为，正当原则具有一个独特的地位，即作为相互尊重关系的中介，这是他们的理论的标志。根据“契约论者的理想”，斯坎伦说，当我们遵守契约论理解的正当原则时，我们认识到“相互承认”或作为平等个体的对等尊重（1998：162）。这是由于两个不同但有关联的原因。首先，契约论原则的内容，具体说明了我们对彼此作为平等个体的义务。因此，服从这些原则能够展现对彼此作为人的尊重——人是不能以某种方式对待而必须以另一些方式对待的。[469]其次，同样重要的是，契约论也主张，正当原则的形式是对彼此作为平等人的相互尊重。由此，当斯坎伦说，“如果它不被任何没有人能够合理拒绝的原则允许”，这个行为就是错误的时候，我们应该这样理解：如果一个行为不被一个没有人能够合理拒绝我们认为彼此有责任服从的原则所允许，那么这个行为就是错误的。实际上，正是权利与责任的关联，首先使得“不能合理拒

绝”的测试变得恰当。正是因为道德义务展现了一个要求，所以才取决于它的被传达者不能够合理拒绝为它提供基础的原则（再一次，将它作为通过相互责任要求的基础来拒绝）。一个艺术批评家不需要仅仅因为她批评的艺术家可以合理反驳它的基础，就撤销一个批评性判断。但是当我们在认定彼此负责时提出要求，情况就不是如此。正如我们在第五章看到的（再一次出现在第十章关于康德“理性事实”的讨论中），在传达道德要求时，我们暗示了，存在我们的被传达者（在第二人称上）有能力接受和据此自由规定自己的决定性的第二人称理由。这要求我们否认合理拒绝一个原则的可能性——违背这个原则将是错误的。

所以这是相互承认或尊重进入契约论图景的第二个地方：正当原则在契约论中具有的形式和地位。在认为我们自己有遵守契约论正当原则的相互责任时，我们承认彼此要求尊重的平等立场。

然而，我们可以很好地认为，道德义务具有更广的范围，它们的内容超越了我们（首先）仅仅亏欠人的义务。我们中的很多人相信，我们对非理性的人和其他动物，实际上，还有对自然环境都有道德义务，这些义务不能从任何“我们亏欠彼此”的东西中得出，也不能被还原为后者。[470]不过，如果我们认为在这些情况下，道德责任是道德义务包含的一部分，那么我们就必须在这些情况下（也就是，因为原则的形式）也同样对彼此（作为道德共同体成员）负责。我强烈倾向于认为，道德义务的内容的确具有更广的范围，但是我不知道任何不建立在核心第二人称例子中的责任之上，或者从这种责任扩展出去的，其他有希望确证这些想法的方式。[471]

那么，契约论就其本质，是关注相互责任和尊重的第二人称关系的。正当原则表达了人们之间的规范性关系，而对这些原则的违背必须在这个背景下理解。如果我错误对待了某个人，那么正如斯坎伦指出的，“我与他们的关系已经被这个事实所改变，不论他们做什么”。

> 他们可以按某种方式报复，或者他们可以原谅我。但是原谅

只不过是放弃以一种我们将会得到辩护的行动方式回应一个错误的意愿，比如生气或恶化友好关系。它并不改变已经犯下的错误。（272）

因此，根本的契约论道德关系是相互尊重。错误行为违背了这种关系；它们未能充分承认人的尊严，因此使它受到质疑。它们因而保证了寻求重建相互尊严的对等承认的回应，这种回应以一种同时赋予违背者尊重的方式要求他的尊重。[472]

契约论的各版本

所有契约论理论的共同点是包含如下观点：我们作为平等道德人亏欠彼此的道德义务的内容，应该被解释为，从使得个体作为道德人处于平等地位（因此表达了对人本身的尊重）的视角出发的（假设性的）合同、选择或“契约”的结果。这个一般的观点，可以通过各种方式得到发展。正如罗尔斯在《正义论》中所展现的，作为公平的正义，是正义的契约论理论。罗尔斯在那里提出了一个道德权利的理论，即“作为公平的正当性”，它能够沿着类似的路线被发展。正当原则应该用于个体行为而不是社会基本结构，否则作为公平的正当，就会试图以类似于更熟悉的正义原则的“衍生”的方式，明确这些原则。有一些同样的要素：“原初状态”及其“无知之幕”，从作为在促进各方作为理性和平等人的利益（“首要善”）方面，具有工具合理性的视角出发的，对原则的相互无利害的选择，等等（Rawls 1971：17，111）。[473]虽然位于原初状态的各方选择正义原则，来通告对他们的基本社会结构的公开批评，但我们应该将“作为公平的正当性”中的原则理解为，通告那种不同于道德义务的批评——相互责任。[474]处于原初状态的各方，选择人们被认为有责任服从的原则。

斯坎伦的版本在三个重要方面不同于“作为公平的正当性”。它没有利用像无知之幕这样的任何信息限制。它的推导依赖于“合理的”公开道德观念，而不是（受到恰当限制的）“理性”接受或拒斥（理性标

准独立于道德标准）。它的程序标准或参照点是，没有人能够合理地拒斥一个候选原则，与任何人都能够或将会理性地或合理地选择或接受一个原则相反。

我们不需要在此考察契约论的这些形式或其他形式的相对优点。[475]我在本章的目标是论证契约论方法的共同之处，即我们相互负有责任通过能够（在某种恰当的意义上）被每一个平等的道德人接受的原则调节我们自己，这一点自身能够建立在第二人称观点基础上，并且能够从这个观点得到最好的理解。或者换个方式表达这个观点：弄清楚我们通过平等尊严承诺的道德原则的内容的最有希望的方式，就是通过某种版本的契约论。

契约论与绝对命令

因为最清楚地位于契约论背后的观点来自康德这位哲学家，我们以简略勾划康德伦理学中在人道公式[“这样行动，总是将你自己或其他人的人格中的人道，同时作为一个目的，而不仅仅是作为一个手段”（Kant 1996b：429）]中起作用的人的尊严和在绝对命令的其他公式中起作用的人的尊严的关系作为开始，这可能会有帮助。人们就其本质具有尊严，这使得将他们（或他们中的人道或理性）仅仅作为手段对待成为一种侵犯。正如卡姆（1989，1992）和内格尔（1995）已经表述的，它们是“不可侵犯的”：不能仅仅作为手段对待的存在。但是，什么是将一个人或那个人中的人道或理性仅仅作为手段来对待呢？

得到广泛承认的是，存在一些错误对待他人的方式（比如各种形式的欺骗、操纵和强迫），它们仅仅是工具性地对待一个人的理性（Korsgaard 1996b；Wood 1999：124—132）。但是，在什么时候利用某个人的理性或人道，成为仅仅作为手段使用它？回想一下，通过威胁进行强制，与通过警告一个得到保证的惩罚，认为某个人负责之间的对比——它在第十章的论证中起到了核心作用。在一种意义上，威胁被传达给一个人的理性，或者一个有理性的人。毕竟，威胁是通过被威胁的人的实践推理起作用的。但是这仅仅意味着，它们的

目标是人的理性。然而，威胁并不在我们在本书关注的意义上对一个人进行传达；实际上，威胁不需要在任何明显的意义上对一个人进行传达。通过一种完全不包含交流的方式，比如通过在镜子里看到一把枪指着他，被威胁的人了解到某种行为的可能后果，这对于威胁而言就足够了。然而，当某个人传达一个第二人称要求时，他意图传达向（我已经论证了，意图尊重）另一个作为自由和理性行动者的人。

任何有效的第二人称理由必须不仅仅能够以威胁被“传达”给一个人的理性的方式，被传达给自由和理性的人本身，而且能够被传达给某个理性且具有规范性立场的人。作为传达基础的（第二人称）理由和权威关系，必须能够被其他自由和理性人接受，这是传达的一个预设。因此，如果它向另一个平等的人提出了要求，那么另一个人必须将会理性地赞同，或者不能合理地拒绝，这个人们被认为有责任服从的要求。正如斯坎伦对关于我们的道德义务的推理的理解一样，第二人称推理本质上是对彼此的辩护。

再一次，假设一个自由和民主的共和国的民兵部队中的一名中士，命令一名士兵做十个俯卧撑，并且她告诉这名士兵，如果他不服从，就会被关禁闭。[476]这样一个传达，在根本上不同于一个单纯的威胁。[477]如果中士不具备她的权威，而是单纯用同样一种恶作为威胁，那么这就会变成纯粹和完全的强迫，变成将一个人或他的理性仅仅作为手段使用。此外，正如我们在第十章看到的，在认为士兵负有服从的责任时，中士自己必须预设这个区别。正如我们也已经看到的，只有她能够也预设士兵作为一个自由和理性行动者，能够被期望接受她的权威和赋予她的命令规范性力量的原则，她才能够可理解地假设这点。这是将责任与理性接受的测试，或者没有合理拒绝的测试相连接的东西。在试图以第二人称方式认为另一个人负责时，我们意图将他作为自由和理性人来传达。为了向某个自由和理性的人提出一个要求，我们必须预设，这个人能够用同一个要求自由地规定自己，那个要求是他作为自由和理性人能够接受，或者不能合理拒绝，因而能够向他自己提出的要求。对人们的尊严的尊重，因此就与认为我们自己有责任服从自由和理性人本身将会接受，或者不能合理拒绝的，赋予要求以权威的原则连接起来。

在我看来，这是连接人道公式与其他更经常与契约论关联的绝对命令公式（按照恰当理解的目的王国公式和普遍法则公式）的东西。康德说，“目的王国”或领域的观念，是“理性存在通过共同法则的系统联合”的观念。

因为所有理性存在者都服从这个法则：每个人都将他自己和所有其他人绝不仅仅作为手段，而总是同时作为自身的目的来对待。但是从这里，通过共同客观法则发展出理性存在者的系统联合。（1996b：433）

这暗示了目的王国公式：“每个理性存在者都必须这样行动，好像由于他的准则，他总是普遍目的王国的一个立法成员。”（Kant 1996c：438）

契约论是对这种根本的康德主义理论的一种解读。当我们在康德主义论断中加入在第十章指导我们的东西时，即尊严是一个人用来“从所有其他理性存在者那里要求对他自己的尊重”的第二人称权威，那么我们就得出，“目的王国”就是由那些认为自己相互负有服从他们作为自由和理性人能够接受或不能拒绝的，因此会向自己提出的要求的平等、自由和理性行动者组成的共同体（1996d：434—435）。因此，只有当他们能够期望每个人作为自由和理性人都会接受一个要求，或者没有人能够合理拒绝它，人们才能够向彼此提出某个具体要求。这意味着，只有他们能够期望每个人作为自由和理性人，都会接受或不能合理拒绝，人们被认为负有服从具体说明那个要求的原则，他们才能提出要求。

正如我们首先在第四章和第五章注意到的，道德责任的观念总是带来道德共同体这个伴随的观念，后者也隐含在道德义务和人的尊严的观念中。我们从道德共同体平等成员的视角出发提出道德要求，并且认定我们自己和彼此负有责任。在使我们自己相互负责时，我们作

为道德共同体的执行法则和强制法则的平等成员起作用。但是目的王国公式以另一种根本方式带来道德共同体的观念：每个人都好像自己是目的王国的“立法成员”那样引导自己的行为。我们不仅仅在执行和强制道德法则（不论它的内容如何）方面，而且在“确定”它的内容方面都具有平等立场。至于契约论，我认为最有希望的解读康德观念的方式，不是通过实际的人对道德法则的任何实际规定，而是通过法则由某种将各方置于平等的人的地位的假设的、理想化的合同过程规定这一点。那么，当人们认为自己和彼此负有服从强制原则的责任时——这些原则会被所有自由和理性人本身合理接受，或者不会被任何人合理拒绝，也就是从一个在这些方面平等对待各方的假设性视角出发（比如在关于个体化差别的无知之幕背后）——他们就作为道德共同体和目的王国的平等立法和执法成员起作用。由于这个理由，康德将这些具体说明我们能够向每个自由和理性人提出要求的原则称作“共同法则”。它们满足了卢梭所说的引起一种联合形式的著名公式，“通过它，每个人，尽管与所有人联合，但仍然只是服从他自己。”（1997：49—50）

那么，目的王国公式本质上不同于普遍法则公式表达的意思，即“仅仅根据你通过它能够同时意愿它成为一个普遍法则（或者自然的普遍法则）的行为准则行动。”（Kant 1996b：421）按照狭义的解读，普遍法则公式是说，按照某个你自己不能意愿（选择、接受）它成为普遍法则的准则或原则行动，这是道德上不可接受的。按照这样的解读，它并没有谈论任何关于其他人必须能够接受或者不能够拒绝什么的问题。相反，帕菲特（2004）所说的，“康德的契约论公式”要求“我们应该按照每个人能够合理选择的原则行动”，这看起来显然更符合目的王国公式的精神。

我在第九章和第十章论证了，我们应该将康德主义框架中最基本的观念看作被设想为平等的基本第二人称权威的人的尊严。按照我的理解，契约论公式是发展或进一步具体说明这个观念的一种方式。[478] 如果我们将人道公式当作根本的，那么我们就能够沿着同样的线索思考康德主义框架——用目的王国公式解读人道公式，然后再用人道公式解读普遍法则公式。这为我们提供了一种统一绝对命令的所有公式

的方式，正如康德清楚明确地想要做的（1996b：436）。根本的观念是，通过认定我们自己和彼此有责任服从那些我们和他们能够意愿（或不能合理拒绝）为普遍法则的原则，我们将理性本质（不论是我们自己的，或者是他人的）当作自身的目的来对待。不过，相关的意愿必须是某种类型的，从一个特定视角出发的。比如，如果我（或任何人）不能够意愿某个原则普遍地支配行为的原因，是某种特有的利益（它既不是基于我作为自由和平等的理性人所具有的利益，也不能被这种利益支持），那么这也是对候选道德原则的错误种类的反驳。[479]与此类似，自主性公式认为，我们要用“作为提出普遍法则的意志的每个理性存在的意志的观念”来约束我们的行为（1996b：432，另见434，438，440）。这里再一次，看起来清楚的是，我们应该将自主性公式看作是受到目的王国公式支配的。那么一般而言，目的王国公式，作为绝对命令的最明显的契约论版本，似乎也是它的最根本的“程序”版本。这个程序观念，反过来又基于我们从第二人称观点承诺的最根本观念：人道公式和自由和理性人的平等尊严。

契约论中理性接受或合理拒斥的基础

作为相互负责的自由和理性人组成的道德共同体的理想，也能够为契约论程序之内的论证提供基础，即通过个体作为其成员具有的利益。这也许在小托马斯·E.希尔的“康德式建构主义”版本中最为明显，这个版本包含比罗尔斯的定义更宽松的无知之幕，它也考察了当理想的立法者试图更准确地具体说明人的平等尊严时，他们能够接受什么原则。即使罗尔斯关于原初状态中“理性”选择的标准是工具主义和道德上中立的，它也被用于各方的“根本目标”的观念，这个目标赋予他们作为相互负责的自由和理性人在运用他们的“两种道德力量”时具有的“最高阶的利益”以特权，这两种力量就是他们关于正义感的能力（或者，在“作为公平的正当”中认为他们自己和彼此负有道德责任）和他们“形成、修订和理性地追求善的观念”的能力（Rawls 1980：525）。

斯坎伦更少关心为合理接受或拒绝的基础提供统一说明，但是他确实说过，“被视为相关的理由的范围”来自各方“发现其他共享这个目

标的人不能够合理拒绝的原则”的目标（1998：192；另见Kumar 2003）。用我自己的话来说，这个被共享的目标如果被充分说明，就是去发现那些关心根据平等尊重相互负责地生活的自由和理性人不能够合理拒绝的原则。我们难以看出，除了自由和理性的人们在根据与他人的相互尊重开展自我引导的生活时，能够假定具有的利益以外（也就是某种象在运用罗尔斯所说的“道德力量”时具有的最高阶的利益），还有什么是与之相关的。[480]因此，不论契约论方法按照哪一种方式被具体发展，相互负责的自由和理性人的观念（我们从第二人称观点承诺了它）都能够在它之内被诉诸，以帮助评判道德义务的候选原则是否能够被理性地接受或合理地拒绝。一个自然的例子是我们在第十章的论证中诉诸的，免于他人专断指令的利益。这在费希特的权利原则[“我必须在所有情况下将外在于我的自由存在承认为自由存在，也就是我必须通过他在自由的可能性概念限制我的自由”（2000：49）]和康德的“正当的普遍原则”[“一个行动是正当的，如果根据一个普遍法则它能够与每个人的自由共存，或者如果按照它的准则，每个人的选择自由能与每个人根据普遍法则的自由共存”（1996c：230）]中是明显的。

契约论与规则后果主义

为了帮助巩固这些观点，我们可以考察帕菲特（2004）最近的这个论断：“康德主义的契约论”蕴含了规则后果主义，后者的观点是，我们应该服从那些对它们的普遍接受会带来最佳后果的原则。再一次，康德主义的契约论认为，“我们应该按照每个人都能够合理选择的原则行动”。由于我们熟悉的后果主义的理由，康德主义的契约论排除了行为后果主义。从契约论的选择的观点来看，有关的后果是（在实践推理中和通过相互责任）对一个原则的普遍接受带来的那些后果。并且后果主义者广泛接受，当每个人都接受行为后果主义之外的原则，并在人际关系中通过这些原则调节自己，整体而言事情最有可能变得更好。[481]毕竟，那是密尔的规则功利主义正义理论的理由。

帕菲特实际上并没有宣称，合理性要求我们选择那些接受它们将会使事情在总体上变得最好的原则（事实上也就是规则后果主义的选

择）。非常粗略地来说，他论断的是，合理性总是允许选择导向按照不偏不倚的考虑最佳后果的任何东西，在这个情况下，合理性允许每个人选择那些对它们的接受将会是最优的原则，也就是规则后果主义要求服从的那些原则。

我们不需要担忧帕菲特论证的细节，因为我们所掌握的已经能够使我们形成一个契约论的回应。这个论证的主要问题在于，它忽视了正当原则按照一个契约理论所具有的形式，也就是它们通过相互责任在产生相互尊重方面的作用。契约论者一般而言能够认可不偏不倚的由后果给予的理由的存在，她也能够以不威胁到任何她承诺的东西的方式，出于论证的目的同意，一个个体牺牲自我利益以便促进不偏不倚的更好的后果，这可以是理性的。但是，与这点一致的是，她仍然能够否认，这样一种后果排序自身，为道德义务或权利的原则提供了正确类型的理由。正当原则不单纯是个人选择的标准；它们也解释了我们有立场通过认定彼此负责向彼此要求什么。因此，为了成为保证一个正当原则的正确种类理由，一个考量必须与我们从第二人称观点出发，作为独立、相互负责、自由和理性人组成的共同体的成员有资格预设的利益相关。

当然，这是将斯特劳森观点应用在规则后果主义和契约论争论中。后果的可欲求性本身，是为道德责任的主张，因此也是为道德义务的主张奠定基础的错误种类理由。然而，帕菲特提到的选择的基础不是这么粗糙的。它没有提议用直接的后果主义推理替代我们在责任实践中运用的原则。相反，与密尔在《功利主义》第五章一样，它提议将后果的可欲求性当作关于原则在这些实践中应用的恰当性测试。[482]但是正如我此前已经注意到的，这看起来只不过是拖延了问题：某个人要求某件事的权威，如何能够从他能这么做的可欲求性中推出？再一次，这看起来是第二人称责任的错误种类理由，不仅仅是对于个别的情形，对于建立相关的实践自身也是如此。它最多能够奠定基础的是能够要求某件事的欲求，而不是任何要求或责任的实践本身。那么，规范后果主义的问题在于，它试图从错误种类的理由推出正当原则。

尽管如此，契约论仍然可以在纯粹形式的意义上被表象为一种规则后果主义。假设我们考察一下罗尔斯式的契约论版本，它包含在无知之幕背后进行的原则选择。并且假设我们接受豪尔沙尼（1978）和罗尔斯的很多批评者的论证，认为各方可以合理地假设，他们具有同等的可能性成为任何人（一旦无知之幕被揭开）。[483]这样，由于我们已经讨论过的理由，如果由此我们推出，各方应该选择将会最大化他们“实际的”“无知之幕以外”的功用（这些功用由他们将会具有的不论何种偏好定义），这将是一个错误。相反，罗尔斯的观点是，我们将某些偏好和利益，即他们按照相互责任和尊重开展自我引导的生活的“最高阶的利益”归予各方，并且认为，各方将被理解为，从促进这些被归予的偏好的观点出发，在受制于无知之幕的情况下，作出关于原则的理性选择。

但是，如果我们允许各方假设，他们有同等的可能性成为任何人，那么他们选择那些对它们的接受将会最大化这些被归予的偏好的平均满足，即当相关功利衡量不是按照实际偏好定义，而是按照各方作为目的王国成员（作为相互负责的自由和理性人）具有的被归予的偏好定义时，将会最大化平均功利的原则，这种选择为什么不会是理性的呢？这样一个选择看起来将会最大化各方预想的功利，因此从他们的观点看来具有工具合理性。[484]我看不出契约论者有任何深层的理由拒绝这个提议。正如一旦我们区分了依赖于对象的欲求和依赖于原则的欲求，我们就能在信念或欲求心理学中容纳自主的、相互负责的行为，而不用承认康德主义道德心理学家需要关心的任何东西；同样，康德式的契约论者似乎也可以承认，她的观点在纯粹形式的意义上是规则后果主义的一个版本，而不用放弃任何具有根本理论重要性的东西。[485]由于相关利益自身不能独立于第二人称责任的观念被定义，并且只要契约论框架最终依赖于平等的第二人称权威，任何形式的这种纯粹形式的后果主义就不需要冒险单纯从后果的可欲求性（即基于错误种类的理由）获得权威。[486]

对于契约论者而言，最要紧的是我们从第二人称观点出发承诺的东西，即自由和理性人的平等尊严和相互责任。这既为一般的正当原则的契约论说明提供了基础，也形成了应用于不同契约论说明中的理

性选择和合理拒斥的具体解读。

公开性的作用与原则

权利与相互责任的关联也解释了，为什么它本质上涉及可以公开明确表达的原则，而比如美德理想这样的其他道德伦理标准则不涉及这些。[487]正当和错误的标准就它们的本质而言，建立在公开期望和我们对彼此得到辩护的期望之上。因此它们必须能够被公开表达和理解。[488]认为人们对那些其应用要求某种特殊感受能力的标准负责，如果这种能力是普通道德行动者不能被假设具有的，或者不能通过普通行动者能够理解的方式被阐述的，这将会是不合理的。按照这种方式，道德正当的标准是以我们一般理解的法则为模型的一个道德“法则”。

值得注意的是，这个观点甚至在功利主义传统中也起到重要作用，虽然它经常与其他观点相冲突。再一次，契约论的关注规则或原则的特征可以补充它对原则的最深层的（不以后果为基础的）辩护，这是契约论的一个优势。密尔认为正当和错误本质上涉及道德责任，这个观点已经是本书反复重现的一个主题。更少被人理解或甚至更少被人知道的是，边沁关于功利原则的主要论证也来自他认为正当的道德原则在公共指导性批判中起到的作用。[489]边沁（1962）论证说，为了起到这个作用，所有原则必须能够在某个“外在基础”或“外部标准”之上被公开提出；他用“外在基础”或“外部标准”意指某个支持我们能够被期望接受但不需要已经接受（或者分享它形成的感性能力）的原则的理由。这个论证出现在他对他认为拒绝了这个限制的很多伦理哲学的批评中间，不论它们支持道德感、理性直观、常识或者任何其他东西。

> 关于正当和错误标准的各种已经形成的系统，它们全都由如此众多的避免诉诸任何外在标准的义务的设置构成。（Bentham 1962：8）

边沁论证说，任何这样的理论都有失于单纯“说服读者将作者的情感或意见自身作为理由接受”（1962：9）。边沁关注的不是像乞求问题这样的某种单纯理智的错误。

> 所有这些思考和论证方式的共同危害在于，它们作为遮掩、借口和滋养服务于专制；如果不是实践上的专制，也是专制的倾向：

当借口和权力被提供时，就非常易于显示在实践中。（1962：9n）[490]

相信，由此可以得出，“合理的”表达了一个第二人称概念。）所以在论证第二人称观点的预设确证了人的平等尊严时，我也已经论证了这些预设确证了合理性的规范性。

相反，边沁的担忧在于，提出缺乏外部标准的正当原则，这等同于强迫。这是向他人提出它们不能合理被期望接受的要求。边沁关于功利原则的支持理由是，它能被毫无争议地应用，因为它借助经验上可确定的事实，并且它能被期望提供动机，因为它关注人类动机的“两个支配者”——愉快和痛苦。[491]

这条线索出现在边沁那里可能有些出乎意料，因为它将功利原则建立在对公共指令性（“要求性”）对话的限制和基于特殊自由基础的实践之上，而非相反。但是边沁清楚表明这正是他的意图（至少在这个论证中）。他说，“道德情感”是否可以“原初地被设想”或者“基于考察和反思……在功利观点之外的基础上被实际上坚持和辩护”，他对此既不知道也不关心。“相比而言，要紧的不是它们如何被决定”。但

是，是否“正当的要点（正当原则）能够通过一个人将自己传达给一个共同体，而在任何其他基础上得到恰当辩护”，这是一个“实践的问题”，对这个问题的答案“与任何其他问题的答案一样重要”（1962：9n）。

确证合理性

按照罗尔斯和斯坎伦的使用，“合理的”表达了与“理性的”或“规范性理由”不同的概念；它指那些与我们作为平等自由和理性人有立场向彼此提出的主张有特殊关联的假定的规范性理由。回想一下罗尔斯式的格言：人是“自我产生有效主张的来源”（Rawls 1980：546）。（我正如我在第一章简略提到的，斯坎伦将确证道德权威的问题，理解为解释“正当和错误对于其他价值的优先性”，或者解释它们的特殊“重要性”的问题（Scanlon 1998：146，147）。在他最初的论文中，斯坎伦（1982）采纳这个观点，即契约论道德的“动机基础”是按照能够向他人辩护的欲求行动。不过，在《我们亏欠彼此什么》中，斯坎伦采取了不同的方式，这主要是因为他不相信欲求能够为任何类型的行动理由提供基础。[492]他在那里论证，行动理由基于欲求，这远非事实，更接近真相的说法是，欲求通常是回应明显的理由。在“被引导的注意力的意义上”，欲求包含将我们的注意力“持续引导向这些考虑，它们将自己表示为有利于”我们所欲求的东西（因此，有利于对它的欲求）（Scanlon 1998：39—41）。

斯坎伦最近关于正当优先性的论证包含了我们在此不能充分考察的复杂性。[493]不过，它的基础是斯坎伦所说的与他人处于相互承认的关系中的“价值”和“吸引力”，既包括作为其自身，也包括作为像友谊这种有价值的关系的不可消除的方面（1998：158—168）。正是这个价值为我们提供了（按照推诿责任的方式，包含了）“与他人共同生活的理由，条件是他们不能够合理地拒绝，因为他们也被这个理想提供了动机”，“我们有理由关心哪些行动是正当的和错误的问题。”（154）[494]斯坎伦把这比作密尔在《功利主义》中的立场，即正当依据或标准由总体最大幸福提供，道德“惩罚”（密尔用来指使得关于正当的考虑给予我们理由的东西的术语）是“与我们的同类被造物

在社会中联合的欲求”（Mill 1998：ch.3；Scanlon 1998：154）。粗略来说，对于密尔而言，正是因为生活在与他人的联合中的欲求，使得对正当的考虑（它们自身间接地以一般幸福为基础）为我们提供了行动的理由。与此类似，对于斯坎伦而言，正是因为我们认为在相互承认和尊严的条件下与他人一起生活所具有的价值或吸引力，使得对正当的考量（以及与此相关的对什么是合理的考量）对于我们来说才是提供理由的和实际上具有优先性的。

不过，密尔的立场存在一个问题，它将会影响任何与密尔的立场过分相似的契约论立场。正如我们在本书从始至终已经看到的，欲求的考量对于建立道德义务和正当（第二人称）理由的基础而言，不过是错误种类的理由。由此，如果我们具有的与他人处于相互承认关系的理由，仅仅是我们这么做是值得欲求的（要么是不偏不倚的，要么是从我们自己的观点来看），那么不论这些理由可以变得多么重要，它们都不能为道德正当的特殊（第二人称）理由提供基础。再一次，它们最多能够提供基础的，是成为这样以便承认道德主张有效性的欲求；它们自身不能给我们提供任何理由接受或承认道德主张。

这里实际上存在两个问题，它们分别与我已经论证的相互联系的道德义务的各个方面有关：一方面是道德义务的（声称的）至上或优越性，另一方面是它与相互责任的关系。[495]第一个问题是，从对我们而言将正当的考量看作具有对于其他价值（包括值得欲求的东西）的优先性将是值得欲求的，我们难以看出如何能够推出这些考量实际上具有这种优先性。第二个问题是（对斯特劳森观点的另一个反思），我们难以看出，我们以相互责任为条件与彼此相联系的可欲求性，如何可能为我们具有相互责任这个特殊的第二人称主张提供基础。

为了使按照相互尊重的方式彼此联系的价值，以正确的方式与我们在这类关系中诉诸的理由相关联，我们必须将这个方面看作其自身是自由和理性人的平等尊严所要求的。我已经论证了，正是这一点构成了契约论程序最深层的根据基础，并且它是我们从第二人称观点所承诺的。我们具有的与他人以尊重的方式联系的理由，不仅仅是它在某种方面对我们而言是值得欲求的，不论这种可欲求性是个别的或不

偏不倚的，而是人的纯粹和单纯尊严和他们具有平等的第二人称立场（这是当我们以第二人称方式向传达时承诺要接受的东西）。[496]我已经论证了，在预设这点时，我们必须预设，我们有立场作为自由和理性的人向彼此提出主张，这意味着我们不能将彼此仅仅作为手段来对待，也意味着我们对彼此负有不如此行为的责任。

正是已经总是隐含在第二人称传达中的对等承认，使我们进入了合理性和向彼此辩护的空间。考察两个朴素的行动者A和B，他们以他们对后果的可欲求性（按照这些在他们的欲求和其他实践经验中被给予的那样）的相应评价为基础进行第一人称推理。比如，假设A和B都欲求同一个苹果，并且分别将他们对苹果的欲求当作拥有这个苹果对他们确实是一件好事的证据。这时，A和B都不会将对方的欲求、意志或能动性看作他的理由的来源，而且都不会以这种方式看待他们自己的意志和能动性。从这个朴素的视角出发，他们的能动性和意志都被有意地“背景化了”（Pettit and Smith 1990）。对于这两个人而言，呈现在前面的是他们各自欲求对象的可欲求性，按照在他们欲求的影响下在他们看起来的样子。对于A来说：我（A）拥有这个苹果将会是好的（值得欲求的）。对于B来说：我（B）拥有这个苹果将会是好的（值得欲求的）。

假设这时A试图通过表达他的欲求，为B提供一个理由让他（A）获得那个苹果，他说，他（A）拥有那个苹果将会是一个有价值的后果，一个应该被引起的状态（注意，就他能够了解的，B拥有苹果不是如此）。这很可能不会成功，因为从B的视角出发，在她看来，关于A拥有那个苹果没有任何可说的，而一切都是关于她（B）拥有那个苹果的。B可能没有理由相信A的判断，因为从B的视角来看，A的判断看起来可能不过是虚幻的，纯粹是对A的欲求的表达。A的任何这种为B提供理由的尝试将会在结构上类似于理论的理由给予。只有B有某个理由认为，A的判断和它意图表象的规范性世界之间存在某种作为证据的关系，这才能够成功。

不过，A的欲求的表达同时可以使B在赋予她自己的欲求的出现特殊关注时产生犹豫。从第一人称视角来看，仅仅得到与基于更多知识

的欲求一并到来的进一步出现修正，而没有受到其他人的欲求和意志挑战，B能够很容易赞扬她明显通过她自己的欲求获得的通往理由的认知途径。但是现在她发现，A的欲求在他看来提供了通往理由的路径，这不比B的欲求为她提供的更少。

可以肯定的是，存在一个能够在（表面上）以后果为基础的理由空间之内进行的A和B对话的方式，A或B能够通过同情的关注开始关心对方，并且将对方的福利（因此将对方拥有那个苹果）看作一件好事。或者，他们可以开始认为，对方的实践经验和欲求，与他们自己的实践经验和欲求一样，是值得欲求的后果的证据。不过，任何这些理由只能够表明，为什么拥有苹果对于A或B或者两个人，在总体上或部分地是一件好事。他不能表明，为什么每一方都有对那个苹果的合理主张（全部的或部分的），也不能因此表明，为什么任何对那个苹果的特定欲求可以是合理的。[497]具体来说，抽离了像边际效应递减这样的现象，就没有任何东西将会建议平分那个苹果。对于每一方具有任何道德义务（即使是暂时的）赋予对方的利益（或者，实际上，他自己的利益）任何重量这个观点，当然就没有任何位置。

现在假设A提出了某种对于那个苹果的主张（或者对苹果的一部分，或者获得苹果的机会），并将它以第二人称方式传达给B。不论A的主张的基础是什么，A由此预设了与B的第二人称关系。A预设了传达他提出的具体主张的立场，不论是以什么为基础，因此预设了向另一个人提出主张的第二人称权威。如果B仅仅通过公开地在他们之间给予它考量而接受这个主张，那么B就隐含地认可了A的第二人称权威，即使她通过反思拒绝A的具体主张。但是同样，在向B传达他的主张时，A必须同时预设B的第二人称权威。最后，在认可一个来自A的主张或第二人称传唤时，B也必须认可，并在她的实践推理中预设，她自己作为一个自由和理性行动者的第二人称权威。

在对第二人称观点的对等承认中，传达者和被传达者同样承诺了他们作为自由和理性人的相互责任，并且这使他们承诺了向彼此提供辩护的要求，至少是在他们的相互责任范围之内。他们的对等传达也使他们双方都承诺了他们传达的任何要求的合理性限制；他们必须能

够期望他们的被传达者接受，或者不会合理地拒绝他们作为自由和理性人，并且根据它们作为独立和相互负责（具有第二人称能力）的行动者的利益的要求。它使他们双方都承诺，不将任何他们不准备从他们作为自由和理性人的共同观点出发施加给自己的要求施加于对方。

因此，第二人称观点确证了合理性，因而为契约论的道德理论提供了基础。通过预设人的平等尊严，它使我们承诺了契约论最深入的观念：相互负责的自由和理性人的共同体。[498]通过这样做，它为我们提供了正确种类的理由，服从那些产生相互负责的平等个体之间的尊重的原则。

参考文献

Adams,Robert. 1999.Finite and Infinite Goods.New York：Oxford University Press.

Alexander,Richard D. 1987.The Biology of Moral Systems.New York：Aldine de Gruyter.

Allen,Karen,Jim Blascovich,and Wendy B. Mendes.2001.“Cardiovascular Reactivity and the Presence of Pets,Friends,and Spouses：The Truth about Cats and Dogs.”Psychosomatic Medicine 63：727—739.

Allison,Henry. 1986.“Morality and Freedom：Kant's Reciprocity Thesis.”Philosophical Review 95：393—425.

Anderson,Elizabeth. 1999.“What Is the Point of Equality?”Ethics 109：287—337.——2000.“Beyond Homo Economicus：New Developments in Theories of Social Norms.”Philosophy Public Affairs 29：170—200.

Anscombe,G. E.M.1957.Intention.Oxford：Basil Blackwell.

——.1958.“Modern Moral Philosophy.”Philosophy 33：1—19.

Aristotle. 1980.The Nicomachean Ethics,ed.David Ross.New York：Oxford University Press.

Arpaly,Nomy. 2003.Unprincipled Virtue.Oxford：Oxford University Press.

Austin,J. L.1975.How to Do Things with

Words.Cambridge,MA：Harvard University Press.

Axelrod,Robert. 1984.The Evolution of Cooperation.New York：Basic Books.

Bagnoli,Carla. 2003.“Respect and Loving Attention.”Canadian Journal of Philosophy 33：483—516.

Baier,Annette. 1991.A Progress of the Sentiments.Cambridge,MA：Harvard University Press.

——.1993.“Moralism and Cruelty：Refections on Hume and Kant.”Ethics 103：436—457.

Baier,Kurt. 1966.“Moral Obligation.”American Philosophical Quarterly 3：210—226.

Baron-Cohen,Simon,A. Leslie,and U.Frith.1985.“Does the Autistic Child Have a‘Theory of Mind'?”Cognition 21：37—46.

Barry,Brian,and Russell Hardin,eds. 1982.Rational Man and Irrational Society.Beverly Hills,CA：Sage Publications.

Ben-Ner,Avner,and Louis Putterman,eds. 1998.Economics,Values,and Organization.Cambridge：Cambridge University Press.

Bennett,Jonathan. 1980.“Accountability，”in Philosophical Subjects,ed.Zak Van Stratten.Oxford：Clarendon Press.

Bentham,Jeremy. 1962.Introduction to the Principles of Morals and Legislation,in

The Works of Jeremy Bentham,ed. J.Bowring.New York：Russell&Russell.Blackburn,Simon.1995.“Practical Tortoise Raising.”Mind 104：695—711.Blumenfeld,Laura.2000.Revenge：A

Story of Hope.New York：Simon Schuster.Bohman,James.2000.“The Importance of the Second Person：Interpretation，

Practical Knowledge,and Normative Attitudes，”in Empathy and Agency,ed.

Hans Herbert K?gler and Karsten R.Stueber.Boulder,CO：Westview Press.Bond,E.J.1983.Reason and Value.Cambridge：Cambridge University Press.Brand-Ballard,Jeffrey.2004.“Contractualism and Deontic Restrictions.”Ethics

114：269—300.

Brandt,Richard. 1965.“Towards a Credible Form of Utilitarianism，”in Morality and the Language of Conduct,ed.Hector-Neri Casta?eda and George Nakhnikian.Detroit,MI：Wayne State University Press.

——.1979.A Theory of the Good and the Right.Oxford：Oxford University Press.Bratman,Michael.1992.“Shared Cooperative Activity.”Philosophical Review 101：327—341.

——.1993.“Shared Intention.”Ethics 104：97—113.

Bricke,John. 1996.Mind and Morality：An Examination of Hume's Moral Psychology.Oxford：Clarendon Press.

Brink,David O. 1997.“Kantian Rationalism：Inescapability,Authority,and Supremacy，”in Ethics and Practical Reason,ed.Garrett Cullity and Berys Gaut.Oxford：Clarendon Press.

Broome,John. 1999.“Normative Requirements.”Ratio 12：398—419.

Brosnan,Sarah F. , and Frans B. M.de Waal.2003.“Monkeys Reject Unequal Pay.”Nature 425（2003）：297—299.

Buber,Martin. 1965.The Knowledge of Man：Selected Essays,ed.Maurice Friedman.New York：Harper&Row.

——.1970.I and Thou,trans.Walter Kaufman.New York：Touchstone,Simon&Schuster.

Burge,Tyler. 1993.“Content Preservation.”Philosophical Review 102：457—488.

Buss,Sarah. 1999a.“Appearing Respectful：The Moral Signifcance of Manners.”Ethics 109：795—826.

——.1999b.“Respect for Persons.”Canadian Journal of Philosophy 29：517—550.

Butler,Bishop Joseph. 1900.The Works of Joseph Butler,ed.J.H.Bernard.2 vols.London：Macmillan.

——.1983.Five Sermons,ed.Stephen Darwall.Indianapolis：Hackett Publishing Co.

Carroll,Lewis. 1895.“What the Tortoise Said to Achilles.”Mind 4：278—280.

Chafe,William. 1980.Civilities and Civil Rights.New York：Oxford University Press.

Coady,C. A.J.1992.Testimony：A Philosophical Study.Oxford：Oxford University Press.

Cohon,Rachel. 1997.“Hume's Difficulty with the Virtue of Honesty.”Hume Studies 23：91—112.

Corwin,Miles. 1982.“Icy Killer's Life Steeped in Violence.”Los Angeles Times,May 16.

Cranor,Carl. 1975.“Toward a Theory of Respect for Persons.”AmericanPhilosophical Quarterly 12：309—319.

Cudworth,Ralph. ~ 1670.Manuscripts on freedom of the will.British Library，

Additional Manuscripts,nos. 4978—4982.

——.1996.A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality,ed.Sarah Hutton.Cambridge：Cambridge University Press.

Cullity,Garrett,and Berys Gaut. 1977.Introduction to Ethics and Practical Reason,ed.Gailett Cullity and Berys Gaut.Oxford：Oxford University Press.

Dancy,Jonathan. 1993.Moral Reasons.Oxford：Blackwell.

——.2000.Practical Reality.Oxford：Oxford University Press.

——.2001.“Moral Particularism.”Stanford Encyclopedia of Philosophy（http：//plato.stanford.edu/）.

——.2004.Ethics without Principles.Oxford：Oxford University Press.

D'Arms,Justin,and Daniel Jacobson. 2000a.“The Moralistic Fallacy：On the‘Appropriateness'of Emotions.”Philosophy and Phenomenological Research 61：65—90.

——.2000b.“Sentiment and Value.”Ethics 110：722—748.

Darwall,Stephen. 1974.“Pleasure as Ultimate Good in Sidgwick's Ethics.”Monist 58：475—489.

——.1977.“Two Kinds of Respect.”Ethics 88：36—49.

——.1980.“Is There a Kantian Foundation for Rawlsian Justice?”in John Rawls'Theory of Social Justice,ed.H.G.Blocker and E.Smith.Athens：Ohio University Press.

——.1983.Impartial Reason.Ithaca,NY：Cornell University Press.

——.1985.“Kantian Practical Reason Defended.”Ethics 96：89—99.

——.1986a.“Agent-Centered Restrictions from the Inside Out.”Philosophical Studies 50：291—319.

——.1986b.“Rational Agent,Rational Act.”Philosophical Topics 14：33—57.

——.1987.“Abolishing Morality.”Synthese 72（1987）：71—89.

——.1990.“Autonomist Internalism and the Justification of Morals.”Nous 24：257—268.

——.1992.“Internalism and Agency.”Philosophical Perspectives 6：155—174.

——.1994.“Hume and the Invention of Utilitarianism，”in Hume and Hume'sConnexions,ed.M.A.Stewart and J.Wright.Edinburgh：Edinburgh University Press.

——.1995a.The British Moralists and the Internal“Ought”：1640—1740.Cambridge：Cambridge University Press.

——.1995b.“Human Morality's Authority.”Philosophy and Phenomenological Research 55：941—948.

——.1997.“Reasons,Motives,and the Demands of Morality：An Introduction，”in Moral Discourse and Practice,ed.Stephen Darwall,Allan Gibbard,and Peter Railton.New York：Oxford University Press.

——.1998.“Empathy,Sympathy,Care.”Philosophical Studies 89：261—282.

——.1999a.“The Inventions of Autonomy.”European Journal of Philosophy 7：339—350.

——.1999b.“Sympathetic Liberalism.”Philosophy&Public Affairs 28：139—164.

——.2001.“Because I Want It.”Social Philosophy&Policy 18：129—153.——.2002a.Contractarianism/Contractualism.Oxford：Blackwell.

——.2002b.Welfare and Rational Care.Princeton,NJ：Princeton University Press.

——.2003a.“Autonomy in Modern Natural Law，”in New Essays on the History of Autonomy,ed.Larry Krasnoff and Natalie Brender.Cambridge：Cambridge University Press.

——.2003b.“Moore,Normativity,and Intrinsic Value.”Ethics 113：468—489.

——.2004a.“Equal Dignity in Adam Smith.”Adam Smith Review 1：129—134.

——.2004b.“Respect and the Second-Person Standpoint.”Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association 78：43—59.

——.2005.“Fichte and the Second-Person Standpoint.”International Yearbook of German Idealism 3：91—113.

——.2006.“Contractualism,Root and Branch：A Review Essay.”Philosophy&Public Affairs 34（2006）：193—214.

——.Unpublished.“How Is Moorean Value Related to Reasons for Attitudes?”Darwall,Stephen,Allan Gibbard,and Peter Railton.1997.“Toward Fin de Siècle Ethics：Some Trends，”in Moral Discourse and Practice,ed.Stephen Darwall，；Allan Gibbard,and Peter Railton.New York：Oxford University Press.

Davidson,Donald. 1980.“Actions,Reasons,and Causes，”in Essays on Actions and Events.Oxford：Clarendon Press.

——.2001.“The Second Person，”in Subjective,Intersubjective,Objective.Oxford：Clarendon Press.

Davies,Martin,and Tony Stone. 1995.Psychology：The Theory of Mind Debate.Oxford：Blackwell.

Deigh,John. 1983.“Shame and Self-Esteem：A Critique.”Ethics 93：225—245.

——.1995.“Empathy and Universalizability.”Ethics 105：743—763.

Dewey,John. 1998a.“The Moral Self，”in The Essential Dewey,vol.2，Ethics Logic,Psychology,ed.Larry A.Hickman and Thomas M.Alexander.Bloomington：Indiana University Press.

——.1998b.“Three Independent Factors in Morals，”in The Essential Dewey,vol.2，Ethics Logic,Psychology,ed.Larry A.Hickman and Thomas M.Alexander.Bloomington：Indiana

University Press.

Dillon,Robin S.，ed. 1995.Dignity,Character,and Self-Respect.New York：Routledge.

——.1997.“Self-Respect：Moral,Emotional,Political.”Ethics 107：226—249.

——.2004.“Kant on Arrogance and Self-Respect，”in Setting the Moral Compass：Essays by Women Philosophers,ed.Cheshire Calhoun.New York：Oxford University Press.

Downie,R. S.，and Elizabeth Telfer.1970.Respect for Persons.New York：Schocken.

Dummett,Michael. 1990.“The Source of the Concept of Truth”in Meaning and Method：Essays in Honour of Hilary Putnam,ed.，George Boolos.Cambridge：Cambridge University Press.

Dworkin,Gerald. 1988.The Theory and Practice of Autonomy.Cambridge：Cambridge University Press.

Dylan,Bob. 2004.Lyrics：1962—2001.New York：Simon&Schuster.

Ekman,Paul,Maureen O'Sullivan,and Mark G. Frank.1999.“A Few Can Catch a Liar.”Psychological Science 10：263—266.

Emmons,Robert A.，and Michael E. McCullough.2003.“Counting Blessingsversus Burdens：An Experimental Investigation of Gratitude and Subjective Well-Being in Daily Life.”Journal of Personality and Social Psychology 84：377—389.

Enoch,David. Forthcoming.“An Outline of an Argument for Robust Metanormative Realism，”in Oxford Studies in Metaethics,vol.2，ed.Russ Shafer-Landau.Oxford：Oxford University Press.

Ewing,A. C.1939.“A Suggested Non-Naturalistic Analysis of Good.”Mind 48：1—22.

Falk,W. D.1953.“Goading and Guiding.”Mind 62：145—171.

——.1986.“Fact,Value,and Nonnatural Predication，”in Ought,Reasons,and Morality.Ithaca,NY：Cornell University Press.

Fehr,Ernst,and Simon G?chter.2002.“Altruistic Punishment in Humans.”Nature 415：137—140.

Fehr,Ernst,and Bettina Rockenbach. 2003.“Detrimental Effects of Sanctions on Human Altruism.”Nature 422：137—140.

Fehr,Ernest,and Klaus M. Schmidt.1999.“A Theory of Fairness,Competition,and Cooperation.”Quarterly Journal of Economics 114：817—868.

Feinberg,Joel. 1980.“The Nature and Value of Rights，”in Rights,Justice,and the Bounds of Liberty.Princeton,NJ：Princeton University Press.

Fichte,Johann Gottlieb. 2000.Foundations of Natural Right,ed.Frederick Neuhouser,trans.Michael Bauer.Cambridge：Cambridge University Press.

Fleischacker,Samuel. 2004a.On Adam Smith's Wealth of Nations：A Philosophical Companion.Princeton,NJ：Princeton University Press.

——.2004b.A Short History of Distributive Justice.Cambridge,MA：Harvard University Press.

Foley,Richard. 1994.“Egoism in Epistemology，”in Socializing Epistemology：The Social Dimensions of Knowledge,ed.Frederick F.Schmitt.Lanham,MD：Rowman&Littlefeld.

Foot,Philippa. 1972.“Morality as a System of Hypothetical Imperatives.”Philosophical Review 81：305—316.

Frank,Robert. 1988.Passions within Reason：The Strategic Role of the Emotions.New York：W.W.Norton.

Frankena,William. 1992.“Sidgwick and the History of Ethical Dualism，”in Essays

on Henry Sidgwick,ed. Bart Schultz.Cambridge：Cambridge University Press.Freeman,Samuel.1991.“Contractualism,Moral Motivation,and Practical Reason.”

Journal of Philosophy 88：281—303.

Gauthier,David. 1979.“David Hume,Contractarian.”Philosophical Review 88：3—38.

——.1986.Morals by Agreement.Oxford：Clarendon Press.

——.1992.“Artifcial Virtues and the Sensible Knave.”Hume Studies 18：401—428.

Gewirth,Alan. 1978.Reason and Morality.Chicago：University of Chicago Press.

Gibbard,Allan. 1990.Wise Choices,Apt Feelings.Cambridge,MA：Harvard University Press.

Gilbert,Margaret. 1990.“Walking Together：A Paradigmatic Social Phenomenon.”Midwest Studies in Philosophy 15：1—14.

——.1996a.“Is an Agreement an Exchange of Promises?”in Living Together：Rationality,Sociality,and Obligation.Lanham,MD：Rowman&Littlefeld.

——.1996b.Living Together：Rationality,Sociality,and Obligation.Lanham,MD：Rowman&Littlefeld.

Goffman,Erving. 1961.Asylums：Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates.Chicago：Aldine.

Goldman,Alvin I. 1989.“Interpretation Psychologized.”Mind and Language 4：161—185.

——.1992.“In Defense of the Simulation Theory.”Mind and Language 7：104—119.

Goldsmith,Oliver. 1901.The Vicar of Wakefeld.Chicago：Scott,Foresman and Co.Good,Erica.1999.“To Tell the Truth,It's Awfully Hard to Spot a Liar.”New York Times,May 11.

Gordon,Robert M. 1986.“Folk Psychology as Simulation.”Mind and Language 1：158—171.

——.1992.“The Simulation Theory：Objections and Misconceptions.”Mind and Language 7：11—34.

Greenspan,P. S.1975.“Conditional Oughts and Hypothetical Imperatives，”Journalof Philosophy 72：259—276.

——.1992.“Subjective Guilt and Responsibility.”Mind 101：287—303.

Grotius,Hugo. 1925.The Law of War and Peace,trans.Francis

W.Kelsey.New York：Carnegie Endowment for International Peace.

Haakonssen,Knud. 1981.The Science of a Legislator.Cambridge：Cambridge University Press.

Habermas,Jürgen.1990.Moral Consciousness and Communicative Action,trans.Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen,intro.Thomas McCarthy.Cambridge,MA：MIT Press.

Hampton,Jean. 1998.The Authority of Reason.Cambridge：Cambridge University Press.

Hare,R. M.1971.“Wanting：Some Pitfalls，”in Agent,Action,and Reason,ed.Robert Binkley,Richard Bronaugh,and Ausonio Marras.Toronto：University of Toronto Press.

——.1981.Moral Thinking：Its Level,Methods,and Point.Oxford：Oxford University Press.

——.1993.“Could Kant Have Been a Utilitarian?”in Kant and Critique：New Essays in Honor of W.H.Werkmeister.Dordrecht：Kluwer Academic Publishers.

Hare,Robert D. 1993.Without Conscience：The Disturbing World of the Psychopaths among Us.New York：The Guilford Press.

Harman,Gilbert. 1977.The Nature of Morality：An Introduction to Ethics.New York：Oxford University Press.

Harsanyi,John C. 1978.“Bayesian Decision Theory and Utilitarian Ethics.”The American Economic Review 68：223—228.

Hart,H. L.A.1961.The Concept of Law.Oxford：Clarendon Press.

——.1965.“Are There Any Natural Rights?”Philosophical

Review 64：175—191.

——.1990.“Commands and Authoritative Legal Reasons，”in Authority,ed.Joseph Raz.New York：New York University Press.

Hartley,Christie. 2005.“Justice for All：Constructing an Inclusive Contractualism.”Ph.D.diss.，University of Michigan-Ann Arbor.

Hearne,Vicki. 1986.Adam's Task：Calling Animals by Name.New York：Knopf,distributed by Random House.

Hegel,Georg Wilhelm Friedrich. 1977.Phenomenology of Spirit,trans.A.V.Miller.Oxford：Oxford University Press.

——.1991.Elements of the Philosophy of Right,ed.Allen W.Wood and Hugh B.Nisbett.Cambridge：Cambridge University Press.

Henrich,Joseph. 2000.“Does Culture Matter in Economic Behavior?Ultimate Game Bargaining among the Machiguenga of the Peruvian Amazon.”American Economics Review 90：973—979.

——.2001.“In Search of Homo Economicus：Behavioral Experiments in Fifteen Small-Scale Societies.”American Economics Review 91：73—78.

Herman,Barbara. 1996.The Practice of Moral Judgment.Cambridge,MA：Harvard University Press.

Hill,Thomas E.，Jr. 1980.“Humanity as an End in Itself.”Ethics 91：84—99.

——.1985.“Kant's Argument for the Rationality of Moral Conduct.”Pacific Philosophical Quarterly 66：3—23.

——.1989.“Kantian Constructivism in Ethical Theory.”Ethics 99：752—770.

——.1997.“Respect for Humanity，”in The Tanner Lectures on Human Values,vol.18，ed.Grethe B.Peterson.Salt Lake City：University of Utah Press.

——.1998.“Respect for Persons，”in Routledge Encyclopedia for Philosophy,vol.8，ed.Edward Craig.London：Routledge，284.

Hinchman,Edward S. 2000.“Trust and Reason.”Ph.D.diss.，University of Michigan.

——.2005.“Telling as Inviting to Trust.”Philosophy and Phenomenological Research 70：562—587.

Hobbes,Thomas. 1983.De Cive：The English Version,Entitled in the First Edition,Philosophical Rudiments Concerning Government and Society,ed.And trans.Howard Warrender.Oxford：Clarendon Press.

——.1994.Leviathan,ed.Edwin Curley.Indianapolis：Hackett Publishing Co.

Hoffman,Martin L. 2000.Empathy and Moral Development.Cambridge：Cambridge University Press.

Hohfeld,Wesley Newcomb. 1923.Fundamental Legal Conceptions,ed.Walter Wheeler Cook.New Haven,CT：Yale University Press.

Honneth,Axel. 1995.The Struggle for Recognition.Cambridge,MA：Polity Press.

Hooker,Brad. 2000.Ideal Code,Real World：A Rule-

Consequentialist Theory of Morality.Oxford：Oxford University Press.

Horney,Karen. 1970.Neurosis and Human Growth：The Struggle Toward Self-Realization.New York：W.W.Norton.

Hudson,Stephen D. 1980.“The Nature of Respect.”Social Theory and Practice 6：69—90.

Hume,David. 1978.A Treatise of Human Nature,ed L.A.Selby-Bigge，2nd ed.，rev.P.H.Nidditch.Oxford：Oxford University Press.

——.1985a.An Enquiry Concerning Human Understanding,in Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals,ed.L.A.Selby-Bigge，3rd ed.，rev.P.H.Nidditch.Oxford：Clarendon Press.

——.1985b.An Enquiry Concerning the Principles of Morals,in Enquiries

Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals. Imam,Ayesha.2002.Interview with Terry Gross，“Fresh Air，”December 5，2002

（http：//freshair. npr.org/day_fa.jhtml?display_day&todayDate_12/05/2002）.Jefferson,Thomas.1984.Writings.New York：Library of America.

Johnson,Conrad D. 1985.“The Authority of the Moral Agent.”Journal of Philosophy 82：391—413.

——.1991.Moral Legislation：A Legal-Political Model for Indirect Consequentialist Reasoning.Cambridge：Cambridge University Press.

Kahneman,Daniel,and Amos Tversky. 1982.“The Simulation Heuristic , ”in Judgment under Uncertainty,ed.D.Kahneman,P.Slovic,and A.Tversky.Cambridge：Cambridge University Press.

Kamm,Frances. 1989.“Harming Some to Save Others.”Philosophical Studies 57：227—260.

——.1992.“Non-Consequentialism,the Person as an End-in-Itself,and the Signifcance of Status.”Philosophy&Public Affairs 21：381—389.

Kant,Immanuel. 1900—.Kant's gesammelte Schriften.Berlin：Georg Reimer,later Walter de Gruyter.

——.1996a.Critique of Practical Reason,in Practical Philosophy,trans.and ed.Mary J.Gregor.Cambridge：Cambridge University Press.Page references are ；to page numbers of the Preussische Akademie edition.

——.1996b.Groundwork of the Metaphysics of Morals,in Practical Philosophy.References are to page numbers of the Preussische Akademie edition.

——.1996c.Metaphysical First Principles of the Doctrine of Right,in The Metaphysics of Morals,in Practical Philosophy.References are to page numbers of the Preussische Akademie edition.

——.1996d.Metaphysical First Principles of the Doctrine of Virtue,in The Metaphysics of Morals,in Practical Philosophy.References are to page numbers of the Preussische Akademie edition.

——.1996e.The Metaphysics of Morals,in Practical

Philosophy.References are to page numbers of the Preussische Akademie edition.

——.1996f.Practical Philosophy,trans.and ed.Mary J.Gregor.Cambridge：Cambridge University Press.References are to page numbers of the Preussische Akademie edition.

——.1998.The Critique of Pure Reason,trans.and ed.Paul Guyer and Allen W.Wood.Cambridge：Cambridge University Press.References are to page numbers of the Preussische Akademie edition.

——.1999.Religion Within the Boundaries of Mere Reason,ed.Allen W.Wood and George Di Giovanni,foreword Robert Merrihew Adams.Cambridge：Cambridge University Press.

——.2002.Groundwork for the Metaphysics of Morals,ed.Allen Wood.New Haven,CT：Yale University Press.Page references are to page numbers of the Preussische Akademie edition.

Kavka,Gregory. 1995.“The Rationality of Rule-Following：Hobbes'Dispute with the Foole.”Law and Philosophy 14：5—34.

Kennett,Jeanette. 2002.“Autism,Empathy,and Moral Agency.”The Philosophical Quarterly 52：340—357.

Kerstein,Samuel. 2001.“Korsgaard's Kantian Arguments for the Value of Humanity.”Canadian Journal of Philosophy 31：23—52.

K?gler,Herbert and Karsten R.Stueber.2000.Empathy and Agency：The Problem of Understanding in the Human Sciences.Boulder,CO：Westview Press.

Kohlberg,Lawrence. 1981.Essays on Moral Development.San Francisco：Harper&Row.

Korsgaard,Christine. 1986.“Skepticism about Practical Reason.”Journal of Philosophy 83：5—25.

——.1996a.“Creating the Kingdom of Ends，”in Creating the Kingdom of Ends.Cambridge：Cambridge University Press.

——.1996b.“Kant's Formula of Humanity，”in Creating the Kingdom of Ends.

——.1996c.“Morality and Freedom，”in Creating the Kingdom of Ends.

——.1996d.“The Reasons We Can Share：An Attack on the Distinction between Agent-Relative and Agent-Neutral Values，”in Creating the Kingdom of Ends.

——.1996e.The Sources of Normativity.Cambridge：Cambridge University Press.

——.1996f.“Two Distinctions in Goodness，”in Creating the Kingdom of Ends.

——.1997.“The Normativity of Instrumental Reason，”in Ethics and Practical Reason,ed.Garrett Cullity and Berys Gaut.Oxford：Oxford University Press.

——.2003.“Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy.”Journal of Philosophical Research 28：99—122.

Kumar,Rahul. 1999.“Defending the Moral Moderate：Contractualism and Common Sense.”Philosophy&Public Affairs 28：275—309.

——.2003.“Reasonable Reasons in Contractualist Moral Argument.”Ethics 114：6—37.

Laurence,Michael. 1997.“Death Be Not Proud，”Bates Magazine.

Leibniz,Gottfried Wilhelm. 1989.Political Writings,ed.Patrick Riley，2nd ed.Cambridge：Cambridge University Press.

Leimar,Olof,and Peter Hammerstein. 2001：“Evolution of Cooperation through Indirect Reciprocity.”Proceedings of the Royal Society of London 268：745—753.

Leiter,Brian. 1995.“Morality in the Pejorative Sense：On the Logic of Nietzsche's Critique of Morality.”British Journal for the History of Philosophy 3：113—145.

——.1997.“Nietzsche and the Morality Critics.”Ethics 107：250—285.

Lévinas,Emmanuel.1969.Totality and Infinity：An Essay on Exteriority,trans.Alphonso Lingis.Pittsburgh：Duquesne University Press.

Lincoln,Abraham. 1989.Speeches and Writings，1832—1858，ed.Don E.Fehrenbacher.New York：Library of America.

Lloyd,Sharon. Forthcoming.Cases in the Law of Nature：The Moral Philosophy of Thomas Hobbes.

Locke,John. 1975.An Essay Concerning Human Understanding,ed.Peter H.Nidditch.Oxford：Oxford University Press.

——.1988.Second Treatise of Government,in Two Treatises of Government,ed.Peter Laslett.Cambridge：Cambridge University Press.

Lotem,Arnon,M. A.Fishman,and L.Stone.1999.“Evolution of Cooperation between Individuals.”Nature 400：226—227.

Lyons,David. 1965.The Forms and Limits of Utilitarianism.Oxford：Clarendon Press.

Mack,Eric. 1976.“Hart on Natural and Contractual Rights.”Philosophical Studies 29：283—285.

Malanowski,Jamie. 2002.“Human,Yes,but No Less a Monster.”New York Times,December 22，sec.2，pp.1，36.

Mansbridge,Jane J.，ed. 1990.Beyond Self-Interest.Chicago：University of Chicago Press.

Margalit,Avishai. 1996.The Decent Society.Cambridge,MA：Harvard University Press.

Mason,Michelle. 2003.“Contempt as a Moral Attitude.”Ethics 113：234—272.

——.Unpublished.“Shamelessness.”

McDowell,John. 1979.“Virtue and Reason.”Monist 62：331—350.

McNaughton,David,and Piers Rawlings. 1991.“Agent-Relativity and the Doing-Happening Distinction.”Philosophical Studies 63：167—185.

——.1993.“Deontology and Agency.”Monist 76：81—100.

——.1995.“Value and Agent-Relative Reasons.”Utilitas 7：31—47.Melnick,Arthur.2002.“Kant's Formulations of the Categorical Imperative.”Kant-Studien 93：291—308.

Milgram,Stanley. 1974.Obedience to Authority.New York：Harper&Row.

Mill,John Stuart. 1988.The Subjection of Women,ed.Susan Moller Okin.Indianapolis：Hackett Publishing Co.

——.1998.Utilitarianism,ed.Roger Crisp.Oxford：Oxford University Press.

Miller,William I. 1997.The Anatomy of Disgust.Cambridge,MA：Harvard University Press.

Moore,G. E.1966.Ethics.London：Oxford University Press.

——.1993.Principia Ethica,rev.ed.with the preface to the（projected）2nd ed.and other papers,ed.with an intro.Thomas Baldwin.Cambridge：Cambridge University Press.

Moran,Richard. 2005.“Getting Told,Being Believed.”Philosophers'Imprint 5：5（http：//www.philosophersimprint.org/005005/）.

Morissette,Alanis. 1995.“You Oughta Know.”Milwaukee,WI：MCA Music Publishers,H.Leonard Corp.

Morris,Herbert. 1976.“Guilt and Shame，”in Guilt and Innocence.Berkeley：University of California Press.

Mulgan,Timothy. 2001.The Demands of Consequentialism.Oxford：Oxford University Press.

Murdoch,Iris. 1999.“The Sublime and the Good，”in Existentialists and Mystics,ed.Peter Conrad.New York：Penguin Books.

Murphy,Jeffrie G.，and Jean Hampton. 1988.Forgiveness and

Mercy.Cambridge：Cambridge University Press.

Myejes,Meno. 2002.Max.Natural Nylon II；Pathé.

Nagel,Thomas. 1970.The Possibility of Altruism.Oxford：Clarendon Press.

——.1986.The View from Nowhere.New York：Oxford University Press.

——.1995.“Personal Rights and Public Space.”Philosophy&Public Affairs 24：83—107.

Neiman,Susan. 2002.Evil in Modern Thought：An Alternative History of Philosophy.Princeton,NJ：Princeton University Press.

Neufeld,Ephraim,trans. 1951.The Hittite Laws.London：Luzac.

Neuhouser,Fredrick. 1994.“Fichte and the Relationship between Right and Morality，”in Fichte：Historical Contexts/Contemporary Controversies,ed.Daniel Breazeale and Tom Rockmore.Atlantic Highlands,NJ：Humanities Press，158—180.

Nietzsche,Friedrich. 1994.On the Genealogy of Morals,ed.Keith Ansell-Pearson and Carol Diethe.Cambridge：Cambridge University Press.

Nowak,Martin A.，and Karl Sigmund. 1998a.“The Dynamics of Indirect Reciprocity.”Journal of Theoretical Biology 194：561—574.

——.1998b.“Evolution of Indirect Reciprocity by Image Scoring.”Nature 393：573—577.

Nowell-Smith,P. H.1948.“Freewill and Moral Responsibility.”Mind 57：45—61.

Nozick,Robert. 1969.“Coercion，”in Philosophy,Science,and Method,ed.Sidney Morgenbesser,Patrick Suppes,and Morton White.New York：St.Martin's Press.

Oakes,James. 1990.Slavery and Freedom.New York：W.W.Norton.

Olson,Jonas. 2004.“Buck-Passing and the Wrong Kind of Reasons.”The Philosophical Quarterly 54：295—300.

Orbell,John M.，Robyn M. Dawes,and Alphons van de Kragt.1988.“Explaining Discussion-Induced Cooperation.”Journal of Personality and Social Psychology 54：811—819.

——.1990.“Cooperation for the Beneft of Us—Not Me,or My Conscience，”in Beyond Self-Interest,ed.Jane J.Mansbridge.Chicago：University of Chicago Press.

Parft,Derek. 1984.Reasons and Persons.Oxford：Clarendon Press.

——.1997.“Reasons and Motivation.”Aristotelian Society,supp.vol.，71：99—130.

——.2001.“Rationality and Reasons，”in Exploring Practical Philosophy：From Action to Values,ed.Dan Egonsson,Bjo¨n Petersson,Jonas Josefsson,and Toni Ronn?w-Rasmussen.Aldershot：Ashgate Press.

——.2004.“Contractualism，”in Tanner Lectures on Human Values 2004，ed.Grethe Peterson.Salt Lake City：Utah University Press.

Parisoli,Luca. 2001.“Hume and Reid on Promises，”Thèmes,Année 2001（http：//

www.philosophiedudroit.org/parisoli，%20hume.htm）.

Pettit,Philip,and Michael Smith. 1990.“Backgrounding Desire.”Philosophical Review 99：565—592.

——.1996.“Freedom in Belief and Desire.”Journal of Philosophy 93：429—449.Plato.1969.The Collected Dialogues of Plato,Including the Letters,ed.Edith

Hamilton and Huntington Cairns. Princeton,NJ：Princeton University Press.Platts,Mark.1979.Ways of Meaning.London：Routledge&Kegan Paul.

Postema,Gerald. 1995.“Morality in the First Person Plural.”Law and Philosophy 14：35—64.

Pound,Roscoe. 1922.An Introduction to the Philosophy of Law.New Haven,CT：Yale University Press.

Price,Richard. 1974（1758）.A Review of the Principal Questions in Morals,ed.D.D.Raphael.Oxford：Clarendon Press.

Prichard,H. A.2002.“Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?”in Moral Writings,ed.Jim McAdam.Oxford：Oxford University Press.

Pufendorf,Samuel. 1934.On the Law of Nature and Nations,trans.C.H.Oldfather and W.A.Oldfather.Oxford：Clarendon Press.

Putnam,Hilary. 2002.“Lévinas and Judaism，”in The Cambridge Companion to Lévinas,ed.Simon Critchley and Robert Bernasconi.Cambridge：Cambridge University Press.

Quinn,Warren. 1991.“Putting Rationality in Its Place，”in

Morality and Action.Cambridge：Cambridge University Press.

Rabinowicz,Wlodek,and Toni Ronn?w-Rasmussen.2004.“The Strike of the Demon：On Fitting Pro-Attitudes and Value.”Ethics 114：391—423.

Radzinsky,Edvard. 1997.Stalin.New York：Anchor Books.

Railton,Peter. 1986.“Moral Realism.”Philosophical Review 95：163—207.

——.1989.“Naturalism and Prescriptivity.”Social Philosophy&Policy 7：151—174.

——.1992.“Pluralism,Determinism,and Dilemma.”Ethics 102：720—742.

——.1997.“On the Hypothetical and Non-Hypothetical in Reasoning about Belief and Action，”in Ethics and Practical Reason,ed.Garrett Cullity and Berys Gaut.Oxford：Oxford University Press.

Rawls,John. 1955.“Two Concepts of Rules.”Philosophical Review 64：3—32.

——.1971.A Theory of Justice.Cambridge：MA：Harvard University Press.

——.1980.“Kantian Constructivism in Moral Theory.”Journal of Philosophy 77：515—572.

——.1993.Political Liberalism.New York：Columbia University Press.

——.1999.A Theory of Justice,rev.ed.Cambridge,MA：Harvard UniversityPress.

——.2000.Lectures on the History of Philosophy,ed.Barbara Herman.Cambridge,MA：Harvard University Press.

——.2001.Justice as Fairness：A Restatement,ed.Erin Kelly.Cambridge,MA：Harvard University Press.

Raz,Joseph. 1972.“Voluntary Obligations and Normative Powers.”Proceedings of the Aristotelian Society 46：79—101.

——.1975.Practical Reason and Norms.London：Hutchinson.

——.1986.The Morality of Freedom.Oxford：Clarendon Press.Regan,Donald H.2003a.“How to Be a Moorean.”Ethics 113：651—677.

——.2003b.“The Value of Rational Nature.”Ethics 112：267—291.

Reginster,Bernard. 2003.“The Moral Distinctions of Self-Conceit.”Presented at the Kantian Ethics Conference,University of San Diego.

Reid,Thomas. 1969.Essays on the Active Powers of the Human Mind.Cambridge,MA：MIT Press.

Rochefoucauld,Francois（duc de）la. 1976.Reflexions,ou sentences et maxims morales suivi des refexions diverses,ed.Jean Lafond.Paris：Gallimard.

Rosati,Connie S. 1995.“Naturalism,Normativity,and the Open Question Argument.”Nou?s 29：46—70.

——.2003.“Agency and the Open Question Argument.”Ethics 113：490—527.

Rosenkoetter,Timothy. 2003.“A Semantic Approach to Kant's

Practical Philosophy.”Presented at the APA Central Division Meetings,Cleveland,OH.

Ross,W. D.1930.The Right and the Good.Oxford：Clarendon Press.

Rothschild,Emma. 2001.Economic Sentiments：Adam Smith,Condorcet,and the Enlightenment.Cambridge,MA：Harvard University Press.

Rousseau,Jean-Jacques. 1997.The Social Contract and Other Later Political Writings,ed.and trans.Victor Gourevitch.Cambridge：Cambridge University Press.

Rumftt,Ian. 1998.“Presupposition，”in Routledge Encyclopedia of Philosophy,vol.7，ed.Edward Craig.London：Routledge.

——.Forthcoming.“An Anti-Realist of Classical Consequence，”in The Library ofLiving Philosophers：Michael Dummett.

Sabini,John,and Maury Silver. 1982.Moralities of Everyday Life.New York：Oxford University Press.

Sartre,Jean-Paul. 1957.Being and Nothingness：A Phenomenological Essay on Ontology,trans.Hazel Barnes.New York：Washington Square Press.

Scanlon,T. M.1982.“Contractualism and Utilitarianism，”in Utilitarianism and Beyond,ed.Bernard Williams and Amartya Sen.Cambridge：Cambridge University Press.

——.1990.“Promises and Practices.”Philosophy&Public Affairs 19：199—226.

——.1995.“The Signifcance of Choice，”in Equal Freedom,ed.Stephen Darwall.Ann Arbor：University of Michigan Press.

——.1998.What We Owe to Each Other.Cambridge,MA：Harvard University Press.

Schapiro,Tamar. 1999.“What Is a Child?”Ethics 109：715—738.

——.2001.“Three Conceptions of Action in Moral Theory.”No?s 35：93—117.

——.2003a.“Childhood and Personhood.”Arizona Law Review 45：575—594.

——.2003b.“Compliance,Complicity,and the Nature of Nonideal Conditions.”Journal of Philosophy 100：329—355.

Scheffler,Samuel. 1982.The Rejection of Consequentialism.Oxford：Clarendon Press.

——.1992.Human Morality.New York：Oxford University Press.

——.2004.“Doing and Allowing.”Ethics 114：215—239.

Schlick,Moritz. 1939.Problems of Ethics.New York：Prentice-Hall.

Schneewind,J. B.1990.Moral Philosophy from Montaigne to Kant.Cambridge：Cambridge University Press.

——.1998.The Invention of Autonomy.Cambridge：Cambridge University Press.Searle,John.1964.“How to Derive an‘Ought'from an‘Is'.”Philosophical Review 73：43—58.

Sellars,Wilfrid. 1997.Empiricism and the Philosophy of Mind.Cambridge,MA：Harvard University Press.

Seuss,Dr.（Theodor Geisel）. 1971.The Lorax.New York：Random House.

Shafer-Landau. 2003.Moral Realism：A Defense.New York：Oxford UniversityPress.

Shah,Nishi. 2003.“How Truth Governs Belief.”Philosophical Review 112：447—482.

Shah,Nishi,and J. David Velleman.Forthcoming.“Doxastic Deliberation.”Philosophical Review.

Sherman,Nancy. Unpublished.“Manners and Morals.”

Shiffrin,Seana Valentine. 2000.“Paternalism,Unconscionability Doctrine,and Accommodation.”Philosophy&Public Affairs 29：205—250.

Sidgwick,Henry. 1964.Outlines of the History of Ethics for English Readers，6th ed.Boston：Beacon Press.

——.1967.The Methods of Ethics，7th ed.London：Macmillan.

Skorupski,John. 1999.Ethical Explorations.Oxford：Oxford University Press.

Slote,Michael. 1992.From Morality to Virtue.New York：Oxford University Press.

Smart,J. J.C.，and Bernard Williams.1973.Utilitarianism：For and Against.Cambridge：Cambridge University Press.

Smith,Adam. 1976.An Inquiry into the Nature and Causes of

the Wealth of Nations,ed.R.H.Campbell and A.S.Skinner.Oxford：Clarendon Press.

——.1982a.Lectures on Jurisprudence,ed.R.L.Meek,D.D.Raphael,and P.G.Stein.Indianapolis：Liberty Classics.

——.1982b.The Theory of Moral Sentiments,ed.D.D.Raphael and A.L.Macfe.Indianapolis：Liberty Classics.

——.1995.Essays on Philosophical Subjects,ed.W.D.Wightman and J.C.Bryce.Indianapolis：Liberty Classics.

Smith,Michael. 1987.“The Humean Theory of Motivation.”Mind 96：36—61.

——.1994.The Moral Problem.Oxford：Blackwell.

Sripada,Chandra. 2005.“Punishment and the Strategic Structure of Moral Systems.”Biology&Philosophy 20：767—789.

Stalnaker,Robert. 1974.“Pragmatic Presuppositions，”in Semantics and Philosophy,ed.Milton K.Munitz and Peter K.Unger.New York：New York University Press.

Stampe,Dennis. 1987.“The Authority of Desire.”Philosophical Review 96：335—381.

Stern,Lawrence. 1974.“Freedom,Blame,and Moral Community.”Journal of Philosophy 71：72—84.

Stocker,Michael. Forthcoming.“Shame,Guilt,and Pathological Guilt：A Discussion of Bernard Williams.”

Strawson,P. F.1968.“Freedom and Resentment，”in Studies in the Philosophy of Thought and Action.London：Oxford University

Press.

Stroud,Ronald S. 1979.The Axones and Kyrbeis of Drakon and Solon.Berkeley：University of California Press.

Suarez,Francisco. 1944.A Treatise on Laws and God the Lawgiver,trans.Gwladys L.Williams,Ammi Brown,and John Waldron,rev.Henry Davis,S.J.，intro.James Brown Scott,in Selections from Three Works of Francisco Suarez,S.J.，vol.2.Oxford：Clarendon Press.

Sussman,David. 2003.“The Authority of Humanity.”Ethics 113：350—366.

Swanton,Christine. 2003.Virtue Ethics：A Pluralistic View.Oxford：Oxford University Press.

Thibaut,John,and Laurens Walker. 1975.Procedural Justice：A Psychological Analysis.Hillsdale,NJ：Lawrence Erlbaum Associates.

Thompson,Michael. 2004.“What Is It to Wrong Someone?A Puzzle about Justice，”in Reason and Value：Themes from the Philosophy of Joseph Raz,ed.R.Jay Wallace,Philip Pettit,Samuel Scheffer,and Michael Smith.Oxford：Oxford University Press.

Thomson,Judith Jarvis. 1971.“A Defense of Abortion.”Philosophy&Public Affairs 1：47—66.

——.1990.The Realm of Rights.Cambridge,MA：Harvard University Press.

Trivers,R. L.1971.“The Evolution of Reciprocal Altruism.”Quarterly Review of Biology 46：35—57.

Tugendhat,Ernst. 2004.“Universalistically Approved

Intersubjective Attitudes：Adam Smith.”Adam Smith Review 1：88—104.

Velleman,J. David.2000.“The Possibility of Practical Reason，”in The Possibility of Practical Reason.Oxford：Oxford University Press.

——.2001.“The Genesis of Shame.”Philosophy&Public Affairs 30：27—52.

——.2005.“The Voice of Conscience，”in Self to Self.Cambridge：CambridgeUniversity Press.

Vranas,Peter. 2001.“Respect for Persons：An Epistemic and Pragmatic Investigation.”Ph.D.diss.，University of Michigan-Ann Arbor.

——.Forthcoming.“I Ought,Therefore I Can.”Philosophical Studies.Wallace,R.Jay.1994.Responsibility and the Moral Sentiments.Cambridge,MA：Harvard University Press.

Watson,Gary. 1987.“Responsibility and the Limits of Evil：Variations on a Strawsonian Theme，”in Responsibility,Character,and the Emotions：New Essays in Moral Psychology,ed.F.D.Schoeman.Cambridge：Cambridge University Press.

——.1996.“Two Faces of Responsibility.”Philosophical Topics 24：227—248.

——.Unpublished.“Promising,Assurance,and Expectation.”

Wedekind,Claus,and Manfred Milinski. 2000.“Cooperation through Image Scoring in Humans.”Science 288：850—852.

Westlund,Andrea. 2003.“Selflessness and Responsibility for Self：Is Deference Compatible with Autonomy?”Philosophical Review 112：483—523.

Williams,Bernard. 1973.Problems of the Self.Cambridge：Cambridge University Press.

——.1981a.“Internal and External Reasons，”in Moral Luck.Cambridge：Cambridge University Press.

——.1981b.Moral Luck.Cambridge：Cambridge University Press.

——.1985.Ethics and the Limits of Philosophy.Cambridge,MA：Harvard University Press.

——.1993.Shame and Necessity.Berkeley：University of California Press.

——.1995.“Internal Reasons and the Obscurity of Blame，”in Making Sense of Humanity.Cambridge：Cambridge University Press.

Wolff,Robert Paul. 1970.In Defense of Anarchism.New York：Harper&Row.

Wollheim,Richard. 1984.The Thread of Life.New Haven,CT：Yale University Press.

Wood,Allen. 1999.Kant's Ethical Thought.Cambridge：Cambridge University Press.

Woodward,Bob. 2004.Plan of Attack.New York：Simon&Schuster.

Zimbardo,Philip G.，Ebbe B. Ebbesen,and Christina

Maslach.1977.Infuencing Attitude and Changing Behavior：An Introduction to Method,Theory,and Applications of Social Control and Personal Power.Reading,MA：Addison-Wesley Publishing Co.

[1]休谟错误地将这个观点归于威廉·沃拉斯顿。

[2]但我可能不是唯一这样的人。参见第149页注释③。

[3]这不是促使我集中思考这些议题的唯一原因。我母亲饱受精神分裂折磨，在被送入收容所（20世纪50年代）之前，她与家人一起的几年时光都是在寂静的囚牢中度过，这当然是另一个原因。其他因素也起到了重要作用。

[4]我的术语当然是来自语法中的第二人称。因此它与戴维森（2001）的用法不尽相同，尽管二者不是完全无关。与我的术语关系更紧密的是被传达的思想和言语的种类。但是有些形式的被传达的思想看起来并不涉及提出主张。

[5]奥斯丁式的以言行事将会在第三章讨论，而反应情感和态度将在第四章讨论。

[6]在本书中，除非上下文有清楚的暗示，我将用第二人称理由指称规范性理由而非动机理由，即指称能去做某件事的理由，而非人们实际的行动理由或者从因果或目的论来解释人们行为的那些动机状态。我会遵循日常用法，按照这种用法，“给某人提供一个理由”是一个“成功”句式：只有当X有一个规范性的理由去做A时，X才向Y提出一个要做A的理由。

[7]我会频繁使用“传达一个第二人称的理由”作为“意图通过传达一个要求或主张，向被传达者提出一个（第二人称的）理由”的缩略表达。严格说来，被传达的是主张或要求。按照我将使用这些词组的方式，“传达一个主张或要求”和“传达一个第二人称的理由”都不是成功词组。尽管如果X向Y传达一个主张或要求，X就假设或预设了向Y提出主张或要求的权威，但X可能实际上并不具有这个权威。在这种情况下，尽管X声称为Y提供一个基于他的主张的理由（并且，用我的话来说，由此“传达了理由”），X实际上并没有给出任何规范性的理由。我感激马克·施罗德敦促我澄清这些观点。

[8]参见第三章关于奥斯丁的讨论。这里我受惠于凯文·透对这个讨论的澄清。

[9]休谟假定我们通常是通过同情来考虑他人的福利：“任何一个正在散步的人，会愿意像踩踏坚硬的石块和道路一样，踩踏一个并未与他争吵的人患有痛风的脚趾吗？”“且让我们假定竟然有这样一个如此自私的人，并且让私人利益竟然如此强烈地吸引他的注意力，然而在那些与他的私人利益无关的场合，他必定不可避免地感受到某种对于人类利益的偏向，并将这种偏向作为一个选择对象，如果一切别的事物都是同等的话。”（Hume 1985：225）

[10]关于这点，见Bond 1983；Dancy 2000；Hampton 1998；Pettit and Smith 1990；Quinn 1991；以及Scanlon 1998：41—55。

[11]他的欲求很可能不会是单纯为了事情本身，而同时也为了你。关于后者，见Darwall 2002b。

[12]行动者中立的理由与行动者相关的理由不同。后者的表述包含了不可取消的，对理由所针对的行动者的指称[比如像“这样做将会使我作出的承诺得到遵守”，“这样做将会避免伤害他人（即除我以外的人）”等等]。行动者中立的理由的陈述可以不需要这样的指称：“这样将会避免痛苦发生在某人（或某个存在者）身上。”关于行动者相关的（也称为“主观的”或“行动者中心的”）与行动者中立的（也称作“客观的”）理由、原则、价值等等之间的区别，见Darwall 1986a；McNaughton and Rawling 1991；Nagel 1970，1986；Parft 1984；以及Scheffer 1982。关于质疑这个区分的价值的讨论，见Korsgaard 1996d。

在Darwall 2002b：68—72，我论证了这个观点：同情的关注涉及看起来存在行动者中立的理由去增进某人的福利。当然，我不否认已经接受各种行动者相关规则的人，可能会通过移情和同情作用而感受到解除他人痛苦的某种特殊责任。我的观点是这不可能仅仅通过同情而发生。

同时应该注意到同情和移情的区别。我受益于尼尔·艾亚尔的以下论述：“一个乞丐望着行人的眼睛，让他们看见他明显需要得到治疗的痛苦创伤。他有意不断望着他们。他的行为可以被解读为类似这样的交流：‘请帮帮我吧！你看到了我的痛苦吧。’”在我看来，这类情形混合了对于同情的诉求和隐含的（第二人称）的要求。因为这里的诉求包含了使得路人采取受伤者视角的持续的第二人称参与，这个诉求就是在传达一个第二人称的要求。

[13]应当注意，表面上行动者相关的理由可以更深层地建立在行动者中立的考量和价值之上，反之亦然。例如，规则功利主义者认为，正当行为的规则包括建立在总体行动者中立价值基础上的行动者相关的原则，比如那些定义承诺和契约权利的原则。

[14]如果你是想要让他看到足以相信你在痛苦中的理由，你有可能会这么做。痛苦的表情足以让他了解这个理由，你不需要预设在这个问题上的任何权威。

[15]见第6页注释③中的参考文献。

[16]检验一个被给予的理由或原则是行动者相关的还是行动者中立的，可以考察这样一个例子。在这个例子里某个人被建议去做某件事，为了强化这个例子，可以再假设如果那个人不做出这个行为（按相关的理由敏感或原则敏感的方式描述），就会导致另一个人做出完全同样的行为。如果这个理由是行动者中立的，那么那个行动者是自己行动因而另一个人不做出同样的行动，或者抑制自己的行为因而导致另一个人做出同样的行为，其间并无区别可言。如果这之间的确有区别，那么这个理由或原则就是行动者相关的。“不要踩我”和“不要踩其他人”不能还原为“不要让任何人被踩”。

[17]假设他拒绝你的请求，相反以将你踩在脚下为乐，那么你就有更强有力的要求。因为此时他不单纯是引起你的剧烈痛苦，他还将你作为获得虐待快感的对象。不管我们在合法地使他人不踩我们的脚这方面有多少麻烦，我们显然更要禁止他们虐待我们。这里我受惠于马歇尔·温伯格与我的讨论。

[18]当然，有许多接受要求的方式不同于将要求作为有效的要求来接受，比如在谈判时出于个人利益而接受要求。

[19]但是，这个理由的表述并非总是行动者相关的。比如正如我将会提出的，为绝对命令建立基础的最好方式，是将它建立在人们通过第二人称方式相互传达时预设的权威之上。我们至少可以设想，绝对命令本身所要求的是可以行动者中立地设定的行为原则。例如，R.M.黑尔相信，绝对命令可以保证他偏爱的那种普遍规定主义，并且保证了一种形式的行为后果主义（一个行动者中立的理论）。见Hare 1993。

[20]这类似于哈特对边沁在《政府片论》中的理论的解释——黑尔将之解释为涉及“准命令”而非成文法的明确命令。哈特说，在这些情形下，命令被当作暗含于惩罚行动中的。我将会对道德责任作出与此类似的判断（Hart 1990：93—94）。这个分析与斯特劳森关于反应态度的要求特性的分析一样。我会在本章“斯特劳森观点”一节以及第四章讨论斯特劳森的分析（Strawson 1968）。我对这些观点的思考受益于莱·兰顿和其他人的敦促，也受惠于罗布·卡尔和凯文·透与我讨论哈特的观点。

[21]关于道德观点是“第一人称复数的”这个论断，见Postema 1995。这也是科斯嘉著作的主题之一。

[22]内格尔相信，它们必须是行动者相关的，因为它们认为比如亲自伤害他人是错误的，即使这是避免其他人作出完全同样的伤害的必要手段。在此我受益于克里斯·多兹沃思与我的讨论。

[23]见第6页注释③。

[24]然而，科斯嘉也明确地相信道德义务可以仅仅建立在第一人称慎思的限制之上。我在第九章提出反对这点的论证。

[25]在第九章，我将讨论科斯嘉（1996e）对维特根斯坦私人语言论证的应用。

[26]见约瑟夫·拉兹（1972）的“规范力量”的观点。我受惠于加里·沃森提供这个参考文献。

[27]因此，迈克尔·达米特认为命令的权利蕴含了“责备的权利是不服从的直接结果”（Dummett 1990：9）。

[28]“那些不这么严肃看待语言力量的人，有时确实会混淆法律和建议……从建议和命令的不同，我们必须引出建议和法律的区别。建议是一个规范，我们服从它的理由来自所建议的事情本身；但命令是这样一种规范，我们服从的原因依赖于命令者的意志。除非意志代表了一个理由，我因此愿意和我因此命令这些说法就是不恰当的。当对法律的服从不是为了事情本身，而是由于建议者的意愿的理由，法律就不是一个建议，而是一个命令，因而法律可以定义如下：法律是人（自然人或法庭）的命令，这个人的规定自身包含了服从的理由：正如上帝对人的规定一样，地方法官对他们的人

民的规定，以及普遍地所有掌权者对于不能抵抗这些规定的那些人的规定，可以被称为他们的法律。”（Hobbes 1983：XIV.1；另见Hobbes 1994：XXV）在我看来，约瑟夫·拉兹（1986）对权威的解释没有注意到这个区别。另见第15页注释③。

[29]当然，这些进一步的限制经常出现在背景中，比如当我们在做哲学时，好像现在。由于你我当下所处的关系，我们确实有权威要求对方解释逻辑错误，如果不是在这样的情境下，我们就不具备这个立场。但不论这些相似的情境出现得如何频繁，权威不只是来自理性的要求，也来源于情境预设的某些其他特征。

[30]我受益于彼得·格雷厄姆提供表达这个对比的这种方式。

[31]当然，尽管不是我们道德上必须做的（道德上要求做的），因为这是道德共同体的成员有权威命令我们做的。

[32]正如我在第13页注释①提到过的，拉兹（1986）认为我们关注的那种权威——例如政治权威——可以建立于认知权威基础之上。但正如诺米·阿尔帕莱向我指出的，“仅仅因为我比你知道得多并不会使我成为你的老板。”托马斯·杰斐逊提出过类似的观点，他说，“艾萨克·牛顿爵士在理解能力上优于他人，但他并不因此是他人的主人也不因此是他人的财产。”（Jefferson 1984：1202）我受惠于查尔斯·格里斯沃尔德提供这个参考文献。拉兹的观点值得比我这里所能提供的更细致的考察，我将在其他地方提供一个更细致的考察。

[33]我受惠于伊丽莎白·安德森提供这个参考文献。

[34]达尔姆斯和雅各布森认为这对关于各种评价性或规范性概念的反应依赖的，或如他们所称，“非情感主义”的解释提出了一个挑战，因为它表明笑话不能根据娱乐的可理解性或根据娱乐得到任何理由的确证来理解。情感或态度的“正确感受方式”和“（相关价值）正确”之间有一个区别。另参见D’Arms and Jacobson 2000b。关于他们所说的“恰当态度”（或者“FA”）分析如何能够区分正确种类理由和错误种类理由的精彩讨论，见Rabinowicz and Ronn?w-Rasmussen 2004（另见Olson 2004）。我受惠于尤利安·达尔沃与我讨论这个一般议题，同时也受惠于乔·门多拉提出的一个问题，它帮助我发现斯特劳森观点这个一般议题的一个例子。

[35]拉比诺维茨和伦诺—拉斯穆松表达了根本上相同的要点。他们说正确种类的理由也出现在这些理由所涉及的态度的内容里：这个态度是“由于”这些理由而指向某件事的（2004：414）。正如W.D.福尔克指出，与价值相关的偏爱是“为了真正理解（对象）是什么样”（1986：117）。

[36]比较普里查德（2002）对根据自我利益确证道德或道德义务的尝试的反驳。

[37]加里·沃森强调了这点（1987：263，264）。另注意R.杰伊·华莱士：“反应态度与一种我所说的作为认为一个人应该符合期望（或要求）的特定评价形式有根本关联。”（1994：19）另见Bennett 1980；Scanlon 1998：272—290。

[38]“当然，具有权利使得主张成为可能；但正是主张赋予权利以特殊的道德重要性。权利的这个特征以某种方式与关于人为何物的传统修辞相关。具有权利使得我们‘像人一样站立，’使我们能够正视他人的眼睛，并且在根本上感受到人与人的平等。”（Feinberg 1980：151）比较密尔：“那么，我认为，拥有一项权利就是具有某种社会应该保护我拥有的东西。”（1998：ch.5）

[39]感谢马克·勒巴尔提醒我霍菲尔德在这个问题上的相关性。

[40]霍菲尔德将人们之间的“法律关系”整理如下：（1）S具有针对T的权利，当且仅当T对S负有义务；（2）S对T具有权威，当且仅当T对于S负有责任；（3）S免于对T的责任，当且仅当T对于S而言有能力缺陷；等等（1923：65—75）。

[41]见Thompson 2004。同时，比较洛克对每个个体在自然状态下都具备的惩罚违背自然权利的行为的权利与受害者寻求补偿的权利之间的区别。两者都是第二人称的，两者都被认为是道德共同体的成员，但只有后者包含代表受害者的第二人称诉求（Locke 1988：II，7—11）。

[42]哈特注意到，他在这里很大程度上追随了康德在《法学》中的学说（Kant 1996c：230—231）。我们将考察这个观念在费希特论断中的进一步表述，费希特认为第二人称立场预设了“权利的原则”（“我必须总是把外在于我的自由存在者看作是自由的存在，即我必须通过他的自由的可能性的概念限制我自己的自由”）（2000：49）。

[43]如我已经提到并将在下一章将进一步强调的，某个人有道德义务不踩你的脚也蕴含了一个第二人称的权威（在这个例子里，是道德共同体的权威）。在权利的例子里，与众不同的是权利拥有者的特定权威，包括要求赔偿的权威，这一点在洛克对惩罚的权威（作为道德共同体的一个成员）和要求赔偿的权威（作为拥有权利的受害者）的区分中有所暗示。

[44]我受惠于汤姆·胡尔卡与我就这个问题的讨论。

[45]然而，哈特有时似乎将义务进一步限制于自愿假设或创造的东西（1965：179n）。这里我受惠于罗布·卡尔。

[46]更严格地说，在本章之前的部分所提到的意义上，这些分别是关于它们的传达和承认的预设。这些个体自身可能并不接受它们甚至拒绝它们。我不久会回来讨论这一点。

[47]最终我认为，这个能力等同于康德的“意志自主性”：“独立于意志对象的属性而使得意志成为自身法则的意志属性。”（Kant 1996b：441）另见Gibbard 1990：68—82关于规范接受的心理学。我可以仍然称这些状态为欲求，但如果这样，我们就需要认识到它们是“原则依赖”而非“对象依赖”的欲求。关于这个区分，见Rawls 2000：45—48，148—152。

[48]在伊曼努尔·勒维纳斯关于遭遇“他者”的著作中可以看到类似观念，比如Lévinas 1969。在此我受惠于雷恰纳·卡穆提卡。关于勒维纳斯认为与他者“面对面”的遭遇涉及对尊重的第二人称要求的方式的著名讨论，见Putnam 2002。

[49]出版于1796年至1797年，比康德的《法学》早一些。参见弗雷德里克·诺伊豪泽尔关于费希特（2000）的颇有助益的导论。

[50]普芬多夫观点影响了哈特对被（力量或环境）强迫与被赋予义务的区分（1961：6—8）。

[51]关于认定自己负责的能力的重要性，见Westlund 2003。也参见康德的这条论述：“只有在我同时把自己置于义务之下时，我才会认为自己对他人负有义务”（1996b：6：417）。

[52]我受惠于埃里克·施利塞尔指出这一点。

[53]这当然是黑格尔《精神现象学》（1977）最钟爱的一个主题。

[54]见Neufeld 1951。关于当代责任概念的发展和法律责任的相关实践的发展的有趣讨论，见Pound 1922：ch.4。他认为法庭最初被认为是使双方免于相互报复的中立和理性的裁决场所。我受惠于兰德尔·柯伦提供这个参考文献，以及他与我进行的颇有助益的讨论。关于复仇和报复的欲望与作为隐含地寻求第二人称认同或尊重的反应态度之间的区别，见第四章。

[55]大卫·布林克将之称为“至上性观点”（1997：255）。

[56]事实上，“借口”的观点本身不是内在于逻辑规则之中的；它必须在与包含其他规范的更广的语境下得到理解。

[57]当然，我并不是说逻辑错误可以不受批评，或者否认我们有时使用诸如“谴责”这样的词，比如当老师说他不责备他的学生第一次犯某个错误时那样。

[58]关于这个观点，我再次受惠于彼得·格雷厄姆。

[59]另见尤因对两种意义的“应当”的区分，一种与规范性理由的力量有关，另一个与谴责在概念上相联系（1939：3）。我受惠于霍华德·奈提醒我这个段落。

[60]见Thompson 2004。

[61]我感谢艾伦·布坎南敦促我澄清这个段落中的观点。

[62]我受惠于吉姆·斯泰哈尔和霍华德·奈与我讨论这个段落中的观点。

[63]与此不同，我们可以说道德义务在定义上有至高无上权威，但问题就变成了我们当作道德义务的具体命令是否真的是道德义务。就我所知，这个语义的选择完全不重

要。

[64]不论先验观念论是否正确，这一点都成立。即使是先验观念论者，也需要区分回应对象或事态的思维（正如包含在关于世界状态即经验信念对象的日常信念形成中的思考）与其他思考。在这方面，费希特将实践自由与任何我们在“表象活动”（2000：19）中的自由——比如康德在《实践理性批判》中所做的（1996a：20）——相对照就显得重要。理论推理明显不包括与意志自主性，意志作为“自身的律法[独立于（欲求和）意志对象的任何属性]”类似的任何形式的自由（Kant 1996b：440）。

[65]这与丹尼斯·斯坦佩在“The Authority of Desire”中提供的图景相差不远。

[66]正如我在第九章将论证的，我在这里与科斯嘉和伍德这些作者不同。他们试图仅仅通过实践理性的预设为人道公式、自主性以及相关概念提供一个可靠的重构（Korsgaard 1996b，1996e，1996f；Wood 1999）。正如我之后会更详细指出的，尽管科斯嘉对康德主义框架的对等性和相互责任所起到的作用表现出敏锐的触觉（Korsgaard 1996a，1996d：301），她也相信自主性和各种形式的绝对命令是实践观点的先验预设。我相信这是错误的。在我看来，从第二人称观点之外以及在由它提供的实践理性的整体理论之内，不可能发展出这些观念。

[67]康德称作“纯粹实践理性的基本法则”（1996a：30）。

[68]比较科斯嘉的评论，按照康德主义者的观点，“道德的主题是……我们如何与彼此相联系。”（1996d：275）另见Schapiro 2001和2003b。

[69]正如拉胡尔·库马尔所说，它们提供“人们可以合法地期望彼此共同分享的某种考虑的理解的基础，作为人们相互尊重彼此的事情”（1999：284）。

[70]比较伊丽莎白·安德森（1999）的平等关系理论。

[71]关于这个争论的一些历史以及辩护行动者相关约束的另一个不同建议，见Darwall 1986a。

[72]比如见Kumar 1999。关于规则功利主义，见Brandt 1979；Hooker 2000；Johnson 1991；Parft 1984。关于（表面上）相反的观点，见Brand-Ballard 2004。我说“表面上”，是因为布兰德—巴拉德的论证反对那种常识支持的行动者相关的道义论约束可以从契约论推出，却可能不反对其他种类的行动者相关约束有可能从中推出。

[73]比如，一条狗可能热切地望着另一条狗，并且开始玩耍，以引诱另一条狗模仿它。但是即使我们可以将这些行为称为意向性的，它还是不等同于本书意义上的那种从第二人称发出的邀请。关于启发这个例子的讨论，我受惠于威尔·达尔沃。

[74]关于相关讨论，见第四章和第六章。在不包含第二人称成分方面与反应态度不同的一个反应的好例子是反感（它涉及不参与，而是远离、逃出、放逐等等的欲求）。关于反感，见Miller 1997。

[75]当然，这种侮辱的确提出了一种他的对手需要回应的挑衅。但侮辱者不需要主张或要求对手的回应。这样一种挑衅似乎包含两个分别的方面。第一个是隐含的事实论断（因而是关于对手的信念和理论推理的主张，如果在那种情境下这看起来不算过于荒谬的话），即他将会赢得比赛，而对手对此（或对他的侮辱）则无计可施。第二个方面是对他的对手的荣誉的挑战（习俗意义上的荣誉，外人或者无关的内部人士可以拒绝，它也可以与他的道德尊严分离；关于这个区分，见第六章）。后一种意义的确有明确的第二人称维度，但甚至在这里似乎也没有针对对方行为的隐含主张或要求。最后，拳赛中双方的自愿参与确实有第二人称的方面。每一方都欢迎对手的回应（甚至是提前的回应），并放弃他可能通常具有的反对袭击的权利（而且，在现代职业拳击赛中，双方也明确放弃反对侮辱的权利）。

[76]当然，向对手提出他的拳击“算不了什么”的断言，也预设了对手理解这个评论的能力，等等。

[77]考察一下蔑视的眼神和表达怨恨或愤怒的眼神（“怒目而视”）之间的区别。后者以一种前者所没有的方式清楚地向他的对象进行传达（用答复请求）。最近的一则生动事例是意大利冰上舞蹈家芭芭拉·富萨·波利对她十二年的舞伴毛里奇奥·马尔加里奥著名的“瞪视”，这发生在2006年意大利都灵冬季奥运会，他们在冰上舞蹈比赛的“首支舞蹈”完成时，他脱手将她摔下以后。根据一则描述，“当音乐停止以后，两人在场地中央面对面站立了近一分钟，富萨·波利在发怒，她的眼神好像要焚毁马尔加里奥。”（朱丽叶·马楚尔，《在瞪视之后，一对意大利人的和好》，《纽约时报》，2006年2月21日）或者正如《圣迭戈联合论坛报》的网络版本上的“瞪视”图片下的标题所说：“芭芭拉·富萨·波利与舞伴毛里奇奥·马尔加里奥：看着我的眼睛，告诉我你怎么会摔下我。”（http：//www.signonsandiego.com/sports/olympics/20060220-9999-lz1x20falls.html）然而，假设富萨·波利在摔倒之后轻蔑地转动她的眼珠，并带着反感的表情滑走。在那种情况下，任何表达性的传达都很可能被八卦专家们抓住。正如马楚尔生动地描写的，第二天晚上事情有所好转，“当观众肃静时……他们……带着激情和决心干净利落地表演。当他们的节目表演完后，富萨·波利屈膝跪下。看起来更强壮的马尔加里奥站在她上方，将手放在她臀部。当她站起以后，他们拥抱在一起。他们拥抱彼此，然后他将她举起，转圈。她亲吻他的面颊。他也不断亲吻她。最后，他们完成了八次，但是他们再次交谈起来。观众们看着奥运会上最公开的亲吻与和好，开始欢呼：‘意大利！’”

[78]如我此前提到的，这只是科斯嘉表现出对道德思想和互动的第二人称方式的清楚意识的其中一处，正如我将会指出的。科斯嘉和我的不同在于，在解释分析道德义务的权威方面第二人称观点的作用有多重要。这一点在第七章和第十章会更清楚。

[79]这与以下这点不冲突：如果我们对待动物时比通常包含更多相互责任，那么总体来讲动物会得到更好的对待。关于这点，见维基·赫恩的精彩著作《亚当的任务：用名字称呼动物》（1986）。这里我受惠于伊丽莎白·安德森。

[80]可能有些如下的间接证据。处于压力下的人们（在计时心算测验中并将一只手浸

入冷水），在他们的宠物面前，比在他们的配偶面前时有更低的脉率、收缩和扩张血压。这有可能是部分因为我们更少感到被其他动物评价吗？见Allen,Blascovich,and Mendes 2001。当然，我不需要对是否有其他物种能够采取第二人称观点这个问题发表看法。

[81]这里我从Vranas 2001得到了帮助。

[82]原文是“Do you have the time?”除了“你有时间吗？”还有“你知道现在是几点吗？”的意思。——译注

[83]这里有一个更令人印象深刻的例子。最近在我参加一个公路赛跑时，我看到一个穿着空军学院橄榄球队汗衫的人在为跑步者加油。我想起来我前一晚睡得太早，没来得及看我感兴趣的空军学院队和圣母队的橄榄球比赛的比分。我在跑过这个人的时候喊道：“谁赢了？”他毫不犹豫地回答：“圣母队。”如果我的对话者没有将自己置于我的视角，他最自然的解读会是：“谁赢了跑步比赛？”（跑得更快的选手已经完成了比赛。）

[84]关于模拟在心灵哲学中相关性的一些有趣论文，见Davies and Stone 1995；Goldman 1989，1992；Gordon 1986，1992。

[85]例如，斯密（1982b）和休谟（1978）用“移情”分别首先指的是模拟（或者从模拟得到的同类情感）和情绪感染。

[86]我在Darwall 1998中讨论了不同形式的移情和同情。

[87]关于这最后一个要素的特殊重要性，以及更一般地移情的道德重要性，见Deigh 1995。

[88]另见K?gler and Stueber 2000中的文章。

[89]特别是在第七章。艾玛·罗思柴尔德已经向我指出了斯密著作中关于承认的重要性的很多其他例子。斯密写道：“这个世界的艰难和忙乱的目的”是“被观察到、被照料和被注意到。”（1982b：50）穷人的凄凉命运是他“走出去但无人理睬”，是“处于人们视线之外”和“没有被任何人观察和关注到”（Smith 1976：795）。罗思柴尔德注意到，斯密在《道德情操论》中使用了八十四次“其他人”这个短语。根据InteLex哲学文本数据库（http：//www.nlx.com），它在《国富论》中出现了四十三次，而在比如休谟的《人性论》、《人类理解研究》、《自然宗教对话录》和《道德、政治和文学论文集》这些著作中一共出现不超过五次。

[90]关于强调这个主题的对斯密的解读，见Fleischacker 2004a，2004b；Rothschild 2001。

[91]再一次，这是Darwall 2002b的一个主题。

[92]重要的一点是，支配和服从有某种第二人称的表相和感觉，但它们不预设法理上的权威。他们甚至不预设事实上的权威。那会要求交流将自己呈现为具有合法权威的，不论它实际上是否具有，而支配没有这个要求。这更像一个说“你能怎么样？”的职业拳击手的位置。

[93]值得指出的是，斯密对财产制度及其民事保护的历史解释，与交易和财产预设第二人称基础结构这一想法没有冲突。虽然你我甚至在谈判交易时都得预设没清楚明白的对等地位，我们仍然面临确定的相互保证和期望的问题，这些问题只有已确立的正式实践和制度能够解决。在第八章，我会考察这个观点和休谟的论点（正义的财产和承诺实践单纯通过互惠的习俗就能策略性地产生）之间的根本区别。在第七章，我会考察使得这种合作成为可能的第二人称人类心理机制。关于斯密在财产制度的历史发展方面的观点，见Smith 1976：715和1982b。这里我受惠于与查尔斯·格里斯沃尔德的讨论。

[94]在《论外部感官》中，斯密将移情与我们和其他动物互动中的尊重联系起来：“当他把手放在另一个人或另一个任何动物的身体上，虽然他知道，或者至少可以知道，就像他感觉到他们的身体一样，他们也会同样感觉到他的手的压力：但是，因为这个感觉完全是外在于他的，他通常不会注意到它，从来不会在同类情感要求他去做的之外更进一步关注它——大自然出于它最明智的目的，已经将这种同类情感植入人心，这种情感不只是针对所有其他人类，而且是针对所有其他动物（虽然毫无疑问在程度上弱得多）。大自然指定他作为这个小小世界的支配者，似乎一直以来是出于她的仁慈心而赋予他某种程度的尊重能力，甚至对最低劣最弱小的动物也有所尊重。”（1995）关于这段引言我受惠于艾瑞克·施利塞尔。

[95]福尔克的区分是回应情感主义者和规范主义者的元伦理理论，他认为这些理论对这个区分不够敏感，将指导变得过分等同于驱使。

[96]即使它提出第二人称要求，这也是指导。比较康德在《什么是启蒙》中对理性的公共使用的论述（Kant 1996f：17—22）。

[97]见第六章关于斯大林的讨论。

[98]另见Nozick 1969。

[99]虽然言外行为是由习俗定义的，而非规范性地定义的，但它们通常仍然试图传达真正的规范理由。

[100]这些条件是奥斯丁的Γ.1和Γ.2（1975：15）。

[101]关于断言的第二人称特征的一个类似观点隐含在Dummett 1990中关于真理的观点背后。这里我受惠于Rumftt forthcoming。

[102]甚至在关于第二人称理由的建议的例子里，虽然理由的存在与它们能够在提出第

二人称主张和要求时被传达不是独立的，它却独立于建议者的认知权威和知识。

[103]当然，这个例子在甚至没有预设认知权威这方面，也与建议不同。

[104]然而，我们在合作的理论推理中预设的那种能力和权威，与我们在道德领域认定人们负有责任时预设的能力和权威有深层的关联。探索和发现事实本身是后者的一部分。一个人只有通过诚实地努力发现和承认她做过的事情的真相，她才能为她的行为提供回答和解释。具有较强调查传统和制度的社会，似乎能够更好地维持更一般的公共责任，反之亦然。

[105]关于认知权威和包括命令或要求的立场的实践权威的差别，见Wolff 1970：7。

[106]威廉斯的口号是“义务套义务”（1985：181）。系统表述第三章和四章的中心论点的一种方式（道德义务必须用第二人称理由来理解）是说，本书中的系统表述不单纯是对威廉斯口号的改写，它系统阐述的观点是一个属，而由威廉斯口号改写的表述是其中的一个种类。

[107]一个人也可能因为它们在推理中的能力，而独立于它们的前提的可靠性，获得第二人称的理论权威。但是这在根本上也不是第二人称的。这里我受惠于与杰克·本德和马克·勒巴尔的讨论。

[108]关于这个联系，参见Bernard Williams（1995）对谴责的“预想”机制的论述。

[109]斯特劳森为这种观点提供的一个例子是Nowell-Smith 1948。这种观点的一个经典的陈述是Schlick 1939。

[110]见第17页注释①。

[111]拉比诺维茨和伦诺—拉斯穆松提出了本质上相同的观点。他们认为正确种类的理由也出现在它们作为其理由的态度的内容里：态度是“由于”这些理由而指向某物（Rabinowicz and Ronn?w-Rasmussen 2004：414）。正如W.D.福尔克所指出，与价值相关的偏好是“通过真正理解（对象）是什么样”（1986：117）。另见德里克·帕菲特对“对象给予”理由和“状态给予”理由的区分（2001）。

[112]米歇尔·梅森作出了一个我认为类似的论断，他说在一种意义上“所有反应态度事实上都是道德的态度这一点是真的，换句话说，在这个意义上，将某人视为位于特定反应态度的范围之内，就是将某人视为对于一个期望或要求负责，这个期望或要求构成了一个期望、要求和权利系统的一部分，根据这些期望、要求和权利制定的规范对于我们建立道德共同体是必要的”（2003：244）。梅森给出了一个令人信服的例子来说明至少有一种形式的轻蔑应该同时被理解为一种反应态度。这是一个特别有趣的例子，因为正如梅森所说，尽管它预设了针对它的对象作为一个人的要求，它不一定看起来传达了这个要求，因为它的自然表达是撤销的一种形式。然而，我认为，她讨论的那种轻蔑如果想成为她所指的反应态度，就必须预设撤销是认定其对象负有责任的

一种方式，而不是像比如恶心，或者像其他类型的轻蔑那样的非“反应”的回应。

[113]这也是斯坎伦（1995）讨论的一个主题。

[114]更谨慎的说法是，就道德责任的概念而言，它与对那些有权威认定道德责任的人（道德共同体）的责任相关联。在下一章我将论证，神学的唯意志论和康德式的观点提供了相反的道德共同体的观念，前者是作为上帝，而后者是作为所有自由和理性的行动者（即目的王国）。

[115]关于这个区分，见Watson 1996。前一种意义与我们按照更广泛的评价方式对某人的评价相关，这些评价方式不一定是第二人称的。举例来说，合理的自豪依赖于我是否对某件与我相关的事在这个意义上负有责任，而且这不需要涉及任何合理的主张或要求。另见Scanlon 1998：248f。斯坎伦将我所理解的这个意义上的责任称作“实质的责任”。在这里我受惠于安德鲁·埃谢尔曼、钟雷、吉姆·斯泰哈尔和苏珊·沃尔夫与我的讨论。

[116]显然，这引出了很多关于程度问题的议题，责任与能力缺失的议题，以及对于那些我们还不准备认定为负有完全责任的人们的尊重和对待的议题。在此我不能够充分处理这些议题。对于本章的大部分目的而言，我们只需要集中于这两个范畴（即适用于第二人称责任的人和不适用的人）中清晰的案例。在本章的结尾，我会回到这个议题，当然依然不会有充分的讨论。

[117]请再次注意第71页注释④中的说明。

[118]见第二章关于这个议题的简要讨论。

[119]不过，斯特劳森将羞愧排除在外。他将“更复杂的羞愧现象”列为反应态度，尽管他没有说这是为什么（1968：86）。由于下一段将要提出的那些原因，我认为（至少对于羞愧的非第二人称形式而言）这应该是一个错误。不过，这些都不影响我的目的。如果斯特劳森是正确的，而我是错误的，那么要么就存在我没有认识到的羞愧的第二人称方面，要么就不存在这些方面，如果是后一种情况，我在这一章提出的论断可以被解释为与除了羞愧以外的反应情感相关。当然，羞愧本身不需要具备反应性也可以存在于反应态度和感情中。我们以反应性的方式说：“你应该感到羞愧”。但我们这里的意思不只是说，如果那个人感到羞愧，她就能准确地表达她羞愧的情感状态，而是说，感到羞愧是她因为做过的事而应当承受或经历的心理状态。在这样的语境下，羞愧起到了一种处罚的作用。而且，的确存在道德上的羞愧这种东西，即为我们的行为或性格感到羞愧。但是尽管道德上的羞愧本质上与作为对象的人相关，它在被以典型的第二人称方式提出这个意义上不是反应性的。这里我从与约翰·戴的讨论和Deigh 1983中得到了帮助。另见Mason unpublished。

[120]关于这点，见Greenspan 1992。关于内疚和羞愧之间对比的其他要素，见Gibbard 1990，ch.7；Morris 1976；Rawls 1971，secs.67，70—75；Williams 1993：89—90；Wollheim 1984。关于相反的观点，见Stocker,forthcoming。关于内

疚的一个特别有趣的讨论，可以在Buber 1965找到。我受惠于大卫·利维提供这些参考文献。

[121]强调后一个要素的关于羞愧的精彩讨论，见Velleman 2001。不属于反应性态度的另一个反应的例子是恶心，见Miller 1997。

[122]正如保罗·霍夫曼向我指出的，至少有一些种类的羞愧（当然包括道德羞愧，也许包括其他种类）涉及认识到一个第三人称的关注（像鄙视）和主动对抗这个态度的情感。萨特讨论的那种羞愧有可能涉及了这点。我的观点仍然是，甚至这种类型的羞愧也好像是在回应一个第三人称观点，而不是回应一个第二人称对话。

[123]他再次排除了羞愧。

[124]毕夏普·巴特勒对这个观点有一个经典表述。见Butler 1900：sermon numbers VIII and IX。另见Murphy and Hampton 1988。

[125]此前我们注意到，怨恨可以由于伤害了我们认同的那些人而被感受到。与此类似，我们也可能原谅那些对我们所认同的人的伤害。

[126]不过，按照这个比喻生活可能是有益处的。关于这点，见Emmons and McCullough 2003。这是第二人称的心理机制的另一项证据吗？关于这点，见第七章。

[127]尽管这很明显也是有可能发生的，就像杰森为了迎娶科林斯的公主而抛弃美狄亚时她的反应，或者像是阿拉尼斯·莫莉塞特的《你应该知道》（1995）中的歌词：“在此我提醒你/你离开时留下的混乱/拒绝我并不公平/我还戴着你送给我的十字架/你，你，你……应该知道。”这也出现在鲍勃·迪伦的《荒凉的街道》（2004：181—183）中：“是的，我昨天收到了你的信/（大概就在门环快被敲坏的时候）/你问我最近怎样/这是个玩笑吗？/……/不要再写信给我，不要/除非你从/荒凉的街道寄出。”

[128]对比哈特对边沁关于法律中“类命令”论证的评论（见第9页注释②）。

[129]我感激丹尼尔·基恩提供这个参考文献。

[130]也请注意R.杰伊·华莱士：“我的主要观点是，反应态度和评价的一种特定形式之间有一种本质的联系……我认为后者使得一个人受制于一个期望（或要求）。”（1994：19）另见Bennett 1980。我们也应该注意斯坎伦的一些类似观点（1998：272—290），因为这些观点与我们在第十二章对第二人称观点如何建立一个契约论的道德方法的考察有着特殊的相关性。

[131]正如我之前注意到的，沃森认为反应态度交流的（第二人称）特征，并不意味着它们“通常是被交流的；事实上，它们经常不是。相反，对怨恨的最恰当和最直接的表达，是向他人表示抱怨和提出要求”（1987：265）。

[132]成为道德共同体（平等）成员的道德能力要求（第二人称能力），就是罗尔斯所

说的“范围属性”。在这个意义上，人们不会是道德共同体中能力较强或能力较弱的成员，因为每个位于这个范围内的人都是平等的。关于这一点，见Rawls 1971：508。

[133]关于自闭症及其相关条件，包括缺乏同情因而缺乏第二人称能力，有一些我在此不能详尽处理的非常有趣的议题。珍妮·肯尼特（2002）已经论证了，有高功能自闭症的人事实上具有道德责任能力，这支持了道德能动性的康德式观点而非休谟式观点。高功能自闭症与高度具有原则的行为是连贯的，这看起来是正确的。如果我是正确的，那么绝对命令及其相关道德原则就应该被理解为本质上第二人称的。不过，事实仍然有可能是这样：即使高功能自闭症与完全认识到根本的道德动机和道德义务的原则基础可能不连贯，那些具备这个条件的人仍然可以根据这些原则可靠地规定自己的行为，因而能够作为道德共同体的成员起作用。当然，我一直强调，被某些规范引导并不意味着已经承认了那种对于道德责任至关重要的第二人称权威。但是可能有某些方式可以用来可靠地追踪这些更恰当的第二人称特征。这里我受惠于沃尔特·辛诺特—阿姆斯特朗。

[134]目前为止，我更多是在宣扬这个论断，而不是在论证它。当然，对这个论断的部分论证，是这个论断在第二人称对话和理由的总体结构中的地位，我希望它看起来是有说服力的，并且能够解释重要的伦理现象。但是，对此更集中的论证将会与对费希特观点的阐述一并出现在第十章。

[135]我相信，这也是黑格尔著名的“惩罚的权利”观念中结出的真理果实（1991：126—127）；换句话说，未能认定某人负责任可能是未能将他作为一个理性人来尊重他的尊严。

[136]关于康德主义框架的这个方面的精彩讨论，见Korsgaard 1996a。

[137]这个概念出现于他未出版的论意志自由的手稿中，该手稿存于大不列颠图书馆。参考文献所提及的是手稿序号和页码。我在Darwall 1995a：109—148中讨论了这些问题。

[138]这差不多正是洛克在《人类理解论》（1975）中捍卫的那种自我决定。我在Darwall 1995a：149—175中讨论了洛克的这个观念与他的道德义务理论之间的关系。

[139]卡德沃思称之为“道德自由意志”。对比康德所说的：“只有当我同时将我自己置于义务之下时，我才能认识到我处于对他人的义务之下。”（1996d：417—418）

[140]见第9页注释①。我在那里提到，它的形式化表述实际上是行动者中立的，这与第二人称理由的观念是连贯的。重要的是，这个理由是从本质上行动者相关的东西得出的，即从行动者在权威主张和要求的关系网络中的所处的位置得出的。因此，我们可以从每个人具有平等的幸福权利这个根本命题推出，我们能够合理地要求人们服从行动者中立的功利原则。因此，目前为止所说的所有东西，都不排除行为后果主义的权利理论。在这里我受惠于艾伦·吉伯德和吉姆·斯泰哈尔与我的讨论。

[141]参见第二章，尤其是第七章的讨论。另见Gibbard 1990对规范接受的心灵状态的论述。

[142]这里可以对比下一章会讨论的，洛克所说的“人”是一个“法庭辩论的术语”的观点，也就是说，“人”是一个从根本上与判定法律或道德责任相关的术语（1975：386）。

[143]这与以下的观点并不相悖，即我们向作为道德共同体成员的彼此提出的某些要求，与人们如何对待非人类（不论是婴儿、残疾人、其他动物，或者甚至环境的其他方面）相关，这超越了任何个体的要求和主张会要求的任何东西。

[144]想一想阿布·加里卜以及津巴多的监狱实验，在这个实验里，扮演狱警的普通大学生像虐待狂一般虐待那些“囚犯”（Zimbardo,Ebbeson,and Maslach：1977）。另见Nietzsche 1994，特别是第二篇文章（“‘内疚’、‘坏的良心’和其他”）。关于一个最近的按照类似方式的批判，见Baier 1993。但是，关于一个好的对照，见特里·格罗斯对黑人人权主义者艾莎·伊马姆的采访，他们讨论了穆斯林男子在大街上袭击穆斯林女子的现象，这些袭击是作为性向或性别的自信的“惩罚”，但是它们是在对责任和权利的强有力捍卫的语境下进行的：http：//freshair.npr.org/day_fa.jhtml?display＝day＆todayDate＝12/05/2002。

[145]我相信，在这点上他没有理解斯特劳森的观点。

[146]然而，从斯特劳森的观点我们可以得出，这个讨论必须在第二人称之内进行。我将在第十二章论证，我们正应该按照这种方式思考契约论的架构。根据同样的精神，这里我们可以说，相互负责的实践应该采取什么形式这个问题本身，恰好可以作为规范理论的一个根本问题在契约论之内得到恰当处理。

[147]举例来说，如果我们认为谴责必然包含对愤怒或某种形式的敌意的表达，那么它不需要包含这个意义上的谴责。然而它必须包含在认定负有责任的正式意义上的谴责。

[148]关于这个联系，对比一下古希腊的责任形式会很有意思。德拉古的杀人法律要求放逐杀死雅典同胞的凶手，除非这个凶手得到受害者所有男性直系亲属的原谅。然而，假如任何人在放逐过程中报复凶手，除非凶手是出现在边境的公共场所，那么这个报复者会遭到同样的处罚。这里我们看到，得到辩护与没有得到辩护的报复之间的区分开始向我们所理解的道德责任的方向发展。报复的欲望在这里被从外部和程序上加以限制，而不是通过与其对象为不公正的不满的内在区分来限制。见Stroud 1979。我受惠于兰德尔·柯伦提供这个参考文献以及与我进行的非常有帮助的讨论。

[149]比如在契约论的框架中。

[150]我在第十章捍卫这个尊严的观念。

[151]对照斯特劳森的评论："在我们的大多数行为中，好处或伤害主要或完全存在于态度自身的展现中。"（1968：76）

[152]在他们的导论中，拉斐尔和麦克菲指出，斯密在他"1775年七月写给《爱丁堡评论》（Edinburgh Review）编辑们的信中"写道，他能够"从他自己的解读，描述卢梭的《论不平等的起源》"（Smith 1982a：10）。

[153]布卢门菲尔德这本书的题目是《复仇：一个关于希望的故事》。与某些该书的评论者一样，我认为布卢门菲尔德的术语"建构式的复仇"，对于她实际描写（和取得）的相互尊重，或相互承认的责任而言，是一个错误的称谓。

[154]另一个悲惨的例子可以在詹姆斯·怀特教长在1988年12月纪念苏格兰洛克比泛美航空103受害者的活动的评论中找到，"我们可能会（的确是被某些人迫使）在回应时紧缩我们的肌肉，以表明我们是人。表明我们是什么？"现在是引用2005年6月27日《苏格兰人》（第39页）中怀特的讣告："他的冷静和平衡的推理看来打动了教堂里的所有人和电视机前的观众。他说，看着越来越多年轻人死去，越来越多搜救人员出现在残骸中，这不是勇气的标志，而是非人性的标志。'这是报复所表达的意思'，怀特总结说，'我，对于一个人，将不会报复他人，我希望你们也不会。宣扬正义，反对报复。'"

[155]当然，任何特定形式的第二人称传达的规范性预设也同样可以被推翻。在第十章和第十一章，我将论证道德的权威可以通过对它们在一般的第二人称传达中的地位的认识，以及对我们由于我们具有第二人称关系的能力而具有的特定形式的实践自由的认识，而得到证明。

[156]这里我受惠于Schapiro 1999和2003a。另见Dewey 1998a：343，这个参考文献是伊丽莎白·安德森提供的。

[157]这里我从与克里斯蒂·哈特利的讨论以及她关于能力缺失者在契约论中位置的著作（2005）中得到帮助。

[158]这里我受惠于查尔斯·格里斯沃尔德和理查德·克劳特与我的讨论。

[159]哈里斯在1992年被判刑，这是加州25年来的第一例死刑。沃森引用Corwin 1982，提供了哈里斯生平的很多细节（Watson 1987：268—271）。另见哈里斯的律师在为死刑上诉时写的一篇文章（Laurence 1997）。

[160]我在第六章讨论康德对自负的论述。

[161]沃森（1987：271）暗示了这点。门诺·迈依杰斯的剧本《马克斯》（2002）暗示了关于希特勒的类似东西。在讨论这个问题时，迈依杰斯说，"希特勒像奥萨马、萨达姆和米洛舍维奇一样，通过展现一个并不复杂的罪恶的图景来强制我们。但没有人清醒过来，成千上万人被屠杀。他们每个人都做出了选择。"他也评论说他的电影"不是关

于希特勒那些滔天大罪。观众们已经知道这些。这部电影是关于他的小罪恶——他情感的怯懦，他不断的自怜，他的嫉妒，他的挫折，他聚集和培育罪行的方式”（Malanowski 2002：1，36）。

[162]哈里斯的妹妹被引用说，“他告诉我他曾有过机会，他选择了通往地狱的道路，此外他无话可说。”（Watson：1987：270）然而，即使在那个时候，如果哈里斯仍然能够不满于他受到过的伤害，他就仍然是第二人称观点的一个参与者，只不过是高度选择性的。这里我要感谢亚瑟·里普斯顿。

[163]当然，这里的暗示是康德在《实践理性批判》中对上帝存在和心灵不朽的假设。

[164]关于对于精神病理学和诸如同情这样对第二人称能力而言必要的情感机制之间交叉的可能性的悲观观点，见罗伯特·D.黑尔（1993）。

[165]这里我从与瓦内莎·卡博内尔的讨论获得了帮助。

[166]再一次，除了当这些理论自身植根于所有人具有同等权利这个第二人称观点内的时候。关于这点，见第81页注释②和第十二章的《契约论与规则后果主义》。这里我再次受惠于艾伦·吉伯德和吉姆·斯泰哈尔。

[167]在密尔（1998：ch.5）。另一个里程碑是罗尔斯在《规则的两种概念》（1995）中的论证：实践经常是由禁止参与者诉诸任何实践可能被认为可以取得的外在目标的规则构成。关于这个观点的一个精彩讨论，见Johnson 1985。同样相关的是哈特对法律制度或其他规范制度之内的“内在”视角和“外在”视角的著名区分。（1961：55—57）

[168]“归罪”的原始意义在这里是相关的：“清算（一个错误或类似的东西）；进行指控；由于……而归罪或归咎于”（《牛津英语词典》在线版）。另见普芬多夫以下对“归罪性”的论述。然而，正如T.M.斯坎伦向我指出的，可能在有些例子里，甚至当我们不认为他们做错时，我们也认为自己有权威谴责某个人，并向他们提出要求，比如当某人做了正确的事，但是出于完全错误的理由，比如出于恶意的种族主义。

[169]特别是Williams 1985。关于这方面的一个讨论，见Darwall 1987。另见Williams 1995和Baier 1993。尼采对道德的在“侮辱性的意义上”的诊断最早出现在Nietzsche 1994。关于有用的讨论，见Leiter 1995和1997。值得注意的是，虽然威廉斯是对我们可以称为“道德系统”的第二人称责任的“内在”方面的批评者，他确实接受人权观念和实现人权的必要“外部”形式。但是我相信，这意味着强制的道德实践的参与者，包括所有参与公共活动的公民，都不能够接受他们用来实现他们权利的第二人称要求的正确种类的理由。他们的辩护必须由某些类似使用权力的可取性的东西构成，而不是由任何使用权力的权威构成。在我看来，休谟的正义观导致同样的结果（参见第八章）。两种观点都与斯特劳森观点相反。在此我受惠于与西蒙·布莱克本的讨论。

[170]通过在Williams 1985第十章的标题（“道德：一种奇怪的制度”）中将道德称

为“奇怪的制度”，威廉斯本人鼓励与奴隶制的结合。

[171] 对于本书的论证来说重要的是，威廉斯关于认定错误和谴责之间关系、谴责和赋予权威性理由之间的关系的看法实际上是正确的。道德义务的确与道德行动者有责任遵守的最低限度得体行为的标准在概念上相关。道德责任的诸种形式（谴责、内疚、义愤、惩罚等等），确实蕴含了行动者有理由（事实上，最终的理由）做他们道德上有义务和责任做的事。

[172]而且，取决于我们怎样理解“动机集合”的观念，我们也可以接受威廉斯内在理由观点的一个版本，这与本书的实质规范性论断一致（即平等的第二人称权威奠定了第二人称理由的基础）。然而我认为，行动理由绝不受制于行动者那些关注状态或后果的欲求，甚至不受制于他形成这些欲求的能力。在Rawls 2000：45—48，148—152中，他将这些称之为“依赖于对象”的欲望。

[173]见第二章关于这一点的讨论。

[174]一个具体的例子是Scheffer 1982。

[175]这个概括实际上来自某个想要捍卫后果主义反对“苛刻”反驳的人（Mulgan 2001）。

[176]比较尼采的这个论断：虽然在精英主义者的道德中，“善”是首要的概念，“恶”被定义为非“善”，在（侮辱意义上的）道德中，“恶”是首要概念而“善”是它的反面[用我们的术语是“错”和“对”（不错）]（Nietzsche 1994）。

[177]注意我说的是声称提供了最终的理由。根据H.R.哈尔德曼的证言，理查德·尼克松明显依赖于这个含意，当他回应是否贿赂可能被提出要付给水门窃听者的问题时他说：“拿出一百万美元没有任何问题，我们做得到。但这是错的。”（最后五个关键词没有被约翰·迪安的证词所证实。）[《七个被告，一则报道和一个公文包》，《时代》103（March 11，1974）：10—14]。

[178]威廉斯作为对后果主义“过于苛刻”这个反驳的来源，这不是巧合（Smart and Williams 1973）。

[179]这个议题主要在第七章处理。

[180]我受惠于克里斯蒂娜·科斯嘉提供这种表达方式。

[181]关于后一点，见Buss 1996a和Sherman unpublished。

[182]关于一般的概念/观念框架，见Rawls 1971：5。

[183]我在Darwall 1999b中讨论了斯密观点的这个方面。

[184]然而，需要注意到，斯密并没有在第6版保留这个段落。我受惠于维维恩·布朗和

查尔斯·格里斯沃尔德提醒我这一点。

[185]“我将（目的）王国理解为各种理性存在者通过共同法则的系统联合。”（Kant 1996b：433）还有：“在目的王国，每个事物都要么有价格要么有尊严……道德，以及由于其道德能力的人性，是唯一具有尊严的东西。”（434—435）正如我在第六章和第十章强调的，康德也说“（一个人）是通过”人的尊严“从世界上的所有其他理性存在者那里索取尊重”（1996d：435）。

[186]关于道德观点是“第一人称复数”的观点，见Postema 1995。这也是科斯嘉著作的一个主题。

[187]在Korsgaard 1996d：esp.275—276，301，这也是科斯嘉的一个主题。然而，科斯嘉在那里似乎认为，所有理由都涉及理由的提出（虽然我将此限制于第二人称理由）：“说你有一个理由就是说某个关系性的东西，某个暗示了他人的存在或至少另一个自我的存在的东西。它声称你对那个他人具有主张，或者承认她对你的主张。”（Korsgaard 1996d：301）在我看来，这混淆了规范性理由的一般范畴与向彼此辩护自己时所包含的特别的第二人称理由。

[188]我相信这也是理解亚当·斯密道德判断，特别是正义判断的情感主义元伦理学的正确方式。关于这点，见Darwall 1996b。

[189]关于这点，见克里斯蒂娜·科斯嘉的重要著作（1996a）。

[190]关于一个相关的批评线索，见Johnson 1985。

[191]当然，正如我之前注意到的，最近一次是在第95页注释①，正当的行为或规则后果主义理论可以避免这个问题，如果它可以充分地建立在对幸福、福利或其他类似东西的平等主张基础之上。

[192]以下内容来自Darwall 2003a。

[193]这里我跟随Schneewind 1998，认为“格劳秀斯问题”——即区分或尝试恰当地联系一个个体的善的观念和其他约束性观念（正义、正当，或者道德义务）——为“现代”道德观提供了特定背景。我在Darwall 1995a：ch.1和1999a讨论了这点。西奇威克如下富有洞察力的评论也具有相关性：现代和古代伦理思想的“最根本区别”是，古代人相信只有一种“调节性的和支配的能力”能被“理性的名义认识”，“而在现代的观点里，当它已经将自己厘清时，可以发现有两种理由——普遍理由和自我理由，或者良心和自爱。”（Sidgwick 1964：197—198）关于这个论断的讨论，见Frankena 1992。

[194]与普芬多夫一样，洛克也认为“‘人’是利用行为及其价值的法庭术语；因此只属于有法律能力的理性行动者”（Locke 1975：346）。然而，他的道德心理学与普芬多夫的有重要不同。关于在这个语境下的相关区别的讨论，见Darwall 2003a。

[195]在源于托马斯·阿奎那的道德和政治思想传统中，弗朗西斯科·苏亚雷斯（1548—

1617）是后期的一位重要思想家。关于有用的导论和选集，见Schneewind 1990。

[196]当然，以下这两种观点之间有着深层的紧张关系。第一个观点是，受制于创造者的权威是被造物的本质的一个部分；另一个观点是，正如苏亚雷斯所认为的，责任在本质上是第二人称的关系，如果现在它的原因还不够清楚的话，在我们关于普芬多夫的讨论结束时就应该清楚了。

[197]塞缪尔·冯·普芬多夫男爵（1632—1694）是早期现代自然法理论的两个最重要的来源之一（另一个是格劳秀斯）。关于一个非常有用的导论和选集，见Schneewind 1990。另见Schneewind 1998关于普芬多夫的重要讨论。

[198]法律只能强制自由理性的意志，这是Pufendorf 1934：52—65的一个主要话题。

[199]在他的《论普芬多夫原则》（1989：70—75）中，莱布尼茨提出了反对普芬多夫的类似论证。

[200]我认为这是那种试图将上帝命令的权威建立在他的善之上的神命论面临的一个问题。上帝的无限善可以解释，我们为什么应该将他的意志作为完美的建议来引导我们自己。但是它不能解释我们对上帝负有说明性责任或责任，因此不能解释上帝在这个意义上具有命令我们的权威。关于这种版本的神学唯意志论的例子，见Adams 1999：249—276。

[201]当然我并不是想暗示苏亚雷斯的观点是可信的。

[202]实际上，他们使得自己承诺了理智的第二人称传达的限制，这将他们的观点推向了格劳秀斯的方向，也就是认为，自然法表达了一种“任何行为就其与理性本质一致或不一致而言的道德必然性”（Grotius 1925：I.x.i）。卡尔·格拉夫·巴勒施特雷姆的一条评论使我看到了这一点。

[203]在以下两点之间存在一个紧张：一个是普芬多夫认为意志总是必须以某种善为目标的理论，另一个是他的这个观点——“从义务出发不论我们做什么”，我们都是根据“心灵的内在冲动”来做的。关于这个紧张有很多细微之处，我在这里无法深入讨论。我在Darwall 2003a讨论了这些细微之处。

[204]这与哈特著名的有义务和被迫使的区分相一致。哈特在批评约翰·奥斯丁的法律实证主义时提出了这个区分（Hart 1961：6—8）。

[205]出处同上。参见第三章关于强制与第二人称交谈二者区分的讨论。

[206]比较由劳拉·布卢克门菲尔德引用的哈诺赫·耶鲁沙尔米的评论：“承认就是接受责任。也就是当你‘认可你自己的内疚’的时候。”（2002：292）

[207]参见第七章我对密尔在《功利主义》第三章提出的内在处罚和外在处罚二者区分的讨论。

[208]再一次，这一点很重要，正如波斯特玛（1995）和科斯嘉（1996e）已经强调的，这涉及到将道德观点看作一个第二人称复数（我在这里加上第二人称）的观点，看作我们向每一个人提出要求是采取的观点。

[209]这将会对安斯考姆在《现代道德哲学》（1958）中的著名论断构成批评。虽然我同意安斯考姆缺少可提出的要求这一观念，道德是不可设想的，但是我认为，她的这个论断最终会按照我已经指出的方式推翻自身，这个论断就是说，这些可提出的要求需要由上帝颁布的要求。这里我受惠于凯特·艾布拉姆森。

[210]如果我们不按这种方式解读霍布斯，我们会得到一个更奇怪的结果，这个结果就是，如果我不会更希望他不为我剥葡萄（比如，如果我对此前景毫不在乎），那么我就不应该拒绝为他剥葡萄。

[211]斯坎伦提出了一个类似的观点（1998：170），他注意到，这也是康德在《道德形而上学基础》中的反驳（1996b：430n）。

[212]关于霍布斯提出他的黄金规则版本的道德哲学的一个精彩研究，关于她所说的霍布斯的核心“互惠定理”（理解为那些我们将会或不会因此而谴责或“归咎”他人的东西），以及她将向彼此辩护自己欲求当作霍布斯道德心理学的一个核心方面，见Lloyd forthcoming。

[213]它与黄金规则的根本不同[康德（1996b：430n）自己注意到这点]在于，我们必须能够意愿的是对一个准则的普遍遵守，而不仅是一个具体的行为。关于如何解读康德的准则观，以及如何依此解读普遍法则公式，关于如何理解按照这种解读与人道公式和目的王国公式（康德认为他们是等同的）相联系的普遍法则公式，存在很多细节的争议。在这里我们很难理清这些争论。

[214]这一章在很大程度上来源于Darwall 2004b。

[215]正如在欲求某物时，我们认为它是值得欲求的，或者在敬重某物时，我们认为它值得敬重的，因此在尊重某物时，我们认为它具有尊严或权威。请注意，我们一直所说的关于态度的“正确种类的理由”，与态度是否“适合”（在事物在评价或规范性上从那个态度的视角看来是那样的这个意义上）它的对象有关。“适合”的理由使得一个态度在这个意义上适合它的对象。见D’Arms and Jacobson 2000a和2000b。

[216]关于承认的尊重和评价的尊重的区分，参见下一节。

[217]添加了对“要求”的强调，去掉了对“尊重”的强调。我应该提醒大家注意，我所论述的只是对康德关于尊严和尊重的著作的一种解读。康德有时好像说尊严是一种只有当理性存在者遵守道德律时才能被他们实现的价值，而不是一种他们由于道德行为的能力就具有的价值或立场。举例来说，他提到“一个理性存在者（他服从的法则同时正是他提出的那些法则）的尊严的观念”（1996b：434）。在此我受惠于与奥利弗·森森的讨论。

[218]对人的（承认的）尊重的第二人称特征在过去三十五年关于尊重的讨论中（包括我自己的讨论）一直被忽略了。比如，见Buss 1999b；Cranor 1975；Darwall 1977；Dillon 1995，1997；Downie and Telfer 1970；Hill 1997，1998；Hudson 1980。

[219]另一种可能性是，这些东西不会冲击我对自己行为或品格的尊敬，但它们能够削弱我们对我们作为一个人的价值或尊严的感受或感觉，尽管我们的信念是相反的。关于这点，见Dillon 1997。

[220]“评价尊重”和“承认尊重”这两个术语取自Darwall 1977。

[221]与承认不同，我认为认可总是针对某个人的，如果只是隐含的和针对自己的话。

[222]不过，这里有一个位于承认尊重和评价尊重二者区分的边缘的引起问题的例子。正如我们能够在调节我们的信念时，表现出在调节我们的行为时对某物或某人同样多的承认尊重一样，在调节我们的尊敬时我们似乎也能够如此。所以，为什么通过对某人品格的恰当评价，来恰当调节我们关于感受什么的想法，不是承认尊重的一个例子呢？而且假如是这样，它与随之而来的对那个人品格的尊敬（评价尊重）的区别是什么？甚至在这里，我们也可能想要区分二者，但是这个例子中的区分似乎非常细微，即使有所区别的话。我受惠于马克·勒巴尔的这个建议。

[223]关于后者的重要性，再次见Velleman 2001。

[224]在这里我用“关心”意指我在Darwall 2002b，特别是其中第三章，讨论的那种“同情的关注”。有一些其他意义的关心，比如当我们被法律要求提供的“义务关心”，其中涉及的是一种尊重形式。在这里我受益于出版社收到的一封匿名读者来信。另外，相互关注的关系，至少那些具有第二人称能力的人之间的这种关系（比如友谊，相爱的关系等等）也涉及一种尊重的元素，它是以这种独特关心的方式与他人相联系的一部分。这里我受惠于约瑟夫·拉兹和苏珊·沃尔夫。

[225]这是Darwall 2002b的一个中心主题。

[226]参见第一章、第二章和第四章关于这点的讨论。正如我在那几章提到的，这个理由本身可以是行动者中立的，即使它建立在某些根本上第二人称的和行动者相关的事物基础之上。因此采取行动者中立形式的功利原则，可以被认为是建立于这个更根本的观念之上的，这个观念就是，我们必须按照反映出我们向彼此提出主张的平等权威的方式来对待彼此（和我们自己）。

[227]关于对这些论断的进一步捍卫，见Darwall 2002b：49，69—72。

[228]关于对家长制——在这个联系中特别明显——的一个非常深刻的解释，见Shiffrin 2000。

[229]然而，我们应该注意到，我们经常称作关心的各种形式的关系，比如朋友之间的关系、爱人之间的关系，通常既涉及尊重也涉及善意的关注，并且具有不可消除的第

二人称特征。举例来说，作为朋友，我们认为自己应该相互扶持，包括帮助他们追求他们的偏好，这在某种程度上独立于对彼此福利的考量。这里我受惠于约瑟夫·拉兹和苏珊·沃尔夫。

[230]再次，这个规范之所以是行动者相关的，是因为它在缺少对行动者的不可消除的指称时，就不可能得到陈述。很多道德规范，也就是那些有时被称为“道义论约束”的规范，在这个意义上是行动者相关的：比如，其他条件维持不变，一个人应该遵守她的诺言。关于这点，见McNaughton and Rawling 1993。

[231]从哈奇森到西奇威克的功利主义理论是前者的例证，斯坎伦的契约主义则很好地说明了后者。关于道义论与行动者相关性关系的精彩讨论，见McNaughton and Rawling 1993和1995。

[232]在此我受益于与艾伦·吉伯德的讨论。

[233]在Hill 1998中，小托马斯·E.希尔接受了一个类似的观点，他写道，对人的承认尊重是一个“在我们的慎思中赋予某人是一个人这个事实（不论值得称赞与否）以恰当分量的倾向”。

[234]关于一个类似观点，见Buss 1999a：797。

[235]我受惠于卡拉·巴尼奥利提供这个参考文献。见Bagnoli 2003。

[236]在这一章我非常感谢彼得·弗拉纳斯（Varanas 2001：25—49）对康德论尊重的分析。我在很多但不是所有方面（比如，他倾向于将敬重等同于一种评价尊重的形式）追随了弗拉纳斯的分析。我也从Dillon 2004和伯纳德·雷津斯特的《自我欺骗的道德区分》（在康德伦理学会议上宣读，University of San Diego,January 16—18，2003）中获得了帮助。

[237]关于康德有时混淆了作为承认尊重对象和作为赞扬尊重（道德的尊敬）对象的尊严的某些证据，见第126页注释②。

[238]康德并没有说，我们必须相信或者判定他人具有更大优点，而是说在经验到对他人的这种尊重时，我们看到、感觉到，或者经验到他人优于我们。我首先知道我自己不完美，但是他人“在我看来更纯粹”（1996a：77）。

[239]在这点上Korsgaard 1996c非常有帮助。

[240]当然，有人可能会确定地知道实践的不足，并且据此合理地慎思。但是这种情况必定是相对有限的，是由人们能够按照他们认为好的和充分的理由行动这一普遍假设所限定的。

[241]参见卡伦·霍尼对精神病患者的自我中心的讨论：“一个就其自身而言是相当可以理解的愿望或需求，成为一个要求。它得不到满足，就被感受为不公正的挫败，作为

我们有权利感到义愤的冒犯。”（1970：42，在Swanton 2003：190中被引用）

[242]比较一下狄龙所说的自负和“人与人之间尊重”的关系（2004）。狄龙区分了另一种形式的自大，即“首要的自大”，它首先不是关于人与人之间的不尊重，而是对于自己并不拥有的权利的自大。然而，如果正如我所相信的，权利的观念自身包含提出主张或要求的不可还原的第二人称权威，那么首要的自大自身可能也最终是一个人与人之间的或第二人称的观念。

[243]参见鲍勃·迪伦的《自负的疾病》（：—）：“今晚特别多人看见重影/由于自负的疾病/给你伟大的错觉/和邪恶的眼睛/让你以为/你是大好人，不应该死去/然后它们将你从头到尾埋葬/来自自负的疾病。”

[244]“自大（superbia，以及，正如这个词所表达的，想要总是高高在上的倾向）是一种野心，我们要求其他人在与我们进行比较时把他们自己看得渺小。”（Kant 1996d：465）关于康德哲学中“想要成为上帝的愿望”的角色的精彩讨论，见Neiman 2002：57—84。

[245]关于康德伦理学对自负作用的强调的一个深刻解释，见Wood 1999。

[246]我相信这也为思考其他自我服务的意识形态，比如种族和性别的意识形态，提供了一个有用的框架。

[247]虽然甚至这也是一个重要的观念，正如密尔所注意到的：“现代道德和政治运动的原则是，行为和行为自身蕴含了尊重：不是人们是什么，而是人们做了什么，构成了他们对尊重的主张；首先是功绩，而非出生，是唯一对于权力和权威的有权利的主张。”（1988：88）

[248]注意康德这里对“Anerkennung”的使用。正如我们将在第十章看到的，这是一个在费希特的讨论中大量出现的术语。

[249]除非后者被给予了一个第二人称的解释。

[250]我感谢朱迪思·汤姆森关于这些点的讨论。

[251]以下讨论，我受惠于阿曼达·罗思。

[252]参见萨拉·布斯关于“尊重的首要的反思前模式”的讨论（Buss 1999b：539）。

[253]在最首要的层面上，通过模仿和感染，但也通过想象的投射，因为我们必须已经在第二人称地与他联系时如此做了，正如我们在第三章已经看到的。

[254]当我将本章的早先版本在2004年4月美国哲学学会中部分会上作为主席致辞时，我在它之前配上了《布鲁斯兄弟》中的一个片段，其中艾瑞莎·富兰克林扮演的角色试图认定马特·“吉他”·墨菲负有责任表演“思考（你最好想一想你在对我做些什么）”，在

表演的大部分时间，她都是边唱歌边与马特四目相对跳舞。我的想法是，在我1977年的文章中表达的关于尊重的观点，与艾瑞莎·富兰克林著名的“尊重”观点很像，在我的致辞中（和这本书中）表达的观点与她的布鲁斯兄弟的“思考”很像。前者是一个第二人称的，给某人“她应得的东西”的观点；后者将对人的尊重当作根本上第二人称的。 贝尔纳多·斯特罗齐的绘画《贡钱》表现了同样的观点。正如马太讲的故事（在英王钦定版的《圣经》中），法利赛人试图困住耶稣，询问他给予凯撒赞赏是否合法。“但是耶稣看到了他们的邪恶，说，为什么要引诱我，你们这些伪善的人？”（Mattew 22：18）我将这想象为斯特罗齐的绘画所描绘的那个时刻。耶稣是在向法利赛人进行传达，并尝试认定他们负责。但是仔细看看右边的法利赛人——他没有往后看着耶稣，而是绕过他看另一侧的另一个法利赛人。我愿意认为，这表明斯特罗齐理解了普芬多夫的观点：甚至上帝为了认定我们负责，也必须取得我们的承认。感谢威尔·达尔沃注意到这点，感谢尤利安·达尔沃和威尔·达尔沃在这点上的有帮助的讨论。

[255]萨拉·布斯（1999b）引用了休谟的一个著名段落，其中休谟说礼仪的功能是检验自负：“正如在社会中各种相互冲突以及利益和自爱上的各种对立强制人类确立了正义的法则，以便保持相互援助和保护所带来的好处，同样，在交际圈中人们的骄傲和自负引起的连续不断的矛盾也引入了良好作风和礼貌的规则，以便有利于心灵的交流和一种不受干扰的交往和谈话。”（Hume 1985a：261）另见Sherman,unpublished。

[256]威廉·蔡菲（1980）为北卡罗来纳的白人在抵制废除学校种族差别时如何诉诸“文明”给出了很多有趣的说明，这些抵制发生在最高法院的布朗诉托皮卡教育局一案中认定种族差别违宪很久之后。

[257]我们可以感到被羞辱和被冒犯，但是没有被传达，即使是以侮辱性的方式被间接地传达。对于某些人来说，也有可能表达一些真正对他们侮辱性的，但是却不指向他，即使是间接地。然而，不可能侮辱某人而不指向他，至少是间接地。

[258]我将进一步论证，它在根本上也不是关于责任的。

[259]与此相关的是我之前（第62页注释③）注意到的，诚实和对真相的追寻，与公共责任之间的深层联系。通过“表面价值”评价人的方式，荣誉文化实际上对公共思考和公共责任都构成了障碍，同时鼓励了逃避和保持外表。在这样一种社会结构下，要求辩护本身就是一种侮辱。

[260]我相信，这为回应安妮特·贝尔（1993）对康德路线的批评提供了基础。

[261]“心灵的虚构”是艾伦·伍德对Hirngespinst一词的翻译。

[262]这是罗尔斯（2000）称作“作为捍卫的哲学”的方法。

[263]关于这些，见第十章至第十二章。

[264]关于基本的休谟式观念，见Smith 1987和1994。关于罗尔斯的区分，见Rawls

2000：45—48，148—15。另见Freeman 1991。关于这些点的进一步讨论，见第九、十、十一章。罗尔斯的区分与内格尔对“有动机的”和“无动机的”欲求的区分相似，但又有重要不同（Nagel 1970：29—30，38）。对内格尔而言，如果一个欲求是基于一个理由的，即如果有某些东西是行动者如此欲求的理由，那么这个欲求就是有动机的。无动机的欲求是那些我们直接具有的，比如对冰饮料的欲求，像我们说的，“没有理由”。然而，一个欲求可以是有动机的，但仍然是对象依赖的，即如果行动者的理由来自欲求对象的属性，或者如果行动者因为认为某件东西是内在善的因而欲求它。这些欲求在康德意义上就是“对象依赖的”和“异质的”，因为它们不会仅仅来自意志作为“独立于意愿对象的任何属性的法则”。（见Kant 1996b：440和本书第九章至第十一章。）相反，“原则依赖的欲求”来自行动规范，我们单纯作为一个理性意志，独立于意愿对象的属性，因而独立于它的价值，也就是独立于任何代表性的事态或世界的可能状态，而从属于这些规范。

[265]这里的上下文是巴特勒在论断良心是人类自然具有的东西。

[266]正如吉伯德理解的，这是通过相关的更高阶规范被指导的能力。见吉伯德论规范判断的“权威”（1990：177—183）。

[267]这个例子与柏拉图在《理想国》中讨论的例子具有同样的结构，柏拉图讨论了一个通过看见有更好理由不喝水而忍受饥渴的人（437d—439d）。

[268]关于动机总是来自欲求和规范判断回应的理由，而从不来自回应它们的心灵状态的论证，见Dancy 2000。

[269]这里涉及太多议题。关于相关的讨论，除了Dancy 2000以外，另见Darwall 1983，Nagel 1970，和Smith 1994。

[270]这个观点在Broome 1999中得到了特别好的阐述。另见Blackburn 1995和Railton 1997：76—78。

[271]在这点上，我忽略了将某物当作目的（这按理说包含意图）和欲求某物（这不需要包含意图）之间的区别，因为这对当下的目的而言是无关紧要的。

[272]直观的观点是，理性在这里排除的是不融贯的态度的结合。它并不基于我们具有其他态度或行动而排除某种特定态度或行为。关于这点，见Broome 1999；Dancy 2000；Darwall 1983，2001；Greenspan 1975；以及Hare 1971。

[273]再一次，严格说来丹西认为任何动机的影响都必须来自规范理由自身，而不是来自对它们的接受或者任何可以回应它们的欲求。如果“动机”指的是行动者的理由，即行动者认为有利于行动的环境的（被相信的）事实或特征，这看起来当然是正确的。不过，我们也经常是用“动机”来指主观的动机状态。举例来说，当我们说某人被恐惧刺激时，我们并不是说恐惧是他的理由。行动者认为有利于他的行动的不是他的恐惧这个事实，而是他的恐惧为他“照亮”的使他受到惊吓的事实。

[274]关于规范接受的心灵状态的讨论，见Gibbard 1990：55—82。另见哈特对规范或法则采取“内在”视角的讨论（Hart 1961：55—57）。

[275]在这个情境下，休谟式的观点不是必然与休谟的观点相同。关于按照这些线索对休谟的解释，见Bricke 1996。

[276]关于类似的观点，见Scheffer 2004：231。

[277]就现在的目的而言，我们可以将做A这件事等同于做A的意图或选择。

[278]由于事态本身并不承认规范性约束，所以不存在（未还原的）状态的规范性理由——没有纯粹的应当如此。（我在Darwall 2003中以更长的篇幅论证了这个观点。粗略来说，当我们说存在获取某物的理由时，我们能够合理意指的是，有理由对那个状态采取某种态度。）

[279]当然，欲求也能被规范性地约束——值得欲求的正是我们有理由或者应该欲求的。但是行动的理由不能还原为欲求的理由（虽然休谟主义者和非休谟主义者同样能够接受工具合理性的原则——有理由做将会带来值得欲求的世界状态的事情）。关于这点的讨论，以及对西奇威克和摩尔关于伦理学的基本概念是应该（规范理由）还是内在价值的根本争论，见Darwall unpublished。

[280]更准确地说，我的评论是要采取哲学家们称为“行动者—遗憾”的那种遗憾形式。比如，见Williams 1973：170—205和1981b：31，74—75。

[281]这一点对于实践理性的重要性有可能被一个事实掩盖了，这个事实就是，我们做A的欲求确实看起来会引起我们做A。然而，我相信为什么看起来是如此的理由是，我们将我们应该做可以带来值得欲求的或有价值的状态当作一个明显的实践理性原则来接受，当我们具有做A的欲求时在我们看来真实的是，做A将会是好的或有价值的。我认为，甚至是这里，欲求引起一个行为[即某件出于（表面的）规范性理由被做的事情]也只是由于这个额外的规范性接受（或者至少是表面的规范性接受）。

[282]拉比诺维茨和伦诺—拉斯穆松（2004）论证，态度隐含地包括了作为它们内容的一部分的独特的态度相关的理由，并且认识到这个现象是对“错误种类理由”问题的解决。

[283]这个观点在Quinn 1991中得到辩护。

[284]同样的观点参见Bond 1983；Dancy 2000；Darwall 1983；Hampton 1998；Pettit and Smith 1990；以及Quinn 1991。

[285]在Milgram 1974中对这些实验有大篇幅的描述和分析。关于精彩的讨论，见Sabini and Silver 1982：chs.3—5，9—11。

[286]当然，他们也可能出于同情而想要。

[287]回忆一下，在说你预设这些事情时，我不是在做一个心理学的判断。我不是说你实际上所想的，或者我能够合理地认为你想过这些事情（虽然你可能确实想过）。我是在说，你的对象的第二人称能力是你的传达的一个规范性恰当条件：你试图传达的理由只有当你的对象具有第二人称能力时才能被有效传达。

[288]接下来的细节来自米尔格朗对实验不同设定的描述和数据（1974：32—43）。

[289]其他人（二十七人）继续施行电击直到最后（450伏）。

[290]另一个相关的研究是由约翰·蒂鲍特和劳伦斯·沃克进行的，他们对评判犯罪正义的对抗系统的心理学方面具有兴趣。实验对象被要求朗读一系列关于一个袭击案例的事实，一半是控告有罪，一半是免除罪名，并且被要求评判有罪或无罪。在第一组设定中，事实是由一个人读给他们听。在另一组设定中，由两个人读，其中一人通过仅仅阅读无罪的事实“代表”辩方，而另一人“代表”控方。第二组设定中被读了这些事实的实验对象明显比第一组的实验对象更有可能认为被告是无辜的（1975：42—53）。

[291]在另一个米尔格朗实验中，实验对象是一些地铁上的乘客，他们被要求在这种请求没有理由辩护的情况下放弃他们的座位。当米尔格朗第一次让他的学生进行这个实验时，他们的迟疑和他们报告的执行方面的困难使他讶异。他决定亲自主持一些实验。一篇新闻纪实报道了他的经历：“但是当他走近他的第一位坐着的乘客时，他发现自己僵住了。‘词语卡在我的喉咙，完全无法出来，’他在采访中说道。他退在一旁，责备自己说：‘你是怎样一个懦弱胆小的人啊？’在数次尝试失败之后，他终于能勉强说出这个请求。‘在我坐上那个人的座位时，按照一种能辩护我的请求方式行为的需要占据了我’他说，‘我把头埋在双膝之间，我能感觉到我的脸变得煞白。我不是在角色扮演。我实实在在感觉到无地自容。’”（Michael Luo，“‘Excuse Me.May I Have Your Seat?’：Revisiting a Social Experiment,And the Fear That Goes With It.”New York Times,September 14，2004。）多年以后，米尔格朗的一个进行过该实验的学生回忆起一个他请求让座的人的反应。“那位女士嚷道：‘如果我站着你坐着，我还认为问你让座是非常合理的，但是我不会给你我的座位。’”这看起来是第二人称心理现象的明显证据。我受惠于特里斯特拉姆·麦克弗森提醒我这个实验。

[292]这里可以比较一下亚当·斯密关于屈服于上级的自然倾向的论述，这是由于向他们的立场的移情的投射：“这个与有钱有势的人保持一致情感的人类倾向，建立在等级区分和社会次序的基础之上。比起受益于他们的善良意志的私人经验，我们对上级的曲意逢迎更多是来自对他们地位的优越性的崇拜……最强的动机，最激烈的情感，恐惧，憎恨和不满都不足以平衡尊敬他们的这个自然倾向。”（1982b：52—53）

[293]一个相关的现象是，单纯被其他人强行施加的生动表象说服的类似经验。（这里有一个例子：有一天我到附近的游泳池游泳。因为与外面相连的玻璃门被修理过，而且又正值严冬，水温比平常要低。排在我之前的一位年长女士转身对我说：“现在水温是75华氏度。你不可能在这么冷的水里游泳。”因为她以如此权威的方式说出来，我被说服了。我按照她描绘的方式来看事情。当我回到车上的时候，我想：“好吧，其实75

度并没有那么冷。我以前经常在75度或更冷的水里游泳。”然而，那时我已经在我暖和的车里，完全将为什么我没有在当天游泳是更好的事情合理化了。）

[294]密尔认为，虽然良心的命令自然而然地给予“直观的”常识的“习俗道德”以优势，这可能随着时间而被“分析的溶解力量”侵蚀，如果我们接受它对社会是无益的。另一方面，功利主义道德有另一个心理学支持，它易于将心灵按照它的方向塑造，即“与我们的同胞融为一体的欲求”（1998：ch.3，section 9，10）最终，时间站在了密尔这一边，当它被广泛接受时，良心将命令服从它。

[295]这里我依赖于密尔对“错误”和道德义务的分析，我在第五章也有所讨论。

[296]关于说闲话与共同道德反思的相关性，见Sabini and Silver 1982：ch.5（“A Plea for Gossip”）。

[297]关于囚徒困境的简短介绍，见Barry and Hardin 1982：11—12，24—25。

[298]特别好的有Fehr and Schmidt 1999。其中很多文献在Ben-Ner and Putterman 1998中都有讨论。关于精彩的批评性总结，见Anderson 2000。另见Mansbridge 1990。关于对人类合作的惩罚为基础的解释比进化论框架下的互惠基础的解释要好得多的精彩论证，见Sripada 2005。

[299]实验由六轮贡献组成，一半有配对的惩罚轮次，另一半没有。为了避免通过以牙还牙的互惠或声誉的方式重复制造合作或惩罚，分组构成会不断更改，使每个对象不会再次遇见另一个对象。关于反复说明活动中的互惠的“进化”，见Axelrod 1984和Trivers 1971。关于声誉的效果，见Alexander 1987；Leimar and Hammerstein 2001；Lotem,Fishman，以及Stone 1999；Nowak and Sigmund 1998a，1998b；Wedekind and Milinski 2000。

[300]当然，我们可以说，在这些案例中实验对象也通过满足他们的愤怒而获益，但是尽管这毫无疑问是正确的，就愤怒至少涉及第二人称理由的表象而言，这看起来是一个以原则为基础的欲求。

[301]也很有可能有一些自我利益的考量，与反应态度中涉及的第二人称理由相关，比如不想要经历意识到被利用的痛苦的欲求。但是这些都是依附于第二人称理由的。

[302]当然，除了避免得到辩护的惩罚的欲求（就像在普芬多夫观点中那样）。但是这些也本来是依附于辩护惩罚的第二人称理由之上的。

[303]关于道德发展中的“移情的愤怒”的重要性，见Hoffman 2000：96—102。

[304]费尔和罗肯巴赫对这个差异作了如下解释：“我们的结论表明，惩罚的道德合法性是一个关键因素。在公共善的情境下，对‘搭便车者’的惩罚是一个被认为道德上合法的利他行为……在当下的情境，惩罚为惩罚者的自我利益服务，如果它被用来强化一个有利于惩罚者的不公平的收益分配，它会减少利他的回应。”（2003：137—140）

再一次，费尔和他的同事倾向于用“利他”来指“合作的”。

[305]他们引用了Henrich 2000和Henrich 2001。

[306]也就是说，除非他足够老练，能够认识到一个老练的合作者将会尝试确定他是否在尝试确定这一点。

[307]我在下一章讨论吉尔伯特关于这个联系的观点。

[308]关于对休谟和哈奇森观点的这个方面的讨论，见Darwall 1995。

[310]关于对斯密强调人际方面的另一种解读，见Tugendhat 2004。

[311]巴特勒是在描述无利害的仁慈的经验案例。

[312]正如我们将会看到的，休谟关于意图要得到恰当共享的必要条件有一个最小主义的观点，这更像Bratman（1993）而不是Gilbert（1990）。

[313]虽然他没有明确用反应态度的术语，我相信西里潘达（2005）也可以被认为处于这个传统中。

[314]我最开始是被卢卡·帕里索利的“休谟和里德论承诺”（2001）启发思考这些话题的，我在1999年七月爱尔兰科克大学学院的大卫·休谟学会会议上评论了这篇文章。

[315]里德的《论人类心灵的积极力量》发表于1788年，比亚当·斯密在《国富论》（1776）中对人类“交易、贸易和交换”的习性的讨论晚十二年，比J.G.费希特的《自然权利基础》（1796）早八年，后者将承认（Anerkennung）建立为康德之后德国哲学的核心哲学范畴。

[316]休谟在《人性论》（Hume 1978）第二部分第三卷和《道德原则研究》（Hume 1985）第三节提出了这些主线。对此的讨论包括：Baier 1991；Cohon 1997；Darwall 1995a；Gauthier 1979，1992；以及Haakonssen 1981。

[317]这里的核心观念可以表达如下：休谟是在运用罗尔斯意义上的规则的“实践观念”而非“概要观念”（Rawls 1955）。正义是在其参与者将规则看作“神圣不可侵犯的”（Hume 1978：533）而非为了制造社会善的策略或“经验法则”的规则结构实践中实现的。

[318]实际上，上下文表明，休谟在这里并不是真正想说，当我们充分考虑它们对一般实践的影响时，正义规则所要求的行为在总体上会是有伤害的。他在《人性论》中的观点可能是这永远不会发生。然而，在《道德原则研究》（1985b：282—283）中著名的“合理的无赖”的段落中，休谟显然考虑了这个可能性。对于我们的目的而言，我们可以忽略这些复杂性。我在Darwall 1995a：284—318中讨论了这些问题。

[319]关于一个不同的解读，见Postema 1995。波斯特玛的“第一人称复数”解读赋

予“利益的常识”和“公共利益的感知”之间的区分以重要分量，休谟自己没有一贯地表明这个区分。此外，波斯特玛正确地强调了同情在第一人称复数的视角中的地位，同情明显没有在休谟对建立起正义规则的习俗形成的解释中起到任何作用。相反，休谟相当明确地说，建立正义的最初动机是自我利益。

[320]然而，与吉尔伯特相反，我认为这个理由不是单纯可压倒的；它是可以取消的——事实上，很容易被取消，以至于比如在合同是被强迫的时候它可以完全没有任何力量。

[321]当然，吉尔伯特的观点是，休谟的划桨者们并不是真的在一起划船。如果一方停下了，另一方说，“喂，我以为我们是一起在划船呢。”前一个人可以相当合理地回答说：“你说‘我们’是什么意思？”

[322]正如我在第193页注释②中提到的，这段话暗示了，休谟在《人性论》中相信，对规范的破坏实际上有悖于破坏者的利益。不过，他在这里指出的问题是，即使服从更有利于破坏者的长期利益，它们不能成为意识到这一点的基础。再一次，我们不需要担忧这个复杂性。

[323]任何认为休谟在这里是在谈论一种不同于正义中涉及的优点的想法，都可以被这个事实消除，即他在第三部分（“论正义与非正义”）开头将这个论断作为正义是一个人造美德的论证的一部分。

[324]因此，有美德的人“经常获得这样一种满足，即，看到恶棍们尽管将他们的狡诈和伎俩全部伪装起来，然而他们自己的准则却又将它们暴露无遗；当他们企图有节制地和隐秘地行骗时，诱人的事情的出现、本性的脆弱就使他们坠入陷阱中吗，他们不彻底地名誉扫地、不丧失人类将来对他们的信任和信赖，就绝不能由之而脱身”（Hume 1985b：283（休谟：《道德原则研究》））。

[325]关于更扩展的讨论，见Darwall 1994，1999b，和2004a。

[326]“我希望有人告诉我一个原因，为什么美德和恶行不能像美和畸形那样是非自愿的。这些道德区分来源于痛苦和快乐的自然区分；当我们从对任何品质或性格的一般考察中获得这些感觉时，我们将它命名为恶的或有美德的。”（Hume 1978：608—609）也参见Hume 1985b的附录四“论某些字面的争论”，在那里休谟论证说，道德恶和美德的区别与自然能力和无能（比如机智和愚钝）的区别只是字面上的。

[327]关于这点，见Watson 1996。沃森区分了某件事能够在伦理上被归予某人（为了他所说的最高善的评价的目的）与这个人能够在可以被谴责或被道德惩罚这个意义上负有道德责任。沃森认为，责任要求一种形式的控制，而责任归予性不要求。

[328]因此休谟说，个体“将他们自己置于这样的规则的限制之下”（1978：499），正义的规则是可以“理解被接受”（1985b：192）。见Darwall 1995a：284—318。

[329]另一个可能性是，正义的性格特征并没有像与遵循正义规则的有益习惯那样，与正义的独特动机或理由联系紧密。这与休谟的原文在各方面都更好地契合，但是似乎没有给我们提供一个可以赞同的独特动机。我受益于里米·迪贝斯的这个提议。

[330]一个类似的“外在化”包含在前面引用的密尔的评论中，密尔认为对良心的感觉是正当行为的一个动机。正如密尔自己注意到的，当我们接受“习俗性的道德”作为良心的问题，一个道德上被要求的行为“将它自己与自身是义务性的感觉一道呈现于心灵”（1998：ch.3.Section 1）。

[331]当然，这可能会促使我寻找正确种类的理由。

[332]很明显，里德所说的“损害”指的不是物理的或医学的东西，而是某种可以被恰当抱怨的东西，比如在这个表达中，“先生，你对我造成了损害。”

[333]对比一下休谟的《道德原则研究》中的一个段落是有益的：“如果有这样一种与人类共处的被造物，它们虽有理性，却在身体和心灵两个方面具有如此低微的力量，以至于没有能力作任何抵抗，对于我们施予的最严重的挑衅也绝不能使我们感受到它们的忿恨的效果；我认为，其必然的后果就是，我们应当受人道的法则的约束而礼待这些被造物，但确切地说不应当受关于它们的正义的任何限制，它们除了拥有如此专擅的君主，也不能拥有任何权利或所有权。我们与它们的交往不能称为社会，社会假定了一定程度的平等，而这里却是一方绝对命令，另一方奴隶般地服从。凡是我们觊觎的东西，他们必须立即拱手放弃；我们的许可是它们用以保持它们的占有物的唯一根据；我们的同情和仁慈是它们用以勒制我们的无法无规的意志的唯一牵制；正如对大自然所如此坚定地确立的一种力量的运用绝不产生任何不便一样，正义和所有权的限制如果是完全无用的，就绝不会出现在如此不平等的一个联盟中。”（1985：190，休谟，《道德原则研究》）根据休谟，为了让正义起作用，参与者必须具有充分接近的权力使得遵守它的规则真正有好处。他认为，如果我们的权力在与某种我们可以用来为我们的目的服务而免于惩罚的被造物的关系中足够巨大，这就不会是如此。

正如凯特·艾布拉姆森对我指出过的，休谟提及忿恨是值得注意的。但是同样重要的是，休谟不认为它的相关性是内在的（或者甚至是作为非正义的证据），而是通过相互好处而间接的。只有在被造物能够使我们“感受到它们的忿恨的效果”时——通过使得建立朝向它们的义务的协议对我们有利的方式，正义的议题才会产生。

休谟在这里会遭到我已经频繁提及的并特别在第五章（第98页注释①）用来反驳伯纳德·威廉斯的同样一种斯特劳森式的批评。与威廉斯一样，休谟想要容纳正义的范畴（或者对威廉斯来说，权利的范畴），但是没有对于我们能够接受挑战非正义的“正确种类的理由”而言所必需的第二人称道德心理学。再一次，不论从任何人的个体观点出发，还是从某种共同的观点出发，认为认定某人为做某事负责是值得欲求的，这是一回事，而认为这个行为是一种与要求禁止的权威一道保证忿恨的合理性是完全另一回事。与威廉斯一样，休谟只承认当我们认定彼此负责时在第二人称观点之内接受的任何理由之外的挑战非正义的理由。在此我受益于西蒙·布莱克本的讨论。

[334]也请注意里德的这段话："他意识到对他造成了损害并且他有权利纠正。忿恨的自然原则通过它的恰当对象的观点被引起，激励他维护自己的权利。甚至造成损害的人也意识到他在进行损害；他害怕正当的报复；如果被损害的人有权利报复，他认为这是正当的和应得的。"（1969：416—417）

[335]或者像休谟可能说的"罗马式的"，因为他说承诺是"我们能够想象的最神秘最不可理解的操作之一，可能可以与变形论或者神圣秩序相比，在这里某种形式的词语加上某种意图，可以完全改变外部对象的本质或者甚至人类的本质"（Hume 1978：524。休谟：《人性论》）。

[336]正如塞尔在《如何从"是"推出"应当"》（1964）中提出的著名论证，引起对被承诺者的义务是承诺观念的一个部分。然而，正如我们在第三章中注意到的，我们不能真正从"是"得出"应当"，尽管塞尔持相反观点。要么一个真正的义务从承诺中得出，这时一个人是否实际作出过承诺自身是一个规范性问题而不是一个事实问题，要么如果它是一个事实问题，那么唯一得出的就是要求承诺被遵守的事实上的权威，而不是一个真正规范性义务包含的法理上的权威。

[337]我从与爱德华·S.欣奇曼的讨论和Hinchman 2000得到很多帮助。

[338]然而，正如我们在第三章看到的，这些理由在第三人称上是可以被取消的。

[339]对比尼采在《论道德的谱系》（1994）第二章开头的评论："用作出承诺的权利来养育动物，这难道不是大自然在人的问题上设置的两难困境吗？"

[340]根据《牛津英语辞典》，陀螺是用鞭子抽打其上部而产生旋转的物体。乌尔皮安是3世纪罗马法学家，蒂蒂乌斯明确出现于布莱克斯通的《评注》中归还财产的一个例子里。

[341]关于"日常"意义的合同与相互交换的承诺之间的有趣差别，见Gilbert 1996a。

[342]当然，这可能仍然不够有效。我的观点只是，如果各方都将他人看作具有第二人称能力和权威的，协议就会有可能因此被建立。与休谟的故事不同，各方能够认为他人有（并且认为他们自己也有）服从的（正确种类的）理由。

[343]这是我们称作"卡德沃思观点"的一个结果，它是斯特劳森观点的一个示例（见第五章）。正如上帝只有在具有相对我们的第二人称权威的情况下，才能通过他的命令使我们具有义务，除非两个人已经有能够以同样方式向彼此施加义务的第二人称立场，他们就不可能使自己具有义务，尤其是通过一个合同对彼此具有义务。再一次，"第二人称权威套第二人称权威。"

[344]我从Scanlon 1998：268获得这个有用的术语。

[345]然而，注意到看起来个体不需要完全满足吉尔伯特的条件就能够分享意图，如果不是在日常意义上达成一致的话。关于这点，见Bratman 1992和1993。

[346]吉尔伯特（1996b）主张，即使合同是强制达成的，合同双方也有义务服从。她同意可能不存在维持强制合同的义务，但是她认为仍然有创造出行动的规范性理由的义务。但是假如像我所相信的，合同双方在以第二人称方式相互传达时预设了他们作为自由平等的人具有平等尊严，我们就很难看出这如何可能。如果合同是强制的，合同通常产生的任何第二人称行动理由看起来都会被推翻。当然，可能有别的理由维持一份强制的合同，比如自我利益的理由。但是缺少一个第二人称理由，就不会有维持合同的义务。

[347]按照类似的路线，有人可能会说，诚实交易这一得到保证的要求被包含在与他人的责任关系这一观念之内。

[348]以下段落来源于Darwall 2006。

[349]我这里提到的是斯坎伦的报告（2003）。一个非常类似的解释由1998：295—317提供。

[350]例如，参见Hare 1967。

[351]朱迪思·汤姆森论证说，承诺引起义务的能力不需要特别解释："关于一般而言的答应和特殊而言的承诺如何产生主张，没有什么更深入的东西需要说明或者可以说明。它们的道德力量在于他们产生主张的能力；他们产生主张这个事实，可以用提出邀请就是提供一个对自己的约束这个事实来解释，因而当邀请被接受时，提议也被接受了，并且我们也由此被限定。"（1990：303）但是这个解释看起来已经假设了约束和被所接受的邀请限定的（第二人称）权威；没有这个权威，即使我们假定一个将自己受制于他人的提议是一个邀请，并且假定如果他人接受了这个邀请，她就将接受我们受制于她，我们仍然不清楚为什么我们不能单纯通过收回邀请来取消它（就像如果有一个真正的义务我们就不能取消一样，就像如果我们和她首先具有被限制和限制的相关第二人称权威就会有真正的义务一样）。关于引自汤姆森的这段话，我受惠于加里·沃森。（参见Watson unpublished。）

[352]或者，如果道德义务提供最重要理由被认为是一个概念性的论点，我相信同样不可能证明我们实际上具有任何道德义务。

[353]此外，那不单纯是"设定目标"的能力。即使这有一个明显的类似对应物，比如关于相信什么的推理，很明显这不是康德所说的意志自主性。

[354]关于这点的讨论，见第七章。

[355]正如我在第七章注意到的，p是A被实现的状态与A在相关意义上是工具性的，这二者是一致的。

[356]表明实践观点的预设不排除这个图画需要一些努力。最大的挑战是，表明以理由为基础的行为规范必须被包含在实践行为中的方式，其中没有任何东西会排除这个图

画。行动者从他们所理解的规范性理由出发行动，并且这包含隐含地将行为的普遍规范作为必然应用于所有理性行动者来接受，这是康德的一个重要洞见。在第七章，我论证了对规范的接受关注主体状态而非关注世界状态。此外，行为规范与欲求规范有概念上的差别，这是“错误种类理由”问题的一个重要的进一步结果。但是尽管如此，理智慎思中没有任何东西排除了所有行动理由可能都依然来自欲求理由的可能性，因此没有排除所有行为理由都是工具性的可能性。再一次，另一个议题关注理性规范的必然性及它与欲求的关系。我论证，摩尔式的（后果主义的直觉主义的）版本能够处理这个担忧。

[357]当然，我是指“非第二人称的第一人称观点”。正如我此前已经注意到的，第二人称观点总是第一人称观点的一个版本。

[358]虽然它没有扮演明显的基础角色，我们应该注意到，在康德著作中的很多地方，道德律的第二人称特征是隐含于其中的。我在第六章已经注意到了一些段落，其中康德提到了尊严、尊重和自欺的第二人称方面（Kant 1996d：434—435，462）。此外，康德有值得注意的关于良心的讨论，作为复制司法场景，包括公诉人等等（例如1996a：98—100；1996d：400—401，437—440）。更根本地，康德认为“只有因为我同时将自己置于义务之下时，我才能认识到我有对他人的义务”（1996d：417—418）。（我受惠于罗伯特·约翰逊提醒我这个段落。）从《实践理性批判》：“每个人也将道德律作为命令，然而如果他们不先验地将恰当的后果与它们的规则联系起来，因而将它们与承诺和威胁联系起来，他们就可能不会这样认为。”（1998：A811—812，B839—840）（我受惠于雅各布·罗斯向我指出这个段落。）举例来说，正如大卫·费尔曼已经指出的，康德在《道德形而上学基础》前言中说“‘你不应该说谎’这个命令”对所有理性存在都成立（Kant 1996b：389；Velleman 2005：116—121）。

[359]这是艾伦·伍德对这段话的翻译，它看起来优于玛丽·格雷戈尔的翻译。

[360]关于“符合的方向”，见Anscombe 1957；Platts 1979；Smith 1994。

[361]见唐纳德·戴维森的经典论文（1980）。

[362]这个学说应该被解读为允许意志软弱的可能性。这样做的一种方式是，认为康德持有这种观点，即除非行动者从某个理由出发行动，这个行动就不算真正的行动，因此行动者必须将她的行动看作按照某个合理性规范暂时被推荐的。这与以下观点是一致的：行动者仍然同时相信（接受），她的行为与她具有总体上来讲最强理由去做的事情相反，因此与有效的合理性规范最推荐的行动相反。关于“规范的接受”，见第七章。

[363]在这里，康德似乎忽略了规范性理由可能不依赖于欲求，但仍然依赖于欲求对象特征的可能性，在摩尔式的直觉中，假定某个世界的可能状态是内在善的，是值得欲求的，这些就有可能。

[364]关于这个区分与内格尔对有动机的欲求和无动机的欲求的区别的互动，见第160

页注释②，自主性不仅要求意志由它自身的原则（法则）支配——这些原则或法则独立于对任何状态的欲求应用于它（即，它们不是上一段所说的那种意义上的“经验性的”），而且要求它由独立于任何后果或状态的（表面）价值（比如可欲求性）而应用于它的规范所支配。关于这点，参见下面的段落。

[365]这是自主性的必要但非充分条件。一个进一步的条件会在两个段落以后得到描述。

[366]看到自主性像康德所定义的一样具有规范性和形而上学两个构成部分是重要的。存在有效的（以理由为根据）独立于意愿对象的任何属性而应用于合理性意志本身的规范，这是规范性的构成部分。而意志能够按照法则行动，这是非规范性的、形而上学的构成部分。

[367] Rawls 1980和Korsgaard 1996e在这点上都有帮助。

[368]当然，康德不能简单地假设实践理性规范包含自主性（因而是那种意义上的“自由法则”），除非假设对方还没有接受的东西。

[369]这里必须强调“外在的”原因。至少到目前为止，我看不出论证要求我们的合理性思考自身不是一个因果过程这个预设。康德是否相信慎思的行动者必须假设非融贯论的自由，这个问题我将搁置一旁，它与我们关心的问题无关。

[370]当然，这些可能包含关于我自己的事实，我期待的情绪，我如何期望享受这部电影等等，这些事实被我当作去看电影或者想要去看电影的理由。但是这些仍然是关于得到最恰当理解的欲求对象的事实，不是关于我的欲求本身的事实。

[371]比较康德在Refexionen 6660d的评论：“‘它是好的’表达了与欲求的关系，就像‘它是真的’表达了与信念的关系一样。”（Kant 1900—）这里我受益于蒂莫西·罗森库埃特尔的《康德实践哲学的语义学研究》，在美国哲学学会中部分会2003年俄亥俄州克利夫兰会议上宣读。以上段落的翻译是罗森库埃特尔的。

[372]按照反思，一个状态就是应该这样，这个观念不可能充分融贯。我在Darwall 2003b中以更长的篇幅发展了这个观点。我论证了，摩尔的观念应该被拒绝，这主要是因为它与我们能够从第二人称观点理解的意志自主性不一致。有一些讨论同情这个观念，即从实践观点来看，慎思最好以摩尔的方式解读，见Regan 2003a。

[373]也对比康德：“理论知识可以被定义为是什么的知识，而实践的知识可以被定义为应该是什么的表象。”（Kant 1998：A633）这是摩尔在《伦理学原理》中的方法，虽然他没有将什么状态具有内在价值（“应该为了自身的目的而存在”）的判断等同于对那些状态的欲求。不过，摩尔的确从这个观点得出结论，认为行动本质上是工具性的，行动的规范性理由完全来自状态的内在价值。

[374]也就是说，只要我们独立于它们与行动的有效规范的关系来评价状态。

[375]实际上，正如摩尔后来所做的（1966）。

[376]很明显，我避开了认识论的议题。我假定这个模型能够被修改，以考虑到概率的信息、不确定性等等。

[377]在Korsgaard 1996e：122，她给出了她对康德关于人道公式论证解读的精致版本。

[378]在1996f（最初出版于1983）中，科斯嘉倾向于后一个形式，而在最近（比如1996e）更倾向于前一种形式。

[379]另见Parft 1997。

[380]“实质的实在论”是科斯嘉在1996e中的术语。

[381]实际上，即使我们要在蕴含自主性的意义上假设第一个前提，也就是价值的条件或来源（根据形式法则）被合理地意愿，我们仍然不清楚，如何推出像人道公式这样的结论。正如许多评论者已经指出的，这里的基本问题是，为了使任何其他东西从它推出价值，价值的条件或来源为什么必须自己具有价值，而这是不明显的。塞缪尔·克施泰因（2001）指出，我们有同样多的理由认为合理能动性是贬低价值的来源（也就是说，如果某个东西是客观上不好的被认为依赖于它被合理地作为一个目的而拒绝），但是没有人会认为推出合理能动性因而是贬低价值的。

[382]关于这个论证的精彩讨论，见Regan 2003b，我从中受益良多。戴维·萨斯曼（2003）论证说，里根的论证作为对康德的批评是失败的，虽然它们可以作为伍德和科斯嘉对后退论证的解读的批评而成功。萨斯曼可信地论证说，里根，伍德和科斯嘉全都混淆了实践必然性与客观价值，而康德的论证依赖于当一个合理行动者自身具有一个目的时，她因此在实践必然性之下采取必要手段的那种方式。正如他指出的，由此推出了科斯嘉自己在1997中追求的一条线索。我在Darwall 2001中批评了这条线索。其中一个问题是，就工具理性而言，行动者处于合理性必然性之下，只能采取必要的手段或者放弃目的。所以工具理性自身不能充分为行动理由提供来源。

[383]相关的价值可能至少部分地是工具性的。

[384]伍德提出了一个与此相关的论证。见Wood 1999：130。这里讨论的那种权威不同于在前面段落中提到的其他形式的赋予价值。

[385]科斯嘉（1996e）为人道公式提出了一个不同的论证，它以慎思观点的自我反思特征为基础。科斯嘉注意到，能动性要求某种程度的自我反思，行动者必须认为自己“超越（他的）所有欲求并在它们之上”，他自己“选择按照那个欲求行动”（100）。这使得行动者向自己承诺了“实践的同一性”，即一个关于他自己的规范性观念，他在慎思中依靠这个观念。她论证说，有一种实践同一性是我作为慎思的合理存在者不能质疑的，即我作为一个慎思合理行动者的同一性。在慎思观点之内，我向自己承诺了

我“作为一个人类存在的同一性，一个需要理由来行动和生活的反思的动物”（121）。她论证说，这意味着我必须将我自己的人道或合理能动性作为某种程度的规范性理由来源来对待。然而，为了确证道德律的约束力，我们需要能够得出这一结论，即我承诺将其他人的合理能动性作为对我而言也是规范性的来对待。科斯嘉从这里开始的论证变得比较复杂，它首先来自关于私人语言的不可能性的维特根斯坦式的主题（131—136）。它的基本观念是，合理性本质是行动者相关理由的一个来源这个论断——即行动者的合理性本质特别为他提供了理由——将这些理由作为路德维希·维特根斯坦表明不融贯的本质上私人的那种现象来对待。科斯嘉论证说，关于实践哲学的私人语言论证的含意是，所有理由都必须是“公共和可分享的”（136）。所以，不论一个行动者的作为和理性的规范同一性给了他什么理由，这些理由必须也是公共的和可分享的。因此，其他人的合理性本质对于他来说跟他自己的合理性本质一样是规范性的。

这个策略的问题在于，任何能够从维特根斯坦的私人语言论证得到的教益都是相当一般性的，并且与应用于实践推理一样同样应用于理论推理。此外，理论探询与实践慎思一样是自我反思的。与合理性的行动者一样，合理性的信念者也必须能够将她自己看作“某种超越”她的倾向的东西（在这个情况下，关于信念的倾向，就像这些信念是在经验中提供的一样）。并且正如我们已经看到的，她必须也将她的推理看作不受外在原因的规定，而由合理规范引导。最后，在探询中，我们就像在慎思中被实践同一性引导一样，我们被自身作为理论推理者的合理性观念所引导。我们必须像在慎思中一样，同样在关于相信什么的推理中赋予我们自己一种权威。由此推出，这些考量就其自身而言，不足以建立自主性或任何等同于自主性的东西，因为它们与刻画理论推理的那种他律相容。举例来说，它们与朴素慎思观点的摩尔式实在论相容。当然，科斯嘉会拒绝这种形式的实在论，正如我也会。但是问题在于，从实践同一性论证或私人语言的不可能性出发的论证，其自身没有任何东西排除摩尔式的实在论。因此论证不能建立自主性或道德律。

[386]现在，回想一下富特（1972）的这个观点：恰当合格的应当的论断，像礼节的论断一样，并非必然是实践上规范性的；它们并不蕴含至高无上的权威性的甚至真正规范性的行动理由。认为我们最终不能如礼节要求的或建议的那样做，并不包含任何不融贯。甚至除了心理障碍以外，还可能有物理的障碍使得设置一张得体的饭桌变得不可能。我们可能只是缺少足够的叉子。与此类似，至少可能有试图取消道德应当和道德义务通常假定具有的规范性力量的方式，这个规范性力量使得这些应当和义务具备礼节的应当和义务已经看起来具有的资格。单引号或者恰当的声调改变可以使我们表达这个想法：虽然拒绝君主的要求是我们应该做的，但是“你知道，从道德上来讲”，我们不能够服从。但是康德的观点是，如果我们也能够认为我们应该将它作为一个慎思的想法来拒绝，也就是说，作为一连串实践推理的结论来拒绝，而还认为君主的要求在严格说来不可能拒绝这个意义上是不可抗拒的，那么这在慎思上是不融贯的。毕竟，如果这是不可能的，那么你就不可能融贯地考虑要做这件事，因此你必须得出结论说你应该做的是别的事。关于这种方式下“应当”蕴含“能够”的非常有帮助的讨论，见Vranas unpublished。弗拉纳斯论证说，“应当蕴含能够”是概念上必然的，只要“能够”具有“有能力和机会”这个意义。

[387]或者，如果我们假设道德律有至高无上权威是一个概念真理，我们有兴趣了解是什么使得某种我们认为是道德律的东西实际上成为道德律。道德真理只会是，如果任何东西是道德律，它就具有至高无上的权威。

[388]当然，如果“理性事实”自身包含对绝对命令的意识，那么就没有任何步骤可以采取。

[389]实际上，或者公民向她自己提出。

[390]比如逻辑要求。参见第一章对这点的讨论。

[391]此外，可能存在超越对待人的道德义务，比如对待其他非人的动物和对待环境。人的尊严也在这些例子中展现自身，因为它包含道德共同体的成员资格，所有人都有责任服从这些要求。

[392]因此正如我在第一章注意到的，道德义务必须被理解为包含“具有力量”的隐含要求，即使实际的个体没有明确提出它们。正如斯特劳森指出的，“提出要求是（反应）态度的倾向。”（1968：92—93）再一次，这与哈特对边沁对涉及“准命令”的法律的解释的解读相似。参见第9页注释②对这一点的讨论。

[393]很明显，我这里是想要排除这种第三人称命题，比如A有权威要求B挪开脚（这本质上包含能够以第二人称传达的主张或要求的观念）。也要排除同时也是第二人称的第一人称命题。

[394]在本书中，我的意思始终是：为了使它在规范性上取得成功，也就是正如我已经说过的，有两个第二人称传达的“规范性恰当条件”。再次，这意味着，为了使它试图传达的（规范性）理由实际存在和被给予，第二人称传达必须满足两个条件。如果相关的权威在实际上存在，不论是否在法理上存在，第二人称传达就可以在协议的（奥斯丁式的）意义上成功，比如一个语言行为可以构成一个命令。

[395]再次，我的意思是，传达在概念上承诺的预设，不是人们在以第二人称方式对待他人时实际上预设的。

[396]正如在“作为自由和理性的存在向彼此提出主张的平等权威”中。

[397]这里有两个要素。首先，我们必须预设，我们能够根据相关的行动者相关的规范（比如不要踩彼此的脚）行动。其次，同样重要的是，我们必须假设，我们能够认定彼此和我们自己负有服从这些规范的责任。因此我们必须假设，在受制于道德要求时，我们具有两种关联的动机能力，这个假设等同于意志的自主性。我受惠于瑞安·普雷斯顿在这点上与我的讨论。

[398]正如康德所说，“只有我同时将自己置于义务之下时，我才能认识到，我处于对他人的义务之下。”（1996d：417—418）

[399]然而，关于那些不是来自道德义务的第二人称理由，这里的预设只是，行动者能够自由地规定自己，以按照这些暂时的理由（也就是说，尽管有其他相反的理由）行动。

[400]不仅仅是在霍布斯的意义上，上帝应用它是没有错的，而且上帝有权威应用它。

[401]了解这点的一种方式，是问要不然抱怨能由什么构成。除非抱怨本身是被传达者能被期望接受的某种东西，否则具有说出“你本来不应该这么做”的立场就是空洞的。

[402]在这点上我受惠于雅各布·罗斯。

[403]如果我有时说它“预设”或“假设”了这点，这将会更容易说明。我希望我所指的意思现在已经为大家熟悉了，即预设是第二人称理由被成功传达的一个规范性恰当条件，不论传达者是否事实上作出这个预设。

[404]因此费希特自己可能拒绝我这里所说的“费希特观点”。不过，我会论证，这个观点隐含在他的论证中。我不能够确切地说，他是否会被说服和接受我试图归于他的功绩。（前后延伸两个世纪的第二人称关系是特别复杂的。）

[405]关于更仔细的讨论，见Darwall 2005，我这里借鉴了那里的讨论。也见Frederick Neuhouser 2000对费希特的导论和Neuhouser 1994。

[406]这是一个关于信念本质的概念性观点，它甚至需要在像费希特这样的观念论者框架中得到解释。

[407]再一次，我认为费希特在这里是提出一个甚至观念论者框架也必须尊重的概念性的观点。

[408]关于一个相反的观点，见Neuhouser的费希特导论2000：iv。

[409]与康德一样，费希特用“外部自由”指称对自由活动或行动的合法保护范围。

[410]我从Pettit and Smith 1990和Harman 1996获得这些说明性的术语。

[411]然而，也许这只有我们用后果主义方式设想慎思时才是真的。如果行动者接受行动者相关的行为原则，比如每个人应该遵守她自己的诺言，情况又如何？难道这不会使她慎重地追求她自己的能动性吗？我们从“理性事实”知道，在假设她受限于一个行动者相关原则时，行动者必须预设她能够根据这个原则行动。但是正如我们现在也看到的，这只要求她假设这个行动是在慎思上开放的。它并不包含自主性的预设。此外，康德相信，这个原则只有在自主性的条件下才应用于行动者。所以问题仍然是，在慎思的观点之内，是什么东西使行动者承诺了那个假设？关于行动的工具性观念，见Schapiro 2001。舍夫勒按照有些类似的风格论证，将自己参照一个标准这个想法，要求我们设想一种其自身并非工具性的或以后果为基础的理由来源或行动规范。然而，正如舍夫勒承认的，这与规范自身是后果主义的并不相悖（比如我在上一章提到的产

生最优后果的摩尔式规范）。不过，舍夫勒论证说，这个后果主义的可能性与我们通过反应态度认定彼此负责的正常人类模式之间存在紧张。然而，相信这些反应就是隐含地相信第二人称观点。（见Scheffer 2004。）

[412]这也可以是从行动者（第二人称地）到她自己。

[413]即使它明确传达的唯一理由来自用于规定她自己的请求。

[414]当然，这只有关于建议自身才是真的。在假定她听取和考虑建议的时间和注意力时，按理来讲有一个隐含的主张。但是这些东西自身就会预设第二人称理由。

[415]正如我提到过的，费希特坚持认为，权利原则与道德律不同，而且独立于后者。他有时宣称，权利原则强加的任何义务必须能够被自愿假设，实际上，能够通过对他人的“专断的”假定，并同时制定不侵犯他的外部自由法则个别地被假设（2000：81）。由于这个原因，费希特将权利概念称为一个“仅仅是技术—实践的”而非道德的概念（10）。他断言，“权利法则”“没有说过一个人应该限制他的自由这种意思的话。”（14）它只是说从自愿的自我限制能推出什么——这种自我限制是与我们同时承认的另一个个体相对立的假定的一部分。

按照这个“唯意志论者”的解读，为了通过权利原则而具有对（和关于）一个具体个体的义务，需要个体自愿参与“对等声明”（2000：15）。然而，我不相信费希特能够支持唯意志论者的解读，如果他要认为自我意识的条件足以确证权利原则的话。费希特有时似乎意识到这点，比如，他说虽然我们不能抱怨另一个人在拒绝承认时对我们造成的伤害，我们仍然能够宣称，他人“必须将自己从所有人类共同体中移除出去”（12）。[参见“当人类存在要与彼此生活在一起时，每个人必须限制他的自由，以便他人的自由能够与那个自由一并存在”（14）。]这暗示出，个体能逃脱权利原则强加的义务的唯一方式，是完全逃避其他人。然而，我们不清楚的是，为什么按照唯意志论解读这应该如此。为什么不只是兴起各种各样的自愿的权利共同体，在这些联合体中，个体由权利原则赋予义务，而对外人不负有义务？我们难以看出，唯意志论的解读如何能够避免这个后果。

费希特的其他论述也同样不适合唯意志论者的解读。首先，费希特断言，行动者要求当他们对等承认彼此时，对他们自己和他们的自由“在未来”的持续承认（2000：48）。但是再一次，按照唯意志论者的解读为什么这应该如此？不论个体是在临时的有限时段还是无时限地自愿使自己具有义务，似乎他们同样会是自由的。然而，正如我已经暗示的，如果对等承认的个体承诺了理性人的第二人称立场（不是作为自愿协议的问题，而是作为第二人称传达的预设），那么这样一个要求就会被期望。从一个特殊个体那里要求“对所有未来”的持续承认，将只不过是从所有人那里获得所有情况下的尊重的一般要求的一部分，我们将这个要求作为提出第二人称主张的预设而承诺了。这个情况将会与康德的描述完全一致：一个理性人“拥有尊严……由此他从世界上的所有其他理性存在者那里要求对他自己的尊重”（1996d：435，“要求”原本有强调添加）。

其次，费希特经常说，对等承认的行动者们承认彼此为理性存在者，他们因此承诺了将彼此作为理性存在者对待（比如2000：42，43）。但是这些论断预设了，存在一些（恰当地）对待和错误对待理性存在者自身的方式，因此预设了，未能承认一个理性行动者，这不是放弃作出我们有自由不作出的自愿承诺。它们预设了理性存在者自身是一个规范性地位，仅仅因为他们作为理性存在的本质，就存在某些尊重或错误对待人们的方式，因此我们没有不承认和不尊重他们的自由。再一次，这使得我提出的“预设性的”解读具有了完美的意义。理性人本身的尊严，和个体在作为理性人之前的尊严，是我们所承诺的东西——作为以第二人称方式对他的承认的可理解性的预设。

最后，关于唯意志论者解读的最重要问题是，除非我们假设使得行动者（对彼此）有义务遵守他们自愿作出的承诺的背景规范性关系，唯意志论者的解读就不能解释一个自愿协议如何能够产生任何尊重自由领域的义务。（这是我们此前在第八章讨论吉尔伯特论日常协议和斯坎伦论承诺时遇到过的卡德沃思观点的一个版本。）费希特清楚地假设了，一旦对等承认已经发生，如果他们侵犯了对方的自由领域，个体就已经具有针对彼此的得到保证的主张。如果我已经遵守了我的合作回应者和我在对等承认彼此时使自己承诺的法则，而他接下来违背了这个法则，那么我就有立场控告他侵犯了我的权利：“我……诉诸一个对我们都有效的法则，并将它运用于当下的情境。我因此假定自己是法官，也就是他的上级……但是，在我与他的对立中，由于我诉诸了共同的法则，我就邀请他与我一道成为法官；我要求在这个情境中，他必须由于思维规则的强制，将我针对他的行为看作是一致的，并且必须赞成它。”（2000：47）但是，究竟是什么赋予了我们自己承诺的“法则”以规范性力量？是我们自己承诺这个法则，好像我们一起接受了它这个事实吗？只有存在一个赋予我们自愿地强制我们自己的权威，并且这个权威自身不依赖于一个自愿的承诺的进一步的背景规范性关系，这才可能是如此（同样是卡德沃思观点）。只有我们已经具有使自己承诺的权威，我的共同回应者和我才能够被我们的“对等宣言”置于义务之下，因此，我们是否具有权威，本身不能依赖于我们的自愿承诺。我们必须已经具有传达第二人称理由的规范性立场，正如我们在向彼此传达时预设的那样。

或者假设我们这样来解读费希特所说的话：我不是诉诸我的共同回应者和我使我们自己承诺了法则这个事实，而是诉诸我们使自己承诺的法则本身。但是，如果我的共同回应者现在拒绝这个法则，并且拒绝承认我，这似乎就没有提供任何帮助。当然，费希特可以论证说，他根本不能拒绝承认我。为了让他承认我，我需要做的只不过是以第二人称方式，用控告、抗议或其他传达来传唤他。[“我能够迫使他承认，他知道我也是一个（理性存在者）。”（2000：42）]然而，这意味着，如康德所说，我必须有立场从“世界上的所有其他理性存在者”那里，单纯通过以第二人称方式传唤他们来要求或“索取”尊重，不论他们在此之前是否承认我。并且按照反思，这似乎恰好是费希特应该相信的。只有当成为人就是具有要求尊重的立场时，第二人称传唤才足以为理性存在者提供作为自由和理性行动者的意识。费希特可能同意这一点，但是仍然论断，即使一个理性人总是有立场向任何其他人要求尊重，但仍然是承认这一事实在施加义务。不过，在这点上，承认是被自愿给予的，这个观点看起来就非常不可信。此外，这是最后一个重要点，对某人作为一个人的承认，似乎自身包含了对它回应的但不赋

予的规范性立场和尊严的承认。这是卡德沃思观点的另一种形式。因此，最后，唯意志论者的解读没有提供融贯的观点来替代以下观点，即第二人称传达中涉及的对等承认，预设而非创造了人们具有的传达第二人称理由的规范性立场。

[416]虽然我的讨论与黑格尔《精神现象学》（1977）的著名章节“主人与奴隶”有某种共鸣，但我的大部分观点都与他有实质区别。这里我从与马修·史密斯的讨论中获得了帮助。

[417]我感谢尼尔·埃亚的以下例子。（以下主要是埃亚的描述和分析。）

> 在塞尔吉奥·莱昂内的《西部往事》中，亨利·方达扮演的邪恶反派强奸了克劳迪娅·卡迪纳尔扮演的女英雄，目的是给她带来最大的痛苦和屈辱。当反派趴在她身上时，她转移她的目光，看着另外的方向。反派抓住她的下巴将她的脸转回来，以便在强暴她时看着她的眼睛。反派这么做是因为，“你在强暴我”这个情景对于受害者来说，甚至比“他在强暴我”的情景更令人屈辱。在强暴的同时看着受害者的眼睛，使得情景在明显意义上成为第二人称的，即一个“你在强暴我”的情景。“你在强暴我”的情景之所以比“他在强暴我”的情景更令人屈辱，原因在于，前一种情景包含对情景显著特征的相互承认，包括受害者的屈辱。

尽管埃亚的分析看起来明显是正确的，但是这个情境不包含我们感兴趣的那种意义上的第二人称传达；它不涉及预设了规范性立场的第二人称理由的传达。强奸犯强迫得到相互承认的似乎是某种像“我能这么对你，但你不能阻止我”或者“我能将你作为一个被强暴的人对待”这样的东西，而不是比如“我有资格强暴你”这样的规范性的东西。这是令人屈辱的征服，而不是基于传达者被预设的权威的第二人称传达。不过，值得注意的是，甚至企图征服也很少仅仅是运用强力而不至少运用权威的某种幻象或自我描述。关于这点，见我在第四章和第六章的讨论。

[418]当然，很多我们称作“命令”的东西，比如对一只可卡猎犬说“跟我来”，并不必然涉及据说是我们感兴趣的那种意义上的第二人称理由的传达。

[419]很多奴隶主可能试图在两种方式上都具有，通过他们的奴隶能够合理接受的优越性权威的幻象，合理化他们的奴隶的顺从，而他们通过反思绝不可能接受那个权威。关于仔细思考奴隶的法律地位揭示内战前奴隶制中的预设性矛盾的方式的精彩讨论，见Oakes 1990。奥克斯讨论了北卡罗来纳州高级法院的案例——北卡罗来纳州对威尔，它确立了，“不仅仅存在对主人权威的限制，而且奴隶有权利反抗僭越了这些限制的主人。”（161）我受惠于伊丽莎白·安德森提供这个参考文献。

[420]也就是说，不论“存在的内在主义”是否为真（Darwall 1983：54—55）。

[421]在这个段落我得到了雅各布·罗斯的帮助。

[422]注意这一点与费希特的权利原则之间的差别：“我们必须在所有情况下将外在于我的自由存在者承认为自由存在者，也就是说，我必须通过他的自由的可能性概念限制我的自由。”（2000：49）

[423]虽然我在这里通过惩罚来提出论证，它也能够通过最初要求提出，传达者必须也要假设的是一种被恰当授权的与他人发生“要求的”联系的方式，而如果没有必需的权威，这种方式就是非法的。

[424]或者，最初的要求预设了，以尊重被传达者权威的方式传达要求（因为它在第二人称上得到了辩护），与试图通过单纯要求他做一件事来使他做这件事（这将是非法的和缺乏尊重的）之间的区别。

[425]我受惠于杰拉德·高斯和埃里克·麦克提出的这个疑虑。文中关于这点的论证使人回想起哈特：“断言一个一般权利，就是在与某个特定行动的关系中，主张所有人在缺乏那些构成限制另一个人自由的特殊权利的特殊条件时，拥有自由的平等权利；断言一个特殊权利，就是在与某个行动的关系中，断言一个由限定另一个人自由的这种特殊条件构成的权利。”（1955：188）我在这个段落考察的反驳是麦克（1976）向哈特提出的一个反驳。

[426]或者，也许它将只是侵犯某个其他人的权威。我在这里受惠于艾拉·林赛。接下来的部分也是回应这个可能性。

[427]这里我受惠于与谢利·卡根的讨论。

[428]正如我此前提到过的，我们可以将相关的不偏不倚的视角看作一个我们分享的视角，并且从那个观点提出的要求，是我们作为道德共同体在第一人称复数上会提出的要求。然而，正如我也强调的，对于它来说，这个视角的第二人称特征不会更少，因为它本质上包含了传达。

[429]见第六章对斯大林的讨论。比较舍夫勒关于按照后果主义路线控制反应态度的尝试的评论：“为了最优地利用他的因果机会，一名无辜的女性和与她相关的人怨恨伤害她的男性将会是错误的，相反，她们因为他没有伤害她而对他怨恨或愤怒才是恰当的，这种观念在心理学上和人性上看起来都是荒谬的。”（2004：230）

[430]参见科斯嘉：“如果一门语言在你听来只是噪音，那你就不可能听见这门语言的任何单词。在将你的词语作为词语听见时，我承认你是某个人。”（1996e：143）

[431]因此，我们应该注意到，作为对“道德系统”最有影响力的批评者之一的伯纳德·威廉斯（他在《伦理学及其界限》中创造了“道德系统”这个词）也捍卫“基本人类权利”的观念（1985：192）。关于更早的对基于法则的道德观的重要批评，见Anscombe

1958。另见Slote 1992和Baier 1993。对道德义务是绝对的这个论断的经典批评是Foot 1972。

[432] Velleman 2000。关于接下来的讨论，我非常受惠于费尔曼论述信念目标的著作。

[433]关于这点，见Darwall,Gibbard,and Railton 1997：3—4。

[434]证据是命题之间的关系。p（为真）这条证据，为相信p（为真）提供了理由。

[435]这并不意味着，他们必定不能也在某种程度上是依赖于原则的，但是基于信念的实质目标，它们很难以意志自主性要求的方式成为依赖于原则的。

[436]摩尔用什么是“绝对正确或有义务的”来阐述这点，但是足够清楚的是，这是他所想的。

[437]关于这点，见Moore 1993：197。我在Darwall 2003b中讨论了摩尔在那里说了什么。

[438]我希望在这点上将会使读者认为这是一种低估。否则任何第二人称理由存在这个论断将不仅是错误的，而且是不融贯的！

[439]正如W.D.罗斯注意到的（1930：8—9）。

[440]虽然我在这里利用了这个熟悉的欲求图景，我认为有好的理由怀疑它，我在Darwall 2002b：47—49，92—94讨论了其中一些理由。首先，仁善的欲求不仅仅具有一个命题的“直接对象”，而且有一个“间接对象”：即（有益的）事态是为了它的缘故才被欲求的这样一个存在。其次，存在很多关于对象的欲求（比如，参与某个活动），它们不能被充分描述为对我们参与那个活动的状态的欲求。

[441]更小心地，我们应该说，在对p的欲求中，似乎或者在行动者看来好像p是有价值的或应该存在的状态。当然，我们能够欲求p并断定没有任何理由带来p，恰如我们能够具有一根在池塘里看起来弯曲的棍子的经验，但同时断定没有理由相信棍子实际上是弯的。我在Darwall 2001以更长篇幅讨论了这些要点。

[442]关于这个欲求观念的捍卫，见Stampe 1987。

[443]正如西奇威克的愉快观点带来的（1967）。关于按照这个段落中展现的线索对西奇威克伦理学的讨论，见Darwall 1974。

[444]我们也不需要自己关注这种价值是否是行动者中立的（正如摩尔自己当然会相信的），或者是行动者相关的。就当前的目的而言，重要的是后果价值和行动理由之间的关系。

[445]没有任何关于善的有趣的论断能够成为概念真理，这当然是摩尔在《伦理学原

理》中的主要观点之一。这就是为什么这是如此反讽（或者如此能够揭示他的错误的深度），因为他没有能够看到关于做什么是正当的（或理性的）也是同样如此。

[446]我强调第二人称理论权威是可以被认知权威挫败的。我认为，我所说的与人际的理论推理中可能会通常预设的默认的各种第二人称理论权威相一致（Burge 1993；Coady 1992；Foley 1994；Hinchman 2000；Moran 2005；Pettit and Smith 1996）。

[447]比如说，与以下情形相反：以某种非理性的方式，仅仅因为我这么说，而导致相信它，却不将我说的任何事情，或者我说它这件事本身，作为相信经济将会改善的理由。

[448]我这里是在没有元伦理学负担的意义上使用“事实”，甚至非认知主义者也能接受，存在关于我们应该做什么的事实。

[449]关于这点，再一次见Wolff 1970：7。

[450]再一次，正如我在第一章注意到的，道德义务涉及“起作用的”隐含要求，甚至在实际的个体没有明确提出这些要求时也是如此。正如斯特劳森指出的，“要求的提出，是（道德共同体）对（反应）态度的倾向。”（1968：92—93）再一次，这与哈特对边沁关于涉及“类命令”的法律的说明（1990：93—94）的解读相似。见第9页注释②关于这一点的讨论。

[451]注意：“自由地和有自我意识地”。虽然我们似乎能够相信与我们相信是更好的证据所支持的观点相反的东西，但是很清楚，我们绝不能够相信与我们视为更好的证据所支持的观点相反的东西。某种类似的东西对于行为也是真的，如果它将带来内在有价值的后果作为实质目标。

[452]关于这个熟悉观点的元伦理学后果的特别好的讨论，见Enoch forthcoming。

[453]我在Darwall 2002b中以更长篇幅论证了这点。

[454]不过，我已经在过去这些年中在各种地方尝试采取了这样做的步骤：Darwall 1983，1985，1986b，1990，1992，和1997。

[455]关于这点，见Darwall 1986b。

[456]这也是一种存在的内在主义，因为它认为，（为理性行动者）提供动机，是成为行动的规范性理由的核心。关于存在的内在主义与判断的内在主义的区分，见Darwall 1983：54—55。我在Darwall 1997更全面地讨论了各种不同的内在主义。

[457]比如充分信息理论；反思赞同测试；自我反思的，充分告知的测试等等。比如，见Brandt 1979；Korsgaard 1996e；Railton 1986；以及Smith 1994。

[458]实际上，康德主义的建构主义者从这里学到的是，能动性就其本质而言，不能够具有实质目标。他们学到的似乎是，行动的目标是自主性，不是用非规范性方式来理解，而是理解为追随我们作为自由和理性意志承诺的形式规范。关于行动的实质目标是被粗略理解为由自我理解的欲求推动的自我导向的自主性这个观点的捍卫，见Velleman 2000。

[459]被设想为从实际动机退后并批判性评价它们的能力的自主性，与开放问题论证之间具有深层关联，这是Rosati 1995和2003和Darwall 1990和1992中讨论的一个主题。

[460]参见罗尔斯对（作为构建的行动者处于原初状态的各方的）“理性自主性”和（作为能够占据各方的构建性位置，并能够用他们将会理性地选择或构造的原则规范他们自己的人的公民的）“充分自主性”（1980：520—521）。

[461]正如在罗尔斯及其追随者对康德的解读中一样。见罗尔斯（2000）。

[462]我将在第十二章讨论这点。有时它看起来似乎能够在康德对绝对命令的某些形式化表述中缺失，比如普遍法则公式：“要根据你同时能够意愿它成为普遍法则（或者自然的普遍法则）的准则行动。”（1996b：421）然而，一旦我们认识到，如何认定某人负责或有责任，恰好在本质上就是与她作为一个人相联系，我们就能看到，人道公式（它要求我们将人道或理性本质总是作为其自身的目的来对待）与自主性和目的王国公式应该以这种方式被解读，即道德立法包含将原则立法为我们有责任服从的规范。

[463]斯坎伦（1998）的例子阐明了，这两个层面应该被区分开，斯坎伦是一个没有将建构主义发展为元伦理学观点的规范性契约论者。

[464]这里我设想的是罗尔斯的“作为公平的正当”观念，而不是罗尔斯在《正义论》以后置入契约论观念的更具体的政治哲学的使用。

[465]关于这点，见第四章。

[466]见第六章。

[467]这里回想一下第四章讨论过的亚当·斯密的论述：怨恨的“主要目标，不是使我们的敌人也感受到痛苦，而更多……是使他理解，他伤害的人不应得到这种方式的对待”（1982a：95—96）。

[468]我已经表明了这类理由具有至高权威吗？如果第十章的论证是可靠的，当我们传达任何种类的第二人称理由时，我们就不能避免预设自由和理性人的平等尊严。由于试图通过第二人称理由认定彼此负责，自身明显包含寻求责任的第二人称理由的至高地位的假设（见第五章），我们很难看出如何避免预设平等尊严的理由的至高地位。

[469]然而，正如我在第六章论证的，服从这些原则，并不能充分展现对人的完全尊重。

[470]我在第四章简略讨论了不具有充分道德能力的人类的责任。

[471]关于赋予（其他）动物责任的一组非常有趣的反思，见Hearne 1986。我受惠于伊丽莎白·安德森提供这个参考文献。

[472]再一次，回想一下斯特劳森的这个论述：用反应态度回应另一个人，就是“将他看作道德共同体的一个成员；只不过是作为一个违背了共同体要求的成员”（1968：93），还有亚当·斯密的这个论断：怨恨的目标是让另一人感受到我们的尊严（1982：95—96）。见第四章关于这两者的讨论。另见黑格尔关于惩罚的权利的著名观点（1991：＆100）。

[473]通过假定各方在运用他们的道德人格（按照相互尊重生活）和理性选择和修订他们自己的善的观念时具有“最高阶的利益”，而在“包含和发展他们的善的观念时”具有“更高阶的利益”，罗尔斯具体说明了这些利益（1980：525）。关于被称作对罗尔斯正义论的“康德主义解读”的讨论，包括他的首要善的观念，见Darwall 1980。在《1980年杜威讲座》之后，罗尔斯完全在政治自由主义框架内表达他的观点，所以离开了规范伦理理论的问题和更深层的哲学根据或其他在自由社会中可能有争议的“全面理论”。

[474]罗尔斯区分了道德义务和自然义务，将“义务”（obligation）这个词保留给那些从某种志愿发起的行动产生的义务；不过，这个区分对我们的目的而言是无关紧要的（1999：93—101）。

[475]另一个例子是Hill 1989。相反，“契约主义”的观点是正当的道德原则来自互利的契约，比如在Harman 1977，Gauthier 1986，可以论证的还有Hobbes 1994。关于契约论和“契约主义”之间的不同，见Darwall 2002a的导论。

[476]再一次，假设这种惩罚完全是在正常实践之内的，它受制于民主的公民审查，它按照正当程序被实施，等等。

[477]再一次，这是普芬多夫的观点。

[478]伍德（1999）也认为，人的尊严是康德的根本观念，但是与伍德不同的是，我既不相信我们能够仅仅通过人道公式自身直接解读它，也不相信包括普遍法则公式在内的各种普遍化程序应该作为空洞的或道德上有问题的被忽略。进一步，在我看来，最根本的不是作为自由立场价值的尊严，而是第二人称权威。

[479]这可能看起来与罗尔斯式的契约论版本不相容，因为位于原初状态的各方以相互无利害的方式选择原则，在促进他们自己作为理性人的（最高阶）利益是具有工具合理性。但是那将会误解各方的动机与无知之幕的限制联合工作的方式。只要假设各方是一个个体公民（无知之幕阻止了关于她的进一步知识）及其利益的委托人并且没有赋予他们自己的利益以任何重量，它就会同样好地运作。从原初状态出发的论证在两种情形下将会是完全一样的。关于这点，见Darwall 1980：340—343。罗尔斯自己注

意到这点（2001：84—85）。

[480] Kumar 2003在某种程度上能够沿着这些路线解读。

[481]这是关于候选原则的“接受功利”或“接受后果”的观点，不是它们的“服从功利”或“服从后果”。比如，见Lyons 1965。用帕菲特的话来说，行为后果主义是“间接地在总体上是自我挫败的”并且可能也是“自我消除的”（1984：27—43）。也见Hare 1981。

[482]另见Rawls 1955。

[483]罗尔斯否认这点，他论证说，决策问题在技术性决策理论的意义上，必须被看作基于不确定性的问题而不是基于风险的问题，并且恰当的决策原则是最大化最小值（1971：154—157）。

[484]再一次，罗尔斯为拒绝等同概率假设提供了各种各样理由，并将选择问题作为不确定性问题而非风险问题来对待。我们不需要确定这些理由有多令人信服。我的观点是，即使它们不令人信服，即使康德主义的契约论在纯粹形式意义上是一种形式的规则后果主义，也没有任何具有理论重要性的东西依赖于这一点。比如，各方也应该选择差异原则（即差异原则将会满足这种形式的规范后果主义），它与这点是一致的。

[485]我受惠于艾伦·吉伯德与我就这些观点的讨论。

[486]参见斯坎伦：“如果人们由于法律惩罚和社会谴责，或者由于谴责自己的固有秉性而被阻止采取（某些）行为，这是一件好事，这个事实提供了一个获得这样一种倾向的理由，但是不等同于不这样行动的理由。那么我们需要做的是，更清楚地解释一个行动是错误的这个观念，如何从存在某种对人们被允许采取这些行为的反驳中推出，并且我们应该以特定的方式来做，以便弄清楚一个行为在这个被描述的意义上的错误，如何能够为不做这件事提供一个理由。”（1998：153）

[487]关于对伦理学中的“特殊主义”的辩护，见Dancy 1993，2001，2004。约翰·麦克道尔（1979）是伦理学观念，特别是那些与美德相关的观念，不能被系统化的观点的另一个有影响力的来源。

[488]我认为，这正确回应了以下批评：罗尔斯的限制（各方在原初状态选择候选原则作为公共正义原则）预设了功利主义者不接受的东西。虽然这个条件在与更一般的伦理学的关系中被考察时可能看起来是为此特别设定的，但是它最终对于我们可以恰当地被认为负有公开责任的道德正当的任何充分理论都是核心的。

[489]关于更详细的讨论，见Darwall 1994，我在这里借助了那个讨论。关于对自由民主道德争论的更广情境的讨论，见Railton 1992。

[490]对于某个将会提出“他自己的没有基础的情感”的人，边沁说，也“让他问问自己他的原则是否不是专制的”（1962：3）。

[491]这是实证社会科学与自由的道德政治理论之间的深层联系。

[492]关于其他沿着类似路线的论证，见Bond 1983；Dancy 2000；Darwall 1983；Hampton 1998；Pettit and Smith 1990；Quinn 1991。

[493]特别地，见斯坎伦对“三部分策略”的描述（1998：166—168）。

[494]关于价值的“推诿责任”分析，见Scanlon 1998：11，95—100。

[495]再一次，这个关系是，正是因为道德义务与相互责任的根本联系，它的理由必须声称是至高无上的。关于这个论证，见第五章。

[496]注意小孩和其他非标准的情形、不纯粹的传达等等。

[497]这里我受惠于与马克·范·鲁因的对话。

[498]伊丽莎白·安德森（1999）按照这些路线提出了她所说的“平等的关系理论”。我非常受惠于她的著作。

分享译林更多好书：

- 官方微博：@译林出版社
- 豆瓣小站：http://site.douban.com/yilin
- 官方微信：

您有任何意见及建议，欢迎您通过以上方式与我们联系！

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

IDEOLOGY AND MODERN CULTURE

意识形态与现代文化

John B. Thompson

[英国]约翰·B. 汤普森 著 高 钰 等 译

刘 东·主编 彭 刚·副主编

凤凰出版传媒集团
译林出版社

图书在版编目(CIP)数据

意识形态与现代文化/(英) 汤普森 (Thompson,J.B.) 著；高钴等译.-南京：译林出版社，2013.3
(人文与社会译丛/刘东主编)
书名原文： Ideology and Modern Culture
ISBN 978-7-5447-2951-2

I.意… II.①汤… ②高… III.①意识形态-研究 ②大众传播-研究 IV.①B022②G206.3

书　　名　意识形态与现代文化
作　　者　[英国]约翰·B.汤普森
译　　者　高钴　文涓　高戈　汐汐
责任编辑　朱进东
原文出版　Polity Press, 1996
出版发行　译林出版社
电子信箱　yilin@yilin.com
网　　址　http:// www.yilin.com
地　　址　南京湖南路47号(邮编210009)
集团地址　江苏出版集团(南京中央路165号　210009)
集团网址　凤凰出版传媒网http:// www.ppm.cn
印　　刷　淮阴新华印刷厂
开　　本　850×1168毫米　1/32
印　　张　12.875
插　　页　2
字　　数　283千
版　　次　2013年3月第1版　2013年3月第1次印刷
书　　号　ISBN　978-7-5447-2951-2
定　　价　45.00元

译林版图书若有印装错误可向承印厂调换

主编的话

刘　东

总算不负几年来的苦心——该为这套书写篇短序了。

此项翻译工程的缘起，先要追溯到自己内心的某些变化。虽说越来越惯于乡间的生活，每天只打一两通电话，但这种离群索居并不意味着我已修炼到了出家遁世的地步。毋宁说，坚守沉默少语的状态，倒是为了咬定问题不放，而且在当下的世道中，若还有哪路学说能引我出神，就不能只是玄妙得叫人着魔，还要有助于思入所属的社群。如此嘈嘈切切鼓荡难平的心气，或不免受了世事的恶刺激，不过也恰是这道底线，帮我部分摆脱了中西“精神分裂症”——至少我可以倚仗着中国文化的本根，去参验外缘的社会学说了，既然儒学作为一种本真的心向，正是要从对现世生活的终极肯定出发，把人间问题当成全部灵感的源头。

不宁惟是，这种从人文思入社会的诉求，还同国际学界的发展不期相合。擅长把捉非确定性问题的哲学，看来有点走出自我囿闭的低潮，而这又跟它把焦点对准了社会不无关系。现行通则的加速崩解和相互证伪，使得就算今后仍有普适的基准可言，也要有待于更加透辟的思力，正是在文明的此一根基处，批判的事业又有了用武之地。由此就决定了，尽管同在关注世俗的事务与规则，但跟既定框架内的策论不同，真正体现出人文关怀的社会学说，决不会是医头医脚式的小修小补，而必须以激进亢奋的姿态，去怀疑、颠覆和重估全部的价值预设。有意思的是，也许再没有哪个时代，会有这么多书生想要焕发

制度智慧，这既凸显了文明的深层危机，又表达了超越的不竭潜力。

于是自然就想到翻译——把这些制度智慧引进汉语世界来。需要说明的是，尽管此类翻译向称严肃的学业，无论编者、译者还是读者，都会因其理论色彩和语言风格而备尝艰涩，但该工程却绝非寻常意义上的“纯学术”。此中辩谈的话题和学理，将会贴近我们的伦常日用，渗入我们的表象世界，改铸我们的公民文化，根本不容任何学院人垄断。同样，尽管这些选题大多分量厚重，且多为国外学府指定的必读书，也不必将其标榜为“新经典”。此类方生方成的思想实验，仍要应付尖刻的批判围攻，保持着知识创化时的紧张度，尚没有资格被当成享受保护的“老残遗产”。所以说白了：除非来此对话者早已功力尽失，这里就只有激活思想的马刺。

主持此类工程之烦难，足以让任何聪明人望而却步，大约也惟有愚钝如我者，才会在十年苦熬之余再作冯妇。然则晨钟暮鼓黄卷青灯中，毕竟尚有历代的高僧暗中相伴，他们和我声应气求，不甘心被宿命贬低为人类的亚种，遂把迻译工作当成了日常功课，要以艰难的咀嚼咬穿文化的篱笆。师法着这些先烈，当初酝酿这套丛书时，我曾在哈佛费正清中心放胆讲道：“在作者、编者和读者间初步形成的这种‘良性循环’景象，作为整个社会多元分化进程的缩影，偏巧正跟我们的国运连在一起，如果我们至少眼下尚无理由否认，今后中国历史的主要变因之一，仍然在于大陆知识阶层的一念之中，那么我们就总还有权想象，在孔老夫子的故乡，中华民族其实就靠这么写着读着，而默默修持着自己的心念，而默默挑战着自身的极限！”惟愿认同此道者日众，则华夏一族虽历经劫难，终不致因我辈而沦为文化小国。

一九九九年六月于京郊溪翁庄

目录

前 言

导 论

意识形态的概念与理论

现代文化的传媒化

解释的方法论

第一章　意识形态的概念

意识形态与观念学家

马克思的意识形态概念

意识形态与青年黑格尔派：论战概念

意识形态与阶级觉悟：副现象概念

意识形态与过去的精神：潜在概念

从意识形态到知识社会学

对意识形态的再思考：一个批判性概念

对某些可能反对的回答

第二章　现代社会中的意识形态：对一些理论论述的批判性分析

意识形态与现时代

意识形态与社会复制

对文化产业的批判

公共领域的转型

第三章　文化的概念

文化与文明
文化的人类学概念
描述性概念
象征性概念
对文化的再思考：一种结构性概念
象征形式的社会背景化
象征形式的评价

第四章　文化传输与大众传播：传媒产业的发展
文化传输诸方面
书写、印刷与新闻贸易的兴起
广播的发展
传媒产业的近期趋势
新传播技术的社会影响

第五章　走向一种大众传播的社会理论
大众传播的一些特点
大众传播与社会互动
(一) 跨越时间与空间的互动
(二) 对远方他人的行动
(三) 作为对远方他人的回应的行动
(四) 接收活动的社会组织
重构公私生活之间的界线
介于市场与国家之间的大众传播
自由派理论及其局限
公共服务广播原则
走向有管理的多元主义
重新思考大众传播时代的意识形态

第六章　解释的方法论
社会—历史研究的一些解释学条件

深度解释学的方法论架构
意识形态的解释
分析大众传播：三重观点
大众传媒化产品的日常占用
解释、自我反思和批判

结语　批判理论与现代社会

前　　言

本书是我早先一部著作《意识形态理论研究》中最初勾画的一些思想的发展。早先那部著作主要是对当代社会理论中若干突出贡献的批判性评估。在评估过程中，我提出了一些建设性想法，涉及意识形态的性质与作用，意识形态与语言、权力和社会背景的关系，以及意识形态在具体情况中可被加以分析和解释的方法。本书的目的是开始研究、发展这些想法，使它们形成一个系统的理论解释。这一解释肯定得益于他人——其他理论家以及其他从事经验和历史研究的人——的作品。但是我设法超越我得到的使我受益的材料，试图扩展现有的分析架构，并促进进一步的思考与研究。

虽然在许多方面本书是《意识形态理论研究》一书中提出的研讨项目的继续，但有一个方面与前书有很大不同：在本书中，我力求更多注意象征形式由于并借以在社会领域流通的社会的形式和过程。所以我以相当篇幅专注于大众传播的性质与发展，我认为那是现代文化的一个肯定的特征和现代社会的一个中心的维度。我对大众传播的性质和对传媒机构及发展的分析引出了更多的问题，我无法在本书的范围内充分讨论，但我计划在以后一部关于社会理论和大众传播的著作中作进一步探讨。

在思考本书中讨论的思想时，我得益于他人的一些评论与批评。特别要提到安东尼·吉登斯和戴维·赫尔德：他们一直在共同进行一场极有价值的对话，而且无疑会继续具有极大的价值。彼得·伯克、利兹贝思·古德曼、亨利埃塔·穆尔和威廉·乌思怀特读了本书的初稿，给了我许多有益的、鼓励的回馈。我还要感谢埃夫里尔·西蒙兹熟练的文字加工，感谢吉利恩·布罗姆利细心的编辑工作，感谢布莱克韦尔—波利

蒂与斯坦福大学出版社的许多人对出版和发行本书做出的贡献。最后，我要感谢最近多年中腾出空来，帮助我撰写本书的许多朋友，他们的慷慨之助不是我几句致谢的话所能表达的。

约翰·**B.** 汤普森

1989年**12**月于剑桥

导　　论

今天，我们生活在一个象征形式的广泛流通起着根本的、越来越大的作用的世界中。在所有社会中，象征形式——语言陈述，姿势，行动，艺术作品，等等——的产生与交流是且始终是社会生活的普遍的特点。但是，由于现代社会受早期现代欧洲资本主义发展推动而到来，象征形式的流通的性质和范围呈现一种具有质的不同的新现象。技术手段结合面向资本积累的机构而发展，使得象征形式能以迄今无与伦比的规模生产、再生产和流通起来。整个17世纪、18世纪和19世纪，报纸、小册子和书籍以不断增大的数量生产出来；从19世纪以来，生产与流通手段的扩大伴随着欧洲等地读写文化水平的显著提高，所以印刷物可以被越来越多的人所阅读。通常称为大众传播的这些发展因象征形式的电码化与传输的进展而得到进一步的推动，这种进展使我们获得作为20世纪晚期特点的电子电信的各种形式。今天，在许多西方工业社会中，成年人每周平均花25至30小时看电视——这不包括他们另外花在下面活动上的时间：听收音机或音响、读书看报看杂志以及消费大规模跨国界传媒产业的其他产品。而且，当今之世几乎没有什么社会不受到大众传播机构和机制所触及，因此几乎没有什么社会不向大众媒介象征形式的流通开放。

尽管大众传播在现代世界的意义日益增长，它的性质与含义却在社会与政治理论文章中较少受到注意。在某种程度上说，这种忽略是由于学科分工所致：社会与政治理论家们甘愿(我认为是错误的)把大众传播的研究留给传媒与传播研究专家。在某种程度上，这种忽略也是由于今天许多理论家所专注的种种问题都是19世纪与20世纪初期思想遗留的结果。正是马克思和韦伯、迪尔凯姆、齐美尔、曼海姆等人

的著作，已在许多方面定下了当代理论辩论的议程。当然，这些人和其他思想家的遗产也不一定是一副重担。这些思想家作为伴随产业资本主义发展而来的社会变革和政治动乱的评论者，他们关注一大批社会现象，阐述对20世纪后期的环境在许多方面仍然适用的一系列概念与理论。但是，在他们的阐述中，既有深邃的观察与启发，也有盲目性、过于简单化和一厢情愿的乐观。今天的社会和政治理论家面临的部分任务是筛选这份遗产，寻求和认定哪些方面可以和应当保留，这些方面可以如何重建以考虑到现代社会的变化特点。我们面对社会与政治现象时并非一片空白：我们根据由过去传下来的概念和理论来观察这些现象，我们也根据现在出现的种种发展来逐一修正或取代、批评或重构这些概念与理论。

在以下各章中，我把意识形态的概念与理论作为起始点。意识形态一词最初出现于18世纪的法国，在此后的两个世纪中经历了许多变化。它受到歪曲、重述和重构；它被社会和政治分析家讨论并结合进新兴的社会科学论述；它还回流到社会与政治生活的日常语言之中。至于我把意识形态的概念与理论作为我的起始点，那是因为我相信对意识形态进行思考的传统中有一些有价值的内容和值得继续保留的东西。虽然在这个传统中有许多误导和错误，我们仍能从中滤出一些在今天具有可行性和急迫性的问题。意识形态的概念与理论界定了一个分析的领域，它仍然是当代社会科学的中心并构成日趋活跃的理论辩论的题材。

然而，我也要指出，对意识形态进行思考的传统也存在某些局限。最重要的是，关心意识形态问题的作家们未能适当对待现代世界中大众传播的性质和影响。这些作家中有些人确实承认大众传播的重要性——他们的确是注意到大众媒介日益增大的作用的第一批社会与政治理论家。但是，即使是这些作家也倾向于对大众传播的性质和影响采取比较模糊的看法。他们不把大众传播的发展看成是现代社会中出现的一种社会控制的新机制，统治集团的思想可以通过这种机制得到宣传和扩散，通过它来操纵和控制从属集团的认识。意识形态被视

为一种“社会胶合剂”，而大众传播则被看做一种涂抹黏胶的特别有效的机制。对意识形态与大众传播之间关系的这种一般看法是我将要详细批判的内容之一。当前有关现代社会中意识形态及其作用的辩论，以及在理论上阐述大众传播的性质与影响的一些尝试，其中许多内容公开或含蓄地表述了这种看法。但我认为这是一种基本上有缺陷的看法。

本书的主旨之一是对意识形态与大众传播之间的关系作出详尽而不同的解释——或者更确切地说，根据大众解释的发展重新思考意识形态的理论。在探讨这项主旨时，我将采取一种三阶段的论证策略。我一开始将重新考虑意识形态概念的历史，追溯其主线轮廓和偶尔的弯路。根据这样简要分析历史的背景，我将制订意识形态的一个特定概念，它保留了这个概念的某些遗产，同时去除了一些在我看来站不住脚的设想。此后我将研讨近年来提出的有关现代社会意识形态性质与作用的某些一般理论表述。我要说明这些表述在许多方面是不充分的，特别是它们对大众传播的处理以及其对于意识形态理论的意义。

为了克服这个缺陷，我们必须改变分析的焦点：这是我第二阶段的论证策略。我将主张我们必须阐明一项理论架构，使我们能了解大众传播的明显特点和它的特定发展道路。这项架构的关键就是我所谓的现代文化的传媒化。这点，我指的是象征形式的传输越来越多地通过传媒产业的技术与体制机构的中介这一总进程。我们生活在当今社会里，象征形式的制作与接收越来越多地通过媒体产业各种技术体制机构的中介。对这一进程的探索包括若干考虑。在概念上，我们必须研讨象征形式的性质以及它们与制作、传输和接收它们的社会背景的关系，研讨的范围属于传统上界定的文化概念的领域。在历史上，我们必须重新构建某些技术传输手段的发展以及这些技术手段已经并且仍然在部署的体制形式。在理论上，我们必须思考这一传媒化总进程的性质，它对现代世界的社会与政治生活的影响，它对一般的社会与政治理论、特别是对意识形态理论的含义。

我的论证策略的最后阶段是在方法论层面。这里我要提出早先各

章中提出的概念与理论论点的方法论含义，并表明这些论点尽管看来抽象却在实践上有不同之处，既在社会研究的实践上有不同，又在我们了解社会研究实践的方式同社会世界中人们的日常实践之间的关系上有不同。在探讨这些方法论问题时，我试图表明对一般象征形式的分析，特别是对大众传媒象征形式的分析中包罗的内容。根据我重新阐述的意识形态概念，我还试图表明这种方法论架构也能用于意识形态分析。这些方法论思考并不要取代我排除经验性研究——无需引申我的意图。它们只用以促进经验性研究，并增进我们理解研究一个客体领域时所涉及的内容，这个客体领域由许多主体所组成，他们制作、接收和了解象征形式作为其日常生活中的常规内容。

完成这项论证策略以后，我将提出一系列有关意识形态、文化、大众传播、解释和批判的建设性建议。我希望这些建议构成对一批理论和方法论问题的条理清楚和言之成理的看法，这些问题在当前社会与政治理论的辩论以及一般的社会科学辩论中都是中心所在。在这篇导论的余下部分，我将集中谈谈这些建设性建议。我要说明界定我所持观点的某些思想和设想，它们也是我对他人著作批评的根据，同时表明我对他人著作的感激。

意识形态的概念与理论

当我们使用“意识形态”一词时，不论在社会与政治分析方面还是在日常生活谈话中，我们提出了一个具有长期、复杂历史的概念。为什么这个概念在今天如此含糊，有那么多不同的用法和细微差别的含义，是因为这个概念自从两个世纪以前被引入欧洲语言以来，它经历了漫长而迂回的道路：今天它表现的多种含义就是这一历史进程的产物。但还有一个进一步的因素加深了意识形态概念的含糊性。当我们在今天使用“意识形态”一词时，或者听到别人使用它时，可能不能完全确定它是描述性地使用呢还是规定性地使用，它只是用来描述一个事态(例如一个政治思想体系)呢还是也用来(或者甚至首先用来)评价

一个事态。在我们日常使用这一词语时，含糊性是很明显的。今天很少有人会自豪地宣称自己是“意识形态家”，而许多人却会毫不犹豫地宣告自己是保守派或社会主义者、自由派或民主派、女权主义者或生态主义者。意识形态是别人的思想，是除了自己以外某人的思想。把一种观点称为“意识形态的”，似乎就是已经在含蓄地批评它，因为意识形态的概念似乎带有一种负面的批评意义。

在过去20多年来的社会与政治理论著作中，对于意识形态概念含糊的遗产有两种一般反应。一种反应是设法使这个概念趋于平淡。这一般包括明显地或含蓄地试图剔除这个概念中的负面意思，把它结合进社会科学使用的描述性概念之中。这就出现了意识形态的所谓中性概念。根据这个概念，意识形态可以视为有关社会行动或政治实践的“思想体系”，“信仰体系”或“象征体系”。在这一概念的基础上，不去试图区分意识形态所激发的各种行动或计划；每项政治纲领中都有意识形态，意识形态也是每个有组织政治运动的特征。掌握这一概念，分析家就可以设法勾画和描绘激发社会和政治行动的主要思想体系或信仰体系。这种研究思路的例证就是要把意识形态作为“主义”——保守主义，共产主义，里根主义，撒切尔主义，斯大林主义，马克思主义。这些和其他思想或信仰体系，这些“意识形态”，都可以加以分类、分析，分解为它们的组成成分并追溯到它们的原始来源；分析家们会说，这样做不用对有关的思想或信仰体系做出或暗示任何贬义的判断。

对于意识形态概念含糊遗产的第二个反应是干脆不用这个概念。因为这个概念太含糊、太有争议，在历史上太被抹黑、抛来掷去当做谩骂名称，今天没法为社会、政治分析的目的而去拯救它。近年来，这种反应在一些最有创见和观察力的社会思想家中间有了发展，部分原因是与意识形态概念紧密相联的马克思主义在学术上的遭遇。但是我感到这个反应似乎是短视的。这种反应不是对它的含糊遗产加以筛选以确定是否还留下一些值得维持的东西，却主张放弃或者更一般地拒绝开始寻找。这种反应不是去问与意识形态概念有关的思考传统是

否显示了一批值得我们继续注意的问题(即使它由于误导和站不住脚的设想也曾模糊了这些问题)，却选择抛弃这个问题，或者更多地是去设想一个答案同时却不作学术努力去设法确定它。

我在这里提出的立场不同于上述对意识形态概念含糊遗产的两种一般反应。不像第二种反应，我认为意识形态的概念仍然是社会与政治分析的学术语汇中的一个有用的重要概念。但是也不同于第一种反应，我认为这个概念不能那么容易地剔除它批判性的负面意思，更确切地说，我认为在试图剔除其负面意思时，人们忽略了这个概念以某种假象设法唤醒我们注意的一堆问题。我要设法在我重新阐述意识形态概念时提出来的，正是这堆问题。因为我不想抹去这个概念的负面意思而要把这层意思作为它涉及问题的索引，作为它可以加以保留和创造性地发挥的一个方面，所以这种重新阐述可以视为意识形态的一个批判性概念。它保留了意识形态概念在其大部分历史中带有的负面含义并把意识形态分析同批判问题结合起来。

我在重新阐述意识形态概念时，力求把这一概念再集中于有关意义与权力相互关系的一批问题上。我认为意识形态的概念可以用来指特殊情况下意义服务于建立并支持系统地不对称的权力关系的方式——这种权力关系我称之为“统治关系”。就广义而言，意识形态就是服务于权力的意义。因此，对意识形态的研究要求我们调查象征形式在其中应用和配置的社会背景；而且要求我们探询象征形式所调动的意义是否(和如何)在具体背景下服务于建立和支持统治关系。意识形态研究的独特性在于后面的问题：它呼吁我们询问象征形式所建构和传达的意义是否服务于或不服务于维持系统地不对称的权力关系。它号召我们根据某种情况来研究象征形式：根据运用或配置这些象征形式在某些具体情况下可能有助于产生、培育、支持和重建的结构化社会关系。

如果我们这样来重新阐述意识形态概念，就把意识形态分析带进了概念性与方法论问题的领域，这具有更加一般的范围与意义。意识形态分析可以视为一个更广泛问题的组成部分：作用与相互作用的特

点，权力与统治的形式，社会结构的性质，社会再生产与社会变革，象征形式的特征及其在社会生活中的作用。这些更广泛关心的问题激发了我在本书中提出的论点和建议。一些更广泛的问题将在第三章中探讨，我在那里研讨象征形式的某些特征并探索它们同结构方式不同的社会背景之间的关系。总的方法论性质的其他问题在第六章里讨论，我在那里考虑在研究一个客体领域时要涉及些什么内容——一个客体领域同时又是一个主体领域：个人在其中制作、接收和认识那些对他们并对设法进行解释的分析家们都有意义的象征形式。我们根据意义和权力相互作用来重新阐述意识形态概念，这就要求研讨这些广泛的问题。在本书中，我不能说已经完全详尽地并完全以它们所要求的周密性讨论了这些广泛问题。我想，我至多指出了一条可以一贯而可行地遵循的道路。

提议对意识形态概念作重新阐述，使我们能避免败坏许多近来理论著作的若干倾向。首先，它使我们避免先前提到的那种倾向：把意识形态视为一种“社会胶合剂”，它通过把社会成员联合到一起并提供集体共有的价值观与规范，成功地稳定社会。这种设想盛行于当代著作中，然而它所根据的设想是可疑的而且不可行的。没有什么证据能说明某种价值观或信仰是现代工业社会中全体(或者即使大多数)成员所共有的。而且，没有理由认为复杂的工业社会的稳定要求并依靠对特定价值观与规范的一种共识。只要我们社会有“稳定的”社会秩序，这种稳定同样很容易来自价值观与信仰的多样性、个人与团体之间不断增加的分歧、反对态度可能被变成政治行动共识。我之所以强调这一点，并不是要表明没有对价值观与规范进行社会分析的余地。但是，我希望把意识形态概念与寻求集体共有的价值观加以区分，把它重新定向于研究把意义用来维护统治关系的复杂方式。

提议对意识形态概念作重新阐述，也使我们能避免各种著作中流行的那种倾向，即把意识形态视为某种象征形式或象征体系本身(保守主义、共产主义等等)的特点或特征。根据我这里提出的看法，象征形式或象征体系本身并不是意识形态的：它们是不是意识形态的，

以及在多大程度上是意识形态的，取决于它们在具体社会背景下被使用和被理解的方式。在研究意识形态时，我们并不是简单地关注对一个思想或信仰体系进行分类和分析，也不是分析一种象征形式或象征体系本身。我们所关注的是某种所谓象征形式的社会运用。我们所关注的是象征形式是否、以何种程度以及如何(如果是的话)在它们制作、传输和接收的社会背景下被用于建立并支持统治关系。这种看法可以使我们把一种象征形式或象征体系在某一背景下视为意识形态的，而在另一背景下视为激进的、颠覆性的、竞争性的；它可以使我们把例如一种对人权的论述在某一背景下视为支持现状而在另一背景下视为颠覆。把象征形式分析为意识形态时，就要求我们联系这些意识形态被使用和掌握的具体社会—历史背景来加以分析。

而且，提议对意识形态概念作重新阐述使我们能避免把意识形态视为完全甚或有关现代国家中体制化了的权力形式。现代国家的机构，以及占据现代社会中通称为政治空间的无数其他组织(政党、压力集团等等)，都是极其重要的权力与统治的场所；但它们不是惟一的场所，甚至也不一定是大多数时间大多数人的最重要场所。对大多数人来说，对他们产生影响的最直接的权力与统治关系是那些作为他们日常生活典型社会背景的场所：家庭，工作地点，教室，同业团体。在这些场所中，个人花费大部分时间，采取行动与互动，谈话与倾听，追求自己的目标并听取他人的目标。它们是以复杂方式组织起来的。它们涉及权力与资源的不平等与不对称，其中有些可能与更广泛的不平等和不对称相联系，这由一个背景到另一个背景重复发生，这涉及男人与女人之间的关系、黑人与白人之间的关系、有产者与无产者之间的关系。我们在研究意识形态时，对日常生活背景的关注与对组成狭义政治领域的具体机构的关注并重。当然，这并不意味着狭义政治领域与此无关，也并不意味着我们应完全集中于日常生活中的琐碎细节而忽视一般的结构性特征与制约。这只是意味着我们不应忽略象征形式的运用与配置方式以及它们与我们大多数人在其中花费大部分时间的结构化社会背景中的权力关系的交叉方式。

如果我们根据意义与权力的相互作用来重新阐述意识形态概念，还能避免理论著作以及日常用语中常见的那种倾向——把意识形态看做纯属幻想，看做“真实”事物的颠倒或扭曲的形象。这个观点得自马克思、恩格斯一段著名的、常被引用的话的启发，他们把意识形态的运行比作照相机的功能，以倒转的形象反映世界。但这个观点——其简明性富有吸引力，其理论自信令人惊讶——却可能把我们引入歧途。它使我们认为意识形态是一个形象与意识的领域，这个领域并不充分反映先于我独立于这些形象与意识的社会现实。可是社会领域很少会像它说的那么简单。我们作为个人都融于各种社会关系之中，而且经常不断地参与评论它们，向自己和他人描述它们，通过行动、象征与语言文字说明，重述和改变它们。我们用以表达自己和了解他人的象征形式并不构成相对于真实世界的某个虚无飘渺的另类世界，它们部分地构成社会中“真实”的东西。我们把意识形态的研究重新集中于安置象征形式的领域，集中于象征形式用于建立和支撑权力关系的方式，就是在研究社会生活中十分真实的方面。因为就某种程度来说，社会生活是一个角逐场，通过文字与象征以及通过使用强力来进行斗争。意识形态，就我在这里提出和阐述的意义而言，是这种斗争的一个组成部分；社会生活的创造性和构成性特点就是通过包括不断交换的象征形式的行动与互动来得到支持与再造，得到竞争与变革。

到现在为止，我一直在讨论意识形态的概念以及对这一概念的含糊遗产不同回应方式的优缺点。然而，今天使用这个概念的许多作者首先感兴趣的是社会再生产与社会变革的实质问题。在他们的著作中，意识形态的概念在一个更广阔的理论架构或论点内起某种作用。这些作者可以用相当宽松和不精确的方式使用这个概念，他们可以因这种不精确而合法地受到批评；但是，如果我们想了解和欣赏他们对这个概念的使用，我们必须重建和评估它在其中起作用的更广阔的理论架构。这是我在第二章中面对的任务。这里我关心的主要不是这个概念的历史轨迹以及今天对它重新阐述的前景，而是各种当代作家所提出的意识形态概念在其中起核心作用的一批架构或论点。例如，我

将考虑阿隆、贝尔和古尔德纳的著作，阿尔都塞和普兰查斯的著作，霍克海默、阿多诺和哈贝马斯的著作。把讨论转到这个更一般的理论层面，我们可以更清楚地了解到当代社会与政治理论家使用意识形态概念的方式——他们试图以这个概念来突出什么，以及他们试图用这个概念来说明什么。我们也能了解到这些理论家忽略了什么或者未能充分考虑什么。

我在这方面将提出的主要论点是：使用意识形态概念的当代理论家未能充分考虑大众传播的性质与发展，以及它在现代社会中作为意识形态媒介的作用。在某些情况下，这是因为意识形态概念是有关现代工业社会兴起所带来的文化转型的宏大理论叙事的一部分。根据这个宏大叙事，现代工业社会的发展在文化领域伴随着信仰与实践的不断世俗化和社会生活的不断理性化。当宗教和魔法对于被资本主义工业化不安宁的活动所困扰的人们失去它们的控制时，就有了一种新的信仰体系出现的基础：可以不借助来世价值观或存在而动员人们的世俗信仰体系的出现。正是这些世俗信仰体系被一些当代理论家描述为“意识形态”。他们认为，工业资本主义的发展兴起了一个“意识形态时代”，它由法国大革命所创始，而以20世纪初期激进革命运动为其顶峰。因此文化转型的宏大叙事赋予意识形态概念一个特殊的作用(按上面所解释的意思理解为一个中性的概念)。意识形态的概念，据这种理论叙事认为，被用来描述那些填补因宗教与魔法衰微而出现的文化真空的信仰体系，它在一个发生迅速和空前社会变革的世界里为人们提供新的觉悟形式和新的意义架构。

文化转型的宏大叙事深深刻印在社会与政治理论的论述之中。它作为一种一般的(往往是含蓄的)理论建构，许多作家在其中观察和分析现代社会的发展。我想，这种叙事包含某些见地，对于了解现代社会从中世纪和早期现代欧洲脱颖而出的条件是重要的。但这种叙事也在某些基本方面是误导的。这些方面之一是：我认为这些宏大叙事的理论家们误认了有关现代社会发展的主要文化转型。这些理论家沉迷于所谓的世俗化与理性化的过程而往往忽视了在他们眼前发生的意义

远为巨大的一个过程：那就是，大众传播机构的迅速扩散和传输网络的发展——商品化的象征形式就通过它们传向日益扩大的受众领域。这就是我所描述的现代文化的传媒化过程。我认为，这个过程构成了与现代社会兴起有关的主要转型之一。了解这个过程对于了解今天的世界十分重要，这个世界越来越多地被体制化的传播网络所穿越，个人的经历越来越被象征生产与传输的技术体系所中介。了解这个过程也将提供一个可资选择的理论架构，使重新阐述过的意识形态概念可以起某些作用。

现代文化的传媒化

在设法了解我所说的现代文化传媒化的过程时，我从文化的概念开始。当我们谈到“文化”时，谈到社会生活中被大众传播的发展所转变的和继续在转变的领域时，我们指的是什么呢?我们怎么能把大众传播的发展理解为文化领域的一种发展、理解为一种文化转型呢?文化的概念有它本身漫长而复杂的历史，一种可能产生和意识形态概念史同样多的变异和含糊性的历史。然而，我相信文化的概念仍然是一个重要而有价值的观念，它经过适当的重新阐述后对社会分析的基本领域作了界定。在第三章中我对文化的概念作了澄清和重新阐述。步格尔茨等人类学家著作的后尘，我认为文化的概念可以适当地用来一般性地指社会生活的象征性质，指社会互动中交换的象征形式所体现的意义特征。但是对社会生活象征性质的这种强调必须由对以下事实的强调所补充(这在格尔茨的著作中并不总是明显的)：象征形式都深植于包含权力关系、冲突形式、资源分配上的不平等等等的结构性社会背景之中。这种双重强调界定了我所谓的文化的“结构性概念”。由于这个原因，文化现象可以视为结构化背景中的象征形式；而文化分析则可以看做对象征形式意义构成和社会背景化的研究。

把象征形式视为背景化的现象就是把它们看做一般是由位于特殊社会—历史背景下、赋有各种资源与能力的个人所生产和接收的。象

征形式可能带有它们所产生的社会条件的痕迹——例如，说话可能带有一个特定社会阶级或地区背景的口音、习语和音调。象征形式的社会背景化也意味着这些形式可能成为估价、评估和冲突的复杂过程的对象。这里我集中于我所谓的价值化过程(valorization)——也就是，象征形式以此和从中获得某种“价值”的过程。这方面有两类价值特别重要。一类可以称为“象征价值”：象征价值是根据生产和接收它们的个人对它们的评估而具有的价值，根据它们被这些个人赞美或谴责、珍惜或蔑视而具有的价值。第二类价值是“经济价值”，我们可以把它解释为象征形式依靠在市场上通过交换而取得的价值。在这个意义上，并非所有的象征形式都有经济价值，但是象征形式的经济价值化是一个重要的过程，它是历史地发展起来的，而且在现代社会中起越来越重要的作用。当象征形式受到经济价值化时，它们就成为商品，或者像我一般说的“象征货品”，可以在市场上买卖或交换。艺术品市场的发展，乃至建立画廊和拍卖行——艺术品可以在那里以极大的金额交易——就是经济价值化过程的生动例子。

把象征形式描述为处于特定背景下的个人所生产和接收的有意义的现象，我们也意指象征形式一般是以这种或那种方式由生产者传递给接收者的。我把这描述为象征形式的文化传输，我将把这个过程分为三个方面。首先，文化传输包括使用一种技术媒介或物质基础，象征形式靠它生产和传输。技术媒介使意义内容有某种程度的固定，并使象征形式有某种程度的再生产。固定和再生产的程度决定于媒介的性质——刻在石头上的信息，与写在或印在纸上的信息相比，一般有程度高得多的固定性，但有程度低得多的再生产性。文化传输的第二个方面有关技术媒介在其中部署的体制机构。技术媒介的部署往往是更大体制背景的一部分，它包括象征形式的生产系统和选择传播的渠道。第三个方面关系到哈罗德·英尼斯和安东尼·吉登斯所谓的文化传输的“时空离距”(space-time distanciation)。一个象征形式的传输必定在某种程度上有关这种形式与它原先产生的背景的分离：它在空间上和时间上与这种背景相脱离并插入位于不同时间与地点的新背景。

这样，象征形式就具有我所谓的时空方面的“延伸效力”。它们可以被在时间与空间上远离原初产生背景的广大潜在接收者所使用。

对文化概念与相关问题的这种理论思考提供了一种架构，我们可以在其中开始考虑大众传播的兴起与发展。我们可以根据基于文化传输某些技术手段以及着眼于商品化象征形式大规模生产与普遍传播的一批机构的逐步建立，广泛地构想大众传播的兴起。大众传播的最早形式以印刷技术为基础，使用印刷纸作为传输手段。这方面的关键性发展通常被联系于美因茨的金匠约翰·古滕伯格，他发明了金属字模铸模的方法并应用到传统的螺旋压印机上以生产印刷品。到15世纪末，全欧洲主要的贸易中心都已配置了印刷机，大众传播的时代开始了。

在第四章里，我追溯了从15世纪到当前的大众传播的兴起与发展，勾画出主要的体制形式，描述了基本的技术方法，并突出了最新的发展趋势。我设法表明，大众传播的发展怎样从一开始就紧密结合商业组织的扩张和现代国家的发展。虽然我提供了广泛的历史解释，我特别专注于近期的广播传媒的兴起——那就是，通过电磁波向不确定的大量听(观)众传输信息的媒体。今天，最重要的广播媒体与电视传输有关，因此我较为详细地考虑这些传媒。我还研讨了整个传媒产业内部基于经济、政治与技术因素的最新发展。这些发展包括传媒产业内部日益增长的集中化与多样化，传媒公司活动的日益全球化，以及新传播技术的部署，诸如有关电缆传输与卫星传输。这些过程导致了大规模传播综合大企业的形成，它与各种涉及信息与传播生产和传播的产业息息相关。这些综合大企业在性质上是多媒体的和跨国的，它伸展到全球，快速买卖特定的传媒公司，从一个半球向另一个半球瞬间传播信息与通信，把信息发射到全世界无数人的起居室。

第四章里记述的发展与趋势可以说是现代文化传媒化的体制核心。它们深刻而不可逆转地形成了象征形式在现代社会中生产、传输与接收的方式，以及人们经历在时空背景上远离他们的行动与事件的方式。这些发展部分地组成了现代社会，部分地组成了我们今天生活的社会中的“现代”事物。就是说，那是组成现代社会的一部分，因

为“现代”就是象征形式的交换不再首先局限于面对面互动的背景，而是广泛地、越来越多地由大众传播的体制与机制所中介。当然，现代文化的这种传媒化进程只是现代社会形成的一个方面。这个进程是和工业资本主义的发展(以及其他形式的工业发展)并进的，是和现代国家(以及政治参与的有关形式)的兴起并进的。这些进程以复杂的方式相互重叠；它们在不同的历史与地理背景下走不同的道路。但它们一起界定了我们今天生活的社会基本轮廓，这种轮廓正日益具有全球性质。

因大众传播的出现而产生的传输的新规律有些什么特点呢?我们应如何理解大众传播的性质，它影响社会互动的方式，它在社会和政治生活中起的作用和应有的作用?这些问题我将在第五章里讨论，我将勾勒一种大众传播社会理论的雏形。我强调，虽然大众传播涉及象征形式的交换，由此建立的那种传播却相当不同于那些普通日常对话的内容。因为大众传播一般包含信息从生产者到接收者的单向流动。不像在交谈的对话情景中听取者也可以是应答者，大众传播在生产者与接收者之间建构一种基本的断裂，接收者相对而言没有干预传播进程和促成其进展与内容的能力。当然，接收者确实有一些干预能力；例如，他们可以写信给编者，打电话给电视公司来表达他们的看法或表示反对。但是，虽然特定的机构和技术媒介容许各种接收者的回应，传播过程的基本不对称性仍然未受触动。

这种不对称性对于我所谓的技术媒介的互动影响是有作用的。我用这种提法来指大众传播的技术媒介已经改变并能够改变现代社会中社会互动性质的方式。技术媒介的部署不应视为仅仅是预先存在的社会关系的补充，而是我们应把这种部署视为服务于产生新的社会关系，新的行动与互动方式，新的表达自己和回应他人的方式。技术媒介的创造特点被所谓的媒介理论家所强调，其中最有名的是马歇尔·麦克卢汉；但是麦克卢汉阐述这一点的方式却相当特殊，而且在某些方面难以置信。所以我对这个主题以不同的方式加以说明。我集中关注电子传媒的大众传播，并首先集中关注电视，把互动影响分为若干层

面，并逐一进行详细分析。在最基本的层面，技术媒介的部署把社会互动与具体场所分开了，因此人们即便不在同一时空背景下也能相互互动。这种作用是所有技术媒介的特点，它涉及某种程度的时空离距(例如，一次电话交谈)；但就大众传播而言，由此建立的互动具有某种特定形式。由于大众传播在象征形式的生产与接收之间构建了一种基本的断裂，它造成了时空方面一种特殊类型的互动，我们称之为“传媒的准互动”。它是“互动”，因为它包含人们与他人的传播，他人以某种方式回应，可以形成与他人之间的友谊、感情或忠诚的联系——有时是紧密的联系。但它是“准互动”，因为传播流动主要是单向的，接收者的回应方式是受严格局限的。

技术媒介的部署把社会互动与具体场所分开，就使人们能对远距离的他人起作用。技术媒介能使人们与远方的他人沟通，人们还可以调整他们的沟通行为以便与新媒介的使用所提供的机遇相一致。电视媒介的存在产生了一种新型的行动，它以可用于电视为目的，也就是说，能通过电视传输给空间上遥远的潜在观众。一旦上了电视，行动(以及进行该行动的人)就具有一种新的可见性，这在一般的大众传播、特别是电视出现以前完全是不可能的。大众传播的这个方面长期以来一直被在国家机构内追求和行使权利的人们所承认：在大众传播时代，政治与掌握可见性的技巧密不可分。但是，重要的是应强调：大众传播所提供的更大可见性既是巨大的政治机遇，又是空前的政治风险。通过电视媒介，政治人物可以与数量巨大和广泛分散的观众交流，可以小心地、有控制地表达自己和说明观点。但是，这种媒介也有可能使政治人物显得不够格、孤陋寡闻和失控，而且在方式上和程度上前所未有。在电子传媒的政治舞台上，一句即兴的话或一次感情勃发可以导致一位有抱负的领袖落马。我们身边就有例子可用来说明大众媒介可见性造成特殊的政治脆弱性，这种脆弱性是传媒化过程已经渗入并在某种程度上已经重构政治舞台的那些社会所内在固有的。

如果说技术媒介的利用已经改变人们生产和传输信息的方式，它也改变了那些把接收这些信息作为每日生活常规的人的生活状况。就

比较直接的意义来看，像电视这种技术媒介的运用可以改变(而且在很大的程度上已经改变)现代社会中大多数人日常生活的空间与时间组织，这是事实。电视机往往在家中占据中心位置，其他空间和活动围绕它组织起来。特定的节目安排可以决定人们组织他们一晚、一天或一周活动的时间流程。但是技术媒介的动用可以在更复杂且不那么显著的意义上改变接收者的生活状况。因为它使人们能经历到发生在时间和空间上遥远的地方的事件，而这种经历可能回过来引导或激励接收者方面的行动或回应方式，包括集体或协同的行动方式。接收传媒输送来的事件大大扩展了人们在原则上可能面临的经历的范围。它使得在世界一边的人们见证到在世界另一边发生的事件并以个人或集体对此作出回应。当伦敦或纽约、莫斯科或布拉格的人们打开电视看到东德边防卫队拆除柏林墙时，他们是在见证着有重大历史意义的事件，即便这些事件是在世界上遥远的地区发生的；而这些事件本身因此受到了前所未有的新型的全球性监视。人们能够参加不再局限于同一地点的文化经验领域，国家和其他组织的活动向着越来越具有全球性的眼光开放。

虽然大众传播的发展所带来的传媒经验的领域不再局限于共处同一地点，然而这个新经验领域的性质与潜在影响是被传媒信息在其中生产、传输与接收的背景所特有的体制安排和权力形式所塑造的。主张“出版自由”的传统自由派论点所根据的设想是：最具约束力的、最可阻碍新兴媒介表达多种意见和观点的权力形式就是现代国家所建构的权力形式。对于早期自由派思想家如杰里米·边沁、詹姆斯·穆勒和约翰·斯图亚特·穆勒来说，成立一家不受国家监控的独立的报刊对于发展民主政体至关重要，在这样的政体中，多种意见可以发表，统治者的活动可以受到检查、批评，必要时可加以制止。可以谈很多来支持这些早期自由派思想家提出的论点；在今天的世界里，不论在西方或东方，国家官员试图限制信息流通和思想交往的做法并没有消失，这些论点仍然有其适用性与紧迫性。但是，我要说，考虑到现代社会中传媒机构的性质与作用，关于出版自由的传统自由派理论今天就只

有有限的价值了。早期的自由派理论家如此强调政权的危险，却没有足够考虑出自不同来源的一种威胁：传媒产业作为商业公司毫无约束的增长。而且，传统自由派理论的发展首先涉及报纸与出版业，它不能轻易而直接地转换成在20世纪具有如此重要性的那些传媒产业部门，这些部门以不同的技术媒介为基础，在根本上不同的体制构架内发展。

为了试图超越关于出版自由的传统自由派理论，并考虑20世纪后期传媒产业发展最合适的体制构架，我主张所谓有调控的多元主义原则。“有调控的多元主义”，我的意思是一个宽广的体制构架，它既可容纳又可保护在大众传播不同领域中许多独立传媒机构的多元存在。这个原则要求两项具体的措施：传媒产业中资源的分散化，以及传媒机构与政权的运作相隔离。这个原则界定了一个宽广的体制空间——这个空间的一边是市场力量不受约束的活动，另一边是传媒组织受国家的直接控制——在这两者之间，传媒机构可以活动和发展。这个空间可以容纳各种具体的组织形式，不论它们位于公共领域、私人领域或者可以说是中间组织的领域内。但是它也是一个必须视为以跨国规模存在的空间。传媒机构很久以来就不复在单一民族国家范围内活动；与卫星技术有关的传输形式的跨国性质仅仅代表最新的(或许是最急剧的)全球化进程的阶段，那是大众传播的发展所推动和反映的。如果我们要最充分地利用大众传播领域新技术部署所提供的新机遇，如果我们要避免大众传播发展至今所展示的危险，那么“有调控的多元主义原则”的实施则将要求当代政治舞台上往往缺乏的一种政治意志和国际合作。

大众传播的社会理论的发展提供了一种背景，我们可据此重新考虑与现代社会中意识形态分析有关的问题。如果我们以象征形式推动的意义有助于建立和维持统治关系的方式来考虑意识形态，那么我们就能看到大众传播的发展对于意识形态现象的性质与范围具有巨大的后果。随着大众传播的发展，象征形式的流通日益脱离某个共同的具体地点，因此意义的运用越来越能超越象征形式在其中产生的社会背

景。只是有了大众传播的发展，意识形态现象才能成为大众现象，也就是，能影响多样而分散的背景下大量人的现象。如果说大众传播已成为意识形态在现代社会中运作的一种主要媒介，那是因为它已成为象征形式生产与传输的一种主要媒介，因为由此产生的象征形式能以空前规模流通，传达给千百万人，他们除了都能接收大众传媒的信息以外没有多少共同之处。但是，大众传播的意义虽然不应被低估，我们必须加上两点限定。大众传播已成为现代社会中意识形态的一个主要媒介，但它并不是惟一的媒介。重要的是要强调意识形态(广义地理解为服务于权力的意义)是在日常生活各种背景下运作的，从朋友之间的普通谈话到电视黄金时间的部长讲话。那些关心意识形态的理论和分析的人如果完全只关注大众传播，那就错了，正如他们如果忽视大众传播就是误入歧途一样。第二点限定是：虽然大众传播的发展产生了一套现代社会中意识形态运作的新的参数，但是关于一些特定大众传媒信息是否是意识形态，却不能抽象地加以回答，而必须在一个系统解释的方法论架构内加以探询。只有以这种方式，我们才能避免文章、书籍中太常见的那种倾向——认为某种传媒信息本身就是意识形态，而且在整个社会领域都有效。对一种系统方法论的详尽阐述将使我们能对传媒信息的意识形态性质提出一种看法，它比较严格，比较严谨。

解释的方法论

本书大部分讨论具有普遍理论性质的问题——意识形态的概念与作用，文化的概念与文化传输的特点，大众传播的发展及其对社会与政治生活的意义。但是我的论点的一个重要部分是：这些普遍理论问题能够且应当结合带有更具体的方法论性质的问题。在第六章里，我探讨了理论与方法论之间、理论反思与方法上的详细探讨之间的一些联系。我的目的主要不是对一些特定研究方法的取舍，而是要勾画出一个广泛的方法论架构，可以在其中安置特定的方法并使它们相互联

系，还可以在其中评估它们的价值和它们的局限。

在建立这个构架时，我吸收了一个通常称为解释学的特定思想传统。为什么选择解释学?这一出自古希腊的古代思想传统对现代文化的学者可以提供些什么呢?我们可以从两个层面回答这个问题。在一般的层面上，这一传统提醒我们注意我所谓的社会—历史研讨的解释学条件。这些条件源于社会—历史研讨的客体领域的构成，这种客体领域在某些基本方面有别于自然科学的客体领域。因为，社会—历史研讨的客体领域不仅是供观察与说明的客体和事件的连结：它也是一个主体领域，这个主体领域是由一些主体所组成，他们在日常生活的常规过程中不断地参与了解自己与他人，产生有意义的行动与思想，并解释他人产生的行动与思想。换言之，社会—历史研究的客体领域是一个先期解释过的领域(pre-interpreted domain)，在这个领域中，了解和解释的过程是组成这个领域的个人日常生活中的常规活动。社会—历史领域的先期解释性是一种基本特征，它在自然科学中没有类似情况。在进行社会—历史研究时，我们是在设法了解和说明一批现象，这些现象已经以某种方式和在某种程度上被社会—历史领域一部分人所了解；简言之，我们是在设法再解释一个先期解释过的领域。

解释学的传统可以使我们注意到社会—历史研究方面这些和其他的解释学条件，它也能在更具体的层面上向我们提供一些研究的方法论方针。我按照我所谓的深度解释学的方法论架构发展了这些方针。深度解释学的思想来自保罗·利科等人的著作。这种思想的价值在于它能使我们创建起一种以解释(或再解释)意义现象为取向的方法论架构，但不同类型的分析仍能在其中发挥合法的、互相支持的作用。它能使我们看到解释过程不一定对立于关注象征形式结构性特征或行动与互动的社会—历史条件的各种类型的分析，而相反地，这些类型的分析可以联结和构建为解释途径的必要步骤。它也能使我们认识到特定的分析方法可以看清一个现象的某些方面而略去其他方面，它们的分析优点可能基于严格的限制，这些特定的方法最好被视为一个更全面的方法论中的局部阶段。

我提出深度解释学作为分析文化现象(即分析结构背景中的象征形式)的一个总的方法论架构。因此，深度解释学是包括三个主要阶段或程序的一种方法论架构。第一阶段可以称为“社会—历史分析”，有关象征形式生产、流通与接收的社会与历史条件。这个阶段之所以重要，是因为象征形式并不是生存在真空之中：它们是背景化的社会现象，它们在特定的社会—历史条件下生产、流通与接收，这种条件可以借经验的、观察的、实录的方法加以重建。深度解释学架构的第二阶段可以称为“正式的或推论的分析”。进行正式或推论分析就是把象征形式作为复杂的象征构造来研究，它显示一种连结的结构。这个阶段之所以重要，是因为象征形式是背景化的社会现象，而且有更多内容：它们是象征构造，依靠它们的结构特征，可以并声称代表某种东西、意指某种东西、就某种东西说些什么。正是由于象征形式的这种额外的不能回避的方面，要求有不同类型的分析，要求有一个分析阶段主要关注象征形式的内部的组织、关注它们的结构特征、模式和关系。但是这个分析阶段虽然完全合理，如果脱离了深度解释学的架构并把自身作为目的来进行的话，就会成为误导。就其本身来说，形式或话语分析能成为——在许多事例中已经成为——一种抽象的行动，脱离了社会—历史条件，不顾象征形式正在表达的内容，而它要设法揭示的是象征形式的结构。

深度解释学架构的第三个也是最终的阶段可以正确地称为“解释(或再解释)”。这个阶段有关创造性地阐明一个象征形式说了什么或代表了什么；有关创造性地构建可能的意义。解释阶段根据的是社会—历史分析和正式的或推论的分析的结果，但它在一个合成构造的过程中超越了它们。它利用社会—历史分析和正式或推论分析来显示象征形式的社会条件和结构特征，它还设法以此解释一个象征形式，详细阐明它说些什么、代表什么、有关什么。在下述意义上，这个解释阶段同时也是一个再解释阶段：这是由深度解释学构架各阶段进行协调的对一个客体领域的再解释，这个客体领域已经被组成社会—历史领域的主体所解释和了解。我们在提出对象征形式的一个解释时，就是

在对一个先期解释过的领域进行再解释，因此进入了一个在性质上会引起解释冲突的过程。

我提出作为文化分析一般架构的深度解释学观点可以适应意识形态分析。我认为意识形态分析是深度解释学的一种特定形式或版本。这种形式的特定性在于：各阶段的深度解释学方法都被运用以凸现象征形式的意识形态特点，也就是说，以凸现意义服务于建立和维持统治关系的方式。“意识形态解释”阶段根据深度解释学的方法论架构加以阐明，获得了精确的含义：解释意识形态就是阐述象征形式所调动的意义与该意义所维持的统治关系之间的联系。意识形态的解释依靠社会—历史分析和正式的或推论的分析阶段，但给予它们批判性的强调：它使用它们的目的在于揭示意义服务于权力。意识形态的解释是具有批判意图的深度解释学。因此，当我们关注于解释象征形式的意识形态特点时，解释过程中所固有的潜在冲突就有了一个鲜明的新形式。

如果我们把注意力转向分析大众传播背景下的象征形式，我们必须面对一批新的方法论问题。这些问题主要来自前述的事实，即：大众传播在象征形式的生产与接收之间确立了一种基本断裂。有鉴于这一特点，我们必须对大众媒介的象征形式采取一种有所不同的观点。我们必须区分大众传播的三个方面或客体领域，然后对每个方面以不同方式使用深度解释学程序。这三个方面是：第一，大众媒介象征形式的生产与传输或扩散；第二，传媒信息的构建；以及第三，传媒信息的接收与占用。我把这称为大众传播的“三重观”。所有这三个方面都包括在大众媒介象征形式的生产与流通之中。但由于大众传播在生产与接收之间确立了一种断裂，生产与传输情况一般有别于接收与占用情况，必须分开加以分析。虽然大众传播的每个方面可以分开加以分析(一般在有关大众传播的经验文献中)，三重观突出了一个事实，即，每一方面都要从一个复杂的整体过程的其他方面中抽取出来。这个三重观提醒我们：大众传播的综合情况要求有分析所有三个方面的能力，并表明这些方面在大众媒介象征形式的生产、传输与接收中如

何相互关联。

我所做的关于意识形态解释的阐述，结合大众传播的三重观，使我们能够以一种新的方式来对待有关在日益大众媒介化的文化背景下设法分析意识形态的方法论问题。在早先许多论述大众传播意识形态性质的文章中，分析家们倾向于主要或专门集中于传媒信息的结构与内容，他们考虑那些信息本身而忽略它们的结果。这类分析陷入了我所谓的“内在主义的谬误”。我在提出我的方法论建议时特别关切的是要避免这种谬误。我们在设法分析大众媒介形式的意识形态性质时，必须考虑到大众传播的所有三个方面——传媒信息的生产/传输，构建，接收/占用——我们还必须对可以称为大众传媒产品的日常占用的情况给以特别关注。如果我们关心意义用于建立和维持统治关系的方式，那么我们必须研讨大众传媒象征形式所推动的意义如何被人们所了解和占用，人们在他们日常生活的过程中接收传媒信息，把它们结合进他们的生活。我们必须研讨他们的日常理解、他们接收和占用的常规方法，以及产生这些接收方法和理解过程的社会—历史条件。我们不能把这些方法和过程视为理所当然；我们不能设想用某种方式构建起来的一个信息将被一切背景下的一切接收者都以某种方式来理解；我们不能声称或佯装忽略传媒信息的结果而只关注这种信息的结构与内容。通过考察关于大众传播其他方面的传媒信息的日常占用，我就可以发展出对大众媒介象征形式的意识形态性质的一种解释，这种解释避免了内在主义的谬误，突出了传媒信息所推动的意义服务于维持或瓦解、建立或破坏结构化社会背景的方式，在这种背景下，人们接收这些信息并把它们结合进他们的日常生活。

通过再次系统地阐述这方面的方法论问题，我们不但可以避免内在主义的谬误，而且避免了常常伴随它的那种神话——被动接收者的神话。有一种思想认为，传媒讯信的接收者都是被动的旁观者，他们只是简单地吸收他们面前屏幕上闪出的图像或者从版面上闯入眼中的内容，这种看法是一个神话，同占用的真实性质毫无相似之处，占用是理解和解释的不断发展的过程，是讨论、赞成与整合的不断发展的

过程。占用的过程是一个主动的、潜在批判性过程，在这一过程中，人们作出不断理解的努力，弄懂他们所接收的信息的努力，联系它们并与他人共享的努力。由于涉入了这种努力的理解，人们也就通过他们接收和设法理解的信息进行了(不论多么含蓄和不自觉)一个自我塑造和自我理解的过程，进行了一个再形成和再理解自己的过程。在接收传媒信息和设法了解它们的过程中，在联系它们并与他人共享的过程中，人们重塑了他们经验的疆界，修正了他们对世界和对自己的理解。他们并不是被动地吸收提供给他们的东西，而是主动地、有时是批判地进行自我塑造和自我理解的持续过程，今天在这个过程中，接收和占用传媒信息成为一个整体组成部分。

意识形态解释所固有的批判潜力可以部分地视为对自我塑造与自我理解过程的一种贡献。我们提出一种意识形态解释，就是提出一种可以不同于组成社会领域的人们的日常理解的解释。意识形态解释可以使人以一种新的眼光不同地看待象征形式，从而使人不同地看待自己。它可以使他们重新解释一个象征形式，联系它产生与接收的条件，联系它的结构特征与组织；它可以使他们质疑或修正他们对一个象征形式的先前的理解，从而改变对他们自己和他人的理解视野。我把这个过程(在意识形态解释中就含有其可能性)描述为日常认知的解释性转变——亦即，组成社会领域的人们的日常理解、态度和信念的解释性转变。

意识形态解释包含着批判潜力的第二个方面是：它开辟了批判性思考的途径，这种思考不但有关非专业行动者的日常认识，而且涉及这些行动者卷入的权力与统治关系。意识形态解释必定包括对结构性权力关系的社会—历史分析，与此相关，也对象征形式的作用进行考虑。因此，意识形态解释可以激发对权力与统治关系、它们的基础、它们的根据以及它们得到支撑的方式进行批判性思考。正是在这个意义上，意识形态解释同所谓的统治的批判具有内在的联系：它在方法论上预先倾向于激发对权力与统治关系的一种批判性思考。这就是为什么意识形态解释可以引发组成社会领域的某些人强烈反应的原因之

一。它触动了权力的神经，它突出了在现有社会关系中最为得利和最不得利的人们的地位，它还研讨了某些象征机制，由于这些机制，那些不对称的社会关系在社会生活的日常活动中得以建立和维持。

一般的解释过程，特别是意识形态解释，就社会—历史研究领域中可能和适当的种种正当理由提出了某些问题。我对这些问题的看法是零碎的。我并不寻求某种会神奇地解决一切争端的一般标准，而是要问在此研究领域中我们可以期望有什么样的争论，以及我们如何来合理地解决它们。这种看法要求我们分析问题，解决问题，并设法界定(尽管是暂时的)某些条件，可以在这些条件下比较和辩论相互冲突的解释和观点，提出不同的论证和论点，还能解决分歧。对正当理由问题的这种零碎看法可能使那些盼望确定性的人，那些盼望某种艰难而牢固地奠定我们对社会—历史领域认识的“基础”(在此使用这个关键比喻)的人感到失望。但是，这种对确定性的追求是误导的；它是一种认识论的冲动，它在这种学术标准难以对付的复杂的客体领域中造成混乱。另一方面，我主张的这种零碎看法可能在那些长期以来已经放弃追求确定性的人看来未免落伍，他们对现代(或“后现代”)时代的看法是：我们已经或应当最终认识到并没有正当理由的可行标准，我们所具有的就是互相竞争、互相嘲弄、靠自身拥有的权力来站住脚跟或溜之大吉的多种解释。但是，我认为这些批评走得太远。我们可以拒绝对确定性的追求而不必放弃设法阐明我们能借以对一种解释是否可行或者一种体制是否公正作出合理判断的条件。这些条件不能决定我们的判断，而这些判断也不一定绝对可靠。但是，在社会—历史研究领域，我们正在设法理解一个已经被组成这个领域的主体理解过的客体领域，在此领域内进行合理的判断可能是一种特别有价值的收获。

第一章
意识形态的概念

两个世纪以来，意识形态的概念在社会与政治思想的发展中一直占有中心的或许有时是不光彩的地位。“意识形态”这个词最初是由德斯蒂·德·特拉西用来指一门他提出的观念科学的，很快却成了一场唇枪舌剑的政治斗争的武器。“意识形态”最初包含欧洲启蒙运动的一切信心和积极精神，很快成了一个谩骂的词，它被认为指的是某种思想观念的空洞无物、毫无根据和晦涩诡辩，尽管它所描述的科学应该代表一个最高阶段。意识形态的概念艰难地诞生，而且似乎这还不够，后来的生活史也是毫无幸福的。意识形态的概念在19世纪和20世纪初被新兴的社会科学以不同方式所采用，时而拉向这方，时而推向那方，但在所有的时间它依然是日常政治斗争中起某种作用的名称。当我们今天使用意识形态的概念时，这个概念仍然具有(不论如何淡薄)它多重用法的历史特点。

在本章中，我要再次追溯意识形态概念的历史轮廓，考虑到不但要突出复杂学术历程的曲折，而且要提出更有建设性看法的途径。我要探究的不但是这个概念的起源与发展，而且是今天重新阐述这个概念的前景，要重新明确意识形态的概念，使之具有积累起来的意义而避免过去可以看到的许多陷阱。我对这个概念的历史说明将是必要的有选择性的，将省略许多外形和转折以利于更加充分观察的讨论。[1]但是我的目的将在于识别主要的轮廓，尚未结束的主要历史发展。我将从18世纪后期法国对意识形态概念的起源谈起。然后我将观察马克思著作中使用这一概念的一些方式。虽然马克思无疑是意识形态概念史上最重要的人物，他的著作却并未提供单一的、一贯的观点。他偶

然地、不定地使用这一术语；我们可以看出与它的用法有关的若干不同主题。在本章的第三部分中，我将考虑卡尔·曼海姆的著作。曼海姆的《意识形态与乌托邦》是这一复杂历史中的一个关键内容；它把意识形态概念集中在思想的社会决定的一般问题上，从而把对意识形态的分析作为与知识社会学共同扩展的过程。在本章最后部分中，我拒绝曼海姆著作中提出的把意识形态概念一般化的倾向。我将提供这个概念的系统阐述，保留了它的负面性质，作为一个批判性概念，但反对任何把意识形态分析视为纯属论战的意见。我将制订一个意识形态的概念，它吸收了这一概念在历史上包含的一些主题，但设法为现代社会对意识形态的解释提供一个建设性看法的基础。

意识形态与观念学家

“意识形态”(Ideology)一词最初是由法国哲学家德斯蒂·德·特拉西在1796年用来描述他的一门新学科的计划的，这门学科有关对观念和感知的系统分析，对它们的产生、结合与后果的分析。德斯蒂·德·特拉西是一位富有的、有教养的贵族，他曾经研究过诸如伏尔泰、霍尔巴赫和孔狄亚克等启蒙思想家的著作。德·特拉西支持与法国大革命有关的许多改革，但他像其他贵族后裔的知识分子一样，在雅各宾派恐怖时期被捕下狱。[2]在德·特拉西和他的一些难友看来，罗伯斯比尔似乎是在设法毁掉启蒙运动。这些知识分子认为，雅各宾派恐怖的野蛮无政府状况可以通过对观念作系统分析为基础的哲学与教育联合活动来加以抵制：这就是在革命时期可以遵循启蒙运动的遗产。许多前贵族和知识分子在恐怖时期死亡或被处决，德·特拉西却在1794年罗伯斯比尔下台后不久被释出狱。1795年晚些时候，随着国家研究院的建立，德·特拉西和他的朋友们在新的共和国里上升到了权力地位。该研究院替代了被罗伯斯比尔废止的皇家学院。除了一个科学院和一个文学与美术部以外，这个研究院还包括一个道德伦理与政治科学部。后者的主导部门有关感知与观念分析，德·特拉西在1796年当选该部门

的主管。

德斯蒂·德·特拉西对他负责的新学科勾画了宗旨，他在1796年间在道德伦理与政治科学部发表的一系列回忆录中谈到了这些。继孔狄亚克之后，德·特拉西认为我们无法认识事物本身，只能认识对事物的感知所形成的观念。如果我们能系统地分析这些观念与感知，就能为一切科学知识提供坚实的基础，并得出更为实际的推理。德·特拉西对这一新兴的事业提出的名称是Ideology——从字面上说就是“观念学”。观念学是“肯定的，有益的，可以具有严格精确性的”[3]。在谱系上，它是“第一科学”，因为一切科学知识都包罗观念的结合。它也是文法、逻辑、教育、道德的基础，以及最终是“最伟大艺术”的基础……是“用人类从他的同类中获得最大的帮助和最小的烦恼这种方式来调节社会的基础。”[4]通过对观念和感知的谨慎分析，意识形态会使人性可以被认识，从而会使社会与政治秩序可以根据人类的需要与愿望重新加以安排。观念学将把道德与政治科学安置在坚实的基础上，并纠正它们的错误和“偏见”——这是德·特拉西从孔狄亚克和培根那里继承的启蒙运动信心。

虽然德·特拉西看到把观念学扩展到社会和政治领域的可能性，他的大部分贡献都有关对智力官能的分析、经验的形式和逻辑与文法的方面。他的四卷本《观念学的要素》出版于1803年至1815年间，研讨了思想、感觉、记忆与判断等官能，以及习惯、动作和意志等等。德·特拉西越来越关注要发展一种坚实而严格的自然主义，在其中，人类被视为物质现实的一部分，是比较复杂的一种动物物种。因此，德·特拉西认为，“观念学是动物学的一部分”，对人类官能的分析之所以重要，是因为“如果我们不知道一个动物的智力官能，那么对它的了解是不完全的”。[5]德·特拉西后来的著作以观念科学的名义继续进行原来的观念学工程，把这一工程包罗在彻底的自然主义之内。但是到这些著作面世的时候，“Ideology”一词已有了一个新的、相当不同的含义，这个含义很快掩盖了发现者宏大的目的。

德斯蒂·德·特拉西和他在国家研究院的同事们都和共和主义政治

有密切联系。他们一般都同意孔多塞关于人类可通过教育臻于完善的观点，以及孔狄亚克关于分析感知与观念的方法。他们把大革命的过度行为归于雅各宾派的狂热，而不是归于革命体制本身，他们把革命体制视为进步与启蒙的柱石。由于与共和主义的这种密切联系，德·特拉西及其同事们的学说的命运在一定程度上取决于大革命本身的命运。当拿破仑·波拿巴在1799年从埃及回国时，他发动了一场成功的军事政变而成为第一执政，这是他全权担任了十年的职位。拿破仑采取了德·特拉西及其同事们的一些观念来制定一个新的宪法并对国家研究院的一些成员奖以利益丰厚的政治职位。但是与此同时，他又不信任他们，因为他们所提出的关于共和主义的归属构成对他的独裁野心的潜在威胁。因此拿破仑嘲笑“观念学”的主张：他认为那是一种脱离政治权力现实的抽象的推测性学说。1800年1月，《对外关系信使报》的一篇文章谴责该集团，把它“称之为形而上学派系或者‘观念学者’”，说它胡乱对待大革命而现在又在阴谋反对新政权[6]。当公众舆论开始反对大革命时，拿破仑——后来他声称创造了“观念学者”一词——利用了这种转变而把共和主义的代表人物解除武装。

拿破仑对观念学者的反对在下一个十年中加强了，当他力求建立的帝国开始崩溃时，这种反对达到了高潮。观念学家成为拿破仑政权失败的替罪羊。当拿破仑在灾难性的俄罗斯战役后于1812年12月回到巴黎时，他谴责观念学者颠覆国家和法治。他向国务会议发表了一篇讲话(这篇讲话后来发表在《箴言报》上)，他谴责观念学并把它的特点说成是精明治国的对立面：

> “我们美好的法国所遭受的病患应归罪于观念学，那种虚幻的形而上学，它晦涩地寻求民众立法基础的初始推动力，而不是去利用人类心灵和历史教训所知晓的规律。这些错误不可避免地，而且在事实上，导致了嗜血人物的统治……如果有人得到召唤来重振一个国家，他必须采取绝对相反的原则。”[7]

当拿破仑的地位在国内外都受到削弱时，他对观念学的攻击就更

加扩大和狠毒。几乎所有各类宗教和哲学思想都被谴责为意识形态。这个词本身已成为一个死命压制反对派以支撑摇摇欲坠的政权的皇帝手中的武器。

随着拿破仑在1814年4月退位和波旁王朝的恢复，德斯蒂·德·特拉西回复到一个具有政治影响力的职位上，但那时他对观念学的原来计划已被拿破仑时期的争斗所消蚀而黯然失色了。科学即作为原先被视为是卓越的观念学(通过提供观念的发生、结合和联系的系统情况，来对一般的科学知识提供基础，特别促进社会自然调节)，观念学已成为各方的方向，它的哲学主张已由于它与共和主义的联系而有所妥协。而且，当“ideology”一词流入政治舞台而被一位受到围攻的皇帝把它掷回哲学家时，这个词的含义和关联开始改变了。它不再只是指观念学，而且也开始指观念本身，那就是说，指一批据称是错误的、脱离政治生活实际现实的观念的主体。这个词的含义也改变了，因为它再不能毫不动摇地主张启蒙运动的实证精神了。最值得尊敬的、作为实证与卓越科学的观念学逐渐让位于只值得受嘲笑和鄙视的、作为抽象和幻想观念的意识形态。作为意识形态概念史上特点的基本对立之一——即正面或中立意义与负面或批判意义之间——在它生命的头十年中即已出现，虽然这种对立的形式与内容在以后的年代中有相当大的改变。

德斯蒂·德·特拉西原来的观念学工程的陨落现在看来似乎不足为奇。这项工程雄心勃勃的普遍性，正如在它以前和在它以后的其他工程一样，必然会让位于专业化学科的发展，它们可以深入研究特定的领域，不受一个自命为基础科学的主张所妨碍。德·特拉西原先工程的有意思之处不在于这项工程本身的性质与内容(他的著作如果不联系到意识形态概念的话，确实已大部被淡忘，今天可能已完全被忽视)，而在于这项工程突出了意识形态概念的出现以及其曲折历史的情况。这个概念的出现是作为在标志现代科学诞生的社会与政治动荡背景下试图发展启蒙运动理想的一部分。不论意识形态概念自国家研究院时期以来的发展过程有多长，不论它的用法变得多么多种多样，

然而它仍然联系着启蒙运动的理想，特别联系着对世界(包括社会—历史领域)理性的认识的理想，以及对人类理性自决的理想。这种联系所表现的方式在各个人物中有相当大的差别。如果说对德·特拉西来说，联系是直接而明显的(观念学是卓越的科学，它促进人类事务的进步)，那么对拿破仑来说，它是不言明的和对抗的(观念学是矫饰的哲学，通过只以抽象说理为基础来试图决定政治与教育原理从而煽动反叛)。马克思的独特贡献在于他接过了拿破仑使用这个词的负面和对抗的意义，但通过把它结合进深深得益于启蒙运动精神的理论框架和政治纲领而改变了这个概念。

马克思的意识形态概念

马克思的著作在意识形态概念史中占有中心地位。由于马克思，这个概念获得了新的地位，成了一种批判手段和新的理论体系中的一个组成部分。但是，尽管马克思在这方面的著作是重要的，马克思使用意识形态概念的确切方式以及他对围绕其用法的许多问题和设想的处理方式却是不清晰的。确实，正是马克思著作中意识形态概念的含糊性部分地造成了有关他的著作遗产的不断论争。在本节中，我不试图研讨马克思对“意识形态”一词多种用法所带来的所有不同含义，我也不去追溯马克思的朋友们和追随者(诸如恩格斯、列宁、卢卡奇和葛兰西)使用这个词的种种方式。[8]我将设法识别意识形态概念在马克思著作中使用的若干特定理论背景。我这样做，将设法提出意识形态在马克思著作中的若干不同概念，当然，这些概念相互重叠，但是涉及不同问题和不同的思想运动。因为马克思的著作提供给我们的并不是有关社会—历史领域及其构成、动力与发展的单一而连贯的看法，而是多种观点，它们在某些方面一致，在别的方面又矛盾，它们在某些点上聚合，在其他点上又分歧，这些观点有时被马克思明白地表述，但有时又在他的论点与分析中含而不露。我将设法表明这些不同观点可以说产生了显著的理论空间，意识形态的若干概念在其中并存

而马克思自己并未对此加以清楚阐明或者有说服力地加以协调。

意识形态与青年黑格尔派：论战概念

马克思对法国理论家们(观念学家)的著作以及拿破仑的攻击，是很熟悉的。他在1844年至1845年流亡巴黎期间曾经阅读并摘录了德斯蒂·德·特拉西的一些著作。正是紧接着这一时期以后，马克思、恩格斯撰写了《德意志意识形态》这部长篇著作，他们在文中批评了诸如费尔巴哈、鲍威尔和施蒂纳等“青年黑格尔派”的观点。马克思、恩格斯把这些思想家观点的特点称为“德意志意识形态”，他们是在按照拿破仑对“ideology”一词的用法，并把理论家们的著作与青年黑格尔派的著作进行比较：青年黑格尔派的著作在19世纪初期德意志相对落后的社会与政治条件下相等于德·特拉西及其朋友的学说。正如拿破仑对这些学说大加辱骂从而对“ideology”一词作了一个负面的变调，马克思、恩格斯也嘲笑他们同胞的观点。如同观念学家(理论家们)那样，青年黑格尔派热中于一个幻想，认为要打的真正战役是观念的战役，认为对所接受的观念采取批判态度，就可以改变现实。马克思、恩格斯对青年黑格尔派“批判思想”的批判是试图使他们往昔朋友们的看法解除武装。他们的目的“在于揭穿同现实的影子所作的哲学斗争，揭穿这种如此投合沉溺于幻想的精神萎靡的德国人民口味的哲学斗争，使这种斗争得不到任何信任”。[9]青年黑格尔派自认为是激进派，但是，他们事实上相当保守，只不过是把自己看成狼的绵羊。马克思、恩格斯把他们的观点称之为“德意志意识形态”，试图通过把他们与几十年以前曾在法国被强烈谴责的学说联系在一起而使之得不到信任。

因此马克思、恩格斯在《德意志意识形态》中以论战方式来使用“意识形态”一词。他们的目标是明确的——青年黑格尔派的观点——因此“意识形态”被用作一个辱骂词。青年黑格尔派的观点是“意识形态的”，意思是说他们高估了观念在历史上和社会生活中的价值和

作用；他们“认为观念、思想、概念，即被他们变为某种独立东西的意识的一切产物，是人们的真正枷锁，就像老年黑格尔派把它们看做是人类社会的真正羁绊一样”。[10]因此青年黑格尔派以观念反对观念，以言词抗争言词，而结果则是真实的世界毫无变化。他们看不到他们的观念与德意志社会—历史情况之间的联系，不能给自己的批判以任何实际、有效的力量。可以把这样使用“意识形态”一词的特点称为“论战概念”：因此意识形态是一种理论学说和活动，它错误地认为观念是自主的和有效的，它不了解社会—历史生活的真正情况与特点。这种论战概念受惠于拿破仑对理论家们主张的攻击，在于它和拿破仑都蔑视对脱离实际的政治观念的偏爱，在于它表示它深信这种观念与偏爱是幻想或误导。但是马克思、恩格斯发展他们概念的方式以及对它的用法都大大超越拿破仑的目的与考虑。

意识形态论战概念的创见主要不在于这个概念本身，而在于它联系到一系列有关社会决定意识的设想，有关社会—历史领域的分工和科学研究。这些设想形成了可以称之为意识形态论战概念的可能性条件。让我们依次观察每一个设想。

设想之一：人类意识的形式决定于他们生活的物质条件。思想、构想以及更一般的观念的产生不应被视为自主的过程，甚至更不应被视为决定历史道路的过程，而应被视为结合并决定人类集体生产其生存手段的世俗活动的过程。在制定这一设想时，马克思、恩格斯首先关注于把他们的看法与他们视为黑格尔及其追随者与批评者唯心主义哲学的做法并置：“德国哲学从天上降到地上；和它完全相反，这里我们是从地上升到天上。”[11]但是他们也要声称这种唯心主义哲学做法本身就是特定物质条件的产物——事实上它是唯心主义的，把观念作为原因而不是结果，所以它曲解了自身的性质和它设法了解的社会—历史领域的性质，简言之，它是意识形态的。如果我们假定社会决定意识，我们就能看到青年黑格尔派的意识形态是德意志相对落后的社会、政治与经济条件的表现。而且，这一点可以加以普遍化。这就是马克思、恩格斯时常被引述的一段话：“如果在全部意识形态中人

们和他们的关系就像在照相机中一样是倒现着的，那么这种现象也是从人们生活的历史过程中产生的，正如物像在视网膜上的倒影是直接从人们生活的物理过程中产生的一样。”[12]这段话中最令人难忘的是关于照相机的隐喻，这个比喻影响了不止一个评论者[13]，但主要之点是声称把意识与观念视为自主的和有效的，因而把实际关系中的人们视为观念的产物而不是观念的产生者，其本身就是特定社会—历史条件与过程的结果，正如“物像在视网膜上的倒影是直接从人们生活的物理过程中产生的一样”。

意识形态的论战概念也联系有关分工的设想。设想之二：历史出现的体力劳动与脑力劳动之间的分工促成了把观念视为自主的和有效的理论学说与活动的发展。马克思、恩格斯论断了人类社会的一种原始状况，人们在其中只意识到自身的需求、他们的当前环境以及他们与其他人的有限互动。在这一阶段，意识只是“群体意识”，无法解脱地与生活的物质条件交织在一起。但一种分工逐渐发展起来，开始时是两性的活动分工，然后自发地或“自然地”根据不同需求与能力(例如体力)的分工，最终在体力劳动与脑力劳动之间出现了一种分工，这种分工使那些从事脑力劳动的人能生产观念，它们似乎能独立存在，不受物质生活过程的制约，具有自身的历史和力量。体力劳动与脑力劳动之间的分工也阻碍了这些人看到他们是在自主的幻想下劳动的。

> “从这时候起意识才能真实地这样想像：它是某种和现存实践的意识不同的东西；它不用想像某种真实的东西而能够真实地想像某种东西。从这时候起，意识才能摆脱世界而去构造‘纯粹的’理论、神学、哲学、道德等等。”[14]

正如马克思、恩格斯说的，“纯粹的”理论、神学、哲学、道德等等这一堆东西的形成标志着作为理论学说与活动意义上的意识形态的出现，它们被认为是自主的，实际上并不是。

与论战概念相联系的第三个设想有关对社会—历史领域作科学的研究。设想之三：构成意识形态的理论学说与活动可以根据对社会与

历史的科学研究来加以解释并应当被这种研究所取代。它们可以根据这种科学来加以解释，意思是说它们可以表明是特定社会与历史环境的产物，例如青年黑格尔派的观点可以表明只是德意志真实的悲惨状况的写照。它们应当被一种科学所取代，表明取决于它们所未察觉的环境，因之破坏了它们声称的自主性，这些理论学说与活动丧失了它们的可信性并让位于一项后继学科：社会—历史领域的实证科学。“思辨终止的地方，即在现实生活面前，正是描述人们的实践活动和实际发展过程的真正实证的科学开始的地方。关于意识的空话将销声匿迹，它们一定为真正的知识所替代。”[15]这项设想表明马克思、恩格斯接近于德斯蒂·德·特拉西的原先工程，尽管他们同他之间存在着许多分歧。因为，虽然马克思、恩格斯把德·特拉西的工程视为抽象与幻想理论学说意义上的意识形态概要，他们却和德·特拉西一样相信实证科学的优点，而且通常和他一样信仰启蒙运动的理想。这一复杂的概念史的讽刺意味之一是：把生活作为所谓的卓越科学和“观念学”，却成为一种理论观点的一部分，这种理念观点声称具有荣登科学宝座的资格，而谴责其前辈为叛徒。

意识形态与阶级觉悟：副现象概念

虽然马克思、恩格斯最初把意识形态概念用于他们对青年黑格尔派的攻击方面，但是，他们在刻画社会结构与历史变革中，这个词后来有了一个更为一般的作用。这个更为一般的作用在《德意志意识形态》中已很明显，因为马克思、恩格斯开始把观念的产生与扩散同阶级间关系联系起来。他们在一处指出，“统治阶级的思想在每一时代都是占统治地位的思想。这就是说，一个阶级是社会上占统治地位的物质力量，同时也是社会上占统治地位的精神力量。”[16]这一段话预示着一个意识形态的新概念的发展，这个概念更为清楚地出现在马克思1859年的《政治经济学批判序言》等处。我们可以把这个新概念描述为“副现象概念”，因为它把意识形态视为取决于和来自于经济条件

与阶级生产关系。根据副现象概念，意识形态是一种观念体系，它表达的是统治阶级的利益而以幻想的形式代表阶级关系。意识形态表达的是统治阶级的利益，就是说，组成意识形态的观念，在任何特定历史时期都表达统治的社会集团力求保持其统治地位的野心、关注和一厢情愿的考虑。但意识形态以一种幻想的形式代表阶级关系，这些观念并不准确地描述有关阶级的性质与相对地位，而是以赞同统治阶级利益的方式来歪曲这些关系。

阐述了这种副现象概念，意识形态一词就在马克思的理论架构内具有一种系统的作用。这一架构在1859年的《政治经济学批判序言》中非常简明地(虽然有所简单化地)勾画出来。这里不需要详细研讨该《序言》，因为它的论点是人所共知的。但我们可以通过其中的一小段话来使我们更清楚地看到意识形态的这种副现象概念。马克思指出，当不断发展的生产力同现存生产关系发生冲突时，社会革命的时代就到来了，他接着说：

> “在考察这些变革时，必须时刻把下面两者区别开来：一种是生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革，一种是人们借以意识到这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、艺术的或哲学的，简言之，意识形态的形式。……我们判断这样一个变革时代不能以它的意识为根据，相反，这个意识必须从物质生活的矛盾中去解释。”[17]

从《序言》等处的这段话和其他的话中，我们可以得出一些设想，它们构成了副现象概念。我将再次集中于三个主要的设想：设想之一：在一定的社会中，我们可以区分(1)生产的经济条件，(2)法律与政治上层建筑，和(3)意识的意识形态形式。每一种确切内容并未被马克思明确地说明(例如，是否(3)总是与(2)清楚地区分，是个争议点)；一个社会中这些不同方面或层次之间关系的性质一直是广泛争辩的问题。没有争论的是，马克思认为生产的经济条件在决定社会—历史变革过程中具有首要作用，所以它们应被视为解释特定社会—历

史变革的一种主要手段。

这第一个设想直接导向了第二个。设想之二：意识的意识形态形式不能就其表面价值来理解，而要参考生产的经济条件加以解释。马克思评论说，“我们判断一个人不能以他对自己的看法为根据，同样，我们判断这样一个变革时代也不能以它的意识为根据。”[18]要了解社会—历史变革，我们必须开始研究生产的经济条件的发展，它“可以用自然科学的精确性指明”，而我们对这种发展的认识将使我们能解释作为有关时代特点的意识的意识形态形式。而且，通过以这种方式来解释意识的意识形态形式，例如，通过说明宣告私有财产神圣性与普遍性是一个阶级(其统治与生活取决于拥有这种财产)特定利益的表现，我们也可以揭露这种意识的形式。揭露一种意识的形式就是表明它是幻想的、错误的或者没有正当理由的；它意味着不但能根据社会—经济条件来加以解释，而且它歪曲了这些条件或者除了经验性地表明它反映地位决定于这些条件的集团的特殊利益以外并无正当理由。根据这一概念，把一种意识的形式定为“意识形态的”，就意味着它可以被解释为并从而被揭露为统治阶级利益的一种表现。因此，关注于调查社会生活经济条件并以此解释意识的形式的一项自命为科学的研究，可以使之服务于一项批判，它揭露意识的形式以及(更具体地)哲学家等人的理论与概念是意识形态的。

意识形态的副现象概念联系到有关现时代进步性质的第三种设想。在以前的社会形态中，阶级之间的关系总是与宗教及感情联系交织着的，因此剥削过程被责任、荣誉和价值的感情所掩盖。但是，当资本主义出现之后，这些传统价值观都被破坏了，社会关系在人类历史上第一次对参与生产的人们变得明白可见。与现时代相联系的这一巨大变革被马克思、恩格斯在《共产党宣言》中生动地描绘了：

> “生产的不断变革，一切社会关系不停的动荡，永远的不安定和变动，这就是资产阶级时代不同于过去一切时代的地方。一切固定的古老的关系以及与之相适应的素被尊崇的观念和见解都被消除了，一切新形成的关系等不到固定下来就陈旧了。一切固定的东西

都烟消云散了，一切神圣的东西都被亵渎了。人们终于不得不用冷静的眼光来看自己的生活地位、他们的相互关系。”[19]

因此，正是现代资本主义生产方式的运动，伴随它不断发展的深刻动荡，使得社会关系明白展示给人们，使他们不得不“用冷静的眼光”来看自己的实际生活地位。设想之三：现代资本主义的发展产生了清楚了解社会关系以及消灭意识形态所依托的阶级对抗的条件。从属阶级可以史无前例地了解它的阶级地位以及它在一般历史进程中的地位。它可以使自身构成革命阶级，一个具有知识与经验的阶级，不但能成为一个新的统治阶级，而且要消灭这些阶级；无产阶级是一个掌握人类普遍利益的阶级。现时代的先进的、动态的特质将保证无产阶级的最后胜利；它可能遭受暂时挫折，但就长远来看，包括资产阶级辩护士的意识形态观念，没有任何东西能阻挡它。确实，当胜利的时刻临近时，一小批“资产阶级理论家”会抛弃他们的阶级而联合无产阶级，他们将承认无产阶级是整个人类的斗士。资产阶级意识形态的衰落是历史本身的运动之必然，在这个运动中，无产阶级必然涌现为新时代的先驱者。

意识形态与过去的精神：潜在概念

可是，在马克思的有些著作中，历史的运动显得不那么直接。社会对抗日益简单化的看法，即一切社会冲突逐渐简化为资产阶级与无产阶级之间的对立和无产阶级本身的不断启蒙，被一种观点所反对，这种观点把现在描述为复杂的场面而不是简单的场面，是多种分立而不是一大对立，是人们被过去的形象与表述所吸引、在以前作出的文本基础上表现他们的历史作用，而不是通过经验与科学调查而获得知识。[20]这是一种叙述失败与失望故事的观点。当社会关系据说越来越为参与生产的人们所看到的时候，这种观点还提出那些人们可能继续从其他地方希望看到过去的东西或者珍惜一些与他们的阶级利益没

有关系的一些形象与观念。这里就有一种不同的意识形态概念的成分，这个概念可以表述如下：意识形态是一个代表体系，它通过使人们着眼于过去而不是将来，或者着眼于掩盖阶级关系和脱离对社会变革的集体追求，用以维持现存的阶级统治关系。我将把这个描述为“意识形态的潜在概念”，有两个理由：第一，马克思在这种潜在概念出现的背景中并不使用“意识形态”一词。他却谈到“幻想”和“固定的观念”，谈到潜藏在人们中间诱使他们迷信与偏见的“精神”和“幽灵”。所以，我们可以把这作为马克思的一种意识形态概念，只是在承认我们扩展了“意识形态”一词去指马克思所描述而未加定名的一些社会现象，马克思在具体分析中感性地、为难地描绘这些现象，但在理论层次上他并没有以一个分立的概念加以归类。

我把这个意识形态概念描述为“潜在”的第二个理由是：它指的是一系列现象，它们并不适合于马克思在1859年《政治经济学批判序言》中勾画的理论架构和《共产党宣言》中提出的现时代情况。因为意识形态的潜在概念所提到的现象并不仅仅是经济条件与阶级关系的副现象；它们是具有某种程度自主性与有效性的象征构造。它们构成象征与口号、风俗与传统，推动人们或阻止人们，促进人们或限制人们，使我们不认为这些象征构造完全是由生产的经济条件所决定，并全部根据生产的经济条件来解释的。而且，意识形态的潜在概念所提到的现象证明了在现代资产阶级社会中传统象征与价值观的坚韧性，“一系列古老而悠久的偏见与意见”的坚韧性。这些传统象征与价值观并没有被生产的不断革命化所一劳永逸地清除；它们生存下来，修改和转变自己，确实在革命前夕重新成为一股强有力的反动力量。意识形态的潜在概念使我们注意到社会关系可以被象征构造的流行或扩散所支持，社会变革可以被它所制约。它使我们注意到我们可以在一个进行着空前社会变革的社会内描述为的一个社会保护过程，马克思敏锐地觉察到这个过程但他或许不愿充分指出它的含义。

我们来考虑一下马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》中提出的导致路易·拿破仑·波拿巴于1851年12月政变事件的说明。马克思肯定

把这些事件描绘为决定于路易·菲力普资产阶级君主制期间生产力与生产关系的发展。正是这种发展奠定了大规模工业和工业无产阶级兴起的基础，这加深了正统派与奥尔良派之间的分歧，它造成了1847年的经济危机而加速了1848年的政治动乱。但是马克思的说明完全不是专门包含在这些方面。相反，马克思的说明中最惊人的内容是它把1848年至1851年的事件并不描绘为经济层次出现的不可避免的过程的结果，而是尽管物质生活条件不断变革却被仍然持续的传统所诱发的过去形象卷入的事件。因此，《路易·波拿巴的雾月十八日》一开始的著名词句：

> “一切已死的先辈们的传统，像梦魇一样纠缠着活人的头脑。当人们好像只是在忙于改造自己和周围的事物并创造前所未闻的事物时，恰好在这种革命危机时代，他们战战兢兢地请出亡灵来给他们以帮助，借用它们的名字、战斗口号和衣服，以便穿着这种久受崇敬的服装，用这种借来的语言，演出世界历史的新场面。”[21]

当人类参与创造自身历史和从事空前任务的时刻，他们在这种事业的风险和不确定面前退却了，他们从过去召唤代表来保障他们能持续下去。当持续受到威胁的时刻，他们发明了一个恢复平静的过去。从1848年至1851年，那是在法国出现的一场旧革命的幽灵，躲在拿破仑死后面具背后那笨拙和平凡的路易·波拿巴。“自以为借助革命加速了自己的前进运动的整个民族，忽然发现自己被拖回到一个早已死灭的时代。”[22]当法国社会被一次经济危机所震动而似乎处在一场新革命前夕时，它却被一种在最后关头无法容纳的传统压力所阻止。

值得注意的是，马克思在1850年撰写1848年至1849年的事件时，设想到了一场紧迫的革命造反活动在无产阶级领导下已经临近法国。[23]马克思认为，政府的一些措施诸如重新实行酒类税正在使得农民革命化，驱使他们走到与他们天然的阶级同盟无产阶级的同一战线上。可是马克思在两年后就政变以后的认识写作时，他的乐观情绪减弱了。革命仍然列在日程上，但是政变已经表明它不是临近了，而

是“还处在通过涤罪所的历程中”。[24]为什么1848年至1851年的事件没有促成一场彻底的革命而是模仿过去的一个反动政权呢?这个偷了革命之火的政权的基础是什么呢?马克思认为，路易·波拿巴之所以能发动他的成功政变，是因为他代表了法国社会中人数最多的阶级，小农。虽然小农的阶级利益与无产阶级的利益相一致，他们却还没有准备与无产阶级在一场共同斗争中拿起武器。他们还不会以自己的名义追求自身的利益，而是要求一位在他们头上成为主人而能补偿他们支离破碎的生活状况的代表。为什么路易·波拿巴这个笨拙的官僚会爬到既是农民的代表又是农民的主人的地位呢?

> “历史传统在法国农民中间造成了一种迷信，以为一个名叫拿破仑的人将会把一切失去的福利送还他们。于是就出现了一个冒充这个人的人，而他冒充为这个人，只是因为他……取名为拿破仑。经过了二十年的流浪生活和许多荒唐冒险行径之后，预言终于实现了，这个人成了法国人的皇帝。侄儿的固定观念实现了，因为这个观念是和法国社会中人数最多的阶级的固定观念一致的。”[25]

了解为什么1848年至1851年的事件最终导致一场政变而不是一场革命风云，关键在于：组成法国最大阶级的农民支持路易·波拿巴，他们支持他，是因为他们被拿破仑的传奇所迷惑了，他们着迷于一个人物，他披上他们一度视为英雄的衣着而把自己装成救世主。对这场政变的解释，不在于表明那些主要阶级根据它们所谓的利益来行动(那就可能导致相当不同的结果)，而在于声称它们根据一种传统来行动，这种传统是由于一名冒名顶替的骗子的语言和形象而复活起来的。

因此，马克思对1848年至1851年事件的分析把一个中心作用归于构成一种传统的象征形式，这种传统在危机时期可以把人们拉回到过去，阻止他们看到其集体利益，阻止他们行动起来改变压迫自己的社会秩序。一种传统可以掌握并控制人，可以引导他们去相信过去就是其未来，相信一个主人就是他们的仆从，从而能支撑一种社会秩

序，绝大多数人在其中都从属于统治和剥削的条件。马克思恳求说："让死者去埋葬他们自己的死者"；"十九世纪的社会革命不能从过去，而只能从未来汲取自己的诗情。"[26]但是死者并不是那么容易埋葬的。因为从过去传递来的象征形式是由日常风俗、行为和信仰构成的；它们不像许多没有生气的尸体那样可以抛弃，因为它们在人们生活中起着活跃的、基本的作用。如果说马克思低估了社会生活象征层面的意义的话，他却在19世纪中叶的法兰西背景中看到了它的结果。他突出了语言和形象可以复活一种能支持压迫性社会秩序并阻挡社会变革道路的传统，从而为一项意识形态的新概念划出了空间。这种概念使我们不去关注哲学和理论学说的抽象观念，而是集中于把象征用于特定社会背景并进行转变的方式。这种概念促使我们去观察流通于社会生活中的象征形式产生并支持社会关系的方式，掌握住人们并引导人们走向某些方向。在本章稍后部分，我将回过来讨论意识形态的潜在概念并设法以系统的方式加以发展。但首先我们必须考虑概念史上的一些随后的发展。

从意识形态到知识社会学

在马克思以后，意识形态的概念在马克思主义和新兴的社会科学学科中都扮演了重要的角色。在这一背景下，我不试图概述这个词的多种不同用法，这可以在这一内容广泛的著作中看出来。我将设法突出这些著作中一个显著的中心倾向，我将把这种倾向描述为意识形态概念的中性化。在马克思的著作中，意识形态概念保有消极的、反对的意思，那是从拿破仑手中得来的。这种消极的意思在马克思著作包含的各种意识形态概念中转变为不同的方式，但是消极性的意思则是共同具有的。由意识形态构成的学说与观念属于抽象、歪曲和幻想的领域；它们表达了统治阶级的利益，并且要维持现状；这些现象可以被物质生产条件和社会变革的科学分析所解释、显露，并且——根据马克思著作中包含的至少一种概念——被最终所取代。马克思的著作

中并未提示意识形态是社会生活的一个积极的、进步的或必然的因素。马克思认为，意识形态是一种疾患的征象，不是一个健康社会的正常特点，甚至更不是一种社会医疗的药物。然而，在后来的著作中，意识形态概念却失去这种消极意思了。在马克思主义和新兴的社会科学学科内，意识形态概念以各种方式被中性化了——即使在日常社会论述的领域中“意识形态”一词继续表示一种消极的、甚至贬义的意思。

要追溯这种中性化过程，我们可以首先简要地考虑一下马克思以后在马克思主义思想发展方面的一些著作中意识形态概念的命运。意识形态概念在马克思主义内的中性化，主要并不是由于我所谓的意识形态副现象概念包含的一般化所导致的试图明显改变这一概念的结果。这种一般化是要详尽阐述特定社会—历史环境中的阶级斗争战略。因此，列宁在分析20世纪初沙俄两极分化的政治形势时，就号召要详尽地阐述一种“社会主义意识形态”以抗击资产阶级意识形态的影响和避免他所谓的“自发工联主义觉悟”[27]的陷阱。列宁是要强调，无产阶级如顺其自然是不会发展起真正的社会主义意识形态的；它却会被资产阶级意识形态所迷惑而关注于零打碎敲的改良。社会主义意识形态只能由理论家和知识分子所阐明，他们脱离了日常斗争的要求，能够具备更宽广的发展趋势和总体目标的眼光。社会主义虽然不是由无产阶级自发产生的，它却是无产阶级的意识形态，因为它表达和推进了阶级斗争背景下的无产阶级利益。在卢卡奇的著作中“意识形态”一词显然有类似的用法。卢卡奇在20世纪20年代初思考工人阶级运动面临的任务和问题时，强调“无产阶级意识形态”在决定革命命运方面的重要性。卢卡奇认为，无产阶级无疑将最终完成其世界—历史使命；“惟一争论的问题是它在达到意识形态成熟以前，在真正认识其阶级状况和真正阶级意识以前，要遭受多少苦难。”[28]因为无产阶级深深处在社会—历史进程之中，受到物化和资产阶级意识形态的影响，意识形态成熟的发展要求一个在组织上与阶级公开、而能表达整个阶级的利益的政党之协调。

在这个背景下，我不想审察列宁和卢卡奇阐述中的歧义、精练、含糊、犹豫和不一致。这样的审察会使我们脱离在此关心的总主题；而且各种著作中已经有着对他们观点的详细评论。[29]我想详细研讨的总主题是列宁与卢卡奇著作中对“意识形态”一词的使用方式包罗着意识形态概念的隐含中性化。列宁和卢卡奇吸收马克思的副现象概念并使它适应于阶级斗争的紧急状况，把这个概念加以有效的一般化，使“意识形态”指那些表达和促进参与冲突的主要阶级的各自利益。列宁和卢卡奇虽然强调无产阶级意识形态不一定由无产阶级在事态发展中所产生，他们却重视阐明和扩散这种意识形态以便克服革命的障碍。卢卡奇称，历史唯物主义是“无产阶级备战的意识形态”，确实是“这一斗争中最强大的武器”。[30]但是这样来使用“意识形态”一词消除了我们称之为马克思副现象概念的“不对称方面”。马克思的概念包罗有关参与生产的基本阶级的某种不对称性。构成意识形态的观念是表达统治阶级利益的观念；它们不是表达阶级利益本身。马克思从未谈到“社会主义意识形态”或“无产阶级意识形态”，他从来没有把历史唯物主义的特点说成是“无产阶级的意识形态”。他并不认为这种意识形态会使无产阶级对它的阶级处境、利益与目标具有正确的认识。马克思太熟悉拿破仑对理论家(观念学家)的主张了，他不会以这种明确的正面意思来使用“意识形态”一词。马克思认为，意识形态远远不能为无产阶级指明走向胜利的道路，却是可能把无产阶级引入歧途的抽象学说和幻想观念的领域。意识形态远远不是无产阶级可以在它斗争中配置的武器，而是争取社会主义的斗争必须克服的障碍。列宁和卢卡奇把“意识形态”的用法加以中性化时，有效地消除了副现象概念的不对称方面，并把马克思著作中这一词语带来的消极意思加以中性化。

我在提出这一论点时，首要关心的是用材料证明意识形态概念的一个含蓄的转变，而不是要对列宁与卢卡奇加以攻击或者号召无条件地回到马克思。在卢卡奇的著作中，特别是他关于物化的观念，有一些因素对于分析意识形态仍然很重要，我将在后面再讨论。而且，马

克思对意识形态的评论非常难以捉摸，充满了推测性的设想。如果说马克思有助于突出今天分析意识形态时必须考虑的一些问题，那么这种分析必须根据一些相当不同于马克思使用的设想。如果我们继续吸收马克思的观点，认为意识形态分析是一项批判性活动，不能脱离对人们所处的统治关系的思考，那么，我们也必须承认马克思提出的进行批判活动的方式今天不能再维持了。我在适当时候将再来讨论这些问题。但是，我首先要讨论卡尔·曼海姆著作中对意识形态概念的处理，他的《意识形态与乌托邦》代表在马克思主义传统之外第一个系统地试图阐述意识形态这一中性概念。

曼海姆熟悉卢卡奇的工作，曾与卢卡奇共同就学于布达佩斯大学，并被卢卡奇在该校委派一个职务，而卢卡奇则担任短命的匈牙利苏维埃共和国的副文化专员。[31]像卢卡奇一样，曼海姆强调：一切思想都处在历史之中而且是社会—历史进程的一部分，并反过来进而设法理解这个进程。但是曼海姆并不直接地、主要地关注马克思主义的理论和政治问题：他首要关注一种研究知识和思想的社会条件的方法。后来在他的事业中，在他被迫于1933年移居英国以后，他变得越来越专注于教育问题和分析社会重建和变革的文化方面。当曼海姆在20年代末谈论意识形态问题时，他是试图阐明一种研究处于社会之中的思想的解释方法。他希望，通过说明他所谓“思想的社会与活动的根源”，他的方法论观点可以为社会科学带来一种新型的客观性，并“答复对政治生活进行科学引导的可能性问题”。[32]

如果说曼海姆在表达这种希望时显得反映了德斯蒂·德·特拉西关于观念科学原来纲领的目标的话，那么这种反映是透过了马克思著作的棱镜，并在20世纪初期的思想背景中取得了新的地位。说它透过了马克思著作的棱镜，是指马克思对意识形态的讨论被曼海姆视为从意识形态特定概念过渡到意识形态总体概念的决定性阶段。所谓意识形态的“特定”概念，被曼海姆理解为停留于或多或少自觉伪装、欺骗与谎言层面的一种概念。我们说意识形态的特定概念，是表示对我们的对手提出的观念与观点的怀疑，把它们视为对实际事态性质的歪曲。

意识形态的总体概念是指我们把注意力转移到一个时代总体思想结构的性质，或是诸如阶级那样的一个社会—历史集团的性质。我们说总体概念，是表示我们设法掌握思想和经验的概念与模式和一个时代或集团的“世界观”，并把这视为一个集体生活环境的产物。特定概念仍然停留在参与欺骗和责难的人们的层面，而总体概念则有关联系社会背景的集体思想体系。

曼海姆认为，马克思是把意识形态的特定概念过渡到总体概念的第一位思想家，但是他这样做的方式是保留特定概念的一些要素。他超越特定概念时就是他试图把哲学和理论学说以及观念回溯到它们倡导者的阶级地位，使这些学说和观念植根于它们所表达利益的那些阶级的社会—历史条件之中。但是马克思的观点保留了特定概念的一些要素，就是他试图贬损资产阶级思想和批判他的阶级对手的思想，同时认为进行这种批判活动的立场是理所当然的。马克思设法联系他的对手的社会背景来说明和批判他们，但他不应用同样的方法来对待他自己的思想。因此，曼海姆对于他所谓的意识形态总体概念的特殊阐述与一般阐述作出了进一步的区分。马克思实行了特殊阐述，现在必要的是把这最终过渡到一般阐述，这样就使分析家“有勇气不仅使对手的观点而且使一切观点——包括他自己的观点——接受意识形态分析”，[33]根据这种一般阐述，“意识形态”可以被视为受社会环境所制约的、是人们(包括参与意识形态分析的人们)所共有的思想与经验模式的交织体系。由于意识形态分析最终过渡到一般阐述，它就不是一个党派的思想武器，而成为对社会与思想史的一种研究方法，一种被曼海姆描述为“知识社会学”的方法。这种方法的目的并不是去揭露和贬损对手的思想，而是去分析影响思想(包括自己的思想)的一切社会因素，从而“为现代人们提供对整个历史进程的一项修正观”。[34]

虽然向知识社会学的过渡涉及抛弃早先意识形态概念的评估性，它却提出了它自己的认识论问题。要感激曼海姆以直接和明白的方式面对这些问题，即使他提出的答复最终是不能令人满意的。以曼海姆的观点提出的认识论问题可以称之为激进历史循环论的认识论问题。

如果一切知识——包括知识社会学所产生的知识——都处在社会与历史背景下，而且只有联系这种情况才是可理解的，那么，我们怎么能避免一切认知只是涉及认知者社会—历史环境的结论呢?曼海姆认为，通过区分相对主义与相关主义，就可以避免这一结论。“相对主义”是把相当合理地承认思想的社会—历史制约同一项陈旧的、过时的认知理论结合起来的结果，这项理论提出在分析上确实的命题(例如“2×2＝4”这样的数学公式)作为一切认知的范式。与这种范式相比较，取决于社会—历史条件的认知形式必然显得“不过是相对的”。但是，如果我们拒绝这种过时的认知理论，那么，我们就会看到一切历史认知都是“相关认知”，而且只有根据认知者与观察者的社会—历史环境才能阐明和理解。历史认知取决于社会—历史环境，这并不是败坏这种认知的一种缺陷，而是在社会—历史领域中的认知可能性条件。

曼海姆承认相关主义本身并不解决人们怎样在历史认知领域内分清真伪。相关主义至多去除掉对这一问题的误导反应，这种反应根据一种老的认知理论，为另一项看法开道。但曼海姆在《意识形态与乌托邦》中勾画的这另一项看法却并不比他设法抛弃的反应更加有理。曼海姆认为，我们在调查中能获得的知识是局部的知识，它和更大范围知识和真相有关，最终和历史现实本身的结构有关，就像一个整体的许多局部。虽然我们不能希望立即掌握这一整体，我们可以设法掌握尽可能多的局部观点，并把它们结合为一个动态的、全面的综合。具有最好机会产生这种综合的社会集团是艾尔弗雷德·韦伯所提到的“社会无隶属知识分子”的集团。相对来说不属于任何阶级的和不太坚固地建基于社会秩序的知识分子，面对各种不同的观点，对社会与历史的强力的、整体的特质日益敏感；他们凭借自己的社会地位，能够并愿意产生一个脱离了任何特定地位的综合。

这种社会学的黑格尔主义为曼海姆提供了一个进一步的、更为规范化的任务的基础：那就是判断一个时代的文化。正是在这一背景下，曼海姆提出了一个有所不同的意识形态概念，并把它与乌托邦的

概念相对照。这里，意识形态和乌托邦都成为与现实“不协调”或“不一致”的概念。意识形态与乌托邦之超越现实，是指它们设想一些在现有社会秩序的范围内无法实现的行为模式。但是，意识形态从来没有在实现它们计划的行为模式方面取得事实上的成功；而乌托邦则在某种程度上实现了它们的内容，从而可根据它们设想的行为模式来改变现有的社会现实。意识形态是纯粹的设想，对社会—历史领域没有改变的效能，而乌托邦则是最终在这个世界以某种程度实现的观念。我将把这一意识形态概念称为“曼海姆的有限概念”，它可以总结如下：意识形态是和现实不协调的、在实践中无法实现的观念。曼海姆承认，在实际环境中，可能难以辨别这个意义上的意识形态和乌托邦概念，因为要区分就必须先有社会—历史现实的明确概念以及关于某些观念最终是否会实现的设想。因为这种设想只有在回顾时才能肯定，所以实现的标准至多是“在区分事实时的补充标准和追溯标准，而这些事实只要是当代的就会掩埋在党派的意见纷争之中”。[35]

没有必要在这里更详细地研讨曼海姆的观点。他的著作非常难读，有许多含糊不清之处，需要很大篇幅来作充分分析。而我所希望突出的是曼海姆讨论的中心要点导致意识形态概念中性化的方式。曼海姆首要关心的是超越早先情况的党派性质并把意识形态分析转变成一种知识社会学，这种学说以意识形态总体概念的一般阐述为基础。在这种新方案中，“意识形态”主要指处在社会之中、为集体所共有的思想或观念体系；而意识形态分析就是研究这些思想或观念体系被它们所处的社会与历史环境影响的方式。曼海姆的新方案就这样明白地放弃了与拿破仑以来意识形态概念有关的批判性、消极性内涵，并重建具有实际政治结果的一种“观念科学”的原先计划。但是曼海姆知道无法用像德斯蒂·德·特拉西原先提出的东西去实行这一计划。因为正如马克思所表明的，观念并不具有它们自身的微妙中介，而总是受社会与历史因素制约，所以对观念的研究必须是——用曼海姆的术语——知识社会学。而且，对观念的研究本身是处在社会与历史之中的。因此，我们不能简单地把它作为一门“科学”，认为它的正确性标

准是不言自明和无可怀疑的。在认识论层面上，知识社会学应被解释为一门自我反思的历史循环论，而不应被看做是以启蒙运动为模式的实证科学。

然而，我们可以公正地提问：把知识社会学的新方案视为意识形态分析的合理继承者或者是具有共同范围，是否有所助益。曼海姆自己在这方面显得有些矛盾。在有些情况下，他强调以前意识形态概念的局限性并主张意识形态观点的一般性，在另外一些文章中，他提出意识形态研究必然是局限的，所以可以与知识社会学区分开。一度，他甚至提出也许最好在知识社会学中避免使用“意识形态”一词而代之以更加中性的“观点”的概念。[36]但是，如果是这样的话，那么人们很可以怀疑曼海姆试图把意识形态概念加以一般化和中性化能否成功。即使在这样尝试以后，曼海姆承认意识形态整体概念的一般阐述或许毕竟不是一种意识形态概念，因为它缺乏“道德内涵”，而这是该概念的一个重要方面。即使在曼海姆试图从传统上与意识形态概念有关的残留问题中提炼出知识社会学的因素以后，也承认这些问题毕竟可以通过不同于知识社会学和补充知识社会学的观点来分开加以讨论。

这种残留问题能否被曼海姆所提出的更加局限的意识形态概念所充分掌握并与乌托邦的观念并列?在意识形态概念与乌托邦的概念之间可以作一个有意思的重要的比较，而曼海姆进行这种比较的具体方式是有问题的。除了与应用所谓“实现标准”的任何尝试有关的明显问题以外，人们可以怀疑曼海姆的更加局限的意识形态概念本身是不是一种似乎可信的阐述。由于这个原因，意识形态是和现实不协调的、在实践中无法实现的观念；它们相似于乌托邦，但只是更加极端的、似乎可以说完全无效验的观念。人们可能不知道，如果严格地应用这些标准的话，会不会有任何可以称之为“意识形态”的东西。或许有意义的是，曼海姆所提出的这种意义上的意识形态是封建社会中基督教友爱的观念，而广泛范围的学说和思想，从千年盛世主义到自由主义，从保守主义到共产主义，都被视为乌托邦。但是，我要在这里强调之点是，曼海姆的意识形态局限概念保留了这个词有关的消极内

涵，它集中于两大特点：不协调性和不可实现性；这里疏漏的是统治现象。在马克思的著作中，意识形态概念是和统治的观念相联系的，就是说构成意识形态的观念或陈述是以某种方式交织——表达、歪曲、支撑——阶级统治关系的。这种同统治现象的联系在曼海姆的局限概念中没有了，在这方面，曼海姆的局限概念更相似于拿破仑的概念，而不是马克思著作中出现的意识形态概念。在本章其后部分，我将试图恢复意识形态概念与统治现象之间的联系，并把它发展为可以替现代社会中的意识形态分析提供一个能辩解的概念基础。

对意识形态的再思考：一个批判性概念

在前面各节中，我分析了意识形态概念史上的一些主要方面。我突出了在这一历史过程中涌现的某些具体的意识形态概念，从德斯蒂·德·特拉西的观念科学到马克思和曼海姆著作中可以看到的各种概念。现在我希望超越这一历史研讨而提出意识形态概念的另一种阐述，它吸收了上述的某些内容。我在这样做的时候并不试图为任何特定的意识形态概念正名，也不准备提出某个包罗一切的大综合。我的目的既是更建设性的，又是不过分的。它们是更具建设性的，就是说：我将设法提出一个意识形态概念的新阐述，而不是为某些以前的概念正名。这种新的阐述将获取早先某些概念的精神，但不会去遵循任何特定内容的字面文句。我的目的是不过分的，就是说：我并不试图综合以上重点说明的各种概念，好像这一复杂的意识形态概念史现在可以到达自然的顶点；我将提出的阐述是对这一历史的一项贡献，不是企图提出它的结局。我的目的是不过分的，也就是说：我不谈与意识形态概念有关的许多设想与主张(有时非常雄心勃勃的主张)。没有必要设法去辩护意识形态概念的那些设想和主张，它们最好被视为错综复杂漫长历史上的以前的插曲。当然，我将提出的另一种阐述将含有它自身的设想，在本章和其他地方，我将说明和陈述这些设想。

我要借分清两个一般类型的意识形态概念开始。这种区分将使我

们能够把各种意识形态概念分为两大基本类别，这将作为发展另一种观点的途径。一项一般类型是我所谓的“意识形态的中性概念”。中性概念意味着指一些现象的特点是意识形态或意识形态的，而并不是说这些现象必定是误导的、幻想的、或者与任何特定集团的利益相一致的。根据中性概念，意识形态是其他的社会生活(或社会研究形式)中的一个方面，并不比任何其他东西更具吸引力或有疑问。例如，意识形态可能存在于每个政治纲领之中，不论它是面向革命、复古或改良，不论它是渴望变革社会秩序或维持社会秩序。意识形态对于反对社会秩序的从属集团以及对于维持现状的统治集团可能都是必要的。就像军事器械或战术技能，意识形态可以是一种面向胜利的武器，但并不面向特定的胜利者，因为它在原则上对任何具有资源和技能来取得和使用它的战斗者开放。

我们可以从第二种一般类型来区分意识形态的中性概念，我把它描述为“意识形态的批判性概念”。批判性概念传达负面的、批判的或贬义的意思。不像中性概念，批判性概念意味着特点为意识形态或意识形态的这种现象是误导的、幻想的或片面的；把一些现象的特点视为意识形态就带有对它们的含蓄批判或谴责。意识形态的批判性概念和意味着负面意思的基础有所不同。我们可以把这种不同基础描述成与特定意识形态概念有关的负面性标准，意识形态的中性概念与批判性概念的区别以及负面性标准的区分，使我们能够根据表1·1提出的图式中以前所研讨的各个意识形态概念加以分类。这一图式表明，德斯蒂·德·特拉西、列宁、卢卡奇和曼海姆(他的总体概念的一般阐述)提出的意识形态概述都共同具有一个重要的特性，但这些思想家之间有许多分歧。所有这些意识形态概念都是中性概念，就是说它们不一定传达一种负面的、贬义的意思，不一定意味着意识形态是一种要加以抗击并且可能的话加以消灭的现象。相反，拿破仑、马克思和曼海姆的概念(我描述为曼海姆的限制性概念)则都是批判性概念。它们都传达一种负面的意思，并意味着被描述为意识形态的现象是易受批判的。

负面性标准(不同的批判性概念由它而带有负面意思)因不同概念

而异。在拿破仑对这个词的使用中，“意识形态”带有负面意思，认为这种有关观念既是错误的又是不实际的，既是误导的又是脱离政治生活的实际现实的。马克思的意识形态论战概念保留了这两种负面性标准，而把攻击目标从德斯蒂·德·特拉西的观念学转向青年黑格尔派的哲学思辨。随着过渡到马克思的副现象概念，负面性标准改变了：构成意识形态的观念仍然是幻想的，但它们也被视为表达统治阶级利益的观念。后者的标准被我所用来描述为马克思的意识形态潜在概念的另一标准所取代。根据潜在概念，意识形态是一种陈述体系，它进行掩盖和误导以便支持统治关系。在随后曼海姆的限制性概念的阐述中，负面性标准又具有拿破仑使用这个词以及马克思的论战概念的特点。

表 1·1　若干意识形态概念的分类

中性概念	批判性概念	
	意识形态概念	负面性标准
德斯蒂·德·特拉西	拿破仑	AB
	马克思 1	AB
	马克思 2	BC
	马克思 3	BD
列宁		
卢卡奇		
曼海姆 1	曼海姆 2	AB

图例：

马克思 1——论战概念
马克思 2——副现象概念
马克思 3——潜在概念
曼海姆 1——总体概念的一般阐述
曼海姆 2——曼海姆的限制性概念
A——抽象的或不实际的
B——错误的或幻想的
C——表达统治利益
D——支持统治关系

这一图式可以扩展到包罗对意识形态理论与分析的更新近的贡献。可是，我不在此扩展这一图式。我将在下一章里考虑一些最近的贡献，但是目的则略有不同：我将较少关注当代作家们使用的具体意识形态概念，而更关注他们对现代社会中意识形态的性质与作用的一般说明。然而，正如我在另外场合[37]所说明的，写到意识形态的大多数当代作家——从马丁·塞利格到克利福德·格尔茨，从阿尔文·古尔德纳到路易·阿尔都塞——都使用了我描述为意识形态中性概念的某些内容。意识形态总的被视为信仰体系或象征形式与实践体系；在某些情况下，这些作家——如几十年前的曼海姆——明白地设法使自己远离他们认为的意识形态“限制性”或“评价性”概念。我在提出有关意识

形态分析的另一种观点时，我的目的是相当不同的。我将设法反对我所描述的意识形态概念的中性化。我将试图阐明一项意识形态的批判性概念，吸收早先概念中所包含的一些主题，同时放弃另一些主题；我将试图表明这一概念可以为意识形态分析提供一个有成效的、能辩护的观点的基础，这种观点以具体分析社会—历史现象为方向，但同时保留了这个概念的历史传给我们的批判性质。

根据我将提出的概念，意识形态分析首要关心的是象征形式与权力关系交叉的方式。它关心的是社会领域中意义借以被调动起并且支撑那些占据权势地位的人与集团的方式。我要更加鲜明地界定这个中心内容：研究意识形态就是研究意义服务于建立和支撑统治关系的方式。意识形态现象就是只有在特定社会—历史环境中服务于建立和支撑统治关系的有意义的象征现象。只有在：重要的是要强调，象征现象，或某些象征现象，并不就是意识形态的，而只有在特定环境中它们服务于维持统治关系时才是意识形态的。我们无法从象征现象自身看出象征现象的意识形态性质。我们能掌握象征现象为意识形态的，因此我们只有把象征现象置于它们能否用于建立和支撑统治关系的社会—历史背景之内，才能分析意识形态。象征现象是否服务于建立和支撑统治关系，这是一个问题，对该问题的回答，只有靠研讨特定环境中意义与权力的相互作用，只有靠研讨结构性社会背景中人们使用、传送和理解象征形式的方式。

在阐述这种意识形态概念时，我吸收了我所描述的马克思的潜在概念。可是，我只保留修改过的一种负面性标准作为意识形态的一种界定性特点：即支撑统治关系的标准。作为意识形态的象征形式理所当然是错误的或幻想的，这并不重要。它们可能是错误的或幻想的，确实在某些情况下意识形态可能在运行时隐蔽或掩盖社会关系，模糊或歪曲形势，但这些是偶然的可能性，不是意识形态本身的必然特点。把错误和幻想视为意识形态的偶然可能性而不是一种必然特点，我们就能从意识形态分析中解除它从拿破仑以来一直为之拖累的一些认识论负担。参与意识形态分析并不一定预想那些定性为意识形态的

现象都表明或能表明是错误的或幻想的。把象征现象定性为意识形态的并不一定强使分析者承受负担来表明定性为这样的现象都在某种意义上是“虚假的”。我们在这里关心的首先不是象征形式的真假，而是这些形式在特定环境中用于建立和支撑统治关系的方式；而完全不是指那些象征形式只有在错误的、幻想的或虚假的情况下才用于建立和支撑统治关系。当然，对意识形态分析的确引起了重要而复杂的辩护问题，我将在以后一章中考虑这些问题。但是，为了有成效地讨论这些问题，重要的是要看到把象征现象定性为意识形态的，并不直接地、必然地意味着这些现象在认识论上是有缺陷的。

我们提出的意识形态概念还有两个方面大大不同于马克思的内容。在马克思著作中，支撑统治关系的标准一般都或明或暗地根据阶级关系来理解。马克思认为，阶级统治与从属的关系一般构成了人类社会特别是现代资本主义社会中不平等和剥削的主要轴心。马克思认为，阶级统治与从属的关系——首要的是在各派资本和受压制的无产阶级及支离破碎的农民之间——是靠坚持法国19世纪中叶拿破仑的形象与传奇所支撑的。但是，重要的是要强调阶级关系只是统治与从属的一种形式，它们只构成不平等和剥削的一个轴心；阶级关系完全不是统治与从属的惟一形式。虽然马克思强调阶级关系作为不平等和剥削的基础的意义是对的，但他却倾向于压低两性之间、民族集团之间、个人与国家之间、民族国家与民族国家集团之间的关系的意义；他倾向于认为阶级关系形成现代社会的结构的核心，认为它们的转变是走向摆脱统治和未来的关键。这些强调和设想今天不能认为是不言自明的。我们今天生活在阶级统治的从属继续起重要作用的世界里，但其中还有许多其他形式的冲突，而且在某些背景下它们是有同样甚至更重要的意义。如果我们必须形容马克思过分关注阶级关系，那么，我们也必须分开意识形态概念与阶级统治之间的联系。这种联系必须被视为偶然的而不是必然的。在研究意识形态时，我们可以关注意义支持统治关系的方式，但是我们也可以关注其他种类的统治，诸如男女之间、民族集团与其他集团之间或者霸权民族国家与处于全球

体系边缘的民族国家之间的结构性社会关系。

我提出的意识形态概念不同于马克思的内容的另一个方面是不太明晰的，但仍然是重要的。由于马克思从来没有明白阐述过意识形态的潜在概念，所以难以对它提出明确的、不含糊的意思。当马克思把注意力转向在农民的“固定观念”中得到满足的拿破仑传统和拿破仑传奇的作用时，他首要感兴趣的是这种传统用于支持一套先于和独立于调动象征形式的意义而建立的社会关系。阶级的“自在”存在决定于客观的生产关系，决定于首先具有经济性质的环境——虽然，如果没有一个合适的象征代表的形式使它们能在其中和从中代表它们自身的利益和目标，那么阶级就不会“自为”存在。这种说明的困难在于它似乎要淡化象征形式及其中调动的意义构成社会现实的并积极参与建立和支持个人与集团之间关系的程度。象征形式并不仅仅是用于表达或模糊那些象征前阶级基本上和实质上构成的社会关系或社会利益；象征形式却是不断地和创造性地包含在社会关系本身的构成之中。因此，我提出，意识形态概念的形成要根据象征形式调动意义来服务于建立和支撑统治关系的方式：建立指的是意义可以积极地创建和制订统治关系；支撑指的是意义可以通过生产与接收象征形式的现有进程来服务于维持和再造统治关系。

为了发展我所提出的关于意识形态概念的重新架构，有三个方面需要详细阐述：意义的观念，统治的概念，以及意义可以服务于建立和支撑统治关系的方式。我将在第三章中比较详细地讨论意义的观念和统治的概念，所以在这里我将简要地说明以后会发展的分析思路。在研究意义服务于建立和支撑统治关系的方式时，我们所关切的意义是包罗在社会背景中和流通于社会领域内的象征形式的意义。我用“象征形式”，来理解由主体所产生的并由主体和别人所承认是有意义的建构物的一大批行动、言词、形象与文本。语言言词和意思，不论是口头的或刻印的，在这方面都是重要的，但是象征形式也可以在性质上是非语言的或近似语言的(例如，一种视觉形象，或者是结合了形象与文字的一种建构物)。我们可以根据四个典型方面来分析象

征形式的意义性质——我称之为象征形式的“意向性”，“常规性”，“结构性”和“参照性”四个方面。还有象征形式的第五个方面，我称之为“背景性”方面，它说明象征形式总是包罗在社会结构背景与过程之中。把这些背景和过程说明为“社会结构的”，就是说在各类资源的分布与获得方面有着系统的差异。处在社会结构背景之内的人们，由于他们的位置，具有不同数量和不同获得程度的可用资源。人们的社会位置以及与他们在社会领域或机构中的地位有关的权利，赋予他们不同程度的“权力”，这里就是理解为社会或机构所赋予的能量，使一些人能够或有权作出决定、追求目标或实现利益。当既定权力关系是“系统地不对称”时，那就是说，当特定代理人或代理人团体被长期赋予其他代理人或代理人团体被排除的以及很大程度上得不到的权力(不论这种排除的基础何在)时，我们就谈到“统治”。

关于意义和统治的这些最初特点的描述提供了一个背景，从而使我们探讨有关意识形态概念重新架构所提出的第三个问题：意义以什么方式服务于建立和支撑统治关系?意义有无数的方式可以在特定的社会—历史条件下服务于维持统治关系，我们只有小心地关注实际社会生活环境中意义与权力的相互作用，才能正确地回答这个问题。在以后一章里，我讨论这个问题的方式是提供对一些经验研究特殊例子的详细分析。但是，在这里说明意识形态的某种一般运行模式并叙述它们在特定环境下可能联系象征建构谋略的某些方式，可能是有助益的。区分这些模式和发展这些关联，我的目的并不是要提供意义服务于建立与支撑统治关系的方式的综合情况。我的目的只是简单地初步标示一个丰富的分析领域，我在以后各章中对此将更详尽地加以研讨。

我将区分意识形态运行的五种一般模式：“合法化”，“虚饰化”，“统一化”，“分散化”和“具体化”。表1·2提出这些模式可以联系各种象征建构谋略的一些方式。在展示这个图表中的内容以前，我要强调三个条件。第一，我不想声称这五种模式是意识形态运行的惟一方式，或者说它们总是各自独立运行；相反，这些模式可能相互重叠

和相互加强，而意识形态在特定环境下可以有别的运行方式。第二，把某些运行模式与某些象征建构谋略联系时，我不希望主张这些谋略是独特地联系这些模式的，或者说我提到的谋略是惟一有关的。人们最多可以说某些谋略是典型地与某些模式相联系的，同时承认在特定环境下任何已知谋略都可以服务于其他目的而任何已知模式都可以以其他方式实现；在提到各种谋略时，我的目的是举例说明，而不是提供完全彻底的分类。第三个条件是，在突出象征建构的某些典型谋略时，我并不想主张这些谋略本身是意识形态的。这种谋略没有一个是固有的意识形态的。一个已知象征建构谋略是否是意识形态的，取决于以这种谋略构建的象征形式在特定环境中如何被使用和理解；取决于这样构建的象征形式是否在这些环境下服务于支持或颠覆、建立或破坏统治关系。研讨象征建构的典型谋略能使我们觉察到意义可以在社会领域内被调动的某些方式，可以对意识形态运行的一些可能性做出规定，但这不能取代对象征形式在特定的具体环境内与统治关系相交叉的方式进行谨严的分析。

表1·2　意识形态的运行模式	
一般模式	一些典型的象征建构谋略
合法化	合理化 普遍化 叙事化
虚饰化	转移 美化 转义(例如:提喻,转喻,隐喻)
统一化	标准化 统一象征化
分散化	分化 排他
具体化	自然化 永恒化 名词化/被动化

我先来讨论合法化。正如马克斯·韦伯观察到的，统治关系可以被描述为合法而加以建立和支持，就是说，被描述为正义的和值得支持的。[38]把统治关系描述为合法的，可以被视为一种对合法性的要求，它有某些根据，以某些象征形式来表达，在一定环境下可能或多或少是有效的。对合法性的要求可能的根据，韦伯区分了三种类型：理性根据(靠颁行规章的合法性)，传统根据(靠自古以来传统的神圣性)以及感召力根据(靠行使权威人物的卓越性)。基于这些根据的要求可以靠某些象征建构典型谋略在象征形式中表达出来。一种典型谋略我们可称之为合理化，象征形式的产生者构建一系列理由来设法捍卫或辩解一套社会关系或社会体制，从而说服人们值得去支持。另一种典型的谋略是普遍化。根据这项谋略，服务于某些人利益的体制安排被描述为服务于全体人的利益，而且这些安排被视为原则上对任何有

能力、有意愿从中取胜的人开放。对合法性的一些要求也可以通过叙事化的谋略来表达：这些要求包罗在描述过去并把现在视为永恒宝贵传统一部分的叙事之中。有时，传统确实被制造出来以产生一种社群归属感和一种超越冲突、分歧、分裂经验的历史归属感。[39]这些叙事是由官方编年史家和个人在日常生活中述说的，其作用在于为掌权者行使权力作辩护，在于使无权的其他人顺从。讲话、记实、历史、小说、电影被制作成叙事材料，用以描绘社会关系并揭示行动结果，使之确立和支撑权力关系。在日常生活中比比皆是的许多世俗叙事和笑话中，我们不断地参与描述种种世态，通过损人利己的嬉笑来加强事物的外观顺序。通过讲述叙事和接收(听取、阅读、观看)他人讲述的叙事，我们可能被纳入一个象征过程，而在某些环境下服务于建立并支撑统治关系。

意识形态的第二种操作法是虚饰化。统治关系可以通过掩饰、否认或含糊其词、或者对现有关系或进程转移注意力或加以掩盖的方式来建立和支撑。作为虚饰化的意识形态可能靠各种不同的谋略在象征形式中表达出来。这种谋略之一是转移：转移这个词习惯上指用一物或一人来谈另一物或另一人，从而把这个词的正面或反面含义转到另一物或另一人。这是路易·波拿巴使用的象征建构谋略，正如马克思准确地观察到的，他设法复活一种对帝国英雄尊敬的传统并把自己作为伟大拿破仑的合法继承者。正是“这种古老的伪装和借用的语言”掩盖了世界历史的新面貌，使农民关注过去而不是未来，并防止他们——按马克思的说法——了解他们真正的生活状况。促进社会关系虚饰化的另一种谋略是美化：把行动、体制或社会关系描述或重新描述，使之具有正面的评价。关于这种做法有许多著名的例子：暴力镇压抗议被描述为“恢复秩序”；监狱或集中营被描述为“新生中心”；以种族分隔为基础的体制化不平等被描述为“分别发展”；剥夺公民权的外国劳工被描述为“客籍工人”。但是美化的做法往往比这些著名的例子所表示的更加隐晦。因此，1982年，梅纳昌·贝京告诉我们：几千军队和几百辆坦克开进黎巴嫩并不是“入侵”，因为根据贝京对这个词的定

义，“你入侵一个地方，是要征服它，或者吞并它，或者至少部分征服它。而我们并不觊觎哪怕一英寸土地。”[40]我们使用的许多字眼中有许多空当，有不确定的含糊其辞，因此就可以通过细微的、甚至难以察觉的意义转换来进行美化。

作为虚饰化的意识形态可以通过另一种谋略或一组谋略来表达，我们可以把它们归在转义的总标题下。[41]所谓转义，我指的是以文字修辞手法来使用语言或象征形式。对转义的研究一般限于文学领域，但是以文字修辞手法来使用语言则远比这种专业学科广泛。转义的最常见形式中包括提喻、转喻和隐喻，所有这些都可以用来虚饰统治关系。提喻包括局部与全体的语义合成：用表示局部的词来指全体，或者用全体的词来指局部。这种技巧可以虚饰社会关系，混淆或倒转集体及其局部之间的关系、特定集团及更广的社会与政治形态之间的关系——例如把“英国人”、“美国人”和“俄国人”这样的一般词语用来指一个民族国家的特定政府或集团。转输包括用表示一物属性、附体或特征的词来指该物本身，虽然该词和所指内容并无必然联系。通过使用转喻，所指内容可以暗指而不明说，或者可以联系其他事物来给以正、反评价；例如，这是广告中常用的做法，这样做往往能巧妙地、偷偷摸摸地把意思说出来而无需挑明广告中所指或暗含的目的。隐喻包括使用对一件事物并非真正适用的词语。隐喻性表达在句子里把来自不同语义领域的词结合到一起而起到一种弹性作用，如果成功，这种弹性就产生新的持久的意思。隐喻虚饰社会关系，可以把它们或者包罗其中的个人和集团说成是具有其并不真正有的特性，从而强调某些特点和牺牲其他特点使之带有正面或负面的意思。因此，英国前首相玛格丽特·撒切尔夫人常被描述为“铁娘子”，这个隐喻赋予她超人的决断力和坚定性。或者考虑一下撒切尔夫人自己所作的评语，那是她在1988年一次接受报业协会的采访并由英国《卫报》所报导的：她在回顾她当政头八年以及对英国在西方工业国中地位变化的看法时说，“当我开始任职时，他们常常用英国病来谈论我们。现在他们谈论我们时说‘看哪，英国得到药方了’。”[42]关于病和药方的隐

喻，加上“我们”和“他们”的语言，使这一评论具有生动和有感召力的性质；它把社会与经济发展进程覆盖在疾病和健康的想像之中，而忽略或掩饰了根本的、影响这种进程的真正状况。我提醒大家注意这类转义事例时，当然并不认为语言的借喻修辞都是或主要是意识形态的。我只想说明语言的借喻修辞是日常论述中相当常见的特点，是社会—历史领域中调动意义的有效方式，在某些背景下从中调动的意义可以涉及权力而用以创立、支撑和再现统治关系。

意识形态的第三种操作法是统一化。可以通过在象征层面上构建一种统一的形式，把人们都包罗在集体认同性之内而不问其差异和分歧，从而建立和支撑统治关系。以象征形式表现这种模式的一项典型谋略是标准化。象征形式都适应于一套标准的框架，它被宣传为象征交流可取的共有基础。例如，国家当局所遵循的谋略是试图从形形色色的、语言不同的集团背景中发展一种国语。建立一种国语可以有助于在一个民族国家疆界内各集团之间产生一种集体认同感并在各个语言和方言之间产生一种合法的等级制。统一化可以借此达成的另一种象征建构谋略是我们所谓的统一象征化。这种谋略包括构建统一的象征、集体认同感和归属感，使之在一个集团或许多集团中扩散。这里，构建的国家统一象征，诸如国旗、国歌、国徽或各种铭刻标志，都是明显的例子。在实践中，统一象征化可以与叙事进程交织起来，因为统一的象征可以是描述共同历史起源和表明集体命运的一项叙事的组成部分。这不但对诸如现代民族国家等大规模社会组织，而且对较小的社会组织和社会集团，都是常见的，这些组织和集团都部分地通过建立和不断重新确认一种集体认同感的象征统一化进程来团结一致。通过使人们克服不同和分歧而结合到一起，统一象征化在特定情况下就可以服务于建立和支撑统治关系。

意识形态运作的第四种方式是分散化。统治关系可以不必通过把人们统一在集体中而建立起来，而是通过分散那些可能对统治集团造成有效挑战的人和集团，或者通过使潜在反对势力面向邪恶、有害或可怕的目标。这里一项象征建构的典型谋略是分化——那就是，强调

人们和集团间的区分、不同和分歧，强调这样一些特性，这些特性使个人和集团分离，并阻止他们对现有关系构成有效挑战或者在权力行使中成为有效的参与者。另一个有关的谋略可以称之为排他。这包括构造一个敌人，不论是内部的或外部的，它被描写为邪恶、有害或可怕，它被要求人们一起来抵制或排除。这种谋略往往与统一化的谋略相重叠，因为敌人被视为一种挑战或威胁而要求人们必须团结统一起来。20世纪20年代和30年代的纳粹材料中对犹太人和共产党人的描绘，或者斯大林时代把持不同政见者定为“人民敌人”，都是排他的事例，但这种谋略比这些事例更为常见。请看发行量巨大的《太阳报》的一篇社论中的话：在评论火车司机工会“英国机车司机与司炉工联合会”1982年夏季的一次可能的罢工时，《太阳报》提醒读者说，那家工会可能会搞垮它们自己的产业但“永远破坏不了我们”，因为“福克兰群岛战役很清楚地表明，没有人能破坏这个国家。”[43]这则评论使用了一种复杂的谋略，把“机车司机与司炉工联合会”说成是向全国挑战的他人，而且把这种对立夸大成福克兰群岛战争的冲突势力，因此把该工会等同于威胁人民的一股外国势力，而面对逆境的人民必须团结起来，并强调他们抵抗邪恶的意志。

意识形态的第五种操作法是具体化：可以通过叙述一项过渡性的历史事态为永久性的、自然的、不受时间限制的方式来建立和支撑统治关系。过程被描绘为近似于自然的事物，从而掩盖了它们的社会与历史性质。作为具体化的意识形态这样就包罗了消灭或模糊社会—历史现象的社会与历史性质——或者，借用克洛德·勒福尔启发性的话，它包罗重新确立“在社会历史中心‘没有历史的’社会维度”。[44]这种方式可以靠自然化谋略以象征形式表达出来。社会与历史产生的一项事态可以被处理为一种自然事件或者自然特点的必然结果，例如社会造成的男女分工可以被描绘为心理特点与两性区别的产物。一项类似的谋略可以称为永恒化：社会—历史现象被描绘为永久的、不变的和不断重现的，从而剥夺了它们的历史性质。风俗、传统和体制看来似乎无限伸展到过去，所以要追溯它们的起源是没有结果的，寻求它们的

结果也是无法想像的，它们具有一种难以打破的刚性。它们包罗在社会生活之中，它们的非历史性质被象征形式所再次确认，这些象征形式在建构和重复中使偶发事件永恒化了。

作为具体化的意识形态也可以靠各种文法与句法的方法来表达，诸如名词化和被动化。[45]当句子或句子的一部分、行动和行动参与者的描述都改成了名词时，名词化就出现了；就像我们说“禁止进口”而不说“总理已经决定禁止进口”。当动词改为被动形式时，被动化就出现了；就像我们说“嫌疑犯正在被调查”而不说“警官正在调查嫌疑犯”。名词化与被动化使听者或读者集中注意某些主题而牺牲其他主题。它们删除行动者和代理者，它们要把过程叙述为没有产生它们的主体的事物。它们也通过消除字句的结构或改成进行式从而不提具体的时空背景。这些和其他文法或句法的方法可以在特定情况下把社会—历史现象具体化而服务于建立和支撑统治关系。把过程叙述为事物，删除行动者与代理者，把时间构建成现在式的永恒延伸：这些都是在社会历史中心重建“设有历史”的社会维度的许多方式。

通过指明意识形态的这些各种各样运作方式以及可能与它们有关和可能以此表达的象征建构的某些典型谋略，我已经提出可以开始考虑社会生活中意义与权力互相影响的某些方式。我已经提出在社会领域中意义可以借此构建和传达的某些谋略与办法，以及这样传达的意义能服务于建立和支撑权力关系的某些方式。可是，正如我已强调的，对这些方面的考虑至多初步说明要探讨的一个领域；这些考虑应视为一些粗略的方针，可以便于进行更实际或历史的研究。因为象征建构的特定谋略或象征形式的特定类别本身不是意识形态的：象征谋略所产生的意义或象征形式所传达的意义是否服务于建立和支撑统治关系，只能借助下列方式来回答这个问题：象征形式产生与接收的具体背景，研讨它们从产生者传递到接收者的具体机制，以及研究这些象征形式对产生和接收它们的主体所具有的意思。象征建构的谋略是象征形式能建立和支撑统治关系的工具；它们可以说是象征方法，它便于把意义调动起来。但是，由此产生的象征形式是否服务于支撑统

治关系还是会颠覆这种关系，是否支持有权力的人们与集团还是会破坏他们，只能通过以下方式解决这个问题：研究这些象征形式如何在特定社会—历史环境中运行，它们是如何在日常生活的社会结构背景下被产生和接收它们的主体所使用和理解。在稍后阶段我将详细阐述一项方法论构架来进行这类研究。

对某些可能反对的回答

在上一节里，我提出了意识形态的一个概念，集中于由各种象征形式所构建和传达的意义服务于建立和支撑统治关系的方式。这种概念在某些内容上归功于我所谓的马克思的意识形态潜在概念，但不同于马克思的若干基本方面的内容。这个概念保留了自拿破仑以来与意识形态概念有关的批判性的、负面的意思，但并非指错误和幻想。这种概念使我们注意象征建构的某些谋略可以便于重建权力关系的方式，但它要求系统地、详细地研讨象征形式在具体背景下的真实使用以及产生与接收这些象征形式的人们理解它们的方式。在适当时候我将进一步进行这种研讨。现在我将暂时结束对意识形态概念的这种初步讨论，考虑某些可能会针对这里提出的重新阐述的反对意见。

反对一：批评者会反对说，“你把意识形态研究集中在意义服务于建立和支撑统治关系的方式，但意识形态研究肯定也应关注那些挑战、辩驳和破坏现状的象征形式、学说和观念。”意识形态研究确实应当关心争辩性的象征形式，因为这些可以有助于突出(正如叛乱突出了压迫性政权)那些服务于建立和支撑统治关系的象征形式。但是，根据我在这里提出的概念，争辩性象征形式不是意识形态的。这一概念具有马克思著作所特有的不对称方面。意识形态可以说并非不关心象征形式所表示和支持的权力关系性质。象征形式只有在服务于建立和支撑系统不对称的权力关系时才是意识形态的，正是这种服务于统治人物和集团的活动既限定了意识形态现象，使之具有特征性并脱离象征形式的一般运转，又赋予提出的意识形态概念以负面的意

思。根据这种概念，意识形态在性质上就是霸权的，就是说它必定服务于建立和支撑统治关系，从而重建一个有利于统治人物与集团的社会秩序。意识形态当然可以挑战、辩驳和破坏，而且它们确实在经常受到挑战，一方面是结合的、集体的公开打击，一方面是日常生活中世间象征交往的含蓄打击。这些挑战性、破坏性干预可以称之为争辩性象征形式，或者更具体地称为对意识形态批判的初始形态。意识形态的存在可以引起它的对应面：人们不是消极地接受意识形态及其支撑的统治关系，而会攻击或谴责这种形式与关系，会模仿或讽刺它们，会设法消除意识形态内容在特定环境下具有的力量。这些人这样做，并不是在提出一种新的意识形态(虽然，在其他方面，他们可能也在这样做)，而是提出一种初始的批判形式，可以在一种综合解释方法论的架构内以更系统的方式来进行。

反对二："你把意识形态研究定为对意义服务于建立和支撑统治关系的方式的研究，但是统治关系可以由其他方式得到支撑，例如由冷漠和淡漠，或者仅仅由习惯重复和常规。意识形态研究肯定应当关心后一现象以及关心对象征形式中意义的调动。"毫无疑问，统治关系是以许多不同方式并由许多不同因素所支撑的。在某些环境下，从属人士与集团的冷漠和淡漠、甚或他们甘愿受奴役，可能是重要的。在其他环境下，统治关系之所以得到支撑是由于那种做法已经长期地、经常地在进行而成为不经讨论和不受疑问的习惯或常规；统治关系之所以可能重建，不是由于把意义调动起来支持它们，而只是由于事物一向如此运行。我不想否认这些考虑的重要性。我不想声称(而且这样提法是相当误导的)：社会关系之得到支撑，社会秩序之得到重建，靠的只是对象征形式中意义的调动。我所主张的是：把意义调动起来支持统治关系，是一个值得系统研讨的社会现象，它包括这些关系得到支撑的一些方式，对这些方式的研讨是意识形态研究的具体领域。统治关系可以由其他方式得到支撑，这并不意味着这些方式也应当被视为意识形态的一些形式。在某些环境中，统治关系确实可能由暴力、殴打、屠杀和武力镇压造反或抗议来支撑，而把这种支撑统

治关系的方式认为是另类意识形态，那很难说是合理的或者有启发的。如果意识形态概念要有益的话，它的适用领域必须是有界限的。我已经提出了一个限制：把注意力集中于象征形式中调动意义服务于建立和支撑统治关系的方式，把注意力集中于意义以某些方式与权力相交叉的有关许多人的空间。提出的这个限制并不想包罗意义与权力交叉的所有方式，也不包罗统治关系可以得到支撑的所有方式。但是，它界定了一个研究领域，它与早先意识形态概念所标定的领域有某些类似，它的范围是相当大的。

反对三："在谈到意义'服务于支撑'统治关系的方式时，你岂不是在含蓄地采取一种功能主义的观点而且把意识形态研究拴在长期以来已受贬损的一种解释模式上吗?"在研究意识形态时，我们在一般意义上确实关心象征形式在社会生活中起的"作用"，以及它们被人们使用和认识的方式，和这种使用和认识对于重建社会秩序的结果。但是，我们并不采取功能主义观点，我们并不试图以功能主义内容来解释意识形态。如果以功能主义内容来解释意识形态，我们就要像以下这样做：就得设想社会秩序是一个具有某些"需要"的系统，诸如为了维持稳定平衡而必须满足的一套需要；就得设想这个系统的终极状态——例如维持稳定平衡——是已知的；就得认为意识形态的象征形式可以通过表明它们完成某些需要而得到解释。换句话说，我们会设法通过表明意识形态的象征形式满足某些不可缺少的需要来解释它们。从功能主义观点来看，意识形态是解释对象，而系统的已知需要则是解释根据。这不是我所采取的观点。我并不试图以某一系统(不论什么系统)的某些已知的、无疑问的需要来解释意识形态，而是试图集中注意象征形式在特定环境下被使用和认识方式的性质和结果。在某种意义上，我们所关心的是象征形式被使用和认识的社会"效果"；所关心要解释的是象征形式的使用和认识如何有利于重建权力关系和统治关系。但是，因果语言或解释对象和解释根据的语言对于我们所面对的方法论任务是不适当的。因为，我们不但在对待因与果，而且在对待意义与认识；不但在设法解释，而且在设法阐明。从这里提出的意义

上来进行意识形态研究，我们需要一种超过功能主义的方法论架构，它要适应于一种意义客体领域的特点。

反对四："根据意义服务于建立和支撑统治关系的方式来界定意识形态，原则上都是很好的，但是你如何在实践中说明特定的象征形式是否服务于支撑或瓦解、建立或破坏统治关系呢?你如何知道这些象征形式对具体的人们意味的是什么?这些人是处在统治地位还是从属地位?以及这些象征形式的意义与这些人的社会地位之间有什么关系(如果有的话)?"对这些问题提供总的回应是困难的。当应用于特定案例时，并没有简单的大体评估来确定象征形式对特定的人们的意义或者这些人所处社会关系的性质。但是，这并不是说象征形式对特定的人们并无确定的意义或者这些人并不处于确定的社会关系之中。难以确定这些现象，并不意味着这些现象是不确定的。我们可以设法使用各种社会—历史分析来阐明统治关系，例如联系阶级出身、性别或民族的考虑来分析稀缺资源或机构职位的分配和获得。我们可以设法通过观察象征形式的特点并且可能的话把这些特点与在日常生活中产生和接收这些象征形式的人们提出的情况相联系来说明这些象征形式对人们可能具有的意义。我们能设法表明象征形式传达的意义在特定环境中如何服务于建立和支撑统治关系，提出一种解释来说明这些象征形式在它们流通的人们生活中起的作用和具有的结果。"但解释并不是证据。"它确实不是：如果评论者在寻找证据，寻找无可辩驳的明示，那么他或她将会失望。但是这种失望更多地是由于评论者的预期而不是由于分析者的结果。在分析意识形态时，在设法掌握意义与权力的复杂互动时，我们并不是在对待一个承认无可辩驳的明示的主题(不论是什么)。我们处在转变意思和相对不平等的领域，处在含糊其辞和文字游戏的领域，处在不同程度的机会和理解的领域，处在欺骗和自欺的领域，处在掩盖社会关系和掩盖过程的领域。接近这个领域而期望能提供无可辩驳的分析，就像用显微镜来解释一首诗。

反对五："但如果意识形态研究是解释的事，那么把特定的象征形式刻画为意识形态看来全是随心所欲。毕竟，曼海姆认为要避免意

识形态分析中的随心所欲和片面性的惟一办法是把看法概括说明并使分析者自己的立场从属于意识形态分析，或许这是对的。”虽然解释是可以辩驳的，但并不是说它们是随心所欲的。可以有很好的理由提出一个特定的解释并坚持这个解释，那些理由可能在那些情况下相当有说服力，即便它们并不完全是结论性的。一项解释可能是有理的，而且比其他解释更有理得多，这并不意味着排除一切怀疑；在不可辩驳的明示和随心所欲的选择之间有着很大的余地，而意识形态的解释，如同一切形式的解释一样，处于中间领域。意识形态的解释确实提出了具体的问题，因为它解释的现象已经在某些意义上为产生和接收它们的人们所认识，而且它们以复杂的方式与这些人的利益与机会相联系。只有通过下列方式来恰当处理这些问题：小心关注这方面分析的特点，研讨特定解释可以辩解和批评、挑战和持续的方式。曼海姆的建议，不论多么善意，在这方面于事无补，因为它把意识形态分析与研究社会思想状况合并起来，因为它最终得出自相矛盾的立场：设法克服激进历史循环论的认识论问题，使一个社会集团的有限思想具有相对无限的特权。最好使我们一劳永逸地远离曼海姆关于意识形态分析的看法及其矛盾后果。我们可以设法辩解和批评一些解释，提出一些有理和有说服力的解释并表明别人并没有这样做，而无需屈从于那种无益的、混乱的要求去认为每项意识形态分析本身必须从意识形态上进行分析。这并不是说意识形态的解释是确信无疑的，并不是说解释者掌握别人所没有的特权。相反，而是要说任何解释都是可以怀疑的，而且正因为如此，我们在提出一种解释时也必须提出我们认为解释有理的理由和根据、证据和论点；至于这些解释是否有理，这些理由和根据是否有说服力，则不是单靠解释者来判断的事。

在本章中，我追溯了意识形态概念的历史，有着双重目的：一个目的是识别某些主要的意识形态概念，它们在历史过程中出现，对这一词语的丰富和含糊都有关系；第二个目的是为阐述另一种替代的概念提出基础。我已经把这另一种概念定为一种批判性概念，因为，它并不试图消除“意识形态”一词在它历史过程中得来的负面意思，而是

要保留这个意思而以特定方式构建它。因此，意识形态仍然是一个批判性概念，一个批判工具，它使我们注意一些往往在日常生活中可以引起批判和陷入纠纷的社会现象。根据这里提出的阐述，意识形态概念使我们注意意义被调动起来服务于统治集团和人们的方式，那就是说，由象征形式所构建和传达的意义在特定情况下服务于建立和支撑社会关系结构的方式，在这种社会关系结构中，某些人和集团比其他人得利更多，某些人和集团为利害关系而要保住这种社会关系结构，而其他人则设法对这种结构提出争议和辩驳。在这个意思上认识的意识形态研究就使分析者投入意义与权力的领域，解释和反解释的领域，分析的对象是在象征与符号范围进行斗争所使用的武器。

在随后各章中，我将提出意识形态研究的可供选择的方式的某些方面。我将表明这一方式可以结合进一个更宽广的方法论架构来分析背景化的象征形式。然而，在进行这些更宽广、更建设性的思考以前，我要考虑一些对意识形态理论与分析的最新贡献。曼海姆的著作铁定是这些方面的新内容。近年来，对于有关意识形态分析问题的兴趣大增，对这一主题的著作十分火爆。在下一章中我要选一些这类著作加以研讨。我这样做，就得把中心有所转移：我将较少关注当代作家们使用意识形态概念的不同方式，他们对这一词语不同程度的意义差别，而我将设法突出这一概念在他们对现代社会性质与发展的不同理论论述中所起的作用。

[1] 关于意识形态概念史的详细解释，可从下列著作中找到：汉斯·巴尔特：《真理与意识形态》，弗雷德里克·利尔奇译(伯克利：加利福尼亚大学出版社，1976年版)；豪尔赫·拉腊因：《意识形态概念》(伦敦：赫钦森出版社，1979年版)；以及乔治·利希泰姆：《意识形态概念》，载他的《意识形态概念及其他论文》(纽约：兰登书屋，1967年版)第3—46页。

[2] 关于德斯蒂·德·特拉西的生平与著作的材料，见埃米特·肯尼迪：《革命时代的一位“哲学家”：德斯蒂·德·特拉西和“意识形态”的起源》(费城：美国哲学学会出版社，1978年版)；和弗朗索瓦·皮卡韦：《意识形态，论述法国1789年以来的思想史与科学、哲学宗教等理论论文集》(巴黎：费利克斯·阿

尔康出版社，1891年版)。

[3] 德斯蒂·德·特拉西：《关于思想官能的备忘录》，引述于肯尼迪：《革命时代的一位“哲学家”》第47页。

[4] 同上书。

[5] 德斯蒂·德·特拉西：《意识形态的要素》第1卷(巴黎：库尔西耶出版社，1803年版；J.弗林哲学图书馆重印，1970年版)第8页。

[6] 引述于肯尼迪的《革命时代的一位“哲学家”》第81页。

[7] 拿破仑一世：《对国务会议上讲话的答复》，引述于肯尼迪：《革命时代的一位“哲学家”》第215页。

[8] 马克思与马克思主义中关于意识形态概念的著作很多。选提若干，见豪尔赫·拉腊因：《马克思主义与意识形态》(伦敦：麦克米兰出版社，1983年版)；比库·帕雷克：《马克思的意识形态理论》(伦敦：克鲁姆·赫尔姆出版社，1982年版)；乔·麦克卡奈：《意识形态的真实世界》(布赖顿：收获者出版社，1980年版)；马丁·塞利格：《意识形态的马克思主义概念：一篇批判性论文》(剑桥：剑桥大学出版社，1977年版)；以及现代文化研究中心：《论意识形态》(伦敦：赫钦森出版社，1977年版)。

[9] 卡尔·马克思、弗里德里希·恩格斯：《德意志意识形态》第1卷，引自《马克思、恩格斯全集》中文版第3卷第15—16页，人民出版社，1960年版。

[10] 卡尔·马克思、弗里德里希·恩格斯：《德意志意识形态》第1卷，引自《马克思、恩格斯选集》中文版第1卷第23页，人民出版社，1972年版。

[11] 同上，第30页。

[12] 同上，第30页。

[13] 例如沙拉·考夫曼：《照相机，关于意识形态》(巴黎：加利莱出版社，1973年版)以及沃尔夫冈·弗里兹·豪格等：《意识形态的照相机：哲学，经济，科学》(柏林：论点出版社，1984年版)。

[14] 卡尔·马克思、弗里德里希·恩格斯：《德意志意识形态》第1卷，引自《马克思、恩格斯选集》中文版第1卷第36页，人民出版社，1972年版。

[15] 同上，第31页。

[16] 同上，第52页。

[17] 马克思：《政治经济学批判序言》，引自《马克思、恩格斯选集》

中文版第2卷第83页，人民出版社，1972年版。

[18] 同上。

[19] 马克思、恩格斯：《共产党宣言》，引自《马克思、恩格斯选集》中文版第1卷第254页，人民出版社，1972年版。

[20] 我概述这种不同历史观点以及与此相联系的意识形态概念，要感激克洛德·勒福尔的著作；特别参见他的《现代社会的政治形式：官僚制，民主制，独裁制》中的“马克思：从一种历史观到另一种历史观”(约翰·B.汤普森编，剑桥：政体出版社，1986年版，第139—180页)。也请参见保罗洛朗·阿松：《马克思与历史的重复》(巴黎：法国大学出版社，1928年版)。

[21] 马克思：《路易·波拿巴的雾月十八日》，引自《马克思、恩格斯选集》中文版第1卷第603页，人民出版社，1972年版。

[22] 同上，第605页。

[23] 见卡尔·马克思：《1848年至1850年的法兰西阶级斗争》，这部著作的头三章是马克思在1849—1850年写的，原先于1850年1、2、3月发表于《新莱茵报》。第4章是马克思与恩格斯后来写的，发表于1850年秋季该刊的最后一期。与此相对照，《路易·波拿巴的雾月十八日》是马克思在1852年即在政变以后作为系列文章写的。

[24] 马克思：《路易·波拿巴的雾月十八日》，引自《马克思、恩格斯选集》中文版第1卷第691页，人民出版社，1972年版。

[25] 同上，第694页。

[26] 同上，第606页。

[27] 列宁：《怎么办?我们运动中的迫切问题》，引自《列宁选集》中文版第1卷，人民出版社，1972年版。

[28] 格奥尔格·卢卡奇：《历史与阶级意识：马克思主义辩证法研究》，罗得尼·李文斯通译，伦敦：墨林出版社，1971年版，第76页。

[29] 特别参见豪尔赫·拉腊因：《马克思主义与意识形态》，第2章；尼尔·哈定：《列宁的政治思想：民主革命与社会主义革命中的理论与实践》(伦敦：麦克米兰出版社，1983年版)；安德鲁·阿拉托、保罗·布赖内斯：《青年卢卡奇与西方马克思主义的起源》(纽约：西伯利出版社，1979年版)；以及加雷思·斯特德曼·琼斯：《早期卢卡奇的马克思主义评价》，载《新左派评论》第70期(1971年)第27—64页。

[30] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，第228页。

[31] 关于对曼海姆著作的一般讨论，见A.P.西蒙兹：《卡尔·曼海姆的知识社会学》(牛津：牛津大学出版社，1978年版)；苏姗·丁·赫克曼：《解释学与知识社会学》(剑桥：政体出版社，1986年版)；以及豪尔赫·拉腊因：《意识形态的概念》，第4章。

[32] 卡尔·曼海姆：《意识形态与乌托邦：知识社会学导论》，路易·沃思、爱德华·希尔斯译(伦敦：劳特利奇与基根·保罗出版社，1936年版)第4页。

[33] 同上，第69页。

[34] 同上。

[35] 同上，第184页。

[36] 参阅同上，第69页，第238—239页。

[37] 见约翰·B.汤普森：《意识形态理论研究》(剑桥：政体出版社，1984年版)。

[38] 见马克斯·韦伯：《经济与社会：解释性社会学纲要》，冈瑟·罗思、克劳斯·威蒂克编(伯克利：加利福尼亚大学出版社，1978年版)，第3章。

[39] 关于创造传统的例子可参见埃里克·霍布斯·鲍姆、特伦斯·兰杰编：《传统的创造》(剑桥：剑桥大学出版社，1983年版)。

[40] 美国电视对梅纳昌·贝京的一次采访(1982年6月22日《卫报》报道)。贝京对“入侵”的定义可以对比牛津大辞典的定义：“一种武力进入或侵犯；一种敌对侵袭”。

[41] 对转义(特别是隐喻)的感性观察和分析，可参见保罗·利科：《隐喻的规则：对语言中意义产生的多学科研究》，罗伯特·曾尼、凯丝琳·麦克劳克林、约翰·考斯特洛译(伦敦：劳特利奇与基根·保罗出版社，1978年版)。关于转义与意识形态之间某些联系的启发性讨论，可参看奥利维耶·勒布尔：《语言与意识形态》(巴黎：法兰西大学出版社，1980年版)第4章。

[42] 玛格丽特·撒切尔在报业协会一次采访中的话，《卫报》报道(1988年1月4日)，第3页。

[43] 《太阳报》的社论评论(1982年6月30日第6页)。

[44] 勒福尔：《现代社会的政治形态》，第201页。

[45] 关于对这些和其他方法的详细讨论，可以在以下书籍中找到：冈瑟·克雷斯、罗伯特·霍奇：《语言与意识形态》(伦敦：劳特利奇与基根·保罗出版社，1979年版)；罗杰·福勒、鲍勃·霍奇、冈瑟·克雷斯、托民·特鲁：《语言与控制》(伦敦：劳特利奇与基根·保罗出版社，1979年版)；以及罗伯特·霍奇、冈瑟·克雷斯：《社会符号学》(剑桥：政体出版社，1988年版)。

第二章
现代社会中的意识形态：对一些理论论述的批判性分析

在最近几十年里有关现代社会中意识形态分析的问题成了社会政治理论与论争的中心。理论见解大为殊异的许多作家都设法分析意识形态概念、意识形态形式的特点以及它们在社会政治生活中的地位。他们用不同方式设法把意识形态概念结合进有关现代工业社会性质与发展的更广泛的一套设想之中。在本章中，我要研讨对意识形态理论与分析的一些当代著作。我的目的主要不在追溯这个概念的不断变迁，而在突出某些更广泛的设想，今天的意识形态分析正是在这个基础上进行的。因此我将关注广泛的理论构架，这些理论构架对现代社会的性质与发展具有一般的、常常是含蓄的看法。我将设法表明，这些理论构架在某种程度上是19世纪与20世纪初社会思想的遗产。这里，就像许多社会研究的背景一样，当前论争的调研范围要放到一个世纪以前。诸如马克思和韦伯等作家当年所界定的一些问题在很大程度上现在还在论争；他们提出的概念与理论继续在指导着研究与讨论。这本身虽然不一定是有害的——确实，概念的主体与问题的传输是界定一个学术传统或学派的一部分——可是我们必须提问，在具体案例中，从过去传下来的这套设想是否适合于分析我们今天所面临的社会形态与现象。我认为，指导现代社会中许多现今意识形态分析的主要设想在这方面是不适合的。

为了发展这个论点，我将开始重构两套不同的设想并研讨每一套的局限。第一套设想包括一批来自马克思和韦伯等人著作的观念。这

些观念一起构成了一个有关现代工业社会兴起的文化转型的总体理论论述。我将把这一论述称为文化转型的宏大叙事。这种叙事提供一种架构，其中有着现代社会中意识形态的性质与作用的最新反映。意识形态的兴衰是现代社会象征舞台上演出的历史剧的各个阶段，从意识形态在18世纪的欧洲出现一直到今天的各个阶段。在这宏大叙事的背景内，意识形态被理解为现代所特有的一种特定类型的信仰体系。我把文化转型的宏大叙事区别于第二套设想，它支持有关意识形态性质与作用的一些新近著作——特别是更加明白地具有马克思主义主张的著作。这第二套设想同样构成一种在社会与政治思想上很普遍并有很深影响的总体理论论述。我把这一论述称之为国家组织的和意识形态保证的社会复制总理论。在这一总理论的架构内，意识形态被概念化为一批价值观和信仰，它们是由国家机构所产生和扩散的，它们服务于复制社会秩序，保证人们忠诚于它。

如我将设法表明的，这两种指导现代社会中意识形态分析的许多新著的理论论述，有着严重的缺点。两种论述所根据的设想在基本方面都是成问题的或是误导的。虽然我对这些论述所做的许多批判涉及它们各自的设想，但我认为它们有一个共同的重要缺点：两种论述都未能恰当处理现代社会中大众传播的性质与中心地位。我将论断：现代文化的传媒化——即现代社会的象征形式已越来越经过大众传播的机制和机构所媒介——是现代社会生活的一个中心特征；我将主张：因此，现代社会中令人满意的意识形态分析必须(至少部分地)依据对大众传播性质与发展的了解。

与法兰克福社会研究所有关的批判理论家——从霍克海默尔和阿多诺到哈贝马斯——的著作的功劳之一是它们设法考虑现代社会中大众传播的中心地位。霍克海默尔和阿多诺在他们对其所谓“文化产业”的批判分析中，提出了关于现代文化传媒化的最早系统论述之一种，他们试图得出这一进程对现代社会中意识形态分析的含义。同样地，哈贝马斯，尤其是他关于公共领域的早期著作中，研讨了现代社会的政治进程被传媒产业发展所深刻转变的情况。在本章的最后两节

中，我将研讨霍克海默尔、阿多诺和哈贝马斯的贡献。我将设法表明，他们的著作虽然在许多方面是开创性的和颇具启发的，但却没有为大众传播时代重新思考意识形态的概念和分析提供一个令人满意的基础。

意识形态与现时代

我在这里先重构一套有关现代工业社会兴起时文化转型的设想。这些设想构成了一项总理论架构、一项中心理论叙事，它形成了社会与政治分析中的许多问题与论争，包括有关现代社会中意识形态的性质与作用的一些辩论。这个文化转型的宏大叙事的一些原始要素可以从马克思和韦伯的著作中看到，虽然直到20世纪50年代和60年代，这种情况才有某种结局。我在研讨这种理论叙事时，不会把自己限制在任何特定思想家的著作中。因为，这种叙事不是那么清楚阐述的一种理论论点，可以在一个或几个作者著作中看出来；它必须从各种文本中去探寻，这样重构起来以后它可以提供与现代社会发展有关的主要文化转型的一种观点。在这种叙事中，意识形态可以发挥作用，作为在宗教和巫术衰落以后出现的世俗信仰体系，它服务于在一个失去了传统的世界里调动政治行动。我要重构这种叙事并研讨它戏剧性情节中的曲折，这不但因为它提供了一种深深影响社会与政治理论的观点，而且因为它提出了与现代社会发展有关的文化转型的一种论述，特别是这些社会中意识形态的性质与作用。我认为，它在某些基本方面受到了误导。

我们可以把这项宏大叙事的关键要素总结为三个主要之点。

第一，工业资本主义在欧洲等地的兴起伴随着在前工业社会流行的宗教与巫术信仰和习俗的衰落。工业资本主义在经济活动层面的发展在文化领域伴随着信仰和习俗的世俗化和社会生活的不断理性化。

第二，宗教与巫术的衰落为世俗信仰体系或“意识形态”的兴起准

备了基础，意识形态服务于调动政治行动而与来世价值观或存在无关。前工业社会的宗教与神话认识被植根于社会集体主义、由世俗信仰体系所鼓舞的实际认识所取代。

第三，这些发展促进了“意识形态时代”的兴起，以19世纪后期和20世纪初期的激进革命运动为顶点。根据20世纪50年代和60年代一些理论家的著作，这些运动是意识形态时代的最后表现。今天的政治越来越成为相互争斗的利益的零碎改良和实用主义妥协。社会与政治行动越来越不受号召激进社会变革的世俗信仰体系所鼓动。因此，这种观点的一些主张者认为，我们不但看到了意识形态时代的终结，而且看到了意识形态本身的终结。

我来简要地阐述一下以上的每一点。

第一，工业资本主义的兴起伴随着宗教和巫术信仰以及习俗的衰落，这种观念是19世纪和20世纪初期许多思想家——包括马克思和韦伯——的共识。马克思认为，工业资本主义兴起所带来的那种社会与早先的前资本主义社会有很大不同。前资本主义社会在生产方式方面基本上是保守的，现代资本主义社会则不断扩张、变化和自我转型；现代资本主义社会还消解了传统与文化形式——包括宗教传统——它们都是前资本主义社会的特点。在前一章里，我突出对时代的进步性和非神秘性的强调——《共产党宣言》中对此特别强调。资本主义生产方式不安定的和不停顿的活动使“一切固定的古老的关系以及与之相适应的素被尊崇的观念和见解”都被消除了，“一切固定的东西都烟消云散了，一切神圣的东西都被亵渎了”。[1]马克思认为，社会关系的非神秘化是资本主义发展的固有方面。正是这种非神秘化的过程使得人类有史以来第一次看到他们社会关系的真实面目——即剥削关系。正是这种过程使人类处在一个新时代的入口，这个新时代能够和将要被社会的启蒙变革所迎来，这种变革是以共同认识非神秘化的社会关系为基础的。因此，资本主义发展中所固有的非神秘化进程是最终消灭剥削式阶级关系的重要前提——尽管，像我在上一章中所指出的，马克思有时承认过去传达的象征形式可能会存留在今人的心中而

扭曲了社会变革的轨迹。

韦伯也关心要突出工业资本主义的发展与文化转型和传统之间的联系。与马克思一样，他看到工业资本主义兴起与传统价值观和信仰解体之间的关联。但是韦伯的理由在若干重要方面不同于马克思的。首先，韦伯认为，文化与传统领域的变化并不仅仅是资本主义自主发展的副产品：相反，宗教观念与习俗的某些转型是资本主义在西方兴起的文化前提。而且，韦伯接着认为，一旦工业资本主义在17世纪和18世纪过程中确立为主导的经济活动形式，它就具有了自己的力量而免除了曾经是它兴起的必要条件的宗教观念与习俗。资本主义的发展以及相关官僚国家的兴起，不断地使行动理性化并使人类行为适应于技术效能的标准。传统行动的纯个人的、自发的和感情的因素都被有目的的理性筹划和技术效能的要求所挤走。早期的清教徒追求理性经济活动作为一种感召，而对于后代人，这种活动却成为一种迫不得已的东西，成了一种不受人力影响的力量，这种力量约束人的生活，把他们限制在一个无情的铁笼里。

> “自从禁欲主义着手重新塑造尘世并树立起它在尘世的理想起，物质产品对人类的生存就开始获得了一种前所未有的控制力量，这力量不断增长，且不屈不挠。今天，宗教禁欲主义的精神虽已逃出这铁笼(有谁知道这是不是最终的结局?)，但是，大获全胜的资本主义，依赖于机器的基础，已不再需要这种精神的支持了。启蒙主义——宗教禁欲主义那大笑着的继承者——脸上的玫瑰色红晕似乎也在无可挽回地褪去。天职责任的观念，在我们的生活中也像死去的宗教信仰一样，只是幽灵般地徘徊着。”[2]

马克思和韦伯都看到了工业资本主义发展与传统宗教信仰解体之间的联系，但是他们的说明却是完全不同的。马克思谈到了社会关系的非神秘化并把它视为最终从剥削式阶级关系中得到解放的前提条件，而韦伯则谈到现代世界的祛魅，在现代世界中，西方文明的某些传统的、特有的价值观淹没在日益扩展的社会生活的理性化和官僚主

义化之中，他有所遗憾地把这视为“现时代的命运”。

第二，马克思与韦伯等人的观点提供了一个背景，使一些思想家认为意识形态的形成与扩散是现代的一个特有的特点。这种论点在曼海姆著作中已很明显，近年来已经为各种作者所发展[3]。这里我将试图一般性地重构这种论点，而并不过紧地靠拢任何特定理论家的著作。在18世纪晚期和19世纪初期，该论点认为，世俗化正开始在欧洲的工业心脏地带扎根。当越来越多的人被逐出土地，赶进城市，为工业资本主义日益扩大的工厂形成一支劳动力时，旧的传统、宗教和神话就开始失去它们对集体想像的控制。贵族与农奴之间旧有的奴役束缚(这种束缚被忠诚与相互义务的面纱所掩盖)日益成了问题。因为人们被推进一套新的社会关系，它以生产资料私有制和商品与劳动力的市场交换为基础。当这套新的社会关系正在形成的同时，政治权力越来越集中在一个世俗化国家的体制之中——那就是说，这个国家以主权和正规法治为基础，以普遍价值观、法规和权利的要求为理由而不是以某些宗教或神秘价值观或人物的要求(它赋予政治权力以神的意志的权威)为理由。现代国家有别于古代政权的政治体制之处，在于它完全处在社会—历史领域之内，因此权力和权力的行使的斗争成为一种包罗在理性与科学、利益与权利的语言中的世俗事务。

社会生活和政治权力的世俗化，为“意识形态”的兴起和扩散创造了条件。在这一背景下，“意识形态”首先被理解为一种世俗信仰体系，它具有进行调动和使之合法的作用。18世纪晚期与19世纪初期标志着这个意义上的“意识形态时代”的开始，正如表现在法国和美国的伟大政治革命，以及各种政治“主义”的扩散——从社会主义和共产主义到自由主义、保守主义和民族主义。政治学说的扩散和效能被18世纪和19世纪特有的两种新发展所促进和加强：这两种新发展就是报业的扩张和识字的增加。这些发展越来越使人们能阅读到社会与政治世界，并分享到他们在日常生活中并未接触的他人的经验。人们的视野从而扩大了；他们成为一个“公共领域”的潜在参加者，通过说理和论辩来讨论问题、反对或支持一些立场。正是在公共领域的开阔空间

里，意识形态的论述出现了，构成了有组织的信仰体系，它提供社会与政治现象的合理解释，它服务于发起社会运动并为权力的行使提供理由。因此，意识形态提供事实上的意义架构，使人们能够在一个从某种意义上说无根据的世界中为自己定向，这是因为传统生活方式已被破坏，宗教与神话世界观已经陨落。

第三，如果说与现代工业社会的兴起相联系的文化转型产生了一个使意识形态可以繁荣的新空间，那么，一些理论家认为，这个空间可以被现代社会的随后发展所关闭。关于意识形态时代即将告终的看法不是一个新看法，它也不是所有认为意识形态是现时代鲜明特征的理论家的共识；这种看法可以视为构成一种对文化转型宏大叙事的特定(不是一般共有的)扭曲。所谓“意识形态的终结”的命题最初是由一批自由派和保守派思想家提出来的，包括雷蒙·阿隆、丹尼尔·贝尔、西摩·利普塞特和爱德华·希尔斯，虽然今天在当前进行的理论辩论中仍能听到这个命题的回响。[4]在最初的阐述中，意识形态的终结这个命题是有关东欧与西方发达工业社会中激进或革命政治学说衰落的一种论点。在第二次世界大战、法西斯主义和纳粹主义的失败、莫斯科审判、对斯大林主义的谴责以及近年来出现的一些其他政治发展与暴行之后，18世纪末与19世纪出现的旧意识形态据说已经大大地丧失了它们的说服力。意识形态主要吸引那些不满现存社会与政治体制的、并已通过号召激进变革来表达他们不满的知识分子。但是20世纪初期的政治事件揭示了这种号召的幼稚与危险。知识分子等人越来越清楚地看到发达工业社会所面临的问题不能仅靠马克思主义和共产主义所主张的那种激进社会变革来解决，因为这类变革引起类似的问题以及新式的暴力和镇压。因此主张意识形态终结的理论家们看到一种新的共识的出现：旧的“意识形态政治”让位于发达工业社会中的一种新的意义上的实用主义。革命热情在衰退，并且被一种在混合经济和再分配型福利国家(至少在西方)框架内的实用主义和零零碎碎的社会变革方法所代替。主张意识形态终结的理论家们一般都看到意识形态会在欠发达社会里继续繁荣，他们并不完全排除革命热情可能会在发达工

业社会中以孤立和不重要的方式偶然发生。但是，他们认为，意识形态时代是指政坛受激进和革命学说所激励而触发热情与炽烈斗争的总形势，这样的时代已经完结，意识形态已经不再是现代工业社会的一个重要特征。

当然，主张意识形态终结的理论家们在非常特殊的意义上来使用“意识形态”一词。他们认为，意识形态并不是任何种类的世俗信仰体系，它们是综合的、总体的学说，它提供对社会—历史领域的明确观点，要求高度的感情归属。对大多数这类理论家来说，马克思主义是意识形态在这种意义上的缩影。马克思主义提供一个系统的、总体的关于社会—历史领域的观点。它预见一个大大不同于当今的未来，这只能通过坚定信仰其目标的人们献身行动来加以实现。意识形态的特点就是：总体的，空想的，激情的，教条的。在这个意义上的意识形态的终结并不一定是政治辩论与冲突的终结，并不一定是表达真正的利益与意见分歧的不同政治纲领的终结。但是，这些辩论、冲突和纲领将不会再被总体的、空想的观念所推动，这种观念鼓动人们去从事革命行动，使他们看不到与其观点相反的任何考虑。随着意识形态时代的逝去，政治进程可以越来越在一个多元化的架构内形成体制化，在这个架构内政党或政治团体竞争当权并实施社会改革的实用政策。意识形态并不是现时代特有的特征，而是作为一种逝去的现代化象征，这种象征会随着工业社会达到经济与政治成熟阶段而逐渐消逝。

我重构了这种文化转型宏大叙事，为的是提出一系列有关现代社会中意识形态的性质与作用的问题。这种叙事有不同的因素和若干个“次要情节”，而且正如我早先指出的，我并不想说整个故事可以从任何一位作者的作品中找到。我从详细的变体和阐述中加以概括以便勾画出一个论点的总貌，它深深地包罗在社会与政治理论著作之中，它继续构成有关现代社会中文化与意识形态性质与作用的辩论。我现在要从重构转向批判评估。我这样做，并不是要提出宏大叙事没有持久的价值：我的目的不是要全盘抹杀这种宏大叙事，而是要突出我认

为它造成误导的某些方面。我将把我的注意力限制在两个主要问题上。在这个内容中可以提出其他许多问题：范围如此广泛的一系列论点肯定会引起许多疑问和问题。但是，我所关心的不是详尽的困难，而是总的缺点；我要试图表明：由于一些基本理由，文化转型的宏大叙事并不是合适的架构来分析现代社会中意识形态的性质与作用。

这种宏大叙事的第一个主要缺点是，它主要以世俗和理性化的进程为特点来说明有关现代工业社会兴起时文化转型，这就贬低了我称之为现代文化传媒化的意义。这里的问题并不是简单地指世俗化和理性化进程可能并不如早期社会理论家有时提出的那么广泛和一致——虽然这些进程有可能被过分强调，而宗教信仰和习俗，与早期社会理论家的想像相比，却是现代社会中更为持久的特征。[5]更加重要的是，问题在于，对世俗化和理性化进程的偏重往往无视一种对现代社会中文化形式的性质具有重大得多的意义的发展——那就是，一批有关象征货品大规模生产与大规模分配的机构的发展。我在以后各章中将记载这种发展并提出它的一些含义。这里只要说，由于传统的叙事忽略了这一发展，它对于有关现代社会兴起的文化转型提供了一个严重误导的说明。大众传播的机构与过程已经具有现代社会的这种基本意义，对意识形态和现代社会的任何说明都不能忽视它们。

某些可能与文化转型宏大叙事有关的理论家已经评论了大众传播的发展，这当然是事实。例如，阿尔文·古尔德纳吸收哈贝马斯的早期著作，讨论了印刷业与报业的发展促进了一个公共领域的形成，在其中辩论政治问题，各种意识形态繁荣发展。但是，古尔德纳的说明比较有限，至多也是局部的，他很少考虑大众传播更新形式的意义，特别是有关电子贮存和传输的形式。确实，古尔德纳倾向于认为意识形态是个别的象征系统，认为它首先是在写作中实现的，它以书面的理性论述服务于推动社会重建的公共项目。因此，古尔德纳得出这样的结论：电子传媒诸如无线电和电视的发展标志着现代社会中意识形态作用的下降。意识形态越来越在整个社会中被取代，在那里，意识越来越因电子媒介产品而形成；意识形态日益局限于大学的有限领域，

知识分子在大学里继续从事书面文字的耕耘。[6]这并不是意识形态终结的命题的确切描述，因为古尔德纳承认在当代社会中意识形态具有一种继续不断的、虽然是有限的作用。但是，认为意识形态与写作有着特别关系，因而不会牵涉到电子传播发展，那至多也是一种短视的看法，因为它把意识形态分析完全脱离今天意义最大的大众传播形式。所以，虽然一些可能与文化转型宏大叙事有关的作家并未完全忽视大众传播的发展，但我们可以怀疑他们是否提供这种发展及其对意识形态分析的含义的令人满意的内容。

这种宏大叙事的第二个主要缺点有关意识形态概念在其中被使用的方式。这个概念被不同思想家以不同方式使用，认为它在这种宏大叙事中具有明确的、单一的意思，那是错误的。但是，如果我们把不同的用法加以概括，可以看到这个概念一般用来指个别的信仰体系或象征形式，它们在世俗化以后出现，服务于发起政治运动抑或掌握现代社会中的合法政治权力；换句话说，一般用法符合我所谓的意识形态的中性概念。这种一般用法被特定理论家或理论家集团作了特殊的扭曲。例如，我们看到，古尔德纳往往用“意识形态”指主要以写作实现的以理性论述来推动社会重建公共工程的象征系统。主张意识形态终结的理论家则往往用这个词来指综合的和总体的个别政治信仰体系或学说的具体部分，诸如马克思主义和共产主义。正是这个词的局限性使得他们预测(无疑其中包含许多一厢情愿的想法)意识形态的时代现已结束。

对“意识形态”一词的这种一般用法的主要问题及其具体扭曲是往往缩小或抹杀意识形态与统治之间的联系。在前一章中，我研讨了这种联系并把它与上两个世纪中出现的意识形态主要概念相比较。如果我们吸收这里的分析和接受前一章中提出的意识形态批判性概念，可以看到宏大叙事中的“意识形态”一般用法在两大方面是成问题的。首先，它要我们把意识形态视为一种主要是现代的现象，那就是说，作为在17世纪至19世纪期间资本主义工业化过程中出现的那些社会所特有的现象。但是，我似乎感到，这是一个过于局限性的看法。没有必

要把意识形态概念按仅在某个历史发展阶段的某些社会中所特有的政治学说、信仰体系或象征体系来加以界定。我已经看到，这个概念包容许多其他定义，而且把这个概念局限在现代社会是否可行或明白，尚很不清楚。难道必须同意在欧洲资本主义工业化以前的社会中谈论意识形态是没有意义的，在前工业化欧洲或者世界上其他非工业社会谈论意识形态是没有意义的?我想不是的。在我看来，完全有可能阐明一个无可非议的意识形态概念，它不局限于现时代出现的某一特定学说。

宏大叙事中关于“意识形态”一般用法的误导性还在于它引导我们去关注个别政治学说、信仰体系或象征体系，从而使我们不关注象征形式在日常生活的各种背景下被用来确立和支撑统治关系的多种方式。不论从意识形态概念史或者从思考保持权力的方法，都无法得出把意识形态分析局限于个别政治学说、信仰体系或象征体系的明确和有说服力的理据。这样做，就是对意识形态在现代社会中的性质与作用采取过于狭隘的观点，就是忽略了在日常生活社会背景下支持权力形态的一大批象征现象。也不能说所有与宏大叙事有关的作家都主张意识形态的坚实概念就是个别政治学说、信仰体系或象征体系。更常见的是，这些作家各自在不同作品中(或者甚至在同一部著作中)以不同方式使用“意识形态”一词。但是，毫无问题的是，在他们这些使用中，把意识形态概念作为个别政治学说都是突出的特点，而且主要由此探索了意识形态在现时代的所谓兴衰。如果我们抛开这种概念，也可以抛开意识形态在现时代之初开始出现、后来又从社会与政治领域消失这一看法，就能为意识形态研究重新定向使之具有多种不同的方式，由于这些方式，象征形式被用于、并继续用于为权力服务，不论是在现代的西方社会还是在具体处于其他方面的社会背景中。

意识形态与社会复制

到目前为止，我研讨了与现代工业社会兴起有关的文化转型的一

个总的理论叙事，这个叙事提供了现代社会中意识形态性质与作用的一个与众不同的说明。我批评了该叙事对文化转型的描绘以及对意识形态的说明。我现在要转向第二套设想，它们是论述意识形态分析的更晚近的著作的基础。这种著作在许多方面不同于受文化转型宏大叙事强烈影响的作品：它一般在方向上较少历史性，它更关注于分析一般社会、特别是当代资本主义社会被支持和进行再生产的条件。许多这类著作的方向是马克思主义的，而且一般被认为是对马克思主义的意识形态与国家理论的一种贡献。在这方面，阿尔都塞和普兰查斯的著作特别有影响；[7]而且，部分地由于他们努力的结果，葛兰西的著作在近来的辩论中也相当突出。[8]这些理论家的思想被欧洲等地许多不同作家接纳和阐述。[9]这里我并不试图详细研讨这些理论家的思想或者他们的追随者和批评者的著作。书刊中已有这类详细的研讨。[10]然而，我的确要考虑阿尔都塞、普兰查斯等人著作的一些基本设想，因为这些设想形成一项总理论论述的一部分，它在当代社会与政治理论中相当普遍。我把这种论述形容为国家组织的和意识形态保证的社会复制总理论。这不是一种由任何特定作家明白表达的理论，但是构成这一理论的设想可以在特定作家的著作中见到。而且，这些设想在当代书刊中相当普遍，并对构想政治与意识形态问题的方式有足够的影响，因此值得明白地阐明这种设想，重建它们构成的理论论点，并评估它们的优缺点。

国家组织的和意识形态保证的社会复制总理论可以对以下问题作部分回答：为什么一般的社会、特别是当代资本主义社会尽管有种种分歧和不平等的特点而仍能继续存在?该理论对这个问题提供部分的答案，它试图认清促成现有社会关系再生产的一些机制。我们可以通过三个主要步骤重建这项理论。

第一，现有社会关系的复制不但要求社会生活物质条件的复制(食品、住房、机器等)而且要求集体共有价值观与信仰的复制。

第二，某些集体共有价值观与信仰构成统治意识形态，它通过向全社会扩散而取得人们遵守社会秩序。

第三，统治意识形态的生产与扩散是国家的任务之一，或者是国家特定部门和官员的任务之一。在完成这项任务时，国家根据在现存社会关系中受益最多的阶级或一些阶级的长远利益行事——那就是说，它根据统治阶级的长远利益行事。

这项总理论说明初看起来有某种道理。它强调国家机构和官员所散布的集体共有价值观和信仰在帮助支撑基于阶级分野的社会中的社会秩序的重要性，可是，尽管初看起来有道理，我想可以表明这种总理论说明是有严重缺陷的。我来依次对上述每个步骤作些考虑。

首先，这项说明一开始就声称社会复制要求社会生活物质条件的复制和集体共有价值观和信仰的复制。它要求社会生活物质条件的复制指的是生产资料(工具、机器、工厂等等)和生产者的生活资料(住房、衣着、食品等等)必须不断得到供应和更新作为社会生活持续的方面。这一论点中不仅有功能主义的暗示，而且也有反事实的解释：如果生产资料与生活资料不能不断得到供应和更新，那么现有社会关系就会崩溃而发生危机和冲突。这里我不想进一步细究这种论点的逻辑以及这种反事实解释的道理，因为我主要关心的是一个不同的问题。社会复制不仅要求社会生活物质条件的复制，而且要求集体共有价值观与信仰的复制——那就是说，它要求继续提供和更新象征形式，象征形式在某种程度上是集体共有的而且服务于塑造人们的行动与态度。该论点认为，正是象征形式的这种继续提供和更新保证了人们持续顺从于社会秩序的规范性规则与条例。他们被塑造得适应于社会复制这一大的活动中为他们编定的角色。

这项说明是我们称之为社会复制共识理论的一种特定文本。根据这一理论，社会关系的不断复制部分地依靠人们集体共有和接受的价值观和信仰的存在，从而使人们联结于社会秩序中。这一理论有许多变异，但我们可以分清两大变体：核心共识理论，它认为有某些核心价值观和信仰(自由、民主、机会平等、议会主权等等)是广泛共有和坚定接受的；以及区别共识理论，它较少强调核心价值观和信仰的存在而着重处在不同分工的人们的作用和地位所特有的价值观和信仰的

重要性。这两种变体经常结合在特定作家的作品中，但它们不一定互相限定。但共识理论的这两种变体都有严重局限性。我们在这里谈其中一些。

核心共识理论的主要缺陷是它夸大了特定价值观和信仰被现代工业社会中人们所共有和接受的程度。虽然有关的证据还远远不是结论性的，它却表明比核心共识理论所提出的有更高程度的异议和不满，疑虑和嘲讽。对英、美一批经验材料的研究发现，那些材料并不表明人们有关价值观和信仰达成重要共识。那项研究还发现不同的阶级在异议程度上各有不同，工人阶级的受访者比中产阶级的受访者在他们的价值观和信仰方面表现更少的共识和更少的内部一致性。[11]60年代与70年代在英国进行的其他研究提出，工人阶级中许多拒绝有关资本积累和财产所有权的价值观和权利；许多人认为大企业在社会上拥有太多的权力，法律对富人有一套对穷人另有一套；许多人相信自己对政府没有多大影响，认为政治制度对老百姓所想的所要的没有呼应。[12]这些调查研究结果，虽然是有限的和试验性的，而且现在在性质上有些过时，却对社会再生产的核心共识理论提出了相当大的怀疑。不能有理地认为现代工业社会中具有一套人们广泛共有和坚定接受的核心价值观和信仰，从而把人们结合在一个共同规范的架构内，因为看来大部分核心价值观和信仰都受到争议，不一致和不满的程度相当高。如果社会复制取决于对核心价值观和信仰的普遍接受，那么，社会秩序不断发展的复制似乎就很不可能了。

区别共识理论并没有那些同样的缺陷。这一理论并不认为存在一套广泛共有的核心价值观和信仰；它却认为只存在属于特定职务和地位的不同套的价值观与信仰，诸如处在或确定某种特定职务或地位的人们将具有适当的价值观与信仰。存在的“共识”并不是许多人对一套核心价值观与信仰的共识，而是特定职务的一套价值观与信仰同担任这一职务或处于这一地位的人所具有的价值观与信仰之间的一种共识。这是乐队演奏般的共识，人们对各自的演奏部分很了解，不用乐谱不用指挥的协调就能演奏。由于人们具有特定角色的那些价值观和

信仰并在他们日常生活的常规过程中有效地发挥他们的作用，包罗他们常规活动的社会秩序就由此复制。未必需要大多数人或所有人都共有一套核心价值观和信仰，只要所有人或大多数人具有特定角色的价值观和信仰，就使他们(并推动其)成功地发挥各自的作用。

这种区别共识理论(或者它的其他版本)所提出的社会复制情况无疑是有某些道理的。那种社会化进程和常规活动以及价值观与信仰的不断灌输，对赋予人们具有影响到他们以后行为的社会技能与态度起了重大的作用，这个情况也是没有疑问的。但是，这些情况往往在两个方面过分强调了人被社会进程影响的程度。人们主要被作为这种社会化进程的产物或构成成分以及他们所受反复灌输的对象。但是，人们从来不是社会化进程和反复灌输的总和；他们从来不是顺从地表演为自己编定的角色的演员。他们作为人类的那部分本性使他们在某种程度上使自己善于同其受到的社会进程保持距离，善于反思这些进程，批评、辩驳、嘲笑以及在某种情况下拒绝这些进程。可是，重要的是要看到对社会化进程和反复灌输的这种批评的和辩驳的关系并不一定是破坏社会复制——这就使我们看到区别共识理论可能误导的第二个方面。在日常生活中，人们典型地经历多种社会背景并受到冲突性的社会压力和进程的影响。拒绝这一套价值观和规范可以符合于接受另一套，或者便于他们参与以此使现状复制的社会活动。威利斯提供了一个出色的说明，表明社会秩序的复制可以是对二级社会化官方机构(指学校)所宣传的价值观和规范进行拒绝而无意出现的结果。[13]他在对一批工人阶级孩子的研究中表明他们对学校当局的嘲讽和辩驳看法以及他们对教育制度所支持的个人主义气质和非体力事业方向的拒绝，使他们更加(而不是更少)适宜于离校后干工人阶级的工作。体力劳动的再现并不是人们的价值观与信仰同教育制度所提供的特定职务的那套价值观与信仰之间天衣无缝的结果；相反，正是因为这些十来岁的孩子并不结合进教育制度所宣传的那套价值观与信仰而乐意接受了体力劳动的负担。

所以，社会复制共识理论的这两种变体都有某些局限。虽然区别

共识理论比核心共识理论较为细致和有理，两种说明都过多强调价值观与信仰的共识和趋同，两者都缩小异议和不同意见、怀疑和嘲讽、辩驳和冲突的普遍性和意义。共识理论的这两种变体认为社会复制是有关价值观与信仰方面共识(不论是核心的或者特定职务的)结果，但是不断发展中的社会秩序的复制可能更取决于以下的事实：人们都处在各种不同的社会背景之下，他们按惯例和常规方式生活而不一定受到总体价值观与信仰的推动，在反对派的态度可能转变为一致政治行动的问题上缺乏共识。普遍的怀疑和嘲讽态度以及拒绝社会化主要机构所宣传的价值观与信仰，不一定代表对社会秩序的挑战。怀疑与敌对往往和传统与保守的价值观相混合并往往被一种顺从感所软化。因性别、民族、技能等等的不同而发生分野，这形成了障碍而不能发展成可以威胁现状的运动。只要存在足够的异议阻碍形成一个有效的反对派运动，社会秩序的复制就不需要在价值观与信仰方面具有某些深层的总体共识。

其次，社会复制的共识理论很容易地联系到一种特定的意识形态概念。设想会存在共识的一些价值观与信仰被认为构成了一个统治意识形态的成分，这个意识形态取得人们对社会秩序的顺从。这种统治意识形态提供了事实上的象征凝聚剂，它统一社会秩序并把人们结合于其中。由于统治意识形态的普遍存在，各个社会阶层的人们都被结合进一个结构上不平等的社会秩序。据认为，正是由于统治意识形态的无处不在，说明了统治集团安心统治和被统治集团顺从地接受统治。统治意识形态是一个象征体系，它通过把所有阶层的人们结合进社会秩序，帮助了服务于统治集团利益的社会秩序的复制。

在前面的讨论中，我已经提出了一些论点，非常强烈地反对这种所谓“统治意识形态命题”，现在没有必要详谈。[14]让我简要阐述其要点。统治意识形态命题所设想的，可以被描述为意识形态的社会凝聚剂理论。那就是说，它设想意识形态的作用像一种社会凝聚剂，把人们拴在一个压迫他们的社会秩序上。但是，如我们所看到的，并无多少证据支持这个说法：认为不同阶层的人们都以这种方式拴在社会秩

序上。可能的是：统治价值观与信仰被统治集团一些成员所共有，赋予这些集团某种内聚力，但几乎没有证据支持这样的观点：认为这类价值观与信仰被从属集团的成员所广泛共有。因此，这种统治意识形态命题设想统治价值观与信仰构成一个作用像凝聚剂般的意识形态，它却不能说明它设法要说明的事，那就是：为什么从属集团成员的行动方式并不破坏社会秩序。

用这种方式批判统治意识形态，并不是要否认某些象征形式在我们社会里具有大量象征价值，也不是要否认这些象征形式在某种情况下可以服务于建立、支撑和复制统治关系；也不是要提出意识形态概念在分析社会与政治生活方面起不了有益的作用。统治意识形态命题的问题只在于它提出了关于意识形态在现代社会中如何活动的过于简单的说明。它认为一套特定的价值观与信仰构成了统治意识形态的成分，其通过的是在全社会扩散，把所有阶层的人们拴到社会秩序上来；但是象征形式服务于维护统治关系的方式要比这种说明所提出的情况复杂得多。关于社会凝聚剂的观念是一种概念上的方便说法，它模糊了必须通过更令人满意的方法来对意识形态现象加以研讨的问题。一种更令人满意的方法则不是认为一套特定的价值观与信仰根据事实服务于把所有阶层的人们拴在社会秩序上，它必须研讨处在社会秩序中的不同的人呼应和弄懂特定象征形式的方式，以及这些象征形式在联系它们产生、接收和认识的背景加以分析的时候如何服务于(或不服务于)建立和支撑统治关系。以有关象征形式(或象征性传输的价值观与信仰)凝聚性的一种总的设想来便捷地说明这项分析，就是去支持一项社会复制的不可信的理论，它至多是对意识形态及其在现代社会中运作的非常片面的说明。

第三，统治意识形态的产生与扩散一般被认为是国家或者国家特定部门和官员的任务与成就之一。在这方面哪些部门被认为特别重要，各个作家对此看法不一。我们简要地考虑一下阿尔都塞的著作。阿尔都塞在一篇有影响的文章中区分了“压制性国家机器”(它包括政府、文职官员、警察、法院、监狱、军队等等)和“意识形态国家机

器”(它包括教会、学校、家庭、法律系统、政治系统、工会、大众传播系统以及如体育和艺术等文化活动)。人们可能合理地提出异议：把这么广泛领域的机构视为国家的一部分，是否有益或有意义。但是，阿尔都塞认为构成意识形态国家机器的那些明显不同的机构与活动却统一于这一事实：依靠它们和通过它们实现的意识形态主要是统治阶级的意识形态——那就是说，它们实质上都是为了宣扬统治意识形态的机制。[15]这些机器内可能还有其他的意识形态成分，但是意识形态场地的结构有利于统治阶级的意识形态，后者对意识形态国家机器施加控制。因此，在这种情况下，国家的各种机构被视为统治意识形态从而产生和扩散的手段，以及生产关系——和作为服从现有事物秩序之主体的人们——从而复制的手段。

就我们在这里的目的而言，没有必要进一步研讨阿尔都塞说明内容的细节，或者去研讨受他影响的作家们著作中可以找到的变异。也没有任何必要通过详尽的原文分析来说明前些段落中的批判也可在一定程度上指向阿尔都塞的说明性内容。在这里，我只想利用阿尔都塞的说明性内容作为一个基础来提出对国家组织的和意识形态保证的社会复制总理论的最后三点反对意见。第一点反对意见是：这项理论倾向于采取一种对现代国家的阶级简化观。就是说，国家首要地和最终地被视为一种支持阶级权力的体制机制。在恩格斯某些偶然的言论和马克思一些更实质性的分析[16]以后，普遍都认识到国家的各个机构可以在统治阶级或阶级派系的当前利益与活动以外具有一定程度的自主性；但是这种自主性总是局限于所谓“说到底”国家是在一套由生产活动的阶级性所界定的界限条件内运作。国家的作用或功能与统治阶级的长期利益相一致，虽然国家最好地完成这种作用的办法是对统治阶级及其派系的当前目的保持某种距离和“相对的自主性”。

对国家的这种看法的主要问题不在于它没有解决多少自主性是“相对自主性”以及它称国家与国家机器“说到底”决定于生产经济方式是什么意思。这些问题没有解决，而且可能无法解决，但它们主要也是学究式的兴趣。主要问题在于这种看法没有公正对待现代国家的

历史发展和独特性质。这种看法把现代国家及其机构首先按它们支撑一个以阶级剥削为基础的社会关系体系的作用或功能来构想，这种作用部分地通过由意识形态国家机器宣传统治意识形态来进行。但是这是对现代国家的一种过于狭隘和片面的概念。国家的某些方面和活动无疑可以根据统治阶级的长期利益来加以理解，但很难认为国家机构对其他阶级和主要利益集团的要求毫无反应，也不能言之成理地说现代国家的所有方面和活动(包括一些最重要的方面和活动)都能根据阶级利益和阶级关系来加以分析。正如马克斯·韦伯等人的观察，现代国家不但关注社会与经济活动的调节和统治的实施，而且关注在一定领土内维持秩序以及对其他民族国家间保卫疆界[17]。现代国家对于在一定领土内合法使用武力或暴力具有有效的垄断，国家使用暴力，既为了内部控制或平安的目的，也为了外部对其他民族国家防御或侵犯的目的。国家已发展起各种机构和部门，直接间接地有关维护内部和外部边界，这些部门都广泛依靠信息的积累与控制。国家的活动可以(而且往往如此)同其他国家组织的活动发生冲突，以及同社会生活其他领域的人们和组织的活动发生冲突。任何企图只根据或主要根据阶级分析来了解现代国家中各种不同的活动及其所产生的冲突，将是对有关问题的十足简单化。

如果国家组织的和意识形态保证的社会复制总理论倾向于采取一种对现代国家的阶级简化观，它也倾向于主张一种对意识形态的阶级简化观。那就是说，意识形态的概念首先和主要有关组成社会秩序的阶级或阶级派系，那就是“统治意识形态”，或统治阶级的意识形态，它组织意识形态领域并表达在意识形态国家机器之中。统治意识形态可以结合来自从属集团或阶级的成分，而且可能有相当于从属集团或阶级的意识形态或“意识形态子系统”，对统治意识形态具有“相对自主性”。但是，这些意识形态子系统受到统治意识形态的抑制；它们是一个意识形态领域的一部分，最终被统治阶级的意识形态所构建。统治阶级正是以这种方式——用葛兰西的话来说——取得了“霸权”：通过意识形态领域的结构化，统治阶级或阶级派系能够行使基于从属阶

级“积极同意”的政治领导权，并且把统治阶级的各个派系结合为一个相对稳定的权力集团。

早先提出的一些对于社会复制共识理论的反对意见可以在这里再提出来，因为，意识形态和霸权的这种说明内容显然包括某种设想，涉及把人们结合进社会秩序以及他们同意或隶属于特定的价值观或信仰。但是，我要在这里集中于一个不同的缺点：那就是，这种说明把意识形态和意识形态分析相对化于阶级关系的程度。最终是统治阶级或阶级派系的意识形态构建了意识形态领域，而对意识形态或意识形态子系统的分析则首先要联系构成社会秩序的各阶级和阶级派系来进行。当然，阶级与阶级派系之间的统治与从属关系对于意识形态分析是至为重要的，但是，我认为把阶级关系视为惟一的或者在一切情况下首要的社会背景结构特点并以此进行意识形态分析，那是相当误导的。相反，我认为认识到存在着基于阶级以外考虑(例如基于性别、年龄或民族的考虑)的系统不对称的权力关系，看来是很重要的；我认为扩大意识形态分析的架构而把这些考虑包罗在内，看来是很重要的。国家组织的和意识形态保证的社会复制总理论只要首先强调阶级关系并把意识形态领域视为最终由统治阶级或阶级派系意识形态所构建的话，就往往会高估阶级在意识形态分析中的重要性并低估其他的统治类型以及支撑它们的象征形式。

我想提出的最后反对意见或最后一些反对意见有关这项说明中对于大众传播的性质与作用的一般特点的提法。这项说明的支持者把大众传播机构一般视为意识形态国家机器系统的一部分，那就是说，作为机制之一，或者作为机制的一组，通过它来实现统治阶级意识形态并达到生产关系的复制。可能承认这些机构在相互之间以及对国家的其他方面具有某种程度的自主性；可能承认大众传媒扩散的意识形态也许包括互有冲突和互相矛盾的因素，也许结合了来自从属集团、从属阶级或阶级派系的成分；但是最终这些大众传播机构则由它们以传输和灌输统治意识形态促成社会聚合和复制的功能来加以界定。[18]这项说明虽然正确地指出大众传播的重要性，可是它描述的特点我认

为是误导的。大众传播机构以相对边缘化的方式被视为意识形态国家机器广阔领域中的事物，但这种观点未能公正对待现代文化的传媒化，而且一般也未能公正对待大众传播在现代社会与政治生活中的中心地位。今天，国家与政府、它们的组织与官员们的活动就某种程度上而言在由大众传播的机构与机制所构成的领域内进行。大众传播媒介并不仅仅是灌输统治意识形态的若干机制之一；说得确切一点，这些媒介恰好部分地构成了现代社会中进行政治活动的论坛；在这个论坛上以及一定程度上有关这个论坛，人们在行使权力和回应他人行使权力方面采取行动和作出反应。这些问题我将在随后一章中再作讨论。

国家组织的和意识形态保证的社会复制总理论不但未能公正对待大众传播的核心地位和基本特点，它还回避有关现代社会中传媒机构性质与作用的一些关键问题。它指定大众传播机构在主要以阶级关系与阶级分野为概念的社会秩序内具有主要作用或功能，这就预先断定有关这些机构历史发展方式的一系列问题，有关它们在产生和扩散象征货品方面的常规组织与操作方式，有关这些象征货品被人们在日常生活中接收和认识的方式。这项说明把大众传播机构界定为(广义上)国家的一部分，它就模糊和曲解了各大众传播机构与国家部门和组织之间所特有的冲突和紧张关系的性质。只有借助以下方式才能恰当理解这些冲突和紧张关系：更加谨慎地关注大众传播机构的具体活动与目标，分析这些活动与目标怎么和为什么会同国家部门和组织的行为发生冲突，以及承认国家部门和组织的许多关注事项并不能归纳为：它的职能是为了使基于阶级剥削的社会秩序得到复制或凝聚力。

在上述各段中，我研讨了构成我称之为国家组织的和意识形态保证的社会复制总理论的某些基调主张。我设法表明，在某些方面，那些主张是可疑的：它们提出了一个难以取信的社会复制说明(社会复制共识理论)，关于意识形态性质与作用的片面说明(意识形态的社会凝聚剂理论)，以及关于大众传播发展影响社会与政治生活方式的一项误导性说明。我也认为，在近来辩论中最有影响的一些作家(诸如

阿尔都塞和普兰查斯)的著作里，这些缺点结合了对意识形态和国家的阶级简化观。虽然这些作者避免一种把意识形态与国家作为统治阶级工具或武器的绝对工具主义的解释，而强调意识形态领域的结构复杂性和国家的相对自主性，然而他们的分析所遵循的设想认为意识形态和国家最终还是为了基于阶级剥削的社会秩序取得聚合力和复制的机制。

在本章的余下部分，我将撇开分析现代社会中意识形态最新著作的那两套设想。我将把注意力转向两种理论观点，它们在新近的辩论中具有较少中心作用和较少影响力，但它们本身很有意思并且以明显的、创新的方式力求考虑现代社会中大众传播的性质与作用。这两种观点涉及霍克海默尔和阿多诺对文化产业提出的批判以及哈贝马斯论公共领域结构性转型的早期著作。当然，这些观点联系紧密，两者都一般被认为是法兰克福学派批判理论的变体。可是，这些早一代批判理论家的观点之间有着重大的差异，他们包括霍克海默尔和阿多诺，以及诸如哈贝马斯等后期批判理论家的观点。我不想在这里详细探讨这些思想家观点中的异同。而是要观察他们著作中直接有关本章关注的问题的那些方面。

对文化产业的批判

早期法兰克福学派理论家们对现代社会中意识形态的性质与作用提出了一种独特而新颖的解释。这一解释是对现代社会发展特点和对现时代人们命运的意义深远的分析的一部分。我在研讨这一解释时，将集中于霍克海默尔和阿多诺的著作，虽然与早期法兰克福学派有关的其他人——诸如本雅明、马尔库塞、洛文塔尔和克拉考尔——的著作在这方面也是有意思的。[19]霍克海默尔和阿多诺特别关注他们所谓的“文化产业”的兴起，它导致了文化形式的日益商品化。因此，不同于有关文化转型宏大叙事的多数作家，早期法兰克福学派的理论家们强调了大众传播发展的重要性，并试图重新思考与这种发展有关的

意识形态的性质与作用。然而，正如我要设法表明的，对大众传播的这种说明受到一种主题的强烈影响，这一理性化主题也是该宏大叙事的中心；而且这导致了对现代社会凝聚力的夸大看法，以及对现时代中人们命运过分悲观的预测。

早期批判理论家的观点是由20世纪20—40年代期间欧洲和美国历史事件和事态发展所形成的。第一次世界大战末，欧洲对革命动乱的镇压，斯大林主义在苏联的发展，以及法西斯主义在德国的兴起，被批判理论家们解释为：那些迹象说明马克思曾经看到的现代社会中的革命潜力能够被遏止、挫败或者扭向反动的结局。霍克海默尔和阿多诺根据一种启蒙与统治的总逻辑分析了作为这种进程的社会—历史动力和社会—心理动力，其根源可以上溯到整部人类史。[20]随着知识的增长，人类对自然界——外在自然界以及人类主观的内心世界——的掌握增加了，而且他们越来越把自然界从属于行使技术控制。神话的、泛灵的信仰被不断抛弃而赞同一种科学的、工具的理性，它以技术控制的观点把世界客观化。人类自身也成为这个客观化世界的一部分，而他们对统治逻辑的从属更受资本主义社会中劳动力商品化所加强。但是，人的本性拒绝完全从属；它反抗现代世界所特有的客观化、理性化和官僚主义化的过程。正是这种准本能性的反抗心理被法西斯主义所接过来加以利用。法西斯主义头头们使用了各种精心构筑的技巧来释放群众中被压抑的愤怒和焦虑。他们调动这些非理性的感情，通过对被排斥集团进行疯狂攻击来煽动这种感情并使之成为统治人们的新机制，而人们的准本能性反抗正是法西斯主义成功的来源。

这种启蒙与统治逻辑的总体说明提供了霍克海默尔和阿多诺用以分析文化产业性质与结果的背景。霍克海默尔和阿多诺用“文化产业”一词来指19世纪末20世纪初娱乐业在欧洲和美国兴起所带来的文化形式商品化。他们所讨论的例子中包括电影、无线电、电视、流行音乐、杂志和报纸[21]。霍克海默尔和阿多诺认为娱乐业作为资本主义企业的兴起导致了文化形式的标准化与理性化，而这一过程反过来

却使人们以批判与自主方式思考和行动的能力萎缩了。这些产业生产的文化货品是根据资本主义积累和实现利润的目的来设计和制造的；它们并不是群众自己自发产生的，而是按群众消费量身订做的。“文化产业有意结合上层消费者。……群众不是首要的，而是次要的，他们是被算计的对象；机器的附件。”[22]文化产业生产的货品并不决定于它们作为艺术形式的内在特性。而决定于商品生产与交换的公司逻辑。因此，那些货品是标准化的和陈规老套的，仅仅是基本风格或类型的变更——西方的，神秘的，肥皂剧的。它们影响到一种个性架势，例如对大人物和大明星的特写，但是这种姿态丝毫不能缩小这种货品本身是没有艺术内容的、为利润而生产的标准化对象。

文化产业的产物与传统的艺术品大不相同。在18世纪以及以前，艺术品可以在市场外保持某种自主性，这是由于一种赞助人制度，它保护艺术家不受当前生活需求的影响。这种自主性使得艺术品能够与现存现实保持一定距离，表达疾苦与矛盾，从而对美好生活的思想保有一定的掌握领会。但是，随着文化货品的不断商品化，这种自主性就被破坏了。艺术日益归于商品生产与交换的逻辑，因而丧失了传统艺术形式无目的性所固有的批判潜能。“完全受需求所同化的艺术品蒙骗地剥夺了人们免于功利原则的解放，而这却正是它所开创的。”[23]对艺术品的思考与欣赏被商品交换所取代，其价值首先根据的是它的交换价值，而不是它内在的美学性质。文化产业的致命一击在于把艺术彻底商品化同时把它以非卖品献给消费者。因此，当你在收音机里听一场贝多芬音乐会或者在电视上看威尔第的一部歌剧时，并没有现款交换。但是表面的没有交换是在消费行为之外的一系列商业交易所制造的幻想。消费者得到与艺术品无中介接触的印象，而文化产业则从一系列在消费者背后进行的交易中获得利润。

可是，文化产业的大部分产品不再假装是艺术品了。它们主要是一些象征构件，根据某些事先确定的公式来塑造，充满了陈规的场景、特点和主题。它们并不对现存的社会规范提出挑战或背道而驰；而是重新肯定这些规范并指责偏离它们的任何行动或态度。文化产业

的产品显示自身是经验现实的直接反映或再现，并根据这种“虚假现实主义”来使现状正常化并抑制对社会与政治秩序的批评性反映。人们读到、看到和听到的都是熟悉的陈词滥调，在这种重复熟知的象征领域中灌输了一系列粗陋的口号——“所有的外国人都是嫌疑分子”，“漂亮女子不会做错事”，“成功是生命的最终目的”——它们似乎是不言自明的永恒真理。《社会学诸方面》的集体作者总结文化产业的意识形态特点如下：

> “如果要把大众文化的意识形态究竟是什么压缩成一句话，那就必须把它描述为下述指令的模仿：‘成为你自己’作为对已有状况的夸张重复和理由，并剥夺一切超越和一切批评。在这种社会有效精神的局限之中再次向人类只提出已经构成他们存在的条件，而同时却宣称这种当前存在是它自身的规范，这就向人们肯定了他们对纯存在的无信仰之信仰。”[24]。

不像意识形态的早先形式，这种形式的意识形态的特点是据说(但是幻想的)独立于社会现实，文化产业的新意识形态正在于没有这种独立。文化产业的产品被塑造来适应和反映社会现实，这种现实无需明白的和准独立的理由或辩护，因为消费文化产业产品的过程本身诱使人们去认同流行的社会规范并继续保持他们已有状况。

在霍克海默尔和阿多诺看来，文化产业的发展是现代社会中增加理性化和物化过程的内在部分，这个过程使得人们越来越难以独立思考和越来越多地依赖于他们极少或无法控制的社会进程。在这里，马克斯·韦伯的影响是明显的：韦伯的理性化、官僚化“铁笼子”被文化产业的“铁系统”所取代，人们在这种铁系统中被实质上相同的、彻底商品化的一大批物体所包围。这种商品化的世界是不提供一个象征空间来使人们能培养他们的想像力和批判性反思，来发展自己的个性和自主性，而是将其精力纳入对标准化货品的集体消费。人们由于追求现有秩序所生产的物品以及消费这些物品时经历的欢乐而向这个秩序去适应和调整。“在商品的神学幻想面前，消费者成了庙堂奴隶。在任

何其他地方不作牺牲的人在这里就作了，而且在这里他们完全原形毕露。”[25]因此，文化产业的发展，更加一般的消费文化的发展，把人们结合进一个理性化的、物化的社会总体；它阻碍了他们的想像力，窒息了他们的革命潜力，并使他们在独裁者和煽动者操纵面前软弱无力。那些被纳粹主义和法西斯主义的花言巧语所席卷的人都是已经被文化产业的步伐所打垮的人。他们已不太是人，而是越来越成为依附于集体的社会原子，他们受压抑的愤怒和抵抗可以被头头所利用，头头们正是精明地使用产生他们依附性的那些技巧。法西斯宣传只需鼓动和再造群众已有的心态；它只要根据他们的原有状况——文化产业的产物——并使用这个产业的技巧来调动他们支持法西斯主义的侵略和反动目的。[26]因此，启蒙进程曾经设法以技术统治自然来控制世界，最终导致了一个理性化的、物化的社会总体，而人类在其中不是主人而是奴仆和牺牲品，他们的意识被文化产业产品所禁锢。人类是否仍然能培养一种批判的和负责的态度?是否仍只能成为可以行使理智判断的自主和独立的人呢?这是霍克海默尔和阿多诺有时感到悲观的问题，但最终他们对此不作结论。他们并不排除这种消灭个人的理性化和物化过程在未来受到抑制或削弱的可能，而个性将最终重新表现为一个更为人道和民主的生活形式。但是他们也并不预测这一结果。

霍克海默尔和阿多诺对文化产业的分析代表了社会与政治理论家与现代社会中大众传播的性质与后果达成妥协的最持续尝试之一。我认为，他们强调大众传播的重要性并设法研讨它对社会和政治生活的影响，那是对的。我想，他们提出这一过程已经改变了现代社会中意识形态的性质与作用，那也没错。大众传播已成为信息流通和各种传播的主要渠道，任何重新思考现代社会中意识形态性质与作用的尝试必须充分考虑到这种发展。但是我要说明霍克海默尔和阿多诺提出的分析最终却是无可挽回的错误。它提供了有益的出发点，但它不能被认为是研讨现代社会中大众与意识形态之间关系的满意基础。我将把我的批评意见集中在霍克海默尔和阿多诺著作中的三个主题：(1)他们

对文化产业特点的描述；(2)他们对现代社会中意识形态性质与作用的说明；(3)他们对现代社会以及对其中个人命运的总体和往往悲观的看法。

第一，霍克海默尔和阿多诺用“文化产业”一词来一般地指有关大规模生产文化货品的产业。他们设法突出一个事实，即，在某些关键方面，它们同大量产出消费品的其他大规模生产的领域并无二致。在一切情况中，货品都根据合理化程序和为了实现利润的目的进行生产和销售；在一切情况中，货品本身都是标准化的和陈规化的，即便它们被绘上一种个性的色彩——一个独特的牌子名称，一种明显的品格——以便增加它们的吸引力，在一切情况中，接受者被认为不过是潜在消费者，他们的需求与欲望在适当手段下可以被操纵、鼓动和控制。霍克海默尔和阿多诺承认文化形式也有其特征；它们提供的形象与表现可以是也可以不是思考的来源、识别的对象或解释的图式。以后我将回来讨论这些特征引起的一些问题。但是首先我要考虑对文化产业的这种总看法是不是一种可在其中来分析大众传播的机构与特点的令人满意的架构。

如果我们记住16世纪以来出现的大众传播形式的多样性和复杂性(关于它的许多特点，我将在稍后一章中概述)，我想我们能看到霍克海默尔和阿多诺采取的总看法是太局限了。他们的看法主要决定于他们想把从韦伯那里吸取的理性化主题同取自马克思和卢卡奇的商品化和物化主题结合起来，并把这些主题安置在一个总体历史观内，这个历史观强调人类越来越缠结在他们和他们的前辈不知不觉地织起的统治网络之中。大众传播的形式和机构只是这个不断扩大的网络的另一部分而已，虽然那是一个核心的、特别有效验的部分。但是这至多是对大众传播的性质及其影响的一个局部看法。它使我们的注意力集中于大众传播的某些方面——有关传媒产业把象征形式商品化的方面；甚至在这有限的集中范围内，它以相当抽象的方式分析了发展进程，强调一些诸如标准化、重复化和假人格化等的一般特征而不详细观察传媒机构的社会组织和日常行动或者一个传媒分支与另一传媒分支之

间的差异。而且，霍克海默尔和阿多诺使我们的注意力集中于大众传播的这些方面，就往往忽视了其他同等重要的特点。在第五章里，我将论述大众传播涉及若干显著的特点：象征货品的体制化生产与扩散，生产与接收之间设定的间隔，象征形式在时间与空间上的效力扩展，以及这些形式在公共领域的流通。霍克海默尔和阿多诺的著作明白显示了这些特点中的第一点，但不是后面三点。他们的观点大大地受制于传统的理性化、商品化和物化主题而不能公正对待大众传播发展中的新内容和显著不同的内容。由此也不能公正对待现代文化的传媒化。霍克海默尔和阿多诺设法把一种已经侵入现代社会其他领域的发展逻辑应用于大众传播，但是，他们这样做就忽视了大众传播的那些与众不同的和空前未有的特点，那些特点赋予大众传播机构一种在现代社会中独特的、两面派的作用。

第二，我要研讨的第二个主题有关霍克海默尔和阿多诺对现代社会中意识形态的性质与作用的说明。虽然霍克海默尔和阿多诺没提出意识形态概念的一项持久讨论(最长的分析请见研究所合作出的集子《社会学诸方面》)，但他们在其著作中时常使用意识形态一词，他们清楚地以批判方式使用该词。这里我不想研讨他们对这个词的各种用法，但却要集中于意识形态性质与作用的转型，他们认为那联系到文化产业的发展。以前的意识形态的存在形式往往是与众不同的学说，认为对社会现实持某种独立性是有理的。这种所谓的独立性既是其“不真实”的来源(因为这种所谓的独立性是表面的而不是真实的)，又是批判精神某种练习的基础(因为意识形态并不仅仅反映存在的东西而且超越它，设想一些事实上并不存在的可能性或理想)。可是，随着文化产业的发展，独立性的伪装就被破坏了。文化产业促成了一种新形式的意识形式，它不再声称独立于社会现实：而是把自己作为社会现实的一部分。它存在于文化产业的产品之中，这些产品供人们娱乐，人们在消费这些产品时就再现了这些产品所忠实反映的社会现实。今天的意识形态并不是那么清楚表述的一种学说，处于社会领域之上并盖过它，使它的机构突显；而是一种特别的大众生产的文化物

品，使之成为一种“社会凝合剂”。文化产业产品成为纯交换品和欢乐的来源而没有任何批判性和超越性，就有了一种比以前的意识形态更为普遍和更为模糊的意识形态作用。在每一社会层次上，在愉快消费的行动中，假如社会凝合剂使得现代世界越来越僵化、齐一化和动摇不了，文化产业的产品就把人们拴在压迫他们的社会秩序上。

我认为，霍克海默尔和阿多诺辩称大众传播的发展对现代社会中文化与意识形态的性质具有根本的影响，这是对的。他们主张意识形态分析不能再局限于研究政治学说而必须扩大到考虑社会领域中流通的各种象征形式，这也没错。但是，也必须指出，他们对于文化产业所产生的新形式意识形态的说明是有严重缺点的。这里我将使自己限于两大主要批评。第一点批评是：完全不清楚文化产业产品的接收与消费具有霍克海默尔和阿多诺提出的结果。那就是说，完全不清楚人们接收和消费了这些产品就一定会依附于社会秩序，认同于设计的形象，并且无批判地接受分派来的众所周知的智慧。这项批评类似于我针对更晚近的意识形态社会凝合剂理论的批评。这里，正如更晚近的那种版本，社会凝合剂理论把太多方面视为理所当然。表明文化产业产品的特点是标准化格式、伪现实主义等等是一回事；表明人们在接收和消费这些产品时一定会以模仿性、一致性方式行动，或者会以总的使他们拴于社会秩序的方式行动并使现状保持下来，那是另一回事。意识形态的社会凝合剂理论设想看来像凝合剂的东西就会起凝合剂的作用，可是人所共知的是——如果我们把这比喻稍稍再推进一点——有些材料并不适用于凝合剂。

这就提出了一个一般的方法论问题，我将在以后一章中再来讨论。问题是霍克海默尔和阿多诺试图把文化产品的结果排除于文化产品本身之外。我将把这种做法描述为内在主义的谬论。那是一种谬论，因为它不认为分析者在特定文化产品中看到的特点在该产品被人们在日常生活中接收和占用时将会有一定的结果。接收和占用文化产品是一个复杂的社会过程，这包括不断的解释活动和使有意义内容受特定人们和集团的社会结构性背景特点同化。企图把文化产品的结果

排除于文化产品本身之外，就是忽略了这些不断进行的解释活动和同化；就是去推测这些产品对人们态度和行为的影响而不去系统地研讨这种影响。当然，霍克海默尔和阿多诺明白他们的分析往往是推测性的和试验性的。阿多诺在《洛杉矶时报》上对占星学专栏的内容分析中说："我们的结果必须视为是试验性的。它们为我们提供一些公式，其有效性只能通过读者研究来确立。"[27]这种限制条件是无可争议的。然而，问题是：必要的读者研究从未进行；对文化产品的这种分析和其他分析在实践中自行说明文化产业所产生的新式意识形态如何诱导顺从和一致的行为，加强命定感和依附感，减少想像力，削弱群众的批判精神，从而服务于保持现状。

我对霍克海默尔和阿多诺关于新式意识形态的说明的第二点批评是：这种说明对于意识形态在现代社会中的活动方式提出了过于限制性的看法。我已把这种看法描述为意识形态的社会凝合剂理论，因为意识形态主要被视为一种象征物，它流转于社会领域中，把人们拴在社会秩序上，从而使后者日益僵化和抵制社会变革。情况可能是，现代社会中的某些象征形式确实起这种作用，但是，把这种作用视为现代社会中意识形态运作的惟一方式或主要方式，那是不必要的局限。如果我们像我在上一章里那样，视意识形态的概念根据意义服务于建立和支撑统治关系的方式，并试图区分不同的活动方式，那么我们可以看到社会凝合剂理论只突出了意识形态可能运作的某些方式。它突出了象征形式可能达到使社会关系统一化和物化的某些方式，但是它忽略了合法、虚饰和分散的方式。意识形态不是统治关系复制所涉及的惟一因素，统一化和物化也不是意识形态运作所涉及的惟一方式。霍克海默尔和阿多诺把新式的意识形态描绘为一种社会凝合剂时，提出了有关意识形态运作方式的一种过于限制性的观点，这种观点联系着他们对现代社会和其中人们命运的总体和往往悲观的概念。

第三，我要讨论的第三个主题是有关现代社会的概念以及个人趋于萎缩的有关看法。霍克海默尔和阿多诺设计现代社会的形象为越来越一体化和物化，向着一条发展的道路推进，如始终不受阻挠，则将

导向一个完全理性化、物化和管理的世界。理性化、商品化和物化的过程结合起来产生了一种不可阻挡的趋势。虽然资本主义生产与交换的机制是这种发展的固有方面并已加速了商品化与物化的进程，霍克海默尔和阿多诺所看到的这一趋势却具有一种超越资本主义具体动力的普遍性。它是早在资本主义生产方式完全控制西方以前的理性化总过程的一部分。这种理性化总过程包括自然界(外在自然与内在自然)日益从属于技术控制的操作；那是一种根深蒂固的人类计划，一种准人类学的人类冒险，人类在其中追求知识与真理的崇高理想，却发现自己陷入了一张不断扩张的统治之网。确实，他们为自己定下的理想已经被统治逻辑所玷污。伟大的启蒙思想家们号召追求实证科学以便把人类从传统与神话的负担中解放出来，可是尽管他们有这崇高的理想却是把人类推入了一种新的、更广形式的统治之中。因为“人们之所以要向自然界学习，是为了如何去利用它以便完全统治它和他人。这是惟一的目的。不管它自身如何，很残酷的是，启蒙运动却已消失了它自身意识的任何迹象。”[28]当追求科学知识成了伴随着资产阶级商品生产的扩张，人类就越来越变成一台无情地不断磨碾的机器的附件。就像俄底修斯神话中的划船手，他们的耳朵被塞住，使他们不能听海妖塞壬的美妙歌声；他们又聋又哑，集中精力干他们面前的分工任务，不管哪一边的什么谎言。启蒙运动已成为对群众的全盘骗局，他们批评的敏感性已被极大削弱，因此，他们的抵抗能力、推翻统治束缚并取得某种带有疏离性质的妥协，一定是值得怀疑的。

现代社会有一些特点可能显得霍克海默尔和阿多诺勾画的总体历史观具有可信性。社会生活许多领域中日益增长的官僚主义化，现代资本主义社会以及声称(或已经声称)某种意义上的社会主义的社会中统治关系和不平等关系的持续存在，生态问题日益增大的重要意义以及日益警觉到对自然界不加约束地开采的危险性：现代社会的这些特点和其他特点可能被视为符合霍克海默尔和阿多诺看到的总趋势的发展。但是，这种解释是个笼统的看法，忽视了他们观点的严重局限性。这里我将突出说明两点局限。首先，霍克海默尔和阿多诺过分强

调现代社会的一体性和统一性。他们设计的形象是一种社会，其中的每个成分都越来越剪裁得适合于整体，其中每个方面各居其位，任何形式的背离常规或开始出现的批评都被纳入正轨或者加以排除。那是一种工具理性泛滥的卡夫卡式形象；个人越来越禁闭在一个完全管治的世界之内。但是这种形象肯定是夸大了的。虽然现代社会在国内和国际确实以许多方式和在许多层次上相互联结，但现代社会内也存在大量差异、杂乱、不一致和抵制，而且很可能继续存在下去。如果现代社会真的如霍克海默尔和阿多诺提的那么一体和统一，那么我们怎么来解释1989年东欧的民众造反高潮以及政权那么迅速地倒台?霍克海默尔和阿多诺面对着一种满足了一些人但实现得很少的社会秩序，我想他们倾向于作出错误的、不成熟的结论，认为社会不稳定的根源已经得到控制，一切严重的不满呼声已经压下去。

第二点局限有关霍克海默尔和阿多诺对个人作用衰退的说明。在以前的社会里，个性的观念——强调人类的自发性、自主性和独特性的观念——已经被哲学与宗教思想培育起来，但在实践中只是非常局部地得到实现。个性的观念被作为哲学思想中未完成的一项承诺。然而，在现时代，随着大规模工业组织的兴起和大众文化的传播，个人已经越来越被吸收进一个社会总体，它并不对传统的个性观念作出让步。个人越来越依附于不受他们控制的经济与政治力量。他们把自己牺牲给他们赖以生存的大组织。他们丧失了批判性思维的能力以及为争取另一种选择的社会秩序而斗争的意志。他们被彻底地整合进现存的秩序，以致他们的自发性、自主性和独特性都被压制或者实际上被消灭了。文化产业的产品对这种整合起了作用，它们再次肯定现存的秩序并且提供大众偶像使群众心有同感地感受一些在实践中得不到的残余的个性。现代社会已成为一台运转自如的大机器，个人在其中只不过是一些功能性部件。在霍克海默尔和阿多诺看来悬而未决的惟一问题是：人类被压制的欲望和期待以及郁积在社会表层之下的残余人性，是否能以建设性的、进步的方式释放出来，抑或夭折的个性所产生的挫折是否会被反动势力和蛊惑人心的政客所利用。

这段说明的主要问题在于，它大大高估了个人被成功地整合进现存社会秩序的程度。正如霍克海默尔和阿多诺设想现代社会过于具有共识的形象，所以他们也设想现代个人过于被整合的概念。完全不清楚的是，现代工业社会中所有人或大多数人是否都整齐地整合进现存社会秩序，他们的智力官能是否都严重受阻以致不再能进行批判性独立思维。而且，设想文化产品的接收与消费只服务于加强与现状的一致性，只服务于消灭已经萎缩的个性，那是太简单了。这种设想建立于内在主义的谬论之上，而且它过于简化了有关接收文化产品、占用它们并整合进社会背景和接收者的解释架构的过程。这些过程要比霍克海默尔和阿多诺考虑的更为多样和复杂。文化产品陈规老套的形象和连番重复的形式很可能在某种程度上有助于个人的社会化并形成他们的认同特性。但是，个人也很可能永远不会完全被这些和其他社会化过程所塑造，他们能够在心智上和感情上至少与那些象征形式——按照他们、为了他们和围绕他们所构建的象征形式——保持一定距离。即使是孩子们似乎也机灵地在看得很多的电视动画片中分清事实和幻想，什么是真实的不真实的和极其愚蠢的，他们在看这些动画片时就是在从事一场复杂的解释过程。[29]像霍克海默尔和阿多诺那样设想接收和消费文化产品就等于宣告个人的灭亡，宣告个人或多或少注定被现代社会的发展趋势所草率埋藏，那就是过高估计了个性被文化产业(以及其他事物)所摧垮的程度，就是过分简化了有关接收和使用文化产业产品的过程。

公共领域的转型

在本章的最后一节中，现在我要考虑当代最有影响的批判社会理论的代表人物于尔根·哈贝马斯的一些著作。虽然哈贝马斯受到早期批判理论家观点的强烈影响，但他从来不是无批判地接受他的学术前辈们的思想：即使霍克海默尔、阿多诺或马尔库塞的影响很明显，哈贝马斯总是把他们的观点纳入一个新的架构，赋予一种新的意义。哈贝

马斯关于公共领域结构性转型的早期著作接受某些批判文化产业的主题，但他以一种新的、深层的方式来重新研讨这些主题。哈贝马斯更多地关注从17世纪到当代的传媒机构的发展，他重新探讨了他称之为“公共领域”的兴起与后来的解体。[30]资产阶级公共领域，作为一种由大众传播的兴起而激起的、以较小的规模和独立报刊为形式的传播与辩论领域，产生了一个论坛，在那里，国家权威可以受到批评，并要求它在一批信息灵通的、善于说理的公众面前为自己辩护。但是，这是一个有限制的脆弱的论坛，而且它被19世纪和20世纪国家和非国家社会机构的发展所有效削弱。国家和大规模商业组织在大众传播领域的增长从根本上改变了兴起中的公共领域，以致这个领域中固有的批判潜力被削弱了或者被推向地下，在今天，它所保留的价值更多地是作为一种承诺、一种急迫的批评原则，而不是一项体制化的现实。

在本节中，我要比较详细地研讨哈贝马斯的论点。我这样做，将首先集中于哈贝马斯的早期著作，特别有关《公共领域的结构转型》一书中发展的论点。[31]这些论点虽然对了解哈贝马斯更新近的著作极为重要，却尚未在英语世界得到应有的注意。[32]但更加重要的是，我之所以集中于哈贝马斯的早期著作，是因为它代表了极少数系统性尝试即发展一种有充分历史知识的大众传播社会理论并重新思考意识形态在这一架构内的性质与作用中之一种。在这方面，哈贝马斯的早期著作提供了一些在他较晚近的著作中所没有的东西。因为后者越来越关注社会理性化的问题；大众传播的发展看不到了，而文化转型宏大叙事的一种特定文本则日益突出。我将稍后评论哈贝马斯著作的这一变化。

在《公共领域的结构转型》一书中，哈贝马斯指出，虽然公私区别可上溯至古希腊，在17世纪和18世纪的欧洲，在资本主义经济迅速发展和建立资产阶级宪政国家的背景下，这种区别却有了一种新的显著的形式。狭义的“公共权威”开始越来越多地指国家有关的活动，那就是，指具有法定权限领域的国家系统的活动，并对合法使用暴力具有垄断权。“市民社会”作为公共权威庇护下确立起来的一个私人经济

关系领域出现了。因此，“私人”领域既包括日益扩大的经济关系领域，也包括人际关系的亲密范围，这种范围越来越脱离经济活动并固定在夫妻关系上的家庭习俗方面。在公共权威领域和市民社会及亲密范围的私人领域之间，出现了一个新的“公共”领域：资产阶级公共领域，它由私人走到一起自行进行辩论并和国家权威进行辩论有关管理市民社会和国家的行为。这种面对面的手段是有意义的和空前的：这是公众对理性的运用，正如参与辩论的私人所表达的，这在原则上是开放的和无约制的。近代欧洲出现的这种公私关系的独特现象现总结如下(表2·1)。

表2·1　资产阶级公共领域的社会背景

私人领域	资产阶级公共领域	公共权威领域
市民社会 (商品生产与交换领域)	政治领域中的公共领域	国家
亲密范围 (夫妇关系上的家庭)	文艺领域中的公共领域	法庭

资料来源：根据哈贝马斯《公共领域的结构转型》(第30页)内容编制。

资产阶级的公共领域最初是在文艺领域发展起来的，后来变成对政治问题有直接影响的一个公共领域。在17世纪末和18世纪初，巴黎和伦敦的沙龙和咖啡馆成为讨论和辩论的中心；那里是私人聚会讨论文艺问题以及越来越多地讨论普遍关心的问题的主要场所。这些讨论是由报纸业的发展所促成的。早期的新闻纸和报纸主要关注传递各类信息。到了18世纪期间，它们越来越趋向表达政治观点。报刊成了批判性政治辩论的主要论坛，对国家官员的行动不断提出评论和批评。这在英国特别突出，那里的报刊比欧洲其他地方享有更大的自由。在法国和德国，报刊周期性地受到国家官员的严格检查和控制，只是在宪政国家发展以后，某种程度的报刊自由以及公共领域的其他特征和

功能(言论自由，集会结社自由等)才正式体现在法律之中。

虽然资产阶级公共领域在原则上对一切私人开放，但在实践上则限于人民中的有限部分。有效的接纳标准是财产与教育：在实践中，公共领域由18世纪资产阶级中有阅读能力的公众所组成。这两点有效接纳标准往往限于同一批人，因为教育主要决定于一个人的财产权利。资产阶级公共领域实际组成所固有的阶级偏见被马克思所发现并批评——例如，他在《论犹太人问题》一文中对“所谓的人的权利”的尖刻攻击。[33]但是，哈贝马斯认为，如果资产阶级公共领域的某些方面是阶级利益的某种掩饰的、诡诈的表现，然而它体现的思想和原则却超越了它所实现的历史局限形式。它体现的思想是，一批公民以平等身份聚集到一个论坛，它既不同于国家的公共权威，又不同于市民社会和家庭生活的私人领域，能够通过批判式讨论和说理的辩论来形成一种公共舆论。它体现了哈贝马斯称之为“公共性”或“公开性”的原则：就是说，私人的个人意见可以通过向所有人开放的、不受统治约束的一批公民的理性批判辩论而成为一种公共舆论。

如果说体现在资产阶级公共领域内的思想与原则在18世纪欧洲的有利历史条件下从未得到充分的实现，那么在国家和其他社会组织随后的发展中它们就完全黯然失色了。兴起中的公共领域不断受到挤压，一方面是干预主义的国家越来越多地扩充到广泛的福利活动，另一方面是工业组织的大规模增长越来越具有半公众的性质。这些平行的发展促成了一个重新政治化的社会领域，在其中，有组织的利益集团为夺得更大份额的既有资源而斗争，大大消除了私人之间进行公众辩论的作用。与此同时，曾经为资产阶级公共领域提供论坛的那些机构则或者淡出，或者发生巨大变化。沙龙和咖啡馆的意义渐渐消减，而大众传播的机构则越来越多地发展成大规模的商业组织。大众传播的商业化在根本上改变了性质：一度曾经是理性批判辩论的特权论坛成为仅仅是另一个文化消费的领域，而兴起中的公共领域则沦为一种受文化产业所塑造和控制的虚假的私秘世界。正如哈贝马斯所评论道的，

> “当支配着商品交换和社会劳动领域的市场法则也渗透到为私人所保留的领域时，理性批判的公开辩论就有被消费所取代的趋势，而公共传播网则被分解为个体接收行为，不管在方式上多么一致。”[34]

大众传播的商业化不断地破坏它作为公共领域媒介的性质，因为报纸和其他产品的内容被非政治化、个人化和耸人听闻，作为增加销量的手段，而受众则越来越被作为传媒产品的消费者和传媒组织取得广告收入的那些产品的消费者。

除了大众传播的商业化以外，发展出了“舆论营运”的新技术，并越来越多地应用于仍然直接影响于政治问题的那些大众领域。这些技术把个人称为私人公民而不是消费者，并利用理性的人们的公众思想，但使这种思想转而服务于它们自身的目的。在所谓公共利益的帷幕之下，舆论营运工作推进了有组织的利益集团的特定目标。这样，资产阶级公共领域的残余就具有一种准封建性质：新技术被用来使公共权威取得某种一度被封建宫廷靠筹划宣扬而取得的光辉和个人威信。公共领域的重新封建化使它成为一个舞台，使政治成为一场营运好的表演，领导人和各政党常规地寻求非政治化人们的欢呼赞同。一旦有私人使用一项批判原则来反对公共权威的既有权力，“宣传就成为营运整合的原则(由运作机构——政府、特殊利益集团、首先是政党——来处置)”[35]。人民大众已成为一种营运的资源，它被有效地排除于公共讨论与决策进程之外，领导人和政党偶尔靠传媒技术的帮助从中取得足够的赞同，使他们的政治纲领与妥协合法化。

虽然19世纪和20世纪的发展已经破坏了资产阶级的公共领域并把宣传原则转变为既得利益的一种工具，哈贝马斯并不排除原先体现在公共领域内的思想和原则可以在未来不同的基础上重构的可能性。他在《公共领域的结构转型》一书中关于这一主题的话至多也是零碎提到的，但是总的论点思路是相当清楚的：在今天的条件下，公共领域的重构只能通过(1)在社会领域具有主要作用的组织和利益集团(包括政党)内肯定和实施一项批判性的宣传原则；(2)约束和控制国家的官

僚主义决策过程；以及(3)“根据人人都能承认的一项普遍利益标准”[36]来相对地处理结构性利益冲突。资产阶级公共领域中出现的批判宣传原则并未从当代政治认识中完全被消除；它继续把一些反对行为推向转型的、变形的宣传方式，那只不过是为博取喝彩的一种戏剧表演而已。就像在某种方式上联系的民主思想，批判性宣传原则保留了它作为一种尺码标准的价值，通过它可以批判地评估现有体制安排的缺点，可以想像探索一种更理性的社会秩序的可能性。

关于资产阶级公共领域形成与解体的这一充分考虑的领域广泛的论点提出了许多问题，对当前的社会与政治分析仍有意义。虽然《公共领域的结构转型》一书是哈贝马斯最早著作之一并在某些方面已被他的观点的后来发展所补充和取代，但很明显的是，公共领域作为一批以参加理性批判辩论而联合起来的个人群体的思想，在他的著作中仍然是一条指导性脉络。而且，这项早期研究提出了大众传播作为现代社会发展中的一种形成因素的作用，这在哈贝马斯后来著作中并不多见，在论述当代社会、政治思想的其他著作中也是罕见的。我要在这里集中谈及的，首先正是研究中的这一方面。我要提出，虽然哈贝马斯强调大众传播的重要性是对的，但他关于传媒机构发展的解体后果是片面的和过于消极的。我将考虑四个主要之点来详述这一观点：(1)关于公共领域重新封建化的观念；(2)关于受众作为消费者的概念；(3)哈贝马斯关于新意识形态的说明；以及(4)关于公共领域的思想在当代的适用性。

第一，哈贝马斯认为，传媒机构的商业化以及在描述政治问题时使用准商业技术破坏了资产阶级公共领域并由一个准封建性质的论坛加以取代。如同古代政权中的封建宫廷，现代政治已成为一种被营运的表演，在其中，领导人和政党定时地寻求非政治化人们的喝彩赞同。毫无疑问，提出今天的政治越来越成为一场表演、一种营造形象和左右其传播的行为，这是对的；但是，我认为，把现代文化的传媒化及其对体制化政治的影响解释为公共领域的一种重新封建化，那是不能令人满意的。大众传播的发展为形象与信息的产生与传播提供了

新机会，这种新机会存在的范围和进行的方式不能与封建宫廷的表演式行动作比拟。依靠传输的技术媒介，形象与信息被提供给时间与空间上极为广泛的受众；不像宫廷的行为主要面向共处同一当前环境的个人，传媒信息的形象与表达，特别在电视发展起来以后，可以被在空间与时间上极其分散的大量个人所接收和感知。这种新情况给予传播者前所未有的机会去联系和影响大量的人。但是，也应强调，这种情况大大增加了政治领导人的出镜率，限制了他们能控制信息接收的程度以及这些信息被受众解释的方式。而且，由于大众传播在19世纪与20世纪的发展伴随着许多国家中民主化的进程，接收传媒信息的人们具有了新的权力形式和一种新的权力感。因此，大众传播的发展不但为领导人悉心营运的展示及其观点创造了新的舞台，它也给予这些领导人在观众面前新的出镜率和易受责难的软弱性，其程度比以前更为广泛，并具有比以前更多的信息和更大的力度(尽管是间歇地表达)。把这种情景解释为公共领域的重新封建化，就是集中于大众传播时代一个相对表面的方面——即，营造形象和关注显眼的展示——而忽视关于信息获取和政治权力的基本变化，这都是伴随着大众传播发展而来并由它促进的。

第二，哈贝马斯说明的第二个有关缺点是它要把传媒信息的受众作为被动的消费者，他们被场面所迷住，被精明的技术所操纵，麻木地默认接受现状。公民理性批判辩论的积极参与已经被形象与信息的消极消费所取代，人们服从于一批技术并受其左右，它们被用来制造舆论和共识而没有参与，没有辩论。在这里，这种论点也似乎有某种道理；有一批技术(有些是从广告中借用的)用来营造形象并推进政治领导人和政党的思想，那肯定是对的。但是这种论点可以很容易地加以夸大。太容易认为，由于人们被作为形象与思想的被动消费者，他们已经成为被动消费者——就是说，已成为一批被媒体和其他组织有效地塑造与操纵的非政治化的人群。这种看法在哈贝马斯的说明中很明显，但却是值得怀疑的。它犯了内在主义的错误：它根据一种特定文化产品的生产与特点，不合理地推断这种产品被人们在日常生活中

接收的时候将具有一种既定的效果。它夸大了人们的被动性以及他们取向于、受制于传媒信息消费的程度。哈贝马斯说明的这个方面没有多少道理。而且，哈贝马斯的论点对传媒信息的政治效验视为当然，往往忽视了政治进程在大众传播时代具有的新型脆弱性。我将在以后更详细地论述，那是因为当今政治进程发生在“信息丰富”的社会环境之中——就是说，人们在其中能比以前更多地取得通过技术媒体传输的信息和传播——政治领导人和国家官员越来越设法对人们行使权力时部分依靠的形象与信息的散播加以控制，但却越来越由于无法完全控制而处于软弱状态。

第三，在对待媒体信息的受众作为被动的消费者(他们被场面所迷住，被传媒技术所操纵)方面，哈贝马斯同意霍克海默尔和阿多诺在批判分析文化产业时采取的观点。哈贝马斯也同意他们对“新意识形态”的看法，据说大众传播的发展促成了它的出现——我将指出，这是哈贝马斯说明的第三个缺点。根据这种观点，意识形态不再具有如19世纪的政治意识形态那样的由许多分散思想或信仰组成的紧密体系的形式，而是传媒产业产品中所固有的，只要这些产品复制现状并把人们整合进去，消灭任何超越和批判的因素。传媒产业产生一种“虚假意识”和一种“虚假共识”。“公开讨论事务的睿智批评让位于和公开推出的人物或化身表示一致的气氛；同意恰好符合宣传创造的善意。”[37]就现代社会流行的共识程度，那是一种虚假的、营造的共识，因为，它更多地是传媒产业使用的舆论营造技术的结果，而不是公民们使用批判才能在一起进行辩论和讨论的结果。

传媒产业产生的新意识形态的这种内容具有类似于玷污霍克海默尔与阿多诺著作的那些弱点。意识形态在实质上被视为一种社会凝合剂，它通过传媒产业的产品而在社会领域流通，它把人们整合进社会秩序，从而复制了现状。这种内容，如同霍克海默尔和阿多诺所说明的内容，提出了现代社会中意识形态及其运行模式的过于局限的概念。像霍克海默尔和阿多诺那样，哈贝马斯提出了对新意识形态的说明，这种新意识形态过分强调文化产品能够并成功地把人们整合进一

种从而可能被复制的社会秩序的程度。但是，哈贝马斯的说明提出了更多的问题，因为他使用诸如“虚假意识”和“虚假共识”的词语而对它们的使用未作充分澄清和说明。他后来的著作在某种程度上可视为试图回应这些问题，扬弃了一些和追溯了一些，使之导向对他的观点的实质性修正。今天，我怀疑哈贝马斯是否还会愿意或多或少地保持他在《公共领域的结构转型》一书中提出的新意识形态的说明。意识形态与虚假意识的概念不再是他著作中突出的内容，大众传播的现象在他的核心关注中已日益边缘化。早先的分析已让位于对现时代理性化进程的情况、特点和结果等一大批广泛的专注问题，在这种专注中凸显了马克斯·韦伯的影响。[38]在他更晚近的著作中，哈贝马斯提出了对现代社会发展的一种说明，它在许多方面符合我称之为文化转型宏大叙事的内容。的确，哈贝马斯在《交往行动理论》第二卷里甚至赞同某种意识形态终结的论题，认为生命世界的理性化已经从日常交往活动中清除了传统世界观中固有的综合和总体倾向，从而消灭了意识形态形成的基础。人们可能仍然无法掌握现代社会中特有的统治结构，启蒙进程可能仍然受阻；但是，如果是这样的话，那不是由于意识形态的运作，而是由于意识形态运作的基础已被破坏。“日常意识已被剥夺了综合能力；它变得支离破碎……替代‘虚假意识’，我们今天有的是一种‘支离破碎的意识’，由物化机制堵塞了启蒙。”[39]

我认为，哈贝马斯修正了立场中的某些方面肯定是对他早先观点的改进。哈贝马斯把成问题的“虚假意识”丢开，肯定是对的，他在分析现代社会中象征形式的性质和影响时强调支离破碎和物化，也是没错的。但是在这样改变强调点时提出不再去作意识形态分析——哈贝马斯现在确实似乎想提出意识形态在社会进入文化现代性时已不再起任何重要作用，我觉得这似乎是误导的。这些提法是基于一种对意识形态的相当狭义的概念，把它理解为有关政治积极分子的综合和总体世界观，这个概念在很大程度上雷同于主张意识形态终结的理论家们的看法，是我以前批评过的。而且，哈贝马斯的提法是基于一种看法，认为社会与文化理性化进程已使日常交往活动对人们趋于透明，

而“不再为意识形态的结构性暴力提供任何神坛”[40]。哈贝马斯认为，今天，自主子系统的命令从外界强加给生命世界的行动领域，“就像殖民主子进入一个部落社会”，它们煽动一种同化过程，可以理解为“生命世界的殖民化”。[41]不论这种特定论题的优点何在，我认为它无助于或无理由主张日常生活的交往活动已经变得对人们十分透明以致它不再为意识形态的运作提供任何立足点。日常交往的结构要比哈贝马斯论点中所提的远为复杂和多层，远为灌注着权力关系。如果我们提出一个更广泛的意识形态的概念，如同我试图在前一章里所做的，那么日常交往活动可以继续被分析为意识形态的场所，的确是中心场所：哈贝马斯最近有关意识形态终结的宣告，如同以前发表的许多诸如此类的东西一样，肯定是不成熟的。

第四，最后，我回到哈贝马斯对公共领域转型的说明并提出这一研究中出现的第四个问题：公共领域的思想可以在多大程度上用来作为思考现代社会中政治与传媒机构发展的模式?哈贝马斯承认，工业社会变化巨大，以至不可能重建在18世纪欧洲存在的资产阶级公共领域。但是，他辩称，公共领域的思想在今天仍有价值作为一项批判尺码，他甚至提出(尽管是暂时地)公共领域可以在将来重构，虽然是在不同的体制基础上。我则认为，公共领域的思想在今天并不具有批判尺码的价值；例如，它要我们注意到既不完全由国家控制又不集中于大规模商业组织手中的一种社会交往领域的重要性。我将在稍后讨论这一点。但是，我要在这里提问，除了这类总的考虑以外，公共领域的思想在今天是否具有作为体制重组的一种模式的任何价值。提出(尽管是暂时地)公共领域可以在现代工业社会条件下重构，这是否有理?我认为这种提法是难以置信的，公共领域的思想对20世纪晚期的环境大体上是不适用的。这种思想有两个方面严重限制了它在当代的适用性。

第一点局限在于，正如哈贝马斯所表明的，公共领域的思想是在印刷物的流通相对有限而在诸如沙龙和咖啡馆这样公共论坛进行讨论的条件下出现的。因此，公共领域的原来的思想要联系到作为印刷的

媒介，要联系到由印刷物所鼓动和取得信息的情况下在“公共的”(即原则上向人人开放)但不同于体制化政权的论坛中进行面对面讨论的行为。哈贝马斯提出，当培育公共领域的传统论坛很久以来已没落或消失时，公共领域的思想可以在不同体制基础上复活。这一提法的问题是，技术媒体的发展已经大大改变了大众传播的性质及其发生的条件，以致原来的公共领域思想不能简单地在新的立足点上复活。印刷的媒介已越来越让位于大众传播的电子传媒形式，特别是电视；而且这些新的传媒已改变了现代社会中互动、交往和信息扩散的条件。公共领域原来的思想，联系到作为印刷的媒介，以及联系到在一个共同的实体环境内进行面对面互动的行为，不能直接应用于新技术媒体发展所产生的条件。如果我们要弄懂这些条件以及它们所提供的机会，我们必须比哈贝马斯更认真地注意技术媒体的性质及其对社会和政治生活的影响。

为什么公共领域的思想在今天的适用性是有限的，其第二个理由是这个思想基本上联系到参与性意见形式概念。公共领域的思想认为个人通过(并只能通过)原则上向人人开放的自由、平等的辩论而使个人意见成为舆论。但是，这种看法，不论其对18世纪政治生活可能有多大适用性(或许比哈贝马斯所提的程度要少得多)，却远离20世纪晚期的政治现实和可能性。当然，在社会生活的许多领域中，个人可以在决策过程中起较大作用，可能有这种情况：在这些过程中增加参与会便于形成哈贝马斯所谓的“舆论”。但是，在全国和国际政治层次，以及在大规模民间与商业组织行使权力的高层，很难看出参与性意见形成的思想如何能以任何重要方式来实施。我们至多能希望的是：有关强有力的个人与组织的活动信息能更多扩散，能有更多样化的扩散渠道和更强调建立一种机制来使这些活动通过它而负有责任并得到控制。在我们今天生活的世界里，仅仅是决策过程的规模和复杂性就限制了它们能以参与性方式组织的程度。因此，公共领域原来的思想就其联系到参与性意见形成的观念而言，在今天的适用性是有限的。

由于这些理由，我们必须以某些怀疑来看待哈贝马斯提出的公共

领域在今天可以在不同体制基础上重构的看法。我觉得我们应当把这种看法搁在一边而重新看一下现代文化传媒化和现代政治民主化这两大进程，这两种进程在很大程度上相互重叠并部分地产生了现时代社会与政治生活的条件。虽然哈贝马斯论述公共领域结构性转型的早期著作并未对这些进程提供令人满意的说明，它却代表对这种说明的有价值的(也许被人有所忽视的)贡献，这样的说明仍然是十分紧迫的。

我在本章中的主要目的是研讨对现代社会中意识形态的性质与地位的一些新近理论观点，我开始时重构对于构建近来的辩论具有很大影响的两大内容——一方面是我称之为的文化转型宏大叙事，另一方面是国家组织的和意识形态保证的社会复制总理论。我认为，除了可以对两者分别提出的若干具体批评以外，这两个内容都未能公正对待现代社会中大众传播的中心地位。正是由于包括霍克海默尔和阿多诺等早期批判理论家的功劳，以及哈贝马斯(至少他的早期著作)的功劳，他们强调了大众传播的重要性并设法对有关的意识形态的性质重新形成概念。但是，正如我设法表明的，他们的贡献在各方面是有缺陷的，不能被视为以此重新思考对大众传播时代的意识形态加以分析的合适的基础。

我在本书其余部分关注的是对本章中提出的而我认为在现有理论说明中未曾得到满意探讨的一些问题，阐明一项替代的观点。我将把我已描述为现代文化的传媒化的进程作为我的指导性主题；通过追溯这一主题，我旨在给大众传播在现代社会发展中一个更为中心的地位，而不是像社会与政治思想著作中的那种惯常提法。可是，在转向分析大众传播以前，我们必须进一步关注象征形式的性质及其与生产和接收它们的社会背景的关系。因为，大众传播的兴起与发展可以最佳地视为一批机构的兴起与发展——这批机构有关象征形式的生产与扩散，即有关文化的商品化和有关象征形式在时间与空间上扩大的流通。

[1] 马克思、恩格斯：《共产党宣言》，引自《马克思、恩格斯选集》

中文版第1卷第254页。

[2] 马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，塔尔科特·帕森斯译(伦敦：昂温出版社，1930年版)第181—182页；中译文转引自于晓、陈维纲等译(北京：三联书店，1987年版)第142页。

[3] 见卡尔·曼海姆：《意识形态与乌托邦：知识社会学导论》，路易斯·沃思、爱德华·希尔斯译(伦敦：劳特利奇与基根·保罗出版社，1936年版)。关于这一论点的新近不同表述，请见克洛德·勒福尔《现代社会中意识形态的产生概论》，载他的《现代社会的政治形式：官僚政治，民主政治，极权政治》，约翰·B.汤普森编(剑桥：政体出版社，1986年版)；以及阿尔文·W.古尔德纳：《意识形态与技术的辩证法：意识形态的起源、基本原理与未来》(伦敦：麦克米兰出版社，1976年版)。

[4] 见雷蒙·阿隆：《知识分子的鸦片》，特伦斯·基尔马丁译(伦敦：塞克与沃伯格出版社，1957年版)和《工业社会：关于意识形态与发展的三篇论文》(伦敦：韦登菲尔德与尼科尔森出版社，1967年版)；丹尼尔·贝尔：《意识形态的终结：论五十年代政治思想之枯竭》(伊利诺伊州格伦科：自由出版社，1960年版)；西摩·利普塞特：《政治人：政治的社会基础》(伦敦：海涅曼出版社，1959年版)；爱德华·希尔斯：《意识形态与礼仪：论知识分子的政治》，载《西沃尼评论》第66期(1958年)第450—480页；蒙姆·I.韦克斯曼编：《意识形态辩论的终结》(纽约：芬克与瓦格纳尔斯出版社，1968年版)。

[5] 虽然从19世纪以来，在许多西方工业社会中基督教会的经常参与已经下降，但是很多人仍然宣称某种宗教信仰。最近在英国的一次盖洛普民意调查发现75%受问卷者说他们信仰上帝，近60%的人说信仰天堂(见1979年盖洛普民意调查，伦敦，社会调研公司出版社，1979年，表3)；美国的相应数字一般更高些(见罗德民·斯塔克、威廉·S.班布里奇：《宗教的未来：世俗化，复兴和迷信崇拜》(伯克利：加州大学出版社，1985年版)。而且，基督教会在现代国家的社会与政治事务中继续发挥一些影响，虽然这些影响的性质随不同国家而有很大差异，见戴维·马丁：《世俗化概论》(牛津：巴兹尔·布莱克韦尔出版社，1978年版)；以及帕特里克·米歇尔：《东欧的政治与宗教》(阿尔文·布雷利译，剑桥：政体出版社，1991年版)。

[6] 见古尔德纳：《意识形态与技术的辩证法》第175—191页。

[7] 特别见路易·阿尔都塞：《保为马克思》，本·布鲁斯特译(哈芒茨沃

思，米德克斯：企鹅出版社，1969年版)；以及《意识形态与意识形态国家机器》，载《列宁与哲学》，本·布鲁斯特译(伦敦：新左派书社，1971年版)第121—173页；尼科斯·普兰查斯：《政治权力与社会阶层》，蒂莫西·奥黑根等人译(伦敦：维索出版社，1973年版)以及《资本主义国家的问题》，载罗宾·布莱克本编：《社会科学中的意识形态：社会批判理论读物》(伦敦：方塔娜/考林斯出版社，1972年版)，第218—253页。

[8] 见安东尼奥·葛兰西：《狱中笔记选》，昆廷·霍尔、杰弗里·诺埃尔·史密斯编译(伦敦：劳斯与威沙特出版社，1971年版)。

[9] 受到阿尔都塞、普兰查斯和葛兰西影响的许多有关著作如下：现代文化研究中心：《论意识形态》(伦敦：赫钦森出版社，1977年版)；欧内斯托·拉克劳：《政治与意识形态》，载《马克思主义理论：资本主义，法西斯主义，民粹主义》(伦敦：新左派书社，1977年版)；米歇尔·佩舍：《语言、语义学与意识形态》，哈班斯·纳格帕尔译(伦敦：麦克米兰出版社，1982年版)；科林·萨姆纳：《解读意识形态：马克思主义意识形态与法律理论研究》(伦敦：学术出版社，1979年版)；以及戈兰·塞邦：《权力的意识形态和意识形态的权力》(伦敦：新左派书社，1980年版)。

[10] 例如，见特德·本顿：《结构主义马克思主义的兴衰：阿尔都塞及其影响》(伦敦：麦克米出版社，1984年版)；鲍勃·杰索普：《尼科斯·普兰查斯：马克思主义理论与政治战略》(伦敦：麦克米兰出版社，1985年版)；以及尚塔尔·穆菲编：《葛兰西与马克思主义理论》(伦敦：劳特利奇与基根·保罗出版社，1979年版)。我在《意识形态理论研究》(剑桥：政体出版社，1984年版)一书中讨论了一些受阿尔都塞影响的作家的著作。

[11] 迈克尔·曼：《自由派民主的社会凝聚力》，载《美国社会学评论》第35期(1970年)第423—439页。

[12] 有关文献概况可见尼科拉斯·阿伯克龙比、史蒂芬·希尔、布赖恩·S.特纳：《统治意识形态命题》(伦敦：艾伦与昂温出版社，1980年版)第140—151页，以及戴维·赫尔德：《权力与合法性》，载他所著的《政治理论与现代国家：论述国家、权力和民主文集》(剑桥：政体出版社，1989年版)第99—157页。

[13] 见保罗·E.威利斯：《学习劳动：工人阶级子女如何干了工人阶级的职业》(威斯特米德：萨克逊出版社，1977年版)。

[14] “统治意识形态命题”一词采用了上述注⑿ 中提到的阿伯克龙比等

人的深入研究。

[15] 见阿尔都塞：《意识形态与意识形态国家机器》第135—140页。尼科斯·普兰查斯在他的论文《资本主义国家问题》中(第250—253页)对这一观点提供了更为详尽的辩解。

[16] 在这方面最常提到的著作是恩格斯致J.布洛赫的信(1890年9月21日)和马克思的《路易·波拿巴的雾月十八日》。

[17] 见马克斯·韦伯：《作为职业的政治》，载《马克斯·韦伯社会学论文集》，H.H.格特、C.赖特·米尔斯编译(伦敦：劳特利奇与基根·保罗出版社)第77—128页。在分析现代国家兴起与发展时强调领土权与军事力量的新近著作，请见西达·斯科克波尔：《国家与社会革命：法国、俄罗斯与中国比较分析》(剑桥：剑桥大学出版社，1970年版)；安东尼·吉登斯：《民族国家与暴力：对历史唯物主义作当代批判之第2卷》(剑桥：政体出版社，1985年版)；以及迈克尔·曼：《社会权力的泉源》第1卷《从太初至公元1760年的权力史》(剑桥：剑桥大学出版社，1986年版)。

[18] 关于这一观点特别明确的说明，见拉尔夫·米利班德：《资本主义社会的国家：西方权力体系分析》(伦敦：韦登菲尔德与尼科尔森出版社，1969年版)第8章。

[19] 关于法兰克福学派的历史及其有关人物的观点的详细说明可参见马丁·杰：《辩证想像：法兰克福学派以及社会研究所的历史，1923—1950年》(伦敦：海涅曼出版社，1973年版)；戴维·赫尔德：《批判理论介绍：从霍克海默尔到哈贝马斯》(剑桥：政体出版社，1980年版)；赫尔穆特·杜比尔：《学术组织与政治经验：早期批判理论研究》(法兰克福：祖尔坎普出版社，1978年版)；以及罗尔夫·维格斯豪斯：《法兰克福学派：历史，理论发展，政治意义》(慕尼黑：卡尔·汉译尔出版社，1986年版)。

[20] 见马克斯·霍克海默尔、特奥多尔·W.阿多诺：《启蒙的辩证法》，约翰·卡明译(纽约：西伯里出版社，1972年版)；以及马克斯·霍克海默尔：《理性的失色》(纽约：西伯里出版社，1974年版)。

[21] 例如，见马克斯·霍克海默尔、特奥多尔·W.阿多诺：《文化产业：欺骗群众的启蒙精神》，载《启蒙的辩证法》第120—167页；特奥多尔·W.阿多诺：《文化产业再探讨》，安森·G.雷宾巴赫译，载《新德意志和批判》第6期(1975年秋)第12—19页；特奥多尔·W.阿多诺：《论音乐中的偶象崇拜与听觉的倒退》，载《法兰克福学派重要读物》，安德鲁·阿拉托、艾克·格布

哈特编(纽约：尤里曾书社，1978年版)第270—299页；特奥多尔·W.阿多诺：《电视与大众文化的型式》，载《大众文化：美国的流行艺术》，伯纳德·罗森、戴维·曼宁·怀特编(伊利诺州格兰科：自由出版社，1957年版)；以及特奥多尔·W.阿多诺：《降临尘世的明星：洛杉矶时代报星相学专栏》，载《特洛斯》第19期(1974年春)第11—89页。

[22] 阿多诺：《文化产业再探讨》第12页。

[23] 霍克海默尔、阿多诺：《启蒙的辩证法》。

[24] 法兰克福社会研究所：《社会学诸方面》，马克斯·霍克海默尔与特奥多尔·W.阿多诺作序，约翰·维尔特尔译(伦敦：海涅曼出版社，1973年版)第202页。

[25] 阿多诺：《论音乐中的偶像崇拜与听觉的倒退》第280页。

[26] 特别参见特奥多尔·W.阿多诺：《反犹主义与法西斯宣传》，载欧内斯特·西梅尔编：《反犹主义：一种社会病》(纽约：国际大学出版社，1946年版)，以及《弗洛伊德理论与法西斯宣传模式》，载盖萨·罗海姆编：《心理分析与社会科学》(纽约：国际大学出版社，1951年版)。

[27] 阿多诺：《降落尘世的星星》第18页。

[28] 霍克海默尔、阿多诺：《启蒙的辩证法》第4页。

[29] 见罗伯特·霍奇、戴维·特里普：《儿童与电视：一种符号观》(剑桥：政体出版社，1986年版)。

[30] 见于尔根·哈贝马斯：《公共领域的结构转型：资产阶级社会范畴研究》，托马斯·伯格、弗里德里克·劳伦斯译(剑桥：政体出版社，1989年版)。

[31] 关于哈贝马斯著作总体的一般说明，请特别参见托马斯·麦卡锡：《于尔根·哈贝马斯的批判理论》(剑桥：政体出版社，1978年版)；以及约翰·B.汤普森、戴维·赫尔德编：《哈贝马斯：批判性辩论》(伦敦：麦克米兰出版社，1982年版)。

[32] 这种忽略可由下列事实作部分说明：《公共领域的结构转型》一书的英文本在1989年才出版，比德国出版的原文版晚了27年。

[33] 见马克思：《论犹太人问题》。

[34] 哈贝马斯：《公共领域的结构转型》第161页。

[35] 同上书，第207页。

[36] 同上书，第235页。

[37] 同上书，第195页。

[38] 特别参见于尔根·哈贝马斯：《交往行动理论》第1卷：《理性与社会的理性化》，托马斯·麦卡锡译(剑桥：政体出版社，1984年版)，以及《交往行动理论》第2卷：《生活世界与体系：功能主义理性批判》，托马斯·麦卡锡译(剑桥：政体出版社，1987年版)。关于对这一问题的批判评论，请见约翰·B.汤普森：《理性与社会理性化：哈贝马斯交往行动理论评估》，载《意识形态理论研究》(剑桥：政体出版社，1984年版)第279—302页。又见里查德·J.伯恩斯坦编：《哈贝马斯与现代性》(剑桥：政体出版社，1985年版)以及阿克塞尔·霍内思、汉斯·乔阿斯合编：《交往行动：论于尔根·哈贝马斯》、《交往行动理论》，杰里米·盖恩斯、挑丽斯·L.琼斯译(剑桥：政体出版社，1991年版)诸书中的各文。

[39] 哈贝马斯：《交往行动理论》第2卷第355页。

[40] 同上书，第354页。

[41] 同上书，第355页。

第三章
文化的概念

在社会科学著作中，对象征形式的研究一般是在文化概念的标题下进行的。虽然关于这个概念本身的意义可能没有多少一致意见，许多分析家会同意对文化现象的研究总的说来对于社会科学是至关重要的问题。因为社会生活并不仅仅是像发生在自然界里的事物那样的事：它也是关于意义的行动与表述的问题，是关于各种各样言论、信号、文本与制品的问题，以及关于通过这些制品表达自己的主体和设法通过解释他们产生和接收的表述来了解他们自己和他人的问题。从最广泛的意义上说，对文化现象的研究可以视为对作为有意义领域的社会—历史领域的研究。它可以视为处于社会—历史领域中的人们生产、构建和接受各种有意义表述的方式的研究。这样来看的话，文化的概念涉及一些现象和一套关注，它们是今天工作在各种学科(从社会学和人类学到历史学和文艺批评)的分析家们所共有的。

可是，文化的概念并非总是以这种方式作用的。这个概念有它自身的漫长历史，今天它传达的意思在某种程度上就是这一历史的产物。通过回顾文化概念发展中的一些主要环节，我们可以更深地了解对文化现象和当代研究中包罗什么和要避免什么。所以我将在本章开始时提出对这一发展的简要综观。我的目的不是要对文化概念的许多今昔用法提供综合观察，而是要突出一些主要的用法脉络[1]。为简便起见，我将区分四种基本意义。第一种意义在早期文化讨论中很明显，尤其是18世纪与19世纪期间在德国哲学家和历史学家中间进行的讨论。在这些讨论中，“文化”一般用来指智力或精神发展的过程，这个过程在某些方面有别于“文明”。我们可以把这个词的这一传统用法

描述为文化的古典概念。19世纪后期出现了人类学学科，古典概念就让位于各种人类学的文化概念。我在这里区分两种这类概念，即我所谓的描述性概念和象征性概念。文化的描述性概念指一个特定社会或历史时期所特有的各种各样价值观、信仰、习俗、常规、习惯和做法。象征性概念则把重点改变到关心象征性：根据这一概念，文化现象都是象征现象，文化研究主要关心对象征和象征行为的解释。

象征性概念适合于作为从建构性方法发展到对文化现象的研究的出发点。但是，这种概念的弱点——例如就格尔茨著作中表现的形式而言——是它没有足够重视象征与象征性行动总是包罗在其中的结构性社会关系。因此我制定了称之为文化的结构性概念。根据这种概念，文化现象可以理解为结构性背景中的象征形式；文化分析可以视为对象征形式的意义构成和社会背景的研究。本章中大部分内容涉及详细阐述为文化结构性概念所暗示的两大特征——即，象征形式的意义构成和象征形式的社会背景。

通过联系象征形式在其中产生与接收的结构性社会背景来观察象征形式，文化的结构性概念提供了一个基础，使我们能开始思考大众传播兴起与发展中包罗了什么。因为大众传播以某些方式和某些方法关系到象征形式的生产与传输。大众传播肯定是一个技术问题，一个生产与传输的强大机制问题，但它也是一个象征形式的问题，是依靠传媒产生部署的技术来生产、传输和接收各种意义表述的问题。因此大众传播的兴起与发展可以被视为象征形式在现代社会中生产与流通方式的一种基本的、不断的转型。正是在这个意义上，我谈到了现代文化的传媒化。界定我们的文化为“现代的”事实在于象征形式的生产与流通从15世纪晚期以来就愈益和不可逆转地卷入商品化和现已成为全球性的传输进程之中。这些发展是我将在下一章里研讨的。

文化与文明

我首先要回顾文化概念的历史。源自拉丁字cultura，这个概念显然存在于近代的许多欧洲语言中。欧洲语言早期的使用中保留了cultura原来的一些意思，它首先指培养或照料某些东西，诸如作物或牲口。从16世纪早期起，这一原来的意思一般地从畜牧领域扩展到人类发展进程，从培育作物扩展到培育心灵。然而，把这一独立名词“文化”用来指一个一般进程或者这种进程的产物则在18世纪晚期和19世纪早期以前并不常见。这个独立名词首先见于法语和英语；在18世纪晚期，这个法国字结合进了德语，先拼作Cultur，后来拼作Kultur。

到19世纪早期，“文化”一词用来作为“文明”的同义词或者在某些情况下作为对照。“文明”一词源自拉丁字civilis，指公民或属于公民的意思，最初在18世纪末被用于法语和英语中描述人类发展的不断进程，一种走向精致和秩序、脱离野蛮和蛮荒的活动。在这一新兴意义背后，是欧洲启蒙运动的精神及其对现时代进步性的确信。在法语和英语中，“文化”与“文明”两词的使用是交叉重叠的：两者都日益用于描述人类发展的一般进程，描述变得“有教养”或“文明化”的状况。可是，在德文中，这两个词常常是对照的，文明(Zivilisation)带有贬义，文化(Kultur)带有褒义。“文明”指有关温文尔雅和文质彬彬，而“文化”则更多用于表达人们个性和创造性的智能、艺术和精神产品。

德文中文化与文明两词的对照要联系到近代欧洲社会分层的格局。诺贝尔特·埃利亚斯[2]曾经较详细地研讨过这种联系。在18世纪的德国，伊莱亚斯观察到，法语是宫廷贵族和上层资产阶级的语言；说法语是上等阶级的一种地位象征。不同于这些上等阶级的是一个小小的说德文的知识分子阶层，他们主要来自宫廷官员，偶尔也有土地贵族。这个知识分子阶层以其智能与艺术成就来思考自身的活动；它嘲笑在这个意义上毫无建树而把精力花在优雅举止和模仿法国人的那些上等阶级。对上等阶级的论战表达在文化与文明两词的对照上。康德说：“我们通过艺术与科学而变得有教养，我们通过各种典雅社交与

精致行为而变得文明化。”[3]德国的知识分子用“文化”一词来表达其特殊的立场并使自己和自己的成就有别于在这方面毫无建树的上等阶级。在这方面，德国知识分子的情况大大不同于法国知识分子。在法国也有一个日益上升的知识分子集团，包括伏尔泰和狄德罗，但他们被巴黎的宫廷大社会所同化，而他们在德国的同行则被排除于宫廷生活之外。德国的知识分子因此在其他地方，在学术、科学、哲学与艺术的领域，即文化领域，寻求其实现与自豪。

在18世纪晚期和19世纪早期，“文化”一词也常在那些设法提供人类发展通史的著作中被使用。这一用法在德国著作中特别明显，例如在阿德隆、赫尔德、迈纳斯与耶尼斯的著作中；正是在阿德隆1782年的著作中第一次出现了“文化史”的表述[4]。在文化史中，“文化”一词一般用于文明的意思，指改善和提升个人或民族的体魄和精神素质。因此，文化史表达了启蒙思想对现时代进步性的确信，与此同时表示“文化”作为人类才智真正发展与提高的积极含义。最著名的这些早期文化史是J.G.冯·赫尔德的四卷集著作《人类历史的哲学大纲》，最初出版于1784—1791年间[5]。赫尔德在这部内容广泛的著作中保留了他的同时代人的一些强调点，但他对诸多以通史出现的著作中特有的种族中心主义持批评态度。在回应他视为对其思想的误解时，赫尔德指出：

> “我从来没有想过，通过使用人类的童年、幼年、成年与老年的若干比喻性表述并且这一系列表述只应用于(适用于)若干国家来指出一条可以肯定地追溯其文化史(更不要说整个人类史的哲学)的大道。地球上有没有一个全然没有文化的民族呢?如果人类的每个人都要按我们所说的文化来形成，那么天命规划必须多么简约(把文化称为精致的弱点往往更为合适)?没有什么东西比这词语本身更为含糊了：没有什么东西比把它应用于所有国家和时代会更易于使我们走入歧途。”[6]

赫尔德主张以复数形式谈“文化”，要注意不同群体、国家和时期的特殊特点。“文化”的这个新的意义后来在19世纪被古斯塔夫·克勒

姆、E.B.泰勒等人接受和阐述，我们可以看到，他们的人种学著作对人类学的发展提拱了推动力。

在18世纪末19世纪初出现的、首先由德国哲学家和历史学家所表述的文化概念可以称为“古典概念”。这个概念可以广义地界定如下：文化是发展和提升人类才能的过程，这个过程通过吸收学术与艺术作品而得到推动，并与现时代的进步性有联系。显然，古典概念的某些方面——它强调培养“更高的”价值观与素质，它热中于学术与艺术作品，它联系启蒙的进步思想——在今天仍然存在，并暗含于“文化”一词的一些日常使用中。可是，正是古典概念的限制性和狭义性也导致了它的局限性；古典概念把某些作品和价值观凌驾于其他之上；它把这些作品和价值观作为人们培育修养即提升心灵的手段。对某些作品和价值观的这种特权可联系到德国知识分子的自我肯定和自我形象，更可一般地联系到与欧洲启蒙思想有关的进步。文化的概念不能长期承受这些设想的负担。我已经注意到赫尔德表示的保留态度。但是，决定性的改变来自19世纪后期，文化概念被结合进新兴的人类学学科。在这个过程中，文化概念中剔除了一些种族中心主义含义而适应于人种学描述的任务。现在，欧洲的文化研究较少关心提升心灵而更关注于阐明那些社会的风俗、惯例与信仰，那是欧洲的别的方面。

文化的人类学概念

文化的概念如此紧密地联系到人类学学科的发展，以致它们有时被视为实际上是具有共同范围的：人类学，或者至少人类学的重要一支，是对文化的比较研究。鉴于文化概念在人类学著作中的核心地位，这个概念被以多种方式使用并联系到许多不同的设想和方法。我不在这里对这些用法作详细观察或分析；就我的目的而言，分清两种基本用法就够了，就是我要提出的“描述性概念”和“象征性概念”。这种区分不可避免地牵涉到一些简单化，不但因为它忽视了这个词不同用法可以看出的细微差别，也因为它着重这两种概念之间的差别而因

此忽视了相似点。然而，这个区别是一种有用的分析方法，将使我们能察看文化概念在人类学著作中的一些主要用法。

描述性概念

文化的描述性概念可以回溯到19世纪文化史学家的著作，他们关心非欧洲社会的人种学描述。其中最重要的是古斯塔夫·克勒姆，他的十卷本著作《人类文化通史》出版于1843—1852年间。克勒姆设法通过观察全世界各国人民和部落的风俗、技能、艺术、工具、武器、宗教实践等等来提供一个“人类逐渐发展”的系统而广泛的说明[7]。克勒姆的著作是牛津大学人类学教授E.B.泰勒所熟悉的，后者的主要著作《原始文化》两卷集出版于1871年。在英文语境中，“文化”与“文明”的对照并不像在德语中那么显著。泰勒交互地使用这两个词，在《原始文化》一开始就提出了这个古典定义：

> “文化或文明，按它的人种学广义来看，是一个复杂的整体，它包括知识、信仰、艺术、道德、法律、风俗，以及人类作为社会一分子所具有的任何其他能力与习惯。人类各个社会中的文化状况，就其能被按一般原则加以调研而言，是研究人类思想与行动的规律的适当主题。”[8]

泰勒的定义包罗了文化的描述性概念的主要成分。根据这一概念，文化可以视为人们作为一个特定社会的成员具有的一批相互有关的信仰、习俗、法律、知识与艺术形式等等，它们可以科学地加以研究。这些信仰、习俗等等形成某一社会特有的一个“复杂的整体”，使这个社会有别于存在在不同时期与地点的其他社会。根据泰勒的说明，文化研究的任务之一是把这些整体分解为它们的组成部分并系统地加以分类和比较。这种任务类似于植物学家和动物学家所进行的工作。“正如一个地区所有植物和动物品种的类别代表了它的植物群与

动物群，所以一个民族一般生活所有的项目表代表着我们称之为文化的那个整体。”[9]

正如后者所表明的，泰勒的观点包括一系列关于如何进行文化研究的方法论设想。这些设想把文化作为一种系统的科学探讨的对象；它们产生了我们可以描述为文化概念的科学化。而早先的文化的古典概念则主要有关通过学术与艺术作品培育人类才能的一种人文观念。泰勒等人著作中出现的文化的描述性概念则被视为有关分析、分类和比较不同文化构成成分的一个新兴科学学科的主体。然而，文化概念的科学化并不消除早先对进步思想的强调，在许多情况下它只是把这种思想包括在演进的构架之中。这在泰勒的著作中很明显，他把不同社会的文化情况视为“发展或进化的各个阶段，每一个阶段都是以前历史的结果，并将在形成未来的历史方面起它适当的作用”。[10]泰勒认为，文化研究除了分析，分类与比较以外，还应设法重构人类的发展，以着眼于再现从蛮荒走向文明生活的步子。因此泰勒专注于他所谓的“文化的遗留”：那就是，专注于以前文化形式中的残留，它持续到今天，它证明了当代文化的原始和蛮荒渊源。

泰勒著作的科学性和演进性符合于19世纪晚期的一般学术气候，当时，实证科学的方法适应于新的研究领域，当时达尔文思想的影响很普遍。在后来的人类学家著作中，这些强调有所减弱，或者有时由其他关注所取代。这样，马林诺夫斯基在20世纪30年代和40年代进行写作，支持“科学的文化理论”并赞同一定意义上的演进观；但是，他的主要关注是发展一项功能主义的文化观，文化现象在其中可以根据满足人类需要来加以分析。[11]马林诺夫斯基所使用的文化概念是被我称为描述性概念的一个版本。他观察到，人类在两个方面不同。首先，他们在身体结构和生理特点上不同；研究这些不同是自然人类学的任务。他们也在其“社会遗产”或文化上不同，这些不同则是“文化人类学”所关心的问题。“文化包括传承下来的制品、物品、技术、思想、习惯与价值观。……文化是一种独特的现实，必须以此进行研究。”[12]文化研究必须设法把这种社会遗产分解为它的组成成分，使

这些要素相互联系，使它们与其环境相联系，与人类整体的需求相联系。马林诺夫斯基认为，观察文化现象的功能，观察它们满足人类需求的方式，必须先于试图系统地阐述社会发展阶段和进化纲要。

尽管泰勒、马林诺夫斯基以及其他人的著作中显然有着不同的强调点，他们对于文化以及研究文化现象的任务(至少某些任务)有着共同的观点。我把这种观点的特点称为文化的“描述性概念”，这种概念可以总结如下：一个群体的或社会的文化是人们作为该群体或社会成员所具有的一批信仰、习俗、思想和价值观，以及物质制品、物品和工具；文化研究包括(至少是部分地)对这些现象的科学分析、分类和比较。然而，我们看到，对于如何进行文化研究——例如，它是否应在演进的架构内进行还是应首要重视功能分析——则有着不同观点。由于文化的描述性概念是在人类学著作中出现的，文化的描述性概念的主要困难更加和那些联系到文化研究的设想而不是联系到文化概念本身相关联。人类学家以及其他关心社会研究的逻辑和方法论的人可以根据许多方面来对这些设想提出质疑，其实已经提出了质疑。如果这些设想受到质疑，那么文化的描述性概念就失去了它的许多价值与效用，因为这一概念的主要之点是规定一批可以用系统的科学方法来分析的现象。没有了分析方法的进一步规范，文化的描述性概念可能会流于空转。而且，我们可能对文化概念的广度颇有些保留，正如它被马林诺夫斯基等人所使用的那样。由于文化概念被用来包罗除了人的身体的与生理的特点以外的人类生活中“变化的”万物，它成了和人类学本身(或者更准确地说，“文化人类学”本身)同样广阔了。这个概念说得好是含糊不清，说得不好是累赘重复；无论如何，它冒着丧失其作为一个学科确立其学术资格的那种精确性的危险。在人类学内制定一种有所不同的文化概念，正是为了对付这种危险的动机之一。

象征性概念

长期以来一直认为使用象征是人类生活的一个显著特点。非人类

的动物虽能发出不同种类的信号和作出呼应，但只有人类才被认为有充分发展的语言，可以此构建和交换有意义的表述。人类不但生产和接收有意义的语言表述，而且对非语言构造(对行动、艺术品、各种物品)赋予意义。人类生活的象征性质一直是关心发展社会科学和人文科学的哲学家和参与的实践家们经常思考的主题。在人类学的背景内，这种思考采取的形式是阐述我们所说的文化的“象征性概念”。这个概念是20世纪40年代由L.A.怀特在《文化的科学》一书中所概述的。开始时就谈一个前题，即，使用象征，或者他所谓的“象征化”，是人类与众不同的特点。怀特认为“文化”是一个独特系列的现象的名称，这些事物取决于脑力的运作，是人类所特有的，被称之为“象征化”。[13]怀特继续把文化现象的广阔类别分为三个系统——技术的、社会学的和意识形态的——并把这些系统纳入一个强调技术作用的广阔演进性构架之中。但是，怀特在这样发展他的说明时却失去了他的文化概念的许多兴趣和原则性。虽然他的著作有助于走向一个强调人类生活的象征性质的概念，但却留待其他作家来有理、有效地发展这一概念。

近年来，文化的象征概念已处于克利福德·格尔茨的人类学辩论的中心，他的师长作风的著作《文化的解释》代表一种尝试：为人类学研讨的性质而提出这个概念的含义。格尔茨把他的文化概念描述为“符号的”而不是“象征的”，但名称上的这种差异在这里并不重要。因为格尔茨首要关心的是意义、象征性和解释的问题。“如马克斯·韦伯那样相信人类是悬浮在他自身编织的意义之网中，我把文化视为那种网，所以对它的分析并不是寻求规律的一种试验性科学，而是寻求意义的一种解释性科学”。[14]文化是一种“意义结构的分层等级”；它包括行动、象征和符号，包括“颤动、眨眼、假眨眼、学样”以及言词、谈话和自言自语。分析文化时，我们就是在解开一层层的意义，对于人们在日常生活过程中产生、领悟和解释的那些对他们已经具有意义的行动和表述，进行描述和再描述。文化分析——那就是，人类学家的人种史著作——是对一个被组成这个世界的人们已经不断描述

和解释的世界进行解释之解释，以及可以说是二次说明。人种史学家“刻印”社会论述，那就是说，他们把它记叙下来。人种史学家这样做，就把流逝易变的事件转变为持久可读的文本。格尔茨从保罗·利科借用了一个公式，形容这个过程是把社会论述中的“谈论”固定下来：人种史是一种解释活动，解释者设法掌握社会论述中“谈论”些什么和它的意义内容，并把这种“谈论”固定为一种书面文本。这样的话，文化分析就同系统地阐述规律和做出详细的预言没有多大关系，更不用说构建宏大的演进计划了；它更像解说一篇文学材料，而不是观察一些经验规律。分析者们设法弄懂一些行动和表述，说明它们对这些行动的行动者的意义，这样做，来对这些行动和表述所属的社会提出一些建议和一些可争论的考虑。

格尔茨对文化研究的解释性观点是很有意思的，代表了人类学内部的一种发展，与社会科学和人文科学的某些其他发展的汇合。这种观点的基础是我称之为“象征性概念”的一种文化概念，它的特点可以大致地说明如下：文化是体现于象征形式(包括行动、语言和各种有意义的物品)中的意义形式，人们依靠它相互交流并共同具有一些经验、概念与信仰。文化分析首先是阐明这些意义的形式，对体现于象征性形式中的意义加以释述。这样来看的话，对文化现象的分析成为一种相当不同于描述性概念所含有的意思，它的有关设想考虑的是科学分析和分类，考虑的是演进变化和功能相互依存。根据格尔茨的说明，文化研究是一种更接近于解释文本而不是对植物群和动物群分类的问题。它所要求的主要不是设法分类和进行量化的分析家们的态度，而是解释者的敏锐性，而且，解释者设法辨明意义的原型，区分意思的细微差别，理解一种已经具有意义的生活方式，这种生活方式对于那些靠其生活的人们来说是有意义的。

在我看来，格尔茨的著作提供了人类学著作中出现的对于文化概念的最重要阐述。他把文化分析重新定向为研究意义和象征，并把解释的中心地位突出为方法论的观点。正是因为我发现格尔茨的观点很有吸引力，所以我要花一些时间来研讨我以为成为他的著作中的难点

和弱点的东西。我将限于三点主要批评。第一，虽然我试图阐述文化的象征概念的精确特点，事实上格尔茨却以若干不同方式使用“文化”一词，它们看来并不全然一致。例如，在一处，格尔茨把“文化”界定为“历史上传承的体现于象征中的意义的原型”，而在另一处，文化被构想为“一套控制机制——计划，方法，规则，指令(电脑工程师们称之为“程序”)——用以支配的行为”。[15]根据后一概念，文化更类似于组织社会与心理过程的图纸或蓝图，格尔茨认为这种图纸是必要的，因为人类行为是极为可塑的。如果是这样的话，那就完全不清楚作为支配行为的规则、计划或“程序”的这种文化概念如何同流为体现于象征形式中的意义的原型的文化象征概念相联系。也不清楚，把文化分析构想为对规则、计划或“程序”的阐明是否同对意义的释述是一回事。阐明支配人类行为的规则、计划或“程序”可以要求关注意义的原型，但它也要求关注其他因素，诸如规章与常规、权力关系与不平等以及更广泛的社会趋势；分析意义的原型本身则无需阐明支配人类行为的规则、计划或“程序”。因此，格尔茨使用“文化”一词以及他对文化分析的性质与任务的观点，并不如一开始看来那么清楚和一致。

格尔茨著作的第二个问题有关文本的观念，这在他的观点中起着核心作用。正如我在前面提到的，格尔茨的这个观念是从保罗·利科借用来的，利科试图界定文本的主要特点并在此基础上发展出一项解释的理论。[16]格尔茨看来以两种不同方式来使用这一观念，两者都引起了一些问题。在某些背景中，格尔茨提出文化分析关注文本是因为人种史的实践就是产生文本：我们所处理的文本就是人种史文本，它把社会论述中的“谈论”“固定”下来。现在，毫无疑问的是，写人种史包括产生文本。但是，从哪里能找到论点来支持这样的说法：认为人种史文本所做的或者应当设法做的就是把形成人种史研究客体的主体在社会论述中的“谈论”“固定”下来?在利科的著作中找不到这种论点，他关于意义固定的提议毫不涉及社会科学研究者与他们研究的主体/客体之间的关系。而且，格尔茨自身作为一位人种史学家的实践有时难以与这种方法论指令调和起来。例如，在他的《深度表演：记巴厘

岛斗鸡》这篇解释性人种史的具有出色想像力的论文中，格尔茨把斗鸡视为一种“艺术形式”，巴厘岛人的经历在其中和从中表现出来并使他们对地位的关注戏剧化；用戈夫曼有吸引力的话说，正是一种“地位大屠杀”，为巴厘岛人提供一种感知和展现他们的地位关系的方式，并没有冒实际上改变或瓦解这些关系的风险。[17]虽然这种解释很出色并富有想像力，格尔茨却并没有提供任何有说服力的辩护，说明这是斗鸡对于参加斗鸡的巴厘岛人的意义。他没有选出一名参加者代表来进行采访(或者也许他采访了但没有告诉我们)，他也没有把他的解释提给巴厘岛人来看看他们是否认为这是他们自身认识的确切说明。这里有着一些本身值得讨论的方法论问题；[18]但是，我想强调的问题只是：人种史文本与人种史学家所写的主题之间的关系可能比格尔茨的方法论描述所提供的情况要复杂得多。

然而，格尔茨也以相当不同的方式使用文本的观念。他有时认为，文化分析和文本有关，这不但因为撰写人种史涉及文本的生产，而且因为人种史学家所设法把握的意义的原型本身构建得像文本。文化可以被视为“文本的汇集”，视为“行动的文件”，视为“由社会素材建成的想像的作品”。[19]文本类比的目的是使我们集中关注意义铭刻在文化形式中的方式并使我们把分析这些形式的分析视为在一些重要方面类似于解释一个文本。“把社会机构、社会习俗、社会变化在某种意义上视为‘可以读懂’，就是改变我们对这种解释的整个看法并把它转变为更多地为翻译家、评论家或图解学家所熟知的而不是文本提供者、要素分析者或民意调查者所熟知的思想模式。”[20]以这种一般方式理解的话，文本类比是一种有益的方法论手段；然而，一旦人们详细探讨这种类比并观察它所根据的设想时，问题就出现了。格尔茨并未以一种清楚而明白的方式表述这些设想，而是偶尔以参考利科作为他使用类比的足够根据。但是，利科对文本概念的描述、他主张把行动作为文本的论点以及他的解释理论都可在某些基本方面受到质疑。正如我在其他处所主张的，我可以证明的是：利科的方法包含着把行动不合理地具体化并使社会—历史环境发生误导的抽象化，在这种环

境中，行动、话语和文本得以产生、传输和接收。[21]格尔茨使用文本类比，不管在一般情况下可能多么有益，却忽视了这些细致的问题；它滑过了一些问题，如果认真面对这些问题，就会对试图把文化总的视为“文本的汇集”提出很大疑问。

格尔茨方法的第三个难点在于它对权力和社会中冲突问题未给予足够的重视。文化现象首先被视为意义建构、象征形式，文化分析被理解为对包含在这些形式中的意义的原型的解释。但是文化现象也包含在权力与冲突关系之中。日常话语和行动以及诸如仪式、节日或艺术品等更加精致的现象都是在特定社会—历史环境中由具体的人们使用某些资源和具备不同程度的权力和权威而产生或进行的；这些意义现象一旦产生或展现，就会被处于特定社会—历史环境中的其他人所传播、接收、理解和解释，他们使用某些资源以便弄懂有关现象。以这种方式来观察的话，文化现象可以被视为表达权力关系，在具体环境中服务于支撑或破坏权力关系；可以被视为受制于日常生活中接收和理解这些现象的人的各式各样的(或许是有分歧的和冲突的)解释。这些考虑显然都没有出现在格尔茨的观点中。他强调的是意义而不是权力，强调的是意义本身而不是文化现象可能对处于不同环境中、具有不同资源与机会的人们所产生的有分歧的、冲突的意义。在这方面，利科的文本模式很可能是有所误导的。因为，利科认为，文本的主要特点是它与产生它的社会、历史和心理条件的“距离性”，就是说，对文本的解释可以只根据对它内部结构与内容的分析。但是，这样做就是忽视了文本(或文本的类似物)包含于它在其中和从中产生并接收的社会背景；那就是忽略了它对产生与消费这物件的人们所具有的意义，这物件在不同方式上和分歧上对这些人是一种有意义的象征形式。文化的象征概念，特别是格尔茨著作中所阐述的，未能充分重视权力和冲突的问题，未能更一般地重视文化现象在其中产生、传输和接收的结构性社会背景。

对文化的再思考：一种结构性概念

以上对不同文化概念的分析提供了一个背景，使我能勾勒出研究文化现象的另一种可供选择的观点。在提出这个观点时，我将吸收格尔茨阐述的象征性概念，但设法避免他著作中明显的问题和局限。我将提出可称之为文化的“结构性概念”，我指的是一种文化概念，既强调文化现象的象征性，又强调这种现象总是包罗在结构性社会背景中。我们可以对这个概念的特性提出一个初步的描述，把“文化分析”界定为研究象征形式——即，各种有意义的行动、物体和表述——关系到历史上特定的和社会上结构性的背景和进程，而这些象征形式就在其中和从中产生、传输和接收。根据这一说明，文化现象被视为在结构性背景中的象征形式；而文化分析——用一个简化的说法(我在后面再充分说明)——可以被视为对象征形式的意义构成和社会背景性的研究。作为象征形式，文化现象对行为者与分析者都具有意义。这些现象被行为者们在日常生活中进行常规的解释，被没法掌握社会生活的意义特点的分析者们要求解释。但是这些象征形式也包罗在它们其中并从中产生、传输和接收的特定社会—历史背景和进程。这种背景和进程是以各种不同方式构成的。例如，它们的特点可以是不对称的权力关系，可以是有差别地获得资源和机会，可以是产生、传输和接收象征形式的体制化机制。对文化现象的分析包括阐明这些社会结构性背景与进程以及解释象征形式；或者，正如我将在以后一章中更详细地表明的，它包括通过分析社会结构性背景与进程来解释象征形式。

我把这种文化概念描述为“结构性”概念，是希望突出关注象征形式包罗在其中的社会结构性背景和进程。但是，我不想提示这种关注是文化分析的全部任务：相反，重要的是这种关注与解释活动相联系的方式。文化的结构性概念主要不是作为对象征性概念的修改而成为对它的另一种选择，就是说，不是以考虑社会结构性背景和进程来作为修改象征性概念的一种方式。我在这里用的“结构性”一词不应当混

同于“结构主义的”。后者通常指的是一种与诸如列维·斯特劳斯、巴特、格雷马、阿尔都塞和福柯(至少在他某些阶段的著作)等法国思想家有关的方法、思想和学说。以后我将较详细地讨论结构主义方法的长处和短处。现在暂时区分一下象征形式的内部结构性特点和象征形式包罗在其中的社会结构性背景与进程。结构主义方法在传统上首先与前者有关——即，有关象征形式的内部结构性特点——而文化的结构性概念则和考虑社会结构性背景与进程有关。我将在以后指出结构主义方法作为分析内部结构性特点(诸如部署在文本中的叙述结构)的方法是有用的。但是我也将论述这些方法由于各种原因而使它们的用处和效能受到严格的限制。文化的结构性概念关注的是避免结构主义观点的局限。尽管我在以后所要概括的方法论架构使用了结构主义方法(当使用这种方法是有用的时)，但这一方法论架构将设法以系统方式把文化结构性概念所传达的对于意义和背景的双重关注结合起来。

我们可以通过讨论象征形式的某些特点来开始阐述文化的结构性概念。我将区分象征形式的五个特点：我称之为它们的“意愿”方面，“常规”方面，“结构”方面，“关联”方面和“背景”方面。我要说明这五个方面都典型地包括在象征形式构成之中，尽管它们所涉及的具体方面以及一个方面对另一个方面的相对重要性可能会由于不同类型的象征形式而大相径庭。意愿、常规、结构和关联诸方面都必须涉及到通常谈到的“意义”、“意思”和“意味”这些词。我不是要在这里对论述这些大有争议的词的文献提出一个总说明，更不是要提出什么宏大的意义理论。我的目的要小得多：区分一些主要特点借此可把象征形式视为“意义现象”，这样做，我们可在稍后研讨对象征形式的解释中包罗了些什么。象征形式的第五个方面，“背景”方面，也涉及意义和解释的问题；但是，它使我们注意到象征形式的结构性特点，那是讨论意义和解释时往往忽视的，而这个特点却依然对文化分析是重要的。我将在以下一节中集中谈象征形式的背景方面。这里我要开始对意愿、常规、结构和关联诸方面提出一项初步澄清。在这一初步讨论中，我不去详细研讨“语言”意义与“非语言”意义之间可能存在的区分

或者在不同类型的象征形式中可能发现的变化。我将用“象征形式”一词来指更广范围的意义现象，从行动、姿态与仪式到话语、文本、电视节目与艺术品。在下一章里，我将在分析文化传输的某些方面的过程中在不同类型的象征形式之间作出一些区分。

我来首先考虑象征形式的“意愿”方面。对于这一点，我的意思是：象征形式是属于一个主体和为了一个主体(或一些主体)的表述。那就是说，象征形式是由一个主体所生产、构建或使用的，他在生产或使用这些形式时正在追求某些目标或目的以及设法表达自己在这样生产的形式中的“意思”或“意愿”是什么。生产象征形式的主体也是在设法为其他主体表达自己，那些主体在接收和解释象征形式时，把它看做一个主体的表述以及要了解的信息。即使是一篇不供传阅的日记，日记作者也是为一个主体写的，那就是写这篇日记的和惟一拥有它的这同一个主体。在这方面，象征形式就不同于海边的石头或天空的云彩那样的自然形式。这种形式一般不是象征形式，正因为它们不是一个主体的表述而且并不理解为这样。在某些泛灵论信仰体系中，自然形式可能具有一种象征性，可以被视为有某种“意义”；然而，自然形式之所以具有这种性质，在于它们被视为一种有意愿的、有目的的主体的表达，不论那是一个人、类人或者超自然者。客体成为象征形式，是因为它们被一个主体为其他主体而生产、构建或使用的，而且它们被接收它们的主体这样理解的。

我把象征形式的这一方面描述为“意愿的”，并不想提示：象征形式的“意义”或者象征形式构成成分的意义可以完全根据生产象征形式的主体的“意愿”或“意思”来加以分析。已经有各种尝试来根据生产象征形式的主体的意愿来分析意义，从格赖斯到E.D.赫希都在这样做。[22]这里无需讨论这些不同尝试的优劣之处，也没有任何必要一般和笼统地设法确定象征形式的意义同生产这种形式的主体的意愿之间的关系。这里只需做两点一般的观察。第一点观察是：客体建构为象征形式(即它们建构为“意义现象”)，就是肯定它们是由一位根据意愿行动的主体所生产、构建或使用的，或者至少它们被理解为这样的主体

所生产的。可是，说客体是由或者被理解为一位能根据意愿行动的主体所生产，并不是说这一主体有意愿生产客体，或者说客体是这一主体愿意生产的；而只是说客体是由一位主体所生产或者理解为由他生产的，我们就说“他有意愿这样做的”。第二点观察是：一个象征形式的“意义”或者一个象征形式的构成要素的“意义”，不一定相同于主体在产生象征形式时的“意愿”或“意思”。这种潜在的分歧存在于日常的社会互动中，例如在这种气愤的话语中就很明显：“也许这是你的意思，但你肯定不是这样说的。”但是这种分歧在不联系对话情景的象征形式中甚至更为常见。因此，书面文本、仪式活动或艺术作品就可能具有一种意义或含义，这不能完全由生产象征形式的主体的意愿或意向来完全说明。一个象征形式的意义或意思可能比生产象征形式的主体原来的意愿远为复杂和不同。而且，生产象征形式的主体在任何特定情况下的意愿或意思可能不清楚、混乱、不完全或者得不到；这位主体可能有各种意愿、矛盾的意愿、“不自觉的”意愿或者干脆没有清楚的意愿。产生象征形式的主体的意愿之多样与合并不一定都反映在象征形式的层次中。一个象征形式或它的组成部分的意义是决定于多种因素的复杂现象。一名主体在生产象征形式时的意愿或意思肯定是这些因素之一，而且在某种情况下可能是极其重要的。但是，它不是惟一的因素，如果认为生产象征形式主体的意愿可以是或者应当是解释的试金石，那是相当误导的。

象征形式的第二个特点是“常规”方面。关于这一点，我的意思是：象征形式的生产、构建或使用，以及象征形式被接收它们的主体的解释，都典型地包罗着各种规则、规章或常规惯例的应用。这些规则、规章或常规包括从文法规则到常规方式和表述，从连接字、词或情况的特定信号的规章(例如摩尔斯电码)到支配人们表述自己或解释他人表述的行动与互动的常规(例如表达礼貌爱慕的常规惯例)。在生产或解释象征形式时应用规则、规章或常规，不一定会觉察到这些规则或者在要求阐述这些规则时，不一定能清楚而准确地这样做。这些规则、规章或常规一般都是在实践中应用的，那就是说，在生产和解

释象征形式时不言而喻地、理所当然地进行的。它们是人们在日常生活过程中产生意义表述和理解他人表述时使用心照不宣的默契知识的一部分。这种知识虽然一般是默契的，但它是社会的，因为它是许多人所共有而且总是可供他人修改和约束的。如果我们产生一个文法错误或者表达感性的方式有悖于通常情况的话语，我们的话语或表达方式就可能以某种方式被改正或约束。改正或约束象征形式的生产和解释的可能性验证了一个事实，即，这些过程典型地包罗着社会规则、规范或惯例的应用。

重要的是要比我迄今所做的应更为明确地区分生产、建构或使用象征形式时有关的规则、规范或惯例以及接收这些象征形式的主体解释时有关的规则、规范或惯例。在前者，我们可以谈到编码的规则，而在后者，可以谈到解码的规则。进行这种区分是重要的，以便强调这两套规则无需一致，甚至无需并存。它们无需一致，因为根据某些规则或惯例加密的象征形式可以根据其他规则或惯例来解密。例如，根据科学论述的惯例生产的一个文本，可以被后来的读者以不同的方式解释为一个哲学作品或神学作品，或解释为一个破除科学常规而开创一些新内容的作品；或者一个国家在某一场合上演的一幕可以被观众解释为一种警告或威胁，解释为一项大错或笑料。而且，编码和解码的规则无需并存，因为一个象征形式可以被编码而实际上却决不会被解码，例如一篇从不被人读到的日记或者一件永远见不到的人工制品。同样地，一个象征形式可以根据某些规则或惯例来解码即使它事实上并未编码。对自然特点或事件作泛灵论的解释就是对未编码的形式进行解码的一个例子；但这种做法在人类行动与事件的日常解释中也是常见的。因此，一项行动可能被解释为对社会秩序的抵制行动或威胁，被解释为一种筋疲力尽的信号或者精神病的迹象，即便这一行动并非是根据任何特定规则或常规来编码的。未能分清编码规则和解码规则就是玷污温奇和其他哲学家著作的问题之一，他们在后来的维特根斯坦的影响下，认为社会生活的主要特征就是“受规则支配”的性质。[23]温奇在强调规则与意义行动之间的联系时，最终提出全世界

所有有某种“意义”的行动都是由规则支配的，而事实上有关的规则，即作为解码的规则而不是编码的规则，已经以另一种形式存在。通过清楚区分这两类规则，我们可以避免温奇等人面临的问题，我们就能开辟道路以便详细地调研有关生产象征形式以及有关接收它们的主体解释象征形式的规则、规范或惯例之间的关系。

象征形式的第三个特点是“结构”方面，对此，我的意思是：象征形式是表现连结结构的构造。它们表现一种连结结构，就是说它们典型地包罗相互具有决定性关系的因素。这些因素及其相互关系组成一种结构，它可以被正式地加以分析，例如，人们可以分析一幅神话图画或叙述结构中并列的文字与形象。我们在这里可以区分象征形式的结构和特定象征形式所例示的体系。分析象征形式的结构就是分析该象征形式中可见的具体因素及其相互关系；分析象征形式所例示的体系则要从该象征形式抽象出来并重构一系列因素及其相互关系，这是在特定情况下例示的系列。象征形式的结构是一种因素的原型，它可以在实际表述的例子中，在实际话语、表述或文本中辨别出来。象征体系则是一系列因素——我们可称之为“体系因素”——它们独立存在于任何特定象征形式之外，但在特定象征形式中得到实现。瑞士语言学家费尔迪南·德·索绪尔首先关注这个意义上的象征形式。索绪尔区分“语言”(la langue)和“言语”(la parole)，以便把语言分离出来作为一个象征体系，作为一种“符号体系”，从而研究功能的基本因素与原则[24]。虽然我们可以用这种方式区分象征体系与特定象征形式的结构，对后者的分析可能得益于并且也有助于对前者的研究。因此，对特定文本的分析可能得益于了解一种语言体系如英语或法语所特有的代名词系列；反过来，我们可以通过特定文本和其他语言例子中使用的代名词的方式来重构这种体系所特有的代名词系列。

对象征形式结构特征的分析，以及这些特征与象征体系特点之间的关系是象征形式研究中重要而有限的一部分。它之所以重要，因为象征形式所传达的意义常常是同结构特征与体系因素一起建构起来的，所以通过分析这些特征与因素就能加深对象征形式传达的意义的

了解。请考虑巴特的一个熟悉的例子。[25]《巴黎—竞赛》杂志的封面刊登一幅照片：一名年轻黑人士兵，身穿法国军服在敬礼，双眼稍稍上抬，似乎注视着旗杆顶上的三色旗。这种形象的丰富联系形成一种结构，用以传达这一信息的意义，改变这幅照片中的一个方面——把黑人士兵改成白人士兵，或者让他穿上游击队服而不是法国军服，或者把照片登在《解放》杂志的封面上而不是《巴黎竞赛》杂志的封面上——于是这一信息传达的意义就改变了。分析这幅照片的结构特征，可以阐明一个意义，它由这些特征所构成并往往含蓄地传达给阅读者。

虽然分析结构特征和体系因素是重要的，这类分析的价值还是有限的。这里我将指出两个关键方面，从中可以看到这类分析的局限；在稍后一章里，我将提出这些方面的方法论含义。首先，虽然象征形式传达的意义通常是由结构特征和体系因素构建的，但这种意义决不被这些特征和因素所穷尽。象征形式不但是各因素及其相互关系的连结：它们也典型地代表了某些东西，它们表示或者描述某些东西，它们诉说某些东西。象征形式的这一特点(我将在下面描述为它们的“关联”方面)不能只靠分析结构特征和体系因素而掌握。一种表达或图像所指的事物完全不同于符号的“所指”，因为根据索绪尔的解释所指只是与音象或“能指”相联的概念；所指和能指都是符号的组成部分[26]。相反，所指的事物是一种语言外的对象、个体或事态。掌握象征形式的关联方面要求一种创造性解释，它试图超越对内部特征和因素的分析，它说明代表什么和说了什么。结构特征与体系因素分析的局限性的第二个方面是：由于集中于象征形式的内部构成，这类分析不但忽视了象征形式的关联方面，而且从这些形式包罗于其中的社会—历史背景与进程中抽象出来。因此，结构特征与体系因素分析就漠视了我称之为象征形式的“背景”方面；而且，我将设法表明，它因此漠视了象征形式的文化分析中至为重要的一些特点。

象征形式的第四个特点是“关联”方面，对此，我的意思正如前面所说的：象征形式是一些构造，它们典型地代表某些东西，指称某些

东西，谈到某些东西。我很广义地使用“关联”一词以包罗一个总的意思和较为具体的意思，由于总的意思，象征形式或象征形式的因素可以在某种背景下代表某个对象、个体或事态，由于更具体的意思，一项语言表述可以在一定使用场合涉及某特定对象。试看一些例子：一幅文艺复兴绘画中的一个人物可能代表魔鬼、恶人或死亡；一份现代日报中的卡通人物，脸部特征稍稍夸张，可能指某个特定的人或者某一具各种典型特点于一身的政治家，诸如一个民族国家；在这句话“我有责任改善我们成员们的境况”中，“我”这一表述指的是在特定时间和特定地方说这句话的人。正如这些例子所示，人物与表述以不同方式获得它们的关联特性。所谓“关联特性”，我指的是，在一个既定的使用场合，一个特定人物或表述涉及某具体对象或某些具体对象、某个体或某些个体或事态。某些人物或表述只有在某些环境下使用时才获得它们的关联特性。例如，“我”或“你”这样的代名词是自由、不定的关联词；它们只有在某种背景下使用时，只有在一定场合被某人说或写时才涉及具体人物。相反，专有名词的关联特性在某种程度上是不受它们在一定场合使用而固定的。因此，“理查德·M.尼克松”的名字根据一套积累的常规与惯例而涉及到把它联系于一特定的人物(或者较少的一批人物)。可是，即便专有名词也具有某种含糊性或关联难度。一个名字可能有一个以上的表述对象，而且一个名字可能在一定场合用于指有关常规与惯例所固定的表述对象以外的某一人物(一句口误，一句讽刺性的隐喻)，在这种情况下，只有身处使用这一表述的特定环境时，关联特性才可以肯定而关联难度才会消除。

通过突出象征形式的关联方面，我希望提请注意的不但是人物或表述所用以指称或代表某个对象、个体或事态的方式，而且是象征形式代表了某个事物以后还对此加以论说描述。我们可以回到先前用过的一些例子来对此加以说明。说出“我有责任改善我们成员们的境况”这句话，说话者指的是一个具体的人，“我”的表述对象就是他或她，这样指明以后，他或她说了一些这个人的事，那就是他或她有责任做某些事。他或她谈了某些事，确定了某些事，对此我们可以

说“那是对的”(或者“那不对”，如果情况可能的话)；在这种背景下，“对的”是我们对这句话的论断[27]。或者再考虑一下巴特的例子。巴特评论《巴黎竞赛》杂志封面时说：“它向我表明什么，我看得很清楚：法兰西是一个伟大的帝国，所有她的子民不分肤色都在她的旗帜下忠诚服役，这名黑人服务于他的所谓压迫者，就是对所谓殖民主义的诋毁的再好不过的答复。”[28]这幅照片突出巴特所设法通过解释来掌握和表达的一种可能的意义。巴特提出了一个解释，一个对可能的意义的创造性建构。解释表明：“法兰西是一个伟大的帝国，所有她的子民……再好不过的答复……”解释试图重新确认照片所投射的内容，试图释述照片可能代表和描述的内容，我用这个例子来说明象征形式的关联方面，并不是要提出我们可以从巴特著作中得出对于这个方面或者对于解释的性质与作用的恰当说明。巴特的著作有着我在前面简要讨论过的对结构特征和体系因素分析的一些局限；而且，如果说在这个例子中，他超越了纯粹对结构因素及其相互关系的正式分析，他探索了象征形式与它们所描述或谈论的内容之间的联系，他进行了可能意义的创造性构建的话，那么，这个例子并不是辩明了巴特的一般观点，而是说明了他的实际分析突破了这种观点的界限。

我要提醒注意的象征形式第五个特点是“背景”方面。正如我前面所说的，我的意思是：象征形式总是包罗在具体的社会—历史背景与进程之中，它们在其中并从中被生产、传输和接收。即使是日常交往中一人向另一人说的一个简单词语也是包括在结构性社会背景内而且可能带有一些这背景所特有的社会关系的痕迹——口音，语调，讲话方式，字词选择，表达方式，等等。更加复杂的象征形式，诸如讲话、文本、电视节目和艺术作品，一般都预设了一系列具体机制，在其中并借助它们这些象征形式被生产、传输和接受。这些象征形式是什么，它们被社会领域构建、流通和接收的方式，以及它们对接受者具有的意义和价值，都在某种程度上决定于生产、传递和支撑它们的背景与体制。因此，一个讲话被特定人们所解释的方式，把它认知为一个“讲话”以及给予它的重要性，都取决于这些话是由这个人在这一

场合背景下说的、而且用这种媒介传达的(扩音器、电视摄像机、卫星)；改变了这些背景因素——例如，同样的话是由一个孩子向一批赞赏的父母说的——那么同样这些话会对接受者具有不同的意义和不同的价值。重要的是要强调，突出象征形式的背景方面，我们就超越了对象征形式内部结构特征的分析。在上述例子中，讲话的背景与场合，讲话者与听众之间的关系，讲话的传递方式以及它被听众接受的方式，都不是讲话本身的方面，那些方面只要分析讲话的结构特征和系统因素就可看出。相反，这些方面只有通过参与该讲话发表、传输与接受的背景、体制和过程，只有通过分析这些背景的权力关系、权威形式、资源种类以及其他特点，才能看出的。这些都是我将在下一节中进一步研讨的问题。

象征形式的社会背景化

在研讨象征形式的背景方面时，我将设法突出那些总是嵌入结构性社会背景中的象征形式特征。象征形式嵌入社会背景中，这意味着：除了是一个主体的表述以外，这些形式一般都借助一些媒介被生产，这些媒介处于具体社会—历史背景中，并具有各种不同的力量与功能；象征形式可能以不同方式带有生产它们的社会条件的痕迹。象征形式包罗于社会背景还意味着这些形式除了是对一个主体(或一些主体)的表述以外，一般都由也处于具体社会—历史背景内并具有各种不同资源的人们所接受和解释的；一个特定的象征形式如何被人们所理解，可能取决于他们在解释它的过程中使用的内容。对象征形式的背景性嵌入的进一步结果是它们往往是评价、评估和冲突的复杂过程的对象。象征形式都不断被生产和接受它们的人们评价、评估、赞扬和争议。它们是我将称之为评价过程的对象，那就是说，它们以此具有某种“价值”的过程。而且，作为社会现象，象征形式也被在处于具体背景中的人们之间交流，这种交流过程要求某种传输手段。即使是面对面情况下的一次简单谈话交流就含有一连串的技术条件和器官

(喉、声带、唇、气流、耳，等等)，而许多象征形式则含有特殊建构和部署的其他条件和器官。我将把不同类型的条件和器官描述为文化传输方式。在本章其余部分，我要集中于象征形式在其中被生产和接受的社会背景的特点，集中于象征形式可能受支配的评价过程。我将把文化传输方式的分析推迟到下一章。

我已强调象征形式的生产与接受是发生在结构性社会背景内的过程。这些背景在时间和空间上是具体的：它们有特定的时空环境，这些环境部分地构成了在其中发生的行动与互动一个象征形式产生背景的时间与空间特点可能与接收背景的特点相一致或者相重叠，正如面对面互动的谈话交流例子。在面对面情况中，谈者和听者在同一地点，这个地点的特征都常规地结合进象征形式和他们参与的互动之中(例如，在提供直接表述与代名词的关联性特征方面)。但是产生背景的时间与空间特点可能与接受背景的特点有很大差异或完全不同。这就是通过某种技术媒体传输的象征形式的典型情况——例如，一封信在一个背景下撰写而在另一背景下阅读，或者一个电视节目在一个背景下制作而在时间与空间上极其分散的其他背景下观看。我将在下一章里再讨论象征形式的这种环境，我把它视为文化传输的一个基本特征。

象征形式的社会背景不但在时间和空间上是具体的：它们的结构也是各式各样的。结构的概念对分析社会背景至为重要，但它是一个复杂而颇有争议的概念，它在社会科学作品中被广泛使用，有时是过度使用。这里我不想评估这一概念的不同用法。[29]我将限于对识别和分析社会背景的某些典型特点勾画出一个概念架构。[30]在这个架构内，社会结构的观念可以具有一个具体的作用，作为突出某些现象和提醒我们注意某种分析的一个观念。在勾画这一架构时，我不想提出：社会背景分析的活动是完全脱离研究那些在这些背景内行动与互动的人，那些在某些背景中产生象征形式并在其他背景中接受它们的人。相反，我将设法表明，这些背景分析的活动是研究行动与互动、产生与接受所必不可少的，正如背景分析如不考虑在这些背景中发生

的行动与互动，就会是局部的和不完全的。

我们可以提出互动场所的概念来开始澄清社会背景的典型特点。场所的概念是皮埃尔·布迪厄提出来的并在一系列启发性的研究中使用。[31]我将不详细研讨布迪厄对这个概念的用法；但在这里以及在本章稍后部分，我将在关联到我所关注的问题时联系他的著作。[32]随着布迪厄，一个互动场所可以共时性地形成概念而作为一种位置的空间，并历时性地形成概念而作为一套轨迹。特定的人们在这个社会空间内处于某些位置，而他们在一生中则遵循某些轨迹。这些位置与轨迹在某种程度上决定于各种资源或“资本”的数量与分配。根据我们这里的目的，我们能区分三类主要的资本：“经济资本”，包括财产、财富和各种金融资产；“文化资本”，包括知识、技能与各种教育资格；以及“象征资本”，包括积累的赞扬、威信以及与某人或某位置有关的认可。在任何一定的互动场所，人们吸取这些不同种类的资源以追求他们特定的目的。他们也可能寻求机会把一类资源转变为另一类资源——例如当积累的家庭财富用于为孩子们取得教育资格，从而使他们获得报酬高的职业。[33]

人们在互动场所内追求其目的与满足兴趣时，也是在典型的吸取各种规则和惯例。这些规则与惯例可以都是明白而制定完备的规章，正如那些指导人们在办公室或工厂车间的行为的书面规章。但是，这类明白而制定完备的规章都是例外；它随时随地存在着，但受忽视却不少于受到遵守。在很大程度上，指导社会生活中许多行动与互动的规则和惯例都是不明显的、未制定的、不正式的、不精确的。它们的概念可能称之为灵活纲要，使人们在日常生活中定向而无需提到明白而制定完备的规章的层面。它们以实际知识的形式存在，通常在日常生活的实践中被逐渐灌输和不断重复，特别例如清洁和礼貌的惯例都是从小被逐渐灌输的。这些灵活纲要都是人们含蓄地实行的而不是那么明白地吸取的。它们是社会上反复灌输和区分的行动与互动情况，当人们每次行动时这种情况在某种程度上就得到完成和重复——例如人们作出表达、做个姿态、取得和消费食品、穿着打扮以会见他人。

但是，在实行纲要时以及在吸取各种规则和惯例时，人们也扩展和改变这些纲要和规则。每一次应用都包括要回应某些方面的新环境。因此，应用规则和纲要不能理解为一种机械的操作，似乎行动是由它们死板地决定的。恰恰相反，规则与纲要的应用其实是一种创造性的过程，常常包括某种程度的选择和判断，在应用过程中规则和纲要可能被改变。

我们可能区分互动场所及其特有的各种资源、规则与纲要以及所谓的社会机构。社会机构可理解为具体的、相对稳定的一批规则与资源及其建立的社会关系。一个特定企业，譬如福特汽车公司，或者一个特定组织，譬如英国广播公司，就是这个意义上的机构。这样的企业与组织的特点是具有某些种类和数量的资源，以及某些规章和灵活纲要以支配组织内资源的使用和人们的行为。它们还具有人们之间或各职位之间等级关系的特点。这些机构的某些特点可以确定明白的法律地位或者遵守已有的法律来使之定型化(例如管理英国广播公司活动的法令)。为了分析的目的，我们可以区分具体机构(如福特汽车公司或英国广播公司)和我们所谓的一般性机构。关于后者，我指的是具体机构的外形，这种形式可以从具体机构抽象出来而且通过特定组织的兴衰而仍能留存下来。所以，例如，福特汽车公司是大规模生产企业之一例，可以找到无数这样的其他例子，英国广播公司是广播机构的一例。在研究机构时，我们可能也同样关注固定性机构的一般特征，这些特征突出广泛的模式或趋势，如我们关注特定组织的具体特征一样。社会机构可以被视为处于互动场所之内并产生它们的一批规则、资源与关系。当一个具体机构建立时，它塑造了先前存在的互动场所，同时它产生一套新的职位和可能的轨迹。对于现代社会中大多数人，“事业”的思想不能脱离机构的存在，它们的目标取向活动的一部分是聘用人们并委派他们进入以机构为基础的生活轨迹。社会机构虽然是互动场所的一个组成部分，它们并不与后者并存。有许多行动与互动发生在场所之内但在具体机构之外——例如，熟人之间在街头的偶然相遇。但是，许多行动与互动发生在具体机构之外，当然并不

意味着这些行动与互动不受权力与资源、规则与纲要的影响。因为所有的行动与互动都包括社会条件的实施，这些条件是它们从中发生的场所的特点。

到目前为止，我一直关注于区分互动场所和社会机构并澄清各自的成分。现在我要进一步一方面区分互动场所与社会机构；另一方面区分互动场所与我将称之为社会结构的东西。这里我用“社会结构”一词来指互动场所与社会机构所特有的相对稳定的不对称与差异。在这个意义上，说一个互动场所或社会机构是“结构性”的，就是说，在各种资源、权力、机遇与生活机会的分配和取得方面，其特点是相对稳定的不对称和差异。分析一个场所或机构的社会结构，就是要确定不对称和差异是相对稳定的——即系统的和可能持续的——就是要设法肯定支撑它们的标准、类别与原则。因此，对社会结构的分析部分地包罗了断定类别和区别，这可能有助于组织和阐明系统不对称和差异的证据。这样，我们就能设法确定处在互动场所和机构内的某些结构性因素。例如，英国或美国高等教育场所的特点是一套具体的机构(具体的大学、学院、多科性技术学院等等，相互之间有定型的关系)，它们形成了这个场所；而且，如同所有的场所，这些机构的结构具有系统的不对称和差异(例如，男女之间，白人与黑人之间，工人阶级青年与中产阶级青年之间，等等)，它们部分地构成了场所的社会结构。

图3·1总结了我描绘的概念性架构中的主要关系。左边的概念——即时空背景，互动场所，社会机构，社会结构——指社会背景的不同方面并界定不同的分析层次。它们使我们能掌握人们活动与互动背景的社会特征。这些特征并不仅仅是发生行动的环境中的各个因素，而且构成了行动与互动。就是说，人们在相互行动与互动的过程中都常规地、必然地吸收、实施和使用各个方面的社会背景。背景特征并不是简单地限制性的和局限性的：它们也是建设性的和可行的。[34]它们确实限定了可能行动的范围，界定了某些进程比别的进程更加合适和更加可行，并保证资源与机遇不均衡地分配。但是，它们也使发生

在日常生活中的行动与互动成为可能，构成了这些行动与互动必须依据的社会条件。

图 3·1 社会背景的典型特点

时空背景	
互动场所	资源或资本
	规则,惯例与纲要
社会机构	相对稳定的一批规则、资源与关系
社会结构	相对稳定的不对称与差异

这项分析提供了一个背景，能使我们考虑权力行使中涉及些什么。在最一般的意义上说，“权力”就是追求自身目的和利益的能力：一个人有行动的权力，干预事物结果使之改变进程的权力。一个人这样做的时候就要吸收和使用他具有的资源。因此，追求自身目的和利益的行动能力取决于他在一个场所或机构内的地位。在一个场所或机构的层次上分析的“权力”就是一种能力，它使一些人有能力或有权力作出决定，达到目的或实现利益；它使他们有权力，就是说，由于他们在一个场所或机构内的地位赋予他们能力，他们就能进行有关的进程。人们具有这类不同的能力，因此具有不同程度的权力，他们互相之间保持确定的社会关系。当既有的权力关系是系统地不对称的，那么这种情况可以称之为一种统治。权力关系是“系统地不对称的”指的是特定的人们或人群持久地握有权力，排除他人或其他人群(使之明显地得不到)而不问这些排斥的依据是什么。在这种事例中，我们可以谈到“统治的”和“从属的”人们或群体，以及靠局部取得资源而在一个场所中具有中间地位的人们或集团。

在统治例子中，那些与在一个又一个背景中重复出现的结构特征有联系的事例是特别重要的。传统马克思主义分析的长处在于它关注于说明过去与现今社会中的统治与从属是以这种方式结构而成的：它基于一种在一个又一个背景中重复出现的基本阶级分野，这种分野在现代资本主义社会中采取了资本—雇佣劳工关系的形式。毫无疑问，阶级关系和阶级分野仍然是现代社会中统治与从属的一个重要基础：

阶级与阶级冲突并没有在20世纪晚期的社会全景中消失。但是，认为阶级之间的关系是现代社会中统治与从属的惟一重要基础，或者认为它是一切环境中最为重要的，那是严重的错误。过分强调阶级关系可能模糊了或误述了并非以阶级分野为基础的以及不能归纳到阶级分野的那些统治与从属形式。对现代社会中统治与从属的令人满意的分析必须在不降低阶级重要性的情况下注意其他同等基本的分野，诸如两性之间、民族集团之间以及民族国家之间的分野。

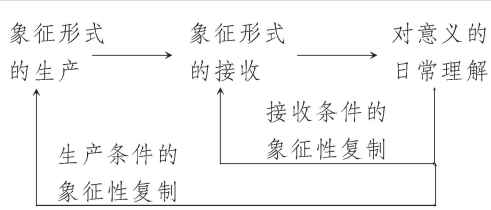
社会背景的各种特点不但由行动与互动、而且由象征形式的产生与接收所构成。如同行动，更加一般地，象征形式的生产涉及到处在一个场所或机构内具有某种地位的个人对现有资源的利用以及对各种规则和纲要的实施。人们使用资源，利用规则和实施纲要，以便对一位特定接收者或者一批潜在的接收者生产一项象征形式；而对这种象征形式预期接收包含了生产这种象征形式的部分条件。人们在一个场所或机构中占有的地位，以及他对发给他的象征形式的预期接收，就是塑造所生产的象征形式的社会生产条件。所以，例如，一句话语可以带有该说话人社会结构性地位的痕迹——口音、风格、用词、发言方式等等。一句话语也可以带有受话人预期接收的痕迹，例如当一个大人向小孩说话时就改变了语调。并不难以找到其他例子来说明象征形式的预期接收被常规地结合进它们生产条件的情况。一位艺术家可能改变他或她的作品风格以适应某些对象；一位作家可能修改他的书的内容以期吸引某些读者(或者希望不要冒犯他人)；一名电视制作人可能改变一个节目以考虑到观众的性质与数量。

如果说社会背景的特点是由象征形式的生产所构成，那么它们也是由象征形式被接收和理解的方式所构成的。象征形式由处于具体社会—历史背景中的人们所接收，这些背景的社会特点塑造了象征形式被他们接收、理解和评估的方式。接收过程并不是一个被动的吸收过程；相反，它是一个创造性的解释和评价过程，一个象征形式的意义被主动地构建和再构建。人们并不被动地吸收象征形式，而是创造性地、主动地弄懂它们，从而在接收过程中产生意义。即便是朋友之间

偶然相遇时相对简单的话语交谈也会典型地关联到一段持续的历史(这次相遇是这段历史的一部分)来加以理解。人们在接收和解释象征形式时都利用他们得到的资源、规则和纲要。因此，象征形式被理解的方式以及它们被评价和评估的方式可能会因人而异，这取决于人们在社会结构性场所或机构中占有的地位。这些不同在象征形式的事例中特别明显——诸如美术和古典音乐——它们的解释与鉴赏要求在传统上限于某些特权部分人们的一套专门规章。

在接收和解释象征形式时，人们就参与到构建和再构建意义的一种进行过程之中，这一过程典型地属于所谓社会背景的象征性复制的一部分。象征形式所传达的、并在接收过程中所再构建的意义可能服务于支撑和复制产生与接收的背景。那就是说，接收者所接收和理解的象征形式的意义可能以各种方式服务于维持象征形式从中产生或接收的背景所特有的结构性社会关系。图3·2说明这一过程。社会背景的象征性复制是一种特定的社会复制：这种社会复制是通过对象征的日常理解作媒介的。它不是惟一种类的社会复制，甚至不一定是最重要的。社会关系也通过使用或威胁使用武力以及通过日常生活的常规化来典型地加以复制。但是，社会背景的象征性复制是一个重要的现象，其本身就值得分析。正是在这一点上，我们对象征形式的讨论再次遇到了意识形态的问题。因为意识形态研究，正如我在第一章里对这一概念所下的定义，是研究由象征形式所推动的意义在具体环境下服务于建立、支撑和复制在权力上系统地不对称的社会关系的方式。在稍后部分，我将更详细地考虑意识形态研究所涉及的内容。

图 3·2 社会背景的象征性复制



象征形式的评价

象征形式背景化的一个结果是，正如我早先提到的，它们经常地受制于评价、评估和冲突的复杂过程。换言之，它们是我将要说的评价过程的客体。我们可以区分两种主要类型的有特定重要性的评价。第一种类型是我们称之为“象征性评价”：通过这一过程，象征形式被产生和接收它们的人们赋予某种“象征价值”。象征价值是那些客体由生产与接收它们的人们作出的评估方式和程度而具有的价值——那就是说，他们称赞或反对，珍视或鄙视。象征价值的赋予可以同我们称为的“经济评价”相区别。经济评价是象征形式通过它而被赋予某种“经济价值”的过程，那就是说，这种价值可以使它们在市场上作交换。通过经济评价的过程，象征形式被构建成为商品；它们成了可以在市场上以某种价格买卖的对象物件。我将把商品化的象征形式称为“象征货”。在下一章里，我将追溯历史进程，象征形式在这个意义上日益商品化，这个历史进程是大众传播兴起与发展的一个重要部分。

两种类型的评价都常常伴随着明显的冲突形式。象征形式可能被生产和接收它们的人们赋予不同程度的象征价值，其方式是：一个物件有人赞扬，也可能被他人反对或鄙视。我们可以把这种情况描述为象征评价的冲突。这种冲突总是在一个以多种不对称和差异为特点的结构性社会背景内发生的。因此，处在不同状况的不同人们提出的象征评价很少是同等的。有些评价比其他评价更有分量，原因在于提出评价的人及其发言的地位；有些人比别的人更有利于提出评价，而且，如有可能，可以强行作出评价。泰特美术馆主任在英国广播公司电视中关于就一位艺术家作品所说的话，很可能比一位街头过路者的评论更有分量。一件作品取得了象征价值就可以取得一定程度的合法性——那就是说，它不但可以被那些具有赋予象征价值的适当地位的人承认为合法，而且被那些承认和尊重赋予象征价值的人们的地位的人承认为合法。一件作品被承认为合法，作品的生产者就得到了荣誉、威信或尊敬。他们被认可为艺术家、作家、电影导演、有品位的

人。但是这种评价过程很少是一致的或者没有冲突的。围绕着如安迪·沃霍尔等“通俗艺术家”的作品的不断争论，或者在报纸、期刊和文艺副刊上常见的对书籍和电影的尖刻评论，都是象征评价冲突性的证明。

经济评价的过程也常常伴随着冲突。象征货可能被不同的人在经济上做不同程度的评价，有些人比其他人把它看得更有价值或更少价值。我们可以把这种冲突描述为经济评价的冲突。这种冲突在结构性社会背景中总是发生的，有些人能够和愿意比别人多付钱以便得到或控制象征货。在艺术品拍卖中发生的出价和竞价提供了一个生动的、也许有些例外的经济评价冲突的例子——之所以生动，是因为冲突性评价是公开地、直接地以相互竞争表现出来的，之所以例外，是因为大多数经济评价冲突并不在清楚界定的空间和严格控制的时间架构内发生的，人们或他们的代理人在那里参与公开竞争以获得象征货。随着象征形式的日益商品化以及它们被结合进大众传播的机构之中，大多数经济评价的冲突发生于传媒组织所组成的机构架构之中。这些组织常规地关注象征形式的经济评价，关注经济评价冲突的解决。所以，例如在生产一件象征货(如一本书)时，一个出版组织把一个象征形式变成一件商品，把它在市场上提供出来交换。基于对该书预期的销量，出版商一般对该象征形式赋予某一经济价值，这种定价可能(而且往往如此)不同于其他人的定价，如作者和代理商。这种经济评价冲突是传媒组织日常运作中常规地面临和解决的部分内容。

虽然我们能在分析上区分象征评价与经济评价，并区分与它们典型有关的冲突形式，但在真实环境中这些评价与冲突形式经常复杂地交互重叠。在某些事例中，象征价值的获得——不论是他人赋予的或是来自生产者积累的威信——可能增加一件象征货的经济价值。象征价值与经济价值之间的这种直接关系是明显的，例如，在销售著名艺术家的绘画上，或者在销售著名作家或导演的书籍或电影版权上，就是如此。然而，在别的事例中，象征价值的获得可能并不大大增加一件象征货的经济价值，甚至可能降低它的经济价值。在象征生产与交

换的某些领域里，一件货品的象征价值可能逆向地影响其经济价值，就是说，它越是缺少“商业性”，它就看起来越有价值。因此，严重地依靠公共基金赠款与津贴的可能被一些人视为列于艺术的最高形式之中。而且，它们的经济价值越低，它们被赋予的象征价值可能就越高，因为它们可以被视为越加不受商业利益所玷污的。同样地，一些撰写在商业上极其成功的书籍的学者可能被他的同行以怀疑目光对待，他们可能把一件作品商业上的成功视为缺少学术价值的说明。

参与象征形式生产和接收的人们一般都知道象征形式可以受评价过程的影响，因此他们可以采取一些旨在增加或减少象征价值或经济价值的谋略。采取这种谋略可能是人们的一个明显目的——例如，一个人露骨地设法诋毁或压低别人，或者公开地竞争要赢得某个大奖。但是，采取这种战略也可能是一个含蓄的目的，一个被追求而并未得到承认的目标，一个被渴望但不被露骨地或公开地追求的结果。一个人想取得同行的承认，如果他或她公开言明，可能会被视为机会主义的。人们采取的谋略可能旨在增加或减少象征价值，旨在增加或减少经济价值，或者旨在两者的结合。后者包括所谓的交叉评价——那就是，利用象征价值作为增加或减少经济价值的手段，反之亦然。交叉评价是广告商采取的一项主要谋略，他们利用著名的电影明星、流行歌曲的歌星或公众人物作为促销特定产品的手段：其目的是通过联系到一位有高度象征价值的人物来增加销路，增加经济价值，即使两者之间并无必然的联系。交叉评价也是人们想把他们在一个领域的承认转变为收入更丰厚的职业，或者他们公开攻击或诽谤某人以图剥夺他或她的晋升或者职业。交叉评价的谋略因此和我早先提到的资本变换的谋略是重叠的，在后者的谋略中，人们设法把一类资本变换成另一类，在生活周期的以后阶段再进行变换，以便保持和改善他们全面的社会地位。

人们采取的谋略是和他们在特定互动场所所占的地位有联系的。人们典型地采取的谋略类别，以及他们取得成功的能力，取决于他们具有的资源以及他们同该场所中其他人的关系。我将集中于人们典型

地追求的象征价值以说明这一点。我将区分几种典型的象征评价谋略并表明它们如何与一个场所内的不同地位相联系。在区分这些典型谋略时，我并不想提示这些是对人们打开的惟一路线，也不是说这是处于有关地位的人们总是采取的路线。相反，人们总是经常参与制定新的战略，寻找新的方法来追求他们的目标或者去阻止别人追求其目标，这些谋略只有通过考虑具体事例才能充分加以分析。然而，我们可以识别某些象征评价的典型谋略，并表明它们如何与一个场所内的不同地位相联系。我这样做时将吸收布迪厄等人更详细的一些研究，我将突出某些可以反过来有助于引导更具体性质的研究。表3·1总结了一些这类典型谋略及其与一个场所内不同地位的联系。

表 3·1　象征评价的一些典型谋略

一个互动场所内的地位	象征评价谋略
统治的	显赫 嘲笑 恩赐
中等的	适中 佯装 贬低
从属的	实用 尊重地放弃 拒绝

在一个互动场所内占有统治地位的人们是那些绝对拥有或有特权取得各种资源或资本的人。在生产和评估象征形式时，处在统治地位的人们从下面这种意义上说典型地采取一种显赫的谋略：他们设法区分自己与那些处在从属于他们的地位的人们或集团。[35]因此，他们可能对稀少或贵重的(或者两者具备的)货品给以高昂的象征价值，这种货品大多为较少拥有经济资本的人们所无法取得的。例如高昂象征

价值可能给予古典绘画，它们只能被具有教养品位和很多财富的人们所充分欣赏。同样地，在女士时尚服装领域里，最高级的名牌和最典雅的式样是那些有能力展示它们的人的显赫标志。处在统治地位的人们也可能通过采取一种嘲笑的谋略来突出自己：那就是，把他们的下属产生的象征形式视为粗糙的、笨拙的、不成熟的或粗俗的。这种态度在18世纪欧洲的宫廷贵族中很明显，他们把新兴资产阶级阶层的行为视为庸俗与无节制的。[36]后一谋略的一个更狡猾的变异是恩赐。通过赞扬象征形式而压低其生产者并且提醒他们注意其从属地位，恩赐使得处在统治地位的人们再确认自己的统治而无需公开宣告。

一个场所内的中等地位是那些能取得一种资本而取不得其他资本的人们，或者能取得各种资本但在数量上比统治地位的人们或集团所取得的较为有限。中等地位的特点可以是大量经济资本而少量文化资本(新贵)，或者少量经济资本而大量文化资本(知识分子或先锋派文化人)，或者中等数量的两者资本(18世纪和19世纪欧洲的新兴资产阶级阶层)。中等地位的人们所采取的象征评价谋略，其特点往往是中等适度：他们对于知道自己可以得到的货品给予肯定的评价；而且，由于这些人的未来并不完全有保证，他们对于能使其使用文化资本的那些象征形式给予最高评价以保存他们有限的经济资源。因此，在时尚领域，他们追求以最低花费取得最佳样式，寻求合算的购买并在一年一度或半年一次的大减价中占最大便宜。但是，处在中等地位的人们也可能取向于统治地位，生产一些象征形式，似乎他们是统治人物的或集团的产物，或者评估他们，似乎是由统治人物或集团所评估。处在中等地位的人们因此可能采取一种佯装的谋略，佯装不是他们从而使自己相似于比他们高的地位。例如，处在中等地位的人们可能采取统治人物和集团的口音、语汇和讲话格调，产生表现统治特点的象征形式来表明自己的野心、不安全感或者两者兼有。[37]然而在某些情况下，处在中等地位的人们可能采取对统治的人们或集团相当不同的谋略，设法贬低或揭穿他们生产的象征形式。他们不是去复制统治地位的人们和集团的评价以便使自己处于统治地位，而可能谴责统治的

人们与集团生产的象征形式以图使自己提升到高于这些地位。因此，18世纪与19世纪欧洲的新兴资产阶级有时把旧贵族描绘为奢侈、堕落和不负责任，无能力组织经济与政治事务，社会生活浮浅。[38]一旦资产阶级成功地取代了旧贵族，产生了新的统治地位后，它的象征战的主要场地转到了它和低于它的集团的分界线，它和拥有最少经济与文化资本的集团的分界线，然后是它和新兴中产阶层的分界线。

一个场所中的从属地位是那些使人们获得最小数量不同资本的地位。处在这种地位的人们拥有最少的资源，机遇最受局限。处在从属地位的人们追求的象征评价谋略，其典型特征是实用：作为比别人更专注于生存必要性的人，他们比别人对设计实用并有日常功能的物品赋予更大价值。[39]因此他们重视实用、耐穿和不贵的衣着，“值得花钱”；他们还可能更喜爱设计低等但有用和易于保养的东西。对实用物品的积极评价可以同时对处于高级地位的人们所生产的象征形式采取尊重地放弃。这是一种尊重的谋略，就是说高级地位的人们所生产的象征形式被视为高级的，即值得尊重的；但是，它是一种放弃的谋略，就是说这些形式的高级和他们自身产品的低级是不可避免的。因此，处在从属地位的人可能承认古典艺术品或古典文学是伟大作品，但同时认为它们不是他们希望(或有能力)消费和欣赏的那种作品。他们可以重视那些实用的、可得到的、比较便宜的象征形式，但同时承认它们低于某些更有价值但不属于他们的象征形式。与这种尊重地放弃的谋略相反，处于从属地位的人们可能采取多种拒绝的谋略。他们拒绝或鄙视高级地位的人们所生产的象征形式，例如，工人阶级孩子们会嘲弄官方语言，拒绝教育活动和“脑力工作”，说它“娇里娇气”。[40]处于从属地位的人们这样做不一定是设法使自己提升到高于他们上级的地位(而那些采取贬低谋略的人们则是典型地设法这样做的)；考虑到他们在场所中的地位，试图这样来抬高自己可能不是一个现实的目标。但是，处于从属地位的人们通过拒绝其上级生产的象征形式，可以找到一个肯定他们自身产品与活动的价值而并不基本上破坏这场所中特有的资源不平等分配。

迄今为止，我已研讨了象征评价的一些典型谋略，旨在突出这些谋略与互动场所内人们地位之间的关系。但我没有考虑这些谋略可能受到部分有关赋予并更新象征价值的机构(例如学校、大学、博物馆，等等)发展的影响或者受到主要以象征形式经济评价为取向的机构(美术画廊、大众传播机构，等等)发展的影响。这种机构的发展伴随着资源的积累，评价地位的固定和文化领域的差异。特定的机构出现了，其中集聚了各种资源——不但是经济资本，而且是知识和威信的积累形式。依靠他们在这些机构内的位置，人们具有一种评价的地位，对他们提出的评价赋予某种权威。他们作为一所大学的教授发言，作为一个博物馆的馆长发言，作为一家电视网的记者发言，这样，他们提供的评价就带有他们所代表的机构的一种权威。机构的发展也伴随着文化领域的差异，就是说，随着有关生产、传输和积累象征形式的机构的涌现，不同类型的象征形式就相关地出现，其生产、传输和接收的方式有差异，它们获得的象征价值和经济价值也有差异。因此，在书面文本领域，一种伟大文学标准的出现和永存是和一种教育制度的发展有联系的，在这种教育制度中，进行文艺批评已体制化了。这种体制化的活动成为一种挑选的过滤器，以便从大量书面文本领域中提炼出某些作品并把它们构成为“文学”。[41]“通俗文学”领域的出现是以下两种情况的产物：独占排他的机制，通俗文学由此而成为文学的“另类”；大众传播和大众教育机构的发展，这为象征形式的大规模生产和广泛流通创造了条件。

在本章中，我主要关注于提出一项有特色的文化概念，它强调象征形式的意义构建与社会背景化。我步格尔茨的后尘，认为文化分析是对社会生活象征性质的研究；但我认为这个方向必须结合对象征形式被包罗于结构化社会背景的系统说明。要掌握象征形式的意义构建，必须研讨象征形式的意愿方面、常规方面、结构方面和关联方面。象征形式的社会背景化要求我们注意某些背景的社会方面(时空方面，在互动场所内的资源分配等)，以及注意某些评价过程和我将称做的“文化传输的方式”。

本章中提出的说明为我们提供了分析大众传播兴起和发展的架构。大众传播的兴起可以被理解为15世纪末和16世纪初的欧洲出现一批有关象征形式经济评价及其在时间和空间扩大流通的机构。随着这些机构的迅速发展和新技术设备的利用，象征形式的生产与流通就越来越由大众传播的机构与机制所中介。文化的这种传媒化过程是普遍的，不可逆的。这一进程中伴随着现代社会的兴起，部分地构成了这些社会，并且部分地界定它们为现代的。而且，这种进程在我们身边继续发生，并改变着我们今天生活的世界。

[1] 关于文化概念的一般讨论，请见A.L.克罗伯、克莱德·克拉克洪：《文化：概念与定义的批判性回顾》(马萨诸塞州剑拜：美国皮博迪考古学与人种学博物馆论文集，哈佛大学出版社，1952年)；雷蒙德·威廉斯：《关键词：文化与社会语汇》(伦敦：方塔纳出版社，1976年版)以及《文化》(伦敦：方塔纳出版社，1981年版)。

[2] 见诺贝尔·亚斯埃利：《文明化进程》第1卷：《行为举止史》，埃德蒙·杰夫考特译(牛津：巴西尔·布拉克韦尔出版社，1978年版)，第1章。

[3] 伊曼努尔·康德，载格林《字典》，引自克勒贝尔、克卢克霍恩《文化》第11页。

[4] 见J.C.阿德隆：《人类文化史研究》(莱比锡：格特利布·赫特尔出版社，1782年版)。

[5] 见J.G.冯·赫尔德：《人类历史的哲学大纲》，重印为赫尔德的《全集》第13—14卷，伯纳德·苏凡编(柏林：韦德曼希书店，1887年版)。该书英文版书名为《人类历史的哲学概要》，J.邱吉尔译(伦敦：J.约翰逊出版社，1800年版)。

[6] J.G.赫尔德：《人类历史的哲学概要》(节译本)。

[7] 见古斯塔夫·克勒姆：《人类文化通史》(莱比锡：B.G.路勃纳出版社，1843—1852年版)，特别是第1卷。

[8] 爱德华·B.泰勒：《原始文化：神话、哲学、宗教、语言、艺术与习俗发展研究》第1卷(伦敦：约翰·默里出版社，1903年版)第1页。

[9] 同上书，第8页。

[10] 同上书，第1页。

[11] 见布朗尼斯拉夫·马林诺夫斯基：《一种科学的文化理论及其他论文》(北卡罗来纳州查珀尔希尔：北卡罗来纳大学出版社，1944年版)。

[12] 布朗尼斯拉夫·马林诺夫斯基：《文化》见《社会科学百科全书》第4卷(伦敦：麦克米兰出版社，1931年版)，第621、623页。

[13] 莱斯利·A.怀特：《文化科学：人类和文明研究》(纽约：法勒—斯特劳斯—卡达希出版社，1949年版)，第363页。

[14] 克利福德·格利兹：《文化的解释》(纽约：基础书社，1973年版)第5页。

[15] 同上书，第89页、第44页，并参看第10、216、363页。

[16] 特别见保罗·利科：《解释学与人类科学：语言、行动与解释论文集》，约翰·B.汤普森编译(剑桥：剑桥大学出版社，1981年版)以及《解释理论：话语与意义的剩余》(沃思堡：得克萨斯基督教大学出版社，1976年版)。我将在第6章中更详细地讨论解释理论。

[17] 见克利福德·格尔茨：《深度表演：记巴厘岛斗鸡》，载《文化的解释》第412—453页。

[18] 格尔茨著作中的某些方法论问题被文森特·克拉潘扎诺在其下面这篇著作中作了讨论：《“赫尔墨斯”困境：人种史描述中对破坏的掩饰》，载詹姆士·克利福德、乔治·A.马库斯合编：《书写文化：人种史的诗意与政治》(伯克利：加利福尼亚大学出版社，1986年版)第51—76页。

[19] 见格尔茨：《文化的解释》第10、448、449页，也见克利福德·格尔茨：《地方性知识》(纽约：基础书店，1983年版)第30—31页。

[20] 格尔茨：《地方性知识》第31页。

[21] 关于对利科观点的详细讨论和批评，见约翰·B.汤普森：《批判解释学：保罗·利科和于尔根·哈贝马斯思想研究》(剑桥：剑桥大学出版社，1981年版)以及《行动，意识形态和文本：利科的解释理论再阐述》，载《意识形态理论研究》(剑桥：政体出版社，1984年版)第173—204页。

[22] 见H.P.格赖斯：《意义》，载《哲学评论》第66期(1957年)第377—388页，以及在《表述者的意义与意愿》中有所修改的内容，载《哲学评论》第78期(1969年)第147—177页；以及小埃里克·D.赫希：《解释的合法性》(纽黑文：耶鲁大学出版社，1967年版)。

[23] 见彼得·温奇：《社会科学理念及其与哲学的关系》(伦敦：劳特利奇与基根·保罗出版社，1958年版)；还见R.S.彼得斯：《论动机概念》(伦敦：劳特利奇与基根·保罗出版社，1958年版)；A.J.梅尔登：《论自由行动》(伦敦：劳特利奇与基根·保罗出版社，1961年版)；以及A.R.劳奇：《解释与人类行动》(牛津：巴兹尔·布莱克韦尔出版社，1966年版)。关于对温奇的中肯批评，见阿利斯戴尔·麦金太尔：《社会科学理念》，载布赖恩·R.威尔逊编：《理性》(牛津：巴兹尔·布莱克韦尔出版社，1970年版)第112—130页。对温奇关于意义行动的解释的更多批评讨论，见汤普森：《批判解释学》第121—123、151—153页。

[24] 见费迪南·德·索绪尔：《普通语言学教程》，沙·巴利、阿·薛施蔼编，韦德·巴斯金译(伦敦：芳塔纳/考林斯出版社，1974年版)。

[25] 见罗兰·巴特：《神话》，安妮特·拉弗斯译(圣奥尔本斯：帕拉丁出版社，1973年版)第116页。

[26] 见德·索绪尔：《普通语言学教程》第65—67页。关于对索绪尔的信号概念所作中肯的批评性讨论，请看埃米尔·本维尼斯特：《语言符号的性质》，载他的《普通语言学问题》，玛丽·伊丽莎白·米克译(佛罗里达州科勒尔盖布尔斯：迈阿密大学出版社，1971年版)第43—48页。

[27] 见P.F.斯特劳森：《真实》，载他的《逻辑—语言学论文集》(伦敦：梅休因出版社，1971年版)第190—213页。

[28] 巴特：《神话》第116页。

[29] 关于对结构概念不同用法的批判性评述，请见安东尼·吉登斯的著作，他也提出了关于这个概念的一个新颖阐述。特别见他的《社会学方法的新规则：一种对解释社会学的建设性批判》(伦敦：赫钦森出版社，1976年版)；《社会理论的中心问题：社会分析的行为结构与矛盾》(伦敦：麦克米兰出版社，1979年版)；以及《社会的构成：结构理论概论》(剑桥：政体出版社，1984年版)。关于对吉登斯提出的结构概念的阐述的批判性讨论，见齐格蒙特·鲍曼和我的论文，载戴维·赫尔德、约翰·B.汤普森编：《现代社会的社会理论：安东尼·吉登斯与他的批评者》(剑桥：剑桥大学出版社，1989年版)。

[30] 在勾画这个架构时，我详述了我早先在《批判解释学》第139—149页以及《意识形态理论研究》第127—130页中的评论。

[31] 布迪厄最为相关的著作有以下一些：皮埃尔·布迪厄：《实践理论

概要》，理查德·尼斯译(剑桥：剑桥大学出版社，1977年版)；《区分：关于审美判断的社会批判》，里查德·尼斯译(麻省坎布里奇：哈佛大学出版社，1984年版)；《学者》，彼得·科利尔译(剑桥：政体出版社，1988年版)；《实践逻辑》，里查德·尼斯译(剑桥：政体出版社，1990年版)；以及《语言与象征力量》，约翰·B.汤普森编，吉诺·雷蒙德、马修·亚当森译(剑桥：政体出版社，1991年版)。

[32] 对布迪厄著作的一些有关分析和批判性讨论，请见尼科拉斯·加纳姆、雷蒙德·威廉斯：《皮埃尔·布迪厄与文化社会学导论》，载《传媒、文化与社会》(1980年)第2期，第209—223页；罗杰斯·布鲁贝克：《古典社会理论再思：皮埃尔·布迪厄的社会学观》，载《理论与社会》(1985年)第14期，第745—775页；阿克塞尔·杭奈思：《象征形式的破碎世界：反思皮埃尔·布迪厄的文化社会学》，T.塔尔博特译，载《理论，文化与社会》(1986年)3/3期第55—66页；以及约翰·B.汤普森：《象征暴力：皮埃尔·布迪厄著作中的语言与权力》，载《意识形态理论研究》第42—72页。

[33] 关于转变与再转变谋略的长篇讨论，见皮埃尔·布迪厄、路克·博尔坦斯基：《正式资格与职业等级制：生产体系与再生产体系之间的关系》，里查德·尼斯译，载埃德蒙·J.金编：《重组教育：变化中的管理和参与》(伦敦与比佛利山庄：塞奇出版社，1977年版)，第61—69页，以及布迪厄：《区分》第125—168页。

[34] 安东尼·吉登斯特别清楚地强调了这一点；尤其请见他的《社会的构成》第1、4章。

[35] 这一谋略由布迪厄在《区分》一书的第1、3章中作为一种范例加以分析。

[36] 宫廷贵族的态度被诺贝尔·埃利亚斯详细地分析；特别见他的《国家形成与文明》(《文明进程》第2卷)，埃德蒙·杰夫科特译(牛津：巴兹尔·布莱克韦尔出版社，1982年版)；以及《宫廷社会》(牛津：巴兹尔·布莱克韦尔出版社，1983年版)。

[37] 对佯装与有关谋略在产生语言表达中的作用的分析，请见布迪厄：《语言与象征权力》第1—2章。

[38] 除以上引述的埃利亚斯的著作以外，见约纳斯·弗里克曼、奥瓦尔·勒夫格伦：《文化建设者：中产阶级生活的历史人类学》，艾伦·克罗泽译(新泽西州新不伦瑞克：拉特格斯大学出版社，1987年版)；以及奥瓦尔·勒夫格

伦：《解构瑞典：现代瑞典的文化与阶级》，载《国内人类学》，安东尼·杰克逊编(伦敦：塔维斯托克出版社，1987年版)第74—93页。

[39] 见布迪厄在《区分》一书第7章中关于当代法国工人阶级所特有的“对必要性的品味”的说明。

[40] 见保罗·E.威利斯：《学会劳动：工人阶级子女如何取得工人阶级职业》(威斯特米德，法恩博罗，汉兹：萨克森出版社，1977年版)与斯图尔特·霍尔、托尼·杰佛逊编：《通过仪式抵抗：战后英国青年亚文化》(伦敦：赫钦森出版社，1976年版)。

[41] 见雷蒙德·威廉斯：《漫长的革命》(哈蒙斯沃思：企鹅出版社，1961年版)。

第四章
文化传输与大众传播：传媒产业的发展

现代社会中象征形式的生产和流通是与传媒产业的活动不可分的。传媒机构的作用如此基本，它们的产品遍布日常生活之中且特别吸引人，今天难以想像生活在一个没有书刊报纸、没有收音机和电视、没有无数把象征形式常规地和不断地传给我们的其他传媒的世界里会是怎么样的。一日复一日，一周复一周，报纸、收音机和电视持续不断地传给我们发生在我们所处社会环境以外的事件的有关形象、信息和思想。电影与电视节目中放映的人物成为千百万人的共同关心点，他们之间可能从无交往，但由于他们参与传媒文化而具有了一种共同经历和集体记忆。即使那些文娱形式已经存在了许多世纪，例如通俗音乐与竞技体育，今天还是与大众传播交织在一起。通俗音乐、体育和其他活动主要都是由传媒产业支撑的，这不仅包括已有文化形式的传输与财政支持，而且包括这些形式的积极转型。

传媒产业并非总是起这样的基本作用。这些产业的兴起和发展是伴随着现代社会兴起的一个具体的历史过程。大众传播的起源可以回溯到15世纪后期，当时与古滕贝格的印刷机有关的技术被欧洲一些主要贸易中心的各种机构所采取并利用来生产多种文稿与文本。这是一系列发展的开始，从16世纪到今天，这些发展大大改变了人们在日常生活中生产、传输和接收象征形式的方式。正是这一系列发展就是我称之为的现代文化传媒化的基础。这个过程与工业资本主义的扩张同时发生，与现代民族国家制度形成同时发生。这些过程一起构建了西方现代的工业社会。这些过程也已经深刻地影响了世界各地社会的发展，这些社会过去以不同程度相互交织，今天就更加增多了相互交

织。当代世界中各社会日益增加的相互联系就是形成近代以来社会发展的这些过程——包括现代文化的传媒化的结果。

在本章中，我将研讨传媒产业的兴起与发展。我将从上一章中阐述的文化概念入手。象征形式在具体社会—历史背景中的流通包括一系列我尚未详细研讨的特点。我将把这些特点作为文化传输的不同方面——就是说，象征形式通过它从生产者传达到接收者的过程。通过集中于文化传输过程，我们可以突出一系列对于了解大众传播的性质与发展至为重要的特点。在这一初步的概念分析的基础上，然后我将追溯文化传输的某些主要技术媒介的发展，以及这些媒介在其中部署的一些主要机构。我将讨论写作以及采用固定书面信息的技术媒介的重要意义，特别注意欧洲印刷工业的兴起以及19世纪和20世纪中大规模流通报纸的出现。然后我将讨论广播的出现以及英、美广播机构的发展。在本章最后两节中，我将研讨传媒产业的一些新近趋势并考虑新传播技术的社会影响。

文化传输诸方面

象征形式是社会现象：一个象征形式只被生产它的同一个人接收，那是例外而不是规律。象征形式在产生者与接收者之间的交换一般包括一系列特点，可以在文化传输的标题下加以分析。我将区分文化传输的三个方面：(1)传输的技术媒介；(2)传输的机构部门；(3)传输中包括的时空离距。象征形式的交换典型地以不同方式和不同程度包括上述每一个方面。随着大众传播的兴起与发展，这些方面有了新的形式和新的意义。它们为象征形式的生产、商业化和广泛流通而以具体方式结合起来。我将把这些具体的结合称为“文化传输的模式”。被普遍视为特定媒介的东西——诸如报纸或电视——可以更严格地概念化为一种具体的文化传输模式，它以独特的方式结合一种技术媒介、一个机构部门以及某种时空距离。我们来依次考虑每一个方面。

第一，传输的技术媒介是象征形式的物质基础，就是说是象征形式以此和由此产生和传输的物质成分。这些成分当然有很大的不同，从面对面谈话的物质条件到音频扩大与传播的电子系统，从石块与凿子到纸张与印刷机。我将在本章后面讨论其中一些成分。这里我要集中于技术媒介的一些一般属性，以突出那些对大众传播的发展特别重要的特征。技术媒介的一种属性是它容许象征形式传输时有某种程度的固定性，包括诸如扩音器或电话等技术媒介所传输的谈话，固定性的程度可能很低或者不存在；确实发生的任何固定性可能取决于记忆功能，或者取决于常规的、仪式化习俗的灌输，而不是取决于这种技术媒介的任何与众不同的特性。在书写、雕刻、绘画、拍摄、录音等等的情况中，可能有相对高度的固定性，取决于使用的具体媒介——例如，写在石头上的一段信息要比写在羊皮纸上的或纸张上的信息要更为耐久。由于象征形式的这种固定性，技术媒介可以视为不同种类的信息储存机制。就是说，它们有储存信息的不同能力，或者更一般地说，具有储存“富有意义的内容”的不同能力，并让这种信息或富有意义的内容为以后使用而保留起来。技术媒介的储存能力能使它们被用作行使权力的资源，因为从它们可以有限地获得信息而被人们用来追求特定的利益或目的。

技术媒介的第二个属性是它容许象征形式有某种程度的复制性。以书写为例，印刷机的发展在这方面的决定性作用是它容许书面信息以前所未有的规模加以复制。同样地，平版印刷、照相和留声机的发展之所以有意义，不但因为它们容许音、像在耐久的媒介中固定下来，而且因为它们固定这些现象的形式是原则上可以被复制的。象征形式的可复制性是技术媒介被大众传播机构作商业性利用以及这些机构追求和推动象征形式商品化所根据的主要特点。为了有效利用技术媒介，商业组织必须发展出控制象征形式复制的方法——例如，通过提高它们复制象征形式的能力同时以版权保护或其他手段来限制其他组织仿效的能力。随着使象征形式能大规模复制和商品化的技术媒介的出现，关于象征形式的“原件”或“真品”就有了新的重要意义。原件

或真品就是它不是复制的；当然，它是可复制的，但复制品与原件不是同样的，而且一般在象征形式市场上价值低。[1]18世纪和19世纪对雕刻和照相艺术价值的争论说明一个更加根本的冲突：在新技术媒介的兴起正在使象征形式大规模复制成为可能的时代里要控制经济评价的过程。[2]

技术媒介的第三个属性有关它容许和要求使用媒介的人们的参与性质与程度。不同的媒介要求人们使用不同的技能、才能与资源以便在有关媒介中对信息加密和解密。例如，为了书写和阅读一封个人信件所需要的技能、才能和资源是不同于有关写作和阅读一篇文学材料所需要的，这些也不同于有关编写、制作、传输和观看一个电视节目所需要的。请考虑一下阅读一篇文学材料和观看一个电视节目之间的一些差别。一个人阅读时可以把一些章节和段落来回复看或者跳过一些段落看看故事的进展。但是，阅读需要花费气力，要求集中一个较长的时间；尤其是，一个难懂的文本可能对于未获得典型地专注于文学作品欣赏的、文化资本的个人则是一种苛求。相比起来，一个人观看电视节目则没法控制观看的时间和速度(当然，除非他或她有一台收录机，在这种情况下技术媒介本身被修改了)。节目中的语言成分一般都是以谈话方式讲的，而不是以文学形式写的，它还一般与视像部分相结合，因此关于主题的象征都是复杂的视听建构。一个节目通常是在社会背景下与朋友们或家人们观看的，也可能以不同的注意力来观看：从认真融入到只是模糊地觉得电视在那里开着，一个具体的节目在放着。这一简短的比较充分地说明：不同的技术媒介是和不同的技能、才能和资源相联系的，就是说一个技术媒介不能脱离参与象征形式加密与解密的人们在其中活动的社会背景。

第二，除了技术媒介以外，象征形式的交换往往包括一个传输的机构部门。所谓“机构部门”，我指的是一套确定的机构安排，技术媒介在其中部署，有关象征形式加密或解密的人们包括在其中。这些安排具有各种规则、资源和关系的特点；它们典型地包括占有机构地位的人们之间的等级权力关系。根据这种安排，人们被授予对文化传输

过程的不同程度控制力。例如，考虑一下有关传输一篇文学内容的机构安排。在有关这个过程的具体机构中有出版组织，它能使用积累的资源来生产和推广这本书。可是，一篇文本有效传输的程度也取决于它被其他机构采用与传播的方式，这种机构包括有关销售和分发的组织(书店，读书俱乐部等)，有关生产报纸或期刊的组织(该文本可以在那里刊载或评论)，以及有关讲授文学与文学技能的组织。这些各种各样的机构构成了我将描述为象征形式选择性传播的渠道，那就是一套机构安排，象征形式通过它们可以在社会领域以各种方式和不同程度地流通。随着象征形式的商品化，选择性传播渠道在经济评价过程中具有关键的作用，因为它们成为象征货以此在市场上交换的机制。

传输的机构部门不但构成了选择性传播渠道；而且构成了象征形式可以在其中用于行使权力(并受到行使权力的影响)的一个构架。依靠技术媒介的储存能力，象征形式可以被用来作为追求特定利益与目标的一种资源——例如，关于人口的记录信息可以被国家官员用来制定调节和控制人口的方法和政策。而且，象征形式的传播本身就是一个可以用各种方式调节和控制的过程。为了说明象征形式与权力之间相互作用的这些方面，我要说传输的机构部门构成了一套象征形式有限实施的机制。当象征形式包括了储存那些可能有助于商业交易信息或者那些被认为有利或有害于特定个人或组织的信息，那么有限实施机制就起一种主要的作用而可能用于限制或扭转象征形式的传播。类似地，管制大众传播的管制史可以被理解为国家官员试图构建和强化象征形式有限实施的机制史。国家官员通过压制信息，监视产出，控制获得技术媒介，以及惩处违反者，已经实行了各种体制性机制来约束象征形式的流向，在某些情况下把象征形式的有限实施与追求公开政治目标联系起来。

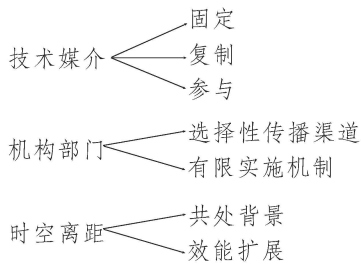
第三，文化传输的第三个方面是传输所包括的所谓时空离距。在讨论这个方面以及在本章中稍后把它联系到其他发展时，我将提及哈罗德·英尼斯和安东尼·吉登斯的著作，他们二人都强调空间和时间对社会理论的重要性以及对分析传播系统的重要性。[3]象征形式的传输

必然包括这种形式在不同程度上脱离其生产的背景：它在空间和时间上离开了这种背景，并插进了可能位于不同时间与地点的新的背景。我们可以用“离距”一词来指这种拉开距离的过程。[4]离距的性质与范围在技术媒介中情况各异。在不借助于电子或其他合成设备的普通会话事例中，相对而言没有什么时空离距。会话发生在可以称之为共处的背景之中；象征形式的有效性只限于会话的参加者，或者限于处在近旁的人们，象征形式不会超过它发出的短暂时刻或者其内容迅速淡忘的记忆。以某种技术媒介——诸如扩音器、电话或无线电广播与接收系统——对讲话的补充可以便于空间离距而保持了时间共处：一句话可以被传输到遥远的地方而实际上又是同时的和短暂的。其他技术媒介——诸如磁带录音机——提供一种固定讲话的方式，它使时间离距成为可能。磁带录音机一般在空间共处的背景中使用；但是，当结合如无线电广播接收系统等其他技术媒介时，则可以便于时间与空间离距。

当象征形式超越共处背景而传输时，我们可以谈到象征形式在时间与空间上的效能扩展，效能扩展的性质与程度取决于传输技术媒介以及包罗媒介与使用者的机构部门。不同的媒介有利于不同种类的效能—扩展，虽然它们有效地扩展效能也取决于有关它们部署的机构。在电讯发展以前，空间的效能扩展一般要求象征形式的具体运送：除少数显著的例外(例如信号灯)，重要的空间离距只有把象征形式从一地运送到另一地才能做到。因此有利于空间效能扩展的媒介往往相对较轻和易于运送，诸如莎草纸等纸张。可是，随着电讯的发展，重要的空间离距可以在无真正地运送象征形式情况下而做到，这促进了文化传输的新的可能性，并从而促进了跨越空间距离来行使权力。时间的效能扩展一般要求象征形式的固定，所以这要由具有相对高度固定能力并能相对耐久的媒介来提供。在黏土和石头上刻写都是最耐久的，但书写或印刷文本以及新近储存在胶片、磁带或磁盘中的象征形式也使时间的效能扩展、从而使跨越时间距离的权力行使成为可能。在新传播技术方面的一些最重要的发展——诸如电脑传播网和卫星直

播——可以被部分地理解为在时间与空间上扩展效能的发展同时也给予这些技术的使用者对他们使用情况的更灵活的控制。

图 4·1 文化传输诸方面



我区分了文化传输的三个基本方面——技术媒介，机构部门与时空离距——并研讨了每一方面的一些属性。图4·1总结了这些方面和属性。在技术媒介的历史发展中，这些方面与属性以某些方式结合起来形成文化传输的具体模式。邮政系统的发展，印刷工业与有关书刊零售业的发展，电影业与有关影院连锁网的发展，无线电与电视广播网等等的发展都是文化传输模式出现的例子。每一种模式都基于某些技术媒介，它给予有关象征形式某种固定性与可复制性。每一种模式涉及象征形式在其中生产和传播的不同类型的机构——我在上一章中称之为一般性的机构。每种模式联系到某种程度的时空离距，那是由技术媒介与机构部门的具体结合造成的。在本章其余部分，我将以更具体和历史的方式来研讨文化传输的一些模式。我将开始讨论用于固定书面信息的一些早期技术媒介，然后集中于与大众传播有关的模式的发展。

书写、印刷与新闻贸易的兴起

在文化传输早期历史的主要发展中，有书面稿本的发明和固定书

面信息的新技术媒介的引进。在书写发明以前，大部分文化传输都是在共处背景下发生的，虽然通过诸如象形文字刻写的初步形式和通过物质制品的生产与传送达到了某些效能扩展。一般都承认最早的完全书写系统是由公元前3000年左右苏美尔人在美索不达米亚南部发展出来的，稍后由尼罗河三角洲的古代埃及人可能独立地发展起一个有所不同的书写系统。[5]在这两例中，看来书面稿本的发展很可能是和货品交换、贸易行为和政治及宗教权力的行使有关的记录信息的任务紧密联系的。有证据表明苏美尔人书写的最早形式包括拴在物品上的黏土标签，用于作为识别财产的标记。更长的表列和目录刻写在黏土牌块上，显然是为行政管理的目的使用的。分类账发展起来记录运送并储存于城市的盈余农产品以及送到农村去的制成品。黏土牌块的生产是在湿润黏土上刻印，然后在火中烤干，使之耐久。在公元前第三个千年的后半叶，开始出现了楔形文字书写。楔形文字的生产是用一种三角形的尖笔，使用者在牌块上刻写一连串楔形。到公元前2900年，已经发展起包括约600个记号的稿本。一个抄写阶层出现了，他们记录商业交易，宗教和民间生活内容。黏土牌块积累起来作为相对分散的城邦活动的当地耐久档案记录。

苏美尔书写系统被内米特人、阿卡德人和亚述人接过去发展并继续使用到公元前第一个千年。记录有关贸易与行政的信息仍然是一个中心关注点，但书写也用作刻写宗教、科学、法律和文学思想的手段。在公元前5世纪，楔形文字不再使用并最终消失。它被字母稿本所取代，它可能是在公元前第二个千年内发明的并迅速传遍近东和地中海。随着楔形文字的消失，黏土牌块逐渐被莎草纸和羊皮纸所取代而成为传输的技术媒介。莎草纸最初在公元前2000年左右的埃及发展起来。他们由生长在尼罗河三角洲的一种植物(莎草)制成；草茎用棒槌子锤到一起晾干后变成书写材料。作为书写的基础材料，它比石块或黏土轻得多；它可以更容易地运送并且使抄写者书写快得多。莎草纸在古埃及的新王国期间成为主要的行政媒介，使官员们能记录储备以及从农民收取的租金与贡品。莎草纸还出口到整个东地中海；而

且，和羊皮纸一起，它们最终完全取代了使用黏土牌块。莎草纸被阿拉姆人和腓尼基人使用，他们从大约公元前15世纪起分别把影响力扩张到整个近东和爱琴海。阿拉姆人和腓尼基人主要从事贸易，他们都发展出了字母书写体，在公元前第一个千年的后半叶广泛使用，对于后来的书写体，包括阿拉伯文和希腊文，有重大影响。

莎草纸用作传输的主要媒介，直到后来造纸技术的发展为止。纸是中国在大约公元105年发明的。[6]织物拆解成纤维，在水中浸泡，然后铺晒晾干而成纸。毛发制成的毛笔和灯烟制成的墨用于书写有几千方块字的表意符号复杂系统。纸的使用逐渐向西传播，到5世纪末已在整个中亚普遍使用。在8世纪时，阿拉伯人在现今名为土耳其斯坦的地方打败了中国军队，俘虏了若干名造纸工，他们教会阿拉伯人造纸术。巴格达，随后在大马士革，建起了造纸厂，当时成为供应欧洲纸的主要来源。造纸技术通过埃及传到摩洛哥和西班牙。1276年，第一家意大利造纸厂在蒙特法诺建立。意大利造纸业迅速扩大；到1283年，在法布里亚诺就至少有12家造纸厂，在14世纪，意大利成为欧洲主要的造纸中心。

正如纸的发明那样，印刷技术最初也是中国发明的。刻版印刷逐渐从拓印过程中出现，最初可能是在8世纪开始使用。到了9世纪，相对先进的技术已经发展起来并用于印制宗教文本。在宋代(960—1280)已采用了改进的方法。新方法包括一种早期的活字，活字的发明一般归功于1041年的毕昇。朝鲜的印刷工进一步发展了活字的作用，他们把陶土活字改成了金属活字。虽然印刷术从中国和朝鲜传去欧洲尚无直接证据，但这些方法可能是随着中国制造的纸币与纸牌的传播而传去的。[7]刻版印刷开始在14世纪晚期出现于欧洲，刻版印制的书籍出现于1409年。然而，一般与古滕贝格有关的发展在两大方面不同于原先的中国方法：使用字母活字而不是表意的方块字；以及印刷机的发明。约翰·古滕贝格是美因茨的一名铁匠，约于1440年开始试验印刷术，到1450年已开发出完全可以作商业利用的技术。[8]古滕贝格发明了一种浇铸金属字母的方法，因此大量活字可以为印制长篇

文本而生产出来。他还改造了从公元1世纪以来欧洲著名的螺旋压机，以适应于印制文本。技术的这种结合能使一页活字制作出来放在一起像一整块那样处理，然后加油墨，把字印出来。古滕贝格印刷的基本原理一直使用了三个多世纪以上而未加根本修改。

在15世纪下半叶，印刷技术迅速扩散，全欧洲各主要贸易中心都建起了印刷厂。这是大众传播时代的黎明。它正好一方面符合资本主义生产与贸易早期形式的发展；另一方面符合现代民族国家的开始。早期印刷厂一般都是小规模的商业企业，主要有关宗教或文学性质稿体的复制，以及有关用于法律、医药与贸易文本的生产。这一过程逐渐地取代、转变和大大扩大了以前留待抄写者和抄稿员去做的一些活动。早期的印刷厂结合了印刷、出版与售书的活动，成为欧洲蓬勃发展的新的书籍贸易的一部分。到了15世纪末，欧洲大多数地方都已建立了印刷厂，至少生产35，000个版本，或许总共有1500万或2000万册书在流通。

这些早期印刷厂中最大厂子之一是安东·科贝格尔的，他在1470年把厂子建在纽伦堡。在1473年至1513年间，他印刷了至少236本书，大多数是神学和经院哲学领域的。科贝格尔是一位企业家，他扩大业务以呼应日益增大的对书籍的要求。到1509年，他经营24家印刷厂，雇用约100名排字工、校对员、印刷工、刻印工、装订工以及其他工人。当需求超过他自己工厂的能力时，他与巴塞尔、斯特拉斯堡和里昂的一印刷出版商合伙。为了销售他的书籍，他建立了一个广大的商业网，在全欧洲一些最重要的城市中设有代理商——包括法兰克福、莱比锡、维也纳、布达佩斯、华沙、佛罗伦萨以及巴黎等地。

印刷术是由威廉·卡克斯顿带到英国来的。他是伦敦的一名商人，1471年至1472年在科隆学了印刷术，当他在1476年回到英国时在威斯特敏斯特的修道院教区建立了一家印刷厂。他印刷出版了90多本书，其中许多是译著，他也从国外进口书籍在英国出售。卡克斯顿的业务一直继续到他死后，到1535年已出版约800多项，其中约五分之二为普通中学用书。在整个16世纪中，英国印刷商数量增加了——虽

然，许多人原籍是外国人，许多设备也是从国外进口的。英国生产的书籍稳步增加；1520年至1529年印刷550本；1530年至1539年印刷739本；1540年至1549年印刷928本。到1590年几乎有接近100家单位，每年出版150种书籍。虽然英国印刷业在16世纪有很大扩增，但是，与其他欧洲国家相比，生产速度仍然较低，部分地由于英国国家官员担心煽动性小册子可能流传而对印刷厂的印数与产出进行严格控制。

除了印刷与出版书籍以外，早期的印刷厂还印刷小册子、期刊和各种报纸。最早的报纸出现于16世纪初；它们是有关诸如军事冲突等特殊事件的临时出版物，不成系列。16世纪后半叶开始出现期刊新闻。但是，一直到17世纪初，比较经常的期刊新闻才开始出现。有一些证据表明，可能稍早以前(1607年)在阿姆斯特丹就已出现了一个周刊报纸；无论如何，到1620年时阿姆斯特丹已成为迅速扩张的新闻业中心，通过它，有关军事、政治与商业活动的信息就经常地传播到欧洲各个城市。早期的新闻业受到“三十年战争”的发展以及对战争新闻日益增长的需求所推动，同时也在资本主义生产与交换体系的扩张方面和早期资本主义金融与信贷形式的兴起方面起了越来越重要的作用。

第一份英文单张新闻报可能是荷兰印刷商彼特·凡登基尔在1620年生产并出口到伦敦去的。[9]英国印行的第一份单张新闻报似乎可能是由伦敦书商托马斯·阿彻在1621年夏季生产的。英国的报纸业在17世纪下半叶发展迅速，受到政府的各种控制。到18世纪初，伦敦大约有20家周刊、双周刊或三周刊报纸。英国第一家日报《新闻报》出现于1702年并很快被别人所效法。英国的日报数从18世纪30年代的大约6家到18世纪70年代的大约9家。在18世纪最初几十年中，发行量很低，可能每期低于1000份，而且销售范围限于中部伦敦。到18世纪中叶，更成功的日报发行量已大大增加，可能跳到每期约3000份。[10]发行量的增加与道路的改善和邮政总局效率的提高紧密相联，这方便了以伦敦为基地的报纸销售到各省、市、镇。

印刷和出版的早期发展与新兴民族国家行政机构当局行使政治权力复杂地交织在一起。新国家当局积极利用报纸来传达官方的各种公告，但他们也设法限制或压制出版那些被认为是异端或危险的材料。行使检查权并不是一个新现象。在整个中世纪期间，教会当局监督抄写员与录写员的产品以压制异端材料；但是，这种管制活动是特别而少见的，这在某种程度上反映了抄写阶层的不规则产出。随着印刷术的问世，对管制的关注变得更为系统和世俗化了。这种关注的一个早期迹象出现于1485年，当时美因茨的大主教要求法兰克福市镇委员会审看兰顿书市上展出的图书并与教会当局合作压制那些认为是危险的出版物。法兰克福检查官发布的第一个法令旨在压制把圣经翻译成白话文本。关于检查的随后历史以及国家当局与报刊机构之间不断冲突的关系各国情况不一。[11]在16世纪的法国，对出版物的限制特别严格，而荷兰的管制则较为宽松；这使得荷兰巩固了它作为早期出版业中心的地位，印行许多不同语言的书籍并出口到全欧洲。伪造的印记和虚构的出版地点被用来试图逃避原在国和目的地的检查官。英国在16世纪和17世纪发展起一个复杂的官方管制架构，随着1662年印刷法的颁行，报刊受议会的管制并受制于一个多证制度。印刷法与许可证制度在17世纪末被搁置并在1712年被一系列印花法中的第一个所取代。随后的各个印花法用来扩大该法律的适用范围并控制那些藐视该法的人的活动。该印刷法受到广泛而强烈的反对，认为它限制了贸易和知识的传播——是“对知识的课税”——这种印花税从19世纪30年代起不断减少。反对国家管制报刊(不论是公开检查的形式还是印花税的形式)的斗争，成为19世纪自由派和民主思想的一个中心主题，在下一章中我们将再加讨论。

19世纪与20世纪报业的发展，其特点有两大趋势：第一，发行量大的报纸增多与巩固；第二，新闻采集活动的日益国际化。我们可以英国报业为例来说明第一个趋势，尽管许多主要的工业化国家中都可以看出类似的发展。[12]在19世纪期间，报业在性质上日益商业化，设法增加发行量作为增加由销售与广告得来的投入。当然，商业化并

不是一个新现象；正如我们看到的，早期报刊主要是商业性公司，着眼于生产印刷材料供市场销售。但是，在19世纪期间，商业化的规模，特别在报业，大大增加了。报业的迅速扩张之所以可能，是由于生产与销售方法的改善、识字率的上升和赋税的取消。凯尼格蒸气印刷机首先在1814年用于《泰晤士报》，这种印刷机的发展把生产率从每小时约250份增加到1000份；而1848年开始使用的轮转印刷机把生产率增加到多达每小时12，000印数。这些技术创新对于报业再生产能力的巨增是十分重要的。它们使报纸生产受制于一套过程——包括使用动力机器，工厂系统内劳工的分工，等等——这使得其他商品生产领域发生革命。而且，19世纪30年代铁路的发展大大方便了报纸在全国分发，产生新的、更有效的传播渠道。在19世纪期间，人口也有大量增加，识字率逐步提高，导致报纸与书籍市场的稳步扩大。

由于这些和其他发展，报纸发行量稳步和大大增加了。星期日报纸发行量的增加特别惊人(星期日报纸一般在报业的这方面独占鳌头，英国的第一家星期日报纸《星期日箴言报》在1779年出现并很快被别家效颦，包括1791年的《观察家报》。到1810年，星期日报纸的发行量大大超过了日报；到1854年，主要的星期日报纸发行量大约有110，000份，而主要的日报《泰晤士报》在1851年发行38，000份。[13]而且，报纸特别是星期日报纸的读者可能大大多于其实际销售量，因为它们是在咖啡馆、酒菜馆、阅报室和俱乐部里被广泛阅读的。到19世纪末，主要星期日报纸《劳埃德新闻周刊》发行约100万份。日报也在19世纪大大增加了发行量，到1890年，《每日电讯报》发行量达到30万份。

发行量的迅速扩大伴随着报纸性质与内容的重大变化。[14]17世纪和18世纪的较早期报纸主要着眼于人口中有限的、比较富裕和受教育程度较高的部分，19世纪和20世纪的报业则越来越面向更广大公众。技术发展与税负的取消使价格得以降低；而且，报纸采取更轻松、更生动的新闻风格以及更活跃的版面风格，以便吸引更广泛的读者。继星期日报纸的带头，日报更加注意犯罪、性暴力、体育与赌博

——这些是“新新闻学”的主产品。与此同时，商业广告在报业财务组织中起着越来越重要的作用。报纸成为便于其他商品与服务销售的一个紧要机制，而它们取得广告收入的能力直接联系到它们的读者的数量与形象。利用广告与大发行量报纸之间的联系——有时称之为“诺思克利夫革命”——在20世纪最初几十年中变得越来越重要。诺思克利夫在1896年创办了半便士一份的《每日邮报》，1903年创办了《每日镜报》；两份报纸的收入中很大部分来自百货商店的商品广告。到1911年，《每日镜报》发行量已达到100万份——是达此发行量的第一份日报。其他报纸使用同样低价格、多广告和大发行量的方法，在诺思克利夫成功以后稳定下来。与此同时，报纸越来越成为大规模的商业冒险，它要求较大量的资本以便在日益增加的紧张竞争面前得以启动和维持。因此传统的业主—出版商(他们拥有一家或两家报纸作为家庭产业)就日益让位于大规模的、多家报纸的、多媒体的组织的发展。

报纸经济基础的变化是一个巩固与集中时期的开始。在19世纪上半叶，英国的报业情况是：报纸总发行量有很大增加，同时出版的报纸数量下降。全国性日报的总发行量从1920年的不足1500万份上升到1937年的2000万份。从那时以来的趋势在表4·1中得到说明。在20世纪40年代期间，全国性日报继续增加其发行量，在50年代中期达到近3000万份的高峰，其后，发行量在80年代初下降到大约2000万份左右。星期日报纸的格局大体类似：它们的总发行量到1957年上升到大约3200万份，但此后发行量下降到2000万份以下。这些趋势伴随着出版报纸数量的下降，正如表4·2所示。全国性日报的数量从1921年的21家下降到1937年的17家，然后下降到1975年的12家。主要的损失发生在省级日报中，它们从1921年的130家下降到1987年的80家。报纸数量的下降说明报业集中化的增加，更少的组织控制着市场的更大份额。在1948年，最大的三家报业集团为比弗布鲁克报业、联合报业与凯姆斯利报业它们三家控制了总的报业市场43%的发行量。到1974年，最大的三家集团——当时是比弗布鲁克、里德国际和新闻

国际——控制了市场的65%。在星期日报纸中，集中化上升的幅度甚至更大，因此到1974年时最大三个集团控制了星期日刊市场的80%。我们将在本章稍后部分看到，报业的日益集中化是传媒产业内部发生的更广泛的一系列变化的一部分，在其中，与鲁珀特·默多克和罗伯特·马克斯韦尔等名字有关的国际大企业集团已在通讯与商业部门的广大范围内拥有股权。

表4·1　1937—1982年英国报纸发行量(单位:百万)

	1937	1947	1957	1961	1975	1982
全国性与省级星期日刊	15.3	28.3	32.0	25.4	19.7	19.0
全国性日报	14.6	25.3	29.0	25.5	22.5	22.0
省级日报	6.0	9.5	10.2	8.6	8.3	7.0
周刊	8.6	11.9	—	12.7	12.3	—

“日报”一词包括晨报与晚报。“省级”一词指英格兰、苏格兰与威尔士,不包括北爱尔兰。

[资料来源]根据格雷厄姆·默多克、彼得·戈尔丁《报刊的结构、产权与控制(1914—1976)》一文编写。该文载乔治·波伊斯、詹姆斯·柯伦、保罗·温盖特编《17世纪以来报纸史》(伦敦,康斯特布尔出版社,1983年版)第70页。

表 4·2　1921—1987 年英国出版的报纸家数

	1921	1937	1947	1975	1987
全国性与省级星期日刊	21	17	16	12	13
全国性日报	12	9	9	9	11
省级日报	130	107	100	95	80
周刊	—	1348	1307	1097	359

[资料来源]根据默多克、戈尔丁《报刊的结构、产权与控制(1914—1976)》第 132 页以及拉尔夫·内格林《英国的政治与大众传媒》(伦敦,劳特利奇出版社,1989 年版)第 48 页编写。

19世纪与20世纪报业所特有的第二个主要趋势是新闻采集活动的日益国际化。早期的新闻报与报纸都是有关从一个贸易中心传输信息到另一个中心；从某种程度上说，他们使信息跨越了因近代欧洲民族国家制度的兴起而形成的疆界。但是，信息的国际流动在19世纪具有一种新的体制形式：通讯社在欧洲各大商业中心建立起来，这些通讯社越来越多地负责向客户报纸提供国外信息。第一个通讯社于1835年由夏尔·哈瓦斯在巴黎成立。哈瓦斯是一位富有的企业家，他收购了一家最初是翻译室的机构“通讯供应者”，把它改为一个收集欧洲各报文摘并每天发送给法国报刊的机构。[15]到1840年，这家机构也提供给伦敦和布鲁塞尔的客户，用马车以及定期的信鸽服务来供应新闻。哈瓦斯的雇员中有两个人——朱利叶斯·路透和伯恩哈德·沃尔夫——在19世纪40年代晚期离开了哈瓦斯的通讯社而在伦敦和柏林成立了新闻采集服务的对立机构。随着电报技术的发展，这些机构越来越多地利用电报系统来高速、远距离地传输信息。三家通讯社之间的竞争在19世纪50年代加剧了，因为每家机构都设法争取新客户和扩大活动范围。为了避免无约制的和有害的冲突，三家机构最终订立了一连串条约，使它们把世界瓜分为相互专有的采集和发送新闻的地盘。根据1896年的“新闻社联盟条约”，路透社获得了大英帝国和远东的地盘；哈瓦斯得到了法兰西帝国、意大利、西班牙和葡萄牙的地盘；沃尔夫

取得了开拓奥地利、斯堪的纳维亚与俄罗斯的特权。这些通讯社虽然都是独立的商业组织，它们的活动范围与欧洲各主要帝国的经济与政治势力范围相一致。每家新闻社与在其所在国的政府官员密切合作，这些国家的经济与政治扩张得益于这些通讯社提供的通讯服务。

这三家通讯社的卡特尔在第一次世界大战爆发以前一直统治着国际新闻采集与传播。在19世纪下半叶，许多其他通讯社建立了，但它们大多数都和那三大头之一联盟。然而，第一次世界大战以后，三大通讯卡特尔被两家美国通讯社的国际扩张有效地打破了。这两家美国通讯社是美联社(AP)和合众社(UPA，后来转变成合众国际社或UPI)。美联社是1848年由6家纽约日报成立的一个合作社。合众社是E.W.斯克里普斯在1907年建立的，部分原因是为了打破美联社对美国本国新闻市场的控制。美联社在1893年参加了欧洲的卡特尔，同意向欧洲通讯社提供美国新闻，以换取在美国独家发送新闻的权力。合众社在南美洲设立了独立的办事处，把新闻卖给南美洲和日本的报纸。在第一次世界大战期间及战后，美联社和合众社都在全世界扩大了它们的活动，对卡特尔的安排施加越来越大的压力。到20世纪30年代初，三头通讯卡特尔实已走到尽头；1934年，路透社与美联社签订一项新协议，使美国通讯社能在全世界自由采集和发送新闻。在自由竞争的新时代里，美国通讯社扩张迅速。1940年的法国协议导致哈瓦斯的解散，尽管最终由一家新的通讯社法新社(AFP)所取代并且法新社接过了它前身的许多资产和客户。随着纳粹主义在德国的兴起，沃尔夫通讯社被改为一个官方的政府机构，最终在国际领域丧失了它的地位与影响。

在后第二次世界大战时期，四大通讯社——路透，美联，合众国际与法新——已在国际的新闻传播系统扩大和巩固了它们的地位。它们不但关注向报界提供信息，而且关注提供金融新闻以及越来越关注向无线电和电视台、广播网提供材料。今天，虽然在世界各地有许多其他通讯社在活动，但这四大巨头保持着统治地位。全世界许多报纸与广播组织主要依靠这四大家提供国际新闻和本地区的新闻。在1977

年，路透社向150个国家提供新闻服务，法新社提供129个国家；美联社和合众国际社分别提供108个国家和92个国家。与客户国家分布相当分散的情况相对照，海外新闻采集局的地点则往往集中于世界上较发达的地区。在1971年，美联社60个海外局中的40%以上位于欧洲，10%以下位于非洲；合众国际社65个国外局中有三分之一在欧洲，而10%在非洲和中东。[16]新闻采集局的这种不平衡的地理分布，加上第三世界国家大力依靠大通讯社供应信息，这已经促使人们呼吁采取一致行动对国际信息秩序进行重组。可是，我们只有把这种情况放在其他传媒产业(特别是与广播有关的产业)发展的更广大背景之下，才能评估出这个问题全部重要意义。

广播的发展

广播的出现开辟了文化传输史的一个新时代。广播的技术基础最初是由马科尼在19世纪末发展起来的。把电能用于传播目的的可能性自从19世纪40年代以来就已知晓，当时在美国成功地建立了第一条电报线路。但是，马科尼的发明是利用电磁波而不用传输电缆，则大大增加了这一媒体的潜力并转变了电力传媒化传播的性质。马科尼在1896年申请一项英国专利，在1897年成立了马科尼无线电报与信号公司。到1899年他成功地发送了跨越英吉利海峡的信息，到1901年，信号传送已跨越大西洋。无线电技术在第一次世界大战期间发展迅速，当时它被用为军事目的通讯的手段。在战后，马科尼及其美国同行开始试验广播——那就是，把信号通过电磁波传输给无定限的、潜在范围广泛的听众而不是传输给一位具体的接收者。在此后40年间广播的发展快速而遍布。发展的具体形式在不同国别背景下各不相同，取决于它们受商业关系所激励和受政府调节所限制的程度。为了说明广播机构的发展，我将主要集中于英国，但我也将简要考虑在美国等其他地方广播的兴起。[17]

20世纪20年代初，美国率先实施大规模无线电广播。第一个有商

业执照的广播电台KDKA是1920年11月由威斯汀豪斯创办的。另一些主要的通讯公司——通用电气公司，美国电话电报公司和美国无线电公司——都很快进入这个领域，到1922年初已有570家电台领了执照，早期的电台及其母组织从各种来源取得收入：开始时靠出售发射机和接收机，然后靠出售播出时间给广播商和广告商以及靠通过电台网络转包节目。1926年，第一个全国性广播网络“全国广播公司”由美国无线电公司、通用电气公司和威斯汀豪斯公司联合建立，下一年，哥伦比亚留声广播系统——哥伦比亚广播电台前身——建立了。到1928年，美国广播系统的基本要素已经到位：各电台结合成相互竞争的全国性网络控制了节目的组合经营，收入主要靠向广告商出售播出时间。一些非商业性电台，常常是由教育机构发起的，从一开始就存在了，但它们往往力量较小而且时段不利。时段的分配是商务部长的特权，他根据1912年的无线电法被授权向电台颁发执照。然而，随着电台数量的快速增长，1912年法已证明不合适并由1927年的一项新无线电法所取代。1927年的法案建立了一个联邦无线电委员会，由总统委派和参议院批准的5名成员组成。该委员会的任务包括有关把频道指定工作标准化并控制运作的电台数量。1934年，这个委员会的力量加强了，它被授予对各州间以及与外国间无线电传输的管辖权。

广播在英国的发展采用了多少有些不同的模式，在某种程度上是反对美国一伙对广告的依赖、节目由全国性网络组合经营以及相对松弛的政府管制。在20世纪20年代初，英国观察家们评论了初生的美国无线电产业的混乱并提出了一种较为谨慎的和管理性的看法。[18]由切姆斯福德的马科尼实验室发出的试验性广播在1920年被禁止了，但是无线电爱好者和商业组织的持续压力最终导致了英国广播公司在1922年的建立。这家公司是国内接收机制造商的联合机构，其组织和资助广播的目的是增加无线电收音机的销售量。从一开始，这家公司就受到邮政局和其他政府各部的官员和技术专家密切监督。公司的利润限制在7.5%，这是由邮政局向收听者收取的准听费中得来的。由于各种原因，原来的安排证明不能令人满意，这个组织的构成基础在

1926年修改了，当时英国广播公司(BBC)成立。这家公司由一个董事会监管，每位董事起初都由当时的政府委派，任期5年。1922年以来一直担任老英国广播公司总经理的约翰·里思被任命为新公司的总裁，直到1937年他一直是英国广播公司的头头。关于“公共服务广播”的思想是里思以几乎传教士式的热情信奉的，成为包罗在英国广播公司章程与实践中的运行原则。

在20世纪40年代和50年代，由于电视的出现，广播系统发生了革命。电视传输的试验在20世纪30年代就在英国和美国开始了，但是，大规模地利用电视媒体并未发生，直到第二次世界大战以后为止。在英国，电视广播的责任属于英国广播公司，1946年6月推出了电视广播。从发出的许可证数量来判断，早期的电视观众为数相对较少；但是，增长速度很快，从1947年的不到15，000份许可证上升到1950年的34万份以上——3年增长20倍以上。[19]英国广播公司单频道垄断电视广播一直继续到1954年，当时保守党政府的电视法提供了在商业基础上组织起来的第二个频道的建立。这项法案建立了一个独立电视局(后来成为独立广播局或IBA)，它向独立电视公司发出合同；这些公司取得特许权在国内特定地区内制作和播出节目。根据该法案的条例，独立广播局拥有并操作传输设施，出租给各公司，各公司则主要靠出售它们各自在活动地区内的播出时间给广告商以创收。独立电视(通称ITV)1955年9月在伦敦地区开始广播，随着在后来数月中更多独立电视公司开始广播，观众增加了，独立电视与英国广播公司之间的竞争也日益加剧。到1954年，发放的电视许可证数量刚过300万；到1958年，这一数字已升至800万，到1968年升至1500万。在1950年，只有10%的英国家庭有电视机，但到1963年只有10%的家庭没有电视机。[20]在短短15年内，电视已成为英国和其他西方工业社会中最重要的文化传输媒体之一。

电视的迅速兴起无疑对其他传媒产业产生重大后果，虽然很难估计这种影响的确切性质与程度。有些产业由于销售产品较少而损失了收入，现在面临来自电视的新的残酷竞争。电影业可能是这方面的主

要受害者。虽然电影院上座率在第二次世界大战后马上开始大大下降，那是在电视成为广泛使用的媒体以前，1954年至1964年期间的下降则尤为严重。1954年时英国电影院的上座率每周大约2500万，已经从1946年大约3200万的高峰下降了；到1964年，每周上座率降到了600万出头，或者是10年前数量的大约25%。在20世纪60年代和70年代整个期间，这种下降仍在继续，尽管较为缓慢，所以到1983年每周上座率只过了100万。[21]电视的出现很可能是电影院上座率下降的主要原因，但无疑它不是惟一的因素；还应当记住，虽然它对电影院上座率的影响是确定的，但电视产业对电影生产提供了新的刺激因素并为它们的传播提供了新的渠道。

电视的出现影响其他传媒产业的第二个方面是在广告收入的竞争方面。报纸从广告中取得它们收入的很大部分；在电视出现以前，报纸与有关的印刷媒体占英国广告支出的很高百分比——1954年是88%。表4·3说明了这一比例的下降。到1962年，电视已占传媒广告支出的25%，而报刊的份额已下降到70%以下；地区报纸与其他印刷材料(诸如杂志、期刊)所占份额的下降最大。到1982年，报纸的份额已降至64%以下，而电视的份额已升至近30%。当然，商业电视有助于产生高额广告支出，特别在20世纪50年代，尤为如此。但是，在近些年中，传媒产业已卷入越来越有竞争性的争斗以保持或增加它们在现有广告收入中的份额。[22]

表4·3　1954—1982年英国传媒广告开支(单位:亿)

	1954	1962	1972	1982
全国性报纸	17.2	19.8	18.4	16.5
地区性报纸	31.2	23.0	26.5	23.6
其他报刊	39.6	25.9	25.4	25.4
报刊总计	88.0	68.7	70.3	63.5
电视	—	25.0	24.9	29.7
快递与运输	8.9	4.6	3.7	4.0
电影	2.5	1.4	1.4	0.6
无线电	0.7	0.3	0.1	2.2
传媒总计	100.0	100.0	100.0	100.0

[资料来源]根据滕斯托尔《英国传媒》一书第72—73页改编。

1960年以来，英国广播的主要体制变化包括又设立了两个电视频道。第二个英国广播公司频道——BBC2——建立于皮尔舍顿委员会报告之后并在1964年4月开始广播。两个BBC频道都主要靠由邮政局收取的许可证费提供资金。

近年来英国广播公司服务的扩大以及与BBC2和其他技术变化有关的资本开支的增加已经加重了对英国广播公司的财务压力。增大的成本已经在很大程度上由许可证费的大量增加来满足，这必须由内政部长批准。但是，这些趋势对内政部长来说已足够烦心，因此导致他在1985年建立皮科克委员会来审查英国广播公司的财务基础。皮科克委员会反对在当前安排下在英国广播公司电视中引进广告，而建议许可证费应暂时保持并联系到一项生活费用指数，并设想就长期而言许可证费可以由一种订购制度来取代的可能性。[23]在20世纪70年代晚期，进行了有关建立第四频道的讨论，该频道在1982年秋开始广播。第四频道是人们对它的通称，它是独立广播局独资拥有的附属机构。这个频道并不制作自己的节目，而是委托独立的提供消息者来制作，这包括独立电视的地区公司。第四频道是从支付给独立电视公司的订

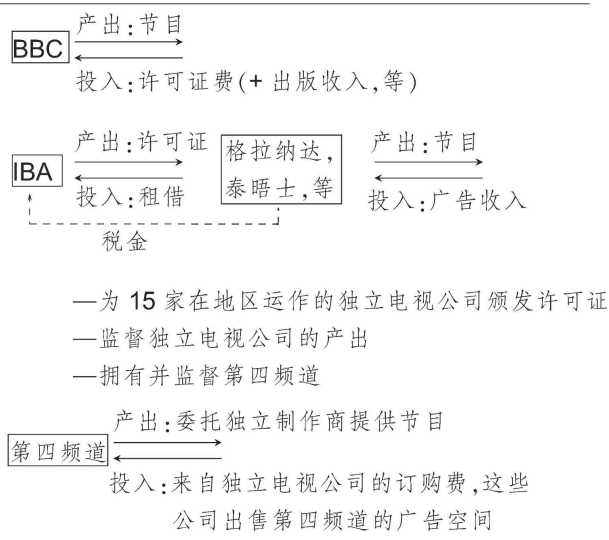
购费中得到资助的；反过来，独立电视公司从出售频道广告时间中取得收入。在头几年的运作中，通过广告从频道赚取的收入少于独立电视公司支付的订购费，所以独立电视公司有效地津贴了第四频道。到1987年，看来这个频道在开始平分秋色，这强化了关于它是否应办成一个自我资助公司的争论。

因此在20世纪80年代晚期英国的电视广播系统的特点是英国广播公司与独立电视网基本分开，每一家各控制两个频道。图4·2总结了英国电视广播系统的主要体制特征。英国广播公司既是一家生产公司也是一家传输公司。它通过其两个频道生产与传输节目，并从许可证费取得其大部分收入(还从出版、出售附属机构权利以及政府赠款得到补充收入)。独立电视公司在独立广播局的覆盖下运作，后者须发许可证给独立电视公司，它还对使用其传输设备收取租金；利润高的公司有义务向独立广播局支付额外的税金。英国不同地区有15家独立电视公司。其中5家——泰晤士，伦敦周末，中央，格拉纳达和约克郡——在人口最稠密的地区运作，而且是最重要的独立电视生产机构，它向其他地区公司和第四频道供应节目。不像其他独立电视公司，第四频道并不制作自己的节目，而是委托独立生产公司以及从独立电视公司和独立电影制片商那里购买节目。第四频道主要的收入形式是由独立公司为在频道上做广告而支付的订购费。

在观众份额方面，BBC1与独立电视占最高的比例，而BBC2及第四频道则迎合一定程度的少数派利益。表4·4说明1985年不同频道所取得的观众份额。独立电视取得最大份额，每人每周平均观看12小时23分钟，这代表总观看时间的46.6%。BBC1取得平均观看9小时16分钟，占总观看时间的34.9%。BBC2与第四频道远远落在后面，分别占观看时间11.1%与7.4%。加在一起的话，独立电视与第四频道在观众份额上稍多于两家BBC频道(比例为54：46)，直到近年这一占先保持得相当稳定。不同频道的观众在阶级组成上表现出重大的不同。当把频道的形象与整个人口的形象相比较时，可以看到：两家BBC观众很好地代表中产阶级，而独立电视的观众未能充分代表中产阶级，尽管

BBC观众未充分代表非熟练工人并且过多地代表独立电视观众。[24]

图 4·2 英国电视广播的社会组织



英国广播体系虽然在整个20世纪80年代保持相对稳定，但在下一个10年内可能在某些方面发生变化。保守党政府关于广播未来的1988年白皮书呼吁废除独立广播局，并由一个独立电视委员会取而代之，这样调节好更广大的独立部门。[25]白皮书还提议独立电视特许权的分配应服从于一个竞争性投标的过程。根据这一程序，独立公司被邀请提交对独立电视许可证的密封投标书，独立电视委员会然后把许可证授予出价最高的投标者，如果它通过了某个质量门槛的话。毫不奇怪，这一提议受到已有独立电视公司的激烈反对，它们把它视为对它们长期利益的威胁，并称它会削弱它们生产高质量节目的能力。当新的分配制度的初始结果在1991年10月宣布以后，可以清楚看到独立电视委员会也对出价数额以外的因素加以考虑。但是，这一制度产生了异常的和不能令人满意的结果；一些不受反对的公司以很少费用保留了它们的许可证而在竞争地区的其他公司却支付多得多的费

用。

表4·4　1985年英国观看与频道份额的平均数

	每周每人平均观看（小时:分）	占总观看数的份额（%）
BBC1	9: 16	34.9
BBC2	2: 57	11.1
BBC总计	12: 13	46.0
独立电视	12: 23	46.6
第四频道	1: 57	7.4
独立电视总计	14: 20	54.0
电视总计	26: 33	100.0

[资料来源]根据朱莉亚·拉梅森、朱迪·莫尔顿《视听趋势，1985年》(载《BBC广播研究年鉴》1986年第12期第9页)一文改编。

电视广播在美国的发展在类似的时段内发生，而具有不同的体制形式。电视产业迅速的扩张始于1948年，在10年内，使用的电视机数量几乎与美国的家庭数目相等。联邦通讯委员会负责对电视台发放许可证并向它们分配在它们地区运作的频道。许多电视台隶属于三大电视网——全国广播公司(MBC)，哥伦比亚广播系统(CBS)和美国广播公司(ABC)——这在表4·5中列出。到1974年，60%以上的电视台隶属于主要的全国性网络，与此相比，无线电台的这一比例为34%。因此，这些网络构成了美国电视系统的主要体制方面。它们提供节目给它们的下属电台，为节目发送安排联系设施，并代表其下属电台在全国市场上出售广告时间。作为对这些服务的付款，每家下属电台向网络提供每周约20小时的免费广播，对网络所使用的其余时间只收取其常规费用的30%，而只得到网络出售全国性广告时间所得收入中的一

小部分。[26]但是，网络提供的节目使这些下属电台获得当地及非网络广告的好价钱，那是它们的主要收入来源。网络通常为下属电台60%播出日程提供足够的节目，余下的时间留给它们去取得独立制作商和节目供应商的非网络材料的权利。相反，非隶属的电视台就必须安排满它们的全部播出日程，必须与其他非隶属电台以及网络及其下属电台竞争广告和取得非网络材料的权利。

除了商业性电台和网络以外，美国有一批频道保留为教育或非商业性广播。1962年，美国国会建立了公共广播公司以方便并监督非商业性电视的发展。公共广播公司是一个联邦机构，由15名总统委派的董事管理。它提供赠款给独立电台、生产公司和一家联系各非商业性电台的网络——公共广播局。虽然当地电台可以选择采用或不用公共广播局的材料，非商业性电台平均有70%以上的节目是由网络供应的。公共广播局从网络内的几家大的生产电台取得材料，也从包括如英国广播公司等外国供应商在内的外部供应商取得材料。各电台对供应的节目向公共广播支付不同数额的费用，这取决于有关电台的总体收入情况。对非商业性电台的主要资助来源是税收，这占1971—1972年各电台收入的近60%；非税收来源，包括基金会、订户、业务赠品及公司担保，这占到32%。[27]公司担保主要是石油公司，约占公共广播局节目贡献的四分之一，在黄金时间节目中起特别大的作用。然而，与主要商业性网络相比，美国的公共电视仍然是小规模运作。公共广播台以相对较少的预算进行运作，在广播中每小时的花费要少得多。它们所占的电视观众份额是很小的——大约占黄金时间的3%——它们的观众往往受教育程度较好，生活状况较好。所以，虽然公共电视在美国广播系统中起重要作用，但它在财政与观众总水平方面起的是很有限的作用，每天晚上这三家商业性网络拥有的观众加在一起占全体观众的90%以上。

表 4·5　1974 年美国商业性网络下属电台

网络	隶属电台数	
	无线电	电视
ABC	1,479	168
CBS	249	192
NBC	216	211
MBS(共同广播系统)	620	—
隶属电台总数	2,564	571
非隶属电台	4,936	363
隶属百分比	34%	61%

[资料来源]根据西德尼·W.黑德《美国的广播:电视与收音机调查》(波士顿,霍顿·米夫林出版社,1976 年版)第 169 页改编。

在考察广播发展时，我集中于英、美系统的体制特征；更加广泛的解释应当考虑在其他国家中出现的不同体制形式。然而，重要的是要强调，在英、美发展起来的广播系统对于世界上其他地方广播系统的建立具有极大影响。英国的公共服务公司模式以专有特许权或者协同一个精于管理的独立部门而运作，有效地输出到大英帝国的许多地方，这一模式构成了前英国殖民地的许多国家中发展广播的体制的基础。[28]因此，尼日利亚广播公司是前英国殖民地中最早建立广播组织的，它的模式紧紧仿照英国广播公司。然而，在一些前殖民地国家中，政府对广播组织实行比创始公共服务思想所设想的严格得多的控制。在发展中世界的其他地区，诸如拉丁美洲和亚洲的一些地区，美国的广播制度有特别大的影响。中、南美洲许多国家本已在美国经济与政治的势力范围之内，当广播技术可用于商业目的时，这些国家采用的管理架构与美国的十分相似。许多技术硬件与培训由诸如美国无线电公司等美国公司提供。当地的企业家建立了商业性广播电台，它们通过合并和收购，逐渐结合成为少数垄断性的家族王国。到20世纪

60年代初，美国的广播模式已在许多拉丁美洲国家建立，但60年代与70年代的政治动乱导致对广播机构在某些情况下更直接的政治控制。

虽然广播机构在非洲、亚洲与拉丁美洲国家中发展得相当迅速，但接收设备的扩散则进展较慢。这些国家中无线电收音机及电视机拥有程度大大低于欧洲与北美工业社会中的情况。1975年，亚洲每千人有68台无线电收音机和6台电视机；而美国每千人有1，813台无线电收音机和530台电视机，英国每千人有700台无线电收音机和530台电视机。[29]可是，这些泛泛的数字掩盖了城乡之间的分布率。在非洲和亚洲，接收设备尤其是电视机的拥有大大集中于大城市中心，在那里接收情况最好，收入也更高。因此发展中国家农村地区拥有接收设备的情况很可能大大低于上述泛泛的总数字情况。接收设备在农村地区分布水平低的情况在某种程度上可能被集体形式接收活动的发展所弥补，诸如北尼日利亚广播公司设立的社区电视中心。而且，随着发展中国家越来越城市化和电气化，随着接收设备生产商设法为自身利益而开发更大的市场，在下一个十年中分布水平很可能会稳步地大大增加。

传媒产业的近期趋势

传媒产业，包括电视广播，目前正发生重大变化，这对传媒产品及其生产与传播方式具有重要影响。这些变化是两个方面发展的结果：政治经济方面和技术方面。西方社会中的传媒产业多数情况下都是商业性或准商业性组织，在竞争的市场上运作，并受制于财政压力和多种刺激；因此传媒产业的变化从某种程度上讲是对影响这些作为商业性公司的产业的经济规则与政治限制的反应。但是传媒产业也极大地依靠技术与技术发明。电讯与电脑的最近发展为信息传输、储存与调用造成了新的可能，这些发展正改变着传媒产业，并日益使传媒产业融入和信息的传播与传播的控制有关的一系列更大的产业。我在下一节中将考虑这些技术发展中的内容。但我首先要研讨一下目前在

政治经济方面发生的一些变化。我将集中于四大趋势：(1)传媒产业的日益集中化；(2)它们的日益多样化；(3)传媒产业的日益全球化；(4)走向解除管制的趋势。为了说明这些趋势，我将首先举出英、美的例子，尽管这些发展完全不是这些国家所特有的并且确实在性质上日益跨国化。

第一，如同西方社会的其他产业部门一样，传媒产业的生产 资源已日益集中到相对少数的大公司手中。传媒产业的日益集中化在不同国家进行的一系列研究中有很好的记述。[30]在1981年，美国46家大公司控制了日报、杂志、书籍、电视和电影的大部分营业；到20世纪80年代末，控制这些传媒半数或半数以上的营业的公司数目已减缩了一半，从46家减至23家。虽然1989年美国有1600家以上的日报，但总发行量的一半控制在14家公司手中，包括甘尼特公司(控制《今日美国》及87家其他日报)，奈特—里德公司(控制《迈阿密先驱报》及28家其他报纸)和纽豪斯报业公司(控制斯塔顿岛《前进》报以及25家其他报纸)。[31]如果考虑英国的发展，我们可以看到在过去70年中集中化大大增加，尽管传媒产业不同领域的集中化速度与程度各异。在报纸和电影业，集中化在20世纪20年代、30年代和40年代在英国发展迅速，因此到1929年，日报发行量的一半控制在4家公司手中，到1944年，三分之一的全部电影院座位控制在3家连锁公司手中。在50年代与60年代，这些和其他传媒产业的集中化继续发展，当时某些传媒产品的市场大大扩展了。表4·6说明1972年英国不同传媒产业的集中化程度，它反映了每个领域内5家最大公司控制市场的比例。1972年，全国性晨报的86%和全国性星期日刊的88%是由各领域内5家最大公司销售的。到1981年，最大的5家公司控制了晨报与星期日刊总发行量的95%，最大的3家控制80%以上。1972年，10本平装本书籍中有7本是由有关的5家最大公司销售的；出版业资源的集中化从那时以来又已进一步增大，有一系列惊人的、广为宣传的兼并，包括大西洋两岸的一些大公司。在诸如出版与音乐产业领域的高水平集中化并没有阻挡寻求专门兴趣的小独立公司的出现；但这些公司一般只占总

销售额的很小比重而且在市场力量和兼并活动面前极为软弱。

表4·6　1972年英国各传媒业中5家最大公司占国内市场的比重

传媒	份额 %
全国性晨报发行量	86
全国性星期日刊发行量	88
商业性电视(占得到电视服务的家庭)	73
平装本书籍(占市场)	70
中等价格唱片(占市场)	69
电影院(占头4轮票房收入)	80

[资料来源]根据以下材料改编:格雷厄姆·默多克、彼得·戈尔丁《大众传播的政治经济学》,载拉尔夫·米利邦德、约翰·萨维尔编《社会主义文录,1973年》(伦敦,默林出版社,1974年版)第214页,以及格雷厄姆·默多克、彼得·戈尔丁《资本主义、传播与阶级关系》,载詹姆士·柯伦、迈克尔·古莱维奇、珍妮特·伍拉科特编《大众传播与社会》(伦敦,爱德华·阿诺德出版社,1977年版)第23页及以后。

电视领域也存在很大程度的集中化。在美国，三大电视网仍然在观众份额和收入方面主宰着这个领域；比重日益增大的观众正转向有线频道，但大部分主要的有线系统本身就是由大传媒公司拥有的。在英国，独立电视部门被大独立电视公司(泰晤士，伦敦周末，中央，格拉纳达与约克郡)所主宰；1972年，这五巨头供应70%以上的电视家庭，留给10家较小的独立电视公司去供应剩下的家庭。这五大公司也是独立电视网电视节目的主要来源。1980年，一家典型的独立电视公司传输的材料中有50%是这五大公司提供的，而不到10%是10家较小公司提供。而且，在独立电视公司内，股权往往集中于少数主要人物手中，或者在有着传播利益的其他公司手中。以格拉纳达为例，大

股东仍然是伯恩斯坦家族(占1979年有投票权股票的62%)；以伦敦周末与约克郡为例，主要股权由具有传播权益的公司所代表，其中包括报业公司(分别是47%和28%)。[32]因此，独立电视部门，如同传媒产业的其他部门一样，其特点为资源集中于少数大公司之手，在某些情况下，这些公司内的股权集中于少数主要人物之手，或者集中于有传播权益的几家主要公司之手。

第二，除了资源日益集中化以外，传媒产业在近些年来出现日益多样化。多样化的过程是各公司把活动扩大到不同的领域或产品行业，或者通过收购已在这些领域内运作的公司或者通过向新的发展领域投入资金。当多样化发生于相关领域——例如，出版机构收购排字机构、设计机构、印刷厂、书店等等——它使公司能从一个特定产品发展的不同阶段控制成本与得利。当多样化包括扩张到涉及生产与销售不同产品的无关领域——例如，兰克组织扩张到旅馆、饭店、电视与高保真设备——它可以在公司内产生新的利润中心并减弱经济衰退、不稳定增长或某些领域长期下降的负面后果。表4·7说明一些较大的英国传媒公司中的多样化活动。例如，EMI公司1972年7%的收入来自广播(它在泰晤士电视公司有着控股权)，15%来自电影和电影院(它拥有两大电影院连锁公司之一)，55%来自其他传媒资源(它拥有英国最大的唱片贸易公司之一)。1980年，EMI公司自身被索恩公司兼并，它已经是英国电视硬件的最大制造商(弗格森)。新合并的索恩—EMI公司这样就建立了一个越来越多样化的基地，其中国外运作占它每年26亿英镑营业额的大约三分之一。

传媒产业的集中化与多样化已导致形成了一些传播综合大企业，它们在有关信息和传播的多种产业中有具重要权益。这些综合大企业中最大的有时代华纳公司，那是由时代公司与华纳传播公司在1989年合并而成的。它是美国最大的杂志出版商，是世界上第二大电缆公司，是世界上最大书籍出版商之一和最大录像机公司之一。它在澳洲、亚洲、欧洲和拉丁美洲都有隶属公司。它的资产超过玻利维亚、约旦、尼加拉瓜、阿尔巴尼亚、利比里亚和马里国民生产总值的总

和。美国的美国无线电公司(RCA)和哥伦比亚广播公司(CBS)也成为最大的和最多样化的传播综合大企业中的两家，虽然最近它们又都被其他公司兼并。除了拥有大广播网络之一(全国广播公司)以外，美国无线电公司在出版业、唱片业、家用与工业电器业以及多种其他消费品与服务行业拥有很大股权；后来美国无线电公司被美国第十大公司通用电器公司以63亿美元所收购。哥伦比亚广播公司也控制了美国三大网络之一并在出版业、电影制作和唱片业有股权；在负有巨额债务和挣脱一系列敌对的收购活动后，哥伦比亚广播公司最后被一家大地产公司兼并。另一家巨大的传播综合大企业贝特尔斯曼集团在书刊出版业、读书俱乐部、书籍销售网、印刷业、音乐与唱片业、电视、电影都有很大股权。最初，贝特尔斯曼的基地在西德，现在是美国最大的传媒公司之一，它在美国拥有多种产业，其中出版公司就有道布尔迪、班丹书社、戴尔和图书协会。当传播综合大企业变得更大和更多样化时，它们就越来越与银行业和工业部门结合在一起，既作为客户又作为隶属部门，直至作为连锁董事会。

表4·7　1972年英国一些传媒公司营业额分布(%)

公司	广播	电影/电影院	报纸	出版	其他传媒/休闲	其他
EMI	7	15			55	23
格拉纳达	36	6		6	40	12
联合电视公司	48	23			28	1
兰克		27			43	30
皮尔逊·朗曼			56	39		5
汤姆森			40	24	27	9

[资料来源]根据彼得·戈尔丁《传媒》(埃塞克斯哈洛:朗曼出版社,1974年版)第50页改编。

传播综合大企业的活动最近因传媒注意力落在一些比较古怪的企

业家身上而突出起来。鲁珀特·默多克，所谓“新闻公司”的不断扩张的多媒体综合大企业的头头，在这方面寻求并得到了特大的名声。表4·8列出了新闻公司的一些主要资产。拥有太阳报使默多克控制了英国通俗日报市场的35%，此外还控制了高质量日报和星期日刊市场的很大份额。天空频道使他在兴起中的卫星广播中取得主导地位。在美国、澳大利亚和太平洋地区，新闻公司在范围广泛的传媒产业拥有很多和仍在扩张的股权，从报纸、杂志和书籍出版到电视台、电影制片厂和商业印刷公司。默多克控制了澳大利亚全部报纸发行量的三分之二和新西兰的几乎一半。在美国，他控制了20世纪福克斯电影制片厂，福克斯广播网以及无数的报纸、杂志、书籍出版社和电视台。他是哥伦比亚—福克斯录像公司所有人之一，并且是世界上最大的录像带销售商。新闻公司也在非传媒产业中拥有股权，包括一家航空公司和一个石油与煤气开采公司。1988年，默多克成功进行了以30亿美元兼并安嫩伯格家族的三角出版社，该社出版美国发行量最大的杂志《电视导刊》。新闻公司的广度和多样性很好地说明了今天传媒产业所特有的那种多样化。但是，默多克的多媒体综合大企业尽管到处伸展和名声卓著，和建基于美国的传播与信息技术大公司来比，在资产与营业总额上还是稍逊一筹。

第三，默多克的新闻公司说明现代传媒产业的又一个特征：它们的活动日益全球化。当然，传媒产业活动的跨国性质并不是一个新的现象。我们看到，书籍贸易的早期发展包括把印刷资料运出国；19世纪出现通讯社促成了一个跨国界领域采集和传播新闻的全球体系。但是，在近几十年来，传媒产业活动的全球化有了新的形式，并已在性质上更为延伸和遍布。我们可以区分这一趋势的不同方面。首先，传媒产业是传播综合大企业的一部分，这种大企业在运作与活动范围上越来越多地跨越国界。跨国化的过程一定程度上是传播综合大企业间大规模合并与收购所促进的。我已经提到了一些这类收购，其他例子很容易再列举一些。1981年，英国报纸《泰晤士报》与《星期日泰晤士报》被以加拿大为基地的国际汤姆森组织出售给默多克的新闻国

际，新闻国际是他的多国新闻公司在英国的子公司。1987年，日本的电子巨头索尼收购了以美国为基地的哥伦比亚广播公司的唱片部；国际唱片业现在主要由五大机构控制——索尼—哥伦比亚广播公司，美国无线电公司，华纳，索恩—EMI和波利格拉姆——每家都是一家跨国公司拥有的。1986年，以英国为基地的企鹅书店(它本身是皮尔逊·朗曼集团的一部分)收购了新美国图书馆而得以进入美国的平装书市场。1987年，兰登书屋——以美国为基地的纽豪斯公司的子公司，纽豪斯公司在报业、图书杂志出版业有着广泛的股权——收购了一批著名的英国出版社，包括查托，维拉戈，波德利·黑德和乔纳森·开普。同年，国际汤姆森组织在出价战胜了美国的西蒙与舒斯特公司激烈竞争以后，收购了英国的联合图书出版集团，它本身就包罗了梅休因，劳特利奇与基根·保罗，斯威特·马克斯韦尔，查普曼与霍尔，以及克鲁姆·赫尔姆等出版社。通过这类合并与收购，传媒产业在性质上就越来越跨国化，因为特定的公司都融入了跨越全球的传播综合大企业。

传媒产业全球化的第二个方面涉及传媒产品的出口以及为国际市场生产的作用日益增强。出口贸易始终是出版业的一部分，特别当出版一些远超出特定民族国家疆界的语言的书籍时更是如此，这是由于以前的殖民或军事扩张和其他因素所致。1949年，图书出口占英国出版商销售额的29%；到1969年，占47%。教科书向第三世界销售是这种贸易中的主要部分，占1972年英国图书出口的20%。英联邦国家、美国以及日本也越来越成为英国出版商主要的出口市场。同样地，以电视为例，在国外市场出售节目正成为重要的收入来源。1982年，独立电视公司通过出售节目到国外赚取2000万英镑，代表它们总收入的28%；到1984年，此数已升至4700万英镑或总收入的5%。英国广播公司在国外销售节目方面也日益成功，它现在向100多个国家出售节目；1984年至1985年，国外销售节目占英国广播公司企业(英国广播公司的商业部)3500万英镑收入的70%。[33]然而，国际电影与电视节目销售仍然主要被美国公司主宰。1981年，美国电影占英国电视上播出外国电影的94%，占法国电视上这类播出的80%，占西德电视上这

类播出的54%。在整个西欧，在1983年大约30%的电视播出时间是由进口节目占据的，而进口节目的大宗(44%)来自美国；在英国，美国进口代表全部进口节目的7.5%。美国节目在世界其他地区代表的份额甚至更大。例如在拉丁美洲，1983年进口占电视播出时间的46%，而全部进口节目的77%源自美国。相反，在美国本身，进口只占1983年播出时间的2%。[34]正是电影与节目国际传播上这种戏剧性的不对称，加上诸如发展中国家对西方通讯社的依赖，成为最近有关所谓西方“文化帝国主义”辩论的基础，一些批评家提出重构和调节信息与传播流动的国际系统的必要性。[35]

表4·8　1988年鲁珀特·默多克的新闻公司的主要传媒资产

	英国	美国	澳大利亚	太平洋地区
报纸	泰晤士报	圣安东尼奥快讯	澳大利亚人	南华晨报(香港)
	星期日泰晤士报	波士顿先驱报	120种地区报纸	星期日早邮报
	今天报			富士新闻
	太阳报			星期日泰晤士报
	世界新闻			信使邮报(巴布亚新几内亚)
杂志与书籍	她	汽车	每周电视	太平洋岛屿月刊
	天空	她	澳大利亚邮报	
	泰晤士报增刊	纽约	家庭圈	
	地理	19种其他杂志	家庭与园艺	

	约翰·巴塞洛缪出版社	哈珀与罗出版社	海湾书社
		塞勒姆出版社	安古期与罗伯特森出版社
	罗伯特·尼科尔森出版社	宗德凡出版社	先驱与每周泰晤士书社
电视与电影	天空频道	二十世纪福克斯电影公司	
		福克斯广播公司 设在下列地方的电视台： 达拉斯 休斯顿 洛杉矶 芝加哥 波士顿 纽约 华盛顿特区	
商业性印刷	埃里克·本罗丝公司	世界印刷公司	20 家公司以上

[资料来源]根据 1988 年 8 月 19 日《卫报》第 11 页材料改编。

全球化的第三个方面来自技术的部署，这有利于信息与通讯的跨国传播。全球化的这个方面也不完全是新的。印制材料总是能跨越国界运送，广播常常在国际范围进行(有时是争夺)——特别是在欧洲，在那里，信号容易越出民族国家的国界。但是，全球化的技术形成在近些年来有戏剧性的增长，首先是由于卫星技术进展的结果。在下一节里，我将讨论在直播系统中应用卫星技术，这是今天许多人最为熟悉的用途。然而，卫星技术在整个通讯与信息传输领域具有广泛的用途。卫星技术最初的发展是美国与苏联空间任务和军事领域研究的副

产品。[36]第一颗通讯卫星是在1962年发射的，到1965年，美国人已能在固定轨道上安置第一颗商业性电讯卫星“早飞鸟”。固定轨道卫星——或者所谓“同步卫星”——将可以在三分之一的地面上不断看到。所以正确部署与联系的三颗同步卫星的一个系统可以提供除了南北两极地区以外的全球覆盖。1962年，美国国会成立通讯卫星公司以组织卫星技术的商业性利用。通讯卫星公司是一家私人公司，一半的股份提供给私人认购者，另一半由主要的美国通讯大综合企业掌握。在成立了通讯卫星公司以后，美国提议建立一个最后称为“国际通讯卫星组织”的国际组织，它使各成员能使用卫星进行商业通讯。最初的成员包括西欧国家，加拿大、澳大利亚与日本。商业性营运在1965年开始跨越大西洋并在1969年成为全球性。国际通讯卫星组织现在在全世界有100多个成员，在若干国家中成为国内服务的载体。苏联在1965年发射了它第一颗非固定通讯卫星，在1974年发射了第一颗固定卫星，在1971年建立了称为“国际人造地球卫星”的类似国际组织，包罗了东欧国家、古巴与蒙古。除了这些国际卫星系统以外，现在有一批在洲际的和本国的范围运作的地区和国别卫星系统，以及专门为军事、海事和航空服务的系统。这些系统能在全球范围实际上即时发送大量信息。它们被跨国公司大量用以在它们分散的分支机构和子公司之间发送数据和讯息。例如，德克萨斯工具公司在19个国家有50个主要工厂，使用一个以卫星为基础的系统来连接8，000个终端站，进行世界范围的计划、营销、会计与电子邮件。跨国金融服务组织花旗银行公司使用一个以卫星为基础的系统来连接94个国家内的2300个分支及附属办事处。[37]把卫星系统用于商业目的是跨国数据流动的更大进程的一部分，在其中，信息或讯息正越来越成为可以在全球市场上交易和控制的一种商品。

第四，部分地作为对传媒产业变化中的技术基础的一种回应，许多西方政府已设法解除对传媒组织活动的管制并取消那些被视为有限制性的立法。解除管制的趋势在广播领域特别突出，它通常是在政府严格控制的架构内发展起来的。在英国和大多数其他欧洲国家，无线

电和电视都受国家严格管制，广播机构要接受许可注册，波长接受分配，产出接受严格监督。在许多事例中，国家或准国家广播机构取得对本国广播的垄断。对广播进行严格管制的理由是：在任何特定的疆域内，供无线电和电视信号的发射频道是有限的。这种理由有时还加上这样的看法：广播实质上是一项公共服务，因此应当对可能被以判断为公共利益的内容加以管制。一些早期的英国欧洲广播业者与决策人认为，对国家管制的这些明显理由，由于对商业化的憎恶以及普遍害怕无控制的广播会造成有害的破坏性后果而得到强化。

虽然对广播的国家垄断在早期就在一些欧洲国家里打破了，“解除管制”的名词习惯上用来指20世纪70年代和80年代许多西方社会里的一系列政治行动。对传媒解除管制是对于各种产业部门增强竞争力以及消除一些被认为不合理地限制追求商业利益的更为一般措施的一部分。在美国，对传媒的管制传统上比欧洲要薄弱得多，在20世纪70年代后期试图改写1934年的通讯法以解除对无线电的管制并放松对电视广播的规则，并且动摇电讯垄断组织和大综合企业。虽然提案被一致否定，联邦通讯委员会仍然在80年代初有效地实施了解除管制的政策，通过减少对公共服务广播的要求和容许更多商业信息的播出时间而放松了对无线电和电视广播的控制。[38]在许多欧洲国家里，在70年代和80年代也进行了对传媒解除管制的类似尝试。意大利的无线电与电视广播在传统上被国家部门RAI所垄断。1975年，这种垄断受到挑战并被打破，此后，多种地方的和准国家的频道出现了，它们主要靠广告费筹资，几乎不受到国家的管制。在法国、德国、比利时和荷兰，既定国家机构以外的无线电和电视广播在70年代和80年代逐渐合法化，使以广告或订户为经费来源的独立机构得以涌现。[39]在英国，由50年代出现的商业性电视所确立的双头垄断大体仍然未受触动，但无线电广播在某种程度上解除了管制；很可能，英国广播公司与独立电视的双头垄断将在90年代出现某些变化。

解除管制的进程因电讯领域新技术的发展而得到推动。随着电缆与卫星传输系统的配置，关于频道有限的传统论点——一些符合20世

纪20年代到70年代广播的发展的论点——开始削弱。这些新技术产生了传输频道激增的可能性，因此把传输权限于单一国家组织或少量严格管制的组织的根据开始显得不太可行。而且，商业组织积极开发新技术，它们积极要求更加自由化的架构使它们能这样做。虽然解除管制受到许多人欢迎并被认作对过于受管束的传媒部门的必要解决办法，但另一些人批评这是加强传媒产业集中化的途径借助使广播和新技术向商业性开发开放，解除管制可能使传播大综合企业加大它们在新的信息与通讯的全球经济中起统治作用。在下一章里我将再谈谈这些考虑的政策含义。

新传播技术的社会影响

我已在若干场合谈到了新传播技术在传媒产业当前发展阶段的重要性。当然，技术变化在文化传输史上始终是重要的：它改变了文化传输过程所依靠的物质基础以及生产与接收手段。电讯与信息加工领域的新技术发展近年来已深刻地影响了传媒产业在各种领域的活动，从报纸印刷与电脑桌面出版到磁带与光盘的音乐复制，从信息的电脑化调用系统到电视节目的卫星广播。在最后这一节中，我不想概述因技术变化而在当前发生的所有许许多多发展。我将集中于发生在电视领域的一些发展，特别考虑它们影响电视信息传输与接收的方式。我要讨论的发展是：(1)盒式磁带录像机供家庭使用；(2)配置电缆系统供电视节目传输，有时联系卫星中继站；(3)卫星直接广播的发展。最后我将考虑(4)卫星与电缆系统的这些新兴结构是否代表传统广播手段的继续还是一种根本不同的文化传输系统的开始。

第一，在相对较短的时期内，盒式录像机已成为许多西方家庭中除电视机以外的常用品。盒式磁带录像机是一种小型装置，它可以连接到电视机上；它使使用者录制既有网络上播放的节目又可回放录制的节目或预录的电影。盒式磁带录像机使用磁带录制的技术，最初在20世纪40年代后期发展为录音。磁带录制是一种信息储存，其中的信

道由喷涂塑料带的磁化粒子组成。信息以调节过的电流形式输入信道，调节过的电流在磁场内发生变化，这些变化由于塑料带上的磁化粒子而产生一种原型。信息可以被借助使带子通过另一电磁体时加以解码，该电磁体中可以产生一种能放大和投射的调节电流。在50年代后期，这些原理应用于录制视像。视像录制要求高得多的信息储存量(比音讯录制高出大约200倍)，因此收录机使用更复杂的录制和信息解码的机制。

第一台磁带录像机是为工作室使用而研制的，但到70年代初出现了家用的小型机。70年代末和80年代初，家用盒式磁带录像机的数量戏剧性地增加，在欧共体国家和在美国从1976年的100万台左右上升到1986年的欧共体国家3，000万台以上和美国接近4，000万台。世界上几乎三分之一(约1亿7，000万)的电视机家庭到80年代都拥有盒式磁带录像机。拥有盒式录像机的电视机家庭的比例各国大有不同，正如表4·9所示。英国比例属最高之列，1986年电视机家庭中估计52%拥有盒式磁带录像机，美国估计为45%，澳大利亚49%，西德37%，法国23%。可是，相当大比例的盒式磁带录像机可能是租来的而不是买来的，有一些证据表明渗透率根据家庭中人们的阶级地位和就业情况而大有不同。[40]家用盒式磁带录像机数量的迅速增加对大电子公司——主要是日本的，但越来越多是西德和东南亚的——提供了重要的新的收入来源，包括为世界市场生产录像机和盒带。

表4·9　1986年盒式磁带录像机全国销售量估计

	年销售量(千)	年增长率(%)	盒式机人口(千)	渗透率(%)
澳大利亚	585	24.4	2,937	48.5
加拿大	1,050	35.8	3,932	41.8
法国	1,350	44.0	4,420	22.6
德国(德意志联邦共和国)	1,750	26.0	8,343	36.9
意大利	380	57.3	1,043	7.2
日本	4,700	26.2	21,960	62.2
英国	1,650	19.4	9,954	52.4
美国	13,850	50.7	39,115	45.4

[资料来源]根据《年中盒式磁带录像机统计评论》(载1987年6月《银幕文摘》第129—133页)改编。

家用盒式磁带录像机也大大改变了音像产品的发送渠道和接收者对这些渠道实行的控制程度。发送渠道在两个方面有了改变：第一，盒式磁带录像机使接收者能把观看时间表与播出时间表分开，因此可以录下播出材料而在不同时间观看。这种通称的“时间变动”是盒式磁带录像机最常见的用途；它占英国、比利时和瑞典家庭录像观看的75%以上。时间变动的方法标志着接收者控制广播进程的程度大大增加。广播组织的节目时间表可以由接收者改变并在某种程度上加以重新安排以便把观看活动结合他们日常生活的其他方面。这样做，接收者就对电视广播所特有的时空离距取得某些控制，即便对盒式磁带录像机的使用仍然取决于并且派生于广播系统。

家用盒式磁带录像机改变发送渠道的情况还有第二个方面：它使音像制品能通过销售或租用盒式磁带录像机供私用而不是通过广播系统或电影院网络供私用。盒式磁带录像机可以这样使用的程度取决于预录盒带多少，这种情况在各国、各地情况不一。在英国，预录盒带

市场活跃，盒式磁带录像机渗透水平高，盒带租货和销售是重要的零售商业：1986年，租货和销售总值接近5亿英镑，约相当于英国广播公司总收入的一半，是所有影院票房收入的两倍以上。家用盒式磁带录像机为预录材料开辟了新的销售网络，就为电影业提供了新的收入来源，然而避开了已有的广播和电影系统。与此同时，盒式磁带录像机的使用也对国家管制音像材料内容的能力和商业组织控制版权的能力提出了新的问题。这些问题在过去10年中是许多国家的政治议程上的事，是新传播技术发展所提出的更广范围政策问题的一部分。

第二，当前影响电视的第二个主要技术变化是配置电缆系统以传输节目。电缆传输的基本技术已存在一些时间了。在早期，无线电和电视使用同轴电缆——即，包括两根导线的电缆，一根在另一根里面——作为中继信号的手段。在50年代和60年代，同轴电缆的使用范围受到限制以改善农村与山区的电视接收。但是，电缆系统的充分使用始于70年代，当时它们连接到通过卫星供应的电视节目。有线电视典型地包括使用天线(或接收碟，如果节目通过卫星供应的话)来捕捉信号并把它们中继给电缆输入端，由此以电缆传输给个人电视机。接收者都为接收的频道支付用户费。许多不同的节目和其他信号可以同时通过电缆传输——同轴电缆可以同时传输40到100个节目。最近在光纤技术方面的发展提供了大大增加传输能力和更大交互控制的可用数字信号的光脉冲形式通过微小的玻璃管道传输信息。大量信号可以同时传输，信息可以双向传输，几乎不受干扰。

电缆系统的配置在美国70年代和80年代期间进展迅速。1970年，不到10%的美国家庭连接到电缆系统。到1986年，有4，000万以上的家庭连接到电缆，代表近47%的渗透率；预计到90年代初会达到60%。对比来看，在大多数欧洲国家，电缆系统的配置进展较慢。比利时、卢森堡和荷兰到80年代中达到高度渗透率，但法国、西德和英国大大落后。在南欧的大部分国家，渗透率仍然微不足道。电缆技术在法国和西德进展迅速，它们的电缆工程得到政府的积极支持。在英国，进展显然较慢，部分地由于政府不许干预的政策加上金融机构

不愿在被认为高风险的领域投资。到1988年10月，英国连接电缆的家庭数目已升至38万以上，但这仍然只是2，000万电视机家庭中的很少部分。

电缆系统在英国的配置是由一个成立于1984年的法定电缆局控制的，它颁发安装电缆的许可证，批准提供电缆服务的独占特许权。特许权拥有者必须采用所有的英国广播公司和当地独立电视的传输，但也可选用现有的广播服务，如果节目符合电缆局认为合适的品位和体面的标准的话。最受欢迎的服务之中有天空频道，这是由鲁珀特·默多克的新国际公司所控制的一项以卫星为基础的服务。天空频道有广告支持并提供24小时服务，声称1987年在全欧洲通向1，000多万个家庭。它在英国所有78个电缆网络中有它自己的频道，在每周收视率上超过BBC2和第四频道。

电缆系统的使用大大增加电视的传输能力并产生发送电视节目的新渠道。虽然在许多情况中，电缆系统传输传统广播服务机构发出的信号，它们也传输各种新的广播服务机构发出的信号：在美国，到1985年，除已有全国性网络外大约有40个卫星传送的节目服务机构。电缆系统的发展因此代表着对传统广播系统的主要挑战。它们通过大大提高传输能力和增加各种来源的中继信号，提供了更多样性的可能，它们还在某种程度上打破了以供应频道范围有限为根据的传统管制论点。更复杂的电缆系统可以用来提供更多数量的其他电讯服务，包括取得金融信息和各种数据，它们为双向传输带来新的机会。直到现在，电缆系统的交互能力一直主要被用做监控手段，但它在原则上可以用于其他方面——例如，作为节目选择和评估的手段，作为回应调查和问卷的手段，甚至作为投票的手段。然而，电缆技术提供的可能性在实践中到底能实现到什么程度尚待观察，特别在欧洲和渗透程度相对低的世界其他地方更是如此。

第三，对电视具有重大影响的第三个主要的技术变化是卫星直接广播(DBS)的发展。在前一节里，我简短地讨论了卫星技术的出现以及它用于信息和通讯的跨国传布。从一开始，通讯卫星也被用做中继

站和电视广播的分布点。今天它们形成了美国、苏联和其他地方全国性网络系统的组成部分，它们被用做供应全国和国际电缆系统的分布点。卫星直接广播在某些主要方面有别于已有的卫星系统。卫星直接广播的信号以更高的动力传输，所以节目可以通过小型的家用天线或接收碟直接发送到消费点——即家庭。因此卫星直接广播越过了国家网络广播系统和电缆供应系统，使接收者可以直接接收卫星传输的信号。信号可以编码或“乱码”而使接收限于拥有能理清信息的特殊解码器的那些人。因此，节目的消费在原则上可以被传输部门监控。

卫星直接广播系统很可能在20世纪最后10年中变得日益重要。到1986年，美国估计有150万个家庭通过后院天线碟来接收节目，使电缆公司日益担心损失大量订费收入。在欧洲，法国和德国政府特别积极地发展卫星直接广播系统，在1979年签署了一个称为电视—卫星的双边卫星直接广播的项目。1988年，以卢森堡为基地的阿斯特拉卫星成功地发射，提供供家庭所能接收的16个频道。阿斯特拉的6个频道被鲁珀特·默多克的天空公司收购，它开始在1989年提供一批卫星直接广播服务。默多克在英国市场上主要的卫星直接广播竞争者是一个财团“英国卫星广播公司”(BSB)，它包括若干个已大量参与通讯和信息产业的公司(格兰纳达公司，波尔逊公司，里德公司，安格利亚电视公司，邦德公司和法国的工业控股夏格尔公司)。英国卫星广播公司开始在1990年4月以5个频道传输，天空公司与英国广播公司之间展开激烈的竞争以图说服消费者购买和安装适于多个卫星接收装置。在短期(在此期间两家公司都遭受巨大损失)之后，1990年11月它们合并而组成了英国天空广播公司，默多克在其中握有50%的股份。虽然英国天空广播公司面临的财政问题仍然巨大，但合并使公司更有力量提高对消费者的了解并对重要的地基传输系统进行竞争。

如同电缆系统一样，卫星直接广播增加了电视的传输能力，使消费者能接收通过多种卫星传输的大量频道。它也创造了越过传统地基广播网络的新频道。因此，许多欧洲国家早期广播发展所特有的旧式垄断与双头垄断受到这些新媒体发展的威胁——虽然这种威胁的程度

在实践上取决于这种新服务取得的了解水平。卫星直接广播以及电缆—卫星结合系统对传统的广播形式提出了又一个挑战：它们对政府管制音像材料传输的能力提出挑战，因为信号可以跨越国界传输并由消费者直接或间接地接收。通过卫星传输是不管国界的，因此特定民族国家的管制部门就更难以监控。卫星广播提出的管制问题——不但指监督传输的内容，而且指管制新传输媒体的产权和准入——属于新传播技术发展所提出的最后重大政治问题之列。

第四，最后，我要考虑新技术的发展以及特别是电缆、电缆—卫星和卫星直接广播系统的配置，到底是传统广播手段的继续呢还是一种根本不同的文化传输系统的出现。关于传统广播系统有着明显的继续：电缆和卫星技术有一段时间曾经是传统系统的组成部分；家用电视机仍然是主要的接收器具；电缆和卫星系统传输的许多音像材料类似于或相同于传统广播的内容。然而，也有重要的差异，这些差异足以深刻表明：随着电缆和卫星系统的日益配置，我们见证了一种或一批新的文化传输模式的出现。在结束本章的时候，我要总结这些模式的一些特征并提出它们的含义。

首先，电缆和卫星系统的配置大大增强了传输音像材料的能力。电视广播的传统系统建立在有限数量供应频道上(在某些情况下只有两三个频道)，而电缆和卫星系统则提供大量频道。传统的频道稀缺很快得到了惊人地彻底改观。而且，发送音像材料频道数量的迅速扩大一般发生在传统广播机构之外——虽然许多机构至今在电缆上和卫星系统发展中很重要，它们也在通讯和信息业的其他部门有重大利害关系。彻底改变发送频道方面的稀缺状况，这对于国家部门管制音像材料的方式以及对于消费者接收音像材料的方式产生根本性的影响。那些基于有限制地提供频道的传统调控原则不能直接应用于传输系统，因为频道稀缺不再是传输系统的主要因素。频道的激增使消费者具有选择接收音像材料的可能性，尽管这种可能性成为现实的程度将取决于超越媒体技术能力的各种因素。

新传播技术发展的第二个特征是它们大大加强了音像传输的跨国

性。通过卫星的中继信号，它们扩展了音像材料在空间上的可达性，同时保留了电讯的实际即时性。而且，卫星与电缆—卫星系统的这种特征大大不同于传统的电视广播系统，后者主要是在特定国家的疆界内发展起来的。对于参与欧洲卫星广播的机构来说，不同的欧洲人口被视为潜在的泛欧观众的一部分，播出时间出售给广告商是以它们的产品将在泛欧市场上销售为根据的。这些发展对我早先提到的全球化进程有深远意义，这些意义只是开始被承认和评估。正如以上所述，它们也对特定政府对于来自境外音像材料(即来自国家传统疆界地区范围以外)传输的调控能力产生根本性的影响。

第三，新传播的发展提出了越来越结合一体的传播与信息服务的可能性。这种可能性首先联系到复杂电缆系统的发展，使用光纤技术，但它更一般地联系到信息和传播以数字形式的编码。从信息编码的模拟系统改变成数字系统，结合了综合不同信息服务的高容量电缆的配置(即所谓综合服务数字网或ISDN)正在产生一种新的技术图景，在其中，不同种类的信息和传播聚合在一项共同的载体上。[41]这种图景在大多数现代工业社会中尚不多见，但是信息与传播服务日益结合一体是已经出现在我们中的进程。这代表与传统广播系统的分道扬镳，后者一般对不确定数量的接收者提供单一的服务。新传播技术的发展不但提供大为扩增的同类服务，而且通过一种共同的载体系统提供更大范围的服务。

最后，新传播技术的发展也提供了更加个性化和交互形式的传播，这是因为它们给予接收者在频道与服务选择方面有更大的挑选权，而且使他们通过该系统具有传递自身信息的更大能力。这些新的可能性仍然主要与电缆技术的发展相关联，特别是与大大增加电缆系统的交互容量的光纤电缆的发展相关联。但是，光纤电缆交互容量的开发仍然主要是将来的事：今天，通过电缆和卫星系统的大部分传播仍然主要是单向的。可是，新传播系统的配置肯定给予接收者更大范围的频道与服务以供选择，在某些方面将给予人们对信息和娱乐资源有更多的控制。

出于这些考虑，我想可以有理由认为新兴的电缆和卫星系统结构代表了文化传输的一种新模式，这种模式大大不同于传统的电视广播系统。因为，在可预见的将来，这种新模式很可能将同传统广播系统并存，向那些继续通过传统网络接收大部分观赏材料的人们提供一系列稳步增加的频道与服务。长期而言，新兴的电缆和卫星系统的结构对于传媒产业的组织可能具有更多的破坏性影响。长期的影响将部分取决于现有传媒机构和国家部门回应这种新系统的方式，部分取决于对提供的服务得到多大程度的理解和反应，部分取决于传媒产业生产足够数量和质量的音像材料的能力以占领迅速扩增的大量频道并吸引观众的注意力。因为电缆和卫星系统的配置所带来的变化是一种传输模式的转型；它并不直接改变而是依靠现有音像材料的生产。传输模式的这种转型是否将有助于推动新的、革新的生产活动，还是将相反地巩固低成本式的节目生产，则是有待讨论的问题。

在本章中，我追溯了文化传输的技术媒介与机构的发展，并集中论述15世纪末到今日有关大众传播兴起的发展情况。我主张，大众传播的兴起构成现代社会的一个基本特征。这一进程紧密交织着工业资本主义的发展，交织着现代国家的兴起。这一进程也深刻地改变了象征形式在现代社会中流通的方式。随着大众传播的兴起，文化传输的进程日益受到一批有关象征形式商品化和扩大流通的机构所中介。近几十年来，这些机构已变得越来越融入大规模传播的综合大企业之中，象征形式的流通在性质上已变得越来越全球化。新传播技术的配置追随着并促进着这些趋势，与此同时标志着文化传输模式史上一个新的转向的开始。

在下一章里，我将超越这种主要是历史性的内容而设法勾画一个关于大众传播性质的更为理论性的观点。虽然“大众传播”是一个广义的术语并可以合法地用以(正如我在这里用它)指称有关象征品生产与扩散的一系列广泛的技术媒介和机构，但在下一章里我将首先集中论述在现有广播架构内发展起来的电视媒体。我将不进一步详细考虑新传播技术可能造成的影响，除就这些技术已成为当前政策辩论中的一

个问题而言外。我将首要关注电视经历的形式以及至今存在的广播机构的组织。

[1] 关于对大规模复制与艺术品之间关系的一般讨论，请见沃尔特·本雅明的经典论文《机械复制时代的艺术品》，载他所著的《启发》，哈里·佐恩译(伦敦：方塔那出版社，1973年)第219—253页。

[2] 见G.J.法伊夫：《艺术与复制：伦敦画家与雕刻家之间的关系的一些方面，1760—1850年》，载《传媒、文化与社会》第7期(1985年)第399—425页。

[3] 见哈罗德·A.莫尼斯：《帝国与传播》(牛津：牛津大学出版社，1950年版)以及《传播的偏见》(多伦多：多伦多大学出版社，1951年版)。又见安东尼·吉登斯：《当代历史唯物主义批判》第1卷《权力、财产与国家》(伦敦：麦克米兰出版社，1981年版)，《社会的构成：结构理论纲要》(剑桥：政体出版社，1984年版)以及《民族—国家与暴力：当代历史唯物主义批判之第2卷》(剑桥：政体出版社，1985年版)。

[4] “离距”一词来自保罗·利科的著作，他用它来描述书面材料(文本)不同于口头材料的方式。特别见保罗·利科：《解释学与人类科学：语言、行动与解释论文集》，约翰·B.汤普森编译(剑桥：剑桥大学出版社，1981年版)。我使用“离距”一词的方式与利科的用法有别。

[5] 见I.J.盖尔布：《书写研究：文法学基础》(伦敦：劳特利奇与基根·保罗出版社，1952年版)；戴维·迪林格：《书写》(伦敦：泰晤士与赫德森出版社，1962年版)；以及杰克·古迪：《野蛮心灵的驯化》(剑桥：剑桥大学出版社，1977年版)。

[6] 见托麦斯·弗兰西斯·卡特：《中国印刷术的发明及其西渐》(纽约：罗兰出版公司，1925年版)。

[7] 同上，第19、24章。

[8] 见S.H.施泰因贝格：《印刷术五百年》(哈蒙茨沃恩：企鹅出版社，1974年版)，第17页；伊丽莎白·L.爱森斯坦：《近代欧洲的印刷革命》(剑桥：剑桥大学出版社，1983年版)，第12页及其后诸页，以及卢西恩·费弗尔-亨利-让·马丁：《书籍的出现：印刷的影响，1450—1800年》，戴维·杰拉尔德译(伦敦：新左派书社，1976年版)第45页及其后诸页。

[9] 见约瑟夫·弗兰克：《英国报纸的发端，1620—1660年》(麻省坎布里奇：哈佛大学出版社，1961年版)，第3页及其后诸页。

[10] 见米歇尔·哈里斯：《报刊的结构、产权和控制，1620—1780年》，载乔治·波伊斯、詹姆斯·柯伦、保林·温盖特编：《17世纪以来的报纸史》(伦敦：康斯特布尔出版社，1978年版)第87页。

[11] 关于欧洲早期实行的检查制度的更多讨论，请见施泰因贝格：《印刷术五百年》第260—272页；费弗尔、马丁：《书籍的出现》第244—247页；以及F.S.西伯特：《英国的报刊自由，1476—1776年》(伊利诺伊州包巴纳：伊利诺伊大学出版社，1952年版)。

[12] 19世纪美国报业的发展由哈罗德·A.英尼斯记录在《美国的技术与舆论》，载他的《传播的偏见》第156—189页。关于法国的有关材料，请见艾琳·科林斯：《法国政府与报刊，1818—1881年》(牛津：牛津大学出版社，1959年版)。

[13] 见伊冯·阿斯奎思：《报刊结构、产权与控制，1780—1855年》，载波伊斯等人《17世纪以来报纸史》第102页。

[14] 关于19世纪大众报刊增加的更详细讨论，请见艾伦·J.李：《英国大众报刊的起源，1855—1914年》(伦敦：克鲁姆·赫尔姆出版社，1976年版)。

[15] 主要新闻社的性质与发展记录在格雷厄姆·斯托里：《路透社的世纪，1851—1951年》(伦敦：马克斯·帕里什出版社，1951年版)；奥立佛·波伊德-巴勒特：《国际新闻社》(伦敦：康斯特布尔出版社，1980年版)；以及安东尼·史密斯：《信息的地缘政体学：西方文化如何统治世界》(伦敦：费伯出版社，1980年版)。

[16] 见波伊德·巴勒特：《国际新闻社》第40—49页。应当注意到，虽然非洲的代表性在美国通讯社中很低，法新社海外局中的很大部分却位于非洲，这是由于法国与许多非洲国家之间有牢固的历史联系。

[17] 关于对广播在美国发展的充分讨论，请见西德尼·W.黑德：《广播在美国：电视与无线电一览》(波士顿：雷顿·米夫林出版社，1976年版)第二部分。广播在法国的发展记录在帕特里斯·弗利希：《想像的产业：传媒经济分析》(格勒诺布尔：格勒诺布尔大学出版社，1980年版)。

[18] 贝阿萨·布里格斯：《英国广播史，第1卷：广播的诞生》(伦敦：牛津大学出版社，1961年版)和汤姆·伯恩斯：《英国广播公司：公共机构与私

人世界》(伦敦：麦克米兰出版社，1977年版)。

[19] 见阿萨·布里格斯：《英国广播史，第4卷；音与像》(伦敦：牛津大学出版社，1979年版)第239页及以后。

[20] 见彼得·戈尔丁：《大众传媒》(埃塞克斯，哈洛：朗曼出版社，1974年版)第35页。

[21] 见杰里米·滕斯托尔：《英国的传媒》第61页，以及《社会趋势》(伦敦：英国皇家文书局，1985年版)第150页。

[22] 见彼得·马森：《电视对其他传媒的影响》，载詹姆士·哈洛伦编：《电视的影响》(伦敦：黑豹出版社，1970年版)，第138—180页。

[23] 见《资助英国广播公司委员会报告》，艾伦·皮科克主席(伦敦：英国皇家文书局，1986年版)。

[24] 见伊凡·里德：《英国的社会阶级分野》第2版(伦敦：格兰特·麦金太尔出版社，1981年版)第266—268页。

[25] 《九十年代的广播：竞争，选择与质量》(伦敦：英国皇家文书局，1988年版)。

[26] 见罗杰·G.诺尔、J.佩克·默顿、约翰·麦高文：《电视管理的经济方面》(华盛顿特区：布鲁金斯出版社，1973年版)第61页。

[27] 见黑德：《美国的广播》第224页。关于公司担保的细节，请见詹姆士·罗曼：《公共电视节目》，载《通讯杂志》30／3期(1980年)第150—156页。

[28] 见伊莱休·卡茨、乔治·韦德尔：《第三世界的广播：诺言与实况》(麻省坎布里奇：哈佛大学出版社，1977年版)。

[29] 同上书，第60—62页。

[30] 关于美国的材料，见本·E.巴格迪坚：《传媒垄断》第3版(波士顿：灯塔出版社，1989年版)。关于法国的材料，见弗利希：《想像的产业》。关于德国的材料，见赫尔穆特·H.迪德里希斯：《大众传媒的集中化：对德意志联邦共和国情况的系统调研》(慕尼黑：汉泽尔出版社，1973年版)。

[31] 见巴格迪坚：《传媒垄断》第21页及以后。

[32] 贝格雷厄姆·默多克：《大公司与传播产业的控制》，载迈克尔·古莱椎奇、托尼、本尼特、詹姆士·柯伦、珍妮特·伍拉科特编：《文化、社会与传媒》(伦敦：梅休因出版社，1982年版)，第136页及以后。

[33] 见《独立广播局年度报告与情况，1984—1985年》(伦敦：英国皇家文书局，1985年)以及《英国广播公司手册、结合年度报告与情况，1984—1985年》(伦敦：英国广播公司，1985年版)第90—93页。

[34] 见塔比奥·瓦里斯：《电视节目的国际流动》，联合国教科文组织关于大众传播报告与文化论文，第100辑(巴黎：联合国教科文组织出版社，1986年版)。

[35] 关于这一主题的进一步讨论，请见赫伯特·I.希勒：《大众传播与美帝国》(纽约：传播奥古斯塔斯·M.凯出版社，1969年版)；杰里米·滕斯托尔：《传媒是美国的：世界上的英美传媒》(伦敦：康斯特布尔出版社，1977年版)；以及奥立佛·波伊德-巴雷特：《传媒帝国主义：走向对传媒制度分析的国际架构》，载詹姆斯·柯伦、迈克尔·古莱维奇、珍妮特·伍拉科特编：《大众传播与社会》(伦敦：爱德华、阿诺德出版社，1977年版)第116—135页。

[36] 关于卫星通讯的历史与技术方面的讨论，见艾布拉姆·蔡斯、詹姆士·福西特、马沙米·伊托、亚历山大-查尔斯·基斯等人所著《卫星广播》(伦敦：牛津大学出版社，1973年版)；乔纳森·F.因洛韦：《卫星通讯的政治与技术》(马萨诸塞州列克星敦：D.C.希思出版社，1972年版)；以及马塞勒斯·S.斯诺：《国际卫星通讯组织：一个国际例子》，载《通讯杂志》30／2期(1980年)第147—156页。

[37] 见唐·希勒：《企业用户与电讯网络》，载《通讯杂志》32／4期(1982年)第84—96页，以及R.奥尔迪奇：《跨国界数据流动中的新问题》，载《国际电讯政策原始资料》(华盛顿特区：尤洛出版社，1983年版)。

[38] 对美国广播政策和解除管制更为详尽的讨论，可参见缪里尔·G.坎特、乔尔·M.坎特：《管制与解除管制：美国的电讯政治》，载梅杰里·弗格森编：《新的传播技术与公共利益：政策与研究的比较观》(伦敦与比弗利山：塞奇出版社，1986年版)第84—101页。

[39] 关于欧洲解除管制的材料，见丹尼斯·麦奎尔、卡伦·西恩编：《新的传媒政治：西欧的比较观》(伦敦与比弗利山：塞奇出版社，1986年版)。

[40] 见彼得·戈尔丁、格雷厄姆·默多克：《不平等的信息：新传播市场上的准入与排斥》，载弗格森《新传播技术与公众利益》第71—83页。

[41] 关于综合服务数据网传播和有关发展的深入讨论，见G.A.木尔甘：《传播与控制：网络与传播的新经济学》(剑桥：政体出版社，1990年版)。

第五章
走向一种大众传播的社会理论

大众传播的到来，特别是19世纪大量发行报纸的兴起以及20世纪广播的出现，对于现代社会特有的互动经验与原型的模式具有深刻的影响。对今天大多数人来说，我们对于发生在当前社会环境以外的事件的了解主要是来自接收大众传媒象征形式而获得的。例如，我们对领导人及其政策的了解主要来自报纸、无线电和电视，参与体制化政权系统的方式深受这种知识影响。类似地，我们对于发生在空间与时间上遥远背景的事件(从罢工和示威到屠杀和战争)的体验，是主要通过大众传播机构为媒介的体验；实际上，对这些“政治性”事件的体验，或对这些组成被视为政治的经验领域事件的体验，部分地是一系列体制化实践的结果，体制化实践赋予这些事件新闻的地位。传媒的作用在这方面是根本性的，它充其量总是偏袒性地在国家的和国际的层面上描绘政治的性质和行为，并不提及大众传播的进程。

在本章中，我要开始探索一些方面，由于这些方面，大众传播的到来改变了现代社会所特有的互动经验与原型的模式。我不试图平分笔墨来论述许多不同的大众传媒，而将特别关注电视广播的性质与影响，如大众传播迄今出现和发展的那样。考虑到我早先对技术媒体及其发展的分析，我将开始描述大众传播的一些总的特点。然后我将集中于所谓技术媒体的国际影响，就是：大众传播的发展影响日常生活的社会组织的方式。这里我将强调技术媒体的配置应视为不仅仅是建立一些与己有社会关系并存的新的传布渠道，而是对社会关系本身的潜在重组，就是说新的媒体使得社会领域的行动与互动新形式成为可能。在第三节里，我将探索大众传播技术媒体的配置已重构现代社会

中公、私生活界限的一些方式。第四节将讨论大众传播机构与市场经济机构及国家之间的一些关系。这一讨论的方式是较为规范的，将谈到比较实际的、政策取向类的问题。我将重新评估关于现代社会传媒机构的性质与作用的一些传统的自由派思想，把这些思想与传媒产业所特有的发展趋势并置；在这背景下，我将提出在当代社会里能够用来发展传媒机构方式的一种可选择的观点，这里的所谓传媒机构是指作为一些介于市场与国家之间的组织。最后在本章的结尾一节里，我将回到意识形态的主题并考虑意识形态的分析在大众传播时代应当如何加以重新思考。

本章代表对大众传播社会理论的一个初步贡献。我的目的是对于构成现代文化传媒化的发展进行系统理论思考作准备。我在这里提出的内容至多是这类系统思考的一个前言，我将在以后的著作中继续进行这一思考。在这里，我的目的是较为有限的：我将设法突出大众传播的某些特点，以及技术媒体的配置改变现代社会中经验与互动性质的一些方式，着眼于思考某些理论和实际问题。我在这里集中关注的理论与实际问题，虽然对当前辩论是中心问题，但只是系统地试图与现代文化传媒化的理论和政治意义协调而必须谈到的一些选题。

大众传播的一些特点

我要开始分析通常称为“大众传播”的一些一般特点。往往有人指出，虽然“大众传播”是用来指一系列广义传媒机构和产品的方便名称，这个词语在某些方面却是误导的。值得花一点时间谈一下这个词语会引入歧途的某些方面。“大众”一词源于传媒产业所传输的信息一般都到达相对大量的受众这一事实。在传媒产业的一些部门以及它们发展的一些阶段，情况确实如此，例如大规模发行的报业和主要的电视网络。然而，在传媒产业发展的其他时期(例如早期的报业)以及今天传媒产业的一些部门(例如一些书刊出版社)，受众在过去和现在相对很少而且特殊。因此“大众”一词不应以狭义的数量词来加以解释；

大众传播的重要之点不是指若干数量或范围的人接收到产品，而是指这些产品在原则上是许多接收者可以获得的。而且，“大众”一词的误导性还在于它意指受众像是一堆不活跃的、无区别的人群。这种意思模糊了一个事实：传媒产业传输的信息是由特定社会—历史背景下的具体人们所接收的。这些人以不同程度集中关注传媒信息，积极解释和弄懂这些信息，把它们联系到他们生活的其他方面。我们不是把这些人看成是一批不活跃的、无区别的人群的一部分，而应当敞开这样的可能性：接收传媒信息是一个活跃的、具有批判性的和社会上有区分的过程——这就是我在以下一章中将要比较详细地探讨的主题。

如果“大众”一词在这种背景下可能误导，“传播”一词也可能会这样，因为大众传播中一般包罗的这类传播交往相当不同于日常谈话中涉及到的那些交往。我将要在以下讨论中观察一些这种区别。这里我要提醒注意一个重要区别，即，大众传播一般包罗从传输者到接收者的单向信息。不同于一次谈话的对话情景，其中的听者也是潜在的回应者，大众传播则实行生产者与接收者之间的基本分离，其方式是接收者相对说来没有什么能力来对传播交往过程的进程与内容起作用。因此可能更合适地谈信息的“传输”或“扩散”而不是这里的“传播”。但是，即使在大众传播的环境里，接收者确实也有一些起作用的能力，只要接收者也是消费者，他们有时可以在各种传媒产品之间作选择，他们的观点意见有时被生产和发送这些产品的有关组织所征求或考虑。而且，新的技术发展——诸如与光纤电缆有关的技术——将有可能提高电视媒体的互动能力而使观众对传输过程有更大的控制，但这在多大程度上将成为现实则尚待观察。

根据这些初步的限定条件，我要提出大众传播的一个广义的概念并突出它的一些关键性特点。我们可以广义地把大众传播构想为象征货品通过信息/讯息的传输与储存而进行的体制化生产和普遍化传布。根据象征货品的生产与传布来构想大众传播，我希望强调联系有关象征形式商品化的机构来看大众传播的重要性。现在我们描述为大众传播的是一系列现象和进程，它们的产生是历史的并且借助设法利

用象征形式固定和复制的新机会的机构的发展。我在上一章里简要地勾画了一些这类机构的发展。现在我要以更加理论的方式来分析大众传播，主要集中于以下四个特点：象征货品的体制化生产与传布；生产与接收之间设立的分离；时间与空间有效性的扩展；以及象征形式的公共流通。在讨论这些特点时，我将吸收我早先关于文化传输诸方面的评论，使它们适应于分析大众传播的目的。

大众传播的第一个特点是象征货品的体制化生产与传布。大众传播以有关象征货品大规模生产和普遍化传布的一批机构的发展为前提——那就是，相对稳定的一组社会关系和积累的资源。这些活动是“大规模的”，就是说它们涉及大量拷贝的生产与传布或材料供应给大量接收者。这样做的可能是由于象征形式固定于技术媒体以及象征形式的可复制性。固定可以包括编码过程而使象征形式转化成可以储存在特定媒体或物质基础的信息；象征形式可以作为信息被传输，然后通过解码以供接收或消费。大众传播传布的象征形式是固有地可复制的，就是说大量拷贝可以生产或提供给大量接收者。象征形式的复制一般是被大众传播机构尽可能严格地控制的，因为这是象征形式服从于经济价值化的主要手段之一。象征形式被复制以供市场交换或者通过管理型的经济交易以供市场交换。因此，它们都商品化了并作为货品出售，作为有偿服务或者作为可以便于出售其他货品或服务的媒介。所以，首先，大众传播应被视为以不同方式从事象征形式固定、复制和商品化的一批机构的一部分。

大众传播的第二个特点是它在象征货品的生产与接收之间设立一种基本的分离。这些货品是生产给一般并不处在生产、传输或传布地方的接收者；它们确实是由技术媒体经过固定和传输来中介的。当然，这一特点并不是大众传播特有的：象征形式在莎草纸或石块上固定和传输也包括生产与接收之间的分离。但随着大众传播的出现，这一过程所影响的生产者与接收者的范围大大扩展了。而且，正如我早先指出的，象征形式通过大众传播的中介涉及信息从生产者到接收者的单向流动，因此接收者影响或干预生产与传输或传布的能力是受到

严格限制的。这种情况的一个结果是生产与传输或传布过程的特点具有明显的不确定性。象征形式是为受众而生产的，它们传输或传布以到达这些受众，但这些进程进行时一般没有受众反应的直接和不断监督的。与面对面接触相比，对话者可以相互提问并观察相互的反应，而在大众传播中参与生产和传输或传布的人员一般得不到接收者的立即反馈。因为大众传媒化的象征形式的经济价值化关键取决于接收的性质与程度，所以参与的人员典型地使用各种对付这种不确定性的方法。[1]他们吸收过去的经验，用它来指导可能的未来结果；他们利用可以预测受众要求的可靠方式；或者他们通过市场研究或者通过受众数量与反应的常规监测来设法取得关于接受者的信息。这些和其他技术是体制化的机制，可以使人员减少因生产与接收分离所造成的不确定性，这样做是和有关机构的总体目标相一致的。

大众传播的第三个特点是它扩展了象征形式在时间与空间上的有效性。这一特点也不是大众传播特有的：一切形式的文化传输都包罗某种程度的时—空离距。但是，大众传播的媒体一般涉及到在空间与时间上较高程度的离距；而且，随着电讯的发展，时—空离距与象征形式的实体传输相分割。通过电讯的象征形式传输——例如通过地面与卫星中继——使大众传播机构在极少时间内取得高度的空间离距。而且，由于象征形式一般固定在相对持久的媒体上——诸如纸张、照相胶卷或电磁带，它们也有时间上扩展的有效性并能保留供以后使用。大众传播所包罗的时—空离距也受到象征形式接收和消费情况的影响。由于生产与接收之间所设定的分离，离距的性质与程度取决于接收的社会行动与技术条件。例如，一本书在时间与空间上有效性的扩展主要取决于该书被接收的方式——它是被推荐呢还是被忽视，被结合进课程呢还是被大力压制，等等——它也取决于传布的渠道和技术媒体本身的性质。同样地，一个电视节目或电影的有效性的扩展取决于潜在接收者是否具有接收该节目的技术手段，是否其时间表与他们的日常生活的社会组织相一致，等等。

大众传播的第四个特点是它涉及象征形式的公共流通。大众传播

的产品在原则上是为大量接收者生产的。在这方面，大众传播有别于传播的种种形式——诸如电话谈话、电视会议或者各种私人录像——它们使用同样的固定和传输的技术媒体，但取向于单一的或者范围极其受限制的接收者。正如我在前一章里评论的，大众传播既定形式与电子传媒化互动的其他形式之间的基本区别，可能由于新传播技术日益配置而受到质疑，但是这种发展仍然有待充分实现。根据大众传播机构迄今的发展，它们的产品在“公共领域”内流通，就是说它们原则上可以被任何具有该技术手段、能力和资源的人所取得。这种公共领域的性质和范围原则上可以是无限的，但在实践上总是受到生产、传输和接收的社会—历史条件限制。大众传播的机构往往着眼于到达尽可能多的受众，因为受众的多少直接影响到有关产品的经济价值化。今天，一些电影与电视节目的观众可能在全世界达到多少亿之多，一个圣诞节电视广播仅仅在英国就可以抓住3,000万观众。大众传播产品受众的性质与范围在不同媒体之间以及同一媒体不同产品之间大有区别。这些产品被接收者所使用的方式——例如，不论它们被一个聚集在电影院里的群体使用，还是被一个人在家里观看——也大有不同，取决于媒体、产品、传送渠道以及接收的社会与技术条件。传媒产品的内在公共性质的一个结果是大众传播的发展一直伴随着国家当局和其他调控部门试图对大众传播机构实行控制。这些机构使象征形式被广大潜在受众获得的能力是当局关注的原因，它设法在其管辖下的疆界内维持秩序和管理社会生活。我将在本章稍后在讨论大众传播机构、市场经济与国家之间关系的背景下再谈这些问题。

在考虑大众传播的某些一般特点时，我提到过特定传媒与传媒产品相互不同的各种方面。为了进一步分析这些不同，我们必须更详细地并联系其配置与传播的社会与技术条件来观察某些传媒和传媒产品。我们可以利用在前一章中提出的文化传输模式的概念来描述具有确定的和相对稳定的配置条件的传媒。报业、图书零售业、音乐唱片业以及电视网络广播业的发展都可以被视为这个意义上文化传输模式的出现。这些模式包括某些典型的技术媒体、生产机构、复制形式、

传布渠道、接收条件等等。大众传播各种模式的一些特征以及这些模式的产品的一些特征，可以根据图5·1右侧栏目中列出的诸方面加以分析。这些方面表明了这些模式及其产品的一些不同特征，也就是说，表明了依模式而异的一些特征。这些方面依次联系到上面区分和界定的大众传播的特点。所以，例如，生产机构与技术媒体性质的变化关系到大众传播涉及象征货品体制化生产与传布的事实，而受众性质与范围的变化则关系到大众传播包罗象征形式公共流通的事实。在提出这些方面表明大众传播模式的一些常变特征时，我并不想指任何一个特征的变化就足够构成一个新的模式：当然，事情要比这复杂得多。由于在传媒产业本身中日益增加的相互联系以及它们活动与产品的范围和多样性，大众传播模式之间的分界线正变得日益模糊。然而，有一系列局部重叠和局部分歧的特征有助于相对清楚地界定一组特点。固定与传输的技术媒体是这组特点的核心成分，但是我们也必须考虑生产、传布与接收的更广社会条件与背景。

图 5·1 大众传播模式的各个方面

大众传播的特点	模式与传媒产品的各个方面
1. 象征货品的体制化生产与传播	生产传播机构的性质 固定与传输技术媒体的性质 复制与商品化的形式
2. 生产与接收之间设定的分离	传输或传播的渠道 对付不确定性的机制 反馈或互动的性质与程度
3. 时间与空间有效性的扩展	时空离距的性质与程度 技术媒体的持久性 接收的社会与技术条件
4. 象征形式的公共流通	受众的性质与范围 使用的方式 调控的形式

我们可以利用前一章中记下的电视传输的例子来说明这些点。20世纪40年代与50年代电视广播的发展是在一批控制电视节目生产与传

布的机构内发生的。在美国，主要机构是全国性网格；在英国，主要机构是英国广播公司以及后来的由独立广播局监督的独立电视网。电视节目生产与传布的这些传统体制结构现在正受到使用电视传输新技术的新机构的出现的挑战。包罗在机构中的电缆与卫星技术的结合为空间更扩展的受众提供一批新的服务，使得新形式的商品化成为可能，且破坏了传统的调控形式，这可能是建立大众传播新模式的过程。这种新兴的结构在某些方面类似于传统的网格广播系统——例如，许多产品可能是同样的，它们可以通过家庭接收机的音像装置来消费。但是，这些产品嵌入一批新机构和新技术之中，它们大大改变了生产、传布和接收的条件。因此，可以适当地谈到大众传播新模式的兴起，即使我们不能在这种模式和网络广播的传统系统之间划一道明确的分界线。

在强调大众传播模式的技术方面和体制方面时，我不想贬低分析这些模式所传输的信息或产品的内容的重要性，或者不想贬低观察这些信息或产品的使用模式的重要性。信息的内容和它们被接收者使用的方式都是很有意思的；而且，我将在下一章中设法表明，分析大众传播的一个适当架构必须为研究传媒信息的内容与接收以及它们的生产与传布留下余地。可是，这里我关注于强调：分析大众传播必须开始于考虑从事象征形式大规模生产与普遍传布的机构的性质和发展。只有这样，我们才能理解作为商品化的和可复制的象征形式的传媒产品，它们在扩展的时间与空间范围供公共流通与接收。

大众传播与社会互动

对大众传播一般特点的分析提供了一个背景，由此我将考虑大众传播的发展如何改变了社会互动的性质以及现代社会的经验模式。这里我将不那么关注特定传媒信息的具体“效果”，而是关注技术媒体的配置如何有助于重组和重构社会互动。我认为，大众传播不同媒体的配置不应被视为仅仅对以前存在的社会关系的补充，或不应被视为引

进一些在社会内传布象征货品而不改变社会关系的中立的渠道。相反，技术媒体的配置对于人们行动与互动的方式具有根本的影响。这并不是说技术媒体以某些简单和单一原因的方式决定社会组织；技术媒体的配置总是处在一个更广的社会的和体制的背景内，而且这一背景限制一些能够获得的选择。但是，新技术媒体使得新形式的社会互动成为可能，改变或破除旧形式的互动，为行动与互动创造新的中心和场所，从而有助于重构现有的社会关系以及它们所处的机构与组织。

哈罗德·英尼斯和马歇尔·麦克卢汉这样的所谓传媒理论家，事实上突出了社会互动可以受媒体传输形式的影响[2]，这正是他们的功劳。与我的观点一样，这些理论家认为，不同的技术媒体有助于产生行动与互动的不同环境；他们辩称，媒体本身的形式相当不同于它带来的具体信息内容，并对社会生活的性质具有影响。我认为，英尼斯和麦克卢汉提出这个总主题的方式比该主题本身的趣味要小得多。英尼斯从他称之为时间与空间的传播“偏颇”中得出的结论是成问题的：例如，他表明，主导媒体偏好时间持久性的社会往往是小的和稳定的，而主导媒体偏好空间流动性的社会往往是大的和帝国型的，如罗马帝国。我不想苟同这种相当概括性的和推测性的思路。但是，我的确希望探讨传媒理论家所突出的总主题并且研讨技术媒体的发展改变社会互动性质的一些方式，产生行动与互动的新背景和自我展示与感知他人的新舞台的一些方式。

在探索这个主题时，我将采取一种有选择性的观点，首要集中于战后时期发展的电视广播的模式。电视广播并不孤立于大众传播其他模式之外，但它确实在技术媒体的当代格局中起着核心作用。通过集中于电视的一些方面并把它们与其他媒体的性质加以比较，我们可以研讨电视媒体的出现和广泛配置使社会互动发生变化的一些方式。由此可以突出某些方面，由于它们，现代社会的文化经验不同于文化体验的一些形式，这些形式构成社会的特点，在社会中，象征形式仅仅或主要地依靠口头或书面方式得到传递。今天，我们生活在象征形式

通过电子媒体传布已成普通的(在某些方面是首要的)文化传输方式的社会之中。现代文化，从更大的范围来看，是一种电子媒体的文化，在其中口头与书面的传输方式已得到以电子媒体为基础的传输方式的补充，并在某种程度上被取代。这里，我不试图详细探讨口头、书面和电子媒体传输形式之间的比较，但这种比较提出了一些值得系统分析的问题[3]。

把电视媒体作为首要集中点，我在本节中的目的是要阐述我称之为技术媒体的互动影响。我把这种互动影响分为四种维度：⑴ 媒体便利跨越时空的互动；⑵ 媒体影响个人用来代理他人的方式，就个人所代理的他人可能组成在时空上广泛、分散和遥远的受众而言；⑶ 媒体影响个人对他人做出回应的方式，就个人行动能作为对处在遥远背景中的他人的回应而言；⑷ 媒体也影响个人在接收过程中行动与互动的方式，就是说，它们影响日常生活诸领域中的社会组织，在这些领域中，对媒体传媒信息的接收是一种常规活动。在本节中，我将逐个观察这些层面。在其后一节中，我将考虑大众传播的一个有关方面，即，技术媒体的配置有助于重构公私生活之间的界线，从而改变取得信息和传播的方式。

(一) 跨越时间与空间的互动

技术媒体可以使人们能跨越时空距离而互动，然而传媒化的互动在性质上大大有别于典型的面对面情景下的互动。在早先一章里，我使用时空离距的概念来讨论一些方式，用这些方式，象征形式与它们的生产背景相脱离，并通过技术媒体传输到时间与空间上遥远的环境。这里我要集中于这一过程的一个特定方面，即时空离距对社会互动的性质与形式的影响。由于时空离距，技术媒体的配置把社会互动与实际地点分开，因此，人们可以互动，即使他们并不同在共同的时空背景下[4]。一封信件使人们隔着距离相互传播交往，它在传播过程中导入了一种时滞，这决定于具体把这封信从始发地传输到目的地所

需要的时间。电话也使人们在一定距离之外传播交往，但是它实际上消除了信件传输的特有的时滞。电话互动把空间的扩展有效性同时间的即时性结合起来；它使人们以口头方式进行传播交往，这类似于面对面谈话，然而它也展示一些显著的社会的与推论的特性[5]。写信和电话谈话均以不同方式使人们不受共处一个地点的限制而确立、保持和发展社会互动的形式。

大众传播技术媒体的发展对社会互动的空间与时间构成还产生进一步的影响。大众传播的媒体扩展了象征形式在时间与空间上的有效性，而且它们这样做，容许生产者与接收者之间特殊形式的传媒化互动。因为大众传播在象征形式的生产与接收之间设定了基本的分离，它就能造成跨越时空的一种特殊种类的互动，可称之为传媒化的准互动[6]。它之所以是“互动”，因为，它涉及个人与他人传播交往，他人以某种方式回应个人，他人可以与个人形成友谊、感情或忠诚的联系。但是，它是“准互动”，这是因为传播的流动主要是单向的，而接收者可以同主要传播者传播交往的回应方式是受到严格限制的。电视的发展大大增加了传媒化准互动在现代社会中的重要性和普遍性，它已改变了传媒化准互动的性质。就印刷媒体而言，如图书与报纸，传播交往的个人往往是无定的，对大多数读者来说可能只是个名字。可是，随着电子媒体特别是电视的出现，传播交往的个人成为有声音、有面貌、有性格、有历史的人物，对这些人物接收者可以同情或神会，可以喜欢或不喜欢，可以憎恶或尊敬。这些人物获得了一种物质存在，而是传媒化的、安排好的存在，不是直接的存在，他们成为受传媒产业某种程度控制的经济与象征价值化复杂进程的对象。因此，电视人物具有一种“氛围”，它部分地由人物与观众之间分割的距离造成。在一些特殊情况下，这种距离可以被连接——例如，当观众遇见一名电视人物或者一个影迷遇见一位明星时就是如此。但是，这种邂逅的特殊性和有时的尴尬性证明：通过传媒化准互动所确定的关系是一种并不正常地涉及共处实地的关系。

电子传媒化准互动的特殊时空性质取决于多个因素，包括技术媒

体的性质、传布的机构部门、接收的背景与条件以及所传输的象征形式的性质与内容。考虑一个例子：对美国总统的一次采访，上了电视并通过卫星传输，在英国被家庭环境中的人们观看。这种准互动包括在处于空间地点大不相同与社会及机构特点大不相同的背景下的人们之间确立一种关系。不论接收者对总统事先有多大好感，不论他们感到对他多么了解，他们绝不可能与他同在一处。观看采访是一种关系的一部分，它扩展时间而并不在空间上重合，而如果真的在空间上相重合——在不大可能的情况下，如果观看者在街上与总统相遇或者在他们家中接待他——这种场合无疑会伴随着相当的尴尬、焦急或困惑。而观看采访则是一种发生在不同空间背景下的准互动，它也使总统的空间背景和总统本人可到达接收者，尽管这是在一种传媒化的形式下。如果采访是在家居环境中，诸如总统的起居室，或许由他妻子与孩子伴同，那么，这种准互动可以具有某种亲密感，它可以使总统以个人方式交流公共事务或以公共方式交流个人事务；不过，这也使他暴露在前所未有的政治风险之中，我将在以后更详细地研讨这种可能性。观看采访的准互动可以包括依靠卫星传输的虚拟共时性，虽然这种准互动可能而且往往受到预先录制、编辑和程序发送的削弱。现场采访的虚拟共时性提供了独特的机会，但也带来了高风险。它使总统显得随意、自发、多才以及善于掌控局面，它使他和观众传播交流，他们像是交谈的伙伴，像是一次对话的参加者。但是，现场采访也带有风险：总统可能很容易表现出不胜任，不始终如一，信息不灵或者干脆很普通平庸。而且，由于现场采访是录制的，可以在以后场合播放，表现出的任何不胜任可能会在未来的准互动中被评述或重提，从而以潜在永久的方式影响到总统与其观众之间的关系。

我选择观看采访美国总统的例子是为了说明传媒化准互动可以在时间和空间上构成的一些方式。我当然可以集中于其他例子——与电视谈话节目人物的准互动或者新闻广播员的准互动，与肥皂剧角色或电影明星的准互动，等等——这些例子结合诸如传播机构和接收情况的因素来进行分析，将显示具体的时空性质。但是没有必要再多提例

子。我要谈的总的一点是：大众传播技术媒体的配置，特别是电视这样的电子媒体，伴随着传播者与接收者之间传媒化准互动的新的形式的发展，这些准互动形式典型地脱离对共同物质场所的分享。传媒化准互动的显著性质对于传播者与接收者的行为方式以及有关他人和传播者与接收者自己的方式都产生重要的影响。

(二) 对远方他人的行动

技术媒体使个人能和他人以新的、有效的方式传播交往，个人调整其传播行为以便和技术媒体的配置所提供的机会相一致。拥有一部电话一般会改变一个人与他人的互动形式和互动本身的性质。电话谈话是同时性的对话互动，它和共有的物质场所相脱离，没有视觉信号，所以一个人在电话上与别人谈话时必须完全根据听觉反应来检查和适应他或她的话。电话大大扩展了一个人所能形成的关系范围，它使个人通过时间与空间保持这些关系而并非亲身交往。但是，由电话所中介的互动的时空构成也限制了通过这种互动形成的关系的性质。只通过电话谈话认识的人实际上是面貌不明的，而且在大多数情况下不大可能成为有强烈感情联系的对象；我们把这种人主要称之为不在场的对话者而不是个人亲密的朋友。当然，个人之间有许多电话交谈，个人也以其他方式进行互动，在这种情况下，形成的关系的性质就较少取决于电话互动的特定性质。

把社会互动与物质场所相分离，技术媒体的配置也影响到个人安排自我展示的方式和程度。任何行动或演示都发生在特定的互动架构之内，这涉及到一系列设想、常规和基准点。一个人在这种架构内行动，在某种程度上，这将使他或她的行为与此相适应，显示一种或多或少与这种架构一致的自我形象。感到不合适的自我行动与方面可以加以抑制而留于其他背景或交往——那就是，以戈夫曼的用语，留于相对于主要互动架构“前区”的“后区”的背景[7]。技术媒体的使用局部地服务于界定互动架构，所以也部分地界定那些前区与后区的背景。

例如，在与商业朋友的电话谈话中，人们会设法压低他或她正在说话的具体地点所出现的杂音——电视的声音，朋友或同事的说话或笑声，等等——因为这种杂音可以视为相对于主要互动架构的后区行为。

在考虑互动架构可能被大众传播技术媒体配置所改变的方式时，我要再次限于电视媒体。生产与接收之间设定的分离意味着对电视观众的行为与传播交往是主要发生在没有直接与不断反馈(不论是口头的或视觉的反馈)情况下的活动。在本章早些部分，我指出这种互动的不确定性可以依靠各种谋略加以减少，这些谋略使生产人员在没有直接和不断反馈的情况下取得相对可预测的结果。这些谋略因此约束并引导个人通过电视交往或设法交往的行动与话语。这些谋略究竟如何以及多大程度上约束并引导个人，取决于各种因素，包括节目的性质、个人的地位、技术可能性以及实际机会。我不在这里讨论这些因素。我却要强调具有一般意义的一点。考虑到电视(甚至其他大众传播媒体)已开始具有作为有关新闻和时事的信息来源这一角色，这种媒体的存在可以对这样一些个人的行动产生影响，他们设法与远方的观众传播交往，或者碰巧发现自己被认为处在值得上电视的境况。电视媒体的存在产生了行动的范畴，行动以上电视为目的而做出，那就是，能被认为值得通过电视传播给地域遥远和数量巨大的观众。今天，诸如群众示威和劫持、峰会和国事访问等行动的部分目的是成为上电视的事件，使人们或团体与远地的大量观众传播交往。上电视的可能性是进行这类行动的条件之一，或者推出一系列行动来使不在场的不限数量的人们看到和听到。

电视媒体对传播者与潜在传播者在处理自我展示方面提供了新机会和提出了新问题。这种生产程序界定了一种主要的互动架构，它在地域上远离电视节目的接收者，其中的前后区分界线由直接接收反应所独立决定。因此观众可以看到一个电视人物的行动方式与情景完全是他们日常生活中的后区行为。电视和其他媒体的震撼价值——以及引起很多争议的特征——部分地在于它通常会显示在面对面互动中一

般被认为属于后区的行为。重新界定前后区行为的重要性，以及在这种互动架构内处理自我展示的重要性，是政治领导人和其他公众人物所熟知的，他们一般极其谨慎地决定自己可上电视的界线。电视媒体为政治领导人提供了出现在大量观众面前并展示自我的空前机会，但是，它也带来巨大风险，既因为领导人可能显得不胜任或信息不灵，又因为他们可能暴露或者被别人暴露太多的后区行为。许多事情可能被视为现代政治舞台上的丑闻，或许在其他生活领域司空见惯，并不新鲜；其中新鲜的是用来记录和传播后区行为的手段，因此是空前规模地和生动逼真地揭露以前可能避开公众视线的活动的能力。许多人在听到水门事件录音带或读到文本时所感受到的震惊主要不在于发现总统可能卷入一桩犯罪阴谋或者隐瞒事件，因为许多人很久以来就在怀疑此事；而在于发现在尼克松及其政府精心安排背后还有着一些后区行为以及一些相关形式的后区谈话，它们似乎是与白宫在职总统的身份完全不合适的。

(三) 作为对远方他人的回应的行动

正如技术媒体可以使个人影响远方的他人，技术媒体也可以为作为对在空间和时间上遥远的他人做出回应的个人创造新机会。在电话交谈的情况中，回应行动往往是交谈本身的一部分。某些形式的回应行动确实部分地构成电话交谈，那主要是对话式的：一个电话交谈者较长的沉默一般会导致交谈中断。但电话交谈也产生了并不组成这种交谈的回应行动形式。例如，这发生在一次电话交谈产生一种行动或者在最初交谈结束以后的进一步交谈时。在这种事例中，人们进行着种种形式的行动或互动以回应在空间与时间上遥远的他人，这是由于传播的技术媒体才有此可能的。

随着大众传播特别是电视的发展，回应行动的真实性和范围都大大增加并且较少受到限定。回应行动的真实性和范围的大大增加基于这样的意义，即许多个人可以回应远方的他人：现在，接收信息的观

众可以由千百万人所组成，他们分散在各种不同空间与时间背景下；这些人可以用各种方式回应其收到的信息。这种回应行动比具有电话交谈特点的回应行动较少受限定，那是说，在大众传播的事例中，回应行动不是互动本身的构成因素。传媒化准互动并不要求接收者不断进行的、积极的回应，大众传媒信息的生产与传布一般发生在没有即时反馈的情况下。因此，大众传媒信息可能产生的回应行动的形式不容易被传播者检查：他或她是在同根本不认识的接收者说话，他或她对于所说内容或所描述的内容的回应方式难以预测。而且，因为回应行动并不构成传媒化的准互动，所以回应行动的真实性不受准互动本身所约束(不像在电话交谈中，电话的接收者必须作出某种回应，即便非常简短)。大众传媒信息的接收者一般能以多种方式回应他们收到的信息，而他们的行动受到的约束较少来自传媒化准互动的真实性，而来自接收过程进行的条件。

一般地，产生作为对大众传媒信息做出回应的行动可以极其多种多样，反映了这些信息被接收的多种多样背景。但是，也很清楚，有时候，通过诸如电视媒体中继的远方他人的行动，可以产生我们称之为协同形式的回应行动。例如，看来很可能，关于越南战争的广泛而生动的电视报道至少部分地成就了反战运动的力量和协同性质。凝固汽油弹进攻、受伤的士兵和平民、哭叫的孩子和惊恐的难民等种种形象，以及美国军事挫折的不断报道，助长了美国国内关于干预合法性的争议并为人们提供了很容易得到的抗议根据。根据越南的经验，看来很有可能，美国和其他地方的军事当局将设法对媒体报道军事冲突和战斗实行更大的控制。(英国媒体对1982年福克兰群岛冲突的报道受到国防部相当严格的控制。)协同回应行动的其他例子不胜枚举。很难相信，如果没有媒体的不断报道，1989年东欧的革命动荡会以那么惊人的速度发生而且在不同国家里有类似的结果。不但电视为东欧(特别是东德)的人们不断提供西方的形象，描述与他们自己的生活尖锐对比的生活状况，而且也向东欧人提供发生在邻国以及本国邻近城市或地方的行动和示威情况。在捷克斯洛伐克，对1989年11月17日

示威的野蛮镇压被外国电视网拍摄下来，后来在很大争议中在捷克斯洛伐克国内上映。即使在本国媒体受国家严格管制的罗马尼亚，人们也能通过收看苏联、匈牙利和南斯拉夫的电视广播而了解到发生在东欧其他地方和本国其他地方的戏剧性变化。展现在莱比锡、柏林、布拉格、蒂米什瓦拉、布加勒斯特等东欧其他地方的街头协同行动，在某种程度上看来很可能是呼应远方他人活动的行动，后者的成功与失败已经通过大众传播媒体传过来。

通过产生新类型回应行动的可能性，对时空遥远的人们与事件作出回应或协同回应的行动，大众传播的发展已经在社会与政治生活中引进了一种新的、根本性的重要因素。通过大众传媒(特别是电视)的信息传播可能会触发或强化协同行动的形式，那是政权的既有机制所难以抵制或约束的。这种现象的重要性在以下事实中受到验证：在东欧的革命动荡中，控制电视广播的手段成为斗争中的要害。但是，东欧事件也说明，在现代大众传播时代，这种斗争本身不能再在空间与时间上加以严格限定，因为传播手段促成了在时间上延伸或压缩的、跨越特定国家边界的行动与反应的形式。

(四) 接收活动的社会组织

技术媒体的配置在另一方面影响到行动与互动：它确立人们常规地接收和取得传媒化信息的互动新背景与新形式。接收传媒化信息的活动是按社会、空间与时间组织的，接收活动的组织与日常生活中别的常规方面典型地复杂交叉。在屋子里安装一部电话将使一个特定的家庭地点成为初级互动架构。这种地点的选定要使它能易于隔开(例如关门)后区，从而隔开人们不希望听到谈话的那些可能参加者或窃听者。电话使个人可以安闲地、远距离地开始互动，而且这样做干扰了他人活动的时间组织。电话互动的时间干扰一般被认为是现代生活中不可避免的特征，尽管复杂的设想和习惯支配着电话活动的时间组织，尽管越来越通用电话录音机作为调整干扰的一种办法。在许多情

况下，在晚上或周末向一位商界合伙人打电话被认为是不合适的，除非情况很特殊或者这位合伙人可以被视为个人朋友。除了在空间上和时间上组织以外，电话互动也包罗在涉及权力关系与不平等的更广泛社会背景中，例如，并不是家中的每一个人都有同样的权利或责任在某些时间和某些时期接电话或打电话。就像家庭社会生活的其他方面一样，使用电话也在某种程度上服务于存在在家庭成员之间的权力关系。

当我们把注意力转向大众传播的技术媒体时，可以看到关于接收的社会、空间与时间的组织在某些方面是不同的。图5·2与图5·3突出了某些这类不同。图5·2说明有效地或潜在地双向(或多向)的技术媒体互动的社会组织，例如电话谈话。在这里，主要的互动架构包含谈话双方的前区，每个前区联系着一般排除在主要互动架构以外的一系列后区。相反，图5·3说明大众传播某些形式(例如电视)所特有的技术媒体准互动的社会组织。在这种情况下，主要互动架构是由生产领域的前区所构成的；生产领域的前区有它自身典型地排除于架构之外的后区。因为信息传输主要是单向的，接收领域方面并不直接是主要互动架构的构成的一部分，因此，严格来说，接受领域方面不是相对于这种架构的前区与后区。在接收领域内，我们可以区分主要接收活动发生的主要接收区与典型地排除在外的外围区。一般地，主要接收区不但用作由电视或其他技术形式所中介的准互动的背景，而且，它也构成主要互动架构本身，用作个人在参与接收过程时的互动的或从事某种其他活动的背景。

图 5·2 技术媒体互动的社会组织

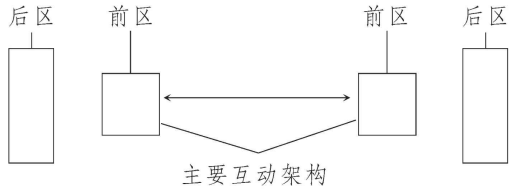
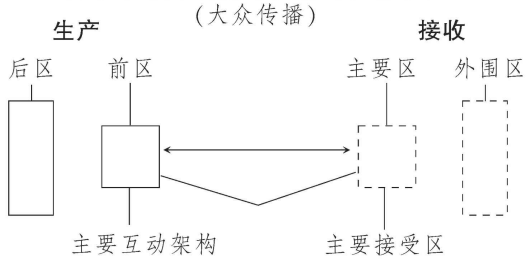


图 5·3 技术传媒准互动的社会组织
(大众传播)



主要接收区域典型地处于特定的具体物质场合。就电视而言，物质场所往往是屋子里一间特定的房间或一些房间，电视传媒准互动的重要性由以下事实证明：电视机往往占据中心地点(例如起居室)，往往决定或大大影响房间的布局。接收活动的时间形式决定于多种因素，包括节目时间表、收看者的口味与偏好以及他们日常生活中常规方面的时间组织。特定节目的时间表可能是人们组织他们白天或夜晚活动的主要参考点；就连续剧而言，这种组织过程可能会延达数天、数周甚至数月。诸如盒式磁带录像机等新技术的配置在这方面特别重要，因为它使接收者对节目时间表、从而对他们总体活动的时间组织有更多的控制。接收过程也涉及更广的社会关系背景，这种关系影响到接收过程的性质以及对它的地点、时间与内容的控制。父母与子女之间的权力关系以及男女之间的权力关系在决定节目选择和决定哪些节目可以由谁观看方面往往是紧要的[8]。

除了分析接收活动和背景的空间、时间以及社会性质以外，重要的是应强调接收活动是复杂的社会行动，它涉及不同程度的技能与注意力，它伴随着不同程度的乐趣与兴趣，它和主要接收区进行的其他

活动与互动复杂地交叉。传媒理论家与评论家们常常认为接收传媒信息是相当直接和不成问题的过程，这样设想使他们集中于分析传媒信息的内容，或许再补充一些关于观众收看水平与反应的统计数字。可是，似乎清楚的是，这种看法严重地低估了一些过程和方式的复杂性，借助这些过程，传媒信息实际上被处在特定背景中的个人所接收和占用，由于这些方式，这些接收活动与日常生活其他方面相交叉。我将在下一章里再谈这些问题。

重构公私生活之间的界线

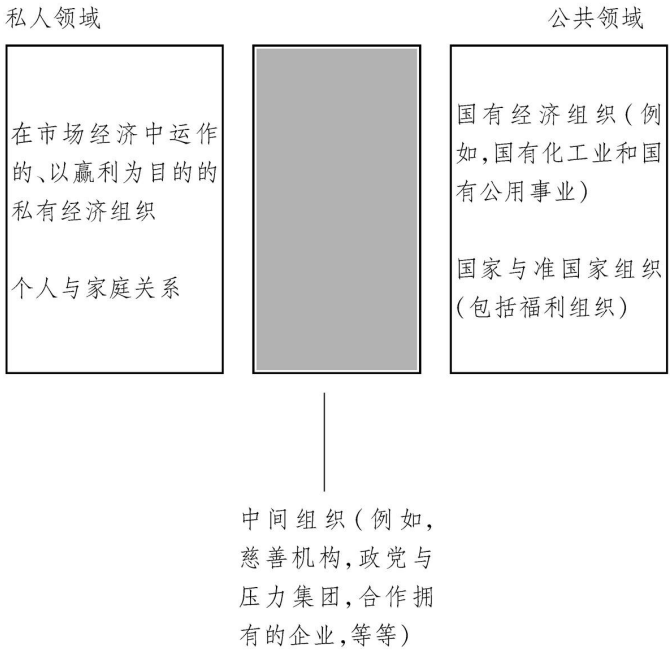
通过提供信息给时间与空间上广大和分散的受众，大众传播技术媒体的配置也用于重构公、私生活之间的界线。人们的私人生活通过大众媒介的宣传可以成为公众事件，而公众事件也能经历私人的场合，正如国家事务在私人家中被观看或阅读的情况一样。关于什么是公什么是私的性质，以及这些领域之间的分界，被大众传播配置的某些方式所转变，反过来这对于国家机构级政权在现代社会中被取得、行使和维持的方式也有意义。

为了进一步研讨这些问题，我们必须在公、私领域之间作一些广义的区分。术语“公”与“私”在现代社会的和政治的论述中获得很多不同的意义，任何试图确定广义区分的尝试必然成为一项选择性的和简单化的任务。可是，此事对于分析大众传播的性质和影响是值得的和重要的。虽然公—私两分法可以上溯到古希腊的哲学辩论和罗马法的早期发展，这里我将集中于以资本主义经济关系及结合民主体制的宪政国家为特点的近、现代西方社会中这种两分法所具有的一些意义[9]。在这一背景下，我可以区分公—私两分法的两种基本意义。根据第一种意义，公—私两分法指的是区分两个方面：越来越掌握在主权国家手中的体制化政权的领域，与处在国家直接控制之外的私营经济活动与个人关系的领域。当然，这种广义的区分决不是僵硬的或者清如刀切的；资本主义经济活动的早期发展是发生在一种法律架构之

内，这种架构由国家当局所确立并由它不断修改，而国家的活动又反过来受到资本主义经济发展不同程度的影响和限制。而且，自19世纪后期以来，一批经济与福利组织在公共领域内产生或出现，这是由于旨在局部抵消资本主义经济增长不稳定性的国家干预政策的结果，这就使得公私领域的区分更加复杂。

图5·4总结了在19世纪与20世纪期间所做出的公、私领域之间区分的一些方面。私人领域包括在市场经济中运作的、首先以赢利为目的的私有经济组织以及正式或非正式地由法律批准的一批个人的和与家庭的关系(例如婚姻)。公共领域包括固有经济组织，诸如国有化工业和国有公用事业以及一大批国家与准国家组织，从议会机构、文职部门和警察到第二次世界大战以后大多数西方社会中迅速增多的各种各样福利部门和组织。在公、私领域之间有一大批中间组织兴旺发展起来，这些组织既非国有也不完全处于私人领域之内——例如，非营利目的的慈善机构；互助性协会(诸如俱乐部和商会)；政党和压力集团(诸如反核团体和生态环保团体)，它们设法表达特定的观点；以及在合作社基础上拥有和营运的经济组织[10]。这些中间组织就其法律地位而言是非国家的私人机构，但它们在法律上与活动运作上有别于首先为私人业主赢利而建立的组织。

图5·4　当代西方社会中的公、私领域



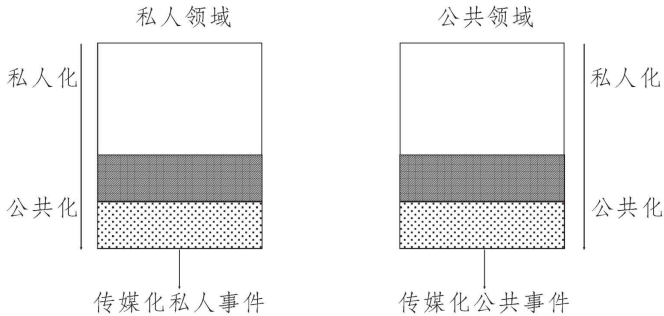
在西方社会与政治论述中出现的公—私两分法有第二个基本意义，必须与上述阐述的区分相分开。根据第二个意义，“公”的意思是“公开”或“公众可接触到的”。在这个意义上，公的东西就是可以见到的和观察到的东西，在观众面前表演的东西，公开给所有的人(或许多人)看到、听到或听说的东西；相反，私的东西是隐蔽的东西，在私下或秘密或只在有限范围人们中说的或做的东西。在这个意义上说，公—私两分法必定有关公开对隐私，可见对不可见。两分法的这第二个意义并不与第一个相合，而是以复杂的、历史的各种方式相重叠的。在中世纪和近代欧洲的传统君主国里，国家事务是在相对封闭的宫廷圈子里进行的，其方式是大多数属下民众看不到的。当国家官员出现在民众面前时，都经过仔细安排：他们的主要目的是公开地(看得见地)肯定他们的权力，而不要把属于决策过程的根据与讨论公

之于众(看得见)。他们决策过程的隐秘是根据“统帅秘密”——即“国家秘密”的理论来认可的，这种理论认为，王侯的权力如果不在民众注视之下并像神的意志那样看不见，就会更加有效和符合其目的[11]。权力的不可见性在体制上受到保证：决策过程是在封闭的地方、密室里进行的，决策本身只是偶然地、选择性地公布的。然而，随着现代宪政国家的发展，权力的不可见性和决策过程的隐秘性在某些方式上有限制。密室被一批更加开放和对人民负责的政治机构所取代或补充，统帅秘密的理论转变为官方秘密的现代原则并且限制应用于认为有关国家安全和稳定的重大问题。权力更加看得见，决策过程变得更加公开，虽然这个大趋势既不一致也不完全：已经出现了不可见和隐密的一些新形式，现代社会中政权的行使在许多方面仍然蒙在隐秘之中，不使公众看到。

在这些区别的背景之下，我们可以考虑大众传播的发展重构公私生活的界线的方式。这种重构的基础是：随着大众传播的发展，事件或人们在公共领域和私人领域的公众性(可见性)不再直接与对共同场所的分享相联系，因此事件或个人能够获得一种公众性，这种公众性不受他们能被许多人直接看到或听到所限制。大众传播的发展因此方便了并促进了具有明显特点与结果的两类事件的出现：我们可以把它们描述为传媒化公共事件和传媒化私人事件。传媒化公共事件是原先发生在公共领域一个机构背景中的事件，但由于它们被录制在传输技术媒体中使一批并不在场看到该事件原先发生的接收者收看而具有一种新的地位，同样的传媒化私人事件是原先发生在私人领域的事件，但由于它们通过大众传播媒体被录制和传播而具有了一种新的地位。图5·5是对这两类事件的分类。此图表明，传媒化事件是公众化事件的次类型，就是说通过大众媒介的传输是发生在私人与公共领域的事件可以公之于众的一种方式。重要的是，强调私人事件和公共事件的传媒化过程不但赋予旧事件一种新地位(公开性)，而且也改变事件本身的性质。英国对于议会会议上电视辩论——举一个新近的主题事例——主要是对这个问题的辩论：发生在公共领域的、潜在影响每人利

益的事件应在多大程度上使广大公众看到和听到，以及这种传媒化公开对事件本身的性质会有什么后果?(例如，国会议员会不会感到必须更多地出席会议，以及他们会不会感到不大敢隔着座位相互叫骂?)

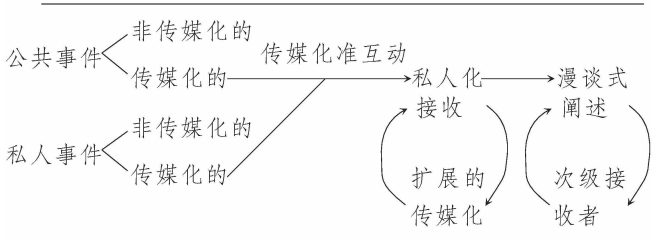
图 5·5 传媒化事件的分类



虽然公、私事件都可以被传媒化给予新的公开性，这些传媒化事件一般都为其他人在他们自己的私人领域内所经历。大众传播的发展，特别是电视的发展，其特点可描述为传媒化事件的私人化接收。发生在公共和私人领域的事件可以在空间和时间都远离事件原先发生背景的私人家庭环境里经历。依靠大众传播的技术媒体，现代社会的私人领域——特别是私人家庭环境——已成为传媒化公开性的主要场所。在现代社会里，大多数人们典型地经历发生在公共领域的事件以及发生在不在他们所在环境的私人领域的事件，通过在他们私人家庭环境的背景中观看、阅读或者收听这些事件：他们的经历既是传媒化的又是私人化的。传媒化事件的私人化接收也是典型地零碎的，就是说接收活动发生的地点，在时间与空间上是分离与分散的；但这并不意味着接收活动并非是社会的。相反，传媒化事件的私人化接收包括两种不同的互动：接收过程所特有的准互动以及我们可称之为传媒信息的漫谈式阐述。图5·6表明接收过程中包含的一些因素。通过传媒化准互动，处在私人家庭背景下的人们能经历公共和私人事件。但是，

这种经历的性质是特殊的，因为，信息流主要是单向的，接收者回应主要传播者的能力是有限的。因此，人们能经历发生在公共与私人领域的事件而并不直接参与这些领域；他们的参与至多是一种“准参与”，其中对于接收者的回应范围肯定是有限度的。通过电视和其他媒体接收的那些信息通常都受到漫谈式阐述：它们被人们在日常生活过程中加以讨论，这种讨论既发生在主要接收区，也发生在私人与公共领域的各种其他互动背景下。这样，传媒化信息可能得到一批次级接收者的额外受众，他们自己并不参与传媒化准互动，但通过与主要接收者的互动而吸收信息的某些方面。这些信息也可能被传媒组织接收而结合进新的传媒信息，这一过程可以被描述为扩展的传媒化。通过漫谈式阐述和扩展的传媒化，通过传媒接收的信息适应并传播给更广范围的次级接收者，他们从而得到了自己既未直接经历又未通过媒体看到的事件信息。

图 5·6 传媒化事件的私人化接收



因此，大众传播的发展不但使发生在公共领域的事件或活动在私人领域的人们的公共化过程变得更加公共化，而且它使事件或人们的公共性可以在私人领域的家庭背景中被经历或接收。经历公开化不再要求人们享有共同场所。公共性脱离共处背景，这涉及到改变公共性性质和人们用来参与其中的方式。因为获得公共性不再取决于亲身共处，更多的个人，特别是处在私人家庭背景中的个人，能经历到更大范围的公、私领域内的事件。电视的出现在这方面特别重要，因为准入的法规与惯例常比其他传输媒体(如图书和报纸)较少限制性。因

此，任何处在私人家庭背景中的个人有了一台电视机就具有可能进入电视所产生和中介的公共领域。正是传媒化公共性的更大的准入可以使更多的人以某种方式参与信息和传播领域。由于大众传播新方式特别是电视的发展，比以前更多的人能经历到发生在空间与时间遥远地区的事件，能参与越来越宽广和越来越全球式的传媒化公共领域。但是，这些机会也可能带来新问题，因为更高程度的准入和参与可以使行使权力的人们(不论是在公共领域的还是私人领域的)更难以控制和限制获取信息，他们的权力在某种程度上依靠这种控制。关于儿童与电视的持续的辩论之所以很成问题，部分原因就在于此，因为这一辩论部分地有关在媒体上可以和应当传输什么——媒体可以使人们在私人家庭生活中相对没有控制和无法控制的背景下进行接收。随着电视的出现，儿童们得到新的手段来了解发生在公共与私人领域的事件与活动，包括成人一般留在私人家庭背景后区的那些行为方式。这反过来也向成人提出了新问题，他们可能感到首先供其使用的传媒化信息，由于媒体的准入而成为对儿童的信息、娱乐或伤害的来源，因此已经和他们所设想的管控儿童教育活动的责任发生了冲突。电视播出材料的准入水平对于关注(不论是或非)管理信息与传播准入的人们也产生了新问题，不论这影响到对儿童教育，还是更一般地影响到广大民众的知识与经验。

我已指出，大众传播的发展已经改变了现代世界中公共性的性质与经验。把公共性与享有共同场所相分离，就使更多事件更加公开(更加看得见)，并使它们的公共性使更多人能更多地看到。但是有一些评论家把大众传播的发展解释为公共生活历史展示中的主要消极力量。这些评论家把接收过程的私人化和零碎性视为现代社会中公共生活死亡的象征——不是说大众传播的发展本身杀死了公共生活，而是说技术媒体的配置以其信息的单向流动源源进入私人家庭使得一度兴旺的公共领域寿终正寝[12]。我想这种解释是对现代世界中大众传播意义的一个过于消极的看法。的确，传媒化信息的接收一般是零碎的和私人化的过程，不过，这并不说明接收是非社会性的：相反，传媒

化信息的接收，正如我指出的，一般涉及到一系列明显的社会活动，包括对传媒化信息的漫谈式阐述。确实，大众传播一般牵涉一种单向的信息流，这样，接收传媒化信息的人就有较小能力作回应。但是，由此并不能认为接收者对传播过程没有控制或者接收过程不包括某种形式的参与——尽管是与众不同的、有限的形式。相反，正如我提出的，接收过程是一个比许多评论家所认为的更加活跃的、有创造的、批判的过程。

认为大众传播的发展破坏了一度兴旺的公共领域的论点，其最严重的缺点在于它未能考虑到技术媒体配置的方式已经改变了公共性的性质。那种论点根据的公共性概念主要是空间性和对话性的，就是说，公共性意味着一些人聚在一个公开的地方，一个公共场所，他们在那里可以直接讨论共同关心的问题。这种公共性的概念来自古希腊城邦的聚会，它在某种程度上仍是适用于近代欧洲的沙龙和咖啡馆。然而，随着大众传播特别是电视的发展，公共性的性质已经改变了。一个人无须在事件现场就可以看到它，一个事件的公共性(可见性)不再取决于享有共同扬所。因此公共性的概念已变得非空间化而且越来越脱离同在一处对话的思想。公共性已越来越联系大众传播技术媒体所生产的和提供的各种可见性。电视等媒体产生了一个新型的公共领域，它没有空间限制，它不一定与对话相联系，处在私人化家庭环境中的为数不定的人们都可以看到它。大众传播的发展非但没有敲响公共生活的丧钟，却产生了一种新的公共性并且从根本上改变了大多数人能经历公共事务的条件以及在今天参与所谓的公共领域。

重要的是要强调，关于行使体制化权力方面，大众传播的发展所产生的那种公共性或可见度是一把双刃剑。在大众传播媒体所产生的和支持的新的政治舞台上，政治领导人可以用过去从未存在过的方式和规模在他们的民众前露面。政治领导人与民众之间的关系越来越受到大众传播所中介，就是说，成为一种技术传媒化准互动的形式，通过它可以形成效忠和感情(以及抵触感觉)的联系。有手段的政客们利用这种情况而从中得利。他们通过控制其自我展示，通过营造他们在

现代政治的传媒化舞台上具有的可见度，设法产生和维持对他们权力和政策的一个支持基础。今天，营造可见度被广泛承认是体制化政治的一个基本方面。从炉边谈话到党代表大会，从当地散步到超级大国峰会，政治领导人及其组织都关注营造可见度和培育传媒化准互动所产生和维持的一种关系。由于大众传播的性质，这种营造活动在时间或空间上不是地方性的。政治领导人面对的观众远超出可能与他共在一处的人们。观众可以超越一个国家的国界，因为现代政治的传媒化舞台是潜在地全球性的。

大众传播的发展虽然为营造可见度创造了空前的机会，它也对政治领导人和政治权力的行使产生空前的风险。在大众传播出现以前，政治领导人可以把营造可见度的活动限制在相对封闭范围的集会或宫廷，而对总的民众一般保持一定距离和超脱。他们权力的合法性在某种程度上依靠他们对其统治的民众保持距离来加以维持，这种距离培育了王室的素养光辉。今天，已没有可能以这种方式来限制营造可见度了。现代政治的传媒化舞台是开放的和准入的，这是传统集会和宫廷所没有的。而且，就大众传播的性质而言，媒体所传输的信息可以以传播者无法直接监控的方式被接收。因此，大众传播所产生的可见性也可以是一种新的脆弱性的来源：不论政治领导人可能多么设法营造他们的可见度，可见度现象可能使他们无法控制而破坏其具有的或寻求的支持。政治领导人可以被一次感情爆发、一句即兴话语或一件失算的行动所毁掉：权力丧失可能极其迅速。更重要的是，今天政治权力的行使发生在越来越公开可见的舞台上，不管政治领导人多么竭力设法控制和限制可见度。因此，美国军队在东南亚或中美洲的部署，或者在南非或西岸对示威的镇压，都是发生在新的公共领域的活动：它们是看得见的、可以被观察的、能被分散在全球的千百万人同时见到的。政治权力的行使处在一种全球性检查之下，这在大众传播特别是电视出现以前是完全不存在的。鉴于这种检查的可能性，政治行动带有空前的风险，可能使一个政权暴露于国际谴责和政治与经济孤立之中。大众传播所产生的可见性是一把双刃剑：今天的政治领导

人必须设法不断地营造它，但是他们没法完全控制它。传媒化可见性是现时代体制性政治的一个不可避免的条件，但它对政治权力的行使具有无法控制的后果。

介于市场与国家之间的大众传播

在前面诸节中，我已经分析了大众传播的一些性质并研讨技术媒体配置的一些社会的和政治的含义。我现在要更专门集中于大众传播的体制组织并考虑从19世纪到今日提出来说明和辩解社会与政治生活中媒体机构作用的论点。我将试图表明这些论点在各方面都是错误的，它们在某种程度上不适用于20世纪晚期我们所处的环境，即便它们有时提出些政治辩论，好像什么都没有改变似的。虽然我开始考虑关于媒体的某些历史论点，我主要关切的是评估这些论点对今日问题与可能的适用性：我在这里的主要兴趣并不在于研讨这些论点与它们最初提出的特定社会—历史背景的关系，而在于考虑这些论点是否对我们今天所处的环境具有任何持久的适用性。我将一开始考虑出版自由的传统自由派理论，根据这种理论，报刊应被视为对政权的一种批判的、独立的监督员——有时被称为“王国第四等级”。然后我研讨公共服务广播的原则，这个原则是英国等地广播机构发展的核心问题。最后，采取比较规范的看法，我将提出一些建设性的建议，谈谈大众传播的体制架构如何能发展得既能保留传统上赋予媒体的一些任务同时又考虑到传媒机构今天运作的实际环境。我的论点是：传媒机构应在市场力量无约束活动与国家直接控制之间占据一个地盘。只有通过在传媒机构的组织与运作中发展起一种有管理的多元主义，我们才能在今天维持关心大众传播社会与政治作用的思想家们的一些传统的、有道理的思想。

自由派理论及其局限

当前关于现代社会中大众传播政治作用的辩论受到一系列观点的重大影响，这些观点是在英国等地争取确立“出版自由”的长期和艰苦斗争的过程中涌现出来的。这里不必回顾这一历史，因为它已在其他地方得到很好的记述[13]。我将集中在活跃于争取出版自由早期斗争的主要思想之一并设法评估它对今天大众传播环境的继续适用性。从17世纪至19世纪，报纸与印刷业的发展伴随着国家当局不断试图控制、限制和镇压出版那些被政府官员一般认为危险和堕落的、被保守党记者威廉·科贝特称之为“谎言和坏原则的传声筒”的报纸、小册子和书籍[14]。争取出版自由的早期斗争实质上是对国家控制的斗争，这种控制有各种形式，从课程和津贴到公开的检查。在某种程度上，这种斗争与自由派民主思想的发展相一致，并在后者那里得到有效的呼应，后者关注界定与维护个人反对国家权力过度和镇压性行使的自由。在19世纪早期英国报业正在反对印花税(所谓“对知识征税”)时，早期的自由派思想家如杰里米·边沁、詹姆斯·穆勒和约翰·斯图尔特·穆勒的写作对出版自由作了有说服力的、有影响力的辩护。他们把通过独立报刊机构自由发表意见视为表达各种不同观点、形成开明的社会舆论以及制止腐败、专制政府滥用政权的主要手段[15]。早期英国自由派的观点虽然在各个方面并不一样，他们一般都一致认为自由与独立的报刊是反对滥用政权的重要保护。自由与独立的报刊会起到批判性监督的作用：它不但发表各种意见从而丰富知识领域和辩论，而且它还揭露和批评统治者的活动及其决策所根据的原则。

出版自由的早期斗争并非是毫无成功的，在18世纪与19世纪过程中，自由表达思想与意见的原则写进了许多西方国家的宪法。在英国，关于报刊检查的国会法案在1695年被废除而且从不再起，所以，人们正式有自由按他们的希望出版，只要不是亵渎神明的、煽动性的、下流的或者诽谤的，如果有这种情况他们应在法庭上回答质询。但是，对于被认为亵渎神明或煽动性的内容的镇压仍然是常见的政治问题，而且由于印花税对于廉价的激进报纸与小册子具有过分的影响而变得更加严重。直到19世纪前半叶，对报刊出版物的赋税才告撤

销；对小册子的税在1833年废除；报纸印花税在1836年减至1便士，然后在1855年全都废止；纸张税在1861年废除。这些法律改革为报纸与出版业的发展铺平了道路，它们早已在进行迅速的技术变革了。英国与其他西方社会中这些产业的随后发展因此就在言论自由的原则得到正式承认的政治与法律架构内进行：人们有权利在自由和独立的报刊上发表意见，只要所说的不被认为是亵渎神明的、煽动性的、下流的、诽谤性的或者侮辱性的(这种限制在不同历史时期和不同国家背景都有不同)；对权利的这些限制不能以国家检查或管制来先期加以应用，而只能事后追诉被控以侮辱的人到法庭回答质询。

在政治与法律上承认言论自由是许多西方国家的一个重要特征。它是许多人对保守与反动的国家官员根深蒂固的反对作竭力斗争的证明，它是对早期自由派民主思想的政治洞察力的赞扬。而且，这种历史斗争所提出的问题完全不仅仅属于历史的兴趣；不论考虑到当前东欧与苏联社会中在言论自由问题上的矛盾，还是如英国等西方社会中试图压制各种出版物或项目的新近行动，我们可以看到言论自由的原则今天仍然具有其激进与批判的潜力。在信息与思想受到政治压制是常事的世界里，约翰·斯图尔特·穆勒对自由发表思想与意见的有说服力的捍卫，尽管它们可能多么不受欢迎或者使当局多么不快，仍然具有主题性的回响。然而，传媒产业的性质与组织从19世纪早期以来已大大改变了，鉴于这些发展，我们可以看到出版自由的传统理论对于思考现代社会中传媒产业的作用，至多具有有限的价值。在这方面最重要的发展是：(1) 传媒产业不断增强的集中化与商业化；(2) 新的传媒技术的发展。对于传统自由派理论还有一个问题，(3) 这个问题有关对言论自由合法限制的性质。以下我依次讨论一下。

第一，出版自由的传统自由派理论理所当然地认为自由企业是言论自由的基础。只有当出版机构独立于国家并且处于私人领域而能受最小限制地进行活动时，自由发表思想与意见才能实际做到：在传统的自由派理论中，对经济活动的自由放任观是和个人自由包括思想与言论自由自然地相辅相成的[16]。而且，实际上，19世纪与20世纪过

程中英国和其他西方社会的报纸与出版业的发展正是建立在这个基础上的。但是，这些产业增长的结果是，到了20世纪初，言论自由越来越面临一个新的威胁：这种威胁不是来自国家政权的镇压措施，而是来自报纸与出版业作为商业公司不受阻碍的增长。在前一章里，我追溯了19世纪末大规模发行的报纸的发展以及在20世纪期间报业及一般传媒产业的资源日益集中化的情况。报刊以及更加一般的传媒产业越来越成为以生产与传布大范围流通的象征货品为取向的大规模经济组织，它们已越来越融入各式各样跨国综合传播大企业。这些发展使得传统自由派理论对于20世纪末大众传播的社会与经济情况的适用性严重地成了问题。虽然报刊和其他一些传媒机构可能保持对国家政权很大程度的独立，这些机构中有许多已经在私人领域卷入了导致资源与权力空前程度集中化的过程。在这种情况下，出版自由的传统自由派理论(被视为自由发表不同思想与意见的手段)就只有有限的价值了。该理论正确地强调：传媒机构对国家的独立性是现代民主的一个重大特征，是人们对于政权行使能进行批评与公开评论的一个重要前提；但是，该理论低估了传媒机构依附于高度竞争性的、日益全球性的资本积累过程所造成的危险，这个过程导致报纸数量不断减少，资源日益集中到多媒体综合大企业与特殊企业家之手。关于20世纪末期言论自由的比较令人满意的说明，必须考虑到这个事实：这种自由不仅受到无节制行使国家权力的威胁，而且也受到私人领域传媒组织无阻碍发展的威胁。

第二，出版自由的传统自由派理论的第二个局限是它的发展首先有关报业与出版业，而它对20世纪期间具有重要意义的那些传媒产业部门——特别是电视广播——的适用性却并不立竿见影。正如我前面强调的，在传媒产业不同部门所使用的技术媒体之间，以及在这些媒体配置的机构之间，有着重要的差异。传统的自由派理论往往把传媒机构的概念视为多种多样的独立组织，它们由于多种多样和独立性而保证了不同观点的发表。但是，这种概念现在成了问题，不仅因为前一段中提到的发展，而且因为在传媒产业的某些部门中技术媒体的性

质限制了多种多样独立组织的建立和维持。这种限制既来自技术媒体向不同组织提供传输的能力，也来自有关依靠较高资本投资的产业初始成本。正是首先由于这些原因，广播机构(特别是那些有关电视的机构)的发展都发生在一些大大不同于传统自由派出版自由理论所设想的体制架构内。早期电视广播系统的建设者一般认为只有为数有限的供应渠道，他们所帮助巩固的体制架构基于私人领域中运作的网络系统内的有限竞争，或者基于公共领域的组织所依据的公共服务广播原则。下面我将讨论公共服务广播的原则以及它的一些缺点。这里我只希望指出，过去50年来发展起来的电视广播内的体制架构都不能很好地符合出版自由的传统自由派理论。在一个网络体系内有限竞争的原则，以及公共服务广播的原则，都不能符合私人领域多种多样的独立组织互相自由竞争的传媒体制的概念。很可能是，电缆和卫星技术的最新发展，加上政府关于解除管制的政策，将大大改变现有的体制架构。但是，我将在后面指出这些发展本身，如任其自然，是否会导致近似于传统自由派政府所设想的形势，那看来是很可怀疑的。

第三，当我们试图评估出版自由的传统自由派理论对现代世界大众传播情况的适用性时，还出现一个问题：那就是对言论自由合法限制的性质问题。即使在今天那些已经把言论自由的原则列入法律与政治系统的体制化内容的社会中，一般都认为国家可以合法地限制某种信息或讯息的发表或传播。这里我们不是在简单地谈论对个人或组织进行诽谤侮辱的追诉案例，而是提国家当局限制或压制象征形式传布的先期干预。在两个主要方面，这种干预颇为常见和引起争议：在淫秽方面和国家安全方面。在这两个方面提出的问题是极其复杂的，肯定存在合法异议的余地。这里我不想探究赞成或反对这方面国家干预的论点，而只想考虑传统自由派理论是否有助于设法解决这些争议。事实上，约翰·斯图尔特·穆勒并未详细谈论对言论自由合法限制的性质问题，他在他的经典性论文《论自由》中有关这一问题的段落至多也是含糊不清的。一方面，根据穆勒的“伤害原则”，只有当人们的行动对他人造成伤害或者有损于他人的利益时国家才能合法地加以制

裁，这可以被解释为认可国家对传布象征形式的最低限度干预，即个人可以选择使用或不理，如果选择使用，那就要在自己家中私密地使用。另一方面，这同样的原则可以被解释为认可国家在大众传播领域进行广泛干预，因为可以认为淫秽出版物或公开政治上敏感的信息“造成对他人的伤害”或者“有损于他人的利益”——这很大程度上取决于如何理解这些关键词语。穆勒顺便说到对正派言行的侵犯本身并不能加以制裁，不过，“如果公开这样做，就是对良好举止的破坏而属于侵害他人的范畴，从而可以加以禁止”[17]。但这种规定如不断用于大众传播时代中象征形式的大规模生产与传布，可能会导致一种高度限制性的传媒政策，它同玛丽·怀特豪斯这样的当代保守主义哲学的鼓吹者所要求的并无二致。因此，我以为，虽然出版自由的传统自由派理论仍然是当代辩论的重要参考，但不能说它对今天传媒政策的一些关键问题提供了完全清楚和令人满意的看法。

公共服务广播原则

无线电与电视广播在20世纪的出现在某些方面改变了关于现代社会中大众传播的作用的辩论条件。技术媒体的性质是，广播机构的发展方式不能与报纸和出版组织直接相比。有限的供应渠道要求国家或准国家机构直接参与分配许可证或特许权以及参与调控传输；和生产和传播节目有关的相对高昂成本易于使人赞成使资源集中于大规模广播组织手中。正如我在上一章中指出的，广播的发展发生在不同的体制架构之内，而且各国背景各异。这些发展往往以特别方式发生，是具体商业倡议或政策建议的结果，而且不一定伴随着对广播宗旨与方法的一般理论阐述。可是，有一项阐述对广播发展影响特别大，特别在英国，在广播机构一定程度仿效英国创始模式的其他许多国家也是如此。公共服务广播原则最初由英国广播公司首任总裁约翰·里思制定，一直是英国广播公司自开创以来发展的基础并对广播过程具有巨大的影响。虽然这一原则目前是英国集中的政治辩论的主题而且前途

未卜，但是无疑它在迄今大众传播的体制发展中起着主要的作用。

公共服务广播原则是什么?里思在他1924年的《英国的广播》一书中把公共服务广播的特点界定为四个因素：拒绝商业化、节目使社会上人人可得、确立对广播的统一调控，以及坚持“提供最好的和拒绝有害的节目”这一高标准[18]。这些因素体现在英国广播公司的组织结构与实践之中，英国广播公司被里思设想已“建立一个公共服务的传统和专注于社会与国家最高利益的传统”[19]。作为一个机构，英国广播公司过去和现在都处在公共领域，它的收入依靠收取许可证费；而且，直到商业电视在20世纪50年代出现以及要不是国外无线电台的非法侵入，它对英国的广播服务一直行使着垄断。虽然处在公共领域，英国广播公司与当时的政府总是正式隔离的并把自身的政治独立性视为一个重要特征。里思自己不属于任何政党，但他是意志坚强的人物，有着明确的观点并决心实施。他认为自己的任务首先在文化与教育方面：公共服务广播应设法向全体国民提供信息，启发他们，提供他们高标准和好品位的节目。

英国广播公司从它早期里思时代起肯定已发生了变化。它不但在范围上和产出上大大增长了，而且它失去了一些使命感，这部分地由于商业电视的出现而引起的竞争的焦虑所削弱的。然而，公共服务广播的原则对英国广播公司仍然是基本的，而且在关于广播的前途的当前辩论背景中，这一原则得到政治主张殊异的人们的支持。我认为，毫无疑问的是，在这一原则指导下，英国广播公司已经制作了一些质量上乘并有持久价值的节目。许多英国广播公司的节目证明：广播机构可以在公共领域非常有效地运作，就是说，在不是私人拥有的不是以实现利润为取向的体制架构内非常有效地运作。可是，如果我们细看英国广播公司在实践中的运作方式，十分清楚的是，至少在里思原先阐述的形式上公共服务广播原则也有着严重的缺点。我要再次限于三点考虑上：(1) 在官僚精英手中的权力对峙；(2) 广播机构受国家政权行使和政府压力的影响；(3)　在新传媒技术面前保持传统公共服务广播原则的困难。

第一，有关公共服务广播原则的风险之一，是当它包罗在具体体制架构中时可能有助于使权力集中在官僚精英手中。英国广播公司的发展对这种风险提供了充分的证据。在里思的领导下，英国广播公司按严格的等级制方式组织起来，一小批人组成一个向总裁负责的执行控制局，而总裁自己对广播机构的方向和产出行使许多控制。在英国广播公司的组织结构中，总裁形式上对当时政府任命的董事会负责。虽然董事们很少对英国广播公司的日常运作进行干预，他们却负责任命或撤换总裁，而且他们的观点在危机时期可能举足轻重。负责的方向是严格对上，很大的权力掌握在总裁手里。对于一个掌握了广播领域全部或局部垄断的机构来说，这种等级制组织肯定是成问题的。它把机构的全面控制赋予一批精英手中，他们通过任命制度往往由来自比较狭窄和特权社会背景的人们所组成。如果我们观察一下英国广播公司从20世纪20年代以来的董事和总裁的社会背景，我们发现几乎一半是牛津剑桥毕业生，大约四分之一来自金融业或企业界，而只有十五分之一具有工会背景，而且大多数是白人和男性[20]。当然，正如在所有复杂的组织中，权力并不全然属于这种官僚精英掌控。英国广播公司的日常运行涉及这个机构许多不同层次上连续的、复杂的决策过程。但是，这个机构的总体气质和方向是受其精英价值观影响的，他们的观点在特定情况下可以是决定性的。

英国广播公司发展为一个极其等级化的组织，以及这个机构的上层梯队都由来自相对有限的社会背景的人们所担任，这些事实本身并不说明公共服务广播原则有缺点，情况可能是：英国包罗了公共服务广播原则的体制架构应归功于里思的独特个性(他的独裁和精英主义倾向是人所共知的)，而这一体制架构也同样应归功于这种公共服务广播原则。可是，当广播根据一种要求建立由一家负责维护高标准和好品位的机构对广播进行统一控制的原则时，就存在助长权力集中的风险。对质量和品位的判断不是在社会真空中进行的；它们受教养的社会分化过程所制约[21]。这种判断越多地掌握在一小撮委派的人们之手，其产品将反映特定社会集团或阶层的教养感受的风险就越大。

当《听众》杂志在1936后开始进行听众研究时，它发现工人阶级听众中有相当程度的不满，他们听不进托斯卡尼尼的音乐会，而常常去听外国商业台以便离开高级文化，得到些喘息[22]。

甚至在今天，在电视广播的双头垄断体系下，英国广播公司的频道在上层中产阶级观众中明显地比独立电视更受欢迎，而独立电视则在非熟练体力工人中比英国广播公司更受欢迎，这一事实趋于肯定这种观点：与公共服务广播原则有关的风险并非纯系设想。公共服务广播原则具有一种文化家长式统治的风险，在其中，特定社会群体的教养感被体制化而成为传媒象征形式生产与鉴赏中保持的准则。我将在下面说明，避免这一点和有关风险的最佳办法是通过建立多种决策机构来清楚地寻求广播领域的权力非集中化——我称之为有管理的多元主义。但在阐述这一建议以前，我要谈一些和公共服务广播原则有关的问题。

第二，自从无线电和电视出现以来，广播机构对于政府成员和国家官员的权力行使特别敏感。在20世纪初期，确立正式自由报刊的斗争在许多西方社会中有了很大程度的进展，在报刊领域实行的一些限制越来越采取报业商业性质所带来的经济规则的形式而不是露骨的政治制裁的形式。可是，随着广播在公共服务广播原则下的发展，在国家及政府机构与大众传播机构之间确立了一套新的关系。里思保留了传统自由派出版自由思想的一些东西，但是在一个传输渠道数量有限的而且他认为按公共利益而加以统一控制是重要的媒体背景下，这一思想被作了很大的改造。只有在谨慎地对政党与有组织利益集团保持中立，并且以许可证费的机制与当时政府保持距离(许可证费为英国广播公司提供了独立于政府分配资金以外的收入来源)的情况下，控制部门才能在这种新的背景下支持传统的自由派思想。英国广播公司采取的这种中立性是一种操作理念，这对于它扮演一个公共服务广播机构的角色是至关重要的——即，这对它作为一个机构是十分重要的，这个机构虽有其自成一体的统一性并且处在公共领域，但仍可号称独立于国家或排除政府压力并且为公共利益行事。

困难在于，这种操作理念实践起来常常过于妥协。从创始直到今日，英国广播公司时常发现自己处在困难境地：互相冲突的利益很成问题，不得不作出广播什么和如何广播的决策。根据英国广播公司的体制架构，始终存在这样一种风险：每当严重冲突或国家安全处于险境时，这种决策过程总是系统地赞同国家政府官员的考虑。人所共知，这正是英国广播公司面临第一件这类重大危机时发生的情况：1926年的总罢工。里思拒绝了政府的一些成员提出“征用”英国广播公司的主张，认为这种行动既不利于生产又没有必要：“如果政府是强大的，它的事业是正确的，就无需采取这种措施。如果英国广播公司是为人民的，政府是为人民的，那么英国广播公司在这场危机中一定也是为政府的。[23]”里思的论点是意味深长的，因为它揭露了公共服务广播的隐蔽风险：在危机时期，他认为可以暂时使广播机构与政府保持一致来解决界定“公共利益”的困难，政府在原则上一定把全体人民福利放在心上。对于那些关切广播机构对国家保持自由独立的人们来说，这种暂时权宜之计中所蕴含的危险是明显的。问题并不简单在于，在总罢工或者在此以后其他各种场合英国广播公司赞同政府或者屈从于政府或其他国家部门的压力；而在于，通过主张对广播进行统一控制，通过使广播机构处于公共领域并使之负有追求公共利益的任务，公共服务广播原则就带有一种风险：这些机构所寻求的中立性将在实践中进行妥协而系统地赞同政府官员和国家的考虑和观点。这一风险不但被英国广播公司的历史所充分说明，而且被世界各地仿效英国公共服务广播制度模式的那些广播机构的历史所充分说明。

第三，在里思最初说明公共服务广播原则的四个因素中，事实上有一个从来没有达成过，那就是确立对广播的统一控制。在20世纪30年代和40年代期间，虽然存在过一种近似垄断的东西，但是，对无线电的控制权从来没有完全集中在英国广播公司之手，因为以外国为基地的电台和非法电台总能向英国听众发送节目。电视广播的头几年完全被英国广播公司所主宰，但是，这种垄断很快被独立电视网的建立所打破，后来又被第四频道打破。因此，就英国来说，公共服务广播

原则的体制性实现在某种程度上总是有悖于里思原来的概念：广播机构从来没有完全处于统一控制之下，近几十年来若干准国家管理部门对这一产业的不同部分进行管理。但是，今天有着一些新的发展态势，可能要发挥作用反对任何对广播确立统一控制的企图。新传播技术的发展，特别是有关电缆和直播卫星的发展，正在产生着迄今从未有过的更大容量的新传输媒体，而且具有很容易跨越国界的潜在传输范围。在这些情况下，很难认为被理解为广播政策综合观的公共服务广播原则可以维持它原来的里思形式。剥夺了它的综合雄心以后，剩下的问题就是：公共服务广播原则在新技术配置所带来的技术媒体与机构的新型架构中是否还能起任何作用。

新传播技术的配置突出了现代世界文化传播的另一个特征，它趋于对里思原先所制定的公共服务广播原则反向而行：那就是它的全球化和全球性特点。根据其原先的阐述，公共服务广播原则定在国家的背景之内。根据里思的看法，主要的广播机构是一个全国性机构，能同时影响国内的每一个家庭。英国广播公司1933年年鉴中断言："广播应当在全国范围为国民服务，并由单一的全国性机构进行。"[24]这种全国范围公共服务广播的看法有双重问题：一方面，建立一个全国性广播服务的企图可能导致地方与地区利益和关注被排除或边缘化，在近几十年来一直在广泛辩论这一点；另一方面，这种企图可能被现代世界中文化传播的日益全球化所削弱。当电影与电视节目越来越多地在国际市场上出售，当传输的技术媒体越来越能跨越国界传布视听材料，试图把广播机构与国际和跨国压力及过程相隔开是越来越困难了。在下一节中，我将提出：与其进行一些殿后行动来指望维持一种在许多方面已过时的思想，不如重新思考广播机构的组织与作用，使它创造性地利用传媒产业的发展和新传播技术的配置所开辟的新机遇。

走向有管理的多元主义

在试图考虑传媒机构的未来时，我们可以一开始从过去吸收一些总的教训。关于出版自由的传统自由派理论强调(我认为是正确的)传媒机构与国家及政府主要机构之间保持一定距离：只有保持这种距离，传媒机构才能批判地评论体制化政治权力的行使。可是，传统自由派思想家并未充分考虑到传媒机构作为商业公司无约束地发展所带来的危险。在报业与出版业，以及越来越多的整个传媒产业，这种发展已经导致资源集中于私人领域大规模组织的手中。正是部分地为了防止广播领域内的这一后果，才提出公共服务广播原则。这一原则的主要优点是它主张广播机构应受控于严格的商业考虑以外的标准，这一主张在今天仍然具有适用性。但是，公共服务广播原则由里思所阐述的体制化的形式却趋向于把资源集中在一个单一机构之内，并把权力集中在一批官僚精英的手中，他们与国家及政府官员的亲近关系使得广播机构所追求的中立性难以在实践中避免妥协让步。为了局部地应付无约束的商业主义，公共服务广播原则再次提出了国家对大众传播机构的干预与控制。

传媒机构未来的发展，我认为，应当用我称之为有管理的多元主义原则来治理。对此，我的意思是：应当建立一种体制架构来适应并保证多元独立传媒机构存在于大众传播的不同领域。更加一般地，在报刊和出版领域里，传统自由派思想家们都强调多元独立机构的重要性，他们认为这种多元性是保证各种不同观点发表的方式。虽然这一高见在今天仍有其适用性，但同样重要的是要保证通过国家提出和实施的立法来确保这种机构的多元性不被私人领域大规模公司化资源集中所急剧削弱。这不仅仅是进行立法以反对限制竞争而不利消费者的垄断活动问题：处于险境的并不只是消费者选择自由，而且是一大批可以表达不同观点的公共论坛的存在。个人不仅仅是有权挑选消费品的消费者，他或她也是政治群体的参加者，在这种群体中，意见的形成和判断的行使今天在某种程度上取决于通过大众传播媒体取得信息和表达不同思想。传媒产业中资源的公司化集中不只是对个人作为消费者的威胁：它也是对个人作为公民的威胁。在广播领域，对多元主

义进行限制的主要理由总是供应频道的波段范围相对狭窄所造成的技术限制。可是，随着新传播技术的发展，这种理由很快失去它可能有过的力量。电缆和卫星技术已经大大增加了在一些国家的现有频道，而且在今后几十年中还会在其他国家中发生。但是，可以合理地怀疑，如果只听任市场力量的话，这些新技术媒体的配置所带来的供应能力的提高是导致多元主义的明显增加，还是导致资源进一步集中在传播综合大企业手中。[25]

因此，有管理的多元主义原则首先要求传媒产业的资源非集中化。传媒产业资源集中化的趋势应当通过限制传播大综合企业活动的立法来加以遏制和扭转；而且，在广播领域，关于广播应纳入统一控制的原先里思的思想应当坚决加以抛开。有管理的多元主义原则虽然要求对传媒产业进行立法干预，但是，与此同时，它也要求，在传媒产业的常规运用方面，传媒产业要与政权行使明确分开。这种独立的重要性既得到出版自由的自由派理论家也得到公共服务广播的奠基人所强调——尽管我认为公共服务广播的体制性实现已经在某些方面就这种独立作了妥协让步。有管理的多元主义原则的这种双重方面——传媒产业的资源非集中化，传媒产业与政权行使相分开——为传媒组织的发展界定了广阔的体制性空间。空间确实是非常广阔的，而且希望如此：在公共领域内、在私人领域内，以及在我早先描述的中间组织领域内，大力发展各种不同的所有制形式。不过这一空间不是没有局限的。这是处于无约束的市场努力运作与传媒机构受国家直接控制之间的空间。正是使传媒机构处于市场与国家之间，有管理的多元主义原则才能最有效地贯彻实行。

传媒机构可以在这一空间中发展的具体方式，以及必要和合适的管理形式，在不同的大众传播领域中将各有分别，我不在这里详细研讨这些问题[26]。我只简单地指出，在电视领域，今天可能应把传输的机构部门与从事电视节目生产的机构之间做明确区分。生产和传输的过程不需要合在同一个机构内，虽然在历史上它们时常结合在一起。当传输渠道增加时，原则上就产生了传播节目的更多机会，节目

可以由独立生产公司生产，虽然这些机会在实践中能否实现将取决于出现的渠道是如何管理和控制的。英国第四频道的组织就是基于生产与传输之间这种体制分工之上的，而且英国广播公司似乎很可能会从独立部门吸收节目的比重越来越大。但是，这种体制分工在技术变化背景下的有效发展，将要求一批管理机制来保证：(1) 传输渠道的发展既是多元的又能回应接收者的需要与兴趣；(2) 生产组织能取得公、私不同来源的资金，以便从事生产高成本节目或提供娱乐节目来满足少数人兴趣和口味的组织不会由于资金流向以最低投资取得最高收益的节目而自动消灭。

因为新传播技术的配置正在使大众传播在性质上越来越全球化，所以有管理的多元主义原则必须置身于跨国背景之内。从这一原则的角度来看，大众传播的日益全球化既提供了新机遇又带来了新危险。新机遇，指的是出现了销售独立组织生产的节目的新市场，指的是传输过程本身不能再纯粹以国家的国界和利益来看。但是，新危险也一样，指的是没有谨慎的管理新媒体的发展可能只是重复过去50年间报业与出版业所采取的过程——那就是资源日益集中在传播综合大企业的手中。鉴于新传输媒体的跨国性质，防止这一结果的必要管理将必须既是国别的又是国际的。特定国家以及相互有联系的国家必须采取步骤保证新技术配置所开辟的新传输渠道不会因控制而使得多元主义和回应能力牺牲在自由企业的祭坛上。必须公开而直接地面对这种管理的责任；不能这样做，就会失去，或者大大地、无可挽回地减少丰富现代社会中社会政治生活的一个空前机会。

重新思考大众传播时代的意识形态

在结束本章时，我要回来谈谈早先几章中的一些核心问题，并根据这里提出的考虑重新加以讨论。我要提问，根据这些考虑，意识形态的分析今天应怎样理解和研讨。在第二章里，我批评了对意识形态分析的各种不同观点，认为这些观点忽视了或者错误分析了现代社会

中大众传播的作用，因此错误解释了大众传播对意识形态分析的意义。所以，现在我们可以问，意识形态分析在大众传播时代应如何理解?要充分回答这个问题将要求采取一种在本章中没有面临过的分析：将从专注于技术媒体的性质和传媒机构的组织改为采取另一种分析，即在这种考虑下面向传媒信息的内容以及该内容在特定环境中使用和取得方式的分析。关于这种分析的一个方法论架构将在下一章里阐述。这里我将谈一下有关今天意识形态分析的一些总的考虑。我要提出四个论点，它们会提供对大众传播时代意识形态分析的一套理论方针。

论点一：现代社会中的意识形态分析必须把大众传播的性质与影响放在核心位置，虽然大众传播不是意识形态运作的惟一场所。正如我在先前一章里试图表明的，意识形态分析往往在有关现代工业社会兴起的文化转型的一项总体理论内容中表述的——我称之为文化转型的宏大叙事。这项内容把首要重点放在传统宗教信仰与习俗的消减和社会生活的日益理性化；意识形态分析因此首先以伴随工业资本主义发展的世俗信仰体系的分析来加以构想。但是，我们今天生活在这样的世界里：文化经验在深层次上由各种大众传播媒体的象征形式传布所形成。正是这种现代文化的传媒化而不是所谓的社会生活世俗化和理性化提供了主要的参照框架，今天以此重新考虑意识形态的分析。根据我在第一章里勾画出的关于意识形态的批判性概念，我们可以就意识形态传达的意义用于确立和维持统治关系的方式来分析意识形态；我们可以承认，在以大众传播的发展为特点的社会里，意识形态分析应当集中关注大众传播的技术媒体所传输的象征形式。意识形态分析不应集中于有组织政治集团所制定和信奉的世俗信仰体系，而应首先面向象征现象在社会领域中流通并与权力关系相交叉的多种复杂方式。大众传播的技术媒体是中心关注点，它不但作为象征形式的流通与传播渠道，而且作为产生时、空上延伸的新型行动与互动及新型社会关系的机制。因此，意识形态分析必须既讨论传媒机构生产与传布的象征形式，又讨论生产与接收这些传媒化象征形式的行动与互动

背景。

虽然大众传播是意识形态分析的中心关注点，不过重要的是要强调它完全不是意识形态在现代社会中运作的惟一场所。我把意识形态现象的特点表述为有意义的象征形式，指的是它们在特定的社会—历史环境中用于建立和支撑统治关系；而且，这种现象可以在各种背景下看出来，从朋友间的日常会话到总统或部长讲话(不论传媒化与否)，从逗乐和玩笑到严肃的政策与原则宣言。承认大众传播为意识形态生产和传播场合的中心地位并不意味着人们必须忽视除了有关通过大众传播传输象征形式以外的意识形态运行背景。而且，正如我先前指出的，通过大众传播所传输的象征形式往往是在日常生活中进行而且结合在社会互动的象征内容之中。传媒化信息的这种推论性阐述可能在初级与次级接收者的生活中改变信息本身的意义并削弱它们的影响与作用。对意识形态的研究必须极其广泛以考虑象征形式流通的各种不同背景，不论这些形式是被大众传播所传媒化的并在后来的讨论中被阐述的，还是只在日常社会交往互动的过程中交流的。

论点二：大众传播的发展大大扩大了意识形态在现代社会中运作的范围，因为它使象征形式能传输到时间与空间上分散的、广大的潜在受众。如果我们根据象征形式所传达的意义用于建立和支撑统治关系的方式来构想意识形态，可以看到大众传媒尤其是电子媒体的发展对意识形态现象的宣传与传播具有巨大的影响。随着大众传播印刷媒体的发展，象征形式的流通越来越脱离对共同物质场所的分享，因此象征形式的意义越来越能超越象征形式所产生的社会背景。只有随着大众传播印刷媒体的发展，意识形态现象才能涌现为群众现象，因为在此以前象征形式的流通限于特定地点或具体阶层或人群。电子媒体的出现，特别是电视的出现，进一步强调了意识形态现象的群众性和群众潜力。电子媒体使象征形式以空前规模进行流通，以或多或少地同时到达广大观众进行流通。象征形式的流通能力以前从来没有像电子传媒化大众传播时代那样巨大。

除了加强流通能力外，电子传媒化大众传播的发展修改了象征形

式生产与接收的进入方式。现代社会中的广播机构都是以确定的方式组织起来的，我在早先一章中描绘了一些，这些组织特点用于限制进入电子传媒化象征形式的生产与传播。这些限制的性质是多样的，而且，不断变化，特别是随着广播领域新技术的配置更是如此。但是，在可预见的将来，广播领域象征形式生产与传播的进入方式很可能仍然是高度有限制性的，而且首先决定于大规模传媒机构与传播大综合企业的组织特征。与生产和传播方面的限制性进入相比，诸如电视这样的电子媒体所传输的象征形式的特点则在接收方面具有相对无限制性的进入。为了进行接收活动，必须满足某些物质的、技术的、财务的和法律的条件——例如，人们必须拥有一台电视机，支付许可证费或订户费；但是，一旦满足了这些要求，进入接收传媒化信息是相对无限制的。当然，在家用和其他接收背景中的确有不同种类的限制，我在本章早先一节中提到过这些。不过，重要的是要强调，与诸如图书、报纸、杂志等其他形式的大众传播形式相比，如电视这样的电子媒体所传输的信息原则上和典型地是被更众多、更广泛的受众所取得和接收的。在某种程度上，这应归功于这样的事实：电视机是普通的家用电器，它安放在家中的中心位置，是许多社会互动发生的中心点。这也应归功于这样的事实：通过电视接收的信息所要求的解码技术常常是简单的且不大涉及专门性训练，而借助其他媒体诸如印制材料则不然。电子传媒化大众传播的双重性质——象征形式生产与传播的有限制进入和象征形式接收的相对无限制进入——形成了电子传媒化象征形式成为现代社会中意识形态运作场合的方式和程度。

论点三：我们不能只通过分析传媒机构的组织特征或传媒信息的特点来分析大众传播的意识形态性质；传媒信息也必须联系它们被接收它们的人所取用时的具体背景和过程加以分析。正如我在第二章中所指明的，若干当代理论家们关注大众传播成为现代社会中意识形态主要媒介的方式。因此，大众媒体在我称之为国家组织的和意识形态保证的社会复制总理论中，一般都被赋予复制机制的中心地位。而且，诸如霍克海默尔、阿多诺和哈贝马斯等作家都以不同方式试图分

析传媒产品的意识形态性质。除了可以对这些各类观点作出具体批评外，还有一个他们所共同具有的缺点：根据传媒机构的特征或功能和传媒信息的特点来解释大众传播的意识形态性质的倾向。这是一个缺点，因为，不能设想，由传媒机构传布的信息，依靠这些机构的组织或者这些信息本身的性质，当信息被人们在日常生活过程中接收和取用时将具有一个已知的结果。不能设想，接收传媒信息的人，由于接收了它们，就会被迫以模仿性和适应性方式行动，从而被束缚于他们的行动和据称强迫它们的信息所复制的社会秩序。罗马尼亚国家电视台不断虔诚地显示齐奥塞斯库及其随从的形象并不能在罗马尼亚人民心目中为他们赢得一个牢固的地位，这一点就是说明这种设想的弱点的生动证明。这种对大众传播意识形态性质的整个看法所根据的就是我说的国际主义谬论，它们太理所当然了，必须代之以更谨慎地考虑传媒机构所生产与传布的信息被人们接收时的具体背景与过程。

可以把大众传播意识形态性质的分析放在我称之为技术传媒化准互动的架构之内来开始进行这种重新定向。分析传媒信息的结构与内容必须联系到它们在初级互动架构内生产和在初级接收区接收，并联系到传播者与接收者之间维持的准互动以及传媒信息内容后来在其中结合和阐述的社会互动。而且这些连锁的互动架构总是包罗在某种结构方式的、更广泛的社会关系和机构中。只有通过联系这些互动架构来分析传媒信息的结构与内容并围绕各种社会关系，我们才能研讨传媒产品的意识形态性质。因为，这些产品像所有的象征形式一样，本身并不是意识形态的；只有在特定的社会—历史环境里当它们用于建立和支撑统治关系时才是意识形态的。在这方面，特别重要的环境是初级接收区和与它相联的互动、准互动架构以及这些架构包罗在其中的一批更广泛的社会关系和机构。因为，大众传播，尤其是电子媒体，有能力传布象征形式到远离生产地的空间(或许还有时间)的广阔、分散的接收区，传媒信息的意识形态性质就在原则上大大地加强了，但在实践上取决于信息生产背景以外的各种不同环境。因此，主要的传播者不论使用什么象征构建谋略，传媒信息被接收和理解的方

式以及它们对维持或破坏权力关系的后果，都将取决于生产背景以外和(在某种程度上)生产者控制以外的一些环境。如果现代社会中意识形态运作的范围已经被大众传播的发展所大大扩展，那么意识形态现象的复杂性和含糊性也已增加，这是由于象征形式现在流通在多种多样背景之下，这些背景在空间(和时间)上相离遥远，结构方式不同，而且象征形式在其中可能被解释、吸收、讨论或争议得无法被主要传播者所完全预计或控制。

论点四：大众传播的各种媒体，以及它们造成和支持的准互动的性质，界定了这些媒体所传输的信息具有意识形态性质的广泛参数，但它们并不构成这些信息是意识形态的。这些广泛的参数是意识形态现象从中出现的一些界限条件，但它们并不决定这些现象本身。例如，我在前面指出过，如电视这样的电子媒体造成一种准互动，传播者在其中成为可辨认的人物，他们能向接收者直接说话，接收者可以和他们有共鸣。这种媒体的视、听性质及其实际共时性传输信息的能力，使传播者具有其他媒体所不具备的象征构建的机会。例如，一名传播者可以加强表现熟悉的信号——家居式的陈设，随便的衣着，不拘礼节的谈话，谈些个人轶事，等等——从而设法得到一种传媒化的亲密感，这是其他媒体难以用同样方式和同样规模来确定的。毫无疑问，电视的出现因而促成了我们所谓的政治问题普遍个性化——就是说，政治人物能够在国家舞台和国际舞台上表现为接收者可以与之建立某种关系的人物，表现为接收者所喜欢或不喜欢的人物，赞赏或讨厌的人物。今天，政治人物没有多少选择余地，只有在大众传播技术媒体配置提供的机会空间内行动。他们典型地使用象征构建的谋略，设法显示自己为可亲可近的人物、干练坚定的领导，等等。在电子传媒化大众传播时代，意识形态的研究必须考虑到象征构建的新谋略，考虑到自我显示的象征组织，那是政治领导人营造的可见性的构成特征。

然而，如果媒体与传媒化准互动的性质界定了信息具有意识形态性质的广泛参数，那么把这些信息联系到它们被接收的特定背景是至

关重要的。只有在这些背景内传媒信息才可能或不可能构成是意识形态的；只有在这里，构建起来支撑权力的信息将能够或不能够支撑它。因此，大众传播尤其是电视所提供的新机会也是新风险。在传媒化准互动新舞台上出现的政治人物都是脆弱的象征构件，他们不但面对空前复杂的问题和任务，而且面对可能空前快捷地观察他们对自己作出回应的方式。政治人物为了设法培育他们的个性并和时、空遥远的大量人们确立一种传媒化亲密感，他们也冒着在有些人眼中把自己显示为同他们担任或寻求的权力地位不相称的风险。构建为亲密、和蔼、可喜人物的形象在不同和遥远的接收背景中可能被觉得是相当平庸无味的人物，或者甚至感到他的个人品质和后区行为稍稍令人讨厌。大众传播所促成的政治问题普遍个性化有着一种风险：构建的人物可能被感到是庸人骗子，因此个性化过程可能造成新形式的怀疑、讥讽和不信任。

在本章中，我勾画了大众传播的一种总体理论内容及其在现代社会中的作用。我开始把大众传播的概念阐明为：通过信息或讯息的传输和储存来进行象征货品的体制化生产与传播。然后我研讨大众传播的发展可能影响人们行动与互动的一些方式——我称之为技术媒体的互动性影响。我还研讨了大众传播产生一种现代社会中新型传媒化公共性或可见性，从而重构公、私生活的界线。我以更为规范的态度考虑了在历史上出现的有关媒体机构组织和它们在社会和政治生活中的地位的一些论点。最后，在结束本章时，我回到了意识形态的主题并且询问意识形态分析在今天大众传播起着越来越重要作用的世界里应当如何加以重新思考。

在最后的第六章中，我将讨论由试图在大众传播时代重新思考对意识形态的分析所引起的一些问题，并在方法论层面上对它们加以探讨。从我在本章和以前各章中提出的理论内容开始，我将具体地探问怎样在具体环境中分析象征形式和意识形态现象。我将设法超越文化、意识形态和大众传播的纯理论内容并表明：根据这一内容，我们

能阐明一种有系统的、有道理的和实际的方法论架构。因为，我要说明这里提出的观点在实践方面——既在理解为一种系统活动的社会分析的实践方面，而且潜在地在部分组成社会—历史领域主体的实践方面——是不一样的。

[1] 见丹尼斯·麦奎尔：《受众的不确定性和大众传媒传播者》，载保罗·哈尔莫斯编：《大众传媒传播者社会学》(《社会学评话专著13》，基尔大学出版社，1969年版)第75—84页，以及汤姆·伯恩斯：《公共服务与私人世界》，载《大众传媒传播者社会学》第53—73页。

[2] 有关著作包括哈罗德·A.英尼斯：《帝国与传播》(伦敦：牛津大学出版社，1950年版)和《传播的偏见》(多伦多：多伦多大学出版社，1951年版)；马歇尔·麦克卢汉：《印刷人的形成》(伦敦：劳特利奇与保罗·基根出版社，1962年版)和《理解传媒：人的扩展》(伦敦：劳特利克与保罗·基根出版社，1964年版)。

[3] 关于书写与读写对传统的、主要是口头的文化之影响已经被人类学家等进行研究，例如，见杰克·古迪：《野蛮心灵的驯化》(剑桥：剑桥大学出版社，1977年版)；杰克·古迪编：《传统社会中的识字文化》(剑桥：剑桥大学出版社，1968年版)；和沃尔特·J.翁：《口头与书面：文字的技术化》(纽约：梅休因出版社，1982年版)。关于近代欧洲印制材料的性质与影响，见罗杰·查迪尔：《近代法国对印刷的文化使用》，莉迪亚·G.科克伦译(新泽西普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1987年版)；以及罗杰·查迪尔编：《印刷文化：权力与近代欧洲对印刷的使用》，莉迪亚·G.科克伦译(剑桥：政体出版社，1989年版)。

[4] 这一点的深入阐述见乔舒亚·梅罗维茨：《没有地域概念：电子媒体对社会行为的影响》(纽约：牛津大学出版社，1985年版)。

[5] 关于电话谈话有序性的分析，见伊曼纽尔·A.谢格洛夫：《谈话开端的顺序》，载约翰·J.冈珀兹、戴尔·海默斯编：《社会语言学的方向：通讯的人种史》第349—380页，以及《电话谈话开端的识别与认识》，载乔治·沙萨斯编：《日常语言：人种方法学研究》(纽约：欧文顿出版社，1979年版)第21—78页；以及伊曼纽尔·A.谢格洛夫、哈维·萨克斯：《打开封闭》，载《符号学》第8期(1973年)第289—327页。也是A.A.I.里德：《比较电话与面对面接触》，载伊锡尔·德·索拉·浦尔编：《电话的社会影响》(马萨诸塞州坎布里

奇：麻省理工学院出版社，1977年版)第386—414页。

[6] 在一篇早先的文章中，霍顿和沃尔曼以有所类似的方式提出大众传播产生一种新型的社会关系，他们称之为“类社会互动”；见唐纳德·霍顿、贝·里查德·沃尔德：《大众传播与类社会互动：观察远距离的亲密感》，载《精神病学》第19期(1956年)第215—229页。

[7] 特别见欧文·戈夫曼：《日常生活中的自我展示》(哈蒙顿茨沃思：企鹅出版社，1969年版)。虽然戈夫曼关于前区与后区的概念是主要有关面对面互动而提出的，但它们也适用于分析技术媒体互动影响的目的。

[8] 见詹姆士·勒尔：《家庭如何选择电视节目：一项大众观察研究》，载《广播杂志》第26期(1982年)第801—811页；以及戴维·莫利：《家庭电视：文化权力与家庭休闲》(伦敦：考米迪亚出版社，1986年版)。

[9] 关于对这种两分法的性质与发展的更多讨论，见于尔根·哈贝马斯：《公共领域的结构转型：资产阶级社会范畴研究》，托马斯·比格尔、弗雷德里克·劳伦斯译(剑桥：政体出版社，1989年版)，以及诺伯托·博比奥：《民主与独裁：政权的性质与局限》，彼得·肯奈利译(剑桥：政体出版社，1989年版)。

[10] 见艾伦·韦尔：《在利润与国家之间：英国与美国的中间组织》(剑桥：政体出版社，1989年版)。

[11] 见博比奥：《民主与独裁》第1章。

[12] 例如，见里查德·森尼特：《公共人的失落》(剑桥：剑桥大学出版社，1974年版)第282页及以后。森尼特的论点在某些方面与哈贝马斯在《公共领域的结构转型》一书中提出的论点相一致。

[13] 见S.H.斯坦伯格：《印刷业五百年》(哈蒙茨沃思：企鹅出版社，1955年版)；亚瑟·阿斯皮诺尔：《政治与报刊，1780—1850年》(布赖顿：收获出版社，1973年版)；以及乔治·博伊斯、詹姆士·柯伦、保林·温盖特编：《17世纪以来的报纸史》(伦敦：康斯塔皮尔出版社，1978年版)。

[14] 《科贝特的政治登记》(1803年5月14日)，引自阿斯皮诺尔的《政治与报刊》第10页。

[15] 特别见詹姆斯·穆勒：《出版自由》，载他的《论政府、法理、出版自由与国家法律》(纽约：凯里出版社，1967年版)；以及约翰·斯图尔特·穆勒：《论自由》，载他的《功利主义，论自由与代议制政府的考虑》，H.B.

阿克顿编(伦敦：登特出版社，1972年版)。

[16] 见约翰·斯图尔特·穆勒：《论自由》第150页。

[17] 同上，第153页。

[18] 见J.C.W.里思：《在英国的广播》(伦敦：霍德与斯托顿出版社，1924年版)，第57页及以后；以及阿萨·布里格斯：《广播的诞生》(伦敦：牛津大学出版社，1961年版)第234—239页。

[19] J.C.W.里斯：《迎风而上》(伦敦：霍德与斯托顿出版社，1949年版)第103页。

[20] 见阿萨·布里格斯：《管理英国广播公司》(伦敦：英国广播公司，1979年版)第2章；以及斯图尔特·胡德：《论电视》，第2版(伦敦：普卢托出版社，1983年版)第41页。

[21] 这一点的充分说明是皮埃尔·布迪厄在《差别：关于审美判断的社会批判》，里查德·尼斯译(马萨诸塞州坎布里奇：哈佛大学出版社，1984年版)。

[22] 见克里思·库马尔：《公共服务广播与公益》，载科林·麦凯布、奥利维亚·斯图尔特编：《英国广播公司与公共服务广播》(曼彻斯特：曼彻斯特大学出版社，1986年版)第50—51页。

[23] J.C.W.里思：《迎风而上》第108页。

[24] 《英国广播公司年鉴，1933年》，库马尔在《公共服务广播与公益》第54页引用。

[25] 我感到伊锡尔·德·索拉·普尔的《自由的技术》(马萨诸塞州坎布里奇：哈佛大学出版社，1983年版)一书中似乎冲淡了新传播技术领域中公司化集中的危险，尽管它是一部富有思想和启发性的研究著作。

[26] 有关这些问题的最新讨论，请见威廉·H.梅洛迪：《全球信息经济的传播政策：公益往何处去?》，载马乔里·弗格森编：《公共传播：新的规则》(伦敦与加利福尼亚州纽伯里派克：塞奇出版社，1990年版)第16—39页；以及詹姆士·迈克尔：《管理通讯传媒》，同上书第40—60页。

第六章
解释的方法论

在前些章里，我已形成了关于文化、意识形态和大众传播的一个总体理论内容，但是我没有详细讨论一种适当的方法论问题。我已经详细说明可以如何对待文化与意识形态分析，但没有深入探讨这些说明。在本章里，我将系统地讨论这些方法论问题。我要对我早先讨论中的方法论意义追究到底；我要表明，这些讨论虽然主要是理论性的，却有着实践的差异，而且实践分析对理论讨论和辩论具有影响。理论讨论与实践分析之间在社会科学中有着很深的分野，这种分野往往使双方从事者处在具有极大差异的对立面。到了极端的程度，这种分野是有害的，只会对理论和研究都有损害。在本章中，我将试图消除这种分野并探讨文化、意识形态和大众传播的理论辩论和象征形式实践分析之间的一些联系。

在探讨方法论问题时，我将设法提出有关象征形式分析的一个特定的论点，或一系列论点。我将论证象征形式分析可以在我称为“深度解释学”的方法论架构内得到最适当的概念式说明。这一架构突出分析客体是一种需要解释的富有有意义的象征建构物。因此，必须对解释过程给予中心地位，因为只有这样才能公正对待客体领域的显著不同性质。但是，象征形式也包罗在各种社会与历史背景之中；而且，它们作为有意义的象征建构物在内部有各种不同的结构。为了考虑象征形式的社会背景化和它们的内部结构特征，我们必须使用其他分析方法。我将设法表明深度解释学提供一种使各种分析方法可以在其中系统地互相关联、使它们的优点得到评估和弱点得到界定的架构。深度解释学提供一种架构，它使我们在方法论方面探究我在前面

几章中从更加理论性层面加以勾画的那种重新定向。

作为对象征形式分析的一种总体方法论架构，深度解释学可以很好适用于意识形态分析和大众传播分析。深度解释学观点的这种发展要求考虑到意识形态和大众传播的显著特点，正如前面几章中所指明和讨论的。可是，我这样提出看法时，并不是说存在一种独特地适应于文化、意识形态和大众传播分析的单一、简单的方法。这些现象是极其复杂的，它们显示许多不同的方面，可以用不同方式对待。的确，这方面的文献充满无数研究例子，从各种不同观点进行，广泛地集中于一系列特点和问题。我在本章中的目的既不是提供这些文章材料的总览，也不是认为深度解释学提供简单而迄今未曾考虑过的另一种选择。相反，我将利用一批精选的例子以提出一项总体方法论论点；我将设法表明深度解释学并不提供对现有分析方法的另类选择，而是提供一个使有些方法可以从中安置和联系的总体方法论架构。它能使我们吸收某些分析方法的价值，与此同时突出它们的局限。它能使我们表明如何能以一种系统的方法来使关于文化、意识形态和大众传播的分析的不同观点相互联系，把它们结合在有条理的思想运动之内，阐明这些多面现象的不同方面。

我开始时将讨论解释学对社会—历史研究的适用性，并勾画出深度解释学的方法论架构。这种架构然后被应用于意识形态分析：我们将能看到，意识形态分析可以在深度解释学架构内进行；但这种分析通过强调意义与权力的相互关系而具有一种与众不同的批判性质。本章第四节将关注大众传播研究。与我先前对大众传播的说明相一贯，我将勾画大众传播分析的一种所谓“三重观”，设法表明深度解释学架构如何适应于这一观点的每个层面。我将特别详细讲述三重观的第三个层面，它有关传媒信息的接收与使用。因为，我将论证，只有仔细考虑日常使用传媒信息时涉及些什么，才能避免对大众传播意识形态性质以前许多研讨所特有的失误。最后，本章最末一节将探讨解释方法论、批判行为与自我反思进程之间的一些关系。

社会—历史研究的一些解释学条件

在本章中，我将提出一个吸收解释学传统的方法论架构。这一古代传统来自古希腊的文学辩论，自从它在2000年前出现以来已发生了许多变化；它的发展联系到19世纪的著作——和20世纪解释学哲学家——特别是狄尔泰、海德格尔、伽达默尔和利科——这些著作和解释学家对我们关注的内容具有特殊的意义。这些思想家提醒我们，首先，象征形式研究从根本上说必然是认识和解释的问题。象征形式是要求解释的富有意义的建构；它们是许多作为富意义建构物、可以被加以理解的行动、话语和文本。对于理解和解释过程的这种根本性强调今天仍然保有其价值。因为，在社会科学中，正如在有关象征形式分析的其他学科中，19世纪实证主义的遗产是巨大的。始终存在着一种诱惑，这种诱惑把一般的社会现象和具体的象征形式(似乎它们是自然客体)看做禁得起各种不同形式的、统计的和客观的分析检验的东西。我这里的论点不是认为这种诱惑是完全误导的，不是以为应不惜一切代价抵制它，不是认为实证主义遗产必须一举清除：这可能是关于社会分析中有时被称做“解释的方法”的一些激进主张者的观点，但不是我的观点。我的论点(我将在下面阐述)却是，虽然各种形式的、统计的和客观的分析一般对社会分析特别对象征形式分析是完全适当和确实重要的，然而这种分析对研究社会现象和象征形式至多构成一种局部的方法。它们是局部的，因为，正如解释学传统提醒我们的，许多社会现象是象征形式，而所有象征形式都是富有意义的建构物，不论它们可能被用形式的或客观的方法多么彻底地分析，都无可避免地提出了理解和解释的特殊问题。因此，理解和解释过程不应被视为根本上排除形式或客观分析的方法论层面，而应被视为双方互补和不可分的一个层面。

但是，可以说，不论何种研究领域，不管是社会科学或自然科学，不管是社会学或天文学，肯定都出现理解和解释的问题。天文学家的观察所要求的解释并不少于社会学调查的结果。这无疑是对的，

但问题不在于此。因为，解释学传统也提醒我们：就社会研究而言，它的那组问题与自然科学中存在的那组问题是截然不同的，因为，在社会研究中，我们调查的客体本身就是一个先前解释过的领域。社会—历史领域并不是一个供人观察的客体领域；它也是一个主体领域，部分地由一些主体所组成，他们在日常生活的常规过程中不断地参与理解自己和他人，并解释他们周围发生的行动、话语和事件。首先，正是海德格尔的著作提出了这样的重要性：理解过程不应看做分析家在社会—历史领域中使用的某些特殊规程，而应看做人类本身的一种基本特点：理解是我们作为人类早已时时处处在做的事，而社会分析家使用的更加特殊的解释规程则把先前解释过的日常理解基础视为理所当然的东西并作为根据。[1]所以，例如当社会分析家设法解释一个象征形式时，是在解释一个本身可能就是一个解释的客体，它可能已经被构成该象征形式所属客体领域的主体解释过。分析家们是在提供一种解释之解释，是在重新解释一个先前已解释过的领域；而且，可能应当考虑(我在后面将这样做)这种再解释如何关联到和如何了解到存在于(或存在过)构成社会—历史领域的主体的先前解释。

如果说，解释学提醒我们，社会研究的客体领域也是一个主体领域，那么，它也提醒我们，构成主体—客体领域的主体，如同社会分析家们自己，都是能够理解、能够思考并能够在这种理解和思考基础上行动的主体。这里，我们又发现社会研究与自然科学研究之间的一个基本区别。当社会分析家们提出理论、发现某种解释时，这些结果处在我们称之为构成社会领域主体的一种潜在占有关系中。就是说，这些结果处在关于阐述这些结果的主体—客体领域的潜在反馈关系中，这在自然科学中是没有直接类似情况的。当然，自然科学知识能被用来改造自然界，例如这种知识用于技术发展。但是，在这种事例中，那是科学家或技术家来使用该知识；而不是客体领域的成员使用该知识来改造自己。相反，在社会研究中，在理论上和往往在实践上却是后一种情况。社会研究的结果可能在理论上和往往在实践上被一些主体所占用，这些主体构成阐述的主体—客体领域，而这一领域本

身可能就在占用过程中被改造。关于这种潜在反馈的内在关系，有许多熟知的例子：一次关于选举意向民意调查的结果本身可能会影响选举意向；一项关于系统不平等的分析可能激发旨在减少或消除不平等的抗议，等等。我在稍后将再讨论这种内在关系的一些含义。这里只需说这种关系应解释为不是社会研究的一个不幸问题，而是可以在社会—历史领域中获得的那类知识的可能条件。这是因为社会研究涉及部分地由能够理解、思考和行动的主体所组成的一个客体领域，而这种研究的结果可以在理论上被组成这一领域的主体所占用，即使在实践中由于种种原因而使这些结果没有被占用。

还有一个相关的方面，在这方面，解释学至今仍有适用性：它提醒我们称部分组成社会领域的那些主体总是都嵌入历史传统中。人类是历史的一部分，而不仅仅是它的观察者或旁观者；历史传统以及代代相传的那一些复杂的意义和价值都部分地构成人类本身。这一观点已被伽达默尔大力提出来了，他关于理解是历史视界的融合的概念或是含蓄地吸收传统智慧的创造性意义发展的概念，有助于强调的是：人类总是广大社会—历史背景的一部分，理解过程不仅仅是孤立的心灵碰撞。[2]伽达默尔等人帮助突出了可称之为人类经验的历史性。我对这一点的意思是：人类经验总是历史性的，指的是新经验总是要吸收过去事物的余留，指的是在设法了解新的事物时，我们始终并必须根据已有的情况为基础。的确，把新经验理解为新的，正是表明把它与已经出现的东西相联系，把它与被感知的新的东西相联系。但是，人类经验的历史性还有另一个方面，伽达默尔著作对这个方面谈得较少。过去的余留不仅是我们在现在和未来吸收新经验的基础：这些余留在具体环境下也用于隐蔽、模糊或掩饰现在。正是对这个方面，马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》一文中要求人们注意，当时他观察到，在社会迅速变革和冲突的时期，人类总会“请出过去的亡灵”以便掩饰现在并使他们自己对过去的延续恢复信心。[3]而且，正如我早先指出的，我们今天所熟悉的许多传统事实上是相对晚近的虚构传统，即便它们可能已经在集体想像中牢固地确立为似乎比实际情况要

古老得多。[4]因此，虽然解释学强调人类总是包罗在历史传统之中是对的，但是重要的也要认识到构成传统的那些象征余留可能具有值得进一步分析的具体特点和用途。我们将看到，正是这种认识有助于为关于意识形态分析的一种深度解释学的观点创造空间。

深度解释学的方法论架构

解释学可能会向我们提醒一些社会—历史探究的条件，但是它能否对一般象征形式研究、特别对意识形态分析提出更加具体性形式的方法论指标则不太清楚了。与海德格尔和伽达默尔有关的思想革命难道是试图把解释学从专注于“方法”扭转为对于存在的性质和对于认识的基本作用的一种哲学反思吗?如果是这样的话，怎么能一面吸收这种哲学反思而同时又取向方法论一类的问题呢?而且，可以指出，解释学传统岂不一直在首先关心意义与理解的问题，关心社会—历史领域被说话和行动的人们所形成的方式(人们的意义话语和行动可以被参与这个世界的他人所认识)吗?如果是这样的话，这种传统怎么会向我们提供方法与逻辑智谋来不但考虑社会—历史领域的意义构成，而且考虑它关于暴力场所或权力与冲突领域的构成，在该领域，“意义”可以成为镇压的面具呢?总之，能不能从解释学传统中得到一套关于社会—历史探究的一般条件以外的更多东西呢?能否从中得到可以用于研究一般的象征形式、特别是意识形态分析的方法论架构呢?

可以在保罗·利科、于尔根·哈贝马斯等人的著作中找到对这些问题的一些初步回应。利科的著作在这方面特别有意思，因为他设法依靠海德格尔和伽达默尔的洞察力而不放弃方法论关注。他明白而系统地设法表明解释学既能提供对存在与理解的哲学思考，又能提供对社会研究中解释的性质与任务的方法思考。关于这种思考途径的关键就是利科等人称做的“深度解释学”。[5]深度解释学的基本思想是：在社会研究中，如同在其他领域一样，解释过程可以而且的确要求由一些说明性的或者“客观化”的方法作中介传达。当你对待一个由强力或由

意义构成的领域时，当你分析一件显示特别形式的、通过它谈到某事的制品时，既可能也合意用说明性的或客观化的技术来传达解释过程。因此，“说明”和“解释”不应被视为(有时是这样)相互排斥或正反截然相对的词语；而可以被作为一种综合解释理论中的互补环节，作为沿着“一个独特的解释论弧形”的相互支持的步骤。[6]虽然我同意利科著作的总体目的，我将提出的方法论架构则与他的深度解释学的内容大有不同。因为，利科过分强调他所谓“文本的语义自主性”，他这样就太容易地从生产和接收文本或模拟文本的社会—历史条件中抽象出这一自主性。我在其他地方提出过这种批评，不在这里多谈了。[7]不谈利科内容的细节，我将吸收深度解释学的基本思想以便勾画一项研究象征形式的方法论架构，我将随后把这一看法用于分析意识形态与大众传播的目的。

在勾画一种研究象征形式的方法论总架构时，我将设法在方法论层面上阐述我在第三章里制订的文化的结构概念。根据这一概念，文化分析可以被解释为对象征形式的研究，这一研究与历史地特殊的和社会地结构的背景和过程有关，在这些背景与过程中并依靠它们，这些象征形式被生产、传输与接收——总之，这是对象征形式的富有意义的构建物和社会背景化的研究。我将试图表明深度解释学能为进行这个意义上的文化分析提供一个方法论架构。在下一节里，我将接着说明这一架构也能用于意识形态分析。正如我已界定的，意识形态分析也关注关联到社会—历史背景的象征形式；因此意识形态分析可以在方法论上被视为一种特定形式的深度解释学。但是，通过集中注意意义与权力之间的相互关系，注意象征形式可以用于建立和支撑统治关系的方式，意识形态分析就有了一种与众不同的、批判的性质。它提出了关于使用象征形式和解释、自我反思与批判之间关系的新问题。

我在讨论深度解释学时，先来作一种初步而基本的观察：由于调查的客体是一个先前解释过的领域，深度解释学方法必须承认并考虑到象征形式被组成主体—客体领域的主体所解释的方式。换言之，日

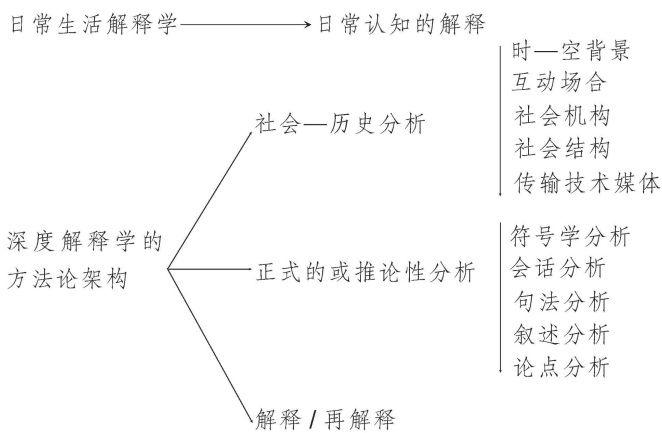
常生活的解释学是深度解释学方法原始的、不可避免的出发点。因此，深度解释学方法必须尽可能植根于阐明象征形式被日常生活中生产与接收它们的人所解释和理解的方式：这一人种学环节是深度解释学方法不可缺少的开端。通过访问、参与观察和其他人种学研究，可以重构象征形式在社会生活各种背景内被解释和理解的方式。当然，这种重构本身就是一个解释过程；它是对日常理解的一种解释——或者正如我将说明的，是一种日常认知的解释，是对组成社会领域的人们所具有和共有的意见、信仰和理解的一种解释。近年来，采取日常认知的解释的重要性已被各种作家所强调。分析家们吸收后来的维特根斯坦的哲学，吸收胡塞尔和舒茨的现象学著作，还吸收加芬克尔、西科勒尔等人的人种方法论观点，他们都以不同方式强调日常认知的解释的方法论意义。然而，这一方面通常都在社会分析中被忽视，其中包括象征形式分析。分析象征形式时总是常常脱离这样的背景，即在该背景中象征形式被按常规理解这些形式并把它们结合进生活中的其他方面的人们所生产和接收。忽视了日常生活中的这些背景，忽视了处于这些背景中的人们解释和理解他们所生产和接收的象征形式的方式，就是漠视了社会—历史研究的一项基本的解释学条件，即，我们调查的客体领域也是一个主体领域，在其中，象征形式被组成这一领域的主体所先行解释。

但是，强调日常认知的解释的重要性，并不是说象征形式研究只应等于这一点。日常认知的解释是分析的必不可少的出发点，但不是事情的结束。确实，受维特根斯坦哲学、现象学和人种学方法论影响的许多著作的问题所在是：虽然正确地强调日常认知解释的重要性，它们却很少超越这一分析层次；应作为研究不可缺少的方面成了研究的全部，而其他方面却被忽视或抛弃了。仅仅关注日常认知的解释同不考虑这一方面都同样是误导的。为了避免这一缺点，我们必须像我所说的与日常生活的解释学实行方法论的脱离。我们必须在不忽视日常认知的解释的情况下超越这个层次的分析，以便考虑象征形式的其他方面，从客体领域构建中出现的方面。象征形式是被生产和接收它

们的人所解释和理解的富有意义的建构物，但它们也是以肯定结构的方式嵌入具体社会和历史条件中的富有意义的建构物。考虑到象征形式被建构的方式以及它们被嵌入的社会—历史条件，我们必须超越日常认知的解释并进行属于深度解释学的方法论架构的那类分析。

我将提出，深度解释学是一种宽广的方法论架构，它包括三个主要阶段或程序。这些阶段应被视为不是顺序方法中的分立阶段，而是一个复杂解释过程的不同分析层面。图6·1总结了深度解释学方法的各个阶段，使这种方法关联到日常生活的解释学。深度解释学方法的三个阶段可以描述为社会—历史分析，正式的或推论性分析，以及解释/再解释。我在阐明这些阶段的时候，将提出进一步的区分，但这些额外的区分应被首先视为一种说明手段。这些分析阶段在实践中最适当地贯彻到底的方式取决于具体的分析对象和研究者得到的信息种类。虽然我希望主张并捍卫深度解释学的方法论架构，我并不想说关于最合适的研究方法的问题是可以先验地回答的。在深度解释学方法的每个阶段，可以有各种各样研究方法，在具有具体分析对象和具体研究环境的情况下有些方法可能比其他方法更为合适。

图 6·1 解释学探究诸形式



深度解释学方法的第一阶段是所谓的社会—历史分析。象征形式并非存在于真空中：它们是在具体社会与历史条件下被生产、传输和接收的。甚至那些似乎亘古永存的、世界性的艺术品(从16世纪佛罗伦萨的庇护故事到现代画廊或艺术博物馆的展厅，从18世纪维也纳的宫廷到今天的音乐厅、电视屏幕或光盘)也都具生产、流通和接收的肯定条件的特点。社会—历史分 析的目的是重构象征形式生产、流通与接收的社会和历史条件。这些条件可以最适当地调研的方式在不同研究中有所不同，取决于特定的对象与研究环境。但是，可以区分若干不同种类的条件，它们在特定情况下可以适用。这里可以吸收第三章中对社会背景的一些典型特点的讨论。我区分社会背景的四个基本方面，提出每一个方面都界定一个不同层次的分析。我来简要回顾这些方面。首先，我们可以识别和描述象征形式生产与接收的具体时一空背景。象征形式是被处在具体场所、在特定时间与特定地点行动与回应的个人生产(说出，制定，写)和接收(看见，听到，阅读)，重构这些场所是社会—历史分析的重要部分。象征形式也典型地处在某些互动领域中。可以把一个领域分析为地位空间和一套轨迹，它们一起决定个人及其得到的机会之间的一些关系。在追求互动场合内的行动过程时，个人吸收自己可以取得的各种类别和数量的资源或“资本”，并吸收各种规章、惯例和灵活的“纲要”。这些纲要并不是那么明白和制订完善的方案，而是隐含的未加制订的准则。它们以实用知识的形式而存在，在日常生活的世俗活动中被逐渐灌输和不断复制。

社会—历史分析的第三个层次关注社会机构。社会机构可以视为相对稳定的一些规则与资源，加上由它们所建立的社会关系。英国广播公司和鲁珀特·默多克的新闻公司就是这个意义上的机构。社会机构赋予互动领域特定的形式。它们处在互动领域内，通过确定一些地位和轨迹来使之成形；但是，与此同时，它们也确立新的地位和新的轨迹来产生互动领域。分析社会机构，就是重构这些所构成社会机构的规则、资源和关系，乃是追溯社会机构的发展，以及就是观察那些代理社会机构并在其中行动的个人的行为和态度。我们可以区分这个意

义上的社会机构分析与我已称之的社会结构。我用后一术语来指社会机构和互动领域特有的相对稳定的非对称性和差异。分析社会结构就是集中于非对称性、差异和分野。它设法决定哪些非对称性是系统的和相对稳定的——就是说，哪些不仅仅是个人差别的表现，而是在分配和获得资源、权力、机遇和生活机会方面的集体和持久差别的表现。分析社会机构还包括设法确定支撑那些差别的标准、类别与原则并造成它们的系统与持久性质。因此，社会结构分析要求更加理论层面上的思考，因为，它需要分析者提出标准，制订类别和分清区别以有助于组织和说明社会生活中系统非对称性与差异的证据。对社会阶级形成和繁衍的分析，或者对男女分野以及有关非对称性和不平等形式的分析，都是这个意义上社会机构分析所包括的内容的例子。

最后，为了讨论起见，可以进一步分清一套对象征形式研究特别适用的条件：编写与传输的技术媒介。就象征形式在个人之间交换而言，它们必然涉及一些传输媒介，不论是像面对面情况中讲话时简单调整的声波，还是无线电和电视广播中电子编码和传输的复杂机制。正如我在第四章中说明的，技术媒介是象征形式从中并赖以生产与传输的物质基础。技术媒介赋予象征形式某些特点——某种程度的固定性，某种可复制性，以及使用媒介的主体某种范围的参与。当然，技术媒介并不独立存在。它们总是嵌入特定的社会—历史背景之中；它们总是包含某些对信息进行编码与解码的技术、规则与资源，这些属性本身在个人中的分布不平衡；而且它们往往配置在具体的体制机构之中以调节象征形式的生产与流通。因此，编写与传输技术媒介的社会—历史分析不能是狭窄的技术探究，而必须设法阐明这些媒介嵌入与配置的更广社会背景。

各种社会—历史研究是设法掌握我所谓象征形式社会背景化的不同方法。象征形式的生产、流通与接收是发生在具体历史的和有社会结构的背景或场所。富有意义对象与表述——从日常说话到艺术品——的生产是生产者具有规则与资源才有可能的生产，是预计这些对象与表述会在社会场所以流通与接收为取向的生产。这一取向可能是

生产者所追求的一项明白战略的一部分，例如当电视人员设法生产一个为特定市场的节目而相应地修改内容时就是如些。但是，该取向也可能是生产过程中的一个隐含的方面，因此生产者的目的与取向可能已经适合于生产的对象的流通与接收条件，在这种情况下就无需制定作为明显谋略一部分的取向。如果有意义的对象与表述的生产涉及生产者得到的规则与资源的利用，那么这些对象与表述的流通也要求技术媒介并可能涉及一套明确的体制机构，有自身的一批规则、资源和社会关系。同样地，象征形式的接收是处于明确社会—历史背景中的一个过程，个人在其中使用各种资源、规则和惯例以便认识和取得象征形式。深度解释学方法的第一阶段任务就是重构生产、流通与接收象征形式的社会—历史条件与背景，观察规则与惯例、社会关系与机构，以及使这些背景形成分化的和社会结构的领域的权力、资源和机会的分配。

在社会场所流通的有意义的对象也是一些展示有机连贯的结构的复杂的象征建构物。正是这一特点要求作第二阶段分析，那就是我们所谓的正式的或推论性分析。象征形式是行动的产物，它们吸收生产者具有的规则、资源等等；但是，它们也是其他的东西，因为它们是借以表达或说出某事物的复杂象征建构。象征形式是背景化的产品和更多的东西，因为它们以其结构性特点而能够并声称说明事物本身。正是象征形式的这种额外的和不能简化的方面要求一种不同的分析，一种不同的考察象征形式的方式。它确立了首要关注象征形式内部组织、结构特征、形式与关系的一种分析型的基础。这种类型的分析(我称之为正式的或推论性分析)是一件完全合法的、确实不可缺少的事项；它之所以如此可能正是由于客体领域的构造。但是，这种类型的分析脱离了深度解释学的方法论架构以社会—历史分析和我所谓的解释(或再解释)来孤立地研讨的话，那就变得误导了。正式的或推论性分析本身可以变成一种抽象的行为，脱离象征形式生产与接收的条件，而且忘记了它设法揭示其结构的象征形式所正式表达的内容。

通过社会—历史分析，正式的和推论性分析可以有各种方法来进

行，取决于特定的探究对象与环境。在这里，我们又能分清若干分析方法或类型。在正式分析中最广为人知和广为使用的类型一般可称之为符号学分析。当然，“符号学”是一个很笼统的名词，许多不同作家，从索绪尔和皮尔斯到巴特、埃戈和伏洛希诺夫，他们的著作在某种意义上可以称为对“符号学”贡献。这里我不想综览这些范围广泛的书文。为了这一讨论起见，我将把符号学分析视为对组成一个象征形式或符号的各成分之间关系的研究，以及对这些成分与这一象征形式或符号所属的更广大系统的成分之间关系的研究。以这个意义认识的符号学分析一般涉及对生产与接收象征形式的社会—历史条件的方法论抽象。它集中于象征形式本身并设法分析它们的内部结构特征、它们的构成因素与相互关系，并把这些联系到它们所属的系统和准则。在第三章中，我们考虑了引自巴特《神话》的例子，说《巴黎竞赛》杂志封面照片是一个穿法国军服的黑人士兵在敬礼，双眼稍稍上抬斜视：这幅照片的并置构成一个通过它来传达信息意义的独特结构。[8]这类符号学分析的例子俯拾即是。广告提供了特别丰富的分析场所，因为，许多广告都以象征联系或置换的逻辑为基础，商品通过联系合意物体、权威人物等等加以促销，其中通过构成该广告的象征形式中文字与图像的并置来确立联系。[9]符号学分析很可以说明广告和其他象征形式构建起来的方式；它能有助于识别基本成分和它们的相互关系，由此构建和传达信息的意义。但是，正如我强调过的，这类分析至多是关于象征形式分析的一种局部方法。它首要关注象征形式的内部构成，以及它们不同成分及其相互关系。它往往理所当然地、但不能系统地考虑象征形式从中生产与接收的社会—历史背景以及我早先描述过的象征形式的“关联性方面”——即一些成分用以共同叙说一些事物的方式。符号学分析的这些局限并不否定它的有用之处，不过，它们确实意味着这类分析应被视为象征形式研究的并非本身足够的方法，而是一项更加综合性解释程序中的一个局部步骤。

到现在为止，我们已经在考虑包含形象或者文字与形象的象征形式分析，但是语言表述的结构特征也能正式加以分析。在这种事例

中，我们可以谈到“推论性分析”，即结构特征和谈话关系。我以一般方式使用“谈话”一词来指实际发生的交往事例。因此，推论性分析的对象不是一些旨在测试语言直觉的仔细琢磨的例子，而是日常交往的实物事例：朋友之间的一次交谈，一次教室里的互动，一篇报纸社论，一个电视节目。这些事例形成一些语言单位，一般超过一个单句的限度。它们往往包括句子或表述的连结，它们以具体方式结合起来形成一个有序的、超句子的语言单位。表述构成一个谈话实例——特别是口头谈话——它们与文法家规则书上的文法规则相比往往是不合文法的。日常交往中使用的表述是有序的，但是，这种有序来自并复制了一种实际文法，一种实用句法，那是在日常生活中进行交流的语言表述中获得并使用的。因此，虽然谈话事例总是处在特定的社会—历史环境之中，它们也展示出一些可用依靠我称为推论性分析的各种方法来正式加以分析的结构特征和关系。

那些方法是什么呢?我还是不想先提出具体情况中采取的最合适方法的方法论思考。然而，考虑了一些已经在进行的研究以后，我们可以区分(通过举例说明，无须详尽无遗)若干不同的推论性分析方法。这种方法之一是普通称之为会话分析。这一名词指的是由哈维·萨克斯、伊曼纽尔·谢格洛夫等人开创的一大批研究，该研究从60年代中期以来一直在关注研究各种形式语言互动的系统特性。[10]会话分析的关键方法论原则是研究它们发生的实际背景中语言互动的事例；以及通过仔细观察它们组织的方式来突出语言互动的一些系统的或“结构的”特征。而且，人们认为语言互动的系统特征并不仅仅是分析家们在复杂的谈话数据中看出的特点，而且是参与者以有组织方式产生其互动的机制。就是说，语言互动的有序性本身就是一个进行过程的结果，在这个过程中，参与者通过惯例和反复地运用会话规则和方法来产生顺序。在这方面，会话分析显示其从属于加芬克尔的民族方法学，关注日常社会实践的有序性质和不断取得的成就。[11]会话分析的著作中一个显著的部分集中在会话的次序组织，用下列方式观察错综复杂的机制：会话伙伴依次说话、让别人参与，不是同时说话而相

互压盖。虽然在许多方面很有启发，会话分析通常进行时的主要局限是它很少结合语言互动的社会—历史条件的满意说明，这一点我将在下一节中进一步阐述。

谈话的例子也能被用我们称之为句法分析的东西加以研究。这类分析关注实用句法或实用文法——不是文法家的文法，而关注在日常谈话中使用的文法或句法。句法分析的一个独特而有益的内容可以从罗伯特·霍东、冈瑟·克雷斯和他们的同伴的著作中找到。[12]霍东和克雷斯吸收哈利迪的语言学著作，研讨了文法形式在日常谈话中运用的一些方式，通过转型过程结合、合并和删除一些成分。在早先一章中我曾提到两种转型，即名义化和被动化。谈话的其他重要文法特点包括方式标示，说话者以此指明一句话有关的肯定或现实程度(例如，“也许”，“或许”，“可能”)；使用代名词的方法可以指权力和熟悉的差异(特别在第二人称少数有着两种形式代名词的语言中，例如您和你)；还有有关性别差异的标示，语言表达在文法上的阴阳性别就用来表示男女性别(例如使用“男子”或在一般意义上使用阳性代名词)。[13]对实用文法或句法这些方面和其他方面的分析有助于突出日常说话形式中构建意义的一些方式。

谈话事例可以研究的另一种方式是通过分析它们的叙事结构。叙事结构分析来自普洛普对俄罗斯民间故事的开创性著作，现在是文学与文本分析、神话研究以及较小程度上的政治论述研究领域中的一个基础稳固的方法。这种方法由若干当代作家——包括巴特、列维-斯特劳斯、布雷蒙、格雷马、托多洛夫和甘尼特——以不同方式采用和发展。[14]一项叙事广而言之可以视为描述事件始末的谈话——或者，如我们常说的“讲个故事”。故事一般包括一些人物和一连串事件，以某种方式联结起来展示某个取向或“情节”。情节的顺序性可能不同于事件的时间前后，因为有时以反时态的方法如闪回来讲故事。故事中的人物可能是真实的或者是想像的，但他们作为人物的性格是以他们的相互关系和情节发展中他们的作用来界定的。在研究叙事结构时，我们可以设法识别在特定叙事中进行的具体叙述方法，并解释它们在

故事中的作用——例如，像热内特分析普鲁斯特《追忆逝水年华》一书中使用的技巧。但是，我们也能观察格式、人物与作用(这是普洛普提出的那类分析中主要强调的)，它们是常见的一套叙事，并构成一个常见的基础结构。格雷马把这一方法最有力而雄心勃勃地贯彻下去，他设法确立一套基本的角色或“行动方”，足以说明叙事在表面上是如何组织的。不论格雷马的方法(它可能有点极端)优点何在，[15]它有助于阐释集中一套特定的叙事，不论是传统的俄罗斯民间故事还是现代浪漫小说，有助于阐释设法指明它们所常有的基本格式、特质和角色。

我将在这里考虑的最后一种类型的推论性分析可以称为论点分析。话语的形式，作为超语句的语言建构物，可能包括一连串说理，这可以用各种方式重建。这些说理一般不成为传统意义上的形式逻辑或三段论法逻辑的真实论点；它们不如被视为推理模式，以一种多少有说服力的、多少比较含蓄的方式从一个主题或题目引到另一个。论点分析的目的是重建和表明作为谈话特征的推理模式。已经有了各种方便这类分析的方法。[16]这些方法使分析家能把推论主体分解为组织在某些题目或主题周围的若干套主张或论断，然后根据某些逻辑或准逻辑作用因素(意味，矛盾，预料，排除等等)描绘出这些主张与题目之间的关系。论点分析对研究过度政治化的谈话——即，在现代国家内行使权力的官员或政府部长们的演说或谈话——特别有用，因为这种谈话往往是以一种论点的形式提出来的：一系列主张或论断、题目或主题，以多少一致的方式串连起来，并往往以花言巧语的帮助来说服听众。一个特定的论点是不是好论点，组成其听众的个人事实上是否被说服，是论点分析提出的重要问题，但是它们使我们超越了深度解释学方法这一特定的阶段。

深度解释学方法的第三个即最后一个阶段是我将称之为解释/再解释。解释阶段是正式的或推论性分析所促进的，但有区别。后者的方法靠分析来进行：它们分解、划分、解构、设法揭开构成并活动于象征或推论形式内的形式和方法。解释建立于这种分析以及社会—历

史分析的结果之上。但是，解释涉及一种新的思想运动：它靠综合来进行，靠可能意义的创造性建构来进行。这种思想运动是正式的或推论性分析必要的附加物。虽然，有些正式的或推论性分析的实施者声称只使用了分析，声称把象征或推论形式分解为一套成分及其相互关系(只此而已)，但这种主张至多代表象征或推论形式研究的一个局部方法。不论正式或推论分析的方法可能多么严密和系统，它们无法取消创造性意义建构的需要，即，对于代表什么或说了什么的解释性阐明的需要。象征或推论形式具有我所谓的“关联方面”：它们是典型地代表某事、有关某事，谈论某事的一些建构物。正是这种关联方面，是我们在解释过程中设法掌握的。解释过程处在深度解释学架构内，它能由社会—历史分析方法及正式或推论分析的方法来促进。这些方法可以使分析者以新的方式去看象征形式，牵涉到象征形式的生产与接收背景，被当做构成象征形式的形式与手段。但是解释过程超越社会—历史分析和正式或推论分析。它超过象征形式的背景化(象征形式作为处在社会中的产品)和象征形式的闭合(象征形式作为显示关联结构的建构物)。象征形式代表某事物，它们谈及某事物，解释过程必须掌握它的这种超越性质。

由深度解释学方法中介之过的解释过程同时也是一个再解释过程。因为，正如我在本章早先所强调的，作为解释客体的象征形式是先前解释过的领域的一部分：它们已经被组成社会—历史领域的主体所解释。在提出一项由深度解释学方法所中介过的解释时，是在再解释一个先前解释过的领域；是在设计一个具有可能性的意义，它不同于组成社会—历史领域的主体所说的意义。当然，只有在已通过日常生活的解释学而掌握了常规地、世俗地理解象征形式的方式，才能把这作为一种差异。但是，日常认知的解释，虽然是不可缺少的预备程序，却不是解释过程的终点。象征形式可作进一步分析，联系到它们的社会—历史条件，联系到它们的内部结构特征，因此它们可以被再解释。作为对一个先前解释过的客体领域的再解释，解释过程必然是冒险的、充满矛盾的、引起争议的。解释的矛盾的可能性是解释过程

本身固有的。这种矛盾，并不只产生于使用不同技巧的分析家们互有差异的解释之间，而且也产生于深度解释学方法所中介过的解释与组成社会—历史领域的主体对象征形式的解释方式之间。正是解释的矛盾这种可能性，非专业解释与深度解释之间的差异，先前解释与再解释之间的差异，产生了我称之为解释的批判潜力的方法论空间，关于这点我将在本章稍后再谈。

我在勾画深度解释学的方法论架构时，已设法表明各种不同类型的分析如何能以系统和合适一致的方式结合起来。深度解释学提供了可以说是一种智力模式，使我们能看到象征形式如何能加以系统和合适地分析——就是说，用一种方式加以分析，这种方式正确地视象征形式具有社会历史的合适建构品格，这里的建构展示一个借以代表或述说某事物的有机连贯的结构。深度解释学的方法论架构使我们能正确评价特定分析方法的优点——不论是社会—历史分析还是正式或推论性分析——而与此同时使我们能确定它们的局限。特定的社会—历史分析方法可能清楚地显示象征形式的生产与接收条件；但是，这些方法往往忽视象征形式的结构与内容，而且，如果把它们普遍化为一种过于自信的方法，就会导致简化主义的谬误，这种谬误就是认为象征形式可以根据它们生产与接收的社会—历史条件而得到彻底分析。特别是正式或推论分析方法可以清楚地显示构成象征形式的形式与手段；但是，这些方法往往忽视象征形式生产与接收的条件，而且，如果任其发展下去，它们可以导致我所谓的内在主义的谬误，这种谬误就是认为可以只关注象征形式而不管象征形式的特点和结果，不考虑到这些象征形式从中并借以产生和接收的社会—历史条件及日常过程。深度解释学的方法论架构使我们能利用特定的分析方法而看到它们的局限和伴随的谬误。正是思想运动的一种智力模式，探索象征形式与众不同的特征，并未坠入内在主义或简化主义的双重罗网。

意识形态的解释

我现在要表明深度解释学方法论架构如何能用来作为解释意识形态的目的。我将把意识形态解释视为深度解释学的一种具体形式。意识形态的解释运用深度解释学方法的不同阶段以分析象征形式的背景化与意义建构；但对象征形式的意识形态方面的关注使它具有一个与众不同的批判性变化。意识形态的解释吸收深度解释学方法的每一个阶段，但它用特定方式突出意义服务于建立和支撑统治关系的方式的观点来使用这些阶段。意识形态的解释是对象征形式的解释，设法阐明意义与权力的相互关系，设法表明被象征形式所推动的意义如何在具体环境内服务于培植与支撑权力的拥有和行使。因此，意识形态的解释虽然运用深度解释学方法的不同阶段，却对这些阶段作了批判的思考：它使用它们的目的是为了揭示意义服务于权力。

我们可以通过依次考虑深度解释学方法的每一阶段来彻底完成这种批判性思考。在社会—历史分析的层面上，对意识形态的关注把我们的注意力引向统治关系，这就是象征形式从中生产与接收的背景的特点。正如我在早先一章中说明的，统治关系是一种特定类型的权力关系；它们是系统非对称的和相对持久的权力关系。在现代社会最重要最持久的非对称中，有那些基于阶级、性别、种族和民族国家分野的非对称；它们是构成社会体制和互动领域的一些因素。当然，这些并非构成社会领域的惟一分野和因素，也不是系统与持久权力非对称的惟一基础。当社会—历史分析用于意识形态解释时，必须特别注意构成社会体制与互动领域特点的统治关系。因为我们所感兴趣的是这些关系受到社会领域中流通的象征形式所培植和支撑的方式。如果不突出象征形式在具体环境中建立和支撑的统治关系，就不能把握象征形式的意识形态性质。

如果对意识形态的关注把社会—历史分析引向统治关系研究，那么它就把正式或推论分析集中于促进调动意义的象征形式的结构性特征。象征形式有许多结构性特征，它们可以促进意义的调动，而正式或推论分析行为必须足够灵活地来考虑这些不同的特征。但是，我们可以开始发展下列两个方面之间的联系：对象征形式的结构性特征的

分析与借助返回表1·2(见本书第60页)中列出的图式来对意识形态的解释。这个表总结了某些一般的意识形态运行模式与一些典型的象征建构谋略之间的关系。当我开始介绍这一图式时，我区分了意识形态运行的五种一般模式——合法化，虚饰化，统一化，分散化和具体化——然后指明一些与它们典型有关的象征建构谋略。但是，在实际进行正式或推论分析时，推理的形式一般是相反的方向。那就是说，我们可能开始时分析象征形式的结构性特征，并可能设法把这些特征确立为象征建构特定谋略或过程的事例。然后我们可能试图辩称，在这些象征形式生产与接收的具体环境中，象征建构的谋略或过程可以与意识形态的某些运行模式相联系。所以，例如，可设法表明：大量使用名词化的动词和被动时态说明名词化和被动化的谋略或过程；还可以进一步认为，在具体环境中，这些谋略或过程通过使社会—历史现象具体化——即把一件过渡性、历史性事务描述为永久的、自然的、不受时间影响的——从而服务于支撑统治关系。

我们提出这种论点，就是已经在超越严格说来的正式或推论分析阶段，并在从事我所称之解释(或再解释)。在这里，对意识形态的关注到这一阶段也有了特殊的转向。解释意识形态就是阐明象征形式推动的意义与该意义建立和支撑的统治关系之间的联系。意识形态的解释是一个创造性的综合过程。它之所以是创造性的，因为它涉及积极构建意义，创造性地阐明代表什么或说了什么。意义通过正在进行的解释过程被确定和再确定。意识形态解释在下面这种意义上也具有综合的作用：它设法接近社会—历史分析和正式或推论分析的结果，表明象征形式的意义如何服务于确立和支撑统治关系。正式或推论分析只能提供开始进入意识形态运行模式。为了使用综合手段研究或者叙事结构研究来分析意识形态，必须设法表明这些手段或结构如何促进在具体社会—历史环境中支持统治关系的意义建构；换言之，必须提出一项有关意义与权力之间相互关系的论点。因此，意识形态的解释具有双重任务：对意义作创造性阐明，综合表明这种意义如何服务于建立和支撑统治关系。这一任务要求既对象征形式的结构特征具有敏

锐感，又能够觉察个人与群体之间的结构关系。通过把象征形式与统治关系相联系，解释过程设法表明这些象征形式如何在具体社会—历史环境中像意识形态那样运行。

进行意识形态解释，就是从事一项冒险的、充满矛盾的活动。它是冒险性的，因为象征形式的意义是不明的、不固定的和不确定的；提出一项解释，就是要举出一种可能的意义，即若干可能相异的或相互冲突的意义之一。这种潜在的矛盾在解释意识形态的事例中具有与众不同的形式。因为，意识形态解释不仅涉及提出可能的意义，而且也牵涉到断定这种意义在某些环境中服务于建立和支撑统治关系。因此，意识形态解释进入了断定与反断定、论点与反论点的领域；它不仅仅是提出具有可能性的意义，而且是对社会生活的潜在干预，那是说，提出具有可能性的意义也许干预解释对象所要支撑的那种社会关系。把一个象征形式解释为意识形态就是提供了一种批判的可能性，这种批判不但是关于其他的解释(包括组成社会领域的主体的解释)的，而且是有关主体所卷入的那些统治关系的。

迄今我已用一般的方法论方式提出了我关于意识形态解释的说明。我试图表明深度解释学方法为意识形态解释提供了合适的架构，但意识形态解释对深度解释学的各个阶段作了与众不同的批判性改变。现在我要使这一讨论更加具体些，因此较详细地考虑一个例子。我将集中于讲述哈维·萨克斯记载和分析的一则黄段子。[17]这个例子特别有用，因为它是一个常规的、世俗互动的实例：讲述是一件非常普通的事情，然而它用讲述和听取这则段子展示了一种精心组织。下列摘录是讲述这则段子的谈话中的一个片段。讲述者(肯)是一名17岁的男孩。他向两名男性同伴(罗杰和阿尔)和一名男性成人(丹)讲述这则段子，丹是有其他人出席的一次小组治疗中的治疗师。谈话进行如下：

肯：你们要听吗——我的妹妹昨晚向我讲了个故事。

罗杰：我不要听。但如果你一定要讲我只好听。

(0.7秒)

阿尔：那是很刺激的，一个岛屿。葡萄，英国。他的妹妹就是告诉他这些。

肯：不。她说要吓我一跳。

(0.8秒)

肯：有三个女孩，刚刚结了婚?

罗杰：嘘，嘘，嘘……

阿尔：嘿，嘿，嘿……

肯：呃。

罗杰：嗨，等一等。再说一遍。

肯：有三个女孩。她们都是姐妹。她们刚刚同三个兄弟结婚。

罗杰：你最好同你妹妹长谈一次。

阿尔：等一等。

罗杰：噢，三个兄弟。

肯：呃，是的。

阿尔：这些姊妹的兄弟。

肯：不是，他们不是兄弟姐妹关系。

罗杰：那比前面说的接近些(我想)。

肯：所以——

阿尔：嘘……

(0.7秒)

肯：静一静。所以，首先，他们度蜜月的那个晚上，婆婆说：你们干吗不在这里过夜，到早晨你们可以继续度蜜月。第一天晚上，婆婆走到第一间房间门前，她听到“格，格，格……”，在第二间房间门前听到“唷，唷，唷……”，在第三间房间门前什么也没听到。她在那里站了大约25分钟，等着发生什么。什么也没有发生。

(1.0秒)

肯：下一天早晨，她向第一个女儿说“你怎么——昨天晚上格、

格、格的”，那女儿说“噢，妈妈，它痒痒死了”。她向第二个女孩说，“你怎么叫唤呢”，女孩说“噢，妈妈，它弄痛我了”。走到第三个女孩面前说“昨晚上你怎么一声不吭”。女孩说“你告诉过我嘴里塞满东西说话是不礼貌的”。

(1.3秒)

肯：嘻，嘻，嘻……

(2.5秒)

阿尔：哈，哈，哈!

肯：嗨，嗨，嗨……

罗杰：滞后反应。

阿尔：你要知道，我得想它一会儿。

罗杰：那当然。

(1.0秒)

罗杰：嘻，嘻，你是说你一下子没有想到那深层的隐蔽的意思，嘻……

阿尔：嗨。

丹：这很有趣。

阿尔：他要说的是那个——那个，呃。

罗杰：有那么一点心理联想。

肯：小妹妹在长大。

阿尔：嘻，嘻，嘻……

肯：嘻，嘻，嘻。我要说的就是这个意思。

丹：听起来有点像。

肯：一个12岁的孩子向我讲的——我甚至不知道——

罗杰：你怎么知道她只是重复她听来的，并不知道那是什么意思。

阿尔：肯，她必须向你说明吗?

肯：是呀，她必须向我详细说明。

阿尔：好呀，肯，很高兴知道你有一个懂些事的妹妹。

肯：她告诉我说她是在吃一只热狗。

(3.0秒)

罗杰：那是什么意思。

阿尔：好吧，讲吧，给我们说明一下。说明——

肯：我刚说过我不知道。

阿尔：肯，你把知道的事都说明一下，都说明一下。[18]

我们怎么来分析这则笑话以及它所成为其中一部分的那个谈话互动?我将顺着萨克斯所作的分析开始。然后使用上面阐述的方法论架构来突出我看来是萨克斯说明中的主要缺点。这将引导到对这则笑话的一个有所不同的解释，这将带出它潜在的意识形态性质。

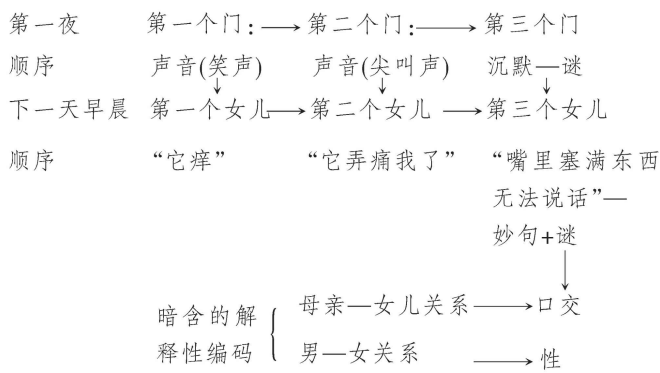
萨克斯对这则笑话和讲笑话的分析有三个明确的阶段。他分析的第一阶段是关于整个谈话的背景内讲述的顺序组织。为了讲一则笑话(或者更一般地说，讲一个故事)，打算讲述的人必须在普通谈话时运行的轮流机制(即一个人讲，另一个人回应等等的机制，这样，每次就一个人讲)中取得一个悬念。这种悬念是通过前言顺序取得的，讲述者在前言顺序中提出讲个笑话，提出它的初步特点描述，提到笑话得来的某人或某地，等等。前言顺序可以告诉潜在接收者关于讲述者所寻求的那种反应(“她说要吓我一跳”)，从而可以帮助接收者倾听并产生讲述者所希望的那种反应。潜在的接收者可能立即接受讲述的提议，或者他们可能像这次讲述那样暂时拒绝了提议而作了一个反提议等等，从而延长了前言顺序，直到讲述者能成功地停住轮流机制(“静一静”)。这时前言顺序让位给讲述顺序。得到了轮流机制的悬念以后，现在讲述者可以进而讲述笑话(或故事)直到讲完。如果接收者想说话，他们只能打断讲述者，这个过程要求有特殊的理由(例如，接收者听不清或听不懂)。讲述顺序的完成以一句妙语为标志，接下去是反应顺序。反应顺序可能完全是大笑，但大笑的时机与特点可能是紧要的。在一则笑话讲完时，大笑优先于谈论，所以大笑的任何延迟

是关系重大的。为了懂得这一点，我们必须看到笑话都是“理解测验”：它们向接收者提出一个测验，即“听懂”笑话而且很快听懂。在这种情况下，听不懂笑话可以被视为缺乏灵敏老练的表现，在这种情况下，接收者可以有差异地根据他们相对的起点而笑，这说明笑的时机可以提供一个基础来比较评估接收者的智力——萨克斯称之为“接收者比较智力评估方法”。这一方法鼓励接收者尽可能地笑，一旦开始大笑，就鼓励别人一起大笑，这样他们的智力被评估时就不会消极地相对差于别人。但是，如果没有人马上发笑(像这则笑话的情况)，那么这一方法就不利于讲述者，就是说，大家都不笑就成为对那笑话或讲述者的一种消极的评估。在正在讨论的这则笑话的反应顺序中，讲述者首先打破沉默，他不高兴地笑笑，从而和那笑话保持一定距离以便事先扭转对自己的消极评估。接着是阿尔不高兴地大声发笑，这种嘲弄这则笑话的笑就过渡到评估讲述者、接收者和据说的来源(肯的12岁妹妹)的比较智力的谈论了。

萨克斯分析的第二阶段有关笑话本身的时间与顺序组织。笑话以故事的形式以简单的时间次序发展，这一次序可视为保存故事中所谈事件的时间形式。笑话也有明显的顺序结构，与时间次序相重叠。顺序结构对笑话是紧要的，因为这种结构设定一个谜，它的解答就在于笑话中的妙语。这个笑话包括两个相互关联的顺序：“第一夜”顺序和“下一天早晨”顺序。第一夜的顺序产生一个谜，一个非常精简的谜，因为你至少需要三个事例(仅此而已)而产生了成问题的沉默。下一天早晨的顺序是通过时间关联(“下一天早晨”)以及一个平行的顺序结构(第一扇门，第二扇门，第三扇门；第一个女儿，第二个女儿，第三个女儿)与前面的顺序相接的。下一天早晨顺序的头两步使用了一个代名词“它”，前面没有提到过；但是，讲述者在前言顺序中提供的信息(她们刚刚结婚，这是她们的“初夜”，等等)使接收者把“它”解释为暗指性交。下一天早晨顺序的第三步被设定为对由初夜顺序的第三步所提出的谜团的解答。这一解答就是妙语，“你告诉过我嘴里塞满东西说话是不礼貌的。”这句妙语本身就是一个谜，接收者必须附

加两个解释密码才能解答(弄懂)：一方面是下一天早晨顺序的头两步所使用的密码，它使“它”解释为暗指性交；另一方面是来自母女关系的密码，女儿应当服从母亲的指示，包括吃东西的礼貌。附加这两种密码(那是讲述者暗示而不明说的)使接收者把那妙语解释为暗指口交。图6·2总结了这则笑话顺序组织的各个方面。

图 6·2 一则黄段子的顺序结构



在萨克斯分析的第三和最后阶段，他吸收对黄段子的性质与作用的一些一般考虑以便提出对妙语的一种新颖的再解释。萨克斯提出，一则黄段子可以被视为有关包装和传输信息的一种“理性体制”。黄段子的色情性质成为限制该段子流通的一种审查官；因此，笑话的黄色不应被视为笑话的有关内容，而应被视为一种对笑话所传达的信息限制其流通的机制。这个例子中的信息是什么呢?萨克斯提出一个令人有所惊讶的论点：

> “我要指出，我们在研讨的这个笑话带有有关12岁女孩的信息和特意限于12岁女孩的段落。在我们的资料中，它是由一名17岁男孩讲给其他17岁男孩听的，他特意说是他12岁的妹妹讲给他的。现在，男孩们知道他们懂得而且觉得不大有趣，他们也怀疑那女孩会懂得。我要指出男孩们并不懂得，那女孩却会懂的，而且这笑话涉及到一

些特别对12岁女孩感兴趣的信息。”[19]

萨克斯提出，这则笑话被男孩们解释为口交，但是12岁女孩们会作出不同的解释。对她们来说，笑话的色情性质只是传达一个与口交无关的信息的手段。这个信息的部分内容是：女儿们按照她母亲教给她们的规矩可以推翻她们母亲的权威。如果女儿们被责备不守规矩，她们可以提出另一项规矩来辩白自己的行为。当然，这可以指一般的孩子，男孩女孩都可以，但是，这则笑话特别把信息指向女孩，因为它集中于母女关系，女孩可等同于女儿，而男孩不能。因此，女孩可以把那句妙语解释为女儿对母亲的反驳，用母亲规定的规矩来推翻母亲的权威。男孩们完全不懂对笑话的这种解释。这则笑话把孩子树立为赢家，用只有女儿们能懂得的方式扭转了父母与子女关系的等级观念。

对萨克斯的说法提出一些批评意见时，我要集中于他在最后阶段分析中所作的解释。在头两个阶段中，萨克斯对谈话互动与笑话本身的顺序组织的分析，我觉得是深刻而有启发性的。它们充分展示萨克斯与众不同的分析方法的用处，这种方法说明了机制与结构特征，谈话参加者以此有序地产生他们的互动。可是，我认为萨克斯在他最后阶段分析中提出的解释是不大可信的。我要指出，这则笑话可以作不同的解释而突出它潜在的意识形态性质。

萨克斯提出什么根据来支持他的解释呢?萨克斯提的第一个根据是讲述者(肯)介绍这则笑话是上一天晚上他的12岁妹妹讲给他听的。但是，当然这完全不能确立它真的是他的妹妹讲给他的：因为，萨克斯自己看到，来源的归属本身可以是笑话的一部分并可以起到各种作用，作用之一是万一笑话失败可以把指向讲述者的批评转移开去。第二个根据是，笑话真的失败了，情况就是这样。反应顺序一开始是沉默，然后是肯不高兴地笑笑，再往后是接收者之一夸张地发笑，接着是笑声中讨论笑话本身、讲述者和据说的来源。萨克斯认为，这并不表明男孩们不“懂得”这笑话，也不表明他们不觉得它滑稽、好笑或兴

奋；因为接收者对笑话的反应方式是由讲述的具体环境决定的。事实上，我们不太知道这些环境。萨克斯告诉我们说这三个男孩是在参加一次小组治疗，现场还有一个成人男子治疗师(丹)；他还说那些孩子在这则笑话以前大约20分钟中一直在讲述黄段子。从萨克斯记下的片段来看，似乎这些孩子卷在一场智力比赛里，以他们在性事上灵敏老练程度来相互测试，这一切都在丹的总体监察之下。当肯一宣布他要进入比武台，他的两名同伴就宣称要测试他。因此，从一开始，肯和他的听众之间就划下了战线，后者设法测试肯的能力，并通过压倒肯来显示他们自己的能力。这个笑话的失败并不说明男孩们不懂得或不喜欢它，因为很可能是他们让它失败以破坏肯的能力。他们的沉默是这场智力战中一个有效的武器。

萨克斯对他的解释进一步提出两个根据，两者都有关笑话的内容。第三个根据是说这则笑话有关同时结了婚的三个女儿。萨克斯推测这个不大可能的事件对12岁的女孩们有吸引力，因为，这表达了她们已有的一种幻想，即，通过一起结婚，她们可以把一夫一妻制婚姻同她们想一起走向未来的愿望调和起来。第四个根据是，如果把这则笑话理解为儿子对母亲的反驳，那么萨克斯认为这类事正是12岁女孩们爱听的。萨克斯提出的这两个根据确实是带有很大猜测性。他没有证据来支持他认为女孩们一般都有一起结婚的幻想；没有证据支持萨克斯所想像的12岁女孩们懂得这则笑话并喜欢这则笑话的看法；也没有证据使我们有理由相信萨克斯说的这则笑话实际上确在12岁女孩中间流传。萨克斯总结称，这则笑话由一个男孩讲给两名男孩同伴听，那是“这些资料的一个偶然性特征”，它虽在他们中间毫无进展，“它继续在有关的人们和懂得它包含着特别针对他们的信息的人们中间流传”。[20]但是萨克斯所提出的证据完全无法支持这一结论。

像萨克斯所说的那种环境中讲述和接收的笑话能不能作不同的解释呢?我不去猜测12岁女孩如何可能懂得那笑话，而接受已知的情况，即它是由三名17岁男孩在一名成人男子陪伴下讲述和接收的。如上所述，似乎可合理地设想男孩们参与了一场轻松的搏斗赛，以讲述

和评价黄段子作为测定相互能力的手段。肯的笑话给他的听众提出了一个理解力测试：那句妙语是他们要解答的谜，他们看来解答了，加了两个解释性密码，从而把那笑话理解为关于口交。这样来理解那笑话的话，可以认为讲述者和他的接收者又作了两种设想。第一种设想是：第三个女儿说明她初夜一声不吭时提到了饭桌礼仪，这是误用了礼节规则：当接收者加上两个解释性密码来解答谜团时，就损害了那女儿，谜团的基础是她搞混了饭桌规则和卧室行为。可以把这描述为女性无知的设想。第二个设想是这些女儿是男人满足欢乐的来源。这一设想与第一个设想在妙语上结合起来，第三个女儿满足男人的能力由于她搞不清规则应用而得到了加强。虽然男人并没有出现在这笑话中，但你不能把它理解为一个关于口交的笑话，除非你推测第三个女儿是在暗指男性生殖器。因此第二个设想是：他们对这个笑话的理解涉及两性关系中以男性生殖器为中心的概念，在这个概念里，妇女被视为满足男子欲望的工具。[21]

通过提出这些设想，我们可以对这个笑话加以再解释而并不排除肯及其同伴理解这个笑话，这种再解释方式以他们理解笑话为基础，并试图表明：由于在这种环境里以这种方式所被理解的东西，它如何能支撑或破坏权力关系。有两套权力关系特别适用于此处。有肯和他的听众们之间的权力关系(听众中包括一个成人丹，他显然具有相对稳定和体制赋予的权威)；有这个集体所有成员与不在场的其他集体的成员之间的权力关系——后者特别是包括妇女的集体，这个笑话突出地以妇女为特色，但在这则笑话的讲述环境中没有妇女。在这些男孩所处的社会中，男女之间的关系在结构上是非对称的，因此这些非对称关系就是讲述这则笑话的更大背景。如果我们在这两套关系的背景下来看这则笑话讲述及其理解作为关于口交的笑话，就能看到这则笑话在它讲述的当时背景下服务于展示和比赛肯和他的同伴们的能力(他们之间的权力关系是流动的，变动的)，与此同时，在非对称两性关系的更大背景下服务于肯定这些男孩对于笑话中所突出的但在讲述时不在场的人们的集体优势和性自大。肯的能力受到考验，但笑话是

关于妇女的。在讲完笑话后，肯的同伴们有效地向他的能力作出挑战(而丹则给予叔叔般的支持)，肯则贬低他12岁的妹妹来为自己辩护，男孩们怀疑她懂得那笑话的能力。这则笑话成为男孩中间智力比赛的标志，正因为他们把它理解为有关口交的笑话，就理所当然地(毫不怀疑地)看待某些关于妇女和关于他们对妇女关系的设想，即使妇女不在讲述现场。

我已经提出了对这则笑话的一个再解释，突出了被称之为它的潜在意识形态的性质——即，它作为在这种环境中服务于支撑两性之间非对称权力关系的象征形式的性质。如果这个笑话在不同环境中讲述，例如在12岁女孩们中间，那就可能有不同的理解，可能起不同的作用。但是，即使就这次讲述的实际环境来看，我描述这则笑话的意识形态性质为“潜在的”，只是因为根据掌握的证据，这种解释至多是一种推测。我想那是一种有道理的推测，但是，没有有关讲述环境和接收者理解的更多信息，很难谈更多的了。例如，接收者可能怀疑笑话中隐含的设想而感觉它太粗糙，可能笑话的失败部分地由于接收者的这种疑惑。也可能是笑话讲述现场有一位年长的权威人士而对笑话的接收产生重要影响。根据掌握的证据，这些推测说明我们无法作解答。这里我把自己限于对有关该笑话及其讲述的现有资料进行分析，以此表明深度解释学的方法论架构可以用来分析象征形式在日常生活中产生、接收和理解的情况以及这些世俗象征形式如何能解释为意识形态的——即便暂时是有道理的。

分析大众传播：三重观点

迄今为止我一直在讨论一般方式的象征形式分析，没有提到在大众传播背景内象征形式生产与传输所提出的具体问题。我们在早些章中已看到大众传播影响到象征形式的性质和它们在某些方面的流通，现在我要在方法论层面上提出这些考虑的含义。我们可以一开始就回顾大众传播的主要特点之一：它在象征形式的生产与接收之间设立了

一个基本的间隔。大众传播机构为一般不是亲身处在生产与传输或传布的接收者生产象征形式。而且，由各种技术媒体所传递的象征形式一般涉及到由生产者到接收者的单向信息流，因此接收者干预传播过程的能力往往是很有限的。生产与接收之间的间隔是一种结构设定的间隔，在其中，象征形式的生产者，虽然在象征形式经济价值化方面一定程度上依靠接收者，他们却在体制上有权有责在没有接收者直接回应的情况下生产象征形式。

记住了这些特点，我们可以通过区分三个方面或客体领域来处理对大众传媒化象征形式的分析——这就是我将描述的“三重观点”。第一个方面是象征形式的生产与传输或传布，即，生产象征形式以及通过选择性传布渠道传输或分送它们的过程。这些过程处于具体的社会—历史环境中并且一般涉及特定的体制安排。第二个方面是传媒信息的构建。大众传播传输的信息是以各种不同方式建构成的产品：它们是展示一种关联结构的复杂象征构建。大众传播的第三个方面是传媒信息的接收与占用。这些信息由个人和团体所接收，他们位于具体的社会—历史环境中，使用现有的资源以弄懂收到的信息并把它们并入日常生活。大众传播的这三种有区分的方面使我们能界定分析的三个客体领域。我们可以依次集中关注每一个领域，分析它们的特点形式和进程。但是，每一个客体领域都是通过吸取大众传播的其他方面而构建的，这意味着集中于单一客体领域的分析将限于某些方面。对大众传播研究的综合观要求有能力把这些不同分析的成果相互联系起来，表明不同方面如何相辅相成。

通过区分大众传播的这三个方面，我们还能看到深度解释学方法可应用于分析各个客体领域的不同方面。传媒信息的生产与传输或传布过程可以通过结合社会—历史分析与人种学研究(我称之为日常认知的解释)的办法最适当地加以分析。例如，依靠社会—历史分析，可以设法确定传媒信息生产并传输或传布给潜在接收者的机构的特点。可以观察传媒机构内的所有权和控制形式；传媒机构与非传媒机构之间的关系，包括负责监测传媒产出的国有组织；生产与传输所使

用的技术与工艺；传媒人才的吸收录用；以及个人完成日常任务(从写作到编辑，从摄制到安排，从筹资到销售)所遵循的常规程序。[22]我们也能采取更具解释性的方法并试图阐明参与生产与传输传媒信息的个人的理解，就是他们对于在做什么、生产什么和设法达到什么的理解方式。这种对日常理解、“日常认知”的解释可能有助于说明生产过程中隐含的规则和设想，包括关于受众及其需要、兴趣和能力的设想。这些规则和设想是社会条件与法规的一部分，传媒人士由此进行传媒信息的生产和传输。与社会—历史背景的其他方面一起，这些条件和法规促进并约束生产与传输过程，从而使传媒信息作为一种富有意义的象征建构和生产出来和传布开去。

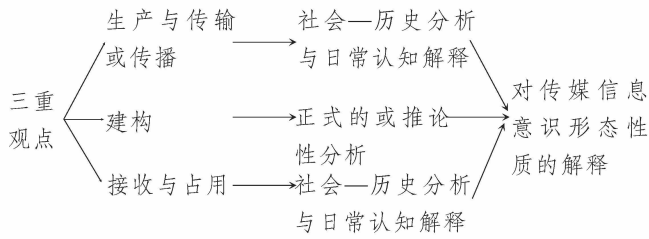
大众传播的第二个方面是传媒信息的建构。当我们集中于这一方面时，优先考虑我所谓的正式或推论分析：就是说，把传媒信息作为一种展示连接结构的复杂的象征建构来分析。例如，在分析一个电视节目时，可以研讨话语与形象的并列；使用意象的角度、颜色与顺序；使用语言的句法、风格与语调；叙事或辩论的结构；叙事或辩论结构容许次情节、离题或异议的程度；使用闪回与画外音等特技；叙事中结合诸如幽默、色情和暴力等特点的方式；形成有限或开放顺序一部分的多节目之间的相互连接，等等。[23]对传媒信息内部结构特征的分析是一项完全合法的事业。但是，它也是一项有限的事业，当它脱离了大众传播那些必须具备而往往自行忽略的方面即传媒信息的生产—传输和接收—占用时，它经常误入歧途。

传媒信息的接收和占用界定了分析的第三个客体领域。如同对生产和传输的分析，对接收和占用过程的分析可以通过社会—历史分析与人种学研究的结合来进行。依靠社会—历史分析，可以研讨传媒信息被特定个人所接收的具体环境和社会差异情况。所谓具体环境，是指个人在什么背景内、与什么同伴、以多大注意力和一贯性以及评论性来阅读图书，观看电视，听音乐，等等。所谓社会差异的情况是指传媒信息的接收根据诸如阶级、性别、年龄、民族背景与接收者地理位置的考虑而以什么方式变化。[24]这种社会—历史分析可以与一种

更有解释性的探讨方式相结合，我们从中设法阐明处于具体环境中的特定的个人如何弄懂传媒信息并把它们并入日常生活。对传媒信息日常理解的这种解释可以有助于突出接收者提出的有关传媒信息的规则和设想并以此用他们的方式理解这些意义。它也可以有助于突出传媒信息对接收者产生的结果，包括它们对这些个人所卷入的权力关系产生的结果。

我试图表明大众传播的这三重观点如何能发展为方法论的方式，就是说大众传播的每一方面可以通过深度解释学的一个特定阶段在某种情况下结合日常认知的解释而加以分析。现在可以把这一内容向前发展一步，表明如何能把传媒信息意识形态性质的解释置于这整个看法内。我们不去设想可以从信息本身中看出传媒信息的意识形态性质(这种设想我称之为内在主义的谬误)，而可以吸收大众传播所有三个方面的分析——生产/传输，建构，接收/占用——来解释传媒信息的意识形态性质。图6·3总结了三重观点的这一方法论发展。生产与传输分析对于解释传媒信息的意识形态性质是至关重要的，因为，它说明这些信息从中生产与传布的机构和社会关系，并说明生产者的目的与设想。对传媒信息建构研究之所以至关重要，是因为它研讨其结构的特征，传媒信息正由于此特征而成为能够推动意义的复杂象征现象。最后，对传媒信息的接收和占用的研究之所以至关重要，是因为，它既考虑信息被个人接收的社会—历史条件，又考虑这些个人弄懂信息并把它们并入日常生活的方式。在吸收大众传播这三方面分析时，解释过程可能设法阐明在某些环境下生产和以某些方式构建的特定传媒信息以及这些信息被个人在日常生活过程中接收和理解的社会关系之间的联系。在这种方式下，解释过程可以开始阐明传媒信息的意识形态性质，那就是，被特定信息所推动的意义可以在某种环境下服务于建立和支撑统治关系的方式。至于这些统治关系是什么，以及这种意义是服务于支撑还是颠覆它们、建立还是破坏它们，这些问题的答案只能通过把传媒信息的生产/传输和建构联系到处在具体社会—历史背景内的个人所接收与占用的方式来取得。

图 6·3 三重观点的方法论发展



考虑一个例子。贾尼丝·拉德威在一项对于爱情小说的出色研究中把生产情况的分析、传媒信息结构的分析和它们接收方式的分析结合到一起，表明这些分析如何能对爱情小说提出一种创造性的解释以及它们在读者生活中所起的作用。[25]我们来探讨一下她的主要思路。拉德威特别关注避免我已称做的内在主义的谬误，在这种事例中就是指分析爱情小说的内容而脱离小说内容生产、传布、购买和阅读的社会—历史情况。因此，她对在爱情小说类型出现的范围内的体制和技术背景给予一定关注。面向大众市场的廉价简装本小说的生产是20世纪早期以来美国出版业的一个突出特征。从一开始，这类出版大大依靠于发展特定类别或类型的文学，作为增加预期销量的可靠性和减少生产过剩的风险性的一种方式。大众市场出版业起初被神秘小说或侦探小说所主导，但是，在20世纪50年代，这种类型的流行性下降了。部分地为了回应这种下降，若干大出版商开始试验“哥特式”爱情小说，它的销量在20世纪60年代及70年代初期大大增加。随着70年代中销量开始减少，一种新的亚类型“甜蜜残酷”爱情出现了，这个名称来自这一领域的第二本著作：罗丝玛丽·罗杰的《甜蜜残酷的爱》。这一新方针在主要的大众市场出版商——包括阿冯、哈利昆、福西特、戴尔和西蒙与舒斯特——的推动下迅速发展。以加拿大为基地的出版公司哈利昆企业(最初由于在20世纪50年代和60年代重印米尔斯与布恩出版社的爱情小说而名声大振)在言情小说新高潮中起了特别重要的作用。它在销售廉价简装本方面提出了极其成功的谋略，包括读者研究、超市销售和订购服务。到1980年，哈利昆企业可以声称其百万

美元广告活动能通向十分之一的美国妇女，而她们中的40%一般可以变成哈利昆的读者。

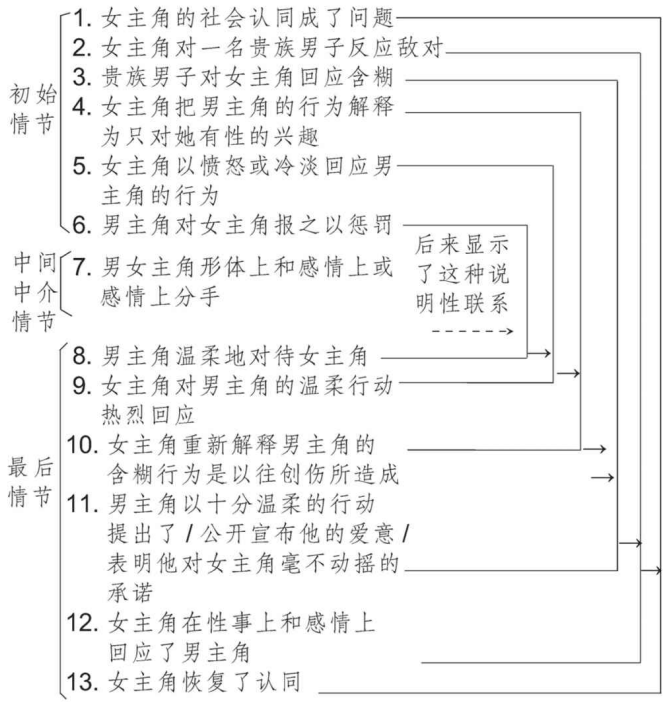
在这些事态发展的背景下，拉德威集中于一批妇女的经历，她们是经常的、相当典型的爱情小说读者。这批妇女有42人，住在一个中等大小中西部城市(“史密斯敦”)的郊区；这些妇女中大多数是身边带有5岁至18岁的孩子的已婚妇女。这些妇女都是多萝西·伊文斯工作的一家书店的顾客。多萝西在爱情小说业领域有点名声，因为她为书店和编辑撰写一份书评通讯。她推荐的每月畅销书变得极有影响力，以致纽约的编辑们开始寄给她新书清样以便能在通讯上得到评论。这42个史密斯敦妇女属于许多依靠多萝西帮助她们筛选每月大量新书的人之列。拉德威通过多萝西作为中介，请这些妇女完成一份关于她们阅读情况和对爱情小说的态度的详细问卷。她还对多萝西和选择这些妇女中的一些人进行深入采访。她用这种方式得出了一系列有关一批以阅读爱情作为日常生活特点的妇女的社会环境、阅读情况、态度和理解等内容的数据。

这些数据使拉德威能区分由读者自己判断为成功的小说(她称之为“理想的爱情”)和不成功的小说(“失败的爱情”)。然后她分析这两类爱情的叙事结构，以试图发现是否有一些结构特征有助于说明爱情的吸引力。她使用普罗普叙事分析法的一种修改版来表明理想的爱情包含具有系统性关系的13种叙事功能。尽管个别人沉迷于灵魂再世、通奸、健忘症等情节，所有成功的故事建构都共同具有一种叙事结构，这在图6·4中做了总结。像大多数叙事那样，理想的爱情有三个基本阶段：营造一种紧张的初始情节(功能1—6)，转变初始情节并解决紧张的最后情节(功能8—13)，以及一个激发并最终说明该转变的中间介入情节(功能7)。初始情节的每一个功能都与最后情节的一个功能相配，两者的联系随故事到达结尾而逐渐显现。因此，理想的爱情一般开始时总是使女主角离开她通常与其童年和家庭有关的熟悉而舒适的环境。她遇到一个贵族男子，对他的行为有敌视的反应，认为他只对她产生性的兴趣。女主角对男主角的回应是愤怒和冷淡，男主角对她

报之以惩罚。然后出现了中断：男女主角以某种方式分开了。这为初始情节所产生的感情疏远准备了恢复的途径。男主角突然表现温柔的行动，故事在这里没有充分说明，这就触发了一个再解释过程，女主角开始以新的角度来看男主角早先的行为。男主角公开宣布他对女主角的爱意，她在感情上和性事上作了回应，这样最终以双方幸福和好作结。

对理想爱情的叙事结构分析使我们能看到成功的小说不断讲述关于妇女关于男子以及关于他们相互关系的某一故事。小说告诉它们的读者：妇女需要男子的爱情和关怀，只要相信在男子外部严肃和冷漠之下有着热情和温柔，她就能找到这种爱情和关怀，当男子的这种热情和温柔得以显现和理解时就会随之而来真正的交互关系和相互满足。与理想的爱情相对照，失败的爱情通常未能充分协调疏离的伙伴，或者因为男主角从未充分转变为关怀和温柔的伴侣，或者因为别的人物卷入了核心关系而阻碍或转移了它的发展。理想的爱情故事是有关基本误解的紧张和基于信任的和解。它向女性读者提供一套关于如何读懂一个男人、如何再解释男子的行为以消除含糊，解决紧张，并能使双方以相互满意的方式显示温柔与感情。爱情也能使它的读者共鸣地经历到某种形式的愉悦并暂时想像自己是一个男子关怀和关注的焦点，这种经历一般说来在她们日常生活的真正环境中是没有的，她们主要地只关注于关怀别人。对史密斯敦的妇女来说，阅读爱情小说因此具有一种重新保证的治疗价值。它向她保证：如果她怀疑或隐隐害怕男子或异性关系，那么，这种怀疑或害怕很可能是基于一种误解，那是可以纠正的。它的治疗价值在于它以一种同感的然而是愉快的方式提供她一种受到爱慕她的和她所爱慕的男子的关怀和关照的感觉。爱情具有重新保证和治疗性的能力，它并存于并有助于复制一套这些妇女所处的结构性社会关系，她们在其中完成某些任务和起着某些作用，特别是与关照别人的需要联在一起的任务。因此，通过阅读爱情小说，这些妇女能够共鸣地、暂时地经历一种她们在日常生活实际活动中一般得不到的关怀和关照。

图 6·4 理想爱情的叙事结构



[资料来源]根据贾尼丝·拉德威《阅读爱情小说:妇女、家长制与大众文学》(北卡罗来纳州查珀希尔:北卡罗来纳大学出版社,1984 年版;伦敦:维尔索出版社,1987 年版)第 150 页改编。

如果阅读爱情小说这样服务于支撑和复制日常生活的结构性社会关系，拉德威认为，重要的是也要看到这种活动能使这些史密斯敦妇女与这些关系保持某种距离。为了赏识这一点，我们必须区分传媒信息接收与解释的意义以及接收活动的重要性。后者指的是，除了信息可能具有的意义外，接收这些信息的活动本身还可能对接收者有意义。在史密斯敦妇女的事例上，阅读爱情小说被她们首先理解为一种放松的方式和创造一种属于她们自己的时间和空间而脱离她们专注于提供别人需要的家务领域。她们喜欢阅读活动，因为它能使她们暂时与家庭关系的背景拉开一些距离(她们在那种关系中主要为别人做事)

而设定一个属于她们自己的领域并产生共鸣地关照自身的需要。在这方面，阅读行为的私人性质是重要的，这些妇女喜欢读爱情小说，因为它能使她们建立一个私人领域，她们在其中可暂时解脱家务生活强加的种种要求。

从这种角度看的话，对爱情小说意识形态性质的解释需要一些限定条件。如果我们集中在不同于阅读内容的阅读活动，就能看到，阅读爱情小说在某种程度上是抵制或抗议史密斯敦妇女们所经历的作为无法实现的情景的一种方式。那是对付一种结构上要求她们服务于别人的需要而她们自己的需要则无法满足的一种方式。在这个方面，阅读爱情小说的活动对于处在这些环境中的妇女具有某种批判性质：它代表一种抵制，虽然这种抵制是局部的和本身无关联的，却指向一套结构非对称的、在经历上无法实现的社会关系。但是阅读活动的批判性质在这种情况下可能被阅读内容的补偿性质所超越。由于阅读活动暂时地产生一种脱离日常生活背景的时空，阅读的内容所传达的意义有助于向读者重新保证满足她们达不到的需要并引起共鸣，从而使她们继续其日常生活而并未从根本上改变她们所特有的社会关系。至于阅读爱情小说的这两个方面——批判与补偿——之间如何随时间而达到平衡，则是拉德威未曾作答的一个问题，那是合乎情理的。要回答这个问题可能要求对这些接收者的生活以及对她们因阅读活动日趋重要而改变了她们的生活情况进行更多的分析。

我对这一例子作了比较详细地考虑，因为，我觉得，它似乎以一种典型的方式把传媒信息的生产、建构与接收的事情结合起来，表明这些不同方面的分析如何能对大众传媒化象征形式的意识形态性质加以解释。当然，拉德威的研究中有些特征是可以批评的：例如，她对接收过程的分析比对爱情小说生产与传布的分析做得好得多；另外，她大大依靠乔多罗关于女性心灵形成的说明，肯定是成问题的。[26]但是，她正确地强调了研究大众传媒化产品被个人在日常生活中接收和理解的方式的重要性，她还表明如何能对传媒产品作出一种批判解释，避免专门集中于传媒信息生产和传输的情况或者专门集中于传媒

信息本身的结构和内容。而且，在集中注意传媒信息被接收和理解的方式时，她强调了(我认为也是对的)必须不仅仅考虑传媒信息通常被理解和评价的情况，而且要考虑接收活动的性质与意义，就是说，这种活动在接收者生活中所起的作用。研讨了接收活动的这两个层面以后，我们就能开始探索大众传媒化象征形式所推动的意义成为接收者日常生活一部分的方式。我们就能开始掌握这种意义在日常生活的结构背景中以多大程度来确认或非难传统设想或既定分野，来支撑或破坏现有的社会关系；从而就能开始把握大众传播技术媒体所产生和传布的象征形式在多大程度上是意识形态的。

大众传媒化产品的日常占用

如果把我在上一节中勾画的方法论架构探究到底，可以看到：一般的大众传播分析，特别是传媒信息意识形态性质的解释，必须注意所谓的大众传媒化产品的日常占用。这并不是说大众传播的这一方面应当不顾传媒信息的生产/传输与建构来加以研究；相反，所有这三个方面都是一项大众传播综合观点的组成部分。但是迄今的许多著作都忽视大众传媒化产品的日常占用。大量的研究是对受众的性质与数量、传媒信息的短期和长期效应、受众使用传媒的方式以及他们从传媒得到的满足。但是，这类研究不论多么有意思，却不够关注个人和群体接收传媒信息、弄懂它们、评估它们、把它们并入他们生活的其他方面的特定社会—历史背景。在上一节里，我说明传媒信息日常占用的这些和其他特点可以通过结合社会—历史分析和人种学研究来加以研究。现在要以识别大众传媒化产品日常占用的一些一般特征和说明这些特征如何能在具体事例中加以分析来进一步探讨这一主题。我将集中于六个特征：(1) 大众传媒化产品的典型占用模式；(2) 接收背景的社会—历史特点；(3) 接收活动的性质与意义；(4) 接收者所解释的信息的意义；(5) 对传媒化信息的推论性阐述；(6) 通过占用所确立的互动与传媒化准互动的形式。

第一，我来先考虑大众传媒化产品的典型占用模式。在探讨这一问题时，集中在不同于传播信息结构与内容的传输技术媒体是有益的。这样集中的好处是因为它能使我们看到日常占用的一些特点联系到传输技术媒体的性质，联系到对特定媒体传输的信息进行解码所要求的技能、能力与资源，联系到与这种解码有关的规则、条例和实际要求。如果我们再次考虑爱情小说的日常占用，可以看到这一过程的一些主要特点来自：小说要由一个人不同别人一起来私下阅读，虽然这个人在挑选、解读和评价特定书籍时可能得到他人的帮助。但是，爱情小说私下阅读的性质既不具有这种阅读的特征，也不具有接收其他媒体传输的信息所共有的特点。它不具有这种阅读的特征，因为在其他的环境中阅读是一种集体的社会活动。虽然私下阅读的方法——自己静静地、一言不发地——在今天是占用书面材料的一种典型模式，看来这种阅读法是一种特定的历史发展，它在整个近代与其他更加社会化、更加公众化的阅读法并存。看来书籍和其他书面材料过去往往是向一批人朗读，他们聚集起来倾听，从而他们无需具备阅读能力即可占用写印出来的信息。[27]而且，如果考虑其他的传输技术媒体，会发现接收和占用传媒化产品的方式大大不同于与阅读文本有关的方法。例如，西方工业社会中看电视的活动通常是在私人家庭背景内进行的，虽然这种活动往往具有社会性，因为，节目都是在别人在场时观看，而且观看者在观看过程中产生互动。

通过研讨传媒化产品被处于特定社会—历史背景内的个人所接收与占用方式，可以阐明大众传媒化产品的典型占用模式。阐明典型占用模式就是识别大众传媒化产品被接收和占用的一些特有的方式——阅读爱情小说的特有方式，观看电视节目的特有方式，等等。这种分析要求人们从个人癖性中抽象出来，寻求多数接收方法的共有特征，例如，可以设法说明一批读者阅读爱情小说的一些共有特征，或者一批观众观看电视肥皂剧的共有特征。占用模式一般受传输技术媒体的性质所限定，这些媒体的变化(例如出现了盒式磁带录像机)可以大大改变占用模式。但是，传输技术媒体并不决定典型的占用模式，因为

这些模式也取决于接收背景和接收者所特有的条件、常规与富裕程度。只有通过联系大众传媒化产品被接收与占用的真正环境来分析传输技术媒体，才能设法阐明占用这些产品的典型模式。

第二，大众传媒化产品日常占用的第二个特征有关接收背景的社会—历史特点。大众传媒化产品的接收与占用必须被视为一种区位性行动，就是说，作为在特定社会—历史背景下、在特定时间与地点、独自或有别人陪伴等情况下做出的行动。把接收与占用分析为区位性行动，就是在进行我所谓的接收背景的社会—历史分析。我们可以设法分析接收背景的时空特征(例如在看电视的事例中，谁看特定的节目，什么时候，看多久，在什么地方，等等)；接收者之间的权力关系和资源分布(谁控制节目选择，谁有能力获得接收的技术手段，等等)；支配接收行动与有关的互动形式的规则与条例(谁被容许观看，什么时候，观看如何适应于常规的日常生活，等等)；接收活动在其中进行的社会机构(时常但并非始终是特定家庭)；接收背景与接收者之间关系所特有的系统性非对称与差异(男女之间、成人与儿童之间的非对称，一种背景与另一种背景之间的差异，等等)；接收所使用的技术媒体(不论是电视机，盒式磁带录像机，直播卫星，等等)以及这些媒体影响接收活动的方式。

第三，我们可以区分接收背景的社会—历史分析与日常占有的第三种特征分析：接收活动的性质与意义。重要的是认识到被视为的接收活动——读书，看电视，听音乐——都是复杂的和高技能的活动，它涉及应用大量已有的知识，而且以复杂的方式与日常生活的其他常规组织活动相重叠。例如，可以在做饭或吃饭时看电视，在看报或者和孩子玩耍时看电视，或者电视可能只是“开着”作为其他活动的陪伴背景；因此它可能被以不同程度的兴趣、注意力和集中力来观看。[28]如果从这个角度来看接收活动的话，可以看到，只从信息本身来试图推测传媒信息的结果是多么误导(就是我称之为内在主义的谬误)，因为这种推测会不考虑接收信息的人关注(或忽视)这些信息的具体方式。而且，正如拉德威在她对爱情小说的研究中所强调的，接收

活动本身可能对接收者有意义。接收大众传媒化信息的方式就是行动方式；在日常生活的背景下，这些行动方式对有关个人可能是有意义的，可能被他们理解为放松的方式，与别人分享经历的方式，暂时逃避日常生活的要求的方式。在研讨接收活动的性质与意义时，我们把这些活动作为个人的技能成就，这些活动对个人是(或者可能是)有意义的，我们设法分析这些活动以及它们对有关个人具有的重要意义的实际特点。

第四，大众传媒化产品日常占用的第四个特征有关接收者所接收和解释的信息的意义。我在全书中强调大众传媒化产品不仅仅是供消费的产品：它们也是供理解的信息，分析这些信息的日常占用必须部分地考虑到它们被日常生活中接收的人们所理解的方式。这就是我早先描述为日常认知的解释的一个方面——那是对构成社会领域的个人的日常理解和信念的解释。在接收大众传媒化信息时，个人吸收并使用能使其解读和弄懂这些信息的各种惯例，在这过程中他们也可以评估这些信息，赞成它们或反对它们，对它们采取一种立场，等等。在设法分析接收和解释的信息的意义时，我们是在设法重构接收者对他们接收的信息所赋予的含义，使含蓄地用来解读信息的惯例明显起来，并研讨他们公开或含蓄地对这些信息采取的立场。还可以进一步探索日常占用这一特征：可以把日常对传媒信息的认识与接收背景的社会—历史特点相联系，从而设法肯定日常认识是否系统地不同于社会—历史特点——例如，把日常对传媒信息的认识与接收者的阶级背景、民族背景、性别或年龄相联系。[29]可以用这些方式提出和探索解释学的深刻看法："信息的意义"不是信息本身的固定特性，而是在占用过程中不断更新和变化的一种特点。

第五，日常占用的第五个特征是我描述的所谓传媒化信息的推论性阐述。技术媒体所传输的信息不但被特定个人在特定背景中接收，而且也被接收者在接收过程中或后来时常讨论，从而被推论性地阐述，并和更大范围的人们——他们曾经或未曾直接经历接收过程——共享(他们曾经或未曾读过那本书，看过那个节目，等等)。而且，传

媒信息可以被传媒人士所收取并结合进新传媒信息的内容，从而通过长期的传媒化把它们递交给或再递交给接收者。以这些方式，传媒信息可以超过原先接收背景而延长下去，可以通过讲述和再述、解释和批评过程而发生转变。传媒化信息的占用不一定符合最初接收的信息：相反，它往往涉及推论性阐述的连续过程。这种连续过程可以发生于各种各样的背景——在家中，在电话里，在工作场所——它还可以涉及各种和许多参与者。[30]它可以提供一个叙事架构，个人在其中描述自己生活的各个方面，交织着个人经历与重述传媒化信息或重述从而重述的信息。对传媒化信息推论性阐述的分析对日常占用的内容至关重要，因为这一过程可以影响个人理解和评估传媒化信息的方式，而且因为在某种程度上通过这一过程信息与个人生活的其他方面相交织。

第六，最后，我们应当考虑通过占用所确立的互动和传媒化准互动形式。日常占用的这一特征是复杂的，区分一下四大类型互动与准互动可能是有益的。第一，在接收者之间进行的互动，或者在接收者与非接收者之间在初始接收区内进行的互动——例如，在观看一个电视节目的个人之间进行的交谈。第二，对传媒化信息在后来推论性阐述过程中进行的互动。正如我在上面指出的，这第二类互动可能涉及不在最初接收背景的个人或者没有直接经历接收传媒化信息的个人。在初级与次级接收者之间的这两类互动必须区别于接收者和从事生产或参与建构传媒化信息的个人之间确立的那种传媒化准互动。接收者可能包罗生产传媒化信息的人们(例如一部连播小说的作者)或者参与其中的个人(例如一部电视肥皂剧中的角色)，这些涉入的形式可能影响接收者理解和评价信息的方式，他们谈论这些信息的方式以及他们继续接收时的忠实态度。除了传媒化准互动，传媒化信息的日常占有还确立了可被称为的虚拟接收者人群，他们可能并不直接或间接互动，但他们都接收到同样的信息，从而组成一个时空延伸的集体。虽然组成这一集体的个人可能不在自己之间互动，但是，知道不仅这些个人自己接收到传媒化信息，知道自己是时空延伸的虚拟接收者人群

的一部分，可能成为接收信息对他们具有乐趣与重要性的一个组成部分。

在研讨日常占用的这些种种特征时，我设法识别对接收与占用过程的分析在实际环境中可以遵循的一些途径。但是我也突出了具有更为普遍理论和方法论兴趣的接收与占用的一些方面。我强调，虽然传媒化信息的接收总是在特定背景下进行，传媒化信息的占用却涉及其他背景、其他个人、与最初接收的信息相交织的其他信息的一个不断继续的过程。“占用”，作为解释学的专业名词，意思是使新的、异类的或者陌生的事物“成为自己的”；我要在这里说明的是，“成为自己的”过程应理解为：有关特定的个人在其日常生活过程中接收传媒化信息，与别人谈论这些信息，并通过推论性阐述的进行过程把它们结合进他们的生活中去。这是一个生动的、潜在批判性的过程，在这一过程中，个人不断涉及力求了解，弄懂自己收到的信息，评估它们，向别人提到它们并与别人共享。认为传媒化信息的接收者是被动的旁观者、简单地吸收传来材料的呆滞吸收者的看法，是一种误导的神话，与占用作为解释和结合的不断过程的实际性质毫无相似之处。被动接收者的神话与内在主义谬误是相辅相成的：在接收/占用方面，它在方法论上相等于荒谬地试图仅仅从信息的结构与内容来推断传媒化信息的结果。如果传媒化信息的接收者参与不断力求了解的过程，他们也就是通过自己接收的信息参与不断理解和再理解自己的过程。这种自我理解和自我改造的过程并不是突然的、一劳永逸的事；它是一个渐进的过程，它慢慢地、难以察觉地、日复一日、年复一年地进行。这个过程发生在弄懂信息和谈论信息的过程中，发生在向别人复述这些信息和听它们被复述给自己的往返过程中。在这个继续不断的过程中，个人不但理解到这些信息所指的事物，而且理解到他们自己作为理解和具有观点、需要和欲求的个人是嵌入某些社会关系之中的，等等。理解传媒化信息同时是一个自我理解和自我改造的过程，个人在其中以不同方式和不同程度地在不断占用接收到的信息的过程中进行理解他们自己和或许改变他们自己。因此，传媒化信息的日常

占用中带有批判和自我批判的潜在因素，即使在实际环境中占用过程的批判潜力可能受到限制或不能实现。

解释、自我反思和批判

在结束本章时，我将考虑批判与自我批判的主题，并通过使用这一主题来发展解释的方法论与大众传媒化产品的日常占用之间的联系。我已经提出了一个方法论架构，在其中，解释/再解释过程可以被视为受不同阶段的分析所中介的复杂程序，这些阶段我描述为社会—历史分析与正式的或推论的分析。当这种架构被用来分析意识形态时，它能使我们表明或设法表明象征形式如何在具体环境中服务于确立和支撑统治关系。解释意识形态这一任务，根据我在这里提出的，是要探讨象征形式所推动的意义与这种意义在特定背景下可能支持的统治关系之间的相互联系。理解为深度解释学程序的一个版本，意识形态解释吸收了社会—历史分析和正式的或推论的分析的各个阶段——但它也超越这些阶段：它提出有关意义与权力之间相互关系的一种解释，一种创造性和综合性的主张。像所有的解释那样，意识形态解释是有风险的、充满冲突的、引起争议的。它对某事作出一种断定，可能不同于别的观点，包括组成社会领域的主体的观点，而且主体的日常理解可能又是解释的客体。这是意识形态解释意味一种批判性潜力的一个方面：我将把它描述为日常认知的解释性转型。它可以区别于意识形态解释意味一种批判潜力的第二个方面：它可能提供对主体所卷入的统治关系进行批判性反思的可能性。正是这第二个方面，意识形态解释具有一种与可称之为对统治的批判的内在联系。我将依次讨论意识形态解释的每一个批判性方面。[31]

我刚指出，提出一项解释就是作出一种有风险的、引起争议的断定。当我们提出一项解释时，把自己置于险境；作出一项主张，假定它可被用某种方式辩解或支持。我们不一定认为自己的解释是惟一可能或惟一有道理的解释，但是，确实认为它是有理的，就是说，如果

要我们这样做，它可能是合理的。当然，设法把我们的主张视为合理会有许多困难。如何这样做，使用什么证据和论点，将取决于各种因素，诸如探究的一般领域和主张的具体环境。设法在这里勾画出这无数的可能性，那是既不可行又无助益的。但是，我们可以不去考虑从这些变数，问一下为了证明一种主张有理是否必须满足任何一般条件。正是考虑到这个问题，我将提出下列论题：在认为一项解释是有理时，我们预想到它靠强加是不能成为有理的。换句话说，预想到应区分一项解释证明有理以及把它强加给别人或把它强加给我们自己。证明有理，就是要提供理由、根据、证据、阐明；强加就是把别人作为必须屈从的人。这种区分说明，一项解释之证明有理，只有在它可以不用强加而证明有理，就是说，只有在包括没有非对称权力关系的条件下可以证明它有理。我把这称为无强加原则。这一原则界定了一项解释可以证明有理的正式条件之一。它界定了一项必要的条件，但不是充分的条件。这项条件并不是充分的，因为它没有告诉我们试图支持或击败一项特定主张时可以实行的具体标准、可使用的特定种类证据和论点。具体标准和特定种类的证据和论点可以随探究领域的不同和分析事例的不同而变化，在一个背景下适用或充分的证据可能在另一个背景下不适用或不充分。但是，我们用来证明一项解释有理的标准、证据和论点可能因探究背景而变化，这并不意味着一切证明有理的行动都不过是随意的幻想。

可用已经考虑过的一个例子来说明这一点：萨克斯对一则黄段子的分析。我们看到萨克斯分析该笑话和讲述笑话的顺序组织，并在这分析的基础上提出对这则笑话的一项新颖解释，说它是特别为女孩子讲的信息，是传达只有年轻女孩会懂得的信息。这一解释对不对呢?我们如何评估它可信还是不可信?我们可以采用的惟一方法就是仔细观察萨克斯对他的解释所提供的或可能提供的根据，考察他所引证或可能引证的证据和论点，以及设法确定它们是否是充分的和有说服力的——而且这样做的时候不考虑谁向提供解释，不考虑阐释者的体制化权力和威信(在这一事例中，这一点在过去和现在都是相当重要

的)。这就是我在评估萨克斯解释时设法要做的，我得出的结论是萨克斯的说明是不够格的。我提出了对这则笑话的另一种解释，它考虑了讲述的实际环境，突出它潜在的意识形态性质。这可供选择的解释应与萨克斯的解释同等看待；它的成败决定于它可以提出来支持它的证据与论点。可以提出来的证据与论点的性质取决于这则笑话和讲述的具体特征与环境，取决于有关信息的性质与程度。但是，判断这些证据和论点是否充分和具有说服力、因而解释是否可信或不可信(或者比另一种解释更可信)，则是人们参与对理由与根据的评议而作出的判断——就是说，在不受强加的条件下对于一项解释是否有理的评议。

迄今为止我一直在关注于说明：证明一项解释有理，就要预想到一项无强加原则，并在这一原则确立的广阔轮廓内提出具体背景下的论点以便根据这种探究背景下可能提出的证据和根据来辩解或批评一项特定的解释，以表明它可信或不可信、有理或没有理。现在我要提请注意另一个总原则，它在关注意识形态解释时发挥作用。回顾社会—历史探究的一些解释条件时会注意到，当进行意识形态解释时，我们是在解释能够理解的主体所生产和接收的象征形式。解释是关于像我们自己这样的主体所组成的一个客体领域；我们正在设法解释的具体形式已经被构成社会领域的主体在某种意义上所理解，主体生产、接收和理解象征形式，作为其日常生活的一个常规部分。根据这些考虑，我将提出下列原则：如果我们的解释是有理的，那么它们在原则上不但对于作为分析者的我们是有理的，而且对于生产与接收那些象征形式(它们是解释的客体)的主体是有理的。我将把这称之为自我反思原则。它是一项自我反思，因为它说明，在对待一个也是主体领域的客体领域时，解释过程在原则上连结到组成这一领域的主体，这种连结在原则上可以实际起到激起这些主体的反思的作用。

这使我们能澄清意识形态解释涉及日常认知的解释性转型的意思。作为解释的客体的象征形式，正如我已指明的，已经被生产和接收它们的个人在其日常生活的过程中所理解。对象征形式日常理解的

解释——我称之为日常认知的解释——是对象征形式更加详尽解释的实质性开端。在深度解释学方法各阶段的中介下，这个更加详尽的解释过程可以使分析者以不同于非专业者日常理解的方式来解释(或再解释)象征形式。如果该分析者关注于显示象征形式的意识形态性质，突出它们在特定环境下可以服务于建立和支撑统治关系的方式，那么在深度解释和日常理解之间的潜在分歧可能具有冲突性。深度解释在它系统阐述环境中成为一种潜在干预。一项深度解释本身就是一个象征建构，能在原则上被包罗于部分形成解释客体的主体所理解。由于一种解释可能有别于他们自身的日常理解，深度解释可以使他们对自己有不同看法；它可以使他们联系一个象征形式生产与接收的环境来对它加以再解释，来质疑或修正他们对该象征形式以前的认识和以前的评估，并一般地改变他们理解自己和别人的视角。正是在这个意义上，解释过程，特别是意识形态解释，意味着日常理解的解释性转型的可能性。这种转型在下面这种意义上是解释性的，就是说它是由解释与再解释过程所激发的，我已在前面勾画出它的架构。这种转型在下面这种意义上也是一种自我转型：对日常理解的批判性质疑和修正不是由分析者独自进行的活动(虽然它也可以由分析者进行)：恰恰相反，这一活动正可以由一些个人来承担，这些个人的日常理解因解释过程而受到责疑。

我论述了解释过程意味着日常理解的解释性转型的可能性，但是，从这一点并不得出解释过程必需这种转型，也不是说这种转型是一种提出解释可信性的条件。解释的过程并非必需日常理解的解释性转型，因为，根据各种实际原因，一项深度解释，不论多么可信，也不会对日常理解激发批判性自我反思过程。实际的障碍是无数的，巨大的，在某些方面是明显的：一项深度解释不会传输给非专业者，不会被他们读到或听到，可能被其拒绝或认为不可信，等等。但是，不论有什么实际的障碍，解释过程意味着日常理解自我转型的可能性并非微不足道，因为它证明深度解释学架构内进行的解释活动与组成分析客体领域的主体的自我理解之间的基本联系。分析者提出的解释是

否可信并不取决于它是否激发一个批判性自我反思的过程。在非强加条件下，解释的可信与否是关于建立在考虑举出支持解释的证据和论点基础上的判断问题。但是，这一考虑，这一深思和判断过程，是原则上向组成社会世界的主体开放的过程。这并不是说组成社会世界的主体的参与是解释可信性的必要条件；而是说，如果这个解释根据支持它的证据和论点来看是可信的，那么，它在原则上不但对参与反复解释与反解释的分析者是可信的，而且对组成社会世界的主体也是可信的。因为，这些主体也能够并常规地参与思考过程，评估证据和论点，并试图说服别人(并被别人说服)。因此，虽然一个解释的可信性并不取决于它被阐述它的主体所接受，一个可信的解释可以激发主体进行批判性自我反思的过程，主体作为善于思考的人可以认为该解释是可信的和值得认可的。

到现在为止，我一直在考虑意识形态解释可以促进日常理解的解释性转型的意思。现在我要转向意识形态解释可以意味着一种批判性潜力的第二个方面：它可以开启批判性思考的可能性，这不但对非专业者的日常理解是如此，而且对这些非专业者涉入其中的权力与统治关系也是如此。我已指出：关于象征形式解释是意识形态的，这涉及对意义建构的分析，也涉及对生产和接收这些象征形式的具体社会关系和背景的分析。通过突出这些社会关系与背景，通过表明象征形式如何能在这些背景下服务于支撑某种社会关系，意识形态解释就会对社会生活所特有的权力与统治关系激发一种批判思考。这就是意识形态解释会引起强烈反应的原因之一：它触动了权力的神经，它突出了受益者的地位以及受非对称结构社会关系之苦的人们的地位，它公开了往往保持隐蔽的东西——在社会生活日常行为中认为理所当然或被掩盖的东西。还要指出，批判性思考的激发不一定限于社会分析领域：它在原则上能扩张到更广泛的社会领域，因而产生或推动作为社会生活组成和持续特征的辩论与冲突。正是在这个意义上，意识形态解释与统治性批判有着内在联系：在方法论上事先就确定要激发对权力和统治关系作批判性反思，这种反思在原则上包括涉入这些关系中

的主体的反思。

但是，意识形态解释与对统治性批判之间的联系虽是内在的，它却不是即时的，就是说，对权力和统治性关系的反思是受其自身逻辑支配的，受其自身辩论结构和评估标准支配的，不同于可能用于评估一项解释可信性的标准。在寻求对权力和统治性关系的批判反思时，就是在从事一种在性质上不同于评估解释可信与否的探究，即使那是激发反思的解释。对权力和统治关系的批判性反思引起了新的疑问、新的问题，要求新类型的证据和论点。它关注的不是“这一解释是否可信?”这一问题，而关注的是“这些社会关系是否公平?”问题。并没有简单的程序或指手可得的方便的规则可以用来回答后一个问题。这个问题要求判断，要求对特定机构和社会安排的正反论点作谨慎的考虑。在这里探究这个问题会使我们大大超越目前关注的范围。但是，我最终大胆提出：有关权力与统治的关系的批判性反思应当受到可称为非排他原则支配：有关特定机构和社会安排是否公正和是否值得支持的审议，应当是所有受到这些机构和安排影响的个人原则上都有权参与的审议。因此这种审议应当原则上包括日常生活实际环境中可能被排除于权力地位之外的个人的参与。因为，如果这些机构和安排是公正和值得支持的，那么，它们的公正和价值所具有的特征原则上应当被受到它们影响的所有人承认，而不仅仅为那些在实际环境中受惠最多的人所认可。如果说非排他原则具有扭转局面的作用而有利于那些在实际环境中通常被排除于权力地位之外的人，那么我觉得这个结果既不令人惊奇也不是不受欢迎的。这种结果并不令人惊奇，因为，当迄今为止处于从属社会地位的个人和群体得到了发言权，那么这些人的和群体的需要和愿望、他们的偏好和优先很可能在审议过程中不得不得到考虑。这种结果不是不受欢迎的，因为，在一个所有人都作为能理解和思考的主体的社会里，人们在其中度过一生的那些机构与社会安排应当尽可能地符合这些人希望的情况，不是符合某些人希望的情况而其他人则不可避免或不可改变地接受下来。所以，如果对权力和统治关系的批判反思表现出有效地偏向于有利那些在实际环境中

通常被排除在权力地位之外的人，那么，它是在下面这种意义上这样做的：就它这样做而言，它的支配原则是要求所有受到影响的人们都参与审议过程，包括那些从现有和迄今为止的社会生活组织中受惠最少和受苦最多的人。这类批判性反思有着很大的范围，这一点对于任何熟悉现代社会中仍然存在普遍的、严重的和似乎难以对付的多种形式不平等和冲突的特征的人来说，是无可怀疑的命题。

我在本章中的目的是在方法论层面上探究在早先几章中提出的论点和建议。我已努力系统阐述了关于象征形式的研究的一种具有解释学根据的方法，我已设法表明这一方法如何能为意识形态解释和大众传播分析发挥作用。遵循这一方法，可以避免败坏许多有关意识形态和大众传播的著作的问题。特别是，能避免这些著作中普遍存在的一种倾向：迅速解读出来自许多信息本身的传媒信息的意识形态的特质，而不论及这些信息生产、流通和接收的具体社会—历史背景。这里提出的方法论观点使我们能看到意识形态概念如何能在一种社会理论中发挥作用——尽管是一种受限制的、被小心界定的作用——这种社会理论是有解释学根据的，是以批判为取向的，也就是说，以组成社会—历史世界的主体的批判性自我反思为取向的。

[1] 见马丁·海德格尔：《存在与时间》，约翰·麦夸里、爱德华·罗宾逊译(牛津：巴兹尔·布莱克韦尔出版社，1978年版)，特别是第31—33页。

[2] 见汉斯—格奥尔格·伽达默尔：《真理与方法》(伦敦：希德与沃德出版社，1975年版)，特别是第235—274页。

[3] 马克思：《路易·波拿巴的雾月十八日》，见《马克思、恩格斯选集》中文版第1卷第603页，人民出版社，1972年版。请参见本书第1章中我对这一内容的讨论。

[4] 见埃里克·霍布斯鲍姆、特伦斯·兰杰编：《传统的虚构》(剑桥：剑桥大学出版社，1983年版)。

[5] 特别见保罗·利科：《解释学与人类科学：语言、行动与解释论文集》，约翰·B.汤普森编译(剑桥：剑桥大学出版社，1981年版)；《解释的矛

盾：解释学论文集》，唐·德编(伊利诺伊州埃文斯顿：西北大学出版社，1974年版)；《弗洛伊德与哲学：论解释》，丹尼斯·萨维奇译(纽黑文：耶鲁大学出版社，1970年版)；以及《解释理论：意义的论述与剩余》(沃恩堡)：得克萨斯基督教大学出版社，1976年版)。关于深度解释学的类似观点可参见于尔根·哈贝马斯、卡尔—奥托·阿佩尔的著作；特别是于尔根·哈贝马斯的《认识与人的兴趣》，杰里米·J.夏皮罗译(剑桥：政体出版社，1987年版)以及《论社会科学的逻辑》，希里·韦伯·尼科尔森、杰里·A.斯塔克译(剑桥：政体出版社，1988年版)；卡尔—奥托·阿佩尔：《走向哲学的转型》，格林·阿迪、戴维·弗里斯比译(伦敦：劳特里奇与基根·保罗出版社，1980年版)以及《理解与解释：一种先验—实用视角》，乔治亚·沃恩克译(马萨诸塞州坎布里奇：麻省理工学院出版社，1984年版)。

[6] 保罗·利科：《什么是文本?解释和理解》，载《解释学与人类科学》第161页。

[7] 见约翰·B.汤普森：《批判解释学：保罗·利科和于尔根·哈贝马斯思想研究》(剑桥：剑桥大学出版社，1981年版)第5章；以及《行动、意识形态与文本：重新阐述利科的解释理论》，载《意识形态理论研究》第173—204页。

[8] 见罗兰·巴特：《神话》，安妮特·拉弗斯译(圣奥尔本斯：帕拉丁出版社，1973年版)。

[9] 朱迪思·威廉森吸收巴特的著作，在她的《解码广告：广告中的意识形态与意义》中提出了对广告的一种符号学分析(伦敦：马里恩·博亚尔斯出版社，1978年版)。也请见霍华德·戴维斯、保罗·沃尔顿编：《语言，形象，传媒》(牛津：巴兹尔·布莱克韦尔出版社，1983年版)中第3部分的内容。

[10] 这项研究的大部分已经以文章形式发表，例如见伊曼纽尔·A.谢格洛夫、哈维·萨克斯：《打开封闭》，载《符号学》第8期(1973年)第289—327；哈维·萨克斯、伊曼纽尔·A.谢格洛夫、盖尔·杰弗逊：《组织会话顺序的最简体系学》，载《语言》杂志第50期(1974年)第696—735页；以及伊曼纽尔·A.谢格洛夫：《会话开始的次序》，载约翰·J.贡佩兹、戴尔·海姆斯编：《社会语言学方向：交往的人种学》(纽约：霍尔特、莱因哈特和温斯顿出版社，1972年版)第349—380页。关于对话分析的有用的一般观察见斯蒂芬·C.莱文森：《语言符号学》(剑桥：剑桥大学出版社，1983年版)第294—370页；以及约翰·C.赫里蒂奇：《会话分析的最新发展》，载《社会语言学》，

第15/1期(1985年)第1—15页。

[11] 见哈罗德·加芬克尔：《民族方法学研究》(剑桥：政体出版社，1984年版)。

[12] 特别见罗杰·福勒、鲍勃·霍奇、冈瑟·克雷斯、托尼·特鲁：《语言与控制》(伦敦：劳特利奇与基根·保罗出版社，1979年版)以及罗伯特·霍奇、冈瑟·克雷斯：《社会符号学》(剑桥：政体出版社，1988年版)。关于对这一材料的批判性评价，见汤普森：《意识形态理论研究》第118—126页。

[13] 关于这些文化特点的进一步讨论见下面两部著作：霍奇、克雷斯：《社会符号学》和德博拉·卡梅伦：《女权主义与语言学理论》(伦敦：麦克米兰出版社，1985年版)。

[14] 见罗兰·巴特：《结构性叙事分析导论》，载他的《形象—音乐—文本》，斯蒂芬·希思译(格拉斯哥：方塔纳/柯林斯出版社，1977年版)第79—124页；克劳德·莱维—施特劳斯：《对神话的结构性研究》，载他的《结构人类学》，克莱尔·雅各布森、布鲁克·格伦斯菲尔德·舍夫译(哈蒙茨沃思：企鹅出版社，1963年版)第206—231页；克劳德·布雷蒙：《叙事的逻辑》(巴黎：瑟伊尔出版社，1973年版)；A.J.格雷马斯：《符号学结构：对方法的研究》(巴黎：拉鲁斯出版社，1966年版)；A.J.格雷马斯：《论意义：符号学论文集》(巴黎：瑟伊尔出版社，1970年版)；兹维坦·托多洛夫：《散文诗》，里查德·霍华德译(牛津：巴兹尔·布莱克韦尔出版社，1977年版)；和热拉尔·甘尼特：《叙事话语》，简·E.卢因译(牛津：巴兹尔·布莱克韦尔出版社，1980年版)。把叙事分析应用到政治论述的尝试可以在以下著作中看到：伊夫·德拉埃：《边界与文本》(巴黎：帕约出版社，1977年版)；伊夫·德拉埃：《文字中的欧洲：文本与割裂》(巴黎：帕约出版社，1979年版)；以及让·皮埃尔·法耶：《极权语言》(巴黎：埃尔芒出版社，1973年版)。

[15] 关于对格雷马斯方法的一种赞同性批判，见保罗·利科：《叙事的功能》，载《解释学与人类科学》第274—296页。

[16] 辩论分析的一个方法是由乔治斯·维尼奥和他的同伴提出的，见乔治斯·维尼奥：《辩论》(日内瓦：德鲁兹出版社，1977年版)。被米歇尔·佩舍和他的同伴发展的这个方法也可以理解为对谈话辩论分析的一个相当正式的贡献；见约翰·B.汤普森：《意识形态与话语分析：米歇尔·佩舍著作批判性导论》，载《意识形态理论研究》第232—254页。

[17] 特别见哈维·萨克斯：《对一则黄段子的一些技术性考虑》，载杰

姆·申凯恩编：《对组织谈话互动的研究》(纽约：学术出版社，1978年版)第249—269页；以及哈维·萨克斯：《对谈话中说笑话过程的分析》，载里查德·鲍曼、乔尔·舍策尔编：《探讨言说的人种学》(剑桥：剑桥大学出版社，1974年版)第337—353页。

[18] 摘编自萨克斯：《对一则黄段子的一些技术性考虑》第250—252页。

[19] 萨克斯：《对一则黄段子的一些技术性考虑》第263页。

[20] 同上，第268—269页。

[21] 事实上，这些设想似乎是关于男人们黄段子的相当典型的特征，这一考虑对于萨克斯认为这则笑话实际上要在12岁女孩中流传的想法提出了进一步质疑。见格申·莱格曼：《黄段子的基本原理：色情幽默分析》(纽约：格罗夫出版社，1968年版)；以及迈克尔·马尔凯：《论幽默：它在现代社会中的性质与地位》(剑桥：政体出版社，1988年版)。

[22] 可以用各种研究来说明传媒机构的社会—历史分析和生产程序。关于生产电视新闻的研究选样，见彼得·戈尔丁、菲利浦·埃利奥特：《制作新闻》(伦敦：朗曼出版社，1979年版)；菲利浦·施莱辛格：《把“现实”放到一起：英国广播公司新闻节目》(伦敦：康斯特布尔出版社，1978年版)；以及盖伊·塔奇曼：《制作新闻：对建构现实的研究》(纽约：自由出版社，1978年版)。

[23] 关于传媒信息的建构，有许多材料谈到。现选择数种介绍如下：卡尔·埃里克·罗森格伦编：《内容分析的进展》(伦敦与比弗利山庄：塞奇出版社，1981年版)；霍华德·戴维斯、保罗·沃尔顿编：《语言，形象，传媒》；以及威利亚德·D.罗兰、布鲁斯·沃舍斯编：《解释电视：当前研究透视》(伦敦与比弗利山庄：赛奇出版社，1985年版)。

[24] 在这些年来，关于传媒信息的受众性质与接收情况涉及到社会学内容的著作有显著增加。例如，见安东尼·皮珀、迈尔斯·埃默森、朱迪·兰农：《电视与工人阶级》(韦斯特米德，法恩博罗，汉茨：萨克森豪斯出版社，1975年版)；戴维·莫利：《家庭电视：文化权力与家庭休闲》(伦敦：考米迪亚出版社，1986年版)；罗伯特·霍奇、戴维·特里普：《儿童与电视：一种符号学观点》(剑桥：政体出版社，1986年版)；依恩·安格：《观看达拉斯：肥皂剧与情节剧想像》，德拉·库林译(伦敦：梅休因出版社，1985年版)；以及塔马·利布斯、伊莱休·卡茨：《参与电视小说的模式》，载《通讯杂志》第1

期，1986年，第151—171页。

[25] 贾尼丝·拉德威：《阅读爱情小说：妇女、家长制与大众文学》(北卡罗来纳州查珀尔希尔：北卡罗来纳大学出版社，1984年版)。该书在1987年加了一篇新的导言重新出版(伦敦：维尔索出版社，1987年版)。

[26] 拉德威追随乔多罗对弗洛伊德思想作女权主义修正，认为父母对子女的关怀培育过程使女孩构成了对母性关怀的不断需要。因为，这种关怀无法由男子提供(他们已习惯于没有温柔的和耐心关怀培育的能力)，妇女必须设法以其他方式来满足这一经常性的需要。乔多罗提出她们设法满足这一需要的一个方式就是通过对别人给以母亲般的关怀：见南茜·乔多罗：《母性关怀的复制：心理分析与性别社会学》(伯克利：加利福尼亚大学出版社，1978年版)。拉德威对这一论点加了一项新的扭曲：她提出说，阅读爱情故事是一种替代性方式，妇女可从中设法满足对关怀培育的需要，这是由父母培育过程所构成的、但是被她们日常生活中的异性关系所抹杀。阅读爱情故事是对形成她们自身认同性的心灵过程的仪式性重述，在这种重述中她们共鸣地经历了自己成人生活中所缺失的关怀。我没有对这一分析思路追溯下去，因为我觉得它似乎是拉德威内容中最为推测性的和成问题的方面之一。

[27] 关于阅读方法史，见罗歇·夏蒂埃：《近代法国印刷文化的运用》，莉迪亚·科克伦译(新泽西州普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1987年版)；罗歇·夏蒂埃编：《印刷文化：权力与近代欧洲印刷的运用》，莉迪亚·科克伦译(剑桥：政体出版社，1989年版)；以及保罗·萨恩杰：《默读：它对中世纪晚期手稿与社会的影响》，载《旅行者，中世纪与文艺复兴研究》第13期(1982年)第367—414页。

[28] 关于论述看电视的世俗性的新近著作，见莫利：《家庭电视》；罗杰·西尔弗斯通：《电视与日常生活：走向电视观众的人类学》，载梅杰里·弗格森编：《公共传播：重要的新问题》(伦敦与加州纽伯利派克：赛奇出版社，1990年版)第173—189页；以及彼得·科利特、罗杰·拉姆：《看人看电视》(给独立广播署的报告，1986年)。

[29] 关于这类探索的具有深刻见解的贡献可在下面两个文献中找到：霍奇、特里普：《儿童与电视》；利布斯、卡茨：《卷入电视小说的模式》。

[30] 关于对妇女在工作时谈论肥皂剧的方式进行的一些周到思考，见多萝西·霍布森：《工作时间谈肥皂剧》，载艾伦·赛特、汉斯·保尔歇斯、加布里尔·克罗伊茨纳、伊娃·玛丽亚·沃思编：《遥控：电视观众与文化权力》(伦

敦：劳特利奇出版社，1989年版)第150—167页，以及《妇女观众与工作场所》，载玛丽·艾伦编：《电视与妇女的文化：大众政治》(伦敦与加州纽伯里派克：赛奇出版社，1990年版)。

[31] 在研讨意识形态解释与批判性质之间的关系时，我从哈贝马斯近来的著作中得到一些启发，他提出一个处理现代社会批判理论所面对的识认论与规范问题的新颖而有价值的方法。特别见于尔根·哈贝马斯：《交往与社会进化》，托马斯·麦卡锡译(剑桥：政体出版社，1979年版)和《交往行动理论》第1、2卷，托马斯·麦卡锡译(剑桥：政体出版社，1987年版)。然而，我虽然从哈贝马斯的著作中得到启发，却没有详尽遵从他的建议，因为我相信他的解释中存在严重的、在某些方面是无可救药的难题。关于对这些难题的讨论，见约翰·B.汤普森：《意识形态理论研究》第253—302页。

结　　语
批判理论与现代社会

社会批判理论总是关注分析现代工业社会的兴起和理解它们与众不同的发展轨迹这一任务。如果我们狭义地考虑社会批判理论——作为和法兰克福学派有关的或者直接受它影响的一个思想体——那么，我们可以看到这一任务一般都是在主要源于马克思的架构、其次源于马克斯·韦伯的架构内进行探讨的。根据这个架构，正是工业资本主义的兴起与发展凸显为现时代的基本构成特征。正是工业资本主义的迅速扩张成了现代社会的驱动力，工业资本主义之所以快速扩张，原因在于它不断寻求新的市场， 在于它不停顿的商品化和剥削性的阶级关系。而且，首先正是这种力量必须加以控制和利用。对早期批判理论家来说，控制和利用工业资本主义这一构想主要的根据是生产资料的社会化和工业主义在非资本主义的新的基础上的继续。当然，早期批判理论家意识到这一计划中固有的困难和危险。他们意识到社会的剧烈转型将要求一定程度的普遍化政治承诺，而这可能这种承诺并不具备，或者可能被强逼成为其他更反动的目的。他们意识到生产资料的社会化伴随着权力可能越来越集中在一批官僚主义精英分子之手的风险。他们还推测，工业资本主义的发展在任何情况下都是广泛得多的社会与文化理性化过程的一部分，这种理性化的根源早存在于过去，它的结果将在未来被人们充分感到。

今天，我们可以找到其他更为重要的根据来怀疑批判理论早期方案所固有的社会观与政治观。在20世纪后期，我们已得益于事后的认识：激励早期批判理论家著作的一些理想和抱负已经被明确的、有时是肮脏的历史现实弄得黯然失色。更一般地是，我们可能怀疑他们据

以探讨其对现代社会的分析的理论架构是否适合于这一任务。我们可以怀疑的是：强调工业资本主义作为现代社会的关键构成特征是一种过分的强调，它模糊了其他发展进程和统治及不平等的其他基础的重要意义。可以怀疑，与生产资料社会化有关的风险以及有关的社会和政治组织官僚主义化是否已经得到充分认识和评估。我们可以感到惊讶的是，他们是否已经充分注意到某些体制形式，通过它们，个人能够最佳地表达自己愿望与需求，并保护自己免受政权过度行使的影响。我们可以怀疑来自马克斯·韦伯并成为一种普遍历史观的思想——现代社会卷入理性化过程，理性化越来越渗透到社会生活的各个方面，使个人日益依赖于一种对其产生压倒性威胁的物化的和支配性的整体。

这些怀疑和保留可能具有足够的影响，使我们倾向于放弃批判理论的许多早期方案。但是，它们并不迫使我们放弃早期批判理论家关注的任务——即，分析现代社会的不同发展轨迹，反思这些社会的缺点和它们的发展所提供的机会。这一任务在今天仍有其适用性，即使它据以探讨的架构必须从根本上加以重新塑造。在本书中，我设法对发展一项现代社会批判理论的任务不断出点力。我以为，文化的传媒化是现代社会的一个基本构成特征，就是说，是我们今天生活于其中的社会之所以成为“现代”的特征之一。现代文化传媒化的过程与另外两种构成走向并驾齐驱：一方面是工业资本主义的发展和发展非资本主义(或国家社会主义)形式的工业组织的有关尝试；另一方面是现代国家的兴起以及用对政治机构发挥影响和增加参与为取向的群众政治运动的相应出现。这些发展进程一起塑造了并继续塑造着现代社会的主要机构。它们一起使现代社会形成相对分立的各个实体，与此同时，把这些社会结合为一个全球化的社会体系。如果说我们今天生活的世界在经济上日益交织在一起，展现一些根据政治组织与运动的共同特征，而且日益经历传媒产业的产品与机构，那么，这是因为我们的社会已经由一套构成现代世界的过程所塑造。

正是在现代文化传媒化的背景下，我尝试重新评估了意识形态分

析与批判所涉及的内容。对意识形态的批判始终是批判理论关注的中心问题：确实，在一些早期批判理论家的著作中，对意识形态的批判是主要的关注。但是，意识形态概念在近些年中被非常广泛地使用，并在某些地方受到猛烈批判，使它已丧失了它的一些分析性益处和理论吸引力。我已设法系统阐述了一种意识形态概念，它比较精确，然而它保留了与批判理论在传统上有关的批判锋芒。我已试图表明了这一意识形态概念如何能结合进一项集中于象征形式性质、社会背景特点、权力与统治的组织和复制的理论架构。我已指出，当意识形态现象成为现代文化传媒所带来的象征形式广泛流通的一部分时，它具有了新的范畴和复杂性。最后，我已勾画了一个方法论架构，在这个方法论架构内，对意识形态的批判分析可以作为对背景化象征形式研究的解释性观点的一部分来加以具体探究。

在试图重新阐述而不是抛弃意识形态批判分析的思想时，我显露出了受益于批判理论的方案——尽管我在其他方面已设法使自己同它保持距离。在我看来，不论批判理论家著作的缺点何在，他们正确地强调了现代社会中持久存在的统治的重要意义；他们正确地强调了的是：个人是自我反思的代理人，这代理人可以深化对自己和他人的理解，并在理解的基础上采取行动来改变其生活的条件；他们正确地把对意识形态的批判性分析一方面视为统治与行动之间或统治性形式的建立与复制之间动力学关系的一个阶段，另一方面视为能使人们对这些形式提出挑战的批判性自我反思的过程。这些都是近来社会与政治理论的有些辩论中所缺乏的强调点和观点。有些晚近的理论家变得非常关注多样性和差异性，关注仅仅是生活形式的不同样式和易变性，而未能充分考虑这样的事实：在现代社会的实际环境中，多样性和差异性通常嵌入以系统的非对称方式构成的社会关系中。我们不应被多样性观点弄得一叶障目，以致看不到社会生活中的结构性不平等。根据我在这里做出的解释，对意识形态的批判性分析仍然具有自己的价值，它构成了对现代世界中统治的性质或对它复制的模式和它转型的可能性的更广泛关注之部分。这并不是说，只有与意识形态分析和统

治有关的一些问题才是今日批判理论值得关注的——没有必要去采取这样一种限制性观点。但是，以为现在可以撇开这些问题，把它们视为19世纪思想的残余而在现代(或“后现代”)世界中没有地位，这种看法显然是不成熟的。

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

RADICAL EVIL

根本恶

Richard J. Bernstein

[美国]理查德·J.伯恩斯坦 著　王钦　朱康 译

刘东·主编　彭刚·副主编

译林出版社

版权信息

书　　名　根本恶

作　　者　（美）伯恩斯坦

译　　者　王钦　朱康

责任编辑　陶泽慧

出版发行　译林出版社

ISBN　　978-7-5447-5644-0

关注我们的微博：@译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

目录
CONTENTS

前言
导论
第一部分　恶、意志与自由
　第一章　根本恶：自相矛盾的康德
　　恶的准则
　　根本恶
　　歹毒恶
　　无条件的道德责任
　第二章　黑格尔：精神的医治？
　　有限与无限
　　恶与有限性
　　亚当的堕落
　　恶的必要性与证成？
　　黑格尔反对黑格尔
　第三章　谢林：恶的形而上学
　　实在恶
　　根据与实存
　　自我意志与黑暗原则
　　恶的道德心理学
　插曲
第二部分　恶的道德心理学
　第四章　尼采：超越善与恶？
　　“好坏”对峙“善恶”
　　辩证反讽家
　　恶与憎恨
　　超越善与恶
　　我们从尼采那里学到的关于恶的教诲
　第五章　弗洛伊德：无法根除的恶与矛盾情感
　　兄弟团体的矛盾情感
　　本能理论
　　尼采与弗洛伊德
　　对恶负责
第三部分　奥斯维辛之后

开场白
第六章　列维纳斯：恶与神义论的诱惑
神义论的终结
恶的现象学
无限责任
第七章　约纳斯：一种新的责任伦理
回应虚无主义
恶与我们的天启处境
约纳斯神话的“去神话化”
约纳斯与列维纳斯
第八章　阿伦特：根本恶与平庸的恶
多余性、自发性与复数性
恶的意图与动机？
艾希曼：人性的，太人性的
结语
参考文献
译后记
注释

前言

1950年代初期，我还是芝加哥大学的一名本科生，那时，我形成了自己对于哲学探讨的苏格拉底式的理解。这句话的意思是说，我一直认为，最为深沉的哲学困惑恰植根于我们的日常经验，并应该帮助我们阐明这些经验。回望骇人听闻的20世纪，任何人都会毫不迟疑地说到恶。许多人都相信，20世纪所见证的恶，超过了过去的历史所记载的一切事情。我们中的大多数人，都毫不犹豫地将这些极端事件（种族灭绝、大屠杀、酷刑、恐怖主义袭击、无故施行的痛苦刑罚）作为恶来谈论。我们有一种直觉：根本恶（radical evil）有别于更为常见的不道德举止。但当我们停下来思考与追问我们所说的恶是什么意思，我们称一个人、一个行为或一个事件是恶的时候，我们实际上又是在说什么，我们的回答常常是软弱无力、缠夹不清的。谴责某件事是恶的，我们感受到的是一种强烈的道德激情；说明我们所说的恶是什么意思，要求我们具有提供概念性论述的能力；这两者存在着相当大的差异。如果我们转向20世纪所实践的道德哲学，我们发现它并没有什么太大的帮助。对于道德哲学家来说，讨论对与错、好与坏、公正与不公正要远比谈论恶更为轻松。“恶”似乎已经从大多数道德哲学家的词汇表中删除了，尽管在我们的日常经验和话语中，“恶”仍然是显而易见的。

一方面我们乐于将现象归类于恶，并加以声讨；另一方面，我们显然缺乏一套智性的话语来澄清恶的意义、种类及变迁；困惑于这两者之间的巨大差别，我便开始做本书中的研究——这一系列的探询活动。最初的推动因素是对汉娜·阿伦特的思考，她是20世纪非常少见的一位思想家，一直在设法确定20世纪诸恶的特征。对阿伦特所做贡献的反思，引导我去追问：关于恶，我们可以从现代哲学传统中学到什么？

在试图回答这一问题时，我踏上了一段智性的旅程，本书就是这一旅程的结果。我以康德对根本恶的理解作为本书的开头，在研究中选择了几位特殊的、我一直关注的思想家，在“导论”中我解释了我这样做的缘由。本书文稿完成于2001年9月11日之前的几周。但是那个臭名昭著的日子所出现的事件，证实了本书的几个主要见解。将那一天所发生的事情命名为恶，几乎没有人会有所犹豫——事实上，这是我们时代恶的缩影。然而，尽管那一天的事件引发了复杂的情感与反

应，但是，称之为恶到底意味着什么，却是非常难以确定的。关于“恶”，有一种太过常见的通俗措辞，在如此危急的时刻，这种措辞已变成一种时尚，然而，实际上，它混淆并阻断了关于恶之含义的严肃思考。它用“恶”剥夺了思考的声音，它用“恶”将我们不愿理解的东西化成了妖魔。

本书完成于我在柏林高等研究院担任研究员的美妙一年（2000年至2001年）。这家高等研究院是一个学术乌托邦。这里所做的一切都是为了方便人们的思考与研究。不仅每一个人的物质需求得到了悉心的照顾，而且全体员工都极具热情友好、宽宏大量的精神，由此使得这里成了如此不同寻常的工作场所。高等研究院让我受益良多，尤其是那些来自各个学科、致力于各样问题的同仁在学术上的相互激励、相互协作。在这一年中，我与许多人建立了新的友谊，但我要特别感谢我的合作伙伴迪特·亨利希，感谢他在哲学上所提供的那些有益的建议和谈话。柏林是一个令人激动的城市，在再次成为大都会的过程中，它可能是世界上最具历史自觉的城市。过去，尤其是动乱不安的20世纪，即便是在其沉默与缺席时也总是得到生动的呈现。柏林原就是一个探索20世纪根本恶的适当场所。

关于书中男性代词的使用，我想做一个简要说明。起初，我试图采用一种新的语言策略，以避免性别歧视的语言。但是，本书所考察的所有大思想家，他们在谈论一般意义上的人类的时候，都使用了男性的表达方式。出于文体上的考虑——尽管也有几处例外——我遵从了他们的这一做法。“根本恶：自相矛盾的康德”一章，其早期版本发表于玛丽亚·皮娅·拉腊主编的《重思恶》（*Rethinking Evil*,Berkley:University of California Press,2001）。“列维纳斯：恶与神义论的诱惑”一章，其早期版本发表于罗伯特·贝尔纳斯科尼和西蒙·克里奇利主编的《剑桥指南：列维纳斯》（*The Cambridge Companion to Emmanuel Levinas*,Cambridge:Cambridge University Press,2001）。

我要感谢我的研究助手劳琳·帕克，她认真、辛勤地校阅了交付出版的原稿。我也要感谢让·范·阿尔特纳，他以敏锐的感受性与良好的判断力对原稿进行了编辑。

在过去的十二年里，我一直受惠于社会研究新学院（New School of Social Research）研究生院的同事与学生给我的激励。我们有一个活跃、紧张、共同参与的哲学共同体。对我的同事阿格尼斯·赫勒来说，哲学是一种生命的激情，同她之间的讨论、争辩、密切合作，是我在新学院教书时所体验的快乐和智性刺激的主要源泉。这本书就是献给她的。

导论

1945年，当纳粹集中营被解放，战争期间发生的大量恐怖事件开始被披露出来，汉娜·阿伦特宣布：“恶的问题将是战后欧洲知识生活的基本问题。”[1]后来，当有人问她，听到灭绝营的传闻时（她第一次听说这件事是在1942年），她的第一反应是什么，她说，就像打开了一道深渊。“对于过去发生的某些事情，我们不可能与之达成和解。任何人都不能。”[2]同许多人（尤其是集中营的幸存者）一样，阿伦特感到，集中营中所发生的事件是最极端的、最根本的恶的形式。“奥斯维辛”变成了集中体现整场浩劫的名词，并渐渐变成了20世纪爆发的其他恶的象征。我们还可以谈到柬埔寨、乌干达、波斯尼亚——这些名称和地点是如此不同，但所呈现的都是可怕的事件，我们竭尽全力试图去理解这些事件，但我们不可能与之达成和解。然而，关于我们时代恶的可见性，存在着某种极端悖论的东西——这种可见性可能具有压倒一切的力量，以至于我们都麻木了。安德鲁·戴尔班科敏锐地指出：“我们的文化在恶的可见性与可以获得的对付它的知识资源之间已经裂开了一道鸿沟。恐怖的景象从来不曾如此广泛地散播，也从来不曾如此骇人听闻——从组织化的死亡集中营，到儿童在饥荒中饿死，而这些本来都是可以避免的……恶所造的孽从未如此之多。而我们的反应也从没有这样软弱。”[3]我们已经无力承受那些极端令人痛苦又至为详尽的描写与证词；然而，论述恶的概念性话语仍旧贫乏与不足。当我们将一种行为、一桩事件或者一个人描述为恶的，这到底意味着什么呢？我们中的许多人都会同意阿伦特写给卡尔·雅斯贝尔斯的这段话：“准备谋杀他年迈姑姑的人，和丝毫没有考虑他们行动的经济效用……就建造工厂来生产尸体的民族，这二者是有所差别的。”[4]但这个差别是什么？怎样去描述这种差别？当我们说根本恶的时候，我们真正要说的是什么？

哲学家和政治理论家觉得，谈论非正义、反人权以及不道德、无伦理的事情要比谈论恶更为惬意。当神学家和宗教哲学家谈论“恶的问题”的时候，他们一般指的是很特殊的东西，即如何使恶的出现与对无所不知、无所不能、仁被万物的上帝的信仰协调一致的问题。甚至，这已经变成了特殊化与专门化的话语，远离了普通人的生活经验。此类著作大多都在枯燥而冗长地叙说着关于恶的凡常例子：纳粹的恐怖、任意虐待的行为、无故的谋杀、羞辱性的折磨、无辜者的极端苦难以及基督教传统的罪的范畴。这些例子被频繁探讨，仿佛它们

已经是没有疑义的。所谓恶的问题，最主要的一点实际上不是去描写恶及其变种的特征，而是如何调和恶（不论如何描写）与宗教信仰及信念的关系。仿佛恶的语言已经从当代道德与伦理话语中脱离。我们可以试着用多种方式来解释这个问题。传统宗教与神学话语确实已经失去了对人们日常生活的控制。从传统上说，恶曾经与宗教，特别是基督教密切相关。但今天，人们普遍感到神义论与我们并不相干。如果我们认为，在广义上，神义论试图为我们所遭遇的恶与无谓受难“辩护”（justificatio），那么我们可以用伊曼努尔·列维纳斯的话说，我们正生活在一个“神义论终结”之后的时代。“从贯穿于20世纪诸事件的一种基本的恶意中，无谓的痛苦（pain/mal）呈现了出来，它所提出的哲学问题关乎这一现象的意义：在神义论终结之后，虔诚与人的善良品行仍然会留存。”[5]列维纳斯曾有几年是在纳粹的战俘营中度过的，他的大部分家人都死于奥斯维辛，1982年他写道：“三十年间，这个世纪见证了两次世界大战、右翼的和左翼的集权统治、希特勒主义和斯大林主义、广岛、古拉格，以及奥斯维辛和柬埔寨的大屠杀。这些野蛮的名词所指向的每一件事情都变成了挥之不去的回忆，这个世纪正在这一回忆中渐渐临近尾声。”[6]而自1982年以来，新的“野蛮名词”的列表已经以令人惊恐的速率在增长。

哲学家不愿意谈论恶还有另外一个原因。在我们的流行文化中，有一股“通俗摩尼教”的暗流。我用这一词语指的是世界被分为善与恶两种力量时的那种轻率。恶（就像尼采已教导给我们的）代表着人们怨恨与鄙视的一切，人们觉得邪恶与卑劣的一切，要用暴力将它彻底铲除。这种通俗摩尼教可能采取极端的形式，这些形式具有狂热的意识形态特征。今天，正是最具意识形态性的、最狂热的团体仍在运用恶的语言来确认他们鄙视及想要摧毁的东西。

然而与恶有关的问题回过头来纠缠着我们。我们越来越焦虑不安，因为诸恶不断更新，对它们的爆发，我们既无法阻止，又不能期待。对这些恶，我们需要获得某种理解，某种概念性的把握，即当我们给某事贴上恶的标签时，我们实际上在表达什么样的含义。我们缺少一种足够深刻、足够丰富、足够精细的话语来捕获已被体验到的东西。这就是难题（感受到的困难），它构成了我当前这项研究的背景。

本书写作的直接机缘来自我的研究《阿伦特和犹太人问题》。阿伦特是第二次世界大战后罕有的那种思想家，她致力于探索20世纪之恶的与众不同之处——极权体制是它的一个缩影，而她的研究方式并不依赖于宗教与神学上对罪与恶所作的描写。在我对阿伦特的研究中，我有两章是献给她对恶（根本恶与平庸的恶[7]）的研究的。我在

那里指出（我稍后会在本书中也会表明这一点）她对自己所提出的问题极富洞察力。但是，尽管她很敏锐，阿伦特（她自己也认识到）在提出诸多与恶有关的问题后，她自己并没有论述。需要特别指出的是，她在《极权主义的起源》中关于康德所作的评论引发了我自己的研究。在引入她的根本恶的概念时，她说，康德（这位创造了“根本恶”的表述的哲学家）一定怀疑过这种现象的存在，它“让我们面对难以抗拒的现实，并打破了我们知道的所有标准”。（我在第一章的开头完整引用了这个段落。）我稍后会探究阿伦特的“根本恶”是什么意思，但正是她对康德的引用激发了我的兴趣与好奇心：许多人都认为康德是现代最重要的道德哲学家，他用“根本恶”表达什么意思呢？从康德那里，从康德之后的探究恶的意义的哲学家那里，我们还可以学到什么呢？

还有一个理由可说明康德对于我的研究的重要性。1791年，距《单纯理性限度内的宗教》出版还有两年，康德写了一篇不那么著名但极端重要的论说文，题为“论一切哲学神义论尝试的失败”[8]。这篇论说文的标题意味深长。康德宣布：神义论不是科学的任务，而是信仰的内容。如果神义论被构想为科学或一门能提供理论知识的学科，那它就不可能存在。因此，一切哲学神义论的尝试不仅失败了，而且它们必然失败。作为科学的神义论假定：我们能够拥有某种关于上帝的理论知识（不管怎样偏颇与有限）。但是康德全部批判哲学的动力却是对这种可能性表示怀疑。对于超越可能经验范围的事情，我们不可能拥有理论知识。康德在《纯粹理性批判》中的著名宣言就体现了这一看法：“因此我发现，为了给信仰留下地盘，必须要否定知识。”作为现代哲学家，康德所开创的恶之研究，未有明显的对哲学神义论的依赖。而在康德之后，我们对恶的理解发生了诸多变迁。在这一方面，康德对我意欲采用的考察这些变迁的方式有着尤为重要的影响。（实际上，如果我们审查康德以来关于恶的哲学反思，我们将看到神义论的幽灵还是投下了一道阴影。）

我将概要地呈现本书所做的探索，而在此之前，我想说明一下我的解释所采取的立场。本项研究包含着一系列探究，一系列批判性的、对话性的交锋。我同意汉娜·阿伦特、汉斯·约纳斯和伊曼努尔·列维纳斯（及其他诸人，包括西奥多·阿多诺）等人的观点：奥斯维辛标志着与传统的断裂及对传统的破坏，“奥斯维辛之后”，我们必须重新思考恶的意义与人的责任。虽然我们不会低估已经发生的断裂，但我们还是会探询与学习更早期的思想家：他们已经做了艰辛的尝试以理解恶的意义。我将以我们当代的视野（以“奥斯维辛之后”为起点，尽管这一语汇包含诸多危险的模棱两可）来探究这一现代传统。但自始至终，我都尽力避免有年代错置之虞。期待生活在奥斯维辛之前的思

想家预见奥斯维辛，这未免不合情理。但是问问他们是否能帮助我们思考与恶相关的问题，这绝不是年代错置。本着努力向他们学习的精神，我走近这些思想家。我尝试着感受他们与众不同的力量，也向他们提出批判性的挑战。我考察过的每一位思想家，都有重要的见解供我撷取，但他们的思考有若干方面，需要予以批评甚至拒绝。因此，我对康德的讨论，首先探讨的是我所理解的他的“恶”与“根本恶”的含义，以及这些概念在他的道德哲学中的作用，然后我试图强调，他对根本恶的言说包含着未得到解决的张力与冲突。我认为，康德在同他自己做斗争。但我首要的兴趣并不在于批判康德。我探究的是：为什么康德看起来自相矛盾？这揭示了他的道德哲学的什么问题？康德对于道德与人的责任有着最深刻的见解，从上述问题出发进行思考，把我们引向了这些见解的核心。

本书包括三个部分。在第一部分，我考察了康德、黑格尔和谢林。在第二部分，我对尼采与弗洛伊德进行了反思。在第三部分和最后一部分，我探讨的是这样一些思想家的思想：纳粹剧烈改变并严重影响了他们的生活，“奥斯维辛之后”，他们苦苦思索着恶的意义及人的责任问题。虽然我对这些思想家的讨论遵循着一个大致的年代顺序，但我的目的不是去写一部以恶为主题的现代思想史，当然更不是对18世纪末以来所有关于恶的文字做一个全面评述。无论谁选择某些人物做详细考辨而疏漏他人，要为其选择与疏漏作出证明永远都是困难的。而在写作本书的过程之中，曾不断有人问我，为什么不考察这个或那个哲学家。寻求从我们当代视角出发来阐明恶，这是我基本的问题意识，有鉴于此，我选择的这些思想家都为不断展开的关于恶的话语做出了至关重要的贡献，甚至在我认为他们错误的时候也是如此。

我已经指出我以康德作为开篇的理由。他创造了“根本恶”这个表述，以此标示他所认为的人类向恶的禀性。随后，我对黑格尔与谢林提出了质疑，因为这两位思想家不仅置身于康德的阴影之中，而且他们全部的哲学研究都可以被看作是对康德那些母题的挪用、回应与批判。这一点在他们论述恶的本性的那种方式中表现得最为清晰。黑格尔关于有限和无限的辩证法有着独特的理解，他对康德构想有限和无限的关系的那种方式提出了批判，我们将看到，黑格尔如何将恶的问题同这两个方面联系了起来。黑格尔的哲学深深包含着体系性的二重性。恶被证明是人的发展与精神的发展的一个必然阶段；但同时存在着对这个恶的必然的扬弃。黑格尔关于恶所作的判断在他这句陈述中有着鲜明体现：“精神的伤口治愈了，没留下任何疤痕。”

英美哲学家对于哲学家谢林鲜有了解，殊少讨论。甚至，在大陆

哲学家中，他常常被看作是康德与黑格尔之间的过渡人物。但我在本书中表明，谢林对恶的反思如何形成了这样一种转变：一端是古典哲学对恶进行的探讨，另一端是道德心理学关于恶所作的更为现代的处理。善与恶的可能性是人类自由的组成部分。任何一种对恶的论述，如果它不重视恶所形成的残酷现实——一种无法被辩证扬弃的残酷现实，谢林都表示强烈反对。虽然在描述人类之恶时，他依赖于神学的词汇，但他开启了一种方式，使得对恶的分析更具穿透力，也更具心理学特征。由此，他架设了一座桥梁，这座桥梁通向两位伟大的现代道德心理学家——弗洛伊德和尼采，他们对恶进行了道德心理分析。

许多关于尼采的论述，几乎都仅仅集中于他在《论道德的谱系》中所提出的恶的含义。在这本书中，尼采做了一个对比：一方面是好/坏模式，这种评价模式为贵族所独有；另一方面是反动的善/恶对立，这一对立体现了僧侣阶层的特征。我认为，当我们辩证地理解了这一对比，我们就获得了更为深刻的洞见。尼采是一个辩证的反讽家，而从他的视角来看，就像他所分析的那样，恶与憎恨（ressentiment）密切相关。许多评论家注意到尼采与弗洛伊德的相似性。但他们之间的差别既微妙又深远。弗洛伊德既为哲学家们在心理学上的洞见所吸引，同时又深为怀疑哲学能否作为一门独立自主的学科。但我将表明，任何一种关于恶的充分论述，都必须考虑弗洛伊德就两歧心理（psychological ambivalence）的性质所提出的基本观点。

我在第三部分考察的三位思想家，大体上都是当代人，也都是犹太人。他们中的每一个人（列维纳斯、约纳斯和阿伦特）都强烈认同他们的犹太遗产，虽然相对于更具有世俗取向的阿伦特，犹太教作为宗教对于列维纳斯和约纳斯有更为重大的意义。约纳斯和阿伦特都出生在德国，1920年代初期他们彼此相识，那时他们都是海德格尔的学生。几年以后，列维纳斯去了弗莱堡师从胡塞尔和海德格尔，而在此之前，他先是在立陶宛一家大型犹太研究中心学习，后又进入斯特拉斯堡大学学习。1930年代列维纳斯成了法国公民，他是把现象学引入法国的第一人。这三位思想家都受到过现象学的影响，尤其是受到海德格尔存在主义现象学转向的影响。虽然“犹太”问题对于这几位思想家都很重要，但他们强调对他们哲学观点（对汉娜·阿伦特而言，是她的政治思想）的判断，应当无涉于他们的犹太关怀。他们每一个人的哲学研究都可以看作是在回应海德格尔，尤其是回应海德格尔的失败——海德格尔未能有效回应20世纪之恶及人类对这种恶的责任。他们同20世纪之恶的斗争影响了他们哲学的方向。虽然他们的取径各有不同，但就其全体来看，他们丰富了我们关于恶的概念性话语。

我把我的研究描述为一系列的探询或批判性对话，在这样做时，从一开始我想澄清的就是：我的目标并不是要发展一套关于恶的新“理论”。坦白说，我深为怀疑“关于恶的理论”这一观念的可能性。进而，我认为，我们的处境是一个开放的阐释学循环的处境——这一处境拒绝接受任何的封闭或者完成。我同意汉斯·约纳斯的这一说法：“与对善（bonum）的感知相比，我们对恶（malum）的感知要容易无穷倍；它更直截了当，更不可抗拒，很少纠结于意见或品位的差别，而最重要的是，它不请自至。恶一出场，就会迫使我们对它加以感知。”[9]不过理所当然的是，即使我们经历了我们视之为恶的事情，这也只是任何一项研究的开端。而如果可能的话，我们的任务是：就“恶”在我们言语中的意思，发展出一套概念性的理解。这要求我们对关于恶的论述进行分类，看出哪些是洞见，哪些是误解，哪些甚至是错误。如同任何一项批判性的、阐释性的研究，这一思考中有一个循环往复的运动，由此，我们试图对照着那强加给我们的恶现象，加深我们对恶的理解，扩大我们对恶的考查。我相信这一过程没有结束，或者不可能结束；我们必须时刻保持警觉，以免认为我们已抵达了休憩之地。因此我将表明，总有某种与恶有关的东西反对并抗拒任何终极的理解。当列维纳斯将恶描述为一种不能被充分综合，并因此不能被我们理解的过度，他所说的就是这样一个意思。他用独有的现象学方式强调这一“恶的超验性”（transcendence of evil），也就是说，“恶不仅是不可整合之物，而且是这不可整合之物的非整合性”。[10]但是，即使我们同意这一说法，这也不是说，我们不能丰富我们对于恶的诸面相的理解。在此精神指导下，我将用一组论文来7总结我所作的探询，它们表达了我们在这一旅行过程中所学到的内容。

第一部分　恶、意志与自由

第一章　根本恶：自相矛盾的康德

我们全部的哲学传统都内在地包含着这一观点，我们不可能设想一种“根本恶”，无论对于基督教神学还是对于康德来说都是如此。基督教神学认为魔鬼本身就起源于上天，而创造了“根本恶”这一词语的康德，他至少必定怀疑过这种恶的存在，尽管他随即又在“反常的恶意”这一概念中将“根本恶”合理化，认为它可以通过可理解的动机获得解释。因此，当一种现象让我们面对难以抗拒的现实，并打破了我们知道的所有标准，我们事实上没有任何凭借可以用于对于这一现象的理解。……在极权主义政权垮台之后，各种极权主义方案很可能以一种具有强烈诱惑的形式继续存在，一旦不可能用合乎人之价值的方式来纾解政治、社会与经济的困苦，极权主义形式就会到来。

——汉娜·阿伦特：《极权主义的起源》

真的像是一个深渊打开了裂口……这件事本就不应该发生。我指的不只是受害者的数量，而是手段、对尸体的加工利用等等——我无需追究太细。这件事不该发生。在这件事情上，我们都无法理解；我们没有一个人能理解。

——汉娜·阿伦特：《留下了什么？留下了语言》

这两段题词来自汉娜·阿伦特，我以此作为开头，因为它们能帮我确定讨论康德的方向。第一段引文摘自《极权主义的起源》的结论部分；第二段则来自1964年所作的一个电视访谈，在这次访谈中她回忆起，当她第一次发现纳粹集中营[11]里所发生的事情之后，她是多么震惊。自从康德在《单纯理性限度内的宗教》（以下简称《宗教》）一书中使用了“根本恶”这一表述后，它已成为令人迷恋与困惑的根源：迷恋，因为它使许多读者（包括阿伦特）突然发现，康德已经模

糊意识到有一种恶，它超越了我们传统的恶的概念；困惑，因为康德的“根本恶”是什么意思，或者它是如何嵌入他的道德哲学的，这并不那么清晰明确。我想探究的是：“根本恶”在康德那里的意义，他思索根本恶含义的哲学语境，以及根本恶同他的道德哲学之间的关系。康德是否真的（如阿伦特所示）怀疑过，这个世界存在一种能够对我们理解恶的传统方式提出了质疑的恶？是否真的如阿伦特所宣称的那样，康德“随即又在‘反常的恶意’这一概念中将‘根本恶’合理化，认为它可以通过可理解的动机获得解释”？

期待康德预见到20世纪的恐怖，这将是一种年代错置。但康德作为思想家，的确改变了我们在现代世界中思考道德的方式。尽管存在着许多对于康德道德概念的批判，但是他不仅启发了继之而起的思想家，而且当前我们正亲历着这一变化：人们复苏了对于康德道德哲学的兴趣，并以新的方式在运用康德的道德哲学。因此这一问题的提出是非常适当的：康德对于道德与根本恶的反思，能否帮我们确定一个方向以思考20世纪所见证的恶？正是在这一精神指导下，我走近康德并对他进行了考察。

关于根本恶，康德最重要的分析与讨论见于《宗教》[12]。该书序言的开头重申了康德的根本信念：“道德为了自身起见，完全不需要宗教。”

> 既然道德是建立在人这种自由行动者（free agent）的概念之上的，人又正因为自由而通过自己的理性使自己受无条件的法则制约，那么，道德既不必为了使人认识其义务而需要另一种在人之上的存在（Being）的理念，也不必为了使人遵循其义务而需要另一种不同于法则自身的诱因（incentive）。倘若人有了这样一种需要，而且在这种情况下又不能借助别的什么东西来满足这种需要，那么，这就是人自己的过错：因为不是产生自人自身和人的自由的东西，也就不能为人的缺乏道德性提供补偿。因此，道德为了自身起见（无论是在客观上就意愿而言，还是在主观上就能够而言），绝对不需要宗教，相反，借助于纯粹的实践理性，道德是自给自足的。（*Rel.*3；3）

康德不仅维护道德的独立性，而且这一段落清楚地表明，人类对于自己作为自由的道德行动者所做的事情，应予以充分的说明并负起完全的责任——或者履行义务，服从道德法则，或者不遵循道德法则。如果我们要理解康德的“根本恶”的含义，那么我们首要的任务是理解康德的“恶”的含义。康德告诉我们，善或者恶应当“只存在于意力（Willkür）为了运用自己的自由而为自己制定的规则（rule）中，即存在于一个准则（maxim）中”（*Rel.*17；19）。这是极为重要的，因

为我们很快将看到，恶的根源既不是我们的自然倾向（inclinations），也不是我们的理性，而仅是我们的意力。康德选取意力作为善的中心点，同理可推，意力也是恶的中心点。因此我们可以说，善与恶都与人的意愿（volition）准则有关。

我们已看到，《宗教》如何廓清了康德道德哲学中令人烦恼的含混。这关系到他对于意志的理解。在《原理》（即《道德形而上学原理》）中，康德似乎将意志等同于实践理性。但如果它们严格等同，那么一个人如何能够做出一种不道德或恶的行为？在康德在世的时候，与他同时代而比他年轻的莱茵霍尔德，已经对康德将意志与实践理性等同这一做法提出了批评，这一反对的意见，在许多后起的康德批评家那里被一再重复。[13]但是，《宗教》极为清晰地表明，康德对于意愿能力有着更为复杂、更为微妙的理解，他对意志（Wille）与意力（Willkür）的区分（不幸的是，这两个词在英语中经常都被翻译为“will”）就是这种理解的表现。[14]虽然康德并不是始终都保持一致，但一般而言，当他指的是在可选项之间进行选择的能力，他称之为“意力”。人的意力（不同于野蛮动物的意力）是自由自发选择的能力。或者更准确地说，它是意愿能力的一个方面，包含着无拘无束的自由选择权。这就是康德告诉我们的：“意力的自由具有一种极其独特的性质，只要个人把诱因纳入自己的准则（使它成为自己行动的一般规则），诱因就能对意力产生决定性作用，使它采取行动；只有这样，一种诱因（不管它是怎样的诱因）才能与意力的绝对自发性（即自由）共存。”（*Rel.*19；23）[15]在可选项之间进行选择的能力，我们名之为意力，从本质上说，它既非善亦非恶的；更准确地说，它是我们自由选择善恶准则的能力。从《宗教》中可以清楚地看到，意志（Wille）（在其更为技术、更为狭窄的意义上）完全不作为；它不作决断。意志（Wille）指的是意愿能力中纯粹理性的方面。亨利·艾里逊（Henry Allison）对此有一个简洁的陈述，他说：“康德用意志（Wille）和意力这两个术语分别描述整体化的意愿能力所包含的两个方面——立法功能和执行功能，他把意愿也称作意志（Wille）。”[16]约翰·希尔伯对意志（Wille）同意力的关系作了清晰描写：

> 然而，与意力不同，意志（Wille）不作决断或不设准则；它不作为。进一步说，意志是意力中强烈而无时不在的诱因的根源，而如果意力将足够强烈的诱因纳入其选择的准则，意志就“能够决定意力”，因此“它是实践理性本身”。意志（Wille）表达了自主的可能性，而自主是先验自由的前提。通过对意力的支配，意志（Wille）体现了意志（will）自我实现的要求，意志（will）可以实现或弃绝其自由，意志（Wille）是意志（will）

> 的一个方面，它根据自由的法则（和条件），通过意行（willing）来实现其自由的本性。在这里，意志（Wille）和意力显示了其最为重要的差别。意力可自由实现先验自由自律或他律的潜能，而意志（Wille）则不是完全自由的。更准确地说，意志（Wille）是自由的法则，是意志（will）的规范性方面，作为规范，意志（will）既不是自由的也不是不自由的。意志（Wille）没有行动的自由，但也没有承受限制或压力。相反，它向意力施加了自己规范性的、理性的压力。[17]

在这里，康德在意志（Wille）和意力之间做出了至关重要的区分，弄明白康德这样做的原因，是极为关键的。当康德在《原理》中引入这一绝对律令（the categorical imperative），留给我们的就是一个尴尬的结果。如果意志（will）完全等同于实践理性，那么人们就不清楚道德决定为何会包含选择。但康德的道德哲学假定：我们都是有自由选择能力的行动者，我们能够选择服从或违背道德法则的命令。道德责任需要这一能力。拥有选择能力并不意味着我们是无所偏向的。相反，如果我们响应作为道德规范——作为自由法则——的意志（Wille）的命令，我们就是自主的。而且，道德法则可能是一个充分的诱因，以使我们去满足义务的要求。但是，恰如希尔伯所强调的，我们必须也能够做出他律的选择。除非意力选择被决定，否则，没有什么可以决定意力。在这个意义上，成为有限合理性的行动者，就是成为根本自由（radically free）的行动者——也就是说，成为能选择善或恶的准则的行动者。

恶的准则

但究竟什么是恶的准则？在直接回答这个问题之前，我想强调的是，康德非常清楚，恶的根源并不是我们的自然倾向。相反，他甚至都没有说自然倾向的存在是中立的（既非善又非恶的），而是说自然倾向实际上是善的！（稍后我们将讨论它们在何种意义上是善的。）康德宣布："自然倾向就其自身来看是善的，也就是说，是无可指责的，企图根除倾向，不仅是徒劳的，而且也是有害的和应予谴责的。毋宁说，只要抑制它们，不让它们互相之间自相摩擦，它们就能够达至取得整体上的和谐，而这种和谐就被称作幸福。"（*Rel.*51；60）

康德明确驳斥了人们对他的频繁歪曲。人们经常对他提出错误的批评，认为他声称我们的自然倾向是人类之恶的根源。这种歪曲具有误导的作用，因为它模糊了康德理解自由与道德的基础——由于人类具有意愿能力，因此他们对于自己所采用的善恶准则负有完全的责任。在这一方面，没有原罪或者原恶，就像没有原初的道德之善一样。从积极的角度看待这个问题，一切罪、恶行（vices）与德性都起源于（自由的）意力。对于康德来说，对于不同的、有时相冲突的诱因，我们如何选择以作出响应的问题，始终都是首要的问题。

> 在道德意义上，在善或恶这两种状况之间，无论人是什么或将成为什么，都必须由人本身来造就，或者必须是他本身已经造就的。任何一种状况都必须是他（意力）的结果；因为若不然，他就不能为这一状况负责，从而可能在道德上既不是善的也不是恶的。如果说人被创造为善的，这可能无非是说：他被创造为向善（for good）的，人的原初禀赋（predisposition）是善的；因此，他并非在实际上已经是善的了，恰恰相反，他成为善的还是恶的，这取决于他自己，这取决于他是否将原初禀赋所包含的诱因纳入他自己的准则（这一行为必须完全听任于他的自由选择权）。（*Rel.*40；48）

耶米雅赫·约威尔着重说明了康德的这一观点："在《宗教》中，康德坚信恶同样起源于自由。这一信条阻止了以下观点：我们之所以做出不道德行为，是因为我们偶然受到自然倾向的决定性影响；它主张：我们要为可能的恶承担责任。自然不会产生恶，只有自由的人类意志才会产生恶。"[18]

在《原理》中，为了阐明义务的性质和道德法则，康德重点讨论了那些我们的自然倾向和我们的道德义务发生冲突的状况。在那些著

名的（有时具有误导性的）例证中，他倾向于认为，只有当我们自然的欲求和我们所认识到的责任、我们所应当做的事情公开相抵触时，才可能出现道德行为的范例。由此滋生了另一种对康德的持久歪曲：只有当我们违抗我们的自然倾向时，我们才真正是道德的。但也是在这里，《宗教》驳斥了这种歪曲，并帮助澄清了这种误解。对于康德来说，在决定一个准则是善还是恶时，根本问题并不在于这个准则是否“包含”遵循道德法则或我们的自然倾向的诱因。相反，问题是这些诱因如何排序——哪一个诱因是第一位的，哪一个诱因是第二位的，也就是说，是从属的（subordinated）。

> 因此，一个好人与一个恶人之间的区别，不可能取决于他们纳入自己准则的诱因的区别（不可能取决于准则的内容），而必然依赖于主从关系（准则的形式），即他把两个诱因中的哪一个作为另一个的条件。因此，人（即使是最好的人）之所以是恶的，乃是因为当他把诱因纳入自己的准则时，他颠倒了这些诱因的道德次序。事实上，他采用道德法则的同时采用了自爱（self-love）法则，但当他意识到这两个法则不可能并列存在，而是一个必须把另一个当作最高条件来服从，他把自爱的诱因及其倾向当作服从于道德法则的条件；相反，后者作为满足前者的最高条件，应该作为独一无二的动机，纳入意力的普遍准则。（*Rel*.31—32；38）

如艾伦·伍德所说：

> 有限的、理性的意愿的一切准则（不管它们是善还是恶），都同时包含着两个诱因：道德理性的诱因和感性倾向（sensible inclination）的诱因。任何一个准则，如果它要成为一个有限的、理性的主体的行为原则，就必须包含这两个诱因，因为它们都属于这样一个主体的禀赋。……好人的准则不同于恶人的准则，只是因为好人用义务诱因调节倾向诱因，而恶人则颠倒诱因的道德次序，他一贯的做法是：只有在义务同其对倾向的追求一致的时候，他才尽他的义务。[19]

因此，我能采取和经常采取的道德行为方式同我对道德要求的感受相一致，同我本性上想做的事情相一致。我没有挫伤我的自然倾向。行动者的道德价值仅仅取决于不同的道德诱因在他采用的准则中有一个怎样的次序。当然，就像康德在《原理》中已经指出的，我或许并不清楚实际上什么是我的首要诱因，真正的道德诱因又是否激发了准则的采用。

关于倾向在我们的准则和我们的行动中的作用，一直都存在着误

解，虽然上述对于善恶准则差异的理解澄清了这一误解，但也产生了一些强烈的（康德可能说是“严格的”）后果。《原理》举过一个例子，一个卖主佯作诚实，因为这种策略对他最有益也最有利，如果我们对此加以思考，就能清楚地理解在他的准则中如何存在着一种次序安排，以致他首要的诱因是利润的最大化而不是道德要求的满足。他可以做出合乎义务（duty）的行为，但不会将义务作为自己的目标。但是，思考一下一个更为困难的例子：有一个人，他首要的动因（motivation）是他对人类的同情。康德告诉我们，许多人“很富于同情之心，他们全无虚荣和利己的动机，对在周围播撒快乐感到愉快，对别人因他们的工作而满足感到欣慰”。虽然在这一基础上做出的行动“忠于义务（dutiful）、和顺可亲（amiable）”，“应受到称赞、鼓励”，但都没有表现出道德价值，因为它们并非出于义务。克里斯蒂娜·科斯嘉分析过这个例子，她的分析敏锐而富有洞见。[20]她注意到，康德明确将这个例子和卖主的例子区别开来，在这个例子中，这个人的行为“出自直接的倾向（因享受行动而做出行动）”；在卖主的例子中，卖主的行为“来自间接的行动（以行动为达到目的的手段而做出行动）”。[21]科斯嘉在阐述康德的意图时写道：

> 因此，当康德说，具有同情心的人和忠于义务的人的差别在于他们的准则，他心里所想的恰恰相反：虽然具有同情心的人和忠于义务的人都有帮助他人的目标，但他们是在不同的基础上选取这个目标的。具有同情心的人把施助看作愉快的事，愉快是他把施助作为目的的原因。有道德价值的人（morally worthy person）把施助看作是被吁求的事，或者必要的事，必要性是激发他把施助作为目的的因素。[22]

我认为这是完全正确的，在为义务而行动的人与因同情的动因而行动的人之间，康德在道德上更看重前者，虽然对于这一点，他在《宗教》中给出的是另一个理由。

把科斯嘉的阐述和康德在《宗教》中对于善恶准则的分析放在一起，来考虑一下前者带来的后果。科斯嘉告诉我们“义务不是一个不同的目标，而是选取目标的一个不同的基础。因此可以通过这一说法来把握康德的观念：与有道德价值的人相比，具有同情心的人的动机更为浅薄：两者的意图都是施助，但在思考施助问题时，有道德价值的人的动机比纯粹具有同情心的人的动机有进一步的扩展”。[23]科斯嘉诠释性的意见具有充分的道理，但她忽略了康德严格主义（rigorism）的影响。因为她描述“纯粹具有同情心的人”的动因所用的方式清楚地表明：此人优先考虑的是他的同情心（一种自然的倾向）而不是道德义务的要求。这一范式，在康德看来是恶的准则。事

实上，关于这一点，康德在《宗教》中有明确的阐述。

> 因为，既然对于采取合乎法则的行动的意力来说，不仅法则本身，各种诱因（诸如进取心、一般的自爱，是的，甚至是如同情之类的善良本能）也是必要的决定性因素，那么，这些起因与法则相一致，就是纯粹的偶然，因为它们也会使得意力违背法则。因此准则同法则是正好相反的，个人的一切道德价值都必须依据准则的善来评价，而不管人做了多少善行，他依然是恶的。（*Rel.*26；31）

在其准则中（自觉地）将同情感置于优先地位的人，不仅比有道德的人“浅薄”，而且他是恶的。他正在采用恶的准则[24]。然而，康德不怕引出这一结论。在《宗教》中，他认可这样一种严格的分析。他告诉我们：我们说一个人是恶的，不是因为他所做出的行动是恶的，“而是因为这些行动具有这样一种性质——我们可以从这些行动中推断，在他心中存在着恶的准则”。（*Rel.*16；18）此外，康德接受了这一不相容的选言命题：“人（根据本性）要么在道德上是善的，要么在道德上是恶的。”（*Rel.*17；18）康德承认，尽管“经验的确似乎证实了在这两个极端之间的中间立场”，然而，“一般而言，尽可能地不承认任何道德上的中间物，有重大的伦理学意义。……人们把那些偏爱这种严格的思维模式的人称作严格主义者（rigorist，这个名称本意是作责备之用，但实际上变成了赞扬）”（*Rel.*18；21）。无论何人，只要他把道德法则纳入他的准则，并置于优先地位，他在道德上就是善的；而无论何人，只要他不这样做，并且优先考虑的是其他非道德的诱因（包括同情），他在道德上就是恶的。为使人透彻理解他的观点，他断言：“人不能从某些方面上说在道德上是善的，而同时从另一些方面上说在道德上是恶的。他在某一方面是善的，意味着他已经把道德法则纳入他的准则；因此，假如同时他在另一方面又是恶的，那么，由于服务义务的道德法则是独特和普遍的，他的准则以这一法则为基础，所以他的准则将是普遍的，同时又将只是特殊的；而这是自相矛盾的。”（*Rel.*20；23）对于康德高妙的或此/或彼（either/or）——他的严格主义，艾里逊提供了一个清晰的陈述。他告诉我们：

> 假定尊重法则是一个诱因，由此出发，康德推断道：既然只要诱因被“置”入准则，意力的自由就使得诱因能够决定意力；那么就必须认为，如不能把尊重法则变成一个人的诱因，亦即，不能把义务的思想或对法则的尊重变成一个人品行（conduct）的充分动因，其原因就在于他采用了替代性的行动原则。但替代性原则的采用必然产生对于法则的背离，因此，这样一个行为必须

被描述为“恶”的。[25]

因此，遵循康德严格主义的分析逻辑，似乎不可避免地会得出这一结论：一个和善的、具有同情心的人（在他的准则中，他优先考虑的是同情的诱因，而不是道德的法则），和希特勒，甚至艾希曼在道德上全都是恶的。康德肯定会承认在他们之间存在着差异。不管他“公开发布的”学说如何表达，他都认识到了这样的差异。然而，鉴于不相容的严格主义二分法——或是善或是恶——我们必须将他们都判断为恶的。他们的共同点是“不能把义务的思想或对法则的尊重变成一个人品行的充分动因”。

根本恶

至此，我一直处理的都是康德的“恶”的含义问题，尤其是，什么构成了道德上的恶的准则问题；但我还尚未提起“根本恶”的问题。康德对于根本恶的理解如何补充了他对于恶的准则的谈论？在更一般的意义上，我们想知道根本恶如何与他的道德理论共存。[26]

为什么康德（在他生涯的后期）觉得需要引入根本恶的概念？有几个原因。无疑，他希望提取与维护基督教宗教信仰的道德理性的内核。但我认为还有更深邃的哲学缘由。在康德看来，人类应为他们的善与恶的准则及作为负责，为不使他的这一道德姿态受到影响，康德这样理解人性：我们既不是天使也不是魔鬼。有一种观念认为我们生来在道德上是善的，而后受到了腐化；另一种观念认为我们本来在道德上是恶的，我们生来是罪人，因而不可能不在现实中犯罪；康德对这两种观念都拒绝接受。他所理解的人性在道德上既非善也非恶，这一看法深深影响了他对人类历史与进步的理解。康德寻求走一条更艰难的道路。一方面，他怀疑道德进步的观念，这种观念认为借由道德进步人类可以（并将要）取得人的完善。另一方面，尽管人类从未能摆脱向恶的品性（propensity to evil，一种构成他们类本性的品性），然而，只要人类能够凭借他们的自由在实际上变成善的，那历史上就可能存在道德的进步。在“扭曲的人道”（crooked humanity）的黑暗背景下，由于不愿现实地评估“扭曲的人道”，康德耗尽了对于（有限的）道德与政治进步的信仰。在这一方面，康德明显背离了启蒙运动关于人类进步所提出的那些更率真、更乐观的概念（例如孔多塞）。康德试图调和这两种主张：一种主张宣称人类就其本性来说是恶的，另一种主张断言尽管人类有向恶的品性，他们（甚至那些恶劣的人）仍能在道德上变成善的。康德的“根本恶”概念中的诸多张力和问题，可以追溯至他的这一调和的尝试。

不管“根本”这个术语内涵多么突出，康德所谈论的都不是具体的恶的类型或恶的准则。当阿伦特宣称，根本恶是一种“让我们面对难以抗拒的现实，并打破了我们知道的所有标准”[27]的现象，康德不会同意阿伦特的这一说法。当阿伦特断言，“根本恶的出现与（极权主义）制度有关，在这一制度下，所有人都变得一样的多余”[28]，康德之所指与阿伦特之所指肯定完全不同。然而，康德所说的是什么意思？为什么他要引入这个令人难以捉摸的概念？这个问题的答案是复杂的，要回答这个问题，我们需要引入一些重要的区分。

为确定我们分析的语境，首先我们必须做一个简短的回顾：康德在他的批判哲学中明确区分了现象（phenomena）与本体（noumena）。这已被证明是一个殊为麻烦的区分，但它对康德关于人的自由的理解来说却是如此重要。康德有许多段落似乎都提出了“两个世界”（twoworld）理论，在这一理论中，这两个世界之间没有（也不可能）发生交互作用。如果的确如此——如果现象与本体指的是两个“本体论意义上”的不同世界——那么就无法一以贯之地理解他的道德哲学。最近，许多同情性的评论家都已证明，有一种更为适当的诠释康德的方式，这种方式表明，康德并没有致力于在两个完全不同的王国或世界之间作严格的本体论区分。这些评论家包括希尔伯、艾里逊、伍德和科斯嘉，尽管他们处理相关问题时所用的方式各不相同，但他们都为这一论断摆出了有力的论据。因而希尔伯这样说道：“虽然他（康德）断定这两个王国‘彼此独立，互不干扰’，但他发现，如果不预先假定它们之间存在着完全的交互作用，就不可能谈论道德问题。……道德义务经验是全面交互作用的最佳例证。假如同一个人类（由之，同一种意力）既非道德的也非自然的，却充分地、同时地存在于两个王国，那么道德经验将是不可能的。”[29]科斯嘉认为，人们之所以会困惑于两个世界理论，是因为“不能体会康德区别理论理性与实践理性的彻底性，以及区别它们各自的解释与研究领域的彻底性。当这些领域按照康德哲学要求的方式区别开来，关于责任的问题就消失了，我们看到，康德的自由理论并没有使他陷于本体论的二元论”。[30]尽管这些评论家并没有全部澄清由本体、现象之别所引发的问题，但我认为，他们已经成功地表明，康德并没有陷于极端的本体论二元论，康德有一个一元化的人类行动者概念，这个行动者既是自由的，又受到自然因果律的制约。

在《宗教》中，康德并没有放弃本体/现象的区分，只是降低了它的重要性。在第二版序言中，他说：

> 要在其本质内容上理解这部作品，所需要的只是共通的道德感（common morality），不必去翻《实践理性批判》，更不需要去翻理论理性批判。举例来说，同一个德性，当它作为合乎义务的诸行动所用的技巧（根据行动的合法性）时，就被称作德性现象（virtus phaenomenon），而当它作为一种以出自义务（由于行动的道德）的行动为目标的坚忍的性情（disposition）时，就被称作德性本体（virtus noumenon）。这些表述只不过是由于教学的缘故而采用的，而事情本身，包含在那些最为通俗的儿童教育与布道之中，虽然用的是不同的言辞，因此它是很容易理解的。（*Rel.*12—13；15—16）

康德没有被束缚于两个世界理论，能看到这一点是非常重要的，因为他对根本恶的分析有一个前提——对“人性”的谈论要具有可理解性（intelligibility），“人性”不能简单等同于我们的现象自然（或等同于我们的本体自身）。

“自然”与“人性”在《宗教》中被运用的方式明显不同于这些术语在《纯粹理性批判》和《实践理性批判》中的典型用法。人性包括我们的自然存在和道德存在。举例而言，当康德告诉我们人性拥有三种趋善的禀赋（predispositions/Anlagen）时，这一点就变得尤为明显。更准确地说，这是三种类别或元素，它们包含在“人的确定的性格与使命（destiny/Bestimmung）之中：（1）作为一种有生命的（living）存在，人有动物性的禀赋；（2）作为一种有生命的同时是理性的（rational）存在，人有人道的禀赋；（3）作为一种理性的同时又能负责的（accountable）存在，人有人格性（personality）的禀赋”（*Rel.*21；25）。从这一段可以一清二楚地看到，康德谈论“人性”（human nature/der menschichen Natur）的方式包含着他此前用现象与本体来予以归类的内容。康德在这里所说的“人”，指的不是个体的人。他把人——或更确切地说，人类（human beings）——称作人的族类或种类（human race or species）。他告诉我们：“我们说‘他本性为善或为恶’的那个人，不能被理解为单独的个体（因为这样的话，就可以认为这个人本性是善的，另一个人本性是恶的），而应理解为整个族类。”（*Rel.*21；24—25）我们必须小心谨慎，以免误解了康德所确认的东西。我们可能会受到诱惑，认为趋善的原初禀赋的这三个类别是道德上成善的禀赋的组成部分。就人格性禀赋而言，这种诱惑可能尤其强烈，因为这是一种“把道德法则本身作为意力的充分诱因来尊重的能力”（*Rel.*23；27）。但是尊重的能力不能等同于意力这种能力的实际（道德）应用。我们作为人类，可能有在道德上成善的禀赋，但只有运用我们的自由意力，我们才能在道德上实际地变成善的（或恶的）。

> 在道德意义上，在善或恶这两种状况之间，无论人是什么或将成为什么，都必须由人本身来造就，或者必须是他本身已经造就的。任何一种状况都必须是他的自由选择权（意力）的结果；因为若不然，他就不能为这一状况负责，从而可能在道德上既不是善的也不是恶的。如果说人被创造为善的，这可能无非是说：他被创造为向善的，原初禀赋是善的；因此，他并非在实际上已经是善的了，恰恰相反，他成为善的还是恶的，这取决于他自己，这取决于他是否将原初禀赋所包含的诱因纳入他自己的准则（这一行为必须完全听任于他的自由选择权）。（*Rel.*40；48）

但是，如果是这样，那么，在什么意义上我们能够说，原初的禀赋是一种趋善和向善的禀赋呢？伍德帮助我们澄清了康德所表达的意思。

> 这些禀赋“与人性的可能性密切相关”，在这一意义上，它们全都属于“人性”。人们认为它们本身“不是一个可予责备的事情”，并且，通过它们，人被创造为“向善”的，在这一意义上，它们都是趋善的禀赋。……
>
> 人实际上的善恶并不取决于人对这些禀赋的拥有。因此，如果说人“本性”是善的或恶的，这里的善恶不可能是与人性可能性密切相关的禀赋。确切地说，道德上的善恶概念涉及的是人对于其能力的实际运用，它禁止我们将这些能力本身看作道德上的善恶。[31]

如果康德直接说，尽管人类有在道德上成善的禀赋，但他们实际上并非生来就在道德上是善的，那么，事情可能会更为明晰。只要人类自由地选择自己的行为，将道德法则纳入他们的准则，他们就能在道德上变成善的。

在开始直接讨论康德“根本恶”的含义之前，我们首先必须弄清他所说的“性情”（disposition/Gesinnung）与“品性”（propensity/Hang）的意思。因为它们是理解根本恶的基础。不要把这些概念同“禀赋”（predisposition/Anlage）混为一谈。[32]希尔伯宣称：“（性情这一概念）的发展也许是《宗教》对于康德伦理学理论最重要的一个贡献，因为借助这一发展，康德说明了意力的自由运用所包含的连续性与责任感，说明了对立意愿的可能性，及其开展复杂评估的基础。”[33]我们能够体会为什么希尔伯会形成这一有力主张。以《原理》与《实践理性批判》为根据，无法完全弄清康德怎样处理道德事务的连续性。某种程度上，这是因为他主要关注的是准则在道德决定过程中的作用。但采取准则和做出选择的个人并不仅仅是那些离散选择和准则的集合，也不单是无时间性的本体自我。希尔伯敏锐地指出：“因此性情是意力持久性的一面，它是依据其自由表达的连续性和完整性而被思考的意力。性情是持久型的意图，它可以从意力的诸多离散行为中推导出来，解释这些行为的最终动机。”他又说：“性情中的连续性对于道德的自我认同有极为重要的作用。”[34]这帮助我们澄清了性情的概念旨在发挥的作用，及其对于康德的道德事务分析如此重要的原因。

只要我们停留在这个一般的抽象层面，我们不会遇到任何困难。但是，我们对康德谈论性情的细节考察得越仔细，这个概念就越成问

题。起初我们或许认为，康德最后将承认亚里士多德在很久以前便认可的重要性，康德用“性情”概念所表示的事物非常接近亚里士多德所称的“素性”（hexis），这是一种以德性行为为目标的习得性情，一种需要培养与教育的性情。但康德明确表示，“这种性情本身必须为自由选择权（意力）所采用”（*Rel.*20；24）。下面的这个段落，甚至更为复杂，因为康德说，虽然这种性情是习得的，但它“不是在时间中习得的”。

> 具有一种善的或恶的性情，具有这样一种天生的自然构造，在这里并不意味着，这种性情不是被怀有它的人习得的，并不意味着，这个怀有它的人不是它的创造者，而是说，它不是在时间中习得的（他从年轻时起就一直是善的或恶的）。性情，即准则之采用的终极主观根据，只可能有一个，但它普遍适用于自由的整体运行。然而，这种性情本身必须为自由选择权（意力）所采用，若不然，它就不能被考虑在内。（*Rel.*20；24）

这是一个极为复杂也极为晦涩的段落，我们必须记住它以便我们继续讨论。但是，尽管它很晦涩，但康德所说的“为自由选择权所采用”的善的或恶的性情，并没有产生歧义。或许这就是禀赋与性情之间至关重要的差异；性情为自由选择权所采用，而禀赋则没有被选择；禀赋是人性的成分，它“与人性的可能性”密切相关。性情的这种自由选择的特征，使得一位批评家认为，它是亚里士多德的“素性”和萨特的“根本谋划”（projet fondamental）这二者不稳定的结合[35]。当康德告诉我们，性情“不是在时间中获得的”，性情自身必须被设想为一种准则——一种无上的准则，它为行动者被视为整体的道德生活确定着方向（即使可能改变这种性情）[36]，此时，我们可以看出，康德的性情观念如何彻底不同于任何一种普通的或传统的性情概念。可能有人会认为，康德这里的论述不够连贯。他似乎陷入了一个恶性循环：善的或恶的性情是为自由选择权（意力）所采用的，而意力自身又以这一性情为前提。

尽管缺少对这些问题的理解，我认为我们还是能够提供一个关于性情的描述，它至少会接近康德想说的内容（并且，符合他实际上说出的大部分内容）。现在，让我们暂时抛开由本体/现象之别所引发的问题，暂时抛开由“在时间中习得的”及不是“在时间中习得的”事情所引发的问题。我们经常会用善恶的性情来对人加以区分。有一些人，我们可以在困难的道德状况中信任或期待他们做正当的事情（道德法则所要求的事情）。他们展现了承诺、信仰、意图和行动的总体形态，为我们作出这样（可能错误）的判断提供了一个基础：当他们面对困难的道德状况时，他们将做义务要求的事情。或者用康德的方

式来表达这一点的话，即他们将采取善的准则，那些准则包含着道德法则并将道德法则置于优先地位。当然，有一些人非常自私或非常自恋，他们可能会为了实现自己的目的而不择手段，不愿由于义务的缘故而有所行动。将一个人的性情或整体道德品性与他所采用的特定准则、他所做出的行动区别开来，这并无困难。虽然他的行动方式是判断其品性的基础，但我们认识到，品性影响了他的具体选择。道德品性与具体行动既不是严格的因果律，也不是严格的逻辑关系。一个性情善良的人，也许偶尔会做出与品性不符的行为，采用道德法则服从自然倾向的准则。而一个无赖可能偶尔会做义务所要求的事（窃贼的荣誉）。

用这种方式去看的话，我们就能理解，为什么性情可以被描述为采用具体准则的主观根据。因为性情影响而不是（按因果律）决定了在道德冲突的具体状况中所采用的准则。我们也能理解为自己的性情或品性负责的意义。并不是我们在时间中的一个特定时刻“选择”了这种性情。相反，我们的性情是联合作用的结果，它源自我们所作出的自由的道德决定和我们所采用的准则。我们并非生来在道德上就是善的或恶的；我们凭借自己做出的选择，在道德上变成了善的或恶的。

如果我们进一步追问，为什么这一个人形成了一种性情或品性，引导他采用善的准则，而另一个人采用了恶的准则，我们能就他们的背景、社会环境及教育说些什么？但我们不能给这个问题提供一个终极答案：它是无法探究的。因为这个答案需要我们能就人类自由提供一个理论阐述。而批判哲学恰恰已向我们表明：这种阐述是不可能的。声称自由选择无法探究，并不是说它神秘——似乎从原则上说，对于某人为何会形成他所作出的选择，我们应该能够提供必要的和充分的理由；而这仅仅是强调：选择是自由的。最终，我们不可能了解为什么一个人选择遵循道德法则，而另一个人不做这样的选择。然而，从实践的观点看，我们能够（也必须）将自由设定为公理，我们能够（也必须）宣布：道德行动者有能力自由选择善恶准则。我们对自己的个人选择及其整体道德品性负有责任。

此外，这种性情不是固定的、不可改变的东西。一个善人可能变成恶人，一个恶人可能变成善人。“因此，对于一个虽然心灵败坏，但拥有善的意志的人来说，还存在着返回到他曾经背离的善的希望。”（*Rel.*39；47）甚至，我们可以将这种似乎反直觉的东西（即性情“不是在时间中习得的”）去神秘化。在时间中习得有两种不同的意义，我们必须对此加以区别。康德肯定没有否认这一明显的事实：在作道德决定的时候，我们通常就把时间具体化了。在《原理》中，康德举出的所有例子都预设了一个这样的时间位置。我们是在特定时空

里、在具体状况中作出我们的道德决定的。例如，明天，我或许会面对一个可怕的道德困境，我将面临一个该怎么办的选择。但是，在时间中发生的事情，有一种更专门的意义，在《第一批判》中，康德在分析因果律的时候对此进行了探讨。在此意义上，说某事发生在时间之中，就是说它是由因果律决定的，因此它是不自由的。当康德告诉我们，性情不是在时间中习得的，他是在告诉我们，性情不是由（自然）因果律决定的，相反，它来自我们的自由。

我并非是要表明，这种对性情的理解澄清了康德的讨论所涉及的所有问题与困难；但这种理解帮助显示了性情这一理念的可信性，显示了它作为性情而被自由选择的意义，以及这一观念对于稳健理解人类事务如此重要的原因。然而，我的分析有一个无法回避的重大困难。具有讽刺意味的是，这一困难凸显了康德的根本恶概念有一个极度令人烦恼的特征。如果我的描述接近康德“性情”的意思，那么，它就可兼用于善的性情与恶的性情。而大多数时候，康德的写作方式会让我们以为存在着好的性情与坏的性情。不过，当康德开始直接讨论根本恶的观念，将它描述为一种品性，他忽略了善恶两种性情之间的对称性。大多数时候，他的写作让人觉得在性情与品性之间仿佛不存在明显的差别，但他从不谈论趋善的品性，而只说向恶的品性[37]。他明确告诉我们“人性本恶”（虽然我们将看到，这句话的意思并不是我们想象的那个意思）。康德也坚持认为，虽然“将人与其他可能的理性存在区分开来的品性（善或恶）……是人先天固有的……但我们将永远采取这一立场：天性既不承担罪责（如果品性为恶的话），也不抢占荣誉（如果品性为善），相反，人本身才是品性的创造者”（*Rel.*17；20）。简而言之，康德所说的品性不能混同于性情，然而他未能厘清这两个概念之间的区别。他从来没有解释，为什么人类可以有善的或恶的性情，但却只有一种向恶的品性。

虽然康德对于性情的描述肯定存在着许多模糊与困难，但我们可开始体会康德陷入这些困难的原因。这些困难产生于他的道德理论的一个最可贵、最核心的特征。尽管人们对康德多有丑化，不过康德的确认为，人的气质、背景、社会环境、道德训练（甚至地理位置）影响了他们的道德品质和道德选择。但对于康德来说，最重要的问题一直都是个人的职责（accountability）与责任（responsibility）。我们的道德自由绝不能被外部事件或我们的自然倾向所损害。我们甚至可以更有力地证明康德的观点，为此，我们可以宣称：对我们的个人道德选择和我们的道德品质，我们最终要独自承担责任。其实康德似乎意识到了他描述性情的方式是生硬的。因为他将性情描述为“准则之采用的终极主观根据”，而随后又立即补充说，“但是，这一采用的主观根据或原因，无法被进一步了解（虽然我们本来极有必要对它加以

深究）。”（*Rel.*20；24）

我们终于可以来直接讨论根本恶的概念了。关于“人性中趋善的原初禀赋”，我们已经有所了解，以此为基础，我们至少知道根本恶不是什么。无论如何，不能将根本恶等同于自然倾向。不能将根本恶等同于现象界的感官自然。怀有需要和欲望的身体不是恶的根源。也不能将根本恶等同于任何固有的缺陷或人类理性的败坏，唯一与之有关的是意志的败坏。趋善的原初禀赋内在于我们的人性，通过回到康德对于这一禀赋第三个部分的分析，我们可以找出根本恶含义的基本线索，以及康德引入这一概念的缘由。让我们再看看康德关于人格性（personality）的禀赋说了些什么：

> 人格性的禀赋是把道德法则作为意力的充分诱因本身来尊重的能力。这一纯粹尊重我们心中道德法则的能力，进而将成为道德情感。道德情感是意力的动力，除此之外，它本身并不构成自然禀赋的目的，它也没有通过自身来确立自然禀赋的目的。只有当自由意志（意力）将这样的道德情感纳入它的准则时，这个意志才可能拥有善的特性。与自由意志（意力）的一切特性一样，善的特性只能是习得的；然而，要使它可能，就需要有一种禀赋存在于我们的本性中，在这种禀赋之上，绝不能嫁接任何恶的东西。我们绝不能将道德法则的理念，连同与之不可分离的尊重，称作人格性的禀赋；它是人格性本身。……但是，将这种尊重作为动力纳入我们的准则，其主观根据似乎是我们人格性的附属物，因此应该称之为促进人格的禀赋。（*Rel.*22—23；27）

这里所有让人惊奇的新说法，我们都可以从《原理》或《实践理性批判》中推导出来。然而，如果这种趋善的禀赋由我们人类的本性构成，那么我们如何解释这一事实：我们并不是一直都遵从这种禀赋，我们并不是一直都做道德上应该做的事情？人类禁不住要漠视道德法则，采用恶的准则——将非道德诱因置于优先地位的准则。对于这种趋向（tendency）或品性，康德试图通过引入根本恶的概念来单独讨论。但康德所说的品性是什么意思？他告诉我们：“我将品性理解为倾向（嗜瘾、欲念）之所以可能的主观根据，因为人类一般都会受品性的影响。”（*Rel.*23—24；28）那么，我们如何区别品性与禀赋呢？“品性不同于禀赋，因为尽管品性可能确实是先天固有的，但它不应该被单纯表现为先天固有的；因为也可以认为它是习得的（如果它是善的），或者是由人自我招致的（如果它是恶的）。”（*Rel.*24；28—29）看看他令人吃惊的脚注，我们就会更清晰地了解康德所要表达的意思，他写道：

> 品性事实上不过是渴望欣快……的禀赋，一旦主体体验到欣

快，就会在主体身上激起对欣快的倾向。因此，所有的野蛮人都有追求麻醉品的品性；因为尽管他们中的大多数人完全不知道麻醉是什么，因此绝对没有对麻醉品的渴望，但只要让他们品尝一下麻醉品，就会使他们对麻醉品产生一种几乎无法戒除的渴望。（*Rel.*24；28）[38]

由此看来，“根本恶”不（像阿伦特所说的）是某种恶的特殊类型的名称。它肯定不是“我们无法设想”的恶的形式。相反，我们可以清晰地设想它，它所命名的是那样一种品性，这种品性不听从义务的要求，也不遵循道德的法则。其实，康德用形容词“根本”来限定“恶”，目的是要表明，这种品性植根于人性，特别是植根于意力的败坏；他在这里所用的是“根本”（radikal）这个词原初的词源学含义。没有证据表明康德所说的还有别的什么意思。

康德把“向恶的能力”区分为三个层次，而所有这三个层次都与不能采用善的准则有关。

第一，人心在一般性地遵守已采用的准则方面具有软弱性，或换句话说，人性的脆弱；第二，人具有把非道德动因和道德动因混为一谈的品性（即使这样做有善的意图并遵循着善的准则），即不洁；第三，人具有采用恶的准则的品性，即人性或人心的恶劣。（*Rel.*24；29）

我们可以认为“恶劣”所命名的是恶的某种残暴的形式。而康德的措辞也的确会让人用这种方式去想这个问题。

第三，人心的恶劣，或者可以说，人心的败坏，是意力趋向那些准则的品性——那些准则忽略了源于道德准则的诱因，转而支持非道德的诱因。这种品性也可以称作人心的乖戾，因为它颠倒了自由意力的诸种诱因之间的伦理次序；虽然随着这种品性，也可以发现合法则的善的（亦即合法的）品行，心性却因此已经从根底上被破坏了（就道德性情而言），人也因此被指认为是恶的。

人们将注意到：在这里，向恶的品性被认为是人通常都有，甚至最好的人都有的品性；如果能证明人类中向恶的品性是普遍的，或者换句话说，能证明这种品性贯穿于人性之中，那么必然就是这种情形。（*Rel.*25；30）

让我们参考前面讨论过的那个具有同情心的人的例子，仔细思考一下康德对于向恶能力的“第三个层次”所作的描述。假定这样一个人

——甚至是在向他指明人有向恶的品性的时候——做了一个有意识的决定，继续把他对他的人类同伴的同情感放在优先地位，以此作为其准则的首要诱因（不是“源自道德法则的诱因”）。他相信他的心灵多于相信他的理性，虽然他的心灵可能偶尔会把他引入歧途。康德说我们可以承认，那就让我们也承认：源自同情的诱因的品行具有“合法则的善”。他的行为始终都和义务相一致，虽然他并不是为了义务的缘故才做的。以康德关于恶的层次的划分为基础，我们将不得不断定这样一个人是恶劣的。他想必有一种从根底上就被败坏了的心性。为什么？因为当他应该采用道德准则时，他将康德所认为的非道德准则置于优先地位。纵然根据假设他的行动符合道德法则，这也是偶然的或随机的。但是，要断定这样一个人是恶劣的典范，把他和大屠杀凶手列入同一个类别——至少就所展示出的恶的层次而言——非但是康德的严格主义的一个尴尬后果，它在道德上也是乖戾的。

然而我们还面对着更大的问题。在康德的分析中，根本恶是“贯穿于人性”的品性，这实际上模糊（而不是澄清）了其道德哲学的基点。品性的概念，是一个依附于我们的因果律观念的概念。可以推定，品性有因果功效。因此，在康德关于野蛮人渴望麻醉品的不当举例中，我们看到，这样一种品性有不可抗拒的因果的强力。除非用最强烈的方式来抵制这一渴望，否则，这样一种渴望就必须得到满足。但是向恶的品性不能用这种方法来思考。并不是积极的因果力量“推动着”我们、诱惑着我们在道德上成为恶的。除非我们自由地采用恶的准则，否则，不存在道德的恶。采用恶的准则的意力在因果律上仅仅受它自身的决定；它自发地显示了我们的自由。很少有哲学家像康德这样一再地去证明：真正的自由不受任何（自然的）因果作用的制约。[39]

可以反驳说，渴望麻醉品的例子具有误导的作用，因为这是一种生理品性，而康德明确区分了生理（自然）品性与道德品性。

> 所有的品性，都要么是生理品性，要么是道德品性。生理品性属于作为自然存在的人的意力，道德品性属于作为道德存在的人的意力。在前一种意义上，不存在趋于道德恶的品性，因为这样一种品性必定发源于自由；而以任何对自由的运用为导向的生理品性（基于感官冲动），无论怎样——无论向善还是向恶——都是一个矛盾。因此，向恶的品性只可能内在地属于意力的道德能力。但是，除了我们自己的行为之外，没有什么东西在道德上是恶的（即有能力承担罪责的）。（*Rel.*26；31）

康德认识到，将道德理性理解为“意力在采取任何行为之前的主观根据”，是一个颇成问题的看法。如果这样一种品性产生于对自由

的运用，那么这种品性自身应当起因于自由意力的行为。虽然这可能看起来像是临时的安排，有一些巧合的成分，但为解决这一问题，康德引入了“行为”的两层含义。在第一层含义上，“行为”指的是对自由的运用，意力由此得以采用最高准则。（这就是约威尔所说的“全球道德策略”。）第二层含义指的是以最高准则为基础而展现出的特定行为。但是这些区分并没有改变我想强调的主要问题，相反，它们还强化了这一问题。所谓对麻醉品的生理品性既不是普遍的也不是必然的；它并不是人类作为一个种类所具有的品性。甚至它都不一定会使人采用恶的准则。人可以运用自己的自由意力来抵制这种诱惑。如果趋于道德恶的品性“源自自由”，那么人们或许会开始有些怀疑这样一种品性是否真的存在。为什么？因为如果这种品性“发源于自由”，那么它的实存就依赖于“对自由的运用，最高准则借助于这种运用……为意力所采纳”（*Rel.*26；31）。但是，意力是自由选择准则的能力。选择最高准则这种主观的决定性根据，本身是意力的一个行为。但是意力不受任何品性——无论生理品性还是道德品性——的制约或品性在因果律上的影响。

我们可以从一个略微不同的视角来考察康德的问题。康德提出了两个主张，虽然它们并非必然不能共存，然而它们似乎削弱了向恶的道德品性这一理念。第一个主张是，这种品性本身是一个行为的结果，这一行为被理解为对自由的运用，而最高准则借助于这种运用为意力所采纳。第二个主张是，我们作为自由的行动者，总是可以抵制上面所说的这种品性（我们通过运用我们的自由已经采纳了这一品性）。但是如果这两个主张都是真实的，那么要理解余下的这个“趋于道德恶的品性”的理念就困难了。如果认为存在着一种趋于道德恶的品性，它是普遍的，“仿佛是植根于人道本身之中”，然而“终究我们必须要让人自身为这一品性负责”（*Rel.*28；33），这是极为悖谬的（如果不是逻辑不连贯的话）。但这恰恰就是康德所坚持的主张。他毫不含糊地断言，这就是我们所说的“人性中根本的、先天固有的恶（却是由我们给自己招致的）”（*Rel.*28；33）。他说，“但是，我们不必为一种应该由我们负责的道德品质寻找时间上的起源，尽管如果我们希图解释这种品性的偶然性存在，这样做是不可避免的。”（*Rel.*38；46）

如果读者注意到，当康德引入品性的理念时，他强调这是一种可能性，那么，他们可能会反对我关于康德的解读。康德说：“我将品性理解为倾向之所以可能的主观根据……”（*Rel.*23；28）因此，下面这两件事并非是不可相容的：一是将这样一种品性归于人性，一是断言人类拥有自由选择（意力）的能力。但这并不是我在康德那里所发现的困难的根源。强调可能性（possibility/Möglichkeit）并没有把品

性同禀赋区别开来。禀赋也“与人性的可能性密切相关”（*Rel.*23；28）。主要的问题是这个向恶品性的起源或根源。康德坚持说我们是这种品性的创造者；这种品性产生于我们对自由的运用；它是“由人自我招致的”（*Rel.*24；29）。下面的说法让人如此难以接受：亦即，向恶的品性是先天固有或与生俱来的（inborn/angeboren），然而我们却要以某种方式为之负责。

有时，我们可以发现，单独一个句子，却包含着看起来彼此对立、相互矛盾的主张。看看《宗教》中的这个最为著名的句子（也是常常被引用的段落之一）：“这种恶是根本的，因为它败坏了一切准则的根据；而且，它作为自然品性也是人力所无法根除的，因为自然品性的根除本来只有借助于善的准则才可能出现，当假定所有准则的终极主观根据都已经败坏，那么这种根除就不可能发生了……”（*Rel.*32；39）如果这个句子到此结束，那么，直截了当的解读会让我们认为，恶之所以是根本的，是因为意力在其根源或起源处是败坏的。这是一个实际上非常强势的主张，它可以轻而易举地变成基督教原罪学说的世俗版本。（这样解读根本恶，似乎曾使歌德很不愉快。）但看看康德如何结束这个句子：“然而，与此同时，必定存在着克服这种品性的可能性，因为它是在人身上发现的，而人是行动自由的存在。”（*Rel.*32；39）

假如我们问，怎样才能克服这种无法根除的自然品性？康德的回答一定是，通过意力的自由运用，这一状况就会发生。因为正是在这种方式中，“行动自由的存在者”展露了他的自由。但另一方面，与上述句子的第一部分所断定的内容相反，根本恶败坏了所有准则的根据这一说法不可能是真的。如果它败坏了，就不会有采用或意愿（willing）善的准则的可能性，因此也没有克服根本恶的可能性。康德在上述句子的第二部分所提出的主张是他在《宗教》中一再申说的东西。实际上，他提出了一个甚至更有力的主张。所有人类都在根本上是恶的——也就是说，拥有强有力的在道德上成恶的品性——但只有部分人确实在道德上变成了恶的，在道德上养成了一种恶的品性或性情。但是就连这样恶劣的人也可能重生而变成善的。“心灵的变化……一定是可能的，因为这是义务的要求。”（*Rel.*60；70）

我们可以设想，通过明确区分作为种类的人和个体的人，我们能来解康德之围。无疑，当康德断言人性本恶，他指的是人的种类。但是，即使他断言这个种类有向恶的品性，他也没有说，这种品性规定了个人的道德品质。个体或许通过他们做出的自由选择养成了善的或者恶的性情。但是种类与个体之间的区分并没有为澄清这一问题提供真正的帮助。相反，它引起了更大的困难。因为，如果向恶的品

性“发源于自由”，并且这一品性可归因于人的种类，那么我们将不得不说，作为种类的人类自由选择了这种品性。但现在不清楚的就是，这样一种论述是否就更易理解。

为什么康德会允许自己陷入这样的困难与悖论呢？看起来他是想鱼与熊掌兼得！并且在某种程度上他确实做到了。或者，我们换一种隐喻，康德在同自己征战。因为一方面，他从来没有想过削弱其道德哲学的基本主张：人类作为有限的、理性的行动者是自由的，这意味着，对于他们的道德选择和他们所采用的准则，他们独自承担全部责任。如果我们在道德上变成善的或恶的，这是我们自己的事情，是我们自己的自由意力的结果。另一方面，康德也想证明，所有人类都有走向道德恶的先天固有的品性。为了能够鱼与熊掌兼得，他势所必然地宣称，纵然这种品性被织入人性之锦，它还是由我们的自由造成的品性，是我们为之负责的品性。稍后，我想指出，初看起来，康德的观点从好处说是一种极为牵强、不得其所的立场，往坏处想是一种明显的自相矛盾，而实际上这正揭示了康德道德哲学的一个最持久，也最具吸引力的特征。

我们越关注康德分析根本恶的细节，这个概念就越显得无毒无害（不管康德关于人的恶劣如何措辞）。[40]在提出这个显然引人注目的主张“人性本恶”后，康德接着说：“人是恶的，这无非是说，他意识到了道德法则，但他把对道德法则的（偶然的）背离纳入了自己的准则。”（*Rel.*27；33）但是，我们必须通过《宗教》或任何特定的根本恶的概念才能了解这一点吗？《原理》（其实，这是康德道德哲学方面的研究）基于这样的理念：我们并不是一直都做我们应做之事；我们作为有限的、理性的行动者，不是神圣的意志，因此并不是一直都遵循道德法则。推测起来，康德引入根本恶的概念，意在说明为什么（从实践的观点看）我们会偏离对道德法则的遵循。我们并不是一直都遵循道德法则，因为作为人类，我们有先天固有的向恶的品性。我们的意志从根底上被败坏了。但是这个“因为”真的说明了什么吗？它做了任何概念性的工作吗？我认为并没有。去粗存精地去看，它不过在重复一件事：意识到道德法则的人类有时（自由地）背离了道德法则。再者，在我们的强力之中，总是包含着对于这种品性的抵制，不管人们认为这种品性有多强。简而言之，根本恶（所谓趋于道德恶的品性，这是人类的普遍特征）丝毫没有任何的解释力（无论在实践上还是在理论上）。

康德本打算提出一个有力的主张，而当他宣称人性本恶时，他认为他所指出的是人类真正基础性的东西，对这些我都没有怀疑。我的论点是，他的意图和他的言说极不相符。一旦我们审察他实际上说了

什么，一旦我们查看他如何斟酌他的关键主张，以下这一结论就难以避免：康德本人去除了根本恶这一观念的精华。

我们还没有走到因根本恶概念而产生的困难的尽头。根据康德的说法，根本恶是一个类概念；它被织入了人性之锦，普遍适用于所有人类。我们都有一颗“恶的心”。因此，它不是部分人类的偶然特征，甚至也不是所有人类的偶然特征。但是，提出这样一个大胆的、有争议的主张，怎么去证成（justificatio）呢？如果我们应该从批判哲学中吸取一点教训的话，那就是，真正综合的普遍主张绝不能求助于经验来证成；对它们的证成需要的是一个“推理”——一个证明。然而，当康德在其阐释中进入这一关键阶段，当我们期待某种对于作为人类普遍特征的根本恶的证明或证成时，这样的证明却没有来临。这就是康德所说的：“这样一种已败坏的品性肯定植根于人，对此不必作形式证明，而只需看看人的各种行动的经历摆在我们眼前的那大量令人痛苦的事例。”（*Rel.*28；33—34）在这一论断之后，康德描述了以（不可信的）人类学证据为基础的经验观察和对“文明民族”的“忧郁”观察，偶尔还评论一下民族—国家穷凶极恶的国际活动（*Rel.*28—29；34）。[41]对于我们在这里所遇到的问题，亨利·艾里逊做了非常清晰的陈述，他甚至试图去做康德自己都未能做到的事情，即通过先天推理来证成这一主张：存在着一种趋于道德恶的普遍品性。

> 康德坚信，不仅存在着一种向恶的品性，而且这种品性“植根于人道自身”，因此它是普遍的。我们要问的是：康德为这个看似冒险的主张提出了什么根据？
>
> 对于这个显而易见的问题，康德的正式回答非常令人失望。……对于向恶的品性的普遍性，他没有提供一个“形式证明”，而是简单断定，由于“人的各种行动的经历摆在我们眼前的那大量令人痛苦的事例”，就不需要作这种证明了。简而言之，他似乎把这一品性看作是毋庸置疑的经验概括。不过很明显，即使人们同意康德为了论证的需要选用某个精心挑选的人类学证据，这一证据最多也只能证明恶是广泛的，不能证明有一种普遍的趋于恶的品性。此外，由于康德坚信这种品性所关涉的仅仅是人的准则的终极主观根据，它与美德的经验特性可完全相容，我们就难以设想有什么东西能够证伪他的主张，因此也难以严肃对待这一意见：向恶的品性本就意在经验的概括。[42]

对于自己提出的人性本恶这一争议性的、大胆的主张，康德从没有给予（甚至从没有试图给予）证明。

康德似乎就要陷入他自己（在《纯粹理性批判》中）所描述的那

种“辩证的幻觉”。这种幻觉产生于这一时刻：我们认为我们有真正的知识，能说明某些事情，但实际上我们没有也不可能有任何正当的知识。人类有时采用善的准则，有时采用恶的准则，我们试图从这一事实出发，来说明为什么他们没有一直都遵循道德法则。我们对这种失败的说明很可能要借助根本恶的学说——根本恶作为趋于道德恶的品性，植根于我们的人道之中。但是，如果认为，这一学说使我们能够说明或解释为什么我们采用恶的准则，为什么我们有时会被恶的准则所诱惑，那就是一种幻觉。这里所谓的说明，得到的只是一个空虚的结果。因为关于我们作为个人所进行的自由选择，它没有说明任何东西，甚至它也没有说明为什么我们要为我们的准则选择终极主观根据。在采用善恶准则的问题上，问为什么我们要自由选择，就是在问一个不可能的问题。这是不可能的问题，因为最终这是“我们无法探究的”。

> 于是，当我们说人性本善，或者人性本恶，这不过意味着，人有一个采用善的准则或恶的准则（即违背法则的准则）的终极根据（我们无法探究的根据），有了这个根据，他才成为人；因此他也就表现了其种类的特性。（*Rel.*17；20）

终极主观根据的采用是无法探究的，为了透彻地说明这一点，康德补充了下面这个重要的脚注：

> 采用道德准则的终极主观根据是无法探究的，这一点从以下状况就已经可以明显看出：由于这种采用是自由的，因而其根据（例如，为什么我选择了一个恶的而不是善的准则）不可在任何自然冲动中寻找，而必须一再从准则中探求。现在，由于这一准则同样必须有其根据，又由于除了准则，自由选择（意力）中就没有决定性根据可以或应该供引证，我们在主观决定性根据中无限回溯，却仍然不能取得终极根据。（*Rel.*17—18；20）

这样看来，根本恶的概念就是一个辩证的幻觉，因为它引诱我们认为我们能够说明我们不可能说明的事情：为什么我们自由采用我们实际所用的准则（善的准则或恶的准则）？这是为那些准则选择终极主观根据，还是在具体状况中选择特定准则？

歹毒恶

本章的目的是理解康德的“根本恶”的含义。但是，本着探究的精神，我也想探究康德对道德与根本恶的反思，对于理解20世纪爆发的恶的诸种形式（包括“奥斯维辛”这一词语让人忆起的恶与大屠杀）为我们提供了怎样的帮助。约翰·希尔伯（很多人都会同意他的观点）说康德是“亚里士多德之后最重要的伦理学作家”，康德打算“提出这样的学说：这些学说不仅具有理论的性质，而且能被用于指导人的日常品行”。[43]尽管康德的语言使用了“恶劣”、“败坏”和“乖戾”这样的词语，但他对恶与根本恶的分析是让人失望的。而康德关于义务（特别是公民服从主权的绝对义务和士兵服从上级命令的义务）的一些反思，何止让人失望，它们简直极度让人困惑。

看看阿道夫·艾希曼一案，在耶路撒冷的审判中，为了给自己的品行辩护[44]，他（相对准确地）引用了康德。我们肯定不能因为有人不正当地挪用了绝对律令，就指责康德这位人类尊严的伟大捍卫者。然而，如希尔伯所指出的：“康德的伦理学实际上立足于道德人视为自身目的的尊严，看到它被用于为一个公认的大屠杀的帮凶开脱，或许这会让人无法容忍。但是对于康德研究者来说，这应该并不意外，因为关于公民对于主权者的义务问题，康德的观点坚定地支持了艾希曼的立场。”[45]康德的学说公开宣称：绝对禁止对任何一种最高立法的反抗。（我们不要忘记：虽然纳粹犯有操纵、不法和暴力的罪行，但“希特勒是通过宪法规定的正当方式成为总理的”[46]。）艾希曼可能从康德那里引用了许多段落，为自己接受“元首原则”（Führerprinzip）辩护，我想引用其中的三个段落。

> 任何对于最高立法权力的反抗，任何使臣民的不满转化为行动的煽动，任何爆发为叛乱的起义——这一切都是共同体中最坏的、最应该加以惩罚的罪行。因为它动摇了共同体的基础。这个禁令是绝对的、无条件的，即使最高权力或其代理者国家首脑可能打破了原始契约，即使在臣民眼中，国家首脑由于授权政府以纯粹的暴力来施行残暴的统治，因而可能已丧失了立法权，臣民仍不得反抗，不得以暴易暴。

> 不存在暴动（seditio）的权利，更不存在革命（rebellio）的权利，尤其是不存在以国家首脑滥用威权为由，将作为个人的国家首领逮捕或处死的权利。……人民有义务容忍对最高威权的甚至最不可忍受的滥用。[47]

> 因此，如果一个军官接到上级的命令，他在执行任务时想对这份命令的适当性或有用性公开做一些细致的推理，那就坏了；他必须服从。[48]

康德的陈述被盗用、被歪曲了，我当然不能以此来评判他。而批评他未能预见到纳粹所实践的体制性的错误与暴力，也是不公平的。我并不怀疑，康德这位普遍的人类尊严的伟大捍卫者，本已找到了充足的理由来谴责纳粹。然而，不管“最高立法权力”会变得如何残暴，康德一贯严厉地反对一切主动抵抗这种权力的行为，可是，正是这种一贯性乃至严厉性至少应该让我们质疑他的严格主义，质疑他的这一坚决主张：这个禁令是绝对的和无条件的。[49]

艾希曼问题与士兵服从上级的义务有关，但是，最高统帅希特勒本人的问题与什么有关呢？康德的道德理论如何用于这个对发号施令负最终责任的人？康德关于恶与根本恶的理解为我们判断希特勒的品行提供帮助了吗？[50]我不可能就希特勒的意图和动因来探究那些复杂的历史争论。我所以说到希特勒，主要是为了对康德关于恶的理解提出一些进一步的问题，而这些问题，我还没有直接讨论过。提出这些问题，我们需要返回到康德分析根本恶的一些细节。让我们回忆一下，在《宗教》中，康德说得非常清楚：恶的根源既不是我们的感官自然，也不是我们的理性能力。恶的核心问题是意志（will）——或更准确地说，是意力的败坏。在这一方面，康德处在一个从圣奥古斯丁开始的传统之中。我们，只有我们，要对恶的准则负责，这些准则是我们通过意力的行为所自由采用的。在一个著名段落中，康德断然拒绝了将人作为“邪恶的存在”来思考的可能性。

> 所以，在为人身上的道德恶寻找根据时，（我们发现）感官自然所包含的东西太少了，因为当摒除了源自自由的诱因，人就被贬为纯粹动物性的存在。在另一方面，一种摆脱了道德法则的理性，一种可谓是恶意的理性所包含的东西又太多了，因为借此，与法则的对抗自身会被确立为一个诱因（因为倘若缺乏诱因，意力就无法形成），从而主体会变成一个邪恶的存在。不过，这两个称号没有一个可以运用到人身上。（*Rel.*30；37）

但是，为什么人类不能是恶魔般的存在？为什么要拒绝“恶意的理性”这一理念？为什么康德将这一理念作为不可能的理念直接排除？寻找这些问题的答案把我们带到了康德道德哲学的核心，带到了他对于根本恶的理解。康德拒绝这些可能性有几个理由。在我们能评估他的拒绝之前，我们需要理解他的理由。

康德所讨论的主要是作为种类的人，是人这一族类。如果恶意的

理性是由人性构成的，如果人作为一个种类本质上是邪恶的，那么就不会存在道德性了。理由很清楚。道德性以自由与选择为前提。如果有人宣称恶意的理性由我们的人性构成，那么我们就不可能以别的方式去行动了。这意味着，一个道德行动者，通过意志的运用，有能力自由选择他所采用的准则。

如果一部分人类有可能是邪恶的存在，情况会如何呢？再说一次，如果这意味着，一部分而不是所有人类本质上是邪恶的，那么，同样应该作如上的考虑。因为这将意味着，一部分人类不是真正的人——他们没有在善恶准则之间进行选择的能力。假设有一个人，他并非先天（在先天一词的确凿意义上）就是歹毒的，而是变得歹毒了——他自由地、一贯地选择违抗道德法则。康德讨论了这种可能性，他写道：

> 无论在什么准则之下，人（即使最恶劣的人）都不会以反叛的方式弃绝道德法则（宣布不再服从它）。毋宁说，道德法则是借助于人的道德禀赋，不可抗拒地强加给人的；而且如果没有其他相反的诱因在起作用，人也就会把道德法则纳入他的最高准则，作为意力充分的决定性根据；也就是说，他会在道德上是善的。（*Rel.*31；37）

但是这个段落是极为含混的；它至少可以有两种非常不同的解释，对此必须仔细加以区分。为了阐明这里的含混，需要回顾一下意志（Wille）/意力的分别。在《宗教》中，康德强调意力是意愿能力的一个方面，我们通过它来做出自由选择。即使我们把道德法则看作我们的准则应该遵守的规范，我们还是要有做（或者不做）道德法则要求之事的能力。我们有能力选择善恶准则。意志（Wille）本身（在狭隘的专门意义上）是实践理性；它是道德法则，最高的道德规范。意志（Wille）/意力之别被引入到统一的意愿[有时也被称为意志（Wille）]能力。简言之，没有意力就没有意志（Wille），没有意志（Wille）就没有意力。意志（Wille）和意力相互依存，虽然我们能区分出它们的不同功能。艾里逊扼要地陈述了这一差别，他说："因此，狭义的意志（Wille）提供规范，意力根据这一规范进行选择。"[51]当康德说"法则……不可抗拒地强加（给人）"，他所提出的不是一个因果律的主张，而是一个规范性的道德主张；他断言我们（有限的道德行动者）不得不把客观的道德法则视为我们的准则应该遵守的规范。我们不得不承认这一绝对律令，不管我们对它是选择服从还是选择不服从。正是在这一意义上，这一宣言是完全正确的："无论在什么准则之下，人（即使最恶劣的人）都不会以反叛的方式弃绝道德法则（宣布不再服从它）。"成为人，就是成为承认法

则权威的个人，不管他是否选择做道德法则要求之事。[52]

我们可以在前文所引的那段文字中，找出那个至关重要而又含混不清的地方，在那里，康德断定，人不可能成为邪恶的存在。纵然我们接受了康德的主张，认为人作为一个种类不是邪恶的，认为不管一个人怎样恶劣，他都不可避免地要承认道德法则的权威，但这一问题仍旧没有解决：人能自由地做出违抗道德法则的选择，在这一意义上，个体是否可以弃绝道德法则？我想分辩的是：这不仅是可能的，而且根据康德自己对于意力的分析，这必定是可能的。个体必定可能成为一个邪恶的存在。个体必定可能违抗和弃绝道德法则，以这样一种方式，他自由地采用了一种性情，在这种性情中，他一贯拒绝做道德法则要求之事。他一贯采用恶的准则。可以认为这在道德上是恶劣与乖戾的，然而，这是一种乖戾的可能性。

康德拒绝承认人有变成“邪恶存在”的可能性，对此，希尔伯从根本上进行了批评，而为了阐明我的主张的全部含义，我想对这一批评作一番考察。希尔伯认为，个体或许有可能一贯地违抗道德法则，康德拒绝考虑这一可能，这表明，他的道德哲学有一个根本性的弱点。希尔伯宣称康德的伦理学不足以解释奥斯维辛，其首要的理由就在于此。

> 康德的伦理学不足以理解奥斯维辛，因为康德否认人有故意拒绝道德法则的可能性。康德坚持，甚至恶劣的人也不愿意为了恶本身而恶。根据康德的说法，这个人的恶仅仅在于他的意愿：当道德法则妨碍了这个人的非道德却自然的倾向，他有忽视或轻视道德法则的意愿。他的恶表现在，他舍弃了将自己作为自由人来实现的境况，而宁愿作为自然欲望的造物来获得满足。……（康德否认）个人有为了恶本身而故意作恶的可能。康德坚持认为自由是一种权力，它的实现依赖于合理性，它的非理性的误用只不过是一种无能，由此，康德提出了一种理论，这一理论拒不考虑人类经验中与它相违的证据。[53]

有几位评论家不满希尔伯反对康德，曾试图为康德辩护。例如，针对希尔伯早期对康德的批评，艾伦·伍德说：“不过，这是一种为哲学批评所特有的谬见：通过指陈（无人反驳的）‘事实’，人们就可以为自己表述这些事实的方式提供哲学证明。”[54]当然，真实的情况是，很少有哲学主张是通过“指陈‘事实’”来解答的，至关重要的议题经常都变成对所说事实的解释。然而，有两个原因让我觉得伍德对于希尔伯意见的驳斥有点过于轻率。首先，康德自己（如我们所看到的）关于根本恶的普遍性这一论题，就是通过“指陈‘事实’”来证实的。其次，希尔伯说，“与康德所坚持的主张相反，人有自由地拒绝

与违抗法则的权力，这是人类经验中一个切实存在的事实”[55]，但这并不是希尔伯真正要表达的意思。希尔伯所指的并不是实证性的“事实”与“经验”，不是这些术语受限的、专门的含义，不是它们在《纯粹理性批判》中的含义，在《纯粹理性批判》中它们只涉及现象王国。希尔伯是在更为宽泛的意义上使用这些术语的，这一使用方式和康德在《宗教》中的用法相一致：在那里，康德谈论的是“人们的行动经验（experience/Erfahrung）”。希尔伯宣称，有一些人，即便他们认识到了道德法则的要求，他们也一贯故意地拒绝道德法则，对于这种可能性，康德没有给予充分解释。[56]

希尔伯本来可以更为确切地表述他的观点，而这就要用一种稍微不同的方式。如果一个个体选择了一种采用恶的准则的性情（一种最高的支配性的准则），就可以判断他是恶的。我们并没有直接“观察”到准则；我们是以人类展现出的行动为基础推断出准则的实存。这样一种推断总是不可靠的。当我们认为某人具有某一准则（即使是最高准则）的时候，我们从来都不是绝对确定的。但是，尽管这种推断不可靠，我们将人判断为恶的（或者善的），其依据还是他们的行动。在这一意义上，我们对于人类行动的经验是我们对于他们的恶的品性作出判断的基础。因此希尔伯本可以说：以我们的道德经验为基础，我们判断有一些人是邪恶的。这是一种康德未能加以考虑的可能性。

我们还没有来到问题的核心——没有来到希尔伯在对康德的批评中正在触及的内容。因为希尔伯并没有争辩说人作为一个种类是邪恶的，或者说，人的邪恶在某种程度上是由人性构成的。他甚至并不否认人类必须承认道德法则的权威。相反，他的批评依赖于对这种主张的肯定。而且，他所强调的东西，康德似乎并没有加以考虑：亦即，有一些人（以及一些虚构的人物），用康德的术语来说，他们将首要的、违抗道德法则的诱因纳入了他们的准则。[57]

虽然我同意希尔伯的这一说法，即康德并没有明确论及这种可能性，不过具有讽刺意味的是，康德的道德理论（在《宗教》有详细阐述）是能够有效处理它的。在一个非常具有启发性的脚注中，康德写道：

> 因为，绝不能从一个存在具有理性这一事实作这样的推论：由于这一理性单纯地展现了它的准则被制定为普遍法则的适当性，它因此就有了无条件地决定意力的能力，以至于它本身变成了“实践的”；至少在我们看来不是如此。世界上最理性的终有一死的存在，仍可能需要某些由欲望的对象所引起的诱因，以确定他的选择（意力）。事实上，他可能对他所关心的一切都给予最

理性的思考，无论是他这些诱因的总和，还是达到由此而被确定的目的的手段；他从来不会怀疑这样一种事情——绝对律令性的道德法则的可能性，这一法则宣布它本身就是一种诱因，而的确，它是最高的诱因。假如道德法则不是从内部给予我们的，我们绝不应该通过任何推理过程将它详细刻画出来，使我们的意力服从它；然而，这一法则使我们意识到，我们的意力独立于（我们的自由的）其他所有诱因的规定，同时意识到我们对我们的一切行为都负有职责，就此而言这一法则是唯一的法则。（*Rel*.21；25）

尽管康德的用语有些浮夸，他的基本观点还是清楚的。单凭理性可能不足以激发我们遵循道德法则。我们可能认识到了我们由普遍法则制定的准则的适当性，但我们可能并未受到激发来采用这些准则，按这些准则行动。“世界上最理性的终有一死的存在，仍可能需要某些……诱因，以确定他的选择。”当然，我们对于道德法则的尊重，或许是道德行为的一个充分诱因。但是，我们的意力可以选择违抗道德法则。如果对于道德法则的认知能充当道德行为的诱因，就可能总是存在着一种反诱因（counter-incentive）。我们可能选择乖戾，我们可能选择邪恶，我们可能选择违抗道德法则。我们也许会被告知：这样一种选择是非理性的；我们要拒绝承认“绝对律令性的道德法则”；存在着一种述行矛盾（performative contradiction），从而我们既在运用我们的自由，又在否定我们的自由。但并不能据此说我们不能这样做！相反，这样一种可能性内在于人类意力。在意力能选择去做的事情上，不存在内在的约束；我们是“根本自由的”[58]。

我们可以从一个略微不同的角度探讨根本自由的选择（意力）问题。康德通常将准则的采用所涉及的诱因限定为两种：一种是道德诱因，它符合道德法则；另一种是非道德诱因，它们产生于我们的自然倾向和欲望。有时，康德甚至把所有非道德诱因都归于自爱这一名目，“自爱一旦被认定为我们所有准则的原则，就切实成为恶的根源”。[59]但是为什么我们要把诱因限定为这两种呢？为什么不承认有不易化约为“自爱”的其他诱因呢？这些诱因激发着狂热分子与恐怖分子，他们愿意为某种事业或运动牺牲自己，而要想看到这些诱因如何能由自爱加以解释，是颇为困难的。20世纪（不仅是这个世纪）的恐怖使我们见识了各种各样的诱因，它们激发了恶的行动。[60]有时就仿佛是康德在操纵着一个高度抽象的形式原则。如果一个诱因不是真正的道德诱因——亦即，对道德法则的尊重——那么，它一定被（约定的命令）归类于自爱诱因。[61]这里的困难在于，康德的道德心理学被施加了限制，他承认的诱因类型只有一个狭小的范围。[62]如果有人要真正区分不同类型的恶，他必须考虑所有那些与采用恶的准

则、施行恶的事端相关的诱因。这些诱因的主要差异存在于以下这些人之间：有些人可能是被误导了，因为他们将对其他人的同情感置于优先地位；有些人（像艾希曼）在履行他们的“义务”，但首要的诱因似乎是加官晋爵；有些人是蔑视与违抗道德法则；而有些人则为了恶本身而作恶。我并非是在暗示康德没有意识到这些差异。有大量证据表明他知晓这些差异。而我想追问的是，他是否提供了一些概念性的资源以用于描述和说明这些差异。宣称一切恶的准则都决定于自爱原则（不管我们对自爱的思考有多么宽泛），这一说法所引起的混淆多于它所作出的说明。除非能自由选择成为道德恶的，甚至邪恶的存在，否则就没有自由选择（意力）。

无条件的道德责任

在要结束本章时，我想返回到最初激发我做这一分析的问题：康德对于恶，尤其是对于根本恶的反思，能否帮助和引导我们思考我们在20世纪所见证的恶？答案有些缠夹不清，因为我们需要分辨其反思的优势与弱点。阿伦特说“根本恶”是对一种特殊类型的、无法被设想的恶的命名，而康德不会同意阿伦特的这一说法。我已证明，人类有不服从道德法则的趋向（品性），根本恶原来不过就是标识这一趋向的方法。康德的措辞——他提到“恶劣”、“乖戾”和“败坏”——和他实际所说的内容彼此相去甚远。康德明确反对这一可能性：人是（或会变成）邪恶的或歹毒的；而与康德的意见相反，我已证明他对于意力的理解必然导向这一结论：一些个体会变成邪恶的；这个结论是康德关于自由选择（意力）的理解所必然产生的结果。

此外，我曾说过康德自相矛盾，现在我想做一些更详细的说明。一旦我们理解为什么康德会陷入这些困境，进退两难，我们就开始领会到他在尝试把握恶的问题方面的重要性和相关性。康德有一条基本原则，他为此拒绝作丝毫的妥协。这条原则既是他困境的根源，同时也使他提出了关于道德性的深刻洞见。这一原则即：无论对于他们要变成什么样的人，还是对于他们所采用的准则，甚至对于他们的道德性情，人类都负有道德上的职责与责任。康德从来没有在这一原则上作过妥协，它一直内在于我们选择善恶准则的权力之中，而我们（也唯有我们）必须为这些选择承担责任。没有任何道德借口使得我们能够说：我们是为自然原因所迫而选择或意欲道德之恶的。这就是为什么，不管康德如何坚持认为根本恶是一种强有力的品性或趋向，是先天固有的，是不可根除的，他对此的解释从来都不意味着：我们出于因果律而被迫选择恶的准则，做出恶的事端。他绝对坚信：不管这种品性怎样深深植根于我们的人性，对我们所作的恶负有责任的，不是这种品性，而是我们的自由意力。这就是为什么，每一次我们都认为康德将告诉我们，我们的意志从根本上败坏了，我们在本性上是恶的，这种恶已被织入人道之锦，但他即刻就限定他所说的话，提醒我们：我们，唯有我们，要对我们所做的事情负责。什么也逃不出我们意力的完全自由。完全自由意味着：我们必须为我们的选择、决定和行动承担全部的道德责任。

我们现在能够看出，为什么康德对于把握恶在20世纪的诸张面孔来说是如此相关。他毫不妥协地坚称，个人责任是不可逃避的，这与当前那些盛行的趋向格格不入，那些趋向要为我们的道德失败寻找各

种形式的借口。康德或许会尖锐地抨击那种“功能性的解释”，这些解释试图减弱个人责任的意义，就像他或许会反对那些把道德行动者去中心化或消解的时髦尝试，这些尝试使得谈论个体责任甚至不再有意义。康德对于自由的理解——不论是在自我立法和对道德法则的服从中显示的自由，还是这种道德法则以之为前提的、更彻底的选择（意力）的自由——使我们能够在极端状况中对个体行动作出评价。

让我们回到本章开头的题词，在那里，汉娜·阿伦特谈到了根本恶。为理解极权主义和以奥斯维辛为代表的现象而做的尝试，遇到了一些极端麻烦的问题，其中之一便是责任分配问题，分配的对象不仅包括那些作恶者——那些下达命令的人和执行命令的人，而且包括所谓的旁观者。我们不必说一切相关的人都负有同样的责任。对于像希特勒、海德里希、艾希曼这样的人和那些主动或被动支持纳粹的人，要在道德上与法律上做一些至关重要的区分。甚至受害者也必须做出果断的选择。康德永远也不会赞成集体责任的观念，这种观念必然产生这样一种说法：全民负有同等的责任。但康德会坚持认为，只要个体有自发的自由选择（意力）的能力，他们就都是负有职责与责任的道德行动者。[63]

最后，我想再探讨一下康德的这一论断：“采用道德准则的终极主观根据是无法探究的。”我曾从《宗教》第一篇论文的开头引用过这一段落，在那里，康德断言：“采用道德准则的终极主观根据是无法探究的。”康德论根本恶的这篇论文，不仅以这一论断作为开头，而且在论文结尾重申：“心灵的深处（他的准则的主观第一根据）对他来说是无法探究的。”（*Rel.*46；56）一些评论家认为这一关于无法探究性的论断有问题，或者说得更刻薄一点，它就是一个“托辞”。但在我看来，这一论断显示了康德在智性上的极度诚实，也显示他对于我们的完全自由有深刻的理解。当面对人类作出的道德选择，关于人们为什么会形成他们所作出的选择，我们有大量的事情可以去了解。康德深切意识到背景、文化条件和教育如何可能影响道德选择。但我们仍然想知道，最终，为什么一个人选择善的原则，而另一个人选择恶的原则。或者坚持用康德的术语来说，我们想知道如何证明“采用道德准则的终极主观根据”。因为终极主观根据本身肯定是对自由的运用所产生的结果。归根结底，我们无法解释为什么一个人选择成为善的，而另一个人选择成为恶的。想象我们可以对此作出解释，这实际上就否认了我们的意志（意力）是完全自由的。因此，这并不是它的某种缺陷，相反，我们完全自由的选择（意力）包含着深刻的道德真理，而这就是康德确认这一真理的方式。人类对他们所做的选择负有责任，但最终，我们无法解释为什么他们会形成他们所做出的道德选择；我们无法解释“采用道德准则的终极主观根据”——无论善的准

则还是恶的准则。不仅这是无法探究的，而且这也必须是无法探究的，因为这就是做自由的、负责的人的含义。

第二章　黑格尔：精神的医治？

医治精神的创伤，不留丝毫疤痕。

——《精神现象学》[64]

凡所发生的，都发生了。但是不能如此轻易地接受它的发生。我反对：反对我的过去，反对历史，反对当下——当下将不可了解之物放在历史的冷藏室里，由此以一种令人作呕的方式篡改了它。没有什么东西被医治……

——让·阿梅利：《在心灵的局限中》

黑格尔是哲学史上一位极具含混性的哲学家。这具有特别的反讽意味，因为黑格尔明确断言，有一个独一无二的、统一的、将被认识的真理，而哲学是使这个真理能被彻底理解的概念性学科。然而，甚至在他还没有去世的时候，在他的学生和批评家中，关于如何理解他，就已经有了激烈的争论。有许多哲学家引起过歧异的反应，与他们不同，对黑格尔的解释形成的则是强烈的矛盾。这一点，在黑格尔的上帝与宗教概念里表现得尤其明显。黑格尔是一神论者、泛神论者，还是彻底的无神论者？他是基督教信仰的辩护士，还是最严厉的、最具颠覆性的批判家中的一员？所有这些都是针对黑格尔所提出的论断。极端的分歧是黑格尔左派、中间派、右派之间争论的特征，而彼此之间的这些不一致，开始于黑格尔的生前，盛行于黑格尔身后的数十年间，并一直延续至当下。[65]因此，詹姆斯·斯特林——他所写的《黑格尔的秘密》（1865）是英语世界里第一部渊博的研究黑格尔的著作——宣称黑格尔的秘密就是要恢复我们的信仰，对上帝的信仰，对作为启示宗教的基督教的信仰。另一方面，从布鲁诺·鲍威尔开始，包括亚历山大·科耶夫以及最近的罗伯特·所罗门，许多评论家都认为黑格尔实际上是一个无神论者。罗伯特·所罗门心中铭记着斯特林，他声称，黑格尔真正的“秘密”在于，他“本质上是一位无神论者”。[66]

然而，对黑格尔相互冲突与矛盾的解释并不限于他的上帝、基督教和宗教的概念，而是扩展到了他的哲学的每一个方面。于是便出现了这一问题：关于黑格尔的思想，是什么引起、激发了如此极端冲突

的解释？如果我们要把握黑格尔的“恶”之所指，想把握恶对于他的哲学的意义，那么我们最终必须面对这一问题。在开始阶段，我想说的是，这些相互矛盾的解释的根源并不是表面上看到的某种表达的含混或隐晦：相反，相互矛盾的趋向是黑格尔辩证思想最深层的特征之一，并指向黑格尔哲学的核心。

在黑格尔的《宗教哲学演讲录》（以下简称《演讲录》）中，我们找到了关于恶的最为持久的讨论。虽然宗教、基督教和上帝是黑格尔自写作伊始就有的中心主题，但只是到柏林时期，他才明确宣讲宗教哲学——在那个时代的德国，这是相对新颖的主题。他在柏林大学发表了四次系列演讲（1821年、1824年、1827年和1831年）。他从来没有出版过这些演讲，他也没有根据这些演讲写过书。只是在近几十年，由于德国和英国编辑的精细的研究，我们现在才对这些演讲进行了可靠的重构。[67]黑格尔是在其成熟时期发表这些演讲的，即在他出版《精神现象学》（以下简称《现象学》）和《逻辑学》的多年之后。在这些演讲中，他首要的关怀是作为一种知识形式的宗教，这种知识事关“永恒真理”。在1827年的演讲中，他一开始就宣称“（宗教）是能够笼罩人类的最高客体；它是绝对客体”：

> 它是永恒真理和永恒德性的领域，是一切思想的谜团、一切矛盾、一切内心的悲痛使自身得到解决的领域，是人借以成为真正的人的永恒和平的领域……人们所珍重和推崇的一切，人们视为其尊严和荣耀之基础的一切，所有这一切都在宗教中，在关于上帝的思想与意识中，在对上帝的感受中，找到了最终的汇合之处。上帝是一切事物的开端，一切事物的终点。上帝是神圣的中心，它赋予一切事物以生机与神韵。宗教在自身之中拥有其对象——这个对象就是上帝，因为宗教就是人的意识同上帝的关系。（*L* 75—76）

这马上就引出了这一问题：这一以上帝为中心的宗教概念与哲学有什么关系？黑格尔的回答非常明确。

> 必须指出，哲学的内容，即哲学的需要和旨趣，与宗教的内容完全相同。宗教的对象与哲学的对象一样是永恒真理，是且仅仅是上帝以及对上帝的阐明。当哲学在阐明宗教的时候，它只是在阐明自身；当它在阐明自身的时候，它正在阐明宗教。因为思考着的精神是贯穿这一对象的东西，是洞察这一真理的东西；正是思考享有着真理，纯化了主观意识。因此宗教和哲学同归于一。（*L* 78—79）

这些都是大胆的、易引起争议的主张，尤其当我们在传统的宗教

与哲学关系的概念背景下来看待它们的时候，尤其在我们以启蒙思想家对宗教与哲学关系的激烈讨论为背景来看待它们的时候。如果宗教与哲学“同归于一”，那么在宗教与哲学之间、在信仰与知识之间，就没有根本的冲突。宗教与哲学都知道，只有一个“永恒真理”。那么，话说回来，宗教与哲学之间的差别是什么呢？唯一的差别是它们关注神的方式的差别。宗教的手段，黑格尔称之为表征（Vorstellung）（常被翻译为“representation”），哲学的手段是思辨性思考（Denken）所理解的概念（Begriff）（常被翻译为“concept”或“notion”）。宗教是神与永恒真理的知识来源，虽然它不能与哲学混为一谈。[68]

黑格尔对宗教与哲学关系的理解，存在着严重的模棱两可之处，在这里，在黑格尔演讲录的开头，我们发现了这一现象的一个来源。宗教与哲学（还有艺术）是绝对精神的表达。因此，宗教与哲学的对象（“永恒真理”）就是同一个。宗教与哲学的区别，不在于它们所揭示的真理，而在于“它们关注神时各自的特殊品格”。然而，如果真是如此，如果如黑格尔经常断言的那样，思辨性思考是一种比表征更高级的知识形式，我们就会容易理解这一宣言的诱惑：哲学完全取代了宗教。对于哲学不能了解的东西，宗教更是一无所知。“当宗教性的东西变得不可理解的时候，它就不具有宗教性了”（i.254），在黑格尔看来这是与雅各比（Jacobi）密切相关的“偏见”，对此，他提出了尖锐的批判。虽然黑格尔断言哲学取代了宗教，但这并不意味着宗教是可有可无的。思辨哲学提出了“对真理的哲学认识”，但是“它的意图绝不是要颠覆宗教”（i.251）。“相反，宗教正是包含在表征形式中的真理内容，哲学并不是实体性真理的第一个提供者。人类不必等到哲学出现才能第一次体验到对真理的意识或认识。”（i.251）

我们已能够理解，为什么一个基督教信徒（或者任何一个超验神明的信徒）会对这种坚定的主张感到不安：不能由哲学以概念的方式掌握的东西，宗教——即使是启示宗教——最终也一无所知。我们也能够理解，为什么黑格尔的一些解释者和批判者不仅认为哲学取代了宗教，还以为哲学完全摈弃了宗教（尽管黑格尔有与此相反的说法）。如果我们能合乎理性地、哲学地理解作为宗教对象的永恒真理，为什么我们需要宗教？在宗教与哲学这两种认知主张之间，任何一种显而易见的冲突，总是由哲学来决定什么是真实的。

在这样一种背景之下，关于宗教、信仰与哲学，存在着一个争论不休的问题的集合，自康德时代以来，它们一直主宰着德国的思想。不夸张地说，黑格尔心里一直铭记着康德（及其遗产）——不仅在他的宗教演讲录中，而且几乎在他所说的、所写的一切中。黑格尔同康

德的关系是极端复杂的。从黑格尔的角度来说，他自己的哲学思考是从康德所提出的洞见与区分开始的。黑格尔在许多场合都宣称过这一点。但是在这个被重复谈及、坚持不移的说法中，存在着一个辩证的反讽，因为黑格尔的康德研究的“完成”所导致的结论，同康德的明确主张及其所交代的意图是断然相矛盾的。哈罗德·布鲁姆在对诗歌的反思中发展出了一套挑衅性的理论，论述影响的焦虑和修正主义的问题。根据布鲁姆的看法，强大的诗人和思想家总是在同前辈巨人进行战斗。这是他们维护自己的创造性和原创性的方式。“修正主义……只能在斗争中展开自身。这一精神面对其他精神，面对前人，最后面对自身的每一个早期变体，都将自身表现为一个斗士，同它们争取无上的权威。”[69]这种竞争性的交涉反映了黑格尔同康德关系的特性，塑造了黑格尔对恶的理解。黑格尔赞扬康德，同时也在无情地抨击康德。在其对恶的理解的核心地带，黑格尔对康德关于有限性（和无限性）的理解——康德批判哲学的精髓——发动了正面进攻。

黑格尔与康德之间的竞争，清晰地表现在以下方面：他们对知识和信仰的关系有着不同的理解，因此，关于宗教与哲学的关系也有不同的概念。康德认为，他已经一劳永逸地表明，任何关于上帝的理论知识或思辨知识都是不可能的。“因此我发现，为了给信仰留出地盘，必须否定知识。”[70]信仰“超越”了人类知识的有限范围。认为通过理论推理，我们能够对上帝的实存加以证实或证伪，或者能够获得某种关于上帝的属性的理论知识，这是一种辩证法的幻觉。独断论与其对手激进无神论，分享了同一个错误的假设。他们都假设，关于我们不可能知道的东西，我们能够获得真正的知识。通向上帝的唯一的“进路”是一条实践的“进路”——上帝是实践理性的诸多假定之一。几乎康德一提出对于信仰和知识的理解，他就受到了从各种角度出发的抨击与批评。但是，对于康德就上帝的思辨知识的可能性所提出的怀疑论论证，他的同时代人或紧随其后的继承者很少有人表示怀疑——至少是直到黑格尔才不复如此。黑格尔以其特有的方式论证说，这不是一个返回到前批判立场的问题，而是向前发展“超越”康德的问题。从康德自己的前提出发，人们必须透彻地思考这些问题才能得出最后的结论。如果我们比康德本人还要严格地致力于其批判转向的后果，我们就会被引导着重新肯定现实，重新肯定思辨的宗教哲学——亦即一种对我们称为“上帝”的永恒真理的哲学理解。黑格尔以这一挑衅性的论断反对康德，反对所有那些认为关于上帝的思辨知识不可能的人。

有限与无限

为了理解黑格尔如何证明其颇具野心的主张，如何设置上下文以对恶进行分析，我们需要探究其哲学中的一个最核心的区分——有限和无限之间的区分。在《逻辑学》一书中，他系统考察了有限与无限的意义以及它们彼此之间的辩证关系。正是在那里，黑格尔极为重要地区分了“坏的”或“假的”无限（schelechte Unendliche）与“真的”无限（wahrhafte Unendliche）。[71]在宗教演讲中，他以《逻辑学》的结论为前提，就有限和无限问题进行了一个不那么形式化的、更易理解的讨论。

黑格尔的讨论从关于有限性的通俗理解开始。“当我们将人类作为有限者来讨论的时候，需要考虑的是，有限性的显现有三种形式：第一，一般而言的感官（senses）的有限性；第二，得到反思（reflectio）的有限性；第三，在精神中（发现）并为精神（发现）的有限性形式。”（i.289）

> 当我们说“人类是有限的”，这意味着，我作为一个人，处于同他者的关系之中；有一个他者在场，我同他紧密相连，而他是对我自身的否定，我与他者之间的这条纽带确立了我的有限性，确立了我同我自己的依存关系；我们都是互相排斥的，我们表现为彼此的相对独立。这构成了排他性。作为一种具有感官—意识的存在，我是排他的，并以这种方式被排斥了；所有的生命都是排他性的，从而被排斥——他们都是独特的。（i.289）

在最初这段对有限性的描绘中，黑格尔既强调依存性，也强调排他性。有限性的前提在于独特存在（singular being）与他者之间的区分——从字面上说，他者就是在我之上的、在我之外的某种东西。于是，作为一种自然性的动物，“我有各种各样的需要，同外在于我的东西有多种多样截然不同的关系，多种多样的实践和理论的关系。所有这些需要都被限定在对其内容的重视之中；它们是依存性的或者说有限的”（i.289—290）。例如，作为一个有限的动物，我有需要和欲望（如饥饿和口渴），为了满足它们，我依存于某种不同于我的东西。当需要和欲望被满足，我经历了“有限的满足”；但是只要我活着，总有其他新的需要满足的需要和欲望。关于这种有限感，我认为没有什么隐微的或神秘的东西；它反映了对于有限动物的含义的一种常见的、普通的理解。再者说来，从常识的角度来看，这是一种非常恰当的谈论人的有限性的方式，对此，无疑黑格尔并没有否认。

第二种有限性形式，是随同反思出现的。我们不仅是具有嗜好、需要和欲望的自然性动物，我们也是反思性的存在。对于黑格尔来说，“反思”是一个专门术语，大致相当于康德认为归于知性（understanding/Verstand）的那种认识能力与判断能力。[72]“然而，反思的立场是有限维持自身的平台，是有限性和无限性的对子在其上反复出现的平台；这二者的结合就是反思的立场，这二者组成了对子。”（i.291）因此，从反思的立场来说，有限性的前提就在于有限性和无限性之间明确的对立性区分。无限者就是在有限者之上、必然超越有限者的那种东西。神的表征是宗教的特点，黑格尔说明了诉诸这一表征对他来说意味着什么。基督教的上帝被表征为一个无限的存在，一个至高的存在，他无限地超越了他所创造的有限的存在。

> 在这里上帝就意味着无限，在这里他只能被界定为那一个，界定为有限者的他者，界定为对有限者的超越。在上帝存在的范围内，我不存在；在上帝触及我的范围内，有限消失了。上帝以这样一种方式，一个似乎具有绝对性的对子被界定了。由于有限者被简单地界定为无限者的他者，据说，有限者不可能认识或达至无限者，不可能掌握或设想无限者。上帝是超越者，我们不可能把握他。（i.283）

无论我们是否是信徒，我们都能认识到，这是区别上帝与其造物的一种常见方式。像这种基本的对立性区分，对于黑格尔之前的大部分（但不是全部）哲学家和神学家来说，是基础性的东西。而且，这一将有限和无限加以对比的方式，在康德的哲学中处于绝对中心的地位。黑格尔对这种构想有限和无限之间关系的方式提出了挑战，并形成了更加惊人的主张。当我们对之透彻思考时，我们将认识到，这一主张是自相矛盾的。

我们能看出，传统的基督徒为什么会对黑格尔的胆大妄为感到不安。怀疑这个对子就是怀疑上帝能否无限地超越他所创造的东西。但在黑格尔看来，对于有限之物和无限之物之间的关系而言，这种传统的理解方式是完全不够的。归根结底——用黑格尔的习语来说——这种方式是虚假的。对于有限和无限的关系，这种理解产生了误导，然而，它却具有更为重大的意义。从结构上说，正是以这种方式，康德构想了人的一切知识与道德。我们是有限的人类，被局限于我们的感性与知性之中。根据康德的观点，我们不仅能够知，我们还能够思，但是，我们不可能知道无限的东西、先天的东西、超验的东西——这超出了人的全部有限性。如果我们不能把自己限制在知识和经验的界限内部，我们就坠入了二律悖反和自相矛盾的深渊。这些二律悖反和自相矛盾陷理性于黑暗之中，需要对它们进行一场彻底全面的批判。

在康德及其追随者构想“应当”（ought）范畴所用的方法中，黑格尔看到了同一种“逻辑”——同一种推理。在《逻辑学》中，在他讨论有限和无限辩证关系的那一部分中，他插入了关于“应当”的评论。当黑格尔写道，“‘应当’近来在哲学中，尤其关于道德，起过很大作用，并且在一般形而上学中，作为自在之有或自身关系与规定性或界限的同一性这种最后的、绝对的概念，也起过很大作用”（*SL* 133），显然他想起了康德及其追随者。当黑格尔进而说，“在应当中，开始超出有限，即无限。应当是那样的东西，即在向前发展中，按照那种不可能性，它表现自身是到无限中的进展”（*SL* 134），他在这一概念同超验性和无限性之间建立了明确的联系。黑格尔将康德的观点看作是一种偏见，这使得他同康德（及费希特）的竞争变得公开化了。宣称存在着有限性的限制，它们不可能被超过，这种见解“不知道某物在被规定为限制时，就已经被超越了”（*SL* 134）。这种构想应当的（康德主义）方式，只是对应当的一种有限的超越。这是坏的或假的无限。“康德和费希特的哲学标榜‘应当’是解决理性矛盾的顶点；然而应当的那种立场却只能依附于有限性和矛盾。”（*SL* 136）

“我们现在必须问，这个（有限和无限之间的）对子是否真实，亦即，其两个方面是否分崩离析，彼此的存在相距遥远？就此而论，已经可以说，如果我们把有限作为有限，我们就已经超越了有限。”（i.293）当黑格尔写出这样的话，我们能看出他在何处引导着我们（或者，像他更喜欢说的那样，在何处真正的思考必然引导着我们）。有限和无限之间存在着分别，但这并不是固定不变的本体论或认识论的二分法。用黑格尔的措辞方式来表达，即我们面对着一种最终没有任何分别的分别。当我们将无限表征为不同于有限的东西，否定了有限的东西，从有限中排除的东西，我们事实上正在将无限表征为有限的东西！

> 如果意识以这种方式将自身定义为有限的，并极度谦卑地说，“我是有限者，无限者居于彼岸”，那么，谦卑的意识中的这个我所做的反思就是我们已经做过的反思：无限者只是转瞬即逝之物，它不是拥有自在自为存在的东西，而仅仅是我所认定的一种思想。正是我生产了彼岸之物；有限者和无限者都同等地是我的产品，我高居于它们二者之上，而它们二者消失在我之中。我是这个定义的主人：我提出了这一定义。有限者和无限者泯灭在我之中并通过我泯灭。……我就是我首先设置在彼岸的确证；无限最初就是通过我才得以形成的。我是否定的否定，正是在我之中，有限和无限的对立消失；我是将它们带向空无的反思。（i.295）

起初，我们可以感觉到，这里的推理有点太过于轻巧，颇有些花招的意味，但是，其陈述所使用的是至为严格的术语。黑格尔宣布，将有限和无限的分别设想为严格的本体论分别，包含着根本的错误。将无限当作是超出并外在于有限的东西，就是将无限设想为“坏的”或“假的”无限——也就是说，其思考无限的方式依存（依附）于有限的概念。（记得黑格尔第一次描述有限的时候，他强调的是它的依存性和排他性。）这个段落有某种非常强烈的黑格尔辩证思考风格的特征。起初呈现为谦卑的东西结果（到这个段落的结尾）变成极端的傲慢。这不单是一个修辞的转义，而且是颠倒的辩证逻辑的显现。[73]当我们真正理解（comprehend/begreifen）了有限，我们就认识到有限只是真正的自我运动的无限总体性的一个环节，正如当我们理解了真的无限，我们就认识到无限仅仅是它的那些总是被扬弃（aufgehoben）的有限环节的总体。这就意味着，真的无限就是内在（自在，an sich）于有限之物。无限并不是对有限的“超越”——也就是说，它不是那种完全不同于有限的东西。只要我们把自己限定在自然的或感性的实存的立场，或甚至限定在知性（understanding/Verstand）的层面，我们就没有理解这一真理。我们必须跨越这些立场到达精神（spirit/Geist）或理性（reason/Vernunft）的“更高立场”。“就更高立场而言，它是第三种立场或第三种关系——理性中从有限到无限的关系。第一种关系是自然关系，第二种关系是包含在反思中的关系，现在的第三种关系是包含在理性中的关系。”（i.301）这是“真正辩证的”转变。

从一个人（human）的观点来看，这意味着作为一个特殊的有限的存在，我放弃了我的独特性和我的主观性。我逐渐认识到，我不完全是一个自然的或反思的存在，我还是一个能够进行普遍思考的精神的存在。黑格尔非常清楚，从一个自然的或甚至反思的人的观点看，这是一种荒谬的或颠倒的主张。而他一定也知道，做出这样一种判定而不试图加以证明，不能产生合理的让人信服的效果。在《现象学》导论中，他说“一个赤裸的枯燥的断言，只能跟另一个断言具有完全一样多的价值而已”。[74]黑格尔采取了一个“自然意识”的立场开始他的《现象学》。极端严肃地对待自然意识的主张及其自我理解，必然会导致颠倒，由此我们认识到，我们不仅是感性的和反思的存在，而且是典型的能够进行普遍思考的精神存在。我们在《演讲录》中发现了一个相似的辩证环节，在那里，黑格尔说道：

> 我定是特殊的主观性，它实际上已经得到扬弃，因此我肯定认识到了某种客观的事物，它是自在自为的实在，它是我信以为真的东西，它被认作是为我所设置的肯定之物；我作为此我（this I）在此事物中被否定，但同时我作为自由被容纳在此事物

> 之中并通过它维护了我的自由。这表明，我被规定成了普遍者，并维持着普遍者的地位，而且通常只有对我自己来说我才被视为普遍的。但此刻，这不过是一般的“思想着的理性”（thinking reason/denkende Vernunft）的观点，宗教本身就是这一活动，它是这一活动中的思想着的理性。哲学也是思想着的理性，唯一的差别在于：构成宗教的那一活动同时在哲学中呈现为思想的形式，反之则可以这么说，宗教是素朴形式中的思想着的理性，它安住在表征的模式之中。（i.302）

在这里我们必须小心，以免误解了黑格尔所说的话。经常有人批评与抱怨黑格尔，说他为了抽象的普遍性而牺牲了个别性和独特性（尤其是当话题与人类有关的时候）。毫无疑问，黑格尔反复在运用“牺牲”、“屈服”和“舍弃”这样的语言。然而我们必须重视这种语言的辩证力量。黑格尔严厉批判了各种形式的抽象否定和抽象普遍性。在抽象的否定与确定的否定之间，他做了至关重要的区分[75]：前者带来对被否定之物的完全拒绝，而后者则保存被否定之物并提出其真理。正是确定的否定的活动或运动引起了从有限到无限的转变。并且，这一辩证运动从抽象的（虚假的）普遍性出发，发展为充分具体的、确定的（真实的）普遍性——这种普遍性完全不同于抽象的普遍性。

我们能够用一种非黑格尔式的用语陈述黑格尔的主要观点。从第一人称的观点看，开始的时候我确信我只是一个自然的有限的感性存在。我坚持这一点并宣布，其他的一切都是“外在于”我的，是不同于我之所是的。有什么能比这更明显、更确定呢？我试图明确表达并严密守护我的意思，但是我越是这样做，我越是认识到，最初的这种确定性是虚假的确定性，我不仅是这种被限定的独特的有限存在。我渐渐认识到，我也是一个具有知性能力的反思的存在。否则，当我断言我不过是一个有限的感性存在，我甚至都说不出这是什么意思。但是这种反思的立场仍然是被限定的。我认识到，我是一个精神的存在，能够思考“永恒真理”并以概念的方式把握“永恒真理”——这有一种我与精神同一的感觉。（当然，这个辩证的运动是一个漫长的、困难的过程，它涉及许多个中介步骤。）我一直在抵制这种运动。当我被告知，我不仅是一个自然的创造物，而且是一个能够进行纯粹思考的精神存在，这让我觉得有些荒唐。但是我越是顽固地抵制，有一种经验就越是强烈：我必须走出我自身的独特性和特殊性。我越是坚持最初看起来如此明显、如此确定的东西，我越是认识到它是不真实的。这就是从确定性（certainty/Gewissheit）到真理（truth/Wahrheit）的运动的特征。确实，我牺牲了作为我自身的独特存在，我放弃了我的有限的个体性。但是这种牺牲并没有把我带向完全的否认与空虚。相

反，正是通过这个辩证的过程，我才认识到我真正之所是。有限性（包括我自己的主观有限性）的现实真理就是真的无限。

然而，认为在我的有限性和真的无限之间有一个最终的同一性和统一体，这种主张似乎仍然有些虚妄。当我们掌握了他的“真的无限性”的含义，黑格尔的这一看似大胆的主张是什么意思就变得更为清晰了。在《现象学》中他讨论了无限性的概念，这可以帮助我们对这一点予以澄清。他说道：“这个单纯的无限性或绝对概念可以叫作生命的单纯本质、世界的灵魂、普遍的血脉，它弥漫于一切事物中，它的行程不是任何差别或分裂所能阻碍或打断的，它本身毋宁就是一切差别并且是一切差别之扬弃，因此它在自身中像血脉似的跳动着，但又没有运动，它内在地颤动着，但又沉静不波。……因此，自我分裂（self-sundering）和自我同一（becoming self-identical）这些不同的环节同样仅是这种自我扬弃（self-supersession）的运动。”（*PS* 100—101）在黑格尔这里，最能体现“无限性”含义的是自我意识（self-consciousness/Selbstbewusstein），对于自我意识的特征他做了如下描绘：“我把我自己同我本身区别开，在这里我直接意识到，这种差别是没有差别的。我，自身同一者，自己排斥自己；然而这个与我相区别的东西，这个被建立起来的不等同于我的东西当它被区别开时，即直接地与我没有差别。”（*PS* 102）

但是，这些关于有限和真的无限二者辩证关系的主张对于宗教和我们的上帝的概念产生了怎样的影响呢？黑格尔的回答是非常明确的。

> 因此，有限就是神性中无限的本质环节，从而可以说，上帝正是那一将自身有限化的存在，他在自己的内部设立了诸多规定性。上帝创造世界，也就是说，他意愿世界，他思考世界，规定自身——在他（自身）之外无物可作规定者；也就是说，他规定自身，他为自己设立了一个他者来反对自身，以至于既有上帝也有世界——它们是两个。在这一关系中，上帝自身作为有限者被紧紧抓住反对另一个有限者，但事实上，这个世界仅仅是表象（appearance），他在这个表象中拥有自身。没有有限性的环节就没有生命，没有主观性，没有永生的上帝。上帝创造，他是主动的：正是在这里形成了区别，有限性的环节被明确地建立起来。然而有限者的持存必须再一次被扬弃。由此看来，有两种无限性——真的无限和知性的纯粹的坏的无限。因此有限是神圣生命的一个环节。（i.307—308）

这一段清晰揭示了有限和无限的同等源始（equiprimordial）的性质（用海德格尔式的表达来说）和相互依存的关系。面对无限者

（上帝），黑格尔并没有贬低有限者，而是宣称有限性的环节是多么的必要。（“没有有限性的环节就没有生命，没有主观性，没有永生的上帝。”）黑格尔也承认，有一个适当的场合来进行对上帝与世界的区分。无限概念内在地包含着真理，它将真理放在与有限的（被创造的）东西对立的位置。但最重要的一点是，我们不可将上帝与世界的区别具体化为本体论的分歧。我们必须认识到，有限是神圣生命或永恒真理的一个环节，就像我们必须认识到，在我们的知解活动中，无限必然将自身有限化为它的诸种规定性，否则，无限自身就只是一个空洞的、赤裸的抽象。简而言之，我们可以在前后两个方向——也即从有限和真的无限两个视角来“阅读”黑格尔。从有限（尤其是我自身的有限性）的视角来看，我必然会渐渐认识到，真的无限内含于我之所是，当我完全实现了自身，我就等同于真的无限了。我们也可以从恰好相反的方向来阅读黑格尔。无限自身不过就是对其有限环节的总体呈现，这些环节一直在扬弃自身。用古典的术语来说，在超验性和内在性之间没有本体论的分歧。

关于黑格尔的极端含混性，这是一个很好的例证。如果我们强调，上帝不过就是他的有限呈示的总体，那么，我们就找到了一个基础以将黑格尔解释为某种泛神论者。如果我们强调，上帝与世界之间没有分别，那么，我们就能找到一个基础来宣布他事实上是一个无神论者，因为上帝既不会站在世界的外面，也不会站在世界的对面。我们也会明白，为什么一些黑格尔左派宣称精神“实际上”不过是黑格尔讨论充分实现的人道的方法。他们争辩道，如果没有本体论上的超验性，如果“上帝”变成彻底内在于人类的思想与行为之物，那么，在最后的分析中，我们就能完全摈弃“上帝”这一能指，把我们自己限定在对人道的谈论上。因此，如果信仰向我们揭示的真理和我们通过思考（Denken）和理性（Vernunft）获知的东西最后没有分别，那么，所有据称属于宗教真理的主张都能由理性加以证实。但是如果真的如此，那么，尽管黑格尔偶尔会有与此相反的主张，理性且唯有理性就真正成了我们的最终法庭。解决这些解读之间的矛盾，不能只靠诉诸适当的文本，因为争论总是会转到我们怎样阅读与解释这些文本的问题。毫无疑问，黑格尔会宣称——他的若干评论者已经宣称——这些相互矛盾的解释都是片面的。但是在我看来问题并没有解决。极端的含混性是黑格尔辩证思考模式所固有的，这一模式有意识地寻求将矛盾的环节包含在一个单一总体性的内部。

当我们意识到“对于有限者来说，掌握无限是一种虚妄的想法”，有限和无限对立的恶魔就被释放了出来；而当我们逐渐认识到，真的无限早已内含于有限之中，“我们就摆脱了有限和无限对立的恶魔”（i.309）。当黑格尔在思考中达到这一认识阶段，他没有抑制自

己对那些人的尖刻抨击：他们宣称，放弃对上帝的真正知识是基督徒谦卑的标志。

> 怎样的一个恶魔！似乎想要了解上帝的实证性质就是一种虚妄！关于这一种类的定义，关于这一有限性和无限性的对立，我们必须洞察其真实的状况，从而断然弃绝这个恶魔。
>
> 还有一种与关于上帝的实证知识背道而驰的形式，这就是主观的非真实性，它维持自身的有限性，招认自己的空虚，却仍然保留这种被承认的空虚，并把它变成了绝对。
>
> 自我保存的主观性的空虚，亦即此我，当我们完全理解了其内容，理解了其当前的问题，在它里面认识了我们自身，我们就能摒弃它的那种空虚，因为此时我们郑重对待这种空虚，我们在对自在自为的存在的认识与再认中放弃了这种空虚。（i.310）

有限和真的无限之间的关系是一种辩证的关系。因此，有限在真的无限中同时就被否定、证实和扬弃了。在1827年的演讲中，黑格尔为他的辩证叙述提供了一个简洁的说明。

> 真正的过渡并不在于变化（change），不在于反复的更改（alteration）。相反，有限者的真正他者是无限者，这不是对有限者的单纯否定，而是对有限者的肯定，是存在。这里所涉及的就是这种简单的考虑。这一肯定的过程是我们精神的过程，只是在我们的精神内部它自身是无意识地形成的，而哲学却拥有它的意识。当我们把自身提升到上帝的高度，我们所带来的是同样的事情。因此，首先，无限者自身是有限的东西或否定的东西。其次（的环节），它是肯定的东西。这形成了一个不同的规定性之间的进程，但它绝不是外在的进程，而恰恰是必然性自身。这种必然性是我们精神的行为。（L 171）

恶与有限性

概述有限和无限的辩证关系是必要的，因为正是从这一角度，黑格尔描述了恶的特征。但在转向他对恶的讨论之前，我想停下来反思一下黑格尔的结论如何对立于康德的精神和著述。康德的批判哲学预设了并依赖于有限和无限之间尖锐、严格的区分。康德的大多数哲学区分——包括知性和理性、现象和本体、有条件的和无条件的、知识和信仰——可能都与有限和无限的区分有关。一个被限定的、有限的合理性存在一定不同于真正无限的、无条件的东西，康德的整个批判研究都可以被视作对这个存在的含义的沉思。但是，如果黑格尔是正确的，那么，康德从来就没有超出过坏的或假的无限。他的哲学就像这一哲学所采取的立场，不仅在根本上是未完成的，而且是虚假的，它留给我们的是未解决的矛盾。康德未能看出他自己的批判性洞见所带来的不可避免的后果。他陷入二律悖反之中（尽管他宣称解决了这些二律悖反），但未能认识到“一切事物都潜在地是矛盾的”——而这条法则表达了真理（*SL* 439）。这是整个自我运动的原则。“某物之所以有生命，只是因为它的内部包含着矛盾，并且它就是在自身中把握和保持矛盾的强力。”（*SL* 440）康德未能认识到——或者黑格尔是这样说的——“思辨的思维”这一真正的哲学的手段，“仅只存在于这一事实，即思想紧紧把握住矛盾，并在矛盾中紧紧把握住自身”。（*SL* 440）如果像哈罗德·布鲁姆所界定的那样，“修正”就在于“斗争”，就在于和一个人精神上的前辈竞争，那么黑格尔同康德的对垒就是这种竞争的例证。

但是，准确地说，恶与黑格尔对假的无限和真的无限的区分有什么关系呢？当我们转到黑格尔对“既定的宗教”的讨论，我们就获得了一条必不可少的线索——“既定的宗教”是他那本《演讲录》的一部分，他在那里讨论了特殊的历史性宗教。他还在其中谈论到“东方的二元论”。这种二元论坚持两个相互对立的基本原则：“善的王国和恶的王国”。“善实际上就是真和强力，但它处在与恶的冲突之中，因此恶位居于与善正相对立的位置上，并坚持自己是绝对的原则。无疑，恶应当被克服，应当被抵消，但是应当存在的东西实际上不会被克服与抵消。‘应当’作为一种力量不能使自身发挥效用，它具有这种虚弱与无能。”（*L* 300—301）但是根据黑格尔的学说，这样一种二元论——在众多更为苍白的二元论形式中，它居于中心的位置——总体上是不可接受的。用黑格尔的术语来说，这种基本的二元论是虚假的，必须被扬弃。

> 宗教与哲学整体上都以这种二元论为议题。这是宗教与哲学共同的关注点——这种区分以其完全的普遍性而被掌握。在此思想方式中，这种对立获得了它所特有的普遍性。即使今天二元论仍是一种（思想）形式；但是今天在谈论它的时候，它被放入到贫乏和脆弱的多重形式之中。无论何时，当我们认为有限者是独立自存的，并因此认为无限者和有限者处于彼此对立的位置，因此认为无限者没有涉入有限者之中，有限者也不能跨越到无限者一侧，我们就有了一种二元论，这和阿赫里曼与奥尔穆兹德的对立或者摩尼教的对立相同——除非我们缺少把这些对立（真诚地）表现给我们自己的思想或心灵。有限者就是恶的东西，而在最广阔的意义上，有限者维持着自身的有限和独立自存的特征，它与无限者或普遍者形成了鲜明对比并因此相互冲突。（*L* 301，强调字体为笔者所加）

这是一个引人注目并极有争议的主张。考虑一下它挑衅性的结论。善恶二元论不仅是处于其他二元论之中的一个基本二元论。黑格尔是要表明，所有哲学的二元论都是对善恶这种基础二元论的“贫乏的”反思。他认为宗教与哲学整体上都以这种基础二元论为议题，而这是一个野心勃勃的主张。在他的界定中，恶关涉有限和假的无限的对立。各种各样的问题就在这一点上被提了出来。为什么黑格尔以这种方式描述恶？他对恶的描写与传统的哲学与宗教对恶的知解之间是什么关系？如果有限和假的无限之间的虚假对峙界定了恶，这意味着恶会在真的无限中被扬弃吗？我们在日常生活中遇到过许多普通的恶的例子，当我们转向它们，这一恶的概念产生了什么后果？为了回答这些问题（以及与它们密切相关的问题），我们必须进一步探究恶的含义。

黑格尔的《演讲录》并不局限于讨论宗教的概念，而是试图呈现历史宗教的真理（与虚假性），最终到达他所说的“完满的宗教”（consummate religion/vollendete Religion）——亦即基督教[76]。在讨论基督教的上下文中，关于《创世记》中堕落的故事，黑格尔提出了一个著名的（也是高度选择性的）解释。在1827年的演讲中，在引入这一讨论之前，他首先考虑了他所说的“自然人性”（natural humanity）的问题，关于人类的自然条件，他撷取了两个对立的观点：“人性本善”与“人性本恶”。黑格尔的切入点便是回忆康德，在《宗教》一书中，康德讨论过这些对立的主张。

> 在这一点上，我们同时遇到两个相互对立的界定。第一个界定是人性本善。人性的普遍的、实体的本质是善；人性的本质与概念没有在人性内部发生分裂，即是说，人性就是本然地与它自

身和谐相处、彼此太平的东西。与此相对的第二个界定则是：人性本恶——亦即，人性本然的、在实体的方面是恶。这二者之所以作为对立项展现给我们，从一开始就是出于外部的考虑：时而流行的是这种观点，时而又是另一种。此外应该补充的是：这并不是我们看待这一状况的方式；（一般而言）人类都有这种关于自身的知识，他们知道他们是如何被构造的，他们知道他们的定义是什么。（*L* 438）

如我们可以预期的那样，结果表明，这两种主张——当它们被表述为抽象的主张时——最后都是虚假的。如果我们说“本然”，意指的是尚不具备完整的自我意识、处于自然状态的人类，那么，人性在本然上就既不是善的也不是恶的。黑格尔断定，没有认识或知识（knowledge/Erkenntnis），就没有善或恶。只有精神的存在者，才有能力获取这种知识。然而我们能够说，人性潜在地是善的。“（实际上）从本质上说，人性是善的：人类的内在是精神和合理性，是按照上帝的形象、模仿着上帝的形象创造的（《创世记》，1：26—27）。上帝是善的，作为精神的人类是上帝的镜像，他们潜在地也是善的。”（*L* 438）但是，说人类潜在地是善的，不等于说人类现实地（actually）是善的。他们还并非自在自为地是善的；他们还不是他们应当是的东西。其本然的形态中存在着一种欠缺或者说不足，这种形态需要被克服。但是人类并不会直接成为善的。在这一发展过程中，分裂（cleavage）或决裂（rupture）是一个必要的阶段。“说人类在本性上是善的，这是正确的；但是由此，人们所说的也就只是片面的东西了。正是这一对于人性自然状态的超越，对于人性隐性存在的超越，第一次构成了人性内部的分裂；它是这一分裂的设定者。”（*L* 439）

我们现在可以看看“人性本恶”这一说法的基础。这意味着，只要人性仍保持着自然状态，那它就是恶的。“当人性只以自然为依据而存在，它就是恶的。”（*L* 440）在这句表述中有一处含混的地方需要澄清。在成为具有自我意识的精神存在者的道路上，我们会涉及人性的自然条件。由这一视角出发，这一自然条件中没有内在地属恶的东西；相反，它不言自明地是善的。但是，如果人类愿意滞留于这种自然条件，那么他们就是恶的。对此，黑格尔作了清楚的说明：“遵循欲望和本能、滞留在欲望领域的人，以自然的直接性作为其法则的人，是自然人。同时，处于自然状态的人是一个具有意志的人，由于自然意志的内容仅仅是本能和倾向，所以这个人就是恶的。”（*L* 440）尽管黑格尔对其主张的表述不同于康德，但他实质上同意康德的观点：在我们的各种自然激情和倾向中，不存在内在地属恶的东西。像康德一样，黑格尔也断定，恶只随意愿一同出现。在《哲学史

演讲录》中，黑格尔说：

> 这是人的崇高、绝对命运的标记——他知道什么是善恶，是他的意志在这二者中选择了一个或另一个。简言之，他不仅可以对善承担责任，而且可以对恶承担责任；他不仅可以对这里或那里的特殊境况、对他周围的或身内的一切承担责任，而且可以对他个体自由固有的善恶承担责任。[77]

“人性本善还是人性本恶？”在对这一问题的追问中，存在着某种根本上会让人产生误解的东西。

> 人性天生只是善的还是天生只是恶的，这是一个虚假的问题。提出这一问题的方式也是一种虚假的方式。同样，说人性既是善的，同时又同等地是恶的，也是一个浅薄的说法。根据其概念，人类潜在地是善的；但这种潜在性是一种片面性，这种片面性的标志是这一事实：这个现实的主体，这个“这”仅仅是一种自然意志。因此，它们这二者，善与恶这二者，虽然在本质上是矛盾的，但它们被设定：每一个都是另一个的前提。并不是说，它们之中只能存有一个，而是说，我们在这一彼此对立的关系中同时拥有着它们二者。（*L* 441—442）[78]

以此为背景，黑格尔为关于“堕落”的《圣经》故事提供了自己的诠释。黑格尔注重宗教的认知之维；宗教在根本上是一种知识形式——虽然仅限于表征。甚至在讨论感觉（feeling/Gefühl）与虔诚（devotion/Andacht）的作用的时候，黑格尔首先关心的还是它们的认知特性。[79]他告诉我们：“人类是由于认知才变恶的，或者就像《圣经》所讲的，是因为他们吃了知善恶树的果子（《创世记》：3：5—6）。通过这个故事，认知、理智和理论能力同意志建立了更为密切的关系，恶的性质也得到了更为准确的表达。”（iii.205）

> 认知第一个提出了反题，恶将在这一反题中被发现。动物、石头和植物都不是恶的：恶首先发生在决裂或分裂的领域；自为存在的意识不仅对立于永恒的自然，而且对立于客观的实在性，在理性意志概念的意义上，这一实在性内里是普遍的。正是通过这种分离，我第一次获得了自为的实存，而这一分离也是恶之所在。抽象地说，作恶就意味着我与普遍者（理性、法则及精神的规定）隔绝开来，我以这样一种方式把我自己独特化。（iii.206）

当黑格尔说，“作恶就意味着我与普遍者隔绝开来，我以这样一

种方式把我自己独特化”，他在重申他的观点：恶产生在我与无限的对立之中，我是一个有限的存在者，而无限在我之上并且反对我。但他在这里补充了极为重要的内容。在我的发育过程中，在我从自然状态到变成真正的人这一发育过程中，在我的精神条件中，我自己的这一独特化、这一分裂（“恶之所在”）是一个必要阶段。在与我所以为的异于我的东西的对立中，我获得了对于我的自为存在的意识。

断裂（diremption）的主题——作为内部分裂的自我断裂——回荡在全部黑格尔的哲学之中。它早就是《现象学》最为重要的主题，在那里，黑格尔谈到了“绝望的道路”。因此，就恶的这一根源而言，没有什么是偶然的或纯粹随机的。“由于人性是精神，所以它必然会进展到自为存在本身的这一反题。……经由这一分离，自为存在得到了安排，恶拥有了自己的位置；这里是一切错误的源泉，也是和解获得其最终来源的地点。这是疾病的生产者，同时也是健康的源泉。”（iii.206）这意味着，作为分裂和自我断裂，恶的爆发不仅是人性形成的一个必要阶段，而且在这一自我断裂中，已有一种对于和解的期待，对于恶的扬弃的期待。自我断裂不仅催生了恶，而且，它必然会克服或扬弃恶。我们切不可仅仅把这一过程看作是随机的历史运动；和解总是已经内含在自我断裂之中。这一辩证的发展过程类似于我们所了解的从有限到真实的无限的运动。这个真实的无限已经内含于我们的有限之中，但是为了实现真实的无限，我们必须跨越分裂的阶段（虚假的无限）。恶的爆发与最终实现的和解不单单是“类似于”这一辩证运动；它们就是这一辩证运动。

我们可以看出为什么黑格尔的宗教演讲——以及他的整个体系——可以被解读为神义论。如果我们认为（广义的）神义论的基本动力是对恶加以阐述的欲望，由此我们可以使得恶的表象同（基督教）上帝的实在达成和解，那么，这正是黑格尔宣称要做的事情。即使有人认为，彻底解译的话，黑格尔实际上（像科耶夫所说的那样）是一个无神论者，我们仍有一种神义论，尽管是一种世俗的神义论，在这种神义论里，恶被理解为、被证成为人性的渐进发展中的一个必要的辩证环节。

亚当的堕落

让我们转向黑格尔对《圣经》中的堕落故事所作的诠释。在其手稿（作为其诸次演讲的基础）中，黑格尔指出了这个故事的一些显著的特点，也指出了若干明显的不一致之处：这些不一致之处出现在“最精良的一致性链条上”。（1）亚当并没有被禁止食用所有树上的果子，而只是被禁止食用知善恶树上的果子。黑格尔说，这是这个故事的要点，因为“这不是一般的树或普通的果子的问题；善恶（的引喻）即刻把我们带入了一个不同的区域。这些都是精神绝对的、实体性的特征，而不是吃苹果之类的事情”（iii.105）。（2）尽管吃知善恶树上的果子是被禁止的，“然而这一知识构成了精神的性质——否则人就是一头野兽。”（iii.105）（3）蛇许诺这一知识将使亚当像上帝一样。这是恶的诱惑。但是随后蛇所许诺的内容就被上帝说了出来：“‘看吧，亚当已经与我们相似，能知道善恶。（《创世记》：3：22）’在这里，上帝亲口说，正是知识——特定的关于一般善恶的知识——构成了人性中的神性。”（iii.105）黑格尔抓住了他所认为的矛盾之处（在“最精良的一致性链条上”），而正是以这种方式，精神发展并实现了自身。因此他宣布：“正如（我们获取这一）知识的必要性遭到了批驳，所以我们的知识本身也被这一事实所否定。（4）惩罚是由知识引起的，它采取了物理必然性的形式——也采取了道德必然性的形式，（这是）有限性的必然后果。（5）（然而道德）也没有（被看作是）惩罚：‘恐怕他伸手又摘生命树的果子吃……’（参见《创世记》：3：22）”（iii.105）

这是一个关于堕落故事的带有高度倾向性的解读[80]。人们可以大力批评黑格尔，因为他把自己的范畴强加给了这个故事。但是，与他在《圣经》语言所特有的表征与思辨哲学所特有的概念性思维之间所作的区分相一致，黑格尔宣布：“必须看到，这是一种相当普遍的状况：一种深度思辨性哲学的内容，不可能在图像和单纯表征的形式中得到真实、恰当的描绘，因此它也不可能被描绘为这种没有矛盾的模式。”（iii.105）只有思辨性思维才能理解《圣经》中的堕落故事所表征的真理。

深入了解这个故事可以看到，故事中包含着人性（即获得意识）的不朽历史：（1）原初的神圣理念，（上帝的）形象；（2）意识、善恶知识（同时包括责任）的出现；（3）（善恶的知识）作为某种非此非彼的东西，也就是说，它不该仍旧作为知识，也不该作为人性获得神圣性的手段。知识治愈了其自身所是

的伤口。（iii.106）

黑格尔将堕落描述为“人性的永恒历史”，而这为观察恶及恶的扬弃提供了另一个视角。我们已看到，黑格尔如何将知识、分裂或决裂以及恶紧密联系在一起。彼得·霍奇森（《演讲录》英文版的编辑）清晰陈述了这三者之间的关系。

> 认知的知识必然伴有一种判断的行为或原始的划分（division/Ur-Teil）；因此它导致了一分为二（Ent-zweiung）的分离、分裂、决裂。……这种分裂或疏离（estrangement/Entfremdung）——这是一些极为相似的词语——严格说来，本身并不是恶，只是因为它是有限的意识与认知，也就是说，它最终不能克服其知识行为所设定的划分，所以它是有限精神的固有条件。然而，由于恶导致人有意识地或恣意地实现分离状态，导致人选择生活在与精神深度隔绝的状态中，选择切断与普遍及特殊的关系，选择满足直接的欲望，“依据本性”来生存，因此分裂或疏离就是恶的先决条件或原因。但是自我决裂或自我疏离不仅造成了恶，而且引发了对于和解的需求，当疏离同犹太教的痛苦（anguish/Schmerz）联系在一起，同希腊—罗马文化中的不幸或苦恼（unhappiness/Ungluck）联系在一起，就可以看到这种需求了。（*L* 65）

为使我们理解黑格尔对恶的论述，霍奇森补充了一个细微但极为重要的观点。判断的分裂本身并不（内在地）属于恶，相反，它是恶的先决条件或原因，而这个“恶”，严格地说，产生于有意识的或恣意的选择——选择保持这种分离状态，选择坚持有限和无限的决裂，选择“生活在与精神深度隔绝的状态中”。[81]

在《演讲录》中，黑格尔告诉我们，自我决裂和自我疏离导致了恶，导致了对于和解的需求。自我疏离有两种形式。“一方面，它是恶本身的反题，因为人性自身就是恶的：这是与上帝相对的反题。另一方面，它是与世界相对的反题，因为人性存在于与世界决裂的状态中：这是苦恼或不幸，是从另一面看到的分裂。”（*L* 447）第一种形式，黑格尔称之为痛苦，第二种形式，黑格尔称之为苦恼。《现象学》中对苦恼意识的著名讨论，就是以这种对于自我疏离的分析为背景的。苦恼意识不单单是自我意识发展中的一个阶段的名称。它是《现象学》中，实际上也是黑格尔所有著作中反复出现的母题。斯蒂芬·克赖茨对这一点做了生动的说明，他写道：

> 不久就可以明显地看出，苦恼意识并不是某些特殊的人，或可辨识的共同体，或一个世代，或一个历史时期所受的磨难。它

是具有自我意识的生命的普遍危机，在任何地点、任何时刻，只要精神诞生，它就会出现。这种苦恼是有意识的生命在分娩精神时所经历的阵痛。在历史上，它不是一次而是多次遭受这样的苦痛。事实上，与其说这是一种历史现象，不如说这是以多种不同的面貌出现、具有自我意识的历史生命的先决条件。一切个人、一切文化，至少都有一段关于这一苦恼的黑暗记忆，或者都有一种对于这一苦恼即将出现的黑暗预感，或者兼有这二者。[82]

在《演讲录》中，黑格尔将自我断裂的这一痛苦经验同恶联系了起来：

人类在内心意识到，在他们内心最深处的存在里，他们是一个矛盾，因此他们关于自身所感受到的是无限的痛苦。只有在与应然对立的地方，与肯定对立的地方，痛苦才会出现。如果其本身不再是肯定但同时也没有矛盾，那就没有痛苦。痛苦恰恰是肯定性中的否定元素，这意味着，肯定性自身是自相矛盾的，它受到了自身的伤害。因此痛苦只是恶的一个环节。单就其自身而言，恶不过是一种抽象；它仅仅是善的反题，而一旦它出现在主体的统一体之中，主体就被割裂了，这种分裂就是无限的痛苦。如果善的意识，善的无限要求，并未以同样的方式出现在主体自身中，出现在内心最深处的存在里，那么痛苦也就不会出现，恶本身也只是一片乌有，因为它仅仅是善的一个反题。（*L* 447—448）

善与恶之间是一种辩证的关系；没有恶就没有善，没有善就没有恶。如果没有善的意识，那么“恶本身也只是一片乌有”；但是如果没有恶的意识，善也将会是一片乌有。如果没有善与恶之间的辩证对立，也就不会存在痛苦。而如果没有这种痛苦的经验，那么人类就不过是一群野兽，精神也将永远不会诞生。精神可以医治所有的伤口而不留下任何疤痕，但是，在精神的实现中，恶是一个必要的阶段。此外，这种极端的、无限的痛苦预示着不仅存在一个自我意识的统一体（否则自我断裂就将是不可理解的），而且存在一个上帝的统一体，最终存在一个自我意识与上帝共有的统一体，即一个同一体。这才是真的无限。[83]

只有当善或上帝被理解为唯一的上帝，被理解为纯粹的、精神的上帝，恶与痛苦才可能是无限的。只有当善是这个纯粹的统一体，只有当我们信仰一个唯一的上帝，只有联系这一信仰，否定者才可以而且必须发展为这一恶的规定性，否定才可以发展为这种普遍性。由于人性被提升为上帝的纯粹的、精神的统一体，因此，这一分裂的一个方面以这样一种方式逐渐显露出来。这一

痛苦和这一意识，是人性本身得以深化的条件，并且也是人性本身在分裂的否定性环节、恶的否定性环节中深化的条件。这是一种客观的、内指的、以进入恶为目标的深化；而一种肯定性的内指的深化是以进入上帝的纯粹统一体为目标的深化。（L 448）

恶的必要性与证成？

黑格尔辩证的善恶论述，气势磅礴而又深深地令人不安。由于拥有以自己的体系性哲学涵盖一切的雄心，因此黑格尔为恶的根源与扬弃问题提供了一份精致的论述。许多“解决”恶的难题的传统方法都被迫将恶的实在性作为实证的东西加以否定，因为它们似乎无法使恶的实存同全能、全知、仁慈的上帝的实存达成和解。如果我们说上帝是无限的善——是衡量善是什么的标准——那么最终我们必须拒绝恶的本体论的实在性。自圣奥古斯丁以降，一直有一个经典的说法：上帝不对我们妄用自由意志而产生的恶负责。上帝给予了人类自由意志这一伟大的礼物；作为意愿着的存在者，我们是按照上帝的形象创造出来的。如果人类选择妄用这种自由意志，人类就必须承担这样做的责任。因为人类的罪而谴责上帝是对上帝的亵渎。但是这种“解决办法”有它自己的疑惑与困境，尤其是当我们也宣称上帝全知全能的时候。如果上帝是我们的创造者，如果他真的是无所不知的，那么他就知道人类将用他们的自由意志做什么，那么他创造了做出恶行的被造者，我们难道能说他没有责任吗？有各种各样的策略被用来解决这样的困惑，但在这里，我对这些策略没有追问的兴趣。[84]相反，我想强调，黑格尔削弱了这些传统的困境，因为他以一种完全不同的方式构想人性、上帝及它们彼此的关系。只有当我们将善恶的对子当作是一种固定的、死板的二分法，才会产生这些困境。但是对于黑格尔来说，善与恶之间是一种动态的、辩证的关系。没有恶就没有善，没有善就没有恶。对于无限的上帝来说这是真实的，对于有限的人类来说也是一样。我们不可将这种对立看作是某种伪装起来的二元论。相反，它是对一切形式的二元论（包括人和上帝的二元论）的拒绝。无论我们关注的是有限人类在其精神旅程中的发展，还是无限上帝的形成，对于无限精神的具体实在化来说，恶必然会展现出来，又必将在这一实在化过程中被扬弃。在人类那里，恶发生的条件是人的自我断裂或内部分裂，由此他们完成了从自然状态向彻底的人的状态的转变。但我们也可以说，上帝作为无限的精神只有通过自我断裂才能被展现出来。上帝与人类之间的差别在于（部分）人类陷入了僵局；他们将有限和无限之间的区分具体化了；他们恣意将这一区分变成了无法跨越的鸿沟。他们固执地拒绝超越这种虚假的二元论。“有限性是最固执的知性范畴。”（*SL* 129）黑格尔一定意识到了屈服于这种有限和虚假无限的具体化所产生的巨大诱惑。当他将《现象学》中所展开的旅程描述为“绝望的道路”，他正在确认：人类如何在反复经历这种自我断裂的疼痛和痛苦，他们如何被诱惑着要将这种自我断裂具体化。这就是为什么让·希波利特在其经典评论中，在讨论这一节时首先

论及的是苦恼意识，希波利特宣布：“苦恼意识是《现象学》的基本主题。”[85]

但是在绝望与痛苦的深处，已经呈现出扬弃与和解的承诺。如果我们把承诺看作只有在未来才可能达成的东西，那么在这里连谈论“承诺”都可能具有误导作用。[86]如果我们将辩证运动看作简单的时间序列，那么“辩证运动”的语言就可能对我们产生误导。恶的扬弃所涉及的和解已经预先包含在自我断裂的痛苦之中。黑格尔并不是为恶进行“辩解”。善与恶具有同等源始的地位。

如果不能领会黑格尔辩证思维（不幸的是，这种思维实在太平常了）的这一本质特征，那么就会导致对黑格尔的严重扭曲与丑化。具有讽刺意味的是，甚至对于为什么存在这样一种对他加以误读与丑化的巨大诱惑，黑格尔都有一套解释性的说法。如果我们固守着一个抽象否定的观念，把它看作否定的唯一类型，如果我们固守着真与假之间的机械对立，那么我们就会认为，恶的扬弃就意味着对恶的完全清除。但是扬弃并不是清除或根除被扬弃之物；被扬弃之物总是被予以保存，虽然是以一种改变了的形式。在这一意义上，恶永远没有（也不可能）被完全清除。

我想回到我本章的开头，在那里我评论说黑格尔的哲学具有体系的多义性，而这种多义性直接影响了关于善恶辩证关系的诠释。黑格尔本人毫不犹豫地将自己的哲学描述为神义论。在他的《世界历史哲学演讲录》中，他写道：

> （我们的）研究可以被看作是一种神义论，一种对于上帝道路的证成（莱布尼茨曾用形而上学的方式做过类似尝试，只是他所用的范畴至今仍然是抽象的和不确定的）。它应该能让我们理解这个世界的一切疾病，包括恶的实存，从而使得思维的精神还可以同实存的否定方面达成和解；而就是在世界历史之中，我们遭遇了恶的总和……
>
> 要达成上文描写的这种和解，只可能通过历史的肯定方面的知识，在历史中，否定的方面被降低到了从属的位置，并被完全超越。换句话说，首先，我们必须知道世界的最终设计是什么；其次，我们必须看到这种设计已经实现了，而恶却没有能力在其近旁维持一个平等的位置。[87]

尽管黑格尔在这里明确提到神义论和上帝，但不难理解为什么甚至在黑格尔去世之前就已经爆发黑格尔右派、中间派、左派的论战。黑格尔体系的多义性引起了人道主义的，甚至无神论的诠释。正是黑

格尔强调了人与上帝的（最终）同一性。正是黑格尔一直在挑战有限和无限、内在性与超验性之间的一切二分法。正是黑格尔告诉我们，信仰与理性最终并没有冲突，宗教与哲学揭示了相同的永恒真理。但正是这些主张使得许多正统基督教徒对黑格尔充满警惕，因为在他们看来，上帝的超验性及其对于人类有限性的无限超越，是他们信仰的根本。我们能够清楚地理解，路德维希·费尔巴哈怎样从开始时坚定的黑格尔的信徒变成了最严厉的黑格尔批评者之一，他怎样发展了一套关于基督教本质的人道主义的、人类学的诠释。尽管人们得出结论说，黑格尔的“上帝论”是可有可无的，黑格尔的真正“秘密”是他隐秘的无神论人道主义，但这没有给黑格尔辩证的善恶论述带来多大的改变。我们于是把黑格尔的叙述读作人性（humanity/Menschlichkeit）渐进的自我发展，而不把这一叙述读作上帝通过自我断裂而获得自我实现，由此绝对精神获得完全实现的故事。但不管是哪一种阅读方式，所运行的都是同一个“逻辑”。恶最终证明是这一发展（恶在其中被予以扬弃的发展）的一个必要环节。

至今为止，我一直试图探究黑格尔辩证的善恶论述的意义，以保护黑格尔免于遭受常见的扭曲与丑化，突显黑格尔学说的原创性及影响力。但我也已表明：尽管他的论述有雄视一切的宏伟气魄，但这一论述深度令人不满，它引发了诸多的难题。在我对这一论述予以批评之初，我想评论一下《演讲录》的文本。无论是在黑格尔的手稿里，还是在他的学生们所做的任何一种演讲笔记（这些笔记是重构《演讲录》的基础）中，我们都看不到有任何关于恶的事例的持续讨论。我们看到的最切近的事例是他对《圣经》中堕落故事的论述。但在这里，如同我们已经指出的，黑格尔突出的是这个故事中由他的哲学所塑造或支持他的哲学的那些方面。如果固执地、恣意地将有限和虚假的无限之间的抽象区分具体化，那么恶就从中产生了。自我中心的个体反对一切普遍之物，反对一切超越他们切身利益之物，我们可以通过关注这些个体所用的方式，为恶的含义填补一些具体的细节。在这一方面，尽管黑格尔同康德多有争论，但他对于道德恶的理解与康德没有那么大的差别。道德恶就是个体对于自我主义（康德称之为“自爱”）的恣意维护，它对立于客观上的普遍之物。但由于缺少关于恶的种类及其具体展现的任何讨论，这使得我们只能暂停下来。不同的宗教有诸多具体的历史实例，黑格尔并没有回避对它们的处理，那么，为什么他并没有把他的注意力转向恶的具体历史形式呢？

一个黑格尔的辩护人可能会反驳说，这并非什么重大的遗漏；哲学不能同经验描述混为一谈；哲学的目的在于为理解善恶之所是提供所需要的范畴；在《演讲录》中，我们所处理的是宗教的概念，宗教的历史规定以及它的最终真理。但我发现，这样一种反驳有些太过于

浅薄。毕竟，哲学研究的核心问题是让我们理解存在之物，而这样一种理解需要一种在本质上进行辨别的能力。因此，这样提问才一直都是公平的：一个善恶的概念能否让我们对现象学上所理解的善恶之事进行梳理？这并不意味着要把哲学论述局限于弄懂我们平常所以为的恶的意思。然而，就像亚里士多德在很久以前所注意到的，也是黑格尔所再次申明的，哲学的任务是理解和解释现象——而不是为现象辩解。然而，一旦我们试图认真把握黑格尔关于恶所做的辩证分析如何能给我们提供帮助，以理解发生在20世纪的恶行：奥斯维辛，卢旺达大屠杀，许多耻辱的实例、施虐的行为，及狂热的恐怖主义袭击，我们每天都见到的无缘无故的人类痛苦的折磨，那么把这些恶行归之于有限和虚假无限这一对子的具体化所产生的实例，似乎就是勉强和做作的。

威廉·德斯蒙德尖锐地评述了这一辩证思想的限制。

> 我是在倡议终结或停止哲学思考吗？（恶）这一课题使得哲学陷入了昏迷与瘫痪，以至于不可能再作进一步思考了吗？根本不是。虽然恶与宽恕是哲学永远也无法完全容纳的、辩证思想的他者，但最深刻的一点在于：实际上，哲学永远也不会停止对这些桀骜不驯的他者的思考。重点在于不要放弃对这些他者的思考，但是，到目前为止，引领着我们的还只是辩证的意志。辩证哲学遇到了逾越其思想的限制。而我们只有试着去思考这一逾越和这一限制。思想的困惑一旦产生，就会使心智陷入无眠的状态。[88]

诉诸具体的事例，几乎不能解决任何哲学的议题，因为所提出的问题可能永远都是：我们如何来诠释这些现象？然而，黑格尔对恶的复杂分析与我们对世界上的恶的经验之间存在着一道鸿沟，这道鸿沟提出了一些基本的哲学问题：黑格尔的诠释有怎样的一个适用范围？在貌似黑格尔最为擅长的地方，却明显地暴露出黑格尔最为严重的不足。我想用一种看似间接的方式来阐明这一点，但实际上这一方式将把我们带入黑格尔哲学的核心地带。

让·希波利特对《现象学》有一个经典的评论，让我们看看关于恶、罪与宽恕他都说了些什么。他引用了《现象学》中的一个著名段落，这也是本章的第一段题词所取自的段落："医治精神的创伤，不留丝毫疤痕。这些事实并不是长存不朽的，但精神把它们吸收到了自身之中；而事实所呈现出的特定性方面，不论作为意图还是作为意图的（实存的）否定和意图在定在（Dasein）中的限制，即刻就消失了。"[89]希波利特在他对这一段落的评论中写道：

> 人的发展呈现出许多错误，《现象学》对这些错误作了记述，这些错误的整个漫长的历史实际上是一场堕落，但我们必须了解，这场堕落是绝对自身的一个部分，是总体真理的一个环节。没有这种否定性，绝对自身不可能得到表达：只有对“不”说“不”，只有克服一个必然的否定，绝对自身才变成绝对的“是”。只有通过连续的冲突和持久的超越，统一性才是可以实现的。[90]

希波利特也引用了约西亚·罗伊斯在《现代观念论演讲录》中的这一富有见地的评价：“真正的精神生活就在于这一超越，它不是对一直位于限度之内的罪的意识……也不是对一直属于超验性的彼岸的意识，相反，它是对罪的宽恕的意识，是对通过对立达成和解的意识。”[91]这些评论都是关于《现象学》的，但它们同样适用于《演讲录》。希波利特注意到，《演讲录》以一种更为尖锐的形式表达了同一个基本的理念：

> 每一个人保持自身之所是的那种规定性存在于有限性领域。他作了恶，因此他就是恶人，恶在他的身上是作为他的质而存在的。但是在道德上，尤其在宗教上，大家都知道精神是自由的，是自我肯定的，以至于在人内部、最后变成了恶的这种限制，对于精神的无限性来说就是不存在的。精神可以操控事物，以至于已经发生的事情又并未发生。行动实际上保存在记忆之中，但精神却摆脱了记忆——有限者，即一般意义上的恶，被扬弃了。[92]

在这段话之中，有某种感人至深（及非常具有基督教色彩）的东西。这是对于最终和解及基督式救赎的光辉肯定。而且，我们可以将这种对于统一与和解的渴望同黑格尔自己的生活经验联系起来，和他所感受到的最严重的现代性危机联系起来。尤尔根·哈贝马斯告诉我们：“统一哲学的动机源于青年黑格尔的危机经验。这些经验使他相信，应号召作为统一力量的理性起来反对破碎时代中的实证因素。”[93]“为了对生活分裂所面临的危机做出自己的答复，黑格尔批判了自然与精神、感性与知性、知性与理性、理论理性与实践理性、判断力与想象力、自我与非我、有限与无限、知识与信仰等在哲学上的对峙。”[94]

然而，这正是黑格尔思维的特征，它是如此令人不安，难以接受。如果黑格尔宣称精神医治自身，那么我们可以认为他指的是，面对着恶，精神总可以做出反应，并实现对恶的克服。但是，黑格尔说的是一种更为极端、无法让人接受的主张：精神医治自身，不留丝毫疤痕。因为这一主张带来的结果就是：归根结底，我们可以（实际

上，我们必须）证成恶（包括奥斯维辛所代表的恶）的实存。（稍后我们将看到，绝对地拒绝这一辩证运动，使得列维纳斯认为，“奥斯维辛之后”的恶的问题就是出现在“神义论终结”[95]之后的问题。）对于善恶之间这一辩证的和解，存在着一种持续的批判活动，这一活动从黑格尔的同时代人谢林开始，经尼采与弗洛伊德，并在阿伦特、约纳斯和列维纳斯这些思想家那里达到顶点。[96]

精神真的能得到医治而不留丝毫疤痕吗？这一问题并没有消失，哪怕我们像某些黑格尔左派所建议的那样，认为无论黑格尔在什么地方说到“精神”，我们都应该用人性这一术语来替换它。因为可以用不同的语体来提出同一个问题。在人性的渐进发展中，所有的恶当真都得到了扬弃（或者都可以得到扬弃）吗？黑格尔总是在强调决裂、分裂和断裂。他充分地意识到，在个体生活和集体生活中，这些活动会带来多少暴力和痛苦。但是，尽管他坚持这些“断裂”的活动，不过他也总在告诉我们，这些“断裂”只是一个宏大的辩证进程的一些“环节”或者阶段，在这一进程中，扬弃一直都在发挥着作用。但这是真的吗？暴力性的断裂和抵抗性的分裂如此极端、如此激进，难道它们不会抵制扬弃吗？奥斯维辛，作为20世纪最极端、最激进的恶的典型，使我们不得不对黑格尔提出这一反对的意见。如果将奥斯维辛诠释为精神或人性的辩证实现过程中的一个必要环节，那么在这一思考中，就会有某种空洞的东西，某种污秽的东西。在这里，我们确实面临着辩证思想的限度。这里的恶断然抵制任何一种黑格尔式的理解与和解。威廉·德斯蒙德阐述了这一点，他说：“在作为生活的恶的实在性与作为思想的恶的概念之间存在着一道鸿沟。在人们所遭受的或所施行的恶与人们为阐明理性必然性所言说的恶之间是一种比例失调的关系。在这里，存在与思想是不同一的——尽管哲学之父巴门尼德说过思维（noein）与存在（esti）是同一的，尽管普罗提诺及包括黑格尔在内的其他哲学家再次申明了这一同一性。在存在与理解之间有一种非辩证的差别。”[97]

我所提出的这一问题触及了黑格尔哲学的核心。这一问题并没有局限于黑格尔对善恶辩证法的理解——好像它是从其哲学的其余部分分离和提取出来的。黑格尔对于从有限经过虚假的无限到真实的无限这一辩证运动的理解，塑造了他探究恶的问题的全部方法。为把握这一辩证的运动，我们必须理解（与接受）黑格尔所作的论述，其论述的内容包括：抽象的否定和确定的否定的差别，有限和真实的无限的同一，以及真理即整体的主张。因此，针对善恶辩证法提出批判性问题，就是针对黑格尔哲学最基本的区分与主题提出批判性问题。[98]

黑格尔反对黑格尔

我们再也无法接受黑格尔关于善恶所作的辩证论述了。我们所经历的那些深渊、断裂与破裂深不可测，难以跨越，因而我们不可能相信扬弃与和解，而这对于黑格尔来说是一个基本模式。但我也认为，我们要警惕，不要完全拒绝黑格尔。黑格尔那里有极为重要的东西可以供我们挪用。有时，为了提出仍然具有生命力、仍然具有相关性的内容，我们不得不同一位反对自身的哲学家一起思考。在某种意义上，黑格尔处于一个传统的尽头，在这一传统中，一个根本性的冲动就是要提供一种关于恶的论述，以使得恶能够同善达成和解，而在宗教意义上，这意味着协调恶与仁被万有的上帝的实存之间的关系。关于恶的难题，黑格尔提供了一种具有鲜明原创性的解决办法。然而他也坚持认为，在这一辩证运动的进程中，恶发生了形态的转变。尽管他的解决办法是原创的，但他仍然（像他自己所断定的那样）把它纳入了传统的神义论方案。他所关注的仍然是为恶的实存作证成，为此他要表明的是：人的有限性总是已经暗含着真实的无限性，而恶如何变成了这一无限性实现过程中的一个必然的辩证环节。

但有另一种阅读与挪用黑格尔的方式。我们必须认识到，对于黑格尔来说，恶不单单是或不完全是一个宗教的议题。恶在道德、伦理和政治中均有展现。我们经历了断裂、决裂和分裂，它们包含了人类生活一切方面的恶。实际存在的具体的恶总是向我们发出挑战。黑格尔拒绝将这些分裂活动本体化或具体化。无论谁说恶是根本性的、是不可根除的，以至于不存在克服恶的可能性，他都拒绝加以赞同。像许多人所曾经做过的一样，我们可以这样来读解黑格尔：他为我们设定的任务（task/Aufgabe）是，与我们所遭逢的恶相对峙，在我们所发展出的伦理与政治制度中，努力以抽象而复具体的方式来对恶加以克服。黑格尔本人从不认为，恶可以被完全消除。相反，恶总是会以新的面貌和新的形式突然出现。甚至认为我们可以抵达那个使得谈论恶的消除具有意义的历史阶段，都是一种具有乌托邦（取其贬义）性质的看法；但如果拒绝按照恶所呈现出的样子来接受恶，拒绝用一种使我们在恶面前无能为力的方式来把恶具体化，这就是一种很有意义的、黑格尔主义的做法。我充分认识到，谈论这项与恶对峙的任务，其所使用的方式和黑格尔的明确陈述未必总是协调一致。[99]我在上文说我们必须同反对黑格尔的黑格尔一起思考，所表达的就是这个意思。黑格尔本人总是强调人与恶相遭遇时的斗争，而斗争是我们的历史情境最为深刻的特征。

如果我们以与黑格尔相违的方式来阅读黑格尔，那么，谈论这项克服具体恶行的任务就是很有意义的，即便我们认识到，这一任务不可能有什么结果。这不单是一个抽象的“应当”问题，它还要求社会与政治制度发生具体的转型。黑格尔把我们的精神路径描述为一条“绝望的道路”，但是，如果绝望的起因在于面对恶时的无所作为和无能为力，如果绝望的起因在于不能奋力去克服具有多重面貌的恶，黑格尔劝告我们要反对这一绝望。

瓦尔特·本雅明和西奥多·阿多诺使用过“星丛”（constellation）和“力场”（force fiel）的隐喻[100]，在别一个上下文里，我曾指出，我们应该用这两个隐喻来替换黑格尔的宏大隐喻“扬弃”——这是他用来协调决裂与断裂的主要概念。最高形态的扬弃观念规定了达到统一、和谐、整合、整体与总体所需付出的代价，而这些替代者则挑战了这一观念。进步目的论和神圣天意所构成的强有力潜流预示并塑造了黑格尔的哲学，而这些替代者则对这一潜流提出了质疑。这些替代者表明，我们要认识到，有一些断裂与恶不可能被克服，不可能被和解（我们也不可能允许自己与它们达成和解）。我们必须抵制阿多诺透彻描述过的那种牵强附会的和解。有一些伤口留下了永久的疤痕。有一些恶不可能被扬弃。我们即刻就可看出各种恶以怎样的方式迸发出不断翻新的花样，同时，我们可以奋力打击这些恶行，并对它们加以克服。不管我们说的是精神的语言，还是人性的语言，这都是一项最真切地界定了我们精神旅程的任务——也就是说，这是我们真实人性的实现。

第三章　谢林：恶的形而上学

哪里没有斗争，哪里也就没有生命。

——《论人的自由》

在探究康德的根本恶概念的过程中，我注意到，康德的道德哲学中有一种（未被解决的）紧张关系，尤其是在他对如下问题的理解方面：在恶的准则的采用之中，自由发挥了怎样的作用？根据康德的说法，一旦我们遵循道德法则，一旦我们执行定言律令的要求，一旦我们采用善的准则（与客观道德法则相一致的准则）并按此准则行动，我们就真实地、真正地是自由的。虽然我们不能获得自由的理论知识，但我们能够也必须假定人是自由的。作为自发性的自由，是一种“无时间性的”因果律，不可将它等同于自然的（时间性的）因果律。这是康德的正式立场，是他的道德哲学的主要遗产。但这并不是（也不可能是）事情的全部。如果自由仅仅在于为我们自身提供道德法则，我们将无法解释这种可能性（和现实性）：我们并非总是做我们应该做的事。康德怀着特有的智性诚实，试图在引入意志（Wille）/意力之分时直接面对这一问题。自由至少有两个不同的、重要的含义，这必须加以区别：第一是我们将道德法则给予自身，执行意志（Wille）规范提出的要求时所获得的自由；第二是选择（意力）遵循（或不遵循）道德法则提出的要求的自由。意愿能力的这两个方面相互依存，互为前提。没有在善恶准则之间进行选择的能力，就没有道德——确切地说，就没有道德的可能性。但如果我们的选择是简单任意的，如果我们不承认有一种我们应该遵循的普遍规范，就也不会有任何道德。虽然善恶准则之间的差异取决于我们在自己的准则中置于优先地位的是道德诱因还是非道德诱因，但我们在选择何种准则方面是自由的——完全自由的。这并不意味着我们无所偏向。在采用善的准则方面，对道德法则的尊重是一个充分的、合理的诱因。我们能够认识意志（Wille）的要求所具有的规范权力，我们能够自由地选择（意力）遵循道德法则。

引入根本恶概念，意在帮助说明为什么我们并非总是做我们应该做的事。人本性是恶的。这就是康德所说的“恶的心灵”，人类先天固有的一种采取恶的准则的品性。我们对这一品性负有责任。在康德的理解中，向恶的品性是“意力的主观决定性根据”，是“对自由的运

用”（*Rel.*26）。但我们可以抵制这种品性，即便它被织入了人性之锦。如果我们逼问康德，追问为什么有些人一贯选择善的准则，而另一些人选择恶的准则，为什么有些人在道德上变成了善的，而另一些人变成了恶的，他会告诉我们这（根本上）是“不可探究的”。作为理智的道德行动者，我们能够根据原则行动；但是，康德越是强调我们有无条件的选择善恶准则的能力，为什么有些人变成了善的，而另一些人变成了恶的这一问题就越变得不可探究。

在康德的直接继承者中，最为深刻地把握了康德的思想运动的哲学家是谢林。[101]谢林宣布“实在而有生命的自由概念在于它是善和恶的一种可能”（*HF* 26；25），他坚信为了理解人类自由的本质，我们必须直面“恶的问题”。谢林于1809年发表的关于自由的论著特别发人深思，他断定我们必须承认“恶的现实”（*HF* 26；25）。谢林背离了西方哲学与神学中占主导地位的传统，这一传统否认恶的现实，宣称恶缺少肯定的本体论地位，认为恶是存在的匮乏或善的匮乏。这一趋向可以追溯至柏拉图，在莱布尼茨那里达到顶点，而在康德和黑格尔那里，仍可以发现这一传统的痕迹。对于这一传统，谢林不仅拒绝继承，而且加以嘲弄，他用极不寻常的方式详述了这一必然会面临的困境。

> 这是关于自由的整个学说中最深刻的困难之点。这种困难向来都已感觉到，它并非只是涉及这一或那一体系，而是或多或少地涉及一切体系，而最使人注意的当然是它涉及关于自在的概念。因为，要么我们得承认一种现实的恶，而这样一来就不免把恶也一起归入无限实体或原意志本身，由此一种最完善存在物的概念也就完全遭到破坏；要么我们必须以某一方式来否认恶的现实，但这样做关于自由的实在概念也就同时消逝。（*HF* 26；25）[102]

在关于谢林的《论人的自由》的讲座中，海德格尔帮助区别了自由的若干概念。前五个概念和康德极为接近：“（1）自由作为自我开始的能力；（2）自由作为非束缚性，为脱离某种东西的自由（否定性的自由）；（3）自由作为维系自身于某种东西，规定性的自由，为倾向某种东西的自由（肯定性的自由）；（4）自由作为对感性的统治（非真正的自由）；（5）自由作为从自己本质法则出发进行自我规定（真正的自由），自由的形式性概念；自由的形式性概念包含着一切前述的规定于自身。”（*ST* 88；104）在自由的第六和第七个概念（尤其这是谢林所诠释的概念）中，我们发现了他的卓著贡献及对于康德的超越：（6）“人的自由是善和恶的能力”（*ST* 97；117），以及最后（7）“如果自由作为恶的能力必须有一独立于上帝

的根源，而另一方面上帝本身仍是诸存在者的唯一一个根源，那么恶的这一独立于上帝的根据就只能在上帝之内。在上帝之内肯定有某种上帝自身所不‘是’的东西。上帝必须更本原地加以设想。”（*ST* 103；124）这最后一个概念错综复杂而又晦涩难解。我的研究就以廓清它的意思为指向。

实在恶与具体的自由具有密不可分的联系。如果我们否认恶的现实，那么我们就不得不否认自由的现实。谢林阐发了这一康德式命题：自由是一切哲学最为根本的原则。但是自由必然伴有恶的现实。因此我们可以将谢林关于自由的论著同时描述为“恶的形而上学”（*ST* 98；118）。就像海德格尔所表述的那样，恶是“人的自由存在的一种方式”（*ST* 106；128）。看来我们不得不得出一个基督徒不能接受的结论，将恶的现实归于“无限的实体”——亦即归于上帝。这是一个几乎所有的神义论——从圣奥古斯丁到莱布尼茨——都努力避免的结论。这也是恶被视为“非实在”的首要理由。[103]

在探讨谢林用于处理这一问题的高度原创性的方式之前，我们必须简短交待一下谢林与黑格尔之间复杂的个人关系与哲学关系。具体事实是相当清楚的。年轻的时候，谢林和黑格尔是关系密切的私人朋友和学术同伴。谢林比黑格尔年轻五岁。15岁时他就被图宾根大学录取，和黑格尔、荷尔德林同住一个宿舍。1798年，在23岁时，谢林被召去耶拿大学任教授，而在1801年，由于谢林的大力支持，黑格尔成为耶拿的编外讲师。在这一早期阶段，谢林和黑格尔共同编辑了一份哲学期刊。谢林和黑格尔的亲密关系保持到1807年黑格尔《精神现象学》的出版，在这本书中，黑格尔隐晦而尖锐地批判了谢林的“绝对”概念。后来，特别是在黑格尔的名声超过了谢林之后，谢林开始攻击黑格尔，指责黑格尔窃取了自己的思想。黑格尔1831年去世，10年之后出现了最为反讽的一幕，谢林受命担任了黑格尔在柏林大学的教授席位。在其哲学生涯的这最后一个阶段（那时，克尔凯郭尔和青年黑格尔派的一些成员都听过他的演讲），谢林批判了黑格尔的“否定哲学”，争辩说应该代之以自己的“肯定哲学”。

其后的历史对待谢林很不公平。部分上是因为谢林的哲学立场似乎一直在改变。谢林的研究者曾无数次地争论说有“多少个”谢林，或者说他经历过多少个“发展阶段”。[104]此外，他一些关于神智论和自然哲学的狂热的、思辨性的思想似乎不再值得报以严肃的哲学兴趣。谢林曾主要被视为德国观念论发展的过渡人物，是被黑格尔所逾越的过渡人物。这是黑格尔看待谢林的方式，而直到现在，它还是一个盛行的正统观点。但有迹象表明，这种否定性的评价正在开始改变。海德格尔在1936年的讲座中毫不犹豫地指出了谢林的论著在哲学上的重

要性。他说："谢林是德国哲学这一整个时代真正具有创造性和跨越最宽的思想家。在这一点上他是如此有成，以致他从内部推动德国观念论超出其固有的基本态势。"（*ST* 4；4）几位德国观念论的研究者，包括迪特·亨利希和曼弗雷德·弗兰克，都已证明谢林是一个原创性的思想家，他的深刻见解预言了近来在关于后结构主义和后现代性的争论中居于核心的问题。甚至有迹象显示，新近这种对谢林的赞赏正在产生更为广阔的国际学术影响。[105]对这一"新"谢林的重新发现与我自己对黑格尔的善恶论述的批评直接相关。我已证明，黑格尔对恶的论述基于他对一个辩证过程的理解，即从有限经过虚假的无限到真实的无限的过程，借此实现了对于恶的扬弃。只要我们探问这个辩证的运动，只要我们批判黑格尔对于规定的否定及扬弃的概念的理解，我们就将质疑他对于恶的理解。而这些论题在谢林晚年对于黑格尔"否定哲学"的批判中都处于中心地位。[106]

尽管关于谢林和黑格尔关系的争论迂回曲折，追踪这些变化将令人着迷，但为了阐明谢林向恶这一问题发起的挑战所具有的原创性及重大意义，我将只限于考查谢林1809年的论著。考虑到我将要提出的主要论点，我不会把谢林看作是通向黑格尔的过渡人物，而是视为在恶这一问题上转变了我们理解的过渡人物。从一个回顾性的视角来看，他终结了某种神义论的传统。这一传统主要关系到恶的"证成"，并致力于展现如何调和恶的实存与对上帝实存的宗教信仰之间的关系。而从一个前瞻性的视角看，谢林打破了这一传统，为新型的关于恶的若干心理学议题廓清了道路——这些议题是尼采和弗洛伊德的中心议题。

实在恶

让我们回到谢林对于粉饰“实在恶”的尝试的批判。这些尝试想要调和基督教上帝的实存与恶之间关系——力图表明恶是非实在的，是善的匮乏，或者可以说，是扩大的善的一个环节或一个方面，谢林以不无争议的才能与手段将这些尝试贯穿在了一起。他对一切“衰颓的、将上帝作为纯粹行动（actus purissimus）的概念和新近哲学提出的类似观念”（*HF* 30；28）都持批判的态度。我们可能会认定，在上帝那里是不会发现恶的根源的，谢林则揭露了这一思想的谬误。圣奥古斯丁宣称上帝给了人类自由意志的天赋，但上帝不为人对这一天赋的误用负责，像这样的主张在谢林看来是一种“搪塞之辞”；因为它不承认真正的“自由是一种向恶的权力”（*HF* 28；27）。对于摩尼教，谢林也持批判的态度，事实上，对于善恶这两种本原力量的任何一种形而上学的、二元论的概念，谢林都是如此。“人们可能被诱惑而投入二元论的怀抱。但是这一体系如真被看作是有关两种绝对不同和相互独立的原则的学说，那它便是一种理性自我分裂和绝望的体系。”（*HF* 28；27）对于从圣奥古斯丁到黑格尔那一系的基督教神学家和哲学家，谢林持赞同的态度，他们不仅都曾驳斥摩尼教，而且都曾因恐惧而从摩尼教退出。此外，谢林断定：

> 即使人们希望不仅取消世界上的存在物和上帝的同一性，且也取消它们与上帝的任何关联，即使人们希望把这些存在物当前的实存，并从而也把世界的实存视为对上帝的背离，困难也只是向后推延了一点，但却不会被取消。因为为了能从上帝中流溢出来，事物必定就已经以某种方式存在于上帝那里了。（*HF* 28—29；27，强调字体为笔者所加）

谢林似乎正在驱使自己（和我们）陷入一种不可能的困境。他告诉我们，人类是自由的，自由是“善与恶的可能性”。而且，恶是实在的，不能因为把它解释成缺陷或匮乏就把它打发了。在寻求恶的起源时，我们不能诉诸形而上学的善恶二元论。看来我们无可避免地要得出这一结论：恶的根源就是一切存在的根源——上帝。但是，如果上帝真的仁被万物，如果他是善的标准与根源，那么，（不作任何进一步的限定而）断定他是恶的根源，就是一个亵渎神灵的矛盾。一个仁慈的、博爱的上帝怎么可能是恶的现实的起源呢？可是，我们怎么说明恶与人类自由的起源呢？这是谢林在关于自由的论著中所讨论的基本问题。海德格尔为谢林所遇到的困难提供了一个充分的陈述。“但是，如果自由作为恶的能力必须有一独立于上帝的根源，而另一方面

上帝本身仍是诸存在者的唯一一个根源，那么恶的这一独立于上帝的根据就只能在上帝之内。在上帝之内肯定有某种上帝自身所不‘是’的东西。上帝必须更本原地加以设想。”（*ST* 103；124）让我们跟随谢林思想的运动来尽力解决这一问题。由于谢林断定，在任何一种哲学的系统概念中，自由都处在中心位置，因此我在重构他的研问途径时不得不沿着众多的小路前进。我想展示的是谢林是如何富有洞见，他如何带领着我们超越了康德与黑格尔。

为了确定我们的考察方向，我需要提醒读者注意以下两点。谢林论著的标题说到“人类自由的本质”。但谢林并没有把注意力仅仅集中于人的自由。首先，谢林试图在一个更普泛的意义上理解自由，试图查明它同其他的存在（包括上帝）是什么关系。只有在这个更大的形而上学语境内，我们才能理解人的自由有什么特出之处。第二点关系到德国观念论的语言（也关系到谢林对于这种语言的挪用以及超越这种语言的尝试）。不仅观念论的词汇（“绝对”、“根据”、“精神”等等）同我们保持着遥远的距离，而且我们也已对它表示深深的怀疑。此外，我们现在把自然哲学视为自然科学的哲学专有领域，而观念论的自然哲学（Naturphilosophie）理念则与此不同，我们可能会觉得这是一种过时的“浪漫主义”观念，理应将它舍弃而不是严肃对待。因此，人们不假思索地摒弃了谢林的思考，说它含糊、陈旧、怪诞，同当代“严肃的”哲学探究毫不相干。我并没有低估在他的思想与语言中遇到的那些实际困难，但我认为，这样一种摒弃的态度是一个严重的错误；因为就我们对于自由、责任与恶的反思来说，可以向谢林学习的东西还有很多。为了理解他说了什么以及为什么这样说，对他的研究要在阐释上保持大度和敏感。对于其主张的有效性，（至少在一开始）我们必须肯于悬置或者推迟判断。

到目前为止，对于谢林的“恶”和“自由”的含义，我们只有粗略和抽象的了解。我们甚至不清楚他说的恶的“现实”是什么意思。当我们期待他应对“关于自由的整个学说中最深刻的困难”所提出的挑战时，他却致力于那些貌似无关宏旨的东西。他告诉我们，对自由与恶的充分论述，必须基于“真正的自然哲学的基本原则”（*HF* 31；29）。在一段既隐晦同时又极端抽象的言论中，谢林宣布：“我们时代的自然哲学首先在科学中区分了实存着的存在和单纯作为实存根据的存在。”（*HF* 31；29—30）为什么谢林在其论著的这一点上引入了“自然哲学”？这句含糊的陈述又是什么意思？

在前言中，谢林谈到，自然与精神的区分在德国观念论中发挥了显著作用，而这一区分可以追溯到康德，在他的二分法中，自然的现象王国和自由的本体王国是对立的两项。[107]同康德诸多直接继承者

一样，谢林深为不满并寻求克服这个二分法。他进而宣布：“整个欧洲现代哲学从其开始（通过笛卡尔）以来，具有这样一种共同的缺点，即自然对其来说是不存在的，并且也缺乏存活的基础。”（*HF* 30；28—29）谢林认为，康德（特别是他的《纯粹理性批判》）提出了一个极为不充分的自然概念，它是一个僵死的机械系统，不具备任何一种生命原则或精神原则。和其他德国观念论者（包括黑格尔）一样，谢林思考的根本动力是努力克服二元论——不管是本体论的二元论、形而上学的二元论，还是认识论的二元论。他赞成一个更为丰富、更有活力，也更为有机的自然概念——这一概念脱离了康德在《判断力批判》（*Critique of Judgement*）中提出的一些主张。谢林试图发展一种分化的一神论，最终使得在自然与精神之间没有界线。这种分化的一神论，也可以被描述为充实化的非还原自然主义，或者具体化的观念论。[108]谢林将这一更高的体系，这一更高的统一性称为“更高的现实主义”。这就是他在其论著的开头讨论泛神论的缘由。在18世纪晚期和19世纪早期，一场关于泛神论的激烈论战席卷德国，人们纷纷争辩泛神论意味着什么又带来了什么，以及谁是和谁不是泛神论者。几乎这个时代的每一位哲学家都感到不得不在相关议题上采取一个立场。谢林意欲表明，有一种诠释泛神论的方法（正确的方法），它不仅可同自由共存，而且自由正是它的要求。简言之，泛神论（被正确理解的泛神论）是公平对待自然与自由、实体与主体的体系性哲学。[109]

根据与实存

但是，关于谢林的自然哲学、他的“更高的现实主义”的这段题外话，能给我们提供怎样的帮助，以理解上文引用的那句隐晦言论呢？他在这一言论中区分了根据与实存。我们必须记住，尽管谢林谨防有任何本体论或形而上学二元论的迹象，但他仍然主张，我们必须做一些重要的区分（这一区分不能被固化）。根据（ground/Grund）与实存（existence/Existenz）在存在（Being/Wesen）中是首要的、本质性的区分。[110]自然哲学已经确立了这一区分的重要性和普遍性。谢林将这一区分应用于上帝的存在。“因为没有什么东西是在上帝之前或上帝之外，所以上帝必须在他自身之内具有他的实存的根据。……就上帝实存着而言，上帝在自身内具有的他的实存根据，并不是被视为绝对的上帝”（*HF* 32；30）。那么我们如何理解根据与实存这一区分呢？为阐明根据与实存的关系，谢林提供了下面这个类比，在此，我们获得了我们的第一条重大线索（也明白了谢林为什么要引入对自然哲学的讨论）。

> 这一关系可以通过自然界中重力与光的关系进行类比来加以说明。重力作为光的永恒黑暗的基础先于光出现，这一基础本身并非现实的，当光（作为确实实存着的东西）显现出来，它就逃隐于黑夜之中。甚至光也不能完全解开重力密存于内的印封。……至于（重力相对于光的）这种居先性，既不能认为这是时间上的居先，也不能认为这是本质的优先。在万物从中生成的那一循环中，说生育了唯一者的东西转过来又通过唯一者产生，这并不矛盾。在这里没有最初者也没有最终者，因为一切都互相蕴涵，没有什么东西是“他者”，但是没有他者也就什么都不存在。上帝依于其实存的内在根据而具有自身，由此看来，就上帝的实存而言，这一根据先于上帝；但同样，上帝又先于这一根据，因为如果上帝不是现实地实存着，则这一根据就其本身而论也不可能存在。（*HF* 32—33；31）

我们可以欣赏这里的类比而不赞成谢林的“动态物理学”。尽管没有光就没有重力，没有重力就没有光，然而我们能够在它们之间做一个区分。而且，重力与光之间的区分不是一个“单纯的”概念性区分。重力被认为是“永恒黑暗的基础”，是现实地实存着的光的根据。因此，关于上帝，我们可以将其存在的根据同他现实的实存区别开来（尽管我们承认在上帝那里它们本质上是一个统一体）。这里所勾勒的重力与光之间的类比，对于澄清根据与实存的意义及关系来说，是

一个初步的、预备性的步骤。谢林本人也意识到这一点。事实上，为了确切说明自己的意思，他的解说就是通过提供其他的类比和隐喻来推进的。[111]

如果我们想使这一存在者（上帝）“从人的观点来说离我们更近一些，我们可以说”：

> 那是永恒的一感到的生育它自身的渴望。这种渴望并不是永恒的一，但还是和永恒的一同样永恒。这一渴望意欲生育上帝，即这种深不可测的统一性，但是在这种情形下它自己本身内还没有这一统一性。因此自为地看来它也是意志：却是其自身内不存在知性的意志，因而也不是独立的和完善的意志，因为知性才真正是意志中的意志。……我们谈的是自在而自为地加以观察的渴望的本质，这一本质必须很好地加以注意，虽然它早已为一种从它之中生出的更高的原则所淹没，虽然我们不能在知觉上而只能在精神上把握它，亦即用我们的思想来把握它。（*HF* 34；32）[112]

一旦我们认识到，谢林将一个本体论的“双重原则”孤立了出来，这一原则在他看来处于一切存在者（包括上帝、人类及整个自然）的中心，那么，最初听起来奇怪和怪诞的东西就变得更易理解，也更为生动。谢林的双重原则和尼采的双重原则（狄俄尼索斯原则和阿波罗原则）具有一些相似性。而当谢林写道，“正如我们现在看到的，这个世界一切都是规则、秩序和形式：但无规则的东西存在于深处，仿佛它有一天还能再次进行突破，而且似乎没有一个地方的秩序和形式像是起源性的东西，似乎最初无规则的东西都已被纳入秩序之中。”（*HF* 34；32）在除上帝以外的存在者中，光明、秩序和形式的原则永远无法完全主宰或征服无规则的东西。

我们可以看到，谢林不仅同尼采有相似性，同弗洛伊德也有密切关系。正是从这种“原初性的渴望”之中，从渴望的这种无意识源泉之中，浮现出了意识和理智。“人是在母亲的子宫中形成的；只有从无理性的黑暗之中（从感觉之中，从渴望，即崇高的知性之母中）才能生长出清明的思想。”（*HF* 35；33）为了谢林的“双重原则”，我们也可以退回到古典思想。在描述这种原初性的渴望时，谢林明确引用了柏拉图：“这种原初性的渴望依据预感运动，好像一片波涛沸腾的海洋，形同柏拉图讲的‘物质’，遵循晦暗的、不确定的法则，而不能形成某种持久性的东西。”（*HF* 35；33）

回到谢林将这一双重原则应用于上帝的地方，他写道：“在真实意义上，理性是从非理性的东西中生出的。没有这种前行的昏暗，也

就不存在被造物的实在；黑暗是被造物必要的遗传部分。唯有上帝（实存者本身）寓于纯粹的光明之中；因为唯有他是生自自身的。”（*HF* 34；32）那么，上帝就是一个根据与实存的统一体；唯有他是生自自身的存在者。在快要结束他的探讨时，谢林明确提出了证成引入这一关键区分的问题。

> 在这里我们终于踏上整个探讨的最高点。好久以来我们就已听到发问说：在作为根据的存在与实存着的存在之间的这种初始的区分到底用处何在？因为情况是，或者对于两者来说，不存在共同的根据——结果我们必须表示拥护绝对的二元论；或者存在这样一个共同的根据——从而两者在最后分析中又一致起来。这样相对于一切的对立，我们得到的就是单独一个存在，就是光明与黑暗、善与恶以及所有不相一致的结果的绝对同一性，这些不相一致的结果必然会降临于每一个智性体系，而这些体系也早已被指控有这样的结果。（*HF* 87；77—78）

谢林的睿智体现在他微妙的体系平衡。在他“更高的现实主义”中，谢林试图避免两个极端：绝对的二元论和无分化的同质一元论。人的自由是一种善与恶的权力，谢林的中间道路对于理解这一自由是重要的。他不但想避免出现绝对的善恶二元性（他就是这样理解摩尼教的）的后果，而且想避免那些通过否认恶的现实而调和善恶的伪解决方案。谢林认识到，其体系的可理解性要求“在一切根据之前及在一切实存之前，亦即在一切根本的二元性之前，必然有一个存在”。他将这个存在称为“原初性的根据”，或者“非根据”（groundless/Ungrund）。“由于这一存在先于一切对立，因此这些对立不可能以可区别形态存在于它之内，或者说根本不能以任何方式得到呈现。”（*HF* 87；77—78）这就是他所说的“无差别”（indifference/Indifferenz）。“无差别不是各对立面的一种产物，各对立面也并非内在地包含于无差别之内，相反，无差别是一种独特的存在，它脱离了所有的对立面，而一切区分也在这一存在中解体。它不是别的，正是这些对立面的非存在，因此，如果它不是无有或者非实体，那么，除了缺少谓语之外它就没有谓语了。”（*HF* 87；78）“因此从既非—亦非（neither-nor）之中，或者从无差别之中，二元性直接迸发了出来（二元性是某种完全不同于对立的东西……），没有无差别，也就是没有非根据，也就不会存在那些原则的二重性了。”（*HF* 88；78）[113]

上帝的存在是不可消解的。因此，在上帝那里有一个根据与实存的统一体。然而，我们仍可以说，上帝实存的根据“先于”他现实的实存。海德格尔阐释了这一难点：

> 上帝作为实存的一是绝对的上帝，或者说是作为他自身的上帝——简言之，即上帝—自身。被看作其实存根据的上帝，还不“是”真正作为他自身的上帝。但上帝仍“是”他的根据。根据诚然是某种与上帝相异的东西，但并不是“外在于”上帝的东西。上帝之内的根据指的是，在上帝之内，上帝自身不“是”真实的自身，而是取得其自我的根据。（*ST* 109—110；131）

在这一点上，一个读者(即使他心怀同情）可能要因绝望而放弃。谢林所引入的根据与实存的区分似乎是一个痛苦的区分。读者会感到，谢林的平衡之举和海德格尔的评论都是很好的例证，它们说明了为什么卡尔纳普和别的逻辑实证主义者对于这种形而上学的思辨置之不顾，并宣称这种思辨不仅是虚假的，而且是无意义的。然而，稍有些想象力，我相信我们就可以把握谢林的主题（尽管我们要质疑这一主题的有效性）。虽然谢林认定上帝（作为绝对者）是一个统一体，这并不意味着我们不能将上帝的存在区别为不同的面向。从根本上说，神学传统（尤其是基督教神学传统）一直都是这种情况，它也区别上帝的属性，维护上帝存在的绝对统一性。甚至无神论者区分所谓上帝的不同属性或面向也没有困难，虽然他们否认上帝的实存。在上帝那里，他的根据（黑暗原则）经过他的实存（光明原则）的转化而变成了他现实的实存。我们甚至可以将这一区分同上帝的自我启示联系起来。作为“单纯的”根据，上帝“尚未”启示自身。但当上帝启示自身的时候，那时也只有那时，上帝就实存于他的充分现实性之中。[114]我们还可以更进一步，从而把握上帝与人类之间相互依存的关系。上帝因为他自己的自我启示而需要人类。海德格尔阐述了谢林所表达的意思：

> 因此，必须有这样一种东西，它尽管从上帝的最内在中心产生，以它的方式作为精神，但在所有这一切中它还是与上帝分离，还是保持为一种个体性的东西。而这一存在者就是人类。人必须存在，以便上帝能被启示出来。没有人，上帝是什么呢？绝对无聊的绝对形式。没有上帝，人是什么呢？无害形式中的纯粹疯狂。人必须存在以便上帝能够“实存”。根本地和一般地说来，这意味着：为了使作为实存着的精神的上帝成为可能，亦即为了使人成为可能，同存在的性质和上帝的性质相称的那些确定的条件必须得到满足。但这也就是说，实存着的上帝进行启示的可能性条件同时也就是善与恶能力的可能性条件，亦即那种自由的条件，在这一自由中，并作为这一自由，人拥有了他的存在。指明恶的可能性意味着表明人何以必须存在，表明人存在这是何谓。依据这一切可以清晰地看出，恶的根据无非就是人类存在的根据。（*ST* 119；143）[115]

谢林背离了哲学与神学传统，根据这一传统，上帝被认为是完全自足的。但恰恰相反，为了启示自身，为了现实地实存，上帝需要他的创造物（特别是人类）。自我启示不是上帝的偶然特征，而是上帝的本质特征。这种构想上帝与被创造的人类之间关系的方式直接影响了谢林对于自由的理解。依据目前为止我们所做的阐述，似乎谢林的体系是“以上帝为中心的”。虽然这一说法是正确的，但是，除非加以适度的限定，否则就会产生误导的作用。因为人类处于上帝创造与启示的中心。人类不仅是上帝自我启示所需求的对象，而且他们负载着特定的责任重担。只有在人类那里，自由才变成善与恶的权力。“如果说在人那里，自我性与自我意志的黑暗原则是为光明所贯通的，是与之合为一体的，那么上帝作为永恒的爱或作为现实地实存的爱，便是人当中各种力量的纽带。但是，如果两种原则陷入纷争，那么另外一种精神就会占据上帝应在的位置。”（*HF* 68；61）这另外一种精神就是恶的精神，它只有在人类那里并通过人类才能行动。齐泽克强调指出，在这一意义上，谢林“以上帝为中心”的体系也是人类中心主义的体系。“谢林完全是‘人类中心主义的’：整个自然，宇宙本身被创造出来，就是为了充当人类伦理斗争的背景，就是为了善恶之间的斗争。”[116]人类需要上帝，但同样真实的说法是：上帝需要人类，人类承担着一种特殊的责任。[117]我们现在可以预料，谢林对于根据与实存的统一性、黑暗原则与光明原则的统一性的反思，将如何使我们能够把握内在于人类自由的恶的现实。在上帝那里发现的统一体在人类那里被打破了；作为存在之根据的黑暗的、无规则的原则战胜了光明原则。

自我意志与黑暗原则

为了厘清人性中恶的起源，我们需要继续讲述上帝的创造与启示。“创造的过程仅只在于将原本属于黑暗原则的东西内在地转变入或启示于光明之中。”（*HF* 38；35）但是这一“黑暗原则”在人类那里是如何展现的？“由于黑暗原则来自深处，并且是黑暗的，因此黑暗原则是被造物的自我意志，而由于自我意志还没有上升至同光明完全统一的程度，由于知性原则不能把握自我意志，而后者只是渴求或欲望，因此自我意志是一种盲目的意志。”（*HF* 38；35。强调字体为笔者所加）与康德的“自爱”相比，谢林的自我意志更加黑暗，更加无规则。这一乖戾的自我意志是人类身上恶的根源——是一种“与作为普遍意志的理性相对立”的自我意志。“这一最渊深的中心向着光明的提升，除了在人那里之外，并没有发生在任何我们可见的被造物身上。在人身上存有黑暗原则的全部权力，也存有光明原则的全部力量。”（*HF* 38；35）

我们对于人类身上恶的起源的叙述已抵达关键阶段。（在上帝创造的一切存在者中）只有人类能分离与颠倒上帝那里的不可消解之物——根据与实存的原则。“假如现在两个原则（光明与黑暗）的同一性在人那里正如在上帝那里一样是不可消解的，那就会没有什么差别了，即上帝作为精神就不会被启示出来了。因此在上帝那里不可消解的那种统一性在人那里必然是可消解的——而这就构成了善与恶的可能性。”（*HF* 39；36）在人类那里，唯独在人类那里，存在着两个意志（向善的意志和向恶的意志）的碰撞或冲突。“适如存在着一种向善的狂热，也存在着一种向恶的激情。”（*HF* 48；44）这是人类的特征，这也是人类自由的本质。[118]尽管恶本身可以追溯至上帝之存在的根据，但它只有在被造物那里，尤其在人类那里才会出现。严格说来，在上帝那里不存在原则的二元性——而只有一种潜在的二元性，这种二元性在上帝的创造物身上才展现出来。根据与实存、黑暗与光明变成了原则，而这只发生于它们彼此独立、相互分离的时刻。只有人类“能随意摧毁各种力量的永恒纽带”。谢林通过引证弗朗茨·巴德尔的主张有力地证明了这一论点，弗朗茨·巴德尔说：“如果人只能朽烂到动物性为止，那么情况还是可取的，但不幸的是人只能居于动物之上或动物之下。”（*HF* 49；45）

为了阐明谢林理解人类境况时的复杂与精妙，我想再讨论一下他最初显得模糊与费解的主张：“发自本性的深处，并使人与上帝分隔开来的原则，是人的自我性；但由于它同理想原则是统一的，它就变

成了精神。”（*HF* 39；37）人类是自然存在者，但他们并不单纯是自然存在者。更准确地说（按照谢林的自然主义看法），人类也是展现了精神维度的自然存在者。恶不单是黑暗与光明这两个彼此独立的原则的颠倒。更确切地说，它是黑暗原则意识的（精神的）提升，以至超过了对于光明原则的意识。如海德格尔所说：“只有在精神中，只有在被造物的精神中，恶才获得其真实的、本质的现实，而被造物作为自我性，能够置身于离上帝最远的位置，置身于反对上帝的位置，它可以要求拥有整个自为的存在。”（*ST* 177；214—215）[119]也如齐泽克所说：“这种‘唯我主义的’精神倒错内在于现实地实存着的精神这一观念，它形成了谢林恶的概念的核心，而谢林是通过将康德在《宗教》中的‘根本恶’观念激进化得出自己的恶的概念的。”[120]“当人作为自我意识出现的时候，他认定自己是一个自我中心的存在者，作为主体，他使其他一切实体都沦为他自我确证的媒介，沦为可以被挪用与利用的单纯客体。”[121]

在继续讨论之前，让我们暂停一下，以便反思谢林对恶与众不同的理解。谢林能够肯定对于基督教神义论来说似乎永远都不可接受的东西。上帝“是”恶的现实的起源。但他只在一个非常特殊的意义上才是这一起源。是上帝存在的根据，是潜在地要独立的黑暗原则，生成了人类之中恶的起源。这一状况发生于这一时刻，其时，人类作为有意识的精神存在，通过自我意志的自由行为提升了黑暗原则，大肆颠倒了上帝那里统一的、不可消解的东西。因此，并非上帝之中本有的恶的东西生成了人类恶的根源。故而我先前才表示：传统神义论力求否定恶的现实，尽管谢林不无争议地抨击了神义论，但他并没有摆脱神义论的幽灵。因为他也认定：“万物的第一原因本身永远不可能是恶的。”（*HF* 51；47）

我们现在可以指出谢林所用的一些方法，他借此突出了恶的诸种特征，对于这些特征，康德或黑格尔要么予以忽视，要么不作充分强调。在康德提出的根本恶概念上，谢林要比康德更为激进。因为谢林能厘清这种能动的向恶品性所具有的深度和权力。

> 这样就存在一种普遍的恶，即便从一开始它并不是能动的，它却通过根据的反作用而出现在上帝的启示中；虽然它事实上永远也不会达到实现，但它还是不断为实现而努力。只有在认识了恶的普遍特性之后，也才有可能理解人所具有的善与恶。（*HF* 58；52）

我们可能也意识到了谢林的自然哲学如何关系着他对于人类本性中恶的描绘。尽管康德在努力弥合自然因果律与自由之间的鸿沟，但他永远都不会认为在自然与自由之间存在着连续性。他未能解释清楚

所谓向恶的品性如何会对我们有一个强有力的因果性影响。但在谢林这里没有这样的鸿沟；在自然与精神之间，或在因果必然性与自由之间没有鸿沟。回想一下，在其论著的前言里，谢林宣称“（自然与精神之间的）这种古老对立的根子已经拔除”，“可以充满信心地将树立更为正确的见解一事，交付给通往更好理解的普遍进步过程”（*HF* 3；4）。关于恶的权力，谢林描绘了一种更为不祥的感觉——这种权力从来没有被完全掌控过，它总是能够因不断更新的活力而爆发。

虽然谢林的《论人的自由》的出版，远在他详细而明确地批判黑格尔之前，但我们可以从中探测出是怎样的缘由使他反对黑格尔。黑暗原则永远不可能被完全掌控，也永远不可能被完全扬弃。谢林拒斥“医治精神的创伤，不留丝毫疤痕”这一观念。与黑格尔相反，他坚持，恰恰因为人是有自我意识的精神存在，恶才实存；当人作为一个有自我意志的精神存在，颠倒了根据与实存的原则，恶就变成实在的了。只有一个精神存在才能完成这一点。谢林对于隐喻和类比的运用常常极具启发性。我们获得对于恶的权力的生动感受，是在他这样去描写的时候：一个人经历恶的诱惑，就仿佛“头晕目眩地站在崇山峻岭之巅，隐约听到一种神秘的声音向他发出跳下的呼唤，或者就像在古代传说中，塞壬女妖从海底唱出不可抗拒的歌声，吸引经过她们的水手沉入漩涡之中”（*HF* 59；53）。

即使违背了自然的倾向，倒错的自我意志仍可能会根据恶的原则行动。对此，齐泽克给予了很好的阐发，他写道：“恶并不是由有限性本身所造成的，不是由它相对于无限上帝而言的缺陷造成的——只有在一个再次重返于无限者身边的有限被造物身上，亦即，人作为有限却自由的存在者，只有当在他那里重建起有限和无限的统一体的时候，恶才会出现。由之，恶的难题就可能被重新表述如下：根据与实存的虚假统一如何可能？”[122]结果表明，恶“不是特殊性本身，而是特殊与普遍之间不正确的、‘倒错的’统一：不是‘唯我主义’本身，而是装扮为其对立面的唯我主义”。为了阐明这一点，齐泽克举了下面这个例子：

> 当一个政治代理人（政党等）宣布，它代表着国家或民族的普遍利益——当然它的对手们就会被指控只以获取权力作为自己追寻的狭窄目标——借此，它就构造了一个话语空间，使得任何对它的攻击——对这个特殊政治主体的攻击——因而都成了对民族自身的攻击。恶的最为基本的形式就是此一特殊与普遍之间的“短路”，它假设我的言词与行绩直接就是大他者（民族、文化、国家、上帝）的言词与行绩，而这一假设“反转”了特殊与普遍之间的正常关系：当我宣称自己是直属的“人类（或者民族或

> 者文化）一员”，我借此所有效完成的事情与我自称要做的事情正好相反——也就是说，我将（人类、民族、国家）都归于我的特殊性，削弱了它们所涉及的普遍性维度，因为正是我自己的特殊观点决定了人道的内容。我因此陷入了“越纯粹越肮脏”这一可恶的循环：我越是为了使我的行为合法化而诉诸普遍，我就越是有效地降低了普遍，以致它成了我的自我确证的手段。[123]

根据谢林的说法，有一种危险的无所不能的幻觉，它产生自这一极端的“自我意志的上升”——这种意志反对根据与实存在上帝那里的神圣纽带，并试图向上帝发起挑战。

> 但恶正是这一自我意志的上升，这可以从下述方面清晰地看出。为了使自己既成为普遍意志，同时又成为特殊的被造物意志，意志放弃了它的超自然地位，它力图颠倒各原则的关系，把根据提到原因之上，把它为了中心而获取的精神应用于中心之外，并用它来反对被造物，这使得它自己的内部和外部都产生了紊乱。人的意志可以被看作各种生命力量的一种纽带；只要它安住在它与普遍意志的统一体内部，这些力量也就持续留存于它们神圣的尺度与均衡之中。但是，一旦自我意志偏离了作为其位置的中心，各种力量的这一纽带也就消失了；单纯的特殊意志将统治自我意志的场所，却不能再像以前一样把这些力量统一在一起，因而它必然会努力从现在相互分离的力量中、从骚动的欲望和激情中形成或组成一个特殊和独特的生命——因为每一个体力量也是一种执迷和激情。（*HF* 41；37—38）

当人自由地选择颠倒根据和实存的原则、光明和黑暗的原则，并由此以一种错误和倒错的方式将这些原则统一起来时，恶就变成了现实。这是一种“全能”的幻觉，因为人类试图与上帝抗衡而不是在自身之中再创造“神圣的尺度和平衡”。

我希望从一个不同的角度切入谢林，以表明他有关恶的性质的看法有什么样的洞察。我此前说过，谢林的自然哲学对于他分析恶而言非常相关，因为它使我们得以理解恶的癖性的因果效应。谢林试图克服自然与精神之间的分裂，因果必然性和自由之间的区隔——康德从未解决这一问题。无论康德的意图是什么，他对自然的描述（尤其是在《纯粹理性批判》里面）在相当程度上导致了现代哲学流行的在技术意义上对自然的贬低态度。自然本身缺乏任何内在道德价值或尊严，因为道德价值和尊严只能被赋予自由理性的行为者，以自我为目的的存在者。

霍瑟尔表明，谢林的自然观念对于处理与生态环境有关的哲学问

题极其有帮助。谢林尖锐批判技术或工具性的自然观念。自然的体系包括自由，因此自然中的一切都具有内在尊严。尽管如此，人类对人类之外的自然构成了严重威胁，因为他们的自然动物性自私（egotism）可被提升和“精神化”成一种掠夺自然的原则。[124]齐泽克基于霍瑟尔的讨论展现了人类对自然的这种贬低和掠夺何以直接地与恶相关。“善恶是根据与实存的统一方式。”他强调这一点是为了避免人们误认为谢林在区分根据与实存时，偷偷摸摸地引入了一种新的本体论二元形式。

> 在此，谢林的论题要隐晦得多：善恶都是根据与实存的统一方式；就恶而言，这种统一是虚假的，被颠倒的——怎么会？想想今天的生态危机就够了：其可能性是人类的分裂本性所开启的——即人同时是有生命的有机体（且因此是自然的一部分）和精神实体（因此占据比自然更高的位置）。如果人只是两方面中的一面，危机就不会发生：作为自然的一部分，人可以是与环境共处的有机物，捕食其他动植物的野兽，但正因如此，人也就是自然循环中的一部分，也就无法威胁自然；而作为一个精神性的存在者，人对于自然抱有一种在沉思中加以理解的关系，毋需为了物质剥夺的目的而积极介入自然。致使人的实存这样爆裂的是这两个特点的结合：在人为了自身目的支配自然、推动自然的努力中，“规范的”动物性的唯我主义（在敌对环境中从事实存斗争的自然—生命机体的态度）被“自我阐明”，被如其所是地论断，被提升为精神权力，从而愈演愈烈，被普遍化为一种争取绝对支配的品性，它不再服务于实存目的，它本身就变成了目的。这是真正的恶的“倒错”：在此，“规范的”动物性的唯我主义被“精神化”了，它把自身表达在词语的媒介中——我们处理的不再是模糊的冲动，而是最终“发现自身”的意志。[125]

这一从动物性的唯我主义到精神化的意志（这种绝对支配）的转变，有某种令人心寒和恐惧的东西，因为从这一精神化的意志到为灭绝“亚人类”进行辩护的“意志的胜利”，只隔着一“小步”距离。

恶的道德心理学

谢林的这些反思使我们能够更好地理解，在何种意义上，他的体系既是拟人论的（实际上是人类中心论的），同时又是完全反拟人论的。当一位哲学家的思想被宣布为拟人论的或人类中心论的，这常常被认为是一种否定的批评。我认为海德格尔的警告是完全恰当的，他提出了这一问题："难道不是应该在一切事情之前，首先提出'人是谁'这一问题吗？"（*ST* 163；197）[126]人类不仅需要上帝的自我启示，而且他们在谢林的体系中承担着特别的地位和责任。只有在人类身上才会发生善与恶之间的斗争。同康德一样，谢林断定，归根结底，有人选择为恶而有人选择行善的原因是不可探究的。"恶永远都是人自己的选择；根据本身不可能引发恶；每一个被造物都是因自己的罪过而堕落的。但是善恶的决定在个体的人身上是如何发生的，却仍然笼罩在无边无际的黑暗之中。"（*HF* 59；53—54）我们必须记住，尽管谢林的论著是这样一个标题（它谈论的是"人类自由的本质"），但他探讨的是一个更为宽广的、形而上学的自由概念。他首先关注的是将人类自由置于更全面的宇宙论的和形而上学的体系中。他在根据与实存之间所作的普遍区分可以应用于一切存在者。海德格尔将谢林的论著概括为"恶的形而上学"（*ST* 104；125），在这一点上他是正确的。但是，在另一层意义上，谢林体系性的思路又是反人类中心论和反拟人论的。孤芳自赏的自我意志试图支配自然的其余部分，谢林整个体系的目的就在于以最为可能的方式，反对这一意志的人类中心论"精神的"上升。

在结论部分，我想回顾一下谢林思想的几个主要舞台，并预言一下将会出现的内容。谢林在其论著的开头，考察了对泛神论的各种不同的诠释。他这样做是要表明，有一种可同自由共存的理解泛神论的方式。泛神论并不必然伴有宿命论。在哲学对体系与自由的要求之间并不存在内在的矛盾。存在着一种自由的体系。因此谢林重点关注的是自由与恶之间无可摆脱的关联。没有恶，就没有人类自由。自由是善与恶的权力。一切否定恶的现实的尝试都是不能令人满意的逃避之举。否定恶的现实就是否定自由的现实。而对于任何一个恰切的哲学体系，自由都是最基本的原则。但随之而来的问题就是：如果并不认为上帝内在地就是恶的，或者并不认为存在着善与恶的形而上学二元论，我们如何解释恶的可能性与起源？为提出这一论述，谢林引入了根据与实存的区分——一种来自自然哲学的区分，它可以应用于一切存在者，包括上帝。当我们将这一区分用于上帝的时候，我们认识到：在上帝那里，根据与实存、黑暗与光明组成了一个本质的、和谐

的统一体，甚至我们也可以说，在上帝那里，上帝实存的根据先于他现实的实存。这一根据同上帝在其创造中并通过其创造启示自身的渴望是一回事。从人的观点看，上帝那里先于其现实实存的这一根据是“永恒的一感到的生育自身的渴望。……正如我们现在所看到的，在自我启示的永恒行动之后，世界完全就是规则、秩序和形式；但无规则的东西永远都存在于深处，仿佛有一天它还能再次进行突破”（*HF* 34；31—32）。在人类那里，黑暗与光明这两个潜在的原则（它们作为牢不可破的统一体存在于上帝那里）可能会分离，它们的统一体可能会被反转与倒错。人类能效仿在上帝那里发现的真实的统一与和谐。但他们也能将黑暗原则提升至光明原则之上，从而变成虚假的统一体。因此他们激烈反抗神圣的秩序。善与恶都是获得自由的方式。恶是一个人对于凌驾于普遍意志之上的特殊的、不同寻常的、孤芳自赏的意志的维护——或者，更准确地说，它牵涉到对自我的欺骗，以至于相信一个人的特殊意志等同于普遍意志。恶牵涉到这一错觉：人是无所不能的——他是上帝的竞争对手。

谢林论述了向恶的品性所产生的诱惑、权力以及因果性功效，与我们在康德或者黑格尔那里看到的相比，谢林的论述更具体，也更令人信服。根本恶（深入到根部的恶）以宇宙论的黑暗原则为根据，而这一原则是无规则的、无意识的、混乱的并且总是危险的，这是人类永远无法完全掌控或制服的原则。人类生活的伟大戏剧是善与恶之间的争斗。但人类能自由地选择去抵制这种恶的诱惑。在这一方面，谢林同康德基本一致。无论人类是善的还是恶的，他们都独自承担他们的行绩的责任。“人的存在本质上就是他自己的行绩。”（*HF* 63；57）谢林也同意康德的这一观点：归根结底，我们无法回答个体的人选择善恶的原因。这并不是对谢林（或康德）的批评，而是对于根本的、不受约束的意志（意力）所涉及内容的一份诚实的陈述。此外，谢林强调，要成为完整的人，我们就必须带着激情与热力参与善与恶之间的斗争。“被激活的自我性对于生命的热力来说是必不可少的；没有它就会是完全的死亡，善就进入沉睡状态了；因为哪里没有斗争，哪里也就没有生命。”（*HF* 80；71）在下面这段话中，我们可以辨别出德国浪漫主义的痕迹，也可以看到谢林对于尼采与弗洛伊德的预见：

> 谁自身内没有向恶的质料或力量，他也就没有行善的能力。……我们从否定的道德向之开战的激情是那样一些力量，其每一种力量都同与之相应的德行具有一个共同的根据。一切恨的灵魂都是爱，在最暴烈的愤怒中所显示的都只是在最内在的中心里被打动和激起的宁静。（*HF* 81；72）

虽然谢林展现出了对于人类激情和情感（包括黑暗激情）的权力的深刻意识，但他肯定不是非理性主义者。他要求在人类的人格中保持一种微妙的平衡。

> 生命只在人格之内；而一切人格都基于一个黑暗的基础，这一基础当然也必定是知识的基础。但是，只有理性才能提出这一深度上所包含的隐秘的、纯粹潜在性的东西，并将其提升到现实性的层次。……如同在生活中我们实际信赖的只是充满活力的理性，尤其在那些总将其感受向我们展示的人们那里我们感到缺少任何真实的温柔感，同样的，在我们思考真理与知识的地方，只是达到感受程度的自我性，无法赢得我们的信赖。情感如果保持在深处，它们是美妙的，但如果它们暴露于光天化日之下，希望自身变成本质并进行统治，那就不美妙了。（*HF* 95—96；85）

谢林是这样一位哲学家，他受到过谴责，偶尔获得过一些称许，但很少有人仔细研究过他的哲学见解。在20世纪英美哲学世界中，他曾经几乎被完全忽略。[127]他属于那样一种哲学家，他们试图提出详细分析，逐步展开周密论证，但他们的见解、规划与建议常常超出他们所做的这些努力。而我试图表明，谢林关于恶的现实与权力如何富于洞见——虽然我们仍然怀疑他的那些神学主张。在现代哲学家中，他是非常少见的一位，他拒绝将恶作为匮乏来解释从而把问题“打发”了，或者说主张恶能通过被扬弃而进入一个更高的统一体。我们永远无法摆脱这一现实，或者说无法摆脱恶突然以新面目出现时所用的那些方式。倒错的自我意志自吹自擂，它有一种无所不能的错觉，把自己看作是普遍意志的表达，而谢林的恶的概念是倒错的自我意志“精神化的”确证，它尤其关系着对于20世纪极权主义和恐怖主义的理解。甚至在一个后极权主义的世界里，我们见证了那些人的邪念，他们认为可以为他们特殊的自我意志争取普遍性，从而把这一自我意志强加给他人。

在我讨论谢林之初，我提出我们可以从一个双重视角来看待他。同康德和黑格尔一样，谢林的书中也萦绕着神义论的幽灵。他也想要表明，我们能使恶的现实同公正的、善的上帝协调一致。一旦我们理解根据与实存在上帝那里如何和谐统一，而在人类那里又如何被任意颠倒，我们就会认识到上帝并非内在地就是恶的。我们能够归于上帝的，只是黑暗的根据，这一根据在人类那里变成了恶的根源。用这种方式阅读，可以把谢林看作是终结了某种神义论传统的思想家。

但我们也可以从一个前瞻性的视角来阅读谢林，为继他之后的到来者做一下准备。谢林的原创性在于，他为一种更丰富、更复杂、更强劲的道德心理学清理出了一块空地，这成为尼采和弗洛伊德的探索

所由以开始的场所。他深刻地洞察到发生在人类灵魂之中的剧烈斗争。他把握了塑造人类生活的那些无规则的、黑暗的、无意识的力量所具有的权力。他理解我们人类的不确定性和偶然性，因此，我们永远不能完全掌控这些无意识的力量。他怀疑任何一种哲学的或理性主义的理想，这种理想自欺欺人地认为，我们可以达至彻底澄静与平和的状态，完全控制我们无规则的激情。他认识到人类理性的脆弱，它需要形式和秩序井然的规则。我们永远不能完全掌控我们的命运，但是关于恶，我们又不是完全无力面对。这就是人类的境况，善与恶之间进行着持续不断的斗争。谢林不仅预见到了尼采与弗洛伊德以更为高超的技巧所阐发出的内容，他还为探究恶这一问题的新方式拓展了一块空地。

插曲

在进行第二部分的讨论之前，我想暂停一会儿，简短回顾一下目前为止我们已经了解的内容。我的这项研究从康德开始，因为正是康德铸造了这一富有强烈感召力的表述“根本恶”。在传统上，“恶的问题”被认为是一个神义论问题，由于康德，这一宗教传统开始失去它对于现代意识的影响。但我们看到，康德、黑格尔或谢林从未完全放弃这一传统问题。只是，他们首先关心的是为恶提供哲学论述，而不是表明，恶如何可以同对于仁慈上帝的信仰达成和解。在这三位思想家之间存在着诸多相似之处，但也存在着显著的差别。他们每个人都用不同的方式，强调了意志对于说明人类恶行的作用，尽管他们对于意志的性质的理解彼此相异。我们的自然倾向、激情和欲望本身都并非是恶的。身体和我们的感官自然并不是恶的根源。我们不能诉诸败坏了的人类理性来对恶加以说明。对恶的解释涉及的将是倒错的意志，是我们经自由选择而做出的反应和决断。这条思路的后果之一是强调人对于道德恶的实存负有责任和职责。

我已提出，康德道德哲学的前提在于自由的（至少）两个基本意义的区分：一是作为自我立法的自由，由此，我们作为实践理性的行动者，为自身提供道德法则并采用道德准则；一是作为意力的自由，这是一种根本能力，它让我们可以选择采用与遵守善或恶的准则。我曾批评康德的根本恶概念，他将根本恶看作是一种植根或建基于人的本性的普遍禀性。我之批评康德并非是反对这样一种禀性的理念，而是反对他阐发与论证这一理念时所用的特定方式。不管康德的明确意图是什么，不管关于邪恶他提供了怎样引人注目的修辞，结果证明，他的根本恶概念是非常可疑的（也是非常混乱的）。但是对康德关于恶的反思来说，这并不是最重要或最相关的东西。我曾试图理解当康德告诉我们人性本恶以及这一禀性产生于我们的自由的时候，为什么他是自相矛盾的，为什么他大幅度修饰他定然会维护的东西。康德从未折中或削弱过他的这一基本论题：我们，只有我们，对于我们所为之恶负有责任。不管向恶的禀性会怎样诱惑我们，不管我们会变得如何败坏，抵制恶并采用善的准则永远都是我们的权力。最后，我敬佩康德，因为他坚称，意力的倒错——“在其准则中将更低层次的诱因提升到了最高的位置，因此亦即，向恶禀性的倒错，依然是我们所无法探究的。”（*Rel.*38；46）无法探究，因为我们是完全自由的。我们可以试着去解释为什么一个个人选择了善的或恶的准则，但最终我们无法为这一选择提供一个完整的解释；也就是说，我们无法明确列出

必要的、充分的条件来解释我们的自由选择。尤其在第三部分，我们将看到，在今天有关恶的话语中，责任的意义如何已变成了一个重大主题。

黑格尔的学说建基于康德，而他也是康德的严厉批评者。在黑格尔哲学的核心部分，存在着极端模糊性。但是，对他所认为的康德哲学（包括康德的道德哲学）的基础，黑格尔的拒斥是没有含混之处的。直截了当地说，黑格尔断言，康德全部的哲学都依赖于一个错误的对立——有限和黑格尔所称的虚假的无限之间的对立。康德的失败就在于，他不承认我们势所必然地要越过这一错误的对立，进而到达真实的无限，在真实的无限中，有限被扬弃了。一个任性的、“顽固的有限”执意拒绝超越这一虚假的对立，而恶正是这一有限性的后果。尽管黑格尔的“规定的否定”概念及其对于辩证运动的理解具有体系性的魅力，但黑格尔的这一主张（医治精神的伤口，不留丝毫疤痕）存在着某种误入歧途的、极度令人苦恼的东西。和解与救赎不仅是可能的，而且是必要的，因为它们总是已经内含于恶的展现之中。恶在20世纪的变迁无法进行总体的理解，根据我们对这一变迁的经验，我们不再能够接受黑格尔的叙述。我们已经见证了辩证思想的限度。恶以各种日新月异的形式爆发，这其中存在着诸多的深渊和裂缝，它们如此之深，以至于要谈论它们的“精神”变形和扬弃，几乎都说不出口。

具有讽刺意味的是，虽然黑格尔的哲学具有原创性，但他对于“恶的问题”的解决，仍然是非常传统的。他明确将其哲学描述为一种神义论，由此我们就会把恶看作是绝对精神形成中的一个必要阶段。然而，我也已指出，我们可以随黑格尔一起思考来反对黑格尔。我们可以这样诠释黑格尔，为反对将恶物化的邪念，反对把恶作为某种在本体论上或实存论上固定不变的东西，他提出了某种最强有力的论证。当我们强调黑格尔哲学的历史和政治维度，那么很明显，恶顽固的存续向我们提出了一个挑战，或者一项任务。它要求我们理性地面对恶，进而努力去消除恶。怀着平等的激情，黑格尔反对这样一种感性的信念：人内在地就是善的；他也反对这样一种学说：人内在地是恶的。黑格尔启发了后世的许多思想家（从马克思开始），他们拒绝将恶的实存作为某种根本性的、本体论的、给定的东西来接受，这一事实是丝毫不令人惊奇的。

在考察了黑格尔之后，我讨论了谢林，因为我想打破并抵制一个根深蒂固的传统，在这一传统所作的诠释中，谢林的哲学是向黑格尔的过渡。这样一种诠释模糊并歪曲了谢林在关于恶的话语上所作的高度原创性的贡献。乍看起来，谢林论人类自由的专著（浸染着泛神

论、自然哲学与德国观念论的语言）似乎离我们非常遥远。但是，如果怀着阐释学的敏感来看待谢林，我们就能体会到，他如何富于对恶的洞见，他如何为探讨恶的新问题铺平了道路。他拒绝否定恶的实在性，在他看来，恶内在于人的自由。对于发生在我们身上的善恶之间的斗争，他有清晰的认识。对于根本恶，对于向恶禀性的力量和因果功效，他提供了更有力的表述。他掌握了这一禀性的无意识维度，有人认为，人类可以完全掌控那些作为我们自身构成因素的黑暗力量，而他挑战了这一理念。但是，谢林并没有美化这种恶的禀性，他肯定不是一个非理性主义者。谢林明白在多大程度上，人们可能会错误地认为他们是无所不能的，会认为他们可以与上帝竞争，可以对自然及他人实行总体支配的计划。关于谢林，我发现最重要的是他所采取的方式，他以此而为探究恶的道德心理学铺平了道路。为追寻这种道德心理学，我们必须转向尼采与弗洛伊德。

第二部分　恶的道德心理学

第四章　尼采：超越善与恶？

> 没有什么比憎恨能更快地让人震怒。愤怒、病态的脆弱、虚弱的复仇欲望、复仇的渴望、各种各样的掺毒——对于精疲力尽的人而言，恐怕没有更不利的反应了……憎恨是病者最忌讳的东西（这是他们特殊的恶），可惜也是他们的根本禀性。
>
> ——《瞧！这个人》

关于恶，尼采的道德批判能教给我们什么？这个问题简单而直接，但答案却很复杂，需要我们考察尼采思想的不同偏僻小路。首先，我们必须搞清楚尼采的“道德批判”指什么，以及它如何与尼采的谱系学相联系。其次，尼采对道德的批判要求仔细考察善恶的价值，考察这种价值取向如何产生自对于“好坏”之分的反应。最终，我们必须理解尼采所谓“超越善与恶”是什么意思。

《论道德的谱系》（以下简称《谱系》）的副标题是“一次论辩”，以下还有这样的话：“我上一本书《超越善与恶》的续篇，意在补充和澄清。”[128]《谱系》可被读作是对“超越善与恶”一语的解释和注解。在《谱系》的序言中，尼采说明了他所说的“解释”是什么意思，以及这样一种解释需要什么条件。

> 一段深刻隽永的格言不可能单凭阅读来解释，阅读仅仅是解释的开端，还需要有解释的艺术。在本书的第三章中我举例说明了我认为什么可以被称为“解释”：那一章以一段格言开头，整章的内容就是对那段格言的解释。当然，如果能把阅读当成艺术，有一种技巧是必备的，而这一技巧如今又不幸失传了，因此我的文章在很长时间内还很难被消化。若要消化它们，人们必须像奶牛一样，而不是像现代人那样，学会反刍。（*G* 23；267—268）[129]

我想在这一章中探讨和辩护的假设是，《谱系》应该被理解为对于“超越善与恶”一语的反刍。大概是这个表达对我们来说已经太过熟悉，因而丧失了冲击力。现今很多关于《谱系》的评论都围绕尼采第一篇文章中讨论的一些尖锐对立展开：“善与恶”、“好与坏”。但是，尼采不仅探索了上述对立的意义和谱系，他也处理了上述对立之间的冲突。我希望表明，如果我们严肃对待这一冲突，我们就会对尼采笔下的“恶”（威胁着现代人的恶）获得更深入和精微的理解。我们将看到，恶是如何由憎恨体现出来的。

但是，如何理解“超越”（Jenseits）这个貌似单纯的词呢？尼采在第一篇文章的结尾部分提出了一系列问题，可以视作对此问题留下的线索。

> 到此为止了吗？那些重大的理想对抗就这样被永久地搁置起来了吗？还是只不过推迟了，长时间地推迟了？
>
> 是否有朝一日那古老的、憋闷已久的火势必会复燃成可怕得多的烈焰？不仅如此，这难道不正是有人全心全力渴望的吗？甚至意愿它？甚至促使这一天快快到来？
>
> 如果此时此刻有谁像我的读者一样刚刚开始思考，开始拓展思维，他还很难迅速地得出结论，而我则有足够的理由做出结论，因为还是在很早以前我就很清楚我的目的是什么，我提出那句危险的口号的目的是什么，那句口号写在我上一本书的扉页上：“超越善与恶”。——至少这意思不是“超好坏”。（*G* 55；302）

尼采的目的是什么？那句危险的口号“超善恶”的目的是什么？如果我们考虑到尼采在《瞧！这个人》中有关“超越”的论述，这些问题会变得愈发复杂。[130]在那里，尼采公开嘲笑了“超越”的理念。他在“我为什么如此聪慧”这一部分强调指出，“‘上帝’、‘灵魂不朽’、‘拯救’、‘超越’——无一例外，这些概念都从未进入过我的视线，从未占用过我的时间；自打我还是儿童的时候就是如此”。（*EH* 236）又说：“人类迄今严肃考虑的事物都不是现实，而仅仅是些想象之物——更准确地说，是一些被病态天性的坏本能所激发的谎言，十分有害——所有这些概念都是如此：‘上帝’、‘灵魂’、‘德性’、‘原罪’、‘超越’、‘真理’、‘永生’。”（*EH* 256）

如果我们要解释“超越善与恶”中的“超越”，那么首要任务就是考察“好坏”与“善恶”的对比。尼采的种种叙述要点已经被人反反复复提及，以至于人们很容易忽略他的要点，以及他为什么要说。虽然如

此，在阐明这一叙述的精微和复杂之处以前，我想先简单说明一下尼采的主张。

“好坏”对峙“善恶”

与误入歧途的英国心理学家（他们试图通过诉诸道德区分的功用来解释道德区分的起源）的道德谱系相反，尼采声称（处于“坏”的对立面的）“好”起源于“高贵、强大、稳重与高尚的人，他们感到自己是好的，也就是上等的，并以此确立自身及其行为；与此相对的是所有低下、卑鄙、平庸和粗俗的人。正是出于这种距离之惆怅（pathos of distance），他们首先掌握了创造价值并为其命名的权利”。（*G* 26；273）这些贵族式的高贵之人用“好”一词指他们自己和他们与众不同的行为。他们首先掌握了创造价值的权利。“坏”一词被用于指那些缺乏此类高贵品质的人；也用于指好的事物之外、比好的事物低的事物。诸如“功用”、“自我中心”或“非自我中心”等现代概念，与这一“好坏”对比毫无关系。把上述范畴套进高贵与粗俗的贵族式对比，相当于时代错乱——或如尼采所说，这是“非历史”的。相反，尼采写道：

> 有个问题为我指出了通向正确道路的方向，这个问题的提出本来是因为在词源学中出现了各种不同的表述“好”的文字：在这里我发现所有这些名称都把我们引回到同一个概念转化——“高贵”（含有“贵族”的社会意义）在各处都是基本概念，由此必然发展出含有“精神高尚”、“高贵”意思的“好”，含有“精神崇高”、“精神特权”意思的“好”；这一发展又总是伴随以另外那种发展，“卑鄙的”、“粗俗的”、“低贱的”终于被转化成“坏”的概念。（*G* 27—28；275）

这些贵族式的人宣称自己真实、勇敢、有力、高贵。他们是纯洁的人，将自己区别于不纯洁和不净之人。尼采提醒他的读者不要把这些格言理解为仅仅是象征。“‘纯洁的人’的最初的意思不过是洗澡的人，拒绝吃某种感染肤疾的食品的人，不和肮脏的下层妇女睡觉的人，厌恶流血的人——只此而已，岂有它哉！”（*G* 32；279）

如果这种事态一直延续，很有可能善恶的对立价值将永远不会出现。这一对立后来被创造出来，是作为好坏对立的反应。随着尼采论述的展开，我们发现另一阶层的人开始出现：教士贵族。与健康的贵族不同，有“某种不健康的因素蕴含在这种教士贵族中，蕴含在统治着他们的习惯中——使他们远离行动，并在思考与感情爆发间摇摆不定，其结果是各个时期的教士们都不可避免地感染上肠道疾病和神经衰弱”（*G* 32；279）。（尼采在《谱系》中始终强调心理特性与伦理评估的身体和生理基础。）

但是，教士的评估方式是如何从骑士与贵族的评估方式中分离出来，并发展成其对立面的？尼采通过很多方式进行解释。在教士阶层与战士阶层之间，出现了一种激烈的、出于嫉妒的对立。当遇到战事时，教士阶层根本不配与贵族相比。教士在生理和心理上都虚弱无能。

> 众所周知，教士是最凶恶的敌人——为什么这么说？因为他们最无能，从无能中生长出来的仇恨既暴烈又可怕，既最具精神性又最为阴毒。世界历史上最伟大的仇恨者总是教士，最富有才智的仇恨者也总是教士——在教士的报复精神面前，其他所有的精神都黯然失色。没有这种无能者提供的精神，人类历史将会过于乏味。（*G* 33；280—281）

“没有这种无能者提供的精神，人类历史将会过于乏味”——尼采这句看来反常的话是什么意思？（我们将会看到，此处和其他类似的论点对于我的解释来说非常关键。）此处只是起步阶段，我仅仅想指出，在这里，尼采第一次引入了作为教士阶层典范的犹太人。他们是具有“创造性”的伟大仇恨者（这些仇恨者创造了一个新的价值体系）的首要范例。[131]

> 在世界上，所有反对“高贵者”、“有力者”、“主人”、“权力拥有者”的行动都不能和犹太人在这方面的所作所为同日而语：犹太人，那个教士民族，深知只需彻底地重新评估他们的敌人和压迫者的价值，也就是说，以一种最具精神性的行为进行报复。这正适合于教士民族，这个有着最深沉的教士报复心理的民族。正是犹太人敢于坚持不懈地颠倒贵族的价值观念（好＝高贵＝有力＝美丽＝幸福＝上帝宠儿），而且咬紧了深不可测的仇恨（无能的仇恨）的牙关坚持这一颠倒，声称“只有苦难者才是好人，只有贫穷者、无能者、卑贱者才是好人，只有忍受折磨者、遭受贫困者、病患者、丑陋者才是唯一善良的、唯一虔诚的，只有他们才能享受天国的幸福——相反，你们这些永久凶恶的人、残酷的人、贪婪的人、不知足的人、不信神的人，你们将遭受永久的不幸、诅咒，并且被判入地狱！”（*G* 33—34；281）

这一段落（戏仿《新约》结尾[132]）清楚表明，尼采论辩的首要对象并非唯有犹太人，而是犹太—基督传统。“人们知道是谁继承了这种犹太人对价值的重估。”（*G* 34；281）这一部分的总结说得很明白（其中提到《超越善与恶》的第195节）：

> 犹太人——一个“为奴隶制而生的”民族，正如塔西佗（Tacitus）和整个古代世界所说的那样：“在诸多民族中被选的

民族”，像他们对自己所说和所信的那样——犹太人曾成功实现了价值颠倒的奇迹，由于这个奇迹，在大地上的生活在几千年内得到了一种新的危险的魅力：他们的先知糅合“富有的”、“无神的”、“恶的”、“暴力的”、“肉欲的”，并第一次把“世界”这个词改铸成卑鄙之词。价值的这种颠倒（这个颠倒还包括把“贫穷”作为“神圣”和“朋友”的同义词）构成了犹太民族的重要意义：他们标志着道德领域的奴隶革命。（*BGE* 108；118—119）[133]

总而言之，历史过程中发生了一次巨大的颠倒。好与坏的“原初”价值被倒转了，教士仇恨者们伟大的“创造性”行为扭转了他们对于贵族的劣势——贵族他们及贵族的行为，认为这些都是恶，并且宣称：报复性仇恨者、无能者、虚弱者是真正善的。“以色列以其对一切价值的报复和重估，迄今一次又一次地践踏了其他一切价值、一切更高贵的理想。”（*G* 35；283）尼采以一种夸张的说法，结束了关于“善恶”胜过“好坏”的叙述。

这场战斗在所有人类历史上垂训千古，这就是“罗马人对犹太人，犹太人对罗马人”。迄今为止，还没有比这更重大的战斗，更严峻的问题，更根本的对抗……

目前他们之中谁取胜了，是罗马人还是犹太人？可是这里已没有疑问：想想看，在罗马本土，人们把谁当作至高无上的价值的化身，向之鞠躬礼拜——而且不仅在罗马，在差不多整整半个地球上，哪儿的人们变得驯服了，或者将要变得驯服了，那儿的人们就向三个犹太男人和一个犹太女人鞠躬（向拿撒勒斯的耶稣、渔夫彼得、地毯匠保罗、玛丽亚——那个起初被称为耶稣的人的母亲）。这一点非常显然：罗马人毫无疑问战败了。（*G* 52—53；300—301）

为完成对于两套价值（“好坏”对“善恶”）之间争斗的初步勾勒，我要提出一个概念，我们将看到，它是《谱系》中最重要的概念，也是对于理解尼采所说的“恶”而言至关重要的概念——憎恨。[134]尼采以如下段落开始第十节：

奴隶在道德上进行反抗的伊始，憎恨本身变得富有创造性并且分娩出价值：这种憎恨发自一些人，他们不能通过采取行动做出直接的反应，而只能以一种想象中的报复得到补偿。所有高贵的道德都产生于一种凯旋式的自我肯定，而奴隶道德则起始于对“外界”，对“他人”，对“非我”的否定：这种否定就是奴隶道德的创造性行动。这种从反方向寻求价值确立的行动——这种将自己的注意力投向外部而非内部的需求——就是憎恨的本质：奴隶

道德的形成总是先需要一个对立的外部环境；从生理学的角度讲，它需要外界刺激才能出场，这种行动从本质上说是对外界的反应。（*G* 36—37；284—285）

虽然带有尼采的反讽，但我们要注意的是他把这场反抗描述为“创造性”。我们在之后考察尼采所谓的价值重估时，不应忘记他就此种重估所给出的一个“历史”范例就是奴隶的反抗。

我到目前为止一直紧跟着尼采自己的论述，呈现他对于好坏与善恶区分之起源的解释，以及发生于上述竞争性价值定位之间的斗争的解释。但是，上述勾勒在一个重要方面存在误导，并且可能导致对尼采目标的严重误解，似乎我们面对的是一组彻底的对立，其中“好坏”之分完全是正面的，而“善恶”之分完全是负面的。我们或许会认为尼采是在暗示奴隶反抗以及犹太人对罗马人的胜利是彻头彻尾的灾难。但这样一种解释有严重错误；它没有考虑到以下事实，即尼采是辩证法的大师和辩证反讽家。要充分理解尼采对于“好坏对善恶”这场斗争的描绘，我们需要回过头重新思考。尼采在《谱系》中到底是在谈什么？事实上，甚至要问的是，尼采的“谱系学”一词是什么意思？它的目的是什么，他又是如何实现这一目的？为了回答这些问题，我们必须回到开头——不仅是回到第一篇文章的开头，而且要回到尼采挑衅性的简短序言。

辩证反讽家

尼采的序言开头如下："我们这些认知者却不曾认知我们自己。原因很清楚：我们从来就没有试图找寻过我们自己，怎么可能有一天突然找到我们自己呢？"（*G* 15；259）这种说法没什么特别惊人之处，从苏格拉底开始的许多哲学家都表示过我们对自身的无知。但尼采的主张远为激进和吊诡。"我们对自己必定是陌生的，我们不理解自己，我们必定误解自己，因为我们的永恒定理是'每个人都最不了解自己'——对于我们自身来说我们不是'认知者'。"（*G* 15；259）尼采是第一个（但不是最后一个）这样的思想家，他斩钉截铁地认为我们对自己必定陌生，认为我们不仅误解而且必然误解我们自己。为什么会这样？尼采在序言里没有清楚回答这个问题（虽然我们会看到，如果随着后文的展开重新阅读序言，就可以发现答案已蕴含其中）。他接着提出了一类新的问题。他不仅发问道，在什么条件下人们发明了善恶价值判断；他还想就这一区分的价值探个究竟。

> 值得庆幸的是我逐渐学会了区别神学偏见和道德偏见，而且我不再在世界的背后寻找恶的根源，少许历史和哲学方面的训练，加上一种在一般心理问题上天生的挑剔意识，在很短的时间内就把我的问题变成了另外一个问题，即人在什么样的条件下形成了善与恶的价值判断，这些价值判断本身的价值又是什么？到目前为止，它们对于人类繁荣是起阻碍作用还是起推动作用？它们是不是生命的困苦、贫弱、退化的标志？抑或是相反，它们显示了生命的充实、力量和意志，显示了生命的勇气、信心和未来？（*G* 17；261—262）[135]

尼采所吁求的（也是他所需要的）是一种道德批判，这种批判将各种善恶价值的价值打上问号，这种批判揭示各种善恶价值得以发生发展的条件与环境。但是，如果我们停下来反思一下，就会看到这一新的要求极其吊诡。它引发了尼采的阐释者们争论不休的议题中最为棘手的难题。尼采所说的道德价值批判是什么意思？批判的语义本质上似乎需要某种标准、评判法则、基本规范，借之我们可以展开批判。但接着问题马上就来了（尤其是对哲学家来说），这种为展开批判所预设的标准或规范（本身）有没有问题？哲学家尼采想要知道，这一标准是否可以被证明。他说"证明"的意思是，采取这样一种标准有没有理由——很好的理由？他怀疑，如果好的理由并不十分明显的话，批判就是武断并因此是无效的。这种思路尤其对哲学家而言显得非常合理和自明，以至于很难想象还有别的思考方式。可是尼采非但

没有试图为其道德批判寻求这样一种基础，他还对寻求理性道德根基的努力不屑一顾。他在《超越善与恶》中写道：

> 我们所有的哲学家们都带着一种引人发笑的刻板的严肃，一旦他们开始道德研究，就要求某种远比他们自己更为高尚、专断与庄严的东西：他们想要为道德提供理性基础——迄今为止的所有哲学家都相信，他们已经提供了这样的基础。（*BGE* 9；107）

正是在这一点上，许多尼采的批评者咬住不放（声称尼采陷入了自我指涉的悖论，或陷入了述行矛盾[136]），并且武断地认为他跌进了自我挫败的相对主义陷阱。但是，尼采很清楚人们可能以这些方式来反对他。并且我想表明，尼采试图通过质疑和挑战其立足点，来挫败这些明显的反对。因此，我认为这些批评并没有击中它们的目标。为了证实我的说法，我想提出一系列相关的问题。

尼采在《谱系》中到底是在做什么？我已经给出了大致的回答。他在从事一种道德批判——意在揭示我们的善恶区分，我们的道德偏见。为什么是这些？因为它们是盛行于现代性（尤其是在现代欧洲）的首要价值。虽然这一点看上去直接明了，但有着重要后果。尼采主要的兴趣并不在于给出一种我们或许会称之为“客观”或“中立”的道德历史叙述。他精心利用“历史”材料以完成具体的论辩目的——揭示“不诚实的谎言”，在他看来它位于这种道德、我们的道德的核心。如果我们将他的第一篇文章（误）读作旨在提供各种“好坏”与“善恶”价值之起源的平实而准确的历史叙述，那么我们肯定可以下结论说，这是一次可悲的失败，尼采为证明其雄心勃勃的概括所提供的证据少得可怜。他关于起源的故事看起来更像是他所创作的虚构或神话。他甚至可以承认，关于奴隶反抗的叙述本身就是一个“高贵的谎言”。但这一“高贵的谎言”（这一虚构）的目的是迫使我们质疑我们的道德，提出关于我们“道德偏见”的问题，这些问题未被提起，事实上反而被压抑了。尼采的论辩意在表明，我们认定为普遍性道德的东西出于历史的偶然，并且本身就是由憎恨所推动的反应性和负面性道德。如果这就是尼采所做的事情，如果他的目标是自觉而精心的论辩，如果他自由运用历史材料来编织高贵的谎言，那么我们必须考察的是，他所说的谱系学是什么意思，而后者又是如何帮助他完成任务的。[137]

什么是谱系学？为得到这个问题的充分答案，需要仔细分析尼采著名的篇章《历史的用途与滥用》。[138]这篇文章是对历史价值的沉思，尼采在其中描绘了其著名的三类历史：纪念的、怀古的和批判的。纪念的历史由伦理推动力掌管，反对卑下和琐碎的事物。怀古的历史（在最好的情况下）教导人们尊敬人民或民族的过去。批判的历

史无情地揭示历史的偶然性，揭示历史中展现的暴力和虚弱。[139]所有三类历史都可以被运用和滥用，它们可以促进更高的、增强生命的活动，也可以使创造性行动瘫痪并以此促成人类生命的退化。

“真正的历史学家”十分稀有，他们知道如何调和并运用几种历史，以促成更高的生命形式。这种真正的历史的价值“在于，通过将通俗的曲调升华为一种普遍的象征，通过展示出其中包含有怎样的一个深刻有力而美丽的世界，在一个很可能十分平庸的主题之上，创造出不同凡响的变奏曲”（UD 93）[140]。波考维茨对于真正的历史学家的艺术性工作给出了简洁的描述。

> 真正的历史学家既是一个求知者也是一个创造者，其艺术的完整制作基于他的普遍性知识。他“必须能够将已知的东西融入一个从未听说过的东西之中，并极其简单而又极其深刻地宣称这一普遍法则，以至简单化于深刻，深刻化于简单”（UD 6，p.94）。“伟大的历史学家”富有伟大而高尚的经验，他们通过对历史的正确阐释和优美表达，重新揭示了“历史中伟大和高尚的事物”（UD 6，p.94）。[141]

真正的历史学家创造性地重塑历史，为的是满足当下的需求并为未来指明方向。谱系学是由真正的历史学家所展现的艺术，他们知道如何以一种富于想象力的方式调和纪念的历史、怀古的历史与批判的历史，为的是促进更高的生命形式。这正是尼采在《谱系》中展现的艺术。他唤起高贵和荣耀的历史形象，就此而言他所从事的是纪念的历史；他运用其语文学知识探究好/坏、高贵/卑下等价值术语，就此而言他运用了怀古的历史；他揭露了奴隶反抗所包含的暴力、残忍和无能，就此而言他利用了批判的历史。这样一种谱系学“接近于自由的诗性创造”（UD 70）。因此，声称尼采关于各种“好坏”与“善恶”价值之起源的叙述是虚构，这并非批评尼采；相反，这是重述尼采的意图和目的。而且，认识到其谱系学的暂时性至关重要，它并不是真的关于历史的谱系，其首要关切是当下与未来可能性。（《超越善与恶》的副标题是“未来哲学序曲”。）对我们当下道德的批判，是通过洞悉内在于其中的自我克服（überwindung）的可能性而展开的。但“证明”的幽灵依然纠缠着我们。即便我们承认尼采的叙述是一种“诗性虚构”，一种将不同种类的“历史”以艺术性和富于想象力的方式进行调和的行为，目的是批判当下并展开未来的可能性，我们仍然希望知道我们如何评判这一行为，我们如何确定其批判的有效性。因此，我们被带回到如下问题上来：尼采如何“证明”他对我们当下道德的批判？

要回答这个问题，我们需要回到我们关于尼采下述叙述的简单说

明，即尼采叙述了善恶对比的起源，将其说成是对贵族式的好坏区分的反应。初看起来，上述两组评价的对比如此鲜明，以至于我们会认为尼采毫不含糊地称赞骑士的贵族式评价，无条件地谴责作为反应的善恶道德。但是，如果我们再看得仔细一些，就会看到他的评估更为复杂和辩证。当他第一次引入教士贵族的观念时，他告诉我们“无论如何还应当加上一句：只有在这块土地上，在这块对人类和教士的生存来说基本上是危险的土地上，人才能够发展成为一种有趣的动物，只有在这里，人的精神才更高深，同时也变得凶恶了——正是这两个原因使得人迄今为止优越于其他的动物！”（*G* 33；280）此处的强调字体是尼采自己标的，按照其修辞法来看，这些词句都具有正面的价值。它们提升了生命。我们也可以再看看之前引用过的一个段落：“没有这种无能者提供的精神，人类历史将会过于乏味。”（*G* 33；281）当尼采描绘犹太人（是他们发动了奴隶反抗）的仇恨时，他将其说成是“世界上从未有过的最深刻、最极端的仇恨，它能创造理想、颠倒价值”（*G* 34；282）。

尼采并没有简单称赞高尚的贵族价值而谴责作为反应的教士价值。而且，他肯定不赞成任何想要回到一个纯洁贵族的神话历史的乡愁。他的谱系学是辩证的——在这个词非常精确的意义上。尼采的辩证思考模式与形而上学家的“偏见”形成尖锐对比。“形而上学家的根本信念是相信对立价值”（*BGE* 10；10）。[142]他对善恶道德的批判试图同时揭示其危险及其创造性可能。在所有三篇文章中，尼采巧妙地带领他的读者瞥见下述可能性：一种更高、更有创造性、肯定生命的伦理，尚有可能（起码对一些出色的个体而言）诞生于其对立面的灰烬之中——也就是至今占得上风并到处盛行的奴隶道德。[143]我们还可以把握到尼采“超越”一词的准确意义。这一超越是对善恶道德的克服，这种克服只有通过经验了善恶价值的全部力量、强度和危险，并穿透和超越它，才有可能实现。因此，用矛盾修辞来说，这种超越就是内在超越，而非超验的超越。尼采在《瞧！这个人》中告诉我们他在超越这个概念上从未花任何时间和精力，指的就是超验的超越。但是，尼采《谱系》的根本目的就是展开一种更高的、肯定生命的伦理，其可能性出于善恶道德的土壤。

将一种更高的价值评估赋予尼采所说的肯定生命，其基础何在？“证明”的问题再一次困扰我们。尼采或明或暗总是在评估他所描述的竞争性模式，他的语言隐匿了他的价值偏见。当尼采瓦解了所有道德批判（包括他自己的批判）的理性基础的时候，他难道没有陷入述行矛盾吗（正如尼采的许多批评者所指出的那样）？我认为尼采没有跌入这一陷阱，尽管这是哲学家们很想为他设置的一个陷阱。相反，尼采迫使我们搁置“证明”的问题——迫使我们拒绝最初看起来特

别合理的事情。为了表明这一点，我想挪用并修正一些由理查德·罗蒂在其对“反讽家”的概括中所作的区分。[144]

为解释“反讽家”一词的意思，罗蒂引入了“终极词汇（final vocabulary）”的观念。终极词汇包括“我们从中称赞朋友和鄙视敌人的词汇，我们的长期计划，我们最强烈的自我怀疑和最高的希望”。说这样一种词汇是终极的，并非因为它依靠坚实的理性基础，而是出于这样一层意思：“如果质疑这些词语的价值，它们的使用者就没有非循环的论证依据”可以用来捍卫它们。罗蒂特别区分了这种终极词汇的两个方面。它一部分是由“薄的、灵活的、无所不在的词语”构成的，“例如‘真实’、‘好’、‘正确’和‘美’。”但更重要的是那些“更厚、更坚实、更狭窄的词语”。[145]如果我们将这一区分运用到尼采身上，那么其更厚的词语包括“健康”、“增强生命”和“肯定生命”。罗蒂接着具体指出了反讽家的三个条件。虽然尼采很可能会拒绝前两个条件，但他可能会接受第三个（如果解释恰当的话）。[146]就反讽哲学家而言，她“并不认为她的词汇比别人的词汇更接近实在，不认为这些语词与一种她本身之外的力量有联系”。反讽家认为，“词汇之间的选择既不是在一种中立而普遍的元词汇之中做出的，也不是通过奋力透过表象达到真实而做出的，而只是通过运用新的来对抗旧的来做出选择。”[147]如果第三个条件显出尼采的回声，那是因为罗蒂正是从尼采这里得出了这个条件。

反讽的对立面是常识——也就是不带任何真正的批判性反思去接受日常信念，似乎这些信念就是自明的。这是善恶奴隶道德的鼓吹者借以判断其自身道德的方式。他们认为自己的价值模式是普遍的，是每个合理的人（也就是好的基督徒）相信的东西。尼采的道德批判意在揭示这个自我欺骗的假象：善恶道德是唯一普遍的、唯一真正的道德。他还想要表明，看起来如此合理的善恶道德，实则建立在憎恨的基础上。

然而，当常识受到严肃挑战的时候会发生什么？根据罗蒂的看法，第一道防线是“变成苏格拉底式的”。“这时‘什么是x？’的问题就以这样一种方式呈现出来：回答不能只是列举x的典型例证；需要一个定义或本质。”[148]对于认为可能为终极词汇找到理性根基的哲学家，罗蒂给他贴上了“形而上学家”的标签。

> 所谓的形而上学家，完全接受“什么是x（例如：正义、科学、知识、存有、信仰、道德、哲学）的内在本质？”这一问题的表面意义。他完全相信，一个词语在他自己的终极词汇中出现，就表示该词语必然指涉某个确有真实本质的东西。形而上学家仍然固执于常识，因为他不去质疑代表既有终极词汇之使用的

那些俗见，尤其是下面这个俗见——相信在许许多多暂时的表象背后，可以发现一个永恒不变的实在。[149]

这种对形而上学家的描绘，接近于尼采在《谱系》第三篇文章中对于哲学家的描绘，他在那里表明哲学家如何体现了禁欲理想。但是，即便承认形而上学家或哲学家由于认为自己能够为终极词汇提供非常坚实的理由而欺骗了自己，反讽家如何“证明”自己的终极词汇？关键在于，他并不这么做——他甚至不假装这么做。他嘲笑那些认为自己可以挣脱这一诡计的人们。寻找此类根基就是寻找形而上学的慰藉。但是，除此之外还能怎么做呢？尼采可能憎恶价值相对主义，因为一切价值都就此被拉平并变得乏味；但他如何避免这个后果？形而上学家/哲学家肯定会反驳说，任何不以非常坚实的理由证明自己基本信念的人，以及任何甚至不认为这么做有可能性的人，都是相对主义者。罗蒂自己便这么说：

面对这类说法，形而上学家的反应是将它称为“相对主义”，并且坚称重要的不是使用什么语言，而是什么是真的。形而上学家认为，人类天生就有求知的欲望。形而上学家之所以如此认为，是因为他们所继承的词汇、他们的常识，给了他们一幅知识图像，相信知识是人类和“实在”之间的一种关系，而且我们有需要和义务，进入这种关系之中。常识还告诉我们，只要以适当的方式叩问，“实在”就会帮助我们决定什么才是我们的终极词汇。所以，形而上学家相信，外在的世界中存在着真实的本质，而我们有义务去发现这些本质，这些本质也倾向于协助我们去发现它们。[150]

考虑到罗蒂讨论形而上学家/哲学家时的内容和口吻，尼采或许会把他当作自己真正的信徒！

可是，如果反讽家自己的终极词汇地位受到挑战，他能诉诸什么来回答呢？如果我们问道，称赞肯定生命的价值并谴责使生命退化的价值，其基础何在，那么尼采会如何回答呢？罗蒂将替代性回答称为“再描述”（redescription）。再描述涵盖一系列修辞性、诗性、隐喻性的技巧——包括讲故事、生动的范例、创造性虚构，还有神话——所有这些技巧都被用来制造一组特殊的词汇、一种尽可能生动且有说服力的看待世界的方式。借用哈罗德·布鲁姆的话来说，罗蒂所偏爱的那种反讽家是“强力的诗人”——他拥有极富想象力的创造能力，能够打破陈规陋见，冲破种种“常规”的描述方式，为的是发明出惊人、崭新而创造性的理解方式、感受方式和评价方式。[151]尼采没有通过诉诸理性基础或形而上学根基来证明他的道德批判；他“证明”的方式是通过富有想象力的再描述，通过展开新的可能性——只有强力

的诗人才有能力创造的可能性。我给“证明”打上引号，是因为按照形而上学家/哲学家的标准，这根本不算证明。它太相对主义了。但是，这种标准质疑（standardobjection）的说服力所预设的前提是，有可能为终极词汇奠定基础，认为提供一种非循环论证就能证明它。这是尼采和罗蒂所挑战的事情，是形而上学家自我欺骗的假象。形而上学家认为确实存在比再描述“更好”、“更坚实”、“更牢靠”的东西。但尼采和罗蒂的主张是并不存在这种东西。

我们可以认为尼采从事的是一种两阶段策略（虽然这些阶段时常混在一起）。第一阶段是：质疑传统哲学对于基础和理性论证的理解，以及对于坚实基础的寻求。对于认为这样做具有可能性的看法，尼采抱以奚落和“嘲笑”。尼采相当狡猾老道，他意识到上述问题也适用于自己关于“知识”、“实在”和“道德”的惊人主张。他想要揭示有关理性根基的自我欺骗的偏见，这种偏见位于哲学的核心。尼采策略的这一方面便意在消除这种虚构。但尼采甚至更激进，他策略的第二阶段是挑战暗含于形而上学家/哲学家思想之中，并发挥着重要作用的“非此即彼”，因为形而上学家坚信只存在两个选择：要么是“严肃的”理性基础，要么是自我挫败的相对主义。这是危害最大的偏见——它使哲学处于不断的摇摆中。[152]这种思考方式需要被抛弃，取而代之的是坦率认识到不存在比想象性和诗性再描述更根本的东西。或者用尼采自己的话说：我们需要发明并尝试多重风格与视角，以便显示哪些虚构具有创造性并能增强生命，而哪些具有毁灭性并且是危险的自我欺骗。关于尼采的道德批判所能提出的恰当问题并不是这种批判是否依靠稳固的“理性根基”，而是它是否以其生动的细节使得我们能够揭示一直被掩盖和包裹在道德陈词中的东西——也就是说，它是否能使我们以不同的方式认知和观看。

以这种方式解释尼采，可以使我们确定人们所谓尼采的“视角主义”和“风格多元论”。[153]最近，出现了许多关于尼采“视角主义”的讨论（从正反两方面）。这场争论中存在某些过度和偏离中心的方面，因为它试图表明尼采的首要兴趣在于为认识论议题做出贡献，这些议题吸引了当时许多哲学家。尼采关于视角所给出的最清晰、最有力的陈述之一，出现在《谱系》之中。由于这对于理解尼采的道德批判和他对恶的反思非常重要，我不惜大段引述如下。

> 但正因为我们寻求知识，我们不能不感谢这种全盘推倒常规观念和常规价值的行动，精神借助于这些观念和价值对自己发怒的时间已经太长了，而且显然这种发怒是有害和无效的，因此，智能为了恢复其旧有的“客观性”而改变并希望改变观察问题的角度，这不是微不足道的培植和准备工作——“客观性”在此不能理

解为“不考虑利益的沉思”（那是一种毫无疑义的荒谬之辞）。客观性应当被理解为有能力支配自己的赞成与反对意见，有能力摆布自己的意见，这样就可以使人知道如何利用各种不同的视角和情绪性阐释来认知。

哲学家先生们，让我们从现在起更注意提防那种设计出一个“纯粹、无欲、无痛、永恒的认知主体”的危险而又古老的观念虚构，让我们提防那些诸如“纯粹理性”、“绝对精神”、“本质知识”一类的自相矛盾的概念的陷阱，这些虚构和概念总是要求有一只常人无法想象的眼睛，这只眼睛没有特定的方向感，没有主动性和解释力，可是没有这种力量，看就无所谓之“看见”；因此，这些对眼睛的要求都是些荒谬的要求。只有视角才能观看，只有视角才能“认知”；我们越是允许更多的对于事物的情感暴露，我们越是善于让更多的眼睛、各种各样的眼睛去看同一事物，我们关于此事物的“概念”，我们的“客观性”就越加全面。但是如果要削除意志、扼制甚至排除情感——假若这是可能做到的话——这难道不意味着阉割智能吗？（*G* 119；382—383）

在这个内涵丰富的段落中，我想强调几点。考虑一下它的开头方式：“但正因为我们寻求知识。”尼采当然没有否认知识的可能性；他完全肯定这种可能性。而且，他还提出了一系列他认为正确的主张。他所否认的是，认为有可能存在一种“永恒的认知主体”和“纯粹理性”。他挑战的是“先验”知识的根本可能性。如果我们对尼采所肯定的内容不加严肃考虑，或许就会对他的强主张不屑一顾。事实上，尼采关于视角的主张（“只有视角才能观看，只有视角才能‘认知’”）本身就依赖于其断言的正确性。同样，当他说“我们越是善于让更多的眼睛、各种各样的眼睛去看同一事物，我们关于此事物的‘概念’，我们的‘客观性’就越加全面”的时候，他并没有质疑“客观性”的理念，而是提请关注一种对于“客观性”有更充分理解的观念。尼采的强硬批判针对的是他认为错误、误导、危险的知识概念、真理概念和客观性概念。他肯定不会推崇一种“相对主义”形式，那样的话我们会失去一切等级观念、价值观念和判断观念。[154]

我用了罗蒂的“再描述”一词来描绘尼采的道德批判，但这个词可能太过稀松平常而无法把握到尼采语言的丰富、生动和力量。更具启发性的做法是将尼采与另一位诗人/哲学家相比较，而尼采对这个人的态度有些矛盾——他就是柏拉图的苏格拉底。在尼采对苏格拉底的严厉批判中，有一条一贯的线索。他把苏格拉底描绘为发起了以下这种哲学探究的人，即总是试图寻找本质与理性证明；尼采还认为，苏格拉底设法用新的逻各斯之神取代希腊旧有的诸神。这就是柏拉图的

苏格拉底，他与荷马为敌，与悲剧家为敌，与诗人为敌。但是，对于柏拉图对话录的读解还存在另一种方式，一种颠覆性的方式。恰恰在我们期待苏格拉底提供某种确定性的“理性解释”的地方，我们得到的却是神话、寓言、比喻和隐喻。（考虑一下《理想国》的核心几卷，或神话在《斐德若》中扮演的角色。）这些神话与虚构比苏格拉底所提供的悬而未决的论证更加具有说服的力量。尽管这些诗性设置具有蛊惑性的魅力，但柏拉图的苏格拉底始终告诉我们它们只不过是一些近似（approximations），次于根本上能被理性解释所把握的东西。似乎神话次于“更高的”逻各斯。这就是尼采严厉批评的苏格拉底。但是，在尼采自己的英勇角逐中，在他与柏拉图的苏格拉底的对抗中，他试图完成一次戏剧性的颠倒——试图表明神话巧妙地战胜了逻各斯。我们在忘却了苏格拉底那蹩脚的、缺乏说服力的论证很久之后，仍然会记得苏格拉底的故事和神话的力量、丰富性和启发性。尼采推崇的正是反讽的、嬉戏的、颠覆性的苏格拉底。正是出于这种精神，尼采将自己对于神话的独特而具有创造性的使用，应用于“证明”其道德批判。尼采是一位辩证反讽家，因为他避开了形而上学家的根本信念——相信对立价值。相反，他设法表明某物如何起源于其对立面。他的道德批判旨在表明一种“更高的伦理”如何可能诞生于其对立面——“善恶”道德。我们现在必须要更加细致探讨的，正是这种辩证转化，这种超越善与恶的运动。

恶与憎恨

让我们回到我所给出的关于“善恶”作为对于“好坏”伦理之反应的解释。起初，我们或许会认为“恶”就是由教士阶层发明的表述，用于命名和谴责任何被贵族认为是好的事物。但是，其方式并不那么直截了当。我已经引用过尼采第一次讨论教士阶层的段落：“众所周知，教士是最凶恶的敌人——为什么这么说？因为他们最无能，从无能中生长出来的仇恨既暴烈又可怕，既最具精神性又最为阴毒。”（*G* 33；280）而在教士的嘴里，“恶”被用来指贵族认为是好的事物。从尼采的视角看来，教士就是“最凶恶的敌人”。尼采（或者更准确地说是《谱系》的叙述）所理解的“恶”，与教士诋毁贵族为恶时所谓的“恶”，意义相当不同。那么，尼采称之为“恶”的教士阶层的特点是什么？尼采提到的“无能”和不断增长的“仇恨”预示了他有关憎恨的讨论，而尼采对待憎恨的方式是辩证的。这是一种有毒的危险，但变得“具有创造性并产生了价值”。我们不能够低估憎恨的力量，因为正是出于这种力量，无能者才战胜了高尚的贵族。

> 高贵的人生活中充满自信和坦率……而憎恨的人既不真诚也不天真，甚至对自己都不诚实和直率，他的心灵是偏斜的，他的精神喜欢隐蔽的角落、秘密的路径和后门；任何隐晦的事情都能引起他的兴趣，成为他的世界、他的保障、他的安慰，他擅长沉默、记忆、等待，擅长暂时地卑躬屈膝、低声下气。这种憎恨的种族最终必然会比任何一个高贵的种族更加聪明。（*G* 38；286）[155]

虽然尼采首先把“憎恨的人”等同于发动奴隶反抗的教士，他还是承认这是一种更普遍的心理现象。甚至高贵的人也可能临时性地经验憎恨。“如果出现在高贵的人身上，憎恨本身就会爆发并消耗在一种瞬间的反应中，因此也就不会起毒化作用；另一方面，在许多场合下，高贵者丝毫不感到怨恨，而所有的软弱者和无能者却会毫无例外地感到怨恨。”（*G* 39；287）

尼采在第二篇文章《“负罪”、“良心谴责”及其他》之中探讨了憎恨的心理动力。他在文章一开始询问“豢养一种有权做出承诺的动物”需要什么条件（*G* 57；307）。这预设了“人本身就得先变得有必然性，有统一性、有规律性、因此变得可估算”（*G* 58—59；309）。只有当人被强迫变成一种负责任的动物，负罪意识才是有可能的。这种意识是将一种先前属于外部关系的债权人与债务人之契约

关系内在化。根据这种谱系学描述，正是在法律义务的范围内“开始出现了一批道德概念，如‘负罪’、‘良心’、‘义务’、‘义务的神圣’等等”（*G* 65；316）。这里所勾勒的发展过程是从外部的（法律）义务到以道德良心为形式的内在化的转变。这是一次从法律债务（Schülden）到道德负罪（Schüld）的转换。在尼采对于憎恨的分析（显然是发弗洛伊德之先声）中，最惊人的特征便是这个内在化假设。

> 所有未能向外发泄的本能转向内在，我称其为人的内在化：由于有了这种内在化，在人的身上才生长出了后来被称为人的“灵魂”的那种东西。整个的内在世界本来是像夹在两层皮中间那么薄，而现在，当人的外部发泄受到了抑制的时候，那个内在世界就相应地向所有的方向发展，从而有了深度、宽度和高度。那个被国家组织用来保护自己免受古老的自由本能侵害的可怕的屏障（惩罚是这个屏障中最主要的部分），使得野蛮的、自由的、漫游着的人的所有本能都转而反对人自己。仇恨、残忍、迫害欲、攻击欲、猎奇欲、破坏欲——所有这一切都反过来对准这些本能的拥有者自己：这就是“良心谴责”的起源。（*G* 84—85；338—339）[156]

尼采思想的辩证特点鲜明地体现在他对于“良心谴责”的分析之中。他对良心谴责的描述当然语带批评，但同时他也认为良心谴责在人的发展过程中扮演了建设性的角色。

> 由于缺少外在的敌人和对抗，由于被禁锢在一种压抑的狭窄天地和道德规范中，人开始不耐烦地蹂躏自己，迫害自己，啃咬自己，吓唬自己，虐待自己，就像一只要被人“驯服”的野兽，在它的牢笼里用它的身体猛撞栏杆。因为怀念荒野而憔悴的动物必须为自己创造一种冒险生活，一个刑房，一种不安定的、危险的野蛮状态——这个傻瓜，这个渴望而又绝望的囚徒变成了“良心谴责”的发明者，却由此开始引发最严重、最可怕的疾病，人类至今尚未摆脱这种疾病：人为了人而受苦，为了自身而受苦——这是强迫和他的野兽的过去决裂的结果，是突然的一跳一冲就进入了新的环境和生存条件的结果，是向他过去的本能，向那迄今为止一直孕育着他的力量、快乐和威严的本能宣战的结果。（*G* 85；339）

在此，尼采确乎把人这个“良心谴责”的发明者描绘得好像最终是病态的，陷入到一种永无止境的自我憎恨、自我蹂躏、自我折磨的循环之中。但是，尼采对于那些主动动词形式（“蹂躏”、“迫害”、“强迫决裂”）的使用提醒我们他在此所做的并非只是无条件地谴责。尼采

在紧接着的一段里说得很清楚：

> 我们还须马上补充一点，另一方面，随着一个动物灵魂采取了反对自身的立场，世界上就出现了一些新奇的、深邃的、前所未闻的、神秘莫测的、自相矛盾的和孕育着未来的东西，从而使世界本身的面貌发生了重大的变化。当然，还需要有神圣的观众来给这场戏当裁判。戏已开场，结局尚未可逆料——这场戏太精巧、太神奇、太有争议，所以不可能悄然无声地在某个微不足道的小行星上演出！在赫拉克利特的“伟大的孩子”（别管他是叫做宙斯还是叫做机遇）玩的那些难以置信的惊心动魄的赌博游戏中，人也被包含其中了。人给自己造就了一种兴趣、一种焦虑、一种希望甚至于一种信念，就好像人预示且准备着什么，好像人不是一种目的，而是一种方式、一段序曲、一座桥梁、一个伟大的承诺。（*G* 85；339—340）

如果我们陷进了形而上学家的“相信对立价值”的陷阱，那么上述主张似乎就是难以索解的。但是，尼采的辩证思想使我们清楚看到憎恨与“良心谴责”具有双重意义。如果放任憎恨滋长，它就会变成一种有害的阴毒并且导致一种将瓦解一切价值评估的虚无主义。但是，尼采所描述的疾病却“孕育着未来”。良心谴责是一种疾病，“不过是像妊娠那样的病”（*G* 88；343）。在这种疾病的缝隙内，还有一个“伟大的承诺”、一种希望、一座桥梁，“好像人预示且准备着什么”。尼采尚未告诉我们这是什么，但越来越明显的是，这种东西将超越善与恶，将是憎恨的自我克服。

正是在这一点上，《谱系》的审美自洽性和反讽辩证力量充分呈现出来。如果我们回到序言（再读一遍），会看到尼采已经暗示了他的思考方向——他要带领有洞察力的读者去向哪里。善恶道德是最大的危险（Gefahr）。如果不加遏制，它将必然导向欧洲文化最险恶的征兆——由《查拉图斯特拉如是说》中描绘的“末人”的胜利所展现的虚无主义。尼采对此极为憎恶与恐惧；倘若对此不加反对，这就非常有可能成为以“欧洲文化”为典型的现代性的后果。《谱系》核心处的最根本的战争并非介于好坏伦理与善恶道德之间，而是尼采与“末人”的虚无主义展开鏖战。道德具有双重意义，因此必须以辩证的方式看待它。道德表达了一种意志——哪怕这种意志最终是对虚无的意志——就此而言，它既是一种疾病也是一种孕育、一种承诺、一种希望。具体来说，它承诺了对虚无主义的克服。序言里已经明确说出了这个主题，而尼采在其最后一篇文章的最后一节对此进行了明确确认。但是，尼采在第二篇文章中就已经预示了这一终奏：

> 我们现代人继承了数千年良心解剖和动物式自我折磨的传

> 统：在这方面我们具有长期的训练，也许这是我们独特的技艺，并且我们始终精于此道，从中获得精致的品位。人长久以来用一种“罪恶的目光”对待他的自然倾向，结果这些自然倾向终于和“良心谴责”密切地联系在一起了。逆转这一方向的努力本身是可能的——但是有谁强大到去做这件事？那需要把所有的非自然的倾向，把所有那些向往彼岸世界的努力，那些违抗感觉、违抗本能、违抗自然、违抗动物性的努力，简言之，把迄今为止的理想，全部敌视生活的理想、诋毁尘世的理想，总之，需要把所有这些同良心谴责联系起来。如今，这些期望和要求能对谁去说呢？（*G* 95；351）

尼采充分意识到这种针对现代人的抨击令人震惊且出语冒犯。但是，为了清扫道路以便产生建立新理想的可能性，这种夸张的批判是必要的。“你们曾否多次地问过自己，在世界上每一种理想的建立需要付出多么昂贵的代价？”（*G* 95；351）但最后还有一个问题：新理想真的可能吗？是否真有可能克服普遍存在且根深蒂固的善恶道德，设想超越善恶？尼采在另一个段落中模仿、恶意戏仿“福音”的另一个来源——《新约》，他宣称：

> 这在今天具有可能性吗——但是在未来的某个时候，在一个比我们这个腐朽的、自我怀疑的现时代更为强盛的时代，那个怀有伟大的爱和蔑视的人，那个拯救世界的人，那种创造精神，还是会来临的；他那逼人的力量使他无处苟且歇息；他的孤独被人误解为逃避现实——而实际上孤独正是因为他投身现实、埋头现实、思索现实，因而一旦他重见光明，就能够把现实从所有理想加给它的诅咒中拯救出来。这个未来的人就这样把我们从迄今所有的理想中拯救出来了，就这样把我们从理想的衍生物中、从巨大的厌恶中、从虚无意志中、从虚无主义中拯救出来了。这一正午的报时钟声，这一使意志重获自由、使世界重获目标、使人重获希望的伟大决定——他总有一天会到来。（*G* 96；352）

超越善与恶

《谱系》应该被读成对于那句“危险的口号”（“超越善与恶”）的注释和反思。《谱系》中的每一篇文章都致力于对道德进行辩证批判。随着各篇文章的递进，我们对于这个口号的理解开始愈发深刻。这三篇文章是以视角认知的技艺（以不同方式观看的技艺）进行的实验。每一篇文章都深化了尼采“怀疑的解释学”，即这样一种揭露行为，它使我们能够洞察与批评我们的道德基础。[157]第一篇文章提供了善恶价值起源的初步解释；第二篇文章探讨了这一道德的心理条件和动力，集中关注憎恨的作用以及良心谴责的形成；第三篇文章考察了禁欲理想的意义，善恶道德的拥护者忠于这种理想并且是其典范。这第三篇文章罗列着种种由禁欲理想所统治的性格类型，但其主要目标是那些认为（也就是自我欺骗）自己比宗教教士高明的哲学家和学者。他们同样表现出源自憎恨的疾病，只不过是以一种世俗的形式。但是，这种禁欲理想发挥了什么作用呢？这种极端的自我蹂躏实现了什么目标呢？

> 肯定是一种第一流的需要使这种敌视生命的物种不断生长繁衍——肯定是生命本身的利益所在使得这类自相矛盾不致销声匿迹。禁欲主义者的生命就是一种自相矛盾：在这里占统治地位的是一种空前的憎恨，这憎恨产生于不知餍足的本能和强力意志，后者不是想要统治生命中的某种东西，而是要统治生命本身，要统治生命的最深刻、最强健、最基本的生存条件。在这里，我们看到一种利用精力来堵塞精力之源泉的尝试。在这里，嫉妒和仇恨的目光总是盯着生理健康，特别是生理健康的外在表现：美和快乐；与此同时，快乐的感受和追求却在于病态、衰落、痛苦、灾难、丑陋、自愿丧失、自我伤害和自我牺牲。这一切都是极端自相矛盾的：我们面对着一种要求变得不和谐的不和，还在这种受苦中乐此不疲；他的生物生命力愈发减退（作为不和者的前提条件），他就愈能在不和中获得自信和成功。（*G* 117—118；381）

这种悖论性的、自我矛盾的、自我蹂躏的现象还不算最糟；它仍然属于力量的反常形式。当这种意志的反常形式（一种转而反对自身的意志）消散的时候，最终的堕落就产生了：虚无主义的灾难，其中不再有恐惧而仅剩下厌恶和怜悯。[158]“最令人恐惧、造成最大的灾祸的事情在于，人激起的将不是深刻的恐惧而是深刻的厌恶，不是巨大的恐惧而是巨大的怜悯。这两种情感一旦合二为一就势不可免地立

即产生世上最大的灾难：即人的‘最后意志’，他的虚无意志，他的虚无主义。”（*G*122；386）尼采强调他对人们的警醒：这种毫无意义的虚无主义将不仅是最大的灾难，而且正是欧洲文化最有可能的命运。尼采在健康的生命肯定与禁欲教士（他们照看着病态的畜群）的自我矛盾的分裂之间所做的夸张对比，在他的第三篇文章中达到了近乎震耳欲聋的高潮。

我已经指出了尼采的尾声所在。他第三篇文章的最后一节不仅直接回答了“禁欲理想的意义是什么”这个问题，而且是《谱系》三幕或三乐章的高潮性结尾——这个收尾的高潮整合了前两篇文章的母题，并将我们带回到序言/序曲部分。为详细说明这一点，我想在此完整地引用这个尾声并加以逐段评论。[159]

> 除去禁欲主义理想，那么人这个人性动物，迄今为止尚未有什么意义。他在世界上的存在不包含目标：“人究竟是为了什么？”这是一种没有答案的问题。人和世界缺乏意志；在每一个伟大人物的命运背后都重复震响着一个更大的声音：“徒劳！”禁欲主义理想恰恰意味着缺少了点什么，意味着有一片可怕的空白地段环绕着人——他不知道该怎样为自己正名，不知道该怎样解释自己、肯定自己，他为了没有解决他的存在意义这个难题而受苦，他也为其他问题而受苦，他基本上是一个患病的动物，可是他的问题并不在于痛苦本身，而在于对“为什么我要受苦？”这类大声提问无从对答。（*G* 162；429）

我们最终可以把握禁欲理想的意义——也就是其隐含的、潜在的意义。尼采的诠释，他在“怀疑的解释学”方面的实验，将迄今为止依然隐含着的东西展现出来。禁欲理想所发挥的作用是为人的受苦提供意义；它们使人在面对“可怕的空白”时能够拥有目标，这是人为了忍受痛苦而亟需的东西，因为人所无法忍受的不是受苦，而是毫无意义的受苦。禁欲理想是反应性的“发明”，用于“证明”受苦。这一开头段落（其实也包括整个最后一节）令人惊讶的地方在于，它完全没有提到高贵之人及其好坏伦理。尼采并不是在鼓吹一种乡愁般的向某个黄金时代的回归。这种想法会歪曲几乎充斥着《谱系》每一页的明显的时间指向——指向未来。尼采的首要目标是对当下道德进行批判，以便超越它——为我们打开未来的新可能性。

> 人，这最勇敢、最惯于忍受痛苦的动物，他并不否认痛苦本身：他渴望这种痛苦，他寻求痛苦，倘若有谁给他指示出一种受苦的意义和目的。是痛苦的无意义性而不是痛苦本身构成了长期压抑人类的灾难——而禁欲主义理想给人类提供了一种意义！直到现在，这还是人类唯一的意义，任何一种意义都强似于毫无意

义。无论从什么角度看，禁欲主义理想都是有史以来最好的“权宜之计”，它解释了痛苦，似乎填补了巨大的真空，特别是关闭了通往自杀性虚无主义的大门。无疑，解释也带来了新的痛苦，更加深刻、更加内向、毒素更多、更腐蚀生命的痛苦：它将所有的痛苦都归因于罪过。（*G* 162；429）

这个段落说明了为什么接近尼采的重要方式是将其视作一位辩证思想家，也说明了为什么尼采并不是一个“相信对立价值”的形而上学家。尼采反讽地将其批判对象的积极贡献呈现出来，这个段落显示了尼采经常提及的危险所具有的双重意义——危险既是威胁也是机遇。除非我们了解当下的道德（一种基于憎恨的道德）如何成为一种“创造性”力量——它如何把人从“自杀性虚无主义”中拯救出来，否则我们就无法理解当下的道德。只要能够解释并赋予受苦以意义（哪怕这一解释带有自我毁灭的性质），人就能够忍受痛苦。这是教士阶层的成就；这是他们的价值重估达到的结果。迄今为止，人所拥有的唯一可行的解释框架便是发明一位严厉的裁判，即犹太—基督教上帝，他也是宗教禁欲理想的基础。人由此被从自杀性虚无主义中拯救出来。

人是“最勇敢的动物”，这种主张看起来似乎与尼采在许多地方提到的主张相冲突，即他对人感到厌恶。但这里并不存在真正的矛盾。尼采所蔑视的是人已经成为一种驯良的动物，并且提请警惕“末人”的胜利。但同时尼采又在设想一种未来的可能性，即人（至少是少数稀有的自由灵魂）之可能实现的理想，他作为堕落人性的“拯救者”的可能性。

可是，尽管如此，人由此而得救，他有了一种意义。从此他不再是风中飘零的一片叶，不再是荒唐戏、“无意义”的玩偶，他现在能够有所意愿了——至于他意愿的内容、目的、方法是什么，那都是无关紧要的了：意志本身得到了解救。（*G* 162；429）

反讽的是，这正是教士们一直在宣称的东西——他们（以及他们的上帝）拯救了人类。尼采并不反对这一点。他们对了，完全对了！事实上，他们伟大的积极贡献就在于拯救了意志——倘若没有意志的话，将不会存在克服善恶道德的可能性。但我们现在必须揭示出拯救意志之举背后所隐含的目的。

我们不能再缄口不谈那全部追求本来所要表达的事情：仇恨人类、甚而仇恨动物界，甚而仇恨物质；憎恶感官、憎恶理性本身；畏惧幸福和美丽；要求摆脱一切幻觉、变化、成长、死亡、愿望，甚至于摆脱追求本身。让我们鼓起勇气直面现实：这一切

都意味着一种虚无意志、一种反生命的意志，意味着拒绝生命最基本的生存条件。但是，它的确是，而且还仍将是一种意志……最后还是让我用开头的话来结尾：人们宁可意愿虚无，也不会无所意愿。（*G* 162—163；430）

尼采在最后一篇文章的上述结尾中，简洁表达了其总的辩证反转（dialectical inversion）。我希望强调这里包含的强认知主张。回想一下序言的开头几句话："我们这些认知者却不曾认知我们自己。原因很清楚：我们从来就没有试图找寻过我们自己。"（*G* 15；259）《谱系》是一次视角主义认知实验，指向的是认知我们是谁。我们是由一种自我蹂躏、自我矛盾的道德（这种道德的基础是一种阴毒的憎恨）所塑造的生物。当尼采断言被拯救的意志是一种虚无意志的时候，他总结了自己的道德批判。现在，我们对于序言中提出的问题（我们的善恶道德的价值是什么？）已经有答案了。但是，我们发现这个答案具有双重意义。

道德的价值在于它拯救了意志，但被拯救的意志是"一种虚无意志、一种反生命的意志、意味着拒绝生命最基本的生存条件"。

然而，需要注意的是尼采马上加了一句："但是，它的确是，而且还仍将是一种意志"。（*G* 163；430）这是整部《谱系》中最重要的一处"但是"，因为如果没有这种意志，我们或许已经陷入了"自杀性虚无主义"。一切都将丧失！如果没有这一意志拯救，超越善恶的可能性就将完全不存在，人性就彻底没有希望。尼采并没有断称这一可能性将会实现。在他的反讽辩证法中，并不存在总的辩证综合，不存在黑格尔式的扬弃。尼采仅仅给我们留下了一个可能性，但这种可能性伴随着更加深化的知识，而后者是为价值重估和超越善恶所需要的。他重复了自己在开端说的话："人们宁可意愿虚无，也不会无所意愿。"我们也能听到这一声音出现在最后一个乐章（第三篇文章）的开端："禁欲主义理想对人来说竟然意味了这么多的东西，这里显示出来的基本事实是人的意志，是它对于空虚的恐惧：它需要一个目标——意志宁可意愿虚无，也不会无所意愿。"（*G* 97；357）但是，我们第一次听到这个母题是在序言部分。

恰恰是在这里，我看到了人类的巨大危险，人类的最高超的欺骗和诱惑——人类将被引向何方？将被引向虚无？恰恰是在这里，我看到了终结的开端，看到了停滞，看到了疲于怀旧的倾向，看到了意志反抗生活，看到了最后一场瘟疫那温柔的、忧伤的预兆：我理解了风靡一时的同情的道德，甚至连哲学家们都被这种道德传染了，弄病了，这不正是我们那变得可怕的欧洲文化的最可怕的病兆吗？这不是迂回地走向新佛教，走向一种欧洲人

的佛教，走向虚无主义吗？（*G* 19；264）

我们从尼采那里学到的关于恶的教诲

我希望回到我探究的最初问题：我们从尼采的道德批判那里能够学到什么关于恶的教诲？让我们再次思考“超越善与恶”的意义。相当清楚（因为尼采明白无误地告诉我们），“这并不意味着‘超越好与坏’”（*G* 55；302）。但是，“超越善与恶”有一层意思正是“超越好与坏”。善/恶的价值对立的出现，是作为对于好/坏伦理的反应，并因此预设了好/坏的伦理。因此，超越善恶就需要超越一种天真的贵族式的高贵伦理形式。“超越善与恶”中的“超越”并不是一种超验的超越，而是一种内在超越，只有少数天赋卓越和健康的个体才能实现这种超越。超验的超越是禁欲教士的发明，用来证明人的受苦（也借此增强受苦），它是一种用于阻挡通向自杀性虚无主义之路的“发明”。尼采的“超越”只有通过辩证地穿透并超越善恶道德才能够实现；只有通过真诚地认识到被拯救的意志是一种自我矛盾的意志、一种虚无意志，才能够实现；并且，最终要将这一意志转变为创造性的、肯定生命的意志。奴隶的反抗（尼采详细考察的唯一一个价值重估的“历史”例证）显示了创造新的价值重估所需的生气、力量和暴力。

我们在此必须面对一个所有尼采阐释者都面临的问题，它有时还会带来灾难性后果。我们如何阐释这一超越的实质内容？这一超越是否有意成为有关未来的预言？一个有关超人之来临的承诺？一个我们应该追求的目的？一个发明出来鼓励我们从事个人自我创造和自我克服事业的神话或高贵谎言？一种对主人种族的证明？一种表明尼采尚未脱离形而上学，而是最后一位形而上学家的迹象？（这些还没有穷尽所有可能性；上述问题也并不是相互排斥的选项。）不幸的是，凭借一些明智的（或恶意的）选择，人们可以从尼采著作中找到文本证据来支持或反对上述阐释中的任何一种。此外，关于超越善与恶的多种阐释如何与永恒复返的教诲相协调，人们也必须做出说明。在我的考察语境中，我只想坚持强调两点，这两点是任何对于尼采的充分阐释都必须考虑在内的。

第一，尼采将超越善恶的运动理解为仅仅是一种可能性——并且实际上还不是最有可能的可能性。更可能发生的是意志的彻底涣散——“末人”的胜利。就此而言，尼采可谓是那些悲观预言者的教父，这些人悲叹一切都在走下坡路，一切都在变得乏味、庸常、无意义。正因为尼采将此视为我们现代道德最有可能的结果，他的论辩才如此尖刻和夸张。但是，和其他悲观预言者不同，尼采拒绝宣称这一命运不可避免或必然发生。尼采的反讽辩证法避开了任何有关必然发展的

看法；只存在偶然的可能性。

第二，虽然我已经强调了《谱系》的未来时间指向，这一对于未来可能性的强调却不能被误解：它并不是关于未来的预测或预言，相反，它是尼采在其对于我们当下善恶道德所做的论辩和批判过程中运用的修辞技巧，意在使得他对当下的批判显得尽可能尖锐、鲜明、有破坏力。尼采让我们震惊地意识到，作为现代道德基础并弥漫其中的，是一种危险而阴毒的憎恨。（这也是尼采对民主进行批判的基础。）正如尼采创造性地虚构了一个高尚贵族的时代，以增强我们对于我们善恶道德之性质的意识，他也富有想象力地设想了一种理想化的未来可能性，以使我们洞察到位于我们当下道德核心的“自杀性虚无主义”。简言之，尼采运用其过去与未来的建构，目的是为了他对于当下的批判。

要回答我们能够从他的道德批判中学到什么关于恶的知识，我们需要寻找的方向，首先不是尼采关于恶对教士阶层和奴隶反抗所具有的意义的描述。如果我们认真对待尼采的“视角主义认知”主张，会发现恶的观念诞生并来自伟大仇恨者（禁欲教士）的视角。但是，从尼采自己的视角出发，从尼采的终极词汇及其介乎肯定生命与否定生命之间的对立视角出发，什么是恶？或者，更确切地说，从《谱系》的辩证叙述者的视角来看，恶是什么样的？从这种视角所见的恶不应被混同于教士所使用的恶的意义。当《谱系》的叙述者宣称教士是最邪恶的敌人，因为他们虚弱无能，他所声称的是：恶是憎恨的暴力呈现——而憎恨是我们现代道德最普遍和危险的特征。即便在这里，我们也千万要意识到尼采是一位辩证反讽家。在宗教和世俗教士的禁欲理想中体现出来的憎恨，其作用是保存意志并借此阻挡通往自杀性虚无主义的道路。但是，正是这种憎恨（如果不加遏制）最终会变成有害的、自我毁灭的力量。

在第二篇文章中，尼采宣称如果心理学家“有兴趣对憎恨本身进行一番近距离的研究”（*G*73；325），那么他们就应该把注意力转向憎恨这株植物在今天开得最为繁盛的地方——反犹主义。这个段落绝不是尼采著作中的一个异数（虽然它被那些希望利用尼采来证明自己的反犹主义的人忽略或故意按下不表）。尼采用其最尖刻的修辞武器谴责这种有害的憎恨形式。我们来看一下他对反犹主义者的挖苦，尼采认为他们是憎恨的人：

> 甚至在科学的神圣殿堂里都能听得见这群疯狗沙哑愤怒的吠声，听得见这种“高尚的”伪善发出的刺耳的谎话和怒吼（我再次提请有耳朵的读者回忆一下那位柏林人，复仇信徒欧根·杜林，他如今在德国把道德之鼓擂得极其伤风败俗、令人作呕。杜林，这

个天下第一道德吹鼓手，即使和他的同类，那一群反犹主义者比起来也堪称第一）。

这些都是憎恨的人，生理不健全的人，虫蛀的腐朽者，他们用于地下报复的整片土壤抖动着，他们永无休止、永不满足地对着幸福者发作，他们永不停顿、永不知足地为复仇化装、为复仇寻找借口——他们何时才能达到他们最后的、绝妙的、崇高的胜利？（*G* 123—124；388）

或者再看一下这段：

我也不喜欢那些新近出现的做理想投机的人，那些反犹主义者，他们现在正翻着基督徒—亚利安种—资产阶级的白眼，而且他们滥用最廉价的宣传伎俩、滥用道德姿态，试图用这些令任何人都不耐烦的方法唤起人民的各种野兽成分。（*G*158；425）[160]

考虑到尼采的姐姐伊丽莎白·福尔斯特—尼采[161]对其文本所做的反犹主义歪曲以及纳粹对尼采的利用，尼采居然拈出反犹主义者作为最有害的憎恨形式的典型，这不啻是巨大的反讽。尼采对憎恨的心理动机有着深刻理解，知道它如何内在化、滋长、恶化，并以有害而毁灭性的方式爆发。憎恨是尼采道德心理学的基本概念。当然，尼采的确说过，如果憎恨出现在贵族那里的话，它就会以直接反应的方式达到顶点并消耗殆尽，并“因此不会产生毒害”（*G* 39；287）；尼采还指出，那些超越善恶的人将不再遭受到憎恨造成的有害结果。但是，比起尼采的如下描述，上述可能性就不怎么令人信服了：这种形式的恶的有害爆发经常带来危险。尼采关心的不仅仅是个人心理上的憎恨。憎恨是社会上、政治上和文化上的呈现。他对于社会和政治上所谓的现代化进程以及一切进步发展的言论深表怀疑。此外，他也洞察到现代民族主义所具有的剧烈危险。他对这些进程的阴暗面十分敏感——憎恨就在那里恶化，继而在一次恶性毁灭的高潮中爆发。

在我讨论谢林时，我曾表明他意识到了恶的心理力量，意识到这种力量如何一直保持潜伏并时刻有可能造成威胁。尼采探索了谢林开辟的路径。这并不是说，谢林直接影响了尼采；尼采强有力地提出了关于恶的新问题，并通过比之前的思想家更加深入地探索恶的道德心理的复杂性，扭转了恶的话语。20世纪的思想家们一次又一次回到尼采，因为他洞察到憎恨的心理动力，洞察到它如何与嫉妒、妒忌与仇恨联系在一起；洞察到憎恨所能采取的各种个体的、社会的、政治的和文化的形式；洞察到憎恨的毒性恶化，以及其经常存在的危险后果。我们或许不会全然信服尼采生动的“再描述”；我们可能会批评他

过于夸张和过分的修辞；我们可能会质疑其虚构的历史；我们可能会质疑他创造的神话和面具；我们可能会认为，尼采把憎恨视为理解犹太—基督教道德的唯一基础和关键、视为其不懈批判现代欧洲文化的唯一基础和关键，不免有些过分。但是，如果我们把尼采理解为生动描绘了憎恨的心理动力与危险的人；如果我们把他理解为提出了棘手问题、警告我们注意现代道德和现代社会化进程的阴暗面的人，那么我想我们就必须总结说，尼采对于我们正在进行的关于恶的讨论贡献良多。[162]

第五章　弗洛伊德：无法根除的恶与矛盾情感

实际上，不可能“根除”恶。

——弗洛伊德：《思索战争与死亡的时代》

如果我们紧跟康德的分析，并询问为什么（归根结底）一些人选择善的准则而另一些人选择恶的准则，我们被告知答案是“无法探究的”。对于客观道德法则的认识可以提供充分的推动力，促使我们选择善的准则。但是，如果我们真的是自由的，如果我们有能力在善恶之间做出选择，那么对意力来说就不存在最终的因果约束。约威尔把这称作“选择的‘黑洞’”。

> 选择的“黑洞”存在于康德的意志理论中。康德在谈论自由的“无法探究的”起源以及关于善恶的选择时，他本人就强调了这一点。然而，他并不把这一点当作失败，因为这乃是出于他的精心意图……（康德）有意让选择的权力保持其残存的非合理性，我们或许可以说，这是自由和个体人格的代价。就此而言，他不能也不愿把意志充分理性化。[163]

我同意这一点并非失败，事实上，我已经指出，这种对于自由选择的理解乃是康德对于自由、道德和责任之理解的必然结果。自由意味着拥有在善恶准则之间做出选择的能力。但是，即便我们承认康德的主要论点，我们还可以从另一个角度发问，为什么人们做出他们那些选择。对于人性（尤其是人的“精神”），我们能否获得一种更深刻的理解，以使我们能够理解为什么人们做出他们那些选择？康德的道德哲学并没有排除进行这样一种探索的可能性，只要我们对其边界足够清楚。尤其是，如果我们把我们对康德的道德哲学的理解限制在《原理》和《实践理性批判》中，那么对自然（包括人的本性）的研究好像并不能在自由和道德方面教给我们什么。但这种推论或许是没根据的。我们已经看到，康德在《宗教》中引入了一种人性概念，既缓和了自然和自由之间的二元对立，也没有否认这一差别。当康德宣称人的天性就是邪恶的时候，他并不是在《纯粹理性批判》的意义上使用“天性（nature）”一词。严格说来，道德谓述（predicates）（善或恶，对或错）并不在严格意义上适用于天性自然——作为现象的天性自然。而且，将根本恶作为一种“品性”（Hang）引入，本身就意在表明我们如何受到我们人性的这一特点的影响。同样，我们也看到黑

格尔、谢林和尼采质疑了自然与自由之间所有的截然对立（虽然三者方式非常不同）。尽管如此，他们并不认为自然和自由之间的连续性削弱了我们进行自由选择的能力。事实上，我们在三者身上都看到了一种更复杂和模糊的对于人性之理解的端倪——这种人性超越了康德在自爱与理性意志之间设置的截然对立。甚至黑格尔这个极为强调理性最终胜利的人，对于非理性的力量也有着敏锐的理解。《现象学》是一条“绝望的道路”。我们一次又一次地经受痛苦、沮丧和绝望，因为正当我们认为已经达到一种对于我们是谁和是什么的真正理性的理解时，我们发现我们错了，我们在自欺欺人。这是我们的经验所具有的重要特征，也内在于我们的自我塑造（Bildung）。谢林和尼采将这一点推向极致。回想尼采在《谱系》一开始说的话，他说我们不仅不理解自己，而且我们必定误解自己。谢林和尼采通过探究人的心理复杂性、探究恶如何从人身上爆发出来，从而打开了这片领域。

弗洛伊德毫无疑问不是一位传统的道德哲学家。他关注的不是分析“善与恶”或“好与坏”的意义，他也不处理道德判断的证成问题。那些对于康德、黑格尔、谢林和尼采而言如此核心的哲学（或神学、反神学）问题并不在弗洛伊德的首要关注之列。众所周知，弗洛伊德对于哲学和传统的道德阐释抱有怀疑，虽然他无疑认为哲学家有时候在人的精神方面做出过洞见。不过，从弗洛伊德的考察中得出的有关人的精神动力（dynamics）的图景，却根本扭转了我们对于下述问题的理解：我们为何做出选择和采取决定，道德良心如何产生与发展，理性在做出选择的过程中扮演了何种角色，以及恶是否无法根除。确如菲利普·里夫[164]已雄辩地指出的那样，弗洛伊德有着“道德家的心智”。他推崇（并且身体力行）一种严苛的“真诚伦理”（ethic of honesty）——类似于尼采这位极其蔑视道德的人所祈求的伦理。[165]

我在本章希望说明的是，虽然弗洛伊德对哲学（包括道德哲学）持有怀疑，他却点出了关于恶的一些问题，而这些问题尚没有被道德哲学家们充分处理过。通过探索已经由尼采所预示的主题，弗洛伊德使我们得以更好地理解恶在文明社会中强有力的爆发，它所带来的持续威胁，以及为什么恶是无法根除的。

我希望借助弗洛伊德最具争议和挑战性的一本书（《图腾与禁忌》）来开始对其道德心理学的考察；一直到弗洛伊德生命末期，这部著作对他都有着特殊意义。[166]他在致桑多·费伦齐[167]的一封信（1913年5月4日）中说：“我正在写关于图腾的东西，我觉得这是我最伟大、最好、可能也是最后一件美好的事。我打心底里觉得我是对的。”几天后，他再次写道：“自从我写《梦的解析》以来，这还是头一次我对自己写的东西坚信不疑。”[168]虽然弗洛伊德自己关于其推

测性假设是否科学持有怀疑，虽然他对人类学和人种学证据的运用招来了尖锐而严酷的批评，弗洛伊德还是反复回到他在书中提出的种种假设。[169]他在《集体心理学》（1921）中再次采用了原始群落（primal horde）与兄弟团体弑父的主题。在1922年的论文《17世纪神鬼学神经症一例》中，他回溯到兄弟们谋杀原始父亲后体验到的矛盾情感，从而解释恶魔如何成为对于亲爱的父亲的替代。他写道："不需要太多分析上的慧眼，就能猜到神与恶魔刚开始是等同的——它们曾经是一个形象，而后分裂成两个具有对立属性的形象……由此，父亲似乎既是神的原型又是恶魔的原型。但是，我们可以期待宗教在以下事实方面带上了不可磨灭的印记：远古的原始父亲曾是一个无限恶的存在——更像恶魔而不是神。"（*SE* XIX，86）向《图腾与禁忌》的一次非常重要的回归体现在弗洛伊德出版的最后一部著作《摩西与一神教》（1939）中。他公开说，这部著作延续了他"二十五年前在《图腾与禁忌》里"提出的主题（*SE* XXIII，53）。弗洛伊德再次重复了兄弟团体谋杀原始父亲的故事，并且认为在荒漠里对摩西的谋杀是对"原初谋杀"的一次重复。而且，他还针对其批评者的"猛烈谴责"而为自己的诠释辩护。[170]

兄弟团体的矛盾情感

《图腾与禁忌》由四篇文章构成，但最有名的是最后一篇文章《图腾崇拜在童年期的再现》。弗洛伊德在这篇文章里探索图腾崇拜起源的精神分析解释，并讲述了原始群落的专制父亲如何将所有女性占为己有并放逐年轻男子——包括他自己的儿子。兄弟们对他们暴君般的父亲有着强烈而又矛盾的心理；他既受爱戴和尊敬，又令他们恐惧和憎恨。兄弟们起而弑父，并在图腾餐上把他吃了。弗洛伊德的解释如下；

> 假设有一天，那些被父亲驱逐出来的兄弟们聚在了一起，联合杀死并分食了父亲，这样就终结了那种父权制的部落形式。通过联合，他们终于有勇气去做并做成了单凭他们个人的力量无法做成的事情。……对于同类相食的原始人来说，在杀死牺牲者之后将其分食是不言而喻的。那位暴虐的原始父亲无疑是兄弟们畏惧和嫉妒的对象：通过分食他的行动，他们也完成了对他的认同作用，而他们中的每一个也都获得了他的一部分力量。图腾餐（也许就是人类最早的节日）也因此成为对这种难以忘却的犯罪行为的重复和纪念，它也是人类许多事物的开端，像社会组织，道德律令以及宗教等。（*SE* XIII，141—142）[171]

最后一句话表明为什么这一叙事（这一“科学神话”）对弗洛伊德来说如此重要。《图腾与禁忌》是弗洛伊德第一次尝试系统地将精神分析的种种发现运用到社会组织、道德、政治和宗教的起源方面。我们在此发现了弗洛伊德对道德律令的起源的解释：“不可杀人”，这个命令吊诡地建立在原始的暴力弑父的基础上。[172]在这次谋杀以后，兄弟团结在一起确保生活的安全。

> 兄弟们以此保证彼此的生命，并宣称不能再用他们曾使用过的联合起来对付其父亲的方式来对付他们中的任何一个人。这样他们就排除了重蹈其父亲覆辙的可能性。在那以宗教为基础的禁止杀害图腾的禁忌之上，人们现在又添加了以社会为基础的禁止兄弟相残的禁忌。只是在过了很长一段时间之后，这种禁忌才不再局限于同一氏族的成员之间并呈现为这样一种简洁形式：“不可杀人。”父权制群落第一次被兄弟制氏族所取代，后者的存在是以血缘纽带来保证的。现在，社会是建立在共同犯罪的共谋之上；宗教是建立在罪感（悔恨之情附着其上）之上；而道德则是部分建立于这种社会的迫切需要之上，部分建立于这种罪感的悔

罪要求之上。（*SE* XIII，146）[173]

不过，原始群落的故事与恶的问题有什么关系？对此可以先这样说：弗洛伊德利用这个故事表明，人的精神具有深刻的矛盾情感——谋杀的冲动被内在化并压抑于这种矛盾情感之中，但永远无法彻底根除。为了考察其展开过程，考察原始群落的神话如何被用于解释社会组织、宗教和道德的起源，我们需要探究弗洛伊德关于禁忌和图腾崇拜提出的一些关键主张——而禁忌和图腾崇拜是他在前三篇文章中探讨的主题。

弗洛伊德诉诸精神分析关于强迫性神经症与儿童（我们的原始期）的理解，为的是帮助我们理解图腾崇拜、异族婚姻和禁忌等人类学现象。[174]弗洛依德利用弗雷泽的《图腾崇拜与异族婚姻》（1910）和安德鲁·朗格[175]的《图腾的秘密》（1905），集中关注图腾崇拜和异族婚姻之间的密切关联。在原始社会中（弗洛伊德举的例子是澳大利亚原住民），整个社会组织的设计显得是意在避免乱伦性关系。弗洛伊德不认同拒斥乱伦是人的天性的观点。相反，乱伦关系的天然诱惑是理解禁忌在阻止乱伦方面所起作用的关键。我们从精神分析得知，“小男孩最早选择的恋爱对象是乱伦性的，而且是被禁止选择的，此即他的母亲和姐妹”。随着小孩成长，他会从乱伦的吸引中解放出来，但在神经症中“力比多的乱伦性固着（fixation）在无意识的精神活动中继续起着（或重新开始起到）主要作用”。（*SE* XIII，17）事实上，人从来没有彻底从乱伦吸引中解放出来；这种吸引被压抑下去并成为无意识。弗洛伊德在第一篇文章《乱伦畏惧》的结尾说：“因此，如果我们能够证明这些后来注定要变成无意识的乱伦愿望和那仍被野蛮人视为直接的危险并需要运用最严厉的手段来防范的乱伦愿望是同一回事，那么，我们的研究就不是毫无意义的。”（*SE* XIII，17）[176]

然而，这种乱伦畏惧及其严格的禁令如何帮助理解图腾崇拜现象？为了理解这一点，我们必须考虑禁忌的意义和功能。

> 在我们看来，“禁忌”一词具有两种相互对立的含义。我们认为：一方面，它意指“神圣的”、“被圣化的”；另一方面，它又具有“神秘的”、“危险的”、“禁止的”和“不洁的”含义。在波利尼西亚语中，“禁忌”的反义词是“诺亚（noa）”，其含义是“普通的”或“通常可接近的”。因此，“禁忌”就具有某种不可接近之物的含义，而且，这种含义主要是以各种禁止和限制的形式表现出来的。（*SE* XIII，18）

比起宗教和道德的禁止，禁忌是更为原始的现象，因为它们看起

来“没有什么基础，也没有明确的起源”（*SE* XIII，18），但这些原始禁忌的踪迹使我们得以解释更加发达的宗教和道德禁止的精神力量。[177]弗洛伊德的主要观点是，伴随着禁忌的持续存在，去做那些被禁止之事的原初欲望也持续存在。就此而言，禁忌类似于强迫性神经症的禁止。正是禁忌的持续存在，与被禁止的原初欲望的持续存在一起解释了对于禁忌的矛盾情感。“在他们的无意识中，没有什么比触犯禁忌更让他们高兴的了，但是他们惧怕真的这样去做；显然是因为他们想这么做故而才会惧怕，而且惧怕远远强于这样做的欲望。然而，在每一个群落成员身上，这种想触犯禁忌的欲望都是处于无意识中的；这和神经症患者的情形是一样的。”（*SE* XIII，31）

我们可以看到，弗洛伊德以精神分析解释禁忌起源的逻辑，尤其是将乱伦禁忌（一种基于俄狄浦斯情结的禁忌）解释为“神经症的核心情结”（*SE* XIII，129）。与相信乱伦畏惧是某种自然本能的看法相反，弗洛伊德认为小男孩对母亲具有的乱伦欲望是心理上的原始状态。这一欲望不会彻底消失；它受到压抑并变成无意识。结果，对待禁忌就有了一种矛盾的态度，尤其是针对乱伦禁忌。既存在一种打破禁忌的强烈欲望，又害怕和畏惧这么做。

至此，我们讨论了对于母亲的乱伦欲望，但俄狄浦斯情结主要是关于小男孩和他父亲的关系。

> 我乐意坚持这种观点，即这种探讨的结果表明：宗教、道德、社会及艺术的肇始都汇集于俄狄浦斯情结之中。这与精神分析学的下述发现是完全一致的，即这种情结也构成了所有神经症的核心（就我们目前对其所了解的情况而言如此）。对我来说，一个最令人惊奇的发现似乎是：在人与其父亲之关系这个单一的基础上，我们将证明社会心理学的问题是可以得到解决的。（*SE* XIII，156）

此外还有一处重要的关联需要澄清。对禁忌的这种分析（它将我们带向俄狄浦斯情结）如何使我们能够理解图腾崇拜现象？图腾动物最初是父亲的替代。当弗洛伊德在解释图腾崇拜的过程中谈到此关键之处时，他告诉我们，他是在重复初民自己说的话。他们“把图腾描绘为他们共同的祖先和原始父亲”（*SE* XIII，131）。如果图腾动物是对父亲的替代，那么我们就可以理解对待图腾的矛盾情感，也能理解为什么它是禁忌的对象。图腾仪式重复了对父亲的吞食和认同。

> 精神分析已经揭示出：图腾动物实际上就是父亲的替代者。而这与下述矛盾性事实是相一致的，即尽管宰杀图腾动物通常是被禁止的，但是对其宰杀却又变成了一种节日场景——这种事实

简单说来就是：宰杀它，然后再哀悼它。这种矛盾情感在今天仍然构成了我们孩子身上的父亲情结的典型特征，它也经常保留在成人的生活中；它还似乎扩展到那作为父亲之替代者的图腾动物身上。（*SE* XIII，141）

让我们停下来思考一下弗洛伊德所谓“奇幻的”（fantastic）故事。我们或许会赞叹（或批评）弗洛伊德的勇气，但我们如何严肃对待这种关于乱伦、禁忌、图腾崇拜和谋杀原始父亲的推测性阐释？我们如何严肃对待弗洛伊德的如下主张，即我们在此找到了社会组织、道德和宗教的起源？对我们来说，核心问题是：这一切和恶有什么关系？我想先简单提一下弗洛伊德的道德心理学说明了什么。人类生活的核心是矛盾情感——这种矛盾情感渗透到我们无意识的最深层面。在精神分析中，矛盾情感并不是一个用来表示对抗的含糊而概括的术语。它的含义相当清晰准确。正如拉普兰切和彭塔利斯所说：

与早先关于情感复杂性和态度起伏的提法相比，矛盾情感这一观念的新颖之处在于：一方面，它维持了一种是/非类型的对立，其中肯定和否定既同时发生又不可分割；另一方面，它承认精神生活的不同部分都能找到这一基本对立。[178]

他们还指出：“在其本能的根源，俄狄浦斯冲突被认为是一种矛盾情感的冲突（ambivalenz Konflic），它的主要层面之一是‘对同一个人持有坚定的爱和不那么合理的恨’。”[179]这种精神上的矛盾不可根除而且普遍存在。“几乎在所有的病例中，我们都会发现这样的情形，即凡是对某一特殊之人存在着强烈的感情依恋的地方，在这种温柔之爱背后的潜意识中都存在着一种隐匿的敌意。这是一种典型例证，是人类情感矛盾的原型。这种矛盾性情感在每一个人的内在性情中都会或多或少地表现出来。”（*SE* XIII，60）我们从未完全成功地克服这一矛盾情感。并且，由于它位于我们无意识的深处，我们从未完全控制住它。很可能“原始民族的心理冲动中的矛盾情感比人们在现代文明人身上所发现的要浓厚得多。据推测，当这种矛盾情感渐渐减弱时，禁忌——作为这种矛盾情感的一种症状表现以及两种冲突性冲动相互妥协的一种结果——也就慢慢地消失了”（*SE* XIII，66）。但弗洛伊德强调说，这种矛盾情感以及禁忌的踪迹从未完全消失。原初禁忌的踪迹有助于理解良心的本性和起源。“不必对这些术语的含义作任何的延伸，我们就可以谈及‘禁忌良心’（taboo conscience），或者说是禁忌被触犯后产生的一种禁忌意义上的罪感。禁忌良心也许是人们所见到的良心现象的最古老形式。”（*SE* XIII，67）

良心是一种内在知觉，它将对运行于我们内部的一种独特愿望予以回绝。然而需要强调的是，这种拒绝并不需要诉诸其他任

> 何事物的支持，它“完全是自我确证”（certain of itself）的。这一点在内疚意识中体现得更加清楚，这种内疚意识是指我们对于那为了实现一种特殊的欲望而做出某种行为后产生的内部谴责的知觉。对此提出的任何理由都似乎是多余的：因为任何有良心的人在内心里都必然会觉得这种谴责是合理的，都必然会觉得应对那已经实施的行为进行自责。在野蛮人对待禁忌的态度中，我们也能发现与此相同的特征。那是一种由良心发出的命令；对它的任何违背都会产生出一种可怕的罪感，其产生是必然的，但其起源却是未知的。（*SE* XIII，68）

如果恶被描述为违背道德禁令，违背道德良心的要求，那么为恶的诱惑就是不可根除的。一种诚实的伦理要求我们承认，这是我们精神生活的基本特征。似乎弗洛伊德为霍布斯那种关于人处于自然状态的旧式观点披上了现代精神分析的时尚外衣。然而，弗洛伊德远比霍布斯激进和麻烦。对霍布斯而言，存在一种充分理性的回应，来应对我们发现（或假设）的自然状态下的人所具有的心理特征。但这是弗洛伊德所拒绝的。我们不得不学着忍受这种深层的、不可根除的矛盾情感；我们无法遏制或充分理性地控制它。我们无法清除我们无意识中想要违背道德禁令的欲望。认为弗洛伊德的学说是基督教原罪教义的世俗版本，这同样是一种严重的歪曲。我们体验到的强大的精神矛盾并不是堕落的结果，也不是某个自由意志的行为。它肯定不是自由选择的。因此，谴责或从道德上判断人的这种无法根除且普遍存在的精神矛盾，就完全不合理。

在这个原始弑父的故事中，我们还要应对一种根本困惑。弗洛伊德的解释中似乎有一种奇怪的循环。乍看之下，似乎他提供了一种关于社会组织、宗教和道德之起源的历史解释，依照的是他有关神经症和儿童的精神分析经验。然而，我们越是仔细考察弗洛伊德的实际工作，就会越明显地发现这并不是其叙事结构的深层逻辑。让我们再温习一遍弗洛伊德的叙事。考虑一下在儿子们叛变并谋杀父亲之前是什么情况。父亲占有了群落中的妇女（包括他自己的女儿）以满足自己的性欲。但是，弗洛伊德的故事中并没有说父亲感受到“乱伦恐惧”。而且，父亲威胁说如果他的儿子们妨碍他占有妇女，就杀死或阉割他们，看起来就不存在什么针对谋杀的禁忌。这是否意味着父亲并不感受到“情感的矛盾”？可如果精神矛盾是普遍存在的，为什么父亲（他自己也曾是个儿子）感受不到它？弗洛伊德的原始群落故事可能意在对禁忌的起源做出解释。然而，要使这个“历史”解释生效，要使它能够解释它声称要解释的事情，弗洛伊德不得不预设儿子们感受到一种不曾被父亲感受的精神矛盾。但是，在父亲没有感受到精神矛盾的情况下，为什么儿子们感受到了？弗洛伊德的叙事存在着一处关键缝

隙。

让我们暂时把这个困难搁置起来，考虑一下兄弟们杀死并吞食父亲之后发生了什么。弗洛伊德如此强调吞食父亲（图腾仪式的基础）这一同类相食之举，原因是他将此行为阐释为精神上对父亲的认同。可是这一推断本身基于弗洛伊德对于无意识动力的精神分析式理解。简言之，看起来弗洛伊德已经预设了他试图解释的事情。接下去的事情是什么？兄弟团体由于自己的“犯罪”行为，感到罪感和悔恨。但是，为什么？在什么意义上可以说这是一种“犯罪”行为，尤其是针对谋杀的禁令尚不存在的话？弗洛伊德说：

> 我们只需假定：在那狂暴的兄弟团体中充满了矛盾情感，这种相同的情感，我们也可以在我们的孩子以及神经症患者身上存在着的矛盾性的父亲情结中发现其踪影。他们憎恨父亲，因为他扮演的是一个他们在渴望获得权利和性满足过程中的可怕阻碍者的角色；但是，他们同样爱戴和敬重他。在他们将其除掉之后，他们对他的憎恨情感得到了满足，想与之认同的愿望也实现了；但此时那曾被排斥在一边的爱戴之情又必然会在他们的心中浮现出来。这种爱之情感会以悔恨的形式表现出来。一种罪感也油然而生；在此例中，这种罪感与整个群体都感受到的那种悔恨是一致的。那死去的父亲反而变得比其生前更强大——因为，直到今天，我们仍可在人类事务中经常见到该事件所产生的影响。从那时起，父亲生前禁止他们做的事情，现在由儿子们自己予以禁止了，这和我们非常熟悉的、在精神分析学中称之为“延迟性服从”的心理过程是一致的。他们通过禁止杀害那作为其父亲替代者的图腾来消解其弑父行为；他们通过放弃对那些已获自由的女人的性权利来否认其弑父的成果。他们就这样从其带有罪感的孝敬中创立了图腾崇拜的两条最基本的禁忌；也正因为这种缘由，他们必然会与俄狄浦斯情结中两种被压抑的愿望形成一种对应关系。不论谁背离了这些禁忌，谁就犯下了原始社会那仅有的两宗大罪。（*SE* XIII，143）

我不惜花很长篇幅引用此段落，因为它特别清楚地表明：原始群落的故事并没有解释精神矛盾（它是禁忌、图腾崇拜和良心的特征）的起源。相反，弗洛伊德预设了初民与他在诊断过程中观察的儿童和神经症患者一样，体验到相同的精神动力。弗洛伊德实际所做的是创造一个历史神话，这个神话声称要解释社会组织、道德和宗教的起源，它预设了我们当今对于矛盾情感、认同、负罪、俄狄浦斯情结、压抑、无意识的精神动力的精神分析式理解。我们现在可以更充分地感到列维—施特劳斯如下评论相当敏锐：“弗洛伊德以《图腾与禁

忌》建构了一个神话，当然是个非常美妙的神话。但是，和所有神话一样，它并没有告诉我们事情事实上是怎样发生的。它告诉我们人们该如何想象事情的发生，以试图克服种种矛盾。”[180]

我强调原始群落的故事是对于弗洛伊德视之为人类特征的心理事实的一种神话式再现，并不是想批评弗洛伊德，而是希望澄清：当他诉诸我们的远古传统之时，实际上做的是什么工作。在此，弗洛伊德对历史的建构与尼采的谱系学之间有着惊人的相似。两位思想家都诉诸历史，目的是提供（用福柯的话说）“一种当代史”。并且，就像尼采及其谱系学对哲学的攻击那样，弗洛伊德试图帮助我们理解当今的道德禁令。弗洛伊德不同于尼采的地方在于，他坚信人的基本的精神动力是普遍和非历史的。矛盾情感、压抑、负罪、悔恨的动力并不改变；只有他们的显现随着人类历史的进程而改变。因此，精神分析总是诉诸过去婴儿和儿童的经验以解释当下的神经症。但甚至这种关于人的心理发展的观念，大概也是所有人都有的特征。

我们在《摩西与一神教》中也发现了类似的谱系学逻辑，弗洛伊德在那里引入一组区分，区别他所说的“实质真理（material truth）”与“历史真理（historical truth）”。他用“实质真理”一词指的是某种能够被客观证据支持的字面真理。作为不信神的犹太人，弗洛伊德对一切宗教明白提出的认知主张都持批判态度，坚决认为它们在实质上都是错的。

但如果解释得当，也可能揭开宗教背后的“历史真理”。不过，弗洛伊德使用“历史真理”一词的意思并不是我们通常使用这个词时所理解的意思；它不是一种有关过去的实体性真理。相反，“历史真理”（更清晰的说法是“心理真理”或“精神分析真理”）指的是精神分析使我们在宗教的历史起源中揭示的真理。我运用弗洛伊德的实质真理和历史真理区分，希望表明（虽然偶尔出现与此相反的说法）：原始群落的故事没有表达关于远古历史的实质真理。它是一个被建构起来的神话，意在表达历史真理——也就是说，表达被掩盖和压抑的心理真理，通过精神分析式的探索能够重新得到这个真理。[181]

虽然弗洛伊德并不是（也不该被认为是）道德哲学家，因为他主要并不关注道德判断的意义和证明，但他仍是20世纪最重要和最棘手的道德心理学家。关于人的精神所具有的矛盾暧昧的无意识欲望（永远无法完全被理性控制的无意识欲望和动机），弗洛伊德提出的主张对于所有关于恶的充分解释来说都至关重要。弗洛伊德在谈论恶时毫不迟疑。他曾写过一篇《思索战争与死亡的时代》（1915），回应第一次世界大战带来的幻灭感；在这篇文章中，弗洛伊德应对的麻烦问题是“作为人类最高文明成员的人表现出来的残忍，或许人们都无法

想到”。他公开拒绝如下观念，即我们可以根除“人类恶的倾向，并且在教育影响和文明环境下，用好的倾向（替代）它们]”（*SE* XIV，280—281）。

> 实际上，不可能“根除”恶。相反，心理学考察（或更严格地说，精神分析考察）表明，人性最深层的本质由本能的冲动构成，这些冲动有一种基本性质（elementary nature），在所有人身上都类似，目标是满足某些原始需要。这些冲动本身无所谓好坏。我们以这种方式来对它们和它们的表现进行分类，根据是它们与人类共同体的需要和要求之间的关系。必须承认，所有被社会谴责为恶的冲动（比如我们可以把自私和残忍作为代表），都属于这种原初类型。（*SE* XIV，281）

弗洛伊德始终警惕被相反的极端吸引过去的诱惑：赋予人性的“固有部分”以过大的强度（rigidity），并且“相比于仍然处于原始状态的本能生活，过分估计文化的总体影响”（*SE* XIV，283）。诚实伦理要求我们承认“对于人性‘善’的信念本身是一种恶的幻象，人类借由这些幻象期待他们的生活变好、更容易，而实际上它们只能带来破坏”（*SE* XXII，104；强调字体为笔者所加）。这一伦理同样要求我们避免相反的极端：认为人性的堕落是固有的、不可挽救的。有些论者认为，弗洛伊德的基本信息是悲观的，并认为他彻底放弃了启蒙运动关于理性之效用的希望。但这种说法没有根据。弗洛伊德寻求一种关于理性自身的诚实的启蒙，并且促使我们对其脆弱性和局限性采取非常现实的态度。弗洛伊德的精神分析考察包含的主要信息并不是悲观主义，而是面对不可控制的偶然性时持有某种现实的态度，以及诚实地评价不可根除的恶。

本能理论

如果我们想要理解为什么弗洛伊德认为恶不可能被根除，我们就需要深入他晚期的关于本能的理论。1915年，弗洛伊德写了讨论战争和死亡的文章，此时他还没有提出这一理论——关于生命本能（Triebe）和死亡本能之间的争斗：爱若斯（Eros）与桑纳托斯（Thanatos）之间的争斗。[182]只有在《超越快乐原则》一书中（很多人相信这本书代表了弗洛伊德思想发展中一个关键的转折点），这一论题才在推测的意义上被提出来了。但是，弗洛伊德笔下的本能是什么意思？[183]在《本能及其变化》一书中，弗洛伊德将本能描述为“位于精神和肉体临界处的一个概念……（它）在精神上表征着发源于器官内部并达到头脑中的刺激因素，它是根据头脑与身体的联系而施加命令于头脑的一种手段”（*SE* XIV，121—122）[184]

在另一层意义上，本能也可以是一个边界或临界概念。它不仅标志着肉体和精神之间的临界概念，而且标志着无意识和意识之间的边界。为表明这种“之间”的状态，弗洛伊德创造了表征（Repräsentanz/representation）这一技术性表述，并且谈到了“精神表征”，建基于我们的生物本性之上的本能可以有不同的“精神表征”，这就使得我们能够谈论本能的变化。[185]实际上，对于理解生命本能和死亡本能何以具有各异的精神表征而言，这一点非常重要。[186]

弗洛伊德在《超越快乐原则》中推测性地提出生命本能与死亡本能的新二元论之前，曾在性本能和自我本能之间做出区分。但弗洛伊德告诉我们，他在临床诊断时，发现患有创伤性神经症的病人的梦中有着“重复”令人痛苦的创伤的“强迫（行为）”，这迫使他修正自己对于快乐和现实原则的运作方式的理解，以及自己的本能理论。拉普兰切和彭塔利斯描述了弗洛伊德在1920年提出本能二元论时，有什么新的内容；而弗洛伊德一直坚决主张他后来提出的这种二元论，直至逝世。

《超越快乐原则》中提出的新的本能二元论将生命本能与死亡本能相对，调整位于冲突之中的种种本能的作用和位置。

（1）地形学（topographical）冲突（位于防御性作用力和受压抑作用力之间）不再与本能冲突相吻合：本我（id）被描述为一个本能寄存器，同时包含两种本能。自我所运用的能量来自这一共同的来源，尤其是那种以“性退化（desexualized）和崇高化”形式出现的能量。

（2）在弗洛伊德的最后理论表述中，两大类本能与其说是器官实际运行情况的具体推动力，不如说是最终规范器官行为的根本原则："我们假定存在于由本我的需要所造成的种种紧张背后的力量，叫做本能。"这次重心的转移，在弗洛伊德另一处为人熟知的表述中体现得尤为明显："本能理论可谓我们的神话。本能是神话单位，这些神话单位极为不确定。"[187]

在《超越快乐原则》的结尾，弗洛伊德（在最后一个脚注里）描述了自己提出新的推测性假设的经过。[188]

我们一开始是从性本能与性的关系以及与生殖功能的关系来认识"性本能"的性质的。由于精神分析理论的某些发现，我们不得不使性本能与生殖功能之间的密切联系有所削弱，但我们仍然保留了性本能这个名称。由于提出了自恋性力比多的假说，由于将力比多概念引申到解释个体细胞，我们就把性本能转变成了爱若斯，这种爱的本能旨在迫使生物体的各部分趋向一体，并且结合起来。我们把人们通常称作性本能的东西看作是爱的本能的组成部分，而这一部分的目标是指向对象的。我们的看法是，爱的本能从生命一产生时便开始起作用了。它作为一种"生命本能"来对抗"死亡本能"，而后者是随着无机物质开始获得生命之时产生的。这些看法是想通过假定这两种本能一开始就相互斗争来解开生命之谜。（*SE* XVIII，60—61）[189]

看起来，弗洛伊德似乎退回到了某种心理学版的摩尼教中，其中我们的生活被卷进两种对立的巨大力量的争斗和对抗中去。但是，任何将爱若斯等同于某种宇宙论式的善的原则，将死亡本能等同于恶的原则的做法，都过于简单，也是很大的误解。诚然，弗洛伊德在思考生命和死亡本能之间的争斗之时，确乎宣称其范围远远超过了人类精神。死亡本能的目标是回归到无机物（这一论题深深吸引了托马斯·曼），而生命本能的目标则是将越来越多活着的物质结合进更大的统一体。他把死亡本能与自我毁灭的倾向密切关联起来。在《精神分析引论新编》里，弗洛伊德做出了如下推测：

假定远在往古，生命以一种我们无法推知的方式起源于无机物，那么根据我们的假设，那时便已经有一种本能要以毁灭生命而重新回归到无机物状态为目的。又假定我们所称的自我毁灭起源于这种本能，那么这个冲动便可被视为任何生命历程所不能缺少的一种死亡本能的表现。我们相信本能可分为两类：爱欲本能常欲将越来越多活着的物质结合进更大的统一体，而死亡本能则反对这个趋势，它要将生命的物质重新回归到无机物状态。这两种本能势力的合作和反抗产生了生命现象，直到死亡终止这一过

程。（*SE* XXII，107）[190]

弗洛伊德肯定意识到了下述反对意见，即他的推测不过是奇思异想，远远超出了临床观察所承认的范围。不过，他对此回应道："你们也许会耸耸肩说：这不是自然科学，这只是叔本华的哲学。但是，诸君，一个大胆的思想家所想象的事，为什么不能为后人的苦心研究所证实呢？"（*SE* XXII，107）[191]

虽然弗洛伊德在世时（直到今天），很多批评者、甚至包括他那些相当善意的辩护者，都强烈反对他所做的生命和死亡本能二元论假设，弗洛伊德本人还是坚决提出他晚期关于本能的理论。[192]这一二元性最重要的特征在于，弗洛伊德坚称：相互对立的本能及其精神表征存在着不可解开的融合（Vermischung）与混合。我们永远无法遇到任何一种本能的"纯粹"形式，虽然我们出于分析目的进行的描绘，显得两种本能似乎是可以区别开的。在这个意义上，如果我们不同时揭示死亡本能的精神表征，我们就永远无法发现生命本能的精神表征。正是这些基本本能的融合，使弗洛伊德坚信恶是不可根除的。从弗洛伊德的精神分析角度看来，不可能存在爱若斯而没有桑纳托斯（或存在桑纳托斯而没有爱若斯）——虽然这些本能的精神表征和一方主导另一方的情况变化不定。

事实上，生命本能和死亡本能相互融合的程度，要比我们上面论述的情况更为错综复杂。如果我们仔细考察弗洛伊德一开始关于生命本能和死亡本能的描述，并把它们和他后来的表述联系起来，我们就会发现存在一种微妙但十分关键的重心转移。弗洛伊德在《超越快乐原则》中引入新的本能二元论时，他强调说爱若斯的目的是创造并维持更大的统一体；爱若斯是起到维系作用的本能。这就是为什么对文明共同体的创建而言，爱若斯相当重要。在《精神分析大纲》（写于1938年，但在弗洛伊德逝世后才于1940年出版）中，弗洛伊德提出了本能理论的最终表述，他说：

> 经过长期犹豫和变化后，我们决定假设仅只存在两种基本本能：爱若斯和毁灭本能……第一项本能的目的是建立更大的统一体，然后把这些统一体保持下来——简言之，就是将它们维系在一起；相反，第二项本能的目的是解开联系，并毁灭事物。在毁灭本能的情形中，我们可以设想它的最终目的是将生命体引向无机物状态。出于这个原因，我们也把它称为死亡本能。（*SE* XXIII，148）

但是，弗洛伊德在很多地方、尤其是在《文明及其不满》中，同样描述了性欲之爱（爱若斯的具体表现之一）如何对文明进程的维系

力量起到破坏作用。“一方面，爱与文明的利益形成对立；另一方面，文明以其大量限制威胁到爱。”（*SE* XXI，103）爱若斯的精神表征之一是起到维系更大统一体的作用，而另一方面的精神表征则是对文明进程的暴力破坏。结果，不仅存在生命本能和死亡本能之间的二元论，而且爱若斯本身也有内在的二元性。这种基本本能可能有相互矛盾的精神表征。死亡本能亦是如此。正如爱若斯对创建文明至关重要，但却也可能起到破坏和分裂作用，死亡本能也不仅仅是破坏性的，而也可能是创造性的。死亡本能的攻击性能量的主要表现形式就是劳作。没有劳作，就不会有文明；人的劳作能够以一种不具破坏性的方式驾驭这种攻击性能量。如果人们使攻击倾向丧失其显现于“创造性”外界活动的可能，就会产生如下危险：这一攻击性能量将以神经症的、自我毁灭的方式转而攻击人自己。不过，死亡本能也给文明带来威胁。死亡本能会爆发出毁灭和自我毁灭的烈焰。死亡本能内部同样存在内在的二元性。因此，不仅爱若斯和桑纳托斯之间有着相互争斗的二元性，生命本能和死亡本能内部同样有内在的二元性（矛盾情感）。对于文明的创造和维持而言，两者都十分必要，并且两者都对文明造成了极大的威胁和危险。

我们对于恶的探究，需要注意到爱若斯和桑纳托斯这两种基本本能内在的矛盾情感；而要充分回答弗洛伊德自己对这种矛盾情感的理解具有何种意义，我希望转向弗洛伊德晚期本能理论中最为棘手、也最耐人寻味的讨论之一：《文明及其不满》中的讨论。他在此书第六章开篇时“坦白”，他强烈感到之前（这本书前五章）所说的都是常识和不言而喻的事情。他现在要转而探讨何以“一种特殊的、独立的攻击性本能，意味着关于本能的精神分析理论发生了改变”（*SE* XXI，117）。他承认，自己关于生命本能和死亡本能二元性的说法哪怕在理论界内部也遇到了反对。但他告诉我们，在他首次提出生命本能和死亡本能二元性假设后的十年内，“这些概念已经完全占据了我的思想，以致我无法再以其他任何方式进行思考”（*SE* XXI，119）。早在晚期本能理论提出之前，施虐和受虐对精神分析来说就已是重要现象，但这些现象之前被和性欲联系在一起。如今，弗洛伊德说：“我无法理解，我们怎么能忽略了普遍存在的非性欲的攻击性和破坏性，又怎么能在解释生命时未能给它赋予适当的地位呢？……我记得，当有关破坏性本能的观念首次在精神分析的文献中出现时，我自己采取了防卫的态度，也记得我花了很长时间才接受了这个观点。”（*SE* XXI，120）弗洛伊德公开嘲笑神学和宗教试图打发这种先天的进攻性和破坏性的做法。

因为，当人们谈及人类的邪恶、进攻、破坏和残忍等先天倾向时，（用歌德的话说）“儿童不喜欢听这种观点”。上帝以他自

> 己完美的形象创造了儿童。没有人想重新记得这样的事实，即人类很难使不可否认的邪恶存在和上帝的全能和至善协调起来——尽管基督教科学派主张这种协调。上帝得以存在的最佳借口就是魔鬼的存在。魔鬼就像犹太人在雅利安人的理想世界里所起的作用一样，成为了有效发泄的动因。但是，即便如此，人们还是可以认为，上帝导致了魔鬼的存在，以及魔鬼所体现的邪恶。考虑到这些困难，我们每个人都应该在某些适当的场合向人类非常道德的本性表示恭顺的崇敬。这将有助于我们受到普遍的欢迎，而且我们的许多过错也会由此而受到宽恕。[193]

尽管语带嘲讽，弗洛伊德的论点还是很清晰的。弗洛伊德认为人类精神具有不可化约的进攻性、破坏性、暴力性冲动，他拒绝接受任何未能看到这一点的人性观，不管它是宗教的还是世俗的。弗洛伊德不仅强调“攻击性倾向是人类的一种原始的、自我持存的本能属性”，并且认为“它构成了文明的最大障碍”（*SE* XXI，122）。这种原始的、自我持存的、攻击性的本能与爱若斯的整合作用相反，但它对于文明的发展也至关重要。而且，这种进攻性本能“正是死亡本能的派生物和主要表征，而且我们发现死亡本能是和爱若斯共存的，两者一起分享对世界的统治权”（*SE* XXI，122）。正是这种对生命和死亡本能同样原始的性质的揭示，阐明了“文明进化的意义”。

> 现在，在我看来，文明进化的意义对我们来说不再模糊不清。它必须展现爱若斯和死亡之间、生存本能和破坏性本能之间的斗争。在此过程中，人类文明才得以实现。这种斗争是一切生命的基本内容。因此，文明的进化过程可以被简单地描述为人类为生存所作的斗争。我们的保姆试图用关于天堂的催眠曲来平息的正是这场巨人之间的斗争。（*SE* XXI，122）[194]

我希望说明这种关于爱若斯与桑纳托斯之争的理解对于恶的道德心理学有什么意义。虽然弗洛伊德间或谈到“善”与“恶”的冲动甚或本能，他在更为仔细的表述中清楚表明：本我（本能的最初来源）是无关乎道德的（nonmoral）。“从控制本能的角度、道德的角度来看，或许可以说本我彻底无关乎道德，自我（ego）努力追求道德，而超我（superego）则是超道德的（super-moral），并因而变得跟本我一样残酷。”（*SE* XIX，54）道德谓述可以用于自我和超我，但不能用于本我。正如我们所见，道德本身是一种文化发明，它的产生源自兄弟团体谋杀并吞食原始父亲的“犯罪行为”。这不仅是说，本我是无关乎道德的本能的来源，而且这些本能是自相矛盾和模棱两可的：不可能满足我们所有的本能欲望。我们的本能冲动既是道德禁令的来源，同时也时刻打算破坏道德禁令。文明是爱若斯和桑纳托斯永无止息的

争斗场所。在此，关键词是争斗——这场争斗可以采取许多不同形式，但终归没有最终的、永久的协调或稳定。弗洛伊德有时候认为我们有可能平息我们与生俱来的攻击性。事实上，如果文明要想存在的话，我们必须能够控制并重新定向我们的攻击性，以使它不至于完全是破坏性的。不过，这一尝试从来没有完全成功或保持稳定。即使存在许多复杂的精神机制来压抑和升华我们的基本本能，它们的原始能量其实从未消减。在个体或文明的发展过程中，基本本能会在非常突然的场合以更新的力量爆发出来。没有办法消除内在于我们人性的精神矛盾，它显现于我们基本本能的争斗之中。

弗洛伊德逝世于第二次世界大战前夕，但他已经见到了纳粹的残忍和野蛮。他肯定不会被接下去发生的种族屠杀和灭绝行为所震惊，也不会因为第二次世界大战结束后全世界不同地区发生的（以及还在发生的）大屠杀而感到震惊。我们看到，弗洛伊德在《思索战争与死亡的时代》中注意到，高度文明的社会有可能退回极端残忍和不加限制肆意破坏的状态。有人认为：通过铭记野蛮恐怖的记忆，我们能防止这些事情再次发生。弗洛伊德会赞同说铭记这些记忆很重要，但不是因为这样做可以防止此类恐怖不再发生；更为重要的是，我们要记住：我们本能天性的破坏性力量从未被消除。一切关于某种最终协调或和谐的说法，都过于天真烂漫。我们最为残暴的原初本能冲动，与道德规范以及道德禁令的发展共同存在。我们或许会急切地相信自己可以做些什么，可以通过制度化把恐怖的记忆固定下来，可以进行某些政治安排，等等——最终将成功遏制人类的进攻和破坏能力。沉浸在这样一种愿景里，就是沉浸在一种危险的幻象里。弗洛伊德最好地继承了启蒙传统，因为他的诚实伦理要求“如实道出”——哪怕这一要求质疑了启蒙关于人性善好、可塑性或理性的种种谓述。我们必须牢记，我们所谓的原初本能冲动（包括我们的攻击性和破坏性冲动）伴随着道德规定和道德禁令的发展共同存在，也伴随着文明的发展共同存在。

> 早先的精神状态或许不会经年累月地显现出来，但尽管如此，它还是一直存在着的；它会在任何时候再次成为心智力量的表达方式，并且是唯一的表达方式，哪怕其后来的所有发展都已经被消除了。精神发展的惊人可塑性，在发展方向上并非毫无限制；或许，它可以被称为一种特殊的内卷能力（倒退能力），因为很可能一个更晚、更高的发展阶段一旦被舍弃就无法再次达到了。不过，原初的阶段却总是能够重新建立起来；原初的心智（在这个词最完全的意义上）是不朽的。（*SE* XIV，285—286）

弗洛伊德的道德心理学与恶的问题有重要相关性，为了完成我的分析，我希望考察他关于良心和罪感、人类责任的性质、理性的脆弱性的发生学解释。在此过程中，我们将会看到弗洛伊德和尼采的相似和显著差异。让我们先回想一下弗洛伊德在《图腾与禁忌》中怎样谈论良心的起源。禁忌良心是良心的最初形式，并且它是宗教和道德良心这些更加高度发展形式的基础。“良心是一种内在知觉，它将对活动于我们内部的一种独特愿望予以回绝。”（*SE* XIII，68）它与罪感以及兄弟团体（当他们谋杀其崇敬又惧恨的残暴父亲之后）感受到的懊悔密切相连。我们在文明的道德良心中找到了禁忌良心的踪迹。因此，弗洛伊德总结道：“良心似乎很可能产生于矛盾情感的基础上……它是在下述条件中（我们曾经将这些条件应用于对禁忌和强迫性神经症的研究中）产生的，即在相关联的对立情感中，有一方是无意识的并处于另外那具有强迫性、占据支配地位的一方的压抑之下。”（*SE* XIII，68）弗洛伊德不断推敲他关于良心起源的观点。他在1923年引入本我、自我和超我的模型之后，丰富并修正了自己关于良心的起源和形成的理解。[195]

在相对晚一些的《精神分析学引论新编》（1933）中，弗洛伊德认为良心诞生于自我的分裂，一部分对另一部分进行观察和判断。正如自我诞生于本我，超我便诞生于自我的分裂。弗洛伊德将良心等同于超我——或更准确地说，等同于自我和超我之间的紧张关系。他甚至提到了康德的《实践理性批判》中关于道德律的著名陈述（弗洛伊德把道德律和道德良心联系起来）。

> 哲学家康德曾宣称神之伟大只有繁星的天空及道德的良心最足以证明。星斗无疑是美丽的，但就良心而言，神却未免有不均匀而粗心的毛病，因为大多数人的良心都仅有少许或者微不足道。……良心虽存在于我们内心无疑，但绝非在生命开始时便已存在。（*SE* XXII，61）[196]

正如弗洛伊德否认存在先天或原始的乱伦憎恶或谋杀憎恶，他也不认为存在任何原始或先天的良心。这就是为什么，我们必须为禁止乱伦、谋杀和良心的起源给出发生学解释。让我们看看这一解释是如何进行的。

思维的逻辑法则（包括矛盾律）无法用于“本我”这一精神区域。“矛盾的冲动往往并存而不相互抵消，也不相互削弱……在本我中，没有什么能与否定相提并论……本我无所谓时间的观念，也无时间流逝的意识，而且……没有随时间的流逝而发生精神历程的变迁……本我对判断一无所知：没有善恶，没有道德。”（*SE* XXII，73—74）

这段关于本我的论述中有一些含混之处，弗洛伊德在别的地方予以澄清。人们或许想知道，如果在本我中没有什么能与否定相提并论，谈论矛盾冲动并存是否还有意义。当弗洛伊德说到本我中存在矛盾冲动的时候，他已经是站在“自我”的角度上了，对自我来说否定的概念和“矛盾冲突”的概念才有意义。在《外行分析的问题》（1926）中，弗洛伊德如是论述本我：“本我中不存在冲突；矛盾和对立在其中漠然共存，并且经常被种种妥协所调节。自我在类似的情境下就会感到冲突，必须做出决定；而决定就在于偏向一种冲动而舍弃另一种冲动。‘自我’这种组织的特点就在于，它相当显著地趋向统一、综合。本我缺乏这种特点；我们或许会说，本我是‘四分五裂’的；它的不同冲动独立追求自身的目标，彼此各不相干。”（*SE* XX，196）如果我们将讨论限制在本我（或者可以说，限制在本我自身），严格来说，就不存在冲突、暧昧、矛盾或否定。冲突和矛盾情感只有随着自我的发展才会出现，也只有随着种种冲突在自我中显现后才会出现（这些冲突最初的位置是在本我里面）。随着自我的形成，冲突和矛盾情感就不可避免了。

虽然弗洛伊德很推崇康德，他还是在根本上远离了康德。与康德不同，弗洛伊德不认为道德律和道德良心的来源可以从实践理性那里找到。对康德而言，谈论道德律的心理起源毫无意义，只有谈论我们逐渐意识到道德律（这一过程）的心理起源才是有意义的。然而，在弗洛伊德看来，道德律和道德良心的起源要追溯到作为禁忌之基础的精神矛盾。道德良心诞生于超我和自我之间的紧张关系。弗洛伊德之所以对原始禁忌感兴趣，是因为似乎找不到任何对这些禁忌之所以存在的解释。对于经历着禁忌的初民来说，禁忌的“证成”问题甚至都没有出现过。这就是为什么弗洛伊德试图为禁忌的起源寻找精神分析的解释。正如他认为图腾良心的起源与理性无关，他也认为图腾良心的更加文明的派生物（道德良心）与理性无关。为了对道德作用做出充分解释，我们必须诉诸本我、自我和超我之间相互作用的动力。但是，超我的严厉和残酷的来源是什么——这种严厉和残酷可能变得过度，并使超我变得病态而紊乱（pathologically dysfunctional）？最初，超我代表着家长权威的内在化。但良心和罪感的发展比这更为复杂。根植于本我的攻击性，变成超我的能量和严厉性的来源，而且是一种额外的、更具威胁性的来源。

弗洛伊德在《文明及其不满》中解释了为什么这种内摄（introjection）是超我的严厉和威胁力量的来源。

> 人的攻击性是内摄的，经过了内在化；事实上，攻击性被发送回了它的起源地，即它被指向了个体自己的自我。在那里，攻

击性被一部分自我所接管，而这部分自我则以超我自居而凌驾并对立于自我的其他部分。现在，这部分自我又以良心的形式，准备采取同样严厉的攻击性来反对自我，而自我本来打算在其他的、外部的个体身上满足这种攻击性。在严厉的超我和附属于超我的自我之间形成的紧张关系，被我们称为罪感，它将自己表现为一种对惩罚的需要。因此，文明控制了个体危险的攻击欲望，其手段在于弱化或消除这种欲望，在于在他内部建立一种代理力量来监视它，就像在被征服的城市里驻扎军队一样。（*SE* XXI，123—124）[197]

因此，道德良心的起源包含一个三阶段模型。“首先，本能的克制是因为惧怕外部权威的进攻。”然后，“出现了内部权威的树立，以及由于对内部权威的恐惧而出现的本能克制——也是由于对良心（Gewissenangst）的恐惧”。最终，良心的“双重束缚”形成了。

这里，最终出现了一个完全属于精神分析的、与人们普通的思维方式相异的观点。这种观点使我们能够理解，为什么对我们而言这个主题必定显得如此混乱和模糊。因为这个观点告诉我们，良心（或者更准确地说，是后来变成良心的焦虑）一开始的确是造成本能克制的原因，但是，后来这种关系被颠倒了。现在，每一种本能克制都变成了良心的动力源，而且每一次新的克制都增加了它的严厉和苛刻。（*SE* XXI，128—129）

弗洛伊德关于良心形成的发生学解释，还有另一个极为重要的结果。良心的形成固然对于道德发展至关重要，没有良心就没有道德，也没有对“恶的冲动”的控制。但是，没有什么能够确保良心以正常方式运作。弗洛伊德假定，存在这样一些社会环境，良心在其中可能消失。在《集体心理学和自我的分析》中，弗洛伊德阐述了这种可能性。

我们只需指出，个人在集体中获得了某些条件，它们使他能够摆脱对自己的无意识本能冲动的压抑。只需指出这一点也就足够了。至于他因此而表现出来的那些表面看来是新的性格，实际上不过是这种无意识冲动的种种表现形式罢了。人心的所有恶都作为一种禀赋而包含在无意识之中。要理解良心和责任感在这些环境下的消失，是绝对没有什么困难的。（*SE* XVIII，74）

在此，弗洛伊德提出了一个令人恐惧的可能性，而他从未系统地加以探讨：存在这样一些社会环境，其中“良心消失”而“人心的所有恶”都不受压抑。尽管汉娜·阿伦特相当怀疑精神分析，也很少提到弗洛伊德，她还是关注到极权主义政体下良心消失的现象——或不如

说，关注到良心何以如此简单地受操控。这成为《艾希曼在耶路撒冷》的主要议题：

> 正如文明国家的法律假定良心的声音告诉每个人“不可杀人”，即使人的自然欲望和倾向可能在有些时候非常凶恶，因而希特勒手里的法律就要求良心的声音告诉人们“你可杀人”，尽管大屠杀的组织者清楚知道杀人违反大多数人正常的欲望和倾向。第三帝国的恶已经失去了其人所共识的性质——诱惑。[198]

我猜想，弗洛伊德很可能会同意阿伦特的说法，但除了一处关键问题。只是在非常表面的意义上，“杀人违反大多数人正常的欲望和倾向”。精神分析教导我们，杀人欲望是“正常的”和不可根除的。这正是为什么对于文明发展而言，克制本能、尤其是压抑攻击性本能至为关键。这也是为什么，良心和道德的发展对于维系文明来说非常重要。最终，这也是为什么“良心消失”是如此可怕（尽管十分现实）的可能性，它会爆发出肆意的进攻和毁灭，危及文明。

尼采与弗洛伊德

初看起来，尼采关于良心形成的谱系学解释与弗洛伊德的发生学解释之间有着惊人的相似。尼采的《谱系》的逻辑似乎是弗洛伊德的先声。在尼采对道德良心所做的解释中，存在着外部社会环境内在化的变动过程。不过，更仔细地比较尼采和弗洛伊德的话，就会发现他们之间存在根本差异。在他的谱系学叙述中，尼采将良心谴责的起源描述为一种辩证发展，即一个介乎贵族式高贵伦理（好坏）的神话与（可能发生的）超越善恶的运动之间的阶段。但弗洛伊德思想的主要推动力正是反对辩证地阐释对本能的克制，也反对辩证地阐释使得良心得以产生的内在化过程。弗洛伊德关于谋杀原始父亲的神话叙述，其作用恰与尼采的谱系学解释相反。弗洛伊德的神话叙述意在表明，自从兄弟们最初杀害并吞食原始父亲之后，良心形成的精神动力也好，罪感和懊恼的体验也好，都没有发生过根本改变。不可根除的矛盾情感并不是人性发展的一个辩证阶段：它是人的精神生活的永久特征。从一种深层心理学（或精神分析学）的角度来看，在所谓初民的情感生活与当代文明人的情感生活之间，没有根本差异。而且，认为我们能够克服或改变这种矛盾情感，这种想法只不过是幻觉。我们的精神动力（包括压抑、罪感、良心）只是在非常有限的范围内变动。[199]诚实伦理要求我们能够适应这种状况。弗洛伊德会对如下假设持怀疑态度：曾经有这样一个时刻，贵族式的高尚之人并不体验到罪感、懊悔和良心谴责。尽管弗洛伊德断言攻击性本能能够以创造性方式表现出来，而这样的表现方式又与文明休戚相关（例如生产工作），他仍是会质疑如下主张：这些本能的外部释放可以根除精神矛盾。他可能也会对如下想法不屑一顾，即有关价值重估、超越善与恶——认为人（即便仅仅是少数天赋异禀的灵魂）可以达到一种审美和谐状态，以此改变或调和这些根本本能的冲突。弗洛伊德甚至会指责尼采这位伟大的道德批判者受到了他自己唏嘘不已的道德主义（moralism）的感染。尼采对道德的批判，是从要求一种更高伦理的角度出发进行的。尼采道德批判的激情和强度，他对于“意愿虚无”的分析，以及对此最终的谴责，来自他对一种新的价值重估的要求，来自他对一种新的更高伦理的要求。但对弗洛伊德来说，这一“更高伦理”是一种危险的幻觉，因为它诱使我们想到有可能改变不可改变的事情——我们的无意识本能生活，而它的标志就是生命本能和死亡本能的永恒冲突。

诚然，尼采和弗洛伊德都警示我们，当攻击性本能被堵住并内在化，从而爆发出毁灭的烈焰时，会产生什么样的局面。事实上，他们

都预见了一种可能性，这种可能性在20世纪变成了千真万确之事。尼采和弗洛伊德都不会因我们时代的大屠杀、施虐狂式的毁灭、种族屠杀而感到吃惊。不过，他们有关恶的问题的思考结果却大相径庭。尼采最关心的恶是憎恨的盛行所带来的虚无主义，它是对虚无的意愿造成的结果。只有靠尼采的超人来完成价值重估，才能“拯救”人性。但弗洛伊德的目标要远为谨慎和温和。我们必须学会接受下述事实：没有任何最终方案可以解决生命本能和死亡本能之间的冲突，没有办法根除潜在的人的攻击性和矛盾情感。它们的后果只能在一个非常有限的范围内进行微调。我们无法消除我们“恶的冲动”。弗洛伊德告诉我们的首要信息是让乌托邦希望泄气的，但它并不是一种悲观主义学说；毋宁说它是一种心理现实主义学说，意在纠正我们有关自己是什么人、自己将成为什么人的错误幻觉。诚实伦理要求的是时刻警惕不受约束的攻击性爆发出来。

对恶负责

在结束我对弗洛伊德道德心理学的考察之前，我还想探讨一下人们对于恶的责任，以及理性所发挥的温和却关键的作用。由于“本我”是那些超越于我们的意识理性控制之外的本能所在地，“道德责任”的理念似乎就被瓦解了。而且，有很多信口开河之语谈论弗洛伊德的心理决定论（psychological determinism），似乎弗洛伊德要瓦解一切关于人类自由和责任的正面观念。但是，这是一种对于弗洛伊德（和精神分析）的错误的、歪曲的描绘，因为弗洛伊德给我们的是一种更复杂和精微的关于人类责任的解释。诚然，我们并不为自己与生俱来的本能负责，也不为我们体验到的精神矛盾负责。此外，我们也不为许多不可预知的偶然情况负责，这些偶然情况可能会对良心的形成和良心的严厉性造成决定性影响。“自我”是责任的第一所在，它却总是处在危险的立场上，因为它自身必须抵御来自三方的冲击——本我、超我以及外在现实。菲利普·里夫精炼地提到了这一点，他指出弗洛伊德想把自我设想为始终处于危机中的境地，它“受到本我的激励，又受到超我的限制和现实的阻挠”[200]。诚实伦理需要我们考虑到各种影响人类责任的不同因素，但并非放弃责任。弗洛伊德对此说得很明白。在他想为《梦的解析》后来几版添加的一条不太为人所知的注释中，他提出了我们对于梦的隐含内容负责的问题。[201]他说：“人们必须自己为梦中那些恶的冲动负责。除此之外，人们还能怎么做呢？……如果我试图根据社会标准而将我的那些冲动归为好与坏，我就必须同时为好的和坏的冲动承担责任；并且，如果我要辩解说，那些无意识的、我不知道的、被压抑的内容并不是我的‘自我’，那么我就不会把我的立场建立在精神分析的基础上。”（*SE* XIX，133）弗洛伊德意识到有人会反对说“这种坏的、被压抑的内容”属于本我而不属于自我，但他提醒我们，“这个‘自我’是从‘本我’发展而来的，它相伴形成了一个单一的生理单位，这个单位仅仅是一个经过特殊调整的、‘自我’的边缘部分，这个单位受到发自‘本我’的意见的影响，也听从‘本我’的意见。不管处于何种重要目的，试图分离自我与本我总是徒劳无功的。”（*SE* XIX，133）为澄清自己关于责任的看法，他说：

> 而且，如果我屈服于自己的道德倨傲感（moral pride），试图认定：出于道德评估的目的，我将忽视“本我”内的恶，也无须让我的“自我”为之负责，这样做对我有什么好处？经验告诉我，尽管如此，我还是会承担责任，我似乎是被迫得承担责任。（*SE* XIX，133）

有人或许会反对说，弗洛伊德在此处理的问题是一个心理事实，即个体感到需要为他们的“恶的冲动”负责，但这一心理观察不应与道德问题（他们是否应当为这些冲动负责）相混淆。这种反对没有注意到，弗洛伊德在相当程度上正是对一种“是”与“应当”的绝对区分提出质疑。弗洛伊德的确注意到，存在种种病理学状况，其中个体痛苦地对无法控制的事情负有罪感。但他同样坚称，良心、罪感、责任感有着一种恰当而关键的作用。在我刚才引用的段落之后，弗洛伊德接着说：

> 精神分析使我们能熟悉一种病理学状况：强迫性神经症，患病的“自我”感到自己要为各种各样恶的冲动负责，而他对这些冲动一无所知；这些冲动在意识层面与“自我”遭遇，但它们又是“自我”没有办法确认的。这种情况或多或少会在每个普通人身上发生。值得注意的是，一个人越是道德，他的“良心”就越敏感。这就好像我们会说，一个人越是健康，他就越容易受到传染病影响和受伤后果的影响。这一点毫无疑问，因为良心本身就是一个反应模式，针对在本我中察觉到的恶做出反应。后者被压抑得越强烈，良心就越活跃。（*SE* XIX，133—134；强调字体为笔者所加）

我们现在可以了解弗洛伊德一句经常被引用（也经常被误解）的著名陈述的意义所在：“本我曾在之处，便是自我将在之处。”弗洛伊德在《精神分析引论新编》（1933）中做出这一陈述，他在那里提醒我们注意不要过于严格地区分本我、自我和超我。我们必须允许它们相互融合，就好像“现代艺术家将不同色域相互融合”一样（*SE* XXII，79）。弗洛伊德宣称，精神分析疗法的目的是强化自我。他写道：“这种治疗的目的是强化自我，使其脱离超我而独立，增大视觉的范围，扩大其组织，以至于它能认识到本我的新部分。本我曾在之处，便是自我将在之处。这是教化的工作，如为荷兰须德海排水一样。”（*SE* XXII，80）

如果我们考虑到弗洛伊德对良心、罪感、超我、道德和责任的分析，就会意识到他距离康德式传统（事实上将道德等同于实践理性）多么远。良心（日常道德的核心）与理性没什么关系。正如里夫所说：“理性的目的要么是（1）为效用目的而引入或加固超我的控制，要么是（2）摧毁顽固但多余的道德控制……良心而非激情才是理性的最终敌人。在道德说教的声音受到限制或控制之前，真正的自我意识是不可能的。”[202]弗洛伊德既没有轻视、也没有夸大理性在我们生活中扮演的角色。与一些夸张断言理性的力量和自律性的人相反，弗洛伊德是一位伟大的揭穿者。他斩钉截铁地揭示了他认为具有误导

性的主张，即认为理性是道德和道德良心的基础。但是，认为弗洛伊德嘲笑或看轻理性的自我所发挥的重要作用，就大错特错了。只有通过强化理性的自我的作用，我们才有希望限制我们“恶的冲动”可能造成的潜在灾难性后果。弗洛伊德有时对于“强化自我”到底能有多大成效流露出怀疑态度，也怀疑培育一种对待道德责任的健康态度能取得多少成绩。[203]但在另一些时候，弗洛伊德又持有谨慎的乐观。他在《一种幻觉的未来》中写道：“我们或许常会随心所欲地认为，与本能生活相比，人类的智力是软弱无力的，而且我们这样说也可能是正确的。然而，这种弱点是有特殊性的。智力的声音是软弱的，但是如果不被人听见，它是不会停歇的。最后，在遭到无数的、接二连三的回绝之后，这种声音终于成功了。”（*SE* XXI，53）[204]当弗洛伊德以这种方式进行言说的时候（他经常如此），他明确地将自己认同于启蒙对于理性和科学的承诺——致力于逻各斯。[205]但是，他也坚持以下传统：要求启蒙本身必须受到批判，我们必须诚实对待理性的脆弱和不稳定性。这些相互对立的强调之中不存在任何不连贯；它们显示了弗洛伊德立场的精细之处。我们必须对理性的脆弱和限度保持敏感，但也要注意强化自我发挥理性的作用。我们必须以现实的态度对待我们基本本能的冲突本性和动力；但是，当我们允许自己的攻击性本能以破坏性的方式呈现出来时，我们也要意识到我们承担的责任。

不过，尽管弗洛伊德怀疑康德式的主张——强调实践理性对于道德的重要性和作用——但在一个方面，弗洛伊德证实了康德关于根本恶的学说。我们回想一下，“根本”在康德那里首先是认识论意义上的，它照字面意思指向事物的根。当康德断言“人依其本性是恶的”时，他的论断是人在其根本处是恶的。反讽的是，正是弗洛伊德在自己的道德心理学中为这一说法提供了基础。在其对于精神矛盾的分析中，在其原始群落的神话中，在其关于本能的晚期理论中，弗洛伊德教导我们：存在强大的恶的自然品性。他提供的精神分析证据确证了康德的核心主张，康德本人对此从未进行充分证成。

最近，弗洛伊德遭受到很多批评。事实上，“抨击弗洛伊德”已经成为一项产业了。作为一项治愈或缓解病理状况方法的精神分析遭到严厉批评，并且正在迅速地被其他治疗方法取代。但与此同时，精神分析作为洞察和思考的源泉，正在多个领域蓬勃发展，其中包括电影研究、女性主义、文化批评甚至大屠杀研究。我已经表明，即便是最同情弗洛伊德的辩护者也不接受他有关死亡本能的推测。而有关精神分析作为一门科学学科的认识论地位的争论依然持续不断，与弗洛伊德在世时的情形别无二致。但是，即便我们对弗洛伊德进行最严格的批判，并拒绝他的很多具体观点，我还是相信弗洛伊德相当关键地改变了我们对于人性和精神动力的理解。这对于我们理解人的作恶能力

具有至关重要的意义。弗洛伊德教导我们“实际上，不可能根除恶”。我们永远不要低估我们基本冲动和本能的力量和能量，也不要低估精神矛盾的深度。我们永远不要自欺欺人地认为我们的本能性破坏能力可以被完全驯服或控制住。我们永远不要忘了，所有不可预期的偶然状况都可能释放“野蛮的”攻击性和毁灭性能量。不论是个体、集体还是社会，都是如此。不幸的是，20世纪发生于不同条件下的大屠杀和种族灭绝“证实”了弗洛伊德的警告。弗洛伊德的诚实伦理要求我们学会认识并忍受这一现实，同时又不屈从于无效的道德说教。倒退和野蛮永远不会停歇；这并不意味着我们就得萎靡不振、俯首称臣。在认识到理性的脆弱和限度的同时，我们必须设法强化自我的理性作用，以使我们能够缓和我们攻击性冲动造成的破坏性后果。我们从弗洛伊德那里得出的冷静的教训是，对于恶的问题不存在（也不可能存在）任何“最终解答”。我们个人和集体生活的戏剧总是以无法根除的精神矛盾作为背景；在这个舞台上，“恶的冲动”可能暂时受到遏制、镇压和压抑，但不可能被永久性地消除。

第三部分　奥斯维辛之后

开场白

阿伦特：要知道，起码对我来说，1933年并不是决定性的日子；具有决定性的日子是我们得知奥斯维辛事件那天。

高斯：那是在什么时候？

阿伦特：1943年。起初我们不敢相信——虽然我的丈夫和我总会说，那些日子出什么事都不让人意外。但我们不相信这件事，因为从军事上说这样做没必要也不恰当……半年以后，我们还是相信了，因为我们有了证据。这太让人震惊了。在此之前我们曾说：好吧，人会有敌人？那再自然不过了。为什么人们不该有敌人？但这件事情与此不同，真的像是一个深渊打开了裂口。因为我们认为其他任何事情都可以进行改良修正，正如在某种程度上政治中的一切都可以进行改良。但这件事不行。这件事本就不应该发生。我指的不只是受害者的数量，而是手段、对尸体的加工，等等——我无需追究太细。这件事不该发生。在这件事情上，我们都无法理解；我们没有一个人能理解。[206]

这次谈话是1964年10月28日西德电视台播出的君特·高斯与阿伦特的电视访谈。不过，许多经历大屠杀的幸存者和目击者都已经反复谈及阿伦特如此直接表达出来的情绪——像是一个深渊打开了裂口，发生了某件我们无法理解的事情。人们对于大屠杀时期，事实上是对于整个纳粹时代，已经以前所未有的强度和学术上的细致程度做了研究。人们执着于（有时候几乎是迷恋于）探究所发生事情（以及并未发生之事）的细枝末节，这势头迄今没有消减的迹象。但阿伦特最初的震惊和判断还在。研究纳粹和犹太人历史的杰出以色列历史学家索尔·弗里德兰德，以及德国出色的哲学家和社会理论家之一哈贝马斯，也表达过同样的判断。

使“最终解决”变成一件极端事件的是以下事实：它是历史上人们经历过的大屠杀的最极端形式：心血来潮、系统化、工业化

的组织，相当成功地试图将一整个在20世纪西方社会内部的群体消灭殆尽。用哈贝马斯的话说：“发生在奥斯维辛的事情，迄今为止所有人都觉得不可思议。在那里，人们触及到了某种深层的东西，它代表着但凡是个人就都会有的团结：虽然人类历史上的野蛮行径所在多有，但人们还是认为，这一普通层面的正直是理所应当的……奥斯维辛改变了历史长河中生活状况的连续性基础。”[207]

在本书这一部分，我想考察三位受到大屠杀极大影响的思想家们的反思，他们将大屠杀视为最根本之恶的典范。他们都经历了阿伦特所描绘的震惊。他们努力尝试理解其重要性和后果，努力尝试面对它所提出的根本的哲学问题和宗教问题。这三位思想家分别是伊曼努尔·列维纳斯、汉斯·约纳斯和汉娜·阿伦特。他们之间有着很多相同处，虽然（我们会看到）他们也有很多根本差异。由于他们的生活都被纳粹时期发生的事情所塑造和改变，他们的经历便都与他们遭遇的恶休戚相关。三个人年纪都差不多，列维纳斯和阿伦特都出生于1906年，约纳斯出生于1903年；三个人都是犹太人，阿伦特和约纳斯出生在德国，列维纳斯在立陶宛的科夫诺长大。三个人是大学同学，起初都参加了胡塞尔现象学运动，随海德格尔学习，后者对三个人的思想生活起到了深远影响。阿伦特和约纳斯初识海德格尔是在1920年代初后者赴马堡之前，那时他还未发表《存在与时间》。1923年，列维纳斯离开科夫诺，去斯特拉斯堡大学研究哲学，并于1928—1929年赴弗莱堡继续他的现象学研究，聆听海德格尔的教诲。他最终成为一名法国公民并参加了第二次世界大战。由于他是法国士兵，德国人逮捕他后饶过了他的性命。他在一个德国战俘营里过了几年。

阿伦特和约纳斯均于1933年逃离德国。阿伦特去向巴黎并在那里待到1941年，届时她成功逃往纽约。约纳斯当时已经是个犹太复国主义者，他在1935年逃往巴勒斯坦。随后，他参加了英国军队著名的犹太旅。对于列维纳斯和约纳斯来说，奥斯维辛不仅象征着纳粹的恐怖；他们的至亲在奥斯维辛惨遭屠杀。尽管阿伦特和她母亲成功逃离德国，她本人差点被渡往奥斯维辛。就在纳粹入侵法国前夕，她（作为德国移民）被囚禁在法国居尔的拘留营内。在德军进军法国之际，她趁乱成功逃脱。但是，相当多仍然留在居尔的妇女最终被运往奥斯维辛并遭杀害。约纳斯于1945年回到巴勒斯坦，在以色列独立战争中再次见识了斗争冲突。但在1949年，为继续他的哲学生涯，约纳斯接受了加拿大麦吉尔大学的教席。1955年，他被邀请加入社会研究新学院担任研究生教师；十年后，阿伦特成为他在新学院的同事。约纳斯和阿伦特非常熟悉彼此的著作，但很少有证据表明他们两个人对列维纳斯的著作有多少深入了解。虽然列维纳斯有时候会提到阿伦特，但

他从未严肃地与阿伦特或约纳斯的著作交锋。

在这项研究的最后部分，我计划采取一种稍稍不同于前两部分的方式进行论述。我想比较和比对列维纳斯、约纳斯和阿伦特见证了恶之后，具有怎样的不同理解和反应。他们三者都试图面对20世纪的恶，而他们集体的努力要比他们单独的声音强有力得多。他们每个人都再次提出了如下问题：责任在今天意味着什么？我的探讨将从列维纳斯开始，因为他呈现了三位思想家都要应对的根本问题——当我们不再对传统神义论抱有丝毫信心，当试图“证成”恶的观念变得可耻，当我们不可能理解粗暴存在着的恶，我们如何对恶进行思考？

第六章　列维纳斯：恶与神义论的诱惑

德里达给出了把握列维纳斯思想的运动方式的最佳隐喻，他将其比作一波不断冲击海岸的浪潮：总是“同样的”浪潮在往复，执着地重复着自身的运动。[208]不论我们考察什么主题——伦理的意义、责任、他者的他异性（alterity）、主体性、替代——总是有一个强烈的感觉，即“同样的”浪潮在重复冲击。这一感觉同样出现于下述情形：当我们强调，哲学中的某些时刻表明，有些“东西”越出了存在和本体论（而且比存在和本体论更重要）。列维纳斯不断回到柏拉图的观点，即善是超越于存在的；他也不断回到笛卡尔的《沉思集》中的那个时刻，即当笛卡尔发现无限对象（ideatum）积极逾越出它的理念，无限超越了任何有限物的理念。或者我们可以调整一下隐喻。不论我们采取哪一条道路（这些道路的指向显得截然不同），我们总会到达“同样的”地方、“同样的”澄明之地。但这并不是存在的澄明之地，而是伦理与存在断裂之处。但是，即便列维纳斯的思考轮廓的聚焦点更为精细，我们却反而感到愈发困惑。我们想知道，他是如何得出那些极端而惊人的主张的。出于什么考虑，列维纳斯坚持我们与他者（l'autrui）之间不对称的、单向的关系，并坚持认为我们对他者有着无限的责任？有人认为，讨论的出发点要放在海德格尔对列维纳斯思想的影响上，将列维纳斯视为不断地与海德格尔进行批判性对话。另一些人主张我们必须回到罗森茨威格[209]的《救赎之星》，尤其是回到罗森茨威格的哲学批判（《从爱纳到耶拿》）和总体性理念——这一理念遍布西方哲学。也有人提出，列维纳斯的伦理理解的主要来源是他对希伯莱圣经的阐释和犹太拉比解经传统。所有这些观点（它们并非互不兼容）都有一定道理，但坦白说，都还不够深入。它们没有回答一个问题：为什么列维纳斯要以这样一种独特的方式进行阐释和运用这些材料？我要提出并捍卫的论点是：列维纳斯思想的首要推动力，应该被理解为他对20世纪爆发的恶之恐怖所做的回应。列维纳斯的全部哲学计划可以被恰如其分地理解为一种对恶做出的伦理反应——也是对如下情形的反应，即我们在“神义论终结”后必须面对恶的问题。

乍看之下，这种论点似乎有些吊诡，因为列维纳斯并没有在他的主要著作中把恶作为讨论主题。在讨论列维纳斯的大量二手文献中，恶（mal）甚至很少被提到。但是，就像一个无处不在的幽灵，恶的问题萦绕在列维纳斯写下的每一页纸上。可以不夸张地说，列维纳斯与20世纪“无以言表”之恶（奥斯维辛是这种恶的典型）的对峙，不仅

使他做出了根本的伦理反应，而且直接将他带到了他独特的伦理理解。

为表明我的意思，我们可以看一下《总体性与无限性》[210]那句挑衅性的开头语："每个人都会轻易承认，了解我们是否受了道德的骗，乃是头等大事。"（*TI* 21；p.ix）"受了道德的骗"是什么意思？[211]紧接着这一戏剧性的开头，列维纳斯谈到政治、战争和暴力，并提出了"总体性"主题。"战争并不显示外在性，也不将他者作为他者显示出来；它破坏相同之物的同一性。在战争中展现的存在的外表，位于总体性概念之中——总体性概念统治着西方哲学。"（*TI* 21；p.ix）但是，被道德欺骗的可能性，意义不止于此。让我们看一下列维纳斯在一次访谈中针对一个问题的回答，这个问题问的是其思想中的希腊和犹太元素。[212]他坚持认为自己的思想是希腊的（也就是说，是哲学的）："我关于正义所说的一切都来自希腊思想和希腊政治。但简单地说，我的意思是，我所说的一切根本上基于与他者的关系，基于一种伦理——没有它我便不会追索正义。正义是我回应下述事实的方式：在这个世界上，我并非孤身一人与他者共存。"（PM 174）但他思想中的犹太时刻又怎么说呢？他告诉我们：

> 如果我思想中有一个明确的犹太时刻，那就是指向奥斯维辛的；在那里，上帝让纳粹恣意妄为。结果，留下的是什么呢？这要么意味着没有理由谈道德，因而可以下结论认为任何人都能像纳粹那样行事；要么意味着道德法依然保持自身的权威。自由便在于此；这一选择就是自由的时刻。
>
> 我们也不能下结论认为，奥斯维辛之后道德法就不复存在，似乎道德或伦理的法都是不可能的、没有前景的。20世纪以前，所有宗教都始于这一前景：始于"幸福的结局"。（PM 175—176）

追问我们在奥斯维辛之后能否仍然相信道德，这并不是一个修辞性的问题。这是一个极为严肃的问题。"核心问题是：奥斯维辛之后我们能否谈论绝对戒律？道德失败之后，我们能否谈论道德？"（PM 176）我们可能真的受了道德的骗。阿伦特和约纳斯均提出了类似的问题，并且因相同的焦虑而困惑。虚无主义（这种虚无主义质疑伦理和道德的可能性本身）不再仅仅是一个哲学或理论问题。奥斯维辛使得虚无主义的问题变得非常真实而具体。阿伦特（和列维纳斯一样）相信，纳粹时期爆发的恶显示出与传统的断裂，揭示了传统的道德和伦理解释在处理恶的问题时捉襟见肘。她宣称："在30年代和40年代，我们已经目睹了一切在公共生活和私人生活中建立起来的道德标准彻底崩塌"；"一切都在不经意间瞬时倒塌，道德突然间变得……像

是一套风俗、习惯或行为举止，似乎可以被轻易地改变，就像是改变一个人或一个民族的餐桌礼仪那样轻而易举。”[213]在其身后出版的《心智生活》中，阿伦特说：“我们通常将善恶的问题放在‘道德’和‘伦理’的范畴中，这个事实表明我们对善恶问题知之甚少，因为道德来源于mores，而伦理来源于ethos，分别是习俗（customs）和习惯（habit）的拉丁词和希腊词，拉丁词与行为规范相联，而希腊词则由生活环境（habitat）而来，就像我们的习性。”[214]

神义论的终结

列维纳斯提出的问题不仅关乎道德，而且关乎宗教——尤其是神义论问题。在《无意义的受难》一文中，列维纳斯明确提出神义论问题；也正是在此，他宣称我们如今生活在“神义论终结”以后的时代。[215]“或许，我们20世纪意识中最具革命性的事实是……摧毁下述两者之间的一切平衡：一方是西方思想中或隐或显的神义论，另一方是这一世纪中展现的受难及其恶的形式。”（US 161）但是，列维纳斯的神义论是什么意思，我们又是在什么意义上生活在“神义论终结”之后的时代？当列维纳斯说到神义论的时候，他指的不仅是特定意义上的神义论，也就是1710年由莱布尼茨提出的神义论。广义上，神义论“与某种对于《圣经》的理解一样古老”。列维纳斯将神义论说成是一种诱惑。这种吸引人的诱惑在于“使上帝显得无辜，或以信仰的名义拯救道德，或使得受难变得可以忍受——这是思想寻求神义论帮助的真正意图”（US 161）。

在这种广泛意义上，神义论不仅在基督教原罪教义中得到证明，而且也已隐含在犹太《圣经》之中：“其中大流散场面反映了以色列人的罪。”（US 161）为避免我们认为神义论仅限于宗教信仰，列维纳斯强调指出，在一个世俗时代，神义论依然“以一种淡化的形式留存于无神论进步主义的核心；尽管如此，神义论依然确信善的效力即将来临，其胜利的显形正是借由不义、战争、苦难、疾病的自然法则和历史法则得以实现”（US 161）。简言之，不论是神学形式或世俗形式，神义论都引诱人们去寻找某种证明合理性的方式，寻找某种途径使我们理解无意义的、无法忍受的受难和邪恶。但思想的诚实要求我们认识到，广义上的神义论已经终结了。“无意义的苦难所具有的恶意，在20世纪种种事件中体现得淋漓尽致；由此提出的哲学问题便是：神义论终结之后，宗教狂热和善的人性道德还有什么意义？”（US 163）

我们把列维纳斯的说法和康德比较一下，就能看出他的激进之处。康德批判神义论，认为它是一个理论问题，因为它预设了我们能够知道（不论知道得多么片面和不充分）上帝的性质（例如，上帝是不是全知全能，是不是仁慈）。但这样一种理论知识是不可能的。此外，康德在《宗教》中开篇就断然认为，道德“既不需要另一种在人之上的存在者的理念，以此让人知道他的义务；也不需要一种法律本身之外的动机，以使人履行他的义务……因此，道德就其本身而言根本不需要宗教”。[216]不过，从列维纳斯的角度看，康德并没有抵制

神义论的诱惑。他肯定了有设想一个仁慈上帝的实际需要。在此，潜藏在背后的仍然是一种协调的理念；一种期待自己配得上列维纳斯所谓“幸福结局”的“许诺”。这是我们如今必须放弃的想法。奥斯维辛现象要求（倘若我们没有受道德的骗）我们“摆脱幸福结局而独立思考道德法”。

奥斯维辛（列维纳斯的大部分家庭成员在那里遭到杀害）是“毫无意义的人类受难的典型，恶在那里显现出恶魔般的可怕”（US 162）。但列维纳斯举出的不仅仅是犹太人灾难，他在这一点上说得很清楚。

> 这个世纪在三十年内见证了两次世界大战，见证了左翼和右翼的极权主义——希特勒主义和斯大林主义，见证了广岛事件，见证了古拉格事件，见证了奥斯维辛和柬埔寨的种族灭绝。这个世纪在挥之不去的记忆中走向尾声，所有那些野蛮名称指涉的事情都在这些记忆中复归了：精心策划的受难与邪恶，而没有理性来为一种变得具有政治性、变得脱离一切伦理的理性的激化（exasperation）设置界限。（US 162）

他还说：“我认为，当人们说起奥斯维辛时，我们这个政治世纪中所有古拉格事件的死者和所有其他受难地的死者也都在场。”（US 167）他强调奥斯维辛是20世纪爆发之恶的典型，这一强调使我们能够更好地理解列维纳斯思想中相互缠绕的希腊因素和犹太因素。有时希腊和犹太的对比被说得过于尖锐（甚至列维纳斯本人也如此）。在我已经引用过的段落中，列维纳斯坚称自己的哲学思想根本上是希腊式的。（声称哲学思想是希腊式的有点多余。）但是，同样重要的是认识到，当列维纳斯将“犹太”元素编织进自己的思想中时，他首先考虑的是突出这些元素的普遍意义。

> 我并不祈求犹太宗教。我一直在谈论《圣经》，但不谈论犹太宗教。《圣经》（包括《旧约》）对我来说是人的事实，属于人的秩序，并且完全是普遍的。关于伦理、关于当面的戒律的普遍性，关于这样一种戒律的普遍性——即便它并不带来拯救，即便没有回报，它也仍然有效——我所谈论的一切，其有效性都与任何宗教无关。（PM 177；强调字体为笔者所加）

有关发生在20世纪的恶的特殊性，我们同样能够听到尼采和陀思妥耶夫斯基的声音透过列维纳斯而说话。尼采非常出色地诊断出人需要“证成”受难。尼采对神义论的激烈批判，其意义正与列维纳斯的想法若合符节——即神义论的目标是“证成”无法忍受的受难。

> 真正引起对受难的愤慨的并非受难本身，而是受难的无谓：但是，不论是对于把受难解释成整个神秘的拯救机制的基督徒来说，还是对于那些惯于从观望者、或者受难制造者的角度理解所有受难的天真的古代人来说，一种无谓的受难都是根本不存在的。为了在世界上废除并诚实地否定那些隐蔽的、没有揭露的、无法证明的受难，于是当时的人就几乎是被迫发明鬼神等高高在上或深不可测的东西……借助于这种发明，生命在当时和以后就一直被理解为造物；生命本身得到了证成，它的“恶”也得到了证成。[217]

陀思妥耶夫斯基那里也有类似的主题。列维纳斯告诉我们，当他年纪尚轻、住在科夫诺的时候，正是阅读俄国小说的经历将他第一次引向哲学。当谈到我们与他者之间根本上的不对称关系，以及我们对他者的责任，他经常引用阿辽沙·卡拉马佐夫的话：“‘每个人在其他人面前都是有罪的（要承担责任的），而我比他人尤甚。’这就是不对称理念。我与他者之间的关系是无法逾越的。”（PM 179）但我们也能够听到伊万·卡拉马佐夫抨击无辜儿童之受难的声音。当列维纳斯谈到无意义的受难这一耻辱之事时，他听起来就像是在重复伊万的话。

> 尽管如此，西方人性还是在为这种耻辱寻找意义，通过唤起形而上学秩序的恰切含义、伦理的恰切含义——这含义在道德意识的直接教训那里是看不到的。这是超验目的的王国，仁慈的智慧欲求它，上帝绝对的善欲求它（在某种意义上，正是这一超凡的善规定了这位上帝）；或是一种存在于自然和历史之中的广阔而不可见的善，通往善的道路就在那里，虽然不免痛苦。苦难因此是有意义的，以种种方式服从于由信仰或进步信念拟定的形而上学结果。神义论预设了这些信念！……充斥大地的恶可以被解释进一种“整体的规划”之中：它可以被认为是对罪的补偿，或者，对本体论意义上的有限意识来说，它可以宣称在时间的终结处得到弥补或报偿。（US 160—161）

列维纳斯对无意义的受难的回答，既不是尼采式的要求“价值重估”，也不是伊万·卡拉马佐夫式的自我分裂——拒绝接受一个让无辜儿童遭受无意义的苦难的世界。列维纳斯给出了一种伦理回答——这一回答通向他对责任的独特理解，即对于他人的责任是不对称的、单向的，这是对于他者、我的邻人的受苦的回答。

> 但是，面对20世纪太多的不幸，从更大的意义上说，这一横亘在前的神义论目的难道不同时也揭露了他者的受苦是无法证成的；而正是通过我证成邻人的受苦，耻辱也就发生了？因此，在原则上，受苦现象的无意义性质就体现在他者的痛苦。对一种伦

> 理敏感而言——在我们时代的非人性中，通过反对非人性而确认自身——证成邻人的痛苦确乎是一切不道德的根源。（US 163）

我们看到，为什么列维纳斯所理解的我们对他者的伦理关系和责任如此严苛，却也相当吸引人。当我们面对20世纪那些典型的极端恶行时，我们往往会关注作恶者的行为和受难者的苦难。我们对于所谓旁观者的责任感到相当不自在且态度暧昧，这些人容许此类行为发生，他们将自己开脱于任何直接责任之外，此举证明他们恰恰是共谋者。虽然关于纳粹时期的文献卷帙浩繁，解释层出不穷，但上面这个问题依然是个未解的难题。我们如何解释下述事实：有那么多人（其中大多数是遵纪守法的正派人），在他们邻人甚至朋友遭受苦难、消失、遭驱逐、虐待和谋杀的时候，他们竟无动于衷？当然，人们不能低估明显的反犹主义以及纳粹恐怖和宣传的有效性。哪怕表露出一丝对于受难者的支持，都可能导致监禁、折磨或死亡。尽管声称“证成邻人的痛苦确乎是一切不道德的根源”有点危言耸听，但想想看，如果更多的人对于他们邻人和人类同伴的受难感到自己负有责任，20世纪历史将会多么不同。列维纳斯对于伦理的理解，以及他所理解的我们对于他人和为了他人的“无限责任”，很好地表现在阿伦特《艾希曼在耶路撒冷》的一个段落中。阿伦特讲述了安顿·施密特的故事，他的名字是在审讯过程中被提到的。安顿·施密特是一名德国士兵，负责指挥一支由德国掉队士兵组成的在波兰境内巡逻的巡逻队。从1941年10月至1942年3月的五个月里，施密特帮助了犹太人游击队，给他们提供假钞和卡车。他因此被德国人逮捕并迅速处死。这几乎是我们所知道的关于施密特的一切，除了还有“他并不是为了钱而这么做的”。当安顿·施密特的故事在耶路撒冷法庭上被讲述的时候，在场的人们似乎都保持了两分钟的沉默以缅怀这位救助犹太生命的德国士兵。阿伦特的评论相当符合列维纳斯的精神，符合他所理解的伦理和对受难同伴的责任。

> 这两分钟就像是深不可测的黑暗中突然落下的闪电，在此期间一种念头清晰地呈现出来，不可辩驳也确切无疑——倘若这样的故事多一些的话，今天发生在这个法庭里、发生在以色列、德国、全欧洲或许是全世界的一切事情，将会多么的不同。[218]

汉斯·约纳斯讲述了一个非常不同的故事，但这个故事也符合列维纳斯所强调的内容。1933年1月30日，就在距离约纳斯逝世六天前，他在意大利城市乌迪内做了一次报告。他是去那里接受Premio Nonino奖的，颁给意大利文版的《责任律令》。乌迪内对约纳斯来说具有特殊意义，这个城市“标志着我生命中的一个转折点，那里藏着我一生中最难忘的记忆之一。”[219]1945年初夏，当时仍然是一名士

兵的约纳斯来到乌迪内。在之前五年里，约纳斯已经在犹太旅参加过战斗。在反抗纳粹的过程中，犹太旅自豪地在制服上展现了“大卫王之星”。因此，在他们行军经过意大利的时候，幸存的犹太人常常能找到他们。有一天，在乌迪内，两个来自的里雅斯特的犹太裔澳大利亚姐妹找到约纳斯，讲述她们的故事。当德国人包围的里雅斯特的犹太人并要将他们运走的时候，这对姐妹成功逃脱，并逃往乌迪内寻求避难，“那里谁也不认识她们，她们也不认识任何人”。在她们到达后不久，一辆卡车停在她们房子门前（她们当时住在阁楼），送来两张床和一封来自当地主教的信，主教此前听闻她们的情况，希望她们能过得更好些。到达后的几个月里，她们靠变卖珠宝维持生计，用换来的钱去黑市买食物——因为她们是非法外来人员，没有定量供给卡。她们向约纳斯讲述了一件就发生在她们从黑市以高昂价格买了一公斤猪油回来后的事情。接下来发生的事情让约纳斯动容。

> 同一天晚上，有人敲她们的门。她们惊恐地打开门——门外站着一位面无表情的黑市商人，他说：“请原谅。我今早卖给你们猪油的时候，还不知道你们的身份。后来我得知了情况，过来赔礼道歉。我不收你们一分钱。”他将一个装有她们钞票的信封塞到她们手里，转身下楼。[220]

约纳斯终身都记得这个故事，“像是神圣的信任”，他以此结束他的故事：“顺便一说，你们肯定会发现那句话（‘这里谁也不认识我们’）里面带着有趣的反讽。看来很多人都认识她们，而她们却不知道这一点，而这正是乌迪内的永恒荣耀：这非但没有伤害她们，相反却保护了她们。”[221]这个故事极佳地表现出列维纳斯所理解的一个人对于他者的责任。

恶的现象学

但是，让我们回到这个问题：列维纳斯如何理解“神义论终结之后”的恶？列维纳斯直接处理恶的问题的地方很少，其中之一是其《超验与恶》一文。[222]写作此文的机缘是菲利普·尼摩的《约伯与过度的恶》一书，对《约伯记》中恶的问题进行哲学思考。列维纳斯首先关注的是“这部著作开启的哲学视角”（TE 157）。他集中考察恶的现象学的三个时刻：作为过度的恶、作为意向的恶，以及对恶的憎恨或恐怖。

作为过度的恶最初表现的是一种数量强度的过度，“达到超越度量范围的程度”。但列维纳斯强调的是，恶如何“在其本质上是一种过度”（TE 158）。恶是一种过度，这样说并不是因为苦难是可怕而不可忍受的。“与正常、规范、秩序、综合、世界的断裂，已然构成了其性质的核心。”（TE 158）列维纳斯不仅仅提请人们注意恶行所施加的不可忍受的折磨和苦难，他希望强调的是，我们不能“综合”恶；它无法被整合进我们的理解范畴或理性范畴之中。

> 看起来，凡是综合（哪怕是康德式的“我思”那种纯粹形式综合，那种能够将无论多么异质的因素都统一起来的综合）都会在恶的形式中找到其对立面，即不可综合的东西，这些不可综合的东西的异质性，远甚于所有能够被形式所把握的异质因素，并且这种异质性体现于恶意之中……通过恶的表象、其原初的现象显现、其性质，一种形态和方式突显出来：拒绝占据一个位置、拒绝一切调合——一种反自然、畸形之物，令人不安，而且与自身疏离。它在这个意义上是超验！（TE 158）

我想揭示出，在列维纳斯谈到恶的“超验”以及它无法被综合的意思时，他的理解有何微妙之处。他试图描述恶是如何被经验的。但这样表述问题或许表明，恶的过度和超验有些悖论色彩。如果我们以一种康德式的方式思考经验，它恰恰是能够被综合的东西。没有综合就没有经验。并且，如果“某物”严格意义上位于经验之外或超越了经验，那么我们就无法理解它。但与这种对于经验和超验的康德式理解不同，列维纳斯指出，恶的恶意被经验为“某种”无法被综合的东西，它既被经验到，同时也排斥归类，它比那种能够被形式综合所把握的异质性更具异质性。如果我们认为列维纳斯的主张是我们不可能有关于恶的知识和理解，那就误解他了。毕竟，对于他所理解的恶的显著标志，他说了很多话。但与此同时，他希望强调，恶的某些方面无法

被总体性理解所把握。他还想提出，这种恶的超验性是被直接而切身地经验到的。尽管列维纳斯通过康德式的综合理念来提出自己的看法，对于过度之恶的超验的经验，也可以通过其他方式阐述。列维纳斯试图向我们表达的东西，与阿伦特在《极权主义的起源》一书开头处想表达的内容密切相关，她在那里谈到“理解”（comprehension）：

> 理解并不意味着否定暴乱，援引先例来演绎史无前例的事实，或者用类比和概括来解释现象，以致令人不再感到现实的冲击和体验的震惊。相反，理解意味着有意识地检视和承负起20世纪压给我们的重担——既不否定它的存在，也不在它的重压下卑躬屈膝。简言之，理解意味着无论面对何种现实，总要坦然地、专心地面对它、抵抗它。[223]

反讽的是（可能也不是那么反讽），列维纳斯关于恶的过度及其超验性的说法，与康德在《判断力批判》中有关崇高的一些说法相匹配。康德也试图表述这样一种意识，即我们能够意识到“某物”拒斥我们的理解和把握的范畴。列维纳斯或许会说，主要差别在于康德根本上似乎认为崇高可以与理性的理念相整合。但对列维纳斯来说，“恶不仅是无法整合的，而且是无法整合之物的‘无法整合性’所在。”（TE 158）我们可以说，恶就是一种恶性崇高。

如果把恶理解为“在本质上是一种过度”，那么我们就能更好地理解为什么恶不仅抵抗一切形式的神义论，而且与神义论相对立。不管是宗教形式或世俗形式，神义论基于如下前提：存在某种方式可以将恶的存在整合进一个自洽的、可以理解的善恶领域中。这是我们想要理解恶的呈现或存在所必需的。列维纳斯对恶的讨论（将恶看作无法整合的过度）中令人惊讶的地方在于，他的论述方式与他批判总体性、批判同一与他者的辩证法的方式类似。正如无限性断裂了总体性，恶也同样如此。正如他者之“他异性”那种无法整合的过度打断了同一与他者的辩证法，理解和综合也同样被恶的超验性打断了。我认为这种形式上的类似并非偶然。相反，正是因为恶的超验性，因为它无法被整合或完全理解，因而对于恶之恶意的充分回应只能是一种与恶的超验性“相称”的回应。这恰恰是一种伦理回应，意识到他者永远也不会被完全理解，意识到我对他人负有无限的责任，他们的苦难在伦理上比我自己的苦难更重要。

恶的现象学的第二个时刻是恶的意向性。“恶影响到我，仿佛它是把我搜出来的；恶撞击到我，仿佛在那追逐我的不祥命数背后有一种目的，仿佛有人与我对立，仿佛有一种恶意，仿佛有人在那里。”（TE 159—160）恶不仅仅是发生在我身上的某种不幸。恶针对

我，而我则是它的受害人。即便我们设想的是一次自然灾害（例如里斯本地震），地震本身不会被看作是恶。它被看作一个自然之恶的例子，是因为人们公开或不公开地假定，一种更高的存在允许它发生，或导致了它的发生。或者我们想想约伯的命运，他质疑上帝的正义，并不仅仅因为一些可怕的事情发生在他身上，而是因为他相信上帝有能力阻止这些事情发生。正是因为恶的意向性（假定恶影响到我，仿佛它是把我搜出来的；恶是某人恶意的结果），神义论的诱惑才得以产生。尼采对此相当清楚，他宣称："真正引起对受苦的愤恨的事情，并不是受苦本身，而是毫无意义的受苦。"但我们必须抵制神义论的诱惑；我们必须抵制将无意义的受苦合法化的诱惑。正是恶的超验性使我们认识到，第一个形而上学问题（请莱布尼茨和海德格尔原谅）并不是"为什么'有'存在，'无'却不存在"，而是"为什么'恶'存在，'善'却不存在？"（TE 160）恶的现象学的第二个时刻使我们窥视到超越存在、超越本体论的东西。"善恶差异先于本体论差异。"（TE 160）伦理优先于本体论；本体论以伦理为前提。恶再次将我们引向作为第一哲学的伦理学，引向伦理的首要性。

列维纳斯讨论恶的现象学，其自始至终都有一个潜文本：他与海德格尔的持续论辩。正如列维纳斯自己时常承认的，如果没有海德格尔，他的思考是不可能的。正是海德格尔对于基本本体论的理解，成为列维纳斯的出发点。但是，当列维纳斯反对海德格尔将存在理解为根本视域，当他在《总体性与无限性》中宣称本体论本身依赖于作为第一哲学的伦理学并且以之为前提，列维纳斯便是在批评海德格尔未能应对恶，未能认识到对恶的伦理回应的独特之处。这一批评甚至反映在列维纳斯提出观点的用词上。海德格尔用"形而上学"一词（尤其是在他的后期哲学著作中）命名存在的遗忘，表明传统已经通过何种方式把存在者（ontic）和存在（ontological）搞混了。对海德格尔而言，形而上学同时预设和模糊了基本本体论。但是，列维纳斯把本体论与形而上学进行对举，并主张形而上学的首要性，以此表明有超越海德格尔的基本本体论、超越存在视域的"东西"。列维纳斯的伦理思想拒绝"本体论的帝国主义"（impérialisme ontologique）（*TI* 44；15）。列维纳斯的根本主张是："西方哲学（包括海德格尔的哲学）在大多数情况下是一种本体论：将他者化约为同一，方式是在中间插入一个中立的词项以确保理解存在。"（*TI* 43；13）这一化约、这一将他者同化为同一的做法，其逻辑和机制就是帝国主义的逻辑，即试图殖民他者的无法整合的整全性。当列维纳斯说到"本体论的帝国主义"时，他并不是在使用一个"僵死"的隐喻；因为在我们通常所说的"帝国主义"（不论是政治帝国主义还是经济帝国主义）的核心，运作的是相同的"逻辑"：即殖民那些外来的、差异性的、他异性的东西的逻辑。[224]"形而上学、超验，以同一来迎接他者，以自己来迎接

大他者（the Other），这些都在被具体地生产出来，作为他者对同一的质疑，也就是作为伦理学而达致知识的批判本质。正如批判先于怀疑论，形而上学也先于本体论。”（*TI* 43；13）列维纳斯对海德格尔的批判首先是一种哲学批判。[225]海德格尔的本体论思想缺乏资源以应对恶，也无法对恶做出伦理回应。尽管海德格尔力图撇清自己的思考与前人的纠葛，他从未摆脱本体论的限制。

列维纳斯的第三个时刻是对恶的憎恨或恐怖。一方面，这导致了一个极大的诱惑，即将恶本体论化，寻找一种（不可能的）与恶的协调；同时，这也向我们开启了一个机会，考虑与他人的伦理关系：“在恶的恐怖中，恶击中了我，并由此揭示出（或这已经是）我与善的关联。恶的过度性（借此恶就是世界上的一种过剩）也是一种不可能性，即我们不可能接受它。”（TE 161）一切皆取决于人们如何阐释这种恶的恐怖。如果我将其阐释为意味着存在一种机制，借此恶必然被善平衡抵消，那么我等于又一次被神义论的诱惑吸引了。我依然处在一个包含有对称性关系机制的框架内。我依然认为善是对恶的辩证否定，并且/或者，恶是对善的辩证否定。但是，列维纳斯断然宣称：“恶通过对立面的吸引而过渡到善，没这回事。那将造成又一个神义论。”（TE 161）

不过，还有另一种方式（列维纳斯的方式）阐释“恶的恐怖”如何暗示着善——那种超越存在的善。恶的恐怖将我敞开，它要求对恶做出伦理回应。恶的过度性、它抵抗整合的恶意，产生了一种超验，它“面对他人显露它的光芒：一种无法整合的他异性，一种无法被包含进总体性之中的他异性”（TE 163）。下面这段话是对列维纳斯思想运动的极佳概括（“同样的”浪潮执着地反复冲击）。

> 这不再是一种为我的认知所吸收的超验性。其面容在我作为自我同一性的充分性上打上问号；它把我系在对他者的无限责任上。在具体性之中、从最初的伦理那里、在面容上，表现出原初的超验性。在追逐我的恶中，他人遭受的恶折磨着我；它触动了我，就好像从一开始他者便在责问我——凡此都在质疑我只顾自己，质疑我的“存在欲力”（conatus essendi），仿佛我在悲悼我在世的恶之前，就必须为他者负责——这难道不是一次对善的突破，而我的痛苦所指向的唯一“意图”不也在于此？……对于指向我的恶感到恐惧，变成对于他人那里的恶感到恐惧。在此，对善的突破不是简单地颠倒恶，而是一种提升。这种善并不愉悦人，却对人下命令和规范。（TE 163—164）

通过考察列维纳斯所说的“存在欲力”是什么意思，我们可以深入理解他关于恶的现象学描述。这一表述来自斯宾诺莎，但对列维纳斯

来说它的含义更广。“存在欲力”是“存在的法则”。

> 一个存在者是某种附加于存在之上、附加于其自身存在之上的东西，它总是存在的持存。这是达尔文的观念。动物的存在是为了生命而争斗。一场没有伦理标准的争斗；它关乎力量。海德格尔在《存在与时间》的开端说，此在（Dasein）是这样一种存在者，他在自己的存在之中关心这一存在本身。这是达尔文的观念：有生命的存在为生命而斗争。存在的目的是存在本身。（PM 172）

无论我们对于这种将海德格尔与达尔文联系起来的做法怎么看，列维纳斯的意思是清楚的。存在的法则，“存在欲力”，驱使着存在者保存自我。我们作为人类当然是存在者。因此，作为存在者，这一法则也是我们的法则。但是（这是关键），我们并不是唯一的存在者。我们并不是唯一的海德格尔所说的此在。我们是人类。列维纳斯宣称：“人与纯粹的存在相断裂，后者始终是存在的持存。这是我的主要论点。”（PM172）列维纳斯告诉我们（这句话似乎是他对自己哲学的总结）：“然而，随着人的显现（这是我的全部哲学），有某种比我的生命更重要的东西，而那就是他者的生命。”（PM 172）他充分意识到这种说法有些“不合理”，毕竟关心自我是合理的，因为这遵循个人存在的法则。“但我们不可不赞美圣洁；不是神圣（sacred），而是圣洁（saintliness）：也就是这样的人，他在自己的存在中挂怀他者的存在甚过自己的存在。我相信，人性正是发端于圣洁；不是在实现圣洁之中，而是在其价值中。它是第一价值，一种不可否认的价值。”（PM 172—173）

我们可以借助同康德的形式类比，澄清列维纳斯的意思。正如康德认为（与事实相违背）如果我们是唯一的自然存在者，那就不会有绝对律令，因此也就不会有道德，列维纳斯认为如果我们是唯一的存在者，那就不会有伦理律令。并且，正如康德宣称自然有其自身法则，列维纳斯宣称存在有其自身法则。对康德而言，关于自然法则不存在固有的善或恶；对列维纳斯而言，存在法则本身无所谓善恶。根据康德，认识道德法并不意味着我们总会遵循它。尽管如此，我们仍然能够遵守道德法；我们能够承认其权威并按照它的要求行事。同样，对列维纳斯来说，认识到至高的伦理律令并不意味着我们总是会遵守它；但我们能够遵守这一命令。伦理学预设的圣洁并不是一种成就，而是一种价值或理想。我总是能够如此行事：将伦理的首要性给予他者的生命。我强调这一类比是“形式”类比，因为列维纳斯不像康德，他并不认为道德“根植于”实践理性。康德式的自律和责任预设了一种更初始的异质性，我以此对他人负责。“大他者（一种享有特权

的异质性）的在场并不与自由冲突，而是充盈了（invests）自由。”（*TI* 88；60）

但是，这些关于存在、存在法则、“存在欲力”的反思，如何推进我们对恶的理解？我们得知，“正是在人类这里产生了与存在的自身法则的断裂。恶的法则是存在的法则；在这个意义上，恶非常强大。”（PM 175）善恶范畴并不适用于所有存在者，只适用于人类——适用于那些能够对伦理律令做出回应的存在者。正是因为我们作为人类意识到了他人的苦难，我们才能以一种伦理的方式做出回应。如果我们没能回应他人的苦难，那么我们就臣服于恶的法则、存在的法则。对康德来说，当我们恣意蔑视道德法并屈服于自爱诱惑之时，恶就产生了。对列维纳斯来说，当我们有意违背将我们与他者系在一起的伦理律令之时，恶就产生了。

> 在存在欲力（为生存而做的努力）那里，生存是至高的法则。然而，随着面容在人际间的层面上显现，“不可杀人”这个命令就出现了，它是对存在欲力的限制。它不是一种理性的界限。因此，对它的阐释就需要在道德和伦理的意义上思考它。它必须被视作位于力量理念（the idea of force）之外。（PM 175）

在纯粹存在的世界中没有恶（亦没有善）。这就是为什么，在一种以存在为根本视域的哲学中，伦理学没有也不可能有一席之地。海德格尔认为人道主义局限于（海德格尔称之为）“形而上学”的视野之内——这种形而上学隐蔽了存在的视域。但从列维纳斯的观点看，海德格尔未能认识到，真正的人道主义（一种伦理的人道主义）要求与存在和存在法则（“存在欲力”）相断裂。成为人就是去超越自身的存在法则，在伦理的意义上对于折磨我邻人的恶做出回应。

无限责任

为完成我所讨论的恶的超验性以及对恶的伦理回应，我想考察列维纳斯诉诸“无限性”的独特方式，考察当他论及我们的无限责任时，他是什么意思。列维纳斯对待“无限性”观念的方式与康德和黑格尔迥然不同。康德和黑格尔（列维纳斯会说大多数西方哲学家）或隐或显地将无限性等同于总体性。在康德那里，无限性命名的是一种无条件的总体性，我们可以思考但不可能认识。这是黑格尔所说的坏的无限性。真正的无限位于这种坏的无限之上；它克服了有限和坏的无限之间的二元对立。黑格尔带出了同一与他者的隐含辩证法，这一辩证法在将总体性等同于无限性时达到顶点。列维纳斯的哲学起点是，康德和黑格尔（甚或海德格尔）都没有充分意识到，无限性无法被整合进总体性或存在之中。关于康德式的无限性理念，列维纳斯说：“康德式的无限性观念扮演着理性之理想的角色，将其紧迫性投射到超越之物中，它是既有的未完成之物的理想的完成状态——但是，未完成的存在却没有与一种占据优势的无限性经验相对峙，没有从这样一种对峙中划定自身的有限性界限。”（*TI* 196；170）关于黑格尔式的无限性理念，列维纳斯说：“（黑格尔）对无限性的定位，排斥了每个可能与无限性保持关系并借此限制无限性的‘他者’。无限性只能包含一切关系。像亚里士多德的神那样，它只能指涉自身，尽管现在是以历史的名义。”（*TI*196；170）

对列维纳斯来说，无限性是与总体性和存在的断裂；它超越总体性和存在，为与他者的伦理关系打开空间，这种伦理关系抵抗并反对被总体性和存在所同化。在列维纳斯看来，正是这种无法整合、极端异质的无限性确保他可以谈论我们对于他者、为了他者的“无限责任”。对于“无限责任”不应做一种康德式的理解，即将其理解为一种理性的理念，一种永远不会被充分实现的规范性理念。同样，也不能对它做一种黑格尔式的理解，即将其理解为一种在总体性中真正实现的无限性。相反，它是这样一种责任：它先于我自己的自律性自由，并且比后者更加原始。我永远也不可能充分履行我对他者的责任。但这既不是一种绝望的学说，也不是一种英雄主义伦理。它是一种日常生活的伦理，因为在最简单的欢迎动作或姿势中，我可能就在以伦理意义上负责任的方式行事。列维纳斯有一次被问及他会如何回应下述质疑，即这种无限伦理责任的观念是“彻头彻尾的乌托邦，不具现实意义”。他回答说：

这是对我思想的最大反对。人们跟我说：“你在哪里看到过

这种伦理关系得到实行？”我的回答是，它具有乌托邦色彩并不妨碍它为我们的日常行为赋予慷慨或对他人的善意：哪怕最微小、最平常的举动（诸如在用餐时或进门时说“你先请”）都是伦理的证明。关心他者仍然是乌托邦的，因为它总是在这个世上格格不入（u-topos），总是与“人情世故”不同；但在世上也有很多关心他者的例子。我记得有一次与一群拉丁美洲学生见面，他们对马克思主义式解放的术语很熟悉，相当关切他们阿根廷人民的苦难和不幸。他们非常不耐烦地问我，我是否真的见到过我的伦理哲学所说的那种与他者的乌托邦式的友好关系，我回答说：“当然，就在这间房间里。”[226]

在题为“签名”的文章中（开头一段话是对自己生活的简短说明），列维纳斯总结说，自己的生活“被纳粹恐怖的预感和记忆主宰着”。[227]正如我先前指出，纳粹的恐怖（以奥斯维辛为象征）是20世纪特有之恶的典型或标志，这种恶割断了所有认知和理解的范畴。我们或许清楚记得列维纳斯的好友和敬慕者莫里斯·布朗肖[228]在他的《灾难书写》中说过的话。他讲述了一个奥斯维辛年轻囚犯的故事，他遭受了最恶劣的苦难，他的家人被投进焚尸炉；他试图吊死自己，但在最后一刻被“救”了。然后，纳粹强迫他负责行刑时提着受害者的头颅，以便党卫军开枪时子弹能容易地穿过他们的脖子。“当被问及他如何承受这一切时，据说他的回答是‘他观察到人们临死前的表情’。”但布朗肖断言：“我不相信这一点……他的回应……不是回应，他无法回应。”

在这一解释中我们还要意识到，当他面对一个不可能的问题时，他别无托辞而只得寻求知识，寻求所谓知识的尊严：我们相信这将是知识带给我们的根本礼节。事实上，人们如何能够拒绝了解？我们阅读关于奥斯维辛的书籍。集中营中所有人的愿望、最终的愿望：了解已经发生的事情，不要忘却；同时，你也永远不会了解。[229]

列维纳斯定会赞同这种感人而敏锐的说法。我们永远也不能充分了解或理解这一恶，即便我们不能放弃理解它的愿望和尝试。它超越并断裂了我们的理解范畴。但是，这不是一种意涵着某个“其他领域”的超验性。用矛盾修辞的方式说，它是一种内在超验（immanent transcendence）——我们在其极为可怕的具体性中与之遭遇。当布朗肖说幸存者的答案“不是回应”，列维纳斯会同意他的看法。它不是一种回应，因为一切能够被言说和认知的都不是充分的回应。认为这种恶能够被充分把握和认知，乃是欺骗我们自己——被神义论的诱惑吸引，被寻找某种与这一恶相称的解释或证明的诱惑吸引。但是，我们

能够回应——不是通过更精致的知识，不是通过找出有关奥斯维辛更具体的细节，不是通过阅读更多关于大屠杀的书籍，而是以唯一与我们所遭遇的恶的过度性相称的方式做出回应。这是一种伦理回应，我在其中认识到我对他者那种无法证成的苦难负有无限责任，我对他们遭受的恶负有无限责任。同样的浪潮重复着震耳欲聋的冲击。对于20世纪爆发的恶，仅有的回应是承认“我对他人的责任，不考虑互惠，这种责任在于我不计代价地给他人帮助，在于一个人与他者的不对称关系。”（US 165）

第七章　约纳斯：一种新的责任伦理

汉斯·约纳斯与列维纳斯共有许多同样的关切和焦虑。他也师从海德格尔并受到他的巨大影响。与列维纳斯类似，约纳斯也认为海德格尔的巨大失败最明显地体现在他未能给伦理学提供任何基础。海德格尔不可避免地把我们引向伦理虚无主义的道路，瓦解所有道德标准的客观性。与列维纳斯类似，约纳斯设法依靠犹太传统来对抗以奥斯维辛为典型的恶。同样，与列维纳斯类似，约纳斯坚持认为有必要区分哲学论辩（甚至其思辨模式）与宗教信仰和神学信念。约纳斯也对从哲学或神学角度尝试解释或证成恶的做法颇不耐烦。

不过，如果我们考察约纳斯如何思考伦理学及其与本体论的关系，就会发现他的思考路径不仅与列维纳斯不同，而且显得与后者截然相反。约纳斯并不认为伦理学超越了本体论和存在，或打断了存在。相反，伦理学需要的是（他也致力于此）我们重新思考“存在”（尤其是生命体和人类）的意义，使我们能够在一种对于存在的恰当理解中奠定新的伦理。[230]尽管约纳斯构建了一种新的责任律令，但他没有谈及“先于人的自由的无限责任”之类的话。列维纳斯式的基本主题，比如“存在的断裂”为伦理和一种与他人之间不对称的、单向的伦理关系打开了空间等等，对约纳斯的哲学思考来说都很陌生。此外，尽管约纳斯和列维纳斯一样怀疑传统神义论，他在处理恶的问题时并不彻底拒绝神义论框架。他接受一种仁慈的、关怀世人的人格神理念，但他完全拒绝全能上帝的理念。正如我们将会看到的，约纳斯宣称“全能”这一理念本身就是不自洽的。在不致缩小列维纳斯和约纳斯之间的巨大差异的情况下，我想指出，当我们考察约纳斯的论述时，我们会看到他的哲学洞察如何完善了列维纳斯的洞察。将两者的哲学力量编织在一起，可以更丰富而精微地解释“奥斯维辛之后”的恶与责任。

让我们从约纳斯的哲学起点谈起——他与海德格尔的相遇。与列维纳斯类似，约纳斯证明了海德格尔作为教师所具有的催眠般魔力。他承认海德格尔“或许是20世纪最重要的哲学家”。[231]不过，1933年之后约纳斯开始对海德格尔产生幻灭，既是在人格的意义上也是在哲学家的意义上。海德格尔于1933年在纳粹统治下的弗莱堡所做的“臭名昭著”的校长就职演说令约纳斯感到震惊。汉娜·阿伦特认为海德格尔那十个月的校长任期是一个“错误”，而后他迅速改正过来了；但约纳斯得出了完全不同的结论。[232]当被问及他是否认为“杰出思

想家”海德格尔与那个积极支持纳粹的人之间有关联，约纳斯毫不犹豫地做出了肯定回答——尽管他承认，他花了很久才认识到这一点。

> 1933年，当他做出那个臭名昭著的就职演说（可以合情合理地称之为哲学意义上的背叛，实际上这是对哲学的深深羞辱），我一下子震惊了，对朋友们说：“做出那种事的是我们时代最重要的思想家海德格尔。”我听到的回答是：“你为什么如此惊讶？做出这种事的端倪早就潜藏着了。或许早已能从他的思想中推断出来。”这是我第一次认识到海德格尔思想中包含着某些特质，我恍然大悟地说：“是啊，我之前有所失察了。”[233]

约纳斯得出的结论是，海德格尔关于决心（Entschlossenhei）和本真性（Eigenlichheit）的种种概念非常抽象，使他能够热情支持纳粹政府。海德格尔将之区别于匿名“常人”（Das Man）的本真性，其特点就是决心。“决心本身（不是为了什么或反对什么的决心，而只是下决心这一事情）成为本真性此在的本真性标志。然而，下决心的机会却是由历史性提供的。”约纳斯接下去的话很沉重：

> 无论如何，1933年1月，当那一时刻来临之际，历史为决心提供了机会。人应该把自己投进这一新的命运里面。人应该最终完成一跃，从德国大学知识分子（尤其是在哲学领域，但也是一般而言）的那种妥协、虚弱、温文尔雅、软弱的协商之中脱离出来，跃入一个新的开端。对我来说，海德格尔整个思考路径极为成问题的性质一下子清楚了……
>
> 但是，在希特勒和国家社会主义治下，在新的部门，在成为一个新帝国、甚至是一个千年帝国的意志中，他曾看到了某些他欢迎的东西……他将（领袖和党的）决断本身等同于决断的原则和决心本身。当我震惊地认识到这不仅是海德格尔的人格错误，而且还是他的思想构成时，存在主义本身的可疑性质对我而言就清晰起来：也就是，其中包含的虚无主义因素。这与我之前认识到的基督时代开端处的灵知主义冲动相配，灵知主义也包含着一种强烈的虚无主义因素。[234]

这些有关灵知主义和存在主义包含虚无主义的暗示，为我们理解约纳斯的哲学计划提供了基础。约纳斯不仅是海德格尔的学生，而且还是伟大神学家鲁道夫·布尔特曼[235]的学生。正是在他们的双重影响和鼓励下，他开始从事自己对灵知主义的开创性研究。约纳斯最终开始意识到，灵知主义传统的虚无主义二元论与存在主义（尤其是海德格尔）带有的强烈虚无主义色彩之间有着非常密切的关联。在《灵知主义，存在主义和虚无主义》一文中，约纳斯探究了这两股被历史上

数个世纪隔开的不同思潮之间的关联。[236]他告诉我们，在灵知主义那里，“对律法（nomos）理念的颠覆导致了种种伦理后果，其中灵知主义非宇宙论的虚无主义内涵……变得甚至比宇宙论方面的虚无主义还要明显。”（GEN 224）灵知主义和存在主义都否认存在任何客观的道德标准。当然，这种否定有相当不同的基础。“灵知主义与作为其现代对应物的概念精微性和历史反思相比，显得粗糙而天真。”（GEN 224）这种虚无主义与一种二元论密切相关，通过这种二元论，“人与自然”之间就产生了一种本体论断裂。“灵知的人是被扔到一个敌意的、反神明的，因而是反人性的自然之中，而现代人则是被扔到一个无动于衷的自然之中。”（GEN 233）现代虚无主义二元论比灵知主义二元论远为激进和绝望。根据灵知主义，自然是带有敌意的、恶魔一般的。但现代虚无主义不再认为自然是敌意的；相反，自然对人的关怀无动于衷。

> 因此，相比于灵知主义的虚无主义，现代虚无主义对这个世界的恐惧、对其律法的违抗更加无限的极端和绝望。自然始终无动于衷，这是真正的深渊。只有人忧心忡忡，他的有限性只面对着死亡，他要孤零零地面对自己的偶然，他所投射的意义在客观上毫无意义，这实在是前所未有的处境。（GEN 233）

回应虚无主义

约纳斯与这种虚无主义进行搏斗——海德格尔的哲学必然产生的虚无主义。约纳斯的全部哲学，包括他对生命现象的反思和他对一种新的伦理和新的责任律令的辩护，以及他有关奥斯维辛之后上帝概念的神学思辨，都是他对这一极端虚无主义做出的回应。[237]当代哲学中存在着一种摇摆不定的趋势，一边是化约论自然主义，它废除人之为人的理念；一边则是孤独自我的观念，没有根基也没有任何道德基础。我们时代的首要哲学问题是避免这一两难之境的灾难——寻找“第三条道路”，借此“避免二元论断裂，但二元论的洞见也可以被保留下来以维持人的人性”（GEN 234）。

在讨论约纳斯所谓的“第三条道路”是什么之前，我想先探讨一下，在约纳斯和列维纳斯对我们当代困境的理解之间，有哪些相似之处。列维纳斯并不关注灵知主义和存在主义之间的密切关联。他也没有谈论“虚无主义二元论”。尽管如此，列维纳斯和约纳斯在理解我们的现代困境方面，还是有基本的一致性。他们都认为，我们时代最紧迫的哲学任务是：面对20世纪前所未有的恶，探索其中伦理和责任的意义。列维纳斯对局限于存在视域和本体论的哲学定位持有相当批判的态度，是因为他认为在那样一个世界上将找不到伦理的正当位置。正是隐含在本体论传统中的伦理虚无主义令他感到不安并激励他思考。断言“了解我们是否受了道德的骗乃是头等大事”相当于用另一种方式说：我们必须探索是否有办法避开伦理虚无主义。列维纳斯同意约纳斯的看法，即海德格尔的哲学中没有伦理学的位置。海德格尔的失败并不是具体的哲学失察。如果伦理虚无主义盛行的话，对恶进行谴责就将失去根基。对发生在奥斯维辛的事情进行谴责就将失去根基。

列维纳斯和约纳斯以不同方式对伦理虚无主义做出回应。我们已经看到，伦理虚无主义在列维纳斯看来是本体论的后果，是把存在作为最终视域的后果，是未能认识到伦理学作为第一哲学所具有的超验性的后果。与他者的伦理关系要求与存在断裂。但是，约纳斯认为首要问题是以这样一种方式重新思考我们的本体论，以使我们能够最终为一种新的伦理律令、一种新的责任伦理提供形而上学基础。约纳斯关心的不仅是灵知主义和存在主义中蕴含的二元论，而且是主导现代哲学的二元论。他认为，一旦我们接受笛卡尔式的“我在”与“我思”的二分法，或肉体与心灵的二分法，那么我们就无法逃脱虚无主义。问题不只是二元论，而在于二元论所造成的一整套思维框架。甚至唯物

论者和唯心论者也处于一个接受这种二元思考的框架之内，尽管他们在这一二元对立中否定哪一端有所不同。因此，如果人们想要面对伦理虚无主义提出的挑战，就必须批判它背后的本体论和认识论的二元论。

这正是约纳斯的《生命现象》一书所要做的事情，这本书是他对有机生命之意义的再思索。他认识到，他的哲学计划违背了当代哲学中许多根深蒂固的偏见和教条。他对两个根深蒂固的教条提出质疑：一是认为不存在形而上学真理，二是认为不存在从“是”通往“应该”的道路。为了避开伦理虚无主义，我们必须表明存在伦理的形而上学基础，存在本身之价值和目的的客观基础。这些都是强论断，而且毫无疑问会引发很大争议。要为约纳斯辩护的话，我们应该指出：他从事这一任务的方式既是大胆的，又具有思想上的审慎。他经常承认自己无法“证明”自己的论断，但他确信他的“假设”比盛行的二元论或化约论更加“公正对待人和总的存在的整体现象”。“不过，归根结底，我的论辩只能为一种选项提供理性基础，由慎思之人做出选择——当然，这一选项有其内在的说服力量。可惜的是，我只能做到这一步。或许一种未来的形而上学能够做得更多。”[238]

为了考察约纳斯的哲学计划如何展开，我们需要检验他对生命的哲学阐释。这是他为一种新的责任律令奠定基础的出发点。这种阐释也为他对恶进行思考提供了语境。约纳斯在《生命现象》的前言里简洁地陈述了自己的目的。

> 最简短地说，这本书给出了一种生物事实的“存在论”阐释。当代存在主义关注的只有人，它往往把扎根于有机存在本身的东西当作人的独特优势和困境：因此，它拒绝将那些从自我意识那里得到的洞见用于有机世界。就科学生物学而言，由于它的规则仅限于物理的外在事实，它必定忽略生命内在性的维度：因此，它浸淫于“生命”和“无生命”的区分之中。对于生物学记录的新解读，或许能够为理解有机物恢复内在维度（我们对此相当了解），从而为生命的心物统一重新获得其理论上的位置，而自笛卡尔的物质和心灵分离以来，这个位置就丧失了。（*PL*，p.ix）

在对生命进行存在论阐释时，约纳斯探究的是“所有生命发展过程（沿着有机力量和作用的上升秩序）背后的主题：新陈代谢、运动和渴望、知觉和感受、想象、艺术、心智——自由和危险的规模不断推进，在人这里达到顶峰；如果人不再以形而上学的孤立状态看待自己，他或许能重新理解自己的独特性”（*PL*，p.ix）。约纳斯表述这一主题的方式让人想起亚里士多德考察生物的方式，显然亚里士多德对约纳斯有重要影响。约纳斯的讨论甚至与谢林在19世纪阐述的自然哲

学有着更为密切的关联。约纳斯问题背后的根本二分法，同样困扰着谢林（以及许多康德之后的德国思想家）。康德提出的“祛魅”的自然王国与自由王国之间的二分，导致了种种不牢靠的二律背反。约纳斯与亚里士多德和谢林不同的是，他把达尔文和当代科学生物学考虑进来。对生物学的恰当的哲学理解，必须与科学事实相符。但是，与此同时它也必须排除一些误导人的、关于生物事实的唯物论和化约论阐释。就此而言，约纳斯的自然论与皮尔斯和杜威的演化自然论之间有很强的联系。同时，对于所有提出神秘“生命力量”或忽视演化发展中的偶然性和危险性的演化生物学理论，约纳斯都持有强烈的怀疑。[239]

约纳斯试图表明，“正是在最原始的有机物质晦暗的激荡中，自由原则第一次在物质世界巨大的必然性中闪现其光芒。”（*PL* 3）这一广义的自由并不仅限于人的自由；它下抵有机生命的最初迹象，上达人类展现的自由。“‘自由’必定指一种客观可察的生命模式，也即，一种为有机物本身独有的实现存在的方式，它为一切有机物所有而为一切非有机物所无：在本体论意义上，它指一个最初仅能适用于有形迹像（physical evidence）的描述项。”（*PL* 3）自由的形成在此不只是一条成功之路。“自由的优越地位承载着需求的负担，而且意味着危险的存在。”（*PL* 4）随着生物的新陈代谢，自由原则第一次出现了。约纳斯甚至“认为新陈代谢这一所有有机生命的基本层面已经展现了自由——事实上，它是自由的第一种形式”。[240]有了“新陈代谢（随着它的力量和需求），非存在就作为存在本身体现出来的一种另类而显现于世；由此，存在本身第一次获得了一种强调性的意义：由于内在受到其负面威胁的限制，存在必须确认自身，而（自我）确认了的存在就是一种作为关切的存在”（*PL* 4）。这一广义的、本体论的自由，作为一切有机生命的特征，对约纳斯来说是一条“阿里阿德涅之线，贯穿对生命的阐释”（*PL* 3）。

约纳斯借以扩大我们对于自由的理解的方式，反映了他的主要论辩策略。他将那些通常仅用于人类的范畴进行扩大和再阐释，从而我们发现它们等同于那些客观可察的、为一切生命共有的存在模式。甚至内在性以及自我的初级形式也能够延伸至最简单的有机生命形式。[241]似乎约纳斯有拟人论的嫌疑，似乎他把独属于人类的特点投射到生命体整个领域了。他敏锐地意识到这种批评，但他认为甚至是拟人论的理念也必须被重新思考。[242]如果我们认为约纳斯把人的特性投射到非人的生命界中，那就曲解了他的生命哲学。之前我引用过约纳斯谈及“第三条道路”的话——借此“避免二元论断裂，但二元论的洞见也足以被保留下来以维持人的人性”（GEN 234）。通过展现有机生命真正的连续性，展现自由、内在性和自我等范畴适用于任何生命，

我们得以避免“二元论断裂”。这些范畴指的是客观存在模式。但当我们认识到自由、内在性和自我以一种独特的方式在人类身上呈现出来的时候，我们就保留了“二元论的洞见”。我不想说约纳斯成功完成了这一雄心勃勃的计划。他意识到自己论断的尝试性和出错性，但他向我们展现了一种对生命的理解，由此我们能够同时洞察到连续性和差异。[243]

现在应该清楚，约纳斯并没有局限于一种有关有机体的局部哲学，也没有局限于一种新的对生物事实做出“存在论”阐释的局部哲学。他的目标正是提供一种对于存在的新式形而上学理解，提供一种新的本体论。他对此说得很明白。

> 我们的反思意在表明，在什么意义上生命问题和身体的问题应处于本体论核心，并且在某种意义上也应处于认识论核心……生命问题的核心位置不仅意味着它是判断既有本体论的关键因素，还意味着处理这个问题必定涉及本体论整体。（*PL* 25）

看起来，列维纳斯和约纳斯之间的哲学分歧很大。对列维纳斯来说，只要我们还局限在存在视域和本体论（不管其含义有多广泛），就没有伦理学的位置，也没有对伦理虚无主义的回答。相反，对约纳斯来说，除非我们能够以这样一种方式扩大我们的本体论理解，以至于能够为自然内部的价值和目的提供客观基础，我们就无法回应伦理虚无主义的挑战。但是，尽管双方乍看之下极端对立，还是有一种阐释能够把他们的距离缩小。用列维纳斯的术语，我们可以说，约纳斯表明存在一种理解本体论和生命体的方式，能够公正对待他者之不可化约的他异性。[244]

不过，我们或许还是会问，约纳斯对生物学事实的“存在论”阐释及其提出的新本体论何以为一种新的伦理学提供形而上学基础？约纳斯批评下面这种哲学偏见，即认为价值、目标和目的在自然中没有地位。正如他坚称自由、内在性和自我都是客观的存在模式，他也认为价值和目的是客观的存在模式。有机存在有一种固有的基本价值，一种基本的肯定，“对生命说‘是’”（*IR* 81）。[245]“在生命与死亡的对立中，存在的自我肯定成为强音。生命是存在和非存在的明确对峙。……所有努力的‘是’，在积极地对非存在说‘不’的情况下，显得更加尖锐了。”（*IR* 81—82）而且（这一点对约纳斯而言很关键），这种一切有机存在皆有的对生命之肯定，在人类这里有着约束性的、义务的力量。

> 这种盲目地自我施加的“是”在人的自由那里获得了义务的力量，人作为自然的目的性劳作的至高产物，不再是自然的自动施

> 动者，而是（以得自知识的力量）自然的破坏者。他必定把“是”纳入自己的意志，而把对非存在的“否定/不”加于他的力量。但是，正因为这种从意志到义务的转变是道德理论的关键，为其提供根基的种种尝试很容易便告失败。为什么过去一直是“存在”本身通过一切个体意志而照料的事情，如今成了人的义务？（*IR* 82）

我们在此发现从“是”到“应当”的转换——从生命的自我肯定到人类为保存现在和未来的生命而负有约束性义务的转换。但为什么我们需要一种新的伦理学？《责任律令》的副标题“为技术时代寻求一种伦理学”提示我们为什么需要一种新的伦理学。现代技术已经极大地改变了人们行为的性质和结果，以至于传统伦理学背后的前提不再有效了。历史上第一次，人类拥有了足以摧毁这个星球所有生命（包括人的生命在内）的知识和力量。不仅出现了全面核灾难的新可能，甚至更糟糕而可怕的可能性是，不受约束地使用各种技术有可能摧毁生命所需的环境。现代技术带来的主要转变是，我们行为的结果常常极大地超出我们的意料。约纳斯和其他一些哲学家首先向我们提出警告：随着生物技术的发展，前所未有的伦理和政治问题正在出现。他宣称，这发生在一个“伦理真空”的时代，似乎没有任何有效的伦理原则去限制或指导我们的伦理决定。借着科学和技术“进步”的名义，无情的压力迫使人们采取这样一个立场：在此做什么都是被允许的，包括改变人类的遗传结构，只要它是“自由选择”的就行。约纳斯认为，我们需要一种新的绝对律令，它或可表述如下：

> “如此行事：你的行为的结果能与人类生命的真正长久相符”；或者，换一种消极表达：“如此行事：你的行为的结果并不会破坏这种生命的未来可能性”；或者简单说：“不要破坏人性在世界上无限持续的条件”；或者，反过来积极地说：“在你当下的选择中，把人的未来的整体性包括进你的意志对象中。”（*IR* 11）

即使我们能够同情约纳斯所祈求的新律令，我们必须理解，对这样一种律令的需求并不意味着它能够被理性地证成。此外，我们必须理解，约纳斯所谓的责任律令是什么意思。

约纳斯区分了两种意义非常不同的责任：形式责任和实质责任。形式责任意思是“‘为’某人的行为负责的责任，不管是什么行为”；而实质责任意思是“‘为’特殊的对象负责，这些特殊对象使行为人做出与此相关的特殊行为”（*IR* 90）。实质责任以形式责任为前提，但约纳斯伦理学的核心关心的是我们新的实质责任。像列维纳斯一样，约纳斯强调认为，实质责任包括一种“单向的关系”（*IR* 94）。家长和孩子

之间的单向而“垂直”的关怀关系，就是一种实质责任的典范。家长有责任和义务去关心孩子的健康。我们新的技术处境要求我们扩展实质责任的范围。我们作为人类有责任保存生命（尤其是人的生命）的条件，有责任保存无限未来的条件。

> 人的独特之处——即只有他能够负有责任——也意味着他必须为其他同类负责，也就是说，为那些同样是潜在的责任承担者负责；并且，从某种意义上说，他事实上总是负有责任……在这个意义上，对于人的存在来说，“应当”就是具体地被给定的……用警句的方式说：“世界上存在责任”这一可能性（对人之存在而言必然如此），乃是所有责任对象中的第一个。（*IR* 99）[246]

对于约纳斯所理解的我们之于保存那些能够负责的（人类）生命要负的集体责任，人们可以对他的论辩和充分性提出很多问题，但我们现在能够把握他的哲学计划的总体结构。[247]虚无主义，尤其是当代世界盛行的伦理虚无主义，是约纳斯要处理的问题。它制造了一种“伦理真空”。约纳斯最关心的虚无主义并非哲学家的虚无主义，而是日常生活的虚无主义——这种虚无主义对存在任何可靠的客观标准来指导我们的决定和行为都不再抱有信心。新的技术时代使得这一处境带有潜在的灾难性。人的行动能够摧毁这个星球上使生命得以可能的根本条件。不是技术的失败，而是技术的不可思议的成功，使处境变得极其可怕。无情的压力迫使人们发展和应用日新月异的技术来影响生命本身的根本条件。（早在最近有关克隆和干细胞研究的争论以前，约纳斯就预示说，随着种种能够使我们急剧改变生命组织的条件的技术出现，种种棘手的伦理和政治难题也会诞生。）在这种潜在危险性的处境下，哲学的任务便是提供一种关于我们处境的生动清晰的理解。但这还不够。哲学还必须表明，一种关于生命现象的恰当理解何以能使我们发展并证成一种新的伦理学——它的出发点是生命本身的自我肯定。我们的第一要务必须是以这样一种方式行事，以使我们保存人类借以持续生存的条件。由于对此新的责任不存在限制，约纳斯很可能会像列维纳斯那样说这是一种“无限责任”。责任理论必有其主观和客观方面。

> 但这两方面是相互补充的，并且两方面都是伦理学整体的一部分。如果我们（至少在性情上）不对情感意义上的义务的要求做出积极回应，义务之正当性的最令人信服的表现（哪怕有强有力的理论赞同）也会孱弱得无法使之成为激励人的力量。相反，如果没有义务之正当性的证明，我们实际上对此类诉求的积极响应会依然听从偶然偏好的指使（这些偏好本身被种种不同的前提条件所决定），而由此做出的决定也将缺乏理由。（*IR* 85）

恶与我们的天启处境

恶的主题像幽灵一般盘旋在约纳斯寻求新伦理的背景中，而列维纳斯的著作中也有这样的情形。“我们将生活在一种天启的处境下，也就是，生活在世界性灾难的威胁下，如果我们放任事物按照目前的轨道进行的话。”（*IR* 140）如果约纳斯能和列维纳斯对话，他或许会说：“如果没有一种新的责任伦理，一种新的未来的伦理，我们对其负责的他者是否可能继续存在，这一可能性本身就要受到威胁。”约纳斯下面这段话仿佛呼应着列维纳斯对恶的现象学描绘：

> 对我们来说，觉察到恶远比觉察到善来得容易；恶更加直接而强烈，不太考虑意见和趣味的差异，并且最要紧的是，恶无需我们寻找它便突然闯入。仅仅是恶的存在就迫使我们感受到它，而善可能就很低调，不为人所察，除非我们对它进行反思……当恶临到我们头上时，我们不会茫然无知；但对于善的话，我们只有在体验到它的对立面时，才开始确知它。（*IR* 27）

这一观察（恶强加于我们身上）随即过渡到约纳斯与以“奥斯维辛”为典型的恶进行对峙。约纳斯下面这段谈论自己的话，几乎就是在重复列维纳斯：他说自己是“一个经历了30年代和40年代恐怖的人，他的余生不得不在奥斯维辛的阴影下度过”。[248]1984年，当约纳斯过了80岁生日后，他在图宾根大学做了一次著名演讲，题为“奥斯维辛之后的上帝观念：一个犹太人的声音”[249]。

约纳斯自始至终承认他无法就自己的形而上学思辨提供任何证明，也无法为自己的以下尝试提供证明，即尝试将一种新的责任伦理奠基于对生命的存在论意义上的自我肯定。但是，作为一名哲学家，约纳斯力图给出最强的理由来支持自己的主张。当他思考神学时，他的尝试性态度显得更加突出。他描述自己的工作“坦白说是一种思辨性质的神学”。他接受了康德的提醒，即人们在这个领域不能宣称知识。[250]但约纳斯提出了下述问题：

> 对于人们可能自远古时期以来就了解的关于人的知识，奥斯维辛增加了什么东西？尤其是，对于我们犹太人自从千年受难历史以来就非常熟悉的事情，并且是如此根本地构成了我们集体记忆的一部分的事情，奥斯维辛增加了什么东西？约伯的问题一直是神义论的主要问题——它是一般神义论的主要问题，因为恶本身在世界上的存在；它也是特殊神义论的问题，因为经由拣选和所谓以色列与其上帝之间的立约的难题，问题变得尖锐化了。

（CGA 132）

我们不要被上文提到的神义论误导了，约纳斯在批判种种传统的（宗教的或世俗的）神义论方面不亚于列维纳斯。如果神义论试图否认、“搪塞”或证成奥斯维辛之恶的野蛮现实，那么任何神义论都是不够的。对犹太人来说，这些问题甚至比对基督徒而言更为尖锐，因为“犹太人在‘此’世看到了神的创造、正义和拯救，上帝对他们来说赫然是历史的主人，就此而言，哪怕对信徒来说‘奥斯维辛’也使得整个传统上帝观念成了问题……哪个上帝会允许这种事情发生？”（CGA 133）

为了应对这些相当情感化的问题，约纳斯自己编织了一个神话——“柏拉图允许在超越认知的领域那里运用这种想象性的、但却是可信的臆测”（CGA 134）。[251]这一神话的细节动人且意味深长，但我在这里只能说得简练些。

太初，作为存在根基的神“选择将自己交付给机运、冒险和无尽的生成变化”。不过，一旦世界被创造出来，它的法则就“容不得干涉”，并且“任何超越人世的神意”也无法使之有所减轻。为了让世界变得自为、变成一个内在的领域，“上帝取消了自己的存在，取消了自己的神性——为的是在充满着机运的时间长河中重新获得神性，这一过程经历了无法预知的时间体验：（上帝的神性）被它改观甚或可能被它损毁。”在宇宙机运和可能性的万古进程中，发生了最初的生命之律动。这是“逐渐获得神性的上帝早就期待着的世界事件，而且，以此上帝的巨大赌注开始展现兑现/拯救的迹象”。生伴随着死，伴随着必朽性的冒险，也伴随着演化过程的开始。“神圣的图景有了斑斓色彩，神性开始体验到自身。”最初，就最简单的有机形式而言，这是一个天真的世界。但随着人类的演化发展，有些新的东西开始产生。有了“知识和自由的降临，而随着这一双刃剑般的至高禀赋，仅仅是自我实现的生命的天真，让位于善恶之分的责任要求”。“随着人的出现，超验性开始觉醒，并从此伴随着他，带着疑虑屏息凝神地观察他的一举一动，既有希望又有示意，既有高兴又有难过，既有表扬又有皱眉——我敢说，就是使人感受到自己，同时又不干涉人的尘世生活的动力：因为，在它随着人的纪录而动时，通过反思自身的状态，超验者为人的图景投下了光亮和阴影，难道不是这样吗。”（这一神话的完整表述，见CGA，134—136。）

这是约纳斯的神话，他承认这个神话或许看起来像是“个人无端的奇思异想”。但他从中做出的结论表明，这个神话很显然既不是无端的也不是个人的。当约纳斯首次在《不朽与现代性情》一文中展现这个神话时，他写道：“这是一个尝试性的神话，我愿意相信它是‘真

的’——在如下意义上：神话或许恰会预示一个真理，它必定是不可知的，甚至在直接的概念意义上是不可言说的，但通过与我们最深层的经验相联系，它又要求根据我们自己的力量为它做出间接的解释——以可废除的、拟人论的意象。”[252]

约纳斯试图传达的正是这个神话潜含的真理。他对这个神话的解释强调了几个重要特征。首先，他所谈论的上帝是一个受难的上帝，尽管不是基督教意义上让自己受十字架之难。从创造那一刻起，并且确然是从人的创生那一刻起，上帝就是受苦的。其次，约纳斯神话中的上帝是一位生成中的上帝。“它是一个逐渐从时间中诞生的上帝，而不是永远自我同一的、拥有完整存在的上帝。”（CGA 137）约纳斯承认，这一上帝观念在神学上悖离了希腊传统，后者认为永恒存在优越于变化生成，但他认为神的生成的观念更易于与希伯来圣经中描绘的上帝相契合。这个上帝受到世事的影响，而且事实上因之而改变。不但我们依赖于上帝，而且上帝依赖于我们，依赖于我们人类的所作所为。“上帝自身的命运，他的作为或不作为，与这个宇宙休戚相关——他把自己的实质交付给这个宇宙的种种未知行为；而人则最显赫地成为这一至高的、并且是将会遭背叛的信任的领受者。简言之，人将神的命运掌握在自己手里。”[253]与受难和生成的上帝理念相联的是一个关怀的上帝。“当然，上帝对其创造物的关怀是犹太信仰中非常为人熟知的信条。但是，我的神话强调的是不那么为人熟悉的方面，即这个关怀的上帝并不像巫师那样，在关怀的行动中同时实现他的目标：他把一些东西留给其他行为者，并以此使得自己的关怀有赖于他们。”（CGA 138）因此，这是一个处于危险之中的上帝、一个相当冒险的上帝。

约纳斯的神学思辨中最重要的观点在于，他坚称这个上帝并不是一个全能的上帝。约纳斯拒绝长期被人尊奉的教条，即关于绝对而无限的力量。相反，他对此做出了更强的论断：“根据力量概念本身可以推断，全能是一个自相矛盾的、自我瓦解的，事实上是毫无意义的概念。”[254]传统上归于上帝的特性（“绝对的善，绝对的力量，还有可理解性”）形成了一种并不自洽的三结合。上述特性中任何两者的结合都会排除第三者。“问题因此就是：对我们的上帝概念来说什么是真正本质的，而什么（由于力量较小）又必须让位于更高的论断？现在，可以肯定的是，善和上帝概念不可分离，并且不能受到限制。”（CGA 139）[255]

尽管约纳斯的神话显然带有很多独特色彩，它不单单是“个人无端的奇思异想”。约纳斯自己指出，他的神话与卡巴拉[256]有密切关系。

> 我们在那里遇到高度原创性的、极其非正统的思辨，我的思辨与之相比就显得不那么离奇了。比如，我的神话说到底不过是推进了“Tzimtzum（回归）”的理念，它是卢里安的卡巴拉创世说的核心概念。Tzimtzum的意思是约束、退回、自我限制。为了给世界留出空间，开端的En-Sof（“无限”，字面意思是没有终点）就得约束自身，以使空无的空间通过它的这一撤空行为而扩展到它的外部：上帝得以从中创世的那个“无”。如果没有这一退回自身的行为，就不可能有外在于上帝的“他者”，而只有上帝持续的自我约束才使得有限的事物得以保存，它们各自的存在才免于丧失在上帝的“大全（all in all）”之中。（CGA 142）[257]

不过，这个神话何以能使我们应对如下问题：上帝怎么会只是静观其变？面对奥斯维辛之恶的极端恐怖，我们如何仍然信仰上帝？如果陀思妥耶夫斯基看到奥斯维辛，他肯定会提出此类问题。起初，约纳斯似乎仍然在传统神义论框架内讨论问题，起码就下述方面而言：他希望表明，我们能够将恶的存在（甚至是奥斯维辛之恶）与仁慈上帝的概念协调起来。通过肯定上帝的可理解性和善而否定他的全能，约纳斯“解决”了那个神学问题。“但是，如果上帝以某种方式并且在某种程度上是可以理解的（我们必须坚持这一点），那么他的善必然与恶的存在并行不悖，而这一点只有在他并非无所不能的情形下才成立。只有在那个时候，我们才可以认定，上帝是可理解的和善的，但世界上仍然存在着恶。”（CGA 140）

用这种方式阐释约纳斯的神话尽管并没有错，但是会忽略其首要动机。约纳斯的神话意在强调人的巨大的（我们甚至可以说是无限的）责任。与列维纳斯一样，约纳斯强调“人的责任、对于人的责任，是第一位的、最主要的责任，这是一切责任的原型”（*IR* 98）。人类（而且仅仅只有人类）要对世上存在的恶负责，并且有至高的义务去与之搏斗。这种责任超越了一种“仅仅是”人类的责任；它是我们对于（以及为了）那个受难的、生成中的、关怀的上帝的责任。像列维纳斯那样，约纳斯并不认为“奥斯维辛”只是一个特殊地点的名字，或一系列骇人听闻的事件的名字，而是将其代表我们时代的一切残杀。当约纳斯第一次提出他的神话时，他问道：

> 考虑一下那些从未能够以善行或恶行将自己铭刻上生命之书的人，因为在他们还未有此机会之前生命已经中断，或者，他们的人性在最残忍和最彻底的堕落中（在此没有人性能够幸免于难）遭到摧毁。我想到的是奥斯维辛中那些中毒和被烧死的孩子，集中营里那些被侮辱与被损害的灵魂，我想到的是我们时代所有其他不计其数的人为灾难的受害者。[258]

为了使他所理解的受难的、生成中的、关怀的上帝（他的命运系于我们）更加鲜明，约纳斯宣称：

> 我愿意相信：云端上有为人性的挥霍和掠夺而悲泣的声音；有一声叹息回应了越来越多卑贱的受苦和愤怒——被这样恣意践踏的生命，它们的现实和可能性都受到了可怕的虐待，而这些生命都是受到阻挠的上帝的尝试……难道我们不该相信，在我们的一生中出现的哀鸿遍野，如今像一块不断进行问责的乌云，萦绕在我们世界周围？另一方面，俯瞰我们的永恒者本身也是忧虑而受着伤，内心里烦扰不安。[259]

神意和辩证的历史必然性都无法为奥斯维辛负责。

> 奥斯维辛的耻辱不应问责于某种无所不能的神意或某种巧妙的辩证必然性，就好像它是一个需要合题的反题，或是迈向拯救的一步。是我们人类将这个耻辱加给上帝，我们没能照看好他的东西。这仍然是我们的责任，也正是我们自己必须从我们毁损的面容上洗去这一耻辱，实际上是从上帝的面容上洗去这一耻辱。[260]

约纳斯的“思辨实验”不仅仅是一项思想练习。“我被推引至一个所有信仰学说恐怕都会视之为异端的观点，即不是上帝帮助我们，而是我们必须帮助上帝。”[261]但他告诉我们，这个有关犹太上帝的异端观念“因一位真实见证人的坦白而变得更为有效（她未透露自己的生活），我后来在她那里了解到许多。这些自白文字可以在艾蒂·西勒申保存下来的日记中找到，她是一位来自荷兰的年轻犹太女性，1942年自愿前往威斯特伯克的集中营，以便在那里提供帮忙并且投身到她的民族的命运中。1943年，她被送往奥斯维辛的毒气室”。[262]

> 我愿意去向世上任何一处上帝派我去的地方；只要我还活着，我就时刻准备着做见证……一切事情的结果会是这样，这并不是上帝的过错，而是我们的过错。
>
> ……如果上帝不再继续帮我们，那么我就必须帮助上帝……我将竭尽全力帮助上帝。
>
> 我会帮助你，哦上帝，并不是你抛弃了我，而是从一开始我就什么也担保不了。只有这一件事对我来说变得越来越清晰：你无法帮助我们，但我们必须帮助你，而在此过程中我们最终帮助了自己。这是唯一一件重要的事：哦上帝，你在我们身上保留了一丝你自己的成分。是的，我的上帝，在这些情形下哪怕是你也

似乎无力改变多少……我不要求你做出解释；你以后会责问我们，要我们做出解释。我越来越清楚，你无法帮助我们，但我们必须帮助你并捍卫最后一丝你留在我们身上的印迹。[263]

约纳斯神话的“去神话化”[264]

约纳斯承认，他在1984年读到西勒申这些写于四十多年前的文字时，情感上受到很大震动。它们总结了他自己关于受难的、生成中的、关怀的上帝的异端理解——一位我们必须帮助他的有限上帝。约纳斯毫不犹豫地表达了他自己持有的强烈信念。但是，他和列维纳斯一样，也相信哲学家必须努力达到哲学论辩的严格标准，不能允许哲学论断建立在宗教信仰的基础上。尽管两者都是坚定且信仰虔诚的犹太人，他们都认为自己所说的真理具有普遍性意义。因此，我们的任务就是回过头来看看，约纳斯的神话在何种程度上包括了能够在哲学层面上得到辩护的主张。为此，我希望稍微岔开一下话题，但事实上由此我们可以进入问题的核心。

我已经提到约纳斯最初被海德格尔（既是作为个人的海德格尔，也是作为哲学家的海德格尔）吸引，而后又从中醒悟过来。但另一个伟大的教师也曾对约纳斯有过根本影响，他就是鲁道夫·布尔特曼。事实上，正是一份约纳斯为布尔特曼的《新约》研讨班所写的报告，最终将他的兴趣引向灵知主义。[265]约纳斯与布尔特曼在私人关系上和思想上维持了一生的友谊，他始终对这位思想家保持尊重。当约纳斯于1933年离开德国时，他临行拜访的唯一教授就是布尔特曼。并且，当约纳斯于1945年作为犹太旅的一名战士返回德国时，他首先拜访的人也是布尔特曼。1977年，在布尔特曼逝世一年后，约纳斯受邀参与一个纪念研讨会，这使他得以反思布尔特曼著作的哲学面向。[266]

布尔特曼的伟大神学贡献在于他提出的“去神话化”方法——“‘一种阐释方法’……‘一个解释学程序，它质询的是各种陈述的现实内容’……也即，关于人之生存的内容。”根据布尔特曼，神话同时发挥揭露和隐藏的作用。神话的真正意义“（起码就圣经而言如此）在于‘说出人的根本现实’”。[267]约纳斯对这样理解的神话既有同情性理解，也有尖锐批评。

我希望表明，当这种阐释方法应用于约纳斯自身的神话时，具有什么样的适用性和局限性。首先，由于运用了隐喻式的语言，约纳斯的神话既与他所理解的生命诞生和演化过程的实质相一致，同时也表达了这个实质。[268]确实，这个神话与约纳斯在《生命现象》和相关著作中提出的演化自然论相一致——而这些著作依靠的都是哲学论辩。约纳斯在他的神话中避免谈及演化过程中的任何超自然干预。（上帝不是一个巫师。）此外，他承认生命第一次出现乃是自然论意

义上的“世界事件”。伴随着生命有机体的起源，演化过程也开始加速。在这个演化过程的某个阶段，人类出现了——这种存在具有彼此承担责任的能力。简言之，约纳斯神话中的这一部分完全可以用非神话的语言充分陈述。约纳斯对于自然、生命和人的演化上升的哲学理解，指引着他的神话建构。不过，神话也加强了约纳斯对责任的理解。自由、内在性和自我的最初形式向下延伸到一切生命体那里，但只有在人这里，一种能够承担责任的存在才诞生了。

如果把这个用以阐释约纳斯神话的程序的“逻辑”贯彻到底，我们似乎就能认为，这个神话通过一种生动的隐喻手段描绘出了能够用概念术语（毫无保留地）表达和转译的内容。[269]但这正是约纳斯拒斥的结论。当他引入神话的时候，他引用了柏拉图，并且提到柏拉图那里神话与逻各斯的隐秘互动。恰恰是在人们试图对无法认识的事物做出猜测时，神话变得至关重要。约纳斯认为，神话不能被“转译”或化约为“人的自我理解”——一种费尔巴哈已经提出过的去神话化形式。“对上帝的理解不能被化约为人的自我理解，否则就会变成内在论或单纯的拟人论。”[270]这是去神话化的限制。[271]约纳斯划出了一条清晰的界线。他坚持认为自己的神话必定与我们的科学知识兼容；但他拒斥如下说法：神话不过是用一种生动的隐喻手段表述能够以纯粹概念术语转译的东西。神话并不能用人的话语进行彻底的客观化。约纳斯在他的《海德格尔与神学》一文结尾所写的话，能很好地用于他自己关于受难的、生成中的、关怀的上帝（我们有义务去帮助他）的神话。

> 比起思想的概念，神话的象征更能保护（神性的）终极悖论。在神秘适得其所之处，“我们对着一面镜子模糊地看。”“对着一面镜子模糊地看”，这是什么意思？就是在神话的形象中看。让神话的明显的模糊性对不可言说之物保持透明，在某种意义上说，这要比保持概念的虚假的透明性更加容易；事实上，概念对之保持透明的事物非常模糊，就像所有语言必定所是般模糊。
>
> 字面地理解，神话是最粗糙的客观化。
>
> 寓言地理解，神话是精致的客观化。
>
> 象征地理解，神话是我们通过它进行模糊观看的镜子。[272]

约纳斯与列维纳斯

约纳斯与列维纳斯的差别与他们的相似性一样明显。试图抹平他们的差别，低估他们相互冲突、有时是相互对立的论断，乃是不诚实的做法。约纳斯永远也不会赞成列维纳斯对于哲学本体论事业的强烈怀疑。在约纳斯的理解中，真正的形而上学的任务是发展一种更加充分的对于存在（尤其是生命存在）的理解，以此为伦理学奠定基础。约纳斯可能也会批评列维纳斯所强调的“断裂”——尤其是后者假定的与存在的断裂，这种断裂为善打开空间，为与他者的伦理关系打开空间。我怀疑，约纳斯或许会在这里探察到一种二元论思想的残留，而这是他要着力批判和克服的。而且，考虑到《总体性与无限性》在修辞层面上是以重复的二元对立建构起来的，包括总体性与无限性、本体论与形而上学、存在与伦理，存在着大量二元论思想的证据。约纳斯的首要目标——为我们技术时代发展一种新的伦理学，我们试图在这个时代中保护环境和有机生命——对于列维纳斯来说却处于边缘。[273]尽管列维纳斯关于面容的描述、关于他者的他异性的描述，以及关于我们对他者和为了他者的无限责任的描绘，有着诗学和伦理学的雄辩，约纳斯或许仍然会认为，列维纳斯对于伦理学的理解带有人类中心论偏见的色彩，而人类中心论在约纳斯看来是传统伦理学的特征。列维纳斯未能认识到，由于我们当代技术知识和力量，“人类行为的本性已经改变”。

即便存在上述种种差异，它们或许还是能够作为一场富有成效的对话的基础——在这场对话中，双方不同的强调点和不同的论断或许能帮助纠正各自哲学的缺陷。列维纳斯往往讽刺性地描绘传统哲学和本体论，并且夸大自己和哲学传统的差异。德里达论述列维纳斯的著名文章成功地使后者的思想得到了国际关注。[274]列维纳斯并没有充分考虑到如下可能性，即本体论事业本身可以接受约纳斯所提出的改善和修正。约纳斯尝试为人类生命的诞生提供一种演化论解释，从而能同时公正对待延续和差异的出现，尤其是随着人类演化发展而出现的种种差异；这种尝试表明，并不是所有的本体论都能被阐释为致力于列维纳斯所批判的总体性的本体论。列维纳斯倾向于集中关注伦理学领域，似乎它唯独关心的是我们与他者之间的不对称的、单向的人际关系。约纳斯试图解释当代技术如何改变了我们思考伦理学的方式，如果列维纳斯注意到约纳斯的这层考虑，他或许会从中有所收获。同时，约纳斯从列维纳斯这里也可以学到一些教益。约纳斯有时往往忽略了伦理关系的特殊性和具体性，而这恰恰是列维纳斯非常强调的。约纳斯对于我们“岌岌可危的未来”的焦虑，有时忽略了我们与

当代人的伦理关系。他所关心的保存未来人性的可能性条件，于是就变得极其抽象。我们责任的首要对象是“人性”还是单独的个人（具体的他者的他异性）？

不过，尽管存在上述紧张关系和冲突，我们不该低估两位思想家在直面以奥斯维辛为代表的恶时共同具有的想法。双方都痛苦地意识到“伦理真空”和伦理虚无主义弥漫在现代；双方都试图应对的问题是，我们是否“受了道德的骗”——谈论能够指引我们行动的伦理律令是否还有意义。双方都断然拒绝任何试图“协调”恶的哲学或宗教尝试。他们或许会同意，我们必须放弃庸俗的或精致的“幸福结局”。恶的残暴、无法超越、“超验”的性质质疑了哲学的概念和范畴，并且与之格格不入。两位思想家都从他们自己的犹太信仰和信念的根本处出发。对他们而言，恶的问题不仅仅是一个伦理学问题；它也是一个宗教问题，并引出了一些最严重的问题，关系到奥斯维辛之后信仰是否还有可能——如果可能的话，那么何种信仰是可能的。双方都强调他们犹太遗产的伦理意义——不是说犹太教能够被化约为它的伦理内容，而是说它能够启发人们对于伦理和责任的理解。

在他们对恶的回应中，最具原创性和独特性的特征是他们试图用各自的方式重新思考责任的意义和范围。列维纳斯的“无限责任”理念初看起来有些夸张甚至有些冒犯性——因为我们或许会觉得，一种无限的责任（因此就永远不能充分履行）会瓦解责任理念本身。但是，我们越仔细地考察列维纳斯的意思，我们就越能体会其主张的明晰性。作为人类，我们发现自己身处在一个必须接受责任的世界上——对于和为了那些我们遇到的他者负责。当列维纳斯强调指出伦理关系是不对称的和单向的，他的主要目的是强调伦理责任并非基于某种形式的期待或算计，即我怎样对待他人，他人也会怎样对待我。列维纳斯非常有力地说明了对他者的他者性回应和负责意味着什么——拒绝如下诱惑：将他者同化于本体论帝国主义和殖民地化，以便我能允许自己冒犯他者的整体性。但在约纳斯的思考中也有一种对应于“无限责任”的意思，尽管他没有这样表达。这一点非常明显地体现在：他认为我们对人类同伴（即使是那些还未出生者）所负的责任占据核心地位。这也是一种无法被充分履行的责任（“一种无限责任”）。尽管如此，它仍然可以指导我们的行为。约纳斯在他关于有限上帝（我们同样要为这位上帝负责）的神话中强化了他对责任的理解。在以奥斯维辛为代表的前所未有的恶发生之后，我们与恶进行搏斗的责任被进一步强化了。这是由我们的人性加于我们身上的责任。约纳斯和列维纳斯都认为，康德非常珍视的自律性——约纳斯称之为“形式责任”，即我们“为”自己的行为负责——预设了一种更加实质性的、对于我们人类同伴（包括那些尚未出生者）的责任。我们无法躲避恶的威胁，

恶可能采取更新的形式并且以最出人意料的方式发生在我们身上。同样，当恶发生时，我们也无法躲避我们的无限责任：与恶进行搏斗。

第八章　阿伦特：根本恶与平庸的恶[275]

本书的考察始于我对阿伦特的反思。阿伦特曾指出，思想交流的方式是将自己的困惑带到别人那里。对她的困惑的考察，将我带到自己的探寻上来。特别是，正是阿伦特关于康德与根本恶的思考，将我带回到康德，并继续追随其后的思想家，看看他们在面对恶的多重面相时，进行了怎样不同的应对。我希望回到阿伦特以结束我的这次探寻。像列维纳斯和约纳斯一样，阿伦特相信，正是奥斯维辛和古拉格（更一般地说，就是希特勒和斯大林的极权主义）要求我们重新思考自己时代的恶的根本意义。[276]

尽管阿伦特与列维纳斯和约纳斯在性情、强调重点和关心的问题上存在着种种差异，她还是与这两人有很多共同之处。和他们一样，阿伦特与海德格尔的相遇经历在哲学上对她有重大影响。在18岁的时候，她跟从当时在马堡教书的海德格尔学习。[277]阿伦特与列维纳斯同一年出生（1906年），生于一个同化了的德国犹太裔家庭。她告诉我们，在她的幼年和少年时期，作为宗教的犹太教和犹太问题是她几乎从不关心的话题。[278]她在青年学生时代对基督教思想家（例如克尔凯郭尔）更感兴趣，并且跟从卡尔·雅斯贝尔斯撰写了论奥古斯丁的论文。她在大学里认识了约纳斯，而两人的友谊为阿伦特提供了第一次接触犹太复国主义的机会。1926年，阿伦特和约纳斯双双去到海德堡，后者当时邀请了德国犹太复国主义组织的主要发言人库尔特·布鲁门菲尔德为犹太复国主义学生小组做一次演讲。正如阿伦特的传记作者伊丽莎白·扬—布鲁尔所说，“这次演讲并没有让阿伦特信仰犹太复国主义，但它确乎使她倾向于相信布鲁门菲尔德”——后者成了她一生的友人。[279]当阿伦特开始写作《拉赫尔·法恩哈根》时，她对于犹太人问题的兴趣进一步增加了。阿伦特在1920年代末开始写这本书，到她1933年逃离德国去往巴黎后写成。[280]最初，阿伦特对政治或历史并不感兴趣，但到了1933年她感到历史把自己弄得心神不宁。那一年，她的犹太复国主义朋友们要求她在普鲁士国家图书馆进行“非法的”德国反犹主义研究。她随即被逮捕并遭盘问达八天。她被释放后不久便逃离了德国——去到布拉格、日内瓦，最后到巴黎。她在反思生命历程中这一时期时说：“我意识到，用自己当时说过很多次的一句话说：如果有人被抨击为犹太人，那么他就必须作为犹太人捍卫自己。而不是作为德国人，作为世界公民，作为人权的支持者，或者别的什么（身份）。”[281]与很多在类似处境下的人不同，阿伦特是“幸运”的。她两次成功逃脱危险境地，第一次是她1933年在柏林遭到盘

问的时候，第二次是她逃离法国居尔拘留所——1940年她被当作德国流亡移民从巴黎押送至居尔。她仍然很幸运，和她的朋友们在法国找到了安全避难的处所。与她的丈夫海因里希·布吕赫重聚后，他们一同前往里斯本，又在1941年从那里去往纽约。

阿伦特相信，所有真正的思想都是基于个人经验，而和列维纳斯与约纳斯的情况一样，真正为她所有思想塑形的主要经验是纳粹时期的经历。她在1945年就宣称，“恶的问题将是战后欧洲思想生活中的根本问题。”[282]直到她生命终结，阿伦特一次又一次地回到这个问题（或者更准确地说，是这个问题丛）上来。在《极权主义的起源》的序言中，她写道：“假如在极权主义的最后阶段真的出现了绝对的恶（说它绝对，是因为从人类可理解的动机来看无法再恶化了），那么如果没有它，我们就不可能懂得‘恶’的真正的、彻底的本质是什么，这也是真的。”[283]

在考察阿伦特那里的“根本恶”是什么意思之前，以及考察更著名（也更遭误解）的“平庸的恶”的观念之前，我想先就阿伦特的思想风格说几句。最能把握阿伦特思想的独特风格的表述是她用过很多次的说法：“思想序列”（thought-trains）。这些基于个人经验的思想序列为思考提供能量并提供具体性。它们纵横交错、彼此增强，有时也互相冲突。追随这些不同的思想序列需要将它们细致区分，并察看它们如何相互关联。这就是为什么我现在认为，把阿伦特有关恶的思考归类于“根本恶”与“平庸的恶”的标签下可能是误导，因为这两个标签并不能很好地把握她复杂的思想序列。我希望如此定位我对阿伦特关于恶的反思的讨论，即我试图辨别这些组成了阿伦特思想的复杂结构的思想序列或线索。

首先，让我们看看阿伦特与雅斯贝尔斯在1951年的一次通信。阿伦特把《极权主义的起源》最早的复印稿交给雅斯贝尔斯为他庆生。阅读了序言和最后几章后，雅斯贝尔斯立即回信告知收到了这件来自先前学生的礼物（阿伦特引用了雅斯贝尔斯的一句话作为书的题词）。[284]他在自己简短的信函末尾写了一句晦涩的话：“雅威（Jahwe）难道不是已经淡出我们的视线很远了吗？”[285]阿伦特在下一封写给雅斯贝尔斯的信（1951年3月4日）中写道：

> 几个星期以来，你的问题“雅威难道不是已经淡出我们的视线很远了吗？”一直萦绕在我脑海，我想不出答案。对于我自己在最后一章提出的要求，我同样也没有答案……事实证明，恶比我们想象的要根本得多。客观地说，“十诫”并没有写到现代罪行；或者说：西方传统一直有这种先入之见：人所能做的罪大恶极之事出自“自私”之恶。但是，我们知道，最大恶或根本恶与这

> 种人性可理解的作恶动机不再有任何关系。我不知道根本恶究竟是什么，但在我看来它与下述现象有关：把人变成多余的人（不是把人作为手段以达到某种目的——这样的做法至少还保留了人之为人的本质，仅仅触犯到人性的尊严；相反，我说的是使人成为多余的东西）。一旦所有的不可预期性（在人类这里，不可预期性等同于自发性）被消除，这件事就发生了。反过来，所有这一切都源自（或者更好地说是伴随着）一个假象，即个体的人无所不能（不仅仅是对权力的贪欲）。假如一个人作为人可以无所不能，那么事实上，人作为复数形式的存在就毫无理由了——正如在一神教中，正是上帝的无所不能使得他成为唯一者。同样，个体的人如果无所不能，那么众人就会变得多余。[286]

这些言论写于一封不打算发表的信里面，阿伦特自己也意识到它们的尝试性质。在同一封信中，阿伦特还承认："这些都还未思考透彻。"

不过，如果我们以她在发表著作中有关根本恶的说法为背景，仔细分析她在此所说的话，那么这些言论已经显示出她的某些最具特色的思想序列。

（1）主导性的主题是，根本恶"与下述现象有关：把人变成多余的人"。这与接下来两个主题密切相关。

（2）消除人的不可预期性与自发性。这一点反过来与她后来所说的创生性（natality）有关，也与人的自由相关。

（3）这样一个观念：个体无所不能（不应与贪求权力混淆）的假象与以复数形式存在的众人不相容。这一点密切相关于她在《人的状况》中的说法，即"复数性是一切政治生活的条件——不仅是必要条件，而且是充分条件"[287]。

（4）传统道德禁令，比如"十诫"，不再能够充分描述现代罪行。

（5）人所做的罪大恶极之事并不源自自私之恶。更一般地说，"根本恶与这种人性可理解的作恶动机没有任何关系"。

我希望探究上述每一条思想序列，以及它们相互关联的方式。但值得注意的是，阿伦特在相当程度上离开了康德，尽管她非常崇拜康德，而且后者也影响了她的思考。康德在《宗教》中清楚表示自爱（自私）是恶的来源。就阿伦特所说的根本恶而言，这一点正是她所

否定的。使人变成多余的人比违反康德式的绝对律令更加根本——康德的律令是禁止我们将个体仅仅作为手段，禁止我们冒犯个体的尊严。阿伦特使用了康德式的术语“自发性”，这也并非巧合。根据康德，自发性是我们人的理性与自由的核心特征。从康德的角度来看，“人的自发性可以被消除”这种说法毫无意义。因为这将意味着我们不再是理性的行为者。但是，20世纪的极权主义表明，我们必须适应“人的自发性可以被消除”这一再现实不过的可能性。换一种说法，阿伦特与康德在下面这一点上没有分歧，即自发性是过一种理性人生活可能性的必要条件。她与康德的分歧在于，她认为通过极权主义的手段，人类生活中这一显然的先验条件可以被从经验上消除。我们将看到，这是阿伦特对于根本恶的理解的核心所在。

多余性、自发性与复数性

让我们首先考察前三个相关但各有差异的思想序列：多余性、不可预期性与自发性的消除，以及个体的无所不能何以威胁到复数性。多余性的主题遍及《极权主义的起源》，它有很多种形式，而阿伦特也在很多不同语境下探索过多余性的意义。她注意到，自第一次世界大战以降，20世纪主要政治事件已经造成了数百万人无家可归、没有国籍，而且遭到的对待就好像他们是彻底多余的人和可以随意处置的人。阿伦特对于突然间造成大量多余之人的恐惧有着先见之明。她在《极权主义的起源》最后部分下的一个评论极为尖锐："在极权主义政权垮台之后，极权主义的方案仍能存在，并且每当以人性（worthy of man）的方式无法缓解政治的、社会的或经济的悲苦时，极权主义方案就会以极具诱惑的形式出现。"（*OT* 459）多余性的主题同样也构成她批判性地讨论有关"人权"的抽象普遍性主张。

> 无权（rightless）所带来的灾难，并非被剥夺生命、自由、追求幸福，或者在法律面前平等、言论自由（这些都是设想来解决共同体内部问题的公式），而是不再属于任何一个共同体。他们的困境并非在法律面前不平等，而是对他们不存在任何法律；不是他们受压迫，而是甚至没有人想压迫他们。只有在一个相当长时期的最后阶段，他们的生活权才受到威胁；只有当他们仍然完全属于"多余者"，谁也不"承认"他们，他们的生命才处于危险之中。（*OT* 295—296）

正是因为有着多余性的威胁，阿伦特坚持认为最根本的权利是"拥有权利的权利"，属于一个能够保护个人权利的共同体（人们可以在这个共同体中实现自己的权利）的权利。她同样提醒人们注意极权主义意识形态的特征，即凭借这种意识形态所谓的"自然和历史的普遍法则"得以超越个体的意愿，以至于可以为了大势所趋而牺牲一切个体。在此意义上，极权主义政体的操纵者是最危险的，因为他们不仅将受害者当作多余的人来对待，而且认为他们自己也是多余的——作为实现自然和历史的法则的工具。[288]

但是，最根本也最惊人的多余性（这种多余性也揭示了阿伦特笔下"根本恶"的意思）典型体现为死亡集中营，它是极权主义政体的"实验室"。这些实验室里进行着最为极端的改变人性的试验——也即"使人变成多余者"。"人的想象永远也无法完全把握集中营和灭绝营的恐怖，因为这种恐怖位于生命和死亡之外。"[289]当面对死亡集中营的

现象时，诉诸常识、功利主义范畴、自由主义的合理化都统统无效。在对于极权统治的“逻辑”进行富有洞察力的重构过程中，阿伦特区分了三个分析性阶段。

“通向极权统治之路上重大的第一步是取消人的法律人格。”（*OT* 447）这在纳粹建立死亡集中营很早以前就开始了。阿伦特在此指的是剥夺犹太人（还有其他边缘群体）合法权利的种种法律限制。这些法律限制的实施极其有效且令人耻辱，维克多·克莱普勒的日记《我会作见证》生动地记录了这些法律限制的实施。[290]阿伦特告诉我们，“一个恣意妄为的制度的目的是摧毁全体居民的公民权，使他们最终在自己的国家里像无国籍者和无家可归者一样，失去法律的保护。摧毁人的权利，剥夺他的法人身份，这是完全控制他的先决条件。”（*OT* 451）在集中营中，甚至不存在任何公民权或人权的幌子——被拘押者没有任何权利。

“在制造活死人的过程中，下一步关键是摧毁人身上的道德人格。这主要靠在历史上第一次使殉难成为不可能的事。”（*OT* 451）监视着集中营的纳粹党卫军娴熟地败坏着一切形式的人类团结。他们成功地把良知的决定变得疑窦重重、模棱两可。

> 当一个人面对选择，或者背叛（因此要谋杀他的朋友），或者使他的妻子儿女（他在任何一种意义上都要对她们负责）去送死；即使他自杀，也意味着直接谋杀他的家庭——他如何做选择？这种选择不再在善与恶之间进行，而是在谋杀与谋杀之间进行。纳粹分子们允许那位希腊母亲选择，她的三个子女中有一个必须被杀死，有谁能够解决她的难题？（*OT* 452）

这一极权统治“逻辑”的第三阶段最接近于阿伦特所说的“使人变成多余者”，也最接近于根本恶的核心与恐怖之处。这是一种骇人听闻的尝试，试图改变人类，摧毁人的最后一丝个体性和自发性——并因此摧毁人的最后一丝自由和团结。

> 摧毁了道德人格，取消了法律人格，毁灭个体性就几乎永远能够成功。……因为毁灭了个体性就是毁灭人的自发性——即人从自己的资源里发展出新东西的能力，它不能以对环境和事件的反应为基础来被解释。（*OT* 455）

我们在此能够看到第二个思想序列的重要性——毁灭个体性和自发性。当我们把阿伦特在此讨论的要点与《人的状况》中有关“创生性”的讨论联系起来，就更能看到此处的重要性。这是人的发展新东西和未曾预期的事物的能力；每个新生命诞生时，这种能力也得以存

在。阿伦特把这种能力与自发性联系起来，它是人类自由的源泉。《极权主义的起源》最后一段显示了这一思想序列的核心性质。

> 但是仍然存在着一种真理，历史的每一次终结必然包含着一个新的开端；这种开端就是承诺，是终结所能够产生的唯一“神示”。开端在变成一个历史事件之前，就是人的最高能力；从政治角度来说，它与人的自由是一致的。奥古斯丁说：“创造了人，一个开端形成。”这个开端由每一次新生来保证；事实上，这个开端就是每一个人。（*OT* 479）[291]

阿伦特在《人的状况》中全面分析了创生性及其与一组概念网络（这些概念是人类行为的特征，包括自发性、个体性、自由、复数性）的关系。这些特征使人的生活变得人性。在这个意义上，“使人变成多余的人”的说法带有更为恐怖和特殊的含义。它在字面上意味着以一种使人类不再具有人性的方式改造人类。

> 集中营不仅意味着灭绝人和使人类丧失尊严，而且被用于可怕的杀人试验，在科学控制的条件下消灭人类行为的自发性表现，并将人类个性转变为一种纯粹的事物，转变成连动物都不如的东西；因为就我们所知，巴甫洛夫的狗是一种倒错的动物，它被训练到不因饥饿而是因铃声而产生食欲。（*OT* 438）

阿伦特的这个思想序列——有关极权主义试图消灭创生性、自发性和个体性——同样与她对无所不能和复数性的思考有关。在阿伦特的政治思想中，“复数性”是非常重要的主题。玛格丽特·加诺万对于阿伦特政治思想所做的研究极富洞见，她的观察总结道：

> 她在1955年政治思想史讲演中指出，过去的每个重要思想家都“将各自的一个语词投入到我们的世界，凭这一个语词而扩大了我们的世界，因为他正确地、深思熟虑地回应了他所处时代的某些关键性的新经验”。追随阿伦特的各个思想序列后，我想我们必须承认，在她自己回应时代经验的过程中，她同样以一个语词“扩大”了世界：“复数性”。[292]

对阿伦特来说，复数性的意思远比“他者”或“差异”更为丰富，虽然它与列维纳斯赋予他者的特征有些相通之处。列维纳斯和阿伦特都希望强调每个个体的独一性，一种拒绝被缩减为共同本质的独一性。列维纳斯的批判与阿伦特的批判之间有着结构上的对称：前者批判同一与他者的辩证法，这种辩证法设法将他者殖民和化约为同一；后者批判的是政治哲学传统试图忽视或消除人类复数性的不可化约性。[293]正是因为这种复数性，我们每个人才得以在共同的世界上拥有不

同的视角。并且，因为我们有不同的视角，政治生活的空间才有（或应该有）针锋相对的观点之间的竞争。“复数的人（就生活和行动于这个世界上的人们而言）能够体验到意义，仅仅因为他们能够互相交谈，能够听懂彼此并让自己也弄明白。”（*HC* 4）[294]

阿伦特对复数性的思考能够阐明，当她在写给雅斯贝尔斯的信里说“假如一个人作为人可以无所不能，那么事实上，人作为复数形式的存在就毫无理由了”，究竟是什么意思。往下她在同一封信里写道：“西方哲学从未有过‘什么构成了政治’的清晰概念，也不可能有，因为西方哲学必然谈论的是个体的人，而仅仅偶然处理复数性的事实。”[295]纳粹领导人相信自己无所不能，认为“一切都是可能的”；他们致力于消除受害者们的复数性。这也为“使人变成多余的人”提供了另一个注解。“极权统治试图将人的无限复数性和无限差别组织得似乎全人类只是一个人；只有当每一个个体的各种反应可以降低到一种绝对不变的一致，使每一组反应能够与另一组反应随意互换，才能使极权统治成为可能。”（*OT* 438）

阿伦特关于多余性、自发性之消除、多样性的相互交织的思想序列带来的结果不仅是解释了她所谓的根本恶。许多学者和批评家都对《极权主义的起源》（集中关注极权主义现象中所包含的各种并置因素）与《人的状况》（灵感似乎来自阿伦特对于希腊城邦的阐释）之间的关系感到困惑。两本书的主题看上去完全不同，而且阿伦特在其中处理问题的方式也完全不同。但很少有人注意到致使阿伦特关注《人的状况》核心问题的那些思想序列。我说过，20世纪恶的阴影对于列维纳斯和约纳斯的哲学方案影响重大，而对阿伦特也同样如此。尤其是，主要是因为她试图理解似乎无法领会的事情，试图理解极权统治的“逻辑”中体现出来的根本恶，才推动她谈论人类生活基本特征——自发性、创生性、行动、自由和复数性。极权主义企图消除这些特征，企图通过将人改造为不是人（而且够不上人）的东西而使人变得多余，正是这些现象把阿伦特带向《人的状况》的突出主题和问题。我完全同意加诺万的说法（她细致探究了从《极权主义的起源》引向《人的状况》的思想序列，只有为数不多的阿伦特阐释者做了这样的工作）：“不仅《人的状况》本身比它初看上去要与《极权主义的起源》关系密切得多，而且事实上阿伦特政治思想的全部规划都取决于她对20世纪中叶的政治灾难的思考。”[296]阿伦特肯定会赞同约纳斯的论断，即我们觉察恶比觉察善更为直接，正如她会赞同列维纳斯将恶描述为一种过度，无法被整合进我们平常的理解范畴和理性范畴。

列维纳斯与约纳斯认同有宗教信仰的犹太人身份；阿伦特虽然毫

不迟疑地肯定自己的犹太人身份，但她并不献身于作为宗教的犹太教。[297]在同一封回答雅斯贝尔斯关于雅威问题的信中，她写道：“所有传统宗教本身，不管是犹太教或基督教，对我来说都不再有丝毫意义。”[298]不过，当我们思考她所说的根本恶和多余性时，我们会看到她思想中的神学光晕。[299]在多余性的方面，是什么使得这个恶变得如此特殊和极端？不单单是耻辱、折磨、系统性地屠杀数百万人（犹太人和非犹太人），而且还是这些极权主义领导人们的自大，他们认为自己无所不能，认为自己可以与创造了人类复数性的上帝相抗衡。

恶的意图与动机？

但是，这些关于根本恶的思考仍然遗漏了某些至关重要的东西。不管我们对阿伦特关于根本恶的描述（通过消除自发性、自由、创生性、个体性和复数性而使人变得多余）带有多么大的同情，我们也无法回避意图和动机这些棘手问题。纵观西方思想，恶的根本“语法”包含了恶的意图的观念。康德可能是这一传统的杰出现代代表，这是他道德理解的核心。对康德来说，恶就是有意接纳恶的准则。甚至当他在谈论根本恶是固有品性的时候，他也告诉我们其中涉及“接纳准则的根本主观基础”，准则必须被自由选择（意力）所接纳。阿伦特在写作《极权主义的起源》之前就开始质疑恶的动机和意图在作恶过程中的地位，而这一问题成为《艾希曼在耶路撒冷》的中心议题。她引入平庸的恶这个具有争议的观念，必须放在她思想序列的语境中（即关于作恶过程中包含的意向性的意义）加以理解。

我希望回到雅斯贝尔斯与阿伦特的一次更早的通信来考察前面这些思想序列（参见本书边码第208页）。这次对话发生在1946年，他们于第二次世界大战结束时恢复通信后不久。雅斯贝尔斯这位提出德国罪责问题的赫赫有名的德国哲学家，给阿伦特寄了一本他的《罪责问题》。阿伦特（她早已和丈夫布吕赫详细讨论过这本书了）在1946年8月17日的一封长信中对此书做出评价，并表示自己对于雅斯贝尔斯将纳粹政策处理成犯罪持保留意见。

> 你将纳粹政策定义为犯罪（“刑事罪”），我感到有问题。在我看来，纳粹罪行打破了法律的边界；而这恰恰是构成他们凶残性的本质。对于这些罪行，任何惩罚都算不上严厉。绞死赫尔曼·戈林可能很有必要，但远远不够。也就是说，相较于所有刑事罪，这一罪责逾越和粉碎了一切法律体系……我们确乎没有准备好在人性和政治的层面上应对一种超越犯罪的罪责，以及一种超越了善或德性的无辜。[300]

雅斯贝尔斯在给阿伦特回信时写道：

> 你说纳粹的所作所为不能被理解为“犯罪”——我无法完全理解你的意思，因为如果罪责超越了所有刑事罪，那它就必然带有“伟大”的色彩（一种恶魔般的伟大），而在我看来这对于纳粹是不合适的，正如所有关于希特勒具有“恶魔”特征的说法在我看来都是不合适的。我认为，我们必须看到这些事情的完全平庸的性质，看到它们庸常的琐碎性，因为这是它们真正的特点。细菌

> 可以造成席卷各国的流行病，但它们仍旧不过是细菌。我认为丝毫有关神话与传奇的暗示都是可怕的，而所有不确定性都是这样一种暗示……你的表述方式几乎已经走在诗歌的道上了。而一个莎士比亚式的人永远也无法为这些材料提供充分的形式（他的本能的审美感将会歪曲它们），这就是为什么他不会试图做出这种努力。[301]

雅斯贝尔斯的回信令阿伦特印象深刻，她承认自己有点儿被他说服了，因为她同样彻底拒绝任何归诸纳粹领导人身上的神话式的或“恶魔般伟大”的说法。在她的答复中，我们已经看到她为日后自己对于根本恶的理解埋下伏笔。

> 你说我所思考的纳粹行为具有“超越罪行和无辜”的性质，这番话大体令人信服；也就是说，我完全意识到，我迄今为止所用的表达方式危险地接近于“恶魔般的伟大”，而这是你我都彻底拒绝的。尽管如此，一个动手杀死老姑妈的人和一群建造生产尸体的工厂而根本不考虑其行为的经济利益（放逐对战争后果有破坏性影响）的人毕竟有区别。有一件事是肯定的：我们必须抵制将恐怖神话化的冲动，而考虑到我本人也不免倾向于如此表述，在这个意义上我尚未理解真正发生的事情。或许在这一切背后发生的正是：个体的人并未出于人的理由而杀死其他人，而是一次有组织的企图，企图根除“人”的概念。[302]

在这次具有启发性的对话中，我想强调以下几点。与雅斯贝尔斯一样，阿伦特拒绝任何“恶魔般伟大”的说法，也拒绝以神话或审美的方式描述犯下根本恶者的意图。雅斯贝尔斯提到莎士比亚，这有着特定的含义。很久以后，当阿伦特努力去理解平庸的恶的现象时，她经常将艾希曼表现出来的心态与莎士比亚笔下伟大的邪恶人物进行对照。[303]我们也能看到这样一种思想序列的萌芽，它使阿伦特质疑以传统的罪恶范畴或邪恶意图（包括自私、权力的贪欲、贪婪、施虐狂）解释纳粹罪行是否充分。当然，正如她经常认识到的那样，这些因素在纳粹罪行中有一定作用，但她感到它们并不能充分解释所发生的事情。甚至诉诸反犹主义也不足以对死亡集中营做出解释。[304]阿伦特完全意识到纳粹的残暴，尤其是纳粹冲锋队，她也完全明白不受约束的憎恨之恶。[305]“在冲锋队盲目兽性的背后，常常埋藏着对那些社会地位、知识、身体条件比他们好很多的人的憎恨和厌恶，他们现在好像要完成最狂野的梦想，要显示他们的权力。在集中营里，这种憎恨从未完全消失，使我们感到它是人类可理解的一种最后残存的情感。”（*OT* 454）令阿伦特感到棘手的事实是，极权主义不止于此。残暴、憎恨、施虐狂、耻辱有着很长的历史——但它们仍然是特

殊的人类范畴。但极权主义却发展出了某些新的和不同的东西，典型体现在集中营和灭绝营这里。

> 然而，当纳粹党卫军接管集中营的时候，真正的恐怖开始了。旧有的自发的残暴让位给一种绝对冷酷和系统性的对人身体的摧残，算计着毁灭人的尊严：死亡被避免了，或是被推迟到不确定的未来。集中营不再是以人的形式出现的野兽游乐场，也就是，提供给那些应该待在精神病院或监狱里的人们嬉戏的游乐场：反过来说才是对的：集中营被转化为“操练场”，完全正常的人在那里被训练为合格的党卫军成员。[306]

对阿伦特而言，这一现象造成了最为困难和棘手的问题：如何解释下述事实，即“完全正常的人”不仅被训练为党卫军成员，而且能把对于无辜受害者的屠杀当作似乎最“正常”不过的事情接受下来。正如她在《艾希曼在耶路撒冷》中所说：“第三帝国的恶丧失了那种大多数人能够借以识别‘恶’的性质——诱惑。”（*EJ* 150）

在阿伦特写作《极权主义的起源》的时候，她曾令人印象深刻地说，纳粹罪行不应被同化为传统的罪行，根本恶无法从“人所能理解的动机”中推导出来。但她不是很清楚如何提供一种替代性解释，以解释这些罪行和犯罪动机。为理解纳粹罪行，更一般而言，为理解极权主义政制的罪行，什么范畴是合适的？告诉我们根本恶涉及“使人变成多余的人”尚未回答个体的意图和动机的问题——这些人要为这一根本恶负责。虽然语境不同，但阿伦特在充满争议的《艾希曼在耶路撒冷》中回到了这些问题上面。1960年5月，艾希曼在阿根廷被捕，并在1961年4月11日开庭受审；在此期间，阿伦特与雅斯贝尔斯进行了很长的通信，探讨在耶路撒冷审讯艾希曼是否合适，以及对他所犯罪行的法律描述。雅斯贝尔斯认为以色列法庭不应该审讯艾希曼，但是，尽管阿伦特倾向于让国际法庭审讯此类罪行，她还是捍卫以色列审讯艾希曼的权利。[307]她在一次与雅斯贝尔斯的通信中肯定地说：“‘人类之敌’的概念……或多或少是审讯中不可或缺的。关键问题是，尽管这一罪行（反人类罪）主要是针对犹太人犯下的，但毫无理由局限于犹太人或犹太问题。”[308]她在《艾希曼在耶路撒冷》的前言中再次提出上述观念，她说艾希曼（以及像他这样的人）“是一类新型罪犯，他们事实上是‘人类之敌’”。这类罪犯“犯下罪行时，他们所处的环境让他们自己几乎感觉不到正在犯罪”。（*EJ* 276）[309]诉诸新型罪犯和新型犯罪（反人类罪）使我们能够在不提到“恶魔般伟大”的情况下确定纳粹罪行的特点；但我们仍然得面对作恶者的意图和动机这些棘手问题。当阿伦特在《艾希曼在耶路撒冷》中提出她富有争议的说法“平庸的恶”，她便是设法应对意图问题，即那些犯下

反人类罪行的写字台前的谋杀者的意图。

在讨论阿伦特所谓“平庸的恶”以前，我们必须先应对一个绊脚石，它曾绊倒许多阿伦特的阐释者。1963年2月16日，她关于艾希曼审讯的五部分报告中的第一部分，在《纽约客》上发表。甚至在第一部分尚未发表以前，她就遭到了批评、攻击和谩骂。而且，阿伦特1975年去世以后，围绕《艾希曼在耶路撒冷》的争论一直持续不断。人们指责阿伦特为艾希曼开释，指责她要求犹太人为自己被屠杀的事实负责。她背上了“没有灵魂”、“邪恶”、“傲慢”、“轻浮”的骂名。她歪曲了事实，是个“自我憎恨”的犹太人。[310]肖勒姆的批评最值得注意。他在给阿伦特的一封信里写道：

> 我依然不怎么信服你关于“平庸的恶”的论题——如果相信你的副标题[311]，那这个论题就是你整个论述的基础。这个新论题在我看来是个标语：它给我的印象确乎不是严谨分析的产物——你那本论述极权主义（这个论题与眼下的论题非常不同，几乎相互矛盾）的书就曾带给我们令人信服的分析……你曾经对之做过相当雄辩而精深的分析的“根本恶”，仅剩下了标语。[312]

阿伦特在回信里写道：

> 最后，让我谈谈唯一一桩你没有误会的事情，并且我很高兴你点到了问题的关键。你说得很对：我改变了想法，不再谈论“根本恶”……事实上，我现在的看法是，恶从来不是“根本的”，也就是说它仅仅是极端的，既没有深度也没有丝毫恶魔的维度。恶可以蔓衍生长并使整个世界一片荒芜，因为它就像细菌一样在表面扩散。正如我曾经说过的那样，恶是“违抗思想”的，因为思想试图达到某种深度，刨根问底，而当思想开始考虑恶的问题，它便要遇到挫败，因为那里什么也没有。这就是恶的“平庸性”。[313]

阿伦特的确不再谈论“根本恶”，但她这封回复肖勒姆的信相当具有误导性。阿伦特从未否定那些进入她最初关于根本恶的讨论的思想序列，尤其是她的如下主张：根本恶涉及使人变成多余的人，也涉及系统性地企图消除人的自发性、个体性和复数性。[314]相反，被她视作平庸的恶的现象，预设了关于根本恶的理解。的确，她拒绝接受认为这种恶“有深度或丝毫恶魔的维度”的想法。但正如我们从她以前与雅斯贝尔斯的通信中所知道的，她早在1946年便已拒绝将纳粹罪行视为恶魔或“恶魔般伟大”。[315]她在给肖勒姆的信中运用的语词也与早年给雅斯贝尔斯的信遥相呼应，当时雅斯贝尔斯反对谈论希特勒身上的“恶魔”因素，并宣称：“我认为，我们必须看到这些事情的完全平庸

的性质，看到它们庸常的琐碎性，因为这是它们真正的特点。细菌可以造成席卷各国的流行病，但它们仍旧不过是细菌。”[316]如今，阿伦特说恶是极端的却不是根本的，恶缺乏深度，她是在提请人们注意这个事实：恶存在于表面。“根本”含有挖掘潜藏着的根底的意思，在这个意义上，阿伦特不再认为恶是根本的。恶“违抗思想”，因为思想寻求的是具有深度的东西。不过，“根本”的这层意思与她在把“根本”跟多余性联系起来时的意思没什么关系。

尽管阿伦特的说法有点误导性，但她确实在一个重要方面改变了自己对恶的想法，即如何看待作恶的动机。或者更准确地说，她澄清了以前的思考中的一处含混。之前，她坚持认为，从人的可理解动机出发，无法解释或推衍出根本恶。当她在耶路撒冷法庭上遭遇艾希曼的时候，她得出结论认为，他虽则犯下滔天罪行，却并不是受残暴邪恶的意图驱使。

> 我仅仅是在严格的事实层面上谈论平庸的恶，指的是人们在法庭上直接面对的惊人现象。艾希曼不是伊阿古也不是麦克白，他绝对没想过要和理查三世一样决心“表现为一个恶棍”。除了挖空心思寻求升职外，他没有任何动机……用直白的话说，他仅仅是从未意识到自己在做什么。（*EJ* 287）[317]

阿伦特并不是说，艾希曼未能意识到他正把数百万人送向死路。他不是傻子。他相当清楚地知道该如何让驱逐行为进行下去，甚至在面对几个前线都有战事的不利条件时。[318]但这并不是说，他的动机本身是邪恶的或恶魔般的。阿伦特有关“平庸的恶”的意思表达最清楚的场合之一，是她写于这次审讯结束十年以后的一篇文章：《思考与道德考虑》。

> 几年前，当我在记录耶路撒冷的艾希曼审讯时，我谈到“平庸的恶”，它指的不是理论或学说，而是非常实在的事情，大规模犯下的罪行现象，它们无法追溯到作恶者的邪恶、病态或意识形态信念等特殊性上，作恶者仅有的个人特点或许是一种超乎寻常的浅薄。不管做出的行为多么残暴，作恶者既不残暴也不是恶魔，人们在他身上、在他审讯期间和警察盘问期间的表现上，只能找到完全消极的东西：不是愚蠢，而是令人匪夷所思地、非常真实地丧失思考能力。[319]

阿伦特无情地（甚至带有冒犯性地）挖苦在她看来是闹剧化的场面，即检察长霍斯纳把艾希曼描述成施虐狂式的怪物，宣称他是“终极屠杀方案”的总策划。[320]不过，她提出了深刻的议题。她所质疑的是一个存在于神学、哲学、道德、法律话语中的深远传统——恶的

行为以恶的意图和动机为前提，并且，行为上体现出来的恶的程度对应于动机的邪恶程度。这一传统可以追溯到圣奥古斯丁。康德清晰地表明，恶根本上可以从行为者恶的意志和意图得到解释。[321]但是，阿伦特面对的现象却是没有残暴动机的残暴行为。阿伦特走得更远，因为她考虑的不仅仅是艾希曼，而且是“值得尊敬的”人们的“道德崩溃”，他们接受并参与了种族屠杀的政策。加诺万简洁地陈述了阿伦特的困扰：

> 尽管只要这些（平常值得尊重的）人们生活在犯罪行为不太平常的社会中，他们就不会想到犯罪，但他们却毫不费力地就能适应这样一个体系：其中，公然违抗全部人类范畴的犯罪行为司空见惯。“不要杀人”过去曾看起来是市民生存不可移易的法则，如今取而代之的是，这些人毫无困难地接受了纳粹的法则——据此，杀人是出于种族考虑的道德义务。过去曾经是不证自明的原则、过去曾经是“普通”和“体面”的道德行为，已不再理所当然。[322]

艾希曼：人性的，太人性的

阿伦特早先坚持认为根本恶无法用人的可理解动机来解释，这或许很容易让人以为，其中包含的动机要么是不可理解的，要么是（在一般的意义上）非人的。但她对艾希曼的描绘却表明他是“人性的，太人性的（human-all-too-human）”。根据阿伦特的说法，艾希曼的动机既不是盲目的反犹主义，也不是施虐狂式的仇恨，甚至也不是深层的意识形态信念。他的动机是一些最世俗和微不足道的考虑：提升自己的职位，取悦他的上级，证明自己可以又快又好地工作。在这个意义上，他的动机既是平庸的也是太人性的。[323]

阿伦特揭示了20世纪之恶的面相，我认为我们不该低估其中令人困扰的意义。让我们回想一下康德在引入根本恶的概念时所区分的恶的三个层次。第一个层次是由于人性的脆弱，第二个层次是由于不洁（“混杂着道德和不道德的诱因”），第三个层次（最为极端的一个）是由于人的本性或内心的恶劣。最后一项反映出“根本上被败坏”的品质。[324]但这却是阿伦特所质疑的。比起仅仅将艾希曼描绘成恶魔般的怪物，阿伦特对他的谴责严厉得多。之所以围绕《艾希曼在耶路撒冷》有那么多争论，更深层的原因之一便是，阿伦特迫使她的读者质疑自己根深蒂固的善恶道德信念。更容易也更常规的想法是认为，任何干出艾希曼那些行为的人必定是恶魔般的怪物。然而，极权主义表明（其后遗症仍然萦绕着我们），受到最世俗、最平庸的考虑驱使的再普通不过的人，都可以犯下骇人罪行。

阿伦特不满足于仅仅描绘她视为平庸的恶的现象；她还希望理解，是什么使得艾希曼犯下这些罪行。艾希曼似乎受困于陈词滥调和公认的“语言规则”。

> 人们倾听他的时间越久，就越会明显发现他丧失说话能力是与丧失思考能力密切相关的，也即无法从他人的立场进行思考。与他不能进行任何交流，不是因为他撒谎，而是因为萦绕在他周围的是最可靠的防线，阻挡语词和他人的在场，因此也阻挡现实本身。（*EJ* 49；强调为引者所加）

在随后尝试对平庸的恶做出的解释中，阿伦特不断回到这一点上：艾希曼丧失思考能力，也无法做出独立的判断。她相信，这种不思考，丧失从他人立场进行思考能力，“可以比所有恶本能（它们可能是人所固有的）之总和还要具有破坏性——事实上，这就是人们可以从耶路撒冷获得的教训”（*EJ* 288）。[325]她在《心智生活》的导

言中告诉我们，平庸恶的现象是写作此书的机缘之一。

> 不得不面对的问题：思考活动本身，对于所有发生的事情或吸引注意力的事情加以考察的习惯（不论其结果为何，也不论特殊内容为何），能否发挥下述所用，即让人们放弃作恶，甚或在实际情形中“影响”人们，让他们反对作恶？……用康德的语言换一种说法：不管愿意与否，令人震惊的事实让我“牢牢占据着一个概念”（平庸的恶），自此我不禁想到一个法律上的问题，问自己“凭什么权利占有和使用它”。（*LM* 5）

就在阿伦特打算开始写作《心智生活》第三部分“判断”（这个部分与回答她想到的问题密切相关）的时候，她突然去世了；写有“判断”二字的标题页留在她的打字机上。[326]不过，在生命的最后十年里，她越来越多地把注意力放在那些或许能够使人放弃作恶的精神活动上。[327]

虽然阿伦特关于思考与恶的关系的想法直到她去世时仍然是试探性的，也没有结论，我还是希望探究一个核心主题——这个主题可以使我们再次与列维纳斯和约纳斯展开论辩。三位思想家都相信，奥斯维辛最重要的挑战之一（可能是最重要的哲学挑战）是重新思考责任的意义。我们已经看到，理解对他人和为他人负责，占据着列维纳斯思想的核心——甚至是在我们谈论我们的自律责任之前，这种责任就加于我们身上了。就约纳斯而言，我们已经看到，他试图发展一种新型责任律令，我们在其中负有对于人类将来世代的责任。阿伦特的首要关注有所不同。她主要考虑的是她所见证的“总体性道德崩溃”。这不仅仅是一个思想问题，更是深层的个人问题。当谈及1933年的经历时，她说：“问题，个人的问题，不是我们的敌人做了什么而是我们的朋友做了什么。在‘一体化’（Gleischschaltung）的浪潮中（它相对而言是自愿的，不管怎么说不是迫于恐惧），人们周围似乎形成了一个空洞的空间。”[328]

在阿伦特的反思中占据主导的问题是，传统的道德和伦理学说不能够充分应对恶的新面相。这些传统的学说集中关注的是习俗、习惯和法则。[329]但极权主义表明，这类习惯、习俗和规则很容易就能被截然相反的规则颠覆。不过，社会各界还是有一些人（虽然为数不多）能抵御恶并且举止正派。她在《艾希曼在耶路撒冷》后记中提到这一点：“少数人确实能够凭借自己的判断分辨是非，并不受其他因素影响；对于他们所面对的特殊情况而言，不存在任何可以依循的规则。他们必须单独地应对每一件事情，因为没有先例规则可循。”（*EJ* 295）是什么使得这些少数人能够抵御恶？是什么把他们从周围道德标准的崩溃中拯救出来？这便是他们判断是非的能力，他

们能够判断自己面对的恶而不需要依赖于既定的普遍规则。这是主要原因之一，解释了为什么阿伦特越来越关注判断力及其与思考的关系，以及为什么她要转向康德——他“揭示了一种全新的人类能力，即判断力”。[330]康德在《判断力批判》中处理了反思判断与审美判断问题的关联。但阿伦特认为，康德对于反思判断的理解有着重要的道德和政治结果。阿伦特设想的判断力不需要复杂的理论知识；它在社会各界的人（无论受过教育与否）身上体现出来。在她题为“思考与道德考虑”的文章里，阿伦特拈出苏格拉底作为体现这一思考与判断能力的杰出个体。[331]尽管阿伦特在《心智生活》中强调思考与判断是相互独立的精神活动，她还是不时暗示“判断”本身是一种思考形式。我们只能猜测阿伦特有可能在未写出的《心智生活》最后一部分里说些什么，但她确实初步地勾勒了思考与判断的关系。

> 当人人都不假思索地被其他所有人的行为和信念席卷而去，那些（依然）思考的人就会因其拒绝参与其中而不再隐而不显；这种拒绝是如此清晰明确，由此成了一种行动。在这样的危急时刻，思考的净化成分就暗中带有了政治性（苏格拉底的助产术能够引出未经检验之意见的含义，并由此瓦解它们——包括价值、教条、理论甚至信念）。因为这种瓦解行为可以解放另一能力，即判断力，人们或许有理由将其称为最具政治性的人的精神能力。这种能力判断特殊的事物而不把它们归到普遍规则名下——普遍规则指的是能够被教导和学习的规则，直到它们成为习惯，而这些习惯也可以被其他习惯所替代……显现思想力量的并不是知识：而是分辨是非美丑的能力。在少数紧要关头，这种能力确实可以避免灾难，至少避免个人灾难。（*LM* 193）

通过试图阐明判断之独特性，阿伦特对康德的《判断力批判》做出了富有原创性的解释。她的思考接近于康德在《宗教》里提出的最根本洞见之一。假设我们提出如下问题：我们如何解释，总有一些人能够对恶的种种特殊表现做出判断并抵御它们。用阿伦特自己的例子说，我们如何解释阿道夫·艾希曼和安顿·施密特之间的区别（施密特是德国士兵，为波兰的犹太人提供伪造的文书和卡车，后被纳粹逮捕处决）？[332]毫无疑问，如果我们对这个普通士兵了解得更多的话，我们可以用一些身世背景方面的原因来解释他的所作所为。但是，像康德一样，阿伦特或许会说，归根结底，这是一个我们无法给出满意回答的问题。我们到达了理解的边界，因为（用康德的话说）这个问题是不可探究的。尽管如此，我们仍然可以坚持，个体要为自己未能思考和判断负责。阿伦特对于“集体罪责”的观念持怀疑和批判态度。她在《专制下的个人责任》一文的草稿中写道：“我在此要提出的问题与众所周知的集体罪责的谬误无关——这一说法最初应用于德国人

民及其集体的过去，德国的一切都有罪，从路德到希特勒的全部德国历史都包括在内——实际上，这样做的结果是洗白了所有那些真正犯下罪过的人：在一切人皆有罪的地方，无人负有罪责。”[333]阿伦特也强烈反对“螺丝钉”理论——也即认为，艾希曼只不过是死亡机器上的一枚螺丝钉，因此不该为自己的行为负责。

> 当我到耶路撒冷参加艾希曼的审讯时，我感到法庭程序的极大好处是使得螺丝钉的说法站不住脚，并迫使我们从不同角度考虑所有问题。事实上，可以预料到这一辩护会被用来作为借口——艾希曼不过是一个小螺丝钉——被告人自己很可能这样想，而从某种程度上说他的作用的确如此；但控诉方试图把他说成最大的螺丝钉（比希特勒更坏更重要），这是人们没有料到的怪事。法官做了对的事和正当的事：他们放弃了这整个观念，附带一提，我也如此——虽然所有人的指责和称赞都与此相反。因为，正如法官努力指出的，法庭审讯的不是体系、历史或历史的潮流、主义（例如反犹主义），而是个人：如果被告恰巧是一名官员，那么他遭到指控就恰恰因为官员也是人，而正是出于这种资格他才受审。[334]

针对认为一个人仅仅是系统内的螺丝钉或齿轮的辩解，总是可以恰当地问：“为什么你会在这种情况下变成螺丝钉或齿轮并且安之若素？”[335]

列维纳斯、约纳斯和阿伦特都见证了奥斯维辛前所未有的根本恶，他们的生活和思想都受其重大影响，他们都感到需要重新思考恶的意义。他们的进路和强调各有不同，但他们都会同意，这一恶是一种“过度”，无法被充分包括进我们理解和领会的范畴中。尽管如此，三位思想家都努力向这个黑洞投去某些光亮。在重新思考恶的意义方面，他们都意识到人们必须重新思考责任意味着什么。虽然三者的思考之间有着实质性区别，列维纳斯、约纳斯与阿伦特都投身于共同的事业。他们每个人都突出强调了责任的多种角度——我们对他者所负的原初责任；我们有责任以这样一种方式行事，即确保未来世代（他们也是负责的存在者）的生存；我们的个人责任，它要求我们拥有“站在他人角度思考”的想象能力，要求我们能够在无规则可循的情况下，勇敢运用我们的个人反思判断抵御恶。

结语

现在，我们该回过头问问我们从这些探究中学到了什么。为此，我想列举一些论题并加以评论。

一、对恶的探究是一个持续的、没有终点的进程。自始至终我都对下述观念表示怀疑，即有一种关于恶的理论，并认为它可以就“恶是什么”给出完整解释。我认为这种理论不可能存在，因为我们无法预料恶在将来会以何种新形式或变体出现。就此我可以借助列维纳斯、约纳斯和阿伦特来阐明我的意思。对于20世纪之恶的经历萦绕着他们的哲学探究，尤其是奥斯维辛体现的恶。他们每个人都试图刻画20世纪之恶的独特之处，勾勒在与这些恶对峙过程中产生的新问题，以及我们应该如何回应它们。列维纳斯的主张是，奥斯维辛的恶极端到迫使我们怀疑自己究竟有否受了道德的“欺骗”。他的全部哲学规划可以被视作对此前所未有之恶的伦理回应。约纳斯认为，技术时代深刻改变了人类行为的条件和结果，以至于许多先前被认为是伦理中立的行为，如今可以具有潜在的罪恶结果——尤其是破坏生活所必需的环境条件。并且，他认为这种新形式的恶要求一种新型责任伦理。阿伦特认为，随着20世纪极权主义的出现，我们面对的是一种前所未有的恶（根本恶），并由此带来系统性地把人变成多余之人的企图。同时，我们必须面对平庸的恶的现象，即凶残的恶行可以由既非野兽也非恶魔的“普通”人干出来。他们每个人都声称，我们时代中发生了前所未有的事情（并且是不可能意料到的事情），而这要求我们对于恶做出新的思考。传统概念不再能充分帮我们理解所发生的不可理喻之事。三位思想家都提醒我们，没有理由认为将来我们不会面对恶的新形式和新问题。事实是，我们不必等待将来。因为我们时时刻刻都在面临未曾预料的野蛮的种族清洗、好斗的宗教狂热、恐怖袭击，以及种种残暴的民族主义变种。

但是，任何关于恶的探究都有着内在的开放性，对此还有另一种方式的理解。我同意约纳斯的说法，即我们对恶的觉察和判断比对善的觉察和判断更为直接和急切。不用别人说服，我们就知道，故意对无辜者施加不可忍受的痛苦折磨是罪恶的。关于我们视之为恶行例证的事情，我们的判断受到历史环境的影响，但这并不削弱它们艰难的坚持。当然，我们视之为恶的直接经历或见证只不过是探究的起点。我们要在这种场合下发问，是什么使得这一现象成为恶。它表现了哪

些特征？我们将其划归为恶并谴责它，根据是什么？这样一种探究要求我们用自己打算表达并捍卫的理由来支持我们的判断。（即便我们认为不存在终极的理性基础来证成我们的“终极词汇”，这一点仍然是对的。）简言之，对恶的探究是一项解释行为，在其中我们“始于”自己关于恶的预判，继而批判性地对其进行反思。这里有一个运动过程，在其中我们检验自己的预判并加深对恶的理解。这个过程从本质上说是没有终点的，新的经验或许会要求我们根据更好的理解来修正和改变我们的判断。[336]

二、存在多种类型的恶，它们没有共同本质。这一论题是第一个论题的推论。尽管如此，这一点还是必须清楚陈述出来，忽略它就会产生很多混淆和无谓争论。维特根斯坦有关“家族相似性”及其如何发挥作用的洞见很有说服力，因为他把握到一种“寻求本质”的诱惑——人们不经意间会认为必然存在此类本质。甚至当我们觉得自己放弃了寻求本质的做法时，不知怎么的，这种欲望和需要依然会以其他方式表现出来。在关于恶的话语中，这一点尤其明显。我们内心深处渴望安慰的结果。不仅有维特根斯坦的疗法帮助我们抵御这一诱惑；尼采以其对于“视角认知”（perspectival knowing）的理解，推翻了恶的单一本质的神话。教士阶层把高尚贵族的“善”称为“恶”的典型。但也有教士自己的“恶”——《道德的谱系》的叙述者将这种恶称为憎恨。假定恶可以被化约为公分母，或假定恶有单一本质，这样的说法会给当今有关恶的讨论带来很大麻烦。让我借助围绕阿伦特“平庸的恶”的观念展开的争论来阐明这一点。这一概念引起许多争议（除了显然的误解外）的原因之一是，阿伦特被理解（误解）为以此定义纳粹之恶的本质。她本人要对这一误解负一定责任。如果她更清楚和有力地宣称，她称之为平庸之恶的“事实”现象，仅仅是纳粹之恶的一个方面（而不是一个关于恶的本质特征的论题），那或许就可以避免争议。她在回应许多批评时试图澄清这一点。她完全意识到，“平庸的恶”这一表述不适于描述希特勒和其他纳粹领导人，她当然也没有天真到忽略许多纳粹分子的凶残施虐行为和狂暴的反犹主义。她拒绝声称自己有一种关于恶的理论甚或总论题。但是，将她的主张具体到艾希曼这样的“写字台前的杀人犯”，也并不削弱这些主张的重要性。她希望让我们敏锐地意识到，干出残暴行径的那些人并不必然具有残暴的邪恶动机。她从未打算为艾希曼开释，恰恰相反，她的意图是揭示并强调一种新的、更为可怕的恶。阿伦特认识到存在着不可化约的多种恶，她也认识到恶的新形式会在不同的历史环境下产生；就此而言，她关于平庸之恶的洞见可以使我们当今关于恶的话语变得丰富和复杂。

三、恶是一种过度，它抵制总体性理解。我以列维纳斯的语言来表述这一论题。列维纳斯认为“恶在实质上是过度”，是“无法综合之

物”，“比一切异质性更为异样”。[337]根据这些关于恶的“实质”的说法，似乎第三个论题与我第二个论题（即关于恶的复数性以及恶缺乏共同本质）相互冲突。但如果我们将这一过度特点限制于极端之恶，那么我认为列维纳斯的论点没有失去其相关性。从列维纳斯提出这些主张的语境来看，奥斯维辛显然是他所谈论的恶的典型。这类恶抵制康德所谓的“综合”。它违背康德所说的经验本质——即可以被综合、概念化和归类。列维纳斯将此称为“恶的超验性”，但它却是一种经验的超验性。因此，我们发现自己在对恶的探究中处于吊诡的境遇。我们试图理解恶，试图找到能充分描述和把握恶的概念。但是，我们越是着力于此，就越会意识到恶的极端和根本形式逃逸出我们的视线。我们必然会遇上理解的局限。

列维纳斯关于恶的过度的主张与阿伦特对“理解”的认识密切相关。她宣称：“理解并不意味着否定暴乱，援引先例来演绎史无前例的事实，或者用类比和概括来解释现象，以致令人不再感到现实的冲击和经历的震动。相反，理解意味着有意识地检视和承负起20世纪压给我们的重担——既不否定它的存在，也不在它的重压下卑躬屈膝。”[338]列维纳斯和阿伦特虽然深受奥斯维辛的影响，但他们本人并非集中营或灭绝营的幸存者。不过，他们所说的关于理解的特点与局限，以及作为过度的恶的经验感觉，都由普里莫·莱维、让·阿梅利和约尔格·森普鲁伦[339]写下的集中营亲身经历所证实。在他们回忆著作的几个关键点上，他们承认在自己的实际经历与不断尝试去描写和理解这些事情的努力之间，存在着差异。我之前引用过的布朗肖的段落，或许可以最好地体现我关于恶的过度或超验性的论题：“事实上，人们如何能够拒绝了解？我们阅读关于奥斯维辛的书籍。集中营中所有人的愿望、最终的愿望：了解已经发生的事情，不要忘却；同时，你也永远不会了解。”[340]对恶的探究位于两个极端间的中间地带。我们无法不去了解、理解、把握自己遇到的恶。如果我们放弃这么做，那我们将永远不能决定如何应对这些恶的表现。但是，我们必须避免自欺欺人的极端，即认为总体性理解是可能的。同时，我们也必须避免另一个极端，即认为由于存在着理解的局限，由于我们体会到无法理解恶的最极端形式，我们就必须在恶面前保持沉默。要么总体性理解，要么完全沉默——这是一组似是而非的对立。的确有一个沉默的空间（这种沉默比任何概念化的做法都揭示了更多），但这个空间仅仅在这样的时刻到来：当我们相当直接地体会到理解的局限时。

四、恶拒斥一切证成企图；它拒斥神义论。这里，我在列维纳斯的宽泛意义上使用“神义论”一词，它可以采取宗教或世俗的形式。我们可能会试图证成恶的存在，并将其与对于一位仁慈上帝的宗教信仰

调和起来。或者，我们可能会试图表明恶是人性发展过程中的必要阶段来证成恶。上述两者都是神义论的变体。我同意尼采和列维纳斯，任何神义论的真正目的都是为不可忍受之苦难寻求“证成”。尼采比他之前的思想家更敏锐地认识到这种心理需求，即人们试图为苦难寻找某种证成。我们觉得无法接受和具有冒犯性的不是受苦本身，而是彻底毫无意义的受苦。尼采的主张与列维纳斯相似，后者认为我们在奥斯维辛之后必须放弃任何“幸福结局”的念头，即认为有某种最终的宇宙和谐，其中极端的恶与苦难都各安其位。奥斯维辛之后，继续把恶与苦难说成可以被一种仁慈的宇宙论规划所证成或调和的东西，乃是可耻的做法。

黑格尔可以被理解为西方神义论哲学传统和神学传统的顶峰。不论我们强调其思想的宗教特点或世俗特点，这一点都是对的。从有限到虚假的无限，再到真正的无限，这个辩证发展位于黑格尔思想的核心。这意味着，恶是精神的现实化过程中的必然阶段。但是，确认恶是精神发展过程中的必然阶段，相当于证成恶。希望以扬弃来治愈精神的创伤而不留下任何伤疤，这种黑格尔式的冲动，在黑格尔的同时代人谢林那里就遭到了尖锐批判，而其后的思想家也对其进行了尖锐批判，包括我所探讨的尼采、弗洛伊德、列维纳斯、约纳斯和阿伦特。有些断裂、打破、创伤、深渊和恶如此深广，以至于彻底的愈合是不可能的。有一些创伤不会治愈，不可能被扬弃。不存在“奥斯维辛之后”。

五、必须避免将恶物化的诱惑。这种诱惑认为，恶是一种人类状况固定的本体论特征，对此人们毫无办法而只能学会接受它，并对其野蛮的存在忍气吞声。这会导致我们在碰到具体的恶时，产生极大的悲观无力感。从启蒙运动早期开始，一直存在着一种摇摆不定的局面：一方面是对未来的乌托邦图景，所有恶都将被消除；另一方面则是幻想破灭的时期，人们觉得与恶对抗的努力都是无效的。曾经有过在道德进步的宏大叙事与道德衰败的宏大叙事之间反复交替的局面。我们如今正处在这样一个时代（原因部分归结于20世纪所见证的恐怖）：庸俗和精致的衰退叙事已经成为流行思想。但两种极端都该被拒绝。虽然我批评黑格尔试图解释和证成恶，但他还是教了我们重要一课——尤其是当我们以反对黑格尔的方式阅读黑格尔的时候。因为，对于一切试图将恶物化的尝试（即将恶本体论化，以至于我们无法了解能以何种有活力的方式克服具体的恶）而言，黑格尔可能是其最伟大的批判者。恶或许是人类状况的“永恒”特征，因为总会有需要克服和对抗的具体的恶。用黑格尔的话说，在历史的进程中总会迸发出需要克服的断裂和分裂，但恶并不是人类生活中一个固定的、静止不动的存在状况。虚假无限中隐含着真正无限的承诺——即便我们认

为（与黑格尔相反），这一目标是规范性的而永远不会是完全建构性的。以这种方式理解恶具有重要的实践意义。它意味着，当我们遭遇具体的恶时（不管是伦理、社会或政治的恶），我们面对的挑战始终是寻找对抗和消除恶的方法。

六、不能低估恶的力量以及犯下罪行的人的品性。我们已经看到，康德坚信我们总是有力量抵制恶，并遵从善的准则（符合道德法则的准则）。与此同时，他宣称存在一种与生俱来的恶的倾向或品性。我在对康德的批判中指出，他对于这种品性之特征的分析存在着根本的紧张关系。他的意图和分析的细节上存在差异。我对康德的批判指向的是他对这种品性的具体理解，而不是他的一般论点，即有这样一种品性存在。谢林觉察到康德这些困难的来源，并试图对因果性和自由之间的连续性提供一种更充分的理解。谢林也强调了作恶诱惑的心理力量；由此，相比于康德，他为理解道德心理学打开了更丰富和复杂的道路。

尼采和弗洛伊德对恶的道德心理学的考察更加精致和巧妙。尼采道德批判的基础，根本上是他所谓憎恨的邪恶摧毁性，他认为这是我们当代道德的特点。在关于憎恨如何起源和滋长的解释中，他向我们警示了现代性的阴暗面和种种危险。不过，尼采仍然坚持下述承诺，即有可能克服这一憎恨的道德，有可能想象一种新的价值重估。弗洛伊德关于压抑动力的分析与尼采所理解的“良心谴责”非常相似，但尼采与弗洛伊德也有重大区别。憎恨（或者不如说是憎恨背后的心理真相）不仅仅是人类历史发展过程中的一个辩证阶段。认为曾经有这样一个时代，心理的矛盾情感尚不存在；或认为将来会有一个心理矛盾情感消失的时代，这样想都是幻觉。认为曾经有一个历史阶段，其中高尚贵族没有经历压抑，这种想法是幻觉；同样，认为将来会有一个可以完全克服它的时代出现，也是一个危险的幻觉。当然，在个体生命和社会生命的各个时代中，压抑的表现方式的危险程度不同。弗洛伊德拒斥的是尼采思想中仍然存在的（或许可以称之为）“乌托邦”迹象。不能说弗洛伊德更加“悲观”；更准确和有洞察性的说法是其心理现实主义，而这是他的诚实伦理的结果。我们从弗洛伊德身上学到的重要教诲是，心理的矛盾情感相当深层且不可避免——它根本上扎根于无意识之中。弗洛伊德关于文明及其不满的反思可以帮助我们警惕如下观念，即随着文明的发展，这种强大的精神矛盾也会弱化。恰恰相反，文明带来的是更大的压抑和更强的负罪感。弗洛伊德很清楚，作为精神矛盾的后果之一，被压抑的攻击性有可能以毁灭性和自我毁灭的方式爆发，这种可能性始终威胁着我们。正是在这个意义上，我们必须理解弗洛伊德所说的：“实际上，不可能‘根除’恶。”弗洛伊德所做的并非一个关于人类本体论状况或存在状况的哲学论断，而是一

个关于人类的心理论断，基础则是他的临床精神分析调查——这个论断揭示出精神矛盾的威胁性力量。弗洛伊德探究的是康德在谈及恶的品性时所意旨的道德心理基础；他使我们更好地理解这种倾向的力量来源——此前谢林和尼采已经预示了这一倾向。

七、根本恶与平庸的恶并存。在阿伦特对根本恶的反思中，我想突出一个方面，或一个思想序列。阿伦特确认，根本恶随着一个系统而出现，在这个系统里面，所有人都是同样多余的，这个系统把人变成多余的人。“多余”一词或许并不能最精确表达她的意思，但她的论点富有洞见，也站得住脚。在她讨论极权统治“逻辑”时，这一点就变得明确了；她在此区分了三个分析阶段——残杀法律人格，残杀道德人格，最终试图消除人的任何自发性、不可预期性、复数性、个体性。折磨、羞辱、屠杀、集体迫害、施虐甚至种族清洗，都有很长的历史。阿伦特指出，以前从未发生过的事情是系统性地尝试改造人类，以使他们不再展现出人类生活特有的种种特征。“集中营是最重要的极权主义统治机制。”[341]极权主义政制的集中营和灭绝营扮演着实验室的角色，极权主义的根本信条（一切都是可能的）在其中得到了确证。

在康德看来，自发性是人的最根本特点。没有自发性，就没有理性和自由。但康德从未真正考虑过自发性有可能被消除。阿伦特并非不赞成康德对自发性的理解，但她认为极权主义已经向我们表明，我们人性的这种或许是“先验”的条件可以被消除。“因此，极权主义意识形态的目标不是改造外部世界，或是社会的革命性演变，而是改造人性本身。”[342]这种新的可能性（“根本地”改造人性以使人变得多余的可能性）并没有随着极权主义政体的衰亡而消失。这种非常现实的可能性仍然伴随着我们。“根本恶”的表述意在描述这种极权统治之恶的独特之处。但是，根本恶的概念（本身）并没有告诉我们作恶者的意图或动机。当阿伦特提出平庸的恶的观念时，她主要考虑的是意图和动机问题——尤其是艾希曼的动机。我已经指出，平庸的恶以根本的恶这一概念为前提，而不是置换了它。

在谈论平庸的恶时，我们必须比阿伦特更加小心。只有某些犯下根本恶的作恶者（比如艾希曼这样的写字台前的谋杀者）才体现出平庸的恶。撇开她对艾希曼的描述是否准确这一点（这是个富有争议的历史问题），我们应该承认，她对于我们当代理解恶做出了贡献。她所做的是识别出20世纪之恶的一个新的、骇人的角度。在我们通常道德话语中（以及在哲学传统中），一个根深蒂固的信念是作恶者必有邪恶动机。犯下的恶越大，动机也就越是邪恶。这正是阿伦特所批判的。他们既不是野兽、堕落者、施虐狂，也不是意识形态狂热分子，

他们的动机不过是取悦上级和提升职位的渴望和抱负——这样的个体在极权主义的环境下可以干出最骇人的恶行。艾希曼在不同的社会和历史环境下或许很可能是一个清白的小官僚。或者，换一种说法，受到最世俗欲望推动的最普通不过的人，在极端环境下可以干出凶残行径。现代性的官僚条件中最可怕的是，这些条件增加了此类罪恶的潜在可能性。正如阿伦特声称，根本恶在极权主义政制终结后仍然很可能发生，平庸的恶也同样如此。

八、作恶者的个体责任无可逃避。我们在考察过程中始终能看到，恶的种种概念与责任的种种概念之间有着不可割断的联系。康德对道德话语的长久贡献是他坚持不妥协地认为，我们要对道德罪恶负责。我们的感觉特性和自然倾向并不是内在就是恶的。人的理性本身也不是败坏的。恶始终回到对恶的意志。在康德看来，在善恶准则之间进行选择始终是我们自身的力量。康德从未考虑过阿伦特提到的那种情况，即纳粹让母亲选择她的三个孩子中哪一个要被杀死。此类情况或许会使我们对康德的严格主义加以限定。但是，正如阿伦特本人指出的那样，这种极端情形出现于系统性地尝试杀死道德人格的做法中。当消解道德责任、否认有人应该承担责任、为我们所做的寻找“借口”（比如，我们只是系统内的“螺丝钉”）等行为变得流行的时候，康德对个体责任的强调就非常重要。

有些弗洛伊德的批评者和辩护者认为，弗洛伊德表明我们是由无意识动机决定的，而我们对于无意识动机又毫无有意控制可言，因此他瓦解了责任概念。但这是一种对于弗洛伊德和精神分析的严重误读。当然，弗洛伊德确实表明无意识动力在塑造我们的行为方面起到了重要作用，也表明人的理性（包括康德所谓的实践理性）是有限和脆弱的。同样，弗洛伊德的确也（类似于尼采）试图理解我们负罪感和责任感这些道德感觉的心理谱系。然而，弗洛伊德并没有瓦解责任概念。相反，弗洛伊德使我们能更好地理解个体责任。像他的启蒙先驱者那样，他致力于揭示幻觉以使我们能生活得更自由、更人性，在现实中更加负责。

九、肯定个体责任是不够的：奥斯维辛之后，我们必须重新思考责任的根本意义。列维纳斯、约纳斯与阿伦特致力于这种对于责任的重新思考。乍看之下，列维纳斯理解的责任与康德的责任概念截然相反。列维纳斯将他所理解的责任描述为异质性，由此我们对于他者和为了他者负有责任，这一责任在伦理上先于我们的自由和自律。但是，他并不否认康德式的自律。相反，他试图表明这种自律已经预设了更为根本的承诺，预设了对于他者和为了他者的无限责任。约纳斯区分形式责任和实质责任，以此力图提出新的责任理解。形式责任意

味着为我们的行为负责，这是康德式责任理念的核心。不过，对于特殊个人和对象，还存在一种实质责任，要求行为者对它们做出特殊行为。借用约纳斯的形式责任和实质责任区分，我们可以说，列维纳斯想表明，康德式的形式责任的基础是我们对他者的实质责任。但是，对约纳斯来说，我们的实质责任还不止于此；我们有责任保护这个星球上的生活条件（包括负责任的人类的生活）。这就是为什么需要一种新型责任伦理。约纳斯有关一位受难的、生成中的、关怀的、有限的上帝神话，强调我们现在所承担的人的责任，即对抗奥斯维辛体现出来的那种根本恶。奥斯维辛的耻辱不应归咎于一位全能的神。阿伦特阐明了“奥斯维辛之后”变得重要的个体责任的另一面。阿伦特在纳粹时期体验和见证的震惊是既有文明道德标准的全面崩塌。她从中看到了与传统的断裂。像列维纳斯和约纳斯那样，她感到我们需要提出“我们究竟是否受了道德的骗”这个问题。伦理虚无主义的问题同样纠缠着她，它不仅仅是一个理论的可能性，也是非常不祥的现实。极权主义显示了传统伦理和道德习惯习俗可以轻而易举地被新的习惯和习俗更替置换，这些新的习惯和习俗不仅纵容恶，还鼓励恶。阿伦特挥之不去的问题是，当一切都归无效的时候，在极端境遇下，人还能依靠什么。令她印象深刻的是，当周围每个人都“容忍”了恶的时候，少数人还能成功避免或积极抵抗它。他们除了自己的判断力之外无所依靠。阿伦特由此重视康德的《判断力批判》，因为她感到康德所理解的反思判断提供了理解这一判断能力的基础——这一能力曾在与恶面对面的危机情境中体现出来。尽管康德的兴趣主要在于以趣味为基础的审美判断，阿伦特却认为，康德对于判断力的理解具有重要的政治和伦理意义。她宣称，艾希曼缺乏思考和判断的能力。她能在艾希曼身上找到的唯一显著特征是某种负面特征——不是愚蠢，而是不思考，没有思考和判断能力。到她去世的时候，阿伦特关于思考及其与判断之联系的反思仍然是粗略和试探性的，她留给我们许多没有答案的问题；但是，就判断及其与理解个体责任的相关性而言，她打开了一个丰富的思想序列。总起来说，列维纳斯、约纳斯与阿伦特都致力于重新思考奥斯维辛之后责任的意义。

十、善恶之间的选择的根基是不可理解的。我们最早在康德有关根本恶的反思中遇到这个论题，他宣称采纳道德准则的根本主观基础是不可理解的。我认为这是康德关于道德所做的最深邃、最重要的洞见之一。我也认为，我们通过“探究20世纪的种种恐怖”而得到的教诲，都在确认和证实这个“黑洞”。在此，我们戏剧性地遇到了任何对根本恶的探究都有的局限。我们试图理解恶的意义、种类和变化。我们想知道为什么有些人选择恶而另一些人则抵抗恶。我们想知道为什么有些人采纳善的准则而另一些人则采纳恶的准则。我们对此可以谈很多，比如某人的背景、职业训练、教育、性格、环境因素，等等。

社会科学和心理学都致力于这一理解。但是，这些加起来也永远无法完整地解释为什么人们做出了他们所做的选择。我们的解释中总是存在一个鸿沟，一个“黑洞”。“奥斯维辛之后”我们了解到，康德认为个体道德选择在根本上不可理解，这一点是多么富于洞见。归根结底，为什么有些如安顿·施密特这样的个体能够运用抵抗恶所需的判断力，其原因是不可理解的。正如康德给我们的教诲所示，要理解做一个自由而负责的人意味着什么，这种“不可理解性”占据着核心位置。

参考文献

Allison,Henry E.Kant's Transcendental Idealism.New Haven:Yale University Press,1983.

——Kant's Theory of Freedom.Cambridge:Cambridge University Press,1990.

Améry,Jean.At the Mind's Limits:Contemplations by a Survivor on Auschwitz and its Realities,tr.Sidney and Stella P.Rosenfield.Bloomington:Indiana University Press,1980.

Anderson-Gold,Sharon."Kant's Rejection of Devilishness:The Limits of Human Volition."Idealistic Studies 14(1984).

Arendt,Hannah."The Concentration Camps"Partisan Review,15/7(July 1948).

——The Origins of Totalitarianism.New York:Harcourt Brace and Co.,1951.3rd edn revised,New York:Harcourt Brace Jovanovich,1968.

——The Human Condition.Chicago:University of Chicago Press,1958.

——Between Past and Future.New York:Viking Press,1961.

——"Personal Responsibility under Dictatorship."The Listener(August 6,1964).

——Eichmann in Jerusalem:A Report on the Banality of Evil,2nd edn.New York:Viking Press,1965.

——"Thinking and Moral Considerations:A Lecture."Social Research,38/3(Fall 1971).

——The Life of the Mind,2 vols.New

York:Harcourt,Brace,Jovanovich,1978.

——Lectures on Kant's Political Philosophy,ed.Ronald Beiner.Chicago:University of Chicago Press,1982.

——"For Martin Heidegger's Eightieth Birthday."In Martin Heidegger and National Socialism,ed.G.Neske and E.Kettering,tr.L.Harries.New York:ParagonHouse,1990.

——"Some Questions of Moral Philosophy,"Social Research,61/4(Winter 1994).

——Essays in Understanding,1930-1954,ed.Jerome Kohn.New York:Harcourt,Brace&Co.,1994.

——Rahel Varnhagen:The Life of a Jewess,ed.Liliane Weissberg.Baltimore:Johns Hopkins University Press,1997.

Hannah Arendt/Kurt Blumenfeld,"in keinen Besitz verwurzelt":Die Korrespondenz,ed.Ingeborg Nordmann and Iris Pilling.Hamburg:Rotbuch Verlag,1995.

Hannah Arendt/Karl Jaspers.Correspondence 1926-1969,ed.Lotte Kohler and Hans Saner.New York:Harcourt Brace Jovanovich,1992.

Beiser,Frederick C.The Fate of Reason:German Philosophy from Kant to Fichte.Cambridge,Mass.:Harvard University Press,1987.

Benhabib,Seyla."Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt's Thought"in Political Theory 16/1(1988),

——"Arendt's Eichmann in Jerusalem."In The Cambridge Companion to Hannah Arendt,ed.Dana Villa.Cambridge:Cambridge University Press,2000.

Berkowitz,Peter.Nietzsche:The Ethics of an Immoralist.Cambridge,Mass.:Harvard University Press,1995.

Bernasconi,Robert,and David Wood,eds.The Provocation of Levinas:Rethinking the Other.London:Routledge,1998.

Bernstein,Richard J.Beyond Objectivism and Relativism.Oxtord:Basil Blackwell,1983.

——Philosophical Profiles.Cambridge:Polity,1986.

——The New Constellation:The Ethical-Political Horizons of Modemity/Postmodernity.Cambridge:Polity,1991.

——"Hans Jonas:Rethinking Responsibility."Social Research,61/4(Winter 1994).

——Hannah Arendt and the Jewish Question.Cambridge:Polity,1996.

——"Provocation and Appropriation:Hannah Arendt's Response to Martin Heidegger."Constellations,4/2(October 1997).

——Freud and the Legacy of Moses.Cambridge:Cambridge University Press,1998.

——"Responsibility,Judging,and Evil."Revue lnternationale de Philosophie,2(1999).

——"Arendt on Thinking."In The Cambridge Companion to Hannah Arendt,ed.Dana Villa.Cambridge:Cambridge University Press,2000.

Blanchot,Maurice.The Writing of the Disaster,tr.Ann Smock.Lincoln:University of Nebraska Press,1986.

Bloom,Harold.The Anxiety of lnfluence.Oxford:Oxford University Press,1973.

——Agon:Towards a Theory of Revisionism.New York:Oxford University Press,1982.

Bowie,Andrew.Schelling and Modern European Philosophy:An Introduction.London:Routledge,1993.

Canovan,Margaret.Hannah Arendt:A Reinterpretation of her Political Thought.Cambridge:Cambridge University Press,1992.

——"Arendt's Theory of Totalitarianism:A Reassessment."In The Cambridge Companion to Hannah Arendt,ed.Dana Villa.Cambridge:Cambridge University Press,2000.

Crites,Stephen.Dialectic and Gospel in the Development of Hegel's Thinking.University Park:Pennsylvania State University Press,1998.

Delbanco,Andrew.The Death of Satan.New York:Farrar,Straus,and Giroux,1995.

D'Entrèves,Maurizio Passerin."Arendt's Theory of Judgment."In The Cambridge Companion to Hannah Arendt,ed.Dana Villa.Cambridge:Cambridge University Press,2000.

Derrida,Jacques.Writing and Difference,tr.Alan Bass.Chicago:University of Chi-cago Press,1978.

——The Post Card:From Socrates to Freud and Beyond,tr.Alan Bass.Chicago:University of Chicago Press,1987.

Desmond,William.Beyond Hegel and Dialectic:Speculation,Cult,and Comedy.Albany,NY:State University of New York Press,1992.

Despland,Michael.Kant on History and Religion.Montreal:McGill-Queen's University Press,1973.

Dews,Peter.The Limits of Disenchantment.London:Verso,1995.

——"‘Radical Finitude'and the Problem of Evil:Critical Comments on Wellmer's Reading of Jonas."In Rethinking Evil,ed.María Pía Lara.Berkeley:University of California Press,2001.

Dostal,Robert."Judging Human Action:Hannah Arendt's Appropriation of Kant."Review of Metaphysics,37/4(1984).

Erdheim,Mario.Totem und Tabu.Frankfurt am Main:Fischer Taschenbuch Verlag,1991.

Fackenheim,Emile."Kant and Radical Evil,"in University of Toronto Quarterly,23(1954).

Feldman,Ron H.,ed.Hannah Arendt,The Jew as Pariah:Jewish Identity,and Politics in the Modern Age.New York:Grove Press,1978.

Freud,Sigmund.Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,ed.J.Strachey.London:Hogarth Press,1974.

Friedlander,Saul,ed.Probing the Limits of Representation:Nazism and the"Final Solution."Cambridge,Mass.:Harvard University Press,1992.

Gadamer,Hans-Georg.Hegel's Dialectic,tr.P.Christopher Smith.New Haven:Yale University Press,1971.

Gram,Moltke S.,ed.Interpreting Kant.Iowa City:University of Iowa Press,1982.

Green,Ronald M."Theodicy."In Encyclopedia of Religion,editor-in-chief Mircea Eliade,New York:Macmillan,1987.

Grubrich-Simitis,Ilse.Back to Freud's Texts:Making Silent Documents Speak.New Haven:Yale University Press,1996.

Habermas,Jürgen.The Philosophical Discourse of Modernity,tr.Frederick Lawrence.Cambridge,Mass.:MIT Press,and Cambridge:Polity,1987.

Hegel,G.W.F.Science of Logic,tr.A.W.Miller.New York:Humanities Press,1969.

——Lectures on the Philosophy of World History,tr.H.B.Nisbet.Cambridge:Cambridge University Press,1975.

——Phenomenology of Spirit,tr.A.W.Miller.Oxford:Clarendon Press,1977.

——Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion,3 vols,ed.Peter C.Hodgson.Berkeley:University of California Press,1984-1985.

——Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion:One Volume Edition,The Lectures of 1827,ed.Peter

C.Hodgson.Berkeley:University of California Press,1988.

Heidegger,Martin.Schelling:Abhandlungüber das Wesen der menschlichen Freiheit.Tübingen:Max Niemeyer Verlag,1971.

——Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom,tr.Joan Stambaugh.Athens,Oh.:Ohio University Press,1985.

——Gesamtausgabe,Schelling:vom Wesen der menschlichen Freiheit(1809).Frankfurt am Main:Vittorio Kostermann,1988.

Herman,Barbara.The Practice of Moral Judgment.Cambridge,Mass.:Harvard University Press,1993.

Hillesum,Etty.An Interrupted Life:The Diaries of Etty Hillesum,1941-1943.New York:Pantheon Books,1989.

Hippolyte,Jean.Genesis and Structure in Hegel's Phenomenology of Spirit,tr.S.Cheniak and J.Heckman.Evanston,Ill.:Northwestern University Press,1974.

Hodgson,Peter C."Editor's Introduction."In Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion,vol.l,ed.Peter Hodgson.Berkeley:University of California Press,1984.

Hösle,Vittorio.Praktische Philosophie in der modernen Welt.Munich:Beck,1992.

Jacobitti,Suzanne."Hannah Arendt and the Will."Political Theory,16/1(1988).

Jaeschke,Walter.Reason in Religion:The Foundations of Hegel's Philosophy of Religion,tr.J.M.Stewart and P.C.Hodgson.Berkeley:University of California Press,1990.

Jonas,Hans.The Phenomenon of Life.New York:Harper&Row,1966.

——Philosophical Essays:From Ancient Creed to Technological Man.Chicago:University of Chicago Press,1974.

——On Faith,Reason and Responsibility.Claremont,Calif.:The

Institute for An-tiquity and Christianity,Claremont Graduate School,1981.

——The Imperative of Responsibility:In Search of an Ethics for the Technological Age.Chicago:University of Chicago Press,1984.

——"Heidegger's Resoluteness and Resolve."In Martin Heidegger and National Socialism,ed.G.Neske and E.Kettering,tr.L.Harries.New York:Paragon House,1990.

——Mortality and Morality:A Search for the Good after Auschwitz,ed.Lawrence Vogel.Evanston,III.:Northwestern University Press,1996.

Jurist,Eliot L.Beyond Hegel and Nietzsche:Philosophy,Culture,and Agency.Cambridge,Mass.:MIT Press,2000.

Kant,Immanuel.Religion within the Limits of Reason Alone,tr.T.M.Greene and H.H.Hudson.New York:Harper Torchbooks,1960.

——Critique of Pure Reason,tr.Norman Kemp Smith.New York:St Martin's Press,1965.

——"On the Failure of All Attempted Philosophical Theodices."In Michael Despland,Kant on History and Religion.Montreal:McGill-Queen's University Press,1973.

——Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft,ed.Karl Vorländer.Hamburg:Felix Meiner Verlag,1990.Originally published 1793.

——Practical Philosophy,tr.Mary J.Gregor,ed.Allen W.Wood.In The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant.Cambridge:Cambridge University Press,1996.

——Religion and Rational Theology,tr.and ed.Allen W.Wood and George P.Giovanni.In The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant.Cambridge:Cambridge University Press,1996.

Kearney,Richard.Dialogues with Contemporary Continental

Philosophers.Manchester:Manchester University Press,1984.

Klemperer,Victor.I Will Bear Witness:A Diary of the Nazi Years,1933-1941,1942-1945,2 vols.New York:Random House,1998,1999.

Korsgaard,Christine.Creating the Kingdom of Ends.Cambridge:Cambridge University Press,1996.

Kroeber,A.L."Totem and Taboo in Retrospect:An Ethnological Psychoanalysis."American Anthropologist,22(1939).

Laplanche,J.,and J-B.Pontalis.The Language of Psychoanalysis,tr.D.Nicholson-Smith.New York:W.W.Norton,1973.

Lara,María Pía,ed.Rethinking Evil.Berkeley:University of California Press,2001.

Lear,Jonathan.Love and its Place in Nature.New York:Farrar,Straus&Giroux,1990.

——Happiness,Death and the Remainder of Life.Cambridge,Mass.:Harvard University Press,2000.

Lévi-Strauss,Claude,and Daniel Eribon.De prés et de loin.Paris:Editions Odile Jacob,1988.

Levinas,Emmanuel.Totalitéet infini:Essai sur l'extérité The Hague:Martinus Nijhoff,1961.

——Totality and Infinity:An Essay on Exteriority,tr.A.Lingis.Pittsburgh:Duquesne University Press,1969.

——"Transcendence and Evil,"tr.A.Lingis.In The Phenomenology of Man and of the Human Condition,ed.A-T.Tymieniecka,Analecta Husserliana,14.Dordrecht:D.Reidel,1983.

——"The Paradox of Morality:An Interview with Emmanuel Levinas."In The Provocation of Levinas:Rethinking the Other,ed.Robert Bernasconi and David Wood.London:Routledge,1988.

——"Useless Suffering."In The Provocation of Levinas:Rethinking the Other,ed.Robert Bernasconi and David Wood.London:Routledge,1988.

——Difficult Freedom,tr.S.Hand.Baltimore:Johns Hopkins University Press,1990,

Marcuse,Herbert.Eros and Civilization.Boston:Beacon Press,1955.

McDowell,John.Mind and World.Cambridge,Mass.:Harvard University Press,1994.

Meerbote,Ralf."Wille and Willkür in Kant's Theory of Action."In Interpreting Kant,ed.Moltke S.Gram.Iowa City:University of Iowa Press,1982.

Michadson Gordon E.Jr.,Fallen Freedom.Cambridge:Cambridge University Press,1990.

Mommsen,Hans.From Weimar to Auschwitz:Essays in German History,tr.Philip O'Connor.Princeton:Princeton University Press,and Cambridge:Polity,1991.

Nehamas,Alexander.Nietzsche:Life as Literature.Cambridge,Mass.:Harvard University Press,1985.

Neiman,Susan.Evil in Modern Thought:An Alternative History of Philosophy,Forthcoming.

Neske,G.,and E.Kettering,eds.Martin Heidegger and National Socialism,tr.L.Harries.New York:Paragon House,1990.

Nietzsche,Friedrich.Nietzsche Werke,ed.Giorgio Colli and Mazzino Montinari.Berlin:Walter de Gruyter&Co.,1968.

——On the Genealogy of Morals and Ecce Homo,tr.Walter Kaufmann and R.J.Hollingdale.New York:Vintage Books,1979.

——Beyond Good and Evil,tr.Walter Kaufmann.New York:Vintage Books,1989.

——"On the Uses and Disadvantages of History."In Untimely Meditations,tr.R.J.Hollingdale.Cambridge:Cambridge University Press,1983.

Nikulin,Dmitri."Reconsidering Responsibility:Hans Jonas's Imperative for a New Ethics."Graduate School Philosophy Journal,23/1(2002).

O'Connor,Daniel."Good and Evil Dispositions."Kant-Studien,76(1985).

O'Neill,Onora.Acting on Principle:An Essay on Kantian Ethics.New York:Columbia University Press,1975.

——"Kant After Virtue."Inquiry,26(1983).

——"Universal Laws and Ends in Themselves."Monist,73(1989).

Philosophy of German Idealism,ed.Ernst Behler.New York:Continuum,1987.

Ricoeur,Paul.Freud and Philosophy:An Essay in Interpretation.New Haven:Yale University Press,1970.

Rieff,Philip.Freud:The Mind of the Moralist.New York:Viking Press,1959.

Rorty,Richard.Contingency,Irony,and Solidarity.Cambridge:Cambridge University Press,1989.

Rosen,Stanley.The Mask of Enlightenment:Nietzsche's Zarathustra.Cambridge:Cambridge University Press,1995.

Schelling,F.W.J.Schelling:Of Human Freedom,tr.James Gutmann.Chicago:Open Court Publishing Co.,1936.

——Philosophische Untersuchungenüber das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstande,ed.T.Buchheim.Hamburg:Felix Meiner Verlag,1997.

Seebohm,Thomas."Kant's Theory of Revolution."Social Research,48/3(Fall 1981).

Silber,John R."The Ethical Significance of Kant's Religion."In Kant,Religion Within the Limits of Reason Alone,tr.T.M.Greene and H.H.Hudson.New York:Harper Torchbooks,1960.

——"Kant at Auschwitz."In Proceedings of the Sixth International Kant Congress,ed.Gerhard Funke and Thomas Seebohm.Washington,D.C.:Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America,1991.

Smith,Gary,ed.Hannah Arendt Revisited:"Eichmann in Jerusalem"und die Folgen.Frankfurt:Suhrkamp,2000.

Taminiaux,Jacques.The Thracian Maid and the Professional Thinker:Arendt and Heidegger.Albany:State University of New York Press,1997.

Villa,Dana.Arendt and Heidegger:The Fate of the Political.Princeton:Princeton University Press,1996.

——ed.The Cambridge Companion to Hannah Arendt.Cambridge:Cambridge University Press,2000.

Vogel,Lawrence."Introduction."In Hans Jonas,Mortality and Morality:A Search for the Good after Auschwitz,ed.Lawrence Vogel.Evanston,Ill.:Northwestern University Press,1996.

Wellmer,Albrecht.Endspiele:Die unversöhnliche Moderne.Frankfurt am Main:Suhrkamp,1993.

White,Alan.Schelling:Introduction to the System of Freedom.New Haven:Yale University Press,1983.

Whitebook,Joel.Perversion and Utopia:A Study in Psychoanalysis and Critical Theory.Cambridge,Mass.:MIT Press,1995.

Wood,Allen W.Kant's Moral Religion,Ithaca,N.Y.:Cornell University Press,1970.

Young-Bruehl,Elizabeth,Hannah Arendt:For Love of the World.New Haven:Yale University Press,1982.

Yovel,Yirmiyahu."Kant's Practical Reason as Will:Interest,Recognition,Judgment,and Choice."Review of Metaphysics,52/3(1998).

——Dark Riddle.Cambridge:Polity,1999.

Žižek,Slavoj.Tarrying with the Negative:Kant,Hegel,and the Critique of Ideology.Dur ham,N.C.:Duke University Press,1993.

——The Indivisible Remainder:An Essay on Schelling and Related Matters.London:Verso,1996.

译后记

一本书常常有几种读法。就伯恩斯坦教授的这部讨论“根本恶”的著作来说，我们起码可以从三个角度来阅读和理解它。首先，它看上去似乎可以为学术研究乃至学术著作的生产提供一种行之有效的方式：以某个关键词为线索，串联起许多思想家的思考，让平时很少被放在一起讨论的思想家的观点能够碰撞出火花。事实上，伯恩斯坦本人很擅长这种写作方式，除了这本书之外，他还以“praxis”（实践）和“action”（行动）这对概念为线索，分析了从黑格尔、马克思、克尔凯郭尔、萨特一直到卡尔纳普等一系列思维风格和兴趣都迥然不同的思想家（见*Praxis and Action*：*Contemporary Philosophies of Human Activity*，University of Pennsylvania Press，1971）。不过，这样的尝试看上去似乎很容易，但操作起来却相当有难度：如果没有对各个分析对象的著作和思想整体脉络有充分的了解把握，难免堕入“捡到篮里就是菜”的短视境地。例如，在本书中，作者专辟一章讨论列维纳斯对“恶”的看法；然而，作者同时也告诉我们，列维纳斯本人几乎未曾专门讨论过“恶”。就此而言，倘若寻章摘句式地进行“主题分析”，凑齐一批讨论过“恶”的问题的思想家，逐个介绍一番，难免“画虎不成反类犬”。因此，重要的是看到，伯恩斯坦拈出“恶”或“根本恶”这个主题，背后的考虑正如他自己所说——是对于阿伦特的阅读和思考使他开始了这项研究，并将考察起点追溯到康德以及其后谢林、黑格尔对他的回应。更进一步，阿伦特对于“根本恶”与“平庸的恶”的论述，归根结底都来自奥斯维辛的经历对她思想的影响；由此出发，另外两位与奥斯维辛经验休戚相关而同样带有类似问题意识的思想家——列维纳斯与约纳斯——就顺理成章地进入了作者的视野。继而，作者又意识到，早在纳粹集中营这一20世纪最骇人听闻的恶发生以前，尼采和弗洛伊德就对这种可怕前景做出了预示。可以说，“奥斯维辛”问题构成了作者写作的核心问题意识。无独有偶，在美国遭到“9·11”恐怖袭击之后，作者进一步以“恶的滥用”为题撰写了一部论著，不但对民主制度做出反思，还从这一角度对阿伦特、施米特等思想家进行了讨论（见*The Abuse of Evil*，*The Corruption of Politics and Religion since 9/11*，Polity，2006）。从这个角度来看，伯恩斯坦的著述甚至有了“介入”现实的意味；但说到底，无论作者的问题意识是什么，一本这样的书呈现在人们面前，首

先是对几个现代思想家的阐释和解读。

那么，我们就可以从研究者的眼光来看待这本书，甚至从中“各取所需”。的确，对于一个（比如说）尼采研究专家而言，进入这本书完全不需要考虑作者为“尼采：超越善与恶？”一章搭设的“脚手架”，完全可以独立地了解作者关于尼采著作做出的阐释，并在尼采研究的脉络和视野中对其进行评判。但是，这样的阅读角度会必然带来几个问题甚至困惑：第一，关于这些思想家的研究专著和文章皆汗牛充栋，可以说各个方面都有“专家”，为什么读者要费神去读这本大杂烩式的书（如果不是要研究伯恩斯坦本人或当代实用主义的话）？第二，更严重的问题是，国内读书界对作者论及的几位思想家的了解还停留在掌握文献的阶段（有的甚至连其基本著作的中译本都寥寥无几，如列维纳斯和约纳斯），和国外学界的研究状况更不对等，很可能连作者一些段落中的预设对象都不清楚，那么这种“只抓一点，不及其余”的思想研究是不是太“高端”了？这两个问题颇难回答；事实上，可以预料，这也会在一定程度上使本书的翻译出版处在一个比较尴尬的位置：类似的书籍已经不少，这本书似乎顶多具有“学术积累”性质……（类似的状况通过伯恩斯坦之前一本著作的中译本就可窥知一二：看起来是一本“四平八稳”的研究论文集。见伯恩斯坦：《社会政治理论的重构》，黄瑞祺译，译林出版社2008年版。）

这就要说到第三种阅读本书的角度，在我看来也是最重要的角度：即由此了解“恶”作为一个伦理学和政治哲学问题，可以被怎样思考。套用一本小说的题目，我们或许可以自问——当我们谈论恶的时候，我们在谈论什么？当面对“恶”甚或“根本恶”的问题时，我们所能想到的是什么？如今，在我们的日常政治话语中，“恶”往往（太快地）被与“暴力”、“侵权”等词联系在一起，似乎一切对于以市民社会为基础衍生出来的权利的侵犯都是伦理意义上和政治意义上的“恶”。在这样的语境中，不但“恶”缺乏概念上的严格性，恰当理解和讨论许多伦理或政治问题的可能性也在渐渐丧失。正如迷恋《极权主义的起源》书名的人可能无法理解阿伦特为什么瞧不起自由主义，站在“个人权利”角度而将据说“侵犯”个人权利的力量贴上“恶”的标签的人，恐怕也无法理解为什么作者在书中往往把“恶”的问题与“责任”而不是“权利”联系在一起。这一点尤其明显地体现于作者对于列维纳斯的讨论中：列维纳斯强调，我们对于他者具有无限的责任；而冷漠和袖手旁观本身就是不负责任的表现。同样，阿伦特大胆提出艾希曼的恶是一种“平庸的恶”，他没有凶残的作恶动机或意图，他的意图倒

是“人性的，太人性的”——希望讨好上级，希望自己能得到提拔。如果奥斯维辛的萌芽发端于这种“不思考”的私利盘算，而根据康德的观点，我们每个人都具有自由选择善的准则或恶的准则的能力，那么如何形成一个好的社会，就不仅仅是制度设计层面上的事情了。

最后，关于一组概念的译法需要在此略作交待，即Wille，Willkür与volition。我们将前两者分别译为“意志”与“意力”，而将第三个概念译为“意愿”。其中Wille与Willkür是康德着力区分的一对概念。关于Wille，中文学界在译法上鲜有异议，一般都是翻译为“意志”。关于Willkür，康德著作的中文译者会略有不同：如在邓晓芒译、杨祖陶校的“三大批判”中，它被译为“任意”；在李秋零所译的《纯然理性界限内的宗教》、《道德形而上学》中，它被译为“任性”。然而，在汉语中，“任意”和“任性”很难会让人想到是和“意志”对等的译词。在英语中，Wille与Willkür也没有找到真正对等的译名，它们往往都被翻译为will，这样的译法深为本书作者伯恩斯坦所不满，但他也没有找到真正对应的词语，就将原词附于译词之后，或译为“will（Willkür）”，或译为“free choice（Willkür）”。按照康德本人以及希尔伯、伯恩斯坦等人的解释，Willkür是一种能力，一种在可选择项之间进行自由选择的能力。它与Wille类似于立法者和执行者之间的关系：Wille是一种规范，Willkür则是一种行动的自由，Wille通过支配Willkür达到了实现自由的要求。有鉴于Willkür和Wille之间在构词上的同源关系，为了体现Willkür之作为能力的一面，我们尝试着将Willkür译成了“意力”。这个译词并非我们的生造，晚清时的学者本来用它来翻译Wille，譬如鲁迅在《文化偏至论》中讨论叔本华、尼采时就说他们的哲学是在“张皇意力”，我们所做的工作仅仅是把它挪用过来作为其姊妹词Willkür的译名。

本书翻译由王钦和朱康共同完成，具体分工如下：朱康负责翻译前言至插曲，王钦负责翻译其余两部分及结语并最后统稿。感谢丁雄飞在即将出版之际对本书译文所作的精心校对。另，本书译文的很多引文参考了已有的相关中译本，在此向前辈的劳动表示感谢。最后，除了翻译总会犯下的错误之外，合译还难免译文风格略有不一致；凡此种种，请读者和专家指正。

译者

2015年3月

注释

导论

[1]Hannah Arendt:"Nightmare and Flight,"in *Hannah Arendt:Essays in Understanding,1930—1954*,ed.Jerome Kohn(New York:Harcourt,Brace&Co.,1994),p.134.

[2]Hannah Arendt:'"What Remains?The Language Remains':A Conversation with Günter Gaus,"in Essays in *Understanding*,p.14.

[3]Andrew Delbanco,*The Death of Satan*(New York:Farrar,Straus,and Giroux,1995),p.3.

[4]*Hannah Arendt/Karl Jaspers:Correspondence 1926—1969*,ed.Lotte Kohler and Hans Saner(New York:Harcourt Brace Jovanovich,1992),p.69.

[5]Emmanuel Levinas,"Useless Suffering,"in *The Provocation of Levinas:Rethinking the Other*,ed.Robert Bernasconi and David Wood(London:Routledge,1988),p.163.

[6]出处同上，p.162。

[7]参见Richard J.Bernstein，*Hannah Arendt and the Jewish Question*（Cambridge：Polity，1996），chapter 7“From Radical Evil to the Banality of Evil：From Superfluousness to Thoughtlessness，”and chapter 8“Evil，Thinking，and Judging”。

[8]这篇论文的英文译文是作为下书的附录发表的：Michael Despland，*Kant on History and Religion*（Montreal：McGill-Queen's University Press，1973）。

[9]Hans Jonas,*The Imperative of Responsibility:In Search of an Ethics for the Technological Age*(Chicago:University of Chicago Press,1984),p.27.

[10]Emmanuel Levinas,"Transcendence and Evil,"tr.A.Lingis.In *The Phenemenology of Man and of the Human Condition*,ed.A-T.Tymieniecka,Analecta Husserliana，14(Dordrecht：D Reidel，1983),p.158.

第一章

[11]Hannah Arendt,*The Origins of Totalitarianism*,3rd edn revised(New York：Harcourt Brace Jovanovich，1968),p.459;Hannah Arendt,*Essays in Understanding,1930—1954*,ed.Jerome Kohn(New York:Harcourt Brace&Co.,1994),p.14.

[12]T.M.Greene和H.H.Hudson将*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernuft*

翻译为“Religion within the Limits of Reason Alone”。在新出的Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant中，George di Giovanni以更贴近字面的方式将这一标题翻译为“Religion within the Boundaries of Mere Reason”。我引用的是T.M.Greene和H.H.Hudson的译本，这仍然是一个标准译本。这一版本内有John R.Silber所写的一篇导论：“The Ethical Significance of Kant's Religion”。在对这一译本（Rel.）的每一处引用后面，还列出了引文在*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernuft*，ed.Karl Vorländer（Hamburg：Felix Meiner Verlag，1990）中的页码。

[13]对于莱茵霍尔德对康德批评的讨论，参见Henry E.Allison，*Kant's Theory of Freedom*（Cambridge：Cambridge University Press，1990），pp.133—136。

[14]康德对于意志（Wille）这一词语的使用，有时取的是其广义，有时取的是其狭义，是其更为专门的含义。在广义上使用，它指的是全部的意愿能力。在狭隘的、更专门的意义上使用，它单指作为我们自由选择（意力）之诱因的规范——道德法则。对于意志Wille/意力之分的讨论，见Allison，*Kant's Theory of Freedom*，pp.129—136；又见Silber，“The Ethical Significance of Kant's Religion，”pp.xciv—cvi。为了清楚标明康德何时使用意志（Wille），何时使用意力，译文始终遵循着这样一个程序：在表示Wille的意志后面增加德语原文，Willkür则译成意力，而在表示will的意志后面增加英语原文。对这些术语（及其同源词）的英语译词的讨论，见Ralf Meerbote，“Wille and Willkür in Kant's Theory of Action，”in *Interpreting Kant*，ed.Moltke S.Gram（Iowa City：University of Iowa Press，1982），pp.69—89。

[15]对于艾里逊所说的“安置命题”的讨论，见Allison，*Kant's Theory of Freedom*，pp.5—6。

[16]出处同上，p.129。

[17]Silber，“The Ethical Significance of Kant's Religion，”p.civ.这样一些表述是“强的”、“足够强的”，它们构成了一种“压迫”，只要它们暗指着一种（自然的）因果功效，它们就可能具有误导的作用。对于康德来说，作为“自由法则”的意志（Wille）可能是采用善的准则的一个充分的理性诱因。又见约威尔对于意志（Wille）和意力关系的讨论，“Kant's Practical Reason as Will：Interest，Recognition，Judgment，and Choice，”*Review of Metaphysics*，52/3（1998），pp.267—294。约威尔写道：“因为意志（Wille）详加说明了自主性的构造与用语，所以它确立了连贯的自我决定所以发生的条件，这与隐含在意力中的空洞的、不连贯的形式正好相反。这不仅赋予意志（Wille）以规范的优先性，而且证实了意力的作用，因为对于真正的自我决定来说，其主要条件之一就是以意力的能动性作为基础。意志（Wille）必须服务于意力的普遍化，从而使它发生转变（并获得实现），但绝不能抛弃或替代它。……连贯的自我决定不仅依赖于意志（Wille）所包含的普遍结构，而且同样依赖于意力所做出的选择、人格化及自我普遍化的行为。”（pp.292—293）

[18]Yovel,"Kant's Practical Reason as Will,"p.281.

[19]Allen W.Wood,*Kant's Moral Religion*(Ithaca,N.Y.:Cornell University Press,1970),p.211.

[20]Christine Korsgaard，*Creating the Kingdom of Ends*（Cambridge：Cambridge University Press，1996），pp.55—57.康德的《原理》，我用的是她的译本。

[21]出处同上，p.55。

[22]出处同上，p.58。

[23]出处同上，p.60。

[24]根据这种“严格主义的”分析，康德将会毫不犹豫地谴责从休谟到安尼特·拜尔到理查德·罗蒂等那一干哲学家，他们认为，在道德状况中，我们应当被我们的仁爱之心和我们对人类同伴的同情之感所引导。他们不但自己被误导，他们还建议他人采用恶的准则。

[25]Allison,*Kant's Theory of Freedom*,pp.147—148.

[26]康德的几位同时代人（包括歌德与席勒）对于康德提出的根本恶概念都极为不满。他们认为，这是误入歧途的、对基督教正统派的让步。席勒宣称康德关于根本恶的论文是“臭名昭著的”，歌德写道：“康德曾要求用一生的时间来清洗他那件罩在污垢和偏见之上的哲学斗篷。而现在，为了使基督徒也能被吸引来亲吻斗篷的褶边，他自己却用根本恶这一可耻的污迹肆意地弄脏它。”这些引文及对这些批评意见的讨论，见Emile Fackenhein，“Kant and Radical Evil，”*University of Toronto Quarterly*，23（1954），p.340。

[27]Hannah Arendt,*The Origins of Totalitarianism*,p.459.

[28]出处同上，关于阿伦特所说“根本恶”含义的分析，见下文pp.209—217。

[29]Silber,"The Ethical Significance of Kant's Religion,"p.xvcii.

[30]Korsgaard，*Creating the Kingdom of Ends*，p.160。又见Henry E.Allison，*Kant's Transcendental Idealism*（New Haven：Yale University Press，1983），及Wood，*Kant's Moral Religion*。

[31]Wood,*Kant's Moral Religion*,pp.210—211.

[32]关于康德所用的德文词Gesinnung、Hang和Anlage，非常难以找到恰当的英文对应词。这些词语曾分别被翻译为“disposition”、“propensity”和“predisposition”。但是这些概念之间的差别对于理解根本恶来说，绝对是至关重要的。

[33]Silber,"The Ethical Significance of Kant's Religion,"p.cxv.

[34]出处同上，p.cxxvii。

[35]见Daniel O'Connor，“Good and Evil Dispositions，”*Kant-Studien*，76（1985），pp.288—302。欧康纳揭示了康德对于性情的分析中所包含的许多紧张关系与困难，及其与恶之理解的相关性。我基本同意他的这一说法：“在康德整个关于恶的讨论中，存在着某种古怪的东西，因为即使我们接受了康德‘恶的性情’这一自相矛盾的观念——这一性情是在时间之外被自由选择的，康德承认，我们也没有获得任何对它的理解。‘意志倒错的理性起源……仍然是我们所无法探究的，其原因在于：这种品性本身必须被归咎于我们，从而那所有准则的终极根据将反过来要求采用一个恶的准则（作为其基础）。’”（p.299）见Allison，*Kant's Theory of Freedom*，pp.136—145，在此艾里逊试图回应欧康纳的批评，并提出一个可信的性情论述。康德将根本恶理解为一种与生俱来的品性，对此，有一个有益的讨论，见Gordon E.Michalson Jr..*Fallen Freedom*（Cambridge：Cambridge University Press，1990），pp.40—51 and 62—70。

[36]在这里，我们触及了康德研究中至为复杂、极富争议的一个主题：准则的准确意义及其作用。这里我只想指出：在《宗教》中，显然康德在致力于准则层级的理念，

即致力于“最高准则”的理念，这一准则以某种方式支配着更为具体的准则。这提出了一个难题，它有关于这些不同层次的准则之间的确切关系。如果一切准则都是被自由选择的，如果它们是“自由的运用”的展现，那么，一个最高准则和那些可能受其支配的更具体的准则之间的确切关系就还不是完全清楚的。根本恶是一种“败坏的品性”，亦即是一种败坏具体准则的最高准则，但我们并不清楚究竟这种败坏是如何出现的。一个自由选择的准则（无论它是最高的还是最终的）如何败坏另一个自由选择的准则？对于准则的意义和作用的讨论，见Allison，*Kant's Theory of Freedom*；Onora O'Neill，*Acting on Principle*：*An Essay on Kantian Ethics*（New York：Columbia University Press，1975）；同前，“Kant after Virtue，”*Inquiry*，26（1983），pp.387—405;同前，“Universal Laws and Ends in Themselves，”*Monist*，73（1989），pp.341—361；Barbara Herman，*The Practice of Moral Judgment*（Cambridge，Mass.：Harvard University Press，1993）;及Christine Korgaard，*Creating the Kingdom of Ends*。

[37]虽然约威尔关于性情给出了一个有用的描绘，和我的诠释是一致的，但他没有解释性情和品性之间的巨大差别（及非对等性）。他写道：“在《宗教》中，康德区分了两种选择：单一选择和长期选择。第一种涉及的是普通的、一次性的行为，第二种是这些行为的基础，这是一种整体性的道德生活策略，康德称之为‘性情’。后者是一次性选择的（永远非决定性的）根据。在根据性情进行的行动中，我新做出的一次性选择证实并重现了初始的整体选择。……确立整体性情的初始选择就是康德所说的‘无法探究的’真实。”（Yovel，“Kant's Practical Reason as Will，”p.283）但是如果人们接受了这一关于性情的理解，认为初始选择是“无法探究”的真实，那么人们应当致力于在善恶性情之间进行完全对等的“初始选择”。

[38]无论忽视还是夸大康德的偏见，我认为都是不恰当的。康德一直强调公共批评，他期待人们揭穿无根据的偏见——尽管他自己表露出了一些偏见。他宣称“所有的野蛮人都有追求麻醉品的品性”，但他没有为此提供任何的根据。他似乎认为这是不言而喻的真理。仔细阅读《宗教》会发现他展露出许多人类学和宗教的偏见，其中的一些偏见是非常有害的。康德宣称，基督教是唯一真正自然的和博学的宗教，也就是说这一宗教拥有“真正的教会的基本要素，即普遍性的资格”（Rel.145；175），此时，他显示出对于基督教以外的宗教的无知和偏见。而且，他宣布：“在迄今为止所存在的所有的公共宗教中，唯有基督教是道德的宗教。”（Rel.47；57）

[39]人们可能认为，虽然意力不为向恶的品性所决定，但至少受到了它的影响。无疑，有时康德似乎就是这样说的。但是如果“受影响”意味着“受因果性的影响”，那么这种看法有悖于康德对于自由和自由选择（意力）的理解。

[40]莎伦·安德森—戈尔德在关于根本恶的讨论中说：“在康德的根本恶概念与汉娜·阿伦特的《艾希曼在耶路撒冷》中的‘平庸’恶概念之间存在着一定的平行关系……虽然阿伦特不会认为恶是一个族类特征。”（“Kant's Rejection of Devilishness：The Limits of Human Volition，”*Idealistic Studies*，14（1984），p.48，n.30.）

[41]康德举了一连串的例子来说明为什么我们不需要对“人性本恶”的观点进行形式论证，在这些例子中，我们再次发现了关于其偏见的证据，而其偏见的基础就在于有限的、高度选择性的人类学资料。

有些哲学家曾特别希望从所谓的自然状态中发现人的本性天生的善良。倘若我们想从这种状态中获取此一观点的例证，我们只需要把在托富阿岛、新西兰和纳维加托群岛发生的屠杀事件中的那些灭绝人性的残酷场面，以及美洲西北部的广阔草原上所发生的永无休止的，甚至没有一个人从中得到丝毫好处的残暴行为（希尼船长描述了这些行为），同哲学家们的假说加以比较就行了。无须列举人们的野蛮恶习，就足以排除

哲学家们的这种观点。（*Rel.*28；34）

[42]Allison，*Kant's Theory of Freedom*，p.154.艾里逊力图证成（亦即予以推论）他所描述的这一先天综合公设——“人在根本上是恶的”，对此，我有一些疑问。没有丝毫的迹象表明，康德本人曾经认为这样一种推论是必要的或甚至是可能的。当然，只要我们公认，这不是康德所明言或蕴含的东西，那么，就不能反对完善康德学说的尝试。回到艾里逊所做的论证，他告诉我们，“这一推论的关键是不可能将趋善的品性作为诸如我们自身这样有限的、受感官影响的行动者（无论是作为整体的族类还是作为特殊的个体）的属性”（p.155）。但是鉴于康德理解品性的方式，我感到艾里逊的推理没有什么说服力。如果品性是最高准则，是“源自我们自由的意志之主观的、决定性的根据”，那么，为什么不存在一种趋善的品性呢？毕竟，拥有这样一种品性，并不意味着我们将成为道德意义上的善人，除非我们蓄意在特定环境中采用善的准则；正如向恶的品性并不意味着我们实际上将变成道德意义上的恶人，除非我们选择恶的准则。这补证了我早前表达过的观点。康德一再重申，性情可以是善的，也可以是恶的，但他没有解释，为什么品性却只是一种向恶的品性。欧康纳在他的康德批判中也问道：“为什么没有一种趋善的品性？”他说：“道德动因的这两个方面缺乏对称性，这必然引发人们对于道德品性这一观念的怀疑。”（“Good and Evil Disposition，”p.297）

有一种未被解决的紧张状况，贯穿着康德关于性情与品性的讨论。在讨论这些概念并佐以经验证据的时候，他表示：品格、性情和品性，既有善的，又有恶的。这是我们所期待的观点，因为康德使用这些术语意在标示我们应为之负责的道德品格的特征。但是，当康德明确将根本恶作为一种品性来讨论，任何认为好的品性与坏的品性之间是一种对等关系的观点，他都不再予以考虑。

这里还潜藏着另外一个严肃的问题。请考虑一下康德或明言或暗示的以下见解：（1）根本恶是趋向道德恶的品性；（2）这种品性是人类先天的和普遍的品性；（3）这种品性“必定发源于自由”——亦即发源于“对自由的运用，最高准则借助于这种运用……为意力所采纳”。但是，这三条见解必然导致一个（以康德主义为根据的）荒唐的，实际上自相矛盾的结论（以康德主义为根据）。所有人类（人这一族类或种类）都必然自由地选择趋向道德恶的品性。

[43]John R.Silber,"Kant at Auschwitz,"in *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*,ed.Gerhard Funke and Thomas Seebohm(Washington,D.C.:Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America,1991),p.180.

[44]艾希曼是怎样渐渐透彻理解康德的，这是一个让人好奇的问题。在实际审判之前，艾希曼接受了以色列警方审讯者的约谈，他说，他是根据绝对律令来履行其义务的，“长久以来，我把康德的要求设定为我的指导原则。我是根据这一要求来塑造我的生活的。”在审判中，当法官拉维问艾希曼，他这段陈述是什么意思，他回答道：“我的意志基础和生活模式应使我在一切时刻都是普遍地遵守法则的典范。这大概就是我所理解的内容。”法官拉维接着问道：“那么，你是说，你在流放犹太人的问题上的所作所为是符合康德学说的？”艾希曼给了一个非常复杂的、康德式的回答：“不，当然不是。因为我的意思并不是说那时我生活在第三方的压力之下。当我谈论绝对律令的时候，我指的是我是我自己的主人，胸怀我自己的意志与灵感的时刻，而不是我受最高力量主宰的时刻。”他又补充说：“那时，我无法按照这一原则（绝对律令）生活。但我可以把服从当局纳入这一原则。我必须这样做，因为那时当局负责所发生的一切。”Silber，“Kant at Auschwitz”中引用并讨论了艾希曼的这几段供词。

[45]出处同上，p.185。

[46]出处同上，p.191。

[47]这两个段落曾为希尔伯所引用，“Kant at Auschwitz，”pp.186，189。参见希尔伯对于这些段落及其他密切相关的段落的讨论。也参见托马斯·西博姆对于康德不妥协的立场的讨论，见“Kant's Theory of Revolution，”*Social Research*，48/3（Fall 1981），pp.557—587。汉娜·阿伦特也讨论了康德如何论证绝不存在革命或反叛的权利，尽管康德对于法国大革命最初满怀热情。参见她的*Lectures on Kant's Political Philosophy*，ed.Ronald Beiner（Chicago：University of Chicago Press，1982）。也参见她对艾希曼援引康德的评论，见*Eichmann in Jerusalem*：*A Report on the Banality of Evil*，2nd edn.（New York：Viking Press，1965），p.136。

[48]这一论断摘自康德的著名论文。他在《什么是启蒙》中区分了人对于自己理性的公开运用和私下运用，见*Practical Philosophy*：*The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*（Cambridge：Cambridge University Press，1996），pp.18—19。

[49]当康德论辩说，人有服从“最高立法权力”的义务，他主要关注的是公民社会及其合法化的基础。他并不是在讨论一位狂热屠杀大众的元首（Führer）。

[50]希尔伯宣称，“康德的理论可以理解一个艾希曼式的人，一个其职能与热忱几乎完全受名利心驱使的公务员，但无法说明一个希特勒式的人的品行。”（“Kant at Auschwitz，”p.194）

[51]Allison,*Kant's Theory of Freedom*,p.310.

[52]在此语境中，我并不怀疑这一论断的地位——对于康德的道德哲学来说，它具有基础的地位。当然，康德所表达的不是一个经验性论断，而是一个先天性的论断。我认为，我们应该反思汉娜·阿伦特所说的、发生在纳粹德国的事情。

正如在文明的国家，即使人们的自然欲望和自然倾向会不时带有谋杀之意，其法律仍假定良知的声音告诉每一个人“勿杀人”，在希特勒的领地上，虽然大屠杀的组织者们清楚地知道谋杀违背大多数人的道德欲望和道德倾向，其法律仍要求良知的声音告诉每一个人：“要杀人。”第三帝国的恶已经失去了大多数人所公认的那种恶的性质——诱惑的性质。（Arendt，*Eichmann in Jerusalem*，p.150）

[53]Silber，“Kant at Auschwitz，”pp.198—199.在这一段中，希尔伯似乎将“故意拒绝道德法则”与“为了恶本身而故意作恶”混同了。然而，有鉴于希尔伯的这一说法——“康德的伦理学不足以理解奥斯维辛”，尤其需要对这二者做仔细的区分。说纳粹的领导者故意拒绝道德法则并不必然导致说他们为了恶本身而故意作恶。我们有时会把一种“恶魔般的伟大”归于虚构的人物，尤其是莎士比亚和陀思妥耶夫斯基作品中的人物，这里则存在着将它归于纳粹领导层的危险。见本书边码第214页我结合汉娜·阿伦特同卡尔·雅斯贝尔斯的通信而对这一点所作的讨论。

[54]Wood,*Kant's Moral Religion*,pp.212—213.

[55]Silber,"Ethical Significance of Kant's Religion,"p.cxxix.

[56]我认为伍德同样遮蔽了希尔伯在下面这段话中所表达的基本论题：“由于拒绝认为人可能有一种向恶的冲动，拒绝认为人有仅仅为了不服从而反对法则或不服从法则的倾向，康德有时会因此受到批评。”（*Kant's Moral Religion*，p.212）如果认为“冲动”与“倾向”指的是我们的感官自然，那么，当然就不存在也不可能存在一种趋于道德恶的自然倾向。恶是意力的行为的结果。不能把（人的）意力等同于（或削弱为）我们的感官自然。但希尔伯所指的并不是一种自然倾向或冲动，而是一种被有意识地纳入恶的准则的诱因。希尔伯的批评所给予康德的冲击在于，康德没有认识到可能存在着这样一种诱因。

[57]莎伦·安德森—戈尔德也曾努力为受到希尔伯批评的康德辩护。为此，她强调，根本恶是一个“族类品质”。但是，由于希尔伯首先关注的是那些变得恶毒与歹毒的个体，我认为她没有充分应对这一挑战。见Anderson-Gold，“Kant's Rejection of Devilishness”。

[58]“根本自由”（radically free）这一表述不是康德的而是我的术语。但是在这里我是在康德的意义上使用“根本”这一术语的——即归根到底。从根本上说，意力就是不受约束的自由选择（包括选择违抗道德法则，甚至选择为了恶本身而作恶）。

[59]康德描写了几种不同类型的自爱，但这些描写没有包括全部的非道德的人类诱因。（见*Rel*.41；49）

[60]注意：在《卡拉马佐夫兄弟》中，伊凡·卡拉马佐夫的长篇大论充当了“宗教大法官”一章的序言，其中有一份恶的诱因的目录。他所引用的事件多数都基于陀思妥耶夫斯基收集的新闻剪报。

[61]康德局限于采用恶的准则、施行恶的事端所涉及的诱因类型，齐泽克从一个不同的视角对此提出了质疑。他也质疑了康德对于“歹毒恶”的拒绝。“由于拒绝了‘歹毒恶’的假说，康德避开了根本恶所导致的终极悖论，避开了某些行为所构成的离奇区域——尽管‘恶’与那些行为的内容有关，但那些行为完全符合伦理行为的形式标准。诸如此类的行为不是由任何一种病理学的考虑驱动的，即驱动它们的唯一根据是作为原则的恶。它们之所以能从根本上废除人们的病理学兴趣，甚至牺牲人们的生命，原因就在这里。”［SlavojŽižek，Tarrying with the Negative：Kant，Hegel，and the Critique of Ideology（Durham，N.C.：Duke University Press，1993），p.195］

[62]在讨论尼采和弗洛伊德的章节中，我将试图表明，一个更复杂（也更黑暗）的道德心理学对于把握恶的难题来说具有怎样的重要性。

[63]有一个理由可以说明为什么我说“只要人有自发的自由选择”，以此来限定这一陈述。当我审视汉娜·阿伦特所理解的根本恶时，我们将看到，她认为，极权主义体制企图摧毁的就是其受害者所具有的这种自由的自发性。

第二章

[64]引文根据贺麟、王玖兴译文，参见黑格尔：《精神现象学》，商务印书馆1997年版，略有改动，星号标志为译注，下同。

[65]关于黑格尔思辨的宗教哲学及其历史背景、所激起的争议的更详细的讨论，见Walter Jaeschke：*Reason in Religion*：*The Foundations of Hegel's Philosophy of Religion*，tr，J.M.Stewart and P.C.Hodgson（Berkeley：University of California Press，1990）。

[66]关于黑格尔上帝与宗教的概念的相互冲突的解释，见斯蒂芬·克赖茨的讨论。上文对斯特林和所罗门的引用来自Stephen Crites，*Dialectic and Gospel in the Development of Hegel's Thinking*（University Park：Pennsylvania State University Press，1998），p.xvi。

[67]关于黑格尔演讲的编辑史以及重构这四次系列演讲所用的原则，见“Editorial Introduction”to *Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion*，ed.Peter C.Hodgson，3 Vols.（Berkley：University of California Press，1984—1985）。而且，这篇导言清晰地分析了不同系列的演讲之间所发生的变化。这个三卷本包括四次系列演讲的英文

翻译。此外，霍奇森将1827年的演讲编成了一个一卷本：*Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion*：*One-Volume Edition*，*The Lectures of 1827*（Berkley：University of California Press，1988）。我引用的许多段落同时载于这两个版本，同时我还借鉴了黑格尔自己的演讲手稿以及不同系列的演讲。当我引用的段落来自综合版时，我先列出卷数再列出页码，如：i.77。当我引用的段落来自一卷本时，我使用缩写L后次以页码，如：*L* 99。这些英文译本都标出了重构这些演讲所用的德语资源。

[68]关于表征与思想之别的讨论，见“Hegel's Lecture Manuscript”（i.247—252）。

[69]Harold Bloom，Agon:*Towards a Theory of Revisionism*(New York:Oxford University Press,1982),p.viii.

[70]Immanuel Kant,*Critique of Pure Reason*,tr.Norman Kemp Smith(New York:St Martin's Press,1965),p.29.

[71]关于有限和无限的讨论，见G.W.F.Hegel，*Science of Logic*，tr.A.W.Miller（New York：Humanities Press，1969），pp.116—156。当我引用这本书时，我会使用缩写SL。

[72]在《逻辑学》中，黑格尔引入了大量重要的区分，它们涉及反思的不同类型。参见其第二篇《本质论》（“The Doctrine of Essence”）第一节。

[73]参见Hans-Georg Gadamer，“Hegel's‘Inverted World，’”in *Hegel's Dialectic*，tr.P.Christopher Smith（New Haven：Yale University Press，1971），pp.35—53。

[74]G.W.F.Hegel，Phenomenology of Spirit，tr.A.W.Miller（Oxford：Clarendon Press，1977），p.49.当我引用这本书时，我会使用缩写*PS*。

[75]参见《现象学》序言：黑格尔说精神的生活“不是害怕死亡而幸免于蹂躏的生活，而是敢于承担死亡并在死亡中得以自存的生活。……精神是这样的力量，不是因为它作为肯定的东西对否定的东西根本不加理睬，犹如我们平常对某种否定的东西只说这是虚无的或虚假的就算了事，而随即转向其他事物不再过问那样，相反，精神所以是这种力量，乃是因为它敢于面对面地正视否定的东西并停留在那里”。（*PS* 19）（引文根据贺麟、王玖兴译文，参见黑格尔：《精神现象学》，商务印书馆1997年版。——译注）

[76]黑格尔的系列演讲发生了接连不断的变化，在变化中保持不变的一个因素是演讲大体分成三个部分：“宗教的概念”、“既定的宗教”和“完满的宗教”。

[77]G.W.F.Hegel,*Lectures on the Philosophy of World History*,tr.H.B.Nisbet(Cambridge:Cambridge University Press,1975),pp.90—91.

[78]我们也可以把这段话诠释为对于康德根本恶理论的含蓄批评。根据康德的说法，善与恶之间是一种不对称的关系，因为他肯定人性本恶，而否定人性（在道德上）本善。

[79]霍奇森就Erkenntnis（知识）的翻译作了如下评论：“遵从熟悉的《圣经》语言……Erkenntnis这一术语常常被译作‘knowledge’（知识）而不是译作‘cognition’（认知）。在黑格尔自己看来，‘cognition’是一种特殊的‘知’的形式，它有别于其他同类的形式。”（iii.205）

[80]斯蒂芬·克赖茨对堕落的讨论，见*Dialectic and Gospel*，pp.501—504。

[81]这是黑格尔与康德之间竞争关系的又一例证。同康德一样，黑格尔也强调恶之中所涉及的选择与意志的要素，尽管对于黑格尔来说，在意志与知识之间有一种更为密切的关系。因此，黑格尔与康德对恶的分析，开始于一个相似的起点。但黑格尔认为：康德坚持严格区分有限与无限，不愿承认在通向真实无限的辩证运动中所达成的和解，康德实际上把恶的先决条件具体化了。

[82]Crites,*Dialectic and Gospel*,pp.289—290.

[83]威廉·德斯蒙德对于恶的敏锐讨论，见*Beyond Hegel and Dialectic*：*Speculation*，*Cult*，*and Comedy*（Albany，NY：State University of New York Press，1992），pp.189—357。德斯蒙德将黑格尔关于恶的讨论区分为三种：实存的、逻辑的和世界—历史的。黑格尔试图“证成”恶是精神发展的一个必要阶段，德斯蒙德对此进行了严厉的批评。更为宽泛地说，德斯蒙德认为恶抵制辩证思想的扬弃过程。他宣称“黑格尔对于体系完整性的要求是否能够成立，取决于我们怎么来理解恶”。（p.214）德斯蒙德还尖锐地指出黑格尔对于宽恕与恶的讨论有诸多含混之处（见p.192和pp.238—241）。

[84]调和恶的实存同上帝的实存之间的关系，在传统上有各种各样的努力，对它们的综述，见Ronald M.Green，“Theodicy，”in *Encyclopedia of Religion*，ed.Mircea Eliade（New York：Macmillan，1987），vol.14，pp.430—431。

[85]Jean Hippolyte,*Genesis and Structure in Hegel's Phenomenology of Spirit*,tr.S.Cheniak and J.Heckman(Evanston:Ill:Northwestern University Press,1974),p.190.

[86]在这一背景中，出现了另一组难解的问题与模棱两可的词，它们涉及的是暂时性、历史与永恒性之间的关系。黑格尔右派关注黑格尔体系中永恒性的一面，其中黑格尔的《逻辑学》被认为阐述了逻各斯的永恒结构。黑格尔左派想要更多地关注历史与暂时性的动力，其中精神（或人性）的实现被视为繁重而痛苦的历史成就。或许有人已猜想到了，黑格尔认为暂时性与永恒性之间的严格区分，是另一个虚假的二元对立。

[87]G.W.F.Hegel,*Lectures on the Philosophy of World History*,pp.42—43.

[88]Desmond,*Beyond Hegel and Dialectic*,p.241.

[89]这段译文见于Hippolyte，*Genesis and Structure*，p.525。

[90]出处同上，p.527。

[91]出处同上。

[92]出处同上。我不知道让·阿梅利这位奥斯维辛和纳粹酷刑的幸存者是否熟悉伊波利特的这段话。但这恰恰就是他在本章作为第二段题词引用的那段话中所要争辩与挑战的内容。

[93]Jürgen Habermas,*The Philosophical Discourse of Modernity* tr.Frederick Lawrence(Cambridge,Mass:MIT Press and Cambridge,Polity,1987),pp.21—22.

[94]出处同上，p.21。

[95]见本书边码168—174。

[96]许多思想家都质疑黑格尔对于扬弃与和解的理解，包括马克思、克尔凯郭尔、海

德格尔、萨特和德里达，而谢林是第一个这样做的思想家。

[97]Desmond,*Beyond Hegel and Dialectic*,pp.222—223.

[98]参见我的论文“Reconciliation/Rupture，”in *The New Constellation*：*The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*（Cambridge：Polity，1991），pp.293—322。

[99]这样解读黑格尔非常接近福柯诠释康德的论文《什么是启蒙》的方式。我对福柯的讨论，见“Foucault：Critique as a Philosophic Ethos，”in *New Constellation*，pp.142—171。

[100]见Bernstein,"Reconciliation/Rupture,"p.309。

第三章

[101]我对谢林的阐释主要基于他在1809年出版的专论*Philosophische Untersuchungenüber das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhangenden Gegenstände*，字面译法是“对人类自由之本质及相关事物之考察”。由詹姆斯·古特曼翻译的英文本于1963年出版，题为*Schelling*：*Of Human Freedom*（Chicago：Open Court Publishing Co.）。晚近则有普丽西拉·海登—罗伊的译本，包含在*Philosophy of German Idealism* ed.Ernst Behler（New York：Continuum，1987）中。我使用了古特曼的译文，因为它更加通行，也添加了德文标准版谢林著作集的页码，还包括译者的有益注释。偶尔我也会调整引文。文中引文页码指的是古特曼的译文（缩写为*HF*）。我也加上了晚近德文本的相应页码，由T.布克海姆编辑（Hamburg：Felix Meiner Verlag，1997）。（引文根据薛华译文，参见海德格尔：《谢林论人类自由的本质》，中国法制出版社2009年版，略有改动。——译注）

海德格尔在1936年夏季讲习班上讲过谢林的这部著作，后整理出版，题为*Schelling*：*Abhandlungüber das Wesen der menschlichen Freiheit*（Tübingen：Max Niemeyer Verlag，1971）。海德格尔这次讲演以下缩写为ST，并标注英译本页码和1971年德文本页码。晚近有一个经过修订的德文版，收于海德格尔的*Gesamtausgabe*，*Schelling*：*vom Wesen der menschlichen Freiheit*（*1809*）（Frankfurt am Main：Vittorio Klostermann，1988）。虽然海德格尔的讲演主要关注那些与其哲学思考相近的主题，它们还是相当具有启发性地显示了谢林对于自由与恶之考察的新颖性和力量。

[102]参见海德格尔在ST中对于“体系”的意义和“自由体系”理念的讨论，pp.22—42；27—50。

[103]谢林归根结底同样被神义论的幽灵纠缠着。他希望调和恶的本体论现实与基督教上帝的存在。尽管如此，谢林和黑格尔之间还是有着一种隐秘但重要的区别。黑格尔同样肯定恶的现实，而由于恶（作为自我断裂）归诸上帝，黑格尔便把恶归诸“无限性实体”。但与谢林不同，黑格尔认为恶是处于精神辩证运动中的一个环节、一个阶段。谢林恰恰在此处与黑格尔分道扬镳并质疑后者。在谢林看来，黑格尔肯定和否定恶的残酷现实的方式有些可疑。谢林在此为他后期哲学全面批判黑格尔奠定了基石，他后来的批判拒绝了黑格尔所理解的精神辩证运动，即认为所有断裂都可以得到扬弃。

[104]关于谢林哲学发展经历了几个阶段的争论，参见古特曼在译者导言中的探讨（*HF*，xxvii—xxix）。古特曼的导言写于1936年；但这些关于谢林的重心转移和发展的争论一直持续到现在。

[105]迪特·亨利希与曼弗雷德·弗兰克的相关著作列表见于Andrew Bowie，*Schelling and Modern European Philosophy*：*An Introduction*（London：Routledge，1993）一书的参考书目，pp.204—207。博维的书目还列出了许多晚近的出色谢林研究。博维曾受到其师弗兰克影响，致力于向当代哲学表明谢林的重要性。亦见Alan White，*Schelling*：*Introduction to the System of Freedom*（New Haven：Yale University Press，1983）；Peter Dews，*The Limits of Disenchantment*（London：Verso，1995）；SlavojŽižek，*The Indivisible Remainder*：*An Essay on Schelling and Related Matters*（London：Verso，1996）。剑桥大学出版社出版的德国哲学文本系列中的一些出色译本对于晚近学界讨论谢林颇有增益，这些译本包括E.E.Harris与P.Heath翻译、R.Stern撰写导论的F.W.J.Schelling，*Idea for a Philosophy of Nature*（Cambridge：Cambridge University Press，1988）；F.W.J.von Schelling，*On the History of Modern Philosophy*（Cambridge：Cambridge University Press，1994）。关于谢林哲学所处的哲学争论背景，Frederick C.Beiser，*The Fate of Reason*：*German Philosophy from Kant to Fiche*（Cambridge，Mass.：Harvard University Press，1987）一书有很好的讨论。

[106]参见第六章“Shelling or Hegel”，Bowie，*Schelling and Modern European Philosophy*，pp.127—191。亦见海德格尔关于谢林和黑格尔的简短讨论（ST 12—13；14—16）。

[107]谢林在序言中告诉我们，自然与精神的“古老对立”已经被消除了，他宣称“是时候该让更高的区分（或不如说是更真实的区分）显现出来了：即必然性和自由的对立，只有在这一对立中，哲学最核心的部分才得以彰显”。（*HF* 3；3）

[108]尽管谢林在表述其“更高的实在论”的细节方面还有很多难题，但他计划发展出一种丰富的、非还原的自然主义还是与约翰·杜威及其他经典美国哲学家的非还原自然主义有着强烈的家族相似性。而更惊人的是，谢林的计划与约翰·麦克道尔所提倡的基于第二自然的丰富自然主义之间，存在着诸多相似性。像谢林一样，麦克道尔试图重新思考自然的理念，以使其能与康德的自发性理念相容。谢林不屑于被他视为僵化的、机械论的自然理念。麦克道尔认为我们必须拒绝祛魅的自然观念，这种观念在现代哲学中占据着主导。谢林和麦克道尔都拒绝后者所谓的“鲁莽的自然主义”。谢林想必会支持麦克道尔的说法：“如果我们能重新思考我们的自然观念以便为自发性留出空间……我们就能同时重新思考我们关于理应被称为‘自然主义’的重要观念。”[John McDowell，*Mind and World*（Cambridge，Mass.：Harvard University Press，1994），p.77] 我不想夸大谢林和麦克道尔之间的相似性，因为他们哲学上的差异和共同点都很重要。除此之外，他们在表述这样一种丰富而非还原的自然主义的细节时，都必须面对许多严重的障碍。我做出上述对比主要是为了防止人们对于谢林的自然哲学计划采取轻蔑态度。

因其自然主义（甚至唯物主义）和神学（甚至神智学）的回声，谢林既吸引人又让人沮丧。考虑到他的基本信念认为，在实存着的自然和体现于更高的实在论体系之中的精神之间存在一种统一，我们便能理解其著作中这一双重特征的来源。正是谢林著作的这种双面特征使得人们能够对其进行多样的阐释。齐泽克对谢林有一个颇有想象力和挑战性的解释，见他的*The Indivisible Remainder*。齐泽克本人强调，他的“辩证唯物主义”阐释与谢林体系中的“神智论—神话学”方面密不可分。

[109]参见Bowie，*Schelling and Modern Philosophy*一书中围绕泛神论和斯宾诺莎主义所展开的争论的探讨，pp.15—29。亦见海德格尔关于谢林泛神论阐释的讨论（*ST* 62—90）。

[110]海德格尔对于“存在”、“根据”和“实存”这些基本表达的说明如下：

“存在”在此并不意味着事物的“本质”，而是我们在说“活着的东西”、“日常事务”、“教育事务”时所意味的，意味着作为整体的个人、自我包含的存在。在每一个此类存在那里，我们必须区分其“根据”和“实存”。这意思是，存在者必须被理解为实存着的、给予根据的存在者。

“根据”对谢林而言总是意味着根基、底基、“基础”，因此不是“理由”意义上的“根据”，没有相反的概念“后果”，而理由则会说为什么一个陈述是正确的或不正确的。对谢林来说，“根据”恰恰是与理性无关的。然而，另一方面，我们必须避免将这一根据投入所谓非理性的原始沼泽中去。

“实存”事实上并不意味存在的方式；相反，它在某些方面意味着存在者本身——作为实存着的（存在者）；就如我们谈论一种可疑的“实存”并意味实存着的人本身。谢林使用“实存”一词的意思接近于该词严格的词源意义，而不是通常流行的意思，即作为客观在场的“实存”。实存，诞生于它本身，并且在诞生过程中揭示它自己。（*ST* 107；129）

谢林并没有系统地区分过表示存在的Sein和Wesen。Stambaugh根据上下文有时把Wesen译成“本质（essence）”，有时译成“存在（being）”。海德格尔坚持效法谢林Seyn的古旧拼法。他在讲座中始终说的都是Seyn和Seynsfrage。

[111]关于谢林对隐喻和类比的用法，参见Bowie，*Shelling and Modern European Philosophy*，pp.5—11。

[112]参见海德格尔在ST中关于谢林“拟人”语言的讨论，pp.163—164；194。

[113]谢林预示了后来他对黑格尔的主要批判之一。谢林后来认为，黑格尔主义的否定观念糅合了（因此系统地混淆了）必须被仔细区分的东西——差异分殊（differentiation）与反题对立（antithetical opposition）之间的差别。

[114]上帝的存在根据的首要性既不是时间上的，也不仅仅是逻辑或概念上的。关于这一首要性与谢林所理解的永恒与时间性的关系，以及“上帝的存在是出于其本身的、向其本身的生成”的意思，参见海德格尔，*ST* pp.112—118；135—142。

[115]在这一点上，我不禁要说，海德格尔展现了自己对于谢林质询过程（尤其是谢林对于恶的现实的理解）有着深刻理解，海德格尔在1936年做了这些讲演，当时他不仅仅被恶的可能性包围，更是被恶的现实所包围。不过，在全部讲演中（起码是在它们最初发表的版本中），海德格尔只字未提当时纳粹德国的所作所为。

[116]Žižek，*The Indivisible Remainder*，p.65.齐泽克为这一段落加了个颇具洞察力的注，他说：“就此而言，海德格尔的《存在与时间》的步骤正好是谢林的对立面。谢林……提出一种对于本体论的‘伦理’解读（现实的事实本身，宇宙存在，这一事实就包含着伦理决定；它证明在上帝那里善优先于恶，扩展优先于收缩），而海德格尔则习惯于拎出一个范畴，它在我们日常用语中必定带有‘伦理’内涵［罪（Schuld），‘本真’与‘非本真’实存的对立面］，然后剥离其伦理内涵，也就是将它作为关于人的本体论困境的中性描述而提出（Schuld指涉如下事实，即人由于有限性而不得不适应于有限的可能性，牺牲所有其他可能性，等等）。”（p.88，注6）虽然齐泽克在此谈到《存在与时间》，但同样可以应用于海德格尔有关谢林的讲座。谢林自己的文本，尤其是他对存在、根据、实存的理解，都充满伦理内涵。但海德格尔不仅弱化了谢林的《论人的自由》的这一方面，而且还嘲笑那些认为谢林所理解的自由与通常所谓“自由意志”有关系的人。诚然，谢林将人类自由本质的讨论放置在更广阔的形而上学语境中进行讨论。但这并不意味着谢林排除了他所讨论问题的伦理内涵。相反，谢林切入存在、根据、实存、上帝和人类的路径充满伦理指向。就此而言，谢林和罗森茨威格和

列维纳斯之间有着更多的相似性。

[117]我们在下文会看到，一种类似的有关上帝与人类的关系，在汉斯·约纳斯关于“奥斯维辛之后”的上帝的沉思那里，占据了核心位置。谢林和约纳斯都受到卡巴拉遗产影响——上帝由此隐退以便创造出世界和居住其中的造物。参见我对约纳斯的讨论，本书边码194—199。

[118]根据与实存的区分适用于包括非人类动物在内的一切存在者，但只有人类能够意愿让根据主宰实存，黑暗主宰光明。“黑暗原则事实上在动物那里同样有效，正如在任何其他自然存在者那里一样；但是，在它们那里，这一原则还没有像在人类那里成长为光明，它不是精神和理智，而是盲目的激情和欲望；简言之，迄今为止在尚未有绝对统一或人格统一的地方，任何堕落，或者原则的区分都是不可能的。”（HF 49；44）

[119]引文出自海德格尔为1941年夏季谢林高级研讨班准备的笔记，参见ST附录。

[120]Žižek，*The Indivisible Remainder*，p.61.

[121]出处同上，p.68。

[122]出处同上，p.64。

[123]出处同上，pp.64—65。齐泽克在这一段落后加了这么一条注：“当然，最清晰的例子是我们那‘极权主义’共产党，它宣称直接代表全人类解放（与之对照的是所有其他政治行动者，他们代表着狭隘的阶级利益）；任何对它的攻击都等于攻击人类整个上升历史中的进步因素。”（p.88）

[124]参见Vittorio Hösle：*Praktische Philosophie in der modernen Welt*（Munich：Beck，1992），pp.166—197。

[125]Žižek,The Indivisible Remainder,p.63.

[126]参见海德格尔关于“拟人”和其他需要探询之问题的评论，见*ST* 161—164；194—198。

[127]并不总是这样，谢林对柯勒律治有重要影响，后者曾被指责剽窃谢林。大部分经典美国哲学家，包括皮尔斯、詹姆斯、杜威、罗伊斯不仅熟悉谢林著作，而且认为他是19世纪的一位重要哲学家。

第四章

[128]《道德的谱系》引文皆出自考夫曼和霍林代尔的译文（New York：Vintage Books，1979），以下缩写为G，只给出引文页码。《超越善与恶》皆引自考夫曼的译文（New York：Vintage Books，1989），以下缩写为*BGE*，只给出引文页码。译文页码之后附上了考利和孟提纳利编的德文版《尼采全集》中的页码。《道德的谱系》和《超越善与恶》俱收在卷六（Berlin：Walter de Gruyter&Co.，1968）。

[129]引文根据周红译文，参见尼采：《论道德的谱系》，生活·读书·新知三联书店1992年版，略有改动，下同。

[130]引文根据《瞧！这个人》选本（*Ecce Homo*，以下缩写为*EH*），见考夫曼和霍林代尔编的《谱系》。

[131]约威尔关于尼采对犹太人的复杂态度有精彩分析，见他的*Dark Riddle*（Cambridge：Polity，1999）。

[132]例如，见《路加福音》6：20—21："耶稣举目看着门徒说，你们贫穷的人有福了，因为神的国是你们的。你们饥饿的人有福了，因为你们将要饱足。你们哀哭的人有福了，因为你们将要喜笑。"

[133]引文根据程志民译文，参见尼采：《善恶之彼岸》，华夏出版社1999年版，略有改动。

[134]在尼采的著作中，《谱系》最有美学上的自洽性和音乐性。就像一出伟大的莫扎特歌剧，此书序言仿佛是序曲，引入著作的主要论题并预示着终奏。正如《唐璜》序曲一开始便听到那些出现在最后一幕中的压迫性的、不祥的音符（这些音符标志着唐璜堕入地狱之火），《谱系》最后一部分将我们带回到序言的开头。尼采巧妙地提出了从三篇文章中发展起来的母题，这些相互融为一体的文章可视为同一主题的变奏。在第一篇文章第10节提出的憎恨母题，在第二篇文章中占据主导位置，然后又在第三篇文章中重复。

[135]如果我们意识到《超越善与恶》一开始提出了真理价值问题，在结构上平行于《谱系》一开始提出的问题（道德的价值问题），我们就会发现《谱系》与《超越善与恶》联系非常紧密。这些并不是单独的问题，而是从不同角度看待的同一问题。正如尼采在《谱系》一开始问，善/恶的道德判断究竟阻碍还是促进了人的发展，在《超越善与恶》一开始尼采也就真假之分问道："在什么意义上，这一区分能够提升生命、保存生命，甚或教化物种？"（*BGE* 11；21）尼采关于所有价值区分提出的大问题是，它们是否是"增强生命"和"肯定生命"的。

[136]performative contradiction，又译"践履性矛盾"、"内在矛盾"、"施为矛盾"等，哈贝马斯曾对此做过阐述并指责利奥塔尔、福柯等思想家陷入了这种矛盾。简单来说，"述行矛盾"指的是陈述的"真理内容（truthfulness）"与陈述的言语行为本身相冲突，或者说，

[137]陈述的内容与陈述得以做出的根本假定相矛盾。"所有陈述都必然是错的"就是一个述行矛盾的例子。

[138]"On the Uses and Disadvantages of History for Life"，in *Untimely Mediations*，tr.T.R.Hollingdale（Cambridge：Cambridge University Press，1983），pp.57—124.以下缩写为UD。

[139]对三种历史的详细解释，包括它们如何相互关联，每一种历史又如何被利用和滥用，见Peter Berkowitz，*Nietzsche*：*The Ethics of an Immoralist*（Cambridge，Mass：Harvard University Press，1995），pp.25—43。

[140]引文根据陈涛、周辉荣译文，参见尼采：《历史的用途与滥用》，上海人民出版社2005年版，下同。

[141]出处同上，pp.37—38。

[142]尼采很多地方都与黑格尔非常相似，这里就是一例，虽然尼采常常反对黑格尔。关于尼采与黑格尔之间相似性（以及不同处）的出色考察，见Eliot L.Jurist，*Beyond Hegel and Nietzsche*：*Philosophy*，*Culture*，*and Agency*（Cambridge，Mass.：MIT Press，2000）。

[143]一般尼采用“道德”一词的时候，他的意思是善恶道德（或其变体）。但在有的场合下，他更广泛地用这个词来指一套完整的价值框架。因此，比如在《谱系》第10节，他说“每一种高贵道德发展于对其自身的胜利的肯定”（*G* 36；284）；而在《超越善与恶》第202节，他谈到“更高的道德”（*BGE* 115；126）。如波考维茨注意到的，“虽然在多数情况下尼采用‘道德’一词指那些他讨厌的生命形式（比如基督道德、民主道德、畜群道德或奴隶道德），偶尔他也在一般意义上运用‘道德’一词，作为一般范畴，指的是正确行为的完整框架。重要的是看到，当尼采攻击‘存在的道德阐释和意义’……当他试图确定‘道德的价值’……当他宣布向基督教宣战（因为后者发起了与‘更高等的人’的战争）方式则是重估‘精神的种种至高价值，视之为罪恶’……，他是以一种更高道德或伦理的名义说话，采取一种关于最佳生活的特殊视野”。（*Nietzsche*，p.48）

[144]虽然我此处利用了罗蒂在《偶然、反讽与团结》中做出的一些区分，我并不认同罗蒂对这些区分的运用和他对尼采的阐释。我怀疑，尼采会对罗蒂的民主式“自由主义反讽家”感到厌恶，或许会斥之为仅仅是“末人”的绝望意识形态的一种变体罢了——关于“末人”的意识形态，尼采曾在《查拉图斯特拉如是说》里面予以尖锐抨击。

[145]上述引文来自罗蒂：《偶然、反讽与团结》（Cambridge：Cambridge University Press，1989），p.73。

[146]罗蒂的第一条件是反讽家对自己的终极词汇“持有根本和持续的怀疑”，因为其他词汇也令反讽家印象深刻；第二条件是，反讽家意识到，根据他自己的词汇做出的种种论辩，不能“证实或消解这些（关于他自己的终极词汇的）疑虑”。但尼采看起来并没有对自己的终极词汇抱有“根本和持续的怀疑”，除了在下述意义上：他肯定，（拥有）伟大精神的是怀疑论者。

[147]罗蒂：《偶然、反讽与团结》，p.73。（引文根据徐文瑞译文，参见罗蒂：《偶然、反讽与团结》，商务印书馆2003年版，略有改动，下同。——译注）

[148]出处同上，p.74。

[149]出处同上。

[150]出处同上。

[151]哈罗德·布鲁姆对“强力诗人”的想象性描绘，以及罗蒂把这一理念扩展到其他强力思想家那里的情形，都来自他们对尼采的理解。见哈罗德·布鲁姆：《影响的焦虑》（*The Anxiety of Influence*，Oxford：Oxford University Press，1973）和罗蒂在《偶然、反讽与团结》一书中对布鲁姆的评论，见p.24—25。

[152]我自己尝试表明这种二分法（要么是客观理性根基，要么是自我瓦解的相对主义）的错误，可参见我的*Beyond Objectivism and Relativism*（Oxford：Basil Blackwell，1983）。

[153]见Alexander Nehamas，*Nietzsche*：*Life as Literature*（Cambridge，Mass.：Harvard University Press，1985），pp.13—41。

[154]彼得·波考维茨（在Nietzsche一书中）有力地指出，尼采不是一个相对主义者；他表明，尼采并没有质疑“知识”、“真理”和“客观性”等概念。相反，他质疑的是在他看来对于知识、真理和客观性的种种错误理解。

[155]尼采似乎就是在描述莎士比亚的埃古（Iago，《奥赛罗》中表现出阴险嫉妒的反

面人物。——译注），他是憎恨者的化身。

[156]尼采惊人地预示了弗洛伊德晚期的本能理论——当这些本能的能量没有释放之时，就转向内在。这是弗洛伊德对“超我”（最初从外在权威那里获得力量）的内在化和“负罪感”做出的解释。不过，我们也必须注意到弗洛伊德和尼采的差别。最重要的差别是，尼采认为“良心谴责”是特殊阶层（憎恨者）的特征，而弗洛伊德则认为，“超我”的内在化以及负罪感的发展过程乃是所有人都具有的普遍特征。此外，弗洛伊德非常强调一点：所有本能都向外释放，这是不可能的。内在化和负罪感的发展不可避免。在下一章讨论弗洛伊德时，我们会看到，尼采和弗洛伊德在本能动力问题上的差异，这对于他们各自看待恶的不同角度具有重要意义。

[157]见保罗·利科对怀疑的阐释学的论述：*Freud and Philosophy*：*An Essay in Interpretation*（New Haven：Yale University Press，1970），pp.20—35。

[158]虚无主义可以有多种变体，尼采对它们做过区分。见斯坦利·罗森对虚无主义的讨论：*The Mask of Enlightenment*：*Nietzsche's* Zarathustra（Cambridge：Cambridge University Press，1995），尤见导言。

[159]德文本中没有段落划分，但考夫曼和霍林代尔英文本的段落划分为评论最后一部份提供了便利。

[160]同时，尼采忍不住对自身所处的德国进行严厉批评，他在随后的括号里写道：“（一切骗术在今天的德国之所以都能得逞，和德国精神的萎缩有关，这种萎缩已经开始，终将不可否认。我要在一种由报纸、政治、啤酒和瓦格纳的音乐配置的极其独特的食品中寻找这种萎缩的原因。此外，是什么为这种食品提供了前提：曾经一度是民族的压抑感和虚荣心，是强大但又狭隘的‘德国、德国至上’的原则，不过后来就变成了‘现代思想’的痉挛。）”（*G* pp.158—159；425—426）

[161]伊丽莎白·福尔斯特—尼采（Elizabeth Frstör-Nietzsche，1846—1935），在尼采1889年精神失常后负责整理尼采的文稿，后以《权力意志》为名编辑出版，相当程度上导致尼采被认为与纳粹和反犹主义沾亲带故。

[162]在《谱系》出版约六十年后，并且，在经历了20世纪上半叶的动荡之后，汉娜·阿伦特在她的《极权主义的起源》一书《结束语》部分提到了尼采，这部分谈的是憎恨的危险（显然暗指尼采的憎恨）。她写道：“人类成年后的第一个灾难性后果是，现代人开始憎恨一切既定的东西，甚至自己的存在——憎恨下述事实：他不是宇宙和他自己的创造者。因这一憎恨，他拒绝看到既定世界中存在的韵律或理性。因为他憎恨一切仅仅是施加于他的法律，他就公开宣称，一切都是允许的，并且暗中相信一切都是可能的。由于他知道他是一个法律创造者，并且，根据所有既往历史的标准，他的使命是‘超人’的，他甚至憎恨自己的虚无主义信念，仿佛这些信念是由魔鬼的残酷玩笑强加在他头上的。”（《极权主义的起源》1951年版，p.438）

第五章

[163]Yovel,"Kant's Practical Reason as Will",p.294.

[164]菲利普·里夫（Philip Rieff，1922—2006），美国社会学家和文化批评家，写有许多关于弗洛伊德的著作，包括Freud：The Mind of the Moralist和The Triumph of the Therapeutic。

[165]Philip Rieff，*Freud*：*The Mind of the Moralist*（New York：Viking Press，

1959），尤见第九章：“诚实的伦理”。

[166]所有弗洛伊德引文皆根据*Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*，ed.J.Strachey（London：Hogarth Press，1974），以下缩写为SE并标注卷数和页码。

[167]桑多·费伦齐（Sandor Ferenczi，1873—1933），匈牙利精神分析学家。

[168]古布里希—希米提斯在她的*Back to Freud's Texts*：*Making Silent Documents Speak*（New Haven：Yale University Press，1996）一书中引用了这些段落，并补充道：“但是，一种更为阴郁的情绪不久就弥漫开来。他在6月12日告诉费伦齐：‘我对这部著作的评价远没有当初那么高了，总体来说我现在对它很是怀疑。’两星期后，他于6月26日写道：‘一方面我认为这事好极了，但另一方面，事情又极其模糊到了无法做出肯定判断的地步。’”

[169]见A.L.Kroeber，“Totem and Taboo in Retrospect：An Ethnological Psychoanalysis，”*American Anthropologist*，22（1939），pp.48—55，综述了对弗洛伊德的批评。更详细的评价和批判见马里奥·埃德海姆为*Totem und Tabu*（Frankfurt am Main：Fischer Taschenbuch Verlag，1991）所写的导言，pp.7—42。

[170]概括了关于原始群落的论断的基础后，弗洛伊德写道：

到今天，我仍然坚持这一构想。由于我在该书再版时没有改变看法，我已经频繁地遭到攻击，因为现在许多民族学家都放弃了罗伯特森·史密斯的理论，并且在某种程度上用其他很不相同的理论来取代了它。对此，我可以回答说，我是非常了解科学领域中这些表面进展的。但是，到底是这些理论正确，还是罗伯特森·史密斯的理论正确？我看尚不能定论。否认不等于驳斥，创新也不一定是进步。当然，总而言之，我不是民族学家，而是精神分析家。我有权从人类行为学资料中选取对于分析可能有用的文献。（*SE* XXIII，131）

关于《图腾与禁忌》和《摩西与一神教》之关联的详细讨论，见我的*Freud and the Legacy of Moses*（Cambridge：Cambridge University Press，1998）。

[171]在这个段落的一个脚注中，弗洛伊德承认自己的假设有点“鲁莽”。他也说：“我在上文的论述缺乏精确性，如省略了时间因素，压缩了整个主题的内容等。我之所以这样做，也许可归诸本论题之性质需要有所保留。在这样的问题上追求精确是愚蠢的，而坚持一种确定性也同样是不公平的。”（引文根据赵立玮译文，参见弗洛伊德：《图腾与禁忌》，上海人民出版社2005年版，略有改动，下同。——译注）

[172]弗洛伊德对他的原始群落神话做了限定，他说，谋杀原初父亲的行为不该被理解为单一的、可追溯确切日期的事件，而是重复了许多次的事件。他甚至也认为，这样的谋杀事实上可能从未发生过。“因此，仅仅是针对父亲的敌意性冲动，仅仅因为存在着一种杀死并分享父亲的愿望性幻想就足以产生出那创造了图腾崇拜和禁忌的道德反应。通过这种方式，我们就大可不必从那种易触怒我们情感的可怕罪行中推导出我们的文化遗产，因为我们对自己的文化是如此引以为豪。这样，对于从古到今的人类历史发展之因果链条也就不会产生任何的伤害，因为精神现实强大到足以承受这些后果之重负的地步。”（SE XIII，156—160）关于弗洛伊德为什么认同但最终放弃了这一可能性，见我的讨论：*Freud and the Legacy of Moses*，pp.101—103。

古布里希—希米提斯注意到，弗洛伊德确曾表达过关于原始群落和兄弟们谋杀父亲的故事的疑虑。

然而，弗洛伊德终其一生都很怀疑，他有关谋杀原初父亲和远古遗产体制的理论是否该被赋予现实价值。在“图腾崇拜在童年期的再现”校订稿的一系列明显的情绪变化（emotive variants）就表明了这种犹豫。出版时“巨大的原初悲剧”在校订稿原文中是“巨大的神话悲剧”，后来作者删掉并替换了“神话”这个形容。由此，他似乎已清楚认识到（哪怕他自己不愿意承认），正如列维—施特劳斯最近所说的那样：“弗洛伊德以《图腾与禁忌》建构了一个神话，也是一个非常好的神话。但像所有神话那样，它没有告诉我们真实发生的事情是什么样的。它告诉我们的是，人们何以需要想象事情是怎样发生的，以试图克服种种矛盾。”（*Back to Freud's Texts*，p.173）

[173]兄弟们的团结对弗洛伊德而言也具有政治意义。他甚至提到“那曾在所有的氏族个体成员中盛行的原始民主式平等”；但这种民主式平等逐渐变得脆弱，“而与此同时另一种倾向则应运而生，它建立在对某些特定的人类个体之崇敬的基础上，并通过创造神的概念而复活了古代那理想的父亲形象。”（*SE* XIII，148—149）

[174]尽管弗洛伊德一般而言依赖于他的精神分析理解和个体临床经验来探究群体、社会和文化现象，但他也对重要差异非常敏感。他没有不加批判地假定，个体特征可以被普遍化地应用到群体和社会上去。因此，比如他对《图腾与禁忌》的总结就是考察个体心理和社会心理之间的关键差异。（见*SE* XIII，157—161）

[175]弗雷泽（J.G.Frazer，1854—1941），英国人类学家，以神话学和比较宗教研究闻名，早期进化学派人类学代表人物之一，卷帙浩繁的《金枝》是其代表作。安德鲁·朗格（Andrew Lang，1844—1912），苏格兰诗人和文学评论家。

[176]弗洛伊德经常因提到“野蛮人”和“原始人”而遭批评。但他提到“原始人”并不是为了证明我们比他们优越。相反，他的意图是表明，“文明”社会中个体的精神动机事实上非常接近于“原始”或“野蛮”部落中的个体。

[177]当弗洛伊德开始讨论禁忌时，他写道：“我认为，这不仅仅是因为它有助于解决某些精神问题而值得去研究它，而且还有其他一些理由。我们可能才开始明白，波利尼西亚的野蛮人所遵从的禁忌并非像我们一开始所认为的那样距离我们遥不可及；控制着我们自己的那些道德上和惯例上的禁令可能与这些原始人的禁忌有着某些本质关联；而且，对禁忌的阐释可能会给我们自己的‘绝对律令’那晦暗不明的起源带来一种新的研究视角。”（SE XIII，22）

弗洛伊德在《图腾与禁忌》的序言中甚至更加明确地表示，原初禁忌与康德的绝对律令之间存在关联：“禁忌仍然存在于我们的生活之中。尽管是以一种否定的形式表现出来并且指向另外一种主题，但是它们的心理特征与康德的‘绝对律令’并无什么不同，都是以一种强迫性的方式发挥作用并排斥任何有意识的动机。”（*SE* XIII，p.xiv）

弗洛伊德对禁忌的研究与尼采的谱系学具有很显著的相似性。他们两人都在为我们当今的禁令与道德的精神动力寻找“源头”。他们都发明了有关远古的“神话”，来“解释”这些源头。然而这些神话构建背后的指导原则，却是对我们当今的禁忌的精神动力的洞见。

[178]J.Laplanche and J-B.Pontalis，*The Language of Psychoanalysis*，tr.D.Nicholson-Smith（New York：W.W.Norton，1973），p.26，强调字体为笔者所加。

[179]出处同上，p.28。

[180]C.Lévi-Strauss and D.Eribon，*De près et de loin*（Paris：Editions Odile Jacob，1988），p.150.见本章注释8。

[181]见我关于实质真理与历史真理的区分，*Freud and the Legacy of Moses*，pp.66—74。我在其中写道："与给人们的表象恰巧相反，（弗洛伊德关于历史真理的主张）主要证明，并不是弗洛伊德真的揭示了发生在过去的事情。恰恰是他有关个体无意识动机的当下精神分析理解，提供了他揭示'历史真理'的证据。"（p.71）

弗洛伊德在1935年写的《自传研究》的后记中清楚表明，他关于宗教和道德的历史起源的主张基于当下的精神分析假设。

在花了一生的时间迂回经历了自然科学、医学和心理治疗之后，我的兴趣回到了文化问题上面，这些问题很久以前令我着迷，当时我还是个年幼得不足以进行思考的孩子。1912年是我精神分析工作的高峰，当时我已经着手《图腾与禁忌》的研究，利用新兴的研究成果考察宗教和道德的起源……我比以前更明确地发现，人类历史的事件，以及人性、文化发展、原初经验积淀（最突出的例子是宗教）之间的相互影响，不过是"自我"、"本我"和"超我"间运动冲突的反映，精神分析研究的是个体的这种冲突——而这种冲突同样在更广阔的舞台上重复。（*SE* XX，72）

[182]弗洛伊德的著作中未曾出现桑纳托斯一词，但据说他曾经在对谈中用这个词表示死亡本能。关于弗洛伊德在本能和驱力理论方面的变化，简明的分析可见*Instincts and their Vicissitudes*（SE XIV，111—116）的编辑注释。亦见Laplanche and Pontalis，*Language of Psychoanalysis*中"Instinct（或Drive）"、"Life Instincts"和"Death Instincts"词条。

[183]许多论者都已指出，弗洛伊德英译本中的"本能（instinct）"一词翻译的是两个不同的德文词，两个不同的概念：Instinkt和Trieb。尽管弗洛伊德在使用这两个词时存在游移，乔纳森·里尔还是对它们的主要区别做出了有益的说明。

对弗洛伊德来说，Instinkt是固定而内在的行为模式，它是动物行为的特征：例如，鸟有筑巢的内在能力和紧迫感。Instinkt的本质是它没有变化：由它促动和指导的行为模式是预先决定和固定不变的。与之相比，Trieb有着一定程度的灵活性：它的目标和方向在某种程度上靠经验形成。像弗洛伊德所做的那样认为人的力量来自Triebe，部分而言就是将人性与剩下的动物界区分开来。（Jonathan Lear，*Love and its Place in Nature*（New York：Farrar，Sraus&Giroux，1990），pp.123—124）

另见Laplanche and Pontalis，*Language of Psychoanalysis*，pp.214—216关于Instinkt与Trieb的讨论。为了避免混淆，我遵从SE中将Trieb翻译成"本能"的译法。我想要强调的是，当我使用"本能"一词时，我指的是弗洛伊德的Trieb。

[184]在此以前，弗洛伊德至少在另外两个场合以类似方式描述过Trieb。在讨论施莱伯病例的文章"Psycho-analytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia"中，他写道："我们把本能（Trieb）视为处于肉体和精神临界线上的概念，并从中考察有机力量的精神表征。"（*SE* XII，74）在Three Essays in Sexuality第三版添加的一个段落中，弗洛伊德说，本能（Trieb）是"内渗的、持续变动的刺激来源的精神表征……本能（Trieb）的概念因此是介于心理和精神边界的概念之一……将各个本能（Trieb）相互区分并赋予它们各自特性的，是它们与肉体来源的关系，以及它们与（各自）目标之间的关系。"（*SE* VII，168）

[185]作为固定的行为模式，Instinkt没有变化，虽然它可以通过各种方式表现出来。例如，鸟可以通过很多方式本能地筑巢，适应当地环境状况，但不能把这种变动等同于人类Triebe具有的灵活性。

[186]见保罗·利科对于表征的富有洞察力的讨论，*Freud and Philosohy*，pp.134—151。

[187]Laplanche and Pontalis，*Language and Psychoanalysis*，p.216.这段话最后一句引自*New Introductory Lectures on Psychoanalysis*（SE XXII，95）。

[188]对于弗洛伊德著作中推测所具有的意义的精彩分析，见Jacques Derrida，“To Speculate—on Freud，”in *The Post Card*：*From Socrates to Freud and Beyond*，tr.Alan Bass（Chicago：University of Chicago Press，1987）。关于弗洛伊德大胆推测的对照分析和评价，见Paul Ricoeur，*Freud and Philosophy*，pp.281—309。

[189]引文根据林尘译文，参见弗洛伊德：《弗洛伊德后期著作选》，上海译文出版社2005年版，略有改动。

[190]引文根据高觉敷译文，参见弗洛伊德：《精神分析引论新编》，商务印书馆1987年版，略有改动，下同。

[191]弗洛伊德指出，他所说的“也不是真正的叔本华主张。我们不主张死为生命之唯一目的；我们也不因死而轻视生。我们承认两种基本的本能，并承认它们各有各的目的。至于这两种本能如何在生命的历程中互相混合，或死亡本能如何被迫服务于爱若斯，尤其在它转向于外，变成进攻方式的时候——这些问题都有待将来的研究”。（*SE* XXII，107）

[192]大多数临床精神分析家都批评弗洛伊德有关死亡本能的推测。最近关于死亡本能的批评可见Jonathan Lear，Happiness，*Death*，*and the Remainder of Life*（Cambridge，Mass.：Harvard University Press，2000）。

[193]弗洛伊德在这个段落的一个脚注中引用了两段出自《浮士德》的话表明，“在歌德的梅菲斯特魔鬼这里，我们找到了邪恶原则等同于毁灭本能的令人信服的绝佳例证。”（*SE* XXI，120—121）

[194]引文根据张沫译文，参见弗洛伊德：《一种幻想的未来文明及其不满》，上海人民出版社2007年版，略有改动。

[195]见《自我与本我》的编辑导言（*SE* XIX，3—11），其中说明了弗洛伊德提出“对于精神自律的新解释”的原因。

[196]弗洛伊德在此指的是康德《实践理性批判》的结尾段落：

有两样东西，人们越是经常持久地对之凝神思索，它们就越是使内心充满常新而日增的惊奇和敬畏：我头上的星空和我心中的道德律。……前者从我在外部感官世界中所占据的位置开始，并把我身处其中的连接扩展到世界之上的世界、星系组成的星系这样的恢宏无涯，此外还扩展到它们的循环运动及其开始和延续的无穷时间。后者从我的不可见的自我、我的人格开始并把我呈现在这样一个世界中，这个世界具有真实的无限性，但只有对于知性才可以察觉到，并且我认识到我与这个世界（但由此同时也就与所有那些可见世界）不是像在前者那里处于只是偶然的联结中，而是处于普遍必然的联结中。［康德：《实践理性批判》，剑桥版，p.269（引文根据邓晓芒译文，参见康德：《实践理性批判》，人民出版社2003年版。——译注）］

[197]弗洛伊德在《自我与本我》中写道：“值得注意的是一个人越是控制他对外部的攻击性，他在自我理想中就变得越严厉——也就是说，越带有攻击性。普通的观点对这个情况的看法正好相反，自我理想树立起来的标准被视为抑制攻击的动机。可是，事实仍然像我们阐述的那样：一个人越是控制其攻击性，自我理想对自我的攻击倾向就越强烈。”

[198]Arendt,*Eichmann in Jerusalem*,p.150.

[199]Herbert Marcuse，*Eros and Civilization*（Boston：Beacon Press，1955）中接受了弗洛伊德后期关于本能乃是爱若斯与死亡本能之间的战斗的理论，但他质疑弗洛伊德的如下主张：生命与死亡本能之间的动力无法被转化。在这个方面，马尔库塞发展出了一种可以被理解为尼采式的弗洛伊德批判。但是，马尔库塞对弗洛伊德的质疑有其自身的问题。见我对于马尔库塞的讨论文章“Negativity：Theme and Variations，”in *Philosophical Profiles*（Cambridge：Polity，1986），pp.176—196。从细致的精神分析角度出发对马尔库塞的批评，见Joel Whitebook，*Perversion and Utopia*：*A Study of Psychoanalysis and Critical Theory*（Cambridge，Mass.：MIT Press，1995），pp.24—41。

[200]Rieff,Freud,p.62.

[201]关于这条注释编纂历史，见“Some Additional Notes on Dream-Interpretation as a Whole”一文的编辑导言（SE XIX，125—126）。

[202]Philip Rieff,*Freud*,pp.70—71.

[203]弗洛伊德的后期文章“Analysis Terminable and Interminable”经常被引为证据，证明弗洛伊德对于精神分析治疗究竟能实现什么持怀疑态度。但是，即便是在这里，弗洛伊德也肯定地指出：“我们的目标不是……希求‘经过彻底分析’的人将不会感到任何激情，也不会产生任何内在冲突。（精神）分析要做的是为自我的运作确保最佳的精神状况；分析是带着这一目标而展开的。”（*SE* XXIII，250）

[204]弗洛伊德在《一种幻想的未来》中再清楚不过地表明自己认同启蒙运动对于理性和逻各斯的使命。“我们相信，科学工作有可能获得关于世界之现实的知识，借此我们可以增强我们的力量，我们也能够以此安排自己的生活。”（*SE* XXI，55）

[205]见《一种幻想的未来》（*SE* XXI，54—55），弗洛伊德在其中谈到“我们的上帝，逻各斯”，并将其与宗教信徒的上帝相对照。

开场白

[206]Hannah Arendt,"'What Remains?The Language Remains':A Conversation with Günter Gaus,"in *Essays in Understanding,1930—1954*,pp.13—14.

[207]Saul Friedlander(ed.),*Probing the Limits of Representation:Nazism and the"Final Solution"*(Cambridge，Mass.:Harvard University Press,1992),p.3.

第六章

[208]Jacques Derrida,"Violence and Metaphysics,"in *Writing and Difference*,tr.Alan Bass(Chicago:University of Chicago Press,1978),p.312.

[209]罗森茨威格（Franz Rosenzweig，1887—1929），德国犹太哲学家，《救赎之星》是其代表作，其中作者提出一幅由创世（上帝—世界）、启示（上帝—人类）、救赎（自我—宇宙）相互联结构成的六芒星图景。另外，作者对西方哲学试图消除死亡恐惧以及以理想（Ideal）取代人的现实存在持批判态度。

[210]Emmanuel Levinas，*Totality and Infinity*：*An Essay on Exteriority*，tr.Alphonso

Lingis（Pittsburgh：Duquesne University Press，1969）;*Totalitéet infini*：*essai sur l'extériorité*（The Hague：Martinus Nijhoff，1961）.以下缩写TI，首先给出英文版页码，然后是法文版页码。列维纳斯通常情况下区分l'autre与l'autrui。当他在抽象意义上谈论“他者”时会用前一个词——比如，当谈到同一与他者的辩证法时。后一个词用来指涉人格性的他者、他人。列维纳斯并不总是在用词上保持一贯，但从上下文中我们可以推断他的意思。有些英文译者尝试在翻译l'autrui时通过首字母大写的“Other”来表示这一区分。

[211]列维纳斯经常交替使用“道德”和“伦理”这两个词，尽管他更偏向于来自希腊文ethos的“伦理”一词。他有时会区分伦理和道德，当他想要将伦理学作为第一哲学与具体道德法则进行区分的时候。

[212]“The Paradox of Morality：An Interview with Emanuel Levinas，”in *The Provocation of Levinas*：*Rethinking the Other*，ed.Robert Bernasconi and David Wood（London：Routledge，1988），pp.168—180.以下缩写为PM并标注页码。

[213]Hannah Arendt,"Some Questions of Moral Philosophy,"*Social Research*,61/4(Winter 1994).

[214]Hannah Arendt,*The Life of the Mind*,2 vols(New York:Harcourt,Brace,Jovanovich,1978),vol.1,p.5.

[215]Emmanuel Levinas，“Useless Suffering”，以下缩写为US并标注页码。

[216]Kant,*Religion within the Limits of Reason Alone*,p.3.

[217]Nietzsche,*Genealogy of Morals*,p.68.

[218]Hannah Arendt,*Eichmann in Jerusalem*,p.231.

[219]Hans Jonas:"Epilogue:The Outcry of Mute Things,"in *Mortality and Morality*,p.198.

[220]出处同上，p.199。

[221]出处同上，p.200。

[222]Emmanuel Levinas，“Transcendence and Evil，”以下缩写为TE并标注页码。

[223]Hannah Arendt，*The Origins of Totalitarianism*，1968，3rd edn，p.viii.（引文根据林骧华译文，参见阿伦特：《极权主义的起源》，生活·读书·新知三联书店2008年版，略有改动，下同。——译注）

[224]参见我关于这一殖民逻辑的讨论：“Serious Play：The Ethical-Political Horizon of Jacques Derrida，”*New Constellation*，pp.172—198。

[225]关于列维纳斯对海德格尔的接受与批判，清晰的表述见他与理查德·卡尼的谈话，见Richard Kearney，*Dialogues with Contemporary Continental Philosophers*（Manchester：Manchester University Press，1984），pp.49—69。

[226]出处同上，p.68。［有意思的是，在回答巴勒斯坦人是否是以色列人的“他者”的问题时，列维纳斯说：“他者是邻人，他不一定是亲属，但可以是亲属。在这个意义上，为了他者也就是为了邻人。但如果你的邻人攻击了另一个邻人或待他不公，你会

怎么办？这样的话，他异质性就有了另一个特征，我们在他异质性中能够发现敌人，或起码我们得面临谁对谁错、谁是谁非的问题；就有人是错的。”见Emmunuel Levinas，*The Levinas Reader*（Oxford：Blackwell，1989），p.294。——译注］

[227]Emmanuel Levinas,"Signature,"in *Difficult Freedom*,tr.S.Hand(Baltimore:Johns Hopkins University Press,1990),p.291.

[228]布朗肖（Maurice Blanchot，1907—2003），法国哲学家、文学评论家。

[229]Maurice Blanchot，*The Writing of the Disaster*，tr.Ann Smock（Lincoln：University of Nebraska Press，1986），p.82.卡罗尔·L.伯恩斯坦提醒我注意布朗肖的这个段落。

第七章

[230]约纳斯谈的往往是形而上学而非本体论，但他使用“形而上学”一词的意思并不是列维纳斯那里的意思。在约纳斯那里，“形而上学”就是列维纳斯所说的“本体论”，对存在的研究。

[231]Hans Jonas,"Heidegger's Resoluteness and Resolve,"in *Martin Heidegger and National Socialism*,ed.G.Neske and E.Kettering,tr.L.Harries(New York:Paragon House,1990),p.197.

[232]参见Hannah Arendt，“For Martin Heidegger's Eightieth Birthday，”reprinted in *Martin Heidegger and National Socialism*，pp.207—218。我对阿伦特的批判见“Heidegger's Silence?”，in *New Constellation*，p.81。

[233]Hans Jonas，“Heidegger's Resoluteness and Resolve，”pp.200—201.在约纳斯最后几次公共演讲中，他有一次重新谈到自己对海德格尔的幻灭：“因此，当我所处时代最深刻的思想家涉足希特勒军队的铁蹄时，这对我来说就不仅仅是苦涩的失望，而是哲学的崩溃。哲学本身而不仅仅是人，已经宣告破产。”“Philosophical at the End of the Century：Retrospect and Prospect”，in *Mortality and Morality*，p.49.

[234]Hans Jonas，“Heidegger's Resoluteness and Resolve，”pp.202—203.约纳斯对海德格尔最激动也是最强烈的批判，见诸他的“Heidegger and Theology，”reprinted in *The Phenomenon of Life*（New York：Harper&Row，1966），pp.235—261。这篇文章最先是一次神学家讨论会上的报告。以下关于*The Phenomenon of Life*的引文出处缩写为PL并标注页码。在美国，最早同情海德格尔的是神学家，他们力图探索《存在与时间》中的神学内涵。约纳斯认为这是一个灾难性的错误，这表明他们未能认识到这部著作的异教和反神学色彩。他谴责海德格尔的“假谦虚”并声称海德格尔应感到自责：“他在整个思想史上表现出了最大的自负。因为这不亚于思想家宣称，存在的本质要通过他的话而表达出来，因而就以一种权威的口吻说话。任何一位思想家都不该这样。”（PL 257）

[235]布尔特曼（Rudolf Bultmann，1884—1976），德国神学家，曾长期在马堡大学教授《新约》，提出历史与信仰的彻底断裂的观点。

[236]Hans Jonas，“Gnosticism，Existentialism，and Nihilsm，”in *PL* p.224。以下缩写为GEN并标注页码。

[237]劳伦斯·沃格尔在为他编的约纳斯文集*Mortality and Morality*撰写导言时，对约纳

斯的哲学做出了极具洞察力的概观，认为它是“现代思想的虚无主义特征”的解毒剂。沃格尔说道：“因为（约纳斯）看到《存在与时间》（这是他的老师海德格尔的杰作）中凝聚着这种虚无主义，约纳斯根本的计划可以被视为正是要克服这一思想上类似父亲的角色，他感到后者在第三帝国期间的所作所为是一个症候，表明海德格尔虚无主义理念在伦理上的虚弱。”（p.4）

[238]Hans Jonas,"Toward an Ontological Grounding of an Ethics for the Future,"in *Mortality and Morality*,p.108.

[239]约纳斯清楚地将自己与德日进代表的“演化论乐观主义”区别开来。对约纳斯来说，生命是“一次以极大的赌注和风险进行的实验，在人的命中注定的自由那里，这次实验可能成功也可能失败”（*PL* p.x）。

[240]Hans Jonas,"Evolution and Freedom:On the Continuity among Life-Forms,"in *Mortality and Morality*,p.60.

[241]人们或许会认为，自我的概念仅仅适用于人。但约纳斯说：“引入‘自我’这个词（这是对生命最基本样式的任何描绘都不可避免的）标志着内在统一性随着生命本身的出现而出现——并且，随着这个过程，它与现实中其余事物的自我疏离也开始出现。在一个同质性相互关联的宇宙内部，深刻的单一性和异质性乃是有机体自我的标志。”（*PL* pp.82—83）

[242]参见Hans Jonas，“Note on Anthropomorphism，”in *PL* pp.33—37。

[243]约纳斯将自己理解的延续和“突变的新颖”与那些突变演化理论截然区分开来，后者坚持认为演化过程中存在着一些“跳跃”，由此带来完全新的因果性层次。在他对于突变演化理论的批判中（*PL* pp.67—69），约纳斯写道：“因此，我们可以说，（具有理论价值的）突变的新颖原则，如果不是完全任意并因此是非理性的话，那么它必定会受到延续性的缓和——因此，我们必须让自己接受那最高者与最丰富者的指示，它比位于其下的万物都更高也更丰富。”（*PL* p.69）

[244]从约纳斯的观点看，有理由认为列维纳斯致力于某种版本的二元论。正如我们已经指出的，列维纳斯确认：“我不知道人类是在什么时候出现的，但我想强调的是人和纯粹存在的断裂，后者始终是存在之中的持存。这是我的首要论题。”（PM p.172）

[245]Hans Jonas，*Imperative of Responsibility*。以下缩写为*IR*并标注页码。

[246]当约纳斯坚持认为首要责任是为了那些拥有负责能力的存在者，看起来他似乎滑入了他自己批判的传统伦理学的人类中心论。但沃格尔认为，“约纳斯的形而上学切断了人类中心论与非人类中心论的区别。他认为我们可以而且事实上必须将两者都接受下来。具有生命的自然本身就是善的，它要求我们的尊敬，而一切参与到这个善之中的有机物都是脆弱的，它们以自身为目的，考虑到的是自身存在；另一方面，人作为道德行为者具有特殊的尊严，因为我们的意志可以响应超越于我们自身生活目的之上的目的……我们的第一义务是保存自然中道德责任的高贵的存在：这种存在即能够认识到善本身。”（*Mortality and Morality*导言，p.17）

[247]迪米特里·尼库林对约纳斯的责任理论做出了富有洞察力的解释和批评，见“Reconsidering Responsibility：Hans Jonas's Imperative for a New Ethics”，in *Graduate School Philosophy Journal*，23/1（2002）。也可参见我的文章：“Hans Jonas：Rethinking Responsibility”，*Social Research*，61/4（Winter 1994），pp.833—852。

[248]Hans Jonas，*Philosophical Essays*：*From Ancient Creed to Technological Man*（Chicago：University of Chicago Press，1974），导言，p.xv。在这篇导言中，约纳斯为自己的生活和工作写了一份简短的自传性勾勒。亦见“A Retrospective View”，in Hans Jonas，*On Faith*，*Reason and Responsibility*（Claremont，Calif.：The Institute for Antiquity and Christianity，Claremont Graduate School，1981），pp.107—122。在1945年和第二次世界大战快结束时，约纳斯才发现他的母亲在奥斯维辛惨遭杀害。

[249]在英译本的一条脚注里，约纳斯指出了这次讲座的来源要追溯到1960年代初。见“The Concept of God after Auschwitz”，in *Mortality and Morality*，p.131。以下缩写为CGA。

[250]约纳斯将康德所警告的获得形而上学真理知识的不可能性（他接受这一点），与更为局限的实证主义主张截然区分开来，后面这种主张声称形而上学和思辨问题毫无意义（他拒绝这一点）。（见CGA pp.131—132）

[251]Hans Jonas，“Immortality and the Modern Temper，”in *Mortality and Morality* 一文中首次提出这个神话。尽管他最初提出这个神话是为了处理不朽的问题，他告诉我们“奥斯维辛的幽灵已经在活动了”。（CGA pp.134）

[252]Hans Jonas,"Immortality and the Modern Temper,"pp.127—128.

[253]出处同上，p.124。

[254]约纳斯给出逻辑的、本体论的和神学的论辩以挑战神的全能理念的自洽性。见CGA pp.138—139。

[255]约纳斯从未试图“证成”这个根本主张，甚至也没有提供理由来支持它。反讽的是，他知道很多灵知主义者会拒绝这个主张。约纳斯是从犹太人的角度发言的，并且他认为下面这点对犹太教来说很根本：善是上帝的核心特征。

[256]卡巴拉（Kabbalah），字面意思为“接受”，属于犹太教传统经典之外的一套经文，包含关于造物主和造物之关系的隐秘教诲。下文的卢里安是卡巴拉的重要学者。

[257]约纳斯对上帝及其与世界之关系的神话式解释，与谢林也有一些惊人的相似之处。参见下文关于谢林与约纳斯的讨论：Peter Dews，“‘Radical Finitude'and the Problem of Evil：Critical Comments on Wellmer's Reading of Jonas，”in *Rethinking Evil*，ed.Maria Pia Lara（Berkeley：University of California Press，2001），pp.27—45。

[258]Hans Jonas，“Immortality and the Modern Temper，”p.129（强调字体为笔者所加）。

[259]出处同上。

[260]Hans Jonas,"Matter,Mind，and Creation:Cosmological Evidence and Cosmogonic Speculation,"in *Mortality and Morality*,p.188.

[261]出处同上，p.191。

[262]出处同上，pp.191—192。

[263]出处同上，p.192。约纳斯所引的西勒申的话，来自*An Interrupted Life*：*The*

Diaries of Etty Hillesum，*1941—1943*（New York：Pantheon Books，1989）。

[264]demythologize可以译作“去除神话色彩”，但鉴于这个词在上下文中作为一个特定概念出现（源自布尔特曼），在此采取比较生硬的“去神话化”的译法。关于这个概念，详见下文。

[265]约纳斯在“A Retrospective View”中讲述了自己参与布尔特曼研讨班的故事，并谈到这次经历何以将他引向自己的灵知主义研究。见pp.111—115。

[266]参见Hans Jonas，“Is Faith Still Possible?：Memories of Rudolf Bultmann and Reflections on the Philosophical Aspects of his Work，”in *Mortality and Morality*，pp.144—164。

[267]出处同上，p.149。

[268]参见约纳斯对隐喻与神话关系的评论，出处同上，pp.149—150。

[269]阿尔布莱希特·韦尔默认为，我们应把约纳斯的思辨理解为“一种伦理性自我理解的隐喻表达，而不是其可能基础”。见Albrecht Wellmer，“Der Mythos vom leidenden and werdenden Gott：Fragen an Hans Jonas，”in *Endspiele*：*Die unversöhnliche Moderne*（Frankfurt am Main：Suhrkamp，1993），p.253。也参见彼得·迪尤斯对韦尔默的探讨和批评，“‘Radical Finitude'and the Problem of Evil”。

[270]"Heidegger and Theology",p.261.

[271]这是约纳斯与布尔特曼分歧的基础。神话的象征语言无法被彻底转译为哲学概念。“概念框架的‘近似性’的危险在于，它可能使得悖论感不那么明显，并创造出一种熟悉感，在此一切都不被允许了。”（出处同上，p.260）

[272]出处同上，p.261。

[273]列维纳斯在一次访谈中被问及：“如果动物不具有伦理意义上的面容，我们是否对他们负有责任？如果是的话，这些责任从何而来？”他回答说：“很清楚，不需要将动物视为人，伦理也扩展到一切生命那里。我们不希望使一个动物无辜受难，等等。但这里的原型是人的伦理。”（PM p.172）约纳斯肯定会同意，我们不希望使动物无辜受难，但他对非人类的动物的关心，预设了一种更为首要的责任：保存动物和人类生命的未来可能性条件。

[274]参见Jacques Derrida，“Violence and Metaphysics：An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas，”in *Writing and Difference*，pp.79—153。

第八章

[275]“平庸的恶”原文为the banality of evil，译成“恶的平庸性”颇为生硬。考虑到这一点，也为了和“根本恶”相对举，译者将之译为“平庸的恶”。

[276]在我的著作*Hannah Arendt and the Jewish Question*中，我各花了一章篇幅讨论阿伦特对于根本的恶与平庸的恶的意义的反思。此书出版以来，我在几个问题上改变了想法——部分是我现在这次考察的结果。尽管我的理解没有实质性改变，但我现在认为，她的反思比我当初认为的更加精细和复杂。我接下来会重复一些我当初做出的论断，但要把它们放在新的语境中。

[277]阿伦特早期与海德格尔的情事如今众所周知了。关于海德格尔对阿伦特的思想影响的讨论，见Dana Villa，*Arendt and Heiddger*：*The Fate of the Political*（Princeton：Princeton University Press，1996），and Jacques Taminiaux，*The Thracian Maid and the Professional Thinker*：*Arendt and Heidegger*（Albany：State University of New York Press，1997）。也参见我的文章，“Provocation and Appropriation：Hannah Arendt's Response to Martin Heidegger，”*Constellations*，4/2（October 1997），pp.153—171。

[278]在她与奥斯的访谈中，她说：“我来自一个老柯尼斯堡的家庭。尽管如此，‘犹太人’一词从未在我小时候出现过。我最初在街上小孩的反犹主义言论（这些言论不值得重提）中知道了它。自此可以说我就被‘启蒙’了……当我还是个孩子的时候（那时候是大孩子了），我知道我有犹太人的面相。我和其他孩子看上去不一样。我对此非常清楚。但我并不因此感到低人一等，不过当时人们都这样……（我母亲）或许从未给我施洗！我觉得要是她发现我曾否认犹太人身份，她会狠狠打我几巴掌。可以说，这是不可想象的事情；根本不可能的事。”见“‘What Remains?The Language Remains’：A Conversation with Günter Gaus，”in *Arendt*：*Essays in Understanding 1930—1954*，p.7；以下缩写为*EU*并标注页码。

[279]Elizabeth Young-Bruehl，*Hannah Arendt*：*For Love of the World*（New Haven：Yale University Press，1982），p.71。见阿伦特与布鲁门菲尔德的通信：Hannah Arendt/Kurt Blumenfeld，“*…in keinen Besitz verwurzelt*”：*Die Korrespondenz*，ed.Ingeborg Nordmann and Iris Pilling（Hamburg：Rotbuch Verlag，1995）。

[280]虽然手稿1930年代就完成了，Rahel Varnhagen直到1958年才于伦敦出版。哈考特·约瓦诺维奇在1974年出版了美国版。利利安·威斯伯格于1997年编辑了一个新版本（Baltimore：The Johns Hopkins University Press，1997）。

[281]"'What Remains?The Language Remains':A Conversation with Günter Gaus,"*EU* pp.11—12.

[282]Hannah Arendt,"Nightmare and Flight,"EU 134.

[283]Hannah Arendt，*The Origins of Totalitarianism*，1968，3rd edn，pp.viii—ix。以下缩写为OT并标注页码。

[284]题词是：“Weder dem Vergangenen anheinfallen noch dem Zukünftigen.Es kommt darauf an，ganz gegenwärtig zu sein”（“不要沉湎于过去或未来。重要之事是执着于现在”）。

[285]*Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence*,p.165.

[286]出处同上，p.166。

[287]Hannah Arendt，*The Human Condition*（Chicago：University of Chicago Press，1958），以下缩写为HC并标注页码。

[288]关于阿伦特讨论极权主义所诉求的“自然和历史法则”，见*OT* pp.460—479，第13章“意识形态与恐怖：新的治理形式”。亦见加诺万对阿伦特极权主义理论的清晰解释：“Arendt's Theory of Totalitarianism：A Reassessment，”in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*，ed.Dana Villa（Cambridge：Cambridge University Press，2000），pp.25—43。

[289]Hannah Arendt，“The Concentration Camps，”*Partisan Review*，15/7（July 1948），p.748.《极权主义的起源》里包括了这篇文章里的材料并进行了修改。这是阿伦特首次谈及“绝对的恶”的场合之一。

[290]Victor Klemperer,*I Will Bear Witness:A Diary of the Nazi Years,1933—1941,1942—1945*,2 vols(New York:Random House,1998,1999).

[291]我们不能认为，对阿伦特而言创生性这种发展新事物的能力总是具有正面意义。极权主义本身就是这同一种能力（创生性）的结果。她说：“我们知道的关于极权主义的一切都体现出可怕的原创性……极权主义的原创性是可怕的，不是因为某些新‘理念’诞生了，而是因为其种种行为构成了与一切传统的断裂；它们明白无误地破坏了我们政治思想与道德判断标准的种种范畴。”（“Understanding and Politics”，*EU* pp.309—310）加诺万对于“极权主义新颖性的悖论”论述道：“极权主义表明人具有开创的能力，有力量以新颖、偶然、不可预期的方式进行思考和行动，这在她成熟的政治理论中显得尤为突出。但是，极权主义新颖性的悖论是，它表征的是对个体独特的行动和思考能力的侵犯。”（“Arendt's Theory of Totalitarianism”，p.27）

[292]Canovan,Hannah Arendt:*A Reinterpretation of her Political Thought*(Cambridge:Cambridge University Press,1992),p.281.

[293]列维纳斯与阿伦特之间也有一处重要区别，列维纳斯（尤其在《总体性与无限性》里面）鲜明区分了伦理与政治，并且认为是伦理而不是政治认识到了他者的独特性。阿伦特主张，我们同样必须在政治中承认个体的复数性，他们在一个共同的世界上拥有不同视角。

[294]关于阿伦特的复数性含义的更详细解释，见我的文章“Provocation and Appropriation”。（正文引文根据王寅丽译文，参见阿伦特：《人的境况》，上海人民出版社2009年版，下同。——译注）

[295]阿伦特对这一主题的发展，见其论文“What is Freedom?”，“Tradition and the Modern Age”，in *Between Past and Future*（New York：Viking Press，1961），分别见pp.143—172，pp.17—40。

[296]Canovan,*Hannah Arendt*,p.7.

[297]对于阿伦特所理解的犹太教和犹太性的讨论和批判，见我*Hannah Arendt and the Jewish Question*一书最后一章：“Concluding Remarks：Blindness and Insight”。

[298]*Hannah Arendt/Karl Jaspers:Correspondence*,p.166.

[299]见我关于阿伦特思想中所含犹太教传统因素的讨论，*Hannah Arendt and the Jewish Question*，pp.188—189。

[300]*Hannah Arendt/Karl Jaspers:Correspondence*,p.54.

[301]出处同上，p.62。这可能是阿伦特25年后写作《艾希曼在耶路撒冷》时首次使用的“平庸的恶”一词的来源之一。但亦见雅斯贝尔斯于1963年12月13日给阿伦特的信，他在其中写道：“艾尔柯佩里告诉我，海因里希建议过‘平庸的恶’这一表达并且如今为之自责不已，因为你已因之惹上麻烦了。可能这个报道不属实，或者我的记忆有点不确。我认为这个表述很有启发性，这本书的副标题也很中肯。关键是这个恶而不是恶本身，是平庸的。”（出处同上，p.542）

[302]出处同上，p.69；强调字体为笔者所加。

[303]见Hannah Arendt，*Eichmann in Jerusalem*，pp.287—288；以及*Life of the Mind*，vol.1，pp.3—4。前者以下缩写为EJ并标注页码；后者以下缩写为LM并标注页码。亦见我关于“恶魔般伟大”的讨论，*Hannah Arendt and the Jewish Question*，pp.150—151。

[304]阿伦特区分了作为出现于1870年代的“十九世纪世俗意识形态”的反犹主义与有着更悠久历史的对犹太人的宗教仇恨，见“第一部分序言：反犹主义”，*OT* pp.xi—xvi。亦见我著作的第二章：“作为政治意识形态的反犹主义”，*Hannah Arendt and the Jewish Question*。

[305]《极权主义的起源》第一版（1951年）的“结束语”中，阿伦特谈到了憎恨的危险。在以后几版中，她删除了这一章，但将其中的一些论断包括进了修改过的其他部分内。很清楚，这暗示的是尼采的憎恨（*OT*，1951，p.438）。

[306]Hannah Arendt,"Concentration Camps,"p.758.

[307]考虑到关于阿伦特对艾希曼和审讯所做的观察招致许多诋毁性的论断，指出如下一点就很重要了：她曾为以色列人在阿根廷绑架艾希曼并将其扭送至以色列法庭的行为进行辩护。她也同意法庭做出的绞死艾希曼的决定。她表达了自己对于审讯艾希曼的法官们的敬意，也拥护他们做出的关于艾希曼所承担责任的判决。她写道：“在这一点上，判决必须说出的不仅是正确，而且是真理。”她接着从法庭判决中引用了如下段落：

就我们现在考察的如此严重和复杂的罪行而言，相当多的人参与其中，在各种层面、以各种行为模式（根据他们的各种等级分为组织者、策划者、执行人）参与其中，运用平常的协商犯罪或教唆犯罪的概念已无甚意义。因为这些罪行是大规模实施的，这不仅就其受害人数而言，而且就参与人数而言；并且，从责任范围的角度来看，众多罪犯中任何一人与实际谋杀受害者的杀人犯关系距离的远近，没有丝毫意义。相反，总的来说，随着我们离那些以自己的双手操纵致命器械的人越远，我们的责任程度就越大。（*EJ* pp.246—247；强调字体是阿伦特加的。）

[308]*Hannah Arendt/Karl Jaspers*：*Correspondence*，p.423。见我在著作中关于他们通信中涉及艾希曼审讯的讨论，*Hannah Arendt and the Jewish Question*，pp.156—158。

[309]亦见她自己在报告的“后记”里做出的判断：“正如你支持并执行这样一项政策，即不希望与犹太人和其他民族的人分享地球（仿佛你和你的上级有权决定谁该居住在地球上而谁不该居住似的），也别指望我们能找到任何一个人类成员希望和你分享地球。这是绞死你的理由，也是唯一理由。”（*EJ*，p.279）Seyla Benhabib，“Arendt's *Eichmann in Jerusalem*，”in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*，pp.65—85一文中精彩解释了阿伦特理解的“反人性罪”。她写道：“阿伦特对20世纪道德思想和法律思想的贡献，当然不会是‘平庸的恶’这一范畴。相反，我希望指出，最接近其政治思想整体而且在20世纪末获得了重要意义的范畴，是‘反人性罪’。”（p.76）

[310]关于围绕《艾希曼在耶路撒冷》的争论，见Young-Bruehl，*Hannah Arendt*，8：“*Cura Posterior*：*Eichmann in Jerusalem*（1961—1965），”pp.328—378。关于《艾希曼在耶路撒冷》优点和缺点的中肯评价，见Hans Mommsen，“Hannah Arendt and the Eichmann Trial，”in *From Weimar to Auschwitz*：*Essays in German History*，tr.Philip O'Connor（Princeton：Princeton University Press，and Cambridge：Polity，1991）。

[311]《艾希曼在耶路撒冷》的副标题是“关于平庸的恶的报告”。

[312]"Eichmann in Jerusalem:An Exchange of Letters between Gershom Scholem and Hannah Arendt,"reprinted in Ron H.Feldman(ed.),*Hannah Arendt,The Jew as Pariah:Jewish Identity and Politics in the Modern Age*(New York:Grove Press,1978),p.245.

[313]出处同上，p.251。

[314]我在*Hannah Arendt and the Jewish Question*中更详细地考察了根本恶与平庸的恶之间的关系，见第七章与第八章。

[315]我同意加诺万的下述看法：阿伦特“从未以‘野兽和恶魔’的方式进行思考，‘平庸’事实上是更准确的方式，描述自我放弃于非人性的力量和将人缩减为动物，她自始终都将其置于极权主义的中心”。（*Hannah Arendt*，p.24注释30）

[316]*Hannah Arendt/Karl Jaspers:Correspondence*,p.62.

[317]尽管阿伦特坚持认为她是在“严格事实层面上”谈论问题，我却认为她有些天真了。她所做的不仅是描述事实，而且是就其平庸性做出富有争议的判断。尽管如此，她的坚持还是清楚表明，她所做的不是提供关于恶的性质的理论或一般学说。并且，阿伦特肯定不是在总的意义上谈论希特勒和纳粹。我认为，如果阿伦特更着重澄清自己的分析仅限于艾希曼的话，那么有关“平庸的恶”的某些混淆和争议或许可以避免。

[318]阿伦特低估了艾希曼的意识形态狂热。引用一个众所周知的例子：很难将艾希曼于1944年春在布达佩斯所做的行为与阿伦特对他的描绘调和起来，即一个“毫无动机”也“从未意识到自己在做什么”的人。到1944年，唯一一个未被驱逐到灭绝营的重要犹太人共同体在匈牙利，那里有七十五万犹太人。当艾希曼及其同僚于1944年3月被送至布达佩斯的时候，显然德国快要打败仗了，而且当时众所周知“驱逐”和“重新安置”实际意味着什么。然而，艾希曼快速有效地组织起一个布达佩斯犹太人事务委员会以促进驱逐行动。当停止驱逐的命令发出时，艾希曼还想方设法继续驱逐行为。1944年11月，在铁路设备受阻后，艾希曼帮助组织了臭名昭著的死亡行动。阿伦特将此描述为“最严厉的反对艾希曼的证据之一”（*EJ* p.201），但未能将此视为艾希曼意识形态狂热的证据。尽管如此，我还是认为，阿伦特有关艾希曼描述是否准确的历史问题要与概念问题区分开来——即个体可以干出骇人听闻的恶行，但这些行为却未必能追溯到凶残的、恶魔般的邪恶动机。

[319]Hannah Arendt,"Thinking and Moral Consideration:A Lecture,"*Social Research*,38/3(Fall 1971),p.417.

[320]本哈比指出阿伦特在其他方面也有冒犯性：“阿伦特对于检察长霍斯纳东欧犹太人背景的不加掩饰和几乎带有种族主义的评价，她对于‘受过德国教育’的法官的幼稚偏袒，她对法庭外耶路撒冷‘东方群氓’的沮丧，这些都表现出缺乏胆识以及与手头的主题缺乏距离感。”（“Arendt's *Eichmann in Jerusalem*”，p.65）

[321]关于阿伦特对于作恶意图的批判性反思，见苏珊·内曼富有洞察力的讨论：*Evil in Modern Thought*：*An Alternative History of Philosophy*，即出。

[322]Canovan,*Hannah Arendt*,p.158.

[323]本哈比有类似的说法：阿伦特“后来描述的现象令她自己也吃惊，即协助犯下如此可怕行径的是彻头彻尾的普通人：艾希曼的谈吐充斥着陈词滥调，几乎没有丝毫受

到对于犹太人的狂热憎恨情绪驱使，并且相当自豪于做一名‘守法公民’。正是见到艾希曼‘本人’的这种震惊将阿伦特引向下述思考：极大的恶意并非犯下（或共谋）极大罪行的必要条件。恶可以采取一种‘平庸’形式，比如艾希曼的情况”。（“Arendt's *Eichmann in Jerusalem*”，p.67）

[324]Kant,*Religion within the Limits of Reason Alone*,pp.24—25.

[325]经常将阿伦特的手稿译入英语的玛丽·麦卡锡反对“thoughtlessness”（不思考）一词。她认为要表达阿伦特想说的“没有思考能力”的意思，这个词并不恰当。但阿伦特坚持使用它。

[326]关于这一页纸的复印版以及对纸上面两段题词的讨论，见罗纳德·贝纳的阐释文章，in Hannah Arendt，*Lectures on Kant's Political Philosophy*，pp.89—156。

[327]关于阿伦特笔下思考与判断的意思，以及对她思考中尚未解决的一些问题的批判性讨论见我的文章“Judging—the Actor and the Spectator”，in *Philosophical Profiles*，pp.221—237；“Arendt on Thinking”，in *Cambridge Companion to Hannah Arendt*，pp.277—292;“Responsibility，Judging，and Evil”，in *Revue Internationale de Philosophie*，2（1999）。亦见贝纳的阐释文章，in Hannah Arendt，*Lectures on Kant's Political Philosophy*，pp.89—156；Seyla Benhabib，“Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt's Thought，”*Political Theory*，16/1（1988）;Maurizio Passerin D'Entreves，“Arendt's Theory of Judgment，”in *Cambridge Companion to Hannah Arendt*，pp.245—260；Robert Dostal，“Judgment Human Action：Hannah Arendt's Appropriation of Kant，”*Review of Metaphysics*，37/4（1984），pp.125—155。关于阿伦特对意志的反思，见Suzanne Jacobitti，“Hannah Arendt and the Will，”*Political Theory*，16/1（1988），pp.53—76。

[328]Hannah Arendt,"What Remains?The Language Remains,"pp.10—11.

[329]在一份作为“新学院”讲演课程基础的未刊稿中，她写道：“我们……已经在30年代和40年代见证了公共生活和私人生活中一切既成道德标准的整体性崩溃……这一切都在一夜间崩塌，几乎没有引起多大注意，仿佛道德一下子被揭示为……一套规范、习俗和行为方式，可以轻而易举地和另一套互相交换，容易得就像改变个人或民族的餐桌礼仪一样。”（“Some Questions of Moral Philosophy”，国会图书馆阿伦特档案）

[330]Hannah Arendt,*Lectures on Kant's Political Philosophy*,p.10.

[331]关于苏格拉底作为思想家和公民的重要性的讨论，见Canovan，*Hannah Arendt*，ch.7：“Philosophy and Politics”。

[332]关于阿伦特对安顿·施密特故事的解释，见《艾希曼在耶路撒冷》，pp.230—233。

[333]Hannah Arendt，“Personal Responsibility under Dictatorship”草稿，国会图书馆阿伦特档案。亦见“Organized Guilt and Universal Responsibility，”EU 121—132。

[334]Hannah Arendt，“Personal Responsibility under Dictatorship，”*Listener*，August 6，1964，p.186；强调字体为笔者所加。

[335]出处同上。

结语

[336]2001年9月11日的事件以令人痛苦的方式解释了为什么我对恶的理论持怀疑态度（即一种宣称普遍性和完整性的理论），以及为什么新的前所未有的、不可预期的恶的爆发，需要我们开放性地重新思考恶的变化以及对它的恰当应对。可惜的是，这些事件也引出了我称之为“庸俗道德二元论”的反应，对立双方不加反思地妖魔化对方，认为对方体现了绝对的恶。

[337]Emmanuel Levinas,"Transcendence of Evil,"p.158.

[338]Hannah Arendt,*OT*,p.viii.

[339]普里莫·莱维（Primo Levi，1919—1987），意大利犹太裔作家，代表作为《如果这是一个人》，描述作者在纳粹占领波兰期间的集中营生活；让·阿梅利（Jean Améry，1912—1978），奥地利作家，著作包括《心之界限》、《论衰老》，以及《论自杀》等；约尔格·森普鲁伦（Jorge Semprún，1923—），西班牙作家和政治家。

[340]Blanchot,*Writing of the Disaster*,p.82.

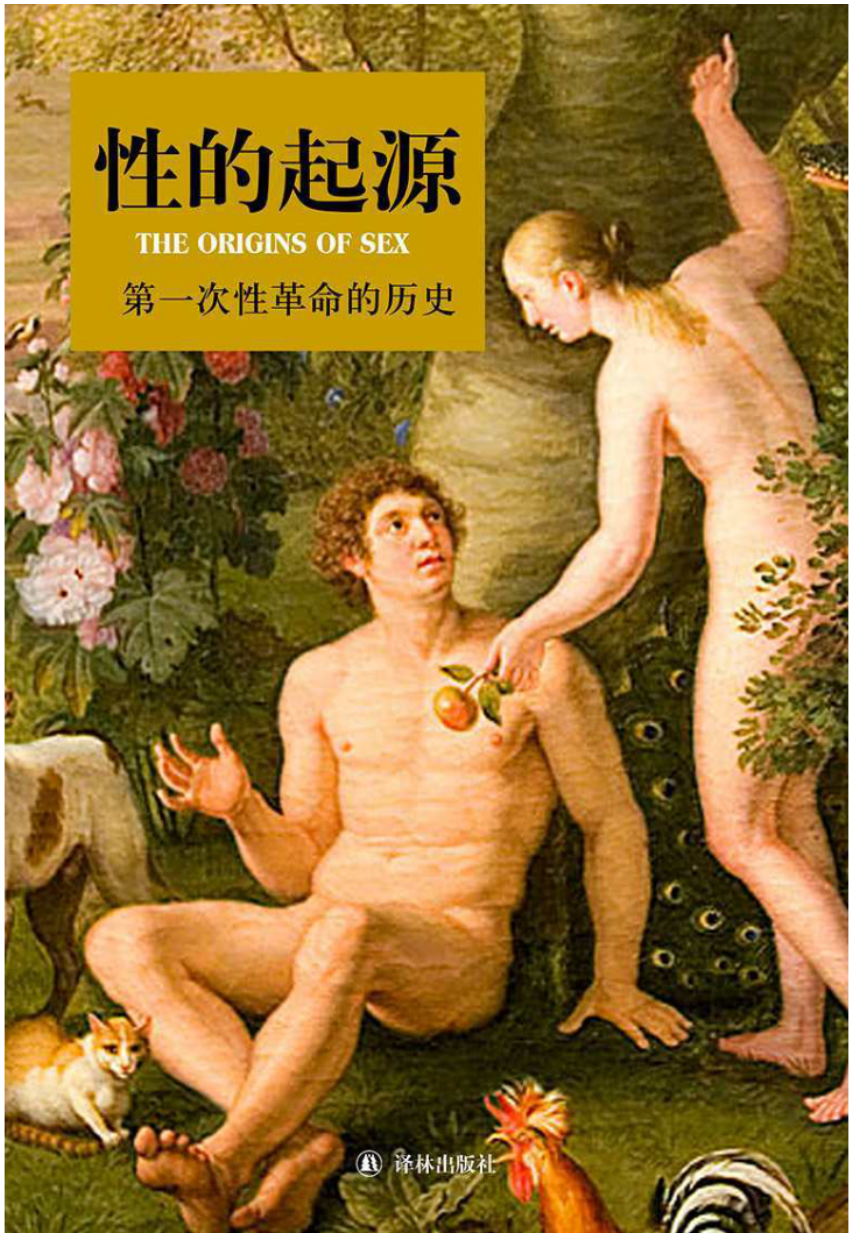
[341]Hannah Arendt,*OT*,p.441.

[342]出处同上，p.458。

性的起源

THE ORIGINS OF SEX

第一次性革命的历史



译林出版社

版权信息

性的起源：第一次性革命的历史 / （英）达伯霍瓦拉（Dabhoiwala, F.）著；杨朗译. —南京：译林出版社，2015. 2

（人文与社会译丛）

书名原文：The Origins of Sex: A History of the First Sexual Revolution

ISBN 978-7-5447-5219-0

I. ①性… II. ①达… ②杨… III. ①性道德—研究 IV. ①B823.4

中国版本图书馆CIP数据核字（2014）第300526号

The Origins of Sex by Faramerz Dabhoiwala

Copyright © 2012 by Faramerz Dabhoiwala

This translation published by arrangement with Bardon-Chinese Media Agency

Simplified Chinese edition copyright © 2015 by Yilin Press, Ltd

All rights reserved.

著作权合同登记号 图字：10-2012-393号

书　　名　性的起源：第一次性革命的历史

作　　者　[英国] 法拉梅兹·达伯霍瓦拉

译　　者　杨　朗

责任编辑　陈　锐

原文出版　Penguin　Books,　2012

出版发行　凤凰出版传媒股份有限公司

　　译林出版社

出版社地址　南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱　yilin@yilin.com

出版社网址　http://www.yilin.com

印　　刷　江苏凤凰通达印刷有限公司

开　　本　880×1230毫米　1/32

印　　张　15.875

字　　数　387千

版　　次　2015年2月第1版　2015年2月第1次印刷

书　　号　ISBN　978-7-5447-5219-0

定　　价　58.00元

译林版图书若有印装错误可向出版社调换

（电话：025—83658316）

目录

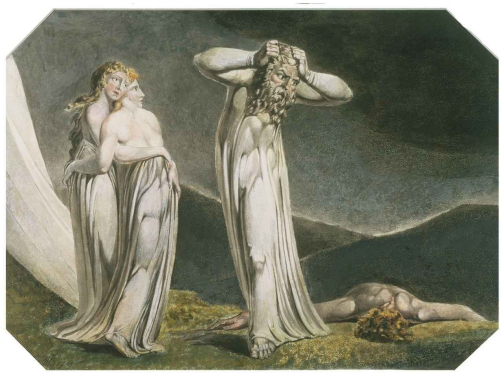
版权信息
致谢
引言 戒律的文化
中世纪背景
宗教改革下的道德观
权力与惩罚
性戒律的基础
第一章 公共惩罚衰亡史
欲求完美
胜利与失败
上帝的革命
美德的社团
从业余到职业
等级制与伪善
罪与罚
法纪的终结
第二章 性自由的兴起
宗教与道德宽容
自由与良心
道德律与道德真理
自然法与自然伦理
私人恶行与公共利益
自由的盈缩
思考那不可思考的
启蒙的观点
第三章 诱奸的热潮
科学解释？
浪荡子登场

浪子与娼妓
女性的观点
新颖的看法
第四章 男人与女人的新世界
优雅与感性
自然与教养
婚姻与金钱
惩罚诱奸
一夫多妻制与人口
现代原则
第五章 白奴制的起源
卖淫与慈善
忏悔与新生
性与工作
自利与性趣
收容所之内
贞洁与阶级
解救与改造
第六章 媒体与信息
大众文化的成长
欢场名媛
印刷大爆炸
操纵舆论
私人与公共事务
声名与财富
自我推销与宣传
赞美性爱
结语 现代的性文化：从维多利亚时代至21世纪
压抑与控制
自由与平等

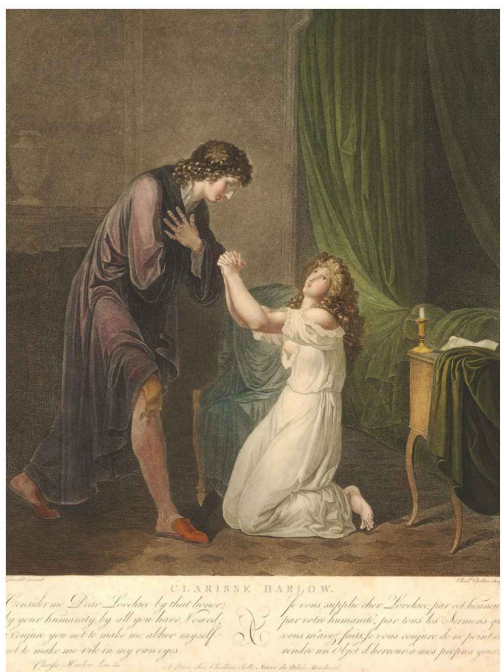
彩图1：1702年摆出一副倔强姿势的爱德华·里格比。这幅画作于他出狱数月之后，此前他因试图鸡奸而入狱（见第二章，“思考那不可思考的”）。

彩图2：年轻女子献身于一个风月老手，关于这一主题的情节画在18世纪后期变得极为流行（见第三章，“浪子与娼妓”）。

彩图3：帕梅拉发现B先生藏在其闺房强暴她时晕倒过去，后面是他的同谋朱克斯夫人。此画来自一套塞缪尔·理查森之轰动一时且影响深远的畅销书《帕梅拉》中的插图（见第三章，“新颖的看法”）。



彩图4：威廉·布莱克终身都对多配偶充满迷恋，这正体现在此幅1795年印制的画作中，其主角是《圣经》中提到的第一个一夫多妻者拉麦，左边是他的两位妻子——亚大与洗拉（《创世记》，4.19）（见第四章，“一夫多妻制与人口”）。

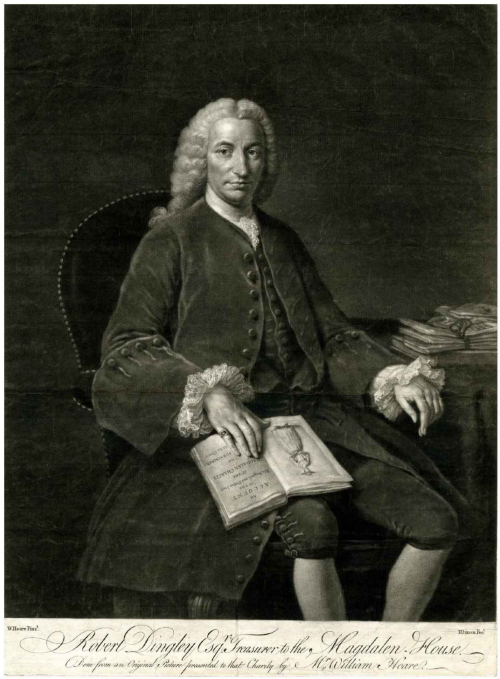


彩图5：克拉丽莎·哈露，她的衣服已经被无情的强奸者洛夫莱斯撕开，她仍徒劳地央求着他。18世纪晚期塞缪尔·理查森《克拉丽莎》中

的一幅插图，既有英文也有法文说明，为的是给这部小说无数的欧洲读者提供便利（见第三章，“新颖的看法”）。

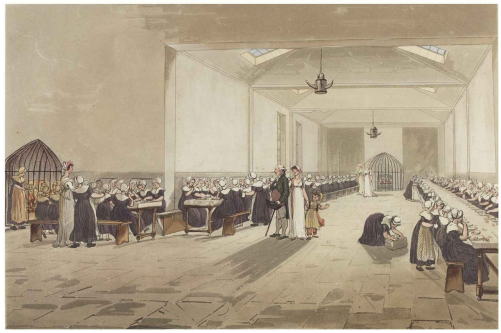
彩图6：威廉·荷加斯《时髦婚礼》的开场：左边是身染梅毒的挥霍子爵，对自己的准新娘满不在乎，而她已经和一个律师银舌先生好上了；右边是他们的父亲，正在就婚姻协议讨价还价，他们唯一关心的只有其中的物质利益。

彩图7：《时髦婚礼》的结局。可怜的子爵夫人在得知情人被处死后，服下毒药；而她那跛足的、患有梅毒的孩子抓着她毫无生气的脸颊，她那无动于衷、贪得无厌的父亲则从她手指上扯下了戒指（见第四章，“婚姻与金钱”）。



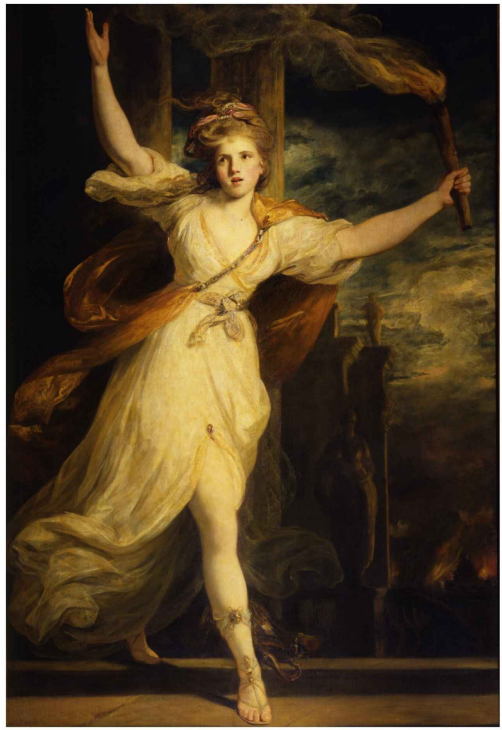
彩图8：家长式的慈善家罗伯特·丁利，既是商人，也是抹大拉之家的创立者。在他的膝盖上，是这所慈善机构出版的《记录》，其卷首插图印着一位忏悔的妓女（见第五章，“自利与性趣”）。

彩图9：伦敦抹大拉之家在黑修士街的八角形礼拜堂，开放于1772年，可以容纳五百人。在走廊的中间，在纱幕之后，乃是那些忏悔的妓女们（见第五章，“自利与性趣”）。



彩图10：兰贝斯收容所给孤女提供的食堂（建于1758年），一眼可见，被收容者都穿上了制服，接受画面中央的中产阶级人士的参观（见第五章，“自利与性趣”）。

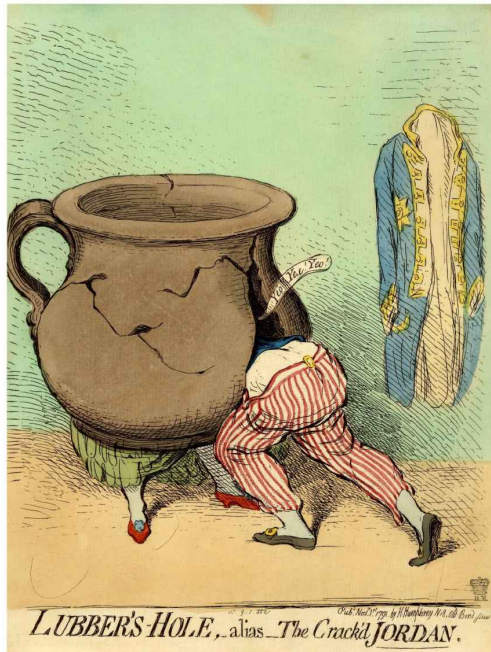
彩图11：基于荷加斯《一个妓女的历程》的无数消费品中的一件：一个昂贵的手绘瓷盘，上面的图案来自场景二，约于1740年制于德国东部迈森的瓷器厂（见第六章，“大众文化的成长”）。



彩图12：艾米丽·沃伦，一个知名的交际花，1781年约书亚·雷诺兹将其描绘为泰伊丝-亚历山大大帝最宠爱的妓女（见第六章，“欢场名媛”）。

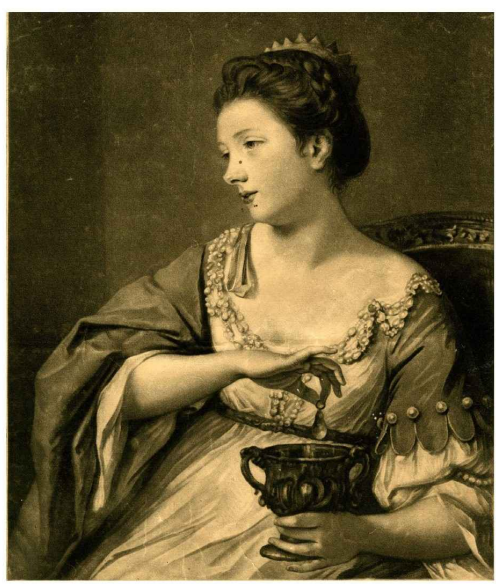
彩图13：朴茨茅斯公爵夫人路易丝·德·柯露伊，查理二世最有势力的情妇之一，引发了公众无穷的兴趣（见第六章，“欢场名媛”）。

彩图14：内尔·格温，她与朴茨茅斯公爵夫人的竞争让当时的评论家兴奋不已（见第六章，“欢场名媛”）。



彩图15：詹姆斯·吉尔雷对于多萝西·乔丹之名字与身份的颇为生动的戏语双关，她是克拉伦斯公爵即后来的威廉四世国王的长期情妇（见第六章，“欢场名媛”）。

彩图16：约书亚·雷诺兹关于基蒂·费舍尔最著名、复制最多的画像之一，其人被描绘为克娄巴特拉正在将一颗无价的珍珠溶入酒中，以此吸引马克·安东尼（见第六章，“自我推销与宣传”）。



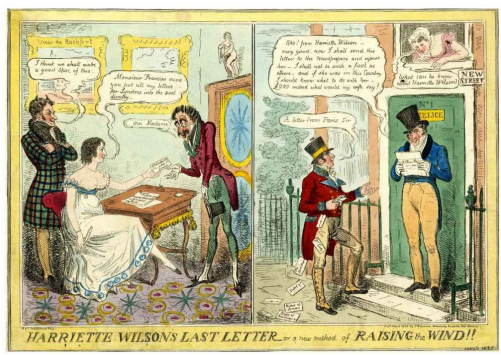
彩图17：原画作完成后不久，由雷诺兹与费舍尔授权印行的版画，为的是让这幅画吸引公众的目光（见第六章，“自我推销与宣传”）。

彩图18：另一幅受基蒂·费舍尔的委托以扩大其名气的画作。鱼缸一方面是用了她姓氏的谐音，另一方面为了映照出窗外的人群，他们希望一睹这位名媛的芳容（见第六章，“自我推销与宣传”）。

彩图19：威廉·希斯的《谁最脏》：翻脸的卡洛琳王后与乔治四世国王相互投掷污物，但弄得一身脏的是男方而非女方（见第六章，“自我

推销与宣传”）。

彩图20：玛丽·安妮·克拉克满脸笑容，与其印刷商和出版商一起为他们得到的大笔赏金而欢呼雀跃，而松了口气的威尔士亲王及其他贵族则毁掉了她回忆录中威胁公开的有关堕落与败德的致命证据（见第六章，“自我推销与宣传”）。



彩图21：1825年的一幅讽刺画，哈丽雅特·威尔逊写信敲诈自己此前的情人们，要求他们出钱，以免于被自己的回忆录揭出老底（见第六章，“自我推销与宣传”）。

彩图22：性俱乐部“乞丐的祝福”的主要仪式用品，成员们集体把精液射入此盘（见第六章，“赞美性爱”）。

献给乔斯林、佐薇、乔安娜以及所有我爱的人

致谢

倘若没有一些杰出学者与朋友为我做出榜样与鼓励，我绝不会立志做一名历史学家，也绝不会持之以恒地撰写本书。我对于以下同仁的支持衷心铭感：伊恩·阿彻（Ian Archer）、彼得·比勒（Peter Biller）、简·布洛克（Jan Blokker）、迈克尔·布拉迪克（Michael Braddick）、罗宾·布里格斯（Robin Briggs）、玛丽琳·巴特勒（Marilyn Butler）、罗伯特·达恩顿（Robert Darnton）、里斯·戴维斯（Rees Davies）、安东尼·弗莱彻（Anthony Fletcher）、克莱夫·霍姆斯（Clive Holmes）、乔安娜·英尼斯（Joanna Innes）、伊恩·克肖（Ian Kershaw）、保罗·兰福德（Paul Langford）、迪尔梅德·麦卡洛克（Diarmaid MacCulloch）、大卫·帕罗特（David Parrott）、汉娜·皮卡德（Hanna Pickard）、琳达尔·罗珀（Lyndal Roper）、保罗·斯莱克（Paul Slack）、罗伯特·休梅克（Robert Shoemaker）、劳伦斯·斯通（Lawrence Stone）、基斯·托马斯（Keith Thomas）、西蒙·沃克（Simon Walker）、大卫·伍顿（David Wootton）和基斯·赖特森（Keith Wrightson）。我要特别感谢来自马丁·英格拉姆（Martin Ingram）的不断关怀，他指导了我早期的研究工作。还有约翰·马迪考特（John Maddicott）与克里斯蒂娜·德·贝莱格（Christina de Bellaigue），他们各自在方方面面都给予了我不计其数的帮助。

我必须诚挚感谢牛津大学中那些支持我的机构：历史系、万灵学院，尤其是埃克塞特学院。我同样要感谢耶鲁大学刘易斯·沃波尔图书馆以及英国艺术与人文研究理事会的支持。出版人斯图尔特·普罗菲特的敏锐与和气，也让我颇感欣喜。

在特定观点上，我是如此受惠于他人的学术研究，希望这可以通过本书的注释体现出来。本书同样颇得益于我牛津大学的学生在思想上的刺激，以及遍及世界的诸多同仁之热情襄助，其中有历史学家、文学批评家、法学家、哲学家等等，他们或帮助探讨我的观念，或为

我提供宝贵的文献，或阅读本书之初稿。我要对他们深致谢意。

最后，要把我最幸福、最重要的感激之情献给我的三位最亲爱的读者——乔斯林、佐薇和乔安娜。

引言　戒律的文化

我们可以从不列颠群岛的任何一处、从有文字记载以来直至17世纪晚期的任何一刻开始。不过，让我们选择威斯敏斯特，在泰晤士河的岸边。这天是星期二，1612年3月10日。倘若我们匆匆赶到城中的法院，可以发现地方法官们正在庭上处理着一件日常的刑事案件。一对未婚男女被捕，带到法官面前，这两人被控发生过性行为。女子对此承认了，男子则予以否认。无需多久，两人的命运就可以被决定，他们被带到陪审团面前受审，接受问询，然后被认定有罪。他们的惩罚昭示其罪大至极：不仅仅发生了性行为，他们还生下了一个孽种。因此，苏珊·佩里与罗伯特·沃森将与其家庭、朋友、亲人、生计断绝关系——从他们所生活的社群之中被永远逐出。法官命令直接把他们带到

> 门楼的监狱，两个人的上身都得被剥光，拴在马车尾部，被鞭打着，从威斯敏斯特门楼一路行进至坦普尔栅门，接着在那儿被逐出这座城市。

至于他们的孩子下场如何，则未见记载。

性行为是一种普遍的人类活动。不过，性同样有其历史。我们如何看待它，我们赋予其何种意义，我们在社会中如何对待它——所有这些在不同时间、不同地点存在着巨大差异。在西方历史的多数时候，对于罗伯特·沃森与苏珊·佩里这类男女的公共惩罚乃是常态。有时惩罚更为残忍，有时则手下留情，但所有婚姻之外的性行为皆是非法的，而教会、国家以及普通民众对此都竭力压制与惩罚。看上去显而易见，那种非法的关系触怒了上帝，阻碍了拯救，破坏了人际关系，并且腐蚀了社会秩序。没有人对此表示异议，即便男人女人们常常禁不住诱惑而越轨，也不得不遭到鞭打、囚禁、罚金以及羞辱，以受到警醒。虽然细处不无差异，每个地处欧洲的社会都提倡性戒律的

理想，并惩罚自愿发生偷情行为的人群。其殖民地亦然，不管在北美还是其他地方。而这正是基督教文明的一个核心特征，从中世纪早期以来，其重要性日益突显。在17世纪早期，仅在英国，每年就有数千男女吞食自己的苦果。有时候，正如我们在下文将要看到的，他们甚至会被处死。

如今我们对此种做法极为反感。我们将其与塔利班、原教旨主义，以及我们眼中遥远、异质的人群联系在一起。然而，直到非常晚近，直到启蒙时代，我们自己的文化也是这样。此乃前现代与现代世界的一个主要差异。因此，在17世纪晚期和18世纪出现的现代的性观念，应当被视为一次重大革命。本书的目标即是阐述此一革命何以产生。

这一问题至关重要，却从未得到研究——更糟糕的是，它的存在几乎未得到承认。此领域最早的历史学大家基斯·托马斯在三十多年前，以及稍后的劳伦斯·斯通都认为，1660年至1800年这段时期标志着一个重要的分水岭，“性观念及性行为方面的重大世俗化转变”，现代心态由此诞生。然而，此种转变的起源仍未得到说明。从那时起，虽然性的历史变得越来越流行，但也愈发侧重于专业领域的研究。学院派历史学家如今越来越了解过去有关阴柔（femininity）与阳刚（masculinity）的理想，对身体的诸种态度，以及其他深奥的问题。有些学者着迷于对特殊文本与观念的精微研究，其他学者则专注于一两个个体以及他们的性经验。这种见树不见林的视角，产生出不少精彩的深度研究与理论洞见。我从中受益良多，深为感佩。不过在我看来，这类研究忽视了划时代的文化嬗变，而那些更早、更果决的学者对其早已明察。

本书旨在描述此一重要变迁，并将之与同一时期重要的政治、思想与潮流联系起来。性的历史通常被视为私人生活或身体经验之历史的一部分。然而，这种认识本身乃是源于将性作为完全个人私事的启蒙运动的观念。与之相反，我主要关注的并不是探入过去的卧室，掀开其被单。我的宗旨是将性的历史还原为一种重要的公共事务，说明过去人们认识和处理性的方式，乃是被当时最深厚之思想文化与社会

潮流所塑造。英国内战及查理一世1649年被处死，1688年革命，宗教分裂的发生，城市社会的扩张，小说的兴起——所有这些变化，与许多其他因素一起，都跟17和18世纪性文化之急剧转变密切纠缠。的确，我的主旨正是展现性革命实乃欧洲与北美启蒙运动的一个核心部分：它参与创造了一种西方文明的全新模式，而其中的个人隐私、平等及自由诸原则至今仍是我们文明的显著特征。

与法国、德国或者意大利的启蒙运动相较而言，英语世界启蒙运动的进程如此波澜不惊，实在令人惊异，以至于历史学家仍在争辩能否说此一运动真的存在过。本书采用一种广阔的视角来考察启蒙运动，不仅关注知识分子中一套有关自我意识的哲学辩论，还注重一系列社会与思想文化的整体转变，此种转变改变了每个人的宗教、真理、自然以及道德的观念。性革命正展示出启蒙思维方式传播之深远与迅速，以及它对于大众之观念与行为的重大影响。

这并不意味着影响对于每个人而言都是同等的或正面的。正如我们将会看到的，虽然从长远来看，性自由的观念越来越被人接受，但就短期而言，如同自由这类观念一样，其主要有利于一小部分白种的、异性恋的有产男性。我试图指出性革命之中一些最为显著的矛盾与不平等，尤其对于女性而言。我希望自己的分析会激发其他学者更为深入地探讨这一革命对于男性与女性、同性关系、不同社会阶层与群体的区别考量，以及西方社会中的其他类似现象。

本书所述不仅在于新的思维方式，而且关涉到生活方式的变化。我试图展现人们的信念如何被社会环境所影响，以及商业、交往与社会组织的新形式如何改造了性的观念与经验。传统上，大多数人都总是生活在小型的、节奏缓慢的乡村共同体内，在其中，社会与道德的一体化举措很容易被强制施行。大城市的生活则与此不同，其规模庞大，人际生疏，各种信息与观念转瞬即逝；还有，性冒险也触手可得。这种生活对于性戒律的强制实施带来了越来越大的压力。第一个能够体验此类变化的地方是伦敦，所以我们关注的焦点即在于此。

正是在此时期伦敦变为世界上最大的都会。对于全球讲英语的人

群而言，伦敦就是政治权力、文学与文化以及新观念的中枢。现代都市的生活方式与态度，社会、思想文化和性方面的新潮流，都在这儿被首先创造出来，而其影响将会遍及四海。在伦敦发生的变化会逐渐塑造出对待性问题的新方式，通过整个大英帝国从国家波及国际——从爱丁堡到布莱顿，从都柏林到纽约，从德里到墨尔本。到了19世纪中期，英国大部分人居住在城镇之中，而到了本书结尾之时，我们则处于相当熟悉的维多利亚及20世纪都市生活的环境之中。然而，故事开始于一个迥异于此的世界。

中世纪背景

我们越往前回溯，记载就越为零散。大多数记载已经佚失，存世的则往往疏略，因此我们仅能隐约窥见当时的行为法则。不过大旨是清楚的：非法性行为是公共罪行，这一原则自中世纪早期以来就得到了越来越有力的坚持。

的确，每一种文明从其历史之初就规定了严厉的法则，以惩罚至少某些不道德的性行为。现存最古老的法典（公元前2100-前1700）由巴比伦国王所制定，其中即规定通奸要被处死，大多数其他近东与古典文化同样将此视为一种严重罪行：亚述人、古埃及人、犹太人、希腊人，以及某种程度上罗马人都作如是观。此种法律主要关心的是维持父亲、丈夫以及上层群体的荣誉与财产权。同样的观点支撑着日耳曼部落的司法，他们在罗马帝国晚期从西欧至不列颠群岛星罗棋布：法兰克人、哥特人、撒克逊人、朱特人及其他。最早的英国法典始于这一时期，因此它呈现出这一社会中的女性被买卖交易，并且一直生活于男性的监护之下。即便是在有关双方自愿的性行为之案例中，司法体系也主要关注一个男人对另一个男人的赔偿，因为他与对方的女性财产发生了非法的性行为。盎格鲁-撒克逊的肯特国王埃塞尔伯特的法典（602）就规定了各种名目的罚金：“如果一个男人与一个不属于他的寡妇结合”；与女仆或不同阶层的女奴苟合；与其他自由人的妻子通奸——在这一严重的案例中，除了高额罚金之外，罪犯须“用自己的金钱来获得一位妻子，然后将她带到别人家中”。无论如

何，非法的性行为本身越来越受到憎恶，并且会导致严厉的个人惩罚。阿尔弗雷德大帝的法典（893）认定此种行为合法：任何一个男人当他发现另一个男人“与自己的合法妻子关在门里或在同一张毯子下，或者与其婚生女或亲姊妹如此，或者与其母亲如此”时，他可以取其性命。克努特大帝的法典（1020-1023）甚至禁止已婚男子与自己的奴隶私通，并且规定奸妇将被当众羞辱，失去她们的财产，耳朵与鼻子被割掉。

此种惩罚之严厉正与基督教会的态度相符，也与其在中世纪早期的欧洲社会不断巩固的地位相应。虽然从记载来看，耶稣并未就这一话题发表过很多意见，但他显然不会容忍通奸或滥交，而他之后的教团领袖则逐渐发展出越来越严苛的性道德教义。在此一过程中，他们广泛援引大量早期学说，其结果就如同一位学者所言，“一种异教与犹太洁净条例（purity regulation）的混合，包含原始时代对于性与神圣之关系的信仰，还与斯多噶派的性伦理有关，这些东西被一种（新的）教义理论的拼凑物给黏结在了一起”。作为希腊-罗马哲学中影响最为深远的派别之一，斯多噶派普遍对于性充满疑虑，将其视为一种低等与堕落的快乐。这种将性视为粗野与亵渎的怀疑态度也贯穿着希伯来圣经。虽然《旧约》赞美婚姻是一种在社会与宗教层面都必不可少的制度，并且有时（尤其在《雅歌》中）歌颂夫妻性爱，但其首要启示则是性关系乃不洁净的。即便在丈夫与妻子之间，性仍然被严格限定于特定的时间、地点以及目的（只能为了繁衍，不可追求快乐），并且在此之后还要有洁净仪式，以洗濯这一行为带来的秽物。其他形式的性行为则会引发对于污秽更深的恐惧。上帝对于这一点的指示非常详细与明确。“不可奸淫”是其十诫的第七诫，对于每一个奸夫奸妇，他下令“必须处死”。同样的命运也会施加于任何犯有乱伦或兽奸罪行的人身上，施加于发生同性性行为的男子身上：所有这些人都玷污了自身与社群。祭司的女儿若去私通，就要被活活烧死。如果一个男子与一个经期的女子同房，“二人须从民中剪除”。如果任何一个男子与未婚少女苟合，上帝的旨意乃是“你们要把这二人带到城门，用石头打死他们”——“这样就把那恶从你们中间除掉”。

基督教学说包含了这一基本观念，并且走得更远。犹太律法比较

宽容未婚男女间的私通，还有男子与外邦妓女以及妾室间的关系——的确，正如《圣经》所载，古代希伯来人通常拥有多个妻子。在其最初的几个世纪里，基督教似乎也能够容忍纳妾。不过更普遍的是，这一新宗教的领袖们将上帝的训诫解释为禁止任何婚姻之外的性：那是一条通往地狱之火与天谴的路。许多宗教领袖如此厌恶性关系，以至于他们将婚姻视作一种相较于完全独身而言，不那么洁净与满意的状态。在基督教最早的存世文献中，早期教会的领军人物圣保罗即有过此类阐述。“一个男子不去碰一个女子是好的”，他在公元1世纪中期左右对哥林多的基督教团体解释说，即便在婚姻之中，性也会迷惑一个人的心灵与身体，使其不再追求与上帝交谈的至高目的。保罗自己是纯洁的、独身的与禁欲的，而这乃是最神圣的状态。“我愿意众人像我一样，”他写道，对于少女与寡妇亦如此：“倘若自己克制不住（自己的欲望），就可以嫁娶。与其欲火攻心，倒不如嫁娶为妙。”（《哥林多前书》，7.1-7.40；参见《罗马书》第一章中他对于同性恋的谴责）换言之，婚姻无非是那些难以抑制肉体冲动之人所能采取的一种权宜之计罢了。

在接下来的数个世纪中，教会的主要权威（其中大多数都是独身者）更进一步发展了此种本质上对于性的消极看法。关于节制的禁欲主义理想愈加得到强化，其主要针对神职人员，但也针对世俗男女；与此同时，一大套学说得以建立起来，用以支持这种观点，即肉体欲望本质上是可耻的与罪恶的。这一观念最有力的代表人物就是圣奥古斯丁（354-430），北非沿海城市希波的主教：对于西方基督教的性观念，可能没有另外一个人能比他具有更为深远且持久的影响。不过，他在年轻的时候可是另一副样子，当他这个才子先后负笈于北非与意大利时，与一个未婚情人一起生活了许多年，并且有了一个私生子，并且他在当时更热衷于摩尼教而非主流的基督教。可即便在当时，根据他在《忏悔录》中的著名表白，他已经开始意识到自己生活方式的错误，他向上帝祈祷“赋予我纯洁与自制——但请不要在此时”：因为他仍然充溢着“那种自己更渴望满足而不是扼杀的色欲”。联系到他此后对于性欲无穷无尽的批判，很显然，正是对于人类激情力量的体验导致他幡然转入独身生活，猛烈抨击此种激情的邪恶，削弱

种种诱惑。最终，奥古斯丁将色欲视为所有人类欲求中最为危险的一种。跟许多中世纪神学家一样，他主张这是人类堕落的一个直接后果——性感觉一无是处，那只是上帝对于亚当、夏娃及其后代所施加的一种惩罚，一种不可磨灭的标记，昭示着人类罪恶、腐化的状态。说到底，色欲具有一种无比的力量，能够击垮理性与人类意志：受其激发，男人女人们甚至无法控制生殖器官的萌动。更糟糕的是，没有人可以保证自己能够永久将此克服，纵使其付出了最为艰苦的努力。等到奥古斯丁年纪已长，大约四十岁后成为独身者，献身于禁欲之时，他在一封写给另一位主教君士坦丁堡的阿提库斯的信中总结了自己的体验。他抱怨道，抑制“这一肉体之欲”，对于每个人而言都是一辈子的战斗，无论是婚前、婚后抑或鳏寡：

> 因为它会猝不及防地侵入，以其不适时的甚至邪恶的欲望来引诱那些忠诚与神圣之士的心灵。即便我们不屈服于此种无休无止的冲动，不对其有丝毫应允，一直保持抗拒，我们仍然出于更神圣的期望，而祈求它们不再存留于我们自身，如果有可能的话。

但这并不可能。只要人类停留于堕落状态，性生殖自身就会将罪恶代代相传：“此种罪恶与生俱来。”即使在婚姻中，男人与女人都得时刻对此保持警惕，那种无节制的、不纯洁的或不为了繁衍后代的性行为会带来罪恶。对每一个基督徒而言，在其一生中，性的戒律都有着基本、绝对的必要性。

正是这些教义，教会在扩张地盘之时都试图将其灌输给追随者。在英格兰，现存最早的盎格鲁-撒克逊神职人员手册（追溯到7至11世纪）就通过图解详细描述了众多各式各样的性罪恶，包括一个人进行的、异性之间以及同性之间的行为，平民与神职人员一旦犯罪，就会面临各种相应的惩罚——数月或数年的禁食、鞭笞、离婚、失去神职。基督教道德标准的传播对于民众观念的影响越来越显著。在神职人员的压力下，贵族纳妾的习俗逐渐衰微，而教会对于一夫一妻制的定义也慢慢得到普及。

在中世纪中期，性戒律在理论与实践方面都取得了长足进展。在

11至13世纪之间，西方教会在此方面极大地扩展了自己的权力，这跟它在社会与思想文化领域支配力的日益增强是一致的。在整个欧洲，关涉性与婚姻的教会法律定得非常详尽、正规与严厉，遍及神职人员与平民、国王与农民。举例而言，正是在这一阶段，教会领袖们开始协力推行一场日益成功的运动，强制规定所有的神父必须单身，抵制神职人员婚姻。教会自1100年左右建立常设法院后，同样在一般民众中改革了对于性犯罪的惩罚。过去主要是秘密告解（private confession）与临时审判（ad hoc jurisdiction），现在则变为一种日益强大的公开审讯体系。最后，城镇与都市的兴起导致了对于城市中通奸、偷情以及卖淫行为的新的惩处方式，与原来的王室、采邑以及教会司法体系并行于世。

到了中世纪晚期，偷情行为不断地受到的一张密不透风的司法之网的监督。审理性与婚姻的诉讼成为了英国教会法庭主要进行的事务：在13世纪晚期，据存世文献所载，此类诉讼已经占据了所有诉讼的60%-90%，而大多数15世纪晚期与16世纪早期的证据也显示出，防止通奸、偷情与卖淫乃是当时的关注焦点。至于惩处手段则因时因地而异。在14世纪的罗切斯特，男人女人们有时被送去朝圣以为自己赎罪，他们被要求向穷人提供救济，或通过交罚金来为自己减刑。最普遍的惩罚就是鞭笞，在大庭广众之下反复进行，地点在教区教堂与市场的周边，以使整个社区的民众都可以目睹。此类罪行同样要受到城市法院的惩罚。在1439年的考文垂，治安法官们命令一个帽匠威廉·保莱与他的情人在一辆敞着的马车里公开穿过整个城市，“以此惩罚来警诫恶行”，从今往后，所有的私通者都要得到这样的下场。在伦敦、布里斯托尔与格洛斯特，人们在主要的市场造出一种特别的公共“笼子”，把卖淫者、通奸者以及好色的神父关在里面展示；在别的地方，人们用马桶椅（cucking-stools）来惩罚妓女。至少从14世纪晚期开始，针对性犯罪者的专项行动就已经成为常态，这之下则是更为常规的对于不贞之举的监督。此外，一系列惩罚市民的复杂仪式得以建立起来，用来针对已经定罪的妓女、老鸨与通奸者。严重的罪犯将在整个城市中游街示众，穿上象征耻辱的衣服，一路伴随着嘈杂的锅盆敲击的铿锵声。有时他们还会受到鞭打，戴上颈手枷，剃掉头

发，或者被驱逐出城。

纵览整个中世纪晚期，此类惩罚手段如此频繁地得到施行，其实正意味着偷情行为的持续存在。不论在中世纪文学还是日常生活中，非法的爱情与买春之举往往以一种平常的口吻被讨论，这表明此种行为并不一定总是被谴责。不少人认为，偷情行为并不是一种严重的罪恶，这见于一位12世纪埃克塞特主教的记载，虽然在1287年，此种观念被认定为异端，但它一直存在。对于那些堕入爱河以及时常鬼混的年轻人来说，这一观念尤其容易接受。正如一位早期都铎教会的领袖所抱怨的："在许多人那里，这完全不算罪恶，而是一种消遣，一种嬉戏，一种青春之举——不该被指责，而应被默许；不该受惩罚，而可被取笑。"

同样，官方对于性戒律的态度也明显有所保留与权变。直到中世纪中期，未婚同居关系无论在神职人员还是平民中都很平常，并且一直持续到宗教改革。教会本身的婚姻法对于偷情行为的定罪情况更为复杂，此一法律制定于12世纪（在英国一直施行到1753年制定《婚姻法案》时才发生变更）。这一法律对于双方结婚的全部要求，就在于适婚男女以现在时态的话语来交换誓词（如果他们用将来时态，那么，发生一次性行为就能确立他们在法律上的结合）。因此在理论上，合法的性关系只需要双方本人的同意，无需任何牧师、见证人或仪式。而现实中教会试图阻止与惩罚所有迅速、不规范以及秘密的婚姻形式，并逐渐获得了成功：在中世纪晚期，婚姻已形成一套规范，要公开展示，提前准备，由牧师于教区教堂内主持，在当地民众面前见证。不过说到底，那种观念永远没有完全消失，即必须由男女双方自己决定是否在上帝面前结为夫妇（第二章会论及此）。最后，公开卖淫得到了容忍，在中世纪晚期逐渐得到批准，作为一种必要的罪恶。鉴于现实中未婚的平民与神职人员不可能抑制肉欲，所以一种论调流行开来：与其引发诱奸、强奸、通奸以及更糟糕的行为，还不如允许妓院存在。正如一个中世纪流行的比喻所言："移走了下水道，宫殿里就会充满恶臭……抓走了妓女，这个世间就会遍布鸡奸。"

尽管如此，时代的主流乃是对于婚外性行为更为严苛的控制与惩

罚，世俗权威如此，教会权威亦然。纵观整个中世纪，同样显而易见的是，基督教规范与民众观念之间的分歧持续缩小。虽然民众可能抱怨性戒律的种种限制，或者受其压制而愤恨不平，但其影响力无所不在，其必要性毋庸置疑。

宗教改革下的道德观

实际上，在16世纪早期，公众的主要批评是当时的做法过于宽容。这是新教运动的主要不满，它开始于1500年左右，最初作为一项从内部净化教会的运动，但很快发展成为一股为真理而抗争的洪流，从而拆解了西方基督教世界的统一。至16世纪晚期，西方世界（包括其不断增加的海外殖民地）已经在宗教上截然而永久地分裂——不论是在在天主教与新教之间，还是在新教运动的各种变体之间。新教徒们的共同点在于其怀有一种信仰，相信天主教会的教义与实践已经腐化与世俗。他们的抱负乃是重新发现上帝对于基督徒的真正期待，并且据此建构他们自己的社会：不仅在于宗教信仰，也包括日常生活的方方面面。不同于建立在教会及其主教与神父之上的那种不断累积的教义，在他们看来，首要的根基在于直接洞悉上帝的圣言：《圣经》文本。

在宗教改革重塑世界的活动中，性居于中心地位。在新教徒看来，教会对于性道德的整体态度显得松弛而虚伪，软弱无力。其神父都是好色的寄生虫：独身主义的理想只不过是个笑话而已。教会法庭在追究性犯罪者以及惩罚其肉体罪恶方面做得不够激烈。尤为可耻的是对于卖淫的容忍。在改革者看来，公开的邪恶，总的来说要比秘密的关系危险：光天化日之下出现的妓女与妓院严重误导了年轻人，引诱男男女女深陷罪恶，尤其冒犯了上帝。更糟的是，通过允许与管理性交易，天主教会——巴比伦的娼妇——简直就是靠偷情与通奸的收益来维持自身。“噢，罗马！”新教常常这样谴责，“妓女在做着营生，向圣洁的金库支付租金，以获取她的营业执照。”在此期间，人们的道德趋向腐化，而教会则靠着罚金、纵容和其他施加于倒霉教众身上的鬼把戏赚了个满盆。简言之，在教皇的灵魂腐化与教众的性败坏之

间存在着直接的联系。结果表明，这一联系对于宗教论辩极其有效，新教徒们在之后不断地发挥着此意。

为了取代那种邪恶，新教徒们提出一种更为纯洁与严格的道德。天主教的独身主义志向不切实际、适得其反，应当被抛弃。对所有人而言，包括神父，婚姻是今后解决性欲的唯一合适途径。从另一方面来说，上帝那诸多反对卖淫的声言应当得到更认真的对待：所有的偷情行为都应当受到严厉惩罚。奸夫应当被处死，这正是路德、慈运理、布塞珥、布林格以及其他宗教改革领袖的理想。后果即是，凡是宗教改革取得成功的地方，接着就会出现自省的努力以收紧道德戒律：关闭妓院，逐出妓女，以及对于通奸与偷情行为更为严酷的惩治。为了应对新教的挑战，天主教的反新教运动也把更为严格的性监管作为一个重要举措。纵观整个西方世界，这一时期基督教的宣传与举措都强化了对于偷情、通奸、卖淫与鸡奸的压制。

英格兰也不例外。我们不清楚，为何中世纪晚期英格兰的习俗似乎不像欧洲大陆的基督教世界那样宽容。极少城镇允许开设妓院，并且没有任何证据表明当时对于忏悔的妓女提供过任何宗教上的帮助，而这在西欧非常普遍。在整个16世纪，英国多次试图制定更为严苛的国内法来惩处性罪犯。1534年的一条法令规定，“鸡奸”，无论是对人还是对动物，都要被处死。另一条1576年的法令授权治安法官惩处私生子的父母。与此同时，不少教士与议员仍然忙于设立更为严格的戒律。1552年，在克兰麦大主教主持下大规模修订的教会法，建议通奸者应当被终身监禁或流放（修订委员们不无遗憾地写道，虽然用石头砸死才是“我们虔诚的先人专门为此而设定的惩罚”）。一位叫菲利普·斯塔布斯的作者这样建议：妓女、偷情者、通奸者至少应当用烙铁在脸部或前额烫灼，这样就能让“诚实与纯洁的基督徒与撒旦的淫乱子孙区别开来”。还有不少人主张通奸应当是死罪。都铎官方谴责卖淫的说教，自1547年起在此地的每一座教区教堂内反复诵读，其不无赞赏地提到古往今来许多域外与异教的国度都会处死性罪犯，一如上帝在《圣经》中的训诫。结果就是，这一时期每一个英国男女都知晓此类事情，例如，“在突厥人之中……一旦发现男人女人有奸情，都会直接用石头砸死，没有丝毫怜悯。”这种不断增强的反对态度，甚至

对于那些最上层人士也有显著影响。许多中世纪和16世纪早期的贵族都有自己的私生子，或者公开包养情妇。宗教改革之后，此类行为就变得更有争议。到了17世纪早期，贵族的不道德行为日益引起了人们对于统治阶层之腐化堕落的不安。

从16世纪晚期开始，与此种逐渐强硬的态度相应，地方教会法庭也更加致力于惩处婚前性行为、非法怀孕、私生子以及相关行为。城镇与都市的管理者亦是如此。16世纪50年代在南安普敦与诺维奇，声名狼藉的妓女被逐出城市，且要忍受鞭笞之苦，如果她们胆敢回来，还要在脸上烙印。在拉伊，偷情者被迫戴上黄色与绿色的特殊颈圈。在其他地方，他们被鞭笞、抓捕或戴上木枷。有一种特别复杂的仪式出现于16世纪70年代的贝里圣埃德蒙兹。在周日，性罪犯们行进至公共的鞭刑柱，他们被妇人剪去头发，然后都被绑起来，在那儿待上一天一夜，任凭风吹雨打，受尽乡民的鄙视。最后，在第二天集市日，他们遭到当众鞭打，“被狠狠抽上三十鞭子，直到血迹斑斑”。

这种逐渐严厉的趋势，其动力部分来自于宗教热情：对于卖淫最狂热的惩罚者往往是那些最激进的新教徒，他们追求一种绝对纯洁的社会（因此用“清教徒”来称呼他们）。这一趋势也反映了不断增长的社会压力。16世纪经历了前所未有的人口增长与经济剧变。到伊丽莎白一世（1558-1603）统治时期，这些社会激变造成了惊人的贫困、人口过剩以及本地资源压力。从15世纪末期开始，梅毒这一致命疾病蔓延日肆，在人群中引起了日益严重的焦虑，尤其对于城镇居民。在此一背景下，由性乱引发的社会问题——犯罪、疾病、私生子、贫穷——越来越让人有切肤之感。因此，以更严格的标准处置通奸与偷情，实际上是晚期都铎王朝试图治理贫困与社会混乱之举措的一部分，其他举措包括修筑新式的监狱与感化院，建立一个全新的济贫系统，严厉打击其他的反社会行为，例如酗酒、流浪与乞讨。总而言之，这意味着政府在更大范围内来介入经济与社会的问题。

伦敦是新教狂热的核心，也是市民与中央权力的中枢，还是各种新举措的中心地。从16世纪早期开始，随着新教与梅毒的高歌猛进，在伦敦，不道德行为再次引起了敌意。1506年，在南华克特许经营的

妓院就曾被暂时关闭，到1546年则被永久取缔。一群福音派的市长和议员发动了他们自己针对性罪犯的十字军之征——不仅下令抓捕妓女，给她们戴上颈手枷，鞭打，驱逐，顺着泰晤士河巡行示众，还利用世俗法系统地追查偷情者与通奸者。当1550年的市长罗兰·希尔决意抓捕具有名望的放荡市民时，其中有些人“告诉他不该这么严格，并且警告当他下台后会让其付出惨重代价，但他并不因此而罢手，尽管有许多人通过花费巨款以免于名誉扫地”。

特别重要的是16世纪50年代一种新的刑罚机构之建立，即感化院，主要针对城里的流氓、乞丐、流浪者及其他轻微罪犯。这座感化院在伦敦的西边，原本是亨利八世的宫殿，是英国第一家感化院：罪犯很快被移送至此地，不仅仅要挨鞭子，还要监禁数周，从事繁重劳动，目的是向他们灌输对于上帝的恐惧，以及养成勤劳的习惯。这个机构作为一种样板，逐渐为英格兰其他的市县所采用。它的建立对于惩治伦敦的性犯罪有立竿见影的效果。单这一个机构每年就惩处了数以百计的不贞男女。除此之外，还有大量的统计数字来自于首都的教区官员与教会法庭、周边的区民会议、伦敦同业公会以及其他法人团体，还有本地的治安官员。16世纪末的伦敦，对于性乱行为之监管可能比以往任何时候都要有力。

权力与惩罚

教会和国家的正统原则，与那些对于非法性关系更为宽容的态度持续对抗着。不过，那些非正统观念并不容易被我们详悉。因为它们既不体面也不系统，只是偶尔详尽地载诸笔端。在诗歌与小说中，爱情被无休无止地歌颂，而情欲则往往被委婉地暗示，而非直接描述。不过，性基本上被视为一种愉悦，男男女女们都渴求着它，确实需要它，这一意涵通过无数的笑话、小册子及其他形式的通俗文体传达出来。例如，民谣《治疗绿色贫血》（“A Remedy for the Green Sickness”）就来自17世纪的一个流行观念，即女性保持处女之身太久不利健康：

一个漂亮的丰满少女

躺在她的床上喘息

她看上去绿如青草

悲伤地喃喃自语

“除非我有个健壮小伙

将我从病痛解救

否则我将无法存活

我叹息又含恨

一点也看不上现在的人生。”

大约在同时，一位英国无名作家，翻译了一篇法国的色情文字，其中罕见地以更直白的语言记录下了一个17世纪的女性如何体验与描述了她与情人的激情：

> 最后，我们都想纾解自己，于是他平躺在床上，火枪（即阳具）直立着，把我拉过去，而我将它插入我的阴道，晃动着我的屁股。“我在搞你，亲爱的。”他一边说，一边让我专心投入，然后迎合着我，把他的舌头伸入我的口中，对我喊着“我的生命，我的灵魂，我亲爱的小骚货”，用他的手握住我的臀部，（直到）最后那即将来临的甜蜜愉悦让我们用尽全力缠绵，直到最后那带给我们双方的极乐满足终于来临。

现实女性的直接表白在今天则更难以觅得。即便在婚前，18世纪之前的女性也极少在书信中哪怕模糊地暗示情欲，如同威尔特郡的贵妇玛丽亚·锡恩于1607年左右写给丈夫托马斯的一封回信那样，丈夫当时在遥远的伦敦，他的那封来信已经佚失。他们两人的结合不同寻常。他们第一次相遇是在1594年5月的一个晚上，在白金汉郡酒馆的一场宴会上。她从伊丽莎白女王的宫廷来，他从就读的牛津来。他们

都只有十六岁。正是在那一天他们秘密结婚了，第一次共度良宵。他们的家庭是势力强大的死对头，而托马斯的父母用尽一切手段去拆散这场婚姻，然而他们的爱情坚不可摧。他们的故事可能启发了威廉·莎士比亚随后创作的《罗密欧与朱丽叶》。写下这封信的玛丽亚，此时大约二十七岁，几年前她与托马斯才最终得以共同生活：

> 我最亲爱的汤姆肯，我最亲爱的小伙子：
>
> 你知道我没有，也绝不会忘记你的第一封信如何让我平静的血液涌上羞怯的脸颊。你威胁索要合理的报酬，我则反过来索要彻底的补偿，这样当我们相见时，就既有报酬也有补偿，那将一遍又一遍进行，你知道我的心意，虽然你并不理解我。
>
> ……
>
> 像一条沙丁鱼那般疯狂，像一条阿拉贡鳕鱼那样骄傲，我要用你本人在上一封信中的祝福向最最亲爱的你致意，那么再一次祝你万事如意，我最亲爱最可心的汤姆肯，我怀着比一万万万万万倍还要狂热的心情等待你体贴而淫荡的书信。
>
> 爱你并且只爱你的
>
> 玛丽亚

相形之下，莎拉·考珀夫人的婚后生活并不幸福，她在1701年写道，自己与丈夫共同生活超过了三十五年，为他生了四个孩子，“完全不知道什么是淫荡的念头或性愉悦”。这既是夸赞自己对于性的贞洁态度，也是抱怨自己的婚姻关系。鉴于淫荡言论与行为在当时为人不齿，只有那些依靠性事（或者性剥削）为生的女性，才会对此有更多正面言论，至少以那些见诸史料的方式表达出来。例如，17世纪早期格拉斯顿伯里一个名叫玛杰丽的老鸨，为了让她手下一个年轻的女孩与男人睡觉，鼓励她说“你那地方长得很好，一定要好好利用，否则就是对自己不好，好比土地长久不耕种施肥的话，就会荆棘密布”。“别这样躺着逗我，”风月老手苏珊娜·库克躺在床上的时候，同

样直接地斥责她的一个情人，“爬上来，让我好好享受。”（他随即照办）

当时关于性欲，尤其是婚外性欲之合法性的观念，绝大多数是由男性表达出来的（或通过男性表达，因为他们能当上抄写员与作家）。当这样的观念公开表达时，通常以一种滑稽的形式出现。例如1631年，国王的印刷商罗伯特·巴克就因为他的雇工印出的一版《圣经》中漏掉了第七诫中的“不”（not）字[这可不是无意的错误，不同于那种把一行诗中“上帝之伟大”（God’s greatnesse）印成“上帝之伟臀”（God’s great asse）]而遇到了大麻烦。不过，更常见的情况是他们在私底下表达，尤其是在面对惩罚的威胁时。例如，1576年5月，迈尔斯·霍恩与伊丽莎白·鲍威尔因为在南华克的酒馆发生性行为而被捕，并被移送至感化院，他们对此的回应只是“我们在做之前就已经情不自已”。17世纪早期一个萨默塞特郡的农夫在与情人亲热时被发现，并被告知“他们必须因其行为接受惩罚”，而他同样毫不慌张地予以反驳：“你们之前没见过两头牛交配吗？”1636年，一位埃塞克斯郡的牧师被控亲吻另一位女性，他以相似的方式为自己辩护：“新的牧场让牛犊更壮，外面一个抵得上家中两个。”一位下层的伦敦人在1632年将这些片言只语的大意总结为：“只要双方同意，偷情就不是罪过。”即便在婚姻之外，男女自愿发生性行为也应被视为一种无罪与自然的愉悦。

男男女女们对于此类行为最普遍的辩解就是他们准备结婚。其时一位历史学家说道：“一旦他们结婚在即，束缚性行为的条条框框就瓦解了。”我们主要是从当时的案件中得知恋爱双方对于彼此的这种承诺。事实上，在这些案件中，恋爱随后都告吹，而当事人则被控有偷情或私生子；但显然，双方往往是在作出婚姻承诺后发生性关系，尽管在平时他们（或至少他们一方）也相信一旦女方怀孕，双方就会结婚。例如，多萝西·科尼什的情人

> 在第二次与她交欢的时候于备忘录上记下时间，计算一旦怀孕，孩子何时出生，这样她就可以放心——如果她能证明生下了他的孩子，他就会娶她。

而当1602年威尔特郡普莱特福德的米莉阿德·戴维斯生下克里斯托弗·文森特的孩子后，她同样告诉法庭，

> 鉴于克里斯托弗与她同生在一个教区，又是左邻右舍，而她是在他的劝说与请求下与之同房的，因此她自然而然地期望他会娶她。

通过这一背景我们可以发现当时性监管的局限性。毕竟，这不是一个把男女强制隔离开来的社会。多数人在他们二十岁中期或后期都保持单身，他们已经积累了技能与积蓄，已准备好步入婚姻，养家糊口。在社会与经济生活的许多领域，男性与女性愈加频繁地自由交往——工作、社交以及明里暗里相互追求。即便在乡村教区，情况也是这样，而伦敦尤其如此，这座城市本身就是一个世界，充斥着各种非法勾当与猎艳偷欢：妓院、流莺、酒馆、旅店、教堂、剧院、集市、市场以及街道，都涌动着陌生人。

无数通奸者、偷情者、卖淫者与鸡奸者肯定都逃过了监管，其他不少人则躲过了公开惩罚。历史学家们同样指出了这一管制体系的偏袒。女性比男性更容易受到惩罚，而权贵比草民遭受的痛苦要少得多：即使在宗教改革之后，许多贵族与绅士仍然有私生子而不必担心受到指控（事实上，1593年下议院议员们拒绝以鞭刑来惩罚拥有私生子的人，因为担心它会“加诸绅士与贵族身上，而这些人不宜受此侮辱”）。有时法律会被滥用，但往往收不到什么效果。上述所有这些局限性都很重要（这种提醒同样适用于研究历史上大多数其他犯罪及司法系统），因为它们反映出权力如何在社会内部分配：在男人与女人之间，在富人与穷人之间，在各种思想权威与社会权威之间。

但这一切都不能让我们无视这一最基本的事实：性监管乃是前现代社会的一个基本组成部分。其运作体现了文化的核心价值。无论按照哪种标准，这一外部戒律的强制实施都取得了显著成效。从早期中世纪到17世纪开端，其逐渐更为严苛地强化行为标准。其理论与实践对于全体民众之心灵与生活都产生了深远的影响。

的确，性监管并不仅仅是某种自上而下的外部强制。当然，其身

后有教会与国家的权力作为支撑，但是民众的身体力行与广泛认同使其具有了内在活力。每个人在其中都起到了作用，甚至看守、警察与教堂执事也不过是普普通通的户主，只是在社群中各司其职罢了，并不存在单独的、专业的监管力量。这是一个群众性的自行监管系统，整个社群监管着自身，支持着集体行为的准则。除此之外，还因为涉嫌不道德的案件经常缺乏坚实证据，所以这些案子的审判基本上反映了正统观念之共识。

1.伦勃朗的作品《床》：当时罕见的一幅表现男性做爱的画面，大概创作于艺术家与其女佣汉德瑞克·斯多弗开始一段非法男女关系之时。

大多数教会法院之审判程序的基础，并不在于强有力的事实，而在于“公共名声”或背德之“声誉”。这些说法都表示公共意见的褒贬臧否，而不仅仅是一种个人的怀疑。可即便是公共意见，也并非都可等量齐观：哪些人持有这种意见才是关键之所在。公共名声若来自体面的公民，乃值得认真对待；但如果是来自“某个自揭其短的下流妇人单方面赤裸裸的指控”，那么就像当时一本小册子所言，这实际上并不是“一种名声，而是一种讹传”。与此类似，教会法庭推定有罪无罪的常用方法，并非根据一系列的证据，而是采用一种公共“誓证”，即考察整个社群的意见。如果被告能够使规定数量的诚实邻居公开发誓说其嫌疑是没有根据的，而且没有人站出来有理有据地反驳他们，那么其指控就被撤销：否则即以公共名声为根据进行审判。从中世纪晚期到17世纪早期，誓证这种考察方式显得越来越不容易通过，这也许反映了当时对于性罪犯越来越严厉的态度。在17世纪前二十年里，当时记录最为完备的案件来自索尔兹伯里的副主教，其中有一份记录显

示，超过二百名的被告之中，几乎有一半没能够为自己洗刷而被定罪。

民事审判同样基于信用、声誉与名声这类评价。实际上在审判性案件方面，教会法官与世俗法官并无较大分殊。根据普通法，有不正当性行为之嫌的男女会被逮捕，并被立即移送至最近的感化院，有必要的话还得接受鞭笞，然后被迫从事数日或数周的繁重劳动。如果他们是户主，则必须提出保释（换言之，找到社群中值得尊敬的成员为其担保），之后在法庭前出现。这类惩罚通常并不只是施加于那些明确犯有“邪恶之举”或破坏治安之人，而同样也根据“恶名”、不道德之“名声”或“流言”，抑或“可疑的”行为，一如在教会法庭之中。

正是由于此点，所以即使只显露不贞之迹象与意图，其后果也与实际犯罪一样严重。1555年5月，伦敦参事会发现一个学徒曾向其师傅的妻子求欢，于是立即下令将此人逮捕，剥光上身“于大堂外面的大门前，然后从那儿被领到齐普赛街的洗心柱接受鞭笞直至见血，然后被绑在一辆马车的尾部”，耻辱地游街示众，穿过整个城市，随后被象征性地抛弃于城外。一对男女倘若没有结婚而偷偷厮混，同样有这样的危险。不计其数的男男女女们受到指控，仅仅因其不当地“交往”别人的配偶，此一时期塞缪尔·佩皮斯的日记偶然记录了当时社会习以为常的例行道德监管。1666年8月的一个晚上，当他与妻子及朋友们吃完晚餐回家，它的马车在城门入口处被截停，其乘客被仔细盘问“我们是否是夫妻关系”。几乎不言而喻，任何女性如果在夜间独行，会以不道德之嫌被逮捕（或骚扰）。

这种无休无止的警觉不断被强化，实则也就是一夫一妻及贞洁之观念不断得到灌输。肉欲是危险与可耻的激情，偷情是邪恶，通奸是犯罪；这些信条被反复灌输给每一个男人、女人与孩子，伴随其一生，通过言传与印刷，无孔不入。大多数人将其完全内化于自身，即便偶尔他们会有相反之举。我们可以很容易地看到这点，通过当时人们读的书，接受的教育，聆听的布道，彼此的诽谤中伤，还有他们表达出的对于所有性越轨行为之蔑视态度。绅贵阶层同样不能免于其影响；甚至国王与王后亦然。因为，每一个成人与孩子反复在教堂中听

闻，卖淫是“肮脏的、腐臭的与可恶的……罪恶……不合法律，不论对于国王抑或臣民，对于官员抑或私人……对于男人抑或女人，对于任何阶层与年龄之人皆是如此”。

因此，公开惩罚只是性戒律日益普遍的文化环境之最为激烈的一种表现。当法律程序进行之时，其目标既在于强迫个体改造，也在于保卫一种信念。同样有不计其数的例子展现出此种戒律在法庭之外得到成功施行：通过农夫、牧师、朋友、家人、邻居以及雇主，将通奸扼杀于萌芽，对偷情者训诫，向妓院施压。我们可以窥见这种幕后现象，当诉讼的记录显示法律程序还有最后的补救方式，或者显示惩罚并不单单针对一项违法行为，而是针对其抗拒之前的种种努力时。因此，一个女人因其未婚同居或偷情而接受指控，因为“尽管你经常被人用语言与文字郑重劝告远离自己肮脏而淫荡的生活与交际，然而你对这些劝导都弃之不顾”。

更为生动的证据遍布于16和17世纪英格兰的都市、城镇、乡村等各个地方，其中卖淫者与通奸者普遍受到邻居与社群公开的嘲笑与羞辱。当安·乔治在某个夏日午后与一个士兵在谷仓野合时，被抓了个现行，“左邻右舍把她带走，按入磨坊旁的水流之中，说如果她这么热情的话那就给她降降火”。在1605年冬天，当时在伍斯特郡的伊夫舍姆流传说一个本地的地主乔治·霍金斯有一个私生子，但被遮掩得很好。作为一名富裕绅士与重要官员，他有能力阻止任何针对此污行的法律纠纷，然而他无法阻止来自下层的公开批评。12月的一天，一群人在爱德华·弗莱姆的“天鹅”酒馆会面，决定对霍金斯采取行动。但他们之中没人懂得书写，所以他们把故事告诉给三个来自考文垂的货郎，让这三个人给他们写在纸上。他们又一起编了首歌，嘲笑霍金斯、他的贱人以及他们的孽子，还制作了关于这三人的下流图画，公开散布，以制造最大的影响。三个货郎中的一个，朗斯洛·拉齐，匆匆完成了一堆复制品，还在一堵墙上公开涂鸦，以再现整个事件。他们把一页页纸订满了“天鹅”酒馆，并对其他顾客演唱自撰的歌谣。接下来的数周，他们在整个城镇与周边乡村如法炮制：在当地酒馆散发传单，把它们贴在门上、墙上以及各个地方，四处传唱霍金斯大人与其贱人的歌谣。这首歌是这样的，显然，它与他们绘在上面的图画（现

已佚失）相配合：

“我不再可以”：

这就是那个贱人，

与怯懦的乔治·霍金斯鬼混。

他让她怀了个孩子，

在一个野蛮的地方，

名字说出来简直是羞耻。

为了满足诸君的心意，

我就把事情说一说，

那个地方极其私密，

那个地方肮脏无比，

诸位绅士一定同意。

对于奸夫与淫妇，

还有什么比这更糟，

他们只得蹒跚祈祷。

这就是那个私生子，

和他怯懦的父亲，

名叫乔治·霍金斯。

在本郡里面，

我相信没有哪个老爷

比他更混蛋。

噢！被诅咒的子孙，

一想到你这样出生，

我的心就血流不止。

你的母亲是贱人，

你的父亲是恶棍，

你的卑贱将永世长存。

简言之，在这种文化里面，生活中方方面面的自律被视为文明的首要表征，人们之所以嘲笑不贞，不仅为了取乐，也因为那是软弱的显著标志。传统伦理的基本准则是，男性与女性要为他们的行为负起个人的责任，不论诱惑多么强烈。只有兽类与野人才“没有限制地顺从”于“本性的渴求”，开化的基督徒应当“压制肉体，让本性位于理性的统治之下，一句话，让肉体处于灵魂的掌控之下”。精神和心灵对于肉体之统治乃是这一戒律文化整体之基础所在。在性戒律施加限制的现实行为中，并不存在任何别种关于性自由之合理、适当的意识形态，不可能设想一个没有性监管的社会。即使是佩皮斯的私人日记，这部在18世纪之前以最大的勇气叙述性冒险的文献之中，也充满了比后世同类著作中强烈得多的负罪感与羞耻感。

为何人们会这样思考？为何性戒律在社会秩序中被赋予了如此根本的地位？如果，读者朋友，你碰巧是身处严格道德监管社会中的一员，你也许能猜到答案。不管怎样，接着读下去吧。

性戒律的基础

实际上，这一状况是由多种因素决定的，因为许多不同类型的思想强化巩固了性戒律，为其正当化提供了各种理据。其中最为基本的乃是这项宗法原则：每一个女性都是其父亲或丈夫的财产，所以任何陌生人与之发生性关系，都得被视为一种盗窃，一种对其亲属严重的侮辱。的确，想一想1662年的贵妇玛格丽特·卡文迪什，她生于一个荣耀的家族，其中任何遭到玷污的女性都要被自己的亲人处死，

> 因为任何污点、无礼、欺诈与失贞，都是对于上帝的冒犯，对于自己生命的侮辱，为她的种族蒙羞，使她的亲人丢脸，令她的家族名声扫地。

非法的性关系还更为实际地侵犯了财产权：情人交换礼物、花钱买春以及私生子，都威胁到了其他人的所有权与继承权。此外，卖淫行为在家庭中间传播了性病、悲伤与不和。它引发了犯罪和其他混乱，并且无可避免地导致其他罪恶：酗酒、行窃、说谎、欺诈、杀婴、谋杀。通过这诸多途径，它摧毁了个体，破坏了社会秩序。因此，对其加以禁止与惩处就具有极为重要的公共意义。

这种思维方式显得完全在理，因为一般说来，人们理所当然地认为，为了公共的利益，对于私人生活的诸多领域进行外部监管是十分必要的。从社会与经济角度而言，社会并非由自治的个体构成，而是由一家一户构成（确实，如果一个年轻人“没有家法”，或一个女人“自食其力”，自然而然都显得可疑，甚至有罪过）。家长与雇主注定要监督他们的孩子与工人之德行，正如朋友、邻居与亲属同样理所应当地要关注彼此的生活方式。这些基本观念在每一个社会阶层中都十分盛行，但它们对于那些社会弱势群体的压迫最为沉重——同一阶层中的女性相对于男性是如此，卑贱之人相对于上层之士亦是如此。的的确确，因为每一个社群的首要目标是养育其成员，所以一对贫穷的男女有时会被他们更富裕的邻居彻底拆散，或者强制离居。按照伊丽莎白时代的济贫法，每一个教区要根据其贫困人口之需求来征税，这就导致那些可能增加社群负担或生下穷孩子的男男女女们遭受到日益严苛的对待。例如在1570年，肯特郡阿德林顿的上流教区居民们是如此“恼怒”艾莉丝·奇斯曼接受求婚，以至于他们阻止结婚预告的宣读，

并“威胁要把艾莉丝赶出教区”，倘若她胆敢反抗他们的“阻挠”。当1618年伍斯特郡斯托克顿的安东尼·亚当斯试图带着他的新娘，“一个诚实的年轻女人”，一起生活在他自己的教区时，当地人“不愿意他把她带入这一教区，说两人会生下累赘来拖累他们”——她被迫居住在别的地方。在伊丽莎白时代晚期的特林村（位于埃塞克斯郡），工人罗伯特·约翰逊与伊丽莎白·惠特兰一起生活，并有一个孩子，“如果当地居民能够容忍他的话，他就会娶她为妻”；然而他们不能。十年之后，也是在这个教区，另一位工人抱怨说，他为了与自己的情人结婚，已经努力了一年多。婚事已经在教堂预告，可是“教区不能容忍他们结婚”——如今又指控他们两人偷情与未婚同居。在17世纪晚期，这种行为在英格兰全境比比皆是，一再引起人们讨论。“很多乡村教区存在一种坏风俗，”作家卡鲁·雷内尔1674年评论道，“人们尽其所能地阻止穷人结婚。”“‘噢，’教会执事们说，”商人达德利·诺斯爵士写道，“‘他们养育的孩子数量超过了他们力所能及的范围，因此给教区增添了负担。’”

在整个16和17世纪，这种将私生子泛滥视为社会混乱、道德腐化与社区贫困之根源的恐惧感，不论是在国家还是地方层面，都强化了对于性放纵的谴责。因此在1606年，当威尔特郡库姆堡的乡绅发现了一起未婚怀孕时，他们立即给地方治安官呈交了一份请愿书，强烈要求严惩那个女人，因为她

> 卖淫的肮脏行径……她放纵的生活，不仅让上帝的怒火降临到我们本镇的居民身上，她邪恶的范例还会严重腐蚀其他人，使得养育贱种的沉重负担会狠狠地加诸我们之上。

事实上，自然而然地，所有怀孕的单身女性都要面对这样的艰难处境。她会丢掉她的工作，预料到自己将被从住所逐出：藏匿怀有私生子的孕妇在当时是一项罪名。如果她去工作，一如1616年的玛格丽特·惠勒那样，承受着最剧烈的痛苦，“忍受着极度的痛苦与艰辛，生活毫无指望”，助产士与邻居常常盘问她，拒绝给她提供任何帮助，并且以死亡与诅咒来威胁她——有时候一连持续几个小时，有时候她真的感觉已到了弥留之际——除非她坦白供出那个私生子的父亲的名

字。

正因为此，意外的怀孕乃是所有存在非法性关系之男女最为严重的担忧。有些人显然试图避免怀孕，有些人利用草药来引起流产，然而有关怀孕的基本生物学原理直到19世纪才得到认识，当时并不存在普遍有效或可靠的避孕方法。偷情行为对于女性的风险要比男性大得多，因为她要独自承受怀孕和分娩的生命危险，她必然要对那个婴儿负责，而且她不可能在身体上隐瞒这一耻辱，她绝无可能逃避严厉的惩罚。正如一位17世纪早期的女佣对一个想做她情人的男子说：

> 不，我们绝不应偷欢，直到我们结婚，因为你都看见了，有多少人抛弃了他们的承诺……我只不过是个用人，如果你的朋友们不赞成我们的婚姻，那我们就完了。

如果一位女性已经结婚了，她就能免于私生子的惩罚，因为她怀上的孩子不能说是私生的。可即便在这种情况下，类似的担忧仍然萦绕在那些偷情者心头。一份来自17世纪50年代中期一位萨默塞特郡的已婚女性的证词显示，即使最不讲道德、最不信宗教的引诱者，也不能否认这一恒久的担忧：

> 罗杰于是恳求她……与自己偷欢，那么以后就可以更方便地说服她这么做了，此外，他还告诉她，万一她要是怀了他的孩子，他会提供养育费用。这样一来，谁都不会受到惩罚……但只是在此生没有任何惩罚，前提是他提供费用来养育那个孩子：此生之后则不会存在惩罚，因为既没有天堂，也没有地狱。

同样，基于经济原因，当穷人在婚姻之外生下孩子，他们就有可能被带离父母。在17世纪末，丹尼尔·泰勒和莎拉·埃利斯与他们的三个孩子一起居住在伦敦东区的圣博托尔夫·奥尔德门教区。1700年12月，就在莎拉·埃利斯死后不久，教堂执事们与济贫院执事们突然认定，这个家族剩下的成员给教区纳税人造成了不能接受的负担。丹尼尔·泰勒接受了两位治安法官的问讯并且承认，根据他们所述，“他根本就没有与那个莎拉·埃利斯结婚，只不过是像两口子那样同居而已，而那些孩子都是私生子。”他的两个孩子，威廉与莎拉，随后被带离

自己的父亲，送到了邻近的圣玛丽·白教堂教区，他们是在那儿出生的；基于同样的原因，第三个孩子伊丽莎白也被从家中带走，送到了圣博托尔夫·主教门教区。归根结底，性的权利，成家的权利，要受到社群的监管。

除了所有这些世俗的考虑之外，性戒律还明显包含宗教命令的成分。不贞之举要被惩罚，因为正如《圣经》所展现的，此举对上帝极为冒犯。那些打破其诫命的人们在拿自己的救赎冒险，但他们的罪恶同样也影响到了更广泛的社群，即便不易被察觉。正如编年史学家托马斯·沃尔辛厄姆对于14世纪80年代早期伦敦发动的反对通奸者之群众运动的记载：

> 他们表达出自己的恐惧：那些暗中的恶行会造成上帝对他们的惩罚，毁灭所有平民。正因为此，他们希望洗净这一城市的污点，这样一来，城市上方就不会降下灾难或利剑，抑或被裂开的大地吞噬。

两百多年以后，基于同样的道理，库姆堡的市民对于那些怀上私生子的人产生出恐惧感。要是哪个社群敢容忍这种侮辱天主之行，他的怒火就会对他们所有人进行惩罚。最终，神圣的惩罚会摧陷整座城市与土地，一如所多玛城与蛾摩拉城之毁灭（如见于《创世记》，18-19；《申命记》，29、32；《耶利米书》，23；《犹太书》，1）。避开上帝的报复，这就是为何家庭、教区、城市与整个国家急于找出并赶走他们之中的不洁者。他们的社群越纯洁，天主对待他们就越仁慈。

基于同样的原因，性纯洁和宗教纯洁的强制性之间就存在着一种内在的平行关系。在前现代社会，宗教多元乃是一种陌生、不良的概念。不论是在宗教改革之前还是之后，都只存在独一的教会。每个人都必须从属于它，赞成同样的宗教信仰——提出异端观念的惩罚，说到底，就是死。不言而喻，信仰与崇拜绝对不是由个体判断来决定的问题。

一如在涉及到性的事务中，法律已经规定了正当的形式，必须得

到强制遵守，人们一有偏差即会受到惩罚。强制手段同样惊人地相似。直到1642年英国内战爆发前，宗教与性规则之遵守情况都是由教会法庭监管，而在1660年王政复辟之后，世俗机构投身于迫害宗教异见分子的行动之中，同样，它也开始着手惩处性罪犯。

在涉及到宗教与性的案例中，惩罚都被认为是一种洗心革面与体国安民的有效手段。这主要有四种途径：首先，公开惩罚缓和了社群的怨气，清除掉其中的污染；其次，它具有震慑之功；再次，它强迫罪犯停止犯罪行为；最后，它同样有助于真正洗心革面。性监管的一个主要目的，总是在于引导罪人与犯法者的悔罪与顺服。倘若加之以教导和劝说，那么肉体之折磨就可以被视为一种敞开人心以改恶从善的有效手段。那些行刑者喜欢将自己看作仁慈的医生，将精神从疯狂带入理智的状态，施加肉体折磨，以将灵魂中的疾病清除。就算不是每次都有效，又算得了什么？“难道因为某些人的疫病无法治愈，就忽视治疗吗？”

的确，正如道德家不知疲倦地指出的，惩罚罪人与叛教者乃是一项至为仁爱之举——“可以想象得到的最伟大的仁慈。”监狱牧师埃德蒙·克雷西在1675年这样说道。相较于地狱中等待他们的可怕的永恒折磨，人世间这点耻辱与痛苦又何足挂齿呢？

结果是，在性戒律与精神戒律之间存在着一种密切的思想关联。圣奥古斯丁曾说，异端与通奸乃是同一类罪行：人们声称自己仅仅是随心而行，但他们仍旧有罪。更为普遍的是，人们相信道德越轨与精神越轨之间存在着直接联系。大众传道者威廉·克拉格特在纵观古今之后写道，“放纵肉欲的教义”用来“使人远离真理”，并致使他们步入宗教歧途。而另一位传道者写道，除了叛教，最严重的罪恶即是“不洁，一种因为热衷于谬误而导致的自然后果”。

这种性污点与精神污点之间的联系有一个广阔的谱系。正如《圣经》把精神启蒙描述为与基督的婚姻，于是在《旧约》中，上帝自己把偶像崇拜描述为去“嫖娼”，发生“淫行”而背叛他。同样显而易见的是，在《圣经》（例如《哥林多前书》，7.5）以及无数后来的教义

中，强烈的性快感被认为是撒旦的诱惑，是所有罪恶之中最危险的。任何人一旦屈服于这种不洁净的欲望，哪怕仅仅一次，就有迷溺于其中的致命风险，这是基督教的一个常识。正如一位牧师这样警告他的读者："你们一定对自己知之甚少，如果你们能够设想到那种情况，你们就会保持自己良心的不安。不，先生，你不能跟放纵的肉欲讲道理。人的心灵并不了解这种激烈的情感。"确实，尽管别的罪行有可能引起人们随后的悔恨之意，但对于这一罪行而言，情况正好相反："对于这一不洁罪恶的反省会再次唤起快感，并使得忏悔之举难上加难"——"就像无底深渊，又似草入牛口，几乎无法从中脱身。"性叛道与精神叛道二者响和景从，从古至今，无数鼓励着恶行的先知与教派的错误行为不断确证此点。天主教徒、长老会教徒、重浸派教徒、无神论者、穆斯林、无宗教信仰者、异教徒以及异端者：所有这些人都曾被视为倾向于纵欲（而这些群体中的绝大多数，又热衷于指控别人在教义与道德上不纯洁）。

在这种思维方式的根基中蕴含着这样一种假设，把宗教与道德留给个人解释是荒唐的。人们可能真诚甚至狂热地怀有某些观念，但他们仍可能被危险地误导。一位博学的作者列举说："首先，一个人的心灵惯于欺骗而又极其邪恶，如果他能随心所欲，那还有什么有所不为呢？其次，当人们知道自己可以无拘无束，他们就会纵情声色，自甘堕落。"相较于人性的内在腐化，理性与意识的力量实在微不足道，而谬误与邪恶的势力遍及各处，随时准备对其设下陷阱、侵蚀腐化。理查德·卡佩尔医生解释说，理性是对抗罪恶的"错误武器"，因为这是恶魔的工具。"我们一旦与撒旦这个古老的诡辩家与狡猾的狐狸开始辩论，我们就会满盘皆输……我们的理性是堕落的，是站在撒旦一边的，它正好把我们全部出卖。"至于良心，对于顽固者而言，它是盲目与无能的向导。即便在大多数德行之士那里，"它在某种程度上是亵渎的、腐化的、不完美的，因此，用我们的良心来取代上帝之道，是错误的，它不能成为我们的准则，而是我们的罪恶。"

这些观念在通俗的宗教讲授之中无所不在。约翰·班扬精彩的寓言之作《圣战》（The Holy War）把这些观念写得活灵活现，书中描写的是上帝与恶魔为了争夺"人心"这座"城市"而展开的持久斗争。恶魔

一开始就先声夺人，宣称上帝的道德律“不合理、复杂以及难以忍受”，许诺自己会带来更大的自由与更多的知识。在败坏与扰乱了“人心”的意识后，恶魔毁掉了所有的“道德律法”，取而代之的是普遍的“自由”（尤其是对于“肉体之欲望”），人人都可以随心所欲，没有“法律、条令或我的审判来反对你”。他任命野蛮的“欲念大人”为市长大人，其市议员则有“咒骂先生”、“嫖娼先生”与“无神论先生”。即便在城市被以马内利大人（意思是“与神同在”）夺回之后，邪恶势力仍然栖身其中，由“偷情大人”与“通奸大人”领导，伺机而动。其中的道德内涵即是，只有在正确的教义与优良的教师之带领下，人们才可以平安地获得救赎。

由此，保卫人们灵魂之安宁，同样也必须是政府的一项至高目标。柏拉图与亚里士多德似乎将婚外性行为视作一种危险的、不健康的快感，而大多数前现代的注释家对此深表赞同。“甚至灵魂作为人类更尊贵的部分，”16世纪影响最大的神学家之一，理查德·胡克解释说，“那么人类社会就要更多地去照顾好灵魂的区域，而非那些暂时的东西，例如维持生命的物质需求。”根据17世纪的宗教领袖与作家理查德·巴克斯特的说法，在一个虔敬的社群中，“上帝的荣光与欣悦，以及人们的救赎是首要的目标，而他们的肉体福祉只处于从属地位”。惩罚不贞之人，为了他们自身也为了社群的良善，这是一项基督教与公共的义务，对于社会中的每一个成员而言都义不容辞。

因此，性戒律的文化不仅由强有力的信仰支撑，这一信仰将不道德之举视为危险。它还依赖于一系列重要的政治、哲学与心理假设，关于政府之目的、人类之本性、信仰之伦理，以及先天理解力之缺陷。这一戒律的施行如此长久，它与社会生活结构之缠绕如此紧密，它的思想根基如此深厚，以至于在1600年没有人可能设想它的废除。

不过，它的衰亡已经迫在眉睫。首先，宗教改革导致性监管更加严格，但它同时又打破了欧洲基督教世界的统一。在17世纪的进程中，宗教分裂的进展将会毁灭掉一切东西。

第一章　公共惩罚衰亡史

（治安法官们应当控告）普通的嫖客与妓女，因为（按照正当的观念）通奸与淫乱是一种现世的罪行，一如精神罪行，并且破坏了此地的和平……警察（可以追踪并逮捕）男人与女人，如果他们（犯下）通奸或偷情。

——米歇尔·道尔顿，《乡村司法》（1618），第160页

这块土地已经被那些恶劣与可怕的乱伦、通奸与偷情之罪所深深玷污，全能的上帝对此极为不悦，为了禁止这些罪恶，现规定如下……任何女性……与任何男性（除丈夫以外）同房……或任何男性如此行事……将被处死。

——《一项禁止乱伦、通奸与偷情之可憎罪行的法案》（1650）

逮捕……妓女，得不到任何现有法律的支持。

——《伦敦警务委员会第二份报告》议会文件（1817），vii.463

性革命始于公共戒律的崩溃。这部分是社会压力增加的结果。在17世纪之前，90%的人口居住于乡间，除了伦敦以外，英格兰没有大城市。传统的道德监管方式是在小规模的社群中发展起来的，其中的每个人对此都了然于心，并且密切监督彼此的行为。在乡村这一状况变化缓慢：即便到了18世纪末，仍然有乡村教区还在以老式方法惩处不贞之行。但城市的情况则与此不同，特别是伦敦。在中世纪末期，只有大约四万人居住于此，但到了1660年，其人口已经达到了四十万，到1800年则超过了一百万。这一惊人的人口爆炸产生出新的社会压力与生活方式，并且使传统的性戒律机制在压力之下难以运转。

2.这幅鸟瞰图出自杰出的版画家温斯劳斯·霍拉之手，展现了17世纪60年代早期伦敦西区的惊人扩张。

尽管如此，更深的原因并非来自社会或法律层面，而是来自神学层面。宗教斗争因英国宗教改革缓慢和不彻底而出现，并随后成为了17世纪英格兰最强大的思想与政治势力。至1700年，宗教斗争已经造成一个世纪之前无法料想的种种变化：内战、弑君、君主制与英国国教会之废除、宗教自由。它也同样摧毁了性戒律的公共制度。

欲求完美

天主教与新教在性观念上最大的差异，即是新教对于完美之渴求。传统天主教观念认为，肉体欲望应受谴责但无可避免：将其完全束缚是不可能的，并适得其反。因此，性戒律的强制实施，需要一定程度上对于组织卖淫及纳妾姘居的适当宽容来与之平衡。相反，新教倾向于认为不贞之举绝对要被逐出这个世界，或至少基督徒有责任尽量将其铲除。正如克兰麦大主教1552年的教会示范法所言：“偷情与任何一种放纵的肉欲都要接受极为严厉的惩罚，以便能将它们最终从王国根除。”正是基于此一差异，一种对于私人与外部控制更为严格的戒律呼之欲出。

我们已经提到宗教改革运动对于不道德行为之惩处具有的直接影响。这一严厉态度在1600年之后的几十年间仍在稳定地持续发挥作

用，不论是在英格兰，还是在欧洲其他地方。特别引人注目的是，教会法庭坚持攻击那种在当时得到最普遍宽容的非法性行为，即两个已订婚但还未成婚的一对男女间的性行为。一开始，这种案例只是偶尔得到惩罚，但到了17世纪早期，婚前偷情开始得到前所未有的严格关注。在全国不少区域内（约克、牛津、莱斯特、坎特伯雷、埃塞克斯等地），此类控告的数量急剧上升。例如在威尔特郡，16世纪90年代晚期的时候，每年只有少数此类案件接受处理，但在17世纪前二十年里，年平均数已经达到至少五十（还不包括更多难以从现存档案中列举的案件）。可能五分之一的新娘在结婚之时已经怀孕，这表明许多男女在求婚期间已开始性行为。不管怎样，久而久之，婚前怀孕的比例有了明显下降——我们可以借此类推婚前性行为的状况。涉及到偷情与私生子的案件也呈现出相似的趋向：更多的控告，更少的非婚生子，公众行为与态度的真正转变。毋庸置疑，教会戒律的抱负更为远大。当1604年英国国教会之教会法在宗教改革后首次进行修订时，它规定其法庭不仅要起诉通奸与偷情，也要起诉“生活中任何其他的污秽与邪恶”。在文学、政治以及日常生活之中，有大量证据表明，这一教会道德学说已融入人们内心，而公众对于不贞之举也怀有敌意。显而易见，只有婚内性行为才正当，这一原则得到支持和内化，势力越来越大。

同样显著的是，在17世纪早期，教会最有权力的法庭——高级调查团，多次惩罚有过通奸及其他性犯罪的绅士与贵族成员。其中的一些诉讼可能至少部分带有政治上层权力斗争的目的，但无论如何，它们都表明此一时期内，即便最有地位之人的性过错都得被视为公共罪行。1634年，亚历山大·凯夫爵士被其教区法院勒令赎罪，须支付高达五百英镑的罚金，并被关入监狱，直至找到保释金，这一切都是因为他不顾之前的警告，坚持与艾米·罗保持通奸关系。同一年，利奇菲尔德的托马斯·科顿与多萝西·桑顿被其教区法院与地方教堂判处赎罪，罚金五百英镑，并被送进监狱，因为他们通奸：直到1639年冬天他们还被关在那儿。兰开夏郡拉福德的托马斯·赫斯基思先生，因为与多个人通奸而被处以一千多镑罚金，并被勒令在约克与切斯特的大教堂以及他自己地方的教区教堂赎罪：他还被投进监狱，直至他能够提

交一大笔保释金。萨福克与法兰克伯爵之子罗伯特·霍华德爵士和白金汉公爵的妻姊波倍克女士，两人在什罗浦郡深处同居。当他们在1635年春天到伦敦旅行时，国王亲自命令坎特伯雷大主教对他们的无耻行为采取措施。他们立即被逮捕拘禁。男方被处以三千英镑罚金，并在监狱里被关了数周；女方则被勒令在教堂公开忏悔，像其他通奸者一样，赤着双脚，套着白袍。同样的态度所在皆是，如今我们可以从当时对于上层人士不贞之举的大量公开、随意的批评中窥知此点。在政治诽谤、嘲讽文章、讽刺作品及其他形式的写作与行动中，上流社会的不道德行为几乎无可避免地成为尖锐谴责的靶子，这反映出新教对于罪恶、社会秩序和神圣报应之观念已经越来越深入人心。

宗教改革另一个主要后果乃是，在新教徒内部，关于性监管之界限开始出现越来越多的观念分歧。几乎人人都公开赞成不贞之行应当受到严厉对待，而新教徒犹有怨言，现有的惩罚过于“微不足道”。伊丽莎白女王在1585年被警告说：“上帝因而一定对于陛下您十分震怒。”这是耻辱，诺福克郡牧师威廉·扬格1617年抱怨说：“这座英格兰如此闻名的教堂对于通奸的谴责除了一件白袍外，竟然没有更严厉的方式。”然而，人们对于究竟如何进一步处理则莫衷一是。

这一问题自英国与罗马教廷决裂之时起就一直争论不休。福音派新教徒并非唯一支持采取更严厉手段的群体。在16世纪早期，许多天主教人文学者同样如此认为，而在1586年，当时罗马正处于在位短暂而刚毅果决的教宗西斯笃五世（1585-1590）治下，通奸一度被罗马教廷认定为死罪。不过，新教徒毫无疑问是整个英语世界中反对不道德行为的最为狂热的力量。一般来说，他们对于正当性行为的定义最为严格。甚至在女性怀孕期与经期发生的夫妻性行为，都普遍被视作违背上帝之律法——约翰·科顿在1636年为马萨诸塞与纽黑文制定的示范法典将后者认定为死罪。大体说来，因为新教徒对于《圣经》戒律的根本信仰，他们中的不少人希望再次引入死刑，以惩处通奸及其他严重的性犯罪。这不是为了复古，而是基于一种彻底的进步观念：这将使英格兰与大多数现代世界发达的新教共同体保持步调一致。苏格兰人、日内瓦人、日耳曼人、波希米亚人：他们都是这种严厉态度的时代先锋（邓迪市的议员们如此狂热地追捕性罪犯，以至于在1589

年他们决定修建一座全新的监狱，专门关押通奸者与偷情者）。这一不断持续的论争成为了莎士比亚的时事剧《一报还一报》（Measure for Measure）的创作灵感之一，此剧的情节关系到非法性行为、订婚以及将不贞之举定为死罪的可能性。

相形之下，英国教会法庭在新教徒眼中就显得一无是处。他们“儿戏般的谴责”（一份1572年的新教宣言如是说）对于减少不道德行为没有丝毫作用，他们进行诉讼的主要目的是为了榨取人们的诉讼费。这一新教徒的怨愤自16世纪末以来不断加深，因为英格兰国教会越来越普遍地利用教会法来控告新教牧师与教众，指责他们在宗教上不守正道（例如拒绝画十字，拒绝使用法定的祈祷书，或拒绝跪领圣餐）。教会法庭不仅腐败无能，如今它看起来还在迫害善男信女，仅仅因为那些人遵从自己的意识。随着16世纪晚期与17世纪英国新教徒的宗教分裂状况加剧，此一观念虽在许多方面有失公正，但在论争中已经日益深入人心。在17世纪30年代，查理一世与他的大主教威廉·劳德发动了一场旨在加强宗教一体的运动，但在很多新教徒的眼中，这场运动削弱了教会法庭的道德权威性。

结果，激进的新教徒一直在进行持续的努力，要将道德监管的责任感渗入世俗领域。17世纪早期，对于性罪犯加重惩罚的议案几乎在每一届议会都会被提出来：在1601年、1604年、1606-1607年、1614年、1621年、1626年、1628年及1629年。1610年的一项法令使得未婚母亲有可能面临至少一年的监禁，倘若她们的私生子有可能要求教区的资助。在1624年，对于私生子与杀婴潮流的妄想症导致了另一项极端的惩罚性法令，其假定任何一个怀孕的未婚女性，如果她的孩子在其后被发现死亡，那她是有罪的（并接受处决），即便她发誓说孩子死于流产或自然死亡。同时，一旦狂热的福音派获得对于乡村与城镇的控制，他们就会极大地强化当地的戒律。在多切斯特这座英格兰最富清教色彩的城市中，在内战之前的几十年间，婚前与婚外性行为呈现出急剧减少的趋势。同样的精神在这一时期也驱使成千上万名新教徒奔赴北美，在那儿创建他们的新耶路撒冷。在17世纪早期，所有新英格兰殖民地对于不贞行为都制定了严格的法律：驱逐、监禁、当众鞭笞、在余生佩戴红字及其他耻辱服饰。其中不少殖民地

都赞同纽黑文之创建者所秉持的这一观念：“《圣经》已提供了完美的法则”用来治理人世。于是，他们纷纷遵照《旧约》将通奸认定为死罪。

实际上，死刑很少执行。鉴于取证困难，新英格兰的男女经常被判处较轻的罪名（例如“会导致通奸的淫荡、粗俗及愚蠢之行”），并被处以罚金、鞭刑与当众羞辱。不过，死罪这一严厉说法仍然具有重要的象征意义。在激进的新教徒眼中，尽可能彻底地憎恶与清除淫行，这是建立更好世界和上帝荣耀，以及创造完美社会的必经之途。这种意识形态在虔敬的社群中如此弥漫，以至于那些誓死反抗它的人在他们的头脑与行为中也难以摆脱这种意识形态之控制。1644年冬天，当马萨诸塞的移民詹姆斯·布里顿生病后，他的头脑被“一种恐怖的意识”紧紧攫住，那就是上帝要因为他过去之淫行而对其施加惩罚。所以他公开忏悔了自己的罪恶。在种种罪恶之中，他提到有一次自己跟人酗酒之后，试图与一位出身很好的年轻新娘玛丽·莱瑟姆发生性关系（但未成功）。虽然如今她已远居于普利茅斯的殖民地，但那里的治安法官还是接到了报警。她被找到，遭到逮捕，穿过寒冷的土地，最终被带到波士顿接受审判。当时，尽管她否认双方实际发生过性行为，但她仍然被判处通奸罪，随后她失声痛哭，真诚忏悔，“极为痛彻悔悟，对她愚蠢的罪行怀有深刻的忧惧……并且愿意以死亡来实现正义”。在3月21日，审判过了两个星期，她被带到绞刑架。布里顿在她旁边被处死，他同样“在悔过中死去”。在绞刑架下，玛丽·莱瑟姆向聚集的人群发表演讲，劝诫其他年轻女性不要重蹈覆辙，并且再一次表明她对于自己反上帝与反社会的可怕罪行深感憎恶与悔悟。然后她被吊起来，直至死去。她只有十八岁。

胜利与失败

这些在本土与殖民地锲而不舍的奋斗，意在建立一个美好的新世界，献身于上帝，清除掉罪恶，此种宗教期望乃是17世纪40与50年代在全国范围内突然兴起的。在英国社会内部，新教徒一直只是少数，虽然这与他们的影响力很不相称。17世纪40年代的英国内战在

1649年达到高潮，查理一世被处死，共和国建立，而这就赋予了新教徒至高的权力。

保皇派与议会派之间的持续斗争根本上是（虽不全是）一场宗教战争。它之所以爆发，乃因为双方对于“上帝在地上的旨意”都狂热地怀有某种特殊的看法，并相信对方都在毁灭这一旨意。新教徒恐慌于国王在国内外的宗教政策，他威胁中止宗教改革，重新引入天主教会，而这对于英国人的自由以及他们的永恒救赎构成了根本威胁。国王及其支持者反过来也恐惧并迫害新教徒，因为他们相信新教徒都是极端危险的颠覆分子，其宗旨与行为削弱了教会的稳定与君主的权威。

国王毫不妥协的政策最终适得其反。1640年查理被他的苏格兰臣民所羞辱，他们举国反抗，因为查理试图强制改变他们自己教会的教义与信仰。苏格兰军队侵入并占领了英格兰北部。数月之内，爱尔兰同样惨遭血洗，这次是天主教徒的一次暴动，他们屠杀了数以千计的新教徒，而这似乎确证了新教徒对于国王之宗教动机的最坏担忧。尽管在英格兰的战争爆发之前，查理就被迫作出了重大让步，但他于1648年的最终失败，在他最狂热的对手看来，最明确地预示了上帝对他们这一方的支持，并且指定他们将腐朽的旧势力铲除干净，在地上建立起他的王国。

教会法庭是这场斗争最早的牺牲品之一。“长期国会”（Long Parliament）刚召开数周，1640年12月“连根拔除”的诉求就已呈上。这份诉求阐述了新教对于改革的要求，其中抱怨“卖淫与通奸行为愈演愈烈”，而这是腐朽的教会司法制度直接造成的。在1641年7月，高级调查团的法庭被废止，而其所有教会惩罚权力也一并废除。为了代替旧的制度，下议院下令草拟一部新的法规来惩处性犯罪。与战时许多其他的立法过程一样，这部法规的通过也旷日持久，但它在1649年春天获得了新的推动力——军队赶走了除死硬分子之外的所有议员，并且强制处死国王，废除君主制与上议院，宣告成立联邦。在1650年5月10日，与许多其他的道德改革措施一起，这份法案终于在经过整肃的议会得到了通过，“以禁止乱伦、通奸与偷情的邪恶罪行”。通奸

与乱伦成为了死罪。妓院老鸨要受到鞭笞，在额头烙上大写的字母B，并且在监狱里关三年，若是她们重操旧业，就会被处死。偷情者会被处以三个月监禁，而如果他们重蹈覆辙，可能（这一措辞很模糊）被处死。这份法案的复件被送达至英格兰的每一个教区，以宣告这一新的性管制拉开了帷幕。

这似乎是一次伟大的胜利。在一个多世纪坚定的运动之后，有史以来最严厉的法律终于得到了实施，以强化性戒律。许多其他具有革命性的社会、宗教及宪政进展，同样发生或酝酿于这一时期。在上帝选民的领导下创造一个全新的社会，并献身于他的荣光，这一前景似乎显得指日可待。整个17世纪50年代，动荡不安的英吉利共和国的历届政权，一再告诫其臣民进行道德改革：对于那些相信自己日常生活即是践行上帝神圣使命的人而言，消灭淫秽及其他罪恶具有极端的重要性。怀着一种新的热情，新教的治安法官感到自己得到授权，去抓捕性罪犯。在法案通过几周之后，奥利弗·克伦威尔的妹夫，精力旺盛的军官约翰·迪斯布罗就在汤顿主持审判并处死了一名奸妇。虽然此一时期的犯罪记录极不完备，但毫无疑问，肯定还有其他的男性和女性被吊死（在苏格兰同样存在这种情况）。1654年德文郡的苏珊·邦蒂被判通奸罪，她请求看在自己怀孕的份上得到宽恕。于是她被允许产下婴儿；但就在她刚抱上孩子没多久，她的孩子即被带离，而她也被送上了绞刑架。在她死后，幼小的婴儿被送到四十英里之外的生父理查德那儿，由他照看抚养。

尽管如此，更普遍的情形是，这一法案的实际影响在减弱。它的文本包含如此多的限制性条款，以至于若非可靠的证人正好发现两个人行淫，几乎不可能定罪。至于旁证，无论其多么有力，都不足以定罪。夫妻双方不能为彼此作证，甚至有罪的男女也不能——其中一方的供词不能作为证据指控另一方。因此，尽管在1651年，苏珊·沃德的丈夫把情人带回家并与之交欢，“而他的妻子跟他们在一张床上”，但对她而言，《通奸法案》却不能派上用场。同样的情况也发生在1655年的罗伯特·佩格身上，当他某天夜里很晚回家，发现自己的妻子在床上，而她的情人正慌慌张张地穿上他的短裤。与此相类的还有1652年3月，教区官员进入普里西拉·福瑟林汉姆的淫窝，发现她“坐

在两个荷兰人之间，胸部裸露，没穿长筒袜，恬不知耻地纵饮高歌”。考虑到这种极端的举证标准，也就不难理解当时没有多少案子依据这一法案审理，而据此定罪的就更少。米德尔塞克斯郡包括了大部分伦敦的郊区，17世纪50年代在这里至少有四十名男女被控犯有通奸之罪，其中不少人因其生活放荡早已臭名昭著，然而最终只有一人被定罪（还有几个被改判或加判重婚，这同样也是死罪，不过更容易举证）。

相反，这一新制度的主要后果是，控告与惩罚呈现出越来越宽松之潮流。在米德尔塞克斯郡，数以百计的通奸嫌犯都由治安法官具结保证，而非送交庭审。换言之，就是被迫解除对这些人的两性关系指控，并找到正派的公民为其良好行为提出保释，再让他们在法庭上为其未来的行为提供担保。对于妓院老板的指控书在英国高等法院中仍不断出现，然而其中没有任何地方明确援用那部新法律。在不少郡，对于通奸与私生子的指控呈现出明显增长：例如在德文郡，1655年，也就是在迪斯布罗反对不道德行为之运动的高峰期，这类指控占据所有犯罪指控的三成以上。

这些指控多数并未依据新制定的《通奸法案》，而是依据过去有关私生子的法令（虽然就技术层面而言，两者不能兼容，但旧法令仍然保持效力）和普通法，以及治安法官传统上针对性过错而行使的自主决定权——纵使这一权力有悖于新法令的条文。与过去的做法一样，许多罪犯显然首先接受非正式的训诫，在屡教不改的情况下才会遭到起诉。与此相类，1652年12月，伊丽莎白·拉特克利夫因为曾有过私生子而受到审判，被控触犯了有关偷情的法案，而她最后却被释放了，原因是她虽然已经承认了自己的罪行，但她“痛悔前非”。又如，伊丽莎白·古德哈特被控犯有死罪，此件案子的情况已确凿无疑：她生下了一对双胞胎，这显然不是她丈夫的孩子，而她承认与两个人有过奸情；但她同样“痛感罪责深重”，最后被伦敦治安法官赦免。

司法裁量同样另有自己的一套做法。17世纪50年代在米德尔塞克斯，一些通奸罪名不成立的男女还是得被送到感化院，或遭到监禁，直到表现良好得以保释。议会军的司法审判甚至更为专断。1642年，

为了不遗余力地展示其对于一个“从伦敦尾随我们部队的娼妇”之不快：“她首先在城里被游街示众，随后戴上木枷，关在笼子里，再后来被浸入河水之中，最后驱逐出城。”在1645年赢得内兹比战役之后，议会军的部队对于失败一方王党军的营妓采取了报复行为。其中来自爱尔兰的约一百多人被直接杀害，而每个英国女性则被鞭子抽打脸部以致永远毁容。许多议会军的士兵自身及他们的情人，也因为败坏道德而被军法处置：例如，1651年冬天在苏格兰的利斯，一对男女被判处

> 在涨潮之时浸入水中两次，然后绑在马车尾部用鞭子抽打，要光着后背挨三十九下，从利斯的警卫总队一直抽打到爱丁堡港……然后从城里驱逐到各自的（即不同的）港口。

从1655年到1656年，军事统治一度覆盖了整个英格兰。与此同时，共和国热心于在西印度群岛扩大种植园。于是，在1656年春季，部队士兵们被派遣袭击伦敦的街道与酒馆。他们绑架了一千多名“生活放荡的女性”，关押在一艘特遣的轮船中，漂洋过海三个月，将她们强行运至巴巴多斯居住。由于人们普遍的担心，《通奸法案》受到了程序保障的限制，以免其不公正地施加于正派的男性与女性；但是，妓女并没有同样的权利。

因此，从根本上说，这一法案的通过乃是一场得不偿失的胜利。清教徒的统治明显抑制了性放纵：婚生子的数量似乎降至17世纪50年代的最低水平。但这一法案的影响主要是象征性的：大多数性监管并不依此行事，而就长时段来看，新教徒的这一尝试最终适得其反。废除教会法庭，结果证明是毁灭之举，其留下的巨大的性监管空白只能由世俗机构一点一点慢慢填补。从更普遍的意义看，这一举措摧毁了戒律体系，虽然这种体系存在种种不足，但能很有效地与公众情感协调一致；而取代它的乃是少数狂热分子所信奉的法则，虽然其主张严刑峻法，但却难以强制施行。

1660年英格兰的君主制与国教会复辟，《通奸法案》被废除。不过，17世纪中期的这场巨大动乱之影响不可能得到消弭。甚至在内战

之前，首都的急剧扩张已经开始影响到道德监管。如今留下的紧要问题是不断加深的宗教分裂。17世纪40年代与50年代不断增加的不仅有人们对于国教的不满，而且也有新教内部的矛盾分歧。一旦没有了审查制度，也不再有强化宗教一体的措施，各种各样的教会与教派就如雨后春笋般纷纷涌现。复辟的英国国教会决定扭转这一趋势，重新恢复传统：另立宗教门派在过去曾是一项罪行，非正统的宗教会议曾遭到禁止，而且教会法庭曾花大量时间指控宗教异端。然而，这种做法在城市中只是徒劳：别门别派如今比比皆是，且根深叶茂。同样，教会法庭宣称要施行普遍的道德与精神戒律，最后也是无果而终。在一些小型的农村社群中，教会法庭成功地重新建立起针对性犯罪的审判制度，并且一直到18世纪都还在发挥作用；但在伦敦及其他主要城市则绝无可能。

虽然这一戒律机制已经被极大削弱，性乱之举依然是世俗监管的重要目标。在王政复辟的几十年间，伦敦每年都有近一千桩针对性犯罪的指控：其中不少指控是针对伦敦内部之犯罪，也有很多针对跨市犯罪。矛头主要指向了公开卖淫，这也是传统世俗监管的重点对象。不论如何，在17世纪50年代，针对男女婚前与婚外非法性关系之指控仍然很常见。不过，与教会法庭非常活跃的17世纪早期比较起来，这一时期的惩罚力度无疑有显著下降。尽管如此，通奸与偷情仍要受到法律追究，并且当时不乏此方面的热情。1660年之后几十年间，苏格兰人与北美的殖民者重新制定了针对婚外性行为的严格法令，一如欧洲大陆的不少国家。同样，英格兰在查理二世与詹姆斯二世治下，不时有人要求议会应更为严格地执行现有法律，制定新的法令以打击淫秽，对于通奸行为恢复死刑。

可是上层不再对恶行进行打击。尽管清教徒在位时异常狂热，而且他们之前的历任君主与教会首领也都支持对民众施加性戒律。但时至今日，查理二世对此甚至连空头支票都不开一张（我们会在下一章看到此中的缘由）。他的态度得到更多的是批评，而非赞扬。早在1668年，在他治下的第一次重要政治骚乱中，新教徒就以伦敦妓院为口实向他发起攻击。他们说，政府积极压制的应该是淫乱活动，而非宗教持异见者。在随后的宣传战中，国王的批评者猛烈抨击其宫廷之

荒淫堕落、无法无天；而且，这些问题绝不仅仅来自反对者的批评。实际上，对于不务正业的王室之失望与焦虑，已经普遍弥漫于朝臣与教士之中，只是他们隐忍不发而已。在正统基督徒眼中，宫廷的坏榜样已经削弱了民众的敬意，更糟的是，它还可能触怒上帝。性乱是通往反宗教、社会混乱与政治灾难的途径。他们认为，是时候悬崖勒马与改弦易辙了。在1688年，他们终于找到了机会。

上帝的革命

1688年爆发了“光荣革命”，信奉天主教的詹姆斯二世被其女婿——信奉新教的威廉三世率军推翻，这一场革命被英国新教徒普遍视为神力之干预。上帝正是借此给予英国最后的机会来弃绝罪孽、渎教及恶政。结果，革命引起了狂热的道德与精神改革运动，并一直持续到下个世纪，即全国性的“移风易俗运动”。新的君主对此强烈支持，因为这显示出其虔诚信仰，从而与前任的不道德行径区别开来。与此同时，这项运动还为本国同天主教法国之间耗费甚巨的战役提供了正当理由。无数的政客、教士、治安法官、作家、活动家以及平民百姓亦作如是想。从威廉与玛丽受拥戴的那一刻开始，整个国家就兴起了自发的运动，要从严制裁不道德行为。

这一运动从开始起，就把更严厉地惩治非法性行为视作核心要务。显而易见，人们期望马上通过一部新的法律。正如律师乔治·梅里顿所言，如今对淫乱行径的制裁过于“温柔而宽容”。若要抑制邪恶，贵格会的慈善家约翰·贝勒斯相信，“低于议会的权威是无法做到的”。甚至威廉与玛丽在登基之前，就被要求开始这项事业。在1690年12月，新国王开始出击，他将一封公开信发往国内每个教区，告诫神职人员与教会执事帮助“全面改革我们所有国民的生活与风俗”。他命令教会法庭立即指控所有的性罪犯，只不过“还没有足够的法律条款来惩罚通奸和偷情”。

在整个17世纪90年代，人们认真尝试弥补这一缺失。在1690年，一群锐意改革的主教与法官一起草拟了一份法案，要恢复对于通

奸者的死刑以及偷情者的监禁惩罚，此外，还就1650年法案的某些缺陷提出改进意见。为了让审判更容易，举证的标准被降低：任何没有结婚的男女“被发现在床上，或赤身裸体做任何事情”，都被认定有罪。卖淫则被作为一项单独的罪行来进行系统处理——性交易在伦敦愈演愈烈，随着首都急速扩张，过去的社群监督形式已不再有效。为了重获主动权，法案规定“妓女”在每个教区要是通过例行搜查被揪出来，就会像乞丐一样被立刻赶走。如果酒馆老板在晚上允许可疑的女子出没，将被勒令歇业。拉皮条者和妓院老板将被处以罚金、枷刑，有必要的话还会被驱逐到海外。

类似对于卖淫活动肆虐的担忧，体现在1698年一部反对卖淫及其他罪恶的法案上，这部法案不仅规定通奸者与偷情者要被打上烙印、流放或绞死，而且试图取缔那些两性幽会的场所，例如出租马车。最终在1699年，在主教与改革者联合发起的一次公共运动推波助澜之后，另一部相关法案有很大希望获得通过，其中建议通奸与偷情以轻罪论处，并判处罚金。

道德改革者普遍期望法律更严厉地惩处卖淫、通奸及偷情——即使在1700年后，他们仍然期望“有可能在议会通过一部新的法案来惩处不道德行为”。这些流产的法案实际上是更为广泛的反对邪恶的政治活动之一部分，这一活动最终提议和制定出法律，以惩治亵渎和冒犯神明、赌博及决斗。在新英格兰及周边同样出现了令人鼓舞的进展。在荷兰，一场为了“进一步改革”的运动，包括更严厉打击通奸、偷情与卖淫，在17世纪如火如荼地展开，苏格兰于革命之后掀起了一股反对“丑行、通奸与其他罪恶行径”的浪潮。苏格兰在1690年、1693年、1695年、1696年与1701年制定的新法令鼓励对不道德行为采取措施，并且对于臭名昭著的通奸者要“严厉无情地执行”死刑。在英格兰，多数议员投票赞成对1699年的那份议案进行第二次宣读，最终它只能被反复的休会所阻止。不过，只有少数的狂热分子认为新法案的通过至关重要。正如一位持怀疑态度的政治家所言：“那些不把《旧约》与《新约》视为生活准则的人，绝不会因为议会的一部法案而受到感化。”

在新的立法尚未完成的情况下，道德改革者加紧利用现有的普通法制裁手段，不仅针对卖淫，也针对所有的性乱进行惩处。在17世纪90年代早期，伦敦每年大约有一百起针对通奸与偷情的诉讼。布里斯托尔与此相似，志在改革的治安法官们命令警察草拟出“可能与人鬼混”或“卖淫”人员之名单，并且采取措施赶走暗娼。正如改革运动所不断告诉其支持者的：“通奸等一切淫乱的行径，破坏了和平……为此要接受指控。”

一些后来的评论者看法也一样。虽然不如死刑那么完美，但乔治二世时期的一位主教仍竭力主张，罚金与羞辱的惩处措施“应当更严厉与公正地施加于”通奸者。在整个18世纪，狂热的治安法官继续坚持嫖客与妓女应当受到指控：因为“在普通法中，惩治淫荡行为的法案一直都有效”。不过在那时，正如我们在下一章会看到，思想舆论已经坚定地转到相反的方向。这一原则在立法领域的失败进一步加速了它的死亡。到了1703年，伦敦的诉讼数量较之十年前已经减少了一半。在接下来的年岁里，那种将通奸与偷情视为公共罪行的观念逐渐消失。到1730年，只有很少的男性与女性遭到这类起诉，大多数治安法官已不再认可这一程序，并且正如《国家审判》（State Trials）的编者所言，“普遍的观念”是这类事情不属于刑法管辖的范畴。即使在苏格兰，这一趋势也清晰可辨，英国最后一起以公共犯罪的名义对通奸提起的诉讼发生于1746年。

美德的社团

针对卖淫发起的运动从各方面来看都要成功得多。有些虔诚的治安法官独立地开展了针对恶行的斗争，像他们早期的新教徒前辈一样。1703年，迪尔的市长托马斯·鲍威尔在自己的城市中贴满了王室反对恶行的声明，并且他自己也到处训诫与惩治诅咒者、不守安息日者及其他有伤风化者。“我逮到了一个卖淫者，其行为罪大恶极，”他在日记中写道：

把她带到了鞭刑柱——大致位于市场中央，那儿已人头攒动——

我下令鞭打她十二下，每隔三下，我就与她谈话，命令她说出所有像她这样以卖淫为业的女人，不论她们来自何方，只要她们来到迪尔从事这种邪恶勾当，迪尔的市长就要像对待她一样对其严加惩治。

不过在大多数地方，道德改革者都联合起来，创建一个致力于控诉公开酗酒者、诅咒者、赌徒、不守安息日者与偷情者的社团。

18世纪早期，在不列颠群岛、北美殖民地以及欧洲大陆，随处可见这种致力于移风易俗的社团。这类联合体分布于贝德福德、白金汉、柴、格洛斯特、肯特、蒙茅斯、斯塔福德、彭布罗克与怀特岛的农村与郊区。它们同样存在于很多小城镇中，包括阿尼克、班戈、塔姆沃思、肯德尔、卡莱尔、肯德明斯特、莱姆里杰斯、谢普顿马利特以及威尔特郡的朗布里奇德夫里尔（其中有一个由“热情而能干”的老人组成的社团）。但它们最显著地存在于大城市中，因为在那里邪恶与混乱最为普遍。到1699年，这些致力于改革的社团已经在考文垂、切斯特、格洛斯特、赫尔、莱斯特、利物浦、纽卡斯尔、诺丁汉与舒兹伯利等城市发挥作用。而在其他的有些城市中，这类社团非常积极或跃跃欲试，例如布里斯托尔、德比、坎特伯雷、利兹、诺维奇、北安普顿、朴茨茅斯、雷丁、维冈、沃灵顿与约克。在英格兰之外，它们还存在于都柏林、爱丁堡、波士顿、牙买加、比利时、德国、荷兰、瑞士、瑞典与丹麦。

伦敦则是这一运动的源头与中心。在这里，矛头所指首先是性乱。这一运动最早的领袖是牧师托马斯·特尼森博士，他对于通奸与偷情之举毫不留情。1687年，他在内尔·格温弥留之际陪伴着她，鼓励她进行忏悔。革命之后，他在王后面前鼓吹抵制肉欲与淫行，谴责国王包养情妇，并且使坎特伯雷大主教成为道德改革的不懈支持者。也是特尼森，作为伦敦西区圣马丁的教区长，他首次发起了抵制邪恶的运动。1689年夏天，在威廉与玛丽加冕后不久，他的教区发动了一场反对本地妓院的请愿活动，数周之后，一群本地治安法官开始清除附近的妓女。在伦敦城内，新任的辉格党市长同样严厉制裁“最淫乱与可耻的行为，即男人女人半夜三更在街上游荡，并勾搭成奸”。就在

伦敦城内与西区采取这些措施后不久，东区（伦敦塔桥）的教会执事、警察与其他户主联合组成了一个社团，专门“压制公共妓院”。他们决定在内部筹款，雇律师来指控所有的妓院老板与常客，并且组织起地方“管事员”网络，监督他们邻近的警员，以及资金的筹集与支出。几个月后，他们发布了一份宣言，希望鼓舞其他人。

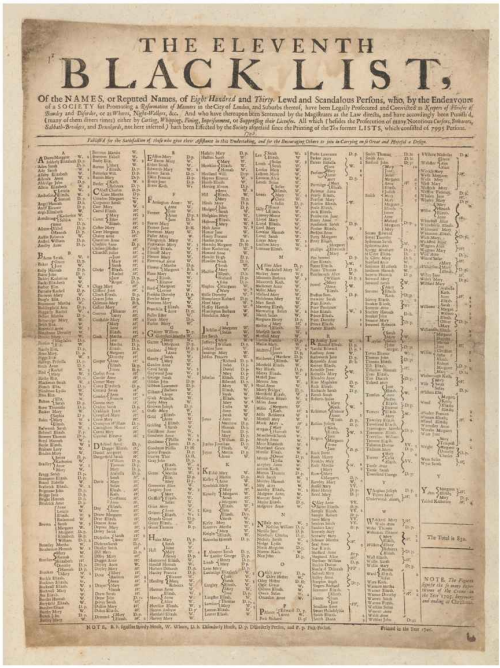
到1700年，在首都已经有超过一打的各类团体投身于控诉恶行。尽管如此，最初位于伦敦塔桥的社团脱颖而出，领导了反对卖淫的运动，并通过自身的扩张重组，成为了覆盖全市的组织，侦查“色情场所与其中经常出没之人，以将其绳之以法”。也是这一社团，首先发表了一份年鉴，介绍其成就。从1694年到1707年，这个社团每年都会制作一份“黑名册”或“黑名单”，其中以字母顺序列出过去十二个月中接受审判的性罪犯之姓名与罪行，直到这份名单越来越长，他们才不得不罢休。这些名单被印刷出数千份，广泛散布与张贴，警告那些犯罪者，鼓舞那些同道者，其影响已远及于首都之外。

这一抵制不贞之举的新运动关注的焦点，在于街头拉客与妓院卖淫：这些都是在伦敦缺乏管制而愈演愈烈的罪行。正如一位治安法官所言：“罪恶若只是在私下隐蔽地进行，还不至于如此令人愤怒，只有那些光天化日之下在街道、市场寻欢作乐，从而违背了上帝与宗教的恶行才这样令人齿寒。”在所有性犯罪之中，卖淫似乎是影响最为恶劣的。性病的肆虐让数以千计无辜的妻子与家人失去性命，妓院泛滥破坏了诚实公民的和睦与生计。正是在这里，厚颜无耻的娼妓

> 勾引诱惑我们的子孙与仆从沉迷于声色，诱使他们把我们手中的财富盗走，以养活他们的婊子。正是由于她们，雇工们挥霍掉自己的金钱，而这些钱本应用于向商人偿还债务，为孩子购买面包，于是一个个家庭日渐沦落，一处处教区日益贫穷。正是由于她们，我们身染梅毒，钱袋日益空虚，为了报复这些伤害，人们经常陷入争吵、打斗、流血……暴动、闹事与骚乱，让陛下温顺的臣民深感惊惧与不安。

针对街头流莺、妓院老鸨与嫖客的惩处方式，还是令人想起了一

些传统性监管的手段与意图。尽管行为不检者要受到鞭笞、游街，并罚做苦力，但如今人们已开始尝试用不那么严苛的方式对待罪犯，而是谴责他们，私下说服他们走上正途，以及给他们传发训诫文字。正是基于相似的原则，人们也开始通过曝光姓名与公开羞辱给性犯罪者施加压力。即便在伦敦，也同样存在恢复教会戒律的呼声。伦敦塔桥的社团建议每一个教区的牧师，应该秘密任命督察员来监视那些因淫荡之举而“臭名远播或嫌疑重大”之人的一举一动。每周日，他都要“召集民众，特地念出一些人的名字与罪行”，将他们逐出社群，“直到他们通过公开忏悔及戴上悔过标记来净化自己的灵魂”。这就是苏格兰的情况。在1708年，安妮女王下令每一个长老会与教区从今以后也采取类似举措，“点名道姓……以警示邪恶与不道德行为，并且（揭发）和控告那些有罪之人”，与世俗司法机构合作。这些举措最终的理想是建立一个社会，在其中，不道德行为被“所有人避之唯恐不及，除了那些邪恶与亵渎之辈，他们被迫藏身于黑暗的角落，终日惶惶于被人揭发”。


THE ELEVENTH
BLACK LIST,
Of the NAMES, or Reputed Names, of *Eight Hundred* and *Thirty* Lewd and Scandalous Persons, who, by the Endeavours of a SOCIETY for Promoting a *Reformation of Manners* in the City of London, and Suburbs thereof, have been Legally Prosecuted and Convicted as *Keepers of Houses of Bawdry and Debauchery*, or as Whores, Night-Walkers, &c. And who have thereupon been Sentenced by the Magistrates as the Law directs, and have accordingly been Punish'd, (many of them divers times) either by Carting, Whipping, *Fining, Imprisonment*, or *Suppressing their Lewdness*. All which I Publish the Profanation of many Notorious Curses, Debauchs, Sabbath-Breakers, and Drunkards, not here inserted) have been Exhibited by the Society aforesaid since the Printing of the Ten former LISTS, which amounted to 1993 Persons.
Published for the Satisfaction of those who give their Affiance to this Undertaking, and for the Encouraging Others to join in Carrying on Great and Hopeful a Design.
NOTE. The Figures against the Names, serve for a Direction of the Grand Jury, to the Place of their Abode, Imprisonment, and Punishment.
The Third is Eye.
NOTE. The Figures against the Names, serve for a Direction of the Grand Jury, to the Place of their Abode, Imprisonment, and Punishment.
N.B. T.A. S.S. Spittlefields Stocks, W. Whipping, D.S. Dishonestly Stocks, D.P. Dishonestly Pillory, and F.P. Fair Pillory.
Printed in the Year 1700.

3.第十一期黑名单，列出了前一年由东部塔桥的移风易俗社团所惩罚的八百三十名男女的姓名和过错。

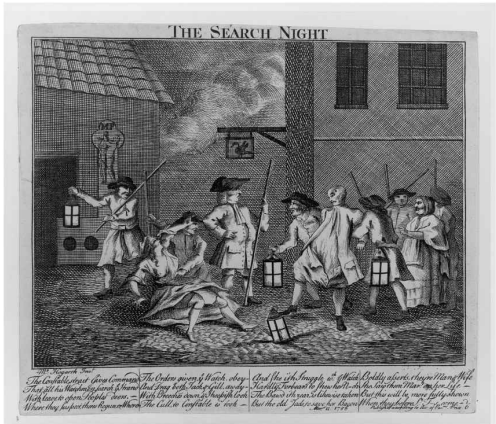
这一运动的成效立竿见影。1693年，伦敦塔桥社团第一次把活动范围遍及于整座城市，它指控数以百计的男性女性存在乱交行为。它还使伦敦近三十名妓院老鸨承受高额罚金与公开鞭刑，这一数字相较于复辟时期的水准有显著增加。所有这些都反映出这一运动获得了广泛支持——不仅来自于治安法官，同样来自于普通市民，他们在很多诉讼中都助有一臂之力，他们作为陪审团中的一份子，以大陪审员之身份，反复要求从重惩治妓院与站街女。

这种活跃的态势持续了很多年。从1700年至1710年，每年都有一千多起针对性犯罪的诉讼由社团发起，从1715年至1725年，数字甚至更高，有时一年还会有接近两千起。这一运动在伦敦城内的效果尤其显著，而这里是运动的中心，是首都的中心，也是国家的中心。数年之内，不论站街女还是妓院都明显减少。在1709年，社团在有关妓院诉讼的报告中骄傲地宣称，它们“在城内只发现了一家”，过了些年，“城内连一家也没有了”。即使到了这一运动的尾声，伦敦城内似乎也看不到什么公开的罪恶行径。

社团的狂热不久就导致它们开始负责首都的大部分性监管任务。1693年，大约四分之一的性犯罪指控都要归功于这一运动，但大多数指控是由地方官员和个人按照传统方式提起。然而十年之后，这一比例严重下降：1703年，85%的审判由社团提起诉讼。同样情况也出现在对于鸡奸的诉讼上，从17世纪90年代晚期开始，这类诉讼就主要由社团提起。因此，社团运动初始之宗旨乃是对于现有的性监管机制提供补充，但最终它却几乎完全取代了旧有的机制。

虽然社团逐渐主导了针对不道德行为的司法活动，它们面临的困难却与日俱增，其中最棘手的就是都市无止境的扩张。在这一背景下，即使惩治卖淫表现为一股时代趋势，但它也呈现出另一种不同的形势。受到惩处的妓女人数虽逐年攀升，但其数量却远不能与性乱行为之愈演愈烈相提并论。随着社团运动看上去越来越强势，它也开始

被自身的使命所压垮。



4.一对男女在一次例行搜捕中被巡夜人逮个正着（一份18世纪中期的版本，其创作时间可追溯至1710年代）。

从业余到职业

社团的沉浮致使法律与社会的关系发生了一场根本转变。直到此时，对于性犯罪及其他罪行之监管主要依据的是公共自律的原则。看守、警察与教堂执事的职位应由附近公民轮流担任，他们集体负责维持内部的正常秩序。致力于改革的社团宣称要复兴这种公共管理，并且人们普遍认为，它们的运动鼓动了为数众多的民众自发成为了检举恶行者。

事实上，主（塔桥）社团中的积极分子少得惊人。除非他们碰巧是教区官员，否则其中多数支持者只不过每个季节捐一些钱罢了。主社团的核心——那些参加每月一次的集体大会以及竞选社团各种职位的成员——加起来不过“近五十人”，而社团多数事务乃是由一个九人委员会负责处理。此外，抵制淫乱之运动所依靠的也并不是一群业余积极分子，恰恰相反，侦查与指控妓院依靠的是少数雇佣者：经常是两个人，得到本方警察之协助，有时候再加上一两个帮手。至于监管妓女，这一运动也主要是通过鼓励在职官员与治安法官恪尽其职来达

到目的。其关于地方监督员的著作、机构以及网络，激励着有改革倾向的警察，与此同时，它也以大笔现金来慰劳与奖励他们的工作。根据1694年的记录，这也是唯一存世的详细记录，主社团曾向两名全职妓院侦查者及其文书支付了近二百英镑，另一次向妓院的指控者支付了八十英镑，还有一次为勤勉的教区官员额外补偿了开支。甚至社团的地方“管事”，在每次发起筹款之后都要得到佣金。“因为我们的法律程序得不到丝毫报偿，”此项运动的一位主要宣传者以一种西塞罗式的笔法论述道，“所以必须承认，金钱乃是这场战争的武库粮仓。”

因此，这场改革运动的主要趋势并非如传统所认为的建立“一种自愿的监管”，甚至也不是像《新牛津英格兰史》（New Oxford History of England）所谓的“发动普通市民强制实施法律”，而只是增强了现有监管方式的效率。那些特别狂热的法官与警察，一直以来就倾向于对性罪犯发起指控。社团运动对此之推动，在于雇用了专门的助手，系统地采用了没有限制的搜查证，以及通过改革司法建立了常规的简易法庭。通过这些技术层面之改良，即使少数人也能够作出大量简易判决。社团针对其他罪行的努力也与此方式相类。在社团运动自身的宣传中，我们可以明确看到，其大多数支持者在诉讼过程中感到气馁的，正是检举道德罪犯时所碰到的麻烦、开销以及不得人心。

事实上非常明显，那些在运动中一贯表现积极的志愿者，到头来往往都是以法律为生之人。最知名的社团活动家是约翰·登特。在运动发起之初，他还是一个出身低微的虔诚小伙子。1692年，当他的祈祷团中的成员矢志揭发道德罪犯之后，他也加入了这场运动。十年之后，1702年，当他正在梅菲尔帮忙抵制“公共猥亵”时，他的一个同僚遭到了士兵的袭击。登特把他的朋友从打斗中拉出来，将奄奄一息的朋友抱在自己怀中。在1704至1707年间，我们发现他这位改革者致力于检举亵渎安息日、诅咒以及酗酒行为。1709年他成为了一名警察。那年3月，他在协助抓捕一名街头流莺的时候被杀害。虽然如登特的朋友所称赞，他为人真诚、虔敬，是“维护信仰之义战”的顶梁柱之一，但很显然，他同时也是一名这方面的专业人士，他全身心投入“逮捕与指控数以千计的下流淫荡之辈（如妓女），除此之外，还有很多不守安息日者、亵渎诅咒者以及醉汉”。

乔纳森·伊斯顿是一位职业工匠，他甚至比登特更早地投入到这场运动之中，实际上，他参与发起了这场运动。在1690年，他是伦敦东区反妓院宣言的签署者之一，几年之后，他成为了运动的主要活动家之一。然而几乎从一开始，他的动机就遭到了质疑。他一再被人指控诬告、勒索与侵犯人身。米德尔塞克斯的地方法官对他明显勒索妓院老板与顾客之行为进行了调查，下议院亦对此展开过调查。在17世纪90年代早期，他被判处罚金，剥夺法律权利，并在新门监狱关了几个月。十几年后，他又因欺诈被判处罚金二十英镑，戴上颈手枷，并被送进监狱。

还有一个例子可以说明，抵制不道德行为的业余活动家如何逐渐堕入金钱的泥潭，那就是伊斯顿的同僚博登海姆·里斯，他是运动早期的另一名关键人物。里斯的初始生涯类似约翰·登特：当运动开始发起时，他是一名刚结婚的宗教社团成员。和妻子托马森一样，他通过培训成为了绣工。然而通过社团运动，他在都市底层执法方面做得有声有色。从1693年到1695年，他受雇于塔桥社团，成为它的一名妓院侦查者，每年可以得到七十五英镑的薪水与开支。随后他投身于抓捕重罪犯，因为油水更大。在17世纪90年代晚期，里斯成为了一名成功的捉拿强盗者，因为抓获了詹姆斯党的阴谋家、小偷与伪币犯，他得到了大量酬金。几年之内，他就积攒了足够多的钱，为自己在新门监狱谋了个副看守的职位，他在那儿一直干到1725年去世为止。倘若里斯一开始对于性乱之举还怀有强烈的憎恶，那么在世纪之交的时候，这种感情已经荡然无存，因为他在那个时候已经去嫖妓，并且把梅毒传染给妻子，还在肉体上对她百般虐待。

我们于是可以看到一种明显的反讽：社团试图让自己的吁求被大众接受，而且它们所宣扬的目标是复兴社群的道德监督；可它们的运动导致了相反的结果。尽管有草根活动家帮着舞动唇舌，但运动主要依靠的还是一小群固定的改革者与官员。大多数支持者只是提供现金支持，而非亲自上阵助力。其主要后果就是导致了都市监管机制建立在一种更加谋利的基础之上。

这种趋势在很早就显露苗头。至少在伊丽莎白女王统治时期，首

都生活之逐渐扩张与日趋复杂，就已经削弱了传统监管体系的吸引力与有效性，按照传统，普通户主负责巡逻街道并轮流担任警察与其他官员，其中最早出现改变的是守夜制度。17世纪早期在城中的某些区域，就已经普遍出现了雇人守夜的做法。到1700年这一做法已如此普遍，以至于有些居住区开始为此征税。雇用警员的现象同样因为警务的日益繁重而稳定增加。尽管如此，个人义务之原则仍然未受损害，许多户主仍然履行着个人职责，并且雇用他人之作风实际上并未能提高系统的效率。社团改革的诸种做法即在此一背景中酝酿而生——通过募捐筹款，奖励尽职的官员，以及雇用全职的检举者。这些改革提供了一种全新的解决方式，以应对传统的业余行政之崩溃。这些做法的相对成功巩固了有偿执法的观念，推动了监管活动的职业化。

反过来，与社团之衰落相伴随的是，人们普遍意识到伦敦的监管未为完善，其结果就是1740年左右监管系统的根本改革。首都的每一个教区现在都要建立固定、有偿的守夜制度。专业警察愈加普遍。在整个市内，治安法官建立了公职，专门进行执法，并且其数量在各个区域都大幅增加。这些转变的大量出现，正标志着长期以来将监管视作个人承担之公共责任的观念已经走到尽头。从今往后，户主的角色只是付钱让人工作，而专业化的巡逻与事务性的治安法官将成为常态，而非例外。

其结果就是，到了18世纪中期，普通公民如果试图对抗邪恶，再也不用亲自打官司，而是雇用他人代劳。18世纪50年代的时候，科文特花园的居民在面对妓院的滋扰时，选择奖励检举者，而非自己亲自指控。18世纪60年代，为了消灭街头流莺，圣马丁的鲁德门地区雇用了一名专业人士帮他们整肃街道。规模更大的运动之手段同样与此类似。1757年至1788年复兴的伦敦易俗会、1787年由威廉·威尔伯福斯所创立之全国性的阳光协会以及1802年出现的祛邪会，都致力于抵制各种不当性行为。其中每个社团中的改革者都通过募捐筹款，然后鼓励警察与治安法官执行法律。只有在一种情况下他们才会亲自参与监管与指控罪犯：那就是事情牵涉得太广，仅靠雇佣工与专业人员远远不够。

在其他领域中也呈现出类似的发展趋势。在刑事审判中，以谋利为目标的专业控诉人越来越普遍。政府自身也通过提供大量报酬来鼓励此类行为。此外，尤其是在1750年以后，国内的民间社团也鼓励和资助对于偷猎者、窃贼与其他罪犯的指控，到了1800年，已经有超过一千家此类社团。对于城市治安法官而言，获取薪金与收益也被逐渐认可为正常动机：1792年，《米德尔塞克斯司法法》将支薪治安法官定为常态。这种越来越倚重专业化的趋势，实际上是1700年后普通民众法律参与之衰落趋势的一部分。法律在思想上的重要性仍然牢不可撼：在某些方面甚至更重要了。然而其群体基础，以及在日常生活中的作用，都无可挽回地削弱了。这造成了深远影响。几个世纪以来，法令戒律的文化一直倚靠民众的参与，而到了1800年，这在很大程度上已不复存在。

等级制与伪善

这项改革运动的另一个同样显著的效果是，即便对于妓女与老鸨的指控也变得具有争议。在1700年没有一个人认为这种罪行可以不受惩罚，而改革社团也可以激烈地指控这些人。尽管他们的策略在短期颇有成绩，但他们也逐渐制造出反对的声音。

1688年之后，改革者所面对的主要责难是：道德监管是错误的，其举措有失公正。显然，批评者们反对说，只有穷人因为他们的罪行而被惩处，而富人们则高枕无忧。这一问题实际上由来已久，而性戒律的支持者们一直承认此点并对此不懈斗争。事实上，他们总是竭力主张惩罚有罪的上等人比下等人更为重要。你的地位与荣耀有何重要，一位雅各宾牧师质问道：“它们能掩盖你的罪恶吗，能准许你无所忌惮、随心所欲地犯罪吗？”相反，“一个人的地位越高，其骄奢淫逸就越可憎、越可鄙”，而他们也就越应该受到惩罚。在17世纪末，“人的地位会加重其罪行”这一点仍然不言而喻，因此惩罚一个有地位的罪犯，从警戒与影响的角度而言，就比惩罚“二十个低贱之徒”要更好。仅仅惩罚“小人”而不去动“大爷”，是没有效果的，会触怒上帝，也会招致世人的厌恶。在运动之初，时不时地，人们努力尝试

着把这些原则转为实践。

随着时间的推移，更多的积极分子满足于退而求其次。1697年一位牧师承认，卖淫这一类行为，显然“不只是属于仆人们的罪恶，也属于老爷们；不只发生在贱民身上，也发生在平民和上等人身上”。从原则上进一步说，所有人的罪恶都是一样的，“违抗上帝与本地律法之罪行不会因人而异”。尽管如此，他建议改革者：“当可能弊大于利之时，我认为你们要克制……有时候通过惩罚下等人，能够最好地训诫上等人士，让他们明白什么是正义，了解自己所犯下的同样罪行应该受到何种惩罚。”正是这一观念激发丹尼尔·笛福在1698年写出了自己最早的出版物之一。举国移风易俗“势所必行”，他抱怨道，然而“这一改革的偏袒态度使得事与愿违”。只逮捕普通人而放过绅士与贵族，这实在不合理、不公平，那些上等人的恶劣影响才是英国堕落的根源。十年之后，当笛福居住在苏格兰时，他因为类似原因退出了爱丁堡一个重要的改革社团：其中一名主要成员因为通奸行为而臭名昭著，但社团对此却无动于衷。他痛心地告诫说，真正成功的改革绝不会建立在这种伪善的基础之上。

不过在18世纪，正是这种社会的偏颇不公得到了坚定的辩护。1731年一位主教论道，改革社团只有将其目光聚焦于下层社会才是合适的，“国家的富强如此倚赖这些人的勤奋与德行”。上层人士由他们自己反省，或留待更高的审判。所有的性乱都该谴责，1763年约翰·菲尔丁爵士对此赞同，然而其中最糟糕的乃是“下等与普通的妓院，在那里罪恶被廉价交易，随后扩散到一般民众，而正是他们支撑着宪政”。几十年后，祛邪会也认为控制“公共”行为比监管上层的“私人”行为更重要。即使这样，在1800年，对于贵族堕落之公开谴责比一个世纪前变得更加尖锐，同样，人们也普遍认为司法运动存在局限性。任何“禁止公共淫荡”的社会应当逮捕所有阶层的罪犯，如今这已从一种期望变为一种可能。

这一原则之转变可以帮助解释为什么在18世纪，对于性监管不公正之批评变得越来越尖锐，越来越响亮，以及越来越普遍。在世纪之末，监管的社会基础显然更加狭隘与偏颇。尤其引起争议的是其越来

越倚重检举者，这些人可以索取罪犯罚金的一部分。这在以前并没有出现在道德监管中，不过一直存在于其他领域，并引起了持久争议。在17世纪早期，人们就普遍认为，公众检举者之行为“是因为怨恨或私人目的，绝对不是因为热爱正义”，而在查理二世与詹姆斯二世统治时期，检举者越来越经常地将矛头对准反对者，这尤其引起争议，因为这会允许贪财及无良之辈通过指责诚实的基督徒而获利。从1682年到1686年，英国对于非国教徒的指控达到高潮，在伦敦有数以千计的男性与女性因其思想观念而被逮捕、罚款与监禁；但这并不表明当时民众正在狂热地强行推动宗教一体。实际上，大多数受到惩罚之人与他们的国教邻居相处太平，他们多是被一帮利己、贪财的检举者所告发。

一些年之后，当道德改革运动也采用这种方法时，就必须努力克服对此的怀疑与敌意。甚至其支持者也需要一再确认检举如今乃是为上帝工作，“不论多么声名狼藉，现在其又出现了，但其中有些是恶魔的代理人，满腹心机地陷害别人，养肥自己”。虽然检举不道德行为之人不应该接受奖金，但贪婪的气味已很难驱散。“确实应该忏悔，”这些社团在1709年承认说，“有一些卑鄙邪恶之徒……向罪犯敲诈，有时还向老实人勒索。”检举邪恶是荣耀的，伦敦大主教1724年承认，倘若“一个心怀不轨之人混入其中，打着惩治邪恶与亵渎的幌子来为一己谋私，那也不必吃惊”。不过，大多数评论者可没这么宽容。记者爱德华·沃德写道，制裁淫行毋庸置疑“是一项值得赞美的事业”，但它已经堕落得“臭名昭著”，因为其依赖的是贪婪的检举者，“他们通过肮脏的手段生存，像大便上的苍蝇”。甚至性监管名义上的支持者也逐渐对这种卑鄙手段大失所望，忧心其完全建立在褊狭与堕落的基础之上。这一计划以良好意图开始，乔纳森·斯威夫特说，然而彻底堕落为“一种养肥检举者的职业，那些人是最卑鄙的无赖小人，例如警员和破产的店主”。

淫荡而伪善的改革者，因此成为了18世纪戏剧中一个常见的滑稽人物。在玛丽·皮克斯的滑稽剧《不同的寡妇》（The Different Widows）中，改革者德洛尔先生是一个伪善的傻瓜，他的妻子很鄙视他。有一次他被发现与一个年轻女人同床共枕，于是被迫坦白“有

很多次，当我斥责邪恶的时候，我自己已经被引诱了”——所以许多“美丽纯洁的违法者”最后都上了他的床，而不是进了感化院。乔治·法夸尔的《恩爱夫妻》（The Constant Couple）塑造了一个年老的市议员斯莫格勒先生，他吹嘘自己对抗邪恶的努力，即使当他与声名狼藉的卢维尔夫人私通时。当她快被说服的时候，他宣示了真理：“我早就是一个偷情者，我还没有我看上去一半的虔诚。告诉你，小坏蛋，为什么我要伪装成这个样子，因为我们的神圣都是外在的，都是伪善。”在另一出戏中，主角是一个典型的“淫荡之克星”，市副议员德赖弗先生，他承认“私底下我自己爱着一个少妇”，而他的改革社团则对妓女与小偷进行敲诈勒索。

这类嘲讽作品追随的是一种悠久的文学传统，这种传统把清教徒与其他狂热分子描写为伪装者与误导者。这一传统在18世纪之所以获得生命风行一时，正因为其唤起的道德异议显得越来越合理。道德改革者们不仅公开歧视底层罪犯，而且他们越来越公然地采用各种唯利是图的手段，甚至已到了肆无忌惮的地步。拒绝同流合污已经没有意义，祛邪会的一名宣传家1804年写道，因为“耗子只能被白鼬在洞中捕获，邪恶只能在它的洞穴中追踪，那就得变得跟它一样”。结果便是，很多批评者发现妓女与监管她们的人之间在道德水准上没什么差别。沃德在1700年嘲讽道：“一个现代的祛邪者”乃是“一个最需要具备这种恶行的人，此人一无所用，除了像皮条客一样，依靠别人的淫行为生。每天晚上睡觉前他都真心祈祷这个世界越变越糟，这样就能让他活得舒服，也让恶魔心满意足”。一百多年后，西德尼·史密斯以同样的观念批判了祛邪会：“那些人，他们的职业就是逮耗子，他们也热爱逮耗子；灭虫者欣喜地抓住虫子；惩治者欣慰地发现他的罪恶。最后来的人很快就变成了和先来者一样的生意人，他们中没有一个人讲道德，或为他们各自的邪恶存于世间而感到痛心。”

THE
SAINT turn'd SINNER;
Or, the Diſſenting Parſon's Text under the *Quaker*'s Petticoats.

Tune of a *Soldier* and a *Saylor*.

YOU Friends to Reformation,
Give Ear to my Relation,
For I ſhall now declare Sir,
Before you are aware Sir,
The matter very plain.
The matter very plain
A Goſpel Cuſhion thumper,
Who dearly lov'd a Bumper,
And ſomething elſe beſide Sir,
If he is not belv'd Sir,
This was a holy Guide Sir,
For the Diſſenting Train.

And for to tell you truly,
His Fleſh was ſo untruly
He cou'd not for his Life Sir,
Paſs by the Draper's Wife Sir,
The Spirit was ſo faint.
The Spirit was ſo faint.
This jolly handſome *Quaker*,
As he did overtake her,
She made his Mouth to Water,
And thought long to be at her,
Such Sin is no great matter,
Accounted by a *Saint*.

(Says he) *my pretty Creature,*
Your charming handſome Feature,
Has ſet me all on Fire
You know what I deſire,
There is no harm in Love.
Quoth ſhe, if that's your Notion,
To Preach up ſuch Devotion,
Such hopeful Guides as you Sir,
Will half the World undo ſir,
A Halter is your due ſir,
If you ſuch Tricks approve.

The *Parſon* ſtill more eager,
Than luſtful Turk or Neger,
Took up her lower Garment,
And ſaid there was no harm in't,
According to the Text:
For *Solomon* more Wiſer,
Than any dull adviſer,
Had many Hundred Miſſes,
And why ſhou'd ſuch as this is,
Make you ſo ſadly vext.

The frighted Female *Quaker*
Perceiv'd what he wou'd make her,
Was forc'd to call the Watch in,
And ſtop what he was hatching,
To ſpoil the Light within,
To ſpoil the Light within.
They came to her Aſſiſtance,
As ſhe did make Reſiſtance,
Againſt the *Prieſt* and *Devil*,
The Actors of all Evil,
Who were ſo grand uncivil,
To tempt a Saint to ſin.

The Parſon then confounded,
To ſee himſelf ſurrounded,
With Mob and ſturdy Watch-men,
Whoſe Buſineſs 'tis to catch Men,
In leudneſs with a Punk,
In leudneſs with a Punk.
He made ſome faint Excuſes,
And all to hide Abuſes,
In taking up the Linen,
Againſt the Saints Opinion,
Within her ſoft Dominion,
Alledging he was Drunk.

But tho' he feigned reeling,
They made him pay for feeling,
And Lugg'd him to a Priſon,
To bring him to his Reaſon,
Which he had loſt before,
Which he had loſt before.
And thus we ſee how Preachers
That ſhould be Goſpel-Teachers,
How they are ſtrangely blinded,
And are ſo fleſhly minded,
Like Carnal Men inclined,
To lie with any Whore.

FINIS.

London. Printed for N. Ed[illegible] near Stow-Market. [illegible]

5.一首幽默的歌谣（献给“所有改革的朋友”），说的是一个所谓正直的反对派牧师之下流好色。

罪与罚

1688年之后，即使对于性罪犯的简易判决也愈发受到质疑。在整个中世纪、16世纪以及17世纪，正如我们已经看到的，妓女经常因其罪恶生活而被立即惩处。改革社团继续坚持这一做法，它们有系统地使用所谓“空白搜查令”（general warrants），这样就能赋予警察逮捕任何可疑人物的权力。不过到了18世纪头几十年，这一做法已经引起

了极大争议。

我们能从公众对于逮捕站街女的反对潮流中得窥一隅。在18世纪的伦敦，士兵与水手的数量不断增加，这意味着道德监管所面临的对抗也变得更加强硬与普遍。在1702年以及1709年，改革派警察两次在试图拘捕站街女时当场被刺身亡。在1711年春季，科文特花园发起的一场反对“放荡妇女与她们男伴”的运动遭遇挫折，因为“警察受到重创，其中一位被一群无赖外加四十名守卫士兵重伤致死，这些人联合起来保护那些妇女”。还有一次是在伦敦东区，一千多名水手包围了地方治安法官，强迫其释放一群要被送往感化院的有罪妓女。

伴随这股公开对抗道德监管之汹涌潮流的，是一股逐渐上涨的不满其法律意义的暗流。1709年，对于三名杀害改革派警察的士兵之审判转变为一场争论，即官员是否能够合法逮捕一名妓女，如果她只是在拉客而非发生性行为。在1688年之前，这一问题是不可想象的：没有人怀疑妓女应该立即受到惩处，也没有人很在意扣押她们所涉及的法律细节。然而，社团的行动第一次使得这一问题得到严肃争论，到底在多大程度上法律可以被延伸用于纠正妓女与无赖的品行。人们对于法律的意见越来越趋于怀疑。“什么！”首席法官大人约翰·霍尔特爵士在面对一项多数同僚支持的法律解释时惊呼：“难道一个女人，尽管她很放荡，就没有安静上街的自由吗？……什么！难道一个女人不能在自己城市的街道上行走吗？……为什么，一个低贱的女人和其他人一样都有在街道上行走的自由。”人们不再认为“一个人的自由应该取决于警察的良好印象”，不再认为逮捕一名妇女“基于她生活淫荡的嫌疑……这难道不是违反了《大宪章》吗？”正是基于相似的原因，改革运动在1725年遭到了致命一击，当其使用空白搜查令逮捕可疑的妓女时，威斯敏斯特法官裁定其不正当与不合法。

不出所料，改革者们相信这一法律挑战来自对于道德监管观念的反对意见。许多治安法官明显不喜欢检举者，拒绝协助社团，或阻挠其事业。不过，这种反感经常集中在运动的手段而非目的上——一些最被痛批为改革敌人的法官，实际上自己明显是反对不道德行为的积极者。更一般地说，社团所面临的困难反映了法律原则更深层次的转

变，这影响了18世纪对于各类罪行的处理方式。一个关键的变化就是，惩罚更多地依据特定不法行为之证据来确定。在早先，依靠对于不道德行为的看法往往就足矣：如果男性与女性被认为“淫荡、懒散及妨碍治安”或“名声不佳”，那么根据法律，他们就可以被逮捕。如今依据的范围则逐渐限定在特定的行为上，而非个人的一般品行，并且治安法官、法官及议会关心的是更准确地定义罪行。一个相关的进展就是，随着18世纪的法律越来越依靠简易审判权（summary jurisdiction），法官与基层官员的权力受到越来越严厉的监督，程序更加规范，限制也更为明确。在这一空前审慎的氛围下，社团的行事方式就显得极为随意。当1698年一位长老会派的改革者接受国务大臣詹姆斯·弗农的质问时，他承认他们有些做法违背了“法律的正式规定”，而是“来自上帝赋予的特权，他的荣光能够证明这些极端做法之正确”。这是17世纪50年代新教主将们的观念。即便在那时，这已属于特殊看法，而到了18世纪初，这一观念已逐渐失去了支持。

这一趋势的一个结果，即是人们逐渐怀疑妓女究竟是否有罪。这并不意味那些女性不再遭到骚扰、逮捕与监禁：权力的均衡依然对她们不利。不论如何，这毕竟是一个显著的进展，扭转了数个世纪的法律传统，并且——至少在原则上——给予了她们前所未有的权利。到了18世纪中叶，人们已经坚定地认为妓女卖淫本身不应当受罚。在1750年左右，小说家兼治安法官亨利·菲尔丁将此视为一种弊端，必须马上革除。虽然“法律以前是另一副模样”，他有些沮丧地写道，但如今已不可能只因为妓女拉客以及她们普遍的“猥亵之行”而对其施加惩罚。1770年，他的同父异母兄弟约翰·菲尔丁爵士通过一个议会委员会确认，存在“很大困难去惩处那些罪犯，因为如今的法律不允许，一如妓女这类人在任何法律规章之中几乎都可以逃避制裁”。一代人之后，公共道德守护会发现，甚至公开拉客，以及“妓女……走上街头满口污言秽语”都可以不受司法管制。

在19世纪，仍然不断有人试图纠正这一明显缺陷，但他们的努力都付诸东流，这表明法律之根本假设已经完全远离其前现代的源头。1822年的《取缔流氓法》短暂地恢复了詹姆斯一世的司法解释，明确规定“所有妓女……如不能为自己提供一个令人满意的解释，将被视

为无所事事及妨碍治安分子”。但两年以后，另一项法案重新确立了以下原则，只有确实妨害治安，才应受到惩罚。19世纪60年代通过的三部《传染病防治法》授权警察可以在特定的军事区域鉴别出“卖淫”的女性，然后强制登记。这一批准与管制卖淫的制度结果引起了极大争议，而在一次全国性的运动之后，这部法案于1886年被废除。

最后也是最显著的变化是，对于妓女与老鸨的惩处法律呈现出式微之势。直到17世纪末，对于这类罪犯的诉讼仍然非常普遍与有效。在17世纪70年代早期，首都每年可能有四百或五百名妓女在主要郊区被开庭审理，占到所有罪犯的四分之一。到了17世纪90年代，改革社团的力度更大，尤其是在伦敦城内，其每年都要使数十名妓院老板被判刑。然而在18世纪前半叶，诉讼的数量持续下降，到了世纪中叶，法律实际上已经不再处理此问题。1748年，霍尔本新来的高级警员桑德斯·韦尔奇雄心勃勃地试图恢复法律这一功能，他亲自起诉了伦敦三个名声最坏的妓院老板：“明星”妓院的彼得·伍德，“王冠”妓院的伊丽莎白·欧文以及“葡萄串”妓院的安妮·艾弗莱特，都在斯特兰德。他自己手下的小警员充当证人。另外，还有大约一百名妓女在这一年遭到指控，其中有人还被多次指控。然而无人被定罪。

这更加值得注意，因为在18世纪早期的时候，老鸨与妓院还面临着越来越大的敌意。当时的流行做法是低调处理妓女自身的个体责任，而严惩背后的唆使者。首都的妓院同样被挑出来，作为抢劫、盗窃及严重不法行为的重要源头。结果就是，18世纪中叶出现了更大的努力以根除这一问题。1752年，议会通过了一部新的“法案以更好地阻止盗窃与抢劫……并惩罚那些经营非法场所的人”，意在解决法律上的困难。其宣布最常见的诉讼策略不合法，并提供高额奖励，强制教区承担诉讼费用；但其效果却微乎其微。1758年，桑德斯·韦尔奇已经是一名治安法官，他对于法案甚至没能够打压“公开与无耻的妓院”而感到沮丧。也是在同一年，尽管桑德斯自己孜孜不怠，但在拥有七十万人口的整个伦敦市内，可能只有不到十或十五起针对妓院的成功行动。接下来的十年中，这一法案对于改革风俗的新社团而言同样失去了效用。因此到了18世纪晚期，即便还有同情者的支持，有狂热者的努力、私人的慷慨资助以及定制的立法，但都已无法有效地压

制妓院。

造成这一后果最明显的原因就是费用。早在17世纪90年代，各种针对不道德行为的提案就已经试图解决这一问题。尽管改革社团筹集并支付了高额法律费用，但它们从来就没有足够的资金处理每一桩案件，更不用说对其监控的所有妓院提起诉讼。多数妓女对其狠狠回击，不仅坚称自己无罪，而且还对改革者发起了麻烦的反向指控，在法律上阻碍他们，在经济上拖垮他们。相对而言，其他道德罪行的诉讼就较为容易，花费也更少。当新的改革社团于18世纪50年代晚期最早成立后，它每年能够指控六千多名不守安息日者、赌徒及酒鬼，并分发四万多本书籍与小册子，花费大约七十英镑。而当它开始参与反对卖淫后，其资金状况日益捉襟见肘。其年度支出有三百到四百英镑，而其中至少一半用来应付来自经营非法场所老板的恶意诉讼。反诉的压力如此巨大，以至于这一新社团在1763年被打垮，当时赞善里一家妓院的鸨母利用伪证赢得了社团的惩罚性赔偿。

因此一个更深层次的问题在于，经验老道的性罪犯对于法律知识越来越熟悉。针对这类人群的诉讼一直以来就特别困难，而到了18世纪，胜负的天平似乎已经决定性地倒向了这些人。一位牧师在1734年抱怨，自己很沮丧地看到妓院如何通过“唆使虚假的证人，以及在庭上出示伪证”来蔑视正义。与自己的对手比较起来，老鸨们和她们的合伙人钱袋越来越鼓，操纵法律越来越得心应手。一个重要的因素似乎是律师的加入，其影响力在世纪之交就非常明显，他们在程序上向一些针对妓女与老鸨的诉讼提出了挑战。到了18世纪30年代，事务律师与讼务律师已经普遍在各类案件中代表罪犯出庭，参加审判，希望提出申诉或得到赔偿。在威斯敏斯特，法官经常为了应付妓院老板与常客对于警员的恶意诉讼而花光了钱。在18世纪中叶，甚至连妓女有时都会求助于律师，而到了18世纪末，她们中有些人对于走法律程序已经信心满满。在1791年，一名年轻女性被邓加文子爵搭上，当他们之间的交易出了问题后，她马上告他盗窃。她没赢下官司，但是这场诉讼旷日持久，进行了六个月。在早先，一个不识字的伦敦妓女因为此种事而把她的贵族顾客告上法庭，这是不可想象的（她的名字叫伊丽莎白·威尔登，别名特劳顿与史密斯，当遭到盘问时，她坦率与自信

地谈论着自己的生活与职业，而她的律师是由一个理发师推荐的）。

经验老道的性罪犯越来越喜欢打官司，这阻碍了警察与治安法官对她们的惩罚。道德改革者的行动也步履维艰，以至于18世纪30年代改革社团完全放弃了法律手段。与此同时，其他人，例如祛邪会的早期领袖们，也求助于造假与伪证的手段。总之，普通人已经很不愿意参与到道德监管之中。即使在17世纪90年代，户主们还普遍对于法律制度很熟悉，并且积极地监管妓女娼妇。然而仅仅几十年后，他们就变得极不情愿，因为害怕遭到辱骂，不愿承担费用，担心恶意指控。大多数受尊敬的教区居民早已不再日复一日地监督他们的邻居，他们更愿意与这类危险敌人保持一定距离。公共戒律的推行越来越困难，即使是对那些名声最坏、非议最多的性罪犯。

法纪的终结

在1750年，绝大多数婚外自愿性行为已经不再属于法律管辖的范畴。在1700年根本不可能预想到这一发展，更不用说在一百年前，因为这一发展已经颠覆了英国历史上长期以来建立的道德与法律原则。

直到19世纪晚期，各种试图为两性不贞之举重新定罪的努力仍不时出现。这一观念不断得到道德改革者们的鼓吹，议会也时常通过各种立法来惩治通奸：1771年、1779年、1800年、1809年以及1856-1857年。那些支持的理由与早先的大同小异：这一罪行明显违反上帝的戒律，它给个人与家庭造成严重创伤，它扰乱了公民社会的秩序。尽管如此，如今的动机与氛围却明显不同，其主要目标不再是惩罚甚至阻止不道德行为，而在于改进离婚法，并将个人诉讼限制在受害方提起的“通奸之诉”。总之，将通奸与偷情视为公共罪行已经得不到当前司法的支持，并已几乎不在人们的考虑范围之内。1700年左右，通过立法来加强执法的观念仍然流行，虽然已逐渐式微。一个世纪后，在这一领域，刑事审判制度几乎已经不再被人提起，虽然在过去几百年中，它是那么地积极活跃。

这并不意味着不贞之行不再被监管或惩罚，老鸨与妓女仍然受到各种法律与半法律形式的骚扰与处罚。鸡奸仍然是死罪，并且（我们将会看到）在1700年之后受到越来越严厉的惩处，因为其被定性为典型的“反自然”行为。对于平民阶层的男性与女性而言，私生子的法律仍旧将婚外生子定为犯罪。在有产阶级之中，针对不贞行为逐渐出现的私人诉讼的新形式以及离婚制度，至少象征性地填补了公共司法制度的缺失。在美国，新教观念的遗产更为强大，这也使得即便到了1800年——甚至直到20世纪——多数州继续将通奸与偷情视为公共罪行，虽然性监管的力度已有所下降。从更普遍的意义上说，尽管对于不道德行为的法律惩罚已经衰微，但更多的力量被投入到教化体系之中，通过教育、文学以及社会规范向人们灌输性道德。正如我们将会看到的，虽然贞洁不再为法律所要求，然而它仍然具有绝对的社会重要性，尤其对于女性。

因此，性戒律实际上包含了众多不同的事物，但无论如何，公共监管之衰亡是一个关键的影响因素。从英国文明的肇始阶段以来，国家与教会的法庭就推行了以下原则，即非法性行为不能被社群容忍；而到了1800年，法律对于私人与公共事务进行了明显区别。迄今为止，我们的社会与法律都遵循着这一转变的方向。而接下来我们将会看到，这一转变还缘于那场在西方世界影响最为深远的思想地震：启蒙运动。

第二章　性自由的兴起

有人说，真正的自由是有机会跟所有女人交往，无拘无束地满足她们的肉欲与贪婪；然而这是无法无天、毫无理智的野兽之自由，并且必将导致毁灭。

——杰拉德·温斯坦莱，《自由法》（1652），第17页

上帝让这些自然的感情与欲望得到正当的满足，使生命更加甜美与宜人……肉体欲望的满足不会伤害到任何人，不是罪恶，而欲望与渴求本身也不是罪恶。

——彼得·阿内，《论社会之幸福》，第三卷，第83页

爱是自由的：承诺永远爱同一个女人，跟承诺永远信同一种教条一样荒谬……我以为，一旦废除婚姻，对于两性关系的健康而自然的安排就会随之出现。

——珀西·比希·雪莱，《麦布女王》（1813），第147、151页

我们认为那（一项理由）是关键性的，即社会和法律应当赋予个体在与私德有关的事务中具有选择与行动的自由……我们因此建议，成年人之间私底下自愿发生性行为不应当再被视为犯罪。

——《同性恋罪与卖淫调查委员会报告》（1957），第24-25页

16世纪晚期与17世纪影响最为深远的文化发展就是宗教分裂的蔓延。经过了数十年的内战、宗派斗争与重建一体化的尝试后，在不惜使用武力的情况下，1689年的《宽容法案》在法律上承认了宗教多元的正当性。这些重大的神学与政治争论之历史回响，逐渐摧毁了性戒律的神学基础。性宽容从宗教宽容之中萌芽滋生。

它的演变实际上是欧洲启蒙运动的一个核心特征。性自由的观念吸引了很多17和18世纪的思想家，并且集中体现了这一时期最根本的思想进程。除此之外，尽管这一观念源自特定时间、特定地域的神学与哲学论辩，但其对于后世的影响力则一直存在。它的突现永久地改变了我们对于性的认识。即使在今天，在非常不同的社会与思想环境中，它仍然继续激起新的发展。

宗教与道德宽容

因为传统上性戒律与宗教戒律的理论与实践缠绕得如此紧密，所以17世纪晚期宗教自由的进展引发出一些明显关于道德自由的问题。对很多观察者而言，这是他们根本不想看到的发展趋向。的确，倡导宽容之人的传统观念认为，宗教自由与其他类型的自由截然不同，它并不意味着思想或行动的一般自由。更少的人会认为，这一观念可以被用来为通奸、偷情或其他任何种类的放荡之举提供辩护。正如长老会教徒约翰·肖尔所指出的，即便那些最坚定地支持最大限度宽容之人，能够包容对于信仰与崇拜事宜的各种态度，他们也仍然同意，这些不道德行为应当受到世俗管理者的审理。因为这类行为对于公共社会具有重大的影响力，对其福祉为害甚剧。所以，当一个人因为这种违反上帝与国家之法律的滔天罪行而受到惩罚时，他不能抱怨自己遭到了观念上的迫害。

约翰·洛克对于精神自由与道德自由的这一差异作出的阐述影响最为深远。他宣称，存在着两种理据，都可以提供合理的说法，来支持对于不同宗教观念的宽容。第一种是，人们内心深处的信仰根本不能被强行改变。

> 没收财产、监禁和酷刑，这类手段都无法改变人们内心对于事物的既有判断……只有启发与明证才能够改变人们的观念，而肉体折磨与任何其他外在刑罚都无法使人得到启发。

因此，惩罚是徒劳无功的。

第二种事实是，个人或教会的精神信仰与实践乃属于私人事务。它们不论正确或谬误，都不会威胁到他人的幸福，或社会的整体福祉。因而，它们并不属于世俗政府管辖的事务。对此，洛克反驳说，信仰与实践并不能被一味放任，因为它们不仅仅是私事，而是与公共利益密切攸关。再一次，他表达出对于毫无限制的“通奸、偷情、不洁、淫荡”之举的忧虑，这些行为即使在宗教自由的旗帜下也不能被宽容。洛克反问道，倘若一群人觉得他们在灵魂上感到了鼓舞，

> 在性乱之中玷污自我，或做出其他任何此类肮脏恶行，那么治安法官会因为这些人投身的是一种宗教性集会而不得不宽容他们吗？我的回答是，否。这些行为在日常生活之中与户牖之内皆为法律所不容，因此他们既不是在崇拜上帝，亦非参与宗教集会。

他强调，自己的目标绝非“宽容堕落之举和纵欲之行……相反，治安法官有责任通过惩罚来约束与抑制这些行为”。考虑到传统观念把灵魂失常与道德失常相联系，那么就完全有必要预先表明反对态度：良心的自由可能会暗示一种普遍的放荡。

不过，这最后证明是一种难以维持左右平衡的举措。当时不少人认为，很难公正地在道德自由与宗教自由之间进行区分。“毫不足奇，”某位洛克最早期的批评者讥讽道，“这位作者的话语中的确点缀着对于爱与和谐的推崇，以及对于卖淫等丑行的责难……但这些无非是遮蔽钓钩的诱饵罢了，以诱使淫荡的读者更加贪婪地吞食。”倘若宗教应被排除在公共监督之外，并留驻于意识之中，一位牛津大学教师反驳说，“也许有人会认为，有理由把其他一些东西也排除出去，而这些正是他们喜好的东西。比方说，一些人可能会把随便离婚排除，有人排除一夫多妻制，有人排除非法同居，还有人干脆排除偷情”，甚或是乱伦。人们应当回头想想，在空位期宗教宽容可能导致了何等严重的后果。

17世纪40年代与50年代的例子确实具有说服力。当此之时，对于良心自由之正反双方的辩论确实如火如荼地展开来。多数宗教派系分子与无派系者都声称，控制信仰的举措不可能也不合理，而有限的

宽容则会使新教徒变得更为和谐，而不是相反。他们同样认为，理当严惩任何违背道德的放纵之举：良心自由不应当包容那些违背上帝律令或社会秩序的观念与行为。约翰·弥尔顿，这位英吉利共和国中对于思想自由最富热情的理论家，同样会审查那些拥护性自由的观念（以及拥护天主教会之观念，他认为其鼓励了性自由）。“通往自由的唯一途径”，在他看来，乃是“生命之纯洁与举止之神圣”。甚至像威廉·沃尔温这样的人，尽管他彻底支持信仰自由，能够包容穆斯林、异教徒以及无神论者，但他仍然谴责那种可能造成“为非作恶”的观念：“让法律以十倍的严格与苛刻来惩罚所有邪恶与罪行。”罗德岛的创建者罗杰·威廉斯也赞同不贞者“不应当被宽容，而要被制裁”。

实际上，空位期发生的事件似乎证实了传统的观念，即哪怕是有限的自由都会带来危险。宗教自由会促进和平与统一的观念遭到了两方面之反驳，一方面是政治之动荡，一方面则是宗教团体间的相互迫害。在敌对的观察者眼中，宗教自由对于社会之后果看上去同样有害。弥尔顿自己关于离婚的著作被视为灵魂沉迷导致道德放任的一个例子，浮嚣派、教友派及其他激进团体则更糟，一直有传闻说他们应该存在乱交行为。平等派与掘地派同样发现，他们对于宗教与政治自由的支持沾染上了性自由的污点。1649年3月，丹尼尔·阿克斯特尔中校在平等派领导人理查德·欧弗顿的住处将其逮捕后，被要求一再毁谤此人实行“公妻制”，并且“在法庭与街道上，在士兵与邻人中宣布其居所是淫窝，所有在里面住过的女人都是妓女，而且他还曾经把我领到一位有夫之妇的床上”。这些恐惧与中伤大多是没有根据的，然而它们会流传开来。1660年以后，类似这种把淫乱、暴政与宗教自由（此时尤指天主教会）相联系的看法仍然大行其道。

因此，根据这些最近的经验，洛克对于宗教与道德事务的区分就显得不无争议。不过事实上，他自己对于个人自由界限的观念同样不大确定。一方面，他有力地论证每个人都拥有处理其财产、其自身及其灵魂的自由。法律与惩罚不应触及“灵魂的关切”，它们只应当在其分内保护个人的健康与财产，以使其免受自身的“疏忽或不良管理”之害。正如“没有人会纠正一个在酒馆挥霍家产的败家子”，所以“没有人能够被强迫发财致富或身体健康”，那么同样，“每一个人的拯救仅仅

属于他自身的关切”——这些都是私人事务。而另一方面，洛克同样坚持传统观念，即应当也必须通过惩罚人们的罪恶来管理个人行为。这是为了他们自身的好处，因为这既会使他们也会使社会更为接近上帝。当面对“酗酒、淫乱以及诸如此类的堕落之举”时，治安法官因此

> 可以而且应当运用权力干预，并正颜厉色……纠正人们的邪行，使其举止归于正当，且振起节制、和平、勤劳与诚实之风。这是他们在所有地方都应当履行的职责，也因此，他们怀有上帝的使命，不论是缘于自然还是启示。

简而言之，人们应当被“治安法官所管束，以过上节制、诚实与严谨的生活”，因为“通往正确宗教观念的障碍正存在于人们的生活之中”。

简而言之，似乎在1700年以前，几乎每一位支持宽容者强烈关切的并不在于弱化道德戒律。恰恰相反，其中不少人都希望强化戒律。然而这种态度颇堪质疑。倘若人们可以依赖良心而实现其最终救赎，为何良心不能在次要的问题上也指引他们？倘若强制手段不能改变人们对于属灵真理与谬误之意见，何以又能对于肉体过失有更多作为呢？

归根结蒂，这些问题不仅关涉到私人良心与强制行为之界限，也关系到如何定义正确与错误的知识、自由意志的范围，以及公民社会之目的。私人道德与公共良善之间究竟有何种关系？一个政府到底在多大程度上可干预其公民的生活？每个人有多大自由去接受与拒斥特定信仰，去捍卫它们，去践行它们？

这些终极问题没有一个是全新的。事实上，其中的每一个都可以追溯到所有政治理论的核心问题——服从与权威的问题。不过，没有哪位严肃的中世纪或文艺复兴时期研究自由或正义的理论家会认为，从这一视角来系统考察性行为是有道理的。关于个人自由的传统定义只是政治或法律性的。只有从17世纪晚期开始，其潜在的畛域才开始显得更为广阔，不仅包含了精神自由，而且不久又包含了道德自由。

自由与良心

此中存在着不少重要的催化剂。至17世纪晚期，此前的很长一段时期，由于人口膨胀与资源短缺，对于不道德行为之严苛态度得到巩固，而在此时，人口压力趋于平缓，同时生活标准开始提高：在这一背景下，人们对于私生子的恐惧逐渐减弱。与此同时，17和18世纪的政治进展也极大地强化了个人自由的基本理想。从英国内战到美国革命及其后，政府当局与国民权利的紧张状态是一个核心的政治问题，而“自由”则可能是最为有力的意识形态概念。对于个人自主应当施以何种限制，这一问题不只关系到私人良心，也关涉到公共行为的整体领域。不足为奇的是，在18世纪早期，许多评论者把不道德行为的显著增加，与这种政治独立精神的日益发展联系起来。1730年一位主教评论道，这种对于个人自由的基本假设变得如此强大有力与无拘无束，以至于它产生出一种道德败坏的信条：

> 倘若人们没有权力随心所欲地说话与行动，至少在与他们自身相关的每件事上不能如此的话，那么自由就是不存在的。对于合理的自由（reasonable liberty）这一表述，他们无法理解，他们头脑中的自由一旦处于规则与限制之下，就已不复存在。

一个更为直接的影响则是《宽容法案》的通过，它在法律上认可了非国教信仰。但这并未付诸实现，因为对于宽容之质疑乃被广泛接受。与法案正相反，最主流的观念仍然是批评这一宽容理念。这项新的法案之所以被提出来，只是作为1688年革命罢黜詹姆斯二世之后的一种有限而遗憾的政治妥协，并旨在赢得宗教异议者对于新制度的支持，从而在本质上并非一种出自衷心的政策（事实上，不少教会人士不久就后悔通过了这部法案，并试图废除它）。不过在实践中，这部法案很快就建立起了一种几乎完全自由的意识，至少对于那些名义上是新教徒的男性与女性而言是如此。它同样使得人们有可能免于任何信仰，尽管按照法律的字面不能如此。无论如何，宽容之建立有助于削弱一种假定，即信仰之多元注定要造成社会之失序。虽然宗教与政治分裂之暴力在光荣革命之后仍绵延不绝，然而一种共识却愈加强

烈，即话语与信仰的差异性是无可避免的，而法律只应当管理行为，而非思想。因此在英国的公共生活中，一种前所未有的意见与表达多样性就呈现出来了。

个人自由在何种程度上可以延伸至私人行为及信仰？此问题尤其成为了移风易俗运动之聚焦点所在。这一运动同样将此问题政治化，因此性戒律的强制执行就与宗教及党派政治紧密联系在一起。因为这一运动主要为辉格党人、异见分子以及他们的同情者所发起。他们自身组织为私人性团体，并通过世俗方式来惩罚罪人，这种行事方式暗中挑战了英国国教会的权威。不止于此，它还再次唤起了危险的空位期之幽灵，盖因“移风易俗”曾是清教徒的口号。正是这些原因，使得此一运动激起了托利党人与宗教保守分子的激烈反对。

结果则是，1689年之后，新教的敌人以及运动的批评者们，时常攻击异见分子与道德活动家，称他们自己沉浸在自由之中却反对他人之自由。道德不也是一种个人良心的事务吗？他们是什么人，要规定其他所有人的救赎之途？“为何你们不能那样开明，像你们得到宽容一样来宽容别人，将你们手中取得的东西也给予他们？难道因为人们按照自己的步伐与路径走向天堂是不合理的吗？”如果有人选择慢点走，停下脚步甚至“在途中喝酒（也可能是嫖妓）”又该如何呢？“你们捧着垃圾，而我则拿着酒瓶。”约翰·丹尼斯的剧作《直布罗陀》（Gibraltar）中的一个角色如是说。“如果良心自由普遍存在，为何每个人不会因自行其是而受到诅咒？”“良心自由，你懂的，夫人”，在《爱的诡计》（Love’s Contrivance）中，奥克塔维奥对贝丽扎这样说道，意在为性自由辩护（“嗯，并且男人的良心宽广得很。”她答道）。关于现代阶段，道德家阿瑟·贝德福德评论道，《宽容法案》“尤其被用来鼓励通奸”——“如果一个人可以坦然地犯下罪行，他们会说自己拥有法律所赋予的自由，并且照犯不误。”

因此，这一思维方式的日益突显也展现出，对于政府职权之界限、新教之宽容以及道德监管之基础这些方面，存在着政治与社会的对立，但它也同样反映出更深刻的思想趋势。其中有三点尤其推动了性行为属于私人事务这一观念：意识、惩罚以及道德律三者的概念变

迁。

基于良心而为性自由作辩护，这部分源于宗教自由的论说。一些鼓吹精神自由的理论家推导出这一观念的逻辑结论，主张个人的良心应当是所有事情的终极指引。将个体直觉逐渐抬升为至高的道德裁判，这是此一时期最引人瞩目的观念发展之一。当一个人处理伦理问题之时，应当遵从自己的良心，这种观念如今显得顺理成章；而这在1750年就已被视为当然："每个人都应当凭他自己的良心来调整自身的行为，而无须考虑世界上其他人的意见，这正是道德审慎的首要准则之一。"塞缪尔·约翰逊写道。无论如何，在1700年之前，这种观念被视为对于人性固有之堕落以及私人自省之不可靠等传统思想的直接拒斥。为了造就真诚，最终裁决罪恶之人会忽视那些曾经重要的责任：充分了解自我，寻找真理，以及为过失负责。这种观念毫无道理地假定每一个男人与女人都能够自行判定对与错，而无须经书、法律或师长的帮助。它甚至暗示道德规范有可能是相对的。在所有那些能够毒化一个共和国的煽动性教义之中，托马斯·霍布斯于《利维坦》中指出，居于首位的就是"每一个平民都是善恶之行的裁决人"，居于次席的则是"任何违反良心之举皆属罪恶"。

不过，诸如"内在精神"较之《圣经》与外在权威的至高地位，以及上帝在信仰者心中实存这类观念，其历史实甚为久远。它们源自中世纪与大陆的神秘主义，并与新教关于上帝对其选民直接、无中介之影响的正统教义存在紧密联系。同样，与之确实存在关联的还有基督救赎人类，以及通过灵性的完美来驱除罪恶的观念。

结果，这些观念对于早期的宗教改革产生了巨大影响，在当时关于婚姻与性方面的问题得到了广泛的公开辩论。从16世纪20年代起，欧洲大陆各种激进的组织开始进行新的婚姻及两性关系的尝试，包括自愿离婚与一夫多妻制。一些改革领袖，如马丁·路德、马丁·布塞珥、菲利普·梅兰希通等人，在一些场合主动对于一夫多妻制表示了支持。类似的观念亦在英格兰传播。有些14世纪晚期与15世纪早期的罗拉德派教徒为婚外性行为、自由恋爱以及离婚进行了辩护。16世纪50年代玛丽殉道者中的有些人显然曾支持过一夫多妻制或公妻制，1553

年及1572年被发现的其他一些组织亦是如此。再来说说颇有影响的贝纳迪诺·奥奇诺，他于爱德华六世统治时期被克兰麦大主教带到伦敦以助力英国宗教改革，他也就两性问题发表了一部声名狼藉的大胆之作（其中，一个角色详尽地引证来自《圣经》的明确理由，以支持其迎娶不止一位妻子的欲求。他的对手则试图予以反驳，但终归失败，最后他不得已只能说，“如果你这么做，而上帝对此也认可的话，那么你可以确定自己被神授所引领，你未有过错”）。这些未必尽属扩展个人自由之尝试，它们甚至会再次考虑性纯洁的特征、戒律与父权制，以及强制性一夫多妻制。明斯特的重浸派由此制定出死刑惩罚，以针对通奸、偷情、与怀孕或经期的配偶行房、女性重婚，甚至只是贪恋他人妻子。

这些早期例子的长期影响主要是消极的。与男女乱交的瓜葛以及明斯特人的可怕例子，都使得大多数观察者对于这些观念闻之色变。部分出于对此的回应，主流宗教改革者逐渐重新确认了传统的婚姻与一夫一妻制的规范。尽管如此，思想的潜流仍然在英国国教的边缘持续不息。因为倘若拯救一如正统加尔文教所述，是一项只关乎信仰的事情，那么其一个逻辑的结论（所谓“唯信仰论”之观点）即是，如果内心纯洁，那么任何行为都不会与之相矛盾，不论其多么极端。1616年神恩教派的北方传教士罗杰·布里尔利与他的会众们陷入了一系列困难，其中之一就是宣称“得到确信的基督徒绝不会犯下严重罪行”。罗伯特·汤，另一位在17世纪30年代和40年代活跃于兰开夏郡与约克郡的牧师，他也同样坚信获得启蒙的良心高于《圣经》中的道德律。通常而言，这类观点只在精微的神学或形而上学意义上得到理解。如果从此类观点推出结论，认为不应当服从上帝的戒律，这乃是一种“丑陋无比、卑劣至极”的谬误，汤对此控诉道。“我从未犯下淫荡之罪，”教友派领袖詹姆斯·内勒申辩说，“我憎恶肮脏之行。”

即便如此，这些观念有时也得到了更为任意的阐释。在17世纪40年代和50年代的躁动氛围中，一如在早些时候的精神酝酿期，人们以一种全新的热情探讨这些观念。1650年民间传道士劳伦斯·克拉克森向世人主张，所有行为皆为上帝所驱使，倘若问心无愧，没有什么行为是罪恶的，“即使那种行为被叫作通奸”——“毋须考虑《圣经》、圣

人抑或教会怎么说”。的的确确，他曾暗示，能够怀有一种纯粹的心灵进行婚外性行为是精神解放的一种标志：“对我而言，除非发生过那种所谓的罪恶行为，否则我不能够支配罪恶。”而如今，他觉得与其所有同类已完全融为一体。

在政治与宗教权威崩溃的情况下，关于自由与启示的修辞大行其道，通奸者、重婚者与性侵犯者同样运用这种修辞争辩说，公共戒律不过是“良心迫害”，不应该将妻子束缚在一夫一妻制的“奴役”之中，并且，当“一个男人通奸之时，乃是被上帝所驱动与影响”。威尔特郡兰利·伯勒尔的牧师托马斯·韦伯是一个具有文学趣味、热爱音乐的唯信仰论者，他与其第三任妻子、情人及情人丈夫，还有其他一些男男女女一起生活。在17世纪50年代早期，他公开承认通奸，并接受了两次审判，但据说他坚称“除了女人外没有天堂，除了婚姻外没有地狱”，“上帝并不要求人服从于任何《圣经》诫命”，并且他自己“生活在法令之上”，“除了自己母亲以外，对于任何女人都可以说谎”。根据他一个同伴的证词，韦伯在观看“一只大雄鸽”交配后，教导团体中人说，交配“对于每一个男人与女人都是合法的，并且他们彼此应当如那些鸽子般自由地行事，尽管他们彼此并未结婚”。

虽然引起了强烈的关注，为免其直接扩散，这类具有精神启示色彩的性自由教义总是受到极度的限制。不过在某些方面，这类唯信仰论者的思想观点预示了更为普遍的趋势。特别是，他们强调罪恶主要为一种个体良心不安，这一观念逐渐在世纪之交更加多元化的氛围中为论述良心的理论家所共享。其中最重要的是伟大的胡格诺派思想家皮埃尔·贝尔，对于精神自由的强调使他断定，所有的善与恶最终都取决于行为者的动机。任何行为，如果源自对于正义的真诚信念，就不能被指责为错误。拿他最喜爱的一个例子说，一个女人倘若与她误以为将成为自己丈夫的男人发生性关系，并没有什么罪恶，事实上，她做了一件正确的事情。因为听从的是自己的良心，所以她并没有犯下通奸或其他罪行。

像贝尔这样的神学家总是小心翼翼地强调一种明确的区别，那就是不道德的观念与不道德的行为，前者必须是私人内在的，而后者则

不是。因此，良心地位的提升就其自身而言并未推动性自由，其主要后果乃是扩展了个体自由的范围，覆盖到所有道德判断与信仰。反过来，这也强化了私人伦理与公共行为之区别：如今只有后者才会受到教会或国家的审判。

不止于此，随着人们相信人的良心不可以受到强迫，对于性越轨行为的惩罚就失去了其不少传统上的正当性。这是第二种显著的趋势。在17世纪90年代，在道德改革运动的初期，人们仍然普遍认为，惩罚罪人有助于其内心革新。只过了数十年，天平就已转向另一种观点，即真正的悔悟不能由强力所致，而只能通过温和的方式，譬如宽容、教育与劝服。当然，通过惩罚而改造个体的观念从未完全消失。不过，那种认为男女伦理根本属于内在并处于法律管制之外的观点，显示出性戒律之适用范围的明显缩减。那么，留给法律的任务如今就只有维持公共秩序了。它处理的对象是人们外在的行为，而非其内在的良心。它关注的事务只是罪行（crime）而非罪恶（sin）。1704年牧师威廉·比塞特承认，对于罪恶者（sinner）的改造是徒劳无功的，“我们承认，他们才有力量处理他们自己的（灵魂）……他们内心可能非常惬意地邪恶、淫荡与粗俗”：没有人打算强迫他们“使心灵变得神圣，更不用说当这种神圣违反他们的喜好时”。监管之目的干脆就成了确保其他人不受到伤害。

因此，法律的运用在人们眼中渐渐不那么重要，它不再是一种促使人们获得美德的方案。惩罚仅仅用来抑制恶行的影响，只有建设性的方式才可以解决不道德行为之根源。这种分离有助于解释为何在18世纪早期的英格兰涌起了这样一种新的慈善形式。其中，大量的精力被倾注于捐助施舍、教育工作、劝导文学这些事业之中，如今它们被视为改进下层人士道德状况的最佳途径。到了18世纪20年代和30年代，宗教改革团体甚至在进行宣传时也往往特意强调其多样化的预防性与建设性的“指导、告诫以及谴责方式”：惩罚越来越被视为只适用于十足的恶棍。同样明显的转变是，一种优雅的社会风气在有产阶级中变得流行。对于天罚与天谴的恐惧被取代，人们如今以一种有关良好举止、体面与良心的话语来批评通奸行为。对于美德的冲动被认为源自内在。在那些论述优雅的重要理论家中，没人太在意惩罚之

举。“因为，虽然我是一名改革者，”理查德·斯蒂尔在《闲谈者》中声称，“我却不屑于做一名审判官”——并且他还继续抨击性监管之举的虚伪与徒劳。

这一趋势又因为天意观念的式微而得到强化。在国家与集体层面，对于性罪犯进行公共惩罚的一个主要正当性源于对“上帝怒火”之恐惧，中世纪、都铎时期以及斯图亚特早期皆是如此。在空位期，它乃是《通奸法案》得以通过的原因之一。在光荣革命发生之后，它又支持了移风易俗运动的激进行为。但随着18世纪的进展，大多数英国国教徒与温和的福音派教徒开始相信，神圣天意只是通过可以预见的因果律“普遍地”运作，而非通过直接对特定的人类作为或不作为施加惩罚来“专门地”运作。这种解释同样流行于自然神论者与宗教怀疑论者。“神的天意，”大卫·休谟在18世纪50年代写道，“并不直接显现于任何行动之中，而是以那些普遍与不变的法则统摄着万事万物，其在太初之时已经确立。”“完全错误”的是认为上帝曾经直接介入调解：所有事物依靠的都只是“物质与运动的普遍法则”。因此，当这一观念被18世纪下半叶的道德活动家援用时，其吸引力更加有限，并且其基调显然有别。天意在当时经常被视为一种善意与遥远的力量。虽然作为一个民族，英格兰人需要进行改革，但他们同样享受着“无价的祝福”、“善意的政府”以及“民族的成就”。正如1765年一则改革派的布道所言，英格兰是“我们罪恶的但也是格外蒙恩的、卓越的国土”。当此之时，人们惩罚恶行的动力较少地来自对于大难临头的道德恐惧，而更多地源于一种改良社会与荣耀上帝的积极渴望。

另一种趋势与此相类，即强调基督的仁慈，并且认为福音书的地位优于严厉而复杂的《旧约》教义。传统上，神学家坚称这两部分文本在根本上是相互兼容的，他们发展出繁杂的注释体系，用以解释上帝言论中明显的前后矛盾。因此，《摩西律法》中的某些部分（其“道德”律，譬如十诫）被普遍视为永恒不朽，而某些部分（其“礼仪”规定与宗教训令）则不再重要，同时，其“司法”律的持续有效性则受到激烈的争辩。（例如约翰·维特吉夫特，稍后的坎特伯雷大主教，在1574年激动地写下：“如今每张桌上都在争辩治安法官是否一定得依从摩西的司法。”）但如今这种博学与复杂的推理日益变得可疑，

人们怀疑其是否能够作为一种自明真理之基础。恰恰相反，甚至性戒律的坚定维护者也强调，基督教道德主要源自耶稣自身之为仁慈的典范。在这种更温和、更朴实的神学中，罪恶的重负与矫正更多地落在了个体良心之上，而非公共的正义。因此在如今，上帝已很少诛灭嫖客，1693年一位灰心的道德家这样评论道："那么我们只能以坚忍的耐心等待，等待那完美无瑕的存在以奇迹与震惊将我们充盈。"

对于未来惩罚之恐惧同样也逐渐淡去，取而代之的是关于上帝之无限仁慈的乐观主义。长期以来，地狱的存在一直是批判罪恶的最终论据。1720年一位牧师这样问道：为何现代的基督徒如此普遍地沉溺在性自由之中？这并非因为人们不再相信地狱，而是因为他们开始认为罪恶与救赎是可以和解的。"许多人求助于上帝的宽厚与仁慈"，相信上帝可以理解或免除他们的罪恶；"其他人则自以为是，认为上帝虽然以永恒的惩罚来威胁罪恶之人，但他自己手中也保留了执行这一威胁之权力，并且有可能最终不会执行"。甚至还有些人主张，不贞之举之所以在这个世上如此普遍，只是因为全能仁慈的上帝准许其存在：从中他们断定，"罪恶并非如前人所述，是一种邪恶的本性，或导致了有害的后果"。

道德律与道德真理

在一切观念之中最具腐蚀性的即是：不贞之举并非总是有害或错误的。正如我们所见，这是对于性戒律强制化的一种由来已久的挑战。不过，纵观中世纪与文艺复兴时期，性自由只是得到了无力而含蓄的辩护。多数时间它是以一种随意与秘密的方式被提出：一种虚构的修辞，或对于特定罪犯的辩解，而不是作为一种源自普遍原则的公共信条。除此之外，社会、思想以及体制的权威也不遗余力地痛斥此种观念。如何以及在多大程度上执行性戒律，对此的争论当然一直在持续，至于彻底废除性戒律，这种意见却从未被严肃地提出。与之相较，从17世纪晚期开始，那种认为不贞之举可能无害的意见开始得到表达，并且其说服力与影响力要强大得多。

造成这种情况的主要原因在于，道德律是什么这一问题被卷入到启蒙时代早期那些最重要的神学与哲学争论之中——关于真理的性质与确定真理的方法，关于《圣经》的地位，以及关于政治与伦理权威的正当性基础。从这些辩论之中，一些新的观念在多个角度浮现出来，对于全面禁止不贞之举的做法提出了怀疑。这些观念的贡献往往是隐在的或无意的，因为不论是保守的还是激进的伦理与宗教理论家，都未必希望助长性自由。无论如何，总体的影响乃是道德法则被人们置于一种更自由与更多元的基础之上。

在正统神学自身之内，一直存在着充足的潜能，以重新考虑性规则。虽然《圣经》禁令的主旨足够清晰，但对此的细微阐释却从来都不是简明易懂的。贞洁这一概念的内涵取决于合法婚姻的定义，因此很有必要求助《圣经》，以为此类事务确定基本原则：在何种范围内可以允许血亲结婚、离婚与再婚的可能性，以及一夫一妻制。不止于此，虽然官方的说法是第七诫包括了所有的不贞行为，但人们仍然争辩《圣经》对于通奸、偷情、乱伦、卖淫、不洁及淫荡之行的各种禁令该如何阐释，这些禁令彼此如何取得一致，以及它们在多大程度上能够与《圣经》其他地方隐含的规范相协调。除此以外，还存在着关于适当惩罚的难题。不少都铎时期与斯图亚特早期的评论者都认为，通奸者应当被处死，一如《旧约》中的命令（《利未记》，20；《申命记》，22），并且在1650年这一措施得到了《通奸法案》的确立。尽管如此，更为传统的观点总是认为《摩西律法》的这一部分虽然有指导意义，但已不再具有必然效力；因此“应由每个国家自行决定，对于此种行为究竟是处以死刑，还是通过某种严厉的谴责来予以惩罚”。更为复杂的是，基督在有的时候确认甚至强化道德律，以批判不贞之举（例如：《马太福音》，5；《马可福音》，10），但看上去与此矛盾的是，基督有时候又对于通奸的女性展现出宽容（《约翰福音》，8）：后者是否暗示基督对于此种罪行一种更为宽容的观点，或仅仅意味着他拒绝“插手治安法官的事务”？

与此前宗教改革与空位期的情况类似，17世纪末宗教一体化的断裂，对于这些长期存在的问题也提供了新的刺激。人们否认《圣经》对于通奸与卖淫的谴责也包括了普通的偷情，“在那个时代一桩微不

足道的罪行”。他们认为，婚前性行为乃是“清白与无害的”，《旧约》显示此种行为“在古代得到了宽容与允许”，它“并未危害到第三人，双方都作为个体行事”。同样流行的做法是援引《圣经》的先例为离婚、姘居或一夫多妻制提供辩护。有些人甚至在《圣经》中寻找根据，为一个已婚人士与一个未婚人士的“半通奸”行为提供辩护。在17世纪90年代，牧师约翰·巴特勒激起了众怒，因为他在教会法庭与印刷品中详尽地声明，在某些情况下，与一个女人未婚同居（他这么做过）以及与她生下小孩（他也这么做过）不能算是通奸或偷情，尽管那个男人之前已经有了妻子与小孩。这一时期新兴的杂志对于性道德之辩论更加广泛与公开，这使得人们对于传统道德规范的质疑获得了更多关注。索尔兹伯里主教吉尔伯特·伯内特哀叹道，这些辩论“支持自由恋爱，甚至在没有办理离婚手续的情况下亦如此”，它们如今被公然提出，“在人群之中蔓延，并且在人人口中谈论”。

不过，传统伦理面对的最直接挑战，并不是来自对于上帝言语的重新阐释，而是来自1700年左右逐渐兴起的对于伦理之真理与权威的争论。《圣经》之为道德根基这一观念受到了两个方面的攻击。其一是有人主张，《圣经》中任何与理性相悖的内容都不能被视为真理；其二是有人坚称，基督教的道德律并不是上帝所赋予，而是像其他文化一样，只是人类的习俗与创造。

随着17世纪的作家们逐渐意识到全世界古代与现代社会的广度与多样，上述的后一种观念得到了强化。尤其令当时人震惊的是，其他人群的性风俗看上去如此截然不同。在有的民族中，“处女公开展示她们的私密部位”，有的民族允许私通与杀婴，有的通过集体享用新娘来进行庆祝。在有的社会中，“公开为男人经营妓院”，抑或“十或十二”对夫妻同床共枕。在有的地方，女人被买卖，或者随意离婚；有的国王在处女出嫁前将她们一一蹂躏；还有一些地方支持乱伦，共同享有全部女性，或者重视女性滥交。在古代不列颠人之中，一如尤利乌斯·恺撒所记载，“十或十二个男人”共有一个妻子，而父母经常与他们的孩子上床。希腊人与罗马人似乎对于鸡奸不以为意：事实上，“神圣的柏拉图即对此称道”。《圣经》也表明，其他一些蒙受上帝恩典的文明完全接受一夫多妻制与纳妾制。难道这一切不都证明了

性伦理是变动不居的吗？为什么只能允许一夫一妻制下的两性关系呢？

对此，传统的回答是，基督教道德，尤其是英格兰国教的道德乃更为优良。1698年一位牧师警告说："把我们自身笼罩在任何时代的事例与习俗或者前人的阴影之下，这一做法是荒谬而徒劳的。我们置身于一种更良好、更高贵的恩典之下，因此我们被更严格的法则与更高贵的美德所维系。"与之相反，那些异教徒与野蛮人的道德准则只不过是"支离的格言"，它们存在着如此大的差异，正因其不具有坚实的基础。洛克不无鄙夷地质问道："说到底，像苏格拉底与加图这种人又能算什么呢？他们允许其他人来到自己的婚床，将自己的妻子借给朋友们享用，怂恿煽动着他人的欲望。"让一个人接受古代哲学家的伦理指导，这无异于将他们驱入"一片不可捉摸的原始丛林，一处没有尽头的迷宫，他们将永远无法脱身其间，倘若他们接受的是世界上其他宗教，情况还会更糟"。事实是，"单凭理性很难"有效与全面地"建立起道德"。只有神圣天启的"朴实诫命"才能做到，洛克论证道：

> 如果一个人相信耶稣基督是上帝派遣的王者及那些信众的救世主，那么对他而言，耶稣所有的诫命都是神圣原则。不需要别的证据去证明他所说的是否为真理，他说过就已足够了。于是，只需诵读那些受到启示的经书，其中所有的道德义务表述得清晰朴实，并且易于理解。

法学家约翰·塞尔登以一种更直率的方式说道：

> 我不能想象自然法除了表示神法以外，还有什么别的意涵。
>
> 如果别人不告诉我，我如何知道自己不应偷盗，自己不应淫邪？那是因为我的确已经被告知了吗？那不是因为我认为自己不应当做，或者你认为我不应当做，如果是这样的话，我们的思想就有可能变化。这些约束来自何处？来自更高的力量，而不是来自其他任何地方。

到了1700年，人们似乎已颇为怀疑，在伦理事务中信仰与服从是否一定优先于理性的认识，而宗教多元论的传播也削弱了这种观点。此外，这种观点随着自然科学与形而上学在当时的进展也开始显得过时，新的潮流似乎期望通过一种新的科学方式来为上帝的运作提供证明。更为现代的观点则主张，精神与道德真理应当首先建立在一种符合逻辑且可以证明的基础之上。根据这一观点，真正的信仰只能来自真正的认识：理性之外的一切不应被信仰。只有自然的法则才能约束并解释道德的规则，1682年一位剑桥的神学家如是说。否则的话，一件事情“仅仅因为某个女人自己的理由就可以被视为好与坏，而这种理由也可以同样用来证明谋杀与通奸是好事，一如它们也可以是坏事”。

对于理性判断的论证经常与对于良心自由的论证相重合。两者都具有如是特征：对于宗教证明的可能性颇为质疑，对于《圣经》文本的可靠性持怀疑主义，不信任教士的标榜，相信真正的宗教本质上具有朴素性，坚信任何普通的男女都有能力解释它。沃尔温认为：“如果人们自己鼓起勇气，毫不怀疑自身的理解力”，他们就会很快抛弃由牧师传授的一切虚假与利己的杂乱之说，并发现“所有必要的知识都是易于掌握的，求之即可得”。贝尔这样主张：任何所谓来自《圣经》的说法，倘若违背了自然理性，就不应当被信仰，甚至连上帝的道德诫命也不能与我们的“普遍理性观念”相矛盾。正如休谟1755年对这一立场之归纳：“全部摩西律法都要被废除，除非它可以被自然法所确立。”

到了17世纪晚期，对于性道德的辩论话语开始发生变化，成为了对于启示与“理性”宗教之兼容性这一普遍争议的一部分。到目前为止，重新论述性规则的严肃尝试，一直被限制在对于《圣经》与教父著作的重新翻译与阐释活动中。正如克里斯托弗·希尔对于17世纪中期激进主义的点睛之语：“不论其结论多么激进，不论其神学多么异端，他们逃离神学的路径依然是神学。”无论如何，随着人们逐渐不再倾向于以启示为根本来探讨道德律令，他们更愿意寻找那些看上去源于内在“理性”或“自然”的支持。这就为人们的探讨打开了一扇更广阔的大门。自然法是否能够为上帝反对偷情与通奸的诫命提供支持？

或者说，它是否允许一种程度更高的性自由？

自然法与自然伦理

这一问题又因为人们对于如何定义自然法，以及如何认识人类理解力的意见分歧而变得更为复杂。不过从根本上说，存在着两种对立意见。16和17世纪的正统观点认为，自然法与《圣经》中的道德律是完全一致的。世界上的所有人，不论其是异教徒、不信教者，还是基督徒，都得服从“上帝的意志以及他直接铭刻在每个人心中的神圣理性，人们由此而得知何者为善、何者为恶”。但它并未传达救赎所必需的宗教戒规，并且也经常被人类的卑劣习气所遮蔽。不过，“它虽然没有以自然的方式完美地铭刻在人们心上，却通过上帝以手指刻写在石板上的法律完美地宣示出来，此即十诫，而在《圣经》的其他地方则得到了更为全面的开示”。《圣经》乃是“自然法最为清晰的呈现”，而第七诫则属于“上帝的普世政治”之一，它“应得到每一个政治体的实施与执行，同时也是个体良心的伦理依据”。有些虔诚的权威人士甚至主张自然法，一如《旧约》，规定乱伦与通奸应处以死刑。这是一项“普遍公正”的法则，“其根据乃是人所共具的自然法或自然本性”，威廉·珀金斯这样坚称。而托马斯·卡特莱特则主张，“对抗自然之光”乃是否定其普世权力（他想得出的结论是，根据当事人是否具有减轻罪责之情节，处决方式可以或轻或重）。

这种推论方式往往非常偏颇，因为它经常以《圣经》之禁令为出发点，然后在别的地方为其寻找支持。18世纪同样存在着很多尝试，以证明一夫一妻制和贞洁与理性和自然相契合。不过在那个时代，多数神学家与哲学家试图采用更客观的方式，首先是建立起法则，然后再参考通行的普世概念，如正义、仁慈及真理。因此，《圣经》中的道德律也就变成了一种次级的例证，用以支持理性的探讨。在英格兰，采用这一方式的先驱人物乃是洛克、卡德沃斯以及坎伯兰等人，并且又得到18世纪大多数温和的自然神论者与基督教思想家的进一步深化。

结果乃是，不贞之举的错误性可以从不同角度进行论证。有些人的观念主张，所有行为的评判标准乃是其造成的公共及私人后果，而性自由则总是导致伤害。但多数人持有相反的观点，即存在着一种绝对、自然的道德，先于上帝的诫命与人类的法律。在这一论述框架下，不道德的性行为违反了自然法，无论其背景或后果是什么。不贞之举本质上“违反了理性与真理”，威廉·沃拉斯顿这样认为。约瑟夫·巴特勒则承认，不可否认，这种行为似乎有的时候（甚至在“某些最令人震惊的事例中”）产生出的快乐要多于痛苦；但无论如何，其肯定要受到我们内在道德本心自然而绝对的谴责。同样的结论亦来自理查德·菲兹、弗朗西斯·哈奇森、理查德·普莱斯、约瑟夫·普利斯特里、罗伯特·马尔萨斯以及无数不那么重要的思想家。

不过，单纯凭借理性而建立道德存在着一种危险，即便当其目的是为了支持美德之时，也可能在有些时候偏离传统的规范。哈奇森在构建出一套完全理性的性伦理之后，发现自己被引向了一个结论，即“后代的缺陷”可以为已婚男子纳妾提供理由。其他的道德家，例如亚当·斯密与沙夫茨伯里伯爵三世揭示出，古典风俗中对于可允许及不允许的性行为之区分，实质上只体现出一种程度差异，只是为了避免过度放纵，而不是为了严格限制某些类型的两性关系。在“由自然所激发的两性激情”之中，斯密解释道：“所有强烈的表现形式都显得不雅观”，无论是在已婚还是未婚状态。对沙夫茨伯里来说，他干脆建议读者，正如“搔痒引起的大笑成为了一种极度的痛苦”，因此适度的性能够带来愉悦，而“过度……则会导致混乱与烦恼”。这类观点不一定旨在推动性自由，然而较之过往，它们的确以一种更为宽松的立场来定义贞洁。我们将会在第四章（“一夫多妻制与人口”）中看到，从与人口学和经济理论的视角思考性伦理的新风尚也潜藏着类似的风险。正如马尔萨斯1803年所指出的，甚至这种观点也变得平常：“某些不合法的男女关系为双方都带来了快乐，并且没有损害任何人。”而早前的评论者对此则完全无法想象。

这种对于伦理的开放态度也逐渐影响到了教士的最高层。因此在18世纪，一位苏格兰教会的领导人士就有可能写一部书来严肃地论述“一种自由得多的性交易”。在其中，罗伯特·华莱士主教提出，男人

与女人自由自愿地与不同的伴侣相继同居，可以消除关于女性矜持的错误观念，因为“跟一打男人温存过的女人绝不会对第十三个男人摆出冷淡的架子”。思想上不那么新锐但同样惊人的宽松立场出现在乔治二世的约克大主教朗斯洛·布莱克本身上。“我经常与他一同进餐，”霍勒斯·沃波尔曾写道，

> 他的情人克吕维夫人坐在桌子的主位，而海特——他与另一个女人的非婚生子，长得很像他——坐在桌子的末席……我记得一件事情，足以显示出他是世俗之人，而王后本人又将此事转述给她的父亲。那是在国王最后一次汉诺威之旅的途中，在亚茅斯女士（国王的情人）过来之前，主教跟王后殿下在一起，他对王后说：“夫人，我曾经与您的首相沃波尔在一起，他告诉我，您是一个明智的女性，毫不介意自己的丈夫拥有情人。”

在1700年前很难想象这样的话会出自一位新教的主教之口。另一名教会人士亦然，查尔斯·德·吉法第耶主教，他之后成为了乔治三世及其家人的密友，他炫耀自己最近的风流韵事，并劝告一个年轻人，在现代的性伦理之中，《圣经》的作用无足轻重：

> 相信我，我们内心的道德乃是唯一指引我们的道德，那些令人作呕的教条陋规已被人们弃之敝屣，它们源自陈旧荒谬的原则，只是为那些不能享受优雅情趣的拙劣灵魂所设，我们这些灵魂健全的人则完全能够感受所有美德之可爱，感受邪恶之可鄙处，而无需接受圣人那荒谬理性的指引……第一要务，投入女人的怀抱。

这种态度的兴起也显示出一种与自然法相对立的观点之出现，其认为性放纵是正常的，而贞洁的规范只是人为的。这一观点本身并不新鲜，因为基督教认为欲望乃是人类原罪的一种表现，这也就暗示了上述观点。差别乃在于这种观点更强调肉体欲望，而非约束限制。在其最极端的形式中，这一观点改变了基督教与道德之间的正统关系。激进的自然神论者与自由思想家主张，有组织的宗教并没有教导美德，相反，其掩盖了美德。上帝真正的法律是朴实与理性的，并不神秘，根植在自然之中，而非《圣经》里。正是那些教士与统治者们将

繁冗的仪式与迷信强加于人们，使其自身不能领悟道德真理与“自然宗教”。1697年爱丁堡大学学生托马斯·艾肯黑德在他因渎神被处决前不久写道，在花了多年“认真充分地推理与思索”宗教之基础后，他觉得必须承认，“绝大部分道德（如果不是全部）”都只是人类的发明。事实上，“任何事情在道德上可能是邪恶的，任何事情也可能是良善的，因此任何事情都可能是得体的或不雅的，可能是道德的或不道德的”。类似观念同样在受过教育的英格兰人中间流行开来。律师会馆中的一个年轻人约翰·博斯，后来成为了爱尔兰的大法官，他当时极力向朋友们主张，基督教只不过是一套可疑的人造教义，而女人的自然功能乃是“满足男人的欲望”。他可不是孤身奋战，他的多数男性读者，例如丹尼尔·笛福，认为一夫一妻制“只是教会的强制，教士的鬼把戏，毫无理性可言”。“如果听听我们那些招摇的浪荡子的言论，”1725年一位哲学家写道，“我们会发现，在他们的想象之中，自己的邪恶行为披着一些带有自由与宽容色彩的漂亮衣服，抱怨那些精巧规则的制定者奴役了他们，剥夺了他们的快乐。”

这种解释某种程度上基于17世纪对于自然状态与公民社会之基础的辩论。霍布斯关于世俗主权一个臭名昭著的举例是，尽管通奸为自然法所禁止，但只有人类的法则能够确定这意味着什么。对于罪行的定义在不同的文化之中差异极大，因此，“在一个城市被视为婚姻生活的性行为，在另一个城市则会被判为通奸”。王政复辟时期的法官约翰·沃恩爵士是霍布斯的一位密友，他与塞尔登、马修·黑尔在这个问题上走得更远，他们主张在自然中不存在任何道德。“因此，任何男女性行为，或此种行为所产生的任何后代，都不能被视作反自然的”，这都是习俗与传统使然。类似的结论也见于斯宾诺莎的道德哲学。甚至洛克自己私底下也断定，一个男人与一个或多个女人同居并生子，根据自然法本质上是一种无罪的行为，只有依照社会的法则与习俗才能被视为“严重罪行”。

在17世纪70年代和80年代的王位继承危机期间，这一观念的政治意义被查理二世私生子蒙茅斯公爵的一些支持者们所追捧（许多新教徒更希望他而不是天主教徒约克公爵詹姆斯继承王位，即后来的詹姆斯二世）。辉格党律师威廉·劳伦斯出版了一部大部头文集，收录的

文章从自然、理性、历史、神学等各个角度论证现有的一切婚姻法都只是教会的创造，私生这一概念与神法及自然法相悖，根据相同的原则，未婚之人发生性关系并不算是私通，而是最纯洁的“私人婚姻”，选择这一关系就要求“所有人应当拥有良心的自由”。约翰·德莱顿曾在1681年对这种观点做出过著名的讽刺，在他的诗歌《押沙龙与阿奇托菲尔》（“Absalom and Achitophel”）之开篇写道：

在虔诚的时代，牧师开始耍起手腕，

那会儿一夫多妻还不是罪恶；

当时的男人到处留种，

孽种一个接一个呱呱坠地：

自然在怂恿，法律不阻拦，

他们与妻妾纵情淫乱。

婚姻与贞洁只是被发明的传统，对此种观念进一步的支持来自当时激进的神学讨论中逐渐流行的文化相对主义。根据全世界宗教的多样性以及其伦理规则的相互矛盾，不难推断实质上根本不存在善与恶或正当与错误之举的客观标准。“美德？”范布勒有出戏剧中的一个角色夸张地表现出这种流行观念，“唉，美德与邪恶有什么差别，哪里是人们说的那种东西。美德存在于良善、荣誉、宽宏、真诚与虔诚之中，而不存在于敏感、狂躁与严苛的贞洁之中。”在禁欲之中不存在任何的内在之善，只有人为的造作。甚至那种认为公开场合不应性交的说法，贝尔不无戏谑地暗示，似乎也只是建立在“习俗与……观念的专横束缚之上”。

在18世纪，人们发现不少海外文明尽情享受着性自由，这就为上述观念进一步提供了经验的支持，与此同时，社会演变的理论也广为接受，在其中，性道德的变更与改进经常是一个核心论题。随着大英帝国扩张到北美与亚洲，以及詹姆斯·库克和其他人横跨远东与太平洋的伟大航行，人们越来越着迷于记录美洲土著、印度部族与太平洋岛

民的性风俗。不过在17世纪晚期，这种人类学的路径就曾帮助提高了各种非基督教的新兴道德哲学的地位，并发展了美德为人所造这一观念。颂扬自然欲望，以及伊壁鸠鲁与卢克莱修的“神圣之爱”——例如说，它为性自由提供了有力的支持——对于这一时期英文写作的影响变得越来越大。

这些为性自由进行辩护的各种方式，被王政复辟时期的性放纵者狂热地——如果不总是非常有条理地——拿来使用（一如下章所述）。查理二世“不能想象上帝因为一个男人通过这种方式得到了一点快乐就把他毁掉”。禁欲只是“滑稽与自负”的产物，没有人“原则上”是纯贞的。同样，罗彻斯特伯爵约翰·维尔莫特的整个道德哲学可以归纳为两条准则：人不应当伤害自己，或者伤害到他人。他认为，不伦之举并未得罪上帝，因为他如此伟大，所以不可能憎恨或惩罚他创造的众生：“他不能想象像神这样的伟大存在会使自己陷于悲惨处境。”他也不相信地狱（这是一种“对于罪恶过于极端”的惩罚）。宗教仅是“牧师的欺骗”，而《圣经》及其奇迹只不过是支离破碎的荒诞故事，基督教道德只是伪善，只有那些“乌合之众”才对此遵从，因为他们不知道更好的。荒谬无比的观点才认为人类是堕落的，认为“在人的本性中存在着道德腐化”，或有理由压抑我们的身体本能——唯一真正的“善与恶之法则”乃为我们的身体感官所提供，生命的唯一真正目的在于追求快乐。随之而来的是一种观念，认为一夫一妻与贞洁都是“对于人类自由不合理的强制”。相反，性快感“要得到享受，这是我们自然欲望的满足。认为人应当严格受到限制或压抑，这是不合理的”。

在1700年前，这样的论证因其非宗教与性放纵的倾向，很容易被正统道德家批评为似是而非的诡辩。它们只是“许多漏洞百出的辩解”，那些“肆意纵欲”的人们通过狡诈的虚构“决心不顾一切地追逐欲望，编造出最好的理由为自己辩护”，它们的推理无可避免地充满“成见、偏颇与收买”，因为“这是通奸、偷情以及所有淫乱之举对于他们精神自然而然的影响”。这些指责也有几分道理。相比于传统道德的严格，早期为性自由的辩护经常显得粗疏而矛盾，虽然有严肃的思考，但也有不少社会与思想层面的故作姿态。正如一位讽刺作家在

1675年所指出的，现代的浪荡子，“否认善与恶之间的任何实质差别”，声称自己遵从的是《利维坦》的学说；然而“他在生活中从未对此理会”，也不晓得霍布斯的书到底说了些什么。

可是到了18世纪早期，类似的观点以一种更有说服力与客观冷静的方式表达出来。虽然有关性自由的问题仍然充满争议，但对于自然、理性与习俗，人们在思维方式上的根本差异已经大为减小。这些观念都已变得广为人知，并得到了当时一流小说家的戏拟。例如塞缪尔·理查森塑造的反英雄小说人物洛夫莱斯，其处世逻辑是每年结一次婚，再离一次婚，这样就可以避免任何通奸与偷情行为。在菲尔丁的《汤姆·琼斯》中，当自然神论者斯奎尔先生被揭发是淫荡的偷情者时，他告诉主角他的行为事实上毫无害处：“事物的本性才能决定什么是合适的，而不是靠习俗、礼节或政府法令所决定。确切地说，任何符合自然本性的事物都是合适的。”“‘说得好！’琼斯大呼，‘有什么事能比满足自然欲望更无辜的呢？或者说，还有什么比繁衍我们种族更值得称赞的呢？’”正是如此，斯奎尔先生回答道。

在当时严肃的著作中，这一观念经常被置于一种更普遍的哲学框架之内。马修·廷德尔在其自然神论杰作《基督教与创世同龄》（Christianity as Old as the Creation）中嘲笑基督教的性道德乃是教士的发明，跟《圣经》中关于高利贷与吃血的禁令一样，已经不适用于现代国家。判断行为是否正当的唯一标准，乃是其是否有助于人类的福祉：

> 喜欢或者渴求一个女人，不考虑其特定环境，我们不能判定这种行为到底是善是恶。那种狂热的欲望根植于人性之中，绝不属于罪恶，而审视这一行为，我们发现其主要企图乃是促进双方的愉悦，以及繁衍与保存种族。

当时一位哲学家认为，基督自己的目的实乃将人类“从摩西律法的诅咒中”解放出来。他断定通奸是一项无害的行为，“古往今来所有人都难免于此，要么藏在心里，要么见于行动”。虽然遭到了教会的歪曲，但耶稣自己的教诲实际上旨在重建自然法，这种自然法体现在

所有快乐与天真的社会之中，其特征之一即“女人和其他一切东西都是共有的”。事实上，良善与幸福主要在于自然欲望的满足：“当你饿了，就需要食物；当你渴了，就需要饮水；而当你受到性冲动的刺激，就需要性交”——只有“庸俗的观点”才会认为在性或其他事务上存在着诸如“好与坏的道德”。

在1714年，医生与哲学家伯纳德·曼德维尔同样主张，任何时代道德善恶的区分都只是狡猾政客的欺骗。所谓的美德总是“有悖于自然的冲动”，正是那些人造的宗教与社会法则将欲望诬蔑为祸害，扼杀其外在表现，否定其力量，并且确保“女人要消磨时日、浪费青春、垂老至死，而不是以一种不合法律的方式解放自身”。1749年一位通俗作家提出，性自由事实上是一种“人性的权利，以及人类的正当自由……男欢女爱的本性与倾向如此正当而健康，上帝亦当同意，男女在其中共同满足了自己的需求与欲望，彼此皆受其益”。因此，未婚人士发生性关系、生小孩以及同居都没什么过错，公开卖淫亦如是，男女自愿离婚与再婚亦如是。同样的态度也见于启蒙时代早期的一群人，他们倡导一种更具理性的犯罪与惩罚观。切萨雷·贝卡里亚认为，男女间的性激情是一种无法阻止的自然力量。通奸源自“一种自然的需要”，它不会“腐化社会”，对其进行惩罚是毫无意义且有害的。

17与18世纪的自然与道德争议中最具雄心的综合尝试，乃是大卫·休谟对于性道德的解释，其首先出现在《人性论》（A Treatise of Human Nature）中，之后又在《道德原则研究》（An Enquiry Concerningthe Principles of Morals）中得到了修正。休谟最初的观点是，人类具有一种内在的道德情感，从中产生出某些自然的美德，但贞洁不包括在内——“对于欲望的限制违反自然”。相反，欲望往往“强而有力地与所有令人愉快的情感相联系”，而贞洁只是一种人造的美德，创造出来的主要目的是为了让男人放心“他们的孩子……确实是自己亲生的”。《道德原则研究》则走得更远，其中论及了不同社会性规范的巨大差异，而这正是当时性自由论者的普遍主题。休谟的贡献在于，将当时把道德差异视为习俗与趣味所致的传统认识，发展成一种更系统化的论述，在其中，多样化的性规范实际上共同具有一种普遍的理性。这一更深刻的真理揭示出，“人们在道德中的思维

原则都是一致的，虽然其得出结论往往各不相同”。休谟自己虽然蔑视一夫多妻制与离婚，但还是持有当时的流行观点，即“自由恋爱”甚或通奸，与诸如酗酒这类行为相比，不那么邪恶或有害。

到了1750年，一种关于性自由的完备理论浮现出来——不只是拒绝现有的法律，而且是以一种新的方式基于各种前提来思考何种行为可以、何种不可。可否允许往往或隐或显地由两个主要的条件所决定。首先，行为是自然的（往往还要求对个体无害）。事实上，这当然不是一种客观标准，而是由特定文化所决定。被视为“反自然的”行为，如鸡奸或手淫，不能得到允许，不过另一方面，一个人怎么对待自己的身体乃是一件私人事务。许多17世纪晚期与18世纪的作者基于同一种个体自由原则，一边提倡更开放的性自由，一边又为自杀的权利辩护，这绝非巧合。

另一方面，性自由显然可以影响到他人。因此第二种标准乃是，行为不会严重损害公共利益，或者至少造成的好处要多于坏处。这就意味着不能像过去一样，依据一种绝对的标准进行判断，而要考虑具体的环境与后果。例如，不忠之举只要隐而不发，就不会造成害处，这一论点得到了越来越多的讨论。同样，人们也开始认为，任何社会的性规则都源自其对于“公共利益”的集体判断。因为不同文化甚至个体出于各种正当理由，对于“共同利益与效用”怀有不同的想法，因此他们心中的性规则也就彼此各异。这一思维方式的影响是双重的。它创造出一种较之早期传统观念而言，对于私人与公共生活领域更明确的区分。然而，它同样在确定两者的内涵与关系上造成了棘手的困难。正如休谟所正确指出的，这一事务的症结即是，在现代世俗道德的两种目标中一直存在着某种紧张关系——个人快乐之最大化，以及社会效用之追求。在性方面，“这两个目标都是良善的，并且有点难以调和，我们也无须诧异有些国家的习俗过于偏向其中之一，有的偏于这一端，有的偏于另一端”。归根结底，不无矛盾的是，性欲既是文明的根基——“人类社会首要与最初的原则”——也是社会纽带的恒久威胁。

尽管如此，其总体之影响还是强化了这一假设：性主要属于私人

事务。这就鼓励了那些不贞之徒，例如桑威奇伯爵四世说：“其他人应当体谅我的弱点，不要干涉我作为公共人物的行为。”如今，“公共行为”与“私人品格”被认为属于两种“独立而不相干的事情”。那么，主要的问题就变成了如何在两者之间划定界限。在18世纪后期，这种界限的划定虽然一直存在争议，但已经成为了公共政策的核心原则。这一情形延续至19和20世纪，并且仍塑造着我们当今的思维。虽然公与私之界限一直在变化，但它已成为随后多数人为性自由进行辩护的主要根据。即便后来最有雄心的自由理论家也多认定，行为是否不道德与个体内在无关，要看其是否影响了他人。正如约翰·斯图亚特·密尔之所思，个人自由绝对可以容纳偷情——虽然可能不包括性交易，同时也肯定不包括公开性交；但其中的要点在于，“任何人都可以自由发生性关系，这应当被视为一件无关紧要与纯粹私人的事务，其关涉的只是自身而非他人”。如他在1854年所写的，他热切期望着，那种把男女之事公之于众的做法“在将来的某一天会被视作人类婴孩期的一种迷信与野蛮”。

私人恶行与公共利益

18世纪初逐渐将个人道德与公共事务逐渐分离的倾向，同样衍生出一种更为激进的观念挑战，即婚外性行为事实上能够促进公共利益。有一些性乱之举因此得到了容忍，甚至鼓励。

这一观念与正统新教完全对立，后者认为容忍卖淫不会抑制淫乱，反而有助长作用。“如果欲望有激情，它就会不受控制，”一位传教士1704年警告说，“它不会被约束在本分之内，而是尝试引诱贞洁的夫人与主妇，任何美德几乎都难以抵御。”另外一位作者在1699年指出，存在一种误解，认为“以一种自然的方式限制欲望会导致人们采用不自然的发泄方式”，因为“世界上没有哪个地方比意大利”存在更多的鸡奸行为，“而在此地，教皇的账簿里登记着八万名妓女”。

尽管存在着这些例子，但在1700年左右还是出现了一种对立的观念，主张容忍卖淫。1691年《雅典信报》的一位读者来信质问，难道

给所有站街女在晚上安置一个地方不是一种进步吗？一如阿姆斯特丹。编辑回应称此观点“完全不合基督教义，纵容了一种罪恶”，不过他最后还是承认，除开宗教因素，这确是“一项不错的政策，可以避免许多罪恶”。同样，我们可以在一位苏格兰牧师1689年访问伦敦的日记中瞥见此种观念，他写道：“为了使贞洁的女性不受到引诱，我们应当容许那些漂亮妓女黄昏时分在街上晃荡。”在接下来的几十年间，随着惩罚手段逐渐不受欢迎，这一观念也慢慢地得到了认可。

到了18世纪中期，即便是传教士与治安法官也普遍认为，卖淫是无可避免的，甚至可能是有益的，而这一观念在古典、中世纪以及欧洲大陆的先驱在当时也为人们所熟知。后来的坎特伯雷大主教约翰·波特在一本畅销书里写道，在古代的希腊人与犹太人之中，妓女、妻妾以及公共妓院大行其道。“最明智的异教圣人”鼓励年轻人“在那里发泄欲望”，而不是侵害诚实的女性，没有人认为这种性自由“有悖于良好风俗”。治安法官桑德斯·韦尔奇认为，完全不可能也不必要压制卖淫，妓女们构成了一块重要的“荒地”，如果消失了，男人们就可能会变为鸡奸者。还有不少人认为，没有这一“发泄自然需求”的渠道，鸡奸、强奸与谋杀肯定会接踵而至。容许实际卖淫之观念的争议性越来越大，但与此同时，其有效性也越来越被认可。颇有影响的治安法官与社会改革家帕特里克·柯洪则断定，抑制这一罪行“不可能真正抵挡汹涌的潮水”，还不如建立“一种谨慎细致的制度”，管理性交易，将其置于警方监控之下。到了19世纪中期，这种做法得到广泛支持，而19世纪60年代的《传染病防治法》则将一套政府登记与管理妓女的系统付诸实践。

这一趋势又得到了一些实践发展的支持。其中之一就是，人们日益担忧鸡奸行为愈演愈烈，先是18世纪早期伦敦大量存在的男同性恋亚文化，后来更是出现了特定的约会场所、异装癖的集会，以及公园与公共厕所中的性滥交。而随着首都及其夜生活的扩张，卖淫乃成为一种更加明显与棘手的问题。其中特别重要的诱因乃是英国陆海军人数的大规模增长。伦敦及其他港口和要塞的常规驻军与海员创造出一个巨大的性交易市场，与此同时也造成了性病的流行。查理二世曾经雇用了一支七千人左右的常备军，还有一支海军，其人数在战时高峰

期达到了两万五千人。在17世纪90年代，武装部队的总人数已经增至十一万五千人以上，到了美国独立战争时期，更是达到了十九万人。从更一般的意义上说，那种认为年轻男子需要性发泄以免于强奸、诱拐无辜女性或求助于非自然行为的观念，实则属于当时人们日益沉迷于诱惑女性与买卖婚姻（我们在下一章会对此探讨）等行为的一种体现。

伯纳德·曼德维尔的著作及其引发的争议，对于容忍卖淫这一观念起到了特别重要的宣传作用。他的论著《蜜蜂的寓言：私人恶行与公共利益》（The Fable of the Bees：or, Private Vices, Publick Benefts）首次出版于1714年，其中为公开卖淫，或“牺牲部分女性以保护其他，以阻止一种更罪恶的丑行”之观念进行了思想上的辩护。十年之后，当这段话突然引起了广泛注意之时，他通过匿名出版了一部对于此书诙谐的阐释之作——《为公共焦虑的审慎辩护》（A Modest Defence of Publick Stews）——煽动起一场辩论。与其哲学一致，这些炮火都对向了“移风易俗”运动的社团，他们的行为方式（我们将会在最后一章见到）造成了这样的忧虑。“如果妓女与娼妇都要受到那些蠢人所主张的严格检举，”《蜜蜂的寓言》一书质问道，“那得需要多少锁链或门闩才足以保证我们妻子与女儿的清誉？”妓院和茅厕一样必不可少，妓女“已经是不洁之人，犯不着兴师动众”，允许这些女人尽其所能正是为了“保证其余人的平安”。

与传统道德观念判然有别，曼德维尔的思想机智而流畅，这一特点及其惊人的流行程度，都使得他对于卖淫的支持成为了18世纪所有讨论此话题的出发点。早在1760年，《为公共焦虑的审慎辩护》一书就至少已有六种版本，至于《蜜蜂的寓言》一书，则有十二种版本，此外还有些部分抄袭之作，以及无数批评及阐释之作。其基本哲学观念之传播如此广泛，以至于很难找出一个对其不予理会的18世纪知识分子。其性观念的普遍反响在当时各类文体的随意引述之中显而易见：讽刺文学、传单、布道、讲演以及大众印刷品。

曼德维尔的观点很大程度上得自其前辈思想家，至少是皮埃尔·贝尔。曼德维尔可能在年轻时见过此人，并且他广泛援引此人。他的著

作同样模仿了长期在滑稽与通俗文学中流行的对于道德监管之批评。此外，根据上文之所述，曼德维尔认为，美德与道德乃人为构建这一基本观点，已经普遍见于1700年以前激进的神学与哲学思想中，尽管他将其推向了极致。说到底，倘若曼德维尔的观念更具有原创性的话，其恐怕也不会受到这样迅速的追捧。他的贡献主要在于能够借助一系列不怎么精巧与体面的观念，将其转化为一种强有力的性自由宣言——通过系统陈述这些观念，阐述其思想意涵，以及在一种更为广阔的哲学结构中将其合为一体。这不仅挑战了正统性道德，而且也冲击了对于个人行为与公共福祉之关系的固有思维。传统的认识完全不正确，曼德维尔不无快意地指出，虽然听起来自相矛盾，但私人恶行的确可以促进公共利益。在这里他并不是指所有恶行都是有益的，只有某些过去视为邪恶的行为实际上对于社会有益。例如在经济方面，

> 逞欲之徒无节制地追求奢侈，水性杨花的妓女每周创造着新的时尚……慷慨的浪荡子与阔气的继承人毫无顾忌地大把撒钱……那些给同胞带来了最大麻烦以及创造了最苦工厂的人，不论对错，都是这个社会最重要的朋友。

贸易与工业如此，性事亦不例外，禁欲、节制以及其他传统美德皆有悖于生产。事实上，人类乃为自私的热情所驱策，正是对其的合理利用而非压抑限制，创造出最为称心的社会效果。就这样，他一下子质疑了大多数支持性监管的剩余理由。

毫不奇怪，他的主张惹来了激烈的诋毁与指责。一位主教愤怒地说，这一观念荒谬透顶，有悖于“所有时代与所有民族的经验……它们因为宗教与道德而兴盛，同时又皆因为奢靡与放纵而腐化衰落，最终沉沦灭亡”。在查阅了古代与中世纪制裁犹太人、希腊人、罗马人、西哥特人、伦巴第人及其他主要文明之罪恶的法律后，传教士与道德改革家约翰·迪斯尼认定，所有传统的智慧皆与那种“新原则”相悖。尽管如此，到了18世纪中期，这一原则已经人尽皆知。在塞缪尔·理查森的小说《克拉丽莎》中，洛夫莱斯对贝尔福德低声笑着说，“浪荡子层出不穷”，这难道不正说明引诱女人是“一种必要的恶”吗？他自己的行为“完全依照我可敬的朋友曼德维尔的那条准则，

私人恶行导致公共利益”。这条准则在18世纪50年代如此声名卓著，以至于一本从良妓女救济院的手册觉得有必要在开篇就强调与此相反的主旨，即私人恶行会损害公共利益。

因此，这一新的思维方式之影响在于，其永久地改变了讨论的规范。即便是那些争议最少的性戒律，例如公开嫖娼损害公共利益，如今也遭到严肃的质疑，其支持者也不得不进行辩护。虽然人们往往拒绝社会秩序与繁荣有赖于恶行与不贞这一观念，但他们还是不停地对此进行讨论。久而久之，这一观念的许多原则也被主流意见所吸纳与接受，以偶然或随意的方式被反复重申，一个典型的例子出现在托马斯·德·维尔的讣告中，他是米德尔塞克斯郡的总裁判官，也是一个声名狼藉的好色之徒。“总而言之，”《绅士杂志》在列举了他的性丑闻之后评论道，“他似乎称得上是一类典型人物，这种人邪恶至极，却因其公共贡献而弥补了私人美德的欠缺。”

经济史家已指出，曼德维尔有关利己有益的思想影响了其后的思想家，例如亚当·斯密，并开创出一种新的社会进步理论，其着眼点在于消费的意识，而非俭省与节制。他的道德观之影响亦复如此。到了1800年，人们已普遍认为，任何禁止婚外性行为的举措所造成的问题都要多于所解决的。一些评论者指责那种限制自由男女“根据其喜好来处理自己身体的自然权利”之观念，根本上就是不正当的。1785年一位律师警告说，早先的历史证据非常清楚地表明，“公共危害、个人冲突、邪恶与残暴的罪行乃源自一种错误的宗教观念，这种观念总是灌输人们要与自然本能永远势不两立”。如今更多人开始相信，一种宽松的性道德完全不会导致国家的毁灭，恰恰相反，它实际上是社会与商业进步的一种附带结果。同样的思维方式从17世纪早期开始就出现在有关奢侈与消费的道德讨论中。不过，将其运用到性伦理则是一种新的发展，这完全掉转了传统新教的观念。传统观点认为，惩罚恶行与强化性戒律肯定有助于社会稳定，如今的新观念则完全与之相反。

因此，性自由的发展也得益于新经济哲学的日益壮大，及其对于道德、自制与繁荣问题的全新观点。18世纪晚期观念转变之程度，充

分体现在1787年夏天的一次对话中，对话双方是威廉·威尔伯福斯及其政治顾问菲茨威廉伯爵四世。“我同意他的观点，”菲茨威廉记录道，“背德之举所在皆是，大多数因为行为放纵，极少数因为宗教自由。”“然而接下来我就不能同意他了，他认为应当改弦易辙，可是既然大量行为、贸易与财富都继续存在，而后者又产生出前者，如果他希望前者消失，那么我只能建议他以一种恰当的方式来消灭后者。”即便威尔伯福斯本人，这位当时最狂热的道德活动家，也公开认可此点。他在1797年写道，必须承认，“商业精神，虽然我们极大地受惠于它，但其本质上并不利于在一个强大而兴旺的国家中维护宗教原则”。

自由的盈缩

考察1800年以前性自由的兴起，其实就是思考一场重大的意识形态剧变。对于性戒律的传统辩护主张，不道德行为甚至不道德信念乃是危险的。它们腐蚀了个体，危害了社会的福祉，因此对其进行惩罚完全合法，甚至必要。到了18世纪晚期，这一学说的各项前提都受到了严重的挑战。人们主张在所谓的私人与公共事务之间存在着一种更为重要的区别。因此他们随后声称公共权威不能插手个人良心事务，其中就包括他们的道德选择。同样，不道德行为也被认为属于私人事务。甚至有人主张，一定程度的性自由是一件好事，标志着社会健康与进步，而非腐化与堕落。简言之，思想与行为层面个体自由的理想取代了性戒律。

因此到了19世纪初期，人们对于性自由的辩护较之以往更加系统与公开。在这一变迁背后，乃是对于人性、基督教义、道德哲学以及人生目标等问题的全新阐述。有的观点认为，启蒙运动最伟大的胜利，乃是将追求幸福提升为人生的首要目标。正如作家与政客索姆·杰宁斯1757年所言，上帝因其“无限的善意”与“无限的权力”，使得“幸福乃是世间唯一具有真正价值的事情，无论是财富，还是权力、智慧、学识、力量、美丽、德行、宗教，甚至生命本身，除了促进幸福以外，都无足轻重”。没有什么比人们对于性快感之态度转变能更好

地体现出此种观念的发展。这一来自性行为的愉悦、如今已不再被看作一种罪恶或恶魔与堕落的标志，而逐渐被视为一种行为之至善与上帝之仁慈的标志。性欲不是一种要被限制的肮脏激情，而是一种需要满足的身体愉悦。归根结底，自然神论作家与教士彼得·阿内问道：

> 倘若这一行为是邪恶的，为何不存在另一种繁衍人类种族的方式？倘若我们应当感谢上帝赋予我们的存在，那么我们是否还应指责上帝用以达到这一目的的方法或工具，这难道不是自相矛盾吗？倘若伤害人类或夺去其生命是一种罪恶，那么反过来，愉悦人类、创造以及养育生命难道不是一种善行吗？

事实上，那种把性视为不洁与致人虚弱的古老恐惧一直存在，并且不止限于宗教性的信众之中。禁欲的学者蒙博杜勋爵就是其中之一。他警告说，性是如此诱人，以至于其可能危害到思想生活。根据詹姆斯·博斯韦尔的记载，他“不允许一个哲学家沉溺于与女性交媾的快感中，而只能作为一种生理排泄，因为他说一个男人如果陷入女人怀抱的快感之中，很快就会耽于享乐，而没有什么比这更可鄙的”。不过，即便这种对于性满足之诱惑力的贬低也证明了其地位的提高。到了18世纪中期，不只放荡者将欲望称颂为最伟大的激情，生命中“最精致与最迷人的愉悦”。正如1785年一位有影响的思想家所言，性自由的问题乃是最为深邃的哲学问题：因其实际影响如此巨大，但最重要的原因在于，“这一问题关系到人类最强烈，而且可能是唯一真实的快感，就此而言，这一问题实乃尘世之人最重要的关切”。（或者，如约翰·威尔克斯在《论女性》中以一种更简洁的话语所表述的：“生命只不过能提供一点做爱的快乐，随后我们就一命归西。”）

虽然其重要性日益突显，但这一学说远远没有统治思想界。性放纵一直受到指责与攻击，而大多数男女仍然尊奉性戒律的理想。虽然所有男人确实都有偷情的自然倾向，但容忍偷情、卖淫或任何“不正当的两性关系”却是荒谬而无意义的，约翰逊博士就如此认为。“我会比以往更严格地惩罚这种行为，”他告诉博斯韦尔，“只有这样，先生，严肃的法律才得到坚决执行，才足以对付那些罪恶。”在18世纪下半叶及19世纪，正如本书结语之所述，当时在大众与福音派教徒中

间兴起了一股反对性开放的潮流。事实上，维多利亚时代以及20世纪那些性约束的学说与其自由派对手一样，往往同样源自于一种富有理性、主张进步的意识形态。尽管性自由的主张仍然面临争议，但它的兴起促生了一种更加多元的思想格局，并且不论好坏，它将此一观点传播开来，即道德规则存在歧异，不论是在社会内部，还是在不同社会之间。

同样，关于人身自由的论证更适用于某些特定的行为，而不是其他。我们所谓“放荡”与“自由”的观点亦是如此：一个实质上用来为性滥交提供辩护，另一个关注的则是把性行为从非理性的规则与传统中解放出来。在所有这些辩护之中，性作为一种健康的自然行为几乎总是被限定在异性之间。与此相类，虽然有人主张一切两性关系都是自由的，不过总体而言，人们更认可这一原则主要适用于未婚男女，而非已婚人士。偷情与嫖娼本质上属于私人事务，这一点论证起来更为容易，因为这些行为并没有严重伤害他人，而与之相较，通奸的危害则更大——很明显，出轨行为往往会严重伤害到配偶与孩子。

在现代人看来，这些辩护中最刺眼的莫过于其对于阶级与性别的限制。虽然性自由在观念上适用于社会的所有阶层，而且在18世纪晚期与19世纪的工人阶级中，各种形式的自由结合也屡见不鲜，但此种观念首先还是意在为绅士与贵族提供辩护。相比之下，性规范经常被视为中产阶级体面正派的一种特征。同样地，在受教育阶层看来，劳动阶层的道德状况乃是一种公共事务，因为国家的整体实力与繁荣昌盛由此维系，还因为穷人的私生子会造成地方税收与资源的负担。“在每一个文明社会”，亚当·斯密在1776年评论道，都存在着两类不同的道德律法：一种是针对普通民众的“严格”律法，另一种则是针对上流人士的“宽松”律法；只有后者才能够承受并彼此谅解“男女至少一方通过出轨行为”来追求快乐。尽管在18世纪晚期，有关私生子的法律可能是针对不贞行为之公共戒律最为重要的遗留形式，但不足为奇的是，倡导性自由的上层人士压根儿就不把它放在眼里。

正如斯密所指出的，性自由同样严重地偏向男性的利益。有的时候此种学说以一种普遍的意义表达出来，并时而（17世纪80年代阿芙

拉·贝恩的诗歌是最惊人的例子）把男女两性都纳入其中。但多数时候它明显强调的是赋予男性自由“使用”或“享用”女性的权利，很少有专门支持女性之性自由权利的公开讨论。相反，虽然人们过去遵循宗教道德标准，如今更重视世俗的意义，但这一转变却强化了双重的性标准。不少关于性自由的讨论都承认所谓女性贞洁只是一种人造概念，是文化与教育灌输出来的产物，1749年休谟认为这一事实“如此明显”，以至于毋庸赘言。然而，人们又觉得应当继续强化这一概念，其主要理由乃出于现实的与家长制的考虑，一如那些性戒律的辩护者。这些理由中最基本的，一如伯内特主教所述：“男人对于他们的妻子与女儿具有一种所有权，因此对她们的亵渎或侵犯乃是一件不正义与有害的事情。”另一种流行的观点是，一个不贞的女人可能给她丈夫生出孽种，由此危害了继承权与夫系的传承，可事情无法逆转。休谟议论道：“从这种粗浅的解剖学的观察，可以得出两性在教育与义务方面的巨大差异。”正因为血统与财产权的混乱直接威胁到公民社会的利益，所以女性失贞不应被视为无害或私人事务。（虽然“以一种更直接的方式来解释”，但根本原因乃在于“男人才是法律的创设者与解释者”，另一位作者如是说。）

因此在这一时期，随着那种认为性自由对于男性而言是自然的这一观念之兴起，一种新观念得到了强调，即正派的女性应当追求贞洁。即便是约翰逊博士，虽然他厌恶放荡之举，但也认为此中存在着一种“巨大的”差异，一位人夫偶尔小心谨慎地与人偷腥算不了什么，对他的妻子没有造成“非常严重的伤害”，但一位人妻的出轨则会危及“全部财产权”。

我们当然可以在18世纪找到不少上流阶层的女性，这些人公开展现出一种尺度极大的性自由。有一些证据显示出她们如何进行自我辩护。1751年，瓦纳夫人弗朗西丝居然发表了一部关于其偷欢生活的五万多字记述，冠以含糊的标题《一个贵妇的回忆录》（Memoirs of a Lady of Quality），作为托比亚斯·斯莫利特的小说《佩里格林·皮克尔历险记》（The Adventures of Peregrine Pickle）的一部分。考虑到她的第二任丈夫是一个粗鲁的阳痿者，她坚持认为其可以自由选择对另一个男人保持忠诚。这种承诺“我认为跟任何婚姻一样神圣，并且

比那些强制或不自然的婚姻有力得多”。对于丈夫，她唯一感到需要负责的是，自己不应当让另一个男人的孩子来继承他的财产。

与此类似，博斯韦尔的一位女性朋友认为“她拥有与丈夫同样的自由来过得风流快活，只要不给家里带来孽种”。博斯韦尔的小情人卡姆斯勋爵之女简·霍姆，也对于他们之间的关系持有相似的看法。

> 她是一位敏感的哲学家，她说：“我像爱丈夫一样爱着我的丈夫，像爱情人一样爱着你，每一种爱都很真实。我对他尽到一个好妻子的本分，我对你则献身于愉悦的快感。我们守住彼此的秘密。自然的义务要求我不能怀上你的孩子，我们的爱情不能伤害其他人。我的良心并没有责备我，我确信上帝也不会感到冒犯。”

博斯韦尔有时承认，对于这种私情感到不安，“尽管她深情而宽容，却沉浸在自己的想法里。她批评我的软弱，我该怎么做？我延续着自己罪恶的爱情……”简·霍姆当时只有十六七岁。十年之后，她的丈夫帕特里克·赫伦因为发现她与一名陆军军官有染而选择了离婚。当关系败露之时，她称“自己充满自责，希望全能的上帝不会仅因为这种罪行就惩罚她，那完全是一种激情的满足，而那些激情是上帝根植在她本性之中的”。

尽管这种论述并行于时，但从来都没有成为主流，更不用说获得尊重，风流行为只属于男性。卡姆斯本人也持有这种传统观念，即男人偷欢“偶尔发生，但很少或几乎不会导致感情出轨”，但女人偷欢则不可原谅。在其女儿离婚之后，他与妻子卡姆斯夫人乃将女儿放逐到法国，并再没有跟她说过话。简言之，对于上流女性而言，性自由的观念主要作为一种警告或消遣，出现在关于放浪之徒的小说或批评之中，而不是作为一种严肃的辩护。这一观念在下层民众中的流行，同样被痛斥为一种由男人引诱导致的可悲后果，或被指责为一种卑劣道德品格的体现，或是一种自愿的卖淫。与此同时，正如我们将会在下两章中看到，一种观点认为，女性淑德即使有其内在性，仍然主要有赖于接受他人教诲以及时刻警惕男性欲望，这种尖锐观点催生出一种

针对女性行为更为严厉与禁欲的准则。

因此，在1800年以前，性自由乃被限制在某些重要方面。不过，在随后的一些年中，其中的不少核心前提——隐私、道德自由、刑罚的界限以及性伦理的理性与文化基础——已经成为了主流法学与社会思想中的共识。自此以后，人们的争议焦点越来越集中于此一观念的准确定义，而非其前提预设。与17、18世纪相比，纵观19、20世纪，人们显然已经不再那么热衷于公开争辩性自由观念的基本原理，与此同时，这一观念也逐渐占据了思想的主流。即使是维多利亚时代批判道德自由改革论最重要的著作，即詹姆斯·菲茨詹姆斯·斯蒂芬的《自由、平等、友爱》（Liberty, Equality, Fraternity），也不出所料地承认“法律与舆论在任何情况下都应尊重隐私”，以及任何社会的道德标准各不相同并只能建立在自利的基础之上。他承认：“有可能这样一个时刻会到来，那时候惩罚出轨、诱奸甚至偷情都显得自然而正当，然而就目前看来，这一前景非常渺茫，我们甚至怀疑自己是否往这个方向在行进。”

成年人自愿发生性关系属于私人事务，随着此种基本观念逐渐被接受，其内涵也逐渐在扩大。最明显的后果乃是，从19世纪到20世纪，男性的滥交行为越来越得到默许，尽管一直有传统道德的支持者对此进行批评。当1834年私生子的法律进行大规模修订的时候，济贫法专员依据自然法与神法，主张下层女性要为诱发或同意非法性行为承担责任，而男性则免于接受相应惩罚。鉴于人们主要考虑的是男性，查尔斯·狄更斯1848年对一位国外访客说：“在英国，无度的淫乐成为了一种基本原则，以至于如果某人的儿子特别节制寡欲，他就会因此被警告，怀疑其身体是否健康。”一个皇家专门调查委员会在1871年宣称，男人嫖娼应当仅被视为一种“自然冲动的不定期发泄”。1886年一份关于同样话题的内部公务备忘录也断定：“此点毋庸置疑，男人生来就不道德。”弗洛伊德理论与其他跟性相关的科学理论在20世纪同样最直接地确认了男性对于异性的性冲动。不过，随着时间的流逝，性自由之理想也开始容纳其他的人群。

其对于女性的公开容纳，与女权主义和其他社会平等意识形态的

兴起密切相关。不过，这一联系并不是直接的。大多数早期的女权主义人士及其支持者，都谴责逐渐兴起的男性自由，其认为女性乃是两性之中贞洁的一方，并且这些人希望促进男性的自我克制，而不是允许女性像他们一样乱来。这就是18和19世纪以及20世纪早期的女性权利支持者所要传达的讯息。例如在1854年，约翰·斯图亚特·密尔“急于留下记录”传诸子孙：“我的谨慎观点乃是，只要性这一动物本能仍然占据着一个极不合理的重要位置，我们就不能指望人类生活会得到任何重大的改进。”约瑟芬·巴特勒曾成功地领导了反对《传染病防治法》（1864-1869年通过，1886年废除）的全国性运动，她认为因为男人们热衷滥交，性病在他们中间“几乎普遍存在”。1913年，妇女参政权论者克丽丝塔贝尔·庞克斯特则指出，其比例约为75%-80%，因此“女性选举与男性贞操”就成为了她领导的女性社会政治联盟之口号。简言之，建立一个更优良的社会有赖于更普遍的女性权利与更纯洁的两性关系。经常有人不无道理地指出，赋予女性更大的性自由并不能终止男性在外面拈花惹草。与这种性约束之主流意见并行于世且不完全相悖的是，18世纪末期以来女权主义与共产主义的自由恋爱主张，他们将此视为解放女性与创造更平等社会的手段。

这一观念呈现多种不同的形式，反映出激进的非主流思想所具有的多样化来源与关切。其首要动力来自于对现有婚姻制度的普遍不满。自从宗教改革以来，就不时有人提出在夫妻关系破裂的情况下应当容许自由离婚。如今随着改革派思想家逐渐意识到，当前有关婚姻的法律与传统极大地压制了女性自由，那种吁求的声音就越来越大。有的时候人们以一种沿自早期自然神论者与自由思想家的话语，指责这些法律与传统是一种基督教的强制。而另一种流行的论调则是将婚姻与奴役等量齐观，此观念认为强迫女性保持贞洁只是为了维持卖淫，而19世纪的女权主义者与社会改革家对此厌恶至极。不少早期社会主义者更是认为，传统中对于两性与家庭关系的规定与整个资本主义经济体系相关，两者皆为害甚烈。因此，一些激进的评论者主张，夫妻应该可以自愿地离婚与再婚，而另一些人则更为激进，提出全面废除婚姻制度。

在1800年以前，这种观念最知名的坚持者就是重要的激进派哲学

家威廉·葛德文与玛丽·沃斯通克拉夫特，他们首先独自奋战，后来成为情人，最终在玛丽1797年去世之前几个月正式结婚。当他们初次相遇时，葛德文已经开始写作《政治正义论》的第一版（1793），那本书直接宣称“婚姻是一种虚伪的制度”，“取消婚姻会消灭一切罪恶”，所有的女性与男性都应该在两情相悦的情况下，自由地发生性关系（“一件无足轻重的事情”）。当沃斯通克拉夫特过世一年后，悲伤的葛德文出版了一部关于她的回忆录，这本书同样惊世骇俗，其中忠实记录了她的感情关系、未婚产子，以及她生前对两人关系的公开承认。例如（葛德文以其生硬的文笔写道），

> 那是在她1792年12月抵达巴黎的四个月之后，她怀着内心的秘密渴望发生了那种关系……（几个月后）她又与伊姆雷先生好上了，找到了给他生小孩的理由。

当她与葛德文开始同居，同样地，

> 我们并没有结婚……没有什么看上去比这更荒谬，或更有悖于真正的情感，那就是要求丰溢的灵魂服务于一种仪式……玛丽认为其行为完全合宜。

理查德·卡莱尔此前是德文郡的铁匠，后来成为了《共和报》（The Republican）的编辑，其后还与女权主义者伊莱扎·夏普尔斯践行了他的思想原则。他在19世纪20年代，出版了一系列畅销读物，提倡性快感、避孕、年轻人定期性交，以及自由而平等的两性关系、蔑视婚姻等。“性行为，”他解释道，

> 不比吃饭或喝水具有更多的道德内涵……一个真正的道德家不会认为自然行为有什么罪恶，也从不会谴责那些既没有暴力也没有危害的性行为……与健康、美丽、温柔一样，性行为是人类幸福的真正泉源……一个女人同意与一个男人生活在一起，不论是一个月、一年或一辈子，且没有交纳神父契约（即婚姻）的费用，这种行为与明媒正娶一样道德……倘若她因此而生下了一百个男人的孩子，她的美德也同样完好无损。那些批评的喧嚣声只是来自宗教、神父的算计以及愚昧无知。

不少卡莱尔的追随者与通信者都狂热地认同这种情感。其中一位来自坎特伯雷身份不明的酿酒商告诉他，

> 我一直认为，除了两情相悦以外，任何法律规范都不能够约束性行为，其只能产生有害的作用。我七年前怀着这类情感步入了婚姻，而我随后的经历一直在支持与强化这一观念。我迄今仍是一个享乐主义者，我认为快乐与美德是同义的，与此相类，邪恶与痛苦也是同义的。在这个世上激发快乐的感觉又不引起邪恶，在我看来，乃是无上的道德。

那些帮助宣传了此种观点的人，还包括重要的激进派活动家弗朗西斯·普雷斯，以及年轻时期的约翰·斯图亚特·密尔。女性与男性应基于平等地位自由地结合与分手，这一观念同样得到了18世纪晚期与19世纪早期其他一些社会、政治及宗教改革家的传播甚至实践，其中包括威廉·汤普森与安娜·惠勒、密尔与哈丽特·泰勒、威廉·林顿、罗伯特·欧文及许多欧文主义者。其中最著名的当属珀西·比希·雪莱与玛丽·沃斯通克拉夫特·葛德文，后者是《弗兰肯斯坦》的作者，也是玛丽·沃斯通克拉夫特与威廉·葛德文唯一的孩子。

正如卡莱尔的例子所显示的，即便女性的滥交如今也偶尔会得到支持。一位通俗作家认为，“多样的爱情对男女而言都再自然不过”，所有类型的古典与现代社会都显示，对于两性而言，“某种程度的天赋自由”不可避免且值得追求。性行为“合乎道德、具有人情、完美优雅、怡乐身心”，罗伯特·戴尔·欧文在他的一部畅销的小册子中这样宣扬，“男人女人们接受的社会教育完全将其排除在外……源自这一本能的快感……是良好而适宜的，值得追求与享受。”年轻女人不可避免地会寻求短暂而“不合法的关系”，她们应该接受避孕措施，而不是谩骂侮辱。（在19世纪早期也头一次出现了这种历史现象，即有人公开提倡民众普遍采取避孕措施——作为一种控制人口与改善工人阶级生活状况的手段——其倡导者为欧文、卡莱尔与普雷斯等。）

与此相类，在1800年左右，诗人詹姆斯·劳伦斯受到沃斯通克拉夫特的启示，同时有感于当时德国对于女人本性的争论，以及有关其

他文明性风俗的人类学记载，遂发表了一系列著作，在其中论证了废除婚姻制度、赋予女性完全性自由以及引入母系继嗣所带来的社会益处。他认为，男性与女性本质上都是倾向滥交的："一个男人因为今天爱上了一个女人，那么明天也得继续爱着她，这种规定没什么道理，就如同规定一个男人因为碰巧今天与一个女人跳舞，那么在下一场舞会中也得做她的舞伴。"简而言之，"人类的幸福与自由"要依靠女性的性解放："让每一个女人都从男人的怀中完全挣脱出来，享有男人如今已享有的所有自由，只要自己喜欢，她可以接受尽可能多的情人，不管对方是来自何种阶层。"

正是基于此种原因，雪莱在一首19世纪被人广为传颂的诗歌中狂热地宣告所有性规则的终结："爱情在牢笼中枯萎，它的精华乃是自由……废除婚姻会带来自然与正义，因为在牢笼之内永无选择与改变。"他的妻妹克莱尔·克莱蒙特也主张只有私生子（"自由与爱情的结晶"）才能真正激发母爱，并幻想只要其他跟自己一样聪明的"自由女性"也坚持自身的权利，那么全欧洲的女人都将迅速抛弃自己的丈夫。在美国，一些早期的共产主义移民曾经实验过全新的两性模式。在19世纪20年代晚期，不屈不饶的社会改革家弗朗西丝·莱特为自由恋爱与其在田纳西的废奴主义社群中的杂婚行为进行辩护。而从1848年开始，纽约州北部奥奈达的大型乌托邦社区中的成员就实行一种"复合婚姻"，其中男性和女性必须定期更换性伴侣。

尽管在随后的几十年间，主流的思想一直强化着一种关于女性行为更为严格的理想，但到了20世纪早期，在大洋两岸仍然涌现出一些言论直率的组织、杂志以及个人的联合体，其支持未婚同居、女性的性自由、各种性行为的科学研究，以及为了女性自由而提倡避孕。例如英格兰的立法联盟（创立于1893年）旨在使公众接受关于"两性关系之自由"的意见，而马尔萨斯联盟的一些成员则践行或鼓吹自由恋爱。其孜孜不倦的创立者查尔斯·罗伯特·德赖斯代尔则与医生同僚和女权主义者艾莉丝·维克里以及他们的两个孩子过着一种未婚的幸福生活。他的兄长与启示者乔治·德赖斯代尔的著作《身体、性与自然宗教》（Physical, Sexual, and Natural Religion）卖出了九万册，其毫不妥协地倡导避孕、女性权利与享受性快感。本书主要目的在于"使

未婚性行为变得光荣而合法”，因为“拒绝婚姻与摆脱束缚的爱情”是

> 两性结合唯一真实的方式，是自然指示给我们的。我们能够肯定，任何拒绝这一爱情之自然法的制度，例如婚姻，乃是万恶之根源。随着历史的行进，人类会变得更自由，并且更清醒地认识到其身体与道德的法则。

思考那不可思考的

更引人注意的，乃是性自由对于同性关系的逐渐包容。这一发展肯定是多数早期性自由的支持者难以预想的，他们的意图往往正是为了防止和制止鸡奸，在18、19世纪以及20世纪多数时候的主流观念中，那一直是种可憎的行为。事实上，法律对于鸡奸的惩罚，以及谴责其有悖于正常的性行为，这在1700年以后变得比之前更普遍，在英格兰，对于鸡奸犯的定期处决一直持续到19世纪30年代。不过，与这种官方及非官方的排斥与压制相伴，一种半隐秘、非主流及少数人的为同性恋辩护的论点开始慢慢浮现。

这不只是一种思想的发展。这一时期的伦敦和其他西欧城市同样兴起了一种全新的男同性恋文化。那种最初促生了异性恋自由之理论与实践的都市与多元主义环境，同样孕育出同性恋之生活与思维的独特现代方式。

同性恋的情感并不是一种新事物，尤其是男同性恋。事实上，人们认为其在英国文化起源之时就得到了包容。虽然基督教明确地批评鸡奸行为，但因为宗教信奉的概念被视为对基督的爱与婚姻，所以16、17世纪的某些男性以一种毫不羞耻的肉感话语来表达自我的感情。“击打我的心吧，三位一体的上帝，”约翰·多恩在一首神圣的十四行诗中写道，“带上我，囚禁我，因为我/永无自由，除非你奴役我/永无贞操，除非你诱拐我。”新英格兰的清教徒爱德华·泰勒的表达则更为露骨，他想象自己的“子宫”因为基督“精子”之渗入而怀孕：

> 噢，让你美好的爱河渗入

我自身，并且喷涌出纯净的精神

进入我的瓶中，让我的体内充溢着

活力……

古典文学典范的巨大声望，同样导致了文艺复兴时期作品中大量同性幻想的描述，人们也越来越了解在古人眼中，男人之间的爱恋是普遍存在并值得赞美的。不止于此，社会关系的一般类型也催生出不少男性之间（实际也包括女性之间）情感与身体的亲密关系。不过，即使在最热烈的状态下，这种“同性社交”友谊不论在虚构还是现实中，都必须与同性恋的行为与倾向区别开来。鸡奸跟异性恋中的不贞之举都属于罪恶，或者更明确地说，这种行为历来被视为对于上帝的严重冒犯，在性与社会层面都是一种特别危险的放纵之举，容忍鸡奸乃是其他文化之劣等与堕落的一种体现。

因此值得注意的是，这一时期人们逐渐以那种为异性恋自由进行辩护的措辞来为同性恋辩护。其中之一即否认此种行为被上帝所特别厌恶。这种观念最初级的版本出现在反国教者乔治·达弗斯那儿，当他1721年被捕时说道：“我们所有人都是罪人。”基督徒的罪孽一点也不比鸡奸者少。相较而言，这种观念最高级的版本则要激进得多。1698年11月，爱德华·里格比为了引诱涉世不深的威廉·明顿，递给他一杯酒，坐在他的膝盖上，把舌头伸入他的口中，手则放在他的臀部上，然后赤裸裸地问他“是否想跟自己做爱”。当明顿表示惊讶时——“那怎么可能？”——里格比回答说，“我会教你怎么做，这种事情我们在祖先那会儿就已经发生过，我们的救世主是那位英俊的使徒圣约翰……难道你没有在《圣经》中读到过吗？”（见彩图1）此处所提及的典故显然回应了一个多世纪前克里斯托弗·马洛的文字：“福音作者圣约翰与基督同床共枕，总是倚在他的怀中，而基督对待他就像索多玛罪人一样。”

此后在著名人物和伟大文明之中又出现了更多的例子。“这难道不是伟人所做的吗？”里格比自信地反问道，“法兰西国王如此，俄国沙皇也因为此种缘故，让一个木匠亚历山大做了亲王。”而最具权威

的例子则是古代世界的风俗习惯。在18世纪40年代，古典的事例成为了同性恋意识中一个特别显著的成分，以至于斯莫利特在其小说《蓝登传》（Roderick Random）中对此进行了戏谑嘲讽。当男主角遇见特别深情的斯特拉维尔勋爵之时，后者通过展示“其熟知古代作家”而暴露了自己的取向。在从怀中取出《萨蒂利孔》（Satyricon）的抄本之后，他宣称，

> 任何对于佩特罗尼乌斯之“爱的品味”的厌恶，与其说出于真正的理性与思索，不如说源自偏见与误解——据说古人中的精英耽于此种激情，其最明智的立法者在他的国家中允许这种激情的满足，最著名的诗人也无所顾忌地对此公开承认。

一种类似的思维模式支撑了英国历史上对于同性恋关系第一次有广泛影响的公开辩护。托马斯·坎农的《古代及现代鸡奸行为之研究与示例》（Ancient and Modern Pederasty Investigated and Exemplify’d）一书假装声称，社会习俗如今被普遍“推翻……与否认”，将同性恋情描述为一种“受到赞美的激情，为快乐论者所认可，为哲学家所支持，为君王所珍视”，并着手“对此进行自由而最富哲学内涵的讨论”。正如坎农在其导言中所指出的：“每个人只要稍稍浏览古典著作就知道……恋童乃是多数开明时代的最高趣味。”在向心有疑虑的出版商辩解此书时，他同样“引经据典，谈到了仲裁者阿瑞底姆的佩特罗尼乌斯，也引述了其他希腊与罗马的古代作家”。

尤其在私密场合，人们愈发自信地主张，同性恋自由合乎自然而没有害处，且普遍存在。1726年夏，在伦敦突然逮捕与处决了一系列鸡奸犯之后不久，一位已婚男士威廉·布朗到穆菲尔兹猎艳，那是一个臭名昭著的同性恋调情场所。他认识了托马斯·牛顿，一个著名的娈童，但他不知道这个牛顿曾经被关押，并且背叛与诱捕了其他人。因此，当布朗让这个人的手进入自己的臀部时，他发现自己被人包围，遭到逮捕，并被盘问“为何做出此种有伤大雅的放荡之举……而他毫无愧色地回答道：‘我这么做是因为我认为自己了解他，并且我觉得愉悦自己的身体并没有什么罪过。’”牛津大学瓦德汉学院有位好色成性的院长，1737年的一天，当理发师弯下身子给他刮胡子时，“发现院

长试图把手探入自己的裤子”。据说这位院长后来解释道：“亲爱的，这没有什么伤害。”乔治·达弗斯的一位同床者作证说：“我问他这么做什么意思？他回答，没有伤害，只有爱。”另一位则说：“他告诉我，我不用对他的所作所为感到困扰或吃惊，因为那十分普遍，他也经常对其他人这么做。”

这类主张并不罕见。17世纪90年代早期，一个男人看上了织工约翰·琼斯，一番爱抚之后，把他带到了一家酒馆，说服琼斯“与自己性交”，事后，他告诉琼斯“自己经常跟不同的男人这么做”——他希望双方能再来一次。托马斯·里克斯于1806年因为鸡奸而被处以绞刑，他讲述了自己初次发生此种行为，那是大约二十年前的某个夜晚，当他从曼彻斯特一家酒馆回家，路上他撒了泡尿。这时他的酒伴“走过来一把握住了他的阳具”，他们“彼此摩擦直至筋疲力尽”，而那个朋友则让里克斯放心，因为“很多人都像他们这样做”。坎农描述此种情感说，同性欲望并没有什么与众不同之处——“不自然的欲望本身就是一个自相矛盾的说法，纯属胡扯。欲望是来自人类最隐秘部位的一种爱欲冲动，这些部位不论如何构造，产生多大的激情，难道不都是自然的吗？”鸡奸所带来的身体和情感愉悦与男女做爱相比，如果有什么区别的话，那就是其更有快感。

传统思维的最终倒转乃是认为，宽容男人的性行为可能产生更大社会利益。这种观念需要一种复杂且更抽象的辩护方式，但其明显已得到了讨论。斯特拉维尔勋爵就认为这一做法会防止私生子、诱奸、嫖娼以及性病。正如与妊娠期女性发生关系一样，鸡奸不会导致怀孕，不过鸡奸也不会造成人口减少，“整个中国虽然都塞满了人，但无拘无束的鸡奸行为在其中却大行其道，两者并行不爽”。

至于女性之间的性行为则更难以思量。与鸡奸相比，这种行为要隐蔽得多。它本身并不是一种罪行，也从未成为深刻的神学与道德的关注焦点，其实际存在的证据极为有限，并且同时代有关这种行为的讨论也相应地模糊而零星。尽管如此，从17世纪晚期开始，人们对于此种行为的认识似乎也按照一种类似的途径呈现出来。

到了18世纪40年代，至少在放荡者的圈子中，男人与女人的同性恋行为可以明确地得到人们的平等看待，不仅基于亲密的友爱与自然的激情，也基于两者本质上皆无害。职此之故，在查尔斯·汉伯里·威廉斯爵士关于政客托马斯·温宁顿及其情人汤森德子爵夫人的著名诗体对话中，女方为自己与凯瑟琳·埃德温之恋情辩护说，这种关系不仅令人愉快，而且比男女做爱更加安全：因为“当我在基蒂温柔的大腿中融化时，/我不害怕有孩子，不担心任何灾祸”。在19世纪早期，约克郡的贵妇安妮·利斯特写下了英国关于女同性恋最早的——虽然也是秘密的——全面辩护，在其中她所使用的思想资源与其他种类性自由的辩护者们所使用的相同。她认为自己与其他女人的关系不应受到谴责，而应被上帝理解与宽恕——“主会对我怜悯，而非审判”。此外，她认同此种观念，即性规范是由文化决定的，并且对女性造成了不公平的压迫，她还探索了其他宗教里更自由的性风俗，将自己一位情人的婚姻形容为“合法的卖淫”。她自己则“不要任何神父，只要爱情”。至于正面的例子，古典文学提供了不少有关男性与女性之同性恋及双性恋的典故，利斯特对此勤勉地整理与阐释，必要之时通过解读批评其中厌恶女性的倾向，或者阐扬其中的微义以支持自己的观念。进一步的启发则来自为男性放纵与浪漫自由所提供的辩护，例如拜伦的诗歌。最终，与所有此前性自由的辩护者一样，安妮·利斯特着意强调了她的感情与行为合乎自然：“我的行为与感觉对我而言完全自然，因为它们不是被灌输的，也不是虚构的，而是来自本能。”

考虑到公众对于同性恋激烈的阻碍与压制，我们就会毫不奇怪，这类观点主要是以自利、迂回与片段的形式表述出来。其最勇敢的支持者托马斯·坎农遭到了起诉，作品也消失了。他在外流亡，回来的时候则成了一个异样与潦倒之人：他被迫去印制忏悔之言，撤回此前的观点，此后一些年他过着平静的退隐生活，撰写散文与诗歌，辱骂自然神论者，颂扬基督教的真理与与贞洁的美德，展现他对于“耶稣，我唯一流血之爱”的向往，以及他对于死亡的“强烈渴望”。与女性性自由的例子一样，那些对于性的全新思维方式之演进，在此也造成了一种双重的后果。首先，随着人们越来越重视“自然”行为之定义，那种将鸡奸视为典型“反自然”行为的看法及对此的迫害无疑得到了强化。

可与此同时，那些理解人性、法律与伦理的新方式，不但促生了异性恋自由的观念，而且在18世纪晚期以同样广泛、合理与冷静的表述为同性恋自由提供了辩护。

这一发展最充分的证据体现在当时最伟大的改革人士杰里米·边沁身上，他终其一生都在密切关注这一问题。在其写于18世纪70年代至19世纪20年代的数百页笔记与论述之中，他不但系统性地思考与摒弃每一种反对容忍鸡奸的传统论述，而且吸收了当时为异性恋自由所进行的辩护，并从逻辑上将其延伸至同性恋及其他所谓的反自然行为。

边沁从两个方面批判了恐同症之宗教基础（“所谓来自《圣经》的依据”）。像许多前辈一样，他认为整个犹太——基督教对于贞洁之迷恋实际上是教士与统治者为了自己的邪恶目的而人为强加给社会的。这种“错误的宗教”产生出“一个没有尽头的迷宫”，其中性欲被毫无理性地禁止。事实上，从更先进的文明视角来看，犹太人对于鸡奸的禁令并不比他们的饮食规定或服饰禁忌，或对经期行房的禁止更值得尊敬。

另一方面，为了在论敌的地盘入室操戈，他也对于《圣经》中的先例精心地进行了完全相反的重新阐释。根据他的《圣经》解读，索多玛的居民之所以受到惩罚，并不是因为他们的同性性交，而是因为他们强迫陌生人也这么做：这属于强奸行为，而且有悖于待客之道，因此触怒了上帝。不止于此，他还发现以色列人经常无视摩西对于鸡奸的禁令，并且公开容忍同性之间的性行为。大卫与约拿单之关系实际上正是一种“最炽热的性爱”，并且还有许多人与他们一样。这种行为被认为是自然而普遍的，且值得赞许，有些时候甚至会得到政府的提倡。毕竟，《旧约》中不是提到过“圣殿之中的男妓屋舍”（《列王记下》，23.7）吗？因此，“不仅未受到惩罚，而且我们发现这种快感得到了权威的支持，并在犹大王国的不同时期一直持续下去”。最有说服力的例子即是耶稣本人，他的真实讯息（“对于性不要阻止而要鼓励”）后来被圣保罗及其继承者隐瞒与扭曲。基督不仅“宣布完全废除摩西律法”（包括十诫），视之为“一种人类律法而已……无助于社会之幸福”，显然他还对所有“自我否定的禁欲行为”以及惩罚“性违

规”的措施报以蔑视与嘲笑，“对这一受到摩西律法之严苛管束的领域，耶稣却沉默不语”。他实则是“一名享乐主义者”，认为任何性快感都不是罪恶；而在他生活的时代与地域，“这种行为司空见惯”。他最忠实的追随者乃是一名年轻的男妓，他对此人从未有任何不悦。基督自己不仅与女性发生性行为，例如抹大拉的玛丽亚，而且他还是“一位雅典趣味的参与者”，并与使徒圣约翰发生过性关系。

那么，为何男人间自愿的性行为不能在现代社会中得到宽容？边沁承认，除了其参与者之外，人们都觉得此种行为“最令人讨厌与恶心”。他自己在早年的著作中就称其“可悲”、“腐化”、“可憎”、“病态的趣味”、“秽行”、“传染病”、“肉体不洁”、“荒谬的嗜好”、“堕落的欲望”以及“恶习”。但是，大多数人对于这种习俗的憎恶并不比屠杀犹太人、摩尔人、异教徒、重浸派教徒、阴阳人、吸烟者或食牡蛎者的做法更有合理性。“要消灭一个人的话，应当拥有比厌恶其趣味更好的理由，不论这种厌恶有多么强烈。”这种行为是自愿的，而且显然让参与者感到愉悦。他们在此过程中没有造成任何直接伤害，或破坏他人的平静。这种行为在同时代的其他一些社会中得到了宽容，并且在过去有不少伟大人物都曾参与其中。因此，真正的问题应当是它造成了什么伤害？

难道鸡奸的习惯如某些人所暗示，会使人衰弱，并因此而削弱国家的力量吗？然而，没有任何生理学上的证据可以证明此点，历史倒是提供了反例。古代的希腊人与罗马人比现代任何一个民族都要强壮与勇敢，但是在他们中间“这种癖好大行其道”——“每个人都不例外，没有人为此感到羞耻”。这种行为会导致人口减少吗？这种传统的恐惧同样被其他社会的例子反驳，而到了1800年这种恐惧已经完全被马尔萨斯主义关于人口过剩的担忧所取代。边沁认为，不管怎样，平心而论，鸡奸对于人口水平的影响远远不及经济环境、自愿独身、女性生物学、男女偷欢、卖淫及其他次要因素。最后一个问题是，鸡奸是否侵害了女性的权利，这导致男人对她们漠不关心，从而降低了她们曾拥有的“性愉悦”？考虑到所有文明国家中女性满足性欲的唯一途径就是结婚，那么这一问题的答案应该是否定的。因为现实中的同性恋关系一般而言并不持久或专一，除非在受到迫害的情况下。鸡奸本身

并不排斥或延误婚姻，对妻子造成的伤害也并不比男女通奸更加严重。简言之，它是无害的，是“一种虚构出来的罪行”，并不比搔痒或打喷嚏更危险，对它的惩罚“完全建立在偏见之上”。

边沁推论道，对于鸡奸之宽容甚至可能有益于社会。它有可能减少手淫，虽然那种行为不被惩罚，但它看起来在所有性行为中“无疑对于……行为者的健康与持久幸福危害最大”（这是18世纪的传统观念，甚至边沁也相信此说）。与男女性交不一样，鸡奸不会导致女性的诱奸或卖淫、意外怀孕、危险的分娩、流产、杀婴、私生或人口过剩。实际上，边沁越来越胸有成竹地论证，把这一行为视为“反自然”乃是偏颇与错误的。性欲是一种自然的人类欲望，每当文明国家认为有必要教育年轻男子培养彼此亲密感情，同时限制他们与女人性交的时候，这种满足性欲的特殊方式就会得到鼓励。

实际上，边沁对于“违规”性行为的辩护不仅限于鸡奸。基于同样的理由，他也主张宽容女同性恋、师生恋、兽交以及任何成人间自愿的性行为，不论结婚与否。因为“如果存在一种观念比别的更荒谬，那就是一个立法者在一男一女自愿做这种事情的时候，冲到他们跟前，检查场地，规定时间，并限制其方法与姿势”。相反，从一种功利主义的角度来看，人类从性行为中获得的快感总和是无与伦比的。这种快感是最普遍、最易得也是最强烈的，是“最大的快乐之源”、“最强烈的愉悦”，没有什么在数量上比这种行为“产生更多快乐”。如果建立起一种“包容一切性满足方式的整体自由”，包括宽容避孕、流产、杀婴与离婚，那么人类将会得到巨大而恒久的利益：“其在现实中带来的快感难以计数。”

值得注意的是，边沁从未发表这些文章，虽然他曾反复考虑这么做。他很清楚，这些文章可能为其哲学与人格招致多大憎恶，尤其是正如他本人曾尖锐分析过的，在当时的环境中，对于鸡奸的憎恨成为了一个人声誉的试金石。不过“为了人类之利益”，他也感到有必要详尽思考这些问题，一遍又一遍非常详细地将其付诸笔墨，与别人秘密地分享，希望这一切有助于对这些问题最终的“自由探讨”与普遍容忍。“至少，”他解释说，“当我死了之后，人类在这方面会比现在更

好。”

我们可以进一步肯定，这些观念在他的朋友间以及激进的思想圈子中得到了广泛争论。在1810年代中期修订这些手稿的时候，边沁与他的密友与助手们生活在一起，包括弗朗西斯·普雷斯以及政治哲学家詹姆斯·密尔[还有他的小儿子约翰·斯图亚特·密尔，他后来抨击“（所谓的）基督教道德”及其“性爱恐惧”的经典之作明显得益于边沁]。其他明显受到边沁之鸡奸观念影响的重要思想家与活动家有威廉·葛德文、艾伦·伯尔、彼得·马克·罗杰特、埃蒂安·杜蒙，以及他自己的弟弟与合作者塞缪尔。在18世纪70年代早期，当边沁还是个年轻人的时候，他就意识到，“多数而非少数”像他这样的异性恋者，痛恨那些性取向“毫无害处”的“无辜之人”受到的无端迫害。在他死后不久，其私下阐述的不少论点就在那首著名的匿名诗作《唐·利昂》（“Don Leon”）中得到了详尽而公开的表达，这篇作品呼吁宽容鸡奸行为之毫无害处的自然激情，从19世纪30年代开始，它首先是以半秘密，其后则以公开形式流传。尽管如此，这些观念仍然属于另类，饱受非议，它们的逐渐澄明，正显示出19世纪初期性自由的理想具有何等深远的潜在影响。

启蒙的观点

性自由的兴起不仅限于英格兰，它实际上是整个欧洲启蒙运动的一部分。因为它被研究得如此之少，以至于我们很难知悉18世纪晚期性自由的理想在多大程度上波及其他国家，虽然看起来它显然无所不在。并且，对于性自由的具体辩护似乎根据民族国家语境之不同而呈现出差异。同样明显的是，从中世纪开始，英国的神学与哲学观念之发展就与欧洲大陆之相关发展保持平行，并且受到了国外作家与范例的深刻影响。性自由最极端的支持者们，从阿德里安·贝法兰到夏尔·傅立叶，往往都来自国外。而所有英国本土最具影响的个人自由理论家，从霍布斯到边沁，都受到了国际上关于宽容、自然法、刑事司法以及个人伦理之争辩的启发。

同样显著的是，性自由的发展很大程度上是一个混乱而无意识的过程。它不是任何政治或哲学规划中的一部分：极少数思想家对其有过系统论述。它主要是随着新思维方式的逐渐扩散，以及人们对此的普遍接受、运用与延伸而发展出来的。性自由的观念可以源自《圣经》，也可以源自截然对立的反宗教主张，正如新兴的激进世俗哲学同样完全可以为传统道德提供支持。事实上，在任何特定的途径与任何特定的结果之间不存在任何必然联系。

因此，1800年前性观念的变迁是沿着一条非常紊乱与偶然的路径，是新旧观点东拉西扯和七拼八凑的结果。不过，这难道不是大多数观念的传播方式吗？难道不是我们多数人认识周围世界的方式吗？正是这种多元思想的融合与思维方式的根本变迁，解释了为何性自由的观念虽然从来都不是启蒙运动的核心，却最终成为了此运动最普遍的后果之一。

它同样有助于解释——正如不少18世纪思想家所意识到的——为何最终的结果不是一种关于性自由之范围的全新共识，而是眼花缭乱的各种道德观点，彼此间存在着不可缓解的张力。原因不仅在于正统思维方式的持久影响巩固了性戒律的文化，还在于启蒙运动内部对于理性、自然与社会之观点在改造论辩话语的同时，本身也引发了不少全新的原则问题与阐释问题。正如哲学家弗朗西斯·哈奇森于1725年写道，不难知道为何这个世界上存在着如此“多样化的道德原则”——它们源自“不同的幸福观或良善观，以及人们对于达到此种目的之最有效方式的分歧意见”，源自人们对于“何为公共利益以及如何促进公共利益”之争议，还源自千奇百怪的“神意观与神法观”。

简而言之，性自由并非是一系列互相协调的判断，而是一组得到多种阐释的观念。公共行为与个人行为应如何准确界定？“自然”行为的界限在哪里？应该如何定义“危害”或“同意”？国家还能以什么角色来制裁肉体关系、维护道德、保持健康、规定非法行为以及保护弱者？当性自由与其他基本价值冲突之时该怎么做？相较于合法婚姻之定义——这曾是传统性伦理的核心问题——这些在当时是并且现在依然是更加复杂与棘手的问题。作为一种文化，我们的回答一直变动不

居，我们永远不能完全取得一致。事实上，我们经常争论不休，在法律、哲学、政治以及公共生活等方面，这些问题激起了19、20和21世纪某些最激烈的争辩。但这是我们必须付出的代价，如果我们试图把道德价值建立在理性之上，而不是根植于神圣的戒律。

第三章　诱奸的热潮

对于女人反常的、无尽的性欲，哪一个国家、哪一座村庄不怨声见道？

——罗伯特·伯顿，《忧郁的解剖》（1621），第541页

为什么女人在爱的方面比男人更有创造力？唯一的原因只能是，她们拥有更多的欲望，更饥渴的情感，更强烈的性欲，以及更多恶魔的禀赋。

——威廉·威彻利，《乡村妇女》（1675），第IV幕第2场

作为一种性别，女性要比男性更为贞洁……男性无疑比女性更受制于欲望。

——玛丽·沃斯通克拉夫特，《女权论》（1792），第281、312页

多数女人（她们很开心）并不为任何一种性感觉所困扰。这对于男人很普遍，但在女人那里只是例外。

——威廉·阿克顿，《生殖器官的功能与紊乱》（1865），第112页

自西方文明初始之时，人们就一直相信女人的性欲更加旺盛。最极端的厌女观认为，女人的心灵是腐化的，其子宫是贪婪的，她们的“色欲之火”如此强烈，以至于“真敢做的话，所有女人都会成为娼妇”。更一般的观点则认为，虽然性欲是一种普遍的诱惑，但女性对此无论在心理、道德还是身体上都比男性更缺乏抵抗力——她们更不理性，更难以控制自身的激情，更难以自制。因此，在基督徒接受的教诲中，人类的全部罪恶实际上都源于夏娃这位女性始祖原初的弱点：性的玷污仅仅是其表现之一。对于女性之缺陷与性欲的假定乃是《圣经》、古典、中世纪以及文艺复兴思想中的老生常谈。正如历史

学家、文学批评家以及其他学者经过详细探讨所论证的，这种假定是前现代观念世界的基石之一。

因为人们认定女人很容易被唤起性欲，所以直至18世纪，人们普遍相信女性的性高潮对于怀孕而言必不可少，如果缺乏性高潮，就不可能怀上孩子。这也是为何塞缪尔·佩皮斯在与一位情人偷欢达到高潮之后，马上担心起对方是否也达到了高潮——直到她亲口确认自己并没有。这同样可以解释女仆安娜·哈里森为何有那种气喘吁吁的言语，她在17世纪90年代通过与熟人偶尔发生性关系来增加收入。“求求你快点儿，快点儿，快点儿”，当一个男人进入她的身体时，她这样喊道，“我害怕你让我怀上孩子……不，不，我必须小心才是，怀上孩子太麻烦了，得不到父亲的承认。”正统的观点就如主张一夫一妻制的虔诚之士约翰·伊夫林在1676年对于一位年轻新娘的建议，在性生活之中避免自己的性高潮“非但不可能，而且很愚蠢”。

到了1800年，相反的观念却牢固地确立了起来。如今人们相信男性本质上更为好色，并且热衷于引诱异性。与之相较，女性则被视为纤弱的、守势的，在性方面处于被动，需要时刻警惕男性的贪婪。人们也不再认为女性的性高潮对于怀孕而言必不可少。

这一转变在18世纪中叶就已开始进行，其最著名的表现为最早一批用英语写作的伟大小说，出现时间在18世纪40与50年代。正如批评家伊恩·瓦特所指出的，在五十多年前，这些小说中体现出来的性意识是“一种历史的新生事物……完全有悖于”此前的所有文学作品，它们标志了“我们文化史中一个非常显著的突变”。此前从未存在这样一种区分，即男性拥有不可救药的色欲，而贤淑的女性则根本没有性欲，而在此之后，此一观念乃成为了“我们文明的一个本质特征”。自此以后，人们普遍认为女性本质上不如男性好色。这一新观点的影响甚至更为深远。纵观19和20世纪，此种认为女人相对被动的性观念构成了整个西方世界两性互动的基础，其影响无处不在，如今依然。

科学解释？

此种转变是如何发生的，几乎从未有人问过这一问题。事实上，历史学家、文学批评家、哲学家、法律理论家以及其他学者经常将此视作当然，并且主要把目光放在其影响上，经常认为这一变化乃是新科学观念所带来的结果。此种假设尤其通过托马斯·拉奎尔的著作产生了广泛影响，其赫赫有名的《制造性：从古代希腊到弗洛伊德的身体和性别》（Making Sex：Body and Gender from the Greeks to Freud）支配了当今有关性与性别的史学著作。此书通过精妙的个案研究揭示出，在整个西方历史中，医学观念如何被社会所构建。拉奎尔揭示出，科学家用以描述身体的术语从来都不是中立的，而是源于不断演化的有关男性女性之本质的文化假设。从古典时代直至启蒙时代，人们普遍认为，男性与女性都具有基本相同的解剖结构，然而此后人们开始越来越强调——虽然从未完全排除其他观念——两性身体天生的差异。

拉奎尔教授敏锐地意识到，解剖学上的观念变迁反映了更普遍的文化转变，而非科学进展——这是他的部分观点。至于这些关键的“社会与政治新发展”究竟是什么，它们如何关联到思想领域的变迁，“还需要进行更细致的研究”。尽管如此，他还是提到“这一身体的重构”是最为深刻的变化：它塑造了“广阔的话语场域，它们衍生出相互竞争的意识形态，定义了冲突的术语，赋予各种争辩以内涵”。它并非“源自”，而是“内在于”

> 福音派新教的兴起，启蒙的政治理论，18世纪新型公共空间的发展，将婚姻视为契约的洛克式观念，法国大革命所带来的社会剧变之可能，革命之后的保守主义，革命之后的女权主义，工厂制及其对两性劳动分工的重塑，服务领域和商品领域内自由市场经济的兴起，阶级的诞生。

在缺乏其他描述的情况下，很少人会惊讶于当今如此多的历史学家干脆认为，17世纪晚期与18世纪医学观念的变化本身导致了人们有关男女之性欲的全新观念。

实际上，这一转变只有从更广阔的视野才能得到适当的解释。即

便到了1800年，关于性行为的生理学观念自身的影响力仍然远不如其在19和20世纪。人们的确开始以一种有别于18世纪的方式来看待男性与女性的身体，但仅凭此并不足以造成那种更广阔的文化转变。正如我们将要看到的，有关男女之性欲高低的动态平衡观念在此前就得到了明确阐述，并且重要性日益突显，而其视角则来自于更广阔的自然、文化与社会考量：在戏剧与小说、新闻、诗歌、神学与哲学著作，以及道德评论中。本章开头将描述这一转变最为显著的特征，结尾则阐述18世纪两种最为持久的文化创造间一种引人注目的共生关系——小说的兴起与诱奸的热潮。

浪荡子登场

最先发展的是一种逐渐强化的假设，即男性不可避免地充满贪欲。当然，认为男性应该拥有强烈性冲动的观念并不新鲜。众所周知，基督教义认为欲望是一种根本的驱使力，是男女两性之堕落本质的一部分。因此，强奸与诱奸女性总是被视作一种显著的危险。当男人屈服于罪恶的激情时，都铎官方的训诫叹息道，“有多少处女遭到摧残，有多少人妻走上邪路，有多少寡妇身受玷污”。多萝西·莉在1616年警告说，“我们女人”知道“男人在任何地方都伺机诱骗我们，一如长老诱骗苏撒拿”。到了中世纪，教士们已经开始哀叹女人们被婚姻的承诺骗上床。不少关于通奸的严肃讨论，也同样强调男性要为他人妻子与婚姻的堕落负更大责任。正如17世纪中期一位苏格兰教会的领袖所承认的，“男人多是引诱者”。另外一位重要的神学家在1673年写道：“倘若上帝不通过律法来约束性欲，就会导致女性成为最卑劣与最悲惨的存在，被男人使唤得连猪狗都不如”——男人可以随意强奸，或者对于一个又一个女人用完就扔。

在现实中，男性同样在性方面更具侵略性。虽然男性对于女性的追求可以得到有关女性欲望与道德弱点之观念的支持，但在关于民众日常生活的记见中，居于主流的仍然是男性的纠缠与骚扰。从理论上说，人们认为在自愿与非自愿的性行为间存在着鸿沟。强奸是死罪，任何男人都无权强迫一个女人（尽管在婚姻中，因为妻子属于丈夫，

这一观念失去了意义）。不过，因为被强奸的女性甚至也会背上不贞的污名，以及在缺乏严重伤害的证据和目击者的情况下难以定罪，所以强奸罪行很少受到审判。另外，因为人们普遍相信没有性高潮就不会怀孕，所以对那些不幸被迫怀孕的女性来说，其前途命运实甚为可怖。1632年，一名沃尔瑟姆教区的年轻女性向法庭辩解说，强奸她的人“使用了很多暴力把她拖到田间，告诉她如不就范的话就杀了她，因为过度惊吓并且担忧性命，她只得委身于这名男子”。但她怀上了那个人的孩子，因此她必须接受惩罚，并在教堂进行公开忏悔。与此同时，人们认定在除强奸以外的所有案例中，女性都一并负有责任，或者没有理由抱怨，这就致使大量原本属于侵犯而非自愿的行为取得了合法性。正如一位研究17世纪英国生活的杰出学者所归纳的：“很多女性，甚至是多数女性，都经历过某种形式的性骚扰。”

例如，1664年2月，三十岁的塞缪尔·佩皮斯目睹了一名年轻女子所遭受的侮辱，而他则希望自己也参与其中：

> 这天深夜，当我的马车行至路德门山街时，我看到两个时髦男子与他们的仆从拉着一个年轻女孩，我稍后仔细地看了看……是一名售卖缎带与手套的女贩。他们似乎强行拖拉着她，但这个女孩还是跟着走了，我相信她最后应该顺从了。不过上帝原谅我吧，我满脑子渴望着自己加入他们的行列。

在这一年的稍后时间，他在日记中记见了自己与其手下威廉·巴格威尔的漂亮妻子最早的几次相遇。二十多年后的1687年，当他准备提升巴格威尔时给其写信说：“我是你的朋友，并始终不渝。”我们不知道他的妻子的名字，在佩皮斯所有的日记与通信中从来没有提及。不过，从他遇见这对夫妇的那一刻起，佩皮斯就开始残忍地折磨她——当他第一本日记于1669年结束时，他仍在与其同床。至于说他们的性关系是如何开始的，那是在最初见过几面之后，佩皮斯就开始强行亲吻并抚摸她，尽管她明显对此抗拒：

> 1664年11月15日（在酒馆）：在那儿我抱着她大吃大喝，而这个可怜的人儿看上去愁容满面，听起来哀声连连，我真的认为自

己今天可能无法得逞。不过最终，在受到一些抵抗之后，我还是一步一步得偿所愿，甚为快然。

1664年12月20日（在巴格威尔家）：这个可怜人儿为我准备了一顿他们家的晚餐——我吃得好极了。晚餐之后我找个机会打发他离开，此后我就可以与她独处，为所欲为，尽管遇到反抗，我还是如愿以偿，甚合我心意。

1665年1月23日：……发现巴格威尔夫人晚餐后在办公室等着，我与她去了一家之前去过的酒馆，在那儿一起度过了晚餐后的所有时间，感到十分愉悦——看到一个挚爱着自己丈夫与宗教的女人如何被征服，是一种奇妙的感觉。

1665年2月20日：……天色已黑，我悄悄走进巴格威尔夫人的房子，在那里我与她云雨一番，虽然碰到了不小困难，我还是如愿以偿。于是在心满意足之后，我走回了家。

1665年2月21日：起床，到办公室（忍着左手食指扭伤的剧痛，那是我昨天提到的在与她搏斗的过程中受到的创伤）。

更加粗鲁的是，无数男人（佩皮斯同样在其中）利用同一屋檐下年轻女仆的弱点对其纠缠不休。在此之中，只有那些怀孕的受害女性才有可能引出法律方面的问题，然而她们在相关陈述之中的顺从者形象，以及当时舆论对于她们的反应，产生出一种披着父权外衣的更广泛的性剥削文化。艾莉丝·阿什莫的主人，一位厨师，“霸占了她的肉体”达一年，“有时在他自己房间的床上，其他时候则在任何能够与之独处的地方”。当她拒绝的时候，他恶狠狠地回应说，“你是我的仆人，我想对你干嘛就干嘛”；但当她怀孕之后，他拒绝承认自己的父亲身份，于是她在布莱德威尔以私生的罪名遭到起诉。同一年（1605），在布莱德威尔的法庭上，另一位仆人也说，每当她早上进入主人的卧室时，他“都把她拉到床上，凌辱她的身体”。最粗暴的行为乃是对于儿童的强奸与虐待，有时候这种行为明显地受到一种可悲的民间信仰之影响，即与处女性交可以治疗男人的性病。任何地方，即便在地位相同的人之间，也一直存在着这样一种鸿沟：多数男性的

性权利意识，以及多数女性的受害经历。这也是为何，即便是莎士比亚，即便他的创造力无与伦比，其性语言仍然总是被男性寻觅、占有、骚扰及征服女性的主题所占据。根据我们自身的标准，当时男性与女性的权力平衡严重倾斜，而性关系中女性的作用与意愿被极大限制了。

那些我们祖先使用的更广义的概念在当时有其历史特殊性。在18世纪，“诱奸”（seduction）一词的基本定义是诱导一个女人与自己发生非法但自愿的性关系。虽然双方都应为这种行为受到谴责，但诱奸本身并非一桩罪行——即便在其中有欺骗行为，例如虚假的婚姻承诺。不过，因为男人的性暴力往往被人忽视，所以当时诱奸的意义还与我们今天所谓的性骚扰、强迫、诱拐或强奸等行为发生了部分重叠。的确，在这种文化中，强奸本身被普遍视作一种玩笑——由于人们认为所有女人心里面都渴望被强暴，人们也完全不相信女人声称自己是在不情愿的情况下与人发生关系。这是一种古老的思想，像玛丽·皮克斯与夏洛特·伦诺克斯这样的早期女性剧作家就曾反复借此来打趣，同样，它也出现在无数男人的幻想之中。例如，作为当时男性的一员，亨利·菲尔丁就着迷于性暴力。我们将在本章后面部分看到，他终其一生都在用尽心力与男性和女性的激情、诱奸以及性不公缠斗。不过，我们在此处先来熟悉一下菲尔丁及其同代人所因袭的思维模式，让我们首先来看看他以匿名的身份对罗马诗人奥维德那篇著名而冗长的情人劝导书之翻译，其中言及女人是什么，她们到底想要什么，以及如何满足她们。他教导其读者，我们男人

> 能更好地控制我们的情感，我们的欲望也没有那么强烈，也不会超越所有的界限，而她们的……每一次新的恋情都让她们春心荡漾，她们时时刻刻都在渴求着其他女人的情人与丈夫。
>
> ……
>
> 她也许会抱怨，说你粗鲁。尽管她有抱怨，如果你采取主动的话，她也会非常开心……当你一直亲吻（保持住）至最后一刻！……女孩子们可能会说这是暴力，但她们很享受这种暴力。

因为她们经常渴望着强迫之下的愉悦。因为一个女人在被迫发生关系时，尽管会皱起眉头，但内心往往颇为满足，而你的无礼之举实则得其欢心。当她想要被强暴而却守住了身子时，无论她怎样强堆笑脸，实则衷心甚为不悦。

虽然菲尔丁马上提醒他的现代读者说，这只是奥维德的观点，而不是他自己的（因为“强暴实际上在这个时代已不再时兴”），但在他本人的作品中，仍有大量的段落表达了相似的看法，正如在18世纪前后整个西方经典文学中也存在此种特点。强迫与同意之间的界限并不总是易于查识。在下文中，尤其是在思考当时对于诱奸的态度时，我们必须在头脑中谨记，我们对于两性关系之认识与过去的男性和女性（尤其是男性）对此之认识所存在的差异。

我们将清楚地看到，即便在18世纪之前，由于人们无休止地公开谈论着有关女性淫欲的陈词滥调，这在某种程度上导致了一种对于男人贪婪之性的欣赏。尽管如此，正因为性欲被公认为一种如此危险的力量，所以对性欲的控制传统上也就被赋予了极高的价值。由于男性无论在思想还是身体上都优于女性，因此他们应该更能践行这种自制之道。这种将贞洁与理性自制相等同的观念从另一个角度解释了，为何古典、中世纪与文艺复兴时代在讨论男人的放荡行为时，经常认为其比女人和年轻人的不检点之举更肆意妄为，更值得谴责，因为后两者弱点更多，更不成熟。尽管如此，在1700年之前的几十年间，这种性规训的古老框架开始解体。正如我们已经看到的，其思想基础逐渐被有关男性享有更大性自由的论述所侵蚀，而其在实践中的力量也被日趋复杂的都市生活、教会法庭之彻底弱化，并且被社群道德监督之式微严重地削弱了。简言之，某些针对男性自制之最重要的强迫力突然间开始消散。

这些环境氛围的转变所导致的后果，可以从查理二世宫廷里放浪的论调窥见一斑。作为其自觉逆反传统价值的一部分，浪荡子们发展出一种风气，在其中恣意放纵被认为可以增强而非削弱阳刚之气。当时人们对此的反应充满了强烈的敌意，即便在那些国王最忠诚的支持者中间亦是如此。大多数早期的观察家依据传统的视角来审视它，即

男性因缺乏自制而导致个体堕落，以及他们受制于最低贱的欲望。而这种认识又通过两种观念得到了强化，其一是人们对于上帝之怒的恐惧，其二是传统思想中放荡与暴政的内在联系。即便是浪荡子自身也认可性欲与堕落之间存在着这些联系。尽管展现了男人性征服的种种冒险之举，性放荡的写作却特别钟情于描写女性的欲壑难填以及纵欲所导致的阳痿。下文是罗彻斯特伯爵想象出的一场对话，发生在查理二世的两个情妇之间（“索多玛”是一个名声狼藉的伦敦社区，最后一行所提及的乃是克利夫兰公爵夫人众多情人中的另外两个）：

克利夫兰公爵夫人对密友奈特说道：

“我很愿意享受阳具，我知道怎么搞到那玩意。

我希望你能私下里给我一些建议，

做爱既可无所顾忌，名声也能保存完好。”

“夫人应该到索多玛的酒馆里面，

那儿的侍者端着酒杯围坐在炉火边，

在那儿完全放开，您不会辜负一打阳具和一打美酒。”

“就这样吗？”公爵夫人说道，“唉，天啊！”这个娼妇说。

“干脆给我后门的钥匙，我宁可跟脚夫与车夫搞，

而不是被丘吉尔与杰明虐待。”

他同样无情地描写了国王本人与另一名情妇内尔·格温：

他的王权与阳具一样长，

而她可以一面摆动着一根，一面玩弄着另一根……

可怜的君王！他的阳具有如宫廷中的丑角，

因为能带来愉悦，所以左右着他……

他跟一个又一个妓女滚作一团，

真是个开心的君主，可耻又可怜……

你得相信，只有时间才能告诉你

忙碌的苦命人儿内莉要费多大劲，

用她的手、指、口与大腿，

才能让她喜欢的人达到高潮。

这种堕落行为的影响引起了人们的普遍恐惧，担忧其传染到整个社会。正如另一位诗人对查理二世的批评：

你这个卑劣的榜样毁掉了整座城市，

所有人都在嫖娼，不论是老爷还是乡巴佬。

娶个老婆就是埋个私生子的祸根，

根本没有婚生子，出来的全是孽种。

你和你的家族，尽是杂交的货色，

我们再也不会见到一个纯种的幼崽。

尽管存在着这种焦虑，但因为这种风气的引领者是一拨身处高位之人，还因为其可免于惩罚，因此王政复辟时代的浪荡之风，还是极大地提升了性放纵在社会上的声誉。距离宫廷与首都很远的地方，放荡的理想被视为一种时尚而得到人们的辩护。正如17世纪60年代一名莱斯特郡的男子在强奸一名女仆并致其怀孕后，满不在乎地为自己辩解道："这可是当今的时尚……本地最上等的绅士如今都在自己屋子里养着一个妓女。"

这种日益放纵的趋势正是1688年以后移风易俗运动所针对的目标。

尽管这一运动实际上将精力集中于下层社会的罪恶，以及有关性自由的时髦论述，但它还是导致了人们对于男性纵欲态度的转变。正如我们在上一章所见，18世纪早期，人们已经普遍相信性风俗的堕落如此流行，以至于试图对个体进行教化已无法将其根除，更不用说靠强制力了。惩罚性罪犯如今看来，不过是一种表面缓解罢了。真正的问题并不是某些个体选择或堕入邪恶，而是男性，尤其是那些上层男性普遍缺乏道德。乔纳森·斯威夫特在1709年写道，那些人压根儿就不怎么考虑道德，以至于“任何一个……跟你说他去嫖娼或说他得了淋病时，其若无其事之态有如提到一则公共新闻”。几年之后，《卫报》评论说，一个生活时尚的男人渴望贞洁已经“变得可笑”。虽然偷情者与诱奸者仍然受到罪恶感之折磨，但这种烦恼可以很容易克服。如今，在“时髦之士”中间，“羞耻感与愧疚感的约束已经因风纪大坏而土崩瓦解”。

此种悲观主义早已存在于很多早期道德家的看法中，不过在18世纪前期，它又获得了全新的力量。当时的语境发生了翻天覆地的变化，性戒律的理论与实践如今前所未有地严重崩坏了。除此之外，性放纵获得了一种新的辩护理由，它瓦解了基督教的一种根本预设，即男人与女人根本上要为他们的道德行为承担个体责任。作为对世界更具经验化理解之一部分，思想的平衡开始从自由意志的传统视角，倾斜到更重视自然与社会中非个人化与结构性的力量，后者似乎才真正驱使不同性别、不同阶级的人们各行其道。

这种历史进程，以及纵欲观念之兴起，逐渐创造出一种有关男性设饵、女性上钩的强大话语。许多世纪以来，人们一直将女性的欲望与夏娃的原罪联系起来，此女是恶魔的同谋，据说她的弱点以及对亚当的色诱预示了后世女性的奸诈狡猾。如今，所有这些消极态度一并转而指向男性。早在1706年，丹尼尔·笛福就说：“在我们对于性欲的普遍追求中，恶魔乃附身于男性而非女性。”亨利·菲尔丁也认为，“为了猎取美丽与贤淑之女性，每一种手段，每一种圈套”，男人“在如今

无所不为”——“此种最卑劣的诡计与背叛难道不是每每派上用场吗”？女人则相反，“她们很少误入歧途，除非受到男性的诱导，她们被男性欺骗、腐化、背叛，并常常被引向毁灭，不论是身体还是灵魂”。“男人，”一位批评者在1754年直截了当地说，“他们总是勾引者与诱奸者。”

夏娃本人不再被视为撒旦的工具，而成了第一个被诱奸的女人。她的堕落预示了，“女性受到普遍引诱，因为如今每个懵懂无知的女人都被一个诡计多端的勾引者所烦扰……如果女人继承了夏娃的轻信与软弱，男人就可以利用他们那恶魔的手段与精明顺利得手”。像蛇一样，一位牧师警告说：“引诱者……先力图迷惑之，继而毁灭之！”《未婚女子箴言》（Advice to Unmarried Women）的作者认为，好色的男人是一种无所不在、暗中为害的危险，“像蛇一样迷惑你们初尝禁果”，应该远远避之。事实上当时普遍认为，男人不只具有恶魔的启示，还具有其相对女性猎物之软弱、大意的不公平优势。与撒旦一样，他们是献媚的高手，欺骗的行家，计划着玷污无辜的处女：“引诱者设下圈套，用以获取无知又单纯的猎物。金色的美梦、愉悦的快感麻痹了她的幻想与意识，她不再去想其他东西，沉入梦乡；然后发现自己已不再清白。”通过他的男性同谋，撒旦如今仍然施于女性“同样致命的灾难，而那在数千年前的伊甸园就已经发生”。

浪子与娼妓

尽管在1700年之后的几十年间，人们对于妓女的态度发生了很大变化，但传统的观点一直对此毫不留情。毕竟，《圣经》中那个毁掉无辜男人的娼妓成为了一种典型形象，体现了传统中认为女性更为淫荡、更为危险的观念。妓女可以像抹大拉的玛丽一样忏悔，但除此之外，她们的行为被主要视为一种女性滥交的极端表现。虽然长期以来，人们认为卖淫是一种必要的罪恶，否则的话，男人们就会有“通奸、糟蹋处女、反自然的欲望等等”，可是那种认为妓女本身应是男性诱奸或经济绝境之牺牲品的观念，在1700年以前的著作中几乎无处寻觅。只有偶尔在舞台的表演中，妓女的形象才不会完全沦为贪婪妄

为的罪人。即便在此，男人们给她们造的孽也几乎不被提及。尽管妓女是这个世界道德败坏与腐化堕落的一种显著象征，但和所有的男人女人一样，她们必须为自己的道德选择、自己的罪恶以及自己的救赎承担个体责任。在16世纪与17世纪早期的戏剧中，女人以色相戏弄、引诱与欺骗男性，而男性也以此对付女人，两者在剧中的比重相当。这暗示在两性的战争中，双方势均力敌，而个体的伦理命运则主要取决于他们自身与冥冥天意。

即便在17世纪晚期，多数评论家仍然固执于这些假设。在《夜行者》（The Night-Walker）这份杂志中，有关卖淫最大篇幅的讨论来自重要的记者与书商约翰·邓顿，他将一些所谓的秘密故事与采访组织成篇，借此证明多数妓女完全是放任其堕落的本性。其中不少人第一次接受诱惑偷情“乃是为了满足一点偷欢的欲望”，而一旦被唤起，女性的里比多——“天生的强烈嗜好”——就难以抑制。若是丈夫不能满足她们，她们就得引诱学徒，向陌生人买春，或到镇上寻欢。事实上，此种“罪恶中的诱惑如此强烈”，以致许多妓女继续她们的交易“仅仅是为了满足肉体欲望”。虽然还有别的因素，但其命运的根源乃在于自身。与此相类，这篇文章抨击男性纵欲之举是某些男人自己故意不去践行正确的行为规范。

不过仅仅十几年后，在对于宗教改革社团日益高涨的反对声浪中，主流民意对于卖淫的观念完全反过来，并转而强调男性之贪婪。到了1710年代，越来越流行以社会压力与结构制约的术语来分析背德之举，而这通过不同的方式影响了不同的社会群体。正如《旁观者》这份在当时影响最大流传最广的出版物一再阐述的，“贫困的妓女”并非自愿选择步入罪恶之途，她们主要是经济困窘、老鸨剥削以及男人诱奸的无辜受害者。它总结说，“很多人的可怜之处”在于，她们“在缺乏任何怀疑、经验或警告”的情况下陷入了圈套。同样，“通奸，尤其是诱奸……欺骗女性的行为”逐渐表现为一种确定的社会常态，成了这个时代的核心罪恶之一。老鸨与浪子们要为卖淫承担主要责任，与那些被他们毁掉的无辜而可怜的女人们相比，他们的罪行昭然若揭。理查德·斯蒂尔借用贺拉斯的名言警告说：“一群新的奴隶与日俱增。”

同样的观点在通俗作品中更加占据上风。1723年一位下层记者辩解说，妓女们显然是“饱受摧残的苦命之人，值得我们同情而非蔑视”。事实上，没有任何女性的激情可以强烈到为了交欢而不惜犯罪，不正是男性猛烈的性欲和他们毁灭性的手段，煽起了毫无防备的无辜少女内心的欲火，在熊熊火焰之中迅速走向灭亡吗？另一位作者总结说，事实就是，“她们在男人们的引诱下纵欲行淫，欲望遂一发不可收拾，以致最终丧失了廉耻”。这正是威廉·荷加斯著名的系列连环画所描绘的故事，例如《一个妓女的历程》，其开头就展现了设计圈套的关键场景，而这种想象已经出现在二十年前的《旁观者》中。“城里的一家旅馆”，“一辆来自乡下的马车”驶来，“城里最精明的老鸨正在打量一个从马车里出来的漂亮乡下姑娘”，在后面，一个浪荡子正等着这个姑娘上钩。随后，这个姑娘不可避免地遭到玷污，然后堕落，最后灭亡，“从置身于罪恶的富贵之家，到被悲惨地赶出妓院”，最后耻辱地死去（参见插图21）。

因此，到了1730年，有关卖淫与罪责的讨论，呈现出与17世纪晚期以前截然不同的论调。虽然人们依然公认妓女是致人堕落的危险人物，她们把少不更事的年轻小伙拉下水。但如今这种想法逐渐得到另一种观点的平衡，即妓女实质上是老鸨与浪荡子的无辜受害者，她们之所以继续干着这种营生，主要是出于经济需要与社会排斥。因此，此一问题之根源乃是男性的贪婪，而非女性的欲望。

这一新观念得到了曼德维尔论卖淫之著作的支持，其认为男人的性激情是一种不可遏制的自然强力，引诱女人只不过是其必然的后果。乔治·利洛的《伦敦商人》（The London Merchant）同样反映出这一观念的日益流行，这部作品是英国最早表现普通人道德困境的悲剧之一。这部戏在1731年出现时引起了巨大反响，并且其影响力经久不衰，成为了18世纪晚期英国与美国舞台上最受欢迎的作品之一。其情节取自一个古老而著名的故事：乔治·巴恩韦尔，一个伦敦的学徒，受其喜爱的妓女之唆使，进行了盗窃与谋杀，最终走上了绞刑架。在这个故事的早期版本中，妖妇莎拉·米尔伍德的形象是一个内心邪恶、狡诈的妓女。但在利洛的笔下，她性格之由来得到了交代，原来她本性并非如此，正是那些最初糟蹋她的男人们才非常自私、伪善、贪

婪：“为了引诱天真的我们，什么痛苦你们没给过，什么手段你们没用过，然后摆出你们的架子，反过来鄙视与唾弃我们！”她曾经天真无邪，秀外慧中，然而男人们“在我看清他们面目前，糟蹋了我，在我失去价值后又抛弃了我，一个又一个禽兽接踵而至，而留给我的只有贫穷与耻辱”。“我们只是男人的奴隶”，她痛苦地喊道，正是他们自己“野蛮性欲”的榨取才导致像她这样的女人们变得邪恶与贪婪。一旦被男人毁掉，她们没有别的选择，只能转过头耍弄“年轻与无知的男性，他们还从未伤害过女人，也毫无戒惧之心”。

18世纪中叶，这种将女性视为受害者的观念已经被牢固树立起来，即便在司法界亦然。一天早上，法院书记员约书亚·布罗格登在看到一个漂亮端庄的站街女被捕后，查阅其此前所有酒后拉客的证据，并最终将目光聚焦于那个真正的罪犯：最早诱奸她的家伙。“那个毁掉这位年轻尤物的恶棍得到了什么报应呢？”亨利·菲尔丁也控诉道，妓女乃是“被毁掉的可怜女孩，她们年轻、幼稚、无助、贫困，她们往往遭到了背叛，甚至被迫犯下罪行，或者被人收买与引诱”。1759年一位牧师认为，大量例子表明，多数失足女性都是“以种种不合理的方式，被淫邪狡诈的引诱者”拐上了邪路。其后一位权威声称，即便是在那些“最为堕落”的妓女之中，他都没能够发现“一个特例，即在其中，男人的不忠并未造成根本的伤害”。

18世纪晚期无数小说同样描写了诱奸、卖淫以及年少无知的处女所遭遇的不幸结局。约翰·霍克斯沃斯的长篇通俗小说《冒险家》（Adventurer）讲述了一个浪荡子最初诱奸了一个天真的女仆，二十年后，正当他准备与一个年轻妓女发生关系时，她竟然被揭示出是这个男子当年所抛弃的私生女，因为贫穷、虐待以及一个邪恶的老鸨而沦落风尘。约翰逊博士笔下的“米塞拉”被她的监护人侮辱并抛弃。而在威廉·多德的《姐妹》（The Sisters）中，露西与卡洛琳·桑松两姐妹同样被这种可怕的命运所威胁，最后，她们的父亲也在悲痛中去世。在激进的改革家伊丽莎白·英奇博尔德的《自然与艺术》（Nature and Art）中，一个邪恶的男人把一个贫穷佃农的女儿诱奸，并强迫其卖淫，最后竟判处她死刑，而他则从年轻的浪荡子一路高升，最终成为了冷血的法官。在1800年左右，这类情节即便对于乡下读者而言亦如

此熟悉，以至于整个故事模式在短短几段文字之中就可以得到展现。在廉价通俗的小册子《天真之劫》（赫尔、班伯里、彭里斯这些偏远地区也曾翻印此书）中，作者仅仅用了五页纸就讲述了莎拉·马丁悲剧的一生。她是一个美丽的农夫之女，被“一个淫荡的恶棍诱奸，其人最大的爱好就是毁掉女性的清白”，随后又被此人弃置伦敦，“为生活所迫，靠卖淫聊以为生”，最后被逼自杀。

同样的观念反复出现于诗歌、绘画以及法律文献中（见彩图2）。下面是托马斯·霍尔克罗夫特笔下的《濒死的妓女》（“The Dying Prostitute”），她正交替地跟心怀怜悯的读者和那个第一次玷污她的卑鄙狡诈的浪荡子进行对话：

为那个可怜妇人的惨景而哭泣吧，

她把自己的健康与名誉都奉献给了男人；

付出了全部的爱意、真心与信任

却只换来贫穷、悲哀、疾病与无尽的耻辱。

不要咒骂这个沉沦的可怜人，她的身上

满是那个男人造成的痛苦；

当然她也完全该骂，她早已被

他那激烈残暴的意志永远地支配。

……

我曾经善良，也曾经美丽，

我的名声亦无可诋毁；

如今这些对我只是折磨，只能催我泪下，

只能增加我现在的内疚与羞愧。

……

唉！阴险的凶鬼！恶魔！你在哪儿？

你从我的惨境中能得到什么？

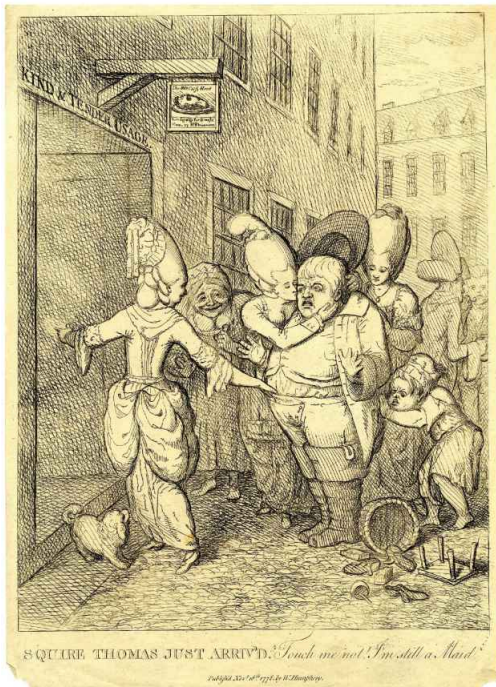
我的颜老色衰是不是更能令你欢喜？

在我的裹尸布上是否会绽放你的桂冠之花？

从这种思维模式中产生出一种最为持久的现代小说原型——有良心的妓女。妓女作为美丽而无辜的“堕落天使”，这一主题早在18世纪40年代就已出现在约翰·克莱兰的情色文学及其他作品中。1800年以后，这一主题又得到了托马斯·德昆西、查尔斯·狄更斯、但丁·加布里埃尔·罗塞蒂、伊丽莎白·盖斯凯尔、托马斯·哈代以及其他无数作家与艺术家的发挥。整个19世纪和20世纪，内心善良的妓女一直是小说、话剧、歌剧、电影及电视的一个重要形象。

这当然不是唯一的看法。在讽刺性印刷品、通俗报刊以及道德小册子中，两种古老的观点在1800年后仍然颇为流行。其中之一就是将站街女与高级妓女视为自信的生意人而加以迷恋，认为她们凭借自己的机智从那些呆头呆脑的顾客手中骗来钱财（见插图6）。另一种将其视为可憎与贪婪的存在，威胁着社会的健康与秩序。正如我们在第四章和第五章中将会看到的，即便慈善家也很难摆脱对于此类施舍对象的反感。那些被情人抛弃或者为了金钱而交欢的下层女性，在自我意识之中同样不会像中产阶级那般，如此煞有介事地津津乐道男性的贪婪、女性的无辜以及卖淫之举。例如在1729年，一个中年老鸨温妮弗雷德·劳埃德诱导两名年轻自愿的女仆玛丽·麦克唐纳与汉娜·史密斯与她的顾客詹森先生共度良宵，她说服那两个女孩相信整个过程完全不会有辱人格，反之，其代表着一条通往独立与成年的路途。当玛丽初次与这位体贴的绅士睡过之后，得到的报酬有五基尼之多，劳埃德夫人“表扬了她，告诉她如今已是个女人了”。而汉娜只有十四岁，劳埃德夫人对于她在性交中受到的疼痛表达了怜悯——“噢，”她说道：“当他第一次跟我做的时候，我大声喊有人杀我，但如果你到了

四十岁，就不会感到疼了”——同样地，她还“鼓励说他会将她变成一个真正的女人”。正如1730年伦敦东区的妓女安妮·卡特所言，她干的营生并不是一种惨兮兮的苦活，只是“按照契约……用自己身体去满足别人”而换来金钱。



6.在詹姆斯·吉尔雷这幅创作于1778年的漫画中，一个肥胖的乡下青年成了一群自信的伦敦妓女的性猎物，他恐惧地尖叫着：“别碰我！我还是个处男。”

然而，有关怜悯与男性背叛的话语甚至逐渐渗入到这些不同的观点之中。它们如今的根基已如此深厚，以致妓女和其他不贞的女人对此日益熟知，她们公开借用这套话语，将自己描述为“背运”或“不幸”的人。被诱奸的娼妓由此成为了18世纪文化所创造出的一种最引人注意与影响深远的典型形象。它颠覆了过去关于妓女根深蒂固的假定，迅速地占据了主流，支配了18世纪中期以后人们对于卖淫之观念。纵观19和20世纪，这种对于妓女的新看法——不是轻率、自主的

性工作者，而是诱奸、圈套与贫穷的受害者——一直是关于性交易的首要视点。

女性的观点

有关卖淫的看法不断变化着，这仅仅是人们对于诱奸投以越来越强烈关注的冰山一角，其基础乃是一种新近流行的观念，即男人们天生在爱情中就是自私与虚假的。这一观念的不少最有头脑的支持者本身即是男性——不过，此观念之所以日益重要，关键的因素还在于女性开始成为公共作家、诗人、演员以及哲学家，这就在主流文化中引入了女性对于求爱与性欲的观点。

这种发展确实前所未有，而其影响实则远被低估。在此前任何时期，女性直接参与公共讨论总是要受到很大限制。除了日常言谈，男性几乎垄断了所有规定与强化男女之特性的媒介——小说、戏剧、诗歌、训诫、新闻、教育、通俗读物、道德论战、神学以及哲学。这就是为何女性视角往往在公共层面被如此低估。不过从17世纪晚期起，这种现象在某些相互重合的方面开始发生变化。

其中的一个变化就是，1660年后职业女演员在英国舞台上出现了。在此之前，女性一直都不能参与公开表演，人们觉得那样的话就逾越了本分，所以剧中的女性角色都由男童扮演。不过，在意大利、西班牙与法国，从16世纪晚期起女性就开始登上舞台，而这种潮流极大地影响了查理二世。他的法国母亲亨丽埃塔·玛丽亚王后在17世纪20年代和30年代于宫廷中私下提倡此举，而查理二世在17世纪50年代流亡到欧洲大陆的那些年里，对此也习以为常。当他在1660年返回英国即位后，重新开放了公共剧场（清教徒从1642年起就关闭了它们），并立即批准了这一行为。这就使戏剧对于女性角色之设置发生了转变，而戏剧乃是当时最重要的公共娱乐媒介。从此以后，戏剧对于女性角色在性关系方面的定位，往往主要强调她们的顺从以及男性的征服。与伊丽莎白及雅各宾时代相比，当时的戏剧极为强调男人之好色与女人之无助的强烈对比。强奸由此成为了悲剧情节中的常见安

排，甚至在旧戏改编的时候也无缘无故添加这么一笔。这就使得舞台上出现了大量有关性侵害的场景，但同时也强化了一种观念，即多数无辜女性在面对男人的欲望时无从抵抗。身份地位的作用在其中也得到了强调。舞台上的强奸者总是身份显赫之人，他很少使用强力，而多是靠他的身体、社会以及政治的权力来诱使女性受害者上钩。

在喜剧中，女性的登台演出催生出一种对于求爱、恋情以及婚姻的冷嘲热讽，尤其是在王政复辟时期的戏剧中。妓女与情妇头一次被刻画成为男性诱奸与社交障碍的不幸牺牲品。在悲剧中则存在着一种明显的转变，“女性悲剧”出现了，其主旨在于男性对女性之伤害。在内厄姆·塔特改编的《李尔王》（King Lear）中，埃德蒙诱拐并打算强奸考狄利娅。在约翰·班克斯的《美德的背叛》（Vertue Betray’d）中，安妮·博林受到欺骗，嫁给了亨利八世，而她钟情的是另一个人。在托马斯·奥特威冗长的《孤儿》（The Orphan）中，邪恶的浪荡子向毫无戒备的女主角发誓：“亢奋的公牛跑遍整个田野，/在牛群之中看中了她，/恋慕她，满足她的一切愿望。”不论她如何提防男性，“他们以献媚与欺骗出名！……轻轻松松地把可怜的少女糟蹋，并把我们毁掉”。尽管别的男人如此警告她：

切莫相信男人，我们天生虚伪，

假意，狡猾，粗暴，无常：

当一个男人谈论爱，莫要太信他；

若是他起誓，一定在骗你。

但也无关乎她实际爱慕且秘密嫁给另一个人——这一切全是徒劳。

到了18世纪初期，这类女性受害的新观念已经变成了英国戏剧的基本主题。尼古拉斯·罗尔所作之《美丽的忏悔者》（The Fair Penitent），初演于1703年，其后又不断地被重演、翻印和引用，它的原型是一出17世纪的戏剧，讲述了一个无情的淫妇被丈夫一怒之下

杀死的故事。而如今，为了与新的情感相协调，这个角色变成了一个悲剧性的少女卡莉斯塔，她被狠心的罗萨里奥（这部戏的流传如此广泛，以至于罗萨里奥这个名字成为了登徒子的代称）诱奸并抛弃。这个故事最初是关于一个淫妇，如今已转变成关注浪荡子的邪恶、社会对女性之压抑，以及非法之爱的可怕代价，成为了一个劝诫的故事。“不忠的男人！”卡莉斯塔的闺蜜感叹道，“男人啊！以勾引我们为乐事！/是一群专门背叛女人的恶棍……保护我远离男人吧，/远离他们的巧舌、他们的誓言和谄媚。”“我们女人是何等不易，”卡莉斯塔自己也痛苦地说道，“我们一生自始至终就是男人的奴隶。”她责备自己的软弱（她的堕落乃因为“我在恋爱，并且我是女人”），但正如结尾所指出的，真正根本的问题乃是男性的淫乱——“你们男人若要行事专一，/那你们首先得洗心革面”。同样的转变也见于18世纪对于简·肖尔故事的处理上，她是爱德华四世的情妇，此前一直被描述为一个诡计多端的妓女。而从罗尔的《简·肖尔》开始，她被重新塑造为一个苦命的美人，其悲剧的根源乃是人们在性问题上所持的双重标准：

因为我们遭受不公正的审判，

不幸的女人只得承受这样的命运，

我们女性只能忍受如此的骂名，

而男人，那些无法无天的浪子，却可以

在爱情的土地上东寻西觅。

可女人，她们是感性与自然的傻瓜，

如果哪个可怜女人背离了道德法则，

如果她因为鬼迷心窍而忘乎所以，

踏入了寻欢作乐的歧途，

那么她注定毁灭，受尽指责，颜面无关，

一失足就葬送了她的前途。

她再怎么哭泣悔恨已是徒劳，

再怎么回想往昔亦是无补，

她像一颗陨落的星，却无法再升入空冥。

众所周知，王政复辟时期的戏剧仍然包含很多淫荡的女性角色——通奸的人妻，狡诈的情妇，唯利是图的妓女，这些形象并未立刻消失于舞台。例如约翰·克罗恩《乡间智者》（The Country Wit）中的贝蒂·弗里斯克，德莱顿《善良的守护者》（Kind Keeper）中的特里克西夫人，以及托马斯·德菲《欧德萨普老爷》（Squire Oldsapp）中的特里克拉夫女士皆属此类人物。新的人物原型逐渐在这些旧的原型旁相谐以生，而非取而代之。不过在世纪之交之时，新的原型越来越有影响。显而易见，像《孤儿》与《美丽的忏悔者》一类的戏剧在18世纪日益风行，而那些将女性刻画为狂蜂浪蝶的作品则转趋式微。早在17世纪70年代和80年代，就出现了这种观点转变的一个显著迹象，此即通过浪荡子在舞台上滔滔不绝地讲述那套关于女性反复无常的传统说辞，展现出他们的矫揉造作。《孤儿》中的坏蛋波利多在准备抨击一个无辜女性之道德败坏时，命令他的侍者“找些歌来让我开心”，

……其中描述，

女人的虚伪，她们的隐秘邪恶，

背叛的微笑，假意的泪水，三心二意，

她们金玉其外，败絮其中，

道出她们一切的恶行，和她们一切的谎言。

当他猎取女性未遂时，也抛出这套压抑女性的诽谤之言来攻击她。但我们观众很明白，这无非是刻薄而狡猾的恫吓而已，因为我们

对其外在与实质的对比了然于心。一个柔弱可怜的女人饱受一个强大而残忍的男人欺凌。一如其他那么多王政复辟时期作品对于道德之分析，此种关键的信息就是，社会生活被非理性的习俗所统治。在经验的探究之下，我们会发现，那套关于女性之好色与虚伪的修辞，归根到底无非只是传统、习惯与人为的思维模式。

女性表演者的出现不仅激发了上述新观点，而且催生出一种更普遍的现象，即女性首次成为了文学界的永久组成部分。女性开始成为剧作家、诗人、小说家及其他文体的作家，她们影响着男性作家，与对方相互观察，并且直接向公众表达自我。虽然刚开始的时候，她们的女性视点经常包括了传统中有关恋爱女人反复无常的观念，但她们同样并且越来越倾向于强调男人在恋爱中的贪婪与口是心非。例如，女性剧作家更多地嘲讽男性的虚伪，并且以更彻底的方式探究女性的观念。毫不意外的是，英语文学中第一部以同情笔触深入描写堕落女人的作品出自阿芙拉·贝恩之手，她是探索女性性感觉的伟大先驱。尤其重要的是她对于约翰·马斯顿《荷兰妓女》（The Dutch Courtesan）之改编[《复仇》（The Revenge）]。在原作中，主角是一个邪恶的妓女，她最终尝到了因果报应，如今这个角色变成了一个悲剧性的无辜受害者科琳娜。她被自己深爱的男人诱惑与欺骗，她被当作一个妓女看待，但她的行为却从来不是。当男人的背信弃义真相大白时，她的内心在痛苦与愤怒中爆发出哀号：

> 真的吗，你抛弃了我？你真的忘了我们往昔那些数不清的美好时光，忘了那些讲述爱情故事的分分秒秒吗？你真的诅咒在卿卿我我之余我说给你的甜言蜜语吗？当时我们觉得人生苦短，总是盼着下一个良辰降临。你真的都忘了吗？你的誓言原来只是虚情假意，当它们烟消云散，我的心也黯然神伤。你希望我活着见到这一切！你相信，如果你闭口不言，那么我的良心就得不到任何同情！你这个卑鄙、狠毒、无耻的男人！

在许多女性作家对于性关系的写作中，其要旨正如1686年少女诗人莎拉·费奇所述，男人们一直试图“捕获”贞洁的女人。他们对于女性之好色与善变的一切斥责，只不过是让女人成为“替罪羊”——实际上

男人才一直在压迫与引诱女人，他们贪得无厌地猎艳偷欢，恬不知耻地大行其道：

不仅没有隐藏他们的骇人之举，

而且还展示与炫耀着这种可怕的罪行；

而且

你们说服我们，只有我们女人

应对所有罪行负责，而你们则清清白白，……

因为你们用尽手段让女人变成了娼妇，

所以如果你们敢，你们会说所有女人都是这样。

从长远来看，影响更深远的是女性对于小说这种新文体之创造所作出的贡献，这种文体在18世纪中期爆发，成为了最有影响的虚构文学，并且成为了道德与社会教育的核心渠道（正如这一文学形式的卓越代表在1747年所述，这种“故事或娱乐不应当被完全视为一种敦风化俗的工具”）。虽然小说从来都不是一种稳定或单一的范畴，而是一种不断演化的混合形式，不过这种崭新叙事方式之影响却是确定无疑的。小说作者们越来越强调现实主义——刻画真正的男女生活，而非虚构的个性。这一文体对于角色之心灵与感受的探索比戏剧要深入得多，此外，戏剧对于情节、时间及语言亦有更严格的限制。如今新的文体可以毫无限制地剖析感情状态之变化、内在的想法以及主观感受，而每一个读者都能对此独立思考。由于这些原因，求爱与诱奸就成了小说的基本主题。自此，女性就以小说家、小说读者以及小说女主角的身份突显出来。至19世纪初，简·奥斯汀可以自信地断言，尽管被人贬低为琐碎，但实际上，女性小说家对于女性生活之探究，“较之当今其他的文学人群，提供了更广泛与更真挚的快乐”，在她们的文学作品中“展示了心灵最伟大的力量，以最精炼的语言向世界传递了最广阔的人性知识、最快乐的多样性描述，以及智慧与幽默之最活泼的迸发”。

奥斯汀的早期先驱，如莎拉·贝恩、德拉莉韦尔·曼利与伊莱莎·海伍德，她们笔下的女主角对于性欲皆毫无意识。与此同时，与早期女性剧作家一样，她们也强调了还有男性的诱奸、背叛与不忠，此外，她们也深入展现了女性之为受害者的观念。在曼利《新亚特兰蒂斯》（New Atalantis）的第一部分中，我们看到一个淫荡的女人被两个诡诈的男人欺骗并惩罚。第二部分则更为残酷，一个有权有势的贵族设计引诱并强奸了被他监护的无辜少女，然后又抛弃了她：

> 她的余生是一种充满了恐怖、悲惨与痛悔的景象。她的死亡乃是一个标石，警告着所有轻信的少女不要再因为男人的誓言与虚情假意而重蹈覆辙。

女性的思想家与哲学家，同样开始深入阐述男人对于性怀有的冷漠与不公正的态度。正如玛丽·阿斯特尔在1700年沉痛不已地说道："对他们而言，女人若因他们的玩弄而毁掉，完全是无关痛痒之事，盖因女人天生即是他们的奴隶……男人用来俘获女人的伎俩更仆难数。"女人"怎么小心提防也不过分"。相似的观点也见于玛格丽特·卡文迪什、达玛丽思·马沙姆以及其他女权主义者。当然，这种论点并非始自今日。早在1640年，我们就能有所窥察，例如大众诗人约翰·泰勒就曾经想象过女性在这个问题上的感受。妓女并非天生，而是由男性的背叛所致："那些伤害她们的人，岂非显得道貌岸然？那些腐蚀她们的人，岂非显得趾高气扬？……这个世界之所以把一些女人烙上娼妓的标记，正因为存在着致其沦落的嫖客。"男人才"沉溺于荒淫无度"，而女人则天性贞洁。类似的观点也出现于中世纪某些批评厌女观的人物。不过，只有从17世纪晚期开始，这些观点才开始被公开、详尽且广泛地表达出来，它们在更广阔的层面显著地改变了当时的文化。

甚至普通阶层的女性，如今也可以了解与传布这种观点，她们中不少人是迅速发展的报纸杂志的读者。从17世纪90年代起，报纸普遍鼓励其读者寄来疑问、评论、随笔及诗歌以备发表。不少杂志专门针对女性而发声，更多的则面向一般男女读者群。由此，女性的意见、爱情与求偶成为了颇受欢迎的新闻主题。在此前，女性发表文字的尝

试往往饱受传统之争议。如今，作为印刷媒体、读写能力与通信交流之民主化大潮的一部分，女性的声音与关切变成了公共讨论的一个恒久而日常的组成部分，不停且自信地向日益增长的读者群体发声。

所有这些社会与思想的发展（我们在第六章将就此进一步探讨）都可以通过1726年5月20日的一封特别的书信体现出来，它的作者是一位来自伦敦的心碎的年轻女子。在她的丈夫出海期间，她被一个熟人诱奸（也许是强奸），在欺骗之下与他保持着不正当的关系，怀上了他的孩子，最终被他抛弃。悲痛欲绝的她挺着大肚子，穿越一百多英里来到肯特郡，找到了那个男人，并且托人捎信给正在迪尔沿海行船的他。而当他对此毫不理睬，并鄙视她不过是“妓女”时，这个女人选择了投水自尽。在自杀前几日，她给一个朋友写了封信，死后在其住所被发现，随后刊登于《伦敦日报》的头版，数以千计的男男女女们读到了这封信。以下就是她的这封临终之言：

> 夫人：
>
> ……
>
> 我希望自己可以停止思考。忍受耻辱，我不能做到；这样来面对我的朋友，或实则面对这个世界，对我来说比死亡更可怕。我愿意原谅整个世界，甚至原谅L先生这个我所遇到的最大敌人……我认为自己的过错在于如此信任他：我希望自己的不幸情形能为其他人提供警示，即不要对男人这种不忠实的动物过于信任。
>
> ……

L先生应该没怎么读过洛克先生的书，他的行为与之甚为相悖。洛克先生反复教诲我们须推己及人，不应信口开河，纵使要救人性命。他在想到我的时候应该想想这些话。他不会忘记我是如何受他摆布而陷入迷惑，没有足够的力量来抗拒：他后来双膝及地，恳求我原谅他，像一个男人糊弄女人那般对我许诺一切，发誓如果自己辜负于我，就天打雷劈……他声称将待我如妻子而非友人，虽然难以给我名分，但他会像丈夫一样将我深爱，对我负责。噢！如果他信守承诺，

那么我会一直心满意足。但我没做过男人的姘妇，不了解这样的背叛……可我仍然会原谅他，并且承认自己的过错。人们不应对此轻率地评判，如果他们不了解我的衷情。

您谦卑的仆人

H. B.

这完全是一出个人悲剧，其当事人在人群之中如此普通，以至于我们如今甚至还不知晓他们的全名。在过去难以想象，这样一个女人可以写下她的堕落之事，明确地指责男人的薄情寡义，而这样一篇普通的性受害者的私人记述，又可以迅速传遍具有同情之心的全国读者。到了18世纪早期，这一切都成为可能。

因此，从17世纪晚期至18世纪初期，一种关于男女性关系的崭新观点逐渐占据上风。其对于男性淫荡之预设，很大程度上源自女性表演者、作家、观察家以及读者的逐渐兴起。塞缪尔·约翰逊在1750年说道，在过去，“因为写作能力主要是一种男性的天赋，所以他们指责女人造成了这个悲惨的世界”，但如今女性打破了男性对写作的垄断，并且她们“更有力的论述”已经推翻了古代关于女性更为善变与淫荡的男性偏见。颇具讽刺意味的是，这一新的观念同时见于男性纵欲的辩护者与批判者，因此它的影响力越发巨大。至18世纪30年代，人们已经习惯于认为男人，尤其是有身份的男人，总是残忍地试图占有女人——他们运用了所有更高的知识与权力来瞒骗天真的女性，同时又持有一种不公正的双重道德标准，以谴责受害者而非引诱者。

新颖的看法

这就是为什么英语世界中最早的一批伟大小说家如此关注诱奸问题。其中最重要的当推塞缪尔·理查森，他的《帕梅拉》《克拉丽莎》以及《查尔斯·格兰迪森爵士》是18世纪最具轰动效果与影响力的小说。他的作品正是女性视角之不断强化的一个经典例证。尽管他的小说充满原创力，但其中的一般思路与主题明显源自此前有关女性之被

追求、引诱、强奸与压迫的小说，那些作品出自女性作家先驱佩内洛普·奥宾、简·巴克、玛丽·戴维斯、伊莱莎·海伍德及伊丽莎白·罗。一个广泛的女性熟人、读者与通信者的圈子为他助力，反过来，其作品也表现了作者亲眼见证的可敬女性，她们生活在男人的淫威之下。正是这些书籍，最为有力地帮助建立起小说这一英国文学的卓越文体，并将诱奸的故事作为其最基本的情节。纵观整个19世纪，我们很难想到有多少严肃的小说家不曾致力于这一主题。

理查森的作品之所以社会影响更大，在于其自觉地吸收现实事例，将自身呈现为一种纪实的历史，并力图为读者提供有关爱情、求偶与欲望之事务的指导。事实上，理查森的小说中不少主题已经出现于他此前公开发行的说教读物。在其第一本书《近简集》中，男人贪婪性欲之危险性就已是一个重要的主题。其要旨是，正如一位父亲坦率地告诉他女儿的，“男人皆诓汝”。另一个人则警告说，“现代的年轻男子淫荡无耻”，这会给“他们遇到的年轻淑女带来可怕的危险”。而另一个女孩则被警告，“与一个人品败坏的男士交往”极其危险，那个人“已经糟蹋了两个甚至三个富裕商人的女儿”，他肯定也会引诱她——“用尽花言巧语许诺”与你结婚。盖因浪荡子无所不在且积习难改，他们往往只是追求性征服，他们在实施罪恶前，先“以海誓山盟的表白”悄悄得手。最大的危险则来自于身处高位的男人，他们是“财大气粗”的登徒子，是对纯洁的女仆“垂涎三尺”的一家之主。

理查森对这后一种事例非常熟悉。他曾听说过一个这样的故事，一个年轻漂亮的女仆“服侍着夫人，在她十五岁的时候，引起了夫人儿子的注意，这个少爷是个无法无天的家伙，他在自己母亲死后，就用尽手段试图诱奸她”。这样的例子不计其数，又如伊莎贝拉·克兰斯顿的事情不仅在私下流传，而且见诸报端。18世纪20年代早期，莎拉·乔利的妓院“诱骗她到那儿做活”，实际上是把她交给了浪荡子弗朗西斯·查特里斯上校。或者如安妮·邦德在18世纪20年代末期，“失去了其仆人的工作，坐在其租住的房子门前，这时一个陌生女人走过来，询问她是否想找个地方工作。然后告诉她，自己可以帮助仆人找工作。”这个女人是伊丽莎白·尼德汉姆，曾是乔利夫人的邻居，她是一个臭名昭著的妓院老板与鸨母。因此，安妮·邦德最后发现自己也被送

去服侍查特里斯上校。他花了十天时间在家中设计诱惑她，让她睡在自己的卧室，“时不时……给她一袋金币，并告诉她，他可以给她漂亮衣服与金钱，给她一座房子住，还可以给她找个丈夫”。后来，他放弃了说服她的企图，直接强奸了她，然后将其抛弃。

跟同时代许多评论家一样，理查森显然也被女性遭到诱奸与被骗卖淫的事情所吸引。在《近简集》中，他绘声绘色地讲述了一个年轻女子刚到伦敦，有人骗她去服侍一位夫人，结果却陷入了淫窟。她在那儿碰到了另一名年轻女子，此人声泪俱下地讲述了自己如何被人欺骗、强奸，最后被迫卖淫：

> 在这种可怕的处境中，我每天都陷入不同男人的可恶纠缠中，我虽然一直极力抵抗，但总是无济于事。这里充斥着可耻的罪恶与恐怖，我已经逗留了十个月，处境之悲惨远非口舌所能表达。

理查森十分重视将此类现实生活的情节传递给读者，以至于在本书的173封信中，他只在这封的后面附上一则文字，以强调此事的真实性：“注意：这个耸人听闻的故事是出自那位女士之口，她好不容易才逃出那个邪恶鸨母的圈套，此事定然属实。”

在他的小说中，同样的事实展现得活灵活现。他的女主人公都是被好色的上层男性追求、诱拐及不断威胁的少女。在《帕梅拉》中，淫荡的乡绅B凌辱了十五岁的女仆，而这并非因为他特别邪恶，而在于整体文化都对这种年长、富裕及有权势的男性糟蹋下层女性的行为予以默许。那个男人的管家朱克斯夫人“是一个邪恶的鸨母”，她囚禁了帕梅拉，一面威逼一面利诱她委身于其主人。“男性与女性难道不是为了彼此而存在的吗？一个绅士爱上一个漂亮女人难道不是自然的吗？如果他能得偿所愿，难道是一件坏事吗？”“堕落”是一个“愚蠢的词汇”，她用花言巧语赞美一个被供养的情妇何等高贵，“如果你愿意，或者更体面地献出自己，天底下还有什么女人比你更幸福呢”。当帕梅拉毫不屈服，这个老女人就失去了耐心，鞭打与辱骂她，把她按倒，鼓动着B先生强奸她（见彩图3）。B先生的一个邻居就女主角的境况慢吞吞地说道：“这有什么呢？无非就是我们这个浪荡的邻居

看上了他母亲的女仆而已。如果他满足她的一切要求，我看不出她受到了多大伤害。在整件事情中他并没有伤害家人（他的意思是说，B先生没有伤害任何重要的人，没有伤害到他这一阶层中的任何人士）。”甚至连教区牧师也对此听之任之：“他说，因为这种事情太普遍、太流行，单凭一两个牧师根本不足以抵抗。”成为大人物的情妇绝对是荣耀之事，“并且所有年轻绅士都会包养情妇”。

理查森的杰作《克拉丽莎》进一步强化了两性关系中邪恶与美德的范型。在《帕梅拉》中，女主人公的美德与坚毅逐渐感化了B先生，他并非“一个放纵无度的浪子”：他克制住强奸她的欲望，而后来他们结婚了，从此以后幸福地生活在一起。可是，理查森显然受到了一些读者的攻击，他们不相信这一个反转的结局，尤其怀疑帕梅拉是否真的如小说中塑造的那般天真纯洁。因此在《克拉丽莎》中，情节更为一贯，笔调愈发黑暗，对于社会及两性堕落的分析也要深刻得多。罗伯特·洛夫莱斯先生“是一个出身富贵的男人”，也是一个冷酷无情的浪子。他爱上并想迎娶克拉丽莎·哈露，她富有、美丽，并且社会地位不及他。但与此同时，他也喜爱那种欺骗、勾引、征服处女的行为所带来的兴奋感。他的手中已经有了几十个受害者，因为女人不可能抵抗他的强烈意愿。于是他不断地撒谎与密谋，欺骗克拉丽莎说一起私奔到伦敦，然后将她关起来，并一直施加压力。最终，当她拒绝屈服之后，他就把她骗到妓院中，在那里麻醉并强奸了她（见彩图5）。尽管她遭到了这最终的打击，但仍然保持着美德，像一个真正的基督徒那样死去，也因此击败了她在这个世上的敌人。

理查森对于男性贪婪及女性被诱奸的刻画产生了巨大影响——不仅是对于18世纪晚期与19世纪英国人的观念，而且也对于整个西方世界的文学。其影响体现在荷兰第一部伟大小说《萨拉·布格哈特小姐的历史》（De historie van Mejuffrouw Sara Burgerhart）之中，并且还体现在其他无数的重要作家身上：卢梭、狄德罗、拉克洛斯、歌德、克莱斯特、普希金，甚至萨德侯爵。苏珊娜·罗森的《夏洛特·坦普尔》（Charlotte Temple）在大西洋彼岸的场景中改写了理查森的主题，并成为了一本畅销之作，到目前为止仍然是最受欢迎的19世纪早期的美国小说。横跨整个英语世界，他的小说受到了其他作家数不

清的赞扬、征引、阅读以及模仿。

当然，不是所有人都接受理查森的观点。一些勇敢的女性小说家嘲笑其中无所不能的浪子形象——不过，她们的讥讽也说明了理查森的流行。因此，在简·奥斯汀最后一部也是未完成的小说《桑迪顿》（Sanditon）中，反英雄角色爱德华·邓汉姆爵士

> 阅读了太多的感伤小说，可那很不适合他。他的幻想早已被理查森及其后继者的小说中激情洋溢与最不可思议的部分所占据，那些小说之要旨在于男性不顾一切人情事理，决然地追求着女性，正是这些情节占据了他大部分读书时间，并形成了他的性格。

结果是，

> 爱德华·邓汉姆爵士人生的伟大目标即是成为引诱者，他完全知晓自己的堂堂样貌，也相信自己拥有足够手段，引诱女人遂为其天职所在，他觉得自己天生即是一个危险之人——正如洛夫莱斯……他全副武装，以应对最严重的蔑视与厌恶，如果那个女人不能以情动之，他就得以力强之。他清楚自己的事业。

另一方面，在现实生活中，贪婪的男性经常诋毁女性的矜持只是一种自我的压抑而已。“我对矜持有自己的看法，”博斯韦尔写道，“我仅仅认可其外表，因为如果一个女人缺乏恋爱的激情，她就只是个无趣的伴侣罢了。”同样的想法也见于切斯特菲尔德勋爵私下写给儿子的劝言中，当这部文本在1774年发表时，闹得满城风雨[在塞缪尔·杰克逊·普拉特的《快乐的生徒》（The Pupil of Pleasure）中，切斯特菲尔德的道德遭到了讽刺，其中反英雄角色菲利普·塞德嘲笑说，“理查森是一个儿童……他的洛夫莱斯是一个菜鸟”]。当拜伦在1813年读到他未来妻子关于两性关系的看法时，嘲笑说：“她似乎被宠坏了——不是像孩子那般——而是完全跟克拉丽莎·哈露一样陷入了一种尴尬的正确性之中——相信自己一贯正确，而这可能导致她犯下惊人的错误。”（确实如此，她选择了嫁给他。）

因此，当时的主流是对于男性之贪婪的强调，而其他的思潮则在

一旁继续流淌着。尽管如此，在18世纪中期，有关男女性欲的一种根本共识已经明显地展现出来。为说明此点，我们只需要比较理查森与他在文学上的最大对手亨利·菲尔丁对于这个问题的看法。

从小说写作生涯之初，菲尔丁就有意识地将其置于理查森的对立面，明显地抗拒着他的风格、语气和情节。在现实生活里，这两位作家也身处截然有别的性环境之中。理查森是一个沉默寡言、学养有限的中产阶级商人，周围皆是崇拜他的有德行的女人，他非常骄傲于自己从未发生过苟且之事，并且他不仅面向男性读者，更面向女性读者写作。菲尔丁则与之相反，他出身于伊顿公学，是一名绅士与律师，他的父亲乃是一个浪荡子，也是贵族名门与宫廷显要的近亲。年轻的时候，他是一个伦敦西区的剧作家，过着放荡而淫乱的生活；及至中年，他使其女仆怀孕（最后娶了她）；等到晚年，他已是一名治安法官，每天穿梭于卖淫与性交易的肮脏环境之中。当代的评论家认为，他的作品反映了一个上层的、放荡的与男性的世界。理查森本人、塞缪尔·约翰逊和查尔斯·伯尼都批评菲尔丁“写的是一种放荡的生活，几乎所有人物皆荒淫无度，谁有胆量高声给矜持的女性阅读他的小说？他的小说只是男性的消遣”。

因此毫不奇怪，这两位作家长期被视为道德的两极。初看之下，菲尔丁的伦理确实非常不同。表面上，他的作品表达了世俗对于男人性自由的接受，而这会激怒虔诚的读者。其作品还充斥着熟谙性事的女人，她们内心狂热、充满诱惑，对男人而言十分危险。在菲尔丁的滑稽戏作《邪梅拉》中，帕梅拉的真面目乃是一个无耻的贱妇，是一个妓女并且有私生子，她与其同样狡猾的仆人们勾结在一起，设下圈套，诱使愚蠢的“呆瓜”先生与之结婚。在《约瑟夫·安德鲁斯》中，帕梅拉的兄弟被一个淫荡的寡妇呆瓜夫人追求；而《汤姆·琼斯》与《阿米莉亚》中的男主人公皆被老女人的诡计所陷害。

尽管菲尔丁的作品充斥着轻浮与下流的戏谑，他对于性欲和诱奸的根本态度实则非常接近其伟大的对手。他认可当时文化的基本预设，即一般而言，男性追求女性，女性的天真一直受到男性阴谋诡计的威胁，并且堕落的女性乃是被浪荡子诱奸的受害者。我们已经看

到，他在新闻报道中表达了此种观点，而他的小说亦复如此。邪梅拉、呆瓜夫人及贝拉斯顿夫人（《汤姆·琼斯》）的放荡，是一种为了喜剧效果，对于自然秩序的倒转——女人并非天生荡妇。不止于此，虽然菲尔丁相信男人不可避免地会与人偷情，但他同样明确地表示诱奸处女是可鄙的，如果男人们能够保持贞洁或者忠于原配，那是值得敬佩的。即便《汤姆·琼斯》中充斥着人类之愚蠢与缺陷所带来的粗暴快感，这些原则仍然清晰可辨。事实上，情节转折和意外之喜往往首先以一种遭到嘲笑的面目出现，然后才成功地重新建立起来。菲尔丁所赞赏的那种不完美但仁慈的道德正体现在琼斯本人身上：

> 我不是貌似虔诚的伪善者，也不会假装忠贞无邪，不像我的邻居们。我有愧于女人，我承认此点，然而我从未有意伤害任何人，也不会在心知将给他人带来痛苦的情况下，追求一己之欢愉。

他与浪荡子的邪恶品性形成了鲜明对比，那些人，一如理查森所刻画的，是一种无处不在的危险。他们视女人为“敌人”，并“定期谋划着”去征服女人。他们的婚姻承诺不值一钱。他们犯下了“不可原谅的背叛罪行”。如费拉马勋爵，他试图强奸索菲亚·韦斯特恩，为了迫使她嫁给自己，他们都是洛夫莱斯的幽灵。

菲尔丁最后也是最黑暗的一部小说《阿米莉亚》对此进行了最尖锐的刻画。首先，我们看到的是马修斯小姐，她是一个毫无道德的美女，一度将男主人公引入歧途。不过，随后我们就读到了她过往的历史，明白了她性格的由来。她本人最初被一个英俊而残忍的官员勾引，那个玩世不恭的家伙诱奸了她，包养她做情妇，并且一再丢开她另觅新欢，直到她对于他的铁石心肠感到无比愤怒与绝望，最终把刀刺向那个人的心脏。“噢，希望我的命运能成为每一个女人的警示，”她呼喊道。

> 要保住自己的清白，抵抗任何诱惑，否则一定会为自己的愚蠢交易而悔恨不已。希望这能提醒女人在与男人交往时要小心谨慎，尽量避免受到侮辱，绝不要过分相信男人的真诚，也不要太信任自己的力量，其形势十分严峻。女人应当记住自己是走在悬崖之

边，如果滑到，不，如果她只走错一步，就将坠入无尽的深渊。

另一个核心角色是一位贫困牧师的贤妻，她陷入了一个狡猾而冷酷的贵族的魔爪之中，那个人正属于把女性视为“敌人”的浪荡子，猎取并毁灭着女性，他只跟女人睡一次，因为“新鲜与反抗”才能让他兴奋。利用自己建立起的皮条客网络，并进行了长时间的预谋。他引诱她参加一场化装舞会，然后麻醉并奸污了她，并将性病也传染给她。然后他的丈夫，也从她那儿感染了性病，并了解到真相。他悲痛欲绝，试图杀死自己与妻子，并且不久之后即过世；而本书的女主角仍然一再受到诡计多端与久经沙场的浪子的纠缠。她的反抗证明了她的美德，但她的命运岂能因此改变。这种危险潜伏在各处，而有权有势的邪恶男人会利用一切可以支配的手段：巴结、谄媚、财富、贿赂、高于女性丈夫与父亲的权势、赞助、酒精、麻醉、假面舞会、老鸨、皮条客、谎言以及强力。

归根结底，在喜剧的外表下，菲尔丁的根本关切还是男性的贪婪与女性的无助。

同样令人吃惊的是，理查森及其崇拜者们在很大程度上接受了一种基本的前提，即男人必然性放纵——真正的区别在于他究竟是“节制的浪子”还是无可救药的色鬼。不仅理查森具有此种失望态度，甚至其多数正派的女性读者也为洛夫莱斯与哈格雷夫·普勒斯芬（《查尔斯·格兰迪森爵士》中冒充强奸者的色狼）之流的坏男人辩解。而理查森也对此种区别进行了评论，在《查尔斯·格兰迪森爵士》的第一稿中，女主角完全愿意嫁给一个久经风月的男人，只要那个人能够放弃放荡之习——因为，如她所言，“这没什么大不了，只要男人能真正反省自己过往的生活与行为，我们就不会有肉体的反感”。同样，对于《帕梅拉》中的B先生与《克拉丽莎》中洛夫莱斯的色友贝尔福德而言，他们在婚前的放纵之举也得到了宽容。即使对于理查森来说，男性的偷情甚至诱奸总是可能得到原谅的。

因此，当他在最后一部小说中试图塑造一个完全贞洁的人物时，就强烈地意识到必须主张一种极端的观点。他的一个崇拜者问道，真

的“只有圣人与君子”才能够反对“节制的浪子”吗？当被问到如何展现“一个有德之人的品格”时，理查森年长的朋友科利·西柏建议说，这样一个完美人物在向一位体面的女士求婚之前，一定会抛弃他的情妇。“当我拒绝情妇时”，理查森记见道，西柏闻后大为吃惊：“一个处男，他这样说——哈，哈，哈，哈！……他面露窘色地嘲笑我！”另一位趣味相投的批评家也同意，查尔斯·格兰迪森爵士仍然“保留处男之身”是不对的，“我认为这在男女关系上损害了他的人格”。让理查森沮丧的是，甚至他最知心的女友，也是小说最初的支持者布拉德雪夫人也同样认为，女性对于男性之不贞必须迁就。她评论道，一个男人可以拈花惹草而不至于变成一个无可救药的“邪恶浪子”，正如“一个男人偶尔喝点酒也不至于沦为醉鬼”。“因为好男人这么少，”她于是断言，“女孩们不得不嫁给浪荡子，这总比不结婚要强得多。”

18世纪中叶，一种崭新的对于性、诱奸以及男性之自然并必然不贞的平衡认识已经确立。这些观念被各具背景的男男女女们共同认可，尤其被性自由的支持们提倡。我们目光所及的一切，无论是当时的私人写作还是谈话，都能清晰地发现对于男人性征服之冷酷无情且贬抑女性的颂扬之词——不仅作为一种感官享受，而且作为一种恃强凌弱之举。正如时髦的激进者约翰·高勒——他在当时以聪明和英俊知名——私底下对威廉·葛德文所言，他与女人睡觉不是要发泄性欲，而只是为了羞辱她们：“如果仅仅考虑快感的话，手淫更为愉悦……跟女人上床的更大快乐在于成功地欺骗她们，从她们身上夺走她们不愿意舍弃的东西。”而那些谴责男性淫乱的人同样接受了此种有关男性之贪婪与女性之被动的基本原理。这些原理渗入了当时的文学之中。此种对于性欲及性别的崭新思维方式，将会统治19和20世纪的性观念。

第四章　男人与女人的新世界

男人会抱怨你的拘谨。他们会向你保证，要是你的行为更加直接坦率，你就更招人喜欢。不过你得相信我，他们说这番话时可并非真心诚意。

——约翰·格里高利，《诫女书》（1774），第36页

我发现在（这个世界上的）不同民族中，人们处于从野蛮至典雅与文明的各种等级之内。我不知道还有什么条件像对待女性那样，能如此完全地展现出等级划分的准确度与正义性，我们可以称其为道德的温度计。

——《论爱情、婚姻及通奸之书简》（1789），第37页

我们应该极为严厉地对待那些失德的女人，因为我们必须把她们与那些守德的完全区隔开来……一个守德的女人不仅在于身体纯洁，更在于心灵无瑕，她应该对那些污秽之事毫不知晓。

——《济贫会的一次讲演》（1817），第10-11页

众所周知，女人在自然状态下——没有堕落、未受引诱、身心

健全——极少做出那些轻佻的求欢之举，这正表明女人并未感觉到性欲。

——威廉·安德鲁斯·奥尔科特《婚姻生理学》（1856），第167页

男人与女人在性方面的观念革命具有极为深远的影响。尽管如我们所见，诱奸的热潮似乎尤其要归咎于上层男性的贪婪，但其最明显的实际后果则是，女性行为的社会约束更为严苛。跟其关于性别之基本观念缠绕在一起的，还有其对于阶层、特权、纯洁与权力的复杂预

设。事实上，启蒙运动对于男性与女性气质的重构，导致了现代的性世界中一些最为棘手的社会及伦理问题。一个人如何因其自身的行为而有罪？有什么更广大的力量塑造了人类行为？男人与女人应当如何行事？

优雅与感性

1688年之后所有关于性的讨论，其首要的主题都是男性行为举止之堕落与改良。鉴于男人们的行为如此恶劣，而外部监管亦多不复存在，因此，如何驯化他们本性中的放肆与淫乱便成为了当务之急。

早期男性之荣誉与斯文的典范大都忽视了异性，而主要着眼于男人之间的交往。其时普遍认为，女人相对而言更缺乏德性与自制，男人不应该从她们那里学习如何自我控制。不过在18世纪，这一观念已逐渐被颠覆，如今人们开始相信，事实上，女人拥有更高的道德。因此，对于男性而言，与女性的交往成为了一种基本的修身方法，以此来培养其风度，教导其有关“优雅”、“感性”与行止有度的全新理想。

大多数当时的评论者都将这一观念的历史追溯到中世纪，声称骑士精神之诞生乃是西方文明一个关键的进展。其“对于女士之极大的尊重与敬奉”，按照约翰·米拉尔的风行之作《品第之起源》（Origin ofthe Distinction of Ranks）的说法，“仍然深远地影响了我们对于女士的行为，使得她们在一定程度上受到优雅、周到与悉心的对待，而希腊人与罗马人则对此一无所知，甚至所有的古代民族亦如此。”不过，当玛丽·沃尔斯通克拉夫特尤其指责路易十四因袭那种男性之“体贴与尊重”的传统时，可能更为接近事实，当时的女性受到的正是此种传统之对待。的确，这一新观念之最近的先例出现于17世纪的法国。

从17世纪早期开始，一些主要的法国思想家就发展出一种关于女性的全新观念：她们在道德上绝非更低，而是体现出一切良善与美好的品质。同样是在法国，有关两性具有相同理性能力的论述首次被广

泛接受与发展，部分应归功于笛卡尔有关身心二元之革命性观念的影响。在法国宫廷内，在沙龙里，更普遍的是在法国文化的上层之中，有教养的女性纷纷以赞助人、知识人以及男性举止品评者之身份出现。正如克里斯托弗·雷恩在1665年对一次访问的记述："女人们……在这里制造着语言与时尚，并搅和到政治与哲学之中。"

然而，这些理想被译介到英国的历程却缓慢而曲折。它们显然影响了查理一世宫廷中的柏拉图式爱情的风气，不过随后受到内战的干扰。在17世纪晚期，也有少数英国作家支持类似的观点。查理二世有个名叫威廉·拉姆齐的医生，曾在蒙彼利埃求学，他就声称女人"与我们没什么区别，除了生殖器有异。她们一般而言，更为聪明，也比男人更敏锐……她们多数人比男人更为慈悲，更为虔诚、忠实、温和、美丽。"她们的存在由"一种更高贵、更纯净的物质构成"。不过，在王政复辟时期的宫廷，这并不是一种主流的观点，而在英格兰也不存在这样一种文化，可以包容两性共同参与的思想与社会沙龙，而正是在其中，上述新观念得以蓬勃生长。

1688年之后，女性之影响力的观念得到了人们的热情支持。这属于一项更广泛运动的组成部分，那项运动旨在以公共与私人生活之更优良的行为标准来取代放荡的准则，其源自移风易俗运动。正如人们相信光荣革命开创了一个繁荣与政治稳定的全新时代，艾迪生、斯蒂尔和其他18世纪的作家也主张，那种优雅的理想体现出一种雅致而富有德性之都市男性气概的崭新典范，适应于现代的商业世界。对于女性更完美的假定居于其核心（它的法国及贵族源头被有意忽略了）。正如"女人被塑造出来，以便缓和男人的性情，抚慰他们以使其变得温和与怜悯"，因此，经常与她们对话，对她们的观念抱有敬意，并从她们的美德中获取教益，如今已被公推为男性接受教化而成为一名绅士的关键途径。男人要"尽力取悦异性，以那些最合宜她们的行事方式来切磋与琢磨自身"，没有这种动力的话，"他不但会成为一个不幸福的人，而且还会是个粗鲁的半成品"。

男人要在多大程度上取悦与模仿女人，这显然是一个关键的问题。一些早期支持优雅之人相信，男性举止能够通过与男性同仁之共

事而得到改进，但这只是一种少数主张。“在我们的时代，若要看上去优雅，绅士风度与女士皆属必不可少之物，”沙夫茨伯里伯爵三世在1705年抱怨道，“我们可真倒霉。”到了18世纪30年代，这已成为了老生常谈。“优雅之方别无他途”，一本畅销的行为指南直白地宣称：

> 书籍可以给予我们正确的观念，经验可以改进我们的判断，但是只有与女士的交往才能使我们的谈吐从容不迫，凭借此点，一位优良的绅士才有别于学究，还有商人。

斯威夫特也同意，“没有女人的陪伴”，优雅是难以持续的：她们“一定会引导我们步入正轨，并使我们持之以恒”。再没有“比跟一个有美德的女人交往更好的礼仪学校了”，休谟写道，“在其中彼此让对方愉悦的努力，一定不知不觉地改善了心灵，女性的温柔与谦逊一定感染到了她们的崇拜者，而女性的优美也让他们每一个都时时自警。”

这一观念的影响极为广泛。正是基于此，学者们开始形成一种理论，整个人类文明之发展乃是通过男性逐渐对于女性的体贴与尊重——如果女性对于现代的男性具有这样的影响，那么毫无疑问，她们在过去也一定如此。各个时代相次之演进因此也就与女性在历史上地位的提升联系在了一起。正因为此，其他文化的相对滞后就可以被判定为其男性缺乏对于女性的尊重。这种类比已经在艾迪生1710年代的著作中有所暗示；而在1740年之后，它变得尤有影响，作为启蒙时期绘制人类社会进步蓝图之普遍兴趣的一部分。在当时许多先驱性的人类学家与历史学家的著作中，有一点是不证自明的，一如威廉·亚历山大1779年之所述：

> 我们几乎能总发现野蛮人中的女性沦为一种顺服的物种，或说得更确切，一种奴隶。我们也总是发现她们正在脱离此种境地，而男性也以一种相似的进度脱离着愚昧与兽性，步入知识与文雅。因此，我们在任何国家中发现女性所处的地位与环境，都最为准确地向我们表明了其人群所达到的公民社会之具体水准。如果他

们的历史对于其他任何臣服者都不置一词，唯独提及他们以何种方式对待他们的女人，我们就能从中构建出对于他们的野蛮性或风俗文化的一个可以接受的评价。

其对于性规范的影响同样深远。这种认为女性在道德上优于男性的基本假定，成为了18世纪晚期、19世纪以及20世纪两性关系的基石之一。正如拜伦在1813年9月写给安娜贝拉·米尔班克的一封信中，像无数其他求婚者一样翻来覆去地说着那些陈词滥调："我认为即使是最差的女人也可以让一个男人得到相当的声誉——她们比我们男人都好——而她们身上存在的缺点一定也来自于我们男人。"在公共生活中同样如此，这种观念得到了男性与女性的无尽赞扬。至18世纪中期，其日益强大的力量就已清晰可辨。浪荡子被一个美好女子的爱情所改造，成为了一种定式，这体现出一种观点，即在男性那里，淫乱是自然的甚至吸引人的，但这可以通过与更高的女性道德之接触而被矫正。没有作家像理查森那样与这一主题作持续斗争。这多么令人愤怒啊，他私自沉思着，"千千万万的年轻女子……会崇敬一个好男人，而她们却要嫁给一个坏男人——登徒子们难道不是漂亮家伙吗？""所有女人都自以为是，即便当她们知道那个男人曾经伤害过别人，也认为他不会且不能这样对待自己。"他的《近简集》因此警告说，"那种认为一个浪子可以变成一个好丈夫的疯狂主张，乃是年轻女性所接受的最危险的观念"，而《克拉丽莎》一书的写作更是特别驳斥了"那种危险却广为接受的观点，即一个洗心革面的浪荡子成为了最好的丈夫"。

然而矛盾的是，也很少有其他作家像理查森这样，从一种更高的立场倡扬女性贞洁对于男性贪欲所具有的改造力量。在其第一部小说中，浪荡子B先生在不断地接触到帕梅拉的美德之后，感到"我该认为自己配不上她，直到我能让自己的举止、情感以及行为与她自己的相和谐"。正如小说导言所展现的，她意在对其读者也产生此种影响，"希望每一个顽固的浪荡子在读到你之后，都能幡然悔悟"，其主张，"每一个忍不住阅读你的处女，能模仿那种美德，得到好报"，一如女主角。同样，克拉丽莎更高的德性也改造了洛夫莱斯的密友约翰·贝尔福德，于是他悔悟、改过，决心寻找与解救此前所有被他伤害的

人，最终他成为了一个幸福的丈夫与父亲。甚至是最邪恶的浪子，在接触到贞洁处女的感情之后，也在弥留之际忏悔过往的行径。这就是哈格雷夫·波莱克芬爵士的命运，他是《查尔斯·格兰迪森爵士》里面的恶少，而洛夫莱斯的命运也同样如此。在小说里，亦如在现实生活之中，女性道德之优越的观念极为强大。

在这一显著而肤浅的推断之外，存在着一种更深刻的真相。事实上，那种关于女性应通过展现其固有的谦逊以驯化男性的假定，反映并延续了女性的弱势地位。很多作者视之为当然，并大加赞赏。“正如自然赋予了男性之于女性的优势，使其拥有更强大的头脑与身体，”休谟写道，“他就得减少此种优势，尽量宽容行事，对于女性的嗜好与观念故意表示尊重与同情。”无需“多想，那样一种亲切而崇高的人格应该被置于一种荣耀的依附状态中”，乔治三世的一位牧师评论道，因为

> 如此温和、如此美好的心灵会将依附关系提升为一种优越与控制的力量。它自身带有美德之影响力与无法抗拒的强力，有力量控制那些最为狂暴的激情，它择善而固执之，由是可以征服并击败最为顽固的心灵。

更糟糕的是，这种新的优雅风尚使得女性遭遇到持续不断的物色与约会，与此同时，又往往因为男人所谓的自然欲求而免除他们的责任。正如小说家与评论者喜欢指出的，危险的男性常常是优雅而诱人的伴侣，“我们中间最有魅力的绅士”实际上是“糟蹋你们女士的人”，沉迷于“毁灭女人”。汉娜·摩尔就哀叹道，即便是“最可人的女性”，也经常争风吃醋，以“得到一个登徒子的青睐，她们倾慕于他的侃侃而谈，引述着他的甜言蜜语，她们过分的偏爱可能阻碍了那个男人变得更好，因为他发现自己这个样子会更受欢迎”。因为人们对于女性贞洁不会采取同样纵容的态度，最终的后果乃是，多数举止合宜的心理以及实践之负担都压在了女性身上。女演员玛丽·罗宾逊不无尖锐地评论道，不忠的男性，

> 以人性之脆弱为其辩解……他会申言这是激情的主宰，感性的控

> 制，并为悠久的习俗所认可。他是个风度翩翩的男人，因此被大部分的女人所喜爱与崇拜，虽然他每时每刻的一切作为都在证明，女人乃是被他欺骗的受害者。

玛丽·沃特利·蒙塔古夫人在1710年写给一位追求者的信中说，男女之间的求爱，只不过是一种残酷的血腥运动："对你而言是娱乐，对我们而言则是死亡。"斯蒂尔也同意，实际上，"女性要承受一切风险，而男性则无所顾忌"，而在此之后，"她们一无所有，只剩下徒劳的叹息和眼泪，并谴责那些让她们落得如此悲惨和耻辱境地的人"。简言之，尽管有一大堆关于女性优越举止能够训导男性的说辞，这种新的优雅与斯文之理论的主要后果却是约束女性的行为。

当然，男人欲望之表现实际已不再比约束女性之习俗更为"自然"：男人可以简单地接受或者弃绝放荡的作风，以达至更高或更低的境界，不论其有意还是无意。不过，随着时间的推移，那种认为女性天生贞洁而男性则不然的观点，得到了日益发达的科学之支持。在18世纪早期，有关优雅的理论特别将重点放在对于正确举止的学习上，此在两性皆然。从这一世纪的中期开始，其重心则越来越多地放在了所谓自然感性的表现之上。以洛克和牛顿的思想贡献为基础，当时主要的科学家与医生发展出一套新的有关人类心理、感官知觉以及神经系统之性质的主流范式。在多种普及化的媒介之中，小说因其对感情状态的特别关注，发挥了最关键的作用。例如理查森，凭借其朋友与医生乔治·切恩的专业知识，具体刻画了人类如何对于感觉与活动进行体验。这一思维方式如今已成为那种坚强信念的基础，在其中，女性内心与肉体都应更富于"精致"、"柔和"、"温顺"、"想象"、"感性"及贞洁。随之而来的观念即是，不贞之举在身体与心理的原因及后果对两性而言存在着极大的差异：

> 一个丈夫与一个妻子的不忠之举所导致的后果乃是截然有别的。男人的天性使其可能与妻子之外的女人发生关系，同时仍真诚地爱着他的妻子。一个有夫之妇则绝不可能在失德的同时，还可以保有其种种荣耀、高雅与得体的情感，那些是婚姻美满与家庭幸福的保障。

这一对女性贞洁之“自然性”的日益强调，对于父权制之思想基础的重构具有关键意义。在1700年左右，许多过去有关女性之依附地位的论述，已经遭到了更广泛的政治与哲学发展的质疑，《圣经》与父权论著作的地位，则受到了方兴未艾的对于真理之“理性”认知的挑战。那种不变的、天命的家长秩序，因为詹姆斯二世的退位，以及政治与社会关系中契约论的兴起而遭受了致命打击。最后，现存的社会理论面临着全新的经济与社会发展之挑战：宫廷影响的式微，都市生活的日益重要，以及新的商业、传播与社会组织方式的扩张。

关于男性之优越性的论述也相应地不断演化着。早期对于父权制与性别的理解，本质上基于一种有关人类之缺陷性的神学观。尽管当时的人们都具有歧视女性的倾向，他们仍然一直暗示，尽管女人比男人更为孱弱，两性在心理与生理上还是具有基本的共性。不过到1800年左右，《圣经》中有关女性依附地位的事例已不再作为一个通常的出发点，有关原罪与女性孱弱的神学亦然，甚至古典医学理论也不再重要，其强调男性与女性之身体虽然相近，但其“体液”之平衡却存在差异。上述这些观念从未完全消失，只不过事到如今，人们要追究两性差异的根基，更倾向于求诸有关两性及社会关系之演化与目标的人类学和史学理论，以及有关两性之心灵及身体差异的无可置疑的生物学事实。

在某些领域，新的思维方式会容许更大的平等，显例即是女性的公共写作日益被接受（虽然进程较慢），而在早先，这被认为完全是女性的禁区。然而在两性关系领域，结果则与之相反：男性与女性所谓的性别特征之差异乃得到了强化。人们依旧普遍相信，如果赋予女性更大的性自主权，就会产生混乱。结果是，对于人性的诸种新的描述往往维护这一基本的原则。它们经常强调贞洁在两性那里都是值得期望的，不论对于男人还是女人，这都是通往至高幸福的途径。另一方面，它们也经常承认男人往往更为淫乱。此外，它们几乎总是认为，女人的自然状态就是保持贞洁。正如影响极大的道德家约翰·布朗1765年之所述，根本上说，正是由于女性那显而易见的“身体之精致”与“心灵之淑慎”，“女性的贞德才会从其最为有力与牢固的根基之上产生出来”。类似的关于女性天生正派的基本说法，也见于让-雅克·

卢梭这位18世纪后期伟大的论述自然与习俗之理论家，成为了其影响深远的学说之关键部分。

这种将女性贞洁之观念逐渐自然化的倾向，强有力地塑造了其后有关女性行为举止的典范标准。与此同时，因为两性之间的交谈逐渐被视为文明生活的一个基本部分，并且当时也要求女性参与到跟男性的社交，因此她们得相应地展现出更为优雅的外在举止，以体现其所谓更优越以及无性的道德。在18世纪末，女权主义者愈发愤怒地指责，她们眼中女性气质之无知与做作的行事规范，乃是由这种双重压力所导致的。玛丽·海斯宣称，这完全不合理，男人们“煞有介事地谈论着女性的美德，并且似乎还根据他们的标准，将此视为维系社会的主要纽带，可是他们又毫无顾忌地打破这一纽带”，靠着卑劣的欺骗伎俩。女人们被“那种关于女性美德的错误观念贬低了”，玛丽·沃尔斯通克拉夫特抱怨说，“女人，孱弱的女人啊！从小的教育使她成为了感性的奴隶，又被要求在那些最难以忍受的场合中抵抗那种感性。”正如机智的（终身未婚）历史学家露西·艾金所言：

啊！虚伪的谦卑之下是对你的蔑视，

屈尊乃为了征服，谄媚有嘲弄之意！

学着点吧，无知的女人，学学男人，看穿一切，

警惕那种可怕的恶兆……当男人单膝着地！

尽管如此，那种对于女性的基本观念在1800年左右已如此根深蒂固，以至于沃尔斯通克拉夫特本人也相信女性天生更为正派，“女性之孱弱的一切根源……皆来自一个首要原因，即男性对于贞洁的要求”，因此，我们对于男性的首要要求就是“变得更贞洁与更正派”。大多数别的女权主义者也抱有类似看法。她的朋友海斯，虽然也是一位大胆的思想家与作家，而且毕生与性教条作斗争，也明确地认为女性比男性天生更为正派。所有民族的历史——有关人类的，不论残忍还是温顺，不论文明还是野蛮——所有，所有都能认定这一真相。并且毫无疑问，千万种论证都能支持这一事实，其如此不容辩驳，如此庄

严神圣，对于个体与社会福祉如此珍贵，对于家庭幸福如此关键。与此同时，这一对于女性而言至为荣耀的真相，在其他事例中亦屡见不鲜，尽管她们遭受着奴役和侮辱。

女性普遍比男性更为贞洁，她们有必要一直保持这样，这对她而言既是一种理性原则，也是一种自然法则。纵观整个19世纪直至20世纪末叶，此种观念愈来愈有势力，直到它几乎成为了完全自明的事实。的确，它乃是19和20世纪女权主义的核心前提，并且是女性之道德权威性的一个来源，她们以此提出社会与政治权利的诉求。不过从历史来看，这却充满了反讽。女性道德优越的观念被提出，原本是改良男性举止的一种手段，但在实践中却最终强化了对于两性的双重标准。

自然与教养

到现在为止，我们的目光都集中于一般层面有关男性与女性气质之新观念的出现上，思考男性之淫乱与女性之贞洁的第二个重要主题乃是社会差异，我们已经看到这对于男性化行为之观念的重要意义。浪荡子总是打算俘获地位较低的女子，他们的性能力是确认而非违反了其他的权力等级。那种认为行为举止由环境与社会影响所塑造的观念，对于优雅的理想同样具有关键意义。这种观念也对于女性道德之看法发挥了日益显著的影响，因为即使是最坚定相信女性内在美德的人也承认，正派的作风得经过学习与强化——“尤其在这个时代”，正如威廉·拉姆塞所指出的，“在其中，她们需要接受许多美德的充实，以抵挡得住男人们对其贞洁发起的持续进攻。”

每个人都同意道德乃是自然与教养共同的产物，但真正的问题要远为复杂。两者之间的平衡何在？何种教育最适于灌输美德？它在多大程度上可以克服出身与阶级的限制？贫寒女子并非注定更不贞洁、更不完美吗？这些问题在早期有关不道德行为的思考中是隐晦不明的，可是在1700年左右，它们在所有关于性道德、社会政策以及两性关系的讨论中具有了越来越显著的重要性。其结果就是，贞洁与社会

阶层之间的联系变得比以往远为紧密。

人们对于男性诱奸的关注，与早先很多的老生常谈交织在一起，例如女性的孱弱、虚荣与低劣，她们的性过错，以及不贞之妇的内在邪恶。甚至那种认为所有女人都内心淫荡的观念（一如亚历山大·蒲柏之名句，“每个女子，内心深处，皆是荡妇”）也一直存在于滑稽和色情作品之中，虽然其表现形式较为温和。尽管如此，如今人们普遍强调，女人只有通过不正当的刺激才会变得淫荡。女性的欲望本质上是一种蛰伏的激情。倘若通过婚姻之外的不正当途径诱发这种激情，它就会奔溢失控，让当事者变成一种非女性的恶魔：那些堕落的女人正是如此。不过大体说来，女性并不像男性那样容易被诱导刺激。所以核心问题就变成：是什么让一些女人较之其他女人更容易陷入男性的引诱？

答案似乎主要在于她们的教育与环境。正是它们塑造了每一位女性的道德观念——既加重了她们的女性缺陷，使她们更易于堕落；也使她们有能力对此抗拒，维持住自己的美德。在1700年之前，这仅仅意味着灌输宗教信条，避免交友不善。虔诚本应培养淑德，而宗教无知与择友不慎则会将男性与女性推向罪恶的悬崖。不过，到了18世纪，人们开始以一种远为深广的话语来认识与描述环境的影响。

女人内在的激情如男人一样强烈的古老恐惧，如今转化为一种有关女性之性压抑的更为细致的指令。正如克拉丽莎警告其朋友安娜·豪，女人得更加严于自律，否则她们会变得像男人一样糟糕：

> 学习吧，亲爱的，我恳求你去学习抑制自己的激情。它们的目的除了放纵，还是放纵。我们女性的激情，抑制起来不太痛苦，实则与备受我们指责的暴虐与顽固的男人之极其黑暗的激情来自同一个源头，而对他们来说，风俗习惯与更自由的教育都能提升这种激情。亲爱的，让我们一齐对此深思，审视自我，心怀戒惧吧。

不过，即便在说教文学中，这也绝非一种简单的理想。事实上，此种对于女性之缺乏性欲及纯真无知的全新关注，造成了一种意义深

远的含混性，当时的小说家就曾对此敏锐地进行探索。如果正派是女性天生的，那它如何能被培养？作为正派的一种本质品性，单纯真的值得崇敬吗？或者它只是一种危险的弱点，容易使女孩们面对世界的邪恶毫无防备？这一重要的张力出现在18世纪所有关于求爱、诱奸与女人之性困境的小说中——所有的女主角都被迫穿越这样的危险区域。

反过来说，何种教育与环境可以让一个女人更有可能做出伤风败俗之举？在16和17世纪，答案非常干脆：人们堕落的原因在于其无法控制自己腐化的倾向；而在18世纪，这种对于个人责任的强调已逐渐被对于社会力量的重视所取代，这些力量可以影响不同的社会群体。丹尼尔·笛福的《摩尔·弗兰德斯》是较早体现这种观念的一个例子。大多数有关摩尔之性经历的描写之中，都体现出一种对于个体之罪恶与救赎的陈旧而普泛的叙述。正是“恶魔”将她诱入邪恶，而她自己的缺陷则使其最终屈服于此。尽管如此，在这本书以及18世纪20年代笛福的其他著作中，同样清晰地贯穿着更为现代的有关贫困、无知妇女之特定结构性缺陷的思考。尤其显著的是，此书对于摩尔初次失身以及逐渐沉沦的描写。正如所有的罪恶应部分归咎于个体自身的激情，她具有着“女性常见的虚荣心”，并且“心高气傲”，这让她很容易上钩；但罪恶的真正推动力乃是双重的。第一即是上层男人的性欺骗。如同帕梅拉，如同其他无数年轻而单纯的侍女，她中了一个邪恶而老练的单身汉之圈套，他十分清楚“如何像捕获一只山鹑那样捕获一个女人”，而这个女人“对于那个时代的这种邪恶行径一无所知，我完全没有考虑到自身的安全或者我的美德”。

第二个根本原因即是摩尔接受的不适当教育，使其“满是虚荣与自傲，而没什么德性”。如同他之前和之后的每一位正统作家，笛福也坚信，只有完全的宗教教养与环境才能确保男性与女性安然度过一生。没有此种“神圣的助力”，即便最良善的个体也绝无可能“保持美德的至高信念”。相反，摩尔最初是一个诚实而勤劳的孤儿，却因为一种超越其实际生活处境的教育和生活方式而留下了德性上的缺陷。在短短几十年内，随着人们越发倾向对于女性之诱奸与堕落作出结构性的解释，这种观点就成为了腾跃于众口的老生常谈——似乎可以极好

地解释在自然与教养的共同作用下，与他人相较，何以某些女性要更为脆弱（而某些男性要更为淫荡）。

这种日盛一日的认为教养比内在罪恶更为重要的信念，建基于一种关于人类本性之可塑性的观念之上。尤其关键并且日益重要的是约翰·洛克有关自我与习俗的理论，肇端于他的《人类理解论》（Essay Concerning Human Understanding）与《教育片论》（Some Thoughts Concerning Education），而在18世纪中期，则帮助推翻了基督教关于所有人皆因原罪而天生堕落的固有信条。相反，如今流行的论调正如洛克所言："我们碰到的人中，十之八九，其善恶贤愚皆由其教育所致。"人格之差异并非固有，而主要是后天习得的。

这一原则开始主导了人们对于性规范的解释。一位评论家在1739年指出，通奸的首要原因显然在于"其年少时所接受的错误而恶劣的教育方式，对于年轻女士尤其如此"——"先生，我请您稍微想想，我们那些有头有脸的年轻小姐，甚至一些店家的女儿是如何接受教育的"。女性之耽于轻浮、奢侈以及与男性不断的社交，这正是现代的时尚，而这也无疑是其毁灭之途。在18世纪40年代，理查森小说中的人格都能以类似的方式来理解。我们如何来解释放荡之举？正像这样：B先生如此放纵乃因为

> 他可怜的母亲最初娇惯了他。我听说，当他小的时候，没有人可以劝导或反对他，因此他没有自制的习惯，并且不能忍受哪怕是一丁点儿违逆他狂暴意愿的事情。

为什么有些女性较之他人更容易堕落？洛夫莱斯对此有解释，莎莉·马丁与波莉·霍顿是《克拉丽莎》之中两个典型的堕落女性之形象，他认为她们"以一种远远超出其实际地位的方式被培养长大，发展出娱乐和公共消遣的趣味，这使她们难以抵抗他的勾引伎俩"。并非她们自身，而是其父母

> 要为她们的不幸负主要责任，使她们沉迷于这个迷乱时代的愚蠢行径和奢华享受之中，而这些非常容易使那些中等地位的人耻于从事任何有意义的人生事务，并且使年轻女性轻而易举地就成为

了色鬼与浪子的猎物。

这将成为所有关于诱奸与卖淫之分析的重要主题。教育或非分的愿望乃是造成某些女性更容易失足的关键所在。的确，有些时候，这干脆被视为一种女性本质性的倾向。“难道不是虚荣，那种沉迷于衣着打扮的幼稚虚荣诱骗了你？”1791年，一名哈克尼的牧师对其教区一个堕落的女人斥责道：

> 你是否屈从于某个更有地位之人的诱惑，以满足你的虚荣心，为了穿得更光鲜，口袋更有钱，活得自由自在？你愚蠢的头脑是否还期盼着，那个大手大脚满足你的人还会这样继续地资助你？你本人的经历已经让你看到了自己的糊涂……因此，斩断那些对于衣装与欲求的非分念想吧，安心于上帝为你安排的实际处境。一旦你被那些地位更高的人引诱，不论他们是你的主人，你主人的少爷或朋友，还是其他什么人，只要你没有决心抵制那些损害你美德的诱惑之物，灾难一定接踵而至。

根据此一看法，及其对于在面对诱惑时个体自律之正统基督教的强调，愚蠢的女人至少部分地要为她们自己的悲剧承担责任。尽管如此，从更普遍意义而言，父母们对于女儿过分精心的教育才是原则性的错误。这就创造出那些轻浮而享乐的牺牲品，她们多数人都有失足危险。这也成为了多数小说叙述之标准主题，即使是过度浓缩的《纯真误》（Innocence Betrayed）也顺带提及了莎拉·马丁这个可怜而无辜的女子，她的父亲“以一种超乎其实际处境的方式教育自己的女儿”。因此，对于那些容易被引诱的贫穷女孩来说，合适的理想乃是“不去接受那高居其上的繁文缛节的教育，而是学习仆人应尽的侍奉之道”。

这种认为女性的邪恶乃由环境所致并非本性使然的观念，在更具体系化的思想家那里得到了进一步的发挥。亨利·菲尔丁通过阅读历史认识到，在过去，即使那些最为堕落的娼妓，“她们的邪恶乃是源自当时败坏的风习，而非源自其内在本性的任何独特之处，而诸如利维拉、美萨里娜、阿格里皮娜或波培娅之流，如果生活在更好的时代，

则有可能成为贞洁而贤淑的主妇”。他断言，显而易见，“如果软弱的女人走上了歧途，更应归咎于那个时代而非她们自身”。

这种思维方式在女权主义者那里尤为流行，她们将其发展为一种对于女性之教养的尖锐批判。凯瑟琳·麦考莱在1790年写道，多数女性之所以陷于不贞，“是因为无知、偏见及其教导者的错误方法，而非由于其本性或机缘中的任何其他根源”。不应该教导女性变得无知与天真，在万幸的情况下，这也会使她们茫然无措、孱弱无力，而在最坏的情况之下，则会将她们扭曲为愚笨而做作的狐狸精。不论在哪种情况下产生出的缺陷，实际上都会增加诱奸、失贞以及卖淫的风险。对于此种罪恶的真正克服之道，并非无休无止地约束女性，而是不再把她们培养成没有头脑的勾引对象。只有当男性与女性同等自由地发展其自然理性时，对两性而言，真正的贞洁之风才会大行于世。这正是玛丽·沃尔斯通克拉夫特《女权论》一书的核心主题之一，也是很多此前及此后批评现代性别角色之虚假与不公的要义之所在。

因此，在18世纪下半叶，有关女性之性堕落的解释各式各样；不过，它们共同的倾向乃是将其归咎于不良的社会风习，而非女性的内在欲望。尽管如此，此种新思维方式的现实影响却颇为复杂多样。

从某种程度而言，这也导致人们越来越相信，即使是堕落的女性也保有某些纯真，她们的未来并不是注定黑暗的，她们也有可能重新融入社会。这一观念显然源自正统基督教之中有关个人罪恶与救赎的学说。它也同样发挥了圣奥古斯丁的著名论述，即贞洁“并不是一种可以未经心灵之同意就可以被盗走的财富”。正如1757年一位公共作家所言：“不能自制并非总是不贞洁的证明。许多可怜的美人儿受到甜言蜜语的蛊惑，相信了虚假的承诺，陷于轻率的感情之中，纵然如此，她们依然保有着她们的贞洁，她们的心灵并未遭受玷污。”“我的本性绝不像我的日常行为那样堕落。”一名身陷囹圄的妓女在1773年如是说。她保留了德育的种子，她还没有完全被剥夺“每一种温柔的情感，每一种优雅的思想，每一种女性特有的良善品性。尽管我已让它们沉寂休止，或者任由它们与那些更粗野的激情混合，然而我还没有彻底抛弃它们”。

这种认为性的罪恶既可习得亦可革去的观念，在18世纪后期与19世纪的慈善家那里日渐流行（我们在下章会看见）。它也同样迎合了女权主义者和其他一部分人的观念，这些人认为堕落女人之道德与现实罪恶实质上是习俗使然。女人之所以沦落风尘，并非因为她们曾一时失足，而在于这个世界（尤其是其他女性）如此残酷地排斥她们。没有人会避开登徒子，玛丽·罗宾逊声称，那些家伙情人可多着了——可是对大多数堕落的女子而言，命运是如此不公：

> 习俗，作为男人顺从而可靠的朋友，她是多么的无耻。
>
> ……
>
> 她束手旁观。她应和着人类中一部分的感觉与思想，他们对其表示遗憾，但他们不打算调整她。而当她飞向女性的时候，他们不仅发出谴责，而且避之唯恐不及。

凯瑟琳·麦考莱则论道，此乃“一种陈腐而愚蠢的观点”，

> 即认为女性贞洁的首要威胁在于一种腐化人格的极端力量。可是自然绝不会创造出这种脆弱的生灵。人类心灵乃由更高贵的质料所构建，绝不容易腐化。并且，女性即使经历极为不良的环境与教育，她们也很少变得完全放纵，除非她们被另外一些恶毒而怨愤的女人抛入绝望的境地。

玛丽·海斯也同意，正派女性对于妓女产生的“愤恨、鄙夷与恐惧”的感情无论多么自然，仍然是错误的。即使最堕落的妓女，她们实质上也是“好色之徒”与“悲惨环境”的受害者。因此，每一个女人应当“反躬自省并自问，如果我的心灵与行为比那些不幸的姊妹更纯洁，我难道不是更该心怀感激，而非沾沾自得吗”？

不过，在另一方面，即便最具同情心的改革者也多半同意，持续的乱交会给女人的“性别与人性带来耻辱”。更普遍的一种假定乃是，仅仅一次失足就无可挽回地玷污了女性并毁灭了她的美德。威廉·佩利是18世纪晚期最有影响的道德家之一，他正是此种观念的典型代表。

他认为一个女人一旦受到诱骗，就立刻转变为一个妓女：“正如一个女人的美德是得自于此，她贞洁的丧失也就意味着其道德原则的崩溃，我们得明了这一后果，不论这种罪恶的交媾是否被发觉。”甚至边沁也认为，谈论一个“姘妇”或“娼妓”被人引诱是不合逻辑的，这些女人已经没有底线，甚至强暴她们也不一定是犯罪。简言之，在18世纪，一方面是人们对于女性之纯真的强调，以及将妓女视为受害者的同情视角；另一方面，一种蔑视下流女性的趋势也持续存在着，甚至在某些方面愈演愈烈。

这种情况不难理解。司法惩罚之消失，以及男人拥有了更多自由，都使得对于妇德的要求越来越沉重。如今，女人的自律成为了一切性道德的关键。当女性的整体文化都建立在此之上时，如果一个女子未能尽此义务，那么她就是不可原谅的。这一点甚至得到了浪荡子与教会人士的认同。一如洛夫莱斯之谑言：“是否因为我们男人难以抵抗诱惑，女人就有理由也这样，而她们整个的教育都在于提防与警惕我们的引诱啊？”答案自然是否定的。一个女人的失贞在最好的情况下，被认为展现出一种致命缺陷，而在最坏的情况下，则让人怀疑其是否纵欲偷欢。不论哪种情况，她的堕落都使其成为其他女性在性别与社会层面的敌人。她们偷了男人，她们退化为使人反感的、不配做女人的妖精，而且这些人还对其他女人构成威胁，使她们堕落，蹈其覆辙。正是由于这一切，人们必须避开她们——她们的同性尤须如此。

这种态度又因为教育与贞洁的一种新联系而得到了强化。工人阶级的女性尤其面临着被引诱的危险，这一事实使她们获得了一定的同情与理解（佩利就说，“地位较低”的女性“最容易接触到这种引诱”）。但是在很多评论者心里，她们的脆弱性唤起的是轻蔑而非同情，因为这似乎确证了那个基本观点，即女性越贫困、越缺乏教养，也就越容易成为或变得不道德。曼德维尔在1724年写道，“中等阶层”之下的女性，没有被教育得那么正派，如果她们哪怕只有一丁点儿“姿色……能够吸引年轻人，她们的贞洁就绝无可能保持长久，肯定会委身他人”。当笛福读到这段话，也认可道，所有女人在某种程度上都“警惕与防备着”色欲，不过这种“内在的淑德……在有地位的人

之中，总是要靠教育来增进”。

到1740年，这一社会偏见与两性双重标准之融合，乃是《帕梅拉》情节的核心，在其中女主角受到的压制不仅来自女性之依附性的传统，也来自强大的社会歧视。在不去冒犯社会纲纪的情况下，保护贞洁困难重重，这正是此书的一个重要主题。所有更有地位的人都认为，鉴于其双重的不利因素，她肯定会不可避免地委身于人。而一旦她这么做了，他们又会加倍地指责她，指责她的软弱与下流。她只不过是“着色的泥土”，B先生的姐姐嘲笑道，她认为帕梅拉已经屈服了。“当我认为你清白时，我确实同情你”，可如今她心怀鄙夷：“噢！帕梅拉，帕梅拉，我很遗憾你这般地表里不一、装腔作势，我看你真是没得救了！你曾经是一个端庄、纯真与谦逊的女孩，可如今，你简直一无是处，只是令人害怕。”类似的想法也出现在很多“反帕梅拉”读者的反应之中，例如亨利·菲尔丁，他批评这个故事根本不可信，甚至有害。在他们看来，不论这个低微的女人最终屈服了，还是她偷偷地与人苟合——不论哪种情况，她必定缺乏美德与贞洁。一位颇有派头的批评家轻蔑地评论道，帕梅拉只不过“是个轻佻女子罢了，任何一个头脑正常或谈吐无碍的男人，都可以在一周或两周之内将其揽入怀中”。

长久以来人们一直赞赏，在1800年前后的几十年间，英国的中产阶级与工人阶级首次以一种具有凝聚力和自我意识的整体出现了，而在当时，阶级也成为了区隔社会的主要方式。最近人们也指出，性别的意识形态对于阶级认同的构成具有核心意义。我们在道德与社会结构的争论中看到的实是此一问题的背面：阶级之观念的日益重要如何影响了男性与女性气质之观念。

在维多利亚时代，各种有关此种联系之精妙复杂的假说纷至沓来。基督教医生与女权主义者伊丽莎白·布莱克威尔在19世纪80年代基于生理学与文化上的原因，指出工人阶级之放荡有如原始人和禽兽：“他们生活在国家的野蛮之地，以及大都市的贫民窟中，男人与女人都淫乱不堪。”对于无数受过教育的观察者来说，底层女性之下流与放浪乃是不言而喻的。

这种态度的起源在一个世纪以前已可窥见。1772年一位有教养的作家轻蔑地说，“下层阶级的女人”没有任何性禁忌，她们被黑人吸引，“因为难以启齿的缘故，如果法律允许的话，她们会跟马和驴发生关系”。这是一种极端的观点，不过根据很多18世纪晚期评论家的看法，似乎显而易见，就整体而言，劳动阶层的女性更无教养，更不文明，更没有妇道，也更缺乏美德。这并非她们的个体堕落，而属于一种系统性的社会问题。“伦敦如此地藏污纳垢，以至于下层民众多被污染了。”一位牧师在1786年评论道。其结果则是，“伦敦，确切来说，是这个国家，它的女仆已寥寥无几，妓女却泛滥成灾，这么说似乎过于严厉，然而实情即是如此”。不贞对于普通女人而言无足轻重，一个律师对此颇为认可：“在下层人群之中，贞洁这种本性的约束力已丧失殆尽，人们渴望着获得更大的快感。”另一位批评家说道，女性之贞洁显然是“风俗、习惯以及教育”的产物，而非来自“本性与内在”，正缘于此，“即便从比例上说，在那些有地位的人中，荡妇的数量也比下层中的人要少，尽管前者的生活往往慵懒而奢侈”。约翰逊博士同样认为，“人受到的教育越好，就越正派”，所以“就我耳闻目睹来说，女士的地位越高，经济越富裕，她们就会越有教养，越有德行”。

这种观点颇具争议性。例如，博斯韦尔就不予认同。“先生，这个世界的倾向是，”他回击道，“上层女性的道德比下层的更低劣。”的确，在18世纪后期，同样涌起了一股公共潮流，批评上层男女道德败坏，但这在一定程度上是由同一种思想进程所致。其要点乃在于，至18世纪后期，人们开始习惯于从阶级的地位来思考道德，并且相信不同的社会群体具有不同的性规范。

这些有关自然与教养的各种认知方式，其最终后果就是产生了一种影响深远的双重意识，此种意识在维多利亚时代达到了顶点，并一直延续至20世纪。一方面建立了一种关于女性之天真与被害的有力假定，许多观察者甚至将其发挥到妓女身上；而另一方面，缺乏教育的女性在性问题上常受到怀疑，并且即使在慈善家眼中，妓女也往往被嫌弃为恶心与腐化之人。因此，男人的贪婪要被谴责，女性的堕落则应受到排斥，而劳动阶层的女性乃被视为不完全的女人。这种同情与

厌恶态度的偏重权衡，在评论者那里显然因人而异，但只有少数论者能完全脱离这种二元的思维。正是在启蒙时期，道德、教育与阶级之关联的全新进展才使得这种意识广布于世间。

婚姻与金钱

18世纪关于诱奸的所有讨论之第三个重要主题，乃是对于现代婚姻状态的忧虑。问题看起来在于，如今人们主要为了金钱而结婚，或者完全不结婚。有财产的男人之所以鄙视婚姻，在于自己很容易就可“肆意发生不当的性关系”。更坏的是，他们滥用求婚的仪式引诱女性：先用结婚的许诺跟她们睡觉，然后抛弃她们。若男人与女人因为错误或者利益的原因而结婚，这就会导致夫妇不谐、婚姻不幸与通奸之行。

这些基本的主题首先在17世纪的小说、诗歌与戏剧中得到细致的探究。弗朗西斯·培根在乌托邦寓言《新亚特兰蒂斯》（New Atlantis）中哀叹婚姻的衰落：

> 当男人们手边拥有更能满足其堕落意愿的方式时，婚姻几乎就会被排除。因此你会看到，无数的男子宁愿选择一种放荡而肮脏的独身生活，也不接受婚姻的束缚……一旦他们结婚，婚姻对他们只是一桩买卖，要么是为了联姻，要么是嫁妆，要么是生命……绝非男人与女人的真诚结合，而这才是婚姻的立制之本。

或者，一如塞缪尔·巴特勒短短几十年后所言：

> 婚姻纯粹就是一桩买卖
>
> 满足的是利益与生意之要求；
>
> 完全没有爱情或善意，只有算计，
>
> 就像罚款一样支付住宅和土地。

悲剧经常探讨年轻人因为被迫进入没有爱情之婚姻所造成的不幸结局。同样地，在喜剧中，自然的爱情与算计的婚姻乃是一个流行的主题。

正如不少学者所指出的，无论如何，这只是一种有限的批判。它同时赞美幸福、甜蜜之婚姻的理想，且其力量受限于戏剧情节及布景之人工做作。

只有到了1688年光荣革命之后，作为一种对于国家状况之更普遍的道德恐慌之一部分，婚姻状况的明显恶化才开始成为严肃公共讨论的一个主题。大多数早期的评论者认为这是一种近来的发展，不过很快，它的流行就变成了社会分析者之中的常见修辞。《闲谈者》《卫报》《观察家》都曾谴责过它。1727年，丹尼尔·笛福发明了短语“合法卖淫”，这成为了一个长期流行的简称，以形容没有爱情的包办婚姻之邪恶。

它也是不少女权主义者热衷的主题。一个终身未婚的女人玛丽·阿斯特尔抱怨道，多数男人娶妻是为了金钱，女人就像奴隶，在“商人手里……买卖”，还受到丈夫的专横虐待。阿斯特尔的一个读者莎拉·考珀是一个富有的孤儿，父亲本是一位商人，她感到自己陷入了与一个野心勃勃的爵士的婚姻困境，在日记里她痛苦地记录说“自己每一天都过得像奴隶”。当她的丈夫在1706年去世之时，她提醒自己从今往后“要生活得自由自在，不再让自己处于奴役之中”。莎拉·费奇曾抗议（不久她也被迫进入没有爱情的婚姻），现代的男人如此好色与贪婪，以至于他甚至会“允许一夫多妻制”，

但他无疑会憎恶所有的妻子，

心里喜欢的却是某些娼妇。

他们最怨恨妻子这一名称，

却必须要迎娶一人入户，

他们会有一个婚生的孩子，

做自己的继承人，若是他们有财产，

要不然就身负自己的姓氏：而为了私利，

他们又娶了一位妻子，以讨其朋友欢心，

那些人乃力主这门亲事，

因满足心愿，可能他们，还会有所表示。

话虽如此，可一旦财富被其耗尽，

这虚假的一切立马颠覆，

他们的娼妓母亲还会受到赡养，

而他们的妻儿只会被其不屑一顾，

可怜而悲惨地回到朋友那儿，

一无所有，除了痛苦的凄诉。

至18世纪中叶，有产阶级之无所不在的金钱婚姻，乃成为了小说与严肃写作的一个普遍主题，其被认为是无休无止的不幸、诱奸、卖淫、通奸与败德之根源所在。所有此时代重要的艺术家与作家都以之为前提。婚姻市场之邪恶乃是理查森的一个主要批判对象。在《克拉丽莎》中，即便洛夫莱斯的邪恶人格也归咎于此。正是当他希望迎娶的女子因为一个“君子”（即一个贵族）而抛弃了他之后，他开始变坏，发誓为自己复仇，“不遗余力地搞女人”。荷加斯的连环画《时髦婚礼》（Marriage à la Mode）精彩描绘了这一主题。在第一幅场景中，我们看到了主要人物：愚笨而挥霍的伯爵，渴望金钱；他的不肖子，因为过度狎妓而沾染性病；富有而粗野的中产阶级参议员，打算把女儿强行嫁出去以换取地位；最后是那个女孩，因为不如意的婚姻而不得不与人苟且偷欢。最后，她的情人因为谋杀她的丈夫而被处死，她这个可怜的女人也服毒自尽，而她那贪婪吝啬、铁石心肠的父亲从她濒临死亡的身体上取下了珠宝。唯一无辜的人，她刚出生的婴

儿，也已经因为梅毒的遗传而落得残废、身患疾病——这不仅象征其父母的毁灭性的不健康状态，也象征了整个统治阶级危险的道德与身体堕落（见彩图6和7）。

为什么功利婚姻引起了如此的关注？最基本的理由在于一种日益尖锐的意识，即婚姻并不是一种永恒、神授的制度，而是一种脆弱的人类发明。直至宗教改革，婚姻都是一件圣事。可到了18世纪晚期，人们开始坚定地主张婚姻法则只是一种习俗，可以变化，其结果即为人们开始忧虑地审视婚姻趋势所显示的社会病灶。正如现代伟大的保守派约翰逊博士所言，婚姻完全是一种社会必需的人为构造，需要获得法律与习俗在各方面的支持：

> 男人与女人之婚姻同处状态绝非是自然的，我们发现，他们维系这种关系的所有动机，以及文明社会为了防止分居而施行的种种约束，都几乎不足以确保他们同处。

此外，还有更多特定的原因导致了这种持续增长的关注。其中之一是，男性自由的发展确实导致了在结婚名义下的偷情与通奸现象之增加。约瑟夫·普利斯特里在1778年说："那些因为男人真的许诺结婚而失足的女人，其数量远不及那些纯粹被人诱奸的。"我们可以初步但明确地以非婚生子的数量来对此衡量。在17世纪，这一数字非常低，1650年左右大约只有1%的新生儿属于私生。此后其数量不断攀升，屡创新高。到了1800年，所有女性中约有四分之一，其第一胎是非婚生的。她们中多少是受到了男人勾引诱奸之害，而不是缘于失效的婚约，我们永远不得而知（并且无论如何，两者之差异亦绝非判然有别）。尽管如此，这其中不少人肯定是在婚姻的预期之下才发生性关系的。这显然是一个显著趋势：到了1800年，约有40%的女性奉子成婚。

在18世纪的伦敦，私生子的比率（我们也可由此假设诱奸的发生率）比英国其他地方要高得多。我们手上有限的统计数据似乎说明，中层与上层阶级的单身男子尤其喜欢把底层单身女子的肚子搞大，然后弃之不顾。这种故事就发生在摩尔·弗兰德斯身上，她讲述了其女主

人的少爷如何诱骗她发生性关系，“似乎完全出于结婚的打算”，并保证“他决心娶我，只要他拿到财产，与此同时，倘若我答应了他的请求，他就会给我无上的尊贵，并且千遍万遍地保证，他会真诚地爱着我，绝不会抛弃我”。只是到了后来，她才意识到，“在他占有我为情人之后，就没有再说过一丁点儿要结婚的话了”。

上流社会的浪荡子用着相似的伎俩。例如18世纪20年代后期，巴尔的摩勋爵查尔斯·卡尔弗特就是用这种手段追求年轻迷人的寡妇玛丽·潘达维斯。他追求了她几年，同时又偷偷地跟其他女人睡觉。最后，他使出杀手锏，公开宣布他的爱意，并佯称性爱是幸福婚姻之必要前奏。“我们的谈话”，玛丽后来回忆道，

> 开始只是随便聊聊新闻。一些婚姻徒有名义，我们都认为，当代那些基于利益而非感情的婚姻多半得不到什么幸福。最后，他说他立志绝不结婚，除非他非常肯定对方的感情。我的回应是：“你能够发现还有谁（如果那人能够自己做主）比她更愿意嫁给你吗？”他回答说那还不够。

此语的暗示不言而喻（当她提出反驳的时候，他走了出去，剩下她肝肠寸断）。这种圈套如此臭名昭著，以至于在18世纪中叶，布拉德肖夫人认为，任何有头脑的女孩若“被这种承诺结婚的旧把戏所诱骗”，都是不可原谅的。

人们越来越关注功利婚姻的另一个缘由在于婚姻市场的成长。婚姻一直是一门精打细算的生意。家里越有钱，就越急迫地关心保护家产，因而孩子的婚姻就越由不得自己做主，而由父母与亲戚费心安排。在有钱人社会的各个层面，对于金钱的算计（嫁妆、分产、夫妻财产以及继承）乃是婚姻嫁娶之要义。这一主题已经在伊丽莎白时代的舞台上得到了讽刺，但这种物质考量在17世纪晚期与18世纪早期变得更为突出。

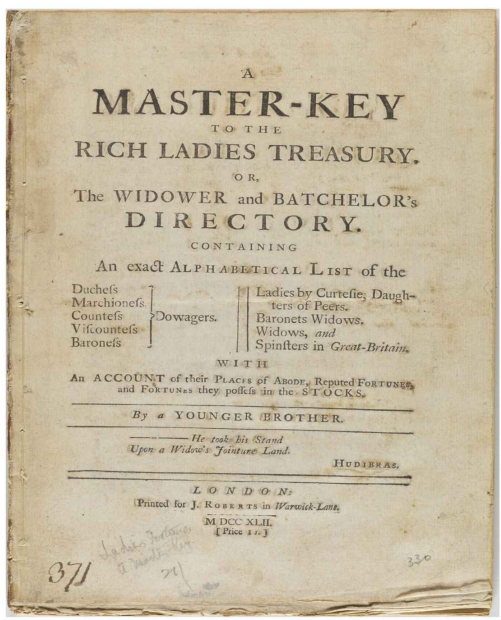
首先，这个时代符合条件的男性精英供不应求，并且上等阶级男子与有产阶级女子结合的现象大幅增加。除此之外，婚介在更广阔与更公共的场所也日益涌现。整个国家中，正如一位评论者在1732年所

言，这一时期地方城镇和度假地之所以大量增加，很大程度上是因为它们可以为女士提供机会来“展示自我，寻觅良缘”。因此，争夺有钱配偶的角逐就变得愈加醒目。此一后果又因为报纸与新媒体的兴起而进一步被放大，那些媒体不仅热心报道婚姻事务，而且它们自己就变成了其进程的一部分。至18世纪40年代，富有的女性继承者的地址与联系方式如此广为人知，以至于一个野心勃勃的婚姻投机者，可以在三十二页纸上密密麻麻地印上近期一些家境优渥的单身女性的重要信息（姓名、地址、所持股票以及挂名的财产）（见插图7）。最后，毫无疑问，部分出于对于此种社会发展的回应，上层阶级一致强化了家长对于婚姻的主导，其考量即在于经济目的。17世纪晚期的一系列规章与法律之变化，削弱了妻子与孩子的财产权，而1753年的婚姻法更是极大地限制了年轻人的婚姻自由，强化了其家人之监督与同意的重要性。秘密（或“私下”）的婚姻曾在1660年之后数十年内颇为盛行，如今已被视为非法，所有婚礼都必须在夫妻的教区举行并提前公示，如果父母有一人反对，低于二十一岁的男女就不可以结婚。任何无视这一新法律的牧师将被视为重罪犯，并被判处流放美国十四年（有一两个这样的人）。

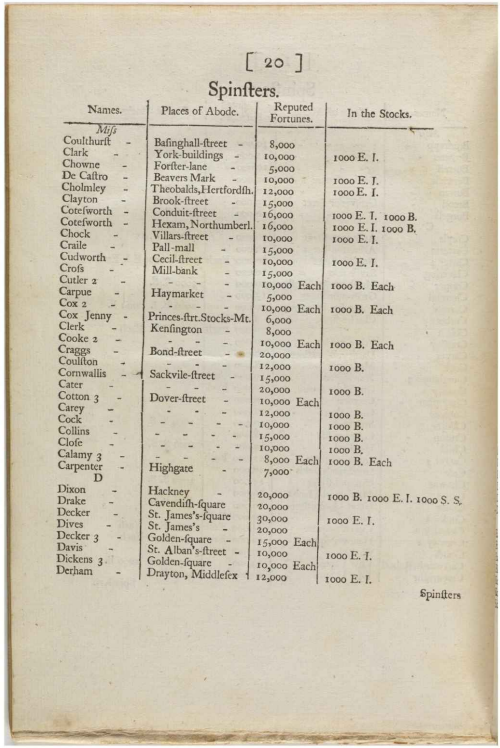
当时人们于这种趋势的体察，进一步促生了他们对于这个社会愈来愈商品化之忧虑。此种忧虑又因为一种相对的理想之兴起而愈加强化：即婚姻应当首先是基于个人感情的一种个体自由契约。此种意识形态日益强大的影响乃是功利婚姻饱受批评的第三个原因。互相吸引的原则在中世纪与文艺复兴文化中就根基深厚，并且绝对不像当今的话语时常暗示的那样，代表着审慎思维的对立面。然而，这种观念的权威性之所以在此时代得到高扬，正在于那种同样也推动了性自由之原则的思想潮流：私人良心的提升，个体自由与追求幸福的理想，以及那种认为在生命所有领域中，自然本能皆高于后天习俗与审慎思维的观点。此种思潮的吸引力，随着女性逐渐以自己的视角来审视求爱与忠诚得到了进一步增强，因为包办婚姻的批评者们尤其抨击女性所处的不平等地位。

如今，我们坚信浪漫的爱情和个体的选择应当是婚姻的基石，这是西方社会的特性之一。不过，这一原则的突显乃是一项相当晚近的

发展。在18世纪以及19世纪早期，这种原则的政治与法律影响力在有产阶级中间仍颇为有限。而1753年的《婚姻法》直接与之对立——为了阻止狂热的青年违反长辈意愿而结合，它坚决地将个体幸福置于父权家庭的物质利益之下。正如历史学家大卫·莱明斯曾精彩展现的，即使是那些反对此种法律的国会议员，虽然倾向于爱情之意识形态，但只是讽刺性地接受了它的一套说辞而已：事实上，他们乃是“投机者，满心想的只是在婚姻市场上谋得一席之地”，富有的女继承人，在他们看来，应该让人人都有机会争取。尽管如此，这种态度的文化影响力无疑与日俱增。这能够有助于解释，在17世纪晚期与18世纪早期秘密婚姻为何大量涌现。这种原则不仅在说教文学之中，而且也在时髦男女的头脑之内广泛存在。许多上层阶级的女性对此似乎显得尤为笃信不疑，即便她们自己身处包办婚姻之中。所有这一切可以解释，为什么在18世纪50年代，人们对于爱情婚姻与金钱婚姻之分野如此争论不休。


A
MASTER-KEY
TO THE
RICH LADIES TREASURY.
OR,
The WIDOWER and BATCHELOR's
DIRECTORY.
CONTAINING
An exact ALPHABETICAL LIST of the
Duchess, Marchioness, Countess, Viscountess, Baroness } Dowagers.
Ladies by Courtesie, Daughters of Peers. Baronets Widows. Widows, and Spinsters in Great-Britain.
WITH
An ACCOUNT of their PLACES of ABODE, Reputed FORTUNES, and FORTUNES they possess in the STOCKS.
By a YOUNGER BROTHER.
——He took his Stand
Upon a Widow's Jointure Land.
HUDIBRAS.
LONDON:
Printed for J. ROBERTS in Warwick-Lane.
MDCCXLII.
[Price 1 s.]

7.《开启阔太太的百宝箱》：单身汉如何在婚姻市场中拾级而上。



[20]

Spinſters.

Names.	Places of Abode.	Reputed Fortunes.	In the Stocks.
Miſs			
Coulthurſt -	Baſinghall-ſtreet -	8,000	
Clark -	York-buildings -	10,000	1000 E. I.
Chowne -	Forſter-lane -	5,000	
De Caſtro -	Beavers Mark -	10,000	1000 E. I.
Cholmley -	Theobalds, Hertfordſh.	12,000	1000 E. I.
Clayton -	Brook-ſtreet -	15,000	
Coteſworth -	Conduit-ſtreet -	16,000	1000 E. I. 1000 B.
Coteſworth -	Hexam, Northumberl.	16,000	1000 E. I. 1000 B.
Chock -	Villars-ſtreet -	10,000	1000 E. I.
Craile -	Pall-mall -	15,000	
Cudworth -	Cecil-ſtreet -	10,000	1000 E. I.
Croſs -	Mill-bank -	15,000	
Cutler 2 -	- - -	10,000 Each	1000 B. Each
Carpue -	Haymarket -	5,000	
Cox 2 -	- - -	10,000 Each	1000 B. Each
Cox Jenny -	Princes-ſtrt. Stocks-Mt.	6,000	
Clerk -	Kenſington -	8,000	
Cooke 2 -	- - -	10,000 Each	1000 B. Each
Craggs -	Bond-ſtreet -	20,000	
Couſſton -	- - -	12,000	1000 B.
Cornwallis -	Sackvile-ſtreet -	15,000	
Cater -	- - -	20,000	1000 B.
Cotton 3 -	Dover-ſtreet -	10,000 Each	
Carey -	- - -	12,000	1000 B.
Cock -	- - - -	10,000	1000 B.
Collins -	- - - -	15,000	1000 B.
Cloſe -	- - - -	10,000	1000 B.
Calamy 3 -	- - - -	8,000 Each	1000 B. Each
Carpenter -	Highgate -	7,000	
D			
Dixon -	Hackney -	20,000	1000 B. 1000 E. I. 1000 S. S.
Drake -	Cavendiſh-ſquare	20,000	
Decker -	St. James's-ſquare	30,000	1000 E. I.
Dives -	St. James's -	20,000	
Decker 3 -	Golden-ſquare -	15,000 Each	
Davis -	St. Alban's-ſtreet -	10,000	1000 E. I.
Dickens 3 -	Golden-ſquare -	10,000 Each	
Derham -	Drayton, Middleſex	12,000	1000 E. I.

Spinſters

功利婚姻这个话题的迷人之处正在于，它阐明了激情与神圣、男性与女性利益、情投意合与玩弄感情之间的诸种张力。不止于此，对于大多数评论者而言，它的重要性超越了夫妻自身的动机。婚姻之堕落也造成了社会秩序与顺从之中一些更深刻、更麻烦的问题。

早在1701年，作家与外交家威廉·坦普尔爵士就已经感叹，功利“婚姻之缺乏感情、选择或意愿”会导致贵族与士绅的身体及道德堕落。在18世纪中期，社会上的一个普遍论调即是，与其他阶层相比，上层人士的婚姻更少、更不成功，而他们的家族血脉已经相当退化。在很多激进者与女权主义者眼中，这标志着统治精英的根本腐化。一位1753年《婚姻法》的反对者抱怨说，贵族阶层无可救药地坚持内部通婚，并且使跨阶级的婚姻更为困难（更强大的家长主导力无疑会导致此点），而新的法律只会使问题更加恶化：“你会限定那些大人物只跟彼此通婚，并阻止他们得到更健康的血脉吗？你会让体孱失调之

人相互结合吗？”同时代一位人口学家评论道，“更为低下与贫穷之人”的生育力更强，“他们的孩子最有活力，最健康、强壮、长寿，最不容易患上遗传性疾病，并且能够忍受最沉重的疲劳”。不过很显然，那些人的道德水准就不能等同视之了。总而言之，正如一位新闻记者1752年之抱怨，这一问题给社会各等级都造成了影响：

> 在下层社会，人们往往全凭一时之感官吸引而彼此嫁娶，这种乌合之众的交媾无异于法律或宗教层面的偷情……而在上层社会，婚姻只是一桩生意，一项交易与买卖，彼此都竭力欺骗对方。

人们担忧，在整个社会层面，色欲与贪婪正在摧毁婚姻与社会结构。

最后的关键问题乃是父母（特别是父亲）与子女（特别是女儿）之权威的平衡。显然，年轻男女往往受到父母的诱骗而结为夫妇，其父母之考虑正在于金钱。这就产生出一个道德与社会的难题。那种认为父母明通事理与至高无上的假定如此根深蒂固，他们对于家庭乃至社会秩序之稳定如此重要，以至于很难据理主张任何一个孩子——更不用说所有的孩子——有权忤逆父亲明确的心愿。同样，家长控制的适当界限为何？如果家长被严重误导，以至于坚决主张一种不幸福的功利婚姻该怎么办？

这些问题从17世纪晚期开始变得更为紧迫，因为其中具有明显的政治意味。君主政体毕竟是一种基于父权原则的统治体系，可是它在17世纪40年代与50年代遭受了冲击与毁灭，而在1688年之后，它又在一种全新的契约观念之下被逐步修正。其结果乃是，王室、家长以及丈夫的权威往往被等量齐观。这正是关于婚姻之所有争论的部分思想背景。由此，以不同的方式，家长之专断与贪婪的日甚一日，可以被视为现代状况的一种典型特征，并且是其他严重社会罪恶的根源所在：子女的错误教育、诱奸、通奸以及婚姻悲剧。此乃《克拉丽莎》的主旨之一，并引起了广泛共鸣。“不正是这样的家长导致了那些让孩子伤痛不已的不端之举吗？”这部小说的一个读者问道，其想到了女主人公在现实生活中的对应者。“我把所有悲惨的结局都归咎于他

们，他们比洛夫莱斯邪恶得多，糟糕得多。”这是一个典型的启蒙观点。再一次地，人们的解释不再着眼于个人的邪恶或脆弱，而在于社会的结构性问题：家长权威之堕落。

惩罚诱奸

因此在18世纪中期，伴随着男性之性自由的扩展，人们也日益关注其后果。对大多数评论者而言，重建过去的戒律或废除所有性约束似乎都是不可行的。如何引导男人的欲望以尽可能降低其对于女人的伤害？这正是人们对于诱奸最后一个重要的思考主题。

最显著的解决之道乃是允许卖淫。正如我们在第二章所见，人们越来越相信有必要牺牲一部分下层女性以保护正派的女性免于危险。其结果则是，自18世纪中期开始，容忍卖淫的理论与实践对于英语世界的性经济一直具有核心的作用。至19世纪晚期，政府对于卖淫之管理在整个不列颠帝国和不少其他的西方社会得到施行。性交易的规模亦迅猛地扩张，与之相伴的乃是城市、工业经济、军队、全球商业、交通的兴盛，以及海外殖民地的发展。只有到了20世纪末，卖淫对于性经济的重要性才开始降低，其原因在于大规模避孕与女性之性自由的扩展。

尽管如此，卖淫从来都不是一种得到普遍认可的解决方式。许多卖淫的批判者（不论是基督教、自由派、激进派或女权主义）都忧虑这使得男性的乱交制度化了，他们还担忧一种其背后的假设，即妓女是无足轻重的次等人类。并且，卖淫同样很难与那种信念并存，即妓女本身乃是诱奸、社会排斥与经济困境的受害者。以那种观念视之，卖淫不仅远没有阻止无辜女人的堕落，实则正建立在这种堕落之上。我们将在下一章看到，这种看法深刻影响了18、19和20世纪的慈善事业、社会政策、女权主义与政治学。

另一条解决之道乃是以新的方式管制男性的淫乱。从17世纪晚期开始，随着教会法庭司法权之衰落，一系列新制定（或新扩展）的法

律程序逐步出现，用以起诉通奸者与偷情者。传统的戒律在实践中总是更多地惩罚女性而非男性，与此相反，如今这些诉讼之基本观念则为女人是男人猎艳的受害者。其根本关切与其说是纯粹惩罚背德之举，不如说是保护女性，巩固婚姻制度，以及维护父亲与丈夫的性产权。如果一个男子诱奸了一个女子后又将其抛弃，他就能以毁约为由被女子起诉，或者被女子的父母起诉，理由是赔偿损失。同样的父权观也支撑着对于“私通”的诉讼，在其中，一个丈夫可以起诉他妻子的情人，要求获得金钱赔偿。

不过，所有这些都是私人的、民事的程序。其唯一的赔偿就是金钱，而受害方不得不费尽心思进行诉讼，花销不小，风险颇大，甚为不便，很少有受害者可以担负得起。因此，很多18世纪与19世纪早期的评论者公开支持一项针对诱奸的专门法律。这项罪行比多数死罪造成的社会后果都要严重得多，威廉·佩利写道，可耻的是“法律除了允许经济补偿之外，并没有其他惩罚以安慰受害家庭”。另一位作者在1780年指出，非常荒谬，一个男人“诱奸、玷污与抛弃一千个已婚或未婚的女人，使她们沦落风尘、惨不忍言，应当受到的惩罚居然还不及盗窃、杀死甚或故意残害或损伤一头牛羊”。

这一时期的许多重要法学家与立法者都对此表示赞同。所有诱奸已婚女子之人都应遭受罚金或监禁，这是一个在18世纪晚期和19世纪早期关于通奸与离婚法案之争论中反复出现的主题，而在18世纪70年代，杰里米·边沁与首席大法官曼斯菲尔德勋爵都制定了专门针对诱奸未婚女性的法律。这也是帕特里克·柯洪颇受欢迎的社会和立法之大规模改革蓝图的根据之一，他的蓝图谴责现时代“有关公共与私人罪行……之区分”破坏性极大，诱奸者应当面临苦役、监禁或终身流放。

人们更普遍的关切在于，那些玷污清白处女之人必须负责照顾她们。“当一个男人诱奸一个女人”，玛丽·沃尔斯通克拉夫特写道，他“应有法律义务去抚养那个女人和她的孩子”。对于社会和个体而言，最好的情况乃是，所有诱奸者干脆被强制与他们的受害者结婚。这是一个非常古老的观念。《旧约》即有此种处罚（《申命记》，

22），而且许多早期新教徒都曾支持重新引入这一惩罚手段。其原则同样影响了18世纪很多人的情感。“一旦一位处女被一个单身汉诱奸，”一位通俗作家在1753年论道，“必须且应当假定，他征服她是凭借婚姻的承诺，因此他应被强制践履他的约定。”在无数案例中，由于家庭与社会的压力，这一原则已经秘密地得到了实行。在公共领域，也明显存在着此类先例，直到1834年《济贫法》改革前，穷人的监督者经常强迫未婚生子的贫困男女结为夫妻。因此，很容易假定把此种做法推行到所有被诱奸的女性。当亨利·菲尔丁作为治安法官处理一对被捉拿在床的年轻未婚男女时，就是采用这种解决方法，“在遭到法官的训斥以及一些威胁之后，那个小伙子宣称他愿意尽其所能弥补女孩，马上娶她为妻”，后来确实如此（数年之前，菲尔丁自己就曾做过同样的好事，在发现对方怀孕之后，就娶了那个女人，即她的厨娘玛丽·丹尼尔）。即便是强奸行为，柯洪声称，只要那个女人同意，“如果推行这一原则的话，对社会也比较好”。在19世纪与20世纪早期的北美，这些原则得到了法律的尊奉。在大多数州，诱奸成为了一项罪行，然而婚姻则是其可以接受的结果；对于法庭如此，对于大多数提起诉讼的女性而言也显然如此。

但如果那个诱奸者已婚该怎么办？还要施行这一原则吗？自从1603年以来，重婚就是一项重罪，而在19世纪此乃成为了一个广受争议的问题。许多严肃的评论者主张将一夫多妻制作为一种诱奸的补偿。如果人人都同意婚姻对于女人、孩子与社会是最好的，而把一个男人限制在一个伴侣上又是不合理的，那么这岂非一种明显的解决方式？当离婚不被允许时，一夫多妻制可否提供一种合理的方式，以平衡男性的欲望和性责任，并进而支撑婚姻本身？

一夫多妻制与人口

支持与反对一夫多妻制的论述早在1700年左右就已大行于世，主要出现在布道文、谈话及私人写作之中，当然还少不了印刷品。德拉莉韦尔·曼利的畅销之作《新亚特兰蒂斯》用一些文字记述了作者本人与一个有妇之夫的婚姻（她很快与他分手），还有辉格党领袖及大法

官威廉·考珀，他同时照顾两个女人（及其孩子），每个女人都声称是他的妻子。曼利声称，考珀的第二个情人正是被他那“有关重婚合法的博学论述”所劝服的。

> 事实上他承认，从古至今，女人都是专有的，承认为了孩子的利益与品质，以及其他必要的事情，一夫多妻制被人们自然地否定了，原因在于其家庭关系冷淡，抚养孩子时间过长，以及其他一些似乎反对此种做法的事件。但如果一个男人拥有持续的种族繁衍能力，并且他必然会在任何一个妻子身上发现上述的种种麻烦，那么自然的法则，以及许多民族和地域的习俗，似乎都支持他这么做。古代犹太人声称自己禀受的律法来自唯一的上帝，而他们不仅拥有好些妻子，而且无所限制地广纳姬妾……突厥人以及欧洲人以外世界上的其他人群仍然保有着这项权利。应该承认，他们的各种行为都不像我们如此邪淫，他们的诚实、道德与生活习惯都不像我们这般腐化，欧洲人所谓的改革陋习，不过是让邪恶更优雅……他的确谴责乱交之举，因为那是非理性与肮脏的，但如果一个或数个女人不论是否结婚，她们都为一个男人所专有，她们就完全没有越轨，而是实践了自然的法则。

在18世纪中期，对此观念深感兴趣的思想家是塞缪尔·理查森。在18世纪30年代后期，他印刷了一本博学的反对一夫多妻制之大部头书籍的两个版本，其作者为他的朋友帕特里克·德拉尼，一位重要的爱尔兰学者。此君认为，这种信条在当时“每天都得到辩护，在日常的言谈中，也经常出现在印刷品里，凭借大量貌似合理的论证”。但此后不久，在《帕梅拉》的第二部，理查森让B先生对于一夫多妻制的热衷成为了一个核心的情节设置。洛夫莱斯亦然，他认真考虑了某些一家之长的多妻制，“那些人可真是妻妾成群！”——难怪此一观念如今这样“受人追捧”。18世纪50年代早期，当理查森努力克服查尔斯·格兰迪森爵士同时对于两个女人的爱情时，他私下里承认，自己看不到有什么很好的理由来反对此种行为。其显然没有违反自然的法则，也没有违背《圣经》。正好相反，二者似乎都鼓励此种行为，而几乎每一种现代文明亦如此。如果这在英格兰合法化，他心想：“我不知道自己的内心是否迁就于此。”而他非常确信的是，大体来说，一夫多妻

制会带来更大的幸福，而非助长淫风（理查森夫人的观点则未被记下）。

詹姆斯·博斯韦尔也多次热情地得出了相似的结论。1764年，当他还是个年轻人之时，去瑞士拜访他的英雄卢梭，而他最渴望得到伟人认可的一个话题正在于此。“道德，”他阐述道，

> 对我而言并非确定之物。比如，我想拥有三十个女人，而我能满足这个愿望吗？……想一想，倘若我有钱，我可以得到很多女孩，并让她们怀孕，由此子孙蕃息。我可以给她们提供嫁妆，先把她们嫁到本分的农民那里，他们也乐于接受。这样，她们的身份虽是妻子，但同时又保持着处子之身。至于我，则乐得享用这么多的女人。

当卢梭出乎意料地对此提出反对之后，博斯韦尔又脱口说出他的其他幻想：“那么我能否像东方人那样呢？”或者“我仿效那些古代的长老，我敬重那些大人物”。多少年以后，当他早已娶妻，他依然热切地将同样的观点说给自己、自己的朋友以及妻子。大约在同一时间，约翰·卫斯理的学生与妹夫，具有领袖魅力的不顺从国教者韦斯特利·霍尔，也四处鼓吹一夫一妻制并不合于真正的原始基督教，他同样践行了自己的信念，与七个女人结合。

这种观念同样得到了一些态度更为客观的思想家的支持。18世纪80年代早期，马丁·马丹，一位颇受欢迎的福音派传教士，也是考珀大法官的侄孙，还是专门为了患病妓女而开设性病医院的牧师，他出版了一部厚重的畅销书《论女性的毁灭》（Treatise on Female Ruin），鼓吹“每一个诱奸女人的男子，不论是否曾许下结婚的承诺，都应该公开与那个女人结为夫妇，”即便他已结婚，“否则以死论处，或者终身监禁，直至他顺从为止”。他认为，这显然是解决诱奸与卖淫之双重罪恶的源自神授的途径——上帝难道未曾命令“如果一个男子引诱了一个没有订婚的女子，并且跟她睡了觉，他就该娶那女子为妻”（《出埃及记》，22.16）？

结果是，围绕此一问题爆发了一场广泛激烈的争论，详细论述并

拓展了前两个世纪以来累计的对此问题正反两面的论述。就在马丹的书面世数月之后，在远离伦敦的柴郡教区，其牧师亦惊叹这“仍然是人们谈话的焦点，我去过的任何一个集会皆是如此”。

三个主要的因素导致了这一问题的重要性。最根本的是，《圣经》似乎有不少地方支持男人娶多个妻子。那些长老的多妻制在《新约》中并未受到任何明确的谴责，这成为了一个长期的神学难题。宗教改革之后，一如我们在第二章之所见，圣经事例的权威性导致早期的新教徒进行了多配偶婚姻的试验。17世纪50年代，人们对于此种实践之兴趣再次兴起，当时他们似乎正在彻底地重塑社会。在那些主张一夫多妻制是“真正的婚姻形式”、“合法且荣耀”并得到上帝完全认可的人之中，有弥尔顿、共和派下院议员亨利·马滕，以及霍布斯的“至交”——著名的作家与法官弗朗西斯·奥斯本，他那广为人诵的著作抨击一夫一妻制只不过是“狡猾牧师”的发明。在1657年，奥斯本的一个朋友出版了贝尔纳迪诺·奥奇诺为多妻制辩护之名著的英译本，次年，护国公公开怂恿准许一夫多妻制的婚姻。正如霍布斯所指出的，禁止多妻制纯粹是一种专断的人类习惯所致：“在世界上某些地方，男人可以有很多妻子，而在其他地方，则没有这种自由。”甚至反对一夫多妻制的教会人士有时亦对此承认。一位剑桥的教授在1731年写道，不承认《圣经》容许纵欲放荡乃是愚蠢的，“其不仅允许多妻制，还外加承认纳妾”。

在17世纪晚期与18世纪，《圣经》与教父的文本仍然是所有关于一夫多妻制之讨论的一个组成要素。1780年，当马丹将解经学作为其论述的主要根据时，他是自觉地把自身置于这一思想传统之中。他相信，自己正在从事一项重要工作，其肇始于最初的新教改革者，旨在除去天主教的诸种堆积物，让基督教的婚姻返归上帝最初的设计（他声称，《旧约》与《新约》的真实讯息乃是，性行为本身就创造了一种不可撤销的婚姻，任何一个男人都可以成为很多女人的丈夫，所有其他的礼仪和解释都只是牧师后来的发明）。在16世纪80年代，这样细致的圣经学乃是这项工作唯一的展开方式。即便在17世纪80年代，这仍然是最受尊敬的方式。马丹在18世纪80年代求助于此，也显示出基要派的《圣经》解读对于18世纪晚期与19世纪早期的宗教复兴具有

何等关键的意义，以及它如何强有力地启发了福音派的激进社会改革。尽管在当时，这种路径仍然悬绝于正统教会文化之主流，更不用说世俗观点了。

1700年之后，实际上，人们对于一夫多妻制的兴趣主要与性自由的一般进展相关联，这正是导致其重要性的第二个原因。源自《圣经》的论述逐渐被其他的观点所超越——男人的天性好色、性伦理出自人为、原始基督教被教士所遮蔽、自然法的要求、其他文化的例子、家长对于女人与孩子的所有权。正如福音派人士要求恢复《圣经》的真实涵义，这一思潮也主张晚近的婚俗主要出自人类的创造，但其结论正好相反——婚姻法则应遵循人类的政策，而非《圣经》的传统。至18世纪中期，这成为了更普遍的观点。“感谢上帝！”1753年，司法部长达德利·莱德爵士在议院感叹，我们弃绝了那种认为婚姻是永恒神圣制度的观念，“我们如今已超越了它，也超越了很多其他的迷信观念”。早在1710年代，他是个年轻人时，就与朋友们争辩一夫多妻制与离婚是否正当，并且他认为，不应以上帝的而应以“世界的利益”最终解决这些问题。

一夫多妻制是否有益于国家，这一问题此前即在皇家婚姻的背景下被人提出。在16世纪早期，路德、布塞珥与梅兰希通都建议，亨利八世迎娶安妮·博林作为第二个妻子完全合法——这显然也是一些正统天主教神学家的看法。16世纪30年代后期，相似的论述同样用来为黑塞的菲利普辩解，他的确是个重婚者。同样的情形又发生于17世纪晚期，当时查理二世发现自己的王后怀不上子嗣。在众多经过认真思考的解决之道中，就包括离婚与多妻制。约翰·洛克当阿什利勋爵（未来的沙夫茨伯里伯爵）的秘书时，就多次向其论证何以这两种做法都可以得到宽容。在1671年，阿什利和其他一些国王的僚友希望得到主要的法学家与教会人士的权威意见，表明这两种选择并未违背神法。四年之后，热切希望国王休掉天主教婊子并生下一个新教继承者的下院议员迈克尔·马莱特试图提出一个议案，以允许有多名妻子，他认为禁止多妻制的做法只不过是天主教迷信的一种残余。

至18世纪，与一夫多妻制密切联系的是一个更为普遍的政治问

题：国家的人口状况。人口的关切一直对于性习俗的思考具有普遍影响。在中世纪鼎盛期，人口压力使得神学家去论证童贞高于婚姻，即使上帝命令亚当与夏娃“生养众多”（《创世记》，1.28）。16世纪晚期与17世纪早期日益严重的人口过剩，同样促使人们更加反对淫乱之举，正如我们在上面章节中所见到的。相似的联系从19世纪早期开始再一次出现，人们当时接受了马尔萨斯的观念，这造成他们重新开始担忧人口过剩的危险，这反过来又导致性约束进一步强化。只有在20世纪晚期，大规模避孕出现了，性观念与人口之间的紧密关联才被切断。

在这整个故事之中，1650年至1800年构成了一个分水岭。正是在这一阶段，我们所知的社会科学诞生了，而人口学的思考（此前这方面的思考则含糊与专门得多）第一次对于社会与政府的性观念具有了核心意义。其最早的表现形式之一是一种被称为“政治算术”的人口统计新方法。“算术”乃是这种新方法的简称，它要求科学地搜集与处理大量有关人口、出生率、死亡率、财产、社会结构等方面的数据。这一做法是“政治的”，乃因其最终目的在于促进国家的繁荣。这场人口学观念的革命发生之时，正值人口与经济的发展减缓，不过也处在持续战争、经济竞争与帝国扩张的时期。它的影响巨大，从今往后，任何社会问题都得经过这样的计算。这正是一夫多妻制在当时备受关注的最后一个原因。

政治算术最重要的后果即是建立起一种观念，一个国家的力量首先靠的是其居民的数量——正如佩利所言：“人口衰退乃是一个国家所遭受的最大罪恶，而增加人口则应当被所有国家视为高于其他一切政治意图的首要目标。”最重要的关切因而也就是尽量提高出生率，找出何种婚姻与两性的安排最能促进此点。像许多繁荣的天主教国家那样提倡独身，像突厥人那样容忍卖淫、允许离婚或鼓励多妻制，其后果如何？这些习俗有哪一个给别的国家带来了好处？

大多数主流评论者的观点都是否定的。长期以来就存在着一种传统，论证一夫一妻制的婚姻在任何方面都要优于其他的两性实践（其新教的、英国的样态又是最优越的）。如今，人口学又为这一论证添

砖加瓦。偷情、通奸、独身与卖淫都被认为会折损人口，这些行为的生育力更低，其后代相较而言可能更不健康、更少关爱。正如1700年一本流行的论著所言，举世皆知“路走多了就变得贫瘠，长不出东西”，同样地，“奸夫淫妇的后代很少活得长”。人们也普遍认同，多配偶的婚姻并不利于人口蕃息，因为这会让女性资源短缺，并且这也给不幸的丈夫造成了难以承受的压力。“因为一夫多妻制弄垮了父亲，”一位爱国者论述道，“所以这自然会造成其后代孱弱，并阻碍人类的繁育。”

人们对于人口的日益关切，也激发出一些全新的实践。随着挽救每一个生命的意愿越来越强烈，18世纪中期旨在关爱劳动阶级之健康与生育的慈善机构大量涌现——发端于1741年成立的伦敦育婴堂，其目的是收养私生子与其他弃婴。这一观念其实并不新鲜，但此前一直被英国人基于道德理由而拒绝。它之所以能在18世纪30年代与40年代得到接受，很大程度上在于政治算术的重要性与日俱增。这种新思维方式也强化了人们对于诱奸之流行与婚姻之衰落的担忧。许多评论者担忧《婚姻法》会削弱婚姻，并累及人口，因为其规定人们得举行昂贵而累赘的教堂婚礼，而不是便宜、快速、私人的婚礼，而后者早已流行于贫民之中。1750年一位政治算术家即呼吁道：“我们应当鼓励此一阶级的人群结婚与生育，所有的阻碍应当通过立法尽可能去除。”这部法律很不恰当地照顾了富裕阶层，而牺牲了公共利益，贝德福德公爵在1765年论述道：“为了保护千百人，它毁掉了亿万人。”

由此，并且是为了与其他古典与现代文化竞争，鼓励结婚与生育的措施得到了广泛的提倡。在1695年至1706年间，英国与法国之战争的部分财政来源就是对所有没有孩子的鳏夫与二十五岁以上的单身汉征税，按照地位的差异分为不同等级。例如，一个未婚公爵每年是十二镑，一个主教每年是五镑，而一个工人则是一先令。整个18世纪还存在许多更激烈的提议，例如向单身汉征税，禁止他们担任公职，或者施加其他压力让他们履行成为丈夫与父亲的公共义务。单身男子应被严惩，约西亚·塔克论述道，尤其是那些最有钱的，因为“他们这些人，做了很坏的示范，并且凭着自己的地位、财富、诡计与巧言，引诱那些未经世事的女子，让她们最终沦为城市中的卖淫者”。1782

年的一位牧师亦对此认同，“卖淫这个恶魔，快速地肆掠大地，减损着人口”，因此每年都有数以千计的生命被毁掉，婚姻被阻止，生育被妨害，其为害甚烈。

此种倡导人口增长的基本观念，也得到了很多激进的支持性解放之人士的认可。因为生育为上帝所喜爱，而且紧密关系到政治体的福祉，所以他们认为，每一次性行为都可以强化国家。这种看法完美地配合了一种假设，即性是健康与自然的，它几乎成为了每一次支持性自由之讨论的组成要素。倘若偷情可以光明正大，1753年一位牧师鼓吹——如果我们可以将其论述滑稽地概括——这个国家的财富与人口就会急剧增加，“我们很快就会变成整个欧洲的霸主，全球的头号强权”：

> 所有党派都会对此行为怀有善意，那些从事于此的人们都会感到无比愉悦，社会亦由此大获其利；因此它必定谐于《圣经》的基调与主旨，合于我们所谓的理性，并足以张扬我们本性之高贵。

一夫多妻制在这场辩论中赢得了双方的严肃支持者。许多评论者认为它可以增加人口，比卖淫更为可取。正如一位作家在1695年所述，卖淫“于国家危害甚大，妨碍了人口快速增长”——“两妻制、多妻制，总之任何妻制都比那强”。允许男人多娶妻，还可以防止每年数千例针对私生子的杀婴之举，这种行为不仅恐怖，而且削减人口。不止于此，一夫多妻制也显然比生硬做作的一夫一妻制更为自然，后者仅仅是近代以来天主教强加给地球上一个小角落的制度——在世界其他地方以及欧洲的往昔，一夫多妻制才是常态，并且带来了丰饶与繁荣。正如颇具影响的政治家与哲学家亨利·圣约翰，即博林布鲁克子爵一世所倡言，“这种行为由来自古，经久不衰……得到了上帝的认可……提供了最有效的途径以保证孩子的出生与受教”，以及增加人口。简而言之，“对其禁止实属荒谬”。

在男性的性自由与社会责任之间取得平衡的希望，也是支持这一观点的理由。正是这一点吸引了博斯韦尔、托马斯·杰弗逊与无数幻想家长统治的普通男人。他们并非自视为浪荡子：他们关心道德并且痛

恨诱奸。博斯韦尔跟无数已婚与未婚的女人睡过，她们来自社会各个阶层，然而博斯韦尔有一条坚定原则，“绝不勾引无知的女孩”。而且，《旧约》中的长老以及东方的君主似乎提供了一种具有责任与伦理的典范：男性的自由与权力如何支配女人又不毁灭她们。一位道德哲学家在1759年问道，如果男人必须迎娶而非抛弃所有被他引诱的女人，“岂非更好，岂不是更诚实、更负责任，并且防止进一步恶化的趋势”？难道那不会极大地增益“我们的健康、信用、力量、策略以及人口”？如果允许一夫多妻制，马丹声称：“数以万计的女性（特别是那些低微者）将免于毁灭。”

因此，一夫多妻制往往被视为一种工具，用来拓展婚姻，并且支撑起性戒律，以抵挡上流男性贪婪好色的风气。伊曼纽尔·斯威登堡的追随者们在1789年问道，什么才是“最常见与最强大的道德罪恶”，什么才是本世纪最大的社会问题？答案当然不是“一个未婚男子与一个单身女子的恋慕，也不是非法同居，只要施行一定的管理，这种行为在自由国度根本不应被禁止”，答案毋宁说是：

> （1）通奸；（2）乱交的欲望；（3）蹂躏处女的欲望；（4）强奸的欲望。（5）勾引无知女性的欲望。如果这五种色欲不从社会中根除，尤其不从那些公务人士身上根除——无论是教会还是政府中——那么通过他们的上流圈子就会传染到其他人，并进而感染社会……它就将成为各种罪恶的巢穴，以及各种悲剧的温床。

正是这种态度鼓舞马丹的一个女性读者“将女性的毁灭作为关注焦点”，组织了一场公开辩论，主题为“在这个国家允许多妻制的后果”，其是否可以“防止诱奸与卖淫”。博斯韦尔的朋友佩吉·斯图亚特同样也

> 对此明了，因为她说有很多男人根本负担不起结婚，这就造成很多女性嫁不出去，假设世界上的男人女人一样多，一个男人可以抚养很多妻子或女人，这也不会剥夺其他某些男人的份额，因为你无法从一个一无所有的男人那儿剥夺什么东西。

这正是为何有限的一夫多妻制之观念能吸引理查森、马丹及其他严肃的基督教道德家，他们的主要关切并非推动性自由，而是约束男性的放荡，促进婚姻、父权制及家庭生活，并保护“处于弱势的女性，使其免于恶行、背叛与男性的残暴”。“一夫多妻制能造成什么伤害，那局限于相当少的一群人，”另一位支持者在1786年质问道，比较而言，那些无穷无尽的混乱，源自我们每一个平凡的男性，我们引诱一个处女，许诺娶她为妻，一如上帝的命令。这不正导致了每一座都市、城镇、乡村里妓女泛滥吗？这不正导致了无处不在的杀婴恶行吗？这不正导致了独身如此盛行，因为男人可以满足自己的情欲又无需承担养家糊口的责任吗？这不正导致了那最可耻的疾病如此流行吗？这在很大程度上造成了凡俗、不信教、放纵、自私、爱国及各类美德之敌人，一言蔽之，几乎造成了所有的社会罪恶。

一夫多妻制之所以在18世纪晚期受到如此广泛的讨论，因为它以这种或那种方式对于如此众多的各式观点皆具吸引力。它表明了《圣经》之观念恒久的启发性与丰富性、人口学思想的影响、18世纪大多数男女的父权制思维模式，以及支持与反对进一步性自由的人们在思想上的交集。不同的评论者心中的“一夫多妻制”自然有不同的内涵。当博斯韦尔详述“家长”或“亚洲”的事例时，他显然经常想象的是一种随意的男女关系，但他与其他不少人同样思考过真正的、终身的多妻制。从来没人主张所有的男人都应该执行一夫多妻制，或主张它优于一夫一妻制，而只是说它“本身并无不好”，它并未明确地受到神法与自然法的禁止，并且它只是一种权宜之计，至少就“某些与某类人群”而言，可以减轻更大的罪恶，例如不育、诱奸，或者（博斯韦尔在头脑中把自己比作黑塞的菲利普）“对于某个女人来说，一个男人太多了”。

这种意义的多样性同样可以解释，为何此观念从未被广泛认可为一种公共政策。无数男女似乎秘密地用这一观念慰藉自己，他们的婚外关系好似其他光辉时代与地域中之自然并得到上帝认可的同居关系。尽管如此，当有人认真提议将一夫一妻制公开推行以解决诱奸问题时，很多评论者就谴责此种观念自古而来的不道德意味。马丹的批评者们告诉他，他的论述完全是“毒药”，包含了“太多危险而有害的学

说”，他推出的方案“如果被世人接受，肯定会导致淫乱之风，并且必然会瓦解每一种社会和谐的原则”。美国革命与法国革命给人造成的那种道德崩溃与社会解体之恐慌，也提供了新的刺激，以论证传统基督教一夫一妻制乃是公民的完美基石。18和19世纪帝国和传教活动的兴起也起到了类似的后果：人们逐渐把一夫多妻制跟落后的黑人异教徒及其异质信仰联系了起来。与此同时，有产男性也日益缺乏动力构建出一套严肃的论述为自我辩解，其原因在于1700年后议会私人离婚（parliamentary divorce）的逐渐兴起，性监管的衰落，姘居的随意化，以及性自由越来越多地依赖自然的而非《圣经》的论证——如果婚姻本身根本就不是自然与必要的，为什么还要结几次婚？

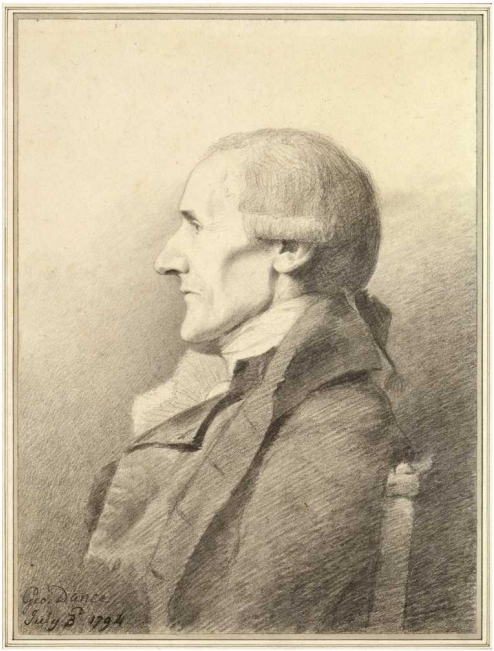
一直以来就有人论证一夫多妻制降低了妻子的地位。随着女权主义的婚姻观念日渐深入人心，这一论点的重要意义与日俱增。“我怎会尊敬那些父权家长！”布拉德肖女士强烈反对一夫多妻制，“如果他们执意要做暴君，我们凭什么还将其奉为楷模？”对于休谟、普利斯特里以及稍后的沃尔斯通克拉夫特来说，这也正是他们反对的核心。

1776年，当孜孜不倦的废奴主义者与社会改革家格兰维尔·夏普遇见著名的塔希提人奥美时，他大量使用了这些观点，以解释一夫多妻制正如通奸，违反了每一种现代的、启蒙的伦理：自然法、神圣正义的原则、女性的权力与情感以及人类的恻隐之心。“奥美先生，”他后来讲道，

8.二十出头的奥美，差不多在此时，他遇见了格兰维尔·夏普。

他是“一个黑人，由于习俗与教育，已经形成了根深蒂固的偏见，支持娶几个妻子，就像任何一个茶色皮肤人或非洲人”：

> “噢！”他说，“两个妻子——很好；三个妻子——更佳。”“不，奥美先生，”我说，“不是这样的，这违反了自然法的首要原则。”“自然法的首要原则，”他说，“那是什么？那是什么？”“自然法的首要原则，”我说，“就是一个男人己所不欲，勿施于人。”……“奥美先生，”我说，“请您想想，您的妻子非常地爱您，她不会希望你再爱上别的女人，正因为女人对于男人怀有相同的激情、感受与爱意，而我们男人对于女人也是如此，因此我们我们既期望她们爱情忠贞、恪守妇道，那么也当以此约束自己。”



9.格兰维尔·夏普，四十出头时初遇奥美。他终身未婚。

结果是，尽管一夫多妻制如此被人热议，但到了18世纪末，因为各种思想与实践的发展，它的接受度也越来越低。1795年，议会再次立法重申反对一夫多妻制。此后不久，马尔萨斯学说对于人口态度的剧变，进一步削弱了其思想的整体可信度，虽然直到那时，一夫多妻制还在倚赖这一学说。其部分原因在于，1800年左右，一夫多妻制的很多预设变成了性自由的普遍话语。马丁·马丹的教子塞缪尔·卫斯理，他是卫理宗领袖的侄子，从小到大都认为性行为本身即是两个人正式结合的真正基础。虽然他的教父从未坚定倡言，但彼人的著作与《圣经》解读“使其坚信一夫多妻制的合法性”——只要一个男人与女人达到了“灵与肉的结合……那就实现了一次完美的婚姻，无需任何宗教人员发明或执行什么额外的仪式”。基于此，他公开与情人夏洛特·马丁同居了很多年，并生下了一个孩子，不顾自己家人的惊惶反对。“根据所有的神法与自然法，她确切无疑是我的妻子，”1792年他愤怒地给自己母亲写道，“那些唯利是图的宗教小丑的把戏，不会对她的身份有任何增益……江湖术士西门·玛古斯的那些徒子徒孙行千遍

万遍礼仪，也不会让她更加幸福、更加荣耀。”最终他们走了一遍仪式，但随后卫斯理又跟他们的管家莎拉·苏特一起生活，他们一直没有结婚，有好几个孩子，住了近三十年。显然，从19世纪早期的一些支持者的行为可以看出，自由恋爱与重婚相去并非总是很远。有如拜伦与雪莱的朋友爱德华·特里洛尼之言，一夫多妻制“不仅不违法，而且值得赞扬”。

其影响力同样在各种激进的新教派别中延续着，甚至在1800年之后，他们也像16、17和18世纪的先驱那样，将《圣经》的事例运用于现实的环境中。在英格兰，那些认同斯威登堡学派并支持婚前与婚外同居的人里面，就包括了威廉·布莱克，他似乎对于一夫多妻制颇为着迷。19世纪20年代，甚至当他已垂垂老矣，仍然继续宣扬《圣经》中“应该多娶妻”的指示（见彩图4）。詹姆斯·爱德华·汉密尔顿，他自称“以便尼人”，同样认为“一夫多妻制显然得到了上帝允许，即便在如今”——只有“顽固者与褊狭之人”，才对《圣经》中的这一明确意涵不予承认。

最重要的是，这一观念盛行于美国。早在18世纪80年代早期，我们就可以发现新英格兰人宣扬与出版支持一夫多妻制的上帝言论。进入19世纪，一些处于宗教复兴运动边缘位置的弥赛亚领袖实践了这一观念。从1810年代开始，它先后在缅因州与上纽约州雅各布·科克伦的信徒中传播，科克伦宣称一夫一妻制婚姻不合于《圣经》的教导与使徒教会的实践。在19世纪30年代与40年代，这一观念又得到了某些后期圣徒教会（又名摩门教）的接受，这个教会早期在纽约的成员亦加入了科克伦的教会。从19世纪30年代早期开始，多妻制的婚姻就被摩门教的祖师与先知小约瑟夫·史密斯践行并教导，他宣称自己会定期受到天使的感召。在1843年，当时这种做法流行于教会的领袖中，夏洛特·海文兴奋地给家人写信，讲述“那尚未公开的秘密启示”。当一个长者带着第二个妻子从英国回来，首个妻子

> 与这个不速之客和平共处于家中……因为她的丈夫还有别人已经给她解释，一夫多妻是《圣经》的教导，亚伯拉罕、雅各、所罗门、大卫以及所有古代先知与好人都有好些妻子，他们可以这

样，那么后期圣徒教会也可以这样。

1852年，在这个团体迁至犹他州西部后，史密斯的继任者杨百翰公开宣称这就是教会的官方教义。的确，正是这些相同的论述支撑着摩门教的启示，正如它们曾经启发了18世纪的先驱者：《旧约》中长老的榜样，基督的主要教诲，上帝要求生养众多，路德与弥尔顿等早期改革家的论证，神圣真理由于“偏见和权术”而被遮蔽，世界上大多数文明拒绝一夫一妻制的事实，以及宗教自由的基本原则。只是到了1890年，迫于联邦政府长达数十年强大的军事与政治压力，摩门教会才宣布放弃这一做法。

如今，虽然一夫多妻制在不少非洲与亚洲社会中仍然是合法与普遍的，尤其在伊斯兰社会，但在西方则普遍遭到了弃绝，被视为一种本质的厌女行为，或宗教复古信仰的产物，或两者兼而有之——因为现代的一夫多妻制一般只允许男人有权利娶几个老婆。尽管如此，继续禁止男女自愿的重婚仍然受到了现代及世俗性伦理之根本原则的挑战，正如近期在美国的争论所呈现的。早在19世纪50年代，约翰·斯图亚特·密尔已经强调了这一观点。当时英国与美国都在极力声讨摩门教的一夫多妻制，而他选择将其视为他著名的人类自由宣言之最激进的个例。显而易见，密尔写道，摩门教与其他宗教一样，是一种“招摇撞骗的产物”，而其婚姻制度也明显于女性不公，因此，他自己“比谁都不赞成”一夫多妻制。但这并不重要，犹他州的多配偶者也应享有跟别人一样的宗教及个人自由的权利。毕竟，自由的普遍原则在于，

> 因为人类是不完美的，由此会出现各种观念，也由此会出现各种生活尝试，只要不害及他人，各色人等都应有自由行事之权，不同生活方式的价值只能由实践证明，若是有人认为应该对其审判。

现代原则

在18世纪末，人们关于两性的观念发生了变迁。正如我们所见，这一观念之重塑，利用了很多关于男人与女人之本性的古老观念，但这之所以可能，还在于关于人性与社会的全新认知方式出现了。它还由两种史无前例的社会进程所触发：男性之性自由的极大扩展，以及公共生活中女性声音不可逆转的突显。它们对于主流文化的影响是深远的。女性之性视角的日益重要支撑了一种看法，即男人而非女人更喜欢勾引人。它同样促进了公众对于男性之淫乱的关切，并且越来越激烈地抨击其拥趸。

这种合力造成的现实影响可以在18、19和20世纪的社会中随处见到。它使得大量的慈善精力投入到救助与改良失足女性之中，这一点将会在下章考察。它也导致色情文化的一个明显变化，直到17世纪晚期，色情作品中的女性都被认为具有更强的性能力，但此后日益盛行的是男性之主动与女性之被动。它的普遍主题也占据了艺术与文学、求爱、婚姻、教育以及公共生活与私人生活的任何领域。

这一新世界的创造乃是启蒙运动最为含混的遗产。从长远来看，它促进了女性的解放。直至20世纪后期，那种认为女性道德优于男性的信念，都强烈鼓舞着女权主义的意识、团结、行动主义以及平等诉求。其主要的基础就在于那种认为女性更贞洁的假设，这种观念因此是现代女权主义的主要基础之一。但更直接的是，人们对于性欲的观念嬗变，也对于一代又一代女性的生活产生了不那么积极的影响。虽然它促进了女性团结，但也强化了许多社会与性别的偏见。正如我们曾探讨的，它直接导致了女性受到更强的行为约束，女性没有性欲的观念日渐流行，两性之性标准的鸿沟越来越深，以及道德中的阶级差异得到普遍强调。与此同时，反对男性纵欲的主要目的并非在于完全约束之，而仅是减轻其影响。

这并不是说女性在此前曾被平等对待，或女性情欲在维多利亚时代的文化中毫无地位，抑或男性自由无所不至、无拘无束。不过早在1800年，对于如何看待与控制男人与女人的性欲，就已经发生了一场根本且不可逆转的变化。它播下了种子，使得女权主义可以越来越激烈地批判有钱男人如何玩弄他们微贱的女人。尽管如此，它又将家长

之权力重新竖立在一个全新的基础之上，并且跟过去一样，通过男人与女人的内在认可与坚持，强化了这一权力。这些是伪善与矛盾，是自由与压迫的张力，它们由18世纪的革命所创造，又在维多利亚时代得到了加强，并且被我们20世纪的前辈所承袭。它们对世界未曾一视同仁。最近几十年间，它们的思想与社会影响力逐渐消退。不过即使今天，它们仍与我们同在。

第五章　白奴制的起源

保护你远离邪恶的女人，远离外女谄媚的舌头……因为妓女能让人只剩下一块饼，淫妇则会猎取人的宝贵性命。

——《圣经》（1611年版），《箴言书》，6.24和6.26

不应责难……理性、论证与恒久的自然法则都为不幸、堕落与沉沦的女人提供了有力的辩护……那么就让我们伸出慷慨的双手，来慰藉这些我们的同类吧。

——理查德·哈里森，《对于……从良妓女救济会之主事者们的布道》（1768），第11、20页

我相信贩运人口，特别是女人……为了性剥削之目的，乃是联合国如今面对的最恶劣的侵犯人权之行为。此种行为遍及各地，愈演愈烈。其根源在于社会与经济状况。

——《联合国打击跨国有组织犯罪公约》（2004），iv

在18世纪，人们对于卖淫的态度发生了永久性的变化。在传统新教的观念中，妓女是最恶劣的性堕落者。她们遭受了最严酷的惩罚：一经发现，立刻鞭笞、监禁并服苦役。在17世纪50年代，当时的《通奸法案》甚至可能使她们面临死刑，而在此期间，成千上百的妓女干脆被集中起来，被迫与其朋友与亲人断绝关系，并被运至大洋彼岸数千英里之外的西印度群岛，整个过程甚至无需审判。整个性戒律之文化，即有赖于此种严酷手段。其原因在于，《圣经》广泛阐述了淫荡而贪婪的妓女对于社会秩序所造成的可怕威胁，而这一观念亦已深入寻常男女之心。妓女得不到什么特别的许可，也没什么必要的功能。任何一个失贞的女子都是妓女，其不断的滥交行为只能加重她的罪恶与丑陋。

1800年之后很长一段时间，妓女仍被视为疾病与混乱的危险传播者。但自18世纪中期开始，另一种对于性交易之态度逐渐兴起，它日益挑战着上述传统的观点，并经常使之黯然失色。此后，人们看待妓女往往既有谴责，亦有怜悯。在18、19和20世纪无数的思想家与艺术家眼中，卖淫正是现代西方社会中男性与女性之特征属性的一个例证——在现代西方社会的性理论与实践之中，在其阶级动力学（class dynamics）之中，以及在其经济与政治的权力分配之中。

卖淫与慈善

从18世纪50年代起，解救与改造妓女成为了一项重要的社会关怀。人们付出了大量的努力，为堕落的女人、面临引诱危险的女孩，以及男人欲望的其他现实的或潜在的受害者，建设经营避难所、救济院及其他慈善机构。

我们已经提到了一些与此相关的重要发展。至18世纪中叶，作为男性性自由之发展的一个副产品，卖淫现象的范围与程度都大幅度地增加了。容忍卖淫的观点也开始得到广泛的接受，认为妓女往往是被男人诱奸与抛弃的受害者之观点同样流行于世。过去那种主张妓女应当因其邪恶行径而被立即惩罚的主张也逐渐失去市场，取而代之的是另一种原则，即实际上，卖淫行为本身是不应受到法律制裁的。接下来需要解释的是，针对卖淫的公共慈善事业的兴起与形成。为何它变得如此流行？

认为卖淫是一种必要的罪恶，以及忏悔者值得救助的基本观念，最早出现时乃作为中世纪天主教教义的一部分。在宗教改革之前的教会中，对于抹大拉的玛丽的信仰极为流行，而在新教英国，她的故事一直作为一种关于道德堕落与救赎之强有力的寓言长期存在着。“我毫不怀疑我们都像忏悔的妓女那样堕入罪恶，”约翰·福克斯在16世纪60年代写道，“但我们不像她们那样能认识自我并超越罪恶。”早期宗教改革者的戏剧艺术吸收了中世纪对于玛丽生平的戏剧化，用以宣传加尔文宗的教义；而她的纪念日也是少数仍然被英国国教保留的圣徒

纪念日之一。在17世纪早期，她的形象依然广为人识，常常装饰路标，并一再启发骚人词客。事实上，描写抹大拉的玛丽之哭泣成为了一个在当时诗坛上如此流行的主题，以至于从中产生了一个新的形容词“maudlin”，用以描述伤心的情感。在17世纪后期，由于欧洲大陆范例的影响，美丽的忏悔者之形象在绘画品与印刷品中盛极一时。查理二世的有些情妇就被绘成忏悔之妓女的样子。在18世纪40年代，这种表现样式可谓俯拾皆是，以至于成为了一种乏味而陈腐的套路，荷加斯在讽刺作品《绘画之战》（Battle of the Pictures）中即对其进行了攻击（见插图10-12）。

与这种对于忏悔者的新热潮相伴，人们对于惩罚手段的功效之不满也日益增强。在传统观念中，惩罚乃是促使性犯罪者改过自新的最佳途径。他们被告知，通过“惩罚让你们返归上帝”，才真正是“救济你们灵魂的做法”。“矫正其懒惰之习的救济行为”，一位牧师阐述道，“要比缓解他们一时之需的做法更好。”因为倘若她们不知悔改的话，她们不仅会毁掉自身，也会毁掉他人。“因此，你们的怜悯是最大的残忍”，另一位牧师在1698年这样劝告治安法官，真正想对妓女与嫖客施以救济，他们就得“抛弃所有的同情心”，并待之以“最大的严苛”。“尽管很少有人支持教养院”，但传统上相信，“这样她们最后会变得更好”。

10.克利夫兰公爵夫人，查理二世的情妇，“英国之抹大拉的玛丽”。

11.17世纪60年代晚期，彼得·莱利爵士画的玛丽·戴维斯，查理二世的另一个情妇，也画成抹大拉的玛丽之模样，批量销售的刻版画则是一些年后制作的。

12.《抹大拉的玛丽》，简·格里菲尔作，一幅打着宗教题材之幌子的典型的网线铜版色情画。

无论如何，至18世纪中期，这种假设变得可疑。商人乔纳斯·汉韦认为它不过是“立法者与治安法官们”过时的逻辑，那些人相信，“强制劳动或肉体惩罚既可以震慑恶人、防止不公，也可以通过那些现实的严酷折磨，来矫正一切的邪行”。同时，都市司法之不堪重负与肮脏丑陋的现实，也越来越难以与那种观念协调。把一个女人剥得全裸并公开鞭笞，“据我所知，有可能促使她走上正道，返于真诚”，伯纳德·曼德维尔假惺惺地沉思道，然而在现实中，“鞭刑的效果却与之截然相反”。《伦敦间谍》的主角亦持此观点，若说有什么区别的话，那就是“它创造出许多妓女……但它全然不能挽救改造她们”。

这种对于惩罚之功效的冷嘲热讽由来已久。不过如今，正如我们在第一、二章之所见，它获得了一种新的认可。早在17世纪90年代，甚至某些宗教改革团体的支持者就承认，与传统观点相反，妓女被送入教养院，“最后普遍变得比进来时还要邪恶与无耻十倍”。同样的结论亦逐渐见于立法者与治安法官的言论中。1751年一个下议院委员会认定，“教养院存在大量的缺陷与弊端”。亨利·菲尔丁也同意，他们这些治安法官更倾向于“改良而非矫正不道德之习”。简言之，正如他的一位下属的沮丧之语，经过多年的严刑峻法，惩罚妓女最终只是一种“无用的苛政”，因为“惩罚只能在其执行的当时起到阻止作用，然而却难收一丝改造之效”。

其他基于宗教力量的建议最早在世纪之交的时候被人提出。福音传播协会与基督教知识宣传协会的创立者托马斯·布雷坚定地认为，如果妓女被送入“一所忏悔院……其由一些开明而正派的女士与年长而圣洁的牧师管理”，她们自然就会“恢复对于上帝应有的恐惧，以及对于她们罪行的惊怖”。仅仅外在的惩罚是不宜的，她们应当被要求忏悔、问答要理，“通过告解与禁欲的手段……直到她们在道德上醒悟并整体焕然一新”。其传教士同事与慈善家托马斯·纳尔逊也确信，有必要“建立一所机构，收容这样的年轻女子，让她们可以确知自己的恶行”，在此，她们会“通过真正的基督教准则”而恢复道德的健康状态。然而，在18世纪30年代和40年代，人们对于妓女之罪恶的态度变得温和以前，这样的慈善观并不常见。

事实上，多个世纪以来，英国在这一点上的态度，比起其他的基督教国家要显得更为严厉。在中世纪，因为教皇的纷纷提倡，许多面向忏悔之妓女的修道院和其他机构在欧洲大陆纷纷建立，在拜占庭、意大利、德国、法国及其他地方。但在英国则阒无声息。更多机构建立于16和17世纪天主教的反宗教改革运动中。但对英国评论者而言，这一直就是罗马天主教性堕落的体现，而非严肃的社会计划。

只是从18世纪中叶起，随着其观念的缓慢传播，此种天主教国家的做法才逐渐得到了认可而非反感。在18世纪50年代，不少英国忏悔院的支持者们毫不掩饰地表达了他们对于外国榜样的钦慕。汉韦认为，英国人就整体而言，不像意大利人那么“淫乱”，但在处理淫乱的后果方面，意大利人有许多值得学习的东西。“虽然我们认为自己比很多其他的民族要聪明得多，但就这一问题而言，我们已经落后某些民族很多年。”这样的言语不单出自某个见识广泛的旅行家，而且是更具有世界视野之一代人的共见。半个世纪以来，英国人越来越深入地参与欧洲的事务，通过贸易、旅行与战争，这直接或间接地促进了他们对于其他国家行事方式的认可。

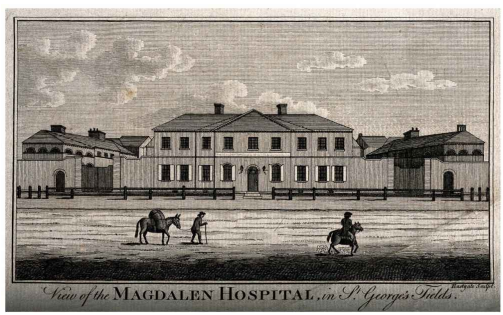
忏悔院的观念也变得越来越具有可行性。在18世纪初，布雷与纳尔逊提出的全新建议，只不过是少数虔诚者的追求而已，他们倡导的做法面临着广泛的敌意。正如光荣革命后任何一个公共生活领域，新的慈善事业都逐渐变成了一个战场，不同的利益在此角逐，辉格党与托利党、高教会人士、持异议者。此时期任何一种重要的慈善创举——穷人社团、济贫院及慈善学校——都遭受着政治与教派斗争的内耗。

相比之下，从18世纪30年代开始，出现了一种新的不那么有政治性的公共慈善组织方式，其来自商业投机的世界：一种私人合资公司，经费则来自募捐，旨在处理一个特定的问题，而非整体性地济贫。此种组织方式的代表伦敦育婴堂（1739年得到特许，1741年开始运行）获得了巨大成功，立刻使得社会问题的实践干预之道变得比本世纪早期容易得多。随着18世纪30年代末（18世纪50年代中期复燃）战火的爆发，合资慈善事业也益加风行，特别是在首都不断成长

的工商业界之中。因为政治算术被建构为公共政策的核心基础，所以拯救生命成为了一项长期紧迫的国家要务。

育婴堂之后紧接着建立的，是伦敦（1740）与米德尔塞克斯（1745）的医院，它们致力于处理疾病与伤害，此后各种专门机构纷纷建立：其中包括所谓的洛克医院（1747），专门治疗性病；两家专门治疗天花的医院；至少五家致力于“分娩”的慈善机构，以减轻贫困产妇的痛苦。“抹大拉之家”收容忏悔的妓女，兰贝斯收容所则旨在保护贫穷的女孩免受诱奸的伤害，它们都在1758年创设于伦敦，同样遵循上述宗旨。建于1767年的都柏林妓女收容所亦如此，其后此类机构都概莫能外。

在18世纪中期，人们对于这些创新的社会计划之态度已极大改观。公共慈善从最初的少数人之主张与特殊宗教热情之产物，已变成了社会及商业地位的一种重要表征。在抹大拉之家与兰贝斯收容所的创立者中没有一个教会人士。相反，慈善如今是一项由大量形形色色的有产男女所投身其中的事业，并且还被广泛视为英国之文教开明的一个标志。“对于几乎每一种顽疾或病痛，”一位城市牧师在1762年感叹道，“都迅速建立了收容所，以帮助那些不幸……贫困的患者。”“慈善事业幸福地遍布于这片国土之上”，人们对此欢欣鼓舞，伦敦作为一个整体，“尤其因其慈善事业，堪称人性之光，基督教之光”。



13.伦敦抹大拉之家，英语世界中最早建立的忏悔妓女收容所。

因此，拯救贫困女子于性苦难的慈善之举只是作为一个部分，从属于提升劳动阶级的健康与人口之更为广泛的运动，由此也增进了国

家的实力与繁荣。尽管如此，极具针对性的慈善事业的日益突显，同样展现出人们对于女性之纯洁与罪过的全新感情。过去的观点认为，给养私生子与性罪犯会鼓励偷情。笛福在1728年对于育婴堂大唱反调，这会“为淫荡提供温床，还会鼓励偷情……如果人们可以如此轻松地摆脱其私生子，他们犯罪时又有什么好担心的？我们很快就会因为弃婴而不堪重负，如果为卖淫提供这样的方便之门”。然而到了18世纪中期，相反的观念第一次居于主流。的确，有一些情况比别的更容易诉诸人的同情心。例如，论证性病患者是应受到关怀的受害者而非恶人与罪犯的言论，就见于性病医院早期宣传者的一些富有启发性的辩护话语中。不，她们身不由己，染病的妓女（而其他人“心甘情愿染上此疾”）不是“下流的玩意”；不，她们不应“自生自灭”；不，她们继续交易，传播疾病，并非出自意愿，仅仅是“迫不得已”。性病医院在争取舆论支持方面遇到的主要问题是，其实际的益处似乎相当有限。对纯粹厌恶的问题亦没有帮助。牧师在任何慈善机构都不会像在这儿一样，毫不急于拯救灵魂，而是跟他的病人坦承，他没办法在病房里待太久，或“私下进行交谈”，因为她们的病状实在令人反感。

14.兰贝斯收容所，人们把可能面临诱奸风险的贫穷女孩送至此处，培养为用人与学徒。

更具吸引力的是这一前景，即通过救助悔过的妓女“让坏女人变成好女人”。在18世纪50年代，倡导这一观念乃成为了上流社会的风习。报纸与小册子竞相讨论着它的原则与实践。国会议员们对其赞不绝口，坎特伯雷大主教对其饶有兴趣。霍勒斯·沃波尔打趣说，把草莓

山改造成“一所收容悔过女孩的医院”。时事诗人约翰·洛克曼“在读到了拯救被抛弃与卖淫的女孩之提议后”，草就了《堕落女子玛格丽塔在德鲁里巷阁楼的独白》，后来在沃克斯霍尔配乐演出。不那么时髦的公众则可以购买一便士的小册子，里面阐述了忏悔院之功用。萨默塞特公爵遗孀在1729年就是一所育婴堂最早的“请愿女士”，她同时也是发动募捐的先行者。许多彼此竞争的计划被设计出炉。《伦敦纪事报》将支付任何一种提议的出版费用，为了帮助寻找最具可行性的计划。一个由杰出人士组成的大型委员会也着意于此，其成员包括了怕老婆的演员大卫·加里克，他的婚姻幸福得很，以至于他从来不曾离开他老婆一天，还包括声名狼藉的浪荡子约翰·威尔克斯，此人乃纵情声色之辈。这一时期没有其他的实践方案，可以如此成功地吸引大量情怀各异的男人与女人。

其普遍的吸引力也显著体现在当时重要作家的看法之中。在18世纪50年代塞缪尔·约翰逊结识了大量妓女，尽管他强调，主要是“为了聆听她们的故事”。“他的年轻朋友们有时假装指责他不太正经”，一位早期传记作者记录道，“但他回答道，‘不，先生，我们从未有鱼水之欢’。”约翰逊博士自己一度解救了“一位堕落的女子”。他把她背回家，照顾她治好性病，并给她找了个体面工作：正好在慈善机构，是一所公立医院，这自不在话下。

塞缪尔·理查森则相反，他吹嘘自己这辈子从没逛过妓院，甚至从未“与一个淫妇相处”，但他同样持有上述那种慈善观。早在18世纪40年代，他就倡导建立“从良妓女的学校”，并与其红颜知己布拉德肖女士讨论如何最好地帮助那些堕落的女人。1751年当他修订《克拉丽莎》之时，特意强调了女主角对自己被迫失贞的忏悔。书中一个人物哈洛小姐说道：“既然她能最终忏悔，那么她最初失足也不算什么大事。”三年之后，其笔下的查尔斯·格兰迪森爵士的敏感心灵之体现，正在于他听闻其父亲的旧情人——“可怜的从良妓女”奥尔德姆夫人——之“忧郁故事”后，投之以怜悯的态度，那个妇人“像个忏悔者那样……流涕”，感激着他的善良。在小说后面，理查森让查尔斯爵士发表了一场动人讲演，以支持“一座收容女性忏悔者的院所”，在其中，误入歧途的女性可以“重拾道德”。而在抹大拉之家建立之初，理

查森就成为了一位慷慨的捐助者，并为其积极奔走。

更重要的是两类人群的参与。第一类是城市的治安法官。“他们不会乐见这种美好的变化，”盲法官约翰·菲尔丁慨叹道，“悲惨的妓女转变为正派、端庄、幸福的女人，并成为自食其力的家庭用人。”他的同事桑德斯·韦尔奇在1753年写道，他有好几年时间都在痛苦地期盼着，“在这个医院林立以治疗几乎一切人类病痛的时代”，应该有一家“面向不幸的底层民众，把他们从疾病与厄运中拯救出来，不使其成为公众的麻烦，而变成对公众有用的社会成员”。18世纪50年代晚期，他们两人都向公众详尽地提出了相关方案，并积极地着手筹款。

更重要的是，此种计划得到了工商业慈善家团体的支持，其中就包括汉韦这个18世纪最活跃与最古怪的人道主义者，以及他的商业伙伴罗伯特·丁利。这些人有广泛的人脉，擅长鼓动公众舆论，而且作为其他合资慈善机构的创建者与管理者，他们已经拥有了大量的经验。一旦他们全身心投入创建忏悔院，则势在必行。“这似乎是我们唯一漏掉的东西”，1758年，汉韦在信中兴奋地对丁利写道，而当时忏悔院的建设已指日可待了。多么光辉的前景，他欣悦不已，“顺乎天道”，把邪恶的妓女转变成幸福的妻子与母亲——“这既是一项创造的工作，也是一项救赎的工作”。

一旦通过这些方式得到了仔细阐述与大力倡导，忏悔院之观念就比18世纪任何其他的慈善机构更迅速、更确定地攫住了民众的内心。第一次募捐的时候，仅仅数周之内就募集了三千英镑——这比别的慈善机构数年募得的经费都多。数月之内，管理者们就租下并装修了一座建筑，而在1758年8月10日，白教堂的抹大拉之家即接受了第一批忏悔者。在1760年，其收容者的数量已从最初五十人的限额增加至一百三十人，而到了1769年，当它开始在黑修士建设新的宿舍之时，已经送出了一千五百名以上的女性。接下来的数十年间，大量捐款从英语世界的各个地方源源注入。“从白金汉郡到巴巴多斯，从米德尔塞克斯到马德拉斯，从切普斯托到加尔各答”，男男女女们热情地支持着这一新的慈善机构。

它的成功是一个例子，体现出人们对于性乱行为的处理方式发生了深远而持久的变迁。从此以后，非官方的慈善组织就一直在针对卖淫的社会政策中发挥着关键的作用，补充甚至取代了教会与国家的传统监管与惩罚手段。这乃是集体慈善事业之规模与目标的一次明显扩展。不止于此，如今公共政策的预设是，女性并不总是要为她们自己的性行为承担全部责任，相反，她们需要从无法自主的环境中得到解救。因此，慈善事业既重新审视了卖淫问题，又指出了一种全新而激进的解决之道。“古老的应对手段收效甚微，”汉韦主张道，“让我们尝试一种不同的处理方式。”

忏悔与新生

慈善事业许诺会带来三种益处：精神的、人口的、经济的。它的手段显然是新颖的，但令人吃惊的是，其背后的理由却与传统中支撑着惩罚手段的那些理由如出一辙。

例如，两者的根本目的都是把罪恶者从诅咒中拯救出来。不同于其他的慈善机构，抹大拉之家的支持者们声称，它既要解救肉体，也要拯救灵魂。只有它抚慰着“受伤的心灵”，缓解着“流血的良心中难以形容的痛苦”；只有它“旨在治疗灵魂，不仅要减轻一时的痛楚，更要消除永恒的折磨”。每一个女人在进来时都被提醒，“其禁闭的主要目的”乃在于她的救赎。

为了这一目的，抹大拉之家的生活充满了私人与公共的祈祷、布道、颂诗、说教文阅读，以及常驻于此的女性主管与牧师们讲授的宗教课。斋戒“特别受到推崇”。所有这些手段的根本目的都在于教导收容者一心向善。正如极恶之人的临终对话，或者死刑犯最后的临终忏悔，对于从良妓女的精神训练亦旨在让她们进入一种适当的状态，为其后能升入天堂。事实上，死亡本身常被描述为一种即将到来的幸福解脱。“未来的极乐”并不遥远，收容者们被告知，“永恒的慰藉”正在天堂等待她们，而天使们已经准备好弹奏他们的竖琴。

此种观念在说教文献中屡见不鲜。1770年，机构的管理者出版了一本“对一位从良妓女的真实记录”，告诉公众成功的忏悔者究竟有何结局。它记述了一位女孩，在她出院后不久就陷入了重病，因为坏疽而失去了一条腿，并最终死去。在那本风行于世的《F.S.的辉煌死亡，一位死于1763年4月二十六岁的从良妓女》（Triumphant Death of F.S.，AConverted Prostitute who died April 1763，aged 26）（至1800年，此书在大英帝国已至少再版了十四次）中，女主角于弥留之际在病榻上躺了一个月，接待参观者，以证明上帝的仁慈，并且在她毫无痛苦地善终之前，突然唱出了即兴的歌曲。甚至抹大拉之家女性主管之客厅里的宣传画，也描绘着“一个忏悔妓女的死亡”。

不过，忏悔者也应该在此生中获得新生。这所慈善机构有时被形容为一种尘世的天堂——一个“小天堂”，一块“福地”，“一座神圣的避难所”。一部早期的记述骄傲地写道，此地是如此圣洁，以至于仅仅是关于它的报道就能让罪人洗心革面。其他评论者，例如霍勒斯·沃波尔与他的诗人朋友爱德华·杰宁汉，十分喜欢将其比作女修道院。“那些人虽然年轻时已受玷污，”杰宁汉在1763慷慨赋诗，“她们却再一次获得了纯洁，/修女似的忏悔挽回了她们的声名。”这首诗歌受到了不可思议的巨大欢迎。

最常见的隐喻则把抹大拉之家比作一个家庭，被收容者乃是婴儿，在这个世界得到庇护，并被培养为守纪、贤淑、温顺之人。监督人不被称为主事者，而被唤为“保卫者”与“父亲”，女性主管则是“整个家庭的好母亲”，忏悔者会得到“父母般的慈爱”。一旦处于一种婴儿般无助的状态，她们就成了其父母“羞耻的女儿”、“苦难的孩子”。人们满意地说，她们“像小孩子一般天真地”生活。为了促进她们的恢复与新生，人们倾向于以更温和的方式进行教导，尽可能地抹去她们过往的阴影。一个女人会获得一个新的名字。不允许有人打探她的过去，尽量让她避免与外界接触。

通过这些做法，每一个忏悔者的名誉被洗净，其人格被重塑。懒惰与邪恶不复存在，她会养成守纪与节制的习惯。在入院之时，她就要发誓“谨守规矩，温良有礼”。她的旧衣服都得被脱掉，如果看上去

过于“艳丽”的话，还要被没收。她要穿上朴素的白色制服，必须保持“恭顺、温柔与谦卑的外表”，其餐食则简单而健康。每一天都严格按照时间表做礼拜与努力工作，其实际目的依据的是《圣经》中关于基督生平的记载，那是沉思与模仿的对象：“他从不间断地履行个人祷告的义务”、“他心灵的谦逊与恭顺”、“他在简陋环境之中的满足”等等。通过这种方式重新教育妓女，恢复她们的健康与美德，并且永远地治愈她们“心灵的顽疾”，以此让她们在尘世获得新生。尤其是，这为她们重建家庭铺平了道路，而家庭乃是公共与个体和谐的最佳保证人。在管理者眼中，重建家庭生活之结构乃是一种核心的关切，他们投入了大量时间与精力来协调忏悔者与其父母和友人的关系。

抹大拉之家的家长式作风，其对于再教育的重视，其修复破碎社会关系的目标，都使其不自觉地呼应了16和17世纪教养院的理想。与此相类的还有其对于国民健康的关注，虽然这一事务在18世纪中期比都铎和斯图亚特时代要重要与发达得多。正如18世纪中期每一家重要的慈善机构，抹大拉之家的一个宗旨乃是增加人口。1759年，据其管理者估算，约有六成被其解救的女性，如果未得到救助则会“在两年之内过世”。在其支持者的眼中，她们都是值得拯救的无价生命，尤其“在这个硝烟四起、人口锐减的时代”。

最令人振奋的前景即是那些女子的结婚与生育。在18世纪50年代与60年代，最能鲜活体现慈善事业改造力的例子，即为不事生育的妓女转变为“快乐的母亲”，或者使孤女不走邪路，悉心教育，最终成为“贤妻良母”。“应该特别鼓励那些打算结婚的人”，都柏林妓女收容所的支持者们如是说。乔纳斯·汉韦终身未婚，但却很有把握“这些忏悔者中不少人都可以觅得良偶”，因为在他看来，很显然，“人非圣贤，孰能无过”。早期一部关于从良妓女转变为合格新娘的记载也对此认同，“经过这样的气质变化”，其人可谓“焕然一新”，她们无疑会成为“最好的妻子”。一种用现金奖励婚姻的机制由此建立，最初的结果令人鼓舞。抹大拉之家大约10%至15%的女性在出院之后步入了婚姻。不久之后，让管理者“喜出望外”的是，她们的孩子又呱呱坠地。

不过，仅仅过了数十年，政治算术的旗帜就开始转向。1798年，

马尔萨斯的《人口论》（Essay on the Principle of Population）确立了新的权威说法：人口过剩，而非人口不足，才是国家繁荣的真正威胁。在此之前，这一观念就得到了一种思想的铺垫，即劳动阶级的数量不如他们的经济纪律重要。按照著名经济评论家阿瑟·扬1774年的说法，人口“应任其自行发展”。两年之后，同样的观念亦见于亚当·斯密的传世巨著《国富论》。1789年，慈善社的干事也承认，“这种假设并不总是能被经验证实”，即每一个生命都值得拯救或支持。虽然人口学原理是18世纪中期慈善事业的核心基石，然而到了19世纪早期，其实际的应用似乎变得远没有那么明确了。

性与工作

还有一种更为持久的论点，即慈善事业是把孤女与妓女转变为从事经济生产之社会成员的最佳途径。这种想法同样源远流长，它出现于都铎时代的教养院强制劳动，既是一种道德纪律，也是一种让懒惰与放荡之人适应经济活动的手段。通过系统地训练穷人投入生产之中，从而促进国家的繁荣，此种观念的历史亦起码与上一种相侔，而在17世纪晚期，它又获得了新的动力。

最初人们很难设想以这种方式来对待妓女。在17世纪90年代，只有托马斯·布雷才会认为忏悔者们应当“被安排到她们最擅长的工作之中”，而到了1726年，丹尼尔·笛福仍在质疑堕落的女子还能够重新拾起正业。不过到了18世纪中期，这种观念已经成为了一种强有力的普遍主张。人们如今这样说妓女：“只要给她们工作，你就拯救了她们。”在这种乐观主义之下的，是一种长期以来的希望，即慈善机构可以通过其收容者的劳动收入实现自给自足，甚至获得收益。由于预期这些手段“会增进国家财富”，艺术、制造和商业促进会把1758年的金奖颁发给“旨在接受与雇用想要弃恶从善之妓女”的最佳计划。

这一态度的变化源于一种对于妓女与工作之关系的全新思考。过去的旧观点直到1700年之前都未受撼动，并接着流行了半个世纪，此即，女人之所以沦落风尘乃因其工作所致，并且其工作导致了放荡的

习性。此观点认为，女仆、女帽工与女裁缝太容易受人引诱，给人机会，招致危险，以至于有些女人最终既贩卖她们的手艺，也贩卖她们的身体。1747年的一份职业调查警告说，学习制帽的女学徒之中，十个有九个“堕落与毁灭：调查一下城中的所有女性，在那些往来于查令十字街与弗利特渠的人之中，我相信一半以上生来就是制帽工”（见插图15）。

这一看法隐含着一种有产阶级最为珍视的假设：任何男人或女人都可以正当谋生，贫困乃是卖淫的结果，而非原因。“辛勤地工作，任劳任怨地服侍，这对你而言，要好于自绝于上帝与人类。”约翰·邓顿在1696年劝告不道德的女人，缺乏能力并不能为恶行开脱。数年之后，移风易俗运动的团体开始向妓女分发免费的小册子，在其中也旗帜鲜明地表达着相同的意思。“对于那种将她们邪恶的生活方式归咎于贫困的说法”，其中一位作者宣称：

我的回应是，

1.存在很多正当的谋生之道。如果她们从生下来就未学会劳动（这往往是她们的辩解理由），她们也应当习于此道，而不是把灵魂卖给魔鬼……

2.谦卑、节制与克己会限定我们的衣食享受，如果那样的话，养家糊口并不困难。

3.上帝已经允诺将这些外在的东西赐予那些追寻其王国与正义的人……（《马太福音》，6.33）

4.事情果真如你所言，那么你最好在这儿挨饿，而不是得到永生。

15.在这幅讽刺画中，第一个场面是一个女帽工爱抚她的情人，而另一个则喝得醉醺醺；第二个场面是一个男人来她这儿上床；最后一个场面则展现了他们的私生子被人发现遗弃于路边。画面底端的箴言概括了女帽工如何营生。

任何妓女以贫穷作为托词，都是“邪恶与虚伪的借口”。另一位作者亦对此赞同：“正是对于性快感的过分沉迷、自身懒惰以及憎恨诚实劳动，首先腐化了她们的心灵。”

不过在世纪之交，那种辩解的论调指向了一种新兴的观念。托马斯·布雷曾受到很大的触动，当他听闻“不少被关进新门监狱的偷窃与淫猥的女人，以及很多在布莱德威尔受到鞭笞的女人，经常泪汪汪地诉说，她们正是因为找不到工作，弄不到面包，才不得不从事这种邪恶的营生”。“显而易见”，他断定，“她们的匮乏与肉欲皆是如此强烈，致其难以脱离下流之举。”这种对于客观贫困与主观懒惰之区别的焦虑，也弥漫于其他社会评论者的作品之中。“我们发现，”邓顿就妓女问题写道，“那些罪犯主要是懒惰与贫穷的女人，如果前者被强制参加劳动，后者获得合适的工作，她们中很多都可以不入歧途。”其他很多伦敦人似乎也有相同的观点，数月之后，一个新的穷人社团以相同的思路发起了反对懒惰与贫困的运动。

在18世纪，此类暂时性的区分，发展成为一种关于工作与罪恶之关系的崭新且更为复杂的观点。这不仅因为对于性行为的解释从个体转向了社会结构，而且还反映了一种重要的经济趋势：在18世纪，很多传统上由女性从事的城市劳动逐渐被男性竞争者与垄断者占据。至18世纪80年代，这一事态愈演愈烈，以至于《泰晤士报》敦促议会“向那些抢了女人饭碗的男店员课以重税”，尤其对于那些男性化严重的售卖香水、女帽、日用品与亚麻布的行业。

结果是，过去人们眼中之卖淫与贫穷的因果关系，如今差不多被倒转过来。例如在18世纪末期，女权主义对于卖淫最早的重要考察乃聚焦于女性的失业。“众多的男性”侵占了此种女性职业，如贩卖“亚麻、纱布、缎带与花边……香水与化妆品……羽饰与小装饰……童帽与软帽”，普里西拉·威克菲尔德在1798年评论道，这致使“很多贫困的女性无法谋生，走投无路的情况下不得不卖淫求存”。玛丽·安·拉德克里夫在《女性代言人：恢复女性被男性所侵占之权利的一项倡言》（The Female Advocate：or an Attempt to Recover the Rights of Women from Male Usurpation）之中也同意，男性对于职业的垄断，迫使女性“不得不靠出卖美德来换取面包”。她们的个人经验都使其知晓在没有丈夫支持的情况下，女人要维持一个家庭多么不易。

在诸如玛丽·海斯与玛丽·沃尔斯通克拉夫特等更为激进的思想家的著作中，这一批评益加激烈，卖淫有时候甚至被视为全部女性苦难的一个缩影。在沃尔斯通克拉夫特未完成的小说《女人的过错》中，主角在听闻一个妓女可怕的故事后，“遂陷入了深思……她由此考虑到女性之普遍受压迫的状态”。这种主张在18世纪90年代艰难的经济环境中具有特别的力量。不过在当时，人们早已认为就业机会不足乃是导致卖淫的主要原因之一。1758年有人评论道，“女性在商业中的就业很少，在制造业则更少”，因此她们沦落风尘不足为奇。另一位作者在1760年警告说，拒绝支持与雇用堕落的女子，认为她们与其艰难谋生，还不如“为了贞洁而殉身”，这种态度荒谬而虚伪。

结果是，在18世纪中期，慈善家们普遍主张应该向妓女提供某些种类的工作，以使她们能够诚实地生活，并且利用其劳动潜能发挥更

好的作用。约翰·菲尔丁建议抹大拉之家成为一座公共洗衣房，这样就可以获得最大的效用。兰贝斯收容所则试图让女孩子们学会有用的手艺。不过，随着此一观念不断深化，一个后果也越发清晰地显现，即很难既解决那些女人的就业，同时又保证别的女人免于失业。“如果所有的亚麻都在这儿洗，那些贫苦的洗衣妇该怎么办呢？”一个评论者批评道，“难道不该马上又给她们建立一座救济院或收容所吗？”培训孤女与从良妓女学习缝纫、制衣或其他手艺，这只会毁掉那些以此谋生的女性，让她们沦落风尘。

一定程度上是出于避免此种矛盾，许多慈善家计划开辟新的就业领域。波斯地毯之市场的迅速成长，以及在国内垄断其生产的想法，第一次促使汉韦全面而严肃地考虑忏悔院的设想（见插图16）。还有人建议织边企业，以此“节省大量支付给法国与弗兰德斯的金钱”，或者由英国女性从事的制造业，正如“德累斯顿工厂，如今那极为流行”。经济理论家约瑟夫·马西认为，此种计划的各个方面都旨在降低外国的进口。

一个更值得攻击的靶子，则是劳动力市场的性别歧视。“有许多行业被男人把持，”汉韦说，“但女性一样能够胜任，而其中颇有天分之人则可以做得更好。”约翰·菲尔丁列了一张表——“缝鞋与编鞋……制造各种海军使用的成衣……给表壳嵌钉……制作假发与薄板箱”。似乎存在着无穷的可能性：别针制造、为假发商编织头发、人造花朵、儿童玩具等等。人们希望，如果女性就业的领域可以拓宽，那么会有更少的女性在一开始就被迫沦落青楼。一位作者写道，在伯明翰，女性投身于各种男性职业，例如制表与雕刻。“我还被告知”，他骄傲地宣称，“在伯明翰，站街女已经销声匿迹。”

16.乔纳斯·汉韦早期对于忏悔院生活之想象：祈祷、健康饮食以及制造地毯的有益劳作。

尽管如此，当抹大拉之家以及兰贝斯与都柏林的收容所建立之后，其收容者所从事的都是些常规工作，而其收入亦甚微。除了早期曾尝试制作“土耳其风格”的地毯，她们主要是纺羊毛、亚麻，缠丝以及缝制衣裳，完全不是此前所设想之“全新的女性职业”。兰贝斯收容所多次张贴广告以招揽生意。它里面的女孩子缝制的“全镶边衬衫”价格两先令，“普通”的价格一先令六便士，女仆的直筒连衣裙则仅需一先令。不过需求甚微，结果这所慈善机构被迫拮据度日。其院内的部分场所被转租给一个鱼贩，一座马厩被改建为它的首座礼拜堂，园丁乃身兼看门人，而一个十四岁的盲童则负责在仪式上吹奏口琴（直到他的演奏引起了“强烈抱怨”，才花钱请了个音乐家来代替）。结果再次证明，性慈善事业的理想与实际成果之间存在着巨大的鸿沟。

自利与性趣

慈善事业的吸引力远不止于改良社会的目标。虚荣、时尚与自利皆是其重要动机。例如，每一项公共慈善之举成功与否，家族、朋友与商业的网络都发挥着关键作用。抹大拉之家的八位创立者，占据了俄罗斯公司的五个董事席位、海洋协会的四个董事席位，以及育婴堂的四个董事席位，并且通过其他的亲属与贸易纽带，与英格兰银行和基督教知识促进会有联系。

既然如此依赖个人关系，那么人际的摩擦就很容易导致分裂。例如，1756年，约翰·菲尔丁提出过一个计划，让无家可归的男孩进入海军，但此设想却被以乔纳斯·汉韦与罗伯特·丁利为首的商人团体剽窃了。两年之后，也是他们提出建立一所收容妓女的慈善机构，菲尔丁乃故意拒绝加入他们，并开始为自己的计划独自募款。这反过来激起了他的法官同僚、社会改革家桑德斯·韦尔奇更为强烈的怨恨，此人乃是白手起家，一步步做到治安法官的。多年以来，他都因为菲尔丁的势利而觉得“受到奇耻大辱”。现在他要反击。他发表了一篇不指名道姓地讽刺攻击菲尔丁之提议的文章，并在随后加入了丁利与汉韦的委员会。兰贝斯收容所与抹大拉之家就出自这两个对立的团体。这两家机构源自同一个构想。它们之所以分立，不在于宗旨不合，全在于个人恩怨。

这种不体面的争执于是授人以柄，那些人把所有慈善事业皆视为自私动机的幌子。约翰逊博士就菲尔丁的“荒谬争执”警告说，显而易见，“不同慈善机构的公然争斗，其资助者的彼此对立，会使那些意志薄弱者对他们嗤之以鼻”。一位质疑者在1763年问道，这难道不明显吗？当一个治安法官忽视其本职，“忙于为新的慈善事业筹钱，打着抑制邪恶的幌子……他的慈善热情实则基于其个人利益，并非出自大公之心，也非意在行善”。这么说当然不公平，但不可否认，公共慈善的最大受益者往往是其员工与创办者。在外科医生与小说家托比亚斯·斯摩莱特的《斐迪南伯爵游记》（The Adventures of Ferdinand Count Fathom）中，主人公一个伦敦医生谋划大赚一笔，通过吸引“足够的关注来建立一所收容所、性病医院或养老院，资金来自朋友的捐助，这种计划早已大获成功，很多人都从事于此，他们踩着穷人的尸体以出人头地”。

在性慈善机构中，牧师的形象最为不堪。圣托马斯忏悔院的牧师散布谣言说，抹大拉之家的牧师因为“背德之举被逐出教会”。洛克医院的牧师则确信抹大拉之家中存在着“违理的邪恶行径”，并不得不就此在正式的调查法庭上出庭。不过，相较于性乱，对那些不安定、贫穷且彼此竞争的没有圣俸的牧师来说，财务问题才是最危险、最频发的。洛克医院不得不开除犯有盗窃罪的继任牧师。抹大拉之家的牧师原来是一个诈骗者：1777年他被判处绞刑，因为他在债务缠身的情况下，通过伪造一张汇票得到了四千多镑。而在兰贝斯收容所，情况则最为恶化。1761年3月，弗朗西斯·凯利·麦克斯韦尔在长期的觊觎之后，终于设法让自己被选为这座收容所的牧师，每周有半基尼的固定薪金。几周后，他设法解雇了收容所的秘书，把这个职务也揽下来，由此薪水翻了一番。6月，他与其家人在收容所内得到了免租金的公寓，并且他还另外担任了接收捐款的职位。当他的地位越来越关键且收入不菲之时，他开始侵吞收容所内财产。至1770年，他的年俸已高达二百基尼，此外住房、取暖与用灯皆免费。就在这一年，收容所的会计指控他在财务上存在违法问题，麦克斯韦尔撵走了这个人，并且亲自接管其职，与此同时，他的侵吞数额也越来越大。一直到1782年，他才被发现并解雇。

自利同样也是任何慈善事业之普通捐助者的动机所在。一个普遍的事实乃是，所有组织化的慈善事业皆蕴含着一种权威对于弱者的掌控。曼德维尔在1723年已描述了“一种最大的动机，它……被小心隐藏，我指的是命令与指挥所带来的满足感”。在18世纪下半叶，这一点已经得到了公开承认甚至赞赏。正如我们曾看到的，长期以来，性慈善机构的被收容者们被形容为无助的孩童，资助者们则被看作她们明智而仁慈的家长。1759年一位牧师说，一个妓女好比“一只可怜而无辜的动物……深陷困境”，只有一个更有力量的慈悲者才可以解救她。她的拯救者则好比天使：他们的慈悲让太阳失色，他们的行为“真正地合于天意”，他们是“天堂的管理者与代理人”。洛克医院的捐助者会收到一张绘制的证书，其中忏悔的妓女被动人地描绘为一个年轻端庄的罪人，而捐助者的善举则被等同于基督般的仁慈与力量。

17.洛克医院的捐赠证书

这不仅是一种抽象的理想。在所有的慈善机构中，人们都设想任何一个需要慈善救助的“对象”应亲自接触某位捐赠者，由他来决定她的命运。“董事的名单会不时地发布，”一份关于收容妓女的提议评论道，“女人们当然会争取得到其中某些人士的推荐。”而在洛克医院，任何想要入院之人必须得到某位董事的推荐，并且它还规定，“优先考虑那些捐助额最大的推荐人”。相似的原则也适用于兰贝斯收容所，在其中，“守护者按照各自的捐助数额而享有不同的推荐权利”。这类设想可以自然而然地被有产者接受，因为他们重视社会与性的等级，并且他们也习惯于赞助和服从（参见彩图8）。

出于相似的原因，上层人士的捐赠十分关键，因为这可以起到宣传的作用，并且还能吸引其他有教养或将变得有教养的社会人士。在18世纪下半叶，随着更多的慈善机构竞相吸引人们的注意，此种时尚性就成为了成功之关键。1782年，兰贝斯收容所吹嘘其资助者是王后，而其董事长则是首相诺斯勋爵。洛克医院则发展为福音派信仰的一个中心，它与卫斯理家族以及亨廷顿伯爵夫人赛琳娜之“上流徇道宗教徒”的圈子存在着密切联系。1783年，年轻的威廉·威尔伯福斯在其礼拜堂参加复兴宗的布道时，第一次经历了信仰转变。1787年，他作为一员参与了洛克医院之姊妹机构洛克收容所的创立，专门收容女性忏悔者。

最具吸引力的性慈善机构乃是抹大拉之家。它的礼拜堂是一座展现仁慈的公共舞台，旨在吸引大人物、善良者以及好奇之辈。它的精心装潢既突出地纪念了那些尊贵的捐助者，也采用了当下最时兴的室内设计（“贴着哥特式壁纸”，霍勒斯·沃波尔在初次参访时赞叹道）。其最大亮点则是多愁善感的牧师与诗人威廉·多德每周的公开仪式。

多德年轻而英俊，并且至少在起步之时不名一文——这是18世纪一个典型的渴求成功的牧师。抹大拉之家正是他扬名出头的好机会，于是他无耻地利用其在两性问题上的天赋，发表了一系列文字，并在文中嵌入匿名的书信，并宣称其来自于心怀感激的忏悔者。同样，在布道文中，他预设的听众完全不包括浪荡子与勾引者，而只是那些无辜、放荡的妓女。“现在看看你们的悲惨结局！——噢，望着我，并且看看什么会让你们欢欣鼓舞！瞧瞧这些褴褛衣衫，遮不住我的病体……看，因为饥饿与痛苦，我的舌头贴于上堂……噢，看我如此地绝望与放纵……宽恕我，宽恕我，仁慈的天父！”1769年，苏格兰长老会成员亚历山大·卡莱尔在参加了一次多德的仪式之后，非常震惊于它的粗俗（其经文来自《马太福音》5.28，“凡看见妇女就动淫念”），于是他向会众厉声“谴责这座机构，谴责这个牧师的演说，说这完全有悖于良善风俗，是基督之城的耻辱”。

18.威廉·多德牧师：传道者、诗人和骗子

与此同时，通过让忏悔者们亲自置身于礼拜堂，这些场合又展现出使人战栗的特殊氛围。慈善机构展示其收容者的行为并不罕见。都铎与斯图亚特王朝开设的收容残弱者、精神病与罪犯的医院一直可以公开参观，实则中世纪已是如此。最迟从17世纪早期开始，基督慈善院的孤儿们每到复活节就举行游行，歌唱一首《感恩之颂歌》，献给其捐助者。慈善学校也吸收了此类做法，而合资慈善机构亦步其后尘。1763年，为了募款，兰贝斯收容所的牧师将女孩子们拉到了所有愿意接受她们的教堂与礼拜堂之中，展示给里面的会众。慈善机构还经常组织演唱赞美诗、公共音乐会以及其他娱乐活动，其目的都是为了筹款。洛克医院的牧师马丁·马丹是一个富有热情的业余音乐家，他组织的音乐表演因为水准高而颇有名气。

不过，在抹大拉之家，此种传统的宣传方式往往带有一种含混的意味。它既然规定其收容者远离世界，那么就意味着绝不可能让她们公开展示。她们要完全与世隔绝。“为了不让这些忏悔者置于公众的目光之下”，一本当时的指导手册论述道，院内所有窗户都要装上特制的遮板，“如此一来就可以保证这些不幸的女人既不能看到任何过路者，也不能被他们看到”。女性一般不能离开这座房子，外人亦不可随便造访。尽管如此，在每个周日，每一位忏悔者都排列在众多陌生的观众前，那些人热情地看着她们演唱、哭泣与公开悔罪。在她们表演的圣歌中，有一首名为《抵制淫邪》。其开篇曰：

为什么你放任你游离的眼神，

诱使你的灵魂犯下可耻的罪行！

谁叫你铤而走险，

丑闻与灾祸便是报应。

其结尾则是震撼人心的合唱：

逃离，逃离那邪恶的床榻，

让诅咒送你到下面

死亡的黑色地带，

献身于地狱的熊熊火焰。

在这样的演唱之后，接着往往是多德“长篇大论”的布道。根据沃波尔对1760年一次访问的记录，这种布道在忏悔者心中掀起了波澜，使她们“发自内心地啜泣与痛苦”，直至那些观众也一并淌下泪水。正如多德自己史诗般的描述：

当你听到她们庄严的祈祷，

以及痛心忏悔的哭声：

感恩的歌曲与悦耳的赞颂，

虔诚的长吟，神圣的短诗；

会感到无比的欣悦

超越了感官的快乐：

而每一颗动人的心灵摇荡，

每一双明澈的双眸洋溢，

充满了祝福与爱意！

这被证明是一种极为成功的模式。到了1761年，观众人数越来越多，这促使礼拜堂新增了旁听席，并提前发放门票。卡莱尔有一次到伦敦，在听闻这里人“特别流行”参与这一公共仪式后，打算搞到一些票，可他“发现很难为我的姐姐与妻子找到合意的座位，这里简直是人满为患”。甚至当一座足以容纳五百人（忏悔者则隐于幕后）的全新礼拜堂建立起来之后，甚至当多德遭到解职并因伪造罪于1777年被处死之后，人们入场观看的需求仍然难以满足，以至于黄牛党竟在街上兜售起了入场门票（见彩图9）。

性慈善机构如此受人欢迎的原因，只有部分在于其实际的效果。其重要性更广泛地体现于其所展示的慈善与两性观念、经济原则以及社会实践的变迁。不过，我们现在对于这些新机构中的生活情况只是略有窥探。一个忏悔的妓女在进入抹大拉之家后会怎么样？作为一名被收容者理当何为？如何开始一种全新的生活？

收容所之内

对于19世纪之前的慈善机构而言，只有极少关于其生活状况的记述存世。它们的房屋早已灰飞烟灭。伦敦抹大拉之家的所有抄件也已经被毁掉。兰贝斯收容所则只留下了一本账簿。我们仅有的依靠乃是

第三大慈善机构都柏林妓女收容所的收容记录。这些巨帙简单地记录了每一名进门的被收容者之情况。唯一直接来自那些女人的印记是她们的笔迹。有少数人自如地签上自己的姓名，但更多人往往吃力地用笔和墨拼出名字的字母，而很多人则只能画上一个很小的、犹豫的十字。这是一个表示她们在此的“记号”——如今成了这个世上她们存留的唯一个人痕迹。尽管如此，在这些枯燥、官僚化的记录文字之中，存在着一些其他的段片，记录了她们在院墙内外的生活。

都柏林是帝国第二大都市，是一个巨大而繁荣的港口，也是一座首府。它的妓女收容所由阿贝拉·丹尼女士——政治算术家威廉·配第爵士之孙女——建于1767年，直接效仿伦敦的抹大拉之家。它的规模一直远不及后者，筹到的款额与收容的人数也难望其项背。但最重要的是，这两所机构，以及其后的妓女收容所，都具有相似的管理制度。

我们看不到这些女人的容貌，也看不到她们此前的经历。不过，我们能够想象她们进来时的一些外观特征，一旦进入高墙，她们就得脱掉原先的装束，穿上统一的制服。不止于此，我们还可以看到她们的姓名，她们的真实姓名，在此处她们将弃用其姓名，有些人甚至终身弃之。莎拉·麦克道尔是1767年11月进来的，十八个月后她离开此处，名字变成了“莎拉·葛瑞丝”；索菲亚·罗德的名字改成了“索菲亚·葛德利”，以此见证她的崭新生命。在这里，每个女人都没姓名，只有编号：“一号女士”、“二号女士”、“三号女士”等等。职员就是这样招呼她们，而她们彼此也以此相称。

她们都很年轻。在伦敦的抹大拉之家，很多人还不到十五岁，绝大多数都在二十岁以下。而在都柏林的收容所，只有十九岁以下的女孩才可以进来。有少数人衣着华丽。1774年夏，有个名叫哈丽特·鲁伯利的女孩进来，她带着睡袍、耳环与“十三本书”，但她只是个例外。1777年进来的安·芬顿亦复如此，她带着最时新的小说、一个精致的衣橱、一大笔现金——但她甚至还不会写自己的名字。还有少数被收容者也是较为富裕的年轻女性。有些人显然是逃避偷情的耻辱，而非长期卖淫者。玛丽·汤普森是由沃特福德主教亲自介绍进来的，她

来的时候带着一个宽敞的衣橱、一部《圣经》、一本祈祷书，稍后有人又给她送来更多的长袍、褶边、帽子以及其他衣物。埃莉诺·沃德在数周之后就回了家，“准备结婚”。少数人，一如凯瑟琳·罗宾逊，“来自一个良好家庭”；还有一个付费的寄宿者安·斯坦霍普，她的亲属乃是“可靠之人”。安·克拉珀姆的父亲“极有修养，他不允许自己的女儿拿着金币”，而其他即将离开的被收容者则要靠慈善救济。同样，安·斯坦霍普也拒绝接受家人提供金钱与新衣。

不过，更为常见的是，那些打算进来的女人没什么财物——事实上，甚至比济贫院里的穷人还不如。多数人甚至没双像样的鞋。很多人为了自身形象，来的时候特意借了衣裳，其他人的褴褛衣衫如此肮脏，以至于不得不焚烧或扔掉。她们缺乏得体衣装正表明其生活之凄凉与绝望。因此对她们而言，收容所分发的一身行头无疑是一桩大的善举。进来的时候，每个人都会得到一套朴素的衣物：衬裙、直筒连衣裙、围裙、帽子、围巾、胸衣、长袜、鞋与毛巾。每一个完成修行（十八个月或两年）的女人都会带着必要的赠物离开。因为体面的衣装才配得上体面的职业。没有“得体的工作装束”，即便是最有志向的被收容者也要费尽气力才能正经地谋生。

对于这些女人而言，收容所的生活一定会令其感到震动。其主要的目的即是无休无止地灌输宗教，通过完全与世隔绝、个人阅读与指导、集体仪式以及严格的日常起居。每一天，尤其是周日，都有几个小时强制性的“个人礼拜与沉思”，定时祈祷以及在礼拜堂的力役。每两周她们要接受基督教基本教义的宣讲，每一个女人都要公开以此检验。每个成员的全部行为都会受到日常的监督、评价与记录在案。如果某个女人长期行为不端，其他的成员就会一齐公开羞辱与驱逐她。她们首先集体为她演唱一首祈祷歌，警告“永久死亡的强烈痛苦”，然后她们齐唱一首圣歌，关于良心的折磨、上帝的愤怒以及不贞的可怖。然后她被驱逐。相反，最悔过与最虔诚的被收容者每月可以领圣餐。这项仪式旨在展示其领受者得到了特别的保护。随着出去的日子一天天临近，简·阿特利“祈求领取圣餐，希望上帝的荣光保佑她像一个基督徒那样生活”，在待了一年半的时间后，她不愿意没领圣餐就离开。在现代人看来，这整个制度好像一种宗教崇拜，将成员禁闭数

月以实施洗脑；而其观念正是如此。

因此，所有的性慈善事业都被一种矛盾所分裂。其对外宣传不断地强调每一个堕落的女人实则都是无辜的，她们乃是富裕、老练、残忍的诱奸者之贫穷、轻率、无知的受害者。“您不知道，”她央求她的拯救者，“因为诡计、谄媚与背叛，我懵懂、单纯、无助、无知的青春才陷入了耻辱与悲哀的深渊”。卖淫“有悖于女人的天性”，女性之所以投身于此，全因男性的残忍与不公的两性双重标准。

但与此同时，性慈善机构的实践又完全专注于教导那些女人深刻意识到自己的罪行，为了使其崩溃、忏悔，并脱胎为一名基督徒。她们整个的存在都腐化堕落了，她们被告知：只有最严厉的手段才能抑制其可憎的淫荡。“我们每时每刻，”她们的一位牧师警告道，“都得担忧会否重蹈覆辙，无比小心地保持警觉，接受严格的训练。欲壑或许难填，渴求不时出现，但你们要坚定地保持克制。”尽管说了、写了、关注了一大通卖淫的结构性原因，到了最后，慈善事业还是倒过头来把解决问题的重担全部压在了女性的个人良心上，教导她们过去的罪行多么可怕，未来的诅咒又是多么恐怖，倘若她们忍不住重操旧业，“重蹈覆辙”。

她们在收容所中接受精神灌输，目的主要在于防止她们重新感染上罪恶的病毒。为了让她们离开之后仍然保持虔信，收容所在她们临别之际赠送的不仅包括衣物和一点钱财，还有一堆重要读物，例如祈祷书、教义问答、《基督教的知识与实践》（The Knowledge and Practice of Christianity）、《来生的幸福》（Happiness of the Next Life）、《圣坛指南》（Companion to the Altar）以及《圣事指津》（Instructions for the Sacrament）。

除了宗教灌输，收容所之生活的另一个主要目的就是努力工作。女人们每天要花好几个小时来从事家务与缝纫。之所以让她们逐渐养成勤劳工作的习惯，是为了帮助她们日后找到工作：家务与针线活是那些孤立无援的年轻女子唯一可能得到的工作。随着时间的流逝，其实际的重要性日益得到公开承认。女人们离开时手里的书变少了，多

出来了一套刺绣工具。祈祷与阅读的时间越来越少，工作的时间越来越多。

她们的针线活也给收容所带来了收入，虽然其数量有限。不过，日常劳作的主要目的还是伦理性的——努力工作可以体现并支撑道德人格。因此，收容所的监督者一直担忧与斥责不勤劳的态度，认为这标志着改造的不完美，并预示其重蹈恶习。玛丽·莱菲尔德的“信念不是很强……她希望拥有德行，但她工作不够努力”。苏珊娜·科特雷尔花了“很长时间……才认识到她有义务尽其所能地工作”。阿拉贝拉·卡特“似乎对于往昔的过错颇为悔悟，不过她还没有尽其所能地努力工作”。人们都希望安·兰福德“保有淑德”，阿尔贝拉·丹尼女士说道，“但她不坚定的意志有可能使其陷于罪恶，我担心她还没有正确意识到工作的必要性”。

有不少忏悔者兼具上述两种素质，因此在收容所内外皆一帆风顺。詹尼·金于1767年10月进入收容所，她亦名为珀赛尔、加拉赫，这么多名字表明其绝非第一次遭到诱奸。她的一只手残废，身无分文，除了一件破外衣和衬裙，但她决定开始新的生活。她很快联系上自己的母亲，一位居住于斯莱戈的贫穷、虔诚的寡妇，当她听说詹尼改邪归正的消息之后欣喜不已，非常渴望再见到女儿。一年半之后，一回到家，詹尼就抱住了她临死的母亲，并决心从今往后“做一个忏悔者，希望像基督徒那样虔诚行事，企盼伟大的上帝能宽恕我的深重罪恶”。艾莉丝·桑迪隆证明自己是“一名非常出色、非常勤奋的女工”，她的行为如此优秀，为她“在一个有声望的家庭中谋得了一份好工作”，并被获准提前离开收容所。简·霍德克拉夫特同样“表现良好，她在出来之前就已有一份工作在等候着”。十年之后，她已家底殷实，精力充沛，婚姻美满，并在韦克斯福德一座三十英亩的农场上辛勤地劳作着。

不过，很多女性都难以忍耐此种强制的虔敬与服从。至18世纪末，都柏林收容所有超过三分之一的被收容者请求离开、自行逃走、被驱逐，或者以其他方式未能坚持完成其修行。艾美莉亚·皮尔斯“不服从规则”。安·科利尔“可以讲一大套歪理”，最终“因为固执与违

逆”而被驱逐，莎拉·尼尔被驱逐的原因则是“懒惰、恶口与放肆”。即便在那些完成修行、顺利离开的女性中，很多人也面临着不确定的未来。稳定的工作很难找，特别是对于可疑的女人。有些人重蹈覆辙，例如莎拉·卢卡斯，她本来被安排做用人，但不久之后女主人就发现她跟一个男人在床上。或者她们干脆消失。本来，在离开收容所十二个月之后，任何女人如果可以证明自己过得清白，就可以写信给收容所，要求得到两基尼的奖励；但令人意外的是，多数人都没有这么做。有些消失的忏悔者无疑是希望彻底斩断自己的过去，例如那些到海外的。伊丽莎白·葛根乘船去了马里兰，因为即使她在收容所表现非常良好，“她的朋友与亲属还是拒绝见她，并认为她最好还是离开英国”。其他无数缺失的记录无疑标志着更惨淡的命运。

都柏林收容所的这些特点与伦敦抹大拉之家的颇为类似，后者有约一半的早期被收容者（根据其公布的统计）顺利完成了修行，并进而得到了正当职业。失败者的高比例也同样很醒目。那些被收容进来的女性可不是寻常的妓女，而是经过了精挑细选——她们中很多人是最近被诱奸的女孩，而非沉沦已久的妓女。申请者人数一直远多于慈善机构的收容数，即便是自愿者，也只有那些最有希望的人才能进去。事实上，如此多的收容者半途而废，正表明了此种新的慈善手段多么难为、多么不确定，也表明了慈善者对于个体人格之特别关注与女性受害、贫穷、堕落与卖淫之更广阔的结构性问题之间存在着巨大鸿沟。

不过，尽管不完美与不稳定，这些慈善手段还是发挥了作用。仅在其最初的几十年间，兰贝斯收容所与两座抹大拉之家就帮助改造了数以百计的女性。即使是那些被驱逐的女性，她们往往也心志坚定，决计重新开始，并相信基督的真理已根植于心中。玛格丽特·克拉克只待了八个月，就因为“粗俗与不受管束”而被逐出。她那时只学会了读与写。尽管如此，“她仍发誓成为有德之人”，承诺自己会成为一名用人，数月之后，她从美国写来了一封自豪的书信，曰：“我再不能找到比现在更好的主人与太太了。”另一个人，可能是莎拉·麦克道尔，她离开时改名“莎拉·葛瑞斯”，虽然她其后曾经再陷于淫行，但她最终也找到了上帝，并越洋去美国，成了一名契约仆佣。“你曾经亲爱的

女儿”，她隔着半球给母亲写信，“你过去认为她一无是处，如今成了一位奴仆”：

> 你莫以为我这么说是要你难过，不，我的母亲，你要高兴，因为正是这把我的灵魂解救出恐怖的陷阱，我不是在感官快乐之中找到了上帝，而是在逆境之中。我希望我的命运可以警醒那些与我从前经历类似的女子。哦！看在上帝的份上，原谅我的罪行吧，请你在夜晚与白天祈祷，赐给我神圣的仁慈吧。

然后，她永远地消失于历史之中，留下了一次见证，见证了宗教的强大力量甚至能够塑造18世纪之最微贱妓女的意识。

贞洁与阶级

我们已经看到，性慈善机构在多大程度上试图重新确立关于个人罪恶与救赎之责任感的传统基督教原则，以及它们取得了多大的成功。同时，18世纪晚期的公共慈善事业也催生出新的观念。它尤其削弱了所有的不贞之举都是内在的并承担相等罪责的观念，它倡导的观念恰恰相反：性行为本质上是由性别与阶级决定的，而贫穷的女人更有可能变成妓女。

“妓女”（prostitute）这个词的出现本身就是此一观念发展的例证。1700年之前，这个词语并不常用，也没有与一般指称妓女的“whore”或“harlot”等词区分。但到了18世纪，它的定义变得更为清晰。随着公共政策的焦点从普通卖淫转移至贫困女人失贞的特定问题，在对于不道德行为的分类之中，“prostitutes”与“prostitution”就成为了主要的指称范畴。原先具有普遍指称意味的词语whore仍然被人经常使用，这个词的预设，即个体堕落会导致疾病、贫困与死亡，仍然是慈善事业的一个基本论述。不过，即使在宗教思考中，那种认为邪恶与美德乃个体自由选择之结果的传统观念也日益衰落。从这种旧观念的立场来看，如今兴起的观念出于对卖淫的社会与科学化理解，更具有决定论的色彩。表面上，它宣称无辜的女性陷入了身不由

己的圈套；而实际上，它则进一步确定了美德与道德既非人的内在属性，亦非个人选择之产物，而是与社会地位息息相关。

这种关于工人阶级之道德堕落的观点在19世纪得到了最充分的表述。“婚姻的贞洁，”彼得·盖斯凯尔在1813年写道，“他们不大懂，也不大在意，丈夫与妻子都在犯罪，致使他们对性罪恶不以为意。”在那个时代，粗略而迅速的统计首次成为了社会评论者普遍使用的工具，这也就使得人们对于下层阶级之道德状况的臆测与偏见以一种科学事实的方式表述出来。“他可以抚着自己的良心说，”一位工厂委员会之见证者的证词说，“十四至二十岁的女孩中，有四分之三的人行为不检点。”甚至在1844年调查过英国工人阶级状况的弗里德里希·恩格斯也哀叹产业工人所谓的“毫无约束的性交”。

这种肤浅的偏见冒充为社会学，成为了卖淫之研究中的一个醒目特征。早在1800年，治安法官与政治算术家帕特里克·柯洪就猜测伦敦有五万名妓女：他之所以得出这个数字，只是简单地“含括了那些与工人或其他未婚人士同居的下层女性”。而同样的假设也支撑着维多利亚时代此问题的权威威廉·阿克顿的分析。在其里程碑之作《卖淫》（Prostitution）的第一版中，他仅从一家下层伦敦舞厅中女孩的外表就推断出其中“至少有三分之一”肯定是妓女。在1870年的第二版中，他的头脑更为坚定：她们“绝对都是妓女”。

此类观点的基础在上一世纪已经形成，其时慈善家与政治算术家试图将卖淫理解为一种社会现象而非个体之堕落。他们关注的主要问题在于妓女来自何处。

最简单的回答为，她们是贫穷的女人，迫于生计而沉沦。“真是不忍闻之，”约瑟夫·马西声称，“卖淫的主要原因竟是迫于生计。”他接着列举出一系列让很多伦敦女性容易失足的环境因素：缺乏朋友、找不到工作、不懂得要求赔偿或救济。其他人同意这些症候，但倾向于批评工人阶级日益懒惰与背德的习气。对于“上层女性而言，她们得到了父母的悉心照顾”，汉韦论述道，荣誉与宗教的意识使她们恪守妇德，远离淫行，但在一般人那里，这种防范完全没有。对于那些

父母双亡或惨遭遗弃的贫困女孩而言，卖淫几乎就是她们的前途。“在这种绝望的环境中”，1760年一位牧师反省道，“毫无疑问，其幼小心灵一定会受到腐蚀，一定会放荡淫逸，甚至在其感受到欲望之前。”

即便对于普通的工人阶级家庭，人们也逐渐认为，其忽视了教育与宗教原则，助长了懒惰习气，家长们白白糟蹋了自己的孩子。著名经济学家约西亚·塔克哀叹道：“普通人纵情于酒色。女人们站街揽客，传播疾病（即性病），直到她们自己腐烂至死……男人们的恶行则难以言表：男人与女人都从不工作，他们把一切都耗在恶习上。”约翰·菲尔丁说，父亲们通常死于酗酒，母亲们时常将她们的女儿卖给妓院。因此无需惊异，女孩们“经常因为生计而沦为妓女，甚至在她们拥有生理的欲望之前”。那些进入兰贝斯收容所的女孩被告知，让她们脱离堕落的环境，其实是“教导之方，让你们知晓宗教、诚实、节制、贞洁、勤劳、克己，比你们亲生父母的教育方式要好得多”。基于类似的缘由，这家慈善机构在1761年决定从此以后只接受孤女，它的管理者们已经受够了允许父母探视女儿所造成的“巨大不便”。接下来的一年里，女孩们与其亲属的一切联系都被极大地削弱了。在1764年，最终它“规定孩子们的朋友不得以任何借口进来探视”。其隐含的意思即是，只有与她们不健康的出身完全隔绝，这些孱弱的女孩们才会发生良好的转变，摆脱背德之举与堕落之习（参见彩图10）。在该世纪末，马尔萨斯即断定贫穷与“人格之道德败坏”密不可分：“我们可以很容易想象，肮脏的贫穷，尤其是再加上懒惰，此种状态最易致人淫乱。”如果哪个女孩能够出淤泥而不染，“简直就是一桩奇迹”。

正是这导致了性交易的流行与多样，不过人们也并不难提出其他的解释。“在我看来，声称妓院与红灯区充斥着出身于穷苦劳工的妓女，乃是错误的。”桑德斯·韦尔奇反驳说。他自己的父母就曾是穷人。更容易沦入此道的是“那些出身稍微好一点的孩子”，她们接受的教育好高骛远，或者她们被习得的虚荣所腐化，极易蹈入毁灭之路。威廉·多德同意，生计当然会迫使女性出卖自身，但同样常见的因素是，“她们的父母疏于教育，其中有些人竟莫名其妙地花好些钱把孩

子送入寄宿学校，他们认为如果孩子只学一门手艺的话，实在与自己的身份不符”。

类似对于中产阶级之贫乏的关注也广泛见于文学作品。在18世纪中期，大多数虚构的妓女角色出身于较为体面的阶层。在亨利·菲尔丁的笑剧《劫中劫》里面，希拉莱特假装成一名妓女，说她与她十五个干着同样营生的姊妹都是一个乡村牧师的女儿。荷加斯同样认为这是“共识”。在接下来的十年中，人们有一句口头禅为“伦敦妓女多是牧师之女”。在《抹大拉之家忏悔者列传》（The Histories of Some of the Penitents in the Magdalen House）中，第一个到来的被收容者是“埃米莉”，是个出身于西南部贫困牧师家庭的孤儿，她第一次被诱奸发生于她服侍绅士之时。另一位广为人知的女主角“是一个行伍之中的绅士之女，接受了博雅的教育，却因为种种不幸而陷于贫穷与匮乏”。根据抹大拉之家自己的宣称，其典型的被收容者乃是“父亲的掌上明珠，而其父亲在生活上则是一位优雅与体面的人士”。因此至18世纪末，人们倾向于将卖淫视为两个阶级的堕落女子的被迫之举：来自穷苦劳工阶层的女孩，以及“贫穷商人的时髦女儿，或生计堪忧的牧师之女”。

结果是，这造成了一种假设，即任何忏悔院都应包括至少来自两个阶级的被收容者：“那些出身卑微、家境贫寒的”，以及“那些更有教养的”。更缜密的规划者如约瑟夫·马西即强调必须有更为细致的区分。每一阶级的人独处一屋，其劳动、衣着、饭食以及未来期望皆有所分殊：

1.受过道德培养或高雅教育的女人或女孩，这可以从她们的谈吐与举止中看出来。

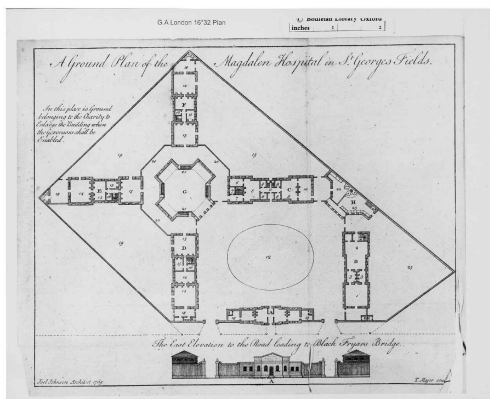
2.在大户人家服侍过的女人或女孩，这可以从其外观与行为中看出来，抑或那些明显比底层人地位更高的女人或女孩。

3.非常无知、粗俗、固执或鲁莽的女人或女孩。

4.那些健康与元气已经大损，以至于不能恢复的女人或女孩。

当伦敦抹大拉之家开始运行之时，其组织方式正是如此，“更高级、更舒适的房间留给更有教养、更加正派的人”，而“低等的人”则住在低等地方。在每个房间中，都有一个人被任命为“上级”或“领导”，其他人按照品格与行为分为各个等级严格服从她。1772年，这所慈善机构搬迁至位于黑修士的新建房舍之中，并对这些被收容的“家伙”一直严格划分为三个“等级”，居处于相互隔离的建筑之中，“按照设计，每一座建筑的前部都对着其他建筑的后部”。

不过，在此种社会区隔的关注之下，更深的推论仍然是：穷女人必然不那么正经。出身更高的妓女不仅更有教养，而且内在更“精致”与更正派，人们希望，她们中的很多人应该在堕落之初就得到拯救。“大部分普通人”则相反，“羞耻感早已消磨殆尽”。“精致”在她们那里从来就无从寻觅。她们的父母从未保护过她们，因此即便她们“天生的妇德”亦在年轻时被消磨干净。她们没什么性道德，所以她们更容易沦为最低贱的那类妓女。这种傲慢态度并非无人质疑，在19世纪早期，它就激起了著名的女权主义批判。它也不是新生事物。不过，它的表述更为露骨，看上去似乎更能得到经验的支持，并且其“阶级”的术语在思想上要比以往更为精细。



19.抹大拉之家的新建筑，每个阶层的被收容者各在独立的一侧。

它对于慈善之举的影响极为深远。就短期而言，慈善家们更偏爱出身较高、教养较好的女性，她们更容易被改造。都柏林收容所的管

理者十分关注其潜在被收容者的地位与教育情况，而且似乎颇排斥“人渣”。虽然所有灵魂都是平等的，但在过往六十一位被收容者中，有三十二位“起码是中等出身”，德罗莫尔主教在1773年自豪地说。在之后的十年中，伦敦抹大拉之家的管理者们将目标从现时的妓女身上移开，转移至那些因为误信婚姻承诺而被诱奸的年轻女子，这些人“从未在城中公开行淫”。这家慈善机构改造女性的成功率也由此直线上升。

在抹大拉之家开始运行后不久，乔纳斯·汉韦就委托制作了一幅版画，以展示其改造之力。这幅画的背景是抹大拉之家的礼拜堂。在地面上，我们可以看到一个衣衫褴褛的妓女，裸着双脚，一无所有。在她前面站立的那个自信且端庄的女人，乃是经过改造之后的妓女，她穿戴着干净的新衣裳、帽子、长袍与鞋，在身前打开了一本祈祷书，看上去朝气蓬勃（插图20）。等到18世纪70年代，机构的管理者准备再用这幅版画做宣传的时候，衣衫褴褛的妓女成为了尴尬的形象，因而从画面中抹掉了，只在从良妓女的身后留下了一块永久的空白。

即使拯救堕落女性的运动如火如荼，但实际上，人们对于这一问题的不断恶化，以及妓女从良的可能性都抱着越来越悲观的态度。从长远来看，这将成为一个更持久的进程。从一开始，就存在着对于慈善事业之效果的质疑，而某些慈善热情完全出于打压公开卖淫的动机。在19世纪早期，因为人们日益关注都市贫民的违法乱纪，这一功利的考量由此大行其道。人们都说，百分之九十九的犯罪行为都源自“与淫妇的不正当关系”。根据此观点，虽然根除卖淫一般被认为是不可能也不必要的，但拯救从良妓女与严惩“荡妇”之举措一直并行于世，其最重要的目的实则是把她们都扫出街道。

20.一个穿着制服的骄傲的被收容者，与其形成鲜明对照的是其身后可怜的妓女（1761）。

因此，收容所逐渐将其重心转向“抑制与隔离”堕落的女性，而非对其施以身心改造，这么做既为了保护社会，也为了其自身的利益。甚至伦敦抹大拉之家也放弃教授那些忏悔者职业技能，而更愿意让她们做洗衣妇。这随后变成了常态。在整个19世纪与20世纪，英国与爱尔兰的妓女收容所都作为商业洗衣房而运行，它们依靠的正是被收容者的沉重劳动。从这一点及其他方面可以见出，1800年之后它们的经济与社会偏见愈发显露。“在当今”，1917年抹大拉之家的牧师说道，“出身好的女孩子们被送往别处”，而公共收容所只是给那些“来自普通工人阶级家庭”的女性提供再教育的地方。虽然慈善事业在原初是作为惩罚措施的一种替代物，但它逐渐也变成了另一种惩戒下层阶级性行为的工具。

解救与改造

性慈善的出现促生了一种对付所有罪犯与社会另类的新方式。直至18世纪70年代，大多数罪犯被判处数周的苦役、具结保证、流放或绞刑，而监禁则并不常见。但到了18世纪晚期，兴起了一股强大的监狱改革运动，其高潮则是最初一批现代监狱的兴建。这一运动的某些支持者与性慈善联系紧密："监狱"（penitentiary）这个词本身即源自相关的慈善机构。虽然妓女收容所是自愿性质的机构，但其规章与建筑极大影响了有关监狱的新观念。被收容者都被置于特定的建筑之中，以便于全天候监视。她们被区隔为几个等级。她们受到持续的监督，遵守严格的日程，强制劳动与祷告。经过长时间的监禁生活，以及此后的监外察看，她们将变得遵纪守法，脱胎换骨，对社会有用。正是这些原则启发了现代监狱、少年犯管教所以及假释制度的建立。

同样，慈善的观念也主导了人们对待失足女性的态度。妓女仍然作为堕落的罪犯，受到监管、惩罚与唾弃。不过，即便是最严苛的批评者，如今也倾向于承认性交易的根源在于社会与经济环境，而非个人品格。作为其中的一分子，女权主义者将卖淫视作男权社会一切深层不公的象征。"收容所与忏悔院无法革除这些弊端"，玛丽·沃尔斯通克拉夫特写道，"不是慈善，而是正义，才是这个世界所缺乏的！"与此同时，她们也认同妓女身处悲惨的环境。因此，"解救"与改造失足女性的吸引力仍然有增无减。

1800年之前私下践行或倡导这一做法的人包括詹姆斯·博斯韦尔、塞缪尔·理查森、塞缪尔·约翰逊、杰里米·边沁、罗伯特·霍洛威、约翰·卫斯理、多萝茜·雷普利及其他重要的卫理宗信徒与传教士。它之所以逐渐引起福音派的注意，一个原因即在于黑奴制与白奴制的相似之处。人们不需要出国就可以见到可憎的人口买卖，乔治王朝时代晚期一位救济事业的支持者评论评道："黑人奴隶的痛苦有哪一点伦敦娼妓未曾感受到？勾引者或强奸者在她们年轻时就永远地将其毁掉……暴虐之行袭击着她们的人身……并把她们蹂躏成最野蛮的动物。不幸的女子之内心难道不比野蛮的黑人更冷酷无情吗？"另一位

批评者论道，妓女的“奴役与惨境”比“那些西印度群岛的非洲人所遭受的远为不堪”。

在19世纪，人们开始普遍将卖淫称为“巨大社会罪恶”或“白奴制”，而解救失足的女性成为了一种社会热潮，某些在公共生活中最活跃的人物对此投入了巨大的精力。对那些争取女性权利的人而言，妓女遭受的压迫以及与她们当面交流成为了一个特别的信念。例如救世军这样的传教士组织就将此视为其基本使命。这一观念同样也广泛见于主流国教的牧师、作家、艺术家、社会改革家、政治家以及无数的公民。截至1837年，“圣教书会”已发行了五亿本旨在拯救失足女性的手册。鼎盛时期的查尔斯·狄更斯曾投身于建设与管理一座面向忏悔妓女的避难所，其资金则来自于女富豪安吉拉·伯德特-库茨。他的小说家同仁乔治·吉辛试图（但未成）通过结婚的方式来解救一个年轻的妓女。威廉·格莱斯顿将此问题称为“我灵魂的重负”。在几十年间，甚至当他任首相时，他都会在夜晚漫步街边，以解救妓女。格莱斯顿夫人则会在唐宁街10号邀请忏悔者饮茶。1928年，在伊夫林·沃精彩的讽刺小说《衰落与瓦解》（Decline and Fall）中，白奴制及其骚动的环境已变成了现代社会之普遍、彻底腐蚀的显著象征。

因此，在1800年以后很长时间内，拯救失足女性的热情依然经久不衰。许多其他的性病医院、收容所与忏悔院迅速地在国内外建立了起来。早在1816年，英国本土就存在至少十二座针对失足女性的避难所，爱尔兰、印度及美国也有一些。不过，这类机构真正大量出现还是在接下来的一百年间。1860年，据一本新杂志《从良妓女之友》估计，伦敦约有二十四座“家园”，此外在全国还有四十座。到了1917年，整个英语世界已经拥有了四百多座。与此同时，还出现了一个由数以百计的志愿社团与收容所构成的网络，致力于性纯洁与救助工人阶级女性。一位研究此现象的历史学家评论说，救助单身母亲完全是“一股全国性的潮流”。因此，由抹大拉之家与兰贝斯收容所开创的救济事业，发展成为维多利亚时代与20世纪早期中产阶级最持久的关切之一，不论在大西洋东岸，还是西岸。

到了20世纪早期，性解救运动已经波及整个世界。国际性的白奴

制成为了各国政府与国际联盟的一个重要关切。即使在今天，这项工作仍在继续。多数卖淫皆非自愿，这一观念已在现代西方深入人心，并及于立法和社会政策领域。英国与美国的救济团体，如今往往把焦点放在第三世界以性交易为目的之女性买卖：不过，即使对于这些情况，它们秉持的核心原则仍然与18世纪中期无甚差异。

因此，组织化慈善事业的出现深远地影响了后世对于性的态度。直到最近一些年，人们才开始指责其实际效果是误导与压迫的。在爱尔兰，妓女收容所一直持续至20世纪90年代，其日常程式、长时间禁闭以及对妓女与未婚母亲的经济剥削，如今被普遍视为一种可耻与厌女的现象。性慈善的实践当然向其接受者灌输了一系列有关阶级、性别与性戒律的特殊观念。而今，我们也往往认为体制化对人无益，也无助于道德提升，但我们仍然认可性慈善的基本原则。社会与经济环境可能让女性面临性剥削的危险，在此种情况下，她们自身的自由意志与道德意识会采取妥协，而从外部施以援手使其免于堕落则是正当的——这些信念依然支撑着当今世界的立法、民意、政府行为、慈善与个人。这是第一次性革命的另一项主要遗产。

第六章　媒体与信息

任何人在任何时候都不得自行出版或者帮助出版任何（未经政府审查合格的）书籍或小册子，以免其中有不良内容，与基督信仰相违……有悖于良善的生活或礼仪。

——《星法院出版法令》（1637）

她在报纸上遭人毁谤，流言蜚语不断被印成铅字，某些小人，他们险恶、无知且堕落，竟敢冒充她撰写回忆录，以此来耸人听闻。她为了不让他们的企图得逞，因此公开宣称那些传言没有一句是真的。

——C.费舍尔，《一个高级妓女的公告》载于《大众报》1759年3月24日

大不列颠的期刊出版业……是世上最强大的道德机构，对于文明社会之礼仪与观念产生的影响超过了一切法庭、议会与布道坛上的鼓吻弄舌。

——《大不列颠期刊出版业》（1824），第1页

我们的现代性观念源自于17世纪晚期与18世纪席卷西方社会的巨大变迁——宗教权威的瓦解，启蒙的发端，女性声音开始广泛出现于公共生活。最后一个重要原因则是传播领域的变迁。从17世纪晚期开始，产生了新的隐私观与公共观，塑造公共意见的全新方式，以及对于性事务的一种新的开放态度。

某些要点在前面章节已有所涉及，因为它们密切关联到都市生活的日益复杂、思维方式的日新月异，以及性监管的瓦解。不过，启蒙时代的媒体革命，对于人们生活与思维方式的嬗变至为关键，因此我

们有必要认真考察。缺少此一因素，性革命亦无从发生。

大众文化的成长

在1730年与1731年的几个月间，美术家威廉·荷加斯创作了英语世界有史以来最快流行的虚构画像。首先，他偶然想到创作由六幅图构成的一个连环画，以展现一个伦敦妓女的生命周期：从她初来乍到，单纯无知，随即被淫荡之徒诱奸，到她无可避免的堕落、染疾与死亡。数以百计的人来到他的画室赞赏这件油画作品。然后在1732年，他将其制成版画，卖给了一千多位订购者，立刻引起了轰动。在一份仅存于世的当时的记录中，他的同仁乔治·弗图写道，它们“作为印刷品，获得的巨大收益与公众认可是前所未有的”。《一个妓女的历程》“触动了大多数人的心灵，无论何种地位何种境遇，从最高贵至最低贱”。

从那时起，人们就试图解释为何这些画作会如此显著且持续地受人欢迎。在通过三部作品——《一个浪子的历程》《时髦婚姻》《勤劳与懒惰》——多次复制了这一成功模式之后，荷加斯开始相信，他靠自己的天才创造出了一种全新而诱人的艺术形式。他夸耀自己发明了一种完全“崭新的样式，此即刻绘现代道德话题”，“任何国家或任何时代”的“任何前人”皆未尝试做过。

21.威廉·荷加斯，《一个妓女的历程》（1732）场景一：一个毫无防备的乡下姑娘在抵达伦敦后中了圈套。

这同样是当今世界荷加斯研究的最高权威罗纳德·保尔森的核心观点，他数十年的卓越研究，正在于展现荷加斯是有史以来最伟大的艺术家之一。保尔森教授的主要方法是，追溯荷加斯的画像与此前西方全部艺术、文学、神学及哲学原则之间日益复杂的联系，以展现这位艺术家惊人的博学与修养。他告诉我们，《一个妓女的历程》表面上描绘了一个年轻女子的堕落与毁灭，实则它的主旨在于戏拟《新约》，并且虽然其中的形象有意呼应了列奥纳多、丢勒以及其他先前大师，但荷加斯本人对此未置一词亦无大碍，何况当时似乎没有一个人注意到这一点。

场景二：她已堕入风尘，变成了一个犹太富人的情妇，且对其不忠。

拒绝保尔森教授更极端的观点，并非意在否认荷加斯是一个极富创造力的讽刺者（当然，亦非否认我们可以在他的艺术中发现他自己未曾意识到的东西）。其画作在当时的影响，部分源自其独创性与丰富性，但还有其他两个更为关键的原因。首先，如我们在之前章节中所见，它抓住了当时的公众热点。《一个妓女的历程》之主题完全不是独创的。恰恰相反，正如霍勒斯·沃波尔所指出的，其成功应归结于“其主题之流行与技法之得当”。它将当时的热点以易于理解的视觉叙述方式展现出来：女性的受害，浪子免于追责，惩罚的无效。它还

指涉了当时某些现实生活中声名最狼藉的人物：摧花大盗弗朗西斯·查特里斯上校与他的皮条客；臭名昭著的老鸨尼德汉姆夫人；响马詹姆斯·道尔顿；《乞丐的歌剧》的主角麦希斯上尉；狂热的治安法官约翰·甘森爵士；以及妓女凯特·海克保特，荷加斯以她的名字为其创造的妓女命名。在接下来的数十年间，荷加斯的画作仍然持续风行，这与人们越来越着迷于诱奸与卖淫故事的趋势互为因果。

场景三：此妓女的住所被移风易俗社团的支持者袭击。

《一个妓女的历程》如此流行的另一个原因，在于其被别的作家与艺术家不断地复制、引用、改编与提及。“每一个刻工都决定仿制它，”如沃波尔所言，“数以千计的复制品遍及整个王国。”讽刺的是，这些山寨货如今比原版更为稀少，并且几乎无人知晓。荷加斯讨厌被人剽窃，他的不满直接导致了1735年《雕刻版权法》的出台。同样，批评家也蔑视与忽略这些山寨货。这么多赝品充其量被视为原作影响力的一种体现。

场景四：她与其女仆被送到教养院服苦役。

实际上正相反，正是由于这些二手、三手的复制与引用，荷加斯的画作才能得到最广泛的流传。在1723年，《一个妓女的历程》只印了1240套，只有个人订购者才可以得到它们，而其昂贵的价格（每套21先令）是普通人难以承担的。因此，其画作广泛而持久的影响应主要归功于无数的仿制、改编与引用，这些东西才分布更广、更易得。它们将原作传播至千家万户。

场景五：她不省人事，一贫如洗，被庸医误诊，身患性病，奄奄一息。

除了诗歌、小说、小册子与报纸中的无数称引，这种二手的传播

还采取了多种不同的形式。首先是得到荷加斯本人及其后遗孀正式授权的文本与复制品，旨在拓展其画作的受众面。从贾尔斯·金在1732年所刻绘的大幅图画，至约翰·特鲁斯勒《道德家荷加斯》（Hogarth Moralized）1768年以后各版本中的小幅插图（见插图22与23），皆属此类。随后又出现了大量未授权的剽窃品，什么形制与尺寸都有，在18世纪及其后源源不断地行于世间。其中有大型仿品，“跟荷加斯先生的正品一样尺寸”，但价钱只是其零头。某些是镌版画，某些是网线铜版画，某些有题诗，某些没有，某些是黑白的，某些是彩色的。一个人只需花很少的钱，就可以购得多种中等型号的仿品。最流行且最便宜的是小型复制品，样式五花八门：下面有题诗的、没题诗的、黑白的、绿的、粉的，甚至全彩的。即使是贾尔斯·金自己的复制品，也存在着或大或小的仿品。

场景六：她的棺木被其他妓女及其侍者围绕着。

可购买这些画的人，未必将其视为次等的赝品——实际上，剽窃品往往会通过在每幅画下附上一首题诗以提供附加价值。任何口袋里有一先令或两先令的人，都可以从众多版本讲述其故事的小册子中购买一本，这些书往往会印上小尺寸的套画。此外，《一个妓女的历程》还以哑剧、歌剧、喜剧及其他戏剧的形式存在着，1732年后仍经久不衰。该套画同样在其他视觉媒介中得到完整或部分复制，在夫人的扇子上，在茶杯、浅碟及其他瓷器与锡器之上（见彩图11）。

An Innocent Young Girl just Arrived from the Co
a Bawd Intends into the Service of a Debauche

She is supposed Cashiered her service is then seen in Grand Keeping with a Jew and soon after
turned upon the Common for Misbehaviour

22.贾尔斯·金在授权之下制作的《一个妓女的历程》大幅图画，每一幅都超过半米宽。

23.约翰·特鲁斯勒与简·荷加斯的《道德家荷加斯》。

最后，我们可以在后世的视觉表现中考察其普遍的影响。在18世纪30年代，成熟的改编与戏拟之作有《罗宾的历程》与《瓦内拉的历程》，分别讽刺了首相罗伯特·沃波尔与威尔士亲王的情人安妮·范恩。半个世纪后，又出现了《摩登妓女的历程，或哈丽特·希德利斯奇遇记》，以及乔治·莫兰的《蕾蒂西亚：或诱奸》，两者都改动了原有的故事，并考虑到18世纪晚期人们的情感，提供了一个更幸福的结局。更普遍的则是特定细节的反复使用，或是通过图画本身，或是诉诸笔墨。通过这些方式，荷加斯的观念与图像得到了有意或无意的借用、重复与传播，其范围远远超过了他自己的顾客（见插图24至27）。

同样的情况也见于《一个浪子的历程》，其原始的印本早已淹没于大量经过授权与未经授权（尤其多）的复制品与改编物中——有些改动还不小，乃至于为这个故事又添加了一幅额外的场面（见插图28至35）。甚至这部画作的名字也不断被重复与借用，“浪子的历程”变成了一个习语。从18世纪早期开始，这种对原作进行复制、模仿与回应的方式，成为所有流行图画与文本产生文化影响力的主要途径。

版权的演化逐渐开始禁止最直接的抄袭方式。1735年《雕刻版权法》的出台，部分导致了人们对于《时髦婚姻》与《勤劳与懒惰》的

抄袭不及荷加斯早期作品如此泛滥，不过抄袭现象从未消失。至于书籍亦复如此，正如威廉·圣克莱尔之精彩描述，到了18世纪晚期，版权法的发展直接影响了哪些文本可能被广泛翻印与阅读，而哪些则不能。尽管如此，更普遍的趋势依然是媒体之间愈来愈广泛的复制与互动。从18世纪早期开始，小说与非小说作品都较之过往更为公开与持续地进行着彼此之间以及与公众之间的对话。在这种新的传播领域中，对于作品本身的公开议论、摘录、复制、评价、戏拟、批判、赞美与讨论，不再是一种二手信息的传递，而是将作品传播给受众的一个必要组成部分。任何重要作品在公众间获得的成功，无论是《一个妓女的历程》抑或《帕梅拉》，此后都既是一种艺术的胜利，也是一种大众媒体事件。

这也增加了其可能的意义。直到17世纪末，文本与图画的消费与阐释，一直局限在一种更为私人与有限的空间内。实际上，除开某些政治与宗教争论，我们一般只能通过私人通信与书眉偶尔的注释窥见人们对于新出版物的意见。当时没有更广阔、持久与公开的网络以供普通人交流文化观念。媒体的革命永远地改变了这一现象。从18世纪晚期开始，任何对于热点出版物的阐释，都会立即通过辅助媒体之网络告知、宣扬与传播给普通大众。

24-27.《一个妓女的历程》之众多未经授权仿品中的几幅，正是这类仿品的无处不在，使得荷加斯的作品风行于世。

28.威廉·荷加斯的《一个浪子的历程》场景一：一个年轻人继承了遗产

其结果就是，逐步形成了一种较之以往更广泛、更持久以及更具自我意识的公共读者群体，尽管这是一种虚拟而非现实的人群。实际上，报纸、小册子与小说的激增，确实（正如当时某些道德家所担忧的）致使男性与女性更多地通过个人阅读与小范围交流来形成自己的观念，而不是接受权威之古老而普遍的意见。这确实促使人们比从前表达出更多元的观点。那么，这一媒体之扩张与普及的主要特点又是什么呢？它究竟如何改变了公众舆论的性质以及公私事务的界限呢？

29.场景三：被妓女簇拥的未来浪子（画面左侧，口袋被扒）

30.这件《一个浪子的历程》之仿作，既有彩色版，也有黑白版，来自著名版画商托马斯·鲍尔斯及其助手迅速提供的一批作品。

31.鲍尔斯的某些套画还包括了这幅附加的场面，扩展了荷加斯原初的叙事。

32.《一个妓女的历程》的画面被无穷无尽地复制与再使用于各种廉价的套画，就如同这件。

33.在单独的版画中。

34.在书籍的插图中。

35.甚至作为烟标。

欢场名媛

要回答这些问题，最好的探寻之路是考察18世纪文化中最引人注目的新生事物之一：公众对于出身低微之妓女不断增长的兴趣。而在1700年左右，这还是不可想象的。即便在伦敦，也只有很少的妓女广为人知或被形诸笔墨。可在18世纪末，尽管人们愈发强调正经女人在性关系中的被动性，但在其最大的道德对立者周围，却形成了一种名媛的文化。那些人的行为通常见诸报纸与杂志，她们的人格在小册子与诗歌中得到细察，而她们的肖像则被人描绘、镌刻与恶搞。这类风气如此盛行，以至于短短数十年之后，诞生了一个新词，“pornography”（色情文学），字面意思即为描绘妓女。

很多更早期的文化已展现出对于放荡女子不同寻常的兴趣。在文艺复兴时期的意大利，许多高级妓女颇有声名且长于词采。同样的情况亦见于前现代日本的高级艺妓。英国的评论者们非常惊讶于古典时代妓女的地位，因为她们的重要性似乎预示了同时代社会中放荡女子的名声，并展现了她们可以积累难以估测的财富与权力。因此，18世纪晚期出现了一股风气，将妓女唤作“帕福斯人”、“塞浦路斯人”与“塞西莉亚人”，使人联想到古代塞浦路斯之维纳斯崇拜及其城市帕福

斯；抑或谈论着当时的“泰伊丝”、“莱伊丝”或“芙丽涅”，以对应于古代希腊的高级妓女（见彩图12）。

在英国本土，也存在着各种先例。早在中世纪，人们就对王室情妇这类的女人颇有兴趣，她们的放荡似乎扭转了自然的秩序。宗教改革进一步使性道德及其社会后果政治化。至17世纪，正如我们所见，统治阶级尤其是宫廷中的败德之举，甚至有可能吸引整个世界的目光，而社会下层的通奸行为同样可以在其内部引起广泛的关注。最后，文人对于卖淫的兴趣亦不断增加。伊丽莎白时代与詹姆斯一世时代的戏剧充斥着虚构的老鸨与妓女。与此同时，有关最近之死刑犯的传记手册，也成为了一种流行的文学样式，其声称提供了对于流氓及妓女之真实生活的忠实叙述。

不过在这些例子中，人们的兴趣都是偶然的，态度也是敌对的。只有到了王政复辟时期，声名狼藉的放荡女子才开始生前即在印刷品中被频繁提及，且措辞亦不再那么严苛。在17世纪60年代，像达默里斯·佩奇、普里西拉·弗斯林汉姆及克雷斯韦尔夫人这类老鸨的名字，不仅见诸政治批评，亦用于兜售色情文学。在17世纪70与80年代，克雷斯韦尔夫人（第一个被《牛津国家人物传记辞典》收录的老鸨）的名声之大，以至于她在戏剧、歌谣与小册子中被不时提到，并且在马塞勒斯·拉隆反复再版的《伦敦城的呼喊》（初版于1687年）中，被形容为首都的一道风景。

因此，在17世纪晚期，出现了一种新的欢场名媛，公众对于她们身上的恶习颇有兴趣，不论其出身高低。不过，某些关键的要素仍然缺乏。那个时代的性八卦相当封闭，多数消息都不会公开出版，而只通过言谈与抄件流传。例如，1660年9月，有人告诉佩皮斯，一个男人花钱雇著名的老鸨本涅特夫人帮他把一个漂亮的女店员搞上床，本涅特夫人于是“来到了店里，在那个女孩面前假装晕倒，由此与她结识，并最终把她拖下了水”。跟其他强奸、诱奸与卖淫的新闻一样，这则消息被他记在了日记中，但从未付梓。即便是讽刺诗，这种在当时最关注性八卦的写作样式，也只是刚刚开始流行，而且其创作与传播亦颇不稳定。不止于此，较之于妓院老板，妓女个人的名声仍然是

次要的与易逝的。有时候她们会在诗歌、小册子与私人著述中被提到，但关于这些女人几乎没有任何确切的记录，除非她碰巧是某个大人物的情妇，或曾出现在舞台上。最后，在那些欢场名媛的制造与维系过程中，写作只扮演着一个可有可无的角色，它仅仅反映现实而已。叙述知名老鸨与妓女的，无论是印本还是抄本，其中的女性形象本身仍是模糊的或明显虚构的，她们的主要作用是为作者自己的幽默或讽刺主旨增色。

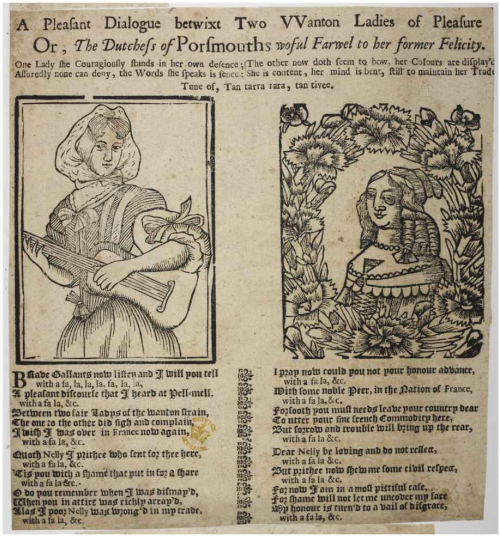
36.克雷斯韦尔夫人，第一个能作为伦敦名人而形诸丹青的老鸨。

但仅过了数十年，情况就大异于此。虚构的妓女形象仍然大行其道，同时还兴起了一股声称真切描绘现实女性的潮流。1723年高级妓女莎拉·普莱顿——更多时候是用萨莉·索尔兹伯里的名字——的死亡引发了一系列的传记出版物。一份带有插图的大报《肖像、出身、教育、生平、逍遥时光及谈话》囊括了她的一切。像一本书那么厚的

《莎拉·普莱顿夫人实录》被迅速翻印与扩充为《名媛萨莉·索尔兹伯里生平、轶事及奇遇之回忆录》，此书又得到两次再版，并于同年被译为荷兰语及德语。不久后又出现了一本《欢场名媛萨莉·索尔兹伯里之生平、轶事及死亡全史》。关于她的小册子在都柏林与伦敦出版，而对其生平之回忆亦成为了《都市密探》的卖点之一，此书于1725年印刷于格洛斯特，销售于布里斯托尔、伍斯特、赫里福德、罗斯、塞伦塞斯特迪威齐斯、加的夫、蒙莫斯及北安普顿，并通过游商散布到更遥远的地方。即使在五十年后，这个妓女的名字仍然屡见于流行歌谣。至于其他与普莱顿女士类似的名媛，亦有诸种相关书籍行世，例如《当代名媛伊丽莎白·韦斯伯恩，即俗称韦伯恩妈咪的生平》，此书在1721年即连印三版，又如《绝世花魁伊丽莎白·曼——亦名博伊尔、桑普尔，通称皇冠——之生平及轶事》《娇贵的咖啡女：或当代名媛安妮·罗奇福德夫人的生平、绯闻与恋情》《当代名媛玛丽·帕利莫尔，即真者里的高个女帽商的生平与轶事》，以及《莫尔·金，即近期国王咖啡屋女老板的生平与人格》，其出版于1747年。这些书还都是在1750年之前，而到了18世纪下半叶，此类个人传记俯拾皆是，甚至还出现了重要的高级妓女与妓院老鸨的合传。

关于放荡女子的绘画亦复如此。1700年之前早就存在描绘恋人与情妇的私人画像，而在此之后，它们变得愈加普遍，这正对应于18世纪英国肖像画的突飞猛进。至于人们对于知名妓女之外表愈发浓厚的兴趣，乃是一种全新的现象，而这显然因为其图样被大量印制，投入市场。

最初，只有王室情妇才受到如此追捧。在17世纪晚期，查理二世之情妇的肖像变得极为流行。其中最便宜的，是那些点缀在廉价民歌集上的粗糙木版画。更大量与更写实的，则是独立的镌版与网线铜版肖像画，其目的在于提供模特的真实形象。这些画不论何种尺寸，售价皆在六便士以上。1700年之前，至少有一打不同的朴茨茅斯公爵夫人画像行世。妮尔·格温在当时各种姿态的画像印刷品有十四种存世，而克利夫兰公爵夫人芭芭拉·维利尔斯则至少有十五种。即便像玛丽·戴维斯与佩格·休斯这样不甚著名的情妇，她们的画像亦甚为流行，反复发行（见插图10、11、37、38及彩图13和14）。



A Pleasant Dialogue betwixt Two VVanton Ladies of Pleasure
Or, *The Dutchess of* Porsmouths *woful Farwel to her former Felicity.*

One Lady she Courageously stands in her own defence; The other now doth seem to bow, her Colours are display'd
Assuredly none can deny, the Words she speaks is sence: She is content, her mind is bent, still to maintain her Trade
Tune of, Tan tarra rara, tan tivee.

Brave Gallants now listen and I will you tell
with a fa, la, la, la, fa, la, la,
A pleasant discourse that I heard at Pell-mell,
with a fa la, &c.
Between two fair Ladys of the wanton strain,
The one to the other did sigh and complain,
I wish I was over in France now again,
with a fa la, &c.

Quoth Nelly I pritthee who sent for thee here,
with a fa la, &c.
Tis you with a shame that put in for a share
with a fa la &c.
O do you remember when I was dismay'd,
When you in attire was richly array'd,
Alas I poor Nelly was wrong'd in my trade,
with a fa la, &c.

I pray now could you not your honour advance,
with a fa la, &c.
With some noble Peer, in the Nation of France,
with a fa la, &c.
For sooth you must needs leave your country dear
To utter your fine french Commodity here,
But sorrow and trouble will bring up the rear,
with a fa la &c.

Dear Nelly be loving and do not reflect,
with a fa la &c.
But pritthee now shew me some civil respect,
with a fa la &c.
For now I am in a moll pittiful case,
For shame will not let me uncover my face
My honour is turn'd to a vail of disgrace,
with a fa la, &c.

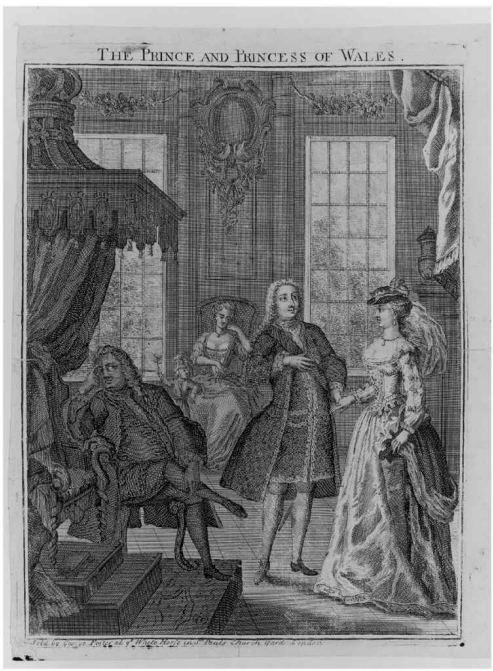
37.1685年一纸廉价的歌谣，旨在展现查理二世两位情人的样貌，朴茨茅斯公爵夫人与内尔·格温（事实上，这两幅木版画都再利用了当时已有的通用画像）。

这种风尚持续到18世纪，虽然作品的基调已有所变化，从充满敬意的肖像画，逐渐转变为关于王室或贵族妓女的讽刺画。在乔治二世时代，国王自己的情妇雅茅斯夫人与王储的情妇安妮·范恩一并成为了很多喜剧表演的笑柄。在惧内的乔治三世治下，人们的目光转向了与朝中重臣——例如威尔士亲王与格拉夫顿公爵——有瓜葛的女人，格拉夫顿公爵1769年任首相后，兴起了一股印制其情妇南希·帕森斯之画像的热潮。在18世纪晚期已经形成了一种绘画的定则，即对于这种男女关系不断地肆意嘲讽（见插图39至42及彩图15）。

38.查理二世的一位情妇玛丽·戴维斯的一幅大量销售的印刷品。

39.1738年的一幅关于乔治二世及其情妇雅茅斯夫人的讽刺画。

至于不那么高贵的妓女们，其画像之公开流通始于18世纪上半叶。萨莉·索尔兹伯里的某些传记已带有插图。与此同时，其大半身与半身的高品质网线铜版画，也迅速形成了一个市场（见插图43和44）。人们对于这种美术样式如此有兴趣，以至于早在1747年，就有一本印刷品收藏指南用了不小的篇幅来介绍“古代与现代女性的肖像画，这些人或者品行不端，或者疯狂，或是娼妓”。但直到18世纪50年代与60年代，名妓的画像才真正变得流行。在五六年间，就印制了大约十二种不同类型的万人迷基蒂·费舍尔之画像（见插图45及彩图16至18）。



40.威尔士亲王与他的妻子，而背景则是被他抛弃的情人与私生子（1736）。

41.南希·帕森斯，1768年至1770年在首相格拉夫顿公爵身边，随后离开了他，跟了另一个更年轻的公爵。

1765年，一个伦敦的访客注意到关于欢场名媛的印制品不仅非常便宜（“花几基尼就可以买到一整座后宫”），而且印量极大，一次即可达到三四千份之多。次年，一名伦敦版画商手中的目录就列有一打花魁的图样，各种版式兼具。大幅“当代名芳”——无论贞洁还是淫荡——的网线铜版肖像画每幅价值一先令，小幅的价值六便士。最便宜的则当属用来装饰绅士表壳与鼻烟盒的微型印制品，它们被大量印制，起到了彩饰的作用。花费三便士或六便士（“精致着色”），一个男人就可以完全秘密地将其最中意的妓女带在身边，一想起她就可以掏出来看看（见插图45）。

42.一幅讽刺首相及其妻子和情妇之道德的画作，发表于1769年2月的《政治纪事》杂志。

43.关于交际花萨莉·索尔兹伯里的一幅网线铜版画，约作于1723年。

这些画像的姿态与象征往往具有某种性暗示，而且即使是看起来最正经的印制品也蕴藏着某些目的。它将一个女人的外表公之于众，为其扩大声名，并且使得数以千计的观看者对其产生一种亲近感，甚至占有感。如一位评论者在1779年所言，最有名的高级妓女如今举世皆知，“版画店里满是她们栩栩如生的肖像”，以至根本无需介绍。

1750年之后出现的有关名妓的讽刺画同样亦具有扩大声名、使人亲近的作用，只是某些时候含有轻蔑意味。

The Effigies, Parentage, Education, Life, Merry-Pranks and Conversation of the Celebrated

Mrs. SALLY SALISBURY;

44.一份廉价畅销的大报，其中有同样一幅关于萨莉·索尔兹伯里的画像。

高级妓女之声名渐著，也通过其他一系列方式体现出来。她们的相貌不仅以印刷品与绘画流通，而且也出现在彩饰与纪念章中。她们的言行被报纸报道，被书信谈论，被书本搜集。早在三明治发明之前，范妮·穆雷就据说曾经将一张二十五镑的钞票夹在两片面包之间，并一口吃掉，以显示其毫不在意这些钱。这样的声名注定会渗透到当时的文学中。早在18世纪20年代，诗人亨利·凯里就苦恼于自己那首描写“底层人爱情”的纯洁歌谣《我们街坊的萨莉》，竟被人视作赞美萨莉·索尔兹伯里的颂歌。约半个世纪后，她的生平事迹仍然是巡回木偶剧的重要主题，与迪克·惠廷顿和猫的故事不分轩轾。她的后辈们在无数的戏剧、诗歌与随笔中被提及。她们的名字出现在从歌曲到家具的一切事物之中，甚至男妓也使用这些名字。她们对于时尚的影响之深，以至于正经女性据说也模仿着“基蒂·费舍尔的姿态”，或戴着一顶“范妮·穆雷的帽子”。其影响甚至及于为赛马命名，1700年之前很少

用任何个人的名字称呼赛马，更不用说声名狼藉之辈了。而在18世纪30年代，有些名为“萨莉·索尔兹伯里”的良种马参加了全国的赛马会。其后几十年，在英国与北美，又有一些著名的赛马及传种母马亦这般命名，如“范妮·穆雷”、“基蒂·费舍尔”与“南希·道森”。

45.关于交际花基蒂·费舍尔的一幅小版画，用来置于怀表中。

时至今日，性丑闻无疑更加能够使人声名远播，各种类型的色情作品成为了一种重要的全球产业。纵观西方世界，无数人依靠公开自己或曝光他人的性经历而获取名声。出版商与广播公司则迎合着公众无休无止的窥淫癖，对于色与名的着迷乃是我们文化一个难以摆脱的事实。因为这一事实得到了摄影杂志、电视与网络这些晚近发明之最强有力的支持，我们往往将其视为一种典型的当代现象。但实际上，这种现代热潮的根基早在18世纪就打下了。

印刷大爆炸

最显著的缘由，即是印刷媒介的巨大发展。早在1700年左右，伦敦民众的文化程度就比全国其他地方要高。多数男女都能够阅读与写作，包括大部分用人与学徒。不过，从那时开始，各类信息的发布与

传播就受到了种种的抑制。最公开的乃是官方的批准与审查，历任政府都以此试图阻止与压制异端观念的发表，虽然从未彻底成功。其结果则是，多数观念在付梓之前，就已经受到了自我审查以及媒体相关规章的限制。

通过写作来传播观念的另一条途径是抄本的流通。直到17世纪晚期，这种“抄写发表”仍极为重要，特别是对于那些难以付诸剞劂的重要思想。其可以容许远为自由的语言与主题，因此，大多数色情文学（淫秽与粗俗的诗歌、性讽刺作品及性爱写作）都是以这种方式流通。不过，抄本的受众更为局限，因为其复本的数量往往相当少，而且不少作者与传播者都有意地限制着读者群。即便是最流行的抄本也往往局限于社会精英的圈子，大部分作品，公众都无从知晓，不可得见。

自从印刷术发明之后，审查制度只在两次政治危机中被暂时中断：英国内战以及17世纪80年代早期。在此期间，一大堆出版物纷纷涌现，直至审查批准制度重新确立。不过，随着《许可证法》在1695年被意外地废除，审查制就永远不复存在了。于是在18世纪，前所未有的大量与多样的书籍与小册子纷至沓来，表达的自由也同样显著地得到了扩展。例如，我们知道在1677年大约有八百种不同的发行物，而到了18世纪末，一年内发行八千多种出版物也一点儿不稀奇。1670年左右，在伦敦、牛津、剑桥与约克只有约两打印刷厂得到了许可，而到了1800年，则存在着数以百计的印刷商与出版商，差不多英国的每一座城镇都至少有一家。与此相应，书商的数量亦急速增长，遍布各地。最后，各类出版物也以全新的方式及于广大受众：通过流通及会员图书馆、读书俱乐部与咖啡屋。

46.这份关于范妮·穆雷的歌谣可能售价一便士，其中的木版画来自她众多版刻印刷品中的一幅。

报刊业的骤兴，对于创造一种新的思想文化氛围而言，尤其重要。在1600年前没有报纸，即使在1695年，其数量仍然极少，且关注面狭窄，发行范围有限。但到了1716年，已经有大量的新办报纸流通于市面，达德利·莱德的日记不经意地就提到了至少一打数量的报纸。一份1752年伦敦“主要”报纸的目录列出了总共二十种报纸，包括日报、一周三报、一周双报、周报、双周报以及月报，这还不包括许多次要的报纸与杂志。而到了1765年，除了报纸之外，还有超过七十五种的都市期刊，其中不少期刊的发行量极大。许多报纸的读者群已经超出了首都的范围，而且在地方上，还有数十种本地的日报。

这些媒体的读者数量加起来同样惊人。当约瑟夫·艾迪生创办《旁观者》时，他预计其印量只有三千份，每期的读者约为六万人一天，

通过私下传阅、公开朗读以及在俱乐部与咖啡屋流通——“如果每一份能够吸引二十名读者，这么估算还比较谨慎，那么我可以预期在伦敦与西敏寺大约会有六万名读者”。而在其后数年这份刊物达到鼎盛之时，据说“有时一天竟可以卖掉两万份”。另外，对于同样的新闻与看法、同样的书信与随笔、同样的故事与观念之不断地重复使用也日益普遍。大多数畅销报纸都至少得有一次被搜集印制成册，以确保其内容能在初次发行之后很长时间内仍得以流通。在18世纪中叶，报纸同样不断地重印、摘引、改写与抄袭别家的内容，日复一日。

印刷出版品在数量与普及性上的极大提高，改变了大众传播的性质。它使事件与看法较之过往得到了更广泛的发布。新的印刷形式，使得过去只能依靠口传或手抄的内容，如今对于多数人而言都变得触手可及。新闻、流言与信息得到了更快速与更频繁的传播，其流通规模亦甚为扩展：在18世纪50年代，即便最底层的男女也喜欢购买报纸。正因为此，塞缪尔·约翰逊在自己办的报纸中写道，英国的老百姓是全世界最有见识的，“我们无疑要将此优势归功于信息的涓涓细流，其在你我之间流淌，我们每个人都得到沾溉”。没有这些进展，18世纪妓女的声名远播自是全无可能。

不过，尽管新媒体的发展是其重要的促成因素，但也不能够提供充分的解释。早在17世纪前期，男女名流的肖像版画就已经颇为常见——妓女画像在一个世纪后才流行这一事实，与其说反映了新媒体的兴起，还不如说反映了一种新观点的兴起。其他的宣传形式亦复如此。即便在查理二世治下，低贱女子的性丑闻也能得到广泛传布。在1663至1673年间，屡次重婚者玛丽·卡尔顿成为了数十种传记、自传、回忆录、戏剧及小册子的主题。跟她的作品一起，她的肖像被雕刻与出版。她的形象甚至出现在舞台上，那是一出表现其生平故事的戏剧。

从许多方面来看，卡尔顿夫人的公共形象及其文学改编，都极像18世纪那些声名狼藉的女性，她是1700年之前的一个孤例。因此，更深层次的问题在于，为什么到了18世纪，印刷与宣传不仅扩大了领域，而且逐渐被运用于新的途径。

这一转变如此复杂，以至于我们只能将其视为一系列相互联系的社会以及思想环境的变化所致，这其中包括民意之特性、辩论的手段与术语、有关私人与公共生活之假定、名望与声誉的性质等。

首个重要的变化是，新的传播方式的普及性，促生出一种对于民意的不同态度。在过去，直接诉诸公众意见的观念受到了作家、艺术家与政治家的普遍质疑，然而在乔治王朝时代后，这类人群逐渐强烈地自我意识到其与更广大公众间的关系，以及其自身有赖于来自公众的支持。他们不再将“普通”或“俗常”的观点视作鄙陋与谬误，并且日益热衷于衡量、塑造与遵从“舆论”——这是一个新的短语，创造于18世纪早期，反映了一种态度的变化。理论家、批评家与政客，仍然完全可以宣称大众的观点是谬误的，或者区分出审慎与盲目的评价，或者蔑视一切流行的东西；但是，民意的崛起势不可挡。正如此问题的热心研究者约翰逊博士建言：“国内批评总是有上诉至更高司法的权利，而公众，因其从未被腐化，也很少被诓骗，所以对于文学主张拥有终审权。”

不少政治、哲学与艺术史家都曾深入研究过这一进程，但严格说来，它与本书主旨的关系才更为密切。在文学与政治领域，新的传播类型与方式可以至少追溯至17世纪早期，相反，说到人们对于性行为的看法，将印刷的力量作为民意的一种载体，其进展要晚得多，也更为突然。只是在18世纪早期，才出现了一种相应的文化，在其中，广大读者可以持续且公开地谈论性事务。报刊业的兴起，使得社会信息更为自由、持续与大量地及于民众，它在一份份报刊中被不断复制、评论，被空前开放与多样的读者群体分享。通过这种方式，一套传播与讨论新闻与观念的大众传媒系统第一次稳定地建立了起来。

小册子的使用同样也发展迅速。早在17世纪，小册子已遍地开花，尤其是政治与宗教主题的。辩论家爱德华·史蒂芬斯——我们在第一章中提到过他——在1689年至1706年间，发表了一百部左右的各类论著，而他还不过是个相当次要的作家，当时肯定有别的作者比他更为多产。到了1750年左右，小册子的论域大为扩展，且较之五十年前，即便是次要作家，得到其作品也要容易得多。至18世纪中期，随

着报刊与小册子之出版业的不断成长，几乎任何识字的人都可以实现其将信息与观念迅速、方便与匿名地传播给广大读者的愿望。

这种新的媒体同时积极地鼓励其读者跟它们互动，从而参与到公共讨论之中。作者直接与读者通信并不新鲜，书籍与小册子刊出回复之文亦非罕见。不过，报纸与杂志的激增带来了一些完全不同的东西。大多数这类出版物颇为依赖普遍读者——往往匿名——主动寄来的通信、诗歌、随笔、广告与声明。通过这种方式，公众及其观点渐渐比以往变得更为明晰与自信。不止于此，与通俗报刊的接触本身，也必然会指导读者们熟悉全新的宣传机会与惯例。读者对于时事问题之回应，通信者之间的持续对话，以及不断散布于报纸、小册子与杂志中的公共意识，这些方面的突显，使得人们能真切地感受到自己从属于一种广阔、活跃与自信的讨论者群体。

这不仅仅是幻觉，因为早在1710年代，通俗报刊的编辑就已经收到了数量远超其印刷能力的信件。不幸的是，多数投给报纸和杂志的信件都未署名或只署上假名，所以我们不可能知道它们来自何人。不过，在18世纪下半叶，这种机遇感可以从詹姆斯·博斯韦尔1758年至1794年的作品目录中窥见一斑。虽然并不完整，但其中仍包括了数以百计的匿名书信、随笔、评论、诗歌、警句、批评、公告、报道与其他投稿，最初登载于二十多份不同的报刊，后来又在其他很多地方重印。博斯韦尔显然是一位绅士与老练的作家，不过那些更为平凡的男女也开始敏锐地意识到，可以利用报刊资源宣传自己的主张。至18世纪中叶，甚至罪犯、自杀者与死刑犯，也往往争取在小册子与报纸上宣传自己的思想。“从没有哪个时代，”约翰逊博士在1753年写道，“不论能力如何，不论教养高低，不论什么职业，任何人都显示出对于媒体如此强烈的热情。”这成为了此时代的一个显著特征。

操纵舆论

通俗报刊及其社会对应物——例如辩论学会与咖啡屋——并不仅仅是讨论的工具，它们的实践同时也改变了辩论的术语。这种新的交

流类型创造出一种新的道德思维方式。此即新媒体影响性情感的第二种方式。

首先，较之从前更为多元的观点不断付诸刍劂。通过鼓励通信以及在爱情与性欲问题上答疑解惑，早期的报刊对于创造这种开放的环境贡献良多。行为指南与释疑文献由来自古，但过去没有的是，各个阶层成千上万的男男女女匿名写信向报纸求助，并且其疑问和解答会一并登载出来，公之于世。

这种开创之举来自出版家约翰·邓顿的头脑，他主办的问答类双周刊《雅典信报》是第一份受到大众欢迎的英语期刊。从一开始，其读者最常提出的问题就是关于爱情、婚姻与性伦理。未婚同居的正当性何在？那些衣着猥亵的女人有何种道德？男人与女人之间能否有纯洁友谊？为什么妓女一般不育？手淫有错吗？第一次性交就可能怀孕吗？通奸有无正当之处？这些都不是新问题，但此前从未如此广泛与公开地辩论过。这类信件的数量如此之多，以至于每月得推出一期特刊专门处理这些累积的问题，此后又衍生出一本独立的出版物《女士信报》。邓顿之出版物的形式与视角，反过来又启发了很多著名的后继者，其中包括笛福的《评论》《英国阿波罗》《闲谈者》以及创办于1731年的《绅士杂志》。

除了发表并试图解决读者提出的道德困境外，18世纪的期刊还决心在更普遍的意义上成为社会规范的仲裁者与传播者，它们通过随笔、诗歌以及普遍的反思来投身于其中。到了这个世纪的中叶，这种理想已经成为了通俗报刊的一个共同特征。报刊的大众化趋势由此创造出一种受众极广的新权威，指导人们如何行事。在当时人们的眼中，这与传统的教化并不一定矛盾。正如一个人所言，《圣经》仍然是所有道德知识的源泉，而《旁观者》只不过“教导了一种更加简易与称心的实践美德”。事实上，正如有人曾正确指出的，18世纪早期教化文献的道德哲学与此前颇有差异，其目的既在于劝诫，更在于娱乐。它的根基亦有所不同。虽然它往往借助《圣经》以支持其论述，但神法已不再必然是首要的标准。相反，道德行为如今更倾向于采取世俗化的表述：它遵从的是理性、礼仪与人性的指令。最后，通俗报

刊的形式有可能促成了一种观念，即道德判断实质上是主观的。造成观点之多元与歧异的因素不仅仅在于报纸、杂志与小册子的大量涌现，同时还在于这些媒体的生存完全有赖于煽动性的讨论、刺激性的问题与评论、彼此的辩驳以及吸引公众眼球。

这些新环境所造成的另一个后果是，在18世纪出现了我们所谓的“媒体事件”：某些事例引起了如此热烈的公共讨论，以至于这种讨论本身就成为了事件发展的一种重要推力。这类事件很多都是由某种性争议引发的。反过来，它们也不可避免地进一步强化了各种针锋相对的性观点。早在17世纪，某些丑闻就曾引发大量议论。在1610年代，“奥弗伯里事件”催生出源源不断的檄文、小册子与诗歌，更不用说一大堆抄本。同样的公共热情也出现于1631年卡斯尔哈文伯爵的审判上，他被控教唆强奸以及实施鸡奸，还出现于17世纪90年代诺福克公爵夫妇的离婚诉讼，以及一系列其他涉及性乱的事例上。18世纪中叶的新情况不仅在于这类事件更多，抑或印刷品上的评论数量及其传播范围显著提升；更在于公众通过报刊的普遍介入，使得其自身成为了事件进程中的一部分。层出不穷且相互竞争的新闻报道，以及数不胜数的公众介入方式，这两者的合力意味着，公共丑闻如今几乎总会在报刊上引起评论者与当事人无休无止的争论，即便事件仍在演进之中。

对那些欢场名媛而言，即便是最微末的琐事也可能被放大一百倍。1759年，基蒂·费舍尔在圣詹姆斯公园骑马时从马背上摔下，此事引发了延续数月之久的公共评论、诗歌、绘画、小册子以及专著（见插图47至49）。不过，最吸引人的焦点还是审判。毕竟，一场诉讼包含了一次公共争论的所有必要元素：对立双方所陈述的矛盾故事、人格剖析、隐藏的丑闻、最后的一锤定音，以及败诉一方可能面临的惩罚、毁灭，甚至死亡。正是在18世纪60年代，“轰动案件”（cause célèbre）这一名词首次在英文中出现，其最初的一些案例如今仍被人津津乐道。例如1753年至1754年伊丽莎白·坎宁小姐的案件，她声称自己被人拐骗，并在一家妓院中被监禁数周之久，但如伏尔泰所言，她的毁谤者们相信，她只是“一个骗子”，自己怀了孩子就销声匿迹以图掩盖事实。而在1775年，重婚者金斯顿公爵夫人伊丽莎

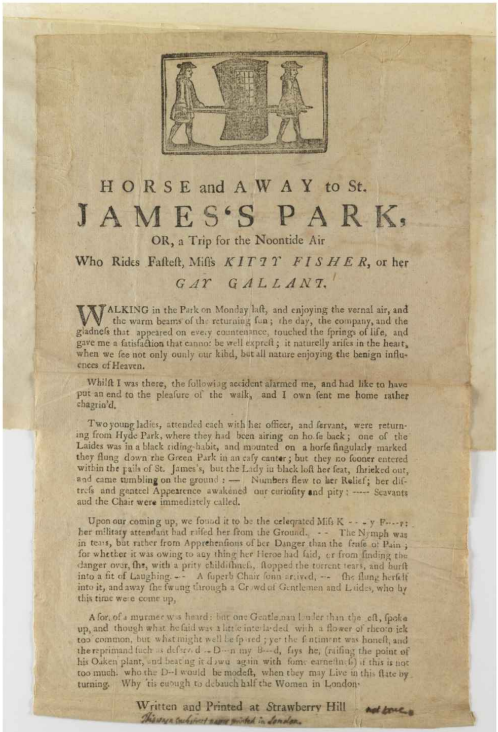
白·恰德莱与高级妓女玛丽·拉德——她是丹尼尔·佩洛及其胞弟罗伯特的情人——的案子引发了更大的公众热情。四年之后，桑威奇伯爵的情妇玛莎·雷被一名痴情的年轻牧师杀害，此事同样引起了持久的议论与猜测。这类案件引发的公众讨论如此众声喧哗，以至于在印刷媒体之中，法律诉讼本身及其确立真相与正义的能力似乎已居于次要地位。

同样的动力也构造了无数其他发生于18世纪而今又被人忽略与遗忘的性丑闻。例如安·夏普又名贝尔的案件。在1760年10月，伦敦报纸都在报道近期一位年轻的淑女被诱骗到一家地点神秘的妓院，受到了性侵犯，并重伤致死。这些传言的真实性模糊不清。即便当尸体被特意掘出并接受检查时，验尸的结论也显示并非谋杀，但这个故事仍然拒绝结束，因为它看上去已然囊括了一切诱奸情节的构成要素：一个出自体面家庭的幸福女孩，首先被某个军官糟蹋，然后徙至伦敦，逐渐沦落风尘，随后又不幸地被一个没有丝毫人性或良心的上层浪子纠缠、凌辱、抛弃与毁灭。其结果则是，关于安·夏普与威廉·萨顿——那个所谓的侵犯者——的生活、“奇遇”与性格之激烈而持续的争论不断见诸出版物：它们出自新闻记者笔下，见于社论、诗歌以及来自当局者与旁观者之源源不断的真实与虚构的记述。公共议论是如此的激烈，以至于验尸官与总裁判官约翰·菲尔丁被迫在报纸上发布公告，为他们的行为进行辩护。由此，人们对于此案的一般观点日益取决于辩论方的立场与成就，而非证据本身。四个半月以后，当萨顿被带到庭上并被宣告无罪之时，这一司法判决已经不那么重要，因为许多评论者早有了盖棺定论。“让公众来审判”，正如贝尔小姐的一位支持者所倡，这似乎已变得比司法审判更为正当。

47.基蒂·费舍尔之“快乐奇遇”的印刷品（1759年3月）。

开启民智的印刷文化之最后一个特征，即是它提供了一种操纵民意的全新条件。这看上去似乎是一种讽刺性的发展。事实上，研究此一问题最有影响的当代理论家于尔根·哈贝马斯教授告诉我们，情况正好相反。他认为，18世纪早期英国一种新型公共领域的出现，使得受教育阶层首次能够参与文学与政治话题的“公共论辩”之中，免于审查、商业压力或党派之争。只有到了19世纪与20世纪，这种独立的批判精神才被大众传媒的商业化、广告业的兴起、公关及其他现代的操纵手段所破坏。

然而，即使在18世纪，精心安排与制造舆论的做法也并不罕见。那些出版物中的新闻报道与八卦信息，往往是由职业的雇佣文人生产出来并卖给媒体的。那些出自所谓普通读者的文字与评论多数经过改写，有时完全是捏造。有些编辑会收取费用，以决定发表或掩盖某些新闻，其他人则完全受雇于某些政客，正如今日不少著名的写手。



HORSE and AWAY to St.

JAMES'S PARK,

OR, a Trip for the Noontide Air

Who Rides Fastest, Miss *KITTY FISHER*, or her *GAY GALLANT*.

WALKING in the Park on Monday last, and enjoying the vernal air, and the warm beams of the returning sun; the day, the company, and the gladness that appeared on every countenance, touched the springs of life, and gave me a satisfaction that cannot be well express; it naturally strikes in the heart, when we see not only ourly our kind, but all nature enjoying the benign influences of Heaven.

Whilst I was there, the following accident alarmed me, and had like to have put an end to the pleasure of the walk, and I own sent me home rather chagrin'd.

Two young ladies, attended each with her officer, and servant, were returning from Hyde Park, where they had been airing on horse back; one of the Ladies was in a black riding-habit, and mounted on a horse singularly marked they flung down the Green Park in an easy canter; but they no sooner entered within the pales of St. James's, but the Lady in black lost her seat, shrieked out, and came tumbling on the ground: — Numbers flew to her Relief; her distress and genteel Appearence awakened our curiosity and pity: ---- Scavants and the Chair were immediately called.

Upon our coming up, we found it to be the celebrated Miss K - - - y F---r; her military attendant had raised her from the Ground. - - The Nymph was in tears, but rather from Apprehensions of her Danger than the sense of Pain; for whether it was owing to any thing her Hero had said, or from finding the danger over, she, with a pretty childishness, stopped the torrent tears, and burst into a fit of Laughing. - - A superb Chair soon arrived, -- she flung herself into it, and away she swung through a Crowd of Gentlemen and Ladies, who by this time were come up,

A sort of a murmur was heard: but one Gentleman louder than the rest, spoke up, and though what he said was a little interlarded with a flower of rhetoric too common, but what might well be spared; yet the sentiment was honest, and the reprimand such as deserved - D--n my B--d, says he, (tossing the point of his Oaken plant, and beating it down again with some earnestness) if this is not too much, who the D-l would be modest, when they may Live in this state by turning. Why 'tis enough to debauch half the Women in London.

Written and Printed at Strawberry Hill

48.这份传单是1759年3月涌现的以基蒂·费舍尔之“堕落”为卖点的诸多出版物之一。

49.这幅保罗·桑德比的纪实印刷品，展示了1760年一个售卖歌谣的家庭正在兜售关于基蒂·费舍尔的出版物（已佚）。为了引人注意，并为向她的名字致敬，这个男人把它们系在随身携带的钓竿上，喊着："谁来我的鱼塘中钓鱼？"

也是在这一时期，广告与书评首次成为了重要与普遍的营销手段。两者都被秘密地用来推销书籍、商品、表演、人物以及社会运动。广告会伪装成新闻或通信，以这种虚假的方式吸引读者关注某些事件与出版物，而公告与书评则不过是华而不实的推销，只是套上了一层公正的外衣。在1744年春季的一份伦敦报纸中，出现了大量有偿的"新闻"，其登载的频率与普通的广告相类，其中包括"一家草地球场、一出戏剧、一个临湖垂钓胜地，以及肯特郡托马斯·莱德先生的授爵"，全都是虚假的荐辞。为了描述这种新的伎俩，"puff"一词在18世纪下半叶获得了一种新的意思：吹捧。1732年，《伦敦杂志》将此词描述为"一种黑话，指的是文人与书商赞扬自己的书籍，以提高销量"。切斯特菲尔德同样认为这是一个"低贱的"词，但他自己还是不断

使用。不久，它就成为了一个流行的虚构绰号。一封来自“约翰·普夫先生”的书信被置于亨利·菲尔丁之戏作《邪梅拉》的前言。在塞缪尔·富特的喜剧《品味》（Taste）中，一位“普夫先生”把一堆废物说成是珍贵的艺术品，而在他的《赞助人》（The Patron）中，一个唯利是图的书商也叫这个名字。同样地，普夫先生也出现于苏珊娜·桑利弗尔作于1749年的《选举》（一名印刷工）以及R.B.谢里丹作于1779年的戏剧《批评家》（“一位戏剧界的知名绅士”）之中。

事实上，用以传播与放大舆论的工具，同样被普遍用以欺骗与操控舆论。19和20世纪大众传媒的突飞猛进，极大强化了此类技术对于受众之影响。无论如何，从一开始，操纵舆论就是印刷时代新闻与观点之商品化与影响的一个自然而内在的副产品。即使在今天，18世纪的种种伎俩之无耻仍能使我们大吃一惊。通俗报纸有时会发现自己的竞争对手在昨晚采取了同样的标题、时间以及刊数，以此欺骗公众。匿名或化名的出版物与评论之习惯做法，允许作者在一本小册子或一张报纸中偷偷插入对于自己的书的预告与推荐。文人们可以暗中宣传自己的书，也可以请朋友为自己摇旗呐喊。乔纳斯·汉韦撰写了一篇关于其三卷本《诫女文》的热情公告，并请求伊丽莎白·蒙塔古署上她的名字。约翰·克莱兰偷偷地评论了自己的作品，其他作家亦复如此。玛丽·拉德有一次匿名将自己一部作品描述为近代以来“最有勇气，同时文字也最为优雅与适度的作品之一”。虽然“这可能被视为一种自我吹捧”，她论述道，“但这完全有别于其他的吹捧之举——这是名副其实的”。博斯韦尔则不仅反复且大量地评论其公众形象与文学作品（“一部真正的天才之作”、“绝世才子的产物”等等），他甚至在给自己一本小册子作序的时候为本人献上了题辞。

要展现媒体在影响观念、联系人群以及促进行动等方面日益强大的潜能，我们只需比较一下托马斯·布雷与乔纳斯·汉韦这两位当时最活跃的社会改革家所采取的方法。当布雷在17世纪90年代计划建立一座妓女忏悔院的时候，他只是让自己计划的抄本在一小群祝福者中间传阅，以及私底下向熟人游说，以获取他们的支持。当时还没有定期的报纸抑或杂志，可以让他很方便地向广大公众发表自己的观念，他也没有通过出版小册子来让任何人都可以审视其主张。相反，他亲自

接触某些关键的人物，试图获得他们的助力。即使在17世纪晚期，这仍然是一种极为常规的程序。正是以此种方式，布雷在不久之后即成立了基督教知识促进会——可能是当时最成功的慈善机构——以及福音推广公会，这个机构的成立也几乎没有借助任何公众的资源。

对于半个世纪后的乔纳斯·汉韦而言，这样的沉默行事是不可想象的。他同样非常擅长私人交往与个人筹款。他非常关注此类细节，例如当潜在的捐赠者收到有关抹大拉之家的书籍时，此书的封面即描绘出忏悔者在呼喊，“噢，救救我，救救我”，以此来确保本书的信息在展卷之前就已经传达出来。尽管如此，汉韦仍然坚信有必要诉诸更为广泛的受众，并且充分利用印刷的力量。他认为，出版比公众集会更有效。因为其使得一个人的信息可以不受阻碍、干扰或抵触地传播，并且使民众有时间领会与思考其是非曲直。不止于此，尽管“很多人没有时间，还有更多人认为自己没有时间来阅读……然而，即使这种情形也使得他们非常信赖那些书评人的报道”，因此那些具有诱导性的评介同样十分关键。所以，他的方法就是在媒体上连篇累牍地制造正面形象，一遍又一遍地重复自己的话，为的是让信息尽可能广泛而持续地传播：经常以匿名形式反复发表同样的语句与情感，见诸图表、书信、议论、批评、宣传、预告与广告之中。他始终尽力地保持着一个中立、公正的旁观者形象。事实上，正如弗朗西丝·伯尼所言，他“沉溺于”报章。可是面对读者，汉韦伪装成一位超然的观察者，只有在事情出现意外时才被卷入争论。“因为我没什么时间来阅读，”他在一篇吹捧抹大拉之家的文中虚伪地说道，“我自己写下的可都是肺腑之言。”

汉韦的手段说明了此前五十年所发生的大众传播之变迁。从今往后，即使是任何辩论中的次要言论，也往往立刻在城市中被放大、重复与传播，制造出一种广泛而深远的公众议论，这在此前无法想象。小册子、报纸、文学刊物以及普通读者，都在争相评论一切流行的话题。不过，这种讨论并非如表面所示，完全是自发与自由的。正如汉韦这类宣传家展现出的高超伎俩，其中任何一个层面，他都可以按照自己的目的煽动、刺激、驱动、影响、利用以及指挥舆论。

私人与公共事务

18世纪见证了一种新型媒体文化的诞生，在其中，私人事务与个人观点都得以前所未有地公之于众。此一进展推动了公众更加自由地讨论性事务，扩大了放荡女子的名声，并且为操纵舆论提供了新的条件。令人吃惊的是，同样的趋势也出现在这一时代的小说，以及当时很多其他写作样式之中。这就指向了新的性观念之第三个来源——人们在个人身份及其公共意义上发生的观念转变。

从一个层面来说，这牵涉到一种人格观的转变。传统观念认为，人格首先取决于个体行为，而新观念则大异于此，主张人格的核心存在于个体某种被隐藏的深刻感受与私人事务之中。越是其他人难以自然察觉的，越有可能蕴藏着人格之中的此类关键信息。正如文学批评家休·布莱尔所言，一个传记作家记录传主的私生活不仅适当，而且必要，因为“通过私人生活，通过家庭、室内以及似乎琐碎的事件，我们往往可以最切近地了解个体的人格”。约翰逊博士也赞同：传记作家最深刻的洞见来自其“将思想导入家庭的隐私，并展现日常生活的细微之处，摒弃外在的表象”。正是基于相似的原因，卢梭在他的自传（初版于1782年）中着意强调了他的性感觉与性行为。“如果我的生命存在着某种（唯一的）情状，可以勾勒我的人格，”他在一篇自白的开头宣称，“那就是我将要讲述的……不论你是谁，若是想了解一个人，只要鼓起勇气阅读接下来的两三页，你就会完全认识J.J.卢梭。”随着人们愈发强调私人情感的重要性，这就成为了现代的性观念最重要的基本预设之一。人们不再认为只有个体的性行为才反映此人的性情，而是日益主张每个人本质上都具有一种内在的性意识，而这塑造了其外在之人格。

此种观念变迁的另一个表征就是，在许多思想活动的领域之中，真理不再被认为存在于总体与普遍之中，而是蕴含于个体和特殊之内。这一趋势源自发端于17世纪的哲学大众化思潮，由笛卡尔、霍布斯、洛克以及他们在1700年之后的继承者所引领。人们不再以沿袭的假说与所谓内在的观念为思辨之基础，而是逐渐形成了一种逻辑的理

想，即不去接受任何未经考察的说法，唯一依赖的乃是自己对于事实的观察。因此，对于细节的经验考察就变得愈发重要，因为它不再只是一种确证普遍真理的工具，其本身更是一种目的，乃是真正知识的基石。

正如文学批评家长期以来所称道的，在哲学和美学中的这些潮流，与同时代现实主义小说的兴起之间，存在着一种引人注目的对应关系。18世纪早期的小说也将一种影响深远的描写现实的全新方式引入了文学，旨在通过细节展现真实，其角色应该与现实人物无所差异，而其真相要通过逼真的描述展现出来。与此相类的视角变化触目皆是，不仅仅见于报纸与其他形式的媒体，而且也见于一般的社会叙述。

在整个17世纪，一如前代，卖淫习惯上通过“妓女”、“荡妇”、“城市小姐”等脸谱化的角色来表现。当作家描述个别的罪人时，他们同样关注的是将其人与普遍的法则相对应，而非强调其个体特性。即便是约翰·邓顿于17世纪90年代创作的《夜行者》，其在很多方面虽堪称新闻写实主义之先锋，但个中的妓女与浪子实际上仍是无名的角色。如果强调这些人的特殊性，就意味着削弱他们的普遍性与典型性。可到了18世纪则截然相反，个人细节的展现如今完全被用来突出叙事要旨。正是此种使社会现象个体化呈现的要求，可以解释诸如为何18世纪中期的性慈善机构如此热心出版忏悔者个人的书信与故事，以及为何人们这样热衷于那些不知悔改的妓女们的所谓传记与回忆录。如今我们对于这种认知方式已习以为常，不以为异。我们主要通过了解特定的事例来增进我们关于通奸、强奸或婚姻破裂等事项的知识，我们对于具体事例了解得越详细，就觉得自己对于现象之整体理解得越到位。不过，只有到了18世纪，这种对待个体故事的方式才成为主流。

这一进程显然是逐步的，并且绝非整体性的。一切关于社会与两性关系之分析，在某种程度上皆有赖于普遍与非个人化的原型。早先的传统在谈论妓女与浪子时，运用的都是抽象化的人格措词，这在18世纪亦所在皆是，文学中也满是象征化的名字，印刷品上充斥着讽刺

性的陈词滥调。实际上，对于个体故事的兴趣并非新鲜事物。具有关键性的，毋宁说是当时的重心发生了一次决定性的转变。虽然17世纪不少有关不道德行为的作品充斥着各类妓女与嫖客，但较之当代，古典与《圣经》的事例一直拥有着更高的权威。只有在1700年之后，人们才主要或完全依赖现代的典型。而且，无论真实还是虚构，这类关于个体的叙述如今都被赋予了更为重要的实际意义。此前描述个体生平，只是为了确证由神法或自然法设定的行为模式，而18世纪对于特定人物的描述，则逐渐倾向于强调其人的个体性，即使最终目的是为了得出普遍的结论。

正是这些原因导致了1700年之后掀起了一股有关私人生活之故事与资料的出版热潮。最早出现的一批小说之独创性与吸引力，不仅在于所谓的现实主义，更在于其自称是私人记录与秘密写作的公开发表。丹尼尔·笛福的《摩尔·弗兰德斯》自称为一部真实的“私人历史”，一部取自女主角“本人所撰写之备忘录”的自传性叙事。笛福的《鲁滨逊漂流记》《杰克上校》以及《罗克珊娜，幸运的情妇》也是此种模式，而此后其他无数题为自传、回忆录或实录的故事亦复如此。有关妓女之真实生活的记述亦置身于此种潮流之中。早在1723年，林肯郡的诗人与小说家简·巴克就将此类记述与各种虚构作品等量齐观，她认为当时最为流行的记录是关于“鲁滨逊·克鲁索与摩尔·弗兰德斯，杰克上校与萨莉·索尔兹伯里”。

此时期还兴起了一股影射小说（romans à clef）的潮流，这类作品据说揭露了当代名人尤其是政客的桃色事件。应当说，这并非一种全新的文体。玛丽·若斯女士的《尤瑞妮雅》一书的复杂情节，即包括了对于近期宫廷丑闻的隐晦描述，而此书乃刊于1621年。17世纪80年代中期，阿芙拉·本分期发表了《一个贵族给他妹妹的情书》，据说这是辉格党阴谋家瓦克的格雷勋爵与妻妹亨丽埃塔·贝克莱夫人的通信，他们这对不伦男女的私奔曾引起轩然大波。尽管如此，只有到光荣革命以后，随着政党讽刺愈发自由，这类文体才在英国真正确立。此时出现了无数辉格党人对于“秘史”以及近代斯图亚特王室成员之性乱的回忆作品，而托利党作家则制造了一系列针对辉格党古今名人的尖刻攻击，代表作即是德拉莉韦尔·曼利臭名昭著的“秘史”与“秘闻”。

书信，另一种私人写作形式，同样以新的方式发表出来。显然，古典时代已存在书信体小说，而且私人信件也曾流通于世。在16世纪，人文主义者与宗教改革者像后世的学者与活动家一样，通过书信的广泛公布来传播自己的思想，君主和主教亦是如此。在17世纪，政治事件的信息是靠新闻信札来传播，当时出现了一股颇有自负意味的风尚，即论战之文以由某君致某君之“一封信”的形式出现。只有到了18世纪，才形成了一个出版私人信件的庞大市场，不论信件是真是假，都被作为一种接近他人私密生活之途径。我们已知晓当代的报纸与杂志十分依赖与读者之间的通信。通过印行某人的私人通信来讲述故事，也成为了小说家一种惯用的手法，尤其是在描述爱情与欲望时。据估算，在18世纪，差不多五分之一的小说采用了某种形式的书信写法。

总之，当时出现了一股对于真人传记的热潮。18世纪开始大规模涌现传记辞典、定期讣告、搜集的书信以及回忆录的出版。“没有哪种作品比传记更有助于敦风化俗，”在1750年约翰逊博士如是说，“因为没什么比它更有趣或更有用，更能凭借无法抗拒的魅力来吸引人的心灵，抑或比它传播得更广，以教导人如何在各种情况下都能从容应对。”即便是最普通的生平，“没有一点儿波澜”，也值得付诸剞劂，因为理解了他人，我们必定也会更好地理解自己：“我们都基于相同的动机行事，被相同的谬误所欺骗，都满怀希望，又被危险所阻碍，陷溺于欲望，沉迷于快感。”不是所有人都赞同约翰逊此番对于人性的分析。有些读者与自传者更强调个性的奇崛与独异之处，不过最终结论仍然是一样的。至1800年左右，较之一百年前，公众认为其生平值得一观的人物在范围上已极大拓展，并且阅读古今人物之私事与搜集他们的肖像已然成为了某种全国性的消遣。

声名与财富

传记范围的拓展，把我们引向了此一时期性与宣传观念之转变的最后一个表征：先前的臭名昭著之辈在此时声誉渐长。传统上，传记具有道德之目的。圣人、烈士、王者、牧师及其他贤人的生平被尊为

道德之楷模，而那些暴君与凶手的生平，习惯上则被用来警示罪恶之诱惑与上帝之意旨。在18世纪，这些主题依然重要。可由于人们开始强调个性与人格，以及我们曾探讨过的其他一些社会进程，历史上首个名流时代诞生了。

“名流”（Celebrity）是一个难以确切定义的概念。“celebrate”这个单词的诸多形态皆古已有之。早在14世纪，我们就能发现乔叟形容赫拉克勒斯“以其辛劳而受人赞美”，而到了17世纪，人们已经习惯于写某人“celebrate”或“celebrated”，意思是著名的或有声望的。至于“celebrate”一词确切具有使某人闻名的含义，同样出现在这一时期，并且经过19和20世纪，变得越来越重要。其结果则是，如今“名流”一词往往意味着一种特殊且次要的声名，其主要在三个方面受到限制。首先，它是一种个体化的名誉，不同于那种位高权重之人所享的声名，例如君主，也不同于那种伴随着惊人成就而来的名望。其次，它本质上转瞬即逝，虽然也有可能持续得较长。第三个方面，也是其结果，即它特别依赖于定期宣传。正是在18世纪，随着此种曝光机会的增多，这种短暂且依附于媒体的独特声名，成为了一种普遍的现象。

其根源可以追溯至16世纪晚期与17世纪早期出版界出现的最早一批职业写作。正是在这一时期，职业写手才开始能够养家糊口，他们大量炮制出传单与小册子公开售卖，不久，一些作家也为了宣传书籍而屈尊推销起自己。根据《牛津国家人物传记辞典》，我们可以将伊丽莎白时代的小册子作家罗伯特·格林（1558-1592）视为“英格兰第一位名流作家”。“流水诗人”（Water-Poet）约翰·泰勒（1578-1653）这位最早的传记家，则将此人描述为“第一位现代‘名人’，很擅长操弄媒体，并且‘空有虚名’”。当百年之后第一批女性职业作家登场时，她们不论自愿与否，其私生活往往会引起公众更广泛的兴趣（尤其是对于阿芙拉·本、德拉莉韦尔·曼利与伊莱扎·海伍德这样的人，关于其私生活之流言充斥着各种桃色事件，关注度毫不亚于其著作）。随着宣传工具的日新月异，作家们变得愈发依赖于商业上的成功，个人的声名在英国文坛的重要性与日俱增。

1700年以后，公众对于个体的这种关注也转移至其他甚或不那么光彩的职业人群。在18世纪早期，兴起了一股关注抢劫犯及其他传奇罪犯之生平与事业的热潮。在18世纪20年代，乔纳森·怀尔德与杰克·谢泼德曾激发出大量的歌谣、布道、戏剧以及讽刺作品。此类臭名昭著的人物也曾是约翰·盖伊的风行之作《乞丐的歌剧》的灵感来源之一，这部作品本身又进一步推动了这种迷恋传奇罪犯的热潮。虽然在1700年左右，已经存在着一种描述知名罪犯的悠久传统，但只有进入了18世纪，那些罪犯中的许多人才能够在自己生前就爆得大名，他们的肖像被作为廉价的印刷品发行，他们的传记既被视为一种教训，也被看作一种传奇。

还有一种更紧密的联系存在于妓女与女演员不断增长的声名之间，后者最初在英国公开登台是在王政复辟时代。她们两者之间的角色重叠显而易见。“事实上，大多数女演员都是高级妓女”，玛格丽特·卡文迪什早期一部戏剧中的某个角色曾这样说，“而大多数高级妓女都是好演员”，另一个角色这样回答。正如我们所见，自17世纪60年代开始，女演员就长期公开在伦敦登台。她们的个体引发了公众的强烈兴趣，而她们也往往通过专门撰写的序幕与尾声亲自与观众交流，以促进这种亲近感。人们同样知晓她们大多生活放荡，无论台上还是台下。这一时期许多知名的情妇，从内尔·格温至多萝西·乔丹，皆是舞台出身。在许多方面，当时女演员的声名都要大大超出妓女与老鸨。但重要的是，她们的成名皆始自同一时期，遵循着相同的方式——从印制肖像画到雇人作传，并且，她们的声名与其性行为密不可分。

自我推销与宣传

因此，高级妓女的日益知名，乃是18世纪一连串社会进程的一部分。它是由人们看待声名与恶名的全新态度、新的写作形式、对于舆论之观念转变，以及有关个体身份的重新预设共同造就的。它还体现了一种大众传媒之新形态的出现，私人事务与个人观念可以借此以一种此前难以想象的规模传播。它所具有的持久意义可以从两个对立的

方面来解释。

首先，它使得那些宣传放荡女性的人造物大行其道。这些物品有很多——不论回忆录、轶事、肖像——至少表面上被设计得很逼真。不过，我们若进一步细察，会发现它们多数显然出自男性作者或出版者的编造。对于所有传记而言，一个卖点就在于其宣称所记属实，揭露了知名人士的个人信息与秘密。这些编造出来的记录在风格与形式上如此有吸引力，而其他的资源又非常有限，致使许多现代的史学家，甚至连《牛津国家人物传记辞典》都经常将其视为真实记载。尽管如此，我们也应记住，18世纪的读者喜欢事实与虚构之间的一种模糊感。某个故事是否属实，从根本上来说并不重要，其主旨是为了娱乐与教育。从这一点来看，多数有关高级妓女的作品，无论其形式还是功能都与当代小说没有两样。它们能够告诉我们很多关于18世纪文化的信息，但对于其描述的那位女性则所喻甚少。对于那些女性，它们一面为其赢得与增大了声名，一面又扭曲与滥用了此种声名，未经过那些女性的同意，它们就将其他人的谎言与幻想加在她们身上。

不过在任何社会，声名都不仅是一种公众看法与投射的产物，它同样有赖于当事人自身的行为。因此，18世纪对于放荡女性之宣传的另一种解释，即在于知晓那些女性自己在其中所发挥的共谋作用。实际上，她们中的不少人大肆宣传，以建立自己的名声。她们主要通过个人形象、口耳相传、书信抄本的手段在时尚圈为自己造势。不过，知名的高级妓女也积极地借助印刷来把自己推销给更广泛的受众。

她们采取的一个方式即是出版自己授权的印刷品，这些印刷品是她们与当时一些知名的艺术家、雕刻家与出版家合作的产物。我们可以非常精准地确定此种做法的肇端之时。在1759年3月的最后一周，高级妓女基蒂·费舍尔取出了一份报纸广告，她非常恼火自己的形象被那些拙劣的“三流画家”与印刷商长期丑化，这些人将关于她的虚假作品与画像偷偷售卖给公众（印在本章的最前面）。数日后，她去见当时最成功的画家乔舒亚·雷诺兹，他马上着手为她绘制了更迷人的画像，再转化为印刷品流入大众市场。自此以后，他们开始了一段长期而富有成果的合作关系，因为没有人比雷诺兹更擅长绘制与处理名媛

的姿色。从那时起，他为当时知名的欢场女子绘制了很多重要肖像，把她们描绘得光彩照人，并且将这些作品转换为各种形式与尺寸的印刷品发行。跟其他从事于此的肖像画家一样，他同时也提升了自己的公共形象，并且通过将他的模特捧为名流一起互惠互利（见彩图16至18以及插图45）。

也是在这个时代，那些深陷丑闻的女性，第一次发表真实的自传并为自己的行为辩护。这类作品具有多种目的。它们可以让作者给世人展示一幅自己钟爱的画像，并且对自己的敌人指名道姓地羞辱。它们可以从热情的读者与书商那里为作者带来收益。最有利可图的，乃是这种做法可以敲诈勒索作者此前的情人与顾客，以公开其姓名与书信相要挟。此即高级妓女特蕾西亚·康斯坦夏·菲利普斯之系列《自白》的主要目的之一，其1748年一经问世，即迅速获得畅销。同年，蕾蒂西亚·皮尔金顿的《回忆录》出版了头两卷，跟她分居的丈夫随即痛斥她是“一个不可救药的娼妇”。至1800年左右，这种文体已经完全建立起来。当18世纪都柏林最风光的妓女与鸨母玛格丽特·利森发觉自己运势不再时，就显然知道自己该怎么做。正如所有试图凭借声誉获利的名人一样，她开始出版自己的回忆录。在历经数年写就、多达数百页的三大卷著作中，她讲述了一切，依据的正是她大量的私人文件、记录与通信。这好似一瓶烈酒。书中必然会叙述她自己如何被人引诱而失去贞操并沦为妓女，同时还穿插着关于她的不少鸨母的记述，其中甚至更为详尽地记录了她如何有如王国内某些最富有与最有权之人的妻子一般生活，上层社会的寻欢作乐，她情人的信件，她所认识的所有名妓的事迹，以及无数性交易与性丑闻的细节（见插图50）。因此毫不奇怪，这部作品“引起了人们最强烈的兴趣”。

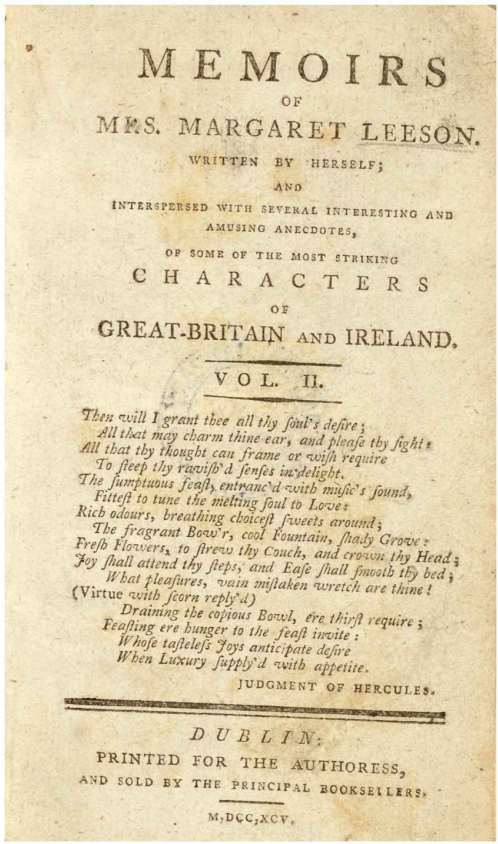
这一进程又伴随着人们逐渐利用性经历作为政治武器。显然，人们很早就利用性丑闻来抹黑政治对手，在18世纪这一手段本身并不算新鲜。不过有三件事是新的。大众舆论如今日益被视为一种合法、重要且无可逃避的政治辩论舞台。这一观念早在1649年与1688年革命期间就可以窥见，此后一百年间，它得到了迅猛发展。第二个变化乃是宣传的力量已经远胜从前。在此前的数个世纪，大多数与政治有关的性讽刺只是通过口传或者简短而易逝的讽刺与诽谤抄本的形式传

播。如今则形成了一种持续而广泛流通的公共印刷载体，承担起揭发性丑闻的任务。虚构的回忆录、报纸、煽动性的杂志以及讽刺性的印刷品——这一切经常公开或秘密地被用来抨击政客与某个妓女有染或者伤风败俗。

第三种新事物，乃是性讽刺被日益用于激进的政治目的：不但攻击特定的个人，甚或谴责某个淫乱的宫廷，而且还鼓动人们反对整个腐朽的贵族与君主制度。从1760年开始，扎根在伦敦的法国作家掀起了一股借助诽谤与色情作品来抨击法国教会与政府的热潮。他们中间某些人的动机与其说本于原则，不如说出自贪婪，但他们作品的效果都是一样的。正如罗伯特·达恩顿与其他研究18世纪法国的历史学家所准确指出的，这股诽谤的潮流帮助塑造了法国的舆论，并且严重削弱了王室政府的合法性，不论在1789年之前还是之后。到了18世纪90年代，英国的作家与出版家也逐渐采取了相同的手法来吸引广大读者。在乔治王朝时代晚期伦敦激进的下层社会中，反教会与反贵族之色情作品的出版，与争取民主与政治革命的诉求紧密联系在一起。最不同凡响的，则是由乔治四世那位感情不和的妻子——卡罗琳王后——亲自参与，其他人对其支持或反对的一场声势浩大的性揭发、敲诈、勒索与宣传丑闻的运动，从1806年（当他还是摄政王时）直至1821年（当她去世）。他是一个声名狼藉的浪荡子，而她则被指责包养自己的情人。他们的对立演变为一场舆论大战，引发了这个国家成百上千的中产与工人阶级的男男女女，投入到政治示威游行与激烈争辩之中。每一阶层的政客都在通过每一种印刷媒介对此煽风点火，上至国王与王后，下至格拉布街的潦倒文人（见彩图19）。

卡罗琳王后究竟地位特殊，并且她总是坚称自己是清白的。而到了1800年左右，媒体革命使得那些即便出身低微、公然淫乱的女性，也可以利用她们的性能力获得前所未有的政治与商业效果。例如在此前的时代，一个国王的情妇绝不可能想象自己挑战君主的权威，或向公众揭露性丑闻；但如今，此种事情已屡见不鲜。1781年，演员、作家与女权主义者玛丽·罗宾逊——她正好也是当时最知名的妓女之一——公开威胁公布她之前的情人威尔士亲王的书信，直到她获得了一笔五千英镑的“赏赐”和一笔养老金才作罢。1806年，当约克公爵甩掉

其情妇玛丽·安妮·克拉克且未提供适当的经济补偿时，她同样威胁出版他们两人的生活细节。然后，公众开始知晓她曾在一个贿赂与贪腐的圈子中占据核心的位置，在公爵对于军队、教会及政府职员之任免中进行非法交易，她还参与组织影子写手炮制小册子来非议王室。最后，她把自己耸人听闻的回忆录印制了一万八千份，并附上公爵给她的情书。结果，她得到了一笔来自政府的巨额赏金作为补偿（一次性给付一万英镑，并为她及其女儿提供养老金），作为交换，她得隐藏这份危险的文本（见彩图20）。名妓哈丽雅特·威尔逊做得更绝，她通过敲诈与刺激手段的并举，让自己得到了最大的利益。首先她宣布自己的回忆录即将面世，这给她此前无数的情人带来了恐慌，尤其是国王。接着，她私下给每个人写信，威胁他们若不寄来数百英镑的话就将其曝光。单凭这一招她就把数千英镑搞到了手。随后，她又提前公布了书中包括的那些嫖客之姓名。最终，这部著作分册出版，赢得了巨大的成功，这又为她带来了数千英镑的收益。它在第一年就发行了三十一版，这还不包括无数盗印、剽窃与伪造的版本（见彩图21）。



MEMOIRS
OF
MRS. MARGARET LEESON.
WRITTEN BY HERSELF;
AND
INTERSPERSED WITH SEVERAL INTERESTING AND
AMUSING ANECDOTES,
OF SOME OF THE MOST STRIKING
CHARACTERS
OF
GREAT-BRITAIN AND IRELAND.

VOL. II.

Then will I grant thee all thy soul's desire;
All that may charm thine ear, and please thy sight;
All that thy thought can frame or wish require
To steep thy ravish'd senses in delight.
The sumptuous feast, entranc'd with music's sound,
Fittest to tune the melting soul to Love:
Rich odours, breathing choicest sweets around;
The fragrant Bow'r, cool Fountain, shady Grove:
Fresh Flowers, to strew thy Couch, and crown thy Head;
Joy shall attend thy steps, and Ease shall smooth thy bed;
What pleasures, vain mistaken wretch are thine!
(Virtue *with scorn reply'd*)
Draining the copious Bowl, ere thirst require;
Feasting ere hunger to the feast invite:
Whose tasteless Joys anticipate desire
When Luxury supply'd with appetite.
JUDGMENT OF HERCULES.

DUBLIN:
PRINTED FOR THE AUTHORESS,
AND SOLD BY THE PRINCIPAL BOOKSELLERS.

M,DCC,XCV.

50.玛格丽特·利森之轰动性的回忆录的书名页，1795年“为女作者而印”。

因此，在18世纪不仅出现了新的传播方式，新的宣传观，同样出现了一种新的名媛。这类女性并不回避丑闻，她们沉湎于此。当詹姆斯·博斯韦尔1776年第一次遇见他未来的情妇玛丽·拉德时，她已经声名狼藉，并以此为荣。“噢，先生，”当他自我介绍时她叫道，“请坐下——我经常听说您，我们可都是名人啊，先生，您请坐。”这种自我意识，这种称为公众眼中之名人的自觉，乃是名流文化中的一个关键要素。它不仅维持着这些成功妓女的生涯，也推动着女性作家与演员的事业。这种公开展露的自信只局限于极少数性独立的女人。保守的评论家则对此口诛笔伐。整个19世纪，它都遭受着持续打压。尽管如

此，1700年之后出现的这种自信感标志着女性之性行为的观念与自我表现的一个分水岭。

赞美性爱

在18世纪末，一种全新的性开放态度改变了英语世界的文化。各种各样的性观念与性行为，无论婚内婚外，如今都以一种更为公开的方式被人们讨论、赞赏与实践。从我们自己的观点出发，很容易看到这种新的宽容态度之底线所在。一个未婚的女性怀上了非婚生子，仍是一种足以致其毁灭的社会灾难。两个男人发生性关系则更为危险。人们主要赞赏的乃是有产的白种男性对于异性之追逐，那群人掌握着这个社会的权力与文化影响力。尽管如此，正如我们所见，其他阶层的人同样认可性是一种自然、愉悦与令人亢奋的事物。

相较其局限性而言，远为惊人的是，18世纪这种全新的开放态度，与截至当时笼罩英国的戒律文化之鲜明对比。教会与政府的整个性监管机制已近乎烟消云散。同样不见的还有维系这一机制的思想与社会氛围。公共的性探讨如今规模更大、程度更深，它不再由男性的教会与社会精英所牢牢控制，并且也不再大肆主张婚外性行为是危险与错误的。相反，至1800年左右，这种看法在各种新媒体上或隐或显地遭到了不断的否定。结果是，其造就了一个新的传播世界，性观念在其中以差异极大的各种方式被塑造。这是一场剧变。同时，这也主要是一种都市的现象，引领者就是伦敦。即便是在遥远的北美殖民地，首都伦敦的文化仍然主导着一切。性戒律的原则在19和20世纪仍保持着很高的权威，这一点我们在本书结语中会看到，但它们再也没能居于主导。应当说，从此以后，克制与享乐之间的张力将支配着英语世界的性文化。

这一历史进程的后果是显著的。至1800年左右，贵族与士绅成员较之此前往往更为公开地保持婚外情或通奸关系。在18世纪的各个时期，像首相、大法官、外交大臣、海军大臣、约克公爵与威尔士亲王这样的大人物，以及无数知名的男性女性皆曾如此。某些美国的开国

之父，包括富兰克林、伯尔、杰弗逊以及汉密尔顿亦持有这种观念。这种社会潮流是前辈清教徒移民及其英国本土的同道无法想象的。

性快感同样逐渐得到了人们共同的赞美，尤其是在男性俱乐部。其最有力的支持者之一政治家弗朗西斯·达什伍德爵士创办了一些纵欲的团体。在其领地的中央，他建起了一座维纳斯神庙，设计得宛如一个巨大的阴道——约翰·威尔克斯1763年打算付印的那首臭名昭著的色情诗《论女性》，正是献给达什伍德这个群体的。更值得注意的是一个较为粗陋的俱乐部，名为“乞丐的祝福”，它从18世纪30年代开始从苏格兰东部沿岸扩张，到达了爱丁堡、格拉斯哥，甚至远及俄罗斯圣彼得堡。其成员定期聚饮、谈论性事、交流黄色笑话与歌曲，以及阅读色情作品。他们还花钱请女郎把自己脱得一丝不挂。他们的核心活动是比较彼此的阴茎，并独自或集体于阳具崇拜仪式上在他人面前手淫。这个俱乐部的成员都是中年、有产的体面人士：牧师、贵族、绅士、律师、军官、海关、商人、工匠及学人。这个俱乐部大多数记录与制品虽然已经遗失，但仍有一本关于其仪式器物的集子留存，其中点缀着赞美性自由的文字与图画——徽章、印记、腰带、证书、宾治酒碗、阴茎状酒杯、一本特意美化过的《圣经》，还有一个充满了淫秽装饰的圆形锡盘，成员们集体把精液射入其中（见彩图22）。

在18世纪晚期与19世纪早期，英国的高级妓女同样迎来了鼎盛时代。这些女人作为基蒂·费舍尔与范妮·穆雷的后继者，已不仅是别人的情妇，更是风月场上独立的企业家，她们的声名与财富有时候可以与自己的男伴匹敌。南茜·帕森斯是一个裁缝之女，她相继做过格拉夫顿公爵与多塞特公爵的情人，随后又嫁给梅纳德子爵，最后在她五十岁出头之时，在梅纳德勋爵的同意下，她成为了年仅十几岁的贝德福德公爵的伴侣。格蕾丝·达尔林普尔·艾略特因与一个爱尔兰贵族通奸而与丈夫离婚，后来成为了乔姆利伯爵的长期情妇，但有时也与多名法国贵族以及威尔士亲王卿卿我我；其私生女亦嫁入了贵族之家。无数其他女性同样赢得了或大或小的声名。

特别是在伦敦和其他城镇中，兴起了一种服务于性快感的规模庞大的物质与文化产业。卖淫更加公开，也更为普遍。妓院和其他幽会

地点公然张贴广告，以满足男性与女性在婚姻或性爱上的冒险追求。性疾病与性健康得到了公开辩论。报纸不断地讨论桃色丑闻与人物：某些报纸甚至完全用来登载性八卦与荤段子。色情图画与读物同样俯拾皆是。17世纪晚期以前，色情读物主要局限于拉丁语、希腊语、意大利语和法语文本，多数以抄本形式流传，其制作与售卖皆很隐蔽。可到了18世纪晚期，英文淫书的市场已经极为繁盛。虽然淫秽品的出版仍然是非法的，但较之以往，如今要得到色情作品真可谓易如反掌。到了世纪之交，即便是女学生与乡村牧师也有可能获得出版商发行的淫书以及春宫图，“裸体的男女交合在一起，采用各种姿势，站立的，躺下的，坐着的，统统不堪入目”（见插图52-53）。所有这些都反映了一种新的性趣味，即将其视为现代的、启蒙的、自然的、理性的最高快感。它同时也是媒体革命的一个产物，其开辟的新变，其为性宣传与性追求所提供的无限机遇，皆已扎根世间。

51.七卷本《通奸的审判》中的一幅插图，此书记录了大量离异贵族的风流韵事。

52-53.颂扬上流社会的性自由。来自约翰·克莱兰的色情小说《欢场女子回忆录》以及托马斯·罗兰森1800年左右制作的大量色情印刷品。

结语　现代的性文化：从维多利亚时代至21世纪

我们如何审视过去，我们在其中看到什么与忽略什么，都依赖于我们当前的视野。任何年龄的人在回顾自己过往的生命时，都会赞同此点。历史写作亦然：在不同历史学家笔下，在不同的时代中，过去的面貌自不相同。本书源自我试图理解我们目前的性观念与西方历史大部分时间内流行的性观念之间的深刻断裂。在描述这一转变的过程中，我强调了在我看来最重要的主题与时段，并且聚焦于那一时期受过教育的中产与上层阶级人士的观点。那不是一个民主的世界：其公共文化仍然被那些社会统治人群所塑造与控制。不过，正如我试图指出的，那个社会同样日益开放与多元，其内部的性观念早已不是铁板一块。

其他学者与专家可能会采取不同的视角。有些人会更强调18世纪之前性戒律的局限，或其此后的持续影响，抑或强调性别、阶级与宗教之差异。还有人坚称，性行为最根本的方面在于我们大脑中的神经电路，因此研究性观念的历史不可能有什么真正重要的发现。但这种说法就好比声称政治总是对于权力的追逐，而不去试图理解何以政府从部族纷争演化为议会民主，或者为何当今全世界的政治形态各异。

我们如何看待过去，同样导致了我们如何看待今天。本书的论点是，现代西方性观念源自18世纪剧烈的思想与社会革命。在长达千余年的时间里，从中世纪早期至17世纪，对于性行为施以愈来愈严苛的公共戒律，乃是全球每一个基督教社群的核心要务；但是在1800年，一种完全不同的观点将其取代了。这一剧烈的转变奠定了维多利亚时代、20世纪以及我们时代的性文化。

现代最根本的变化在于性自由边界的变动不居。为了取代统治许

多世纪的那一种相对一致而权威的世界观，启蒙运动留下了一种更为含混与多样的道德观，其中包含着难以化解的张力。从此以后，这就构成了我们现代处境的一部分。其他的部分还包括性自由的扩展；都市生活方式与谈论性事变得越来越流行；人们设想男性在性关系中更主动，而女性更被动；道德与阶级之间形成了持久的关系；我们总是纠结于“自然”与“不自然”的行为、色情与声名，以及“公共”与“私人”之分野。这些都是19和20世纪性文化中的关键主题。只有通过回溯从前现代至现代世界的转换，我们才能恰当地理解它们源自何处。

压抑与控制

要想细致地考察它们在1800年之后的发展，就需要对于整个时代进行一番全面的描述：因为正如此前几个世纪，这一时期性观念的演化反映了文化整体特征的嬗变。我在此的目标则更为谨慎。现代的性史研究很少考虑1800年之前的世界，而它们对于19和20世纪之特征的描述又莫衷一是——近期一部权威的维多利亚时代风俗史，论证了19世纪私人生活中的感官享受，而另一本著作则强调当时普遍的“反感官享受”。1本书最后的结语部分正是要解释，现代的性世界中最显著的特征与矛盾是如何由书中所描述的历史进程所导出的。

基本而言，1800年之后的性观念沿着两条相反的路径演化。一方面，我们可以发现社会对于各种形式之性行为的控制仍在持续，甚至更为加剧。虽然公共惩罚的机制大体上被弃置，但其理想仍然留存。从某种程度上说，正如我们所见，它蕴藏于全新的启蒙思维方式之中，这种思维方式并未抛弃正当与不正当之性行为的区分，只不过重新对此定义。在18世纪，中等与上等阶层异性恋的男性，享有着越来越大的“自然的”性自由，而与此同时，被定义为“不自然的”或反社会的性行为，则遭受着日益严厉的压制。在19世纪，性科学的话语开始占据权威地位，但它们也往往被用来论证女性欲望、同性恋或底层的性自由之不堪。类似于“社会净化”的理想，在女权主义以及其他延伸至20世纪的进步论意识形态中居于核心地位。现代的思维方式未必会带来更大的自由，至少并非对所有人皆然。

无论如何，所有人也并非都认同此种思维方式。1800年前后的数十年间，出现了一股激烈抵制启蒙运动所谓之放纵原则与实践的热潮。其原因有多种，绝不仅仅在于反感纵欲。最显著的原因就是当时纷至沓来的政治危机，首先是英国失去了北美殖民地，继之而来的是法国大革命带来的令人恐惧的大灾难，而其顶峰则是英国的旧制度为了存续，与国内外激进主义所展开的绝望战争。这一时期同样令人不安的还有空前的人口与经济变局：人口进一步激增（从1700年的约五百万人增至19世纪50年代的约两千万人），工商业经济一日千里，都市生活迅猛扩张，大面积贫困比比皆是。

在这一国力衰落与社会动荡的背景之下，宗教信仰与社会保守主义的重要性开始广泛地被重新确认：只有返回根基，国家才能归于正途。这一观念部分激发了当时席卷英国与北美的宗教复兴热潮，以及思想界的反启蒙趋势。基督教与保守派评论家常将性自由的泛滥视为一种更广泛的文化病症的核心表征，而重申道德原则就成为了文化复兴的第一要务。“对于堕落、放荡与邪恶之时代的描述，没有什么”比为婚外性行为辩解显得更典型，保皇党作家约翰·鲍尔斯在1800年强调，但“这一描述不幸适用于我们的时代，无法找到比这更有力的证据，来证明人类之极端与普遍的堕落”。大约同一时期，善于制造恐慌的《反雅各宾评论》警告道，在普通人中间，

> 其本性之放荡，自身是如此可憎，后果又是如此可怕，对于个体与社会皆如此，但它在近些年内不断膨胀，已经达到了几乎难以置信的程度。下层社会中的通奸与姘居满目皆是，而这些罪人很少做礼拜，极少被惩罚，以致更化的希望简直遥遥无期——我们怎能期盼一个民众如此堕落的国家可以繁荣强盛！

此类观点早在18世纪中期就催生出早期的循道卫理运动：其创始人约翰·卫斯理正是18世纪50年代至60年代复建的伦敦易俗会的主要支持者之一。从18世纪80年代起，因为福音复兴运动在英国国教内部获得了确立，它引发了一场更加有力、深入与持久的国家道德改革运动。这同样是废除奴隶贸易运动之领袖威廉·威尔伯福斯的一项终身志业，他在其中感受到了神意的召唤。他在1787年的日记中写道，“全

能的上帝在我面前设定了两个重大的目标，抑制奴隶贸易与移风易俗”，而在其灵魂觉醒后不久，就立即投入工作，并且一往无前。从这股保守潮流之中，产生出再教育底层人群的主日学校运动（始于18世纪80年代）这类慈善举措，与更具惩戒意味的惩恶会，以及对于上层社会放荡风习的不断抨击。支持这一切的是一股重新确立正统基督教价值与准则的宣传热潮，例如由此运动的主要出版家汉娜·摩尔为圣教书会所大量制作的售价低廉的教化手册。

你看过玛丽·沃尔斯通克拉夫特的《女权论》吗？1792年霍勒斯·沃波尔向摩尔夫人戏问道。当然没有，她答道：“这个标题包含着某些虚妄与荒谬的东西。”但当她阅读沃尔斯通克拉夫特的遗作小说《玛丽亚》后，她对其中所宣扬的当代婚姻法有失正义及“通奸正当”的观点大发雷霆。“让我们感到安慰的是，”她告诉自己的读者，“这种邪恶的原则尚未在生活中大行其道，是非对错的区分依然清晰而明确”——每个人都有责任守护它们。正是在此种语境之下，牧师罗伯特·马尔萨斯撰写了有关人口问题之极为保守且影响深远的大量著作。在正统与官方的评论者眼中，他的理论似乎提供了一种科学化的无可辩驳的证据，以此证明如果没有“道德约束”（即只允许婚内性行为），人口灾难与国家衰退在所难免。

所有这一切趋势的最终后果可以通过18世纪晚期与19世纪英裔美国社会道德基调的变化清晰显现出来。在19世纪20年代，大多数评论家都认为，近几十年来社会风气日趋良善，性乱之风得到了遏制（尽管这种风习是仅被限制于地下，抑或确实有所减弱，他们对此莫衷一是）。1837年维多利亚女王的登基即位被视为强化了这一趋势，而非开创了一个新的时代。如今许多历史学家都同意此种“维多利亚时代”严格约束性自由与抑制各种感官享受的朝纲一直延续至1901年——事实上，其作为西方性文化的典型特征一直持续到20世纪60年代。此种观点如此盛行，以至于婚姻内部的性关系也发生了悄然改变。例如在1800年至1920年，大多数西方国家的分娩率降低了50%或更多。这是一个持久的变化，并且它看上去并非主要由任何生育控制的措施所造成，而是由于各种性节制的方法广泛应用于关系稳定的男女——禁欲、限制做爱、体外射精（只有从20世纪中叶开始，人工

避孕手段才开始逐渐兴起，到现在已成为主流，这提供了更大的性自由，同时不会让生育率攀升）。

这种对于戒律的重新强调有个关键组成部分，即对于女人的去性欲化。本书曾试图解释这一趋势在18世纪的发端，但其全面发展则要等到19和20世纪。对于所有阶层的女性而言，性无知与性被动都逐渐被视作妇道尊严与异性恋爱的关键要素。这不仅是一种男性特有的理想，多数女性自身对此深为认同，并以这种标准看待他人。这也不仅仅适用于处女。正如最近有关20世纪之性生活的口述史所生动表明的，即使女性在夫妻生活中变得主动时，依然认同这一原则——而这作为一种轨范，一直持续至20世纪晚期。男人则相反，他应当采取主动，通晓性事，并懂得好女人并非一定很享受性爱。这种双重标准在公开场合随处可见，并且毫无掩饰。直到1991年，英国法律才正式确认了婚内强奸的概念。

在英国的语境中同样重要的，乃是社会层面的双重标准进一步得到了发展。从19世纪开始，至20世纪，对工人阶级管理、控制与强行提高性道德成为了中层与上层的政治家、评论家与社会改革家的一项要务。与性别一样（以及殖民地中的种族），阶级成为了性经验中一个他者的关键标签，它既可能使人着迷，也可能使人反感。我们可以在无数私人生活之中看到其影响。它使得无数有产阶级的男男女女愈发迷恋于妓女的生平与人格，它更普遍地展现出维多利亚时代与爱德华时代社会调查者的窥阴癖，并且它时时刻刻都充斥于都市男女的生活交际之中。在一件关于伦敦的资料最详实的案例中，绅士阶层的公务员阿瑟·芒比（1828-1910），终其一生都在性上困扰于并记录下了当时传统的女性理想类型与充斥都市的强壮、肮脏、丑陋之工人阶级女性的身体之间所存在的紧张感。他不断地对她们观察、采访、速写、摄像、描述与归类，自身之权力与她们之堕落间的反差让他感到兴奋。他花了几十年时间追求一个女佣——汉娜·库尔维克，最终他们秘密地结为夫妇。但直到1909年去世，她一直与他若即若离，作为一个粗妇，她是他的用人——为了他，为了这个世界，她一遍又一遍地在各种私人与公众场合扮成一个低贱、顺从、无知与身体物化的女人。

相似的迷恋感以及财富与权力的跨阶级动力，刺激了男性间的同性行为。不论游荡在拥挤的商业街还是土耳其浴室，对许多富裕的男性而言，与某个“猛男”的秘密私通所带来的兴奋感，显然因为社会越轨的风险而变得更刺激。1953年，《流亡的心》（The Heart in Exile）——一部富于同情的关于伦敦同性恋生活的畅销小说——中的一个贵族角色，依依不舍地缅怀着日益消失的文化。“我们这样的人如今没那么多钱了”，他抱怨道，“工人阶层不再像过去一样尊重我们了”——而在之前，工人阶层的年轻男性

> 是有求必应吗？男孩接受我们是因为我们有地位吗？他们喜欢我们，乃是因为我们不像女人那样花他们的钱。我认为我们过分宠爱了他们，而女孩子则并未如此。不管怎样，他们现在养得起女人，如果他们不想要女人的话，还有足够的钱找别的乐子。

“我们不喜欢像我们自己这样的人，”另一个人则说道，“我们不想找任何同类，我是指受过教育的中产。事实上，我们要的正好相反。我们想要原始的、未开化的、粗暴的。”

异性恋者对于同性恋的态度也深深地染上了阶级观念的印记。医生、法学家与犯罪学家都试图理解同性恋的欲望，他们往往会对此做出区分：一种是成熟的体面人士怀有的更具爱意、更为自然的情欲；一种是工人阶层之中变态的乱交行为——这种行为，正如1949年一本名为《犯罪心理论》（Psychological Treatment of Crime）的手册所斥，只不过是混合了“原始的性冲动与尝试一切性活动的兴趣”。

同样的双重标准也反映在人们对待同性卖淫的态度上。这乃是资产阶级男性之性自由的重要推动力，但亦造成了下层女性的永久沦落。毫不奇怪，此种偏见的阶级基础，在方方面面都引发了如此强烈的感觉。同样显著的还有19世纪与20世纪早期审查制度的特点。维多利亚时代的人们及其后继者们，花费了很大气力来限制色情物品的公开传播。从某种程度上说，它迫使色情图画、写作与信息潜入了地下，并对其传播实施监管；但这并未阻止更大量的色情制品秘密生产与流通。不少绅士搜集了很多这类制品，其实主要的顾虑乃是让这些

淫秽物品远离女性与大众。1960年，企鹅出版集团因为出版D.H.劳伦斯的《查泰莱夫人的情人》而受到了起诉，首席检察官J.M.G.格里菲斯-琼斯（进入过伊顿、牛津以及冷溪卫队）的开场词呼应的正是此种观点。输掉审判后，他的议论被很多更倾向自由的评论者视为荒谬绝顶，而在早几十年，他的话不过是老生常谈。格里菲斯-琼斯强调：毋庸置疑，在当今“任何正经、高尚、优良与维多利亚式的人物不宜接近此书”，但陪审团主要考虑的应在于

> 扪心自问，当你通读此书，你会否同意自己年幼的儿子与女儿——因为女孩也能像男孩一样阅读——也来阅读它？你会把这本书搁在自己家中吗？你会希望自己的妻子或仆人也来阅读此书吗？

劳伦斯这部作品写于20世纪20年代晚期，其主题正反映了英国人对于性与阶级的极大痴迷。

现代束缚性自由的最后一个关键特征，即是同性恋男子所遭受的日益频繁与严厉的法律及社会迫害。这一进程同样始于18世纪，但在1800年之后愈演愈烈，并同样以英国为最。在整个19世纪，每年针对鸡奸与同性行为都有数百桩指控与定罪。直到19世纪30年代，也常有英国人因为“肛交”而被处死：从1810年至1835年，有四十六名男子因此项罪名而被判处死刑。数以千计的人则被拉出去示众，或者因其不伦行径而被投入监狱。奥斯卡·王尔德1895年被投入监狱服两年劳役，只是最著名的例子罢了。比维多利亚时代这种严苛作法更引人注目的，乃是20世纪针对同性恋行为的法律诉讼在数量上的剧烈攀升。在王尔德的时代，这类罪名只占所有关于个人罪行之指控的5%，而在20世纪50年代后期，这一数字飙升至20%以上——换言之，每年有几千桩。类似的剧变也发生在欧洲其他国家以及美国全境。抑制同性恋，甚至根除它，乃是公共政策数十年以来的一个焦点所在。人们对于女同性恋显然不大在意，从未将其入刑。不过，同样显著的是，即便只是公开讨论女同性恋，也被视为一种对于道德的威胁。在1921年，议会否决了一项将女同性恋入刑的提案，部分原因在于，大家觉得没有必要让此种“极少数”女性的行为引起大部分“对此从

未耳闻之人”的注意。同样，当拉德克里夫·霍尔倡导宽容女性“性倒错者”的小说《寂寞之井》（The Well of Loneliness）于1928年面世后，立刻被视为“淫秽”与“变态”读物而遭到了禁止。

19和20世纪这种大规模抑制所谓反常性行为之做法的根源，乃是人们对于此类行为之看法的一种重要嬗变。这些行为不再被视为罪恶之举，而是逐渐被看作一种不正常人格的表征，其根源（不论先天还是后天）在当时成为了人们激辩的焦点。“自然”由于“不自然”的行为而以一种关于人格类型的病理学术语来表示——同性恋之“性倒错者”、“女性瘾者”、“犯罪女性”等等。正如我们所见，这种视角源自启蒙时期尝试以全新的科学方式来理解人性的企望，但在随后的数个世纪，它发展得愈发精细与有力，使得医学与生物学成为了在性与社会层面定义“自然”的决定因素[这是米歇尔·福柯《性史》（History of Sexuality）一书的主要洞见之一，此书乃是20世纪后期研究对于这一问题最有影响的研究]。由此导致我们现代通过性认同而非性行为的方式来进行思考，以及我们热衷于对于给他人和自己贴上相应的标签。

因此在1800年之后，仍然存在各种重要手段监督性活动。虽然大部分针对男女性事的公共惩罚已被废弃，但“非自然”行为却面临着日益沉重的现实与精神压力。更普遍来说，重新得到强化的性约束的理想，对于社会主流观念与行为产生了一种深远影响。不过，在现代与前现代世界中的性体制之间还是存在着一些关键性差异。正如我们所见，如今的性事务总要面对一个问题，即公共与私人领域的分野何在。对于主要政府机构而言，公开监督只是一种次等手段，现代强化戒律的举措要分散与细碎得多。总体而言，性戒律的支配地位已经远不如从前，并且与其他生活方式与观念之间的张力日益增强。

其结果造成了一种性文化，既分裂于又依赖于一系列悖论与虚伪——这有时候被称为“维多利亚式妥协”，虽然其根本特征一直延续至20世纪晚期。正是在其中，性事务一方面被持续地剖析、探讨与宣传，另一方面又被认为应当远离公众的视线。在这种文化中，什么是正常与正当的行为与知识，主要得视阶层与性别的状况而定；而其中

的越轨行为也就变得极富性意味。与此同时，这种文化寻找着道德原则的根基，试图越来越精确地区分公私领域，因此同一种行为可以按照不同的标准来对待，这取决于其曝光的程度。正如19和20世纪的政治史所示，男性的婚外性行为得到了普遍的默许；但如果他们的行为成为公共事件，则会受到激烈谴责。

这种矛盾的集合可以解释为何学术界对于维多利亚时代与20世纪早期性文化的特征会有如此歧异的见解。我们很容易发现富裕人士沉迷于性自由中，也不难得知妓女大量存在。基于这类论据，有些研究维多利亚时代性生活的早期（并且是男性）历史学家热衷于强调其肉体享乐的一面。更晚近与更倾向女权主义的学者则与此相反，他们倾向于再次断言女性在社会教化中所遭受的性压抑，而男性的情况则要好一些。

再以阿瑟·芒比与汉娜·库尔维克为例。芒比对于女性的任何看法都或隐或显与性有关。他总是对她们的身体充满兴趣。这两个人曾彼此亲吻，也曾当着对方的面一丝不挂。但在他们共处的半个世纪中，他们似乎从未发生过性交。他们这种关系无疑极为罕见，但再也没有比这更好的例子来说明维多利亚时代性迷恋与性约束之间的张力了。

自由与平等

我的焦点主要在英国，但1800年之后类似的趋势也可以在其他西欧与英语世界中找到，至少大体上如此。相反地，20世纪60年代以后西方世界的进程从一个方面而言，可谓是维多利亚式妥协的逐渐瓦解。婚姻的社会意义大为减弱，离婚率一路飙升。性滥交的程度史无前例。人工避孕的广泛运用，使得性行为和性快感与怀孕和生育的分离较之以往更为彻底。正如我们所见，这种更大自由的本源在于启蒙时代的社会与思想革命。所以，19和20世纪观念中的另一个重要主题就是性自由在理论与实践的扩展。过去五十年的经验不应被看作一种与此前的决裂，而应被视为这些滚滚大潮的加速前行，以及它们逐渐融入了性文化的主流之中。

男性的纵欲文化依然盛行，并发展于摄政时期以及维多利亚与爱德华时代。现代城市生活为男同性恋提供了无数发生随意性关系的机会，卖淫活动在19和20世纪持续扩张。至1900年左右，在西化的世界中，每一座港口与城市都很容易见到同性恋亚文化的痕迹（一如格雷厄姆·罗伯所言，柴可夫斯基可以转遍整个欧洲，并总能够找到某人发生性关系）。对女性而言亦如此，从20世纪20年代开始，当时的女性就确信（其后的历史学家也往往同意）自己正经历着一个新时代的开端，在其中，都市生活为男女两性都提供了更大的自由。20世纪早期“新女性”的诞生是一个节点，在此之后，主流的女权主义以及女性气质的标准，开始越来越普遍地远离传统那种基于婚前贞洁的考量。

双重性标准的此种缓慢而持续的衰微，乃是19和20世纪更广泛思想文化之嬗变的一个征兆：平等观念持续上升并最终胜利，成为了伦理与政治事务之指导原则。维多利亚式妥协的一个基础在于，权力与原则因群体而异（不论是种族、阶级、性别抑或性取向），目的是为了他们自身以及更大共同体的利益。早在19世纪，这种预设就遭到了女权主义者、社会主义者与其他进步论者的挑战，但只有到了20世纪，它才被严重削弱，并最终被相反的原则所取代：所有的人都应在法律与道德上得到平等对待。如今，我们完全将此视为理所当然。这一原则在近几十年如此深入人心，以至于个体的性权利如今被普遍视作公共道德与利益中最切实甚或最重要的概念。哪怕是在五十年前，这样的舆论共识也是不可想象的。

对于造成这些变化具有同样重要意义的是公共与私人观念的不断演化。正如本书所述，在18世纪公私之差异对于规定性自由的范围发挥了关键作用。一般来说，“私人”行为应不受法律与集体制裁。另一方面，任何行为只要在他人或集体看来是反自然或有害的，那就仍然是面临法律裁决的公共事务，即便这一行为是暗中进行的。因此，这两者之间的平衡关系从来就不固定，依赖于权力、观念与环境间的相互关系。实际上，女性与同性恋者的性隐私权在18世纪只得到了微弱的声张，在19世纪获得了某些实践上的突破，只有到了20和21世纪才受到普遍认可，并取得合法地位。这一发展的历史包含了一种引人注目的反讽。正如我们所见，性隐私权的观念源自有关宗教意识之不

可侵犯的论述。但如今的发展早已经超越此畛域，以至于保守的基督徒只能主张其宗教自由被女同性恋与女性的平等权利或关于避孕与流产的条款所侵犯。对于现代世界的人们而言，表达个体之性本能的权利变得比精神的良心更为重要。

不过较之以往，性并非仅仅变得更私人化，它同样变得更公共化。性隐私的逐渐扩展也伴随着公众对于谈论性事的持续而高涨的热情，始于18世纪的媒体革命并未终止于1800年，大众传播的范围与速度及其对于性事的热衷仍然在持续地发展。从20世纪60年代开始，这些趋势还开始加速前进。尤其显著的是审查制度与个体压抑的衰落，以及网络在当代的兴起，后者也使得公共与私人的关系更趋于复杂。事实上，我们时代的巨大悖论似乎表现在，作为一种文化，我们越来越强调性的私人性，不在政府与法律之公共领域的关注之内；然而与此同时，我们似乎也越来越有兴趣将我们生活中最隐私的细节尽可能地展现给大众。这种私人与公共间的平衡迥异于维多利亚时代，并且粉碎了维多利亚式妥协的诸多关键性要素。其本质的张力，如我们所见，须回溯至启蒙时代。

我们到底前进了多远？我们喜欢以一种线性进步的术语来思考社会变迁，而这也是启蒙时代的遗产。但这往往会造成我们的历史短视——我们很容易忘记眼前的状况是多么偶然，过往的历史曾经充满了各种可能的路径，即使在最近几代人中，性隐私权的边界也一直遭受着挑战与重塑。在法律与社会的实践中，女性以及未婚人士之性自由被广泛接受是一种相当崭新的进展。即使在今天的英语世界中，避孕与流产的条款仍然受到高度争议，卖淫问题同样如此。虽然成人间自愿乱伦有各种不同的定义，并往往延伸至不那么有害的亲属关系，但只有部分国家对此允许，其他国家则将其治罪。关于性自由之界限存在各式观点，这仍然是我们时代最具争议的文化问题之一。

尤其值得注意的是，尽管隐私与平等的观念得到了越来越多的思想支持，但同性恋自由的扩展始终饱受争议。1967年英国法律准许二十一岁以上的男性私下发展同性恋，但随后有一大堆人出来指控同性恋“公开”勾搭。于是，一项新的法律被推行，其针对的并非同性恋本

身，而是将其限制在公众视线之外。迟至20世纪80年代，美国最高法院依然认定，男性即使私下、自愿发生性关系本质上也是不道德的，应受惩罚；而英国政府则规定，任何地方政府倘有任何“推动同性恋”或者在学校教导孩子“将同性恋视作一种家庭关系来接受”的举措皆属非法——所有这些法律直到2003年才被最终废除。尽管不断地面对着不计其数的挑战，对于同性恋的歧视仍未能终止，这不仅仅体现于婚姻制度，同样体现于对于不正当行为的定罪上。如今在英国，一个男人在性行为过程中用烧红的铁板在其妻子臀部打上烙印是合法的，不过如果对象是男性的话，即使秘密且自愿地进行此类虐恋仪式，仍然是不合法的——上议院与欧洲人权法庭皆作如是观。因此不足为奇，如今许多学者与激进分子都抛弃了公共与私人行为之区分，而将其视为一种意识形态建构，遮蔽了社会中由特殊——主要是“异性恋规范”——观念与政策主导的更大霸权。

因此，在过去五十年间，自由与压制、平等与不公、个体权力与集体道德之间的平衡一直处于变动之中。虽然它们的形式一直在演变，但性道德、公与私的问题总是一再出现，如今，它们以不同的方式危及整个世界的天主教会，分裂全球的圣公会群体，不断在美国政治之中掀起热潮。不过，所有这些争议都是由某些新的因子所塑造，它们根源于18世纪初次浮现的现代生活方式与思维方式。不止于此，启蒙的理想根基比以往更为牢固，成年人应当自愿地发生性关系，不论其性别、性取向抑或婚姻状况为何，此种基本观念得到了隐私这一宪法权利的保障，虽然它仍具争议，但已经铭刻于英国、欧盟与美国的基本法律之上。

因此，启蒙的最终遗产远非直截了当，而其影响仍在不断演变。回过头来看，我们很容易认出它是一个历史节点，自此以后的西方性文化转入了一条完全不同的发展轨道。如果说其间有何差异的话，那就是此种文化的特征——它的个人主义、它的明确性、它的放任性、女性与同性恋者所要求的平等地位——在近几十年变得更为独特，而世界也随之变得更小。它们同样造成了广泛影响：西方的女权主义已波及全球，西方的性自由观念亦复如此。

尽管如此，类似于前现代欧洲的性理想与性实践在世界某些地方仍然得到坚持。男人与（特别是）女人依然会因为发生婚外性行为而面临公共诉讼的危险。在多数情况下，上帝之道会充当审判的主角。正如阿亚图拉·霍梅尼1979年的著名声言，在一个道德社会中处死妓女、通奸者与同性恋者，就如割下腐肉那般正当。在某些伊斯兰国家，婚外偷情或同性恋的男女仍会被施以监禁、鞭刑、绞刑，甚至石刑。在法律之外对这些男女施加迫害的做法，甚至更为普遍与根深蒂固。同样的行为也曾经在西方文化的大部分历史时间持续过。它们建立在相似的基础之上——圣书与圣人的神圣权威、对于宗教与社会多元主义的禁绝、对于性自由的恐惧、对于男性统治权的坚信。它们显然有利于维持父权社会的秩序，它们也显然不利于人类的幸福。它们会在这个世界的其他地方延续多久，我们拭目以待。

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

LANDSCAPE AND IDENTITY

风景与认同

英国民族与阶级地理

Wendy Joy Darby

[美国]温迪·J.达比 著　张箭飞 赵红英 译

刘东·主编　彭刚·副主编

凤凰出版传媒集团
译林出版社

版权信息

Landscape and Identity: Geographies of Nation & Class in England
Copyright © Wendy Joy Darby 2000
This edition arranged with Berg Publishers
Simplified Chinese edition copyright © 2011 by Yilin Press
All rights reserved.
著作权合同登记号 图字：10—2007—120号

书　　名　风景与认同：英国民族与阶级地理

作　　者　【美】温迪·J.达比

译　　者　张箭飞 赵红英

责任编辑　马爱新

出版发行　译林出版社

ISBN　978-7-5447-1394-8

关注我们的微博：@译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

目录
CONTENTS

献言
北部郡县陆地测量
缩略语一览
致谢
前言：进入权日1999
导论 展望/再想象风景
第一部分 再现性的风景
　　一 批评视角：视景的阶级化/分类
　　二 文化风景
　　三 民族风景
第二部分 政治性的风景
　　四 进入权政治
　　五 进入湖区
　　六 进入/可进入性：私有财产与国家公园
第三部分 民族志的风景
　　七 再地化/发现/引述景色
　　八 特殊视角
结论 展望/再想象共同体
参考书目
附录
译后记
注释

致彭妮和安德鲁

并纪念我的妹妹维罗妮卡

北部郡县陆地测量

专员们认为一切

皆被命名，土地被标记状如野兽

来证明自己的权益和种属：

一个词轻柔地踏在青苔的硬皮，

墨水顽皮地画出大河小溪，形似蓝色的树；

我的标注联结它们的堤岸，从河口到源头

精美的衬线穿缀起每一道涧流。

拇指纹一般的等高线，一圈又一圈出自我的笔管；

地图的模样，好似钩针编织的黑色披肩，

经纬线间的血色珠子，标划出

穷人租借的公用地，他汗流浃背

垒砌坚固的界墙，围起富人的田园。

没有任何命名见证他的存在，我画下

一个石冢纪念他的劳作。

迈克·诺斯，引自《新湖畔诗人》

缩略语一览

组织机构

BBC　英国广播公司

BMC　英国登山委员会

CHA　合作假日协会（后更名为乡村假日协会）

CC　乡村委员会（1999年4月1日更名为乡村署）

CLA　乡村土地主协会

CPRE　英格兰乡村保存委员会（后更名为英格兰乡村保护委员会）

FLD　湖区之友协会

HF　假日联盟

LDDS　湖区保护协会

LDNP　湖区国家公园

MEPS　曼彻斯特人行道保护协会

MTCP　城乡规划部

NT　国民托管组织

PDNT　峰区国家公园

RA　漫游者协会

SCR　谢菲尔德号角漫游者

TDA　瑟米尔保护协会

YMCA　基督教青年会

风景区划

AONB　自然风光绝美之地

NNR　国家自然保护区

SSSI　具特殊科学价值的地点

其他

LDNPP湖区国家公园规划

致谢

这项研究缘起于本人一个持之以恒的兴趣：了解风景如何充当社会、经济和政治历史的宝库。人们与自己的容身之地朝夕相处，并赋予它各种意义——这个认知得之于我的早期田野工作。当年，作为一个历史风景名胜保护分子，我曾在湖区的哈索普山谷进行考察，亲身经历了风景的维护和恢复工作。我要感谢克里斯托弗·塔温纳，是他启迪我把对风景的执着兴趣与人类学结合起来。纽约市立大学研究生院的人类学系则提供了一种知识背景，受惠于这种背景，再加上安妮·博格、约翰娜·格勒里克和伊恩·斯科格德的支持和友谊，我的想法得到发展。这个项目得益于众多专家和评论家的详尽探讨点评，及其认真仔细的阅读，如琼·文森特、简·施奈德、文森特·克雷潘扎诺、杰拉德·克里德、内森·格罗斯，还有博格邀请的两位匿名评审员。

这个项目得到了欧洲研究委员会（1995）和温纳·格伦基金会（1997—1998）的特别资助。维珍集团（Virgin Atlantic）资助了我最后一次的田野考察。早些时候，在皇家橡树协会的资助下，我参加了阿丁汉姆暑期学校，由此获得了实地观察英国乡村别墅的特别机会；哥伦比亚大学颁发的一份威廉·金尼旅行奖学金（1988）使我能够多次访问英国国家公园。这些参观和旅行极大地丰富了我的研究。

在田野考察的过程中，我还得到许多人的具体帮助，我对他们心怀感激。索尼娅·安克斯、宝娜·戴伊和玛丽恩·卡宁把她们的思想、感情和时间与我分享。索尼娅邀请我参加当地团体的徒步活动，由此我获得了特别的洞见。田野考察乃是一种入乎其内出乎其外的考察。研究的根据得之于我所到过的每个地方，却又不受限于任何地方。就在我旅行考察期间，我痛苦地获悉妹妹生命濒危的消息。她是维系我与自己英国家族的最后一根纽带。基于这个理由，我非常感激如下的人们，与我同行的徒步者，他们对一个全然陌生的人的热情接待令我感铭不已。布赖恩·弗兰克思、彼得和凯特·琼斯、简·斯威特和詹妮特·斯通、斯特拉·维尔弗德、彼得和艾琳·威莱特热忱地邀请我到他们家。彼得和艾琳·威莱特、斯特拉·维尔弗德和彼得·琼斯安排我参加他们当地团体的徒步活动，并向他们发送问卷调查；布赖恩·弗兰克思援救了我，两次！斯蒂芬·戈顿，这位多年的朋友，不管我什么时候访问湖区，总是对我热情有加。

彼得·琼斯一直不断向我提供我无法在纽约捕捉的细节信息，而马尔科姆·皮特提供的信息我认为是非常难以获取的。菲尔·瑞伊非常慷慨，主动地向我提供了他叔叔的日记副本，这本大约始于1922年的日记描述了一次徒步湖区的旅行。约翰·霍恩设法复印了他去世的母亲1932年版的《开阔路》，它曾在20世纪30年代和40年代陪伴她漫游。我要特别感谢科林·道尔，乡村假日协会的会长，感谢他慷慨允许我接触该协会存放在大曼彻斯特地区公共档案室的文件；还要感谢伊恩·鲍罗丁（湖区之友协会的理事）和凯瑟琳·冈宁汉姆（漫游者协会发展部的助理），他们两人都慷慨地抽出自己的时间帮助我推进了研究目标。徒步者们同意完成那份有点长度的问卷，对于他们这种慷慨精神我也心存感激。

我还要特别感谢宝娜·巴克斯特、雷切尔·拉布什、大卫·奥吉韦、布赖恩·彭斯和彭妮·辛阿诺戈鲁，他们在纽约给我提供了切实的帮助。感谢大卫·林德诺斯，他向我提供了出色的地图。考虑到该项目的历史特性和视觉特性，如果没有哥伦比亚大学图书馆丰富的藏书和图书馆管理员的永远热情可靠的帮助，该项目不可能进行下去。

多年来耶尼·辛阿诺戈鲁一直对我的各种努力不吝支持。没有他，这本书无法完成，我对他表示衷心的感谢。最后，佩吉·弗林谢一直帮助我不断完善我的考察工具。约在70年前，就是年轻的她，完成了一次绝壁攀登，登上了湖区的赫尔维林山。在过去的34年间，我一直与她徒步漫游纽约，她以自身为榜样教我如何像面对绝壁一样面对生活。

前言：进入权日1999

进入乡村在英国是一件争议颇为激烈的事务。在过去几年里，这已由少数当地人的抗议发展成一个全国性的议题，纳入议会的辩论以及紧急立法的程序。在这个过程中，对立派系的立场得以巩固。这些派系代表了城市和乡村的基本差别，关注的焦点放在哪些人和哪些活动有权使用风景。本书的第一部分和第二部分所做的综合的人类学分析，旨在探究当代进入乡村问题背后错综的历史内容；社会的、象征的、政治的、经济的和立法的根源。这两部分还展示了进入权问题如何与备受争议的民族性和阶级身份的形成神话、与有关地方（place）的文化建构问题纠结在一起。第一部分表明英国乡村的形成如何与英国乡村别墅以及无人风景息息相关，第二部分讨论了重新入住无人风景区的斗争。第三部分则以民族志的研究方法探究了对于地方的体验，以及“使地理经验得以形成、交流得以进行的那些共享的象征手段”（巴索1996：109）。

进入英国风景区至少是一个双重过程，首先是能够抵达风景区，然后是能够在风景中散步（徒步）。乡村公共交通的缩减或取消必然形成某种限制，使得城市居民中的无车族无法径直抵达风景区。鉴于英国少数族裔大部分都居住在城市，政府的不作为（没有拿出相应的政策扶持公共交通）尤其限制了他们进入风景区的权利。各类组织如红绳（Red Rope）、社会主义徒步者和登山者呼吁政府改善公共交通，使得公众能进入更多的风景区。草根机构如“大地第一！”（Earth First！）则开展了广泛的反道路运动，挑战高速公路的扩延。扩延高速公路使英国社会中已经享受特权的有车阶层享受更多特权，随高速公路而兴起的住宅建设不断蚕食着乡村。有车阶层的大多数在进入乡村之后必然要求增加停车位，从而进一步加剧了公共徒步区，如湖区和峰区国家公园的难题。

漫游者协会（RA）率先努力争取自由漫游的法定权力，这一努力在进入权日的活动中得到了部分表述，他们意欲在活动中强调当地的特殊情况。在组织全国范围的行动时，RA利用了早期徒步者采用的传统的群众性抗议运动形式。不过，在20世纪30年代，参加集会的是工人阶级，属于具有高度对抗性的集体侵入（trespesses）；而20世纪90年代的抗议集会相对而言没有对抗性，规模小得多，参与者主要是中产阶级，因而抗议也就属于中产阶级事件。早期的战斗性已经转入

诸如“大地第一！”这类草根组织的表达，以及“还我街道”的运动。

1999年的进入权日抗议徒步集会尤其代表了进入风景区的一种空间和时间的连锁性。这个抗议活动起始于白金汉郡的威多弗徒步集会，威多弗位于伦敦西北，距伦敦有一个小时火车路程。几乎每个抗议者都是坐着分散而无名的私人汽车抵达抗议地点的。沿着田间的公共道路，这次徒步集会包括一次彼肯山集会，彼肯山是英国首相乡村别墅契克斯庄园（Chequers Estate）的一部分（彼肯山在庄园的一端，而首相的乡村别墅在庄园另一端）。该集会在强调当地问题的同时，打算将全国性的进入权议题摆到首相别墅的门前台阶，从实际和象征意义上都可这么讲。早在19世纪20年代这一片被圈起之前，彼肯山曾是公用地。RA希望彼肯山的一部分开放给公众，这样人们能够登上山顶俯瞰艾里斯伯里山谷的全景。此外，彼肯山是这个地区所剩无几的白垩丘陵地带之一，其他部分都已经过农田改良或退耕还为灌木丛林。

白金汉郡是通常被视为英国心脏的“家乡郡”（Home Counties）之一。契克斯庄园，作为地址意义的中心与政治意义的中心，象征着党派政治、政治代表、民主进程和国家的绝对权力：简言之，是民族想象出来的集体性。1998年，300人参加了这个徒步抗议集会；而1997年，则有1200人参加。既然工党承诺对进入法立案（尽管在1999年9月19日那天，尚不清楚会在哪一轮的议会会议上讨论此案），RA成员可能感到大规模集会已不是迫切需要。这一天，还有其他的徒步抗议集会在同时举行，因此人们不会像几年前一样从各地蜂拥而至。大约有60人在路上徒步抗议，开始的几小时在瓢泼大雨中徒步。抗议集会在彼肯山公众可进入的低坡地举行。

这群徒步抗议者排成长长的一行，走在绿草茵茵的坡地上仰望着彼肯山。不远处，警察从山脚到山顶成扇形散开，面对着抗议者。几辆警车停在附近。BBC、天空新闻、英国卫星新闻在集会现场安置了摄像人员。集会演讲者是舍伍德的工党议员及现任英国下议院议长帕迪·蒂平、密尔顿凯恩斯西南地区的工党议员菲莉斯·斯塔吉，和凯特·阿什布鲁克——前RA会长，现任RA进入权委员会主席和当地区域人行道协会理事。

斯塔吉提到人人拥有进入乡村的权利，这是祖先赋予他们的一种权利，并非只有那些在乡村工作和居住的人才能拥有；应该对来自都市和城镇的人们开放更多的乡村地区使其得享休闲之乐，只要他们尊重这一个事实：这是当地人的工作之地；简言之，乡村不属于哪一个个人或哪一个群体。蒂平，长期以来支持RA，满怀热情地宣称“我们为进入乡村已经战斗了100多年，看起来这场斗争就要取得胜利”。他

向首相乡村别墅的方向点头示意，演讲一开始，他说自己不能透露会议的实际结果，但又说前不久在准备女王的议会开幕演讲时他曾在那里。他反复说“我们已经接近斗争的尾声”，提出在千禧年来临之际，“山区、荒野和丘陵进入权将是给予这个国家进入新世纪的一份贵重礼物”。阿什布鲁克强调说RA赞成进入乡村，这并非意味着允许徒步者践踏庄稼或穿越当地居民的花园，而是意味着公众有享受抵达山丘和山峰，目睹壮丽的全景，以及单纯地欣赏乡村的宁静的权利。

一个徒步者轻轻提醒说彼肯山不只是漫游者想要进入之地，因为，对当地德鲁伊教和女巫会的一些成员而言，彼肯山乃是一个圣洁之地，力量所在。她特别提到了位于集会地下方的辛白林城堡，古老土堡和城廓。她抱怨说：“基督教有礼拜的场所，而其他非国教的宗教没有受到认真对待。它们和‘新世纪’（New Age）游客一样遭受误解。”据估计英国有10万人属于将神圣寓于自然的群体（罗维尔1998：2），那么进入权问题就会引起更深刻的反响。

警察首先占据坡地的高处，监视着下方的集会。集会后，抗议者继续攀爬陡峭的公共人行道，绕彼肯山的西侧而行，最后进入附近的林地。警察一直护送着他们，直到所有的徒步者离开了环绕契克斯庄园的公共人行道。

私人土地拥有者的利益有违于RA的愿望和希望；然而，正是这一事实把他们带入了共同的关系领域，特别是工党政府通过由乡村事务局（前乡村委员会）发起的“乡村进入权全国论坛”而开始的商议进程，本书第六章将会讨论这一进程。原来的那种硬碰硬的冲突形式让位给在约定俗成的关系体制中进行的争论；法律层面的讨论替代了集体侵入的行为。政治上的边缘问题已经成为中心议题。随风景而定的历史、事件、观点、体验构成了社会地理学活生生的经验。新的乡村议案会构建什么样的社会地理，如何满足所有参与乡村进入权辩论的人士，这一切，我们将拭目以待。

导论 展望/再想象风景

> 当教育科目日益增加，给已经负重的学生再增设一门新学科乍看上去似乎太强人所难。然而，你会发现人类学的真正作用是减轻而非加重学习压力。在山区，我们看见负重者欣然地多扛着一个载物架，因为架子可以收纳负载，平衡负重，便于搬运。两者相权，载物架的重量就不算什么了。“人类与文明”的科学也是如此，该学科把普通教育中那些松散的科目整合为一个易于掌握的体系。
>
> 泰勒1891：V

人们在重要而富有象征意义的风景区休闲，以此建构自己的身份——这是人类学中很少涉猎的话题，即使这类活动在西欧、亚洲和美国等富裕国家许多个人的生活中起着日益重要的作用。总体而言，风景问题一直未引起人们的关注（赫斯科1995）。

本章将要探讨的话题有：休闲与排斥如何相互关联，构成以阶级、年龄、性别或种族为基础的社会与地理的现实？英格兰的国家公园代表的是五十年的排斥还是包容？大风景区正在保存谁的观念，又为谁而保存？自由漫游运动（freedom-to-roam）再次兴起，如何解释这一现象？这些问题涉及到人类学和历史学方面，面对它们，我需要采取跨学科的方式来探索历史上的阶级关系，追踪作为文化产物的阶级与民族身份透过风景及其进入权发挥作用的种种步骤。以英格兰西北部高地的湖区（Lake District）与峰区（Peak District）的风景为例，我分析了进入风景区问题的政治性。我把相当广阔的历史演进和地区特性结合起来研究问题，这一工作对于正在庄严进行中的恢复人类学与历史的学科邦交是一种促进（科恩[1980，1981]1987；贾哈1987，米切尔1997），同时也是一种新的视角，研究风景跳出了地理学和图像学的范畴（格林1995）。

尾注作为附文贯穿全书。我认为尾注具有支撑全文的重要性。就此而言，我赞同这样一种说法，“神圣见于细节，见于脚注”（查德威克1997：16）。一个已经被人视为自然而然的、有必要在此点明的细节（从尾注中也能发现）就是，在某种程度上风景一直是男性的领

域。大多数地形学方面的工作反映出男性和军事性的眼光。游览欧洲大陆，欣赏沿途风景的人最初大多是男性；艺术市场由男性主宰，他们是风景画派的资助人或是生产者；争论风景的范畴及其对人类身心影响的美学家是男性；早期风景旅游的倡导者也是男性；有关徒步旅行和登山活动的讨论也反映出一种性别化了的风景象征主义；风景，无论是再现的还是实际的，都是身份的附属物，正如妻子、情人和女儿们是拥有土地并管理国家的男人的附属物一样。

安妮·华莱士用翔实的资料论证了徒步游览风景在19世纪英国文学中的地位。然而，她的观察中也不自觉地流露出性别区分的特征：

> 徒步者置身于农夫放弃的思维空间，以此达到维吉尔式的田园诗境界。这一结果，我称之为“逍遥游”（peripatetic）。所谓逍遥游，就是漫无目的的云游，是一种陶冶心志的劳作，能通过回顾和表达过去的价值改造个体与他所在的社会。（华莱士1993：8，11）

本研究越过博雅之士的文学体系，从更单纯的行走视角展现华莱士所说的19世纪的逍遥游，并引入性别问题加以讨论。它描述了早期的文化精英如何利用描述性文本和圈地来占有风景，以及那些曾经被赶出风景区外的人如何通过自由漫游运动来收复失去的风景。

本研究包含三个部分。第一部分（1—3章）通过追溯风景（作为将文化物质化的一个用语）的文学和艺术的根源，来探析关于民族的美学意义话语。研究集中在18世纪英国文化精英以图绘的、印刷的和实际的无人风景组成的“想象的共同体”，并将这一现象置于英国民族主义的表述与实践、如画风景盛行的语境下来考量。以“想象的共同体”为基点，我把研究推向一系列“文雅社会”内的紧张关系，以及文雅社会与圈地运动的受害者之间的紧张关系。

第一部分的重中之重放在湖区的文化赋值（cultural valorization）上，也即湖区从空旷之地变为文化恒产的过程。我探讨神话记忆如何替代了真实的记忆，并指出神话的创造者都是外来者。早在湖区成为人们的神往之地之前，那里不过是那些生于斯死于斯的妇女、儿童以及男人们的“地方”。从巨石与石头点缀其间的山谷被清理成整洁的农田、石头围砌的地界等景象，可以推断他们如何向土地讨生活并与土地休戚与共。这一点，从当地人文景观的一大特色——依山而筑、纵横交错的石墙亦能看出。

与这些实物地方标记呼应的则是为数众多的命名。远在19世纪测量局成立之前，各处的峭壁、岩石、峡谷、通道、小径、小溪、瀑

布、小湖、沼泽、碎石坡路、山脊和山腰已有名称。当地人的劳作形塑了空间外观，并且加以命名，是双重地赋予它们意义，两者合力早在这一带成为“湖区”之前确定了它作为一个地方而存在。

第二部分（4—6章）继续在政治经济的范畴内探讨风景的问题性。为拓宽话题，我引入了峰区的案例，因为在峰区，进入风景牵涉到的阶级问题更要尖锐。湖区本来是一群文化精英建构出的英国民族认同之地，后来却成为参与者展示阶级—文化差异的场所，这是一个反讽性的转变。峰区和湖区的风景是民族情绪的共鸣板，反响着对于历史的不同诉求——对诺曼征服之前或之后英国的崇尚。

进入峰区风景区的政治性主要反映在偷猎行为，而湖区则以美学为重点，其差异的关键在于植被。峰区沼泽地的石南（Callunus vulgaris）是红松鸡（Lagopus lagopus scotius）最喜欢的栖息之地及主要食物来源。为了在狩猎季有松鸡可猎，文化精英们就想保护松鸡在高沼地的休养生息。这样做直接挑战了两类人，一类是想保持原有的穿越高沼地权利的当地人，一类是来自周边工业城市，希望在开阔的沼地自由漫游的徒步者。狩猎者视徒步者为完全危险的人物，因为他们干扰了鸟巢里栖息的鸟，因为他们就是偷猎者。

由于石南并非湖区的主要植被，那里也就没有松鸡休养生息的问题。它的问题是美学方面的。自18世纪以来就具有文学和视觉意义的湖区风景，到了19世纪则面临着来自铁路和采矿业的持久危害。由于文化精英发起了反入侵的抗议，在全国范围内引起了一场激烈的争论，涉及的不仅是这些特别的风景区的保护问题，而且也触及到所有风景区的保护问题，特别是那些逃过议会批准的圈地劫夺的公用地。

从19世纪30年代到20世纪30年代，在进入风景区方面合法的、准合法的和非法的行为，受到了立法的、法律的、超越法律的挑战。所有的斗争主要围绕峰区和湖区展开，并最终促成了1945年后的相关立法。据此，从1951年到1957年，在英格兰和威尔士高地建立了10个国家公园。这些公园有：湖区，峰区，达特穆尔，斯诺登尼亚（它们都在1951年列入规划）；彭布罗克郡海岸，北约克高沼（1952）；埃克斯穆尔，约克郡山谷（1954）；诺桑伯兰（1956）及布雷肯山（Brecon Beacons，1957）。这10个公园占去了英格兰和威尔士9%的面积。这一部分还探讨了20世纪90年代后再度兴起的要求进入国家公园内和公园外地区的运动，以及环保术语如何用于空间争夺的行为。

第三部分（7—8章）话题转向人类学的层面，研究的依据来自对各类代表（如全国性徒步组织的代表）的访谈，以及与湖区、峰区和

当地徒步俱乐部成员一起徒步的参与式观察。从“行走”人类学角度考证社会关系如何空间化及空间关系如何社会化的问题，深入探讨在社会分裂、全球经济重构和欧洲整合背景下，徒步如何成为一种社会性的建构力量，形塑着个人身份与共同体意识。

当探讨徒步者在一个高度层次化的社会（这个社会到处都有阶级区分的标记，密集程度不逊于华兹华斯诗中烂漫山间的水仙）的文化性时，显而易见，主要问题在于徒步群体是否在建构新的感受空间时跨越了阶级差别。徒步所涉及到的性别意识也将纳入讨论。讨论兼及少数民族的风景感知——他们是把英国风景当作非认同的风景来感知的。通过生活在该风景区的三位女性的观点，我深入分析了她们对于地方，特别是湖区的依恋。这三人的生活深受风景的影响。每个人的观点分别概括了本书的一个研究主题。

结论部分讨论了湖区的北部山地风景是否仍是关于英国的另一诠释或想象。位于英国东南部，以伦敦为中心的家乡郡，被英国文学塑造成精华地带，是“皇冠心脏”和“英国的腹地”，此说显然是误用转喻的例子，它以“南方”代表整个国家或地区（科斯格罗夫，罗斯科和尼克罗福特1996；弗南德兹1988；威内尔1981；莱特1985）。结论部分还剖析了在社会分裂及经济重建的影响之下，英国的某些地区更“英国”这种观念是否通过徒步活动得以实现的问题。

第一部分 再现性的风景

风景的再现并非与政治没有关联，而是深度植于权力与知识的关系之中。第一部分从种种不同但又彼此关联的视角呈现风景及风景的再现，揭示隐匿的政治及知识关系。多重视角的研究使沉默的风景意象发出声音，使隐藏在关于风景及风景意象的知识和体验之后的社会性基础显现出来——这种社会性基础就是历史上各种排斥与包容的观点。一个中心议题是观景者、景色以及风景的视觉再现和文字再现的社会文化定位。本部分每一章都会就一个制造和消费风景及其再现形式的社会，讨论该社会所依赖的政治、经济、历史、情感或教育基础，揭示表面上同在一地的人们如何以象征的方式栖居在不同地方。某种意义上，第一部分堪称福柯式的风景考古学。

从这一视角考察，风景提供了一个切入文化问题的途径：文化价值、文化延续、文化的价值范畴和无价值范畴，以及文化身份形成神话的建构。风景引起诸多思考：在个体被文化包容的同时，个体行动如何帮助形成文化；个人如何将自我视为某种特定文化的一部分，尤其在由农业革命或工业革命、帝国扩张、战争或战争后果这类社会或民族创伤引起的动荡时期。从多种视角考察，风景成为探索包容或排斥标准的焦点——这些标准是由某一特定阶级制订并借由性别、美学经验、共同体或阶级欲望来传达的。

第一部分探究风景意象的文化习俗和历史背景，以18世纪的英国为例考证哪些个人和阶级占有了哪些风景，牺牲了哪些人的利益。本部分涉及到如画景色中的距离问题及其与社会距离之间的关系，勾勒出文化承载者的社会与文化权威性，以及依据其他实有的、文字的或图绘的景观来理解某一景色的先决条件。此外，还把英格兰边缘山区和不列颠政治建构过程中冲突与争论发生之地共同纳入关注范围，以此展示风景表述和政治表述盘根错节的关系。

一 批评视角：视景的阶级化/分类

在历史与政治，社会关系与文化感知的交合处发挥作用，风景必然成为……一个摧毁传统的学科疆界的研究领域。

本德尔1993：3

引言

以下的论述冒犯了常规，但我认为值得冒这个险。我正在寻求多种文化语境中出现的程度不一的“无人风景”——这是我的理解。我得承认对于这个问题，我只能蜻蜓点水，不能纵深进入。因为一旦穷追不舍，我的讨论就可能离题万里。实际上，我已经扯得很远了。尽管如此，我希望能够抵达我的研究目标：对英国而言，探讨富有文化价值的无人风景现象，探讨无人风景作为身份形成之媒介如何以实有性和再现性方式得到传播。随着这一画面的展开，另一幅与之相对立的画面也展现出来。两种现象映衬之下，进入风景区的政治性格外突出。

我进入风景的视角就是将风景视为“文化编码的巨大网络”（米切尔1994）。本章论及确立了西欧风景画这一流派的两部经典文本的趋同性影响。这两部文本，其一是维特鲁威的《建筑十书》（De Architectura），写于公元一世纪的建筑专论；其二是忒奥克利托（Theocritus，生于公元前310年）的《牧歌》（Idylls）。两部著作在文艺复兴时期获得新生，以意大利文出版并被迅速翻译成其他欧洲文字。

文化生产形塑现实，而非仅仅是模仿现实（巴恩斯和邓肯1992）。根据这样的认识，我按文化生产把风景分为四组对应的方面加以讨论，它们涉及多种媒体。这四组关系是：（1）风景与早期剧场，（2）权力的印刷与印记，（3）17世纪风景画与18世纪英国乡村别墅，（4）18世纪舞台布景与全景画。我把这四组方面视为阶级关系辩证过程中的重大时刻，各种文化产物就产生于这一过程，并将阶级进一步神秘化。这些文化产物尚未得到深入挖掘——在这里也无必要深入挖掘。我要做的就是在没有造成太多曲解的前提下尽量简化处理。在时间上离我的中心论点更近的媒介不可避免地受到更多的关

注。我知道这样的研究方式从学科“领地”而言，可能会使“猎场看守人”不满。对这些人我会说，我对偷猎并不感兴趣，只是想看看风景而已。

通过来回考察这四组对应关系，分析它们彼此联系和相互影响，我发现在18世纪的英国，文化精英们共有一个想象的共同体，即图绘的，印刷的和实有的“无人风景”。分析过程中，我采用了米切尔的观念：风景并不仅仅是一个名词而且是一个动词；风景有为（landscape does），风景是“文化权力的工具”，是一种“社会和主体身份赖以形成”，阶级概念得以表述的文化实践（米切尔1994：1—2）。我还发现（这个发现将在下文详加阐述），风景盘根错节的联系与影响构成了“复杂的文化过程——在这一过程中，地理空间和社会形态按高低有序的等级建构起来”，而“在其他领域发挥作用的各种层次的象征性等级制度不断推进、强化或分解”这些架构（斯塔里布莱斯和怀特1986：2—3）。通过追踪精英们的文化想象如何朝社会等级下方播散，归化到“马克思谓之的社会秘文（social hieroglyph），一种遮蔽了社会关系的符号”（米切尔1994：15）；我把讨论导向一个更大的论题，即19世纪与20世纪初争取赏景民主化的运动，这种运动的展开方式就是进入原本无人的风景区。我的擅闯领地便由此开始。

风景与早期剧场

传统的艺术历史范例表明，古典的与中世纪的风景再现几乎无一例外地是“象征之风景”（landscape of symbols），而不是能够传达感官印象的“事实风景”（克拉克1949）。唤起我们感知的现代风景，即反映空间感与光之效果的风景，最先出现在15世纪的佛兰德艺术和意大利艺术中。这一转变的驱动因素是经验主义的观察、科学的好奇心及数学计算（克拉克1949；杰克逊1980；罗桑德1988）。意大利文艺复兴时期科学透视法的出现，使画家能够借助于数学上正确的形式来表述视景的高度和纵深。据说当时这种精确性在欧洲以外的地方还没有发现。这一范例描绘了一种欧式的线性进步，认为新的观察方式产生了“真实的”风景，这种看法所显现的自满与天真被指责为意识形态神秘化（巴莱尔1980；伯明翰1986；麦克威廉和波茨1983；米切尔1994）。因为，受制于人为因素，“新的观察方式”遮蔽掉的东西可能如其显示的东西一样多。

几何和数学成为“透视目光——观察者总是从画面之外或之上凝视”的科学根源（本德尔1993：10），而观察者事实上是从一个审美意义的图绘的角度进行凝视。受过教育的手和眼睛建构、接受、诠释

一番景色，而忙碌的底层劳动者也在建构、接受、诠释另一番景色。经过社会与美学高低标准的过滤，透过表面意义和隐喻意义的“视角”，决定了哪些人能看到哪种景色。透视法与剧场在布景中相交，因为透视科学让舞台布景把新的空间幻觉表现出来。[1]尽管画出来的风景传达了纵深与距离的幻觉，但它远远不是现实的。作为一种艺术类别，风景是通过建筑讨论进入意大利文艺复兴艺术理论的。意大利文艺复兴时期的剧场从幸存下来的维特鲁威《建筑十书》手稿的整理版本中获得灵感，使戏剧模式配合舞台布景。[2]

《建筑十书》对建筑空间、风格、比例、结构、装饰以及这些建筑范畴整合起来之后所能表达的意义进行了详尽的梳理。在论及剧场建筑的具体实践时，维特鲁威概述了三种戏剧模式：悲剧、喜剧和讽刺剧（维特鲁威1960：150）。悲剧演出需要依托公共建筑的背景以反映公众人物的英雄事迹；喜剧演出需要依托家庭住宅的背景以反映公民的私人活动；而讽刺剧（包含牧羊人与农民，仙女与森林之神的理想世界）的上演则应在有风景的舞台上。人类宏伟行动的恰当背景不是风景，而是城市和市民。

在绘画领域，风景画被列为最低一等的画类。实际上文艺复兴时期第一部论绘画的专著并没有讨论风景（罗桑德1988）。然而，忒奥克利托的《牧歌》，这部长期给其他作者无限启示的田园诗集中，风景却是关键元素。维吉尔的《牧歌》（Ecologues，写于公元前42—前37年）是对忒氏《牧歌》的扩写，希腊原文变成拉丁语，饱含道德说教，西西里岛变成想象的阿卡狄亚——世外桃源（罗桑德1988；肖特1991；泰勒1961）。1540年用意大利语发表的雅凯·萨纳扎罗的《阿卡狄亚》（Arcadia）不仅使广大的欧洲读者了解到这种田园美学，而且推动了其图绘性的表达。达芬奇、乔尔乔内、提香及其同道的作品使得风景画开始发展（尽管没有按照直线发展的方式），成为一种独立的题材，具有自己的特色和美学理念（卡弗利兹，戈温格和罗桑德1988）。作为一种绘画流派，风景画经历了巨大的转变，起初，它以恢宏的景象激发观看者宗教性或准宗教性的体验，后来则转化为更具世俗意味的古典化的田园牧歌。

在欧洲精英读者中，风景作为剧场（landscape-as-theatre）的比喻甚为流行——16世纪、17世纪与土地相关的印刷品中，以“剧场”为题的文章频繁出现，便是这一点的佐证。这些作品包括宇宙志、地理志、城市图说以及土地使用手册。说到土地使用手册，忒奥克利托和维吉尔堪称这一范畴的创始者（肖特1991）。同时，随着商业资本主义的兴起，剧场风景的比喻成为常用词，而剧场本身变得与其说是空间幻想和魔术奇观，倒不如说是戏剧或心理的对抗（杰克逊1980）。

舞台上展现的人类激情兴趣就是“人性详尽而坦白的解剖”（赫西曼1977：15）的例证，其时，人类激情及兴趣尚未被后来的资本主义驯服和压制。

透视性凝视从多方面适应了商业资本主义对于秩序和法度的需要。其一，它涵盖了更广泛的内容，除了与土地相关的内容之外，包括从软装饰剧场到机械装置剧场的全部领域。[3]其二，这种新的风景视角具有实用性，可以用于制图学和土地勘测——在这两个领域，光的艺术效果以及线性透视和空气透视的作用已经引起关注。威尼斯共和国制图方式记录了从航海经济向土地资本化的发展，是这种资本主义艺术形式的生动例证（科斯格罗夫1988）。

透视性凝视按两种不同模式运作。一种是再现性的，允许在单一平面上如实地表现立体物，使观众能够真实地体验空间。第二种是政治性的，欧洲通过掌握所有实际的和象征性的测量结果而实现了领土扩张。尽管“自然风景的不规则性使其丧失了作为理想舞台的资格”（罗桑德1988：23），不能成为古典和文艺复兴时期戏剧重大事件的舞台，但自然风景的确在后来“一次次三角测量、一场场战争、一个个条约”（安德森1991：173）的政治和经济世界中发挥了作用。

空间与权力概念相互联系。无论是将其作为话语形式、现实的再现，还是实存的现实来审视，风景和领土都浸透于权力与知识关系之中（B.安德森1991；巴恩斯和邓肯1992；鲍恩1981；达里恩—史密斯、冈勒和拉塔尔1996；福柯1980；哈里1988；帕姆特1994）。文艺复兴早期的空间感是通过透视法来表达的。通过这一方式，人们对风景完成了视觉意义的占有。同时，对领土政治意义的占有也开始了——那是一种空前的行为（沃夫1982）。通过一系列的分类、列举、归类、标记，采集整理知识，将其转化为控制技术（科恩1996），并收集人工制品、古代文物和艺术品；通过这种研究程序，欧洲把那些难以驾驭但很快就要被征服的大陆强行纳入一种知识秩序（科斯格罗夫1988；霍奇恩1964；托马斯1983）。

这些过程将中立性质的地理领土转变成文化定义的风景，生成并归化了它们和居住者的身份（达里恩—史密斯等，1996；史密斯1985）。印刷资本主义是传播那些文化风景的主要方式。贸易和商业总是紧跟地理测量的进展，当新的领土得到测量和理性的、科学的、经济意义的描述，相关风景的雕版印刷品作为布景重新来到舞台上。

权力的印刷与印记

在一个存在各种层级的社会里，一种共同语言对于想象的共同体的形成至关重要（B.安德森1991）。印刷出来的方言文字就是一种共享的符号，一种新式的“圣餐饼”，不是被身体而是被心灵吸收。印刷资本主义含有重要的图绘性成分。印刷出来的图画，其“语言”更为民主，更容易被粗通文字的阶层迅速接受（P.安德森1991；阿瑟顿1974；纽曼1987）。如果把风景话语视为一个“想象的共同体”语言的非任意性符号（nonarbitrary sign，米切尔1994），那么地形图解就是其最纯粹的表达方式。

中世纪和文艺复兴初期的风景描述大多呈现为展示或支持神圣秩序的彩色全景画（panoramas）。文艺复兴鼎盛期的风景画笔触更为精细，描绘田园风光。在欧洲探险和殖民扩张时期，风景画依然展示或支持神圣秩序（某些情况下，就是新教秩序），但反映的则是商业资本主义的价值观和利益，这种风景画融入了“印刷文字的黑白形式或铁版雕刻”（杰克逊1980：72）。

17世纪和18世纪初期英国地形学研究尤其活跃。对此，早已确立的经验性观察方式作用甚大，那些在国内外测量和描画土地的职业制图员居功至伟，他们的赞助人古董商们也功不可没（史密斯1985）。越来越多的读者读到了这些发现和探险的图解性叙述，面面俱到的凝视囊括了“世界”风景的全景。出版的版画集、插图本、杂志和报纸文章体现出风景的文化商品化，有关的风景描述和图像激发并满足了公众的兴趣。例如，1773年至1775年间《绅士杂志》（Gentleman’s Magazin）刊登了库克船长航海太平洋的航线图。人们对国内风景的兴趣不亚于对奇异风景的兴趣。英国的郡县图解集数量远远超过了它的欧洲对应物（哈里斯和杰克逊—斯特普斯1984）。

“印记”（imprint）一词有多层含义。它可以指印在书本卷首插画上出版者的名字和地址（插画一般对着书名页），[4]也指一座房屋在土地上的实物标记，某一特定阶层持久的文化符号，或一种永恒的“印象”——也是书本和印刷世界词汇的一部分。所有这些含义汇聚在一种印刷出来的意象之中。这些反映了权力印记的印刷品，也就是鸟瞰图（bird’s-eye view），是透视性凝视的象征。尽管在欧洲其他国也可以发现它的踪影，但在此讨论的鸟瞰图主要与英国风景相关。的确，在英语用法里，“鸟瞰图”是“风景”的一个定义（《牛津字典》1971）。

1708年在伦敦出版的对开本大小的《英国新剧场》（Nouveau theatre de la Grande Bretagne，基普和尼弗），可称为最全面的英国郡县图解。开章第一篇描述了林林总总的乡村别墅，是用法语写的。这样一来，就拉开了文化精英与印刷图像的距离——这本图解是为文

化精英们量身定造；而图像的语言形式更为民主，易于理解。达官贵人预付订金以确保他们的乡村别墅能够入选，被描画出来或雕版印刷出来。80幅的对开图画（45×30cm）下面附有英语说明，写出业主冗长的头衔和等级。[5]（出版者是否意识到如果不用明白易懂的语言点出入选者在文化等级中的位置，那他入选在《英国新剧场》里就没有什么意义？）

显而易见，这些宫殿和乡村别墅的鸟瞰图给人一种居高临下的感觉。人如其屋，居住在乡间的精英们也主宰着当地的社会、政治和经济（见图1和图2）。

> 当波弗特公爵在巴德明顿正门后的沙龙用餐时，他正处在条条林荫大道的汇聚点上，这些林荫大道伸向周边的乡村。这象征着当地所有的权力和影响之路都要向他汇聚——他不仅是一个大地主和古老世家的继承人，而且是威尔士的郡长和议长（吉鲁阿尔1980：145）。

翻看第一版《新剧场》里一幅又一幅图画，看着一个又一个别墅的景色：俨然而立的树木、修剪齐整的灌木，对称摆放的胸像及一排排雕像，你会忽然觉得它们像沉默的观众，等待着空旷的巴洛克式花园里空荡荡的舞台被激活。画面上偶尔会出现一群男人在玩滚球，一两个人在宽敞的路上踱步，骑马的随从紧跟着奇异的马车，马和猎犬跑过远处的田野。但大多时候，这些风景里空无一人（见图3—6）。

即使在以农耕为背景的绘画中，人烟也很稀少。鲜有耕作者出现，即便有，即便在收获季节，有大量农活需要劳动者来完成，也只见寥寥几个男女在广阔无垠的田野上收割，好像永远也干不完手上的活计。[6]无论是收割，耙草，还是装运，他们实际上和比喻意义上都是外围的点缀——身处画面的远处，秩序井然的庄园的边缘，在堪为国家堡垒的地产的外沿（见图7，图8）。这种乡村绘画忽略了构成风景基础的人类劳动，留下太多需要解释的空白，而这一解释与最终人们进入风景相关。

《新剧场》可以作为一本政治的而不只是美学的文本来阅读。能得到这种鸟瞰图的人不是订户或购买者，就是接受赠书的赞助团体的成员。他们很清楚收割是非常艰巨的农活。绘画表现了收割时节，但劳动者缺席，这一现象并非只是艺术的疏漏。整个策划取材意在地形描摹。[7]一些学者把劳动者的缺席归结于拥有地产的精英对于偏爱之风景的怀旧（普林斯1988；巴莱尔1980），而另一些学者认为这种缺席是对集体行动的害怕，或上层建筑的意识形态的功能表现（伯明翰1986）。

综合上述观点，可以有这样一种看法：含有剧场隐喻的印刷品既是一种内部流行的风景理念表达，负载了一个统治阶级的社会印记，它们也是向外传播那种理念的方式。此外，我们认为，劳动和劳动者的缺席现象说明了上流社会与底层人民之间的不和谐：一边是井然有序的别墅花园里放射状分布的大量雕像和胸像，一边是零星散布在田野四处弯腰干活的少数农业劳动者。一方是另一方的反衬。从下面引文中，我们可以发现诡态（grotesque）就是“以排他的方式，从位于高处、内部和中心的视角指认谁是边缘人、底层和外来者”（斯塔里布莱斯和怀特1986：22—23）。巴赫金对于高低范畴的探究有重要启发性：

> 大众狂欢中的人类身体与凝固为古典雕像的人类身体大相径庭……他注意到两种身体图像象征着两种完全对立的存在状态。首先，古典雕像过去总是放置在柱基上，意味着它是高高在上的、静止的、不朽的。柱基或底座这一基本事实标志着古典雕像具有完全不同的身体概念，与多样丰富的、总是构成喧闹群体一部分的诡态身体（grotesque body）概念完全相异。对比之下，古典雕像是超验个人主义的光辉中心。“座基上”的雕像凌驾于观赏者和公众之上，使他们被动生出仰慕之心……诡态身体则突出了交换过程中活动的、分裂的、多重自我的欢乐主体，不可能脱离其社会背景或生态体系，而古典身体总是与它们保持距离。
>
> （斯塔里布莱斯和怀特1986：21—22）

巧隐于别墅中的超验个人主义，部分依靠农业基础而生，即使它同时也依靠贬抑“流汗的粗人”（希尔1992：129）。在描绘权威和社会等级的印刷品中，赋予了这种贬义更多象征价值，而且强化了印刷品意欲建立的身份意识。有意义的是，支撑乡村、别墅和别墅生活方式的财富的真正来源不再完全由农业劳动提供，还由包括贸易、商业甚至工业在内的其他产业提供。在此探讨的印刷品剧场也帮助模糊了这些生钱之道的社会关系，使财富隐匿在土地的修辞里。

印刷品里的“乡村”有两层含义：国家的疆土和生产农产品的土地。鸟瞰图的剧场横跨了这些相联接的权力领域——在此，财富、疆域、社会精英聚合在一起，形成了权力的双重印记：乡村别墅作为国家疆土的本地化的形式被反复呈现，而作为物质文化的《剧场》则是展现“乡村”成员类别之间以及内部社会身份的手段。在文化意象的交互强化的过程中，国家与以政治和经济方式代表国家的人们通过土地得以再现。

后来《新剧场》的开本缩小（从原来的45×30cm变成23×36cm），但新的版本参差繁杂，容量不断增加[8]，从1708年的一卷本变成1715年的五卷本，18世纪20年代又推出新版本。此书的走俏说明17世纪末期到18世纪中期越来越多的乡绅拥有土地和乡村别墅，也显示了深谙建筑之道对于乡绅的重要性。别墅印刷品在赞助人圈内传播，使得入选《新剧场》的达人和别墅进一步增加[9]。文化资本和风景不可分割地纠结在一起。商业财富本身不能成为文化资本，但却提供了获取文化资本的方式。随着商业精英购买贵族头衔，财产取代了血统而成为国家文化的领导力量，此时英国乡村别墅的风景也就成为这些权力具体化的表现（奥维格1993）。

银行家亨利·霍尔二世（Henry Hoare II，1705—1785）就资助了贵族们18世纪早期风景再造的狂热（伍德布里奇1989）。《新剧场》所描摹的中轴布局的巴洛克式花园和林地被开阔的伪自然主义的林园（parkland）所取代。大量放贷和从事奴隶贸易给霍尔带来滚滚钱财，使他能够投资建造自己位于威尔特郡的斯托尔德庄园的主要景观。现在被称为英国国民托管组织（National Trust）“皇冠上的珠宝”的斯托尔海德，按照罗马风格重建，是阿卡狄亚的华美翻版（见图9，图10）。霍尔成功地将奴隶财产转换成庄园地位，把物质形式赋予“心灵铸造的镣铐”（布莱克1794，阿伯拉姆1986）中新的一环，遂使建立在国外的奴役或国内的贫穷之上的社会关系隐匿起来。

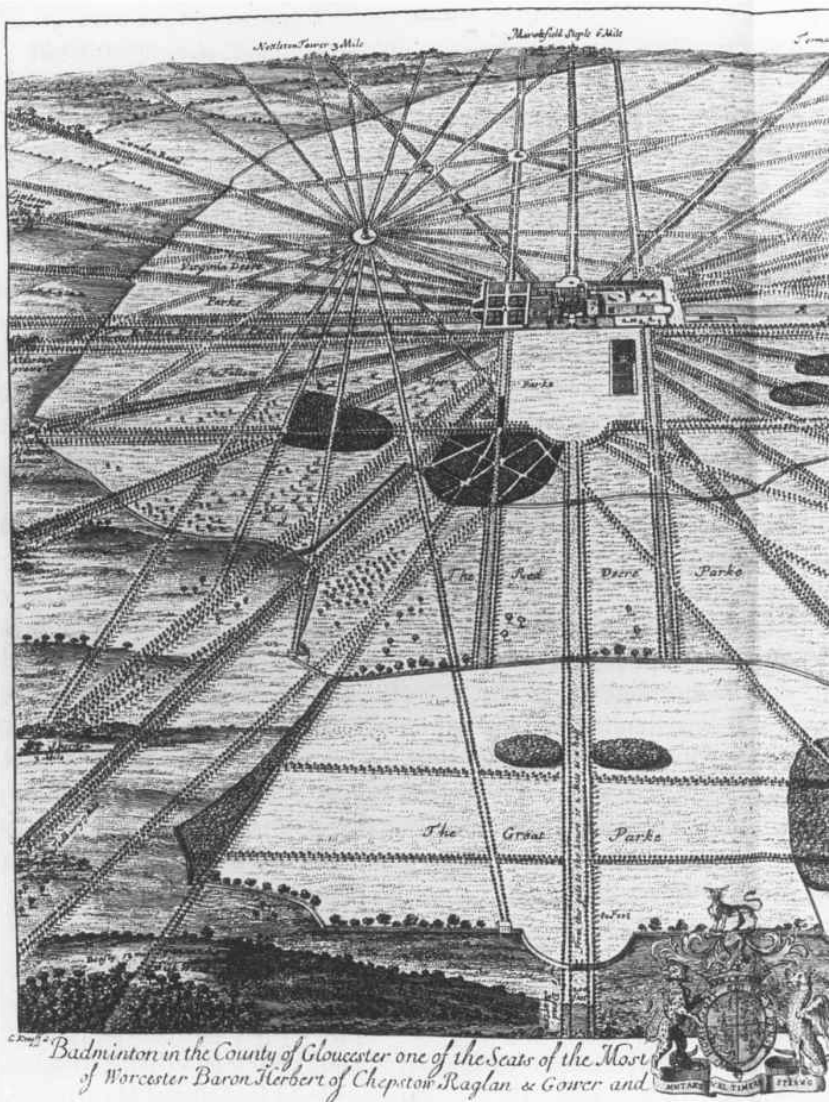


图1 图版12《大不列颠新剧场》，“波弗特公爵的别墅之一，格洛斯特郡的巴德明顿”。

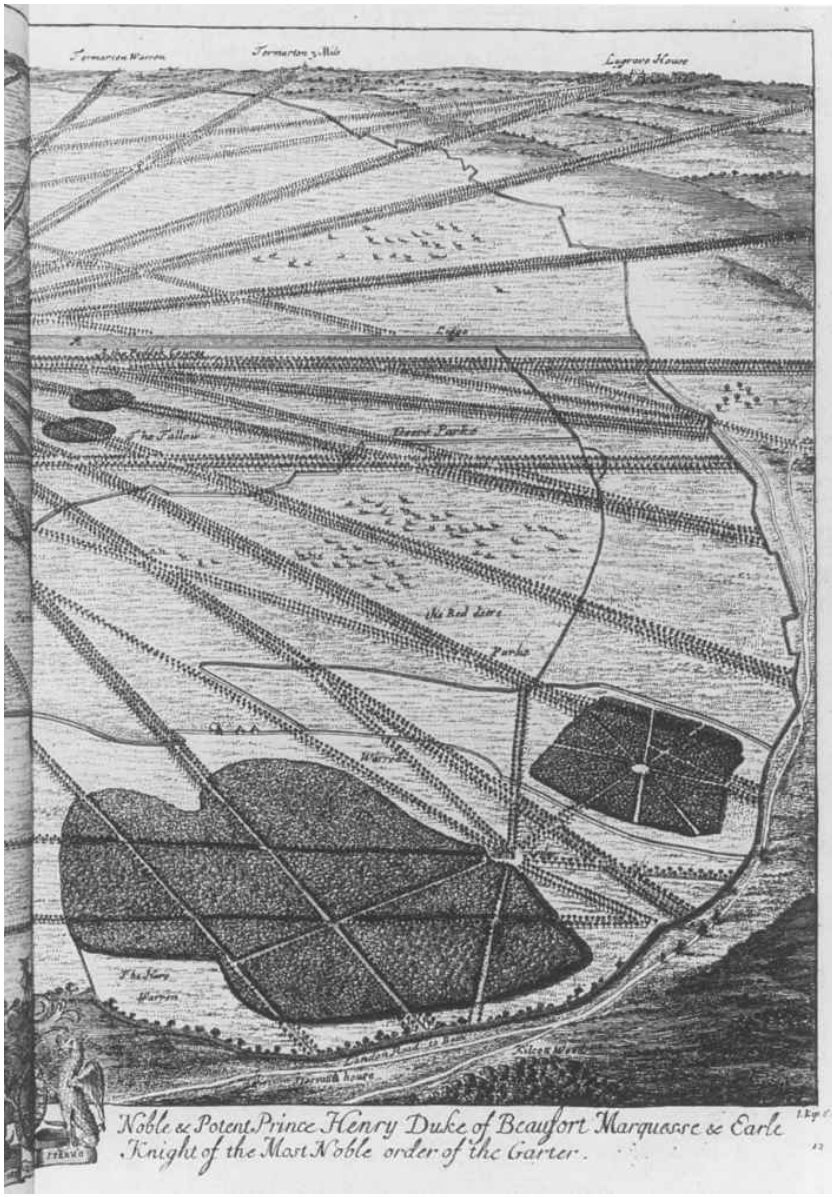


图2 图版12《大不列颠新剧场》，“波弗特公爵的别墅之一，格洛斯特郡的巴德明顿”。

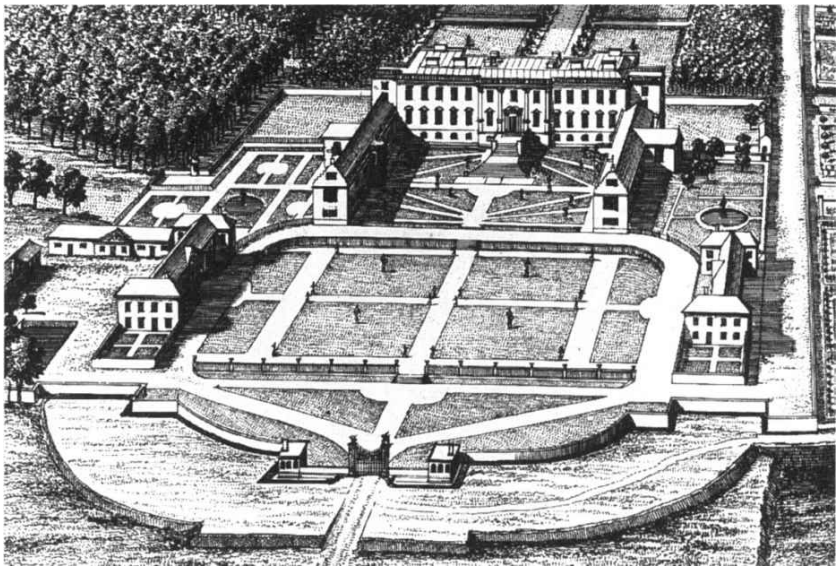


图3 图版41（局部），《大不列颠新剧场》，“威斯特摩兰郡的劳瑟别墅”。

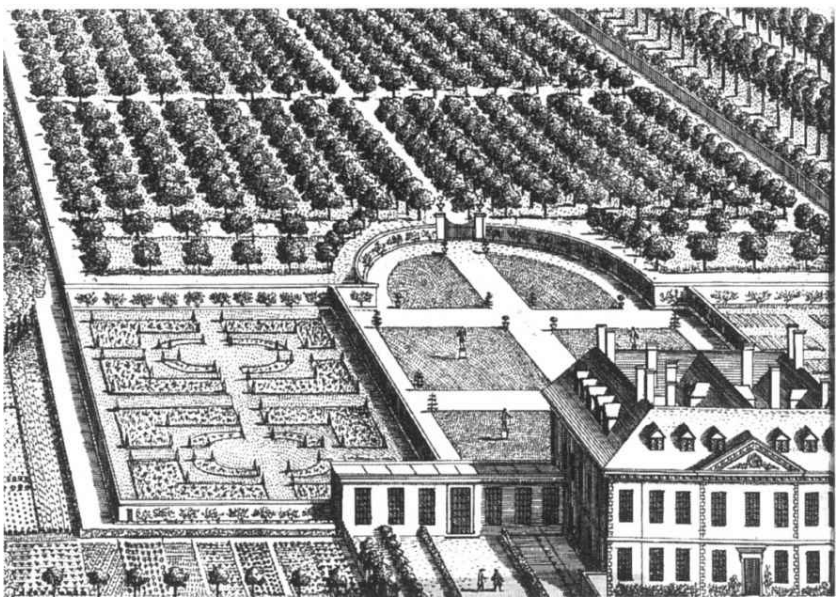


图4 图版58（局部），《大不列颠新剧场》，“剑桥郡……哈特利·圣乔治”。

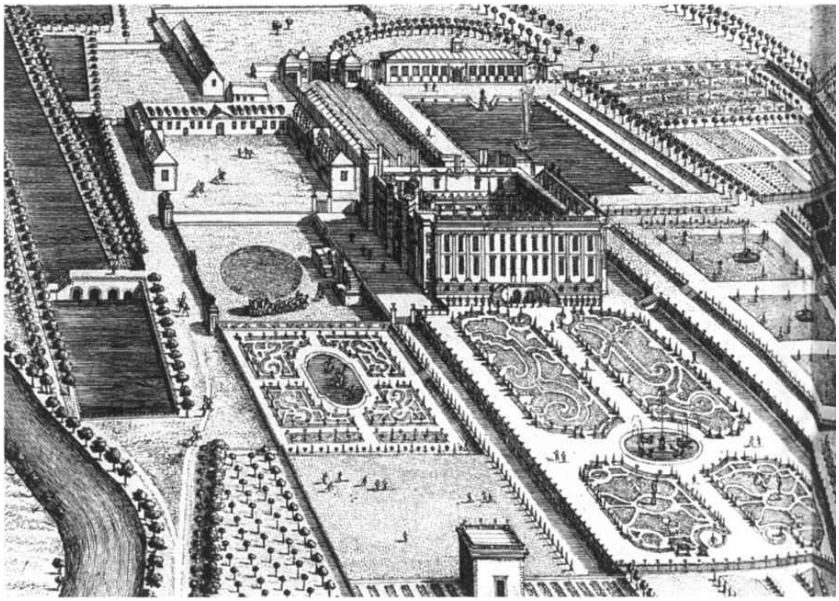


图5 图版17（局部），《大不列颠新剧场》，“德文郡威廉公爵和伯爵……查兹沃思别墅……”

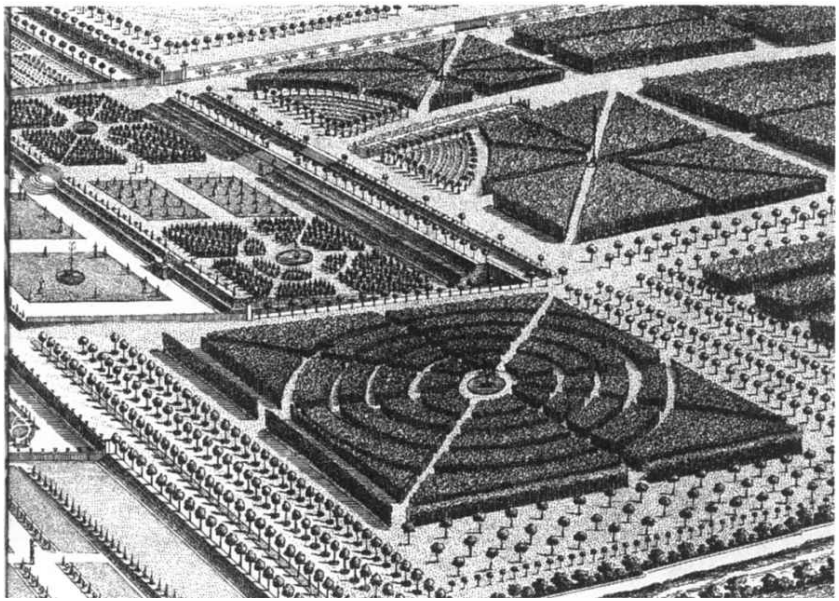


图6 图版17（局部），《大不列颠新剧场》，“德文郡威廉公爵和伯爵……查兹沃思别墅……”

图7 图版78（局部），《大不列颠新剧场》，“约克郡西区的维克斯里别墅……”

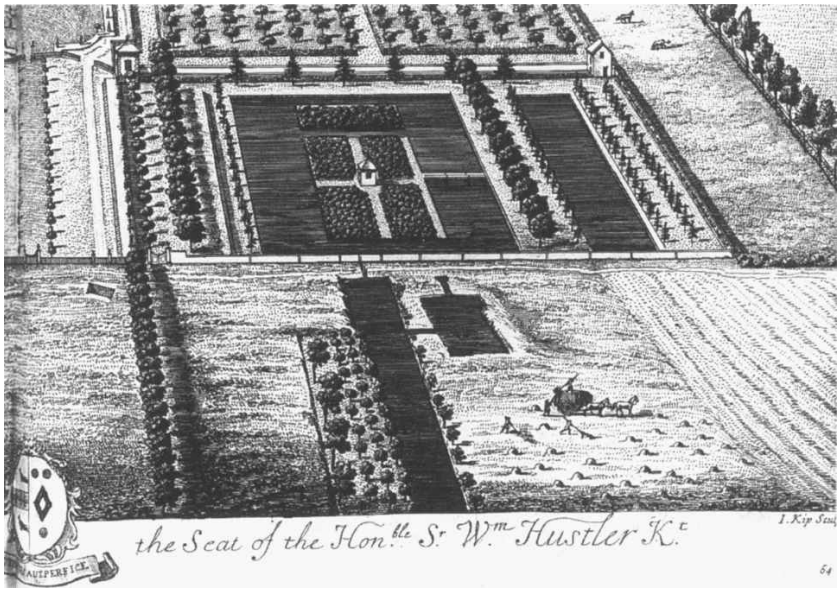


图8 图版64（局部），《大不列颠新剧场》，“克利夫兰的阿克兰穆别墅……”

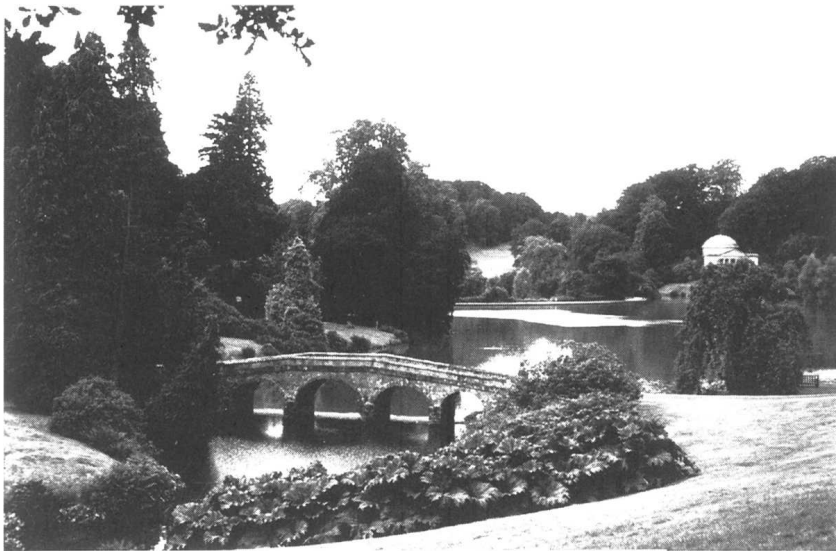


图9 斯托尔海德：小桥湖泊与万神殿。（作者摄影）

图10 斯托尔海德：万神殿（1753—1754），建筑师亨利·弗里特克罗夫特。（作者摄影）

英国乡村别墅的布局不再遵守僵硬的中轴对称风格——当时人把这种风格与法国强硬的君主绝对主义的政治体制联系起来。而用于建筑物本身的审美原则，形成了“井然有序的直线性理性主义的缩影”（斯通和斯通1986：239）。说到重构地面和建筑时，我们又会

遇到同样的两部经典，维特鲁威的《建筑十书》和维吉尔对忒奥克利托的《牧歌》的翻译。帕拉第奥·安德烈亚（1508—1580）就是根据《建筑十书》严格对称的美学原则设计了本尼图地区的维琴察和周边的建筑。帕拉第奥主义，其风格源于帕拉第奥设计的建筑及发表的文章，由伊尼格·琼斯（Inigo Jones，1573—1652）在17世纪初介绍到英国，但是新帕拉第奥主义或新古典主义的复兴要到100年后才羽翼丰满，以柯伦·坎贝尔著述的《不列颠的维特鲁威》（Vitruvius Britannicus）三卷本（1715，1717，1725年出版）为标志。伊尼格·琼斯的古典主义建筑的雕版画逐渐被其他图籍补充完善，其中包括坎贝尔及其他新古典主义建筑师为英国贵族们重建乡村别墅和住宅使用的建筑风格。

从意大利乡村到英国乡村

古典教育形成的文化感知和价值观，最终在具体的风景中得以体现。越来越多的英国精英男士在牛津大学和剑桥大学接受正规教育，因而接触了更多的古典建筑美学、希腊文学和罗马文学。当时认为这类知识对于培养文化趣味和气质是必要的，是一个绅士应具备的比血统更重要的标志（基诺尔德1980；斯通和斯通1986）。古典文学和建筑研究成为“进场时额外而昂贵的智力装备”（安德鲁斯1989：3），推动以新的眼光欣赏风景。同时，也使那些受到良好教育的人感受到古典文学所描画的那种城市与乡村的对立关系。要么把农业生产艰巨的现实转换成理想的田园风光（如维吉尔的《牧歌集》），要么赋予乡村世界的劳作一种道德纯正性（如维吉尔的《农事诗》），古典作品提升了乡村生活的层次（迈尔斯1980，威廉斯1973）。

教育和旅行一起强化了18世纪牛津和剑桥精英们按照绘画和文学标准智化风景的方式。半义务性质的意大利修业旅行（Grand Tour），使得英国年轻的鉴赏家们，或所谓的业余爱好者（dilettanti），不仅能购买到一些古董（有时是赝品），而且还能收集大量的17世纪末期的风景画，这些风景画通常描摹了以古典神话形象、洞穴、神庙和建筑废墟为背景的理想的、古典的意大利乡村景色（见彩图1，2）。1734年，业余爱好者协会在伦敦成立，这是修业旅行归来者的聚餐俱乐部（卡斯特1898），年轻的贵族和有钱有势的男子形成了具有政治文化影响的团体，他们的妻女们在宫廷或其他地方服务[10]，使得彼此的关系进一步加强。

修业旅行并非是几个月的浮光掠影式的旅行，而是要花上两年，三年或更多年的时间，这期间年轻的英国贵族与他们的游伴一起接受

美学教育。甚至连约翰逊博士这类人也因为没有能力做修业旅行而自认低人一等（塔什基恩，塔什基恩和恩莱特1990）。特别是在意大利，业余爱好者以近乎放纵的热情收集艺术品[11]，他们与其他鉴赏家不断收集的古董和绘画使得伦敦艺术市场空前活跃[12]。

为了与他们所了解的阿卡狄亚美学吻合，人们改建英国乡村别墅的巴洛克置景。这种美学引导他们获取无与伦比的收藏——克劳德、普桑、杜盖等人的古典田园绘画作品，从中得到的教育又强化了阿卡狄亚美学[13]。在古典田园文学（也就是忒奥克利托的《牧歌》，经由维吉尔的《牧歌集》，还有萨纳扎罗的《阿卡狄亚》）及其图绘的熏陶之下，人们重新布置英国乡村别墅的景观。其结果就是田园风格的如画林园环绕着新古典主义风格的建筑。

当英国贵族和上层乡绅住宅的环境经改造符合古典风景画那种营造出的自然性特质时，现实与再现之间的区分也就模糊不清了：

> 至高的“现实主义”得以实现……当艺术的能指（signifier）是与周围乡村毫无区别的风景花园时……当风景和自然与某一实体环境融为一体时，这种环境并未停止负载与自然有关的价值意义和规范意义。相反，这些意义变得更加自然，因为它们看起来不再源于某一主体、某一作家或艺术家创造的艺术景色，而是来自客观的现实本身。
>
> （奥维格1993：319）

风景可以具有权力剧场的功用，这一点在基普和尼弗的不断演进的雕版画中尤为突出。改造过的风景，比起过去，其剧场权力不是更小，而是更自然，进一步使实际的权力关系神秘化了。

透过阔大的乡村别墅的窗子所看到的景色，现在反映了室内悬挂的绘画作品。意大利田园绘画与依其风格而建的英国乡村别墅风景，双方构成密切的互文关系——这些庄园本身被视为“某种意义上我们国家最古老最伟大的艺术长廊”（布兰登1935：6）。反过来，奈杰尔·格雷斯里爵士在峰区拥有一座豪宅——德莱克露维大宅，1793年他委托保罗·桑德比（Paul Sandby）在其中一间屋子的墙壁上绘制再现峰区风景的全景画。除了一面有观景窗的墙外，整个房间就是一幅呈现了窗外风景的全景画，墙壁前面几英寸处设了栅栏，还留有敞开的边门（见彩图3）。这是奥维格谓之的“至高的现实主义”的另一极致。这一现象也反映了如画风景美学和全景画的普及。

然而，无论是在现实中，文学或是艺术中，别墅景色或前景只能通过继续压制或掩饰农耕场所的人类劳动才能得以保持，而拥有土地的精英们就是从这些劳动者那里劫夺了大量财富。至此，在早期鸟瞰图里被艺术地删除的人实际上成为被清除的人。具有审美愉悦的田园风光是这样创造出来的：把农业过程、农业劳动者，甚至整个村庄从视线里清除出去，留下无人的、如画的风景，使特权观赏者能够观赏纯粹的画面。

议会通过的圈地运动在经济利益驱动下的加速，与这种美学清场紧密结合。这意味着圈地运动的影响深远而广泛，导致伦理秩序与视觉世界的重塑[14]。的确，由于农业不再是唯一的财富之源，美学清场才成为可能。正是早期道德世界的崩塌，才使得从戈德史密斯（Goldsmith）到约翰·克莱尔（Clare）的诗歌充满抗议之声，这些诗歌表达了“一群人的悲哀和愤怒，对这些人而言，铅灰色的现在与金色的过去不仅是历史的或神话的经验，而且是个人的经验”（布朗洛 1983：4）。

针对无人风景的抗议诗不可避免地产生了，其代表作为《荒村》（The Deserted Village），诗中这样写道：

……富裕而傲慢的人

占据着许多穷人曾生存的空间；

他的湖泊、他的林园无限扩展，

土地便这样，遭受了奢侈的背叛；

自然曾展现过的质朴的魅力

正在衰减，壮丽的景观出现；

景色令人震撼，宫殿使人惊叹；

在微笑的土地上，饥荒肆虐

悲伤的农民带领他卑微的队伍；

当他沉没，没有一只援手施救，

乡村一片繁荣——一座花园，一个坟墓……

（戈德史密斯[1773]；艾布拉姆斯1968）

当马尔萨斯正在论述人口过剩的恐惧时，英国的乡村人口却在减少，布莱克的《经验之歌》就取材于这个现实。

当“被剥夺的戏剧成为财产的剧场”（博兰德1995），文化精英们的视线又越过他们的林园胜境，投向已扩大的、篱笆围护的、改良了的农田风景[15]。当英国别墅风景再造正在展开，普通人的权利丧失殆尽；议会通过的圈地法案使村庄的公共场地被圈了起来（伯斯弗德1961；巴特林1979；冈勒1912；明盖伊1976）。权力运作显然有所转移，乡村别墅景观设计得蜿蜒曲折，而圈地后扩大的新农田却显得整齐划一，犹如土地测量员的直尺画出来一般。农业改良的景观给乡村别墅的居住者提供娱乐之地，因为农业改良的活动——那被认为“值得英国贵族追求”的事情（杨格1971；转引自斯通和斯通1986：302），促使精英们更多地介入庄园经营，结果延长了他们在乡村居留的时间。[16]

18世纪英国剧场布景和全景画，观众的教育

风景进入娱乐领域的另一种方式是剧场。沃土植被再现或诠释了绘画作品，而绘画本身又是想象性地重现诗歌中的过去风景，在这些微妙作用之下，写实性的含义已然消失；但18世纪末期的伦敦剧场需要更写实的风景再现。从这层含义而言，写实意味着准确地再现豪华别墅的风景，以及出现在《铜版杂志》（The Copper Plate Magazine）和《鉴赏家博物馆》（The Virtuosis Museum）之类插图出版物中的特殊地标的特征。这些杂志供稿人既是剧场布景画师又是雕版画家（帕里斯1973）。正是这些剧场布景画师在19世纪中叶告别了剧场而去绘制全景画（海德1988）。

在进一步探讨前，我们有必要再讨论一下伊尼格·琼斯。他不仅将古典建筑介绍到英国，还为詹姆斯一世和查尔斯一世的宫廷假面舞会充当舞台设计师，在英国舞台上展现了维特鲁威推崇的景色。其时，英国剧场是意大利巴洛克式对称拘谨风格的一统天下（100年后基普和尼弗的《新剧场》中的花园和场地正是其写照），琼斯设计的乡村牧歌布景“更自然，更有英国情调，背景幕上是宁静的麦田”（罗森弗尔德1972：171）。[17]正如他对于古典建筑的引进一样，琼斯的布景革新要到18世纪才得到推广，在居瑞巷剧场和考文特花园皇家剧场，在复辟时期查理二世准许经营的专业剧场或剧团采用。

同时，风景布景在英国哑剧中也赢得一席之地，英国哑剧保留了早期庆典和演出的即兴喜剧艺术元素。由于它的狂欢性，哑剧成为允许逾越社会秩序的场所。在这里，风景布景构成了乡巴佬严惩贵族们的故事背景（罗森弗尔德1972），象征性地颠倒了基普的鸟瞰图所描摹的农业工人和古典雕像之间的关系。到了18世纪中期，英国哑剧中的风景传统已经确立。对地形学和历史的准确性的要求（这一要求正好与英国早期浪漫主义运动同步）导致更写实的风景再现，包括舞台上燃烧的麦田（不再宁静？），同时地形细节不够准确就会招来批评（贝克西德尔1993；芬克尔1996；罗森弗尔德1972）。哑剧既包容了户外集市的狂欢世界，又包含了室内的剧场世界。矛盾的是，剧场是封闭的聚会场所，而风景在剧场中却占据了重要的位置。

乔治王朝时代的剧场地位一般比较低，令人生疑且不稳定，伦敦的合法演员则自如地穿梭在特许剧场与放肆的狂欢和集市之间（布鲁尔1997；拉塞尔1995；斯塔里布莱斯和怀特1986）。像大卫·加利克这样的大牌演员使表演成为值得尊敬的职业，因此剧场对于培养文雅的公众舆论，甚至文雅公众本身起了重要的作用。文化语义观取决于话语场所间的这种置换（displacement），每种场所都有自己的法令和协议，用于社会身份的编码。此外，

> ……最有意义的置换类别是跨越了语义材料的不同疆界的那种，跨越的幅度显得很大，甚至成为惊人之跃，跃过社会意义上不平等的话语领域……身体和话语法则是通过合度的举止、习惯和态度的形塑来规范的，而“合度”（appropriateness）对于每个社会领域而言都是一种关键的规范性因素。
>
> （斯塔里布莱斯和怀特1986：198—199）

说到粗野的举止，剧场里观众与露天市场拉长脖子傻看的看客半斤对八两，他们的社会领域在这方面似乎没有太大差别。观众必须被教得文明，他们得克制自己不要把剧场看成一个政治舞台，“包厢、正厅后排及最高楼座这些社会编码的等级”（拉塞尔1995：16）有时嘈杂喧闹，有时骚动不安地演出。教化的过程要求观众从巴赫金所描述“多样丰富的、总是构成喧闹群体一部分”的“诡态身体”（斯塔里布莱斯和怀特1986：21—22）变成古典雕像似的静止。观众得知道自己是在什么地方，并愿意呆在那儿，静止而沉默，而不是表演期间到处走动，交谈、斗殴，或者跑去和演员说话。巴赫金式的雕像也在舞台上出现，因为在18世纪末期，特许剧场也使用哑剧的技巧表达情感：以“醒目的姿势”（就是具有“视觉设计的可读的外形”）来“凝固特别有意义或情感共鸣的瞬间”（贝克西德尔1993：176）。

对于那些有品味的人而言，剧场成为风景写实主义的场所。那类写实主义的主要来源是当时十分流行的描述太平洋发现之旅的插图（米切尔1994；罗森弗尔德1972；史密斯1985），以及正在英国兴起的如画风景旅游（贝克西德尔1993）。画家从中收集素材并给予表现，例如风景艺术家菲利普·雅克·德·卢泰尔堡（1740—1812）。他是美术学院及后来的皇家学院中一位受人尊重的会员，1772年受演员兼经理大卫·加利克委任，担任居瑞巷剧场一场哑剧的舞台及布景的唯一的设计师。

剧作家与舞台设计师两者之间的密切联系是“一个自伊尼格·琼斯以来还未被接纳的过程”。通过与剧作家合作，卢泰尔堡最终成为“英国有史以来最有影响的舞台设计师”（乔皮恩1973：n.p.）。卢泰尔堡绘制的布景，无论是浪漫情调的还是如画风格的——奇崛的群山和奔涌的急流（见彩图4），地形特征突出的场所、暴风雨中的大海和天空、沐浴在光中的全景景观，都由于与17世纪意大利新古典主义绘画相似而受到评论家的好评（芬克尔1996）。他在居瑞巷剧场及皇家剧场备受欢迎的多幅风景画被其他地方剧场争相模仿（罗森弗尔德1972），从而使文化精英的风景趣味得以传播，影响到广大的公众[18]。具有讽刺意味的是，在卢泰尔堡的布景里，一些为他所激赏的风景特性正是加利克的朋友，《荒村》的作者戈德史密斯所抨击的。

为了追求风景的写实性和如画性，卢泰尔堡1778年游历了德比郡的峰区，为来年的居瑞巷剧场的哑剧《德比郡的奇观》作些实地研究。奇观包括德文郡公爵的乡村别墅查兹沃思庄园，它具有宏伟的规则花园和广阔的林园[19]。除此之外奇观就几乎全是地理风貌，是霍克斯沃思《航海记》（Voyages，1773）[20]插图所描画的各种海外奇观的国内版。正如伯纳德·史密斯所写：“此时此地，在剧场及绘画中，奇异风景及民族的再现是自然主义的预兆”（史密斯1985：117）。《德比郡的奇观》是第一部

> 在英国舞台上专门把风景作为戏剧表现形式的哑剧，情节发展只是多种景色变换的铺垫……布景设置……之所以变得特别有趣，在于不再遵循传统处理方式把舞台侧面与上缘布景分开，而是将两者连为一体，形成弯曲的、椭圆形的连贯曲线。
>
> （乔皮恩1973：n.p.）

卢泰尔堡布景的写实主义与其舞台上“连贯的曲线”的结合最终导致了一种完全无需演员的自然主义。

从1782年到1793年间，卢泰尔堡偶尔展示他的eidophusikon，一种专门表现无人风景的微型剧场，布景效果就等于表演（芬克尔1996；乔皮恩1973）。这预示了具有透视感的广角全景画以及后来的活动全景画的出现。后者作为活动背景又被用于哑剧。1789年罗伯特·巴克尔（Robert Barker）绘制的爱丁堡及其周边景物的360度全景画（他称之为“自然的一瞥”）在伦敦展出。全景画所显示的观景方式具有文艺复兴透视绘画的特征，被视为“沿着透视法绘画的传统……引领到一个逼真的新时代”（威尔科克斯1988：25）。1799年在巴黎，美国的罗伯特·富尔顿（Robert Fulton）展出了一幅“准确逼真，没有一个演员在场打扰的宏大的环形新世界全景画”（杰克逊1980：77），获得了巨大成功。

从卢泰尔堡的“弯曲的、椭圆形的连贯曲线”到观众看不见一个人的那种四面环绕的、反转的全景监狱[21]，透视性凝视得以完全实现。其结果是没有演员的剧场，展示的是无人的风景。后来，路易·达盖尔，巴黎歌剧院和通俗剧场的风景画家，达盖尔银版照相法的发明者，继续绘制微型立体布景（dioramas），其视角小于360度。像卢泰尔堡的微型剧场一样，达盖尔的立体布景强调了光的效果。这些画具有令人惊叹的写实主义特色，一位当时观者写到，“人们试图离开小房间到那野外漫游，登向山的顶峰”（引自纽赫尔1946：16）。一些全景画中散见的几个人物向观众表明，人们的确有可能登上山顶观赏无人风景（见图11，图12）。风景已经从背景移到了前景，这一变化过程中风景起的作用是极具戏剧性的。

作为一种娱乐方式，最初，全景画和立体布景要么在独立的圆形大厅展出，要么在特许剧场哑剧中以卷轴画的形式展现，主要观众是贵族和中产阶级。到了19世纪，剧场布景画家离开哑剧舞台，转而为集市上的巡回演出绘制全景画，广大的公众也就有机会接触全景画和立体布景了。由于布景画家的参与，全景画和立体布景得以推广到首都之外的城市，出现在当地专门为此修建的圆形大厅，那里面为不同阶层的观众提供不同设施。作为再现的方式，它们极大程度地影响了传统画室的绘画，以至当时批评家认为全景画家是对学院派的威胁：

> 全景画如此流行，是对精英画家的威胁，是对他们艺术技艺的盗用，这一现象会愈演愈烈，因为全景画家很快将侵入学院派们卫护的专属领地——那些多少称得上是历史画的作品，诸如战役画、战争画的领地。
>
> （引自科芒1993：60）

基普和尼弗所描画的风景中，建筑和造型植物看起来像沉默的观众等待着演员的出场。全景画就是演员，沉默地等待着观众。鸟瞰图实际上（或完全）是无人的。它们只是为社会上一部分精英制作的、有关精英们的文化产品，这些精英依赖与大众之间的多种距离，如空间、语言、举止等等。最早的全景画几乎（或完全）也是无人的（后来的全景画通常描画战役场景和人烟稠密的都市景观）。这类全景画是面向尽可能多的观众的文化产物，反讽的是，至少在初期，这类画给人一种孤寂的印象。的确，为了保证这一效果，有时会限制观众的数量。全景画在“更低的阶层”大受欢迎，《图说伦敦新闻》将这一现象称为“全景热”（panoramania，海德1988：11）。

全景画赋予景色及赏景行为文化价值，并将这种价值广泛传播。在19世纪，英国有几百万人蜂拥而至，观赏全景画，借此而游览了密西西比河、穿越了欧洲、做了极地探险、丈量了勃朗峰（海德1988；夏马1996；维尔科克斯1988）。维尔科克斯称“全景画的成功不在于创作了伟大传世的艺术作品，而在于培养了艺术的新受众，传达了艺术表现极限的新理念”（维尔科克斯1988：42）。我会将这一观点更推进一步。正35如风景作为剧场这一隐喻在欧洲受过教育的人群中流行开来，推动了商业资本主义的透视性凝视；全方位的鸟瞰视景广泛流行，潜移默化地促使人们从假想旅游转向实地旅游。

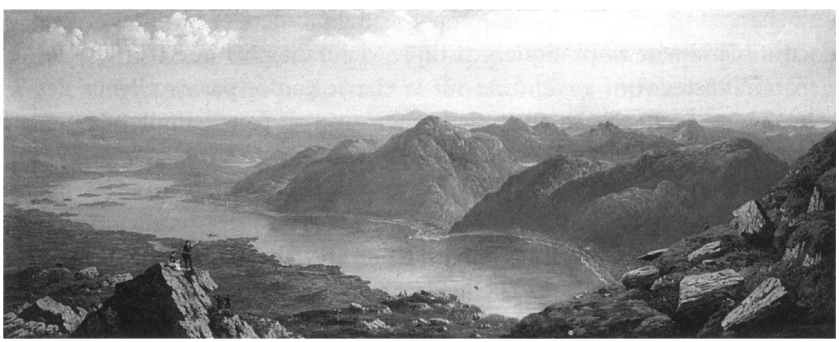


图11 约翰·诺克斯，1810，“洛蒙德湖西南景”，油画，62.2×157.5cm。

这种旅游蕴含着大量商机。欧洲旅游在早期只限于贵族及牛津剑桥的精英，他们乘着私人马车，悠闲自得地漫游，遥无归期，部分依靠揣着政治性的或社交性的介绍信而畅行无阻。从18世纪后期开始，国内旅行成为中产阶级的时尚。因道路改善和铁路发展，旅行变得更舒适、更快捷。持续近一个世纪的英法之间的敌意的终结意味着，由全景画而了解国外乡野风景和都市风景的新兴中产阶级，可以通过托马斯·库克及类似企业家的安排游历欧洲大陆。至于“更低的阶层”，他们可以步行或者乘坐便宜的火车在国内的无人风景中短途旅行。全面

开发国内无人风景区旅游要到20世纪才开始，本书将在后面章节探讨这个问题。

同时，在风景（特别是无人风景）被文化价值浸透的过程中，全景画的功用不亚于意大利风景画对乡绅的功用。如同意大利风景画一样，全景画成为一种媒介，不露痕迹地传播了特别的理念。全景画吸引了大量观众，让观景成为具有文化价值的美学体验。全景画和立体布景反映了把人排除在风景之外的模式的转型，既有间接的——在观看再现的风景时，也有直接的——在推动旅游时。

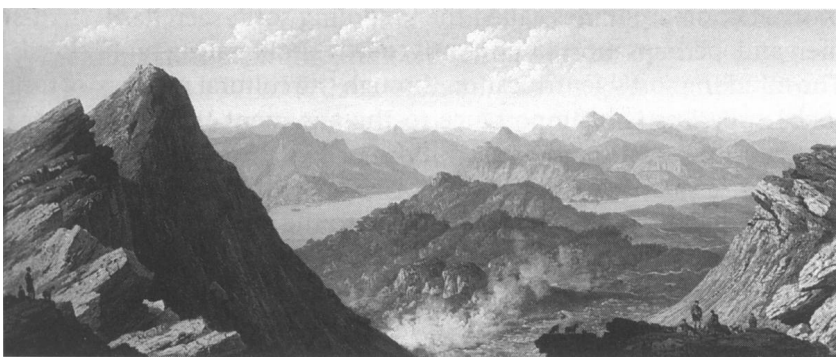


图12 约翰·诺克斯，1810，“本洛蒙德山西南景”，油画，62.2×157.5cm。

文化模仿

无论是17世纪古典风景绘画，还是18世纪早期布局严谨的风景黑白鸟瞰图，或是18世纪后期以湖泊、洞穴、希腊庙宇等为背景，展现如画的缓坡林园的绘画，风景俨然成为一座实有的或抽象的宝库，蕴藏着纵横交错的观念，而这些观念根植于一个更大的先前存在的意识形态体系之中。这种体系好像在不断地回溯到某种社会稳定时期——时间上和地点上定位于各种往昔黄金时代（巴莱尔1980；吉鲁阿尔1980，帕里斯1973；佩恩1994；斯图亚特1979；威廉斯1973）。潜在的权力话语由“风景”、“自然”、“文化”及“民族”聚合而成。通过对其进行符号学研究并对风景等词语的多层含义进行语源学考证，我们发现人与风景之间存在着富有象征意义的意识形态和恋物化的认同（奥维格1993）。同样的研究也表明土地修辞学能够负载政治性的绝望和愤怒（帕姆特1994）。

那种恋物化的认同、无人风景及其在18世纪英国的流行程度，这一切通过研究其文化模仿模式可见端倪。从17世纪末期到整个18世

纪，这一阶段目睹了当时人称之为“中等类别”（middling sort）的崛起：商人、工匠、（也许最重要的是）新近迅速壮大的专业人士。中等类别对社会高层人士进行文化模仿而绅士化，这一现象对于以下论点很重要：一个由或多或少无人风景建构的、想象的共同体延伸到更广泛的社会等级。在本章的讨论中，下面这段引文可以表明英国贵族资产阶级——而不是恩格斯称之为的资产阶级贵族，成为文化模仿的结果。

> 中等类别的崛起如此重要，是因为他们对上层阶级的态度。他们不怨恨贵族，而是急于模仿，立志模拟绅士的教育、风度、举止而绅士化。他们把孩子送到寄宿学校学习社会礼仪，他们让妻子不再工作而只呆在客厅喝喝茶，他们资助剧场、音乐厅、印刷所、流通图书馆，他们读报纸、杂志和小说……他们的态度形成一种胶合剂，将一个国家半数的上层人士或更多的人胶合在一起，在绅士文化中趋于同质而未伤及精英的霸权……无论这是如何做到的，英国土地精英最大的优势，就是成功地使低于他们的人从心理上一起选择进入绅士的地位等级制中。
>
> （斯通和斯通1986：291—293）

贵族继续受到尊重（韦尔斯1935：13—15），从而形成了社会关系中的“胶合”部分，也就是是众所周知的“势利”（snobbery）。我已经讲过程度不一的无人风景如何形成一种特定的美学，不仅在文化精英中流行，而且在“中等类别”所接受的剧场布景及全景画中再现出来。第四章和第五章分析了这种美学发展到19世纪则成为阶级划分的道德手段，而“低等阶级”也对这种划分做出反应。

为了弄清楚无人风景是如何向更大的读者群呈现，我们将对五个18世纪的英国出版物进行评论。它们是插图丰富的《铜版杂志》（Copper Plate Magazine），桑德比出版的画集《鉴赏家博物馆》（The Virtuosis Museum），插图较少的《大不列颠珍品》（Britannica Curiosa），[22]始于1732年，停刊于1784年的《伦敦杂志》（The London Magazine），还有《绅士杂志》（The Gentleman’s Magazin），始于1731年，停刊于19世纪20年代中期，在伦敦发行。[23]

18世纪整个70年代，《伦敦杂志》的插图只是因为几乎没有才显眼。从70年代开始，一系列插页和折页风景插图开始出现，大多数插图画的是别墅以及它们的远景。另一系列苏格兰乡村的雕版插图在1777年至1778年间刊载，表明如画风景旅游业开始盛行。两个系列

都配有文字说明。同样，早期的《绅士杂志》也少有插图，只是偶尔刊登一两幅木刻插图。到18世纪50年代中期，它开始刊登一系列英国道路地图，配有时尚花园插画，“许多插图是可从杂志里拿出来放进‘光学机器’”（《绅士杂志》1821，5：vii）里细细观赏的。

一系列铜版插图（有些是巨大的折页画）出现在《绅士杂志》里，引起人们对英国地形的极大兴趣，这是始于1787年，延续到19世纪20年代。的确，1821年列出的累计超过两千幅的插图索引中，地形插图被认为是最有价值的，也是最有趣的。极易让人想起早期南海旅行插图的是洞穴、岩石、自然形成的岩石拱门、矗立的石头和圆石结构、山区和山谷、奔流、瀑布，还有弯曲多节的“古”树（通常是橡树）。荒凉的废墟成为完成早期浪漫画的最后一笔。至于国外风光，如山丘、海湾、瀑流、巨洞、火山、洞穴、陆岬、弓形岩石和群山都是画面内容。

《鉴赏家博物馆》是一本精选的英格兰、苏格兰和爱尔兰风光雕版画集，完全没有文字。它的沉默表明存在着一个赏景者共同体，对于风景的认识，他们已有共同话语——这种话语也许就是通过他们自己的风景体验而形成的。出现在一幅山景图中的速写者印证了这一点。屈指可数的城镇风景画取材主要限于英格兰。只有一幅画与画集整体风格不太协调，画的是带廊柱的帕拉第奥式别墅，也即菲福伯爵别墅。对废墟、岩石高地及孤寂山丘的浪漫趣味显而易见，浪漫趣味也反映在惯用的人物描画上——带着孩子或没带孩子的坐姿的妇女，握着长长的拐杖的男人，或骑在马上的男人，指向中景或更远处。这些人物形体细微，需要仔细寻觅。然而，一页一页翻看下去，读者就开始猜测他们会被放在什么位置，三个主要人物类型中，哪一个会扬起手臂指路。

这些插图强化了程度不一的无人风景状况。重复出现的人群体态和姿势反映了其不自然的特性：他们的位置只是（并总是）与画家的绘画传统保持一致。舞台形大拱框定的景色使人联想起舞台布景世界。其他类型的人也许会在风景中出现，但只是为否则就空无一人的凯尔特边区（苏格兰北部高地，爱尔兰山区）增加一点当地色彩，这些地方像南太平洋一样有自己的奇异之处。因此身着苏格兰格子呢褶裙的男子和穿着长袍的女子在某个荒凉的苏格兰城堡前伴着风笛起舞；住在用木竿支撑的简陋茅屋的人们在附近小溪钓鱼；或爱尔兰妇女坐在老式的只有一块搁板的木轴木轮驴车上。这些人以及乞丐、磨刀工、抱着一捆捆引火柴的妇女是英国国内的边缘人，作为本国原始象征呈现在我们面前，他们与自然而不是文明联系得更为紧密。他们是早期基普的英国大庄园鸟瞰图中边缘性装饰性图案的如画性改写。

而《铜版杂志》和《大不列颠珍品》则借助插图和文字，叙述统一的民族历史以教育读者。参照古典文化的框架，精英文化在别墅和实有或再现的风景中得以呈现。通过这类出版物，更多的公众了解到《新剧场》所描画的那个世界的基础。杂志等描绘或描写出来的风景几乎都是无人的。当的确出现人物时，他们或者是休闲族，或是为休闲族服务的人员。偶尔出现的奇异的乡下人可能会被置于将视线引向大的远景的位置。农业劳作很少得到再现，尽管它在画中一些风景的创造中起了重要作用。

《铜版杂志》的最初版式是分成三部分的。第一部分包括肖像画及英国杰出诗人、戏剧家、哲学家、政治家的简要传记。第二部分是古典神话和历史场景的雕版画。这一部分主要是取材于奥维德的《变形记》和荷马的《奥德赛》的插图译本，其他风景插图则取材于开创时期和神话时期的英国历史，涉及到诸如克努特王和亚瑟王这类人物。第三部分是贵族和绅士的乡村别墅雕版画，又是以英国为主。

大多数插图是远景透视图，不过比起基普和尼弗的鸟瞰图来，视角不再那般高高在上。多数情况下，如画的林园替代了紧邻乡村别墅的巴洛克式布局。在巨大的乡村背景中也少有农业劳动。“盎斯鲁上校的乡间小屋”（Colonel Onslow’s Lodge）之类挤走了以前出现在《新剧场》里的庄园。似乎是，盎斯鲁们现在不再热衷于宏大场面了。

几年后，《铜版杂志》的文字量减少。它的新版式是含两幅版画的月刊，售价一个先令，这是当时伦敦剧场最高的楼座价格（拉塞尔1995），这样更多的公众就能读到。从北方城市、城镇、桥梁、运河、英国第一家丝绸厂以及经历过“改良”[24]的农用土地这类景象里，可以看见工业革命以及使它成为可能的农业基础已经出现。非农业的风光和非别墅的风景插图几乎全部是以凯尔特边区为背景的。受人喜欢的或重视的风景是无人风景，这些风景吸引了游客的注意力，因为：

> 险峻而美妙，林木、岩石和无数瀑布的变换……争相夸耀着各种景致，标志着自然物的崇高。

（《铜版杂志》1794—17962：31铜版画LXI，n.p.的文字说明）

风景画题材在扩大，出版方式的改变意在让更多公众阅读，但模仿精英文化仍占显著地位。出版物包含别墅游览指南，罗列了其中收藏的油画、素描、印刷及古典画。《大不列颠珍品》也着手纠正一个

令人悲哀的事实，即英国富裕的年轻人更了解荷兰和意大利的风景而非英国风景。它的八开本袖珍版本充当了英国风景和豪华别墅的导游手册。

艺术收藏品的描述很简练。下面这段对诺福克的霍克汉姆豪宅的油画描述就是一例：

> 提香：《维纳斯》，色彩已经变得斑驳，不柔和、不协调。鲁本斯：《逃往埃及》，一幅好画，但形体不悦目，特别是玛丽的形体，她是一座雌性山峰。画面显得冷漠。

（《大不列颠珍品》1777，4：248）

结语

尽管18世纪文化氛围的主流仍然是高雅艺术为商业艺术而悲哀，高雅文化却受到了商业化的双重推动。由商业获得的资本可用于投资模仿乡村生活，又将这种趣味变成商品。资产阶级贵族欲望的商品化引起的矛盾在200年后仍然突出。品味（乃至英国风格本身）的一个准绳就是风景，这种观点已经变得如此自然，以至于很难剥离出来看。最近的一幅英国城际铁路的海报倒是无意但却娴熟地表达了这一观点，同时传达了“风景意味着分离和观察的理念”（威廉斯1973：120）。

该海报上是一片耕耘过的田野，低低的地平线，画面一边是灌木树篱，康斯特布尔[25]景色的天空尽头则是一棵树。如同从乡村别墅看出去的景色，画面也是窗框式结构，没有农业机器或工人破坏这幅构图的宁静。所配文字（直观而又有寓意地）地横亘在画面下方，强调这风景的优越。

> 英国风景艺术。私有美景。在一等车厢，你可以沉思、工作、吃饭、喝咖啡或只是享受这个事实：你拥有最佳的座位，欣赏着世界上最好的展出——英国乡村。

但是该画面绝对不是私有的，二等车厢的平民也一样可以观看。[26]构图中永恒的宁静也与城际铁路高速而不间断地展现的瞬间画面——现代的快速全景画或西洋景并不协调。但是这个信息的要旨就是这个“景色”表达了一个特定等级的品味，这种品味本身（景色和等级）蕴涵着英国特征。

无人风景是一个严格的等级秩序的产物，它把权力关系神秘化了。其镜像意象是狂欢的、集市的城市世界，一个具有颠覆等级秩序的强大潜力的世界，一个充满了俗人、劣迹斑斑的近距离的世界，看热闹者的天堂。伸长脖子傻看完全不同于凝视远景。本章后面部分探讨了常常是居于城市的“低等”阶级的努力，他们闯入“上层”阶级的现实画面和风景所代表的美学化世界，汗流浃背的俗人挑战了不让他们进入高处风景的传统。在他们迈向无人的高处的路上，是城市居民穿越乡村中景时曾遭遇的、现在继续面临的矛盾关系。

二 文化风景

《季节：夏天，黎明》

……晨曦飞速涌来，

掀开所有的草地美景。

露水滴落的岩石，薄雾笼罩的山顶，

眼见它们挺起，随黎明而熠熠。

詹姆斯·汤普森（1727）

《村庄，卷一》

……我描绘着茅屋，

正如真相将会描绘它，游吟诗人却不……

富足在微笑——啊！她为少数人微笑——

而那些品尝不到的人，注视着她的存储，

如同挖掘金矿的奴隶；

被财富环绕，却显得更加贫苦。

或许你认为他们的报酬就是健康，

劳作的公正果实，在钱财中凋落？

那么，走吧！看看他们日出而起，

在漫长的白天里辛苦劳作；

看看他们顶着天狼星下的酷热，

膝盖发抖，太阳穴跳动；

看看他们，靠着大镰刀，望着

做完的苦活，还要做下去的苦活：

看看他们，日晒雨淋，轮番挨过，

积攒下一身的疼痛，年老又体弱

……承认吧，劳作是你的奴隶的不幸，

可能正如你的巨富是你的不幸。

乔治·克雷布（George Crabbe 1783）

引言

前一章显示了英国有产者和政治贵族们在国内重新设计乡村别墅的周边环境时，如何将自己的意大利旅行经历转换成实有风景，参照的是克劳德和普桑的意大利古典风景绘画风格。就此而言，那些重新建构的田园风景实际上就是如画风景。的确，如画（picturesque）一词被理解为任何适合绘画的主题。

本章要做的首先是挑战把我们现在所称的湖区看成单一区域的观念。在此基础上，本章将追随山峦如何被赋值这一美学讨论，并概述文化精英感知的英格兰北部山区如何从空荡荡的空间转向富有文化价值的区域。本章将这一变化纳入英国民族主义和如画风景美学的双重社会范围探讨，描述湖区风景是通过什么文化镜片被观赏，而被看到的风景又是如何以不同的媒介传播给实际前往的和坐以神游的游客。

变换的背景

地方无疑与个人经历密切联系，因此风景可以被认为是“心灵的杰作……由记忆层与岩石层合力建构”（夏马1996：7）。相反，空间是无命名、无历史、无叙述的，至少主流文化是这么想，这么看的——主流文化就是通过命名、制图、测量和居住这类权力施为，跨越

地理和阶级的距离，将空间殖民化。

在讨论这种从空间到地方的变化的历史特性之前，我想避免将我们现在所称为“湖区”这个地理概念表述为静止的或是单一的。自相矛盾的是，它的地理位置“既属于英国中西部又属于英格兰西北部”（菲西安—亚当1991：13—18）。[27]菲西安—亚当卓越地援用运动观点，绘制了这个地区在不同时间的空间波动图，即该地区在北部与西部来回移动（扩张和缩减）的状况。作为布里甘特人领地的一部分，该地区最初是“面向东南隔奔宁山脉与约克郡布里甘特人领地的腹地相望”。这样它就被定位在古英国的中西部。作为军事化的罗马人区域，“当地社会布局具有朝北性”，沿哈德良长城[28]建造要塞，最终把它定位在几个世纪后被称为英格兰西北部的地区。罗马人离开后，乃至整个11世纪，该地区“并没有融入刚刚形成的英格兰版图”，而“回归到它过去的位置，再次成为不列颠中西部的一部分”。

挪威维京人、爱尔兰人和苏格兰低地人入侵和定居，使这个地区与其他地区形成一系列的附庸关系。在11世纪，该地区才更正式地归入苏格兰王朝，而“可能在法国诺曼人到来之前还是由苏格兰统辖”。整个这一时期，它一直属于（古）不列颠的中西部，更应该被看作是“爱尔兰海域大不列颠和斯堪的纳维亚的一个行省，而非完整的‘英国’大陆的一部分”。

直到12世纪末期，“该地区才实际上不再代表……苏格兰南端……[而成为]明白无误的英格兰西北角”。然而，好几个世纪，该地区一直是真正的战乱区，是英格兰试图征服苏格兰的跳板，也是苏格兰袭击和劫掠的目标。到了17和18世纪，由于煤矿业的影响，面向威尔士、苏格兰低地的发货港口和面向美国航运港口的发展，该地区才“又面向西部，又恢复了早已经失去的大不列颠中西部的地位，当然已经换成大西洋经济背景了”。

知识、美学与趣味

就地质方面而言，英格兰的山区外围可以看作是始于康沃尔，穿过威尔士，直达不列颠西北部的凯尔特边区的一部分。就语言学而言，该地区语言的凯尔特性早已经在“杀手”语言——英语的影响下丧失了（菲西安—亚当1991）。在整个18世纪，受过牛津剑桥教育的文化精英卷入美学讨论，从而将英格兰北部山区那公认空间转变成了湖区。他们把这个地区安全地纳入英格兰民族特征，这样的定位是“对欧洲大陆修业旅行的美学霸权的严重挑战”（安德鲁斯1989：

153）。

除了罗马乡村理想化的田园风景之外，阿尔卑斯山和亚平宁山脉的风景也给一些做过欧洲修业旅行的英国年轻人深刻印象。以前被视为“驼背”的“赘生物”和“一个破碎世界的巨大废墟”的山区，现在引发了情感和想象的回应。（人们的）趣味发生改变——对艺术与自然的不规律性的欣赏挑战了崇尚规整与比例的古典价值。[29]这种转变并不是在真空中发生的。此前半个世纪对神学、哲学、地质学和天文学原理的重新思索是一种必要的前期准备，为这种对于荒野的、崎岖原生态自然（查尔顿1984；霍斯1982；尼科尔森1959；夏马1996）的新审美反应做了铺垫。自然成为战场——在此，经验主义的观察对宗教旧原则以及建立在宗教基础上的科学发出挑战。

从排斥到赋值是一个大的跳跃。从英国人对欧洲修业旅行评论中摘出的四段简洁的引文，可以看出那逐渐合拢的鸿沟。典型的陈述是“自然已把大地的垃圾扫到阿尔卑斯山”，和“我会很喜欢阿尔卑斯山，如果没有那些山的话”（伊夫林1646，斯彭斯1730；转引自查尔斯1984：42）。但有的修业旅行者认为他们已经“步入实际上就是——毁灭的边沿……这种感觉在我身上产生了……一种愉快的恐惧，一种恐惧的愉悦，我感到非常高兴，同时又感到颤抖”。这些旅行者发现阿尔卑斯山蕴含着“宏伟的粗犷，（充满着）辉煌的荒凉景色”（丹尼斯1688，格雷1739；转引自夏马1996：449）。

1739年，毕业于伊顿公学的两个朋友一起出发参加欧洲修业旅行：一个是托马斯·格雷，后来成为重要诗人；一个是霍勒斯·沃波尔，辉格党首相的儿子。[30]尽管他们在山区风景的赋值方面起了先锋作用，但其狂想通常依托于他们所熟悉的早期远足诗歌和美学作品的背景（尼科尔森1959）。像沙夫茨伯里伯爵一样，他们属于鉴赏家之类，把上个世纪萨尔瓦托·罗萨绘制的那些荒凉崎岖的山区风景上升到让人膜拜的地位，画上景色使修业旅行者回忆起他们自己经由阿尔卑斯山前往意大利旅行时所感受到的“崇高的恐惧”，将罗萨与“歹徒不时会窜出来袭击倒霉的游客的荒凉的山区景色”联想起来——这是一种近视性联想，要算是一种发明，因为“这类景色只是萨尔瓦托画作中的小部分，像任何希望被认真看待的巴洛克艺术家的（画作）一样，他作品的大部分是历史画、宗教画、古典主义绘画和肖像画”（夏马1996：454）。

这类新发现的欣赏不仅限于山区。风景的方方面面在这个世纪的美学争论中得以抬升。鉴赏家和道德哲学家设法处理三个问题：感知的对象对心灵之影响的本质（即这些对象引发的感情），这些影响的原因，以及因果关系。道德哲学和美学的界限模糊了。风景是一个承

载了太多政治意义的范畴，以至于风景美学可被视为是政治话语的一种模式（伯明翰1994）。那些参与讨论的人运用风景美学作为“社会和谐排序的范式……[该范式允许]如画风景的绘画表现严肃的道德政治内容”（罗森塔尔1993：14—15）。

“如画风景”一词被赋予的含义随着美学越来越理论化和体系化而发生改变。它得到定冠词修饰，成为专有名词“如画风景”（the Picturesque），与“秀美”（the Beautiful）和“崇高”（the Sublime）一起成为人们加以争辩（参见艾迪生1712；沙夫茨伯里1723；哈钦森1725；休谟1751；贺加斯1753；伯克1757；吉尔平1791；普莱斯1794；奈特1805），后来加以说明的特定的美学概念（曼瓦林1925；于塞1927；希普尔1957；尼科尔森1959；芒克1960；伯明翰1986；安德鲁斯1989；海明威1992）。

> 当争论平息下来时，我们今天看到的山区出现在那些用新眼光观赏的人们面前。他们不再把山区视为地球表面的“瘤子”和“麻坑”，而是地球上最宏伟、最壮观的物体。
>
> （尼科尔森1959：29）

应用于风景的美学认为，那些被开垦的、平滑的、安静的、和谐多样的渐进是“秀美的”。它们是有边界的，因此也就是可知的风景。那些荒野的、崎岖的、超越人们想象的、广阔无垠的风景是“崇高的”，因为其无限性使人们生发出充满敬畏的情感和永恒的观念。简言之，有规律的自然是秀美的，野性的自然是崇高的。如画风景在两种风景范畴中都存在，能够使“想象力形成通过眼睛感觉的习惯”（于塞1927；转引自芒克1960：204）。这三个范畴相互关联，其间的区别依据不同的理论家而异。置于美学的范畴之内，风景成为具有文化价值的商品，由艺术、诗歌、文学和国内旅游大量提供（对国外山区风景的鉴赏移置到本土时，国内旅游随之而兴）。

大体而言，地质底层结构实际上是基础性和决定性的因素，决定了某个地方可以是秀美的还是崇高的。因此，高地凯尔特边区风光是如画的或崇高的，因为它位于古生代或前寒武纪时期的火成岩或变质岩之上。相反，低地起伏的景致是秀美的，因为位于中生代岩或新生代岩的底层之上（阿普尔顿1986；斯莫尔1990；特鲁曼1971）。这两种地质范畴（在此作了必要的简化）的不同年龄，以及风化对它们的影响，不可避免地导致两种不同的地貌特征，而这又支撑了不同的定居模式及生态。风景美学的转向改变了人们的风景感知：英格兰北部的坎伯兰郡和威斯特摩兰郡由荒凉的文化空漠转型为人们渴求的富

有文化底蕴的地方。在此，“文化空漠”和“文化底蕴”完成了这样的变化：

> 文化……一种自鸣得意于对希腊和拉丁一知半解的文化……并非产生于智识性的好奇；对它的重视要么出于完全的虚荣和无知；要么把它当作是社会和阶级区别的方式。像一个徽章或头衔一样，文化将拥有它的人和没有它的人区别开来。
>
> （阿诺德[1869]1994：29—30）

从空间到地方

两种现象的演进完成了北方郡县的转型：英国民族主义的兴起和如画风景美学的普及——它使得本国、本地和凯尔特的价值得以抬升。在这两个领域的持续互动下，“湖区”应势而生，成为话语与隐喻（尽管不完全是隐喻）汇聚的新场所。在此，构成浪漫主义的“情感的、玄奥的、田园的、原始的和主观的元素”（纽曼1987：120）扎下根来。这两个领域不应该被视为只是一堆“与地方、时代及习惯的基质分离的阶级观念和理想”（斯塔利布拉斯和怀特1986：82），而应该被视为社会空间，记录着湖区由什么人，在什么地点，什么时候，用什么方式被书写、绘图、素描、绘画出来。

某种程度上处于英国民族主义的兴起与如画风景美学的普及之间，并支持这两者的，就是古物研究。[31]尽管威廉·卡姆登的《大不列颠志》（1586）直到1695年才由拉丁语翻译成英语，埃德蒙·吉布森扩充的、加了评注的版本帮助促成了1710年至1720年间一些考古类书籍的出版。这些出版物主要涉及在英格兰、苏格兰和威尔士北部和西部高地发现的英国或罗马—英国的人造物，而在18世纪20年代初期，威廉·斯图克利就在威尔特郡（位于西南部）对巨石阵（Stonehenge）、埃夫伯里和希尔伯里山进行过勘测（皮格特1976）。卡姆登/吉布森的《大不列颠志》由理查德·高夫做了修订，其1789年的版本增加了两百多幅英格兰西北部的罗马碑铭和雕像插图。在这本英国历史的特别表述中，英格兰高地的面貌显得比以前突出。

有古物癖的乡村绅士、牧师和医生仍然关注与以前同样那些荒凉的、通常是无人居住的风景；而现在，由于广泛传播的杂志文章、指南和印刷品，那些风景翻新为如画风景。限于一定阶层但又广泛分布的古董家群体的关注点，因此也就微妙地，或不那么微妙地，从对景中之物的近视性考虑转向风景本身。《大不列颠志》投稿者的微观世

界标画出古物研究、如画风景和政治的三角关系。古物研究和如画风景运动之间的联系可以由这一事实表明：托马斯·彭南特（Thomas Pennant），苏格兰和威尔士的如画风景旅游普及指南的作者，负责《大不列颠志》1789年版本里这两个地区的内容。

古物研究与政治的关系，表现为苏格兰的雅各宾派威胁，体现在罗伯特·梅尔维尔将军本人身上。当英格兰对苏格兰开仗期间，他正在罗马军事要塞的废墟上收集情报，这也构成了他为1789年版《大不列颠志》苏格兰章节投稿的部分内容（皮格特1976）。如画风景与政治的联系也通过梅尔维尔得以反映，在卡洛登战役后他鼓励和帮助了威廉·罗伊将军1747—1755年的高地勘测。勘测过程中，年轻的保罗·桑德比作为制图员初试锋芒（夏马1996）。[32]桑德比后来为《铜版杂志》撰稿，并出版了《鉴赏家博物馆》（1778—1781），一本关于英格兰、苏格兰和爱尔兰如画风景的集子。

正是罗伊将军在1793年发表了这一时期“有关不列颠北部罗马军事要塞最出色的研究”文章（皮格特1976：121）。将军事性的、政治性的、艺术性的和崇古主义的视角合并起来，主流文化对于民族建构实施权力（也就是说以英格兰在苏格兰的军事存在确保“英国性”）这一行为，在殖民化空间的再现技术中进一步表达出来。具有讽刺意味的是，那些再现很大程度上重述了罗马对那同一空间的殖民。

18世纪末和19世纪初，包括法国革命期间和拿破仑战争期间，英格兰与法国之间充满公开的敌意，这种敌对关系具有周期性发作的特点。在这样背景下，英国人出国休闲旅游并不总是那么容易，可能性或可取性大打折扣。同样，国内的远距离旅行也颇为不易或多有限制。但是若有可能，他们会到英格兰群山起伏的北部乡村以及北威尔士旅行，这也是英国旅行者能感受到阿尔卑斯山式的震颤（frisson）的最近距离（见图13）。1756年，艺术促进协会设立特别奖鼓励人们绘制新的、更精确的英格兰和威尔士郡县地图”（科利1992：93）。

不仅仅地图需要重新绘制，在1750年至1790年间，旨在改善英国道路体系的收费公路法案几乎增加到五倍，“景色的欣赏……对自然中崇高的感知成正比增加”（于塞1927；转引自皮格特1976：122）。[33]实地观赏新地图标出的风景需要合适的运输工具。由于18世纪前期种马的进口以及更早期的“阿拉伯”母马的进口，马种得到改良，变得更强壮，跑得更快了[34]。钢弹簧马车的新技术使定期发车的车行能够提供更快捷、更频繁和更舒适的旅行方式。

修业旅行已经使得外国风景唤起了观景者的情感，然而国外旅行

受阻。于是，“国内”山区、罗马—英国的遗物和中世纪的废墟代替了外国风景和古典遗址。对古物的嗜好已经微妙地被导引到如画风景方面。同时，如画风景美学又使游客的观景目光重新包括了对古代文物的凝视——虽然，这种凝视更有浪漫主义的特点，而非经验主义的或历史意义的精确的观察。新地图和新感知产生了对英国的重新想象及

> 一种新文学——该文学与改善的公路和运输密切联系，概括起来讲，就是与旅行有关，旅行往往就是寻求如画风景，而如画风景的基本构成就是废墟和历史遗迹。苏格兰很快被包括其中；格雷早在1765年就在……高地体验过狂喜，马丁·马丁在《西部岛屿描述》中标注的岛屿之路，已由托马斯·彭南特向急于体验这种新感受的公众公布。彭南特不仅前往旅行，还撰文记叙了他的游历，包括家乡威尔士之行、1769年的苏格兰之行，以及1774年《赫布里底群岛的旅行》。此书不仅在国内立即获得成功，在国外也是如此——例如，在德国浪漫主义的推动下，仅五年后，埃伯林的译本即得以出版。
>
> （皮格特1976：147—148）

景色与观景

古物研究专家威廉·斯图克利，在1725年的写作中，把湖区绵延起伏的群山比作剧场布景的屏风，认为一个画家不用“到意大利去寻求多姿多彩和宏伟的景色”（皮格特1976：122）。早期鉴赏家观看和欣赏湖区的方式深受17世纪意大利风景绘画范式的影响，这种影响一直持续于整个18世纪。

在大约1753年写给利特尔顿勋爵的一封信中，来自坎伯兰郡的剑桥牧师约翰·布朗声明自己不能胜任传达“完美”的德文湖和湖区全景这一任务。他给自己开脱，说因为这样做要求“集克劳德、萨尔瓦托和普桑的能力于一身”（转引自比克奈尔和沃夫1982：15）。近15年后，他的信仍然被认为是湖区景色的最有说服力的说明，并以单行本形式发表。甚至到了18世纪末，游客还是以意大利情结来欣赏湖区的。例如，一个去过湖区的游客在1792年给即将前往湖区者描述他穿越德文特山地的感受时写道：“你会看到，并有点感觉到是在阿尔卑斯山，以为你已经像汉尼拔[35]一样完成壮举。一定尽可能上午9点以后就出发。”（转引自安德鲁斯1989：154）

古典教育，犹如绘画知识一样，使得游客把风景与文学联想起来，将当地人变成了艺术装饰。“看到坎伯兰郡的牧羊人赶着羊群攀

爬山地的第一眼，越是接近文学原型，就越令人激动：维吉尔的《牧歌》突然闪现在游客和牧羊人之间的空间”（安德鲁斯1989：3）。那些参加过欧洲修业旅行的人在自己的故土寻求意大利风景画的本国版本，因此，像德比的托马斯·史密斯（1716年去世）这样的艺术家跑到湖区寻找使他回忆起意大利绘画的景色。如果没有能找到，他们也会略使巧计，重新安排各种（风景）要素以满足要求。实际上，在苏格兰平定下来之后，穿格子呢短裙的高地袭击者（让人联想到罗萨的《匪徒》）使湖区雕版画更具如画风景特点，如T.阿罗姆的《霍尼斯特峭壁》。自从意大利艺术家的作品通过版画和文字评述为广大观众所知悉以来，一个接受这种风格的市场应运而生，受众范围远远超过那些直接观赏绘画的人们。

图13 阿莫斯和哈丽雅特·格林，1804，《英格兰、苏格兰、威尔士景色：从魔鬼桥的旅馆看莱德尔瀑布》，石墨淡墨，32.1×41.6cm。

到18世纪40年代末期，英格兰和威尔士山区和高沼地风景雕版画市场已经势头良好。但是湖区景色要等到1752—1753年和1758年威廉·贝勒的系列画，及1761年托马斯·史密斯的三幅风景画出版后才进入市场（托马斯和沃夫1986）。把供求问题带入另一层面，我们来比较一下托马斯·史密斯的早期绘画和他后期的一幅雕版画。这两幅画描绘的都是德文特湖的景色，是以仰视角画出来的。画面上，在两个面对观众的绅士的注视下，一群劳动者（正在砍锯着新放倒的木材）被醒目地置放在前景的中间部分。在后来的雕版画中，劳动者消失了，

一棵恰好具有如画性的枯萎“古”树取代了林地，由于视角升高，两位绅士观者的尺寸大大缩小，他们背向观众，静静地注视着眼前的景色。这种重新布局反映了如画风景运动的普及和市场对这类雕版画的需求。

早期到湖区的精英游客是“参加实验的典型的绅士或淑女，他们对一些新的、往往令人生畏的视觉经验作出有所控制的美学反应”（安德鲁斯1989：67）。如果说下层人士占据了颠倒混乱的狂欢世界，那么那些进行如画风景实践的人们就占据了另一个世界，一个有时会前后颠倒的世界。要看见想看的风景，观赏者就得转身背对风景。把一个椭圆形或圆形的琥珀色或涂银的凸镜（被称为克劳德镜子[36]）举在略高于肩的高度，就可以看到一幅框入镜内、缩小和反转的风景画[37]，只有前部的景色细节清晰。慢慢移动镜子，就能发现“完美的”如画风景。这种对意大利17世纪风景画的仿效，随后可以勾勒或涂画出来。

不同色调的透明镜子允许以另外的方式操纵所看的景色。透过灰色的或蓝色的镜子观看，一个阳光灿烂的午后景致变成月下景色；透过黄色的镜子观看，明亮的阳光变成曙色（当然比一大早起床，跑到观景点看太阳升起要省劲得多！），而霜色的镜子产生的是几近雪景的景色（安德鲁斯1989）。这种对季节或白天效果的即时操纵让人联想起卢泰尔堡的微型剧场，其中光线、天气和季节的效果不仅具有戏剧效果，而且就是无人风景的看点。

卢泰尔堡是18世纪末三位擅长描画威尔士和英格兰山区景色的最著名的画家之一，另外两位是他的朋友托马斯·庚斯博罗和德比的约瑟夫·赖特。卢泰尔堡几年前在为居瑞巷剧场上演的哑剧《德比郡的奇观》做地貌草图时参观过德比郡。1783年再次造访该郡时，他游览了湖区。接下来的四年里，他以湖区—德比郡旅行为素材绘制了17幅风景画，在皇家艺术院展出（霍斯1982；乔皮恩1973）。这些作品大部分都是山区景色，探索了不同类型、差别令人惊异的透视图景，许多人在艺术院展览上观赏了它们。

透视性凝视的精华是全景画。现存的湖区全景画中，最早、最大的一幅在18世纪70年代制作，最初或许用于装饰环形房间[38]。其他的全景画在19世纪30年代出现，要么尺幅太小，要么只是180度的半全景，（霍斯1982；托马森和沃夫1986）。为了获得适当的风景写生地点，没有山地徒步经验的艺术家开始身体力行攀爬顶峰，有时遭遇到灾难性的结果。[39]对湖区的描写显示了古代遗址与如画风景之间的联系。威廉·哈钦森（1732—1814）的《湖区远足……1773—1774年》重点在考古学方面。不过，他遵从正在形成的惯例，引用普

桑、罗萨和克劳德来描述风景。哈钦森将克劳德与托马斯·史密斯归为同类，这样，也就“归化了”外国艺术家。

第一本将湖区视为如画山间风景的真正意义的指南，是耶稣会牧师托马斯·韦斯特（1720—1779）的《湖区指南》（1778）。该书不断再版长达50年之久，经过多次修改和扩充，直到被威廉·华兹华斯的《湖景描述》（A Description of the Scenery of Lakes，1822）所替代。威廉·吉尔平（1724—1804）的英格兰、苏格兰和威尔士部分地区的游记系列，对普及如画风景美学起了重要作用。[40]作品面向牛津剑桥精英以外的公众，为此，吉尔平把涉及到的许多拉丁术语翻译成英语。有点像早期人们把性格的形成归功于山区的影响，吉尔平这样描写湖区（1786）：“这个国家最伟大的朴素之地，其节制与节俭，乃是当地居民遵从的必然性。”（吉尔平；转引自沃森1970：47）

随着赞美如画风景的作品出现，顺理成章地，伪德鲁伊特教（pseudodruid）和古典风格的神庙开始出现在湖区狂热者们的庄园里，特别在有湖中小岛的庄园（见彩图3中当地的和以前的样式）。这些建筑反映了对德鲁伊特教和凯尔特文物及文学的兴趣，以及对古典废墟衬托的意大利风景的兴趣。多萝茜·华兹华斯就“痛苦地看到大地上最令人愉悦的地方遭受人类摧残”（华兹华斯1802；转引自比克奈尔和沃夫1982：27）。她痛苦地看到湖区风景被强加了一些非自然、非民族的东西——她的痛苦表露了一种完全不同于哈钦森的观点，与她兄弟对湖区本地建筑风格统一性的关注如出一辙。

到1780—1790年代，如画风景通过湖区指南、雕版风景画集及彩色蚀刻画、地图和勘测报告得以普及，一些勘测报告中包括成套的雕版风景画。在指南手册的指导下，如画风景的鉴赏家沿着围绕群山和湖泊的环形路游览，路上有一个个观景站或最佳观景点。[41]这些地点的风景据说特别容易激发游客的想象和情感，有助于他们作画和摆姿势。

因此这个地区的布尔乔亚化就开始了。更好的道路和更舒适的旅行意味着，夏日里“各种形状和型号的四轮大马车沿着湖岸喀嚓喀嚓地前行，挣扎着穿过陡峭的山路，时不时地在路边停下，游客跳下马车，飞快地勾画出一个不知所措的牧羊人”（安德鲁斯1989：153）。湖上也变得拥挤起来，船只来来回回装载乘客，有时出一定的价钱还可以发射大炮，这样，当回荡在群山之间的炮声停歇下来之后，游客就能在极度寂静中听到远处的瀑布声。马车租金、船只租金、住房和食物费用、按天或按周聘请向导，这一切都对当地的经济开始产生影响。物价上涨，人们谴责旅游业腐蚀了当地人：

给他们带来了对快乐和满足的胃口（而对什么是快乐和满足他们又一无所知），刺激他们对家乡的不满，使他们粗鲁而勤劳的举止感染上了懒散和对不诚实手段的渴望。

（普伦普特1799；转引自安德鲁斯1989：171）

参观（visit）是一个及物动词：这就是问题所在。那些寻求如画风景的参观者与被参观者形成碰撞，后者只想过平静的日常生活，不想作为风景中的如画性物体而存在：

在早期的湖区版画中，经常看到人物仅仅被视为景色的一部分。高地的劫掠者在德文特湖边点起篝火，匪徒或强盗在柯克斯敦聚集，模模糊糊的、裹着褶裥短衣的人物，犹如雾霭般忧郁，在莫勒柯姆湾的沙滩上踟蹰沉思。这种风景成为有人的风景，但……不……不是在农场和酒馆随处碰到的那些壮实的、精明的、独立的山民。这类人与游客看到的景致并不搭调。

（尼科尔森1955：93）

关于在湖区进行的休闲徒步旅行（大约250英里）的记录，已知最早发表的是约瑟夫·布德沃斯的《湖区漫游两星期》（A Fortnight’s Ramble in the Lakes，1792）。[42]更值得注意的一次徒步旅行是由詹姆斯·普伦普特完成的。他是一位剑桥牧师，在1799年从剑桥到苏格兰高地，然后经由湖区返回，全程1174又四分之一英里，这个确切的数字得之于普伦普特所携带的计距器。他实际上带了很多东西：一副克劳德彩色玻璃镜、素描便笺簿、水彩颜料和画笔、望远镜、气压计、地图及一套指南（安德鲁斯1989）。普伦普特是一位经验丰富的徒步者，此前他曾徒步到过约克郡、湖区，又取道北威尔士回到剑桥。

年轻的威廉·威尔伯福斯就读剑桥。在1779年那个漫长的暑假，他到湖区徒步游历。在一篇日记中，他写道：“湖区使得其余的英格兰乡村显得平淡、平静，富有田园情调，与壮观、美丽和崇高的湖区形成巨大反差。”（威尔伯福斯[1799]1983：18）其他记载表明他用过克劳德玻璃镜观景，他觉得发现的岩石嶙峋的风景优于萨尔瓦托·罗萨画的那些。在1818年10月1日的一封信中，威尔伯福斯提到湖区是“地上的天堂”（威尔伯福斯[1799]1983：20）。

不同的议题/性别

大型动物的狩猎及驯服，与控制英国荒野山区风景的方式颇多相似之处。游客“‘捕获’荒野风景，将其当成图画一样的战利品‘钉牢’，以便出售或镶上画框，挂在客厅墙上”（安德鲁斯1989：67）。威廉·吉尔平，如画风景旅行的主要倡导者之一，也对这两类活动做了类比研究：

> 我们是否假定猎手追踪小动物的快乐超过了一个有品味的人追求自然之美的快乐呢？去探索自然的隐秘之处，突然瞥见自然的惊鸿一闪，追寻她至隐藏的迷宫……
>
> （威廉·吉尔平1792；转引自安德鲁斯1989：68）

安德鲁斯没有承认男性追踪、抓获、揭开和洞穿女性的自然是一种潜藏的性意象（可参考图13）。这个意象引起人们的关注是在一个世纪后，爱德华·怀伯尔关于他自己及其他英国人十年间游历阿尔卑斯山的经历的叙述（怀伯尔1871）。在那部作品中，我们获知山脉“露出”“玉肩”，却又再次“羞怯地”蒙上面纱；“一次次拒绝刺激了重新努力”，怀伯尔和朋友们一旦自信能成功，就发动了进一步的“进攻”；面对“还是处女的”山峰，这些男人“攻击”并最终“征服”了山顶。（后面的章节将涉及工人阶级徒步运动的早期与民族志的现在，会重新拾起性别化的视角以及风景体验这一线索。）

结语

18世纪的英格兰，经验主义的观察为地质学和天文学带来革命性的改变，导致了对时间和自然的重新评价。剔除早期的神学基础后，美学争论引起对自然的新审视。随着趣味的相应转变，过去令人害怕并予以回避的山区风景变成了极具美学价值的胜景。“空间”被转换成“地方”，就像我们在湖区看到的情况。借助于多种媒介，特别是印刷品的再现方式，加之文化民族主义的兴起给“国内”山区风景注入新意义，湖区成为早期风景旅游场所。

在18世纪初，“风景的阶级视角蕴含了由社会，并最终由经济所决定的价值观，画出来的意象使这些价值观得到文化的表达”（伯明翰1986：3）。该世纪最后十年间，风景作为文化的表达，无论是通过再现还是旅游，已经在那些受过良好教育的精英以及模仿他们的人中间广为流传。如画风景运动可以被视为具有民主特性，因为其价值

观定位在当地、本土和基础更为广泛的风景接触上。与此看法相悖的是风景的政治化——通过议会的圈地法案，伴随着对被剥夺者的无情。

中产阶级的文化模仿行为取决于休闲活动的盈利性商业化。这样一来，就形成了一种潜在的矛盾。正是刚被夺走土地的人们才使得休闲成为可能，要么生产利润好使他人有钱休闲，要么生产休闲活动所需的装备。旅游指南、风景描写占突出地位的小说、风景诗集、个人版画、版画集、版画、画册借阅图书馆、绘画学校、绘画指导书、运输、安顿游客的小酒店，所有这一切都构成一张努力与期望的文化格栅，将冒雨速写、才气平平的如画风景游客与学院派大规模的绘画展联系起来。甚至那些不能直接实地赏景的人们也通过阅读如画风景和观看版画集介入努力与期望的文化格栅。

因此，文化风景按阿诺德的观点得以建构，用以区分阶级，反映了文化资本的缺乏或存在。通过文化模仿，如画风景旅游得到文字和实践的普及，最后成为讽刺的对象。詹姆斯·普伦普特牧师利用自己千辛万苦获得的对如画风景游和游客的了解创作了他的喜剧歌剧《游湖者》（The Lakers，1798）。讽刺如画风景旅游的顶峰之作是托马斯·罗兰森的《句法博士寻找如画风景》（Dr.Syntax In Serach of the Picturesque，1812），一系列插图由威廉·库姆写的打油诗串联起来，库姆是个以赚钱为目的的劣等艺术家，常常为了逃债而匿名写作。用句法博士的话来说：

> 我会读也会写，素描和绘画，也能涂几笔，
>
> 如此这般，创造了一枚真正的新币；
>
> 这里散文一番，那里诗歌一把，
>
> 再给它处处来个风景如画……
>
> 每隔一页就是一幅画稿，
>
> 精致的景色配上水绿才妙……
>
> 我承认它只不过是垃圾，
>
> 但它能够提供现钞。

三 民族风景

《伦敦》

我徘徊在每一条富人专用的街上，

不远处流动着属于他们的泰晤士河。

我看到每一张迎面而来的脸庞，

写着虚弱，刻着忧伤。

在每一个人的每一声哭泣，

每一阵婴儿的惊恐啼号，

每一种嗓音、每一条禁令中，

我听到灵魂的镣铐在铮铮作响。

扫烟囱孩子的哭喊，

震撼着每一座熏黑的教堂，

不幸士兵的仰天长叹，

如鲜血沿着宫墙流淌。

然而最令我夜不能寐的，

是大街上年轻妓女的咒诅，

那骂声凝固了婴儿的啼哭，

一如瘟神，把新房变成灵堂。[43]

威廉·布莱克1794

《序曲：第七章，伦敦住所——巴塞罗缪集市》

一旦我们祈求缪斯的帮助

她将接纳我们，乘她的羽翼御风而行，

飞过拥挤和危险的人群，

放到在马戏团的主持台——多么震惊

耳朵和眼睛！什么样的混乱和噪音

野蛮人和怪物——群魔乱舞

多么恐怖，色彩、动作、形状、视觉和声音！

……人群

招徕了……

恶形、怪状、尖鸣……

所有的荒唐，所有的乖谬与反常

所有的畸形，所有人类的狂妄之想；

他的乏味、疯癫、技艺表演

所有的混乱无章，造就了

怪物议会。帐篷和货摊

这一切仿佛是一个巨大的工厂，

正在吐出、接受，四面八方，

男人、女人、三岁的孩子、怀中的乳婴。

哦，令人茫然的混乱！真实的体现

那伟大城市的本来面相。

威廉·华兹华斯1805

引言

我曾经将我的研究方式描述为“抛出去的连接线，从民族建设的社会政治领域收回”，我所说的“民族建设”意指大不列颠的政治性虚构。在此我还要加一点，就是针对这样的建构，“英格兰”这一特殊意象被编织，这个意象直到今天都对立于理性的、政治经济的建构。

这一章要进入19世纪。此时，工业革命和英国浪漫主义运动兴起。本章试图讨论一系列相关领域的紧张关系。鉴于它们对英国山区的赋值造成的影响，本章会涉及生发于文雅社会之内，存在于伦敦意象与反意象之间、农业/工业革命与英国浪漫主义运动之间、英格兰与大不列颠之间的一些紧张、分离及歧义关系。为此，我们将前一章探讨过的湖区置于造就了漫游湖区时尚的伦敦社会背景之内进行分析，也就是将问题置于当时正在进行的文化民族主义重构的框架之内。

文化理念的产生与消费是动态的。供求关系是敞开的，可以随时调整。抵制会在别样的层面创造出自己的需求，造就新的供应途径。

> 如同所有艺术，如同语言，文学是集体的活动，完全被社会力量所限定，某一时间在某一特定共同体里需要说什么和可以说什么——这也许是人类学家而非心理学家的领域。
>
> （巴特勒1982：9）

同样，风景的赋值和消费也是动态的、集体的活动，一种“地理与等级坐标交集而成的排他性网络”的活动（斯塔利布拉斯和怀特1986：108）。

位于前景的风景提供了另一通道，进入交互作用的紧张关系领域——也即社会力量内部和之间，这些社会力量围绕着文化民族主义的兴起和集中化民族国家的产生。如画风景美学是文化束中的一枝。前

一章节抽出这一枝进行了仔细考证。本章将重新编织，并厘清如画风景美学如何具有特定时间内不平等性的意识形态，存在于并贯穿于风景之中。这种美学充当了阶级形成的方式，以

> 产生于并潜在地重塑人们的体验以及由体验获得认识的方式。这是意识形态的历史动力，我们必须尽力发掘。因此，我们就得把意识形态置于文化架构之内，特别是置于文化矛盾的架构之内。
>
> （西德尔1986：154）

本章标题“民族风景”蕴涵之意是：哪些人参与无人风景的欣赏而被认为值得列入民族之内。

基于伦敦的文化及其传播

查理二世（1660—1685）荒淫无度的宫廷，光彩夺目而又咄咄逼人。其后则是威廉和玛丽（1688—1702）、安妮（1702—1714）及早期乔治家族（1714—1727；1727—1760）的宫廷，颇有居家之风但却乏味，高雅文化和精美艺术的欣赏活动渐与宫廷圈子脱离。一份近期的简明研究报告显示出，怎样的机制与实践使得高雅文化不再是“皇家政治的侍女”而“成为商业的合伙人”（布鲁尔1997：3）[44]。经济扩张给艺术创作带来了新动力，培养了一批具有求知欲的新观众（索尔肯1992）。社会雅致化与艺术的培养密切配合[45]。

置于政治经济理论架构内考量，一个英格兰意象正在形成。面对欧洲大陆而突显的英国例外论被表达为政治自由，这种政治自由基于商业的繁荣、自耕农—农民的土地所有权、法律保障的农业（亚当·斯密[1776]1985）。有用的艺术（商业、制造业）得到进一步发展，借助科学技术的改革和发明，带来“普遍的富裕，惠及到人民中的最低阶层”（亚当·斯密[1776]1985：33）[46]。但是国力的加强取决于社会的稳定及劳动分工，而保护政治自由和商业利益增长的旗帜飘扬在少数人而不是许多人的上空：

> ……如果[这面]旗帜的一面绣着“商业”的徽章，另一面就是“文明”。这面旗帜的面料是自由，如果我们仔细查看其针法，自由其实就是法律。“市场”是营造出来的，一些人必须自由地限制其他人，包括几乎所有的妇女，以此建构进步。

（科里根和赛耶1985：105）

华兹华斯的“怪物议会”——人群，被激情支配的乱民，颠覆了市民/文明（civil/ized）社会，哪怕只是短期地，也威胁着稳定。在启蒙主义的进化模式中，理性的个人是由驾驭激情定义的。激情是非个人的群体的特征，是巴赫金称之为“诡态身体”的特质。正是“养成的品味消灭了激情……[而且]改善了我们的情感”（休谟[1741—1742]1985：6）。养成的品味也支持着一种共生关系，在这种关系中，社会雅致化的获得与实施需要并产生了有用的艺术所提供的物品[47]。社会雅致化和商业是同一个硬币的两面，由要求合作和理性互动的市场来铸造。

基于伦敦的文化摆脱了宫廷并按照城市的商业生活来运作，是英格兰作为城市现代化的中心及“普遍富裕”（罗宾斯1988）制造者形象的缩影。但是18世纪伦敦的黑暗面形成了一个令人头疼的反意象。这头野兽的下腹部容纳了布莱克笔下令人难忘且有着难忘标记的脸庞，是长满脓疮的贫民窟和妓院，挤满了贫困潦倒、体弱多病、流离失所的人们、从正在进行的一系列昂贵战争[48]中退役的士兵和水手（许多人是截肢者）、孤儿和成千上万“隐身”的黑人：总之，到处都是被盯上的猎物和出自底层阶级本身的猛兽。伦敦上层生活与下层生活同时并存，这种近邻关系使得任何一方不可能忽视另一阶层的生活。

这一时期也见证了有修养的都市男女的崛起，一类富有想象和情感的男女，其社交风度的优雅可由有见地的谈话、穿着和其他外在符号表现出来。在《旁观者》、《闲谈者》及《卫报》登载的文章中，约瑟夫·艾迪生和理查德·斯蒂尔引领风骚，提供了起教育作用的美学，该美学正是迅速扩展的“文雅社会”那部分人群所需要的[49]。第一章研究的风景插图刊物和杂志，第二章探讨的与湖区相关的旅游指南和版画集，这些都是印刷资本主义不断扩张的服务的一部分——服务于持续再造出来的、不断扩张的休闲需要。如画风景美学不仅是“想象”、“情感”和“趣味”交汇点，而且成为三者实践的焦点。

18世纪末期，文化和休闲的纵情消费及商品化的蓝图已经勾画出来。社会身份的这种自我塑造不可避免地成为一个排他的过程。而基于伦敦的“文化”：

> 其最好的政治渴求的确是进步的，但在其方式、道德及想象性作品，乃至形体、仪态和品趣中，暗藏一种……构成其历史存在的精英主义，在其主体性身份上铭刻了所有可以显示自身是一个不同的、杰出的、高贵的阶层的标记。

（斯塔利布拉斯和怀特1986：202）

这样的一个阶层居住在一个独一无二的城市。英格兰人口中有十分之一居住在伦敦。18世纪的不列颠人中，每6人当中会有一个一生中的某些时候在伦敦工作。使所有其他英国城市和不列颠首府相形见绌，世纪中期，伦敦拥有近75万居民，是西欧最大的城市（布鲁尔1997）。

广为人们接触的伦敦文化生活已经确立。艺术、音乐、戏剧和出版一片繁荣景象，体现在首都的博物馆、音乐厅、大型剧场、图书馆、咖啡屋、版画与书店、文学社团、画室与客厅。高雅之士内部互通的交际圈进行着文雅的谈话、文学批评、舞蹈、绘画及音乐表演，从而形成了范围广延的共同体，深度地介入文化资本的生产和消费。报纸、期刊和杂志成为日常的结缔组织，虽然可能存在政治和宗教信仰的差异。

到18世纪末期，这类都市精英公开的统一化和正在统一化的文化叙事，借助市场力量在伦敦之外的地方得到复制，市场力量刺激了分化差异，凝结了身份认同，在国家与市民社会之间左右逢源并在全国范围内发挥作用，文雅社会的社会关系集合已经形成。尽管存在着地区的种种排他主义，文化共有的实践有助于各地城镇以及乡绅阶层组建自己的社会关系与规则。这一切的完成得益于众多业已存在的非正规组织的网络，包括知识分子和宗教协会组织，也得益于新的集会场所——这些场所也起到替代地方排他主义的作用（斯塔利布拉斯和怀特1986）。俱乐部、会所、聚会屋、读书会和辩论会虽然源起于城市，却在乡村渐成气候（莫里斯1990），甚至小城镇“也能举行精心策划的舞会、聚会、音乐会、演讲及纸牌晚会”（坎宁安1980：17）。总之，我们看到了简·奥斯丁小说中的场景。

文化的标志（书籍、期刊、版画、游记、舞蹈指南、绘画、音乐、看戏、参加舞会和业余剧团）与适应于不同季节、地点和场合的时尚消费，推进了对这一特定的文化叙事工程的模仿复制，同时也创造着这一工程。通过强调个人自己的想象力和美学体验，如画风景的实践横越这文化束之中的多个范畴[50]。在这一过程中，如画风景美学帮助培养熟人之间以及更广范围的文化公众之间共有的身份和情感。

风景成为认同形成的场所，依据人们如何阅读、游览、体验、实地观景或欣赏印刷画册、谈论及绘画风景而形成认同。既然物品是文化意义的载体，“谁拥有这些物品”就成为物品文化意义的一部分。品

味与休闲行为的表达帮助人们把自己和他人定位在相应的社会阶层（布迪厄1984；米切尔1994）。最终，画境游无论是徒步还是乘坐马车，都是衔接主体与客体的重复性和表演性行为，同时将如画风景转化为“物品”[51]。

被不同的群体以不同的方式应用，如画风景美学轻易地借用了这一社会网络，并使之强化。如画风景替代了理想化的古典主义传统，激发出对现实性或再现性风景更广泛的美学思考。对于有些人而言，如画风景美学美化了外省身份，使其得到认可，通过抬升他们生活其间的风景，把外省人与中心连接起来。如画风景美学也有助于神话乡村，使吉普赛人成为“一种有趣的地方色彩，而非居无定所者对现状的威胁”。如画风景的实践“为在变动的乡村生活中失去根基并继续失去根基的乡绅”提供了“维持功能”（安德鲁斯1989：252 n.3；摩根1983）。面对英格兰城市化过程中旧身份的丧失，如画风景帮助塑造新的身份。

无论在伦敦还是在外省，在观看歌剧、戏剧和音乐会时，在参观休闲花园时，在参加俱乐部、舞会和集会时，都存在着一种双重的紧张局面。内在的紧张生发于文雅社会成员的自律要求。观众被教育成为沉默安静的观看者，而舞台上，瞬间定格的姿态用来传达情感。舞台下，观剧指南要求观众能够“听见不快之事面无愠色……（而且）听见愉快之事不动声色”。进入文雅社会的成员要努力做到“既不太前卫，亦不太保守，更不太随和；要谨慎明智，淡定自若”（布鲁尔1997：111）。绘画、舞蹈和音乐教师指导男女新晋会员控制激情以确保在社交场合取得成功。暂时逆转一下这种效仿，巴赫金的古典雕像会走下乡村别墅的基座，与中产阶级融合，却不会被允许尽情撒欢。

外在的紧张则源于对物欲横流的现实的批评。贪财、贪欲、欲望和虚荣对商业有利，却对灵魂有碍。奴隶贸易和奢侈之间的关系被大力渲染，部分批评出自浪漫主义诗人柯勒律治、骚塞、华兹华斯[52]。自我推销的惟利主义信念导致对穷人的压迫，加剧了非洲奴隶贸易的残酷性（鲍姆1994；埃弗雷特1994；格兹纳1995）[53]。传统形式或俗成的英格兰“灵魂”，正在牺牲给自我利益和利润。与城市及文化叙事相联系的文雅社会受到垢病，说它错在把技巧诡计当作美学优雅的基础。这个社会缺乏道德准绳，成为众矢之的。结果，另一种依据自发的感情和感伤主义的叙事得以发展。但是，得到强化的感性可能倾向于鼓励慈善行为，也可能痛苦地逃避人类遭受的苦难（埃弗雷特1994）。无论是哪一种方式，对感性和情感的强调帮助培养了一种美学，感应“粗犷、野性而真实的自然崇拜……将国家的边缘地区

（苏格兰高地和威尔士山丘）当作审美的中心”（布鲁尔1997：118）。这种崇拜就是对如画风景的追求。

“不列颠”和“英格兰”问题

这一时期是身份认同建构的漩涡时期。文雅社会形成中同质化的过程伴随着不无问题的不列颠的发展而进行。但就在此时，围绕两种过去的英格兰定性——盎格鲁—撒克逊和诺曼的，双方的社会政治继承人们展开了激烈的争论，加上在大不列颠的组成部分中间文化民族主义刚刚崛起。此时正值英法之间为殖民地而争夺和大动干戈之际。

由于认为法国品味支撑着伦敦文化，所以围绕何为真正的英格兰的诸多争论中，有一个矛头就指向文雅社会。当文雅社会的文化叙事在全国范围内被复制时，它可能导致“沿文化界线形成内在的社会分离感”（纽曼1987：99）。在诺曼统治下，传统的英国自由丧失，这段历史成为反对中央集权、要求政治改革的英格兰激进爱国主义的注脚（巴特勒1988；埃文斯1995）。到了世纪末，由于法国革命恐怖统治的影响，这种大唱反调的爱国主义也就崩溃了。面对共同的敌人法国，大范围的反法情绪，“不列颠”感和“不列颠人”感却应时而生。民族具象化的象征就是大不列颠。但是，即使这种身份认同也不是没有问题的。涉及到她所承载的政治信息，大不列颠可能代表反诺曼的英格兰或是反法国的英国（阿瑟顿1974）[54]。

围绕法国性所进行的历史探讨和当代争论都是沿着反映两种社会道德世界的阶级分界进行的。统治阶级因其高卢化而道德腐化（国外旅行、典雅的品味以及伦敦文化的装饰）。诺曼前的英国身份的恢复及纯正英国原则的确立取决于乡村美德的重新提倡、野性自然的赋值，以及对所有外国东西的排斥（纽曼1987）。恢复这个往日曾有的英国，与政治经济构造的英国形成了鲜明的反差——在一个正在政治经济方面奋进的英国，当地或本土共同体的价值可比不上国外贸易伙伴及殖民扩张的利益。由于正在与法国交战，国外旅游受到限制，伦敦社会转向凯尔特边界山区，抬升了那里的价值，使远离都市的湖区成为时尚之地。18世纪期间，对某些人而言，文雅社会打造为时尚的地方已经成为文雅社会所缺乏的美德之宝库。

大不列颠作为一个民族国家，这一至关紧要的政治身份在18世纪形成。苏格兰、英格兰、威尔士的政治联盟始于苏格兰国王詹姆斯六世1603年登基成为英格兰国王詹姆斯一世。1707年的《联合法案》制造出一个定义模糊且引发愤怒的联盟。苏格兰人和苏格兰、英格兰

人和英格兰让位于不列颠人和大不列颠[55]，人们为之愤怒不已。尽管不列颠是一种叠加在旧有身份之上的身份，但它并没有取代旧有身份（卡纳戴恩1995；科利1992；罗宾斯1988）。像所有身份一样，它是依据某些条件，通过与一个社会或疆域上的他者——也就是与天主教法国比照而建构起来的（萨林1989）。

英国和法国之间存在着深深的反感，几近痼疾的仇恨，这种敌意在斯图亚特王朝时期愈演愈烈。略去雅各宾派/罗马天主教对新教英格兰的威胁不讲，我们足有理由认为所谓詹姆斯一世的登基给苏格兰和英格兰带来和平的看法与将近150年的事实不符。17世纪末期到18世纪中期，从盎格鲁与法国之间的多次战争中我们都能听到一个声音低低地说，“法国资助了詹姆斯党人的入侵”，而“1715年和1745年心怀怨恨的詹姆斯党人的军队从苏格兰向英格兰进军，说明过去的边界间的敌意仍然在继续”（科利1992：4，13）。至于爱尔兰，那儿的詹姆斯党人一直站在法国军队一边抗击英国。18世纪80年代，爱尔兰在伦敦议会发出了抗议之声，最终爆发为1798年的起义，这次起义得到法国舰队的援助，显然对于解除盎格鲁与法国间的敌意毫无作用[56]。当新教与天主教的对抗消弭的一些时刻，威尔士人、苏格兰人和英格兰人的国内分裂得到弥合，不列颠人这一观念和经验得到加强（科利1992）。

然而，不列颠身份建构这一观念强调的是弥合国内分裂的纽带，而非“使他们分离的信仰”（布鲁尔1992：5）。国内分裂是通过文化民族主义表达的，但是新教本身也包含了分裂主义的断层线。需要质疑的是单一实体的新教英国与天主教法国及其在爱尔兰之影响的对抗。应该承认的是国内存在着种种异端或非国教宗派：如长老会教、公理会、浸礼会、贵格会、唯一神教派、卫理公会派、不信奉英国国教派及激进的宪章派。关于这个主题将在侧重中部地区研究的第五章继续论及。

英格兰的两种版本

英国有两种版本这一事实早已经提及。需要追问的是：是否有过一个统一的英国身份？起初，在都铎王朝创建时期，当“系统地挖掘盎格鲁—撒克逊的证据——他们的教堂、语言及法律条款”发轫之际（菲西安—亚当1991：2），“英国人更可能与自己的区域和地方产生认同，而不是与整个国家本身产生认同”（埃文斯1995：232）。种族史和制度史的意义举足轻重。“亨吉斯特—霍萨[57]的种族神秘性”（罗温萨1991：208）将身份植根于盎格鲁—撒克逊种族和民主

体制之内。

这种神秘性支持了不列颠身份，也支持了英格兰身份的一种版本。[58]它们都是与同样的他者相抵触的，尽管他者的建构有所区别。以盎格鲁—撒克逊的“英国”视角，他者就是诺曼领主及其当代的不列颠继承者。站在不列颠的角度，他者是有领土扩张野心、骄傲自负、道德沦丧的当代法国。

盎格鲁—撒克逊原始的民主制（连同凯尔特人、德鲁伊特教僧侣和游吟诗人——这些人被再现为当时在南太平洋上遇到的那些“高贵的野蛮人”的本国变种），与诺曼领主当代继承人展开竞争。当时国内的社会分野要求用阶级区分的眼光重新审视过去：

> 一方面，种族谱系的神话正被尽情发挥，这个神话追寻“真正的”英国共同体……上溯到卑微的撒克逊时代……年复一年，从迷宫一般的学术性和伪学术性研究中拼凑出一个“真正的”英国或不列颠种族共同体概念，它拥有共同的过去，共同的道德、社会、文化和政治的构成，这一版本与撒克逊祖先理想的道德接榫，迎合了强烈的情感诉求……其政治含义……即凭着天生的道德优越性、大不列颠岛屿历史领先权以及“这些人”对日尔曼制度的继承，他们应该享有更多的合法性和更大的权利，而不是压迫者（“高卢人”、诺曼人、法国人）施舍的那一点点权利。
>
> （纽曼1987：117）

同时，另一个完全不同版本的英格兰正在形成，由进步的话语和政治经济理论精心构造。这个版本的英格兰是一个进步的、“改善的”、城市化的、制造业的、工业化的英格兰，可与大不列颠互相置换——现在仍是如此。这对联体双胞胎从未分离过（卡纳戴恩1995；格兰特和斯特林格1995；罗温萨1991）。吊诡的是，启蒙运动的进步主义却把进步的对立面鲜明引入知识分子视线：未改善的、落后的、离奇的——这些都是所有古董家、民俗学者、如画风景追随者备感兴趣的东西。启蒙运动所信奉的进化模式也许是思想的决定性模式，但是任何模式由实体与虚体构成，二者相互依存。就风景和农业实践而论，在启蒙计划看来需要予以改进和现代化的东西，正是另一种人眼里的共同体的堡垒和活文化的宝库。中心移向北部山区——英格兰湖区，标志着对进步的英格兰的另一层反抗产生了，美学和情感联合确定了本地风景的连续性和传统。具有家长作风和仁慈之心的土地主精神和道德价值观，与进步的、倡导改良的土地主和农民形成对比。圈地运动与驱逐行为打破了农业共同体历史悠久的互惠关系。当

然，这种互惠的纽带以前已被破坏过许多次，也许在16世纪全国范围的圈地运动中，这种破坏格外显著。

启蒙运动的现代化规划关系到凯尔特边区风景/土地使用，对此的一种有趣解读用到亚瑟·杨格的《1776、1777和1778年爱尔兰纪行》（1780）和塞缪尔·约翰逊的《苏格兰的西部岛屿纪行》（1775），揭露了政治经济缺乏时间性，威胁本土文化：

> 对杨格而言，爱尔兰是新未来的显现之地。在民族主义者看来，爱尔兰是一个尚能瞥见过去的轮廓的地方；透过现代人眼中所见的表象，依然能感受到隐匿于风景里的历史传统和情感。这类表象堪称一个民族不断增生的年鉴，负载许多世纪以来人类持续在场的种种印记……当口传和书写的传统遭到强制性的遏止时，民族的风景就变得非常重要，成为另一个选择，它不像历史记录那么容易被毁弃。农业改革会抹去乡村的表象特征，造出一种经济和政治的白板，从而威胁到文化记忆的留存。
>
> （特林佩纳1997：52—53）

乡村传统主义的世界观源自如画风景运动和古物研究的互动[59]。原本属于文化精英的兴趣移向范围更广的社会阶层。风景中古旧或衰老的成分（可能是人物也可能是建筑物），田间颓塌的纪念碑、珍奇之物如古树或“灵石”，以及言语、穿着和举止的传统，逐渐加入这种世界观的生成[60]。地方生活和本地特色的重要性开始突显，与日益恃强自重的城市中心相对。风景的遗迹“成为本土文化的幸存碎片，其复原是国家和地区的骄傲”（布鲁尔1997：582）。英国乡村成为永恒稳定性的所在地，准备经受，或实际上正在经受随社会关系转型而来的迅猛的变化（伯明翰1986；纽比1987）。

这种新创的传统主义世界观为文化民族主义提供了原材料，推动了对英格兰、爱尔兰、威尔士和苏格兰历史（神话的或真实的）、民间信仰（如有关“小矮人”的信仰）及其实践（如收割仪式）的收集和评价。这些历史、信仰和实践植根于对地方、对栖居于风景之中的神奇前辈的依恋，实际上是对神奇性的依恋——而神奇性早在宗教改革时期就已被妖魔化，又遭到启蒙运动的否定（施奈德1991）。[61]文化民族主义与进步和改良的修辞背道而驰，但是画境游允许市场把抵抗地区的风景也收并进来。到这些风景区游览促使人们关注到这样一种陈述的非英国背景：对“品味纯粹的人”来说，湖区是“一种国家财产”（华兹华斯[1835]1984：133）。如此便有助于阐释文化民族主义通过风景发挥作用这个观点，也框定出如画风景美学的作用范围。

文化民族主义

大不列颠政体形成之际，国内文化民族主义也在形成，产生了近来称之为“‘四个民族’的文学历史”（皮托克1994：2）。鉴于“强制性的‘英国人’版本在那时得到如此专注的发展”（卢卡斯1990：40），当时出现的爱尔兰、威尔士和苏格兰身份认同就是抵抗不列颠国家的主动形式。然而，它们也被中心产生出来的一个必需的边缘性他者所颠覆（布莱顿1995；埃文斯1995）。透过如画风景运动的棱镜，可以观察到并在一定程度上理解这些文化民族主义之间的相互联系。

不列颠未经改良的凯尔特边界山区恰好为如画风景的实践提供了一个微缩版的阿尔卑斯山风景。[62]如画风景美学强调个人的情感发展。衰败和贫穷的意象对于美学很重要，但只能作为边缘性的装饰图案。情感的发展是其重点，然而对于所见所闻（人类的痛苦），人们无需介入：

> 毕竟，如画风景的一个重要的特征就是观景者或读者并不是从道德、社会或政治上介入看到或读到的东西。寻求如画风景仅仅是寻求美学体验……威廉·吉尔平强烈反对将他称之为“忙于各种营生的农民”引进如画风景的绘画。如果出现了乞丐和老年人，应该按照审美的需要把他们融入景色，这样观众就能沉入令人愉悦的忧郁之中。
>
> （卢卡斯1990：92）

政治意义的不列颠身份的兴起使文化身份范畴（威尔士人、爱尔兰人、苏格兰人）的倡导者不再要求政治主权。政治主权现在已经归并到民族国家之中了。[63]新教、贸易危机、国防都成功地在所有社会阶层推进了不列颠的身份认同，尽管这些阶层之间或之中存在纷争（科利1992；罗宾斯1988）。[64]然而，正当对一个更包容的政体的诉求把“更广大的社会与管理精英，包括大量的威尔士人、苏格兰人和信奉新教的盎格鲁—爱尔兰土地主和商人”（埃文斯1995：223）汇聚在一起时，历史更为久远的那些王国的种族特性也在得到探究和证明（纽曼1987；罗宾斯1988）。[65]

在几个世纪的英国化的冲击下，威尔士经历了文化衰落和自信丧失的过程。独特的威尔士生活方式逐渐消失，其法律制度受到压制，威尔士语不再是官方语言，早在13世纪就几近灭绝的游吟诗人制度命悬一线（赫克特1975；罗宾斯1988）。威尔士的再发明始于18世纪，到了19世纪则已硕果累累。这一再发明部分依赖于仿造和新创的

威尔士事物，真正的凯尔特本土特色巧妙地糅了进去（摩根1983）。如画风景美学与古董癖的结合造就了赝品大行其道的氛围。追寻如画风景、古董癖及边缘性文化的再发明是交互作用、相互强化的文化实践。

混乱无处不在。什么是凯尔特，什么是撒克逊，定义不清。18世纪20年代，在埃夫伯里和索尔伯里发掘出来史前巨石阵，点燃了威尔士人和游客把德鲁伊特教和凯尔特浪漫化的想象之火。到18世纪50年代中期，诗人托马斯·格雷写诗对荒野的自然和遥远的历史做出新的回应。格雷翻译了据说是“前文明的北方”（卢卡斯1990：50）的斯堪的纳维亚和威尔士诗歌，他的翻译被引用来推进“去中心化的”（decentrist）文化民族主义。格雷转向古代北方文学研究，标志着换个方向追踪英国诗歌的源头，“这个连绵不断的文学传统的源头不是（像过去和现在习惯的那样）上溯到诺曼—普罗旺斯—拉丁文学的传统，而是上溯到威尔士和斯堪的纳维亚的传承”（巴特勒1988：43）。18世纪凯尔特戏剧就借鉴了他新翻译的古斯堪的纳维亚语作品《埃达》，剧中有一些德鲁伊特教式的场景。格雷最受欢迎的诗歌《游吟诗人》以爱德华一世统治时期被英国驱逐的最后一个威尔士游吟诗人为题。其重要性在于，从历史角度而言，政治主权和文化主权在威尔士游吟诗人身上得以体现。该诗歌激发了许多绘画的创作，最终又转过来帮助了威尔士神话的建构。[66]

18世纪末期，前往人烟稀少、农业萧索的威尔士山区的画境游成为时尚。山区虽然崎岖难行但还不至于危不可攀。落后的农业劳动和“原始的”民居成为可接受的美学意象，表现衰落，证明了时间的流逝。由于贫穷而保留下来的服装摇身一变成为民族服装。游吟诗人的佚诗变成“德鲁伊特教的”遗物，通过某种方式，威尔士语也与希伯来语有了关联，风景传奇被润色或发明出来，既是为了吸引游客也是为了“促使威尔士人明白应该珍惜他们的风景”（摩根1983：86）。[67]这些举措收效颇佳，这一点可从19世纪威尔士国歌第二段得到证明。内容（译文）如下：

古老的威尔士山区，游吟诗人的天堂

每面悬崖和每道山谷，在我眼里都那么美丽

洋溢着爱国的感情，充满了神奇的魅力

是她的河流和小溪的旋律

（摩根1983：87）

游吟诗人的“……如此深植于风景之中的颂歌”（特林佩纳1997：3—4）激情澎湃，将风景与自发的文化民族主义联系起来。说到文化守护者这一角色，新发现的澳大利亚土著居民被当作盖尔语游吟诗人的同类（史密斯1985）。汇集、阐释、发布或伪造游吟诗人传统，对威尔士、苏格兰和爱尔兰民族主义的建构非常重要（皮格特1976；皮托克1994；夏马1996；特林佩纳1997）。例如，詹姆斯·麦克弗森杜撰的原住民文学对于凯尔特苏格兰的形成至关重要，据说那是弹奏竖琴的游吟诗人莪相的作品。[68]然而，苏格兰身份，初始是一种西部高地身份，其实是“对爱尔兰文化的背叛”，而非对英格兰的背叛，因为历史上正是爱尔兰游吟诗人文化形塑并主宰了赫布里底群岛。至于爱尔兰，“甚至在17世纪和18世纪英格兰的统治下，凯尔特爱尔兰仍然固守自身作为文化意义上的一个历史性民族的意象”（特里弗—罗珀1983）。这一意象部分是竖琴师和游吟诗积极参与的结果，从两方面意义来说，游吟诗都承载了民族的“负担”（burden）。[69]

如果游吟诗承载了“民族”，那么，“民族”又承载什么？根据标准词典（《韦氏新学院词典》）：

> NATION：中世纪英语为nacioun，源自中世纪法语nation→拉丁语nation-natio，意指出生、种族、民族；源自naci的过去分词natus，意指出生。
>
> Native（本土）和nature（自然）词根来自拉丁语natus-nasci，与nation意义相关：
>
> NATIVE（本土的）：中世纪英语为natif，源自中世纪法语→拉丁语nativus→natus，nasci的过去分词，意指出生。
>
> NATURE（自然）：中世纪英语，源自中世纪法语→拉丁语natura→nasci的过去分词natus，意指出生。

当风景与民族、本土、自然相联系，这个词也就具有了“隐喻的、意识形态的效力”，这种效力是由于“一个民族文化的本质或性格与其栖居地区的本质或性格之间，发展出了一种更恒久的维系”（奥维格1993：310—312）。表达这种更永恒的维系的方式之一就是本土语言或母语——这与natus-nasci的内涵呼应。涉及到18世纪凯尔特边界，这种风景/语言的联系对于游吟诗民族主义至关重要。到了18世纪末期，风景是“自然的书写，人置身其中最大程度地体验自己在此地此时，而且成为……转向主观时间意识的一个关键概念”（索尔维森1965：14）。

风景与语言的联系通过地名的记忆和隔绝状态得以保持。在整个18世纪，古老的语言，就英格兰而言是古老的方言，仍然在偏远的地区使用着（罗宾斯1988）。风景和语言时而合并成为图像性的表达，例如，1659年出版的詹姆斯·豪维尔词典的标题页中，威尔士语被描绘为“神圣而野性的林间少女武士”（摩根1983：48）。但是，由于废弃、禁止使用民族语（盖尔语、威尔士语），英语长驱直入，取得了压倒性的优势。民族语终于衰落了。[70]

对地名进行大规模的清洗，致使记忆发生位移，这一情形就发生在苏格兰高地。通过规范地图的命名就能掩埋过去，例如，1824—1836年间英国地形测量局对爱尔兰进行地形测量时，就换掉了原有的盖尔语地名。相反，地形测量局的勘测者为威尔士语地名的正确拼法而大费周章（哈里和沃尔特斯1982；转引自罗宾斯1988）。当地的地名（包括那些英格兰边缘地区的地名）经常受到忽略或混淆（威尔伯福斯1779）。[71]个别情形下，会发生相反的涂改，例如詹姆斯党人动乱期间深入苏格兰高地的军用道路上的部分里程碑就被移走。军用道路上这种逆涂改情况在爱尔兰也很普遍，不过通常地图的社会行为和权力更持久（哈里1992；皮克尔斯1992）。

风景中表示时间流逝的元素对如画风景非常重要。废墟和青苔或者常春藤覆盖的建筑是令人忧郁的光阴似箭的提示。山区讲述了一个（新近发现的）久远的地质年表，对比之下，人类的生命周期就显得微不足道。黎明和日落（即使透过一片玻璃看过去，它们也显得如此绚丽）包含了个人能够测量得出来的时间流逝，而任何一处废墟、任何一座爬满青苔的桥梁、任何一个风烛残年的人、任何一条山脉都会激发人们的想象和感受。往日浮现，追忆过去，这就需要特定的、高度本地化的废墟、桥梁、人物和山脉。注意力转向仔细观察风景（默多克1986），视觉艺术里的这一转向与描写特定地方的诗歌同步发生。这类诗歌是个人的地名记忆，是对个人内心疏离或异化的认知，诗人试图通过确定自己在风景中的位置寻求庇护。定位的特性使人对暂时性的感受更加痛切，而这种定位记忆的痛切感说明记忆战胜了时间。

英国浪漫主义运动和湖畔诗人

英国浪漫主义运动这个词语在19世纪中期用来回指18世纪末期到19世纪初期的英国诗人。一个经典而一致的英国浪漫主义的形成是20世纪40年代的产物。不同时期的浪漫主义推出了各自界定的湖畔诗人：华兹华斯、柯勒律治和骚塞，还有布莱克、拜伦、济慈和雪莱。

他们都是英国民族主义美学的倡导者，该美学由早期的诗人发展而来，如汤姆逊、申斯通和考珀。在20世纪最后的一二十年，人们对英国浪漫主义，尤其是其代表人物华兹华斯，进行了批判性的再审视（艾厄斯等1981；巴特勒1982，1988；路易1989；麦克甘1983），揭示出把素材与社会和经济背景割裂开来的诗学位移（poetic displacement）和理想化的意识形态。

英国浪漫主义这一术语也用来指涉更宽泛的作品，涵盖了18世纪40年代到90年代的诗歌，其时地方主义备受推崇；18世纪90年代到1815年，地方风景依旧引领风骚，但是后革命的宗教正统已然侵入；1815年到1825年，当时的主调是削弱地方主义和民主主义。在这个更宽泛的时间范围，英国浪漫主义“倾向于反对不列颠中央国家及其体制”，关注“阶级、社会变化、自然宗教、地区和民族的骄傲以及世界革命”（巴特勒1988：37—41）。浪漫主义不是“一场单纯的知识运动，而是对各种社会压力……的综合回应”（巴特勒1982：184），发轫于工业革命的早期阶段（艾厄斯等1981），其结果是

> 一种浪漫的情感结构得以产生：提倡自然、反对工业，提倡诗歌、反对贸易；人类与共同体隔绝进入文化理念之中，反对时代现实的社会压力。我们可以确切地从布莱克、华兹华斯及雪莱的诗歌中听见其反响。
>
> （威廉斯1973：79）

受教育人数的增加、出版业规模的扩大以及随着收费公路发展而改善的印刷品流通，这一切为地方上的中产阶层以及乡村绅士接触到英国浪漫主义诗学和政治提供了保证。到18世纪末期，由于前半个世纪的本土乡村或田园诗歌的影响，有阅读和写作能力的公众对自然的欣赏发生了巨大变化，因此湖区作为稳定性的一种有力的文化象征更容易被人们接受。

诗歌，特别是游吟诗的反对声音所显示出来的重要性表达了一种深化中的意识，即诗人应该对其共同体并为其共同体说话。然而，基于伦敦的文化叙事在各个地方被模仿，本土/民族/自然（native/nation/nature）的共同体在圈地运动与城市化的双重影响下已经分崩离析。到18世纪中期，英国诗人和作家正在经历他们所描写的文化的深刻危机。沮丧、疯癫和自杀成为艺术—知识分子团体的标志（巴特勒1988；卢卡斯1990；纽曼1987），而在该世纪的后期诗歌继续演绎着英国风景的赋值和仇外的双重主题。

面对人与地方的分离，风景回应了对可以感受到的连续性的需求。在极端情况下，这可能表现为一批据说是中世纪的诗歌和散文，颂扬了英国地方特色。但总的来说，诗人

> 从詹姆斯·汤姆逊（1700—1748），到托马斯·格雷（1716—1771），再到威廉·布莱克（1752—1827）和威廉·华兹华斯（1775—1850），他们用弘扬地方主义的象征语言取代了“宫廷”或“伦敦”或德莱顿、蒲伯、斯威夫特和盖伊的贵族话语……他们表达并进一步确立了足能代表一些绅士以及许多“中等类别”，特别是18世纪伦敦及各地的工商业界人士的态度。
>
> （巴特勒1988：41）

汤姆逊的乡村诗歌堪称上述更宽泛时间范围内的英国浪漫主义第一阶段的生动范例。他的诗歌描写了具有普遍意义的乡村生活，有感于天下皆同的季节而发，表达了人皆有之的情绪。早期的湖区旅游者借用古典作家来提升他们所看到的景色。从18世纪40年代开始，由于汤姆逊的《四季》广为传播，本土文学在提供情感联想方面变得日益重要。

与游吟诗不同的是，这类田园诗所描写的乡村共同体之间的关系其实是伪造出来的。基于同样的原因，诗中城市共同体之间的关系也同样与事实不符（卢卡斯1990；塞尔斯1983；威廉斯1973）。到18世纪末期，如画风景美学推动了寻找如下地区的风景：

> （在这些地区）尚无当代工业化、圈地运动和地产开发的痕迹，而且各种形式的田园牧歌情调都未被注意到，海峡对岸令人恐惧的“平均主义”影响无法波及……如画风景旅游者愿意千里跋涉寻找一个“劳烦之中被人遗忘的世界”。
>
> （安德鲁斯1989：66）

乡村或田园诗歌和雕版风景画确认了如画风景美学，而如画风景又影响了湖畔诗人的早期作品。在被称为“国内人类学”（贝维尔1989）的诗歌中，华兹华斯使我们看见湖区到处都是边缘化的人们：瘸腿的士兵、瞎眼的乞丐、隐居者、疯癫的妇女、吉普赛人、流浪汉，换言之，到处都是被早期农业和工业革命抛弃的流离失所的苦命人。[72]也许毫不奇怪的是，这些边缘人构成特定种类人群的一部分，他们正在被中央政府规划为后来颁布的《济贫法》的基础。华兹

华斯

> 开始为那些声音遭到拒听的人奋笔疾呼。这类人不再被当作（通常从远处）观望沉思的对象——汤姆逊的抽象沉思就采取了这种拉开距离的技巧。他们变为主体：在说话，在体验。不过后来，华兹华斯开始隐退，从他的诗歌语言和实际行为都可看出这一点。
>
> （卢卡斯1990：6）

说到隐退，就来到了华兹华斯特指的隐退之地，他满怀深情屡屡重返的“有限的处所”，诗人在那里探求对地方和安身之处的深度熟悉（克罗伯1975）。这就是为什么

> 布莱克的英格兰图景是解放的，具有悲剧性的真实，[而]华兹华斯的则越来越虚假。从位于湖区远离城市的“自在”之地，或“栖居地”，他摆出为人类说话的姿态，特别是为英国人和英格兰说话的姿态。这是田园诗终极的、极端保守的野心。
>
> （卢卡斯1990：117）

正如前一章所讲，比湖畔诗人大肆赞美湖区要早近半个世纪之前，湖区价值已被抬升。不过，始于如画风景的美学有待于湖畔诗人赋予更多的民族情感。风景区居民是对其他人而言已逝的英格兰美德的活榜样：朴素、克制、节俭而独立（埃弗雷特1994）。诗人笔下居住在一个山区共和国的政治家—农民及其家庭尤其如此（华兹华斯1835）。

对那个“山区共和国”中农业劳工的状况进行问卷调查，结果却是另一种故事（皇家委员会1834）。山中风景区独立世外，成为道德和政治避难之地，这并非一种新观点。18世纪的作家也是复兴了一种早期的自我赋值的文学，如阿尔卑斯山民曾被描写成具有“简朴的健壮和自然的美德”的人物，并进一步被塑造成“大自然的原始民主主义者”（夏马1996：479—480）。与连贯的过去这一意象相冲突的是毁灭的机制：农业、商业和工业领域的巨大变化急剧地改变了人与地方（波拉尼1944）。

借由绘画、诗歌和小说艺术形式，英国浪漫主义者完成了对苏格兰、威尔士和爱尔兰的凯尔特边区的凝视与整合。这种凝视在更接近家园的地方发挥作用，在湖区铭刻下英格兰的一个特定图景，使之成

为一个想象性或不那么想象性的过去的存储之地。这个过去保留着伦敦贸易/金融中心已经愉快地在中部地区出卖掉的核心价值。湖区被塑造成一个图标、一扇窗户，人们借此可以感知到一个更大的现实或真理，不管是上帝的还是英格兰的——不过两者并无必要彼此相异。这种上帝、英格兰和湖区的混合也许在安·麦克贝思（1875—1948）的两幅巨大的刺绣画中得到淋漓尽致的表现，她当时居住在湖区中部山地高处的佩特山谷。麦克贝思以当地人为模特，将哈索普山谷当作基督降生布道的场地。绣在好牧人基督肖像下面的是布莱克《耶路撒冷》一诗的乐谱，所配的诗句为："在古代是否那些脚步/踏上英格兰山区茵茵绿草？"

经由湖畔诗人及其圈内人的诗歌，特别是华兹华斯的《湖区指南》，湖区风景为更多的读者所知。[73]湖区风景也在赏画者中广为流传，在19世纪头二十年内，职业水彩画家开始对湖区趋之若鹜，他们的作品大量进入市场（比尔德1980；比克奈尔1987；比克奈尔和沃夫1982、1983；赖恩1986；塔特·加勒里1996）。英国民族身份的一个版本受到支持，它依据（真实或神话般的）过去，而抵制人们眼中共同体毁灭的现状。湖区是可资联想的风景，不是借用过来的和理想化的、意大利式南方大别墅的古典风景，也不是像丘园（Kew）、查尔斯·汉密尔顿位于萨里郡科巴姆的佩因斯希尔庄园（Painshill）那样点缀着中国宝塔、桥梁或土耳其帐篷的"东方式"奇异风景。[74]毫无疑问，湖区与中部地区制造业中心已被毁损的风景形成最鲜明的对照。

19世纪初期，湖区人气的增长以及相对临近中部制造业中心的地理位置，把新的富人带到湖区，不只是游客，还有全年或夏季的住客。气派的别墅在中心地带和偏僻的地方竖起，在这两种地方可以尽览湖光山色。[75]在《湖区指南》中，华兹华斯抱怨工业家粗制滥造的豪宅，颜色俗气、位置扎眼，只是为了抢占风景，不像当地的古旧民居那样隐入风景，不露痕迹。他还反对将铁路修到湖区的提议，因为铁路会招来大量一日游的旅客和工人阶级。

> 民族风景与精英判断珠联璧合……华兹华斯这个看法令人难以忘怀。他将湖区称为"一种国家财产，在这里每个具有感受眼光的人都有权利和兴趣"，但是这种眼光只能逐渐形成，在趣味得以培养的环境之中形成。早先华兹华斯寻求为游客（当时也就是几个绅士）保护湖区，现在却要保护它们免受游客的入侵（他把游客到处乱窜的行为比作"孩子割开他的小鼓以了解声音从何而来"）。
>
> （罗温萨1991：219）

在农业革命和工业革命带来的英格兰空间重构的影响下，湖区一直是没有得到利用的空间或作用消极的空间，在下面的章节中被当作是未曾得到考证的资本主义动态的表现。一种新型的、史无前例的价值观汇聚到这一空间，其价值由于知识分子和艺术精英的阐发而不断升值，就因为它不同于资本的新集中（在城市）。尽管一种趋同的英国民族身份说法围绕湖区展开，将其作为“一种国家财产”，但吊诡的是，竞争随介入风景而起，引起了阶级的文化分化。

结语

本章开篇引诗——布莱克和华兹华斯各自的伦敦之诗表达了这一时期以城市为中心的紧张和焦虑，与英国山区，特别是湖区的赋值形成绝对反差。华兹华斯站在一个低矮但还是拉开距离的“主持台”上，审视伦敦的圣巴塞罗缪集市的“本土文化”。《序曲》第二章以赫尔维林的峰顶开篇，从这个超拔的高度，诗人向下凝视位于低低山谷的一个乡村集市，富有感情地思索着聚集在那儿的人们的自然共同体。吊诡的是，在此高度并非分离，因为在此存在着人与地方的恰当关系，我们应该记得民族、本土、自然系出同根。

J.M.W.透纳1798年的一幅展出画《科尼斯顿丘原的早晨》里，诗歌、绘画、民族、自然和湖区风景融为一体，按照传统的垂直版式制作——使人联想到祭坛画，该画配有弥尔顿的诗行：

> ……雾气与水汽呀，汝等方升腾
>
> 自山中或湖泊，朦朦胧胧，混浊浊
>
> 直到太阳将你的柔裙染成金，
>
> 要为礼敬这世界伟大的作者而兴。
>
> （弥尔顿《失乐园》第五章，第185—188行）

而四处环绕着商业制造出来的雾霭与蒸汽，制造业城市及其居民只能对这种景色起污染作用。想到铁路必然会把“一拨拨愚蠢的现代游客”带进湖区，约翰·罗斯金（全国知名的艺术批评家和工人教育的领军人物）也认识到“工程师和承包商必须维持生存”，但是，他祈求他们也许可以生存得“更有用和更有尊严，远非在赫尔维林山下维持老巴塞罗缪集市运转”（罗斯金1876：4—6）。

在伦敦、中部地区制造业城市及帝国的贸易中心，巴赫金式的多重诡态的身体随处可见。文雅社会只得前往高地寻求避难。湖区已经成为英格兰的象征，从其19世纪初期在国外“被发现”这一事实可以略见一斑。下面的论点涉及塔斯马尼亚，但从澳大利亚和新西兰风景中也可看到湖区：

> 纽敦周边的景色是我在地球这一边看到的最美丽的景色——很像坎伯兰郡湖泊：宽广蜿蜒的德文特湖水在崇高而如画的山峦间流着……似乎回到地球正常的那一边。

（梅瑞狄斯1852；转引自史密斯1985：291）

湖区作为文化范例的进一步证据是：湖区的如画风景美学被用来描述锡兰（斯里兰卡）中部山区的一个山谷城市康堤（Kandy）的风景。1795年被英国武力占领之后，根据1802年和1815年的英国条约，锡兰被吞并。尽管植被不同，两处风景“读”起来是一样的，查尔斯·哈密尔顿·史密斯陆军中校就是这么看的（见彩图5和6）。

> 康堤的坡向和地形[使得]它可能被创造成家乡风景的复制品……康堤被设计成工业革命前的英格兰的浪漫意象。英国湖区的风景模式强加给山区和康堤湖泊，以再造一个地方，在此英国淑女和绅士可以在某种程度上摆脱热带地区和当地文化，象征性地回到故园。

（邓肯1989：192）

围着新近命名的维多利亚湖修起散步场所、马车道以及骑马小路，效仿湖区建起观景点以便欣赏如画风景，清除丛林中有碍视域之物以便使人一下纵览城镇、湖泊及群山的景色。结果是

> 在康堤，无论是否愿意，你的心灵都会被带回到英格兰的湖区。你会发现一种安宁静谧之美，摆脱了压力和竞争……大自然与其领主之间普遍的和睦，令人想起格拉斯米尔、温德米尔湖、德文特湖流域以及这些地区的灵魂——骚塞、华兹华斯、柯勒律治和其他坎伯兰郡的不朽人物。

（赫斯特1890；转引自邓肯1989：194）

同时，文雅社会创造了一种新的人群。这个人群“无所不在，出

现在艺术和其他记载中……他们不是伦敦街上那类陌生人，更不是具有威胁性的暴民，而是一屋子彼此相识或似曾相识的熟人，在舞会或宴会上碰面”（巴特勒1982：25）。他们几乎算得上充溢着理智与情感、傲慢与偏见，诚如简·奥斯丁引导我们了解的那类人群。布莱克的“心灵铸造的锁链”不是哪一个阶层的专有领域，过去和现在都不是。没有哪个阶层可以自动摆脱“已被法律、习俗和偏见造就的心灵”（巴特勒1988：57）的奴役。经由如画风景美学和早期英国浪漫主义，湖区被改造成时尚之地。有一段时间，湖区成为一个阶级逃避另一个阶级的隐退之地。美学的、认知的和道德的标准掩饰了阶级间的对抗，正如风景的代表性掩盖了政治代表性的争议（赫尔辛格1994）。如果湖区的的确确如华兹华斯所声称的是“一种国家财产”，那么谁是欣赏风景的恰当人选，谁又值得纳入国家之内？

第二部分 政治性的风景

第一部分提出了哪些人值得纳入民族范围，尤其（但并非仅仅）在涉及充满民族意义的风景时。第二部分则考证作为个体、阶级的一部分、民族的一部分的人们如何体验并挑战关于排斥和接纳的标准，关注社会演员的能动性以及政治代表权与风景进入权之间的紧密联系，观察开阔的风景如何成为抗议和争辩的场所（关键性神话围绕这些场所得以演进），以及（在某些情形下）他者性质如何得到视觉再现。

过去150年的风景保护和公共路权立法史以及进入风景和道路的努力，与更深层的农业资本主义历史密切关联。通过观察物质基础之上的权力关系，特别是植根于土地的归属神话，这一部分分析了阶级与民族认同、宗教与休闲的相互作用，以及城市与乡村的对抗关系。空间组织被视为阶级关系的反映。激进分子和宪章派、非国教徒、土地主、偷猎者、改革家和工人阶级漫游者，都是出现在第二部分的社会演员。他们在特定时刻及特定运动中为达到自己的目标而采取的行动，无论是政治行动、社会改革还是保护和进入（风景）的行动，都是历史、事件和情感，构成了一个本应客观的立法史的多样性背景。

四 进入权政治

英国民族的格言就是“排他”。我们的幸福和骄傲就维系于兹。

威廉·哈兹利特

《乡村游吟诗人》

曾有曲径通向自然幽处，

曾有小路旋入每道山谷——

圈地来了，界桩隔断通途；

每个暴君钉下标牌：私人领地

暗示他人不得擅自进入……

约翰·克莱尔

《地上天堂》

忘记六个郡浓烟滚滚，

忘记蒸汽喷涌，活塞击打，

忘记丑陋的小镇不断扩大……

威廉·莫里斯

《国民托管组织1903—1904年度报告》

以谢菲尔德的一个劳动妇女为例，可以看出居住在大城镇的人们如何珍惜自然之美。在寄出一张小额邮政汇票时，她说起在谢菲尔德一家工厂工作了30年后，她最大的快乐就是到高沼地度假，因为她在那儿感到心旷神怡。她希望有一天能去更远的地方，诸如乌斯湖和德文特湖（它们都在湖区）。

引自马希1982：58—59

……浪漫主义对功利主义的批评也在同时进行，但路径全然分离。威廉·布莱克之后，没有一个人同时了解这两种抵牾的文化，也没有一个天才能在这两种传统之间做互相解释。只有一个头脑糊涂的欧文斯先生主动揭示了“新的道德世界”，而华兹华斯和柯勒律治则躲进他们自己去魅化的堡垒里。因此这些年时时出现的似乎不是革命的挑战而是抵制运动，参与其中的浪漫主义者和激进的手艺人都反对贪婪之人（Acquisitive Man）的宣告。当两种传统未能对接时，某些东西就会失去。失去多少我们不能确定，因为在那些失去某些东西的人之中就有我们。

E.P.汤普森1966：832

引言

如同其他物质结构一样，风景也是在意识形态的语境中被创造，被毁灭。因此，恢复与特定地方相关的意识形态的历史，是理解风景的基础。事件与观念之间的关系的确可以得到透彻的研究，从而使风景像物质结构一样清晰可见。本章将讨论从18世纪末到二战爆发这一期间英格兰风景（特别是峰区）进入权如何根植于政治、社会和经济问题。第五章将重拾与湖区相关的线索。每一章的讨论都有连接线引向民族建设的社会政治领域并收回，同时考证了工业化时期的各种紧张关系——它们与当时各种关于民族“过去是”，“已经是”，“应该是”什么样的争议交响在一起。这一资料还将引入制造业城镇人口重新移入乡村的话题。

这两章的重点是通过考证历史上阶级与民族身份相互作用背景之下的本地特殊性，阐述进入敞地的政治。尽管在湖区和峰区，对自然的社会性使用情形有异，但一个地区发生的事情对另一个地区的发展却会产生直接和间接的相互影响：每个地区的事件引发形成有关进入权的舆论氛围，具有强烈的政治寓意。

静止和运动之间的多级互相作用纠结在一起，构成了进入风景的政治。静止和运动兼具表面的和比喻性的意义，成为波动模式的两极，波动在社会和地理的层面上、在分散的和总体的时间框架中进行。根据任何一组给定的特殊性，国家可通过法律隐晦或公开地支持或反对静止和运动。在日常生活中，根据某时某地的社会的、地理的和历史的迫切性，人们采取或不采取行动，国家干预或缺少干预，都能引起进入权斗争中的立场转换。

进入和穿越英国风景区的行动只是考察那种斗争的一种方式。透过这个角度，我们可以观察到更大范围的支配、兼并、竞争的问题。不管什么时候圈地的栅栏被拆毁，从城市周围的公用地传来挑战政府当局的声音，工人阶级游客在湖边享用瓶装啤酒，德比郡松鸡栖息的沼泽地受到无业游民的侵扰——这就是各类被剥夺者采取的行动。这一切都打上了阶级差别的印记，表明谁是“文明人”，谁不是“文明人”；谁有“文化”，谁没有“文化”。排他的地理正好位于社会地位和地理空间的交叉点上。

不同版本英格兰的争议渗入了公用地风景享用方面的文化差异。实际上，公用地进入权成为两种英格兰的主要差别。一种版本是发展中的政治经济建构，等同于不列颠；另一版本是诺曼征服前神话一般的盎格鲁—撒克逊英格兰。公用地的古老性不仅标志着早期不列颠的一种前庄园制，而且证明和联接了冯·毛雷尔、亨利·梅因爵士、西博姆等人提出的理论：“现存的公用地权利是一种集体拥有土地体制的遗留……盛行于早期的共同体，其存在可追溯至欧洲大部分地区”（埃弗斯利1910：5）。这种证明和联系又转过来支持了法律论战及议会保护少数幸存公用地的决策。[76]

表面上看，论战所涉及的要害问题是定位于风景之中的美学民族主义，它后来或许成了一种关于乡村的世俗宗教，恰当地托名于国民托管组织。在更深的层面，政治、宗教和休闲互相关联，构成不仅仅是进入风景之争的要素。1832年、1867年、1884年和1918年的四项改革法案强化这种“不仅仅是风景”的主题，这些修改法案扩大了选举权，给天主教和不信国教的新教徒带来政治的解放。

下面6个选择性的而非详尽的列表，构成了一个参照点，由此将本章及接下来的两章的各类线索串联起来。它们显示了（1）路权立法；（2）早期的人行道保护协会和徒步漫游组织；（3）与保护和进入风景相关的组织；（4）1837—1925年与公用地、荒地、开阔风景及其圈地与反圈地相关的议案和法案；（5）与进入山区和乡村相关的法案、法令和议会委员会报告；（6）与国家公园、乡村进入权和管理相关的法令、议会委员会和委员会报告。

1.路权立法

1815　关闭不必要道路的法案

1833　公共人行道特别委员会（记录休闲空间缺乏的现状）

1834　酗酒特别委员会（酗酒与1833年委员会之间的关系）

1835　通用公路法案（有效废除了1815年法案）

1933　路权法案（新法案剔除了“无限使用”的标准，确定以20年的连续使用为标准，简化了人行道的“证明”）

1990　路权法案，由根兹伯罗和霍恩堡的下院议员爱德华·雷提交（涉及农场主承担的人行道和支路的义务）

2.早期的人行道和徒步机构

1824　约克古人行道保护协会

1826　曼彻斯特古人行道保护协会

1856　凯西克地区人行道保护协会（湖区）

1856　伯恩利人行道委员会

1866　普雷斯顿人行道协会

1866　卡尔·希尔道路保护委员会（纳尔逊，兰开夏郡）

1866　班克托普人行道协会（布莱克本）

1876　海菲尔德和金德斯考特古人行道协会（峰区）

1880　曼彻斯特青年基督教协会漫游俱乐部

1884　森林漫游者俱乐部（伦敦）

1890年代　利物浦乡下人

1894　布莱克本地区古人行道协会

1894　峰区和北部乡村人行道保护协会

1894　中部地区漫游者协会

1897　合作假日协会

1900　谢菲尔德号角漫游者

3.保护与进入风景的组织

1865　公用地、敞地与人行道保护协会

1883　湖区保护协会

1884　全国人行道保护协会（1899年与公用地、敞地及人行道维护协会合并）

1895　全国名胜古迹托管组织（1907年成为法定团体）

1905　漫游俱乐部联盟（伦敦）

1922　曼彻斯特地区漫游俱乐部联盟

1926　谢菲尔德地区漫游俱乐部联盟

1926　英格兰乡村保存委员会（1969年更名为英格兰乡村保护委员会）

1930　青年旅社协会

1931　全国漫游俱乐部联盟委员会

1934　湖区之友

1935　漫游者协会

4.公用地：圈地与保护

1837　圈地法案—公共休闲地规定，由米德尔塞克斯郡下院议员约瑟夫·休姆提交

1845　圈地总法案（圈地方案的监督由议会委员会移交给独立专员负责的当地咨询机构，他们有权但不是必须在公用地或荒地已被圈封的地方留出休闲用地）

1865，1871，1876，及1880—1890期间的每一年，都有废除《默顿法案》的议案或修订议案提出（被否决）

1887　瑟米尔法案（为专责委员会开了先例，准许其对风景保护议题举行听证会，这就意味着各方有关人士，而非仅仅只是受到影响的土地主，都可以提交证据）

1887　誊本保有法（Copyhold Act，由上议院提交，该法案使新的荒地或公用地誊本保有的许可权从教区委员会移交给土地委员会；土地委员会后来更名为农业部）

1893　公用地修订法案（要求农业部审查许可任何依据默顿法案实行的圈地行为，指明农业部要确定这类圈地有益于公众）

1894　誊本保有法（进一步加强了承租人对经登记的土地上公用地的权利）

1925　财产法（使位于城区的公用地成为公众领地）

5.进入山区和乡村

1882　空地法案，梅德斯通的下院议员约翰·卢伯克提交

1884，1888，1892　山区进入权（苏格兰）提案，南阿伯丁下院议员詹姆斯·布赖斯提交（被否决）

1900，1906，1908　山区进入权（苏格兰）提案，英维尼斯自治市下院议员安南·布赖斯提交（被否决）

1908　山区进入权（英格兰、威尔士和爱尔兰）提案，埃兰德、西里德因的下院议员查尔斯·特里维廉提交（被否决）

1920—1930　五个山区进入权议案，多位下院议员提交（被否决）

1931　山区进入权提案，东米德尔斯的下院议员艾伦·威尔金森提交（被否决，威尔金森后来担任贾罗的下院议员，领导了贾罗的请愿游行）

1937　山区进入权提案，东伍尔弗汉普顿的下院议员杰弗里·曼德提交（被否决）

1938　山区进入权提案，西普利的下院议员克里奇·琼斯提交（被否决）

1939　山区进入权法案（从未实施）

1949　国家公园与乡村进入权法案

1983　扩大乡村进入权法案，班伯里的下院议员托尼·鲍德里提交（被否决，1975—1985年间每年提交而均未通过的进入权议案之一）

1994　刑事司法和公共秩序法案，第70、71条

1996　乡村进入权提案，舍伍德的下院议员帕迪·蒂平提交（被否决）

1999　议会开幕典礼上的女王演讲提出一项允许漫游者在空旷乡村漫游的动议，要建立两个新的国家公园，引入更多的野生动物保护措施

6.国家公园

1929　政府成立国家公园委员会

1931　艾迪生委员会《国家公园委员会报告》

1935　CPRE成立国家公园的常务委员会

1942　斯科特委员报告《乡村地区的土地使用》

1945　道尔委员报告《英格兰和威尔士国家公园》

1945　工党政府成立了英格兰和威尔士国家公园委员会，亚瑟·霍布豪斯爵士任主席

1947　霍布豪斯委员会《（英格兰和威尔士）国家公园委员会报告》

1947　霍布豪斯委员会，进入权小组委员会报告《人行道与乡村进入权》

1947　霍布豪斯委员会，野生动物特别保护委员会报告《英格兰和威尔士的自然保护》

1947　城乡规划法案

1949　国家公园和乡村进入权法案

1951　湖区、峰区、达特穆尔和斯诺登尼亚国家公园选定

1952　彭布罗克郡海岸、北约克高沼国家公园选定

1954　埃克斯穆尔、约克郡溪谷国家公园选定

1956　诺森伯兰郡国家公园选定

1957　布雷肯山国家公园选定

1968　乡村法案

1974　桑福德委员会报告《国家公园政策掠览》

1981　野生动物和乡村法案

1991　乡村管护计划

非道德/道德经济

《默顿法案》（1235）和《威斯敏斯特第二法案》（1285）确认圈用庄园荒地的权利神圣不可侵犯。它们规定圈地的庄园主必须预留足够的公用地和荒地，允许他人进入，确保自由佃农的进入权。如果几个庄园相互接壤，那么所有庄园的自由佃农进入权都应予以保护。法律没有规定保护农奴（或后来的copyhold tenant，誊本佃农）及非誊本佃农使用公用地或荒地的权利。圈用公用地和荒地，取缔了人们采集木柴的权利、割草的权利、放牧权或捕鱼权。所有这些权利曾为农业劳工及其家庭在不稳定的季节性营生中提供了一点点生存安全感。

（庄园主）对这些法律章程做出了更宽松的解读，由此推进的圈地运动在15世纪50年代至80年代达到高峰。羊毛价格不断上升，加快了圈用荒地的速度，大量可耕地被改成有利可图的牧场。16世纪中期，由于谷物价格的上涨和羊毛价格的下降，圈地势头锐减。16世纪末期人口增长及羊毛价格回升再一次推动了圈地运动的发展。顾忌到暴动和武装叛乱的政治压力，在1517、1548、1566、1607、1630、1632和1635年都先后设立过皇家咨询调查委员会，来确定耕地改成

牧场的数量。皇家颁布公告反对圈地，议会则立法反对耕地改成牧场，甚至限定了每人可以拥有的羊只数量（康托尔1987；塔特和特纳1978；沃狄1983）。但是圈地运动仍然势不可挡，使得许多人流离失所，少数人暴富。

对穿越英国风景区运动的控制，其背后的深层根源来自于规约地域上和社会上流动性的价值观。[77]与地方认同是这种价值观的中心内容，其核心理念则是洛克关于私有财产起源的劳动理论。土地主阶级的道德经济与高度发展的农业资本主义的崛起密切关联，后者的需求迫使无地者为工资而干活，带来了社会与家庭关系的深刻变化（罗斯伯里1991；威廉斯1973）。与这种深刻的非道德/道德经济形成反差的是一种原始共产主义，其理想最初由14世纪农民的大社会（Great Society）表达出来，后来则表现在17世纪政治激进分子如掘地派和平等派身上（希尔1992；威廉斯1973）。[78]

稳定性与禁止流动不是绝对的。在创造雇佣劳动制度的同时，早期农业资本主义还建立了游民和被剥夺者的范畴。吊诡的是，对流动的控制推动了流动性。为了减少济贫税的负担，一个教区会把圈地受害者驱逐到别的教区，这时，最无助的受害者也就被迫接受了流动的生活方式。在英格兰，春季和夏季的几个月里，可以看见到处都有缓慢流动的人们，来自苏格兰高地、英格兰北部和威尔士的牛群供养了中部和南部的城镇。几百年来，赶牧人驱赶着哞哞叫唤的牛群沿着绿色通道走着，要到19世纪，铁路上的冷藏货车才把冰冻的动物尸体运往市场。由于赶牧人具有实际经验，他们的证词有时会被用于路权的争论之中。补锅匠、吉普赛人和游商行贩也一年一度地缓慢穿越乡村，而成群结队的采果人从威尔士北部徒步走到英格兰的西南地区和东南地区采摘。

在农业科学的影响下，新一轮的农业剥夺在18世纪初期开始逐渐产生。随着议会圈地法案的颁布开始对土地进行大规模的改造和价值重估——这一法案影响近乎21%的英格兰土地面积，造成悲惨的局面。四分之三的圈地法案都集中在两个时期通过，即1760年代—1770年代和1790年代—1800年代（特纳1980）。由于圈地，所有的租约被宣告无效，农业土地租金普遍上涨了两倍，这一现象既反映出对生产力提高的预期，也说明了收入从佃农转向土地主。

那些表面上看起来没有被剥夺的人们也遭受了空间错位。清空村庄和圈用田野抹去了曾是地方标记的纵横交错的传统人行道。圈地也意味着敞地的损失，人们通常在敞地赶集、聆听布道、参加政治集会或举行运动赛事。这些活动并非各不相干，一场足球比赛有时就是聚集足够的人手去捣毁新的圈地栅栏的前奏。作为回应，一些协会成立

起来，如抵制共和派及平等派、保护自由与财产协会（巴克西德尔1993），这个名称蕴含了早些时代的焦虑。

异见者类别与异见的威胁

统一的不列颠的表象被源于非道德/道德经济行为的紧张关系扰乱，不列颠凯尔特边区文化民族主义的形成、异见者反奴隶制的演讲和抗议国内工资奴隶制的呼声，以及激进派与宪章派的在野党活动都产生影响。异见者另类的道德和知识文化，也即与激进主张密切相连的文化进一步扰乱了完美的不列颠感觉。

18世纪70年代出现的激进派的表达瞄准了“旧的腐败”：互相勾结的贵族、土地主、国教教会和对议会的联合控制。改革宪法的激进要求体现在1838年5月出版的《人民宪章》一文里。《人民宪章》主张所有成年男性拥有选举权、保护投票、废除议会议员财产条件、设立平等的选区、议会每年改选一次（D.汤普森1984）。

宪章运动的社会原因源于对政治的不满。宪章运动不仅表达了郁郁不平的社会群体的愤怒和失望，也传达了“另外一种道路的实际希望和实现它的可信方式”（斯蒂德曼·琼斯1983：96）。这并不是一个一成不变的组织，可以根据不同的时间和地点的条件灵活变通，依据各种利益诉求相机而动。工业革命前的工匠群体（如手摇纺织机织工）或工厂的雇佣工人的加入，使得宪章运动内部形成了地区差异。例如在中部地区宪章运动格外强势，但是该地区形形色色的特殊主义也导致激进的交锋时而高涨，时而低落（加狄恩1986）。

从18世纪末期开始，工业资本主义吸引了大量来自英国乡村的移民，他们满怀希望或绝望地涌进新的城镇成为工厂或纺织厂工人，进入城市中产阶级家庭从事服务，或使失业大军膨胀、不可受雇者或罪犯构成的下层阶级数量激增。同时，伦敦人口在1821年至1841年间增长了20%，伯明翰、利兹、曼彻斯特及谢菲尔德的人口增长超过了40%，布拉德福则增长了65%（威廉斯1973：152）。无论他们的社会经济归宿如何，19世纪初期生活在工业城镇的多数人都思念乡村生活。英国的国内移民率才是城市迅速扩容的主要原因，而不是由于增长的或稳定的出生率。由于生活环境不卫生和拥挤不堪，儿童死亡率很高（伯内特1979；卡特和刘易斯1990）。[79]

与有产者密切相关的伦敦文化在外省传播。然而，还存在着与此对立的另一种社会文化生活，各类派别的非国教徒通过这种生活获得成功。在中部和北部的制造业城市，唯一神教派和贵格派信徒不仅成

为社会、商业和科学界的精英，而且也深度参与了当地盛行的激进行为。“浸淫于‘理性主义，宗教狂’、功利主义和激进主义组合成的一种相干模式”（皮尔1971：54），长老会教徒、贵格派教徒、公理会教徒、卫理公会教徒、浸礼会教徒、唯一神教徒、福音会者及其他非国教派群体共同建构了一种他者文化。通过他们的大学、科学和文学团体、学术聚会和非正式聚餐、激进通讯协会、技工学校和激进的报社，还有商业网络如贵格派银行家、铁器制造商和瓷器制造商网络，这种文化得以表达出来。然而，正如约西安·韦奇伍德悲叹的那样，令人痛苦的是商业成功往往取决于“伦敦”文化品味是否接受（杨格1995）。

人道主义的改革运动、反奴隶制的立场、“对自由事业与被压迫的种族予以同情”（皮尔1971：76），是异见文化的情感结构的标志。它不是一种意义单一的文化，而是存在着地域性、政治诉求和宗教诉求特殊性差异的文化。它不仅限于外省，也可以在“内部”运作：托马斯·霍奇金，盖伊医院的一个贵格派内科医生，是1843年成立伦敦民族志协会的核心人物。该协会大部分文物收藏家和语言研究者是非国教徒（特别是贵格派教徒），虽然协会里的自然科学家没有正规的宗教信仰倾向（范库伦1982）。

各地的文化表达参差多样，无论是激进派的还是异见者的，最终还是被首都的观点所压倒。铁路交通使激进派演讲者可以与议会保持联络，更快捷地奔走各地，却也使外省对伦敦的挑战更容易被颠覆。1831年在约克成立的英国科学促进协会，“代表了省级科学文化压倒和反对都会及古老大学文化的呼声”（鲁德维克1985：30）。非国教信徒踊跃参加各省区城市举行的协会年会，但这些会议最终充斥着剑桥和伦敦演讲者——他们乘坐火车就能轻易抵达外地演讲。

这种立足外省的异见文化的一个政治性表现，就是全面普选联盟（Complete Suffrage Union），由贵格派谷物商、铁路系统推进者、慈善家兼废奴主义者约瑟夫·斯特基于1842年在伯明翰创建。该联盟得到了各类非国教神职人员的支持，在诸如伯明翰、诺丁汉、莱斯特和德比这样的城市里表现得最为踊跃，赫伯特·斯宾塞（1820—1903）就担任过名誉秘书。斯宾塞论社会进化的文章刊登在爱德华·梅尔的《非国教徒》（The Noncomformist）上，这是伯明翰的一家报纸，同时登载联盟的文章，旨在调解中产阶级和工人阶级的关系。

“社会学之父”斯宾塞，出生在一个卫理公会的家庭。在他身上体现了对排斥非国教徒的体系的排斥。他“对诸如大学、教堂、传统和当地共同体这类社会创造的古老东西几无感情，而它们却是大多数19世纪英国工业主义批评者的情感支撑”（皮尔1971：212）。斯宾塞

为工业主义的勃勃生机和改革创新欢欣鼓舞——它们给许多非国教徒提供了科学与商业解放的渠道。同时他也痛斥工业主义给“金融奸计”及“投机和贪婪”（斯宾塞1855：9—10），特别是给土地主阶层可乘之机。

斯宾塞厌恶地主阶级中的某些成分，但他的自传却充分表明他热爱土地主所拥有的和控制的东西，热爱英国伦敦周围诸郡的农田或人烟较少的高地。周日在泰晤士山谷或肯特郡长时间漫游，在德比郡周边徒步，或在朋友的乡村别墅如约翰·拉伯克爵士和霍顿爵士的别墅里漫步，是工作后的短暂休息。虽然他抱怨潮湿的房间、沉闷的安息日及“凯尔特人的懒惰”（斯宾塞1904第二卷：94），在苏格兰高地、湖区和威尔士的假日漫游却满足了他对山区景色的向往。这些地区深深影响了他的风景趣味，甚至在“山脉和湖泊壮丽景色”环绕着的阿尔卑斯山，他也发现“瑞士……要比苏格兰逊色得多”（斯宾塞1904第一卷：498—499）。1862年的一次假日他在苏格兰高地独自漫游时迷路了，由此他哀叹地图的质量，感受到“导游手册编辑者和出版商所要承担的重大责任”（斯宾塞1904第二卷：90—91）。

有关阶级协调的文章是斯宾塞介入全面普选联盟的桥梁。“阶级”作为一个指涉社会阶层的词，在18世纪40年代首次出现（皮尔1971）。18世纪90年代用得更为普遍，到19世纪30—40年代则被广泛使用。无论它的含义如何被接纳、争论、利用或建构，显而易见，“阶级”一词转向普遍应用，是与“社会”[80]所负载的国家责任之义得到不断强化的过程同时发生。也许，社会学领域的出现及其规律、规则和体系方法不仅有助于把社会“客体化”，也有助于把一种阶级体制“客体化”。无论如何，社会分层与工业主义之间的政治—道德关系被一些学者视为

> 肇始于外省中产阶级，特别是非国教徒的社会经验，他们把自己与拥有土地的绅士和贵族对立比照。阶级意味着流动性，地域上和社会上的流动性，反对等级、秩序和产业象征的稳定性；阶级更多指涉的是职业或角色而非地位；一个人凭借行动而非血统获得自身的阶级属性。
>
> （皮尔1971：60）

按这种理想化的阶级观，阶级遂以“横向的政治团结替代了服从、忠诚和庇护制的联盟……阶级之间因纵向的对抗而彼此分离”（皮尔1971：62）。这些阶层并没有摆脱分歧。甚至宪章运动内部也是“充满裂隙”、一片混乱（斯特德曼·琼斯1997：171）。

总体而言，服从、忠诚和庇护制仍是有权支配本地民兵的太平绅士（Justices of Peace）管理本地社会日常运作的方式。颠覆这种方式就意味着“创造一种连结各个地方的全民性政治，挑战这些本地政治组织”（索撒尔1996：178）。在这种政治空间化中，特别有意思的是菲尔格思·奥康纳的行程。1838年和1839年间，奥康纳频繁出现在伦敦、中部地区、北方和苏格兰高地的城镇，多达147次。在1839年的圣神降临周（Whit Week），他先在约克郡的皮普·格林的一个群众集会（号称有50万与会者）上演讲，后来在伯明翰激进派组织的第二个会议上发言，又在奥海姆[81]附近的科萨尔高沼地举行的第三个群众集会上露面。这些会议的广告敦促“离集会场所只有一天步行距离或20英里之内的所有男女老少”都参加会议。广告的“口号”是“到沼地去！到沼地去！！到沼地去！！！”（索撒尔1996：81）。

做工的穷人在高度地方化的社会里显得微不足道，但是如果聚集的人数以千计或数以万计，他们就形成了“具有道德力量的庞大群体……能够经过培训去达成现实的目的”（奥康纳1839；转引自索撒尔1996：180—181）。在发表于《北极星》的演讲中，奥康纳把这些会议比作链条之环。通过在各地的演讲，“这些环节环环相扣。伦敦、纽卡斯尔、卡莱尔、格拉斯哥和爱丁堡现在被铸成一体”（《北极星》1838；转引自索撒尔1996：81）。奥康纳打造的巨链塑造了一场社会运动，抵制并挑战了当权者认定的总体计划——“铸造不列颠”。

排他的地理

正如空间在乡村被侵占一样，时间在新兴的、过度拥挤的、阴暗的、不卫生的制造业城镇也被盗用。人们白天行走的范围缩小到工厂哨声或铃声已圈定或正在圈定的半径范围。想想看一周工作70小时或更长时间，城内又无露天的休闲空间（贝利1978；布莱克塞尔1982；赫恩1978；里德和威尔斯1990；沃尔文1978）；在这种情形下，邻近乡村依然保存的任何公用地使用权或古老道路通行权，就成为重要的实有性资源或象征性资源。1833年，议会公共步行道特别委员会得出结论说，露天空间的缺乏导致“低等阶层[追求]低级的、伤风败俗的娱乐”（坎宁安1980：92）。改革者将进入休闲风景区与社会改革联系在一起。[82]

关闭人行道、圈用公用地和荒地、兼并或圈用旷野致使公众缺乏露天空间。在城镇，专为上流社会使用的娱乐花园占用了以前的敞地。1834年，埃德温·查德威克在议会酗酒特别委员会上的演讲中提

到：

> 在乡村，以及在一些城镇的郊区，我听到人们强烈抗议终止公众使用人行道和古道的权利。大规模任意圈用从前的公用活动场地的结果，就是把劳动阶层驱赶到酒吧。
>
> （查德威克1834；转引自坎宁安1980：81）

1837年，激进的改革家约瑟夫·休姆提议：

> 在所有圈地议案中，应该规定留出足够的公共空间，用于周边居民的锻炼和休闲；假如委员会[圈地]议案里没有这条强制性规定，他们需要专门向议会呈交报告说明其不遵守议会条款的理由。
>
> （汉萨德1837：c.162）

罗伯特·皮尔爵士将休姆议案中的“工业城镇的周边居民”扩展到城镇和乡村的所有人口，即“那些愿意从事运动和高强度锻炼的人，尽管他们没有[休闲空间]的法律所有权，但他们拥有进入那里的道德权利”（汉萨德1837：c.162）。皮尔建议中央政府和地区当局提供等量的资金确保在圈用的地区留出公共空间（汉萨德1837：c.163—164）。

还有一些更激进的土地改革方案。菲尔格思·奥康纳于1845年组建的宪章土地公司就打算

> 把足够的空间归还给人民，使他们享有选举权。该公司很快就有7万名支持者，拥有60个分部，持有9万英镑的股份。到1847年，在诸如名为“宪章村”和“奥康纳村”的定居点，经过投票选举出600个农民……在议会对其活动做过调查之后，1851年该公司被清算，资产被出售。
>
> （里德1991：19）

土地宪章派（Land Chartism），继承了掘地派和平等派的衣钵，强烈要求给所有劳动者分配小块土地，种植粮食作物——其实就是改头换面的公用地（马希1982；威廉斯1973）。当然，这个提议忽视了这一点：使贫穷的劳动者成为自给自足者，也就等于资助了低

劳酬制度。1842年“贫穷劳动者（小土地分配）特别委员会”所担心的，却是给劳动者分配土地可能成为“忽略他平常的有偿劳动的诱因”（里德1991：19）。

进入公用地充满了政治含义。处境悲惨的工厂工人以及与他们同样悲惨的农业劳工（尽管二者结构不同）联合成一种影响巨大的力量。激进的请愿示威和威胁性的游行，其目标就是获得对于民众立宪权和权利宪章的支持。这些示威不过是对一个保守政府的抵制的最新表现，这种抵制可以上溯到英国历史上13世纪的农民叛乱。[83]进入公共空间（通常是城市周围的公用地）的争议在1795年后达到高潮。产业工人和农业劳工在被排除在政治权力之外时，又被当地的规定和内部规章排除在可供他们发泄政治怨气的公共空间之外，警察和国民军强化了有关的司法规定。对农业劳工而言，压制性的惩罚体现在工作和住房方面。给他们居住的宿舍尽管拥挤，但只有受雇之后才可以得到。

工人阶级的男女激进分子和宪章运动者，深受托马斯·潘恩的共和主义影响，汲取了法国革命的教训，聚集在正式和非正式的公共空间。他们在开阔的高沼地和公用地举行大型集会，抗议政府的政策或抗议引进替代手工的机器，这类集会具有集市和狂欢节的特性。在群众集会上，抗议者举着旗帜，戴着红色贝雷帽或“自由之帽”。这些旗帜和帽子通常由妇女制作，她们在运动中扮演重要角色。妇女在集会上发表演讲，冲在鼓动宣传队的最前沿——这种行动被视为逾越了常规的性别角色；当丈夫们被监禁或押送到囚犯殖民地时，她们还得承受厄运的重压。此外，她们还得确保自己丈夫的悲惨境况引起报界的持续关注，因此推动了激进事业在全国的开展（施瓦茨克夫1991）。

在高沼地和公用地举行的大型集会引起对中部地区密谋叛乱的恐惧，而那里的军事操练活动加剧了这种恐惧——就在同样的高沼地和公用地里，公民们模仿着法国大革命的公民—士兵（citoyens-soldats）进行夜间操练，为他们希望拥有的“拿起武器”的权利而做准备[84]（爱浦斯坦1994；埃文斯1995；加德恩1986）。军事庆典具有一种壮观性，本来是为吸引中产阶级以外的志愿者的，这些可以看作是宪章派对于军事庆典的挪用和逆用。类似的颠倒秩序和等级的狂欢伴随着激进的煽动家的法庭辩护（爱浦斯坦1994），犹如大型户外集会一样，这类狂欢是戏剧化的、表演式的政治话语。它们是对政府权威的挑衅，带有武装叛乱的可能性，而且愈演愈烈，最终在1819年8月发展到一个高潮，即激进派在曼彻斯特的圣·彼得广场的大型户外集会（爱浦斯坦1991；加德恩1986；霍恩1980；汤普森1966）。[85]

6千到1万名群众手无寸铁，举着横幅，旗杆顶上挂着红色贝雷

帽，手拿月桂枝，在乐队的带领下井然有序地进入曼彻斯特城，行进到集会场所。在这个时代，“表演、展示和观看是社会机制必不可少的部分”（罗素1995：17），在圣·彼得广场举行的宪章派集会上，盛会式的表演具有一种悖逆性的文化政治意义。这层意义并未被集会的地方色彩所遮盖。群众集会最终演变成一次骚乱，因为按照地方法官的命令，骑兵举着马刀杀过拥挤的人群去逮捕讲台上的演讲者。9名男子和2名女子被杀死，上百人受伤，这就是著名的彼得卢大屠杀（Peterloo Massacre）。

一个月后，大约3万人聚集在利兹城外的亨斯莱特高沼地抗议彼得卢大屠杀[86]。他们举着横幅，其中一幅画着一个戴锁链的男子，“被两个重担（国债和税收）压弯了腰。画的上端写着‘生来自由的英国人’，下端写着‘不列颠人永远不要做奴隶’”（赖特1970；转引自埃文斯1995：231）。

为纪念彼得卢大屠杀而设计的徽章显示了贫穷劳动者充当“工资奴隶”的状况，颠覆了约瑟夫·威基伍德制作的英国反奴隶制的官方徽章（鲍姆1994）。后者画面上一个强壮的奴隶单膝跪地，手腕脚踝都铐着锁链，身上只有一块布围系在腰间，双手紧握，哀求地举起，头向后斜仰，眼睛向上望着一个看不见的他者。在他的下面是一行带状的铭文：“难道我不是人，不是你的兄弟吗？”

彼得卢徽章边缘是一圈骷髅和交叉白骨，中间有三个人物。一个是跪着的男子，衣衫褴褛，双臂前伸，手掌向上，头向后斜仰，嘴大张着，面带恐惧。他正仰视着一个戴刽子手面罩的穿制服的士兵，后者双膝前曲，举着滴血的屠刀正要砍下来。这两个人的身后是一具工人尸体。徽章一边的铭文写着：“难道我不是人，不是你的兄弟吗？”另一边则回答：“不！你是一个穷织工！”[87]织工们见证了种种推进工业资本主义的野蛮措施：

> 1812年2月27日，乔治·戈登·拜伦勋爵在上议院对同仁做了第一次发言。当时拜伦尚未成名，他充满激情地讲述了居住在他新门寓所附近的纺织工人“空前的惨状”，是他亲眼看到的。他的讲话被用来支持否决对“捣毁机器者”——即那些破坏新安装的纺织机械的人动用死刑的议案，但否决没有成功。
>
> （尼科尔森1991：22，着重号为后加）

随着彼得卢大屠杀以及其他暴动和骚乱的发生，政府采取措施暂时中止了人身保护令，限制自由集会。这些措施的动因是害怕训练有

素的暴民采取革命行为。在这个全国性的危机时期，这种政治戏剧很快得到舞台上的再现，并反映在时代背景气氛中——政治戏剧就依托于此上演。当彼得卢大屠杀上演时，埃德蒙·基恩[88]正在居瑞巷皇家剧院出演《加勒比首领》的主角。尽管这部戏剧的背景发生在伊丽莎白一世统治时期，讲述的是一个前奴隶受强烈的复仇心驱使的故事，却同时反映了加勒比种植园暴动以及北方工业地区骚乱（鲍姆1994；巴克西德尔1993；拉塞尔1995）。

改革或革命得到舞台上的表现时，既显露出对无政府主义暴徒的恐惧，也显示了对“人民”的自豪。探究一下诺曼征服前的神话，可以发现“人民[被]表现为能够记住自己古老权利的人”，在他们的身上蕴藏着自然的感知力（巴克西德尔1993：223）。当宪章派激辩出版自由时，通俗的和无许可证的剧院受到宪章派支持，成为表达社会紧张局面的另一个场所。激进文化的表演性方面，比如审判场景，再现在为募集基金而上演的戏剧中，比如宪章派的“民主戏剧《威廉·退尔》”（汤普森1984：118）。在剧院里，在激进分子用来抗议的图像里，在文学精英们的心里，种族和阶级正被联结起来。牙买加暴动促使骚塞（湖畔诗人之一）写道：“上帝保佑我们本国穷人的悲惨状况不会在将来某一天……在这个国家引起可怕的后果！”（转引自鲍姆1994：167）

在社会混乱的大背景下，改革或革命成为英格兰压倒一切的议题。印刷资本主义激发出一种全国想象来支持国家向土地主阶级“阐述”自身，同样，它也为激进派和激进化的报界提供了可能。不断增长的识字率和主流报刊日趋扩大的自由度帮助形成了早期的劳工协会或工会，入会的成员是“纺织厂地位卑微的白人奴隶”（雪莱；转引自鲍姆1994：140）和同样卑微的农业劳动者。

有关奴隶解放的争辩加剧了危机。1807年议会通过了废奴法案，但英属西印度群岛的奴隶解放却要等到1833年。犹如反对奴隶“贸易”一样强烈，拜伦这样的公众人物抨击废奴主义者没有为生活在痛苦中的英国农业劳动者和穷工人说话，而华兹华斯则写道：“尽管不存在戴镣铐的奴隶”，英国的工场和农田“在屈辱的苦役下呻吟着”（《人性》1829；转引自鲍姆1994：71）。

农业界的不满表现为工团主义、纵火犯罪和残害家畜，与工业界的工联主义和激进的革命威胁联合起来（阿彻1990；佩恩1993；明盖伊1989；霍布斯鲍姆和鲁德1969）。中产阶级也看到了政治和宪政改革的需要（赫尔辛格1994；霍恩1980；斯特德曼·琼斯1983；D.汤普森1984；E.P.汤普森1966）。要求改革的游行之频繁和波及范围之广泛，显示了危机的严重性和几近革命的不满之深度和广度。游行

规模也很庞大：1831年秋和1832年春在伯明翰和伦敦举行的游行分别有上十万人参加。不管福音卫理教派是否颠覆或转移了这次革命性的冲动（奥尔森1990），到1831年末，

> 不列颠处于革命一触即发的状态，一旦开始，（如果我们考虑合作和工联理论的同步发展）其迅速激进化的态势就很可能预告了1848年革命和巴黎公社。
>
> （E.P.汤普森1966：817）

1832年的改革法案让年资产征税估值超过10英镑的中产阶级成员拥有选举权，因而化解了革命的趋势。尽管议员席位从人口稀少的选区再分配给新兴的工业城市，新增了80万个选举人，但还是不够。扩大选举权，以此打破土地主对政府政策的政治操控的斗争还是失败了。

中产阶级和工人阶级共有的激进主义在第一个改革法案的问题上分裂。它通过财产界定使原则问题政治化，阶级差别强化了：

> 比英国历史上此前或此后的任何时期更明显，比任何其他国家更突出，参与国家的政治体制的资格完全依据于是否拥有产业以及是否拥有固定收入。
>
> （D.汤普森1984：5）

1832年之前“人民”还是一个包罗所有人的术语，1832年之后“人民”成为“劳工阶层”的同义词（加德恩1986；斯特德曼·琼斯1983）。在这个过程中，工人阶级开始类聚。在贫穷劳工分化的过程中，1834年的济贫法意义同样重要，该法案“使他们不属于救济对象，并区别于贫民”（波拉尼1944：166）。反济贫法的暴乱在19世纪40年代此起彼伏，部分由于“爱尔兰联盟和宪章派的公开关系”，宪章派的集会上更是充斥了革命的语言（D.汤普森1984：323）。

公用地上的群众示威、革命象征符号的出现、向议会提交请愿书的庞大的游行队伍，所有这一切于1848年4月在泰晤士河南的克宁顿公用地举行的宪章派集会上得到集中体现。宪章派中主张“武力”斗争的人将这次集会视为一次武装暴动的聚焦点。如此预想的集会引起了巨大的恐慌，维多利亚女王转移到了更安全的怀特岛，同时威灵顿公爵指挥精兵强将集结伦敦。

把这次集会视为英国卷进横扫欧洲的革命狂热之中的重要时刻——这一预想实际上失败了。大约只有2万宪章运动成员参加了集会，当局不准他们进入伦敦市区。费格斯·奥康纳和其他宪章运动的领袖向下议院递交了请愿书（据称有525万人签名），但是在奥康纳发表演讲之前，一个委员会以伪造签名为由否决了请愿书。改革和革命都没有实现。那些希望有威胁作用的示威者自己也遭到威胁。排他性的政治程序依然如故，各类宪章运动者被限制在自己的社会和政治位置上。

乡村神话

从19世纪20年代起，中产阶级“视宁静的农田为民族身份的代名词”（海明威1992：298）的观点开始出现，这一观点是对日益汹涌的分裂潜流和范围深广的社会动荡的各种表现的反拨。风景再现转向东南地区良田平阔村舍俨然的低地风景。低地风景与如画风景或山区和废墟构成的浪漫高地风景形成鲜明的对照，这里尚在乡村黄金时代：各种社会秩序和谐共存，人们怡然自得。乡村英格兰的神话在于一种双重感：乡村是和谐之地，英格兰依然是一个乡村之国——苍翠愉悦之地。

大量的油画和文学作品表现了这种神话般的记忆，兜售给贵族精英和活跃在新兴的城市制造业、贸易和商店行业中的“中产阶层”。怀旧之情对非城市化过去的记忆进行过滤，留下一种与农业劳动者严酷的现实严重不符的神话。在神话制造的过程中，农业资本主义的非道德/道德经济的深层的政治特性被遗忘或者遮蔽掉了，而城市化也被完全过滤掉了。19世纪20年代由伦敦艺匠合作与经济协会提供给“贵族和绅士”的商品目录中有“透明风景百叶窗”，这无意中倒成了乡村神话的表记（汤普森1966：789）。

吊诡的是，乡村的神话/乡村人的神话正在为城市中产阶级建构出来，而中产阶级中的大多数人（如果不是全部）不是在乡村长大，就是在离乡村只有一步之遥的小城镇成长。神话制造和遗忘是自我强化性的。神话记忆延伸到何种深度的一个标志是“和蔼的贵族与愉快的农民密切交往”的语言，《帕码街公报》[89]就用这种语言来报道19世纪60年代的休闲活动。这一现象被解释为

> 是中产阶级趋合有教养的乡绅价值观的一种尝试，而这一尝试本身就是一种深深弃绝城市的工业文明、希望逃回到更为单纯的恩庇社会的症状。

（坎宁安1980：120）

“欢乐英格兰”的运动和娱乐方式日渐复苏，欣欣向荣，如射箭比赛、丰收晚宴（后被国教教会改造成宗教性的丰收节日）、五月节及灯心草节[90]。这些又被小说和油画进一步再现或误传（mis/represent）出来，广为传播。在这些作品里，具有地方特色的乡村风景和与风景相关的活动烙上了天真、安全和宁静的印记——这些风景和活动被定位于过去，象征着“失落的身份、失落的关系和失落的确定性”（威廉斯1973：139）。在现实世界，古老的路权、新兴制造业城镇及其周边乡村的开放空间和许多残留的公用地正在失落。

东南地区作为英格兰之象征正被建构出来，用于缓解维多利亚社会的焦虑，与此同时，进入休闲公共空间的需求集中在西北部高地和伦敦周边几处残留的公用地。风景保护者所作所为本质上是反城市的，考虑到工业和制造业城市的现状，他们的立场显得既非缺乏根据，也非荒诞不经（洛厄1989）。鉴于20世纪号称世界强国的英国失去了帝国和地位，全国陷入近乎致命的怀旧之中，这种反城市化、反现代化的英国幻想更加普遍（霍西金斯1955；豪金斯1986；麦特李斯1993；米勒1995a；维纳1981）。

乡村因其明显的生态重要性受到关注，它开始被视为一种市容（urban amenity），其动态发展可见于许多地方和不同时期（钦和克里德1997）。此外，而且更重要的是，在19世纪末期的英格兰，开发城市周边的庄园公用地的时机已经成熟。因为可以论证说没有人还在公用地放牧或拾柴，这就使人认为开发公用地顺理成章，不会导致困境。于是，根据750年前的《默顿法案》，庄园主们通过颁发新的誊本地产保有权，侵犯了公众进入公用地的世袭权利。这些公用地要么高价卖给开发商，要么通过非法操纵，由庄园不动产法庭直接判给贵族，用于农业或房屋开发。很自然，站在城市居民的角度来看，开发公用地使他们陷入困境，失去了相对来说距离他们较近的休闲空间。

开发公用地引起的冲突加剧了早已存在的私有财产与国家资产及需求之间的紧张局势。1887年提交给上议院（而不是众议院）的《誊本保有法》，要求不经土地委员会（农业部的前身）同意，不得颁发新的誊本地产保有权。而另一份提交给上议院的议案后来成为《公用地修订法案》（1893）要求农业部“必须拿出令人信服的证据证明圈地有利于公众”，这等于取消了《默顿法案》（埃弗斯利1910：211），确认公众利益优先于公用地私有化所带来的利润。

当涉及到古代文物时，私有产权与国家利益也会发生碰撞。这些文物不再只具有古董的价值，而已成为如画风景中的构成元素，为风景增添些许古意。现在，根据约翰·卢伯克（1834—1913）的提议，这些文物要被正式列入国家财产之内。卢伯克，自由党议员，其家族中不乏知识分子、银行家和土地贵族（库克里克1991；斯托京1987；范库伦1982）。卢伯克在1849年当选为英国科学研究所成员，1855年当选为地质学会会员，1856年当选为英国皇家学会会员。1864年他荣任民族志学会主席，1871—1873年担任人类学研究所的首任主席。

卢伯克因提倡给学童和工人进行科学教育而闻名全国。他还主张缩短工时，让“新兴的有闲的、刚获得选举权的工匠和中下层阶级”（库克里克1991：108）享有法定休假日。1900年被封为贵族时，“他选择了埃夫伯里爵士的名衔。埃夫伯里是一个史前废墟，卢伯克研究过那里的巨石阵，后来他又买下这片废墟以免它会遭到新建筑的破坏（斯托京1987：151）。[91]卢伯克支持的《古代遗迹保护法案》（1882）确立了第一份官方列表，列出受保护的英国考古遗址。不出所料，该法案由于侵犯了所有权而受到猛烈抨击。

1882年，卢伯克把罗斯金带到埃夫伯里。他的日记有这条记载：“罗斯金不知道有这样一个地方，他完全被迷住了”（引自哈钦森1914第一卷：188）。实际上，18世纪20年代出土的文物如埃夫伯里和索尔伯里山的巨石圈已燃起了人们对考古的浪漫热情。第一部《古代遗迹法案》启动了一个进程：创造出颇有争议的风景区考古场所——因为一旦这些地方为了“国家”而被保护起来，公众就会想去参观这些地方！[92]

定位峰区

峰区北部是粗砂岩的高沼地，南部是石灰岩的高地丘峦山谷（牧场）。石炭纪石灰岩和磨石粗砂岩系的砂岩和页岩（大约2亿年前，上古生代晚期）的褶皱、断层及隆起运动，造就出纵贯南北的背斜（褶皱）地貌。上亿年的侵蚀和风化产生了一片平坦的高原，称为峰区高地。最著名的山峰之一金德斯考特属于残留的前白垩（纪）表层，是峰区最高峰，它的峰顶曾经一度被掩埋，后来又在5千万年前显现出来。粗砂岩褶皱久经侵蚀切割，形成一片高原，有些地方是悬崖绝壁，在此可以纵览全景（斯莫尔1990；特鲁曼1971）。这些览胜地点的进入权问题就成为争议的焦点。

位于奔宁高地南端，湖区南面约90英里处，约200平方英里的峰区，它的周边是一些数得上名的制造业城镇。哈利法克斯、哈德斯菲尔德、巴恩斯利、谢菲尔德、切斯特菲尔德、德比、斯托克、里克、麦克尔斯菲尔德、斯托克波特、曼彻斯特、奥海姆以及罗奇代尔，这些城镇紧紧环绕着峰区。离它们稍远的则是另一个城镇圈：考文垂、伯明翰、伍尔弗汉普顿、利物浦、普雷斯顿、布拉德福、唐克斯特、诺丁汉和莱斯特。

在许多这样的城镇中，“教堂和国家的传统权威是弱小的”（汤普森1984：6）。这些城镇是宪章派群众示威之地，是因《济贫法》和工业改革而起的骚乱之地，是乡镇政府和市政府改革实施之地，也是抵制对工会的镇压的中心。要考察进入峰区的斗争，可以通过文化和政治的联合方式，把斗争置于各种对抗性的社会关系之中进行研究。

市场经济飞速而无序的成长“破坏了许多生命”，对社会制度造成“致命的伤害”（波拉尼1994：82，157）。但是相对而言，峰区本身尚未被市场经济带来的英格兰空间重构所波及。只有5%—10%的公用地和荒地以及10%—25%（有些地区不到10%）的可耕地受到《议会圈地法案》的影响（特纳1980）。因此，当周边制造业城镇的环境变得越来越糟糕时，峰区广阔无垠的石南高沼地却是风景这边独好。

毫不奇怪，峰区成为斗争的场所。为了争取进入空旷风景区的权利而展开了激烈的斗争。拥有土地的精英把峰区当作是年年猎杀松鸡的猎区，而附近城镇的工人阶级看中的是它的和平宁静，视它是一个徒步、爬山、观景的地方。高沼地作为公民权的象征引起斗争。介入斗争的劳工虽然是制造业的动力，却没有国家政治生活中的投票权。

徒步乡村

《议会圈地法案》使得骑马道和人行道数量减少，而1815年的《停用非必需道路法案》规定，只要两个治安法官一致同意并经过下一次地方法庭季审确认就可以关闭道路。由于乡村的治安法官是从地主阶级中产生或由他们支持，因此关闭道路并非难事。针对关闭道路的法律诉讼却阻力重重，代价昂贵，过程漫长。

早期的人行道保护协会数量众多，许多协会都具有很强的地方色彩。一些协会总是采取行动，通常是直接的行动；另一些协会呼吁适当的法律保护，多年不辍；还有一些协会则是昙花一现，只是针对某一特别的圈地或人行道关闭行为展开行动，随后就销声匿迹了。有些

协会超越本地局限对外合作，其创建者及成员通常来自专业阶层和改革家团体，这类协会包括创建于1865年的“伦敦地区公用地、敞地和人行道保护协会”（公用地协会）以及创建于1884年的“全国人行道保护协会”。公用地协会的会长由乔治·肖·勒菲弗（即后来的埃弗斯利勋爵）担任，他是自由党的大牌律师，1868年至1895年间的每届自由党政府的成员。

最早组建的地区协会之一是曼彻斯特保护古人行道协会（通常称为曼彻斯特人行道保护协会，或MFPS）。1826年协会的成立得力于拉尔夫·莱特事件的推动，莱特是一位地区法官和地主，居住在距曼彻斯特七英里外的一个小村庄弗里克斯顿。莱特让两个地区法官同事签署了命令，禁止人行道穿越他那片不大的土地。未等地方法庭确认，他就让人犁耕播种了那条公用通道。人行道两旁的栅栏已经被拆走，以使莱特的私人领地更有林园气象。从他的宅邸就可以看见经过人行道的当地人（泰勒1997；李1976）。

附近的一群农民向地方法庭提出诉讼，却败诉了。他们求助于曼彻斯特非国教激进分子协会，由此成立了MFPS。在随后的两年，协会耗资甚巨，四处游说，案子终于从地方法庭移交到英国高等法院，最终胜诉。[93]又花了7年时间，议会才通过《通用公路法案》（1835），实际等于废除了《停用非必需道路法案》。MFPS代表了一种新型的以城镇为本的激进自由主义，挑战了土地为本的寡头政治。它的成员中有1817年伦敦毛毯工人游行的支持者，也有反对1819年彼得卢大屠杀的《抗议宣言》的署名者（泰勒1997）。

19世纪初期，农业风景和公用地紧邻工业城镇而存在。但是随着城镇的扩张，那些人们便于使用的敞地和人行道却消失了。[94]实际上，人们也没有很多休闲散步时间。直到19世纪60年代，人们周六下午还要照常工作。只有到了星期天，工人们才有时间走出城镇，走进附近开阔的农田。如在曼彻斯特，人们很快发现自己置身于

> ……离[城镇]不远的草地、农田和公园。这儿有许多令人愉悦的步道，徒步者可以环绕城镇走一圈。从交易所出发，半径不会超过两英里，沿途鲜有在公共马车道或大街上常常会遭遇到的那种噪音、嘈杂的人群和尘埃。
>
> （李1976：4；转引自普伦蒂斯1851）

乡村人口的减少促进了工业资本主义。铁路不断延伸，车站以及车站周围的大棚、岔道和货运编组站侵占了大量土地。乡村的原住民

无处容身，只能涌进城市的贫民窟，而贫民窟的住房又不时遭到拆除，这样一来突然加大了人口密度，进一步恶化了贫民窟的状况。在改革者能够推动议会制定相关法规之前，（穷人）是没有“拆迁安置”的权利的（卡特和刘易斯1990；迪奥斯和李德尔1986）。不仅是一些城市房屋13被拆除；像伯明翰等城镇周边的许多敞地本来已安排用来分给工人，这些地方现在又盖满火车站、货场和为蒸汽发动机提供燃料的煤堆——就是这些设施保障了火车在城市和郊区运行。通过铁路网，工业资本主义进入风景区。铁路把郊区空间与贫民窟连接起来，把贫民窟与度假目的地连接起来。

宗教与休闲

与贫穷工人相关，产生了一种把宗教与休闲连接起来的社会政治。出售杜松子酒和啤酒（另类的“资本主义精神”[95]）的酒店和啤酒屋是工人阶级消遣活动的主要场所。为了使工人摆脱酗酒造成的精神或身体疾患（扰乱工厂纪律是重要后果之一），教会开始介入。于是，宗教活动成为休闲方式。礼拜，很快又加上依托教会的各类俱乐部、协会和户外活动，如曼彻斯特圣神降临周徒步，[96]这些活动开始填占人们的业余时间。1840年，“有4万名学童[乘着火车]离开曼彻斯特，就是为了避开当地举行的各种圣神降临周比赛”（沃尔文1978：21）。通过圣神降临周的徒步活动

> 北方大城市的自助运动将其成员的文化和精神视野延伸到了湖区。从19世纪30年代起，科尼斯顿每年都举行圣神降临周徒步活动。徒步活动在1894年停办了，这是巧合，不过与瑟米尔事件有些象征性的关联。[97]
>
> （默多克1984：155）

权威的空间化影响了人们对于自然的感知。此时，纺织厂和工厂的厂主、教堂和慈善机构都试图用有益的休闲活动取代罪恶的娱乐。通过引导许多工人阶级的孩子参加旨在禁酒的远足活动，培养了他们对于自然的体验。[98]许多远足远至英国的边陲海边，那里的无人风景不属于任何人，也无法属于任何人，在那里，人们对于风景的凝视去掉了占有的色彩。[99]纯洁的大自然被当成城市罪恶、道德沦丧的解毒剂。这些专为工人举行的远足活动，其中蕴涵的价值后来得到更加明确的肯定——到了19世纪晚期，假日徒步机构公然把道德与体力活动联系起来。

从前“相携出游（walking out）”的求爱行为总是传达出性信息。现在，乡村徒步与发展友情和了解自然历史联在一起。这种徒步可能培养出两种接近自然和上帝的方式：虔敬的罗斯金门徒方式或是理性的达尔文派科学家的方式。休闲徒步在中部各个城镇的工人阶级中流行起来，当地的周报开辟专栏描述附近及更远的徒步路线（泰勒1997）。然而，周日漫游如同其他休闲活动一样面临教会和非国教礼拜堂的非难。[100]

徒步活动是被用来攻击私有财产的特权，还是被鼓吹成一种重铸“工人间”兄弟情谊的手段，还是被当成开展道德教育、传播中产阶级的价值观和向往的媒介，这要看是谁在组织休闲徒步活动了。上层阶级和中产阶级声称徒步这样的休闲活动具有“调和阶级的功能”（坎宁安1980：11）。尽管“建立在共同利益之上的社会纽带可能经常超越经济冲突和地位差异”（泰勒1997：55，着重号为后加），不过，认为这功能并不只是美好幻想似乎未免有些幼稚。

以阶级为基础的景色和观景政治久已围绕着地主精英们的乡村别墅进行。如画风景旅游业已经将观景政治推广到中产阶级。湖区漫游路径是根据水彩画、版画、油画、诗歌、地图和导游手册定位的。（见第三章。）这些仍然是观景的方式和了解风景的工具。当中产阶级游客享受着新旅馆、向导、马车和艺术品商店的服务时，湖区被敷上了薄薄一层的经济发展的表象。但是一切就此打住。

19世纪休闲性享受风景，特别是休闲徒步，意义则是不同的，因为它对景区施与了积极的干预，确立了这样的一种观点：风景中蕴含着互相抵触的价值体系。随着19世纪的推进，事情变得清楚起来，这种抵牾其实源于私有财产的本质与人们期望的权利之间的冲突——人们认为所有公民有权进入本国山区和公用地（希尔1980；里德1991；埃弗斯利1910）。

松鸡、偷猎者和徒步者

休闲活动不是中立的行为，而可能威胁到统治阶级的精英。最终，精英阶级会通过发起、支持或压制休闲活动表达自己的权力和控制。狩猎和偷猎，一枚硬币的两面，代表着合法和不合法，典型地反映出围绕乡村展开的权利之争。狩猎法[101]侵犯了乡绅农场主、中产阶级地主、土地承租人、农业工人这类人的利益。它们生动而鲜明地说明了统治阶级土地为本的权力结构。精英通过庇护制和世袭制把持上议院，并占据了很多下议院席位。

正如弗里克斯顿冲突事件显示的那样，关闭人行道能够限制劳动阶层一度拥有的相对自由的通行权。但无法采用同样方式控制的是捕猎，猎区保护与狩猎两种力量互相较劲，各个阶层为此陷入冲突之中，这后来称为“18世纪中期以来农村所经历的最持久、最野蛮、最激烈的冲突”（阿彻1989：52）。[102]并非所有的休闲徒步都是清白的。徒步也许就是借机偷猎——部分是为了体育锻炼，部分是因生活所迫（偷猎经常是能让饭桌摆上肉食的唯一手段）。偷猎总是一桩彻头彻尾的罪行。

宁静与丰裕的乡村神话远远不是现实。在乡村的一次徒步可能被视为可疑的活动。[103]由于引进了赶猎方式（battue）[104]，有权人更加卖力地保留野生动物以便到了狩猎季可以把更多的猎物驱入囊中，使猎手展示他们的射杀技艺（坎宁安1980）。尽管大众认为野生动物是上帝赐予的公用地的一部分，谁有本事逮住它都可以拿走，但是晚上偷猎一旦被抓，是会被判监禁、强制入伍或流放海外的。根据1803年的《埃伦伯勒法案》，守林人有权处死拒捕的偷猎者（阿彻1989；海伊1975）。工人阶级要求保留穿越公用地和私人土地的权利，他们的行为不管是合法的还是超越法律的，都挑战了土地为本的权力体制的根基。

在峰区，手持武器的守林人和偷猎帮的暴力冲突一直延续到19世纪末期。19世纪60年代的棉花灾荒驱使许多纺织工人跑到田野里偷猎，而19世纪60年代到80年代期间的捕鱼权斗争“在……湖区和其他地方也达到白热化的程度”（阿彻1989：60—61）。农业劳工和农民的日常活动被守林人密切监控，因为偷猎不仅是地区性问题：还有一个广及全国的野味黑市。

无论是去徒步还是偷猎，工人阶级很容易借助铁路网进入乡村。这时，中部地区的铁路已经发展到交错密布的程度，大大压缩了空间。铁路始于19世纪30年代，最初是一种运输货物的手段，但很快就扩展了自己的业务，包括运送游客到游览胜地，有些城镇只是在铁路延伸到那里之后才成为游览胜地的。19世纪40年代铁路向北延伸到湖区和苏格兰。地处国家南端的康沃尔则成为英格兰最后一个开通铁路的郡，1859年铁路才延伸到那里（罗宾斯1988）。[105]

再来说说峰区。在19世纪，进入峰区沼地是受禁止的，为防止工人阶级徒步者和偷猎者侵扰当地的松鸡。宪章派则呼吁恢复前诺曼时代的权利，如平民狩猎的权利。法律上有争议的圈用公用地做法被认为是对这些权利的根本侵犯。一条古老的公用道路将位于海菲尔德山谷的海菲尔德村与伍德兰德山谷连在一起。这条路穿越威廉峡谷、金德斯考特高原——直到1836年还未圈用的荒地，最终与谢菲尔德—曼

彻斯特公路汇合。道路本身没有什么特别之处，只是有段路要经过德文郡公爵的松鸡沼地。1876年，公爵关闭了公共通道，因为它妨碍了射猎松鸡。自弗里克斯顿人行道关闭事件之后，人们已经积累了50年的经验，曼彻斯特人行道保护协会（MFPS）与刚成立的海菲尔德和金德斯考特古人行道协会联合起来，向公爵关闭公共通道的行为发起挑战。尽管汲取了从前的经验，他们还是花了20年的时间进行法律上的讨价还价，最终在1896年赢回了通行权。

此时，峰区和北部乡村人行道保护协会已经成立。它不仅支持开放金德斯考特风景区的倡议，而且回应了范围更广的一个难题——即公众被排除在公用高沼地之外，而（有权之人）却在那里蓄养私人狩猎用的松鸡（李和豪弗1994）。峰区与北部乡村协会的主要目标是：

> （1）保护、维持和捍卫公众使用和享用公路、人行道、骑马专用道、支路和岔道、敞地、荒野和路边斜坡的权利，以及在北部和中部乡村，特别是峰区的公用地休闲的权利；
>
> （2）防止滥用这类权利，特别防止侵犯和毁坏庄稼与田产以及擅入猎区干扰狩猎。
>
> （李和豪弗1994：7）

为了这些富有价值的目标，协会争取着，抗议着，步步为营。在数个号角漫游者俱乐部的声援下，协会的斗争颇有技巧。第一个站出来的是谢菲尔德号角漫游者俱乐部（SCR），1900年由G.B.沃德创建，他因领导周日漫游[106]被卫理公会教会学校开除，失去了职务。沃德在当地的社会主义报纸《号角》上刊登广告招揽“徒步者同道”，得到异常热烈的回应，于是他就创办了非宗教的周日漫游俱乐部。[107]沃德的目的是重建

> 人们之间置身于自然事物之中那种同道之谊，[这一目标]很快就与强大的利益集团发生冲突，土地利益的既得者紧紧抓住他们享有的狩猎和射杀猎物的特权——这些特权自诺曼征服以来延展甚广。
>
> （希尔1980：32，着重号为后加）

以前是彻头彻尾的有组织偷猎问题，20世纪20年代到30年代期间，当局则借环境保护之名把工人阶级徒步者赶出沼地。据说徒步者破坏了石南荒原，干扰了松鸡的孵蛋和筑巢，这样一来使可供猎射的

松鸡数目就减少了。[108]

在金德斯考特的部分松鸡沼地实行了一种许可制，允许人们进入这个最高峰。1922年冬天先后有两个漫游者遇难，于是就连这种有限的进入也被取消了。猎场看守人中途拦截并驱赶那些前来登高纵览峰区全景的人们。到20世纪20年代，漫游者被拍了下来，他们的照片刊登在地区报纸上，附有说明：谁若能提供照片中人的名字、地址和职业，就可以获得5英镑的奖赏。当局给那些身份得到确认的漫游者发去传票，禁止他们再走进金德斯考特（希尔1980；泰勒1997）。因此，金德斯考特成为更大风景区进入权运动的实验场。

整个20世纪20年代，以谢菲尔德—曼彻斯特为大本营的漫游俱乐部联合行动，要求开放金德斯考特。1928年，社会主义者领导的谢菲尔德地区漫游者联合会在沼地组织了一次大规模示威，支持一个关于进入山区的提案，那是一系列遭到否决的同类普通议员提案中最新的一个。约有3千人参加，这一示威活动年年举行，一直延续到1939年（泰勒1997）。游客要想纵览金德斯考特全景，只能非法侵入。事态发展到在将近七十年后仍被称为“公众非法侵入”的程度。1932年4月，英国工人体育联合会（共青团一个分支）中的几百个成员，公然闯进金德斯考特（泰勒1997；希尔1980；罗斯曼1982）。曼彻斯特漫游者俱乐部联盟不想搅进这种“极左”行动，拒绝采取非法侵入的方式。

非法侵入者在海菲尔德村聚会，该村位于贯穿海菲尔德和伍德兰德山谷的通道起点——就是那条1876年遭到德文郡公爵关闭，后来经过MFPS苦斗20年才争取到重新开通的通道。有点像19世纪初期向激进性集会宣读《骚乱法案》，教区执事给聚会的人念诵了禁止在海菲尔德休闲场地举行集会的相关规定。人群散去，但又在海菲尔德通往伍德兰德山谷的小道重新聚集起来。在攀登金德斯考特峰时，漫游者迎面遇上猎场看守人和作为后援的乡村警察（泰勒1997；希尔1980；罗斯曼1982）。

非法侵入者的领袖有6名被捕，被指控举行骚乱性集会。对他们的审判很快转成诬告，说这次非法侵入是犹太人领导的共产党的阴谋，因为受审的6人中有3个是犹太人，他们身上携带着英国共产党的报纸。最后，5人被判以监禁。全国的报纸连篇累牍报道这次审判，促使进入风景区问题成为持久的政治性议程。同年，峰区的群众示威继续进行着，更多拿着棍棒的猎场看守人、带着阿尔萨斯犬的骑警和步警，遇到的是更大规模的漫游者队伍（希尔1980；罗斯曼1982）。

这类事件背后除了阶级驱动的残忍因素之外，还因为私有财产利益攸关，松鸡不过是转移公众视线、误导舆论的“红鲱鱼”[109]。1934年在为英格兰乡村保护委员会谢菲尔德分会准备的一份报告中，报告人详尽地描述了拒绝开放的峰区松鸡沼地的业主。17个私人业主中，有7个贵族，2个军官，8个工业资本家（希尔1980：35）。非法侵入意味着逾越了社会和空间界限。就路权而言，1933年《路权法案》轻易就被土地主的一则告示弄成一纸空文，

> 告示大致内容是说他无意提供路权，允许公众进入只是赐予公众的恩惠；[因而]只要在20年的使用期得到确立之前贴出告示……任何业主都有可能阻止某条人行道成为公用道路[110]。

（泰勒1997：255—256）

结语

将进入风景问题置于多重背景考量，由此导向风景建构里的更大议题：文化霸权和意识形态。很显然，分析风景其实是从根本上研究社会、政治和经济历史的一种方法。国家之大业乃是制造和展现一个统一的不列颠，而在统一表象背后隐藏着众多对抗的身份认同。与“铸造不列颠”相对立的是宪章派群众户外集会，后者“铸造了”从爱丁堡到伦敦的劳动阶级长链。那些也被排斥在充分的国家政治生活外的非国教徒则是这种社会运动的后援。

宗教、休闲以及军事性质的禁酒运动既分别又联合地传播了中产阶级价值观。旨在禁酒的远足活动以及由非国教会发起的工人阶级徒步或漫游俱乐部，把许多工人重新引到他们或其父辈被迫离开的那片土地。工厂纪律约束了工人的活动范围和时间，使得开阔的风景区和散步的人行道格外珍贵。在这种情形下，各种地方化的人行道保护协会和全国性的保护公用地组织纷纷成立。早期的社会主义运动是另一股促进漫游俱乐部运动的力量。

早期没有特别针对峰区风景保护的法律条款。峰区成为工人阶级采取直接行动争取漫游自由的场所。与之形成对照的是，湖区是议会行动的目标，议会要求保护湖区风景——那里没有松鸡麇聚的石南高沼地。湖区由于路程和它所引起的艺术和文学联想而远离工业化的中部。与湖区相关的“最高级”的休闲活动或是一人孤身漫步山间，或是知道如何欣赏风景的游客的览胜之行，与“低级的”和“不得体的”休闲活动有霄壤之别——被剥夺了美学资本，牛饮啤酒的工人从中部那些制造业城镇搭乘火车，跑到湖区做一次当天返回的远足。

一个主要属于中产阶级的神话，一片乡村低地和沃野的“小英格兰”的神话，在20世纪20年代和30年代深入人心（塞缪尔1989；米勒1995a）；此时，一个工人阶级的神话也渐成气候：工人在未开垦的高地结下不解之缘。工人阶级前往旷野风景区

> 不是为了用诗人之眼梦幻般地凝视自然，而是为了远离工厂的敌对关系，在山区和溪谷中重获友情。
>
> （希尔1980：15）

工厂所奉行的时间—空间纪律是漫游自由的对立面。漫游活动家视漫游的自由是某种程度上的基本公民权，盎格鲁—撒克逊习惯权利的再确认：“通行无阻地”进入敞地。这里的分析无意贬低制造业严峻的现实，也无意贬低离开吵闹、肮脏的时空管制而逃向沼泽和山地的快乐，只有风声的寂静世界和一起漫游的友谊。这里只是意在捕捉到一种同样回顾过去、蕴涵着怀旧情调的框架性神话，说明在什么背景下诺曼征服历史深处的东西有时仍然会复活。

休闲或远足徒步逐渐发展成两种截然不同、具有阶级取向的休闲实践，引发了具有阶级取向的保护运动。不准工人进入松鸡沼地——这一现实特别推动了保护古老的通行权及公用地使用权运动，而改革家和学术精英们则把关注点放在湖区，他们把湖区当作陶冶精神之地。因而促成了全国范围内的风景保护运动，这正是下一章将要探讨的内容。

五 进入湖区

> ……不列颠身份的景色本质……具有深刻的英国特征。没有哪个地方像英国，风景就是遗产；也没有哪个地方这个词不仅指涉景色和景观类型（genre de vue），而且具有本质性的民族美德的意义。
>
> （罗温萨1994：20）

引言

在湖畔诗人，特别是华兹华斯的影响下，一种新型的、前所未有的价值理念与湖区联系在一起，并伴随着18世纪画境游的盛行不断增值。知识分子精英之所以看重湖区的美学价值，是因为湖区不同于而且远离新兴的城市密集化。基于这些原因，湖区受到大力保护，不让它受到工业的入侵和工人阶级的干扰。华兹华斯宣称湖区是“一种国家财产”，这一说法说明当时风雷激荡的现状，一边是风景、国家和公民，另一边是私有财产——针对双边关系的理解造成了争议的涡流。休闲和阶级的争论归并到这样一个议题：风景是否具有国家的维度？这一维度在议会政治中得到表达，引起辩论，最终促使第一次立法：在二次世界大战爆发前不久颁布了山区进入权法案。

定位

湖区位于英格兰西北高地，是一片大致呈环形的穹隆地区，直径30多英里，其中有180座山峰。880平方英里的湖区国家公园实际上与地理意义的湖区一样大小。这个中央穹隆的结构演变是一个褶皱、隆起和侵蚀的过程。火山活动（在5亿年前的奥陶纪时期），冰川作用（2.5亿年前的更新世时期），地面隆起（大约3500万年前的第三纪中期）及风化产生了一种别致的景貌：荒芜裸露的悬崖峭壁、圆形山谷（山壁陡峭的碗状岩石盆地，由冰川运动冲刷而成）、险峻的刀岭（陡峭的岩石山脊，往往环绕一个山谷或在两个山谷之间形成绝顶）、冰斗湖（经常但不全是见于谷底，湖水即使在夏天也是冰冷刺骨），深不见底的马蹄形山谷（斯蒂芬森1990；特鲁曼1971）。湖区裸露在外的最古老的岩石是奥陶纪时期的斯基多板岩（Skiddaw

Slates）。在急流飞瀑的冲刷下，山脊和山谷呈辐射状散开，犹如车轮的轮辐。

不同于峰区，湖区是酸性的高地沼泽和石南荒原，没有被用来大规模繁育松鸡。湖区国家公园跨了几个古老的郡县：坎伯兰郡、威斯特摩兰郡和北兰开夏郡。1974年当地政府改组，又增加了一个新郡——坎布里亚郡，湖区国家公园现在就在新郡里面。

土豆和煤

在湖区，随着中产阶级旅游业的发展而兴建了旅馆、公寓、周末休养所和乡村住宅。对当地的文学艺术圈人士而言，这些入侵使人心烦，还不至于烦不堪言。但随着铁路的延伸，人们从中部城镇可以轻易抵达湖区，于是平衡被打破。华兹华斯对此表达了道德上的愤怒，但作用甚微，因为铁路在经济扩张中起着重要作用（马歇尔和沃尔顿1981；沃尔文1978）。赫伯特·斯宾塞在《爱丁堡评论》上发表的文章结集重印，以“铁路道德与铁路政治”为题，用“所有权契约的误释”来陈述他对契约法的看法（斯宾塞1855），铁路公司正是按照这种契约运作的。在此，有必要充分引用斯宾塞关于铁路股东、议会议员和土地主之间的联动关系的描述，因为湖区抗议铁路扩张的行动正是在这种背景下发生的：

> 庄园主一度是铁路公司的最大障碍，但近些年却成为主要推动者。起初，利物浦—曼彻斯特铁路因地产主的抗议而搁浅，后来第二次提案却获得通过，也是因为它明令铁路远离所有豪宅并避开猎物保留地。一个贵族委员会压根儿不看任何论据，就否决了伦敦—伯明翰公司的项目。见势不妙，公司不得不安抚对手，将地产的估值从25万英镑提高到75万英镑……然而自那以后，政策发生显著变化……当知道铁路公司通常会支付“土地和赔偿”费用，每英里4千英镑到8千英镑……当……优先股及其类似股份被准许用来收买反对方时，当铁路拉动地产迅速升值成为不争的事实时，毫不奇怪，乡绅会成为铁路的积极支持者，尽管他们曾经是这些项目计划不共戴天的仇敌……[而且]在1845年，有157个议员的名字出现在新[铁路]公司的登记簿上，各人所持的财产份额，最高的有29.1万英镑之多。
>
> （斯宾塞1855：12—14）

不像华兹华斯，政治经济学家哈丽特·马蒂诺（1802—1876）对

于铁路把工人带到山区乡村的运输潜力热情有加。正像华兹华斯一家一样，她也居住在湖区，而且“宣讲”湖区清新的空气和开阔天地能使所有禁锢在嘈杂肮脏的工厂和城镇的人们都受益。她也将铁路当作把新观念带进她认为是落后的湖区社会的一种方式。在湖区，一些有名望的自耕农对农业科学几无认识，也无多少技术。贫穷悲惨之处不亚于遥远的城镇中看到的情况。

马蒂诺是一位颇受欢迎的作家，[111]她用浅易的文字写了一本湖区指南（1855）。指南提供了平价酒馆和住所的信息，还附有全景图插页，标出山峰和山脊名称。正文前后的衬页刊有湖区周边豪华旅馆的广告，列举了最近入住的那些名声显赫的欧洲贵族，还刊登了吸引中产阶级的旅馆广告。[112]

在山地和环湖徒步成为方兴未艾的中产阶级时尚时，关于公用道路和人行道权利的争论应运而生。这场争论导致凯西克地区保护协会于1856年创立。抗议引起了很大的关注：多达500人参加了某次抗议活动，而另一次抗议活动则有2千人参加（《曼彻斯特卫报》1887；转引自希尔1981：41）。即使记忆有些出入（《曼彻斯特卫报》刊登的信是在回忆1857年发生的抗议事件），但显而易见，的确有许多徒步者（无论是来自湖区内还是湖区外）参加了抗议关闭人行道的集会。[113]

19世纪70年代，当进一步把铁路延伸进湖区的议案提出后，人们害怕铁路除了可能增加一些工业家的消夏住宅外，还会使中部城镇的工人潮水般涌向湖区——毕竟火车旅行既便宜又快捷。法国农民曾被比喻成麻袋里的土豆（马克思[1852]1972：123—124）。来湖区一日游的英国工业无产者被告诫省下钱来就在自个儿家附近度假，不要外出旅行去受那个罪：“犹如煤块一样从麻袋里”被倾倒在凯西克和温德米尔，被铁路“卸煤一般从一站卸到另一站”（罗斯金1876：5—8）。

他们被想象成无生命的物体，当然与那些受过教育独自登山漫游的人有云泥之别。预料中的愚蠢游客反衬出“英格兰……边界地区的农民……在他们身上力量和美德依然存在，代表了遭受机械和商业败坏之前的英格兰的身体和灵魂”（罗斯金1876：5）。公正地说，这种责难针对的是势头迅猛的大众旅游业。25年前，一次只能运送几千人到湖区某个小镇做便宜的远足，现在一放假，数以万计的游客蜂拥而至（沃尔文1978）。

更使湖区保护者怒不可遏的是开矿和采石这类大煞风景的破坏活动和威胁。在早期的导游指南里，原始工业的煤矿和采石场要么被视

而不见，要么被当作如画风景的构成元素。对于四处铺开的铁路工程来说，开矿和采石是补偿工程造价的必要手段，这规模就大不相同了。对铁路和煤矿利益的抵制在道德美学层面和经济层面进行。由于对这类工程的抗议开始采取有组织的形式，华兹华斯的早期论点被用于环境之战。铁路反对者一度被指控鼓吹“一种自己的‘美学圈地议案’，该议案为了……那些有品味的人的利益，将给崎岖壮观的斯基多板岩圈上栅栏”（《威斯特摩兰公报》1876；转引自马歇尔和沃尔顿1981：208）。

建造水库可以缓解工业城市供水短缺问题，但对湖区则构成另一个可怕的威胁。瑟米尔湖（常在湖畔派诗歌中出现）被曼彻斯特公司选做水库坝址。该项目在议会提出，反对者在1877年联合起来组建了瑟米尔保护协会（TDA）。由当地名人发起，如罗伯特·萨默维尔（湖区的一个出版家）、约翰·哈沃德（格拉斯米尔的一个地主）和卡里斯勒主教，协会得到了学术界、土地贵族的支持，还赢得了闻名全国的公众人物如罗斯金和卡莱尔以及公用地协会的拥护。

在第二次宣读提案时，科克茅斯（华兹华斯湖区出生地）的议员艾萨克·弗莱彻发言表示支持，反讽的是，他提出该项目能保护瑟米尔风景区。[114]他说该公司获取瑟米尔蓄水区域这

> 1万或1.2万英亩坎伯兰最美丽的部分，[将会保护该地区]免受那些审美绅士们的入侵，他们跑到那里浏览风景，在美丽的湖畔建造哥特式别墅。
>
> （弗莱彻1878；转引自马歇尔和沃尔顿1981：211）

迫于水库反对者的压力，特别是自由党议员威廉·爱德华·福斯特的压力（他在1870年提交的《基本教育法案》对于义务教育制度至关重要），保护这片风景区成为公众或全国范围的呼声。结果，议会专门成立了一个专责委员会而非通常意义的特别委员会，对瑟米尔工程进行调查。所有的利益方都需提出证据，而不仅仅是那些直接受影响的有产者（马歇尔和沃尔顿1981）。水库反对者失败，瑟米尔湖被排干、扩大，改建成水库。

漫游瑟米尔的人备受阻挠，公司禁止库区的雇员和租户“给游客提供隔夜住宿，提供点心和饮料”（希尔1980：39）。审美绅士不得进入瑟米尔，直到1989年（没错，是1989年，而不是1889），公众与瑟米尔景区缘悭一面。直到1989年现代的水处理设施才允许开辟湖边人行道以供公众使用（威尔士1989）。但是，曼彻斯特水务公司的

针叶树人工造林计划（当然对湖区风景又是一种威胁）已经营造出了大片阴郁的树林，缺乏林下植被，毫无吸引力。

1879年瑟米尔法案的争论中专责委员会的地位，也为后来其他议题的辩论开了先例。围绕瑟米尔一案进行的斗争也说明了这样一个事实，即专为保护瑟米尔成立的委员会不足以阻止私人利益集团在议会获胜。保卫具有民族重要价值的财产需要全民族的声音。1883年年初，修建穿越德文特湖南面霍尼斯特隘口的铁路干线的动议就召唤出了全民族的声音。按计划，这条铁路将成为当地采石业的专用线，但也会带来另一种可能：游客藉此可以走进本来与世隔绝的山地深处。

反对者在全国性和地方性报纸上发表看法，认为这一计划是对“民族神殿一次不必要的毁灭”。为此组织了全国性的请愿活动，呼吁保护这一地区的风景，请愿者把它描述成“在大城市时代自然本身的英国大学”（马歇尔和沃尔顿1981：214—215）。提案人撤回了他们的动议。1883年夏季又有一条提案被提了出来：建造一条通到伊纳达尔湖源头的铁路。在第二次宣读时勉强得到通过，递交给委员会，由于瑟米尔的先例，这一提案也循例递交给一个特别委员会，就在这个时候，铁路提案人将它撤回了。文化精英们通过他们的修辞手段——即把伊纳达尔湖的文学和绘画关联提升到民族性价值的高度，而大获成功，保住了湖区这片风景；此时，当地的企业家却在力陈湖区的商业前景。[115]

当地名人的核心团体开会商议了好一阵，最后在1883年组建了湖区保护协会（LDDS）。这一组织堪称政治诗学或诗歌政治的范例，成员主要由全国性的华兹华斯学会会员组成。这将近六百人大都居住在湖区之外的地区，来自法律、政治和学术圈，由此可见这片原本蛮荒之地的风景区的民族性和典雅化特性（马歇尔和沃尔顿1981）。[116]

社会改革家、学会人物和风景保护者所属的团体互动呼应，形成保护湖区的合力。有一些人非常激进，挑战私有财产和土地主神圣不可侵犯的观念（洛厄1989，塞缪尔1994）。激进派的思想领袖是哈德维克·罗恩斯利、约翰·罗斯金、奥克塔维亚·希尔和罗伯特·亨特尔。卡农·罗恩斯利，克罗斯维特的牧师，是LDDS在当地的组织者之一。迁居湖区之前，他在布里斯托尔和伦敦的贫民窟任教区牧师，在那儿经由奥克塔维亚·希尔的导师约翰·罗斯金引见他认识了希尔。此时的希尔正热衷于住房改革和英国军校学员运动，她也是公用地、敞地和人行道保护协会（公用地协会）的重要成员，她曾引导协会为保留瑟米尔风景而辩护，但未能成功。

罗伯特·亨特尔与约翰·斯图亚特·穆勒一起为保卫公用地而工作，与政治经济学家亨利·福赛特一道为政府改革而努力，福赛特也是公用地协会成员。亨特尔曾经策划过各种措施（前一章已经讨论）防止新的誊本地产的产生——根据誊本地产保有权，土地主可以将庄园的公用地划为己有，用于发展房地产。当时，LDDS正在抵抗铁路的入侵，而罗恩斯利正领导着协会的一个分部，努力使进入权问题成为协会常规议程的一部分；亨特尔领导的公用地协会则试图争取（公众）进入伦敦伊平森林的权利。1895年，亨特尔、罗恩斯利和希尔创建全国历史古迹和自然美景托管协会（国民托管组织）。

（风景）保护哲学的内在冲突很快凸显出来。随着越来越多的游客涌入俨然已成文化价值之象征的湖区，通向湖区和环湖的道路已经不堪重负。那些曾经支持LDDS的土地主把便道给封闭了。过去是保护湖区免受诸如开矿、铁路或水库的外来威胁，现在则要保护湖区免受那些对湖区“爱得要死”的游客、别墅建造者和随之而来的服务业的侵扰。这种状况持续到现在，湖区依然无法摆脱它早就陷于其中的现代困境。重要的是

> 就是在湖区出现了最早的论战，挑战有产者随心所欲开发自己的土地的权利……湖区不仅成为重要的旅游中心，也成为新观念的温床——孕育人、地产、道德和环境之间的合度关系。
>
> （马歇尔和沃尔顿1981：219）

国家的维度

正是在这种背景之下，国家公园的概念得以形成。然而，谁构成“国家”？1867年第二次改革法案扩大了选举权，选民几乎翻番。城镇和大城市的许多工人获得了选举权，然而农业劳动者和矿工仍然被排除在外，直到1884年第三次改革法案增加了200万乡村选民。到那时为止，甚至在那个时候，具有国家意义的风景观还在矛盾中蹒跚：进入风景区还是阶级区分的方式。

在前几章我们已经探讨了英国乡村别墅里丰富的艺术收藏品如何帮助改造大庄园的风景，庄园本身成为艺术品，一个（自然）风景的国家画廊。到19世纪30年代，公众开始讨论起艺术品。艺术品是否最好收藏在英国乡村别墅里，成为统治这个国家的精英们的镇宅之宝？这些艺术品是否应该列入国家收藏，以使人人有权接近和欣赏？博物馆是否应该只为“安静、严肃而孤独的观众”服务（赫尔辛格1994：128）？——听起来使人想到那些精英，他们漫游湖区，独享美景。

1860年，罗斯金向议会的国家博物馆委员会陈述了自己的观点。他建议另建一种博物馆系统，专门为工人阶级服务，博物馆只配备起码的管理人员，以使工人能自由自在地带着妻儿前往“他们的”博物馆。[117]博物馆给工人阶级展出有价值的作品，至于最珍贵的艺术品（国家珍宝）则不要拿出来。这样，“阶级差别将制度化，成为一种满足全体国民有差别的观赏需要的恰当方式”（赫尔辛格1994：129—130）。全民性的观看不会产生全民性的观赏者。观赏者因阶级、性别和宗教的不同而类聚或群分，美学民族主义赖以汲取的资源就是英国乡村别墅的居住者。介入审美生活并非与工人阶级无缘（远不是这样），但是要在恰当的空间进行。

罗斯金强烈谴责品味受质疑的大众来到湖区，他的根据也是分寸的问题：知道自己属于什么地方，不要到处跑来跑去的。当谈到湖区问题，罗斯金气势咄咄地质问支持扩延铁路的改革者：

> 你们为工人酗酒的费用大惊失色，除了震惊，你们就不能教教他们从一年的工资中存下足够的钱，去租辆马车游玩一天，带上太太和小宝宝，驾车20英里，就到了令人愉快的野外，随心停车，在青苔如茵的堤岸上打开野餐篮子？如果他们觉得此处无景可赏，那么到了别的地方他们也找不到可赏之景；你们铁路公司能为他们做的就是在格拉斯米尔周边开设酒馆和九柱游戏场，而他们很快就会给这些地方留下一堆垃圾，岸边到处是破碎的姜汁啤酒瓶。他们的心灵并没有因面对湖区美景冥思而有所改善，这跟到黑泽[118]没有什么两样。
>
> （罗斯金1876：5—6）

最好让工人去欣赏他们熟悉的家门口的风景，而不是旅行到远方——那里的风景他们既不认识又不能融入（风景犹如博物馆，是有阶级定位的）。在此，罗斯金只是重申了华兹华斯早期反对铁路入侵湖区的论点。引起争议的不是参与观赏国家珍藏的行为——不管观赏的是物品还是风景，而是阶级的资格。为工人阶级进入博物馆或湖区的精华部分提供方便就是纵容“非分之事”（道格拉斯1966）。

初看起来绝对矛盾的是，风景是“在罗斯金想象中，让所有国民可以融为一体的唯一一种观赏空间”，因为它而且只有它“为所有英国国民提供了共同的美学基础”（赫尔辛格1994：139）。然而（一个巨大的“然而”），共同基础的前提是已经教育工人阶级不去触摸而是凝视风景。教育眼睛去正确观看的过程是通过绘画实践获得的，这样工人阶级就会成为透视性凝视的积极实践者。赤裸裸的阶级区分既非

在英国外省博物馆和国家博物馆发起，也非在观赏自然风景的方式中付诸实施。因为在英国这样著名的由阶级结构组成的社会，几乎没有这样做的必要。

湖区风景的保护遵循华兹华斯的理念，即风景是“一种国家财产”。但是，随着土地市场的日趋扩大，当土地被拿来出售时，人们意识到土地是和拥有捐赠艺术品而使之成为无价之宝的国家美术馆不一样的，尚无法定机构能保证土地永久撤出流通领域。尽管国民托管组织在1895年成立，直到1907年议会才立案承认它是一个法定机构，有权永远持有土地。在今天看来，国民托管组织可以说是推进了罗斯金的目标：形成正确的赏景方式并帮助形成民族美学，这种美学“把英国风景定位为民族性赏景的定义性空间”（赫尔辛格1994：126）。

在英国乡间进行的大规模的风景再造运动，迫使农业工人流离失所，这一切加剧了业已存在的阶级对抗。具有讽刺意味的是，因为保护大庄园和居住在庄园之内的那些终生租户，国民托管组织现在可以被描述成一个给潦倒的乡绅们提供救济的庞大体系。自成立以来，托管组织表现的主流文化被贪婪消费，这是一种抹去了其产生条件的文化。意义和实际体验脱钩，而“在此过程中，一系列源自‘我们的’传统的共同设想和选择……出现，尽管存在差别”（罗斯伯里1989：45）。仅仅在不久前，青年国民托管剧院在托管组织拥有的地产里上演戏剧，演示了另一半人的生活方式。其中一出名为《鲜花与奴隶》，描写了宪章运动人士和他们住在别墅里的工厂老板们（特纳1996）。

1870年，在他的剑桥任职演讲里，罗斯金将英国风景视为对美好往昔那种本地的、神圣的、慢节奏的沉积的纪念。面对那些将成为帝国总督的受过教育的精英，他如是描述风景：

> 只能被高雅之士欣赏；而且只有通过音乐、文学和绘画才能欣赏……一个孩子，出生于有教养的种族，对美具有内在的直觉，而这种直觉源于他出生前几百年间反复实践的艺术。
>
> （罗斯金1870；转引自赫尔辛格1994：139）

实际上，是前一个多世纪的如画风景美学实践创造出了罗斯金挚爱的湖区。

同时，罗斯金还将英国的民族风景扩展到未来和异国海岸。他敦

促国家“开拓殖民地，能有多快就多快，能有多远就多远……抓住每一片她能踏足其上的硕果累累的荒野”（罗斯金1870；转引自赫尔辛格1994：139）。“硕果累累的荒野”这一表达立即使我们想到土地改良和科学耕种的说辞——其前提就是将原住民驱逐出去和消灭一种生活方式。至于“抓住……荒野”则是以透视性凝视的政治模式说话。

英国风景和异国风景之间这种话语关联表达了大英帝国意义层面的英国民族主义，也为英国的风景作为民族性赏景的定义性空间这种理念增加了另一维度。下一章我们将讨论湖区与康堤风景的意义关联，以及如何在塔斯马尼亚岛、澳大利亚和新西兰看到湖区和英国其他地方。这些表面和象征的观景方式体现出政治性和再现性的透视视角的整合，以及英格兰如何依偎在大英帝国的怀抱。

阶级与休闲

非国教派、早期社会主义和工人的教育运动为工人阶级徒步运动提供了“刺激和指南”（泰勒1997：85）。漫游俱乐部因其领导者的宗教背景、政治思想、阶级成分以及其服务对象而各有差别。[119]不是所有的俱乐部都对路权或敞地进入权看法相同。苏格兰凯恩戈姆山俱乐部（Cairngorms Club），1889年成立，旨在鼓励stavaiging（随意漫游）；而苏格兰登山俱乐部，1890年创建，特别撇清自己不介入路权问题。与之对照的是，19世纪90年代组建的利物浦乡下人（The Liverpool Hobnailers），成员是一帮“固执的漫游者，专门到不准进入的地区散步”（希尔1980：25）。在一个自我完善的思想占据主导地位的时期，休闲漫游与博物学的热情合二为一。因此漫游具有了教育色彩，而经营漫游则纳入了宗教因素。[120]

合作假日协会（CHA）由非国教派牧师托马斯·亚瑟·伦纳德（1864—1948）创建。国教会中没有与之等同的组织，尽管博物学俱乐部的运作始于英国国教会，也经常组织下午或全天漫游。从协会以前未被细察的档案里我们可以发现一个“主要是工人阶级的运动”（CHA，1898年10月8日纪要）如何帮助漫游者观赏风景。

兰开夏郡的科恩公理会教长T.A.伦纳德，为他的教区组织了一个大众化的周六下午漫游俱乐部。[121]在伦纳德的布道里，假日期间“魔鬼的影响不容小觑”（伦纳德1891，斯匹克1993：3），他发觉谈论“路边的花朵和华兹华斯”以及自然的“神圣的纯洁”是一剂解毒良药（伦纳德，n.d.c.1910）。在1891年6月，他带领30个男性教区居民在湖区进行了为期四天的山地徒步，每个人花费21先令。1893

年，268个男女工人前往湖区与伦纳德共享一个徒步假日。后来，人数猛增：1894年有673人，1895年有1064人。1894年，伦纳德离开教堂，专职管理CHA。该协会在1897年成为一个法定机构。

1897年，它便宜的徒步假日活动一个星期的费用是30先令，而周末只要13先令。根据它1897年2月27日纪要的记载，此时CHA的“女管理人的周工资是25先令，外加三等车厢的火车票钱（也许是从她们家到CHA的票钱）和洗衣津贴”。同一天的内勤委员会纪要则显示出“女管理人可以让她的任何一个仆人参加漫游……但要考虑该仆人的品行”。仆人们都是女性。两年后，内勤委员会纪要称呼女仆是“助手”。需要指出的是，男性游客被要求帮忙做些厨房体力活和杂务。

CHA假日活动晚上会安排讲座和幻灯片放映。1895年成立的演讲者委员会对于演讲做了规定：

> 具有随意的特点……演讲的绅士就自然科学、历史和文学进行即席演讲，使用当地的实例；……在户外谈话中，每个演讲者需要介绍值得读的书，最好是“国民家庭阅读联合会”（NHRU）通识导读课指定的好书，而且要求NHRU执行委员会在《通识课程杂志》上专辟两页用以刊登1）假日协会通知；2）假日演讲谈话涉及到的科学和文学问题的答案；3）演讲笔记；4）文学作品推荐……作为回报，[协会]保证追加500个成员加入阅读联合会，或向其支付同等数目的费用。
>
> （1899年3月24日CHA纪要，116—117）

CHA还与伦敦技术学院达成协议，广告宣传彼此的假日项目。[122]CHA假日活动包括由约翰·布朗·佩顿（1830—1911）指导下的早祷，佩顿是国民家庭阅读联合会[123]的非国教派教育家。某位马蒂诺博士与他一起工作，确保活动的适当性（1897年10月23日CHA纪要）。这人很可能是哈丽特·马蒂诺的兄弟，唯一神教派教长詹姆斯·马蒂诺（1805—1900）。哈丽特是工人阶级到湖区度假[124]的坚定支持者。晨祷由假日团队的当地秘书朗读，但这种职责“并非强制性的，如果秘书不愿意自己履行这个职责，他得尽量找个人代替”。团队秘书通常是男性。

根据1899年3月24日CHA纪要的记载，湖区保护协会的科伦·罗恩斯利（后来成为CHA的理事）就他们在惠特比的房子写了一首十四行诗。尽管这首诗没有在纪要中全文保存下来，但结尾诗行在其他地方

发表过。第三章讨论过的游吟民族主义涉及一种假想的、前都市时代的人与地方和谐，而这首维多利亚时代的游吟民族主义诗歌充满了工人与他们在生活中的地方和谐相处的神奇幻象：

劳动的世界——胜过凯德蒙[125]之华章

高贵的音乐在我们英格兰流淌。

在这儿，山坡上的希尔达教堂，

上帝的竖琴又开始奏响

爱情之乐，同情之音。

但见工人们来到，接二连三

离去时精神满满，带走音乐的甜蜜希望

人类兄弟情谊的时光，一曲悠扬。

（罗恩斯利1897；转引自斯匹克1993：39）

通过与罗恩斯利这样人士的联系，CHA加大了风景保护的努力。例如，1898年执行委员会决定协会要签署一份抗议，阻止建造通往威尔士的贝德格勒特的轻轨铁路，并决定就此事“倡议协会成员与各自选区的议员联系”（CHA，1898年2月19日纪要）。所谓成员即指每一个参加CHA假日的人。

假日吸引的人数太多，因此协会决定“成员们组成分队参加活动，每队由自己的负责人维持秩序”。每星期的活动人数限于50人的建议并未得到执行（CHA，1897年10月23日纪要）。许多妇女要求参加CHA假日，协会决定“女性的比例不得超过总人数的2/3，而且为了减少男性成员的登记障碍，……对迟预订者收取的费用从2先令6便士减少到1先令（1897年1月4日和5日纪要）。没有证据显示为什么认为男性会在最后一刻才预定假日活动，而女性总是提前预定——难道因为妇女外出度假要看月经周期，较少随意预订？或许因为妇女更难立刻抽身离开工作？

CHA“新鲜空气基金”对前往格拉斯哥、布拉德福、谢菲尔德、利物浦、利兹和曼彻斯特徒步者每人支付7英镑，前往诺丁汉和奥海姆每人支付4英镑（CHA，1895年12月30日纪要）。CHA自己的穷人假

日项目（享受“休息和自由”而非远足的假日）有时只让女性参加。这类资助性质的假日项目一直持续到二战时期，有关报告表明女性构成了游客中的大多数。[126]

CHA假日徒步项目非常成功，漫游俱乐部的数量增加很快，特别是在中部地区。为了与俱乐部保持联系，协会出版了一份小开本的月刊《同志之谊》。月刊包含短篇文章、书评、回忆、协会“乡亲”的出生、死亡和婚姻声明、各中心的照片和免费假日项目一览表、协会官员的主要文章及俱乐部新闻。[127]

尽管参加CHA的假日项目和加入当地CHA俱乐部的女性数目庞大，但描述徒步活动的方式和语气却明显是男性的。而且那是一个自我意识不那么强烈的世界，下面关于徒步的段落可以看上去完全没有任何性别含义：

> ……真正热爱大自然的人是从来无法“抵达”的人。随着越来越亲近，他的惊叹变成欢乐，欢乐又转成爱恋。他……感觉越来越有在家的感觉，然而他的追求受到许多无以名状的非智性因素的制约……在吹拂他脸颊上的柔风之后……深深隐藏在……他所攀登的山肩之下的，是许许多多深不可测的问题……然而人……继续沿着“那迷宫一样的真理之幽径”追寻下去，认为[这样做]就会有一天能了解自己。
>
> （《同志之谊》17卷，1914年3月，“芝麻开门”，4：52）

性别问题在《同志之谊》的刊头以不同方式再现。起初，刊头是一条狭窄水平带，由重叠的人字形标志分成三块。最大的中间那块画了一个年轻男士，背着帆布背包，一只手拿着手杖，面对着手拿一小枝橡树叶的年轻女子。男士的视线越过女子，女子则直视着我们。他们的右臂伸向对方，两手紧握成兄弟般“同志”的姿势。他们身后矗立着一棵树，几乎填满画面，两边各有远山、悬崖和大海。左右的两块中各有一棵小橡树苗，其中一棵的根部由书本支撑着，另一棵则环绕着鲜花，花丛中是一个帆布背包，带扣上印有首字母CHA。设计没有署名。

到了1924年，刊头放大，画面也变了。两个年轻男士和一个年轻女子坐在青草茂盛的小山上俯瞰大海，一本书放在女子身旁。另一个女子披着一件斗篷，站在这群人后面，也在眺望着大海。唯一可见的鞋子是步行鞋而不是靴子。在小山丘上有一棵孤零零的松树。背景的一边是群山，另一边是海崖和海滩。在下方，像是给他们休息的地方

衬底，是刊物标题《同志之谊》，两侧画着帆布背包和敞开的书本。[128]

到了1932年，全幅的封面替代了窄幅的刊头。前景是一棵巨大的橡树，枝干延伸到海岛之外，中景的一侧是一个衰败的城堡，另一侧是有着尖塔教堂的村庄。群山构成背景。群鸟从城堡的要塞和村庄飞起，围绕着橡树飞翔。树的上方是弧形的《同志之谊》字样，而树中飘出一个束带，上面写着“合作假日协会杂志”，这些在橡树中部形成了一个心形图案，其中穿插着CHA几个字母。CHA组织的要旨就是融合同志之谊和国家之爱。

在英国历史上橡树一直具有象征意义（托马斯1983）。前前后后，国王和叛乱者都挪用过橡树的象征，表达不同的政治观点。至于海洋，它在刊头所占空间不断扩大。在1911年版式中它处于次要位置，而在1932年版式中则占据了主要位置，意义显然非常重要，这表达了与CHA政治观念不相符的岛国褊狭状态。CHA是国际联盟的一个成员机构，它从自己下辖的各个分支机构收集签名，提交给1932年2月的日内瓦裁军会议（《同志之谊》23卷，1931年12月，“世界裁军”，2：5）。它长期通过内刊宣传自己的理念：“CHA的部分工作就是帮助推进国际运动”，为了这个目的，协会呼吁人们学习法语或德语以便在出国旅行时能够与“同伴”交流（《同志之谊》5卷，1911年9月，“CHA”，1：3）。到1913年，CHA已经有42个假日中心，其中5个在爱尔兰，5个在欧洲大陆（泰勒1997）。

一战期间，《同志之谊》似乎幸运地摆脱了过激好战的爱国主义的影响，即使它呼吁自己的成员机构接纳比利时难民。[129]杂志刊登了在部队服役的CHA成员的信件，可想而知，也包括对他们在国外行军时所见风景的描述。驻扎在印度的阿尔伯特王子团的一个列兵H.H.格兰杰在写于1914节礼日[130]的一封信中证实了华兹华斯的观点，即湖区能以某种方式被眼睛领悟，那是雄伟的阿尔卑斯山所不能的。列兵格兰杰的信（部分）这样写道：

> 我们三个……攀上了印度南部最高峰，尼尔格里的多达贝塔山。山峰海拔高达九千英尺……尽管多达贝塔非常高，视野开阔，景色壮丽，但我仍然认为它远远不及我们那些低矮得多的山峦气势夺人。这座山呈大约海拔两千英尺高的阶地逐级抬升，阶地之间彼此掩映，使你无法尽情欣赏到山的主峰和它的气势。
>
> （《同志之谊》14卷，1915年10月，“书信”，1：14）

上层阶级和中产阶级对湖区神话般的想象，部分来自早期山地徒步和攀岩的同好们。他们在写到这些野外活动时，都把自己当成中心人物——尽管世世代代的牧羊人和当地人早已徒步过山地，攀登过岩石。的确，休闲活动历史是基于“新生事物由上层社会发起而逐渐传播到下层社会这一假设”来书写的（坎宁安1980：10）。早些时候，人们把湖区如画风景与阿尔卑斯山联系起来，后来又通过地貌特征的比照来确认二者的联系——比如莱斯利·史蒂芬斯就求证于冬天或早春的湖区景色，因为这时湖区冰雪覆盖，几近阿尔卑斯的情状。[131]自19世纪中期以来，颇有难度的攀岩运动已经流行开来，但到了19世纪80年代初，

> 湖区的岩崖和主峰前的拱壁被大多数专业攀岩者系统性地突击。阿尔卑斯山区几乎所有的高峰全被征服，这就意味着登山同好者越来越转向攀岩运动，与单纯而简单的登山活动截然不同。
>
> （里福布尔1977：249）

这样，登山家开发出湖区一些著名的岩峰。攀岩者拍摄的照片被制成明信片和幻灯，当作攀岩书籍的插图，从而使湖区更加出名（克雷格1992；里福布尔1977；米尔纳1986）。

在帝国和开发时期，湖区的攀登活动满足了“竭尽体力极限的欲望……这[给人以]征服的快乐，而不会给被征服的对象带来不幸”（米尔纳1986：109；转引自科卢克1900）。由于越来越多的人想登山，于是一个新的登山俱乐部在1898年成立，和阿尔卑斯俱乐部一样，这个登山俱乐部也只接受有专业和大学背景的会员。1907年，英国湖区山地和攀岩俱乐部成立，会员资格放宽，接受工人阶级入会，他们可以骑自行车从附近城镇赶到湖区参加活动。与阿尔卑斯俱乐部不同的是，这个俱乐部接纳“女士”，她们不仅具备入会资格而且还有优惠折扣。

在一次关于湖区山地徒步和攀岩的讲解中，阶级问题跳了出来——讲解是1984年维多利亚和艾伯特博物馆举办的专题讨论会的一部分。这个讨论会与题为“发现湖区”（默多克1984）的展览合办，期间正在酝酿湖区国家公园入选世界遗产的事宜（提名后来遭到否决）。[132]正如讲解中的例子所显示那样，阶级、自上而下传播、命名和言论压制交织在一起。

> 沃特·帕里·哈思科特·史密斯开始他的一系列精彩的登山活动。他当时21岁，偶然地选择了沃斯代尔黑德（Wasdale

Head）作为剑桥的两个阅读小组的登山基地。他本人原是伊顿公学的学生，就读于剑桥，后来当了律师，他的背景与阿尔卑斯俱乐部其他人一样……

1888年，塞西尔·斯林思比，一个约克郡商人和阿尔卑斯俱乐部会员……告诫其他的会员“不要在我们自己的山地被外来者打败……在我们征服海外时，不要忽略湖区”。

另一个先驱是诺曼·科里教授，一名出色的科学家……1892年他领队第一次攀登斯可斐峰（Scafell）的莫斯峡谷。

伯肯黑德的律师戈弗雷·索里是第一个从更险峻更裸露的路线登山的人，1892年他登上了大盖布尔鹰巢山脊。

1890年，一颗新星升起，也许是最伟大的一颗，欧文·格里恩·琼斯，威尔士人，但出生在伦敦。一名年仅23岁的教师……（着重号为后加）

1914年，湖区在英国登山地区中首屈一指，此时一个曼彻斯特的年轻人首次登上了斯可斐峰的中心拱壁石柱。此后20年中这都是本国难度最大的攀登。

（米尔纳1986：106—112）

在一一列举出来的登山精英的名字、教育背景和职业之后，出现了一个曼彻斯特的年轻人，他的成就人所共知，但本人的名字却隐而不彰。实际上，他就是西格弗里德·W.黑尔福德，1915年12月在战壕中阵亡。

第一次世界大战中为国家战斗过的工人阶级要求进入乡村。[133]便宜的火车票价和自行车俱乐部的增加，使得成群的年轻工人和中产阶级人士出发来到开阔的乡村。人们对无年长妇女陪伴的少女的活动和衣着态度不再那么严厉，这也促进了外出漫游。然而，一些妇女仍然感觉裙子下面还要穿上长及膝盖的短裤太碍事：行走路上，当最后一所村庄抛在身后时，她们脱下裙子塞进帆布背包里。来自北部工业地区的工人曾接受过峰区登山训练，他们可以在周末骑着分期付款购买的摩托车，花费不多而又快捷地抵达湖区。[134]在那儿他们开辟了新的登山路线，使这项运动显示出激进的工人阶级色彩，特别是在他们穿着袜子或赤脚登山时（库克1974；希尔1980；泰勒1997）。

登山者的鞋子千奇百怪，从昂贵的登山靴到“国产的”仿版，钉有

平头钉的靴子。登山靴的鞋缘钉着软铁钉，要在阿尔卑斯山区加穆尼克斯谷等地方买，而便宜的胶底鞋（橡胶鞋底的帆布鞋）每个人都能买得起：

> 在斯可斐峰……我们发现橡胶底鞋子真不错——没有一次滑跤。我们常常看到岩石上有平头钉靴子的划痕，有半码长，而穿橡胶鞋却从来不滑脚。
>
> （史密斯c.1922n.p.）[135]

但是对山地的体验也取决于食物和住宿。在斯可斐峰进行了一天艰苦的攀登后，

> 我们饿得要死，渴得要命，洗漱过后，坐在吸烟室里喝着特别为我们准备好的茶。喝完茶，晚饭已经备好，我们，没有什么好扭捏的，像狼一样走进餐室扑过去！我们大吃大喝，风卷残云。
>
> （史密斯c.1922n.p.）

人们可以用最少的钱到湖区这样旅行一次：

> 在度过了两三天最美妙的日子后，周五我们不得不离开格拉斯米尔。我们花钱不多，却得到了古迪桥旅舍的波维克太太的悉心照顾，每晚仅需6先令，包括晚餐、床铺和早餐。还有人说湖区价格太贵！实际上，这是各地的通常价格。
>
> （史密斯c.1922n.p.）

按照这样的开销，15英镑可以在湖区过上一个月。而在阿尔卑斯山，光一个月的向导费就是这个数的10倍。

湖区正成为休闲的好去处，不同阶级的人会在此相逢或者至少在这儿打个照面。1910年和1914年的弗内斯铁路海报广告声称：

> 游览优待票和周末票全年有售，包括夏季从伦敦和其他主要外省车站发车的便宜的旅行车票。若需要带插图的导游手册、旅游项目指南等，可向铁路管理者申请。

（湖滨铁路学会）

湖区的介绍向远足者呈现了文学家和油画大师所赞颂的如画风景。有些海报描述了“英国湖岸”和“英国湖泊”沐浴在月光下的美景。另一些则展示了别墅以及周围如画风景的小插图，这些是罗姆尼、罗斯金、骚塞和华兹华斯居住过的地方（每个人的名字都出现在对应的插图上）。

空间进入权的斗争与政治进入权的斗争交织在一起。1918年初（战争结束前几个月）通过的第四次改革议案，某种程度上接近了认可妇女选举权的要求，妇女在战争中证明了自己的努力是有效的。[136]政治进入权的斗争多少算是取得了胜利，工人阶级选民要求空间进入权的斗争可以更加坚定地插入政治舞台。

条条路径交集：道路进入权、敞地进入权和风景维护

如果一条人行道要被视为法定公用道路，它就得从一处居民点通向另一处居民点，1900年公用地协会以萨里郡的里士满山为例质疑了这种观点。协会已经在那儿介入哈姆和彼得沙姆公用地的保护，这项计划

> 与保护运动密切联系，要保护里士满山下一带泰晤士河和山谷的秀美全景免遭建筑的毁损——这儿是伦敦附近所能发现的最美风景之一，是艺术家经常光顾的地方，是诗人垂青的主题。
>
> （埃弗斯利1910：232）

这一个案说明通向山峰或观景点的道路也可以被视为公众有权通过的道路。

为了进一步保护“里士满山的中远景”，敞地协会、郡议会和地方当局一起集资买下了依据普通法而被圈起来的公用地。1902年的《里士满山、彼得沙姆和哈姆法案》是第一个“体现出地方当局为保护风景而购买地产的原则”的法案（埃弗斯利1910：236）。身带汗味的俗人，连同那些淡定而有审美情趣的精英，都获得了选择某个观景点欣赏风景的权利。

早期大多数人行道保护协会的目的是维护或重新开放当地古老道

路的通行权。敞地进入权的推动则是19世纪末期的一个发展。为了更成功地争取公众进入沼泽地和公用地的权利，各类漫游俱乐部在20世纪初期开始结成联盟。因此，以伦敦为大本营的漫游俱乐部联盟（FRC），公用地协会的一个分支，与布里斯托尔、加迪夫、达令敦和纽卡斯尔的俱乐部合并。第一次世界大战中断了这些联盟活动，1926年，谢菲尔德地区二十个左右的工人阶级漫游俱乐部完成了结盟的进程。在那时，还有38个漫游俱乐部结为曼彻斯特联盟（霍特1995）。1931年，11个地区联合会组成了国家漫游者联盟委员会。

敞地进入权和政治进入权的要求相互交织，彼此呼应。徒步俱乐部形成了更成熟的政治策略，利用议会政治达到目标。因此，1922年成立的漫游俱乐部曼彻斯特地区联盟通过这样的问题来考察那年的大选候选人："如果你当选，你愿意与我们合作提交公众自由进入沼泽和山区的议案吗？"（希尔1980：57）

在工业界动荡不宁的时期，英国农业也遭遇到世界竞争的影响。当经济和社会危机持续不减时，土地使用规划者意识到休闲性进入权必须纳入正发生在乡村里的经济和策略变化中（罗杰斯1989；泰勒1997）。饥饿、无家可归和失业现象在北部地区比南部地区更严重，而政府位于南部地区，看起来对这一切漠不关心。穷困潦倒的流浪、饥饿游行、无家可归和大量的失业与上层阶级理想化的"徒步旅行"同时并存（莱特1985）。与那种"徒步旅行"联系在一起的是孤独的长途漫步者（他通常受过大学教育），要么是牛津剑桥的阅读小组成员，要么是莱斯利·史蒂芬斯那样的周日徒步者。换言之，"徒步旅行"显然大都是有南部郡县的倾向。

1926年大罢工与20世纪30年代大萧条的社会影响分布并不均匀，这意味着英国东南部在经济上相对而言不仅没有受到影响，反而繁荣起来。郊区住宅区，或人们所说的"带状开发"（建筑沿着主干道延伸）得到国家电力网、铁路网和汽车的支撑。当中产阶级移居郊区时，更富裕的阶层则进入乡村。

混凝土路面又没有树篱的主干道、沿线密布的大型广告牌、加油站、高耸的电线铁塔、头顶上交织的电话线和电线，支持了一片片蚕食着郊区的"平房皮垢"，而道路、小汽车和公共汽车为城市下层阶级的短途旅行提供便利，使他们能够更快地到达更远的地方野餐，丢下垃圾（班斯1994；琼斯1990；杰弗里1983；罗温萨1980；纽比1987）。[137]英格兰的"丑陋化"再次促使拥有土地的上层阶级出来保护风景。郊区居民可未必喜欢一些农业活动——就是这些农业活动造就了他们如此乐于侵扰的风景（米勒1955a）。

进入权开始裹上了美学修辞外衣。风景保护的推动获得了组织形式，1926年成立了英格兰乡村保存委员会（CPRE），下辖40个分支机构，代表了各类与土地相关的利益集团。[138]其支持者是“一群积极撰文保卫乡村的知识分子”（琼斯1990：251），他们充当事实上的游说团。在风景保护曲折的进程中，有一个预示了后来遗产业兴起的暧昧情况，那就是旅游业支持保护，因为永恒的英国风景是新近汽车化的旅游业的卖点，特别是吸引国外游客。

那些保护目标中隐含着具有反讽意味的双重困境，即一旦什么地方被认为是特别的、值得保护的，它就会成为越来越多人兴趣的焦点。对乡村而言，普通人对它的兴趣在当时被视为一个问题。乔治·麦考利·特里维廉（1876—1962），英国历史学家，其可读性极强的著作是20世纪30年代和40年代的畅销书，他也处于这种双重困境之中。他的历史改良观——人类有力量使历史成为一种不可避免的前进、进步和改善的过程，忽略了社会黑暗面。人们会将他关于心灵普遍进化的理念归因于他与达尔文和赫胥黎两人的关系。然而，去掉他的历史观阳光一面，则是他针对城市英国以及它入侵乡村之进程的文化悲观主义。在贬低城市、颂扬乡村时，他帮助孕育了他所谴责的行动（卡纳戴恩1992；科里尼1992）。

最新出版的特里维廉传记（卡纳戴恩1992）展示了知识圈、政治圈和社团圈之间的交互关系。从这种联系里可以瞥见他们与风景美学、土地使用规划、风景维护和进入权之间的关联。特里维廉的父亲乔治·奥特·特里维廉有位密友詹姆斯·布莱斯，是许多苏格兰山区进入议案的支持者（见第四章一览表5）。老特里维廉和布莱斯两个人都发现了长途徒步对精神的慰藉作用，这正是小特里维廉身体力行的。

早在剑桥求学期间，特里维廉就参加了复活节假期阅读小组到湖区波罗戴尔山谷的斯特勒的旅行。从1898年开始，特里维廉和一群朋友在湖区集合举行他们自己的圣神降临周徒步，这项活动持续了近20年，只偶有几次中断。特里维廉是华兹华斯的崇拜者，1912年积极参与国民托管组织事务，特别支持它在湖区的所作所为。他直言批评那些在湖区修路和竖电线塔的提议，认为那儿的“德国”针叶树人造林会成为“违反自然的地方法则的罪行”（转引自卡纳戴恩1992：156）。许多年里，特里维廉自己购买湖区土地，然后捐赠给托管组织。

第一次世界大战后“许多大贵族的庄园被分割，四分之一的英格兰被推向市场”（卡纳戴恩1992：151）。国民托管组织的工作当然变得特别紧迫起来，特里维廉成为筹资买地活动的领军人物，促使那些政治上有影响力的朋友如斯坦利·鲍德温和拉姆奇·麦克唐纳以及其他贵族和知识分子精英一起行动。部分由于他的努力，托管组织在湖

区拥有的土地在20世纪20年代增加了近1万英亩。

特里维廉1926年被选进国民托管组织理事会，任职于地产委员会（1928—1949年任主席）和执行委员会（1929—1946年任副主席）。作为1941年地产委员会主席，特里维廉在接收兄弟查尔斯·特里维廉爵士捐赠时处于一个奇特的地位，后者捐赠了沃林顿宅邸，家族的17世纪诺森伯兰别墅及其占地1万3千英亩的庄园（威廉斯·艾里斯1947）。查尔斯·特里维廉在1945年后担任过最初两届工党政府的教育部长，长期积极从事议会的风景保护项目和进入权活动（见第四章一览表5）。大萧条时期，他把沃林顿的附属建筑改建成宿舍提供给诺森伯兰徒步旅行者联盟，后来又把这些宿舍捐赠给青年旅社协会（泰勒1997），他的兄弟乔治是该协会第一任会长。

由于特里维廉在国民托管组织担任过各种官职，他的意见得以进入CPRE（英格兰乡村保存委员会）。迫于CPRE的压力，政府在1929年成立了国家公园委员会，考虑是否建立一个或多个国家公园和在什么地方建的问题。相关考虑在《艾迪生委员会报告》中有所体现（见一览表6），委员会建议实现两级体制：地区性保护区允许休闲性进入，而国家保护区成为科学目的的自然保护和观察活动的专门区域（迪特1996；霍特1995；泰勒1997）。[139]

在当时席卷英国的关于混乱和变化的一般性讨论中，规划者和风景维护者之间的辩论被解读成“特别的、风景化的英国公民权版本”（麦特李斯1995：93）。华兹华斯曾将湖区描述为“一种国家财产……每个有感受的眼光和欣赏的心灵的人有权亦有兴趣拥有”。罗斯金的目标就是培养这种眼光和心灵。针对英国丑陋化，城市和乡村规划发展了浪漫主义的思想（迪特1996），强调大自然非物质性价值的重要性，强化品味和法定的美学。当然，

> 到20世纪30年代，一个势力不可小觑的“环境游说团”已经出现，致力于保护乡村免受城市无序扩张和城市方式的威胁……提倡乡村的精神愉悦，保护乡村免受大量游客的“疯狂涌入”，非常明显，这是一种两难局面……为了“国家”，乡村需要保护，但是要远离“公众”。
>
> （纽比1987：176，着重号为原文）

《艾迪生委员会报告》提名把湖区规划成国家保护区，结果1932年形成了一个坎伯兰区域规划机制。官方承认湖区是一个跨越了坎伯兰、威斯特摩兰、兰开夏各郡行政界限的整体，要求“湖泊地区”成立

单独的规划机构。湖区之友（FLD）很快成立，以便取得这片风景保护和维护的发言权。华兹华斯学会里的牛津剑桥成员曾经是19世纪80年代创立湖区保护协会的后援（见155页）。现在，在乔治·特里维廉帮助下，剑桥成立了湖区之友分部。

1934年6月17日湖区之友成立大会上拍摄的一幅主要组织者和支持者照片中，前排有T.A.伦纳德（CHA及1913年成立的分支——假日联盟的创立者）和查尔斯·特里维廉爵士，后排有帕特里克·阿伯克隆比，土建设计和城市规划教授，后来封为爵士。这群人站在凯西克的菲茨公园入口处的最高台阶上。怀特黑文的罗兰·泰勒（当地漫游者协会活动的领导者）站在略靠一边的地方，比那些风景保护界的国家级和地区级名人低一个台阶。泰勒不同于其他男士（除了那些穿牧师服的人外），既没有穿三件套西装也没有打领带，他的衬衣领口敞开，翻在一件看起来像是休闲西服的上衣领子外面。他与这些名人群体拉开距离，由此可见他们的阶级关系。[140]

1935年，在地理学家沃恩·科尼什（他曾从华兹华斯那里和自己的美国及南非国家公园之行中大受启发）的影响下（迪特1996），CPRE成立了国家公园常务委员会。该委员会代表来自漫游联盟、野营、自行车和摩托车俱乐部及其他各类科学团体。常务委员会赞成艾迪生委员会关于两级体制的设想，但由于大萧条的阻碍，中央政府没有落实任何一项建议。

漫游联盟就此议题产生分歧：是全力投入国家公园和人行道保护，还是呼吁向公众开放山区、沼泽地、公用地和私人未开发的土地。1935年，国家漫游者俱乐部联盟变身为漫游者协会（RA），全力支持推进国家公园计划。其他支持国家公园的机构有CHA、假日同盟和自行车旅游俱乐部。曼彻斯特联盟致力于进入敞地，拒绝使自己成为新协会的分支。公用地协会和CPRE主张通过协商讨论进入权问题，而国民托管组织的主要使命是保护风景，而不是推进公众的进入权（洛厄1989）。然而，那个公众却不容忽略。

工人阶级的徒步旅行和漫游已经从普及达到狂热的程度。20世纪30年代初期，据估计“定期徒步乡村的人有50万。仅在德比郡峰区，一个夏季周末徒步人数就达到1万”（洛厄1989：122）。有些实际集合到一起徒步的团队规模惊人：200人、300人、700人、800人甚至1600人！（泰勒1997）下面这个普通的例子取自湖区（按今天的标准人数也够庞大的了）：

> 我们……在卡特贝尔斯开始登山，径直顺着山脊攀爬，越过梅顿沼地、内洛沼地和伊尔峭壁，抵达戴尔海德山峰并在那里吃

午饭。休息时看到我们的第一批“团队”，他们正在攀登罗宾森山，在天际线的映衬下，看起来就像许多根火柴。这个团队大约，我估计，有60到70人。

（史密斯c.1922n.p.）

自行车、汽车和协商而来的便宜火车票，是漫游俱乐部逃离城市的工具；缩短了的工作周和到教堂做礼拜的次数减少，这一切使人们能够在周末外出放松。一首漫游者之歌反映了这种感觉：

我是一个漫游者，一个来自曼彻斯特的漫游者

艰难跋涉在沼泽，我获得我全部的快乐

我也许是工资奴隶，在周一；

但我是一个自由人，在周七……[141]

当然，出去漫游的还有失业者。对他们而言，这一点与19世纪极为相似，走出城镇的唯一成本就是靴子磨损或骑车到沼泽地所耗费的体力。[142]

E.V.卢卡斯的《开阔路：给旅行者的一本小书》在1899年初版，到1932年已经再版40个版次。[143]这本袖珍诗歌选集将文学与风景匹配起来，用的是一个年轻的徒步旅行者的视角，与画室的风景视角截然相反。这些诗歌是散发出怀旧气息的“乡村”文学奇葩的一部分。193217年，乡村作家S.P.B.梅斯应英国广播公司的要求进行了穿越英国1万5千英里的旅行。他的徒步经历构成了一系列BBC谈话节目，旨在激发“听众的欲望：探索并重新发现自己的岛屿”（转引自泰勒1997：231）。梅斯显然叩动了人们的心弦。1932年，当他组织一次半夜火车远足，前往苏塞克斯的占克顿伯里圈[144]观看日出时，有1万6千人前往！不幸的是，太阳被云层遮盖了（洛厄森1980）。

想想看大批游客围着某个风景点散步的情景，发现漫游者（ramblers）、徒步者（hikers）和远足者（trippers）之间有些矛盾摩擦或许也就不足为奇。从漫游者、登山者和高尚的风景维护者角度来看，远足者都是些随地乱扔东西、听收音机、吵吵闹闹的城市人，而漫游者（根据一份RA的文章）将徒步者视为“小镇人”，对于他们应该很了解的乡村知之甚少（霍特1995）。

工人阶级徒步者在乡村很容易受到生理和语言的骚扰（霍特

1995），并在文学作品中受到嘲弄。玛丽·巴茨的《给徒步者的警告》（1932）严厉斥责来自中部地区的工人徒步者土腔土调、语言“粗俗”、鞋子不得体，认为他们没有能力欣赏真正的英格兰，因为他们的欣赏不具备“[巴茨]自己的绿色世界那种深度的真实性”（莱特1985：121—122）。巴茨认为徒步的狂热（她没有使用“漫游”一词）并不意味着回归自然，而是表达了一种自然崇拜，为之陶醉的人即那些“我们的新野蛮人——成长于一个人类前所未知的、其内部丑陋不堪的世界”，他们急于逃离这个世界（巴茨1932：15）。[145]

巴茨的《警告》想象出植根于这片土地的一种新的游吟民族主义，在这里，逃逸的城市人没有“地方”。徒步者一旦

> ……迈出一步，越出了保护线，每个人就被身上的城市需求和价值之带紧紧地捆住了，他们会发觉自己来到了一个充满诡谲和不确定性的世界，犹如雅典附近的树林一样，到处是陌生的。没有诗人界定的友善的树林；没有神灵出没的智慧之山；没有宽厚的大海。恐龙绿、明亮、黑暗、蛇魔出没。他们能面对吗？当海妖们重操旧业，鹰身女妖的姐妹们，攫掠者出现？当远足汽船——船首对着太阳——变成一艘称为亿万年的小船？
>
> 森林寂静。它们可以非常寂静，当风不知从哪儿的树梢刮起，穿过松针，竖琴音响掠过树干，散入大地。没有鸟歌唱。
>
> （巴茨1923：36，着重号为原文）

约克公爵，未来的国王乔治六世对徒步者的看法就没有这样悲观，更少宿命色彩。1933年5月，

> 他的一个演讲中包括“为徒步者辩护的一句话”。与“很少能欣赏英格兰之可爱的开车人相比……那些徒步穿越森林，翻过群山，那些在草地上星空下露宿，那些听到夜莺在巢里唱歌的人……真正了解英格兰”。
>
> （转引自霍特1995：5）[146]

那些逃逸的野蛮人本人怎么想呢？伦敦坎伯威尔的一位G.M.布卢克小姐为CHA写了一篇题为“本能的假日”的获奖散文。她显然与某种东西在同声应和，她写到那种“强迫性的本能”使她转身离开

> 富裕、富得流油的许多南方郡县……空中的一种气味、一次

日落、一次随意的交谈……会使[强烈的本能]复苏，新鲜而令人骚动。接着就是……北方，山区和荒野，向我扑来……伦敦变成……砖砌起的丑陋的光秃秃的沙漠……随后是一种极度的不安，一种对所有城市和整洁的郊区的厌恶，对命运的无奈，此时心灵的平静已经不复存在。

（《同志之谊》23卷，1931年12月，“假日本能”，2：11—12）

在国家渐渐卷入战争的时候，有些人不禁有些欢迎一种想法：那些砖砌起来的丑陋的新城镇会被炸弹夷为平地。

来吧，友善的炸弹，落在斯劳市

它已经不再适合于人类栖居，

那里已无青青牧草

蜂拥而来吧，死亡！

……搅烂那被称为城镇的烂地方……

贝杰曼[147]1937

具有讽刺意味的是，正是第二次世界大战把人们有关城乡规划、进入景区和休闲的想法以及对国家公园体系的需要付诸实现。因为在战争时期的联合政府中，对于乡村状况的焦虑与进入乡村的要求迎头相撞。

六 进入/可进入性：私有财产与国家公园

《斯科特报告，1942年》

乡村是所有人的遗产——这句断言意味着一个推论：必须让所有人享有进入乡村的便利。

转引自希尔1980：86

《关于人行道和乡村进入权的报告，1947年》

工业革命把人们连根拔起，越来越远离古老的土壤，原初的环境荡然无存，乡村变得遥不可及，人们与乡村的亲密联系被剥夺了……从这种都市现状里产生不出有能耐的男男女女。

转引自马希1982：13

正是那些专业人士或半专业人士领导了国家公园运动，而进入权运动则肇始于北部工业城镇普通的漫游者。有些人认为是由于社会等级的差别，国家公园运动比进入权运动成果更可观。这一观点是对现实情形的误读。一个是可以在任何荒地上徒步的权利，另一个是控制私人土地用途的权利，比较而言，前者更多地侵占了私人土地排他性的权利。后者作用消极，而随便在任何荒地上徒步的行为则非常主动。

希尔1980：114

既然25%的财政和大量的[国家公园]控制权属于地方，国家公园其实只是部分属于国家；既然它们对休闲业的贡献有限，又有冲突，它们也只能算是部分意义上的公园。

西蒙斯1975：111

引言

菲利普·科里根和德里克·赛耶断言，“在许多文献中，无论是国家机构和活动所具有的深刻的文化内涵，还是文化形式所具有的国家调控的特性与范围，都未能得到恰当的体现”（科里根和赛耶1985：2）。国家对于休闲文化的调控和国家关于民族性及文化身份的具体化和表达，构成了英国的进入权立法史和国家公园体制的皮壳。国家与保护组织的目标对象相互交扣，融入立法史之中，它们的文化形式特征并不少于它们所要保护的风景。

早期的保护法规，诸如针对风景中建筑物的1882年和1913年《古代遗迹法案》，反映出一种崇古兴趣。当美学—生态的兴趣得到法律的保护时，建筑物和风景被认为“是一种集体遗产，表达了民族精神的本质……定义出民族的身份认同”（洛厄1989：119）。对于早期保护措施的反对乃是出于一种担心，即担心一旦强调公众利益就会牺牲私有权。当公众利益通过保护湖区的行动获得了全国的关注之后，解决这一冲突的办法就是在私有权的关系构架里，通过国民托管组织这种机构进行协商：

> ……托管组织产业的不可剥夺性可被视为（也被筹划为）对财产关系的维护：对“自然美景”和“历史遗迹”这些由历史限定的范畴的辉煌运用，证明私有财产是符合全国公众利益的。
>
> （莱特1985：52）

专为国家公园而出台的赋权法例再次引起恐惧：私有财产权也许会在某种程度上得到削减。事实并非如此。

本章是对导致了国家公园赋权法例产生的议会委员会工作的概述，也是对实际的立法情况的综览。本章突出地论述了存在于国家公园之内的各种纠纷与冲突，诸如农业开垦、住宅建设、休闲和自然保护的要求，以及中央政府与当地政府之间的矛盾冲突与竞争（克劳特1984；迪特1996；希利等1988；霍特1995；湖区国家公园规划1986；洛厄1988；莫蒙特1983；纽比1987；鲁迪格1995；西蒙斯1975；惠特比和奥里恩修1988）。结论部分讨论了20世纪90年代期间再次兴起进入敞地的要求而起的争议，以及围绕私有财产基本特性、土地私有权与公众权孰重孰轻展开的辩论。

文化建构又称定义

公用地：在英国，“公用地”（commons），或公用的土地，并非共同财产。历史上，公用地就是没有圈用的荒地（山林、沼地、荒野或有草的山地），远离住宅附近的可耕地、草甸和牧场之外。《默顿法案》（1235年）承认了庄园主对公用地的权利。1925年的《财产法》将城区范畴内的公用地纳入公共领域，[148]但未赋予公众进入城市之外公用地的合法权利，尽管事实上公众一直在使用这类公用地（即“被容忍使用”）。与土地主达成的进入私人土地的协议，或者与庄园主达成的进入公用地的协议，是一种有时附有季节限制条件的“法律上的进入权”（de jure access）。英国公用地庄园制以及敞田的公共使用，尽管被用来建构了“公用地悲剧”的主题，但这主题扭曲得已经面目全非（哈尔丁1977）。由于有严格的规定，英国公用地和公管公用的敞地牧场，决不是听任追求私利的经济合理化或利益最大化的个体行为摆布的。[149]

路权：规则繁多。公众享有所有公共道路的路权，亦享有指定的便道（供人们步行之用）、马车道（供人们步行、骑马和骑自行车之用）和支路（供各种形式的交通之用）的路权（《公路法》1980）。约定路权的地图由当地教区议会办公室持有，不过地图上未标示出来的便道，公众也可能享有路权。即使没有法律文字的明示，便道和马车道的最小宽度还是有一定之规的。比如，就有这样的规定：穿过田地的便道至少1米宽，马车道至少2米宽。环绕田地边缘的便道至少1.5米宽，马车道3米宽。禁止奶牛进入有便道穿越的田地，菜牛则可进入，但必须有牧人陪伴。《路权法》（1990）制定了具体的时间表，农场主必须按时间表恢复他们犁翻的便道。未作法律规定而只按田主暂时意愿开放的便道，被称为许可通过的便道。对于这类便道，公众的路权并非一成不变，可以随时被取缔。

栅门：栅门更加突出了路权的重要性。栅门是界墙和树篱中公众可以通过的空当。栅门样式繁多，包括如下样式：高雅的富有装饰性的维多利亚式铁艺小门，安在村庄林荫小道的尽头；几块石头垒就的窄门，仅容瘦小和敏捷的行人侧身而过；陡峭的带扶手的木制活梯；嵌进干垒石墙里的阔大石门洞；电栅栏的断电绝缘部分（有时窄到只有8英寸，显然就是威吓行人不敢由此通过——如果有这种情况，当然可以向教区议会负责人行道事务的官员报告）；还有其他形状各异的木头台阶，维修或失修的程度不等。

国家公园：英国的国家公园不像美国的国家公园是一些保留起来的荒野，而是有人居住的风景区，人们依旧在里面进行农耕、林业、采掘业和多种层次的旅游活动。大多数国家公园的大多数土地属于私人拥有（普尔和普尔1987）。因此，经济活动和休闲活动之间的冲突

不可避免，更不用说这些活动与自然保护的目标会有冲突。人们从来没有认真探讨过国家是否需要获得国家公园土地的所有权，尽管国家公园里大面积的土地已经为各类机构如国民托管组织所持有。

从委员会到法案

第二次世界大战前二十年盛极一时的地形学写作已在悲悼英国风景（贝内特1993；斯莱特1987）。1940年，联合政府的劳工部发起了

> 记录英国项目……“图绘英国土地志”（pictorial Domesday），为此肯尼斯·克拉克爵士动员大量才艺之士用水彩和水粉保留可能毁于敌人入侵的文明的标志。
>
> （塞缪尔1994）[150]

这一项目看似起因于战时炸弹的毁灭力和外敌入侵的可能性，但实质上更多地是针对内部的敌人：

> 摄影可以做很多事情，但它无法向我们传达一处景色的色彩和氛围，无形的genius loci[场所精神]。正是这种无形的元素易受我们称之为文明的不可抵挡的蚕食而毁灭：发展规划、工业增长、水库和机场建设；[还有]公路……[该项目]则明确地展示我们正在为何而战，一片苍翠而令人愉悦的土地、一处风景，它的特性在自由之中成形，它的每一条曲折的小径和每一栋不规则的建筑都是我们民族性格的一种表达。我们拥有这些弥足纪念的东西，我们正在为此而战。当我们使它们免遭外敌的兵燹之后，这些画作的存在可以用来提醒我们，真正的战斗，也即抵抗所有商业野蛮破坏和麻木漠视的战斗，却在时时刻刻进行着。如果我们战后接着把英国托付给偷工减料的营造商和建筑公司，那么将英国从纳粹手中解救出来就没有多少意义。
>
> （里德；转引自桑德斯1990：7）

这就是联合政府城乡规划部的战时任命的文化背景。该部门（MTCP）成立了乡村土地利用委员会，由英格兰乡村保护委员会（CPRE）前副会长斯科特大法官任主席。斯科特领导的委员会力求解开城乡分离状况的社会、政治和经济乱麻，试图协调一些利益冲

突，包括乡村共同体的经济发展能力与农业、风景区美学意义的保存与保护、进入乡村和城市蔓延之间的冲突（1955a）。

斯科特报告《乡村地区的土地使用》于1942年发表。报告声称“长期以来英国国家公园的建立备受忽视”，建议在和平时期的“第一年”成立国家公园管理局，决定哪些地区可以成为国家公园，哪些应该成为自然保护区。1944年，一份题为《土地使用的控制》的政府白皮书称“国家公园的建立”是“战后重建计划的一部分”（阿伯拉姆1959：21）。[151]

进入权成为争议的焦点，议案中的国家公园的管理和基金问题也一样。另一个委员会成立，约翰·道尔任主席。委员会提出就“[国家公园]区域的选择，控制措施，需要提供的设施、机械、电力和技术，与其他规划目的以及其他部门的方针和行动的必要协调问题进行听证”（道尔1945：6）。

1945年，诺曼·伯基特爵士，CPRE的国家公园常务委员会会长兼湖区之友主席，在剑桥大学的“瑞德讲坛”（Rede Lecture）上发表演讲。伯基特借助华兹华斯的论点，以此演讲推动成立国家公园调查委员会。国家公园应该成为

> 我们风景最美的地区，经过国家的精挑细选而成为国家财产……由国家保护它们的自然美，允许人们，特别是跨地区的徒步者进入，与这些目的相一致而最大程度地服务公众。
>
> （伯基特1945：19）[152]

道尔报告《英格兰和威尔士国家公园》于1945年4月，政治大选前三个月发表。这次大选的结果出人意料，最终工党胜出。[153]在报告中，道尔充分探讨了国家公园的思想和概念，支持（公众）进入所有未开垦的土地。国家公园被定义为：

> 一片位于乡村、美丽而相对荒野的广阔地区，在此，为了国家的利益而采取适当的国家决策和行动：a）严格保护富有特质的美丽风景；b）充分为公众提供进入的便利和设施；c）适当保护野生动物、具有建筑价值和历史意义的建筑物和场所；d）有效维护既有农业用地。
>
> （道尔1945：6）

刘易斯·希尔肯，刚当选的工党政府城乡规划部部长对道尔报告做出回应，成立了以亚瑟·霍布豪斯为主席的英格兰和威尔士国家公园委员会。[154]其审议事项之一就是规划落实国家公园法的机制。霍布豪斯委员会下辖的进入权分委员会（约翰·道尔是这两个委员会的成员）“建议进入权应该包括所有尚未开垦的土地，无论是山脉、沼地、荒野、山地草场、悬崖、海滩还是海岸”（希尔1980：87）。霍布豪斯委员会报告于1947年发表。这些报告和道尔报告成为1949年的《国家公园和乡村进入权法》的基础。

华兹华斯的观点——某些风景区是“一种国家财产”得到了响应。乔治·特里维廉与希尔肯以及工党政府的财政大臣休·多尔顿会面，商讨相关的保护策略。第二年，多尔顿的财政预算就包括了5千万英镑的国家土地基金。这笔基金专门用来补偿国内税收（税务部门），也就是支付捐赠给国家的土地和住宅的遗产税（继承税）。这类土地和住宅随后转交给国民托管组织。后来，由于一桩政治蠢事，多尔顿辞职，特里维廉在给《时报》的一封信中对此表示遗憾，信中还特地以多尔顿政府部门为例，称赞其对于国家如何免遭“汹涌”的城市化浪潮的关注（卡纳戴恩1992）。

这一切背后是姻亲与庇护关系的传统。作为国民托管组织的支持者和漫游者协会主席的多尔顿，其政治后台是乔治·特里维廉的哥哥——查尔斯·特里维廉爵士；而约翰·道尔，道尔报告的作者，娶了查尔斯爵士的长女波琳·特里维廉。曾任霍布豪斯委员会野生动物分会主席的朱利安·赫胥黎爵士则是特里维廉的远房堂兄弟。在这个家族里，乔治的女儿玛丽·特里维廉是华兹华斯的传记作家。

国家公园和1949年乡村进入权法

该赋权法例为英格兰和威尔士国家公园的未来选定以及霍布豪斯委员会提议的各种土地进入权协议和法令作了铺垫，也废除了1939年的《山区进入权法》。对于1949年法案出力最多的两个部门是规划部和农业部。当刘易斯·希尔肯出任城乡规划部部长时，他发现他的新闻发布人是汤姆·斯蒂芬森，RA的积极分子及“二十年前的独立工党同仁”（霍特1995：23）。[155]然而，土地主的农业游说团远远胜过这种“特殊关系”，而漫游运动在约翰·道尔1947年去世后也失去了游说力。

1949年法案实施之后，申请进入权的重担交给当地政府。这意味着取得进入权需要分片进行和当地政府的配合。[156]在RA发动的公众

压力之下，希尔肯坚决要求中止实施1939年进入权法中将某些非法侵入定罪的条款，该条款没再实施。1949年的进入权法案仍旧强调进入必须和地方协商。地方的权限很大，对于进入多有限制，因而进入特定地区的政策未能全部执行。开放式进入敞地似乎有悖于以前那套有严格限定的路权体系，但评估一下1949年的进入权法所赐予的权利，就会发现其实不然。

首先，有必要解析“权利”一词所包含的多层含义。权利明显包含四个与法律权益相关的意义：主张权（根据权利提出要求）、自由权（特权）、权力、豁免权（霍斐德1923；转引自巴克尔和帕里1996；拉德克利夫—布朗1950）。[157]1949年进入权法的第五部分赋予公众山区的敞地进入权，即在山地自由漫游的权利。实际上这部分保障的权利是进入“进入权协议或法令认可的地方，进入的个人未破坏或损坏任何界墙或栅栏，并能遵守相关的地方法以及本法案[其他部分]的诸多限制条款，则不得被视为非法侵入”（巴克和帕里1996：3，着重号为后加）。换言之，进入权法赋予个人的权利是不被视为非法侵入者的豁免权，而非主张权。这种权利所含有的消极性质再次说明公众的进入权利“被认为是干扰了既有的私有财产权，其范围和实施必须给予限定和控制”（巴克和帕里1996：4，着重号为原文）。

根据1949年进入权法成立的国家公园委员会得到授权，给每个公园任命了一个半自治性质的联合管理局。管理局的一半成员代表当地利益，另一半代表国家利益。一般认为当地代表通常会抵制实施符合国家利益的计划，因为当地得拿出部分资金支持这些计划。郡议会的确不愿将“他们的”公园地区的行政控制权交给联合管理局。战争对后方的影响就是很好地磨练了人们“无论好歹都能对付过去”的能力。这种能力也被用到休·多尔顿领导下的国家公园事务之中。1950年多尔顿复职，担任城乡规划部部长。

1951年至1957年间，10所国家公园（其中大部分土地是公用地）在英格兰和威尔士山地地区成立。1951年选定的前4个国家公园（达特穆尔高原、湖区、峰区、斯诺登尼亚）成立时间正好赶上英国节（欢庆英国的过去、现在和将来）。英国节促使《关于英国》系列丛书出版，这个系列包括13本导游册，正如引言声称的那样，每本都是“探险者手册”。每个地区的导游册都以一系列游览路线图结尾，据称这些游览图兼容历史路线与现代路线，借鉴了17世纪的道路图。导游册设定的读者不仅有那些居住在英国的人，而且包括“海外来客”，加拿大人、澳大利亚人和新西兰人，他们曾经离开英国去输出自己的技能，现在则回来看看他们刚刚为之战斗的帝国中心。

达特穆尔、诺森伯兰郡和彭布罗克郡海岸属于郡议会委员会管理的单一郡属国家公园（麦克文和麦克文1987）。选定的第一个国家公园是峰区，横跨六个郡，一开始就由一个联合规划局管辖。选定的第二个国家公园是湖区，当时的湖区包括三个郡的土地，由三个郡议会抽调的人员组成一个特别委员会经手成立事宜，每个郡议会监控它自己用于公园的费用。[158]其余的国家公园则各由一个联合顾问委员会经管，后者不具有与郡议会对等的规章制定权，只是保持对其“自己”的公园份额的行政管理权。

1949年进入权法包含自然保护和公众敞地进入权管理这两个方面。辽阔的自然美景之地被认为适合选做国家公园，它与人口密集地区毗邻，能为众多的人口提供露天休闲场地。维护和提升公园的自然美，在某种程度上要与推进公众对它们的欣赏彼此关联。国家公园选定几年后，伯基特就这样描述湖区国家公园，语调强硬，与罗斯金的观点大相径庭：

> 这不是国家博物馆的一个物品，上面写着“请勿触摸”；也不是时髦人物和怪杰创造的作品，他们对自然美的神殿崇拜之极，以至于想把它置于普通人无法触及的地方。
>
> （伯基特1959：34）

呼应了艾迪生委员会报告所推荐的两级方式，1949年法案为国家自然保护区（NNRs）和具特殊科学价值的地点（SSSIs）做出安排——“以保护有特别的植物、动物或地质的地点”（洛厄1989：125—126）。自然保护委员会，一个于1949年经由皇家特许成立的研究和顾问机构负责监管这些地区。NNRs并不鼓励公众的进入；SSSIs过去和现在一般都属于不可进入地区。法案还为自然风光绝美之地（AONBs）——即“完全根据风景优美程度选定”的地区提供了保障措施（洛厄1989：125—126）。

对户外休闲活动空间的需求不断增加，给国家公园带来更大的压力。根据1968年乡村法，乡村公园、野餐营地和水上休闲设施纷纷建立起来以便应对公众的需求。尽管1949年法案已把林地、水路定义为敞地，1968年法案又特别强调了林地和水路的“敞地”性质，因而增加了潜在的可能性——把更多的土地纳入进入权协议之中。1968年法案还在国家公园委员会的基础上创建了乡村委员会。认识到隐含在1949年法案“保护优先于农业”方针中的内在冲突，1968年法案要求规划当局“充分考虑农业和林业的需求以及乡村地区的经济和社会利益”（LDNPP 1986：3）。

进一步发展的压力和国家公园的游客压力迫使政府在1971年委任了一个检察委员会，桑福德勋爵担任主席。[159]《桑福德委员会报告》（1974）详尽描述了着眼于短期效益的功利主义考虑（优先于自然保护）已经造成了什么样的后果。道路和住宅不断发展、消耗资源的产业、水库和汽车旅游不断增加，这一切得到允许，甚至受到鼓励，从而给国家公园造成损害。报告声称：

> 反对有悖于公园目的的发展计划——这种反对必须得到加强，贯彻到底；在美丽尚未遭损害的多数地区，要把这种反对当作一个禁令贯彻下去，除非国家有迫不得已的需要才能破例。
>
> （LDNP计划1986：4）

政府通过了桑福德报告提出的建议，同时承认有必要解决国家公园所在地缺乏住宅和工作机会的问题。

国家公园取得的成功可以由公园使用率的惊人增长来衡量。中央政府和当地政府都害怕休闲爆炸（布兰登和柯里1988）。随着到乡村休闲的人越来越多，人们的环境意识逐渐加强。20世纪60年代中期到70年代中期，英国各种国家环境机构纷纷建立，数量得到了最大的增长（洛厄和古伊德1983）。在这些自愿性质的环境机构里，成员由1970年的不足70万增至1990年的375万以上（罗宾逊1992）。20世纪70年代开始，开始对农业在乡村经济中的作用进行全面的重新评估，这种评估一开始只是作为辩论进行，到后来成为国家政策（布兰登和科里1988；哈维和惠特比1988；霍奇1986；鲁宾逊1992）。

针对强化农业发展与保护野生动物和风景之间的冲突，1981年的《野生动物和乡村法》提出将“管理协议”的概念引入农业—环境世界。[160]该法案综合了桑福德报告中的建议——厘清国家公园关涉到农业活动的法定权力、公共路权修改以及国家公园的义务：为游客提供标明需要特别保护的沼泽、荒野和林地的地图。

1983年，班伯里的保守党议员托尼·鲍德里向下议院提交了一个特别不合时宜的进入权议案，这个《扩大乡村进入权议案》只宣读了一次就遭到否决。该议案提议放权给郡议会，使其有权就农庄主之便而改变设定的人行道，以此而有助于进入更多乡村地区！反过来，“农庄主应有法定的责任，采取合理的步骤标明穿越他们土地的人行道线路”，他们本来也必须这么做[英国议会记录1983（61）c.924]。

公民身份的建构

华兹华斯关于湖区是“一种国家财产”的定义引发出这样的问题：谁值得纳入“国家”（第三章）。一系列的改革议案拓宽了（公众）对“国家”的政治进入权，同时议会则谋求扩大对于“乡村”的空间进入权（第五章），并且在战后取得了有限度的胜利（我们现在就在讨论这个问题）。

人们认为，后工业时代的英国，政治党派、宗教派别或阶级成分这类强势的身份认同已被个人主义和通过生活方式进行的“自我发明”所取代：

> 人们现在打发时间的行为越来越多地成为他们自我感觉的反映。我们所说的休闲时间，实际上是他们生活中可以自由支配的关键资源之一，所以休闲时间通常很重要，它关涉到人们在自己生活中赋予或发现的意义。
>
> （格罗夫—怀特1996：2）

休闲已经变成物品，而国家将积极的休闲再定义为不再是公民权利的一个元素，而是一个手段的问题。这样一来：

> ……进入积极生活不再是所有人的社会目标，而是一种可选消费品，其消费意味着“积极的”公民身份。它进一步意味着与人数不断增加的“异常”大众的差别，那些人不愿意或不能够拥抱这种新的公民身份建构，因此，愈发得不到进入积极生活的权利，进而得不到积极的公民身份。
>
> （拉文斯科洛福特1994：I）

“积极生活”领域内，乡村休闲在国家的预算图腾柱上无关紧要。[161]然而，从涌进国家公园的游客人数来看，进入权的问题必须列入议程。如果有更多的乡村地区允许进入，那么人们就不会一窝蜂涌进国家公园里了。实际情况表明：前往国家公园的游客人数多得令人生畏，引起的交通拥堵超乎想象，想想看英国农村出现了洛杉矶高速公路的场景。在湖区随处可买的一种幽默明信片上，可以看见一条单行道上严严实实挤满了小轿车，车流涌向山间。第一辆车后拉着一个拖车，司机对他的同伴说：“还没有看见别的车！”湖区国家公园占地880平方英里，每年开放期间要接待2000万游客（斯坦纳和布迪厄

1995）。峰区国家公园占地将近600平方英里，每年开放期间要接待2200万游客。60%的英国人很容易抵达峰区公园。1996年，湖区国家公园规划局就夏季旅游高峰期公园禁车问题率先发起了与“相关利益团体”的讨论。这一想法激起了湖区各城镇的店主强烈的反对——通过和店主交谈，我了解到这一倾向。

虽然许多游客从未远离“蜜罐”（最具吸引力的观光点），但也有数十万的人在登山和徒步丘原沼泽。毫不奇怪，对公园里人行道和其他通行地带的损坏触目惊心。在湖区，磨损的人行道看起来就像丘原上的大裂缝。在峰区，泥炭地区的排水沟毁损了像金德斯考特这样景点的外貌。修缮这些损毁耗资巨大。在湖区的一些地方，得用直升飞机把石板运到维修地点。然而，受损严重的人行道刚刚稳固一些（也许靠着一系列巨大石阶的支撑），又引来更多的游客继续向上攀登，从而使道路的毁损现象蔓延到更难进入的景区。在峰区，当局尝试了各种办法防止交通繁忙的泥炭地区变成泥塘。[162]

缓解10个国家公园的客流量压力的一种方式就是允许公众进入其他地区。1984年遗产税法案被认为有助于达到这一目的，凡被财政部认定是“风景遗产”的风景区——也即具有突出的自然风光、历史意义或科学价值的产业可以减免遗产税。作为减免的回报，风景遗产的新主人必须允许公众“合理”进入。该法案没有具体规定什么是“合理的”公众进入。对这一法案导致的税收损失统计不一，有一份资料说1984/1985年到1995/1996年一共损失6500万英镑（惠特比1997），而另一份资料则表明1983/1984到1991/1992年一共损失了9000万英镑（珀尔曼1992）。

风景遗产的遗产税减免计划典型而清楚地说明了土地主与国家之间那种阶级为本与阶级偏向的关系。土地主没有义务给予公众经过风景遗产的路权，而风景遗产也未公开登录在册，这样一来，公众对于什么地区许可进入不甚了了。显然，对国家而言，损失的税收打了水漂儿。

乡村休闲作为一种替代性的（尽管是还未计成本的）经济活动而得到提倡。乡村旅游被视为一种具有“收入弹性”的产品，也就是说，当收入增加时，一个人花在上面的钱会更多（惠特比1997）。然而，乡村休闲的成本正在发挥作用（沃特金斯1996）。1991年，通过中央财政资助的“乡村管护计划”，英国的农业—环境政策引进了准市场方式。根据这一计划，农民寻求出售被乡村委员会（CC）认为可以增加风景宜人度的环境产品，来获得该计划支付的报酬（利奥德1992，弗雷泽1996）。进入权就成为宜人度或公共产品之一，这些公众产品“经常是作为其他（可能是私人的）商品的联带产品（常常不是有

意为之的）”（惠特比1997：3）。换言之，任何通过“开放穿越他们产业的路权”而获得的收益抵不上农场主种植或畜牧所获得的收益（惠特比1997：3）。[163]到1997年末期，已签署了超过1200项管护协议，含有可以随时撤销的路权许可（库克和高夫1997）。

从乡村旅游的实际情况来看，并未收购数据中那么多的进入权。此外，一些新的道路进入权协议草率之极，以至于公众难以知悉或利用，有些道路甚至被封闭起来。为此，漫游者协会（RA）质疑这个新的私人土地市场中所吹捧的收购是否成功。签署协议的农场并未列入路权收购目录，公之于众，因此公众对可进入地区的了解不免有限。总之，一项旨在把进入权商品化的公共政策仅仅使私有财产权重新特权化和合法化。

有些人把中央政府资助“管护计划”农场进入权的政策看作一种默许反对开放性进入权，尽管它声称不是那样。再说，如果靠市场方式，这其实说明了“在我们越来越富裕时，进入权问题将会变得更加重要，而不是更不重要”（惠特比1997：5）。在此，进入权问题与公民权相遇，而科里根和萨伊尔关注的“国家体制及其活动的深刻的文化内涵，以及文化形式所具有的国家法令的特性和范围”（本章开篇就已提出）可以在实践层面上看得出来。

从1985年在艾戴尔进行的一次抗议性徒步开始，其后，RA每年9月都会组织当地的抗议性徒步，以期引起人们关注禁止进入的乡村地区。这些被宣传海报称为“英国禁地日”、“林地散步日”、“英国开放日”以及新近规定的“进入权日”。不管是以什么名目，它们引起了报界和电视台的关注，当然并非所有报道对RA都是友善的。RA的公然好战性是个新发现的特点——有些文章就直接把它与1932年集体侵入活动的“共产主义”渊源联系在一起（法恩戴尔1995），这为作家、卡通画家和摄影家提供了素材。[164]在政府提议最大程度赋予公众敞地漫游权之后的第二天，卡通画家就作出了反应（例见《快报》、《卫报》，1998年2月27日）[165]。还有漫画暗示了漫游者提出的进入权议题已变得理所当然——因为风景意象被用来传达其他的政治信息（例见《独立报》，1989年9月19日）[166]。这一例中实际争论的问题是：在工党政府领导下，私有化的公用事业的股票持有者是否会获取红利。不管RA的对抗性立场给予卡通漫画家什么性质的启发，它还是疏离了协会中一些更保守的成员。

1995年12月，RA发表了咨询文件，题为《乡村进入权草案》，寻求（在1947年和1968年法案所定义的）敞地上自由漫游的权利——除了特定条件下暂时禁入，特定条件指的是一年只有12天的狩猎日、异常气候可能导致的火灾等，产羔季和动植物恢复期保护

（RA1995）。

按草案定义，敞地包括林地、悬崖、河岸和海滩，将林业委员会的林区纳入法定的敞地范畴。其中还包括委员会历年来出售的多块林区——公众进入这些林地的路权一度被取消。草案寻求可以自由漫游的敞地，但并未将播种的农田或人们的花园列入漫游者可以穿越的范畴。然而，反对者试图把草案的意图说成另一个样子，卡通画家又对此大做文章。

反对者毫不掩饰他们的企图：通过立法禁止可能发生的进入。1996年11月，乡村土地主协会（CLA）提出了一个反对议案，名曰“进入权2000”（麦克尼科尔1996）。该议案要求做过程漫长的财产评估，以便能使业主自愿签约。这样一来其实就是默认“公众进入干涉了土地私有权”这一观念，“进入权2000”把任何进入权的主张权撇在一边，打起了准市场这张牌。CLA后来公然宣布“不支持立法规定漫游权”（埃塞尔1997n.p.）

英国登山委员会（BMC）介入了争论，1997年2月发表了自己的“进入权宪章”，与RA的“进入权草案”相比，它要复杂得多。从人类历史学的角度来看有趣的是，这份“宪章”的注解更像是对前一章提及的1833年公共人行道委员会文告的注解：

> （1）攀爬、登山和徒步，如同其他形式的乡村休闲一样，具有很大的益处。
>
> （1.3）对于整个社会，这些活动提升了参加者的心智、体力和灵魂健康，帮助促进民族变得更加健康；通过激发冒险精神和自力更生，给更大的共同体带来更多的福祉，可以减少犯罪，亦能刺激企业发展。
>
> （BMCn.p.，着重号为后加）

“冒险精神”的展现引起国家公园里代际争端——按照法规，国家公园只许可“安静的欣赏”，但是越来越多的游人使用高山自行车[167]，好多人还使用摩托车、越野车和湖上摩托艇进行运动，因此引起争端。还有一个多年未能解决的争端是：在湖区国家公园上空进行低空飞行军事训练。

与RA成员和其他各类组织协商了一年之久，“乡村进入权议案”在1997年由舍伍德郡议员兼RA资深会员帕迪·蒂平向议会提出。第一次

宣读就未通过，正如RA预料的，一个保守党政府怎么会通过这种议案呢？1997年大选前，三个政党的领袖人物承诺将进入权法案列入下届会议的日程，尽管没有详尽探讨立法该采取什么样的形式。蒂平在1998年又一次提交了RA进入权议案，这一次赶上工党执政，然而议案还是没有得到认真对待，只是一次宣读了事。

1998年2月，政府发表了一份咨询文件《英格兰和威尔士乡村敞地进入权》。这一文件给予土地主三个月时间选择是否自愿允许他人进入私有的未开垦的土地——山地、沼泽、荒野和登记入册的公用地，但不包括RA希望纳入的林地、悬崖、河岸和海滩。作为政府的乡村和风景顾问，乡村委员会（CC）回应认为“这种尺度的进入权反映出一种意义深远的文化变化”，而且

> 有关敞地进入权的法案应该提供三种自由……公众有徒步漫游探测敞地的自由，其活动范围不受无谓的限制；私产拥有者和占有者有暂时关闭自己土地的自由，以解土地管理之需，只要合情合理，也就无须事先征得同意；立法机构有限制公众进入特别容易受侵扰的野生动物栖息地区和历史遗迹的自由，以便实施保护。
>
> （CC：1998年6月1日：1）

乡村委员会意识到需要“教育和说服游客和土地主积极地、建设性地应对这些新安排”，提议应把这种教育纳入“全民课目”（CC，1998年6月1日：1），以此更加清楚地展现“国家体制及其活动的深刻的文化内涵”（科里根和萨伊尔1985：2）。

同时，乡村委员会提出对线性路权实行“更灵活的方式”，一种耗资更少、耗时更少、争议更少的方式。它的《人行道21》提议可能是一个更划算的“人行道网络，能满足下个世纪需求，而非作为历史需求的结果”（CC1998年6月12日：1）。这一方案会不会是托尼·鲍德里遭到否决的1983年《扩大乡村进入权议案》的翻版？1983年的议案要求按照经济原则取缔法规化的路权，以更方便农场主的人行道替代历史遗留下来的人行道。

《人行道21》是对乡村规划的重新审视，挑战了某些已被认可的观念。它承认如果按照这种新的乡村规划施行起来，将不会有目前那么多乡村保留下来。[168]这是不是意味着矛盾？——因为与此同时，正有越来越多的人试图进入乡村；人们一打开英国报纸就会读到一条新的公路破坏了人们过去为之战斗并竭力保护的公用地；英国考古委

员会迫于现状而要求把农业补贴同环保挂钩，以防止农场主获得“类别许可”（ClassConsents）去深耕中石器、古罗马和内战遗址而免受惩罚。

同样，绿色地带受到经济学角度的审视——看看它们是否“帮助或阻碍了可持续性发展，它们对资源（土地、矿藏、水等）的有效利用产生了什么样的影响，它们是否帮助我们理智地思考并做好长期计划”（CC，1998年9月19日：1，着重号为后加）。所谓“有效性”是依据什么人的角度？在同一份网络文件中，还提出了“为城镇创造合适的背景”的建议。所有城镇应该：

> 坐落于管理良好的乡村。发展计划需要限制城市增长，为城镇周边的乡村制定积极的目标。每个城镇和大城市应该发展绿色空间项目，这样，每个人，包括社会之外的群体，都可以进入并且能够享用他们住家附近的开阔空间。
>
> （CC，1998年9月19日：1，着重号为后加）

这一建议也许不是一种要求社会上受排斥的群体呆在自家地盘，勿去侵入更广大英国乡村荒野的方式？不管怎么说，这类群体最受公共交通的制约——公交的匮乏自然会影响他们进入英国风景区。也许乡村委员会提供的千禧草坪足以使他们呆在家门口怡然自得了。千禧草坪从国家彩票发行署获得了1千万英镑的资助，到2000年，一个慈善信托基金将管理并维护英国大约250个社区的千禧草坪。

支持进入权的人大力呼吁允许公众进入国家公园内外的敞地，反对的人则抗议城市（也许就是那些来自大城市和城镇的“没有教养的游客”）破坏乡村生活方式，双方各不相让。禁止猎狐的提议引起了经济学意义的争论。设想一下禁止猎狐的情形吧，马具商人会失业，猎装裁缝没了生意，马夫和驯狗师无事可做，还要处理掉大批猎犬。[169]1997年7月，估计有10万人结队示威，抗议一个下议院普通议员议案，该议案禁止带猎犬猎杀哺乳动物。1998年3月，超过25万的“乡民”，由穿着红外套的猎人率领，来到海德公园参加了乡村联盟发动的游行。土地主利益集团的出席使得所谓代表乡民的“乡村游行”大打折扣。没有什么能够掩盖这样一个事实，这次游行目的就是抗议立法禁止猎狐。[170]

《刑事司法和公共秩序法案》（1994）中有些部分是针对破坏狩猎者的。法案第68条规定严重的非法侵入就是一种新的犯罪行为，所谓严重的侵入指威胁在土地上从事合法活动的人、妨碍或阻断其活

动。但是针对“非法入侵的集会”，法案的第70条和第71条则布下了更大的法网。它们所界定的集会指20人以上的群体企图聚集在“公众无权进入或只能有限进入的露天场地”。如此一来，行使了1949年法案所赋予的权利的人，则会违反1994年法案第70条和第71条，受到制裁。[171]

从1995年11月发起的“乡村运动”中可以看出乡村和城镇之间的对抗，该组织打出来的标语表明他们要站在“乡村一边”来讨论各类议题，如休闲进入、农场主的民族意义、农场主作为真正能够照管乡村的人所起的作用。[172]

农业和休闲之间的冲突的另一个现象是

> 一个正在发展的趋势：将大量的乡村休闲活动限定在官方指定和管理的休闲区域，限定在范围延伸但受到控制的所谓国家公园里。[尽管这样会]极大地裨益于户外休闲……但讽刺的是，它也会有助于使排斥持久化，使公众无法进入开阔的乡村地带，有助于“制止”公众路权，特别是农耕地区和城市近郊的公众路权。
>
> （泰勒1997：275）

相反，乡村委员会认识到乡村休闲活动的巨大的经济价值，尤其是休闲散步可以为当地带来“高达20亿英镑的收入”（阿什克罗夫特1998：2）。一个主要的两难是乡村共同体如果不肯接受日趋加重的进入负担的话，也就得不到旅游业和休闲活动如徒步带来的经济利益。

政府径直打断双方（进入权立法议案和反议案）的推拉之举，于1999年3月颁发了《英格兰和威尔士乡村进入权：行动构架》，于1999年7月颁发了咨询公告《改善英格兰和威尔士路权》。这些动作表明政府有意通过立法解决乡村敞地进入权的问题，扩大现有的路权范围。地方级和国家级的“进入权论坛”建立起来了，所有的利益集团被召集到一起讨论出台《乡村议案》——这一议案旨在确保公众进入一定的未开垦的土地上并自由漫步的权利。至于何时将议案拿到议会里讨论，政府却含糊其辞。然而，1999年11月17日女王演讲中介绍《乡村议案》，推进了为进入和自由漫步所进行的漫长斗争。竞争的利益各方所持的砝码将决定立法的形式及其在全国和地方（也许是分阶段的）的实施。

结语

私有财产的各种关系植根于对土地的控制和进入之中。一旦有人提出在私有土地上建立国家公园，必然会出现紧张局面。即使大量的公用地纳入国家公园的范围，也不一定向所有来访者开放。事实上，它们从未对所有来访者开放。吊诡的是，植根于风景之中的文化民族主义却孕育了城乡分野，而美学、农业和休闲的因素则促成了利益集团之间那种并不省心的伙伴关系。协调矛盾重重的需求和要求的努力似乎只是让这些矛盾进入法律文件，并未解决矛盾本身。也许解决是不可能的，也许解决的成本太高。在市场这种地方，公共产品的问题向来受到冷遇。

不让进入英国风景区和控制在景区内活动已有漫长的历史，而且仍在发展过程中。在英国这种人口稠密和高度城市化的国家，敞地是罕见的资源。围绕资源展开的论战、国家立法的介入和最终使敞地商品化并不奇怪。英国非政府组织以及政策制定者仍跳不出历史决定的狭隘休闲观，“难以把真正的社会意义匹配给休闲”（格罗夫—怀特1996：2）。在接下来的章节中我将从民族志方面探讨山地徒步的社会意义，休闲的这一个方面取决于进入权。

关于休闲性徒步：

> ……英国户外运动所取得的巨大实效和社会政治意义，是建立在具有地区细微差异的进步主义核心意识形态之上的，赞同这一点并不等于是以辉格党主义或必胜主义的态度宣称一种观念不可逆转的完满实现。许多目标继续使人烦心，得与失通常相互抵消。运动本身中的后退的保守派力量，受强大的妥协倾向支撑，一直在不懈地施加影响，阻碍徒步者、登山者和骑自行车的游客为了自己的利益统一行动起来。在20世纪末期为人行道路权和进入权而抗争的人们与19世纪20年代的先辈一样，依然在进行同样的战斗。
>
> （泰勒1997：273—274）

如果说同样的战役正在进行，那么1999年末的《乡村议案》则把战役带进了一个新的舞台。

第三部分 民族志的风景

你的生活在某种程度上取决于你的鞋子，适当地关照它们吧。不过每天一刻钟足矣，因为你的生活还取决于其他东西。

勒内·多马尔1974：118

《致__，祝贺她第一次登上赫尔维林山顶》

你，与山同在一片蓝天之下，

登上高峰，从赫尔维林瞭望塔，

凝视美景，

敬畏，兴奋，惊讶……

女士！现在飞吧！

阿尔卑斯或安第斯属于你……

你汲取山之精华，山之伟力

一如当初相见时

古老的赫尔维林使你折腰

江山如此多娇！

威廉·华兹华斯

我一直考证身份认同作为一种文化产品的变迁，考证它如何生成于风景之中，并经由风景——特别是与湖区峰区相联的风景生成。这个导言就是对我分别于1995年、1996年和1997年夏天和秋天在湖区

山地徒步几个月的田野工作做个定位。除了最宜徒步的干爽温和的天气外，我还在大风雨、雨夹雪、小阵雪、酷热的高温等各种天气条件下徒步和登山。但对于冰天雪地的山地徒步，我则毫无概念。

某种程度上，其实存在着两个截然不同的湖区。一种我称之为华兹华斯郡，这是一个国民托管组织照看下的水仙花遍地、适宜湖边漫游的地方，彼得兔和刺猬夫人的古老世界，令人感到舒适：深色木头装饰起来的内室，擦光印花布和陶瓷器具闪着微光，傍晚时分的茶点。虽然我知道多萝茜·华兹华斯和她哥哥做过著名的长途山地徒步，华兹华斯郡现在只是一片低洼地带，并不是我关注的焦点。我更关注的是另一个湖区：地平线尽头的山脉，云彩低垂，好像要被山披到身上。除非你进入山区，冒着暴雨艰难跋涉，或者冒着近几年的酷暑徒步过，你是很难了解山的崎岖不平——特别是如果你是美国人，更习惯于把山想成一万三千英尺高而非三千英尺高。

正如我在第五章已经详尽解释过的那样，湖区是一个直径大约30英里的大致呈环形的穹隆地区，密布着180座高峰。这种紧凑的地形意味着一天之内的徒步中，你攀登的高度总和可能轻易超过三千英尺，尽管全湖区只有4座山峰超过三千英尺的高度。湖区的山峰，高的也好，不怎么高的也好，并不容易攀登。

你去徒步登山，每次都会有所不同，这要看季节、天气条件、你自己的身体状况，同样重要的是，看你的同伴而定。我简短地说说自己的经历，也算是付给我所看到的其他人的“表演”的报酬吧。需要澄清的是我不仅仅是在观看其他人如何面对自身的极限，我自己也在切身感受。在我拿出全部意志力向上攀爬那令人心悸的陡峭的山峰时，或者比这还糟糕的是，顶着狂风——面对当天可能遭遇到的无论什么障碍，沿着结霜的悬崖裂缝一步一步捱下山时，我能感觉得到思绪和恐惧的重量。在这类生理印象的作用之下，自命的民族志学者与其观察对象——徒步者之间的界限逐渐淡化了。我放弃了“旁观者”的安全特权，成为这类冒险表演的一个“演员”。我的观察角度不仅是旁观者的角度，而且，如果你承认，也是介入者的角度。

不列颠的天气取决于西部。湖区位于英格兰西北部高地，在与苏格兰的交界以南。西临爱尔兰海对湖区天气状况作用巨大。20世纪80年代末期我在哈索普山谷第一次进行田野考察时就很快意识到这一点，哈索普山谷位于中部山地高处，年平均降水量为90英寸。前一年的6月份，黄昏也许需要点上受人欢迎的炉火，7月会有使人惊讶的霜降；而在后一年的同期，却会遇上炽热的日照和燥风的吹袭。

徒步时天气瞬息万变，使得人们格外注意天空的动静。通常天空

非常活跃，烟雾、雨水或密云交织在一起。风暴会迅速袭来，气温骤然下降，即使在盛夏季节也是如此。顷刻之间，老天变脸。气流裹挟着高耸的云团在山丘周围散开。甚至在天气看起来不会有变的日子，山谷之间也会阴晴难定——这个山谷可能降下冰雹，不远处的另一个山谷则可能阳光灿烂。在海拔高度相差2千到3千英尺的变化区间，气候差别也会很大。如果坏天气的因素凑在一起，那么就会有灭顶之灾了。全年都有徒步者冻死。湖区各路山区救援队每年花在救援任务上多达2万个小时（湖区山间救援队协会1995）。

然而，即使没有这类极端状况发生，徒步者一旦停下来歇息，寒冷也会很快透进骨髓——在冷风的作用下，汗水湿透的衣服自动变成为个人量身度造的制冷元件。于是取出背包里的“附加装备”：羊毛衫，防风夹克，羊毛帽，围巾和手套。“技术发烧友”蔑视此类装备，他们更青睐合成纤维制作的“甲胄”，这种纺织物的微纤维能够把身体流出的汗水导流到织物外层，热汗挥发掉而无寒冷之虞。在每个歇息处都能听到人们激烈地争论它的利弊，最后我投资50美元买了一顶可以排汗的帽子，我不再理解技术恐惧症者的技术恐惧了。但价格不菲，我可以理解为什么至少有一家制造商的广告宣传要说这种纤维织物经过杀菌处理，“可以穿着多日……而身边还能留下一些朋友”（卡里莫1994）。

如果有一个绝对的理由解释为什么人们常常选择在恶劣的环境下，甚至非人的条件下对自己进行体力极限的挑战，这个理由似乎是挑战者能够体验壮丽多姿的风景：从与连绵的群山互相辉映的变幻莫测云景，到阳光透过高高的雨云层照射到的湖面，再到黑泽明式的薄雾笼罩下的世界，一个无景（non-view）之境。与之相对的另一个极端则是可以领略罕见全景的天气，我自己就曾经碰到，那些有着30年的湖区徒步经历的人都没有看见过。往北70英里之外的格拉斯哥南部白雪皑皑的群山逶迤，居然历历可见，向西望去则可以看见更远处的爱尔兰山脉。

我“为了研究而做的真正徒步”，第一周是从波罗戴尔开始，一个远在湖区西部人迹罕至的山谷。这是我第一次冒着大雨一个小时接着一个小时地行走。在蒙蒙细雨中爬上一条小径，穿过一个废弃的板岩采石场，左边是一堵碎石断壁，右边是一个开阔的陡坡，一切都使人神经紧张。在大雨中顺着同一条小径爬上爬下，我不禁质疑我的课题选择。人们会主动选择这样做？为了度假？那个星期的后来几天，我们小组越过绿山墙（Green Gable），来到大风沟（Windy Gap）。我们的领队刚刚上任几天，告诉我“在那边”下山，他得照看掉在后面的人。

我看着他指的那个地方：一个陡峭的碎石坡（岩石表面已经松散）。我真的认为他是在开玩笑。他没有。这就是“亚伦的碎石路”，一条长达700至800英尺的斜坡，通向斯蒂海德山中小湖。对我的惊叹“怎么走？”，他的回答是“身体往后靠，脚后跟插进去，走！”就脚跟插进吧，我却发现每走一步，我身体的重量就带着我顺坡滑落，一滑就是三四英尺远。我不能说“我”形成了自己的节奏，根本不是，更准确地说是节奏自己奇迹般地形成。在最初犹豫不决的几步之后，我咧嘴笑着跑了下来。碎石路之后，又是一段陡峭的石径，我踮着脚尖跑，靴子足够结实，刚好使我能从一块石头跳向另一块石头。这是一个全然的“体内”（in-body）体验，一种毫无恐惧的坦然状态，我非常清楚身体运动与历历在目的地形应和完美，也很清楚自己的心正在观察并能看到平常的自我何时开始抓夺这体验，威胁着把我从当下极端平衡的状态中抛出去。但是，“当下”一直保持着，最后我终于跑到绿草茵茵的斜坡的底部，一下子坐到地上，等着其他紧随我身后的人。后来，我们跳进冰冷的小湖里畅游。

我已将那第一个星期的经历视为“开端”，我不得不承认这次经历让我对我的靴子——更不用说对我本人产生了错误的认识。我不知怎地无比信赖我的靴子——它们知道做什么，它们有自己的眼睛，它们会照顾我。因此，在另一次田野考察时，我要求一个徒步旅行的朋友带我去“挑战”斯特瑞丁绝壁（Striding Edge），一条我听到人们反复谈及而我毫不了解的通向赫尔维林的路线。这个朋友不仅是一位出色的徒步者，也是一位了不起的攀岩者。结果，在经过了长时间的紧张艰难的跋涉后，发现斯特瑞丁绝壁是一道陡峭的、锯齿状的、刀锋一样险峻的山脊，是从赫尔维林（四座超过3千英尺高的山峰之一）东北部山坡的一个盆地边缘伸出的一支山臂，盆地边缘的另一支是斯威赖尔绝壁（Swirrel Edge）。红冰湖位于1800英尺陡峭岩石下的盆地中心。斯特瑞丁绝壁西边有一条虽不那么险峻，但深逾2300英尺的斜坡通向谷底。

可以看到我的朋友在强劲的风中摇晃着攀爬那刀锋般的悬崖，他不得不手膝并用，此时我则不得不离开崖顶走到另一条平行的小路上。我努力振作精神又回到崖顶，但我没有办法欣赏风景。我眼角余光能看到的一切都告诫着我算了吧。山脊过去了，顺着赫尔维林山肩可以爬向山顶。绕过一些大的雪堆我们来到一个碎石斜坡。有一次我的脚踩上了一块岩石，石块一下子滑落，我开始顺着冰湖那一侧的斜坡下滑。我听见，好像在远处，有人在尖叫。是我自己，四肢张开，有些碎石滑过我脸前，我试图用靴子和手指挖出一个支撑处，终于让我的靴子找到了。在极度静默中，刚刚发生的事情和自己现在的处境，让我体验到什么叫难以置信。

我的同伴爬下来接我，在我下面30英尺左右的地方，另一个人摆好姿势准备在我再次下滑时拦住我。我被扶着离开了碎石道，惊魂未定，接着继续向山顶攀登。在赫尔维林斜坡顶上走了几步之后，我坐了下来，拒绝移动半步。我不愿意走完通向赫尔维林顶峰的最后几百码去欣赏那久负盛名的景色——我能够想到的就是："让愚蠢的山景见鬼去吧！"身上从靴口到臀部青一块紫一块，浑身筋疲力尽，我好不容易熬过5个小时，默不作声地翻越了多里瓦根峰，走下更陡峭的通往戈里斯戴尔小湖的碎石坡，穿过了长长的山谷，甚至在一块类似太妃糖纸的岩石上摔倒，全身着地，头部险些撞上一块大石头时，我也没叫出一声。我几乎兜了一个大圈——如果第一次滑落时间长一点或是摔了个仰八叉，或是第二次摔得更惨，那么就得召唤帕特戴尔山区救援队了。该救援队成立于1964年，由哈索普山谷的詹姆斯·奥吉尔维创建，后者的骨灰已经撒在赫尔维林山顶，这是在我"挑战"斯特瑞丁绝壁之前的事。

"滑落后"的田野考察实际上成为连连噩梦。即使在环形路径上简单行走，也会使我焦虑不堪，而攀登峭壁更是让我充满恐惧。过了好一阵子，我才部分恢复了以前的自如和平衡感。这种两极体验，即身体的极度兴奋和极度恐惧，我是切实地体验了一番。我能够理解山地徒步者表达的东西：他们所感受到的成就感、极限挑战以及他们愿意这么做的原因。正是由于他们的帮助和鼓励才使我有些东西值得报告，我在哈索普山谷的工作并没有提供给我山地徒步的准备，因为那是靠我自己完成的，没人看见或议论我缺乏经验。

在哈索普山谷时，我发掘出一段25年前的记忆，那是1960年代初期，17岁的我参加了一个攀岩俱乐部。尽管我不是唯一的女孩，我还是被当作一个另类，因为不是某人的"姑娘"（女朋友）。女性攀岩者几乎绝无仅有。[173]我不太受欢迎，但我坚持到冬天，直到发生了一次灾难性冰上滑倒的那天（我买不起合适的靴子），俱乐部管理者打击了我，他用每个人能听得见的声音，明白无误地隐射我，说他知道汉尼拔想让大象登上阿尔卑斯山时是什么感觉了。

只有在读到西蒙·夏马的《风景与记忆》时我才回忆起我已经忘记的东西——在书中，他解释了汉尼拔著名的傲慢行为及其对浪漫主义的趣味影响，如"令人愉快的恐惧"和"具有道德意义的登山"（夏马1996：422）。也许不是巧合，后来的25年里，我都在希腊登山，远离结冰的环境和英国上层阶级。也许我的课题选择在某种程度上是以更体面的方式跨越阿尔卑斯山。至少这次我的脚上穿着更好的靴子，能够使我鸟瞰胜景。

七 再地化/发现/引述景色

在讨论城市和国家的结构化、等级化的世界与建立在平等友爱基础上的“共同体”（communitas）之间的关系时，现代人类学家维克多·特纳提出一系列对立元素，与维吉尔的观点如出一辙。两种社会的组织形式从概念到经验，都是互不兼容的，其结果是两种社会需要神话和宗教仪式居间调节。通过允许跨越彼此的阈限或看不见的疆界的仪式，一种社会到另一种社会的过渡得以实现。朝圣实际上就是一种过渡形式，朝圣者经常从国家的核心——城市地区移动到乡村地区（常被视为是本国特定民族的古老故乡）。通过原始的方式，穿着普通服装一起旅行，朝圣者之间形成了纽带，超越了社会疆界。

奥维格1993：326—327

徒步漫游是……一种文化和技艺……一种对自己的国家，最深处和最遥不可及的地方的爱，这种爱……不会枯竭，这种爱……激起人们的忠诚之心、爱慕之情，足可以成为某些人的宗教。

沃德1934—1935；转引自希尔1980：32

国家公园被人们称为国家皇冠上的最后一颗珠宝。其心脏地区是“遥远却坚如要塞的公用地”，远离红尘，人迹罕至。在这儿，所谓的“撒切尔的英国”似乎显得很渺小；一个更清晰的观念已经凸显——这里不是“他们的”英国而是我们的英国。

里德1991：7

我们渴望文明的舒适和便利，但是如果这意味着彻底摈弃与我们依旧归属的栖居地的视觉象征的联系，那么我们可能变得像笼中狮子一样……只能沦为在笼子里神经质地踱步，因为有些东西根本错了。……简言之，探险是一种最基本的生存行为，我们之所以进行探险，是因为受我们本性强烈的驱动……考虑到这一语境，我们把侧重于关注湖区的艺术和文学的文化大流派，不是

视为登山者或徒步者经验的平行流或替代品，而是视为同一个东西的重要部分。

阿普尔顿1986：119—122

人天生就需要离开他的洞穴，漫游到二十多英里之外；所有这些科技、不断被更新潮的东西甩到后面、所有的紧张压力——不！徒步才是本来需要的，使你接近最本质的东西——我是否受伤，我是否饿了，我想撒尿吗？这就是我喜欢的原因——你就是你，你的身体和自然环境。

马丁F.1996

引言

前六章论述了湖区文化建构这将近250年的历史进程。这些过程涉及进入风景和如何看风景的问题。与公用地问题并行而且深化了公用地进入权问题的，是属于政治进入权范畴的社会运动。我现在转向一群人（主要是城里人）热衷湖区山地徒步的流行现象，对此进行微观研究。该现象作为一种最近期的表现，映射出早期对这片风景、这片文化地域、这个英格兰版本的想象、接触与进入。

我对山地徒步者所做的多点式、场所机动的民族志研究，与英国社区研究的传统模式并不契合（阿伦斯伯格和金波尔1940；贝尔1994；科恩1985；福克斯1967；弗兰肯贝格1957，1966；米维特1986；斯特拉森1981；威廉斯1956）。这种研究既非根据静态的场所，也非根据年周期观察。亲属关系也不是我的主要关注点。远不是对“非自愿地方化的‘他者’”（阿帕杜莱1988：16）的研究，而是关于去/地方化（dis/located）的情感共同体的研究。该共同体由年年重返甚至几十年不断重返湖区的人们构成，这样的重返行动显示的不仅是他们对一个非日常栖居之地的依恋，而且是对这一种社会领域的流动形式的依恋。研究涉及到共同体——特别是徒步者那种临时聚合而成的共同体的诸种问题：进入、接纳和排斥。尽管分属不同的概念范畴，但进入风景、进入政治以及进入共同体，都各自和共同指向一种进入权政治（politics of access）。

英国社会人类学非常重视“由实地感知地方性（locality）而获知的‘地方特色’”（科恩1982），但是，我们这里对田野考察地点的重新选择，却对上述“地方特色”感有颠覆作用。在此争论的焦点是：这个

高地的地方特色主要是由临时来到这里的城市访客感知和体验出来的，那么此类共同体和地方性就缺乏典型的田野考察点或研究对象所具有的“纯度”，这就触及了有关学科及其实践的假设——其中许多惯常方法正在受到越来越多质疑（古普塔和弗格森1997）。我的研究不仅是方兴未艾的“多点民族志”（multi-sited ethnography）研究的一部分，而且由于有基础广泛的民族历史架构，我的研究还属于一种从多学科领域进行此类研究的潮流（马库斯1995）。

研究人群和研究方法

1990年的家庭普查表明英国有两千多万人把散步视为主要的户外活动。如果把含义不同的散步——从周日下午在当地公园遛狗到整天整周的徒步都计算在内，得出的统计数字确实说明了漫游者协会在当地和全国展开的活动（包括维修人行道和推进进入权）影响的人口远远超过该协会会员人数——会员大约有18.5万。

商业性的休闲徒步的广告出现在各种会员杂志、吸引徒步者的商业性杂志、英国旅游部门出版的诸如“徒步英国”之类的地图、各个国家公园发送的月报里，通过各地旅游局和网络四处开花。这些资源为每年花钱参加英国徒步假日三百多万天的人们服务。平均寿命的延长和提前退休制为这种休闲活动提供了一个不断增长的市场。

从各类印刷资料、电子资料中，我收集到假日徒步组织的地址，从寄给我的小册子里预约登记，当然是从价格最低的度假项目中挑选我所需要的：每周花费在225英镑到308英镑之间（相当于360到493美元）。我收到的一些旅游手册中，湖区度假每周花费在600英镑至800英镑之间（相当于960到1280美元）。这些假日旅行的吃饭标准、住宿标准和团队大小都不尽相同，但旅行路线却一样。这些现象反映了徒步商品化的一个方面。因此下面的讨论只是依据假日徒步市场的一个有限的部分的统计。

对此进行的历史研究和我个人在湖区的前期工作（达比1988）促使我想去了解假日徒步和俱乐部在创造社会网络和共同体感方面所起到的作用。鉴于历史上逐出风景和进入风景所涉及的阶级对抗的强度，我想知道徒步团体是否可以跨越阶级。我注意（研究对象）对于强调环境责任的政治和对于环境衰落的态度、信念和感受——这一兴趣源于我以前对欧盟农业环保政策在区域和在本地实施情况的研究。我认为也许能从最基础的现象开始切入这些论题。在田野考察过程中，团体的动态、性别和种族问题凸显出来。

我密切观察的核心群体包括120个人，我与他们一起于1995、1996和1997年在湖区进行了历时1周、2周和3周的徒步，行程大约400英里。他们没有一个人生活在湖区。除了6个来自西欧的度假者以外，其余的徒步者全是英国人，实际上他们都是英格兰人。我们参加了全国性机构如乡村假日协会（CHA）、漫游者俱乐部（RA）以及私营性质的徒步旅行团组织的（价位较低的）假日徒步。徒步者的姓名都是虚构的，除非经过同意可用真名。

每个团队一起徒步约一个星期，多数时候，晚上回到固定的住处参加晚间活动。住房风格各异：有伫立于村外的维多利亚式大宅；有位于相对偏远山谷里的瑞士木屋——在20世纪30年代徒步狂热时期由一个徒步俱乐部建造；有一所建于20世纪初期的别墅俯瞰巴特米尔湖，透过巨大的玻璃窗可以饱览湖区美景；还有改建的谷仓。每周的假日徒步一般周六下午出发，在途中休息一天，徒步者可以去购物、参观旅游胜地、自己自由散步或休息。在乡村假日协会辖下的住处，两三个旅行团队同时活动。每队约有20到30人不等，徒步的难度也不等（一日徒步4到6英里，含有一段500到800英尺的登高路程；或一日徒步7至9英里，含有一段2000到2500英尺的登高路程；或一日徒步10到14英里，含有一段2500到3000英尺的登高路程）。人们可以自由选择更换团队，但很少人这样做。

为了把观察和定量的偏见最小化，获取能够比较的数据，我与来自德文戴尔峰区住地的假日联盟（HF）徒步者一起徒步，还与考文垂、牛津、科尔文湾（北威尔士）以及肯德尔（湖区）的地区性徒步俱乐部会员一起徒步。像乡村假日协会一样，假日联盟每天提供三种不同难度的徒步方式，晚上徒步者一起活动。纳入参照观察的人群也约有120人。我对两种人群做了问卷调查（见附录）来补充我的观察。问卷发给110人。50份问卷由核心人群的徒步者完成，52份由参照人群徒步者完成。问卷较长，含有56个问题，97%的回答率说明徒步者有兴趣充当研究对象。

两组人群中没有年轻家庭，年龄在35岁以下的人很少（核心人群里只有12%，参照人群里只有3.8%）。核心人群的徒步者平均年龄是43岁，男性比女性人数略多（52%：48%）。退休者占20%，其中2%属于鳏寡之人。参照人群的徒步者平均年龄52岁，男性人数远远大于女性（59.6%：40.4%）。参照人群中的男士曾经几次对我说他们的妻子已不能像年轻时那样徒步了，只能参加短途散步或周末的短途旅行。退休者占61.5%，其中13.5%属于鳏寡之人。如果将独身、分居、离异和鳏寡列为A类，同居和已婚者列为B类，那么两组人群中A类虽占少数，但比例可观——核心人群有44%，参照人群有35%。

对两组人群的职业（涵盖专业人士、管理人士、学院人士、白领、蓝领和体力劳动者）进行的交叉分析表明二者之间的职业差别不大。两群人的一个有趣的差别在家庭收入上，不是实际收入（这一点难以确定），而是不回答收入问题的人数：核心人群有8%的人，参照人群则有23.1%的人没有回答。无论问卷的发放和回收是在团队内如何进行的，对这一问题很多人都避而不答，有些团队甚至完全没人回答。

共有7种收入档。45%的核心人群成员回答收入在20000到35000英镑（合32000美元）档，这一群人的平均收入是17100英镑（合27360美元）。参照人群收集到的收入数据平均是12627英镑（合20203美元）。略低的四个收入档里，两组非常接近，只有在5000到9000英镑（合8000至14000美元）这一档里，参照组是核心组人数的三倍。在最高的三个收入档里，参照组突然出现“空白”。当性别差异用于分析收入数据时，核心人群的男性徒步者平均收入为17500英镑（合28000美元）而女性的则为16700英镑（合26720美元）；参照人群中的男性徒步者平均收入为14500英镑（合23200美元），女性的为10750英镑（合17200美元）。

答卷分析表明，收入的差异会影响到“当年”或“平均”的徒步装备费用：60%的人花费在250英镑以下（合400美元），20%的人花费在251到500英镑（合400到800美元）之间，而5%的人花费超过500英镑（800美元），但岁数较大的徒步者花费要少一些。核心人群比参照人群花在装备和假日徒步上的钱要多。白领工人和岁数大一些的徒步者更经常地参加有领队或向导的徒步英格兰活动。随着收入的增加，这个频率降低，退休之后，频率会重新变高。从民意测验里可以发现一种出于礼貌的偏向，这是已经得到承认的。也许还有一种未承认的男子汉偏向：白领工人和女性徒步者多参加难度较低的徒步（如沿着骑马道漫游），男性专业人士多选择难度更大的徒步（如攀登陡峭的山坡）。

问卷以27个陈述性声明结束，按照五分制选择，其中一分为“强烈赞同”，五分为“强烈反对”。对数据进行多变量回归模型分析，用年龄、收入、性别、婚姻状况和职业作为解释性变量。我对散发给他们的三组集合问题尤感兴趣。第一组侧重在对于强调环境责任的政治的态度、观念和感受。女性更同意环境应该优先于其他事务的说法；白领工人则不同意这种观点。既然60%的白领工人是女性，社会经济位置可以视为其答案的绝对重要因素。对于这个问题的回答，核心人群和参照人群并无什么不同。

面对一组针对人所感知的环境衰落的陈述，白领工人不同意问卷

上的基本观点。其他变量的反应则无很大的差异。就这一问题所做的统计，核心人群和参照人群之间并没有太大差异。对于一组针对徒步和个人满足感的陈述的反应则说明了年龄与评价有巨大关联：岁数大的人能够在散步中体验到更多的满足感。核心人群中有74%属于被人雇佣或自我雇佣，他们从徒步中所得到的自我满足感要少些，在这一点上管理人士和学院人士也一样。

过去与现在

山地徒步作为反复重演的表演性行为，创造了个人的置于时间和地方的过去。通过向新一拨的人们引述的经验和记忆，多个过去把个人联系起来——把人和地方密切相联，铸造出跨越都市与乡村、北方与南方等社会地位经济标记的联接。对于一些山地徒步者来说，在徒步发挥联接作用的过程中，他们与历史的过去（如在第一章到第三章讨论的历史）联系起来。与湖区特定地方相关的诗歌、文学或艺术构成了再引述和再发现的另一层面。

在一些人眼里，被组织起来和正在组织起来的徒步群体这一事实直接与第四章、第五章已探讨的进入权斗争的历史形成共鸣。对另一些人而言，进入权斗争负载着种族和性别的当代社会问题（我将在本章后面部分和下一章里详尽讨论）。在他们看来，进入风景区和山区的持久行为和经历同时是一种认知探索和一种抵抗策略。

核心人群中很少是第一次参加湖区徒步的。尽管过去在哈索普山谷的研究工作使我对湖区有一定程度的了解，但参加这种有组织的山地徒步我却是新手。核心人群的多数则不是。有些人年复一年被召集到湖区一起徒步旅行。由于居住在国内不同地区，在湖区以外他们彼此难得碰面。多年以来，有些人不仅一起徒步湖区，还一起徒步其他地方，尽管在徒步之外的其他场合他们缘悭一面。有些人早在儿童和少年时期就徒步湖区了，最终选择退休后来到这儿，把自己重新定位在他们逐渐了解和热爱的景色中。这少数人出现在含有地区性湖区徒步俱乐部成员的参照人群里。核心人群中的有些人多年来经常单独参加CHA组织的假日徒步活动，因此也就熟悉了那些参加同样活动的其他人，在这些历时一周的徒步过程中他们常常不期而遇。在这些变化参数范围之内，大多数人属于“归来者”。

我自己也是“归来者”，虽然性质不同，但也可以作为一个观察对象（哈斯特拉普1987）。我在英格兰出生长大，却在美国生活了多年，这意味着我在英格兰北部地区进行的田野考察模糊了田野与家的

等级差异。我处于一种令人尴尬的局内人—局外人位置：我意识到在某种初始的层面，英国风景一直是“故乡”，而作为一个社会实体的英格兰现在对我而言却是“外国”。这种矛盾对我并非没有影响，我应该站在不介入的角度观察那些进入英国风景之中的人们并试图理解他们，但我不是墙上的苍蝇，可以不动声色地观察。在特定的情形下，我自己对这些人和这个地方的反应或多或少地影响了我对于徒步者动态的观察。

我的研究如果能把所考察的每个问题都分得清清楚楚，那么就结构而论会是令人满意的，但实际却是所有问题纠结在一起。通过展示每周徒步中的纠结现象和过程，收集同一现象在不同徒步周的表现，把它的特征整理出来，我努力使我的材料显现出一种秩序来。但在此之前，我想在世俗性朝圣仪式的架构里分析徒步群体。

世俗性朝圣

无需把世俗性朝圣的观念变成一刀切的分析模式，强使一切（数据）与之吻合。但我的确想要提出，徒步的模式和过程、象征学创造了一种类似宗教朝圣的世俗性朝圣。湖区徒步路线的密度、徒步者的密度、徒步的最远范围、众多的观景点、热门路线的密度，这一切构成了一幅圣地和驿站的世俗版本：纵横交错的朝圣路线通向位于边缘，但具有地形学重要意义的朝圣中心（特纳1974）。仪式的三重分类——分离、过渡和交融把个人带进群体并支配着人和群体在土地上的运动，而徒步群体则是仪式的空间化和现实化（凡·吉纳普1960）。地区性徒步俱乐部以贯穿一生的运动带来添加的维度。

由于角色和活动的碎片化、角色冲突的隔离，以及不再信仰“特殊化仪式……会神秘地影响秘技参入者的安宁”（格拉克曼1962：37），凡·吉纳普所讨论的那种仪式被认为“与现代城市生活结构不能和谐共存”（格拉克曼1962：36—37）。一个徒步群体实际上打破了一些人谓之的城市生活所引起的隔绝感，同时也成为逃离城市的一种方式。在乡村环境中一队人一起徒步一个星期左右，逃离了城市，因而“僻壤与社会不再是对立的概念”（特纳1974：203）。

徒步领队提到徒步群体对孤独者和情感需求者的帮助和支持，以及通过重建自我的自然基础而获得的帮助。不少徒步领队都有过地区性徒步俱乐部的经历，他们认为孤独是许多人参加徒步活动和俱乐部的动力。马克是一个大型地区性俱乐部主席，也是一个全国性徒步团队的领队，他指出，“徒步时的身体锻炼以及与自然的联系帮助人们

走出个人难题，一个星期的徒步经历无异于精神的复活”。一个三十多岁的年轻人也如是总结，在我们看来，显然他是生活受伤者之一。[174]针对“你是否阅读与你徒步地区有联系的小说和诗歌”这项调查，他在备注一栏中写道：

> 我对……华兹华斯情有独钟，在做其他事情时，我经常想到他的诗歌。我认为他的诗有一种治疗功能：他理解焦虑，并发现了慰藉心灵的方法。我喜欢他是因为，他把我们心灵与之合拍的自然描写为具有一种神秘的创造力。

从这层意义上讲，徒步群体成为一个具有一定的宗教魔力的场所，存在于“一个特殊的场合，延续一段时间……在两个世界之间”（凡·吉纳普1960：18）。只是在这一个案中，特殊的场合并不是在“两个世界”之间，而是进入远在普通的日常结构之外的空间。个人经由此运动而获得治疗，从日益加快城市生活节奏的技术紧迫性所造成的伤害中恢复过来。

像朝圣一样，徒步就是经历一种治疗和康复过程。（在此我没有考虑徒步媒介的形式化体系，这种体系显然更容易看出是仪式化的。）按照凡·吉纳普的分类，在特定仪式中，任何阶段都可能得到或多或少的强调。将徒步周视为一种仪式，那么过渡阶段就是延长化的阈限期，在此期间，人们体验到共同感（communitas）。这是临界状态，此时如果仪式是集体性质的，参加者“就体验到……一种自发生成的人类彼此平等的关系，摆脱了结构属性”（特纳1974：202）。

特纳的共同感建构的观点源自他的朝圣资料，可被定义为反结构，不过“社会结构并没有消失，而只是大大地简单化了：属种关系而非排他关系得到加强”（特纳1974：196）。共同感的本质是世界主义的，与建立在地区性的排他主义基础之上的存在相反，是对“无限的环境、永恒的当下”的体验（特纳1974：238）；在此，一天是另一天的复制，重复传播着社会联系。共同感并不是作为与另一群体对立的某种集体性而建构起来的，这里特纳也并不关注“共同感的自发行为式表达……如英国酒馆（或）……航海游乐的一群乘客”（特纳1974：242）。

如果宗教性朝圣位于共同感系谱的一端，英国酒吧生活则位于另一端，也许徒步群体可以被认为是占据了中间点，反映了两端的特性。似乎在社会中：

> 当几乎没有阈限体验的结构条件时，逃离或摒弃结构性义务

这样一种社会需要会寻求非宗教形式的文化表达，尽管这些方式可能深深地仪式化了。

（特纳1974：260）

在前几章我们已经说明，进入风景和徒步者俱乐部是文化的表达，是抵制工作纪律的流动性象征行为。共同感的理念强化了徒步群体是一种世俗化朝圣形式这一看法。当你参加宗教朝圣活动，总会要接受你基于职业或知识的社会地位的丧失。领队的职业和知识使他（或个别情况下，她）显得特殊而具有权威性，而活动和时空组织方面的巨变（围绕着一套不同的日常仪式）则拉平了参加者的地位。

如同朝圣一样，是活动本身（人们熟悉的预期逐渐减少）创造了群体的结构和新的情感结构潜力。与他人一起经历的体力挑战产生了一种同志感。群体抵达“山顶”，这一象征性的赋权弥补了在社会地位和权力方面的丧失，正是旅行的过程共时性地和历时性地巩固了共同体。

特别路线通向可从特定的有利角度来观察的关键景物。观察这些关键景物或景色需要自觉服从强体力活动所要求的纪律。它们可被视为圣物或象征的对应物，

作为价值和文化公理的记忆术发挥作用……因此一个社会的深层知识从一代传向另一代[并经常被表演出来]……在“地非地，时非时”背景中（正如威尔士民俗学者和社会学家阿尔文·里兹曾为我描述的凯尔特游吟诗人吟唱的情形）。

（特纳1974：239）

现在，那些一度诗意地呈现出来的风景之中的神圣特质在一个世俗环境中重新得到引述，找到新的地点，但它仍然回应了神圣性：如简所述，“对我而言徒步具有精神性的一面。站在山顶我感到升华，犹如听到巴赫的音乐。日常的琐事似乎不那么重要了”。另一位女士说她体验山区的空间和相对寂寞就像是“情感和精神复苏期”。

说到神圣性的反映，一个黄昏，我们一小群人取道湖边小径去酒吧，路上日落景色使我们停下脚步。群山及其在巴特米尔静谧水面的完美倒影折射出一种火红的金橙色。我们坐在湖岸的草丛中，静静地，望着色彩的绚丽变化，不知道身在何地何时（“地非地，时非时”），我有时眨眨眼以确信我是在确切地记录这一切。这短暂的瞬

间留存在脑海中，看了沃尔特·史密斯的日记描写在巴特米尔划船时的生动画面，又鲜明地回到眼前：

> ……我们注意到太阳就要落山，使群山染上火红色彩，因此我们匆忙出发，划到湖中央，在那儿我们歇息下来，观赏着我所见过的最美丽的日落。开始是金色，阳光逐渐变成橙色、红色、紫色，然后蜕变成一种发光的灰色。这种黄昏给你一种“被征服”的感觉。

（史密斯c.1922 n.p.）[175]

埃里克的话说的也就是那种“被征服”的感觉：“我不虔诚，但是……”接着他说站在山顶感觉到自己多么卑微。其他人也表达了同样的感受，感觉自己属于某种比个人宏大得多的东西，还有人在问卷的备注一栏写下了这种印象。

一般来说，当一队人到达山顶，即使已经喘过气来，几乎无人交谈，他们正在汲取眼前奇景。对话经常可能只是口头描述展现在我们下面的山脉、山脊或湖泊。引述地名不只是帮助人们按着指南针的指针定向，而且，似乎也将宏伟的风景置于某种控制之中。接着人们会拍摄照片。有时，某个人会单独坐在一边，但通常一队人会呆在一起，沉浸在同道情谊之中，默默无语。

徒步群体提供机会在“划分出一种特殊现实的时空构架”（米尔勒1955；转引自道格拉斯1966：78—79）里去体验共同感。然而，共同感是自下层体验的，却又是自上层建构的——体制化已经暗中颠覆它，使其变成市场结构。正是由于这一点，等级的外在标志并没有被完全磨灭。服装差别，过去在花钱更多或更少、更奇异或不那么奇异的地方徒步的经历，以及文化资本的表达，这一切使得在世俗性朝圣中共同感的理想状态难以实现。尽管如此，在徒步群体中还是能够体验到拉平社会地位的机制和同道情谊的自发流露，因为正像在朝圣路上，“阈限情境的重要构成是……轻文化而重自然”（特纳1974：252）。在同一地区徒步多年会建构起情节记忆，是一种在心里对蕴含在运动之内的记忆的再体验。由此产生出一种认同感和对地方的依恋感，一种定位在地方的身份认同感，即使不是地方性的身份认同感。

着装形象

经由着装这一媒介，和谐的缺乏被传达出来。高科技衣着的仪式化展示，标志着一些徒步者对由形象引导的市场经济所做的实际和比喻意义的投资。非科技衣着的仪式性展示则标志着对资本主义物化休闲活动的抵制。着装也成为记忆形成的主要场所，引起对过去的徒步经历和所遭遇的天气条件的联想。着装是一个严肃的问题，由此可见山地徒步者和当地人的“道德分界线”（查普曼1993）；而且在生命救援时，会引起不同结果。

由于湖区（正如所有山区一样）天气会突然出现极端变化，体温突降造成的死亡是一年中会随时碰上的危险。一两个小时内，一会儿大汗淋漓，隔会儿就得穿上200抓绒夹克或外层防水的羊毛衫抗风，戴上帽子、围巾和手套，套上防水裤子保暖防风，这类事情司空见惯。相反，在干冷的五月清晨出发，走过薄薄的白雪，行走几个小时后就得穿上短袖了。体温骤降引起的死亡事件减少，有些徒步者认为这是因为人们越来越多使用高科技、重量轻、防水的外套，以及汗湿之后依然保暖的纤维——诸如抓绒服装。

这些质材的衣服具有象征意义，突出了穿着者的地位，含有炫耀性的成分，因而得罪了一些徒步者。宝娜就对我说过：“徒步服装已成休闲款式——徒步靴子，看起来像徒步靴子，其实没有用。休闲服装是财富的标志。”另外一些人虽然欣赏这种衣服的功能，却悲叹有时服装颜色太抢眼，造成颜色污染。有幅漫画就生动地反映了这些态度，画面上凯西克山区救援队的两个队员穿着高科技夹克，在令人难以睁眼的暴风雪中紧皱眉头，非常愤怒。回头指着山上雪中踉跄而模糊的两个人影。一个队员对另一个说，“他们拒绝救援，因为我们的高泰科（Gore-Tex）夹克与他们的犯冲。”

问卷调查中关于高科技服装的回答表明女性比男性更不赞同这类服装。一些徒步者有时咄咄逼人地表示要抵制进入这种徒步装备市场，继续穿着老式的打补丁的裤子、夹克或旧毛衣。玛丽恩就说：“我去参观一个户外服装展览，听见两个买主说‘我们还没开发利用徒步装备市场呢’。我就想，‘伙计，你们可甭来开发利用我！’我马上就有了防范心理。”靴子似乎是例外：几乎每个人都穿着这样那样“合适的”徒步靴子。很少看见正儿八经的成年登山者穿着威灵顿胶靴的，只有个把人因为徒步靴子太贵只好穿胶靴登山。

靴子是得到不少仪式化关注的对象：在外徒步一天，一回来就马上刮掉靴子上的泥土、挖净鞋底，接着再把靴子放在暖和的靴屋里烘干。皮靴子干后就打上貂皮油、擦光剂或涂上其他防水油或亮光油。早晨出发前再给靴子上油或抛光。有些人特别喜欢把靴子擦得像新栗子那么油亮，并引为自豪。这样做的多为男性，有些人提到是在部队

上学会了擦靴技巧。同伴常拿这一点开玩笑。

徒步者杂志登满了评论靴子的文章，据说文章作者穿着靴子走了几百英里进行性能测试。英国脚的特殊性成为卡尔玛登山鞋两页广告的主题。整页版面是一张彩色照片：一只打了水泡的脚后跟吸引眼球。寸把高的印刷体标题是："多数靴子是欧洲人的尺寸。问题是，英国脚不是。"对页登着的文章中这样写道：

> 在卡尔玛我们发现大多数英国人穿的徒步靴子都有问题。这些靴子不合脚。这是因为我们从小就喜欢穿完全合脚的鞋子，让脚自然伸展。因此我们英国人比欧洲人的脚要宽。不幸的是，多数徒步靴子制造商没有跟上步伐，制作的是窄脚的欧洲尺寸的靴子。我们摒弃这种窄靴思维，制作我们自己新型的金牌K-SB系列靴子……更宽。专为英国脚制作。

（乡村徒步1996：38—39）[176]

这种反欧洲的刻薄幽默感强调了英国"自然的"优越性。奥丽薇，一位曾在罗马尼亚孤儿院做志愿者的退休护士，谈到自己在欧洲独自徒步时说，欧洲人把休闲散步视为"特别英国的传统"。

过去之窗

在介入这一传统的过程中，有一个变化表现在住宿舒适度方面。在富裕的20世纪80年代，湖区合作假日协会中心在英国各地提供的简陋客房已经不再像从前那样受人欢迎，预订客房的数目开始下降。一项动议为之而起：试图既维持连续性印象，又不要与合作运动及其连锁店混为一谈。组织更名为乡村假日协会，形象得到改变——从老式的工人阶级"合作"自助组织变为服务范围更广的"乡村"圈，这种语言的转变其实含有商业化的用意，反映出英国的中产阶级化。

到20世纪90年代中期，CHA（乡村假日协会）已经成为一个经历着重大转型阵痛的组织。某中心的活动经理认为，如果该组织还想继续做生意，就得完成这种转型。协会被迫出售一些中心以整合名下资产。在我进行田野考察期间，协会还在继续关闭另外的中心。同时，该组织忙于改进保留下来的中心，因为现在很少徒步者愿意与人共用走道尽头的浴室和卫生间，或者同时和五六十个人争用一个投币公用电话。

1995年在我开始田野考察时，CHA增设了一个新头衔——活动经理。这类经理引导徒步活动，常年或夏季住在中心。他们监督带领徒步的自愿者，并监督组织夜间活动和徒步的主持人。随着徒步活动的难度加大，徒步领队也变得更加职业化，以便吸引徒步市场里要求更高、一般也年纪更轻的人群。结果，CHA现在组织的有些假日徒步每日行程16英里，含有5千英尺高度的登山。

CHA也开始调整它的营销策略。1998年，对开本纸张光滑的彩色手册取代了有点寒酸的两色传单，也登载了CHA的网页广告。与此同时，协会与纯盈利的假日组织合作，开拓了特别假日活动范畴，将徒步与教授多种业余爱好（如风景绘画）结合起来。此外，21岁到35岁年龄段的假日活动、家庭假日活动以及专为单亲家庭定制的假日活动隆重推出。这些不同于过去的活动反映了20世纪末期品味与社会现实的改变。总之，所有这些很难使我们想到该协会本身是植根于19世纪的“禁酒基督教”（Cold Water Christianity）。

我参加有组织的徒步，第一个星期入住的是CHA的拥有33张床位的瑞士木屋，位于波罗戴尔山谷，此地景色非常优美。从第一个星期的经历，我看出组织内部延续与变化之间的冲突导致了一种紧张局面。在乡村假日协会微观世界里发生的事情反射出全国范围内进行的争端。

游客分成两类：一类为预订了一周的导游和晚间活动的游客，一类是使用中心一个星期左右进行自助徒步的游客。第一类的主要成员为60多岁，一般显得不很强健。他们选择难度较低的徒步。这一群体中只有一对夫妇年轻些、强健些，参加了难度中等的徒步。从问卷答案看，这类人显然属于较低收入档和最低收入档（1万—1.5万英镑，合1.6万—2.4万美元），甚至属于5千英镑以下（合8千美元）。他们不爱说话，似乎彼此很少交谈。当假日开始的周六下午，队员互相见面自我介绍时，我的调查引起这群人的询问诸如：“你是税务所（国税局）的吗？”当时我纳闷不解。

只有两个人年龄在25岁以下：活动经理玛丽和她的一个朋友，朋友来拜访她时就参加了该周的徒步活动。她们两个都没有参加晚间活动。晚间活动由当周的“男主持”道格拉斯和“女主持”罗斯玛丽主持。在过去的35年里他们一直是CHA的活动主持，之前他们已是协会会员。晚间活动包括小测验、竞猜游戏和拼字比赛。没有举行ceilidh（夜舞会），道格拉斯说是因为人员不够。凯尔特语“ceilidh”一词经常用来指英国各种徒步中心晚上举行的舞会。

男主持和女主持提供了一个窗口，透过这个窗口可以看到CHA的

过去，同道之谊和宗教内涵的历史。在第一次晚餐上，道格拉斯以欢快的语调宣称我们每顿进餐不要总是与同一个人相邻而坐，因为“这儿的每个人都是好伴儿”。接着他做了一个冗长的感恩祈祷。他祈祷的时候，我看到有些人像我一样显得吃惊。这些人都是那些没有预订徒步导游和晚间活动的人。

通过与道格拉斯的交谈我发现，他觉得同道感和共同体已被撇到一边，而这正是CHA“在过去日子里”突出的特色，取而代之的是近年来入侵的个人主义。他告诉我，直到1991年他还在假日徒步周主持周日晚会，他很遗憾这种习俗正在消逝。他指出总部管理发生了变化，因而政策也就发生了变化。[177]

尽管道格拉斯试图维护CHA的连续性，变化还是在发生。他觉得悲哀的是，出去徒步，男士不再携带午餐大篮子；徒步途中的下午茶，女主人不再切割蛋糕传递给每个人。他认为那些事情可以帮助女主人确定自己的角色：关照客人的安康。有些习俗如晚餐后一起洗碟子，他认为可以帮助培养在一个群体中的归属感。（也许正是因为这种已经失去却仍被牢记的过去，厨房入口处才醒目地贴着一张告示声明不允许客人进入这个区域。）道格拉斯认为过去与现在的做法形成了鲜明的对照——现在是每个徒步者早晨取走已打包的午餐和点心，自己带着，想吃什么多少随意。

道格拉斯不允许变化发生的一个领域是：他坚持徒步者不得走在他前面。[178]所以我落在他后面一两步，倾听他的谈话，他遗憾地看到近年来福音派教会的发展夺走了那些本可能成为CHA新会员的年轻人。道格拉斯将福音教会运动的大力纳新与CHA缺乏代谢等同起来，这说明了对协会性质的认识——它代表着什么，或更确切地说，在他年轻时代表着什么。这种缺乏年轻人加入的现象在几个星期里有不同的人提及。其原因被解释为家庭结构的变化：青少年不再需要与父母住在一起，因此他们再也不参加家庭徒步这样的活动。这种看法也许能够说明近年来协会的努力：大力开发年轻人假日、年轻家庭假日，推出富有体力挑战性质的徒步活动以吸引那些不然有可能把CHA当作“老年人”协会的人群。

那些利用中心作为徒步基地的人在晚上没有参加大组的活动。他们要么成双结对，要么独自徒步，非常了解湖区。他们属于偏年轻的人群（36—45岁和46—55岁），处于较高或最高收入档（5万英镑以上，合8万美元以上）。有一对夫妻不只徒步山地而且漫游英国。他们是澳大利亚一对珠宝商夫妇。鲍勃，五十好几，出生于印度，父母是英国人，在英国公立学校接受教育。杰姬五十出头，从小移居澳大利亚。他们这次漫游英国的行程包括湖区，就是为了看看“华兹华斯

的风景”。他们在学校都学过他的诗歌，觉得如果没有游览华兹华斯诗歌中提到的山脉和山谷就等于没有真正到过英国。他们驾车游览湖区，只是偶尔参加难度较小的徒步活动。

像杰姬和鲍勃一样，伊恩和波琳觉得他们漫游进入了某种时间弯道。他们来自中部，是刚退休的商人，带着相对昂贵的徒步装备，并且认为这很好，只要“这些装备用以真正徒步而非商业大街的做秀”。伊恩和波琳对男主持那种过时调调颇有不满，随时说出他们的意见。伊恩感到整个英国出了问题，道格拉斯是英国问题的象征。他们还批评CHA的客房陈旧不堪，提到了男主持来自实际上已经消逝的过去，提到了英国制造业摇摇欲坠。英国问题包括一种普遍性的害怕变化的情绪，凡事向后看的方式波及工业、商业和社会政策，领导层缺乏远见卓识，不愿投入资金及时改善基本设施。

CHA精神的要素之一就是帮助那些本来支付不起度假费用的人。部分赞助和免费假日的基金来自每一个CHA周所获得的捐助。在我这一周里，“富人”和“穷人”之间的差别一目了然，外在差别表现在服装、语言和风度方面；内在差别可以从问卷中反映出来。我参加的其他CHA周徒步项目中，没有哪一个项目像这个集中了如此多的低收入客人。这使我认为我一定是预订了一个大致留给受资助的徒步者和（或）特邀徒步者的项目呢。这解释了为什么他们对现场管理保持沉默，不会公开表示喜好或不满，但会欢迎其他人说出他们的喜好并引起某些改变。这也许能解释我开始进行调查时所遭遇的质疑——我可能发现的某些事情会使某些人丧失免费或资助的资格。

外出徒步一天以后，这种沉默被芭芭拉打破，她是一个五十出头的单身女子，是一名小职员。她对我倾诉，说她觉得男主持人“以恩人自居”，而他“极力推行宗教”的行为极大地冒犯了她。芭芭拉非常准确地回顾了她所知道的CHA早期历史，认为“他们把我们看作应该受教育的工人阶级”。针对此事以及男主持施加给群体的权威发发牢骚，她尽管感到痛快，但还是非常留意是否有人偷听她的谈话。芭芭拉的神秘神态以及害怕被偷听的心态似乎表明，如果被人听到，她就再没有机会回到这儿来了。如果她像我一样自己付费，或像那些不属于这个群体的人一样（他们不去参加道格拉斯和罗斯玛丽主持的晚间活动），她也许会泰然说出自己的怨言。事实是，她使用阶级概念来描述等级，把自己的身份和自我的阶级/分类定位在与道格拉斯及其组织的对立面。她通过这种阶级范畴来理解CHA的集体记忆。

导游带领下的徒步群体中，多数徒步者年龄在六十大几和七十出头之间。他们几十年来参加CHA的徒步。对他们而言，道格拉斯为之悲叹的业已消逝的习俗是他们从年轻时就了解的CHA的一部分。他们

非常欣赏由道格拉斯和罗斯玛丽主持的晚会，围绕历年来收集的游戏而进行。难度不大的徒步、熟悉的游戏为他们回忆个人的过去提供了记忆线索，再次给他们归属感。不像芭芭拉，至少从他们说出的话来判断，大多数客人知道在这个特别领域里运行的社会排序中自己排在何处，也算是过去的CHA的余绪吧。

群体中的群体

根据安排进行一周徒步巡游，犹如组织起来的如画风景观景点，在群体中创造出一种共同的空间和时间，给彼此陌生的人们提供了接触模式。每天重复一样的程序（灌满水瓶、午餐打包、擦靴、房前集合、估测天气、气喘吁吁上山、赞叹景色等等），个人间的互惠关系聚合而成“这一群体”。这种特别的“此时此刻”完全不同于有规律的日常生活，叠加在“个人”的感觉之上。他们交换自传性的细节，逐渐生出一种压倒其他的集体意识。同时，还有一些不断变化的逆流，微妙的和不那么微妙的排斥与包容。共同感和争论并存，有此并不等于无彼。当然，如果我心里曾想到过徒步者共同体是没有问题的，“其乐融融”的——这些想法，安息吧。

在巴特米尔的第一个星期，有项活动是晚上和白天徒步过程中都在进行的。这就是交流拉丁语短语和词形变化，给人一种友好的高手炫技的感觉。每个人遥远或不那么遥远的教育背景突然暴露在明处。这项活动把群体分成了解拉丁语和不了解拉丁语的两拨。在潜意识中，知识起着社会定位或分类的作用（布迪厄1984）。那些“拉丁分子”（包括徒步领队和年龄在二十多岁和六十多岁的人）似乎没有察觉自己有一个没说出来的假设，即认为每个人都像他们一样在学校学过拉丁语。他们没有发觉这项活动使得群体中一小拨人只好沉默不语。

只有一小拨人沉默，这反倒说明了群体的相对同质性。归属感是对文化的体验（科恩1982）。那些没有接受过这种特别文化的人，无法显示自己的文化资本，就不属于这个群体。没有文化的人只是埋头自己徒步，该游戏结束后才能融入群体。

打断这种和其他格局的是马丁——群体通过马丁而凝聚在一起。马丁是一位退休的专业人士，五十多岁，未婚，据他自己说是一个白手起家的百万富翁。他挑起的社会活剧成为徒步周的副主题活动。近距离地生活在一起时，人们的品性和弱点很快暴露。马丁立刻毫不留情地对他们开火，引起一些激烈的交锋。[179]徒步周快结束时我找到

机会问马丁为什么这样做，他回答说他的煽动可以使人们凝聚在一起。他是否认为自己为了群体的利益做了自我牺牲？这是不是掺杂了利他主义的自我主义呢？

如果这是社会活剧的第一阶段，随着这个星期的过去我们步入第二阶段，“一种危机升级阶段”（特纳1974：38）。人们可以“注意到碰撞，偶然看见爆竹，但是很可能赶到某个点上——爆竹在你周边开始爆炸”（麦克唐纳1987：121）。马丁听我自我介绍是人类学家后，他马上把人类学的早期历史与法西斯主义和优生学联系在一起，提出今天“非洲部落”的骚乱证明了黑人智力本来就比白人低下，这种状况是由不同的基因造成的。我努力反驳他的观点，却遇到这样的回答：“我不会相信我和丛林中黑兔子的DNA是一样的。”

不久以后，当我们都在安静地吃着三明治，欣赏着景色时，马丁说，我作为一个人类学家，当然应该“与土著人一起吃肉、啃骨头”。他抓挠着腋窝，嘴里发出呼噜呼噜的叫声，接着又说：“我们是不是应该为你呜、呜、呜一番啊？”我用一种我自己听起来都非常愤怒的声音反击：“哦，但是你本来如此啊！”几秒钟的寂静无声，坐在马丁后面的一个人对我眨眼，顷刻间我成为一个局内人。这样在我周边爆炸的爆竹似乎触动了两个按键：对马丁刺耳的冒犯的厌恶，以及我作为“美国人”的访客身份。群体中的一些人说过，我作为英格兰的客人而且还是一个特别对徒步者感兴趣的人，他们非常希望我不要把马丁当作“英国人”或徒步者的代表。

这次事件以后，马丁不再对我进行言语攻击，我们还开始了交谈。我认为我是马丁唯一交谈而不是讲话的对象。马丁提到原型人类学的田野考察，使我注意到我的田野考察的地点选择/意识问题，以及某种焦虑：“真正”的田野考察应该发生在“别处”而非“这儿”。

> 世界上的地方，越有文化的奇异性和地缘政治的争议性，越能成为恰当的“人类学”田野，而西欧……就不怎么适合做“田野”，许多在人类学系艰难寻找工作的欧洲人就证明了这一点。
>
> （古普塔和弗格森1997：12）

田野考察是人类学研究的基础方法，被认为是（无论这观点是否错误）用之于小规模的社会。据说这是人类学界化和监督自己的学科疆界的主要标志（古普塔和弗格森1997）。然而近年的研究表明，田野考察/民族志也许并不是人类学家专有的会标（贝尔1994）。对于传统的田野考察的学科不安全感起因于质疑民族志文本的构建（克利

福德和马库斯1986）、田野考察中的权力行为（克莱潘扎诺1980）、田野考察点自然化“纯度”背后的主观假设（古普塔和弗格森1997），以及这样一个事实：

> 世界各地群体身份的风景——族裔景观不再是熟悉的人类学研究对象，因为群体不再具有地理意义的紧密性、空间意义的边界性、历史意义的自我意识感和文化意义的同质性。
>
> （阿帕杜莱1991：191）

在徒步群体身份认同的风景中，围绕马丁上演的社会活剧进入第三阶段：“矫正行动”（特纳1974：39）。这一周的最后一个夜晚，马丁已激怒了每个人，实际上，对他的敌对情绪公然地表现为对饮酒“仪式”的违反。这一切只有男性介入，女性只是观望者。当全体人马聚集在离住地一英里半远的酒吧时，被马丁招惹的一位男士告诉马丁，他得给每个人买第一轮酒，这是他与他们一起前往酒吧的代价。

在酒吧，男士们虽然脸带着微笑，却开始用精当的大实话教训马丁。气氛越来越紧张，令人尴尬。一会儿以后，灌了一肚子奎宁杜松子酒（“不是你们这伙人正在喝的垃圾啤酒”）的马丁回击了他所受到的羞辱。他对领队说，按惯例队员会凑份子给领队买个礼物的，但这次却无人出头，这下轮到男士们尴尬了。

从那时起，没有人理睬马丁了。他显得很受伤，烦躁不安，不理解人们为什么作弄他。他转向我解释，大学时有一个游戏，就是“尽量把某人挑动起来，直到他们按捺不住，‘狼烟’大冒，他们怒火万丈——那时你就赢了”。在我看来，他未从大学游戏吸取的教训就是这个游戏显然只能和气味相投的人玩。他告诉我他是怎样艰难地（在我看来是孤独地）爬上经济阶梯的。“获胜”成为他游戏的主旨，无论游戏是在何种领域进行。如果说马丁与这个群体对抗，那么过去似乎是马丁与这个经济世界对抗。

接下来的一星期，一种形式更持久的竞争在巴特米尔继续进行，原因是在大的群体中存在着一个明显的小群体。这个小群体被描述为“摇滚狂人”，用通俗的话来说在别人眼里他们非常疯狂。他们这一群有十来个男人，身体非常健壮，年龄多在三十岁左右，每年到了这个时候都会在这个地方重聚。他们的目标是在最短的时间内走完多数景点。人们告诉我，这些摇滚狂人已经成为经理的铁哥们儿。他总是为他们带队，特地为他们安排一周活动，不管其他徒步者如何。我询问经理和当周领队是否能与他们同行，很快就得知我的这种企图不受

欢迎，我只能自己单独徒步。就这样，我被排除在外——这一事实使我注意到占支配地位的亚群，更清楚而直接地意识到这个本来是学术上的问题。

早、晚餐时，这群摇滚狂人占据最大的桌子，他们互相替自己人占座，这样无论什么时候来就餐，他们都可以坐在一起。晚餐后聚会客厅，他们几乎只与自己人交谈，他们还一起到酒吧。与主要群体之间有条明显界限，不过我的这种奇怪的隔离感有所缓和——有个朋友搭救了我。既然只有在早餐、晚餐和晚上我才看到这些人，我的同屋伊丽莎白就成了我的信息渠道。她觉得摇滚狂人群的徒步速度快得难受，但她还能勉强跟上。徒步一天归来，在进入晚餐前的沉睡之前，伊丽莎白会提供一些摇滚狂人群与不能适应他们徒步速度的队员之间的争论动态。

摇滚狂人只顾自己赶路，任由跟不上他们的人掉在后面，不顾什么礼仪。当掉在最后面的人终于赶上来时，他们马上起身离开吃茶点的休息站；有一次，他们要一个外人“走开”，叫他别再想跟在这个团队里，然后就把他丢在后面。晚上活动，听见他们尖刻的取笑，就能知道谁在徒步中不受欢迎。我的同屋告诉我一些细节。这个星期中渐渐地，那些被摇滚狂人群接纳的人不再抱怨处境的悬殊之别，而开始拾人牙慧——“他们如果跟不上，就不应该在这儿”。在详细叙述当天的体力挑战时，他们就这么说。吃饭时，这些人还是没能坐上那张占支配地位的亚群的桌子。

摇滚狂人群的组织者叫琼，是这群人里少数女性之一，35岁，也是他们中年龄最大的。为了参加这种强度的徒步，她全年每天早上五点起床，参加一个小时的有氧锻炼，再加一个小时的游泳或打壁球。琼承认自己具有非常强烈的竞争意识，平时与丈夫一起出去散步时，“如果看见有人在我前面，我就开始快速行走，超过他们。我受不了有人走在我前面”。对于核心群体中的许多徒步者而言，徒步一周的活动之所以能使他们精神振奋，就是因为它能把不确定和怀疑转化为成就。摇滚狂人群几乎不怀疑自己的能力，总是自信满满。他们似乎通过对风景的掌握而获得了一种权力感。

一个晚上，我解决了被他们排斥在外的问题。因此我被邀请与他们一起去酒吧。前往酒吧的那一英里半的路程更像是快步奔跑。最后，在原路返回的途中，一个来自曼彻斯特的社工罗伯特（也是摇滚狂人群的一员），以明确的阶级术语描述徒步者：“我总认为徒步是一种工人阶级的活动，但我发现徒步现在已经成为中产阶级的活动。依据马克思主义观点，我以为这肯定与生产方式的异化相关。”我有点震惊，牢牢地记住了他的话。我很高兴那天我没有喝得太多。他引

用E.P.汤普森和雷蒙德·威廉斯、圈地运动和工业革命来详尽解释他的看法。最后他以此结束谈话："徒步是一种象征性地收复土地的方式。"

那一周的徒步者中唯一一个真正的工人阶级是乔治，一个七十出头的伦敦人，职业是印刷工，现在已经退休。乔治不是摇滚狂人群的成员，但每天和这群人一起出去。我得知他总是设法赶上他们。从他完成的问卷中，我获悉他平时进行慢跑，还参加马拉松竞走比赛。乔治非常安静，不善交际。晚上他坐在正高谈阔论的人群中看书。尽管他很友善，却很难让他开口说话。但是有一天他同我交流了几分钟，谈到了他早年的徒步旅行。他说年轻时没钱经常到湖区旅行，但是有机会时他会坐火车来这儿，每天散步，每晚住在不同的青年旅社。当谈到他多么热爱徒步——在野外逗留一天，登上山顶欣赏景色时，他的脸色富有生气，眼睛也变得炯炯有神。接着，就像一扇门关上了，他又埋头读书。

最后一晚的告别仪式——最后证明进展相当顺利，琼在科克茅斯（华兹华斯的出生地）一家相当昂贵的素食餐馆组织了一顿告别晚餐，餐馆距住处有半个多小时的车程。那晚，中心不供应晚餐。这就意味着被摇滚狂人群排除在外者和选择不参加"聚餐"的人不得不自己做出安排。这顿晚餐并不是一顿回到"正常的"生活之前的同乐宴，人人有份，而是显示了集体中存在的差别。摇滚狂人群不仅有自己专用的桌子，而且被单独安排在内间。那些能够跟上他们的人被当作名誉队员受到邀请。"因其排斥行为而形成的高等的、内部的和中心的"（斯塔利布拉斯和怀特1986：22—23）人们的笑声，传到那些低等的、边缘化的和外部的人群的耳中。

要求得到位置

观察过性别引起的各种竞争之后，我特地参加了一个女性徒步团队。浏览各类湖区网页，我的目光落在一个徒步团队上，我认出它的名字是个挪威女神。这是专为女性设计的假日徒步团队。同一群女性一起徒步一周（其中多数人是同性恋者），给我印象至深的是这个群体平和的理性，没有那种被什么特殊分子或亚群弄出来的隔离线。我们有时在幽美的花园里吃饭，享受精致的烹调，这一切令人难以忘怀。群体内部摩擦较少，包容和排斥因素彼此交织，却不那么尖锐。当然，情况并非总是如此。

我注意到我的同屋莎拉，处于自我强加的既融入又排斥的复杂状

态，她在群体其他人面前大谈与她的“伴侣”一起度假等等，而私下在我们的房间里，她却说起自己的“丈夫”来。后来我要求她解释这种用词上的变化。虽然以前已三四次参加这种假日徒步，但要让别人知道自己是一个异性恋，她仍觉得不舒服，她还突然生气地声称：“并非所有异性恋关系中女性都处于被支配的地位！”为了融入其中，按她自己认为的那样，莎拉不得不压抑自己身份中的一个关键要素。这是面对真实或想象出来的同性恋群体压力而产生的一种反向“衣柜化”（closeting）[180]。

从谈话和布告栏上的告示中，从我们自己的徒步中（我们并没有沿着热门路线或给定的人行道徒步），我发现还有另一种走遍湖区的方式（在英国其他地方也是如此）。这种方式不同于CHA、摇滚狂人群和此前我碰见的所有徒步者的方式。在主要为女同性恋服务的徒步团体背后，一系列看不见的路线把女同性恋经营的旅馆、客店、茶屋、餐馆和酒吧联接起来。这个不同的隐秘的路线帮助女性在本来由男性作为参加者和领导者而支配的领域（徒步活动）里重新落脚，并帮助建构了定位在风景上的记忆的共同体，从而使那些通常被压制的人们获得了特权。

非身份认同的风景

在与来自湖区之友（FLD）、漫游者协会（RA）、假日联盟（HF）和乡村假日协会（CHA）以及当地俱乐部的代表们进行的面谈和非正式谈话中，我们讨论了少数民族缺席的问题，每个组织的代表都提到了RA在20世纪90年代初期发起的一个全国范围的项目，名为“让我们出发”。这一项目肇始于乡村委员会的“开门行动”实验（布兰登和科里1988）。开门这一意象背后的隐含意义当然使人联想到早期的看门人。研究包括的人群中没有黑人或亚洲人。除了路上碰到的一个黑人攀岩者和一对年轻的亚洲夫妇徒步者外，我能看到的少数族裔还是在学校队伍中碰到的，他们有些在峰区攀过岩，有些参加湖区举行的大型夏令营。

RA的“让我们出发”项目主要是为了吸引那些“没有徒步传统”的人们进入乡村，但是这个项目没有产生预期效果，部分原因是“特别是亚洲女性没有男性亲戚陪伴就不出门，而且——如果她们穿上纱丽，更是难于爬过栅栏的梯蹬”（冈宁汉姆1996）。RA的另一个“家庭漫游日”的项目效果略佳。它所设计的短短的2—4英里的散步距离旨在吸引有小孩子的家庭，尽管“过去9年来有越来越多的非会员黑人和亚裔家庭参加……但仍只占一个小群体的很小部分。不过，数目在增

加”（冈宁汉姆1996）。

我问徒步者同伴，在他们家乡的徒步俱乐部中是否有黑人或亚裔；而在“我们的”徒步周中一个都没有，我也问他们对此怎么看。除了能在学校队伍中见到少数族裔，徒步过程中我没有碰见一个。遗憾地承认他们家乡的徒步俱乐部中也没有少数族裔后，我的同伴还提到了RA发起的运动。至于少数族裔特别在湖区是缺席的，有些人解释说湖区不是一个有着“他们的”历史的地方。继续沿着这一答案追寻下去，我发现这意味着这样两件事情之一：他们没有在英国乡村徒步的历史，因为他们在孩提时或年轻时没有被带到这儿来；而且（或）他们也没有把乡村与早期定居、战役、文学、艺术和农业联想起来的历史。黑人和亚裔被认为是城市居民。

风景被有些人当作“英国性”的堡垒体验着。对他们来说，风景的作用不仅是暂时逃离社会和经济变化的避难所，也是摆脱城市化了的英国人口现实的避难所。在回答是否参加过国外的徒步旅行时，人们不由流露出爱国主义。多恩，一个六十多岁的退休男性，活跃在地区RA俱乐部，与当地管理人行道的市政官员交往甚密，从来没有参加过国外的徒步旅行。他说，“我不会拿英格兰的四分之一英寸交换其他地方的一英亩，我才不会”。这句话是我在第三章里已经探讨过的意识形态的回闪。这种意识形态存在于风景与自然、本土和民族相关之时。这显示出民族/民族主义如何通过融入风景的文化方式，产生了一种特殊的形式的归属感，归属于更宏大的东西——不论是群体还是乡村（作为民族或风景的乡村）。

当华兹华斯将湖区称为“一种国家财产”，在第三、第四、第五章论及的问题是：“谁的国家”？今天，种族掩盖住了阶级，而“谁的国家”的问题已经承载了更宽泛的涉及到人种和种族排斥的含义（吉尔利1987）。这个议题以昭然的视觉形式和文字形式由黑人艺术家英格丽德·波拉德表现出来。她的假日摄影，手工上色之后使人忆起旧明信片或水彩画，展示了英国风景中的波拉德和其他黑人。照片的文字说明涉及到权力与无权，占用和可能（不可能？）再占用。有张照片的文字使人想到华兹华斯的“我独自漫游，像一片孤云/……/突然我看到一大片/金色的水仙”，这样写道：

> 好像黑人的体验只存在于都市环境里。我觉得我喜欢湖区，在此我独自漫游，我一张黑脸，在白色面孔的海洋里漂荡。游览乡村总是伴随着一种不安、恐惧的感觉。
>
> （波拉德1984；转引自金斯曼1995：301）

波拉德的其他文字说明还讽刺性地提到威廉·布莱克的诗歌。波拉德的作品“表达了在英国的黑人集体经验”（金斯曼1995：306）。这种概括是否合乎情理，我不知道。我的研究对象中没有黑人，我本来是可以从他们那里获得不同视角的资料的。不过，正因为我不知道，本身倒可以证明波拉德的体验是有概括性的。然而，风景可以由少数族裔从经验的层面上重新解释、重新认取：

> 穆斯林女孩在布雷肯山乘坐矮马拉的车旅行一天，“每个人都回想起她们曾居住过的克什米尔和米尔布尔。小小的村庄、溪流、绿色的田野……有时使你迷失：你感觉像回到家一样”。
>
> （克斯特尔1991；转引自丹尼尔斯1993：7）

沉默与特权

无论世俗的或宗教的，在日趋扩大的徒步活动中，日常的问题很快显而易见。天气炎热时，为求舒适，男人脱掉衣服很方便，但对女性来说，哪怕是和一群女性徒步，也不容易这样做。天气酷热时，途中小憩，或者“蕨草地休息”变得尤其重要，由于需要新陈代谢，徒步者会大量饮水。在长着浓密的欧洲蕨丛的地方，一切都没问题。但是，不是总有欧洲蕨覆盖着地面，有些季节，找个方便的地方很不方便。[181]几乎是一种隔离和划界的象征性行为（道格拉斯1970），女性找个地方方便——跑到专门指给女性使用的一堵墙边或岩石丛里，即使真的能躲开自己那群人里的男性眼光，也会被其他上上下下的登山者看个一清二楚的。

在一个徒步团队里，有个妇女来了月经，需要经常停下来。她不好意思向领队（男性）解释，队里的许多女性就在她有需要时一起要求小憩。徒步周结束时，男人们说他们从来没有与膀胱如此虚弱的女性一起徒步过。他们从来不知道真实原因。其他女性提到她们在徒步之前会服用避孕药以避免这类问题。

甚至埃里克·朗缪尔那本简明扼要的《登山技巧和领队艺术》对月经问题也是回避的，不着一字。在一个徒步中心，一位正在接受领导能力训练的徒步者向我推荐了这本书。他认为这是登山领队的“圣经”。书中详尽地讨论了男女少年（15—18岁）和成年人（19—50岁）不同的卡路里需求，不同天气条件下这些需求的变化，以及不同年龄段的精神和体力状况，但却没有提及月经引起的不同需求。（也没有谈到50岁以上的人的需求。）

依据男性设置的能力、耐力和速度标准是另一种“男人的误测（mismeasurement of man）”（原文如此）。在男女混队中的女性，即使她们占多数，还是某种程度上的少数派。她们不去设定徒步速度，她们退到群体后面，而男性“自然地”被吸引到前面和领队一起走，和他一起核对路线等等。（当我们碰到单独徒步的夫妻时，即使他们不属于任何有组织的团队，也总是丈夫走在前面，查看地图。）男性是地图查看者、抉择者、领队——这种不言而喻的竞争优势使得很多男女混合团队中的女性说她们更愿意只与女性一起徒步。这里，她们指的是按照地区结成的女性群体。这样的群体气氛“更加放松”，而且“没什么竞争性”，能使女性“发展自信力”。但是她们还是放弃了参加专门为女性组织的假日徒步的想法，因为觉得这类团队“实际上”是同性恋团队，她们在里面不受欢迎。

社会礼仪可能具有性别区分意义，对此局外人看不见，只有在失礼的时候才会注意到。在给一个小群体中的每个人（其中一个是男性）买一轮饮料时，我问各人喝多少。一位女子要半品脱的当地啤酒，其他女子也要同样多。于是我点了那么多杯半品脱的啤酒，对此那个唯一的男性感到有些不自在了，他主动提出支付半品脱和一品脱之间的差价。显然，半品脱和男人的酒量是不匹配的。由这件事情我发现，男性总是一品脱一品脱地喝啤酒，即使他们喝了六七品脱后开始要半品脱时，也会小心翼翼地将那半品脱啤酒倒进前面用过的一品脱玻璃杯里。为女性准备的半品脱啤酒装在不同的玻璃杯子里（女人用弧形玻璃杯喝，而男人用直边玻璃杯喝），这样就绝对不会把男性的半品脱与女性的半品脱混淆。的确从很多细小的动作里看出差别的象征（道格拉斯1970）。

退休男性

我遇到的一些男性徒步领队和徒步者，由于英国经济结构调整的缘故，他们在55岁到60岁之间就被迫退休了。尽管生活相对舒适，拿着不错的退休金，也有适度的金融安全保障，许多人（当然不是全部）对提前退休还是耿耿于怀。尽管他们表达了对关系到退休金的通货膨胀的忧虑，但是多数人则强调他们需要工作更多是由于个人原因而非经济原因。所有人都去寻找活动打发他们新近空下来的时间。由于退休前就进行徒步休闲，现在他们就把徒步当成一种值得追求的爱好，一种重新安排时间和构建自我形象的方式。

迈克尔，前航空交通管理员，是这样认为的：“我过去的工作压力非常大，而我退休后，每天的压力变成了决定我该喝黑莓酸奶还是

纯酸奶！于是我想，是该开始干干领队的工作了。”一个退休后从事徒步领队的人，在年轻时就为CHA一类的组织担任过领队。许多退休人员都在孩提时期由父母领着参加各类机构（通常是CHA）的休闲徒步旅行。玛丽恩，我所见到的为数不多的几个女性领队之一，说依据她的经验，这些退休男性很难适应休闲状态：

> 他们仍然想支配，他们有主见——固执己见，有时说服他们做点超出常规的事情，简直比登天还难。他们是井底之蛙：“这是我的项目，我只走这些线路，我只参加这种晚间活动，我只这样做，这是我的路。”如果你建议：“如果我们这样做怎样？”他们就会很担心，因为他们以前没有做过。男人总是这样。

男性的支配技巧被带进全国性徒步假日机构以及地区性徒步俱乐部。通过这些俱乐部，他们经常插手地区政治，诸如进入权和规划的议题——本质上具有争议性的领域。斯坦，一个提前退休人员，当地徒步俱乐部积极分子，曾经组织活动抵制在过去受到保护的乡村附近开发房地产。尼戈尔，伦敦一个区议会前首席行政官，也领导过抗议——抗议在乡村兴建大型超市的规划，这个大型超市会灭绝当地商业街的所有商店，改变当地风景，大大增加周边地区的汽车和卡车交通流量。他认为像他这样的人是前局内人，了解“游戏规则”，由“猎场看守人变成了偷猎人”。

有些男性在退休前就为担任徒步领队做铺垫，偶尔会替补意外生病的领队带领徒步旅行。有些人则是无意之中当上了领队。罗宾，海上石油钻塔工人，参加了西班牙的一个徒步假日，那儿的“领队糟透了”，结果他们团队的14个人“结下了真正的交情”。第二年，团队的多数人出现在英国，共同参加了假日徒步。他们玩得非常痛快，因此继续一年见面两三次。由于罗宾是他们中最有经验的，他就成了领队。他很喜欢这种经历，于是开始参加山区徒步领队训练项目，计划退休后成为职业领队，现在他已经如愿以偿。

社会运动和社交活动

在认识到共同感和争端可以并存的同时，我已建议在世俗性朝圣的架构里考量徒步群体——人在徒步过程中经历共同感。我将这个观点放在地区性徒步俱乐部的长时间维度之内细察，俱乐部成员在几年内或更长的时间内一起徒步旅行。我想了解徒步俱乐部是否成为一个调解空间，在这里，结构性的等级世界被暂时而多次地抛弃，随之产生的是给人更平等感觉的经验性共同体。

从这一视角，我们不妨假设一周徒步团队和全英国境内的地区性徒步俱乐部构成了一个比较隐蔽的网络里多重和移动的点。这个网络不仅标出了一种社会运动的“原因”而且还标出了运动的“方式”，尽管这种运动是非政治的，却具有引起政治改革的能力。当然，徒步运动里的一些特别群体的确“使复杂社会中的一些基本困境的存在公开化了”（梅卢奇1989：222）。把徒步看成是一种社会运动，这一观点有悖于从社会不满来解释一场运动（比如宪章运动）起源的传统社会运动理论（克兰德曼斯，科里斯和塔洛1988；梅卢奇1989），但却符合新社会运动的理论。新运动具有如下全部或部分的标志：为取得信息的权利而斗争，为参加“运动”而参加运动，参加运动与日常生活结合起来，以及对环保议题的意识（梅卢奇1989）。

从这更广的层面来看，作为社会活动的徒步涵盖了公众与私人、形而上与生活现实的内容。它包含了自我代谢的全国性组织机构以及自然减员的群体——一起徒步的男女会员，他们有时拒绝接纳新会员。在这种也可称为社交活动的社会运动中，行为人进入这样一个领域，他们制造意义、调解生活危机、建构个人和群体的身份认同。通过当地、地区性和全国性徒步组织创造出人们交流和争论进入权和规划问题的公共空间。同时，徒步群体也创造出发生人际关系的私人空间（无论是短暂的还是持久的）。

下面的材料来自我对最非正式的地方俱乐部之一的观察——我参加了它组织的徒步活动。这个徒步俱乐部于20世纪80年代初期在北威尔士的科尔文湾成立，是地方议会的名为“焦点”成人教育计划的一部分，专为退休人员而设。那时的成员都是60岁以上的女性和65岁以上的男性。由于裁员改变了原有的雇佣模式，五十多岁的男性和女性开始加入俱乐部，年轻一点的退休人员开始发挥主导作用，他们总是要求会员加快徒步速度，延长徒步距离。俱乐部领导就宣称他要离开地方议会辖下的俱乐部组织，另去创建一个为岁数大一些的退休人员服务的独立俱乐部。

“远离焦点”俱乐部——会员就这么称呼自己。自成立以来，俱乐部按照封闭的方式运作。现在这个俱乐部只剩下约莫二十个人。索尼娅，一位退休的英文教师，解释说：“没有新成员能进来。实际上我们就像一个家庭，如果我们中有一个人生病卧床不起，其他人会为他购物。如果你遭遇什么危机情况，你知道总有人来到你身边为你打气。”那一年（1996）俱乐部有三个人去世。通常当某人的配偶死去，其他人如退休的会计、律师和房地产经纪人会帮助善后，完成各种官方手续。索尼娅告诉我俱乐部会员会一直共同走下去，“直到最后，直到没有一个人剩下”。

进行一日徒步活动时，没有车的会员会搭其他会员的车。到了预定的地点会重新调整，尽量挤坐在一起，节省车辆，然后开车到当天徒步的起点（搭车人给开车人象征性地支付一点钱，按英里计算）。我们换乘别人的车时，发现有会员没到场，一位名叫萝丝的女士为此询问好多遍。萝丝似乎闹不明白那些人已经前往都柏林做一日游去了。不过，只要她问，人们总是给她再讲一遍那些人去哪里了。

非常高兴，我们在徒步开始之前停车喝咖啡吃蛋糕！在茶室，萝丝又开始要菜单，忘记自己已拿到两三份了（是她此前要的）。每次她的要求都得到耐心对待。人们和气地忽略她的古怪行为。有一次她要我记下徒步印象，因为人的记忆不像自己想象的那么好："倒不是因为忘记，一个人会记得很清楚，但是有一会儿记忆很遥远，然后就消失了。"她说得很对。

所有会员现在都已七十多了，这个"远离焦点"群体在徒步时匀速前进，即使在那些虽然不陡但却是上坡的路段也这样。他们告诉我一个群体的掌故，涉及到与游吟诗元素混合在一起的民族/本土/自然的论题。有次，在一日徒步时，天气变得恶劣起来，一场倾盆大雨后，全队人沿着陡峭的田边小路上行，此时小路泥泞不堪。他们离开小路，改走庄稼地边。一个农民出现了，说："你们以为你们在干什么？英格兰人，我想，你们是从伦敦来的。你们没看到小路吗？明明就在那儿，你们却走到我的地里来了。""远离焦点"的一个会员不仅是威尔士人而且会说威尔士语，她是矿工的女儿，她走上前用威尔士语解释他们是什么人。那个农民，队员告诉我，"一下在她面前变得服服帖帖，我们都说：'为了莉娜，感谢上帝！'"

在我们徒步旅行时，很显然，如同任何家庭一样，队员得学会面对各人的缺点。实际上，这是他们不想要新人入会的主要原因。他们感到自己已经太老，无法应付新成员的"怪癖"——他们已经花了太多时间适应彼此。凯瑟琳提到，在这个群体历史上，只有一次由于性格冲突激化而几乎导致要求某人离会。有位女士惹了几年麻烦之后，"男会员们最后果断地决定"要求她控制好自己的情绪。此人在丈夫去世后搬迁，终于离开了这个群体。

一个男人的唠叨会惹火一个女人，气氛紧张起来。但是其他人会将他拉开，与他谈话——或更确切地说，是听他说话。他们给我解释说大卫前一年失去了妻子，现在"还不能适应"。他唯一的一次表演谢幕是当天徒步结束时，他告诉他车上的乘客说第二个星期不能来接她了，因为他要一个人去布鲁日。他说："你知道这是我第一次单独旅行，看看会怎样。"

我将相机焦点对准“远离焦点”群体照相，他们当时正在吃午饭，专注地盯着面前的景色，此时我突然感觉像是进入了一个镜厅！这些人通过徒步的方式已经形成了他们的共同感精神，凭借这种精神他们也跨越了不可知的衰老疆界。

结语

一周徒步中那种没有标示出来的空间，越出日常生活的常规，置于以前从来没有联系的人们之中，包容了争执和某种接近共同感的东西。当地徒步俱乐部时间不那么紧张，在此情形下，能够发展起一种支撑性网络，用以建构社会生活和一种归属感。这儿的共同感没有嵌进朝圣的框架，而是楔进日常生活之中。在两个被研究群体中，收入被当作阶级标识（我谓之的阶级即通过教育、职业训练等获取的地位差别或文化资本，这些又转换成经济资本），徒步群体形成了一种跨越阶级的空间。核心群中随机收集的数据说明队员收入在5万英镑（合8万美元）到5千—1万英镑（合8千—1.6万美元）之间变动。参照群，也即当地徒步俱乐部的成员，随机收集的数据反映队员收入在3.5万—5万英镑（合5.6万—8万美元）到低于5千英镑（合8千美元）之间变动。

参加有组织的群体的山地徒步，可以暂时摆脱独自度假的孤独和寂寞；当地徒步旅行俱乐部则帮助计划全年时间，安排周中和周末徒步活动。他们安排的复活节和圣诞节短途徒步已成为去宗教化的世俗性仪式，还有一些社会事件诸如年度大会都被安排与收获节晚宴时间重叠——其实也被办为收获晚宴。CHA和HF这样的组织也提供复活节、圣诞节和新年休假活动。人们的经历表明，这种通过当地徒步群体所做的空间化的时间安排在面对婚变、丧亲或重病之后的生活时变得特别重要。正如安吉娜（一位退休的秘书）说的，“部分原因是附近没有亲戚家人，孩子已经搬走，徒步的确可以替代”。对于这种群体替代家庭的特点，RA副会长作了总结：

> 我有时认为徒步已经取代了教堂。徒步团队，通常由四十个人左右构成，已然成为“修会”，一个扩大的家庭——人们觉得它很有支持作用。
>
> （冈宁汉姆1996）

在参加山地徒步周时，大汗淋漓地攀上陡峭的山坡，恐惧或不安地小心择路攀上或走下岩石坡、碎石路，成功后的喜悦，在酷热中或

大雨中一英里又一英里的徒步，接受或给予帮助，等待着掉队者或自己成为掉队者，让人等着你——所有这一切或更多的事情都是“以原始方式一起旅行”（见本章开头奥维格的话）过程的一部分。抵达山顶，有一种共享的成就感。此刻，徒步群体似乎最接近共同感，最接近“平等的兄弟友情”的感觉，虽然没有人会想到以这种方式表达，女性尤其不会这样表达。

徒步、登山、天气变化、相逢、处理当天的困难——人们分享这些正在经历和已经经历的，为定位于过去和现在风景的记忆增添了意义层积。每个人都经受了泥泞飞溅上身或浑身大汗淋漓。然而，众多的身体感受看似一样，但人与人却有观点和性格上的不同，这些会以不可思议的方式被人很快了解。在各种因素交织的状况下，社会疆界淡化，被跨越（暂时地，或永远地），或者保持其不可渗透性——各类社会差异标志在近距离下看得分明。语言、口音、衣着、吃饭习惯、理解餐桌上可以讲何种笑话或与什么人为伴——所有这一切及其更多的东西是人们不会说出来的分界线，看不见的阶级徽记。

在这种流动的社会领域中，一种共同体感得以建构，赋予生活（无论是短暂维系的群体生活，还是属于或超越了群体的个人生活）另一层附加的意义。在一个星期内，无论什么时候我们来到一处石堆——它或是标出山顶或山脊，或是指向一条无法确认的小路，索尼娅总会弯腰拾起一块石头，加在石堆上。我问她为什么这样做。她回答说，是为了纪念所有以前徒步到此的人们。这种纪念行动类似去察尔玛（Chalma）朝圣的墨西哥人的做法。朝圣者相信以前的朝圣者变成了石头，只有抵达原计划的目的地才能恢复人形，朝圣者有义务朝着圣地方向踢几块石头（特纳1974）。

人们把山地徒步当作逃离“那一切”的方式（“那一切”指的是城市生活显而易见的无情压力），也把山地徒步经历视为一种联系，与更宏大的、超越了庸常个人生活的东西的联系。尽管不同的人说法不一，在谈到山地徒步的动机时，他们经常使用的一个表达就是：努力登上山顶俯瞰全景，能让人从“不同的视角”或以“更恰当的感觉”来面对个人问题或焦虑。此话的本意有很大的比喻成分，但我觉得表达得很朴实。

我已经提到过人们另一种方式的反应——面对美景，他们的反应都不同程度地表述了：“我不信教，但是……”这里，有意识和下意识反应交织在一起，指向一个潜台词“神性内在”。“神性内在”作为一种特性或状态，可如此定义：

神性内在（immanent）：后期拉丁语immanent，

immanens是immanere的现在分词，意指停留在地方，由拉丁语in＋manere构成，意为停留，居住——参见Mansion一词。

（《韦氏新大学生词典》）

从词源学来看，“immanent”含有圣经和赞美诗寓意：“在我父的家里，有很多住处”（《约翰福音》14：1），而“我将永远住在我主的家里”（《诗篇》23：6），这些话首先映入脑海。在这里的意思有居住、存在于其中、在这个世界上、被“安置”在不同地方：被重新安置，重新联结进来，在其中并与之连通——与自己、与可视的自然世界，由此也与我们只可感觉却无法理解的“神秘创造力”的不可视世界。

一旦不再“远离”风景而是成为风景的“一部分”时，就可以获得一种地方感。那种微妙但绝对重要的不同就是对地方现象学的体验：自我在这个世界的生命感知（巴索1996；蒂勒伊1994）。换言之，在早期称为崇高感的体验，是通过特别的“允许人们跨越阈限或不可见界限的仪式”（见奥维格，本章的开头）而获得的。在这个例子里，仪式当然只是埋头走路爬上山坡抵达山顶。除了感觉心跳和肌肉疼痛之外，自我与无限的环境之间建立了一种短暂的新联系，此时人们能感受到自己属于（而非远离）那个更大整体。阈限就是门槛。正是通过有机印象人们跨过这一门槛，发现自己向一片不同的景色敞开。虽然这一景色空无一人，却神秘地包括了自我，但非怀有个人焦虑或渴望的自我。

前面已说过，景色受各种天气条件的影响。卢泰尔堡的微型剧场试图复制出天气影响下的风景。他的剧场没有演员，只有6英尺宽，没有舞台帷幕，观众更能专注欣赏再现性的风景。撤销布景画框，也等于撤销了观景人与景色之间原本存在的“距离感”。在山顶，没有任何参照框架。与几个观光者共享的360度全景几乎势不可当。自我成为缩小的中心点，各种令人眩晕的印象汇聚于此。微型剧场的视力幻觉颠倒过来：不是让景色显得更大，而是人自己缩小了。实际上，风景剧场的空旷和开阔的空间使我们缩小，使作为观众的演员缩小，缩小到我们的真实水准——不足为道，无足轻重。规模、永恒和瞬间得到重新落脚，超越我们的把握，却在景色之中。

八 特殊视角

15岁时，我接触到华兹华斯……下一次去湖区……我看到了地图上有“绿顶峡谷（Green Head Gill）”字样，我感到震撼，犹如遭到雷击一般：这就是《迈克尔》场景中出现过的绿顶峡谷。接下来的一切都让我惊叹，我可以真的去到那里，看到那古老的羊栏，当然还有他描述过的赫尔维林，我很想登上赫尔维林！他提到的乌斯湖的小船——我也想去看看！看看那些使他担忧的山峰什么样，因此，我那时怀着双重目的登山——我正在步华兹华斯及其同代人的后尘。以此，我的徒步获得一种新的意义纬度。

索尼娅·安克斯

徒步仍然是我的最爱，有关徒步的一切都让我沉醉……徒步过程中，自由自在，与人们相识。我认为最主要的事情就是——徒步提供了空间和自由，登上一座小山，环顾四周360度，视线中别无他物，只有群山和美景。我认为那的确让人心痛，真真切切让人心痛，因为景色太美了，那一时刻，美景只属于我。我不与任何人共享，这是一个自私的角度，真的。

玛丽恩·卡宁

我一个人徒步时，特别是独自背包远足或露营时，安全问题显得非常微妙——我是指作为女性。因为通常而言……特别是在黄昏降临，我得找一个地方露营时，对我而言[其他徒步者]实际上代表着威胁。如果我独自露营，我不想让他们知道我在哪儿，我露营的地点，挺好玩的是吧。但从另一个角度来看，假如我的腿受伤了，其他徒步者则意味着安全……我非常清楚人像动物一样需要伪装起来……这种性别化的经历，与父权社会和男性占支配地位的文化相关，也与女性害怕被袭击的恐惧有关。好了，这也是进入，不是吗？

宝娜·戴

引言

对谁说话和为谁说话是田野考察的“双重口技”（阿帕杜莱1988：16—17）。下文就要试图减少口技表演者的表演，尽可能原样展示三个女性的声音。这是一种有意识的尝试：使边缘化的人物进入中心。这三个女性分别是索尼娅·安克斯，1924年出生于利物浦；玛丽恩·卡宁，1938年出生在斯塔福德郡的布罗姆维奇城堡村（当时的地名）；还有宝娜·戴，1954年出生于伦敦。索尼娅纯粹是一个徒步者；玛丽恩是一个全国性徒步组织的志愿领队；而宝娜自己则组织女性假日徒步。我与这三个女性的磁带录音谈话，原文长达200页。很显然，我得作出取舍，保留什么，丢掉什么，这充分证明口技表演者不可能扮演不在场角色（如果这还需要证明的话）。

每个女性的主要话题都以自己的生活概括出一个在前面某章已经探讨过的主题。这看似巧合的回应，当然不是产生于我有意识的预谋，而是反映了一种幸运的联系——“民族志学者与他或她遭遇的社会之间在风格、易感性和心情方面的联系”（阿帕杜莱1988：18）。索尼娅概括复述的主题是湖区的文学性建构。她对那个被建构起来的地方的早年意识对于她的人生轨迹作用颇大。作为有近半个世纪会龄的合作假日协会（CHA）会员，索尼娅口述的感受是对第五章已经讲到的该组织历史的补充。

玛丽恩在中部地区组织徒步俱乐部，深入全国各地带领徒步群体，她的经历简要复述了“重新住入风景”主题。然而，一个显而易见的事实是：这类重新住入的行动并非没有引起紧张的局面和内部的矛盾。进入权是这整个工作的重要主题。宝娜在复述这一主题时加上了性别角度的叙事。宝娜组织的女性假日徒步活动主要是针对同性恋者，因此进入权和歧视这些当前议题成为焦点：女性、同性恋者、黑人或城市人出现在风景区里，都会遭遇抵制、嘲弄或怨恨。

索尼娅·安克斯

> 索尼娅居住在位于北威尔士的科尔文湾的一个海边村庄罗斯。她于1980年从彭罗斯学院，一所当地女子寄宿学校退休。在校时她任英语系主任。在我抵达罗斯时，我所知道的一切就是索尼娅几十年来都在湖区徒步，年轻时就是CHA的会员。在我们开始第一次录音谈话的几分钟内，湖区诗人就被置于英国文化背景和索尼娅的生活之中。

当谈到人们与风景的智识关系、精神关系和世俗关系时，你实际上在谈论音乐、艺术和诗歌。知道吗？在湖区，在历史上的某个时

期，会产生一种特殊卓越的结合，一种微型文艺复兴。要知道，英国有很多很棒的自然诗人，多数是年轻人，嗯——在南部地区有很多——他们是自然诗人，因为他们写鸟、写动物，特别喜欢写树，这些诗歌背后没有任何我可以称之为哲学的东西，只是对春天美丽的繁花愉悦的反应，豪斯曼的“樱花”等等。有些人喜欢这个，我想某种程度上我们都会是这样，读这些人的作品，很高兴去看看那些地方，坐在河边听着夜莺歌唱或徒步穿过雪松林什么的，但是湖畔诗人不同，因为他们有一种哲学。

他们中的巨匠，他们的华兹华斯，完全不是那种意义上的自然诗人，尽管很不幸，在学校里，每个人都要学“水仙花”（“我独自漫游，像一片孤云”）或“致一棵白屈菜”，这样那样迷人的、富有诗意的细小事物，花啊，树啊——但毫无疑问，他有泛神论倾向，他的伟大潜藏在《序曲》里，这一点不容置疑（这句话的后面部分是用强调语气说出来的），潜藏在这个国家产生的一些最伟大的作家所汇聚的智识才华里。因此一个超凡的现象出现在华兹华斯那座位于偏远山村的小小茅舍，去那儿拜访他的人都是当时文学界精英中的精英。

柯勒律治不仅创作了《古舟子咏》和《克里斯特贝尔》等等，他还是一位出色的自然诗人，我认为他也是最伟大的学者，那个世纪的一位多才多艺的学者。柯勒律治、哈兹利特、雪莱，这些人都曾经在那所房子聚会；考珀，一个次要点的诗人……朗兹、司各特，他们会面、交谈、讨论生活和哲学、一起到山上徒步。这是异乎寻常的才智之士的聚集，当时的文学界也注意到了，因此当华兹华斯年老时，他的名望已经牢固树立。就从那时起，你看到那个小小茅舍的传奇已经成为自然崇拜，或别的什么的某种象征。

今天，你不仅看到了英格兰人、苏格兰人、爱尔兰人……你还看到世界各地的人们来参观他的小小茅舍。为什么？……因为格拉斯米尔是一个非常漂亮的地方，景色迷人，而且你还可以买些华而不实的纪念品，你还可以参观伟大的华兹华斯的墓地，他的作品你没有读过，但是你一定知道“水仙花”，而且你回家时会戴上一枚华兹华斯徽章。但是知识分子不是为了这个到这儿的，而是要在茅舍四周走走看看，思索着那个茅舍空间多么有限，生活多么简朴，体力多么劳累，在物质上他们过着多么糟糕的生活，这是怎样的悲剧，怎样的贫穷——他们大多数人就这样生活，但那么大的荣耀又源自这种生活。

……实际上，利物浦非常靠近湖区，我们那一代人没有私家车，但是火车和公共汽车总是很方便。人们会去参加一日远足，总是如此，而且到湖区度假，从我小时候起，湖区就是我们的消夏去处之一……我们住在简陋的旅馆，我们去徒步。我们徒步，我们不攀登高

山，但是我们很擅长徒步，我们会环湖走，就是那种可爱的台地徒步。我想你会说，是一种C级徒步（指的是CHA徒步等级），只不过是距离长些而已，但我们喜欢。

也许在21岁时吧，我发现如果你一个人想参加徒步旅行，CHA是一种很好的度假方式……因此我参加了CHA，他们是些热诚的人，他们蹬蹬爬到山顶，又蹬蹬下山，他们并不都是文化人。哦，我们那时进行了很长时间，我教英语……如果你不会表演，你就不是一个出色的英国文学老师！现在我的教学非常戏剧化（她笑了）我通过戏剧式的朗读来教，有时候也和孩子们一起表演，而且，而且那时我非常幸运，有个很聪明的女子当我的助手……我们组成了一个很棒的团队，因为我们处理事情的方式不同。我讲的是六年级（中学的高年级）。如果我们教六年级，她有她喜欢的作家和诗人，而我也有，这样会给——给你机会去教你最喜欢的东西。如果你不喜欢，你可以一开始就不教，因为女生不会喜欢。这样我们拓宽了课本所规定的内容。

……后来我有了一个奇妙的想法，因为我们换了一个新校长，他是山区徒步者，他喜欢，嗯，划独木舟和沿着绳子滑下山（rappeling，用双绳一端系于山上，一端系在自己身上，从悬岩陡壁滑下），以及所有你能想象得到的课外活动……他非常希望教职员们不仅仅是教书，还要参加活动。我指的不是戏剧朗读组、讨论组或辩论队那类活动，而是某种户外体力活动，因为这是一个寄宿学校……哦，这时我不再年轻，而且我从来不擅长运动，我也不可能划独木舟，或去攀岩。但我认为，噢，我是一个不错的徒步者。我是一个非常不错的徒步者，当然不是现在，我现在速度慢了，年龄更大了，但那时我是一个强壮的徒步者，而且了解我的山区，因此我有了一个奇妙的想法。

我向莫莉恩讲了我的想法，应该是一种什么样的活动。我们正在学习华兹华斯，准备A水平考试（大学入学资格考试），而《序曲》的一部分是要准备的内容。如果我们带着六年级学生到湖区去度一个周末，我们合计……早晨出发……在那儿真正进行一次与诗歌有关联的登山？我们会带他们到绿顶峡谷，攀登海伦峰；我们去费尔菲尔德，或去乌斯湖，我们会沿湖徒步……而且我们要弄清楚哪些是华兹华斯曾经看过的地方，与诗歌联系起来，到晚上我们……吃过晚餐后就到会议室集中，拿出《序曲》的那一段。我们两个人一起联合上课，哦，我读一部分，然后我来解释，接着她读一部分并做解释，她显然会有不同想法。我认为，那些女孩上了一些有生以来最好的课，因为这是两个心灵的联合，我们是非常好的老师，而且我们对所教的东西很精通。那些女孩非常幸运……我们这样做了好几年……是在70

年代初期。

现在，我们在这样做时，我总是在暑假参加CHA为期两周的假日，我这些年来一直这么做，从而认识了许多人。我不是说结识了什么密友，但是我认识领队，还有……我认识每年都来参加徒步的一些人。所以，这就像回家一样。毕竟，我了解徒步，我可以带队，有时我的确带过队……但不是这个，是友谊，而且是那种，那种再度聚首的兴奋，在湖区你不可能对你所做的事情感到厌倦。（索尼娅笑了）我从来没有厌倦过。

我21岁时加入了CHA，就是说，我当时还在上大学……我开始有了一种到这儿徒步的感觉，真正的徒步。我不记得是不是有人告诉我，读到过，还是我实际上路过了这个地方，也许是在我度假时看到的，这是一个徒步的理想之地。因此第一次，我一定有些忐忑不安……我想我第一次是坐公共汽车去的，我在“天鹅”（酒馆）下车。当时，CHA和HF的宗旨，当然还有青年旅社，是会为——我不太想说是为工人阶级——为那些没有多少钱的人，住在城镇的人，想有机会游览乡村的人提供住宿的，而且当然提供有向导的徒步项目——不是指青年旅社，而是CHA和HF，在那些日子还没有美国人、德国人……或其他人来这里旅游。这是专给城镇人的项目，最便宜的度假。

那时一切设施非常基本，但跟过去相比不算什么。……我去CHA的时候……家具非常简陋。一张床，一把椅子，墙角横根棍子再挂上布帘，就是衣柜了。有个五斗橱。床边没有灯，我记得。地板上有一块小地毯，当然房间里没有洗脸盆……早餐跟现在的差不多，往那一搁，晚餐在相当长一段时间没有变化……一大碗汤摆在桌上，一个长柄勺，每个人使劲用勺子舀汤。总是水煮土豆，总是水煮土豆，直到有一天人们把“今天的晚餐吃什么？”编成了歌（大声唱起来）：水煮土豆，水煮土豆！卷心菜，你可以想得到。哦，还有一片牛肉或一片其他什么肉，当然还有格拉斯米尔的传统菜……大米布丁，换个花样的晚餐，要么就总是某种厚厚的果馅饼，做得一塌糊涂，要么就是从一个大碗里捞出的某种甜食。然后是娱乐活动，通常是快步舞，跳舞，那种苏格兰旋转舞，大约到了十点差一刻的时候，男主持人和女主持人为客人沏茶、烘饼干，之后他们会问，有人愿意帮忙洗碗碟吗？这种形式当然一直延续到最近为止。

还有，有一种很强的基督教氛围……两个协会都有（CHA和HF）。是那种，我认为他们具有托马斯·阿诺德在拉格比所描述的英国人的理想……你知道，健康的心智和强壮的体魄，身体能经受冷水浴，完全没有不洁的性想法。而你走出去（此时索尼娅用一种“有力的”深沉的男性嗓音说），在山上度过像样的一天，回来吃一餐简朴

的晚餐，你有同伴，纯洁、正直、欢乐……很少人一开始会想到上天鹅酒馆喝一杯。因为你知道，这就是关键。他们从没有电视或诸如此类的东西，因为那和共同体没关系……他们希望你在晚上能参加活动。

在一个周日晚上……晚餐后马上举行了一个仪式，一种（从基督教的角度来看）各教派共有的仪式，换句话说就是，读《圣经》、做做祈祷、唱几首圣歌，此时总是有人弹奏钢琴，接着是针对受邀客人的演讲。在那之后，就是周日一整天安静的游戏，比如问答游戏和纸牌游戏。周四是音乐会，你所认识的客人聚集在一起表演，有些人的表演在他们那个时代算是非常出色的了。其他日子的活动与现在一样……跳舞啊、寻宝啊，或类似活动。在一周徒步结束时，大家都在花园外面集合，一起拍张集体照，非常好。我只留了一张，因为每次都一样（索尼娅笑了）。

每一天，如果你愿意（现在的确要看领队的），早餐前可以在休息室祷告，还有每餐都做感恩祈祷。直到，喔（长时间的停顿），10年前？这个，这个确定无疑是基督徒氛围的……发起人是基督徒。如果你不是基督徒，没什么，因为——我的意思是，你不需要成为，当然你也可以不参加这类仪式，我是说你可以在整个感恩祈祷过程中只是坐着，不是吗？现在我注意到，这一切是怎样消失的，最近6年，有些领队没有做感恩祈祷或者什么都没做，但是有些领队做了感恩祈祷，还有些领队为那些希望晨祷和有点周日晚上餐后仪式的人做祈祷。

但是那些露面参加的人还不到10——不到10个，而在过去基本上每个人都参加，当然。而这当然反映了乡村中宗教信仰越来越缺乏。我认为在许多方面，徒步（长时间停顿）可以与宗教联系起来。有很多圣歌——如果你外出到山上徒步，回来时唱着“一切美丽光明物”，实际上你是正在祈祷，你觉得多么幸运参加了假日活动，为群山的美、山丘的美、小溪的美，为今天看到的一切，为我们相伴徒步而祈祷，圣歌与这一切非常契合，是不是？

你知道，假日联盟和CHA……他们的歌曲集和赞美诗集有许多内容，不仅有圣歌，还有沿着主干道和乡村道路行走时唱的欢快歌曲和集会歌曲……而现在，当然令人非常悲哀，越来越少有年轻人像过去一样跟着父母一起来徒步了，这就像人们去教堂，因此，很显然继续带孩子参加的父母可以确保群体和组织的延续性。所以他们过去几年不得不改变徒步路线。那些像我一样的守旧派，CHA的忠诚分子越来越老，这就是为什么现在他们要组织C类徒步队，针对那些像我这样已经攀登过每座山峰，了解每座山的历史的人。那些人过去是非常强

壮的徒步者，而现在不能再徒步登山，但是还热爱这些山，喜欢呆在这个地方，参加所有的活动，到周边走走看看。

玛丽恩·卡宁

> 玛丽恩是我参加的HF周中的三个徒步领队之一。所有这类领队基本上都是志愿者。晚上她和另一个领队组织大家跳方块舞，他们在HF之外的俱乐部也组织这类活动。玛丽恩还指导每天早餐前的锻炼课。在谈话和信件中，玛丽恩强调了她与风景的联系可以追溯至出生于农场的母亲。那儿有几只羊、一群牛、几头猪和一些家禽，还有耕地。尽管母亲已经离开农场，玛丽恩成长期间经常拜访外祖父母和舅舅，他们一直到20世纪60年代还过着这种混合经营的农场生活。土地早已经被开发征用，但农舍还在，得按要求维护。她的舅舅和表兄弟们还是农民，因此她在一封信中告诉我，“我与土地的联系‘流淌在血液里’”。

我与一个群体一起徒步，大约有25年了，也许30年了。我总喜欢走在最前面——实际上在我能当领队之前，我都想走在前面带队，后来我决定我的确得拿个证儿什么的，因此我参加了山地和方向培训，拿到了所有的证书。接着……我在我工作的地方贴了一个告示说：“我周日去徒步。如果你愿意加入，那么一起来吧。”很快就发展成一个相当大的漫游俱乐部，由我组织管理。我是委员会，我是财务主管、主席，我担任一切，因为我不想隶属于哪一个漫游者俱乐部，我不想有一个委员会，因为他们总是惹麻烦。因此我一个人负责组织整个项目。而且我们……我想大约有45到55个成员，这是一个规模很大的俱乐部……我们经常一个月聚会一次，有时两个月一次。今年是我们的10周年，我为此感到非常自豪。

因此我组织了一个特别的……徒步，就称它为“徒步X”吧……全程10个分段，每段10英里，每个想领队的人抽签确定哪一个月领队，从2月份开始，按月进行，到11月份结束，每段领队要等徒步者集合那天才宣布徒步的终点。这样，他们总是在上次徒步结束的地方聚集，你看，再开始下一段的徒步，最后回到我们出发之地，办公室的老指挥部……我现在想也许其他人加入进来，也许会比我做得更好，可以给它更多时间……但是，那是我领队的开始，真正的领队。

开始领队的时候，我一度在中部发电委员会（CGBs）工作……后来CGBs决定私有化，他们合并到发电公司，我就离开了……但是徒步活动还得继续下去，因此……我们举办了一次竞赛（看起个什么名字

最好），结果“发电机”胜出。这名字，你可以从各个方面去想——你发电，你知道，你也在开发幸福。那儿的同伴太棒了！我们队里有一个化学博士，还有一个小伙子是仓库打包的。在我们徒步时，每个人都一样。其中一个会员最近把我们群体描述为“我的家”。我在想，那是一件好事儿，你知道……而我相信她说的……因为这人参加了我们所有的活动……她陪我参加了我们举行的一些长距离徒步。她总是抗议说……“噢，我不可能做到，我会让你们所有人都等我的。”而我知道她所需要的是，她想要你说，“来吧，你做得到”。

我一直喜欢呆在这儿的乡村，在这里到处游历。我喜欢小村庄，我喜欢开放的空间，我也喜欢国家公园。因此我，我就从那儿起步了，因为那时我当领队开始有些名气。你知道消息传得很快，接着我当过不同团队的特邀领队，人们会打电话要求我带领他们徒步，我很高兴去做，我还做或者做过更多的，不过偶尔我也为国民托管组织当领队。我们在当地有一个中心，非常大的中心，共有1700个会员。我有时带领他们的漫游俱乐部。我负责这事儿，一干好几年，我非常喜欢。

接着我为各种团队带队，就在几个星期前，我还接到马尔维恩的一个女士的电话，她正打算带领她的团队到昆托克斯徒步，她问我是否愿意领着他们走昆托克斯。我回答说：“是的，很高兴，我可以从这儿开车去那儿。”她说：“哦，不，我希望是三天的徒步。”喔，好的。接着她说：“我想在昆托克斯进行两次徒步，在埃克斯穆尔本地进行一次。”我回答：“好的，行，没有问题。你的队员平均年龄多大？”“75岁。”她回说。我问：“噢，那么，他们想要什么样的徒步里程呢？”她说：“唔，大约一天走10英里。”这是些非常健康的人们，你知道的！

越来越多的团队要求我去领队，而这个团队，我自己的团队“发电机”，他们想让我带队开展一次假日徒步。我回答说：“好的，就这么定了。”后来我带领他们进行了为期一周的徒步，全程由我负责。回来后我想，哦，还不坏，我真的非常喜欢，我喜欢带他们看一些东西，还有那种同伴感，我觉得，噢，那非常棒。因此，我那时想到了HF，我向HF申请，我参加测评，测评非常严格，让我够受的。

他们冬天时候把你拉去，冬天的几个月，我得在周末上山到位于湖区的科尼斯顿，他们要求你周五下午5点到达那儿。他们要求你不得早到，也不得晚到。5点整。完全一团混乱。我们都在5点到达。那儿有各种各样的领队，如果你的名字是卡宁，那么你就到这儿跟这个领队。这是你的房间，就那儿，我们要求你10分钟下楼。就像这样，那就是整个周末的节奏。

在那时，我已53岁了，与其他许多人相比，我是年龄大的。我们，那个晚上出发——10点出去进行夜间带队。某种程度上我们是在找寻宝路线。我们为第二天的徒步选择路线，直到凌晨2点我才上床睡觉。他们不断加压。选择这个，做那个！为明天的徒步制定一个时间表。找出最精彩之处，写下来。第二天早上我6点起床把这个选定，要知道，你还得下楼值日。

每时每刻他们都在挑出你的弱点，指出你的优点。每时每刻，这儿有毛病，那儿有毛病。上帝呀，要知道，我没有意识到我有这么多毛病。但我还有几个我不知道的优势。时时刻刻在进行，你被监督着，不仅受到你个人领队的监督，还有那些权威人士在监督着你，他们在你周围记着笔记。你突然意识到，突然，就像被子弹击中，我感觉会失败。我一直认为自己是一个好领队。我从没有丢下过一个人，我会使用地图和指南针，我能够让在山顶上的人们摆脱困境，无论什么天气条件下。我可以做好这一切，但是他会不让我通过，因为我犯了一些愚蠢的错误。

在那个周六，我们不得不——我们一组人，4人一组，我们被要求走头天晚上找出来的那条路，还得领着我们的领队走一遍，我们轮流充当向导。我们要攀登科尼斯顿附近的维特莱姆山，而在我前面带队的小伙子，在我前面有两个小伙子（因为这一组有3个男性和我），第一个出了差错，后来他自己解决了问题，但他奇怪怎么没有人告诉他出了问题。但这就是他们的想法——我是说你得自己摆脱困境，伙计！我可能出错，但没有人会告诉我。不管怎样，他自己解决了问题。

但是，由于他出了错，我想他使得下一个小伙子失去了勇气，他带着我们上山——这是一条我走过的最令人胆战心惊的小路，我感觉好像一下失控了，当时天气非常恶劣，雨雪落下，击打着岩石表面，马上冰冻起来，因此我们实际上是在冰上行走。我们还没有合适的爬钉或其他东西。（爬钉是安在靴底的金属“牙齿”，这些钉子可以扎进冰里形成某种依托。）我们登上这条小路，还有那雨夹雪，我害怕得要死，我的确感觉如此。太可怕了！我有一会冻僵了，我当时想，我不会告诉任何人我在这儿多么害怕。我真的得控制自己，鼓励自己说：“好的，上到顶部，赶快加油。”我做到了。当我到达山顶，我就像这样（她伸出手臂颤抖着）。以前或自那以后都再没有出现那种状态，从来没有。

当我们抵达山顶……我的领队说：“好的，玛丽恩，你来带队。”我说：“老实说，我不会把领队或客人带上这儿，爬这个岩石，这种天气下，我才不会带他们再往上爬。”我还说：“这时候，我不能

接过来领队，我状态不佳。”“为什么？”我回答：“哦，因为我刚才爬那段时太害怕了，我失去了勇气，带客人登山到那里，我想也没有想过。”他们就问：“噢，你该怎么做？”我说：“我会现在就带他们下山。”“好吧，说说路线。”我就说：“就从那儿下！那是最明显的一条直接下山的路。”他回应说：“那你带我们下去吧。”噢！好嘞，所以我带他们下山，到了一个地方，我说：“好的，这是我要带他们抵达的地方。从这儿走，路就非常非常安全了。”

那时，他倒在地上说：“我失去知觉了，还有呼吸，快处理这个事件。”哦，我来处理这件事情——我打发两个人去叫救护车，做好我们所在位置的标记，我让其他人围着这个人，把他放在一个更安全的位置，等等，处理所有这一切后他说：“好啦，干得不错。”当时我想，啊，我搞砸了，我前面的多嘴把事情搞砸了。所以我安慰自己，别在意，我并不想真正成为HF的领队。

在我们向下行走时，他说：“继续，在你下山时给我们描述一下。”我一边向下走，一边指给他们看各种景物。走了4英里之后，我们上了主干道，他走到我身边说：“如果这算是一种安慰，我要说我会像你那样去做。”感谢上帝。哇，当然我通过了！我驱车离开科尼斯顿，我想是在周日下午，开了大约5英里远之后停下。我开进路边停车站，一头扑在方向盘上。我想，这是自周五下午以来我第一次如此放松。

（谈话转到领导徒步团队的经历。）我上个星期登上布雷肯山，我第一个爬上山顶，因为这个团队有点慢，他们都很累，我站在山顶等着他们。我第一个看到美景，当时我有那么多思绪，我记得非常清楚，那时我并不希望那些人马上赶上来。要知道，我当时非常自私，是因为我陶醉于眼前美景……而且想，如果他们说“噢，我们不想爬上来了”，我会非常高兴。

我喜欢一个人徒步，我的确一个人徒步，那会使我对周边环境的感受不一样，完全与我带一个团队徒步时的感受不一样。一个人徒步时，我完全沉浸在乡村景色里，完完全全迷住了。我观察着一切，寻找着，关注着我带团时不会注意到的东西，因为——如果我在带队，我会考虑团队是否舒适，他们会对什么感兴趣？你要停下来而且……对大伙儿说，那座小山很特别，那儿有一个铁器（时代的）要塞，而那儿有一座城堡，后来他们建了另一座城堡，但是我得抱歉地、非常遗憾地说在15世纪的时候被毁掉了，当地人偷走石头建了自己的房子。他们不想知道。百分之九十的时间里他们不想知道。有一天我就问我带的团队：“你们对历史故事感兴趣吗？”“哦，是的，我是说，如果你告诉我，那就是查理国王用来藏身的树，在他东躲西藏那会儿。

你说这个，我是有兴趣的，但仅限于此。”他们只想知道那些，那种流言谣传。

你得评估一下你的团队，我发现短期的低水平的（徒步），一般是，当然并不总是，老一些的人群，年老的人群参加。他们什么都想知道，因为他们有时间。他们想去考察教堂，想知道教堂的一切，教堂的历史。或者他们想知道发生的一切，他们想知道这一切是因为他们有时间消化。我的确认为这些年龄大的人，他们是知识的源泉，因为他们这样做，一直这样倾听着，一直在徒步和旅行。

……再看中等水平的团队，他们尝试着，他们不完全对付得了高水平的长距离徒步，但是他们不愿意参加低水平的短期徒步，所以，是的，他们总是急急忙忙地行走，他们其实不想知道发生的事情——我们赶紧走完这8英里的路程吧，就这样，他们并不真想听你讲什么。他们的年龄，属于这个年龄群，30岁到50岁，他们知道一切，你不需要告诉他们什么……然后是高水平的团队，长时间徒步，是的，他们也想知道，但是主要还都埋头走路。他们想知道远处的山是什么，因为，啊呀，我们也许将来有一天会走到那儿，你知道……那类事情。

还有，许多人，因为他们来度假，他们也许一个月徒步一次，然后他们参加这种每年的假日徒步，每天都要走路，一连走6天。他们很容易疲劳。他们没意识到徒步会使人筋疲力尽。所以，到了星期二他们实在太累了。他们星期三需要歇息，星期四他们好不容易振作起来……又开始徒步，到星期五他们感觉能适应了。你看，一个星期就这么过来了。你在星期二得对他们非常小心。我发觉他们非常暴躁：“别再说什么，我烦得很，我太累了，我今天真的不想走了，我正强迫自己走。”

……有很多当权者，那些官僚，他们没有见过我们的世界，他们没有见过这个世界的美丽。这使我不安。你知道他们可以，轻挥着一支笔，就可以划掉好多英亩地去盖房子，想也不想我们如何能另找地方建起这个小住宅区，又不破坏地方的美？当我看着这样的美景时，我脑海里就涌现了这些事情。

宝娜·戴

宝娜为女性组织徒步假日，最初是为资助自己的研究，当时她正在兰开斯特大学攻读博士学位，她选择这个学校是因为它邻近湖区。起初宝娜是一个女权主义者，现在她把自己定义为同性

恋女权主义者。她的徒步组织经历了类似的转变，现在多数客人是同性恋者。然而，她的广告手册写明欢迎所有女性参加。她既不想“只要女同性恋”被视为“女子徒步团”的潜台词，也不想让异性恋感到她称之为的“焦虑不安”。她父亲是一个真正意义的业余登山者。她在徒步和登山中成长，她把“得找到自己的方式”与登山、攀岩、徒步和风景联系起来。我们的第一卷磁带录音谈话以我的提问开始：你记得的第一次为徒步而徒步的经历是什么时候？

哦，那就得说到我父亲和他的登山背景等等了。我从那儿开始（长时间停顿），后来有了另一个开始，那是为我自己开始登山，那完全不同，那也许是一种为我自己要求权利或收回权利的开始……那时是在周末被他带到湖区和威尔士，是的，周末当他去攀岩时，他会带上妈妈和我。我猜（我那时）也许8岁、9岁或10岁。比较清晰的记忆是与我的学友朱丽娅特去北威尔士度周末……她和我因为自己沿着溪流探险非常激动——真正地追寻小溪的源头，就是那种从住处出发，你知道，或许我们可以进行自己的探险……而那非常重要，那是一种独立。

我即将开始——各种不同的联系都开始发生，我猜想那是开端，过去我与我学校的朋友做的——就是跑到乡下，外出徒步，半夜里爬出窗子到高地看日出，和类似的事情，你知道，那时我们14岁或，不，也许小一点，12或13岁。是的，所以我认为有两件事情，一个是他带我在山区到处转……还有那些与我的朋友经历的刺激的冒险。

他非常重视为我买合适的徒步靴子，我穿上靴子的日子总是一个特别的日子……（停顿）是的，因为你知道我是父亲的女儿，人们认为我和他就像一个模子刻出来的一样，那就意味着要穿合适的徒步靴子……但是他的文化中有一种东西，他的——他的登山文化中非常重要的，我实际上既受其启发可能也在反抗或探寻其他方式了。

我那时去阿尔卑斯山和其他地方爬山。是的，那儿总有这类宏大的英雄意象——马特霍恩峰和其他的山峰……后来我开始改变看法（停顿）后来，嗯……我记得16岁发生的一件事，一个校友和我去多洛米蒂山，他（宝娜的父亲）突发奇想要我去登山。他和我参加了一个登山俱乐部（去攀登一座高山），我们自己是登不了的……实际上这个决定很草率，我以前一点经验都没有。后来有一个意大利导游决定所有外国人都系在他的绳子上，而我一个意大利单词都不会……我们到达一个冰川边缘，我既没有穿带爬钉的靴子也没有破冰斧，而且要知道，我还从来都没有做过这类事，我爸爸好像在后面几英里远。我随后开始走过陡峭的冰层……我现在明白了，一个人要花很长时间

才能发现可以怎样在特别的地面上行走，我完全由那个我一点也不了解的人摆布，我只能努力跟上他。

我感觉我脚滑了，但是我不会说意大利语，因此我没法说出来，我开始滑倒了。如果他……称职，他本可以用他的冰斧把我稳住，我也就不会滑得那么远了。但是他没这个能力，尽管穿着黄色短袜显得很神气，他也开始滑落，最后他用冰斧戳伤了自己的大腿。在我继续滑落时，他鲜艳的黄色短袜染满了鲜血，这一景象令人难忘——幸运的是，当时我还不太明白，不知道发生了什么事。我爸爸在下面以为——下面有一个冰川裂缝——他以为我要落到冰裂缝里。他好像开始从下方的冰川跑过来，他与那个可怜的意大利导游系在一起。我是说一切都糟糕透了。很幸运，在冰裂缝前我的滑落止住了。可怕的是……这整个探险队，这个俱乐部，一共30个人，都被那个流血的英雄“首领”扯得转向了，你知道，我爸爸把自己的表还是什么送给那个意大利人，作为补偿吧。最后我感到，感到很大的屈辱。我被置于那种处境，我现在都还觉得愤怒。我认为完全是我父亲的不负责任，完全是那个领队的不负责任和无能，我居然把自己交给那个人负责——因为我受的熏陶——他们是“可靠”的人，但是你知道他们不是的，当时非常危险，使我完全再也不敢涉足任何冰上攀登或那类事情，这样也好。

但是我想，我也许那时没有意识到，而是后来才感觉到这种东西很多，就是那种英雄式的装腔作势或诸如此类的，极端自我的结果……我现在也看到，我在斯特瑞丁绝壁总是感受到这一点，男人带上他们的女朋友，你知道，对那个女子而言，没有必要了解她准备做什么或她选择做什么，而那个小伙子，是出于他的自我感觉——自以为他能够，你知道，保护某个极端害怕的人，帮助她登上山，这是男人气概的自我意象，与实际上是否能帮助她树立自信毫无关系。我想，嗯，我希望我所做的工作，我希望我不会那样做，因为我认为那是……如果是经验多的某个人带上某个经验少的人，那么整个事情的要害就是要注意那个经验少的人需要什么，并给予他们所需要的援助，帮助他们攀登到自己力所能及的更远一点的地方，你知道。如果只是考虑让有经验的人展示自己有多棒，我认为这简直是胡闹。

我确信男人之间也会如此，但是——也许不是——我想这是性别问题的一种特别形式，不是吗。噢，我的意思是男人更可能竞争……把一个没有经验的女性“带到”一个她自己感觉不安全的地方，这样的事情在我看来似乎经常发生。

因此在我看来，有一个阶段我非常需要靠我自己攀登上去，弄清楚我能做什么，我想做什么……特别是我刚开始经营俱乐部时，看到

各类徒步团体登山过程中发生的事情，通常会涉及到性别问题，那种态势保持着，男人拿着地图，我总是，我总是向通常落在后面的女性打招呼，她开始不敢直视别人的眼睛，因为她落在后面了——要是男人，总是会盯着你看，所以我总是小心避免与男人眼神接触，而向落在后面的女性打招呼，你知道。

……我自己进行的徒步实际上仍然是属于我自己的，完全是我自己的。是的。我出于各种理由独自去徒步。其中一个理由就是我不愿意落在后面，我也不想走在前面（笑）。我知道在我带队时，我的团队里的女性可能会涉及到这个问题，但是对我而言并不成问题，因为我是领队，意味着我可以走在前面，成为走在前面的和蔼可亲的人，你知道我的意思（又笑了）……作为团队领队……很显然，对走在前面的女性和落在后面的女性，我都会一样重视或欣赏。我对她们同样尊重，你知道我的意思。如果我处于那种位置，是一个团队中的徒步者，我想我会以为那个领队——以为我得做得出色才能让领队喜欢我。但作为一个领队，我知道没那回事儿，我不会（偏爱谁的），是的，对那些自己解决一切的人，无论在哪儿，我都会尊重。

……（谈到“登到山顶”）我得说太有趣了，认为那山顶——那个高度，山的最高点是最重要的点——似乎，不言而喻，接近山顶就是爬上山顶那块特别的岩石，你知道，当然我们认为如此，因为我们所有的语言充满了土地的意象。但这是一种特别的想法，不是吗，认为那儿比别的地方好，但那儿往往有桔子皮、涂鸦、尿臊味（笑），有一些美妙的地方……和植物，是在山坡上的。当然所有这一切都与性别化的意象有关，深深渗透在我们的文化之中。你知道，这是我的论文观点的一部分。山脉被视为是男性的，而山谷属于女性，丁尼生说过“下来吧，哦，女士，从那高高的山峰”以及类似的话。为什么女性不能登上山顶？我觉得有女子探险队攀登尼泊尔安纳布尔纳峰和其他山峰，真的很棒，你知道，我们有权登上山顶，如果我们想——像男性一样。但我个人，也许并不特别想登上山顶，你知道的。

这里说到两个方面，是不是？女性有权进入，你知道，进入男性能够进入的地方，同时女性有权质疑有些是不是我们想要的限制……我记得，去年，有一个两人团，我们去爬地牢峡谷（Dungeon Gill），非常棒，尽管我多年没去过了。爬过一段岩壁，我们停下来欣赏花，因为那儿有很多特别的花。接着，这些家伙过来了，绝对经典——我不知道他们是否当过兵，但是，啊，一群年轻人由一个年长的家伙领着登山，脚步重重地踏下去，敲打着岩石，实际上他们的登山非常有破坏性，因为他们脚步很笨重，踢飞了石头和其他东西。他们闪电一般刮过，简直是对这脆弱的美丽风景的蹂躏，有个家伙还转

过身来说："总是踩到你们的花，呵呵呵。"这就像，老一套的场景再次出现，非常奇特。呀，呀。（停顿）而，你知道，有一种双重性，不是吗？某种程度上，是的。所谓登上山顶其实意味着践踏花草。

这个事实使我觉得可乐：我居然还在经营这一切，假日徒步啦、周末徒步啦，这些活动的目的都是攀登"大湖区的山脉，从最陡峭的路线"，我真的很喜欢，而不知为什么我又觉得这件事挺逗的，有些讽刺意味在里面……我也不能确定我到底是什么想法，你知道，（是不是）这就是我要做的事情。喔，这是赋予人能力的，绝对的！……我对自己做的事情感觉很好，因为许多女性想这样做。许多女性都想这样做——这就很有意思了。因为这种事情就是登山的象征，文化是这么说的。完全正确，女性应该去做那些成为登山象征的事情。你知道，我很高兴能够做到，太棒了。但是就个人而言，我不清楚我对沿着最陡峭的山路登上最高山峰到底是什么想法。所以我觉得，你知道，还好吧，还好吧，我很高兴这样做。

……在开始徒步时，有个女子制作了一幅女性标记的旗帜，你知道，每当我们爬上山顶标志石那里，我们都会举起那面象征女性的旗帜，一起合个影，这样做有点可笑，你知道我的意思吧……不经意中，我认为这样做有些意义，这样做很棒——我是说我们在这儿，我们站在珠穆朗玛峰顶，喔，当然我们并没有真的到过那里（笑），我们都很了不起，我们互相握手，因为我们抵达山顶，还照了相，而那（停顿），我觉得，嗯，（停顿）……我的意思是非常好玩。我这么认为，也许那就是我感觉挺逗的地方——我想我总是有那种感觉。对的，我真的喜欢看到这个，是的。

我询问宝娜她前面提到的一次假日徒步的情况，也即她为黑人女性组织的徒步。实际上有两次。后来我与那个女发起者失去了联系，我失去了联络……这是一个散团，许多人实际上是她通过重估意见同伴咨询团认识的，所以……那是什么？你知道同伴咨询吗？不知道啊……那些来参加的女性中很有一些人在黑人女性团体里做了大量工作，涉及到黑人女性的身份认同、（黑人女性）怎么在压抑自己以及如何摆脱压制等方面。所以我认为她们是非常非常了不起的榜样，对我而言也是，她们很清楚，也有这个意识，知道自己正在逾越安全界限。你知道，她们非常明白到乡村徒步是，嗯，对于黑人女性来说是一件很勇敢的事情。她们互相帮助……有一种强烈的团队感（停顿），而她们所做的（停顿）是很有勇气的，是一个突破（停顿）。我是说她们很有勇气，这个团队（有一种）绝对令人吃惊的氛围，完全令人震惊，因为，是的，一个被视为很容易的短途徒步……对她们有些人而言，却是巨大的挑战，需要极大的勇气和热情来完成。

那个发起者本人实际上，你知道，哦，就感受到了在坑坑洼洼的地面和泥泞崎岖的道路上行走的挑战，而这并不是她作为一个黑人女性独有的体验，这是——我见过有一些来此度假的白人女性以前也没有到过乡村，你知道，对她们而言，爬过梯蹬或穿越泥泞路就是一个巨大的挑战，因为在伦敦，大街上是不会有这样的路的。嗯，（停顿）你知道，我的确对此感到敬佩。对她们而言，这个挑战不亚于其他人进行的长距离的更艰难的徒步，你知道。

所以这是关于，嗯，女性如何感受不同于城市步行的徒步，如何在乡村面对不熟悉的自然环境，我以为黑人妇女，她们同样明白没有物理意义的时间可以失去她们的挑战——在一个没有黑人的环境中，在一个似乎提醒她们属于都市内城而非乡村的文化中，如何能感受足够安全。

……多数是非裔加勒比海人，嗯，是的，还有两个亚洲女性。你看，还有另一种差异，其实我没看出这种差异（刚开始的时候），然而在非裔加勒比海妇女中也有不同的身份，因为其中有一些是在加勒比成长而最近移民过来的，她们觉得加勒比海就是自己的家园；其他人则是第二代移民，因此她们觉得自己完全是英国人，完全拒绝将任何其他地方看成自己的家园。我是说我曾经没有意识到那是一个有身份认同差异的群体。

……当时我的一个想法是——嗯，那次假日徒步活动是因这个女子的发起而组织的，但是我认为这个主意不错，因为我知道几乎还没有黑人女性到我这儿参加假日徒步，而我想也许这是一个开始。我猜我当时还想着，黑人女性中会有一些参加我组织的其他假日活动，接着我考虑了一下。人们说，你知道，在这个国家实在缺乏一个黑人的空间，在这个国家的乡村地区，没有专为黑人的中心或此类设施。我想到这个问题，我认为，你知道，我一直是按照混合的方式组织徒步……你知道现在，我已经有过很多经历，已经建立了自信，我就不想再选择混合的方式——而想与黑人女性一起做点事情。我为什么要希望黑人女性刚刚克服恐惧，你知道，克服那种不平等、不自信的感觉，就选择出来与白人女性呆在一起？本来她们可以出来与黑人女性呆在一起的。全部的意义就在这里，我认为那是，（停顿）为什么我们，嗯，（停顿）忙于，啊，我不知道，这有什么意义——为什么不选择与那些给你自信感、自在感的人一起活动，而是跑去跟与你有冲突的人呆在一起？……我认为，现在我们生活其中的这个世界，恰恰需要更多的机会去让人做出这样的选择。

……我的意思是，我认为我的工作就是创造空间，你知道，房子里的物理空间，然后是别处的空间，一种意味着你能进入的空间，人

们来到这里进入，真正进入那个空间。所以我认为我说的“创造空间”就是这种可持有空间，她们给这个空间带来一些东西，是不是？那可能（停顿）是各种各样的东西，是的。

我曾想，在这个地区，实际上有些地方，不完全是“湖区”，有些我带客人去的地方是很个人的，你在导游册里找不到它们。我很喜欢设计一些导游册上没有的徒步路线——只是因为我在这个地区生活了很长时间，你知道，有些地方对我来说非常重要。所以我会认为有些地方有些东西值得一看，带领一些女性团体到这些地方去，我总是非常开心。但我肯定不会把这些地点写进导游册里，弄得人人皆知。我也不想带男女混合团队去那儿。理由总是我把这些地方视为我的风景，某种程度上是我的家的一部分……我就这么想的。

是的，有公共风景和私人风景。对的，对。（停顿）因此在某种程度上我在分享个人的——对我而言，那风景就是个人的，所以我在与人分享属于我的东西。我认为那是我喜欢的东西，因为这不同于我组织人到国外度假，或者我去我做过一些研究的地方……不同于“正在做的体面的工作”。那些都不同于带领客人观赏这样一处特殊的风景，因为它对我意味着很多的东西。但是在这里面——你度过了各种各样的徒步周——这些一般都是公众风景和私人风景的混合？是的，我就是这么想的。我觉得这种描述不错。是的，我经常有意识地平衡这两种风景——好的，人们也许想登上这个地区最高的山或最著名的山，他们在书中读过的山，我也很愿意带他们去，不过这种徒步的日程通常要匆忙一些。我更想带他们去那些不怎么有名，但更个人化的地方。……那么你怎样描述那些风景的特色，它们是哪些风景？它们是些什么类型的风景？各种想象和意象开始涌来。这很正常，是吧？但它的确会使我发出会心的微笑。

宝娜接着谈到另一个话题。几分钟后我又问她这个问题。噢，那就是我开始感到尴尬的地方，因为我意识到我想到的是溪谷区那些令人惊叹的河床，那儿非常隐秘，非常僻静，你知道，令人想到女性最隐秘的部位，特别是，嗯，在那些石灰岩河床，比如（名字抹掉），这是一段溪水干枯的石灰岩峡谷的河床，此处非常神奇，具有不可思议的雕塑感，四周都是令人惊异的石灰岩峭壁，你知道，完全像一个洞穴——这个地方是一种最神奇的子宫形象。被我带到那儿的一些女性也有同感。是的，当然我会到那儿去了——我对这个地方感觉很亲密，我不知道，我想也许是许多东西的混合。

……我提醒宝娜，她曾说过最快的登山实际是慢慢地走。于是，她就讲述了下面这段故事。我们停下来歇息，那些小伙子急吼吼地走了过来，旋风一般，真的像旋风一般，走在前面的那个人步伐迈得可

真大，后面的人努力挣扎着赶上他，你知道，看他们那样，走得并不舒服，居然用那种速度爬山。嗯，但这样也许才不会掉在后面，他们大队人马过去了。走在最后的是一个黑人小伙子，浑身大汗。他从我们身边走过时……他看着我们，我们的视线相遇，我们笑了——是的，我笑了……他说："我想这就是男式的关系很铁"（笑）。我们忍不住大笑，后来我们赶上了他们。他们走得太快，最后不得不放慢速度。认出相识的那一刻，真是奇妙啊。太妙了，我们赶上的正是那个黑人小伙子，看起来他能够保持一点距离，能够看到正在发生的一切……与团队的价值观保持一点距离。

结语

索尼娅·安克斯，一个坚定的保守党分子，英国天主教徒，对逝去的英国深表遗憾。她悲叹母亲不能与孩子们呆在家里、填表格时"名字"一词取代了"教名"、女性成为神职人员、工艺学校一夜之间成为综合性大学而颁发"垃圾学位"、英联邦解体、英国加入欧盟而失去了自己的主权。索尼娅通过文学与徒步联系在一起。她所说的文学不仅包含了伟大的作家，而且也涵盖了关于风景、登山、徒步及国家公园的书籍。这一切的后面隐匿着未曾触及的真实，对于当代英国人而言，它是一种遥远的呼喊，来自索尼娅成长并在大半生中所了解的那个世界。

玛丽恩·卡宁责备规划者，谴责他们那些风电场、高速公路、建筑工地和开发区，批评他们缺乏城市中心区的规划。同时，她对英国风景的热爱并没有发展到与另一种人联合的程度——后者更愿意采取军事斗争的策略去保护风景。她认为国家公园大范围的过度使用与对于乡村的普遍化的掠夺相关——国家公园疆界之外开发在不断进行，乡村成为规划蓝图中的一部分。尽管她看不出来有什么方法可以解决这一难题，但她坚定不移地认为我们不能没有廉耻地继续"偷猎风景"。

在宝娜·戴看来，徒步作为一种进入风景的形式可以在不同层面开展。孩提时期探险溪流河床的经历以及只与女性分享的私人风景，从不念旧恶层面表明风景对于她的身份建构起着重要的作用，构成了她的认同基础。我最后一周的田野徒步是与宝娜的团队一起进行的。炎热的白日将尽之时，我走在队伍最后。我们列成纵队向上攀登一条陡峭的山路时，队伍向左偏去。在前面，离我很远的地方，在天空映衬下勾勒出宝娜的轮廓，身体笔直，双手放在臀部，不慌不忙地向上攀登。

这是一个极其醒目的形象，这个形象中包含了运动与静止状态；这是一个自信的形象，似乎围绕每一个踏在地上的脚步而回转。宝娜以自己为例示范了几个月后她跟我讲到的“与身体协奏，回到体内发现心跳速度，发现呼吸速度，然后……调慢节奏，渐渐你就会感觉舒服自在……不要管其他人在做什么……一种运动的方式，能够在每一步踏实体验生命存在”。在此，徒步成为内心旅程的实践，是另一种形式的世俗性朝圣。

结论 展望/再想象共同体

人类学家格雷戈里·贝特森不信教，他有一次指出，自然中神灵无所不在这一理念遭受侵蚀使得人们将周围世界视为没有灵气的，无需予以道德的、美学的或伦理学的考虑。这使得他们把自己与自然远远隔离开来；当这种有机统一体感觉的丧失与先进的技术相联系时，贝特森认为："你生存下去的可能性将会与一只雪球到了地狱一样"。

福勒1985：282—283

……"真正的英格兰"与其说是指一个界划出来的地方，不如说是指一个想象出来的存在状态或道德地点……毫无疑问，文化意义上稳定而统一的英格兰解体为一个分裂而混合的当代[现实]"此处"就是一个实例，反映出一种真实并正在扩展的现象……因为实有的地方和位置变得更加模糊、更难以确定，文化意义和伦理意义层面上的不同地方之观念也许会变得更加突出。就在这里，想象的共同体如何与想象的地方相联系变得清晰可见，被逐出地方的人们簇拥在记忆中的或想象的世界中的家园、地方或共同体，而这个世界似乎越来越在实际生活中拒斥这类牢固的地域化的维系。

古普塔和弗格森1992：10—11

通过打破常规学科边界，与风景（特别是多少堪称无人的风景）中蕴含的意识形态和策略相联系的多维互动——即再现、意义和权力之间的多维互动就有可能成为焦点。特殊风景再现的边缘以及"边缘化的内部"因此会变得清晰可见。某种程度上，这种跨学科的研究方法允许对透视性凝视的回视，挑战了所描绘的沉默——这沉默在文化资本和风景死死纠结在一起时曾成了"理所当然"的状态。这种研究方法追踪风景的变迁，从作为权力剧场的风景变成作为剧场娱乐的风景，再变成全景风景——那些没有演员的剧场中，空无一人的景色显得极为重要。研究接下来追述了无人风景如何在空间上和社会上展示给更广大的观众。

湖区堪称三者合力而成的一个文化产品：英国民族主义的兴起、如画风景美学和古代文物研究。地理空间和社会位置相互交叉，通过错综复杂的联系与影响建构了排他性网络。空间向地方的转型也形成了道德秩序以及对自然的再魅化，在此，休闲徒步和旅游成为建构和维持身份的表演性模式，一再得到重述。风景如画美学向文学和非文学领域传播日趋扩大，由此，湖区的赋值开始进入社会记忆范畴，而就在这个时候，这种再魅化也支持了社会和阶级的分化。

互相竞争的国家意识形态定位于土地之中，也在土地上上演。“大英帝国”的政治虚构是一个有用的工具，由此可了解英格兰的不同版本或愿景以及不同共同体主张“他们的”英格兰时的行为策略。在新生期的民族—国家中央集权制、文化民族主义与非国教派的他者文化之间摆动，使美学的、认知的和道德的紧张局面与焦虑暴露了出来，而这些遮盖了阶级对抗。湖区进一步融入旅游业的资本主义逻辑体系，美景和对自然的再魅化被消费，被商品化——在这一特定的现象背后是具有连锁关系的摩擦冲突。

在19世纪公众为进入风景区和保护英国风景而斗争的过程中，湖区和峰区成为（角力）的中心。斗争者内部，尽管各有不同的直接目标，但工人阶级活动分子、议会改革者、法律界成员以及学术界人士卷入法律和法律之外的行动漩涡，意在维护或重新获得进入敞地风景区、公用地和人行道的权利。19世纪和20世纪公众在法律和法律之外的领域为进入和保护湖区与峰区所进行的斗争，其特性对于厘清空间上和政治上的排他性地理之间的关联有着重要意义。进入满载象征价值的风景区表面上是一种民主化，风景美学的再现、融入和立法化却是充满争议较量的过程，因而这些过程质疑了进入的民主化。

20世纪90年代，有关进入权的激烈争议复燃，进入权成为撼动私有权观念的手段，以及国家取缔某些群体的空间行为的法案——这说明风景仍然是群体身份的存储之地，在某些情形下几乎没有掩盖住阶级对抗。看似矛盾的是，研究资料表明徒步群体能够，而且的的确确超越了阶级疆界，高级的靴子和威灵顿胶靴偶尔会在同一个社会空间里会合。

加入在特定的风景区徒步的群体，参与他们的徒步活动，我的田野调查使我对研究所考察的内容——身体、想象和地方之间的许多联系理解更深入了。暂时性的和永久性的徒步群体可被视为世俗朝圣者。通过朝圣，徒步者可能体验到一种特殊意义的归属感。在每日以及终生的走过风景的徒步活动中，徒步者通过徒步群体创造了结构、意义和共同体感。本尼迪克特·安德森警告说，“那种‘世俗性朝圣’不能仅仅被看成是一种富有想象力的修辞”，而应将其描述为“从遥远和本

来没有联系的地点（安德森1991：53—55，着重号为原文）移动到[一个特定的地方]。这是对湖区被研究的群体所做的细描，有些人对那个地方怀有情感上的依恋，他们一连20年、30年、40年甚至40年以上重返旧地。他们的行为反驳了现代主义和后现代主义的一个声明——即我们生活在一个无所依托或拒绝依托的自由漂浮的状态之中，一切都是短暂的、一次性的和临时性的，包括对地方的依恋（乌里1995）。

争议的中心是碎片化和同质化问题。在美国化、移民、全球化的影响之下，在欧盟规则强制执行和英国丧失其政治和经济权力的情形之下，“英国”文化这一幻觉随之解体。在过去，本质主义意谓的英国风景庇护伞成为文化精英的暂时避难所。现在，在未被注意的层面，风景的作用大致相同，但庇护的群体更加广大，跨越阶级的鸿沟，但还没有跨越种族的疆界。甚至在湖区和峰区国家公园这类地区对传统高地农耕风景的保护，也可看作薄薄面纱之下民族身份认同的浪漫化象征，悲悼着曾经的英格兰。

徒步活动的商业化色彩越来越浓，它慢慢将湖区的象征性价值据为己用，通过间接的手段将其引进市场，象征性的价值转化为实有价值。风景融入市场的方式是否会变得更加直接，将来人们是否要花钱买进入权，对于这些，我们还要拭目以待。从英国白人的角度看来，进入权的分层化几乎还不算一个问题：仅仅徒步者的人数就可以证明这一点。实际上，湖区现在已经挤满了徒步者。通过商业化的徒步活动，资本主义已经渗入其他假定是“空旷的”空间，其渗透活动在全球范围进行着。苏格兰高地、爱尔兰、东欧、尼泊尔、新西兰和秘鲁进入市场，替代了拥挤不堪和质朴不再的湖区和阿尔卑斯山，成为山区徒步者的新选择。这种风景拜物教化的实质就是人们称之的“explornography”（探险癖），即现代人为寻求刺激所进行的毫无必要的艰难困苦的探险活动（泰尔尼1998）。

我的研究工作的开始，是在各种围绕着风景再现的关系二元集之间穿行。研究表明18世纪的英国文化精英分享着想象的共同体，一个由图绘的、印刷的和实有的无人风景构成的共同体。从这种按照等级组织起来的“赏景”的集合体中浮现出的湖区，成为精英们聚集的新场所。本结论开篇语引用的古普塔和弗格森的观点，就谈到了“真正的英格兰”作为道德场所和想象的共同体所在地在当今时代的突出地位。湖区担当起这个神话一般的英格兰所在地的功能，而对于那些年复一年在此徒步的人们而言，湖区当然不是一个“模糊和难以确定的”地方。

对核心群体的研究表明：与一般意义的共同体构成方式恰好相

反，徒步共同体是由“外人”构成的。他们因为各种理由来湖区做漫游式的徒步——纵览全景、产生有关地方的文学联想、经历个人挑战、体验寂寞、重新融入自然、与徒步同好相聚……各种理由应有尽有。他们大汗淋漓，有时甚至很粗俗。他们欢快的、悲哀的、粗鄙的和“文雅的”声音构成的复调音乐在风景之中为自己的定位而竞争着。正如所有朝圣者（世俗的也好，其他性质的也好）逐渐认识到的那样，尽管是成群结伙的旅行，但没有一个人可以代你行走。每个人都得找到她或他自己的特定道路，登上或走下丘原和高山。谁带队可能非常关键，不仅仅是因为安全问题，而是因为徒步的体验不只是在一段时间走过多远距离。同样，从比喻以及实际的角度来看，你的靴子和你的负荷也是徒步经历的关键因素。

本书的开头一章是以对英国城际铁路海报上的“英国风景艺术，私有美景”的观察结尾的，以喻示风景之中由阶级和英格兰构成的双重混合具象。最近出版的一本关于“非场所”（non-place）的书（奥吉1995）的书封令人想起这张海报。“非场所”被界定为既不和我们建立关系，也没有历史，更和我们的身份无关。海报的风景画面的上带展示了从火车窗口瞥见的天空景色，而书封上带则是从登机口的小窗看见的一架停在机场的喷气飞机；海报的下带是高速行驶的城际铁路掠过的耕地景色，而书封的下带则是覆盖着“非场所”候机区的绿色地毯的特写镜头。耕地的规则垄线与特写镜头的地毯条纹呼应，一个不能抵达，另一个则是在无意间踏过。

海报艺术和封套艺术充斥着匿名性、界限和图像定位。无论从火车上还是从飞机上赏景，特别是从3万英尺的高空往下俯瞰（假如云层散去），你都无法直接感受景色。跟随一个徒步群体去体验重新融入自然，是这类日常限制和服从中的间隙。徒步群体允许逾越匿名和边界的限制——有时逾越的是实体边界。在徒步群体内部，风景区的景色成为体验性的现实，而与某个跨越阶级界限的社会组织密切相关。这是“或多或少”重新入住了曾是风景绘画之反映的无人风景区。

新的社会运动的兴起，缓冲了现代社会引起的不安定。现代社会的本身特性毁灭了传统，毁灭了在世上生存和与世界联系的传统方式（梅卢奇1989）。从这一视角观察，数不胜数的地区性徒步群体和在英国兜售出去的每年几百万徒步假日可被视为网络上的点，增加了社会运动和社交活动，超越了民族、社会和文化风景的疆界，打破了个体的孤独。这种纵横交错穿越英国的密集路网通向大自然中的地方，不仅如此，而且沿路的人类运动创造了路网伸及的地方。同样密集的徒步者网络，他们共享的经验、他们创造的记忆和历史，这一切又创造出了“指向时间的流逝和延续……的低音线（bass line）”（奥吉

1995：77），在其中存在着一个地方，可以重建一种社会感——实际上就是重新想象和重新建构共同体。

参考书目

Abrams, Harold M.(1959) Britain's National Parks, London: Country Life Limited.

Abrams, M.H.(gen. ed.)(1968; 1986) The Norton Anthology of English Literature, NY: Norton.

Acheson, James M. and Bonnie J. McCay (eds) (1987) The Question of the Commons: The Culture and Ecology of Communal Resources, Tucson: University of Arizona Press.

Addison, Joseph(1712) "Essay on the Pleasure of the Imagination", Spectator, Nos. 411—421.

Aers, David, Jonathan Cook, David Punter (1981) Romanticism and Ideology: Studies in English Writing 1765—1830, London: Routledge & Kegan Paul.

Allen, B. Sprague(1937) Tides in English Taste, Cambridge,Mass.: Harvard University Press.

Anderson, Benedict (1991) Imagined Communities, London: Verso.

Anderson, Patrica (1991) The Printed Image & Transformation of Popular Culture, Oxford: Oxford University Press.

Andrews, Malcolm(1989) The Search for Picturesque Landscape: Aesthetics and Tourism in Britain 1760—1800, Aldershot: Scolar Press.

Appadurai, Arjun (1989) "Introduction: Place and Voice in Anthropological Theory," Cultural Anthropology (3) 1:16—20.

Appadurai, Arjun(1991) "Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology" in Richard G. Fox(ed),

Recapturing Anthropology: Working in the Present, Santa Fe, N. M.: School of American Research Press.

Appleton, Jay(1986) “Some thoughts on the geology of the picturesque”,Journal of Garden History (6) 3:270—291.

Archer, John E. (1989) “Poachers abroad,” in G. E. Mingay (ed), The Unquiet Countryside, London: Routledge.

Archer, John E.(1990) By a Flash and a Scare. Incendiarism, Animal Maiming, and Poaching in East Anglia 1815—1870, Oxford: Clarendon Press.

Arsenberg, C. M. and S. K Imball (1940) Family and Community in Ireland, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Arnold, Matthew ([1869]1994) Samuel Lipman (ed.), Culture and Anarchy, New Haven: Yale University Press.

Ashcroft, Peter(1998)“U.K. Day Visits Survey,” Countryside Recreation Network News (6) 1, Spring issue, n.p.

Atherton, Herbert M. (1974) Political Prints in the Age of Hogarth: A Study of the Ideographic Representation of Politics, Oxford: Oxford University Press.

Augé, Marc (1995) non-places: introduction to an anthropology of super-modernity, trans. John Howe, London: Verso.

Austen, Jane([1813]1956) Pride and Prejudice, Mark Schorer (ed.), Boston: Houghton Mifflin.

Backscheider, Paula R.(1993) Spectacular Politics: Theatrical Power and Mass Culture in Early Modern England, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Bailey Peter (1978) Leisure and Class in Victorian England: Recreation and the Contest for Control, 1830—1885, London: Routledge & Kegan Paul.

Barker, F.R. and N.D.M. Parry (1996) “Open Access, Rights and Legislation,” in Web Journal of Current Legal Issues (2),

www.nd.ac.uk/~nlawwww /1996/issue2/parry2.html

Barnes, Trevor J. and James Duncan (1992) Writing Worlds: discourse, text & metaphor in the representation of landscape, London: Routledge.

Barrell, John(1980) The Dark Side of the Landscape, Cambridge: Cambridge University Press.

Basso, Keith H. (1996) Wisdom Sits in Places, Albuquerque: University of New Mexico Press.

Bate, Jonathan (1991) Romantic Ecology: Wordsworth and the Environmental Tradition, London: Routledge.

Baum, Joan(1994) Mind-Forg'd Manacles: Slavery and the English Romantic Poets, NY: Archon Books.

Beard, Geoffrey(1980)"The First Watercolorists" in The Viewfinders: An Exhibition of Lake District Landscapes Exhibition catalogue 31 May—27 July 1980, Kendal, Cumbria: Abbot Hall Art Gallery.

——(1991) Attingham: The First Forty Years 1952—1991, London: The Attingham Trust.

Bell, Michael M.(1994) Childerly: Nature and Morality in a Country Village, Chicago: University of Chicago Press.

Bender, Barbara (1993) "Introduction: Landscape-Meaning and Action,"and "Stonehenge-Contested Landscape" in Bender(ed.), Landscape: Politics and Perspectives, Oxford: Berg.

Bennett, Gillian(1993) "Folklore Studies and the English Rural Myth" Rural History (4)1:77—91.

Beresford, M.W.(1961)"Habitation versus improvement: the debate on enclosure by agreement," in F.J. Fisher(ed.), Essays in the economic and social history of Tudor and Stuart England, in honor of R.H.Tawney, Cambridge: Cambridge University Press.

Bermingham, Ann(1986) Landscape and Ideology: The English

Rustic Tradition 1740—1860, Berkeley: University of California Press.

——(1994)“System, Order and Abstraction: The Politics of English Landscape Drawing around 1795,” W.J.T. Mitchell (ed.), Landscape and Power, Chicago: University of Chicago Press.

Berry, Geoffrey and Geoffrey Beard (1980) The Lake District: a Century of Conservation, Edinburgh: John Bartholomew.

Betjeman, John ([1937]1988) “Slough,” in Richard Ellmann and Robert O’Clair(eds), The Norton Anthology of Modern Poetry, NY: W.W. Norton.

Bewell, Alan(1989) Wordsworth & The Enlightenment: Nature, Man & Society in the Experimental Poetry, New Haven: Yale University Press.

Bicknell, Peter(1987) The Picturesque Scenery of the Lake District 1752—1855, Cambridge: private printing.

—— and Robert Woof(1982) The discovery of the Lake District 1750—1810: A context for Wordsworth, Exhibition catalogue 20 May—31 October 1982, Cumbria: Trustees of Dove Cottage.

——and Robert Woof (1983) The Lake District Discovered 1810—1850:The Artists, the Tourists and Wordsworth, Exhibition catalogue 20 May—31 October 1982, Cumbria: Trustees of Dove Cottage.

——(ed.)(1984) The Illustrated Wordsworth’s Guide to the Lakes, NY: Congdon & Weed.

Birkett, Norman, Sir(1945) National Parks and Countryside, Cambridge: Cambridge University Press.

Blacksell, Mark(1982) “Leisure, recreation and environment,”in R.J. Johnson and J.C. Doornkamp(eds), The Changing Geography of the United Kingdom, London: Methuen.

Blake, William (1794) “London” from Songs of Experience.

Blunden, Edmond (1935) The Legacy of England, London: Batsford.

Blunden, John and Nigel Curry (eds) (1988) A Future for Our Countryside, Oxford: Blackwell in association with the Countryside Commission.

Boland, Eavan (1995)“Jewels set in blood,” The Observer Review of Books, 13 August 1995:16.

Bourdieu, Paul(1984) Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste, Cambridge, MA.: Harvard University Press.

Bowen, Margarita (1981) Empiricism and geographical thought from Francis Bacon to Alexander von Humboldt, Cambridge: Cambridge University Press.

Bowie, Fiona(1993) “Wales from Within: Conflicting Interpretations of Welsh Identity,” in Sharon Macdonald(ed.), Inside European Identities, Oxford: Berg.

Brewer, John(1997) The Pleasures of the Imagination: English Culture in the Eighteenth Century, NY: Farrar, Straus & Giroux.

——(1992) “Review of Linda Colley, Forging Britons,” in The Times Literary Supplement, October 16, 1992: 5—6.

Britannica Curiosa (1777) 6 vols, London: Fielding & Walker.

British Mountaineering Council (1997) Access Charter, Manchester: BMC.

Broad, John (1990) “The Verneys as enclosing landlords,” in John Chartres and David Hey(eds), English rural society 1500—1800, Essays in honor of Joan Thirsk, Cambridge: Cambridge University Press.

Bromley, D.W.(ed.)(1992) Making the Commons Work: Theory, Practice and Policy, San Francisco: ICS Press.

Brownlow, Timothy (1983) John Clare and Picturesque Landscape, Oxford Clarendon Press.

Brydon,Anne(1995) “ Inscriptions of Self; The Construction of Icelandic Landscape in Nineteenth-Century British Travel Writings,” Ethnos (60) 3—4: 243—263.

Bunce, Michael(1994) the countryside ideal: Anglo-American images of landscape, London: Routledge.

Burke, Edmund ([1757]1990) Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful ..., Oxford: Oxford University Press.

Burnett, John(1979) Plenty & Want: A social history of diet in England from 1815 to the present day, London: Scolar Press.

Butler, Marilyn(1982) Romantics, Rebels and Reactionaries: English Literature and its Background 1760—1830, Oxford: Oxford University Press.

——(1988) “Romanticism in England,” in Roy Porter and Mikulás Teich(eds), Romanticism in National Context, Cambridge: Cambridge University Press.

Butlin, R.A. (1979) “The Enclosure of open-fields and extinction of common rights in England, circa 1600—1750: a review,” in H.S.A. Fox and R.A. Butlin(eds), Change in the Countryside, Special Publication No.10 London: Institute of British Geographers.

Butts, Mary (1932) Warning to Hikers, London: Wishart.

Cafritz, Robert C.(1988a) “Netherlandish Reflections of the Venetian Landscape Tradition” in Places of Delight: The Pastoral Landscape, Exhibition catalogue November 6, 1988—January 22, 1989,Washington, D.C.: The Phillips Collection.

——(1988b)“Classical Revision of the Pastoral Landscape,” in Places of Delight: The Pastoral Landscape, Exhibition catalogue November 6, 1988—January 22, 1989, Washington, D.C.: The Phillips Collection.

——, Lawrence Gowing and David Rosand (1988) Places of Delight: The Pastoral Landscape, Exhibition catalogue November 6,

1988—January 22, 1989, Washington, D.C.: The Phillips Collection.

Campbell, M.(1942) The English Yeoman under Elizabeth and the Early Stuarts, New Haven: Yale University Press.

Cannadine, David (1992) G.M. Trevelyan: A Life in History, London: Harper Collins Publishers.

——(1995)“British History as a ‘new subject’: politics, perspectives and prospects,” in Alexander Grant and Keith Stringer(eds), Uniting the Kingdom? The Making of British History, London: Routledge.

Cantor, Leonard(1987) The Changing English Countryside 1400—1700,London: Routledge & Kegan Paul.

Carter, Harold and C. Roy Lewis(1990) An Urban Geography of England and Wales in the Nineteenth Century, London: Edward Arnold.

CHA(1895) Holiday Committee, Minutes, December 30, 1895, January 4 and 5, 1897; February 27, 1897; October 23, 1897. Greater Manchester Public Records Office, unaccessioned material, no catalog number, no box number, no item number.

CHA(1897—1899) Domestic Committee, Minutes, February 1897, 1899.Greater Manchester PRO.

CHA(1898—1899) Executives Committee, Minutes, February 19, 1898;October 8, 1898; March 24, 1899; November 4, 1899. Greater Manchester PRO.

CHA(1899) Lecturers Committee, Minutes, March 24, 1899. Greater Manchester PRO.

CHA(1914—1946) Free Holiday Committee, Minutes, various; November 1945; June 1946. Greater Manchester PRO.

Chadwick, Edwin (1834) evidence given to the Select Committee on Drunkenness, Parliamentary Papers, 1834, Volume VIII, question 325.

Chadwick, Owen(1997) “God is in the Detail. And in the Footnotes,” Observer Review, 20 March 1997: 16.

Chapman, Malcolm(1993) “Copeland: Cumbria’s best-kept secret,”in Macdonald, Sharon (ed.), Inside European Identities, Oxford: Berg.

Charlton, D.G. (1984) New Images of the Natural in France: A Study in European Cultural History 1750—1800, Cambridge: Cambridge University Press.

Ching, Barbara and Gerald W. Creed(eds)(1997) Knowing your place: rural identity and cultural hierarchy, NY: Routledge.

Clark, Anthony M., edited and prepared for publication by Edgar Peters Bowron(1985) Pompeo Batoni: A Complete Catalogue of his Works, NY: New York University Press.

Clark, Kenneth (1949) Landscape into Art, Harmondsworth: Penguin Books.

Clifford, James and George E. Marcus(eds)(1986) Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography, Berkeley: University of California Press.

Clout, Hugh (1984) A Rural Policy for the EEC?, London: Methuen.

Cohen, Anthony P.(1985) Symbolic Construction of Community, London: Tavistock.

Cohen, Anthony P.(1982)“Belonging: the experience of culture,” in Anthony P. Cohen ed. Belonging. Identity and Social Organization in British Rural Cultures, Manchester: Manchester University Press.

Cohen, Bernard S.([1980]1987)“History and Anthropology: the State of Play,” in An Anthologist among the Historians and Other Essays, New Delhi: Oxford University Press.

——([1981]1987)“Anthropology and History in the 1980s: Towards a Rapprochement,” in An Anthologist among the

Historians and Other Essays, New Delhi: Oxford University Press.

——(1996) Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in Indian, Princeton: Princeton University Press.

Colley, Linda (1992) Britons: Forging the Nation 1707—1837, New Haven: Yale University Press.

Collini, Stefan(1992) “Like Family, Like nation—The national past as seen from Northumbria,” review of David Cannadine(1992), G.M.Trevelyan: A Life in History, London: HarperCollins Publishers, in The Times Literary Supplement, October 16, 1992, 3—4.

Comment, Bernard (1993) Le XIXesiécle des panoramas, Paris: Adam Biro.

Comradeship, bound collection 1911—1925, Greater Manchester PRO.

Comradeship V, September 1911, “CHA,” 1:3.

Comradeship XVII, March 1914, “Open Seame,” 4:52.

Comradeship IX, October 1915, “Letters,” 1:14.

Comradeship XV, October 1924, “York Group Report,” 5:16.

Comradeship XXIII, December 1931, “Holidays by Instinct,” 2:11—12.

Comradeship XXIII, December 1931, “World Disarmament,” 2:5.

Comradeship XXIV, May 1933, “Letters,” 4:15.

Cook, Dave ([1974]1978) “The Mountaineer and Society,” address given at the 1974 National Mountaineering Conference, in Ken Wilson(ed.), The Games Climbers Play, 461—472, London: Diadem Books.

Cooke, Richard and Fiona Gough (1997) “Permissive Access to Agricultural Land Provided Through Agri-Environment Schemes:

The Current Position in England," in Countryside Recreation Network News, (5), 4:1—6.

Copper Plate Magazine (1774—1778; 1792—1802) London: G. Kearsly,break in publication then, London: J. Walker.

Corrigan, Philip and Derek Sayer(1985) The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution, Oxford: Basil Blackwell.

Cosgrove, Denis(1988)"The geometry of landscape: practical and speculative arts in sixteenth-century Venetian land territories," in Cosgrove and Stephen Daniels(eds), The iconography of landscape, Cambridge: Cambridge University Press.

——, Barbarra Rosco and Simon Nycroft (1996) "Landscape and Identity at Ladybower Reservoir and Rutland Water," Transactions of the Institute of British Geographers, N.S. (21), 3:534—551.

Coster, Graham(1991) "Another Country," Guardian Weekend, 1—2 June, 1991: 4—6.

Country Walking (1996) Karrimore K-SB walking boot advertisement, June 1996: 38—39.

Countryside Commission, Press Releases, http://www.countryside.gov.uk.

——(1998) Press Release 98/23 New National Framework Needed for Open Access, 1 June 1998.

——(1998) Press Release 98/24 Paths 21—Rights of Way for 21st Century's Users, 12 June 1998.

——(1998) Press Release 98/38, Eight Propositions for Planning and the Countryside, 19 September 1998.

Countryside Recreation Network News, http://www.sosig.ac.uk/crn/news/

Craig, David (1992)"Coming Home: the Romantic Tradition of

Mountain-eering,”in Keith Hanley and Alison Milbank (eds), From Lancaster to the Lakes: the region in literature, Lancaster: Center for North-West Regional Studies, University of Lancaster.

Crapanzano, Vincent(1980) Tuhami: Portrait of a Moroccan, Chicago: University of Chicago Press.

Craton, Michael (1974) Sinews of Empire: A Short History of British Slavery, NY: Anchor Books.

Cunningham, Hugh(1980) Leisure in the Industrial Revolution c. 1780—1880, London: Croom Helm.

Cust, Lionel (1898) History of the Society of Dilettanti, London: Macmillan & Co.

Daniels, Stephen(1993) Fields of Vision: Landscape Imagery & National Identity in England & The United States, Princeton: Princeton University Press.

——(1993)“Re-Visioning Britain: Mapping and Landscape Painting 1750—1820,” Katharine Baetjer(ed.), Glorious Nature: British Landscape Painting 1750—1850, NY: Hudson Hills Press in association with The Denver Art Museum.

Darby, Wendy(1988) The Hartsop Valley: A Programme for Cultural Landscape Conservation, unpublished master’s thesis, Columbia Univer- sity, Graduate School of Architecture, Planning and Preservation.

——(1992) “A Reading of Edward Lange’s Landscapes: Text and Context,” in Long Island Historical Journal (4), 2:185—199.

Darian-Smith, Kate, Liz Gunner and Sarah Nuttall (eds) (1996) text, theory, space, London: Routledge.

Daumal, René, trans. Roger Shattuck(1974) Mount Analogue, London: Penguin.

Ditt, Karl(1996) “Nature Conservation in England and Germany 1900—1970: forerunner of Environmental Protection?” in Contemporary European History (5), 1:1—29.

Dodd, Philip (1986) “Englishness and the National Culture,” in Robert Colls and Philip Dodd (eds), Englishness: Politics and Culture 1880—1920, London: Croom Helm.

Douglas, Mary (1970) Purity and Danger, Middlesex: Penguin.

Dower, John (1945) National Parks in England and Wales, London: HMSO.

Duncan, James S. (1989) “The power of place in Kandy, Sri Lanka: 1780—1980,” in John A. Agnew and James S. Duncan(eds), The Power of Place: Bringing together the geographical and sociological imagi-nations, Boston : Unwin Hyman.

Dyos, H.J. and D.A. Reeder (1986) “Slums and Suburbs,” in Pat Thane and Anthony Sutcliffe(eds), Essays in Social History, Vol. 2, Oxford: Clarendon Press.

Epstein, James A.(1994) Radical Expression; Political language, Ritual, and Symbol in England, 1790—1850, Oxford: Oxford University Press.

Etchell, Catherine (1997) “Access 2000: Improving Countryside Access,” in Countryside Recreation Network News (5), 1:1—2.

Evans, Eric(1995) “Englishness and Britishness: National Identities, c.1790—c.1870,” in Alexander Grant and Keith J. Stringer (eds), Uniting the Kingdom? The Making of British History, London: Routledge.

Everett, Nigel(1994) The Tory View of Landscape, New Haven: Yale University Press, for The Paul Mellon Center for Studies in British Art.

Eversley, George John Shaw-Lefevre, Lord(1910) Commons, Forests and Footpaths: The Story of the Battle during the last Forty-five Years ...,London: Cassell.

Farndale, Nigel (1995) “Back on the warpath—Rambling as to war,” Sunday Telegraph Magazine, 17 September 1995: 12—18.

Fedden, Robin (1974) The National Trust Past & Present,

London: Jonathan Cape.

Fernandez, James (1988)“Andalusia on Our Minds: Two Contrasting Places in Spain As Seen in a Vernacular Poetic Duel of the Later 19th Century,” Cultural Anthropology (3) 1:16—20 theme issue: “Place and Voice in Anthropological Theory.”

Finlay, Nancy and Roberta Waddell(1996) The Roman of the Stone:Lithography,1769—1825, exhibition notes, New York Public Library, Miriam and Ira D. Wallach Collection.

Foucault, Michel(1980) Collin Gordon(ed.), Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1922—1977 of Michel Foucault, trans. Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham, Kate Soper, New York:Pantheon Books.

Fox, J.R.(1967):“Tory Island,” in B. Benedict(ed.), Problems of Smaller Territories, Institute of Commonwealth Studies: Papers, No.10, London: Athlone Press.

Frankenberg, Ronald (1957) Village on the Border, London: Cohen & West.

——(1966) Communities in Britain, Baltimore: Penguin.

Fraser, Iain(1996) “Quasi-markets and the provision of nature conservation in agri-environmental policy,” in European Environment 6: 95—101.

Frykman, Jonas and Orvar Löfgren(1987) Culture Builders: A Historical Anthropology of Middle-Class Life, trans. Alan Crozier, New Brunswick: Rutgers University Press.

Fuller, Peter(1985) Images of God: the Consolations of Lost Illusions, London: Chatto & Windus.

Funkel, Alicia(1996) Romantic Stages: Set and Costume Design in Victorian England, London: McFarland & Company.

Gadian, David(1986) “Class formation and class action in north—west industrial towns, 1830—1850,” in R.J. Morris(ed.) Class, power and social structure in British nineteenth-century towns,

Leicester: Leicester University Press.

Geertz, Clifford (1988) Works and Lives, see especially Chapter 4: “I-Witnessing: Malinowski’s Children”, Stanford, Ca.: Stanford University Press.

Gentleman’s Magazine (1731—1825) London: various publishers.

Gerzina, Gretchen Holbrook(1995) Black London: Life before Emancipation, New Brunswick: Rutgers University Press.

Gilroy, Paul(1987)‘There ain’t no black in the Union Jack’: the cultural politics of race and nation, London: Hutchinson.

Girouard, Mark (1980) Life in the English Country House, Harmondsworth: Penguin Books.

Gluckman, Max(1962) “Les Rites des Passage,” in Max Gluckman (ed.),Essays in the Ritual of Social Relations, Manchester: Manchester University Press.

Goddard, Victoria A., Josep R. Llobera and Cris Shore (1994) The Anthology of Europe: Identities and Boundaries in Conflict, Oxford: Berg.

Goldsmith, Oliver (1773) “The Deserted Village”.

Gonner, E.C.K. (1912) Common Land and Inclosure, London: Macmillan.

Grant, Alexander and Keith Stringer(1995) “The enigma of British History,” in Grant and Stringer(eds), Uniting the Kingdom? The Making of British History, London: Routledge.

Green, Nicholas (1995) “Looking at the Landscape: Class Formation and the Visual,” in Eric Hirsch and Michael O’Hanlon(eds), The Anthology of Landscape: Perspectives on Place and Space, Oxford: Clarendon Press.

Grove-White, Robin(1996) “A New Culture?” in Countryside Recreation Network News (4) 3:1—3.

Guha, Ranajit (1987) “Introduction”, in Bernard S. Cohn, An Anthropologist among the Historians and Other Essays, Delhi: Oxford University Press.

Gunningham, Catharine(1996) Assistant Director—Publicity and Develop-ment, Ramblers’ Association, London. Interview, September 13th, 1996.

Gupta, Akhil and James Ferguson(1992) “Beyond ‘Culture’: Space , Identity and the Politics of Difference,” Cultural Anthropology 7(1), 6—23.

Gupta, Akhil and James Ferguson(1997) “Discipline and Practice: ‘The Field’ as Site, Method, and Location in Anthropology,” in Gupta, Akhil and Ferguson (eds), Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science, Berkeley: University of California Press.

Hardin, Garret(1977) “The Tragedy of the Commons,” in Garrett Hardin and John Baden(eds), Managing the Commons, San Francisco: W.H. Freeman.

Harley, J.B. (1988) “Maps, Knowledge and Power,” in Denis Cosgrov and Stephen Daniels(eds), The iconography of landscape, Cambridge: Cambridge University Press.

——(1992) “Deconstructing the Map,” in Trevor J. Barnes and James S. Duncan(eds), Writing Worlds: discourse, text & metaphor in the representation of landscape, London: Routledge.

——and G. Walters(1982) “Welsh Orthography and Ordnance Survey Mapping. 1820—1905,” Archaeologia Cambrensis, 121: 120—121.

Harris, John and Gervaise Jackson-Stops(eds)(1984) Britannica Illustrata, Bungy, Suffolk: The Paradigm Press.

Harvey, David and Martin Whitby(1988) “Issues and policies,” in M. Whitby, and J. Ollerenshaw,(eds), Land Use and the European Environment, London: Belhaven Press.

Hastrup, Kristen(1987) “Fieldwork among friends:

ethnographic exchange within the Northern civilization," in Anthony Jackson(ed.), Anthropology at Home, ASA Monograph 25, London: Tavistock Publications.

Hawes, Louis (1982) Presences of Nature: British Landscape 1780—1830,New Haven: Yale Center for British Art.

Hay, Douglas (1975) "Poaching and the Game Laws on Cannock Chase," in E.P. Thompson et al. (eds), Albion's Fatal Tree: Crime and Society in Eighteenth-Century England, NY: Pantheon.

Healey, Pasty, Paul McNamara, Martin Elson and Andrew Doak(1988) Land Use Planning and the Mediation of Urban Change: The British planning system in practice, Cambridge: Cambridge University Press.

Hearn, Francis(1978), Domination, Legitimation, and Resistance: the Incorporation of the 19th century English Working Class, Westport, CT.: Greenwood Press.

Hechter, Michael (1975) Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development, 1536—1966, Berkeley: University of California Press.

Helsinger, Elizabeth(1994) "Ruskin and the Politics of Viewing; Constructing National Subjects," in Nineteenth-Century Contexts 18(2), 125—146.

——(1994)"Turner and the Representation of England," in W.J.T. Mitchell(ed.), Landscape and Power, Chicago: University of Chicago Press.

Hemingway, Andrew (1992) Landscape imagery and urban culture in early nineteenth-century Britain, see especially Chapter 5: 'Philosophical criticism and the science of landscape', Cambridge: Cambridge University Press.

Hill, Christopher(1992) The English Bible and the Seventeenth-Century Revolution, Middlesex: The Penguin Press.

——(1996) Liberty Against the Law, Middlesex: The Penguin Press.

Hill, Howard (1980) Freedom to Roam: the Struggle for Access to Britain's Moors and Mountains, Ashbourne, Derbyshire: Moorland Publishing.

Hill, Octavia (1877) Our Common Land, London: Macmillan & Co.

Hippler, Jr.,Walter John (1957) The Beautiful, The Sublime, & The Picturesque in Eighteenth-Century British Aesthetic Theory, Carbondale, IL: Southern Illinois University Press.

Hirsch, Eric (1995) " Introduction. Landscape: Between Place and Space," in Eric Hirsch and Michael O'Hanlon(eds), The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space, Oxford: Clarendon Press.

Hirschman, Albert O.(1977) The Passions and the Interests, Princeton: Princeton University Press.

Hobsbawm, Eric and George Rudé (1969) Captain Swing: a Social History of the Great English Agricultural Uprisings of 1830, New York: Pantheon.

Hodge, Ian(1986) Countryside Change: A Review of Research, London: Economic and Social Research Council.

Hodgen, Margaret T. (1964) Early Anthropology in the 16th—17th Centuries, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Hoecker-Drysdale, Susan(1992) Harriet Martineau: First Woman Sociologist, Oxford: Berg.

Hogarth, William(1753) The Analysis of Beauty: Written with a View of Fixing the Fluctuating Ideas of Taste, London.

Hogg, Robert (1974) The Landscape of Cumbria, Exhibition catalog, Carlisle Art Gallery 7 November—7 December, 1974, Carlisle: Charles Thurnam & Sons.

Holt, Ann (1990) A charter for whom? The access provisions of the National Parks and Access to the Countryside Act, 1949, London: Ramblers' Association.

——(1995) The Origins and Early Days of the Ramblers' Association, London: Ramblers' Association.

Horn, Pamela(1980) The Rural World 1780—1850: Social Change in the English Countryside, New York: St. Martin's Press.

Hoskins, W.G.(1955) The Making of the English Landscape, Harmonds- worth: Penguin.

Howkins, Alun (1986) "The Discovery of Rural England," in R. Colls and P.Dodd(eds), Englishness; Politics and Culture 1880—1920, London: Croom Helm.

Hull, William(1834), The History of the Glove Trade, London: Effingham Wilson.

Hume, David([1741—1742] 1985) Essays, Moral, Political, and Literary, especially "Of the Delicacy of Taste and Passion," and "Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences," Eugene F. Miller (ed.), Indianapolis: Liberty Classics.

Hume, David(1751) An Enquiry Concerning the Principles of Morals, London: A. Miller.

Hussey, Christopher(1927) The Picturesque: Studies in a Point of View, London: Putnam.

Hutcheson, Francis(1725) An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue, London.

Hutchinson, Horace G.(1914) Life of Sir John Lubbock, Lord Avebury, 2 vols, London: Macmillan.

Hyde, Ralph(1988) Panoramania! The Art and Entertainment of the 'All-Embracing' View, Exhibition catalog, 3 November 1988—15 January 1989, London: Trefoil Publications and Barbican Art Gallery.

Jackson, J.B.(1980) "Landscape as Theater," in The Necessity for Ruins, Amherst: University of Massachusetts Press.

Jeans D.N. (1990) "Planning and the Myth of the English

Countryside, in the Interwar Period," in Rural History (1) 2: 249—264.

Jeffrey, Ian(1983) "Public Problems and Private Experience in British Art and Literature," in Judy Collins and Nichol Bennet (eds), Landscape in Britain 1850—1950, Exhibition Catalogue, 10 February—17 April 1983, Hayward Gallery.

Jones, Stephen G. (1988) Sport, politics and the working class, Manchester: Manchester University Press.

Joppien, Rüdiger(1973) Philippe Jacques de Loutherbourg, R.A., 1740—1812, Exhibition catalogue, 2 June—13 August 1973, London: Greater London Council.

Joyce, Patrick (1994) Democratic Subjects, Cambridge: Cambridge University Press.

Karrimor International Limited (1994) insert in "Polartec Action Base Layer" garment packaging.

Keith, W.J.(1980) The Poetry of Nature, Toronto: University of Toronto Press.

Kinsman, Phil (1995) "Landscape, race and national identity: the photography of Ingrid Pollard," Area (27), 4: 300—310.

Kip, Johannes and Leonard Knyff(1708) Nouveau théatre de la Grand Bretagne: ou, Description exacte des palais de la reine, et des maisons les plus considerables des seigneurs & des gentilshommes de la grand Bretagne ..., London: David Mortier.

Klandermans, Bert, Hanspeter Kriesi and Sidney Tarrow(eds) (1988) International Social Movement Research, Vol.1, London: JAI Press.

Knight, Richard Payne ([1805]1972) An Inquiry into the Principles of Taste, Westmead: Gregg International.

Kroeber, Karl(1975) Romantic Landscape Vision, Madison: University of Wisconsin Press.

Kuklick, Henrika(1991) The Savage Within: The Social History of British Anthropology 1885—1945, Cambridge: Cambridge University Press.

Lake District Mountain Rescue Team Association(1995) Kendal Cumbria: Stramongate Press.

Lake District National Park Plan(1986) Kendal, Cumbria: Lake District National Park Authority.

Lakeside Railway Society, Heritage Series of posters reproduced as postcards.

Lee, Anita Armstrong and John Houfe (eds) (1994) A Century of Footpath Preservation, Manchester: Peak and Northern Footpaths Society.

Lee, Donald W.(1976) The Flixton Footpath Battle, Stockport: The Peak and Northern Footpaths Society.

Lees, Susan and Sutti Ortiz (eds) (1992) Understanding Economic Process, NY: University Press of America.

Lees-Milne, James (1968)"Chatsworyh, Derbyshire"—IV, Country Life, Vol. CXLIII: 1110—1112.

Lefebure, Molley (1977) Cumbrian Discovery, London:Victor Gollanz.

Leonard, T.A.(n.d., c.1910) CHA: Please Read this! Both New and Old Members Should Know How it Came and What it Stands For, Manchester: The William Morris Press.

Lloyd, Richard(1992), Interview at the Countryside Commission, Cheltenham, August 5, 1992.

Lovell, Nadis (ed.) (1998) Locality and Belonging, London: Routledge.

Lowe, Philip(1988) "Environmental concern and rural conservation politics," in M. Whitby, and J. Ollerenshaw(eds), Land Use and the European Environment, London Belhaven Press.

——(1989) “The rural idyll defended: from preservation to conservation,” in G.E. Mingay (ed.), The Rural Idyll, London: Routledge.

——and Jane Goyder(1983) Environmental Groups in Politics, London, Allen & Unwin.

Lowenthal, David(1991) “British National Identity and the English Landscape,” Rural History 2 (2) 205—330.

——(1994) “European and English Landscapes as National Symbols,” in David Hoosen(ed.), Geography and National Identity, Oxford: Blackwell.

Lowerson, John (1980) “Battles for the Countryside,” in Frank Glover-smith(ed.), Class, Culture and Social Change: A New View of the 1930s, Sussex: Harvester Press.

Lucas, John(1990) England and Englishness: Ideas of Nationhood in English Poetry 1688—1900, London: The Hogarth Press.

Lui, Alan(1989) Wordsworth: The Sense of History, Stanford: Stanford University Press.

MacDonald, Maryon(1987) “The politics of fieldwork in Brittany,” in Anthony Jackson(ed.), Anthropology at Home, ASA Monograph 25, London: Tavistock Publications.

MacDonald, Sharon (ed.) (1993) Inside European Identities, Oxford: Berg.

MacEwen, Ann and Malcolm MacEwen(1987) Greenprints for the Countryside?The story of Britain’s national parks, London: Allen & Unwin.

MacNicol, Ian (1996) “Access 2000: The Way Forward,” speech given by Ian MacNicol, Deputy President of the Country Landowners’ Association, November 27, 1996, London: Country Landowners’ Association.

Malone, Caroline(1989) English Heritage Book of Avebury,

London: Batsford.

Man (Old Series) (1910—1925) Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.

Manwaring, Elizabeth(1925) Italian Landscape in Eighteenth Century England, NY: Oxford University Press.

Marcus, George E.(1995) “Ethnography In/Of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography,” Annual Review of Anthropology, 24: 95—117.

Marsh, Jan (1982) Back to the Land: the Pastoral Impulse in England, from 1880 to 1914, London: Quarter Books.

Marshall, J.D. and John K.Walton (1981) The Lake counties from 1830 to the mid-twentieth century, Manchester: Manchester University Press.

Martineau, Harriet(1855) Complete Guide to the English Lakes, London: Whittaker & Co.

Marx, Karl([1852]1972) The 18th Brumaire of Louis Bonaparte, NY: International Publishers.

Matless, David (1993) “One Man’s England: W.G. Hopkins and the English Culture of Landscape,” Rural History (4) 2:187—207.

Matless, David (1995) “The Art of Right Living: landscape and citizenship 1918—1939,” in Steve Pile and Nigel Thrift(eds), Mapping the Subject: geographies of cultural transformation, London: Routledge.

McCay, Bonnie J. (1992) “Everyone’s Concern, Whose Responsibility? The Problem of the Commons,” in Sutti Ortiz and Susan Leeds(eds), Understanding Economic Process, Lanham, MD.: University Press of America.

McGann, Jerome J. (1983) The Romantic Ideology: A Critical Investigation, “Introduction”, Chicago: University of Chicago Press.

McGowan, Kris (1996) “Mountain Biking—Perceptual Problem,

Passing Fad or Positive Management?" Countryside Recreation Network News (4)1:1—3.

McWilliam, Neal and Alex Potts(1983) "The landscape of recreation: Richard Wilson and his critics", History Workshop Journal 16: 171—175.

Mellor, David, Gill Saunders, and Patrick Wright (1990) Recording Britain: A Pictorial Domesday of Pre-War Britain, London: David & Charles in association with the Victoria and Albert Museum.

Melucci, Alberto (1989) Nomads of the Present, John Keane and Paul Mier(eds), Philadelphia: Temple University Press.

Mewett, Peter G.(1986) "Boundaries and discourse in a Lewis Crofting community," in Anthony P. Cohen(ed.), Symbolising Boundaries. Identity and Diversity in British Cultures, Manchester: Manchester University Press.

Miles, Gary B.(1980) Virgil's Georgics: A New Interpretation, Berkeley: University of California Press

Miller, Simon(1995a) "Urban Dreams and Rural Reality: Land and Landscape in English Culture, 1920—1945", Rural History(6) 1: 89—102.

——(1995b)"Landscape and the Question of Culture: English Urban Hegemony and Research Needs," Journal of Historical Sociology (8)1: 94—107.

Milner, Douglas (1986) "The Art and Sport of Rock Climbing in the English Lake District," in The Lake District: A sort of national property. Papers presented to a symposium held at the Victoria and Albert Museum 20—22 October 1984, Cheltham, Glos.: Countryside Commission and London: Victoria and Albert Museum.

Milner, Marion(1955) "The Role of Illusion in Symbol Formation," in M.Klein (ed.), New Directions in Psychoanalysis, NY: Basic Books.

Mingay, G.E.(1976) Enclosure and the Small Farmer in the Age

of the Industrial Revolution, London: Macmillan Press.

——(1989) "'Rural War': the life and times of Captain Swing," in Mingay (ed.), The Unquiet Countryside, London: Routledge.

Mitchell, J. Clyde(1956) The Kalela Dance, The Rhodes-Livingstone Papers No. 27, Manchester.

Mitchell, Jon P.(1997) "A Bridge Too Far? The Relationship Between History and Anthropology," Contemporary European History(6) 3:405—411.

Mitchell, W.J.T. "Introduction" and "Chapter One: Imperial Landscape," in W.J.T. Mitchell(ed.), Landscape and Power, Chicago: University of Chicago Press.

Monk, Samuel H.(1960) The Sublime: A Study of Critical Theories in XVIII-Century England, Ann Arbor: University of Michigan.

Morgan, Prys (1983) "The Hunt for the Welsh Past in the Romantic Period," in Eric Hobsbawm and Terence Ranger(eds), The Invention of Tradition, Cambridge: Cambridge University Press.

Mormont, Marc(1983) "The emergence of rural struggles and their ideological effects," in International Journal of Urban and Regional Research (7) 4: 559—576.

Morris R.J."Clubs, societies and associations," in F.M.L.Thompson (ed.),The Cambridge Social History of Britain 1750—1950: Social Agencies and Institutions, Vol. 3: 395—443.

Murdoch, John(1984) The Discovery of the Lake District: a Northern Arcadia and its Uses, Exhibition catalogue, Winter 1984—Spring 1985, London: Victoria and Albert Museum.

Murdoch, John (1986) "Foregrounds and Focus: Changes in the Perception of the Landscape c.1800," in The Lake District: a sort of national property. Papers presented to a symposium held at the Victoria and Albert Museum 20—22 October 1984, Cheltenham, Glos: Countryside Commission and London: Victoria and Albert Museum.

Newby, Howard(1987) Country Life: A Social History of Rural England, London: Weidenfeld & Nicolson.

Newhall, Beaumont(1964) The History of Photography, New York: The Museum of Modern Art.

Newman, Gerald (1987) The Rise of English Nationalism: A Cultural History 1740—1830, NY: St. Martin's Press.

Nicholson, Andrew(ed.)(1991) Lord Byron: The Complete Miscellaneous Prose, Oxford: Oxford University Press.

Nicholson, Norman(1955) The Lakers: The Adventures of the First Tourists, London: Robert Hale.

Nicholson, Majorie Hope(1959) Mountain Gloom and Mountain Glory: The Development of the Aesthetics of the Infinite, Ithaca: Cornell University Press.

North, Mick(1991) "Ordnance Survey in the Northern Counties," in William Scammell(ed.) The New Lake Poets, Newcastle-upon-Tyne: Bloodaxe Books.

Olson, Gerald Wayne(ed.)(1990) Religion and Revolution in Early-Industrial England: The Halévy Thesis and Its Critics, New York: University Press of America.

Olwig, K."Sexual Cosmology: Nation and Landscape at the Conceptual Interstices of Nature and Culture; or What does Landscape Really Mean?" in Barbara Bender (ed.), Landscape: Politics and Perspectives, Oxford: Berg

Oxford English Dictionary (1971) Oxford: Oxford University Press.

Palmer, Bryan (1990) Descent into Discourse, Philadelphia: Temple Univer- sity Press.

Parliamentary Debates, 3rd Series, Commons (1837) 37: c.162—164.

Parliamentary Debates, 6th Series, Commons (1983) 61: c.924.

Parmenter, Barbara McKean(1994) Giving Voice to Stones: Place and Identity in Palestinian Literature, Austin: University of Texas Press.

Parris, Leslie(1973) Landscape in Britain c.1750—1850, Exhibition catalogue, 20 November 1973—3 February 1974, London: The Tate Gallery.

Payne, Christina(1993) Toil and Plenty: Images of the Agricultural Landscape in England 1780—1890, New Haven: Yale University Press.

Pearlman, Jerry (1992) Give us some 'Quid'for our Quo!, London: Ramblers' Association.

Peel, J.D.Y. Herbert Spencer: the evolution of a sociologist, London: Heinemann.

Pepler, G.L. "Forty Years of Planning," Town and Country Planning Textbook, Association for Planning and Regional Reconstruction, London: The Architectural Press.

Phillips, J.(1987) "Enough Grousing," in Shooting Times and Country Magazine, December 3, 1987: 25.

Phythian-Adams, Charles(1991) "Local History and National History: The Quest for the Peoples of England," Rural History (2) 1:1—23.

Pickard, Tom (1982) Jarrow March, London: Allison and Busby.

Pickles, John(1992) "Texts, Hermeneutics and Propaganda Maps," in Trevor J. Barnes and James S. Duncan(eds), Writing Worlds: discourse, text & metaphor in the representation of landscape, London: Routle- dge.

Picozzi, N.(1970) "Breeding Performance and Shooting Bags of Red Grouse in Relation to Public Access in the Peak District National Park, England," Biological Conservation III: 211—215.

Piggott, Stuart(1950) William Stukeley, An Eighteenth Century

Antiquary, London: Thames and Hudson.

——(1976) Ruins in a Landscape: Essays in Antiquarianism, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Pittock, Murray G.H. (1994) Poetry and Jacobite Politics in Eighteenth-Century Britain and Ireland, Cambridge: Cambridge University Press.

Polanyi, Karl (1944) The Great Transformation, Boston: Beacon Press.

Poore, Duncan and Judy Poore(1987) Protected Landscapes: The United Kingdom Experience, Cheltenham: Countryside Commission

Price, Uvedale (1794) An Essay on the Picturesque, London: J. Robinson.

Prince, Hugh(1988) “Art and agrarian change, 1710—1815,” in Denis Cosgrove and Stephen Daniels(eds), The iconography of landscape, Cambridge: Cambridge University Press.

Prynn, David(1976) “The Clarion Clubs, Rambling and the Holiday Associations in Britain since the 1890s,” Journal of Contemporary History 11: 65—77.

Radcliffe-Brown, A.R. and C.D. Forde,(eds)(1950) African Systems of Kinship and Marriage, Oxford: Oxford University Press.

Raeburn, Michael(1995) “The Frog Service and Its Source,” in Hilary Young (ed.), The Genius of Wedgwood, Exhibition catalogue, London: Victoria and Albert Museum.

Ramblers Association(1994) internal document entitled membership questionnaire, and dated September 1994.

——(1995) Draft: Access to the Countryside Bill, London: Ramblers’ Association

——(1996) Rights of Way-Reporting Problems and a Brief Guide to the Law, London: Ramblers’ Association.

Ravenscroft, Neil(1994) Leisure, Consumerism and Active Citizenship in the UK, Working Paper No. 28, University of Reading: Department of Land Management and Development.

Reed, Francis (1991) On Common Ground, London:Working Press.

Reed, Michael and Roger Wells (eds) (1990) Class, Conflict and Protest in the English Countryside,1700—1880, London: Frank Cassell.

Rhyne, Charles(1986) “The Drawing of Mountains: Constable’s 1806 Lake District Tour,” in The Lake District: A sort of national property. Papers presented to a symposium held at the Victoria and Albert Museum 20—22 October 1984, Cheltenham, Glos.: Countryside Commission and London: Victoria and Albert Museum.

Robbins, Keith (1988) Nineteenth-Century Britain: Integration and Diversity, Oxford: Clarendon Press.

Robinson, Mike (1992) The Greening of British Party Politics, Manchester: Manchester University Press.

Rogers, Alan(1989) “A planned countryside,” in G.E. Mingay(ed.), The Rural Idyll, London: Routledge.

Rosand, David(1988) “Gioregione, Venice and the Pastoral Vision,” in Places of Delight: The Pastoral Landscape, Exhibition catalogue November 6,1988—January 22, 1989, Washington, D.C.: The Phillips Collection.

Roseberry, William(1989) “Marxism and Culture,” in Anthropologies and Histories, New Brunswick: Rutgers University Press.

——(1991)“Potatoes, Sacks and Enclosures in Early Modern England,” in Roseberry and Jay O’Brien(eds), Golden Ages Dark Ages, Berkeley:University of California Press.

Rosenfeld, Sybil(1972) “Landscape in English Scenery in the Eighteenth Century,” in Kenneth Richards and Peter Thomson(eds), The Eighteenth-Century English Stage, London: Methuen.

Rosenthal, Michael(1993) “Landscape as High Art,” in Katharine Baetjer(ed.), Glorious Nature: British Landscape Painting 1750—1850, NY: Hudson Hills Press in association with The Denver Art Museum.

Rothman, Bernard(1982) “The day we took Kinder,” in The Countryman (87) 1:102—109.

Royal Commission on the Poor Laws (1834) “Answers to Questions Circulated in Rural Districts,” Appendix B.1. Parts I—V Parliamentary Session Papers, vols 30—34.

Rüdig, Wolfgang(1995) “Between Moderation and Marginalization;Environmental Radicalism in Britain,” in Bron R. Taylor(ed.), Ecological Resistance Movements, Albany, NY: State University of New York Press.

Rudwick, Martin J.S. (1985) The Great Devonian Controversy: The Shaping of Scientific Knowledge among Gentlemanly Specialists, Chicago: Chicago University Press

Ruskin, John(1876) A protest against the extension of the Railways in the Lake District, Windermere: Somervell.

Russell, Gillian(1995) The Theaters of War: Performance, Politics, and Society 1793—1815, Oxford: Clarendon Press.

Sahlins, Peter(1989) Boundaries: The Making of France and Spain in the Pyrenees, Berkeley: University of California Press.

Said, Edward (1979) Orientalism, New York:Vintage Books.

Sales, Roger (1983) English Literature in History 1780—1830: Pastoral and Politics, London: Hutchinson.

Salveson, Christopher(1965) The Landscape of Memory: A Study of Wordsworth’s Poetry, Lincoln: University of Nebraska Press.

Samuel, Raphael (1989) Patriotism: The Making and Unmaking of National Identity, London: Routledge.

——(1994) Theatres of Memory: Past and Present in Contemporary Culture, London: Verso.

Sandby, Paul (1778—1781) The Virtuosis Museum, London: G. Kearsly.

Saunders, Gill(1990) “Introduction,” in David Mellor, Gill Saunders, Patrick Wright Recording Britain: A Pictorial Domesday of Pre-War Britain, published to coincide with an exhibition, Recording Britain, at the Victoria and Albert Museum, 1 August—18 November, 1990, London: David & Charles in association with the Victoria and Albert Museum.

Schama, Simon (1996) Landscape and Memory, NY: Alfred A. Knopf.

Schneider, Jane(1991) “Spirits and Spirit of Capitalism,” in Eric R. Wolf(ed.), Religious Regimes and State-Formation: perspectives from European Ethnology, Albany, NY: State University of New York Press.

Schwarzkopf, Jutta(1991) Women in the Chartist Movement, London: Macmillan Academic.

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Lord(1723) Characteristics of Man, Manners, and Opinions, London: J. Darby.

Short, John Rennie(1991) Imagined Country: Environment, Culture and Society, London: Routledge.

Sidaway, Roger (1990) Birds and Walkers: A Review of Existing Research on Access to the Countryside and Disturbance to Birds, London: Ramblers’ Association.

Sider, Gerald(1986) Culture and Class in Anthropology and History, Cambridge: Cambridge University Press.

Simmons, I.G. (1975) Rural Recreation in the Industrial World, NY: John Wiley & Sons.

Slater, T.R.(1987) Batsford’s “Face of Britain”: Topographical Writing 1930—1960 and Images of Britain, Working Paper Series

No. 37,University of Birmingham: Department of Geography.

Small, John(1990)“Geology and landforms,” in Nicholas Stephens (ed.),Natural Landscapes of Britain from the Air, Cambridge: Cambridge University Press.

Smith, Adam ([1776]1985) An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, Richard F. Teichgraeber (ed.), NY: Modern Library.

Smith, Bernard (1985) European Vision and the South Pacific, New Haven: Yale University Press.

Smith, Walter Raymond(c.1922) Manuscript diary of a walking tour of the Lake District made in July, probably in 1922.

Solkin, David H.(1992) Painting for Money: The Vision Arts and the Public Sphere in Eighteenth-Century England, Paul Mellon Center for Studies in British Art, New Haven: Yale University Press.

Southall, Humphrey (1996) “Agitate! Agitate! Organize! Organize! Political Travelers and the construction of a national politics, 1839—1880,”Transactions of the Institute of British Geographers NS (21)1:177—193.

Speake, Robert(1993) A Hundred Years of Holidays:1893—1993: A Pictorial History of C.H.A., Manchester: Countrywide Holidays.

Spencer, Herbert(1855) Railway Morals and Railway Policy, London: Longman, Brown, Green, & Longman.

——(1904) Autobiography, 2 vols, NY: D. Appleton & Company.

Springhall, John (1977) Youth, Empire and Society: British Youth Movements 1883—1940, London: Croom Helm.

Stallybrass, Peter and Allon White(1986) Transgressions, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Standring, Timothy J. “Watercolor Landscape Sketching During

the Popular Picturesque Era in Britain," in Katharine Baetjer(ed.), Glorious Nature: British Landscape Painting 1750—1850, NY: Hudson Hills Press in association with The Denver Art Museum.

Stanners, David and Philippe Bourdeau (eds) (1995) Europe's Environment: The Dobris Assessment, Copenhagen: European Environment Agency.

Stedman Jones, Gareth (1983) Language of class: Studies in English working class history 1832—1982, Cambridge: Cambridge University Press.

——(1997)"Anglo-Marxism, Neo-Marxism and the Discursive Approach to History,"in Was bleibt von marxistischen Perspektiven in der Geschichtsforschung? Göttingen: Max-Planck Institute für Geschichte.

Stephens, Nicholas(ed.) (1990) Natural Landscapes of Britain From the Air, Cambridge: Cambridge University Press.

Stocking, Jr., George W.(1987) Victorian Anthropology, New York: The Free Press.

Stone, Laurence and Jane C. Fawtier Stone (1986) An Open Elite? England 1540—1880, Oxford: Oxford University Press.

Strathern, Marilyn (1981) Kinship at the Core: An Anthology of Elmdon, Essex, Cambridge: Cambridge University Press.

Stuart, David C. (1979) Georgian Gardens, London: Robert Hale.

Summerson, Sir John(1983) The Classical Language of Architecture, Cambridge: M.I.T. Press.

Symes, Michael(1991) The English Rococo Garden, Princes Risborough, Buckinghamshire: Shire Publications.

Tashjian, Georgian R., David R. Tashjian, and Brian J. Enright(1990)Richard Rawlinson, A Tercentenary Memorial, Kalamazoo, MI: Western Michigan University New Issues Press.

Tate, W.E. and M.E. Turner(1978) Domesday of Enclosures, Reading: University of Reading Press.

Tate Gallery, London(1996) Exhibition: “Mountain Gloom, Mountain Glory”.

Tayler, Edward William(1961) Nature and Art in Renaissance Literature,NY: Columbia University Press.

Taylor, Bron Raymond(ed.)(1995) Ecological Resistance Movements, Albany, NY: State University of New York Press.

Taylor, Harvey(1997) A Claim on the Countryside: A History of the British Outdoor Movement, Edinburgh: Keele University Press.

Thacker, Christopher (1989) England’s Historic Gardens, Dorking, Survey: Templar Publishing.

The London Magazine (1732—1784) London: J. Wilford.

Thomas, Keith(1983) Man and the Natural World: A History of Modern Sensibility, NY: Pantheon.

Thompson, David and Robert Woof (1986) Derwentwater: The Value of Elysium, An Eighteenth-Century Story, Exhibition catalogue, 8 June—31 October 1986, Grasmere and Wordsworth Museum, Cumbria: Trustees of Dove Cottage.

Thompson, B.L. (1946) The Lake District and the National Trust, Kendal: Titus Wilson.

Thompson D. (1984) The Chartists, London: Temple Smith.

Thompson, E.P.(1966) The making of the English working class, NY: Vintage Books.

Tierney, John(1998) “Explornography: The Vicarious thrill of Exploring When There’s Nothing Left to Explore,” lead article in The New York Times Magazine, July 26, 1998, 6: 18—23, 33—34, 46—48.

Tilley, Christopher (1994) A Phenomenology of Landscape,

Berg: Oxford.

Trevelyan G.M. “Amenities and the State,” in C. Williams-Ellis(ed.), Britain and the Beast, London: J.M. Dent & Sons.

Trevor-Roper, Hugh(1983)“The Invention of Tradition: The Highland Tradition of Scotland,” in Eric Hobsbawm and Terence Ranger (eds),The Invention of Tradition, Cambridge: Cambridge University Press.

Trueman, A.E.(1971) Geology and Scenery in England and Wales, Harmondsworth: Penguin Books.

Trumpener, Katie (1997) Bardic Nationalism: The Romantic Novel and the British Empire, Princeton: Princeton University Press.

Turner, Graham(1996) photograph of child actors in the Young National Trust Theatre’s play Flowers and Slaves at Claydon House, Bucking- hamshire, in The Guardian, April 26, 1966: 8.

Turner, Michael(1980) English Parliamentary Enclosure: Its Historical Geography and Economic History, Folkestone: Archon Books.

——(1984) “The Landscape of Parliamentary Enclosure,” in Michael Reed(ed.), Discovering Past Landscapes, London: Croom Helm.

Turner, Victor(1974) Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society, Ithaca NY: Cornell University Press.

——and Edith Turner(1978) Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives, Oxford: Basil Blackwell.

Tylor, Edward B. (1891) Anthropology, NY: D. Appleton & Company.

Urry, James(1993) Before Social Anthropology: Essays on the history of British anthropology, Chur, Switzerland: Harwood Academic Publishers.

Urry, John (1995) Consuming Places, London: Routledge.

Van Gennep, Arnold(1960) The Rites of Passage, trans. Monika B. Vizadom and Gabrielle L. Caffee, London: Routledge & Kegan Paul.

Van Keuren, David Keith(1982) Human Science in Victorian Britain: Anthropology in Institutional and Disciplinary Formation,1863—1908, unpublished doctoral thesis, University of Pennsylvania.

——(1984)“Augustsus Pitt-Rivers, Anthropological Museums and Social Change in Later Victorian Britain,” Victorian Studies 28: 171—189.

Vardi, Liana(1995)“Imagining the Harvest in Early Modern Europe,” unpublished paper presented to the Program in Agrarian Studies, Yale University, 7 April 1995.

Vernon, James (1994) “Who’s afraid of the ‘linguistic turn’? The politics of social history and its discontents,” in Social History 19 (1): 81—98.

Vincent, Joan(1990) Anthropology and Politics, Tucson: University of Arizona Press.

Vitruvius, Pollio, Morris Hicky Morgan trans.(1960) De architecture. Virtruvius: the ten books on architecture, NY: Dover.

Wainwright, Martin(1996) “‘Spy’ stiles to log Yorkshire Dales hikers,” Guardian, April 29, 1996: 5.

Wallace, Anne D. (1993) Walking, Literature and English Culture, Oxford: Oxford University Press.

Walvin, James (1978) Leisure and Society 1830—1950, London: Longman.

Watkins, Charles(ed.)(1996) Rights of way: policy, culture and manage- ment, London: Pinter.

Watson, Adam (1991) Critique of report: “Moorland recreation and wildlife in the Peak District” by Penny Anderson, Peak Park Join Planning Board,1990, London: Ramblers’ Association.

Watson J.R. Picturesque Landscape and English Romantic Poetry, London: Hutchinson.

Webster, Mary (1976) Johan Zoffany 1733—1810, Exhibition catalogue, 14 January to 27 March 1977, London: National Portrait Gallery.

Websetr's Collegiate Dictionary (1973) Springfield MA: Merriam Webster.

Wells, H.G. Tono-Bungay, NY: The Modern Library.

Welsh, Frank(1989) The Companion Guide to the Lake District, London: Collins.

Wetherell, D. and C. Carr-Gregg(1990) Camilla, a Life, C.H. Wedgwood 1901—1955, Kingston, Australia: New South Wales University Press.

Whitby M. and J. Ollerenshaw (eds)(1988) Land Use and the European Environment, London: Belhaven Press.

Whitby, Martin (1997) "Countryside Access; a traditional asset but growing fast?" Countryside Recreation Network 5: 4, October 1997, n.p.

Whitney C.R. (1997) "Alpine Thrills Attract an Untiring Visitor: Death," NY Times, August 17, 1997.

Whymper, Edward ([1871]1981) Scrambles Amongst the Alps in the Years 1860—1869, Berkeley: Ten Speed Press.

Wiener, Martin J. (1981) English Culture and the Decline of the Industrial Spirit 1850—1980, Cambridge: Cambridge University Press.

Wilberforce, William([1779]1983) Journey to the Lake District From Cambridge 1779: A Diary, C.E. Wrangham (ed.), London: Oriel Press.

Wilcox, Scott B. (1988) "Unlimiting the Bounds of Painting," in Ralph Hyde, Panoramania!The Art and Entertainment of the 'All-

Embracing'View, Exhibition catalogue, 3 November 1988—15 January 1989,London: Trefoil Publications and the Barbican Art Gallery.

Williams, Raymond(1973) The Country and the City, Oxford: Oxford University Press.

Williams, Raymond([1968]1989) "The Idea of a Common Culture," in Robin Gable (ed.), Resources of Hope: Culture, Democracy, Socialism, London: Verso.

Williams, W.(1956) The Sociology of an English Village: Gosforth, London: Routledge & Kegan Paul.

Williams-Ellis, Clough (1947) On Trust for the Nation, London: Paul Elek.

Wolf, Eric R.(1982) Europe and the People Without History, Berkeley: University of California Press.

Woodbridge, Kenneth(1989) The Stourhead Landscape, London: The National Trust.

Wordie, J.R. (1983) "The Chronology of English Enclosure:1500—1914," The Economic History Review, 2nd series, 36 (4), 483—305.

Wordsworth, Dorothy([1802]1971) The Journals of Dorothy Wordsworth, Mary Moorman (ed.), Oxford: Oxford University Press.

Wordsworth, William ([1835]1984) A Guide Through the District of the Lakes in the North of England with a Description of the Scenery, etc. For the Use of Tourists and Residents, Kendal, Westmorland: Hudson & Nicholson.

Wright, Patrick (1985) On Living in an Old Country: the National Trust in Contemporary Britain, London: Verso.

附录

调查问卷

所有的问题按照是/不是或者五项选择回答。五项选择范围由强烈赞成或同意到强烈反对或不同意；由较短时间或距离到较长时间或距离；由从不到总是，逐项递进。在给出选择清单的同时，还为“其他”答案和附加评论留出空间。以下是做了简略处理的问卷。

第一部分 一般统计信息

包括年龄、性别、就业状态、职业/前职业、家庭收入

第二部分 你是如何开始徒步的？

1.通过家庭、学校的朋友、工作中的朋友、年轻人群体？

2.在什么年纪开始？

3.你开始徒步是不是因为认为徒步可以改善你的健康状况？

4.你参加其他户外活动吗？比如骑自行车、打高尔夫、观鸟？

5.你参加慈善徒步吗？

6.你参加竞赛性徒步吗？

7.在多大程度上徒步结下的关系可以发展到徒步之外的社会活动？

8.你安排过与只在徒步过程中认识而没有在别处相遇的人再一起徒步吗？

第三部分 着装

9.你是否买过或被赠送过以下任何专为徒步之用的装备？（包括9项）

10.你一年花在徒步装备上的平均费用有多少？

11.当你看见徒步者身着高科技服装时，你的反应是什么？

12.你同意还是不同意目前的徒步装备比过去的更精致、更舒适、更昂贵、色彩更丰富、功能更实用？

第四部分 在英国参加领队或导游带领下的徒步群体

13.参加的程度？（范围：从不到总是）

14.参加的频率？（范围：一年一次到一月一次以上）

15.参加的时间长度？（范围：一天到三周以上）

16.你偏爱的徒步难度水平？（范围：散步到高山陡坡攀爬）

17.一天徒步的平均距离？（范围：4—8英里到20英里以上）

18.你花在有导游的徒步上的平均费用（包括旅行开支）？

（同一组问题还问到英国之外的有导游的徒步，英国之内的无导游的徒步，英国之外的无导游的徒步。）

第五部分 对英国风景的偏好

19.你更喜欢高地和山区还是低地和海岸线风光？

20.你在不同背景下的徒步是多少？哪个是你的家乡背景？

（同一组问题还问到英国之外的风景。）

第六部分 风景、阅读和网络

21.你阅读与你徒步地区有关联的作家所写的小说或诗歌吗？如果是，你最近读的作品是什么？

22.你阅读你徒步的地区的历史吗？如果是，你最近读的是什么？

23.你阅读“乡村”书籍或杂志吗？如果是，读过哪些？

24.你通过网络和其他徒步者联系吗？

第七部分 会员组织

25.你参加过任何致力于保护或进入乡村的组织吗？

26.你在组织中的活跃度如何？你认为它们的工作效果好吗？

27.下列的全国徒步、环保或乡村组织中，你属于哪一个？（乡村英国保护委员会、地球之友、国家公园之友、长途徒步协会、国民托管组织、漫游者协会、皇家保护鸟类学会，其他。）

28.你属于任何地方性自然信托组织、环保协会或人行道协会吗？

第八部分 一般信息

29.你参加同性的徒步群体吗？如果是，为什么？你的体验有何不同？

30.你可参加过任何阅读地图或方向定位的培训课程？如果是，在哪里参加的？

第九部分 对于风景的态度

对下列陈述，你同意或不同意的程度：

31.投票选举时，人们应该考虑政党的环境立场。

32.农庄主应该接受补贴，以便投入环保型的农业措施。

33.对集约农业的补贴应该取消。

34.徒步是我参加过的活动中最富有挑战性的一项。

35.目前的集约农业对环境有害。

36.环境问题对我很重要。

37.英格兰的西北部乡村最“英国”。

38.素食主义是个好主意。

39.我年轻时候蝴蝶种类比现在多。

40.移除农田围栏边界可以扩大农田面积，具有经济意义。

41.我年轻的时候，英国风景更有吸引力。

42.我更喜欢划成小块的田野。

43.徒步比我每天的工作更能带来满足感。

44.农业效率居于第一位，乡村的景色外观居于第二位。

45.大片农田单种一样庄稼，如油菜，显得更有吸引力。

46.从我年轻时候以来，风景已有很大改变。

47.风景的变化对于生产更便宜的食物是必需的。

48.乡村的变化意味着历史的失落。

49.移除围篱来扩大农田面积，改变了风景外观，这一改变是负面的。

50.我年轻时野花种类比现在多。

51.为了下一代我们必须保护风景。

52.英格兰的西南部乡村最“英国”。

53.比起我的工作来，徒步具有更大的“康乐”和“成就”感。

54.假如能减少农业对乡村的破坏性改变，我宁愿花更多的钱买食物。

55.商业林的针叶树应该与阔叶林套种。

56.科茨沃尔德和南方高地的缓坡是“典型”的英国风景。

译后记

2004年，和北大钱理群先生有过一次电话长谈。钱先生兴致勃勃介绍了他“认识脚下的土地”的构想和一些研究细节，并希望我能发挥自己的外语所长，引介一些理论文献。为先生的热情所感染，我满口答应。不曾料到的是：这次谈话把我这个偏安文学批评一隅的文体研究者引至一个更大的学术领域，从相对自闭的新批评分析模型转向更为开放的文化研究解释框架。

此前，我已经收到他的赠书《贵州读本》，对于先生的学术理念和方法，有了一个比较入微的了解。何谓“阅读脚下的土地”，钱先生引而不论，却为我后来的理论跟进预留了空间。当时，全球化话语的涡流席卷中外学界至少有10年之久。阿帕杜莱就宣称全球化是所有学院人士的焦虑之源。期间，相关议题、不同取向的研究势头猛烈，催化并繁衍了一个庞大的学术谱系，产生很少的共识，却制造出更多的分歧。在此背景下，对于“土地”以及与土地一词联结在一起的概念，诸如“本土”、“地域”、“地方”的思考，则成为一种对立批评（antithetical criticism），与全球化话语形成参照。

部分受爱德华·萨义德的“对位阅读”（countrapuntal reading）的启发，部分受侯世达（Douglas R.Hoftstadter）写作方式的影响——他在《哥德尔、艾舍尔、巴赫》（Godel，Escher，Bach）一书中，尝试了一种他称之为不同寻常的结构：“在对话和章节之间有一种对位”——[182]研究生讨论课上，我会引导学生细读一部理论原文经典，同时配备一部与其形成对立批评的著作进行对读，以期产生“思想对话，观念碰撞，势均力敌”的复调叙述的效果。所以，2004年春季，在《西方正典》（Western Canon）的讨论课上，我为哈罗德·布鲁姆这本书选定了《贵州读本》。仅从二书的题目就可以想见它们的对称、对比乃至对峙的关系——西方/非西方；中心/边缘；普世性/地方性；精英/草根……也许，最重要的一组关系是：书写性文本/具象性土地。随着对读的深入，我和学生一起发现了许多微妙之处，某种程度上实现了我的一个教学计划：“表面上在谈论一个想法，但是实际上以稍稍隐蔽的方式在谈论另一个想法”（侯世达语），但并未抵达我的目标：将钱先生“阅读脚下的土地”这一学术意识发展成一种连贯性和解释性的体系。

其实，丰富的理论资源已经存在，只等我们适度地挪用，创造性地借用。这就是方兴未艾的风景学（landscape studies）、地方研究（place studies）和生态批评（ecocriticism）。三个业已壮大、貌似独立的学科，其实与决定性地影响了20世纪80年代以来学术走向的人文地理学颇多交错叠合之处。某种程度上，它们的核心概念、重要术语，乃至研究方法都源自人文地理学，又融入派系纷繁的文化研究之中。简言之，它们具有一切新兴学科的跨越性和模糊性；换言之，它们的疆界随着新的关注、方法或问题的介入而在不断移动。在为“阅读脚下的土地”寻找理论性支撑或解释性描述的过程中，我逐渐将范围锁定在与人文地理学瓜葛甚深、近乎同构的风景学上，试图以此为基点展开纵深搜索。之所以如此锁定，是因为在把“阅读脚下的土地”这个比较感性的表达切换到理论层面时，我注意到美国学者皮尔斯·刘易斯（Peirce F.Lewis）在其《阅读风景的原则》（AxiomsforReading the Landscape）一文中，提出一个基本原则：“所有的人类风景，不管如何平常的风景，都有着文化意涵，因此，沃兹M.ThielgaardWatts认为我们‘可以阅读风景，正如我们能够阅读书本’。我们人类的风景是我们无意为之，却可触知可看见的自传，反映出我们的趣味、我们的价值、我们的渴望乃至我们的恐惧。”究其知识谱系，这一原则应该是人文地理学泰斗杰克逊（J.B.Jackson，1909—1996）观点的翻新：“一本丰富而美丽的书总是在我们面前打开，我们必须学会阅读它。”

我的一个假设是：既然风景（landscape）一词汇聚和裂变出的同义词和近义词，如土地、地方、区域、空间、记忆、权力、栖居、家园、身份、国族等已经成为当代各种社会理论的建构基础或参照框架，它也应该能够成为一个理论棱镜，透过它可以观察作为一个地方的贵州、作为风景的贵州、作为表述对象的贵州……

基于这样的动机，我申请了美国费曼基金，在UIUC进修一年。期间，我系统地研读了大量风景研究专著，并精选了一套丛书。从下列书目就可以看出它们的主旨：《风景与认同》（Landscape andIdentity）、《风景与记忆》（Landscape andMemory）、《寻找如画的风景》（The Search for the Picturesque）、《风景与权力》（Landscape andPower）、《风景人类学》（TheAnthropology ofLandscape）、《恋地情结》（Topophilia）等等。其中，《风景与认同》、《寻找如画的风景》两书，我认为对于贵州具有特别的理论烛照和旅游规划指导的意义。《风景与认同》重点考察了英国湖区和峰区文化赋值（cultural valorization）、公众为进入两大风景区所进行的各种斗争、徒步团体的身份建构……而《寻找如画的风景》主攻18世纪下半期的英国风景美学与旅游的互动关系，对于正在急于把自

己建造成“公园大省”的贵州颇能提供一些发展思路和前车之鉴。两书都涉及到如画美学（the Picturesque）如何改变了人们的风景感知和审美趣味，如何使英国西北部——凯尔特边区戏剧性地成为英国的阿尔卑斯山区，游客趋之若鹜的绝美之境，浪漫主义的精神圣地。“画境游”（picturesque tour）得以流行，剧院、绘画、明信片、杂志、广告等媒介的作用居功至伟，它们熏陶了，或者说规训了游客的品味，引导他们拿眼前之景比照他们熟悉的17世纪荷兰和意大利风景画作品，从而抬升了峰区、湖区、苏格兰高地的文化价值。

考虑到这套丛书的实用价值，我觉得将它们放在贵州出版似乎更能彰显书地相得。多年前，我在四川外语学院攻读英美文学硕士学位时，曾在几个假期，与当过知青、机智老练的大师姐在贵州山区徒步漫游。美好的80年代犹如褪色的黑白底片，时常在我的记忆里显影：两个女生，肩背帆布包，携带一架海鸥相机（克劳德镜子的升级版？），日行山间公路，夜宿乡村旅店，饱览如画美景。一路上，我总是把黔东南黔西南奇崛的群山、奔涌的急流、荒凉的原野“误读”成司各特笔下的苏格兰高地风景，把远处田坎里身着百褶裙的苗家农妇“误认”成腰系格子裙的苏格兰山民，不时招来满腹现代派理论的师姐的反讽，惹出她关于“抒情”、“移情”、“矫情”的高谈阔论。某次，我指着路旁70度坡地上稀疏瘦矮的玉米对她说：“这可不是麦格瑞戈族人的农田吗？”曾躬耕于凉山阿坝的师姐狂笑：“玉米不是燕麦。”向来俏皮的师姐还顺便帮我复习了一遍约翰逊博士著名的定义：“燕麦是英格兰人用以喂马而苏格兰人藉以糊口之物。”可惜当时我是余生太早，身处前互联网时代，无缘得知诸如《恋地情结》（1974）、《发现日常风景》（Discovering the Vernacular Landscape，1984）这些风景研究的奠基之作，不得预见将有一批包括《寻找如画的风景》（1989）和《风景与认同》（2000）在内的风景研究力作问世，更未想到20年后自己会从英美文学专业转入风景研究领域——这个转向并非由于学术兴趣的突变，而是因为研究对象的导接。在阅读相关文献时，我感觉一些新锐的话语或观念，诸如“地方感”、“定位于风景的自我意识”、“想象的共同体”、“深植于风景之中的文化民族主义”、“风景殖民主义”……与其说是领我瞻望学术前沿，不如说是引我“后视”（rearmirror）自己的风景经验。尤其是阅读达比的《风景与认同》时，我感觉仿佛有一束强光照亮了幽封在过去之洞穴的记忆，青年时代的即兴之举：原来与师姐在贵州的徒步假期，我们所看所想，我们的争论……是可以得到风景理论的追认、解释乃至放大到意味深长的程度。如果真能穿越，我好想回到二十多年前那个夏风拂面的下午，回到贵州威宁洛泽河岸某处。我要援引达比的考证来为我的文化模仿辩护：“18世纪末和19世纪初，包括法国革命期间和拿破仑战争期间，英格兰与法国之间充满公开的敌意，这种敌对关系具有

周期性发作的特点。在这种背景下，英国人出国休闲旅游并不总是那么容易，可能性或可取性大打折扣。同样，国内的远距离旅行也颇为不易或多有限制。但是若有可能，他们会到英格兰群山起伏的北部乡村以及北威尔士旅行，这也是英国旅行者能感受到阿尔卑斯山式的震颤（frisson）的最近距离……”。甚至，我要追加一句煽情的话：“我正在感受阿尔卑斯山式的震颤。”更甚至，我要对屡屡带我绕开收费关卡，翻墙或跨栏溜进景区[183]的师姐说：“搁在19世纪的英国湖区，我们这种行为属于‘非法侵入’。”当然，我也要用达比的观察来分析自己的误读误认：“古典教育，犹如绘画知识一样，使得游客把风景与文学联想起来，将当地人变成了艺术装饰。”反思自己的观景行为是否也是一种伪精英的“凝视”：在我们这两个来自相对发达的内地的游客眼里，欠发达的贵州苗疆是否犹如18世纪相对落后的凯尔特边界，只是一个引发审美联想的对象，至于如画美景背后的贫穷与衰败则不在我们的关注之内？追问自己对于贵州的依恋是否属于达比田野调查的范围：以象征的方式归属一个非出生地的“地方”？

为这个念头所激动，我致电好友，贵州大学人类学研究所的张晓松教授，向她介绍我的出版构想。万里光缆那一头的她很激动地说，这套丛书交给贵州人民出版社来做，是最佳配置。晓松素来作风雷厉，很快说服贵州人民出版社全盘接下这套非盈利学术著述。然而，版权谈判似乎是个复杂的技术活，超出了出版社的想象。虽经晓松鼎力推动一年有余，翻译授权仍无着落。此时我已回国，开设了一门新课《风景与文学》，为研究生导读《风景与权力》等原著，指导自己的学生撰写关乎风景的毕业论文。口译释读原文的时候，难免想起钱先生的嘱托，不免惭腆。一日忽发奇想，电话刘东先生，试探柳暗花明的机会。我刚报上几本书的标题，他就要我速将内容提要E-mail给他。一天之内，刘东先生回话，将丛书悉数纳入他的人文与社会系列。我原以为这套丛书与他的一向关注不甚关联，不曾料到他的新关注已在这个方向久矣。在英美大学里的数次演讲中，他已论及风景研究的热点议题，从中国城市景观或风景的视角反思全球化的冲击和“黑暗一面”——而“dark side oflandscape”（风景的黑暗一面）既是John Barrell[184]的重要发现，又是W.J.T Mitchell[185]辩证地定位风景之本质的基础。看来，我挑选出来的这些“天书”早在他的视域之内，而且融进他的“观点”背景之中。

这套丛书移交给已与刘东先生精诚合作多年的译林出版社后，版权问题迎刃而解。如我所愿，最先谈下来的就是《风景与认同》。全书分为三大部分：再现性的、政治性的和民族志的，从三个角度合围

一个学术任务，即以跨学科的方式“探索历史上的阶级关系，追踪作为文化产物的阶级与民族身份透过风景及其进入权发挥作用的种种步骤。”这一任务的设计缘起于作者的敏锐观察：“人们在重要而富有象征意义的风景区休闲，以此建构自己的身份。”就方法论而言，本书堪称跨学科研究的范本；就内容而言，本书不负数位资深书评人的赞语。瑞典学者肯尼思·奥尔维格（Kenneth Olwig）夸奖第一部分对近年的风景研究做了透彻而富有价值的回顾，特别欣赏第三部分，认为最富创新性和挑动性，甚至建议作者改换成“风景、徒步与认同”。对此，我亦有同感。第三部分是“以民族志的研究方法探究了对于地方的体验，以及‘使地理经验得以形成、交流得以进行的那些共享的象征手段’”。这一部分充分展示了达比的研究风格——精确、细腻和敏锐。她特别引入了三位自我意识和身份意识非常清晰的女性徒步者的口述史，揭示她们徒步湖区的经验与其身份建构的关系。由此我想到：国内的徒步漫游已经形成规模，杂志或网络上常见驴友各种形式的日志或报告，但对于这一“在路上群体”的田野调查或民族志学的研究，似乎鲜见。显然，《风景与认同》一书的学术视野对于国内学人，特别是关注地方、环境、旅游等议题的学人颇有启发作用。书中着力论述的几个重要方面——风景区的立法史、进入风景与进入政治的冲突或互动、交通运输体系与景区环境保护的关系、各种利益集团围绕景区开发和土地使用展开的博弈等等都是值得借鉴的研究课题。我尤其激赏作者对于隐匿在风景里的权力关系精辟的分析，认为有心的学者，是可以顺着这一路径思考国内景区的种种现象的。化用刘东先生的一句妙语，《风景与认同》论及的峰区或湖区的难题，其实也在困扰着当代中国。例如，19世纪初期，暴发的工业家在湖区建造的豪宅，“颜色俗气，位置扎眼，只是为了抢占风景，不像当地的古旧民居那样隐入风景，不露痕迹”。类似的现象正在中国一些景区不断涌现，只不过可能是，工业家的豪宅换成了星级旅游饭店，而许多世代隐入风景的民居要么被拆迁，要么被改造成权力部门钦定的风格……看来，风景的商品化过程先后在英国和中国进行，但结果似乎大相径庭。早在19世纪，湖区精英或湖区之友就充分调动了自己的文化资本，通过一系列的议案限制进入或开发湖区，从而保护作为英国之象征的湖区生态和如画美，而我们的文化精英，即使有类似的提议，却无促使提议落实的权力。此外，我认为第二部分也相当精彩。达比在政治经济的范畴内探讨风景的问题性：“……湖区本来是一群文化精英建构出的英国民族认同之地，后来却成为风景进入权运动的参与者展示阶级—文化差异的场所。”她以翔实的资料勾勒出底层反抗急流的源头、流域与结果：19世纪英国宪章运动如何与工人阶级进入乡村运动结合在一起。工人阶级争得在父辈被迫离开的土地上自由漫步权的同时，也争得了选举权。耐人寻味的是：“非法入侵”风景区一度成为政治斗争的重要方式。

《风景与认同》走的是严谨慎密的写作路线，没有我所仰慕的以赛亚·伯林和哈罗德·布鲁姆的丰沛之美（beauty ofexuberance），但有着我所钦佩的学术专著的品质：论之有据、言之有物、行之甚远——这也是我向一些博士候选人力荐此书的原因之一。

然而，它跨越人类学—历史—文学的视角和严谨不免拘谨、慎密几近深密的文体风格，却对译者构成一个极大的考验。为了论之有据，作者旁征博引——从堪与正文媲美的尾注和巨量的参考引文就可以看出：她的常识、学识和见识远远超过译者的传译能力。实际上，书中有很多概念或者术语需要向行家求助或求证。译者曾有幸与清华大学社会学教授郭于华同屋半年有余，耳濡目染，近朱则赤，漂学了一些田野志、口述史等皮毛，因此，翻译此书，译者温习了一些旧课，也补习了不少新知，尽管有校译《浪漫主义的根源》等书的经历，但仍不敢肯定本书“所有的文句都没有翻错”（刘东语）。实际上，恰好是以前校译的经历使得译者深信翻译不仅是“遗憾的艺术”，而且是如履薄冰的冒险。一个貌似常见的词语也许指向的是殊异的概念世界。在寻找词语意义的过程中，时有不知所云的疑惑、失其所踪的慌乱和无从定夺的窘迫。

最后，我要特别感谢主编刘东先生和编辑黄颖女士的宽容：他们原谅译者数次拖延完稿日期；我要再次真诚地感谢余婉卉同学，她代译者翻译了最需耐心的索引部分，统一了各类名称。此外，我要感谢刘碧原和张倩倩两位同学的救急义举——是她们将长达几十页的参考书目转换成可编辑的文本。

张箭飞
2009年11月于东湖放鹰台寓所

注释

一 批评视角：视景的阶级化/分类

[1]“景色”与“景致”是借自剧场的术语。scene原指舞台背景（《牛津英语词典》1971）。希腊语skene，拉丁语scaena，法语scène，过去或现在都指“舞台”。Landscape意指肖像画、形体画或舞台布置的背景或“景致”（《牛津英语词典》1971）。我们自己“童年的情景”就是借自剧场的比喻（杰克逊1980）。

[2]《建筑十书》在中世纪时期不断被复制，再复制。1486年其第一个印刷版本在罗马问世（萨姆森1983）。

[3]截至1699年的大量意大利语、法语和英语印刷本中有很多实例。具有代表性的包括，世界剧场：《世界剧场》（拉丁语，1574），《天地剧场》（意大利，1577，1598，1620，1625，1679，1697），《环球剧场》（拉丁语，1606），《世界剧场概述》（法，1587，1632）；各国剧场：《世界新剧场：非洲》（法，1681），《法国……地理剧场》（法，1632），《大英帝国剧场及世界最重要部分略览》（英，1676），《撒波迪亚戏剧场》（1682），《比利时剧场》（意，1696），《土耳其戏剧场》（意，1683）；城市与建筑剧场：《意大利城市剧场》（1616），《罗马……建筑与设计新剧场》（意，1665，1699），《巴黎老剧场》（法，1639），《韦莱特里历史剧场》（意，1644），《博洛尼亚剧场》（1668）；园艺剧场：《农业与田地耕作剧场》（法，1646），《花园剧场》（法，1663），《药物学剧场》（1675，1681，1686，1696）；蕾丝业、工程、饮食和习俗、烹饪等剧场：《机器与设计……剧场》（1607，1616，1620），《机器和改装新剧场》（1607，1656），《数学仪器与机械剧场》（1578），《演讲、辩论与目录剧场》（1553），《古代与现代智囊剧场》（1660），《木工艺术剧场》（1664）；最后一类是政府、战争和国家与教会关系剧场：《那波利地区政府政治剧场》（1691），《上帝的审判剧》（1597），《犹太教的……背信弃义剧》（1689），《塞文山脉的战争剧》（法，1690）。

[4]frontispiece也是建筑词汇，指建筑物的正面或正门。

[5]现在已成吉尔伯特—沙利文效应（Gilbert-and-Sullivanesque effect，吉尔伯特和沙利文联手创作的喜剧讽刺了英国人对社会地位的崇拜。——编注）的一个典型的例子就是图版12的标题，这是巴德明顿的别墅图，是“最有权有势的亨利亲王即波弗特公爵、伍斯特的侯爵和伯爵、查普斯特伍·拉格兰和高尔半岛的赫伯特男爵、最高贵的嘉德勋爵士团爵士的别墅之一”。对贵族阶级雅致生活的激情远远溢出了贵族阶级本身，如《绅士杂志》倾八年（1747—1754）之久出版插图来说明英格兰、苏格兰和爱尔兰贵族的全部盾形纹章。

[6]9月29日的米迦勒节是英国四个季度结账日之一，即支付地租，租约开始或结束，地方官员选举日。

[7]在1708年的《新剧场》版本中，出现了四五个农业工人在偌大的田野割晒干草的画面。1710—1720年的油画《狄克斯顿庄园，割晒干草》中描绘了23个割草人，及50个左右男女帮工的场景。这幅画“描写农业劳动场景，在远景绘画类型中绝无仅有。”（普

林斯1988：101）

[8]《新剧场》的出版历史难以确定。第一版的出版日期或在1707年，或在1708年。我采用的是我在哥伦比亚大学埃弗里图书馆查证的那个版本的日期。有时，该集以《大英百科插图画》为名出版；更复杂的是，有些版本包括的版画日期比装订日期还要晚，五卷本的版画装订为三卷本等等；版画的数目出入很大；有些版画既不是尼弗也不是基普绘制的或雕刻的，而有一些版画则全由基普一人绘制或雕刻；有些版本还包括后来的城镇、教堂、大教堂风光和地图。

[9]例如，纽卡斯尔公爵向基普预订了400幅有关自己庄园的雕版画，而波弗特公爵夫人也预订了多幅有关她的庄园的版画，装订成册赠送他人（哈里斯和杰克逊—斯特普斯1984）。

[10]这些人中有公爵、封建领主及皇室成员，执政官员如大使、爱尔兰总督、枢密顾问官、财政部委员、议会议员，及其他各行业的人员如主教、大主教、剑桥教授、南太平洋和东印度公司的董事们、富裕的城市商人、时尚的建筑师和美学家。

[11]到18世纪20年代，英国到罗马参观游览的人都定制了自己的肖像画，其背景大多是古典建筑的遗址。18世纪50年代，蓬佩奥·巴托尼（1708—1787）成为最受追捧的肖像画家。无论被画成奥斯曼土耳其人，还是罗萨画中的匪徒，或是他们本人，这些英国游客的肖像神态逼真，花费的金钱远远低于一幅雷诺兹绘制的类似肖像。有160幅英国游客肖像画保留了下来，另外还有40幅爱尔兰、苏格兰和威尔士人的坐姿肖像画（克拉克1985）。就数量而言，修业旅行带回的艺术品多到需要建筑物来陈设和收藏。1725年伯林顿伯爵在奇士威克设计了一栋别墅来摆放他的收藏；1725年厄格蒙特勋爵二世在佩特沃思建造了南廊摆放他的希腊罗马雕塑收藏；1770年罗伯特·亚当为约克郡的纽比大宅加建了一系列房间，存放威廉·维德尔的希腊罗马雕塑收藏。约翰·佐法尼（1733—1810）的一幅画，名为《公园街上的查尔斯·唐尼里图书馆》（1781—1783）展现了唐尼里的部分大理石收藏——它们数量颇多，使得展厅空间显得拥挤，这些收藏被认为是“当时最好的且最著名的英国古典雕像的收藏”（韦伯斯特1976：72），展示了唐尼里以及游客、收集古文物者和公众人物的收藏。某种程度上，这是他受夏洛特女王委托制作的早期画作《乌菲齐的讲坛》（1772—1778）的英国版，令人惊叹地将绘画、雕像和英国业余艺术爱好者画在一起，显示出佛罗伦萨梅第奇美术馆中心的场景，是“修业旅行经历的艺术巅峰之作”（韦伯斯特1976：60）。在佐法尼的《公园街》画中出现的男子与巴托尼的资助人们在一起。

[12]英国卖场都充斥着意大利风景画：“被认为是杜盖绘制的300幅风景”在1711年至1759年间出售（安德鲁斯1989：28）。

[13]克劳德·热莱，被称为洛林，1600—1682；尼古拉斯·普桑，1594—1665；加斯帕尔·杜盖，1615—1675。杜盖是尼古拉斯·普桑的妹夫，他在后者的画室工作并沿用了其姓。当18世纪提到普桑时，很可能是指杜盖（安德鲁斯1989）。

[14]18世纪和19世纪颁布了五千多个圈地条款，其中在1750年至1830年间颁布了85%。在此期间，有两个圈地密集阶段：1760年代至1770年代，以及1790年代至1800年代。这两个阶段颁布的圈地条款占去总数的80%（特纳1984）。

[15]圈地的社会经济后果的个案研究，一个圈地跨越200年历史的地产家族在18世纪50年代建造新古典主义乡村别墅和风景林园，最终巩固了它的地位，可参阅约翰·布罗德（1990）写的《圈地造就沃尼家族》。

[16]乡村娱乐包括猎狐。在围有马可以跃过的树篱的较大场地，猎狐迅速代替了早期的猎鹿——猎鹿需要更大的空间，骑马逐鹿往往穿越多处林地（吉鲁阿尔1980；斯通

和斯通1986）。承租的农民，由于土地充当了狩猎的通道，常常遭受损失却得不到补偿。在如画林园的环形路上散步或驾车也是一项高雅的娱乐，正如业余的戏剧演出一样。

[17]在英国英语中，corn指小麦。

[18]卢泰尔堡也出版了英国风景的地形学著作：《大不列颠的如画风景》（1801），《英格兰的如画风光和浪漫景致》（1850）。

[19]尼弗1699年所作的查兹沃思的鸟瞰画（里兹—米尔恩1968）在基普和尼弗的《新剧场》（1708）中刊载，查兹沃思的透视画在《铜版杂志》的第一辑中出现。

[20]卢泰尔堡后来负责考文特花园上演的哑剧《奥麦：或环游世界》的布景和道具。1785年，1786年，后来又在1788年，库克船长的太平洋航行版画，奥麦由胡阿希尼岛出发访问伦敦之行的插图，作为哑剧的舞台背景和布景再版。考文特花园的1799年“航海剧”也以表现出地质奇观的写实布景而著称。

[21]全景监狱（panopticon），是边沁设想的一栋环形建筑，看守在中心瞭望台上可以看到每所囚室里的囚犯。——编注

[22]所考证的这些出版物的全称和日期为：《铜版杂志，或如画风景月刊，包含大不列颠和爱尔兰崇高而有趣的景色，由著名的艺术家参照第一批大师的油画和绘画制作》，1774年8月到1778年6月发行，随即停刊，接着在1792年2月到1797年7月再度发行；《鉴赏家博物馆，含英格兰、苏格兰和爱尔兰图景》，1778—1781；《不列颠珍品，或大不列颠岛屿最出色的自然、艺术珍品之描画……包括贵族和绅士的主要别墅》，1777年，六卷本。

[23]1818年小查尔斯·圣巴伯将1731年到1818年在《绅士杂志》上发表的版画和木刻做了一个描述性目录和索引，于1821年出版。全面观察这本杂志的插图世界（尽管需要很多时间），再彻底审视那些交错的内容范畴，我们可以看出早期古文物研究者对神秘与寻常、异国与本土的事物的透视性凝视，并发现此中已经预示出专业化之前的民族志、人类学甚至社会学的一些要素（斯托京1987；乌里1933；范库伦1982），因为赫伯特·斯宾塞1873年出版的系列《描述社会学》（Descriptive Sociology）就是一个类似五花八门事实的汇集（皮尔1971）。的确，后来从事民族志与人类学研究的人都在非专业的周刊上发表作品，如《19世纪》、《威斯敏斯特评论》及《双周评论》（库克里克1991），以回应公众对民间传说和考古学的新兴趣（乌里1993）。

[24]一例就是费尔伯里格豪宅的新种植园的插图，该豪宅的建造“遵循了《给有地产绅士的提示》的作者肯特先生的原则，通过明智的围篱和耕种，大大改善了邻近荒地的面貌，提高了其价值”（《铜版杂志》的附文（1792—1794）第1集，1—25彩图×L）。

[25]Constable（1776—1837），英国风景画家。——编注

[26]“私有美景”和“私人别墅”及“世界上最出色的展览”都与剧场产生共鸣，用以提醒我们剧场风景的象征，和更早引用的“包厢、正厅后排座和最高的楼座这些社会编码的等级”（拉塞尔1995）。

二 文化风景

[27]由于此处及后面的段落中的所有引文都源于同一篇文章，我仅在此标明引文所引

用的页码范围。

[28]Hadrian’s Wall，古罗马长城，由哈德良皇帝在大约公元122—126年修建。——编注

[29]对古典主义的反拨在17世纪出现，伴随着印度织品和中国漆器、瓷器与壁纸的引进，其装饰元素取决于不规则和不对称的特性。从这一角度来看，这些（东方）器物的广泛流行孕育了对“遥远的时代和地方的”兴趣，包括对凯尔特和挪威文学的兴趣，因而“东方主义为浪漫主义铺平了道路”（艾伦1937：256）。

[30]霍勒斯·沃波尔真切地体验了山区的“粗蛮”，当时他的叭儿狗（恰好名为“托利”，英文意为保皇党）小跑着追随主人的轻便马车（车上配备了挑夫）攀登塞尼峰时，一只狼突然把它抓起（夏马1996：447—448）。

[31]伦敦考古学会1717年成立，苏格兰考古学会1718年建立。

[32]2英寸代表1英里——以此为比例绘制地图。高地勘测旨在扩展1715年苏格兰起义之后韦德将军建设的道路系统（皮格特1976）。

[33]《绅士杂志》在18世纪50年代开始刊登大尺幅的英格兰和苏格兰乡村道路折页地图。第一波收费公路体系扩张正好赶上杂志刊登大量的风景、古代遗物和废墟雕版画。

[34]这些品种的马有达利·阿拉伯、伯利·土耳其和戈德芬·柏布。经过繁育产生出绅士们的狩猎马，克利夫兰湾及约克郡公共马车的马（皮格特1976）。新品种的涌入一定程度上使斯塔布斯（Stubbs）的马画和版画数量猛增，表明经济潜能的发挥得益于市场上新产品的出现。

[35]Hannibal（公元前247—前183？），迦太基将军，曾率军穿越阿尔卑斯山并在特拉梅西诺湖击溃罗马军队。——编注

[36]因为用这种镜子看到的风景效果像法国画家克劳德·洛兰的画。——编注

[37]湖面也可以当作反射范围更广的镜子。在风和日丽的白天，湖面完美的倒影仍然令人惊叹，产生出一种奇异而晕眩的效果。在给这种景色拍照以后你会经历几秒钟的停顿，搞不清“你的”定格的战利品哪边朝上才对。

[38]幸存的6张德文特湖的全景画现存于伦敦维多利亚—阿尔伯特博物馆，据说为业余画家克里斯多夫·麦克尔（1747—1827）所画。索西（“湖畔诗人”之一）曾见过一幅二十多英尺长的德文特湖全景，1777年由托马斯·赫恩绘制。这幅画最初打算用于装饰乔治·博蒙特爵士的环形宴会厅，但这间屋子没有建起来，因此画的草图也就遗失了（托马森和沃夫1986）。这可能是一个先例，远远早于保罗·桑德比接受奈杰尔·格雷斯里勋爵委托绘制全景画（见第一章）。

[39]这事迹中最著名的艺术家是查尔斯·高夫，他1805年4月在赫尔维利恩山的斯韦勒尔崖摔死。他的尸骨在7月份被发现，他的狗不仅幸存下来，还与刚产下的狗仔一起守护在他身边。查尔斯·高夫极可能是因为死亡而比活着的时候更有名，因为他的悲惨结局和狗的忠诚给华兹华斯和瓦尔特·司各特的诗歌提供了忧郁的素材。阿姆贝尔萨德的赫伯特·贝尔1891年拍摄的一张照片显示，在紧靠赫尔维利恩山顶处建起了一个纪念高夫的石冢（霍格1974：27）。这是实践中的定位：从“空间”里创造出“地方”。

[40]吉尔平的游记被翻译成法语和德语，里面有许多绘画、地图草稿和全景画，涉及

到很广的区域，但具有地形学意义的精确性。他的插图几乎成为克劳德和普桑的原版再现（比克奈尔和沃夫1982）。他的标题毫无新意：《瓦依河和威尔士南部其他几个地区的观测……主要与如画美相关》（1782）；《主要与如画美相关的观测……特别是山区、坎伯兰郡和威斯特摩兰湖区》（1786，2册）；《大不列颠、尤其是苏格兰高地几个地区……主要与如画美相关的观测》（1789，2册）；《汉普郡新森林地区……森林景色及其他林地景色（主要与如画风景相关）的观测》（1791，2册），《如画风景旅行的……三篇随笔，兼论风景速写》（1792）；《随笔二篇……关于画稿》（1804）；《北威尔士的几个地区……观测，与如画美相关》（1809）。实际上指南书籍太多，人们开始将其编为选集。

[41]观景点环线上已经约定俗成的情感—想象反应，实际上是世俗的潜意识在发挥作用，与14幅耶稣受难图组成的连环油画和版画“十字架苦路”也有些相似之处。同样是以旅行的方式唤起强烈的情感。每个景点要求游客沉入特别的思考之中，不管是对如画风景，还是对宗教的思考，面对不变的“他者”（无论是上帝还是自然），会想到人类的偶然性和易变性。威廉·华兹华斯本人与他的神圣的湖区，“大地与天空混合的圣洁”，呼应了世俗性朝拜的这一元素。

[42]布德沃斯以“漫游者”笔名为《绅士杂志》撰写乡村题材的文章（比克奈尔和沃夫1982）。

三 民族风景

[43]这首诗采用了刘守兰的翻译。参见《英美名诗解读》第121—126页，上海外语教育出版社，2003年2月第1版，略有改动。——译者注

[44]当高雅艺术摆脱了宫廷的保护，赢得独立之后，伦敦吸引了大批意大利、法国、波兰、瑞典、德国和荷兰作曲家、音乐家和艺术家。伦敦及其周边地区奢侈品产业发展迅速，主要因为胡格诺教徒的涌入，他们尽管被禁止离开法国，还是追随因南特法令的废除而遭到驱逐的牧师来到伦敦。在此之前，胡格诺教徒盘根错节的家族垄断了路易十四王朝的装饰艺术行业。高雅艺术和奢侈品的市场扩展到贵族阶层之外。有“品味”的人，以及“中产阶级”的上层，拥有可任意支配的收入来满足他们的趣味。

[45]形容密切配合的短语“hand-in-glove”（戴手套的手）引发一系列联想，追问下去，就会发现虽然所有的社团和协会尽力促进国内生产，英国培养起来的品味和风雅却不青睐英国货。最初作为手工产品受到禁止奢侈法令的遏制，结果手套成为18世纪“文雅”社会的一个标志。手套的走私贸易量如此之大，以至于大不列颠艺术、商业、制造业鼓励协会（1754年成立）提议颁发金奖表彰“顶级”手套的生产，以抵制从合法或其他渠道进口的法国货。说到文化模仿，手套最终在布尔乔亚社会普遍流行。英格兰西部手套生产中心尤韦尔，在19世纪30年代前每年生产30万打手套（但几乎全部用的是外国皮革），尽管还要从法国每年合法进口超过150万双手套。19世纪20年代末期，当新发明的法国机器替代了手工生产，英格兰、苏格兰和爱尔兰的手套工业就崩溃了，随之而来的就是这些手套生产中心的教区穷人也日益增多起来。这种社会经济的“进步”有很多详细的例证，遭到强烈的谴责（赫尔1834）。毫不奇怪，亨利·文森特，宪章运动的主要组织者之一，发现在手套生产中心赫里福郡莱德伯里，几乎每座房子都是“贫穷悲惨的情景”（《西方辩护者周刊》1839；转引自索思霍尔1996：182），组织运动的时机已经成熟。

[46]通过前一个注释提到的社团诸如艺术协会，艺术、科学和商业结为联盟。金奖章颁发给各行各业，从绘画到雕塑（摆脱了法国在装饰艺术方面的主导地位），再到染料实验（这样，英国生产的布就无需船运到国外染色）。大量类似的协会在18世纪中后期不断涌现。尽管在贸易和商业圈里成立，这些协会通常还有来自显贵阶层的会

员，这样就能具有如下优势：“融合社会各类有地位、有影响的阶层，带来各类互惠关系和良好效果的前景”（科利1992：93）。柯勒律治就在《孤独的恐惧》中列举出自我服务的“法庭、委员会、公共机构/协会、社团……一个相互奉承的利益俱乐部”。这类制造商社团和协会还有助于分摊资本主义引起的风险，如价格的波动和政府财政政策的改变（莫里斯1990）。

[47]实用艺术也提供了现金，用来以更大规模表达社会优雅，亨利·霍尔二世就是一例，参见第一章，第27页。

[48]例如，超过20万人，“其中多数是穷人，一些是残废，全都接受训练参与施暴”（科利1992：101），在七年战争（1756—1763）后复员。

[49]斯蒂尔的《闲谈者》在1709—1711年间每周发行3次。后来由艾迪生和斯蒂尔主办的《旁观者》日报接替，该报一便士一份，在1711—1714年发行。艾迪生声称每天有3000份的销售量，而每一份多达20名读者。该报在英国传播甚广，进入私人住宅、辩论社团和俱乐部，远至苏门答腊的新英格兰和东印度公司的办公室。《旁观者》的文章也在学校课本、指导手册和散文集中被引用（布鲁尔1997）。

[50]如画风景美学的商品化进一步推动了高度私有化和个人化的风景体验，同时吸引了大批人加盟这一美学共同体。新的平版印刷技术使插图更加逼真地表现出水彩效果（芬莱和韦德尔1996），大量素描和水彩风景画指南手册出版，相应地也带来了艺术用品的商业化（斯坦德林1993）。除了向印刷品和绘画流通图书馆提供藏品外，艺术商店还供应旅游用具，诸如可敬的詹姆斯·普伦普特所携带的那些装备。

[51]约西安·韦奇伍德的952件奶油色正餐和餐后甜点瓷器是在1773—1774年间为俄国女皇叶卡捷琳娜（1729—1796）制作的，表明如画风景实际上已转换成了器物，商品化了。每一件陶器上都绘制了不同视角的英国风景：公园、花园和古代遗址。这著名的“青蛙餐具”（因每件餐具边缘装饰以青蛙而得名）“是第一个将具名的地形景色用于瓷器上”（杨格1995：16）。已有的版画也与新近受托创作的绘画一起用于瓷器。在运往俄国之前，餐具先在韦奇伍德的伦敦货栈展出，上面的装饰还没有完成。这样，可以使“那些本人庄园还没有画在餐具上的有权势的顾客提供绘画用于复制”（雷伯恩1995：147）。由于展览大受欢迎，《铜版杂志》1774年创刊，随后《鉴赏家博物馆》在1778年创刊，“特别提及了女皇的创意，以唤醒英国人不要忽略自己的国家”（安德鲁斯1989：35）。

[52]虽然柯勒律治最后成为坚定的英国国教徒，当他初次遇见骚塞和华兹华斯时还是一个狂热的非国教派。只是因为托马斯和约西安·韦奇伍德（陶瓷厂主、贵格派信徒约西安·韦奇伍德的两个儿子）给了他一笔年金后，才说服他没有担当唯一神教教长一职。

[53]如第四章将要探讨的，反奴隶制运动的象征比喻和能量都会用来为英国劳苦大众服务。

[54]有些政治版画承载反诺曼的英格兰的信息，画上显示出英国贵族和政府大臣（除皮特外）已被法国文化的象征所包围（家庭教师、舞蹈教师、奢侈品等），而且正在帮助和支持法国对大不列颠的掠夺、肢解和毁灭。

[55]英国北方乡村的坎伯兰郡和威斯特摩兰郡是有趣的棱镜，通过它们可以看见旧有身份认同的模糊性走向结束。来自苏格兰的边界劫掠是已在这些郡存在多个世纪的半固定特性，与之并存的是反劫掠和征服苏格兰的企图。结果，边界兵役成为农场承租人履行的义务。由于苏格兰王朝1603年与英格兰和威尔士联合，边界战事被认为暂告停止。依据这一假设，人们争论到，在这个地区，边界兵役实际上巩固了有利于承租

人的土地租赁制，因此詹姆斯一世试图用假定的“和平”作为一次机会，将北方王室的领地重新赐给土地贵族，按新条款加倍收取租金及罚款。这样，许多土地贵族跃跃欲试，想取消租户的常规的低额租金，打破他们承袭已久的承租方式，以更高的租金出租。这个问题1621年在肯德尔（威斯特摩兰郡）上演的一出戏剧中得到反映，该剧被当局认为具有煽动性。也许是的。它引起人们的一次请愿，向国王及议会要求保护租户惯常的承租权利，说这种权利不应该依据边界兵役而定。结果反而促使星法院对请愿者实施惩罚。剧中，一个傻子对另一个傻子评论了建造在舞台下方一点的地狱，据说地狱里羊被用来喂养乌鸦。

乌鸦吗，不，你错了，那是虚伪的地主发出嘎嘎声，那些羊是可怜的人，权利被那些狡猾的家伙剥夺，他们任意处置我们租赁人，我们已失去古老的自由，他们蹂躏我们，把我们剥得只剩下骨头。

（加内特1621；转引自坎贝尔1942）

虽然花了二十多年，承租人还是赢得了这场官司，确保了代代相承的权利。这些不仅构成了不绝如缕的对抗的素材，也是这个地区成为“古老的英国美德”宝库的神话之所在。

[56]卢泰尔堡的素描《英国狮子和法国公鸡》（再版于科利1992：2），回溯到1797年，当时他因为在剧场的工作而大获成功，名声鹊起。这幅素描戏剧性地捕捉到了盎格鲁—法国之间仇恨的精髓。一头肌肉发达的狮子，张开大嘴咆哮着，爪子张开，用一只前爪按住了一只骨瘦如柴、眼睛凸出的小公鸡，后者似乎绊倒在一组风笛上。狮子的另一只前爪，高高扬起，看起来要把公鸡置于死地。背景中是一艘触礁船只，碎片乱飞，而在狮子鬃毛上方，汹涌的波涛已经变成海神波塞冬及其随从。

[57]Hengist and Horsa，传说中于公元五世纪率军征服英格兰的日尔曼首领。——编注

[58]1750年，第一个盎格鲁—撒克逊教席在剑桥设立，由此可见深远的历史延续性的交织。该教席的基金得之于文物研究者理查德·罗林森博士的遗赠。遗产的收入来自罗林森在湖区的家族财产，即亨利五世因罗林森祖辈在阿金库尔战役中抗击法军有功而赏赐的地产（塔什基恩，塔什基恩和恩莱特1990）。约翰·罗斯金在其抨击铁路入侵湖区的文章中，也引用这段厚重的历史，将在湖区田野劳作的男子的强壮和美德比作那些人，“在阿金库尔与亨利五世并肩作战，与他的骑士们并无二致”（罗斯金1876：7）。

[59]对大自然的美学反应的转变并不是在真空中发生的，崇古主义者对凯尔特的赞颂也非空穴来风。这一转变归结于更广范围的知识研究——从孟德斯鸠的《论法的精神》（1750）和卢梭的《论人类的不平等》（1753）就可以看出：“在不再总是由创世纪原义文本主导的语境之内探求人的起源：原始社会的特性、语言与文学的开端、自然法的存在和制度的最初发展”（皮格特1976：73）。换言之，归结于人类学研究的根源。

[60]在最早几十年的《人》（Man，旧系列）中涉及到的资料让人强烈地联想到18世纪的这个方面。这些期刊充斥着书评，如《苏格兰高地和岛屿的迷信》（1900，1：901）；凯尔特民俗简评，包括莪相作品（1901，63—64：79）；配图文章如《一些苏格兰人物线条画，约翰·格雷牧师画、里弗斯和海登博士命名》；爱尔兰奇石论（1901，1：12—13）或英格兰钻孔石护身符论（1093，8：17—20）。这些专业化杂志说明民族志和人类学肇始于非专业化的古董家的研究（库克里克1991；斯托京1987；乌里1993；范库伦1982）。

[61]不再可能忽略这样一个事实：一系列狗不期然地闯入尾注的叙事。首先是霍勒斯·沃波尔的叭儿狗托利，在沃波尔和托马斯·格雷翻越阿尔卑斯山时被狼掠走（第二章，注3）；然后是不幸的画家查尔斯·高夫忠诚的母狗，当主人滚下赫尔维林山后几个月一直守候在尸体身边（第二章，注10）；以及现在施奈德复述的一只中世纪法国灵狗堤，圣吉纳福（Guinefort）的微观历史，这只狗的故事或多或少与未被圣化和未受崇拜的18世纪威尔士猎犬杰勒特相映成趣。杰勒特杀狼的能力（托利的报复？）是编造出来的，葬狗的石冢清楚不过地是为如画风景的游客建造的。这两只狗出现在一首诗中，当时非常著名：

约瑟夫·哈顿配上了埃里·文的曲子，几年之内，这个故事改头换面，回到只说威尔士语的斯诺登尼亚居民中间。这生动地说明神话创造的复杂过程。这类神话有助于渐渐让威尔士人欣赏他们赖以生存的严峻的风景。

（摩根1983：87）

[62]这类专注于如画风景题材的油画、绘画、版画和书本，参见展览目录《最美丽的岛屿：英国风景欣赏1775—1850》（1989），耶鲁中心英国艺术展。

[63]同样，帝国的英国身份的兴起使得其他民族身份类别如埃及人或印度人不再要求政治独立（萨义德1979）。在任何一种情况下，同样的模式被推行：宰制之后就是霸权。

[64]政治与文化总在相互交织。全民抵抗法国入侵的问题延续了几代；不仅限于短暂的某一阶段。从政治角度来看，这个问题体现于对“不列颠人”的号召中（科利1992），就社会层面而言，贯穿整个18世纪，“大部分人都服过役，如果没有直接参战，就是作为士兵和水手的亲戚间接参战”（罗素1995）。战争不仅反映在经济方面，也反映在文化方面，英法之间的系列战争在诗歌、小说、戏剧、版画和抨击文章中得到表现。第一次世界大战期间出现了同样的情形（罗宾斯1988）。

[65]这也与20世纪最后几年的情形类似，超越民族国家的欧洲联盟的建构引发了复兴区域性和本地身份的运动（戈达德、利奥伯拉和肖尔1994；麦克唐纳1993）。当英国身份开始让位于更大的欧洲身份时，响起了权力下放到地方的呼声，正如我在后面章节将要探讨的，英国风景再一次成为民族身份情感的所在地。

[66]格雷的《游吟诗人》（1757）以最后一个幸存的威尔士游吟诗人为主题，后者不愿被英国人抓捕，手拿竖琴，跳下山谷而死。这种“诗人与国家权力的冲突……很快成为威尔士诗歌音乐比赛年会（复兴游吟诗的聚会）上的诗歌和随笔的主题”，后来被借用于推进马扎尔民族文学（摩根1983）。卢泰尔堡和保罗·桑德比两人都依据格雷的诗歌创作了油画。配乐的《游吟诗人》是20世纪50年代我在学校学习的一首多愁善感的歌曲的主题！直到现在我才明白为什么“游吟诗人大卫”自己要跳下“白岩石”。当时对于一个孩童来说，这是一个谜。

[67]面对同一种风景，不同的职业群体脑海中浮现的是不同的认知地图（弗莱克曼和洛夫格伦1987）；占有同样风景、使用不同语言的群体也各自描绘出自己的认知地图。写到格温内思郡操威尔士语言的人：

威尔士这个角落的经济和政治历史已经使英国人、操着非威尔士语之人、说威尔士语的当地人的区分永远存在。当爱德华一世在13世纪打败最后的半独立的格温内思贵族们时，他建立了一个城堡和英国定居点的网络以便牢牢地控制威尔士。波玛里斯、康维、哈莱奇和克里克奇，这些在游客中非常受欢迎的爱德华式城堡城镇，直到今天依然是英国化的中心，许多操威尔士语的人故意视而不见。……德根维和多勒维德兰的威尔士贵族们的城堡、传奇英雄的坟墓和其他与著名的威尔士男女联系在一起的地方

（它们很少出现在旅游线路图上），远非英国统治的象征，这些地方对威尔士人来说才是富有意义的风景。

（鲍伊1993：181）

如果把专为18世纪英国游客而发明和美化的特有风景的传奇拿来看看，人们不免想知道它们与威尔士语人群的隐秘风景有多少相像之处。

[68]所谓的莪相作品是根据爱尔兰歌谣伪造出来的（后者随后被当作“真品”的低劣反映而忽略）。它成为揭示高地格子呢短裙古老习俗的“原始资料”。小格子裙实际上是在1720年左右由一位英国贵格派工业家设计的，改造了宽松的传统衣服样式，这样穿着可以使苏格兰铸造工人安全自如地快速工作。且不探讨格子呢短裙和紧身格子呢绒裤涉及的阶级议题，只需指出：当格子呢短裙成为反英情绪的象征时，它就遭到禁止，因为莪相的帮助使它带有古老的传统。一个例外是1745年后英国化的高地军团军装，就采用了格子短裙（特里弗—罗珀1983）。

耐人寻味的是，从人类学角度而言，19世纪高地军团被派到南非，高地的小短裙进入了卡勒拉舞蹈，成为部落“自我”之间、以及部落“自我”与殖民“他者”之间的区分方式（米切尔1956）。当米切尔研究卡勒拉舞蹈之时，短格子裙不再是舞蹈比赛的着装，只是他的一个调查对象逝去的童年的记忆。那个时期缺乏对国内杜撰传统的历史研究垫底，所以就没有什么特别的东西值得米切尔注意的了。如今在建构抵制身份过程中，格子呢短裙是个加倍强化的意象。

[69]在音乐术语中，burden指合唱或重唱的副歌或叠句（反复出现的主题）。第一次爱尔兰凯尔特复兴的高峰期，1792年的贝尔法斯特竖琴家节日同样重申了文化与政治的民族主义的副歌。节日期间，文化复兴与天主教解放的要求联系起来，而胜利纪念晚餐则成为对巴士底狱攻陷周年的祝贺（特林佩纳1997：10）。

[70]然而，甚至在英国语言范围，也存在着形式化的抵制。反对者以及该世纪后期出现的激进分子出版了“英语俚语和方言”字典（巴特勒1988：47）。

[71]斯蒂芬·戈顿是我1987年结识的一位湖区居民（达比1988），他在丘原高处的一所房子居住了许多年，这儿曾是他父母的避暑别墅。年已七十的他坚持说当地的方言。在厨房的餐桌边同我一起翻阅19世纪40—50年代陆地测绘地图，或一起出外散步，他会经常指出一些错误：地图上的一个山肩或卵石山坡的名字实际上应该属于山脊，或者相反；一个当地的名字即使出现在“恰当的位置”，如何已被糟蹋了一番；有些地名在地图上根本没有出现。对他而言，保留当地的知识——真正的记忆——而不是地图和地图绘制者的官方世界所强加的替代性知识，是重要的。同样重要的是，他坚持使用本地方言和有特色的本地词语。与本地出生的人们交谈时，他的发音有明显的变化，他使用一些本地词语，那是在同我和别的像他自己一样的外来者（不出生在该地区的人们）交谈时不会用的。

[72]琼·鲍姆（1994）分析了引起柯勒律治和华兹华斯关注的这些边缘人，揭示这些人身上所隐含的被奴役的现象。

[73]华兹华斯的《湖区指南》经常使用如画风景语言，但更经常在散文诗领域书写，有时候没有明确说明就借用了多萝茜·华兹华斯的写作。《指南》起初是作为约瑟夫·威尔金森的《坎伯兰郡、威斯特摩兰郡和兰开夏郡景色选集》（1810）的序言匿名发表的。后来被重印，名为《英格兰北部湖区的地形描述》，附录在华兹华斯的十四行诗集《达顿河》（1820）后面。接着，1822年又以《英格兰北部湖区风景描述》为题单独发表。《描述》在19世纪50年代得到多次扩充，到20世纪80年代中期继续再版（比克奈尔1984）。

[74]可敬的查尔斯·汉密尔顿在1738年至1773年间持有佩因斯希尔的租赁权，在此期间，他设法通过贷款（有些从霍尔的银行）筹措他的200英亩景观建设项目的资金，结果导致自己的破产（萨克尔1989）。该项目包括一个凝灰岩结构的石窟岛屿、一处隐士居、一座有意做旧的“荒废的”修道院，以及一所存放真正古代文物的“荒废的”罗马风格凯旋门建筑。

[75]制作平板玻璃的技术革新允许生产巨幅的长方形玻璃，如1704年用来建造伦敦肯辛顿宫的柑橘温室的玻璃。然而，是1845年取消玻璃课税才使得非贵族们也可以拥有绘画窗户。

四 进入权政治

[76]冯·毛雷尔（Von Maurer，1790—1872）是德国法学家和历史学家，其研究重点是作为早期德国社会单位的马克（Mark）；弗雷德里克·西博姆（Frederic Seebohm，1833—1912）是英国乡村农业和经济历史学家。亨利·梅因爵士（Sir Henry Maine，1822—1888）撰写的比较历史法学著作如《古代法律》（1861），对现代英国社会人类学颇具影响。通过对习俗和法律的发展过程的研究，他发现在这一过程中，“欧洲个人所有制的现代模式是由扩大领导者的权力、牺牲乡村共同体的公用地发展而来的”（斯托京1987：126）。尽管视角不同，正是习俗与法律的讨论与进入风景的问题息息相关。

[77]到了14世纪，人们穿越乡村旅行时需要出示官方的“通行信函”，而学生（被认为是乞丐之流）如果被发现在乡村漫游，可能会有牢狱之灾。普通旅行者，特别是步行者被看成形迹可疑，是可能的犯罪分子，而独自在乡村行走的女子还要加上性“游荡”的嫌疑。即使朝圣者也需要当局的信件，而仆人或劳工离开教区时需要携带证件，表明他们可以“自由地”到别处找工作（华莱士1993；威廉斯1973）。

[78]掘地派（Diggers）一词指一宗教支派，他们要求开垦公用地上的荒地，“使得本属于公众的土地归还给个人”（希尔1992：144）。平等派（Levellers）一词源于反圈地的暴动分子，他们要拆除或“铲平”圈地的围篱（汤普森1966）。

[79]制造业城镇的爆炸般发展部分依赖于早期奴隶贸易的资本积累。“在1701年至1810年间，英格兰从西非输入了200万个奴隶，其中三分之二是由奴隶贸易三巨头装船运输的”（沃尔夫1982：198）。取决于谁在进行该贸易，奴隶与用来“购买”奴隶的货物的价值比从4：1到6：1。1620年和1807年间，据估计奴隶贸易的盈利大约是1200万英镑，“也许其中半数都是在1750年至1790年间积累起来的”（克拉顿1974；转引自沃尔夫1982：198）。一个英国重商主义者在为奴隶贸易辩护时写道：“它是一切原则的原则，一切基础的基础，是驱动每个轮子运转的机器的主发条。”（波斯尔思韦特，原引文见于克拉顿1974：120；转引自沃尔夫1982：198）通过商人和银行家（如霍尔家族，见第一章，第27页）几代人的资本积累，奴隶贸易帮助英格兰走上了工业化道路。在商业资本主义制度内积累的财富给工业资本主义发展提供了必需的启动资金。

到18世纪中期，利物浦由于邻近工业化的中部地区，取代了布里斯托尔，成为英国主要的奴隶贸易港口（沃尔夫1982）。的确，伯明翰“因其棉纺工业不仅成为三角贸易的有机组成部分，而且成为运往非洲的枪械的制造中心”（鲍姆1994：43）。难怪，柯勒律治在那儿宣扬反奴隶制时会受到冷遇。怀特黑文（Whitehaven，这个地名完全是个讽刺）成为专对牙买加的贸易港，而从牙买加每年输出四船奴隶。同时，经由这个坎伯兰郡港口之一，从国外运来的黑孩子被悄悄地运到湖区（鲍姆1994）。这个港口也是英格兰最繁华的煤运港口之一。一些家族如劳瑟家族（Lowthers）同时经营这两种贸易。

[80]英国社会历史学界近期的争论涉及到“语言学转向”（乔伊斯1994；帕姆1990；斯特德曼·琼斯1997；弗农1994）。这一转向远离“‘主导性的社会关系’之类前话语范围的‘经验’而形成的正统思想史”（弗农1994：84），转向关注人们如何通过所知的文化叙事而生成意义，如“进步”或“自由”。在语言学转向的范畴里，社会（包括阶级的概念）是一个话语性的建构，而非生产模式的物质性结果。

[81]奥海姆：英格兰西北部的一个自治市，位于曼彻斯特的东北。它是制造工业中心，并有纺织工业。——译者注

[82]尽管普雷斯顿这类城镇具有远见——普雷斯顿在1834年封闭了沼泽地却仍保留了公众的进入权（坎宁安1980），但是旨在为工人阶级家庭提供可以进行“理性”娱乐的公共空间的公园运动，却赶不上城市敞地的消失速度。奥克塔维亚·希尔，风景保护运动的主要人物，也是城市住房改革的领导人物，她把休闲空间的需求列入住房改革计划之中。到了19世纪70年代，开放给伦敦贫穷工人的空间极度匮乏，这一问题导致城市的一些墓地的墓碑被清除，空出来的地面上布置上了花坛、草坪和人行道。为了争取更多清理墓地的资助，获得更多的敞地，她描述了居瑞巷周边地区的生存环境，她的描述其实就是华兹华斯的《怪物议会》和布莱克那些痛苦面容的散文表达（希尔1877：108）。对伦敦的一些贫穷工人而言，死后入土为安是一种不可得到的奢侈。

[83]在1857年，共有五百多份要求实行政治改革的请愿书，组织者说有100万人签名，在伦敦由“毛毯抗议者”提交给摄政王。请愿活动由曼彻斯特织布工开始，毛毯抗议者（blanketeers，之所以这么称呼是因为他们背上披着毛毯），计划穿越中部地区，沿途不断接纳那些不满现状的激进工人。12000名壮士组成的“公民军队”离开曼彻斯特不久就被武装部队解散（爱浦斯坦1994；汤普森1966）。

在1906年，207名失业者由贾罗出发步行300英里到伦敦，向议会递交一份11572人签名的请愿书。像毛毯抗议者一样，他们把垫毯席卷起来，缠在身上，因为途中也要在野外露宿。他们希望已在贾罗持续了15年之久的近75%的失业率能有所下降。最后在海德公园举行了一次集会，沿途收集到9万人签名的请愿书一起呈递给议会（皮卡德1982）。伦敦20世纪后期的游行包括80年代末期的人头税游行及1998年10万人抗议禁止狩猎提案的游行。这两次游行都以海德公园集会和向议会提交请愿书结尾。

[84]本世纪末，“对更具公开挑衅性的工人阶级斗争形式的恐惧在中产阶级中被放大”，这一现实促使自愿性质的军事化休闲机构的成立。在严格的中产阶级的领导下，工人阶级的男孩和青少年接受额外的军事训练。基督少年军在那时甚至被称为“少年公民军队”（斯普林霍尔1977：14—17）。

[85]聚会的一个目的是请愿废除1815年的《谷物法》及其修正案（1846年最终取缔）。谷物法禁止进口国外小麦，直到英国小麦价格涨到80先令1夸特（8蒲式耳）。按着那个时代人的看法（柯贝特1830、《1836年农业萧条委员会报告》、《1846年济贫法专员特别助理的农业领域妇女和儿童雇佣问题报告》；转引自伯内特1979），谷物价格居高不下，底层阶级吃不起面包，只能退回到吃土豆的膳食水平，以尽可能低的工资苟活着。土豆成为退化的象征，令人想到爱尔兰人悲惨的生活状况（汤普森1966）。

[86]亨斯莱特沼泽是1877年举行的一个相同规模的抗议活动所在地，抗议在沼泽地修建铁路的计划。该抗议活动由约翰·德·摩根领导，他是一位致力于保护公用地的活动家。他所领导的“激进的民粹主义运动，植根于一种把宪章派时代与新兴的社会主义解决方案连接起来的传统”（泰勒1997：134）。

[87]1788年，英国驻澳大利亚舰队舰长将悉尼海湾附近发现的高岭土（白黏土）送了

一些给约瑟夫·班克斯爵士，后者是英国皇家学会会长（惠瑟莱尔和卡尔—格莱戈1990）。班克斯又把白黏土送给他的朋友约西安·韦奇伍德。韦奇伍德用黏土塑捏了一个圆章，上面饰有希腊人物，刻着铭文“在和平的影响下希望之光促进艺术和劳动”。这个物质象征代表艺术、科学和商业在机构上联合起来，更好地促进了英国工业资本主义的发展，它与彼得卢圆章完全对立。当这两个圆章与反奴隶制的圆章并置在一起时，就能很清楚地看出商业和工业资本主义对国外奴隶制和国内工资奴隶制所起到的支撑性作用。的确，透过这两种资本主义分化社会的方式，人们可以看出澳大利亚囚犯殖民地的究竟，殖民地接受被判流放的工人阶级激进分子，不管他们是雅各宾派自由党人，还是捣毁机器的织布工，还是组织工会的农业工人，或是偷猎者（阿彻1989；爱浦斯坦1994；海伊1975；汤普森1966）。正是在巡查澳大利亚第一个英国人定居点时，发现了用于塑捏“希望”圆章的白黏土。

[88]埃德蒙·基恩（1789？—1833），英国演员，以扮演莎剧中伟大的悲剧角色著称。——译者注

[89]帕码街：英格兰伦敦上流社会的一条街，以詹姆斯宫殿的遗址和许多私人俱乐部闻名。——译者注

[90]灯心草仪式是格拉斯米尔教堂吸引游客的一个看点，华兹华斯就安葬于此。在行进的乐队带领下，孩子们手持灯心草和鲜花装饰的篮子和十字架，参加仪式的人们穿街走巷游行，到处是扶老携幼的家庭、朋友和游客，他们目睹盛况，拍照留念。感谢自然的美丽和富裕的礼拜在装饰着鲜花、撒满灯心草的教堂举行。

[91]卢伯克实际上只购买了废墟的一部分（马隆1989）。在数易其主后，埃夫伯里最终聚拢为一份地产，1943年捐赠给国民托管组织，当时公众呼吁募集资金由托管组织保护这块地产。

[92]巨石阵有争议的政治性风景详见本德尔1993。

[93]150年之后，峰区和北方人行道协会（吸纳了成立于19世纪90年代的曼彻斯特古人行道保护协会）仍然在反对关闭弗里克斯顿人行道。

[94]奥海姆外的公用沼泽地“消失于8个棉纺厂和236栋房子之下”（里德1991：17）。在城镇里，甚至“环绕着花园的高高栅栏都用木板封住，为了防止卑贱的工人享受到园内的绿意或芳香”（坎宁安1980：82—83；转引自泰勒1841）。

[95]spirits of capitalism，这里，作者用了双关语：spirit既有“精神”之意，又指“烈酒、酒精”。——译者注

[96]圣神降临周徒步活动在降临周期间举行，通常是复活节后的第7个星期日开始。

[97]瑟米尔是一个大型土木工程项目的所在地，该工程将湖泊改造成一个巨大的水库，通过跨越乡村的输水管道把水输送到曼彻斯特。有关这一工程的争议在下一章探讨。

[98]仿佛是与大批量生产初期相称的规模经济效益，参加远足的儿童和成年人的数量相当可观。配置了多个引擎的火车能够拉动57节车厢，火车的运载量说明了“在1842年9月，2364名主日学校的学员和老师离开本城去远足”，“3千名儿童在1846年从伯明翰旅行到切尔滕纳姆；那一年还有接近这个数目的孩子从麦克尔斯菲尔德抵达斯托克波特……1846年不少于6125人的父母、孩子和老师乘坐火车从诺里奇来到雅茅斯……还有5千名工人阶级的子弟和3千名观景人前往海边……”（沃尔文1978：19，50—52）。

[99]感谢格里·博斯韦尔给我这一启示。

[100]直到20世纪30年代，在一些假日徒步中心周日还不允许打牌。成员们开始质疑纸牌游戏与中心许可的网球类运动到底有什么不同（《同志之谊》第24期，1933年5月，“书信”，4：15）。

[101]狩猎法，为了管理或保存猎物而制定的法则，比如规定哪个季节中可以使用的捕猎方式及可能猎取的动物数量。——译者注

[102]狩猎法被指责为违宪性的压迫。猎物资产一定程度上是根据100镑的年进项（获之于具有永久产权的地产）推算的——许多富裕的农场主都达不到这一条。有些种类的猎物只属于其“拥有者”，即使猎物误入他人土地；一些狩猎权完全与土地所有权没有关系，即使猎物在他人土地上生活和繁衍，依然可以行使狩猎权。的确，常常是狩猎权比选举权更排他，狩猎权凌驾在公众的公用地使用权之上（海伊1975）。

[103]1797年夏季，当多萝茜·华兹华斯和威廉·华兹华斯与科勒律治一起沿着萨默塞特海边徒步时，他们被怀疑是法国革命同情者，为入侵英国进行间谍活动（鲍姆1994）。

[104]19世纪初期引进，赶猎是由猎人助手赶出猎物，驱使它跑向成排猎枪那边。

[105]铁路网在英国增长迅速：1835年铁轨长达417英里，1845年增到3277英里，到1850年增至13411英里，1885年则达到30843英里（沃尔夫1978）。远距离旅行当时比较复杂，因为时间是一个相当本地化的事情。各地乡村时间的不同造成铁路公司时间表的混乱。1880年议会最后通过法案使英国时间标准化（罗宾斯1988）。在这些久已废弃的铁路线还存在的地方，路基和被弃用的铁轨成为野花缤纷的生态乐园，到处是蝴蝶和昆虫。正如在美国，伴随从铁轨到小路运动的推进，一些被遗弃的铁路路基已经改为人行道和自行车道。例如，峰区的蒂辛顿路正是以前的阿什本—巴克斯顿铁路线。从蒂辛顿路上看到的景色非常壮观，因为铁路并未破坏风景的整体感，而是架设在高高的路基上，可以慢慢欣赏城际铁路沿途那种英国乡村“一等美景”。

[106]沃德的相关兴趣是城市“幼童的死亡，对纯牛奶的需求和儿童牛奶仓储的需求”（普里恩1976：69），就这个话题他发表了许多文章。不久铁路系统就会满足这类需求，但也正是铁路为造成城市悲惨现状的制度提供了支持。

[107]一些机构如CHA把活动与礼拜结合起来，以此解决周日漫游问题。青年基督教协会—曼彻斯特漫游俱乐部组织进行70英里的徒步，周六下午开始，周日黄昏结束，而隶属于苏格兰YMCA的长老会俱乐部只在周六下午漫游（希尔1980）。

[108]徒步者仍然被看成是松鸡的威胁。一份为漫游者协会准备的报告（沃森1991）直接批评了一份峰区联合规划委员会的报告，后者认为休闲活动侵扰了野生动物。有些科学文章也谈到徒步者在乡村的休闲活动影响了鸟类，在一篇评论这类作品的文章中，作者驳斥徒步者侵扰了红松鸡的繁育这一观点，认为这是转移公众视线的伎俩（菲利普斯1987；转引自西达威1990：16）。

[109]指像用熏制成红色的鲱鱼吸引猎犬离开道路。——编注

[110]《路权法》规定，一条道路只要能确定被公众基于正当权利不间断地使用了20年（不包括由私人许可使用的情况），就视为公用道路。——编注

五 进入湖区

[111]马蒂诺为异见者论坛《每月文库》写文章讨论宗教和教育问题（霍克尔—德里斯戴尔1992）。她还撰写有关“当前议题”的通俗小说，如《暴徒们》（1829）、《济贫法和穷人》（1833—1834）和《森林和狩猎故事》（1845）。在华兹华斯的十四行诗《致杜桑·卢维杜尔》的启发下，马蒂诺在《此时此人》（1841）中颂扬了这位带领海地人民抗议法国统治的领袖。

[112]例如，位于波尼斯的皇家饭店列举的赞助者中有“已故的太后、萨克森国王、普鲁士君主及俄国君士坦丁大公”。其他广告还包括艺术用品商店、有关观花植物和泥灰沼泽的博物学指南、旅游地图、湖区景色画集及当地的艺术展览。

[113]下面这个故事也许是虚构的，但它能被编造出来也很有趣。在《曼彻斯特卫报》同一版上，记载了华兹华斯在去劳瑟城堡吃晚饭的路上，移开了一个阻拦通向田野的人行道的路障。地主约翰·华莱士爵士也参加了同一个晚宴，威胁要鞭打那个拆除路障的人。据传，华兹华斯当时站起来说：“是我拆毁了你的墙，约翰爵士，这堵墙违背了古老的路权，而且我还会这么做的。我是托利党，但是如果我背上的鞭痕很深的话，你还会发现我是辉格党。”（《曼彻斯特卫报》1887；转引自希尔1980：40）

[114]这是一种风景保护戏法，100年后壳牌石油公司也用这种伎俩达到目的。

[115]英国湖区协会（ELDA）赞同霍尼斯特隘口议案，因为它会为游客开辟一片隔离出来的区域。ELDA创立于1877年，创建者是“旅馆经营者和店主，他们做广告并开发该地区，在这期间，该协会与湖区广告协会一道宣传这片地区”（汤普森1946：34；贝利和比尔德1980）。ELDA也致力于人行道保护和公众的进入权。

[116]不到10%的成员是坎伯兰人，超过25%的人居住在伦敦及其周边诸郡，另外25%来自兰开夏郡，大多数来自曼彻斯特周边。有一些工业家，35位剑桥和牛津的学者，十来位美国人（主要是东海岸的学者），18位卡尔特修道院导师，加上其他来自伊顿、哈罗、温彻斯特的老师，还有拉格比和阿平厄姆的校长，都是学会成员（马歇尔和沃尔顿1981：214）。

[117]19世纪稍后时期人类学家创建的专为工人阶级服务的博物馆，充满了“慢慢地，慢慢地”气息：

人类学家认为这些阶级使用具体感性的语言推理，颇能反映人类物种中那些更原始的成员的特点……博物馆的设计体现出社会等级秩序的空间性关联，记录了进化过程……他们会观察到，每一种人工制品的样本，按其发展顺序排列，都是缓慢发展变化的。因此，观看博物馆展品的行为传授了一个清晰的政治教训：有责任的公民不会要求突飞猛进的变化，而会意识到社会进化是渐进的。

（库克里克1991：108；借用范库伦1984）

[118]Blackpool，英格兰西北部的一个海滨城市，是当时工人阶级的著名度假去处。——编注

[119]有的漫游俱乐部直接产生于成人教育，包括中部地区漫游者协会，1894年由伯明翰和中部成人教育学院的实习教师发起。许多博物学协会则依据自己特定的兴趣进行每周漫游，而另一些组织将漫游活动与自己的核心关注内容联系在一起，如男人聚会和爱丁堡卫斯理西区文学协会进行的夏日周六漫游（希尔1980；泰勒1997）。

[120]罗斯金的写作，无论是讨论漫游俱乐部及成人教育计划的演讲，还是把漫游纳入进步教育的大纲，成为一种媒介，把自然与宗教联系起来（泰勒1997）。

[121]19世纪中期，科恩完全被描述成是一个极端贫困的地区，居民中近25%的人靠教区救济生活。难怪它会成为宪章运动的大本营（加德恩1986）。

[122]伦敦技术学院由青年基督教学院（YCI）发展而成，后者由昆廷·霍格在1864—1865年冬天创立（他还开设了一个“贫困男童免费学校”，后被教育部的义务教育学校取代）。YCI提供技术教育及有组织的体育活动。学校发展较快，1882年，伦敦技术学院成立，校址就在霍格买下来的原皇家技术学院。1886年，技术学院成为一个日间学校，开设职业、商业和工业课程。此时，该校还组织学员的国内外旅游，并提供住宿。

[123]作为诺丁汉公理会学院的负责人，佩顿教过T.A.伦纳德，是CHA的第一任主席（斯匹克1993：35）。

[124]詹姆斯·马蒂诺是玄学派学会的成员，该学会是一个引起众多争议的俱乐部，19世纪60年代末期成立，历时约10年。其中包括罗马天主教红衣主教曼宁、不可知论者托马斯·赫胥黎。约翰·卢伯克爵士也是其成员，而赫伯特·斯宾塞则谢绝入会。观点的交流一点也没有解放詹姆斯的理念。1872年，他就进化论问题发文批驳赫胥黎和斯宾塞的立场。他还严厉斥责他姐姐的著作，因为她的著作显露了不可知论（霍克—德里斯戴尔1992；斯宾塞1904）。

[125]Caedmon，英国最早的诗人。——编注

[126]1897年5月举行了14个贫民假日活动，同年9月举行了23次，每一个假日活动持续10天或11天。在免费参加者的提名过程中出现了滥权行为。一个令人侧目的事例发生在20世纪40年代，某位皮格特先生向每个被提名者索取7先令，他把5先令“捐”给CHA，剩下的据为己有。几年后，皮格特先生的伎俩才被发现，于是宣布以后不再接纳他的提名。

[127]英国历史上的关键时刻时不时出现在俱乐部报告中，无意或有意地使徒步活动具有教育意义。一份论约克郡CHA团队重组的报告中写道：

该团队游历过著名的具有历史意义的乡村，戈尔忒森林。在斯坦福德桥为他们提供了茶水，在古意盎然的约克郡东区这个地方，800年前哈罗德国王曾力挫蛮勇的古挪威人，他就是从这儿出发，前往黑斯廷斯，战死于征服者威廉之手。漫游持续两周，直到5月底。

（《同志之谊》15卷，1924年10月，“约克团队报告”，5：16）

[128]插图作者的签名看不清，可能是H.M.洛克。

[129]第一次世界大战期间，CHA把在英国的房产提供给英国红十字会，用作疗养院或陆军医院或海军医院。CHA在迪南的房产则被法国政府用作陆军附属医院。

[130]boxing day，圣诞节的次日，传统上要送礼物给雇员。——编注

[131]莱斯利·史蒂芬斯1879年建立了以伦敦为大本营的周日徒步俱乐部，他也是早期公用地学协会的秘书。伦敦《时报》刊登了一篇文章，庆祝徒步旅行俱乐部成立50周年。文章回忆了徒步者被猎场看守人视为非法入侵时，会一起背诵：“在此提请您注意我们不会，我们任何人都不会，声称拥有任何进入这片土地的路权或其他通行权，因此我们给您这枚先令以作修缮之用。”文章继续写道，“这一做法效果奇佳，猎场看守人只能让步”（《时报》，1930年1月18日；转引自希尔1980：18）。

[132]展览和专题讨论会（1984）举行的同年，英国政府批准了联合国教科文组织（UNESCO）保护世界文化和自然遗产的公约。在1985/1986年，将湖区国家公园（LDNP）纳入世界遗产项目的议案被提交，但被否决。

[133]在1914—1918年大战后，人们建议开辟公共空间用作战争纪念。国民托管组织收到了三块湖区风景地：威廉·海穆尔爵士夫人捐赠的波罗戴尔城堡峭壁、勒克菲尔德爵士捐赠的斯可斐峰、山地和攀岩俱乐部提供的大盖布尔和大恩德山。1925年，抹大拉学院校长和华兹华斯最后一个在世的孙子一起购买了斯可斐另外的地区，将所有3千英尺以上的土地捐作斯可斐峰战争纪念馆的附加部分（汤普森1946）。这些敞地的寂静以及远景和景色，与令人精神崩溃的战地噪音和狭长的战壕视野形成截然不同的对照，许多人如西格弗里德·W.黑尔福德就丧生于战壕之中。

[134]分期付款（hire purchase）开始广泛流行。所谓的HP，意味着首付很少的款项购买一个大件消费物品，以后每星期继续支付，几年后才支付完毕。尽管19世纪90年代和20世纪初期，“分期付款已经进入工人阶级生活的中心体系”，“其应用在1918年到1938年间翻了两番，也许三分之二的大批量生产的物品就是这样售出的，任何一个时期，分期付款式的销售都能吸纳大约5千万英镑的资金”（沃尔夫1978：109，139）。

[135]做这种徒步旅行的时期，沃特·雷蒙德·史密斯住在德文郡的彼得弗德，他在那儿充当钢琴调音师。尽管这群人认为史密斯大概14岁就离开了学校，他的描写记叙有一种诗意，表明他作为卫理公会传教者的儿子成长的家庭背景，也说明了他上过德文兹文法学校。

[136]妇女过去只享有有限的选举权：她们得超过30岁。随着战争的爆发，要求妇女参政权的激进派人士停止了斗争行动，与非激进派争取参政权的人士团结起来投入战争之中。米莉森特·加勒特·福赛特（1847—1929）和亨利·福赛特提出将政治的和空间的进入权合成一个议题，前者是主张扩大参政权的领袖，后者是公用地、敞地和人行道保护学会的成员。

[137]《建筑杂志》的言论颇能令人回忆起罗斯金的愤怒，它鼓吹“要花些时间教育这些周末跑到乡村大肆骚扰的暴发户们，野餐之后带走垃圾”；而《乡村生活》报道说“这些城里人思维犹如农奴。正像突然被解放的农奴一样，行事没有教养，对乡村亦无责任感”（转引自琼斯1990：259）。

[138]CPRE由各种利益集团构成：乡绅协会、中部土地主协会、土地经纪人协会和测量员协会，代表着主要的土地主及其服务行业。英国皇家建筑学院和国家住房及城乡规划学会也在关注着已经建构的美学（以及他们自身的）利益；而国民托管组织和古建筑保护协会给既有的美学抱角石添加上自己的纹饰。使用者利益集团包括公用地和人行道保护协会、皇家汽车俱乐部以及汽车协会。“地方的”投入是通过妇女协会全国联盟体现出来的，而地方政府则由郡县议会协会和乡村地区议会协会代表。

[139]被指定允许公众进入的土地称为“地区的”，而被指定用于科学观察的土地称为“国家的”。仿佛需要进入景区的公众（即没有自己土地的社会成员）不构成“国家”。这类似于罗斯金按照阶级区划的博物馆两级体制，这个划分与他的风景观相联系。在每种情形下，湖区都被划为专属于“国家”的产业。

[140]与1907年夏天曼彻斯特漫游者俱乐部的男士“整夜徒步”之后拍摄的一张照片相比，湖区之友成立大会的照片显示出惊人的差异。在前面的照片中，人们西装革履，背心、衣领、领带齐全（希尔1980：29）。这是一种文化模仿，1907年的工人阶级仍然在模仿“衣着讲究的上流人”。他们整夜徒步难道真的穿着三件套西装吗？戴上领带就是为了照相吗？到1934年，一个RA代表可以穿着休闲样式的服装，与“上流人”区别开

来，而这又反映出那些上流人刻意为之的照相与他拉开的社会距离。这是文化模仿的激进化。

[141]与一群妇女徒步一个星期，到了终点，当我们坐下吃晚饭时，简·斯薇特（Jane Sweet，曾经是森林生活知识团的一个成员）说要给我、我的项目一样东西。她接着唱了一首歌，嗓音与她的名字一样甜美。她后来告诉我那首歌就是尤恩·麦科尔的“曼彻斯特漫游者”。当时我真希望带着录音机，但是如果要求她等一会儿之类，就会毁掉当时的美妙瞬间。第二天上午，我们分手之前，她把歌词讲给我听，这里我抄录了部分歌词。

[142]例如，贾罗的失业者“去进行了真正的长途徒步。对他们多数人而言，徒步走到纽卡斯尔是小菜一碟……他们在路上走了很长时间”（皮卡德的采访1982：48）。这样的经历为他们1936年徒步300英里走到伦敦打下了底子。

[143]《开阔路》中的诗歌按主题分类，顺应季节和生命周期以及平凡的“旅行”节奏。冬天、春天、夏天和秋天的诗歌与出行、遇见“恋人”、旅伴友谊交相呼应，最后一部分命名为“少许哲学”。

[144]Chanctonbury Ring，英格兰南部高地的一处古迹，以铁器时代土堡及周遭古树而著名。——编注

[145]是青年旅社协会（YHA）照顾了出逃的城市“野蛮人”，因为一晚1先令的收费使得“一个星期只挣30或40先令低报酬的职员和体力劳动者”负担得起一周的度假（洛厄1989：123）。YHA于1931年成立；到1939年已经拥有30个旅馆和8.3万个成员。

[146]霍特没有说明约克公爵讲话的出处，他的讲话在哪儿举行？对象是谁？在何种情形下？从更大的语境来看（这里没有复述），似乎他的讲话在1936年有关体育锻炼的议会辩论中被引用。这可能与公爵的“男孩夏令营”有关。在其他地方还写到夏令营每年的照片显示了“[公爵的]……公立学校的助手[与]……同龄男孩们之间在社会地位和体格上强烈的对比，[后者]与公立学校的同龄人相比，身高要矮四五英寸，门牙稀疏，[而且]一般看起来要大十岁”（洛厄森1980：270）。霍特可能把公爵关于上层阶级的“徒步者”的话挪用到工人阶级徒步者身上，而且前提条件是下议院议员本人如实引用了公爵的早期演讲。

[147]Betjeman（1906—1984），英国诗人，其赞美英国乡村的作品常有怀旧情绪，如诗集《几朵晚菊》。——译者注

六 进入/可进入性：私有财产与国家公园

[148]市区被定义为某郡的小一点的城镇。大一点的城镇及城市是自治市，即一个郡内的行政“岛屿”（佩普勒1950）。

[149]公用地往往要么被妖魔化（是经济困境之源，对其补救措施就是私有化），要么被浪漫化（在公用地工作的每个人享受社会和谐和生态平衡）。公共产业并不一定等同于完全开放进入的敞地；公用地通常会被高度管理和规范。中心问题——对各类公用地的研究突显出来的问题是：“什么人进入什么地方，什么时间进入”（艾奇逊和麦凯1987；布罗姆里1992；利兹和奥提兹1992；泰勒1995）。

[150]如同全景图提供的虚拟旅行一样，《记录英国》在乡村巡回展出，试图减少组织者称之为的“不必要的”假日火车旅行和汽油使用。“不列颠”一词是一个误称，因为它只涵盖了英格兰和威尔士，甚至对威尔士的描述也很不充分。另一个计划涉及到苏格

兰。该计划依靠基金来自美国的朝圣信托社（Pilgrim Trust）资助得以实施（梅勒，桑德斯和莱特1990）。乔治·特里维廉也说服朝圣信托社向国民托管组织捐款购买产业和土地（卡纳戴恩1992）。他听从维多利亚和艾伯特博物馆德海伦·罗温萨建议，帮助组织了阿丁汉暑期学校，以示回报。由国民托管组织主办，特里维廉督导教程，1952年一队美国收藏家和学者游览了托管组织辖下和私人拥有的18世纪乡村别墅，特许他们参观业主的收藏、建筑和环境。

[151]艾布拉姆斯编辑的有关国家公园的文集非常有趣，揭示了姻亲关系与机构之间的联系。在出版该文集时，艾布拉姆斯是国家公园委员会秘书；该书题献词是“谨纪念约翰·道尔和H.H.西蒙兹”。

约翰·道尔（1899—1947）是参加规划的建筑师，曾经是CPRE的国家公园常务委员会的名誉草案秘书。因病退伍之后，他担任了工程和规划部以及城乡规划部的战时文职人员，从事国家公园规划的核心工作。他还为YHA（青年旅社协会）设计了湖区旅社，是国家露营部的建筑师。

西蒙兹牧师（1885—1958）曾经是CPRE的国家公园常务委员会草案秘书，湖区之友副会长，湖区规划局的成员，漫游者协会副会长，默西塞德郡青年旅社协会副会长。

[152]伯基特演讲结尾大量引用华兹华斯的《序曲》，但没有说明出自华兹华斯，由此可以看出他所针对的听众是些什么人。他认为听众应该知道，这种假设保持到演讲出版。

[153]“平房皮垢”的报复在印度听到——突然传来的欢呼声传到英国军官建立在山上、远离士兵营房的平房，原来欢呼声是因温斯顿·丘吉尔落选、工党当选的新闻而起（个人交流，琼·文森特）。

[154]1923—1924年间当过一阵韦尔斯的议员之后，自1925年起，霍布豪斯（1886—1965）成为萨默塞特郡议会成员，1940年起任议会主席。1946年他担任郡议会协会主席。郡议会不愿意将公园规划权力让给联合规划局，因为这意味着他们也将放弃中央政府拨给公园的基金。由于他有郡议会协会的背景，人们认为霍布豪斯能够就这一问题进行协商。

[155]在庆祝这个使进入权唾手可得的法案时，1949年还目睹了斯蒂芬森和S.P.B.梅斯合编的《可爱的不列颠：图文描述英国乡村的美丽和趣味》的出版。

[156]当地政府被授权商讨进入权协议，但它们很少动用这种权威：“下议院环境委员会（1995）只报告了48项有关国家公园的协议”（惠特比1997）。直到1958年，峰区成立国家公园7年之后才签署了《峰区金德斯考特进入权协议》，这一协议使得公众可以纵览峰区全景，此时距公众被允许登上伦敦里士满山纵览全景已过去了58年（见第四章）。为不同阶级的赏景人而设置的景色保护在时间上也有不同。

[157]战争时期人们目睹了通过研究法律和混乱来“寻求秩序”。霍斐德是众多学者之一，研究比较法学或历史法学，其中一些工作可以纳入人类学范畴（文森特1990）。

[158]只有在1974年当地政府重组之后，湖区特别规划局—国家公园管理局（LDNP）才取代了郡议会规划局。该公园完全位于新设的坎布里亚郡，包括四个区议会的一部分。LDNP中的大部分公用地属于前湖区市区，1925年《财产法》确保公众可以进入LDNP范围内的许多山地和山区。不同于其他国家公园，LDNP的41.3%的土地是公众拥有的（普尔和普尔1987）。然而，这并不意味着公众可以进入所有区域而无任何限制。

[159]任职期间，桑福德爵士，约翰·西里尔·埃德蒙森牧师（1920年出生），担任住房和地方政府部的政务官，也是环境部的政务次官。他在20世纪80年代一直从事地区规划和环境教育，还为乡村假日协会充当顾问——那也就是改了名的合作假日协会（CHA，由T.E.伦纳德牧师创建）。1979年至1990年桑福德还担任了青年旅社协会副会长。

[160]在英国运作了一段时间的管理协议，付钱给农场主让他们不要做破坏环境之事。其实在许多情况下如果不是农业部补贴诱人去做，他们压根不会做那些事的。

[161]奇怪的是，陆地测量局最近颁布的光盘“大不列颠互动地图集”，按1英寸比10英里的比例，及1英寸比4英里（加上放大功能）勾画全国，居然没有显示人行道。

[162]包括用泡沫垫支撑的木制通道。不幸的是，泡沫垫的边缘很快开始断裂。1996年建成的约克郡溪谷国家公园海岸到海岸步行道使用了另一种方式。红外线“漫游者计数器”安装在栅栏上来监控人行道使用状况。一旦游客超出人行道的容量和环境容忍度，计数器就指示散步者转向生态环境不那么脆弱的路线（瓦因莱特1996）。

[163]购买新的路权许可是一回事，但付钱给农场主去要他们生产公共产品——也即让人进入传统路权覆盖的地区，却是回避了问题的实质：传统路权恰恰应是法定路权。一些农场主认为由于给予公众路权（传统而确定的路权也好，新的许可的路权也好），他们遭受了经济损失，因此他们要求先要拿到补贴。经济损失的产生可能是因为栅栏门敞开，牲口就四处晃悠，毁坏庄稼，农民就得花时间把牲口赶到一起；行人不按人行道走路，踩坏庄稼；还有解开绳子的狗骚扰家禽。

[164]漫画勾画了进入权与阶级、隐私、政党及宗教的关系。杰克的一幅漫画，1991年9月30日在《标准晚报》上发表，展示了三个持枪的土地主站在他们的一处气度不凡的乡村别墅外。一幅“严禁非法侵入”的告示牌边是漫游者的尸体，手拿着陆地测量局的地图，身体如同松鸡或野鸡一般摊开在地。画中文字是“还不算糟，伙计，毕竟这只是我们第一次猎杀漫游者！”公用通道有时被盖上了违法建筑。这种行为促使了如下漫画的问世，漫游者要求穿过餐厅或浴室（通常丰满的女性还在浴缸里），因为他们发现了可以穿过该住宅的路权。另一些漫画借用主祷文：“宽恕我们的侵犯吧，正如我们宽恕他人对我们的侵犯”。还有漫画以漫游者入侵为题，描述他们被农民射杀、处死或关押起来做人质。20世纪30年代的一幅插图最近作为明信片重新发行。插图显示出漫游者在踢打、用拳猛击，并掐住猎场看守人的脖子，其文字说明为“甚至小小的斯蒂平福德漫游者协会也不乏流氓特性”。漫画恶搞了一张摄于1932年，反映金德斯考特公众入侵事件的照片，照片在《谢菲尔德每日电报》上发表（后来翻印，希尔1980），画面上漫游者正弯腰帮助一个脚踝扭伤的猎场看守人。

[165]画中土地主为对抗漫游权而给地产插上“化学武器试验区”的牌子（Charles Griffin，《快报》），或是组织“乡村游行”（Steve Bell，《卫报》）。——编注

[166]画中漫游者协会成员试图进入一块标着“私有化，禁止入内”的土地（Nicholas Garland，《独立报》）。——编注

[167]很奇怪的一个观点是：不同于“美国荒无人烟的原野”（山地自行车运动就在那里兴起），英国风景区“特别不适合这类运动”（麦克加文1996：2；着重号为后加）。也是这个作者把在国家公园进行山地自行车运动的争议看成人与人之间的“感知问题”，因为它的证据仅来自一些逸闻。但是，他也承认存在破坏地面和侵害了野生动物的问题。我自己曾与一群人正在湖区徒步，忽然几个山地摩托手闯了进来，我们只好离开那条陡峭的山路。有辆车想加大油门快速跃过一个大石头，结果出了故障，发动机熄火了。当意识到车手将不得不扛着这辆车走路时，我们这帮人不由欢呼起来。

[168]据说，可以“从所有开发活动里获得环保的最终收益……尽管（乡村）可能萎缩，但质量的提高会弥补数量方面的损失”（CC，1998年9月19日：1）。

[169]20世纪末期反狩猎运动变得更加激烈。当国民托管组织很不情愿地禁止在其管辖的所有产业内猎杀牡鹿时，运动推向高潮。如果在过去，猎狐是一种乡村权力和占有的仪式，那么在当代背景下，它却有一种怀旧和失去占有的意味。在湖区只能徒步跟着猎狗去追逐猎物——也许，这种传统中仍然保留着一种更民主化的当地文化的成分。由于地形原因，没有穿着红色猎服骑马疾驰的猎人。如果你想带着湖区猎犬打猎，你就得准备翻山越岭。偶尔我也会碰上湖区狩猎，但从未见谁逮住过狐狸。

[170]一个星期后，该议案没有能够加进法律条款之中，因为反对者提出了好几百个修订案，进行冗长的演讲，占用了规定的辩论时间。现在能在英国城区看见狐狸出没，也许是因为狐狸与乡村联盟玩起了游戏，移居到城镇里去了。

[171]这里还关系到两代之间的使用问题。群众性的户外旅游者节日处于官方界定的乡村休闲之外。这类节日确实证明了受到忽视的一代人的休闲偏好，他们的活动现在被视为犯罪。为进入权设定的种种清规戒律只给特权者特权，宣扬了他们的立场。旅游者节日是心怀不满的大众集会的另一个例证。

[172]一次推介“乡村运动”的全国广告宣传中，使用的海报是大幅艺术图像与相反广告词的结合。一幅约克郡溪谷图画配上这样的文字：“当你试图解救巴西雨林时，英国乡村正在消失”；一只特大的手捧着一只死去的小小的哺乳动物，题头文字是“杀手是一名男性，白领工人，也许四十大几，在一个工业城镇生活工作”；一个围着皮围裙的男子画像上写的是“乔治·罗伯茨，头号刽子手和热爱动物者”。这些图像传达出的信息是，有五百万左右的人们在英国乡村生活和工作，却对乡村事务没有发言权，即便他们“最有资格管理乡村事务”。乡村运动想要“开始重建城镇与乡村之间曾经存在过的那种理解”。

第三部分 民族志的风景

[173]在1974年主题为“登山者和社会”的全国登山大会上，有人以某种程度的自满的措辞，评价说在“具有健康异性交往的放纵特点的当代登山共同体里”，有比过去“多得多的女孩”参加。接着，演讲者换一种不同的措辞，继续说道：“女性还没有按自己的方式来登山……但是现在有很多女子被定义为登山者，而不仅仅是‘某某的姑娘’。”（库克1974）这种现象能引起评论，表明女性登山者是多么罕见。

七 再地化/发现/引述景色

[174]我发现这个年轻人非常令人忧心。很显然，他处于生活的崖边。我非常不安，需要团队中的某人让我相信这个人至少暂时置于一群人中间，打破了他显然处于的孤独状态。我不禁认为他是越出了那些界限之外的。我很高兴地看到那个星期我们的领队吉尔夫对他多么友好。

[175]这非常类似于赫伯特·斯宾塞的一段文字，描写他1861年在苏格兰莫尔海峡目睹的日落景色和印象：

那个黄昏，云层和天空奇妙的色彩，如此绚丽夺目，本身就令人难忘，又倒映在海峡的水面。同时，沿着莫尔山脉的海峡两岸被落日照亮……在我的经历中，还没有什么堪与这种飞扬的情感相比。这是有史以来我体验过的最强烈的快乐感受。

（斯宾塞1904（II）：78）

在此，我们也同样感受到（过去了150年）自我与现象世界的距离已被定位在风景之中的体验所打破。

[176]有趣的是，这个英国高科技服装广告的挖苦性语气与美国对手的风格不同——曼哈顿一家艾诺斯运动商店的整版广告，画面巨大，文字如下：

继续

当英雄

加速

出色的设备

技术完美的服装

专家建议

（《纽约时报》，1996年11月17日：28）

[177]正如我后来经历的，CHA徒步领队们还是会为那些有兴趣的人主持周日晚会，当然它们并没有被禁止。我无法解释为什么这位男士感觉他不再能进行这样的服务。

[178]对此有不同的排列方式。有些领队的确介意他的队员走在前面，但多数情况下，如果有人比其他人走得快，领队会告诉他们在什么地方停下来等候。有些领队会清楚表明队员全部到场后才开始休息，大家再一起出发。另一方面，有些人坚持要和领队一起走在前面，不允许其他人“替代他们的位置”。这时不时地会弄出点可笑的状况，因为如果有人占了那个位置，就会被挤到路外面去。其他领队会在队伍前后走动或走在最后，以免有人遇到麻烦。在那时，他们会要走到前面的队员在某一指定地点停下，等着后面的人赶上，“重新集合”。通常会指派某人担任“赶猎狗的人”，确保无人掉队迷路。

[179]这些构成了这出活剧的第一阶段，“规范的模式管理下的社会关系[被一个人]破坏，这个人总是在（或自认为在）代表其他人员行动，无论他们是否意识到这一点”（特纳1974：38）。正是这种利他主义特性区分了象征性的违规与犯罪，后者总是有某种利己主义的成分（特纳1974）。

[180]衣柜化：意指同性恋者畏惧社会压力而隐匿自己的性取向。反之，出柜（come out of closet）则是公开承认自己的性取向。——译者注

[181]纽约的一个女性朋友参加过艰苦的荒野长途徒步，她给我展示了一个塑料用具，（显而易见）女性用它可以站着小心翼翼地排尿。这个奇妙的漏斗装置是特为人们在原始荒野地使用的。在那儿，你要带走你带进来的所有东西，包括身体排泄物。这个“设备”的另一部分应该是盛尿的塑料袋。我谢绝了她让我带上这个的提议——即使不连塑料袋。在一次徒步时我向女士们描述了这个器具，引起了一阵欢闹，结果大伙儿觉得需要再到欧洲蕨地里休息休息。

译后记

[182]此书虽然是一部关于数理逻辑、人工智能等领域的科普巨著，但我认为称其为伟大的文学作品更加名副其实。

[183]80年代中期，贵州许多风景如画的乡村地区还未被开发成收费景区，而一些知名景区也未建造后来那种防范甚严的围墙、围栏。

[184]The DarkSide ofthe Landscape:The RuralPoor in EnglishPainting 1730—1840一书的作者

[185]Landscape andPower一书的编辑者。

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

MARXISM AND HISTORY: A CRITICAL INTRODUCTION

马克思主义与历史学

一种批判性的研究

S.H.Rigby

[英国]S.H.里格比 著　吴英 译

刘东·主编　彭刚·副主编

译林出版社

版权信息

Marxism and History, Second Edition by Stephen Rigby
Copyright © 1987, 1998 by Stephen Rigby
This edition arranged with Manchester University Press
Simplified Chinese edition copyright © 2012 by Yilin Press, Ltd
All rights reserved.
著作权合同登记号 图字：10—2011—33号

书　　名　马克思主义与历史学：一种批判性的研究

作　　者　【英】里格比（Rigby,S.H.）

译　　者　吴英

责任编辑　陈叶

出版发行　译林出版社

ISBN　　9787544727068

关注我们的微博：@译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

目录
CONTENTS

中译本序言
第一版序言
第二版序言
前言
第一部分 作为生产力决定论者的马克思
　第一章 马克思遗产的模糊性
　第二章 生产力和生产关系
　第三章 马克思的生产力决定论
　第四章 作为马克思主义正统学说的生产力决定论
　第五章 生产力决定论的来源
第二部分 生产力决定论：一种批判和一种替代性理论
　第六章 生产力决定论和功能解释
　第七章 生产力决定论：一种批判
　第八章 生产力决定论：一种替代性理论
第三部分 历史唯物主义中的基础和上层建筑
　第九章 基础和上层建筑：定义和决定关系
　第十章 生产方式：“基础”的多样形式
　第十一章 政治的上层建筑
　第十二章 “意识形态的上层建筑”
结论：马克思主义、政治学和历史学
参考文献
译后记
注释

中译本序言

很高兴有机会为《马克思主义与历史学》一书的中国读者写一篇序言。这本书最早出版于1987年。我试图确定马克思和恩格斯的“历史唯物主义”（以及后来的马克思主义者所形成的历史观）在哪些方面能够帮助历史学家去理解社会结构和社会变迁，以及他们思想的哪些方面是需要予以舍弃的。

在这样做时，首先，我尝试将马克思和恩格斯的社会和历史理论，即他们对过去的分析，同他们的革命政治学，也即他们有关未来的预测区分开来。正如韦伯所论证的，像其他的知识分支一样，在社会科学中，对任何事实命题是否正确做出的评价不应该考虑这些命题提出者的政治或道德价值观，评价者也不应受自身政治或道德价值观的影响。[1]例如，当马克思指出［见本书第八章A部分（7）］，英格兰的阶级和所有权关系的变化是先于工业和农业技术新形式出现的时候。承认或否认该命题为真，不应考虑命题提出者的政治动机，也不应受读者政治倾向性的影响，而应考察它在逻辑上是否前后一致，以及在经验上是否准确。作为结果，马克思对英格兰经济发展的解释在原则上能够为任何人所接受，而不管他们在下一次选举时是投保守党、自由党，或是社会主义政党的票（假设他们能够作出上述选择）。如果我们接受这种立场，那么马克思主义历史学就能够成为历史社会学的一个特定流派，而不是产生某种形式的个人认同或某种类型的政治忠诚的意识形态。[2]

类似地，马克思和恩格斯有关未来的政治预测（例如，无产阶级革命的必然性，社会主义成功的必然性，等等）是否是真理，并不会对他们有关过去之分析的有效性产生任何逻辑上的影响。正如解释一个足球队为什么会在昨天的比赛中失利要比预测它在明天比赛中的结果更为容易那样，在对社会作出分析时，有多样的因素在起作用，这些因素相互作用的结果并不确定，这意味着我们所拥有的更多的是后见之明，而不像自然科学那样，普遍规律的有效性使我们能够对未来做出准确预测。正如黑格尔那富于诗意的描述一样：“密涅瓦的猫头鹰（即智慧女神）只在黄昏降临之后飞起”，即智慧总是在一天结束时才在我们的头脑中浮现。[3]证明我们无力预测未来的一个典型例证可由我自己的一个不准确的判断来提供——它发表于1987年，撰写于更早的时间（见本书第十章边码第244页），即：苏联的“国家资本主

义”具有“非常稳定的结构”。尽管应该说，该判断是基于当时苏联的持不同政见者和学术专家的观点提出的。为此，我在这里将努力克制自己不去对中国经济、社会或政治发展的未来做出任何预测。那些在20世纪80年代晚期和90年代早期预测中国的经济将会停滞、政治将会分裂的人的错误应该成为前车之鉴，对仍然试图从直接的、短期的趋势来推测未来的人而言，这是一个很好的告诫。[4]

其二，《马克思主义与历史学》不仅尝试将马克思和恩格斯对过去所做的社会科学解释的价值评估同他们对未来所做的“科学社会主义”预测区分开来，而且，还尝试将对历史唯物主义是否正确所做的判定同对“辩证唯物主义”哲学所做的评价区分开来。正如在我稍后的著作《恩格斯与马克思主义的形成》（1992年）中明确论述的那样，历史唯物主义远非对辩证唯物主义的一种运用或根据辩证唯物主义做出的建构。正如佩里（Perry）所指出的，它是“马克思方法的基石”。而马克思和恩格斯在19世纪50年代晚期形成的辩证唯物主义哲学观，在逻辑上和时间先后顺序上都不早于历史唯物主义，后者早在他们撰写《德意志意识形态》（1845—1946年）时就已经提出。诚然，确如胡克（Hook）和莱夫（Leff）在半个世纪前所揭示的那样，大体而言，辩证唯物主义的诸命题是如此抽象，以致能够援引它们来证明几乎任何观点。换种说法，如果辩证唯物主义被赋予更为具体的内容，那么它将变成一揽子先验的哲学原理，现实则必须与之相一致。而这乃是马克思和恩格斯在《德意志意识形态》中对黑格尔哲学体系的批判所正确地予以拒斥的。[5]

其三，尽管《马克思主义与历史学》明确表达了我对马克思和恩格斯天赋的崇敬之情，但本书的目的却并不是要对他们的理论提供辩护，而是要提出一种批判性的评估。这里，我非常赞同波普尔的说法：在学术上，我们最好的朋友不是那些赞同我们的人，而是那些试图找出我们命题的缺点，要求我们去修正，甚或抛弃它们的人。并且，作出这种批判性的评估需要有宽松的学术氛围，它允许进行自由的批判，其中没有哪一种观点被赋予某种无可置疑的权威；所有假设都被视为有可能在未来做出修正或证伪；由此，思想的进步是通过“最适者生存”的竞争过程来实现的。[6]与此相对，在就马克思的历史理论做出研究时，马克思主义者最常见的方法仍然是试图为他的观点做出辩护，以致那些不赞同辩护者所倾向的那种对历史唯物主义的解释的人，要么被谴责为“资产阶级的”，要么被攻击为马克思主义的“异端”。尽管现代马克思主义者喜欢援引马克思“怀疑一切”的训诫，但实际上，他们的研究通常是以一种循环方式使我们重新回到马克思本人最初的观点上，并将它们作为对每一个问题的正确答案，以致当马克思的理论被判定为存在问题时，他的“批判者和庸俗解释

者”就被视为错误的，因为他们未能把握马克思分析的精妙之处。[7]其结果就是，历史唯物主义变成拉卡托斯（Lakatos）所称的“退化的研究纲领”，它不再能提供给我们有关世界的新的洞见。这就像托勒密的天文学在面对哥白尼的挑战时，试图为一个地位不断恶化的正统辩护一样。[8]另一种方法是E.P.汤普森的方法，他认为“是我们在利用马克思，而不是马克思在利用我们”。因此，我们不应将马克思的学说作为政治或理论的正统予以坚持，而是必须对马克思思想中哪些是有生命力的和哪些是已经过时的作出评估。[9]这个任务不存在选择，而是基于下述事实促使我们必须去完成，即，正是因为马克思是一位伟大的思想家，所以他自己的研究就不受单一正统的束缚，而是兼收并蓄，有时甚至对相互矛盾的思想和历史研究方法都予以借鉴。这样来总结马克思思想的特征并非要得出荒谬的结论，即我们能够随意对他做出解释，而不管解释是否同他的文本论述或历史事实相符合[10]，而是要表明，我们能够从他们的50卷全集中重构出许多种具有内部一致性，但却彼此不相容的解读，因为这些著作是他们在五十多年中、在非常不同的背景下写作的。我们在对历史唯物主义的各种解释中更倾向于哪一种解释，是我们自己必须回答的问题，这种问题不可能简单地通过宣称拥有分辨马克思“实际意指”的能力而予以回避。

其四，尽管马克思主义理论家仍在继续从事高水平的理论研究，例如有关功能解释和方法论的个体主义在社会科学中有效性的研究，但这种研究的受众日益局限于其他马克思主义者，乃至这种研究专注于各种对历史唯物主义解释的评估（结构主义的马克思主义、分析的马克思主义、理性选择的马克思主义，等等）。[11]在同非马克思主义类型的社会科学和历史学交锋方面，马克思主义做得并不成功，但这却是马克思和恩格斯本人一直特别热心去做的事。例如，不论正确与否，作为社会科学的一种，历史唯物主义在理论上的独特性源自于它将解释上的首要性赋予特定的历史原因，而不是其他原因。特别是，它赋予生产力和生产关系（生产方式或社会的经济“基础”）相对于其他因素（诸如国家和意识形态，即社会的“上层建筑”）而言以优势地位，尽管这些其他因素不被视为被动的，但却被赋予次要地位或在解释历史变迁的因果链条中的较低等级。然而，事实正如我在《马克思主义与历史学》第二版（1998年）的序言中所强调的，甚至在马克思和恩格斯形成他们的历史观之前——它首次是在《德意志意识形态》中以一般术语的形式提出，其中心原则是宣称能够确定因果链条的等级关系——他们将要形成的研究方法就受到约翰·斯图亚特·穆勒的挑战。在他的《逻辑体系》（1843年）中，穆勒论证，因果关系中首要原因并不是客观存在的，而只是为了分析的方便才确定的，我们将之视为是为了论证的方便才给定的。[12]做个最简单的类比：当一只玻璃瓶碎了时，它的碎“首先”是因为有人用石头砸它（即因为一个

在先的事件），还是它碎的主要原因在于这样一个事实，即它是由易碎的玻璃做成的（即一种先在的状况）？如果我们将玻璃是易碎的作为一种既定的事实，那么用石头砸似乎是首要的解释因素；如果我们将人们用石头砸作为一种既定的事实，那么玻璃易碎似乎是关键性因素。事实上，没有哪种因素在客观上享有因果关系中的首要地位，即使我们也许可以在主观上出于论证的需要而赋予某种因素以优势地位。在导致玻璃瓶破碎的例子中，两种因素都是必不可少的，从逻辑角度看，我们不可能说某种因素比其他因素“更必不可少”。不过，让我们假设能够以某种方式确定这两种因素中的一种是关键性的因素——比如说（出于论证的方便）是用石头砸；但马上，这种因素也将具有它自身多样的解释性前提（例如：扔石头的人是发怒了；他能够得到石头；某人将玻璃瓶放在附近，其他人未能将它放在安全位置等等。其中的每个前提，又都是有它自身的多种原因）。换句话说，特定结果乃是多样的相互作用的原因造成的结果，因此赋予任何一种因素以客观的首要地位是没有意义的。尽管确定任何一个现象之所以发生的原因是有用的和有启示意义的，但寻求首要或终极原因的研究却是徒劳的，因为它注定会失败。[13]

当我们尝试对实际历史事件做出解释时，我们会发现同样有多种原因类似的相互作用，以及无法追溯终极原因，即因果解释上的多元论。它对马克思主义者宣称能够确定人类历史中的某种首要或终极决定因素的说法提出质疑。例如，中国GDP从1978年到1997年年均9.7%的增长速度，能够被视为这一时期出现的新的产权制度和市场作用的结果；能够被视为私营企业发展，以及为利润而生产发挥愈来愈大作用的结果；能够被视为引入市场定价，而不是国家制定价格的结果；以及国外投资不断增加的结果等等。也就是说，人们可以论证，中国生产力在这些年间的不断增长，主要是新的产权制度、新的生产关系，或新的市场条件的结果。[14]但是，这些表面上的“首要”解释因素本身又是中国共产党在1978年到1992年间所做出的政治决策的产物，而这些决策本身又是一种特定的治国方略在党内获得认可的结果。依次地，这种特定的治国方略之所以会取得成功又有它自身的原因，例如中国政府希望避免重蹈实行中央计划经济的苏联的覆辙，或是希望在国际政治、外交和军事舞台上更具竞争力。[15]正像在解释任何历史事件时所发生的那样，结果是多样的原因，以及可以对原因做无限的追溯，其中不可能说任何一种特定因素——不管是内部的，还是外部的，不管是经济的、社会的、政治的还是意识形态的——在解释中国经济发展上享有优势地位。出于我们自身的兴趣和目的，我们也许可以集中关注其中的某一因素（例如国际经济环境）。而我们之所以要关注它，也许是因为它是以前分析家所忽视的因素，因此需要加以强调；也许是因为我们希望将中国发展的某些特定经验应用于

其他国家。但这种主观上对某一特定因素的强调或兴趣，不应同现实世界中客观存在的首要原因相混淆。[16]穆勒对因果关系的阐释——否定因果关系链存在客观的等级——由此对历史唯物主义的中心和标志性命题提出了根本的挑战。然而，尽管马克思主义者继续就是生产力还是生产关系在解释历史变迁中具有相对重要性展开争论，但他们已经不大愿意去探究我们最初如何确定相对重要性的问题。[17]也许，对于依据穆勒的观点对历史唯物主义基本命题提出的挑战，马克思主义者可能已经找到了合理答案；但迄今为止，他们并不愿将全部精力投入到对它的阐释上。取而代之，马克思主义历史学家对这一问题的典型反应，是在他们的实际历史研究中悄悄接受一种多元论。但同时，在他们明确阐述的理论中却仍然保留对原因存在等级的信念。正如基钦所说："从事专业研究很可能比理论建构更为复杂，但它也非常有可能囿于专业训练，而无法明确认识到或表达出那种复杂性。"[18]

一旦我们否认原因存在等级的观念，否认在历史唯物主义中由"基础和上层建筑"的隐喻予以经典表述的思想，那么，我们最好也抛弃将社会划分为一系列层次的研究模式。在其中，它会强调某一层次，将它视为由许多不同方面的社会力量共同作用的焦点。有学者认为，社会科学家目前所面临的仍然是在马克思和韦伯之间作出选择。[19]如果这是事实，那么我们中的许多人会选择韦伯；更准确地说，我们会选择将马克思和恩格斯有关所有权关系和阶级斗争在人类历史中的作用的洞见同韦伯更宏观的框架相整合。例如，新韦伯派社会学家，诸如曼（Mann）、帕金（Parkin）、柯林斯（Collins）和朗西曼（Runciman）等，已经在根据多样的社会权力视角或模式来对社会作出分析：经济的、强制的（政治和军事权力）和意识形态的。尽管各种权力模式都是相互依赖的，能够彼此转化（以致经济权力能够成为政治权力的基础，或政治权力能够作为获得经济资源的手段而发挥作用），但这些模式却不能简单地彼此化简，就像马克思主义对国家所作的解释那样，后者根据它所发挥的有助于阶级关系再生产的功能对国家作出解释。[20]因此，就像在毛泽东时代的中国那样，获得政治和意识形态的权力，就可能获得经济权力。类似地，政治和意识形态也并非简单地是对现存阶级关系的"上层建筑的"反映或表现，政治和意识形态权力的行使本身也许有助于解释为什么新的社会阶级会出现，就像在现代中国所发生的那样。[21]根据这种观点，社会并不是简单地根据阶级和所有权关系来分层的，而是由多种形式的、帕金所称的"排他性社会封闭"组成的，它决定着哪些个体获得财富、地位和政治权力。例如，在现代中国，农村移民获得城市的医疗、教育和住房是由他们的户口或家庭登记的制度所决定的。这里，法律所赋予的地位就是一种形式的排斥，它排斥一些人获得特定的社会产品。而

由此造成了朗西曼所称的一种特定的系统排斥（systact），他将之界定为一个群体“由于他们的社会角色作用而享有（或缺乏）一种共同的权力禀赋”。[22]当然，这种排斥可能会引起来自被排斥方的抵抗——帕金称之为“反排斥结构”——以致我们能够将它称为在任何一个时间段上的任何特定社会的“结构”，实际它是在封闭条件下的排斥与反排斥形式的平衡状态。这里，对社会关系的非功能主义解释借鉴自马克思，它强调社会内部在资源分配上的矛盾；它与功能主义解释相对立，后者强调和谐一致；在对社会分层和社会变迁的解释中，非功能主义学派仍然居主导地位。尽管如此，却正如现代中国的例子所揭示的那样，任何社会中的社会分层不可能被简约为所有权关系，而恰如韦伯传统所强调的那样，它能够采取多样的形式，包括私人财产所有权（或不拥有所有权）、获得党或政府的职位、在户口制度中的地位，以及性别、民族，等等。

对许多读者而言，我集中关注马克思和韦伯的思想似乎非常老套。因为，最近的许多社会学和社会历史学研究并非基于这两位现代社会学之父的思想，而是借鉴诸如福柯等学者的“后结构主义”或“后社会”理论的方法。对接受这种方法的卡布瑞拉等学者而言，“只是当人们对他们所处的社会背景进行概念建构或以某种方式使它变得有意义时，它才开始制约人们的行为”。而概念建构是借助于某种特定“话语”来实现的，即“一个具有逻辑一致性的范畴、概念和原理体系”，它提供了“制约社会关系和制度的原则”。因此，主观性和社会行为并不简单地是对某种先在的社会地位的反映或表现（正如在马克思主义有关“经济基础”和与之相应的“意识形态上层建筑”概念所揭示的那样），而是将某种特定的话语框架或某种社会“语言”应用于某种特定情势的结果，前者即有关世界的和人们在其中位置的整套意义模式或“整体思维模式”。运用这种方法对社会结构进行研究，其问题在于，如果话语在社会关系中发挥一种建构作用，那么就不再可能根据卡布瑞拉本人所描述的在社会存在和话语范畴之间的互动来洞悉人类历史，因为社会存在本身在本质上已经变成话语性的。作为结果，如果社会的各种话语本身是社会存在的组成因素（或甚至是重要因素），那么，像卡布瑞拉本人所做的那样，认为话语在人和社会存在之间发挥了媒介作用，是成问题的。简言之，如果首先B（话语）实际上是A（社会存在）或C（人/主体）的组成要素，那么B就不可能同A发生相互作用，或在A和C之间发挥媒介作用。在卡布瑞拉对社会变迁的解释中存在着类似的模糊性，他根据“新社会情势”来对社会变迁作出解释，而前者能够引致现存话语的变化。但既然话语构成“社会关系和制度的制约性原则”，那就意味着社会变迁不是话语变化的原因，这种变化（“新社会情势”）本身就是某种形式的话语变化。结果，话语在社会中的作用仍然是成问题的。因为，卡布瑞拉的“后社

会”理论有时简单地根据社会和话语之间的互动来解释社会关系和社会变迁，但有时它又变成一种更为彻底的唯心主义形式或话语决定论形式。其中，话语（或“语言”）制约着社会关系和制度，而且根据它们自身的内部“可能性”来实现发展。[23]当然，卡布瑞拉试图将研究历史的后结构主义方法体系化与法则化的做法只是这种观点的一个例子，根据这种传统撰写的其他著作也必须根据它们自身的价值来予以评估。尽管如此，但既然社会学家和社会历史学家长期以来一直将意识和文化形式视为在任何特定社会的各种社会封闭、社会权力和社会冲突（诸如在实行种族隔离的南非，或纳粹德国有关种族的思想，或在所有社会中有关性别的观念）中都发挥一种建构作用，所以，我们不太清楚“后社会”或“后结构主义”理论对“话语”作用的强调对我们理解社会结构或社会变迁增添了什么新的内容。

就韦伯的传统而言，某个特定社会中存在的任何特定形式（或多种形式）的封闭不可能先验地根据某些方面予以解释（例如，作为生产力增长的结果，或由于内在可能性而发生的话语变化的结果），而必须在事后根据特定的历史内容加以解释。再次地，尽管在公开检验方面，社会科学同自然科学是相一致的，但在提出普遍适用的或能够做出预测的规律方面，它却不同于自然科学。确切地说，理论在社会科学（包括历史学）中的作用是提供一般的导向性命题供研究之用，是提供术语和概念来帮助阐明我们就社会等级和社会变迁所问的问题。从辩证或历史唯物主义的原理做推演不可能回答这些问题，只能借助经验研究的传统方法来获得答案。[24]我希望《马克思主义与历史学》能够证明，马克思主义传统，尤其是强调阶级关系和阶级斗争在历史中的作用的马克思主义传统，在现代历史社会学的发展中发挥了重要的和富有成效的作用，以致历史唯物主义中那些仍然有用和有效的方面，目前大体已被吸纳进社会科学的主流传统之中。也就是说，马克思和恩格斯的著作提供给我们许多富于洞察力的片段，如果我们要对作为整体的过去的历史图景做出更为全面的认识，就必须将他们的洞见同其他非马克思主义社会学和历史学传统的洞见加以综合。

S.H.里格比

2011年11月1日

第一版序言

近年来，对马克思历史理论的性质和用途进行研究的兴趣正在恢复。在历史学家和哲学家中就马克思的“生产力首要性”命题、他的功能解释和他有关“基础和上层建筑”隐喻的争论仍在继续，以致许多著述由于面世太晚而无法为本书所参考。这些著作包括：R.W.米勒（Miller）：《分析马克思》（Analyzing Marx，Princeton，1984）；T.贝尔（Bell）和J.法尔（Farr）：《探求马克思》（After Marx，Cambridge，1984）；R.H.希尔顿（Hilton）：《欧洲封建主义：历史唯物主义的几个问题》（“Feudalism in Europe：problems for historical materialism”，载《新左派评论》第147期，1984年9—10月）；E.M.伍德：《马克思主义和历史进程》（“Marxism and the course of history”，出处同上篇）；J.罗默编：《分析的马克思主义》（Analytical Marxism，Cambridge，1986）。我在可能的地方参考了J.埃尔斯特的《理解马克思》（Making Sense of Marx，Cambridge，1985），虽然在该书出版时本书的大部分内容已经完成。

我非常感谢曼彻斯特大学的众多同事：感谢I.J.普罗西诺（Prothero）和C.L.M.埃文斯（Evans）在本书写作之初对我的鼓励；感谢“历史研讨小组”（the History Discussion Group）诸成员对本书第三章、第六章和第七章所参考论文的评论；感谢“社会转型研讨班”（the SocialTransformation seminar）诸成员对第八章初稿的评论；感谢M.E.罗斯（Rose）有关济贫法（the Poor Law）的建议；感谢J.戴森（Dyson），他的看法构成我对工人阶级改良主义探论的基础；感谢J.伯金（Bergin）对绝对君主制所做的评论；感谢A.L.休斯（Hughes）对新教所做的评论；感谢J.布罗伊利（Brueilly）对意识形态所做的评论；感谢R.C.纳什（Nash）对沃勒斯坦研究所做的建议；感谢I.斯蒂德曼（Steedman）对劳动价值论所做的评论和N.吉拉斯（Geras）对阿尔都塞和剥削研究所做的评论。我尤其要感谢G.P.伯顿（Burton）和R.布朗—格兰特（Brown-Grant），他们对本书的初稿提出了许多修改建议。当然，我对本书中存在的问题负全责。

第二版序言

本书第一版是从下述假设开始论述的，即马克思和恩格斯的思想遗产对马克思主义者而言是非常重要的，不可能加以抛弃。马克思主义者面临的问题是，他们想让我们将马克思主义作为一种统一学说加以接受。正是由于这种原因，劳动价值论对他们而言具有图腾般的价值：是它将马克思主义同所有其他激进理论区别开来。与这种做法相比，在本书中，我认为既不应将马克思主义视为一种必须加以信奉的理论统一体，也不应完全予以抛弃，而应将它视为一系列的命题，其中一些命题能够被接受，而另一些命题则无法被接受。尽管在本书“第一版序言”中，我使用了后结构主义的表达方式（将马克思视为一种“空间，多种话语在这里交汇”），但本书的撰写目的却是要对一种非后结构主义的历史研究纲领有所贡献，它要确定马克思理论中的哪些内容对理解过去的社会最有帮助。毕竟，在马克思和恩格斯的学术遗产中，他们的政治学——基于无产阶级作为革命阶级的观念——目前看来似乎有些一厢情愿；他们的经济学——以劳动价值论为前提——目前已被除少数原教旨主义者外的所有人摒弃；他们的辩证唯物主义哲学已经成为一种学术古董。在马克思和恩格斯的研究中，仍然令人感兴趣的就是他们的社会和历史理论：历史唯物主义。马克思也许想改造世界，而不是仅仅以一种新的方法来解释它。但事实上，马克思主义毋宁说是在理解世界上，而不是在改造世界上更为成功。马克思和恩格斯更值得为人们所记忆的是他们的社会科学。

我分析的出发点是认为在下述两者之间存在着明显分歧：一方是由诸如科恩、肖和麦克默特里等马克思主义哲学家所界定的历史唯物主义，另一方是由马克思主义历史学家在解释过去时实际运用的那种形式的马vii克思主义，诸如我所敬佩的罗德尼·希尔顿和罗伯特·布伦纳。首先，哲学家强调社会的阶级关系（或“生产关系”）是由它的生产力（用通俗的话说，是由它的技术和社会生产率水平）决定的；而马克思主义历史学家却强调阶级关系在决定生产力发展的形式和速度上所具有的重要性。其次，马克思主义哲学家倾向于将马克思主义视为一种总体性的、具有普适性的人类历史哲学，它以生产力的增长为前提；而马克思主义历史学家却倾向于强调特定社会所走的不同历史道路，以及阶级斗争在决定选择何种道路中的作用。再次，哲学家认为，马克思主义提供给我们一种主张历史是进步的理论；而马克思主义历史学家却将马克思主义视为启发我们提出假设并形成概念的灵感

源泉。简而言之，马克思主义哲学家用表述“统一性”的术语，将历史唯物主义视为对一揽子问题的答案；而马克思主义历史学家却用表述“特殊性”的术语，将历史唯物主义视为启发人们提出问题的灵感源泉。[25]

对这两种对历史唯物主义解读的一种反应，是对马克思的著作做正本清源式的研究，以厘清两种解读中哪一种更接近马克思的“原意”。问题是，当我们这样做时会发现，马克思的著作本身存在着深刻分歧，致使两种思想流派都有权宣称他们对马克思的解读具有文本上的权威性。尤其是在下述两者之间存有巨大分歧：一方面，马克思在诸如1859年《〈政治经济学批判〉序言》中对他的社会理论所做的清楚的、纲领性的阐述，是以社会生产力的首要性为立论基础（将在第三章予以考察）；而另一方面，他对实际历史进程的许多分析所暗含的认识则倾向于强调社会生产关系的首要性，以及阶级斗争作为历史变迁动力的重要性（将在第八章予以考察）。既然两种解读都能够通过援引马克思和恩格斯的著作宣称自己具有合法性，所以问哪种解读“最符合马克思主义的原意”（马克思主义者倾向于将该问题同哪种解读“最正确”的问题相混淆）是没有意义的。关键的问题在于，哪一种对马克思的解读对指导实际历史研究最有用。我将论证，马克思主义有关社会生产力具有首要性的命题需要接受逻辑的和经验的检验，而另一种马克思主义的解释传统，即强调阶级和阶级冲突的传统，对历史学家最有用。不过，接受这后一种马克思主义历史编撰的传统绝不必然导致接受马克思的共产主义理论。不论马克思主义者有多迷恋“理论与实践相统一”的理想，但马克思主义的历史理论在实质上要优于马克思的革命政治学。

尽管本书的第一版获得了一些积极的评价[26]，但我目前倾向于同意一些评论者的批评，他们批评本书过于关注马克思主义有关生产力具有解释上的首要性的命题，结果，对马克思主义的其他同样受到质疑的命题未做出考察，或未做出深入的考察。[27]我在本书的“第一版序言”中提到了历史唯物主义的两个中心命题，其中一个命题宣称，“生产力的发展水平解释了社会生产关系的性质”，我对它做了最充分的批判性考察；而另一个中心命题——它宣称社会的生产关系构成“经济基础”，经济基础决定政治的和意识形态的上层建筑——却未受到严格的批判性考察。例如，我对马克思意识形态理论的考察（见第十二章）就倾向于不加批判地接受这种思想，即“不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识”[28]。但是，人们能够对马克思主义的社会理论做出批评，批评它将社会存在等同于阶级地位的倾向。正是那些受韦伯传统影响的社会学家论证，经济意义上的阶级只是造成“社会差别”的一种可能的理由，而其他形

式的差别——诸如种族、性别、地位、等级——不可能还原为阶级的不平等，它们具有同等重要性。因此，社会权力（经济的、政治的和意识形态的）有多种形式并基于不同的基础，它们形成不同形式的社会集团，其中没有哪种权力能够被自动视为具有普遍的或必然的社会首要性。[29]

马克思主义者并没有忽略这些非阶级形式的不平等。恰恰相反，马克思和恩格斯本人就将存在于前资本主义社会的地位和等级同资本主义社会的经济意义上的阶级区分开来。[30]而且，马克思主义的社会理论家也对非阶级形式的不平等做了大量研究，尤其是对性别不平等的研究。[31]正如一些女权主义历史学家和社会学家所论证的，问题是，马克思主义者倾向于将阶级社会中的性别关系视为是由财产关系“支配的”，或相比财产关系，它处于次要或从属地位。[32]因此，马克思主义者通常会根据它们对特定生产方式再生产的有益作用，对性别关系做一种功能解释。[33]家长制由此被视为处于次要地位，是社会生产方式的衍生物，而不是被视为一种不依赖他者的、有其自身合理性的社会不平等形式。[34]另一种做法是，马克思主义者以一种特定方式简单地将非阶级形式的社会不平等附在他们分析的后面，不知不觉地陷入一种对社会结构做多元解释的泥沼。我自己在《马ix克思主义与历史学》出版后所从事的经验历史研究中，一直试图强调——用韦伯的方法——多种不平等向度（阶级、性别、等级、身份、地位，等等）对个体进行塑造的不同方式，他们由此成为各种社会集团的成员，当然这些集团之间有交叉。例如，在英国中世纪，神职人员所享受到的特殊权益和犹太教徒所面临的社会歧视都不可能还原为阶级不平等。[35]这些社会差别是“一种自成一体的存在”，它既不等同于，也无法还原为那些源于社会生产方式的关系。[36]

其次，马克思和恩格斯用“经济基础”和“政治与意识形态的上层建筑”的隐喻对社会进行了理论解释。我对此的考察（见第九章）表明，莫里斯·戈德利耶（Maurice Godelier）对诸如阿克顿、普列梅内茨、莱夫和卢克斯等马克思主义批判者的批判做出回应，他们提出了所谓的基础和上层建筑“相互渗透、无法严格区分”的问题。对这些批判者而言，所谓的“上层建筑”现象，诸如政治和思想，并不仅仅是反映社会的经济基础，或甚至是与基础发生相互作用；它们实际上就是社会经济基础的一个组成部分。但是，如果马克思主义在基础和上层建筑之间所做的区分无法成立的话，那么将后者从前者那里推演出来就是不合法的：因为，人们不可能说，x产生y，如果y实际是x的一部分的话。[37]事实上，尽管我仍然相信，戈德利耶对历史唯物主义的重新阐释为马克思主义做了成功辩护，使其免受这种高水平批判所带来的冲击。但我现在要论证，在经济基础与上层建筑相互作用这一更

为直接的问题面前，马克思主义的社会理论实际上已经失去解释力。[38]为什么会是这样呢？

尽管反对者经常攻击马克思主义，攻击它忽略政治和意识形态的上层建筑所起的积极的历史作用。但我认为这是不能成立的，因为马克思和恩格斯自身早在《德意志意识形态》（1845—1846年）中就提到基础和上层建筑的“相互作用”。在19世纪90年代所写的那些著名通信中，恩格斯正是援引基础和上层建筑的“辩证互动关系”来反驳马克思的批评者对经济还原主义的指责。[39]马克思主义者面临的问题是，如何保持这种对政治和思想积极作用的认识，而同时又不放弃他们有关社会生产方式具有首要性的主张，毕竟，这种主张赋予作为一种社会和历史理论的马克思主义以独特性。我们能够在阿尔都塞对历史唯物主义所做的结构主义解释中看到x这种两难处境。具有讽刺意义的是，尽管E.P.汤普森攻击阿尔都塞的理论是经济还原主义，但在认识到历史解释中存在复杂的相互作用方面，阿尔都塞的理论（至少作为一种马克思主义）实际是首创者，这是事实所在。阿尔都塞并非将社会还原为它的生产方式，而是对生产方式进行了重新界定，使它包括经济、政治和意识形态诸层面（或诸实践），其中每一个层面都是“相对自主的”，拥有它们自身的发展史。他没有假设在经济同政治和意识形态之间存在单向的决定关系，而是论证，特定的生产关系也许会预设法律、政治和意识形态的“上层建筑”这些要素为其存在条件。[40]许多历史学家和社会理论家倾向于接受这种观点。因为很简单，人们很难看出马克思主义有关它的独特见解到底是什么。换句话说，还原论问题不可能简单地通过援引“国家和意识形态的相对自主性”的说法加以解决[41]，即使用经济的最终决定作用加以限定[42]也无济于事。简单地抛弃基础和上层建筑的隐喻并非解决办法，也许可以通过谴责恩格斯，而不是谴责马克思本人来加以解决。[43]成问题的不是有关基础和上层建筑的隐喻，而是它试图表达的思想，即有关社会因素具有层次性或因果不对称性的主张，它赋予作为一种社会理论的马克思主义以独特性。[44]

因此，在拒绝还原论的同时，一些马克思主义理论家经常会滑向多元论。但如果是这样的话，那马克思主义必然会走向终结。这种倾向在马克思主义历史学家所做的复杂历史分析中表现得更为明显。例如，东欧农民在中世纪晚期和现代早期沦为农奴，而此时西欧的农民却赢得了自由，布伦纳对其中的原因做出解释——下文我将这种解释描述为马克思主义研究方法具有价值的表现所在（见第八章）。布伦纳摒弃了传统观点根据人口变化所做的解释，他给出的分析明显奠基于马克思主义有关阶级斗争具有首要性的命题。布伦纳论证，正是西欧农民共同体所拥有的强大力量，使他们能够抵制中世纪晚期封建领

主对他们利益的侵害，由此赢得自由；而东欧农民共同体的软弱意味着他们无力抵制地主施加的压力，由此开辟了通向农奴制之路。问题在于，当他解释东欧农民共同体的力量为什么弱于西欧农民共同体时，布伦纳列举了一系列历史原因，诸xi如东欧缺乏公用土地、那里个体化的耕作方式而不是高度发展的公用土地制度居于统治地位、东欧乡村的规模过于狭小、村镇缺乏对领主权力的制约、政治征服的影响，以及特定的国家体制，等等，它们都不可能还原为阶级结构或阶级斗争。因此，阶级斗争的结果不再能简单地构成一种解释，它本身变成某种必须根据一系列因素加以解释的东西。[45]在现代早期的法国，农民财产权和绝对君主制国家形成了很强的相互依赖关系，在布伦纳对这一现象的解释中也包含了类似的多元论。他指出，绝对君主制绝非社会变迁的简单“表现”（像正统的马克思主义观点所宣称的那样），它本身就是导致这种变迁发生的积极力量。[46]

这种多元论并非仅限于布伦纳的作品，而是渗透在最近大部分的马克思主义历史研究中。[47]例如，它表现在科里根（Corrigan）和塞耶（Sayer）对现代资本主义为什么会首先在英国出现的解释中，他们根据英国国家形成和国家形态的独特性做出解释；它也同样表现在吉诺维斯（Genovese）解决两难困境的尝试中，他宣称，社会的上层建筑是“由基础产生的，但这种上层建筑也根据它自身的逻辑发展，并反过来对基础产生反作用”。[48]类似地，在一篇明显意在为基础和上层建筑隐喻辩护的论文中，帕克（Parker）论证，现代早期历史变迁的动力无法在阶级斗争或经济发展中找到，但可以“在国家的作用中”，尤其是在由战争压力和宗教反抗促成的绝对君主制国家的兴起中找到。[49]事实上，这种解释提供给我们的是多样的相互作用的力量，是“无限多样的局部因素”，[50]它们总起来导致某一特定历史结果的发生。这种对历史的解释是非马克思主义历史学和韦伯式的社会学所熟悉的，但却无法与马克思主义有关经济基础具有首要性的命题（甚至是由戈德利耶重新界定的）相契合。正如基钦在评论马克思主义历史学的高质量研究时所说的那样：“从事专业研究很可能比理论建构更为复杂，但它也非常有可能囿于专业训练，而无法明确认识到或表达出那种复杂性。”[51]

不可能仅仅通过将历史唯物主义从一种狭隘界定的“经济”层面具有首要性的命题转向更广义界定的“阶级具有决定作用”的命题，就能避免这种多元论对马克思主义造成的威胁。[52]解释上的多元论并非仅仅xii暗含在马克思主义的这种传统中，该传统强调生产关系和阶级斗争，而不是生产力的历史作用。[53]由此可见，对下述任何类型的马克思主义而言，只要它们拒绝还原论和试图根据多种历史力量的相互作用来解释历史变迁，多元论都是一种无法回避的问题。[54]正如

受约翰·斯图亚特·穆勒传统影响的哲学家所论证的那样，对导致某一特定事件发生的多种因素而言，不可能宣称其中某种因素具有解释上的首要性。各种原因在现实世界中都是客观存在的，至于我们选择强调哪一种和将哪一种视为是重要的，大体上取决于我们自己的主观目标，取决于我们认为读者具有的阅读能力或阅读兴趣，提出一些新的历史问题能够引起他们的关注。[55]根据这种观点，不仅马克思主义有关经济具有首要性的命题注定是错误的，而且任何在历史解释中试图确定某种客观因素具有首要性的尝试都注定会失败。[56]换句话说，不管我们明确表述的理论是什么样的，但事实上我们都不可能不是多元论者。正是这一事实，使我们能够很容易地将马克思主义历史学所揭示的各种历史真相纳入到正统历史学的轨道中。

正如高质量的马克思主义历史研究所表明的，马克思主义者很容易摆脱还原论的魔咒，而它的批判者通常会将还原论视为导致它失败的关键所在。但是，马克思主义者只能以滑向多元论为代价才能避免这种危险。因此，马克思主义似乎无法成功地摆脱这两种命定的束缚。历史唯物主义和马克思主义历史学受到这种批判，并不意味着历史学家必须“抛弃”马克思和恩格斯的理论。[57]相反，我们的任务是将他们的深刻见解纳入到一种有关社会结构的多元观和对历史变迁的多元解释中。每一代人都会形成他自身对马克思和恩格斯思想的观念，可能是尊重，也可能是妖魔化，或窃为己有。即使在我们不同意他们的那些方面，他们的研究也向我们提出了许多重要问题。正是带着这些问题，历史学家和社会理论家继续他们的探索。像社会学一样，在历史学中，“我们从一位重要学者所x[iii]犯的错误中学到的东西，比从泛泛之辈正确的研究中汲取的还要多。”[58]

前言

近些年来，已经出版了许多有关马克思主义历史学的著作，它们构成我目前对马克思主义历史学进行分析的起点。这些研究颇有价值，但经常也会由于共同的缺陷而使其价值受到减损，即他们都相信文本的意义可以根据作者的意图予以很好的把握。因此，评论或注释的任务，就是通过确定作者在多种著作中所表述的一贯思想，来把握作者在特定文本中的表述。这种文本分析方法在许多研究领域已经被抛弃[59]，但在对马克思的研究中仍然居于主导地位。解释者从而会试图揭示，马克思“实际说了什么”；提供“对他的一些主要思想比他本人所作的更为明晰的描述”。马克思被认为偶尔会有一些“思想上的不一致”，但总体地看，根据他思想的统一性来解释他的各种著作是可能的，也是有益的。研究者的任务是要重构这些思想，并从这些重构中推演出，例如马克思就国家（如果他曾试图就这一论题撰写一部长篇著作的话）或最近的各种东方绝对君主制理论，到底说了什么。[60]

当然，作者的意图是对一个文本或一系列著作做出解释的重要限定因素。毕竟，不可能对一个文本做随意解释。可以肯定，马克思在《共产党宣言》的鼓动性开篇（至今一切社会的历史都是阶级斗争的历史）中所表达的意图，与他在《〈政治经济学批判〉序言》中用较少革命性语调所表达的意图之间的差异是明显的，因为他在写作后者时想到要通过普鲁士书报检查制度的审查。[61]由此可见，即使当作者的意图能够被重构时，这些意图仍然不能被视为是对文本所表达意义的证明，或视为是对它所表达意义的限定。文本的意义不是由它的某些实质内容确定的，而是由读者特定视角的解读确定的。如果历史编撰是“在历史学家和他所面对的史实之间一种持续互动过程的话”，那么对一位作者写作意图的解释就是在文本和读者之间的无休止对话的结果。[62]

从关注作者的意图到关注读者对文本意义的解读，这种转向使对特定文本做出多样的解释成为可能。作者——在我们的例子中是马克思——不再被“设想为有着一以贯之的思想体系”，而是被视为“多种话语交汇的空间，形成一个不稳定的和不断变化的话语结构，该结构是由一组特定著作和对这些著作的特定解读方式互动而产生的，特定解读方式可以根据历史和社会背景予以确定”[63]。对文本做出解释不仅

是要重构作者在文本中所表达的一以贯之的思想，而且要确定文本中存在的矛盾、缺憾和未言明的内容，即文本要掩饰的或未能解决的问题。马克思的各种著作因而不再是具有说服力的、内容全面的统一体，从中有可能厘清他真正要表述的内容。他著作的重要性既表现在思想的统一性上，也表现在各种思想之间的分歧上。[64]这并不仅仅是在暗示，有一个青年的、一个成熟的和一个老年的马克思，同时也在暗示他的个体文本也是存在矛盾和问题的。通过考察作者对隐喻的使用，能够对这方面的问题予以揭示。辨析马克思所使用的隐喻能够揭示出存在的问题，即任何试图对马克思的各种文本强加一种单一连贯意义的做法都会面对的问题。

在作者的各种文本中寻找不一致性的做法有可能成为一种新的正统，正像过去寻找意义统一性的做法一样，这种统一性由作者的存在予以保证。[65]在本书中，我不仅认为马克思的思想存在着许多矛盾，而且认为它们并不构成一个单一的体系。相反，我们能够发现多样的马克思，既有内在连贯的马克思，也有彼此矛盾的马克思。对德雷珀而言，此类矛盾并不存在于马克思的著作中，而是片面引用的结果。为了确定马克思，例如就国家性质问题“实际说了些什么”，我们需要将马克思有关该主题的论述结合起来考察。只有这样，我们才能确定真正属于马克思的连贯思想。毫无疑问，做片面地引用，就认为那就是马克思“实际所说的”，这是贫乏的；然而也没有理由认为，对马克思的著作做广泛摘引，就能揭示他各种著作之间的连贯性，而不是矛盾性。德雷珀允许读者形成对马克思观点的独立见解的想法，进一步加大了找出马克思思想矛盾之处的可能性。如果读者根据他们自己的关注和偏好解读文本的话（这是不可避免的），那么发现未言明的内容和不连贯思想的几率似乎将会增加，而不是减少。在这种意义上，马克思学（Marxology）并非像德雷珀所宣称的那样，是“一种最令人好奇的研究”；相反，它必然是各色读者对马克思的各种著作做五花八门解释的结果，这些著作涉及了社会理论中最具争议的问题。[66]

因此，本书的中心任务不是重构具有某种单一、连贯思想的马克思，而是确定在马克思相互矛盾的论断中，哪些论断在分析社会结构和历史变迁中是有用的。使马克思发挥作用的最好方式是评估他对历史学的贡献，而不是去做试图确定他的话实际意指什么的无效劳动。为了评估马克思的历史理论，关键的是确定他所使用的概念和解释形式在哲学上的合理性，但仅限于此还是不充分的。同时，我们必须考察马克思所写历史著作中的方法论内涵，它们通常会对马克思明确表述的内容发起挑战。

在评估马克思对历史学贡献的价值时，考察由现代“马克思主

义”历史学家所撰写的历史著作也是重要的，可以由此确定马克思有关历史的论述被运用于实践的程度。诸如克里斯托弗·希尔或罗伯特·布伦纳等历史学家著作的方法论内涵，在这里可以证明是有价值的，就像诸如卢卡奇或阿尔都塞等哲学家对历史唯物主义的解释是有价值的一样。马克思主义历史学经常被视为是对工业资本主义的研究，这部分是由于《资本论》的影响，部分是由于像福斯特、汤普森和霍布斯鲍姆等历史学家著名著作的影响，这些著作同现代劳工运动有着明显的联系。然而，最近马克思主义历史著作中最能激发人们阅读兴趣的却是有关前工业社会的：戈德利耶有关原始社会的研究；德圣·克鲁瓦有关古代世界的研究；希尔顿、博伊斯和库拉有关封建主义的研究；布伦纳有关向资本主义过渡的研究。正是这些有关前工业社会，尤其是向资本主义过渡时代的研究，将在本书接下来的章节中用作对马克思论断的个案检验。

任何历史著作的撰写都必然以其他文本为基础。这肯定也适用于本书的写作，它将评估从马克思和恩格斯到科恩和布伦纳对历史唯物主义的各种阐释。广义地看，所有文本都是通过整合和分解其他文本而形成的，马克思和恩格斯的著作也不例外。马克思的思想是在与黑格尔、蒲鲁东和李嘉图的长期交锋中形成和发展的。如果没有恩格斯对杜林的“科学革命论”的批判，谁会知道有杜林？本书将G.A.科恩对历史唯物主义的解释作为研究起点，“科恩的解释在思想界的影响力确实已经超出了此前的各种解释”[67]。科恩用两个重要命题来界定历史唯物主义：

（a）用生产力的水平解释社会生产关系的性质；

（b）社会生产关系（经济基础）的性质决定社会上层建筑［法律、政治和（也许包括）意识形态］的性质。[68]

本书的第一部分通过考察马克思的各种著作，确定第一个命题的内涵，并讨论“生产力首要性”命题的起源和发展。第二部分提出一种有关生产力和生产关系之间关系的替代性解释。第三部分评估马克思有关“基础和上层建筑”隐喻的价值。

第一部分 作为生产力决定论者的马克思

虽然许多评论者都承认马克思对历史研究产生了普遍影响，但很难厘清他的确切贡献到底是什么（第一章）。虽然我们对马克思主义历史学所使用的那些基本概念能够做出相互矛盾的解释，但对马克思用于描述生产过程和社会阶级关系的术语，还是有可能赋予它们以连贯意义的（第二章）。确定马克思历史思想实质的一种方式是将他描述为一位技术，或更确切地说是生产力决定论者，但其他研究者会否定这种对马克思理论的解释。对马克思著作的广泛摘引表明，他确实提供了一种明确的有关历史变迁的生产力决定论解释（第三章）。第二和第三国际的理论家将这种解读视为对唯物史观的正统解释（第四章），并且认为它是马克思思想遗产的重要组成部分，是19世纪上半期社会经济条件的产物（第五章）。本书的第二部分将对马克思的生产力决定论做出批判，并对一种替代性的马克思主义传统做出分析，而这种传统是奠基于“生产关系首要性”命题。

第一章 马克思遗产的模糊性

马克思对现代历史编撰所产生的普遍影响很少有人予以否定，甚至他最尖刻的批判者也是如此："他深深地影响了我们对历史的认知，很难否定，没有他，我们的研究将会较少全面性和准确性……通过改变历史思维的整体方式，他做出了巨大贡献。"[69]不过，马克思对现代历史研究的确切贡献却难以确定。马克思的历史理论经常地被简约为对阶级的强调，或对"经济因素"的全面决定作用的强调。像心理分析一样，马克思主义对当代思想产生了如此巨大的影响，部分原因就在于它是以过分简单化的方式被人们理解的。[70]必须说明的是，这种过分简单化的认识，其动机大多源自于要在政治方面利用马克思和他的理论。[71]然而，这并不是马克思主义被理解为某种形式的经济决定论的唯一原因。马克思和恩格斯遗产本身就是矛盾和模糊的。在马克思和恩格斯的著作中探寻一种单一的历史理论是没有意义的，更别提他们的追随者对他们著作的解释和发展了。存在一种经济决定论类型的"马克思"，正如存在一种能用来对经济决定论提出批判类型的"马克思"一样。关键并不在于去试图确定马克思"真正"意指的是什么。即使有可能通过某种精神交汇去接触到马克思的灵魂，我们所能得到的只会是更多的话语和更多的文本，它们仍需要我们去解释和研究。我们能够将确定马克思"真正"意指什么的任务留给政治教条主义者去完成。关键的问题是，在马克思提出的诸多思想中，我们希望将哪些思想运用于分析历史和当代社会？

本书的第一部分将论证，马克思也许可以被合法地理解为一位"生产力决定论者"，他将社会生产力的增长视为社会演进的主要决定因素。本书第二部分将论证，人们也许可以援引马克思自己的论述来提供对生产力决定论的一种替代性观点。在本章，我们将论证，不仅在有关生产力决定论问题上，马克思的遗产有模糊之处，而且在历史唯物主义的许多重要问题上都不可能确定一种单一的"马克思主义"观点。

对马克思的历史理论（或历史唯物主义）最常见的理解在于，它是某种形式的经济还原主义，是一种对历史发展做一元因果解释的理论，其中只有经济因素在发挥积极作用。甚至像柯林伍德这样具有敏锐洞察力的学者都可能宣称，马克思相信，如果人们持有某种哲学观点的话，那么"他们并不是出于哲学的原因，而仅仅是出于经济的原因才持有它们"。[72]毫无疑问，确实有一些马克思主义者在这方面犯

了错误，他们借此去订正正统历史学所持的相反观点。宗教改革是现代欧洲形成过程中一件具有决定性意义的事件，梅林宣称它仅仅是“在意识形态层面对经济发展的反映”[73]，这种观点是“庸俗马克思主义”的集中表现，这种马克思主义将思想仅仅描述为对真实的、积极的经济基础的被动反映。不时地，马克思和恩格斯本人也会滑向这种“庸俗马克思主义”。例如，在1872年为《资本论》第1卷写的跋中，马克思提到他有关思维过程的观念与黑格尔的正好相反。对黑格尔而言，思维过程被转化为一种独立的历史因素，是它创造了现实世界。“我的看法则相反：观念的东西不外是移入人的头脑并在人的头脑中改造过的物质的东西而已。”[74]类似地，英国政治经济学可以被说成是对英国经济状况的“科学反映”，现代社会主义不过是生产力和生产方式之间的冲突在思想上的“反映”。[75]

将思想说成是对物质存在的“反映”是在暗示思想的被动性和思想没有发挥重要的历史作用。恩格斯本人甚至表述了这样的想法，认为思想作为“愚蠢的东西”不会发挥历史影响。他和马克思仅仅是否定思想能够发挥独立的历史作用。确实，恩格斯曾将下述判断描述为“毫无内容的、抽象的、荒诞无稽的”[76]，即经济因素是历史变迁中的唯一决定因素。但恩格斯对经济决定论指责的驳斥不可能被仅仅视为是晚年对历史唯物主义的修正。早在1845年，马克思就批判了费尔巴哈的唯物主义，因为后者认为物质存在对观念发生单向的作用。意识不仅反映存在，而且在客观世界和“人”的活动之间、在物质存在和人的意识之间同时存在着互动关系。[77]所以，既不能忽视意识的存在，也不能将它视为自主的历史力量，能够脱离现实的、有生命的个人而存在。[78]

与历史唯物主义是某种形式的经济还原主义的认识相联系的是这样一种论断，即马克思将历史视为“受结构制约的，具有必然性”[79]。确实，能够引用马克思的话来支持这种论断。例如，马克思告诫《资本论》第1卷的德国读者，他们应该关注英国的情况，因为“工业较发达的国家向工业较不发达的国家所显示的，只是后者未来的景象”。[80]马克思甚至将这种模式应用于印度，宣称印度将被纳入欧洲资本主义市场，将追随欧洲发达国家的足迹发展。[81]类似地，他还论证，大工业的扩张和工业无产阶级数量的增加将最终破坏产生这些变化的社会。因此，资产阶级的灭亡和无产阶级的胜利“是同样不可避免的”。[82]

但是，在他生命临近结束时，马克思对某些人提出抗议，他们将他对西欧资本主义发展的概述视为必须普遍经历的发展道路，视为“由宿命强加于所有民族的，而不管他们所处的历史环境如何”。例

如，马克思和恩格斯论证，俄国不必走西方式的发展道路，它能够跨越资本主义生产方式："俄国农村的公社土地所有制也许可以成为共产主义发展的起点"。[83]如果说马克思提出了通向未来共产主义社会的另一种发展路径的话，那么他同样也勾勒了从人类社会最早阶段——原始共产主义——发展而来的其他历史路径。从这种生产方式出发——马克思根据部落对剩余劳动的共同占有来界定这种生产方式，马克思勾勒了三种可能的发展道路：基于村社共同体的亚细亚生产方式，剩余劳动由国家以税收形式占有；基于奴隶制和城邦的古代模式；基于相对自给自足的农民家庭的日耳曼模式。[84]

后来的一些马克思主义者同样强调了历史演进道路的多样性。例如，托洛茨基的农民革命理论明确揭示，诸如俄国等"落后"国家为什么不必追随西方的足迹发展，为什么在社会主义革命变得可能之前不必经历一个漫长的资本主义发展阶段。[85]

不管马克思和托洛茨基有关俄国发展理论的实际历史价值有多大，但是人们很难引用它们来支持这种观点，即历史唯物主义将历史演进视为某种必然的或单线式的发展。"必然性"并不是马克思主义历史学的必然组成部分。

结构与人的能动作用的关系问题是所有历史学和社会学著作关注的中心问题。换句话说，我们如何能够将两种解释加以协调，即从有目的的个体行为出发做出的解释与相信人的思想和行为是由社会决定的解释？[86]正如我们所看到的，马克思主义通常被视为某种形式的经济决定论，其中人的能动性据说不发挥作用。个人仅仅是经济力量的傀儡，他们无力影响具有必然性的历史进程。例如，在《资本论》第1卷中，马克思宣称，他将个人仅仅视为是"经济范畴的人格化，是一定的阶级关系和利益的承担者"。[87]但与此同时，马克思和恩格斯批判那些仅仅将人描述为某种神秘历史的承载者的思想家。[88]

"历史什么事情也没有做，它并不拥有任何无穷尽的丰富性，它并没有在任何战斗中作战！创造这一切、拥有这一切并为这一切而斗争的，不是历史，而正是人，现实的、活生生的人。历史并不是把人当作达到自己目的的工具来利用的某种特殊的人格。历史不过是追求着自己目的的人的活动而已。"[89]换句话说，马克思强调："人们自己创造自己的历史，但是他们并不是随心所欲地创造，并不是在他们自己选定条件下创造，而是在直接碰到的、既定的、从过去承继下来的条件下创造。"[90]后来的一些马克思主义者同样强调，正是现实的人，而不是"经济力量"创造了历史。例如，非马克思主义历史学家论证，英国农民在中世纪晚期赢得自由的能力是经济条件的结果，由于黑死病和稍后发生的瘟疫造成佃农短缺，这使得农民在讨价还价中获

得了有利地位。[91]正是希尔顿和布伦纳这些马克思主义历史学家论证，佃农短缺同样有可能导致封建契约关系的加强。英国农民最终赢得自由不仅是经济条件的结果，而且也是农民自己的行为，即他们在地方和全国进行斗争的结果，通过斗争他们摆脱了封建束缚。[92]

认为马克思主义者将人仅仅视为经济力量傀儡的认识是与下述信念相联系的，即马克思不承认“伟人”会对历史变迁产生影响。[93]但是，马克思主义历史学在研究重要个人在重大历史事件中的作用时并不存在什么困难。例如，伊萨克·多伊彻强调，是一些客观因素导致斯大林在与托洛茨基的斗争中胜出，导致一种新型的官僚统治在革命后的俄国发展起来（战争带来的混乱、工人阶级先锋队思想的传播、俄国农民的社会影响力、国际社会对俄国的孤立等）。但他同时也关注“托洛茨基个人的因素在多大程度上导致了他的失败”？[94]托洛茨基自己撰写的《俄国革命史》也并没有忽略那些介入革命中的个人的作用。例如，沙皇尼古拉二世的个性必然会发挥某种历史作用，因为“君主专制就其原则而言是与君主相联系的”。类似地，他同时论证，列宁在1917年4月对发动革命做出了决定性的贡献，当时他说服布尔什维克党采取一种独立的政治立场；同样地，在1917年月他再次做出决定性贡献，当时他在关键的两三天中成功地推动布尔什维克党发动起义，并由此赢得革命胜利。[95]

最后，那些将马克思主义视为某种形式的经济决定论的人宣称，马克思主义不承认政治和国家有可能在历史变迁中发挥重要作用。这些人论证，马克思主义坚持认为，国家和政治仅仅是上层建筑对社会的经济基础的反映。[96]因此，马克思有关向资本主义过渡的解释据说过于强调经济因素，而忽略了政治在导致转型发生中的决定作用。[97]确实，也许可以援引马克思的论述来支持政治仅仅是对经济反映的观点。例如，在《哲学的贫困》中，马克思宣称，“无论是政治的立法或市民的立法，都只是表明和记载经济关系的要求而已”。[98]但是，同样有可能援引马克思的论述来反对将他理解为还原主义者。说马克思对向资本主义过渡的解释忽略了政治的作用，这很难说得通。他对英国这一转型过程的解释就包括了有关运用法律手段剥夺农民、惩罚流民和压低工资等内容。他得出的结论是，这一转型过程的高潮出现在殖民制度的形成和现代税收形式的发展之中。所有这些变化都“利用国家权力，也就是利用集中的有组织的社会暴力，来大力促进从封建生产方式向资本主义生产方式的转变过程”。[99]罗伯特·布伦纳论证，与英国相反，在法国，绝对君主制国家制度的发展和它对农民财产权的保护是阻碍资本主义农业发展的主要障碍。[100]更一般地看，学者们近期强调有关国家自主性的思想在马克思和恩格斯的著作中占据了非常大的篇幅。[101]

这里的关键并不是要将一种一以贯之的国家理论强加给马克思，而是确定他的研究方法中的哪一种——如果有的话——能被那些希望理解社会结构和历史变迁的人所运用。再次地，我们不是被迫选择支持或反对马克思主义，而是确定我们希望保留和应用马克思思想中的哪些成分。正如E.P.汤普森所评论的："马克思在我们这边；而不是我们在马克思那边。"[102]人们常说，攻打城堡要攻其最弱的点；但如果是对一个思想体系发起攻击的话，就要攻它最强的点。因为即使攻一座城堡最弱的点，它也会倒塌；而攻一个思想体系最弱的点，它的说服力会继续存在。这种说法肯定适用于马克思那些可做多种解释，甚至自相矛盾的著作。我们可以不同意他提出的经济还原主义解释，但马克思的批判者也必须承认他的那套社会学概念和历史分析令人印象深刻。

长期以来存在着对马克思主义历史理论的错误的和简单化的理解。在克服这种缺陷的尝试中，最近一些学者提出了一种更为精确和细致的解读，这种对马克思历史理论的解读超越了简单强调阶级或经济因素的做法。诸如科恩、肖和麦克默特里等研究者将马克思的思想解释为某种形式的技术或"生产力决定论"。在这种对马克思著作的解读中，社会生产力（简言之，即创造某种生产率水平的劳动过程的组织）据说产生某种特定形式的阶级关系。他们认为，生产力在整个历史过程中是持续发展的，而且定期需要新形式的阶级关系（生产关系）与之相适应。因此，社会生产力的增长不仅是有关人类历史的一个中心命题，而且它本身构成对那种历史的一种解释。他们认为，生产力的增长是推动社会发展的能动的和首要的因素，通过它创造的特定形式的阶级关系，产生新形式的国家和意识形态。[103]

这种对历史唯物主义的解释具有重要的影响力，它被马克思的许多研究者所接受。该解释是完全依据马克思撰写于1859年的《〈政治经济学批判〉序言》做出的，马克思在《〈政治经济学批判〉序言》中对他的历史理论做了最著名、也是最清楚的阐述。[104]马克思的许多研究者由此发现了一种令他们满意的历史理论，在这种理论中社会被解释为一种结构，某些因素（生产力）在结构中具有优先的解释力。生产力决定论对历史变迁的关注，以及通过生产力的增长来解释历史变迁，这些都颇为引人注目。而且，它同时强调结构中存在的紧张和冲突（即随着社会的阶级关系变为新生产力增长的桎梏），任何类型的马克思主义历史理论都认为它们发挥了重要作用。

本书的目标在于揭示，相比诸如肖和科恩等学者的认识而言，马克思有关历史变迁和生产力作用的理论要更为复杂。我们将论证：

（a）对马克思做生产力决定论的解读是完全正确的，因为马克

思和恩格斯就这一问题给出了非常明确的论述。我们将在第三章对此做出辩护，以反驳那些否定马克思是生产力决定论者的人。

（b）对马克思和恩格斯在第二和第三国际的继承人（考茨基、普列汉诺夫、列宁、托洛茨基等）而言，历史唯物主义在本质上是某种形式的生产力决定论。这些马克思主义者仅仅是重新提出了马克思和恩格斯已经做出的论断，但是并没有为它做系统的辩护。（第四章）

（c）马克思和恩格斯提出生产力决定论解释的历史和思想根源。（第五章）

（d）肖和科恩等学者在近期的著作中提出了对生产力决定论最为系统的说明和辩护。而对他们论述的评估表明，生产力决定论在逻辑上是站不住脚的，在实际历史中也是无根据的。（第六章和第七章）

（e）马克思还提出了一种对社会结构和历史变迁的解释，它非常不同于生产力决定论。这种替代性解释反对任何类型的历史哲学演绎（诸如生产力决定论），它提出的观念开辟了对具体假设进行经验检验的研究路径。这种替代性解释不是基于生产力创造生产关系的命题，而是基于生产本身是社会活动的一种形式的论断。（第八章，A部分）

（f）马克思主义历史学家很少能够运用生产力决定论去解释历史。从封建社会向资本主义的过渡——这是对生产力决定论是否正确的关键性检验——可以用于表明肖和科恩理论的错误。我们将提出一种替代性解释，其中生产力的发展不再被视为是对社会变迁的根本性解释。相反，生产力的变化本身是社会生产关系变化的结果。（第八章，B部分）

对上述各种观点也许会有两种直接的反应。第一，就马克思“实际说了”或“实际想了”什么，真的有必要去确定更多类型的观点吗？不过，马克思是否持有两种相互矛盾的历史理论（第三章和第八章）的问题只是一个相对次要的问题。即使我们承认，马克思只有一种历史理论——生产力决定论（将在第三章介绍这种理论），但我们仍然有权利去问：

（a）这种理论正确吗？（第七章）

（b）如果它是错误的，那我们更倾向于选择什么样的替代性观

点，来对社会变迁做出解释？（第八章）

对上述各种观点的第二种反应也许是“为什么要这么劳神去研究它们呢？”对马克思历史理论的研究可能具有什么现实意义吗？本书第七章将考察马克思的生产力决定论的政治影响。当然，在政治现实和历史解释之间不可能存在一一对应的关系。例如，R.H.托尼的《宗教与资本主义的兴起》能够被公正地描述为马克思主义历史学的经典著作，即使就政治观点看，他并不是一个马克思主义者。[105]与之相对，保罗·斯威奇从政治观点看是一位革命的马克思主义者，但是他对封建社会向资本主义社会过渡的解释——从理论流派看——与其说是马克思式的，不如说是亚当·斯密式的。[106]同理可得，接受我们在本书中提供的对马克思历史理论的解释并不必然使读者也接受我们对工人阶级改良主义的分析。

尽管如此，但历史理论确实会产生政治影响，而且马克思主义的政治分析与更一般的历史发展理论之间存在着密切联系。生产力决定论肯定会产生重要的政治影响，因为它对社会革命提供了一种解释，而且对革命后社会主义经济建设中可能存在的问题予以了说明。[107]生产力在历史变迁中的作用触及到马克思主义社会科学的几乎每一个方面，由此也对许多非马克思主义社会科学产生影响：历史变迁的动力、革命发生的原因、新阶级结构的出现，以及制约政治选择和行为的因素。正是由于这些原因，对生产力决定论正确与否的评估，其重要意义远非局限于马克思主义者和马克思研究者这一狭窄范围。

对许多读者而言，他们最熟悉的马克思历史理论的内容并不是他有关生产力具有首要性的论述，而是他所使用的“基础和上层建筑”隐喻，其中社会的经济基础的性质（第九章和第十章）决定国家（第十一章）和意识形态（第十二章）所采取的形式。马克思再次把握住了社会和历史理论的中心问题：国家为什么在特定时间采取特定的形式？某些人群为什么会接受特定的意识形态和世界观？马克思的生产力决定论和他对政治与意识形态上层建筑所做的社会解释都采取了“功能解释”的形式，即正如社会的生产关系之所以存在是因为它们促进了生产力的发展一样，国家和社会的主导意识形态之所以存在也是因为它们对生产关系发挥了稳定作用。因此，生产关系和社会的上层建筑都是根据它们的功能作用（分别对生产力和生产关系）加以解释的。由此可见，任何对马克思历史唯物主义的评估都必须考察这种形式的解释所涉及的逻辑和经验问题。（第六章）但在我们能够对马克思有关社会决定作用的论述做出评价之前，我们必须首先界定他的历史理论所使用的一些重要概念的内涵。

第二章 生产力和生产关系

我们展开论证的第一步必然是厘清马克思有关社会结构和社会变迁理论中一些重要概念的意义。马克思对这些概念的使用是非常随意的。于是，他的追随者和解释者不得不提出他们自己的定义，而这些给出的定义之间却存在着巨大差异。由于给出的定义多种多样，对社会结构诸要素之间的因果关系看法又各有不同，结果就好像判断是否是“马克思主义者”的标准在于对某些词汇的使用，而不是对一套独特的“科学”概念体系的认同。各种马克思主义流派的存在就使得在马克思主义和“资产阶级”历史学之间做出简单划分的尝试变得徒劳无益。

生产力

科恩和麦克默特里的著作对“生产力”在马克思著述中的意义做了明确的厘清。生产力是“任何被用于或能够被用于制造某种物质使用价值的东西”，物质使用价值是指任何具有效用的产品。[108]因此，生产力是“生产主体能够运用的某种设施，（部分）作为这种运用的结果，生产得以进行”。[109]生产力的性质也许可以在劳动过程的三要素中予以明确地考察，马克思在《资本论》第1卷中对它们做了论述。

（1）生产工具

生产工具是生产者为了改变原材料的形式，用以进行劳作的物件。它既包括工具（诸如织布机或漂洗机），也包括为这些工具提供动力的燃料和搁放生产工具的房屋。因此，生产工具是“劳动者置于自己和劳动对象之间、用来把自己的活动传导到劳动对象上去的物或物的综合体”。[110]

（2）原材料

原材料与生产工具一道可以被称为生产资料，它构成生产力的第三种组成要素，有别于劳动和生产工具。当然，原材料是生产过程的组成要素，为了能够制造物质使用价值，人们有意识地改变它们的性质。原材料可以有许多种不同的用途。“例如，谷物是磨面者、制淀粉者、酿酒者和畜牧业者等等的原料。”[111]某种特定的生产力组成

要素既可以用作原材料，也可以用作生产工具。因此，在牲畜饲养业中，牲畜既是被加工的原料，又是“制造肥料的手段”。[112]类似地，一种劳动过程生产出来的产品可以成为另一种劳动过程所使用的工具。例如，机床既是人们运用生产工具生产出来的，转而又可以作为生产工具发挥作用。“一个使用价值究竟表现为原料、劳动资料还是产品，完全取决于它在劳动过程中所起的特定的作用，取决于它在劳动过程中所处的地位，随着地位的改变，这些规定也就改变。”[113]

（3）劳动

马克思将劳动过程界定为“制造使用价值的有目的的活动”。[114]因此，劳动过程不仅包括运用生产资料（劳动工具和原材料），而且包括人的活动，“有目的的活动或劳动本身”。[115]将体力劳动作为生产力的组成要素明显并不存在争议；但人们对技能，尤其是技术知识和科学知识能否作为生产力的组成要素更多地提出了质疑。一些研究者将科学，以及所有其他思想因素都视为社会的上层建筑，与社会的“物质基础”相对应。[116]马克思本人非常明确地将科学和思想视为生产过程的组成要素，视为是“直接的生产力”，甚至是“财富的最可靠的形式”。[117]确实，对马克思而言，意识的能动作用正是人类劳动的突出特征。“蜜蜂建筑蜂房的本领使人间的许多建筑师感动惭愧。但是，最蹩脚的建筑师从一开始就比最灵巧的蜜蜂高明的地方，是他在用蜂蜡建筑蜂房以前，已经在自己的头脑中把它建成了。劳动过程结束时得到的结果，在这个过程开始时就已经在劳动者的表象中存在着，即已经观念地存在着。”[118]换句话说，技术知识属于思想范畴的事实并不意味着它是上层建筑的组成部分。在“基础”和“上层建筑”之间的区分既不等同于在物质和精神之间的区分，也不等同于在不同机构之间的区分。两者之间的区分只能依据它们所发挥的作用做出。就作为生产过程组成部分的科学知识而言，它可以被视为生产力的组成部分，而不是社会上层建筑的组成部分。[119]

生产关系、剩余劳动和剥削

生产关系可以根据它们的作用加以界定。第一，它们决定社会生产力的使用权。例如，只有当受资本家雇佣时，现代雇佣劳动者才有权使用生产资料。与之相区别，中世纪的手工业者通常拥有他自己的工具和原材料。第二，社会生产关系决定生产过程的产出，即社会财富的分配形式。我们可以想象两个手工业者做同样的工作，诸如制造家具：一个是工场的雇员，另一个是自主经营的手工业者，他在市场上出售他自己生产的产品。雇员所涉及的生产关系决定他以工资形式

分享社会财富，而与之相区别，自主经营的手工业者是他所生产产品的所有者，他的收入由销售后所得的利润构成。生产关系所发挥的这些作用意味着它可以有两种形式。它们可以是一个人（或一群人）和另一个人（或一群人）之间的关系，也可以是一个人（一群人）和一种生产力（一组生产力）之间的关系。资本家雇主和他的雇员之间的关系是第一种类型的生产关系；雇主对原材料或工厂的所有权是第二种类型的关系。[120]

根据占有剩余劳动的特定形式，马克思在各种生产关系之间做出区分。《资本论》第1卷用瓦拉几亚（Wallachia，在罗马尼亚的南部地区）农民的例子对剩余劳动的内涵予以了清楚说明。在这个例子中，土地被分成两部分，即领主所有的领地和农民占有的土地。作为耕种领主所有土地的回报，农民被迫在领主的领地上每周劳动三天。剩余劳动与必要劳动无法根据劳动的类型做出区分。因为在领主和农民土地上进行的劳动相似的。区别仅仅在于谁获得农民劳动的收益。农民在自己的土地上劳动三天以维持自身的生计，在领主的领地上劳动三天，但劳动的产出不归劳动者所有。为领主所做的劳动，即剩余劳动，在时间和地点上有别于农民为维持生计而做的必要劳动。因此，剩余劳动很明显是以“独立的、可以感觉得到的形式”[121]存在的。封建生产方式不仅包括剩余劳动的生产，而且它是根据占主导地位的剩余劳动的特定形式——即封建地租——加以界定的。封建地租可能以三种形式存在：劳役地租、实物地租或货币地租。以这三种形式，农民用他的部分劳动时间为领主服务。[122]马克思指出，在资本主义社会，剩余劳动的独特形式是剩余价值。工人每周用部分劳动时间生产的产品在市场上出售后，转换成货币，用于支付资本家付给工人的工资。工人用每周剩余劳动时间生产的产品当在市场上出售后，转换成货币，构成资本家的利润。[123]我们可以设想一位资本主义的租地农场主，他雇用工资劳动力生产谷物，并将谷物在市场上出售获得利润。从利润中，租地农场主要拿出一部分作为租金给地主。在封建制度下地租是剩余劳动，但在资本主义制度下，地租是对资本主义生产关系所产生的剩余价值的再分配。[124]“地租”在上述两种制度下都存在的事实并不重要，重要的是，剩余劳动在每种制度下存在的形式都是非常不同的。

在这一点上提醒注意三个方面是必要的：第一，马克思并不是根据下述时间来界定必要劳动时间的，即生产维持生命存在必需的最小产品数量所用的劳动时间。相反，他强调，劳动者需求的数量和种类是社会发展的产物，其中包括“一个历史的和道德的因素”。[125]因此，劳动力再生产所必需的生存资料在不同的时空背景下也是不同的。第二，马克思不仅将维持个体劳动者生存所必需的劳动时间包括

在必要劳动时间内，而且将为了提供未来就业者而进行的劳动力再生产所必需的劳动时间也包括在内。因此，假如我们设想，一个男性劳动力挣得养活一家所需的工资，那么这种工资就必须不仅包括维持他自己生存所需的成本（在特定历史发展水平上），而且包括维持一个家庭生计所需的成本，由此包括了劳动力再生产所需的成本。[126]最后，马克思宣称，他对剥削的分析不是一种道德批判。资本主义生产方式下的剥削有可能被客观地界定为必要劳动时间和剩余劳动之间的比率。[127]这是他的剥削理论中受到最多质疑的部分，因为“剩余劳动”是否真的是过剩并非显而易见。例如，封建地租能够被视为农民为获得司法和保护这些公共物品所支付的成本，而不是满足农民需求之后的剩余。资本家的利润能够被视为对使用资本要素和对资本家的管理技能的报偿，或作为对资本家进行风险投资的激励，即它是一种生产成本，而不是一种社会剩余。[128]在界定剩余劳动中遇到的问题将在下文予以详细讨论。[129]目前，我们将暂时使用这一术语，意指统治阶级收入所采取的形式：封建地租、资本利润，等等。

最后，应该注意到，在他的早期著作中，马克思使用了“交往形式”这一术语指代生产关系。在《德意志意识形态》（1845—1846年）中，正是社会的交往形式据说会逐渐演变为阻滞生产力增长的桎梏，由此引致社会革命。在1859年《〈政治经济学批判〉序言》中，马克思重复了同样的命题，但将阻滞生产力增长的桎梏称为“生产关系”，该术语被后来的马克思主义者和马克思的评论者所接受。[130]

劳动关系

对马克思所使用的概念做出界定遇到的第一个重要问题就是劳动关系问题，即在工厂或其他生产单位中存在的劳动分工。这些关系是应该被包括在生产关系中，还是应该被包括在生产力中，或者它们构成一种独立范畴？对肖而言，劳动关系是生产关系的组成部分。这“似乎是由该术语（劳动关系）本身所暗示的”。[131]不过，我们不是在讨论“术语”的字面意义，而是试图确定某些概念如何能够被用于历史分析。考虑到这一点，将劳动关系纳入生产关系范畴是无益的。确实，可以引述马克思的话来支持这种用法，正如他在《共产党宣言》中所指出的，“资产阶级除非对生产工具，从而对生产关系，从而对全部社会关系不断地进行革命，否则就不能生存下去”[132]。在这段论文中，马克思肯定是用“生产关系”这一术语指代劳动关系，它由于新生产工具的出现而被改变。但他同时也将生产中的这些劳动关系同社会关系区别开来，而且认为它们都会产生影响。无疑人们会在生产过程中形成彼此之间的关系。将这些在生产过程中形成的关系与

社会生产关系（由对剩余劳动的特定占有形式加以界定）相合并是无益的。我们正在研究的是两个非常不同的概念。用同一“术语”来指代两个概念，只会导致混乱。

在巴里巴尔的论述中存在着类似的混乱，他宣称，生产力是“生产方式中某种类型的结合，换句话说，它们也是生产关系”[133]。巴里巴尔论证，生产力不是诸如手推磨或蒸汽磨等“真实存在的东西”。相反，一个社会的生产力能够被界定为占用自然的整体方式，借助这种方式，原材料被转化为产品。生产力不是构成劳动过程的要素（如上面界定的那样），而是这些要素如何被结合在一起的方式。因此，生产力是欧洲现代早期的制造业体系，或现代工业体系，而不是在该体系中使用的任何特定工具或要素。巴里巴尔的论点含有很强的真理成分，尽管有可能将下述两种观点结合在一起，一种观点是将生产力视为一个完整的体系，另一种观点则是将生产力视为构成这种体系的要素（工具、原材料和劳动）。巴里巴尔的另一个论点也是非常有价值的，他宣称，生产力中最令人感兴趣的内容不是它们的成分构成，而是“它们发展的规律和模式”。[134]既然巴里巴尔将占用自然（生产力）同占有剩余劳动（生产关系）区别开来，但他同时却又断言生产力就是一种生产关系，这的确令人感到不解。实际上，巴里巴尔继续沿用着对这两个概念的区分。他将资本主义工业发展的早期阶段同工业革命之后的阶段区分开来，前一阶段仍以人类劳动为主，但后一阶段则是机器，而不是人类劳动决定了生产过程的性质。只是在后一阶段，生产关系才与特定的资本主义生产力之间存在着对应关系。[135]这种观点是否正确，我们这里先不涉及。我们只需指出，如果生产力是一种生产关系的话，那么谈及生产力和生产关系之间的对应关系（或不对应关系）是没有意义的。这两个范畴应该是彼此不同的。

科恩同意，生产的劳动关系（他称之为“生产的物质关系”）必须同生产的社会关系（即阶级之间的关系）明确区分开来。[136]科恩将社会划分为三个不同层面，其中生产关系决定社会的上层建筑（国家、意识形态）。而生产关系依次又是由更基本的生产力决定的。科恩明确将劳动关系同生产关系区分开来，例如他曾论证，劳动关系“与生产力一道作为社会生产关系的基础”。[137]不过，科恩并不认为劳动关系应该被包括在生产力范畴之内。对科恩而言，生产力是人们在生产过程中占有和使用的要素，而不是像巴里巴尔所理解的那样，是生产过程被组织的总体方式。科恩论证，特定形式的劳动分工并不构成一种生产力，尽管“有关劳动组织方法的知识是一种生产力”，因为知识是一种要素，它为劳动力所掌握，由此又为拥有劳动力所有权的人占有。但劳动分工在生产过程中既不能被占有，也不能被使用。[138]

对科恩不将劳动关系视为生产力组成部分的观点，可能存在两种反对意见。第一，在何种意义上，知识能被那些使用它的人“所有”，又为什么这必须成为某种东西能够被描述为一种生产力的先决条件？在亚当·斯密有关别针生产中存在劳动分工的著名例子中，雇主实际拥有对工作任务进行分配的知识吗？如果雇主拥有对这种专门知识的垄断或专利的话，难道不可以肯定这是例外吗？[139]第二，我们为什么不能说，在这些别针生产过程中“使用”了特定的劳动分工？科恩正确地论证了蒸汽磨和有关如何制造蒸汽磨的知识都是生产力。[140]那么，在这种情况下，我们为什么不能承认，有关劳动分工的知识和劳动分工本身都是生产力呢？

我们需要在下述主张之间做出选择，即在将劳动关系视为生产关系（肖、巴里巴尔），视为一种独立概念（科恩），或视为生产力的组成部分（正如麦克默特里所论证的）之间做出选择。生产的劳动关系在本质上不同于生产的社会关系，后者涉及的是对剩余劳动的占有问题。劳动关系是劳动组织过程的内在组成部分，会对劳动生产率产生重要影响。似乎没有什么理由能够说明，为什么不应该将劳动关系包括在社会生产力范畴之内，像那些在生产过程中所使用的要素一样。

生产方式

在最近有关马克思主义历史学的争论中，生产方式居于中心地位。确实，这一概念被描述为“在理论研究的北极地区进行探险的大本营，探险者也许不敢离开一百码以上，害怕由此会迷失在意识形态的暴风雪中”[141]。然而，尽管居于中心地位，但马克思本人却至少以两种截然不同的方式在使用这一术语。“生产方式”可能是指生产的方式，即执行生产的方式。因此，马克思将蒙古人的生产方式称为“放牧”。[142]在《资本论》第3卷中，马克思提到在资本主义社会，“生产方式不断地每天发生变革”。[143]不管我们是否喜欢它，但资本主义的阶级关系却不会每天都在发生革命。很明显，马克思这里指的是劳动过程的组织。类似地，马克思将生产方式称为“一定的工业阶段”，甚至提到“一个工业部门”的生产方式。[144]

不过，马克思主义者通常并不用生产方式这一术语简单地指生产的技术方式。他们通常用生产方式更广泛地描述生产的“一定的社会性质”。[145]例如，在《哲学的贫困》中，马克思将生产方式视为“生产在其中进行的一定的生产关系”的同义语，而在上面给出的例子中，生产方式被用于指代生产力，而不是生产关系。[146]正是在这种

广义上，马克思将资本主义界定为一种生产方式，其中商品借助劳动力商品被生产出来。在这种生产方式中，剩余价值的生产是生产的直接目的和决定性动机。正是这种从社会角度对资本主义的界定，使我们能够将它区别于封建生产方式。[147]资本主义生产方式既包括商品生产，也包括剩余价值的生产，换句话说，资本主义生产方式是生产力与特定类型生产关系的结合，正是后者对资本主义生产方式做出了界定。

这里要论证的是，对马克思社会理论的那些基本术语，我们有可能赋予它们以一种连贯和一致的意义。因此，我们所面临的关键问题并不是定义问题，而是确定两者之间关系的问题，即社会生产力和社会阶级关系两者之间的关系。我们现在就转向对这一问题的考察。

第三章 马克思的生产力决定论

我们论证的第一步是要确定，马克思是否确实断言了生产力在历史发展中具有首要性，即“社会生产关系的性质是由生产力的发展水平来解释的”[148]。稍后我们会介绍对马克思这种观点的各种批判和最近为它所做的辩护（第七章），接着给出对马克思和历史变迁的另一种解释（第八章）。既然理论家们最近“确实痴迷于”对生产方式概念的解构，所以有必要厘清马克思对生产力和生产关系之间关系的认识，而这在一些人看来似乎是多余的。[149]但是，在这一问题上确实存在着许多相互矛盾的观点。我们下面将论证，之所以会产生不同观点是由于马克思本人的矛盾认识造成的。对诸如布哈林、科恩和麦克默特里等研究者而言，生产力决定论是马克思整个历史理论的实质所在。[150]对其他研究者而言，该问题只是当要论及马克思对历史思想的贡献时，可以略带提过。[151]还有一些研究者则更进一步，否认对马克思做生产力决定论解读的合法性，以及将生产力决定论视为对历史变迁解释的正确性。[152]对肖而言，《共产党宣言》就是明证，它证明马克思对历史做出的是技术或生产力决定论的解释；但对罗森堡而言，《共产党宣言》却是“对那种认为马克思是技术决定论者的观点的明确驳斥”。[153]因为有这些对马克思做生产力决定论解读的反对意见，所以我们需要对马克思的论述做广泛引证，以证明马克思确实持有一种明确的生产力决定论，而并非仅仅是随便提到或无根据地对这种理论做出断言。[154]

从实质看，生产力决定论是指，社会生产力的发展水平解释了社会生产关系的性质，以致当生产力发展时，社会关系也被迫发生改变。这里不是按年代顺序筛查马克思的著作以说明他的观点，我们认为，厘清马克思生产力决定论的七个重要论点会更有用些，他是从《德意志意识形态》（1845—1846）开始阐发这些论点的。因此，我们在第七章对生产力决定论的批判也是从这七个方面做出的。在整个讨论中，我们需要将两个非常不同的问题区分开来：

（a）马克思是生产力决定论者吗？

（b）生产力决定论对社会结构和历史变迁做出了解释，这种解释在逻辑上能站得住脚吗，在经验上能加以证明吗？

我们不应该将这两个问题混淆起来去论证：

（a）因为马克思是生产力决定论者，所以该理论必然是正确的（马克思一贯正确）；或

（b）因为这种理论是不正确的，所以马克思不可能持有它（马克思从不会错）。

1.不进行生产，人类不可能生存，人类社会也不可能存在。

> 一切人类生存的第一个前提，也就是一切历史的第一个前提，……人们为了能够“创造历史”，必须能够生活。但是为了生活，首先就需要吃喝住穿以及其他一些东西。因此第一个历史活动就是生产满足这些需要的资料，即生产物质生活本身，而且这是这样的历史活动，一切历史的一种基本条件，人们单是为了能够生活就必须每日每时去完成它，现在和几年前都是这样。[155]
>
> 尽管直到现在，历史著作很少提到物质生产的发展，即整个社会生活以及整个现实历史的基础。[156]

其内涵当然是，因为这些需求的满足是人类生存的根本前提，所以它们在历史因果关系中也是具有根本重要性的原因。

2.人类以一种独特的方式从事生产，正是这种方式将他们同其他动物区别开来。

> 可以根据意识、宗教或随便别的什么来区别人和动物。一当人开始生产自己的生活资料的时候，……人本身就开始把自己和动物区别开来。[157]
>
> 劳动资料的使用和创造，虽然就其萌芽状态来说已为某几种动物所固有，但是这毕竟是人类劳动过程独有的特征，所以富兰克林给人下的定义是制造工具的动物。[158]
>
> 劳动首先是人和自然之间的过程，是人以自身的活动来引起的、调整和控制人和自然之间的物质变换的过程。……在这里，我们不谈最初的动物式的本能的劳动形式……我们要考察的是专属于人的劳动。蜘蛛的活动与织工的活动相似，蜜蜂建筑蜂房的本领使人间的许多建筑师感到惭愧。但是，最蹩脚的建筑师从一开始就比最灵巧的蜜蜂高明的地方，是他在用蜂蜡建筑蜂房以前，已经在自己的头脑中把它建成了。……他不仅使自然物发生形式变化，同时他还在自然物中实现自己的目的。[159]

恩格斯更简明地表述了这种区别：

> 人类社会和动物社会的本质区别在于，动物最多是搜集，而人则能从事生产。[160]

生产力决定论的第一个要点暗示，生产是历史发展中的根本要素，因为在能够创造历史之前，“人”必须进行生产；第二个要点暗示，因为“人”也许能够被界定为制造工具的动物，所以生产肯定具有因果关系上的首要性。

3.1.一般而言，社会生产关系（或“交往形式”）是由生产力的发展水平决定的（“首要性命题”）。

如果“要点1”和“要点2”只是暗示了生产对人类社会的根本重要性的话，那么“要点3.1”则是一个更具体的命题，即劳动过程的性质导致某种特定的生产关系。这正是科恩称之为“首要性命题”[161]的内容。因为这一命题是生产力决定论的本质所在，所以要求做最详细的引述来证明它的合法性。《德意志意识形态》是马克思系统提出他有关历史发展的生产力决定论解释的第一部著作：

> 以一定的方式进行生产活动的一定的个人，发生一定的社会关系和政治关系。经验的观察在任何情况下都应当根据经验来揭示社会结构和政治结构同生产的联系，而不应当带有任何神秘和思辨的色彩。社会结构和国家总是从一定的个人的生活过程中产生的。但是，这里所说的个人不是他们自己或别人想象中的那种个人，而是现实中的个人，也就是说，这些个人是从事活动的，进行物质生产的，因而是在一定的物质的、不受他们任意支配的界限、前提和条件下活动着的。[162]

这里，马克思表明，我们能够设想生产中的个人，他们形成各种社会关系。不过，他后来指出，“说到生产，总是指在一定社会发展阶段上的生产——社会个人的生产”。[163]不可能设想一个纯粹进行生产的时刻，它在人们形成各种社会关系之前发生，这是对生产力决定论提出批评的一种主要理由，下文我们再予以详述。因此，在对马克思的生产力决定论提出批判之前，我们必须首先确立它的合法性。

马克思最著名的一个论断是，他的历史观就在于：“从直接生活的物质生产出发阐述现实的生产过程，把同这种生产方式相联系的、它所产生的交往形式即各个不同阶段上的市民社会理解为整个历史的基础。”[164]换种说法，物质生活的生产（这里被描述为生产方式）创造了各种不同的社会交往形式或市民社会。马克思非常具体地指

出，“人们所达到的生产力的总和决定着社会状况，因而，始终必须把‘人类的历史’同工业和交换的历史联系起来研究和探讨”。[165]马克思一再强调，社会关系的某种形式与生产力发展的确定阶段相适应：

> 一切对于后来时代来说是偶然的东西，对于先前时代来说则相反……是与生产力发展的一定水平相适应的交往形式。生产力与交往形式的关系就是交往形式与个人的行为或活动的关系。[166]

> 市民社会包括各个人在生产力发展的一定阶段上的一切物质交往。[167]

> 地租、利润等这些私有财产的现实存在形式是与生产的一定阶段相适应的社会关系。[168]

> 在小工业以及到目前为止的整个农业中，所有制是现存生产工具的必然结果。[169]

由此可见，马克思创立了一种有关社会的三层次解释模式，其中，生产力创造某种生产关系，依次又有特定的国家形式与后者相适应。[170]类似地：

> 人们是自己的观念、思想等等的生产者，但这里所说的人们是现实的、从事活动的人们，他们受自己的生产力和与之相适应的交往的一定发展所制约。[171]

接着，马克思批判了一些思想家，他们将社会中占统治地位的思想同“进行统治的个人分割开来，主要是同生产方式的一定阶段所产生的各种关系分割开来”。[172]再次地，马克思将生产方式（这里指生产过程）同由它产生的社会关系区别开来。

《德意志意识形态》在马克思和恩格斯在世时并未能出版，马克思后来调侃道，既然已经澄清了问题，那么他和恩格斯就把手稿留给老鼠的牙齿去批判吧（“事实上，手稿保存到今天，确实已有大量鼠咬的痕迹”[173]）。有些学者也许会由于这是一部早期的，未能出版的手稿而无视它的一些论断（尽管手稿未能出版并不是因为马克思和恩格斯未做这方面的努力），尤其是因为恩格斯后来曾谈到，这部著作只是表明“当时我们在经济史方面的知识还多么不够”[174]。尽管如此，但《德意志意识形态》中阐发的生产力决定论不可能作为他们年轻时的错误认识而不加理会，因为马克思在他整个一生的探索中都一直在不断地重复这些论断。

在《德意志意识形态》中对费尔巴哈和青年黑格尔派做了清算之后，马克思的下一个论战对手是法国社会主义者蒲鲁东。在对蒲鲁东的批判（在他写于1847年的《哲学的贫困》中完成的），以及与此相关的通信中，马克思对生产力决定论做了最明确的论述。在《哲学的贫困》中，马克思对他的理论做了著名的表述：

> 经济学家蒲鲁东先生非常明白，人们是在一定的生产关系中制造呢绒、麻布和丝织品的。但是他不明白，这些一定的社会关系同麻布、亚麻等一样，也是人们生产出来的。社会关系和生产力密切相联。随着新生产力的获得，人们改变自己的生产方式，随着生产方式即谋生的方式的改变，他们也就会改变自己的一切社会关系。手推磨产生的是封建主的社会；蒸汽磨产生的是工业资本家的社会。[175]

但是，马克思这里再次是用生产方式指代进行生产的方式，即人们谋取生计的方式，而且认为正是劳动过程中的变化构成历史变迁的动力，它既创造特定的生产关系，接着又创造新的生产关系：

> 生产力在其中发展的那些关系，并不是永恒的规律，而是同人们及其生产力的一定发展相适应的东西，人们生产力的一切变化必然引起他们的生产关系的变化。[176]

在1846年12月写给安年科夫（Annekov）的一封信中，马克思发展了他对蒲鲁东的批判，他在信中论证，尽管蒲鲁东认识到了历史中存在着进步，但他却不可能对这种进步做出解释。马克思提出了他自己对社会进步的解释：

> 在人们的生产力发展的一定状况下，就会有一定的交换和消费形式。在生产、交换和消费发展的一定阶段上，就会有相应的社会制度、相应的家庭、等级或阶级组织，一句话，就会有相应的市民社会。[177]

> 人类历史随着人们的生产力以及人们的社会关系的越益发展而越益成为人类的历史。[178]

在将生产关系与生产力之间的必然对应关系描述为一种功能关系方面，即根据特定生产关系所发挥的有益社会功能来解释其存在上，生产力决定论的现代支持者是追随马克思的：

> 人们永远不会放弃他们已经获得的东西，然而这并不是说，他们永远不会放弃他们在其中获得一定生产力的那种社会形式。

恰恰相反，为了不致丧失已经取得的结果，为了不致失掉文明的果实，人们在他们的交往方式不再适合于既得的生产力时，就不得不改变他们继承下来的一切社会形式。我在这里使用“交往”一词是就它的最广泛的意义而言的，就像在德文中使用“Verker”一词（即就“交往”而言，马克思意指社会交往形式）。[179]

马克思批判蒲鲁东没有认识到，在人们的生活过程中，他们会形成彼此之间的某种关系，而“这种关系的性质必然会随着生产力的变化和增长而变化”。蒲鲁东犯了将经济范畴视为是永恒不变的错误，而事实上它们只是适用于特定历史时期的规律，即“适于一定的生产力发展阶段的规律”[180]。这里，马克思的生产力决定论以两个论断为基础，但后来马克思自己对此做了否定：第一，我们能够设想进行生产的“个人”，然后他们建立社会关系，但生产本身事实上就是一种社会行为；第二，历史发展的特定阶段可以由生产力的发展水平予以确定。[181]

尽管马克思后来对这些假设提出了质疑，但他对蒲鲁东的批判却是以生产力决定论为基础的。因此，当1865年J.B.施韦泽（Schweitzer）写信表示支持他对蒲鲁东的看法时，马克思重申了他在1846年做出的批判：“［蒲鲁东］在研究经济范畴时带有思辨哲学的幻想……他不是把经济范畴看作历史的、与物质生产的一定发展阶段相适应的生产关系的理论表现。”[182]1847年底，在布鲁塞尔向德国工人协会所做的多次演讲中，马克思以一种通俗形式对他的历史理论做了表述。生产力再次地被确定为导致社会变迁的根本原因和能动力量：“社会生产关系，是随着物质生产资料、生产力的变化和发展而变化和改变的。”[183]

我们将在下文论证，在《经济学手稿》和《资本论》中，马克思对自己的生产力决定论提出了一种未明言的批判。尽管如此，但将马克思的思想演变视为一种单线式的发展，已经背离了他早先做出的一些判断，这是非常错误的。恰恰相反，在19世纪50和60年代的著作中，马克思在继续重复他早先提出的有关生产力具有决定性的论断。甚至那些拒绝接受生产力决定论的马克思主义者也不得不承认，1859年《〈政治经济学批判〉序言》是一部公开承认生产力决定论的文本，该文本是诸如科恩、肖和麦克默特里等研究者提出对马克思解释所依据的最重要的资料。稍后，我们将对《〈政治经济学批判〉序言》做出细致考察。这里，我们只是引述他所做的明确论断：“人们在自己生活的社会生产中发生一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系，即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适合的生产关系。”[184]在对这部著作的评价中，恩格斯强调马克思做出了“革命性

的发现”，“物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程”，这并不令人感到奇怪，我们也许应该注意到，马克思本人能够对这种评价施加主要的影响。[185]

前面已经提到，马克思在《资本论》中赞许地引用了富兰克林对人的界定，他将人界定为“制造工具的动物”。从该定义中，我们能够推断出：“动物遗骸的结构对于认识已经绝迹的动物的机体有重要的意义，劳动资料的遗骸对于判断已经消亡的社会经济形态也有同样重要的意义。各种经济时代的区别，不在于生产什么，而在于怎样生产，用什么劳动资料生产。”[186]马克思非常明确地将生产工具比作动物的遗骸，它反映着动物的特殊构造。有人也许会提出反对意见，认为当马克思宣称，将社会的不同经济形态区分开来的是他们“怎样”生产，而这个“怎样”可能就包含了社会关系，因此不可能用这个说法来支持对马克思做生产力决定论的解读。不过，马克思曾明确指出，就“怎样”而言，他指的是生产技术，例如他强调：“在从工艺上比较各个不同的生产时代时，真正的奢侈品在一切商品中意义最小。”[187]马克思从中合逻辑地推导出了它的经验结论：

> 尽管直到现在，历史著作很少提及物质生产的发展，即整个社会生活以及整个现实历史的基础，但是，至少史前时期是在自然科学研究的基础上，而不是在所谓历史研究的基础上，按照制造工具和武器的材料，划分为石器时代、青铜时代和铁器时代的。[188]

马克思的结论是从他较早期的论断中合逻辑地推导出的；正如我们将看到的，问题在于，历史学家（马克思主义的或非马克思主义的）很少能够听从马克思的忠告。

最后，应该提醒注意的是，恩格斯提出了许多一般性的论断，它们重复着马克思有关生产力在社会发展中具有首要性的命题。例如，在1884年写给考茨基的信中，恩格斯宣称：

> 轮作制、人造化肥、蒸汽机和动力织布机是与资本主义生产不可分割的，正如野蛮人的工具是与他的生产不可分割的一样。野蛮人的工具制约着社会，就像新工具制约着资本主义社会一样。[189]

在1894年的一封信中，恩格斯说明了他和马克思所创立的历史唯物主义的实质所在：

> 我们视之为社会历史的决定性基础的经济关系，是指一定社

会的人们生产生活资料和彼此交换产品（在有劳动分工的条件下）的方式。因此，这里包括生产和运输的全部技术。这种技术，照我们的观点看来，也决定着产品的交换方式以及分配方式，从而在氏族社会解体后也决定着阶级的划分，决定着统治和被奴役的关系，决定着国家、政治、法等等。[190]

由此可见，恩格斯在社会产品的生产和分配之间做出区分。生产是主导性的因素，它构成产品分配，因而也构成阶级划分的基础。在为《共产党宣言》后来出版的几个新版本所写的多个序言中，恩格斯做了同样的区分，例如，他一方面提到“经济生产”或“主要的经济生产方式和交换方式”，另一方面提到“社会结构”，认为后者“必然”源于前者。[191]最近一些学者对法国马克思主义者阿尔都塞提出批评，批评他持有的是一种“李嘉图式”的生产和社会关系概念，其中生产被完全视为技术条件，社会关系被视为分配关系。由此，他将“经济”同“社会”区分开来，但他未能认识到，对马克思而言，生产既是物质产品，同时也是社会关系的生产。这里，我们不去关注对阿尔都塞的这种批评是否正确。[192]我们感兴趣的是，马克思和恩格斯的生产力决定论是否仅仅包括这样一种“李嘉图式”的生产观，这种观点认为，个体首先开始生产，然后才创造相应的社会关系。我们不应该认为，将社会组织等同于“分配”是恩格斯在马克思去世后提出的一种错误认识，能够不予理会。在生产和社会关系之间做出区分不仅是马克思的生产力决定论所暗含的基础，而且马克思也在《德意志意识形态》中专门提到这种区分，即工业、商业、生产和交换“制约着分配，不同社会阶级的划分”。[193]我们将在下文论证，对这种李嘉图式的生产观，马克思确实提出了批判，换句话说，马克思对自己所提出的生产力决定论提出了批判。需要再次强调的是，我们的目标不是试图证明马克思的思想具有前后一致性或统一性，而是关注“他的思想表现出的、但又未明言的内部分歧、缺陷、疏漏和矛盾”[194]。

3.2.马克思不仅提出一般性论断，认为社会生产关系是由生产力的发展水平决定的，而且他还用许多历史实例来说明这一论断。

正如我们上文提到的，马克思曾将史前时期划分为石器时代、铜器时代和铁器时代，这应该被视为是对他持有生产力决定作用观点的证实。根据社会劳动分工的演进，即工业和农业之间、城镇和乡村之间、行业内部、国家之间的分工，《德意志意识形态》对人类历史做了更细致的分析。在追溯社会演进上，劳动分工是一个至关重要的概念，因为它对社会生产力的发展水平提供了一种度量。“任何新的生产力……都会引起分工的进一步发展。”生产力和劳动分工所达到的发展阶段又决定“民族的整个内部结构”。[195]接着，马克思用具体历

史实例来进一步说明他的理论。

（1）原始共产主义社会

马克思论证，社会生产力的发展导致特定所有制形式的出现，或换句话说，导致特定形式的“对他人劳动力的支配”。[196]因此：

> 第一种所有制形式是部落所有制。它与生产的不发达阶段相适应，当时人们靠狩猎、捕鱼、畜牧，或者最多靠耕作为生。在后一种情况下，它是以有大量未开垦的土地为前提的。在这阶段，分工还很不发达，仅限于家庭中现有的自然形成的分工的进一步扩大。[197]

当然是恩格斯，而不是马克思，在《家庭、私有制和国家的起源》（写于1884年）中对人类史前史做了最详细的考察。恩格斯宣称，他的这部著作是在“执行遗言”，即实现马克思阐明摩尔根在《古代社会》（写于1877年）中所获得的研究成果的全部意义的遗愿，摩尔根以他自己的方式，重新发现了由马克思在19世纪40年代发现的唯物主义历史观。[198]相比将史前时期划分为石器时代、铜器时代和铁器时代的做法，摩尔根提出了对史前时期更为复杂的描述。尽管马克思在《资本论》第1卷中接受了上述那种简单划分，但他保留了依据生活必需品生产的主要技术来对阶段进行划分的做法。因此，“人类进步的一切大的时代，是跟生活来源扩充的各时代多少直接相符合的”。[199]摩尔根将社会演进划分为三个时期：即蒙昧时期、野蛮时期和文明时期，又将前两个时期细分为低级、中级和高级三个阶段，他是根据“生活资料生产中取得的进步”做如此划分的。例如，在蒙昧时期，人类是靠渔猎为生的；而在野蛮时期，标志性特征则是动物的驯养和植物的种植。摩尔根还根据技术上的差异对蒙昧和野蛮时期做进一步的阶段划分。因此，蒙昧时期的中级阶段以使用火为标志，野蛮时期的低级阶段以陶器的使用为标志，等等。这些阶段都是依据生产的进化来做出划分的，恩格斯认为，正是这一事实使得摩尔根的发现变得无可争议。[200]

（2）古代社会

在《德意志意识形态》中，马克思确定的社会演进的第二大阶段是古代的公社所有制和国家所有制形式。在这种类型的社会中，几个部落合并建立一个城市，其中作为公社所有制的一种形式，奴隶为城市所有。不过，公社所有制逐渐让位于私人所有制。从某种意义上看，这个历史阶段是充满矛盾的。生产力得到提高和劳动分工也已出现，后者反映在城乡之间、国家之间、工业和海外贸易之间，及公民

和奴隶之间的对立上。[201]另一方面，尽管生产力的发展水平已经超过了最初期的部落社会，但它们仍然处于相对较低的水平上，以致“每个人不是做奴隶，就是拥有奴隶”。[202]

同样地，恩格斯后来也在生产力的发展和奴隶制的出现之间确立了联系：

> 为了能使用奴隶，必须掌握两种东西：第一，奴隶劳动所需的工具和对象；第二，维持奴隶困苦生活所需的资料。因此，先要在生产上达到一定的阶段，并在分配的不平等上达到一定的程度，奴隶制才会成为可能。要使奴隶劳动成为整个社会中占统治地位的生产方式，还需要大得多的生产、贸易和财富积累上的增长。[203]

在《家庭、私有制和国家的起源》中，恩格斯发展了他和马克思在《德意志意识形态》中提出的观点，即人类历史是生产力增长的历史，由此也是劳动分工和社会阶级发展的历史：

> 一切部门——畜牧业、农业、家庭手工业——中生产的增加，使人的劳动力能够生产出超过维持劳动力所必需的产品。同时，它也增加了氏族、家庭公社或个体家庭的每个成员所担负的每日的劳动量。吸收新的劳动力成为人们向往的事情了。战争提供了新的劳动力：战俘变成了奴隶。第一次社会大分工，在使劳动生产率提高，从而使财富增加并且使生产领域扩大的同时，在既定的总的历史条件下，必然地带来了奴隶制。从第一次社会大分工中，也就产生了第一次社会大分裂，分裂为两个阶级：主人和奴隶、剥削者和被剥削者。[204]

伴随着生产率的持续增长，在奴隶主和奴隶之间的分工变得更为普遍，同时富人和穷人之间的差别也越加明显：

> 于是发生了第二次大分工：手工业和农业分离了。生产的不断增长以及随之而来的劳动生产率的不断增长，提高了人的劳动力的价值；在前一阶段上刚刚产生并且是零散现象的奴隶制，现在成为社会制度的一个根本的组成部分……
>
> 随着生产分为农业和手工业这两大主要部门，便出现了直接以交换为目的的生产，即商品生产；随之而来的是贸易，……除了自由民和奴隶的差别以外，又出现了富人和穷人的差别——随着新的分工，社会又有了新的阶级划分。[205]

（3）封建社会

如果古代世界的奴隶劳动反映了生产力发展水平低下的话，那么在《德意志意识形态》中确定的第三种所有制形式，即中世纪的封建所有制形式也是如此。封建时代的所有制的主要形式：一方面是土地所有制和束缚于土地所有制的农奴劳动，另一方面是拥有少量资本并支配着帮工劳动的自身劳动。这两种封建所有制形式都是与社会生产力的不发达状态，以及由此产生的有限程度的劳动分工相对应的："这两种所有制的结构都是由狭隘的生产关系——小规模的粗陋的土地耕作和手工业式的工业——决定的。"在农业中，分工因土地的小块耕作而受到阻碍，与这种耕作方式同时产生的还有农民自己的家庭工业；在工业中，各业手工业内部根本没有实行分工，而各业手工业之间的分工也是非常少的。[206]在《资本论》第3卷有关封建地租的分析中，马克思重复了他在封建所有制形式与社会生产力发展水平低下之间确立的联系。他论证，任何生产方式都需要管理和秩序，以使社会稳定得以维系：

> 在生产过程以及与之相适应的社会关系的停滞状态中，一种生产方式所以能取得这个形式，只是由于它本身的反复的再生产。……
>
> ……但是，因为这种剩余劳动的形式即徭役劳动，是建立在一切社会劳动生产力的不发展，劳动方式本身的原始性的基础上，所以和在发达的生产方式下特别是资本主义生产下相比，它自然只会在直接生产者的总劳动中，取走一个小得多的部分。[207]

但是，马克思这里再次假设了一种预先存在的社会生产力发展水平，由此特定形式的剩余劳动（在上述例子中是封建地租）能够从其中产生。

（4）"亚细亚"生产方式

在《德意志意识形态》中，马克思在最早形式的部落所有制、古代城市的公社—国家所有制（它逐渐演化为一种以奴隶制为基础的生产方式）和封建所有制形式（它以农民的农奴化为基础，农奴向贵族缴纳地租）之间做出区分。上述的每一种社会形态都与生产力和社会劳动分工发展的特定阶段相适应。[208]不过，在《德意志意识形态》中，马克思并未提出亚细亚生产方式的概念。在我们对前资本主义各生产方式的考察中，亚细亚生产方式是我要考察的最后一种所有制形式。佩里·安德森指出，从马克思和恩格斯有关中国和印度的著述中，

我们“不可能推演出一种连贯一致或系统地对‘亚细亚生产方式’的说明”，因为他们对亚洲社会的解释在许多观点之间摇摆不定。[209]尽管如此，但我们还是能够将这种生产方式的中心特征确定为这样一种状况，即农民生产者不是面对私人土地所有者，而是直接隶属于国家：“那么，地租和赋税就会合为一体，或者不如说，不会再有什么同这个地租形式不同的赋税。”[210]正是赋税和地租的这种合二为一，界定了亚细亚生产方式的本质特征，尽管在诸如这里盛行水利灌溉农业、国家对土地的垄断，或部落共同体的所有权等问题上，马克思的含混认识引发了许多争议。

可以肯定，马克思在一般意义上指出，亚细亚形式的所有制关系是由生产力和劳动分工发展的特定阶段决定的：

> 劳动主体所组成的共同体，以及以此共同体为基础的财产，归根到底归结为劳动主体的生产力发展的一定阶段，而和该阶段相适应的是劳动主体相互间的一定关系和他们对自然界的一定关系。……财产最初意味着（在亚细亚的、斯拉夫的、古代的、日耳曼的所有制形式中就是这样），劳动的（进行生产的）主体（或再生产自身的主体）把自己的生产或再生产的条件看作是自己的东西。因此，它也将依照这种生产的条件而具有种种不同的形式。[211]

马克思在《资本论》第1卷中重申了这种论断，他指出，亚细亚的和古代的生产方式存在的条件是“劳动生产力处于低级发展阶段”。[212]他还确定了在这种生产力较低发展水平下存在的特定劳动分工，它构成亚细亚生产方式的基础。古代世界的显著特征是在城镇和乡村之间劳动分工的发展与不同社会利益的形成。[213]而亚细亚生产方式存在的前提却是制造业和农业在小范围共同体内的结合，由此该共同体成为自给自足的，并且包括了进行生产和剩余生产的全部条件。[214]作为农村共同体自给自足特征的结果，在所有共同体所有制形式中，亚细亚生产方式“必然保持得最顽强也最长久”，它简单的和不发达的劳动分工“为理解亚细亚社会的长期停滞提供了一把钥匙”。[215]

（5）资本主义社会

在《资本论》中，马克思的全部兴趣是要证明，资本主义并不是一种永恒存在的社会制度，它不是从来就有的，也不会永远地存在下去。他的目标是要揭示，像所有较早期存在的阶级社会一样，资本主义也是一种在历史上短暂存在的社会形态。它在特定的时间出现，有其自身的特殊发展规律，并将（马克思满怀信心地预言）以同样的方式走向灭亡，即“资产阶级用来推翻封建制度的武器，现在却对准资

产阶级自己了”。[216]马克思将资本主义的存在同生产力发展的特定水平相联系，正如部落的、古代的、亚细亚的和封建的生产方式与物质生产发展的特定阶段相适应一样，这并不会令读者感到奇怪。因此，现代资本主义农业的出现是以新社会关系的引入，即以在资本和雇佣劳动之间关系的引入为前提的。依次地，这种关系又是“以产业、商业和科学的一定发展，简言之，以生产力的一定发展为基础的”。[217]生产力和生产关系之间的这种对应关系并非仅仅局限于农业，因为“一般说来，以资本和雇佣劳动为基础的生产，不仅在形式上不同于其他生产方式，而且也要以物质生产的全面变革和发展为前提的”。[218]马克思认为，资本主义是一种具有特殊活力的生产方式，它在加速社会生产力的增长上引人注目。不过，资本主义不仅确实会促动生产力的发展，而且它本身也是“把生产力的全面的发展，把自己的现有前提的不断变革，当作它自己再生产的前提”。[219]因此，作为一种社会关系，资本形成的基础和条件是“物质生产力的这种特殊发展阶段”。[220]我们将在本章5.2小节中对资本主义与生产力发展水平之间的关系做进一步的探讨。

4.生产力决定论的第四个主要论点是，生产力在整个历史过程中具有内在的发展倾向（“发展命题”）。**[221]**

对诸如科恩等学者提出的辩护而言，证明生产力不仅在整个历史过程中会不断地发展，而且具有内在的发展倾向，是至关重要的。[222]如果无法对此做出证明，例如，如果生产力的发展是由生产关系或由来自社会上层建筑的思想意识决定的，那么，为生产力在社会演进中具有首要地位所做的全部辩护都将失败，由此必须承认某种其他因素才是人类历史发展中的关键决定因素。

麦克默特里指出，相比任何其他原理，马克思更有力地强调了生产力在整个历史过程中不断发展的原理，而且是反复予以强调的。[223]这种对马克思的解读是夸大其词的，即使它是正确的，但认为马克思和恩格斯有一种解释生产力为什么应该会不断提高的理论，却是错误的。马克思和恩格斯肯定假设了生产力是不断发展的，他们偶尔也做这样的断言，但他们从未对这为什么应该是事实所在提出任何解释。因此，在《哲学的贫困》中，马克思断言，“生产力的增长、社会关系的破坏、观念的形成都是不断运动的，只有运动的抽象才是停滞不动的”。[224]在《资本论》第3卷中，马克思再次断言了生产力的增长：

> 就劳动过程只是人和自然之间的单纯过程来说，劳动过程的简单要素对于这个过程的一切社会发展的形式来说都是共同的。

> 但劳动过程的每个一定的历史形式，都会进一步发展这个过程的物质基础和社会形式。这个一定的历史形式达到一定的成熟阶段就会被抛弃，并让位给较高级的形式。[225]

在其他著作中，马克思并未如此多地断言生产力的增长，只是简单地假设它的存在。例如，在《德意志意识形态》中，马克思论证，生产关系与生产力的发展水平相适应。由此可以推断出，社会形态的历史就是“发展着的，由每一个新的一代承受下来的生产力的历史，从而也是个人本身力量发展的历史”。[226]生产力的“一切变化必然引起生产关系的变化”，[227]这被简单地视为是想当然的。马克思至多只是描述了生产力的这种演进：“这种发展是自发地进行的，就是说它不服从自由联合起来的个人的共同计划，所以它是以各个不同的地域、部落、民族和劳动部门等等为出发点的，其中的每一个起初都与别的不发生联系而独立地发展，然后才逐渐与它们发生联系。”[228]在1859年《〈政治经济学批判〉序言》中，马克思宣称，在生产过程中，人们形成了“同他们的物质生产力的一定发展阶段相适合”的生产关系，但生产力为什么就应该发展并没有得到解释，它只是被简单地假设为论证的前提。[229]马克思告诉我们，社会的生产关系必须与不断演进的生产力相适应，由此社会发展的“文明的果实——已经获得的生产力就不会被剥夺”，因为“人们永远不会放弃他们已经获得的东西”，但是这仍然没有解释居于首要地位的生产力为什么会不断发展。[230]生产力已经获得的发展被视为一种经验事实，它表现在劳动分工不断进化的社会发展趋势上。但马克思和恩格斯从未揭示，生产力为什么必须不断发展。我们将在下文讨论科恩的“发展命题”时回到这一问题。[231]

5.1.社会生产关系与生产力的发展水平相适应（命题**3**）。而且，生产力具有内在的发展和变化倾向（命题**4**）。最终会到达一个时间点上，此时，社会生产关系滞后于生产力的发展，并变成生产力发展的桎梏。因此，为了使生产力能够继续发展，这些过时的生产关系将被抛弃，新的生产关系将会产生。

生产关系滞后于生产力的发展，这是生产力决定论的一个中心假设，因为，正是生产力被视为是历史发展的决定性动力和特征。对马克思而言，生产力和生产关系之间的这种矛盾是理解人类历史的钥匙：“按照我们的观点，一切历史冲突都根源于生产力和交往形式之间的矛盾。”[232]人类历史据说是由各种社会交往形式（部落的、古代的、封建的、资本主义的等）的更替构成。各种交往形式的“联系”就在于：“已成为桎梏的旧交往形式被适应于比较发达的生产力，因而也适应于进步的个人自主活动方式的新交往形式所代替；新的交

往形式又会成为桎梏，然后又为别的交往形式所代替。”[233]生产力和生产关系之间的矛盾并非仅仅是一种经济现象。它的影响能够渗透到社会结构的各个层面，因为它“每一次都不免要爆发为革命，同时也采取各种附带形式，如冲突的总和，不同阶级之间的冲突，意识的矛盾，思想斗争，政治斗争，等等”。[234]毫无疑问，1859年《〈政治经济学批判〉序言》——是表述生产力决定论思想的关键性文本——假设，生产力是人类历史中的能动要素，它会定期消除社会对它施加的限制：“社会的物质生产力发展到一定阶段，便同它们一直在其中运动的现存生产关系或财产关系发生矛盾。……这些关系便由生产力的发展形式变成生产力的桎梏。那时社会革命的时代就到来了。”[235]每当社会生产发展到矛盾的临界点时：

> 这个一定的历史形式达到一定的成熟阶段就会被抛弃，并让位给较高级的形式。当一方面分配关系，因而与之相适应的生产关系的一定的历史形式，和另一方面生产力，生产能力及其要素的发展，这二者之间的矛盾和对立扩大和加深时，就表明这样的危机时刻已经到来。这时，在生产的物质发展和它的社会形式之间就发生冲突。[236]

因此，一切社会变迁和政治变革的终极原因应当到生产方式和交换方式的变更中去寻找。[237]从这些论述中可以推断出，当成为新生产关系的载体时，一个特定的社会阶级可以在历史的某个阶段成为革命阶级，新的生产关系也能够使生产力继续得到发展；但接着，当那些关系变成生产力进一步发展的桎梏时，这个阶级就会变成反动阶级：

> 那些使一定的生产力能够得到利用的条件，是社会的一定阶级实行统治的条件，这个阶级的由其财产状况产生的社会权力，每一次都在相应的国家形式中获得实践的观念的表现，因此一切革命斗争都是针对在此以前实行统治的阶级的。[238]

5.2.马克思和恩格斯不仅做出一般性判断，认为社会的生产关系会定期成为生产力发展的桎梏，而且，他们还给出具体的历史实例，说明在生产力和生产关系之间存在的矛盾，以及通过社会革命对矛盾的解决。

在《德意志意识形态》中，马克思论证，伴随着劳动分工的发展，即伴随着生产力的发展，阶级社会从最早期的部落社会形态发展而来，这种部落社会实行的是公社所有制。[239]不过，对从原始共产主义社会向阶级社会的过渡给予最多关注的是恩格斯，他在《家庭、

私有制和国家的起源》中对此做了详细论述。恩格斯论证，生命的再生产包括两个方面，即经济生产和种的繁衍。因此：

> 劳动越不发展，劳动产品的数量、从而社会的财富越受限制，社会制度就越在较大程度上受血族关系的支配。然而，在以血族关系为基础的这种社会结构中，劳动生产率日益发展起来；与此同时，私有制和交换、财产差别，使用他人劳动力的可能性，从而阶级对立的基础等等新的社会成分，也日益发展起来；这些新的社会成分在几个世代中竭力使旧的社会制度适应新的条件，直到两者的不相容最后导致一个彻底的变革为止。[240]

就生产力具有内在的发展倾向和这种发展导致新的社会关系产生的假设而言，这段话是对生产力决定论的一种经典表述。必须再次强调，不应当把曲解马克思的责任都推到恩格斯的头上。恰恰相反，恩格斯只是将马克思在1859年《〈政治经济学批判〉序言》中论述的总体框架应用于对这一特定历史事例的研究中。

令人感兴趣的是，马克思和恩格斯并没有试图根据生产力的发展来解释从古代向封建生产方式的过渡。确实，他们曾论证，罗马帝国的衰落使得生产力遭到了极大的破坏，劳动分工也出现倒退。[241]就社会将抛弃那些已经变成生产力发展的桎梏的生产关系而言，马克思举出的经典例证是从封建生产方式向资本主义生产方式的过渡。根据《共产党宣言》，资产阶级产生于封建社会内部，不管他们是作为一个受封建贵族压迫的阶级、一个自治的共同体，还是作为君主制下可向之征税的第三等级。换句话说：

> 资产阶级赖以形成的生产资料和交换手段，是在封建社会里造成的。在这些生产资料和交换手段发展的一定阶段上，封建社会的生产和交换在其中进行的关系，封建的农业和工场手工业组织，一句话，封建的所有制关系，就不再适应已经发展的生产力了。这种关系已经在阻碍生产而不是促进生产了。它变成了束缚生产的桎梏。它必须被炸毁，它已经被炸毁了。[242]

这段话包括了生产力决定论的全部重要内容：有关生产力不断发展、生产关系最终转化为生产的桎梏的假设，以及有关在与这些桎梏的冲突中，能动的生产力最终必然会取得胜利的论断。

在《经济学手稿》中，马克思确定了财富发展的各种形式，是它们最终导致封建生产方式的瓦解：

> 封建制度也随着城市工业、商业、现代农业（甚至随着个别

的发明，如火药和印刷机）而没落了。

> 随着财富的发展，因而也就是随着新的力量和不断扩大的个人交往的发展，那些成为共同体的基础的经济条件，那些与共同体相适应的共同体各不同组成部分的政治关系……也都解体了。[243]

正如我们上面提到的，封建生产方式的标志性特征是两种所有制形式：一种是以农奴制为前提的土地所有制结构，另一种是以个体手工业者为前提的城市制造业，这些手工业者通过联合建立了行会制度。[244]两者都对资本主义的发展造成障碍：农奴被束缚于土地之上，无法成为工业发展的自由劳动力后备军；对个体手工业者实施管理和保护的行会制度同样限制了自由劳动力市场的发展。因此，工业资本主义的兴起导致了新兴的工业资本家同封建贵族和行会师傅之间的冲突："工业资本家这些新权贵，不仅要排挤行会的手工业师傅，而且要排挤占有财富源泉的封建主。从这方面说，他们的兴起是战胜了封建势力及其令人愤恨的特权的结果，也是战胜了行会及其对生产的自由发展和人对人的自由剥削所加的束缚的结果。"[245]列宁后来认为，马克思最伟大的成就是创造了一种逻辑上连贯的历史理论，该理论表明："作为生产力增长的结果，另一种较高级的社会生活制度是如何从较低级的社会生活制度中发展而来的，例如，资本主义是如何从封建制度中发展而来的。"[246]而这并不令人感到奇怪。

6.从本质上看，生产力所具有的首要性在于它对社会生产关系的决定性。不过，从另一种意义上讲，它也具有本质的重要性，因为生产力是生产关系的基础，而生产关系依次又是社会的政治和意识形态上层建筑的基础。

对马克思有关"基础"和"上层建筑"的著名隐喻，存在许多争议。[247]人们通常认为，马克思的隐喻提供给我们一种有关社会的两层次解释模式，即经济基础层次（生产方式由生产力和生产关系组成）与政治和思想的上层建筑层次（上层建筑由政治制度、思想和文化组成）。[248]事实上，马克思反复指出，我们能够区分出社会的三个"层次"。像人们通常所了解的那样，1859年《〈政治经济学批判〉序言》对这种思想做了最明确的表述：

> 人们在自己生活的社会生产中发生一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系，即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适合的生产关系。这些生产关系的总和构成社会的经济结构，即有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形式

与之相适应的现实基础。[249]

这段为人们所熟悉的引文长期以来成为思想发展的障碍，但细心的读者会注意到，马克思并没有说，生产关系是社会的基础。更准确地说，生产关系是法律和政治的上层建筑与确定的社会意识形式的基础。不过，马克思这里使用了一个错误的隐喻，因为这种“基础”原来还有它自己的一个基础。正如国家和思想同阶级关系相适应一样，这些关系同生产力发展的确定水平相适应。

因为这一点能够非常合逻辑地从生产力首要性命题中推导出，所以无需做大量引述以确立它的合法性。正如我们上文提到的，生产关系据说是由于生产力的原因而产生的。一个特定的阶级之所以能够取得社会统治地位，是因为它的统治最适合于生产发展的某个特定阶段。因此，国家是“统治阶级的各个人借以实现其共同利益的形式，是该时代的整个市民社会获得集中表现的形式”。[250]现代国家因而是“资产者为了在国内外相互保障各自的财产和利益所必然要采取的一种组织形式”。[251]

马克思不仅将这种观点应用于对国家的研究，而且也应用于对意识形态的研究。因此，有着广泛劳动分工的现代社会——其中生产者通过商品交换而彼此联系在一起，而商品是人类劳动的产物——在基督教，尤其是在新教中找到了最适合它的宗教形式，这种宗教崇拜抽象的人。在较不发达的生产形式中，人们之间的关系并未采取这种抽象的形式，“人”与“人”之间和“人”与“自然”之间的狭隘关系“观念地反映在古代的自然宗教和民间宗教中”。[252]这里，我们不去关注马克思的分析是否正确，而是要确定他提出的是一种有关社会的三层次解释模式，即包括生产、社会关系、意识形态和政治的形式。

根据这种观点，思想和政治制度植根于社会的经济结构，这无需做过多的阐述，因为这里我们关注的是生产力和生产关系之间的关系。马克思有关社会决定国家和意识形态论断的内涵和价值将在第三部分予以详细讨论。

7.最后，马克思宣称，正如封建生产方式阻滞了生产力的发展一样，资本主义生产方式也会成为现代生产力持续发展的障碍。结果是资本主义生产方式的危机，由此为人类向更高级阶段的过渡准备了条件；新的阶段即社会主义生产方式。

迄今为止，生产力决定论被描述为一种历史演进理论，原则上看，它能够同时为马克思主义者和非马克思主义者所接受。马克思的

最终论断将我们的注意力引向了生产力决定论的政治寓意。不过，应该注意到：

（a）即使人们不同意生产力决定论，也有可能成为社会主义者。

（b）即使接受生产力决定论，但也有可能否认马克思的预言，即生产力的发展将导致社会主义的实现。例如，能够论证，工业的增长将导致剥削的继续存在，而不是被消灭。[253]

生产力决定论的政治寓意将在下文予以更全面的讨论。这里，我们只需解释，马克思为什么相信社会主义将从资本主义的发展中产生。马克思认为，资本主义和资产阶级的统治已经变得与社会生产力的发展不相适应。结果将是危机、革命和新统治阶级即无产阶级的出现。就其本质而言，资本主义推进了生产力的发展，但正是这种发展为新社会关系的产生准备了条件。因此，“共产主义革命将不是由‘富于创造性的、社会上具有天赋的人组成的社会机构’来指导，而是由生产力引导其产生”。正是资本主义本身带来的生产力增长，使社会主义的成功变得可能。过去，“人们每次都不是在他们关于人的理想所决定和所容许的范围之内，而是在现有的生产力所决定和所容许的范围之内取得自由的”。[254]那是由于在过去任何时代，生产力处于欠发达状态，所以，消灭私有制“是不可能的，因为根本还没有具备这样做的物质条件”。[255]正是在资本主义生产方式下取得的生产力发展，为“实现解放所需要的物质条件”做了准备。就其本质而言，资本主义“力求全面地发展生产力，这样就成为新的生产方式的前提……在这里生产力的自由的、毫无阻碍的、不断进步的和全面的发展本身就是社会的前提，因而是社会再生产的前提”。[256]

资本主义不仅创造了充裕的财富；而且这种财富越来越多地以一种社会化的形式出现，这使得资本家阶级对于生产而言变得多余。通过银行，货币资本表现出一种社会特征；伴随着股份公司的发展，个体资本家的监督职能逐渐消失，由他们雇佣的经理所取代。[257]伴随着生产力的发展和劳动分工的扩大，生产越来越多地以社会合作为前提。对社会而言，资本家阶级已经变成多余的阶级，正如伴随着资本主义的兴起，封建贵族变成多余的阶级一样。[258]简而言之，资本主义的显著特征是“社会的生产和资本主义占有的不相容性，也必然越加鲜明地表现出来”。[259]

资本主义变成社会生产力增长的桎梏，这是马克思和恩格斯反复论述的一个命题。早在《德意志意识形态》中，马克思就论证，在现代社会生产力的发展过程中，会“达到这样的阶段，在这个阶段上产

生出来的生产力和交往手段在现存关系下只能造成灾难，这种生产力已经不是生产的力量，而是破坏的力量”。[260]到1848年，马克思已经乐观地认定，“几十年来的工业和商业的历史，只不过是现代生产力反抗现代生产关系、反抗作为资产阶级及其统治的存在条件的所有制关系的历史”。[261]生产力的发展造成了资本主义的商业危机，对生产增长的阻滞造成了无序状态，以致资产阶级“用来推翻封建制度的武器，现在却对准资产阶级自己了”。[262]恩格斯后来评论，1848年的经济发展水平“还远没有成熟到可以铲除资本主义生产的程度”，他和马克思错误地将资本主义临死前的痛苦挣扎理解为新社会诞生前的阵痛。[263]尽管如此，但马克思和恩格斯仍然相信，资本主义被新社会取代的时刻终将来临，而且它将是资本主义本身所创造的生产力的结果。

正是在《经济学手稿》和《资本论》中，马克思首次确定了那种桎梏的确切性质，即资本主义社会关系对生产发展所强加的桎梏。特别地，马克思将利润率下降的趋势视为是资本主义对生产进步所设置的根本障碍。因此，有关利润率下降趋势的规律“从每一方面来说都是现代政治经济学的最重要的规律”。[264]那么，在什么意义上能够说利润率的不断下降是生产力增长的结果呢？又在什么意义上说资本主义阻滞了社会生产力的增长呢？马克思论证，利润率的计算方法是，由剩余价值组成的利润比上投向工资的资本价值（可变资本）与投向原材料和机器的资本价值（固定资本）之和，即S/C＋V，这里“S”表示剩余价值，“C”表示固定资本，“V”表示可变资本。马克思宣称，伴随着生产力的提高，相比可变资本，固定资本所占比率将会增加，因为生产力的这种进步意味着每个工人所使用的机器和原材料将会增加。但只有活劳动，即可变资本才创造剩余价值。固定资本只是将体现在自己身上的那部分劳动力传递到最终产品中。最终产品的价值包括可变资本的价值、在生产期间被传递的那部分不变资本的价值，及工人所做的剩余劳动的价值。因此，可变资本和固定资本的相对比例会对利润率产生关键影响，因为可变资本在总资本中所占的比率越小，利润率也就越低。“固定资本相比可变资本的逐渐增加必然导致总利润率的逐渐下降。”[265]

我们目前暂时不去关注马克思的理论是否与事实相符，如果读者尚未理解利润率为什么会下降的话，他们也不必为此而忧心忡忡。就我们的研究目的而言，关键在于说明，马克思有关生产力的发展、更多地使用机器和劳动生产率的增长——这些都是资本主义内在的发展趋势——为什么会导致利润率下降的结果。[266]这个结果对资本主义而言是灾难性的，因为利润率是“资本主义生产的推动力”。[267]换句话说，在资本主义生产关系——以利润生产为基础——和生产力的增

长之间存在着矛盾，它将导致利润率的下降。这种矛盾表现为严重的动荡和危机。因此，“资本主义生产的真正限制是资本自身”。[268]

因此，资本主义已经变成阻滞生产力发展的桎梏；它必然会发生危机，但同时它又使资本不断社会化，财富也不断充裕，使一种新社会形态的出现成为可能。总之，资本主义不仅使社会主义的实现具有了理论上的可能性，而且实际地创造了它的掘墓人，他们将使这种可能性变为现实，他们是革命的阶级，即无产阶级：

> 随着工业的发展，无产阶级不仅人数增加了，而且它结合成更大的集体，它的力量日益增大，它越来越感觉到自己的力量。[269]

> 在当前同资产阶级对立的一切阶级中，只有无产阶级是真正的革命的阶级。其余的阶级都随着大工业的发展而日趋没落和灭亡，无产阶级却是大工业本身的产物。[270]

> 资产阶级首先生产的是它自身的掘墓人。资产阶级的灭亡和无产阶级的胜利是同样不可避免的。[271]

我们无需做详细的引述来证明这种观点的存在。重要的是要注意到，马克思的革命理论来源于他对历史的生产力决定论式的解读：“无论哪一个社会形态，在它所能容纳的全部生产力发挥出来以前，是决不会灭亡的；而新的更高的生产关系，在它的物质存在条件在旧社会的胞胎里成熟以前，是决不会出现的。”[272]正如杰弗里·霍奇逊所指出的，马克思的论断“既无理论意义，也无实践重要性”，因为人们不可能知道，生产力在什么时候算是充分发展的。[273]想必是，如果一场社会主义革命将资本主义推翻了，那么这就是生产力已得到充分发展的标志。问题是，我们只能在革命发生后才知道这一点。在此之前，理论并不能对行动提供任何指导。马克思本人从未意识到这个问题的存在，以生产力决定论为基础，他继续保持着社会主义革命必然发生的信念。正如他在1850年所写的：

> 在这种普遍繁荣的情况下，即在资产阶级社会的生产力正以在整个资产阶级关系范围内所能达到的速度蓬勃发展的时候，也就谈不到什么真正的革命。只有在现代生产力和资产阶级生产方式这两个要素互相矛盾的时候，这种革命才有可能。……新的革命，只有在新的危机之后才可能发生。但它正如新的危机一样肯定会来临。[274]

生产力决定论从一种有关人性的理论出发，提出一种对社会结构

和历史变迁的解释。它在对革命必然发生的预言中划上了句号。在将“马克思的上帝”归结为技术方面，麦克默特里是正确的。[275]正如克伦威尔相信，他的胜利是必然的，是上帝福佑的结果一样。因此，马克思设想的共产主义不应被视为必须改变现实以实现的理想，而应被视为现实社会的“现实的运动”。[276]在任何情况下，对必然性的理解都不应导致做被动的观察者，静观历史变化。相反，它赋予努力争取胜利的克伦威尔和马克思以更大的力量和信心。

8.马克思真的是生产力决定论者吗？

我们已经论证，马克思的生产力决定论是一种逻辑上连贯的理论。通过反复引证使读者认识到这一点是非常必要的，因为一些评论者否认这种对马克思解释的合法性。甚至罗森堡这样一位有着广博见识和引人关注的马克思主义者，在论及技术时，也否定马克思是一位技术决定论者（就技术而言，罗森堡是指生产力，是人作用于世界并由此实现他的真正本质的手段）。罗森堡承认，能够援引马克思著作的“某些段落”来支持对马克思做生产力决定论式的解读，而且在争论最激烈的时候马克思通常也会提出一些支持做这种解读的“警句式”论断，但罗森堡否认这些段落代表了马克思的“真正意图”。[277]任何仔细阅读了本章的读者都会承认，马克思的生产力决定论决不仅仅是一些警句式的论断，也不是他在1859年《〈政治经济学批判〉序言》论述中的一时失误。[278]那么，罗森堡为什么不愿意相信马克思是一位生产力决定论者呢？首先，因为马克思强调技术创新是一种社会过程，在经济和社会之间存在着彼此的相互影响。换句话说：

（a）马克思持有与生产力决定论不相一致的观点；

（c）因此，马克思不可能是生产力决定论者。

敏锐的读者会注意到，这种推理过程缺少了一个中间项：

（b）马克思不可能持有前后不一致和矛盾的观点。

我们这里恰恰就是要论证，马克思确实持有自相矛盾的观点，我们的任务不是去确定他真正想要表达的是什么（假设有可能确定其真实意图的话），而是要确定我们希望利用他理论中的哪些成分。罗森堡在两种场合都表达了这种观点。他正确指出，在对特定历史时期的研究中，马克思并没有运用生产力决定论，因此，他认为马克思不可能真正持有这样一种理论。罗森堡再次假设，马克思不可能是自相矛盾的，我们这里的论点也变成只是在马克思明确表述的一般性观点同他的一些特定历史分析中所暗含的认识之间的矛盾。[279]类似地，罗

森堡宣称，《共产党宣言》“明确驳斥”了将马克思解释为生产力决定论者的观点，因为它对资本主义兴起的解释不是以生产力的增长为前提，而是作为对不断扩大的市场和赢利机会的反应，这些都是与15世纪的地理大发现相联系的。[280]即使马克思对资本主义兴起的解释是充分的（对此存在争议），但它再次表现出，这种解释与生产力决定论不相一致，因此马克思不可能是生产力决定论者，因为他不可能自相矛盾。马克思也许拥有独一无二的能力，即从未自相矛盾过，直到我们证明将此作为隐含的假设支撑我们对他做出解释是不明智的时候。

即使如此，一种以财富增长为前提对历史做出的解释为什么就同生产力决定论不相一致，绝非是明白易懂的，财富增长是由贸易增长、劳动分工和资本积累造成的。无疑，亚当·斯密和考茨基都是生产力决定论者，但他们都努力将这两种解释结合在一起。[281]那些相信《共产党宣言》对生产力决定论进行了坚决的驳斥的人，也许应该反思一下马克思在《共产党宣言》中的如下论述：

> 资产阶级赖以形成的生产资料和手段，是在封建社会里造成的。在这些生产资料和交换手段发展的一定阶段上，封建社会的生产和交换在其中进行的关系，封建的农业和工场手工业组织，一句话，封建的所有制关系，就不再适应已经发展的生产力了。这种关系已经在阻碍生产而不是促进生产了。它变成了束缚生产的桎梏。它必须被炸毁，它已经被炸毁了。[282]

《共产党宣言》论证，伴随着生产力的不断增长，以及它们对阻滞其发展的所有制关系反抗的增加，类似的变化也会在资本主义社会发生。[283]最后，罗森堡论证，当马克思指出“动物遗骸的结构对于认识已经绝迹的动物的机体有重要意义，劳动资料的遗骸对于判断已经消亡的社会经济形态也有同样重要的意义”[284]时，这只是表明，劳动工具是占统治地位的社会关系的表征。正如温度计只是显示但不决定温度的高低一样，技术也只是表现但不决定社会关系的发展水平。[285]类似地，在从某些方面看是非常优秀的著作《马克思与无产阶级》中，麦卡锡论证，“马克思似乎不可能持有这种观点，即技术决定生产的社会关系”。尽管马克思在这个问题上的认识是“不明确和不严密的”，但他似乎只是认为，生产力是生产关系性质的表现。[286]对罗森堡和麦卡锡对这段话的解释，有两种反对意见：

（a）尽管马克思指出，劳动工具是社会关系的表征，但他同时也强调，他想到的那些工具是生产的“骨骼和肌肉”，即赋予某个物种以独特结构的要素。

（b）更重要的是，尽管马克思指出，劳动工具是社会关系的表征，但他并未指出，它们仅仅只是表征。他既未肯定，也未否定它们的决定性作用。因此，马克思是否持有生产力是人类历史发展中的决定性因素的观点，只能从其他段落中求得证明。

在本章中，我们最后一次对马克思做冗长的引述以支持这种观点，即根据他经过深思熟虑的明确论述，对马克思做生产力决定论式的解读是非常合理的。这段话不是来自引起巨大争议的文本，而是来自1849年的《新莱茵报》，它是马克思在1847年所做演讲中的一段话，马克思在其中表述了对布鲁塞尔德国工人协会的看法：

> 人们在生产中不仅仅影响自然界，而且也相互影响。他们只有以一定的方式共同活动和相互交换其活动，才能进行生产。为了进行生产，人们相互之间便发生一定的联系和关系；只有在这些社会联系和社会关系的范围内，才会有他们对自然界的影响，才会有生产。
>
> 生产者相互发生的这些社会关系，他们借以相互交换其活动和参与全部生产活动的条件，当然依照生产资料的性质而有所不同。随着新作战工具即射击火器的发明，军队的整个内部组织就必然改变了，各个人借以组成军队并能作为军队行动的那些关系就改变了，各个军队相互间的关系也发生了变化。
>
> 因此，各个人借以进行生产的社会关系，即社会生产关系，是随着物质生产资料、生产力的变化和发展而变化和改变的。生产关系总和起来就构成所谓社会关系，构成所谓社会，并且是构成一个处于一定历史发展阶段上的社会，具有独特的特征的社会。古典古代社会、封建社会和资产阶级社会都是这样的生产关系的总和，而其中每一个生产关系的总和同时又标志着人类历史发展的一个特殊阶段。[287]

生产力在不断发展，这些生产力决定着社会关系的性质，社会关系将随着生产力的进步而发生变革，这些都是这段话中明确予以肯定的内容，即生产力决定论的内容，它也是马克思在《德意志意识形态》、《哲学的贫困》和1859年《〈政治经济学批判〉序言》中反复重申的内容。不难揭示，马克思是一位生产力决定论者，但问题在于揭示，除此之外他还是什么论者。

第四章 作为马克思主义正统学说的生产力决定论

正如卢卡奇和罗森堡所宣称的，马克思有关生产力决定论的论述并非只是偶然地出现在某些段落，从而使人们“有可能”以这种方式去加以理解。[288]但是，这种生产力决定论又绝非是一套完整的理论——各种前提都已得到明确的阐释，而且能够很好地预见到各种可能的反对意见并予以反驳。马克思的生产力决定论既不是偶然犯下的错误，但也并不构成一种历史理论。确切地说，它是一揽子具有逻辑一致性的假设，而且正如马克思的一位辩护者所承认的，马克思并未试图证明它的正确性。[289]正是下一代的马克思主义者，尤其是普列汉诺夫和考茨基的研究，将历史唯物主义系统化为一种有关人与自然的全面理论体系，它能够替代处于对立面的各门资产阶级学科，同时为工人运动提供包罗万象的和具有逻辑连贯性的世界观，并能为他们中富有斗争精神的人所掌握。[290]这些思想家并没有对生产力决定论做出更多的辩护，他们不仅假设它的存在，而且断言它就是马克思主义历史学和社会历史学的基础。马克思不仅“能够”被解释为生产力决定论者，而且直到第二次世界大战，这都是对其历史理论居于支配地位的认识。确实，宣称我们必须去做证明马克思是一位生产力决定论者这种颇为单调的理论研究工作，在某种意义上会令人感到惊讶。因为直到最近，这仍然是对他的历史唯物主义的正统解释。

对随后对马克思做出解释的人而言，生产力决定论之所以能够取得支配地位，有两种主要原因。第一，马克思本人并未对他的历史方法或理论做出详细的界说。在那些马克思确实明确做了一般性论述的地方，它们通常都是生产力决定论性质的。第二和第三国际的理论家在马克思那些警句式的话语中（诸如，“各种经济时代的区别，不在于生产什么，而在于怎样生产，用什么劳动资料生产”；“手推磨产生的是封建主的社会；蒸汽磨产生的是工业资本家的社会”，等等）找到了理解历史唯物主义的钥匙。[291]首先，正是1859年《〈政治经济学批判〉序言》——马克思在这里有意识地提出了其研究的“指导性原则”——强化了人们对马克思做生产力决定论式的解读。随后的马克思主义者发现很容易从《〈政治经济学批判〉序言》中拣选出一些相关的明确论述，例如社会的生产关系与它的生产力相适应；一旦这些生产关系与不断增长的生产力的要求相抵触，它们将必然被抛弃。[292]直到今天，对马克思历史理论的研究仍然经常忽略马克思实际著书立说的历史，而倾向于将《〈政治经济学批判〉序言》中的论述做出推而广之的理解。[293]

第二，根据马克思的明确论述，对马克思做生产力决定论式的解读不仅是合法的，而且也非常适合于第二国际的政治实践。对这一代的马克思主义者而言，资本主义的灭亡和社会主义的降临都同样是不可避免的。马克思的《〈政治经济学批判〉序言》和达尔文的《物种起源》在同一年出版。他们各自的命题被很好地统一在考茨基的著作中，他论证，正如生物的进化是不可避免的一样，因为物种要么灭绝，要么适应它们生存环境的变化；资本主义，像封建社会一样，也注定会灭亡，这并不是由于道德家的谴责，而是由于社会发展本身。[294]因此，第二国际从马克思那里选择接受了一种经济决定论，其中政治发展被视为是经济变迁的表现，而经济变迁依次又是以生产力的增长为前提。[295]葛兰西将这种必然主义和“机械决定论”视为某种形式的慰藉，即在人们失败时能够给予他们的：“我只是暂时的失败，从长期看，历史发展的趋势是对我有利的。”不过，考茨基认为，必然主义并不是失败者的救命稻草，更确切地说，它是源自对工人运动持续发展产生的信心。[296]正是这种对工人阶级社会影响力将不断增加的信念，与第二国际理论家的生产力决定论紧密地联系在一起。

在许多方面，第三国际的政治实践都代表了与第二国际的一种彻底决裂。对于资本主义自身的发展确保社会主义在未来必然胜利的信念，可能会导致政治实践中的消极被动，这是葛兰西所承认的。布尔什维克党用政治的主动性和首要性替代了经济的首要性和政治上的消极被动倾向。正是出于这种原因，葛兰西将布尔什维克党领导的革命欢呼为“反对资本的革命”。第二国际对马克思主义所做的“机械式”的理解，未能使社会主义运动为应对即将到来的政治危机做好准备，这导致第二国际在1914年的解体。而布尔什维克党对马克思主义做了“唯意志论式”的理解，强行推进历史变革的步伐，结果导致了专政、官僚制度和警察控制，正如考茨基所警告过的那样。[297]

然而，尽管布尔什维克党的政治实践暗示了一种非常不同的马克思主义观，即不同于考茨基和普列汉诺夫所理解的那种马克思主义观，但这种变化并未带来任何历史理论上的创新。在俄国革命过程中，列宁也许会拒绝普列汉诺夫的政治立场，但他继续将普列汉诺夫——一位主要的生产力决定论者——推荐给年轻的共产党员们，“因为世界各地有关马克思主义的著作没有比他的更好的”[298]。确实，第二和第三国际理论家的著作进一步证明，政治立场不可能简单地从理论立场中推导出来。普列汉诺夫和考茨基拒绝承认由列宁领导的布尔什维克革命的合法性；在孤立的国际背景下如何推进革命的方式问题上，布哈林、斯大林和托洛茨基也存在分歧。但是，他们都统一于一种观念上面，即将历史唯物主义理解为某种形式的生产力决定论的观念。

普列汉诺夫和考茨基

俄国马克思主义者G.V.普列汉诺夫对生产力决定论做了最系统的阐述。确实，对普列汉诺夫而言，承认生产力对社会所起的首要性作用是马克思伟大之处的最明显表现，而且他回答了令早期思想家陷入困惑的社会进化之谜。18世纪法国的唯物主义者（诸如爱尔维修、霍尔巴赫）认识到，“人性”并非永恒不变，而是随环境的变化而变化。不过，他们认为这种环境是由社会“舆论”支配的。普列汉诺夫论证，作为结果，他们既不能解释社会环境的变化，也无法解释“舆论”的变化。类似地，在根据社会阶级冲突解释政治事件（诸如英国和法国革命）上，法国复辟时期的历史学家（基佐、梯叶里、米涅）要早于马克思，其中社会阶级以特定的所有权关系为基础。但他们却无法解释所有权关系产生和变化的根源，而只能求助于“人性”观念，这种缺陷也是圣西门和乌托邦社会主义者们所共有的。普列汉诺夫认为，马克思的伟大之处就在于他对德国唯心主义者所取得的进步进行了综合，在于他强调人类历史中存在着冲突和变迁，在于他强调这种变迁的物质根源，而这些都是早期的思想家所无法理解的。[299]

普列汉诺夫的目标是反驳民粹派（Narodnik）对历史唯物主义的解释，民粹派将历史唯物主义解释为一种有关历史的“要素”理论，其中经济仅仅是历史发展中诸多要素的一种——即使是最重要的那种。对普列汉诺夫而言，这些“要素”是抽象的结果，它歪曲了实际社会历史运动的复杂性。人类只有一种单一的和不可分割的历史，即它自身社会关系发展的历史，这种历史“是由每个特定时期生产力发展的状况决定的”。[300]马克思的成就是揭示出，所有权关系不可能由“人性”加以解释，历史变迁也不是绝对精神的展开，如黑格尔所认为的那样。相反，“社会历史过程的主要原因是生产力的发展”。[301]

“人”在本质上是一种“制造工具的动物”的思想，是普列汉诺夫对历史唯物主义做出解释的中心所在。他甚至宣称，马克思历史理论的全部精髓就包括在马克思的这句话中，“在改造外部世界的同时，人改变他自身的本性”[302]。换句话说，人类的发展就在于劳动工具，也即“人造器官”的不断完善。普列汉诺夫从这种发展中推演出了人类社会的全部历史。生产力决定每个社会的生活方式。澳洲野蛮人的全部生活依赖于他们打猎时所使用的回旋飞镖：“如果野蛮人变成土地耕作者的话，那他的全部习惯、思维方式和‘本性’都将会改变。”根据生产力的发展水平，我们能够预测相应的阶级关系；根据生产力的增长，我们能够解释特定所有权关系的兴衰。根据生产力的发展，我们能够解释家庭的发展史、私人所有权的演化、国家的出现，以及特定习惯、观念和政治理论的产生，甚至国家之间关系的特性和它们之间

战争的形式。[303]

不过，普列汉诺夫意识到，人们完全有可能对他的生产力决定论提出同样类型的反对意见，就像他自己对马克思以前的社会理论家提出的反对意见一样，即如果我们根据生产力的发展来解释社会和政治的变迁，那么又根据什么来解释生产力的这种发展呢？像马克思一样，普列汉诺夫简单地假设，生产力具有内在的发展倾向，即使在某些社会条件下，这种发展是以“极慢的速度”实现的。他更关注的问题是，生产的发展为什么会在不同的时间和地点上存在着非常大的不平衡。普列汉诺夫并不认为能够根据种族的不同来解释这种差别，因为制造工具的能力在人类历史和各个“种族”中都是普遍存在的。[304]马克思已经提出了这个问题，并给出了答案：“不同的公社在各自的自然环境中，找到不同的生产资料和不同的生活资料。”[305]这里关键的变量不是种族，而是地理环境，因为正是地理环境“使人类的各个种族不能在同等程度上实际利用他们的‘创造’能力”。通过对生产力增长施加的决定性影响，地理环境因而会对社会发展施加“决定性”的影响。所以，那些缺乏适合开采矿物的地区不可能通过独立发展走出石器时代，美洲印第安人的发展就受到缺乏适合驯养的动物的局限。[306]

但是，以“地理环境决定论”这一异端邪说为由来谴责普列汉诺夫是错误的。[307]第一，马克思和恩格斯都提出了非常相似的观点。[308]第二，普列汉诺夫清楚地了解伏尔泰对孟德斯鸠所主张的地理环境决定论的批判。伏尔泰指出，许多非常不同的社会制度却能够存在于同样的地理条件下。普列汉诺夫自己也指出，凯撒时代的英国社会非常不同于他自己生活时代的英国社会，即使英国的地理环境在这两个时期是非常相同的。因此，对现代研究者而言，基于如下理由来反对普列汉诺夫对地理环境的强调，即以东欧在同样的地理环境基础上形成了四种不同的社会制度为理由，是不合适的；普列汉诺夫本人已经提出了这样的论点。[309]普列汉诺夫并不认为，相对不变的地理环境能够解释变化速度更快的社会演进。确切地说，普列汉诺夫并非援引地理环境来解释生产发展在不同地区出现的不同道路和不同速度。地理环境只是赋予了发展生产力的可能性，但有可能是这里以一种方式发展、那里以另一种方式发展，这里发展得快些，那里发展得慢些。所以，地理环境只是在最初发挥一种动力作用，因为一旦特定的生产力发展水平已经存在，那它们就有可能决定相对不变的地理环境所能发挥的影响力的大小（正如在凯撒时代的英国和现代英国之间的差别一样）。生产力的特定发展水平不仅决定自然能发挥多大的影响力，而且也创造着特定的生产关系，生产关系有它们自身的发展规律。很明显，普列汉诺夫并未试图根据自然环境的变化来解释社会的

变迁。他要努力解释的是，为什么人类与自然环境的关系是不断变化的。[310]即使人们不愿意接受普列汉诺夫的观点，但似乎也没有理由给他的理论加上“地理环境决定论”的标签。

考茨基也同样坚持生产力决定论的那些为人们所熟悉的原则，但他同时将该理论体系化，并对理论的一些细节予以精炼。因此，生产关系同生产力的发展水平相适应；生产力具有内在的发展倾向，对此生产关系至多只能是暂时迟滞它的发展；私人所有权伴随着生产力和劳动分工的发展而产生；劳动分工导致不同社会阶级的形成。[311]与马克思和普列汉诺夫一样，考茨基的生产力决定论也是以将人类的本质特征界定为一种类的属性为前提的。人类不是根据生产加以界定的，因为鸟也“生产”巢穴；甚至也不是根据使用工具加以界定的，因为动物也能使用树枝和石头作为保护自己或砸开坚果的“工具”。不过，尽管动物能够找到和利用自然存在的工具，但人类却能够创造工具，用它们来生产产品，甚至用这些工具制造其他工具。不像动物的四肢，这些工具能够迅速加以改进，以致人类迈向一个新王国的道路被打开了，该王国的发展以生产力的增长为基础。[312]

普列汉诺夫发展了生产力决定论，并以此来驳斥某些人的论断。这些人宣称，马克思主义将人类真实历史的复杂性简化为对经济因素的被动反映。考茨基也希望强调人类社会组织的复杂性，但在这样做时，他常常会暗中违背他所阐释的生产力决定论。承认多种因素在历史因果关系中的作用常常会威胁到考茨基理论阐释的主导性逻辑，它以生产力的首要性为前提。在《伦理与唯物主义历史观》中，考茨基先是告诉我们，“每个社会都是由它掌握的工具制造技术所塑造的”。但他接着告诉我们，这并不意味着社会结构能够从生产的技术条件中推导出来，因为许多不同的社会在使用同样的工具。例如，与小农经济相对应的可能是亚细亚生产方式，那里需要中央政府来组织灌溉设施的建设；也可能是封建生产方式，那里受到游牧部落的威胁；还可能是奴隶生产方式，它在靠近海岸的地带，从事商业贸易，形成城市经济，在适于放牧的丘陵地带，形成农业经济。马克思主义的历史研究并不必非得从生产力出发，但必须重视对地理和历史条件的研究。[313]当考茨基（像普列汉诺夫一样）提到，尽管社会生产关系是由特定生产力造成的，但这些关系反过来又影响生产力的发展，而且在有它们自身的发展规律[314]时，生产力的决定作用被大大弱化。正如麦克默特里所宣称的，如果技术是“马克思的上帝”的话，那么在考茨基和普列汉诺夫那里，技术有成为牛顿式的第一推动力，推动整个体系运转的危险。但在这样做时，它也创造出了有其自身运动规律的社会制度。当考茨基和普列汉诺夫承认社会变迁的复杂性，承认地理环境、社会和技术的相互作用时，他们也就与他们自己所做的明确论断

和主导性假设产生了矛盾。

布哈林和斯大林

布哈林认为，第二国际的马克思主义曲解了马克思的真正意图，这种曲解导致社会民主党在1914年的背叛和工人阶级表现出爱国倾向。尽管如此，但他的《历史唯物主义》（写于1921年）——是作为马克思主义理论的教科书或入门书籍而写作的——却非常乐于向人们推荐普列汉诺夫有关历史唯物主义的著作，而且概括地介绍了生产力决定论的内容，这种介绍并没有对该理论的系统阐释，即由考茨基和普列汉诺夫所做过的系统阐释提供什么新的东西。[315]尽管布哈林并没有说出什么新东西，但他的《历史唯物主义》还是值得扼要地加以考察。首先是因为它强调，第二和第三国际之间的政治决裂并未导致对马克思历史理论在解释上的任何根本性变化，其次是因为该著作作为一本教科书的特点，意味着有关生产力决定论的假设是以最明白易懂的形式阐述的。

布哈林对社会变迁做出解释的基础是这样的一种假设，即生产力具有内在的发展倾向。对布哈林而言，这种假设是不言而喻的，因此无需为它做辩护。从这种假设可以推断出，每当生产关系变成生产力发展的桎梏时，它们都必须加以抛弃，以使生产力能够不受阻滞地增长。[316]如果“发展”命题是被简单地假设为正确的话，那么布哈林至少试图为首要性命题做一些辩护，首要性命题是指社会生产关系同它的生产力相适应。他论证，一个社会不可能一方面拥有以机械化为基础的社会技术，另一方面却拥有以手工工具为基础的社会关系。因此，我们可以根据对社会现有技术的适应来解释经济，这个论断适用于古代世界的奴隶制，正像它适用于现代资本主义社会的阶级关系一样。[317]事实上，布哈林将他需要证明的东西视为是想当然的，即某些以手工工具为“基础”的社会关系是同机械生产不相适应的。但正如一位更老到的生产力决定论者所承认的，如果某些生产力排除了某些生产关系的存在，那么，某些生产关系也将排除某些生产力存在的可能性；如果计算机排除了实施奴隶制的可能性，那么奴隶制也排除使用计算机的可能性。就其本身而言，布哈林的论证并不是对生产力首要性的证明。[318]

因此，布哈林并未在普列汉诺夫研究的基础上有所推进。他甚至接受普列汉诺夫将地理环境作为历史变迁原初动力的观点，认为这解释了一些国家为什么走上不同的社会演进道路；但他同时承认，一种静态的地理环境不可能解释任何一个国家的历史发展，地理环境对社

会的影响是由生产力的发展水平决定的。布哈林研究的一个进展是预见到巴里巴尔后来所强调的一种观点，即社会生产力并不包括特定的工具，甚至不包括各种工具的总和，而是由“整个工具体系”所构成，尽管这种深刻见解被接下来的论断所削弱，即“当然某种类型的工具总是居于主导地位”。[319]非常合乎逻辑地，他以如下论断作为结论——马克思主义历史学家在过去六十年的大部分时间都忽视了这种论断：“任何对社会的研究，对增长条件、增长形式、增长内容等的研究，都必须从分析生产力或社会的技术基础出发。”[320]

正如我们上面提到的，第二和第三国际之间的政治决裂并不是以抛弃生产力决定论为标志的。该理论的地位并未受到第三国际政治立场改变的威胁，这种立场的改变是伴随着斯大林的崛起和“社会主义的一国胜利说”的出现而完成的。斯大林的《辩证唯物主义和历史唯物主义》在很多方面借鉴了布哈林《历史唯物主义》的观点，例如就地理环境和人口在历史变化中的作用，斯大林提出了非常相似的观点。此时的斯大林是否会去关注人们对他剽窃行为的谴责，我们持怀疑态度。斯大林的生产力决定论以当时已为人们所熟悉的论点为基础，即生产力具有内在的发展倾向，因此必然会抛弃那些已经不再同它们相适应的生产关系。在以社会和它的生产力之间的这种对抗和矛盾关系为标志的各种社会形态中，资本主义是最后一种社会形态，但在苏联，生产关系已经和谐地适应于生产力的发展。[321]当斯大林试图确定导致历史变迁的特定生产力发展水平时，他的独创性表现得尤为明显。例如，原始共产主义与以石器为工具的时代相对应，但伴随着金属工具、农业，以及由手工业分离造成的社会劳动分工的出现，它让位于奴隶制。封建制是在金属加工技术和农业技术改进的基础上产生的，资本主义社会关系与机器的出现相联系，但资本主义本身只会导致生产力的危机，由此导致向社会主义的过渡。因此，生产力，尤其是劳动工具的变革“迟早会导致生产关系的相应变革和发展”。[322]俄国“社会主义革命的胜利”是否是生产力增长的结果，是在1938年的条件下，斯大林不可能允许去进行检验的问题。

列宁和托洛茨基

在这个时候，人们也许还能期望对斯大林做出批判的一个人就是托洛茨基，他在整个20世纪30年代一直都在全面地批判斯大林的内外政策。然而，尽管托洛茨基在政治上已经与斯大林决裂，但这并不必然导致他在理论上也与生产力决定论决裂。相反，他的《我们时代的马克思主义》（写于1939年）接受了斯大林在一年前写作的《辩证唯物主义与历史唯物主义》的观点，即“根据生产力（例如，技术的）

的增长和劳动组织的发展”[323]，可以解释社会从原始共产主义，经过奴隶制、封建制和资本主义制度的演进。这并不是说托洛茨基在抄袭他政敌的观点。因为早在1906年，他就论证，“马克思主义教导我们，生产力的发展决定社会历史的进程”。[324]

由于对普列汉诺夫的敬重，列宁赞同生产力决定论原则，这并不会令读者感到奇怪。在他的《卡尔·马克思》（写于1918年）一书中，列宁用一段来自1859年《〈政治经济学批判〉序言》的长篇引文来总结历史唯物主义的内涵，而《〈政治经济学批判〉序言》是表述生产力决定论的最重要的文本。为了使读者不再有任何怀疑，列宁强调，马克思主义以前的历史学有两种缺陷，其中一种缺陷就是未能将社会关系体系的根源追溯到“物质生产所达到的发展水平”。生产力是社会的基础，由此可以推断出，“所有思想……都根源于物质生产力的状况”。[325]在较早期的一篇论文《马克思主义的三个来源和三个组成部分》中，列宁论证，马克思用一种体系完整的理论结束了较早期对历史解释的混乱局面，这种理论表明，“由于生产力的增长，一种更高级的社会生活制度是如何从一种较低级的制度中发展而来的——例如，资本主义是如何从封建制度中发展而来”。[326]我们这里要关注的不是这样一种说法，即列宁和托洛茨基的政治实践，或他们对特定历史事态的分析与这些一般性的论断相矛盾。目前我们感兴趣的是，在明确坚持生产力决定论原则上，他们是一致的，而两个人的分歧在于他们对这种学说原创性的评价上。对列宁而言，正像对普列汉诺夫而言一样，生产力决定论原则是马克思伟大思想成就的标志。但事实上，托洛茨基更接近真理，他论证，“很明显，有关社会发展的这些基本主张已经由亚当·斯密阐发过”[327]。现在，我们必须转向去考察生产力决定论的理论起源。

第五章 生产力决定论的来源

我们主要关注的是确定马克思历史理论的主要线索，评估这些理论对指导具体社会研究的价值。不过，在我们评估生产力决定论的价值之前，我们将简要地考察一下这种理论的来源。许多对马克思产生过影响的思想，使得他被生产力决定论观点所吸引。黑格尔的影响使马克思接受了这样一种历史观，即将历史不仅视为一种“奇迹与灾祸的混合物”，而且视为一种连续的和进步的发展过程，它将经历不同的演进阶段。[328]马克思强调历史发展的有序性，这并不仅仅是受了黑格尔的影响。进化论、强调历史是进步的、发展必然会经历不同的阶段，及承认现实必然会发生变化，这些认识被描述为是19世纪的“主要思想模式”，可以在达尔文、斯宾塞、孔德、傅立叶和圣西门的著作中找到。马克思肯定无法避免受这些思想的影响。[329]尽管如此，但黑格尔的影响和对进化即进步的普遍强调还是无法解释马克思为什么会将变化的根源确定为社会生产力的发展。为了说明生产力决定论的来源，我们需要更具体地分析在马克思历史唯物主义的形成时期，对他产生过影响的思想和历史因素。马克思是在《德意志意识形态》中首次以成熟形式提出历史唯物主义的。

无疑，马克思本人相信，他已经发现了历史的真正基础，即物质生活的生产和由它所创造的市民社会，而这是较早期研究者所忽略的。法国和英国的研究者主要关注于政治领域，而德国的研究者甚至更加远离现实，他们只是根据“纯粹精神”来描绘历史，“把宗教幻想为历史的动力”。法国和英国的研究者（事实上，马克思指的是苏格兰的研究者）最多只是“首次尝试”为历史提供一种唯物主义的基础。[330]正如我们上文提到的，普列汉诺夫和列宁都相信马克思理论的正确性，并在马克思对社会发展根本原因的揭示上看到了他思想的伟大。然而，正是马克思本人指出，“我们判断一个人不能以他对自己的看法为根据”。[331]那么，马克思对自己思想具有原创性的评价，究竟是否准确呢？

“在对人们——当他们已经联合形成社会时——如何进行活动所做的每一项研究中，排在第一位的关注对象应该是他们谋求生计的方式。伴随这种方式的变化，他们的法律和政治体制也必然会发生变化。”这种认为社会学应该首先研究社会的生产基础的建议，并非是来自布哈林，而是来自罗伯逊于1777年撰写的《美洲史》。[332]在1777年之前，相信人类历史是由谋求生计的不同方式依次更替的信念

——依次经过狩猎、放牧、农业和商业四个阶段——是“启蒙运动时期社会思想的组成部分……很少有历史学家和社会思想家不受它的影响”。[333]罗纳德·米克对18世纪这些法国和苏格兰思想家的研究令人振奋，对所有那些相信生产力决定论是马克思的创新性研究成果的人而言，它应该作为必读性材料，因为到1780年，“四阶段理论”已经成为一种有关历史发展的逻辑体系的完整理论，而且被视为是对过去社会进行研究的重要指导性原则。例如，在有关法学的系列讲座（1762—1763年）中，亚当·斯密力图在这四个经济发展阶段的框架下考察所有权的起源和历史。斯密根据人口的压力来解释社会的演进，因为人口的增长造成了对新资源的需求。每个发展阶段都产生了与之相应的所有权关系、法律和政府类型。“根据对事物的某种观点，艺术、科学、法律、知识，甚至德行本身全都与这样一种东西相适应，即为人们提供肉、酒、服饰和住宿的活动。”[334]约翰·米勒在《等级的起源》（写于1771年）一书中对这种理论进行了熟练和全面的应用，该书用四种谋求生计的模式解释了生活方式、社会不平等及家庭和政府内部各种关系的演进。[335]

马克思不可能不知道这些理论，因为古典政治经济学就是从四阶段理论演化而来的，它是要对人们目前所处的第四个阶段的运行方式予以详细说明。[336]亚当·斯密的《国富论》（写于1776年）对他那个时代的经济做了说明，他正是将四阶段理论作为其研究背景的。斯密区分出狩猎者的社会（“社会发展的最低级和最原始状态”）、放牧者的社会（“社会发展的较为进步的状态”）、农耕者的社会（“社会发展的更为进步的状态”），最后是制造业和劳动分工获得显著发展的社会。每个社会都有它自身的战争类型和军队规模；每个社会都有不同的司法形式，它取决于所有权关系的不同发展阶段；每个社会都有相应的和不同的社会不平等和政治依附形式。在用于商业、教育和维护君主尊严的支出方面，这四个阶段中的每一个阶段也都是不同的。[337]到1844年，马克思肯定已经非常熟悉斯密的著作，这无疑是在写作《德意志意识形态》之前。

到1844年，马克思肯定也已经非常熟悉马尔萨斯的著作，后者同样接受了四阶段理论，而且揭示出每个阶段由于经济资源的不同，能够供养的人口数量也是不同的。例如，在最低级的狩猎—采集社会，人口必然是稀疏分布的。尽管如此，他同时论证，在社会发展的这四个阶段中，人口增长都表现出相同的趋势，即超出社会所能供给的生活资料水平的趋势，并借助相同的控制手段以保持需求和供给的平衡。[338]由此可见，马克思强调生活资料生产的根本重要性，这不大可能被说成是他对历史理论的独创性贡献。因此，诸如《德意志意识形态》等著作至多只能算是将法国和苏格兰启蒙思想家所主张的唯物

主义发展到了极致。[339]

不仅在赋予物质生产以首要性方面，这些研究者影响了马克思，而且，他们提出的一般性历史和社会假设，也在19世纪40年代对马克思生产力决定论的形成产生影响。像马克思一样，斯密等研究者也假设，“人是能动的，具有改善物质生活条件的内在倾向”，“人有改善他生存状况的倾向和能力，通过这种倾向和能力的发挥，他能够从一种进步水平发展到另一种进步水平”。社会发展的编年史可以根据这种改善自身能力的发展程度来加以编撰。这样一种理论将使历史学家能够观察到真正的人类历史，并且“深入到事件的表象背后，而庸俗的历史学家只会专注于表象的细枝末节”。最后，就像马克思认为的那样，生活资料的生产方式是社会和政治组织的，以及道德、行为方式和思想观念的本质性基础。[340]

马克思受到18世纪唯物主义的影响，不仅是通过对政治经济学的研究——这种研究开始于1843年秋——获得的，而且也是通过研究圣西门获得的，后者是他非常尊敬的人。[341]圣西门本人也表达了对诸如罗伯逊和弗格森（Ferguson）等苏格兰启蒙思想家的敬佩，他们正是基于四阶段理论对市民社会做出研究的。圣西门将他们的研究视为是撰写一部有关人类发展的真正历史的开端，这种历史将深入到政治、宗教和军事史实的表象背后。[342]对圣西门而言，社会就是一个工厂，而“人”本质上就是一种工作动物，不停地进行生产和消费。[343]以“工业社会”的产生这一根本性趋势为基础，中世纪和现代欧洲的历史表现出一种连续性，而工业社会又是以科学知识和工业进步为基础的。这种社会已经取代了较早期的教会—封建社会，后者是以神学和低水平的生产力为基础的，它是通过征服，而不是通过贸易和制造业聚敛财富的。中世纪自治城镇的兴起、宗教改革运动，以及英国、法国和美国的革命仅仅是这种历史的几个片断，是迄今尚未完成的那种发展的组成部分。[344]

圣西门继承了18世纪的信念，即相信人类历史在本质上是进步的，它最明显地表现在四阶段理论中。从中可以推断出，社会制度将在某些时候与社会需求相适应，而在其他时候会变得不一致：“直到15世纪，世俗权力仍然掌握在贵族手中，这是有益的，因为在那时，贵族是最有能力的实业家。他们指导农业生产，而那时农业是唯一重要的实业。”[345]马克思如下论断的思想来源是非常明显的，即“那些使一定的生产力能够得到利用的条件，是社会的一定阶级实行统治的条件”[346]。圣西门指出，社会最终将完全抛弃封建制度的残余，“工业家”，即勤奋工作、爱好和平并有益于生产发展的社会阶级将掌握政治权力。[347]因此，在将生产描述为社会组织的主要目标方面，在

认为社会毁灭自身的萌芽就存在于那些将使社会组织形式变得多余的力量的产生和发展方面，圣西门对马克思的生产力决定论产生了重要影响。[348]但这并不是说在两位思想家之间不存在本质的区别。马克思当然不会接受圣西门的下述观点，即强调知识的增长是经济变迁的决定性因素，或认为每种社会制度都是应用某种特定哲学体系的结果。[349]尽管如此，但圣西门的影响却是真实存在的。人们过多关注于德国古典哲学对马克思的影响，大大超出了它所应受关注的程度。对那些希望寻找马克思的历史唯物主义根源的人而言，他们至少应该在同等程度上去关注“英国”的政治经济学和法国的社会主义，而不仅仅是关注黑格尔和费尔巴哈对马克思的影响。

到1845年底，马克思和恩格斯开始写作《德意志意识形态》时，他们已经在思想上为接受生产力决定论做好了准备。受费尔巴哈唯物主义的影响，马克思在《黑格尔法哲学批判》（写于1843年）中论证（正如马克思后来所提出的），“法的关系正像国家的形式一样，既不能从它们本身来理解，也不能从所谓人类精神的一般发展来理解；相反，它们根源于物质的生活关系”。[350]马克思对政治经济学的研究成果体现在他1844年完成的《经济学哲学手稿》中，在书中马克思接受了经济学家的下述观点，即“人”在本质上是生产者和消费者，劳动成为他思想的中心范畴。对马克思（正如对黑格尔和政治经济学家一样）而言，劳动是最重要的人类活动形式，生产是人借以创造其本质的手段。正是自由的生产活动将“人”和动物区别开来。生产对人而言的中心地位构成了马克思对异化做出批判的基础。由于强制性、劳动分工和非人的劳动条件，工人在资本主义生产方式下遭受异化，致使一种本来由“人”创造的制度却变成人的统治者。[351]然而，尽管这些著作已经表现出唯物主义的倾向，并且强调生产的重要性，但马克思对黑格尔的批判或《经济学哲学手稿》都还不是阐发生产力决定论的文本。马克思揭示出，市民社会是国家的基础，但他并没有进一步指出，市民社会依次又是与生产力的发展水平相适应的。1844年手稿对生产，尤其是生产中的异化多有论及，但无论在这里，还是在恩格斯的《政治经济学批判大纲》（写于1844年）中，都未能将生产力描述为社会的基础或历史变迁的动力。

在第一次游历英国期间（从1842年11月到1844年8月），恩格斯写作了《政治经济学批判大纲》。五十年后，恩格斯回忆了这次游历对他所产生的影响：“我在曼彻斯特时异常清晰地观察到，迄今为止在历史著作中根本不起作用或者只起极小作用的经济事实，至少在现代世界中是一个决定性的历史力量。”这些经济事实形成了现代阶级对立所由产生的基础；这些阶级对立，在它们因大工业而得到充分发展的国家里是政党形成的基础，因而也是全部政治历史的基础。[352]

在1844年3月，恩格斯宣称，尽管未受到欧洲大陆一个世纪革命的影响，但英国却经历了一场真正的社会革命，它发生的变革比任何其他国家都大。到9月，他再次指出，英国工业的迅速增长是一场革命，它构成“现代英国各种关系的基础，是整个社会运动的动力”。这场工业革命最重要的结果就是无产阶级的产生，首先是在城镇，接着是在乡村，它是伴随着小农场主被租佃农场主驱赶离开土地而产生的，这些租地农场主雇佣挣工资的劳动力从事生产。这场社会革命不仅创造了无产阶级，而且增加了英国资产阶级的财富和影响力。[353]

在《英国工人阶级状况》一书中，恩格斯对这些思想进行了整理，该书是他在1844年回到德国后写作的。在书中，恩格斯重复了他过去的认识，即英国无产阶级是在18世纪后半期发生的工业革命的产物。接着，继珍妮纺纱机引入后，农业也被纳入这一进程，农村无产阶级由此形成。单单就是这样一种很不完善的机器甚至就能改变下层阶级的社会状况，更别提一种相互依赖，并且配合默契的机器系统所造成的变化。在对工厂生产兴起的探讨中，恩格斯认为，“小工业创造了资产阶级，大工业创造了工人阶级，并把资产阶级队伍中的少数选民拥上宝座，……但时机到来时，无产阶级将看到，他们要推翻现存的社会秩序是多么容易”。这场工业革命“引起了市民社会中的全面变革”，这场革命的“主要结果”就是无产阶级的产生。[354]在这种意义上，恩格斯的著作是他19世纪40年代在曼彻斯特生活的产物，而曼彻斯特是新工业资本主义发展的中心，伴随着经济的迅速发展，阶级的极化和社会冲突的加剧也随之发生。[355]

对恩格斯在英国生活经历所获得的认识的第一次表述是在与马克思合写的《神圣家族》中，它是和恩格斯的《英国工人阶级状况》在同一时期撰写的。马克思和恩格斯写道，“批判的批判者”在考察“人”与自然之间的关系时忽略了历史运动：“难道批判的批判以为，它不去认识某一历史时期的工业和生活本身的直接生产方式，它就能真正地认识这个历史时期吗。”[356]不过，正是在《德意志意识形态》（写于1845年11月到1846年8月）中，“唯物史观的基本原理第一次得到了比较系统的阐述”。[357]1844年的手稿援引了一种有关人本质属性的哲学观念，即从事生活活动的人是一种自主的、自由的和创造性的生产者，以此论证在资本主义制度下，“人”同自身和自然界的关系都被异化，被外化。[358]而在《德意志意识形态》中，这种将“人”视为生产者的非常抽象的观念，在下述判断中具有了一种经验意义，即历史在生产力的增长和形成相应的生产关系中产生了一种连贯性。《德意志意识形态》中有关生产力在决定社会关系（或交往形式，这是马克思和恩格斯那时对它们的称谓）上的作用的判断，仅仅是来自对恩格斯直接经验的概括，即他有关技术变革对社会影响的直

接经验，恩格斯在《英国工人阶级状况》中对此做了勾勒。《德意志意识形态》甚至重复了恩格斯较早期的判断，即大工业生产创造了无产阶级。[359]

罗森堡等人希望否定马克思是一位生产力决定论者，他们宣称，马克思认为阶级斗争才是历史发展的根本动力。但他们必须面对一个令他们尴尬的事实，即马克思本人否定了这种对他成就的解释。在1852年写给魏德迈（Weydemeyer）的信中，马克思指出，他配不上如此的荣誉，即作为现代社会中存在阶级或阶级斗争发现者的荣誉，因为这已经由资产阶级历史学家和经济学家所发现。马克思宣称他只是发现，“阶级的存在仅仅同生产发展的一定历史阶段相联系”。[360]尽管马克思就这一发现要求获得荣誉，但恩格斯至少有同样的权利要求获得荣誉。由此，生产力决定论能够作为马克思主义的一个基本原理出现，长期发挥影响，但它首次被提出是在恩格斯，而不是马克思的早期著作中。[361]恩格斯持有的经验主义信念，即“要知道布丁的味道，最好自己品尝”，被归咎于他在曼彻斯特的经历。那么，对马克思和恩格斯的下述信念而言，即社会的生产关系是由生产力的发展水平决定的，该城市肯定也要负责任。[362]

第二部分 生产力决定论：一种批判和一种替代性理论

第六章和第七章将对有关生产力决定论的历史论断提出批判，这种决定论是由马克思提出的，最近由诸如肖和科恩等学者予以了详尽阐释。第六章考察了下述论断，即应该拒绝接受生产力决定论，因为它是以功能解释为前提的，并得出结论，功能解释从本质上看在社会科学中是无效的。对在第三章中归纳的生产力决定论的主要命题，第七章分别予以了讨论，并对每个命题都提出了逻辑的和/或经验的批判。我们之所以拒绝接受生产力决定论，正是由于这些具体批判提出的理由，而不是因为它是以功能解释为前提的。

生产力决定论论证：

（a）社会生产关系对生产力的发展产生着有利影响。

（b）社会生产关系具有某种特定形式，因为这种形式在特定时期适合于生产力的发展。

（c）尽管不可能确定其中的机制，通过这种机制，生产力能够导致特定生产关系的产生；但经验证据表明，这种机制确实存在。

第七章回应如下：

（a）社会生产关系并不必然对生产力的发展产生有利影响。相反，它们经常导致社会生产力的停滞，甚至下降。

（b）在这种背景下，功能解释的有效性不再构成问题。既然社会生产关系无法功能性地满足生产力的要求，因此它们也不可能通过这样的功能作用来加以解释。

（c）无法举出经验证据证明存在着某种机制，通过这种机制，社会生产力能够导致发挥有利功能的生产关系的产生。既然生产关系并不必然发挥有利于生产力的功能，因此也就不可能提供这样的证据。

换句话说，我们之所以拒绝接受生产力决定论，并不是因为它以功能解释为前提，而是因为在某些限定条件下，它无法满足使功能解释有效的各项要求。

因此，出于逻辑和经验的原因，第七章拒绝接受生产力决定论。第八章将论证，马克思本人提供了一种替代性的历史理论，它不是以下述论断为前提的，即生产力创造特定的社会关系，而是以下述前提为出发点，即生产本身就是社会活动的一种形式。就封建社会向资本主义社会过渡的问题，马克思提出的解释，以及最近有关这一问题的争论，说明了这种替代性方法的本质所在，并进一步表明了生产力决定论在解释上是多余的。这种替代性方法拒绝接受某种历史“哲学”，这种历史哲学将马克思主义视为针对各种问题的答案。确切地说，马克思主义只是提供了一些观念，这些观念使我们能够去提出一些特定的历史问题。这种替代性方法所依赖的不是从生产力决定论的公理中推导出各种结论，而是以经验研究为前提，解释社会演进的不同历史路径。这种替代性方法不是对马克思的“更为正确”的解读，而是对历史变迁研究的更为有益的指导。

第六章 生产力决定论和功能解释

在撰写《德意志意识形态》之后，马克思并未做出努力以对他的历史理论进行更为详尽的阐释。因此，他并未尝试证明他的生产力决定论是正确的，或针对可能的反对意见为它做辩护。马克思将他的理论视为是“明显不证自明的”，所以为他的主张做辩护的任务就留给了现代研究者。[363]正是在G.A.科恩的著作中，生产力决定论以其最精细的形式出现，并获得令人印象深刻的辩护。科恩认为，可以用两个“功能性”命题来界定历史唯物主义：

（a）生产力的发展水平解释了社会生产关系的性质；

（b）社会生产关系的性质依次又决定了社会“上层建筑”（例如政治制度、法律法规等等）的性质。[364]

诸如埃尔斯特和吉登斯等学者论证，一般而言，功能解释在社会科学中是无效的。[365]如果这种论断确切的话，我们能够立即否定生产力决定论，因为它以功能解释为前提。但事实上，我们不可能立即否定功能解释，因为在某些情况下，它能够被合理地运用于社会科学的研究。不过，第七章将论证，生产力决定论并不在这种合理的应用范围之内。

生产力决定论假设，社会生产关系是由于生产力的功能要求而产生的。这就产生两个问题：

（a）生产关系会对生产力发生影响吗？（这个问题必须根据历史事实来回答）

（b）如果生产关系确实会对生产力产生影响，那么这能够解释生产关系的性质吗？

第七章将论证，社会生产关系并不必然对生产力产生影响。因此，问题（b）是多余的。换句话说，对生产力决定论的关键反对意见并不在于它是某种形式的功能解释，而在于这种理论并未揭示出生产关系从一开始就能对生产力产生影响。这不是逻辑上的失败，而是历史证据上的失败。

什么是功能解释？在何种意义上说，生产力决定论是某种形式的

功能解释？从本质上看，功能解释在社会科学中是无效的吗？在功能解释中，特定形式的社会行为是根据该行为所造成的结果来加以解释的，这些结果有益于现存社会组织的存在和发展。功能解释的经典实例是霍皮人（Hopi）所跳的祈雨舞。霍皮部落的印第安人定期聚集在一起跳全部落的祈雨舞。这种舞蹈的“明显”功能似乎是一种纯粹的迷信，一种非理性的行为方式，因为祈雨舞并不会（我们相信它不会）产生它试图要达到的结果。只有当我们注意到祈雨舞的“潜在”功能时，其功能是加强这个居住分散部落的社会凝聚力，我们才能够真正去评估它的意义和解释它存在的原因。因此，一种社会制度（祈雨舞）是根据它的有益结果（社会凝聚力）来加以解释的。[366]

功能解释是如何与生产力决定论联系在一起的呢？科恩论证，一般而言，社会生产力解释了生产关系的性质，生产关系依次又决定了社会的政治和意识形态上层建筑的性质。然而，科恩同时也意识到，生产关系对生产力的发展产生着重要影响，政治的上层建筑也能够影响阶级关系。[367]那么，科恩为什么不接受一种生产力、阶级关系和上层建筑彼此之间相互作用的理论呢？为什么继续强调生产力的首要性呢？科恩的回答是，社会生产关系的性质和它们对生产力的影响从功能上看是由生产力的要求加以解释的。他由此继续坚持生产力的首要性地位，而同时承认社会形态各个层面之间的相互作用。他强调，只有以这种方式，历史唯物主义那些明显矛盾的论断才能变得“彼此一致”起来——历史唯物主义内部存在矛盾，这似乎是根本无法想象的情况。[368]因此，从功能上看，生产关系由生产力的要求加以解释，“由于最重要的是不使文明的果实——已经获得的生产力被剥夺，所以必须粉碎生产力在其中产生的那些传统形式”[369]。正是因为生产关系“应该”对生产力发挥功能性作用，所以当它们变为生产力进一步增长的桎梏时，必须将它们抛弃。

应该强调指出，认为一种制度或行为方式具有某种功能，并没有必然解释那种制度或行为为什么会产生。例如，官僚制度内部的斗争会产生抑制它们僵化的结果，而这一事实并不意味着这种斗争之所以存在是为了带来这种有益的结果。在这个例子中，有益结果只是这种斗争的一种意料之外的副产品。科恩仅仅是论证，在某些情况下，功能属性（即有益结果）也许解释了产生那种结果的制度或行为。其次，应该强调指出，科恩并不是在论证一个稍后发生的事件能够解释一个稍早发生的事件。霍皮人的祈雨舞并不是由它随后产生的结果（社会凝聚力）来解释的，即它发生的倾向是由它产生某种结果的倾向来加以解释的。[370]

既然并不是所有功能属性都具有解释力，所以最直接的问题就是

将那些具有解释力的功能属性区分出来。功能主义者和他们的批判者都同意，一种功能解释要是有效的，必须存在某种形式的“反馈”机制，通过这种机制的作用，某种会产生有益结果“f”的倾向将保证“e”的存在，即产生“f”的行为、制度或机构的存在。[371]例如，长颈鹿之所以有长脖子，也许可以根据它能给长颈鹿带来的有益结果来加以解释，长脖子之所以能给长颈鹿带来有益结果是因为长颈鹿以合欢树（acacia）的树叶为食物。在这个例子中，将有益结果和器官发育特点联系在一起的机制是达尔文的进化论，即偶然变异解释了长脖子形成的可能性，而自然选择解释了处于有利地位的长颈鹿获得生存和繁衍。在生物学中，我们不必在每个事例中都具体说明在其中起作用的“反馈机制”，因为有关偶然变异/自然选择的一般理论提供了这样一种普遍发挥作用的机制。[372]

社会科学家（包括历史学家）面临的问题是，他们没有与生物学相对应的一般形式的功能解释。对那些希望以功能形式解释社会制度的人而言，这种缺失无疑构成其潜在的劣势。例如，波兰的马克思主义者茨托姆卡曾论证，仅仅表明“x”有益于“y”，并不是在用那些有益结果来解释“x”的存在。“对一种系统所倾向的状态或功能要求做出说明的最精确的决定论也是无用的，除非人们能够确定使这些状态得以实现和使这些要求得以满足的实际发挥作用的机制。”然而，尽管相信功能解释对社会科学是至关重要的，但茨托姆卡也必须承认，他提出的四种机制——他认为也许可以充当解释的机制，没有一种是“完全充分的或令人满意的”。[373]埃尔斯特也强调了确定在其中发挥作用的因果机制的重要性，一旦确定了这种机制，就使人们能够不仅宣称社会生产关系对生产力的增长发挥着作用（本身是一个矛盾命题），而且还可以宣称，这些关系之所以存在是因为它们被设计用来满足生产力的要求。[374]

埃尔斯特举了一个功能解释确实在社会科学中发挥作用的例子，即芝加哥学派（the Chicago）对市场的分析。这些经济学家认为，一种经济行为——诸如引入规模经济——之所以为人们所仿效，可以根据它能够在未来产生有益结果（例如较高的利润）来加以解释，这是功能解释的一个经典事例。在这种解释模式中，并不是简单地假设确实存在着反馈机制，因为我们的确能够看到某些有益的结果。有学者将其中的机制确定为市场上的竞争和那些接受利润最大化经营策略的企业能够生存。在这个例子中，发挥作用的机制非常类似于自然选择机制，尽管没有人会假设这种机制能够整体地运用于对社会的研究。

至于这些企业为什么会接受诸如规模经济等有益的经营策略呢？可能有两种类型的答案：

（a）企业是出于“非理性”的原因才接受这些有益的经营策略。例如，公司的经理们可能是试图通过成为大企业的管理者来获得更高的社会声望。从经济方面看，他们是出于非理性的原因才接受规模经济的经营策略，尽管这些企业接受利润最大化的经营策略并非是出于经济理性，但市场倾向于鼓励它们的生存和成功发展。类似地，在自然选择中，适者生存也是在没有任何理性指导下实现的。

（b）企业也可能是出于理性原因才接受规模经济的经营策略，即企业的经理或所有者在有意识地实施利润最大化的经营策略。那些能够进行理性思考的人将会采取成功的经营策略，由此生存下来。这是一种社会科学所独有的解释形式，因为生物学和物理学无需借助意图进行解释。[375]

埃尔斯特论证，要使功能解释有效，必须确定其中的机制，它将有益的结果与发挥作用的事件或制度联系在一起。不像在生物学中那样，这种机制在社会科学中不可能被视为是想当然的，因此在每个特定事例中都必须明确地加以确定。他相信，在社会科学中，对功能解释的合法应用只有当这些解释：

（a）援引了类似“自然选择”式的机制，正如芝加哥学派在对市场的解释模式中所做的那样；或

（b）援引了人们的意图。[376]

对埃尔斯特的观点可能有两种反对意见。一种反对意见是由诸如斯廷施孔布和范帕里斯等学者提出的，他们认为存在着这样一种发挥作用的普遍机制。另一种反对意见是由科恩提出的，他认为，如果有合理的理由说明那种机制在发挥作用，那么我们实际上无需具体指出它的存在。斯廷施孔布论证，我们能够将社会视为一种“非常有趣的马尔科夫机制（Markov machine）”。正如一个无法入睡的人会翻来覆去直至找到一个舒服的姿势安静下来一样，我们也能够将社会视为处于一种变动状态，但它趋向于平衡。非平衡状态具有内在的不稳定性，会产生有利于变化的压力。因此，一种僵化的官僚体制不可能适应不断变化的环境，它最终会消失，让位于一种更为灵活的组织形式，这种组织形式能够应对要求变革的压力。类似地，不适合现存生产力的生产关系也将被抛弃，这是伴随着社会趋向平衡的过程而发生的。

埃尔斯特的答复是，这不是一种严格意义上的功能解释，因为它并不是根据它的有益结果，而是根据它并没有破坏稳定的结果来解释一种制度的。而且，斯廷施孔布的论述既没有解释社会生产关系的起

源，也没有解释它们对生产力的增长为什么应该是最优的，但是能够用他的论点来解释特定的生产关系为什么会持续存在，即根据它们将生产力增长中的危机减少到最小化的趋势来解释。这很难算得上是一种重要的反对使用功能解释的理由，因为不构成功能障碍本身就能被说成是在对社会发挥有利作用。我们仍然有“适者生存”的原则在发挥作用，即使不是“最适者生存”的原则。埃尔斯特会做出反驳，在对整个社会的研究中，我们难道能使用马尔科夫机制吗，该机制认为事物会自动趋向平衡，因为社会变迁是复杂和迅速的。同样，我们也会提出质疑，这真的能构成一种重要的反对意见吗，因为我们感兴趣的是对特定社会制度做出功能解释，例如对霍皮人的祈雨舞或特定形式的阶级关系做出功能解释。[377]

斯廷施孔布的论证有一个非常重大的缺陷，尽管我们也许希望将社会视为一种非常有趣的马尔科夫机制，但是，这至多只是一种隐喻或类比，而隐喻是构不成解释的。例如，一个为过多人口所困扰的社会，人们能够将它视为处于一种不稳定状态，但它最终将趋向于某种新的平衡。然而，根据何种理由，我们说一个社会是人口过多呢？这个问题又会持续多久呢？它将会达到一种什么样的新平衡呢？是通过饥荒，还是通过移民来减少人口数量呢？是通过兼并相邻地区，还是通过增加农业生产率，或是通过增加粮食进口来解决问题呢？一个社会为什么会产生一些特定的问题，这些问题会持续多久，会接受什么样的解决方案？这种种问题是不可能借助隐喻来予以回答的。

范帕里斯也提供了一种机制，能够将特定社会制度与它所产生的有益结果联系在一起：即试错机制。在生产力发展的某种特定水平上，人们能够试验各种不同的生产关系。很快，他们就会认识到，哪一种形式的生产关系最适合生产力的增长，由此采用这种最优形式的生产关系，直到生产力获得充分的发展，进而要求生产关系做相应的变革。[378]读者也许会觉得这种想法很奇怪，它将阶级关系想象为一种套头衫，如果尺码错误，很容易换另一件。但从本质上看，它所表达的观点还是有效的。不过，接受这类观点，埃尔斯特应该不会有什么困难，因为它包含着人们的意识和意图。由于这是一种在逻辑上有效的解释形式，所以我们必须做的全部工作就是在经验上检验这种假设，以考察社会是否在着手以这种方式试验各种生产关系。

斯廷施孔布和范帕里斯试图提供某种机制，以确定在特定制度和它的有益结果之间的反馈关系，由此证明功能解释的有效性。科恩同意，在那些能够应用功能解释的事例中，这种机制是必然存在的。他与埃尔斯特的分歧在于，他相信，社会科学家并没有义务去确定这些机制到底是由什么组成的。当然，如果我们能够确定这种机制自然是

再好不过了，但如果我们没有这样做，也不能由此就说功能解释在社会科学中的应用是不合法的。科恩用生物学的类比来说明：根据对物种的有益结果和物种对生存环境的适应，进化理论解释了生物体的结构，诸如长颈鹿的长脖子。目前，借助偶然变异、自然选择和最大限度地繁衍后代，即根据达尔文的理论，生物学家能够确定这种适应机制。然而，甚至在达尔文之前，自然科学家也有可能认识到，动物的结构确实在发挥作用，并相信动物之所以拥有这样的结构，是因为这样的结构发挥着某些功能。在达尔文之前，就器官为什么具有某些功能的问题，许多科学家都无法确定其中的机制；其他人，诸如拉马克还对这种机制做了错误的解释。尽管如此，但在接受功能解释上，这些科学家是正确的，即使他们还不可能确定支撑功能解释的机制。科恩认为，社会科学目前的发展水平类似于达尔文之前生物学的发展水平，它能够观察到许多功能性联系，诸如在社会所提供的教育类型和社会的经济需求之间的联系，但是无法确定产生这些联系的机制。[379]

也许有充分的证据证明存在一种反馈机制，甚至当我们还无法具体确定它时也是如此。这是一种非常有影响力的观点，即使在考虑到了埃尔斯特的答复之后仍是如此。埃尔斯特回应说，我们必须想到有某种因果机制在发挥作用，以将假的相关关系（“e”发生，“f”随之发生）同真正的因果关系（“e”发生，导致“f”发生），或功能解释（“e”发生，由于它导致“f”发生的倾向）区分开来。[380]科恩的首要性命题给出的是功能判断，即特定的生产关系可以根据生产力的要求加以解释。科恩承认，对生产力如何选择与之相适应的生产关系问题，他并没有好的答案。[381]从中可以推断出，首要性命题的有效性依赖于能否获得适当和充分的证据，以使我们在对其中起作用的机制做出详细阐释之前就接受它。

就对历史变迁的生产力解释而言，我们的目的是评估这种解释的有效性。我们的第一个结论是，不能因为它是功能解释就否定它的合法性，需要进一步听取它的自我辩护。因为在某些条件下，使用功能解释是合法的。因此，我们必须从功能解释是否有效这一抽象问题转向生产力决定论是否合理这一具体问题，去问：

（a）社会生产关系可以根据它对生产力的功能性作用加以解释吗？（能否将功能解释应用于这一个案的逻辑问题）

（b）社会生产关系从一开始就对生产力发挥了功能性作用吗？（能否应用功能解释的经验问题）

对这两个问题，第七章将以否定的方式做出回答，由此否定生产

力首要性命题的正确性。第八章将提出对长期社会变迁的一种替代性解释。

第七章 生产力决定论：一种批判

马克思和恩格斯对人类历史的演进提出了一种生产力决定论式的解释，这种解释清楚、明确，而且连贯一致。它构成对历史唯物主义的正统解读，因为以后各代的马克思主义者对此不再有可能提出任何质疑。我们的下一项工作就是评估马克思相关论断的有效性，同时评估G.A.科恩和W.H.肖对马克思观点所做辩护的有效性。[382]我们将评估生产力决定论的七个主要论点，它们是在第三章中确认的，还将考察现代学者对马克思理论的完善，这种完善同样是针对这七个论题做出的。

1.没有生产，人类和人类社会的存在都是不可能的。（见本书第**28**页）

马克思宣称，早期的研究者很少关注生产的发展，但它是全部社会生活和人类历史的真实基础。正如我们上文提到的，这是一个非常奇怪的论断。因为在18世纪对历史变迁的各种解释中，“生计谋取方式”已经成为一种重要的研究视角。[383]尽管如此，但主要的问题并不在于马克思的论点是否具有原创性，而是在于它在为生产力决定论进行辩护时所起的作用。实际上，甚至马克思的辩护者也承认，他的这一论断，即人必须吃和住，然后才能从事政治活动和哲学研究，“很难”证明物质生产在对社会生活解释中具有首要性。马克思的逻辑推理是“草率的和不足信的”。[384]

即使我们同意将生产视为一种“重要”的人类活动，而且这种活动先于社会关系而存在，但这本身并没有告诉我们任何有关生产、阶级关系和社会上层建筑之间的关系的内容。社会的这些层面可能会彼此互动，从理论上看，某个层面还可能会在社会中居于主导地位。即使生产是社会存在的前提条件，但这本身并没有告诉我们任何有关它在社会结构或历史变迁中发挥决定作用的内容。由此可见，我们必须将生产视为一种不同于而且是先于其他社会存在的存在吗？一种替代性的观点认为，生产本身就是一种社会活动。这种替代性观点构成我们下面对马克思做出解读的基础，它对历史变迁的解释非常不同于生产力决定论的解释。

2.人类以一种独特的方式从事生产，这在某种程度上将他们同其他动物区别开来。（见本书边码第**28—29**页）

必须将上述论断区分为两个不同的问题。第一，我们是否同意马克思所界定的那些特征是人类所独有的？第二，如果我们同意马克思的界定，那它能为生产力决定论对历史变迁的解释提供基础吗？马克思认为，从三个方面看，人类劳动是独特的。第一个命题，只有当“人们”开始从事生产时，他们才将自身区别于其他动物。我们能够对这个命题提出反对意见，因为它似乎无力成为合理的证据或反证。第二个命题，“人”是制造工具的动物。我们有可能否认它的正确性，因为同样可以将许多动物界定为工具制造者，尽管“人”在制造工具方面有其独特之处，他能够用工具来制造其他工具。[385]马克思的第三个命题，人类劳动的独特性是人在劳动中能够有意识地发挥创造性和实现其意图，现代人类学家更倾向于接受这个命题。正是在人和他们制造的工具之间的关系，而不是使用工具本身，将他们区别于其他动物。[386]

即使我们承认，人是以一种独特的方式从事生产的，但这也并不就能促使我们承认，社会的生产关系是由生产力决定的。上述第二个命题似乎是暗示，因为“人”在本质上是一种制造工具的动物（或至少在以某种独特的方式从事生产），所以人类历史在本质上是那种独特的生产方式的发展历史，其他社会要素都与人类的这一限定特征相适应。然而，只是给某物下定义并不等于对它做出因果关系方面的解释。例如，我们可以将鸟界定为有羽毛的动物，它有两个翅膀和两条腿，但这个定义并未告诉我们任何有关鸟的飞行能力、栖息地、交配模式、迁徙等方面的知识。“人类从事生产，由此创造出社会关系。”这样的论点假设，生产在解释社会方面具有首要性。可是，我们即使能够认为生产是独立于社会关系并先于它而存在的，但如果要使生产力决定论具有解释力，对这些假设的正确性还必须加以证明。在为生产力首要性的辩护中，最近的研究者已经抛弃了这头两个论点。

3.1.一般而言，社会的生产关系是由生产力的发展水平决定的。（“首要性命题”，见本书边码第**29—35**页）

我们对生产力决定论的这个主要命题的批判能够细分为六个主要论点。这里，我们将论证：

（1）肖为这种“首要性命题”所做的辩护依赖的是一种循环论证；

（2）从历史经验看，科恩为这一命题的辩护是成问题的；

（3）生产力决定论假设生产力是历史发展的动力，然而它既未指明生产力由此产生社会影响的机制，也没有提供经验证据来证明这样一种机制确实存在。换句话说，生产力被加以“盲目崇拜”，并被赋予了它们实际并不拥有的力量；

（4）生产力决定论是一种演绎性的历史哲学，不管我们问什么样的历史问题，它都能给出某种答案。因此，它是一种否定历史方法的历史哲学。而历史方法是马克思主义和非马克思主义历史学家共同运用的研究方法；

（5）生产力决定论包含某种形式的目的论。其中，生产力的未来要求决定着当前社会阶级关系的结构。但人们无法提供某种机制来说明，未来是如何决定现在的；

（6）最后，生产力决定论的可信性在很大程度上依赖于一种认识上的混淆，即：将生产的劳动关系同生产的社会关系相混淆。

（1）肖为生产力首要性所做的辩护

在他的著作《马克思的历史理论》中，肖试图为生产力的决定作用加以辩护，但他也承认，马克思和恩格斯从未为此做过辩护。[387]肖要求我们对生产力首要性的三种可能的替代性观点做出考量。第一种替代性观点认为，生产关系是由来自社会上层建筑的因素，而不是由生产力决定的。肖论证，不管它表面多么有道理，但我们能够不予理会。因为，马克思宣称，一般而言，经济关系塑造着社会领域。接受这第一种替代性观点将使马克思理论的整个大厦倾覆。[388]换句话说，肖认为，如果马克思是正确的，那么这第一种替代性观点必然是不正确的。但我们试图评估的却正是马克思理论的正确性。在这种背景下，理论的正确性无法成为马克思或肖用来排除其他替代性论点的前提。肖向我们提供的是一种循环论证，即马克思的正确性既是论证的起点，又是论证的结论。

生产力首要性的第二种替代性观点认为，生产关系是自我决定的。肖问，“如果这是事实的话”，那么“它们（生产关系）为什么会获得发展呢”？显然，生产关系能够独立地发展是不可思议的，但生产力却能够自动获得发展。[389]这就是说，通过重申我们认为需要加以检验的假设——即社会的生产关系不可能独立地获得发展，而生产力却能够如此，肖排除了第二种替代性观点。应该顺便提及，因为生产关系包含着在生产阶级和“剥削”阶级之间的冲突，所以这种冲突很有可能成为生产关系变革和发展的动力。这里，我们暂时不去关注这个观点的历史正确性如何；只是要表明，肖并未反驳这第二种替代性观

点，而仅仅是重申了生产力的首要性。

生产力首要性的第三种替代性观点认为，生产力和生产关系是相互决定的。肖论证，我们可以否定这种可能性，因为它并不能从马克思那里获得“文本支持”。[390]对肖的这种观点，有两种可能的答复。第一种答复是表明这种替代性的观点确实有来自文本的支持。在《德意志意识形态》中，马克思将市民社会称为是“在过去一切历史阶段上受生产力制约同时又制约生产力的交往形式”。[391]类似地，马克思还指出，“工业和商业、生活必需品的生产和交换，一方面制约着不同社会阶级的分配和彼此的界限，同时它们在自己的运动形式上又受着后者的制约”。[392]因此，“相互制约的生产方式和交往方式，是国家的现实基础”。[393]

对肖的第二种答复是，即使生产力和生产关系的相互决定无法从马克思那里获得文本支持，但这也只是剥夺了将它作为一种对马克思解读的资格。生产力和生产关系仍然有可能是相互决定的，只是马克思完全忽略了这一事实。再次地，我们不可能援引马克思作权威，因为这种权威正是我们认为需要加以检验的。如果我们不接受肖的上述论证（除了作为对马克思的一种解读外），那么从逻辑上看，生产力首要性的所有这三种替代性观点都有可能成立。

肖也认识到，即使完全排除了这三种替代性观点，生产力决定论仍有可能只是由于“两害相权取其轻”的原因才为人们所接受。因此，他提出了两种正面理由来说明为什么应该接受生产力具有首要性的观点。第一，由于人们绝不会放弃他们“已经获得的文明果实”，所以他们被迫改变生产关系，使之与新获得的生产力相适应。“人们将会或确实会改变他们的生产关系以适应现存的或预期将要获得的生产力”，否则的话，将会失去生产进步的成果。支持生产力首要性的“第二个”正面理由是，当社会的生产力与现存的生产关系发生矛盾时，基本的经济平衡会被打破。因为马克思相信，社会不会放弃它已经获得的生产力，所以从中可以推断出，只有调整生产关系以适应新的生产力水平，才能使社会重新实现稳定。[394]我们不太清楚这两种理由有什么不同。这“两种”说服人们相信生产力具有首要性的正面理由做出了两种假设：第一种假设是，生产力具有内在的发展倾向，因此会使现存的生产关系落后于生产力的发展；第二个假设是，伴随着这些生产关系变成生产力发展的桎梏，它们必须被抛弃，新的生产关系将形成。当然，这是生产力决定论的两个中心假设。简言之，肖对生产力首要性的正面辩护……以生产力首要性为前提。它实际上是在重申我们认为需要加以检验的假设。

（2）科恩的历史分析

科恩所界定的首要性命题认为，“生产关系的性质是由生产力的发展水平来解释的”。[395]事实上，科恩后来更准确地概括了他的观点，他指出，“在某个特定时间段上流行的关系就是那个时间段最适合生产力发展的关系”。[396]生产关系不仅要适应生产力当前的发展要求，而且要适应生产力未来的发展要求，当然过渡时期除外，因为那个时期的生产关系已经变成生产力发展的桎梏。根据每个阶段所能生产剩余的水平，科恩划分出生产力发展的四个阶段，并指出了与之相应的经济结构或生产关系形式：[397]

经济结构的形式		生产发展水平
1.前阶级社会	对应于	没有剩余
2.前资本主义的阶级社会	对应于	有一些剩余，但较少
3.资本主义社会	对应于	适度的较高剩余，但仍然不充分
4.后阶级社会	对应于	大规模剩余

首要性命题假设，在社会的生产力和生产关系之间存在着一种准确的对应关系。但是，科恩同时承认，在前资本主义的阶级社会中，也许不可能在生产力的发展水平和生产关系的确切性质之间确定一种一一对应的关系。某种特定水平的社会生产力也许能够同多样形式的阶级关系相对应。奴隶制、农奴制、自由农制、亚细亚生产方式，等等，它们作为具有“细微差别”的前资本主义剥削方式而存在。[398]社会科学家也许会发现这种观点令人困惑，因为某些社会为什么会实行奴隶制、农奴制、自由农制、租税合一制才是他们感兴趣的。将这些不同的社会制度仅仅作为“细微差别”予以忽略，将原始共产主义社会结束和资本主义社会到来之间的整个世界历史都描述为“前资本主义阶级社会”，似乎限制了生产力决定论对历史研究指导作用的发挥。

一种历史理论对历史研究的指导缺乏成效，其中似乎有很多问题值得我们去反思，但就目前而言，这不是我们所要关注的主要问题。关键的问题是，科恩不再假设在生产力发展的特定水平和社会生产关系的特定性质之间存在着准确的对应关系。在“前资本主义阶级社会”的例子中——它包括了人类历史一个相当长的时段，生产力的决定作用只表现在它们排除了一些社会形式存在的可能性，即原始共产主义、资本主义和共产主义社会形式。问题是，科恩自己已经否定了这种对生产力决定论所做的“松散”形式的阐述。他论证，某种技术水平排除了某种类型生产关系存在的可能性（计算机排除了奴隶制存在

的可能性），这一事实本身并不是对生产力首要性所做的辩护，因为“如果高技术水平排除了奴隶制存在的可能性，那么奴隶制也同样排除高技术水平存在的可能性。所以要确立生产力的首要性，还必须增加其他条件”。实际上，这种“条件”必然是确定某种机制，通过这种机制，生产力能够创造特定的生产关系；或是确定强有力的经验证据，这些证据表明，确实存在着这样一种机制（见第六章）[399]。正如我们下面将要看到的，科恩既未确定这种机制，也未提供经验证据证明这种机制确实存在。因此，他的观点留给我们的印象是生产力和生产关系是“相互制约”的。对相互制约的替代性观点，我们将在第八章提出。

就科恩为生产力首要性所做的辩护而言，如果说他遇到的第一个问题是，生产力的一种发展水平可以导致非常不同的阶级关系形式；那么第二个问题是，非常不同的生产力发展水平可以“产生”同样的阶级关系。这方面的经典例证是马克思在《资本论》第1卷中对资本主义发展阶段所做的划分。马克思将资本主义阶段划分为两个时期：制造业时期，从16世纪中期到18世纪最后三分之一时期；大规模工业和机械化时期，在工业革命之后。[400]生产力决定论论证，伴随着生产力的发展，社会的生产关系也必然随之改变。乍看起来，我们应该认为，工业革命将成为这种理论的一个具有决定性的例证，因为在人类的生产能力方面，它代表了迄今所见的最大规模的增长。正如马克思在1848年所指出的，此前的一个世纪：

> 所创造的生产力，比过去一切世代创造的全部生产力还要多，还要大。自然力的征服，机器的采用，化学在工业和农业中的应用，轮船的行驶，铁路的通行，电报的使用，整个整个大陆的开垦，河川的通航，仿佛用法术从地下呼唤出来的大量人口，——过去哪一个世纪料想到在社会劳动中蕴藏有这样的生产力呢。[401]

恩格斯认为，这次工业革命是“现代英国各种关系的基础，是整个社会运动的动力”。这种认识并不令人感到奇怪。正如我们上文提到的，恩格斯相信，英国的现代阶级结构是工业革命的产物；在1870年之前，像“其他任何国家一样”，英国“几乎没有无产阶级”。英国无产阶级是伴随着工业化而产生的，然后又伴随着大农场取代小自耕农而在农村获得发展的。[402]

工业革命是人类历史的转折点，这是无可置疑的：“在18世纪80年代的某个时间，在人类历史上人类社会生产力发展的桎梏首次被打破，从此以后，生产力能够获得持续、快速的发展，到目前为止，能够无限地增加人口、产品和服务”。但这一论断的正确性仍然有待商

榷。因为，在铁路时代到来之前，工业化的程度还是非常有限的。[403]但是，果真如恩格斯所宣称的那样，在这场社会生产力和生产潜力性质上的革命确实导致了生产关系上的革命吗？果真如马克思所认为的那样，“社会生产关系是随着物质生产资料的变化而变化”吗？“伴随着物质生产资料的变革和发展，阶级关系也将发生变革”吗？[404]马克思本人却认为，事实并非如此。在机器引入之前，工业生产就已经采取了“制造业”形式。在这种制造业体系中，马克思区分出两种不同形式的劳动分工：

（a）不同种类的独立手工业的工人在同一个资本家的指挥下联合在一个工场里，产品必须经过这些工人之手才能最后制成。例如马车匠、马具匠、裁缝、油漆匠等都参与了马车的生产过程；或

（b）许多从事同一个或同一类工作的手工业者，同时在同一个工场里为同一个资本家所雇用。每个手工业者都制造整个产品。

在这两个例子中，劳动过程仍然主要是由熟练的手工劳动来完成，尽管存在着劳动越来越专业化和实行更系统劳动分工的趋势。[405]

尽管制造业仍以手工劳动为基础，但它却代表了与封建生产方式的行会制度的一种决裂。生产者丧失生产资料，后者目前作为资本与他们相对立。制造业的分工因而“完全是资本主义生产方式的独特创造”。[406]自18世纪末以来，制造业体系走向衰落。劳动过程的性质越来越多地由机器、生产工具，而不是由劳动力来决定。生产被越来越多地细分为各种不同的工序，并通过应用自然科学而将这些工序变为机械化生产。[407]换句话说，资本主义的历史被划分为两个阶段，被人类技术发展史上最伟大的革命分成两个阶段。我们也许可以将资本主义生产方式视为是由不变的生产关系组成，其中自由的雇佣劳动力出卖他们的劳动，为雇主生产利润；但同时却是由不同的生产力组成，它们既能够采取制造业的形式，也能够采取机械化大工业的形式。[408]在社会生产力的性质上可能已经发生革命性变革，然而却没有发生生产关系性质上的变革。这似乎是一种历史理论所面临的疑难问题，这种历史理论是根据生产力的发展来解释社会生产关系的变革，而不是相反。

当然，也许可以论证，资本主义的阶级关系具有特殊的弹性。确实，就生产关系的性质而言，它们必然是为“生产的不断变革”创造条件，即使在这个例子中，它们并没有“由此”导致整个社会的革命，像马克思宣称它们将会的那样。[409]然而，如果这的确是事实所在的话，那么生产关系就成为主导性的社会要素，正是它们的性质决定着

生产力所能发挥的影响。这样，只能援引发展命题作为论据来支持生产力首要性命题。发展命题是指生产力具有内在的发展倾向，因而最终必然会超越曾一度与之相适应的生产关系。首要性命题的正确以发展命题的正确为前提，如果发展命题是错误的，那么首要性命题也不可能正确。

（3）生产力拜物教

在《经济学和哲学手稿》中，马克思论证，正如在宗教中，“人”创造了上帝，然而却将上帝视为一种异己的力量，高高地居于人类之上一样，在资本主义社会，劳动产品脱离劳动者的控制，“作为一种异己的存在物，作为不依赖于生产者的力量，同劳动相对立”。[410]类似地，正如原始人“崇拜”实物，赋予它们以事实上并不拥有的力量一样，在资本主义社会，商品，即人生产的产品，也被加以崇拜，就好像它们自身拥有某种力量。[411]在生产力决定论中，像拜物教赋予商品以力量一样，生产力被作为历史变迁的动力。似乎正是具有内在发展倾向的生产力将会抛弃旧的阶级关系，并创造新的阶级关系。因此，历史学就是对生产力发展过程的记叙。但事实上，“历史什么事情也没有做，它‘并不拥有任何无穷无尽的丰富性’，它并‘没有在任何战斗中作战’。创造这一切、拥有这一切并为这一切而斗争的，不是‘历史’，而是人，现实的、活生生的人。‘历史’并不是把人当作达到自己目的的工具来利用的某种特殊的人格。历史不过是追求着自己目的的人的活动而已”。[412]不是生产力而是现实的人们“自己创造自己的历史，但是他们并不是随心所欲地创造，并不是在他们自己选定的条件下创造，而是在直接碰到的、既定的、从过去承继下来的条件下创造”。[413]当然，人是社会的人，他们存在于确定的生产关系中。因此，“至今一切社会的历史都是阶级斗争的历史”。[414]

一如既往，这些为人们所熟悉的引文往往会阻止他们去做进一步的思考，因此也易于忽略它们所暗含的对生产力决定论的批判。科恩等研究者含蓄地——如果不是有意地——暗示，不是人在创造他们自身的历史，而是生产力在创造。例如，阶级斗争的结果仅仅是对生产力要求的反映。科恩并不认为自己否定阶级斗争在历史中的中心地位。确实，他也将阶级斗争描述为生产力实现其目的的唯一手段。例如，在新兴资产阶级和封建统治阶级之间的斗争中，资产阶级最终赢得胜利，建立了资本主义制度。但为什么资产阶级会取得胜利呢？科恩回答说，因为“它是在特定时间内最适合、最有能力和最愿意管理生产力发展的阶级”。[415]因此，他的分析是将阶级斗争的结果归因于生产力的要求（持续发展）和力量（选择哪一个阶级将在阶级斗争

中取得胜利的力量）。问题是，生产力怎么会有要求，它们又是通过什么样的机制来决定社会演进的结果呢？当然，可能会提出这样的反对意见，即将要求说成是生产力的要求只是一种套话，它代表的是人类的要求，即促进生产力增长的人类的要求。但在接受这种解释时，我们忘记了人类有多种多样的，甚至是相互冲突的要求，而且并不是所有要求都将被满足。因此，我们可以随意地将生产力的增长描述为一种必然发生的增长。

科恩非常坦率地承认，他未能提供令人满意的机制来解释生产力是如何获得它们的历史力量的。[416]由于未能确定这样一种机制，科恩坚持认为，功能解释的有效性以提供充分的经验证据为前提，这些经验证据证明存在这样一种机制，即使在机制本身还无法被确认时它也在发挥作用，就像在达尔文之前的生物学那样。因此，在这一点上，我们应该期待的是对历史上特定生产关系的经验讨论，以及对一种事实的证明，即它们正是“那时最适合于生产力发展的”形式。[417]然而，科恩并没有去做这样的工作。

在两页半的篇幅中，科恩只是考察了一个他假设存在的困难问题，即马克思（正确地）将前资本主义生产方式视为是保守的，而资本主义生产方式却能使生产力实现革命性的发展。那么，这些保守的生产方式确实能够适应生产力发展的要求吗？科恩的回答是，尽管相比资本主义生产方式，封建生产方式只能够使生产力获得较慢的发展，但在封建生产方式居于主导地位时，它却是最适合生产力发展的，即“跑车的速度虽然远快于吉普车，但在沼泽地中，却是吉普车要跑得更快些”。[418]这里的问题是，用车做类比，个体车型所适合的路况是确定的，例如适合在沼泽地中行驶。但科恩并没有告诉我们封建生产方式存在的条件，而正是这些条件使它成为最适合生产力发展的。当然，也许可以回答，使封建生产方式最适合这种发展的是当时存在的生产力的性质。但这又是假定了我们正在评估的假设的正确性，即生产关系的性质是由生产力的发展水平决定的。

如果科恩对前资本主义生产方式的分析是肤浅的，那么，他对资本主义生产方式与它的生产力之间关系的考察也好不到哪里去。但这本身并不重要，只是根据科恩自己（正确地）所强调的内容，它才显得重要。科恩强调，如果缺乏有关产生功能结果的机制的知识，那么经验证据就起着关键性作用。生产力决定论表明，“因为并且当生产力发展所达到的水平超出了现有结构所能容纳的限度时”，资本主义生产关系将会出现。[419]

为了证明这一论断的正确性，就必须：

（a）证明生产力在封建生产方式内是不断发展的；

（b）说明封建生产方式为什么是生产力发展的桎梏；

（c）证明封建社会关系的存在与生产力的进一步发展不相适应，因此需要产生新的生产关系形式。

事实上，科恩所做的只是揭示了封建生产方式是生产力增长的桎梏。[420]就这一点而言，不大可能存在不同意见。因为，马克思的这一论断是正确的，即前资本主义生产方式具有内在的保守性。正是由于无法促进生产力的发展，导致封建生产方式在14世纪出现危机。[421]

要证明向资本主义的过渡是生产力发展的结果，就需要证明，生产力的发展水平已经同封建阶级关系的继续存在不相适应。这样一种解释同时还必须说明，资本主义未能在14世纪早期出现的原因，因为那时封建阶级关系很明显已经变成生产进步的桎梏。实际上，科恩也承认，他并没有去尝试证明他所做判断的正确性，即作为生产力增长的结果，资本主义生产方式从封建生产方式中产生；而只是力图证明它与马克思的一般理论相一致。[422]换句话说，他承认，他并没有做这项工作，即证明他的历史理论是与历史经验相一致的。

无法确定生产力的要求在其中得到满足的机制，或无法提供证据证明存在这样一种机制，生产力首要性命题就会变成一种条件式判断，即“如果生产力要取得进步，那么特定的生产关系就必然存在”。这种解释暗示，某种类型的生产关系能够使不同形式的生产力获得发展或它能推动不同形式的生产力得到发展。这就是我们要在第八章中提出的对生产力决定论的替代性观点。事实上，只有当生产力的发展不附带任何条件，由此最终必须创造新的阶级关系来满足它们的要求时，生产力的决定作用才能够被确立。然而，首要性命题的正确性再次是以承认发展命题的正确性为前提。

在肖对从封建生产方式向资本主义生产方式过渡的解释中，我们能够看到的是对生产力的崇拜，并将它们视为历史发展的动力。我们将在下文考察这种解释的历史细节。就目前而言，我们只需注意到，肖认为，资本主义之所以能从封建社会中产生，是作为新兴生产力的“要求”的结果。生产力的新发展“要求（能够）适应它们发展的劳动关系”。[423]如果生产力没有能力去“要求”这样做，那么人们就很难弄明白，它们是如何创造特定的生产关系的。生产力是如何创造生产关系的，以及它为什么一直能够被证明是成功的“原动力”，仍然是一个谜。

（4）一种建构历史的工具

对生产力决定论提出批判的另一个理由或许是因为它所提供的历史理论。而作为这种理论前提的方法，对马克思主义者和非马克思主义者而言都是无法接受的。它对各种历史问题提供的答案都是演绎性的，而不管所讨论的问题的具体情况。这并不是说，历史研究不需要理论指导；它所研究的是独一无二的现象，不可能进行理论概括；等等。可供选择的不是是否接受理论，而是接受哪一种理论。“对理论的敌视通常意味着反对其他人的理论，同时遗忘了自己也有所依据的理论。”[424]马克思主义理论提供给我们许多概念（生产方式、意识形态，等等），这些概念启示我们提出问题和建构假设，并根据证据对假设进行检验。马克思主义历史学同其他历史解释的区别不在于其方法的有效性，而在于它所提出的范畴和独特的假设。我们需要的不是某种“历史理论”，而是需要一种有理论指导并有理论意识的历史学。[425]正如恩格斯所指出的，“我们的历史观首先是进行研究的指南，并不是按照黑格尔学派的方式构造体系的诀窍”。[426]

生产力决定论就是这样一种建构历史的“工具”，这可以从1859年《〈政治经济学批判〉序言》的那句同义反复中看出。序言宣称，“无论哪一个社会形态，在它所能容纳的全部生产力发挥出来以前，是决不会灭亡的；而新的更高的生产关系，在它的物质存在条件在旧社会的胎胞里成熟以前，是决不会出现的”。[427]如果我们问，那么，“从封建生产方式向资本主义生产方式的过渡为什么会发生呢”？答案必然是，“因为生产力的增长”。如果我们继续问，“生产力需要发展到什么样的水平才能确保这种过渡发生呢”？答案必然是，“当那种过渡发生时生产力所达到的发展水平”。

这听起来很荒谬。确实，它是荒谬的。但这恰恰就是肖用来解释向资本主义过渡的逻辑。是什么导致这种过渡发生呢？肖回答说，正是商业和商品生产的发展以及被剥夺了生活资料的劳动力的数量的不断增加。但是，这样回答，生产力的作用并不是很明显。因此，肖继续论证，“存在着足以支撑资本主义产生的生产力的发展”。在现代早期的欧洲，是什么样独特性质的生产力使资本主义有可能获得发展呢？生产力要有怎么样强有力的增长才能打破封建所有制关系的桎梏，并导致新的资本主义生产关系的出现呢？这些，我们从未被告知。但不管它们到底是什么样的，它们确实正在“要求能够适应它们的劳动关系”，并使能够适应这些新劳动关系的生产关系产生。[428]类似地，科恩也宣称，向资本主义的过渡之所以发生是因为生产力的要求，尽管他并不关心从经验上证明这一观点。[429]

像肖一样，科恩对阶级斗争结果的分析是将生产力首要性命题用

作历史解释的工具。资本主义之所以出现，是因为资产阶级的胜利；社会主义则是因为无产阶级的胜利。“但为什么成功的阶级会取得成功呢？马克思在生产力的特征中找到了答案。”在特定时间内，最适合生产力发展的阶级就是那些将取得胜利的阶级。[430]如果我们举出另一个例子，问中世纪晚期的英国农民为什么能够利用佃农的短缺来获得自由呢？那么，答案——可能——就是生产力的要求产生了这种结果。如果我们再问，面对类似的佃农短缺，17世纪的波希米亚地主为什么能够通过成功地将农民农奴化来作为应对呢？那么，答案——再次地——可能还是在于生产力的要求。我们的理论工具倾向于产生非常陈腐的结论。最适合生产力发展的阶级是否会作为历史的成功者出现，这将在我们对发展命题的讨论中予以考察。这里，我们提出的批判是，生产力决定论提供了一种历史研究的捷径。一旦我们提出问题，它就会告诉我们答案。但是，这种捷径被证明是一种历史研究的死胡同。

应该注意到，马克思和恩格斯本人对这种“历史哲学”多次提出告诫。“如果不把唯物主义方法当作研究历史的指南，而把它当作现成的公式，按照它来裁剪各种历史事实，那它就会转变为自己的对立物。”[431]当马克思否定一位批判者的观点时，他批判了这种指导历史研究的万能钥匙，认为“它最大的优点就在于它是超历史的”。对这位批判者，马克思回敬道：

> 他一定要把我关于西欧资本主义起源的历史概述彻底变成一般发展道路的历史哲学，一切民族，不管它们所处的历史环境如何，都注定要走这条道路，——以便最后都达到在保证社会劳动生产力极高度发展的同时又保证每个生产者个人最全面的发展的这样一种经济形态。但是我要请他原谅。他这样做，会给我过多的荣誉，同时也会给我过多的侮辱。[432]

（5）目的论

“社会生产关系与生产力的发展水平相适应。”对这个一般性命题的一种重要批判认为，该命题是一种目的论式的论断。历史被视为是有目的的，而历史事件则是实现这种目的的手段。在这个例子中，未来的目标是生产力的发展，它决定着预先确定的发展轨迹，即接受特定的生产关系。肖和科恩都非常坦率地承认，生产力决定论包含着目的论的成分。[433]当科恩做如下论证时，他还含蓄地表现出一种对目的论历史观的偏好。他论证，任何对生产力决定论的替代性观点都必须揭示，“在整个历史过程中，生产关系为什么倾向于沿着某种特定的历史方向变化，而这又不是因为生产力增长的缘故。”[434]但我们为什么应该假设历史和生产关系都会沿着某种特定的方向运动呢？无

疑，社会科学家应该根据以前的趋势来解释某种特定的情势，而不是将它们解释为通向某种迄今并不存在的“未来”的一种手段。例如，根据事后认知，我们知道，工业革命确实发生过，这方面的知识能够帮助我们分辨出18世纪历史中的一些重要趋势，诸如新市场的形成、新发明等等。我们可以根据新市场、新发明或者别的什么东西来解释工业革命的发生，但它并不构成对那些发展趋势的解释。工业革命并不是历史趋向的目标。如果它是目标，那么这个目标是谁设定的？类似地，资本主义也许会导致社会主义，但——尽管有马克思的论断——这并不意味着，建立社会主义才是资本主义的“宿命”或“使命”。[435]当马克思明确否定这种“曲解”时，他表现出的不是诗人的浪漫，而是学者的严谨。“其实，前期历史的‘使命’、‘目的’、‘萌芽’、‘观念’等词所表示的东西，终究不过是从后期历史中得出的抽象，不过是从前期历史对后期历史发生的积极影响中得出的抽象”。[436]资本主义会产生某些结果，但它并不拥有任何使命。

马克思论证，“人体解剖为猴体解剖提供了钥匙”。但这并不是因为人体解剖是较早期进化的目标，而是因为最终的结果使我们有可能确定出较早期发展中存在的一些重要趋势。[437]他之所以欢迎达尔文《物种起源》的出版，正是因为它“第一次给了自然科学中的‘目的论’以致命的打击”。[438]历史学家并不认为，历史在沿着某种特定的方向运动。这正是历史演进道路为什么会是多样性的原因所在。诸如封建生产方式在西欧不断演进，但与此同时，拜占庭却仍然由古代生产方式所主导；再如，资本主义在现代早期的英国不断演进，而与此同时，法国却正在加强一种自由农制度，东欧正在强化对农奴的统治。这些才是历史学家感兴趣的问题。

普列梅内茨提出一种重要观点，他认为，在《资本论》第1卷中，马克思并不是根据新生产力的出现来解释封建生产方式的终结。在对这种观点的讨论中，科恩所表现出的目的论倾向是非常明显的。普列梅内茨宣称，与生产力决定论恰恰相反，马克思认为，正是在封建生产方式已经结束和资本主义生产关系已经确立之后，新的生产力才被引入。[439]科恩的答复是，普列梅内茨未能认识到，“各种桎梏并不都是针对已经存在的生产力的”，不仅有制约已经存在的生产力发挥作用的桎梏，而且也有阻滞生产力未来发展的桎梏。[440]

我们不知道这种争论是从哪里开始的。他们的拜物教信念已经令我们困惑不解。他们竟然认为，生产力具有历史能力，能够引致或创造新的生产关系。这里，我们的困惑程度甚至进一步加深。不是现存的生产力，而是目前并不存在的、未来的生产力，在引致新生产关系的产生。我们如何可能对这样一种论断做出评价呢？科恩否认，他是

在根据一种不存在的未来对现实做出解释，然而只是根据它产生“f”的倾向来解释“e”的发生。但在这个例子中，我们必须知道，在“e”和“f”之间存在着一种什么样的反馈机制，或确实有证据证明这种机制是存在的。换句话说，我们如何能将一种纯粹的相关关系（“f”伴随“e”发生）同一种功能—因果关系（“e”发生，是因为它导致“f”发生的倾向）区别开来？在缺乏对这种机制认知的前提下，留给我们的印象就是未来在决定现在。当然，这种印象是科恩明显希望避免产生的。[441]

如果我们否定这种论断，即资本主义之所以会产生，是因为迄今尚不存在的生产力的要求所致。那么，剩下的观点就是，伴随着资本主义的产生，它会创造一种生产力发展的特定形式和速度。这正是对生产力和生产关系之间关系的一种替代性观点，我们将在下文介绍。因此，我们所要回答的问题就是确定资本主义为什么从一开始就会出现，但这是一个经验问题，只能通过经验研究予以回答，而无法通过运用一种现成历史哲学的演绎机制来回答。

（6）混淆劳动关系与生产关系

最后，应该注意到，生产力决定论的影响力大多源于将社会中的工作关系和劳动分工（例如生产单位内部的工作关系）同社会生产关系相混淆，而社会生产关系是由对剩余劳动的特定占有方式加以界定的。要进行生产，必然会有个体间的社会协作：“人们在自己生活的社会生产中发生一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系。”[442]但是，这些确定的关系是工作关系、阶级关系，还是两者都包括呢？毕竟，一定的生产阶段应该创造出相应的工作关系，这似乎是有说服力的：

> 人们在生产中不仅仅影响自然界，而且也相互影响。他们只有以一定的方式共同活动和相互交换其活动，才能进行生产。为了进行生产，人们相互之间便发生一定的联系和关系；只有在这些社会联系和关系的范围内，才会有他们对自然界的影响，才会有生产。生产者相互发生的这些社会关系，他们借以相互交换其活动和参与全部生产活动的条件，当然依照生产资料的性质而有所不同。[443]

这里，马克思似乎是在借用引入火器的类比来讨论生产中的工作关系，他指出，火器的引入“必然会改变”军队的整个内部组织。然而，他接着指出，“生产关系总和起来就构成所谓社会关系，构成所谓社会，并且是构成一个处于一定历史发展阶段上的社会，具有独特的特征的社会。古典古代社会、封建社会和资产阶级社会都是这样的

生产关系的总和”。[444]在这些段落中，马克思是：

（a）将技术变革视为是想当然的，因此用它来解释社会的变迁。我们这里要论证，技术变迁是待解释项，而不是解释项；

（b）将生产中包含的劳动分工（人们只有合作才能进行生产）同在古典古代、封建和资产阶级社会中的社会阶级的划分相混淆；

（c）断言社会关系同生产力的发展水平相适应，但却以前者，即衍生的特征为基础，对社会发展阶段做出划分，而不是以后者，即所谓基本的特征为基础，做出划分；

（d）假设生产过程独立于社会协作而存在，并决定后者的形式。但这只是说明了对进行生产的个体而言生产是如何发生的。在更一般的意义上，社会协作并不是生产过程的结果，而是它的一个非常重要的组成部分。在其他地方，马克思讨论了人类生存的四个基本方面：物质生产、新需求的产生、人类生命的再生产和社会协作。前三个方面，“从历史最初时期起，就同时存在着”，第四个方面——社会协作——也和“人本身有同样长久的历史”。[445]如果人只是在某种工作关系中才能从事生产；如果这种社会协作关系与人类的存在一样久远，那么，在什么意义上我们能够说生产工具先于并决定工作关系呢？当然，某种生产工具的使用也许会排除某种类型工作关系的存在，但某些类型的工作关系同样也会排除某种工具的使用。

即使我们承认工作关系是由生产工具决定的，但也没有理由假设，工作关系的变化将导致社会生产关系的变革。当马克思指出“手推磨产生的是封建主的社会、蒸汽磨产生的是工业资产阶级的社会”，以及“手推磨所决定的分工不同于蒸汽磨所决定的分工”[446]时，他肯定是混淆了工作关系与阶级关系。在这些段落中，马克思再次地未能将生产过程中的工作关系区别于生产的社会关系或阶级关系。但是，很有可能在前项中发生了巨大变化，正如从制造业向大规模工业的过渡所发生的那样，而后项却没有发生任何重大变革。

科恩提供了三个例子来说明，工作关系的变化是如何导致社会生产关系变化的。一个例子是有关独木舟的假想故事，这里无需详述。[447]第二个例子是林恩·怀特的命题，即重犁在中世纪欧洲的引入导致了新的土地耕作类型和更具合作性的农业生产方式。科恩自己也承认，这个例子“部分是想象的”，它遭到了罗德尼·希尔顿“严厉的和令人信服的批判”。事实上，希尔顿坚决反对这一命题，即共耕农业的工作关系是以重犁的使用为基础。他进而指出，这种技术决定论被证明通常只对那些人是有吸引力的，即“那些喜欢用简单原因解释复杂

变化的人”。[448]另一个更有雅量的评论者评论道，怀特的全部论证被他自己的一个论断所破坏，即“一些发明改变了社会，因为社会已经为变化做好了准备；其他发明没有能够改变社会，是因为社会尚未为变化做好准备。这样，研究的对象马上就从技术转向了社会”。[449]

科恩的第三个例子是1662年的《住所法》（the Act of Settlement），它将济贫行为与贫民所在的教区联系在一起，由此限制劳动力的流动。他接受曼图克思的观点，即该法令必须被“打破、驳回和最终废弃”，以使大规模工业能够得到发展。[450]用这个例子作为证据来证明生产关系的变革也许可以通过引入新的工作关系加以实现。但这种论证存在两个问题，第一个问题是，很难弄明白为什么1662年的《住所法》被界定为一种工作关系。将它置于社会的上层建筑范畴，即国家和法律制度的范畴似乎更合逻辑。[451]第二个问题是，即使该法令是一种工作关系，但它的废除并不会导致新阶级关系的引入，因为英格兰已经是一个资产阶级国家了。事实上，有关独木舟的假想例子，有关重犁部分是想象性的例子和令人置疑的1662年法令的例子，都未能说明科恩的命题，即有关两阶段划分的命题，由此生产力的变革要求引入新的工作关系，后者又要求引入新的所有权关系。科恩既未证明生产过程先于工作关系而存在，又未证明工作关系的变化导致阶级关系的变革。

3.2.有关社会的生产关系是由生产力的发展水平决定的一般性命题，可以由许多历史例证加以支持。（见本书边码第**36—41**页）

科恩将生产关系划分为阶级产生之前的社会、资本主义之前的阶级社会、资本主义和消灭阶级之后的社会，它们分别与生产力发展的特定水平相对应（即分别是没有剩余、一些剩余、较多剩余和大规模剩余）。这是一种系统性的尝试，即运用马克思的一般性命题对历史演进做出阶段划分。[452]对这种解释框架的考察使我们得出结论，可以基于逻辑的和经验的理由来对首要性命题做出批判。

（1）原始共产主义

正如我们上文提到的，马克思赞同根据技术对史前时期做出阶段划分，即划分为石器时代、铜器时代和铁器时代。不过，恩格斯更倾向于摩尔根的阶段划分，后者将史前时期划分为野蛮时期（渔猎和采集占主导地位）和蒙昧时期（牲畜饲养和农业占主导地位）。恩格斯将野蛮和蒙昧时期归入原始共产主义阶段。只是在蒙昧时期的高级阶段，伴随着铁器的引入，向阶级社会的过渡才开始，这种过渡在文明

时期最终完成。[453]换句话说，正如18世纪的工业革命并未结束占主导地位的资本主义生产关系一样，新石器时期的农业革命也能够与原始共产主义相共存。[454]当生产力的发展并未能导致生产关系的变革时，很难弄明白恩格斯为什么赋予铁器的引入以一种“革命作用”。[455]

第二个——尽管是相对不重要的——问题是，科恩将原始共产主义界定为一种“没有剩余”的社会。他将剩余界定为：

（a）从目前和将来看，满足生产者的物质需求所必需的产品之外的产品；

（b）满足生产者需求所必需的产品之外的产品，这些生产者的生活水平已经超出了满足生计的水平；

（c）产品被一个剥削性的、非生产的阶级所占有。[456]

不过，将原始共产主义界定为“没有剩余”的社会也许是无益的，除非是在上述第三种意义上。辛德斯和赫斯特令人信服地证明，所有社会都需要剩余劳动产品，因为“劳动力再生产的条件并不等同于经济再生产的条件”。共产主义社会，甚至原始共产主义社会都不是根据缺乏剩余劳动，而是根据剩余劳动的特定占有方式加以界定的，即一种集体占有方式。[457]

在原始共产主义社会中存在着剩余劳动，这导致我们对科恩的阶段划分框架中的第一阶段提出新的问题。生产力决定论论证，新生产关系之所以出现，是为了满足不断增长的生产力的要求。像恩格斯的《家庭、私有制和国家的起源》所做的那样，科恩的分期框架同样要求，伴随着生产力的充分发展达到了产生剩余的水平，或更确切地说达到了相比以前剩余水平更高的水平，阶级社会将替代原始共产主义社会。伴随着阶级的产生，国家也会出现，以保障阶级关系的持续存在。[458]这种对阶级和国家产生似乎合理的解释的问题是，我们至少能够以同样的合理性提出正相反的解释。原始经济的标志性特征是，它的产出水平远远低于其潜力所能达到的产出水平。不管是农业生产，还是农业产生之前的生产，它们的“劳动力都未被充分利用，技术手段也未被充分应用，自然资源通常也未被充分开发。这并不是简单地说，原始社会的产出水平是低下的。它是一个十分复杂的问题，即产出水平之所以低是相对于当时存在的可能性而言的”。在特定社会的演进过程中，对经济的控制权从氏族转到居统治地位的首领手中。正是这些统治者，具有进行组织的冲动，以及释放出生产潜力的要求。换句话说，原始社会确实存在剩余，而且有能力生产出更多的

剩余。不是生产力的发展，由此也不是剩余的增加导致阶级和国家的产生，而是政治权力的出现激励和组织了剩余生产。[459]正是出于这种原因，国家自身也许就是剩余的主要占有者，因此“国家”和“阶级”大体上是无法区分开来的。[460]

对这种观点唯一可能的答复是，它是一种功能—目的论式的解释，即政治权力必须在社会中获得发展，以使生产力在未来获得增长。这种答复面临着两个问题——一个是逻辑上的，另一个是历史上的：

（a）再次地，我们又回到缺乏反馈机制的问题上。通过这种机制，能够保障此类功能结果发生。（见本书边码第86—90页）

（b）历史方面的问题是，政治权力的发展，由此剩余产品的增加，为什么只是在一些特定社会中出现呢？[461]这样，我们就又回到了不同社会为什么会有不同发展方式这一经验问题上。这个问题，不可能通过应用生产力决定论这一单线式“工具”解释得通。

（2）前资本主义社会

有多种前资本主义生产方式存在于原始共产主义结束和向资本主义过渡之间。我们可以区分出，对奴隶生产的剩余劳动产品的占有；有很重劳役的封建生产方式；有自由农民和货币地租的封建生产方式；由国家垄断土地，以致无法区分地租和税赋的社会；有存在土地私人所有权的社会，但国家是剩余劳动的主要攫取者。[462]对这些社会形态在榨取剩余劳动的主导方式上的差别，我们还可以补充它们在其他方面的不同，诸如在国家形式、主导性意识形态（军队、官僚、宗教等）、产品的商品化程度、城市独立性等方面的不同。不太清楚这样说有什么意义，即宣称像古代雅典、罗马帝国、绝对君主制时期的法国、封建时期的波兰、莫卧儿时期的印度和中华帝国（这里仅举一些例子）这样一些不同的社会，它们都与生产力的某种发展水平相适应，这些生产力的发展水平会产生“一些剩余但低于资本主义社会的剩余水平”。科恩本人也承认，根据生产力的发展水平来解释古代向封建生产方式的过渡是成问题的。[463]我们已经强调了其中存在的逻辑问题，即生产力的首要性无法仅仅根据它们“排除了”某些形式的生产关系的事实来加以确立（在这个例子中是排除了原始共产主义、资本主义和后阶级社会）；因为，某些形式的阶级关系也排除了某些类型生产力存在的可能。这里，我们必须强调，生产力决定论确实无助于我们理解多样类型的前资本主义社会的演进。我们将在有关生产关系对生产力发挥阻滞作用的讨论中，对生产力和生产关系在这些社会中的关系予以进一步的考察。

（3）资本主义

首要性命题要求社会的生产关系与它的生产力发展水平相适应。当马克思指出，“资本是以生产力的一定的现有的历史发展为前提的”[464]时，他肯定是表述了同样的内容。当科恩断言，“仅当和因为剩余达到适度高的水平”[465]，资本主义才会产生时，在逻辑上，他是完全遵循这一传统的。必须从封建生产方式这一桎梏中解放出来，以使生产力能够获得持续增长。问题是，马克思有关向资本主义过渡的整个分析是基于这样一种假设，即资本主义生产关系的引入要先于新技术的采用，而且是采用新技术的原因所在，正是这些技术使社会生产力和剩余水平得以增长。我们将在下面集中考察马克思命题的真理性。这里，我们只需提示，当科恩转而支持这一命题时，即资本主义之所以产生并不是作为对生产力增长的反应，而是使生产力在未来的增长成为可能时，[466]他本人似乎也承认了这种观点。由于缺乏任何反馈机制，来确保“e”发生以致带来“f”在未来的有益结果，所以我们已经看到这种目的论命题存在的问题。

（4）社会主义社会

科恩的社会历史分期框架认为，下面将是从第三阶段的资本主义向第四阶段的“后阶级社会”的过渡，后阶级社会是与“大规模剩余”产品相对应的。这种分期框架的一个问题是忽略了诸如苏联这样的国家，它们宣称自己是社会主义社会，并在向共产主义过渡。科恩的分期框架之所以忽略它们并非偶然，因为它们的存在对这种分期框架提出了许多问题。这些社会能包括在“后阶级社会”范畴中吗？即使我们接受这种大度的归类，我们仍必须面对如下问题，即这些社会的出现并不是与能够创造大规模剩余的生产力发展水平相对应的。很难论证，它们是以能够生产比资本主义更大规模的剩余为标志的，即使从目前它们已取得的经济成就看，仍是如此。

另一方面，我们也许希望将这些社会界定为一种新形式的阶级社会，它拥有一个新的统治阶级；官僚以“税收”形式占有剩余劳动。[467]问题在于，我们是否能将这些社会界定为“后资本主义社会”，因为首先，它们中的许多社会很难与资本主义区别开来。如果我们确实要这样做，那么，科恩的分期框架就会出现问题。因为，“后资本主义”社会能够在“前资本主义”的生产力发展水平上产生，并持续存在。

一种替代性的、但非马克思主义的解释方式提出了一个重要观点，它将这类“社会主义”国家纳入到我们的解释框架中。它能够论证，诸如苏联等国家是阶级社会，它们有着与资本主义世界相似的工业生产力。[468]因此，我们能够将社会演进阶段划分为前阶级社会、

前工业阶级社会、工业阶级社会和后阶级社会。正如前工业生产力能够与多样类型的阶级社会（奴隶制、农奴制等）相对应一样，工业生产力也能够导致多样的阶级社会（苏联、美国等）的产生。但这种观点认为，我们必须将苏联和美国之间的差别作为“细微”差别予以忽略，就像我们忽略各个前工业阶级社会之间的差别那样。换句话说，我们并不是在质疑科恩分期框架对实际存在的社会主义国家的忽略；相反，我们是在论证它们必须被忽略。因为，它们对该框架有关社会演进的单线式模式提出了挑战。

（5）后阶级社会

假设苏联等国家不是后阶级社会，至少不是那种生产大规模剩余类型的社会，那么科恩分期框架中的最后阶段就尚未到来。在讨论一种历史理论的背景下，无需对它做过多评论。假设这些社会中所生产的大规模剩余是新型生产关系——即一种民主的计划经济，它是为社会使用，而不是为私人利润而生产，等等——的结果。那么，再次地，生产关系似乎具有了社会首要性。当然，人们能够论证，后阶级生产关系之所以被引入，是为了能够在未来生产大规模剩余。生产力的要求将通过一场成功的社会主义革命予以满足，这场革命将使生产力在未来获得发展。在我们的分析中，为了不赋予阶级斗争以首要性，我们将必须像科恩所做的那样去论证，在阶级斗争中取得胜利的阶级是统治最适合生产力未来发展的阶级。这种阶级是否必然会取得胜利，我们将在对发展命题的讨论中予以考察。

小结一下：“首要性命题”论证，新阶级关系之所以出现是作为对社会生产力发展的反应，由此社会的经济结构与生产力的要求相一致。这是科恩四阶段分期框架所勾勒的世界历史。我们这里论证了：

（a）正是社会生产关系的变化先于生产力的增长，而且是生产力增长的原因，就像在阶级社会的起源和向资本主义过渡所发生的那样；我们没有理由说明为什么应该根据它们对生产力的功能作用来解释这种生产关系的转型。它们也许会导致生产力的增长，但这并不意味着它们之所以产生是为了导致这种增长。

（b）在前工业阶级社会和工业社会，生产力的一种发展水平与多样的阶级关系相对应。

（c）在原始共产主义社会和资本主义社会，一种类型的阶级关系与非常不同的生产力发展阶段相对应。

（d）由生产力决定论所假设的世界历史单线式的必然演进将被

另一种历史解释模式所替代，后者强调历史演进道路的多样性和社会发展的偶然性。在一些社会中，原始共产主义阶段结束，而在其他社会中尚未结束；走出原始共产主义阶段的道路是多样的；前资本主义阶级社会的多样性；资本主义在特定地区的发展；资本主义和社会主义同时存在于拥有相似生产力的不同社会中；社会生产力在特定时期的停滞，甚至倒退，这些，都为我们提供了丰富的历史经验，它们将使生产力决定论的单线式模式难以维系。

这最后一点将我们带向对发展命题的考察。

4.在整个历史过程中生产力具有内在的发展倾向。（见本书边码第**41—42**页）

发展命题——即生产力在整个历史过程中具有内在的发展倾向——对为生产力决定论辩护起着非常关键的作用。这样说是有五种主要原因：

（a）如果生产力的进步是由某些其他因素（诸如来自太空的访问者）予以解释的话，那么由此这种因素将在我们对社会变迁的解释中具有首要性。

（b）我们已经看到，某些生产关系具有很大的弹性，能够与多样的生产力发展水平相适应。只有当我们假设，生产力最终必须发展到某种水平，在这种水平上生产关系不再能够容纳它们时，作为社会变迁基本动力的生产力决定论才能予以坚持。在这种意义上，首要性命题才变成一种可以从发展命题这一前提中推演出来的结论，发展命题即生产力具有内在的发展倾向。因此生产关系最终必然改变以适应生产力的要求。

（c）生产力决定论是目的论式的理论。它赋予历史演进以一种目标，即社会生产力的最大发展和使这种发展成为可能的共产主义生产关系。未来能够决定现在，以致资产阶级，例如必须推翻封建制度以使生产力的进步得以继续。只有当生产力确实有必然进步的倾向时，这种解释才具有可信性。

（d）生产力决定论是某种形式的功能解释，即：某种生产关系之所以存在，是为了能够使生产力得到发展。不幸的是，生产力决定论的辩护者并未能确定其中的机制，借助这种机制，生产力能够创造出适当的生产关系。为这种功能解释进行辩护的最低要求是需要证明，生产力确实具有内在的发展倾向，以及社会的生产关系确实能发挥功能作用。如果不是这样，那么有关生产力的要求是否能在功能上

解释特定生产关系的存在，以及它又如何能在功能上解释特定生产关系的存在，就会变得不再重要。如果我们能够从历史经验揭示，生产力并不具有内在的发展倾向，那么至少是在目前的研究中也就不必再纠缠于功能解释在哲学上是否合理的问题。

（e）“如果高技术与奴隶制不相容的话，那么奴隶制也与高技术不相容。要使生产力首要性命题成立，就必须为彼此限制补充新的内容。而发展命题就提供了所需要的补充。”[469]生产力据说具有首要性，因为它们是能动的因素，生产关系必须做出调整以适应它们的要求。以这种方式，科恩既能顾及生产力和生产关系的相互作用，同时又能确立生产力在最终意义上的首要性。

这里之所以对发展命题提出批判是基于以下理由：（1）它所依赖的前提性假设是“稀缺”和“理性”，据说它们能够推动生产力的增长。但是，这种假设是成问题的；（2）因为它很少被应用于对前资本主义社会的分析，在这些社会中生产力并不具有内在的发展倾向；最后，（3）因为它在对资本主义的分析中是多余的，可以根据资本主义生产方式的特殊性质来解释生产力的增长，而不是将它解释为生产力的某种超历史的发展倾向的结果。

（1）稀缺和理性

正如我们所看到的，马克思假设生产力在整个历史过程中确实具有发展的倾向，尽管他并未就此给出过明确的解释。不过，他确曾提出，在社会生产中，“已经得到满足的第一个需要本身、满足需要的活动和已经获得的为满足需要而用的工具又引起新的需要，而这种新需要的产生是第一个历史活动”。[470]如果人们不断产生新的需求，如果我们假设他们能够成功地满足这些需求，那么从中可以推断出，社会的生产力将会随着时间的推移而不断得到发展。生产力不仅已经得到了发展，而且在整个历史过程中它们都具有发展的倾向。因此，发展命题“断言了一种具有普遍性的发展倾向”。[471]

科恩为发展命题所做的辩护也是基于人们为满足需求而进行的斗争。他论证：

（a）人类是理性的，他们知道如何满足迫切的需求；

（b）人类所处的历史情势是一种稀缺状态；

（c）人类拥有一定的智能，这使他们能够改善他们所处的情势。[472]

从中可以推断出，在自然赋予过于慷慨的地方，“人类”并不为稀缺所困，因此人类也就没有了发展自身的必要。一般而言，没有自然的帮助，人类的需求不可能得到满足。因此，人类必须逐步征服自然，以满足他们的需求。[473]

对发展命题可能有两种批判。第一种批判是质疑它所依赖的“需求”概念是非历史性的概念。例如，萨林斯区分了两种类型的富足。在一些现代社会，也许存在着多样的需求，但同时也存在丰富的物质资料和高水平的生产力来满足这些需求。在另一些社会，技术也许仅处于最原始的前农业水平，但在它满足其成员需求的意义上，这些社会也可以被描述为是“富足”的。因为，这些需求并不是由生产力的发展予以满足的，而是因为需求很低，当时的技术水平已经可以充分地满足它们。狩猎—采集社会提供给我们的是一种“非经济人的模式，他们的需求很少，但他们满足需求的手段——相对而言——却是丰富的”。因此，问题是确定在不同情势下导致生产发展的因素。萨林斯强调政权机构发展的重要性，它既要求也有助于进行组织，以实现对社会现存的剩余生产能力做更有效地利用。[474]换句话说，假设生产力之所以具有内在的发展倾向是因为人类面临着稀缺状况，这乃是一种非历史性的假设。因为，稀缺本身就是一个具有相对性的概念。在不同的时间和地点，生产力（在它已经获得发展的地方）是以不同的方式和不同的速度实现发展的。而为什么会存在这种差异和分歧，才是社会科学家所感兴趣的。

（2）前资本主义生产方式

发展命题面临的第二个问题是，即使我们假设人们意识到了稀缺的存在，而且确实也有能力发挥理性来克服它；但这无疑是一种过于乐观的假设，它假设社会和制度对个人发挥理性的制约相对较弱。这实际是假设，不仅个人而且还有社会——长期看——都将理性地行为。[475]这恰恰是我们要予以质疑的假设。

与这种乐观的假设相反，我们能够举出马尔萨斯有关封建生产方式的一种悲观逻辑。这种逻辑论证，封建生产方式具有一种产生人口危机的内在倾向。一个典型的例证就是14世纪早期的英格兰。到1300年，英格兰的人口至少已两倍于1086年。尽管人们排干沼泽、清理森林来增加耕地，但耕地面积不可能翻倍。由于未能显著提高农业生产率，所以伴随着人均耕地面积的下降、地租和非法侵占土地罚金的上涨、食品价格和廉价工资劳动力的增加，绝大多数人口的生活水平都下降了。谷物种植面积的增加是以牧场面积的减少为代价的，这种变化又导致粪肥短缺，而后者是中世纪时期最重要的肥料。粪肥短缺，以及开垦低产土地，减少了谷物的产出。伴随着生活水平的下

降，出生率降低，死亡率上升，大量劳工和小土地所有者挣扎在生计边缘。英格兰人口的变化“对灾难是非常敏感的”，1315年以来的连续歉收导致人口急剧下降。尽管就饥荒是否是人口史上的一个转折点，是否是一个长时期人口减少的开端，或仅仅是一个调整期，人口的增加将重新回到以前的水平，历史学家还存在争议。[476]

换句话说，14世纪早期的稀缺并不是通过生产率的提高而是通过人口的减少来加以克服的。我们必须假设，相比科恩发展命题所暗示的理性程度，14世纪英格兰居民的理性程度要低得多；或者假设，14世纪的社会对个人发挥理性去克服稀缺设置了巨大障碍。后者似乎是对封建制度危机的一种更为合理的解释，因为进行农业改良的潜力确实存在。

提高中世纪农业生产率的主要制约因素是缺乏粪肥。这一问题在现代早期通过引入多用途的畜牧业予以了解决，而且新的轮耕制取消了中世纪在耕地和牧场之间的生硬划分，使饲养更多的动物成为可能。由此，能够生产更多的粪肥并增加耕地的生产率。在中世纪，耕地产出的增加是以牧场的减少为代价的；而在多用途饲养业发展的条件下，两者在互利中都得到了发展。这种改良方法在14世纪早期就已经为人们所了解，但是并没有得到系统推广。中世纪社会的结构阻滞了新技术的采用。封建地主没有进行投资的激励。伴随着地租和侵占土地罚金的上涨，以及使用廉价工资劳动力耕种其领地所生产的产品价格的提高，他们的收益已经非常高了。他们把收益主要花在战争和炫耀性消费上，而不是花在生产性投资上。我们可以确切地论证，多用途畜牧业是在利润大为减少的压力下才最终引入的，而不是在地主富裕的时代引入的。中世纪的地主一般是通过压榨农民、捐税、地租和罚金等来增加收入，而不是通过提高生产率来增加。

如果地主不进行，或不必进行投资，那么农民更不可能去投资。缺乏自由的农民在被榨取封建地租后几乎没有剩余，他们还要面对庄园和共同体施加的各种限制，诸如在应用资本、引进新技术和资源自由流动等方面的限制。自由农民甚至也没有可用于改良生产的资金。与此同时，小的地块划分和生计型农业也减少了实行专业化、提高生产率和进行创新的可能性。地主和农民都倾向于通过购买新的土地而不是投资新技术来增加产出，而这种偏好当然无助于总产出的增加。因此，14世纪早期的“马尔萨斯式”危机是一种社会现象，而不是自然现象。[477]

这种对封建生产方式危机的分析假设，即封建阶级关系是生产力增长的障碍，认为封建生产方式阻滞了社会生产率的提高。这是对科恩命题的挑战。科恩认为，在阶级斗争中最适合生产力增长的阶级将

会取得胜利。[478]上文我们已经论述，在14世纪英格兰地主的例子中，地主的目标并不是增加产出，而是增加收入。两者并不必然一致。我们这里可以做出一个有用的区分，即在绝对剩余劳动和相对剩余劳动之间的区分。其灵感来自马克思对资本主义生产方式中绝对剩余价值和相对剩余价值的分析。马克思论证，在资本主义社会，由雇佣劳动力执行的劳动可以区分为两个部分。在第一部分劳动中，劳动者生产产品的价值以工资形式支付给他，用于劳动力的再生产；在第二部分劳动中，劳动者为了雇主的利益去生产剩余价值，剩余价值是指在支付了劳动力再生产之后的剩余产品的价值。雇主可以用两种方式来增加剩余价值：第一种是延长工作日，由此增加用于剩余劳动而不是必要劳动的时间。马克思称这种方式为绝对剩余价值的生产。第二种增加剩余价值的方式是使维持劳动力生存所必需的商品变得更为廉价，以致必要劳动可以在更短时间内完成。工作日不是延长，而是它的较大比例被用于生产剩余价值。马克思称这种方式为相对剩余价值的生产。[479]

马克思认为，剩余价值只不过是剩余劳动在资本主义生产方式中的特定形式。绝对剩余劳动和相对剩余劳动之间的区分也适用于前资本主义阶级社会，但在这些社会中占主导地位的是绝对剩余劳动。现代早期波兰的农奴制是一个典型的例子。在对从封建社会向资本主义社会过渡的讨论中，肖宣称："由于已经有了追逐利润的意识，以及生产力与其他物质条件的成熟，一些人不可避免地开始通过雇佣劳动力赚钱。"[480]正如我们上文已经提到的，肖无法确定，当时的生产力发展水平在哪些方面对资本主义而言已经是"成熟"的。"追逐利润的意识"也不能构成对资本主义发展的解释。在波兰的例子中：

> 它的农奴制阶级结构造成了现存生产资料的所有制形式……仍在阻碍资本积累的潜力得以发挥。正是因为自由的工资劳动力未能出现，所以劳动力和生产资料都未能作为商品出现；作为结果，这些使用价值不可能构成一个可供资本投资和发展的领域，因为它们无法也不可能作为交换价值结合起来置于资本的控制之下。[481]

为他们自己阶级的统治所累，无法进行资本主义的投资，波兰封建地主"追逐利润的意识"采取了榨取更多封建地租的形式，这是通过减少农民土地占有面积和增加在封建主领地上的劳役，即通过增加绝对剩余劳动来实现的。波兰的封建生产关系之所以存在，远非是因为它们在功能上适应了生产力的发展，相反，它造成了农业生产力的不断下降："统治阶级试图'利用'农奴制阶级关系以将为市场生产的剩余最大化；这事实上导致了生产力的退化。"[482]只是伴随资本主义生

产方式中相对剩余劳动的生产，剩余和生产力才能够实现共同增长。波兰农奴制的阶级关系之所以存在，并不是为了使生产实现最大化。确实，“相比封建主的领地，农奴的小块土地保持了明显较高的生产率水平”。[483]波兰封建地主成功地将农民重新农奴化，这并未导致生产力的最大化增长，而是导致从农民身上榨取剩余的最大化。再次地，这种特定阶级关系的实际状况同发展命题的超历史论断相矛盾。

类似地，古代世界的特征也是明显缺乏生产力的持续增长：罗马帝国晚期的技术水平与希腊城邦的技术水平并没有多大差别。“在许多领域确实有改进和提高。但到公元前4或3世纪以后，就没有更多真正的创新了；有许多实际的障碍在阻滞发展。”就生产力发展水平的这种停滞，人们可以举出许多理由：奴隶缺乏掌握新技术或提高生产率的激励；除了对大土地所有权的蔑视，还存在对劳动和所有形式财富的蔑视；那些大体生活于维持生计水平的人长期处于低消费状态；作为结果，缺乏劳动分工和专业化生产，缺乏规模经济，未能发展起股份公司和银行；由于信贷中的个人风险很高，所以利息率也很高。简而言之，古代世界的显著特征是缺乏提高生产力水平的激励和机会。“追逐财富的强大动力并不能转化为创造资本的动力；换种说法，当时流行的心态是贪婪，而不是某种有利于生产发展的心态。”[484]

古代世界的低度消费意味着那些能够使生产力获得增长的发明并不会得到广泛传播。水磨是一个著名的例子。作为一种能够使人们摆脱对人力或畜力依赖的技术革命，水磨在基督诞生前的那个世纪就已经为古代世界所知，然而迟至公元500年，它“仍未被普遍”使用。换句话说，“一种发明很少会被传播，直到人们强烈地感受到它是一种社会必然要采用的东西时”。水磨的发明是个人天才的杰作，但它被广泛接受却“只是在社会压力之下才会发生”。[485]再次地，我们的注意力转向了下述问题，即：为什么一些社会能够鼓励技术革新的传播和生产率的增长，而其他社会却在系统地阻滞这种发展。我们并不否认，人类历史可以被视为生产力增长的历史，然而仅仅是要论证，生产力的增长从时间和地点上看都是特殊的，因此需要给出特定的解释。生产力的增长不再首先构成一种解释，而是变成某种需要解释的东西。

可以举出反对发展命题的最后一个例子是亚细亚生产方式。科恩并未提供对这种类型社会的分析。在这类社会中，国家通过税收—地租成为剩余劳动的主要攫取者。肖接受了马克思有关这种生产方式处于停滞状态的观点，即生产力未能获得发展，这反映在亚细亚农村公社的自给自足和社会劳动分工的欠发展上。肖认为，亚细亚生产方式

是“静止的”、“僵化的”和停滞的，其生产力的发展受到抑制，以致生产力和生产关系的发展都被“迟滞”。[486]再次地，我们看到的是生产力缺乏发展，而不是它们内在的发展倾向。

佩里·安德森指出，马克思有关各东方帝国处于停滞状态，并且具有相同性质的论断，大体是缺乏相关历史知识的结果。正是这些社会的“多样性和发展”，目前引起了历史学家们的关注。正如科恩所指出的，安德森提出了对亚细亚生产方式概念的“绝佳批判”，尽管安德森自己承认，他并未尝试“提出有关界定基本生产方式和它们的复杂关系这样重要的问题，这些生产方式构成伊斯兰世界或中国社会相继存在的社会形态”。[487]就目前而言，我们关注的是生产力决定论的正确性，而不是亚细亚生产方式这一概念。这里，安德森的分析非常有趣，因为他在讨论中华帝国时得出结论：

> 相比欧洲而言，资本主义工业化所要求的大部分纯技术的前提条件在中国较早就已经具备。到中世纪晚期，中国拥有全面领先于西方的技术优势，在物质生产方面的几乎每一项重要发明，它都早在几个世纪之前就已经完成。正是这些发明为文艺复兴时期欧洲的经济发展提供了动力。中华帝国文明的全部发展确实能够被视为对技术在历史中有所为和有所不为的最宏大证明。

安德森将阻滞中国经济发展的决定性因素“追溯到了中国的国家和社会的整体结构”，以及它特殊的城市结构、科学、法律、国家和阶级统治的形式。◣注：安德森：《绝对主义国家的谱系》，第540—546页。正如在古代世界和封建生产方式那样，我们被告知生产力的发展受到阻滞。但正是这种阻滞需要给出社会方面的解释。

科恩自相矛盾地同意马克思的观点，即“生产的不断变革……将资产阶级时代区别于过去的一切时代”，以致“过去所有的生产方式在本质上都是保守的”。这种论断怎么可能同有关“生产力在整个历史过程中都具有内在的发展倾向”的论断相一致呢？科恩的答案是，由于特定历史时代的特殊条件，特定阶级的统治也许是最适合生产力发展的。[488]这种答复在逻辑上的疑难是，我们从未被告知，为什么最适合生产力发展的阶级就应该在阶级斗争中取得胜利；也未被告知，是什么样的条件使特定阶级在特定历史时期的统治是最适合生产力发展的。它在历史经验上的疑难是，尽管特定的阶级结构未能推动生产力的发展，尽管有一种趋向于停滞，甚至危机和倒退的内在倾向，但这种阶级结构却持续存在了几个世纪。古代世界，农奴制在现代早期波兰的牢固确立，以及在英国正在形成一种有利于生产发展的农业资本主义的同时，法国的封建社会却在反复出现马尔萨斯式的危机，所有这些都对发展命题提出了挑战。[489]我们也许会问，为什么某些社会

实现了技术创新，而在其他社会生产力实际上却是倒退的。从轻的方面说，发展命题在这方面无法给予我们什么帮助；从重的方面说，它阻止我们提出这样的问题。

（3）资本主义

如果前资本主义生产方式未能系统地推动生产力的发展，需要给出特定的解释的话；那么，由资本主义诞生对生产产生的巨大推动作用，也需要做出解释。“原封不动地保持旧的生产方式，却是过去的一切工业阶级生存的首要条件。生产的不断变革，一切社会状况不停的动荡，永远的不安定和变动，这就是资产阶级时代不同于过去一切时代的地方。”[490]那么，为什么说“资产阶级除非对生产工具不断地进行革命，否则就不能生存下去”[491]呢？

资本主义生产的目标是创造和积累剩余价值。正如我们上面提到的，剩余价值的增加可以通过延长工作日（绝对剩余价值）来实现，也可以通过引入更有效的生产方式从而减少花在必要劳动上的时间（相对剩余价值）来实现。但工作日的延长有着很明显的限制因素，既有自然方面的限制（一天只有那么多小时，一个劳动者也只能工作其中的一些小时），也有社会方面的限制（工人阶级抵制生活水平的下降）。长期看，资本主义是越来越多地依赖相对剩余价值的榨取。它“必须变革劳动过程的技术条件和社会条件，以提高劳动生产力，通过提高劳动生产率来降低劳动力的价值”。相对剩余价值的生产必然要求不断地引入新的生产技术和“使劳动的技术过程发生根本的革命”。[492]

推动创新的另一种激励是超额利润。那些进行创新的资本家，他们所生产商品的个别价值低于市场价值，当他们以市场价值出售他们所生产的商品时就能够获得超额利润。[493]如果竞争和追求剩余劳动最大化的内在动力能够使技术创新成为合乎人们愿望的东西，那么雇佣劳动力和私人资本所有权的存在，以及对资本投入生产过程不施加任何限制，将使创新具有实际的可能性。因此，即使是资本主义的例子——在这里，生产力获得空前的发展——也并未提供对生产力首要性命题或发展命题的辩护。作为资本主义生产方式典型特征的创新并不是某些超历史内在倾向的加速实现。它是资本主义时代所特有的发展动态。资本主义的阶级关系也并不是同生产力的要求相“适应”。生产力发展的方向和速度是由这些阶级关系决定的，而不是生产力决定阶级关系。

（4）发展命题：结论

科恩的发展命题是从一种有关人性的观念推演而来，这种观念认为，人类具有发挥理性克服稀缺的内在倾向。[494]一些论者拒绝承认这种从“人性”做出推演的合法性；如果我们确实要从这种观念出发进行推演的话，那么我们必须根据人的潜力来做出推演。[495]这种潜力能否实现和为什么能够实现，恰恰是社会科学家必须回答的问题。断言生产力具有内在的发展倾向，但接着又像科恩那样承认，前资本主义阶级关系“未能对生产力的增长提供直接的激励”。这对研究不可能提供什么帮助，就像断言天具有下雨的内在倾向一样。[496]那些在英国较潮湿的地区生活的人们也许会对这一命题表示某种同情，但气象学家更关注了解，为什么特定地区会有特定的降雨模式。类似地，历史学家也会对下述问题感兴趣，即：为什么某些社会无法实现技术进步，而其他社会却能够不断地实现技术进步。

科恩也意识到，社会的生产关系塑造着特定的发展路径，决定着生产力的增长速度。[497]他试图通过下述论断来挽救他的生产力决定论，即：生产关系之所以会产生某种特定影响，那是因为生产力发展的要求所致。一旦因为逻辑上的错误，和历史经验无法证明，我们拒绝承认首要性命题和发展命题的正确性，那他留给我们的就只有下述认识，即：生产关系对生产力的演进发挥着“巨大的控制作用”。[498]这样一种认识将构成生产力决定论的替代性论点的基础，我们将在下文阐述这种替代性论点。它的主要观点是，特定生产关系造成生产力发展的特定形式。

5.1.生产力具有内在的发展倾向。从中可以推断出，最终会达到某个时点，那时社会的生产关系将滞后于生产力的发展，变得不适应生产力的进一步发展。为了使生产力能够继续发展，已经变为桎梏的生产关系必须加以抛弃，新形式的阶级关系必须产生。

5.2.在具有内在发展倾向的生产力和阻滞生产力发展的生产关系之间的这种冲突可以用历史实例来加以说明。（见上文边码第**43—46**页）

正如我们已经论证过的，如果生产力并不具有内在的发展倾向，那么从中可以推断出，我们不可能承认生产力必然会打破阻滞它们发展的桎梏。相反，（1）从历史上看，生产关系在制约生产力的发展上是非常成功的。作为结果，（2）生产力决定论无助于我们理解发生在古代世界或封建时代欧洲的危机。这些危机不是由生产力的发展引发的，而是它们未能获得发展的结果。（3）生产力的增长既无法解释从古代世界向封建社会的过渡，也无法解释从封建社会向资本主义社会的过渡。马克思有关从资本主义向社会主义过渡的模式是以生产力的增长为基础的，即使我们希望这一模式能为人们所接受，但它

也并未暗示必须要赞同生产力决定论的一般命题。

（1）生产关系作为生产力发展的桎梏

我们已经驳斥了生产力具有内在发展倾向的命题。从中可以推断出必须对下述命题做出双重限定，即：不断增长的社会生产力最终将抛弃阻滞它们发展的生产关系。对该命题做出限定后应是："在生产力正在获得发展的条件下，这种发展也许会达到某种水平。而在那种水平上，只有在新的生产关系形成的条件下，生产力未来的发展才是可能的。"生产关系将适应生产力的要求而做出调整的命题，将不再是铁的历史规律，而是变为一种条件陈述，即："如果生产力要获得发展的话，那么某些生产关系必然产生。"这些生产关系是否真的会产生具有很大的历史偶然性，只能通过经验研究予以确定，而无法通过对人性的推演来确定。

对下述命题不可能存在反对意见，即：社会的生产关系也许会阻滞生产力的增长。确实，正是前资本主义的阶级关系成功地阻滞了生产力的增长，导致我们对生产力具有内在发展倾向的假设提出了质疑。但是，如果前资本主义生产方式并未表现出生产力显著增长的话，那么它们的历史也就不可能是生产力对抗生产关系阻滞其发展的历史。而是正如安德森所指出的：

> 与马克思主义者广泛接受的信念相反，一种生产方式发生危机的典型"特征"不是强劲的（经济）生产力成功地打破落后（社会）关系的阻滞，并在它们的废墟上迅速地建立一个拥有较高生产力发展水平的社会。相反，生产力典型地是在现存生产关系的制约下出现停滞和倒退；因此，在新生产力能够被创造出来并结合成一种全新的生产方式之前，这些生产关系首先必须被激进地加以改造和重构。换句话说，在一个转型时期，生产关系一般会先于生产力的改变而改变，而不是相反。[499]

只有当我们假设，生产关系之所以被重构是为了使潜在的生产力在未来获得发展时，此类历史证据才能够与生产力决定论的命题相一致。我们上文已经论证，在生产关系上的变革不可能由一种迄今尚不存在的未来加以解释。我们对历史变迁的替代性解释不是根据未来，而是根据特定社会形态先前的发展来解释。

（2）三次危机：古代世界、封建社会、资本主义社会

从生产关系发挥控制作用的形式看，如果每种生产方式都有它自身发展的规律，那么从中可以推断出，每种生产方式所遭受的经济危

机都是源于特定的历史背景，而无法借助生产力决定论的普适性命题加以解释。经济危机是具有内在发展倾向的生产力受到阶级关系的阻滞的结果，这方面的典型例子是马克思有关资本主义经济危机的模式。这并不令人感到奇怪。因为，马克思正是将对生产力增长的制度性激励确定为资本主义生产的独特特征。由于我们已经对其内容做过较详细的考察，这里，我们只需概述一下马克思模式的要点。[500]马克思对资本主义经济危机的分析是基于利润率下降的趋势。他论证，生产力的增长是资本主义的内在倾向，它将降低劳动力再生产所需商品的价格，即减少资本家用于可变资本的支出。其结果是，相对剩余价值的生产导致剥削率增加。不过，尽管剥削率增加了，但利润率却是在下降。利润率是根据剩余劳动所生产的产品的价值比上投入生产的总资本的价值来计算的。生产力的增长意味着固定资本的增加，固定资本是指投向机器和原材料的资本。只有活劳动才生产剩余价值，但活劳动（可变资本）占总资本的比率在不断下降，结果就是利润率的下降。它最终会导致经济危机、动荡和尖锐的矛盾。因此，“资本主义生产的真正限制是资本自身”。[501]

应该强调的是，人们能够基于许多理由对这种模式提出质疑。即使我们承认该模式所依据的劳动价值论是正确的，但问题是还存在着一些抵消利润率下降趋势的因素，这些因素是马克思自己确定的。马克思并未揭示，这些因素的作用力为什么必然会弱于利润率下降趋势的作用力。[502]就目前而言，这些问题并不是我们所关注的，因为任何对资本主义经济危机的替代性解释——也许是基于资本主义过度生产的倾向——都必须考虑生产力增长的倾向，因为它是这种生产方式的特征所在。关键是，马克思论证了资本主义将变成生产力增长的桎梏，生产力的内在发展倾向将与这些桎梏相冲突，结果就是危机的发生。

资本主义生产方式的危机是生产力增长的结果。但这个例子应该不会给生产力决定论者以任何慰藉，因为这种增长是生产关系对生产力施加控制的结果。正是阶级结构在我们的解释中具有首要性，前资本主义生产方式所遭受的危机甚至更无法用生产力决定论来加以解释。因为，这些危机并不是生产力的某种内在发展倾向导致的结果。相反，古代的和封建的生产方式的危机是生产力未能获得发展的反应，而使生产力无法获得发展乃是这些阶级关系形式的典型特征。

并不是说，在封建生产方式的危机中，生产力无法成功地打破阻滞它们发展的桎梏。相反，封建社会的危机是生产力“停滞和倒退”的结果，正如14世纪的英格兰和17世纪的波兰所表现的那样。结果是农业生产率下降，生活水平降低，生活在维持生计水平上的人们无力购

买制造品，缺少支撑城镇和工业持续发展的农业剩余。我们上文已经论证，封建社会的危机是封建生产方式未能推动生产力发展的结果。对马克思而言，资本主义的危机是生产力增长的结果，而这种增长是资本自身造成的。与之相对，封建社会的危机不是生产力增长，而是生产力停滞的结果。

如果资本主义的危机表现为利润危机的形式，封建社会的危机表现为农业生产率、人口和生活水平的下降，那么古代世界的危机则表现为政治上的衰落，而且这种形式的危机是与下述社会相适应的。在此类社会中，税收“构成国家的基础和整个经济体系中的关键因素。政治制度决定着经济发展的方向，界定着生产方式的主导形式”。[503]我们在上文已经考察了古代世界中生产力的停滞，并将它作为我们拒绝承认下述命题正确性的组成部分，即生产力具有内在的发展倾向。生产力未能获得增长将会产生决定性的政治影响，它是西罗马帝国衰落的核心所在。到公元2世纪，罗马帝国的扩张已经达到了极限，它转入防御状态，沿着莱茵河和多瑙河加固其边界，结果造成在道路、军队、薪俸、要塞防御等方面支出的增加。一旦帝国停止扩张，国家就不可能再靠征服获得的利益生存。军队不再是收入的来源，而是变成帝国必须供养的财政负担。罗马帝国统治下的和平的必然结果就是“勒索的合法化”。帝国在公元3世纪发生了危机：绵延不断的内战、争夺皇位的斗争、北部和东部不断受到的入侵。通过强化国家对生活各个方面的控制和管理，这场危机至少暂时得到控制，这些强化控制的措施是由公元270—340年之间的几位皇帝，尤其是戴克里先（284—305年在位）实施的。城市供应、公共工程、官僚，首先是军队——文献记录的兵力在戴克利先时期增加了两倍——所需给养，所有这些都要求帝国增加税收。由此，帝国开始靠自身供养其所需。[504]

然而，重组的帝国政府也被证明无力对抗外部对其边界不断施加的压力，这些压力从4世纪中期就开始存在。帝国政府越来越无力提供对远方边界的有效防御；强征税赋使得各行省的地主和农民对帝国的忠诚受到巨大削弱。不是敌人力量的强大导致西罗马帝国的衰落，而是它自身内部的虚弱，尤其是经济对人力、食物和运输施加的限制使然：

> 税收和强制劳役不断增加，负担相应地落在那些最没有能力承担的人身上。人力和物力被调往那些最危险的地区，这有利于边境行省的利益，但有时是以牺牲其他行省的利益为代价的。但是已经不可能采取措施来提高整个帝国的生产率水平，或对税负进行重新分配了。因为那需要全面的结构性改革。[505]

在帝国晚期，国家是剩余的主要攫取者，这构成罗马晚期历史的一个主要特征。[506]帝国最终走向衰落更多地归因于它的经济结构，该结构被证明是无力推动生产力发展的。像封建时代欧洲的危机一样，古代世界的危机也是生产关系对社会生产力发挥阻滞作用的结果。但是，却不像马克思有关资本主义危机的模式所认为的那样，这些较早期的危机不是具有内在发展倾向的生产力受到由阶级关系所强加的阻滞作用的结果。相反，正是这些生产方式在阻滞生产力发展上的作用（尽管有发展命题的诸种判断）导致了危机发生，即当各种额外的要求，诸如帝国税收或人口增长被强加于经济时，危机发生了。

（3）三次过渡：向封建社会、向资本主义社会、向社会主义社会

在解释前资本主义生产方式的危机上，生产力决定论并没有提供任何帮助；在马克思有关资本主义危机的模式中，它也是多余的；在解释从一种生产方式向另一种生产方式的过渡上，这种理论没有任何用途。这是马克思主义历史学所面临的一个中心问题。生产力决定论论证，社会的生产关系由于生产力的要求而产生。事实上，在生产力的发展水平不发生任何变化的前提下，社会的生产关系完全有可能发生重大的变革。而当生产力确实取得进步时，它是社会的生产关系预先发生转型的结果。这种转型的发生是功能性的，乃是为了推动生产力稍后的发展。该命题是——正如我们上文已经提到的——生产力决定论者无法在逻辑上或用经验加以证明的。可以用三次过渡来阐明这些命题：即从古代生产方式向封建社会的过渡、从封建社会向资本主义社会的过渡，以及马克思有关从资本主义向社会主义过渡的模式。这些过渡是生产力增长的结果吗？生产力的增长产生新的阶级关系，并要求抛弃已经成为桎梏的现存生产关系吗？

马克思的模式认为，从资本主义向社会主义的过渡是生产力能动增长的结果。社会分化为资产阶级和无产阶级两极，生产的集中和工人阶级组织化的不断加强，资本主义发生危机的内在倾向，生产的社会化程度不断增加和资产阶级愈益变得多余，所有这些都源于生产力的增长，这种增长为社会主义创造了物质基础。[507]我们需要再次强调，在这种模式中，承认生产力增长的重要性并不等于就是承认了生产力决定论。因为，这种增长本身是资本主义阶级关系的结果，它对经济发展施加了特定形式的控制。我们还需要强调，这种对向社会主义过渡的解释只是一种假设的模式。事实上，在向社会主义过渡确实发生的地方，恰恰是那些生产力发展处于低水平阶段，通常是极低水平阶段的国家。当生产力的增长使西方资本主义获得稳定存在的同时，社会主义却在那些尚未开始经历资本主义发展的社会中获得发

展。社会主义革命在这些落后国家取得成功的原因肯定能够给出一种马克思主义的解释，但它却对生产力决定论命题造成巨大困难。[508]马克思主义提供给我们一些概念，这些概念使我们能够对这些革命做出经验研究；但生产力决定论的演绎方法提供的却是一种无法应用于历史研究的历史理论。

如果马克思对向社会主义过渡的解释是基于生产力增长的话（即使现实已经证明与他的预期相左），那么同样的解释却无法适用于从古代生产方式向封建社会或从封建社会向资本主义社会的历史过渡。在这两种情况下，都不能证明向新生产方式的过渡是生产力增长的结果。我们将在下文论证，马克思对这一事实的承认，为一种对历史唯物主义的替代性的和更有益的解读提供了部分基础，而新的解读不同于生产力决定论式的解读。就目前而言，我们只需提及，科恩本人也认为下述论断是“令人怀疑的”，即古代生产方式的终结是由生产力的不断增长与现存阶级关系的不相容而导致的。[509]他也承认，向资本主义的过渡并不是以生产力的任何显著增长为前提的。相反，这种增长是引入资本主义阶级关系的结果。[510]正如我们上文提到的，肖也无法确定是新的生产力导致了资本主义生产关系的产生。[511]

生产力决定论者宣称，正是生产力的增长导致新的阶级关系形式的产生，新的阶级关系适应了生产力的要求。我们上文已经对这一命题提出过质疑，即生产力有“要求”或它们具有内在的发展倾向。对这些批判，我们补充下述内容：

（a）前资本主义生产方式的危机并不是生产力增长的结果。相反，它们是由生产力未能获得发展所引致的，而生产力的停滞是这些社会的特征所在；

（b）从一种生产方式向另一种生产方式的过渡（即从原始共产主义向阶级社会、从古代生产方式向封建生产方式和从封建生产方式向资本主义生产方式的过渡）无法根据生产力的增长来加以解释；[512]

（c）尽管马克思有关资本主义危机的模式是基于生产力的增长，但这种增长本身是资本主义阶级关系的产物；

（d）在发生从一种生产方式向另一种生产方式过渡的地区，通常是生产关系的变革先于生产力的任何增长，生产力的增长也许会在较晚发生；

（e）它并未揭示出，阶级关系的这种预先转型能够根据它们对

生产力未来发展的影响而加以解释。因此，阶级关系的转型将根据它们的历史前提，而不是根据它们的后果加以解释。

6.就生产力构成社会生产关系的基础，生产关系又构成社会的政治和意识形态上层建筑的基础而言，生产力对社会结构具有本质的重要性。（见上文边码第**46—47**页）

我们已经批驳了下述命题，即生产力具有内在的发展倾向，以及社会的生产关系同生产力的发展水平相适应。从中可以推断出，生产力在最终决定国家和意识形态上的首要性也需要予以批驳。由此，马克思的历史理论还剩下的中心命题就只是，社会的政治结构、它的法律和它的社会意识形式同生产关系的性质相适应。这一命题将在第三部分中予以详细讨论。

7.正如为了满足生产力增长的要求，封建社会让位于资**133**本主义社会那样，社会主义将取代资本主义，因为资本主义已成为阻滞生产力持续增长的桎梏。（见本书边码第**48—52**页）

马克思从他生产力决定论中得出的政治结论，只能在对他的历史哲学的讨论中扼要地加以考察。很明显，马克思的革命理论值得进行专门而详细的研究。[513]应该强调的是，马克思对过去分析的价值不可能根据他对未来所做的预测来加以评估：解释昨天的天气要比预测明天的天气更容易些。

我们已经论证，前资本主义生产方式的危机和消亡不可能根据生产力的增长来加以解释。由于生产力的发展，资本主义将会走向终结，这听起来似乎更合理些，因为这种生产方式具有推动技术进步的内在倾向。但这种技术进步为什么就应该导致向社会主义的过渡呢？马克思的第一个答案在于，由资本主义所创造的生产力使一种替代性社会形态成为可能，新社会形态的特征是富足和平等。[514]问题在于，向社会主义过渡的可能性本身并无法保证这种过渡的必然性。工人运动很可能会继续选择在资本主义范畴内改善自身的处境，而不是冒险推动社会转型，因为它有可能出现在智利或苏联发生的情况。如果要揭示社会主义实现的必然性，那就必须为马克思的理论补充新的内容。

马克思的第二个论点是，资本主义将愈益提高生产过程的社会化程度，以致资本家阶级在经济上变为多余的阶级。[515]这种论点的缺陷在于，前资本主义生产方式的统治阶级通常在生产方面也是多余的，他们“很少对农民如何组织生产施加直接的影响”。[516]但是，数

个世纪以来，这种在经济上的多余性并没有阻止这些阶级继续保持他们对社会的统治地位。换句话说，阶级关系之所以存在，并不是因为生产过程的要求使然。资本家阶级的多余性本身并不能保证资本主义的终结，更别提保证社会主义的诞生了。

马克思论证，因为社会化大生产同私人所有权的矛盾日益尖锐，所以资本主义已经变成阻滞生产力持续增长的桎梏。马克思相信，在1848年之前的“几十年间”，这已经成为事实所在；三十年后，恩格斯相信，生产力的发展已经达到它们在资本主义生产方式下的极限。因此，“这种生产方式的日益迫近的崩溃可说是用手就可以触摸到了”。[517]但一个世纪之后，这种“即将到来的崩溃”仍未发生。远没有阻滞生产力的发展，资本主义实现了世界历史上最大规模和最持久的生产力增长和技术创新。正如一位马克思主义者在1970年指出的，资本主义体系“自第二次世界大战以来，作为一个整体，从未在一个如此长的时期内取得如此迅速的增长。它在1950年到1964年间的增长速度两倍于它在1913年到1950年间的增长速度，而1950年到1964年间的增长速度却几乎不及刚刚过去那个时代增长速度的一半”。[518]这一时期生产力的增长令1848年之前时期所取得的成就相形见绌，而那个时期正是马克思在《共产党宣言》中予以高度称颂的时期。生产力的这种增长并未导致社会主义革命的发生。我们将在下面论证，在发达资本主义社会，它却为工人运动中的改良主义的持续发展创造了条件。

马克思还论证，资本主义阶级关系与生产日益社会化之间的矛盾将导致经济危机的爆发，这种危机最明显地表现在利润率的不断下降上，而后者是资本积累过程的特征所在。[519]但是，为什么经济危机就应该导致社会主义的产生呢？毕竟，封建社会的危机并不必然导致资本主义的出现。一种答案在于，最终必然会有资本主义体系的灾难性崩溃。[520]但即使这是事实所在，也无法从中必然推断出，资本主义的终结就应该意味着社会主义的诞生，资本主义有可能被某种形式的“国家资本主义”，或甚至是野蛮政权所替代。[521]不管怎样，都必然会出现诸如资本主义的“最后”危机这类事情吗？马克思似乎不这样认为。他将资本主义危机不仅描述为资本主义积累的内在趋势，而且把它描述为借以克服那些趋势的手段：“危机永远只是现有矛盾的暂时的暴力解决，永远只是使已经破坏的平衡得到瞬间恢复的暴力的爆发。”[522]正如一种马尔萨斯式的人口危机既是人口过多状况的表现，又是对这种不良状况的解决一样；资本主义危机不仅是资本主义各种矛盾所产生的后果，而且也是调节资本主义矛盾的安全阀。

也许可以论证，尽管并不存在会自动发生的资本主义的最后危

机，但这场危机最终将会来临。这是因为工人阶级能动性的积极发挥。资本主义的破产会激励工人阶级为争取社会主义的胜利而斗争。这种论点的缺陷在于，在本世纪的历史中，经济危机产生的却是一些最保守的时期（例如，20世纪30年代和80年代的英国）。在经济危机确实导致“激进”变革的地方，它通常导致的是法西斯主义，而不是社会主义。资本主义倾向于爆发周期性的危机，但这一事实并无法保证资本主义的终结；它也无法保证替代它的就一定是一个社会主义社会。

这就使我们碰触到马克思革命理论所面临的中心问题：即发达资本主义国家的工人阶级明显不愿意接受马克思赋予他们的历史使命。马克思论证，在资本主义的繁荣能够维持之时，工人阶级是不会致力于社会主义事业的。[523]但因为马克思相信，资本主义不可能保持长久的繁荣，所以他保留了对革命必然性的信念。资本积累的周期性、经济萧条和机械化生产方式的采用，这些意味着“工人之间的竞争就越剧烈，他们的工资就越减少”。[524]资本主义生产的全部目的就是积累剩余价值。其结果是，“在一极是财富的积累，同时在另一极，即在把自己的产品作为资本来生产的阶级方面，是贫困、劳动折磨、受奴役、无知、粗野和道德堕落的积累”。[525]在“贫困、压迫、奴役、退化和剥削的程度不断加深”的同时，“日益壮大的、由资本主义生产过程本身的机构所训练、联合和组织起来的工人阶级的反抗也不断增加”。[526]正是因为马克思未能预期到资本主义的繁荣会持续存在，所以他“没有从理论上考虑工人运动下述发展的可能性，即，将工人作为一个阶级在政治上组织起来，并为在资本主义体制内争取改良而斗争”。[527]因此，改良主义必须被解释为一种由资本主义的欺骗性外表，即商品拜物教和剥削的隐蔽性，所产生的虚假意识，在这种生产方式中剩余劳动采取了剩余价值的形式。[528]

但是，马克思本人（或也许是另一个“马克思”）对改良主义提供了一种替代性解释，这种解释是基于资本主义生产的性质本身。他论证，伴随生产力在资本主义社会的增长，那些劳动力再生产所需商品的价值将会减少。他揭示出，“在劳动生产力提高时，工人和资本家的生活资料量可以同时按照同样的比例增长，而劳动力价格和剩余价值之间不发生任何量的变化”。[529]马克思预期，从长期看，价格将会随着价值的变化而变化，因此伴随劳动力再生产所需商品价值的下降，它的价格也会下降。换句话说，用货币计算的工资水平将会下降。但不管怎样，“在劳动生产力提高时，劳动力的价格能够不断下降，而工人的生活资料量同时不断增加”。[530]货币工资水平也许会下降，但以工人消费的使用价值数量来衡量的实际工资水平将会上升。不过相对而言，劳动力价值还是在不断下降，因为工人和资本家

阶级的生活状况之间的“鸿沟”越来越深。[531]

简而言之，生产力不断增长的趋势创造了使改良成为可能的财富，马克思将这种趋势视为资本主义生产方式的内在组成部分。因此，自1945年以来，经济上史无前例的增长伴随着生活水平同样史无前例的提高。[532]由资本主义所产生的生产力增长并未导致社会主义革命，而是导致了工人阶级的改良主义。社会主义者也许会不赞同这种改良主义，但这并不意味着，它能够被贬斥为“幻想的”或“资产阶级意识形态统治”的结果。[533]一般而言，“工联意识”并不是基于一种幻想，而是对真正提高生活水平可能性的一种理性反应，发达资本主义国家的工人确实有提高生活水平的可能性。迄今为止，不断发生的资本主义萧条——会产生分裂和混乱的后果——尚未表现出产生革命意识的倾向。而这种革命意识是马克思所期望的。

第八章 生产力决定论：一种替代性理论

A部分：马克思提出的对生产力决定论的替代性理论

生产力决定论也许可以由马克思的下述命题加以总结，即生产力构成“每一个特殊社会组织的物质基础”[534]。科恩认为，马克思的历史理论因而包括了一种在物质和社会之间的“系统对立”。[535]在本章中，我们将论证，马克思本人提供了一种对他自己提出的生产力决定论的替代性理论。首先，我们将考察在物质和社会之间的区分，并论证，这种区分并没有为证明生产力首要性命题提供证据（第1部分）。相反，马克思论证，社会关系是构成生产过程的一种基本要素（第2部分），因此，可以用这种基本要素来区分各种生产方式（第3部分）。在这种对社会结构的替代性解释中，马克思赋予生产关系以首要性（第4部分），并论证，社会生产的每种形态都有它自身的发展规律（第5部分）。作为结果，马克思拒绝承认发展命题各种论断的正确性，他论证，生产力可能进步，也可能停滞，甚至倒退（第6部分）。最后，我们能够揭示，马克思已经抛弃了对从封建社会向资本主义过渡所做的生产力决定论解释，这种过渡是马克思主义历史学所关注的一个中心问题（第7部分）。不过，马克思并未提供他自己对这种过渡的替代性解释。本章的B部分将论证，在现代有关向资本主义社会过渡的争论中，正是以阶级关系首要性命题为基础的解释最有价值。换句话说，我们不仅要论证，马克思持有一种与他自己的生产力决定论相矛盾的观点，并在分析中加以了运用，而且要论证，这种替代性解释不会遭遇那些逻辑上和经验上的困难，即以生产力首要性命题为基础的历史解释所遭遇的困难。

（1）在物质和“社会”之间的区分

科恩在生产过程的物质内容（即人和生产力）和物质生产所采取的社会形式之间做出区分。社会所有权一方面构成生产的目的，另一方面构成剥削的形式和进行那种剥削的手段。就生产的目的而言，科恩意指在生产者自己消费、其他人消费（例如，由封建主消费的实物地租）和为交换而进行的生产之间的区分。[536]

随之而来的是定义问题。我们不太明白，既然如科恩正确坚持的那样，生产力能够包括科学和技术思想，那么它们为什么被称为物质的。[537]言外之意似乎是，生产力之所以是“物质的”，因为它们是解

释项——但依次地，它们之所以是解释项，因为它们是物质的。这里，“物质的”不是根据它是什么，而是根据它的反义词——即它不是“社会的”——来加以界定的。不过，这还不是科恩观点的主要问题。即使我们承认他对物质和社会范畴的界定，但仍然存在着二者是如何决定的问题，即物质是如何决定社会的？遗憾的是，科恩并未说明，物质生产过程是如何创造出相应的社会形态的。科恩确实绕了一大圈才承认，正如雕像的形状不可能由制作它的材料推断出来那样，社会关系所采取的形式也不可能从它们的物质内容推断出来。正如马克思所指出的，“黑人就是黑人。只有在一定的关系下，他才成为奴隶”。[538]不过，科恩确实相信，尽管我们不可能从物质内容推断出社会关系，但是，“借助一般性的或理论的知识，我们确实能够在不同的确证程度上对它们做出推断”。[539]

我们不太明白，这为什么能够成立。毕竟，如果我们不可能从物质成分推断出雕像的形式，那么我们也就根本不可能对它做出任何推断。我们也许能够推断出雕像将不会采取什么形式，例如由沙丁鱼罐头盒做成的雕像也许不会有和维纳斯雕像相同的形式。但科恩自己否认，生产力只是以这种方式排除了某些社会形态的存在。[540]因此，科恩认为，并不像雕像的内容无法决定雕像的形式那样，社会的物质内容能够决定社会的形式。但他并没有告诉我们，为什么会如此。

科恩的经验例证也未能揭示物质是如何决定社会的。确实，它们似乎证明相反情况的成立。他论证，“我们可以设想对社会做一种完全物质性的描述，这种描述‘不涉及社会的属性’”。因此，“苏联的集体农庄和美国的‘农业综合企业’——尽管它们的社会形式不同——却展示出了进行谷物生产相同的物质方式，它们用相似的方法和生产工具来犁地、播种和收获”。[541]类似地，当资本主义生产关系替代封建行会关系时，新的社会形态最初是伴随着前资本主义生产过程的持续存在而存在的。[542]从历史事实看，两个例子都是准确的。但遗憾的是，科恩却认为，它们证伪了下述命题，即：我们可以从物质生产过程推断出社会的生产方式；因为在这些例子中，我们可以从相同的物质内容“推断出”非常不同的社会形态。

尽管如此，但科恩仍然宣称，马克思主义理论使我们有可能根据社会的内容对社会的形式做出“大胆推断”。作为这种推断的一个例子，科恩给出了马克思的下述论断，即：从手推磨，我们能够推断出封建社会，从蒸汽磨，我们能够推断出资本主义社会。马克思实际是说，手推磨展示给我们的是封建主的社会，蒸汽磨展示给我们的是工业资本家的社会，即并不是蒸汽磨本身产生了资本主义社会。[543]马克思精练语句概括的内容却被错误地理解成了生产力决定论。第一，

正如马克思充分意识到的，在封建主产生很久之前就已经掌握了磨面粉的技术，因此，我们不清楚，在何种意义上可以说从手推磨“推断出的”是封建社会。[544]第二，说没有工业资本家就没有工业资本主义，这是同义反复。要使生产力决定论命题成立的话，蒸汽磨（或一般而言的工业）就必须创造出资本主义。但事实上，正如马克思所努力指出的，资本主义社会关系在蒸汽磨出现之前很久就已经存在。最后，马克思和恩格斯满怀信心地预测社会主义革命将在他们自己生活的时代发生，随之会产生工业（包括蒸汽机）的社会所有权。换句话说：

（a）手推磨能够与多种阶级关系相适应。它的物质内容无法使我们推断出社会形式；

（b）资本主义既能够与工业生产力，也能够与前工业生产力相适应。因此，我们被要求从不同的物质内容推断出相同的社会形式；

（c）蒸汽磨（或大规模工业）既能够与资本主义，也能够与社会主义相适应。再次地，我们不可能从物质内容推断出社会形式。

接着，科恩继续指出：“如果生产力发展水平处于手推磨的阶段，那么它们相对而言是不发达的。绝大多数劳动力都是从事农业生产的，在这种情况下，不可能存在资本主义关系。”[545]但是，从历史经验看，这并非事实所在。诚然，在有关从封建社会向资本主义社会过渡的争论中，关键的问题是解释英国为什么会成为第一个发展出某种形式的农业资本主义的国家。[546]即使农业排除了资本主义存在的可能性是事实所在，但这也只能使我们推断出，哪一种社会形态不会占据主导地位。仅仅做这样的限定并不能构成对生产力决定论的证明，而这是科恩自己也承认的。[547]

简而言之，科恩并没有提供逻辑上的理由或经验上的证据来说服我们相信，那些他称为“物质”的因素决定着社会的生产关系所采取的形式。但这并不否认，在生产过程同社会关系和生产目的之间做出区分是有益的：

> 重要的是要记住，除了奴隶生产方式之外，所有进行剥削的前资本主义生产方式都是以农民的农业生产为基础的：农民的劳动过程，甚至他们的生产力，并不必然受到剩余占有方式变化的影响……地主和国家很少对农民耕作土地的方式施加更多直接的影响，这种状况一直持续到农业资本主义产生。[548]

可以认为，能够将农民从事农业生产过程的物质内容同它的社会

形式区别开来。但这并不意味着，生产过程具有解释上的首要性。相反，农民从事的农业生产能够与多种前资本主义社会形态相适应。这一事实表明，我们不可能从物质内容推断出社会形式。

资本主义的例子也说明了从物质内容推断出社会形式的困难。因为，资本主义社会形态能够与生产过程的两种非常不同的形式，即制造业和大规模工业相适应。我们能够将资本主义生产过程的不同阶段同社会形式、阶级关系和生产目的区别开来。但这一事实本身并不意味着，其中一个方面能够独立于另一个方面而存在，并且在历史上是先于另一个方面存在或决定另一个方面的性质。

（2）作为社会生产的生产

到目前为止，我们已经承认，在某种意义上，能够将生产的物质内容和社会形式作为可区分的——如果是有联系的——范畴加以分析。不过，马克思特别强调这一事实，即“说到生产，总是指在一定社会发展阶段上的生产——社会个人的生产”。[549]如果我们在最广义上将“社会关系”视为意指许多个人的共同活动，那么马克思指的可能是生产过程中的合作，即工作关系。[550]但是，马克思也清楚地表明，就社会生产而言，他是指财产、生产的社会关系及工作关系。因此，在《经济学手稿》中，他论证，“一切生产都是个人在一定社会形式中并借这种社会形式而进行的对自然的占有。在这个意义上，说财产（占有）是生产的一个条件，那是同义反复。……如果说在任何财产形式都不存在的地方就谈不到任何生产，因此也就谈不到任何社会，那么，这是同义反复”。[551]因此，马克思承认，财产是生产的前提，生产借助某种特定的社会形式而发生。他批判的对象是那样一些论者，他们将财产存在的一般前提同为特定财产形式的辩护相混淆，为财产辩护是资产阶级社会的特征所在。

马克思批判了经济学家的一种肤浅观点，即人们在生产中占有自然，在分配过程中将产品分给个人：“分配表现为产品的分配，因此它离开生产很远，似乎对生产是独立的。”取而代之，他提出了一种更为深刻的观点，认为产品的这种分配本身又是另一种分配形式的结果，即：“（1）生产工具的分配，（2）社会成员在各类生产之间的分配（个人从属于一定的生产关系）——这是上述同一关系的进一步规定。”这两种分配形式不可能被视为独立于生产过程，因为它们被“包括在生产过程本身中并且决定生产的结构”。如果在考察生产时，不考察这些社会关系，那只能导致“空洞的抽象”。[552]马克思的结论在于，生产、分配、交换和消费是“一个总体的各个环节、一个统一体内部的差别”。尽管这些不同“要素”相互之间发生着关系，其中生产居于主导地位，但是生产必须被视为包括生产工具的社会分配和

个人从属于一定的生产关系。[553]换句话说，“人们的生活自古以来就建立在生产上面，建立在这种或那种社会生产上面，这种社会生产的关系，我们恰恰就称之为经济关系”。[554]正是由于这种原因，“政治经济学不是工艺学”。[555]

现在看，马克思两种历史理论的立论基础应该是清楚的。在第一种理论中，以生产力首要性为基础，物质生产产生社会关系。在第二种理论中，生产本身被视为一种社会活动，它受到劳动工具分配的制约，而工具的分配又是由特定的生产关系决定的，诸如中世纪的工匠拥有工具，而资本主义社会的雇佣劳动者却与生产资料相分离。这并不是说，在《经济学手稿》中，马克思是在进行一种有意识的“自我批判”。但不管怎样，他承认生产本身是一种社会活动，这就为一种对历史变迁非常不同的解释开启了理论空间，这种解释不同于生产力决定论给出的解释。马克思的立场是前后不一致和模糊的。甚至在将生产概念阐释为社会生产，由此对生产力决定论的诸命题提出了含蓄的批判之后，他仍然继续坚持生产力决定论。在马克思对经济时代的划分中，这两种对历史唯物主义的不同解释在内涵上的差别是明显的，现在我们就转向对这一问题的考察。

（3）如何对不同社会做出区分

对马克思确实持有两种历史理论的最有说服力的证据，就在于他对社会的经济发展阶段做出划分所使用的不同方法。如果生产力决定社会生产关系的性质，那么能够从中推断出：

> 各种经济时代的区别，不在于生产什么，而在于怎样生产，用什么劳动资料生产。……尽管直到现在，历史著作很少提到物质生产的发展，即整个社会生活以及整个现实历史的基础，但是，至少史前时期是在自然科学研究的基础上，而不是在所谓历史研究的基础上，按照制造工具和武器的材料，划分为石器时代、青铜时代和铁器时代的。[556]

如果物质生产是全部社会生活的基础，那么，根据生产力的发展阶段来对社会做出区分，这似乎是符合逻辑的。但是，实际上，马克思并未遵从他自己的观点。在1859年的《〈政治经济学批判〉序言》中，马克思论证：“大体说来，亚细亚的、古代的、封建的和现代资产阶级的生产方式可以看作是经济的社会形态演进的几个时代。”[557]这些时代并不是根据它们的物质生产方式来加以界定的。相反，工业革命将资本主义时代划分为两个不同的物质生产阶段。资本主义不是根据某种特定类型的生产力，而是根据对剩余劳动的特定占有方式加以界定的。[558]从逻辑上看，这种对经济形态的分类源于

将生产视为社会生产，将生产工具的分配视为生产的“前提”、“先决条件”和“决定因素”的观念。[559]社会生产是劳动者和生产资料的结合。从中可以推断出，“实行这种结合的特殊方式和方法，使社会结构区分为各个不同经济时期”。[560]换句话说，“使各种社会经济形态，例如奴隶社会和雇佣劳动的社会区别开来的，只是从直接生产者身上，劳动者身上，榨取这种剩余劳动的形式”。[561]正是因为社会的生产关系并不是同它的生产力相适应，所以马克思主义历史学家不是根据人们如何进行生产，而是根据对剩余劳动居于主导地位的占有形式来对社会做出分类。他们做出的这种分类是对下述命题的一种含蓄批判，即我们能够从生产过程的物质内容推断出社会形态。

（4）阶级关系具有首要性：历史实例

马克思的生产力决定论提出如下命题，即社会生产关系同生产力的发展水平相适应，并用许多历史实例来加以说明。他同时还提出了一种非常不同的命题，即社会的生产关系决定着生产结构，以致“生产同阶级关系相适应”，他也用一些实例来加以说明。

例如，在《资本论》第1卷有关“协作”的章节中，马克思论证，在劳动过程中，个人之间的协作是以每种社会形态的阶级关系为基础的。因此，在狩猎民族中，或者例如在印度公社中，协作是“以生产条件的公有制为基础，另一方面，正像单只蜜蜂离不开蜂房一样，以个人尚未脱离氏族或公社的脐带这一事实为基础”。与之相区别，在古代世界、中世纪和现代的殖民地，劳动过程“以直接的统治关系和从属关系为基础，大多数以奴隶制为基础”。不过，在资本主义社会，这种协作“一开始就以出卖自己的劳动力给资本的自由雇佣工人为前提”。[562]麦克默特里认为，社会的劳动关系是生产力的组成部分，它决定着阶级关系；科恩则认为，它们构成生产关系的“基础层面”。[563]但是，在这些引文中，马克思宣称，劳动关系以社会生产关系的某种形式为“基础”、“前提”，或“依赖于”它们。不再是生产过程产生特定的生产关系；取而代之，是特定的社会关系变成某种生产形式的条件。在对社会的解释中，不再是生产力，而是生产关系具有首要性。

马克思在一些段落中反复强调社会生产关系的首要性，将阶级关系视为是古代、中世纪和现代世界的基础，视为它们各自生产方式的基础。因此，在提到古代世界时，马克思指出，“古代世界的基础是直接的强制劳动；当时共同体就建立在这种强制劳动的现成基础上”。[564]古代生产方式“以奴隶制为基础”，作为结果，它的生产者只能支撑一个有限规模的市场，该市场大体局限于必需品的交易。古代世界的平民并不是无产阶级，即使在他们作为农民所持有的土地被

剥夺之后依然如此，他们只是变成“无所事事的游民”。因此，继他们的土地被剥夺后形成的大地产制所导致的“生产方式不是资本主义的，而是奴隶占有制的”。[565]类似地，在现代世界，我们能够将奴隶制视为一种物质生产方式的基础：“奴隶直接被剥夺了生产工具。但是奴隶受到剥夺的国家的生产必须安排得容许奴隶劳动，或者必须建立一种适于使用奴隶的生产方式（如在南美等）。”[566]

对封建生产方式，马克思提出了同样的观点。他论证，一般而言，迄今还不是生产一般交换价值的劳动，即有着某种特定目标或社会形式的劳动，是“中世纪的基础”。[567]在行会制度下，生产的基础是劳动工具分配的特定形式，即工人和生产资料的相互结合。因此，制造业制度不同于行会制度，制造业的“基础”是生产资料同工人相对立。[568]

不过，正是在对资本主义生产方式的讨论中，马克思十分明确地宣称，社会的生产关系是生产过程的基础和前提：“资产阶级社会的基本前提是：劳动直接生产交换价值，从而生产货币；而货币也直接购买劳动，从而购买工人，只要后者在交换中让渡自己的活动。”[569]换句话说，生产的社会形式的两个方面：它的目的（生产交换价值）和它的阶级关系（资本和雇佣劳动）是资本主义社会的基本前提。因此，“资本主义生产的基础”是劳动者与生产资料的分离和劳动者转化为雇佣劳动力。[570]从中可以推断出，资本主义生产方式的形成“以及与它相适应的生产关系和分配关系”[571]，“只能是劳动者和他的劳动条件的所有权分离的过程”。[572]最初，资本主义也许是雇佣工匠，让他们在自己的家中从事生产。在这种情况下，“生产方式本身还不是由资本决定的，而是由资本所发现的”。只是当劳动力被集中到工场中时，资本才创造出一种“与自己相适应的生产方式作为自己的基础”[573]。大规模工业是与资本“相适应”的另一种生产形式。[574]马克思确实说过，只是伴随着机器的采用，资本才获得充分的发展，这种生产方式是“由资本造成的，是资本最适当的形式”。[575]换句话说，并不是新的生产力导致资本主义生产方式的产生，相反，新生产力是资本主义的产物。在任何有关向资本主义社会过渡的分析中，不是技术，正是阶级发挥了主要的和能动的作用。

（5）每种社会生产形式都有它自身的发展规律

生产力决定论以发展命题为基础，即生产力具有内在的发展倾向。一种对马克思的替代性解释将会质疑他对这种超历史规律的依赖。正如马克思所指出的，如果阶级关系是生产过程所采取形式的重要决定因素，那么，从中可以推断出，我们需要确定出每种生产方式发展的“规律”或趋势。这样，我们的关注对象就不再是从超历史的规

律中进行推演，而是对特定社会做经验研究。生产力的增长不再被假设为对社会变迁的解释，它本身就需要加以解释。不过，我们首先需要确认，马克思确实相信每种生产方式都有它自身的发展规律。

马克思对较早期的政治经济学做出了批判，其中的一个主要批判就是批判它将资本主义生产方式的规律视为永恒的和自然的规律的倾向；而事实上，这些规律是暂时的和适用于特定历史时期的。因此，马克思对这些经济学家提出批判，批判他们的研究以对所有生产方式“普遍”存在的前提的讨论为基础。而事实上，这些前提原来是一些非常简单的特征，但被这些经济学家扩展为“浅薄的同义反复”。[576]“一切生产阶段所共有的、被思维当作一般规定而确定下来的规定，是存在的，但是所谓一切生产的一般条件，不过是这些抽象要素，用这些要素不可能理解任何一个现实的历史的生产阶段。”[577]

生产的真正起点不是生产，而是“在社会中进行生产的个人，——因而，这些个人的一定社会性质的生产”。[578]“孤立的一个人在社会之外进行生产——这是罕见的事，就像许多个人不在一起生活和彼此交谈而竟有语言发展一样，是不可思议的。”[579]因此，生产不仅无法与社会关系区分开来，而且它本身就是一种社会活动。这种社会活动所采取的各种形式都有它们自身的发展规律。例如，英国和火地岛（Patagonian）有着非常不同的经济制度，以致：

> 谁要想把火地岛的政治经济学和现代英国的政治经济学置于同一规律之下，那么，除了最陈腐的老生常谈以外，他显然不能揭示出任何东西。因此，政治经济学本质上是一门历史的科学。它所涉及的是历史性的即经常变化的材料；它首先研究生产和交换的每个个别发展阶段的特殊规律，而且只有在完成这种研究以后，它才能确立为数不多的、适用于生产一般和交换一般的、完全普遍的规律。[580]

对一位俄国评论家有关《资本论》第1卷的评价，马克思表示赞同，并引述了这位评论家对他自己研究方法的总结：“有人会说，经济生活的一般规律，不管是应用于现在或过去，都是一样的。马克思否认的正是这一点。在他看来，这样的抽象规律是不存在的。根据他的意见，恰恰相反，每个历史时期都有它自己的规律。”[581]作为例证，我们可以引述马克思对马尔萨斯命题的反驳，马尔萨斯宣称，不管每个时代的社会关系如何，人口增长都具有不断超越生活资料增长的永恒趋势。对此，马克思论证，资本主义社会存在的剩余人口是资本积累过程的特殊产物：“这是资本主义生产方式所特有的人口规律，事实上，每一种特殊的、历史的生产方式都有其特殊的、历史地起作用的人口规律。抽象的人口规律只存在于历史上还没有受过人干

涉的动植物界。”[582]

（6）生产力：倒退、停滞和进步

每种生产方式都有它自身的发展规律。不过，确实存在“为数不多的、适用于生产一般和交换一般的、完全普遍的规律”。[583]发展命题——即生产力具有内在的发展倾向——是这样一种普遍规律吗？马克思的回答是，它不是这样的规律。他对特定历史情势的分析强调，生产力也许会在几个世纪中保持停滞状态，甚至会出现倒退。在生产力确实获得发展的地方，那也是由于特殊的原因使然，而不是作为一种超历史趋势的结果。

生产力出现倒退的典型例证是从古代生产方式向封建所有制形式的过渡，马克思相信古代生产方式是以奴隶制为基础的。在《德意志意识形态》中，马克思宣称：“趋于衰落的罗马帝国的最后几个世纪和蛮族对它的征服本身，使得生产力遭到了极大的破坏；农业衰落了，工业由于缺乏销路而一蹶不振，商业停滞或被迫中断，城乡居民减少了。”[584]正是生产力出现倒退的这些状况，加上蛮族对帝国征服的特点，构成封建生产方式发展的基础。也就是说，一种新的生产方式之所以产生不是以生产力的发展，而是以它的倒退为基础。科恩也提到这个例子，但他论证，这种倒退也许是由蛮族入侵这一“外部”因素导致的。不过，他承认，帝国的衰落“也有其‘内部’原因”。因此，“真正的问题”就在于“用一种适当严格的方式来界定‘内部’和‘外部’因素这些难以界定的概念”。[585]但我们很难同意科恩对这个问题上的看法，因为：

（a）他并未对内部因素和外部因素做出严格界定，也未确定罗马的衰落到底应归因于哪种因素。这种可能性仍然存在，即帝国的衰落和生产力的倒退是“内部因素”造成的。因此，罗马的衰落将构成对发展命题的反例，而发展命题是生产力决定论的根本基础所在。

（b）即使我们能够确定征服是一种“外部因素”，生产力的倒退“从社会方面看是不正常的”。但是，我们对罗马帝国的衰落做出解释的任务仍未完成。这才是“真正的问题”所在，而对“内部因素”和“外部因素”做出严格的界定却不是。在这种情况下，我们必须承认，一种重大的社会转型无法根据生产力的增长来加以解释。

只有当研究开始之前，我们就假设已经知道社会生产关系之所以发生变革是由于生产力的增长时，这些问题才会出现。如果我们抛弃这种假设，那么，我们就不必再为界定内部和外部因素、正常和非正常这些问题而烦恼了。我们的注意力也就会离开定义问题，转向历史

的研究和解释工作。

恩格斯也曾论证过罗马帝国的晚期发生了经济上的衰退。不过，他是根据帝国行政机构所强加的财政剥削这一“内部”因素，而不是根据德意志人入侵所产生的破坏性影响来解释这种衰退的：“普遍的贫困化，商业、手工业和艺术的衰落，人口的减少，都市的衰败，农业退回到更低的水平——这就是罗马人的世界霸权的最终结果。”[586]奴隶主种植园出售产品的市场的衰落导致生产主体从奴隶变为隶农（Colonus），他们是中世纪农奴的前身。到400年后的查理曼大帝时代（768—814年），自由的德意志农民被迫要服同样的封建劳役，就像帝国晚期的隶农一样：

> 这不过证明两点：第一，没落时期罗马帝国的社会分化和财产分配，是跟当时的农业和工业的生产水平完全相适应的，因而是不可避免的；第二，这一生产水平在以后400年间，并没有根本性的下降和上升。[587]

在某种意义上，恩格斯的下述命题是对生产力决定论的一种经典阐释，即社会分层同生产发展的阶段相适应。但是，在另一种意义上，他的分析却对生产力首要性命题提出两种质疑。第一，他对社会变迁是生产力增长结果的假设提出了质疑，因为他论证，经济处于衰落中。第二，生产力的停滞对发展命题提出了质疑：如果生产力能够在四个世纪中处于停滞状态，那么就不可能再假设它们在其他时期一定是处于进步状态，而是需要给出具体的解释。

生产力能够在几个世纪中保持停滞状态，前资本主义生产方式并不具有实现社会生产力增长的内在倾向，这些都是在马克思的著作中反复出现的命题。在前资本主义生产方式中，“生产力的发展并不是占有的基础”，但在资本主义生产方式中，被迫进行剩余劳动的生产是“最有利于生产，最有利于创造财富的生产方式”。[588]例如，在古代世界，以奴隶制为基础的生产并不会产生以资本形式出现的剩余，从而作为资本的剩余能够以系统的方式加以应用以扩大生产规模。“生产很难说是建立在解放和发展物质生产力的基础上。”因此，古代社会不存在生产力的无条件发展，而这种发展是资本主义社会的特征所在。[589]

并非只是古代世界缺乏生产力的持续增长，这种增长“使资本同以往的一切生产方式区别开来”。[590]在亚细亚社会和农民从事农业生产的封建社会，社会结构“都同样不适合于把劳动发展为社会劳动，不适合于提高社会劳动的生产力”。[591]马克思接受了下述观点，即认为东方社会在社会发展上是停滞的，在技术方面是保守的。

例如，“从遥远的古代直到19世纪最初10年，无论印度过去在政治上变化有多大，它的社会状况却始终没有改变”。那里并不具有生产力发展的内在倾向。相反，我们已经习惯于看到：“农业在一个政府统治下衰败下去，而在另一个政府统治下又复兴起来。”[592]亚细亚农村公社的自给自足和劳动分工的欠发展所导致的就是：“亚洲各国不断瓦解、不断重建和经常改朝换代，与此截然相反，亚洲的社会却没有变化。这种社会的基本经济要素的结构，不为政治领域中的风暴所触动。”[593]“而所有以往的生产方式的技术基础本质上是保守的”，这一事实是“发展命题”所面临的一个主要难题，而发展命题又是为生产力决定论进行辩护的重要证据所在。[594]正如我们已经看到的，科恩并未对这个问题提供答案。[595]

与前资本主义生产方式形成鲜明的对比，资本主义的生产“由于它本身的内在规律”不得不发展社会的生产能力。正是资本主义生产方式，“是最有利于生产，最有利于创造财富的”，因为生产力的普遍发展是资本自身再生产的前提。[596]马克思提出许多理由来说明，资本主义为什么会具有这种发展社会生产力的独特能力。在《哲学的贫困》中，马克思将生产力的这种发展解释为市场扩大的结果，正是市场的扩大刺激了生产的发展。从1825年以后，资本家阶级就开始利用机械化来削弱工人阶级的斗争性、降低劳动的技术含量和减少工资。[597]《共产党宣言》和《雇佣劳动和资本》强调了资本家之间竞争的重要性，它迫使单个资本家总是力图在最低价格上出售产品以攫取更大的市场份额，这成为强迫资本主义不断进行创新和实现机械化生产的动力所在。[598]

最后，在他成熟的经济理论中，马克思论证，资本主义对劳动过程施加了一种非常有效的控制，使它能够不断地进行创新，并通过减少必要劳动时间来增加相对剩余价值。剩余价值的增加使得资本家的财富相应增加，这使他能够进一步扩大生产规模。生产增长本身就变成进一步刺激生产力增长的因素，因为资本家阶级能够由此获得规模效益。[599]

“发展命题”并不适用于前资本主义生产方式，因为在那些生产方式中，生产力并不具有内在的发展倾向。对分析资本主义生产方式而言，发展命题也是不必要的，因为在该种生产方式中，能够根据它所特有的市场和阶级结构来对生产力的增长做出解释。如果我们否认发展命题的正确性，那么我们也必须同时否认首要性命题的正确性。因为正如我们上文提到的，首要性命题将发展命题视为它的出发点。马克思对特定社会的分析，导致我们对首要性命题和发展命题这些超历史的论断提出质疑。因此说，马克思分析所暗含的内容与他自己提出

的生产力决定论的诸命题是相矛盾的。

（7）马克思有关向资本主义过渡的论述

马克思对从古代世界向封建社会过渡的分析，事实上构成一种对生产力决定论的批判。因为，它对发展命题做出的假设提出了挑战，即生产力在整个历史过程中都具有内在的发展倾向。他对从封建社会向资本主义社会过渡的分析，同样提供了否定生产力决定论的证据，它暗含着对首要性命题的否定。马克思论证，并不是生产力的变化导致资本主义的产生。相反，正是资本主义的发展，导致生产力的增长稍后进入一个新的阶段。只有当我们假设，这种生产关系的变革是由在将来才会出现的生产力的要求所导致时，生产力决定论的诸命题才能被挽救。但是，第七章已经论证，不必根据并不存在的生产力的功能要求来解释新阶级关系的出现。下面，我们将提出一种对资本主义的产生的替代性解释。这里，我们只需确定，马克思提出了有关资本主义的产生不是生产力增长结果的最终判断；相反，资本主义才是那种增长的原因所在。

正是在《德意志意识形态》中，马克思对向资本主义过渡的分析最大程度地应用了他的生产力决定论。马克思论证，社会劳动分工的发展程度是生产力发展阶段的表征。事实上，他的分析采取了描述社会劳动分工发展过程的形式：城乡分离、伴随着商人阶级发展而实现的在商业和生产之间的分工、城镇之间劳动分工的发展、带有新资本主义社会关系的制造业的兴起，最后是工业革命。[600]就他写作的时间来看，马克思的分析无疑是杰出的。不过，他并未提供对资本主义兴起的解释。相反，它提供的只是“一种描述，并希望它能够是自我解释的”。[601]如果说它确实提供了一种解释的话，那这种解释是基于贸易的增长，这种增长成为了封建社会瓦解的“主要动力”。

《共产党宣言》提出了相似的分析，其中资产阶级成长壮大的源头被追溯到中世纪的城镇，在世界市场演进的推动下经历了它的各个发展阶段。贸易为什么会发展和它为什么会导致资本主义的产生，其中的原因从未被说明。马克思宣称，一般而言，劳动分工是衡量生产力增长的尺度，但事实上，正是劳动分工——它是由需求的范围和程度决定的——在导致资本主义的产生上发挥了积极作用。马克思接受了斯密的观点，即经济增长能够根据劳动分工的发展来加以考察，并强调城镇、贸易和工业在促进资本主义产生中的重要作用。[602]

在《经济学手稿》和《资本论》中，马克思对他较早期的观点提出了含蓄的批判。马克思一再强调，仅仅是货币财富和贸易的发展不足以导致资本主义的产生，“否则，古代罗马、拜占庭等就会以自由

劳动和资本来结束自己的历史了”。贸易对社会瓦解作用发挥的程度是由它所影响的那个社会的性质决定的。“在古代世界，商业的影响和商人资本的发展通常导致的是一种奴隶制经济。”现代早期的商业革命无疑有助于瓦解封建阶级关系，但无论如何，商业本身不可能导致资本主义的产生，“只是在现代生产方式的各种条件在中世纪内已经形成的地方，才得到了发展”。[603]遗憾的是，马克思并未确定这些条件到底是什么。

马克思强调农业资本主义的出现是这一过渡过程的基础，这在他较早期的著作中是没有的：“虽然作为商业资本的资本没有土地所有权的这种改造也能充分发展，但是作为产业资本的资本就做不到这一点。甚至工场手工业的发展也要以旧的土地所有权的经济关系开始解体为前提。”[604]任何存在交换的社会都能够借助商人资本来实现商品流通，但资本要获得对生产的控制，必须以农村阶级关系的转型为前提。资本主义生产方式得以在其中产生的原始积累时期，因而也就是自由的雇佣劳动力阶级产生的时期：“所谓的原始积累只不过是生产者和生产资料分离的历史过程。”[605]在封建生产方式中，绝大多数生产者当然是农民，他们拥有维持自身生存的生活资料。因此，从中可以推断出，“对农业生产者即农民的土地的剥夺，形成全部过程（原始积累——作者注）的基础”。[606]马克思探讨了资本主义产生的三个方面：即剥夺农业人口的土地，资产阶级农场主的出现和工业资本家的产生。尽管他的分析见解深刻，但无论如何，它在本质上仍然是一种对资本主义兴起的描述。资本主义取代封建主义的原因从未被加以确定。[607]

不过，马克思确实驳斥了在对资本主义兴起解释上的几种错误观点。第一，正如我们上文提到的，他否定有关贸易增长是这种过渡主要动力的思想。就资本主义经济关系在生产领域的产生而言，商业增长是必要的而非充分的条件。就我们的讨论而言，更为重要的是，在对资本主义兴起的详细分析中，马克思并未运用他自己的生产力决定论命题，即封建所有制关系束缚生产发展的桎梏将被打破。[608]更不必说他运用自己有关资本主义生产关系的兴起是未来生产力要求的结果的观点。列宁也许准确地总结了马克思的生产力决定论，他宣称，马克思已经揭示，资本主义是如何“作为生产力增长的结果”而从封建生产方式中产生的。但在《资本论》第1卷中，马克思揭示的却是相反的情况，即生产力之所以会增长，是资本主义产生的结果。[609]

马克思论证，生产力的增长是新生产关系被引入农业和工业的结果。他相信，现代农业制度起源于18世纪中期议会颁布的圈地法，但“生产方式由以发生变化的基础，即土地所有权关系的变革还要早

得多”。[610]类似地，在资本主义工业的发展过程中，资本最初是使自身适应于当时存在的劳动过程的形式。只是在后来，它才发展起资本主义生产的独特形式，即制造业和稍后的大规模工业。[611]换句话说，“如果在这些传统的已经被资本置于自身支配之下的劳动过程中发生了变化，那么这些变化也只能是已有的传统劳动过程从属于资本之后逐渐发生的结果。”[612]甚至在制造业阶段：“从工艺上来看，劳动过程完全同以前一样，只不过现在是作为从属于资本的劳动过程罢了。”[613]

如果资本主义的产生并不是贸易增长的结果，也不是新生产力出现的结果，那么它为什么会产生呢？从他给出的答案看，马克思是从以下几个方面考察了自由无产阶级在英格兰的发展，即封建扈从关系的瓦解、牧羊的农场替代了传统的农业生产（他错误地将羊毛出口的增长归因于佛兰德地区）和资本主义租地农场主从宗教改革运动中获得的机会。他还强调了国家的作用，尤其是在1688年光荣革命后的作用，光荣革命巩固了资产阶级的权力。[614]换句话说，马克思的分析（a）只适用于特定的历史条件，向资本主义的过渡是英格兰在现代早期所具有的特殊条件的结果；（b）是以阶级和政治权力的作用为中心；（c）忽略了新生产力的作用，因为它们不是原始积累过程的起点，而是它的结果。

每当我们问：“资本主义为什么会代替封建主义？”马克思的生产力决定论就会回答：资本主义之所以产生，那是作为生产力在过去或未来增长的结果。但在《资本论》第1卷中，马克思对资本主义兴起的分析提出了一种不同的解释方法，其中他用于阐释问题的概念本身就需要进行具体的历史研究才能确定其正确性。这后一种方法似乎更为可取，因为它所基于的假设是，每当我们提问时（或甚至在提问之前），我们预先并不知道问题的答案。正如本章其余部分要论证的，它肯定能够被证明是最有利于历史研究。

就社会的生产力和它的阶级关系之间的关系而言，马克思提出了相互矛盾的论断，我们不大可能对它们做出评断，而后决定哪一种论断是“最具马克思主义特性的”。在这一问题上，马克思本人并没有给出明确的说法，因为他从未受到过质疑，也没有对他的观点做出明确阐释的迫切要求。例如，在《资本论》第3卷的一页中，马克思指出，在封建社会，社会的物质生产方式同它的社会生产关系“相适应”，接着他又指出，这些社会关系是同社会劳动生产力的不发展状况“相适应”。[615]但在同一章的其他地方，他指出，阶级关系是直接从生产本身产生，而又对生产发生决定性的反作用。[616]换句话说，社会首要性被赋予了阶级，然后才是生产力，接下来宣称两者发生着

相互作用。因此，现代研究者能够引用马克思的著述来为相互矛盾的观点进行辩护，对他们而言，马克思要么是一位明确的生产力决定论者，要么明显不是生产力决定论者。关键的问题并不在于哪一种解释更具马克思主义的特性，而在于哪一种解释更有利于历史研究的进行。我们现在就转向对这一问题的研究。

B部分：在过渡问题上产生的争论

马克思提出了他自己的历史哲学，这种历史哲学以生产力的决定作用为基础；但自相矛盾地，他又否认这种观点的合理性，即历史趋势能够根据“一般历史哲学理论这把万能钥匙”加以概括，这种理论的最大优势就“在于它是超历史的”。[617]这样做，他就为提出对历史唯物主义的不同解释开辟了道路。替代性解释以它颇具特色的问题和概念为基础，而不是提出一种独特的历史确证方法或一揽子预先就已经准备好的答案，能够回答社会变迁是如何发生的各种问题。[618]在对从封建社会向资本主义社会过渡的争论中，我们能够考察生产力决定论的缺陷和马克思提出的替代性解释的价值。过渡问题是马克思主义历史学中的一个中心问题。确实像列宁和马克思（有时）所宣称的那样，向资本主义的过渡能够根据生产力的增长加以解释吗？这里，我们关注的不是这场争论的历史细节，而是就马克思历史理论所提出的相互矛盾的解释而言，这场争论揭示了它们各自存在着什么样的优缺点。我们将论证，在解释向资本主义过渡的问题上，诸如多布和斯威齐等学者事实上已经能够不再运用生产力决定论。沃勒斯坦试图根据生产的要求来解释特定阶级关系的存在，但他的分析存在许多问题。以阶级和阶级斗争的首要性为基础，罗伯特·布伦纳提出的方法揭示出那种否定生产力决定论解释的优势所在，即使他对历史做出的解释仍需在经验上加以验证。

（1）多布和斯威齐

马克思对原始积累过程的分析是描述性的，而不是解释性的，这一事实促使多布和斯威齐尝试去确定向资本主义过渡背后的“原动力”。多布论证，尽管资本主义是由商品生产构成的，但商品生产的兴起本身不可能解释资本主义的产生。像现代早期东欧经济的例子所表明的，“似乎有证据证明，货币经济的增长本身导致了农奴制的强化，正像有证据证明它是导致封建社会衰落的原因一样”。[619]多布将封建制度衰落的主要原因确认为它所具有的发生危机的内在倾向，而不是诸如商人资本等“外部因素”的影响。他的分析基于以下诸方面：封建社会作为一种生产制度的低效性、统治阶级不断增加收入的

要求，以及人口不断增长的趋势。封建社会生产的低效性意味着，不断增长的人口对它施加了不断增加的压力；统治阶级的压榨意味着，存在一种生活水平不断降低和农业生产率不断下降的趋势。就其本性而言，封建制度注定会产生危机。[620]

尽管见解深刻，但多布的解释也存在许多问题。尤其是，他从未指出，资本主义为什么会从封建社会的危机中产生。这样一种趋势被简单假设为危机的自然结果。[621]多布未能确定资本主义为什么会产生的原因，以及承认欧洲的不同地区在现代早期采取了不同的发展道路，这两者之间是矛盾的：在英国，由地主、资本主义租地农场主和雇佣劳动者共同发展出了农业资本主义；在法国，由农民从事的农业生产得到巩固，农民事实上获得了对他们占有土地的自由持有权；东欧的道路则是“农奴制再版”，封建地主对不自由的农民强加了沉重的劳役和严格的控制。[622]

在某一点上，多布论及了阶级斗争在决定这些不同结果上的重要性。他指出，正是在欧洲的不同地区，贵族对封建危机的不同反应决定了随后几个世纪的经济史。不过，他的结论却是：“政治因素……不可能被视为对欧洲不同地区出现的不同历史进程做了充分的解释……所有迹象都表明……经济因素必然发挥了显著的影响。”[623]多布的上述论断存在两个问题。第一，他从未说明，经济因素为什么“必然”会发挥最大的影响力；第二，他并未说明，阶级斗争为什么应该被视为“政治的”而不是社会的或经济的因素。在诸如封建社会这样性质的社会中，这尤其构成为一个问题。因为正如多布所宣称的，这种生产方式的基础是借助法律和政治手段从生产者身上榨取剩余劳动的超经济剥削。

除这些理论问题外，多布的分析还存在许多经验上的缺陷。他试图用“经济因素”来解释向资本主义的过渡，导致他将土地和劳动力的相对稀缺视为对社会变迁的解释：在劳动力稀缺的地方，地主倾向于将农民束缚在土地上，用劳役来生产剩余。东欧农奴制的延续可以用劳动力的稀缺来加以解释。而在英格兰，正是15世纪以后的人口增长导致劳役支付形式发生转变和农奴制的终结。[624]这一分析的问题在于：

（a）直到16世纪早期，一直不存在人口的净增长，即在抵消了1348年黑死病所造成的人口损失后的净增长。[625]在这个时期之前，不大可能用人口增长来解释农奴制的衰落。

（b）正如马克思所认识到的，到14世纪末，农奴制已经不存在了。换句话说，农奴制并非像多布所宣称的那样，是在一个人口增长

的时期消失的，而是在继黑死病之后的劳动稀缺时期消失的。确实，目前的正统派将农奴制的终结解释为劳动稀缺的结果（农民由此具有了较强的讨价还价能力）。而这恰恰是多布认为将会强化农奴制的条件。[626]

多布对封建制度瓦解的“内因”解释遭到了斯威齐的反对。斯威齐强调远距离贸易这一“外部”因素在瓦解封建制度中的重要性，他将封建制度视为一种为使用而生产的体制。既然“贸易决无可能被视为封建经济的一种形式”，那么从中可以推断出，贸易增长是瓦解封建制度的关键因素。结果是一种新商品生产体制的兴起，它最初与旧的体制共存，但旧体制的低效性表现得越来越明显。[627]斯威齐分析的问题在于，人们很难从他的分析中得出一种对封建阶级关系瓦解的连贯性解释，因为他自己也承认，“交换经济的成功发展并不必然暗示农奴制或封建庄园耕作制度的终结”[628]。其次，即使贸易确实导致传统庄园耕作制度的终结，庄园是由不自由的农奴提供劳役来耕作的，但斯威齐也并没有给出理由来说明，为什么随后产生的支付货币地租的自由佃农制度就应该让位于以雇佣劳动为基础的资本主义。[629]

斯威齐的分析更多地借鉴了《共产党宣言》的观点，在那里，马克思是根据城市资产阶级的发展来描述资本主义的产生，城市资产阶级又是在市场扩大的影响下获得发展的。最终，与这一阶级相联系的新生产力的发展超出了封建阶级关系的容纳能力。封建制度的桎梏被打破，一种新的生产方式形成。可以肯定，斯威齐［斯威齐接受了皮瑞尼（Pirenne）的分析］将贸易视为生产率不断增长的结果，而生产率的增长又是由于劳动分工、专业化和市场竞争的发展所导致。但是，斯威齐本人同时还论证，“人们不可能说，封建制度已经创造了那些只能在资本主义制度下予以维持和发展的生产力——例如，就像人们能够说资本主义已经创造了那些只能在社会主义制度下予以维持和发展的生产力那样”。[630]事实上，在将贸易增长描述为资本主义发展的一种必要的而非充分的条件上，斯威齐并没有比马克思更进一步。[631]他并没有试图提出一种对过渡问题的生产力决定论解释，尽管他对贸易重要性的强调使他非常接近于这种解释。

多布—斯威齐争论的显著特点是集中关注于将“内因”还是“外因”作为主要动力，诸如贸易能不能解释从一种生产方式向另一种生产方式的过渡。这是非常缺乏创见的。封建生产方式是根据榨取剩余劳动的主导形式，即封建地租来加以界定的，这必然导致将贸易视为“外因”的观点，即相对于这一定义而言是“外部”因素。不过，对封建生产方式的界定只是一种抽象；尽管是一种有用的抽象，但仍不过是一种抽象。并不是封建生产方式经历了向资本主义的过渡，而是拥

有独特经济结构、国家形式、文化等等的个体社会形态，经历了那种过渡。对过渡问题争论的关键并不是“资本主义社会为什么会取代封建社会”？而是（例如）“资本主义为什么会在一个特定时期和以一种特定形式在英国产生”？比照封建生产方式的定义，贸易也许是外因，但不管怎样，它都是封建生产方式存在于其中的那个社会的一个组成部分。[632]确实，正是贸易与封建阶级关系的和谐共存，使历史学家对下述论断提出质疑：贸易导致了向资本主义的过渡。并不是因为贸易作为一种“外部”因素的理论地位，我们才否认它是对封建制度瓦解的主要解释，而是因为历史证据表明，贸易既能强化，也能破坏封建制度。[633]

（2）沃勒斯坦

对下述问题，伊曼纽尔·沃勒斯坦提出一种替代性解释，即：在现代早期的东欧，贸易增长不是破坏，而是恰恰相反，强化了封建制度。沃勒斯坦认为，资本主义“世界经济”的本质特征是为了在市场上销售而进行的生产，其目标是实现利润的最大化。创新是这种制度的自然结果，因为生产者在不断地努力扩大其利润收益。这种世界体系是资本主义性质的。从中可以推断出，世界体系内的任何地区也都是资本主义性质的，即使它的生产过程不是以自由的雇佣劳动为基础。在资本主义制度中，雇佣制度只是劳动获得报酬的一种可能形式。农奴制和奴隶制也可能构成资本主义世界体系的组成部分。因此，有关资本主义世界体系形成的基本命题并不是生产者由此转化为无产阶级的过程，而是资本主义世界市场的扩张过程。[634]

沃勒斯坦的分析存在许多问题，尤其是它依赖于某种形式的生产力决定论。沃勒斯坦论证，组成世界经济的各个地区之所以存在不同的阶级关系，是特定生产过程的技术要求所致：“为什么会存在不同的劳动组织方式——奴隶制、‘封建制’、雇佣劳动、自由职业？……那是因为每种劳动控制方式都是最适合于特定生产类型的。”[635]但是，正如我们上文提到的，东欧农奴制并未实现农业生产率的最大化。相反，由农民持有的小块土地每亩却生产和销售了更多的谷物。贵族自己领地的生产率也在不断下降，只能将谷物总产出的一个较小比例用于出口：“这种制度（庄园耕作制度）产生的主要原因并不在于它能够生产更多的粮食，而在于它能够使统治阶级增加收入。”[636]东欧在现代早期之所以实行农奴制，并不是因为它是最适合谷物生产的阶级关系形式。相反，在英格兰实行以雇佣劳动为基础的农业生产，是为了避免出现在波兰发生的那种生产率的不断下降和在现代早期法国发生的那种马尔萨斯危机。由此可见，之所以实行农奴制，并不是作为对一种特定生产过程的“要求”的反应。东欧之所以

接受那种生产形式，是地主维护他们阶级权力的能力增强的结果。至于他们为什么能够维护这种权力和为什么其他地区却走上了不同的经济发展道路，这不可能从生产力的性质或“农业生产”的要求做出推断。[637]

（3）布伦纳

在某种意义上，多布《资本主义发展研究》的出版是不合时宜的。因为此时（1946年），一派历史学家正要发动一场经济史研究的革命，这派历史学家以马尔萨斯和李嘉图的理论为基础展开他们对前工业经济的研究。以人口变化的周期为基础，这个学派创制了一种记述经济变迁的新编年史，其中人口的不断增长是与较高的地租、不断提高的食品价格、不断减少的实际工资和可耕地的拓展相联系，而人口的不断下降则是同与此相反的情况相联系。[638]这个学派取得的成就是如此之大，以致对它做出批判似乎是无礼的。但无论如何，将人口作为社会变迁的主要动力确实存在许多缺陷，尤其从比较分析看更是如此。在对“马尔萨斯”学派的批判中，罗伯特·布伦纳提出了这些问题，该批判构成他对长期社会和经济变迁做出替代性解释的基础，在新的解释中阶级斗争发挥着中心作用。[639]

将人口变化作为对社会变迁的解释，其缺陷很明显地表现在16世纪的英格兰、朗格多克和波兰所走的不同经济发展道路上。在朗格多克，正如马尔萨斯所预见的，人口增长导致对土地需求的不断增加、地租的不断上涨、土地占有权的碎化、生活水平的不断下降、收入的不断减少，最终由于人口增长超出资源的承载力而导致人口危机。[640]但是，在英格兰，根据博登（Bowben）的研究，人口增长并未导致农场规模的不断变小和生产率的不断下降。恰恰相反，对食物需求的不断增加导致产出的不断增长，这是通过更有效的农业生产来实现的，它以较大规模的生产单位为基础。[641]在波兰，根据庞德斯（Pounds）的研究，16世纪是人口不断增长的时期。土地对劳动力的比率赋予地主以相对于农民而言的优势，地主不断增加对农民的控制，强迫他们接受更高的地租和更多的劳役。[642]换句话说，人口的不断增长分别对朗格多克由自由农民耕作较小规模的农场、英格兰的较大规模的资本主义农业企业，以及波兰由农奴从事生产，做出了解释。

对马尔萨斯学派提出质疑的另一个比较研究，是对11世纪的英格兰和15世纪的英格兰做比较研究。在15世纪，由于黑死病的反复爆发，较低的人口水平赋予农民以相对地主而言的优势地位。土地需求量不大。结果是地租的下降和庄园对农民控制的削弱。[643]但是，有学者论证，11世纪的英格兰也是处于这样一个时期，那时劳动力短

缺，土地过剩。为了维持较高的收入水平，地主必须运用庄园的各种权力，来确保地租水平高于市场对土地需求所产生的地租水平。[644]换句话说，土地过剩分别对15世纪的农民自由权和11世纪的农奴制做出了“解释”。很明显，有两种逻辑在起作用：农民的逻辑，它试图利用土地过剩来确保地租的低水平；地主的逻辑，它试图克服这种较低的劳动力—土地比率所造成的不利影响，以维持他们的收入水平。但土地—劳动力比率本身无法决定哪种逻辑将居于主导地位。

希尔顿曾在1953年指出，为地租而进行的斗争是推动封建经济发展的主要动力。他稍后对英格兰农奴制衰落的研究表明，并不仅仅是中世纪晚期人口的不断下降导致了农民获得自由。农民自身进行的斗争也有助于阻止封建领主为首的反动力量取得胜利，以及地主将他们的逻辑强加给农民。[645]布伦纳将这种类型的分析扩展到对中世纪晚期到现代早期整个欧洲历史的研究。并不是人口、贸易增长或特定生产类型的要求导致特定社会关系形式的出现，而是特定阶级斗争的结果为经济和社会发展开辟了特殊的道路。

布伦纳提供了三种个案研究：在东欧，封建地主的逻辑占据优势，农民被农奴化；在法国，农民的逻辑取得了胜利，农民事实上获得了对土地占用权的保障；在英格兰，地主不可能将东欧那种严苛的农奴制强加给农民，但是，农民也无法赢得像法国那种对土地占用权的保障。结果，地主的最终胜利为经济发展开辟出一条新的道路，它以雇佣挣工资劳动力的资本主义大农场为基础。人口或贸易的增长也许会对经济变革发挥很好的推动作用，但是，正如马克思就商业增长所言，这种变革之所以发生，并不是由于贸易或人口本身，而是由于社会的性质，它决定了这些因素所能发挥作用的程度。[646]

布伦纳的第一个任务是解释地主在东欧取得成功的原因。他的解释以东欧农民共同体力量的薄弱为中心。尽管这些共同体最初是自由的，但它们并没有什么手段来抵制封建领主对其自主性的侵犯，这种侵犯自15世纪以来在不断加剧。东欧社会是西欧进行殖民和移民的结果。贵族在促成这种殖民中起了关键作用，以致尽管农民是自由的，但地主潜在的权力非常强大。村庄的规模一般较小，而且处于一个领主的控制之下。这不像西欧，那里的村庄规模较大，通常能够从多个领主统治的矛盾中获益。缺乏公用土地、个体化经营的农业和无力在村级组建农民组织，这些都有助于解释农民力量的薄弱和他们无力抵抗领主对其权力的侵犯。结果就是传统庄园制度的确立，庄园拥有大片领地，实行很重的劳役，并对农民的自由施加了诸多限制。[647]

与东欧相区别，在法国，农民努力争取实行固定地租、遗产继承权和对使用公用土地的保障；简而言之，争取一种有保障的自由土地

占有权和缴纳货币地租。由于农民获得的保障，使法国无法走英国的发展道路。在英国，生产者与生产资料相分离，生产主体由农民变成农业无产阶级。布伦纳认为，法国的发展是与绝对君主制国家的兴起相联系的。绝对君主制国家保护农民的自由土地占有权，并允许他们继承这种权力，同时限制地主阶级的权力。但是，具有讽刺意味的是，这种“保护”也对农民施加了限制。对地主的要求进行限制就为国家的勒索开辟了道路。到17世纪，农民剩余的主要攫取者不再是收取封建地租的地主，而是强征税赋的绝对君主制。结果，农民的反抗一般会指向强征税赋的国家，而不是地主。[648]

如果说封建制度在东欧得到强化、在法国被重新加以组织的话，那么它在英国则是完全消失了。英国地主被证明无力在中世纪晚期维护他们对庄园的控制权，但无论如何，最终还是能够发展出一种新的农业生产制度，它是以得到巩固的、雇佣工资劳动力从事生产的大土地占有制为基础。在地主和资产阶级租地农场主之间的合作取代了地主对农民的剥削，租地农场主以租借形式占有地主的土地。这种合作，再加上以商品生产为基础的地区专业化生产、规模经济和竞争，推动了一种更有效的农业生产形式的发展。在增加产出和增加剩余之间的冲突——这是由地主和农民组成的封建关系所固有的——被一种新的制度所取代。它的高生产率满足了人口的需求并有助于创造需求，而这是实现工业化所必需的条件。东欧无力逆转生产率不断下降的趋势，法国也继续受到人口危机的打击，但英国却在17世纪末成为一个谷物出口国。这与14世纪形成鲜明对比。那时，尽管人口水平相似，但英国却遭受到经济和人口危机的打击。正是新的阶级关系使英国能够避免陷入封建经济的马尔萨斯陷阱。[649]

从历史经验看，布伦纳的分析存在许多问题。能够根据农民抵抗力量的大小和乡村组织建设的不足，来解释东欧地主在将农民重新农奴化上的成功吗？[650]由于法国北部确实存在着得到巩固的大农场，那么，还能够以如此明确的国别划分来概括英国和法国之间的不同吗？[651]如果绝对君主制国家的发展解释了法国农民所获得的权力保障，那么又是什么能解释绝对君主制国家的发展呢？布伦纳指出，毕竟在英格兰，正是缺乏独立的农民阶级作为财政收入的来源抑制了绝对君主制国家的发展。那么，绝对君主制国家是一个独立的农民阶级存在的原因，还是后果呢？[652]

这些都是非常重要的问题，但这里，我们感兴趣的是布伦纳研究的方法论内涵，尤其是他对生产力决定论的否定。举个例子，布伦纳对东欧农奴制发展的解释，这种农奴制以独特的乡村组织形式为基础。有学者论证，德国西部的农村结构（农民自由得到发展）和德国

东部的农村结构（农奴制兴起）之间并不存在本质差别。但是，事实仍然是，德国东部的农民重新沦为农奴。如何解释德国东部与德国西部的这种差别呢？学者们提出了许多其他解释来说明“农奴制再版”的原因，诸如向西欧出口谷物的增加、缺少作为逃亡农奴避难所的城镇，或农民在反抗中缺乏同盟军，等等。[653]不管我们接受哪一种解释，乡村组织、谷物贸易、城镇的较小作用，这些本身都不可能从封建生产方式的概念中推演出来。因为，其他封建社会拥有不同形式的贸易、城镇生活和农村结构，有着不同的经济发展道路。在这种意义上，探寻封建经济发展“原动力”的努力必须确定一些因素，这些因素能够对上述历史差别做出解释。因为，以贸易增长、人口增长或生产力要求为基础的解释往往会在比较研究的验证下失效。

布伦纳研究方法的优势在于，它考虑到了经验上的复杂性和多样性。在这种意义上，马克思是非常正确的。他论证，尽管有可能对一般意义上的生产做出界定，但恰恰是那些不为所有生产形式所共有的因素解释了特定时期的发展。[654]任何有关封建社会发展“原动力”的说法，都必须能够解释不同的封建经济为什么走上不同的发展道路，诸如英国、法国和波兰等。

我们从布伦纳的研究中获得的第二个结论在于，生产关系不可能根据社会生产力的要求来加以解释。相反：

（a）在一定的生产力发展水平上，不同的社会可以沿着不同的道路发展（英国、法国）；

（b）居主导地位的生产关系并不是对社会生产力要求的反映，它们是较早期阶级斗争的结果。不一定是有利于生产力发展的社会形式，阶级关系可能具有导致生产率不断下降和人口危机的内在倾向（波兰、法国、中世纪的英国）；

（c）资本主义生产方式的发展并不是作为对生产力要求的反应，生产力的发展受到封建阶级关系的阻滞。封建阶级关系确实阻滞了生产力的增长，但这本身无法解释它们的消亡，因为在法国和波兰，它们继续阻滞生产力的进步。当新的生产力确实获得发展时，它并不是作为生产关系变革的原因，而是这种变革的结果（英国）；

（d）只有当我们假设，新的阶级关系之所以会产生，是为了使生产力在未来获得发展这样，将生产力作为对资本主义兴起解释的做法才能得到补救。因此，我们必须确定其中的机制或至少有理由相信存在这样一种机制，它能够使迄今尚不存在的生产力产生历史的变迁。

以阶级斗争的偶然结果作为基础的研究方法，对历史变迁的目的论解释给予了“致命一击”。我们可以将这种研究方法同有关生物进化的科学解释做比较。在对生物进化的科学解释中，进化之所以发生，并不是为了确保最适者的生存。这种结果是进化过程的结果（偶然变异和自然选择）而不是它的原因。类似地，生产力在资本主义生产方式下的增长同样是这些新阶级关系演进的结果。这并不意味着，资本主义之所以会产生，是为了确保生产力在未来的增长。动物物种的进化和阶级关系的演进，都不可能根据它们的未来结果加以解释。在这种意义上，正是科恩对社会变迁的分析，而不是一般而言的历史唯物主义，仍然处于达尔文之前的水平。[655]

第三部分 历史唯物主义中的基础和上层建筑

我们已经批驳了马克思的如下命题，即社会生产关系的性质同生产力的发展水平相适应。那么，经典历史唯物主义的第二个中心命题，即生产关系构成“基础”，它决定着政治、法律和意识形态这些社会“上层建筑”性质的命题又有多大说服力呢？这里，我们将对马克思所使用的“基础和上层建筑”隐喻的替代性解释做出考察，论证“基础”应该根据所有那些发挥着生产关系功能的因素（包括法律、政治或意识形态）来加以界定，而不是用狭隘的“经济”关系来加以界定（第九章）。接着，我们用这种界定作为起点，去讨论社会经济形态的依次更替，它最初是由马克思和恩格斯大致勾勒的，被后来的马克思主义者予以了系统发展（第十章）。在确定了社会的“经济基础”的性质之后，我们就能够对马克思的国家理论（第十一章）和社会意识理论（第十二章）的价值做出评估。最后就马克思对历史学的贡献做出评估。

在这些章节中，有许多命题会反复出现并存在交叉关系：

（a）事实上，能够对“基础”和“上层建筑”做出区分吗？

（b）如何对各种形式的“基础”做出区分？

（c）“基础”真的是在发挥马克思赋予它的“决定作用”吗？如果是这样，它是如何发挥这种作用的？

（d）社会的政治和意识形态上层建筑的性质能够由生产关系的要求在功能上加以解释吗？

第九章 基础和上层建筑：定义和决定关系

人们通常认为，马克思的历史唯物主义只不过是由下述命题构成的，即：社会的生产关系是“基础”，有法律、政治和意识形态的“上层建筑”竖立于其上。在本章中，我们将确定，就马克思的社会理论而言，这一隐喻的内涵是什么；同时关注其他相似的隐喻，马克思用它们来表述在经济、政治和社会意识形式之间的关系。接着，我们会探讨对基础和上层建筑隐喻的各种解释（“正统的”和“辩证的”观点），并将马克思有关社会的另一种隐喻视为一个有机的整体。基础和上层建筑隐喻的问题是，不援引政治和意识形态的因素就不可能界定“基础”，但政治和意识形态通常被视为“上层建筑”的组成部分。对马克思做“有机论”解释的问题是，它对基础和上层建筑相互作用和相互渗透的解释一般会同马克思的下述命题相矛盾，即社会的生产方式发挥着决定作用。

这里，我们将论证，必须在最广义上来界定“基础”，它包括所有那些发挥着生产关系功能的因素；因此，马克思的理论不是那种宣称某些纯“经济”层面具有首要性的命题。再接下来，我们将用这种对社会的所谓“经济基础”的界定作为否定阿尔都塞命题的基础，他认为，经济发挥着最终的决定作用。最后，我们将关注一种对社会结构做有机论解释的模式的危险所在。这种模式认为，社会系统本身变成社会变化的动因所在，它将个体作为社会关系的承载者。因此，根据构成生产关系的要素对基础所做的功能解释，就被用作对社会关系进行分类的出发点。我们将在第十章中提出这种分类。

基础和上层建筑的隐喻

所有对马克思历史理论的评估，都必须考察他在1859年《〈政治经济学批判〉序言》（以下简称《序言》）中提出的各种明确论述，该文本是马克思的所有研究者都不得不参考的著作。我们已经详细地探讨了马克思在《序言》中提出的第一个主要命题，即社会的生产关系同生产力的发展水平或其未来的要求相适应。这里，我们将关注马克思在《序言》中提出的第二个主要命题：

> 人们在自己生活的社会生产中发生一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系，即同他们的物质生产力的一定发展阶段

相适合的生产关系。这些生产关系的总和构成社会的经济结构，即有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形式与之相适应的现实基础。[656]

必须立即加以强调的是，照字面理解，阶级关系并不是“基础”，国家也不是“上层建筑”。基础和上层建筑是一种建筑学的隐喻，马克思用它来说服读者相信，某种正确观察事物相互关系的方法是有用的。但不幸的是，它变成了一种不利于对马克思做正确理解的隐喻，以致一些马克思主义者有时会问，都有哪些因素包括在其中每个范畴之中，就好像两个范畴是实际存在的。事实上，上层建筑并不存在。它只是一种类比，目的是将我们的注意力吸引到一种特定的关系上，即“x”（“上层建筑”）是由“y”（社会的生产关系）决定的。因此，从《序言》中引述的那段话并未将社会意识包括在上层建筑范畴内。这并不重要，重要的是，国家和意识都以相似的方式同社会的经济结构相适应：“从物质生产的一定形式产生：第一，一定的社会结构；第二，人对自然的一定关系。人们的国家制度和人们的精神方式由这两者决定。”[657]的确，在其他地方，马克思将各个时代的社会组织视为“国家的基础以及任何其他观念的上层建筑的基础”。而与此同时，正是在《序言》中，马克思稍后似乎是将社会意识包括在社会的“全部庞大的上层建筑”中，随着经济基础的变更，上层建筑也将发生变革。[658]国家和社会意识形式并不是上层建筑的组成部分，因此也不依赖于阶级关系；与这种观点相反，国家被视为（类比看）上层建筑的组成部分，因为它是由阶级关系决定的。[659]

基础和上层建筑隐喻直接产生的另一个问题是，“基础”并不构成社会最“基本”的要素。马克思将生产关系的总和，即经济结构视为社会的“基础”。[660]许多学者将此理解为，“基础”包括一般意义上的经济，而经济既包括生产关系，也包括生产力。[661]不管这种解释的效力有多大，但它却不是马克思在《序言》中所做出的概念界定。在《序言》中，生产关系被视为社会的“基础”，但依次地，这种基础又“同他们的物质生产力的一定发展阶段相适合”。[662]作为表述生产力决定论的文本，《序言》区分出社会的三个层次：物质生产力、生产关系和社会的上层建筑。我们已经否定了下述命题，即生产力决定生产关系的性质；所以，生产关系和上层建筑之间的关系就成为这里争论的焦点所在。

《序言》不仅提供了对社会结构的共时性素描，而且提供了对历史变迁的历时性分析。正如生产力的发展要求定期抛弃已成为生产进步桎梏的生产关系一样，生产关系的变化也会导致“全部庞大的上层建筑或慢或快地发生变革”，[663]因为政治和意识同阶级关系相适

应。《序言》宣称，当生产关系变成生产力的桎梏时，社会革命的时代就到来了。但这些社会变革是以“意识形态”的形式完成的，意识形态包括法律的、政治的、宗教的和哲学的等。必须从生产力和生产关系的冲突着手解释这些意识形式，而不仅仅是在那些社会革命的时代，思想才植根于社会现实。从一般意义上讲，“不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识”。[664]

因此，“基础和上层建筑”是一种类比，马克思用它来说明有关社会结构的共时性判断和有关社会变迁的历时性判断。在特定的社会形态中，相比政治和意识形态而言，正是生产关系具有因果解释上的首要性。“国家的现实基础”和“国家所依赖的”关系，因而是社会的生产力和它的社会交往形式。“这些现实的关系决不是国家政权创造出来的，相反地，它们本身就是创造国家政权的力量。”[665]类似地，马克思的历史解释坚持社会存在相对于思想和意识而言具有首要性。[666]这并不是说，马克思否认社会的上层建筑能够发挥因果作用或历史影响。《序言》本身并没有肯定基础和上层建筑之间存在这样一种相互作用，但在其他地方，马克思非常明确地指出，生产力、生产关系、国家和意识形态之间的关系能够“完整地加以描述（因而也能够描述事物的这些不同方面之间的相互作用）”。[667]问题并不是马克思和恩格斯没有认识到基础和上层建筑之间存在着相互作用，而是为什么应该将上层建筑视为是被决定的，而不是决定的。

生产关系在对社会做出解释上的首要性，最明显地表现在马克思对政治和意识形态变革的解释中。在一个建筑物的地基被构建好之前，它的上层建筑是不可能拔地而起的；类似地，必须将经济基础的变革作为新的政治和意识形态形式产生的前提。在编年史记述上，社会变革先于政治变革，这最明显地表现在马克思对资产阶级革命的解释上。他将资产阶级革命解释为是在政治上承认社会生产关系在此之前发生的变化：“新的资产阶级社会建立在完全不同的基础上（即不同于封建制度——作者注），建立在已经改变了的生产方式的基础上，它也要取得政权，它要从代表衰亡社会的利益的人物手中夺取这种政权，因为这种政权的全部组织是在完全不同的物质的社会关系的基础上产生的。于是就产生了革命。”[668]1789年的法国革命标志着资产阶级所有权形式对封建所有权形式的胜利，因此，“政治革命就是社会变革在其中同时被正式表达为争取国家制度的斗争的政治革命，革命就是争取最好的国家制度的斗争”。[669]正如生产力的变化先于生产关系的变革一样，资本主义生产关系是在封建社会中孕育发展的，它逐渐与现存的政治上层建筑发生冲突。绝对君主制的社会基础——即封建土地所有制——被历史的发展所侵蚀，国家不再适应新兴的阶级关系：“它已成了束缚新的资产阶级社会及其改变了的生产

方式和改变了的需求的桎梏。”[670]类似地，马克思论证，意识形态的变化是社会变革的结果。“一定的意识也是有一定的人和一定的情况与之相符合的”；从中可以推断出，只有经验条件的变化才会导致不同的意识形式。例如，宗教是一种“神圣的形式”，它与现存的社会关系“相适应”。在资本主义社会，人与人之间的关系和劳动都是以抽象劳动的形式出现的，抽象劳动又表现在商品和价值中，新教是最适合它的宗教形式，这种宗教崇拜抽象的个人。[671]马克思和恩格斯对意识做出解释的经典事例，可以通过将他们对新教改革的解释同韦伯提出的解释做比较来加以说明。韦伯认为，加尔文教派的神学是从路德教派的神学中自动发展而来的，稍后在现代早期欧洲的条件下，产生了鼓励资本积累这一意想不到的结果。但马克思和恩格斯却认为，加尔文教派的教义是阶级关系在意识形态上的表现，这种阶级关系的出现先于新神学的产生。[672]

这种在编年史上先记述社会经济基础的变化，然后再记述社会上层建筑变革的做法也有例外，那就是根据生产关系的未来要求对意识形态变革所做的功能解释。例如，科恩论证，正如社会生产关系有可能发生变革，以使迄今尚不存在的生产力在未来获得发展一样，政治制度或社会意识形式也有可能发生变革，以使生产关系在未来获得发展：“当马克思指出，‘就几乎全部传统的节假日都变成工作日而言，新教在资本产生过程中起了非常重要的作用’。他并不仅仅是在赋予新宗教以某种作用，而是建议根据那种作用来对新宗教的兴起做出解释（或部分解释）。”[673]遗憾的是，科恩并未对这一论点做出详细阐释。我们将在第十二章考察这种解释的合理性。

其他隐喻

马克思和恩格斯通常将生产关系视为社会的“基础”或“根基”，但在其他地方，他们也用一些别的隐喻来说明阶级、政治和意识形态之间的关系。有时，他们用一种有关植物的类比来说明，国家和政治经济制度有它们的“根茎”，“生长在土地上”或“从资本主义社会的土壤中破土而出”。[674]生产关系在整个社会中的决定作用也被用“表现”这个隐喻来加以强调：“一切经济形式、一切与之相适应的市民关系以及作为市民社会的正式表现的政治制度。”[675]例如，“《拿破仑法典》并没有创立现代的资产阶级社会。相反地，产生于18世纪并在19世纪继续发展的资产阶级社会，只是在这本法典中找到了它的法律表现。这一法典一旦不再适应社会关系，它就会变成一叠不值钱的废纸。”[676]不幸的是，“表现”这个隐喻一般会使人们对法律和政治范畴做完全被动的理解，正如“反映”这个同样不幸的隐喻一样，人们的

思想被描述为是对现实生活的“意识形态反映和反响”，即使这种反映并不总是准确的，甚至是以颠倒的形式来描述世界。康德的哲学据说“反映”了18世纪晚期德国的状况；类似地，法律原则是对经济关系的反映。遗憾的是，反映这个隐喻与其说是揭示，不如说是模糊了两者之间的关系，因为，如果上层建筑不被视为是完全被动的话，那它就必须被描述为有可能存在不随基础变化而变化的情况，必须被描述为一种“能动地反映”，即它不仅被经济基础所决定，而且反过来也影响和修正经济基础。但不管怎样，选择使用这种不幸的隐喻并非偶然。马克思和恩格斯一直在寻找一种类比，它既能赋予基础以首要性，同时又能顾及社会关系同思想和政治之间的相互作用。也许没有哪个隐喻能胜任这样的任务，但毫无疑问，他们努力要强调的就是这种中心思想，即使它是以一种令人遗憾的方式来表述的。[677]我们将用把社会比喻为一个“有机整体”的隐喻来替代“基础和上层建筑”的隐喻，下文对此做更详细的探讨。

“基础和上层建筑”：正统的观点

确实，马克思的历史理论通常是同他有关经济基础和政治与意识形态上层建筑的隐喻相联系的，甚至被视为是由它们构成的。不过，梅尔文·雷德论证，马克思不仅使用有关基础和上层建筑的解释模式（该模式本身也可以用“正统的”或“辩证的”不同观点来加以表述），而且将社会视为一个有机体，一个“有机的整体”。阿尔都塞的马克思主义也倾向于将社会视为一个“有机的、等级化的整体”，而不是“基础和上层建筑”。在这两种隐喻之间做出区分，对理解马克思的历史理论到底有多大用途呢？

在对马克思的正统解读中，经济、国家和意识形态被视为是“性质截然不同的和存在着外部联系的”。通过这些“外部联系”，社会由不同的独立要素联合而成，而不是作为一个由“内部关系”组成的体系，其中社会本身所采取的任何一个举动的性质都是不完全的，只有根据它所依赖的整个体系才能全面地加以理解。在这种正统观点中，经济是社会的动力层面，它会产生上层建筑层面的相应变化。结果，因果决定论被视为几乎完全是单向性的，上层建筑不大可能会对基础产生反作用。对马克思所使用隐喻的正统解释暗示，“在上层建筑被构建之前，基础已经存在。这种结论，和辩证互动论所持的基础与上层建筑相互决定的认识是不一致的”。[678]

就是否确实存在一个持正统观点的马克思，或者这种解释只是后来的读者强加给他的，对此，雷德似乎并不确定。但他同意，“无需

做引证”来支持这种解读，因为，马克思的朋友和敌人、哲学家和革命者已经在以这种方式解读马克思了。他甚至承认下述可能性是存在的，即无法对马克思的思想做单一的、连贯的解读，马克思思想的伟大之处“正是在于缺乏这种逻辑上的连贯性”。不过，他的结论是，对政治和意识形态，马克思并不是持一种简约主义的或正统的观点，除了“在一些孤立的段落中偶尔提到外”，它们并不是他成熟观点所真正信奉的东西。因此，对基础和上层建筑的正统解读是一种“错误解读”，必须予以纠正。[679]

雷德的问题在于，如果对基础和上层建筑正统观点的表述只是存在于一些孤立的和不具代表性的段落中，那么，这种观点为什么会变成对马克思的“普遍性解释”，既为马克思主义者，又为非马克思主义者所共同持有。事实上，不难揭示，马克思确实持有一种正统观点，它提出了对基础和上层建筑的简约主义解释。下述论断并不是正统观点对马克思所做的错误解释，即“基础在上层建筑之前已经存在”。相反，它正是马克思对资产阶级革命所做解释的全部基础所在，他宣称，资产阶级革命是在政治方面对资本主义在经济和社会方面发生变化的承认或表现，资本主义是在封建生产方式内部孕育发展的。资产阶级在经济方面取得的每一次进步都会伴随着“相应的政治上的进展”。[680]这里，政治变革仅仅被描述为此前已经发生的社会转型在政治上的表现。类似地，马克思将资产阶级思想仅仅视为是资本主义生产的产物，将现代法律仅仅视为是阶级愿望或经济关系的表现，将哲学家的研究仅仅视为是“现实世界的反映”。[681]/sup＞马克思的批判者必须抓住的不应是这种易于批驳的经济决定论，而应是马克思遗产中最强有力的成分。恩格斯和雷德提出了对马克思理论的替代性解读，即“辩证相互作用”和“有机整体”两种观点。这两种解读克服了对马克思正统解读存在的缺陷，但是，它们又都存在各自的问题。

“基础和上层建筑”：辩证的观点

那些相信他们已经发现了真正的、非决定论的马克思的人，被迫为后来对马克思著作的“庸俗”理解寻找一个替罪羊。恩格斯成为了牺牲品，他通常被选择来扮演这个角色。但是，正是恩格斯首先对有关基础和上层建筑正统观点存在的危险发出警告，他还提出了一种主张“辩证相互作用”的替代性模式。在这种对马克思的解读中，社会制度的各个层面仍然被视为“截然不同的和存在着外部联系的”，但不像正统模式，上层建筑这里被视为积极的历史力量，有其自身存在的合理性，即使经济基础仍然发挥着最终的决定作用。[682]

恩格斯论证，对历史唯物主义的正统解释是“错误的”和“歪曲的”，他同时承认，“青年们有时过分看重经济方面，这有一部分是马克思和我应当负责的”。我们的本意并不是要做出那种“毫无内容的、抽象的和荒诞无稽的”论断，即经济因素是唯一的决定因素。那些做出这种断言的人是在和风车作战。对批判者而言，做出如下判断是愚蠢的，即：我们否认思想会对历史产生任何影响，只是因为我们否认意识形态会有“独立的历史发展”。思想家们并不仅仅是在对经济状况做被动的反映；相反，他们继承了现存的思想体系，并将它们作为研究的出发点。因此，在思想和经济之间存在一种辩证的相互作用。物质存在方式在社会中是具有首要性的力量，但“这并不妨碍意识形态领域会反作用于它和影响它的发展”。[683]

类似地，恩格斯否认，政治能够被视为对经济基础完全被动的反映。阶级斗争、政治、宪法、司法形式等，都“对历史斗争的过程发生影响并且在许多情况下主要是决定着这一斗争的形式”。国家的积极作用表现在它有能力阻止经济沿着某种路线发展，并有能力为它规定另外的路线。法律也能表现出某种相对于经济而言的独立性：“在现代国家中，法不仅必须适应于总的经济状况，不仅必须是它的表现，而且还必须是不因内在矛盾而自相抵触的一种内部和谐一致的表现。而为了达到这一点，经济关系的忠实反映便日益受到破坏。”仅仅根据经济必然性来解释政治和法律史的全部细节是迂腐的，诸如解释每一个小的德意志国家的存在，或法国和英国立遗嘱人所享有的不同程度的自由。这些细节不可能完全根据经济来加以解释，但“却会对经济领域产生非常大的影响”。[684]

恩格斯强调需要考察马克思在《资本论》，尤其是在《路易·波拿巴的雾月十八日》中对他的唯物主义方法的运用。可以肯定，在《资本论》中，马克思对向资本主义过渡时代国家的分析为对基础和上层建筑做“辩证”的解释提供了证据。英国资产阶级在17世纪40年代和1688年革命中的胜利，也许正是以资本主义在此前的发展为基础。但是反过来，资产阶级在政治上的胜利又促动了资本主义的发展，资产阶级通过下述新的财政和关税制度推动着资本主义的发展：殖民制度、国债、新的税收形式和贸易保护制度。类似地，马克思还强调国家在诸如普鲁士和俄罗斯等政体中发挥的积极作用，在这些地方，军事上的失败表明需要进行社会改革。因此，政府政策引致了“巨大的社会变革”，改变了旧社会的经济基础。一些现代研究者也同样拥有恩格斯对《路易·波拿巴的雾月十八日》的热情。例如，威廉斯将这部著作同马克思较早期的著作《1848年至1850年的法兰西阶级斗争》进行了比较研究。在较早期的著作中，马克思是在阶级、个人、政治思想和政党之间直接画等号的。不过，在《路易·波拿巴的雾月十八

日》中，“政治的自主性得到应有的强调”。将政治视为一个领域的观念，替代了那种认为在阶级和政治之间存在直接联系的观念，其中政治不再仅仅是对阶级利益的反映，而是发挥着能动的调节作用。[685]由此可见，事实上，在承认政治和思想具有某种相对于经济决定作用而言的自主性上，在承认两者都在历史变迁中发挥了积极的因果作用上，马克思和恩格斯并不存在任何异议。

因此，在生命临近结束时，恩格斯感到必须否认那种对历史唯物主义所做的简约主义解读，厘清他和马克思原本的“意旨”。这是否就是马克思的“意旨”，大体而言并不是关键所在。关键在于，恩格斯提供了一种对马克思的合法解读，将马克思视为是“辩证相互作用”观点的倡导者。他承认，政治和思想同经济相互作用，但同时论证，这种相互作用是“很不相等的力量，其中经济运动是最强有力的、最本原的和最有决定性的”。正是经济因素“具有最终的决定作用”、“最终的决定性”和“最终注定要表现自身”。因此，经济是“首要的力量”，意识形态仅发挥“次要的作用”，所考察的时期越长，这种作用以经济发展为基础就表现得越明显。[686]

恩格斯所表达的意思非常明确。但是，如果历史发展是多种力量相互作用的结果，那我们不大明白，为什么就应该认为，经济必然享有“最终的决定地位”。恩格斯对这一问题的回答并不特别令人信服。他论证，生产力和生产关系是法律、政治和意识形态的基础。[687]但在什么意义上说，经济是政治和社会意识的基础呢？在马克思葬礼的演说中，恩格斯给出了答案，他论证，马克思做出了惊人的发现：

> 人们首先必须吃、喝、住、穿，然后才能从事政治、科学、艺术、宗教等等；所以，直接的物质的生活资料的生产，从而一个民族或一个时代的一定的经济发展阶段，便构成基础，人们的国家设施、法律观点、艺术以至宗教观念，就是从这个基础上发展起来的，因而，也必须由这个基础来解释，而不是像过去那样做得相反。[688]

马克思提出了相似的观点，他指出，“中世纪不能靠天主教生活，古代世界不能靠政治生活”。[689]但是，指出生产是人类存在的前提，并不意味着生产的性质“因此”就决定着社会生活其他方面的性质；正如生物学意义上的再生产是人类存在前提的事实，并不会由此决定社会将采取一种特定的家庭组织形式那样。[690]恩格斯对马克思做辩证解读的优势在于，它承认上层建筑能够发挥积极的历史作用，但这种解读留给我们的问题在于，为什么应该将上层建筑视为是“次要的”，而将基础视为是首要的，即“上层建筑”为什么首先应该被视为仅仅是上层建筑。

基础和上层建筑隐喻对有机整体隐喻

雷德论证，在对基础和上层建筑的正统观点和辩证观点之外，马克思还使用了将社会比喻为“有机整体”的隐喻。这种隐喻将社会视为是由许多不同性质的因素构成的一个整体，其中各组成部分在功能上与其他部分形成互补关系，它们只能被理解为某个整体的组成部分。不过，这并不意味着，社会仅仅是由这些同样重要的因素聚合而成。正如在人体中，某些器官要比其他器官更为重要一样，马克思也将社会有机体视为是一种等级结构，其中某些因素要比其他因素更为重要。尤其需要强调，社会生产方式是整体中最重要的因素。确实，正是这种对生产方式决定作用的强调，有助于将马克思主义同结构功能主义的社会学区别开来，两者具有表面上的相似性。因此，有机整体论保留了对基础和上层建筑处于不同等级的认识，但它是一种“更为精致和连贯”的认识。这两种隐喻或模式应该被加以区分，因为它们之间存在着重要的差别。[691]

可以肯定，马克思确实使用了将社会视为一个有机体的隐喻，他将生产、法律和政府形式视为“有机地联系在一起的”；尽管我们不太清楚，马克思的隐喻是否一直具有雷德希望赋予它的理论重要性。有时，马克思使用该隐喻只是为了强调，全部社会形态都是暂时性的，社会“不是坚固的水晶，而是能够发生变化的有机体，并处于不断的变化之中”。[692]同时应该强调的是，马克思在许多场合都使用了有机整体的隐喻，但他关注的并不是作为一个整体的社会，而是经济领域。例如，正是资本主义经济关系构成一个“统一的整体”，其中所有因素都是以彼此为前提的；正是生产、分配、交换和消费构成“一个总体的各个环节”；正是现代社会的各种经济关系（价值、劳动分工、竞争，等等）构成“同时存在而又相互依存的社会机体”。[693]这些段落关注的并不是在阶级、国家和意识形态之间的关系。也不可能用它们作为证据，证明将马克思的社会形态理论做有机论的解读是合理的，正如一些研究者所做的那样。[694]更不可能用这些段落来论证，有机整体的隐喻更忠实于马克思的“成熟理论”。[695]早在《德意志意识形态》中，马克思就提到生产、阶级、国家和意识形态的“互动关系”，但在较晚期的著作中，他继续使用有关基础和上层建筑的隐喻。[696]

不过，最重要的不是对马克思著作的某些段落做“正确”的解释，而是有机整体的隐喻是否为人们所熟悉的基础和上层建筑隐喻增添了新的内容。在对基础和上层建筑解释的正统观点与有机整体类比之间的差别是明显的。但是，在对基础和上层建筑解释的辩证观点与有机整体类比之间，存在着任何重要差别吗？这两者在许多方面都是相似

的，因为它们都承认上层建筑能够发挥积极的因果作用，同时又保留了经济基础的首要性。我们为什么应该赞同使用有机整体类比呢？雷德论证，有关基础和上层建筑的隐喻“内含着稳定，而不是变革，不像有机整体类比那样暗示着内在的发展倾向”。但这种说法为什么就应该能够成立呢？[697]基础和上层建筑的解释模式对社会变迁之所以发生提出了许多原因：生产力具有所谓的内在发展倾向；作为结果，在生产力和生产关系之间发生的冲突；在新生产关系与政治和意识形态上层建筑之间的不适应定期发生；特定生产关系内部存在的阶级斗争，以及有关基础和上层建筑的辩证观点承认思想和政治能够发挥积极的因果作用。因此，我们仍不太清楚，在对基础和上层建筑解释的辩证观点与有机整体观点之间到底存在着什么样的差别。[698]

基础和上层建筑的相互渗透：存在的问题

雷德选择有机整体隐喻而不是基础和上层建筑隐喻的另一个原因在于，只有有机整体模式才能使我们理解社会诸因素之间的“内部关系”，社会诸层面是通过这些关系而相互依赖和相互渗透的。基础和上层建筑并不是缺乏联系的独立结构，上层建筑也不仅仅是对基础的反映。例如，法律建立起一套有关权利、预期和义务的特殊制度，没有这套制度，“现代经济体系是不可能存在的”。法律并不仅仅是相对于经济而言的上层建筑，而且也是经济的一个组成部分。科学、教育和政治都使得在基础和上层建筑之间的任何明确区分归于无效，因为它们在某些方面是上层建筑而在某些方面属于基础。只有有机整体模式才能使我们理解这种相互依赖和相互渗透。[699]

基础和上层建筑的相互渗透，最明显地表现在马克思主义对前资本主义生产方式的经典解释中。在这种生产方式中，作为直接生产者的农民事实上有效地占有着土地和工具，即占有着生产他们自身所需生活资料的生产资料。作为结果，生产者并不是在经济强制下去生产剩余劳动的。因此，必须通过超经济剥削——例如通过庄园权力——来榨取剩余劳动。[700]与之形成鲜明对比，在资本主义生产方式下，生产者被剥夺了生产他们自身所需生活资料的生产资料，被迫出卖他们的劳动力以维持生存，生产能够给雇主带来利润的商品。因此，前资本主义生产方式是通过非经济手段来确保剩余劳动生产的，而不管这种手段是法律的、政治的，还是意识形态的：血缘关系、宗教、法律和国家这些“上层建筑”必然会成为各种前资本主义社会形态的生产方式结构的组成部分。资本主义社会关系仅仅要求在法律上保障财产所有权作为这种关系存在的前提。在前资本主义生产方式，剥削机制本身就属于“上层建筑”范畴：“作为结果，除非借助政治和意识形态的

上层建筑，否则不可能对前资本主义生产方式加以界定，因为正是这些上层建筑因素决定了超经济剥削的类型，而超经济剥削又是用于界定前资本主义生产方式的特征所在。”[701]因此，在前资本主义社会，不可能将生产方式视为是一种纯“经济”的核心，能够同意识形态和政治区别开来。在这些社会中，获得政治上的权威资源对社会关系而言具有根本的重要性，就像在资本主义社会统治阶级享有的对分配资源的控制那样。[702]问题并不是马克思未意识到这一事实，因为正是马克思本人强调了超经济剥削在前资本主义社会的中心地位。[703]问题在于，承认在基础和上层建筑之间存在着相互渗透关系，这会对马克思有关经济基础具有首要性的一般理论命题产生什么样的影响。如果不可能独立于所谓的上层建筑来对经济基础加以界定的话，那么，如何可能赋予社会的经济基础以解释上的首要性呢？如果不援引上层建筑的因素，我们就不可能总结社会经济基础的特征的话，那么，马克思在1859年《序言》中提出的整个历史解释模式就会受到质疑。但是，我们不可能利用基础和上层建筑这种相互渗透关系来否定生产关系在解释上的首要性，因为有机整体论提出的相互渗透模式明显意在保留这种首要性。[704]

正是因为明显地不可能在独立于上层建筑的前提下对基础做出界定，这使得诸如阿克顿和普列梅内茨等学者将此视为马克思体系的致命缺陷所在。社会的经济基础“不是那种明显一看就能区别于人们的法律、道德和政治关系的东西，它较少能观察到”。在基础和上层建筑之间做出区分是站不住脚的，因此从前者推演出后者是不合法的。法律和道德不可能被限制在上层建筑范畴内，而是各种社会活动形式的组成部分。所有权关系包括道德、习俗、行为准则和对权利的承认。它们因而包括一揽子对事物的看法，在那些关系下生活的人们往往会有同样的看法。法律、道德和意识并不能简单地从社会关系中推演出来，它们是那些关系的一个内在组成部分。[705]

雷德宣称，有机整体的类比保留了基础和上层建筑隐喻在解释方面的优势（它强调生产方式的首要性），同时否定后者的简约主义倾向。事实上，像基础和上层建筑隐喻那样，有机整体的类比也可以做两种解读。第一种解读几乎无法同有关基础和上层建筑的辩证观点相区别，两者都承认上层建筑能够发挥积极的历史作用，同时赋予基础以因果关系上的首要性。不过，在对有机整体类比的第二种解读中，这种类比发挥着批判经济基础具有首要性的功能。因为如果基础和上层建筑是相互渗透的话，如果社会的所有组成因素都是彼此依赖的话，那就没有理由认为，经济基础应该在有机等级体中保留“最强有力的地位”。因此，有机整体的类比明显保留了基础在决定关系中的首要性，同时却又暗中为阿克顿和普列梅内茨提出的那种反对意见开

辟了道路，他们对基础具有的那种首要性提出质疑。[706]

基础和上层建筑的相互渗透：可能的解决方案

对阿克顿和普列梅内茨提出的反对意见，有两种可能的回应。第一种是由科恩做出的传统式回应，即有可能不借助上层建筑因素来界定经济基础；第二种回应是由戈德利耶提出的修正主义解决方案，它包括对基础和上层建筑做重新的界定。科恩论证，有可能通过区分事实上的权力和法律上的权利，来对基础和上层建筑做出区分。在表现为法律上的财产所有权之前，生产关系也许在事实上已经存在。因此，在使用和占有一块土地上，这块土地的擅自占有者和合法佃农也许有着相似的权力，即使擅自占有者是靠武力来保持这种占有而佃农则是根据合法的权利占有。两者的经济地位、他们使用土地的权力，也许能够同支撑那种权力的东西区别开来。财产所有权也许有助于维系事实上存在的基本生产关系，但这只是证实，法律上层建筑的性质在功能上可以根据它对经济基础发挥的有利作用来加以解释；它并不意味着法律所有权实际上构成了基础的组成部分。[707]

科恩为那种认为能够将基础和上层建筑区别开来，并从前者推演出后者的观点进行辩护，不过，对此存在许多可能的反对意见。第一种反对意见认为，尽管有可能在理论上将某些生产关系同以财产所有权为表现的法律形式区别开来，甚至可能举出从事实上的权力向法律的权利转化的历史实例，但问题在于，这种范式是否在所有情况下都适用："因为在许多情况下，并没有独立存在的控制关系，它是由法律关系加以维系的。"[708]更重要的反对意见认为，即使我们能够不借助法律来界定生产关系，但这并不意味着，我们能够不借助所有上层建筑的因素，尤其是各种意识形式来界定生产关系。科恩论证，社会地位包括在特定关系中承担一种角色，其行为方式也许可以不借助思想来加以界定。[709]但是，绝大多数社会角色都包括对规则和习俗的内在认同，即它们包括各种形式的社会意识。如果我们根据那些不包括思想在内的关系来界定基础的话，那么我们就会将基础简约为那些非规范性的生产关系，例如简约为那些完全依赖暴力和强制加以维系的关系。这意味着，基础将只包括一个非常狭小范围的社会关系，由此将会失去它宣称具有的在解释上的普遍首要性。科恩并未揭示，可以一直不借助法律和意识形式来界定经济基础。因此，对阿克顿和普列梅内茨提出的那种问题，科恩对基础和上层建筑的解读并没有真正加以解决。[710]

科恩解释的弱点在于，它将法律视为一种制度，要么必须属于基

础范畴，要么必须属于上层建筑范畴，而阿克顿和普列梅内茨正是用这种假设来对基础和上层建筑解释模式提出质疑的。事实上，不援引通常被视为上层建筑的因素，似乎不大可能对社会经济基础，即生产关系的特征加以总结。例如，在澳大利亚的土著社会中，对自然占有的前提是作为一个血缘集团成员的资格。换句话说，血缘关系发挥着生产关系的功能。血缘观念并不是对现存生物关系的反映，相反，正是血缘关系决定了哪一种生物关系将被视为重要的。因此，血缘关系是通过思想加以建构的，是思想在组织社会实践。那么，这是否意味着，思想在土著社会结构中具有首要性呢？类似的问题也出现在古代苏美尔人的社会中。在那里，农民生产者要把剩余劳动以贡物的形式交给寺庙和祭司，他们在名义上拥有城邦的土地。作为一种通常被视为上层建筑组成部分的制度或意识形态，宗教在苏美尔人的社会中是占据主导地位吗？在古希腊，公民权制度决定了谁有权获得土地这一关键性的生产资源，政治所具有的这种明显主导地位是对社会经济基础的决定作用的反驳吗？在所有这些例子中，基础和上层建筑都是相互渗透的。历史唯物主义的问题在于，正是所谓上层建筑因素似乎在发挥更基本和决定性的作用。[711]

基础和上层建筑的相互渗透对历史唯物主义提出质疑，戈德利耶对此的解决方法是对基础和上层建筑进行重新的概念建构。他是通过反思宗教、血缘关系或政治，在苏美尔人、土著人和古希腊人的社会中所具有的明显的首要性来完成这种建构的。毕竟，许多社会都拥有一种宗教，它提供了道德规范、解释了宇宙的本质、使特定阶级的统治合法化，等等。但是，人们并不认为宗教在所有这些社会中是居主导地位的因素。政治或血缘关系也是理解社会关系的关键所在。换句话说，指出在古代苏美尔社会中，宗教在社会中居于主导地位，这恰恰是意指它在发挥生产关系的功能。因此，一种制度，诸如宗教，也许可以发挥许多社会功能。宗教既可以发挥生产关系的功能，也可以发挥意识形态的功能。在某些社会中，存在着制度专门发挥一种功能的趋势。但在其他地方，就像在苏美尔人的社会中那样，一种制度既可以发挥“经济”的功能，也可以发挥上层建筑的功能。[712]

我们已经看到，某些思想可以构成生产力的组成部分，因为它们发挥着技术性—生产性的功能。类似地，某些形式的意识形态也可以构成生产关系的组成部分，诸如在土著社会中的血缘关系构成基础；而其他形式的意识形态可以构成意识形态上层建筑的组成部分，诸如国王权力神授的学说。如果我们将基础和上层建筑视为彼此独立的制度，那么，两者之间明显存在的相互渗透就会对经济基础具有首要性的命题提出质疑，即使当它们被视为是一个复杂有机整体的组成部分时也是如此。如果我们根据它们所发挥的功能来界定基础和上层建

筑，那么，两者在功能上的相互渗透就不会再授人以柄，让阿克顿和普列梅内茨对此做出批判。这种根据功能做出的界定，使我们能够将那些发挥着生产关系功能的政治或意识形态，包括在社会的“经济”基础范畴内。因此，上层建筑并不是由全部的法律或社会意识组成的，而只是包括那些“不可能被视为生产关系组成部分的法律和政治制度与社会意识形式，即使它们有助于维系这种生产制度的存在”。[713]

到目前为止，我们强调了基础和上层建筑在前资本主义社会中的相互渗透。在这些社会中，由于剩余是通过非经济机制加以占有的，所以这种相互渗透表现得最为明显。但是，如果我们在规范意义上界定经济作用，那么所谓的“上层建筑”因素也将有助于建构资本主义社会的生产关系。[714]如果某种形式的法律和私人所有权是资本主义存在的一个前提的话，那么从中可以推断出，这些法律关系和法律形式也是资本主义生产关系的基本组成部分。资本主义和前资本主义社会之间的区别并不在于：在前者中基础和上层建筑是彼此独立的，而在后者中是相互渗透的。区别在于，在资本主义社会，政治和法律因素构成剩余生产的一般性前提条件；而在前资本主义社会，剥削机制也许本身就是政治的或意识形态的，它与劳动力购买和商品销售这些界定资本主义生产方式的特征形成鲜明对比。[715]

基础和上层建筑：“经济”具有首要性吗？

对马克思主义的传统解释坚持认为，先前存在的经济发展水平具有解释上的首要性，它决定着统治者和被统治者之间的关系；政治权力不同于那些居于首要地位的经济和社会因素，并且是可以从经济和社会因素中推演出来，而不是构成那种首要性因素的内在组成部分。例如，德圣·克鲁瓦论证，那种认为统治和服从关系是前资本主义阶级关系的内在组成部分的论断，是“与马克思的观点明显相左的”。马克思认为，政治权力仅仅是强化了经济统治地位。[716]事实上，有可能引述马克思的话，大意是：支配另一个人意愿的统治关系是生产关系形态的组成部分，但这并不是中心问题所在。[717]我们主要关注的，不是哪一种对生产关系的解释最具“马克思主义”的特征，而是哪一种解释最有用。生产关系是根据它们的功能，根据它们对谁掌握社会的生产力和劳动产品的决定关系来界定的。意识形态和权力也许是这些功能的内在组成部分，由此是生产关系的组成部分，而不仅仅是次要的、生产关系的衍生物。这并不是说，如果马克思写作了原来计划的有关国家的著作，那么，马克思认识到在基础和上层建筑之间存在相互渗透就会是明白无误的[718]；而是说，面对阿克顿和普列梅内茨的批判，承认在基础和上层建筑之间存在相互渗透，是使马克思的论断

具有合理性的唯一途径。[719]

强调这种在基础和上层建筑之间所做的功能区分是重要的，这种区分承认两者在制度上存在着相互渗透。如果我们将法律、政治和社会意识视为生产关系可能的组成要素的话，那么，就不可能再保留任何纯“经济”层面的观念，它决定着政治层面的性质。例如，在古代苏美尔人的社会中，国家并不仅仅是起源于先前存在的经济状况，它通过发挥剩余劳动攫取者的功能，本身就构成“经济”基础的内在组成部分。但如果这是事实所在，那么，我们就不可能再继续坚持“经济”的主导地位。除了在最广义上提出“经济基础”是由生产关系组成的以外，1859年《序言》也不再会被视为提出了这种基础具有首要性的命题。要使马克思的命题能够为人们所理解，它必须被视为暗示了生产关系具有首要性，而不是一种被狭隘界定的经济层面具有首要性。当然，我们仍然可能反对马克思的假设，但承认基础和上层建筑存在相互渗透，这至少可以不在第一个跨栏前就摔倒。再次地，我们必须认同这种对马克思著述所做的最强有力的解释，即正是马克思有关生产关系具有首要性的命题构成了他思想中最强有力的内容。

“经济具有决定性”：阿尔都塞的解决方案

最近对马克思的历史唯物主义最具影响力的一种解释是由阿尔都塞提出的。像雷德一样，阿尔都塞倾向于将社会类比为一个有机整体，而不是类比为基础和上层建筑。阿尔都塞的著作提供了一种原创性的尝试，他试图对“经济具有首要性”做出一种非简约主义的解读。相比恩格斯晚年有关唯物史观著名通信所提供的阐释而言，经济所具有的“最终”决定性被赋予一种更为准确的内涵，但这是一次最终被证明是不成功的尝试。阿尔都塞认为，对马克思的简约主义解读应将社会视为一个“表现性整体”，而不是一个“有机的等级化整体”。[720]在一个表现性整体中，经济的、社会的、政治的、法律的和意识形态的关系和事件构成一个历史时期的具体内容，它们被简约为“一种具有内在统一体的本原”。[721]作为统一体的组成部分，这些要素中的每一个都包含着对其中心矛盾的表现，这种中心矛盾的影响最终会扩及社会整体的所有层面。例如，在1859年《序言》中，正是不断发展的生产力和阻滞生产力发展的生产关系之间的矛盾，以政治革命和意识形态斗争的形式在社会的其他层面表现出来。[722]颇具讽刺意味的是，阿尔都塞被指责为扮演了斯大林主义诱骗者的角色，诱使无辜的年轻人接受经济简约主义的方法。因为，阿尔都塞正是将“表现性整体”的简约主义作为他的主要批判对象。[723]关键并不是阿尔都塞没有意识到简约主义存在的问题，而是他未能解决这一问题。

对“表现性整体”的观念，阿尔都塞提出一种替代性观念，它将社会视为一个“复杂的结构统一体”。这种观念认为，社会的各个层面并不仅仅是反映某个中心矛盾。因此，“由某种复杂的形式构成社会形态，这种结构统一体由能够被称为层面或状况的东西组成，这些东西是不同性质的和‘相对自主’的，共同存在于这种复杂的结构统一体中，并根据某种特殊的决定关系彼此联系在一起”。[724]并不存在经济对社会其他层面的简单决定关系，因为社会的每个层面都有它自身的发展史和它自身的内部冲突，它们不可能被简约为对某个单一中心矛盾的表现。因此，任何特定历史时刻都是由总体的每个层面的影响“共同决定的”。例如，在革命时期，正是在生产力和生产关系之间的总体矛盾规定了革命情势的到来，但是，具体到革命的某一个特定阶段，它同时也是大量背景条件的产物，它们不可能被简约为仅仅是这种总体矛盾的表现。政治和意识形态层面都有它们自身的影响力，每个层面都既是被决定者，又是决定者，每个层面对社会形态的再生产而言都是必要的。因此，政治和意识形态并不仅仅是对此前存在的经济基础的反映，因为“特定的生产关系是以法律—政治和意识形态上层建筑的存在为前提的”。[725]因此，经济层面绝非一直是主动的，而社会的上层建筑也绝非是纯粹被动的现象，“当作用发挥完后或当时代来临时，它们就会谦恭地退出历史舞台；或者当经济陛下沿着辩证法的皇家大道大步前行时，上层建筑就会烟消云散。这种所谓最终的时刻永远不会来临。”[726]阿尔都塞认为，一种生产方式并非仅仅是由经济层面（由生产力和生产关系构成）构成的，它还应包括政治和意识形态层面。[727]正如我们上文已经提到的，这些层面中的每一个都有它自身的影响力和发展史。那么，对这一复杂的有机整体，什么才是马克思主义特有的观点呢？阿尔都塞论证，尽管整体的每个层面都具有“相对的自主性”，但正是经济层面是“具有最终决定性”的层面，它决定着具有复杂结构的整体中所有层面之间的特定联系。[728]经济层面的这种决定性能够以两种方式加以理解：决定社会的哪些层面将产生；决定社会整体中每个层面发挥影响力的程度。第一，经济层面决定着哪一种可能的状况或层面将会产生。例如，在无阶级社会中，特定生产关系的存在意味着不需要一种特定政治状况，即国家的存在，国家是一种社会组织形式，只有当社会被划分为各种阶级时才需要它的存在。[729]

第二，正是经济状况决定着社会的哪一个层面将在整体中居于主导地位。[730]正如马克思所指出的，很明显，“中世纪不能靠天主教生活，古代世界不能靠政治生活。相反，这两个时代谋生的方式和方法表明，为什么在古代世界政治起着主要作用，而在中世纪天主教起着主要作用。”[731]如果我们考察一下封建农奴制的例子，这种决定性的本质就会表现得非常明显。在封建社会，生产者有效地占有着维

持他们自身生计所需的资料，以致贵族只能通过在法律和政治上的权力来攫取剩余劳动，即以封建地租形式来攫取。[732]在这个例子中，正是政治层面在社会中居于主导地位，确保了封建阶级关系的再生产。但正是以特定生产关系形式为表现的经济，决定了政治层面应该是居于主导地位的。在资本主义社会中，通过经济手段，即通过购买劳动力和销售商品来攫取剩余劳动，这意味着经济既是决定性的，又是居于主导地位的。这样一种巧合在前资本主义社会不可能被视为想当然的，正如我们上文提到的，在这些社会中生产方式的其他层面也许在发挥主导作用。

阿尔都塞的社会整体观承认每个层面都有它自身的“相对自主性”，同时否定每个层面都是独立的。每个层面的影响力都是以它在整体中同其他层面的联系为基础，是以它在整体中对其他层面的某些依赖形式为基础的，这些形式最终是由经济层面决定的。总起来看，这些层面构成了一个有机的等级，其中基础和上层建筑的影响力具有一种不同于简约主义的“表现性整体”的意义。[733]

对阿尔都塞的“结构因果性”命题，该命题认为经济层面决定着整体中哪个层面享有主导地位，我们可以提出两种主要反对意见。第一个反对意见，结构因果性实际上并不是某种形式的决定性，因此它不可能被用于揭示经济层面具有最终的“决定性”。这个问题在巴里巴尔对农奴制的分析中表现得最为明显。在这个例子中，政治层面的主导地位是以地租形式攫取剩余劳动的前提所在。但是，在何种意义上它意味着经济状况是“决定性”的呢？只有在生产关系的定义使我们能够确定那些生产关系再生产所必需的前提条件的意义上，它才是决定性的；而在这个例子中是贵族在法律—政治方面所具有的权力的意义上。换句话说，如果要攫取封建地租的话，那就必须具备某些政治条件。不过，确定“x”存在所必需的条件，并不意味着这些条件就会被实际地予以满足。如果我们论证，封建地租存在的这些前提是生产关系的要求，必须予以满足的话，那这只是某种形式的决定论。但是，如果特定生产关系的存在必然会造成它们自身存在条件的再生产的话，那么这些生产关系将会是永恒存在的。事实上，生产关系不可能自动产生维持它们自身存在的意识形态和政治条件。[734]除了在反事实假设的意义上，否则，社会关系是不会有“要求”的；反事实假设是指如果某些条件不具备，那么这些社会关系根本就不会存在。这些要求通常被证明是同义反复：“x”要存在的话，它要求“y”，但“y”通常被证明恰恰就是界定“x”的东西。[735]因此，如果我们将非经济强制视为封建剥削的定义性特征，那么指出封建生产关系的“要求”就是非经济强制制度的存在，就是同义反复。经济层面具有最终决定作用所面临的第一个问题是，事实上它并不是某种形式的决定论，而仅仅是确

定经济层面存在所“要求”的前提条件。

经济具有最终决定性所面临的第二个缺陷是，它坚持要在经济和政治/意识形态之间做某种类型的区分，而这种区分的合理性是我们已经否认的。但这并不是说，我们应该拒绝在这两者之间做任何类型的区分。如果我们回到澳大利亚土著人或古代苏美尔人社会的例子，很明显，经济层面并不仅仅是赋予意识形态和政治以某种程度的影响力；而是在这些例子中，政治和意识形态就是生产关系，因而是经济层面的组成部分。有时，阿尔都塞实际上确实打破了在经济和其他层面之间的区分，正如他的分析所揭示的那样，即需要某种法律关系和特定的意识形态和政治行为以确保资本主义经济再生产的顺利进行。这里，整个上层建筑“以某种特定方式暗含在生产关系中”。不过，如果这是事实所在，那么就没有理由继续坚持必须在经济生产关系和上层建筑的法律—所有权关系之间做出明确的区分，正如阿尔都塞在他的宏大理论建构中所做的那样。[736]我们这里再次引述安德森的话：“在前资本主义社会形态中，血缘关系、宗教、法律或国家等上层建筑进入到了生产方式的组成结构之中。”[737]从中可以推断出，所谓的经济层面不可能具有一种事先给定的性质。正是因为生产关系并不仅仅是经济现象，而且还可以包括意识形态和政治因素，这些因素能够发挥生产关系的功能，所以“必须建构分别适用于每种生产方式的经济概念”。[738]

我们不同意安德森的论断，首先是因为，他将基础和上层建筑的相互渗透扩展到所有生产方式中，而不仅仅是前资本主义时代的生产方式；其次是不同意他的下述论断，即就它们作为生产的组成部分发挥作用而言，意识形态和政治就不再是“上层建筑”的组成部分，而能够在功能上界定为“基础”的组成部分。

保罗·赫斯特将安德森的生产方式概念描述为“令人惊诧的”。但很明显，在他自己对前资本主义生产方式的界定中，赫斯特本人也不可能避免援引“上层建筑因素”。例如，他将古代生产方式的特征总结为通过公民权占有剩余劳动。正如赫斯特后来承认的，该定义将古代生产关系的概念建构为“在形式上是超经济的，基本上是政治的”。类似地，在原始共产主义社会，生产关系是“在个体之间意识形态关系的基础上建构的”，社会产品是通过下述关系进行再分配的，这些关系“是确定的意识形态实践的产物”。[739]在这两个例子中，所谓的“上层建筑”因素（国家、意识形态）构成社会生产关系的中心部分。只有当我们根据它们所发挥的功能来重新界定基础和上层建筑时，这种解释才不再构成问题。因此，我们的任务就是评估这些被广泛界定的生产关系相对于那些不构成“基础”的国家和意识形态因素所

具有的首要性。

上层建筑的变化和生产方式的类型学

安德森对生产方式性质的分析更成问题的地方在于他的如下论断，即：既然法律和政治形式是生产关系的中心内容，那么从中可以推断出，“对这些法律和政治形式做审慎而准确的分类……是对前资本主义生产方式建立任何全面的类型学的前提。”例如，不可能仅仅将封建制度界定为一种生产方式，其中私人地主从农民生产者那里攫取地租；而应将它等同于国家这种上层建筑的一种特定形式，包括主权的分割、诸侯和采邑制。从中可以推断出，缺乏这种上层建筑形式的社会不是真正的封建社会，即使它们有地主和农民，后者在超经济强制的束缚下生产剩余劳动。[740]

政治和意识形态因素可以构成社会生产关系，由此构成生产方式的组成部分。从这个正确的前提出发，安德森得出了一个颇成问题的结论，即：生产方式可以根据上层建筑的变化本身加以区分。不过，我们认为，一种特定形式的上层建筑的存在对确定一种特定生产方式而言并不是必需的。例如，在资本主义生产方式下，上层建筑可以采取法西斯主义专制、民主共和国或军政府等形式。所有这些政治形式都与资本主义生产方式相适应，因为它们并没有改变基本的生产关系。[741]只有当“上层建筑”形式的变化导致剩余劳动的表现形式或剩余劳动的生产机制发生变化时，它才能够被用于对生产方式做区分。但在这个例子中，根据定义，这种变化就不再仅仅是“上层建筑”的变化。正是因为这些所谓的“上层建筑”因素是社会生产关系的组成部分，它们才使我们能够在特定生产方式之间做出区分。

尽管我们不同意安德森将特定生产方式等同于特定上层建筑形式的做法，但我们对他强调这一点的最初动机是赞同的，他试图由此提供一种对前资本主义社会形态做出准确分类的类型学。因为如果像中国的明朝、印度的莫卧儿王朝、叙利亚的倭马亚王朝和英格兰的诺曼王朝等这样差别很大的社会都能被称为“封建社会”的话，那么封建概念还能有任何解释力吗？如果欧洲、亚洲和非洲的绝大部分社会都是“封建社会”的话，那为什么内生的资本主义只在其中的一个大陆出现？封建生产方式概念能够解释社会形态差别和不同历史发展道路这些事实吗？[742]

事实上，有可能保留生产方式这样宏大的范畴，同时承认每个历史社会都能够有自身独特的结构和演进道路。第一，不同的社会形态

也许可以解释为一种生产方式下的不同次级形态。例如，封建生产方式的地租可以以货币、实物或劳役形式征收。它可以同商品生产存在较大程度的联系，也可以存在较小程度的联系，其中要么是农民，要么是地主发挥着更大的作用。它可以采取较多自由，也可以采取较多奴役的形式。第二，特定的生产方式能够与一揽子上层建筑形式相适应，这一事实可以解释各种不同社会形态的存在。例如，从将社会的阶级关系界定为资本主义的前提出发，我们不可能推演出它的政治体制是共和制还是君主制，是民主还是独裁。一个特定的社会为什么是法西斯专制的，而不是民主的，这只能根据它自己独特的经济、社会、政治和意识形态的历史加以解释。不这样做的话，将会落入一种经济简约主义的陷阱，其中具体的历史解释被从最广义的经济范畴推演出特定的政治形式所取代。

每种生产方式下都有不同的次级形态存在，即：一种特定社会形态可以包括许多种生产方式和一种特定生产方式可以与多样的上层建筑形式相联系的事实，意味着即使是那些拥有共同的主导生产方式的社会也不会展现出共同的历史演进道路。特定的社会发展道路既不能从特定的生产方式中推演出来，也不能从特定的政治上层建筑中推演出来。因此，只是因为这些社会没有经历向资本主义的内生性过渡，对非洲或亚洲社会是否能够被称为“封建社会”，安德森错误地提出质疑。正相反，封建社会向资本主义的过渡，其中并不存在内在的、目的论式的必然性。甚至在安德森所谓的“真正”的西方封建生产方式中，每个国家也都是以自己独特的方式完成向资本主义过渡的，都有着自己独特的发展历史。

“有机整体”和马克思主义的结构主义

到目前为止，对基础和上层建筑的“相互渗透”，我们已经提供了一种更为准确的阐释，雷德将这种“相互渗透”视为“有机整体类比”相对于“基础和上层建筑类比”所具有的一种优势。法律和政治“在某些方面是上层建筑的，在其他方面是基础的”，这一事实并不意味着基础和上层建筑是“相互重叠”的。[743]如下这样说将更为准确，即并不是基础和上层建筑在相互渗透，而是诸如法律或宗教等特定的制度，它们本身执行的功能是相互渗透的，即或者执行属于“基础”范畴的功能，或者执行属于“上层建筑”范畴的功能。这种解释具有某种优势，它使我们能够将所谓的基础首要性不是视为有关“经济”具有决定性的命题，而是视为社会生产关系具有首要性的命题。“有机整体类比”的第二个优势在于，它使我们能够保留在基础和上层建筑之间的辩证互动关系。有机整体类比提醒我们，上层建筑可以发挥主动的历史作

用，这种作用在正统解读中一直被忽视，正统解读将基础视为是决定性的，将上层建筑视为是“反映性”的。

将社会类比为“有机体”具有如下优势，它可以避免犯简单的经济决定论的错误；但它也有自身的危险，尤其是在处理结构和人的能动性的关系问题时更是如此。有机体类比的危险在《资本论》的序言中表现得非常明显，在序言中，马克思将资本主义社会视为一个“有机整体”，它的“经济细胞形式”是商品。这种社会有机体被认为有它自己的“自然规律”，规律是“以铁的必然性发生作用并且正在实现的趋势”。因此，“社会经济形态的发展是一种自然历史过程”，只是作为“经济范畴的人格化，作为一定的阶级关系和利益的承担者”才会涉及个人。因此，不能要个人对这些社会关系负责，“他在社会意义上总是这些关系的产物”。正如汤普森所指出的，似乎有理由相信，马克思在写作这段话时并不是“虚情假意说说罢了”。因为马克思后来赞同地引述了一位俄国评论家对《资本论》的评论，他将马克思的著作总结如下：“马克思把社会运动看作受一定规律支配的自然历史过程，这些规律不仅不以人的意志、意识和意图为转移，反而决定人的意志、意识和意图……经济生活呈现出的现象，和生物学的其他领域的发展史颇相类似。”[744]正是从这些段落中，阿尔都塞得出结论：

> 生产关系的结构决定着生产主体所占据的地位和所发挥的功能，就他们只是这些功能的执行者而言，他们不过是这些地位的占据者。因此，真正的“主体”（就构成该过程的主体而言）不是这些地位的占据者或发挥功能的人，不是……“具体的个人”、“现实的人”，——而是对这些地位和功能的界定和分配。真正的主体是界定和分配这些地位和功能的要素：即生产关系（以及政治的和意识形态的社会关系）。[745]

并不是达尔文的《物种起源》帮助结构主义者搭建起政治经济学的陷阱（这种政治经济学将社会视为一个有机体系，社会就它自身的主体，“它根据自身不可抗拒的逻辑完成它的自我实现”），而是马克思将经济演进视为“一种自然历史过程”的愿望，构成结构主义者对《资本论》解读的基础。这种解读认为，生产关系，而不是具体的人构成人类社会历史发展的主体。[746]

将社会变迁同有机体的进化做类比，这种做法的问题在于，它导致一种错误认识，即个体不会对历史产生任何影响。但事实上，“每个公民都必须认识到，他自身的愿望既在社会演进中发挥作用，同时又是先前存在各种条件的结果”。[747]有机主义的或结构主义的马克思主义遭到了与帕森斯的社会学相同的批判；这两种思想学派都将抽象的社会体系加以具体化并转化为社会行为者，而不是解释为社会行

为的结果。在这两种研究方法中，社会整体被赋予诸如拥有目的或目标等特征，而严格说来，目的或目标只是个人或由个人组成的集体的特征。因此，人变成只是满足体系要求的力量。社会被视为主体、人之外的实体，有它自身内在的规律，这种规律不以人的意志为转移。[748]

不过，要解释社会和历史的变迁，必须重视对人的行为和意图的研究。这并不是出于任何实际的要求，例如要求认识到我们是自由的[749]，而是因为社会、社会决定性和人的能动性最好被理解为是非常复杂的博弈：

> 如果四个人围坐一张桌子一起玩牌，他们构成一个结构。在这个例子中，有可能服从游戏规则和谈论游戏，就好像游戏是独立存在的一样……但尽管在游戏过程中，所有表象都有将自身客体化的倾向，但很明显，它们是一组相互依赖的个体行为的结果。[750]

这并不是说，历史或社会结构仅仅由个体行为者有意识的愿望和意图所产生的直接结果构成的。同样对历史和社会结构产生影响的还包括无意识的愿望和动机、行为的结构条件、行为意料之外的结果，以及个体行为的相互作用。[751]

对马克思做一种结构主义的解读无疑是合法的。因为，他反复提到经济关系是一个过程的主体，而个人只是它的“表现”或“人格化”。这些经济关系被描述为主体，有着它们自己的“要求”，有能力产生与这些要求相适应的经济形态。[752]这些隐喻是有用的，它们提醒我们注意，社会不是由个人构成，而是“表示这些个人彼此发生的那些联系和关系的总和”，黑人就是黑人，“只有在一定的关系下，他才成为奴隶”。[753]尽管如此，但它们也倾向于掩盖这一事实，即社会关系并不像柏拉图所认为的那样，将具体个人作为它们的物质形式；一种社会关系体系是由相互依赖的主体完成的一揽子行为，这些行为是反复发生的。“正是个人相互间的这种私人的个人的关系”创立着现存的关系，“并且每天都在重新创立着。”[754]社会不是“一种单独的主体”或一种“与个体相对的抽象物”。社会、资本或生产方式并不是有着它们自己目的的主体，利用“人”来实现这些目的。像“历史”一样，社会“不过是追求着自己目的的人的活动而已”。在社会中就像在游戏中那样，人们创造他们自己的历史，“但是他们并不是随心所欲地创造，并不是在他们自己选定的条件下创造，而是在直接碰到的、既定的、从过去承继下来的条件下创造”。[755]玩家在游戏中扮演角色，但这并不意味着，他们仅仅是游戏得以进行的“工具”或被“游戏所操控”。社会和游戏都不是有着它们自己要求和能动性的主体，就像结

构主义理论力争使我们相信的那样。根据这种替代性的游戏类比来考察社会，使我们能够既赋予结构以规则性又赋予人的能动性以作用。将社会视为一种有机结构，有它自身的能动性，这种对马克思的解读是有根据的；但在解释社会结构和历史变迁上，将社会比喻为一种“游戏”的隐喻更为有用。[756]

第十章 生产方式："基础"的多样形式

生产方式概念是从理论上加以界定的，往往不会同任何特定的社会完全一致。例如，一个特定的社会也许会包括许多种生产方式，同时包括许多种"上层建筑"形式，后者不可能被简约为仅仅是经济"基础"的附带现象。[757]尽管如此，但生产方式概念确实是指具体的历史关系，而且在马克思主义对社会结构和历史变迁的解释中发挥着关键作用。正是生产方式概念所具有的这种中心地位，"使它不论对错，都赋予了作为一种社会理论的马克思主义以标志性特征"，而且解释了马克思主义者对这一概念所具有的"真正的、无法摆脱的偏爱"。[758]

正如我们上文已经提到的，马克思自己就在以多种方式使用"生产方式"一词。但就像上文所论证的那样，这个概念可以界定为特定的生产关系（与生产方式概念相等同）同多样的生产力形式相结合，这样界定最具有解释力：原始共产主义可以在同劳动过程的农业形式或前农业形式的结合中存在，资本主义可以在同工业或前工业技术的结合中存在。[759]马克思认为，正是社会的生产关系，即从直接生产者身上榨取剩余劳动的独特形式，使各种社会经济形态区别开来。[760]正如我们上文提到的，生产关系并不是狭义理解的"经济"概念，它还包括政治和上层建筑的因素，后两者可以作为生产关系的组成部分发挥其功能。因此，可以根据阶级结构、攫取剩余劳动的特定形式和机制、社会"剥削"的特定方式来对社会做出区分。在本章中，我们将更详细地探讨"剥削"、"阶级"和"剩余劳动"概念，接着考察马克思主义者是如何对特定的历史生产方式做出界定的，以厘清这种对社会所做分类的优势和劣势。

"剥削"和"剩余"劳动

剥削和剩余劳动似乎是马克思主义历史学所使用的主要词汇。它宣称，所有社会都生产剩余劳动，即高于和超过满足生产者的直接需求（随历史发展而变化）的生产水平。即使是原始共产主义，其标志性特征也不是缺乏剩余劳动，而是对剩余劳动的公共占有。有学者指出，如果一个社会是剥削性的，那它就存在一种机制，这种机制强迫生产者为一个非生产阶级从事剩余劳动。[761]因此，强制（生产者被迫进行生产）和剩余劳动因素是剥削概念的中心所在。剥削不仅是一

种“经济”关系，而且是一种权力关系。

马克思写作《资本论》的主要目的是要揭示，资本主义生产方式是以剥削为基础的；资产阶级对生产的控制不仅是技术性劳动分工的组成部分，而且是一种阶级分工，通过这种分工，资产阶级能够攫取工人阶级生产的剩余价值。资产阶级对劳动过程的控制并不仅仅是一种中立的管理工作，“它同时也是剥削社会劳动过程的职能，因而也是由剥削者和他所剥削的原料之间不可避免的对抗决定的”。[762]不过，对“剥削”和“剩余劳动”概念在描述阶级社会中的中心地位，其他一些学者并不信服。例如，达尔顿（Dalton）将这些术语仅仅视为是“带有偏见的词汇”，用于描述那些我们在道德上或政治上不赞同的对象，而不是社会科学的专业概念。[763]下文我们将论证，有可能在不使用剥削和剩余劳动概念的前提下，根据生产方式对社会进行分类。同样有可能在不借助最终以主观道德标准为基础的概念的前提下，根据生产关系和统治阶级收入所采取的特定形式来对生产方式加以描述。

为什么统治阶级获得的收入就应该被视为某种形式的剥削呢？马克思为什么将这种收入视为是剩余劳动的一种具体化呢？答案在封建社会的例子中最容易理解。在封建社会，农民生产者将他们的一部分劳动时间交由地主支配，这部分劳动时间或表现为实际劳役的形式，或表现为产品的形式（实物地租），或表现为在市场上销售产品所得到的货币的形式（货币地租）。马克思认为，在这个例子中，地租就是剥削性剩余劳动的一种形式，因为农民的劳动在为别人生产收益，但农民自己并未获得与付出相当的收益。[764]类似地，马克思相信，在资本主义社会，工人阶级为资产阶级付出劳动，但他们并未以工资形式获得与付出相等的收益，即资本家按其价值购买了劳动力，但劳动力能够生产出一个额外的价值，这部分价值被资本家所攫取。[765]在所有这些情况下，似乎都存在着剥削关系，在这种关系中，“我是通过我使别人受到损失的办法来为我自己取得利益”。[766]在这种情况下，收益采取的形式就是统治阶级获得的收入；损失就是生产者被迫进行的额外劳动。

不过，对马克思宣称的封建地租或资本利润只是剥削的不同形式的论断，存在明确的反对意见。例如，新古典经济学论证，劳动/财富转移到资产阶级手上并不必然就是剥削性的，因为只有通过某些生产要素的结合，生产过程才有可能展开，而生产者是生产过程的受益者。资本家阶级正是由于对某些要素的贡献而获得报酬的，诸如提供资本或协调生产。[767]类似地，有学者论证，相对农民的要求而言，他们支付的地租并不必然是“多余的”，因为作为收获地租的回报，农

民可以获得保护以防止土匪的侵扰，可以在领主法庭上获得公正待遇，[768]或非常明显的是可以获得土地，而土地是一种生产要素，地主能够从中获得收益。

对马克思主义者为什么将这些关系视为一种不平等交换、一种剥削，罗默提供了一种更为确切的说明。要说明被视为剥削性的社会不平等，我们必须设想一个社会（“N”），它由主体（“S”）联合而成，而不在“S”之中的“N”的成员被称为T。由S组成的联合体据说遭受着剥削。如果“存在一种替代性状况，我们能够假设这种状况是可能的，其中‘S’要比它目前的状况好些”，而“T”要比目前的状况糟些。进一步而言，要使这种状况被界定为剥削性的，“T”必须处于支配“S”的地位，以阻止那种替代性状况出现。在替代性状况中，相比原来的状况，“S”将变得更好，“T”将变得更糟。[769]

封建社会的例子应该能够说明罗默理论的含义。要使封建生产方式被视为剥削性的，那么在一种假设可能的替代性生产方式中，在一个特定社会（“N”）中生存的农民生产者（“S”）将会变得更好，而封建地主（“T”）将会变得更糟。通过这种替代性生产方式，农民将获得收益，即通过结束地主对他们的统治，农民不必再缴纳地租，并获得对他们自身事物的更大控制权；而从财富、地位和权力方面看，地主将会变得更糟。在这个假设的替代性状况下，农民将获得土地，提供对自身的保护和执行自己的法律，而这比通过向领主“支付报酬”来换取这些服务要更好些。正是因为这似乎就是中世纪欧洲的事实所在，所以农奴制被视为剥削性的，而不是简单的服务交换。[770]

类似地，说雇佣劳动者在资本主义生产方式下遭受剥削，就是暗示存在一种替代性生产方式，其中目前由资本家阶级履行的功能（提供资源、从事管理等等）能够在没有资本家阶级的前提下履行，而且劳动者将变得比目前状况更好。

罗默强调，“T”所享有的收益是以“S”的损失为代价，但应该强调的是，“T高于S”的权力是这种剥削关系的内在组成部分。如果我们设想一种在那些不能工作的人（老人或病人）和生产者之间的关系，那么乍看起来我们似乎发现了一种剥削状况，因为假如他们退出这种关系的话，生产者（“S”）的状况将变得更好，而非生产者（“T”）将变得更糟。在这个例子中，非生产者并不享有支配生产者的统治地位，正是这一事实使我们不能将它描述为是剥削性的。[771]不过，尽管所有形式的剥削都包含一种权力关系，但并不是所有权力关系也都必然是一种剥削关系。有可能设想一种情势（正像黑泽明在《七武士》中所描述的那样），其中农民生产者需要，也愿意为军队保护他们免于土匪袭扰而支付报酬。从个人利益的角度看，任何村民都希望避免为

这种保护而支付报酬，但同时却能分享这种对全体村民提供的保护。在这种情况下，为了全体的利益，必须强迫个人缴纳他们应缴的那份钱。只有当被强制者无法获得最大利益时，即没有获得保护，或如果他们能够更廉价地自己保护自己时，强制才将构成剥削。类似地，压迫可以界定为一种限制，它限制人们实现利益的最大化：强迫每个驾车人都在路的同一边行驶因而是一种限制，但并不构成压迫。

相比以前的各种尝试，罗默的理论取得了很大进展。但尽管如此，它仍然包含两种主要的缺陷，这使我们对“剥削”一词在社会科学中的用途提出质疑。这些缺陷与罗默的下述论断有关，即：要说明“S”是被剥削者，那就必须存在一种“假设具有可行性”的替代性状况，其中“S”将“变得更好”。[772]但不幸的是，“假设具有可行性”的替代性状况和“变得更好”这两个概念将主观道德标准引入了对剥削的定义之中。除非研究者也赞同这些标准，否则的话，剥削和剩余劳动就确实会变成“带有偏见的词汇”，而不是社会科学的术语。

假设具有可行性的替代性状况（其中S将不再遭受剥削）存在的问题，在罗默的“社会必要剥削”概念中表现得非常明显。其中由于断绝他们与“T”的关系，“S”（农民、工人等）将在短期内，或者在一个较长时期变得更糟。例如，如果在没有地主的前提下，农民由于缺乏军事保护而变得更糟，那么他们与地主的关系就是一种“社会必要剥削”。也许存在一种假设的替代性状况，在没有“T”的前提下，农民将变得更好，但实际上这并不是事实所在。[773]但既然通过这种制度安排，农民实现了他们利益的最大化，那么在何种意义上说这种所谓的社会必要剥削实际构成剥削呢？在将一种情势界定为“剥削”上，存在一种“假设”的替代性状况并不比一种实际存在的替代性状况更重要。

因此，在资本主义生产方式中，如果存在具有实际可能性的替代性状况的话，其中工人阶级将变得更好，资产阶级将变得更糟，那么我们就能将无产阶级界定为受剥削的阶级。否则的话，资本主义社会中的工人将实现他们利益的最大化，而资本家阶级获得的利润也将不构成剥削；正像新古典经济学所主张的那样，利润仅仅是作为对贡献某些生产要素的激励/报酬。因此，只有当利润高于获得资本这种生产要素所需付出的报酬的水平时，利润才能被界定为是剥削性的。这也适用于社会主义的情况：使用资本，使用一般意义上的“资源”并不以资本主义的存在为前提，这里的资本主义是指在一种特定社会关系意义上的资本主义；任何支付给资产阶级的报酬都不是社会必要性的，因此构成剥削性剩余。但在这个例子中，利润并不构成一种“剩余”，除非我们将社会主义视为一种实际可行的替代性状况。因此，我们也许可以对罗默有关剥削的定义做重新的阐释，即从“S”在假设

的替代性状况下将变得更好，变为“S”在具有实际可能性的替代性状况下将变得更好（“T”变得更糟）。

这种对剥削界定的问题在于，它假设就什么构成具有实际可行性的替代性状况存在着一致认识。但是，例如就社会主义是否构成一种对资本主义具有现实可行性的替代，存在非常大的争议。这方面的争议还包括对“人性”的各种评价和对某些经济、社会与政治政策可行性的评价；这种评价将以评论者的道德和政治标准为基础。对社会主义者而言，社会主义是一种合意的和具有现实可行性的替代，这是不言而喻的；但对其他人而言，却并非如此。在关于替代方式的现实可行性缺乏一致认识的前提下，“剥削”将不是一种对现实社会关系的描述（例如，就像雇佣劳动概念所描述的那样），而仅仅是观察者的主观性认识。至少可以这样说，将这种对剩余劳动和剥削的认识作为对生产方式做出分类的基础，似乎是成问题的。

罗默对剥削界定的另一个并不十分重要的问题是，它要求我们确定一种情势，其中“S”将变得“更好”。[774]他似乎认为对“更好”的界定是不会引起什么争议的，但事实上，对“S”在这种状况下或那种状况下是否变得更好的评价，再次地也是以评论者的主观认识为基础的。例如，许多现代学者都同意对它“很难做出判断”：农民共同体就是受剥削的，以及中世纪农民并没有通过封建生产关系实现他们的利益最大化。[775]不过，有学者论证，从长期看，中世纪农民是从他们的贫穷、无权和无地位中获益的：“穷人可以公正地要求升入天堂，而富人只能承蒙上帝的恩赐与怜悯才能如此。”[776]只是因为现代人通常并不会对贫穷或逆来顺受做出好的评价，所以才将农民所处的情势界定为一种受剥削的状况，而这似乎并非以主观标准为基础的。许多学者都同意，可以根据物质报酬和政治上的自决来对利益做出评价，但该事实并没有使这种评价成为主观性较少的道德评价。像“对剥削具有现实可行性的替代性状况”的界定一样，对“更好”的界定也是以评论者自己的道德和政治价值观为基础的。

一种试图做出改进的方法将下述情势界定为是剥削性的，即：如果存在一种具有现实可行性的替代方式，其中根据他们自己的好坏标准来衡量，“S”的成员将变得更好。这种方法的优势在于，它避免了评论者去做主观性的评价，而只是援引被评论者的主观评价。但是，如果“S”的成员相信他们自己并没有受到剥削，那他们真的就没有遭受剥削吗？如果他们未能觉察到一种具有现实可行性的替代方式的存在，那他们就不再受剥削了吗？只有当生产者认识到社会主义的可能性时，资本主义才是剥削性的吗？以“S”成员的认识为基础所引发的问题，像它所解决的问题一样多。

乍看起来，罗默的理论似乎提供了一种对剥削的界定，它将作为社会科学中的描述性概念发挥作用。但事实上，这种理论包含了对“替代性方式”的道德和政治评价，即生产者将在替代性方式中变得“更好”；而根据该理论，这些评价是主观性的和任意的，应予以避免。说中世纪的社会关系包括农民，他们向地主缴纳地租，这是从概念上对现实做出描述。但说这种情势是剥削性的，这就是一种以主观标准为基础的道德评价。就我个人观点而言，它也许是一种我们赞同的评价，但它不大可能作为对社会形态进行分类的基础。

阶级和生产关系

如果“剩余劳动”和“剥削”是成问题的概念，那么马克思对社会所做的分类似乎并不会对历史学家或社会科学家提供什么帮助，这种分类以从生产者身上榨取“剩余劳动”的形式为基础。不过，有可能将马克思对社会形态所做分类的描述性基础同它的主观性的道德上层建筑区分开来。社会应该根据“剩余”劳动的特定形式加以区分。这个命题能够根据一种描述性分类学重新加以表述，这种分类学得到了那些持有不同道德和政治观点的学者的赞同：

> 不论生产的社会形式如何，劳动者和生产资料始终是生产的因素。但是，二者在彼此分离的情况下只在可能性上是生产因素。凡要进行生产，就必须使它们结合起来。实行这种结合的特殊方式和方法，使社会结构区分为各个不同的经济时期。[777]

巴里巴尔对这些因素做了更为准确的界定，它们结合起来将构成一种特定的生产方式。这些因素包括：

（a）劳动者；

（b）生产资料（劳动对象和劳动资料）；

（c）攫取“剩余劳动”的非劳动者。

根据在这些因素之间存在的不同关系，我们能够鉴别出不同的所有制形式。最后，我们必须考察直接生产者能够运用生产资料的程度，即直接生产者在劳动过程中占用生产资料的过程。[778]

这些因素和它们之间的关系使我们能够对如下两种状况做出对比：一方面是在不依赖资本家阶级的前提下，无产阶级无法独立运用这些生产资料，另一方面是手工业者所享有的在生产上的自主性。类

似地，它们也能够使我们在奴隶和无产阶级之间做出区分，尽管他们都缺乏独立运用生产资料的权力，但却可以根据所有权关系对他们做出区分：雇佣劳动者拥有，并且能够出售作为商品的劳动力，而奴隶却并不拥有对自己劳动力的控制权，他们本身就是商品。马克思的阶级理论远没有暗示奴隶和自由雇佣劳动者是同一个阶级的成员，就像芬利所指出的那样，在他们所拥有的要素的基础上对这些阶级做出区分，正是马克思主义理论的目标所在；在资本主义社会，生产者拥有和出售他们自己的劳动力，但在奴隶社会，生产者并不拥有此种权力。[779]出于建立一种有关社会形态的类型学的目的，我们因而可以将阶级界定为“一个集团，其成员由于他们所拥有的资源而被迫从事同样的活动，如果他们想最好地利用他们所拥有的资源的话”。因此，“除非根据他在所有权关系网中的客观地位”，否则无法确定一个人的阶级属性，这种地位的客观存在与个人的主观认识无关。[780]

马克思将这种对“自在”阶级的客观定义，同拥有主观阶级意识的“自为”阶级区别开来。自在阶级是根据所处的共同情势和所拥有的共同利益来加以界定的，这种客观的生活状况预先决定了一个人一生的地位。只有当一个阶级为了保护它自身的利益而同另一个阶级进行斗争，而这种斗争又采取政治形式时，一个自为的阶级才真正形成。[781]乍看起来，这种对阶级的客观定义似乎非常不同于汤普森给出的广为人们所熟悉的定义：“阶级之所以产生，那是因为在确定的生产关系中，人们确定他们之间的对立关系，并进行斗争，而且他们以阶级的方式进行思考和做出评价；因此，阶级形成的过程就是自我塑造的过程，尽管他们是在‘既定’的条件之下进行这种自我塑造的。”汤普森认为，衡量一个阶级是否真正形成的标准是阶级意识。一个阶级不仅是“如此多的人处于相对生产资料而言的同样关系中”，而且包括自为阶级对他们共同利益的明确表达。[782]不过，这个问题大体上是一个语义学的问题。如果我们希望把“阶级”标签只保留给“自为”阶级的话，那我们就必须找到某个其他术语来指代一群“处于相对生产资料而言的同样关系中”的人。[783]当马克思宣称，我们可以根据劳动者和生产资料的不同组合来对社会做出区分时，他所援引的正是这后一种概念，即对阶级的客观定义。更具体地说，我们可以根据如下标准对社会的经济结构做出区分：

（a）根据他们所拥有的生产资料来界定生产者阶级的性质：奴隶、农民、无产阶级等等；

（b）非生产者阶级的性质：奴隶所有者、封建地主、工资劳动力的雇主等等；

（c）非生产者的收入所采取的形式和攫取这种收入所采取的手

段。

我们可以继续遵从惯例，将这种收入称为“剩余劳动”。但我们必须强调，对该术语的使用并未暗示将以对剥削的主观—道德定义为基础，那是我们在上文明确予以否定的。

在使用这些概念对特定历史社会的性质做出分析上，马克思、恩格斯和后来的马克思主义者究竟取得了多大成功呢？

马克思的历史学，还是马克思的方法？

对马克思的历史理论进行研究的一种方法，是就他对每种历史生产方式的分析做细致的评述；同时详细地考察，马克思主义历史学家是如何对这种分析做进一步精细化改进的。不过，我们这里将不对马克思有关过去社会的著述做详细的考察。第一，因为在马克思从事写作的时段上，很难说对过去的科学研究已经真正开始（因此，他的许多具体论述都遭到稍后研究的批评）。第二，因为与其表面的意思相反，马克思有关前资本主义生产方式的许多论述，其原意并不是作为有其自身合理性的历史分析而提出的，只是为了强调资本主义生产方式的历史特殊性。在这些段落中，马克思主要关注的不是过去，而是现在。例如，在《经济学手稿》中，马克思真正优先关注的并不是分析古代或封建社会的性质，他是要确定劳动力和生产资料相结合的各种形式，而这才是这些社会的特征所在；劳动力和生产资料在古代或封建社会的结合方式同资本主义生产方式形成了鲜明对比，在后一种生产方式下劳动力和生产资料实现了分离。他论证的要点在于，资本的社会关系不是自然的、必然的或永恒存在的，而是特定的和暂时的历史条件的产物。类似地，在《资本论》第3卷中，马克思对前资本主义各种形式地租的讨论，其目的实际上是要强调资本主义社会关系的性质，以揭示剩余劳动在资本主义生产方式中并不是直接采取地租的形式。因此，对马克思历史理论的真正检验并不是检验他有关各种历史社会的零散论述是否准确，而是检验他提供的方法和一般概念能够在多大程度上使我们实现对过去社会的理解。[784]这里不是详细研究全部马克思主义历史著述的地方，而是试图对所有权形式和生产关系做出界定，正是它们将马克思和恩格斯所称的各种生产方式区别开来。同时，考察一些重要的理论和经验问题，这些问题是一些有代表性的马克思主义者在将这些概念运用于历史分析中所遇到的。

原始共产主义

关于“原始”社会生产关系的论述对马克思主义的分析提出了许多问题，尤其是恩格斯对“高贵的野蛮人”所具有的“纯朴的崇高道德”的赞美所留下的传统。恩格斯将原始社会描述为不存在贫困，也没有什么需求；所有的人都是自由和平等的；尽管不存在强制性政府，但“一切都是有条有理的”；社会所塑造的个人都具有勇敢、高贵和正直的品格。史前社会是否确实是一个共产主义的黄金时代，只能根据我们个人的道德标准来加以判定，该时代是由于偷盗、强制、欺诈、背信的产生而终止。[785]我们的真正任务就是要确定这些社会中存在的生产关系。对这些社会组织形式的主观好恶并不是我们的分析对象。布洛赫曾论证，在将原始社会的特征总结为无阶级方面，马克思和恩格斯并未能提供一种充分的说明，因为“阶级”是马克思主义社会理论进行描述和解释的中心概念。[786]不过，马克思和恩格斯并不是仅仅根据阶级来对社会进行分类，也不是仅仅根据阶级和阶级斗争来解释社会变迁和意识形态的诸种形式。他们的社会理论是以社会生产关系概念为基础的，而阶级关系仅仅是社会生产关系的一个次级范畴。那么，就原始社会中存在的生产关系，我们该如何总结其特征呢？

“原始共产主义”的概念并不必然是一个表达道德好恶的概念，这在《德意志意识形态》和《经济学手稿》提供的对人类社会最早期形态的分析中是非常明显的。马克思和恩格斯是根据它们的所有权形式和生产者占有生产资料与社会产品的权利来对这些社会做出区分的。他们宣称，最早期人类社会的特征是存在部落所有权，其中生产资料是部落的公共财产，不管它们是用于狩猎、放牧，还是早期的农业生产。只有作为部落成员，个人才拥有占有生产力和生产过程结果的权利。不过，尽管财产是公共的，但这并不意味着，部落内的社会关系必然是平等的。相反，部落内部可以区分出部落首领、部落群众和奴隶，其中奴隶是部落的公共财产。部落关系是作为家庭关系的拓展发展而来，而家庭关系最初是唯一的社会关系。但即使是在家庭中，也可能存在不平等的关系，妻子和孩子是作为潜在的奴隶发挥作用的。[787]

在马克思和恩格斯对原始社会的分析中，最为人们所熟悉的当然是恩格斯的《家庭、私有制和国家的起源》。但令人失望的是，这部著作将绝大部分的注意力放在血缘关系（现代人类学家将恩格斯这方面的分析视为是最过时的），而不是所有权关系和国家上面。[788]恩格斯将原始社会划分为两个时期：野蛮时期，其中狩猎和采集构成生计的基础；蒙昧时期，在这一时期，人们驯养了动物和引入了农业生产。恩格斯宣称，在野蛮和蒙昧两个时期，血缘关系在所有社会的社会秩序中都起着“决定性作用”，但遵从摩尔根的观点（恩格斯的研究

主要就是参考他的研究），恩格斯将注意力主要集中在蒙昧时期的较高级阶段。这里，社会在血缘集团（“氏族”）的基础上组织起来，血缘集团构成以氏族和部落形式出现的整个社会组织的基础。例如，印第安人的易洛魁（Iroquois）部落通过多功能的血缘关系来组织他们的社会关系，其中血缘关系不仅决定着继承权，而且使拥有血缘关系的各家族能够相互支持，并发挥着政治和意识形态的作用。部落没有独立存在的国家和权威，在部落的成员之间也不存在社会的不平等。在性别之间已存在劳动分工，但这种分工尚未演变成一种不平等的关系，每种性别在它自己的活动领域都居于主导地位。在工具和用具方面，已存在个人所有权，但大的共产主义家庭所共同使用的资源（诸如房屋、菜园或船只）构成公共财产；猎场是整个部落的公共财产。令人惊讶的是，恩格斯几乎没有关注原始社会的生产关系或所有权形式，而是强调不存在阶级和性别上的不平等，不存在私人所有权，因此也就不存在保障这种所有权的国家权威。[789]

正像存在公共所有权本身并不足以总结一种特定生产方式的特征一样，将奴隶、封建和资本主义社会的特征总结为都拥有一种“私人所有权”的生产方式也是不充分的。马克思本人曾论证，公共所有权能够在许多社会形态中存在，不仅包括部落所有权，而且包括古代城邦的公共所有权（在那里，私人所有权最初是处于从属地位，奴隶属于公民共同体所有）和亚细亚农村公社的公共所有权（也是以“部落或公共所有权”为基础），其中个人对土地的所有权取决于他作为一个更大的共同体成员的资格。[790]

马克思和恩格斯曾论证，“部落所有权”是最早的所有权形式，血缘关系在原始社会关系中起着决定性的作用。但事实上，这似乎并非事实所在。血缘关系在社会中只发挥次要作用的一个例子是姆布蒂的俾格米人（Mbuti pygmies），那是一个在扎伊尔的雨林带从事渔猎和采集的社会。姆布蒂人的社会组织是以大约7到30名男性猎人和他们的家庭组成的群体为基础的。男人用网捕鱼，妇女和儿童则在捕鱼过程中驾驶渔船。妇女还采集蘑菇和其他植物，它们占群体食物来源的一半以上。每个群体都有它自己活动的地域。只有作为共同体的成员，个人才能够生存，被共同体驱逐就等于判了死刑。并不存在独立的国家权威，在群体中也不存在社会的不平等，尽管男性，尤其是年龄较大的男性确实享有较高的地位。该群体的生产关系是以群体成员之间在渔猎和采集生产方面的日常分工为基础。每个群体都拥有一个特定的地域作为成员共同活动的区域，工作任务是根据年龄和性别加以分配的。结果，血缘关系在姆布蒂人的社会中只发挥次要作用。辛德斯和赫斯特将这种社会的特征总结为，拥有一种对社会产品进行再分配的“简单”机制，其中所有参与生产过程的人都直接分享渔猎和采

集所获得的产品的一个份额。[791]

在其他社会中，在生产和社会产品再分配的组织中，血缘关系起着更为中心的作用，而且可能与集体组织的其他形式相重合，诸如家庭、乡村和部落。对产品进行这种“复杂再分配”的一个例子是古努人（Gouru）的狩猎。古努人对大型动物的围猎是一小群人在发现动物的猎人的领导下进行的。这位领导人将获得动物的某些特殊部位，诸如长牙、象鼻、足部或心脏和肝脏。村里的老年人也会获得动物的某些部位，剩余部分分给村里的其他居民和相邻部落的成员。这里，对产品的分配不仅取决于对劳动过程的直接贡献，而且也是个人在血缘和地位的社会等级中所处位置的结果。这种通过社会关系而实现的对社会产品的“复杂”再分配是先于特定的劳动过程而存在的，这在农业领域甚至表现得更为明显，古努人当时生产稻米、玉米、甘薯等农作物。在这里，工作队之间存在着劳动分工，它们分别执行着清理土地、播种、看护作物和收割等任务。这些工作队是在性别、血缘和邻里关系的基础上组成的，由村里有血缘关系的人中年龄较大的人进行管理。因此，收获物根据个人的年龄、性别和地位由共同体进行分配，部分产品被个体家庭保留，其余的由共同体储存，然后在需要时进行再分配。[792]

因此，并没有理由来说明，公共所有权形式的存在为什么就应该导致在共同体所有成员之间的社会平等。例如，在新几内亚的巴鲁亚人（Baruya）中，土地所有权是集体所有：“一个共同祖先的子孙是祖先开垦的土地的共同所有者。”尽管如此，但在性别之间却存在着明显的不平等，这种不平等相比部落内部所有其他形式的不平等具有更为根本的重要性，其他形式的不平等诸如伟大武士或萨满巫师所具有的较高地位等。[793]其他社会，像尼日利亚的蒂夫人（Tiv）也在财富分配方面形成了更大的不平等，已经出现了“头人”，其特征是已经有财富的积累，以及能够获得群体的暂时支持。不过，这种权力、声望和财富只是个人性的和暂时的，并不构成一个持久的和世袭的贵族等级出现的基础；即不像波利尼西亚人酋长的例子，其中存在一个稳定的地位等级，而不管地位占有者的个人能力——它不像巴鲁亚族的“伟大人物”，或蒂夫族的“头人”。

其他一些人类学研究所得出的结论在古努人的例子中得到突出表现：“生产及其关系并不构成一种独立存在的经济层面，它支配着整个社会关系，因为生产关系就是血缘关系。”[794]不过，血缘关系在社会生产关系中的这种中心地位只存在于一些特定的原始社会中。而在其他地方，正是群体，而不是部落、乡村、血缘集团或家庭，才是集体所有权的所有者，并构成社会产品再分配的基础。我们是将这些

多样的情况视为构成各种独立的生产方式，还是将它们仅仅视为“原始共产主义生产方式”的次级形式，并不重要。我们的中心论点是，生产关系概念使我们能够描述这些社会，并在它们之间做出区分。不过，实际上，抛弃“原始共产主义”标签也许是最有利于研究的。因为它暗示，只存在一种单一的集体所有权形式，它是所有原始社会都共有的；此外，还因为它暗示了平等主义和满足。

“亚细亚”生产方式

在1859年《序言》中，在他所列的各种社会经济结构形式中，马克思将“亚细亚”生产方式包括在其中，但他并未提供对这种生产方式详细的或前后连贯的分析。在《经济学手稿》中，马克思强调，亚细亚社会的基础是“部落或公共所有权”，甚至在有攫取剩余劳动的国家存在的地方也是如此。在这一分析中，亚细亚专制君主“是共同体的代表”，它所包含的生产关系是各种形式的原始共产主义生产方式，其中生产者作为共同体的成员拥有占有生产资料的权利。[795]然而，这些生产关系并不是一种原型性的原始共产主义的生产关系，因为它包含了国家对剩余劳动的占有，而这种独立的公共权威通常被视为在原始共产主义中并不存在。因此，诸如戈德利耶等马克思主义者将亚细亚生产方式视为社会生产的形式，它体现了从无阶级社会向阶级社会过渡的特征，其中国家是以一种类似阶级的方式在发挥作用。马克思也把这个概念运用于对印度莫卧儿人复杂社会的研究，而戈德利耶将这个社会视为封建社会的一种类型。[796]马克思的观点由于“灌溉农业”这一分散注意力的话题而进一步复杂化，他宣称，在东方的气候条件下，农业生产需要灌溉工程的支持，而这些灌溉工程只能由中央集权的国家提供。事实上，在重大灌溉工程、绝对君主制和缺乏土地私人所有权之间并不必然存在理论上的或历史事实上的对应关系。现代早期的波斯、土耳其和印度都缺乏土地私人所有权，但它们的国家并没有重大公共灌溉工程项目。中国有这种公共工程，但其特征是存在着私人封建所有权；而现代早期的俄罗斯拥有专制君主，但它既非以缺乏土地私人所有权为基础，也非以广泛的公共灌溉工程为基础。[797]

当然，“亚细亚”生产方式的标志性特征并不是只在亚洲存在。相反，这一概念的现代辩护者努力将它的适用范围扩展到非洲或哥伦布到达之前的美洲。[798]不可能根据一种特定的生产力形式——灌溉农业——的存在来界定“亚细亚”生产方式。所谓的“亚细亚”生产方式必须根据一种特定的所有权形式，根据它的生产关系来加以界定。在《资本论》第3卷中，马克思对这些关系的性质做了最明确的表述：

> 如果［直接生产者］不是私有土地的所有者，而像在亚洲那样，国家既作为土地所有者，同时又作为主权者而同直接生产者相对立，那么，地租和赋税就会合为一体，或者不如说，不会再有什么同这个地租形式不同的赋税。在这种情况下，依附关系在政治方面和经济方面，除了所有臣民对这个国家都有的臣属关系以外，不需要更严酷的形式。……因此那时也就没有私有土地的所有权，尽管存在着对土地的私人的和共同的占有权和使用权。[799]

所有前工业的亚洲社会都能够根据一种单一的生产方式加以描述，安德森在否定上述这种认识上确实是正确的，但不能从中推断出，“亚细亚”生产方式概念需要完全加以抛弃，这种生产方式的特征是地租和税收合一。确实，在对欧洲入侵之前的印度莫卧儿人的描述中，安德森介绍给我们的似乎就是这样一种社会。在莫卧儿人的统治下，农业用地“从属于君主这一唯一的经济和政治权力”，这种从属关系并不是源于国家所提供的灌溉工程，而是源于伊斯兰教的法律，即所有土地都是君主所有。正如马克思所指出的，土地并不是公共所有，而只是由享有世袭占有权的农民耕种，条件是他们要支付赋税—地租（以货币或产品形式），它的总量可能要占到农民产出的一半或更多。这些收入大体上被用于供养一群军队精英，即曼萨卜达尔（mansabdar），有8000名军官负责指挥国家的骑兵部队。例如在1647年，445名曼萨卜达尔获得的收入占国家总收入的60%还多。但是，不像西欧的封建地主，这些军事精英并不享有私人和世袭的所有权。他们根据君主的意旨加以任命，只被授予暂时获得收入的资格，而且定期在全国换防，以防止他们发展起地区性的权力根基。国家的其他收入被赐予柴明达尔（zamindar），他们是权力较小的军事领导，负责指挥步兵和防守城堡。[800]农民生产者将赋税—地租交给地主—国家，这使我们能够在理论上对“亚细亚”生产方式做出界定，而印度莫卧儿人似乎提供了这种所有权形式存在的经验例证。

不过，在《前资本主义生产方式》中，辛德斯和赫斯特拒绝承认“亚细亚”生产方式概念的合法性。他们认为，可以将一种生产方式界定为“一种对产品的特定占有方式与一种对自然的特定占有方式的有机结合”；换句话说，是特定生产关系与一揽子特定生产力的结合。所以，对剩余劳动的赋税—地租占有形式无法构成对一种生产方式进行概念建构的基础，因为它至少可以与两种生产力相对应：即由独立农民进行的耕种和由共同体进行的耕作。生产关系和生产力的这些结合是任意的，因为两种生产力都同样能够从赋税—地租概念中“推演”出来。因此，一种生产力替代另一种生产力并不会导致生产关系的转型。进一步而言，“亚细亚”生产方式的生产力能够与其他生

产方式的生产关系相适应。例如，由独立农民进行的耕作能够与封建地租的存在相适应。[801]从这种对生产方式的定义看，“亚细亚”生产方式概念似乎缺乏任何理论上的前后连贯性，因而不可能应用于经验研究。

不过，这里我们无法接受辛德斯和赫斯特对生产方式的界定，也不赞同他们由此对亚细亚生产方式概念的完全否定。我们能够同意，生产方式的特征能够由特定的生产关系加以总结，因为正是所有权形式的变化构成对生产方式做任何类型的划分的基础。但没有理由说明，生产方式为什么就应该由特定的生产力来总结其特征。因此，亚细亚生产方式能够与个体独立的或共同体的耕作形式相适应，正如原始共产主义能够与生产力的农业或前农业形式相适应一样，也正如资本主义既能够在工业形式中，也能够在前工业形式中存在一样。最好是将一种生产方式界定为一种特定的生产关系与一揽子潜在的多样生产力的结合。在亚细亚生产方式中，劳动过程的多样形式使我们能够界定出这种生产方式的各种次级形态，而不是像辛德斯和赫斯特那样完全否定这种概念的合法性。

“古代”生产方式

马克思并没有对古代世界的阶级关系做出详细的说明，但他有关该主题的零散论述有两个主要的着重点。第一是，作为剩余劳动生产的主导形式，奴隶制居于中心地位；第二是，公民权和城市共同体在希腊和罗马社会中的重要性。马克思主义对古代世界的研究倾向于在这两种观点之间各执一端：诸如瓦尔班克、安德森和德圣·克鲁瓦等学者强调奴隶制在古代社会关系中的重要性，而诸如威克姆、辛德斯和赫斯特等学者则强调公民权和国家的重要性。[802]

在《德意志意识形态》中，马克思勾勒了奴隶制是如何从较早期的公共所有权形式中产生的。最早的部落所有权形式让位于城邦公共所有权形式，其中只有作为城邦共同体的成员，公民才有权利获得财富包括奴隶。这种公共所有权形式依次地又受到私人所有权发展的破坏，最初是在动产，接着是在不动产方面形成的私人所有权。伴随着所有权集中到少数人手中，在公民和奴隶之间的阶级关系取得了它的完整形式。马克思后来补充道，这种发展由于战争、征服、商业和商品生产的增长而加速。因此，古代国家和社会以奴隶制为基础，因为至少在古代罗马，“奴隶是最大的财源”。不过，这并不意味着，古代政治的表现形式是在奴隶主和奴隶之间的对立。相反，“阶级斗争只是在享有特权的少数人内部进行，只是在富有的自由民与贫穷的自由

民之间进行……而奴隶，则不过为这些斗士充当消极的舞台台柱”。[803]尽管芬利提出了相反的观点，但马克思专注于强调在古代奴隶和现代自由雇佣劳动力之间存在的区别。劳动力与生产资料相分离，只有通过资本主义劳动力市场的作用，两者才有可能重新结合在一起。不过，在奴隶制下并不存在这种分离，更确切地说：“劳动本身作为生产的无机条件与其他自然物同属一类的，是与牲畜并列的。”[804]在研究古代经济的历史学家中，最具理论意识的一位历史学家能够宣称，马克思的分析将奴隶和无产阶级囊括在同一阶级范畴，这种分析凸显了马克思主义对古代世界的研究缺乏影响的原因。德圣·克鲁瓦的《古希腊世界的阶级斗争》则雄心勃勃地试图弥补这种缺陷。由于运用马克思主义的许多概念，使克鲁瓦能够洞察和强调古代世界的许多方面，而其他历史学家对这些方面却是熟视无睹的。但他最终得出的中心论点却并不令人信服，即“希腊和罗马世界一直处于我们可以称之为‘奴隶社会’的范畴中”[805]。就“奴隶社会”而言，德圣·克鲁瓦并非意指绝大部分人口都是奴隶。相反，劳动力的大多数（在大约公元300年之前）是自由农民和独立的手工业者。不像艾伦·伍德，德圣·克鲁瓦没有将这一事实作为他对古代社会关系分析的基础。一种生产方式不是根据其大多数成员的职业来界定的，而是根据它的生产关系，尤其是有产阶级获得收入的形式来界定的。德圣·克鲁瓦认为，古代的统治阶级“主要是从非自由劳动（尤其是奴隶劳动）那里攫取剩余的”。[806]

德圣·克鲁瓦的分析存在许多问题；这些问题并不是源于他对阶级和生产方式的客观—结构性的定义，而是源于他没有能将这种定义的逻辑坚持到底。第一，不太清楚，在何种意义上能够说奴隶制是在古代世界中存在的各种非自由劳动形式中“最重要的”。有时它似乎是指，这种重要性是在数量意义上的，统治阶级的大部分收入来源于奴隶劳动。不过，德圣·克鲁瓦实际上从未揭示，奴隶是古代剩余劳动的主要生产者。在他著述的其他地方，奴隶劳动被说成是非自由劳动中“占主导地位的形式”，在这种意义上，奴隶制与非常相似的债务奴役关系一道构成整个希腊—罗马古代世界中“非自由劳动的原型形式”，“这成为生活在那个时代的各个阶级心理中普遍存在的认识……即使正是自耕农为有产阶级提供了大多数剩余。”因此，奴隶制成为古代世界对各种形式的非自由劳动认识的标准模式。这里，德圣·克鲁瓦对奴隶制居于中心地位的原创性客观定义让位于古代世界居民的主观性认识。德圣·克鲁瓦甚至接受了安德森的观点，即“在希腊和罗马文明发展的最鼎盛时期，奴隶制是最重要的非自由劳动形式”，这个命题就以现代历史学家的主观评价替代了古代人的主观评价。事实上，奴隶制在整个古代时期是主导性的剥削形式（而不是国家或地主对农民生产者的“剥削”），这个命题从未被德圣·克鲁瓦的分析所证

明；如果古代的作者也不这样认为的话，那就更值得质疑。[807]

德圣·克鲁瓦研究的第二个重大缺陷是，他没有在奴隶制和其他形式的非自由劳动之间做出明确的区分："希腊和罗马世界一直是我们不严格地称之为的'奴隶社会'，其中非自由劳动一直是剥削的主要来源。"但将非自由劳动界定为"剩余劳动"的主要形式，并不能够使我们确定古代的社会关系，因为"非自由劳动"这一广义概念能够包括奴隶制和农奴制等非常不同的生产关系，其中生产不是由奴隶，而是由农民生产者执行的。"非自由劳动"在古代世界中居于主导地位，这种论断使我们能够将古代与资本主义生产方式的自由劳动做出对比，但这种对比与其说是揭示了古代世界的，不如说是揭示了资本主义生产方式所具有的独特性。[808]

根据"非自由劳动"居主导地位来界定古代生产方式的缺陷，在德圣·克鲁瓦对农民的分析中表现得非常明显。正如德圣·克鲁瓦正确指出的，如果农民构成一个阶级的话，如果这个阶级不包括奴隶的话，那么从中可以推断出，在奴隶劳动作为剩余劳动主要来源的社会（诸如公元前5世纪的雅典或公元前1世纪的罗马），它们所拥有的阶级关系不同于下述类型的社会，即那些大部分剩余劳动是由非自由农民完成的社会（诸如斯巴达的农奴或罗马晚期的隶农）。剩余劳动所采取的形式，由此主导性生产方式所具有的性质，在这些社会中存在着显著的差异。[809]德圣·克鲁瓦的问题源于他最初接受古希腊世界具有统一性的观点，而这种统一性只能用文化术语加以界定。事实上，没有理由将"古代"视为一种社会形态或生产方式，正像"没有理由将达·伽马以来的非洲视为一种社会形态或生产方式一样"。[810]也没有理由说明为什么应该将古代视为一个社会统一体，更别提可以根据作为剩余劳动主要形式的奴隶制居主导地位来总结这种统一体的特征了。

在《经济学手稿》中，马克思论证，"古典古代的历史是城市的历史"。正是这种对古代城市共同体的强调，构成了辛德斯和赫斯特对"古代生产方式"所下定义的基础。像德圣·克鲁瓦一样，辛德斯和赫斯特认为，在古代世界中，劳动过程的主导形式是农民和手工业者的劳动。他们都同意，有独立生产者存在本身并不能总结出一种特定生产方式的特征。对辛德斯和赫斯特而言，古代世界居于主导地位的社会生产关系是"凭借公民权对剩余劳动的占有"。国家作为剩余劳动的集体占有者，是根据公民的政治权力在他们中间进行再分配。公民权也即是获得土地和资源的权利，获得贡物、战利品、税收和国家救济的权利。这种定义的优点在于，它能够顾及由法律界定的等级或地位集团在古代世界的突出地位。但它对德圣·克鲁瓦的分析提出了一个难题，即这些等级同以前存在的阶级关系是一种什么样的关系，它们是

否能够被简约为这种阶级关系。辛德斯和赫斯特认为，地位系统创造了一套不同的政治权力，它们决定着哪些等级占有剩余劳动："阶级之间的关系是在政治层面上实现的，而政治层面又表现为一个由法律界定的地位系统。"[811]

正如辛德斯和赫斯特的"自我批评"所承认的，他们分析的缺陷在于：它一直假设一种单一的古代生产方式居主导地位。因此，必须对古代生产方式的概念予以扩展，以适用于诸如斯巴达、雅典和罗马等不同社会。对辛德斯和赫斯特所界定的"古代生产方式"，斯巴达的例子确实提供了一个经典例证。斯巴达社会不可能被归类到"不严格界定的""奴隶社会"范畴，这样做是无益的。在斯巴达，直接生产者（农奴）被排除在公民权之外，构成一个没有政治权利的依附人群。军队精英由斯巴达的公民组成，他们的收入主要来源于国家赐予的土地。土地本身或希洛农奴都不属于公民个人，但公民能够凭借他们的政治权利要求国家分配给他们土地。[812]

如果斯巴达确实提供了一种"古代"生产方式的例子，其中剩余劳动凭借公民权占有，那么，我们需要将这种社会关系同雅典或罗马的社会关系区别开来，其中公民并不构成一个统一的阶级，也不是占有剩余劳动的非生产者。相反，在这些社会中，公民群体从社会地位上看划分为手工业者、农民、地主和商人。在这些例子中，公民本身可能受到"剥削"，即要么受到国家（以税收或强制劳动的形式），要么受到其他公民（通过地租或债务奴役）的剥削。在斯巴达，"剩余劳动"的主导形式是由国家所拥有的农奴以实物形式缴纳的地租；在公元前5世纪的雅典或公元前1世纪的罗马，有产阶级收入的主导形式来源于奴隶劳动。确实，在雅典，"民主"的存在和贫穷公民的政治权力一般会增加有产公民对奴隶制的依赖程度。[813]我们需要将斯巴达的国家农奴制生产关系同奴隶制生产关系区别开来。在前者中，剩余劳动凭借公民权占有；在后者中，剩余劳动凭借某种形式的财产所有权，而不是凭借公民权本身占有。辛德斯和赫斯特界定的"古代生产方式"在古代世界确实存在，但绝对没有总结所有城邦国家的特征，更别提罗马帝国晚期的历史。"古代"生产方式在古代所具有的普遍性，绝不比"亚细亚"生产方式在亚洲更普遍。

罗马帝国晚期完成了从奴隶制向农奴制的转化，其中农业人口被束缚在土地上。这些措施也许受到有产阶级的欢迎，他们的主要作用是为国家征税、提供士兵和劳役。对3世纪的经济和政治危机，帝国的反应是扩大国家管理范围和增加财政收入，以支撑不断扩展的政府机构，尤其是军队。因此，社会剩余越来越多地被国家直接占有。正是国家对剩余这种不断增加的占有，构成威克姆对"古代生产方式"做

出界定的基础，其中税收是“决定经济方向和界定主导性生产方式的制度”。从公元300年到700年这段时期是两种生产方式共存的阶段：即以国家占有剩余为基础的古代生产方式和以私人占有地租为基础的封建生产方式，它们结合在一种社会形态中。正是后者最终获得了胜利。但这并不意味着，当封建地租占到剩余劳动的51%时，社会就会变成“封建社会”。而是说，剩余劳动所采取的形式将会对上层阶级的意识形态，对城镇的作用（在封建制度下不再是税收和管理的中心）和对政治权力的性质产生实质性的社会影响，政治权力会变得越来越私有化，掌握在取代罗马帝国的德意志王国的农村贵族手中。[814]

威克姆所界定的“古代生产方式”是“贡物制生产方式”的一种类型，这种生产方式是由阿明概括的。阿明区分出五种生产方式，“贡物制生产方式”是其中的一种。其他生产方式包括：原始公社所有制的生产方式；奴隶所有制的生产方式；资本主义的生产方式；从事简单小商品生产的生产方式，它通常以从属形式与某种主导性生产方式共存（例如，在中世纪的欧洲，手工业生产从属于封建社会关系）。贡物制生产方式是根据生产关系加以界定的，其中农村共同体以贡物形式向统治阶级缴纳剩余产品，统治阶级是指垄断政治权力的阶级。[815]假如我们是要强调这种生产方式的各种次级形态的话，这个概念是有用的。它包括如下的次级形态：“亚细亚”次级类型，其中国家垄断土地，以税收—地租形式占有剩余；斯巴达次级类型，剩余是根据公民权利加以占有；晚期罗马次级类型，存在着私人土地所有权，但国家以税收形式攫取一份比例越来越大的社会产品。我们是将所有这些形式的社会关系视为截然不同的生产方式，还是视为“贡物制”生产方式的各种次级形态，并不是真正重要的；尽管在这些社会中，将国家占有剩余同私人占有地租区别开来是有益的，私人占有地租是封建生产方式的特征所在。给这些社会加标签大体而言是一种语义学的问题。这里，我们关注的是根据生产者的性质，根据从生产者那里获得收入的阶级的性质，以及根据获得这种收入的形式和机制来对这些社会做出描述和区分。正是这些在所谓“贡物制生产方式”的各种次级形态之间的差别是我们必须加以强调的。如果在部落社会和工业社会之间的整个人类历史不被简化为一种单一的、无法确定其特征的“农民”生产方式的话，那它也就不具有分类或解释的价值。[816]

封建生产方式

从马克思对过去各种社会的论述中推演出一种有关前资本主义生产方式的“马克思主义”分析，其中存在的问题可以由封建生产方式的例子给予明确的说明。马克思关注于揭示，在资本主义生产方式下地

租采取了一种特殊的形式，这将它同以前各种社会中的地租区别开来。在资本主义社会中，生产者同生产资料相分离，“剥削”通过资本与劳动的交换并通过剩余价值的生产而发生，剩余价值是资本主义所特有的剩余劳动形式，它体现在商品中。在这些条件下，地租本身并不是从生产者那里获得剩余劳动的基本形式。相反，剩余价值是由资本主义企业生产的，以利润和地租形式被资本家和地主分享。地租并不直接构成剩余劳动，而是对在生产过程中所创造的剩余劳动的一种再分配。因此，有可能通过将土地国有化来废除地租，但却并不会触动资本主义的基本关系。马克思将这种情况与前资本主义社会做了对比，在那些社会中生产者尚未同生产资料相分离。那里，劳动者“还占有自己的生产资料，即他实现自己的劳动和生产自己的生活资料所必需的物质的劳动条件”。由于生产者拥有他们自己的生活资料，所以并不存在什么经济强制力，强迫他们为地主提供剩余劳动。从中可以推断出，“在这些条件下，要能够为名义上的地主从小农身上榨取剩余劳动，就只有通过超经济强制”，所有权关系必然是“作为一种贵族和劳役的直接关系而出现的”。[817]

正是这种认为“农民和生产资料相结合”的观点，在马克思对封建生产方式的许多论述中居于主导地位。希尔顿的著作成为马克思主义研究方法具有经验价值的榜样，他重复着马克思的下述论断，即“由于农民家庭有效地占有着用于维持生计的生产资料，所以剩余劳动的转移必须是强制性的，因为与雇佣劳动者形成鲜明对比，农民并不必为了生存而让渡出他的劳动力”。在中世纪时期的英格兰，这种超经济的强制转移是由庄园执行的，尽管其经验存在形式是多样的，但庄园制度都发挥着一种同样的功能，那就是为地主提供一种分散的政治权利，使他们能够从农民生产者那里攫取剩余劳动。[818]不过，尽管这种分析作为一种经验描述是有价值的，但它未能给出“占有”生产资料的确切含义，生产者据说享有这种权利。

尽管马克思强调，封建生产方式下的农民是生活资料的占有者，但他同时也强调，生产者并不是生产资料的所有者。只有以缴付剩余产品为条件，他们才能拥有这种占有权，这种缴付能够通过制定法律或甚至由“契约予以固定”来确保其执行。因此像资本主义生产方式一样，封建土地所有权是“以某些个人对某些地块的垄断为基础的”。农民生产者所享有的占有权因而是有条件的占有：“地租是以土地所有权为前提的。”由此可见，地主对农民占有土地进行控制的权力，最好是理解为生产者和生产资料的分离，而不是两者的结合或一种简单的占有。[819]

如果地主排斥生产者获得生活资料的权利决定着地租的缴纳，那

么从中可以推断出，“没有理由来说明直接生产者为什么应该在法律上处于从属地位，成为地主的农奴”。[820]封建生产关系所要求的是某种形式的政治权力，这种权力将保障地主能够实现他们的所有权。这正像在资本主义社会，利润生产仅仅要求国家保障某种形式的所有权和契约神圣不可侵犯那样，而不是进行直接干预去占有剩余劳动。

如果农奴制的存在和对农奴的奴役并不是封建社会关系的内在组成部分，那么，我们需要对为什么实际上会有一些封建社会以这种形式出现做出历史解释。一种可能的解释可以由17世纪波希米亚的例子予以说明：在这里，三十年战争导致人口减少50%以上。结果是，由于对食物需求的下降和劳动力的短缺，导致谷物价格下降和工资上涨。这种情况“可以预见”的结果是，地主实行劳役制，以为国内外市场生产谷物，而不借助昂贵的雇佣劳动力进行生产。因此，从17世纪中期开始，在贵族掌握政治和法律手段实施非经济强制的支持下，劳役数量大大增加。在中世纪晚期的英格兰，劳动力短缺所产生的同样“可以预见”的结果却是农民获得自由，我们在这里暂时不予关注。我们想要表达的重要观点是，在对土地需求不断下降的时期，波希米亚地主借助超经济手段来获取地租；换句话说，他们获得的地租数量超出了市场能够产生的水平。[821]

在13世纪晚期的英格兰，我们能够看到相反的趋势在发挥作用。在那里，人口的增长和对土地需求的增加为地主提高地租提供了可能性。不过，事实上这种可能性一直未能充分实现，因为从佃农那里获取地租的水平有时会受到习惯力量的制约，这种力量能够代表农民生产者的利益来限制剩余被榨取的程度。马克思注意到了它的存在。根据习惯，非自由农民对土地的长期租用曾经将地租提高到市场的价格水平之上，但在土地稀缺时期，它却变成一种对非自由佃农的潜在保护，因为契约租佃农奴不可能从地主那里获得长期租佃的权利。[822]不过，非自由的惯例持有佃农和自由的契约持有佃农都必须缴纳封建地租。因此，封建社会本身并不以农奴制的存在为前提，但它可以在广义上被视为一种生产方式，其中地主享有对土地的私人垄断权，农民生产者向地主缴纳地租（以货币、产品或劳役形式）。地租的特定形式和农民的自由程度必须由经验研究加以确定，但它们本身并不构成这种生产方式的标志性特征。

资本主义生产方式

“资本是货币，资本是商品”，这是马克思对资本主义分析开始的话。这种分析从流通领域开始，在生产领域和阶级关系中结束。马克

思将资本流通同简单流通区别开来。在简单流通中，一件商品（C）的所有者出售商品（例如一件大衣）换取货币（M），以购买具有相同价值（例如桌子）的另一件商品（C）。因此，简单流通的循环采用了C—M—C的形式，其中流通过程的目的是消费商品，享受它的使用价值，例如在桌子这个例子中那样。在资本流通中，不是享受使用价值，而是积累交换价值，才是整个过程的目的所在。因此，资本能够由M—C—M’的公式加以表述，其中最初的资本（M）用于购买商品（C），然后在取得某种利润（M’）价格水平上出售，由此为资本家创造一种增加的量，这种增量成为新一轮扩大积累的基础。[823]

贱买贵卖在商人资本形式中表现得最为明显。其中，商人在一个地方购买了一种商品，并不改变其形式就在另一个地方出售。在这个例子中，资本仍然留在流通领域。照此，它所要求的存在条件不外是有贸易、商品和货币的存在。由此可见，它能够与原始共产主义、奴隶制，或独立手工业者和农民的生产方式相共存。在这种意义上，马克思对资本的界定非常类似于韦伯的界定：资本家的投资活动是以预期会获得利润为基础的，获利是通过利用交换机会来实现的。马克思将资本的存在同资本主义的存在区别开来，资本主义是一种独特的生产方式，有它自身特定的阶级关系，只有当资本确立了它对生产的控制时才会出现。资本可以存在于各种社会形态，但现代世界已经发展出了一种形式非常不同的资本主义，它不会在其他地方出现：即对（形式上的）自由劳动力进行理性的、资本主义式的组织。[824]

因此，资本主义从事商品生产的事实本身并没有将它同其他生产方式区别开来。关键在于：在资本主义生产方式下，“成为商品是产品的占统治地位的、决定性的性质”。与之相区别，在封建生产方式下，绝大部分生产的目标并不是生产商品，即为了获得交换价值而出售产品，而是生产使用价值，即为了农民和封建家庭的消费而进行生产。由于在谷物消费上存在着一种相对的稳定性，结果就是，收成的波动一般主要反映在用于销售的谷物数量上。“产品进入商业，通过商人之手的规模，取决于生产方式，而在资本主义生产充分发展时，即在产品只是作为商品，而不是作为直接的生活资料来生产时，这个规模达到自己的最大限度。”马克思将这种生产划分为两大部类：第一部类生产生产资料，它用于生产性消费；第二部类生产消费资料（包括奢侈品和生活品），它们由资本家和工人以个人形式进行消费。[825]

如果消费品、生活必需品是商品，那么从中可以推断出，生产者并不拥有不依赖他人而存在的生活资料。他们不拥有占用土地的权利（不像农民那样），以种植供他们自己消费的谷物。在资本主义生产

方式下，生产者也不拥有工具和原料的所有权（像手工业者那样），使他们能够为了自身的利益生产产品，并在市场上销售。“在资本的公式中，活劳动对于原材料，对于工具，对于劳动过程中所必需的生活资料，都是从否定的意义上即把这一切都当作非财产来发生关系。”因此，“创造资本关系的过程，只能是劳动者和他的劳动条件的所有权分离的过程”。生产者同生活资料的这种分离采取了一种特殊的形式，它要求劳动者在市场上出售他们的劳动力。在资本主义生产方式下，劳动因而是“自由”的，但这是在一种双重意义上的自由：第一，生产者在法律上是自由的，他们是自身劳动力商品的出售者，在这种意义上他们是自由的，不像奴隶本身就是商品；但在第二种意义上，它意味着，他们“并不拥有任何的生产资料”。资本主义并不仅仅是从事商品生产，它还是借助劳动力商品进行商品生产的。马克思的结论在于，我们不应该将资本仅仅视为是货币或特定的商品，即使资本确实表现为这些形式。资本不是物，它是一种社会关系；正是这种特定的社会关系将货币或商品转化为资本。因此，资本主义生产方式可以根据其生产关系的客观结构加以界定，生产主体之间的关系是资本家（他们购买商品以积累更多的交换价值）和无产阶级（他们是劳动力商品的出售者）的关系。[826]

所有大规模的协作劳动过程都要求有一种权威进行指挥。在资本主义生产方式下，管理最初是由资本所有者执行的一种功能。不过，这种管理功能并不仅仅是技术性劳动分工的组成部分，它本身还是资本作为一种特定社会生产关系存在的结果。“资本家所以是资本家，并不是因为他是工业的领导人，相反，他所以成为工业的司令官，因为他是资本家。工业上的最高权力成了资本的属性，正像在封建时代，战争中和法庭裁判中的最高权力是地产的属性一样。”[827]因此，资本并不仅仅是一种经济关系，而且还是一种强制关系，通过这种关系，劳动者从属于资本家阶级。马克思通常在生产者从属于资本的两种形式之间做出区分，即劳动在形式上从属于资本和劳动在实质上从属于资本。劳动在形式上从属于资本是劳动者首次真正地从属于资本，尽管它们也许是在资本和劳动之间以前就存在的关系。例如，在印度，高利贷者也许会借钱给手工业者，他们用这些钱购买原材料和工具。手工业者支付的利息是剩余价值的一种形式，它是以货币形式代表了生产者所生产的剩余劳动，但迄今为止，高利贷资本并未干预生产过程本身。[828]

在劳动在形式上从属于资本的情况下，资本家确实直接干预了生产过程，但并未对现存劳动方式做出实质性的修正。资本仅仅是接管了劳动过程的现存形式。对生产者而言，最初的唯一变化就是工作时间变得更长，更连续，这是相比独立手工业者而言的，后者的服务对

象是个体客户。在资本和雇佣劳动者之间的关系已经确立，但迄今为止，涉及的资本规模还十分有限，而且资本家“在他们所受教育和行为方式上”与工人并不存在什么差别。既然这时的资本只是小规模的，而且仅仅是对现存生产形式的接管，从中可以推断出，使生产变得更有效的潜力还十分有限。因此，资本家很少有机会减少工作日中用于生产等值于工人工资的那部分产品的时间，即花在“必要劳动”上的时间。作为结果，如果资本家希望增加必要劳动时间之外的劳动时间，那么他所能做的就只有延长工作日。马克思将这称为绝对剩余劳动的生产。[829]

马克思将绝对剩余劳动的生产同相对剩余劳动的生产区分开来。在相对剩余劳动的生产中，剩余量的增加不是通过工作日的延长，而是通过减少用在必要劳动上的劳动时间比例来实现的。为了做到这一点，资本家必须使生产变得更为有效，这或者是通过引入更具生产效率的劳动过程形式，或者是通过增加现存劳动形式的强度来实现的。当然，对工作日能够延长或劳动强度能够增加的程度存在着一些限制。正是通过生产上的创新，即将科学和技术应用于大规模生产，剩余劳动才能够被持续地加以生产。机械化是这方面最明显的例子。手摇纺纱机一次只能纺一个锭，最早的珍妮纺纱机一次能够纺12到18个锭。因此，生产的增加不再依赖于人的劳力。大规模工业生产由此将工人转化为“机器的活的附属物”。[830]

不过，甚至在劳动过程实现机械化之前，资本家就能够生产相对剩余劳动，这是通过增加工厂中的劳动分工实现的，分工可以使生产变得更为有效。马克思将资本主义的这个发展阶段称为“制造业”阶段，将它区别于工业资本主义阶段。最初，制造业也许是简单地采取劳动在形式上从属于资本的形式，许多工人在同一个工厂中劳动，他们在资本家的监督下完成同样的工作。最终，这将发展成一种更为复杂的劳动分工，其经典样例就是斯密所举的别针制造厂的例子。在别针制造厂中，制造一枚别针所包含的18道工序能够在10个或更多劳动者之间通过分工来完成。甚至在只进行有限劳动分工的条件下，这些工人每天就能够生产4.8万枚别针，而单个的或未受过训练的劳动者每天不可能生产出20枚别针。因此，相对剩余劳动的创造是劳动生产率增长的结果，而劳动生产率的增长又是通过将科学应用于生产、引入机器、利用规模经济或增加劳动分工来实现的。通过这些手段，资本不仅接管了劳动过程，而且改变着它的性质。马克思将这称为劳动在实质上从属于资本。劳动在实质上从属于资本，既是以资本积累为基础，同时又依次导致资本积累的增加，由此造成在雇主和工人之间社会分工的不断复杂化。最终，生产所需的资本不可能再由单个人来提供，而是通过股份公司的机制来提供。作为结果，管理职能和资本

所有权相分离，以致资本家的利润变成仅仅是对资本所有权的报酬，“完全与指挥劳动过程的职能相分离”。[831]

由此可见，马克思根据它的特定生产关系，提供了一种对资本主义非常有用的客观—结构性定义，这种定义同韦伯的定义有着许多共同之处。在资本本身和作为一种生产方式的资本主义之间，他做出了有益的区分；他确定了资本主义发展的诸阶段，并强调了从劳动在形式上从属于资本向劳动在实质上从属于资本的转变，这种转变是资本主义所具有的不断提高生产率的内在倾向导致的结果，它促使资本规模的不断增加，最终形成股份公司。不过，在这种对资本主义的结构性定义之外，马克思还提供了一种更进一步的定义：“资本主义生产方式的第二个特征是，剩余价值的生产是生产的直接目的和决定动机。”[832]因此，“生产剩余价值是资本主义生产的特定内容和目的”。[833]我们不可能仅仅根据剩余劳动的生产来界定资本主义，因为剩余劳动的存在是所有生产方式的共同特征。马克思认为，资本主义是根据一种特殊形式的剩余劳动的生产来加以界定的，即剩余价值。马克思对剩余价值形成的说明是对他的劳动价值论的一种扩展；但正是他对资本主义论述的这方面内容引起了后来的研究者们最多的批判。

马克思对剩余价值形成的论述开始于对商品交换的分析。他要探索多样的商品都具有的一种共同因素，它能够使这些进入市场的商品彼此进行比较。马克思找到了这个问题的答案，他宣称，所有商品都是人类劳动的产物。因此，在《资本论》第1卷中，他假设，商品是根据它们所包含的劳动比率进行交换的。不过，这并不意味着，商品进行交换的价值就是对它们所包含的具体劳动时间的直接反映；例如，一件包含五小时熟练劳动的产品将不会和一件作为五小时非熟练劳动产物的产品进行交换。确切地说，一件商品的价值将根据它所包含的“抽象的社会必要劳动”时间来进行估价，以致包括五小时熟练劳动的产品也许可以同包括（例如）十小时非熟练劳动的产品进行交换。如果资本家在它们各自的价值上购买了劳动力、工具和原材料，然后又在其价值上将产品出售，那么问题就在于，如何解释利润的存在，即资本家是如何在生产过程中扩大资本的价值的？马克思的剩余价值理论就是回答这个问题的一种尝试。[834]

马克思假设，资本家在它们各自的价值上购买生产过程所需的各种商品。接着，这些商品的价值被转移到最终产品的价值中。劳动力商品的价值是再生产劳动力，即维持劳动力生存所需产品的价值。因此，与在生产过程中消耗的劳动工具和原材料的价值一道，劳动力价值被转移到最终产品的价值中。那么，利润是如何从这个过程中产生

的呢？马克思论证，资本家非常幸运地在市场上找到一种商品，这种商品能够在其价值上加以购买，但它接着能够被用于创造额外的价值；这种商品就是人的劳动力。劳动者的劳动因而被分成两个部分：在第一部分中，他或她创造了等值于自身劳动力的价值，即等值于工资单费用的产品。马克思将这部分劳动时间称为必要劳动时间。在第二部分中，工人创造了超出劳动力价值之外的价值。正是这种“剩余劳动”是资本家利润的来源所在，在这中间，剩余劳动被包括在所生产商品的价值之中。马克思由此将花在原材料和劳动工具上的资本同花在劳动力上的资本区分开来。前者只是购买其价值是固定的，并被转移到最终产品的价值中的商品；后者不仅转移价值，而且创造新的价值。因此，马克思将前者称为“不变资本”，将后者称为“可变资本”。

“剥削”率（或剩余价值率）因而可以表述为必要劳动对剩余劳动的比率，或用价值术语表述为：

剩余价值（s）/可变资本价值（v）

马克思宣称，伴随着资本主义生产变得更有效率，在资本有机构成上会发生变化，不变资本（c）会变得更为重要，这是相对人的劳动力投资而言的。投向雇佣劳动的资本占总资本的比率会下降。但是，只有活劳动才能够在生产过程中创造剩余价值，即总资本中只有比率不断下降的那部分资本才能够创造新的价值。马克思相信，总利润率因而必然存在不断下降的趋势，尽管存在着各种起反作用的趋势会迟滞利润率下降的速度。[835]

最后，应该强调的是，在《资本论》第3卷中，马克思抛弃了这一假设，即商品是在它们的价值上进行交换的，该假设是他在第1卷中各种论点能够成立的充分条件所在。马克思论证，实际上，商品一般并不是在它们的价值上进行交换，而是在它们的生产价格上交换，即在成本价格加平均利润形成的价格上交换。在既定的剩余价值率之下，资本构成的变化将会导致资本获得不同的利润率，例如：

资本A

60c＋40v＋40s＝140

剩余价值率＝100%：40s/40v

利润率＝40%：40s/60c＋40v

资本B

40c＋60v＋60v＝160

剩余价值率＝100%：60s/60v

利润率＝60%：60s/40v＋60c

总起来看，平均利润率是50%，但为了获得这种平均利润，资本A必须获得的产品价格是150，即获得的价值比他创造的要多；而资本B却由

于售价低于其价值，只能获得平均利润率：

资本A

生产成本（60c＋40v）＝100

平均利润率＝50%

总产品价格＝150

资本B

成本价格（40c＋60v）＝100

平均利润率＝50%

总产品价格＝150

尽管如此，但在这两个资本中，总价值（140＋160）等于总价格（150＋150），利润总量（50＋50）等于剩余价值总量（40＋60）。如果总价格等于总价值的话，那么从中可以推断出，平均价格等于平均价值，即使单个商品并不是在它们的价值上进行交换的。[836]

因此，马克思是借助他的劳动价值论来解释剩余价值的存在，这种理论假设，商品之所以能够加以比较，仅仅是因为它们都是人类劳动的产物，每种商品所包含的劳动量有多有少。人的劳动是所有价值的源泉所在，正是这一假设构成了他下述判断的基础，即：只有可变资本才能够创造剩余价值。从中可以推断出，如果生产实现了完全的自动化，那么将不存在可变资本，也不会有剩余价值，因而不会有利

润。[837]

不幸的是，马克思论证过程的几乎每一个步骤都遭到了致命的批判。首先，人们不可能假设，作为劳动的产物是各种商品唯一的共同特征，并成为它们进行比较的基础。人们同样能够说，相比需求而言，所有商品都是稀缺的；或它们都受市场上供需规律的调节。[838]其次，马克思对价值转化为价格的分析以他对利润率的界定为基础，即s/c＋v。不过，任何一个资本家所获得的实际利润率，取决于他购买投入品的价格同他出售产出品的价格的比率。如果价格偏离价值，马克思也坚持认为它们将会产生偏离，那么从中可以推断出，s/c＋v计算出的并不是利润率。这种用价值量对利润率所做的界定，实际上“并不是资本家所关心的，资本家对此也是一无所知的，也不存在什么力量能够发挥作用使利润率在各个产业之间变得均等化”。由此可见，在对资本主义生产过程的分析中，它是多余的，因为在不存在价格的条件下，我们不可能确定利润率。[839]即使s/c＋v代表的是利润率，但马克思也并未揭示它最终将会下降，即这种下降趋势将压倒各种相反趋势的作用力。[840]利润率远不是依赖于可变资本（活劳的存在，我们有可能揭示，正利润率完全能够在一种实现自动化，即零劳动成本的情况下存在。[841]

最后，尽管有可能根据投入品和产出品的劳动价值来表示一个既定的经济，但不可能从这些价值中推演出价格或利润。总价值并不等于总价格，利润总量也不等于剩余价值总量，按价值衡量的利润率也不等于按价格衡量的利润率。因此，根据价值量评估一个经济是可能的，但却不会是富有成效的，因为正是价格和利润构成了资本主义经济运行的基础。[842]由此可见，劳动价值论远不是马克思对资本主义分析的基本内容所在。[843]事实上，它是马克思理论体系中多余的部分。尽管如此，但却仍有可能保留马克思根据它的特定生产关系对资本主义做出的界定，同时否定他的劳动价值论和从中得出的诸结论。

“后资本主义”社会

用纯“经济”术语来界定一种生产方式的阶级关系，而不考虑任何政治的或意识形态的因素，这种尝试所遇到的问题在马克思主义对“后资本主义”社会总结的特征中表现得非常明显，它们是诸如苏联或中国等社会。我们如何能够对诸如苏联这样的国家的社会关系做出界定呢？它是一种类型的资本主义，还是社会主义？或是能够根据某种其他生产方式来加以界定呢？

马克思本人很少提及未来社会主义社会的性质，但在一般意义上，他提出了一种两阶段框架。共产主义的第一或较低级阶段通常被称为“社会主义”或“无产阶级专政”阶段，其显著特征是废除了生产资料的私人所有制，并由无产阶级国家掌握了它们的所有权，由此实现了生产资料的社会化。因此，国家的性质就成为理解社会主义生产方式的社会关系的关键所在。马克思认为，一个“真正”的国家是以牺牲大多数人的利益为代价来维护少数统治阶级利益的。在这种意义上，即使是民主共和国也不过是资产阶级的专政，即一个特定阶级进行的政治统治。无产阶级专政要比资产阶级共和国更为民主，而不是更不民主，因为它鼓励民众参与政治事务。国家将不再是一种独立的机构从外部强加于社会。政府将由民意代表选出，在一个较短的时期内任职，并且可以罢免。政府成员将出身于无产阶级，而且公务员将只拿和工人同样的工资，法官将由选举产生，专业常备军将被人民民兵所取代。仍需要有政治权力来镇压资产阶级的抵抗，以实现生产资料的社会化。但由于这种权力不再是将少数人的利益强加于社会其他人之上，所以它将不再是一个“真正”的国家，而是国家正在消亡的形式。由于社会掌握了对经济的所有权和群众控制了政府，所以统治者和被统治者之间的长期对立将被消除。

一旦资产阶级的抵抗被最终挫败，对经济进行改造以使它为了社会需求而进行生产的工作完成，那就不再需要有任何政治权力凌驾于民众之上，国家将走向消亡。这一阶段将为社会生产的较高级阶段（“共产主义”）准备条件。在共产主义阶段，个人将不再是按劳分配，而是按需分配。当然，这将包括把社会财富再分配给那些最需要的人。社会仍然需要满足生产者直接需求之外的剩余，以防备灾祸，以维持和扩大产出水平，以及供养那些从事行政管理和社会服务的群体。因此，社会主义不是根据缺乏剩余劳动，而是根据社会对剩余的占有方式来加以界定的。[844]

这种分析对我们理解苏联的社会关系能提供什么样的帮助呢？苏联的生产关系是资本主义式的、社会主义式的，还是两者之间的过渡阶段？抑或是某种其他生产方式的？当然，苏联并没有宣称自己已达到了共产主义的高级阶段。我们也许都会同意，在苏联，国家尚未消亡，稀缺也并未消灭，个人也不是根据需要来获得报酬的。因此，苏联已达到共产主义阶段的可能性能够被忽略。将苏联描述为“资本主义式的”似乎也不是很合适，因为它缺乏生产资料的私人所有权，缺乏一个世袭的资产阶级、股份所有者等。苏联的官方立场认为，“苏联已经建成发达的社会主义社会”，社会主义的“这种成功”目前正在为向共产主义高级阶段的过渡打基础。[845]不过，许多社会主义者并不愿意在其表面字义上接受苏联统治精英的声明。自托洛茨基时期以

来，许多马克思主义者都论证，由于缺乏民主和长期存在的社会不平等，所以这种“后资本主义”社会没有资格被称为“社会主义”。[846]我们给这些社会起什么样的名称，这本身并不特别重要。重要的是，我们如何界定它们的生产关系和居于主导地位的生产方式。

从一种马克思主义立场对苏联进行特征总结的经典性尝试是由托洛茨基在《被叛卖的革命》中完成的。就为什么不应该将苏联视为一个社会主义社会，托洛茨基提出两个主要理由来加以说明。第一个理由是以生产力决定论的命题为基础的，即社会的生产关系同它的生产力水平相适应。相比资本主义而言，社会主义应该同更高的社会生产力水平相适应；苏联的经济发展尚未赶上更先进的资本主义世界的发展水平；从中可以推断出，苏联尚未达到社会主义所要求的生产力发展水平，而是一种处于准备阶段的政体，处于从资本主义向社会主义的过渡阶段。[847]我们已经否定了生产力决定论的科学性。如果我们要总结苏联生产方式的特征的话，我们绝不会根据它的生产力水平，而会根据它的主导性生产关系来加以总结。这使我们转向托洛茨基否定苏联是社会主义社会论断的第二个理由。

托洛茨基将苏联的社会关系界定为一种“工人”国家式的社会关系，而工人国家又是根据国家对工业、农业和贸易的垄断加以界定的。不过，俄国在布尔什维克革命时期的落后状态（工业处于不发展状态、农业生产居于主导地位）、随后工人阶级先锋队在内战期间的发展壮大、党的官僚化和国际社会对革命的孤立，所有这些共同导致了工人国家的堕落，国家官僚转化为一个“拥有全部权力的统治等级”。苏联是一个“堕落”了的工人国家，这一论断暗示它一度曾是健康的，这本身就是一个矛盾的论断。将托洛茨基对苏联的界定理解为他将苏联界定为一种“畸形的工人国家”，“这种社会形态的特征是它从制度上排斥工人阶级对自己的国家进行管理，这种管理为党—国家的官僚所垄断。”这并未引起很大争议。苏联的统治阶级是无产阶级，就像在资本主义生产方式下，正是作为统治阶级的资产阶级通过国家来保护他们的所有权一样。以同样方式，在拿破仑三世统治下，法国资产阶级被排斥在政治权力之外，但与此同时，国家继续保障资产阶级的所有权。因此，在“苏维埃的波拿巴主义”下，无产阶级是统治阶级，但却被排斥在掌握直接政治权力之外。[848]

对另外一种将苏联的特征总结为“国家资本主义”的尝试，其中官僚通过对国家权力的垄断构成一个新的统治阶级，托洛茨基予以了否定。官僚的权力并不是以一种新形式的社会所有权的出现为基础的，而是被迫保护工人国家的那种所有权形式，其中工人国家是由无产阶级革命建立的。不可能将官僚描述为“国家资产阶级”，因为他们并不

拥有世袭的特权，也没有私人所有权，不拥有股票和债券。官僚享有的特权是一种对权力的滥用，而且被迫假称他们并不是一种真实的社会存在。[849]

托洛茨基的这种分析存在许多问题。第一，将苏联无产阶级的地位同拿破仑三世统治下作为统治阶级的资产阶级的地位做比较，并不具有合理性。在资本主义生产方式下，由于他们所处的阶级地位，及作为结果对社会生产资料的控制，资产阶级在获得财富、影响力和权力方面是有保障的。他们并不必拥有政府职位，以使他们被视为社会的主要利益集团，但这个利益集团的决策将会对政府政策和财政支出产生巨大影响。资产阶级的社会和经济权力起到了对国家机构政治权力的制衡作用。但正如托洛茨基自己所承认的，无产阶级并不拥有这种对官僚政治权力的制衡力量。作为结果，官僚构成了苏联社会中唯一拥有特权的和发号施令的阶层，它对权力的垄断是资产阶级的波拿巴主义式的国家所不可比拟的。[850]

就否定将苏联的特征总结为“国家资本主义”而言，托洛茨基的第二个缺陷是他强调法律对所有权关系的承认。官僚并不拥有私人所有权，它的特权也未得到法律批准。只有当官僚的地位得到法律认可时，对无产阶级革命利益的清算才能得到保证。[851]但这过分强调了法律和私人所有权的重要性，将它们视为阶级统治的基础。托洛茨基论证，官僚缺乏私人所有权意味着不可能将它作为一个阶级来总结其特征。然而，与此相类似，尽管斯巴达的公民、莫卧儿王朝的曼萨卜达尔和中世纪的教会地主都不享有绝对的私人所有权，但将他们所生活的社会视为是阶级社会是合理的。所有权可以采取有效控制的形式，而不一定采取完全私人所有权的形式。借助对政治权力的垄断，苏联官僚所获得的正是这种有效控制。缺乏私人所有权本身并不会使苏联变成一个工人国家，不管是畸形的，还是健康的。

最后，托洛茨基将官僚对权力的占有视为是过渡性的，而不是社会组织的长久形式。苏联要么向前发展为“真正”的社会主义，要么倒退回到资本主义和生产资料的私人所有权。[852]但是，现在看来，无产阶级通过革命掌握政权或复辟资本主义，似乎都不可能是苏联的选择所在。因此，苏联不是一种过渡性的形态，而是一种新的社会形式。如果这是事实所在的话，那么我们如何界定它的生产关系？

在对苏联做概念分类时，最好将它视为一种新形式的阶级社会。生产资料的国家所有权本身并不足以将一个社会界定为社会主义社会。在政治权力被国家机构的工作人员和行政官员所垄断的地方，这些官僚事实上已经变成生产资料的所有者。因此，许多学者将苏联的特征总结为一个“国家资本主义”社会，它由一个新的阶级，即“国家资

产阶级”进行着统治，该阶级控制着国家的全部经济、政治和社会生活。当然，在这个统治精英层的不同分支（政党、国家、军队、产业、治安）之间存在着差别，正像在资本主义生产方式下，资产阶级的不同派别之间存在差别一样。但不管怎样，我们能够将这种统治精英视为一个新的统治阶级，它不受任何人的控制，也不受任何要求的支配。[853]

因此，在苏联，国家和政治权力并不仅仅是“上层建筑”，而且构成了社会生产关系的组成部分。权力是下述类型社会中阶级关系极其重要的组成要素，其中特权不是以私人所有权为基础，而是以行政决策所决定的资源分配为基础。正是这种政治权力给予行政管理精英层以种种特权：公寓、乡间别墅、假期、轿车、好的学校、消费品、特供商店等等。我们由此可以将苏联统治阶级所获得的特定形式的“剩余劳动”或收入形式的特征总结为“剩余收入”形式，即官僚凭借它的政治权力获得一部分社会财富，这部分财富要远远高于按社会标准维持官员、经理和将军生存所必需的水平。给这种社会起什么样的名称并不是特别重要的，尽管将苏联的精英层描述为“资产阶级”也许是错误的，因为它的特权来源于它在一个分层权力等级中的地位和它所掌握的行政资源。再次地，我们必须根据它的生产者阶级、它的统治阶级的性质，以及该阶级收入所采取的形式来界定这种生产方式。[854]

结论

生产方式是一个非常有用的概念。假如我们并不试图将所有社会都强行纳入到马克思在1859年《序言》中所列举的诸种生产方式之内的话，那么这个概念使我们能够在各种社会之间做出区分。不是马克思所提出的特定历史分析，而是他借助生产关系概念对阶级所做的结构性定义，为我们提供了理论工具，使我们能够根据它们的主导性生产方式来考察特定的社会。因此，马克思的理论为我们提供了一些概念，使我们能够建构有关生产方式的诸概念，这些概念是马克思本人没有意识到的。

有关一种特定生产方式的概念并不是直接对一个特定历史社会进行归纳的产物，但这并不意味着生产方式概念“只能从理论方面加以评估”。[855]当然，按照理论连贯性标准来对生产方式做出界定是可取的，但归根结底，这些概念无法在抽象意义上被证明它们的对错，而只有在对特定社会形态的描述中和对它们转型的解释中才能得到检验。本章给出的例子表明，对社会形态，生产方式概念确实提供了一种连贯一致的分类；在第八章中提出的对封建社会向资本主义过渡的

分析表明，强调一种生产方式所内在的阶级和阶级斗争并不仅仅在描述对象方面能够发挥作用，而且在对长期历史变迁给出重要解释上也能发挥作用。

最后，必须强调的是，本章所讨论的经验事例进一步证实了第九章的理论结论，即从概念分类方面看，不可能将社会生产关系仅仅归类为一种经济现象，而且它也是由政治和意识形态构成的。阶级概念涉及统治和服从的关系。政治权力、法律和意识形态并不仅仅是从生产关系中推演而来的，它们也可以构成生产关系的组成要素。要使马克思有关“基础”决定社会“上层建筑”的命题具有某种合理性的话，基础就不可能是用狭隘的经济关系来加以界定。在其最具解释力的形式上，马克思主义的模式宣称，广义理解的生产关系决定着国家和意识形态的某些方面，即不是生产关系组成部分的那些方面。我们现在就必须转向对这些命题的考察。

第十一章 政治的上层建筑

作为阶级统治“工具”的国家

可以根据组成它的那些机构，或根据它所发挥的社会功能来对国家做出界定。前一种类型的经典定义是韦伯提出的著名论断，即国家是“一个人类共同体，它（成功地）获得了在一个特定区域内合法使用暴力的垄断权”。偶尔的，马克思主义者也会根据组成机构来对国家做出类似的定义。韦伯自己曾引用托洛茨基在布列斯特—立托夫斯克问题上的评论，“每个国家都是以暴力为基础的”，列宁也将国家界定为“一种系统使用暴力，并通过暴力使人民臣服的特殊机构”。在《家庭、私有制和国家的起源》中，恩格斯提出的国家定义与韦伯的相类似。国家是一种特殊的权威机构，它拥有军队、监狱、税收和官员，它是一种独立的，和人民大众相分离的公共权力。像韦伯一样，恩格斯也强调，地域性将国家同部落的社会组织形式区别开来，部落成员是由血缘纽带联系在一起的。[856]

马克思主义不同于其他形式的社会理论的地方是，它对国家执行的某些功能予以了强调。就对国家的界定而言，马克思主义既提供了一种功能性定义，也提供了一种机构性定义。韦伯否认有可能根据它所执行的功能来对国家做出界定，因为政治机构能够执行几乎所有的任务，所以没有什么任务是政治组织专属的和特有的。[857]不过，马克思主义者却论证，尽管国家在执行一揽子范围非常广泛的任务，但它确实在发挥一种具有首要性的、能够据此对它做出界定的功能：“国家是维护一个阶级对另一个阶级统治的机器”[858]；国家将统治阶级的经济利益视为是“国家意志即法律的一般表现形式。这种表现形式的内容总是决定于这个阶级的关系”[859]，国家是“最强大的、在经济上占统治地位的阶级的国家，这个阶级借助于国家而在政治上也成为占统治地位的阶级，因而获得了镇压和剥削被压迫阶级的新手段”。[860]

就对国家的研究而言，在两种马克思主义之间做出区分是有益的。第一种研究将国家——在正常条件下——视为统治阶级的工具：“古希腊罗马时代的国家首先是奴隶主用来镇压奴隶的国家，封建国家是贵族用来镇压农民和依附农的机关……”[861]在每种生产方式中，有产阶级的社会权力“每一次都在相应的国家形式中获得实践的观念的表现，因此一切革命斗争都是针对在此以前实行统治的阶级

的”。[862]第二种研究被德雷珀称之为马克思的“一般国家理论”。这种理论认为，国家并非一直是有产阶级的直接工具。一般而言，国家的性质是由现行的社会状况决定的；政治形式同社会关系所采取的形式相“适应”。国家是统治阶级的工具的例子仅仅是这种社会对政治决定性的特例而已。[863]

米利班德论证，第一种研究所持的是一种工具主义的国家观，认为国家是在“按照”统治阶级的命令行事，这是“一种对马克思和恩格斯思想的庸俗化理解”。当马克思和恩格斯论证，现代国家“不过是管理整个资产阶级的共同事务的委员会罢了”时，他们是在个体资本家的利益和作为整体的资本家阶级的利益之间做出了区分。如果说相对于资产阶级而言，国家享有某种程度的自主性，那么它所维护的只能是资产阶级的整体利益。由此可见，国家具有某种程度自主性的认识“植根于对国家的定义中”，是该定义的内在组成部分。[864]

事实上，这并不是对马克思和恩格斯思想的庸俗化理解。持这种理解的人论证，在他们的某些著作中，他们提供的分析只允许资本主义国家享有一种相对资产阶级而言最小的自主性，这些著作将国家描述为“资本剥削雇佣劳动的工具”。[865]这特别适用于他们在马克思的《路易·波拿巴的雾月十八日》发表之前时期对资产阶级国家所做的分析。在19世纪40年代，马克思和恩格斯论证，在较先进的资本主义社会，资产阶级利益和国家权力的融合是正常现象：“目前国家的独立性只有在这样的国家里才存在：在那里，等级还没有完全发展成为阶级”，也就是在那些封建社会法律规定的等级尚未让位于资本主义根据经济划分阶级的地方才存在。因此，现代国家“不外是资产者为了在国内外相互保障各自的财产和利益所必然要采取的一种组织形式”。国家是政治组织的形式，资产阶级通过它来维护其共同利益，通过它来赋予其统治以代表普遍利益的表象。此时，马克思关注于批驳施蒂纳（Stirner）的论断，即国家是超然于和制衡统治阶级的“第三种力量”，“只有国家才拥有强大的力量”。与之相反，马克思论证，现代国家缺乏独立性，必然会乞求得到资产阶级的支持，资产阶级最终会“买断”国家。[866]通过资产阶级革命，资产阶级确立了最适合它自身发展的政治组织，及体现该阶级意志的法律形式，“并且必须使自己通常的利益具有一种普遍的形式”。简言之，“政治权力是一个阶级用以压迫另一个阶级的有组织的暴力”。[867]

我们能够在马克思的《1848年至1850年的法兰西阶级斗争》（1850年）中清楚看到这种“工具主义”国家观，马克思在书中论证，法兰西的国家在1815年之后是不稳定的，这恰恰是因为它没有反映资产阶级的总体要求，资产阶级由于内部的经济和政治分歧而发生分

裂。在复辟君主的统治下，正是大土地所有者通过波旁王朝的统治发挥他们的影响力。在由1830年革命建立的七月王朝统治下，首先是金融贵族利用国家来维护自身的利益，但这种利益不仅导致来自农民、工人和小资产阶级的反对，而且导致资产阶级内部诸派别，尤其是工业资产阶级的反对。因此，1848年二月革命的任务就是创建一个共和国，其中所有有产阶级都能够分享政治权力。资产阶级的统治由此获得了一种全面的，而不是仅仅偏袒某一部分的形式，这种形式是“整个资产阶级完善的和利益得到明确表现的统治”，它使国家能够将经济和政治分歧中立化，以免威胁到它自身的统治。[868]

因此，当米利班德论证，某种程度的自主性已经被植入国家概念中时，他有犯同义反复错误的危险。在这个例子中，国家所谓的“自主性”并不是国家利益或全体工作人员的自主性，而仅仅是资产阶级个体成员和国家机构在制度上的分离：“换句话说，资产阶级国家的相对自主性只不过是由几乎所有‘行政委员会’所享有的相对自主性，而不是由它所服务的更广泛的选民或群体所享有的相对自主性。”[869]国家的自主性变得只不过是一种功能上的专业化，这是将国家视为一种独立公共机构的思想所固有的主张。我们不可能用这种观点来批驳下述论断，即就资产阶级国家而言，马克思和恩格斯提出了一种非常直接的“工具主义”观念，至少在他们19世纪40年代的著作中是如此。

社会对政治的决定关系

在对国家的工具主义解释之外，马克思还提出了一个适用范围更大的论断，即使在那些国家不是统治阶级直接工具的情况下，国家的性质也是由社会的生产关系和生产力决定的。这些经济关系“决不是国家政权创造的”，而是恰恰相反，经济关系创造了它，并构成“国家的真正基础”。[870]在这种一般性论断中，国家以政治形式表现了现行的社会和经济状况。国家是统治阶级直接工具的那些事例，只是更一般意义上的，社会对政治决定性的一个特例：“一切经济形式、一切与之相适应的市民关系以及作为市民社会的正式表现的政治制度。”[871]

在“工具主义”国家观和“表现主义”国家观之间存在着差别，这明显地反映在马克思两部不同著作对资产阶级共和国所做的不同分析上，一部著作是《1848年至1850年的法兰西阶级斗争》，另一部著作是《路易·波拿巴的雾月十八日》。在前一部著作中，资产阶级共和国被视为资产阶级统治的“最强大最完备的”形式，使它的统治能够获

得代表最普遍利益的表象，使资产阶级能够克服内部在经济和政治上的分歧，而这种分歧以前曾威胁到它的统治。[872]但在《路易·波拿巴的雾月十八日》中，马克思强调，资产阶级统治的这种最全面的形式也存在它自身的危险，尤其是这种全面性的统治目前提供给它的敌人一个明确的靶子来加以反对；而当君主制和资产阶级内部存在分歧时，这种靶子是模糊的。资产阶级的一个派别掌握国家权力是危险的，但整个资产阶级掌握国家权力也是危险的。结果就是在国家和资产阶级之间出现一道裂痕，它使国家能够自主的程度是史无前例的。[873]并不能简单地说，马克思在1850年后抛弃了他的“工具主义”国家观；相反，在《路易·波拿巴的雾月十八日》中，马克思将1815年到1851年之间的法兰西国家称为“统治阶级的工具，不管它是如何努力维护自身权力的”。[874]马克思并未抛弃他的这种信念，即国家可能是统治阶级的工具，而是将他的注意力转向下述情况，即由于市民社会的状况，国家不再是统治阶级的工具。他一直强调，“国家权力并不是悬在半空中的”，它是由现行社会状况决定的。但他同时强调，这些状况也许不会导致一种简单的和直接的对应关系，即在经济上居于统治地位的阶级和国家机构的全体人员与政策之间的直接对应关系，而是导致国家的独立性不断增强，即摆脱经济上居于统治地位的阶级控制的独立性不断增强。[875]

就国家能够摆脱统治阶级的控制，获得程度不断增加的独立性而言，马克思区分了两种方式。第一种方式是，当两个（或更多）阶级的力量大体处于平衡状态时，通过挑拨两个阶级之间的斗争，国家能够增加其自主性。第二种方式是，经济上居于统治地位的阶级放弃直接掌握政治权力，以保障它在经济和社会方面的长期统治地位。[876]早在《德意志意识形态》（1845—1846年）中，马克思就强调，国家获得独立性的潜力来源于阶级力量的对比。在封建生产方式处于衰落，而资产阶级又尚未强大到足以取得支配地位的情况下，以绝对君主制形式出现的国家能够获得某种独立性，因为“在那里任何一部分居民也不可能对其他部分的居民进行统治”。绝对君主制统治者的统治实现了这种“更为加强的独立性”，它利用新生的资产阶级作为“同贵族抗衡的势力”，尽管马克思也对这种自主性的程度做出限定：在这种阶级力量处于平衡的情势下，国家只[877]能获得相对于两个阶级而言的“一定的独立性的假象”。[878]马克思对奥地利和德意志也做了类似的分析：在奥地利，梅特涅通过平衡贵族、农民和资产阶级的力量，使他们处于一种“相互僵持不下”的局面，从而建立了最全面形式的绝对君主制；在德意志，俾斯麦在容克地主、资产阶级和无产阶级之间进行挑拨，使它们彼此处于斗争状态。[879]

就路易·波拿巴统治所取得的独立性而言，马克思的分析通常被视

为国家使统治阶级丧失权力的经典例证，这种状况是由在阶级斗争中形成的僵持不下的局面造成的：“帝国是在资产阶级已经丧失统治国家的能力而工人阶级又尚未获得这种能力时唯一可能的统治形式。”[880]恩格斯也将第二帝国包括在这些“例外”的时期，即国家不再是阶级统治的直接工具的时期中。在第二帝国时期，“相互斗争的各阶级达到了这样势均力敌的地步，以致国家权力作为表面上的调停人而暂时得到了对于两个阶级的某种独立性”。[881]

然而，就波拿巴主义式的国家所取得的独立性而言，马克思大部分的分析并不是以阶级力量平衡理论为基础，即由于各阶级处于僵持不下的局面，国家能够抵制有产阶级的要求，而维护它自身的意愿，而是以统治阶级让位理论为基础，即有产阶级允许国家拥有某种程度的自主性，以保障自身在经济和社会方面的长期利益。马克思论证，波拿巴主义是资产阶级不再能够直接通过民主共和国来行使国家权力的结果。但是，资产阶级对国家的全面控制表明了国家的本质所在：它实行的是“恐怖的阶级统治”，它对群众的解放运动进行直接和公开的镇压。

在部分掌握权力会增加不稳定性，完全掌握权力又存在危险的情势下，资产阶级唯一的选择就是完全放弃权力。通过传统的政治代议制，资产阶级实行直接的议会统治，但现在这种统治已经变得不再与它自身的利益相适应；因此，资产阶级转而求助于波拿巴，由他组建一个强大的政府，实现稳定，保障工业和商业的繁荣。波拿巴中止了统治阶级的直接政治权力，消除了资产阶级在政治和文学方面代表人物的影响力，转而寻求农民、无产阶级和他自己所属的流氓无产阶级群体的支持。然而，即使在波拿巴的枪杆子面前，资产阶级似乎是谦恭的，但第二帝国所保障的等级制度却仍然使资产阶级和地主继续保持了对生产者的统治。资产阶级由此获得了一定程度的发展，这是连它自己都未预料到的。由此可见，波拿巴的统治似乎独立于资产阶级的控制，但却是现代资产阶级统治的最后和唯一可能的形式（这是马克思做出的错误判断）。[882]

对19世纪中期英国的国家，马克思给出了类似的分析，其中工业和商业资产阶级构成“统治阶级”，但土地贵族组成“官方政府”。资产阶级允许拥有土地的辉格党人建立寡头统治，垄断政府公职，其条件就是要他们代表和维护资产阶级的利益。通过与资产阶级达成的妥协（诸如1846年废除谷物法），辉格党能够对改革的程度做出限制，以保障他们自身的地位；通过与辉格党达成的妥协，资产阶级能够避免与人民群众建立联盟。由于资产阶级长期和渐进式的发展，以及贵族在较早时期就已经向资本主义所有权形式转化，所以地主和资产阶级

的结盟变得更为容易。[883]

对一些特定国家，马克思和恩格斯确实提供了一种“工具主义”式的分析。例如，他们将法兰西共和国视为“资本对劳动作战的全国性武器”，而将巴黎公社视为“铲除阶级赖以存在的经济基础的杠杠”。但是，他们同时也意识到，他们可能已在国家和统治阶级之间划开一道裂痕，国家有可能努力维护“它自身的权力”，国家工作人员有可能将政府收入视为其个人财产，视为某种形式的意外之财，他们可能形成一种有组织的力量来使生产者臣服。[884]他们是将波拿巴主义式国家的自主性视为正常的，就如恩格斯在1866年所宣称的那样；还是将这一时期视为是例外的，就如恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》中所宣称的那样？对此，我们无从知道。因此，即使在马克思强调波拿巴主义式的国家享有某种程度的独立性的地方，他同时也强调，国家取得对统治阶级的明显胜利，这似乎只有那些缺乏洞察力的人才会有如此的认识。波拿巴的统治仍然是某种形式的阶级专政，这种专政维护了法国资产阶级的物质利益。[885]相对于资产阶级和贵族的控制而言，绝对君主制国家只是拥有“一定的独立性的假象”，因此它是“暂时作为表面上的调停人”出现的。类似地，辉格党之所以能在英国掌权，只是因为它对资产阶级的各种要求做出让步，经济发展过程已经使这些让步变得不可避免。[886]波拿巴挑拨无产阶级同资产阶级进行斗争的事实，并未使无产阶级成为19世纪法国的统治阶级。国家仍然是一种机构，它有助于保障有产阶级在经济和社会方面的长期统治地位，正如绝对君主制时期和19世纪的英国所做的那样。马克思宣称，国家有助于统治阶级的长期总体利益，即使在它被迫抵制个体资本家的短期利益时也是如此。[887]作为一个独立的利益集团，国家存在于社会劳动分工之中，该利益集团会“尽可能地维护它的独立性”；尽管如此，但它也不可能抵制经济发展和阶级利益的压力。确实，试图抵制经济变化潮流的国家，“经过一定的时期都要崩溃”。[888]即使是在维护统治阶级的利益上，国家并非一直是最优的；但一般而言，它在维护那些利益上是发挥作用的。

国家为什么是“阶级的国家”？

由此可见，马克思和恩格斯确实论证过，国家可能是在按照统治阶级的吩咐行事。米利班德更倾向于认为国家是代表统治阶级利益的，而不是直接按它的命令行事，尽管如此，但他也同意：“国家确实是阶级的国家，即统治阶级的国家。”[889]对马克思主义者而言，附加或多或少限定条件，国家就是代表一个阶级利益的国家。但国家为什么就应该代表一个特定阶级的利益呢？我们为什么就应该将国家

视为某种外部力量（统治阶级）的表现，而不是构成一种独立的权力来源呢？对这一问题，米利班德区分出三种可能的答案，这种区分是有益的：第一种答案是，国家工作人员的来源解释了它为什么会存在阶级偏见；第二种答案是，可以根据社会等级所施加的结构性限制来解释国家的阶级性；第三种答案是，统治阶级是社会中力量最强大的利益集团。

对国家具有阶级性的第一种解释认为，国家的上层官僚、参谋部人员、法官和内阁成员就是从统治阶级中选拔的。这种形式的解释具有理论上的优势，根据所涉及行为者的意图，它解释了国家为什么会发挥有利于统治阶级的功能。[890]在这种情势下，正是居于统治地位的等级或阶级所拥有的共同背景、教育经历、家庭关系、价值观和意识形态，解释了国家机构为什么预先就倾向于有产阶级，为什么易于将国家的利益同经济上居统治地位的阶级的利益融合在一起。[891]马克思和恩格斯肯定提供了对国家这方面的分析，即强调国家工作人员的阶级出身。例如，在《英国工人阶级状况》中，恩格斯论证，资产阶级“如何以政党，甚至国家政权出面反对无产阶级”，它通过保护其所有权的法律来保护自己。这些法律是由有产阶级的成员，即治安法官执行的，“本阶级的利益是一切真正的秩序的主要基础”。[892]类似地，马克思也论证，意在对资本家做出限制的工厂法是由特别法庭来执行的；而在法庭中“是工厂主先生自己审问自己”。[893]在19世纪的英国，地方政府仍然掌握在城镇中产阶级和乡村地主手中，它是有产阶级自己在政治上从事管理的政府。[894]在1830年以后的法国，正是金融贵族在直接管理着国家，指挥公共机构的运转。[895]

从收入水平和官僚机构建设方面看，国家的完善程度越不发达，国家机构的工作人员与统治阶级的重合就表现得越明显。中世纪英格兰的封建国家是一个典型例证。在那里，拥有土地的权贵不仅在他们自己的私人法庭中有着制度化形式的权力，而且控制着王室和公共机构，即行政和司法机构。因此，在1348年黑死病之后，当地主面临劳工和佃农短缺的压力时，他们能够抵制佃农和雇工改善自我状况的要求。他们这样做不仅是通过他们自己的庄园法庭，而且是通过执行1351年颁布工资冻结法令，这个法令是由地主控制的议会通过而成为法律的，地主同时作为皇家法庭的法官又成为该法令的执行者。“由富人控制的政府是最大限度为富人服务的。”[896]类似地，在现代早期的英格兰，政府、议会、地方政府、官僚机构、军队、海军和教会都是由地主阶级的成员控制的。甚至在现代资本主义国家，国家的工作人员也主要是从商人、有产阶级和专业阶层的成员中吸纳的。[897]

不过，仅仅根据公职人员的社会出身来解释国家的阶级性，这种

尝试存在一些问题。国家并非一直是由在经济上居统治地位的阶级控制的。一个极端的例子是纳粹德国，在那里，传统上执政的统治阶级的权力被大大削弱，“在某些重要领域，最明显的是外交决策领域的权力则被完全取消。”即使在更为因循惯例的资产阶级国家，在国家和商业精英之间也可能存在着很深的敌意，资产阶级反对罗斯福新政或反对社会民主改革纲领就是相关的例证。[898]当然，人们有可能论证，在所有这些例子中，国家维护的是资产阶级的长期利益。但如果是这样的话，我们需要揭示国家是如何，以及为什么能够扮演资产阶级利益代表的角色，即使当资产阶级自己也反对国家时。工具主义论者宣称，在或大或小的程度上，经济上居于统治地位的阶级“控制”着国家。这种论断是有力的，但却并不是对国家所具有的阶级性的终极性解释。

对国家为什么维护统治阶级利益的第二种形式的解释，是以结构决定关系为基础的。国家的性质和实行的政策是由它们对统治阶级所发挥的有益功能来加以解释，这些有益功能又是由国家在特定社会中的地位所保障，并由居于主导地位的生产方式的生产关系加以限制。[899]例如，普兰查斯论证，统治阶级的成员在国家机构中任职不是国家具有阶级性的原因，而是结果。不可能将国家简约为一种在官僚和统治阶级之间具有的主体性关系。国家是一种机构，其功能是保障阶级制度的凝聚力和再生产，这种功能源于它作为社会整体的一个特殊部分所处的地位，它在这个整体中发挥着一种客观作用：“如果在一个确定的社会形态中，国家的功能和统治阶级的利益相吻合，那么这是由该制度自身的原因造成的。”[900]

制度具有结构上的决定性。这种形式的决定性存在的问题在于，它根本不是一种真正的决定性，而只是一种条件陈述。事实上，普兰查斯是在宣称，如果一种特定的阶级制度要继续存在的话，那么国家就必须执行某些功能。但我们试图确定的正是国家为什么要执行这些功能。结构决定性被证明是在重申我们要努力解决的问题。它提出的是一种同义反复而不是解释：国家之所以执行某些功能，是因为正是这些功能在客观上界定了国家。由此，社会形态被具体化为一种历史行为者，它产生了它自身的后果，并赋予国家以一种特殊的角色。国家的全体工作人员因而只是变成这种客观功能的承载者。事实上，普兰查斯的观点是对一种简单经济决定论的复杂表述：国家之所以必须执行某些功能，是因为它处在一种特定的阶级结构之中。

对国家为什么保障有产阶级的利益，其最终解释是，通过它所拥有的资源、力量和影响力，这个阶级不仅能够作为“压力集团”对国家施加影响，而且是所有压力集团中势力最强大的。[901]通过这种影

响，统治阶级能够将他们的利益作为“国家”利益，由此获得国家的关注和同情。托尼·本给出了这方面的一个明显例子，他在国家对待劳资纠纷的态度和对待金融投机的态度之间做了比较：

> 当然，在1978年到1979年油轮驾驶员和资本家进行争议期间，我自己对行政部门的潜在作用的直接经验表明，军队认为他们的功能就是在为一次针对工会的军事行动做准备。但要获得成功，就需要详细了解“敌人”的计划。可见当资本对政府施加压力时，会产生多么不同的结果。1976年出现了对英镑的挤兑风潮，伦敦城市银行和其他银行在其中发挥了主要作用，作为结果，英国的国家利益受到最直接的威胁。但没有证据表明，对这些正在通过投机明显侵害我们国家利益的行为，安全部门予以了关注。

有产阶级能够对资本主义国家施加这种影响，并不仅仅是源于政府和商业拥有一种共同的意识形态观念，也不仅仅是源于家庭和朋友关系，以及将两者联系在一起的社会背景，更不仅仅是源于拥有巨大资源的商业利益建立了组织良好的院外活动集团等事实。除了这些主观影响之外还存在一个简单的事实，促使国家和资本易于建立某种伙伴关系，即控制着经济、投资、生产、金融和贸易的资产阶级对国家行为强加了巨大限制，资产阶级的决策权决定着在哪里生产、生产什么和如何生产，这些决策无疑会影响到工资、价格、利润和贸易收支情况。正是这种经济权力，构成了“资本”产生持续影响的基础，这种权力迫使国家必须赢得“商业”的信任和合作。维护社会秩序、促进经济繁荣和保护国家安全，为了履行它的这些功能，经济成功对政府而言是非常关键的。由此可见，正是经济构成了国家的财政基础；而不仅仅是由于偏见才导致国家利益同私人企业利益的一致。由于国家运作的这种背景和上述的诸种限制，至少可以说，这种利益一致具有很大程度的合理性。[902]

在与统治阶级的关系方面，国家面临的限制在不同社会之间是不同的。例如，在中世纪的英格兰，对国家自主性的“主观”限制是它缺乏对军队的垄断，一旦君主的政策侵害到贵族的特权，贵族就有可能，而且确实会威胁发动针对君主的武装叛乱。对中世纪国家自主性的“客观”限制就是由于封建经济所生产的剩余有限，由此限制了国家所能获得的资源。而受资源的限制，国家无力发展起一个大的官僚机构和一支由它自己支配的军事力量，因此它的成功运行只有依赖于城镇和（尤其是）乡村精英的合作。爱德华二世和理查德二世被罢黜和谋杀表明，那些无视这些限制的君主将会面临的命运。

作为压力集团，统治阶级将施加主观限制，社会和经济制度将施加客观限制（不应将这些限制同普兰查斯作为同义反复的结构决定性

相混淆），这两者共同解释了国家为什么要维护统治阶级的根本利益。国家有别于统治阶级，这是其定义所固有的属性，它被定义为“获得了和市民社会并列的并且在市民社会之外的独立存在”；“相对于所有阶级，包括统治阶级而言”，所有国家都享有某种自主性或独立性。[903]正是因为无产阶级专政开始终止这种分离关系，马克思才将它视为国家的消亡形式。[904]不过，国家和统治阶级的分离并不意味着国家享有绝对的独立性，因为根据定义，任何完全独立于其他机构的机构，从一开始就不会和它们有任何联系。[905]因此，国家不可能完全被包括在统治阶级之内，同样地也不可能享有完全的自主性。考虑到此，过分夸大国家的“相对自主性”是非常庸俗的，因为根据定义，国家是自主的，但事实上，这种自主性是相对的和有条件的。

国家并不是完全独立于社会的，它也并不仅仅是统治阶级的工具。因此，对国家与统治阶级之间的关系，一种更为有用的解释模式认为，它是“两种不同系列力量之间的伙伴关系，许多线索将它们彼此联系在一起，但它们又都有各自独立关注的领域”。[906]仅仅断言国家具有相对自主性是没有意义的。关键的问题在于，是什么因素改变了国家和统治阶级之间的这种伙伴关系，使国家目前拥有或多或少的独立活动空间？在《1848年至1850年的法兰西阶级斗争》中，马克思提供了一种答案：即国家权力的增长一般是与统治阶级的存在和权力所面临的挑战数量的增长呈正比关系。当相对而言，统治阶级享有对社会无可争议的霸权时，国家和统治阶级之间的关系是相对紧密的；而当统治阶级遭到来自下层的挑战时，国家的自主性将会相应提高，甚至会产生独裁形式的政府。[907]其他影响国家自主程度的因素还包括外部的压力（正如我们将会看到的，这在绝对君主制国家的例子中是一个关键性因素），以及国家所拥有的官僚和财政资源的数量。它们使国家能够在完全不依赖统治阶级支持的前提下实行统治。

马克思和恩格斯提出了许多隐喻，用它们来说明国家和社会之间的关系，包括将国家比喻为统治阶级的“工具”，比喻为市民社会的“表现”或“反映”。所有这些隐喻都是成问题的，因为它们不可能涉及国家的自主性，或它所发挥的积极历史作用。最有用的一种隐喻是将国家和统治阶级之间的关系比喻为一种“联盟”关系。[908]国家的统治不可能长期与社会为敌，正如查理一世所发现的那样，在17世纪的英格兰，他试图在没有有产阶级合作的条件下进行统治，但最终被送上断头台。国家不可能在极其孤立的状态下存在，它必须寻求盟友的支持。它的自然盟友是拥有最大经济和社会权力的阶级，但这个阶级将会对国家的自主性施加最大的限制，它的利益似乎同作为整体的国家利益相一致。智利阿连德政府的命运是对此所做的悲剧性说明，它表明，当国家和现存统治阶级之间的伙伴关系破裂，但国家又不能建立

一种新的社会联盟作为它的权力基础时，可能会发生什么情况。[909]国家是社会中的一种独立力量，而不是一种来自外部的独立力量。国家试图创造它自己的历史，但并非在它想要，或自己创造的条件下进行，正如阿连德在付出代价后才发现的那样。

国家和功能解释：绝对君主制的例子

认为国家机器和议会“并不是统治阶级的真实存在形式”，而只是他们进行统治的有组织的一般性机构，是旧秩序在政治上的保障与表现形式，这自然是一种对国家的功能解释，是根据它们对维护统治阶级霸权的有益作用，对政治制度做出的解释。[910]这种类型的论证可以被用来解释国家为什么会执行某些功能（诸如保障社会秩序和保护所有权），或国家为什么会采取某种特定的形式。对国家所采取的形式做功能解释的一个例子是米利班德和普兰查斯做出的论证，他们宣称，资本的利益要求国家拥有某种“相对自主性”，以调节资产阶级内部存在的利益分歧，并确保统治阶级的长期利益能够压倒某些个体成员的短期利益。[911]

像上文提到的那样，这种解释的问题是很难确定在其中起作用的机制，而这种机制确保了对统治阶级发挥有益功能的国家形式将会出现。确实，只要统治阶级继续存在，这种功能解释能够很容易地变成一种同义反复：国家对统治阶级发挥有益功能是由那个阶级继续进行统治来“证明”的。很难反驳这种假设，因为从长期看，国家所做的几乎任何事情都能够被证明是有益于统治阶级的，只要它能够继续进行统治的话。事实上，我们需要在对国家所提出的两种功能命题之间做出区分：第一个命题是，国家发挥有益于统治阶级的功能，因为它不会威胁统治阶级在社会和经济方面继续保持霸权地位，即国家不会发挥不良功能；第二个命题是，对统治阶级而言，国家的形式和行为是最有利的，即它们使统治阶级能够将其利益最大化。在具体该选择哪一种形式的功能解释上的困难，在安德森对绝对君主制国家兴起的解释中表现得非常明显。

马克思和恩格斯有关绝对君主制的论述往往是非常矛盾的，这也许是因为他们将绝对君主制视为一种非常矛盾的现象。一方面，他们将绝对君主制视为一种“进步”力量，它既是由资本主义的发展所产生的，又反过来加速了资本主义的发展。绝对君主制促进了封建生产方式的衰落；“在同封建制度做斗争以赢得解放的过程中，它是新生的现代社会的武器”。因此，1789年法国革命并非简单地是它所推翻的那种绝对君主制国家的对立面，而是相反，它进一步促进了国家的中

央集权化，同时推进了已经开始的资本主义发展。另一方面，绝对君主制最终被证明是阻滞资产阶级发展的桎梏，资产阶级发现自己已经同国家和贵族的联盟处于对立状态，因为它们是旧制度的卫护者。[912]马克思和恩格斯由此论证，绝对君主制国家是从封建社会向资本主义过渡时期的国家形式，它之所以能够取得某种独立性，正是因为它能够挑拨一个阶级的力量去对抗另一个阶级的力量，前一个阶级代表新兴资本主义的利益，后一个阶级代表正在衰落的封建制度的利益。[913]

绝对君主制是向资本主义过渡时期的国家形式，安德森同意马克思和恩格斯的这种观点，但不接受他们的结论，即国家的独立性是一种“阶级力量平衡”的结果，或是说在绝对君主制国家中存在着多个统治阶级。在《反杜林论》中，恩格斯对绝对君主制提出了一种非常不同的解释，这种解释更接近安德森的观点：“社会的政治结构决不是紧跟着社会经济生活条件的这种剧烈变革立即发生相应的改变。当社会日益成为资产阶级社会的时候，国家制度仍然是封建的。”[914]安德森的论点是，在西欧，绝对君主制国家的发展是对封建阶级关系形式所发生变化的反映。伴随着劳役制的终结、地租形式的变化、农奴制的衰落和地主庄园权力的消失，封建统治阶级被迫寻找新的社会控制形式，以确保他们继续占有农民的剩余劳动：“绝对君主制就是这样：封建统治机构的一种重新调整和组织，其目的是强迫农民群众重新回到他们传统的社会地位上，而无视和反对农民通过地租形式的普遍转化获得的收益。”地主用一种新形式的中央集权化的和军事化的国家机构来补偿他们在地方庄园政治权力上的损失：“绝对君主制是地位受到威胁的贵族在政治上的保护伞。”因此，绝对君主制国家就获得了一种功能解释：它之所以能够发展，正是因为地主需要维系封建生产关系和榨取剩余，尽管现代早期欧洲的状况已经发生改变。[915]

安德森的论证在理论上的困难是它对功能解释的依赖，这种困难同时也导致了许多经验问题的产生。安德森假设，绝对君主制是解决贵族困境的唯一出路，即：

（a）贵族的社会地位受到威胁；

（b）因此它接受了绝对君主制。

事实上，从理论上看，地主还是有其他选择的。例如，在波兰，通过继续维持他们对庄园的控制和将农民重新农奴化，而不是求助于中央集权化的国家，地主想方设法确保他们的地位。换句话说，我们首先需要解释，针对他们所面临的问题，法国地主为什么被迫接受一

种特定的解决方案；当然，这是假设绝对君主制就是这样一种解决方案。

不过，安德森论证的主要缺陷是，他不仅假设地主会倾向于一种特定的解决方案，而且假设他们必然能够将他们的偏好强加于社会。但是，如果我们假设地主的要求将不会自动地为历史发展所满足，那么安德森非常明显的功能解释［上文（a）和（b）］就变成一种条件陈述：

（a）贵族的社会地位受到威胁；

（b）因此，如果它要继续维持它的地位的话，它就必须尝试发展某种形式的中央集权化的国家权力，以确保它对剩余的榨取。

条件陈述并不构成解释。贵族具有某些需求的事实并不意味着那些需求将会自动地得到满足。即使我们同意，绝对君主制是地主所面临问题的一种解决方案，我们也必须解释他们如何，以及为什么能够将他们所倾向的方案强加于社会。功能论证不可能替代具体的历史解释，因为事实上它只是重新界定首先需要加以解释的历史结果。

安德森论证中的经验问题是编年史方面的问题，这个问题使我们质疑，是否能够将绝对君主制主要视为对劳役制度变化和货币地租增长的第一反应。例如，在法国，早就从10世纪中期开始，劳役制度就开始了它漫长的衰落过程，到14世纪初几乎已变成一种过去存在的事物；农奴制的衰落过程从13世纪中期开始，在17世纪初实现向绝对君主制转型之前的那个世纪就已经完成。因此，很难证明在农奴制终结和绝对君主制兴起之间存在着任何因果关系。安德森未能将他对绝对君主制的解释置于对封建地租转型的详细说明之中。作为结果，对现代早期欧洲的政治发展，《绝对主义国家的谱系》提供了充满创造性的考察，但他未能证明阶级关系在因果关系解释上具有首要性这一理论命题，而这是他研究的初衷所在。

就绝对君主制在西欧的兴起而言，安德森的解释在理论和经验上的缺陷又由于他对东欧中央集权化国家权力发展的分析而显得更为突出。在书的一处，他宣称，东欧绝对君主制是“强化农奴制的工具”。但同时又被迫承认，在绝对君主制出现之前的一个世纪中，普鲁士的农奴制就在不断扩展其范围。而在波兰，尽管在建立一种本土化的绝对君主制方面遭遇了完全的失败，但农民重新被农奴化了。那么，绝对君主制为什么会在东欧获得发展呢？东欧的政治上层建筑为什么会同西欧趋同，而它们的经济基础却趋异呢，因为东欧正在变得越来越封建化？安德森提出的解释并不是认为这是由于内部阶级斗争或经济

变迁造成的，而认为是由于国际冲突和外交领域的原因使然。例如，普鲁士绝对君主制的形成是对瑞典军事威胁增加的反应；类似地，俄国绝对君主制的发展是在同瑞典和克里米亚鞑靼人的斗争中实现的。[916]

在某种意义上，安德森再次提出了一种对绝对君主制的功能解释。在一个国际战争频仍和外部威胁不断增加的时期，他根据对国家安全所发挥的有利功能来解释东欧绝对君主制的兴起。但为了使这种形式的功能解释具有效力，安德森强调人们的意图所发挥的作用和存在一种选择机制，正是它们使我们能够根据某种制度所发挥的有利功能来解释它的存在。绝对君主制国家是统治者有意实行的制度，其目的在于积聚军事和财政力量，以同竞争国家相对抗；波兰被邻国瓜分丧失了国家地位，它的例子表明，那些未能建立绝对君主制的国家将会遭受的命运。正如市场会青睐那些最有效率的企业，而惩罚那些缺乏效率的企业一样，国际竞争使我们能够对东欧绝对君主制做出一种功能解释。对绝对君主制国家的“需求”并不是一种必须被满足的需求，而是确定要使它继续存在的话就必须满足哪些条件：

（a）在一个国际竞争加剧的时代，国家面临诸多挑战；

（b）因此，如果国家要继续存在的话，那它就必须建立绝对君主制制度。

绝对君主制的发展具有历史偶然性，必须根据统治者的意图和实施那些意图所能获得的资源来加以解释。对绝对君主制的“需求”本身并不是对绝对君主制为什么会获得发展的解释，正如波兰的例子所揭示的。

东欧的绝对君主制“主要是由国际政治体系中的各种制约因素所决定的，整个地区的贵族在客观上都被整合进这个体系中”，安德森的这一论断因而是有说服力的。确实，在对西欧所做的详细分析中，安德森对绝对君主制的兴起提出的正是这样一种政治解释；尽管在一般性的理论判断中，他认为封建阶级关系的变化是居于首要地位的。他宣称，加速法国绝对君主制发展的三种最重要的因素是百年战争、16世纪的宗教战争和17世纪的投石党运动，而其中似乎并未对法兰西国家所采取的形式提供一种以阶级为基础的解释。安德森论证，从这些危机中产生的是路易十四的绝对君主制统治，其特定目标就是要进行军事扩张。绝对君主制的发展是与招募军队和募集资金以发动对外战争的需求联系在一起的。16世纪，法国军队有五万人；到17世纪30年代增加到十五万人或更多。因此，绝对君主制是“由战争需要所产生”的一种体制。正如安德森自己所指出的，绝对君主制国家是为

战争而建造的机器。当然，王朝战争是同现代早期社会的阶级性质和社会结构相联系的，但这给出的是一种对绝对君主制的不同解释，它是根据地租形式的变化做出的解释，安德森最初是这样认为的。[917]

我们不可能仅仅根据内部的阶级斗争和统治阶级在社会方面所具有的统治地位，来对国家所享有的相对自主程度做出解释。我们同时还必须强调对国家的外部威胁，诸如对外战争，或与阶级无关的内部危机，诸如法国的宗教战争，它们导致国家出现危机，由此产生建立独裁主义政府和加强国家权力的可能性。不能将这些危机仅仅视为一种对统治阶级的威胁。例如，在波兰，未能发展起绝对君主制也许导致作为波兰民族组成部分的贵族的终结，但这并不意味着贵族本身的终结。正相反，在俄国占领的波兰领土上（是波兰领土面积和人口较大的部分），由于引入了严苛的俄国农奴法，贵族生活得很好，经济繁荣也在继续，甚至繁荣程度还有所增加。[918]由此可见，无论从内部还是从外部看，都不可能仅仅将国家视为统治阶级利益的表现。

但这并不意味着，统治阶级和地主阶级之间的关系对绝对君主制国家的性质或运转毫不相干。在普鲁士，维持常备军的税收是绝对君主制国家机器得以维系的关键因素，它需要由贵族投票通过。而作为回报，国家免于对容克地主征税，并颁布土地法将农民更牢固地束缚在土地之上。在法国，路易十三、黎塞留和马扎然试图通过加强王室的权力，以克服群众骚乱、贵族反叛、外敌入侵和宗教分离主义等造成的威胁。但由于加强王权引起了法国传统特权精英层的抵制，使王权已经取得的成功大打折扣。路易十四成功建立绝对君主制王权并不是源于他在同地主阶级的斗争中取得胜利，而是源于他同地主阶级达成妥协和实现合作。投石党运动向贵族表明抵制法国君主制是无益的，也是危险的；贵族的抵抗也向君主表明，没有地方精英的合作，王室是不可能将其控制强加于社会的。“尽管王室权力无疑有了增加，但路易十四的绝对君主制统治依赖的并不是官僚机构的高效率，而是依赖同社会统治阶级达成的妥协，政府的运作需要得到他们的支持。”不可能将绝对君主制国家简约为统治阶级的工具，但保障统治阶级的地位、特权和收入是绝对君主制国家得以建立的一个重要原因。[919]

国家作为社会关系的“表现”：绝对君主制的例子

我们这里用绝对君主制国家的例子来对马克思主义有关国家的解释进行检验。绝对君主制并不仅仅是封建统治阶级的工具。相反，由于同为农民剩余的攫取者，当他们的利益受到中央集权国家的威胁

时，地主将抵制中央权力的发展，努力维护他们在地方上的权力。而正是因为存在这种抵制，绝对君主制国家最终被迫与之达成妥协，被迫去赢得有产阶级的信任。[920]专制国家肯定不能被仅仅视为是阶级压迫的工具，[921]它也不可能根据封建生产方式的功能需求来加以解释。因为，从理论和经验方面看，这种解释形式都是不充分的。

如果不能根据“工具主义”国家观或功能理论对绝对君主制国家进行解释的话，那么像马克思所宣称的，将国家视为市民社会的“表现”也是无益的。这种解释的困难是，它再次地将国家在历史变迁过程中的作用视为是被动的。国家仅仅是某种更深刻和更根本性的变革在表层的表现。例如，布伦纳（像安德森一样）论证，对农民所有权形式的保障，迫使地主越来越多地依靠中央集权政府以税收形式从农民身上榨取剩余。因此，绝对君主制并不仅仅是对榨取剩余的传统封建形式的保障，而且是“对旧制度的认识发生变化的表现”。[922]布伦纳对中央集权政府在榨取剩余中的重要作用的论证是强有力的，因为扣除国家机构和官员的收入之外，国家税收的大部分被直接转移到地方显贵手中。问题并不在于他对国家和统治阶级之间重新建立的联盟的分析，而在于他将国家仅仅视为社会变迁的“表现”的隐喻。

布伦纳分析的基础是法国农民有能力保持他们对土地的所有权。他论证，不像英格兰农民，在那里农业资本主义已经获得发展；而在法国，在国家的帮助下，农民的地位仍然是稳固的。在与地主的斗争中，国家不仅使农民能够获得短期收益，而且将这些收益建立在一种有保障的基础上，即确立事实上的对土地的自由占有权。在保障农民所有权上，国家有着既得利益，它由此可以根据自己的需要征收农民的剩余；因此，对农民的保障和绝对君主制国家彼此相互依赖携手发展。但是，如果贵族对国家的依赖是农民占有权获得国家保障的结果，如果这种占有权大体上是由国家政策予以确立和维系的，那么国家自身就成为发挥重大历史作用的主体，有它自己的利益诉求。国家并不仅仅是对社会变迁的反映或“表现”，而且它本身就是促成那种变迁的一种力量。由此可见，贵族对国家的依赖，部分是由国家自身的行为造成的。工具主义国家观、功能理论或“表现”隐喻都不能使我们理解国家所发挥的这种积极的历史作用，这种作用是国家在与地主争夺农民剩余的竞争中发现自身能够发挥的作用。

但是，布伦纳的分析并未告诉我们，国家为什么希望扩展它的权力，并获得一个健全的财政基础。正如我们上文已经提到的，不可能根据内部的阶级斗争来对这种需求做出解释。相反，“正是战争和为战争所做的准备，对行政资源的中央集权化和财政重组提供了最强有力的推动，而中央集权化和财政重组是绝对君主制兴起的特征所

在”。[923]

不能像波尔什涅夫（Porshnev）和安德森所做的那样，将绝对君主制国家的“相对自主性”作为现行社会关系的功能要求而予以忽略。[924]必须认真研究国家的自主性，这意味着，国家并不仅仅是社会变迁的表现，而且它本身就是推动那种变迁发生的一种主要力量。绝对君主制国家不是，也不可能是完全独立于有产阶级的；两者也无法合并在一起，以致国家纯粹成为阶级统治的工具。两者之间的关系是一种协商性的伙伴关系，其中双方发现共同维护社会的基本秩序是他们自身的利益所在：通过越来越多地参与不断扩展的国家机构，贵族能够获得收益、权力和地位；君主也发现，过分脱离有产阶级的自主性往往会损害到它自身进行成功统治的能力。结果是国家和地主结成联盟，结盟的条件是由双方各自面临的内部和外部威胁与各自所能获得的资源决定的。像任何其他形式的历史变迁一样，绝对君主制的确立必须根据历史主体的意图（有意识的和无意识的）和行为加以解释，必须根据决定那些意图的因素，对他们行为的限制和那些行为的（预料到的和未预料到的）结果加以解释。在这种解释中，国家自身就是一个历史行为者；不可能将它仅仅简约为是对社会变迁的“反映”或“表现”，是统治阶级的“工具”，或是对封建阶级关系形式变化的“功能”反应。

对马克思有关“基础和上层建筑”的隐喻，这种对国家问题的讨论意味着什么呢？正如我们上文已经提到的，不可能将基础界定为某种预先存在的经济层面，并有政治上层建筑依附于它。相反，政治和国家可以构成生产关系的组成要素，由此构成基础的组成要素。这种“相互渗透”最明显地表现在“贡物”生产方式和后资本主义社会的例子之中，其中生产关系不可能独立于国家而存在，国家本身就是生产者所生产剩余劳动的攫取者。即使我们对“基础”做出重新界定，使之能够包括所有发挥生产关系功能的社会因素，但仍然很难保留有关基础和上层建筑的隐喻。因为，我们不可能证明，剩下的政治“上层建筑”在功能上可以由基础的“需求”加以解释，或上层建筑仅仅是对基础的“反映”或“表现”。然而，事实上，国家通常是发挥有利于统治阶级利益的功能的。问题是如何在强调这种功能的同时，认识到国家也是一个积极的历史主体，在统治阶级的利益之外，还有其他一系列因素影响着它的行为。现行的社会生产关系对国家的行为施加了决定性的限制。尽管如此，但这并不意味着，“基础和上层建筑”是最恰当的隐喻，用它能够来表示它们之间的互动关系。正是对国家和统治阶级之间建立联盟或伙伴关系的隐喻，最恰当地把握住了两者之间的关系。国家的“相对自主性”，以及它在这种伙伴关系中独立运作的空间，不可能预先加以界定，而只能通过对特定历史时期的考察才能加以确

定。国家和社会之间的关系只能通过一种隐喻予以表现，然而在某种意义上，所有隐喻都是不能令人满意的。“联盟”的隐喻有它自身的缺陷，尤其是它往往会将国家和统治阶级转化为具有同质性的历史行为者，而没有强调它们自身的内部分歧。尽管如此，但正是这种隐喻，在表示经济上居于主导地位的阶级和社会的政治机构之间的关系上，问题最少。

第十二章 “意识形态的上层建筑”

马克思宣称，社会的生产关系不仅构成其政治制度的基础，而且构成它独特的思想和意识形态的基础：社会存在决定社会意识。在本章中，我们将考察马克思有关社会决定意识的命题，并论证马克思的命题要比他的批判者通常能够认识到的更为复杂。马克思主义者特别关注意识的意识形态形式，他们往往在批判的意义上用意识形态指代对社会现实的歪曲认识。这里，我们将考察这种歪曲认识的性质，并论证，尽管马克思主义者描述了意识形态发挥作用的方式，这是非常有用的，但他们试图用这个概念来解释统治阶级统治地位的持续存在却是不成功的。最后，我们将对意识形态的功能解释做出评估；并论证，功能解释在这一领域的有效性非常有限，至少在那些人类意图被确定为反馈机制的情况下是如此；通过这种反馈机制，一种社会制度（在这个例子中是一种特定的思想体系）因为它具有产生某些后果的倾向而建立起来。

社会对意识的决定性

在1859年《序言》中，马克思宣称，生产关系构成“社会的经济结构，即有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形式与之相适应的现实基础”。[925]卢克斯和普列梅内茨将这段话解读为社会意识源于政治和法律的上层建筑，但这种解读是非常令人费解的。[926]我们最好将《序言》解读为国家和社会意识都直接同社会的经济基础相适应。马克思对他的论点做了反复说明：正如生产关系同生产力相适应一样，人们也“按照自己的社会关系创造了相应的原理、观念和范畴”。[927]有代表性地，马克思还在其他地方论证，生产力对社会意识的直接决定性，以及生产力和生产关系对意识的共同决定性，两者共同构成“意识形态上层建筑”的社会基础。一般而言，他强调的是社会，而不是“技术”对思想的决定性：“不是人们的意识决定他们的存在，而是他们的社会存在决定他们的意识。”[928]

正如我们上文提到的，这种解释的困难在于，并不是所有的意识形式都能够被纳入“上层建筑”范畴，即有别于生产力或生产关系的上层建筑范畴。相反，思想能够构成生产力（例如科学）或生产关系（例如土著社会中的血缘关系）的组成部分。在各个社会层面之间所做的区分并不是对各种独立的制度所做的区分，或在“物质”和“思

想”之间所做的区分。在社会结构的不同方面之间所做的区分是一种功能上的区分。我们不可能宣称，思想仅仅是社会关系的产物，居于次要地位，因为思想本身也可以作为生产关系的组成部分发挥功能。进行思考和拥有意识的能力是人类特有的一种属性，就像从事生产的能力那样。确实，马克思将运用意识视为人类生产所特有的一种标志性特征。[929]一般而言，思想并不是上层建筑的组成部分，并由此依赖于基础，而是某些思想之所以能够被（隐喻地）视为意识形态上层建筑的组成部分，是因为它们是由基础决定的。因此，“意识形态的上层建筑”是一种由剩余因素组成的范畴，它包括那些不构成生产力或生产关系组成部分的思想（法律、政治、道德、审美、哲学，等等）。我们在本章所关注的正是这种更为有限意义上的思想。

马克思一再强调，思想和意识不可能构成对人性、社会或国家进行分析的出发点：

> 人们的观念、观点和概念，一句话，人们的意识，随着人们的生活条件、人们的社会关系、人们的社会存在的改变而改变，这难道需要深思才能了解吗？思想的历史除了证明精神生产随着物质生产的改造而改造，还证明了什么呢？[930]

例如，当我们试图解释权威原理为什么会出现在11世纪，或个人主义原理出现在18世纪时：

> 我们就必然要仔细研究一下：11世纪的人们是怎样的，18世纪的人们是怎样的，他们各自的需要、他们的生产力、生产方式以及生产中使用的原料是怎样的；最后，由这一切生存条件所产生的人与人之间的关系是怎样的。[931]

在这种意义上，马克思提供了对思想发展的功能解释：

> 一切划时代的体系的真正的内容都是由于产生这些体系的那个时期的需要而形成起来的。所有这些体系都是以本国过去的整个发展为基础的，是以阶级关系的历史形式及其政治的、道德的、哲学的以及其他的后果为基础的。[932]

这并不是说，思想仅仅是对现存社会关系的反映；事实上，它们能够产生持续影响，甚至当它们产生的条件已经不复存在时也是如此。每个时代都创造它自己的哲学，但必须将前一个时代留传下来的思想体系作为它的起点。在这种意义上，“经济在这里并不重新创造出任何东西，但是它决定着现有思想材料的改变和进一步发展的方式”。马克思宣称，社会主义者和共产主义者是无产阶级的理论家，

尽管如此，但他们只能通过对现存的哲学、政治和经济思想体系的改造来发展他们的理论。像每一种新理论一样，现代社会主义理论“必须首先从已有的思想材料出发，虽然它的根子深深扎在经济的事实中”。[933]

马克思指出，思想并不是独立存在的，也没有它独立发展的历史，因为它们不是在某种理想天国中，而是在具体个人的大脑中产生的，是对他们“物质生活过程”的升华。伴随着生活过程的变化，它在“意识形态上的反射和反响”也会发生相应的变化。“不是意识决定生活，而是生活决定意识。”[934]不过，这并不意味着，人们只是被动地受外部环境操纵。马克思对费尔巴哈的唯物主义提出异议：他忘记了“人”不仅是由环境改变的，而且“环境也是由人来改变的”。从他论证思想只能根据它们产生的社会环境来加以解释的那段话中，马克思得出结论，“人们是他们本身历史的剧中的人物和剧作者”。[935]可以肯定，马克思充分认识到思想在历史中的积极作用，例如，新教对资本积累的激励作用。[936]但由于马克思认识形成的背景，他不可能对此做主要的强调。马克思思想上最早的论敌是黑格尔派思想家，他谴责他们将思想视为历史中的决定力量，因为他们将思想同思想家分离开来，由此将思想史描述为观念自我发展的历史。在《德意志意识形态》中，马克思简单地用“意识形态”一词来总结这种唯心主义的特征并予以批判。马克思的成熟思想是通过对当代政治经济学的批判而形成的，至少在其“庸俗”的形式上，他谴责资产阶级将他们有关自身世界的自鸣得意的认识宣布为永恒真理的做法。这里，“意识形态”有了一种更为一般性的意义，即从一种特定的阶级观点来做辩解。在这种交锋中，马克思一定不会强调思想的积极作用，而是强调思想不是自我发展的，特定的思想体系是特定阶级的地位和利益在理论上的表现。[937]

马克思用相同的隐喻来表述他有关社会决定意识的命题，即用他在说明国家和社会之间关系时所使用的隐喻。可以将思想描述为对社会活动的“反射”、“反映”和“回声”，尽管正如我们将要看到的，他相信这种反映可能会采取一种歪曲的形式。人们的意识被描述为“上层建筑”，它竖立在市民社会的“基础”之上。思想是社会条件的“产物”，它们同这些条件“相适应”或“相一致”。[938]尤其是，马克思使用“表现”这一隐喻：意识据说是物质社会关系的“观念表现”；经济范畴只是社会生产关系的“理论表现，即其抽象”。[939]

阶级与意识形态

正如我们上文提到的，马克思不仅否定唯心主义的认识，即意识领域是独立存在的和自我发展的，而且批判诸如费尔巴哈等人，他们运用一种抽象的唯物主义来解释世界。像马克思一样，费尔巴哈试图证明宗教思想的世俗基础，但在这样做时，他将宗教的本质归结为一种抽象的“人类本质”。马克思反驳道，不是抽象的个人，而是具体的、从属于一个特定社会的个人产生了宗教和其他的意识形式：“人的本质不是单个人所固有的抽象物。在其现实性上，它是一切社会关系的总和。”

思想既不是“人性”的产物，也不是对社会的“抽象”。相反，“一定的意识也是有一定的人和一定的情况与之相符合的”。[940]因此，在特定的社会中，将会有多样的意识形态存在，并且处于竞争状态。例如，在19世纪上半期的法国，存在着许多阶级和阶层，他们产生了同自身状况相对应的政治意识形态形式：

> 在不同的占有形式上，在社会生存条件上，耸立着由各种不同的、表现独特的情感、幻想、思想方式和人生观构成的整个上层建筑。整个阶级在它的物质条件和相应的社会关系的基础上创造和构成这一切。[941]

大地产的利益表现在波旁王朝的意识形态中，金融资本的利益表现在奥尔良王朝的意识形态中，工业资产阶级的利益表现在共和派的意识形态中，小资产阶级的利益表现在社会民主派的意识形态中，其中小资产阶级的愿望就是要调和资本和劳动的关系。因此，1848年5月4日的选举不是将拥有共和派意识形态的抽象的政治公民，而是将具体的社会的个人选进国民议会，他们“代表不同阶级”的利益。[942]

不过，马克思承认，在知识分子的社会出身和他们所“代表”的阶级之间并不存在简单的对应关系。例如，代表法国小资产阶级的社会民主派并不必然是店主本人，甚至不是热情拥护店主利益的人。就他们所受的教育和拥有的社会地位而言，思想家和他们所代表的阶级可能相隔天壤：

> 使他们（社会民主党人）成为小资产阶级代表人物的是下面这样一种情况：他们的思想不能越出小资产者的生活所越不出的界限，因此他们在理论上得出的任务和解决办法，也就是小资产者的物质利益和生活地位在实际生活上引导他们得出的任务和解决办法。一般说来，一个阶级的政治代表和著作代表同他们所代表的阶级之间的关系，都是这样。[943]

可以肯定，马克思并没有根据他自己所处的特定社会地位，而是

根据无产阶级的社会地位，来解释他的革命观点是如何形成的。他宣称，这是因为共产主义意识能够在一些知识分子中产生，即在那些能够思考现代社会中无产阶级地位的知识分子中产生。[944]类似地，用文学表达有产阶级利益的人并不必都是有产阶级的一员。魁奈的经济思想体系“代表了即将取得胜利的法国资产阶级”，但他本人却是路易十五的御医。[945]托马斯·马尔萨斯是位牧师，他为地主所有制进行辩护，李嘉图认为这种所有制阻碍了资本主义的发展；然而很难说，马尔萨斯的观点就是他自身经济利益的直接表现。正如他拿自己的地位同他的朋友李嘉图进行对比时所说的：“李嘉图先生拿着巨额地租，本不应该对地租的重要性做如此低的评价；而我却从未拿过或想要去拿过任何地租，却被谴责对地租的重要性做了过高的评价。这真是有点奇怪。”[946]因此，在统治阶级内部，在这个阶级的思想家和积极成员之间存在着劳动分工，“思想家把编造这一阶级关于自身的幻想当作谋生的主要源泉”，这种劳动分工“甚至可以发展成为这两部分人之间的某种程度的对立和敌视”。[947]

马克思承认，在思想家所处的社会地位和他或她的思想所代表的阶级所处的地位之间，可能存在着距离；但这并没有使他不再将这种意识形态理论简单地解释为由一种既得利益所造成的欺骗，并对它进行冷嘲热讽式的批判。马克思确实不时地给出这种冷嘲热讽：“英国的托利党人曾长期认为，他们是热衷于王权、教会和旧日英国制度的美好之处，直到危急的关头才被迫承认，他们仅仅是热衷于地租。”[948]马克思还冷嘲热讽地将波旁王朝称为“不过是地主世袭权力的政治表现”，将奥尔良王朝称为“不过是资产阶级暴发户篡夺权力的政治表现”。但是，他同时指出，这种个人的政治忠诚也是同“旧日的记忆、个人的仇怨、忧虑和希望、偏见和幻想、同情和反感、信念、信条和原则”联系在一起的，简言之，并不“仅仅”是对社会物质利益的反映。[949]对小资产阶级的世界观，马克思提出类似的但不是冷嘲热讽式的解释：人们“不应该狭隘地认为，似乎小资产阶级原则上只是力求实现其自私的阶级利益。相反，它相信，保证它自身获得解放的那些特殊条件，同时也就是唯一能使现代社会得到挽救并使阶级斗争消除的一般条件”。[950]马克思论证，一般而言，思想是由社会条件决定的。尽管如此，但对过去思想的继承、思想家和他们思想最适合的那个阶级之间的劳动分工、复杂的个人动机，和认识会对社会发展产生重要影响的事实，所有这些都意味着，在社会阶级和意识形态之间不大可能存在一一对应的相关关系，也不存在简单的社会对思想的单向决定关系。

马克思在意识形式和意识形态之间做出区分，前者是最有利于一个阶级的利益的思想，后者是该阶级实际上接受的思想。他由此进一

步拉开了在阶级和它的意识形态之间的距离。马克思相信，就维护他们自身权力和特权的意识形态而言，这并不是一个统治阶级能自然提出的问题，不管是封建主阶级对等级制的强调（证明社会不平等的合理性），还是资产阶级对工人和资本家处于平等地位的强调，即他们作为市场上的买主和卖主之间的平等（事实上否认他们之间存在任何实质性的社会不平等）。[951]

因此，马克思并不相信，生产者阶级能够很容易地获得一种表现他们自身利益的意识形态。例如，社会主义者和共产主义者也许是“无产阶级的理论家”，但马克思充分认识到，无产阶级并不必然拥有他们的理论观点。[952]确实，马克思甚至宣称，“统治阶级的思想在每一时代都是占统治地位的思想”。统治阶级不仅拥有物质生产资料，而且拥有“精神生产资料”，因此“能够管理他们那个时代思想的生产和分配”。[953]作为结果，生产者阶级所形成的思想观念并不必同它自身的最大利益相一致。19世纪的法国农民求助于路易·波拿巴来恢复他们往昔的荣耀，他们所拥护的那种意识形态是建立在“偏见”和“幻想”、“同情”和“反感”、“信念”、“信条”和“原则”之上的，是农民在垂死挣扎中所产生的。[954]

类似地，马克思论证，无产阶级的意识并不会自动地表现它的真正利益。工人阶级在现代社会中所处的地位使它同所有其他阶级都处于矛盾之中，这使它具有形成一种革命的共产主义意识的潜力，即争取消灭阶级的意识。但是，这种潜在的意识后来被卢卡奇称为“从外部灌输的意识”，它并不必然是无产阶级在所有时间和地点上实际都会拥有的意识。[955]确实，马克思在1850年宣称，他“一向反对无产阶级的反复无常的意见”。[956]因此，他在工人阶级实际拥有的意识和它“应该”拥有的意识之间做出区分：“他们应当摒弃‘做一天公平的工作，得一天公平的工资！’这种保守的格言，要在自己的旗帜上写上革命的口号‘废除工资制度’。”[957]

马克思指出，只有当资产阶级社会获得其最充分的发展，资本主义的生产力同它的生产关系之间的冲突导致一场新的危机时，工人阶级意识的这种潜在形式才能获得发展；这场危机源于生产领域，但却是在法律、政治、艺术、哲学，“简言之，在意识形态的形式”中通过斗争加以解决的。[958]

马克思论证，一个特定阶级的意识形态是由“物质利益和社会地位”决定的。[959]发达资本主义国家劳工运动的政纲在战术和战略上都是改良主义的。从中可以推断出，工人阶级未能形成一种共产主义的意识，也未能进行消灭阶级的斗争，这要么是由其物质利益，要么是由其社会地位造成的。当然，改良主义的回答是，劳工运动的意识

是最有利于他们自身利益的，因此，在工人阶级的利益和它所接受的政纲之间并不存在任何真正的分歧。

革命论者对这一问题的回答是，改良主义政纲并不是最有利于工人阶级利益的。因此，工人阶级社会地位的某些方面必然是在阻止他们形成某种意识，即他们自身的利益会使他们形成的意识。可以将阻止工人阶级形成一种革命意识的候选因素分成两大类：即工人阶级内部的分裂（诸如劳工贵族所享有的特权；男性在家庭中所享有的权力和地位；分享在对第三世界的剥削中获得的利益），以及由居于统治地位的统治阶级意识形态所产生的不良影响（掩盖资本主义剥削的真正本质的商品拜物教；鼓励阶级之间联合的民族主义；资产阶级和国家所掌握的大众传媒的影响力；由政治民主产生的平等假象，其中资本家和工人拥有平等的投票权利；工厂所有者进行家长制管理的权力，等等）。作为对工人确实拥有的那种意识的解释，而不是作为对工人并不拥有革命论者认为他们应该拥有的那种意识形式这一假命题的答案，这些论点是有用的。这种观点所面临的问题并不是解释工人阶级的意识是如何形成的历史问题，而是如何克服这种意识的政治问题；正是工人阶级意识存在的问题使革命群体作为少数宣传鼓动派处于劳工运动的边缘地位，他们试图用“正确”思想的力量来反对工人阶级所处社会地位产生的意识。

“统治阶级的思想是占统治地位的思想”，阿尔都塞将这一命题用作功能解释，以此来解释统治阶级是如何维持其统治地位的。阿尔都塞论证，社会生产关系的再生产不仅是由发挥镇压功能的法律—政治国家机构，而且更重要地是由意识形态国家机构实现的：即教育、家庭、政党、工会，等等。在维系阶级社会的长期存在上，意识形态起到了关键作用：“没有对国家意识形态机构的控制权，是没有哪个阶级能够长期掌握国家政权的。”[960]对阶级关系再生产的这种“霸权”解释存在的问题是，它事实上只是变换说法提出了要回答的问题，因为生产者为什么会接受统治阶级的思想恰恰是首先要回答的问题。对统治阶级试图实现其霸权的机制的描述，本身并不构成对这种机制为什么会取得成功的解释。

进一步的问题是，生产者阶级的成员在多大程度上接受了统治阶级的思想。例如，19世纪和20世纪早期的工人阶级事实上接受了资产阶级有关自由市场、个人主义的意识形态了吗？工人阶级也许并没有形成马克思希望他们形成的那种共产主义意识，但在导致大规模社会变迁的发生上，工人阶级的集体斗争确实发挥了作用。因此，居于“统治”地位的意识形态并不仅仅是自上而下强加的。它会遭遇到斗争、抵制和讨价还价。这个问题在前工业社会表现得尤为明显，其

中，国家所发挥的社会作用有限和大众传媒机构的缺乏，使统治阶级在宣传他们的意识形态上尤为困难。封建阶级关系的持续存在，也许并不是任何意识形态具有霸权地位的结果，而是农民在“单调的经济必然性的支配下”，主要关注于勉强谋得生计，以及他们被孤立在地方共同体中与外界隔绝共同造成的。与外界隔绝阻止他们形成一个具有全国规模的“自为”的阶级，能够团结起来反对共同的敌人。在阶级斗争中，农民的胜利因而是地方性的和零碎的，而不是全国范围反抗的结果，只有中央政府的腐败和苛捐杂税才可能引发全国规模的联合和反抗。[961]因此，统治阶级努力维系它统治地位的事实，本身并不意味着它的意识形态能够获得大多数人的积极支持。

意识形态的歪曲认识

到目前为止，我们一直是在一种松散的意义上使用“意识形态”一词，意思是指有关社会性质的一揽子思想和假设。列宁是以这种方式使用该词的，他指出，“唯一的选择要么是资产阶级的，要么是无产阶级的意识形态”。不过，其他马克思主义者却是在一种更具体的意义上使用该词。例如，拉瑞恩论证，意识形态并不仅仅是一个特定阶级的意识，而且是一套能够产生特定影响的思想体系，它能够发挥掩饰社会矛盾的功能，由此服务于统治阶级的利益。因此，意识形态只是包括社会上层建筑的一个部分，例如，能够将它同一个时代的“自由精神生产”区别开来。两者都是以生产力和生产关系为基础，但思想是由社会决定的事实本身并不足以将它界定为意识形态的。马克思宣称，所有思想，包括他自己的都是由社会决定的：“革命思想在特定时期的存在是以革命阶级的存在为前提的。”[962]在其他地方，对革命思想产生的社会决定性，马克思给出了一种较为松散的界定。就其存在而言，这种思想并不是以一个革命阶级的存在为前提的，但它确实依靠这样一个阶级来产生某种功效。（这大概就是马克思自己的革命思想为什么在发达资本主义国家产生如此小的影响的原因所在。）共产主义乌托邦的思想可以一再地产生，但如果没有生产力的充分发展和与之相应的革命阶级的发展，这种思想是不会产生任何实际影响的。即便如此，那些较早期的共产主义设想也不是脱离社会而产生的。它们是资本主义的产物，那时无产阶级尚处于发展的幼年期，对哲学家而言，他们只是一个受苦最深的阶级，而不是作为革命主体而存在的阶级。[963]因此，马克思论证，特定思想的产生和它们所能发挥的历史作用都是由社会决定的。

那些在一种具体的批判意义上使用意识形态一词的马克思主义者论证，作为意识形态的思想不仅是由社会决定的，而且它们也是一种

对世界的不充分的、偏颇的或歪曲的认识。保罗·赫斯特否定这种将意识形态视为一种“错误的意识”的观点：“意识形态并不是虚假的……因为任何能够产生影响的东西怎么可能会是假的呢？难道有可能说黑布丁或压路机是假的吗？”[964]不过，某些事物确实发挥影响的事实并不意味着它不可能是假的。中世纪反犹太的意识形态坚持认为，黑死病是由犹太人在井里下毒引起的，这种说法肯定会产生影响（导致对犹太人的攻击），但是它仍然可能是假的。不像压路机和黑布丁，意识形态一般是对社会的性质所做的判断。除非我们接受相对主义的立场，认为所有这些判断都是同等有效的，否则的话，还是有可能在它们之间做出区分的。可以肯定，对一种思想是否正确的评估是历史解释的内在组成部分，就瘟疫是否是由犹太人在井里下毒引起的而言，我们如何解释这种认识，在很大程度上首先要取决于我们是否相信犹太人真的在井里下了毒。

但是，错误或不充分本身并不足以将一种思想界定为意识形态的，因为科学史在很大程度上就是试错的历史。因此，当一种错误是由社会所造成，尤其是当它服务于统治阶级的目标时，马克思主义者才将它视为是意识形态的。事实上，我们是否将“意识形态”标签仅限于指代那些错误的或发挥有利于统治阶级功能的思想，这大体上是一种语义学的问题。[965]如果我们以这种方式使用该词的话，那么我们就需要其他词汇来指代那些既不是错误的，也不是服务于统治阶级利益的思想。在广义的对社会和政治的性质所做的一般判断上，意识形态可以被划分为四类：

（a）传统的居于统治地位的意识形态。它是对现实的不充分解释和维护统治阶级利益的。中世纪的一种论断是它的典型例证，即封建制度是神圣意旨的组成部分，其中各种社会集团构成一种相互依赖的等级体系。

（b）对现实做了不充分的说明，但却是同统治阶级的利益相对立的颠覆性的意识形态。一个典型例证是激进的宗教运动。托马斯·蒙泽（Thomas Munzer）相信，上帝的选民应该通过杀死不敬神的人，包括教士和诸侯来为太平盛世做准备。这在16世纪的德国很难说是一种服务于统治阶级统治的力量，但是它肯定不是一种对社会现实的完全充分的说明。

（c）对现实做了充分的说明，但却是反对统治阶级利益的颠覆性的意识形态。托洛茨基的“持续革命”理论正确地预见到，俄国革命不是由资产阶级所领导，或仅局限于资产阶级的目标。这能够被视为一个例证。

（d）后革命意识形态是对现实的充分描述，而且服务于新统治阶级的利益，例如在无产阶级革命之后的马克思主义的、科学的社会主义。由于无产阶级革命迄今尚未能以马克思所预见到的形式建立社会主义，所以我们必须将“实际存在”的社会主义社会的官方意识形态包括在（1）类型中，即对现实做了不充分说明，但却是服务于统治阶级利益的。苏联官僚对它自身构成一个阶级的否定是这方面的典型例证。

马克思主义对意识形态的解释倾向于强调意识形态，尤其是那些服务于统治阶级利益的思想在科学方面的缺陷。《德意志意识形态》的副标题是“对现代德国哲学的批判”，《资本论》的副标题是“政治经济学批判”。在这两部著作中，通过对各种思想体系存在缺陷的批判，马克思阐释了他自己对社会现实的观点。在前一部著作中，马克思关注的是由哲学家们明确阐释的思想；在后一部著作中，他同时关注一些含蓄的假设，对那些参与生产过程的主体而言，它们是不言而喻的“常识”。在《德意志意识形态》中，马克思强调的是由意识形态所造成的颠倒性歪曲认识：“在全部意识形态中，人们和他们的关系就像在照相机中一样是倒立呈像的”；在《资本论》中，他更多关注的是在错误的外部表象和内在实质（或本质）之间的区别，而科学使我们能够理解其本质。[966]不过，值得注意的是马克思在两部著作中对意识形态分析的连续性。

在《德意志意识形态》中，马克思强调的是黑格尔对现实的颠倒性歪曲认识。保守的黑格尔派和激进的青年黑格尔派都将人类存在归结为意识。根据青年黑格尔派的观点，“人们之间的关系、他们的所有作为……都是意识的产物”。对黑格尔而言，意识是将社会联系在一起的纽带；对青年黑格尔派而言，它们是束缚人性的桎梏，这些桎梏只有通过意识的改变才能打破。因此，青年黑格尔派批判由受压抑的人性所产生的观念和思想，而不是批判造成这些观念和思想的条件。马克思论证，这是对现实头脚倒置的认识；不是思想构成社会的基础，而是社会关系构成政治和思想的基础。黑格尔派忘记了思想是特定社会中现实的人的产物，由此将思想描述为独立存在的实体；人脑的创造物被视为某种不同于和独立于它的创造者的东西。[967]正如原始部落的拜物教赋予无生命物体以力量一样，在宗教和哲学中，“人脑的产物表现为赋有生命的，彼此发生关系并同人发生关系的独立存在的东西”。马克思将这种拜物教观念应用于对资本主义商品生产的研究中：“正像人在宗教中受他自己头脑的产物的支配一样，人在资本主义生产中受他自己双手的产物的支配。”因此，资本主义是作为商品之间的关系出现的，但事实上，这些商品只不过是人类劳动和社会关系的产物。[968]

因此，意识形态是对现实的颠倒性认识，在这样做时，它就将人脑和人手的产物实体化为独立存在的被崇拜的客体。构成人类历史经验基础的那些具体的社会关系由此变成“理念”的、“国家”的或“商品”的属性。[969]不过，问题仍然是，哲学家、经济学家和生产过程的主体为什么会产生或接受这种对现实的颠倒性歪曲认识。马克思的回答是，歪曲并非是人类愚蠢的产物，而是源于这样一个事实，即现实本身是以歪曲的形式出现。意识形态是对人类状况的一种“反映”，但却是对社会关系的错误外部表象的反映，而不是对它们内在本质的反映，例如，对特定阶级的统治只不过是特定思想统治这种外部表象的反映。类似地，在他对政治经济学的批判中，马克思论证，“庸俗经济学”专注于表象领域，而不是要揭示它们内在的规律，这些规律能够支配和解释那些表象：

> 庸俗经济学所做的事情，实际上不过是对于局限在资产阶级生产关系中的当事人的观念，教条地加以解释、系统化和辩护。因此，毫不奇怪，庸俗经济学对于各种经济关系的异化的表现形式感到很自在……但如果事物的表现形式和事物的本质会直接合而为一，一切科学就都成为多余的了。[970]

因此，意识形态是对世界的一种“幻想的反映”，而不是一种正确的反映。掩盖社会关系的真正本质正是统治阶级意识形态的任务所在，即掩盖它们是人类的产物，因而能够反映人类变化的事实。由此可见，所有统治阶级都试图不仅是在现实中，而且是在思想领域将他们所处的社会关系永恒化。[971]例如，通过将他们的统治描述为是由上帝神授的，封建社会的意识形态使封建社会关系合法化。[972]通过将资本主义描述为是“神圣不可侵犯的自然规律”的表现，现代政治经济学将资本主义社会关系永恒化：“正如神学家将不是他们自己的各种宗教都描述为是人的创造物一样，经济学家将资本主义制度描述为自然的，而将其他社会制度描述为‘人为的’。因为资本主义社会关系被视为是自然的，因而是永恒的，所以作为历史的变迁的时代已经结束。”[973]以此方式，借助某些更为广泛的抽象概念，诸如圣意、人性（如果他们是悲观主义的）、人类理性（如果他们是乐观主义的）或民族利益来实现社会关系的和谐，居于统治地位的意识形态试图减少阶级冲突。

马克思强调意识形态是一种错误的认识和一个时代的“常识”，阿尔都塞的意识形态理论对此做了发展。正如我们上文提到的，就试图解释阶级关系为什么会被再生产而言，阿尔都塞对意识形态的解释存在一些问题。尽管如此，但就意识形态是如何发挥作用的而言，阿尔都塞的解释还是有很多东西可以为历史学家所借鉴的。首先，意识形

态并不仅仅是一个抽象的思想体系，而且还是一揽子物质行为、实践和仪式。例如，清教的意识形态不仅体现在加尔文或威廉·帕金斯（William Perkins）的著作中，而且也是“活生生地存在于”清教徒的行为中：布道、家庭崇拜、遵守安息日的惯例、否定传统的体育运动，等等。其次，意识形态并不仅仅是对社会关系的被动反映。意识形态是一种积极的过程，会产生它自己的结果：人类意识的形成。意识形态塑造作为主体的具体个人。正是通过意识形态，个人获得他们的社会认同（例如，作为新教徒的英国人）和认知他们在社会结构中的地位。不过，对那些通过亲身经历体验到它的人而言，尽管意识形态是一种“活生生的现实”，但它却并不是对现实的充分描述，因而是一种虚构的关系，即个人对他们实际存在状况的错误认识。[974]

正是因为意识形态是对社会关系的不充分描述，所以对马克思主义者而言，它不可能提供理解一个时代的钥匙：“在日常生活中任何一个小店主都能精明地判别某人的假貌和真相，然而我们的历史编纂学却还没有获得这种平凡的认识，不论每一时代关于自己说了些什么和想象了些什么，它都一概相信。”[975]像迪尔凯姆、弗洛伊德和帕累托一样，马克思“不是根据那些参与它的人的观念，而是根据未被意识察觉到的、更深层次的因果关系来解释社会生活的”。[976]温奇反对这种方法，他论证，必须根据那些为观察者和被观察者所熟悉的观念来对社会做出解释。哲学的任务就是要比较各种不同思维方式理解世界的方式，但将任何一种特定的解释形式奉为理解现实的钥匙则不是哲学的任务：“颁发特许状给科学、宗教或别的什么并不是它的任务所在。”[977]

很难想象哪种历史学能够遵守这些训诫。例如，对现代早期英格兰巫术罪行的指控。对这种指控，我们的解释直接取决于下述评价，即女巫是否确实存在和她们是否造成了那些指控她们的后果。如果我们授予科学以特许状，并假设女巫并不拥有某种魔力的话，那么我们就能够自由地提出其他理由来解释人们为什么会做出这种指控。其中的一种社会解释认为，对巫术的指控源于某些焦虑，它们是由主张共同体进行施舍的观点和主张个人积累的观点之间的对立引发的，这种对立导致那些拒绝进行施舍的人感受到来自那些被拒绝施以帮助的人的敌意。[978]这种解释援引了一些不为被观察者所熟悉的观念（无意识等），而且宣称在理解现实上，他们比那些对巫术做出指控的人更胜一筹。我们是否接受这种对巫术的独特解释并不重要。它只是表明，有关巫术的历史解释以假设巫术对现实的解释是不充分的为前提。如果我们拒绝做出这样一种评价的话，那么我们就不可能超越我们最初的认识，即人们之所以对巫术做出指控，是因为他们信奉女巫。在这种意义上，马克思主义部分代表了19世纪和20世纪早期社会

科学所取得的成就，它不仅将思想视为是历史解释，而且认为也需要对思想本身做出社会方面的解释。

社会解释、功能解释和意识形态：新教的例子

在某种意义上，马克思对意识形态提出了一种功能解释："所有时代创造的思想体系都是将它们所从中产生的那个时代的需要作为它们的真实内容。"功能解释是这样一种解释，其中"某种行为或社会制度的结果是那种行为的原因的基本组成部分"。换句话说，"在试图解释一种社会现象时，考察它的后果通常是一种好的方法"。斯廷施孔布宣称，可以根据它对现行生产关系所发挥的有益作用来对意识形态做出功能解释："这种方法可以用一句著名的话来加以总结，即'统治阶级的思想在每一时代都是占统治地位的思想'"。[979]无疑，可以根据它所发挥的有益作用，来解释统治阶级为什么会接受特定的意识形态，即它要么是有益于加强统治阶级自身内部的凝聚力，要么是有益于维系它对其他阶级的统治地位。例如，马克思论证，宗教有助于使统治阶级的特权合法化和维系不平等的社会制度。[980]但就大多数功能解释而言，这种论断仅仅是重新提出我们正努力要回答的问题，即宗教为什么能够如此有效地履行维系社会不平等的功能（假设它确实有这种功能）？尤其是，被统治者为什么会接受一种有益于他们的统治者，而不利于他们自己的意识形态呢？

在其他地方，根据它对穷人和无权者的慰藉作用，马克思对宗教为什么会有吸引力做出了解释。再次地，马克思提供了一种功能解释：生产者之所以接受某种特定的意识形态，是因为它发挥了有益的功能，即安慰他们将因为在这个世界遭受的痛苦而在来世获得回报。在这些例子中，功能解释是合法的，因为人们的意图被确定为在其中起作用的机制，用于解释人们为什么会接受那些将对他们产生有益结果的思想。这并不必然意味着，人们会有意识地坐下来对不同思想体系所发挥的有益功能进行评估。事实恰恰相反，人们将接受那些他们的社会地位促使他们接受的思想。[981]

但如果这是事实的话，我们就不可能宣称，宗教之所以存在是为了巩固现存的社会关系，不管这在多大程度上就是统治阶级的意图（有意识的或无意识的）。宗教的消极影响是它对穷人的慰藉作用的一种非预期性结果。这种非预期性结果构成了支持功能解释论据的缺陷所在，功能解释假设，因为x总是伴随着y，所以x之所以发生是为了导致y发生。如果援引人们的意图能够使功能解释合法化的话，那么非预期性结果必然会使功能解释面临严重质疑。

在对意识形态做功能解释中存在的问题明显表现在科恩对清教兴起所做的解释中：

> 新教之所以兴起是因为它是一种适合于激励资本主义企业发展和强化劳动纪律的宗教……当马克思指出，“新教几乎把所有传统的假日都变成了工作日，光是这一点，它在资本的产生上就起了重要作用”时，他不仅仅是赋予这种新宗教以某种功效，而且还根据它所发挥的功效对它的兴起提出了一种（部分）解释。[982]

让我们暂时假设，在新教和资本主义兴起之间存在着某种因果关系。[983]历史学家和社会科学家是如何认识这种关系的？他们对功能解释有效性的说明会产生什么样的影响？

马克思主义经典作家对新教的解释是，新的宗教，尤其是它的加尔文教分支是伴随着资本主义兴起而产生的经济和社会变迁的结果：“加尔文的信条正适合当时资产阶级中最果敢大胆分子的要求。他的宿命论的学说，从宗教的角度反映了这样一件事实：在竞争的商业世界，成功或失败并不取决于一个人的活动或才智，而取决于他不能控制的各种情况。”在一个经济革命的时代，新兴的资产阶级接受了一种意识形态，这种意识形态不仅反映了它的社会地位，而且会转而积极增进它的经济和政治利益。[984]

在对英国清教的解释中，克里斯托弗·希尔强调了社会和意识形态之间的这种互动。希尔充分认识到，宗教不仅是一种社会的合理化，它发挥着掩盖既得利益的作用，而且作为一种思想体系，清教还包括在精神上进行深刻质询的内容，同时也是支配人们去杀人和被杀的各种原则。但是，为了解释这种思想体系为什么会有吸引力，我们仍然需要确定它的社会根源：“要理解清教，我们就必须理解虔诚的手工工匠、自耕农、乡绅和牧师以及他们妻子的需求、希望、恐惧和渴望，他们是清教教义的支持者……它似乎指出了通向天国之路，因为它有助于人们在尘世生活。”早期对清教的研究倾向于关注它的社会和经济教义，诸如对高利贷禁令的稍微放宽。像韦伯一样，希尔论证，清教徒更多地关注于灵魂的拯救，而不是较低的利率。正是清教神学的基本内容，而不是它居于次要地位的经济教义，构成他在《社会和清教》中分析的中心内容。例如，清教徒坚持遵守星期日作为休息日的惯例，这可以被视为是非理性的《圣经》崇拜，正如由如下激烈争论所表明的那样，即有关是星期六还是星期日应作为安息日予以保留的争论。然而，《圣经》几个世纪以来都被人们毫不质疑地加以解读，并被视为是重要的：“《圣经》是一部内涵丰富的大书，其中不同时代的人们在不同背景下会有不同的解读。”根据自耕农、手工

工匠和商人的需求，希尔解释了人们新的关注点的出现，他们关注于遵守每周休息的惯例，这些“勤奋工作的人”构成了清教的骨干力量。在遵守安息日惯例中，这个中间阶级发现了一种有吸引力的教义，它有助于取消中世纪社会存在的许多不规范的工作惯例，这种不规范的惯例包括许多圣徒节日。1561年在日内瓦，由于有违上帝的意旨，学徒传统的周三假期被取消；17世纪晚期，一位英国经济学家计算出每个节日要花费国家五万英镑的支出。不过，清教并不仅仅是对资本主义兴起的“反映”。它也是一种积极的力量，能够加速从一种社会向另一种社会的过渡，在前一种社会中劳动被视为对人类的诅咒，而在后一种社会中献身于天职是颂扬上帝的一种手段；在这种社会中，贫穷不再被视为虔诚，而被视为是邪恶的表现；在这种社会中，贪婪的恶行已经变成勤俭的美德，不加区别地进行施舍已经被针对“值得帮助的穷人”的施舍所取代。[985]

当然，我们能够对希尔的观点提出反对意见，他认为，遵守安息日惯例仅仅是新教对天主教会“迷信”更广泛攻击的一部分，天主教会的仪式和对圣徒的信仰妨碍了个人信仰者对上帝的信奉。但即使这是事实的话，我们仍然需要回答如下问题，即需要解释一个时代的信仰为什么会变成另一个时代的迷信。不可能加以反驳的是，希尔的论点意味着，清教只对资产阶级这一中间阶级具有吸引力。希尔论证，清教对个人内心信仰的坚持，能够为抵制各种形式的传统权威提供合理性辩护，它也可能对苏格兰或匈牙利造反的乡绅，或荷兰城镇较下层阶级具有吸引力。[986]正如在20世纪的中国，马克思主义在不同时间分别成为革命知识分子、城市工人阶级、农民、民族主义者的意识形态，并最终成为使共产党统治合法化的手段一样，新教也能够执行许多功能和吸引到不同的阶级。它有可能成为知识分子和乡绅的“政治宗教”，也可能成为自耕农和商人的社会宗教。它能够允诺提供社会秩序和纪律，也能够成为激进的个人主义的基础。[987]

就我们的研究目标而言，重要的是，希尔的论证逻辑是有效的；勤奋的、处于中间地位的人群之所以接受清教，是因为它有利于他们，适合于他们的利益和社会地位。希尔分析的缺陷不是在方法论上，而是在经验上。他的失败之处在于对“中间类型”人群的模糊界定，这个群体有它自身的内部利益分歧。事实上，尽管希尔自己的意图是好的，但他的分析似乎揭示，清教对乡绅、普通律师和富裕商人具有吸引力，而遵守安息日惯例肯定是由地方官和市政机构强加给中间类型人群的。希尔对清教的解释在经验上是否有效，并不是我们这里所关注的。它只是提供给我们一个经典例证，即就一种特定的意识形态对一个特定的社会群体具有吸引力给出社会解释的例证。如果这是一个科恩所赞同的论点，那么它以功能形式加以表述（即根据它的

功效来对新教做出解释），并不会有所助益。因为事实上，它只是一种从目的方面给出的论证（即在他们的社会地位和利益的制约下，人们接受某些思想）。

在新教和资本主义的关系上，韦伯的分析通常被视为是与马克思的分析相对立的，但事实上，两者的差别并没有那么大。[988]韦伯论证，由于强调勤俭、努力工作和献身于自己的天职，新教在形成一种理性的、资本主义的积累精神上发挥了关键作用。加尔文教是否确实促进了一种无限积累精神的形成，并不是我们这里所关注的。重要的是，韦伯强调，资本主义精神是宗教改革运动的一种未预期到的，甚至是它不希望发生的结果。相比中世纪晚期主张追求财富的神学，加尔文教的禁欲主义实际上并不开明。韦伯认为，加尔文教的宿命论教义产生了个人对在来世能否获得拯救的焦虑，这种焦虑必须由在现世的行为予以克服。因此，加尔文教对懒惰的谴责倾向于鼓励个人进行资本积累，但这种功效是加尔文教本身所反对的。[989]

韦伯的文章并不是在记叙资本主义兴起的历史，需要在他更宏大目标的背景下予以解读，他是要追溯宗教对经济变迁的影响。不过，这种目标也意味着，韦伯很少会去关注清教为什么会具有吸引力和它本身受经济和社会变迁影响的程度等问题。事实上，韦伯简单地假设，清教是在中间阶级中存在的；小资产阶级和农场主强调勤俭和有节制的家庭生活，这与贵族家庭的炫耀性消费形成了鲜明的对比。[990]问题是，没有对清教为什么会和对谁具有吸引力的分析，韦伯的解释就会陷入一种循环论证：清教徒的行为是对他们焦虑感的反应，但他们的焦虑本身又是由清教的宿命论教义所引起的。[991]问题仍然是，特定的群体为什么首先会接受这种教义，马克思主义至少对这个问题提供了一种答案。像马克思一样，韦伯相信，新教激励了资本主义的兴起，但他将这视为是新教神学的一种未预期到的结果。因此，这些结果不可能作为对清教的一种解释，因为它们并未提供在其中起作用的反馈机制，由此a促使b发生的倾向就保证a是首先存在的。

弗洛姆（Fromm）和沃尔泽对新教提供了一种解释，这种解释在许多方面是将马克思主义和韦伯的解释进行了综合。弗洛姆同意韦伯的观点，即清教是对一种焦虑、忧虑和困惑状况的反应，但他同时论证，导致这种个人不安全感产生的原因，必须在现代早期的社会变迁中，尤其是在资本主义的兴起、商业和竞争中去寻找，伴随它们而来的既有危险，也有机遇。新宗教提供了解决办法，它们使个人能够应付这些焦虑，否则的话焦虑就是无法忍受的，但对弗洛姆就像对韦伯一样，这实际上是对变革时代的一种保守反应。但是，由新的宗教所激励的行为方式，却产生了激励资本主义进一步发展这种自相矛盾的

结果。像马克思主义者一样，弗洛姆探求新教的社会根源，同时像韦伯一样，他也强调新教所产生的非预期性的结果。[992]

这些历史解释中的哪一个是同科恩对新教的功能解释相一致的，很难做出判定。如果像韦伯或弗洛姆一样，他也将新教对资本主义的激励作用视为一种未预期到的结果，那么他就不可能援引功能解释，因为未预期到的结果并没有提供在其中发挥作用的机制，由此导致新教的出现。如果科恩相信，在宗教改革之前，资本主义并不会获得发展的话，那么他就必须确定导致新教产生的机制，因为它将对资本主义的未来发展发挥有利的功能。但他并未尝试这样做。最后，科恩可能接受了经典马克思主义的立场，认为伴随着资本主义开始发展，作为最适合他们利益的观点，新兴的资产阶级接受了新教。这是一种从意图角度给出的论证，它在逻辑上是有效的，但用功能术语来表述却并无助益。援引人们的意图并不能证明功能解释是错误的，但是却能使它变得完全不必要。

结论

马克思有关人类意识是由社会决定的命题，也许是他的历史唯物主义中争议最少的命题。思想随着社会的变化而变化，现在已经成为历史学和社会科学中的常识性认识。只有根据那个时代的社会结构，才能对意识形态的变化和这种变化所产生的影响做出充分的解释。但这并不意味着，思想仅仅是对他们所处时代的被动反映。意识形态是积极的历史力量，既能产生预期到的，也能产生未预期到的结果。如果我们强调，这种解释是援引人类意图作为将原因和功能结果联系在一起的机制的话，那么社会对意识的决定作用可以用功能形式予以表述（一种意识形态之所以具有吸引力，是因为它有益于特定的社会群体）。如果意识形态的影响并不是所预期的，就像宗教对穷人的慰藉作用一样，那么功能解释就不是合法的，即使当意识形态能够被证明对现行的生产关系发挥了功能作用时也是如此。我们可以不赞同马克思主义对特定意识形态为什么会具有吸引力的解释，诸如希尔对清教的分析，但我们的任务仍然是根据那个时代的社会结构对思想的产生和影响做出解释。例如，将清教视为“一种顽固存在的宗教现象”，是由于“偏好和选择”而被人们所接受，这是不充分的；尤其是在这样一个时期，那时宗教并不是作为一种“私人领域”而存在，已经同那个时代的社会、政治和文化领域相分离。[993]当然，社会解释是概率性的；希尔的论点并不意味着，所有中间阶级的成员都认为清教是有吸引力的，或所有那些为清教所吸引的人都是中间阶级的成员。不过，他们提醒我们，历史研究是对因果关系的研究，在解释一个时代的意

识形态时，我们不可能仅仅接受那个时代对它自己的看法。至少在这种假设中，马克思的历史方法已经成为现代社会科学的一个组成部分。

结论：马克思主义、政治学和历史学

当我们被迫要在总体上对马克思的各种论断下结论，即以冷战方式予以肯定或完全抛弃时，时间已经过去很久。当有可能建构许多种有文本支持的马克思，其中一些马克思能够为另一些马克思所反驳时，决定支持或反对“马克思”是没有意义的。有主张生产力决定论的马克思和强调阶级具有首要性的马克思。有主张经济决定论的马克思和强调在“经济基础”与政治的和意识形态的“上层建筑”之间存在辩证互动的马克思。有主张结构主义的马克思，他将人仅仅视为是经济关系的表现；同时也有将人视为是他们自己历史的剧作者和剧中人物的马克思。问这些中的哪一个是“真正的”马克思同样是无意义的。关键是要探求哪一个是最有用的马克思。

对马克思最有益的解读是强调社会生产关系而不是生产力具有首要性。正是生产关系使我们能够在不同社会之间做出区分，它同时决定着生产力的发展速度。生产力确实对社会生产关系的性质发挥着重要的影响。尤其是，它们发挥着一种“消极”的决定作用，[994]即设定了生产关系不可能存在的边界和限度：一个掌握渔猎技术社会的社会关系肯定不同于掌握微型芯片计算机技术社会的社会关系。但这并不意味着，社会生产关系应该同生产力的发展水平“相适应”，生产关系在功能上可以由生产力的需求加以解释，或由于它们具有所谓的内在发展倾向，生产力因而成为推动社会变革的原动力。对社会生产关系所采取的形式，不可能给出任何单一的、一般性的解释。

能够合理地将历史唯物主义解读为这样一种历史哲学，即一旦我们向它提出问题，它就能够自动地给出答案；但将它视为一种历史理论会更为有用，它使我们能够提出问题和假设，而不是作为提供现成答案的工具。正是它提出的概念和问题，而不是它进行研究和证明的方式，将“马克思主义”的历史学同其他类型的历史学区别开来。

马克思对社会科学的主要贡献是，他根据生产关系来对不同的社会进行分类。不过，必须强调的是，不能似是而非地将这些生产关系视为社会的经济基础，因为它们还包括那些发挥生产关系功能的政治和意识形态因素。根据它们特定的剥削或“剩余”劳动形式，马克思提

出了他对社会类型的分类方法，但就我们目前的研究目标而言，此类概念必须予以抛弃，因为它们依赖的是主观性很强的道德标准。马克思历史理论的核心是一种对阶级关系进行分类的类型学。我们是否将此类关系视为“剥削”关系，对我们发挥作为“公民”的职责至关重要，但此类判断不可能作为一种具有普适性的对社会关系进行分类的基础。

的确，更一般地看，在马克思的政治学和马克思的历史学之间做出区分是重要的。接受马克思有关历史的论述，并不必然要信奉他的革命政治学，他的革命政治学也并不是运用他的历史研究方法就会必然得出的。因此，我们很有可能今天接受马克思主义有关向资本主义过渡或清教具有社会吸引力的解释，但明天却投保守派的票。马克思社会分析的基础是他对人类解放可能性的更宏大的关注，尽管如此，但他的分析必须根据其自身价值，而不是根据他进行分析时的革命动机来做出评判。马克思建构他的社会理论最初的动力来自于他的革命政治学，但马克思主义社会科学的价值通常会遭受损失，这是由于它与政治的联系常常会将马克思的各种假设转化为信条（例如，劳动价值论）或转化为过于简单的政治宣传（例如，国家无非是一个阶级镇压另一个阶级的机器）。[995]

在最近的一篇文章中，彼得·埃布尔教授问道，是否值得付出努力去理解马克思。为给我们自己所生活世纪的真正社会理论奠定基础就有如此多的研究需要去做，为什么还要去研究19世纪的思想呢？[996]对这个问题的一种回答是，不管社会理论处于什么样的发展状态，但绝大多数历史编撰仍然处于一种前马克思主义的发展阶段上。尤其是，尽管绝大多数最能引发人们兴趣的马克思主义历史研究都是关注前工业社会的，但恰恰是在历史编撰的这个领域，强调社会对政治和意识形态制约性的马克思主义却并未产生什么影响。对马克思多样的，甚至矛盾的论断进行辨析，会使历史学家提出的问题、概念和对解释形式的认识更为深刻，这将体现在他们的历史著作中。站在马克思的肩膀上，我们也许能够脱颖而出。马克思的深刻洞察力使我们能够看得更清和更远，但正是这种对马克思的辨析却是许多历史学家迄今尚未去做的。

参考文献

（出版地均为伦敦，除非专门注明）

一、马克思和恩格斯的著作

K. Marx,Early Writings (Harmodsworth, 1975).

K. Marx & F. Engels,Collected Works, vol.III (1975).

K. Marx & F. Engels,Collected Works, vol.IV (1975).

K. Marx & F. Engels,Collected Works, vol.V (1975).

K. Marx,Wage Labour and Capital (Moscow, 1970).

K. Marx,The Poverty of Philosophy (Moscow, 1973).

K. Marx & F. Engels,The Communist Manifesto (Harmondsworth, 1970).

K. Marx,The Revolutions of 1848 (Harmondsworth, 1973).

K. Marx,Surveys from Exile (Harmondsworth, 1973).

K. Marx,The Class Struggles in France 1848-1850 (Moscow, 1972).

K. Marx,The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte (Moscow, 1972).

K. Marx,Grundrisse (Harmondsworth, 1974).

K. Marx,Pre-capitalist Economic Formations (1975).

K. Marx,A Contribution to the Critique of Political Economy (1971).

K. Marx,Capital, vol.I (London, Lawrence & Wishart edn; 1977) (Harmondsworth, Pelican edn; 1976).

K. Marx,Capital, vol.II (London, Lawrence & Wishart; 1976)

(Harmondsworth, Pelican edn;1978).

K. Marx,Capital, vol.III (London, Lawrence & Wishart; 1979) (Harmondsworth, Pelican edn;1981)

K. Marx,Theories of Surplus Value, part I (1969);part II (1969);part III(1972).

K. Marx,The First International and After (Harmodsworth, 1974).

K. Marx,Wages, Price and Profi (Moscow, 1970).

K. Marx,The Civil War in France (Peking, 1970).

K. Marx,Critique of the Gotha Programme (Moscow, 1971).

S.Avineri (ed.),Karl Marx on Colonialism and Modernization (New York,1964).

T.B.Bottomore & M. Rubel (eds.),Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy(Harmodsworth, 1970).

F. Engels,Herr Eugen Dühring's Revolution in Science (London, Lawrence& Wishart; n.d.).

F. Engels,The Origin of the Family, Private Property and the State(Moscow, 1968).

F. Engels,Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy(Moscow, 1969).

F. Engels, 'Introduction' toSocialism: Utopian and Scientific in L.Stone(ed.),Social Change and Revolution in England 1540-1640 (1970).

K. Marx & F. Engels,Selected Correspondence (Moscow, 1975).

K. Marx & F. Engels,Selected Works, vol.II (Moscow, 1962).

二、 其他作者的著作

P. Abell, ‘Sorting out Marx’ confusing legacy’,The Times Higher Education Supplement689 (17 January 1986).

N. Abercrombie, S. Hill & B.S.Turner,The Dominant Ideology Thesis(1971).

P. Abrams,Historical Sociology (Shepton Mallet, 1982).

H. B. Acton,The Illusion of the Epoch (1951).

L. Althusser,Lenin and Philosophy and other Essays (1971).

——,For Marx (1977).

L. Althusser & E.Balibar,Reading Capital (1975).

S. Amin,Unequal Development (Hassocks, 1976).

——,The Law of Value and Historical Materialism (New York, 1978).P. Anderson,Passages form Antiquity to Feudalism (1977).

——,Considerations on Western Marxism (1977).

——,Lineages of the Absolutist State (1979).

——,Arguments Within English Marxism (1980).

——, ‘Class struggle in the ancient world’,History Workshop 16 (autumn 1983).

R. Aron,Main Currents in Sociological Thought, vol.I (Harmondsworth,1965).

J. Baechler,The Origins of Capitalism (Oxford, 1975).

A. M. Bailey & J.R.Llobera (eds.),The Asiatic Mode of Production (1981).W. J. Barber,A History of Economic Thought (Harmondsworth, 1977).

J. Barnave,Power, Property and History (New York, 1971).

W. Beik,Absolutism and Society in Seventeenth Century France(Cambridge, 1985).

P. Bellis,Marxism and the U.S.S.R. (1979).

C. Belsey,Critical Practice (1980).

T. Bennett,Formalism and Marxism (1981).

C. Bettelheim,Class Struggles in the U.S.S.R. 1917-1923 (Hassocks, 1976).I. Blanchard, 'Population growth, enclosure and the early Tudor economy',Economic History Review Second Series XXIII (1970).

M. Bloch,Land and Work in Medieval Europe (1967).

M. Bloch,Marxism and Anthropology (Oxford, 1983).

M. M.Bober,Karl Marx's Interpretation of History (Cambridge, Mass.,1962).

R. Bonney, 'Cardinal Mazarin and the great nobility during the Fronde',

English History ReviewXCVI (1981).

P. Bowden, 'Agriculture, prices, farm profits and rent' in H.P.R.Finberg,(ed.),The Agrarian History of England and Wales, vol.IV, 1500-1640(Cambridge, 1967).

R. Brenner, 'Agrarian class structure and economic development in preindustrial Europe',Past and Present 70 (1976).

——, 'The origins of capitalist development: a critique of neo-Smithian Marxism',New Left Review 104 (July-August 1977).

——, 'Dobb on the transition from feudalism to capitalism',Cambridge Journal of Economics II (1978).

——, 'The agrarian roots of European capitalism',Past and

Present 97(1982).

L. I. Brezhnev,The 50th Anniversary of the Union of Soviet Socialist Republics(Moscow, 1972).

A. R. Bridbury, review of L.White,Medieval Technology and Social Changein Economic History ReviewSecond Series XV (1962-1963).

A. Briggs,Victorian Cities (Harmondsworth, 1978).

R. Browning, ‘The class struggles in ancient Greece’,Past and Present 100(1981).

P. A. Brunt, ‘A Marxist view of Roman history’,Journal of Roman StudiesLXXII (1982).

N. Bukharian,Historical Materialism (Michigan, 1969).

R. N.Carew-Hunt,The Theory and Practice of Communism(Harmondsworth, 1969).

E. H. Carr,What is History? (Harmondsworth, 1970).

T. Carver,Marx’s Social Theory (Oxford, 1982).

S. Clark (ed.),One Dimensional Marxism (1980).

J. Caughie (ed.),Theories of Authorship (1981).

T. Cliff,State Capitalism in Russia (1974).

G. A. Cohen, ‘On some criticisms of historical materialism’,Proceedings of the Aristotelian Society XLIV (Supplement, 1970).

——, ‘Being, consciousness and roles: on the foundations of historical materialism’ in C.Abramsky & J.Williams (eds.),Essays in Honor of E.H.Carr (1974).

——,Karl Marx’s Theory of History: A Defence (Oxford, 1978).

——, ‘Functional explanation: a reply to Elster’,Political Studies

XXVIII(1980).

——, ‘Reply to Elster on “Marxism, functionalism and game theory”’,Theory and Society XI (1982).

——, ‘Functional explanation, consequence explanation and Marxism’,Inquiry XXV (1982).

——, ‘Forces and relations of production’ in B.Matthews (ed.),Marx: A Hundred Years On (1983).

J. Cohen, review of G.A.Cohen, Karl Marx’s Theory of History: A Defence, Journal of PhilosophyLXXIX (1982).

G. D. H. Cole,Socialist Thought: The Forerunners 1789-1850 (1953).

R. G. Collingwood,The Idea of History (Oxford, 1976).

K. Collins, ‘Marx on the English agricultural revolution: theory and evidence’History and Theory VI (1966).

P. Collinson,The Religion of Protestants (Oxford, 1982).

S. Connor,Charles Dickens (Oxford, 1985).

J. P. Cooper, ‘In search of agrarian capitalism’,Past and Present 80 (1978).J. Cornwall, ‘English population in the early sixteenth century’,Economic History Review Second SeriesXXIII (1970).

G. Dalton, ‘How exactly are peasants “exploited”?’,American AnthropologistLXXVI (1974).

R. Davis,The Rise of the Atlantic Economies (1977).

G. E. M. De Ste Croix,The Class Struggle in the Ancient Greek World (1981).

I. Deutscher, The Prophet Armed (Oxford, 1954).

M. Djilas,The New Class (1957).

M. Dobb,Studies in the Development of Capitalism (1975).

——, ‘Historical materialism and the role of the economic factor’,HistoryXXXVI (1951).

H. Draper,Karl Marx’s Theory of Revolution, vol.I (New York, 1977).

C. Dyer, ‘ A redistribution of incomes in fifteenth century England’,Past and Present 39 (1968).

T. Eagleton,Literary Theory (Oxford, 1983).

N. Elias,What is Sociology? (1978).

J. Elster,Ulysses and the Sirens (Cambridge, 1979).

——, ‘Reply to comments’,Inquiry XXIII (1980).

——, ‘Cohen on Marx’s theory of history’,Political Studies XXVIII (1980).

——, ‘Marxism, functionalism and game theory: the case for methodological individualism’,Theory and Society XI (1982).

——,Sour Grapes (Cambridge, 1983).

——,Explaining Technical Change (Cambridge, 1983).

——,Making Sense of Marx (Cambridge, 1985).

S. Fenoaltea, ‘The rise and fall of a theoretical model: the manorial system’, Journal of Economic HistoryXXXV (1975).

F. Ferrarotti, ‘Notes on Marx and the study of technical change’ in D.McQuaire (ed.),Marx: Sociology, Social Change, Capitalism (1978).

M. I. Finley, ‘Technical innovation and economic progress in the ancient world’,Economic History Review Second Series XVII (1965).

——,The Ancient Economy (1979).

——,Ancient Slavery and Modern Ideology (1980).

E. Fromm,The Fear of Freedom (1975).

E. Gellner,Thought and Change (1964).

——, ‘The Soviet and the savage’,The Times Literary Supplement 3789,(18 October 1974).

N. Geras,Marx and Human Nature: Refutation of a legend (1983).

A. Giddens, ‘Marx, Weber and the development of capitalism’,SociologyIV (1970).

——,The Class Structure of the Advanced Societies (1978).

——,Capitalism and Modern Social Theory (Cambridge, 1979).

——,Central Problems in Social Theory (1979).

——,Studies in Social and Political Theory (1979).

——,A Contemporary Critique of Historical Materialism (1981).

——,The Nation State and Violence (1985).

M. Godelier,Perspectives in Marxist Anthropology (Cambridge, 1977).

——, ‘Infrastructures, society and history’,New Left Review 112 (November-December 1978).

——, ‘The Asiatic mode of production’ in A.M.Bailey and J.R.Llobera(eds.),The Asiatic Mode of Production (1981).

——, ‘Social hierarchies among the Baruya of New Guinea’ in A.Strathern(ed.),Inequality in New Guinea Highland Societies (Cambridge, 1982).

R. S. Gottlieb, ‘Feudalism and historical materialism: a critique and a synthesis’,Science and Society XLVIII (1984).

H. J. Habakkuk, ‘The economic history of modern Britain’,Journal of Economic HistoryXVIII (1958).

S. Hall, ‘Re-thinking the “base and superstructure” metaphor’ in J.Bloomfield (ed.),Class, Hegemony and Party (1977).

F. Halliday & M.Molyneux,The Ethiopian Revolution (1981).

N. Harris,Of Bread and Guns (Harmondsworth, 1983).

J. Hatcher,Plague, Population and the English Economy 1348-1530(1977).

——, ‘English serfdom and villeinage: towards a re-assessment’,Past and Present 90 (1981).

O. Henderson,The Life of Friedrich Engels (1976).

C. Hill (ed.),The English Revolution of 1640 (1940).

——,Puritanism and Revolution (1969).

——,Society and Puritanism in Pre-revolution England (1969).

——,Change and Continuity in Seventeenth Century England (1979).

——, ‘A comment’, in R.H.Hilton et al.,The Transition from Feudalism to Capitalism (1976).

R. H. Hilton, ‘Peasant movement in England before 1381’,Economic History ReviewSecond Series II (1949-1950).

——,A Medieval Society (1967).

——,The Decline of Serfdom in Medieval England (1969).

——, ‘Introduction’ and ‘A Comment’ in R.H.Hilton et al.,The Transition from Feudalism to Capitalism (1976).

——,Bond Men Made Free (Cambridge, 1977).

——,The English Peasantry in the Later Middle Ages (Oxford, 1979).

R. H. Hilton & P.H.Sawyer, ‘Technical determinism: the stirrup

and the plough',Past and Present 24 (1963).

B. Hindess & P.Q.Hirst,Pre-capitalist Modes of Production (1975).

——,Mode of Production and Social Formation (1977).

M. Hirsowicz, 'Is there a ruling class in the U.S.S.R.-a comment',Soviet Studies XXVIII (1976).

P. Q. Hirst,Problems and Advances in the Theory of Ideology (Cambridge,1976).

——,Marxism and Historical Writings (1985).

Q. Hoare & G.Nowell Smith,Selections from the Prisons Notebooks of Antonio Gramsci(1973).

E. J. Hobsbawm,The Age of Revolution (1969).

——,Industry and Empire (Harmodsworth, 1972).

——, 'Karl Marx's contribution to historiography' in R.Blackburn (ed.),Ideology in Social Science (1973).

G. Hodgson,Trotsky and Fatalistic Marxism (Nottingham, 1975).

K. Hopkins,Conquerors and Slaves (Cambridge, 1980).

G. Ionescu (ed.),The Political Thought of St.Simon (Oxford, 1976).

S. Jenkins (ed.),Fritz Lang: The Image and the Look (1981).

E. John, 'Some questions on the materialism interpretation of history', HistoryXXXVIII (1953).

C. Johnson, 'The problem of reformism and Marx's theory of fetishism', New Left Review119 (January-February 1980).

R. Johnson, 'Reading for the best Marx: history writings and historical abstraction' in R.Johnson &G.McLennan (eds.),Making

Histories(1982).

E. L. Jones,Agriculture and the Industrial Revolution (Oxford, 1976).

G. S. Jones, ‘Engels and the genesis of Marxism’,New Left Review 106(November-December 1977).

K. Kautsky,Ethics and the Materialist Conception of History (Chicago; n.d.).

——,Thomas More and his Utopia (1927).

M. Kidron, Western Capitalism since the War (Harmondsworth, 1970).

A. Klima, ‘Agrarian class structure and economic development in preindustrial Bohemia’,Past and Present 85 (1979).

L. Kolakowski,Main Currents of Marxism, vol.I (Oxford, 1978).

E. A. Kosminsky,Studies in the Agrarian History of England in the Thirteenth Century (Oxford, 1956).

W. Kula,An Economic Theory of the Feudal System (1976).

V. K. Kusin, ‘A propos Alec Nove’s search for a class label’,Soviet StudiesXXVIII (1976).

E. Le Roy Ladurie,The Peasants of Languedoc (Illinois, 1976).

J. R. Lander,Conflict and Stability in Fifteenth Century Englan (1971).

W. Langland,Piers the Plowman (Harmondsworth, 1974).

J. Larrain,The Concept of Ideology (1979).

V. I. Lenin,The Three Sources and Component Parts of Marxism (Moscow,1969).

——, ‘The state’ in C.Wright Mills,The Marxists (Harmodsworth, 1969).

——,What is to be done? (Moscow, 1973).

A. Levine & E. O. Wright, ‘Rationality and class struggle’,New Left Review 123 (September-October 1980).

D. Levine,Family Formation in an age of Nascent Capitalism (New York,1977).

G. Lichtheim,From Marx to Hegel (1971).

T. Lovell,Pictures of Reality (1980).

——, ‘Ideology and Coronation Street’ in R.Dyer et al.,Coronation Street(1981).

H. Lubasz, ‘Marx’s concept of the Asiatic mode of production’,Economy and Society XIII (1984).

A. D. Lublinskaya,French Absolutism: the Crucial Phase 1620-1629(Cambridge, 1968).

G. Lukács,Political Writings 1919-1929 (1972).

S. Lukes, ‘Can the base be distinguished from the superstructure?’ in D.Miller and L.Siedentop (eds.),The Nature of Political Theory (Oxford,1983).

R. Luxemburg,Social Reform or Revolution (Colombo, 1969).

T. Malthus,An Essay on the Principle of Population (1973).

B. Manning, review of C.Hill, Society and Puritanism in Pre-revolutionary England inEnglish Historical Review LXXXI (1966).

P. Mantoux,The Industrial Revolution in the Eighteenth Century (1947).

F. E. Manuel,The New World of Henri Saint-Simon (Notre Dame, 1963).

G. Marshall,In Search of the Spirit of Capitalism (1982).

J. E. Martin,Feudalism to Capitalism (1983).

J. McCarney, ‘Recent interpretation of ideology’,Economy and SocietyXIV (1985).

T. McCarthy,Marx and Proletariat (Westport, 1978).

B. J. McCromick et al.,Introducing Economics (Harmondsworth, 1977).D. McLellan,Karl Marx (1976).

G. McLennan,Marxism and the Methodologies of History (1981).

J. McMurtry,The Structure of Marx’s World View (Princeton, 1978).

R. Meek,Social Science and the Ignoble Savage (Cambridge, 1976).

F. Mehring,On Historical Materialism (1975).

C. Meillassoux,Anthropologie Economique des Gouru de Côte D’Ivoire(Paris, 1964).

J. Merrington, ‘Town and country in the transition from feudalism to capitalism’, in R.H.Hilton et al.,The Transition from Feudalism to Capitalism (1976).

R. K. Merton,Social Theory and Social Structure (Glencoe,1962).

R. Miliband,The State in Capitalist Society (1973).

——,Marxism and Politics (Oxford, 1978).

——,Class Power and State Power (1983).

R. Mishra, ‘Technology and social structure in Marx’s theory: an exploratory analysis’,Science and Society XLIII (1979).

M. Modjeska, ‘Production and inequality perspectives from central New Guinea’ in A.Strathern (ed.),Inequality in New Guinea Highland Societies (Cambridge, 1982).

T. Moi,Sexual Textual Politics (1985).

B. Moore,The Social Origins of Dictatorship and Democracy(Harmondsworth, 1973).

T. Morris-Suzuki, ‘Robots and capitalism’,New Left Review 147(September-October 1984).

G. E. Mummy, ‘Town and country in Adam Smith’s “The Wealth of Nations”’,Science and Society XLII,4 (winter 1978-1979).

D. C. North & R. P. Thomas, ‘The rise and fall of the manorial system’,Journal of Economic History XXXI (1971).

A. Nove, ‘Is there a ruling class in the U.S.S.R.?’ in A.Nove,Political Economy and Soviet Socialism(1979).

——,The Economics of Feasible Socialism (1983).

P. O’Brien, ‘European economic development: the contribution of the periphery’,Economic History Review, Second Series XXXV (1982).

P. Oliva,Panonia and the Onset of Crisis in the Roman Empire (Prague,1962).

B. Parekh,Marx’s Theory of Ideology (1982).

D. Parker,The making of French Absolutism (1983).

F. Parkin, Marxism and Class Theory: A Bourgeois Critique (1979).

H. Pirenne,Economic and Social History of Medieval Europe (1968).

J. Plamenatz,Man and Society, vol.II (1963).

G. V. Plekhanov,Fundamental Problems of Marxism (1969).

——,The Development of the Monist Conception of History (Moscow,1972).

B. Porshnev,Les Soulèvements populaires en France de 1628 à 1648(Paris, 1963).

M. M. Postan,The Medieval Economy and Society (1972).

——,Essays on Medieval Agriculture and General Problems of the Medieval Economy (Cambridge, 1973).

N. Poulantzas, ‘The problem of the capitalist state’ in R.Blackburn (ed.), Ideology in Social Science(1972).

——,Political Power and Social Classes (1973).

N. J. G. Pounds,An Economic History of Medieval Europe (1974).

A. M. Prinz, ‘Background and ulterior motive of Marx’s Preface of 1859’, Journal of the History of IdeasXXX (1969).

M. Rader,Marx’s Interpretation of History (New York, 1979).

Z. Razi,Life, Marriage and Death in a Medieval Parish (Cambridge,1980).

J. E. Roemer,A General Theory of Exploitation and Class (Cambridge,Mass., 1982).

N. Rosenberg, ‘Factors affecting the diffusion of technology’,Explorations in Economic History X (1972-1973).

——, ‘Marx as a student of technology’ in L. Levidow & B.Young (eds.),Science, Technology and the Labour Process (1981).

M. Sahlins,Stone Age Economics (Cambridge, 1983).

M. Salvadori,Karl Kautsky and the Socialist Revolution 1880-1938 (1979).J. Saville, ‘Primitive accumulation and early industrialization in Britain’,The Socialist Register (1964).

S. Sayers, ‘Marxism and the dialectical method: a critique of G.A.Cohen’, Radical Philosophy(Spring 1984).

E. Searle,Lordship and Community: Battle Abbey and its Banlieu 1066-1538(Toronto, 1974).

T. Shanin (ed.),Late Marx and the Russian Road (1983).

B. D. Shaw, ‘Anatomy of the vampire bat’,Economy and Society 13(1984).

W. H. Shaw,Marx’s Theory of History (1978).

——, ‘“The handmill gives you the feudal lord”: Marx’s technological determinism’,History and Theory XVIII (1979).

R. Simon,Gramsci’s Political Thought (1982).

A. Skinner, ‘A Scottish contribution to Marxist sociology’ in I.Bradley &M.Howard (eds.),Classical and Marxian Political Economy (1982).

P. Sloan,Marx and the Orthodox Economists (Oxford, 1973).

A. Smith,The Wealth of Nations (Harmondsworth, 1976).

——,The Wealth of Nations, vol. II (Oxford, 1979).

H. Spencer, ‘The study of sociology’ in K. Thompson & J.Tunstall,Sociological Perspectives (Harmondsworth, 1971).

J. V. Stalin, ‘Dialectical and historical materialism’ inProblems of Leninism(Peking, 1976).

I. Steedman, ‘Value, price and profit’,New Left Review 90 (March-April 1975).

——,Marx after Sraffa (1977).

——, et al.,The Value Controversy (1981).

——, ‘Robots and capitalism’,New Left Review 151 (May-June 1985).

A. L. Stinchcombe,Constructing Social Theories (New York, 1968).

——, ‘Merton’s theory of social structure’ in L.A.Coser (ed.),The Idea of Social Structure (New York, 1975).

P. Sweezy, ‘A critique’ and ‘A rejoinder’ in R.H.Hilton et al.,The Transition from Feudalism to Capitalism(1976).

P. Sztompka,Structure and Function (New York, 1974).

R. H. Tawney, Religion and the Rise of Capitalism (Harmondsworth, 1972).E. Terray,Marxism and ‘Primitive’ Societies (New York, 1972).

K. Thomas,Religion and the Decline of Magic (Harmondsworth, 1973).

E. P. Thompson,The Making of the English Working Class (Harmondsworth, 1972).

——,The Poverty of Theory (London, 1978).

D. Thorner, ‘Peasant economy as a category in economic history’ in T.Shanin (ed.),Peasant and Peasant Societies (Harmondsworth, 1975).

J. Z. Titow,English Rural Society 1200-1350 (1969).

E. Tomlinson, ‘Althusser, Balibar and production’,Capitalism and Class 4(1978).

J. Topolski, ‘Economic decline in Poland from the sixteenth to the eighteenth century’ in P.Earle (ed.),Essays in European Economic History 1500-1800 (Oxford, 1974).

L. Trotsky,The Permanent Revolution and Results and Prospects (1971).

——,The Revolution Betrayed (1967).

——,The Death Agony of Capitalism and the Tasks of the Fourth International (1970).

——,Marxism in our Time (New York, 1970).

P. van Parijs, ‘Functionalist Marxism rehabilitated’,Theory and Society XI (1982).

E. von Bohm-Bawerk,Karl Marx and the Close of his System (1975, ed.P.Sweezy).

F. W.Walbank,The Decline of the Roman Empire in the West (1946).

——,The Awful Revolution (Liverpool, 1969).

I. Wallerstein,The Modern World System (1974).

M. Walzer, ‘Puritanism as a revolutionary ideology’,History and Theory III(1964).

——,The Revolution of the Saints (New York, 1974).

P. S. Wandycz,The Lands of Partitioned Poland 1795-1918 (Seattle, 1974).M. Weber,The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism (1978).

——, ‘Politics as a vocation’ in A.Pizzorno (ed.),Political Sociology(Harmondsworth, 1971).

J. Westergaard &H.Resler,Class in a Capitalist Society (Harmondsworth,1976).

L. White,Medieval Technology and Social Change (Oxford, 1971).

C. Wickham, ‘The other transition: from the ancient world to feudalism’,Past and Present 103 (1984).

G. Williams, ‘18 Brumaire: Karl Marx and defeat’ in B.Matthews (ed.), Marx: A Hundred Years on(1983).

R. Williams, ‘Base and superstructure in Marxist cultural theory’,New Left Review82 (November-December 1973).

——,Marxism and Literature (Oxford, 1977).

E. Wilson,To the Finland Station (1966).

P. Winch,The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy (1977).

E. Wood, ‘Marxism and ancient Greece’,History Workshop II (Spring 1981).

——, ‘The separation of the economic and political in capitalism’,New Left Review 127 (May-June 1981).

C. Wright Mills,The Marxists (Harmondsworth, 1969).

H. Wunder, ‘Peasant organisation and class conflict in east and west Germany’,Past and Present 78 (1978).

译后记

《马克思主义与历史学》一书是西方专业历史学家出于评估一种历史研究指导理论的初衷对马克思的历史理论做出的评介。[997]作者，英国的斯蒂芬·亨利·里格比·Stephen Henry Rigby），是曼彻斯特大学艺术、历史与文化学院历史学教授，他在专业历史研究和马克思历史理论研究方面都取得骄人的成绩。在该领域出版的著作包括《马克思主义与历史学》和《恩格斯与马克思主义的形成：历史、辩证法和革命》，并发表了诸如《论历史解释中的因果关系》等理论文章。本书是在1987年由曼彻斯特大学出版社出版，十一年后由同一出版社再版，说明该书在西方学术界很受重视，具有一定的学术价值。[998]

我们阅读本书时不难发现，里格比的研究涵盖了唯物史观基本原理的全部内容，即生产力和生产关系、经济基础和上层建筑、存在和意识，以及它们之间的相互关系。尽管里格比教授就我们对唯物史观的传统解释，作出了较全面的批驳和颠覆性解释；尽管我们不能赞同作者对唯物史观基本概念的界定和对唯物史观基本原理所作的替代性解释，但由于以下原因，我们还是将它介绍给国内学术界，尤其是历史学界。

首先，里格比教授从有利于深化历史研究的视角对唯物史观给出积极评价，值得我们思考。里格比如此评价马克思的历史理论讲："不管社会理论处于什么样的发展状态，但绝大多数历史编纂的状况仍然处于一种前马克思主义的发展阶段上。尤其是，尽管绝大多数最能引发人们兴趣的马克思主义历史研究都是关注前工业社会的，但恰恰是在历史编纂这一领域，强调社会对政治和意识形态制约性的马克思主义却并未产生什么影响。对马克思多样的，甚至矛盾的论断进行辨析，会使历史学家提出的问题、概念和对解释形式的认识更为深刻，这将体现在他们的历史著作中。站在马克思的肩膀上，我们也许能够脱颖而出。马克思的深刻洞察力使我们能够看得更清和更远。"（见本书边码第301页）观察当前中国史学界的研究现状，以唯物史观为指导已经成为一种形式用语，各种西方史学思潮和方法论正在取代成为史学研究的指导理论，即现时所谓的史学研究指导理论的多元化。为此，西方一些史学理论研究者对待马克思历史理论的科学态度应能引发我们深思。

其二，史学界对唯物史观理论体系做“正本清源和与时俱进”的研究已是不能须臾搁置的大事。但这种研究首先是要熟悉经典作家的著作，特别是一些重要的著作。同时，还应基本掌握唯物史观研究的学术发展史和目前的研究现状，以确定自己的研究起点，并明示自己研究的合理性和创新性所在。回顾自从马克思和恩格斯于《德意志意识形态》正式创立唯物史观以来已历经的一百六十多年，大体经过了四代人的探究。西方马克思主义诸学者像卢卡奇、葛兰西、科尔施、哈贝马斯、阿尔都塞等人已是第三代。虽然他们更多关注于对资本主义制度的研究批判，但都提出了自己对唯物史观全面的或部分的解释·第四代则是西方分析的马克思主义学派·科恩·埃尔斯特·威廉姆·肖等是其代表。唯物史观是分析马克思主义学派的主要研究对象，科恩的《卡尔·马克思的历史理论·威廉姆·肖的·马克思的历史理论·均试图全面研究唯物史观解释体系。我们对唯物史观理论体系进行全面或部分地研究，有必要了解几代人在相关研究上的观点，以及他们各自的优点和问题。

其三，里格比教授对唯物史观的理解从方法论上有值得借鉴之处。像对唯物史观的检验问题，一些学者往往就某些个别观点断言唯物史观已经过时。但里格比教授却提出：“对马克思历史理论的真正检验并不是检验他有关历史社会的零散论述是否准确，而是检验他提供的方法和一般概念能够在多大程度上使我们实现对过去的理解。”（见本书边码第217页）又比如教授强调马克思研究的目标是历史表象下蕴含的因果关系：“历史研究是对因果关系的研究，在解释一个时代的意识形态时，我们不可能仅仅接受那个时代对它自己的看法。至少在这种假设中，马克思的历史方法已经成为现代社会科学的一个组成部分。”（见本书边码第295页）再比如教授非常强调经验历史研究的重要性。可以说，这抓住了马克思和恩格斯强调经验研究的精神实质：“政治经济学本质上是一门历史的科学。它所涉及的是历史性的即经常变化的材料；它首先研究生产和交换的每个个别发展阶段的特殊规律，而且只有在完成这种研究以后，它才能确立为数不多的、适用于生产一般和交换一般的、完全普遍的规律。”[999]

此外，里格比教授还提出了一些唯物史观需要进一步研究的问题，也将对我们有所启示。

里格比教授的这本著作介绍了西方现有的两种对唯物史观的解释体系：一种是以科恩为代表的传统解释模式，这种解释模式以“生产力在整个历史解释中居于首要地位”为核心命题，建构起唯物史观的解释体系；另一种是里格比在本书中提出的替代性解释模式，这种替代性解释模式以“生产关系在整个历史解释中居于首要地位”为核心命

题，建构起唯物史观的解释体系。他认为，后一种解释模式对指导历史研究最有价值。译者认为，两种解释模式虽各自都存在自身的问题，但相比之下，里格比教授提出的替代性解释模式从基本立论上就值得商榷。

里格比教授的替代性解释模式说“生产关系在历史解释中居于首要地位”。那么，我们要问：生产关系又该由什么决定？生产关系又是怎么发生变化的？我们的结论是：生产关系绝非历史演进因果链条的终极一环。生产关系本身有着复杂的内部构成，其构成要素本身也不是平等并列，而是存在着决定与被决定的关系。马克思和恩格斯在《德意志意识形态》中就曾明确指出：“与分工同时出现的还有分配，而且是劳动及其产品的不平等的分配；因而产生了所有制。”[1000]可见，“生产关系在历史解释中具有首要性”这个命题是难以成立的。如果进一步加以辨析，我们将会看到，里格比教授的替代性解释模式存在着以下诸问题：

首先是这一立论的出发点有待商榷。里格比教授明确表示，他所关注的不是对马克思的哪种理解最正确，而是哪种理解对指导历史研究最有用。他甚至讲，将马克思解读为“生产力决定论者”或“生产关系决定论者”都可以找到文本支持，因而也都是合理的。所以，问哪一个是真正的马克思是没有意义的。（见本书边码第viii页）按照教授的这种认识，岂不是可以任意从唯物史观中各取所需地拿出立论依据？！果真如此，对唯物史观的研究也就成为多余的课题。在《德意志意识形态》、《〈政治经济学批判〉序言》中，马克思明确表述了生产力在历史解释中具有首要的地位。他的历史理论的逻辑体系是，人们要生存必须首先解决吃喝住穿问题，即进行生产活动。于是，才有了在生产中的交往，形成生产关系，并形成与生产关系相适应的政治和法律关系，或曰上层建筑。所以马克思反复强调：“人们在发展其生产力时，即在生活时，也发展着一定的相互关系；这些关系的性质必然随着这些生产力的改变和发展而改变。”[1001]尽管有论者，包括里格比教授，拿出通过上层建筑来改变生产关系的事例来反对生产力决定生产关系的命题，[1002]但马克思其实已经论及：“各代所遇到的这些生活条件还决定着这样的情况：历史上周期性地重演的革命动荡是否强大到足以摧毁现存一切的基础；如果还没有具备这些实行全面变革的物质因素，就是说，一方面还没有一定的生产力，另一方面还没有形成不仅反抗旧社会的个别条件，而且反抗旧的‘生活生产’本身、反抗旧社会所依据的‘总和活动’的革命群众，那么，正如共产主义的历史所证明的，尽管这种变革的观念已经表达过千百次，但这对于实际发展没有任何意义。”[1003]也就是说，没有生产力实质性的发展，要想实现生产关系的根本性变革是不可能的。所以说，以实用主

义的态度对待马克思的历史理论最终将会导致“多元化的马克思”，从而抹杀马克思理论相比其他理论的优越性。

其二，在对唯物史观基本概念的界定上存在缺陷。对唯物史观的基本概念做科学的界定是对唯物史观的解释体系进行合理阐释的基本前提。但恰恰是在基本概念的界定上，无论是以科恩为代表的“生产力首要性”解释模式，还是里格比教授所主张的“生产关系首要性”解释模式，都有值得商榷之处。科恩保留了生产力的“要素构成说”，认为生产力包括劳动能力和生产资料两大类。[1004]里格比教授更是全盘接受生产力的要素说，“生产力的性质也许可以在劳动过程的三要素中予以明确地考察”（见本书边码第17页）。但是，对“生产力”概念的这种界定源于对马克思有关劳动过程三要素论述的误用。[1005]一个最普通的常识是，“过程”不是“力”。“力”是能力，是主体自身在生产生活过程中形成、积累起来的经验、技巧、诀窍等等；它的衡量标准是劳动生产率。[1006]

在对“生产关系”的界定上，里格比教授注意到了他之前的学者对“物质的关系”和“社会的关系”所做的区分，对其中“物质的关系”解释为劳动的分工关系。他明确地将劳动分工归入了生产力的范畴。但这种将劳动分工关系置于生产力范畴是值得商榷的。首先，劳动分工是一种关系，不是力；其次，马克思在《德意志意识形态》中明确指出：“任何新的生产力，只要它不是迄今为止已知的生产力的单纯的量的扩大（例如开垦荒地），都会引起分工的进一步发展”；“分工，分工的阶段依赖于当时生产力的发展水平。”[1007]可见，劳动分工关系同生产力并不在同一层面，而是受生产力发展的制约。里格比教授既将劳动分工归于生产力的范畴，又不承认生产力相比生产关系具有解释上的首要性，从而彻底断裂了唯物史观的基本因果链条，也就为他所主张的生产关系决定论开了方便之门。

对“上层建筑”的界定，里格比教授同样有他独特的见解。他认为无法预先将某些因素归入经济基础或上层建筑范畴，而是要看这些因素具体发挥什么样的作用。如是发挥经济基础作用，那就归入经济基础范畴；如是发挥上层建筑作用，就归入上层建筑范畴。这种界定，抹杀了在经济基础和上层建筑之间做出区分的可能性，而马克思是明确了两者的区分的。在《〈政治经济学批判〉序言》中，马克思明确指出：“生产关系的总和构成社会的经济结构，即有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识与之相适应的现实基础。”[1008]可见，经济基础明确是指分工、分配、交换、消费等关系，而上层建筑是指维系现存生产关系的政治、法律和意识形态。由是，我们可以历史地观察到，当现存的分配关系、生产资料占有关系

同生产力的发展、劳动分工关系相一致时，上层建筑会通过对这种生产关系的卫护与稳定作用促进生产力的发展；而当生产关系已经不适应生产发展时，上层建筑则会通过政治、法律和意识形态诸手段阻滞生产关系的变革，从而阻碍生产力的发展。

从以上事例不难看出，里格比教授对唯物史观基本概念的界定目的在于支持他所提出的“生产关系决定论”式的解读，并认为这是最适用于指导历史研究的。其实，从本质上讲，这乃是一种过于强调人的能动性的对唯物史观的“唯意志论式”的解读。

其三，里格比教授所持的乃是多元论的解释模式。他毫不隐讳地讲：“不管我们明确表述的理论是什么样的，但事实上我们都不可能不是多元论者。”（见本书边码第xiii页）他否定生产力对生产关系的决定关系，认为在许多情况下生产关系决定生产力的发展；否定经济基础对上层建筑的决定关系，认为只要发挥了经济基础的作用，上层建筑也能够被纳入经济基础范畴。由此，以往被纳入上层建筑范畴的因素也可以被归入经济基础，甚至生产力范畴。我们无法想象，在背离马克思历史理论所揭示的层次分析方法或因果链条追溯的方法后，马克思的历史理论还留下什么。

此外，里格比教授对马克思主义理论体系的评价则更需我们郑重地加以辨析。

不过，我们还是要感谢里格比教授。他的这部书为我们展示了当今学术界围绕马克思主义历史学诸命题产生的争论和诸家的观点。即使教授在书中直陈他对唯物史观某些基本观点的批评，也会从反面给我们以警示，促使我们进一步做出多层次、多侧面的思考，而这一切都将对促进和深化我们对马克思历史理论的研究有所裨益。当我告诉里格比教授他的书即将由译林出版社翻译出版，希望他能为中译本写一篇序言时，他非常爽快地答应了，并询问我希望他写什么和什么时间交稿。很快，他就将一篇高质量的中译本序发给我，对《马克思主义与历史学》成书以来，英国学术界对马克思历史理论的研究状况做了简单而明晰的介绍。对里格比教授的帮助，我再次致以谢意！

我还要特别感谢彭刚先生为出版这本译著做出的努力！我阅读里格比教授的《马克思主义与历史学》一书是在本世纪初。有鉴于该书乃西方专业历史学家对马克思历史理论所撰写的专著，尽管其中阐发的不少观点有待辨析和批驳，但它却涵盖了当代西方学术界对马克思历史理论的争论，实在是一本供我们了解西方史学理论研究动态的必读书。我迫不及待地将它翻译出来，希望能介绍给同仁们。而在苦于无从联系到出版单位时，彭刚兄向我伸出援助之手。经彭刚兄的大力

促成，译林出版社很快解决了版权问题，并同我签订翻译合同，使这个译本能很快和读者见面。对译林出版社能够出版这本马克思主义史学理论研究的译著，我要表达崇高的敬意！

注释

[1]E.A.希尔斯（Shils）和H.A.芬奇（Finch）编：《马克斯·韦伯论社会科学方法论》，格伦克，1949年版，第1和2章。

[2]对马克思主义历史著述的概述见：里格比：《马克思主义历史学》，载M.本特利（Bentley）编：《历史学指南》，伦敦，1997年版，第889—928页。

[3]黑格尔：《法哲学》，牛津，1979年版，第12—13，285页。

[4]这方面的概述见A.H.魏德曼（Wedeman）：《从毛泽东到市场：寻租、地方保护主义和中国的现代化》，剑桥，2003年版，第132—133，255—256页。

[5]里格比：《恩格斯与马克思主义的形成：历史、辩证法和革命》，曼彻斯特，1992年版，第6和7章；M.佩里（Perry）：《马克思主义与历史学》，贝辛斯托克，2002年版，第31页。

[6]对波普尔思想的研究见B.马吉（Magee）：《波普尔》，伦敦，1973年版。

[7]佩里：《马克思主义与历史学》，第22，121，145页。

[8]A.F.查默斯（Chalmers）：《什么是科学？》，密尔顿·凯恩斯，1982年版，第7章；I.拉卡托斯：《科学研究纲领的方法论：哲学论文》第1卷，剑桥，1978年版，尤其见第1和4章。

[9]E.P.汤普森：《理论的贫困》，伦敦，1978年版，第384页。

[10]P.B.布莱克利奇（Blackledge）：《对马克思主义历史理论的思考》，曼彻斯特，2006年版，第20页。

[11]这种理论研究的一个绝好例证见R.韦内齐亚尼（Veneziani）：《分析的马克思主义》，载即将出版的《经济概观》杂志。

[12]J.S.穆勒：《逻辑体系》，伦敦，1970年版，第214—217页。

[13]这方面的一个全面参考书目见里格比：《历史的因果关系：一种因素比另一种因素更重要吗？》，《历史学》第80期（1995年），第227—242页。被收入R.M.伯恩斯（Burns）编：《历史研究中的关键概念》第2卷，伦敦，2006年版，第226—242页。

[14]C.哈维（Harvie）编：《当代中国经济转型过程中的发展和问题》，贝辛斯托克，2000年版，第1和3章。

[15]C.马克拉斯（Mackeras）：《新剑桥当代中国研究指南》，剑桥，2001年版，第6章。

[16]例如，强调国际环境对中国经济发展和改革影响的，见T.G.摩尔（Moore）：《世界市场中的中国：毛泽东之后时代的中国工业和改革的国际背景》，剑桥，2002年

版。

[17]C.维克海姆：《生产力和封建生产方式的经济逻辑》，《历史唯物主义》第16期（2008年），第3—22页。

[18]基钦（Kitching）：《卡尔·马克思和实践哲学》，伦敦，1988年版，第225页。

[19]A.卡利尼克斯（Callinicos）：《理论与叙事：对历史哲学的反思》，剑桥，1995年版，第110页。

[20]有关新韦伯派社会学家研究的一个全面的参考书目见里格比：《对前工业社会结构的研究》，载J.H.登顿（Denton）编：《中世纪晚期和文艺复兴时期欧洲的阶级和等级制度》，贝辛斯托克，1999年版，第6—25页。

[21]对新中国阶级结构的研究见周扬（Yang Zhou）和华士平（Shiping Hua）：《序言》，载周扬和华士平编：《中国的政治文明和现代化：中国转型的政治背景》，新泽西，2006年版，第1—10页；B.J.迪克森（Dickson）编：《中国的红色资本主义：政党、私营企业主和政治变革的前景》，剑桥，2003年版；以及A.汉瑟（Hanser）：《中国城市中的阶级、性别和由市场造成的社会差别》，斯坦福，2008年版。

[22]W.G.朗西曼：《社会理论研究》第2卷，剑桥，1989年版，第20—24页。

[23]M.A.卡布瑞拉（Cabrera）：《后社会历史学：一个介绍》，兰海姆，2004年版，第20—40页。对卡布瑞拉的批判见里格比：《历史学、话语和后社会范式：历史学的一次革命吗？》，载《历史与理论》2006年第45期，第110—123页。

[24]G.C.霍曼斯（Homans）：《社会科学的本质》，纽约，1967年版，第7—18页；帕金：《马克思主义和阶级理论：一种资产阶级的分析》，伦敦，1979年版，第42，114页；帕金：《马克斯·韦伯》，伦敦，1982年版，第96页。

[25]就统一性/特殊性的区分，见L.赫德森（Hudson）：《逆反的想象：对英国中小学男生心理的研究》，哈蒙德斯沃斯，1967年版。

[26]例如见：A.G.迈耶（Meyer）发表在《美国历史评论》1990年第95期上的文章，第453—454页；P.戴维斯（Davies）发表在《当代哲学》1991年第7期的文章，第7—8页。

[27]R.N.贝尔吉（Berki）发表在《政治研究》1988年第36期上的文章，第392—393页；J.C.伊萨克（Isaac）发表在《社会科学哲学》1989年第19期上的文章，第514—515页。

[28]《马克思恩格斯选集》第2卷（中文版），人民出版社1995年版，第32页。（本书未注明版次者，皆为1995年中文版。——译注）

[29]M.韦伯：《经济与社会》（2卷本，伯克利出版，1978年版），第1卷，第577页，第2卷，第926页；G.纽沃思（Neuwirth）：《韦伯的共同体理论：以它为指导对黑人贫民区的研究》，《英国社会学杂志》1969年第20期，第148—163页；R.墨菲（Murphy）：《社会排斥》，牛津，1988年版；R.柯林斯：《冲突社会学》，纽约，1975年版；F.帕金：《社会封闭在阶级形成中的作用》，载帕金：《对阶级结构的社会分析》，伦敦，1974年版，第1—18页；帕金：《马克思主义和阶级理论：一种资产阶级的批判》，伦敦，1979年版；帕金：《社会分层》，载T.博托莫尔（Bottomore）和R.尼斯比特（Nisbet）编：《社会学分析史》，伦敦，1979年版；帕金：《韦

伯》，伦敦，1982年版，第100—102页；W.G.朗西曼：《社会不平等的三种向度》，载贝泰耶（Béteille）编：《社会不平等》，哈蒙德斯沃斯，1969年版，第45—63页；朗西曼：《一种新的社会分层理论》，载帕金编：《对阶级结构的社会分析》，第55—101页；朗西曼：《社会理论探研》第2卷，剑桥，1989年版，第2—24页；M.曼：《社会权力的来源》第1卷，剑桥，1986年版；A.吉登斯：《历史唯物主义的当代批判》，伦敦，1981年版。

[30]《马克思恩格斯选集》第1卷，第131—135页。

[31]例如见：C.米德尔顿（Middleton）：《英国封建时代的性别劳动分工》，《新左派评论》1979年第113—114期，第147—168页；米德尔顿：《英国的农民、家长制和封建生产方式》，《社会学评论》1981年第29期，第105—154页；米德尔顿：《妇女劳动和向前工业资本主义社会的过渡》，载L.查尔斯（Charles）和L.达芬（Duffin）编：《前工业时期英国的妇女和劳动》，伦敦，1985年版；R.H.希尔顿：《阶级冲突和封建制度的危机》，伦敦，1985年版，第15和16章；R.H.希尔顿：《中世纪晚期的英国农民》，牛津，1985年版，第6章；E.J.霍布斯鲍姆：《帝国时代：1875—1914年》，伦敦，1989年版，第8章。许多马克思主义者对性别不平等的研究或明或暗地构成对恩格斯观点的质疑，恩格斯的观点见他的《家庭、私有制和国家的起源》，载《马克思恩格斯选集》第4卷。就该问题的参考书目见S.H.里格比（Rigby）：《恩格斯与马克思主义的形成：历史、辩证法和革命》，曼彻斯特，1992年版，第198—204页。

[32]《马克思恩格斯选集》第1卷，第82—84页；《马克思恩格斯选集》第4卷，第63页。

[33]米德尔顿：《英国的农民、家长制和封建生产方式》，第151—152页；O.亚当森（Adamson）编：《资本主义对妇女的压迫》，《革命的马克思主义者》，1976年第5期；M.吉蒙内茨（Gimenez）：《恩格斯的妇女受压迫观中的马克思主义和非马克思主义成分》，载J.塞耶斯（Sayers）、M.埃文斯（Evans）和N.里德克利夫特（Redclift）编：《反思恩格斯》，伦敦，1987年版，第48页；M.巴雷特（Barrett）：《妇女在今天所受的压迫》，伦敦，1984年版，第132—133页；C.科伯恩（Cockburn）：《技术关系：性别和阶级理论的内涵是什么？》，载R.克朗普顿（Crompton）和M.曼（Man）编：《性别和分层》，剑桥，1986年版，第81—82页。

[34]S.德·波伏瓦（Beauvoir）：《第二性》，哈蒙德斯沃斯，1974年版，第87页；S.费尔斯通（Firestone）：《性别辩证法》，伦敦，1979年版，第15页；K.米利特（Millett）：《性别政治学》，伦敦，1985年版，第38页；C.德尔菲（Delphy）：《社区女护法》，伦敦，1984年版，第38—39，74—75页；R.麦克多诺（McDonough）和R.哈里森（Harrison）：《家长制和生产关系》，载A.库恩（Khun）和A.沃尔普（Wolpe）编：《女权主义和唯物主义》，伦敦，1978年版，第31—32页；A.达文（Davin）：《女权主义和劳动史》，载R.塞缪尔（Samuel）编：《人民的历史和社会主义理论》，伦敦，1981年版，第180页。

[35]里格比：《中世纪晚期的英国社会：阶级、地位和性别》，贝辛斯托克，1995年版；里格比：《前工业社会结构研究》，载J.H.登顿编：《中世纪晚期和文艺复兴时期欧洲的等级和等级制度》，贝辛斯托克，1998年版。

[36]帕金：《马克思主义和阶级理论》，第4—5页。

[37]H.B.阿克顿：《时代的幻象》，伦敦，1955年版，第164—168，177，258页；J.

普列梅内茨：《人与社会》第2卷，伦敦，1968年版，第283—289，345页；G.莱夫：《概念的暴政》，伦敦，1969年版，第144—151页；R.沃克勒（Wokler）：《卢梭和马克思》，载D.米勒（Miller）和L.西登托普（Siedentop）：《政治理论的本质》，牛津，1983年版，第231—237页；S.卢克斯：《能够将经济基础与上层建筑区分开来吗？》，同上书，第103—119页；K.格拉哈姆（Graham）：《卡尔·马克思：我们的同代人》，汉默尔·亨普斯特德，1992年版，第52—54页。

[38]里格比：《历史中的因果关系：一种因素比另一种因素更重要吗？》，《历史》1995年第80期，第227—242页。

[39]参见《马克思恩格斯选集》第1卷，第62—135页，恩格斯晚年有关唯物史观的通信包括：《恩格斯致康·施米特》（1890年8月5日），《恩格斯致约·布洛赫》（1890年9月21日），《恩格斯致康·施米特》（1890年10月27日），《恩格斯致弗·梅林》（1893年7月14日），《恩格斯致瓦·博尔吉乌斯》（1894年1月25日），这些信件均收录在《马克思恩格斯选集》第4卷中。

[40]E.P.汤普森：《理论的贫困》，伦敦，1978年，第254，355，360页；T.洛弗尔：《对现实的各种认识》，伦敦，1980年版，第27—28页；L.阿尔都塞和E.巴里巴尔：《读〈资本论〉》，伦敦，1975年版，第97，100，104—105，177—178，183，187，220—224页；L.阿尔都塞：《为马克思辩护》，伦敦，1977年版，第96—101，113页；M.戈迪（Gordy）：《读阿尔都塞：时间和社会整体》，《历史和理论》，1983年第22期，第1—21页；R.布莱克本（Blackburn）和G.S.琼斯（Jones）：《路易·阿尔都塞和为马克思主义而斗争》，载D.霍华德（Howard）和K.E.克莱尔（Klare）编：《未知的向度：自列宁以来欧洲的马克思主义》，纽约，1972年版，第369—374页；S.霍尔（Hall）：《对基础与上层建筑隐喻的反思》，载J.布卢姆菲尔德（Bloomfield）编：《阶级、霸权和政党》，伦敦，1977年版，第43—71页；T.贝内特（Bennett）：《形式主义和马克思主义》，伦敦，1979年版，第40—41页；P.安德森：《英国马克思主义的内部争论》，伦敦，1980年版，第66—67页；P.Q.赫斯特：《马克思主义和历史编撰》，伦敦，1985年版，第22—23页；A.米尔纳（Milner）：《对英国马克思主义的思考》，《劳工史》，1981年第41期，第8页。

[41]R.米利班德：《阶级权力和国家权力》，伦敦，1983年，第56—62页；贝内特：《形式主义和马克思主义》，第40—41页；阿尔都塞和巴里巴尔：《读〈资本论〉》，第100—101页；T.伊格尔顿（Eagleton）：《意识形态》，伦敦，1991年版，第153页；G.威廉斯：《雾月：卡尔·马克思和失败》，载B.马修斯（Matthews）编：《马克思：百年祭》，伦敦，1983年版，第12—13，32—33页。

[42]恩格斯晚年有关唯物史观的通信，见前注。K.考茨基：《唯物主义历史观》，纽黑文，1988年版，第x^{iii}，3—4，227，232—233页；阿尔都塞和巴里巴尔：《读〈资本论〉》，第97，177—178，220—224页。

[43]L.科莱蒂（Colletti）：《从卢梭到马克思》，伦敦，1972年版，第65页；M.雷德（Radar）：《马克思对历史的解释》，纽约，1979年版，第xx，70，75—76，78，82，181，183—184页；汤普森：《理论的贫困》，第79—85，119—121页；D.塞耶尔：《抽象的暴力》，牛津，1987年版，第91—92，148页；E.吉诺维斯：《奴隶主创造的世界》，伦敦，1970年版，第ix页；H.J.凯（Kaye）：《英国马克思主义历史学家》，剑桥，1984年版，第117，191—192，205，234页。

[44]K.科尔施（Korsch）：《卡尔·马克思》，伦敦，1938年版，第225，230页；T.洛弗尔：《对现实的各种认识》，第28页；N.吉拉斯：《七种类型的指责：马克思主义的歪曲》，载R.米利班德、L.潘蒂奇（Pantich）和J.萨维利（Saville）编：《社会主义

名册》，伦敦，1990年版，第9—11页；安德森：《英国马克思主义的内部争论》，第66，81页；E.吉诺维斯：《红与黑》，纽约，1972年版，第19，323—324页；吉诺维斯：《奴隶主创造的世界》，第ix页；J.哈尔东（Haldon）：《奥斯曼国和国家自主性问题：比较的观点》，《农民研究杂志》，1991年第18期，第28页；K.麦克唐奈（McDonnell）和K.罗宾斯（Robins）：《马克思主义文化理论：阿尔都塞的烟幕弹》，载S.克拉克（Clark）编：《单向度的马克思主义》，伦敦，1990年版，第215页；A.W.伍德（Wood）：《卡尔·马克思》，伦敦，1981年版，第64—65页；R.P.米勒：《社会和政治理论：阶级、国家与革命》，载T.卡弗（Carver）编：《剑桥马克思研究手册》，剑桥，1991年版，第101—324页；P.范帕里斯：《从矛盾到灾难》，《新左派评论》1987年第161期，第107页；E.霍布斯鲍姆：《马克思和历史学》，《新左派评论》1984年第143期，第44—46页；E.O.赖特（Wright）、A.莱文（Levine）和E.索贝尔（Sober）：《重构马克思主义》，伦敦，1992年版，第3章和第6章。

[45]布伦纳：《前工业社会欧洲农村的阶级结构和经济发展》，《过去与现在》1976年第70期，第57—60页；布伦纳：《欧洲资本主义的农业根源》，《过去与现在》1982年第97期，第72—76页；盖伊·博伊斯批判布伦纳多元论的论文《驳新马尔萨斯正统论》发表在《过去与现在》1978年第79期，第67页。

[46]布伦纳：《前工业社会欧洲农村的阶级结构和经济发展》，第71页；布伦纳：《欧洲资本主义的农业根源》，第81页。

[47]见里格比：《马克思主义历史学》，载M.本特利编：《历史研究手册》，伦敦，1997年版，第889—928页。

[48]P.科里根和D.塞耶：《大拱门：作为文化革命的英国国家形态》，牛津，1985年版，第85页；吉诺维斯：《红与黑》，第322—323页。

[49]D.帕克：《法国绝对君主制、英国国家和基础—上层建筑模式的效用》，《社会历史学》1990年第15期，第287，297—298页；D.帕克：《法国绝对君主制的形成》，伦敦，1983年版，第60—64，74，147—149页。因此，帕克建议将安德森对东欧绝对君主制兴起的解释运用于对西欧的研究中，后者是根据国际对抗解释东欧绝对君主制兴起的。《法国绝对君主制的形成》，第297—298页；P.安德森：《绝对主义国家的谱系》，伦敦，1979年版，第195—202，212—216页；也见本书第11章。

[50]哈尔东：《奥斯曼国和国家自主性问题》，第88—89页。这种类型的局部因素能够在对“伟大人物”在历史中的作用的研究中看到，在这类研究中，马克思主义历史学家强调特定个人的不可或缺性，这与恩格斯的判断（无法加以检验）形成鲜明对比，恩格斯指出：“假如没有拿破仑这个人，他的角色就会由另一个人来扮演。”（《恩格斯致瓦·博尔吉乌斯（1894年1月25日》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第733页；多伊彻：《拿起武器的预言家：托洛茨基，1879—1921年》，牛津，1954年，第vii页；M.罗丁森（Rodinson）：《穆罕默德》，哈蒙德斯沃斯，1973年版，第ix—x，298页。

[51]G.基钦：《卡尔·马克思和实践哲学》，伦敦，1978年版，第225页；就于尔根·科卡（Jürgen Kocka）和哈特穆特·扎哈尔（Hartmut Zwahr）对德国工人阶级形成所做的多元论马克思主义解释，布鲁伊（Breuilly）做了类似的评论，见J.布鲁伊：《德国工人阶级的形成》，《哲学史文献》1987年第27期，第444—452页。

[52]E.M.伍德：《民主反对资本主义：重振历史唯物主义》，剑桥，1995年版，第175页；吉诺维斯：《奴隶主创造的世界》，第ix，19，103页；吉诺维斯：《红与黑》，

第323—324页；凯：《总体性：沃勒斯坦和吉诺维斯运用它对历史和社会所做的分析》，《反思历史》1979年第6期，第415—419页；S.克拉克：《社会主义的人道主义和对经济决定论的批判》，《历史问题研究杂志》1979年第8期，第144页；G.威廉姆斯：《为历史学辩护》，《历史问题研究杂志》1979年第7期，第118页；凯：《英国马克思主义历史学家》，第232—241页；E.P.汤普森：《英国工人阶级的形成》，哈蒙德斯沃斯，1972年版，第9—11页；汤普森：《理论的贫困》，第85，298—299页。当阶级变成一种经济、社会、政治、心理和文化现象时（吉诺维斯：《红与黑》，第323—324页），这个概念就有变成社会结构的同义词的危险，有时是变成社会结构的一种主要组成部分（帕金：《马克思主义和阶级理论》，第8页）。

[53]G.麦克伦南（McLennan）：《有关历史唯物主义的争论》，《激进哲学》1980年第50期，第39—40页；麦克伦南：《马克思主义、多元论及其后》，剑桥，1989年版，第70—77页。

[54]L.约翰斯顿（Johnston）：《马克思主义、阶级分析和社会主义多元论》，伦敦，1986年版，第8，50，66—67，69，80—81，122页。因为“还原论”是一个被滥用的词汇，没有人将它运用于自身，所以它事实上意指所有类型的马克思主义。毕竟，甚至斯大林也强调社会上层建筑同经济基础的相互影响，他论证，马克思主义并非否认国家和意识形态在历史中的作用，而是“强调这些因素在社会生活中的重要作用和意义”。见J.V.斯大林：《辩证唯物主义和历史唯物主义》，莫斯科，1951年版，第26—27页。

[55]J.S.穆勒：《一种逻辑体系》，伦敦，1970年版，第214—217页；J.霍斯珀斯（Hospers）：《哲学分析导论》，伦敦，1973年版，第292—296页；A.瑞安（Ryan）：《约翰·斯图亚特·穆勒》，伦敦，1974年版，第74—79页；J.斯科拉普斯基（Skorupski）：《约翰·斯图亚特·穆勒》，伦敦，1989年版，第175—177页；瑞安：《约翰·斯图亚特·穆勒的哲学》，伦敦，1987年版，第41—50页；A.哈特（Hart）和T.奥诺雷（Honoré）：《法则中的因果关系》，牛津，1985年版，第xxx[iii]，15—22，28，33—37页；G.赖尔（Ryle）：《知识论》，伦敦，1963年版，第50，88—89，113—114页；朗西曼：《社会理论探研》第1卷，剑桥，1983年版，第193页；S.戈罗维茨（Gorovitz）：《因果判断和因果解释》，《哲学杂志》1965年第62期，第701—702页；P.韦纳（Veyne）：《编撰历史》，曼彻斯特，1984年版，第91—92，101页；P.加德纳（Gardiner）：《历史解释的性质》，牛津，1961年版，第10—11，99—112页；W.德雷（Dray）：《历史学中的规律和解释》，牛津，1957年版，第98—101页；H.普特南（Putnam）：《意义和道德科学》，伦敦，1979年版，第41—44页；普特南：《哲学论文集》第3卷，剑桥，1983年版，第211—215页；A.加芬克尔（Garfinkel）：《解释的形式》，纽黑文，1981年版，第3—5，21—34，138—145，156—174页；R.J.安德森（Anderson）、J.A.休斯和W.W.沙洛克（Sharrock）：《哲学和人文科学》，贝肯海姆，1986年版，第171页；M.布罗德贝克（Brodbeck）：《解释、预言和“知识的不完全性”》，载H.费格尔（Feigl）和G.马克斯韦尔（Maxwell）编：《科学哲学中的明尼苏达学派》第3卷，明尼阿波利斯，1962年版，第239页；F.L.威尔（Will）：《归纳和证明》，伦敦，1974年，第24，273—275页；R.F.阿特金森（Atkinson）：《历史学中的知识和解释》，伦敦，1989年版，第159—164页；A.海勒尔（Hellel）：《一种历史理论》，伦敦，1982年版，第159—160页；C.贝汉·麦卡拉（Behan McCullagh）：《为历史描述辩护》，剑桥，1984年版，第208—211页；K.波普尔（Popper）：《历史决定论的贫困》，伦敦，1969年版，第151页；M.斯克里文（Scriven）：《历史学中的原因、联系和条件》，载W.H.德雷编：《哲学分析和历史学》，纽约，1966年版，第254—258页。

[56]里格比：《恩格斯与马克思主义的形成》，第177—182页；里格比：《中世纪晚期的英国社会》，第141—143页；里格比：《历史中的因果关系：一种因素比另一种

因素更重要吗？》，第227—242页。

[57]S.L.沃（Waugh）：《中世纪的英国与排斥理论》，《新左派评论》1997年第226期，第127页。

[58]W.R.朗西曼：《对马克斯·韦伯社会科学哲学的批判》，剑桥，1972年版，第1页。

[59]见J.考吉（Caughie）编：《有关著作者的诸种理论》，伦敦，1981年版。阿尔都塞有关对马克思进行“症候式阅读”的观念开启了建构多样马克思的可能性，实际上同时也创立了一种新的正统。见L.阿尔都塞和E.巴里巴尔：《读〈资本论〉》，伦敦，1975年版，第24—30页。

[60]见G.A.科恩：《卡尔·马克思的历史理论：一种辩护》，伦敦，1978年版，第ix页；W.H.肖：《马克思的历史理论》，伦敦，1978年版，第149页；M.雷德：《马克思对历史的解释》，纽约，1979年版，第14，41页；B.辛德斯和P.Q.赫斯特：《前资本主义生产方式》，伦敦，1975年版，第219页。

[61]A.M.普林茨（Prinz）：《马克思1859年序言的写作背景和内在动机》，《思想史杂志》1969年第30期，第437—450页。

[62]E.H.卡尔（Carr）：《历史是什么？》，哈蒙德斯沃斯，1970年版，第30页。

[63]S.詹金斯（Jenkins）：《弗里茨·朗：形象与印象》，伦敦，1981年版，第7页。

[64]T.莫伊（Moi）：《性书政治学》，伦敦，1985年版，第94页。

[65]S.康纳（Connor）：《查尔斯·狄更斯》，牛津，1985年，第89页。

[66]H.德雷珀：《卡尔·马克思的革命理论》第1卷，纽约，1977年版，第20—21页。

[67]P.安德森：《英国马克思主义的内部争论》，纽约，1980年版，第82页。

[68]《卡尔·马克思的历史理论：一种辩护》，第134，216—217页。

[69]L.克拉克夫斯基（Kolakowski）：《马克思主义的主要思潮》，牛津，1978年版，第369—370页。

[70]E.J.霍布斯鲍姆：《卡尔·马克思对历史学的贡献》，载R.布莱克本编：《社会科学中的意识形态》，伦敦，1973年版，第269页。

[71]例如参见：R.N.卡鲁·汉特（Carew Hunt）：《共产主义的理论与实践》，哈蒙德斯沃斯，1969年版，第1版是1950年出版的。

[72]R.G.柯林伍德：《历史的观念》，牛津，1976年版，第123页。

[73]F.梅林：《论历史唯物主义》，伦敦，1975年版，第15页。

[74]《马克思恩格斯选集》第2卷，第112页。（这里有两点需要指出：第一，书中说是1873年写作的跋，但实际上是1872年写作的；第二，这一段的中译文太过意译，也不准确，似应译为：“我认为，相反的情况是正确的：观念不过是物质世界在人们头脑中的反映，并被转化为思想的形式。”——译注）

[75]T.B.博托莫尔和M.鲁贝尔（Rubel）：《卡尔·马克思有关社会学和社会哲学论述选编》，哈蒙德斯沃斯，1970年版，第114页；《马克思恩格斯选集》第3卷，第618—619页。

[76]《马克思恩格斯选集》第4卷，第696页。

[77]《马克思恩格斯选集》第1卷，第54—57页；A.吉登斯：《资本主义与现代社会理论》，剑桥，1979年版，第20—21页。

[78]《马克思恩格斯选集》第1卷，第73页。

[79]C.赖特·米尔斯（Wright Mills）：《马克思主义者们》，哈蒙德斯沃斯，1969年版，第120页。

[80]《马克思恩格斯选集》第2卷，第100页。

[81]参见《中国革命和欧洲革命》和《不列颠在印度统治的未来结果》两篇文章，分别见《马克思恩格斯选集》第1卷，第690—697页和第767—773页。

[82]《马克思恩格斯全集》第3卷（中文版），人民出版社1960年版，第516页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第284页；《资本论》第1卷（中文版），人民出版社1975年版，第831—832页。（本书未注明版次的《马克思恩格斯全集》均为中文第一版；未注明版次的《资本论》均为1975年中文版。——译注）

[83]T.沙宁（Shanin）编：《晚年马克思与俄国道路》，伦敦，1983年版，尤其见第134—139页。

[84]《马克思恩格斯全集》第46卷上，人民出版社1979年版，第472—482页。

[85]L.托洛茨基：《持续革命，后果及前景》，伦敦，1971年版，第115—119页；米尔斯：《马克思主义者们》，第268—270页。

[86]P.阿布拉姆斯（Abrams）：《历史社会学》，谢普顿马利特，1982年版，第xiii页。

[87]《资本论》第1卷，第12页。

[88]《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社1957年版，第108页。

[89]同上，第118—119页。

[90]《马克思恩格斯选集》第1卷，第585页。

[91]M.M.波斯坦（Postan）：《中世纪的经济与社会》，伦敦，1972年版，第105—107，151—153页。

[92]R.H.希尔顿：《农奴制在中世纪英格兰的衰落》，伦敦，1969年版，第57页；R.布伦纳：《前工业时代欧洲农村的阶级结构和经济发展》，《过去与现在》1976年第70期，第51—52页。

[93]卡鲁·汉特：《共产主义的理论与实践》，第72—73页。

[94]I.多伊彻：《拿起武器的预言家》，牛津，1954年版，第vii页。

[95]L.托洛茨基：《俄国革命史》第1卷，伦敦，1967年版，第65页；第3卷，第148，310—311页。

[96]卡鲁·汉特：《共产主义的理论与实践》，第77页。

[97]J.贝希勒尔（Baechler）：《资本主义的起源》，牛津，1975年版，第24页。

[98]《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第121—122页。

[99]见《资本论》第1卷，第21—25章；引文出自第819页。

[100]R.布伦纳：《前工业时代欧洲农村的阶级结构和经济发展》，第68—69页。

[101]R.米利班德：《阶级权力和国家权力》，伦敦，1983年版，第1章；H.德雷珀：《卡尔·马克思的革命理论》，纽约，1977年版，第11—23章。

[102]E.P.汤普森：《理论的贫困》，伦敦，1978年版，第384页；R.约翰逊（Johnson）：《读出最好的马克思：历史编撰与历史抽象》，载R.约翰逊、G.麦克伦南和D.萨顿（Sutton）编：《撰写历史》，伦敦，1982年，第153—201页。

[103]G.A.科恩：《卡尔·马克思的历史理论：一种辩护》，牛津，1978年版；W.H.肖：《马克思的历史理论》，伦敦，1978年版；W.H.肖：《手推磨产生封建主的社会：马克思的技术决定论》，《理论史》1979年第18期，第155—176页；J.麦克默特里：《马克思世界观的结构》，普林斯顿，1978年版。

[104]《马克思恩格斯选集》第2卷，第31—35页。

[105]R.H.托尼：《宗教与资本主义的兴起》，哈蒙德斯沃斯，1972年版（1926年第1版）。

[106]P.斯威齐：《对批评意见的答辩》，载R.H.希尔顿编：《从封建社会向资本主义的过渡》，伦敦，1976年版，第33—56页；R.布伦纳：《资本主义发展的起源：对新斯密式马克思主义的批判》，《新左派评论》第104期（1977年7—8月号），第38—53页。

[107]例如参见C.贝特尔海姆（Bettelheim）：《苏联的阶级斗争：1917—1923年》，哈索克，1976年版，第23—29页。

[108]J.麦克默特里：《马克思世界观的结构》，普林斯顿，1978年版，第55页。

[109]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第32页。

[110]《资本论》第1卷，第203页。

[111]同上，第206页。

[112]同上，第206—207页。

[113]同上，第207页。

[114]《资本论》第1卷，第208页。

[115]同上，第202页。

[116]M.M.博伯（Bober）：《卡尔·马克思的历史解释》，剑桥，马萨诸塞，1962年版，第20—21页；R.N.卡鲁·汉特：《共产主义的理论与实践》，第70页。

[117]《马克思恩格斯全集》第46卷下，人民出版社1980年版，第34，211，219—220页；《马克思恩格斯全集》第26卷第3册，人民出版社1974年版，第294页。

[118]《资本论》第1卷，第202页。

[119]M.戈德利耶：《“经济基础”、社会与历史》，《新左派评论》1978年第11—12月第112期，第84—96页。

[120]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第31页。

[121]马克思：《资本论》第1卷，第264—266页。

[122]马克思：《资本论》第3卷，第47章。劳役地租是封建剩余劳动形式中最易于观察到的形式，实物地租是农民将他生产的部分谷物，因此也是将部分劳动时间交给领主。货币地租只不过是以货币形式表现的实物地租，即用剩余劳动生产的产品在市场上出售换得的货币缴租。

[123]马克思：《资本论》第1卷，第242—244页。

[124]马克思：《资本论》第3卷，第715—716页。

[125]马克思：《资本论》第1卷，第194页。

[126]同上，第613页。

[127]同上，第244页。

[128]D.C.诺思（North）和R.P.托马斯（Thomas）：《庄园制的兴衰》，《经济史杂志》1971年第31期，第777—803页；B.J.麦考密克（McCormick）等人：《经济学导论》，哈蒙德斯沃斯，1977年版，第429—431页。

[129]见本书边码第209—214页。

[130]《马克思恩格斯选集》第1卷，第92，124页。

[131]W.H.肖：《马克思的历史理论》，伦敦，1978年版，第25页。

[132]肖：《马克思的历史理论》，第30—31页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第275页。

[133]L.阿尔都塞和E.巴里巴尔：《读〈资本论〉》，伦敦，1975年版，第235页。

[134]同上，第235页。

[135]同上，第236—241页。

[136]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第35，111—114页。

[137]同上，第113页。

[138]同上，第113页。

[139]A.斯密：《国富论》第1卷第3部分，哈蒙德斯沃斯，1970年版，第109—110页。

[140]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第32，41页。

[141]E.P.汤普森：《理论的贫困》，伦敦，1978年版，第346页。

[142]《马克思恩格斯选集》第2卷，第15页。

[143]马克思：《资本论》第3卷，第293页。

[144]同上，第434页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第80页；马克思：《资本论》第1卷，第421页。

[145]马克思：《资本论》第2卷，第122页。

[146]《马克思恩格斯选集》第1卷，第141页。

[147]马克思：《资本论》第3卷，第272页；也见《马克思恩格斯全集》第26卷第2册，第452—453页。

[148]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第134页。

[149]汤普森：《理论的贫困》，第346页。

[150]N.布哈林：《历史唯物主义》，密歇根，1969年版，第120—129页；科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第6章；麦克默特里：《马克思世界观的结构》，第71页。

[151]E.J.霍布斯鲍姆：《卡尔·马克思对历史学的贡献》，载R.布莱克本编：《社会科学中的意识形态》，伦敦，1973年版，第278—279页。

[152]C.贝特尔海姆：《苏联的阶级斗争：1917—1923年》，哈索克斯，1976年版，第24页；N.罗森堡：《作为技术研究者的马克思》载L.利维都（Levidow）和B.扬（Young）编：《科学、技术和劳动过程》，伦敦，1981年版，第11—13页；A.莱文和E.O.赖特：《理性和阶级斗争》，《新左派评论》，1980年第9—10月第123期，第47—69页；B.辛德斯和P.Q.赫斯特：《前资本主义生产方式》，伦敦，1975年，第9—12页。

[153]W.肖：《马克思的历史理论》，伦敦，1978年，第139页；罗森堡：《作为技术研究者的马克思》，第12页。

[154]罗森堡：《作为技术研究者的马克思》，第11页；卢卡奇：《政治文集：1919—1929》，伦敦，1972年版，第136页。

[155]《马克思恩格斯选集》第1卷，第78—79页。

[156]马克思：《资本论》第1卷，第204页注释5a。

[157]《马克思恩格斯选集》第1卷，第67页。

[158]马克思：《资本论》第1卷，第204页；也见《马克思恩格斯选集》第1卷，第67页；马克思有关富兰克林的论述也见《资本论》第1卷，第363页注释。

[159]马克思：《资本论》第1卷，第201—202页。

[160]《马克思恩格斯选集》第4卷，第623页。

[161]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第134页。

[162]《马克思恩格斯选集》第1卷，第71—72页。

[163]《马克思恩格斯全集》第46卷上，第22页。

[164]《马克思恩格斯选集》第1卷，第92页。

[165]同上，第80页。

[166]同上，第123页。

[167]同上，第130页。

[168]《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第255页。

[169]《马克思恩格斯选集》第1卷，第104页。

[170]《马克思恩格斯选集》第2卷，第32页。

[171]《马克思恩格斯选集》第1卷，第72页。

[172]同上，第101页。

[173]D.麦克莱兰（McLellan）：《卡尔·马克思》，伦敦，1976年版，第151页。

[174]《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1995年版，第212页。

[175]《马克思恩格斯选集》第1卷，第141—142页。

[176]《马克思恩格斯选集》第1卷，第152页。

[177]《马克思恩格斯选集》第4卷，第532页。

[178]同上。

[179]《马克思恩格斯选集》第4卷，第532—533页。

[180]同上，第537页。

[181]《马克思恩格斯全集》第46卷上，第21—22页；《资本论》第1卷，第244页。

[182]《马克思恩格斯全集》第16卷，人民出版社1964年版，第31页。

[183]《马克思恩格斯选集》第1卷，第345页。

[184]《马克思恩格斯选集》第1卷，第32页；莱文和赖特：《理性和阶级斗争》，第48页。

[185]《马克思恩格斯选集》第1卷，第32页；麦克莱兰：《卡尔·马克思》，第310

页。

[186]马克思：《资本论》第1卷，第204页。

[187]马克思：《资本论》第1卷，第204页注释5。

[188]同上，第204页注释5a。

[189]《马克思恩格斯全集》第36卷，人民出版社1974年版，第169—170页。

[190]《马克思恩格斯选集》第4卷，第731页。

[191]《马克思恩格斯选集》第1卷，第252，257页。

[192]S.克拉克编：《单向度的马克思主义》，伦敦，1980年版，第49—50，160页；E.汤姆林森（Tomlinson）：《阿尔都塞、巴里巴尔和生产》，《资本和阶级》1978年第4期，第127—129页。

[193]《马克思恩格斯选集》第1卷，第77页。

[194]C.贝尔西（Belsey）：《批判实践》，伦敦，1980年版，第109页；也见前引第15页。

[195]《马克思恩格斯选集》第1卷，第68页。

[196]《马克思恩格斯选集》第1卷，第84页。

[197]同上，第68—69页。

[198]《马克思恩格斯选集》第4卷，第1页。

[199]这是恩格斯引用摩尔根的话，《马克思恩格斯选集》第4卷，第18页。

[200]《马克思恩格斯选集》第4卷，第18—24页。

[201]《马克思恩格斯选集》第1卷，第69页。

[202]《马克思恩格斯全集》第3卷，第169页。

[203]同上，第503—504页。

[204]《马克思恩格斯选集》第4卷，第161页。

[205]同上，第163—164页。

[206]《马克思恩格斯选集》第1卷，第71页。

[207]马克思：《资本论》第3卷，第894页。

[208]《马克思恩格斯选集》第1卷，第68—71页。

[209]安德森：《绝对主义国家的谱系》，伦敦，1979年版，第483页。

[210]马克思：《资本论》第3卷，第891页。

[211]《马克思恩格斯全集》第46卷上，人民出版社1979年版，第495—496页。

[212]马克思：《资本论》第1卷，第96页。

[213]《马克思恩格斯全集》第46卷上，第476页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第69页。

[214]《马克思恩格斯选集》第1卷，第764页。

[215]《马克思恩格斯全集》第46卷上，第484页；马克思：《资本论》第1卷，第397页。

[216]《马克思恩格斯选集》第1卷，第278页。

[217]《马克思恩格斯全集》第46卷上，第234页。

[218]同上，第235页。

[219]《马克思恩格斯全集》第46卷下，第35页。

[220]《马克思恩格斯全集》第26卷第1册，人民出版社1972年版，第418页。

[221]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第139页。

[222]肖：《马克思的历史理论》，第65页。

[223]麦克默特里：《马克思世界观的结构》，第65页。

[224]《马克思恩格斯选集》第1卷，第142页。

[225]马克思：《资本论》第3卷，第999页。

[226]《马克思恩格斯选集》第1卷，第124页。

[227]同上，第152页。

[228]同上，第124页。

[229]《马克思恩格斯选集》第2卷，第32页。

[230]《马克思恩格斯选集》第1卷，第152页；《马克思恩格斯选集》第4卷，第532页。

[231]见本书边码第116—126页。

[232]《马克思恩格斯选集》第1卷，第115页。

[233]同上，第124页。

[234]同上，第115页。

[235]《马克思恩格斯选集》第2卷，第32—33页。

[236]马克思：《资本论》第3卷，第999页。

[237]《马克思恩格斯选集》第3卷，第617—618页。

[238]《马克思恩格斯选集》第1卷，第90页。

[239]《马克思恩格斯选集》第1卷，第68—69页。

[240]《马克思恩格斯选集》第4卷，第2页。

[241]《马克思恩格斯选集》第1卷，第70页；见本书边码第122—123，130页。

[242]同上，第277页。

[243]《马克思恩格斯全集》第46卷下，第34页；也见马克思：《资本论》第3卷，第371—372页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第152页。

[244]《马克思恩格斯选集》第1卷，第71页。

[245]马克思：《资本论》第1卷，第783页。

[246]列宁：《马克思主义的三个来源和三个组成部分》，莫斯科，1969年版，第7页。

[247]例如，见E.P.汤普森：《理论的贫困》，第79—84页；S.霍尔（Hall）：《对“基础与上层建筑”隐喻的反思》，载J.布卢姆菲尔德编：《阶级、霸权和政党》，伦敦，1977年版，第43—72页；R.威廉斯：《马克思文化理论中的基础与上层建筑》，《新左派评论》1973年11—12月第82期，第3—16页。

[248]C.赖特·米尔斯：《马克思主义者们》，哈蒙德斯沃斯，1969年版，第82页；R.阿隆（Aron）：《社会学思想中的主要思潮》第1卷，哈蒙德斯沃斯，1965年版，第121页。

[249]《马克思恩格斯选集》第2卷，第32页。

[250]《马克思恩格斯选集》第1卷，第132页。

[251]同上。

[252]马克思：《资本论》第1卷，第96页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第72页。

[253]A.吉登斯：《先进社会的阶级结构》，伦敦，1978年，第59—63页。

[254]《马克思恩格斯全集》第3卷，第507页。

[255]《马克思恩格斯全集》第3卷，第33页注1。

[256]《马克思恩格斯全集》第46卷下，第34页。

[257]马克思：《资本论》第3卷，第434—499页。

[258]《马克思恩格斯全集》第26卷第3册，第349页。

[259]《马克思恩格斯选集》第3卷，第621页。

[260]《马克思恩格斯选集》第1卷，第90页。

[261]《马克思恩格斯选集》第1卷，第278页。

[262]同上。

[263]《马克思恩格斯选集》第4卷，第512页。

[264]《马克思恩格斯全集》第46卷下，第267页。

[265]《马克思恩格斯全集》第46卷下，第263—278页；马克思：《资本论》第3卷，第13—15章。

[266]《马克思恩格斯全集》第46卷下，第266页；马克思：《资本论》第3卷，第236页。

[267]马克思：《资本论》第3卷，第288页。

[268]同上，第278页。

[269]《马克思恩格斯选集》第1卷，第281页。

[270]《马克思恩格斯选集》第1卷，第282页。

[271]同上，第284页。

[272]《马克思恩格斯选集》第2卷，第33页。

[273]霍奇逊：《托洛茨基与宿命论式的马克思主义》，诺丁汉，1975年版，第29页。

[274]《马克思恩格斯选集》第1卷，第470—471页。

[275]《马克思世界观的结构》，第71页。

[276]《马克思恩格斯选集》第1卷，第87页；《马克思恩格斯全集》第3卷，第536页。

[277]罗森堡：《作为技术研究者的马克思》，第11页。罗森堡有关技术的研究见N.罗森堡：《影响技术传播的诸因素》，《经济史研究》1972—1973年第X卷，第3—33页；F.费拉罗蒂（Ferrarotti）：《评马克思对技术变迁的研究》，载D.麦克奎尔（McQuaire）编：《马克思：社会学、社会变迁和资本主义》，伦敦，1978年版，第109—111页，他也否认马克思是“技术决定论者”。

[278]霍奇逊：《托洛茨基与宿命论式的马克思主义》。

[279]罗森堡：《作为技术研究者的马克思》，第11—13页。

[280]罗森堡：《作为技术研究者的马克思》，第12页。

[281]R.米克：《社会科学与卑贱的野蛮人》，剑桥，1976年版，第221—222页；K.考茨基：《伦理和唯物主义历史观》，芝加哥，第4版，未注明出版日期，第120—134页；K.考茨基：《托马斯·莫尔和他的乌托邦》，伦敦，1927年，第29页。

[282]《马克思恩格斯选集》第1卷，第277页。

[283]《马克思恩格斯选集》第1卷，第278页。

[284]《资本论》第1卷，第204页。

[285]罗森堡：《作为技术研究者的马克思》，第14页。

[286]T.麦卡锡：《马克思和无产阶级》，韦斯特波特，1978年版，第24页。

[287]《马克思恩格斯选集》第1卷，第345页。

[288]N.罗森堡：《作为技术研究者的马克思》，第11页；卢卡奇：《政治文集：1919—1929年》，第136页。

[289]肖：《马克思的历史理论》，第59—60页。因此也需要参见科恩的《卡尔·马克思的历史理论》。

[290]安德森：《对西方马克思主义的思考》，伦敦，1977年，第6页。

[291]G.V.普列汉诺夫：《马克思主义的基本问题》，伦敦，1969年版，第51页；普列汉诺夫：《一元论历史观的发展》，莫斯科，1972年版，第126页；N.布哈林：《历史唯物主义》，纽约，1969年版，第116页；J.V.斯大林：《辩证唯物主义和历史唯物主义》，载《列宁主义问题》，北京，1976年版，第868页。

[292]《马克思恩格斯选集》第2卷，第32—33页；普列汉诺夫：《马克思主义的基本问题》，第62页；普列汉诺夫：《一元论历史观的发展》，第153页；斯大林：《辩证唯物主义和历史唯物主义》，第871—873页；列宁：《马克思主义的三个来源和三个组成部分》，第21—22页。

[293]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第136页；T.卡弗：《马克思的社会理论》，牛津，1982年版。

[294]M.萨尔瓦托里（Salvadori）：《卡尔·考茨基与社会主义革命：1880—1938年》，伦敦，1979年版，第24—25页；《马克思恩格斯全集》第3卷，第275，516页。

[295]R.西蒙（Simon）：《葛兰西的政治思想》，伦敦，1982年版，第11—13页。

[296]Q.霍尔（Hoare）和G.诺埃尔·史密斯（Nowell Smith）编：《安东尼·葛兰西狱中笔记选编》，伦敦，1973年版，第336页；萨尔瓦托里：《卡尔·考茨基与社会主义革命》，第29—30页。

[297]霍尔和诺埃尔·史密斯编：《安东尼·葛兰西狱中笔记选编》，第xxi页；西蒙：《葛兰西的政治思想》，第12页；萨尔瓦托里：《卡尔·考茨基和社会主义革命》，第23，218—219，256—258页。

[298]引自普列汉诺夫：《一元论历史观的发展》，第6页。

[299]普利汉诺夫：《一元论历史观的发展》，第1—3章。

[300]普列汉诺夫：《马克思主义的基本问题》，第106—107，137—138页。

[301]普利汉诺夫：《一元论历史观的发展》，第169页。

[302]同上，第123页。

[303]同上，第124，133，147，159—160，165，171，172页。

[304]普利汉诺夫：《一元论历史观的发展》，第131，133页。

[305]马克思：《资本论》第1卷，第390页。

[306]普列汉诺夫：《一元论历史观的发展》，第129，131，216页；普列汉诺夫：《马克思主义的基本问题》，第49页。

[307]G.麦克伦南：《马克思主义与历史学方法论》，伦敦，1981年版，第46页。

[308]马克思：《资本论》第1卷，第560页；《马克思恩格斯选集》第4卷，第96页；科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第23页。

[309]普列汉诺夫：《一元论历史观的发展》，第129—130，217页。

[310]普列汉诺夫：《一元论历史观的发展》，第216—218，262页。

[311]考茨基：《伦理和唯物主义历史观》，第133—134，144—145，161，171页。

[312]考茨基：《伦理和唯物主义历史观》，第120—137页。

[313]同上，第133，164—170页。

[314]同上，第169页；普列汉诺夫：《马克思主义的基本问题》，第62，64页；普列汉诺夫：《一元论历史观的发展》，第217页。

[315]布哈林：《历史唯物主义》，第256页。

[316]同上，第249，257页。

[317]布哈林：《历史唯物主义》，第140页。

[318]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第158页。

[319]布哈林：《历史唯物主义》，第134页。

[320]同上，第120页。

[321]斯大林：《辩证唯物主义和历史唯物主义》，第860—861页。

[322]同上，第862—867页。

[323]L.托洛茨基：《我们时代的马克思主义》，纽约，1970年版，第9页。

[324]托洛茨基：《持续革命：结果与前景》，伦敦，1971年版，第169页。

[325]列宁：《马克思主义的三个来源和三个组成部分》，第21—23页。

[326]同上，第7页。

[327]托洛茨基：《持续革命：结果与前景》，第170页。

[328]见科恩：《卡尔·马克思的历史理论》。该书第1章对黑格尔的历史哲学做了精彩

的介绍。

[329]T.沙宁编：《晚年马克思与俄国道路》，伦敦，1983年版，第4页。

[330]《马克思恩格斯选集》第1卷，第64，94页。

[331]《马克思恩格斯选集》第2卷，第33页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第611—612页。

[332]引自R.米克：《社会科学与卑贱的野蛮人》，剑桥，1976年版，第2页。

[333]同上，第174页。

[334]米克：《社会科学与卑贱的野蛮人》，第126页。

[335]同上，第161—174页。

[336]同上，第219页。

[337]斯密：《国富论》第2卷，牛津，1979年版，第689，690，694页，第5分册第1章各处。

[338]T.马尔萨斯：《论人口原理》，伦敦，1973年版，第6，22页。第1版出版于1798年。

[339]G.李奇泰姆（Lichtheim）：《从马克思到黑格尔》，伦敦，1971年，第69页；米克：《社会科学与卑贱的野蛮人》，第229页。四阶段理论也能够被发展为对阶级和所有权，以及对生计方式的强调。见米克：《社会科学与卑贱的野蛮人》，第229页；J.巴纳夫（Barnave）：《权力、所有权和历史》，纽约，1971年版。

[340]A.斯金纳（Skinner）：《A.斯密的〈国富论〉序言》第1—3册，哈蒙德斯沃斯，1976年版，第30页；米克：《社会科学与卑贱的野蛮人》，第163，164，172页。也见斯金纳：《一位苏格兰人对马克思主义社会学的贡献》，载I.布拉德利（Bradley）和M.霍华德（Howard）编：《古典的和马克思的政治经济学》，伦敦，1982年，第79—114页。

[341]G.伊奥尼斯库（Ionescu）编：《圣西门的政治思想》，牛津，1976年版，第24—25页；D.麦克伦南：《卡尔·马克思》，伦敦，1976年版，第106页。

[342]F.E.曼纽尔（Manuel）：《亨利·圣西门的新世界》，诺特丹，1963年版，第150—153，224页。

[343]曼纽尔：《亨利·圣西门的新世界》，第241页；E.威尔逊（Wilson）：《到芬兰车站》，伦敦，1966年版，第84页。

[344]伊奥尼斯库编：《圣西门的政治思想》，第105，143，157页。

[345]伊奥尼斯库编：《圣西门的政治思想》，第150，156页；G.D.H.科尔（Cole）：《社会主义思想的先驱者们：1789—1850年》，伦敦，1953年版，第40页；普列汉诺夫：《一元论历史观的发展》，第40页。

[346]《马克思恩格斯选集》第1卷，第90页。

[347]伊奥尼斯库编：《圣西门的政治思想》，第197页。

[348]曼纽尔：《亨利·圣西门的新世界》，第33页；科尔：《社会主义思想的先驱者们：1789—1850年》，第49页。

[349]曼纽尔：《亨利·圣西门的新世界》，第233页；普列汉诺夫：《一元论历史观的发展》，第49页。

[350]《马克思恩格斯选集》第2卷，第31页；《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第251，409页。

[351]《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第93—96页；T.麦卡锡：《马克思和无产阶级》，第9—12页。

[352]《马克思恩格斯选集》第4卷，第196页。

[353]《马克思恩格斯选集》第1卷，第35，37页。

[354]《马克思恩格斯全集》第2卷，第281，300，585页。

[355]A.布里格斯（Briggs）：《维多利亚时代的城市》，哈蒙德斯沃斯，1968年版，第88—116，184—187页。

[356]《马克思恩格斯全集》第2卷，第191页。

[357]《马克思恩格斯选集》第1卷，第4页。

[358]《马克思恩格斯全集》第42卷，第97—100页；麦卡锡：《马克思和无产阶级》，第9—12页。

[359]《马克思恩格斯选集》第1卷，第80，92，115页。

[360]《马克思恩格斯选集》第4卷，第547页。

[361]G.S.琼斯：《恩格斯和马克思主义的起源》，《新左派评论》1977年11—12月第106期，第102页。

[362]阿尔都塞和巴里巴尔：《读〈资本论〉》，第56页。

[363]肖：《马克思的历史理论》；科恩：《卡尔·马克思的历史理论》。

[364]科恩：《功能解释：答埃尔斯特》，《政治研究》1980年第28期，第129页。

[365]A.吉登斯：《历史唯物主义的当代批判》，伦敦，1981年版，第17，215页；吉登斯：《社会和政治理论研究》，伦敦，1979年版，第2章；吉登斯：《社会理论的中心问题》，伦敦，1979年版，第7，110—117，211—214页；J.埃尔斯特：《尤利西斯与塞壬》，剑桥，1979年版，第1章。

[366]吉登斯：《社会理论的中心问题》，第210—214页；也见R.K.默顿：《社会理论和社会结构》，格伦科，1962年版，第19—84页。

[367]科恩：《功能解释：答埃尔斯特》，第130页。

[368]同上，第129页；科恩：《答埃尔斯特论〈马克思主义、功能主义和博弈

论〉》，《理论与社会》1982年第11期，第486页；科恩：《功能解释、后果解释和马克思主义》，《调查》1982年第25期，第30页。

[369]《马克思恩格斯选集》第1卷，第152页。

[370]埃尔斯特：《尤利西斯与塞壬》，第33页；科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第253，261—262页。

[371]埃尔斯特：《评科恩对马克思主义历史理论的研究》，《政治研究》1980年第28期，第126—127页；科恩：《功能解释：答埃尔斯特》，第131页。

[372]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第269—270页；埃尔斯特：《酸葡萄》，剑桥，1983年版，第103页。应该强调指出，偶然变异并未假定任何控制机制、目标或目的的存在，即它的发生并未“保证”最适者的生存。

[373]茨托姆卡：《系统和功能》，纽约，1974年版，第140，150，151页。

[374]埃尔斯特：《评科恩对马克思主义历史理论的研究》，第126页；埃尔斯特：《酸葡萄》，第107页；埃尔斯特：《尤利西斯和塞壬》，第34页。

[375]埃尔斯特：《尤利西斯和塞壬》，第31—32页；埃尔斯特：《解释技术变革》，剑桥，1983年，第57—58页；科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第287—288页。

[376]埃尔斯特：《马克思主义、功能主义和博弈论：为方法论个体主义辩护》，《理论与社会》1982年第11期，第445，463页；埃尔斯特：《酸葡萄》，第106页；埃尔斯特：《评科恩对马克思主义历史理论的研究》，第126页。

[377]埃尔斯特：《解释技术变迁》，第61—64页；范帕里斯：《给功能主义的马克思主义正名》，《理论与社会》1982年第11期，第504页。

[378]范帕里斯：《给功能主义的马克思主义正名》，第503页。

[379]埃尔斯特：《评科恩对马克思主义历史理论的研究》，第131—133页；科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第285—286页；科恩：《功能解释、后果解释和马克思主义》，第50—54页；科恩：《答埃尔斯特论〈马克思主义、功能主义和博弈论〉》，第490—492页。

[380]埃尔斯特：《解释技术变迁》，第67页。

[381]科恩：《生产力和生产关系》，载B.马修斯编：《马克思：100年之后》，伦敦，1983年版，第119，124页。

[382]肖：《马克思的历史理论》；科恩：《卡尔·马克思的历史理论》。

[383]见本书边码第72—73页。

[384]肖：《马克思的历史理论》，第59页。

[385]埃尔斯特：《解释技术变迁》，第123页。

[386]M.萨林斯：《石器时代的经济学》，伦敦，1974年版，第79—80页。

[387]肖：《马克思的历史理论》，第59—60页。

[388]肖：《马克思的历史理论》，第60—61页。

[389]同上，第61页。

[390]同上，第61—62页。

[391]《马克思恩格斯选集》第1卷，第87—88页。

[392]《马克思恩格斯选集》第1卷，第77页。

[393]《马克思恩格斯全集》第3卷，第377页；也见《马克思恩格斯选集》第1卷，第92页；《马克思恩格斯全集》第3卷，第41页。

[394]肖：《马克思的历史理论》，第62—63页。

[395]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第134页。

[396]同上，第171页。

[397]同上，第197—201页。

[398]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第200页。

[399]同上，第158页；就科恩希望增加的“条件”见第117页。

[400]马克思：《资本论》第1卷，第12，13章。

[401]《马克思恩格斯选集》第1卷，第277页。

[402]《马克思恩格斯选集》第1卷，第35页；《马克思恩格斯全集》第2卷，第281页。

[403]E.J.霍布斯鲍姆：《革命的时代》，伦敦，1969年版，第28页；霍布斯鲍姆：《工业与帝国》，哈蒙德斯沃斯，1972年版，第3，6章。

[404]《马克思恩格斯选集》第1卷，第345页。

[405]马克思：《资本论》第1卷，第373—376页。

[406]马克思：《资本论》第1卷，第397—398页。

[407]同上，第413，505页。

[408]R.米什拉（Mishra）：《马克思理论中的技术和社会结构：一种解释性分析》，《科学与技术》1979年第23期，第132—157页。

[409]《马克思恩格斯选集》第1卷，第275页。

[410]《马克思恩格斯全集》第42卷，第91页。

[411]马克思：《资本论》第1卷，第88—89页。

[412]《马克思恩格斯全集》第2卷，第118—119页。

[413]《马克思恩格斯选集》第1卷，第585页。

[414]同上，第272页。

[415]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第148—149，292页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第90页。

[416]科恩：《生产力和生产关系》，第119页。

[417]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第171，285—286页。

[418]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第169—171页。

[419]同上，第175页。

[420]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第177—179页。

[421]R.布伦纳：《前工业时期欧洲农村的阶级结构和经济发展》，《过去与现在》1976年第70期，第47—50页。

[422]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第175页。

[423]肖：《马克思的历史理论》，第148页。

[424]T.伊格尔顿：《文学理论》，牛津，1983年版，第8页。

[425]汤普森：《理论的贫困》，第236，303页。

[426]《马克思恩格斯选集》第4卷，第692页。

[427]《马克思恩格斯选集》第2卷，第33页。

[428]肖：《马克思的历史理论》，第147—148，151—153页。

[429]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第175页。

[430]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第148—149页。

[431]《马克思恩格斯选集》第4卷，第688页。

[432]《马克思恩格斯选集》第3卷，第341—342页。

[433]肖：《马克思的历史理论》，第62页；科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第177页。

[434]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第159页。

[435]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第201页；《马克思恩格斯全集》第46卷上，第287页。

[436]《马克思恩格斯选集》第1卷，第88页。

[437]《马克思恩格斯全集》第46卷上，第43页。

[438]《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1974年版，第575页。

[439]J.普列梅内茨：《人与社会》第2卷，伦敦，1963年版，第282—283页。

[440]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第176—177页。

[441]同上，第261—262页。

[442]《马克思恩格斯选集》第2卷，第32页；也见《马克思恩格斯选集》第1卷，第80页。

[443]《马克思恩格斯选集》第1卷，第344页。

[444]同上，第345页。

[445]《马克思恩格斯选集》第1卷，第80，81页。

[446]同上，第142，161页。

[447]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第168—169页。

[448]同上，第166—167页；林恩·怀特：《中世纪的技术与社会变迁》，牛津，1971年版，第41—57页；罗德尼·希尔顿和P.H.索耶尔：《技术决定论：马镫和犁》，《过去与现在》1963年第24期，尤其见第95—100页。

[449]A.R布瑞德伯里（Bridbury）：《评L.怀特的〈中世纪的技术与社会变迁〉》，《经济史评论》第2辑，1962—1963年第15期，第371页。

[450]P.曼图克思：《18世纪的工业革命》，伦敦，1947年版，第443—445页；科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第167页。事实上，有学者论证，《住所法》对限制劳动力的流动并未产生任何实际影响（D.莱文《新生资本主义时代的家庭形态》，纽约，1977年版，第36页）。

[451]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第216页。

[452]同上，第197—201页。

[453]《马克思恩格斯选集》第4卷，第158—169页。

[454]B.辛德斯和P.Q.赫斯特：《前资本主义生产方式》，伦敦，1975年版，第48页。

[455]《马克思恩格斯选集》第4卷，第163页。

[456]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第61页。

[457]辛德斯和赫斯特：《前资本主义生产方式》，第23—28页。

[458]《马克思恩格斯选集》第4卷，第170页。

[459]萨林斯：《石器时代的经济学》，第2，3章。

[460]E.M.伍德：《资本主义社会中经济和政治的分离》，《新左派评论》1981年5—6月第127期，第83—86页。

[461]萨林斯：《石器时代的经济学》，第130—131页。

[462]例如见G.E.M.德圣克鲁瓦：《古代希腊世界的阶级斗争》，伦敦，1981年版；辛德斯和赫斯特：《前资本主义生产方式》，第2—5章；P.安德森：《绝对主义国家的谱系》，伦敦，1979年版，第462页；R.布伦纳：《欧洲前工业时代的农村阶级结构和经济发展》，第68—71页；C.威克姆：《另一种过渡：从古代世界向封建社会的过渡》，《过去与现在》1984年第103期，第3—36页。

[463]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第99页。

[464]《马克思恩格斯全集》第46卷下，第211页。

[465]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第201页。

[466]同上，第177页。

[467]A.诺夫（Nove）：《苏联存在统治阶级吗？》，载《政治经济学和苏联社会主义》，伦敦，1979年版，第12章；M.赫索维奇茨（Hirsowicz）：《评〈苏联存在统治阶级吗〉》，《苏维埃研究》1976年第28期，第262—273页。

[468]A.吉登斯：《发达社会的阶级结构》，伦敦，1978年版，第59—63页。

[469]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第158页。

[470]《马克思恩格斯选集》第1卷，第79页。

[471]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第135页。

[472]同上，第150—155页。

[473]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第23页；马克思：《资本论》第1卷，第562—563页。

[474]萨林斯：《石器时代的经济学》，第1—3章。

[475]J.科恩：《评科恩的〈卡尔·马克思的历史理论：一种辩护〉》，《哲学杂志》1982年第79期，第261—269页。

[476]J.Z.梯托（Titow）：《英格兰农村社会：1200—1350年》，伦敦，1969年版，第3章；Z.拉齐（Razi）：《中世纪教区的生活、婚姻和死亡》，剑桥，1980年版，第2章。

[477]布伦纳：《前工业时期欧洲农村的阶级结构和经济发展》，第47—51页；布伦纳：《欧洲资本主义的农业根源》，《过去与现在》1982年第97期，尤其见第16—17，24—41，48—50页；希尔顿：《中世纪晚期的英国农民》，牛津，1979年版，第10章；E.西尔利（Searle）：《领主制与共同体：纪功寺及其周边社区》，多伦多，1974年版，第268页；E.L.琼斯：《农业与工业革命》，牛津，1974年版，第3—4章；R.戴维斯（Davis）：《大西洋经济的崛起》，伦敦，1977年版，第12章。

[478]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第149，171页。

[479]马克思：《资本论》第1卷，第555—566页。

[480]肖：《马克思的历史理论》，第148页。

[481]布伦纳：《资本主义发展的起源：对新斯密马克思主义的一种批判》，《新左派评论》1977年7—8月第104期，第71页。

[482]同上，第60页；也见J.托波尔斯基（Topolski）：《波兰经济从16世纪到18世纪的衰落》，载P.埃尔利（Earle）编：《1500—1800年欧洲经济史论文集》，牛津，1984年版。

[483]布伦纳：《资本主义发展的起源：对新斯密马克思主义的一种批判》，第69页。

[484]M.芬利（Finley）：《古代经济》，伦敦，1979年版，第5章，引文见第144，146—147页；也见F.W.沃尔班克：《可怕的革命》，利物浦，1969年版，第40—57，109—110页。

[485]M.布洛赫：《中世纪欧洲的土地和劳作》，伦敦，1967年版，第143—147页；也见芬利：《古代世界的技术创新和经济进步》，《经济史评论》1965年第2辑第18期，第29—45页。

[486]肖：《马克思的历史理论》，第129—130页；马克思的观点见S.阿维纳尼编：《卡尔·马克思论殖民统治和现代化》，纽约，1969年版。

[487]安德森：《绝对君主制国家的谱系》，第495页；科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第199页。

[488]马克思：《资本论》第1卷，第533页；科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第169—171页。

[489]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第173页；戴维斯：《大西洋经济的崛起》，第12，13章。

[490]《马克思恩格斯选集》第1卷，第275页。

[491]同上。

[492]马克思：《资本论》第1卷，第259—260，350，557页。

[493]马克思：《资本论》第3卷，第199页。

[494]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第151—154页。

[495]N.吉拉斯：《马克思和人性：对一种神话的驳斥》，伦敦，1983年版；S.塞耶斯：《马克思主义和辩证方法：对G.A.科恩的一种批判》，《激进哲学》1984年春季号，第11—12页。

[496]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第171页。

[497]同上，第165，278页。

[498]科恩：《功能解释：答埃尔斯特》，《政治研究》1980年第28期，第129—130页。

[499]安德森：《从古代向封建社会的过渡》，伦敦，1977年版，第204页。

[500]同上，第48—51页。

[501]马克思：《资本论》第3卷，第13，15章；引文见第278页。

[502]同上，第14章；G.霍奇森：《托洛茨基和宿命论式的马克思主义》，诺丁汉，1975年版，第65—86页；I.斯蒂德曼：《斯拉法式的马克思》，伦敦，1977年版，第116—136，205页。

[503]威克姆：《另一种过渡》，第6页。

[504]威克姆：《另一种过渡》，第13—14页；沃尔班克：《可怕的革命》，第61—68，70—80页；克罗伊森：《古代希腊世界的阶级斗争》，尤其见第502—503页。

[505]芬利：《古代经济》，第149页。

[506]威克姆：《另一种过渡》，第14页；辛德斯和赫斯特：《前资本主义生产方式》，第82—91页。

[507]见本书边码第48—51页。

[508]例如见F.哈里迪（Halliday）和M.莫利纽克斯（Molyneux）：《埃塞俄比亚革命》，伦敦，1981年版，尤其见第1，2章。

[509]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第199页。在这种背景下，奥利弗（Oliva）无根据的判断只能被视为是稀奇古怪的想法，他认为，罗马帝国的危机是农业技术效率的增长所致，因为它与奴隶生产关系的桎梏相冲突。P.奥利弗：《潘诺尼亚与罗马帝国危机的爆发》，布拉格，1962年版，第171页及其后几页。

[510]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第177页。

[511]肖：《马克思的历史理论》，第148页；也见第103—105，121—122页。

[512]对从原始共产主义生产方式向下一个生产方式过渡的解释见萨林斯：《石器时代的经济学》，第2，3章，首先见第49—50页。

[513]这里提出的对马克思革命理论的评价是基于乔恩·戴森的一篇未发表的论文。

[514]见本书第三章各处，并见本书边码第107—109页。

[515]见本书第三章各处，并见本书边码第110—111页。

[516]威克姆：《另一种过渡》，第14页。

[517]《马克思恩格斯选集》第1卷，第278页；《马克思恩格斯选集》第3卷，第617页。

[518]M.基德伦（Kidron）：《第二次世界大战以来的西方资本主义》，哈蒙德斯沃斯，1970年版，第11页。

[519]见本书第三章各处，并见本书边码第111—121页。

[520]例如，罗森堡相信资本主义最后的绝境和崩溃。见罗森堡：《社会改良还是革命》，科伦坡，1969年版，第12—13页；也见托洛茨基：《我们时代的马克思主

义》，纽约，1970年版，第34页。

[521]后者见托洛茨基：《资本主义临死前的痛苦和第四国际的任务》，伦敦，1970年版，第12页。

[522]马克思：《资本论》第3卷，第278页。

[523]《马克思恩格斯选集》第1卷，第470页。

[524]同上，第362页。

[525]马克思：《资本论》第1卷，第708页。

[526]马克思：《资本论》第1卷，第831页。

[527]引文来自费恩巴赫（Fernbach）为卡尔·马克思的《第一国际及其后》写的序言，哈蒙德斯沃斯，1974年版，第59页。

[528]C.约翰逊：《改良主义问题和马克思的拜物教理论》，《新左派评论》1980年1—2月第119期，第70—96页。

[529]马克思：《资本论》第1卷，第571页；《马克思恩格斯选集》第2卷，第87，96页。

[530]同上，第571页。

[531]马克思：《资本论》第1卷，第571页。

[532]基德伦：《第二次世界大战以来的西方资本主义》，第12页。基德伦强调，这种趋势是现实存在的，尽管在某些地区贫困仍然继续存在，尽管也未能实现财富的再分配。也见N.哈里斯（Harris）：《黄油与大炮》，哈蒙德斯沃斯，1983年版，第2章。

[533]列宁：《怎么办》，莫斯科，1973年版，第42页。

[534]马克思：《资本论》第1卷，第409页注89。

[535]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第30，88—114页。

[536]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第79—80，89页。

[537]同上，第47页。

[538]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第90页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第344页。

[539]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第95页。

[540]同上，第158页。

[541]同上，第80，94页。

[542]同上，第80页。

[543]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第96页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第

142页（应该说我们对这句话的翻译是成问题的，我们译成“手推磨产生的是封建主的社会，蒸汽磨产生的是工业资本家的社会”，它往往会使我们对历史唯物主义做出技术决定论式的理解，而且也使上下文无法理解。我们这里根据英文原文做了重新翻译。——译注）。

[544]《马克思恩格斯全集》第46卷，第364页。

[545]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第96页。

[546]布伦纳：《前工业时期欧洲农村的阶级结构和经济发展》，《过去与现在》1976年第70期，第63—80页；琼斯：《农业与工业革命》，牛津，1974年版，第4—5章。

[547]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第158页。

[548]威克姆：《另一种过渡》，第12—13页。

[549]《马克思恩格斯选集》第46卷上，第22页。

[550]《马克思恩格斯选集》第1卷，第80页。

[551]《马克思恩格斯选集》第46卷上，第24—25页。

[552]《马克思恩格斯全集》第46卷上，第33—34页。

[553]同上，第36—37页。

[554]同上，第488页。

[555]同上，第23页。

[556]马克思：《资本论》第1卷，第204页。

[557]《马克思恩格斯选集》第2卷，第33页。

[558]马克思：《资本论》第3卷，第891—892页。

[559]《马克思恩格斯全集》第46卷上，第33—34页。

[560]马克思：《资本论》第2卷，第44页。

[561]马克思：《资本论》第1卷，第244页。

[562]马克思：《资本论》第1卷，第371页。

[563]麦克默特里：《马克思世界观的结构》，第72页；科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第113页。

[564]《马克思恩格斯全集》第46卷上，第197页。

[565]《马克思恩格斯全集》第26卷第2册，人民出版社1973年版，第603页；《马克思恩格斯全集》第19卷，人民出版社1963年版，第131页。我们这里关注的是马克思命题的理论内涵，而不是它们的历史准确性。

[566]《马克思恩格斯全集》第46卷上，第35页。

[567]同上，第197页。正如科恩所指出的，生产的目的（诸如为直接消费或为交换而进行的生产）是生产社会形式的组成部分（科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第80—81页）。

[568]马克思：《资本论》第1卷，第397页。

[569]《马克思恩格斯全集》第46卷上，第175—176页。

[570]《马克思恩格斯全集》第26卷第3册，第348页。

[571]《马克思恩格斯全集》第26卷第3册，第473页。

[572]马克思《资本论》第1卷，第783页。

[573]《马克思恩格斯全集》第46卷下，第84—85页。

[574]同上，第83，268页。

[575]同上，第205—21页。

[576]《马克思恩格斯全集》第46卷上，第23页。

[577]同上，第25页。

[578]同上，第18页。

[579]同上，第21页。

[580]《马克思恩格斯选集》第3卷，第489—490页。

[581]马克思：《资本论》第1卷，第23页。

[582]马尔萨斯：《人口原理》，伦敦，1973年版，第6—7页；马克思：《资本论》第1卷，第692页；也见《马克思恩格斯全集》第46卷下，第104页。

[583]《马克思恩格斯选集》第3卷，第489—490页；《马克思恩格斯全集》第46卷上，第22—23，25页。

[584]《马克思恩格斯选集》第1卷，第70页。

[585]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第156—157页。

[586]《马克思恩格斯选集》第4卷，第149页。

[587]同上，第154—155页。

[588]《马克思恩格斯全集》第46卷下，第104页；《马克思恩格斯全集》第26卷第2册，第124页。

[589]《马克思恩格斯全集》第26卷第2册，第603页。

[590]《马克思恩格斯全集》第46卷下，第34页。

[591]《马克思恩格斯全集》第26卷第3册，第466页。再次地，在这个问题上，我们关

注的是马克思的理论假设，而不是他分析的历史准确性。

[592]《马克思恩格斯选集》第1卷，第763页；也见安德森：《绝对主义国家的谱系》，第462—472页。

[593]马克思：《资本论》第1卷，第397页；《马克思恩格斯全集》第28卷，人民出版社1973年版，第271—272页。

[594]马克思：《资本论》第1卷，第533页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第275页。

[595]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第169—171页；见本书边码第119—124页，153—156页。

[596]《马克思恩格斯全集》第26卷第3册，第86页；《马克思恩格斯全集》第26卷第2册，第124页；《马克思恩格斯全集》第46卷下，第35页；马克思：《资本论》第1卷，第533—534页。

[597]《马克思恩格斯选集》第1卷，第166—167页。

[598]同上，第276，279页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第356—357页。

[599]《马克思恩格斯全集》第26卷第1册，第423页；《马克思恩格斯全集》第46卷下，第291—293页。

[600]《马克思恩格斯选集》第1卷，第104—115页。

[601]J.贝希勒尔：《资本主义的起源》，牛津，1975年版，第12页。

[602]《马克思恩格斯选集》第1卷，第68，104—115页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第272—276页；G.E.玛麦（Mumy）：《亚当·斯密〈国富论〉中的乡村与城镇》，《科学与社会》第62期（1978—1979年冬季第4册），第458—477页；布伦纳：《资本主义发展的起源：对新斯密马克思主义的一种批判》，《新左派评论》1977年7—8月第104期，尤其见第27，33—38页。

[603]《马克思恩格斯全集》第46卷上，第509，511—514页；《马克思恩格斯全集》第46卷下，第389—390页；马克思：《资本论》第3卷，第372页。

[604]《马克思恩格斯全集》第46卷上，第235页。

[605]马克思：《资本论》第1卷，第783页。

[606]马克思：《资本论》第1卷，第784页。

[607]马克思：《资本论》第1卷，第24章（所谓原始积累）。对马克思分析的历史价值的一种非常不同的评价见K.柯林斯（Collins）：《马克思论英国农业革命：理论和证据》，《历史和理论》1966年第6期，第351—381页；J.萨维勒（Saville）：《原始积累和英国的早期工业化》，《社会主义名册》1969年，第247—271页。

[608]例如见《马克思恩格斯选集》第1卷，第277页；《马克思恩格斯全集》第46卷上，第235页；《马克思恩格斯全集》第46卷下，第211页。

[609]列宁：《马克思主义的三个来源和三个组成部分》，第7页。

[610]马克思：《资本论》第1卷，第738页。

[611]《马克思恩格斯全集》第46卷下，第84—85页。

[612]《马克思恩格斯全集》第49卷，人民出版社1982年版，第80页。

[613]同上，第86页，也见第90—91页。

[614]马克思：《资本论》第1卷，第24章第1—4节，即第781—813页。

[615]马克思：《资本论》第3卷，第893—894页。

[616]同上，第891页。

[617]《马克思恩格斯全集》第32卷，人民出版社1974年版，第672页；《马克思恩格斯选集》第3卷，第342页。

[618]汤普森：《理论的贫困》，第229—242页。

[619]M.多布：《资本主义发展研究》，伦敦1975年版（1946年第1版），第40页。

[620]多布：《资本主义发展研究》，第42页。

[621]见R.布伦纳：《多布论从封建社会向资本主义社会的过渡》，《剑桥经济学杂志》1978年第2辑，第121—140页。

[622]多布：《资本主义发展研究》，第39—42，51—53，124—126页。

[623]同上，第52—53页。

[624]多布：《资本主义发展研究》，第54—67页。

[625]I.布兰查德（Blanchard）：《人口增长、圈地和都铎早期的经济》，《经济史评论》1970年第2辑第23期，第427—445页；J.康沃尔（Cornwall）：《16世纪早期的英国人口》，出处同上，第32—44页；J.哈彻（Hatcher）：《黑死病、人口和英国经济：1348—1530年》，伦敦，1977年版，第69页。

[626]马克思：《资本论》第1卷，第784—785页；M.M.波斯坦：《中世纪的经济和社会》，伦敦，1972年版，第151—152页。

[627]斯威齐：《一种批判》（1950年），R.H.希尔顿编：《从封建社会向资本主义社会的过渡》，伦敦，1976年版，第35，40页。

[628]希尔顿编：《从封建社会向资本主义社会的过渡》，第44页。

[629]斯威齐：《一种答辩》（1953年），载希尔顿编：《从封建社会向资本主义社会的过渡》，第106—108页。

[630]斯威齐：《一种答辩》，第106页。

[631]同上，第106—107页。

[632]斯威齐：《一种答辩》，第105页。

[633]布伦纳：《农村阶级结构》，第42—46页。

[634]I.沃勒斯坦：《现代世界体系》，伦敦，1974年版，尤其见第346—351页。

[635]同上，第87页。

[636]布伦纳：《资本主义发展的起源》，第69—70页。

[637]布伦纳：《资本主义发展的起源》，第69—77页。对沃勒斯坦研究的经验批判见P.奥布莱恩（O'Brien）：《欧洲的经济发展：边缘区的贡献》，《经济史评论》1982年第2辑第35期，第4—18页。

[638]波斯坦：《中世纪农业和中世纪经济一般问题论文集》，剑桥，1973年版；波斯坦：《中世纪的经济与社会》；E.勒华·拉杜里（E. Le Roy Ladurie）：《朗格多克农民》，伊利诺斯，1976年版；H.J.哈巴卡克（Habakkuk）：《现代英国经济史》，《经济史杂志》1958年第18期，第486—488页。

[639]布伦纳：《农村阶级结构》，第32—42页；布伦纳：《欧洲资本主义的农业根源》，《过去与现在》1982年第97期，第20—28页。

[640]拉杜里：《朗格多克农民》，第289—296页。

[641]P.博登：《农产品价格、农场利润和地租》，载H.R.芬伯格（Finberg）编：《英格兰和威尔士农业史》第2卷（1500—1640年），剑桥，1974年版，第593页。

[642]N.J.G.庞德斯：《中世纪欧洲经济史》，伦敦，1974年版，第475页。

[643]哈彻：《黑死病、人口和英国经济》，第36—44页；波斯坦：《中世纪的经济与社会》，第152页。

[644]哈彻：《英格兰农奴制和佃农对土地的使用权：一种重新评估》，《过去与现在》1981年第90期，第26—33，37—39页。

[645]希尔顿：《一个评论》，希尔顿编：《从封建社会向资本主义社会的过渡》，第115页；希尔顿：《中世纪英格兰农奴制的衰落》，伦敦，1969年版，第32—34，57页。

[646]布伦纳：《农村阶级结构》；布伦纳：《欧洲资本主义的农业根源》。对阶级斗争作用的类似强调见J.E.马丁：《从封建社会到资本主义社会：英格兰农村发展中的农民和地主》，伦敦，1983年版。

[647]布伦纳：《农村阶级结构》，第52—60页；布伦纳：《欧洲资本主义的农业根源》，第66—76页。

[648]同上，第69—75页；同上，第76—83页。

[649]布伦纳：《农村阶级结构》，第61—68页；布伦纳：《欧洲资本主义的农业根源》，第83—110页。

[650]H.文德尔（Wunder）：《德国东部和西部的农民组织和阶级冲突》，《过去与现在》1978年第78期，第47—55页。

[651]J.P.库珀（Cooper）：《探查农业资本主义》，《过去与现在》1978年第80期，

第20—56页。

[652]布伦纳：《农村的阶级结构》，第71—72页；布伦纳：《欧洲资本主义的农业根源》，第50—56，77—89页。

[653]文德尔：《德国东部和西部的农民组织和阶级冲突》，第52页；沃勒斯坦：《现代世界体系》，第87，90—99页；安德森：《从古代向封建社会的过渡》，伦敦，1973年版，第252—254页。

[654]《马克思恩格斯全集》第46卷上，第22页。

[655]科恩：《答埃尔斯特论〈马克思主义、功能主义和博弈论〉》，《理论与社会》1982年第11期，第488页。

[656]《马克思恩格斯选集》第2卷，第32页。

[657]《马克思恩格斯全集》第26卷第1册，第296页。

[658]《马克思恩格斯选集》第1卷，第131页；《马克思恩格斯选集》第2卷，第33页。

[659]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第216—217页；埃尔斯特：《理解马克思》，剑桥，1985年版，第31—32页。

[660]《马克思恩格斯选集》第2卷，第32页。

[661]例如见S.霍尔：《对“基础和上层建筑”隐喻的反思》，载布卢姆菲尔德编：《阶级、霸权和政党》，牛津，1978年版；J.拉瑞恩：《意识形态概念》，伦敦，1979年版，第66页；M.雷德：《马克思对历史的解释》，纽约，1979年版，第57页。

[662]《马克思恩格斯选集》第2卷，第32页。

[663]同上，第33页。

[664]同上，第32页。

[665]《马克思恩格斯全集》第3卷，第377—378页。

[666]《马克思恩格斯选集》第1卷，第98—99页。

[667]《马克思恩格斯选集》第1卷，第92页。

[668]《马克思恩格斯全集》第6卷，人民出版社1961年版，第291页。

[669]《马克思恩格斯全集》第3卷，第441—442页。

[670]《马克思恩格斯全集》第6卷，第121页；也见《马克思恩格斯全集》第3卷，第280，292—293页。

[671]《马克思恩格斯全集》第3卷，第162，169—170，279页；马克思：《资本论》第1卷，第96页；《马克思恩格斯全集》第26卷第3册，第474页。

[672]G.马歇尔（Marshall）：《探寻资本主义精神》，伦敦，1982年版，第142—143页。

[673]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第176—177，278—279页。

[674]马克思：《资本论》第1卷，第99页；《马克思恩格斯选集》第3卷，第313页。

[675]《马克思恩格斯选集》第1卷，第152页。

[676]《马克思恩格斯全集》第6卷，第292页。

[677]《马克思恩格斯全集》第3卷，第29—30，211页；《马克思恩格斯选集》第4卷，第702—703页；多布：《历史唯物主义和经济因素的作用》，《历史》1951年第36期，第4页；E.约翰（John）：《对历史唯物主义解释的一些质疑》，《历史》1953年第38期，第4页；汤普森：《理论的贫困》，伦敦，1978年版，第79页。

[678]雷德：《马克思对历史的解释》，第xx，3，70页。

[679]同上，第4—5，8，9，56，97，184—185页。

[680]《马克思恩格斯选集》第1卷，第274，300，306页；《马克思恩格斯全集》第6卷，第291—292页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第68页。

[681]《马克思恩格斯全集》第3卷，第211页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第289页；《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第117页。

[682]雷德：《马克思对历史的解释》，第xx，3—4，10页。

[683]恩格斯致约·布洛赫（1890年9月21/22日），《马克思恩格斯选集》第4卷，第696，698页；恩格斯致康·施米特（1890年10月27日），《马克思恩格斯选集》第4卷，第704页；恩格斯致弗·梅林（1893年7月14日），《马克思恩格斯选集》第4卷，第728页。

[684]恩格斯致约·布洛赫（1890年9月21/22日，《马克思恩格斯选集》第4卷，第696页；恩格斯致康·施米特（1890年10月27日），《马克思恩格斯选集》第4卷，第702，703页；恩格斯致弗·梅林（1893年7月14日），《马克思恩格斯选集》第4卷，第728页。

[685]恩格斯致康·施米特（1890年10月27日），《马克思恩格斯选集》第4卷，第704页；恩格斯致博尔吉乌斯（1894年1月25日），《马克思恩格斯选集》第4卷，第732—733页；《马克思恩格斯全集》第3卷，第479页；《马克思恩格斯全集》第6卷，第124—125页；《马克思恩格斯全集》第7卷，人民出版社1959年版，第248页；马克思：《资本论》第1卷，第617—618页；《马克思恩格斯全集》第46卷上，第510页；《马克思恩格斯选集》第3卷，第102页；G.威廉斯：《雾月十八日：马克思和挫折》，载B.马修斯：《马克思：一百年之后》，伦敦，1983年版，尤其见第12—13，32—33页。

[686]《马克思恩格斯选集》第4卷，第705，732页。

[687]同上，第696页。

[688]《马克思恩格斯选集》第3卷，第776页。

[689]马克思：《资本论》第1卷，第99页。

[690]普列梅内茨：《人与社会》第2卷，伦敦，1963年版，第278页。

[691]雷德：《马克思对历史的解释》，第xx，70，75—76，78，181，186，204页。

[692]同上，第57页；马克思：《资本论》第1卷，第23页；《马克思恩格斯全集》第46卷上，第25页。

[693]马克思：《马克思恩格斯全集》第46卷上，第36—37页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第142，143页。

[694]博托莫尔和鲁宾编：《卡尔·马克思：社会学和社会哲学选集》，哈蒙德斯沃斯，1970年版，第33—34页；雷德：《马克思对历史的解释》，第58，60页。

[695]雷德：《马克思对历史的解释》，第56，58—60，119页。

[696]《马克思恩格斯选集》第1卷，第92页；马克思：《资本论》第3卷，第891—892页。

[697]雷德：《马克思对历史的解释》，第82页。

[698]马克思：《〈政治经济学批判〉序言》，《马克思恩格斯选集》第2卷，第32—33页。马克思希望避免受到普鲁士书报检查官的注意，这使他在1859年《序言》中未强调阶级斗争的作用。见A.M.普林茨：《马克思写作1859年〈序言〉的背景和内在动机》，《思想史杂志》1969年第30期，第437—450页。

[699]雷德：《马克思对历史的解释》，第3，10，27—28，35—36，38—39，40—41，70，72页。

[700]马克思：《资本论》第3卷，第791页。

[701]安德森：《绝对主义国家的谱系》，第403—404页。

[702]R.S.戈特利布（Gottlieb）：《封建主义和历史唯物主义：批判和综合》，《科学与社会》1984年第48期，第3—4页；A.吉登斯：《历史唯物主义的当代批判》，伦敦，1981年版，第4，7，212—214页；E.M.伍德：《经济和政治在资本主义社会中的分离》，《新左派评论》1981年5—6月第127期，第66—95页。

[703]马克思：《资本论》第3卷，第891页。

[704]雷德：《马克思对历史的解释》，第28，181页；S.卢克斯：《基础能够同上层建筑区别开来吗？》，载D.米勒和L.西尔登托普：《政治理论的本质》，牛津，1983年版，第104，111页。

[705]阿克顿：《时代的幻象》，第164—168，177，258页；普列梅内茨：《人与社会》第2卷，第283—289，345页。

[706]雷德：《马克思对历史的解释》，第40—41，56，70，84—86，97，181页。

[707]科恩：《存在、意识和角色：论历史唯物主义的基础》，载C.阿布拉姆斯基（Abramsky）和B.J.威廉斯：《纪念E.H.卡尔论文集》，伦敦，1974年版，第88页；科恩：《评对历史唯物主义的一些批判》，《亚里士多德学会论文汇编》1870年第44期增刊，第121—124页；科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第223—224页。

[708]埃尔斯特：《理解马克思》，第403页。

[709]科恩：《存在、意识和角色》，第91—92页。

[710]卢克斯：《基础能够同上层建筑区别开来吗？》，第103—119页。

[711]M.戈德利耶：《基础、社会和历史》，《新左派评论》1978年11—12月，第83，87—88页。

[712]同上，第88—90页。

[713]伍德：《经济和政治在资本主义社会中的分离》，第79页。

[714]卢克斯：《基础能够同上层建筑区别开来吗？》，第11—16页。

[715]雷德：《马克思对历史的解释》，第40—41页；伍德：《经济和政治在资本主义中的分离》，第68，77—79页。

[716]克罗伊克斯：《古代希腊世界的阶级斗争》，第43—44，49，98页；E.盖尔纳（Gellner）：《苏联人和野蛮人》，《时代文学增刊》3789（1974年10月18日）。

[717]马克思：《资本论》第3卷，第890—891页；《马克思恩格斯全集》第46卷上，第502—503页。

[718]雷德：《马克思对历史的解释》，第41页。

[719]阿克顿：《时代的幻象》，第164—168，177，258页；普列梅内茨：《人与社会》第2卷，第283—289，345页。

[720]阿尔都塞和巴里巴尔：《读〈资本论〉》，第98页。

[721]同上，第17页；阿尔都塞：《保卫马克思》，伦敦，1977年版，第103页。

[722]《马克思恩格斯选集》第2卷，第32—33页；阿尔都塞：《列宁和哲学及其他论文》，伦敦，1971年版，第201页。

[723]汤普森：《理论的贫困》，第254，355，360页。

[724]阿尔都塞和巴里巴尔：《读〈资本论〉》，第97页。

[725]阿尔都塞和巴里巴尔：《读〈资本论〉》，第177页；阿尔都塞：《保卫马克思》，第96—101页。

[726]阿尔都塞：《保卫马克思》，第113页。

[727]阿尔都塞和巴里巴尔：《读〈资本论〉》，第183页。

[728]同上，第97页。

[729]阿尔都塞和巴里巴尔：《读〈资本论〉》，第177页。

[730]同上，第177—178页。

[731]马克思：《资本论》第1卷，第99页。

[732]阿尔都塞和巴里巴尔：《读〈资本论〉》，第220—224页。

[733]同上，第100，187，223—224页。

[734]阿尔都塞和巴里巴尔：《读〈资本论〉》，第100，187，223—224页；辛德斯和赫斯特：《前资本主义生产方式》，第13—15页；辛德斯和赫斯特：《生产方式和社会形态》，第55—56页；吉登斯：《历史唯物主义的当代批判》，第19页；吉登斯：《社会理论的中心问题》，伦敦，1979年版，第113页。

[735]吉登斯：《社会和政治理论研究》，伦敦，1979年版，第111—112页。

[736]阿尔都塞和巴里巴尔：《读〈资本论〉》，第177—178页。

[737]安德森：《绝对主义国家的谱系》，第403页。

[738]阿尔都塞和巴里巴尔：《读〈资本论〉》，第183页。

[739]赫斯特：《马克思主义与历史编撰》，伦敦，1985年版，第100页；辛德斯和赫斯特：《前资本主义生产方式》，第18—19，44，82，229—330页；辛德斯和赫斯特：《生产方式和社会形态》，第33，51页。

[740]安德森：《绝对主义国家的谱系》，第401—404，408页。

[741]赫斯特：《马克思主义与历史编撰》，第113页。

[742]安德森：《绝对君主制国家的谱系》，第402—403页。

[743]雷德：《马克思对历史的解释》，第27—28，36页。

[744]马克思：《资本论》第1卷，第8，12，20—23页；汤普森：《理论的贫困》，第340页。

[745]阿尔都塞和巴里巴尔：《读〈资本论〉》，第180页。

[746]汤普森：《理论的贫困》，第252—256页。

[747]H.斯宾塞：《社会学研究》，载K.汤普森和J.滕斯托尔编（Tunstall）：《社会学观点》，哈蒙德斯沃斯，1971年版，第38页。

[748]N.埃利亚斯（Elias）：《什么是社会学？》，伦敦，1978年版，第20页；汤普森：《理论的贫困》，第271页。

[749]汤普森：《理论的贫困》，第344页；安德森：《英国马克思主义的内部争论》，伦敦，1980年版，第18页。

[750]埃利亚斯：《什么是社会学？》，第130页。

[751]吉登斯：《社会和政治理论研究》，第123—134页；埃尔斯特：《理解马克思》第1章。也见埃尔斯特、科恩、罗默、伯格和奥菲、范帕里吉斯和吉登斯之间的争论，载《理论和社会》第11期（1982年），第457—539页。

[752]例如见马克思：《资本论》第1卷，第74—75，470—471页；马克思：《资本论》第3卷，第874—875，894页。

[753]《马克思恩格斯全集》第46卷上，第220页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第

344页。

[754]《马克思恩格斯全集》第3卷，第515页。

[755]《马克思恩格斯全集》第2卷，第118—119页；博托莫尔和鲁贝尔：《卡尔·马克思：社会学和社会哲学选集》，第78，91—92页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第585页；《马克思恩格斯全集》第46卷上，第31页。

[756]汤普森：《理论的贫困》，第345页。

[757]阿尔都塞和巴里巴尔：《读〈资本论〉》，第97，207页。

[758]T.洛弗尔：《对实在的诸种写照》，伦敦，1980年版，第27—28页；R.米什拉（Mishra）：《马克思理论中的技术和社会结构：一种解释性分析》，《科学与社会》1979年第43期，第134页；汤普森：《理论的贫困》，第346页。

[759]汤普森：《理论的贫困》，第98—100，111页。

[760]马克思：《资本论》第1卷，第244页。

[761]辛德斯和赫斯特：《前资本主义生产方式》，第22页；科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第82—83页。

[762]马克思：《资本论》第1卷，第368页。

[763]G.达尔顿：《农民究竟是如何被“剥削”的》，《美国人类学家》1974年第76期，第553—561页。接下来的争论见《美国人类学家》1975年第77期，第337—338页；1976年第78期，第639—642页；1977年第79期，第115—119页。

[764]马克思：《资本论》第1卷，第243—244页。

[765]马克思：《资本论》第1卷，第264—265页。

[766]《马克思恩格斯全集》第3卷，第479页。

[767]P.斯隆（Sloan）：《马克思和正统经济学家》，牛津，1973年版，第44—45页。

[768]D.C.诺思和R.P.托马斯：《庄园制的兴衰：一种理论模式》，《经济史杂志》1971年第31期，第777—803页。

[769]J.E.罗默：《有关剥削和阶级的一般理论》，剑桥、马萨诸塞，1982年版，尤其见第7章。

[770]S.菲诺阿尔泰亚（Fenoaltea）：《一种理论模式的兴衰：庄园制》，《经济史杂志》1979年第35期，第386—409页。

[771]罗默：《有关剥削和阶级的一般理论》，第237页。

[772]同上，第192—196页。

[773]罗默：《有关剥削和阶级的一般理论》第7—9章，尤其见第265页及其后。

[774]罗默：《有关剥削和阶级的一般理论》，第7—9章，尤其见第265页。

[775]B.摩尔：《民主与专制的社会起源》，哈蒙德斯沃斯，1973年版，第471页；也见菲诺阿尔泰亚：《一种理论模式的兴衰：庄园制》，第386—409页。

[776]W.朗格兰德（Langland）：《对庄稼汉的研究》，哈蒙德斯沃斯，1974年版，第123页。

[777]马克思：《资本论》第2卷，第44页。

[778]阿尔都塞和巴里巴尔：《读〈资本论〉》，第212—216页。

[779]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第63—66页；埃尔斯特：《理解马克思》，第254页；M.芬利：《古代经济》，伦敦，1979年版，第49页。

[780]埃尔斯特：《理解马克思》，第231页；科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第73页。

[781]《马克思恩格斯选集》第1卷，第121页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第193页。

[782]汤普森：《理论的贫困》，第298—299页；汤普森：《英国工人阶级的形成》，伦敦，1980年版，第9—10页。

[783]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第73—77页；安德森：《英国马克思主义的内部争论》，第39—43页。

[784]《马克思恩格斯全集》第46卷上，第474—482，504—516页；马克思：《资本论》第3卷，第714—720，889—904页；辛德斯和赫斯特：《前资本主义生产方式》，第221页；布洛赫：《马克思主义和人类学》，第10，151—152页。

[785]《马克思恩格斯选集》第4卷，第95—97页。

[786]布洛赫：《马克思主义和人类学》，第16—19，54，162页。

[787]《马克思恩格斯选集》第1卷，第68—69，82，83—84页；《马克思恩格斯全集》第46卷上，第470—471，482—487页。

[788]布洛赫：《马克思主义与人类学》，第68页。

[789]《家庭、私有制和国家的起源》第1—3章，第9章，见《马克思恩格斯选集》第4卷。

[790]《马克思恩格斯选集》第1卷，第68—69页；《马克思恩格斯全集》第46卷上，第470—471页。

[791]M.戈德利耶：《马克思主义人类学的各种观点》，剑桥，1977年版，第51—58页；辛德斯和赫斯特：《前资本主义生产方式》，第44—47页。

[792]辛德斯和赫斯特：《前资本主义生产方式》，第46—50页；梅娅苏：《象牙海岸古努人的经济人类学》，巴黎，1964年版，尤其见第98—99，123—125，188页；E.特里（Terray）：《马克思主义和“原始”社会》，纽约，1972年版，第93页及其后。

[793]戈德利耶：《新几内亚布鲁亚人中的社会等级》，载A.斯特拉森（Strathern）编：《新几内亚高地社会中的不平等》，剑桥，1982年版，尤其见第6，15—20页。

[794]N.莫杰斯卡（Modjeska）：《生产和不平等：从新几内亚中部得出的观点》，载斯特拉森编：《新几内亚高地社会中的不平等》，第51页。

[795]《马克思恩格斯选集》第2卷，第33页；《马克思恩格斯全集》第46卷上，第472—474页；马克思：《资本论》第3卷，第373页；也见A.M.贝利（Bailey）和J.R.略韦拉（Llobera）编：《亚细亚生产方式》，伦敦，1981年版；H.鲁巴茨（Lubasz）：《马克思的亚细亚生产方式概念：一般性分析》，《经济与社会》1984年第13期，第456—483页；S.阿维纳尼编：《卡尔·马克思论殖民主义与现代化》，纽约，1969年版。

[796]戈德利耶：《马克思主义人类学的各种观点》，第64，116—117页；戈德利耶：《亚细亚生产方式》，载贝利和略韦拉编：《亚细亚生产方式》，第264页；安德森：《绝对主义国家的谱系》，第405—407，486页。

[797]安德森：《绝对主义国家的谱系》，第491页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第762页。

[798]戈德利耶：《亚细亚生产方式》，第267页。

[799]马克思：《资本论》第3卷，第891页。

[800]安德森：《绝对主义国家的谱系》，第475，482—483，497，518—519页。

[801]《马克思恩格斯全集》第28卷，人民出版社1973年版，第271—272页；马克思将土地的国家所有权解释为是受伊斯兰教影响，而不是灌溉农业的结果。

[802]F.W.瓦尔班克：《西罗马帝国的衰落》，伦敦，1946年版；瓦尔班克：《可怕的革命》，利物浦，1969年版。也见下面注释中提到的参考书。《阿瑞托萨》（Arethusa）杂志1975年春季版（第8卷，第1期）是对马克思主义与古代世界的专题讨论。

[803]《马克思恩格斯选集》第1卷，第69，125—126，131—132页；马克思：《资本论》第3卷，第940页；《马克思恩格斯全集》第2卷，第36页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第581页。

[804]芬利：《古代经济》，第49页；《马克思恩格斯全集》第46卷上，第488页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第336—337页。

[805]德圣·克鲁瓦：《古代希腊世界的阶级斗争》。对此的批判性评估见R.布朗宁（Browning）：《古希腊的阶级斗争》，《过去与现在》1981年第100期，第147—156页；安德森：《古希腊的阶级斗争》，《历史作坊》1983年秋季第16期，第57—73页；P.A.布伦特（Brunt）：《对罗马史的一种马克思主义认识》，《罗马研究杂志》1982年第72期，第158—163页。

[806]德圣·克鲁瓦：《古希腊世界的阶级斗争》，第52，54，113，179页；E.伍德：《马克思主义和古希腊》，1981年春季号《历史作坊》第11期，第10—11，16—18页；R.H.希尔顿：《奴隶获得解放》，伦敦，1977年版，第10页；K.霍普金斯（Hopkins）：《征服者和奴隶》，剑桥，1980年版，第7页。马克思：《资本论》第3卷，第909页：自耕农的小块土地所有制形式“在古典古代的极盛时期是社会的经济基础”。芬利论证：“奴隶劳动是精英大部分收入的来源”，载《古代奴隶制和现代意识形态》，伦敦，1980年版，第82页。

[807]德圣·克鲁瓦：《古希腊世界的阶级斗争》，第39，43，44，173，179页；安德森：《从古代向封建社会的过渡》，伦敦，1977年版，第22页；B.D.肖（Shaw）：《解剖吸血蝠》，《经济与社会》1984年第13期，第221—228页。

[808]德圣·克鲁瓦：《古希腊世界的阶级斗争》，第52，113，173页。

[809]同上，第149，210，222页及其后。

[810]同上，第7—9页；辛德斯和赫斯特：《生产方式和社会形态》，第41页。

[811]《马克思恩格斯全集》第46卷上，第474—477，480页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第69页；辛德斯和赫斯特：《前资本主义生产方式》，第82—85页；德圣·克鲁瓦：《古希腊视界的阶级斗争》，第45—50，85—95页。

[812]辛德斯和赫斯特：《生产方式和社会形态》，第40—41页；辛德斯和赫斯特：《前资本主义生产方式》，第85—86页；德圣·克鲁瓦：《古希腊世界的阶级斗争》，第113，149页。

[813]德圣·克鲁瓦：《古希腊世界的阶级斗争》，第113，149页。

[814]德圣·克鲁瓦：《古希腊视界的阶级斗争》，第250—251页；威克姆：《另一种过渡：从古代世界向封建主义的过渡》，《过去与现在》1984年第103期，第9，20，27—28页。

[815]S.阿明：《不均衡发展》，哈索克斯，1976年版，第13—16页。

[816]D.索纳（Thorner）：《作为经济史研究中一个范畴的农民经济》，载T.沙宁编：《农民和农民社会》，哈蒙德斯沃斯，1975年版，第202—208页。

[817]马克思：《资本论》第3卷，第714—720，890—896页；安德森：《从古代向封建社会的过渡》，第147—153页。

[818]希尔顿：《〈从封建社会向资本主义社会的过渡〉序言》，载希尔顿编：《从封建社会向资本主义社会的过渡》，伦敦，1976年版，第14页；希尔顿：《1381年之前英格兰的农民运动》，《经济史评论》第2辑第2册（1949—1950年），第117—122页；E.A.科斯敏斯基（Kosminsky）：《13世纪英格兰农村史研究》，牛津，1956年版。

[819]马克思：《资本论》第3卷，第714—715，890—891，893—894页；J.E.马丁：《从封建主义到资本主义》，伦敦，1983年版，第1章；辛德斯和赫斯特：《前资本主义生产方式》，第5章。

[820]辛德斯和赫斯特：《前资本主义生产方式》，第236页。

[821]A.克利马（Klima）：《前工业时期波希米亚的农村阶级结构和经济发展》，《过去与现在》1970年第85期，第52—53页；C.戴尔（Dyer）：《15世纪英格兰的收入再分配》，《过去与现在》1969年第39期，第11—33页。

[822]J.哈彻（Hatcher）：《英格兰农奴制和农奴对土地的使用权：一种再评估》，《过去与现在》1981年第90期，第21—27页；马克思：《资本论》第3卷，第894页。

[823]马克思：《资本论》第1卷，第168—169，175—176，635，637页。

[824]马克思：《资本论》第3卷，第363—365页；韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，伦敦，1978年版，第17，21页。

[825]马克思：《资本论》第3卷，第364，994页；W.库拉：《一种有关封建制度的经济理论》，伦敦，1976年版，第82页；马克思：《资本论》第2卷，第438—439页。

[826]《马克思恩格斯全集》第46卷上，第498—503，504—516页；马克思：《资本论》第1卷，第190—191，783—784页；马克思：《资本论》第3卷，第994—995页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第344页。

[827]马克思：《资本论》第1卷，第367—369页。

[828]同上，第557—558页。

[829]马克思：《资本论》第1卷，第343—344，557—558页。

[830]同上，第411，463，557—558页；《马克思恩格斯全集》第46卷上，第304—306页。

[831]马克思：《资本论》第1卷，第389—390，533—534，557—558页；斯密：《国富论》，第109—110页。

[832]马克思：《资本论》第3卷，第996页。

[833]马克思：《资本论》第1卷，第330页。

[834]同上，第47，52—53，233页。

[835]马克思：《资本论》第1卷，第193—194，222—223，235—236，243—244页；马克思：《资本论》第3卷，第236—237，258—268页。

[836]马克思：《资本论》第3卷，第193页及其后。马克思分析最初遇到的困难在于，他用产品价格来表示生产过程产出品的价格，但却用价值来表示投入品的价值。当然，问题在于，一个产业的产出是另一个产业的投入。马克思的解释框架因而要求一种特殊产品的存在，当它作为产生品出售时的价格不同于它作为投入品购买时的价格，当然，这是不可能的，因为销售和购买是同一交易的两个方面。I.斯蒂德曼：《斯拉夫式的马克思》，第43—44页。

[837]马克思：《资本论》第1卷，第73，235—236页；T.莫里斯—苏祖基（MorrisSuzuki）：《机器人与资本主义》，《新左派评论》1984年9月—10月第147期，第110，114页。

[838]E.冯·博姆—巴维克（von Bohm-Bawerk）：《卡尔·马克思和他体系的终结》，M.斯威齐编，伦敦，1975年版，第75页。

[839]斯蒂德曼：《斯拉法式的马克思》，第30—31页；斯蒂德曼编：《有关价值的争论》，伦敦，1981年版，第17页。

[840]G.霍杰森：《托洛茨基和宿命论式的马克思主义》，诺丁汉，1975年版，第71页。

[841]斯蒂德曼：《机器人与资本主义》，《新左派评论》1985年5—6月第151期，第26—27页。

[842]斯蒂德曼：《价值、价格和利润》，《新左派评论》1975年3—4月第90期，第71—80页。

[843]S.阿明：《价值规律和历史唯物主义》，纽约，1978年版，第3，17—18页。

[844]见马克思的《法兰西内战》（《马克思恩格斯选集》第3卷，第1—122页）和马克思的《哥达纲领批判》（《马克思恩格斯选集》第3卷，第293—319页）；A.诺夫：《一种可行的社会主义经济学》，伦敦，1983年版，第1部分。

[845]L.I.勃列日涅夫：《苏联社会主义共和国建国50周年纪念》，莫斯科，1972年版，第83—84页。

[846]M.萨尔瓦多里（Salvadori）：《托洛茨基和社会主义革命：1880—1938年》，伦敦，1979年版，第8，9章；对这些评论的总揽性回顾见P.贝利斯（Bellis）：《马克思主义和苏联》第69页。

[847]托洛茨基：《被叛卖的革命》，伦敦，1967年版，第46—48页。

[848]托洛茨基：《被叛卖的革命》，第248—249，277—279页；托洛茨基：《资本主义的致命危机和第四国际的任务》，伦敦，1970年版，第47页；贝利斯：《马克思主义和苏联》，第69页。

[849]托洛茨基：《被叛卖的革命》，第248—250页。

[850]托洛茨基：《被叛卖的革命》，第248—249页；诺夫：《政治经济学与苏联社会主义》，伦敦，1979年版，第213—214页。

[851]同上，第248—250页。

[852]同上，第249—254页；贝利斯：《马克思主义和苏联》，第236页。

[853]贝利斯：《马克思主义与苏联》，第4—6章；T.克利夫（Cliff）：《俄国的国家资本主义》，伦敦，1974年版；M.德吉拉斯（Djilas）：《新阶级》，伦敦，1957年版。

[854]诺夫：《政治经济学与苏联社会主义》，第12章；V.K.库辛（Kusin）：《阿列克·诺夫在探索给一个阶级起名时提出的建议》，《苏联研究》1976年第28期，第274—275页。

[855]辛德斯和赫斯特：《前资本主义生产方式》，第2—3页。

[856]韦伯：《作为一种职业的政治生活》，载A.皮佐尔诺（Pizzorno）编：《政治社会学》，哈蒙德斯沃斯，1971年版，第28页；《马克思恩格斯选集》第4卷，第116，170—171页；列宁：《论国家》，载C.赖特·米尔斯编：《马克思主义者们》，哈蒙德斯沃斯，1969年版，第213页。

[857]韦伯：《作为一种职业的政治生活》，第27页。

[858]列宁：《论国家》，第27页。

[859]《马克思恩格斯全集》第3卷，第378页。

[860]《马克思恩格斯选集》第4卷，第172页。

[861]同上，第172页。

[862]《马克思恩格斯选集》第1卷，第90页。

[863]H.德雷珀：《卡尔·马克思的革命理论》第1卷，纽约，1977年版，第584页及其后；《马克思恩格斯选集》第2卷，第32页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第452页。

[864]米利班德：《阶级权力和国家权力》，伦敦，1983年版，第47页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第274页。

[865]《马克思恩格斯选集》第4卷，第172页。

[866]《马克思恩格斯选集》第1卷，第132，134页；《马克思恩格斯全集》第3卷，第410—412，418页。

[867]《马克思恩格斯选集》第1卷，第132，277，289，294页。

[868]同上，第377—378，383—384页；《马克思恩格斯全集》第6卷，第303页。

[869]F.帕金：《马克思主义和阶级理论：一种资产阶级的批判》，伦敦，1979年版，第82页。

[870]《马克思恩格斯全集》第3卷，第377—378页。

[871]《马克思恩格斯选集》第1卷，第152页。

[872]《马克思恩格斯选集》第1卷，第467页；《马克思恩格斯全集》第6卷，第303页。

[873]《马克思恩格斯选集》第1卷，第675—676页。

[874]同上，第676页；埃尔斯特：《理解马克思》，剑桥，1985年版，第408页。

[875]《马克思恩格斯选集》第1卷，第676—677页。

[876]埃尔斯特：《理解马克思》，第7章。

[877]《马克思恩格斯全集》第3卷，第70，72，213，418页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第274页。

[878]《马克思恩格斯全集》第3卷，第70，72，213，418页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第274页。

[879]《马克思恩格斯全集》第6卷，第196页；德拉帕：《卡尔·马克思的革命理论》，第327—329，417—424页。

[880]《马克思恩格斯选集》第3卷，第54页。

[881]《马克思恩格斯选集》第4卷，第172，511页。

[882]《马克思恩格斯选集》第3卷，第54页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第586，612—613，674—677，685页。

[883]《马克思恩格斯选集》第1卷，第614页；《马克思恩格斯全集》第7卷，第251

页；《马克思恩格斯全集》第8卷，人民出版社1961年版，第384—385页；《马克思恩格斯全集》第11卷，人民出版社1962年版，第50—51，109页。

[884]《马克思恩格斯选集》第3卷，第54，59，81页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第675—676，682页。

[885]《马克思恩格斯全集》第31卷，人民出版社1972年版，第209页；《马克思恩格斯选集》第4卷，第172页；《马克思恩格斯全集》第1卷，第676页。

[886]《马克思恩格斯全集》第3卷，第418页；《马克思恩格斯选集》第4卷，第172页；《马克思恩格斯全集》第8卷，第384页。

[887]《马克思恩格斯全集》第3卷，第196页；马克思：《资本论》第1卷，第161，369页。

[888]《马克思恩格斯选集》第4卷，第701页。

[889]米利班德：《马克思主义与政治学》，牛津，1978年版，第74页。

[890]同上，第87—88页。

[891]同上，第68—69页。

[892]《马克思恩格斯全集》第2卷，第570页。

[893]马克思：《资本论》第1卷，第320页。

[894]《马克思恩格斯选集》第3卷，第91页。

[895]《马克思恩格斯选集》第1卷，第379页。

[896]希尔顿：《中世纪社会》，伦敦，1967年版，第268页；希尔顿：《解放农奴》，伦敦，1977年版，第172页；J.R.兰德尔（Lander）：《15世纪英格兰的冲突和稳定》，伦敦，1971年版，第172页。

[897]米利班德：《资本主义社会的国家》，伦敦，1973年版，第55页；也见兰德尔：《15世纪英格兰的冲突和稳定》，第3章各处。

[898]米利班德：《资本主义社会的国家》，第84，106页；米利班德：《马克思主义和政治学》，第69—71页。

[899]米利班德：《马克思主义和政治学》，第72—74页。

[900]N.普兰查斯：《资本主义国家问题》，载R.布莱克本（Blackburn）编：《社会科学中的意识形态》，伦敦，1972年版，第245—247页。

[901]米利班德：《马克思主义和政治学》，第71—72页。

[902]米利班德：《资本主义社会的国家》，第6章；J.维斯特加德（Westergaard）和H.雷斯勒（Resler）：《资本主义社会中的阶级》，哈蒙德斯沃斯，1976年版，第244—277页；A.吉登斯：《历史唯物主义的当代批判》，伦敦，1981年版，第210—219页。

[903]《马克思恩格斯全集》第3卷，第70页；米利班德：《马克思主义和政治学》，第83页。

[904]《马克思恩格斯选集》第3卷，第56—58，121页。

[905]吉登斯：《历史唯物主义的当代批判》，第217页。

[906]米利班德：《阶级权力和国家权力》，第72页。

[907]同上，第67—68页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第458页。

[908]《马克思恩格斯选集》第4卷，第173页。

[909]米利班德：《阶级权力和国家权力》，第74页。

[910]《马克思恩格斯选集》第3卷，第117页。

[911]米利班德：《马克思主义和政治学》，第74页；普兰查斯：《政治权力和社会阶级》，伦敦，1973年版，第287页。

[912]《马克思恩格斯选集》第1卷，第458页；马克思：《资本论》第1卷，第819页；《马克思恩格斯选集》第3卷，第111页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第277页；《马克思恩格斯全集》第6卷，第121，291—292，301—306页；《马克思恩格斯选集》第3卷，第508页。

[913]《马克思恩格斯选集》第1卷，第458页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第274页；《马克思恩格斯选集》第4卷，第172页。

[914]《马克思恩格斯选集》第3卷，第446页；也见斯威齐：《一个反驳》，第108页，希尔：《一个评论》，第118—121页，载希尔顿编：《从封建主义向资本主义的过渡》，伦敦，1976年版。

[915]安德森：《绝对君主制国家的谱系》，第1章。

[916]安德森：《绝对主义国家的谱系》，第195—202，212—216页。

[917]安德森：《绝对主义国家的谱系》，第29—33，38—39，102，202页；D.帕克：《法国绝对君主制的形成》，伦敦，1983年版，第60—64，148—149页。

[918]安德森：《绝对主义国家的谱系》，第196，297页；P.S.万迪切茨（Wandycz）：《瓜分波兰领土：1795—1918年》，西雅图，1974年版，第18页。

[919]安德森：《绝对主义国家的谱系》，第203页；帕克：《法国绝对君主制的形成》，第86，143，151页；R.邦尼（Bonney）：《投石党运动中的红衣主教马扎然和大贵族》，《英国历史评论》，1981年第96期，第818—833页；W.贝克（Beik）：《17世纪法国的绝对君主制与社会》，剑桥，1985年版，第31—32，327—337页。

[920]帕克：《法国绝对君主制的形成》，第329—337页；A.D.柳博林斯卡娅（Lublinskaya）：《法国绝对君主制：1620年到1629年重要发展时期》，剑桥，1968年，尤其见第2，331页；R.布伦纳：《欧洲资本主义的农业起源》，《过去与现在》1982年第97期，第58，80页。

[921]《马克思恩格斯选集》第3卷，第12页。

[922]布伦纳：《欧洲资本主义的农业起源》，第81页。

[923]吉登斯：《民族国家与暴力》，伦敦，1985年版，第112页。

[924]安德森：《绝对主义国家的谱系》，第108页；B.波尔什涅夫：《1623年到1648年法国人民起义》，巴黎，1963年版，第563页。

[925]《马克思恩格斯选集》第2卷，第32页。

[926]普列梅内茨：《人与社会》，第2卷，伦敦，1963年版，第274页；S.卢克斯：《基础能够区别于上层建筑吗？》，载D.米勒和L.希登托普编：《政治理论的性质》，牛津，1983年版，第103—104页。

[927]《马克思恩格斯选集》第1卷，第142页。

[928]《马克思恩格斯全集》第3卷，第29，83—84，169—170页；《马克思恩格斯全集》第26卷第1册，第296页；《马克思恩格斯选集》第2卷，第33页；《马克思恩格斯全集》第46卷下，第35页。

[929]《马克思恩格斯全集》第3卷，第21—22页。

[930]《马克思恩格斯选集》第1卷，第291—292页。

[931]同上，第146—147页。

[932]《马克思恩格斯全集》第3卷，第544页。

[933]同上，第515页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第155页；《马克思恩格斯选集》第3卷，第355页；《马克思恩格斯选集》第4卷，第704页。

[934]《马克思恩格斯选集》第1卷，第73页。

[935]《马克思恩格斯选集》第1卷，第55页；147页。

[936]《马克思恩格斯全集》第46卷上，第183页。

[937]《马克思恩格斯全集》第3卷，第55—56，162—163页；马克思：《资本论》第1卷，第98页注32；B.帕瑞克（Parekh）：《马克思的意识形态理论》，伦敦，1982年版，第1章。

[938]《马克思恩格斯全集》第3卷，第29—30，42—43，169—170，199—200，206，211页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第142页；《马克思恩格斯选集》第2卷，第32页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第289页。

[939]《马克思恩格斯全集》第3卷，第52页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第141页；《马克思恩格斯全集》第46卷上，第487页。

[940]《马克思恩格斯全集》第3卷，第199—200，279页。

[941]《马克思恩格斯选集》第1卷，第611页。

[942]《马克思恩格斯选集》第1卷，第395，406，611—612，614页。

[943]同上，第614页。

[944]《马克思恩格斯全集》第3卷，第77—78页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第282页。

[945]《马克思恩格斯选集》第1卷，第136页。

[946]《马克思恩格斯全集》第26卷第3册，第50页；W.J.巴伯（Barber）：《经济思想史》，哈蒙德斯沃斯，1977年版，第79页。

[947]《马克思恩格斯全集》第3卷，第53页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第134页。

[948]《马克思恩格斯选集》第1卷，第612页。

[949]《马克思恩格斯选集》第1卷，第611页。

[950]同上，第614页。

[951]《马克思恩格斯全集》第3卷，第190—191页；马克思：《资本论》第1卷，第190页。

[952]《马克思恩格斯选集》第1卷，第155页。

[953]同上，第98，292页。

[954]同上，第611—614页。

[955]同上，第90—91页；T.洛弗尔：《意识形态和英国的大众化肥皂剧》，载R.戴尔（Dyer）编：《英国的大众化肥皂剧》，伦敦，1981年版，第42页。

[956]《马克思恩格斯全集》第7卷，人民出版社1959年版，第615页。

[957]《马克思恩格斯选集》第2卷，第97页。

[958]《马克思恩格斯选集》第1卷，第90—91页；《马克思恩格斯选集》第2卷，第33页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第470—471页。

[959]《马克思恩格斯选集》第1卷，第614页。

[960]阿尔都塞：《列宁和哲学》，伦敦，1971年版，第137—141页；T.贝内特对阿尔都塞的理论做了很好的总结，见贝内特：《形式主义和马克思主义》，伦敦，1981年版，第112—118页。

[961]马克思：《资本论》第1卷，第830页；《马克思恩格斯全集》第1卷，第677—678页；N.阿伯克罗姆毕（Abercrombie）、S.希尔（Hill）和B.S.特纳（Turner）：《占统治地位的意识形态命题》，伦敦，1980年，尤其见第3章。

[962]列宁：《怎么办？》，第40页；拉瑞恩：《意识形态概念》，伦敦，1979年版，第60—63页；《马克思恩格斯全集》第26卷第1册，第296页。

[963]《马克思恩格斯全集》第3卷，第44，53页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第303—304页。

[964]赫斯特：《意识形态理论中存在的问题和新的进展》，剑桥，1976年版，第16

页。

[965]洛弗尔：《有关现实的各种描述》，伦敦，1980年版，第41，51—53页；J.麦卡尼（McCarney）：《最近对意识形态的各种解释》，《经济与社会》第14期（1985年），第77—93页。

[966]《马克思恩格斯选集》第1卷，第72页。

[967]《马克思恩格斯全集》第3卷，第15，21—23，29—30，43—45，55—56，162—163，169页。

[968]马克思：《资本论》第1卷，第89，681页。

[969]《马克思恩格斯全集》第2卷，第250—251，254—255，272—273页；马克思：《资本论》第1卷，第24页。

[970]马克思：《资本论》第1卷，第410页；马克思：《资本论》第3卷，第923页。

[971]《马克思恩格斯选集》第3卷，第666—667页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第289页。

[972]《马克思恩格斯全集》第3卷，第162—163页。

[973]《马克思恩格斯全集》第46卷上，第22—24页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第151页。

[974]阿尔都塞：《列宁与哲学》，第137—141，153—162页；T.贝内特对阿尔都塞的理论做了很好的总结，见贝内特：《形式主义和马克思主义》，伦敦，1981年版，第112—118页。

[975]《马克思恩格斯选集》第1卷，第102页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第611—612页；《马克思恩格斯选集》第2卷，第32页。

[976]迪尔凯姆的观点引自P.温奇：《社会科学的理想和它与哲学的关系》，伦敦，1977年版，第23页。

[977]温奇：《社会科学的理想和它与哲学的关系》，第48，102—103页。

[978]K.托马斯（Thomas）：《宗教和巫术的衰落》，哈蒙德斯沃斯，1973年版，第670页。

[979]A.L.斯廷施孔布：《建构社会理论》，纽约，1968年版，第80，93—99页。

[980]《马克思恩格斯全集》第3卷，第170页。

[981]斯廷施孔布：《建构社会理论》，第86页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第614页。

[982]科恩：《卡尔·马克思的历史理论》，第279页；马克思：《资本论》第1卷，第305页注释（124）。

[983]布伦纳最近对向资本主义过渡的研究简单地忽略了这一问题，见第八章。

[984]《马克思恩格斯选集》第3卷，第706—707页；马克思：《资本论》第1卷，第305页；《马克思恩格斯全集》第46卷上，第183页。

[985]希尔：《1640年英国革命》，伦敦，1940年版，第44—45页；希尔：《清教和革命》，伦敦，1969年版，第21，215页；希尔：《17世纪英格兰的变迁和延续》，伦敦，1974年版，第82，89页；希尔：《革命之前英格兰的社会和清教》，伦敦，1969年版，第131，142，145，494—495页；韦伯：《新教伦理和资本主义精神》，伦敦，1978年版，第89页。

[986]希尔：《17世纪英格兰的变迁和延续》，第99页；韦伯：《新教伦理和资本主义精神》，第108页。

[987]M.沃尔泽：《圣徒的革命》，纽约，1974年版，第328页；P.柯林森（Collinson）：《新教徒的宗教》，牛津，1982年版，第150页。

[988]G.马歇尔：《探究资本主义精神》，伦敦，1982年版，第140—143页；吉登斯：《马克思、韦伯和资本主义的发展》，《社会学》1970年第4期，第302页。

[989]韦伯：《新教伦理和资本主义精神》，第90，112—114，157，175页。

[990]同上，第83，91，171—172，174，179页。

[991]沃尔泽：《作为一种革命意识形态的宗教》，第71页。

[992]沃尔泽：《作为一种革命意识形态的宗教》，第71，76，89页；弗洛姆：《对自由的恐惧》，伦敦，1975年版，第53，62，68，74，78，86—88页；韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，第116—117页。

[993]柯林森：《新教徒的宗教》，第241页；柯林森：《英国的清教》（历史协会手册，总第106辑，1983年），第5—6页。

[994]R.威廉斯：《马克思主义与文学》，牛津，1977年版，第84—87，144—146页。

[995]斯蒂德曼：《斯拉法式的马克思主义》，第21—26页；《马克思恩格斯选集》第3卷，第13页。

[996]埃布尔：《厘清马克思混乱的遗产》，《高等教育时代增刊》第689期（1986年1月17日），第18页。

[997]西方学者往往将马克思有关历史所建构的理论体系称为“马克思的历史理论”，像科恩的代表作《卡尔·马克思的历史理论》；我们往往将它称为“历史唯物主义”或“唯物史观”。

[998]英国著名的马克思历史理论的研究者、分析的马克思主义学派的创始人科恩的代表作《卡尔·马克思的历史理论》也只是再版了一次，它初版于1978年，再版于2000年。

[999]《马克思恩格斯选集》第3卷，第489—490页。

[1000]《马克思恩格斯选集》第1卷，第83页。

[1001]《马克思恩格斯选集》第4卷，第536页。

[1002]哈里·拉特纳：《历史唯物主义：对一些概念的批判性考察》，《新干预》第10卷第2号（2000）。

[1003]《马克思恩格斯选集》第1卷，第93页。

[1004]科恩：《卡尔·马克思的历史理论：一种辩护》，第54—55，73页。

[1005]马克思：《资本论》第1卷，第202页。马克思在《资本论》第1卷论及劳动过程时指出："劳动过程的简单要素是：有目的的活动或劳动本身，劳动对象和劳动资料。"

[1006]吴英：《对唯物史观几个基本概念的再认识》，《史学理论研究》2007年第4期。

[1007]《马克思恩格斯选集》第1卷，第68，135页。

[1008]《马克思恩格斯选集》第2卷，第32页。

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

THE STRUCTURE OF SOCIAL ACTION

社会行动的结构

Talcott Parsons

[美国] 塔尔科特·帕森斯 著　张明德 夏遇南 彭刚 译

刘东·主编　彭刚·副主编

译林出版社

图书在版编目(CIP)数据

社会行动的结构 / (美) 帕森斯 (Parsons, T.) 著； 张明德， 夏遇南， 彭刚译. —南京： 译林出版社， 2012.7
(人文与社会译丛)
书名原文： The Structure of Social Action
ISBN 978-7-5447-2949-9

I.①社… II.①帕… ②张… ③夏… ④彭… III.①社会行为-研究 IV.①C912.68

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第128080号

The Structure of Social Action by Talcott Parsons
Original English language edition copyright © 1949, 1968 by The Free Press
Published by arrangement with the original publisher, Free Press, a division of Simon & Schuster Inc. through Andrew Nurnberg Associates International Limited
Simplified Chinese edition copyright © 2012 by Yilin Press, Ltd.
All rights reserved.
著作权合同登记号 图字：10-2011-229号

书　　名　社会行动的结构
作　　者　[美]塔尔科特·帕森斯
译　　者　张明德　夏遇南　彭　刚
责任编辑　宋　旸
原文出版　Pimlico, 1997
出版发行　凤凰出版传媒股份有限公司
　　译林出版社
集团地址　南京市湖南路1号A楼， 邮编： 210009

集团网址　http://www.ppm.cn
地　　址　南京市湖南路1号A楼，邮编：210009
电子邮箱　yilin@yilin.com
网　　址　http://www.yilin.com
经　　销　凤凰出版传媒股份有限公司
印　　刷　扬州鑫华印刷有限公司
开　　本　880×1230毫米　1/32
印　　张　29
插　　页　2
字　　数　631千字
版　　次　2012年7月第1版　2012年7月第1次印刷
书　　号　ISBN　978-7-5447-2949-9
定　　价　80.00元
译林版图书若有印装错误可向出版社调换
（电话：025-83658316）

主编的话

刘　东

总算不负几年来的苦心——该为这套书写篇短序了。

此项翻译工程的缘起，先要追溯到自己内心的某些变化。虽说越来越惯于乡间的生活，每天只打一两通电话，但这种离群索居并不意味着我已修炼到了出家遁世的地步。毋宁说，坚守沉默少语的状态，倒是为了咬定问题不放，而且在当下的世道中，若还有哪路学说能引我出神，就不能只是玄妙得叫人着魔，还要有助于思入所属的社群。如此嘈嘈切切鼓荡难平的心气，或不免受了世事的恶刺激，不过也恰是这道底线，帮我部分摆脱了中西“精神分裂症”——至少我可以倚仗着中国文化的本根，去参验外缘的社会学说了，既然儒学作为一种本真的心向，正是要从对现世生活的终极肯定出发，把人间问题当成全部灵感的源头。

不宁惟是，这种从人文思入社会的诉求，还同国际学界的发展不期相合。擅长把捉非确定性问题的哲学，看来有点走出自我囿闭的低潮，而这又跟它把焦点对准了社会不无关系。现行通则的加速崩解和相互证伪，使得就算今后仍有普适的基准可言，也要有待于更加透辟的思力，正是在文明的此一根基处，批判的事业又有了用武之地。由此就决定了，尽管同在关注世俗的事务与规则，但跟既定框架内的策论不同，真正体现出人文关怀的社会学说，决不会是医头医脚式的小修小补，而必须以激进亢奋的姿态，去怀疑、颠覆和重估全部的价值

预设。有意思的是，也许再没有哪个时代，会有这么多书生想要焕发制度智慧，这既凸显了文明的深层危机，又表达了超越的不竭潜力。

于是自然就想到翻译——把这些制度智慧引进汉语世界来。需要说明的是，尽管此类翻译向称严肃的学业，无论编者、译者还是读者，都会因其理论色彩和语言风格而备尝艰涩，但该工程却绝非寻常意义上的“纯学术”。此中辩谈的话题和学理，将会贴近我们的伦常日用，渗入我们的表象世界，改铸我们的公民文化，根本不容任何学院人垄断。同样，尽管这些选题大多分量厚重，且多为国外学府指定的必读书，也不必将其标榜为“新经典”。此类方生方成的思想实验，仍要应付尖刻的批判围攻，保持着知识创化时的紧张度，尚没有资格被当成享受保护的“老残遗产”。所以说白了：除非来此对话者早已功力尽失，这里就只有激活思想的马刺。

主持此类工程之烦难，足以让任何聪明人望而却步，大约也惟有愚钝如我者，才会在十年苦熬之余再作冯妇。然则晨钟暮鼓黄卷青灯中，毕竟尚有历代的高僧暗中相伴，他们和我声应气求，不甘心被宿命贬低为人类的亚种，遂把迻译工作当成了日常功课，要以艰难的咀嚼咬穿文化的篱笆。师法着这些先烈，当初酝酿这套丛书时，我曾在哈佛费正清中心放胆讲道：“在作者、编者和读者间初步形成的这种‘良性循环’景象，作为整个社会多元分化进程的缩影，偏巧正跟我们的国运连在一起，如果我们至少眼下尚无理由否认，今后中国历史的主要变因之一，仍然在于大陆知识阶层的一念之中，那么我们就总还有权想象，在孔老夫子的故乡，中华民族其实就靠这么写着读着，而默默修持着自己的心念，而默默挑战着自身的极限！”惟愿认同此道者日众，则华夏一族虽历经劫难，终不致因我辈而沦为文化小国。

一九九九年六月于京郊溪翁庄

目录

序言

第二版序言

平装本序言

第一部分　实证主义的行动理论

第一章　绪论

问题

理论和经验事实

剩余性范畴

理论、方法论和哲学

概念的类型

附注：关于“事实”的概念

第二章　行动理论

行动体系的单位

功利主义体系

实证主义的行动理论

经验主义

行动理论中的个人主义

附注A：关于“规范性”概念

附注B：行动理论中诸体系类型的图式提要

附注C：与行动理论有关的非主观范畴的内容
附注D：心理学与生物学的关系

第三章　个人主义的实证主义行动理论历史发展中的若干阶段
霍布斯与秩序问题
洛克与古典经济学
马尔萨斯与功利主义的不稳定性
马克思与阶级对抗
达尔文主义
导致激进实证主义的其他途径
效用
进化

第二部分　源于实证主义传统的 唯意志论行动理论的出现

第四章　阿尔弗雷德·马歇尔：需求和行动及经济学的范围问题
活动和效用理论
生产要素的供应
实际成本
自由企业
社会进化
“自然秩序”
经济动机
经济学理论的范围问题

第五章　威尔弗莱多·帕雷托(一)：方法论与主要分析框架
方法论
逻辑行动和非逻辑行动
剩余物和衍生物
非逻辑行动的两个结构性层面

第六章　威尔弗莱多·帕雷托(二)：结构分析的展开与验证
帕雷托与社会达尔文主义
行动体系的“逻辑”方面
社会效用理论
社会体系的非逻辑方面
再论经济学理论的地位

第七章　威尔弗莱多·帕雷托(三)：经验概括与结论
意识形态问题
社会变迁的周期
暴力的作用
总的结论

第八章　埃米尔·涂尔干(一)：早期的经验研究
劳动分工
自 杀
职业群体和社会主义

第九章　埃米尔·涂尔干(二)：社会学实证主义的方法论
功利主义的困境
“社会性”因素
集体表象
伦理与社会类型

第十章　埃米尔·涂尔干(三)：社会控制理论的发展
“强制”一词含义的变化
道德难题
定则的作用

第十一章　埃米尔·涂尔干(四)：最后阶段：宗教与认识论
宗教观念

仪式
认识论

第十二章　第二部分的总结：实证主义行动理论的崩溃
实证主义的出发点
马歇尔
帕雷托
涂尔干

第三部分　从唯心主义传统中产生的唯意志论行动理论

第十三章　唯心主义传统
方法论背景
资本主义问题
马克思
桑巴特

第十四章　马克斯·韦伯(一)：宗教和现代资本主义
A. 新教和资本主义
资本主义的主要特征
资本主义精神
加尔文教与资本主义精神
附注：观念的作用

第十五章　马克斯·韦伯(二)：宗教和现代资本主义(续)
B. 比较研究
中国
印度
系统的宗教类型学
新教与资本主义：简明的纲要

第十六章　马克斯·韦伯(三)：方法论

客观主义
直觉主义
自然科学和社会科学
理想类型与概括的分析理论
经验论证的逻辑
解释的充分性
行动和意义复合体

第十七章　马克斯·韦伯(四)：系统理论
社会行动的类型
行动的取向方式
合法秩序、卡里斯马和宗教
仪式
趣味问题
附注：共同体和社会

第四部分　结论

第十八章　经过经验验证的结论
行动结构的概貌
经过验证的结论

第十九章　方法论试探
经验主义与分析性理论
行动的参照系
行动体系及其单位
分析性成分的作用
行动理论的一般状况
行动科学的分类
社会学的地位

编后记

要想考察任何有意义的人类行动的根本成分，首先应从“目的”和“手段”这两个范畴入手。

——马克斯·韦伯：《科学论文集》，第149页。

序　言

从某种意义上说，本书是对社会理论方面一些作者的著述的第二手研究。但是，“第二手研究”有好几种，在本书中将要看到的只是其中的一种，也许是不为人所熟知的一种。

本书的基本目的，不是要确定和概述这些论者就他们研究的论题说了什么和有什么看法，也不是要根据当代社会学知识和相关的知识，直接探讨他们的“理论”中所提出的每一命题是否站得住脚。我们会反复地提出这些问题，但重要的不是提出甚或回答这些问题，而是提出和回答这些问题的背景。

本书的副标题似乎已经说明了它的要旨：它是研究社会理论，而不是对各种社会理论的研究。本书所关注的并不是这些论者的著作中那些孤立且无联系的命题，而在于对他们以及他们的某些前辈的著作加以批判性分析就能看出其发展脉络的一个单一却又自成体系的理论加以推理论证。把这些论者集中到一本书里论述，其一致的地方不是因为他们形成了一个一般意义上的所谓“学派”，也不是因为他们代表了社会理论发展史上的一个时期或时代，而是因为他们每一个人都从不同方面对这个单一却又自成体系的理论做出了重要贡献，而且对他们的著作进行分析，是阐述这个理论体系本身的结构及其在经验方面的实用意义的便利途径。

这个理论，即“社会行动理论”，不单单是一些在逻辑上互相关联的概念。它是一种经验科学理论，其中包括的那些概念关联到已经超出了它本身的东西。如果在探讨某个理论体系的发展的时候，不去涉及这个理论赖以建立及其所应用于的经验问题，就会成为一种最无谓

的论证。真正的科学理论不是呆滞的“冥思苦索”的结果，也不是把一些假设中所包含的逻辑含义加以敷衍的结果，而是从事实(fact)出发又不断回到事实中的观察、推理和验证的产物。因此，本书在每个关键之处都包含有对于有关作者所研究的那些经验问题的明白论述。只有把理论与经验问题和事实如此紧密地结合起来加以论述，才能充分理解这个理论是怎样发展起来的以及它对科学有什么意义。

本书是作为一部前述意义上的理论研究著作发表的。然而，通过探讨这四个人(指马歇尔、帕雷托、涂尔干和韦伯——译按)的著作来找出一个理论体系的发展始末，却不是作者细致研究他们的著作的本意。因为，无论是作者还是其他研究他们著作的人，都没有认为能够从他们的著作中发现一个单一的和融贯的理论体系。把他们放到一起研究是出于经验方面的原因，即他们每一个人都对解释现代经济秩序——被不同地称之为“资本主义”、“自由企业”、“经济个人主义”——的某些主要特征所涉及的经验问题的范围以不同的方式加以关注。对这些问题进行探讨，即使从如此相互迥异的观点出发，也会涉及到一个共同的概念体系——这一点只是逐渐地明确起来的。这样，兴趣的焦点也正是因此而逐步地转移到阐明这个体系上来的。

从问题的脉络上说，这项研究工作早在作者的大学时代就开始了。在这漫长的研究过程中，作者得到别人的教益极多，而且常常是无法估量的，因此很多是无法致谢的，谨对其中与写成本书直接有关的最重要者鸣谢如下：

在这些有直接关系的教益中，有四个方面具有突出的意义。最难以估量、也可能是最重要的，是埃德温·F.盖伊(Edwin F.Gay)教授的教益。多年来，他一直积极关注这项研究。在这漫长的、有时甚至是令人沮丧的进程中的许多关键时刻，盖伊教授的指点使作者受到鼓舞，不断激励作者使这项研究达到力所能及的最高质量标准。其次，作者的同事奥弗顿·H.泰勒(Overton H.Taylor)教授同作者接连多次讨论问题(特别是与经济理论有较直接关系的问题)，对本书贡献良多，难以一一列举。以上二位教授也都阅读了本书部分原稿，提出了有价

值的建议。第三，劳伦斯·J.亨德森(Lawrence J.Henderson)教授对原稿进行了非常彻底的批判性审查，从而使我在许多地方、特别是关于一般科学方法论和对帕雷托的著作的解释两个方面作了重要修正。最后，还要对一批批的学生、特别是研究生们表示感谢。在本书酝酿阶段的大部分时间，作者一直与他们一起就社会理论的各种问题展开讨论。在这些生动的、互相交换意见的讨论中形成了许多富有成果的思想，并使许多模糊的问题明确了。

还有两位批评家对本书特别有所助益，他们是诺克(A.D.Nock)教授和罗伯特·K.默顿(Robert K.Merton)博士。他们在阅读原稿后提出了建议和批判。诺克教授尤其对有关宗教的章节提出了建议和批评。此外，还有其他人阅读了原稿，或校订了全书或部分章节，提出了有价值的建议和批评，其中包括：索罗金(Pitirim A.Sorokin)教授，约瑟夫·熊彼特(Josef Schumpeter)教授，弗兰克·H.奈特(Frank H. Knight)教授，亚历山大·冯·塞廷(Alexander von Schelting)博士，克拉克洪(C.K.M.Kluckhohn)教授，丹农(N.B.DeNood)教授，伊丽莎白·诺丁汉(Elizabeth Nottingham)女士，埃米尔·B.斯马里安(Emile B.Smullyan)先生和爱德华·希尔斯(Edward Shils)先生。斯马里安先生和本杰明·哈尔彭(Benjamin Halpern)博士对研究工作提供了帮助，谨此一并致谢。

以上人士在有关本书的专门内容方面提供了帮助。但是，对于完成这样一部著作来说，得到的帮助绝非仅限于此。在其他方面，我特别要对两件事情表示感谢。一要感谢哈佛大学社会科学研究委员会，由于它的惠准，本书在研究问题当中得以在书目和参考文献方面得到某些有价值的帮助，并且在撰稿过程中在速记方面得到帮助。二要感谢我的父亲、玛丽埃塔学院(Marietta College)荣休院长爱德华·S.帕森斯(Edward S.Parsons)，他承担了通读原稿的重担，在文字上加以润饰。在这样一本不可避免地比较难读的书中，任何通达流畅之处大多要归功于他。

承担原稿打印工作的是伊丽莎白·沃尔夫(Elizabeth Wolfe)小姐、

艾格尼丝·汉内(Agnes Hannay)小姐和马里恩·B.比林斯(Marion B. Billings)小姐。伊莱恩·奥格登(Elaine Ogden)小姐帮助草拟了文献目录，我一并表示衷心的谢意。

塔尔科特·帕森斯
马萨诸塞，剑桥
1937年**10**月

第二版序言

自《社会行动的结构》初版以来，已经过去了将近十二年。战后人们对于社会科学相关领域内的理论研究和教学产生了广泛兴趣，但不幸地发现此书已脱销，因此自由出版社将此书再出新版的决定就广受欢迎。

出于很多方面的原因，我们决定按原书重印而不作任何改动。这样的决定并不是说，此书不可能通过修订而取得实质性的改善增色。此书的精神实质和其中许许多多的明确表述[1]都离此甚远。作者本人的理论思考并未止步，而且倘若他此时又再来写这本书，那将会有实质性的不同，我们还可以期望，他会写得更好。

要弄出一个像是1949年新写出来的修订版，任务实在过于繁重。不仅要有许多实际改写的地方，而且在此之前，先得对本书所依据的主要素材进行仔细的重新研究和重新评价。这样做当然会大有收获，然而问题却在于，要对这样一本著作的收获的判断与这样所要耗费的时间和精力所可以有的其他用处之间，怎样作出平衡。

此种平衡中所包含的最为重要的考虑，就是将对于此前一两代人所作的理论工作的批判分析进行进一步的加工提炼，与推进和当前经验研究的兴趣相关的理论问题的直接分析（而不再加工提炼批判取向）所可能取得的成果进行比较，看看怎么做更为有利。不对此书进行全盘修订的决定，就表明了这样一个判断：就社会科学的现状而论，后一种做法对于一桩重大的时间和精力的投资而言，是一个成果更为丰硕的渠道。

《社会行动的结构》旨在主要成为对于系统化的社会科学的、而

非对于社会思想史的贡献。它对于其他著作家的研究工作的批判性取向之所以有其合理性，就是因为这是澄清问题和概念、涵义和关联的方便之门。这是一种充分利用我们的理论库存的方法。在当下科学发展的过程中，它使我们暂时停步，重新考虑那些对于在科学研究和其他领域中有助于我们的原则所做出的根本决策，也就是说，“知道你在做什么是件好事”；再就是，在我们沉浸于日常工作的情形中，可能有些资源和潜能是往往被我们所忽视了的。从汲取库存中得到的清晰明澈，为更大范围内进一步的理论发展开启了可能性，它给人的激励是不会穷尽的。这对于我个人来说是如此，我们也可以合情合理地认定，对于其他人而言，也必定是如此。

《社会行动的结构》分析了一个殊途同归的理论发展过程，这一过程构成了对于社会现象的科学分析中的一场重大革命。这一研究中所讨论的三个主要人物绝不是孤立的，他们都为这个发展的“社会学”方面做出了贡献。我们的视野中又多了十年，但这并没有降低他们在这个运动的高峰上所处的相对位置。在达到一定高度的范围内，不止有三个高峰，然而这三个高峰比之别人要高上许多。

在社会学方面就是如此。本书的一个主要偏向，就是它相对而言忽视了整体概念体系的心理学方面——全面的修订当然会致力于在此取得平衡。在这里，至少同一代人中有一位，也即弗洛伊德，在发展中扮演了一个至关重要的角色、尽管他的研究起点和经验关注对象有所不同，必须认为他的工作构成了同一个一般思想运动的一个关键部分。在第二流的重要人物中，或许心理学比之社会学方面要丰富得多，但没有任何别人能够赶得上弗洛伊德那么要紧。情况既然如此，将弗洛伊德的理论发展置于“社会行动理论”的背景中进行全面的分析——并把本书的其余部分按照这样一种研究的结果进行调整——对于应该进行的那样一种修订来说，就是必不可少的。这显然必定会令一部篇幅已经足够庞大的书更加冗长。

对于是否还有什么大致被划分为社会人类学家或文化人类学家的人物具有类似的理论重要性，也许人们意见不一。我的看法是没有。

尽管比如说博伊斯（Boas）对于社会科学而言，或许有着类似的一般的重要性，而且同样是一位伟大人物，但他在同一个发展潮流中对于系统化的理论分析所做出的贡献，与涂尔干和弗洛伊德等人不是同一性质的。在某种更为广泛的意义上来说，人类学思想的贡献有着头等的重要性，应该得到比之《社会行动的结构》中显然更多的强调。对于社会行动的结构与“文化结构”之间的关系而言尤其如此。对于这些问题的进一步澄清，乃是当前基本的社会科学最迫切的要求之一。

这一根本性的理论发展就其紧要之处而论，我们可以说，在二十五年前就已经发生了。但是，这些著作家所围绕的参照系、他们充满争议的趋向、经验兴趣和思想传统，形形色色，各不相同，这就使得他们研究工作的统一性，只有在经过艰苦的批判性诠释之后才能看到。实际上，比这还糟的是，他们之间所确实存在的差异，由于人们第二手的阐释与误解所造成的纷乱扰攘，而变得重重叠叠，难以厘清。《社会行动的结构》的主要作用之一，在我看来，就是清除了很多这种“杂乱之物”，使得某种理论体系的大致框架能够较为清晰地呈现出来。

对弗洛伊德的工作和人类学思想的分析所可能带来的、对于心理学方面和文化方面的更好的理解，是我们所需要的。即使表述起来有些为难，想必也是人们所能够容忍的。但是纵然有了这类限定，本书仍然还可以有更进一步的发展。而且，利用它所提供的某些解释方式，就可以更加不受拘束、也更加富有成效地来利用原著。一句话，一个理论体系的纲要和它某些主要创造者的贡献，更多地成为了一个专业群体的公共财产，而不是一小群帕雷托、涂尔干和韦伯学者——他们极可能是相互竞争的不同团体——所能独占的。

假如说，《社会行动的结构》中所发展起来的基本理论纲要大体上是健全的，它不可避免地要经历一个提炼过程，它的意义要从一个更好的视角来进行观察，那么，我们就得谈谈立足于它的发展所应具有的性质和方向。

我们强调过，这一体系是在与经验兴趣和那些著作家所提出的问

题的直接关联中发展起来的。这是实情，而且这一实情有着头等的重要性。然而，只有在为数不多的几个地方，我们才可以说，这一经验取向在此阶段接近了“操作上具体化（operationally specific）”的层面。这其中最著名的例证之一（尽管还很粗糙），就是涂尔干对自杀率的分析。在全然不同的层面上的另一个例证，就是韦伯通过对于一系列不同社会中相关因素之间关系的比较分析，而对宗教观念对经济发展所产生的影响进行研究的尝试。但就总体而言，在经验问题上总的做法还是一种宽泛的“澄清问题”，驱除混乱和站不住脚的解释，开启各种新的可能性。

因此，过去和现在的一个核心问题就是，尤其在使用了技术上更加精致的观察工具以及对于观察数据的整理和经验分析之时，如何使得这种理论更加接近于有可能为专门研究提供指导，对专门研究进行检验，并使之得到提升。

至少在很多地方，沿着这个方向前进的一系列重要步骤，似乎也因为在理论层面上的一个转移——由对于社会行动的结构本身的分析，转向对于社会体系的结构—功能分析——而成为可能。这些“说到底”，当然就是社会行动的诸体系。但是，这些体系的结构在较新的情形中，不是直接借助行动来进行研究，而是作为在接近于某个已被描述和检验过的经验概括层面上的“制度化模式（institutionalized patterns）”来进行研究。这反过来，又使得将具体的和可以处理的行动过程孤立出来进行深度的动态研究成为可能。这样一些过程，要作为与制度化角色相关联的行动来进行研究。对它们的研究，要依据他们在符合与偏离社会所裁可的角色界定的预期（expectations of the socially sanctioned role definitions）之间所取得的平衡，要依据施之于个人身上的各种相互冲突的角色预期，以及在这样的平衡和冲突中的各种动力和机制的汇集。

在结构—功能理论体系的框架内，要将这些问题孤立出来，达到可以在经验上加以处理的地步，这可以在一个能够获得一般化动态分析所具备的种种好处的相对较高的层面上得以实现。将动态问题置于

它们与体系结构的关系中、以及过程与要将其维持下去所必需的功能性前提之间的关系中来加以研究，这就为判断一桩发现的一般意义、以及系统地弄清它与其他问题和事实之间的相互关联，提供了一个参照系。

在社会学以及与其最密切相关的领域中、尤其是心理学和文化学的领域中，最有希望的理论发展的路线看来是双重的。一个主要的方向是对社会体系的结构—功能分析（包括相关的动力问题及其与文化模式之间的关系的问题）进行理论上的加工和提炼。在这个过程中，社会行动的结构提供了一个基本的参照系，它的各个方面在许多具体问题上都有着直接的实质性重要意义。这样，主要的理论任务，就不止是对于目前重印的这本书的概念体系进行提炼，而是蕴涵着要转变和过渡到一个不同的层面和理论系统化的焦点。[2]

第二个主要的方向，是就理论上有重要意义的概念发展做专门的操作性的表述，并对其进行适应性调整。经验研究方面技巧的发展，在较近一段时期以来发展异常迅猛，在将来更会是这样。这些技巧取得了令人印象深刻的成果，纵然对它们的使用进行指导的理论不过就是常识。但是这对于它们所允诺的、如果它们能够被整合到一个专门的一般化的理论体系中就能具有的理解力来说，却不过是微不足道的一小部分而已。

正是沿着这些方向的发展能够取得累累硕果的期望，促使我不想在这个时候对《社会行动的结构》进行全盘的修订。实际上，这样的修订看来并非真的必要。自从本书初版以来，作者本人所能够取得的理论进展，都已经坚实地奠定在它的基础之上，当然，这是以研究本书分析了他们的著作的那些伟大理论家而获得的见解为起点的。似乎有足够的理由相信，这不会仅仅是我自己的癖好。这些贡献的进一步传布，即使是以它们目前的形式，也会帮助人们提高理论理解力的一般水准，使我们在自己的专业方面更加称职，并激发其他参与者发展起社会科学理论进步的最富成果的路线，使之达到一个更高的水平，以实现世纪之交[3]他们的伟大先驱者们在其研究中所提出的宏愿。

塔尔科特·帕森斯

马萨诸塞，剑桥

1949年3月

[1] 见第一章，[边码]第40—41页。

[2] 对于这个焦点及其相关问题的更加充分的论述，见塔尔科特·帕森斯：《社会学疗法论集》（Essays in Sociological Therapy, The Free Press, 1949），第一、二章。

[3] 即十九世纪和二十世纪之交。——译注

平装本序言

对于一个运气颇佳、在他的著作初版后还活了这么长时间的作者来说，平装本能够在初版之后三十年印行，可以说令他心满意足了。自由出版社的决定和财务方面的问题并非全然无关，这可以由1966年只卖出了1200本精装本的事实得到说明。那只是原先麦克格罗—希尔出版社的版本所售数量的大约八成，而那一版本只在大约十年后就已售罄。

当然，销量的上升，部分是由于美国经济的巨大增长，这其中，包含了对于社会科学书籍的需求的巨大增长。这本书的“余留价值”在众多的评论看来，难以归结为它具有什么引人入胜的文采，或者说它是把一些名声卓著的欧洲著作家的论著通俗化了——而有很多人是希望不必投入太多的智力上的努力，就能对他们有多一点了解。

因而，或许可以有一个较为公平的推论，那就是此书之所以能够留存至今，是有其实质性的依据的；原因之一我们可以用人们所熟稔的“知识社会学”来部分地加以解释。随着社会科学的普遍上升，社会学在现代知识共同体中，变成了相对“时尚”的学科。然而，它理所当然地是追随着经济学、心理学和政治科学，才达到它目前的显赫地位的。正如尼斯比特[1]最近所表明的，它的上升与人们对于现代社会的整合问题的新的关注有着莫大的关联——而那种关注在十九世纪和本世纪[2]早期的经济和政治思想中，却是引人注目地付诸阙如的。由于致力于研究世纪之交[3]那一代人中关注这些问题的一些鼎鼎有名的著作家——尤其是涂尔干和韦伯，《社会行动的结构》一书，或许有助于向范围狭小的一些高度专业化的美国社会科学家和为数不多的其他

知识分子，引介对于该领域内某些问题的分析。本书当然有益于此种关注的持续增长。换言之，社会学的发展，不仅仅与其躬行者的贡献的纯粹科学价值相关，而且也与所处时代更加浩大的思想潮流相关，而那一潮流部分地“在存在上（existentially）”是被决定的。情况既是如此，作者显然就是在一桩“好事”的相对较早的阶段“赶上了趟”，因而有了成功的好运。

对于本书的命运而言，重要的是它从经验上研究了现代工业社会性质的某些最为广泛的问题——尤其是资本主义性质的问题。而且，此项研究的开展，适逢俄国革命、大萧条、法西斯主义运动和第二次世界大战的逼近等等事件和现象，提出了很多根本性的社会问题。就理论方面来说，此书集中讨论了经济学理论的边界和限度的问题。它讨论这一问题，既不是以“经济个人主义”的既定路线的方式，也不是以与之相对立的社会主义路线的方式——甚至于不是英国的民主社会主义的、更不用说是马克思主义的方式了。此书比较早就引起了人们的注意，这些取向也许起了很大的作用，因为许多知识分子觉得自己陷入了个人主义—社会主义的两难困境，而经济学在当时似乎是最为重要的理论性社会科学。

近些年来情况好像不再是这样，至少程度不同了。经济学理论在这个时期更加专门化了，在经济学家对他们的专门理论和对经济政策事务的特殊关注的兴趣，与他们对于别的社会科学、尤其是社会学的兴趣之间，似乎出现了某种裂隙。只是在近来，通过各个学科在涉及到所谓欠发达国家的发展问题上的携手合作——在这些问题上，甚至于一个社会的经济方面，也要勉为其难地才能在分析性理论的意义上被作为纯粹的经济问题来加以研究——这两种兴趣之间具有的某种新的密切关联才得到恢复。[4]

如果刚才所说的这些实质性的考虑——这些考虑既有经验层面的，又有理论层面的，它们都多少超出了那种被以比较愚笨的方式来理解的意识形态之外——对于本书之具有余留价值而言起了一些作用，那么，就有了一个更进一步的饶有兴味的问题。在本世纪的大多

数时间里（如果不是在此之前的话），美国的社会科学和行为科学中都有一种想要与严格科学看齐的强烈愿望。这种趋向往往走得很远，以至于产生出科学哲学上相当极端的经验主义观点，实际上把所有理论都贬低为是“软心肠”的结果。[5]这种倾向是美国各门行为科学的文化所独有的；确确实实，人们还能够听到，关于最纯粹不过的经验主义（特别是那种量化的经验主义）的优长之处和对于理论思辨（特别是如果会创造出什么“宏大理论”来的话）所带来的危险的喧哗之声。

我一直认为，《社会行动的结构》在双重意义上乃是经验性的研究。首先，它关注于西方社会人所共见的发展所面临的问题——尤其是从此书所讨论的四位主要理论家的角度来看的那些问题。其次，它在对于社会思想的分析方面乃是一项经验性的研究。它所研究的著述就像中世纪采邑法庭上的名册一样，乃是提出了需要我们去理解和阐释的问题的文献档案。涂尔干《劳动分工论》中的某一个阐释是否可被证明为合理，就如同涂尔干关于新教与高自杀率之间的关系的观点是否正确一样，都同样是经验性的问题。

无论如何，《社会行动的结构》本身乃是、而且也一直旨在成为一本理论性著作。此书的撰写得力于与对于严格科学所独具的长处的顽固坚持——尤其是或许在对布里奇曼的操作主义（Bridgman's operationalism）更为通俗的解说中所表达的那种——正相反对的、科学哲学中的一个复杂的运动。在我看来，这一捍卫理论的运动的主要先知乃是怀特海（A. N. Whitehead），他的《科学与近代世界》一直是一个对此无比重要的阐述。这背后则是莫里斯·科恩(Morris Cohen)的著作《理性与自然》。更加直接的影响，则来自L. J.亨德森（L. J. Henderson，他本人是一个作为严格科学家而言，具有良好背景的生理学家）关于一般而言理论的重要性和特殊而言体系概念的重要性的著作——这后一方面在他看来，乃是柏拉图最为重要的一项理论贡献。

正如此书中所说，我还受到了反对心理学中行为主义运动的经验主义的个人主义的两种运动——格式塔心理学和托尔曼（E. C.

Tolman）的“目的性（purposive）”行为主义——的影响。最后，柯南特（James B. Conant）在科学普及的一般领域中的著述，也鼓励了我。柯南特的一个尤为突出的观点认为，对于某一门科学的推进过程的最佳衡量标准，乃是“经验主义程度的减低（reduction in the degree of empiricism）”。

本书的主要论点是，马歇尔、帕雷托、涂尔干和韦伯的研究（这些研究以种种复杂的方式与其他许多人的研究相联系）所表述的，并非径直就是有关人类社会的四种特别的观察和理论，而是在理论思维结构上的一个主要的运动。与功利主义的实证主义和唯心主义这两种根本传统的背景相反对，这一运动代表了关于人与社会问题的欧洲——在那个时候实际上就等于是西方——思想的一个全新的发展阶段。回过头去看，这种对于思想史的阐释中最严重的缺陷，就是它低估了特殊的法国传统的独立意义，以及法国传统中“自由派”（卢梭、圣西门和孔德）和保守派（博纳尔【Bonald】）、梅斯特【De Maistre】以及[并非最不要紧的]托克维尔）思想观念的复杂的、常常是相互冲突的千丝万缕的关系。

将对于社会现象的分析以最为宽泛的方式推向一个新的轨道，由此出现的提纲要领显然就会是“宏大的理论”。[6]在一定范围内，我想我们可以说，这种“宏大的理论”的视野，最为重要的是它对年轻人（尤其是研究生）而言，有着某种感染力，尽管它逐渐广泛地传播开来了。

然而，有关“宏大理论”的得失之争并没有平息下来的迹象。1948年美国社会学会的会议上出现了一个极其重要的插曲：罗伯特·默顿（Robert Merton）开始提出要把注意力放在“中层理论（theories of the middle range）”上的计划。[7]回过头看，这似乎是一个要将专注于经验研究者与更加注重理论者整合起来所必需的一个极具建设性的动议。然而，这一评价并不意味着就可以抛弃在一般理论领域继续工作的研究计划。相反地，在相当漫长的生涯之中，我持之以恒地致力于这样一种研究计划。

我致力于此，是以我认定当时的通行见解——特别是索罗金的《当代社会学理论》（Contemporary Sociological Theories，注意，“理论”是复数）中所表达的那种——令人无法接受为起点的。索罗金认为，我所研究的三位社会学家——帕雷托、涂尔干和韦伯——分属于迥然相异的学派，而马歇尔作为一个经济学家，属于一个更加不同的思想领域。我不把他们的研究视为四种互不相关、相互不同的可供选择的理论，而是认为它们属于一个理论思维的融贯整体，是以那一时期思想史中的主要运动来加以理解的。

这种双重的关切——一方面是作为一种分析图式的经济学理论的地位，另一方面则是对于现代工业社会的阐释——带来了成果丰硕的共同涵义，也即，每一种理论，作为一种分析图式，必定构成为一个更加庞大的、更加一般化的理论工具（theoretical organon）的一个部分。因此，马歇尔——他那代人中最为杰出的经济学理论家——就必定具有一套如果不是明言的、也是暗含的社会学。帕雷托显然既是经济学家，又是社会学家，他提供了一座最有用的桥梁。韦伯作为对于“资本主义”有着深厚兴趣的德国风格的“历史的”经济学家，也可以纳入其中。最后，在完成了对涂尔干“群体精神”理论的讨论之后，我由于把握了这一事实——他的出发点（至少就某一主要方面而言）在于他对于古典经济学传统的核心概念、即劳动分工的批判（因而他也就使其相对化了）——而开始真正地理解了他。

我并不想在这里再重复一番本书的理论观点。我是想要使人们注意到我以下的决定所产生的结果：我不是想要提纲挈领地表述社会学理论四个学派的领军人物的著述内容，而是想要证明，在他们的著述中出现了一个单一的、基本上自成一体的（如果说还有些零碎的话）理论运动。这就使得我有必要独立地构建出这一理论体系的主要结构，以证明该思想运动的统一性。构成本书框架的关于“社会行动的结构”的一般理论——以及为其正名所作出的努力——并不单单是那四位理论家著述的一个“提要”而已。它乃是一项独立的理论贡献，虽然尚不完备、缺陷不少，但绝非在任何简单的意义上是“第二手的”。

我以为，本书之所以还具有余留价值，是与此分不开的。

然而，还有着更进一步的重要含义。这样一种情形——任何这种起初是为了特定目的而表述出来的一般化理论体系，被证明是或者号称是最终定案——是最不可能出现的，而且一旦出现也是最自相矛盾的。如果它不想被别人只看做是表明所论述材料之内容的陈列表，它就得经历一个自身内在发展和变化的持续不断的过程。我想，我有足够的理由宣称，这样一个过程确实持续不断地发生了，而且并没有显示出任何将要完结的迹象；实际上，它肯定会在笔者自身不再涉足其中之后还会持续很长的时间。

将《社会行动的结构》一书出版以来三十年里的这一发展过程区分为三个阶段，或许不无裨益。第一个阶段可以说是“结构—功能（structural-functional）”理论的阶段。这一阶段最充分地体现于两本著作——《一般行动理论试探》（Toward a General Theory of Action， 与希尔斯等人合著）和《社会体系》（Social System， 两书均出版于1951年）——之中。这些著作完成了在体系概念中从来自经济学和物理学的（经由亨德森、帕雷托和熊彼特）一种模式的主导地位，向主要来自生物学、其次来自人类学（尤其是在坎农【W. B. Cannon】的著作和拉德克利夫—布朗对涂尔干的解释中）的另一种模式的主导地位的重点转移。就狭义上的“行动”概念而言，这种理论更大程度上是涂尔干式的，而不是韦伯式的，因此这就使得马丁戴尔（Martindale）断定我放弃了全部的韦伯立场，这显然与实情不符。

这一阶段还有一个标志，那就是它致力于与两门关键性的紧邻的学科——也即与人格理论特别相关的心理学和社会人类学——和谐共处。首先，这导致了对于弗洛伊德著述涵义的严肃思考，这在1949年《社会行动的结构》第二版（自由出版社第一版）的序言中提到过。在理解作为人格之一部分的文化规范和社会客体的内化（internalization）时，我赋予了涂尔干和弗洛伊德的殊途同归以极大的重要性。此种殊途同归的发展在较轻的意义上延伸到了韦伯，而对于美国社会学中的社会心理学、尤其是米德（G. H. Mead）而言则

有着极其重要的意义。其次，我开始强调后期涂尔干（尤其是《宗教生活的基本形式》时期的涂尔干）与整合的社会—文化体系理论（theory of an integrated socio-cultural system）的关联，因为这一点是为英国社会人类学中的“功能”学派、或许尤其是伊万斯—普里查德（Evans-Prichard）、佛特斯（Fortes）和格鲁克曼（Gluckman）所强调的。我与克拉克洪（Clyde Kluckhohn）以及（多少离得更远些）弗思(Raymond Firth)——我在伦敦求学时的老伙伴，在这些问题上达到了某种既部分一致又部分分歧的“辩证”关系。

这一时期还有另一条主线，只是部分地与社会学同社会人类学以及人格心理学的整合有关。这就引向了一条走出旧有的个人主义—社会主义的两难困境——它主宰了关于现代社会的思想——的道路。这条主线关注各种职业现象、它们在现代社会中所处地位以及它们与文化传统和高等教育的关系。在其他别的兴趣之外，它还为模式—变量图式（pattern-variable scheme）提供了温床，而在《社会行动的结构》中这一图式仅仅有了萌芽。它还是使得对于经济理论的地位问题提出新的攻击得以可能的那种观点的源泉；在我看来，这种观点产生了极为深远的影响。

《社会行动的结构》之后一般理论发展的第二个主要阶段，是由以上所提及的那本《经济与社会》（Economy and Society, 与斯麦尔塞合著，1956）发端的。这背后是《行动理论研究报告》（Working Papers in the Theory of Action， 与贝尔斯【R. F. Bales】等人合著），此书极大地修正了模式—变量图式。《经济与社会》（其原本是我1953年剑桥大学马歇尔讲座的主要内容）由帕雷托这一观点出发：经济学理论是抽象的，并且部分地与一种关于社会体系整体的理论相关。然而，此书进一步表明，经济乃是一个社会中可以清楚准确地加以界定的次级体系（subsystem），是与其他次级体系系统关联着的。这一分析的关键，是要将“四功能范式（four-function paradigm）”应用于关于生产要素和相应的收入份额（地租、劳动工资、资本利息、组织利润）的旧有的经济学概念。

这种把经济视为一个社会次级体系的看法，已证明是可以一般化（generalization）的。首先，此种一般化开启了一种对“政治（polity）”进行理论分析的新方法，将其视为与经济严格平行的、在分析上界定明确的一个社会的次级体系。这就消除了有关社会体系的一般理论中所存在的经济理论与政治理论之间那种极为严重的不对称情形。这些发展与对于社会互动中的一般化中介的分析紧密地联系在一起，它以货币作为一个基本的理论模型，而扩展到政治权力和社会影响的范围。而这种扩展反过来又促使人们提升对于另外两种主要的社会的功能性次级体系——整合的（近来被称为“社会的共同体”）和模式—维系的（pattern-maintenance）——的分析研究。恰恰就是在建立起这些发展框架的背景中，《经济与社会》不仅仅是《社会行动的结构》中关于经济理论与社会学理论关系的讨论的重述，而是代表着一个新层次的起点。

认为我的理论研究在其“结构—功能”的阶段未能恰当地说明政治结构和过程，这可能是一个颇有道理的批评，尽管我希望刚才所扼要说明的那些发展能够多少缓和这种批评。[8]对于这一阶段关于社会及其相关的文化和心理体系中的变化的说明，也可以提出合情合理的反对意见。我的“后—结构（post-Structure）”的理论发展的第三个主要阶段，集中考虑了这些问题领域。其特点是返回到了有别于涂尔干的韦伯式的兴趣上来，因为韦伯毫无疑问乃是后线型社会进化论者（post-linear social evolutionists）中最重要的一位。在最早在《经济与社会》中成型、尔后又由斯麦尔塞在他的《工业革命中的社会变迁》（Social Change in the Industrial Revolution）中大大发展了的那些方面，不仅出现了一个相当一般性的进化图式，而且还出现了一种范式，用来分析极为具体的模式化的变迁过程。这种范式主要与分化、包容、上升和价值一般化（value-generalization）的过程中的各种关系相关。几篇论文和两本小书——一本已经出版，一本已接近完成——记录了这一发展阶段。[9]

《社会行动的结构》首要地并不是想要成为一项思想史的研究。

我给它选择的是一个相当狭窄的时间段，并且，除了作为背景之外，没有提及此前的贡献。回过头去看，在相关的思想发展的广阔范围里，似乎有两位在我的书中不大受重视的人物，在当今的思想舞台上产生了很大的影响。这两位人物都属于比我的四位主人公那一代人更早的阶段；他们是托克维尔和马克思。

在最一般的意义上来说，尤其是着眼于作为社会体系关键类型的社会来看，对我而言，涂尔干和韦伯乃是现代社会学理论的主要奠基者。这两人都公然反叛了经济个人主义和社会主义的传统——鉴于彻底科层制的“理性化”的前景，大概韦伯更首要地是对后者的反叛，在某种意义上，托克维尔和马克思围绕着这一核心问题的立场，构成了不同的两翼。马克思传播了这样的福音：可以通过理性化在社会主义中的完成，来超越片面的“资本主义”理性化形式的局限性。正如尼斯比特（前引书）所指出的，这是把启蒙运动的教义推向了一个彻底的结论。而另一方面，托克维尔则代表了对于*Ancien Regime*[旧制度]的满怀忧虑的乡愁，以及对于它的消逝所带来的损失将无从弥补的恐惧。的确，在很大程度上，托克维尔乃是一个完全贵族化的社会的辩护士。[10]

这两位著作家在当前的讨论中变得非常重要，他们乃是《社会行动的结构》所研究的那代人的前驱，并没有得到相当层次上的专业性的理论分析。对于托克维尔的贡献的恰当描述，似乎更应该是洞见卓识而非理论上的准确严密。马克思专门的经济理论现在必须看做是大体上要被取代的了，尤其是被像马歇尔和凯恩斯这样的人所取代。他的历史“规律”和阶级斗争往少里说，也需要根据现代社会理论和现代社会这两者的发展来加以修正。[11]

因而，我仍旧坚持这样的立场：考虑到欧洲的和宏观社会学的背景，我所作出的包含在《社会行动的结构》的目录中的选择，事实上对于社会学理论的核心发展线索而言还是恰当的。尽管托克维尔和马克思的确很重要，但他们的影响看来仍然属于两翼而非核心。[12]我希望可以说，前面所概述过的我自己在一般理论上的工作，从这一核

心所包含的潜能中作出了实实在在的进展，这些进展足够宽宏广大，不至于因为我积极的偏好和消极的偏见而过于剧烈地扭曲了社会学理论所具有的种种可能性。

塔尔科特·帕森斯
马萨诸塞，剑桥
1968年1月

[1] 尼斯比特（Robert A. Nisbet）：《社会学传统》（The Sociological Tradition, Basic Books, 1967）。

[2] 即二十世纪。——译注

[3] 指十九世纪和二十世纪之交。——译注

[4] 在以我的名义出版的著作中，卖得最不成功的乃是《经济与社会》（与斯麦尔塞[Neil J. Smelser]合著，1956）——在我看来，这本著作比我其他几本著作的理论贡献更为重要——这或许就是此种注意力发生转移的一个意味深长的征兆。我觉得这本书真是“两头不讨好”，社会学家对于它似乎关注的经济学层面不愿理会，经济学家又对它毫无兴趣。好像大多数《经济与社会》的潜在的读者都认为，我就此话题所要谈论的大多数内容都已经出现在《社会行动的结构》中了，然而实情却远非如此。相反，它阐述了在我看来是重大的理论推进的东西。

[5] 在社会学方面，这一趋向的最高表现或许是奥格伯恩（William F. Ogburn）1930年代就任美国社会学会主席时的就职演讲。

[6] 从英语民族、尤其是功利主义的角度，我个人的经历就能表明它的新颖性。1924—1925年，我在伦敦经济学院研习社会学，在我记忆中，我那时从未听说过马克斯·韦伯的名字，尽管他所有最重要的著作在那时均已发表。当然，涂尔干在英国和美国都已知名，但对他的讨论是一面倒的贬低；他被认为是“神智不清的群体精神”理论的传道人。

[7] 《美国社会学评论》（Amercian Sociological Review），1948，第146—148页；又见其《社会理论与社会结构》（Social Theory and Social Structure），第二、三章。

[8] 参见米切尔（William C. Mitchell）：《社会学分析与政治：塔尔科特·帕森斯的理论》（Sociological Analysis and Politics： The Theories of Talcott Parsons， Prentice-Hall, 1967）。

[9] 《社会：进化的与比较的视角》（Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives, Prentice-Hall, 1966）；《现代社会体系》（The System of Modern Societies, Prentice-Hall, 即出）。

[10] 这段话应该在理论的、而不是政治—意识形态的意义上来理解。特别是，托克维尔远不是博纳尔和梅斯特那样简单的旧制度的“保守的”卫道士。

[11] 参见《对马克思社会学的若干评论（Some Comments on the Sociology of Karl Marx）》，载于我即将出版的《社会学理论与现代社会》（Sociological Theory and Modern Society, Free Press, 1967），第四章。

[12] 与美国社会心理学家、尤其是库勒（Cooley）、米德和托马斯（W. I.Thomas）一道，在《社会行动的结构》中、在很大程度上也在我随后的著述中被忽视了的最为重要的单个人物，大概是西美尔。也许值得提一下，我的确曾经为《社会行动的结构》一书起草过关于西美尔的一章，但部分是出于篇幅的原因而最终没有收入。西美尔更是一个微观的而非宏观的社会学家；而且，在我看来，他不是和别人同一层次上的理论家。他更是在托克维尔那一传统中的一个极具天赋的散文家，而不是像涂尔干那样的理论家。然而，他对于后来社会学思想的影响却很大。

第一部分

实证主义的行动理论

第一章　绪论

问　题

“现在谁还读斯宾塞[1]的作品呢?我们很难了解他曾给这世界带来了多么大的轰动……他把上帝叫做进化的原理，他就是这位奇怪而不大能够令人满意的上帝的密友。他的上帝已经背叛了他。我们进化的程度已经超过了斯宾塞。”[2]布林顿教授的上述见解也许可以用验尸官的话来解释：“自杀身亡或死于一个或几个身份不明的人之手。”我们必须赞同这种见解：斯宾塞已经死了。[3]但是，是谁杀死他的呢?怎么杀死的?这就是问题的所在。

为什么偏偏是斯宾塞而不是别的什么人死去了?这方面当然会有一些特殊的原因，就像当初是他而不是其他什么人曾经引起那样巨大的轰动，也有其特殊的原因一样。本书所关注的不是这些问题。在这里要剖析的这件“罪案”中，结束了生命的决不仅仅是一位作家的声誉或人们对他的兴趣。纵观斯宾塞的观点，可以说他是关于人和社会的一种思想体系在晚近若干发展阶段的典型代表；这种思想体系，即实证主义—功利主义传统[4]，在各英语民族的思想史上发挥过非常巨大的作用。这种体系出了什么毛病?为什么它消亡了?

本书将提出的论点是，这个体系是那位嫉妒心颇重的上帝的报复行为的牺牲品。那位上帝就是“进化”，在这里则是指科学理论的进化。本章不打算说明什么东西发生了进化或者它进化成了什么东西；这些将在以后的章节中加以讨论。在此之前有必要先对问题作一番尝试性的说明，并概括地论述一下与本书所采取的研究方法有关的一些

总的考虑和应如何对本书进行评价的问题。

斯宾塞的上帝是“进化”，有时也称做“进步”。斯宾塞是最竭力信奉这个上帝的人之一，但他决不是仅有的信徒。与其他许多社会思想家一样，他相信人类处在一个漫长的直线进程的顶点附近，这个进程可以一直回溯到原始人类的开始阶段，但在进程方向上并没有发生过实质性的改变。而且，斯宾塞还认为，现代西欧的工业社会正在逼近这个顶点。他同那些与他思想类似的人确信，进化将使这个进程沿着相同的方向几乎漫无止境地逐渐发展下去。

许许多多学者近来开始对这些主张表示怀疑。难道将来不可能出现某种不同于“更大规模和更美好”的工业主义的局面吗?反之，认为当代社会处于或接近一个转折点的想法在社会科学家的一个学派的观点中占有十分显著的地位。他们的人数还比较少，但其影响却在逐步扩大。

斯宾塞是一位极端的个人主义者。但他的极端思想不过是夸大了一种根深蒂固的信念。这种信念大致的意思是：我们至少在社会生活的重要的经济方面幸而有了一种自动的和自行调节的机制，而由于这种机制的运行，每个人对自己的私利和私人目的的追求终于会尽可能地满足所有人的需求。惟一需要的就是清除发挥这种机制的障碍；而这种机制的顺利发挥作用，无非有赖于包括在合理地追求私利这一概念中的那些条件。这种学说也已受到来自许多方面的日益严厉的批评，这同本书的论题并不完全贴切。可是，关于社会生活所起作用的另一项信念已经逐渐崩溃了。

最后，斯宾塞认为宗教起源于科学产生以前人们关于自己本性和所处环境的经验事实的想法。它事实上是无知和谬误的产物。随着知识的发展，宗教思想将被科学所代替。这只是把科学广泛地加以神化的一个侧面。这样一来，斯宾塞一类的社会科学家对宗教的兴趣实际上便只局限于原始人——问题在于，科学是怎样从原始宗教发展起来的呢?人们对斯宾塞学派的观点如今也存在着越来越多的怀疑。

以上也许只是就若干问题引述了他们的观点。不过这已经足以说

明，在凭经验解释一些最重要的社会问题方面已经发生了根本性的变革。直线进化论逐渐在销声匿迹，循环论已经露头。各种各样的个人主义受到越来越猛烈的批判，代之出现的是形形色色的社会主义的、集体主义的和有机的理论。作为一项行动要素的理性作用与科学知识的地位一再受到攻击。我们已经被形形色色的关于人性和人类行为的反智主义(anti-intellectualism)的浪潮所淹没。除非追溯到十六世纪左右，很难在一代人的短时期内会看到人们原先普遍凭经验对人类社会作出的解释居然发生如此重大的革命。是什么引起这种现象的呢?

当然，这种变化很可能在相当程度上只是某些根本的社会变革在意识形态上的反映。这种论点也许会引起一个问题，而这个问题是很难根据斯宾塞派的思想来找到答案的。可是，如果要充分地论述这个问题，那就会大大超出本书的范围。

同样可能的是，社会理论和关于经验事实本身的知识结构中的“内在”(immanent)[5]发展已经起了很大的作用。本书就建立在这个假设的基础上。我们将试图探索和评价这一发展进程的一个具体阶段的意义，这个具体阶段可以从社会领域人数不多的作者(其中多数人要以社会学家而闻名)的著作中看出并加以仔细的分析。但是，在进行这项工作之前，需要就“一套社会理论和关于经验事实的知识”的性质，作一些研究方法上的初步说明。其中各主要成分之间相互的主要关系如何?在何种意义上和通过何种步骤可以认为，这样一“套”理论和知识是处在一个发展进程之中?只有在回答了这些问题之后，才能够明确地说明本书打算进行的是一种什么样的研究，以及可以合情合理地希望从中得到什么样的结果。

理论和经验事实

在下面的讨论中将提出一些有关方法论的基本命题，而不打算说明其基本根据是什么。但是，我们结果会发现，这些观点究竟是什么

性质的问题将构成全书内容的一个主要组成部分。这些观点是否正确，不应根据本绪论所列举的为之辩护的论点来判断，而应根据它们怎样适应本书作为一个整体及其结果的结构来判断。

有一种往往是比较隐而不显的根深蒂固的观点，认为科学知识的进步主要是由于累积地“发现事实”的结果。知识被认为完全是一个量的问题。惟一重要的事情是已经观察到了以前从未观察到的事物。按照这种观点，理论势必仅仅意味着概括已知的事实，也就是表明已知事实能够证实什么样的概括陈述。理论的发展就将完全包含在修正这些概括陈述以考虑新发现的事实的过程之中。首先，发现事实的过程被认为基本上不依赖于现有的那些“理论”，是“闲着没事干的好奇心”[6]之类的种种冲动的结果。

显而易见，我们非常需要对于“事实”之类的用语下一个定义。后面我们将这样做。目前可以联系上面粗略地勾画出来的观点举出另一个观点，即：科学“理论”——它的最通常的定义是一套以经验为根据的、在逻辑上互有关联的“一般概念”——在科学的发展过程中不仅是个从变项，而且是个自变项。毋庸置疑，一个理论要正确，就必须符合事实，但并不能够因此得出结论，单凭不依赖于理论而发现的事实就可断定理论将采取什么样的形式，也不能说在将要发现什么样的事实和决定科学研究将朝什么方向发展方面，理论不是一项决定因素。

不仅理论在科学发展中是个自变项，而且一套理论在一个特定时期的一个特定领域，或多或少构成一个完整的“体系”。这就是说，构成一组理论的一些一般性命题(以后我们将看到，这些命题可能是各种各样的)相互之间有着逻辑关系。当然，这并不是说从任何一项命题可以推断出其他所有的命题来——如果是这样的话，那就会把理论局限于一项命题了——而是说，在陈述这个体系的一项重要命题方面发生的任何实质性的改变，都必然对其他命题的陈述产生影响。换句话说，任何理论体系都有一定的合乎逻辑的结构。

显而易见，这个体系的各个命题都与经验事实的内容有关，否则那些命题就没有资格称为科学的命题。实际上，如果事实一词得到恰

当的解释，那就可以说，一个理论命题只要在科学上有一席之地，它本身就或者是关于事实的陈述，或者是关于事实与事实之间有何种关系的陈述。由此可见，我们关于该方面事实的知识发生的任何重要的变化，必然会自行改变这个理论体系中至少一个命题的陈述，并由于这种变化的必然逻辑结果，在较大或较小程度上改变其他命题的陈述。这就是说，理论体系的结构发生了变化。所有这种现象似乎是同上面提到的经验主义方法论相一致的。

然而，我们首先会注意到，上面使用的“重要的”一词是标有重点的。在这种场合[7]，我们关于事实的知识发生的一项重要变化意味着什么呢?它并不意味着新的事实笼统地显得“有趣”，因而能够满足“闲着没事干的好奇心”，也不是说它们证明了上帝的仁慈。可是，关于事实的知识方面发生变化的科学的重要性，恰恰在于它对一种理论体系产生影响。一项在科学上不重要的发现，不管它多么真实和由于其他原因显得多么有趣，对于该领域内的科学家所关注的一种理论体系，却并不产生任何影响。相反，即使从任何其他观点看来都是最微不足道的观察结果——例如，一颗星星被观察到的位置与预测位置发生极小的误差——都可能不仅是重要的，而且具有革命性的重要意义，如果它对理论结构有着深远的逻辑影响的话。我们也许不妨说，已经引起相对论的产生，从而造成理论上一项十分重大的发展的关于事实知识的一切变化，除了它们与一种理论体系的结构有关而外，从任何观点看来都是完全微不足道的。例如，它们没有以任何方式影响工程学或航海术的实践。[8]

但是，这个关于事实的重要性的问题只是事情的一部分。一个理论体系并不单单是陈述已经观察到的事实以及这些事实同其他也已观察到的事实之间在逻辑上可以推断出来的关系。只要这样一种理论在经验上是正确的，它还会告诉我们，在一组特定的情况下，应该有可能观察到哪些由经验得来的事实。提出一项理论命题的人必须考虑到他所能够考察的一切有关的已知事实，这是达到科学完善的一条最基本的法则。验证的过程对于科学来说是十分重要的，但它并不仅仅意

味着，由理论的最初提出者以外的其他一些人来重新考虑这个理论是否符合已知的事实，然后简单地等待新的事实出现。验证的过程在于根据该项理论在心中产生预期，而对种种的现象进行审慎的考察，以了解实际上发现的事实是否与这些预期的事项相符合。

这是在考察那些以前根本没有研究过的情况，或者在研究时没有想到这些具体的理论问题。有可能从何处入手对那些情况进行考察，要通过实验才能得到结果和核实。然而，这是个实际方法问题，不是逻辑问题。

如果以理论为根据的预期与所发现的事实相吻合，那么，在扣除“观察误差”等等之后，理论就得到了“验证”。但验证过程的意义决非仅限于此。如果预期与所发现的事实不相吻合(这种情况并不鲜见)，那么我们可能会发现那些事实与理论上的预期不符，或者可能会发现一些在该理论体系中没有地位的其他事实。不论是哪种结果，都必须对理论体系本身认真地重新加以考虑。于是就有一个交互的过程：先是通过以一种理论体系为根据的预期来指导对于事实的考察，然后这一考察的结果又对该理论产生反作用。

最后，这种意义上的“验证”，并不是在理论体系与经验考察的方向之间的惟一重要的关系。并非只有利用心目中明确的事实内容直接表达出来的具体理论命题才需要验证。不仅如此，一个理论体系的含义是逐渐为人所理解的，人们就将发现，以观察事实为本的理论体系对于与该项理论的始创者没有直接注意的事实领域也可得出合乎逻辑的推断。如果一个范围内的某些东西是真实的，那么在另一相关范围内其他东西一定也是真实的。理论的这些含义也需要验证，在这种情况下验证所采取的形式是找出这个范围内的事实是什么。这种考察的结果也会对理论体系本身产生同样的反作用。

因此，一般说来，对经验事实产生兴趣的方向首先将受到理论体系的逻辑结构的制约。与事实有关的某些问题的重要性为该体系的结构所固有。什么事实与解决这些问题的方法有关，在经验方面的兴趣就将集中于这些事实上面。理论不仅阐述我们所知道的事实[9]，而且

还告诉我们，什么是我们想要知道的事项，即那些需要回答的问题。此外，理论体系的结构还告诉我们，在对一个特定问题的若干可能答案中，可以有什么样的选择余地。如果所观察到的精确无疑的事实不适合任何可供选择的答案，这个理论体系本身就需要重新加以考虑。

还有一点对于我们现在讨论的问题是很重要的。不仅理论命题彼此在逻辑上互有关联，因此我们可以说它们组成了“体系”，而且这个问题的性质表明，理论体系会试图成为“在逻辑上闭合的”。那就是说，一种理论体系在开始时总是形成一组在其逻辑结构范围内涉及经验考察的相互关联的命题。这些命题的每一个都有其逻辑推断。当每一项能够从这体系内任何一个命题得出来的逻辑推断都在同一体系的另一命题中表述出来时，这个体系在逻辑上就是闭合的了。我们不妨再次说明，这并不意味着其他命题都必然可以在逻辑上从任何一个命题推导出来——恰恰相反，假如这种说法是正确的，那么科学理论就将纯粹是同语反复了。

要理解这种意义上的闭合体系的概念，最简单的办法是研究一下联立方程式的体系这个例子。如果有多少个自变项就有多少个独立的方程式，这样的体系就是有定值的，也就是闭合的。如果有四个方程式而只有三个变项，并且每个方程式都不能用代数方法从其他几个方程式中演算出来，那么就又缺少了一个变项。用一般的逻辑术语来说就是：这四个方程式所表述的诸命题，在逻辑上包含着一个在三个变项的界说中没有得到表述的假设。

这个问题的重要性是很明显的。如果一个理论体系的那些明确的命题并不构成一个在这种意义上的逻辑闭合体系，那么我们就可推断，这个理论体系所提出的诸论点在逻辑上是否有说服力，取决于一个或多个没有表述出来的假设。对各种理论体系作出合乎逻辑的批评的一个主要任务，就是用这个标准来衡量，并且，如果发现有空缺，就揭示那些隐含着的假设。虽然所有理论往往要发展出这种意义上的逻辑闭合体系，但是如果把这种闭合体系与一种体系的“经验方面的”闭合混为一谈，那将是危险的。对这个问题即“经验主义”的问题，

以后还需要常常提及。

这些考虑的含义证实下面这种说法是正确的，即所有可以由经验加以验证的知识——哪怕是日常生活中的常识性知识——都即使不是明确地也至少隐然地包含着这种意义上的自成体系的理论。这种说法的重要性就在于，某些就社会问题著书立说的人对此竭力加以否定。他们说，他们仅仅说明事实，让“事实为自己辩护”。但是，不能由于一个人否认自己在建立理论就相信他的话，而不去考察他的言论中所隐然地包含的理论。这一点是重要的，因为在各门科学里，这种意义的“经验主义”一直是一种非常普通的方法论立场。[10]

这样就带来了一个问题：如果某一门科学知识的发展取决于科学本身的内容成分，那么，科学知识的发展究竟具有什么样的一般特征呢?那就是对于经验事实的知识的不断增长，与之密切联系着的，就是人们对于经验事实的解释在不断变化(因而对于该事实的一般表述也在不断发生变化)，并且(决非无关紧要的)理论体系的结构也在不断变化。对于经验事实的一般表述与理论体系的逻辑要素和结构之间的这种密切的相互关系，应该特别加以强调。

本书就其一个主要方面而论，可以被认为是试图根据经验来验证这种关于科学的性质及其在社会领域内发展过程的看法。这种验证所采取的论题的形式，同前述对社会的经验性解释中所发生的变革密切相关，而事实上在理论体系的结构方面也已发生了同样彻底的变化。我们不妨提出这样一个假设，随后通过考查加以验证：一方面是对于事实的新的洞见和知识，另一方面是理论体系的变化，科学的发展在很大程度上就是这二者之间的相互影响和作用。二者之间的一方都不是另一方的“原因”，二者处于一种紧密的相互依存状态。

本书企图以专题的形式进行这一验证。我们关注的中心问题在于探讨一个可以称为唯意志论的行动理论的一以贯之的理论体系的发展过程，以及对于构成了这些理论的一般性概念的界定。在历史发展方面，主要的重点在于论述这种理论从一个发展阶段向另一个截然不同的发展阶段演变的过程。可以把斯宾塞当做这种理论第一阶段的一个

晚期的、在某些问题上持极端观点的代表。然而他毕竟是第一阶段的典型代表。为了引证方便而不抱其他任何目的，我们把这个阶段的理论叫做行动理论的“实证主义”体系，把由此演变出来的理论叫做“功利主义”体系，而后者在本书的论述中是十分重要的。这两个词在本书使用时都含有专门的意义。下一章将叙述实证主义体系的主要逻辑结构，那时将对这两个词加以解说。

然而，引人注目的是，从一个可以称为“唯心主义”的截然不同的理论传统的背景中，通过类似的演变过程，能够产生出一种在所有基本方面都相同的理论体系。我们将要详细论述这后一种演变的一个主要事例——马克斯·韦伯[11]的理论。但这并不意味着这种趋同现象如果能够加以论证，将会是下述见解的一个非常有力的论据：对于事实的正确观察和解释至少可以成为一项主要的因素，用来说明这个具体的理论体系的产生原因。

如前所述，我们将主要讨论一种具体的理论体系即“唯意志论的行动理论”的形成过程。但是，上述考虑表明，把研究这个形成过程同我们必须探讨其理论的那些人的有关经验方面的论述密切结合起来，是至关重要的。因此，对于每一个主要的思想家，我们将至少举出他所持主要经验性观点的一个合适的例证，并试图详细说明这些经验性观点与所讨论的理论体系的关系。我们在每一处都将保持这样的论点，即如果不涉及所讨论的理论家所使用的理论概念的逻辑结构和逻辑关系，就不可能恰当地理解他们是怎样得到这些经验性观点的。而且，除了讨论马歇尔[12]的理论以外，每一处都要试图表明，我们所研究的理论家总是与某一个传统最紧密地联系着，而如果不考虑到理论家的理论体系的结构与在传统中占主导地位的理论体系的结构相比较所发生的相应的变化，我们就不能理解与传统中所流行的经验性观点相比，他的经验性观点所发生的显著变化。这一点如能证实，将有重要的普遍性意义。它有力地证明，凡是要想得出超出常识的重要的经验性结论的人，都决不能忽视对于系统性理论的考虑。

在这里选择哪些理论家加以探讨，是由多种考虑决定的。本书主

要研究一个一以贯之的理论体系的发展过程，把它作为科学本身“内在”发展的一般过程的一个实例。我们已经把这个过程解说为各种理论体系合乎逻辑的迫切需要的问题，这个问题同考察经验事实以及体现这些事实的一般表述密切相关。因此，对于理论家的选择要求尽可能把这些因素同例如一般“舆论倾向”的影响之类与本书的宗旨无关的其他因素分开。

第一个标准实际上同行动理论有关。在这方面符合这个标准的那些人当中，最好是选取在思想传统、社会环境和个人性格上尽可能有代表性的人。我们有理由把马歇尔包括在内，因为经济理论及其处于何种地位的问题涉及一系列关键问题，这些问题与一般的行动理论以及实证主义体系、特别是实证主义体系的功利主义变种有关。

下文将要表明功利主义的实证主义同行动理论的较后阶段之间惟一最重要的联系。帕雷托[13]也深切地关注同样一组问题，但涉及实证主义传统的一些截然不同的方面，并处在截然不同的舆论倾向之中。把这两个人进行比较是极有意义的。

涂尔干[14]的出发点也是实证主义的，事实上是这三人中最明显的。但是，实证主义体系的这一变种与马歇尔潜心研究的功利主义的个人主义[15]无关，帕雷托也是如此，只是程度稍差。在个性和背景方面，很难想象出有比这四个人之间更大的差异了：马歇尔是坚持道德严苛的中产阶级英国人；涂尔干是法国阿尔萨斯的犹太人，一位反对教权的激进教授；帕雷托是冷漠和老于世故的意大利贵族；最后，韦伯出身于教养水平最高的德国中产阶级上层，在德国唯心论的环境中长大，受过法学和经济学的历史学派的训练。这些智力方面的影响对其他三个人思想的形成都没有什么真正重要的关系。而且，韦伯的个性与其他三个人的个性也截然不同。

选择这四个人进行研究的另一个重要原因是，虽然他们差不多是同时代的人，但他们除了一点例外，彼此并无直接影响的痕迹。可以肯定，帕雷托在阐述其专门的经济理论时受到了马歇尔的影响，但同样可以肯定的是，这对于我们所讨论的任何方面都并无关系。这是他

们之间惟一可能有任何直接的相互影响之处。事实上，十九世纪末到二十世纪初在西欧和中欧的整个广阔的文化框架里，要想再找到四个具有共同的重要思想，而在形成这套共同思想的过程中除有关经验事实的理论体系的内在逻辑发展以外更少受到其他因素影响的人，几乎是不可能的。[16]

还有其他一些有关的考虑。本书的主要着眼点是把一个理论体系的轮廓勾画出来，而不去分析理论家彼此之间的次要差异。但是，我们必须用可能达到的最清晰明了的方式来阐明这个理论体系的逻辑结构和分支门类。因此，根据与本书相应的观点对少数最杰出人物进行了深入的分析之后，才作出抉择。在许多与马歇尔从事相同研究的人看来，他是那一代人中最杰出的经济学家。但是，同另外三个人相比，本书对他的兴趣较为有限。其他三位通常都被认为是社会学家。在他们的研究领域中，他们在那一代人中间的声望是毋庸置疑的。如果列举上一代六位最优秀的社会学家而不包括这三位，那就没有人会认真看待这个名单。[17]这并不是说同样杰出的只有这三位，但对于本书的研究目的来说，他们显然是再合适不过了。

为了避免所有可能的误解，必须重申：本书目的在于专门研究近代社会思想史中的一个具体问题，即被称为“唯意志论的行动理论”这一理论体系的出现。由此可见，很多有关的事情是本书并不提到，也不打算提到的。首先，本书不是一部欧洲上一代社会学理论的历史。它有意避免像历史书那样罗列所有的问题和人物。如果就本书的效果来说带有历史的作用，那便是所研究的过程属于那个时期欧洲社会学理论史中的一个组成部分。因此，本书将在专题论述上对这种历史作出贡献，仅此而已。

其次，本书不是对论及的所有这些学者(或其中任何一位)的理论进行一般性的补充解释。它的目的既不是补充解释，也不是对他们吹毛求疵的评价。[18]就每一位理论家来说，本书所讨论的都是对他们的整个理论工作而言很重要的、有时是最重要的方面。但在讨论每一位的时候，本书都无意把这种重要性和其他方面的重要性联系起来进

行评价——那应该是留给其他著作来做的事。最后，与所有这些安排相适应的是，本书不想讨论这些学者的理论的一切方面，也不想讨论有关他们的全部第二手文献。实际上，所有现存的关于他们的第二手文献都已读过了，但只是在与当前的场合似乎特别相关的地方才加以引证。不要认为未加引用就意味着批判，只不过是没有重要关系罢了。[19]同样，就引文本身来说，我们不追求周全详尽，并不把可以认为同所涉及的问题有关的每一段落都一一引证，而只是根据理论家整个理论的结构来引证足够的语句以说明所讨论的论点而已。[20]

关于本书所作的解释，也许还可以再说一句。本书是作为一个有机的整体来构思的，它所研究的是一些在逻辑上相互关联并贯穿全书的观念。读者在可能对本书进行评价的时候应该记住这一点。特别是在这种性质的书里，读者完全有理由要求，不仅从其直接的内在性质和意义上去理解所引证的事实和所作的陈述，而且还联系到它作为其中一部分的整个结构来理解。

剩余性范畴

还有两三个预备性的问题需要处理，以便使读者不致对其心中必然会产生的某些问题感到难以捉摸。首先，根据前已采取的观点，还要进一步就科学发展的性质作出结论。人们很可能已经获得一些分散和零碎的知识，并赞同其他一些引起他们注意的零碎知识的“真实性”。但是，这种知识并不构成本书对之感兴趣的那种意义上的“科学”。

只有等到这些零碎、分散的知识在涉及一些十分明确的理论体系时结合在一起，才会出现本书对之感兴趣的那种意义上的“科学”。[21]如果发生这样的情况，那就有两点可以指出。假如这样一种理论体系的诸命题不是在经验上涉及种种真实的并在概念系统结构内大体上被正确地观察到的现象，那么，这种理论体系就至少是不可能在一个时

期里会引导大量具有高度智慧的人们的思想，而起到重要作用的。

同时，这个概念系统本身的结构必然集中注意于范围有限的这样一些经验事实。这些事实可以被看做是如同一片黑暗之中在手电筒照射下熠熠发亮的“光点”。问题在于要移动手电筒才能真正“看到”这个光点以外的东西，并且只有在手电筒的光束新照射到的范围以内才能真正“看到”。即使在这中心以外有若干事实可能已被人们所“知识”，但还需要有人把它们同一个理论体系联系起来，它们才有科学上的价值。

这一点作为一项解释问题的准则是至为重要的。在研究一个人的经验性成果时，不单单要问他对于某些具体现象持何看法，甚至还不单单要问他一般说来对于我们关于这些现象的“知识”有何贡献?主要的问题倒是在于：他对这些具体问题而不是其他问题感兴趣，是出于何种理论上的原因；他的考察结果在哪方面有助于解决他的种种理论问题?根据这些考察得来的见识又在哪方面有助于重新陈述他的理论问题，并使他由此得以修正他的理论体系?例如，就涂尔干来说，真正令人感兴趣的问题，不在于他已证明了法国军队中的自杀率在某个时期比平民中的自杀率高得多。那些研究自杀问题而对此感兴趣的人可以查考他的著作。本书所要注意的倒是为什么涂尔干设法研究了自杀问题?他关于这个问题的总的理论有什么意义?他在考察这一问题的过程中所证实的其他事实有什么意义?

在事实的诸领域里，这种新的科学兴趣是怎样逐步产生的呢?种种理论问题是怎样发生变动的呢?对这个过程的一般性质，我们也应略加讨论。每一个体系，包括它的种种理论命题及其有关的主要经验见解，都可以被形象地看做是一片黑暗中的光照点。一般说来，这种黑暗的逻辑名称叫做“剩余性范畴”。它们的作用可以从一个理论体系必然要在逻辑上成为封闭性理论这一点推断出来。一个理论体系，无论它在哪一层次上产生影响，[22]都必然包含着关于某些在经验上可以被看做是相同的变项或其他一般范畴的明确界说。既然它们得到了明确的界说，这就意味着它们同其他的变项或一般范畴有所区别，并

且，构成其经验参照系的那些事实也因而至少在某些方面同其他事实有明确的差别。

如果该领域中实际上可以观察到的事实或业已观察到的事实并非都适合于清晰明确地界说的范畴(事情几乎总是如此)，这些不相适应的事实往往被冠以一个或几个总括的名称，来指明从反面界说的范畴，那就是说，用来解释种种已知其存在的事实，这些事实即使或多或少得到恰当的描述，然而它们在理论上得到界定，是出于它们不能适合该体系的经过明确界说的范畴。关于这些事实，只有从反面加以陈述——它们并非如此这般——才是在理论上有意义的。[23]但是，不能由此推论说，由于这些论述是反面的，那些事实就不重要了。

一种理论体系的平庸的支持者们在其著作中确实往往忽视这样的事实，即：由于存在着这些剩余性范畴，他们必须对理论得出的经验推论进行限制，或者只是十分笼统地将这些限制说明一下，以致在实质上变得毫无意义。至于那些把理论体系奉为教条的人，他们甚至竭力否认这些剩余性范畴的存在，或者至少否认这些剩余性的范畴对于理论体系的重要意义。经验主义的方法论在很大程度上助长着这两种行为。在一种理论体系的才干最为突出，头脑最为清楚的支持者们的著述中，这些剩余性范畴则往往不仅是隐含的，而且是显然可见的，并表述得清清楚楚。在这个意义上，要想了解一种理论体系是从哪里开始瓦解的，最好的办法是从该理论体系本身的最有才干的支持者们的著作中去寻找。许多最伟大的科学理论家的著作之所以“深奥难懂”，其根本的原因就在这里。只有那些知识比较浅陋的人才会武断地说，他们自己正面界说的范畴是惟一重要和恰当的。[24]

由此可见，一个理论体系即将发生变化的最为确凿的征兆，就是对这种剩余性范畴产生越来越普遍的兴趣。[25]事实上，理论工作中有一种进步正在于从尚未说明的范畴中刻画出十分明确的概念，并在经验性研究中加以验证。因此，发展科学理论之显然无法达到但可以逐渐接近的目标，是从科学里面消除一切剩余性范畴，以便有利于产生意义明确的、能够凭经验加以验证的概念。当然，任何理论体系总

会有一些关于事实的剩余性范畴，但是，这些剩余性范畴将有可能转变成为一个或多个其他体系的明确范畴。[26]就任何一个理论体系的经验性应用来说，我们都会发现它们必要的论据中包含着这些剩余性的成分。

从剩余性范畴刻画出明确概念的过程，也是赖以改造种种理论体系的过程，结果这些理论体系可能变得面目全非。但应当说明这样一点：同原有体系的明确范畴相联系着的原有的经验性见解，将以不同的形式重新被陈述出来；但是，除非它们完全经不住理论和重新凭经验来进行验证这二者结合起来的考核，它们是不会被排除掉的。事实上，如前所述，这种情况是不可能发生的。要证明谈论科学“进步”这个话题是合理的，上述事实是基本的依据。种种理论体系发生变化。不仅“关于事实的知识”有量的积累，而且还有诸理论体系结构上的质的变化。然而，只要验证是正确和完善的，这种变化也会留下正确经验的持久不变的沉淀物。陈述的形式很可能有所改变，但实质将依然存在。一般说来，旧的陈述将表现为新的陈述的一种“特殊情形”。

实用主义思想的功利主义分支历来主要研究一个特定范围内凭经验得出的明确见解和有关的理论问题，这是由它的理论体系的结构所决定的。主要的事实，即一个毫无疑问的事实是：在某些方面、在某种程度以及某些条件下，人类的行动是合理的。也就是说，人们使自己适应于他们所处的状况，并采取接近于达到其目标的最有效的方式来使手段适应于目标。而且，这些手段同达到其目标的条件之间的关系在本质上能够用经验科学的方法加以验证，乃是“人所共知”的。

当然，这种陈述包含很多在一般用法上向来模糊不清并且至今仍然模糊不清的术语。说明这些术语是整个这本书的基本任务之一。对事实的洞察和其中所涉及的理论问题的这个范围，而且仅仅是这个范围，是首先要加以分析的主题。本书的头两部分就是要探索它从一个首尾一贯的理论体系发展到另一个理论体系的过程。探索的方法基本上是前面所谈到的，即把注意力集中在从原有体系的各种说法中找到剩余性范畴，并从中刻画出明确的理论概念来。

在这里也许不妨说明一下或者以稍有不同的方式重复一下解释这类著作的一个重要准则。这项计划的性质要求我们忽略从许多可能的不同观点看来是重要的大量事实和理论问题。前面已经提出了一个有关科学“重要性”一词含意的具体标准，而刚才的论述也足以进一步阐明这个标准的意义。如果有一位批评家要指责我们忽视那些事实和理论问题的重要性，他就应该能够表明：(a)被忽视的问题同本书有意加以限制的那个狭小范围内的理论问题特别有关，而对于所忽略的问题的正确考虑将在很大程度上改变有关那些理论问题的结论；或者(b)此处提出的有关科学及其发展的性质的整个概念是根本错误的，因此关于重要性的这些标准是不适用的。[27]

理论、方法论和哲学

从以上这些考虑中，又直接产生出需要简要地加以论述的另一类问题。人们会问，这种性质的研究是否认为它有可能把自身限制在“科学”的范围之内，或者是否将认为它必然要漂浮于哲学的危险海洋之上。在某些问题上，冒这样的风险的确有必要，因此最好还是概括地阐释一下这两种学科彼此之间适当的关系以及它们与我们在这里企图从事的这种研究之间的适当关系。像本章中的其他陈述一样，它将力求简短，不作有根有据的剖析。

前面已经大致提出了关于经验科学一般特征的一种看法。科学与一切哲学学科之间有着重大的区别。这一点在以下研究的每一阶段都将表现出来。但这并不是说两种学科之间没有任何重要的相互关系，或者说它们可以彼此忽视。就本书的目的来说——对别的书并不一定适用——把哲学划定为一种剩余性范畴是合乎情理的。哲学试图通过经验科学方法以外的方法对人类的经验达到合理的认识上的理解。

那种认为只要确定了哲学和科学之间的区别，它们之间便有了重要的相互关系的看法，是从理性本身最一般的性质中得出的简单推

断。科学的各个理论体系在逻辑上变成封闭起来的倾向是一个特殊的事例。理性的本性必然力求对其所及范围之内的全部经验作出合情合理而又前后连贯的说明，这是一般的原则。当哲学和科学两方面的命题引起同一个人注意的时候，他就理所当然地倾向于使它们彼此在逻辑上发生协调一致的关系。我们也由此可见，人类的经验中并不存在逻辑上水火不容的东西。理性知识是一个单一的有机整体。

已经提出的方法论诸原则产生出一条用于这种场合以及其他场合的准则。既然我们目前研究的是科学中某些具体理论体系的特点和发展趋势，对这些体系的兴趣也是科学性的，我们将要讨论的哲学问题就仅限于按照严格规定的意义来说对这些体系具有重要意义的问题。我们将有意识地限于讨论在这个特定意义上的重要哲学问题。但是，我们同时也不会借口这些问题属于哲学或“形而上学”的范围，因而在一本科学著作中没有地位，就企图避而不谈。这往往是一种避免对关键性的但棘手的问题作出明确决断的投机取巧办法。

有必要简单地指出我们将要发现种种哲学问题如何涉及本书所研究的课题的一些主要的形式。首先，科学知识虽然不是人类同他们的经验之间惟一重要的认识关系，却是一种真正的和确实存在的关系。这就是说，这两类学科有着一种互相矫正的批判关系。特别是，从科学资料、对事实的观察以及这些事实在理论上产生的意义等方面得来的证据，只要是正确的，就成为对哲学观点进行批判的确凿根据。

因此，我们有理由认为是正确的而又对重要问题有影响的科学证据，如果与我们所研究的著作中或明或暗包含着的哲学观点相冲突的话，我们就应该将此视为一种迹象，它表明有必要在哲学的层面上探讨这些观点的基础何在。我们的目标在于揭示它们的哲学基础是否如此令人信服，以至于不容其他选择，而只是要修正我们原先以为那些冒充的科学证据充分有效的印象。我们将会遇到这类矛盾的许多事例，在那些事例中，哲学思想确实同极为重要和有重大意义的经验证据发生冲突。然而，在这些事例中，无一能够提供颇有说服力的哲学根据，使我们必须抛弃这种证据。[28]

但是，这种从科学观点批判哲学见解的必要性并不是这两种学科之间惟一重要的关系。每一种科学理论体系都暗中包含一些正反两面的哲学结论。这不过是用理性来统一认识经验的必然结果。因此我们也可以说，每一种科学理论体系都包含着一些哲学假设。[29]这些假设可能是多方面的，但目前应当特别注意的是“方法论”方面的假设。也就是说，科学命题的经验有效性的根据问题，按照一般的理由可以预期产生正确知识的那些步骤以及其他步骤，它们都直接涉及逻辑和认识论的哲学领域。[30]

事实上，我们不妨说，大约从洛克以来，现代认识论主要关注的问题，就正是这个论证经验科学命题的有效性的哲学根据问题。有效性问题在这本书里始终十分重要，因此我们决不可以放弃讨论这些问题的哲学方面。这一点在某种情况下显得格外重要。我们将遇到一组方法论的见解，为了便于引述，并且仅仅为了便于引述起见，我们已经把它们用“经验主义”一词概括起来。那些见解的共同特点是，将一种特定科学的若干具体命题(理论的或经验的)的意义，等同于它们所涉及的在科学上可以认识的客观实在总体。也就是说，那些见解认为，可以体验到的具体的实在与科学命题之间存在着直接的对应关系，并且只是由于有了这种对应关系才会有有效的知识。换句话说，它们否认理论抽象的合理性。我们已经可以明显地看出，任何这样的见解，是基本上同那作为本书一项主要根据的有关理论体系的性质和地位的看法不相容的。因此，我们不可避免地要讨论有些人提出来支持这种见解的哲学根据。

本书所使用的“方法论”一词，正是要在这种一方面为科学、另一方面为逻辑学和认识论之间的边界领域的意义上去理解。因此，它所涉及的基本上不是统计数字、事例调查、访问晤谈之类的经验研究的“方法”。我们最好把后者称做研究技巧。方法论考虑的是如何为科学命题及其体系的有效性提供一般的[31]根据。它本身既不是一种严格的科学学科，也不是一种严格的哲学学科。当然，在方法论的领域里，这些体系在其有效性的根据方面要受到哲学上的批判；而提出来

支持或反对这样一些命题的有效性的哲学论点，同样也要在方法论的领域里根据从科学本身得来的证据受到批判。哲学有着科学方面的蕴涵，而科学也同样有着哲学方面的蕴涵。

下面的例子将说明这句话的含义。在康德以前，人们普遍提出了这样的认识论问题：我们在哲学上有什么理由相信自己对客观世界有着有效的经验知识?康德把这个问题颠倒过来了，他先说：我们有这样的有效知识是事实。然后他才问：这是怎样成为可能的呢?康德的回答不一定能够完全被人接受，但他提出问题的方法却具有革命性的重要意义。这是事实，是同任何从经验体会中发现的既成事实一样的事实。[32]这个事实的存在和它的含义，必然成为在哲学上考虑科学有效性的根据的一个主要出发点。

在这种情况下，可以区分出三个不同的考虑层次。首先有科学理论本身。它的重要地位已经比较详细地讨论过了。它所直接关注的，只是具体的经验事实和体现这些事实的命题对于涉及其他事实的其他命题的逻辑含义。其次，理论本身限于系统地说明包含经验事实的诸命题并把它们合乎逻辑地互相联系起来，而那些经验事实同对事实的观察直接有关，因而也同根据经验对这些命题所作的验证直接有关。

当我们对此进一步探讨，考查进行这种观察和验证——包括阐释诸命题及其中所包含的诸概念的程序，以及从中得出结论的方式——是否合乎情理时，我们就需要进行方法论的讨论。我们要问，撇开所包含的具体事实不谈，按照一般的道理来说，这样一种程序能否得出正确的结果，抑或我们关于它们的有效性的印象只是出于错觉。在这个层次上检验科学理论，便是方法论的任务。最后，这将导致进入哲学上的考虑。因为在信或不信一种科学程序的有效性的各种(真正的或号称的)理由之间，[33]会有某种哲学条理，这是必须从哲学上加以考虑的。因此，这三组考虑是互相紧密地依存着的。但从逻辑上把它们区分清楚，却仍然是重要的。[34]

应该扼要地指出两种必然会引起对上述意义的方法论问题表示关注的主要情况。一种情况是关于经验科学理论的有效性(这是按照在

此处使用这一名词的意义而言，不管其中涉及的经验事实的具体种类如何)是根据哪些一般的理由加以说明的问题。任何想要取得科学地位的理论都理所应当地要经受这一方法论的鉴定分析。另一方面，当我们要对有关特定类别的经验事实的命题的有效性，以及包含在这些命题中而有别于其他理论体系的某种特定理论体系的有效性进行判断时，与此相关地就出现了别样的方法论问题。不能恰当地区别这两种不同的方法论问题，乃是造成许多不必要的混乱和误解的根源。

本书所论述的经验性问题是人类在社会中的行动问题。我们不妨指出能够引起方法论问题的这个题材的几个主要特点。人们为自己的行动规定主观动机，这不管如何解释，毕竟是个事实。如果有人问他们为什么要做某件事情，他们会在答复中谈到一项“动机”。事实上，他们用语言符号和其他方式表现出与他们的行动相关联的主观感情、想法和动机。最后还有这么一个事实：当他们遇到诸如纸片上的墨水记号之类的具体现象时，他们也确实在行动上和科学上都把那些现象解释为具有“意义”的“符号”。

这些事实和其他相似的事实就引起了关于人类行动的科学所特有的一些主要的方法论问题。人类的行动有其“主观的方面”。它是通过带有意义的语言符号表达出来的。这个主观方面包含我们在行动时为自己规定的一些理由。任何一种关于人类行动的科学，如果不停留在表面上的话，一旦它回避了那些与这类事实有关的方法论问题，就不能用科学方法来解释人类行动的其他事实。[35]本书将集中研究这些问题。

另外还有与此有关的一点，那就是哲学问题虽然在某种意义上与自然科学无关，但却与那些研究人类行动的科学中的问题密切相关。人们怀有并表现一些哲学的即非科学的“思想”，[36]这也是无可争辩的事实。这个事实也给关于人类行动的科学提供一些基本问题。因为进一步说，人们确实在主观上把这些思想同他们认为自己的行动所由之产生的动机最紧密地联系在一起。重要的是要了解，人们怀有这些思想以及在某些特定情形下这些思想乃是如此这般这一事实与另一同样

明确的事实——也即人们在采取或者已经采取了什么行动——之间的关系。这将构成本书所要研究的实质性的核心问题。

在同哲学的关系中，还应当提到另一个方面。可以设想，一位科学家也和其他一些人一样具有哲学思想，这些哲学思想同他的科学理论之间有着明确的相互关系——这是理性内在地倾向于把全部经验合理地整合起来的必然结果，事实上，这一点对科学家说来比对大数人说来也许更为确切，因为科学理论方面的造诣意味着高水平的智能。很明显，一位杰出的科学家的世界观(*Weltanschauung*)和科学理论是不能截然分开的。但不能因此就认为科学本身没有内在的发展过程，[37]这一点正是我们现在最感兴趣的。首先，科学家着手从事研究的动机只能被看做他据以从事研究的那个理论体系本身的结构所决定的。当然，在这问题背后，一定程度上存在着他对该理论体系之所以发生兴趣的哲学原因和其他原因。探讨这些原因，对于全面论述他的科学理论的发展是必不可少的。然而，我们现在的任务不是作全面的论述，而只是作出有关前述那些范围的说明。全面加以说明将是知识社会学(*Wissenssoziologie*)的一个方面的内容，因此就不在本书论述的范围之内了。

上述种种当然意味着我们所要研究的有些人的哲学观点中有着当前我们很感兴趣的地方。这就是它们对于我们现在所讨论的理论体系具有重要意义的关键所在。既然如此，这些哲学观点之所以必须加以研讨，并不是因为它们作为哲学观点来说是“有趣的”或“有害的”，也不是因为它们能够阐明持有那些观点的人的一般动机，而是因为它们与目前所要讨论的具体理论问题有关。我们只有在这种情况下才对它们加以考虑。

概念的类型

以上只是笼统地谈到了理论和理论体系，好像在各种不同的理论

与理论上相关的不同概念之间没有什么重要区别似的。如果不打算稍稍讨论一下不同类型的理论概念及其与科学知识的诸经验成分之间的各种关系，而贸然着手研讨主题，那是不明智的。下面仅对与本书有直接关系的那些概念的主要形式进行初步的和尝试性的论述。

任何经验知识都在某种意义和某种程度上是由概念形成的，这一点十分重要。所有关于“纯粹感觉材料”、“原始体验”或未成形的意识流的说法，都不是对于实际经验的描述，而不过是一种方法论上的抽象而已，尽管对于某种目的而言它是合理而重要的，但终究也还只是一种抽象。换句话说，按照亨德森教授的说法，[38]全部的经验观察都是“根据一种概念系统进行”的。不仅复杂的科学观察是如此，哪怕对事实的最简单的常识性表述也是如此。按照这个意义来理解的概念系统是语言结构中所固有的，而且任何一位精通两种以上语言的人都知道，不同语言的概念系统在一些重要方面是互有不同的。

但是，就这些概念系统对于本书所研究的问题的重要性而言，它们可以分成三种主要的类型。从刚才提出的分析中可知，对事实的描述包含一个按这种意义来理解的概念系统。它不仅是客观现实的一种再现，而且是客观现实的有选择性的安排。当科学观察开始超出常识并在某种程度上变得在方法论方面复杂化的时候，就出现一种不妨称之为可供查考的描述架构的明确图式。它们在应用方面的普遍性可能大不相同，也许在其他方面也有差别。我们不想在这里对此进行详尽的分析。它们是各种事实之间的一般关系的模式，隐含在人们所使用的描述措词中。

古典力学的时间空间结构就是这样的一种图式。因此，一项与该理论有关的事实必须涉及到一个或多个在空间和时间上能够相对于其他物体而定位的物体来加以描述。社会科学中经济学的供求图式也是这样的图式。一项与(正统)经济学理论有关的事实，必须用一种类似的方式能够按供求关系定位。它必须能够以某种方式解释一种人们对之有所需求以及相对于需求来说在一定程度上稀缺的货物或劳务。

必须阐明，单是根据这样一种图式来定位，本身并不能说明任何

问题。但这是阐释问题的一个必不可少的初步措施。表述某一物体在特定时间和特定空间有某种特性(比如有某种速度)，并没有说明为什么它有这种速度。那意味着既要涉及这个物体在此刻和以前的其他特性，也要涉及其他物体的特性。对于一项经济事实(例如，芝加哥市场某一品级小麦的某日成交价是1.25美元一蒲式耳)来说也是如此。尤其是，它甚至并不意味着能够根据任何一个理论体系(力学或经济学理论)得到充分的解释。例如，一个人从桥上掉下来碰到水面的速度是个物理学上的事实。但是，如果上述的那个人是蓄意自杀的，那么陈述关于速度的物理事实，当然并不证明产生这一速度的所有前因都能以力学理论来解释。同样，如果一场战争爆发后的头几天小麦价格暴涨，这也不能证明可以对这个事实用经济理论所阐述的因素作出令人满意的解释，虽然这个事实确实是一种经济事实，即与经济学的描述性图式和分析性图式有关的事实。[39]

当我们联系到一项具体事例指出这一点时，情形就似乎可以看得很明显。但是，特别在社会科学中，许多根深蒂固的谬误的根源就在于未能了解或考虑到这一点。这就是怀特海教授以“错置具体感的谬误(fallacy of misplaced concreteness)”之名十分巧妙地揭露出来的谬误。[40]这一点引起在下面的讨论中到处都将具有十分重要意义的一些方法论问题。

前面已经指出，这种可供参考的结构也许范围各有不同。首先要强调的是，按照心目中的科学目标，人们可以用不止一个这样的图式来陈述同样一些事实，这些图式之间的关系不仅意味着一个图式是另一图式比较狭隘的特殊事例，而且意味着它们是互相交叉的。兹纳涅茨基教授的一大功绩[41]就在于他已指出，关于“社会中人”的一些基本上同样的事实可以用这种性质的四种不同图式[42]中的任何一种来表述。他把这四种图式称做“社会行动”、“社会关系”、“社会群体”和“社会人格”。就我们目前的兴趣来说，这些术语实际上本身就能说明它们的含义。然而我们也许可以指出，社会人格这个图式与“心理学”无关，而是与具体的个人有关，因为他是社会的成员，属于群体，并与

其他人有社会联系。本书将以行动的图式作为基本的根据，把具体的个人当做能使手段适应于目的的人来看待。在任何这样的图式之下，当然可能有许多次级图式。供应和需求应被认为是行动的一个次级图式。[43]

在这个意义上可供参考的描述结构对整个科学都是十分重要的。但是，这些结构决不能详尽地表达科学概念化的全部内容。除非是纳入这样的图式，种种事实就无法加以描述。但是在这样的图式范围内描述事实，首先就起到那种明确勾勒出一个需要解释的“现象”的作用。也就是说，在大量凭经验可能观察到的材料中，我们选择那些既在这种图式范围内具有意义又“同属于一类的”材料。这样，它们就会共同有助于描述一项具体现象的若干基本方面的特性，从而使这一现象成为科学研究的对象。这就是马克斯·韦伯所说的“历史的个体(historical individual)”。[44]特别应该注意的是，这并不是客观现实的简单的反映问题，而是客观现实与科学研究的一个具体方向有关的概念化问题。

只有确定了这样的一个对象之后，关于阐述概念的以后几个问题——即可以说是那些与“解释”有关的问题——才会产生。但是，这里出现的基本的解释程序有两种而不是一种。它们之间的区别是重要的。

我们赖以作为出发点的事实是我们已经有了科学研究的一个明确对象，那就是我们要用上面所说的一种或几种可供参考的描述结构把它解释清楚。理论剖析要求我们必须把这个对象分解成更简单的成分，使它们成为可以用来解释一个或几个理论体系的单位。这个分解过程至少可以朝两个在逻辑上不同的方向而不是朝一个方向进行。

一方面，我们可以把该具体对象分解为若干部分或单位。在物理学或生物学的层次上，分解成什么部分或单位的意思是很容易理解的。一部蒸汽机包括汽缸、活塞、驱动杆、锅炉、阀门等等。同样，一个有机体是细胞、软组织和各种器官组成的。这种意义上的一个部分就是单位，撇开它与该整体其他部分的关系不谈，它的具体存在就

是有意义的和“合理的”。一部机器实际上可以拆卸成各个部分。一个有机体不能同样拆卸开来，否则你至少会永远破坏它的机能，但你可以解剖一具死去的有机体，从而辨别它的各个部分。这两个例子都同样涉及空间的存在，各个部分都是能够名副其实地确定其相互之间在空间的位置的实体。

但这不是关键的问题。对于其各个部分不是在空间实在的事物，也可以使用同样的分析方法，因为空间座标不是所描述的结构所固有的。且不说任何其他事例，一个由诸行动构成的综合行动就可以分析为若干部分，如合理行动和不合理行动，或宗教行动和世俗行动等等。检验的问题总是在于我们是否能够想象这样一种“独立”存在的行动，即不涉及该行动与之实际上有区别的其他行动类型的“单一类型”。大多数实际的具体情况属于“混合类型”这一点，在目前并不重要。这样，我们就可以设想遇到一个纯“北欧人种的”人(不管这种类型的人的定义如何)，而不必预先推测他根据定义具有地中海人种或其他任何非北欧人种的血统。

探讨这样一类的“部分”或“类型”概念时遇到的主要困难来自一种情况。那就是科学所必须探讨的具体存在物，都在不同程度上具有一种通常被称为“有机的”特性。也就是说，需要研究的那些部分所组成的整体可能在不同程度上是个有机的整体。在一个极点或极端是“机械的”事例，即可以不考虑各个具体地发挥作用的部分与其他部分或整体的关系而单独地说明前者的所有重要“特性”。最重要的是，在这种情况下，我们事实上可以把那个部分同这些关系具体地分离开来，而它仍旧保持“原样”。例如，我们可以把一部蒸汽机拆开，实际检查各个活塞，记下它们的规格、样式、扩张强度等等。对其他各部分我们也可以这样做，只要观察精确，就可以根据这些观察来推测它们装配到一起时会怎样运行；比如说我们可以推测这部机器的性能。

现在；正是由于整体是个有机体[45]，这样做便不可能了。一个有机整体的定义是：在这样的整体中，各个部分之间的关系决定各个部分的特性。整体的特性并非仅为各个部分特性的组合。不管这个整

体是个有机物还是其他某个单位，如一个“人”、一个“社会”等等，情形都是如此。这样一来，“部分”这个概念就具有一种抽象的、事实上是“虚构的”特征。因为，一旦有机整体的某一部分事实上或在概念上同整体分开，它就不再是原来的自己了。亚里士多德的一段话也许是对这个问题的经典论述。他说，一只脱离了活的躯体的手就不再是手了，“除非是像我们说起一只用石头雕刻而成的手时那样要按一种歧义来理解。”[46]然而，不管这个概念指的是机械的“部分”还是有机的部分——如果那是机械的部分，那么我们就可以看到，它在与其所属的整体彻底地和具体地分离开来时并未从根本上改变其特性；而有机体的部分在与整体具体地分离之后，就变成仅仅按一种“歧义来理解”的部分了——那个概念的逻辑特性仍然不变。它指的是一个实际存在的或假设存在的具体实体。不管“纯类型”这个概念与可以具体观察到的事物有多么大的不同(特别是在“有机体的”事例中)，判断的标准是能够合理地把它当做具体的存在物，在叙述它的时候不致在措词上产生矛盾。[47]

机械学中任何具体物体或这类物体的体系的概念，都属于这种性质。即使那是虚构的，例如一种“理想的”气体、一架“无摩擦阻力的”机器等等，也可以这样说。化学元素也是如此，即使在自然界中从未发现有些化学元素不和其他元素化合在一起。一项“完全合理的行动”、一个“完全整合的群体”之类的概念也是如此。这种概念在科学上合乎情理，甚至必不可少，这是毋庸置疑的。没有这些概念，就不会有科学。

而且，这样一些概念在其应用上，也不应限于把它们界说为和在经验上确定为一个单一的具体现象的各个“真实的”部分。这毋宁说是科学概括的第一步——因为这样一些部分可以被认定为许多不同具体现象所共有。而且，有些时候，关于这些部分在某几种能够具体说明的情况下的表现，我们还可以说很多。这样一些判断可以得出一种具有很高说明价值并在限定范围内极其有效的概括。笼统地陈述具体现象中这类具体的或假设其为具体的“部分”、或二者各种不同组合在特

定典型情况下可能有的或者似乎确定有的表现，我们可称之为“经验性概括”。[48]需要一再强调指出的是，“类型—部分”和“经验性概括”这两种概念与另一种严格说来可以叫做“分析性”的概念在逻辑上是有根本区别的，这种概念的形成以前两种概念为先决条件，因为不管一个复杂的具体现象可以分解成哪些具体的或假设其为具体的单位或部分，一旦这些单位的地位得到确定，它们从逻辑上说就必然有一些共通的属性或性质。

不应当把任何具体的或假设其为具体的现象或单位视为具有这种意义的一项特性，而是要把它看做能够根据这些一般特性的某些特殊“值”的一种特定组合加以描述的对象。例如一个物体被描述为在与力学理论有关的各方面具有某种特定的质量、速度和位置等等。同样，也可以把一个行动描述为具有某种程度的合理性、无功利性等等。“分析成分(analytical elements)”一词将应用于一定的描述参照系统结构内有关具体现象的这些一般属性，以及这些一般属性的某些组合。

不需要把这种分析成分视为能够撇开同一逻辑体系的其他分析成分而具体地(甚至是假设为具体地)存在。我们可以说如此这般的一个物体具有x质量，但不说这物体就是质量。我们也可以说如此这般的一项行动(在某种程度上)是合理的，但决不能按照具体事物的意义来说这项行动就是合理性。具体而言，只有按照存在着重物这同一逻辑的意义来说，才存在着合理的行动。尤其是类型—部分和分析成分之间的区别毫不涉及它们所指现象的“有机性”的相对程度如何。[49]如果所指的现象是有机的，则两个概念都有“抽象性”，但其原因并不相同。一个有机整体的“部分”是一种抽象，因为我们不能观察到那个“部分”离开它与整体的关系而具体地存在。另一方面，一个分析成分是一种抽象，因为它指一种一般的特征，而我们实际观察到的只是这个特征在特定情况下的特定的“值”。我们可以看到某个物体有一定的质量，但我们绝对看不到这种“质量”本身。用逻辑的术语来说，质量是一个“全称命题”。同样，我们可以看到某项行动有高度的合理性，但

我们永远无法看到“合理性”的本身。[50]

关于科学的普遍经验是：一旦这样一些分析成分得到明确的界定，它们就会被发现在其相互之间的关系方面有某些不取决于它们任何一组的值的一致方式。[51]诸分析成分的值之间相互关系的这些一致方式将被认为是“分析规律”。这种规律能否用数字表示，对当前的研究来说是次要的。在行动领域的事例中，只要一个行动体系是合理的，不管它的合理性的值或程度如何，它都符合某些规律，即它往往会“把效用提高到最大限度”。

这种意义上的分析成分就是自然科学中的变量。但无论是“变量”这个术语还是它在自然科学中使用的主要类型，都容易在数量和质量这两方面的关系上引起误解。也许，变量的“理想类型”在某种意义上是质量或距离的变量，它是物体或物体之间关系的一种不仅可以观察而且可以测量的特性。也就是说，惟一可以称为质量观察结果的观察结果可以用一个数量标尺根据一个恒定单位的变化来排列。在不可能测量的情况下，例如就有时被称为非测量的变量而言，一切有关的具体观察结果往往仍然可以用一种量的大小的尺度来排列，用这种方法可以说出任何二者之中哪一个的量大些、哪一个量小些。除此之外，测量还包括精确地确定该项观察结果相对于其他观测结果的位置所在，其办法是用一种在数量上可以直接与其他任何一对观测结果之间的间隔相比的方法来确定每一对观测结果之间的间隔。这样我们就可以用非测量的字眼说明这杯水比那杯水热，而用测量的字眼可以说有摄氏十度的差别。

作为应用于一些广泛范围的体系的真正变量来说，测量在社会领域里几乎是不存在的，即使按非测量的定量方法来确定大小次序的做法也很少见。幸而对理论体系的逻辑要求允许与一项可测量的简单变量的理想形式进一步分离。

应当能够对列入一种科学理论的那些事实作出适应于该体系的理论目的的、比较精确的确定，这乃是一项方法论上的要求。最近几年，在布里奇曼教授的影响下，[52]通常的做法是把这种要求用这样

的形式来表示，即应该通过一种可以明确限定的“步骤”来获得事实。测量和按照量的大小次序排列都是这样一些步骤，但这两种类型并不包括所有在科学上可以接受的步骤。此外还有这样一些步骤，观察所得的资料虽然同样产生于“同一”步骤，却仍然不能按照大小次序的单一尺度排列。这就意味着，如果这样一些事实要采用大小的次序来排列，那就必须根据比单一的变程较为复杂的某种分类来进行。但是，只要那些观察结果是采取同一步骤的结果，即只要它们是同样一般的或在这个意义上普遍的一类范畴的具体的实例，那就可以把它们都当做同一成分的“值”来看待。我们将要看到，帕雷托著名的“剩余性”范畴就是这种情况——这个范畴不能测量，但它能通过一种明确的步骤达到，并用一种相当复杂的分类方法排出次序。根据本书分析的结果，对这个分类还要进一步指出其中极为复杂的内容。[53]

或许大家都会同意，为了简便和结果的精确起见，一个理论体系的成分最好应该像质量和距离那样，能够用一种统一的尺度精确地加以测量。这样就出现一个问题：为什么一些科学如社会科学必须容忍如帕雷托的剩余物之类的成分?答案一方面在于这些事实的特性，而正如前面已经指出的，这些事实是具体现象的问题，另一方面在于这些事实同该概念体系的关系。本书所研究的是一项具体理论体系在某一发展阶段的情况。它不涉及其他截然不同的理论体系是否有可能作为理解社会中人类行为现象的手段这个问题。但是，假定这个理论体系具有我们在这里研究时所存在的形式，该体系的结构本身就包含某些与事实有关的问题，例如行动的合理性问题或如帕雷托所说的行动的“逻辑性”问题。只有理论体系有可能设想出可以据以回答这些问题的进行观察的步骤，它才有经验上的意义。而事实却是，我们这里所研究的著作家们所采取的大部分步骤，都产生了一些其质上的差异无法被化解为单纯在量上的变化，而又仍然适合于所用根据体系的数据。在这个理论体系的今后发展过程中，完全有可能使用更多的定量方法甚或测量方法。[54]但是，目前有可能应用定量或测量方法的情况还不多，这并不意味着就没有取得任何重要的科学成果。科学真理

不是个全是或全非的命题，它是个不断近似的问题。即使我们所知的真理离科学上的完善还相距甚远，它却是实质上非常正确和重要的。

为了本书的探讨起见，一个“理论体系”将被认为包括前面讨论过的所有三种概念。这三种概念非常紧密地相互依存，以致一个由某几种单位或部分构成的分析性成分的体系，无不具有一个相应的参考系数和一个关于它所应用的一些具体体系的结构概念。但是，关于理论体系的研究可能在其对这三种概念的相应侧重点方面有所不同。这像其他任何研究一样必须包括所有三种概念，但其主要的兴趣将集中于一种概念，即“部分”或单位概念。本书的兴趣将专注于组成具体行动体系的那些单位及其结构上的相互关系。这些具体的体系都是可以用行动参考系数加以描述的现象。本书将在论述各种问题时讨论分析性成分，但无意系统地确定这些具体行动体系中所包括的分析性成分的定义和相互关系。

关于行动体系的部分或单位的论述，自然分为两类：基本单位的定义和分类；体系中那些单位之间相应关系的确定。就目前研究工作的需要，可以把后者叫做结构上的关系。这样，可以把本书的主要框架看做对各种行动体系的结构方面的一项分析，在某种意义上可以说是对各种行动体系作出的“解剖”。值得注意的是，就同样一些具体现象而论，可以在许多不同层次上进行结构分析。前面提到的四种图式的相互关系，主要是据以描述“社会结构”的不同层次的相互关系。在这四种图式中，本书所关注的一个图式即“行动”图式无论如何可以被当做最基本的。因此，本书下文并不是用一切可能的说法来分析社会结构，而仅仅是按照行动图式尽量加以表达而已。所以，本书的题目是“社会行动的结构”。

虽然一切结构必须被认为可以用多数分析性成分加以分析，因此两种类型的分析有着密切的关系，但不能因此认为，一个特定的具体结构一旦得到了适当的描述，就只能选择一类成分进行分析。相反，确凿无疑的事实是，各种这样的选择似乎是可能的。如果可以作出几种选择，那么它们当然就会显得确实是互有联系了。但是，这种对成

分作出不同选择的可能性，说明为什么不应当企图从行动体系的结构大纲直接跳到一个成分体系。本书所研究的这些理论作者正是在前者而不是在后者的层次上几乎明显地汇聚到一个体系上来的。但是在他们的各种著作中，描述这个体系的方式颇有不同，如果不经过冗长而费力的分析，就不可能把那些分析性成分归结为一个单一的体系。这种分析将肯定是很艰巨的，因为只有在帕雷托的著作中才出现一个明显的成分体系。

在绪言中还有最后一点需要说明。即使在本书为其自身规定的有限范围内，它不是，也无意成为一本作出最后定论的著作。这里提出的关于科学的性质的观点，有一条最重要的推论是说，科学如果没有外来的压力就不可能成为一种静态的东西，而是固有地包含在动态的发展过程之中。因此，如果每次发表的研究成果都未涉及在性质上对这一理论的结构没有什么意义的事实的话，那么它在某种意义上就是把发展过程的某一点武断地固定下来。

一项旨在确定恺撒是否在公元前44年3月15日被杀的研究，很可能取得明确的结果，因为这个事实一旦以某种方式证实之后，将适应几乎任何一个概念体系。对于本书这样的研究，情况就不是如此。像每一项科学研究一样，本书的研究如果是合理的，它就会希望留下一个长久有效的“结晶体”，但它不能声称已经得到了可以用来很好地阐述这个结晶体并把它同其他事实十分恰当地联系起来的最终的概念体系。

本书作者诚恳地提醒人们不要这样过早地声称掌握了最后的论断。作者对书中论及的几位学者的主要著作进行程度不同的潜心研究已有六至十年的时间。在相当长的时间从事其他领域的研究以后，我又认真地重新研究了这些著作。每次重新研究都发现了一些以前忽略的重要问题。为了完成本书的研究成果，我对那些问题中最重要的几个问题，虽然第一次阅读时没有理解，却一般都是通过反复思考才了解的。

对于这个事实，似乎可以作这样的解释，即我对这些问题的思考

是在一个发展过程中同时进行的。虽然我曾经读了那些重要的论点并在某种意义上对它们有所“理解”，但在起初阅读时并不觉得像后来才发现的那么重要，因为开头不可能把它们同一种理论体系以及从中产生的那些问题联系起来。由于没有理由认为思想的这种发展过程已经突然停止，[55]这次或在其他任何时候发表这样一种研究的成果的惟一理由是相信这个发展进程已经达到了这样的阶段，即迄今为止已经达到的成果尽管并不明确，却已经可以串联起来而变得相当重要了。

事实上，科学的神祇是进化。但是，对于那些以真正的科学精神向其膜拜的人来说，科学的发展超出了他们本人所达到的范围这一点并不意味着科学背弃了他们。这正是实现他们自己的最高理想的表现。

附注：关于“事实”的概念

为了防止一个产生混乱的极为常见的根源，最好一开始就指出在什么意义上可以使用“事实”这一术语。按照亨德森教授[56]的定义，本书对事实的理解是“依据一个概念体系对现象作出的在经验上可以验证的表述”。关于从何处证明这种表述的问题以及关于把亨德森教授所说的“受体经验(receptor experience)”包括在内是否合理的问题，不是现在所要提出的。这些问题将在本书以后的部分谈到。然而，目前有必要仅仅指出一个对科学抽象问题具有重大影响的特征。在上面的定义中，事实被说成是“在经验上可以验证的关于现象的陈述”。关键在于一个事实本身决不是现象，而是关于一个或者几个现象的命题。所有的科学理论是由一些事实以及这种意义上的关于事实与事实之间关系的陈述构成的。但这决不意味着任何一个理论中包含的事实，是对它们谈及的那些现象所能发表的仅有的一些可以验证的论点。一个科学理论体系一般说来之所以是抽象的，就是因为它所包含的那些事实并不构成一种关于所涉及的具体现象的完整描述，而只是“依据一个概念体系”作出的说明，那就是说，它们只包含那些对于

当时所应用的理论体系有重要意义的有关现象的事实。把事实(它是关于现象的命题)和现象本身(它们是真正存在的有形的实体)区分开来并牢记在心，就可以避免许多混乱。在这本书里，这两个术语将始终按这种意义来使用。

从以上考虑可以得出这样的结论，即除非为着表达简略起见，任何现象都不是“事实”。一般说来，即便出于单独一个理论体系的需要，也只有通过说明若干在逻辑上独立的事实，才能充分描述一个具体的现象。至于说明的前后和多寡，这是个与据以进行分析的理论体系和所研究的现象的经验特性二者都有关系的问题。对于任何一个概念体系来说，都需要有一种“充分”的描述，即确定一些数量充足的重要事实。一般说来，我们远不具备对于这样一个现象所可能了解的全部事实。即使当我们说“我们并不知道足够的事实”以证明某个结论为正确时，我们也并不是从数量上说，我们不能就该现象作出数量很充足的可以验证的说明，而是说我们不能作出某些作为结论的前提而在逻辑上必需的重要说明。至于哪些事实重要，这要由该理论体系的结构来决定。

[1] 赫伯特·斯宾塞(Herbert Spencer 1820—1903)，英国社会学家、不可知论者、唯心主义哲学家。——译注

[2] 克兰·布林顿：《十九世纪英国政治思想》，第226—227页。

[3] 当然，并不是说他的思想没有一点有价值的东西会流传下来。消亡的只是作为总体结构而言的他的社会学说。

[4] 参阅下面两章中的分析性和历史性说明。

[5] 哈佛大学的P.A.索罗金(P.A.Sorokin)教授往往使用这个词。在我看来，他所使用的这个词的含义似乎和我在这里所表示的意思基本相同。

[6] 这是凡布伦(Veblen，1857—1929美国经济学家——译者)说的话。

[7] 为什么人们对种种事实感兴趣?除了科学方面的一些原因之外，当然还会有其他许多原因。

[8] 相反，许多具有重大实际意义的发现在科学上都是并不怎么重要的，流行的科研成果报告所强调的通常只是非科学的重要性。

[9] 在某一特定方面。

[10] 马歇尔(Alfred Marshall, 1842—1924，英国经济学家，社会学家。——译者)关于这一点有过一句非常贴切的话："所有理论家当中最鲁莽和最靠不住的，就是那些声称让事实和数字为他们自己辩护的理论家。"《艾尔弗雷德·马歇尔纪念文集》，A.C.皮古编，第108页。

[11] 马克斯·韦伯(Max Weber 1864—1920)，德国社会学家和政治经济学家。——译注

[12] 这是因为马歇尔没有能够看清，他自己与流行的体系在经验方面和理论方面出现分歧的含义，从而探求作为一个整体的体系的逻辑结构，因而也就未能看清其经验性含义。

[13] 威尔弗莱多·帕雷托(Vilfredo Pareto 1848—1923)，长住瑞士的意大利经济学家和社会学家。——译注

[14] 埃米尔·涂尔干(Émile Durkheim 1858—1917)，法国社会学家，著有《社会学方法论》、《社会分工论》等。——译注

[15] 即我所说的"社会学的"实证主义。见第九章。

[16] 按照Wissenssoziologie[知识社会学]的说法，可以认为有一种影响存在，而这种影响实际上必然是整个西方文明所共同的。Wissenssoziologie是德国最近常用的术语，指研究那种在"理念"的发展过程中的社会因素的科学。

[17] 索罗金教授在一次著名社会科学家们的聚会上被问及谁是近代最重要的社会学家时，他举出了这三个人，而且仅仅举了这三位。

[18] 这二者在本书都有，而且相当多，但它们应当被看做达到目的的手段，而不是目的本身。

[19] 凡是不只一种第二手文献"适合"本书需要时，只引证其中"最适合"的一种。

[20] 因此，若不是明显地影响到这些观点，略而不提的就都是无关紧要的。

[21] 因此，许多科学上正确的经验知识并不是这种意义上的科学，因为它们是按照并非属于系统理论的其他着眼点结合在一起的。例如，许多有关日常生活的实际"学问"是围绕着实际需要和利益而结合起来的。因此，并非以科学手段了解到的事实只要是真正被正确地了解，也能按照不同的理论体

系而结合起来。

[22] 本章末尾将指出一些可能具有的区分。

[23] 本书将要讨论的关于剩余性范畴在理论体系中所起作用的一个最好的例证，大概要算帕雷托的“非逻辑行动”了。“非逻辑行动”是一种剩余性范畴这一点，是理解他的整个理论体系的关键。

[24] 在古典经济学的历史中有这方面的一些极好例证，李嘉图无疑是其中最为伟大的理论家，他十分清楚地认识到自己理论体系的局限性。他所加的限制很快被麦克洛克之流的蹩脚的追随者们忘得一干二净。李嘉图的著作中到处都相应地有着如“一个民族的风俗和习惯”之类的剩余性范畴。

[25] 所谓反智主义运动，就其终归还有一致性的地方而论，可以根据其各种倾向与“理性主义”的共同歧异从剩余性的方面加以界说。美国经济学中的“制度学派”也是如此。

[26] 这个问题将在最后一章明确地加以讨论。

[27] 总的来说，很多人已经尽可能努力设法明确地说明进行批评的正当方法，因为我特别是在论述关于这些著作家的第二手文献时体会到，即使是悟性极高的人也很难理解一种或多种不符合目前主要的“体系”或若干体系的想法。这些著作家一直遭到对他们来说在措词上完全不合适的批评。涂尔干所说“社会是一种独特的实体”这一命题仍被主要认为仅仅是个无用的“形而上学假设”(它正是作为一个剩余性范畴来立论的)，而韦伯关于新教与资本主义之间关系的理论也遭到同样的命运，就是明显的例证。最近由于帕雷托著作英译本的出现而引起的对他的理论的几次讨论，在这一点上无助于增加任何乐观的气氛。请参看1935年10月《社会哲学杂志》中的论文专辑，并与本书第五至七章中的论述相比较。

[28] 也许最明显的事例是一种僵硬的实证主义哲学(按照我们的理解而言)蕴涵的观点，即“目的”不可能成为引起行动的真正的(不是附带出现的)因素。这个问题以后将详细讨论。

[29] 不妨指出，这两个词指明同一现象的两个方面。两组体系，即哲学体系和科学体系，在逻辑上是互相依赖的。我们通过科学体系进行推理，得出哲学方面的含义。但是，由于这些含义用经验考察无法证实，它们从科学体系的观点来看，就仍然是一些假设。

[30] 参阅A.冯塞廷：《马克斯·韦伯的科学理论》(Max Weber's

Wissenschaftslehre)之第一部分关于方法论范围的论述。

[31] 这是与所研究的科学领域内具体事实的特殊根据相对而言的。

[32] 假如它不是事实，那就不会有作为本书主题的那种意义上的行动了。也就是说，整个“行动”的图式会被摈弃于科学用途之外。

[33] 请注意，并不是仅有的一些理由。

[34] 认为互相依存就没有独立性，这是一种最普通但最荒唐的谬见。任何两个实体如果不是在某些方面相互独立，就不会同时互相依存。用一般语言来说，那就是所有独立的变量由于它们是一个体系中的变量，都与其他变量互相依存。如果这是完全没有互相依存关系的独立，那就会使两个变量变成纯属偶然的关系，不能根据任何在逻辑上确定的作用加以解释。另一方面，一个依存的变量与另一个这样的变量处于一种固定的关系之中，所以，如果已知独立变量x的值，则依存变量y的值就可以依靠表述它们之间关系的公式推导出来，而毋需其他任何经验数据的帮助。在一个具有若干互相依存的变量的体系中，任何一个变量的值也不是完全确定的，除非所有其他变量都是已知的值。

[35] 往往称做关于“行为”的事实。

[36] 非科学思想只有在包含存在(existential)命题而不是祈使命题时，才能称之为哲学思想。

[37] 也就是说，两者的互相依存关系并不意味着其中没有独立的成分。

[38] 参阅L.J.亨德森：《事实的近似定义》，载《加利福尼亚大学哲学研究论丛》，1932年。

[39] 关于经济学方面的事例，请主要参阅第四章。

[40] 参阅A.N.怀特海：《科学与近代世界》，第75页。(怀特海以此术语指抽空某一概念或理论的具体背景和条件而将其置于并不相宜的背景条件下所引发的谬误。——译者)

[41] 弗洛里安·兹纳涅茨基：《社会学方法》，第四章。

[42] 这种分类可能是也可能不是详尽的。这不是我们现在关心的问题。

[43] 其原因后面便会明了。特别请参阅第四章和第六章。

[44] 参阅本书第二部分，第十六章。

[45] 据作者所知，怀特海教授的著作中有对“有机物”这个一般概念最详尽的分析。

[46] 参阅B.乔伊特译：《政治学》，第一卷，第4页。亚里士多德的这个公式本身并不令人满意。固然，一个有机整体的某一“部分”被人从它与其余部分的关系中分离出来以后，就成为一种抽象概念，因而只是“在按一种歧义理解时”才能与起着作用的部分相比拟。然而，不能因此就说，一个机械系统中各个部分之间的关系并不重要。如果一台机器的各个部分不是彼此处在适当的关系之中，它就不是机器，就不能运转。

联系下文将要展开讨论的关于有机系统的“偶发特性(emergent properties)”的概念，就能把这种区别讲得比较精确(特别参阅第十九章)。在有机物领域里，仅靠对于诸单位的特性进行所谓“直接概括”而得出的关于各个具体系统的描述，在应用于具体现实时是仍有疑问的。填补其间隙的办法是考虑这些具体体系的偶发特性，即凭经验看到的那些不依赖于“基本特性”而在值上发生变化的特性。在这绪言性质的论述中，想要令人满意地廓清这些复杂问题是不可能的。作这个注解只是表明我们认识到关于有机体的性质的问题很复杂，应当把正文中所作的阐释看做大致近似的论述，以便唤起读者注意本书有关段落中这个问题的重要性。

[47] 这是马克斯·韦伯关于“理想类型”的主要标准之一，因为它应该是“在客观上可能的”(见本书第二部分，第十六章)。

[48] 在这个意义上，成为分析问题的“终极”单位的那个“部分”是有些武断的。把现象分解为越来越“基本的”单位的可分性并无内在的逻辑限度。但是，正由于现象是“有机的”，单位越是带有基本的性质，它的概念就越“抽象”或“空虚”。这类分析的有效作用能够达到什么程度，似乎要由这种概念与其他两种概念的关系来确定。本书的最后一章将讨论这个问题。

[49] 也同往往与有机体问题互有联系的自然科学和社会科学之间的区别无关。

[50] 为了防止对这些极为重要的概念产生任何可能出现的混乱，不妨列出如下明确的定义：

1.一个具体体系中的一个单位是一组关于事实的若干表述形式所共同涉及的实体，而这组表述形式是在一个参照结构之内以这样一种方式作出的，即从所讨论的那个理论体系的目的来看，可以认为这组表述充分描写了一个可以设想为在该参照结构之内独立存在的实体。理论性单位则是这些关于事实的表述所适应的诸逻辑全称命题按照彼此特定逻辑关系构成的特定组合。

2.一个分析成分是一个全称命题(或一组全称命题)，其相应的值(或一组

值)可以作为部分地决定一类具体现象的事实来加以表述。此处“决定”一词的意思是，在同一(或同一些)全称命题的结构中这些值发生变化，意味着具体现象在对该理论体系说来是重要的一些方面也发生相应的变化。

单位和成分的区别，首先是一种逻辑操作上的区别。只要问及一个成分的值如果发生一定变化是否会改变具体现象，那么，任何一个事实或一组事实都可以构成这个成分的“值”。这样一些值可能会，也可能不会充分描述那些具体的或假设其为具体的单位或单位组合。已经展开的分析体系中的大多数成分，如质量、速度，只是部分地描述具体的实体。但是，当这两类概念在经验参照系上重叠的时候，我们往往可以很方便地把结构上的各部分或单位称做“成分”，虽然要用多个事实才能充分加以描述。因而一个目的、一项准则或处境的一个特定条件都可能是成分。只是由于有些成分可能同时也是具体的实体，我们假定所有的成分都必然是具体的实体时，才有可能发生混淆。

在这方面还有另一个可能发生混淆的地方，应该引起注意。有机系统在其任何复杂程度上出现的那些特点，根据定义来说不能离开这些系统的较为基本的单位的适当组合而具体地存在。甚至从概念上说，我们也不能把它们同这些较为基本的单位分离开来而设想其为独立存在。因此，当我们必须用结构分析法来描述有机系统的时候，我们一定要把这些出现的特性或诸单位的关系包括进去。在任何特定的情况下把这些出现的特性也当做变量使用，可能是适当的，也可能未必得当。它们和质量之类的成分有共同之处，即把它们设想为“单独存在”是荒谬的。但是，同样这些概念是否在该理论体系的结构方面和分析方面有它们的地位，取决于该理论体系及其中包含的种种问题的要求如何。

[51] 就是说，这些成分虽然可以独立地发生变化，却是间接地相互依存的。这里指的是它们在一个体系内相互依存的一致的方式。

[52] 布里奇曼：《现代物理学的逻辑》。

[53] 因此一个“成分”是与任何一项或几项可以通过有步骤的观察而确定为现象的事实相应的一般概念。

[54] 似乎可以有把握地说，社会范围内几乎所有真正的计量都是在统计层次上的。要想使这种计量按照物理计量的结合方式直接与分析性的理论结合起来，迄今为止还是异常困难的。这种计量所量度的，是根据现有理论挑选出来的许多成分的合量。最接近物理学情况的，也许就是经济学中企图以

统计数字说明供求关系所起作用的尝试了。但即使在这种情况下，要使可以掌握的统计事实适应经济学理论诸因素的定义，尚有一些严重的困难。

[55] 自从这句话最初落笔以来，作者的同仁对本书多有善意的批评，促使本人对各个部分重新加以批判性的考虑，所得教益是证明我所言非妄。这个过程仍在继续，并且毫无疑问在将来还会持续下去。

[56] L.J.亨德森：《事实的近似定义》。

第二章　行动理论

前面已经说过，本书的目的是要详细地探讨社会科学中一个单一理论体系的结构发生根本变化的过程。在第一部分的以后各个章节中，我要使用可以合理地叙述它在整个过程中的连续性的措词，概括地论述这个体系的基本特征，勾勒出这一过程开始时所采用的最初的表述形式或相关的几种表述形式的逻辑结构。最后，我要扼要地论述这个体系在西欧社会思潮中的历史，直到第二部分开始深入细致地分析时为止。

为了便于论述，我们把这个概念体系叫做行动理论。前面提到的这个体系的持续性，在整个发展过程中体现为它保持了一个基本的概念模式。尽管在整个过程的各个阶段，这一概念模式的使用及其背景有很大差异，但它在某些要点方面始终保持不变。

行动体系的单位

在第一章，我要求人们注意，在科学的概念化过程中，具体现象被分成若干单位或部分。有待研究的概念体系的第一个显著特点，在于它用来作出上述区分的那些单位的特性。基本的单位可以叫做“单位行动(unit　act)”。正如按照传统意义来说，一个物理学体系中的那些单位即粒子，只能根据其特性如质量、速度、空间位置、运动方向等加以说明那样，行动体系中的那些单位也有某些基本的特性，如果没有这些特性就不可能设想单位是“存在的”。这样，接着类推下去，如果认为一个物质单位虽然具有质量但不能在空间确定其位置，那么

这种概念在传统力学看来，就是没有意义的。应当指出，这里所谈到的把单位行动当做一个存在着的实体而言，并不意味着它有具体的空间存在或以其他形式独立存在着，而只是说从某个参照系角度来看可以把它设想为一个单位。关于单位行动，必须首先用最简单的说法加以描述，并举出有关它的最少数量的可以证实的事实，然后才能把它说成是一个体系中的一个单位。

按照这个意义来说，一项“行动”在逻辑上包含有：(1)一个当事人，即“行动者”；(2)为了说明起见，这个行动必须有个“目的”，即该行动过程所指向的未来事态[1]；(3)该项行动必然在一种“处境”内开始，其发展趋势在一个或几个重要方面不同于该行动所指向的事态即目的。这种处境又可分解为两类成分：一类是行动者所不能控制的，就是说不能根据自己的目的加以改变或者防止它们被改变；另一类是行动者能够控制的。[2]第一类可以叫做行动的“条件”，第二类可以叫做行动的“手段”。最后，(4)这个单位在用于分析方面时，它的概念内在地包含着这些成分之间某种形式的关系。也就是说，只要该处境允许对于达到目的的手段有所选择，在那种选择中就存在着行动的一种“规范性[3]取向”。在行动者控制的范围内，所采取的手段一般说来不能被认为是随意挑选的，也不应被认为完全取决于行动的条件，而是必然在某种意义上受一种独立的、明确的选择性因素的影响，而要想了解行动的具体过程，就必须先了解那种选择性的因素。对于行动概念来说，重要的是应当有个规范性取向，而不是它应当属于哪一特定类型。下面我们将看到，如何区别规范性取向的各种可能的类型，将是本书面临的最重要的问题之一。然而，在研究其任何类型的定义之前，必须首先概述一下这个基本概念系统的几个重要的含义。

第一个重要含义是，一个行动总是一个时间过程。时间范畴对于这个系统来说是基本的。目的这个概念总是带有一种将来的含义，指一种尚未存在以及如果没有行动者的努力就不会存在的状态，或者指一种即使已经存在也不会保持不变的状态。[4]这个过程由于主要与要达到的目标相关，所以有“达到”、“实现”、“完成”等种种叫法。

第二，行动者关于目的和手段都有可以选择的范围这个事实，与有关行动的规范性取向这一概念相结合，意味着有发生“谬误”的可能性，即未能达到目的或未能选择“正确”手段的可能性。谬误一词的各种含义及其可以归属的各种因素将成为以后讨论的主要问题之一。

第三，从某种意义上说，这种概念系统的参照系是主观的。那就是说，它研究现象，研究那些根据我们所要分析和推敲其行动的行动者的观点而看到的事情和事件。当然，“外部世界”的现象在影响行动的方面起着重要作用。但是，就特定的理论体系能够利用这些现象来说，它们必须能够归结为这一特定意义上是主观的名辞术语。这一事实在理解我们所研究的理论结构的某些特征方面非常重要。同样的事实也带来另一种必须时刻牢记在心的复杂情况。我们可以说，全部的经验科学所关心的是对外部世界现象的理解。因此，行动的事实在研究它们的科学家看来乃是外部世界的事实——在这种意义上是客观事实。那就是说，科学家们称之为事实的那些命题的象征性关联物在科学家看来，只有对于现象而不是对于他自己的思想内容才是“外在的”。[5]

但在这种特殊的情况下，与自然科学的情况不同，我们所研究的现象具有与科学相关的主观方面。那就是说，社会科学家虽然无意于研究他自己的思想内容，却非常关心他所研究其行动的那些人的思想。这就有必要区分主观观点和客观观点。它们之间的区别和相互关系非常重要。在这种场合，所谓的“客观”将始终指“那些对行动进行科学观察的人的观点”，而所谓的“主观”则指“行动者的观点”。

行动理论范畴的“主观性”还带来更深一层的结果。当一位生物学家或一位行为主义心理学家研究一个人的时候，人是个生物体，即世界上可以从空间加以区分的独立单位。我们将其当做行动者的有关单位不是这种生物体，而是一个“自我”或“自身”。这个见解的最重要之处在于，对行动者来说，他的躯体所起的作用正如“外部环境”所起的作用一样，是行动处境的一部分。在制约其行动的那些条件中，有些与他本人的躯体有关；而由他支配的最重要的手段中，有他本人躯体

的那些“机能”，当然还有他的“智力”。从分析上区别行动者和处境之间的不同，不能与生物科学区别生物体和环境之间的不同相提并论。这不是区分具体“事物”的问题，因为生物体是个实实在在的单位。[6]它倒是由经验证明其有用的理论体系范畴所需要进行分析的问题。

行动体系的第四个含义应当加以指出。行动的处境当然包括按常情的说法称做自然环境和生物有机体(仅举这两点)的各部分。行动处境中的这些成分毫无疑问同样可以用物理学和生物学的方法加以分析，而所讨论的那些现象则可以用这两种学科所使用的单位进行分析。例如我们可以绝对正确地说，一座桥是由铁原子、少量的碳等等以及其要素如电子、质子、中子等组成的。那么，研究行动的学者必须成为物理学家、化学家或生物学家以便了解他所研究的问题吗?在某种意义上说这是可以肯定的，但是就行动理论的目的来说，那就没有必要或不值得进行这样的分析以达到一般科学所能做到的程度。研究行动的学者赖以进行工作的参照系规定了一个限度。那就是说，他关注一些现象，那些现象除非以一种适当的方式——作为条件或手段——涉及行动体系，否则它们的任何一个方面都不能用关于行动的措词加以概括说明。只要能够精确地确定那些现象的特征(在这种情况下，现象的特征是重要的)，那就无需进一步加以分析即可把它们当做讨论的资料。毕竟不能把原子、电子或细胞看做用于阐释行动理论的单位。对任何现象的单位分析，如果超出它构成一个完整的行动手段或条件这一点，就会逐渐变成说明另一种理论体系了。为了阐释行动理论，可以设想的最小的具体单位是单位行动。虽然单位行动又可分为前已述及的各种成分——目的、手段、条件和指导性准则——但只有当分解出来的单位能够被认为是构成单位行动的成分或构成单位体系的成分时，对现象(这时目的、手段、条件等又是这个现象的各个方面)的进一步分析才与行动理论有关。

在着手讨论这个概念体系在此将使人发生兴趣的一些更为具体的用法之前，必须提到有关其地位的另一种一般论点。它可能被用于两个不同的层次，即可以称做“具体的”层次和“分析的”层次。在头一个

层次，单位行动指的是具体的实际行动，单位行动的“成分”指的是构成单位行动的具体实体。这样，只要具体目的与行动理论有关，它就指全部可以预料的未来事态。例如，一个学生可能把针对某个问题写一篇论文当做他当前的目的。虽然他在行动过程开始时不能够详细地设想出它的内容(对许多具体目的来说，情形大抵是如此)，但他将有个总的想法，即对它进行一般性的预期。详细的内容只有在行动的过程中才会产生。但是，这个也许作为“交卷”的预期所产生的结果就是具体的目的。同样，具体的手段是指处境中他可以在一定程度上加以控制的那些东西，例如他私人或图书馆的藏书、纸张、铅笔，等等。行动体系的这种具体应用所起的作用主要是描述性的。凡是适合于行动体系中占一定位置的实体的各种事实，对于采用这种行动体系的科学家来说可能都颇有意义。这些实体包括“目的”或其他规范性成分，种种行动或行动体系的“手段”或“条件”。但在这种场合，它只有助于按某种次序排列数据，不能用来为了解释这些数据而对它们进行必要的分析。

为了进行解释，一般说来有必要采取另一种抽象步骤。这种步骤包括总结概念体系，以便显示出那些在已经加以描述性排列的各种事实中所包含的功能关系。这种转换也许可以通过下面这一点十分清楚地看出来：即认为分析性体系(与具体描述性体系相反)的主要作用之一，必然会把行动的规范性[7]成分所起的作用同行动的非规范性成分所起的作用区别开来。在分析“目的”这个概念时，人们会遇到困难，由此可以很好地证明上述的问题。就至今所下的定义来说，目的是一种预期的未来具体事态。但是，我们完全可以清楚地看出，并非这整个事态而只是它的某些方面或特征能够被认为是规范性成分，从而能够被认为是行动者的作用而不是他在其中进行活动的处境的特征。因此，仍旧用前面的例子来说明，在导致撰写一篇论文的行动过程中，具体目的的许多方面不可能归诸于学生的力量，例如图书馆里可供使用的某些藏书以及与行动有关的其他条件。因此，从分析意义上说，一项目的想必可以被解释为预期的未来事态与那在没有行动者干预的

情况下处境产生的未来事态之间的差别。按照分析本来可以预料从最初的意义来说，手段将不会相应地涉及那些在行动过程中所“使用”的具体事物，而仅仅涉及行动者在追求其目的时[8]只要在其能力范围内就能加以控制的[9]事物中的成分和方面。

区分行动体系的具体应用和分析性应用的第二个非常重要的方面如下。前面已经提到了通常使用的关于有机体和环境的生物学体系。具体的行动体系不可能与此完全相同，但它们在某些方面非常相似。那就是说，一个具体的行动者在追求具体目标的过程中，被设想为在一个特定的具体处境中采取行动。然而，当试图根据各项有关事实相互间的关系来概括论及总的行动体系时，就会出现一个新的逻辑困境。我们可以再举一个例子来说明识别规范性成分的作用和非规范性成分的作用这个问题。从某一具体处境中某个具体行动者的角度来看，别人的行动所导致的结果，无论是当前的还是预期的，都属于处境之列，因而就会作为手段或条件而与我们所探讨的那个人的行动联系起来。然而，在评价规范性成分在这具体行动者为其中一个单位的整个行动体系中所起的作用时，如果把这些成分作为一个整体包括在这个行动体系的处境之中，那将显然是不合理的。这是因为，对于一个行动者而言是非规范性的手段和条件，至少要依据这一体系中别的行动的规范性成分才能部分地得到解释。一方面是分析某一具体行动者在一种部分地社会性的环境中的行动，另一方面是分析包括许多行动者在内的整个行动体系，这两种分析之间的关系对以后的讨论至关重要。例如，它是理解涂尔干理论体系发展情况的主要关键之一。

功利主义体系

以上的讨论至今只限于思想的行动体系那些最一般的特点。虽然单位行动在一切理论结构中是基本的，但不足为怪的是，以此为基础的那些不同的可能变换和组合本来不应在整个理论体系发展过程的一些较早阶段就得到详尽的叙述。实际上，到了十九世纪，统治西欧社

会思想的是一种行动理论的亚体系，或者更确切地说，是若干相互关联的次级亚体系。它基本上是由那种已经叙述过的单位构成的，但其特殊的构成方式与当时正在出现的体系、即我们目前所要讨论的主要问题截然不同。既然我们必须探索后来的亚体系从早先的亚体系中产生出来的过程，我们就应该适当地详细说明这个产生过程的出发点，以便弄清这个变化的性质和范围。

按照一般的行动体系进行思考的方式由来已久，但却含糊不清，因此要在这里详加探讨是徒劳无益的。我们仅需指出，这种思考方式就像古典物理学的体系一样，也深深地扎根于日常生活里人所共知的经验之中，由于它属于这样的经验范围，因此我们可以把它当做全人类的普遍思考方式。这种说法的证据是：各种语言结构都包含着这种体系的一些基本因素，比如普遍存在着一个与英语动词“to do”相应的动词。我们的分析所开始着手的这一情形的特别之处在于，对于成熟的思想家而言，这一常识性经验中的普遍材料被以某种特殊方式有选择地排列成序，这样就产生了一个特别的概念结构，尽管它有许多种变异形式，却仍然始终保持着某些共同特征。这一结构的特异性可以追溯至对看待人类行动的某些问题和某些方式的有选择性的偏重。[10]

第一个主要特点是某种“原子论”。它可能被描述为一种强烈的倾向，主要考虑一些在概念上互不关联的单位行动的特性，并且只是通过对这些特性进行“直接的”概括来推断行动体系的特性。那就是说，只考虑体系中单位行动之间那些最简单、最明显的关系方式，即那些对一种体系的概念来说根本就是必不可少的关系方式。我们必然按照它们是谁的行动和按照作为一个聚合体的行动者来分类。某个人的潜在动作可能作为手段和条件与另一个人的行动处境相关。对于这种倾向没有必要去探本求源。在一种理论体系的一些早期的发展阶段，它的支持者自然会利用那种似乎很充分的最简单的概念体系。只有在积累了实际知识，并且比较精密和巧妙地作出了逻辑上的推断和解决了疑难问题之后，才能对更为错综复杂的可能性进行思考。在科学理论

最接近于常识水平的那一发展阶段，我们总能在其中看到一种原子论的倾向。

宗教改革以来西欧文化传统的某些特点无疑大大加强了这种自然的原子论倾向。首先，相对的反原子论倾向，特别是处于比较简单明了的分析水平上的反原子论倾向，当它被运用于总体的社会行动体系时，惯常形成那些使个人淹没于一个较大整体的社会有机论。这种倾向已经与一种根深蒂固的个人主义背道而驰，而那种个人主义在大部分欧洲[11]一向有力地遏制了上述的反原子论倾向。固然，这种个人主义的主要责任向来是伦理性质的而不是科学性质的。它关心个人的道德自律和责任，尤其是反对权威。但是千万不要忘记，我们目前严格区分关于事实的思考和关于价值的思考这一行动只是最近才有的，特别是在社会领域内。在促进了我们所讨论的这一思想发展的社会思想家当中，大多数人关心在他们认为是符合道德的行为或政策，这种关心至少类似于他们对客观地了解人类行动事实的兴趣，一般还有过之而无不及。这两种观点在思想史上总是无法分开地交织在一起。

欧洲思想的这种个人主义色彩也许主要起源于基督教。从道德和宗教的意义来说，基督教始终带有强烈的个人主义特点。那就是说，它向来主要地关心个人的不朽灵魂的幸福，特别是来世的幸福。所有的人都追求幸福，仿佛他们“生来就是自由平等的”这一点，把全部基督教思想同希腊时代以前的古代传统思想明显地区别开来。一位柏拉图学派学者甚或一位亚里士多德学派学者会认为，个人要在精神上消溶于社会单位之中，这是不言而喻的，但根据基督教的教义来说却是荒诞不经的，虽然所有的神秘概念都把教会看做一个“精神实体”。

然而，在天主教方面，教会的作用在很大程度上已经削弱了这种个人主义倾向对社会思想和社会行为的实际影响。天主教会被认为是人们精神福利全面的保管者，而人们只有通过教会的豁免才能接近精神生活。整个中世纪的精神都有利于共同体观念的加强，并把教会看做人类生活的形式。然而，由于有了宗教改革，这一切发生了根本的变化。在社会思想的精神明显地走向世俗化的最后阶段，新教中所蕴

涵的个人灵魂与上帝之间的直接沟通，使社会思想的诸问题发生了特别的转向。对个人作出道德评价和不再把神圣教会当做个人和上帝的沟通媒介这二者相结合，使得个人追求宗教幸福的自由和采取任何实际行动方式作为达到宗教幸福目的的适当手段的自由，都成了头等重要的大事。天主教会和世俗权力对这种宗教自由的干涉，是当时社会生活条件下一种对宗教而言潜在的、事实上也是主要的危险。由于当时民族国家的兴起，宗教自由(这是实现基督教最高生活理想的必要条件)和政治义务之间的关系问题就成了引人注目的焦点。

在中世纪天主教的环境下，教会被普遍认为有权代表一切人的宗教利益，因此这个宗教自由的问题自然就集中在教会和国家的关系上。然而，在宗教改革以后的新条件下，面临危机的是个人的自由而不是一个共同体的自由。虽然除了少数激进的教派之外，大多数人都认为上帝所启示的宗教真理有个客观的实体，但任何一个组织都不能垄断对宗教的合法解释和管理。“真正”的教会不再是具体有形的教会，而是虔诚信徒或上帝选民的无形集体。有形的教会被降低到对外在的戒律进行启蒙和维护的一种手段的地位。归根到底，个人，也只有个人才对他自己在公认的最高领域即宗教领域的行为负责。因此，这里强调的不是保持社会成员、甚至一切教徒所共有的一种价值观念传统，而是捍卫个人有别于他人的良心的自由，特别是当有人企图强制他屈从于一个组织或一个权威时更是如此。这样，就其中存在着对于人类行动的目的、尤其是终极目的的深切关注来说，那就是强调行动目的的差异，特别是一个个人与另一个个人之间行动目的的差异。这种偏向包含着那种将要被称做“功利主义”思想方式的萌芽。

新教那种认为个人可以直接与上帝沟通的观点，连带地产生了一种影响，人们相应地贬低了自己对于同伴的依存感，尤其是倾向于把这种依存感降低为非人格化和不带情感色彩的范畴。人们评价他人不是着眼于他们本身的价值，而是更多地着眼于他们最终对于上帝的旨意的有用性，更直接地是对于评价人自身目的的有用性。这种态度导致了一种强烈的偏向，它有利于那种“理性主义的”手段—目的的分析

方法，而这正是功利主义思想的特质所在。

个人主义当然并不限于基督教或新教，而是在我们的文化传统中有着独立的根源。固然，关于古希腊城邦的思想从其与个人主义相对立的意义来说，主要是有机的，但在嗣后的古代出现了一些酷似近代个人主义的思想流派。毫无疑问，基督教思想受到了古希腊哲学的很大影响。但在我们的社会思想方式形成的近代早期阶段，当然还有一种通过人文主义而发生的独立的古典时期的重要影响。晚期罗马法的影响，即使不是惟一的，也可说是在这些影响中最为完整而明显的，而罗马法的复兴正是那一时期的主要特征之一。

罗马法带有主宰了古希腊社会思想的把国家视为单一的组合体的概念，因此就很难为天主教会这样的团体在整个社会中找到合法的地位了。但罗马法抬高一批自由和独立的个人的地位，以对抗这个单一的国家实体，而那些个人在其私人的范围内是单独的、互不联系的。罗马法的这种做法在柏拉图和亚里士多德的思想里是没有的，但它部分地受到了后期希腊思想，特别是斯多噶派思想的影响。在其后来这方面的发展中，“私”法开始取得越来越显著的地位。

毫无疑问，宗教改革时期的世俗王公们之所以迅速采用了罗马法是有若干原因的，其中之一是他们认识到了关于国家的古典的单一体概念的用处，认为那是反对他们正在与之斗争的本社会内一些组合体，特别是各种封建社团和教会的武器。但在当时存在的特殊宗教形势下，罗马法严峻的二元论的另一面，即关于一个由自由、独立和“未结成一体的”个人组成的社会的概念，必然是非常有影响的。

政治权威越是坚持反对社团的特权，相对于权威的个人权利就越受到肯定，这些单位的独立性和分离性也就越加在思想基础中扎下根来。个人主义这两个互不关联的根源变得相互配合和呼应的方式非常引人注目。

欧洲文化传统的个人主义因素的一般影响，就其涉及我们目前的讨论而言，一向是要强调那些组成一个社会的不同个人的分离性，尤其是在他们的目的方面。其结果是抑制了对行动理论的某些最重要的

可能性的深入研讨，即与体系中诸目的的整合有关的，特别是那些涉及多数行动者的可能性。这种倾向毋宁是为了分析起见而集中研讨单位行动本身，而根本不考虑一个体系中不同行动的目的之间的关系，或者在考虑的时候只强调它们的差异和缺乏整合的情况。

现在我们在这里可以探讨一下令人感兴趣的亚行动体系的另一个主要成分、即在单位行动中手段—目的关系的规范性成分的特点。本书的主导思想特别强调一种可以称为“功效的合理规范(rational norm of efficiency)”的具体形式。因此，我们在此描述的这个处于发展中的体系的第二个突出特征(原子论是第一个特征)是“合理性”行动的问题。如果谈的是更宽泛的思想体系的“理性主义”，那将是不正确的，因为大部分“理性主义”的特征是把合理规范的作用压缩到最小程度。但是，尽管存在着这种关于合理性的具体作用的分歧，大体上已经有了一个关于合理性的一般标准；并且同等重要的是，关于一个支配着手段—目的关系的规范性成分并没有任何其他肯定性概念。我们一向都用“不合理的”和“非理性的”一类否定性的措词来描述背离理性规范的现象。由于系统思考的较为精微的发展，这些措词有如后文将要指出的那样，已经具有了颇为特殊的意义。但就目前而言，重要的是，我们的注意力已经集中到这一特定形式的规范上来了。

本书不想对那些说明这一特殊思考焦点的影响进行详尽的历史性分析。但这里可以提到以下三点。首先，显然有一个非常坚实的常识基础可以认为行动的合理性是很重要的。我们都在从事各种各样的实际活动，在这些活动中许多问题取决于“正确地”选择适当的手段以达到我们的目的；并且，在当时当地的知识范围内，所作的选择有赖于根据经验正确了解运用手段和达到我们的目的这二者之间的内在关系。每个社会显然都有很多以广博知识为基础的技术性传统做法。也许还有一个问题，即其他可能同样适用于当时当地而只是手段对于目的而言的内在适当性并不那么明显的其他习惯做法，为什么不能用来当做一种模型和样板呢?但是，人类行动的一切体系中普遍都有合理的事例，则是无可置疑的。

由此而遭到忽视的最突出的一类具体行动，是“宗教仪式性”行动。在已经讨论过的我们文化传统的两个成分中，碰巧有一种对于宗教仪式的强烈敌意，因而也有尽量贬低宗教仪式的重要性的倾向。另一方面，新教也激烈地反对天主教会的礼拜仪式。几乎各种仪式都被斥为迷信，它即使存在也是由于人们的无知或乖僻而产生的反常现象，决不是自然的和有益的。当然这一事实正好对应于这么一个社会：它的修道院连同对于宗教仪式的热忱一同衰微了，无论出于何种原因，人们的注意力都猛然转移到世俗生活的实际事务上来了。其次，我们传统中的人文主义成分带有强烈的理性主义倾向的特征，这种理性主义倾向是从同样蔑视迷信的古代世界承袭下来的。他们对宗教仪式的否定评价是清教徒和人文主义文艺复兴时期的人们所能赞同的不多几个观点之一。

无论是什么样的影响导致了人们对于行动合理性问题的关注，毫无疑问，有一种重要影响塑造了那些这一问题在社会思想中所要倚仗的那些名词术语，这就是近代科学，尤其是物理科学的出现。随着宗教兴趣的衰微，科学及其以科学为转移的哲学问题开始形成了带有系统理论化倾向的那种或许是主要的精神关注点。科学也就被广泛地看做最卓越的人类精神在理性上的成就。如此强劲的智力影响不可能不在近代早期社会思想那种有着很大可塑性的结构上留下痕迹。

因此，在积极意义上，科学在当时舆论风气中的突出地位，是导致社会思想家们对行动合理性问题产生兴趣的一个主要影响因素；同时，科学在阐明何谓合理性本身的规范方面提供了主要的依据。不管贡献出多么丰富的常识经验，绝大多数想要达到在智力上深刻阐明理性概念的企图的共同因素是这样的观点：只要行动可以被理解为受行动者根据他对其环境所掌握的科学知识(起码是合乎科学的正确知识)的指导，它才是合理的。

最简单、最广泛流行的概念，是给手段—目的关系确定一种具体的规范，即承认目的是既定的，而不问其是否合乎理性或“合情合理”。这种概念可以表述如下：

只要行动可以在环境条件允许的范围内追求目的，而所用的手段则是行动者所能利用的手段中根据可以理解的并且可以由实证经验科学证实的理由来看是在本质上最适合目的的手段，这种行动才是合理的。

既然科学是最卓越的理性成就，这里描述的探讨方式是根据科研工作者和从事一般实际活动的行动者之间的相似之点确定的。其出发点在于把行动者设想为逐渐了解他在其中进行活动的处境的实际情况，因而也了解那些为实现其目的所必需的条件以及可以采用的手段。至于应用到手段—目的的关系方面，这基本上是个精确地预测有可能用以改变处境的各种可行办法的大致效果(运用可以挑选的手段)，以及由此在其中作出选择的问题。除了与选择目的有关的问题以及那些与“努力”(就行动不仅只是知识自动就会产生的结果而言)相关的因素之外，凡是可以运用这个标准的场合，都很容易把行动者设想为与科学家相类似，因为只要科学家的实际行动过程符合一个观察家(如果他像帕雷托所说的那样，具有“关于形势的比较广泛的知识”)的期望，他的知识就是其行动的主要的决定因素。

至今我们已经确定了这个关于行动基础的理论体系(我们最初的注意力将集中在这个理论体系上面)的两个主要特点，并稍稍说明了它们的起源。按照上述的意义来说，这种理论主要是原子论的，它使用“合理单位行动”当做他所认为的行动体系的单位。没有必要进一步探讨这个单位本身的其他特点；现在该是转而研究这些单位被组成体系的方式，并考虑由此得出的一般体系的某些特点的时候了。

前面描述的合理单位行动——虚构与否无关宏旨——是具体行动体系中的具体单位。它是我们在一般行动体系的框架内通过充分重视单位行动的一个重要性质——合理性——而得出的一个单位。由于假定一个具体体系的整体是由这种性质的一些单位构成的，我们就得到一个具体而完整的合理行动体系的图象。这是运用这种概念体系的最简单明了的方式——往往在没有充分理解其含义的情况下，天真地认为我们正在研究的具体行动体系不过是这样一些合理单位行动的聚合

体。即使在这个基础上，也会出现某些复杂的变化，这将在下一章看到。可是就目前来说，我们的讨论必须限于这样一种概念体系与具体现实的关系问题中所包含的较为一般的论点。

刚才提到的那种天真的经验主义观点有某些非常重要的推断。如果把这个具体体系当做只能被分析为一些合理的单位行动，那么由此可见，虽然像包含在追求目的过程中的行动概念非常重要，这个理论却根本没有谈到各个目的的相互关系，而只是谈到手段—目的关系的特征。如果概念体系不是有意识地“抽象的”，而是旨在如实地描述具体的现实，至少在具体现实带有“重要”意义的情况下是如此，那么这个差距就是很大的。这是因为，如果不能就各个目的之间的相互关系问题作出任何积极的说明，那就只能意味着这些目的之间没有什么重要的关系，即这些目的按照统计学的意义来说是偶然任意的。通过这种间接的推断而不是通过任何明确的原理，我们得到这种体系的最后一个确实的特点：行动目的的随意性，至少是终极目的的随意性。这个特点很少被公诸于众，但我们将要看到它作为整个结构所依靠的隐含的逻辑假设之一，而继续潜藏在背景之中。

以原子论、合理性、经验主义和目的随意性这四项特点为特征的行动理论体系，在本书中将被称为功利主义的社会理论体系。这个名称如大多数这类名称一样，部分地符合一般习惯性用法，又部分地与之不同。可惜习惯用法不是始终如一的，必须作某种取舍。虽然有其他各种学说(一部分同功利主义的社会理论体系相一致，另一部分则不相一致)曾经在历史上同功利主义联系在一起，但前面概述的内容却是这种通常叫做功利主义思想的历史形态的逻辑中心。首先，我们的取舍之所以合理，是由于它与近代经济学中有关功利效用的学说相联系，刚被提出来的情景逻辑(logic of situation)在其中得到了清楚的表述。在为了将这些成分置于一个把别的因素也纳入其中的更宽泛的思想体系而进行必需的修正之后，我们将看到，人类行动中的功利成分实际上在上述意义上的功利主义理论那里，相对而言得到了比较正当的看待。

实证主义的行动理论

前面已经说过，对于功利主义思想体系的一个主要特征——也即它对于合理性问题的强调——的确立，不断发展的近代科学构成了主要影响之一。在涉及更广泛的问题方面，还可在那与最后提出的问题有关的更深的层次上，找到近代科学的影响——关于当做整体来看的行动体系的特性问题。

前面说过，当功利主义同关于理论与具体现实之间关系的经验主义观点相结合时，它不能考虑目的之间的相互关系这一点就隐含着这样一个原理：那些目的并不存在对理论的逻辑结构来说十分重要的相互关系。那就是说，与影响合理选择手段的考虑、即理论兴趣的着重点相应，如果把理论兴趣集中到科学与合理行动的关系上而不考虑其他因素，那就显然会引起其他一些推断，这些推断明确勾勒出一个更广泛的封闭式的思想体系，而功利主义必须被看做这一思想体系的一个亚体系。这一点如果联系到对于制定行动体系而言始终是至关重要的主观观点来看，便是十分明显。从功利主义的实例出发，我们可以看到，行动者被设想为对于其行动的环境具有一定分量的理性科学知识。但与此同时，又爽快地承认这种知识相当有限，不足以完全决定行动的趋向。用功利主义的措词具体地说，它同目的的选择是毫不相干的。但事实是，在选择目的或手段方面并没有可供选择的其他标准，这就使那倾向于在逻辑上封闭的体系陷入杂乱无章的消极概念。于是，在行动者看来，关于其行动的处境在科学上可以验证的知识，便成为行动体系中惟一重要的取向手段。惟有这个因素使他的行动成为可以理解的状况，而不是对那些冲击他的“无意义的”力量的反应。应该记住，这里是把行动者当做仿佛是个科研工作者来考虑的。这样就强调了行动的主观方面的认识因素。现在讨论的这种观点的特别之处在于，它明显地或者隐含地(较多地是后者)包含着这样一种看法：实证科学是人作为行动者与外部(客观)现实之间惟一可以认识的重要关系。只要得出这样的推断，或者所作的推理以它作为前提，该社会

理论体系就可以叫做“实证主义的”。根据这个观点，我们已经解释过的功利主义是一种真正的实证主义体系，但决不是惟一可以称做实证主义的体系。相反，人们可能在很多不同方面偏离功利主义，但它们都还属于实证主义的范围。

我们不妨提出这样的论点，即：西欧社会思潮大约在十七世纪世俗化以来，它的主流之一一向是这种意义上的实证主义。在十八世纪，构成这种实证主义潮流的因素往往在很大程度上与其他因素结合到一起，以致我们几乎不大能够恰当地把这个体系称做完全的实证主义体系。但在十九世纪的过程中，这些因素大体上日益趋向于分化开来，形成它们自己的封闭式体系，从而越来越明确地成为实证主义体系。它同另一种思潮即“唯心论”的分化也越来越明显——这种唯心论思潮虽然在德国较为突出，但在整个欧洲文化中也是普遍存在的。我们可以有把握地说，进入十九世纪后，这二者的区别越来越显著，在西方文明的各国中，实证主义理论到最近为止已经变得越来越占优势。实证主义体系已经有了多种变体，但它们都还属于同一广义的概念范畴。在下一章里我们将讨论其中的几种。

本书第二部分将要探讨的思想运动的主要意义是，它引起由实证主义行动理论向后一种截然不同的概念结构的亚体系、即我们将称之为“唯意志论的”行动理论的转变。为了清楚地了解这种演变的重要意义和性质，我们必须先在概念上弄清在它之前的理论体系的一切主要细节，因为这个体系在一定程度上渗透进了我们在这里将要研究的前三位思想家的思想。这就是我们何以要对这个体系的细节详加评介的理由，这项探讨将包括在下一章关于实证主义社会思潮的基本历史的叙述中。我们所以要作这番叙述，是为了使读者尽量熟悉这种思想方式的结构和细节。如果不了解这个总的逻辑范畴内可能存在的各种偶然出现的论点，不能够通过具体的思想史而领会它们的现实意义，那就很难理解本书主要部分的许多含义了。

但是，在开始叙述这一扩展了的历史概况之前，有必要更加深入地分析一下实证主义思想的逻辑结构，以便完整地勾画出这一体系。

功利主义形式的实证主义不仅就整体而言在历史上出现较早，而且它可以作为一个便捷的出发点，来对更广泛的体系结构内可以作出的逻辑选择进行分析。如果把合理的单位行动的原子论视做它最为显著的特征，很明显地就可以从两个方面来背离功利主义的基础：一个方面是行动目的的地位，另一个方面则是合理性的特征的地位。对于功利主义立场的何种背离在逻辑上是可行的，实证主义框架给这两个方面都做了限制。而且在这两个方面，那些实证主义可以容纳的代替功利主义的理论，无法穷尽更为普遍的行动体系中的逻辑可能性。实际上，从实证主义立场开始的转移，恰恰就在于揭示出那些可能性，它们与普遍的行动体系完全吻合一致，却抛弃了实证主义的形式。目前我们只能概要介绍那些有可能坚持实证主义立场的替代理论。

让我们从功利主义体系中目的地位谈起。在这里，分析意义上的行动目的同属于处境范畴的行动成分之间的区别是至关重要的。与以基督教为背景的唯意志论相一致，行动者的实际作用不曾受到怀疑。实证主义因素仅仅存在于这样的含义，即：必须把目的看成是已知的(不仅在为了某几种分析起见而含有启发性意义上是如此，而且在经验主义的基础上也是如此)，并假定目的是相应于手段—目的关系及其中心组成部分——行动者对自己处境的认识——而随意变化的。只有这样才能按照功利主义意图保持它们的分析独立性。但是，当这种假设遭到怀疑而又不放弃实证主义基础时，那会出现什么情况呢?它确实遭到了怀疑，因为归根结底，这样的假设不能被认为在科学上是令人满意的。事实上它表明了对科学研究的一种根本限制，并且科学从来也不愿接受这样的限制，尤其是当这些限制被先验地以专横手段强加给科学的时候。

在实证主义基础上，只有一个途径可以摆脱这种不能令人满意的限制。如果目的不是随意规定的，那是因为行动者必须有可能将他对目的的选择立足于对某些经验现实的科学的了解之上。但是这个原则不可避免地产生了这样的逻辑后果：把目的与行动处境等同起来，并破坏了它们在分析上的独立性，而这种独立性对于功利主义观点来说

是很重要的。这是因为，凭经验了解未来事态的惟一可能的基础，就是基于对过去和现在状况的了解而进行预测。这样行动就变成完全由它周围的条件来决定，因为如果没有目的的独立性，条件与手段之间的区别就变得毫无意义了，行动就成为合理地适应这些条件的过程。行动者的能动作用降低为了解其处境和预测该处境未来发展过程的作用。事实上，如果他的行动的决定因素只是知识和知识所形成的条件而没有其他，那么这种合理过程的作用如何以及行动者怎样有可能犯错误的问题，就变得有些不可思议了。

因此，关于目的的地位问题，实证主义思想陷于“功利主义”的困境“之中”。那就是说，或者行动者在选择目的时的能动作用是行动中的一个独立成分，这样一来目的成分就必然是偶然任意的；[12]或者否认把目的看做偶然任意的那种遭人反对的推断，但这样目的的独立性就消失了，它们被归并到处境的诸条件中，也即被归并到依据那些在生物学理论的分析意义上属于非主观性的范畴(主要是[13]遗传和环境)可以进行分析的成分中。这种功利主义的困境在读者理解本书第二部分所论述的那些作者的理论方面变得极为重要。就此而论，“激进理性主义[14]实证论(radical rationalistic positivism)”是一种极端的事例，这里所说明的功利主义在那种事例中消失了，行动完全成为其条件的一种功能。这种激进实证主义拒绝接受从目的地位方面偏离实证主义基础所遭遇的两难窘境的任何一种情况——本书第二部分就要分析的那些理论即将谈到这一点。

第二个问题涉及合理性标准的地位。如前所述，功利主义观点在这里代表一种极端事例，即合理性在其中被强调到最高限度。即使行动者对形势的了解从任何根本的意义来说是不完全的，但也足以[15]实现他的目的。偏离合理性标准的行为必定与某方面缺乏这种足够知识[16]的情况相联系。在这一点上颇有意思的是，在一个功利主义或更广泛地说在一个实证主义的基础上，没有其他任何种类的标准可以用来衡量对于合理性的偏离。如果把将其特征刻画出来，也必然是完全消极的。当前有两个非常令人满意地描述偏离合理性特点的字眼

——“无知”和“谬误”。任何达不到这种合理标准的行动，都必然要归因于这两个因素中的一个或两个。要么行动者根本不知道与其行动有关的某些事实，因此如果他原先知道那些事实就会采取不同的行动；或者他的行动所依据的考虑，经不起渊博知识的检验而证明是谬误的。他认为自己有所了解，但事实上并非如此。

根据常识来说，无知和谬误这两个字眼可以被看做仅仅意味着缺乏足够的知识。但按照实证主义的说法，它们必定具有更明确的含义。由于科学知识被当做人与外界现实在认识上惟一重要的联系，因此对于该行动者为什么受累于无知或谬误，或者兼而有之，只能有两种或此或彼的解释。这种主观的事实可能反映出人们根本无法科学地了解该行动者处境中的那些因素与行动的关系——因此它们是偶然的因素，必须被看做不必进一步探究其原因的基本论据——或者，另一方面，它们是能够得到解释的。这个解释一定是：它们应该属于那些为行动者所未能了解或明显地误解的基本上可以了解的因素。这样，科学工作者惟一可能采取的方针是“绕开”行动者的主观经验，即抛弃行动图式的主观范畴而关注客观进程，这一进程被认为是在行动者对于“实际”发生了什么没有了解和意识的情况下，通过作用于行动者而产生着影响的行动。

可是有一点应该记清。直接从这些考虑得出的结果是：如果并且只要这个行动者开始了解其行动中的这些因素，并且能够参照这些因素合理地采取行动，那么他的行动一定会合乎科学的要求正确地了解这些因素，并消除无知和谬误。这些字眼中所说的要合理，恰恰就是说要成为一个对自己行动而言的科学家。由于科学没有终极的范围，因此，只要行动者并不掌握那种影响人类事务的、在逻辑上可以补充的知识，那么非理性就是惟一可能产生的结果。

还可以引申出这样的道理：如果在实证主义基础上对合理性的解释必须取决于实际上未知的因素，而这些因素在本质上又能够被行动者通过科学的方法所理解，那么，在进行分析概括的过程中，人们一定会发现这些因素属于可以给予非主观性表述的范畴，即属于行动的

条件。因此，虽然可能看起来令人惊奇，对于功利主义观点的偏离只要还留在实证主义的范围内，就会在两个主要问题(目的的地位和合理性标准的地位)上引向同样的分析结果：依据最终的非主观性条件(人们可以方便地称之为遗传和环境的)来对行动进行解释。其区别仅仅在于它们对行动施加影响的过程：一种是通过行动者对所处环境所作的合理的和科学的评价这一手段；另一种是放弃这个手段而依靠一项“自动的”步骤，如果这个步骤完全以主观的方式表现于行动者之前，那么它只有在使有效适应和有效控制成为不可能的范围内才是自动的，而实际上这种适应和控制不过是个谬误。这种观点可以叫做激进的反智主义的实证主义(radical anti-intellectualistic positivism)。这样，功利主义的困境便扩大为一种范围更广泛的形式。按照这种形式我们可以表述如下：只要功利主义观点的两个主要原则中的任何一个被抛弃，在实证主义基础上解释行动的惟一选择，便存在于从客观看来而不是从主观看来的行动处境的条件之中，这些条件在大多数实际应用方面，可以被认为是指生物学理论的分析意义上的遗传因素和环境因素。

通常看不到这种含义的主要原因，似乎在于这样的事实，即思想家们一向主要关心所谓行动图式的具体应用，而没有把它们的推理系统地运用于全面的分析。就后者而言，它是不可避免的。

这个引人注目的结果，引起一个重要的方法论问题。本章开始时曾指出，主观的观点是我们目前讨论的概念系统的结构——行动理论——的核心。但是在思想的激进实证主义一端(不管属于理性主义的还是反智主义的形式)，对它进行分析的必要性消失了。固然，由于假设行动者开始知道他的无知程度及其错误的根源，那些与解释行动有关的事实，始终能够至少按照具体行动体系来加以说明，这在理性主义形式的确如此，在反智主义形式那儿可能也是如此。但遗传和环境这样的分析范畴，按这里所用的意义来说带有如下特点，即为了作出适当的科学解释，它们能够无需主观范畴。这样，只要这些分析范畴和其他非主观范畴，被证明适用于了解人类行动的具体事实，行动

体系本身的科学地位便必然成为问题了。它可能是一种方便的启发式工具，用来建立一种理论的脚手架，但仅此而已。到头来它会被拆掉和搬走，以全面有利于简洁和雅致等科学优点。[17]

当然，这种情况只有在实证主义思想的“激进实证主义”那一端才是正确的，而且只要把功利主义的观点附加上去，情况就不再是这样的了。但在下一章我们将看到，凡是在需要推理的场合，功利主义体系中总有一种固有的不稳定性，可以一般地用来充分解释人类的行动。如果真是如此，人们就只会以激进的方式提出这样的问题：那么许多代精明的行动理论思想家殚精竭虑的成果是否建立在错觉之上，或者充其量不过是科学发展过程中一个幸而已经消逝的阶段。这是一项解决困境的办法，也肯定是现时被广泛接受的一项解决办法。但本书将提出另一个解决方法作为它的主要论点之一，即：承认这里讨论的两个主要成分——行动图式和实证主义——不相容的状况，但坚持认为有证据表明，把行动从它与实证主义的牵连中摆脱出来，才能最好地利用它对社会科学最有价值的贡献。下面几页的任务是提出这一论点，并以对这两种可供选择的解决办法中每一种的实际后果进行细致的分析研究来作论证。因为科学理论乃是实用主义的公式所适用的，它之所以合理正确，是因为对于理解经验事实而言它是有用的。

经验主义

在结束本章之前，还应当注意两个将在本书中不断出现的重要问题。在扼要论述功利主义思想体系时，我们已经有机会把它说成是涉及有关理论体系与具体现实之间关系的所谓“经验主义”概念。如果再说几句关于经验主义的一般问题及其与科学抽象的关系，那将使以后的论述更加明确。我们将用经验主义这个名称来指这样一种理论体系——它明确地或隐含地认为，特定理论体系的范畴本身就足以解释有关这个理论体系所研究的具体现象的全部有科学意义的重要事实。第一章已经讲到，所有的科学理论体系都有成为逻辑上闭合体系的趋

向。关于这一点，功利主义理论的目的随意性所蕴涵的结果——我们只能这么称呼它——已经生动地作了说明。一种经验主义观点的效果，是把一个逻辑上闭合的体系变为一个经验上闭合的体系。那就是说，在逻辑上闭合的体系中，该体系的所有命题一方面是互相依存的，因为每个命题对其他命题都有推断；另一方面，该体系是有定值的，因为这些推断的每一项在同一体系的另一个命题中都得到表述。但是，如果认为只靠这个体系就足以解释所研究的现象中全部已知的具体重要事实，那么，该体系的命题就必须完全包括所有这些事实以及它们的关系。换句话说，经验主义把所有科学理论中固有的逻辑宿命论变成一种经验宿命论。

虽然实证主义和经验主义事实上历来是非常紧密地联系在一起的，但它们按照这个意义来说并不一定合乎逻辑地相互包含。通常称做科学唯物主义的学说，也许是两者相结合的最重要的例证，其中包括的原理表明：古典力学的那些范畴归根结底本身就足以科学地理解现实；如果其他一切体系是正确的，它们最终都可简化[18]为古典力学的体系。但是，尽管这样的结论并非必然同实证主义联系在一起，就真正认识了科学抽象的作用能使经验主义者(无论是功利主义者还是唯物主义者)摆脱他所陷入的困境而言，实证主义立场的作用十分有限。

这一点在功利主义方面是明显的。前面已经指出，那些与理解人类行动有关、并且除了功利主义形式的行动体系外、在实证主义范围内占有一席之地的体系，是那些在分析上能够脱离主观范畴的思想体系。但是，在可能保留功利主义理性主义观点的范围内，这些已经在功利主义体系[19]本身中被考虑到了。用以指导行动过程的知识，就是关于行动处境的根本条件的知识，并且为了实用起见，也就是关于遗传和环境的知识。想必正是由于这个原因，功利主义体系已经经受住了如此长期的攻击。除非你已经超越实证主义的框架，否则即使意识到了理论的抽象性，也并不会打开任何新的理论前景。理论经验范围由于它的抽象性而受到的限制，使它只能用非主观因素的各种形式

的影响(近来主要是实证主义的反智主义)来补充，并且，不管它在纠正某些经验错误方面多么有用，它对于社会理论的分析手段却助益很少。这一点就经济理论家的一个学派来说尤为明显，因为他们已经开始意识到传统经济理论的抽象性，但只是企图对它进行补充，而不是对原来功利主义观点的实证主义基础进行任何彻底的批判。[20]与此同时，直到最近一直受到那些至少声称自己为自然科学权威的人支持的经验主义，是理论进一步发展的最严重的障碍之一。但是，要想摆脱功利主义和下一章将扼要论述的其他实证主义理论所带来的困难，仅仅克服这个障碍是不够的。

行动理论中的个人主义

其次，关于“个人主义”这个概念的一个方面可以适当地补充一些解释。前面已经指出，个人主义作为形成社会思潮的一种影响，其重要性主要在道德方面。但是实证主义社会思潮的主流在科学方面也一向有个人主义的因素存在，这具有十分重要的意义。两方面密切相关，但决不是等同的。

问题在于，把在分析意义上孤立的“个人”同对于事实——即对于某一具体体系的观念而言为最普遍的参照系所必需的别的事实——的直接概括过程结合起来，是否就能说出对于理解一个具体的社会体系而言所必需的全部事实。

这样一个体系是原子论的，但以“个人”而不是以单位行动为原子。任何与较为基本的单位有关的属于原子论的理论体系，对于个人而言必然是原子论的。因此，按照这种意义已经被原子论解释为一项主要标准的功利主义观点与生俱来地就是个人主义的。在实证主义向激进实证主义过渡期间，只要同样的原子论已经被保留下来，而且是在很大程度上被保留下来，我们所谈到的激进实证主义的各种说法也就是个人主义的。

按照这些见解，所有在上文讨论中已经区分过的因素都已被纳入个人主义的模式。很明显，这种说法的任何例外情况都不能从功利主义目的所起的作用推断出来，因为这些因素同其他因素相比，是被设想为偶然的。任何知识，只要是合理的，就并非出于偶然而是由已知的事物所决定，并且是已知事物的“反映”。在一般性分析的水平上，那些可以归因于该体系中其他人所抱目的的事实被排除了。这样就剩下那些能够用非主观方式加以阐述的因素，因为目的知识是功利主义理论仅有的一些不能用非主观方式加以阐述的因素。[21]

但是，对待这些因素的方法与单位行动的原子论有关。它们包括非主观环境的那些事实和行动者自身秉性方面的事实，只要它们与达到一定的孤立目的有关。遗传在这种情况下必然是个人的，因为根据定义它是在个人参加社会关系之前就确定了的。一个非个人主义因素的、惟一合乎逻辑的可能性是在环境中，而原子论的处理方法却排除这种可能性。只要向激进实证主义转变中的惟一差别，是取消目的的独立性和脱离合理性的准则，激进实证论的说法就也是个人主义的。在功利主义观点和激进个人主义实证论的两极说法之间的那一类理论，将在下一章讨论。

在实证主义基础上要避免这种个人主义，是有逻辑上的可能性的。这种可能性的一种形式就是“社会学实证主义”，也即涂尔干在其理论发展的较早阶段所持有的那种“激进理性主义的”形式，对此我们将在以后详加探讨。[22]这种观点可能有一个事实基础，因为没有理由怀疑，个人在各个集体中发生联系这一事实所产生的结果，可以用非主观的用语(如生物学理论的用语)加以分析。但是，涂尔干认为是构成“社会环境”而加以讨论的那些关键事实，虽然它们是具体个人的具体环境的一部分，但分析起来，却是十分明确地隐含在行动理论的术语中，它们处于理论结构中的某个位置，妨碍了人们把它们主观地看做是为行动者所掌握的科学有效的知识的那类因素。

除了涂尔干和他的先行者之外，实证主义传统一直主要是个人主义的。这已经倾向于自动地把一切有机理论和其他反个人主义理论都

抛入对立的“唯心论的”阵营，而这个阵营纵然带有实证主义的思想倾向，却把这些理论以及它们所说明的事实置于不值一顾之列。难怪涂尔干在其社会学实证主义崩溃之后采取了一种唯心主义的观点。他从而徘徊在两种思想方式之间这一事实，在很大程度上足以说明为什么他的著作特别不为人们所理解。他的“唯心主义”使他与实证主义者疏远了，反过来他的“实证主义”又使他与唯心主义者同样疏远了。在摆脱实证主义—唯心主义的困境时，他可能会拿出办法，以超脱旧的个人主义—社会有机论或往往被人称做唯名论—唯实论的困境，而这种困境很久以来一直毫无意义地困扰着社会理论。

附注A：关于“规范性”概念

由于“规范性”一词通常与同经验科学有别的道德和法律观点有联系，因此，要在一本科学著作中不拘泥于字面地使用“规范性”一词，就有必要稍作解释并给出明确界定。

就目前的研究而言，规范性一词用于行动体系的一个方面、部分或成分，如果(并以此为限)它可以被认为表明或包含一种可以归之于一个或多个行动者的情绪，而这种情绪本身就是一个目的，不管它的地位①对一个集体的成员来说，②对一个集体的某一部分成员来说，或③对作为一个单位的集体来说是其他任何目的的一项手段。

就这些意义来说，目的是一种未来的事态，促使行动趋向那种未来事态的是这样的事实，即行动者(们)认为那种事态合乎心意，但它在一些重要的方面，不同于他们所预期的仅仅让处境可以预计的趋势在不受积极干预的情况下自行发展就能出现的情况。[23]

规范是对具体行动过程的一种文字上的描述，从而被认为是合乎心意的，可以用一项命令使未来的某些行动符合这个过程。下面的说法是规范的一个例子：“士兵们应该服从其指挥官的命令。”[24]

虽然很明显，但必须加以说明，把一个规范性因素归诸被观察的

行动者这种做法，对观察者来说没有规范性的意义。后者可以完全保持一个客观观察者的态度，而不必积极地或消极地参与其观察对象的规范性情绪。在对人类行为进行科学研究的实践中实行这一准则，有它的实际困难，但这种困难并不改变它作为科学方法论的一个必不可少的部分的地位，而这一部分的方法论也可作为指明科学研究工作所应当趋向的一个规范。

第二，上文按严格意义规定的因素可以是规范性的，也可以不是规范性的。另一方面，各种行动体系及其各个部分就整体来说既是非规范性的，也不是非规范性的，但一般可以看出，它们同时包含以上两类因素，而通过分析来区分这两类因素的办法，将成为一种重要的手段。

行动体系的规范性因素和非规范性因素的区分，像所有科学中其他许多的区分一样，是在方法论的同一层次进行的以经验为依据的区分，例如生物科学中遗传因素和环境因素之间的区分[25]。因此在本书中[26]所采用的并不是一种哲学上的区分。

分析人类行动中规范性因素的作用的逻辑出发点，在于人们所经历的这样的事实，即他们不仅对刺激作出反应，而且在某种意义上力求使他们的行动符合行动者和同一集体其他成员认为可取的模式。这是对于事实的表述，如同一切对于事实的表述一样，它牵涉到了一个概念体系。那个体系最重要的组成部分，是我们在这里所说的手段—目的图式。行动理论，特别是唯意志论的行动理论，是仔细推敲和精心考虑这个基本概念体系的结果。从本书的科学观点来看，惟一的问题就是这种概念体系是否“行得通”，以它的术语能否对那些一经分析便能得出重要一致性的事实作出可以证实的表述。我们并不否认，用其他概念体系，尤其是那些不包含规范性因素的体系的术语也可能对同样的事实作出表述。我们已经提出的那种性质的概念体系，例如行为主义体系，据本书作者看来，远不如行动体系适宜于作为对人类行动的事实进行表述和分析的工具。但这对于目前探讨的问题来说仍不失为一种见解。本书无意批判地讨论这样一种可供选择的体系，也不

准备在经验性应用方面把它系统地同行动图式进行比较。本书只限于讨论行动的概念体系。我们想要系统地比较的，只是那种体系的各种形式。我们将指出，按照上述意思而言，行动图式是一种确实有经验根据的概念体系，而用这种图式我们就有可能说明许多关于人类行为的确切事实，阐明许多涉及这些事实的重要的一致性。一种规范性取向对于行动体系而言是基本的，就像空间对于古典力学是基本的一样；根据已知的概念体系来说，并没有行动这样的事情，除非那是想要符合规范的努力；正如没有运动这样的事情，除非那是空间位置的变更。在这两种情况下，那些命题是定义或定义的逻辑推理。但是，对于目前的研究来说，甚至没有必要提出人类行为是否有“真正的”规范性取向的问题。[27]这是因为，本书并不涉及行动理论的哲学推断，除非是否定地批判那些根据先验的理由把它一笔抹杀的企图。本书仅限于讨论行动理论相关于可以验证的事实的科学地位。

附注B：行动理论中诸体系类型的图式提要

上一章和全书都使用了一种关于行动领域各种理论体系的有点复杂的分类法。为了帮助读者弄清各种类型的理论体系的相互关系，似乎最好是在此把分类的纲要性论述包括在内。这样做的最简明的办法似乎就是，武断地把一些符号给予各种有关的概念因素，这样，任何特定类型的理论体系包括哪些因素和不包括哪些因素的情况，就能用适当的公式毫不含糊地表示出来。这个注释不是要读者“阅读”，而是供读者参考之用，如果他在阅读正文时，觉得不容易完全弄清所讨论的应用于各类理论的各种名词术语的意义和相互关系的话。这尤其有它的必要，因为这种分类法以及用以描述它的术语在文献中并不流行，因此读者很可能不太熟悉。在选择用语时，我们尽量不同通常的用法离得太远。然而如果我们所作的区分本身就不是通用的，那么在这一类情况下就不可能采用那些具有直接的明显专门含义的术语了。

这种分类是对行动理论中的亚类型的分类。这里说的行动理论，

是指任何在经验基础上与一个可以认为是由本书叫做“单位行动”的各个单位组成的具体体系联系着的理论。一个单位有下列可以辨认的最小特征：(1)一个目的；(2)一种处境，又可以分解为(a)手段和(b)条件；(3)至少一个可以使目的与处境联系起来的选择标准。很明显，这些范畴只有包括了主观的观点即行动者的主观观点才有意义。排除这一主观方面去研究人类的任何理论，如行为主义，都不是本书意义上的行动理论。

设A＝一个单位行动。一个单位行动包括：

S＝一种处境。直接从它与行动的关系来看，包括：

C＝条件，加上

M＝手段，加上

i＝规范性成分或观念性(ideal)成分，加上

i_e＝规范性成分或观念性成分的符号表示方式

当按照科学的方法论标准对行动的主观方面进行分析的时候，处境和它的成分可主观地表示为：

T＝行动者具有的科学的正确知识，它包括

F＝对可验证的事实的表述，加上

L＝从F得出的正确逻辑推论

t＝对于观察者拥有的知识说来属于可以认为是能够正确地加以科学阐述、而实际上并未被正确地阐述的成分；不科学的成分。它们是

f＝号称为事实的错误表述

l＝逻辑谬误

ig＝无知；客观可知但无主观表现形式的成分

r＝根据T和t所代表的成分随意变化的成分

E＝目的(定义见前面的注释)

N＝有关E和S的选择标准

设Z＝一个行动体系

R_{el}＝体系中单位行动之间的基本关系，即在一个包含了一个以上此种(只要是存在的)单位的体系(只要是用行动参照系表述的)的概念中合乎逻辑地运用的那些关系

R_I＝在复杂到如下程度的体系中随之发生的关系：单位行动组合到一起以构成一些更大的和有组织的单位，即诸个人或诸行动者。但不是从这些个人的相互关系中得来的偶发特性

R_C＝由作为社会集团或“集体”的成员的个人之间的关系中偶发的关系

因此，行动理论的最总括的公式是：

A＝S([表现于T, t, r]＋

C[表现于T, t, r]＋

i_e[表现于T, t, r])

＋E＋N(以T，t，r，i或i_e界定的)＋r(起表现i_r的作用，不起表现S作用)

$Z=(A_1+A_2+A_3\ldots\ldots An)+R_{el}+R_I+R_C$

除了本书将要分析的唯意志论行动理论以外，这里要讨论的所有体系，都明确地或隐晦地以一处或多种限制条件限定了这一公式的普遍性。这些限制在于对这里以符号表示的某些成分的作用有所压缩，可能涉及对单位行动的分析或对体系内单位之间关系的分析，也许同时涉及到二者。

实证主义行动理论

如果某个理论把正确的科学经验知识作为行动者对于所处处境进行主观取向的惟一有理论意义的方式，那么这个行动理论就是实证主义的。这样，有意义的主观成分要么是(1)正确的经验知识成分T，要么是(2)包括有在行动者可以获知正确知识的范围内不符合正确知识标准的偏差的那种成分t，或者是(3)与知识T有关系的随意性成分。此处

知识一词的定义是关于过去的、现在的和可以预见的将来处境的知识。第(2)项包括的成分因而可以解释为表示处境的主观表现(而不是有关处境的正确知识)对于行动的影响方式。在实证主义体系中，既不构成正确的知识也不构成处境的影响之表现的成分，可定义为随意性成分。处境的定义是行动者所在的和行动者可以取得其经验知识的“外部世界”的一部分。

于是，实证主义体系的一般公式是：

$A = S(\text{主观地表现于}T, t, r) + E(T, t, i_r) + N(T, t, i_r)$

$Z = (A_1 + A_2 + A_3 \ldots\ldots A_n) + R_{el} + (R_I) + (R_C)$

这样，在一个实证主义体系中，单位行动可以用这样的方式来描述：它略去了没有实质性理论意义的偶然性可能因素，而有关的每个因素都可以在两极之间进行变动。处境既可以依据正确的科学知识T来表述，也可以依据在科学上不完善的主观成分t来表述，或依据二者的任何一种结合来表述。对于限定手段—目的关系的选择标准，情形也是如此。如果目的构成了一种分析意义上的独立成分，它一定随着与处境和处境中的知识的关系不同而带有一定的随意性内容。但在一个极点上，目的的分析性意义可能全然消失，具体“目的”变成了对于处境的未来倾向的或正确或谬误的预测。单位行动之间的基本关系必须表现于任何体系之中，但是如以括号表示的那样，两种范畴里的偶发性(emergent)成分都既可能出现，也可能不出现。

实证主义体系可以进一步作如下分类。首先就单位行动来分：

A. 激进实证主义

只能从主观方面作为分析意义上的独立成分加以阐述的那些成分都被排除。具体目的和选择标准都被包括在处境里面。一般性公式为

$$A = S(T, t, r) + E(T, t) + N(T, t)$$

(用于前面提到的体系的公式)

重要的极端的亚类型是：

A1. 激进理性主义的实证主义

$$A = S(T, r) + E(T) + N(T)$$

所有具有理论意义的成分都可以使之积极地符合于正确的经验知识的方法论标准。

A2. 激进反智主义的实证主义

$$A = S(t, r) + E(t) + N(t)$$

所有具有理论意义的成分都可以消极地使之符合于同一标准。在这两种情况下，随意性成分的惟一位置是在处境之中(例如达尔文主义中的变异)。

B. “统计学的”实证主义

严格说来，任何理论只要容纳了随意性成分，就可以冠之以这个名称。然而，在本书此处的论述中，只有随意性概念能将经验作用纳入规范性成分而又不破坏整个实证主义框架时，这个问题才有实际意义。在单位行动中，这种成分的惟一位置是在N和E中。因此，它的公式是

$$A = S(T, t, r) + E(i_r, T, t) + N(i_r, T, t)$$

所有上述区分只涉及单位行动的特性。另一个划分亚体系的根据是体系的特征，对此是有争议的。原子论的体系是只以单位加上它们的基本关系来表述的：

$$Z = (A_1 + A_2 + A_3 + \ldots\ldots A_n) + R_{el}$$

下面几种类型也颇重要：

1. “个人主义的”实证主义——与个人主义的实证主义理论有关的，要么是原子论的体系，要么是只包括由于与行动者有关的若干单位行动组合成为较大单位而出现的偶发关系而在其他方面符合实证主义体系定义的体系。公式是：

$$Z = (A_1 + A_2 + A_3 + \ldots\ldots A_n) + R_{el}(+ R_I)$$

2. “社会学的(sociologistic)”实证主义——社会学的体系是一种不但包括由于与同一行动者相关的单位行动组合起来而出现的那些偶发

关系，而且包括由于多个行动者在一个社会体系(一个“集体”)中组合起来而进一步出现偶发关系的体系。如果组成这种体系的单位行动都是依据实证主义理论表述的，便是社会学的实证主义体系。其公式如下：

$$Z=(A_1+A_2+A_3+\ldots\ldots A_n)+R_{el}+R_I+R_C$$

对本书来说，以下各种类型的实证主义体系将是最重要的：

1. “功利主义”，或理性主义的、个人主义的统计学的实证主义：

$$A=S(T,\ r)+E(T,\ i_r)+N(T,\ i_r)$$

$$Z=(A_1+A_2+A_3+\ldots\ldots A_n)+R_{el}(+R_I)$$

2. 激进理性主义的个人主义的实证主义：

$$A=S(T,\ r)+E(T)+N(T)$$

Z＝同上

3. 激进反智主义的个人主义的实证主义：

$$A=S(t,\ r)+E(t)+N(t)$$

Z＝同上

4. 激进理性主义的社会学实证主义：

$$A=S(T,\ r)^{[28]}+E(T)+N(T)$$

$$Z=(A_1+A_2+A_3+\ldots\ldots A_n)+R_{el}++R_I+R_C$$

“唯意志论”的行动理论

同所有各种类型的实证主义理论相反，唯意志论的行动理论的基本信条是，无论从积极方面说，还是从消极方面说，科学知识的方法论体系都未能全部囊括行动中所有重要的主观成分。就主观成分不能成其为正确知识中的成分而言，无论是以无知和谬误这样的范畴，还是以这些成分在功能上对于那些能用非主观方式表述的成分的依赖性，抑或是以那些与主观成分偶然相关的成分，都无法将它们囊括无遗。

唯意志论行动理论体系中明确地包含着具有规范特性的成分。激

进实证主义把这些成分完全排斥于经验的相关性之外。功利主义体系承认这些成分与经验有关，却只把它们放在随意性目的的地位，这些随意性目的因而仅仅成为理论体系在经验应用中的数据。在唯意志论行动理论中，这些成分成为构成这个体系本身的必要部分，以显然不同的各种方式明确地与体系内其他成分互相依存。

唯意志论行动理论绝不否认条件成分和其他非规范性成分的重要作用，但是认为它们与规范性成分是互相依存的。唯意志论行动理论的一般公式是：

$$A = S(T, t, i_e, r) + E(T, t, i, r, i_e) + N(T, t, i_e, i, r)$$

$$Z = (A_1 + A_2 + A_3 + \ldots\ldots A_n) + R_e l + + R_I + R_C$$

唯心论的行动理论

唯意志论类型的理论包括规范性成分和条件成分的相互作用过程，而在唯心论的极端，条件成分的作用消失了，就像在实证主义的极端，规范性成分的作用也相应地消失了一样。在唯心主义行动理论中，“行动”变成了一种“发散”(emanation)过程，一种观念的或规范性的成分的“自我表达”过程。具有时间和空间的现象，仅仅作为“意义”的象征性“表示方式”或“体现”而与行动相联系。合理性的科学标准变成与行动中的主观方面没有关系。手段—目的图式让位于意义——表达图式。非规范性成分则不能“约束”行动，只能多多少少与一个“含义丰富”的体系“结合”起来。这种理论的总公式如下：

$$A = S(i_e, r) + E(i, i_e, r) + N(i, i_e, r)$$

Z＝与唯意志论行动理论相同

对于唯意志论行动体系和唯心论行动体系，像对于实证主义体系那样再进一步划分类型似无必要，因为这种区分对本书无重要关系。

附注C：与行动理论有关的非主观范畴的内容

本书中分析的概念体系——即行动理论——的主要特点之一，是

用主观范畴来表述，这些主观范畴指的是行动者“精神状态”中的侧面、部分或成分。这就自然产生了一个问题，这样使用主观的观点单纯是一个方法论的手段，还是我们借助行动体系科学地理解我们所研究的那些现象必不可少的呢?本书的结论将是，这不仅仅是一个方法论的手段，并且，如果不涉及主观范畴，就不能系统地在理论上阐述社会中人类行动的某些基本成分，除非是采用另外一种完全不同的概念体系。同时，对于在主观的行动体系中出现的某些成分，无疑可以毫不涉及任何“精神状态”而加以阐述。

最明显的例证是：人们认为，知识当中至少有一大部分对于接近合理性的科学规范的行动起决定性作用。实际上，就这种知识与人无关而言，对于其中包含的一般概念的科学确实性的判断，就可以由观察者在不涉及通常称之为精神状态的具体现象的情况下加以验证。即使这种知识是通过分析人们的精神状态得到的关于人们实际行为或可能行为的知识，它的大部分内容也可以归纳为不涉及主观方面的理论的内容。

于是出现了对这种知识进行系统分类的问题。很明显，用来研究那些不同于人类行为和文化现象的具体现象(首先是物理、化学和生物学)的，正是可以由这些科学理论体系加以验证的知识。对指导人类行动的知识，没有必要以通常用于足以代表这些科学的那些方式表述，而只应该是能够用这些科学已经建立起来的理论加以验证。并且，要使行动成为合理的，行动者的正确经验知识就仅只应该相应于符合事实的知识，对于他来说，并没有必要解释作为他行动的根据的那些事实为什么是正确的。

同时，有充分的证据表明，这些科学中所分析归纳的那些因素影响人类行为具体过程的机制，不同于考虑这些因素的理性过程的机制。不管这些反智主义方式的影响到底是些什么，也不管有多少可能的形式，这种影响在主观上可以观察到的结果有两种：或者仅仅是这些实际因素与意义无关的标志，或者在该范围有限的个例中根本没有任何主观表现。在各种生理过程中似乎就是这后一种情况。

在多数实际运用中，似乎可以很方便地把能够用非主观方式表述的那些行动成分的作用，同时在以上两个方面归纳为生物学意义上的遗传和环境因素的作用。如前所述，这种分析性的区分与具体有机物和它的具体环境之间的区分是交叉的。不管是遗传还是环境，都不能成为对一般理论性学科进行分类的最终范畴。对于分析任何一种生物有机体来说，环境成分都包括其物理的、化学的和生物的方面。同样，对遗传的实际机制的分析虽然仍停留在相对来说是初级的水平上，但是完全有理由相信，这种机制将来是可以变得能够用上面提到的所有三种一般理论体系进行分析的。

所有有关具体行动的社会体系中最基本的单位都是具体的个人。在本书的行动系统理论的特定含义中，这种单位是以“行动者”出现的，我们知道行动者在这里是抽象的。然而就我们所知，所有的行动者都具有一个像是若干个单位组成的总体，而每个单位都有相应的生物体。也就是说，在经验上没有那种作为一个“行动者”而不在另一方面是个活生生的生物体的东西。进一步说，有很多证据表明，这个具体统一的生物化学侧面对于一般生物学的综合性一面说来，同通过知识的作用和其他指定方式影响具体行动的非主观成分对于行动理论说来，其意义完全相同。这样，把形成了或许是生物学理论最一般框架的这一对概念用来作为这些成分作用的一般公式，就似乎是有益的了；因为生物学方面的成分看来才是最直接地作用于这一具体单位——个人——的行动的。可是，不要因为这种方法对于很多方面是方便的，就因而推断说本书已经卷入了生物学理论中的微妙争论。前面已经证明(见附注B)，不用涉及遗传和环境的概念也可以分清行动理论的所有基本类型。遗传和环境成分在本书的主要理论观点中没有什么实质性的作用。它们的作用是：当有必要让注意力超出行动理论的严格范围，而进入某些相邻领域时，可以用来弄清总的含义并使之为人们所理解。重要的界限有两个：区分主观范畴与非主观范畴的界限，区分主观范畴中哪些能够从非主观方面加以阐述和哪些不能够从非主观方面加以阐述的界限。要对可以从非主观方面加以阐述的成分再加

以区分或限定，就超出了行动理论的范围。

应该注意一个可能困扰读者的问题。在行动理论里面被我们称之为个人主义的实证主义(individualistic positivism)的庞大思想体系中，有一种主要的限制性类型叫做激进实证主义的反智主义(radical positivistic anti-intellectualism)。一般说来，它意味着把人类行动的理论生物学化，这样，人类行动理论实际上就变成了一种应用生物学。这种倾向已经非常明显，以至于有人强烈地倾向于在本质上是这样的论断，即社会行动中的生物因素对于行动的导因来说必然是个人主义的。但是，似乎不能从经验上证明这种观点是正确的。与此相反，在此处的例证中尤可置疑的是，在行动理论的主观范畴所不适用的动物生活层次上，含有多个生物体的集体的特性，绝非都是可以从那些分析意义上孤立的个别生物体当中直接概括出来的。在“群居”动物如蚂蚁中，这一点更为明显。如果这是正确的，如果说社会体系中同样的偶发性成分在生物学层次上对于人类社会竟然不起作用，就更是没有道理的了。但是如果说人类行动中所有的生物性成分都必然是个人主义的，或者相反，说所有只能从主观方面阐述的成分都一定是社会性的，这两种假设也都很靠不住。许多个人主义的实证主义者犯了第一个假设的错误，涂尔干就是如此；但是，我们将要看到，他恰恰同样犯了第二个假设的错误。

附注D：心理学与生物学的关系

读过前一章的读者可能会注意到，我们还没有确定心理因素在实证主义社会思想体系中的地位。很明显，这个问题带来了一个困难。因为，既然说人类行动是独立于行动处境的各种成分的，用以解释人类行动的各种成分就一定要么是合乎功利主义的，要么在表示行动导因的意义上就全被排除到个人主义思想体系以外了。这种情况就要求把心理因素设想成是同遗传联系着的，而遗传又要求把心理因素完全排除掉。因为遗传难道不完全都是生物因素吗?问题并不是如此简

单。

从逻辑上说存在着两种可能的立场。一种是采用唯物主义形式的还原论。在这些一元论的术语当中，这个问题就消失了，因为在一元论里只有一个概念体系，物质世界的概念体系不管用来解释什么都是最终有效的。于是，生物学和心理学成了不过是应用这些最终原则于特定种类事实的两个领域了。行为主义者固执地坚持这种立场。

另一方面，也可能采取偶发性观点或其他非还原论观点。在这种观点的基础上，出现了一种可能性来区别两种都是通过遗传而起作用的成分。这种区别可以通过用两种不同方法探讨同一具体对象来加以最清楚的表述。

对生物体进行生物学结构分析，就把它分解成了解剖学意义上的各个部分，也就是说，这些部分都是具有空间位置的单位，如器官、软组织、细胞等等。它们在结构方面的关系是空间关系，即一个器官在另一个器官的“旁边”、“上面”、“下面”、“左右”等等。然而心理学却把作为一个整体的生物体的行为方式当成分析的起点。由于行为方式的各个单位都是在心理学层次上进行结构分析的，因此，这些部分根本不是解剖学的部分，而是用非空间范畴的术语来表述的。如果有人问起性本能是否在智力的“上面”或者愤怒感情是否在同情感情的“左面”，那显然是荒唐的。当然，由于这两种分析方法都运用于分析经验世界中的同一具体现象，因此它们之间不是没有关系。然而完全互相替代也是没有道理的。

第二个探讨方法是属于另一个层面上的。的确，在生物学层次上的分析包括着目的论的成分。生物体这个概念本身就包含着目的论的成分。但是这些目的论成分的特点是，虽然它们确实包含着作为在某种程度上不只是单纯对生存条件作出反应的积极实体的生物体概念，却不包含与主观有关的东西。另一方面，在心理学层次进行的分析，其中目的论的成分则包含着与主观有关的东西。心理学知识是一种有关“精神”的知识，而不仅仅是关于行为的知识。这并不是说心理学研究的材料只能限于内省的材料，而是说在心理学上对观察的材料(如

行为、语言表达方式或其他表达方式)的理解，必须要使用联系到“目的”、“意图”、“知识”、“感觉”、“情感”等主观范畴的那些概念。

这些主观范畴在生物学的层次上绝对没有任何意义，因为它们不能变为具有空间位置的概念。当我们用生物学观点思考问题的时候，我们研究的是人类行动的条件方面；这些条件都是必要的，但并不是充分的。既然发育完成的具体生物体受遗传素质的制约，那么就似乎没有理由说为什么这个生物体的“精神特征”不与它的解剖结构一样受到影响。换句话说，精神特征部分地由遗传来传续，并不就证明这些特征在这个方面可以归纳为生物学的范畴。遗传是一种具体范畴，而生物学理论却是一种分析性概念的体系。

因此，应该认为，遗传和环境(激进实证主义的因素就是从分析行动的观点出发，由遗传和环境里面概括出来的)中包含有生物学和心理学[29]两种成分。

不管最终立场是否是实证主义的，这个结论都有效。只有一个重要的限制条件，那就是：在严格的实证主义思想体系中，主观方面的东西只存在于功利主义的成分里，至少处于非附带现象的地位。功利主义立场非常不稳定，它倾向于不断分化为激进实证主义。这种分化的趋势就是排除主观方面的东西——逻辑上的最后结果就是行为主义。这样也就倾向于把心理学的考虑降低成为生物学的考虑了。

这一点确实是本条注释所要解释的难点的根源。我们可以大胆地说，心理学在分析人类行动的各种学科中的稳定地位，与严格的实证主义方法论是不相容的。心理学研究的是人的自然本质中把生物遗传物质同人的意图、目的、情感等联系起来的成分。如果把这些主观成分都排除了(如在激进实证主义中那样)，把它们与生物遗传物质联系起来的那些成分也就是多余的了。对各个学科的分类问题将在本书末尾进行一般性的讨论。

[1] 按照这个意义并且只有按照这个意义来说，行动体系才是内在地带有目的性的。

[2] 特别需要指出，此处不是指处境中的具体事物而言。在处境不受行动者控制的情况下，处境才构成与行动手段相反的行动条件。实际上，处境中所有的具体事物都部分地是条件，部分地是手段。例如按常识来说，汽车是从一处到另一处的一种运输手段。但一般人不能制造汽车。然而，如果我们在汽车的机械特性和我们财力允许的范围内对汽车达到了一定程度和一定方式的控制，我们就能够用它把自己从坎布里奇运送到纽约。在有了汽车并假定有许多道路和汽油供应等等的便利条件时，我们就可在某种程度上控制汽车于何时驰向何处，从而也可控制我们自己的行动。正是在这个意义上，汽车才成为行动理论中起分析作用的手段。

[3] 关于本书所使用的“规范性”一词的定义和简要论述，请参阅本章末的附注A。

[4] 行动现象本来就是暂时的，即它涉及时间过程，但它们并不在同一意义上是空间性的。那就是说，从进行分析的角度考虑，空间关系对于那些行动体系并不是很有关系的。就行动理论的分析效果而言，行动在空间的位置不是主要的，而只是次要的。换言之，空间关系只构成条件，只有在能够加以控制的情况下才构成行动的手段。这样就产生了一种观念，认为行动体系总是并且必然是抽象的。这是因为我们不妨说，人们经历的任何现象、事情或事件就其能够占有空间位置这一意义来说，都有个物质的形态。任何已知的经验“自我”都有一个活生生的生物有机体的一个“方面”或与其“相联系”。因此，行动事件具体地说都是空间的事件，是“发生”于物体身上或者将它们卷入其中的。这样，在某种意义上，没有任何具体行动不属于空间的范围。但与此同时，这个范畴与那被当做分析体系的行动理论无关，这当然就是说，具体现象的“行动”方面并不就能穷尽这些现象本身。行动理论所体现的事实决不是我们所研究的那些现象的“全部事实”。另一方面，当然有许多具体现象就其作为科学研究的对象而言，我们只看它“物理的”、非行动的方面就完事了。例如石头和天体。物质世界所“包含”的行动显然必须被看做我们经验中的终极成分之一。

[5] 指认识论上的“外在”，而不是空间的“外在”。外在世界并非指空间意义上“外在于”认知主体。主观—客观关系不是一种空间关系。

[6] 但不比行动者更其是个完全具体的实体。它所包括的内容只是那些与“生物学”观点有关的这一实体的事实。

[7] “规范”在这里指一种仅根据行动者的观点所说的目的论成分。对观察

者而言它不带有任何伦理上的含义。见附注A。

[8] 有关这种一般性区分的一个具体情况颇为重要。前面已经指出，行动者是自我或自身，而不是一个生物体；并且，根据行动理论的主观范畴的观点来说，行动者的生物体是“外在世界”的一部分。关于这一点，必须记住这两种不同区分的差别。一方面，有生物学家们常常用以区分具体生物体同它的具体环境的区分。这样在某一特定行动过程中的具体手段中，区分那些属于行动者的具体能力，也即在他的体力与那些他可以从环境中获取的手段如工具等等带来的劳动技能之间作出区分，往往是必要而又有用的。但分析起来，这种相似的区分就明显不同了；它是生物学理论意义上的遗传和环境的区分。显而易见，任何特定时间的具体生物体都不仅仅只是遗传的产物，而是遗传因素和环境因素复杂的相互作用的结果。这样，“遗传特征”便变成可以被认为是多个生物体所由产生的生殖细胞的结合所决定的那些影响生物体构造和功能的成分的名称。同样，从原则上说，一个发育完全的生物体的具体环境按照分析并不被认为仅仅是环境因素的产物；这是因为，既然我们可以认为生物体的行动已经对具体环境施加了作用，遗传因素就会已经产生了作用。在考虑一个像人这样的生物体时，这一点显然特别重要。由于人的生物形态有非常重要的具体意义，在研究行动的时候使用遗传和环境这些术语往往是很方便的。在这样做的时候经常特别重要的是，要明确地牢记刚才说明的两对概念中哪一对是适用的，并且要就其中恰当的一对概念来进行合适的推断。

[9] 改变或蓄意防止否则可能会发生的另一种情况。

[10] 下面关于功利主义理论体系的形式可能受到历史性影响的解释，不是系统研究的结果，而是来源于就这个题目积累起来的某些一般印象。并且，它不是本书不可分割的部分，即使省略掉也并不会破坏全书的逻辑结构。介绍它的目的在于帮助读者对于那些看起来异常抽象的命题也能了解它们与经验相关的方面。

[11] 德国是一个主要的例外。

[12] 这种情况实际上是不可能发生的，因为在偶然任意的目的之间不可能有什么选择。

[13] 在本章附注C中可以找到有关这些概念与行动理论的关系状况的论述。

[14] 在这种情况下使用“理性主义的”一词多少有些危险，但又似乎别无

更好的选择。它指的不是那种人们通常在心理学意义上所说的、关于决定行为过程的合理性因素和非理性因素的相对作用的那种理性主义。它所涉及的毋宁是根据主观观点分析行动时使用实证科学的合理性方法论图式的情况。在后者的意义上，理性主义极端就是这样一点，人们据以宣称，从主观观点来看，行动的一切重要成分都可以嵌入这个图式，即这些成分对行动者来说可表现为有关其处境的可以验证的事实，也可表现为对这些事实之间种种关系的在逻辑上有说服力的陈述。理性主义一词的这两种意义决非彼此毫无关系，但是，把它们区别开来仍然是极为重要的。例如，涂尔干已经被人随意指责为陷入了按前一种意义而言的朴素理性主义；其实那时这种印象是由这样的事实引起的，即他进行研究所使用的是后一种意义上的理性主义图式，也就是说，他在早期阶段是一位特殊类型的激进理性主义实证论者。

[15] 比如，用一个非常浅显的例子来说，最无知、最缺乏科学知识的家庭主妇也知道，土豆煮了一段时间后会变软、变熟，这就算煮妥了。只要这是个大家知道的事实，对于煮土豆来说那就有了完全充分的知识基础了。问题在于，那位主妇并不知道为什么土豆在这些情况下变软(“它是煮过的”这一类意思除外)，也不知从生化意义上讲由“生”到“熟”的变化意味着什么，但是这一事实与我们对她的行动合理性的判断完全无关。这样的知识可能甚至会满足对于智能的好奇心，但它却丝毫不会有助于增加烹调的合理性，除非它创造出烹调土豆的新技术。知道这些变化是在特定条件下发生这一事实就足够了。同样，如果这位家庭妇女在迁居到秘鲁高原之后说，土豆要多煮很长一段时间才熟，我们知道这一事实也就足够了。没有必要了解这是由于在高海拔的情况下水的沸点低、气压也低等等。不管这些知识细节对于科学地理解那种现象是多么有趣和重要，它们对于判断行动的合理性却没有关系，除非知道了这些知识将使行动改变其进程，与那在不具备这些知识的情况下行动的趋向有所不同。

[16] 在正确的知识和行动过程之间没有可发现的关系这种起限制作用的情况则是例外。这种情况对于目前的讨论来说在理论上是不重要的。

[17] 就有关行动理论的非主观范畴的一般地位问题，见本章附注C。对于多数用途来说，使用遗传和环境的概念来总结行动中可用非主观方式系统地表达的各种因素，是很简便的。但这些概念并不成为有关此处论述的行动理论的基本定义的一部分，也没有得出以它们为基础的重要结论。它们是用于说明而不是用于论证的。

但是，这种情况在激进实证主义的一个极端有着某些推断。如前所述，它使行动体系成为另一体系，一般而言是某种生物原理论的衍生物。后者显然比较重要，因为它适用于具体现象，例如单细胞生物体的行动。这种行动是不能用主观方式来描述的，因为任何主观方面都是观察不到的。

以规范性概念(见下面附注A)为例，如果企图确定主观的方面一般根据本体论来说是“现实的”，抑或从其他某种事物如一个“生物”实体衍生出来的，那就越出本书的研究范围了。仅有的几个问题是：行动理论是否可以从已知的非主观体系中衍生出来，以及这样的体系是否能够考虑到所有适用于行动理论的可以验证的事实。回答可能是预料中的：(1)在激进实证主义的一个极端，行动理论的确成了非主观理论体系的衍生物，主要是生物学理论体系的衍生物；(2)但是下文将要说明，激进实证主义的说法没有考虑到某些极其重要的事实，那些事实另一方面将被发现吻合于其他形式的行动理论，特别是唯意志论的行动理论，而这一理论是不能简化为这里论述的任何生物学理论的措词的。

这样，我们就可以合情合理地得出结论：如果“成效”最佳的行动理论的形式不能归结为这些生物学理论的中的任何一种，那么，提供证明的责任就会落在那个怀疑其独立性的人的身上了。如果想要仔细分析所有当代的生物学理论以求解决这个问题，那就显然会越出本书的范围。

[18] “可简化”在这里，指一个体系的那些命题可以通过逻辑(包括数学)方法转换为另一体系的命题而不改变其意义，那就是说，对变项和它们之间关系的重要定义不变。两个可以相互简化的体系，从逻辑上讲，是对同一件事的两种可以交替采用的说法。

[19] 就关系到行动处境的那些事实来说，“体系”一词一向被用于两种应当加以说清的不同的意义。一方面，它指一组在逻辑上互相关联的命题，即一种“理论体系”；另一方面，它指一组在经验上互相关联的现象，即一种经验体系。第一种体系不仅根本不是一个“现实”的体系，它还并不按照普通的意义说明任何事实。它只是界说经验现象的一般性质和说明其价值之间的一般关系。在把理论体系应用于经验现象时，必须提供数据，一般称之为事实。这些数据构成那些形成理论体系的普通范畴的具体“价值”。当然，如果已知一个或多个变项的凭经验了解到的值，那么运用理论就能弄清关于同一经验体系的其他事实。

应该指出，就一个理论体系是抽象的而言，为其应用于经验体系所必需

的数据可分为两类，通常在自然科学中称为变量和恒量的值。某一理论体系的恒项当然构成另一体系的变项的值。这样，在行动体系中，只要有关行动者处境的事实分析起来与行动无关，那些事实就是恒项。人们必须了解它们的值，才能得出任何具体的结论，但是对于行动理论来说，它们并不是有什么问题的。处境的那些事实受行动理论影响的仅有的一个方面是：行动理论要求所采取的说明那些事实的方式，能够显示出它们与行动理论的种种问题的关系，那就是要把事实表述为行动的手段和条件，而不是原子、细胞等等的集合体。

[20] 见塔尔科特·帕森斯：《经济学思想中的社会学因素》，载《经济学季刊》，1935年5—8月号；又见同一作者的《略论经济学的性质和意义》，载《经济学季刊》，1934年5月号。

[21] 按照功利主义解释行动的因素，已经作为偶然目的和关于行动处境的知识被列举出来，因此，只要它们对那种知识起决定性作用，它们就包括在后一类范畴之内。读者可能会想起，知识的决定因素中不仅有已知现象的内在特性，而且还有了解那些现象的人的“官能”。看起来要成为合理性一项必要条件的“理性(reason)”是怎样的呢?当然，这种官能的存在对于一种功利主义理论来说是个必要的假设，并且只有这样，它才会在功利主义思想的范围内通常是隐而不显的，没有成为问题。这一官能的存在，仅仅是用科学方法论的“理性主义”来解释行动的必要的逻辑基础。可是当人们的思想在顺着这个轨道行进时，这种官能是如何获得的，分析社会行动是否有助于弄清人类获得理性这一事实或获得理性的程度，这些一些问题却从来没被提出来过。只是在行动理论发展的很晚阶段，在涂尔干的“社会学认识论”中和德国所谓的知识社会学中，这个问题才被提到这样重要的位置——这个事实非常重要，它明确地表现出思潮演变的过程。关于这个问题，以后将进行详细的讨论。

[22] 特别参阅本书第九章。

[23] 这个定义在这里特别加以阐释，以便包括把现有事态作为一项目的来维持以及促使产生一种不同于原先处境的状态这样一些内容。

[24] 一般说来，一项具体规范除了行动的规范性因素而外还包括其他内容。例如士兵的服从可以是达到一定军事目标的必不可少的手段，或者更概括地讲是提高军事效率的手段。但是至少有两个方面，我们的分析工作可以从中揭示出包含在下列具体规范中的一项规范性因素：①在那些“承认”这个

规范的人中间，不管是军官、士兵或平民，可能会有这样的想法，即士兵服从命令这件事本身就是一项目的，而不顾军事效率方面的考虑。②当有人提出为什么要重视服从命令、把它看做一种手段时，它将导致人们“向上”遵循手段—目的这根链条(见第六章)。用这种方法进行的分析最后将达到一个终极目的，不论那是为了军事效率本身的利益，或者是其他目的(如国家安全)的不可缺少的手段。规范因素通常被包括在同一具体规范的两个模式中。另一方面，对具体规范的承认可能部分地取决于非规范性的因素，例如顺从的遗传倾向。一个具体规范可能是行动体系的一个“部分”，前面第一章已经指出，这些部分通常可以用各种不同的因素加以分析。

[25] 这两者相似之处在于往往叫人难以作出分析判断。

[26] 但是，像其他许多证明在科学上有用的、以经验分析为依据的区分那样，它与某些哲学区分有关，并且它有经验用途这一事实可能在哲学方面就颇有蕴涵。这样一些蕴涵如果超出它们对本书经验问题和理论问题的重要性而有所发挥，那就不属于本书讨论的范围之内了。

[27] 那就是说，为了便于目前的探讨起见，对于规范性概念所下的定义只参照它在一个具体理论体系中的地位，而不是从本体论角度出发。这就意味着，它在本体论上的地位变成与我们所讨论的整个理论体系的本体论地位有关，而它反过来又是关于各种“行得通的”科学理论体系的地位这一更为广泛问题的一个方面。这个问题不在本书讨论的范围之内。但是，我们将在最后一章稍稍谈到这个问题。

[28] 与我们将要加以分析的涂尔干早期思想联系着的这个T，是由“社会事实”组成的，在此处特别重要。社会事实被主观地解释为有关行动处境的事实，在融入了行动者持有的一种经验上正确的理论后，进而决定他的行动。然而，所强调的事实是属于“社会环境”中的事实。毫无疑问，具体的行动者是处于具体社会环境中的。但是从分析性角度来说，这个具体社会环境中的许多成分都肯定可以用即便不是“个人主义的”、起码也不是“社会学的”、而是超出这二者的范畴来加以阐述，这就有了构成为个人(他们又转而构成为社会)的生物原成分。这样，问题便在于：在分析上，到什么程度才有“社会的”成分的剩余物，而这些剩余物的主观表现乃是一些可验证的事实?在什么程度上那些由于联合而产生的现象，在分析的意义上是行动者“精神状况”的成分，而不是在这种意义上的对“客观”现实的反映?只有与此种现象有关的决定性重要事实都能够适合这个体系时，这个理论才能成立。

[29] 下面的一段将证明，上文[边码]第67页所说的遗传和环境的定义对实证主义体系也是适用的。

第三章　个人主义的实证主义
行动理论历史发展中的若干阶段

宗教改革时期，基督教思想的目标是绝对崇敬地维护个人的宗教自由。[1]由于这个问题容易与罗马法的二重性相融合，国家又是能够威胁个人自由的惟一权威，因此宗教自由问题具有和政治义务问题等同起来的倾向。从新教的观点看来，在此问题上的一般思想倾向是不利于国家的。国家的地位同信奉异教的古代完全相反，国家所固有的神圣地位早已被基督教剥夺了。国家只有在对个人的宗教利益有所裨益或者至少是并行不悖时，才能得到宗教的赞许，因为个人的宗教利益是基督教的最高目标。

政治义务问题当然既包括规范性的成分，也包括解释性的成分。基督教的中心出发点是规范性的，就是要对基督教理想的实施和政策所产生的后果加以推断。同时，这不可避免地又引起要去了解必须在什么样的实际条件下寻求这些理想以及这些条件对于理想又有什么局限的问题。基督教新教把宗教的价值置于个人之中的独特方式，在这方面产生了重要的影响。向权威争取自由的各种论点主要是规范性的，只有具备了良心的自由，真正的基督徒的生活才可能得到保障。相反，限制个人自由的论点往往是经验性的和讲求实际的，即强调人类社会生活不可或缺的条件，强调以宗教名义获得的自由，可能以许许多多方式被滥用于危及社会本身的稳定。在很早以前的基督教思想中，亚当偷吃禁果以致堕落和随之产生的人类罪恶，就说明了国家的必要性和国家的强制性权威的必要性。由于人类罪恶的存在，有必要实行比宗教的精神制裁更直接更严厉的控制。后来，人性中的罪恶成

分渐渐被引入自然法概念的框架之中，被认为是自然法一些不可或缺的必要成分，任何精神力量都无法克服，至少也是人类力量所不能克服的。

所以，当社会思想在十七世纪前后变得世俗化的时候，它的中心问题是社会秩序的根据问题，特别表现为在与国家强制性权力联系在一起的权威性控制之下的个人自由的范围问题。个人自由的范围倾向于得到一些规范性论点的证明和保护——首先是出自宗教要求良心自由的论点，后来是包含一种规范性的自然法的世俗形式的论点，这种自然法的主要内容是一套合乎道德的绝对的自然权利。[2]和它针锋相对的为权威辩护的论点，则试图说明人是绝对必须和他的伙伴一起生活的，而这种观点首先就把罪恶的“自然人”世俗化成为人类的一个决定论的(deterministic)本性。于是出现了根据行动的条件来决定论地思考问题的倾向。这种倾向是与另一种倾向平行的——十七世纪也正是近代物理科学第一次伟大的体系化的时代，是牛顿的世纪。由此出现了一种从逻辑形式和部分内容上把这些人性的决定论法则与流行的物质自然界的决定论理论——古典物理学的科学唯物论——等同起来的强烈倾向。社会领域里这种决定论思考方法的第一个典型例子是霍布斯(Thomas Hobbes)[3]。

霍布斯与秩序问题

对于我们现在所进行的讨论说来，霍布斯社会思想的基础，表现在他关于自然状态就是“所有人对所有人的战争(the war of all against all)”这一著名概念。他几乎完全没有规范性的思考。他没有提出人的行为应该如何，而只是单纯地考察社会生活的终极条件。他说，人是受各种情感驱使的。善不过就是任何人所向往的东西。[4]不幸的是，这些欲望在多大程度上能够实现受到很大限制，这种限制照霍布斯的说法，主要在于人与人之间关系的本质。

人不是没有理性，但理性基本上是为情感服务的——理性是为实现欲望而设计方式和手段的一种官能。欲望是随意的，“从对象自身的本性中得不出善与恶的普遍规则。”[5]由于行动的终极目的——情感是多种多样的，因此人们在寻求各自的目的时会不可避免地导致冲突。

在霍布斯的思想中，这种冲突的危险之所以存在，就在于权力所起的作用。每个人都寻求实现自己的欲望，他们就必须设法掌握实现欲望的手段。用霍布斯的话[6]来说，一个人拥有的权力，就是“他为获得某种将来的明显利益的现有手段。”权力中很大一部分是取得别人承认和使别人为之效劳的能力。在霍布斯看来，这是在必然很有限的手段当中最重要的手段。结果是，什么东西一旦被一个人掌握，作为实现他的目的的手段，别人对此必然不得染指。因此，近似于目的的权力在本质上就是人们之间划分界限的根源。

> 大自然赋予了人们在体力和智力上的同等能力，虽然某个人有时候会表现出比别人体力上更强壮，智力上更敏捷，但是如果把各种情况都计算在内，人与人之间的差别并不足以使一个人因此而声称有权获得别人不能觊觎的任何好处……由于这种能力是同等的，达到目的的希望也是平等的。因此，如果两个人都期望得到不可能由两人共享的同一东西，他们便成了敌人；在达到目的的过程中，他们便尽力互相摧毁或互相征服。[7]

如果没有任何强制性的控制，人们将采用对于这一直接目的最为有效的可能手段。这些手段最终是武力和欺诈。[8]因此就出现了这样的情况，每个人都是所有其他人的敌人，这些人都试图用暴力或(和)欺诈将他摧毁或征服。这完全是一种战争状态。

但是这种状态更不符合我们大多数人所共知的人类愿望。用霍布斯的话说，在这种状况中，人类的生活是“孤独、贫困、龌龊、野蛮而短促的。”[9]对这种状况的恐惧，使得被所有情感中最基本的情感——自我保全——所驱使的行动至少将带有一点点通过社会契约寻求

解决困难的办法的理智。通过社会契约，人们同意把他们的天赋自由奉献给一个拥有至上权力的权威，这个权威则保证他们的安全，使他们免于遭受暴力或欺诈的侵害。只有通过这个至高无上的权威，才能制止住这种所有人对所有人的战争，使秩序和安全得以维持。

按照前一章中的定义，霍布斯的社会理论体系几乎纯粹是功利主义的。人类行动的基础在于“情感”。情感是互无联系的和随意变化的行动目的，“从对象自身的本性中得不出善与恶的普遍规则。”在追求这些目的的过程中，人们在处境允许的限度内选择最有效的手段，采取合理的行动。但是这种合理性是受到严格限制的，理智是“情感的工具”，它只涉及方式和手段问题。

霍布斯不仅极为精确地限定了功利主义行动体系中基本单位的含义，他还演绎出这个具体体系的特点(假如基本单位真是他所下的定义那样，具体体系自然就有这种特点了)。这样一来，他又遇到了一个经验性问题——秩序问题。本书到此为止还只是解释单位的定义和对功利主义思想中各个单位之间的逻辑关系加以说明，所以还没提到这个问题。就霍布斯提出秩序问题时的含义说来，这个问题构成了功利主义思想中最基本的经验性困难[10]，它将成为对功利主义体系及其成果进行历史性探讨的主要线索。

在论述霍布斯怎样对待这个问题之前，首先要分清社会秩序一词的两个易于混淆的含义——它们可以分别叫做规范性秩序和实际秩序。后者的对立面是严格说来在概率统计规律中出现的那种随意性和偶然性。而实际秩序主要意味着用逻辑理论特别是科学进行理解的可能性。偶然性变项不可能通过逻辑理论和科学来理解或总结出规律来。偶然性和随意性指的是不可理解的事物，是不能分析清楚的[11]。

另一方面，规范性秩序则总与一定的规范体系或规范性要素的体系联系着，不管它们是目的、规则还是其他规范。在这个意义上，秩序意味着依循规范体系的规定而发生的过程。然而在这方面还有两点需要注意。一点是任何特定规范秩序遭到破坏(从规范性观点来看，

那就是一种混乱状态)，都可能转化成实际意义上的秩序，即可以进行科学分析的状态。因此，“生存竞争”按照基督教道德的观点是混乱的，但这并不意味着它不服从于科学意义上的规律(也即现象中过程的一致性)。第二点，尽管在某种情况下规范性秩序将沦为“混乱”，是逻辑上的固有可能性，下面这一点仍然是正确的：即当过程在一定程度上符合规范性时会出现实际秩序；而为了维持这种实际秩序，规范性要素成为必不可少的。因此，凡是可以进行科学分析的社会秩序，总是一种实际秩序，但这种实际秩序如果没有某些规范性要素有效地发挥作用，以后就不会稳定地维持下去。

如前所述，在功利主义体系中，目的和合理性这两个规范性特征起着重要作用。于是，对霍布斯来说便出现了这样的问题：既然人们都有情感，并且都试图以理性的方式来追求情感，那么，在有着许多人互相关联地行动着的社会处境中，是否可能以理性的方式去追求情感呢?或者在什么条件下才是可能的呢?另一方面，如果在霍布斯所说的“希望平等”的情况下，关于达到目的的程度和情感得到满足的程度的规范性秩序问题，便成为非常重要的了。因为，按照合理性的假设，人们要采取最有效的可能手段以达到目的。由经验可知，在人们的种种目的中，有些就是要得到别人的承认。对他们而言，在社会条件下，其他人的效劳又总是和必然是他们达到目的的潜在手段之一。为了确保别人的承认和效劳，最直接最有效的手段归根到底就是暴力和欺诈。功利主义关于合理性的假设，一点也不排除使用这两种手段。但是，无限制地使用这些手段，结果就是“互相毁灭或征服”。这就是说，按照最严格的功利主义假设，在社会的条件下，一个完整的行动体系将会成为霍布斯所说的“战争状态”；而按照关于人类如何达到目的的规范性观点(这种观点本身就是功利主义的出发点)，这种“战争状态”根本不是一种秩序，而是混乱。[12]在这种状态中，要在任何起码程度上达到目的都是不可能的；人类的生活“孤独、贫困、龌龊、野蛮而短促”。

我们这里讨论的要点，不是霍布斯自己对这个问题的解决办法

——靠社会契约的思想来解决。这个解决办法实际上是在要紧之处把合理性的概念从它本身的范围里扩展到这个理论的其他方面去，直到行动者认识到处境是一个整体，而不再从自己最切身的处境考虑去寻求各自的目的，从而采取必要行动来清除武力和欺诈，牺牲进一步使用暴力和欺诈会得到的好处，以换取安全。这个办法不是本书所要研究的。但是，霍布斯极为清晰地看到了这个问题，这一点是没有人比得上的；他对这个问题的论述至今仍然有效。这一问题实在是关乎根本，所以在严格的功利主义基础上，从来也没有找到真正的解决办法，剩下的出路要么是求援于激进实证主义的权宜之计，要么是整个实证主义的框架遭到破坏。

在结束对霍布斯的讨论之前，应该再阐述一下在功利性成分实际上支配着行动的情况下秩序不稳定的原因。它的原因归根结底在于，存在着许多种相对于对它们的需求而言过于稀缺的事物，而这些事物如霍布斯所说，是“两个人(或两人以上)都期望的”，但又是“根本不可能为他们共享的。”细想一下就会知道，有许多这样的事物，人们或者把它们作为自己的目的，或者作为达到其他目的的手段而期望得到它们。霍布斯以他特有的洞察力看到，没有必要列举这些事物，把它们分类，再把论点建立在如此详尽的考虑上；他认为这些事物之所以极端重要，就恰恰在于社会关系本身的存在。而在社会关系中，人们的行动必然潜在地就是他人目的的手段。因此，作为一种近似目的，所有的人都期望得到和寻求支配他人的权力，乃是从合理性假设中引申出来的直接推论。权力的概念也就在分析秩序问题时占据了中心位置。纯粹的功利主义社会是混乱的和不稳定的，因为这种社会对使用什么手段没有限制，特别是对使用暴力和欺诈手段没有限制，社会自然要分崩离析，陷入一种无节制的权力斗争之中；在为了切身目的(即权力)的斗争中，满足霍布斯称之为多种多样情感的终极目的的一切前景，统统无可挽回地被断送了。

如果上述分析是正确的，就可以设想霍布斯以功利主义逻辑思维进行的早期实验，早已使那种社会思想理所当然地迅速消亡了。但事

实远非如此。在十八和十九世纪时，这种思想曾风行一时，甚至于被人当成差不多就是永恒真理的一部分了。这并不是因为霍布斯的问题已经圆满解决了。恰恰相反，正如在思想史上经常发生的那样，它被轻率地忽视了，被某些它所暗含的假设掩盖了。这是怎么回事呢?

重要的是，霍布斯社会思想最直接和实际的主导精神，是保护建立在世俗基础上的权威。一个被社会契约赋予了合法性的强大政府，是维护共同体安全的必要保障，因为重新使用暴力和欺诈的危险迫在眉睫，正威胁着共同体。前面说过，在关于政治义务的争论中，维护个人自由的人都倾向于从规范的而非实际的角度来立论。后来成为功利主义思想中占统治地位的主流的那些内容，很大程度上是在这种背景中发展起来的，因此霍布斯实际上被遗忘了。在发展过程中发生了一个微妙的变化。开始时的一些关于应该是什么的规范性论点，后来却在普遍认为是事实性的、关于人类行动本来面貌的科学理论的假设之中表现出来了。一些人认为这个理论是对现在社会秩序的如实描述；在另一些人看来，它纵然并非全部都是真理，因而多少有些可疑，但至少就其能够有启发性而言还是有合理之处。在以上两种情况中，它归根结底都被看做是一种伟大思想传统的合用的概念工具。因此，采用哪一个主张对目前的研究是不重要的，因为对功利主义的经验性限制体现于剩余性范畴中，而剩余性范畴并不构成为理论体系本身的明确的组成部分，至少在它开始崩溃以前是这样。

洛克与古典经济学

对于古典经济学的讨论，从洛克开始是最方便的。洛克和霍布斯的对比显著而鲜明，恰恰是因为作为他们理论基础的概念体系在很大的范围内是一致的。在洛克的思路中，他也认为社会就是许许多多互无联系的个人，每个人都寻求达到他自己的独立于他人的目的。虽然他没有像霍布斯的著作那样，明确地指出这些目的是随意的，但他显然并不接受关于这些目的之间关系的任何积极模式的明确概念。对目

的惟一明确的论述，就是人们不依靠文明社会而“得自自然”的自然权利，而文明社会之所以存在就是为了保护这些自然权利。但是所有这些自然权利——生命、健康、自由和财产[13]——都被认为是达到个人目的的一般条件，并不把这些权利本身当做终极目的。这些自然权利是所有有理性的人们都想得到并用以作为条件或手段的，不管他们的终极目的的性质如何。在洛克的哲学中，人们在追求自己目的的过程中都是理性的，这一点同霍布斯是一样的。

但是，这两人的立场有明显的不同。洛克和霍布斯不同，他一贯把安全问题压缩到最小。虽然人们有上述的那些自然权利，但如果他们在自然状态之中权利受到了侵犯，还是“除自我保护外无处求援；”——而在文明社会里，人们的权利受到政府的保护，这实际上就是形成社会契约的动机之一。于是，这里就有了一个问题，不过是一个非常偶然性的问题。人们的权利可能受到侵犯，但危险非常之小，以至于如果政府不能充分履行保护这些权利的义务，连推翻政府都是完全合理的。所冒的风险并非像霍布斯可能认为的那样大。因此，在洛克看来，政府并不是防范暴力和欺诈的狂暴洪水淹没和毁掉社会的一道并不牢靠的大堤，而只不过是防止没有什么特殊威胁的意外事件的一种谨慎的保险措施，只不过聪明人都要采取这样的防止措施罢了。情况确实不过如此，防止侵犯的安全确实成了参与文明社会的一个次要的动机，它的地位被联合所带来的积极互利取代了。

这种区别的基础是什么?一般都认为是关于自然状态的概念不同。对洛克来说，自然状态不是一种*bellum omnium contra omnes*[各自为战，彼此皆敌]的状态，而是一种有益的状态，是受自然法即理性支配的状态。理性“教导所有愿意只诉诸理性的人类说，每个人都是平等和独立的，任何人都不应该危害他人的生命、健康、自由和财产。”[14]理性不仅是为情感服务的，而是自然本身的主导原则。

但这又是什么意思呢?从根本上说，“有理性的”人们在寻求达到自己目的的时候，应当而且一般说来也愿意使他们的行动，无论是什么行动，从属于一定的规则。这些规则的基本内容是尊重他人的自然

权利，并且要有所克制不去损伤他人的权利。这就意味着，在寻求达到目的的过程中，选择手段不是仅仅由考虑切身的合理功效来决定，相反，这个意义上的“合理”要受到另外一个意义上的“合理”的限制。总而言之，人们在达到自己目的的过程中，都不要试图互相征服或摧毁。也就是说，对使用暴力、欺诈和其他权力工具，要有严格的限制。现在，对功利主义合理性的这个限制，已经通过给这个体系引进一个第三种规范性要素而实现了，这个第三种规范性成分不是我们已经阐明了的功利主义体系本身所固有的。正是这一点保障了洛克式的个人主义社会的稳定性。它是把秩序问题的重要性减到最低程度的手段。

洛克这样使用理性一词，他的意见显然是指这种理性态度是人们经过一个认识过程才能达到的。这个认识过程包括：承认所有的人都是平等和独立的，承认他们相互之间有义务承认对方的权利，从而承当起对自己眼前利益的牺牲。这些正是最大限度地达到所有人的长远目标的必要条件。这样，这个主张的基础就包含了一个先决条件，就是对阿勒维(Élie Halévy)[15]恰当地称之为利益的天然同一性(natural identity of interests)的理性认可。功利主义思想二百年来能够几乎完全避开霍布斯的学说遇到的问题，就是因为有了这个发明。[16]

虽然看似奇怪，但洛克关于利益天然同一性的多少有些一厢情愿的假设，真的为通往一个科学上高度重要的发展阶段开辟了道路。这个新的阶段虽然实质上是功利主义的，却决不可能以与功利主义理论更为连贯一致的霍布斯学说为依据而产生出来。这个新发展的许多支持者竟至于把这些假设忽略掉(他们的推理之所以在经验上适用是取决于这些假设的)，而且他们对于这些假设加以忽略的明显程度，就像洛克意识到这些假设的明确程度一样——尽管如此，这个新阶段还是由洛克的假设开辟的。霍布斯所采用的思维方式像他那样在经验主义意义上使用，就要在经验上把注意力集中到最低限度的安全的问题上。由于过分地陷入这个问题，而最低限度的安全又难以获得，他就忽视了社会关系除了安全以外能够带来积极利益的任何一点可能性。

另一方面，洛克则撇开了安全问题，因而得以致力于社会关系的积极利益问题；尤其重要的是，他由此而提出了一个思想框架，对于社会积极利益的分析，在这一思想框架中后来得以发展到比洛克本人所达到的远为精致的程度。

应该记住，除了“利益同一性”是惟一例外，洛克的理论都是局限于功利主义基础之上的。人们的目的仍然是孤立的和无联系的。这样，在文明社会里就可能出现某个个人成为别人实现目的的手段，由于强制力量被令人满意地消除了，这将使双方受益。这种双方有利的互相作为达到目的的手段，在逻辑上有两种可能的类型。一种类型是在寻求共同目的(不管两人的目的近似到什么程度)的时候合作，另一种类型是交换服务或财产。由于各种原因，第一种可能性在我们现在讨论的这种思维传统中很少涉及，它的注意力集中在交换服务或财产上。这可能首先是因为，由于注意力集中在目的的多样性和单位行动上，即便是近似于共同的目的的存在，也似乎相对地罕见和不重要了。主要是在向激进理性主义的实证主义的过渡中，这种可能性才得到应有的重视。

与此同时，吸引了注意力的是交换现象。如果要使交换具有超出对各种财富的偶然占有之外的经验意义，那么自然应该把它与专业化和劳动分工的理论结合起来。专业化、劳动分工和交换构成了古典经济学的经验起点和注意中心。在洛克的《政府论》的第二篇[17]中著名的论财产一章里，有关于这些问题的系统论述，这是那些令人敬佩的最初尝试之一。它为劳动价值理论这个主要的古典学说奠定了基础。指出以下这点尤其具有启发性，那就是尽管也许不合于逻辑，但劳动价值论的产生，的确是渊源于洛克关于自然状态的理论中的规范性方面。

因为，最重要的是，这一章是为私有财产辩护的；私有财产被列为人类的自然权利之一——这一点下面还要提及。但是，洛克认为财产应该保护，是因为它体现了人类的劳动；正如他的名言所说，当某物“掺入了某人的劳动”[18]时，就变成了他的财产。“自然状态”为财产

关系规定了一个公正原则的规范。财产关系应当从“自然的平等”出发，换句话说，最初的利益应该是平等的。当然，这就包含了一个不切实际的假设：所有的人都有同等机会得到大自然的赏赐，来同他们的劳动混合起来。只有在如洛克所说的“仍旧足够与别人共享”[19]的时候，这种学说才能成立。但按照洛克的假设，同一个标准既在公正的意义上，也在理性的人们实际可以接受的条件方面，限定了交换的条件。因为一个人只有在交换中得到比他自己同样劳动所生产的更多的东西，交换才能带来好处，否则就不会有进行交换的动机了。只有在没有强制，每个人可以自由选择进行什么样的交易，并与他人处于平等地位的情况下，以上规定才是适用的。这样，不仅财产的实际分配和交换条件是公正的，货物和服务的交换也将确实与他们所包含的劳动相称。这就是后来受到重视并得到了发展的原理。

这个原理经过发挥和修正，成为一个合用的经济学理论，其中特别是亚当·斯密和李嘉图所作的发挥，包括了很多复杂的细节，不能在此一一评论。除了已经指出的在获取大自然的赏赐上的不平等的可能性之外，把这个原理运用于分析一个复杂的具体社会，还会在许多其他方面出现困难。困难之一是由使用资本引起的，即一个完整生产过程所需时间延长了，而且由于生产的是较巨大的终极产品，消费就要延迟。李嘉图对这个困难的内涵看得很清楚，但是就总体而言，对古典经济学家们来说，它的影响却是模糊不清的，这是由于他们所设想的资本的作用有某种特殊之处，即认为资本是“维持劳动的资金”。[20]另一个困难是由以下这种情况产生的：生产的很大部分不是由独立的个人实现的，而是由一个有组织的单位实现的，这样就产生了这种单位运作过程中的合作问题。对这些问题现在不必作进一步的讨论。

在这里必须强调的只有两点。首先，“交换中的自然平等”对洛克来说本来主要是一个关于公正的标准。到了李嘉图的时代，变成了主要用来把问题充分简化、以使一个可行的概念体系可能发展下去的一种启发式假设。在社会科学的历史上，李嘉图可能是最接近于纯粹科学观点的学者之一。但在他的科学理论化结构中，仍然包括了洛克关

于自然状态的假设。虽然李嘉图本人并不为任何类型的公正标准辩护，但只要他找不出别的东西作为经济理论的假设的根据，我们就可以认为他还是使用了洛克的观点。他自己极为清楚地认识到了劳动价值理论在科学上的局限性，后来这个理论受到的批评，大多数是他所预见到了的。但是他拿不出其他可供选择的东西。“交换中的平等”即使不是完全令人满意，至少也还差强人意，总比没有要强的多。对于洛克而言成其为对科学见解的道德限制的，对李嘉图则肯定成为一种理论的限制了。直到一个新的理论运动发展起来，这个局限才会得到克服。从经济学角度来说，这个运动有两个趋向。其一是打破利益的天然同一性这个假设，李嘉图也部分地参与了。这一点我们将加以讨论。第二个趋势则出现的晚得多，并且由就绝大部分说来是忽视了第一种趋向的人发展起来的。这就是出现了边际效用(marginal utility)的概念，是由杰文斯(Jevons)和马歇尔在英国提出来的。这个概念虽然还是同洛克的学说相一致的，却在实际上解决了李嘉图所未能解决的主要理论困难。

需要强调的第二点是，古典经济学的概念体系之所以能够超出一种纯粹的脑力体操，而作为一种严肃科学理论兴旺起来，恰恰是因为人们把它用于一个被设想为秩序的基本问题已经解决的社会。否则，人们不会一直对它存在的问题有经验的兴趣。古典经济学设想的经济联系只有在有秩序的框架里才能大规模出现——在这个框架内，由于存在着秩序，暴力和欺诈起码受到了限制，其他人的权利也受到某种程度的尊重。[21]功利主义理论虽然在一种经验主义的基础上起作用，却没有恰当的方式说明这种秩序。由于当时除了功利主义体系之外，找不到其他更适当的概念体系，这就犯了一个幸运的错误：填补这个空档的，是一个现在显然已经是站不住脚的“形而上学”假设，即认为利益的同一性是“事物的本性，”[22]在任何情况下，都没有理由对这种秩序的稳定性提出疑问。在逻辑上完完全全依靠这个“谬误的”前提，发展起来一个也许是社会科学中最高度发达的理论体系，其结果在一定限度内是正确的。这对那些在方法论方面过于纯正的人是一个

教训。即便某些成分从方法论的角度考虑是成问题的，只要它们在科学上还有一点有益的作用，那么，除非你有什么较好的东西来替换它们，把它们弃之不顾并不总是聪明的办法。当然，事实上不管在其他方面是否站得住脚，利益的天然同一性的假设是表述一个重要事情的方式，即在某些社会里，在很大程度上确实存在着一种秩序，它使近似于古典经济学理论的假设所要求的条件成为可能。

通过讨论霍布斯的和洛克的两种功利主义思想样式之间的分歧点，可以看到一个区别，这个特征对下面的讨论有重要意义。这就是在理性地寻求目的的过程中两类手段之间的区别，一类是涉及到暴力、欺诈和其他强制方式的手段，另一类是理性地劝服人们通过交换关系来获得利益的手段。如前所述，要使后一类手段发挥相当重要的作用，有赖于在一定程度上对前一类手段加以控制。一旦在事实上实行了这种控制，后者就占据了突出的地位。由于对这两类手段和它们引起的问题所给予的强调不同，可以区别出功利主义思想发展的两个主要阶段，分别叫做政治阶段和经济阶段。从这里也可以大致看出，为什么经济理论的状况在本书讨论的所有理论问题中具有如此重要的意义。因为，如果说功利主义形态的行动理论不靠外加的其他假设就不能说明使社会关系可能存在所必需的秩序成分这个论点是正确的，那么，既然经济行动在实际上和经验上是重要的，只要运用基本的行动体系来进行分析，就必然不可避免地出现一个这种功利主义行动理论是否充分的问题。实际上，中心问题可以这样表述：怎么才有可能仍旧利用一般的行动来解决霍布斯的秩序问题，而又不依靠利益的天然同一性学说这种靠不住的形而上学的支柱?这就是为什么本书所作的主要分析从一位著名经济学家的著作开始，接着又讨论到一位同经济理论形态有非常重要关系的社会学家。再说一遍，本书的分析，主要关心的是一条摆脱功利主义体系固有的不稳定性的道路。但在讨论这个中心主题之前，重要的是先分析一下采取其他逻辑上可能的途径的理论，即向激进实证主义立场的演变。

马尔萨斯与功利主义的不稳定性

在马尔萨斯的主张里，[23]可以找到一个易于突破的进攻点。他在“乐观的”功利主义这副盔甲上揭露出了一些重要的破绽，这一点可能连他自己都没有意识到。在马尔萨斯卷入其中的论战里，可以清楚地看到，刚才提到的激进实证主义倾向于把功利主义思想分成两种可能的激进实证主义趋势，经济学家们则被抛在中间搁浅了。这个打击并不是致命的，而且古典经济学及其继承者们仍被允准保留原有概念框架而长期活命——这些在此都无关紧要。问题已经明明白白地提到表面上来，这就足够了。这些问题没有得到解决，而仍旧遭到忽视和规避，其中包括马尔萨斯本人也是这种态度——这不应当归咎于理论体系的逻辑，而应归咎于人类作为智人(Homo sapiens)的软弱无力的历史。

实际上，这一困难的根源在于，利益同一性的假设等于对功利主义的基石之一、即目的随意性的否定。由于这两个原则都更其是暗含而未明言的，在两个主张之间存在着摇摆不定的观点就不足为奇了。但利益同一性的倾向符合于实证主义体系中的另一个重要成分，即特别注重关于行动的科学方法论的理性主义体系。一旦推动这种理性主义倾向得出其合乎逻辑的结论，相互冲突的困难也就消失了。这时候，人们的利益确实一致了，因为他们有了一套使自己与之相适应的共同条件。这样，洛克的规范性的理论，便趋向于与可以通过科学方法了解的生存的实际条件结合到一起了。这两种关于自然的概念的分化本来一直是含含糊糊、随心所欲的，自然神论的目的论乐观主义把它理性化以后，才使它得以在现实性上实现自己的本意。[24]在十八世纪的法国乐观主义哲学和拉马克(Lamarck)的生物学、孔多塞(Condorcet)的社会学思想中，这种倾向都已广泛地成为现实。

但是这种立场的改变是和一种强调其他方面的微妙手法结合在一起的。在当时关于政治义务问题的争论中，这种特殊的理性主义在其反权威主义的方面，很容易发展成为无政府主义的一种形式。把人类

制度和自然进行对照，那些不利于前者的方面可能导致提倡废除所有的控制。人们一旦从罪恶制度的腐败影响中解放出来，就可以自发地生活得合乎于自然，生活于和谐、繁荣和幸福之中。人们只要为理性所支配，他们的利益难道会不一致吗?这个观点还有更深远的影响。在实现这些同一的利益的过程中(其中许多是所有人共同的)，理性的东西难道不就正是自发的合作吗?经济秩序中已经几乎被当做自然的一个组成部分的互相竞争的个人主义开始受到质疑。人们在这种经济秩序里看到的主要不再是劳动分工的好处，而是强制、压迫和不公正的不平等。于是，这个运动在经济政策方面越来越表现为无政府主义的社会主义(这两个词决不矛盾)，马克思后来称之为空想社会主义。当然，部分地是为了对付这种批评，个人主义的经济学家更为直截了当地把他们对于相互竞争的个人主义的偏爱加以理性化。竞争不仅仅是人们独立地寻求各自利益的结果，它也有积极的社会作用。它是一个巨大的调节机制，是对各种弊病的制动力量。因为，如果某人想剥削他人，市场竞争会强迫他采取合理的行动，否则他就得付出代价。如果旁人能够不亏本地杀价抢生意，谁也不能卖出贵价钱。强调竞争的调节机制的时候，同时存在着严重的理论问题。难道能够证明这是从洛克遗留下来的概念盔甲中必然产生出来的吗?

马尔萨斯所致力思考的正是这个问题。葛德文(Godwin)的《政治正义论》(Political Justice)一书刚刚在英国为无政府主义—社会主义的思想戏剧性地亮了相。马尔萨斯就像法国大革命时期所有思想保守的人一样大吃一惊。但是怎样对付这些论点呢?在传统的自然神论—乐观主义的自然法思想体系中，几乎没有什么东西足以和这些观点对抗。洛克和葛德文无政府主义之间的界线模糊得使人为之苦恼。

马尔萨斯与他父亲一起谋划、讨论，终于得出了对葛德文的回答，这就是著名的人口论。不幸的是，对这个著名学说的讨论，一般都局限在马尔萨斯是否“正确”和是否前后连贯的问题上。这些都和本书要讨论的问题无关。马尔萨斯采取这个主张，给洛克和谐的天堂里带进去一条非常阴险的毒蛇，整个逻辑结构面临崩溃的危险。

马尔萨斯对葛德文的回答如下：假设葛德文先生内心的愿望得到了承认，所有人类制度也就突然废止了；并且进一步假设，直接后果如葛德文先生预料的那样，出现的是人类幸福和谐的乌托邦，而不是霍布斯所说的权力之争。那又将会出现什么情况呢?这个幸福的景况不会持久；因为居民们遵从本性的支配，他们的行动方式最终将无可避免地使人口大大增加。随着人口的增加，普遍幸福就会逐渐面临一个障碍，即维持生计的限制。因为，食物供应不可能与耗费在粮食生产上的劳动总量成比例地无限增长。只要不是过于慈善地去看自然界，这种限制就是自然界所固有的。面对饥馑的前景，没有任何理由相信人们会“理性地”尊重别人的权利；或者，当面临吃饭或不吃的选择时，没有理由相信他们会在饥饿中有一致的利益。接踵而来的就是斗争，以求得起码是最低限度的生存。随着斗争的加剧，他会变得越来越残酷，采取越来越激烈的行动。如果没有什么来加以制止的话，这种情况确实会最终发展成为一种战争状态，每个人互相之间都成为敌人。在某种意义上说，洛克并没有忽视生计的问题。只有在“仍旧足够与别人共享”的情况下，保有施加于大自然赠品的劳动的果实，才是公正的。但是，洛克的这个漫不经心的限制性短语，一到马尔萨斯手中，竟隐藏着一条地地道道的毒蛇。事实上，不可能有“仍旧足够与别人共享”的情况，大自然的赏赐会被干净彻底地分得精光。这样就使乐观的图景面目全非。人们不仅没有同大自然一起生活于美好的和谐之中，相反，吝啬的大自然对人类闹了一场恶作剧，它赋予人类繁殖的本能，实践这种本能却种下了毁灭人类自身的种子。[25]霍布斯的学说也充满着同样不和谐的意识。实际上，马尔萨斯只不过把霍布斯学说中的问题重新激烈地提了出来。

可是，为什么实际存在着的社会没有处于为了生计而无限制地斗争的灾难状态中呢?马尔萨斯说，就是因为葛德文所极力反对的那些制度——特别是财产制度和婚姻制度。这些既不是武断的强加和权威者的恶意，也不是无知的结果。它们是在这种不愉快情况下自发产生的补救办法。[26]现存的状态可能有诸多弊端，但总比没有这些制度

所可能出现的情况要好得多。远在葛德文的乌托邦引起的堕落过程发展到这种终极混乱状态之前，这些制度形式的行动调节方式就会自发出现。婚姻是必要的，这样，每个人都不能逃避对自己后代的责任；财产是给予一个人履行其责任的惟一可行手段。只有在这些制度的范围内，才可能有“道德克制的适当动力”；马尔萨斯认为只有这种克制可以替代讨厌的“积极制止”。在伊甸园式的无限的充裕中，无政府主义可能会适得其所，但是在实际生活的艰难条件下，人类应当感谢制度化的管制所给予的保护。

这种情况为马尔萨斯对竞争性个人主义的狂热信仰提供了一个显明的坚实基础，同时又把他从这种个人主义升华进入社会主义合作的令人尴尬的倾向中搭救出来。竞争不仅是有益的，而且是绝对必需的，是一种社会良方。但是，对马尔萨斯为此规定的含义不能不予以注意。竞争不是在任何情况和一切情况下都是慈善的，只有在适当的制度范围之内才是如此。如果不对人口增长进行适当控制，慈善的竞争将堕落成为战争状态。葛德文先生提出警告要出现的那种状态远远不是慈善的，但它的确是高度“竞争性”的。这就给关于竞争的思辨增加了一个新的最重要的提示。对它的研究不再是纯粹功利主义的了。不管马尔萨斯从人口压力出发，得出的那些制度推论最终将受到如何评判，他给了那种认为竞争在任何情况和一切情况下都是所有事物中最合心意的观点所表现出的盲目乐观主义以致命的打击。马尔萨斯关于社会制度的管制职能的学说，大概是功利主义思想发展[27]中超出关于秩序的单纯假设的重要的第一步。这一步还得等到作为本书所要研究的中心问题的那一场思想运动出现之时，才能结出累累果实。

马克思与阶级对抗

对马尔萨斯说来，人口压力除去说明婚姻和财产权自发产生的原因以外，还有第三个影响，展现出为洛克类型的严格功利主义思想所无缘得见的别开生面的远景。那就是说，人口压力将导致“把社会分

为雇主阶级和劳动者阶级”，其原因是生产效率的压力。在洛克看来，在文明社会范围内进行交换的好处，好比是为人类生存提供了最美味的蛋糕；在马尔萨斯这一方面看来，则只是为无情的必需而供应的黑面包。洛克考虑的是独立的个人之间的交换；马尔萨斯则认为效率需要使用资本和有组织的生产单位，而如果没有一些人在另一些人的指示下工作，组成生产单位是不可能的。

除了与证明现存的阶级状况的合理性的倾向相关的问题之外，这种观点的含义是什么呢?它是说，人口数量之多同谋生手段的局限两者之间的不和谐，导致了社会自身中的衍生物的不和谐，即各阶级的利益之间的不和谐。它的进一步的含义是意义深远的，在经济思想结构里面投放下另一桶炸药。李嘉图接受了马尔萨斯的原理，并对它的这些含义作了相当可观的发展。从李嘉图的财富分配理论中的逻辑危机可以看到，马尔萨斯主义起了一个重要的两面作用。一方面，关于大自然吝啬性概念的发展，导致了“报酬递减”的概念——这是李嘉图地租理论的逻辑根据，这个理论解决了大自然赠物被全部占光所产生的理论问题。另一方面，从人口原理得出的劳动力的必要价格不变的原理，使得能够通过著名的工资铁律，在边际产品中划出区分劳动份额和资本份额的一条在理论上难以划出的界线。但是，这样就把双重的不和谐引入了经济体制之中——一方面是吝啬的大自然的开发者亦即地主的利益和一切其他人的利益之间的不和谐，另一方面是雇主和劳动者之间的不和谐。这种双重的不和谐给运转顺利的、自动实行自我调节的竞争机制的概念，压上了一个极为沉重的负担。阿勒维已经尖锐地分析了这些成分与李嘉图价值理论中那些基本上是洛克学说的假设之间的不协调性。[28]

同时，古典经济学体系中的某些特性，至少使前述两种不和谐中的后一种难以充分孕育成熟，达到它在理论上所可能有的全部结果。这主要与古典经济学家们对资本家雇主进行设想的方式有关。他看上去主要不像是一个为了购买劳务而讨价还价的人。的确，出卖这些劳务的条条款款已经由马尔萨斯学说所讲的形势实际确定了。他的角色

其实是“向劳工献殷勤”——这个观点是在工资基金理论[29]中所表达了的，但却有其宿命的内涵。在这方面，虽然在很大程度上仍旧是古典经济学基础上的问题，结论却留给了马克思去做。在马克思看来，一个有组织的生产单位意味着它本身固有的一场阶级冲突，因为这两个阶级的切身利益完全是针锋相对的。

基本的出发点一旦发生这种转变，这个古典理论中的重要成分就都对马克思有利了。[30]这主要来自于劳动在生产中的作用的概念，它从根本上说是渊源于关于自然状态概念的理论。按照古典理论，惟独只有边际劳动确实是一个生产性因素，而资本只不过是“使劳动者去干活”。这就给资本家雇主在边际产品中的份额留下了一个余额。甚至穆勒这位“自由主义的布道者”也说，“利润的根源是劳动创造了比维持劳动所需更多的东西。”[31]那么，这种观点竟然变成为一种关于剥削的理论，利息和利润竟然被解释成是从劳动的“真正工资”中扣除的，也就毫不奇怪了。

然而，马克思的剥削理论对于本书所作论述的持久的重要性，不在于这些特别的细节上，对这些细节目前只有好古成癖的人才感兴趣。重要的意义在于这样的事实，即马克思从阶级冲突出发，却把注意力集中在交易权力(bargaining power)上。于是在一种特定的情况下，他把权力差别的因素重新带入了社会思想之中，这个因素对于霍布斯的哲学本来是很重要的，但却一直遭到严重忽视。这个理论的古典色彩只是次要的，按照现代经济理论对它进行的修改，虽然改变了它的陈述方式[32]和一些次要的结果，[33]却没有改变它的基本之点。

马克思关于交易的权力的论述，还不仅仅是霍布斯关于权力斗争观点的再现。它把在霍布斯和洛克两种立场的冲突中被忽略的成分突出地显现出来了，因为这个冲突设想的是除了战争状态或完全非强制性的和谐秩序之外别无选择。但是现实社会却两者都不是。即使制度的框架作用强大得足以把暴力的作用限制到可以无视的程度(在发生危机的某些时候除外)，并把欺诈的作用也限制到一定范围以内，仍然可能需要其他较温和的强制方式，这就是在交易过程中“合法”地利

用在全局中所占有的优越地位。对于马克思的主要理论意图来说，这就是足够的了，虽然许多马克思主义者还倾向于认为，政府的行动仅仅是对工人阶级的暴力和欺骗性压迫。在各种制度性的条件下，这个成分可能相当重要，虽然也许不像马克思所说的那么极端重要。

马克思用这种方式把权力因素重新引入经济制度之中，同时就意味着这个经济制度是不稳定的。但是这种不稳定性不是霍布斯所说的那种混乱，而是在一个确定的制度框架内部的权力关系的结果，这个框架中包括一种特定的社会组织——资本主义企业。正是资本主义企业，使这种经济制度的不稳定性能够成为关于资本主义演化这个特定能动过程的理论的基础。至此为止，还可以认为，根据英国的功利主义思想框架来看，马克思的论点是可以理解的，尽管我们已经说过，那是与其他多数功利主义的方式不同的。然而，就在这里，马克思把他的分析与一种主要来源于黑格尔的“辩证的”进化理论生硬地结合起来，于是他在实证主义传统思想和唯心主义传统思想之间搭起了一座重要桥梁。以后我们讨论马克思与唯心主义的关系时，[34]再对他作进一步讨论。他是我们在论唯心主义那一章里所要论述的一批作家(其中特别包括有马克斯·韦伯)中最重要的一位先驱者。前面说过的已经足以表明，马克思的历史唯物主义并不是普通观念中的科学唯物主义，而基本上是功利主义个人主义(utilitarian individualism)的一种样式。它和后者主流形态的不同之处，仅仅在于它有一些“历史的”成分，对此本书将在以后再论述马克思时加以讨论。

达尔文主义

前面我们一直在论证，在洛克的学说中占统治地位的功利主义思想样式，就其严格的科学成分来说，本身就是不稳定的。洛克学说只是依赖于利益天然同一性这个形而上学的支柱，才有一点点稳定性。如果在实证主义框架内给予这个同一性的假设一个在任何程度上合乎逻辑(如果不是合乎经验的)的根据，就必然转变成激进理性主义的实

证主义，而这样造成的后果是马尔萨斯对葛德文进行抨击时所极力反对的。但是，就在这个抨击过程中，马尔萨斯把这个影响深远的支柱扫荡得一干二净(关于这个支柱的作用，我们刚刚说过一些)。然而，还有一个问题：除去上面刚刚谈过的具体问题以外，这种抨击将导致社会理论的一般体系向什么方向发展呢?

毫无疑问，马尔萨斯思想路线的主要倾向，是用可以称为实证主义的反智主义(positivistic anti-intellectualism)的另一种激进实证主义体系的样式，来反对葛德文的理性主义的实证主义。特别是，可以很方便地把马尔萨斯作为一个标志，表明主要用生物学方法解释人类行动的思想运动的开端，这个运动几乎是在整个十九世纪中稳步发展成为很大规模的。

首先，马尔萨斯认为，所有麻烦的根源都在于一种生物学上的假设，即“人口增长的倾向”之中。人们不得不把这个强大力量归因于遗传。它是一种固有的本能的表现，其重要性恰恰在于对它进行控制是绝对困难的，虽然马尔萨斯认为在某些情况下可以通过“道德限制”对此进行控制。马尔萨斯所说的另一个困难——对维持生计的限制的根源存在于并非人为的环境的某些终极特性之中。就这两个方面来说，只要人口原理决定着社会条件，它就都是行动条件的结果，而不是人们的目的或其他规范性成分的结果。但是如果确实如此，人类意志的可变化范围便狭窄到了极点，并接近了激进实证主义理论所作的限制。马尔萨斯本人没有达到这样的地步，他是一个慈心善肠的功利主义者。但是，部分地是在他的影响下，这种倾向在十九世纪的伟大思想运动之一——达尔文主义中达到了顶峰。达尔文主义发展成为闭合体系并应用于人类社会行动之后，成了所有出现过的激进反智主义的实证主义体系中最重要的一个。

马尔萨斯学说所说的情况，其基本特点是一种假设的事实，即人类的繁衍能力大大超过了环境条件供养人类的可能性。从逻辑上讲，这种情况可以用两种方法中的一种来对付，即马尔萨斯所区分的积极制止和预防性制止。预防性制止，或称为“道德限制”，表明了马尔萨

斯思想中功利主义成分。在达尔文关心的生物学范围内，必然把这一条勾销了，凡过剩的必须用积极制止的方法消灭掉，达尔文学派把这个过程叫做“自然选择”。

达尔文和马尔萨斯的不同之处在于，他把马尔萨斯只用于人类的学说应用于所有的生物种。马尔萨斯只关心人的数量问题；如果把多余的人以某种方式消灭掉或制止他们生出来，一定数量的人就可以维持适度的生计。但是达尔文开始注意到了这样的问题，即在现存的人之中哪些应该消灭，哪些应该存留下来。这必然意味着在总人口中的个人之间有一个质的差别。但是，一旦这种质的差别确定下来，就不再仅仅是消灭，而是一个选择的过程了——这一点是马尔萨斯没有考虑到的。

为了完整地说明这个体系并使这个体系闭合起来，还进一步需要有另一个因素，也就是对这个问题的答案：生物个体的质的区别从何而来?达尔文理论用偶然变异的假设来回答。在遗传中，对以前的遗传类型有一个持续的偶然变异的过程。在这些变异中，有些在生存竞争中被消灭了，其他的则存留下来并繁衍自己的种。但是那些生存下来的已不再属于“一般水平”，而是经过选择的群体了。因此，在这个过程中，模式类型本身也发生了改变。正是这种变异和选择相结合，才使得作为马尔萨斯和其他功利主义者的特征的对稳定因素的静态调节的概念，让位于一种进化理论。

但是从根本上说，这是一种实证主义的进化论。因为，对这个过程的方向起决定作用的是哪些因素?当然是环境条件。正是对这些条件的适应性说明了为什么经过选择繁衍下来的物种是合情合理的。当然，单有环境还不能产生进化；但是另一个因素只是偶然性的，它所起的作用在逻辑上与随意性目的在功利主义体系中所起的作用相似。因此，只有环境是决定性的限定发展方向的因素。

这种“生物学化”的倾向，实际上主要表现为达尔文主义的形式。凡是这种倾向占优势的理论，都抛弃了功利主义立场，而转向激进反智主义的实证主义。环境条件是决定性的，人们认为这种进化是出于

什么目的就无关紧要了；实际上，历史的进程是由人类所不能控制的一种与人的作用无关的过程决定的。应该注意的是，经这样一变，目的的主观范畴消失了，合理性的标准也同时消失了。达尔文主义所说的变异，是一种完全客观的成分，对它进行理论说明毋需任何主观的东西。即使合理行动在经验上作为适应环境的一种方式可能具有一定的地位，但是，问题是这种合理行动完全离开了这个理论体系的总构架，变成一种偶然现象，或者严格地说变成了无足轻重的事实。

随着功利主义体系的规范性的方面——目的和合理性——的消失，出现了另一个最重要的结果，即前面讨论过的那种意义上的秩序问题也消失了。[35]没有了行动中的规范性因素，在规范性意义上的秩序也就没有意义了。研究人类行动的科学家所惟一关心的秩序，是从主观和客观两个角度看来都是真实存在的秩序。具有讽刺意味的是，统治现实世界的秩序，恰恰是功利主义思想中作为社会秩序的对立面的“战争状态。”它的名字变成了“生存竞争，”而所有的基本内容仍然是霍布斯用“大自然的牙齿和爪子都是腥红的”这句话所表述的那种自然状态。但是，由于理论观点发生了根本变化，老问题不存在了，这一点也就很少为人注意了。对它的兴趣充其量不过仅仅是从道德观点出发的，而不是从科学观点出发的，如赫胥黎就是这样。经济学家们的竞争秩序的概念，毫无疑问是确确实实地为生物学中的选择理论提供了一个范本。[36]在这里，那些“不适合的”东西——成本昂贵的厂商以及低效率的厂商都被排除了，或者应该被排除掉——尽管只是在市场上而不是在生活中被排除掉。但有一点不应忘记，即把这个模式应用于生物学理论的时候，它的涵义发生了深刻的变化。因为，马尔萨斯最重要的观点之一是，竞争只有在具备着一种规范性的秩序的具体情况下才是慈善的，才能把那些以社会利益尺度衡量不适合的东西排除掉。但是生存竞争的条件中根本不包括这种秩序的成分。生存竞争的条件，正好是马尔萨斯和同他观点相同的经济学家们所害怕的无政府状态。

因此，把达尔文的生物学经验主义地运用于人类行动的“社会达

尔文主义”，正如帕雷托所说的那样，在对有关人类行动领域的各种理论体系进行分析性分类中，可以说是起到了重要作用。这种理论或者其他以行动条件(通常是以遗传和环境)所产生的客观的非规范性的结果作为说明原因的终极原则的理论，就是不稳定的功利主义体系在实证主义框架之内、同时又脱离了“理性主义”图式的解体过程在逻辑上的最终结果。对于任何一位作者而言，在他理论体系的逻辑已然完整时，对于解决他所面临的理论问题的可能性持什么立场(无论其为暗含的还是明言的)，就总是一个饶有兴味的问题。如果他摒弃了对于问题的解决而又脱离了功利主义的话，则他只可能有两种立场，或者他是一个前面解释过的那种意义上的理性主义者，因而采取了另一种样式的激进实证主义的立场；或者他已经完全抛弃了实证主义的框架。

达尔文主义的思想运动，主要是对人类以外的生物体进行生物学研究的成果，虽然它无疑地受到了马尔萨斯和其他人的社会思想中流行的观念以各种方式给予它的影响。它对社会思想的影响，部分是因为它在十九世纪后期的知识阶层中总的说来占有优势，还因为在应用于人类事务的时候，它非常顺顺当当地就适合了我们所讨论的这些理论在逻辑上的急需。但是，作为一种社会理论，它是间接的，是从生物学借过来的。导致人类行动分类向激进实证主义立场(包括反智主义的、理性主义的和二者的混合)变迁的，还有另外三条尽管不是仅有的也是主要的途径。现在我们可以对这三者加以简要说明。

导致激进实证主义的其他途径

达尔文主义思想运动应用到社会问题时的显著特点之一是，它完全抛弃了主观的观点，而代之以客观的观点。在以偶然变异的功利主义范畴替代随意性需要或随意性目的的功利主义范畴的时候，这种观点的转换是隐而不显的。这些都是客观上观察得到的变异现象，它的概念没有任何主观含义。这种客观主义在上面提到的第一种途径——

通过心理学的某些学派——中也可以看到。人类行动的一致性可以归因于人类个体的某些特点，即这一生物体在总体上的行为倾向，而不是直接归因于一般性的生物学因素。由于如前所述已经排除了涉及主观的因素，这些个人特点在进行分析时，必须能够最终化约成为同某些非主观因素结合到一起的形式——一般是同第二章里严格限定了的遗传和环境结合起来。

在这两个因素中哪一个相对更重要的问题上，出现了不同的观点。一种主要强调行为中遗传的倾向性，这种观点可叫做“本能(instinct)”理论。但它不是一个终极答案，问题接着就很自然地出现了：这些具体的本能倾向性的本源是什么?为什么人们具有这些倾向性而没有其他的倾向性?按照遗传因素和环境因素来解释，最终不可避免地只能用某种形式的生存价值概念来回答。一般来说，这就要涉及到自然选择的过程。于是，生物学成了本能理论的终极根据；它导致的结果与社会达尔文主义的结果相同，只是通过一种更间接的途径罢了。

另一种观点是强调环境。自然，可以设想出各种不同的样式来，但最有影响的是行为主义。颇为奇异而又明白无误的是，它同达尔文主义是同一种思考类型的产儿，简直可以把它称之为个人行为的达尔文主义(Darwinism of individual behavior)。达尔文主义生物学终归主要关心的是物种遗传特点的变异。行为主义则设想了一套随意性的动向(movement)作为个人特性的起因。这些动向必须设想为是围绕着行动的遗传的倾向性而随意变化的，而这些遗传性倾向在行为主义观点看来又只限于是一些真正的无条件的反应。这些随意性的动向受适应环境过程的制约。那些满足了生物体在适应环境过程[37]中官能需要的动向就在适应过程中长久保持下来，成为条件反射或习惯等等。不能满足这种需要的，则被排除掉。很清楚，行为主义的随意性动向与达尔文的偶然性变异正好是一致的，而适应环境的过程只不过是另一种形式的自然选择过程。

但最初的某些遗传性特性仍然保留下来，就是“优势反应

(prepotent reflexes)”。自然选择的生物学理论自然又要反过来被用做对这种现象的解释。因此，行为主义与社会达尔文主义的归宿也是基本相同的。[38]实际上，用现在的观点看来，行为主义和它的死敌本能理论之间的差别完全是次要的——只不过一个强调环境，另一个强调遗传而已。此外，行为主义由于其特殊的分析类型，而特别与达尔文主义的思维方式结合得更紧密些。但最重要的是，这两种理论最终都是将对人类行为的解释归结到生物学的选择理论。

可以把这两种理论作为实证主义的反智主义的主要形式放到一起进行研究。在第二章中已经说过，实证主义的社会思想是通过科学知识的作用来探讨行动的主观方面的，也就是说，是以主观的认知方面作为标准的。这种情况迫使对理性主义的反动，只要是不超出实证主义的框架，就不得不求助于遗传和环境因素。[39]因此，可以认为社会达尔文主义是在实证主义基础上的反智主义思想运动的逻辑结果。

行为主义在这方面有着特殊的重要性。它不仅一直坚持那种把人类行为的各种因素化约为生物学因素的普遍倾向，而且走得更远。这样子加以化约，就没有任何东西不可以化约成运用于所有生物学上的生物体的一般术语，于是，从主观方面来观察问题，对于分析人类行动也就不再是必不可少的了。它使主观的东西成了一种“附带现象”。行为主义在其方法论中吸收了这种化约方法的激进的后果——从主观方面来考察问题，对于这种方法不仅是多条的，而且是不合情理的，是与“客观”科学[40]的准则相对立的。于是，同这种实质性的科学理论结合在一起的方法论原则是，要使所得到的结论不仅在经验上是正确的，而且在方法论上是必然的；因为如果从一开始就排除掉所有与主观范畴有联系的因素，客观主义便成了一个闭合体系。[41]行为主义在方法论方面所提供的有限度的形式，正是社会达尔文主义在涉及实质性问题时所提供的形式。归根结底，采取激进的态度把实证主义一直发展下去，只能得到行为主义的客观主义立场。

刚才所探讨过的那些动向——都是由于有了它们，行为主义才能彻底排除主观的观点——总体上是以客观主义的方式来加以分析的。

我们还有待于去探寻那些主要的动向，实证主义立场的内涵就是将它们以明确的主观方式表达出来的。其中有两个相关的动向可以在此加以讨论。第一点是享乐主义，它与功利主义思想的经济学层面在历史上有非常密切的关系。享乐主义的理论和我们这里研究的大多数理论一样，是在一种经验主义的方法论支持之下发展起来的。因此，在“享乐”和“幸福”这些具体的实体中存在的模棱两可的解释，后来已经突出显露出来，并把享乐主义思想分为不同的派别，也就不足为怪了。现在只需要讨论其中的一个派别。

认为人们主要是受追求享乐和躲避苦难的驱使，这种理论赖以形成的逻辑背景是不难看到的。首先，科学极少满足于在对某些最终的数据所作的假设面前止步。特别是由于处在一种经验主义的气氛之中，行为的根本动机的问题就不可避免地产生了。也就是说，不能仅仅设想人们有某些需求，还应该努力去弄明白为什么他们有这些需求。有的时候，在环境条件的范围内对于可供选择的可能行动究竟如何选择，有着质的区别，在这种情况被人们认识到了的时候，首先就会产生以上的问题。

其次，功利主义思想一直是集中注意力于生活的经济方面的，这样就指出了可能找到这个问题答案的方向。这是由于竞争性的市场关系机制似乎把人们的动机简化到了一个共同点上，所有的人似乎都遵循着单一的行为方向，即促进自己的经济“利益”。于是，问题在于这种共同的经济动机的基础是什么。这种共同成分的实质是什么?应该注意，这个问题是按照手段—目的图式提出来的：个人行动的“目的”是什么?

在这种情况下，很自然要注意两个问题。一个是，人们追求的事物和他们想要避免的事物是不同的；另一个是，成功地得到前者一般会带来积极的感情色彩，而受到他们所想避免的东西的违背他们意愿的折磨，则一般要相反地带来一种消极的感情色彩。如果我们把这两种感情色彩分别称为愉快和痛苦，这就算是找到了享乐主义理论的根基。

接着就出现了在对行动进行解释的时候，把这些成分放在什么地位的问题。一种可能的解释是适合我们现在所讲情况的真正的“心理学的享乐主义”。它可以表述为这样一种观点：在人类的本性中，某些行动使行动者愉快，其他行动则使行动者痛苦——这个事实便是决定合理行动的行动方向的原因。不管这是遗传性的还是由个人的过去经历所规定的，他所选择的这个行动与愉快或痛苦之间的联系，对这个行动者来说都是他必须加以考虑的一个事实，而不是他的作为(起码在这种具体背景上是如此)。于是，采取某种行动便成为进行享乐或避免痛苦的一种必要手段。

通过这种方法，纯粹功利主义立场的模糊性消失了，而没有妨碍它的理性主义图式。假设这是人的本性，则随意性的需求成分已经不复存在。为什么他寻求某个具体目的的原因已经清楚了：那是一种获取享乐或避免痛苦的手段。用我们的术语来说，这叫做通过把目的由行动中的因素降低为“条件”而由功利主义立场转变到了激进实证主义立场。从根本上说，人性就解释了为什么人们按照他们的行动方式来行动。

同反智主义的心理学一样，这种结论也不是最后的立场。还存在着这样的问题，即为什么愉快同某种行动方式联系在一起，而痛苦同另一些行动方式联系在一起。当然可以把这个问题看做是一套最终的数据，但似乎没有正当理由这么做。自然应该再进一步探讨这个问题。这个行动的手段已经知道了。适应环境的原则是理解人(和任何生物)本性的基本原则。因此，愉快和痛苦之所以发生，乃是由于令人愉快的行为是那些有利于物种生存的行为，而令人痛苦的行为是不利于物种生存的行为。这样一来，通过第三条途径，这种论点又回到社会达尔文主义上来了。[42]

古典功利主义的享乐主义的另一个发展方向，可以留待探讨最后一种途径时再加以讨论。通过这最后一种途径可以得出这样的命题，即对人类行动的最终解释在于人类的环境条件。这个问题在讨论葛德文的时候已经说明过了。

对这条思想线索的起源进行探索，会使我们回到那本身“即是理性”的自然法的规范性概念。前面已指出，把理性视为人性的法则[43]，就意味着理性支配着情感而不是被情感所奴役，直接用我们这里的术语来说，这就意味着，理性不是为着实现目的而筹划方法和手段的官能而已，它就是目的本身的决定者。

只要本性[自然]的概念仍旧是明确的规范性的，理性的功能就是适应自然的功能这个观点，就不在目前讨论的范围之内。用实证主义的话来说，它的基础是一种不属于科学范围的形而上学的成分，与科学的思维方式是格格不入的。但是有一种很强烈的倾向，把这种意义上的本性[自然]和说明经验现象的原因的那些因素等同起来。关于自然法的规范性样式和解释性样式就倾向于合二为一了。只要理性的概念是实证主义的，即理性是“实证科学中表现出来的官能”，这就是不可避免的。于是，我们的理性使我们适应于现实，这个现实就一定是我们经验上的外部“事实”的现实。

在这种情况下，由于是按照行动的终极条件来决定目的，就出现了对这种条件直接理性的适应(direct rational adaptation)这样一个概念。在个人主义的实证主义的“左翼”中，在法国理性主义者中，在葛德文、欧文以及空想社会主义者中，这种思想倾向都很突出。从这种观点来说，既然每个人都使他的行动直接适应于终极条件，而且不必要有使他适应的中介手段，于是竞争便是无关紧要的了。在社会体系中，竞争是没有用的。因此，这些学派强调的是个人之间自发合作的过程——如果强调的是自由所带来的好处，就是一种强烈的无政府主义倾向；如果强调的是合作带来的好处，就是一种强烈的社会主义倾向。

于是，对霍布斯提出的秩序问题，我们得到了一个极端激进的答案——否认这个问题的存在。但是，只要这个观点还是真正实证主义的，它就实际上仅仅在概念体系的结构方面，在它关于行动决定过程的性质的概念方面，与我们讨论过的其他观点不同——在这个答案里，是通过对事实的理性理解来直接适应的，而在反智主义的结论

中，是通过选择去间接适应的。但在这两种情况中，最后结果(或叫做终极决定性因素)都是一样的，即对条件的适应归根结底是由于受了这些条件本身的影响而完成的。确实，分析到最后，即使是过程的不同也消失了，因为既然“条件”最终是行动的惟一决定因素，主观方面就成了这些“事实”的单纯的反映，成了纯粹的附带现象了。[44]于是，所有实证主义的溪流都汇入同一个海洋之中，那就是机械论的决定论。

效　用

现在回到享乐主义上面来。上面研究的这种形式叫做真正的心理学的享乐主义。也就是说，快乐被认为是行动的真正目的，而成为合理行动的真正原因，而具体目的的各种表面差异，只不过归结成了实现这个真正目的的手段的多样性，仅仅是我们固有本性的多样性和我们生活于其中的经验世界的反映。

另一方面，出于同一种考虑，同达到实际寻求的目的联系在一起的快乐的意义，还可能有另一种解释。即可能不把快乐看做真正的目的，而看做是不管什么样的真正目的的满足程度的标志。这种解释不是把快乐看做心理学因素，而最终也许要看做是行动的生理学因素在感情领域里的一种表现形式，是属于要用另一种范畴的术语加以说明的过程。在现代经济学的效用概念中，最近以来这一思想倾向获得了自我意识。

这样说来，我们就可以认为，所有经济活动的动机，都是力争把效用扩大到最大限度。但这就最终意味着，对经济关系中的秩序成分只能作为手段来探讨了。这种命题只是关于经济的合理性假设的一个后果，或是它的一种表述方式。换句话说，所有经济活动的直接目的，只要是经济目的，就都是谋求控制满足需求的手段。正是由于商品和劳务具有可以变换为满足可能目的的手段这种特性，对它们才可

以用效用这个共同的指标来加以研究。这种普遍性的特性越强烈的事物，就越是纯经济性的事物。因此，典型的经济手段——纯效用的具体化，就是“一般交易权力(general purchasing power)”，也即一种可以满足能够同经济多少连上一点关系的一切需求的手段。

于是，严格的功利主义意义上的效用，便成了衡量合理行动成功与否的一般尺度，即衡量是否成功地掌握了为满足各种随意性目的所需要的手段的一般尺度。但是，需求仍然是行动中的终极主观因素，效用却不是。在效用的概念里把与心理学享乐主义有联系的东西统统除去，就可以逻辑清晰地得出这样的立场来了。要把效用的概念如此净化，是十分棘手的；棘手并不足怪，因为，功利主义的实证主义社会思想在基础上就是不稳定的。因此，凡是真正坚持实证主义的，向激进实证主义过渡就不可避免。对经济学家来说，心理学的享乐主义自然就成了实现这种过渡的最简捷途径。因此，在实证主义语境中，“制度学派(institutionalist)”指责正统经济理论与享乐主义在逻辑上密不可分，[45]颇道出了几分真情。因为，激进的理性主义的答案至少在其竞争方面是不能接受的，这是由于它使竞争成了多余之事；而实证主义的反智主义暗中破坏了经济合理性的假设，带来了更为严重的后果。关于经济动机的效用理论是正确的，而享乐主义则是不正确的。但这意味着要对正统的经济学理论赖以发展的整个实证主义构架进行根本性修改。这种修改的特点，就是我们对头两个深入分析对象即马歇尔和帕雷托进行论述的两个中心论题之一。

进　化

最后，应该明确地论述一下进化概念在实证主义理论中的地位。可以确切地说，从霍布斯起直到十八世纪末，这个强大思潮的主要倾向是以对不变因素彼此之间的静态调适来思考问题的。后来，才逐渐出现了以进化过程来思考问题的倾向。

进化论的第一个重要阶段是在法国激进理性主义的背景下出现的，它的第一个重要人物是孔多塞。这种思想运动把实证科学的方法论最直接地运用于分析行动的主观方面。只要它还局限于实证主义所界定的理性官能的作用的范围内，就是倾向于用静态的方法思考。但是很快人们就弄清楚，虽然理性官能是静态的，但它的产物科学知识却不是静态的，而相反地是从属于一个累积增加过程的。于是，行动不是直接由理性决定的，而是通过对条件的理性理解以及把这种理解得来的知识运用于指导行动来间接决定的。这样一来，具体结果将根据知识的充分与否而变化。

从这些考虑出发，出现了一种累积式社会变迁的理论，其中的能动因素就是不断累积的科学知识。这种理论就是社会进化的线型理论。在这个理论的发展过程中，限制行动合理性的那些因素(即前一章中说明过的无知和谬误)起了一定的作用，但这只是在发展的初级阶段才特有的，随着不断的发展它们也就逐渐消失了。任何特定阶段的非理性事物都是过程未完成的标志。

社会进化的理性主义理论是实证主义思想的一个极端。随意性需求本身很显然不足以成为能动的成分。在功利主义的基础上，同样只能由不断累积的科学知识来作为能动的成分——此时是作为手段和条件。因此，在这两种理论中，所强调的都是科学知识及其在技术上的应用。在仍属于实证主义框架之中、而不处在理性主义的极端或功利主义的极端思想中，能动性成分就一定是以某种实证主义的反智主义的术语表述的。

在最终的环境条件中没有任何能动性成分的情况下，能动性成分只能存在于改变遗传形式的因素之中，即只能存在于类似达尔文主义的偶然变异那样的因素之中(这里确定变化的决定性方向的因素是环境条件的因素)。因此，在实证主义思想的理性主义和反智主义的两个极端上，进化性的变迁过程的基本发展方向是同一个，即更好地适应环境条件。在一个极端上，适应是通过使用科学知识来直接地理性地适应，在另一极端则是通过在各种变异中进行选择来间接地适应。

但在这两个极端上，适应的过程都是线型的，即不断累积地接近于一个趋近的目标(asymptotic goal)。重要之处在于，在严格的实证主义基础上看来，这些方法是惟一可能的方法。总而言之，只有功利主义的目的才具有积极作用，它不能作为关于变迁的理论的根据。因此，只要不把目的的任何改变作为其他因素的反映，就都应该看做是这种理论中的非实证主义成分的表现。[46]

至此为止，我们已经完成了本书所论述的各种思想的背景交代。下面首先要研究的是一个处于战略性地位的问题，即经济学理论的地位及其与功利主义立场的关系。首先要加以分析的理论家是阿尔弗雷德·马歇尔；从他和科学界其他人的观点看来，他在理论方面的注意力是集中在经济问题上的。在他如何界定这些问题及他对这些问题的研究方式之中，我们会发现一些极为有趣的问题。

第二步我们将分析威尔弗莱多·帕雷托的著作。他也是一位经济学家，但是，他在用一种社会学理论来补充他的经济思想的过程中，关于这两种学科之间的关系以及这两种学科与整个实证主义体系之间的关系的问题被他明确化了。最后，将详细研究埃米尔·涂尔干的思想。涂尔干以多少有些不同的方式提出了同样一些带根本性的问题，包括实证主义传统的又一个可能的逻辑结果——社会学实证主义的地位问题，对此我们将放在讨论过他的著作以后再详细论述。对这三位理论家的研究，就是本书中对实证主义社会思想的全部论述。前面已经提到，这些论述可以认为是，试图根据这三位理论家的著作，来探讨功利主义不稳定性的后果向着与激进实证主义倾向相反的方向发展下去会发生什么情况——这正是我们的研究所关注的。

在结束这个历史的简述的时候，为了防止出现误解，还需要再交代几句。对前文已经讨论过的理论概念，可以从两种观点出发进行探讨。本书主要对其中的一种观点感兴趣，即这些理论家本人总的来说所持的观点。也就是说，把这些理论概念作为从整体上理解人类在社会中的行为的一般性理论框架来研究。就此意义而言，我们认为，而且本书的论述将相当详细地证明，无论在经验上还是方法论上，所有

各种样式的实证主义社会思想的立场，都是站不住脚的。

但这并不意味着同这些理论联系着逐渐形成的这些概念都是绝对错误的，因而对当前或将来的社会科学没有用处。相反，每一种已经形成的主要范畴，一般说来都在研究人类行为问题时有其持久的地位——当然，需要对这些概念加以限定和提炼。对这些概念的批评，不是说对它们不能适当地加以限定和限制，而是说不能声称用它们就可以恰当地形成一般社会理论的基础。如果由于我们这里为着某些理论目的，而严厉地批评了实证主义的社会理论，就认为其中所使用的概念对于任何与所有目的而言都是站不住脚的，那将是一个严重的误解。相反地，我们将力图提出一个一般性概念体系的纲要，那些概念中有价值的重要成分将会在其中得到合理的位置，以免因为对它们运用于实证主义范围内所产生的经验性结果进行总体批判，而丧失了它们中间的合理成分。[47]

[1] [边码]第52页注释中的评论也适用于这个观点。

[2] 关于这两个概念以及它们在十八世纪和十九世纪初的思想中的关系，见O.H.泰勒(O.H.Taylor)1929年11月和1930年2月在《经济学季刊》发表的两篇文章。对于自然法概念在基督教思想各个阶段的演变过程以及它在近古思想中的早期形态的演变过程，特罗尔奇(E.Troeltsch)所著《基督教教会的社会学说》(Social Teaching of the Christian Churches)一书作了极好的论述。

[3] 本章不想按照所有著作家的重要性对他们进行讨论，将只选择几种具体的理论进行讨论，这些理论便于展示我们所关心的总的思想体系的各种逻辑可能性。有许多其他具体理论也是这样。

[4] 托马斯·霍布斯：《利维坦》，人人丛书版，第24页。

[5] 同上书，第24页。霍布斯的一般哲学观点，倾向于在动机的规律中把情感通过机械论的心理学同一个唯物论的基础联系起来。但是这种倾向在他对社会行动的分析中没有什么实质性作用，因此此处无须加以考虑。

[6] 《利维坦》，第43页。

[7] 同上书，第63页。

[8] 同上书，第66页。

[9] 《利维坦》，第65页。

[10] 可以与之相比拟的，主要是在经验上同样不可或缺的合理性的问题，但是秩序问题对于我们目前的分析更为重要。

[11] 只有从实证主义的立场出发，可理解性才被局限于经验科学。这就导致了这一僵硬的两性局面：或者在科学上是可以理解的，或者是随意的混乱。因而对实证主义者来说，科学的局限就是人类理解力的极限。

[12] 作为实际秩序来看，纯粹的功利主义体系在本质上是不稳定现象，不可能在经验上存在。

[13] 约翰·洛克：《政府论两篇》，人人丛书版，第119页。

[14] 《利维坦》，第119页。

[15] 参见伊利·阿勒维：《哲学激进主义的形成》(La formation du radicalisme philosophique)，第三卷。它对功利主义思想的各个方面作了最透彻的说明，这对本书是重要的。它对形成我们所作的这个历史性回顾很有价值。

[16] 这里介绍的洛克同霍布斯相反的主张，到底是不是一厢情愿，这个问题现在不是重要的。在某种意义上，洛克在事实上更接近于正确。但是依照功利主义体系不能恰当地阐述他的下述正确认识，即在政府瓦解以后大多数社会并不会陷于混乱，以及，因此除了对政府的强制力的惧怕之外，还必然有别的规范性秩序。在科学不成熟的情况下，经常发生这样的事，即在经验视野中最接近于事实上的正确的那些思想家，在理论上是最没有洞察力的。洛克的态度虽然比较“合情合理”，但他没有能够把他内含的规范性的假设与公认的事实适当地区别开来；与他相比，霍布斯坚定地坚持对功利主义假设的推论加以发挥，则是一个较大的科学成就，尽管霍布斯在理论上的连贯性导致他犯了一些实际方面的错误，如夸大对革命的影响的恐惧。洛克虽然是正确的，但推理错误。应该记住，科学成就是系统的理论分析与经验观察相结合的产物。如果某个理论体系只是部分地适合已知事实，那么只要肯承认理论的谬误和理论的矛盾点，就可以得到更正确和更符合事实的说明。但是事实上的正确性并非科学的惟一目的，它必须与对已知事实的彻底的理论理解相结合，并得到正确的说明。

[17] 约翰·洛克，前引书，第五章。

[18] 同上书，第130页。

[19] 同上。

[20] 亚当·斯密：《国富论》(Wealth of Nations)，E.坎南编，第一卷，第74—75页。

[21] 参见O.H.泰勒：《经济理论和社会生活中的某些非经济成分》，载《经济学探索——纪念F.W.陶西格论文集》，第390页。

[22] “本性”与“自然”在原文中都是nature，而利益的“天然同一性”，则是natural identity。——译注

[23] 马尔萨斯思想的所有重要之点都详见《人口论》(Essay on the Principle of Population)(第一版)，该书最近由皇家经济学会再版，在前面引用过的阿勒维的著作中也有精确论述。

[24] 见L.J.亨德森：《环境的适应》(The Fitness of the Environment)，其中的某些事为这种乐观主义提供了有部分科学性的依据。

[25] 马尔萨斯试图把这些事实在神学上理性化，在这里是无关的。

[26] 这一点也许证明大自然由于上面提到的“恶作剧”在良心上感到痛苦。

[27] 无疑还有一些非直系的前驱，马基雅维里(Machiavelli)就是著名的一例。

[28] 阿勒维，前引书，第三卷，第一章。

[29] 关于工资基金理论及其历史，见F.W.陶西格：《工资与资本》(Wages and Capital)。

[30] 关于马克思的这个观点，我所见到的最有启发性的讨论是林赛(A.D.Lindsay)的《卡尔·马克思的资本论》(Karl Marx's Capital)一书。在说明背景方面，林赛已经说明主要依靠阿勒维的著作。

[31] 约翰·斯图尔特·穆勒(John Stuart Mill)：《政治经济学原理》(Principles of Political Economy)，W.J.阿什利(Ashley)编，第416页。

[32] 参见帕雷托对马克思的论述——《社会主义制度》(Systèmes socialistes)，第二卷，第十五章。帕雷托虽然否定了马克思的专业性经济理论，却高度赞扬了他对阶级斗争的重视。然而，在帕雷托看来，阶级斗争是一种社会学因素而不是经济学因素。

[33] 许多全部否定马克思的现代经济学家的错误是，他们批评了马克思经济学的陈旧形式(这是正确的)，而没有回到马克思据以作为他与古典经济

学家最主要分歧点的基础的真正重要命题上来。这样，他们“把孩子同洗澡水一块儿泼出去了”。他们这样做，主要是因为他们总的说来是赞同利益天然同一性这个暗含的假设。鲍伯(M.M.Bober)的《卡尔·马克思对历史的解释》(Karl Marx's Interpretation of History)一书是很好的例子。

[34] 参见第十三章。

[35] 这个问题之所以得到“解决”，是因为它被认为变得没有意义了。

[36] “适者生存的原则可以看做是对李嘉图经济学的一个深刻概括。”见凯恩斯(J.M.Keynes)：《自由放任主义的终结》(The End of Laissez Faire)，新共和版，第17页。

[37] 我们实际研究的是具体的社会环境，从这点上说，作为一种人类行动一般理论的行为主义观点中，显然包含有第二章中讨论过的循环论证。

[38] 大多数行为主义者的著作中所实际研究的个人，自然都是在社会环境下的具体的个人。只有在把这个体系扩大应用于对人类行为进行一般性因素分析的时候，才会出现这种激进的生物学的结果。

[39] 在此重复这个表述的理由是不必要的。参见第二章。

[40] 是在行为主义的特定意义上的。在这种意义上，科学资料总的来说确实只局限于能够以化学和物理学概念体系加以表述的事实。所有其他事实干脆就不被承认是事实，因而就都排除掉了。

[41] 在经验上和在逻辑上都是闭合的。

[42] 这样，享乐主义就是两种在逻辑上可能的极端类型的结合体：从应用手段—目的图式来说，是理性主义的；在用来解释其特殊功能方式的人性理论中，则是反智主义的。

[43] “自然”在原文中为nature，“人性”在原文中为human nature，因而“人性的法则”亦即“人的自然法”。——译注

[44] 它和达尔文主义的惟一区别是排除了选择的必要性。它的基础成了拉马克的生物学及其后天特性遗传学说。拉马克确实是与这种理性主义的思想倾向紧密联系的，就像达尔文与实证主义的反智主义紧密联系一样。

[45] 见米切尔(W.C.Mitchell)：《人类行为与经济学》(Human Behavior and Economics)，《经济学季刊》，1914年11月。T.凡布伦：《经济科学的偏见》(Preconceptions of Economic Science)，见《科学在现代文明中的地位》(The Place of Science in Modern Civilization)。

[46] 在第四章中，将论述这个命题对于说明马歇尔思想中的某些成分的意义的重要性。

[47] 制度学派对正统经济学理论的概念工具进行的否定是这方面的好例子。他们使用这些概念进行的批评，在结论方面常常在经验上是正确的；但在理论的层次上，他们照样错得一塌糊涂，因为他们看不到，怎样才能避免把同样的概念使用于不同的概念框架所造成的后果。

第二部分

源于实证主义传统的
唯意志论行动理论的出现

第四章　阿尔弗雷德·马歇尔：需求和行动及经济学的范围问题[1]

第三章中已经讲到，以利益的天然同一性为前提的那个功利主义思想流派，着重于从经济关系理论的分析来研究人类行动。古典经济学就反映了这种倾向，其中的几个突出侧面我们已经进行了概要的考察。到了十九世纪最后四分之一的时候，这个思想形态发展到了一个新的阶段。它虽然还属于这种功利主义流派的逻辑框架，在经济理论内部的结构上却发生了重大变化。因此熊彼特教授已经正确地把现代效用学说同古典理论体系明确加以区分。[2]

边际效用原理的发现具有伟大的革命意义，它标志着一个新时代的来临。如前所述，劳动价值理论来源于洛克关于自然状态的概念。从这一点来说，劳动价值理论在古典经济学体系中所处的地位，是可以理解的。但是，至迟到了李嘉图的时候，用这种理论说明问题已经非常困难，以至于引起了李嘉图的严重忧虑。[3]但是在其后的五十年间，古典经济学体系仍然维持了它的科学权威地位，这主要是由于没有找到更好的理论来取代它。

从技术角度来看，主要的困难是对于需求方面的价值[4]问题未能找到令人满意的解决办法。人们都承认，物品的稀缺是价值的必要条件；同时，从“主观”方面来说，古典经济理论中的价值包括两个不同的方面，叫做“交换价值”和“使用价值”。困难在于如何把两者联系起来。在缺乏这个联系原则的情况下，只好转而求助于供应状况。边际效用的观念就弥补了缺少的这个环节。它建立在这样一种见解的基础之上，即对需求的一方来说，与决定交换价值有关的，不是每一单位

时间消费的商品总量的使用价值，而是这个使用价值——即“总效用”——以外、可被看做是由于供应方面在最后一个单位时间产生的增长部分；也就是消费率稍有变化时所造成的差别。这种使用价值或效用的增值，就叫做边际效用。这个基本原理一经发现并付诸使用，就合乎逻辑地随之出现了经济理论的具有深远意义的改造，从而把古典经济学体系中的主要特点排除掉了。正是应该在这种背景之下理解马歇尔与本书论点的联系；在英语国家，他是这一进程中最显著的人物。

活动和效用理论

在研究主要论题之前，应该先叙述一下马歇尔思想的一个重要特征——即它所号称的经验主义。马歇尔对“冗长的演绎推理”[5]非常怀疑。他始终认为经济学研究对象是属于具体现象范围的——是“对人们日常生活事务的研究”。[6]马歇尔虽然没有明确地说经济学是包罗万象的，却一直拒绝系统地说明它与其他社会科学之间的联系。在这种经验主义方面，马歇尔与他在英国经济学界的前辈和同辈是完全相同的。他们谁也不可能采取任何其他立场——但其后果却同样重要。而且，他过分小心翼翼地试图紧紧盯住他所研究的范围(当时的商业和劳动)的具体事实。[7]

尽管持有这样的经验主义立场，马歇尔建立在效用概念上的经济学理论思想的重要性是无可怀疑的。虽然他不是第一个发表边际效用原理的人，但凯恩斯权威性地宣布，马歇尔是独立地发现这个原理的。[8]在作为研究财富的科学的经济学概念里，效用居于中心位置实际上是必然的。因为，现代的财富概念是建立在效用概念之上的；只要财富是一个量，它就包含着“满足”或“效用”。[9]当然这也适用于“生产”，生产就是生产效用。因此，物质商品也是以效用概念为基础的，因为它是效用的载体或者能够满足需要。在这个基础上，马歇尔建立了一个庞大的理论结构。在谈到马歇尔发现了边际效用时，凯恩

斯把他比做瓦特。他说，马歇尔像瓦特一样，“静悄悄地坐下来制造一部发动机。”[10]这部发动机很明确地是以他发现的新原理为基础制造的，就像瓦特制造的发动机一样。

在这方面看来，马歇尔经济学理论的两个出发点是效用概念和边际观念。其重要结果之一是消费者剩余(consumers' surplus)的概念。但是他主要的推理思路使他遇到了一般价值的问题；在这个问题里，他本人的另一个概念，即替代原理(principle of substitution)起着很大的作用。这反过来又引起了用效用观点对生产成本加以规定性的解释，这种解释与我们现在常说的机会成本(opportunity cost)基本上是相同的，亨德森称之为转让成本(transference cost)。[11]用同样的方法分析生产者的价值，则又呈现出问题的另一方面，即财富分配理论。这个理论中的主要概念——边际生产率(marginal productivity)概念，也是从效用概念衍生出来的；因为经济学意义上(区别于技术意义上)的“生产”，就是对满足需要的手段的分配。最后，整个观点被概括为最大限度满足学说(doctrine of maximum satisfaction)。马歇尔虽然以消费者剩余和其他限定对这个学说有很重要的批评，但他仍然承认这个学说是基本有效的。

马歇尔经济思想中的这个方面，形成了依赖于某些假设并且在特定范围内总的说来有效的一个单一的自成体系的整体、一个逻辑体系。对其中最重要的一些假设可以总结如下：(1)整个制度是建立在竞争基础上的。马歇尔也考虑到了垄断，但却是分开考虑的。对他来说，“正常”一词通常意味着“竞争”——至少在相对意义上是这样的。[12](2)这个体系假设需求的产生与满足需求过程的效用方面无关，也就是说，需求在经济平衡问题中是常量。整个概念与满足既定需求是相关的，与这些需求为什么存在则无关。(3)假设所有非固定经济资源实际都是流动的和可分的。(4)行动必须合理地指向满足需求。应该注意的是，所满足的是作为消费者而不是作为生产者的人们的需求；并且，在竞争条件下，暴力和欺诈这两个因素都被排除在外了。这部分地是由于竞争的压力造成的，除此之外，还因为有一个建立竞争规则

并对违反规则者进行处罚的合法权威。

效用理论有两个贡献。首先，在以上假设有效和可行的情况下，它说明了经济过程为什么是如此这般的。其次，它提供了一种经济效能的准则，即在一定条件下对资源的最佳分配和最大限度地满足需求。这两种结果都被马歇尔加以应用了。需要注意的是，对经济概念的规范性应用特别依赖于上述的两个假设：需求的独立性和行动的合理性。一方面，满足已知的需求是借以评价一个经济过程的效能或合意性的惟一可行标准。如果目的本身随着达到目的的过程而变化，那个标准也就不复存在了；这个论点就成了循环论证。另一方面，满足需求这个过程本身，就是对行动的合理性的最概括和最明显的说明。合理性这个概念如果不同一定的目的联系起来，它就是毫无意义的；[13]同样，若不是就其与合理的满足需求的不同方面来着眼，不合理的满足需求也就没有意义了。当然，这并不是说所有的行动即使从这种狭隘的意义上说实际上都是合理的；而仅仅是指，行动的合理性是衡量叫做“经济”的抽象行动的一个主要标准。下面将讨论马歇尔对这两种假设对于具体世界的正确性究竟信奉到什么程度。

不能认为，马歇尔思想中的这种成分，是在他的著作中脱离他的其他观点形成的一个完整的逻辑体系，而且他自己也并不承认如此。他的经验主义使他不能做到这一点。同时，他在做出上面这些假设的时候也并不总是很明确的。相反，在他的思想体系里，这些成分与其他思想成分紧密交织在一起。这是马歇尔以“冗长的推理”毫无用处为借口，拒绝为他的抽象观点推导出逻辑结论的自然结果。但是，有必要对他的这种未明确表述出来的逻辑体系的概况进行描述，以期通过对照的方法来清楚地了解他的学说的另一个方面(本书对此特别感兴趣)。值得注意的是，凯恩斯列举的马歇尔的《经济学原理》一书的各个主要贡献，在这个体系中都是适合的；[14]只有以下几点例外：时间因素，这是《经济学原理》的重大贡献，但是对我们现在研究的问题没有任何影响；[15]叙述历史的各个部分以及对李嘉图—杰文斯争论的所谓结论。这两点将在以后讨论。由于凯恩斯把效用成分摆到

了显著的地位，并且马歇尔的一些追随者(特别是亨德森)在他们的著作中把它进一步突出了，因此，我们有理由把它称为马歇尔专业经济学理论的支柱。但是，这种理论对马歇尔的整个思想具有怎样的支配作用，这一点我们在讨论过程中必须要搞清楚。最后凯恩斯在列举《经济学原理》的贡献时，根本没有提到马歇尔对于生产要素的供应的论述，这可能是意味深长的——马歇尔自己对这个问题很重视，而且这一点肯定是他与他的前辈在某些重要方面分道扬镳的标志。

为了剖析马歇尔思想中除了效用理论外的其他成分，最好是从他的经济学的各种定义入手。他在《经济学原理》中给出的第一个定义，是前面引过的这样一句话，即“对人类日常生活事务的研究。”[16]这句话当然是够包罗万象的了。接着的一句话对此作了限定：“它考察的是个人行动和社会行动中与获得和使用物质生活必需品有密切联系的那些部分”[17]。但是，马歇尔未能局限于“物质的”[18]必需品。在其他场合，他把经济学说成是特别关注用货币来“衡量一个人的动机的力量”[19]的一门科学，“正是这种明晰和精确的货币尺度使得经济学胜过了其他所有对人进行研究的科学。”[20]然而，不管用货币衡量的可行性对马歇尔来说在某些方面是多么重要，[21]他关于经济学范围的概念如此广阔的真正意图却在其他方面。后来，在《经济学原理》一书的开头部分说明经济学的研究范围的时候，马歇尔接着说道：“因此，它一方面是对财富的研究，另一方面更重要的是对人的研究的一部分。因为，人的特性(character)[22]是由他每日从事的工作以及由此获得的物质财富形成的，这一点远胜于除了他的宗教理想之外的任何其他影响……”[23]马歇尔在此明确指出，对满足需求的机制(它是效用理论的主题)的研究，仅仅是经济学的一部分，而且是较次要的部分；更重要的是经济条件与人类特性的关系问题。

马歇尔发现这种关系的一个方面，是贫困使人类的品性低下，并从而使工业的效率降低。虽然贫困问题在他的思想中占据了首要的地位[24]，他对这个问题的论述仍然可以认为主要是从效用概念出发的。他对人的特性感兴趣的另一个方面也是我们这里最有兴味的。他

认为本身在很大程度上即是目的而无外在动机的经济活动类型，是形成人类特性中最高贵品质的主要力量，也是这些高贵品质的主要表现场所。

在马歇尔心目中的这些经济活动类型和人的特性是什么，主要可以在他关于“自由工业和企业”的论述中找到具体的说明，它们是同“自由工业和企业”紧密联系着的。这些美德包括两种：一方面是活力、首创精神、进取心，另一方面是合理性、节俭、勤奋和正当经营。与之相对照的一方面是懒散、迟钝、屈从习惯和庸庸碌碌，另一方面是奢华、铺张、浪费和言而无信。马歇尔深信，人的特性中的这些品质以及培育和表现这些品质的活动，具有绝对的价值和重要的作用——这是他把对人的研究同对财富的研究一起归入他的经济学定义的主要原因，也是他的总体思想中与“效用经济学”并驾齐驱的内容。本书研究马歇尔的著作，主要就是要对此加以证明。

前面已经谈过，按照严格的解释，效用经济学不得不假定它所研究的满足需求中的需求作为数据是给定的。正是在这个假定能否证明属实的问题上，马歇尔对于经济活动的注意点才初次显露出来，其表现形式部分地决定了他在一个重要的专门理论问题上的立场。

正是由于马歇尔对效用理论进行了非常深入的研究，他研究需求这个问题时所持的谨慎态度就更显得突出。虽然马歇尔也承认，“需求或消费问题最近遭到了某种程度的忽视”[25]，并且“越来越多的人相信，李嘉图总是不适当地强调生产成本已经造成了危害，”[26]但他仍然勇敢地为李嘉图辩护，说李嘉图主要是被人误解了，而不在于他的错误。马歇尔明确地拒绝把消费理论作为“经济学的科学基础”，在他对需求问题的整个论述中，最突出的是要人提防容易产生的误解，而不是强调他对这个研究的积极贡献。

这些容易产生的误解是什么呢?这显然与怀疑边际效用原理或消费者剩余原理的十全十美无关。[27]使他感到担心的不是积极的错误，而是由于疏忽所引起的消极错误。下面这段值得注意的话，暗示了他认为可能受到忽视的问题：“孤立地研究他的[人的]生活的经济方

面之所以有益，仅仅是临时的权宜之计；在把这个方面作为整体[28]放到一起考虑的时候应该小心从事。现在对这一点需要特别强调，因为有迹象表明，由于李嘉图及其追随者比较而言忽视了关于需求问题的研究，因此所引起的反弹已经走向了相反的极端。重复一下他们有些过于专门地详细论述了的伟大真理[29]仍然是很重要的。这个伟大的真理就是：虽然需求是低级动物生活的支配者，但要想探寻人类历史发展的基调，就必须从人类的努力和活动方式的变化中去寻找。”[30]

很明显，人类活动对需求的影响的重要性，决不仅仅是一个一般的断语。从马歇尔对李嘉图及其追随者的论述可以看出，他同样认为，古典劳动价值理论作为一种专门理论能够考虑到这个事实正是它的一大优点，而强调需求的效用理论却有忽视这一事实的危险。但是从经济学理论的专业观点来看，劳动价值理论和效用理论之间的关系是，后者比前者对某些一定的事实所作的解释范围更广也更准确；也就是说，劳动价值理论作为更广泛的效用理论中的一种特例是正确的，它要依赖于某些附加的假设，[31]这些假设在以后的许多理论家看来，比效用理论中的假设更值得怀疑。当然，李嘉图是一个纯粹的理论家。就可以查实的情况来说，他对于需求对动物以及人类行为的作用问题没有什么论述，[32]即使有，当然也与他那相对来说比较狭隘的理论范围无关。而且如果有人说，李嘉图主要致力于生产成本问题是因为他意识到了这个问题更为重要(马歇尔就这样说)，这似乎纯粹是虚构的。[33]虽然他确实意识到了需求的重要性，但他却没有理解它的作用。事实上，正是因为他不能理解总体效用和边际效用的区别，他才不得不转而求其次，以劳动成本作为说明问题的原理，而这个原理的缺点他本人就看得很清楚。假如他知道边际效用原理，他也就不大可能被当做劳动价值论的倡导者了——而马歇尔却是这样看的。

马歇尔本人关于效用问题的理论学说，已经足以说明他与李嘉图是分道而驰的，[34]但是为什么他还如此强烈地为李嘉图辩解，甚至

在李嘉图那儿看出了他关于非理论性问题的观点(而李嘉图自己是否持有这种观点却是大可怀疑的)?为什么他对为自己辩解的关切，远远超出了在经济理论上对那种认为他过分强调了需求的疑虑进行驳斥的必要性之外?为什么他如此执著于供应问题的重要性?[35]这些问题确实都是非常复杂的，并且对任何范围广泛的经济政策都会产生极其重要的影响。马歇尔就是出于这两方面的原因对它们产生了兴趣。但是现在说来还有一个更重要的原因。马歇尔对供应，特别是生产要素的供应问题感兴趣的主要动机之一——更可能是惟一的主要动机——无疑是：经济生活中表现出来的活力类型、活动类型和特性的类型，同专门的经济理论正是在这个问题上发生了最直接的紧密联系。[36]

如果把经济秩序严格地视为满足需求的机制，就会把满足需求过程中的活动化约为达到某一目的的手段，而在这些活动中表现出来的人类品性也就被化约成同样的手段了。[37]但是马歇尔即使是出于方法论方面的有限考虑，也很不愿意接受这个含义，因为，对他来说，人类特性的发展变化是人类生活中的主要问题。因此，即使是在更为抽象的经济学问题中，他也主要是对与社会生活的这些方面最有关的问题感兴趣。他的这种兴趣甚至影响到他对需求问题本身的分析，所以他说："对研究需求的科学的主要兴趣，来自于研究努力与活动的科学。这两方面的研究互为补充，两者之中任何一项研究离开了另外一项都是不完整的。"[38]但是，马歇尔毫不含糊地对于这两者的相对重要性表示了自己的看法："如果可以说两者当中的哪一项研究，无论从经济方面或任何其他方面都更能解释人类历史，那也是关于活动的科学而不是关于需求的科学。"[39]即使是在价值理论中，他也明确拒绝对需求不加探本溯源就用来作为终极数据。[40]

而且，马歇尔之断定活动的重要性，不仅是为了消解对需求问题的过度强调，而且直接成为他的积极的消费理论的一部分。这个理论中围绕着边际效用和消费者剩余原理的部分与满足需求的活动无关，但是，就马歇尔提出的任何更为积极的理论来说，都是以需求与活动之间的关系为基础的。先来看看他关于生活标准的学说。马歇尔没有

像他的古典经济学前辈那样，把用以限制人口增长的生活习俗都包括在生活标准之内，而是把他所说的“生活标准”和“舒适”的标准加以严格区别。前者的意思是“随需求调节的活动的标准。”[41]提高这个标准意味着“提高智力、精力和自我尊重；将导致在花费方面更加小心谨慎和需要更多的判断力，避免那些只满足食欲但不能给予力量的食物和饮料，并避免对精神和肉体都无益的生活方式。”[42]而提高舒适标准“可能意味着只是增加人为的需要，其中最突出的可能是偏于肉体方面的需要。”[43]对于提出这个学说的初始理论用途来说，这种区别可能像是没有意义的。但是按照马歇尔对这些满足需求的活动本身的兴趣说来，“随这种活动调节的”需求的变化和“人为的”[44]需求的变化之间的区别，就是重要的了。

再进一步说，对于马歇尔关于需求问题的陈述加以仔细推敲，可以发现他把需求分为三类。当他在没有任何限定的情况下使用这个术语时(例如在前引的关于“伟大的真理”那一段里)或者当他说“人类发展的早期阶段的需求所引起的人类活动”[45]时，这种支配低级动物和人的早期阶段的需求，不是一般意义上的需求，而只是生物性的需要。[46]

毫无疑问，除了那些认为人的所有行动完全是由生物性的生存竞争所决定的社会学家以外，大多数社会学家都同意马歇尔的观点，即这种特殊意义上的需求不能恰当地对行动进行解释。但是为什么这么狭隘地用需求本身来说明需求呢?大多数效用经济学的现代拥护者肯定不会这样做。

第二类指的是“随活动调节的”需求，这些需求是“生活标准”的一部分，满足这些需求可以“给予力量”，即提高劳动效率。[47]马歇尔说：“每一步新提高都应当被看做是产生新的需求的新的活动的发展”时，所指的就是这一类需求。[48]他只对这类非生物性需求冠之以“自然的”这个形容词。而且这个所谓的自然，部分是由于这类需求不仅仅是随活动来“调节”的，而且更其是由这种活动所引起的。最后，第三类包括与“舒适标准”有关的需求。提高这种需求“可能意味着

只是增加人为的需要，其中最突出的可能是偏于肉体方面的需要。”这种需求看来完全是恣意妄为的，在生活中没有坚实基础。[49]

至此，已经足以清楚地说明马歇尔的下述观点，即文明人类之所以超过动物和野蛮状态，乃是由于他们全心全意地献身于一些特殊的活动，于是人类的某类特性发展起来。不随这些活动调节的需求，即使从经济学角度来说，也不是最终目的，而只是“人为的”。生活的真正目标在于那些本身被当做目的来追求的活动。[50]马歇尔所说“对研究需求的科学的主要兴趣，来自于研究努力与活动的科学”，似乎指的就是这个意思。

生产要素的供应

围绕经济学的范围进行的最大争论，可能是单靠经济学能够在多大程度上说明生产要素的供应问题。古典经济学家们把他们的信心建立在马尔萨斯的人口学说上，他们的主张范围非常广泛。这种观点最近确实遭到强烈的反动。经济学家们正在越来越倾向于把负担转嫁给心理学家或社会学家。但是和他对待生产成本的态度一样，马歇尔在这个问题上坚持传统的观点，试图在自己的经济学的框架内建立起一种完整的人口、劳力(labor exertion)和储蓄的理论。[51]

在论述劳动供应问题的第一个方面，即劳动供应的紧张程度方面，马歇尔认为它与工资有明确的函数关系。他关于这个问题最概括的表述是：“我们可以这样说，增加报酬可以立即引起有效劳动的增加，这是一条规律。这一规律的例外情况很少是大范围的……”[52]从上下文看来，他很明显地是在考虑报酬对个人努力的直接作用。

当然，马歇尔并不认为这种关系是普遍的。但是，他所提出的主要例外非常引人注目：“经验似乎表明，如果工资提高到只需较少的劳动就能得到惯常的享受，那么越是无知和迟钝的种族和个人(特别是如果他们生活在南方的话)，他们工作的时间就越短，而且工作时

也越不努力。但是，那些思想境界比较开阔、性格比较坚毅而开朗的人，则可能报酬越高就工作得越卖力，工作时间也越长，除非他们宁愿转而从事比获得物质利益更高目的的活动。”[53]

对于马歇尔认为是存在着的对增加报酬的反应方式，通常有两种解释。一种是享乐主义的解释。然而，这种解释在说明超过一定限度的追求时便产生了困难，除非把悠闲安逸假设成没有享乐主义的价值，而这是不可能的。马歇尔对于比较先进的民族旨在获取的活动(acquisitive activity)没有加以任何限定，这一事实本身就使得他在说明这种情况时不可能严格坚持享乐主义观点。[54]第二种解释是一种获取的本能的假设，它至少有避开这种困难的长处。本能是毫不顾及结果的。但是如果把“思想境界比较开阔的人”说成是受一种本能的支配，而这种“本能”却主宰不了“比较无知”的人，那将是十分奇怪的。恰恰相反，马歇尔也不是这样解释的。“比较无知和迟钝的种族”的行为，使人很容易联想到部分是由享乐思想、部分是由本能引起的；但是较为开化的人们的行为则是因为“生活标准”的提高，包括由于新的活动产生了新的需求所决定的。按照马歇尔的解释，现代人在他们的工资增加以后之所以愿意多工作而不是少工作，就是出于这个原因，而既不是由于享乐思想，也不是由于本能的贪婪。[55]

当然不应忘记马歇尔提出的一个例外情况——有些人“宁愿转而从事比获得物质利益更高目的的活动。”但值得注意的似乎是，他赋予这种情况的重要性是如此之少而非如此之多；他使用的最强烈的措词是这种情况“并不缺乏重要性。”[56]这里丝毫没有追求经济利益这种卑劣欲望的意思。我们确实可以说，马歇尔在总体上认为商业领域[57]是发挥人类特性中最高贵的品质的主要场所。在这个过程中获得的财富不是目的，而只是一种副产品，并且是一种并非没有危险的副产品。[58]

应该注意到，就马歇尔的“活动”本身即是目标、工作即是“生活的目的”来说，没有理由认为活动的发展会导致劳力仅仅随着工资变化就有更大的回应。恰恰相反，它应当引起对于单纯的工资的淡漠，至

少在工资达到可以使体力充分发挥的必要水平以上时是如此。但是在马歇尔看来，活动的发展不是一个孤立的过程，需求总是随之而扩大，这些需求都是随活动调节或由活动引起的。这种回应显然是从活动与随活动调节的扩大需求之间的相互关系中衍生出来的。然而，引人注目的是，马歇尔总把这种回应设想为是向上的，即增加报酬就会导致提高工作效率。虽然他自己没有这样明确地说，但是读者会从而想到只有生理学的或享乐主义的原因才会导致相反的关系。[59]还应该注意到，马歇尔在这里考虑的需求的扩大，涉及到一种非常特殊类别的需求，即“随活动调节”的需求。其他需求(“不过是伪需求的增加”)，就要导致大不相同的结果。

如此，马歇尔在关于劳力的论述中，保留了他的先辈的基本学说，即努力与报酬之间紧密的函数关系，但是起码在解释现代的情况时他抛弃了他们的享乐主义观点，而代之以他自己不断提高的生活标准以及随活动调节的需求的概念。他对人口问题的论述也与此非常相似，也是在表面上坚持了他的前辈的学说，但用他自己的方式加以重新解释了。他一开始就宣布，马尔萨斯关于人口供应问题的学说是基本正确的。[60]并且，在更加具体地探讨这个学说的含义时，他似乎认为马尔萨斯的观点原原本本地适合于历史上的多数时期，甚至今天也适用。他说：“在世界的大部分地区，工资几乎[61]都受所谓铁的法则或铜的法则的支配，这个法则把工资水平同抚育和供养一个颇为低效能的劳动者阶级的花销紧紧联系在一起。”[62]如其他大多数马尔萨斯主义者一样，马歇尔并不认为在这种时候只有积极的控制才发挥作用，他也多次提到了若干种预防性措施，特别是制度性的措施。[63]但是，他仍然坚持那个主要论点，其实质就是固定的生活标准。随着经济情况的变化而变化的是人数，而不是标准。

但是，马歇尔明确地否认工资铁律适用于现代西方国家。西方世界已经莫名其妙地冲破了这个恶性循环。然而，他总结这个问题时认为，“相当于劳动收入增长额的其他东西提高了劳动增长率。”换句话说，即使在西方国家，劳动的供应一般也是经济原因的反应。但这样

一来区别何在呢?除非马尔萨斯的法则丝毫未能废弃，否则只能以前引一句话中马歇尔对劳动一词的说明来解释。从上下文可以看出，它不可能单纯指劳动者的数量；在西方世界，它的“增长”还包括随着生活标准提高而出现的效率提高。他指出，“即使在今天的英国，人口主体的大部分消费都是用于维持生活和精力的——在这些严格说来还不属于提高效率的经济手段的开销中，大部分有助于使人们培养成随机应变的进取习性，使生活丰富多彩——若非如此，人们将变得笨拙迟钝、毫无建树，虽然他们擅于苦干。”[64]因此，“高效率劳动所得的收入，与供养和培育高效率工人以及维持和充分发挥其能量所需要的最低开销相比，高不了多少。”[65]于是，随着实际工资的提高，“劳动量”增加了，尽管工人数量至少并没有按同一比例增加。工资除了产生劳动的成本之外几乎没有什么多余，因为效率的提高(直接或间接地由工资的提高所引起的)与产生劳动所需的成本几乎是同步的。

效率的提高又由于活动提高到了更高的水平。因此，马歇尔一方面在形式上坚持古典经济学关于劳动的供应随着劳动的需求价格而变化这一规律，另一方面至少在说明现代西方国家的情况时，又根据他自己关于活动的重要性的中心思想加以一番解释，这是他与马尔萨斯的一个根本性分歧。还应该注意的是，他的解释与他关于需求的分类相一致。当人类受动物性需求(如繁殖本能)或一个固定的生活标准(“舒适标准”)支配的时候，工资铁律是适用的。人类只有通过提高“生活标准”才能逃脱这个法则，而提高生活水准的基本因素正是需求所据以调节的那种活动。

在资本的供应和储蓄的动机等问题上，马歇尔的论述没有关于劳动的供应问题那样多。但是，他所作出的论述可以用同样方式来理解。他明确地说：“资本利率的提高……将增加储蓄量。……提高利率将促进储蓄的愿望，这几乎是一条普遍规律；它还常常增加储蓄的能力。”[66]这样，马歇尔就明确地坚持了利息和储蓄量之间的函数关系。但是，他显然并不认为为了将来利益的享乐愿望是储蓄的主要动机，并不认为凡是超出基本的享乐主义的动机都有助于促使人们去工

作。恰恰相反，他认为，储蓄的动机是非常复杂的；替别人着想，特别是家庭感情在这里起着很大作用。[67]实际上，下面这段话已经触及了利息主要是吸引储蓄的诱饵这一古老的传统观念："虽然人性保持不变，利率的每一次降低似乎都会引起更多的人减少储蓄，否则的话他们是不会减少储蓄的。"[68]他强调的重点是，储蓄的习惯更是合理性的标志，而不是享乐主义行为的标志。[69]

但是，就这样也没有解释为什么储蓄额就得随着利率的增长而无限增长。如果否定积蓄的本能(马歇尔无疑就是这样)，那么只能从他思想中经常出现的那个基本原则中找到解释。随着人们生活标准的提高，"坚毅的品质"就不断增长，随此产生的品格之一是更加清楚地意识到将来，并为未来越来越多的新的需求进行筹谋，而这些新的需求是由新的活动产生出来的。在这个基础上，对提高利率的如此反应就变得可以理解了，尽管储蓄之所以对利率作出较大的反应的决定性原因，是对于将来的意识的清晰程度。更确切地说，储蓄总额的增长是将来的新的需求所带来的结果，它与所得报酬比率的变化无关。

实际成本

马歇尔的实际成本学说与我们刚才研究的问题有密切的关系，因此，有必要简要地加以探讨。很明显，从货币角度来说，他认为价值倾向于与生产的边际成本相等，并且把这个学说扩展到这些要素本身的生产中去了。马歇尔相信生产要素主要是受它们与价格之间的函数关系支配的，毫无疑问，这就是承认下述命题，即劳动、资本和"经营力量(bussiness power)"得到的收入，与它们的实际生产成本是正好成比例的。[70]

前面讲到，马歇尔的替代原理使他对实际成本的解释与他的总的效用学说相一致——这种解释现在一般叫做"机会成本"。但这个概念仅适用于任何特定的生产者为某一目的而使用的成本，而不包括其他

可能的使用。它与这种资源本身生产的成本无关。[71]但是当马歇尔用生产过程中必需的“努力和损失”来把实际成本同生产的货币成本加以区别的时候，[72]他对生产要素本身的生产的巨大兴趣表明，他并没有把“损失”局限于这个被限定的意义上，当然，“努力”也完全不适合于机会成本的概念。那么，他的实际成本的意思是什么呢?

首先是劳动成本。对实际劳动成本有两种主要解释：生理学的和享乐主义的。在马尔萨斯主义较为戏剧化的样式中似乎包含了生理学方面的含义，尽管生活标准所起的作用对这层含义有所限制。在这种意义上，马歇尔可能认为，在“较为无知和迟钝的种族”中，人口是部分地随着食物供应而机械地变化的，因而劳动供应也是如此变化的。而且，关于“劳动量”的“蒸汽机”理论不仅仅是在劳动者的人数上站得住脚，因为个人工作效率也可能由于纯粹生理学方面的原因随生活标准而变化。马歇尔特别指出，这个因素即使在他所处时代[73]的英国也是相当主要的，对不发达国家当然也是如此。因此，他认为生理学上的原因作为劳动供应的因素绝对不容忽视。

另一方面，马歇尔经常提到(特别在他考虑的是他所谓的“常规必需品”和“习惯性的舒适”而不是严格意义的必需品时)，获得必需品和舒适的过程中的努力和损失，似乎是被享用它们时所产生的快乐抵消了。因此享乐主义理论说明了为什么人们工作到“蒸汽机”理论无法解释的程度，也说明了当人们工作到一定限度时起到刹车作用的成本因素。马歇尔的著作中有许多说法都为这种说明提供了似乎可靠的理由。例如，他说劳动者“每小时得到的收入，可以是按照足以补偿他们坚持最后一个也是最痛苦的一个小时的标准付给的。”[74]这些是认为马歇尔属于功利主义的享乐主义者的主要依据，但是还不能说明他在劳动成本问题上的某些观点。

前面已经试图证明，马歇尔在劳动动机问题上并没有一直坚持享乐主义的基本观点。如果是这样，那么倘若他在实际劳动成本问题上坚持享乐主义理论便是不符合逻辑的了。实际上，除掉刚才说过的生理学含义和一些享乐主义解释的迹象之外，很难看出他会认为劳动里

面有任何实际成本是在带来痛苦的努力或在其他情况下不会出现的损失的意义上来说的。的确，当他说“健康地、创造性地使用才能就是生活的目的，从这个最佳意义上说，工作就是生活本身”[75]的同时，他怎么会这么认为呢?作为生活的目的和生活本身的东西，是不能说成是成本的；成本必须是为了达到在此以外的目的而付出的东西。

然而，他又怎么能够提出这么多的说法来得出“成本的货币尺度与实际成本(在所作的努力方面)是相应的”这个观点的呢?[76]混乱可能是由在实际成本这一概念下混同了两种完全不同的事物引起的。一种是对于提供经济利益起节制作用的那些因素(不管这些因素是什么)，这些因素在自由企业中必须以价格结算。在这个意义上，任何一个像马歇尔一样承认价格与生产要素的总量之间的相互依赖关系的人都必然会说，任何一种劳动的工资都是和产生这种劳动的实际成本相对应的。但是如果实际成本意味着生产所带来的最终损失(它要靠产品的效用得到补偿)，则这种观点已经超出了机会成本学说的范围，除了用享乐主义解释之外没有任何明确的含义了。[77]

但是，前面已经说过，马歇尔所说的生产要素的数量随“经济原因”而作出回应，在他看来主要不是由于生理或享乐方面的影响(特别在现代西方国家中)，而是由于生活水平的提高、特性的发展以及随活动调节的需求水平造成的。主要被作为目的去追求的“活动”本身，广义地说来，意味着效率以同样速度迅速提高。[78]这也就是说，道德因素在效率中明确地起着一定作用。可以得出这样的结论，如果实际成本这个术语指的是损失的话，马歇尔对于实际成本理论可以导出的这个后果的含义简直就没有想透。

马歇尔关于工资就是包括劳动人数在内的劳动供应总量的生产成本的概念，也与此相似。养育孩子的成本只是部分地被认为是一种“损失”。同时，它是那些“活动”中的一项，那些活动的发展就是社会进步的目标。

最后，就储蓄中所包含的“等候”因素是资本生产中的实际成本这个含义来说，情况也是非常相同的。储蓄当然就要把当前的消费明确

地损失掉，但是马歇尔反对使用“禁欲”一词而赞成使用毫无道德色彩的“等候”[79]一词，“这表明他不喜欢对它从字面上过于享乐主义的意义去理解。[80]另一方面，节俭是马歇尔理想中的经济人的主要性格品质之一，因此，储蓄习惯的发扬和对将来的清醒认识会导致积累不断迅速增加。这样，虽然从资本的提供随着利率而变化这个意义上说，利息是资本生产的成本，但是很难认为马歇尔当真主张用利率可以衡量等候所招致的损失，[81]因为等候在很大程度上是那些弥足珍贵的性格品质的副产品。

自由企业

马歇尔关于现代经济秩序的描述和分析的主旨，是他所谓的“自由工业和企业。”[82]在马歇尔看来，它的发展是当代经济史(如果不是整个经济史)的中心问题。[83]理解它的作用、结果、存在条件和效率，是马歇尔经济学分析的主要任务。

自由企业是一种体制，其特点是：规模相当小的互相竞争的企业占优势，每一个企业都在一位有进取心又足智多谋的商人领导之下，由他本人承担风险，不断用各种生产要素的不同组合进行实验。它以用新方法进行实验来取代对拘泥于习俗的社会传统的停滞不前和墨守成规。另一方面，它的自由和灵活性与无论是公共还是私人的科层制(bureaucratic)机构的刻板僵化形成了鲜明对照。[84]马歇尔发现，在重商主义的垄断和管制以及大规模经营、政府控制和社会主义等现代趋势中，都有着与自由企业对立的僵化表现。[85]

他确实发现了在不受限制的经济自由中，特别是有关工人阶级地位的问题上，存在许多缺陷。他关于国家作用的概念绝不是完全消极的。[86]但是，他肯定而明确地是个人自由的信徒。他对于习俗失去了权势毫不感到遗憾，并且，他猛烈抨击大型合股公司的科层制方法，至于政府企业就更不用说了。[87]最明显的事例是，他明确反对

进一步扩大国家的经济职能。[88]他认为社会主义是对他那个时代福祉的最严重威胁。[89]

同时，马歇尔的自由企业决不是如霍布斯理论中的自然状态那种毫无节制的生存竞争。它自始至终都受到道德规范的严格约束。马歇尔多次重申，只有近代人类品质和道德的巨大进步才使得经济发展成为可能。[90]虽然在某种程度上这种道德进步会促进政府职能的扩展，但从更大的范围内说，它将使政府职能变得不必要，并将导致建立一种只要有最少一点管制就能够运行自如的经济自由体系。

重要的是，还应该注意到，马歇尔对大规模机构的责难不仅适用于国家企业，也适用于私人企业，虽然适用的程度要差些。它们都不可避免地倾向于成规惯例，缺乏进取精神。他认为垄断集团未能独占全部工业，主要原因不是大规模生产和大规模组织在专门经济方面的局限性，而是由于没有一个公司来得及在开始腐化并腐化到不得不让位于一个新公司以前就达到垄断的支配地位所必需的规模。[91]他的这个看法是有意义的。

马歇尔总的来说坚持自由放任政策，有两条主要的根据。第一条是从他的效用理论中明白演绎而来，一般表述为最大限度满足学说。当然，马歇尔也对这个学说提出过一些意义深远的批评；他注意到这个学说同财富不均[92]不相一致，他还论证了自由竞争的结果是对倾向于增加成本的工业投资过多，而对倾向于降低成本的工业投资不足。[93]但是总的来说，他在带着这些保留的情况下把这个学说当做他的总的效用理论的基础，认为这个学说是一个以前述各种假设为根据的正确合理的学说。并且更重要的是，他以个人主义的方式对这个学说进行阐述，[94]甚至没有考虑到它是否适用于集体主义的国家——在集体主义国家中，生产的整个过程和资源分配都由一个服务于总利益的单一集中机构掌握。这个忽略确实表明了他的自由放任倾向。

对马歇尔来说，最大限度满足学说的确并不是一种高度抽象的理论思辨的多少有点可疑的副产品，他一贯反对陷入抽象推理，认为这

种方法没有任何实际用途。事实上，如果不是这个学说，而是别的假设使得他能够对竞争性社会的主要趋向进行广泛而有效的总结的话，那么他之接受这一学说就是不可理喻的了。

但是这个学说在他的思想体系中的重要地位，从与之密切相关系的替代原理(这可以认为在总体上是同一原理的一种较为局限而缓和的表述)看来，就更加清楚了。马歇尔的著作中有许多地方表明，他认为替代原理导致了在自由企业体制下资源最佳结合的产生。[95]他之所以相信在现代条件下产生出这两条原理，基本原因是他总的来说相信人类理性的不断增长。考虑到有不容争辩的证据证明他持有这个观点，他能够认为这两条原理对于社会发展的晚期阶段实质上是正确的，几乎就是不足为奇的了。

在主张自由放任方面有争议的问题是它的效率问题。如果把满足消费者需求作为衡量效率的惟一可能标准，则在某些假设下，自由放任的体制可以成为一种有效的组织体制。并且，这些假设中的大多数对马歇尔来说远不只是一些方法论的抽象，它们还在很大程度上代表了自由企业的实际情形，或者说代表了他所认为自由企业正在趋向的那种状况。毫无疑问，对于以上列举的四个主要假设(马歇尔认为它们是自由企业体制区别于其他体制的特征)中的三个——竞争、流动性和合理性而言，情况确实如此。

这是否就是马歇尔坚持自由放任主张的惟一重要根据呢?这个问题的产生与另一个重要假设即需求的独立性是有联系的。马歇尔断然否认这种独立性，他认为那些其本身就是目的的活动影响着需求。再仔细考察一下就会发现，马歇尔高度评价的那些活动和品性总是与自由企业连在一起的，而它们的对立物——一方面是懒惰和呆滞，另一方面是排场和奢华——则毫无例外地全是与非自由企业的状况相联系；至少当它们也在同一个社会里出现时，也不会是属于自由企业的。实际上，尽管他深信自由企业是一种高效率的组织体制，他对那些把首创性、事业心同勤奋俭朴以及“性格坚定”集于一身的生意人大加褒扬的赞美诗给人们留下了极其深刻的印象，以至于人们有理由怀

疑他是否曾经支持过那个以在效率方面的很大损失为代价而培育了这些性格的体制。他赞美雅典而反对斯巴达与罗马；赞美现代的海上强国如英国，而反对陆上强国如法国和德国——这也能证明上面这个观点。[96]但是，他以独特的维多利亚式的乐观主义认为这两个方面是互相联系的，即效率的利益与个人品性和修养的利益不是对立的。相反，对他来说，社会主义以及较为缓和的政府对经济自由的干涉措施，都意味着专门经济学意义上的效率低劣，意味着由于人的品性堕落而使企业的活力衰竭。[97]然而，即使这两方面的动机作用是一致的，也有必要从分析的角度把它们区分开并找出它们颇不相同的根源。

社会进化

经过上面的分析以后，对马歇尔的社会进化学说就只需要进行简短的讨论了。显然他持有社会进化观点，这对于一个在达尔文主义开始在英国产生深刻影响的时候形成其思想的人说来，确实也是很自然的。马歇尔的这个学说基本上是主张线型发展的，虽然他并不认为进化是绝对连续不断的和不可避免的。[98]他的学说中没有任何社会变迁的本质上是循环论的迹象，没有辩证过程引起变化的迹象，而且也没有任何关于社会发展像是枝叶繁茂的大树的生长的思想的迹象。

在这个连续不断的单线发展过程的总框架里，可以发现有两个成分是与马歇尔思想中的两个因素直接对应的，这两个因素是本书一直在探讨的。前面已经说过，马歇尔的效用经济学中的一个主要假设，是手段适应目的的过程中行为的合理性。但是作为他所描绘的自由企业特征的那种广泛的合理性，并非是一直存在着的；它只是在经过一个相当长的进化过程并使合理行为的范围和力量不断扩大之后才出现。和当时的许多人种学者一样，马歇尔认为原始人的状态(不仅是当代人所说的那种原始，而是指我们自己祖先的那种初始状态)就是对习惯的盲目虔诚[99]以及遵循行为的带强制性的一律性。[100]从习惯

[101]中解放出来的过程，是逐渐实行分工和个人按照客观合理性[102]标准的行动越来越具独立性的过程。固然，当把行事的理性方式凝结成为习惯和传统时，[103]出现了一个逆向过程。但是，当这种逆向过程对于社会生活产生了稳固的影响并得到承认的时候，从习惯中解放出来的过程就更是必不可少的了；因此，对马歇尔来说，进化就是不断向符合替代原理的行动接近，也就是不断接近经济上的合理行动。[104]

根据以上的观点，对马歇尔来说经济史基本上就是自由企业的发展史。实际上，在他的《经济学原理》一书中，惟一明确地叙述历史的章节——附录A——就叫做《自由工业和企业的成长》(The Growth of Free Industry and Enterprise)。这个发展过程尽管会遭逢种种挫折，却在原则上被认为是连续不断的，[105]并且，真正需要进行阐述的，不是行为和组织的具体形式，而是如何排除障碍和如何发展那些便利了交换和交往的安排，如货币和信贷——一般都把这些东西本身包括在不断发展的合理性之中。这种观点总的来说是关于经济史的盎格鲁—撒克逊的正统观点：障碍必然被排除掉，一旦排除以后，现代资本主义或自由企业自然就建立起来了。它不需要任何特别的推动力——如果自由企业完全是合理行为，它为什么还需要推动力呢?

在前引有关李嘉图及其追随者详细论述过的伟大真理的一段引文中，马歇尔提供了关于他的社会进化思想中第二个主要方面的线索。再重复一下，他宣称“虽然需求是低级动物生活的支配者，但要想探寻人类历史发展的基调，就必须从人类的努力和活动方式的变化中去寻找。”[106]对此可以理解为只是阐述了动物和人的区别；但是作为一位进化论者，马歇尔显然还有进一步的含义：从前一种状况发展到后一种状况有一个发展过程。后来，他更具体地说：“因此，广义地说，虽然在人类发展的最初阶段是需求引起了行动，但是以后人类每向前发展新的一步，都应被看做是新的行动的发展引起了新的需求，而不是新的需求引起了新的行动。”[107]

因此，随着理性的发展，还有第二种进化过程，即新的行动的发

展，也就是不断提高的生活水平的发展。按照这个观点，进化将导致和以前一样的目标——自由企业，因为更高级的行动是由这样一种体制培育出来的，在这个体制中是以现代西方文化中的活力和事业心来抵制以前各个时期的懒散和僵化的。这后一种行动的形式有两种——被习惯束缚[108]的社会中原始的僵化，以及政府部门或者任何大型机构中舒舒服服而无所用心的例行公事。因此，马歇尔认为社会主义和大型机构的某些方面是进化中的倒退。显而易见，这与自由企业之起源于合理性的增长是很不相同的。既然人们关心的只是满足需求，只要能够生效，采取什么类型的行动来达到这个目的本质上便无关重要了。如果集体机构在这个意义上更有效，则没有理由不优先采用它。但是如果这种机构破坏了马歇尔如此深信的、他认为是由自由企业培育出来的那些活动和特点，则它们的“纯粹”效能也就变得远不那么重要了。

但是，不管在逻辑上多么与众不同，马歇尔的社会进化思想中这个第二种成分，在他自己心目中是与合理性的进步紧密联系在一起的。在某种意义上说，生活标准的提高本身就是合理化的过程。马歇尔当然会说，现代人比原始人之受制于“需求”或习惯更富于合理性。但是同样明显的是，不能把这简单地看成是那种所有人都会同意的那种意义上的理性的进步。为什么懒懒散散的“僵化”是不合理的?为什么有些需求是“人为的”，有些是自然的?这显然是因为马歇尔相信一种进化的绝对目标——在他特定意义上的那种人类品质的发展。不断提高的生活标准实际上是主要因素，就像一个核心一样，具体的经济需求围绕着它，外在的社会环境也在物质条件许可的范围内适应于它。[109]商业竞争中的淘汰过程和各种资源的合理组合之所以重要，根本上就是因为它们是为这一目标服务的。马歇尔之所以能够谈到“更高级和更崇高”的生活，原因也正在于此。

而且，他之所以是一个单线型社会进化概念的拥护者，[110]根本上是因为他假定这些活动本身就是目的。

“自然秩序”

从以上各方面的论述中可以明显地看出，马歇尔认为，最大满足原理和替代原理大体上证实了自由企业是合乎需要的。并且，他还大大超出了这个学说的那些较有限度的形式——那些形式的学说只是讨论如何以一定的资源为手段来最适当地满足需求。前面已经表明，马歇尔认为经济资源的数量(当然是除自然力量以外)主要随着“经济原因”而变化，也就是说，直接随着为使用这些资源支付的价格而变化。他是否更进一步认为，起码在自由企业的条件下，劳动和资本的最佳数量将会自动产生出来?当然，这进一步将导致一种“自然秩序”，按照这种秩序，整个社会经济的平衡是以有利于人类的方式来确定的。

最明显的例子是一个单个劳动者所能提供的劳动量的问题。马歇尔坚定地认为，自由企业确实使劳动达到非常接近于最适度的数量。在这种体制中的活动，始终与其他社会中的懒散和僵化形成鲜明对照。虽然有这样一种看法，即自由企业有时容易把劳动使用过度，这种恶果几乎总是被归结于自由企业发展起来时所处的社会环境。而且，马歇尔认为，随着与自由企业不协调的社会因素的排除，这些滥用劳动的情况很快就会消失。[111]因此，虽然马歇尔自己从来没有明确承认，但有充分理由相信，他认为自由企业使出力(effort)达到一个最佳值。

他对人数问题是什么态度呢?无疑是一个相反的结论。即他虽然相信一种适用于过去的时代和“落后国家”的马尔萨斯学说，却确实认为自由企业已经打破了恶性循环。于是，在自由企业的体制之下，人口将较为接近最佳值。但它是否真的趋向于这个最佳值?就我们所知，马歇尔并没有回答这个问题。值得注意的是，马歇尔从来也没有试图对人口的最佳值概念作出规定，也没有试图估量实际人口如何接近于这个标准——这是在他晚年的时候开始吸引经济学家们很大注意力的一项任务。对这个命题他没有否认，然而也没有肯定。只有一点

是肯定的，他认为自由企业和任何其他体制相比更接近于能够获得这种最佳值。

在储蓄问题上，类似的否定性结论似乎被认为是合理的。在自由企业的情况下，对于将来的意识更加清晰，使得储蓄方面的条件更好。实际上，没有迹象可以令人设想到储蓄会过多。因此，总的来说，自由企业似乎比其他体制更接近于实现储蓄的最佳值。他曾明确指出，社会主义的最大危险之一在于它可能使积累量减少。马歇尔思想中这个方面的迹象，再一次说明了他有信仰某种“自然秩序”的倾向，[112]虽然这个信仰并没有明确地建立起来。

但是，从另一方面来说，这个阐述却是非常可疑的。最佳值基本上是一种固定的概念，它是对一些固定因素的最佳调节。在一个社会里，这些因素必须或者完全在外部环境之中，或者是外部环境再加上某些特定需求。但是马歇尔认为二者都不是。特别是他不承认需求是给定的。他的主旨乃是由新的活动所产生的需求的逐步增长。按照这种观点，信仰最佳调节的强烈倾向，只能适用于依活动而调节的需求的各个发展阶段。

马歇尔对自然秩序的信仰是否超出了这种相对意义，取决于他是否认为整个过程趋向于某种固定目标。这里又有一些迹象。[113]按照他对那些品质类型(他以为他看到了这些品质正在发展)的主要描述来说，总的方向当然是固定的。但是，在这些局限的范围以内，似乎可以公道地说，他认为这个过程是无止境的。

马歇尔与他的杰出前辈约翰·斯图亚特·穆勒有一个引人注目的分歧，加强了这种推断的可能性。在穆勒论述静止状态的章节中有这样著名的一段话：“我很倾向于相信，它(静止状态)对我们现有条件将是一个巨大的改善。我承认，我没有被那些人提出的生活理想所陶醉——他们认为以斗争求发展是人类的正常状态；认为成为现存的社会生活形态的互相倾轧、互相排挤、互相践踏和争相仿效是人类最称心如意的事，或者认为它们决不是工业发展的可憎症候。”[114]另一方面，马歇尔却说，“完美无缺的调节是不可想象的，也许甚至是令人

反感的。因为，归根结底人是生产的目的，[115]完全稳定的事务可能将要使人变得比机器强不了多少。”[116]要表明马歇尔与那些持有本质上是静态的理想的人[117]之间的分歧，难道还需要再说什么吗？

经济动机

经济学理论主要是在实证主义思想框架内发展起来的，这一事实大概可以说明，人类的动力基本上是利己主义的这个概念已经在多大程度上同经济学理论联系在一起了。对自我利益的合理追求这个套话确实已经被广泛运用，以致利己主义似乎已经成了经济学家对人类行动看法中必不可少的要素。由于心理学的享乐主义已经代替了纯粹功利主义的目的随意性假设，这种倾向变得更强烈了。因为，如果行为的一致性归根结底来源于人类追求享乐的癖好，那么，就这种情况的性质来说，行动的终极原因与其他人的福利是无关的。这样一种强烈倾向把这种功利主义与行动的合理性紧紧联系起来，使它们显得不可分离。

另一方面，仔细研究一下成为马歇尔思想中一个方面的逻辑基础的效用概念，就会发现在效用理论的严格经济结构中，并没有那种利己主义动机的含义。因为，效用概念只涉及运用满足需求的手段，而与可以运用这些手段的终极目的的具体特性全然没有关系。不管渴望达到目的所作的努力获得的收益，是用来纵情于口腹之欲还是用于解除穷人的痛苦，经济行为的标准都是完全一样的。

马歇尔把利己主义和行动的合理性相当清楚地区分开来，这是值得注意和有代表性的事情。他对人类行动的合理性确实是非常始终一贯地坚持的，但他非但没有断言这种合理性在本质上是利己主义的，还给利他主义的成分留有广阔的余地；最重要的是，他又坚持认为，在进化的过程中，即随着“经济力量”的影响力不断增加，利他主义发挥作用的范围正在迅速扩展。在马歇尔的思想中，似乎利己主义和合

理性反而有一种相反的联系，即随着合理性的不断增加，人们会变得越来越不利己，而不是相反，[118]这是什么原因呢?

原因仍然在于他所认为的“活动”的作用，这些活动在他看来，在人的品质发展中是非常重要的。这个行动成分的关键之点，是为着经济生产的技术过程本身的缘故而“无功利心地”致力于这一过程，而并不带有“外在的动机”。由于非常坚定地主张这种观点，马歇尔当然不能认为他说的“经济人(economic man)”是在传统的经济思想中曾经占据如此支配地位的利己主义者。不能把经济人富有成效的活动简单地看做是单为获取他自己的个人目的的手段。一旦决定性地突破了强调利己主义的功利主义—享乐主义倾向，更能够同时看到动机中的“利他主义”成分也就是不足为奇的了。但是，不能认为流行的利他主义概念就适当地标志着无功利心地致力于这些活动(这些活动是他主要关心的事情)。在这里我们不可能深入讨论这个问题。[119]

马歇尔的立场决定性地使他否定传统经济人的利己主义，相反却决定性地使他肯定他对合理性的主张。人不仅是理性的，而且一定发展得越来越具有理性；这是自由企业发展的主要标志。当然，合理性的前提确实对各种功利主义思想都是首要的，对于同功利主义有血缘关系的享乐主义也同样如此。这与马歇尔经济学理论中对效用成分的各种假设也完全一致，是这种效用成分必不可缺的。但与此同时，值得怀疑的是“效用”层次上的合理性概念，也即对于有效地获得所需的货物和劳务必不可少的那种合理性的概念，是否全部囊括了马歇尔思想中合理性所起的作用?确实，又是活动这个成分起主要作用。但是这次它没有导致马歇尔改变传统的观点，而是大大加强了这种观点。自由企业体制下的人决不仅是由于“谨慎”的原因而具有理性。具有理性更加是一种道德义务。谨慎小心，对他的资源和力量的系统管理，对未来可能发生的事变的清晰理解，以有利于他的生产能力的方式即“提供力量”的方式来精心控制他的消费和生活习惯——这些就是作为马歇尔心目中理想的经济人的品质的不计功利的道德态度的一部分。这些特点在总体上的确有助于提高富有成效的活动的效率，但是

从道德观点考虑，这种效率是道德态度的副产品，而不是道德态度存在的目的。当然，这二者是一致的。人类是靠合理的行动来获得满足他不断增长的需求的必要手段的。但是，马歇尔坚持说，这一事实不应该使我们无视他对于这个过程中此一成分的描述与传统经济学中流行的说法之间的根本区别。

如前所述，马歇尔是作为一种社会政策的经济个人主义的忠实信徒。这一点最终要回溯到那种极为强调个人道德责任的道德观。但是，必须搞清的是，此处在他本人思想中作为这种态度的基础的理由，与本书至今所详细探讨的那些流行于传统思想中的“个人主义”并非全然相同。现在，必须转入讨论作为马歇尔思想的基础的更为一般性的理论性问题了。[120]

经济学理论的范围问题

我们刚刚分析指出的马歇尔思想的情形对于这个问题来说，有什么重要意义呢?被称做是他的“效用理论”的那个成分，可以相当合乎情理地被视为是对前面我们已经详加讨论的那些按照实证主义思想的功利主义体系来解释的因素的发展。它基本上存在于那些原来同心理享乐主义有密切联系、后来分离开来又以边际效用原理加以修改和提炼过的成分之中。同时，他的效用理论是在人们熟悉的一种看来把起码是强烈倾向于利益同一性的个人主义思潮中发展起来的。最大满足学说被认为是基本合理的；竞争总的来说是有益的；并且变得越来越有益。它不像霍布斯那样严重地关注秩序问题，也不像马克思那样严重地关注阶级对抗问题。

但是这个效用理论不是孤立存在的，它处处与行动理论交织在一起。并且，活动中的这种成分使马歇尔思想中的任何第三种成分都相形见绌。虽然马歇尔的思想中也有一点享乐主义，时而又乞灵于环境因素或种族的品质，但与他思想中两个主要成分相比，这些就都可以

认为是附带的了。

值得注意的是，马歇尔作为具有附带的重要性意义而加以论述的所有这些其他成分，正是构成实证主义思想的其他可能样式的那些成分。在他认为效用因素是不合适的那个范围里，可以想见，他将像他的前辈那样求助于享乐主义。在马歇尔的著作中确有几处存在这种迹象，某些注释家甚至认为这是他的思想的主要逻辑基础。[121]然而，情况不可能如此。他如果真是享乐主义者，他对前面提出的大部分问题一定会作出全然不同的回答了。在马歇尔的思想里，没有什么以本能的心理来考虑问题的迹象，他的重要观点的确没有依赖于这种本能心理。最后，他对于人类离开遗传条件和环境条件而掌握自己命运的力量虽然不持激进的观点，却也没有强调遗传和环境因素。他肯定没有把效用理论本身的不适用性，归结于这个理论忽视了这些因素。在他的各种学说中，没有一个依赖于假设遗传或环境严重限制着人类行动自由的边际这样一个前题条件——只有一个重要的例外。[122]

这样，马歇尔对纯粹效用理论的不满的真正根源，并不是确认实证主义各个组成部分中其他因素的重要性，这一点就清楚了。事实是，他的“活动”在这个体系中根本没有地位，它们毋宁说是一种“价值”因素。[123]具体的经济行动不仅仅被当做获得购买力的手段，而且它们有自己的意义。它们是对行动的终极价值态度进行直接阐述的方式，是说明目的或需求的。但是这个需求与效用理论中的需求不同。后者对于效用的分析只是在构成需求功能的终极基础时才有意义，而马歇尔的行动价值却直接体现在与需求根本无关的行动的具体方式中。这就是他为什么急于把这种需求与纯粹的功利主义需求相区别的原因——正是因为急于加以区分，他才给它们定了一个“活动”的名称。马歇尔把需求分为三类的观点是很有启发性的，我们已经看到在他的论述中包含着这种分类的观点。第一类是生物性需要，这是一种激进的实证主义因素；第二类是人为的需求，只能看做同真正的随意性的功利主义范畴是相同的。“为所欲为、变化莫测的风尚”一类词语，当然不足以鲜明地表示出随意性的意思来。以上两类都非常适合

于实证主义体系。但是，第三类——“随活动调节的需求”却不是如此。这种分类法把这个第三类需求与另外两类需求截然区分开来，而另外的两类都在实证主义思想中有自己的位置。

然而，随活动而调节的需求并非完全撇开需要的中介而在行动中直接表现出来，它们也显然不是随意性的。它们之所以不是随意性的，不能归结于遗传的或环境的因素，否则，它们与生物性需要就无法区别了。事实上，这类需要是一套完整的体系，一种自成一体的行为理想；它们不仅只是散乱的伦理价值，而是表达了一套单一的伦理。事业心和诚实这两种“经济美德”不完全是单个孤立的美德，而是道德行为的一套体系。

第三章曾指出，建立在实证主义基础上的社会进化论必然是线型的。马歇尔的理论的确也是线型的，但却不是出于同样的原因。除了知识和技术积累的因素之外，还有一个与之融为一体的第二种能动因素，即这种价值体系和自由企业的活动的发展和对它逐步深入的理解。马歇尔的理论仍旧是线型的。因为他认为只有一种这样的价值体系，他从来也没有考虑过会有其他价值体系的可能性。

第三章中还提到功利主义立场从根本上就是不稳定的，很容易向这一方面或那一方面分化。重要的是，马歇尔没有由此转变为激进实证主义的明确趋势。惟一严重的问题是享乐主义，但它在马歇尔思想中只表现为一种次要成分。毫无疑问，功利主义中的非实证方面的某些成分，是对他思想中功利主义成分的主要补充——它是一种“价值”因素。它在马歇尔思想中所起的作用，与利益天然同一性的假设在早期“乐观主义的”功利主义中所起的作用，或关于制度的假设在马尔萨斯思想中所起的作用相同。竞争之所以是有益的，乃是由于有了活动这一因素。马歇尔认为，纯粹的竞争有利于“在环境中兴盛起来”的能力，但是还有一些“有益于环境”的力量。[124]很明显，这些力量就是“活动”。

但是，这里与那些有关概念的早期用法有一个重要区别。马歇尔所说的活动，不是像利益的天然同一性那种对同一秩序的假设。它与

其说是一种假设，不如说是一种理论——是一种认为某些因素对于决定人类的行为是作为变项而起决定性作用的论点。它是一种自称可以由经验观察加以证实的定理，尽管由于它把注意力毫无道理地限于仅仅一种价值体系上，因此不是完全站得住脚的——但这不是马上就要加以探讨的问题。问题在于，马歇尔把这种因素明确地引入经济理论的逻辑体系之中。它不仅仅是一个假设数据或常量的问题，不管这指的是功利主义需要中的随意性数据还是更早以前那些著作家的形而上学的假设。

并且，在马歇尔看来，活动因素的作用是独立的。它与马尔萨斯理论中的制度不同，不是从另一个因素——生物性因素中衍生出来的。

最后，马歇尔远不止于仅仅认为对这个因素一般来说应给予一定的地位，他还给了我们一些关于应该是什么样的地位的明确观点。他主要强调了它的一个方面的作用，即独立于需求的行动所直接表示的价值观念，因为与功利主义模式的分道扬镳正是在这一点上表现得最明显。但是，这同一个价值观念也确实通过需求发生作用。有一类“随活动而调节的”的需要，对这种需要也可以叫做“与活动同源的需要。”这引起了一个非常重要的方法论问题。对马歇尔的经济理论来说，只要以需求的形式表现的那些需要是这个完整的价值体系的一部分，它们就不是随意性的需要。当然，这一点是包含在如下观点之中的：不能把这些需要设想为独立于获取为满足它们所需手段的过程之外。因此，从另一种多少有些不同的角度看，马歇尔思想中的这个因素向着一个非实证主义的方向突破了功利主义的框架。

前面的论述已经充分表明，马歇尔引入了一个与功利主义体系或任何其他实证主义样式中存在的任何因素都在逻辑次序上完全不同的因素。但是，这个事实在理论上的重要性，在他的著作中被一系列特殊情况掩盖了。

首先，马歇尔同他的前辈和同辈所共有的那种经验主义，使他不去试图在逻辑上区分具体经济生活中不同种类的因素。这种区分需要

马歇尔所非常怀疑的“冗长的演绎推理”。

其次，马歇尔所说的活动的经验性特点，模糊了它的根本性的理论含义。一方面，由于他局限于一种价值体系，就使得他必然持有在当时实证主义占优势的思潮中居于统治地位的线型社会进化论观点。另一方面，这种价值体系的具体特点就是很容易与功利主义思想中的理性主义成分结合起来，形成一个有机整体。因为，那些有关的特定价值观特别强烈地要求行为的合理性，要求谨慎而有条理的工作以及全盘选择实现特定目的的最有效的手段。确实，对合理的效率的评价只是在一定范围内才有效，例如在正直、诚实、公正一类词语所规定的范围内。马歇尔认为，在自由企业体制里蓄意剥削和欺骗不会带来高效率，更不要说动用武力了。但是，这些限定不是很惹人注意的，因为它们与早期包含有利益天然同一性这个命题的主张自由放任的经济学理论的假设总的说来是符合的。马歇尔不是通过假设的方式排除了对自由企业最佳状况所可能发生的偏离，而是通过一种明确的理论这样做。[125]

因此，马歇尔的新观点的某些理论意义，还没有被他的追随者们意识到。这里只能指出有这些激进蕴涵存在的逻辑依据。但是在以后几章里通过其他几位经典作家(他们的背景和经验性理论与马歇尔明显不同)的著作中有关这个一般秩序的概念问题就其细节来进行探讨的时候，这些观念的完整涵义就会更加清楚了。

然而，在结束对马歇尔的讨论之前，最好把马歇尔的著作考虑的问题所引起的一个特殊的方法论问题搞清楚。到目前为止，我们一直把马歇尔的思想主要看做是一般性社会理论的各种逻辑可能形式的一种例证，如在导言各章中所指出的那样。但是马歇尔自己全然否认他有发展社会理论的任何打算。他是一位经济学家。因此，出现了在与一般性社会理论的关系中经济学处于什么地位的问题。[126]

正如本章开头时所说的，马歇尔的经济学概念有很强烈的经验主义色彩。它是“在日常生活的事务中研究人类。”用现在我们分析问题的术语来说，这是什么意思呢?“日常生活事务”可以假定为一种具体

现象的范畴。马歇尔无意在这个具体范围内把经济的成分区别开来。

当然，他对通过“日常生活事务”的研究方法作了进一步限定。他告诉我们，经济学特别关心的是“用货币方式衡量一个人动机的力量。”[127]用更一般的方式大致可以这样说，经济学在其长期的传统进程中已经建立起一种分析体系，它的主要特点是使用供求图表或供求曲线。货币具有关键性地位，因为它是一种表示数量的手段，供求关系一般就是以这种手段来表示的。因此基本上可以这样认为，马歇尔的观点是，经济学特别关心的是能够同供应和需求联系起来的那些日常生活事务。

但是，对这个问题的含义需要弄清楚。供求关系图式是排列有关事实以进行经济分析的一种方式。[128]然而，以马歇尔使用的供求图表表示的那些现象是具体的现象，一方面它们是许多个人的具体需要的记录，而不是作为分析他们行动的一个个成分的目的的记录。另一方面，供应图表表达的是供应量随价格变化而起伏的具体关系(部分是假设的)。

这就产生了一个如何确定这些具体范畴与对行动结构的一般性分析(这是本书的主要任务)之间的关系的问题。只要仅仅把这些事实作为数据对待，并且对只局限于从它们与市场机制有关的含义来进行分析，就可以说，对现象的解释是把它们作为因素而保持在经济学的范围以内的。于是，经济学的问题便局限于供应与需求的各种数据的一连串的关系问题，而不涉及到如何确定这些数据本身。这就是以后一些经济学家所采用的方针，其中帕雷托可被认为是代表人物。

但这不是马歇尔的方针。在他看来，把经济学的定义说成是与以货币作为衡量尺度有关的学科，意味着它所关注的是人类行动中与价格有着函数关系的所有因素，而不仅仅是恒定的数据(那是很成问题的)。这个观点在他对生产因素供应问题的论述中也许表现得最为明显。[129]很明显，他不是完全按照，甚至也不是主要按照行动的功利主义成分或他自己的效用理论来解释的。例如，人口肯定是部分地受生物性因素制约的。在任何具体实例中，资本货物都受到环境等方面

与技术发展相应的特点的限制。在劳动和资本两者的供应问题上，他都引进了他提出来的活动的成分，并赋以主要的作用，而这一活动的因素尤其是他的效用理论以外的因素。

他把这些问题作为经济学问题对待的原因是，它们都受到(他所谓的)经济力量的制约。也就是说，这些供应通过价格的作用随着对它们的需求的变化而变化。引入活动成分的根本原因在于，如果仅仅以效用为根据，这种回应性已经值得怀疑了。例如，他比他的前一辈经济学家更怀疑“人口原理”。对“随活动而调节的”需要也是如此。马歇尔正是以这个概念来把他的独特的价值体系通过需求加之于经济现象的。

从以上分析中必定得出这样的结论：即使使用了供求图式，也不能否认马歇尔的经济学观点在根本上是经验主义的。因为，尽管有这样一个局限，它们仍然试图对它所描述的具体现象进行全面解释。[130]的确，马歇尔自己对供求图式的使用说明，在这个基础上，使用行动的效用成分以外的其他成分是必然的。一方面，他没有说明为什么从经济学中排除掉实证主义体系的其他成分，如遗传和环境。另一方面，他自己又把活动的成分摆到了突出的地位。

确实，尽管供求关系图式带来了局限性，在经济学的发展进程中，人类行动中的每一个主要成分都出现了，并都被当做在经济学理论中起重要作用。[131]马歇尔又给添上一个活动的成分，只不过是补齐了这个花名册而已。从这一事实中不可避免地得出的结论是，从经验主义的观点来看，逻辑上与社会学分离的经济学原则上是不可能存在的。经济学应该仅仅是理解人类行为所必需的一般原理对于某些特定具体现象的运用。如果可以给这种理论取个名字的话，它可以叫做“包罗各种学科的社会学”[132]，也就是说，它是与社会中人类行为的具体事实有关的所有科学理论的综合。经济学就这样变成了应用社会学。

主要是由于对供应与需求的分析在经济学中的作用，使得这一结论变得模糊不清了。而“制度学派”对供求分析的攻击则使这个结论比

较明显了。这种图式和经验主义方法论结合起来，已经产生了一些潜在的、相当不利的后果，马歇尔的某些学说就是很好的例证。

可以说人类行动中有一个可以在分析上独立出来的侧面，这个侧面可以很好地称做经济学的侧面；当然，关于它的准确定义，可以推迟到在有关帕雷托的章节里把经济学的地位问题放到一个较为广阔的背景中加以讨论时再说。现在只要明确，这个侧面可以在有某些限定的条件下，看做是由实证主义思想中的功利主义衍生出来的，这就够了。而且，粗略地讲，它就是在所谓马歇尔的“效用理论”中提出来的那个侧面。这种逻辑上能够分离出来的效用侧面，可以形成一种逻辑清晰的学科的基础，即通常所说的经济学理论。但在这种情况下，应该认为，与经济学理论有关系的是人类具体行动中的一个成分或一组成分，而不是人类行动现象的一个具体地可以分离出来的范畴，不是一种或一类行动。这种观点避免了马歇尔的观点必然导致的经验主义后果。

但这只是期望。供求图式在以上这种意义的经济学中是固有的，其原因以后将讨论。同样，这种经济学不仅仅局限于在这种抽象的经济学理论中占有一定地位的那些成分。从原则上说，任何影响人类行动的因素确实都可能影响供应和需求的具体条件。因此，在经验主义基础上对供求图式的分析，将产生两个潜在的不利后果。

一方面，有这样一种趋势，即对非“效用”因素，或不属于行动中的经济方面的因素来说，只有当能够使它们与供求图式发生联系时才对它们加以研究。这将导致把这些非经济性因素的作用压缩到最小，甚至把它们对“日常生活事务”、即具体经济活动的作用也压缩到最小——只要它们不通过影响供应数量或需求数量起作用。我们以后将会看到，这一点首先对“制度性”成分是适用的。任何不能在供求图式中按这一图式的固有要求进行量化的成分，其作用都倾向于被减到最低程度。这个生物学方面的成分(和其他成分一起)，大大有助于说明马歇尔为什么只以“活动”这个独特的形式研究价值因素，并倾向于把它的作用局限于一个特殊的方向，即促进自由企业的方向。这并不是说

他的论述没有任何经验证明——恰恰相反，有相当多经验上的正当理由——而只是说，他的论述在看待现实事物方面有严重的偏见。对其他经典作家的研究表明，如果将这些偏见抛弃或改变一些，情况将会变得大为不同。

另一方面，那些需要以与供求图式的直接关系加以阐述的非经济性成分，其重要性则倾向于被夸大。可以这样公正地说，马歇尔觉得，在逻辑上有必要把资本和劳动的全部具体供应说成同它们的价格有函数关系，这就使得他把他赋予了特殊意义的活动的重要性严重地夸大了。看来确实很可能是，劳动的供应总量只在很小的程度上是所付工资的函数，[133]对资本供应来说恐怕更是如此。

当然，存在于一个特定时间的特定组合中的非经济的因素，究竟在多大程度上对于“经济力量”(在马歇尔说来，就是价格的变化)更容易作出反应，这只能通过经验研究才能确定。马歇尔提出的假设是值得检验的，但这并不意味着，就应该从逻辑上有必要把这种关系的重要性夸大到极点。

总而言之，不应把它的重要性尽量夸大而先入为主地看做是社会进化中一个高级阶段的标志。马歇尔的观点确实包含了这样的意思：不能促进对经济力量的反应的非经济性因素，仅仅是属于原始阶段的，对它们可叫做“习俗(custom)”。这实际上包含着一种很深的自由放任主义的偏见，是需要非常认真地加以纠正的。

在社会思想的发展过程中，存在着一条与物理学中的“最小动作(least action)”原则类似的原则。当新的成分出现在它的发展过程中的时候，不管它们是来自新的经验观察还是新的理论设想，它们都必须在一种现存理论的逻辑框架中找到一个位置。这个原则就是，对于能够明确地认可这一新成分的原有理论框架，所作的修正要尽可能地少。

马歇尔对这个原则作了一个出色的说明。在他的思想背景中，可以说存在着一种我们已经叫做“个人主义的实证主义”的框架，这个名称特别强调它是功利主义的一个变种。从这个体系的逻辑结构可以看

出，他的“活动”形成了一种新的成分。但给它定位的方式只使整个体系的轮廓发生极小的扰动。这一点是通过两种方法做到的。首先放入这个新成分的位置，正是这个体系从出现以后不久就需要有一个超出实证主义的支柱的位置，即利益的天然同一性的位置。第二，这个新成分有一种趋势，即只有以与旧体系直接有关和实质上与旧体系融为一体的方面和从这样的方面才能加以理解和论述。活动变成了一种“品质不断发展”的理论的基础，这种理论有助于一种个人主义经济、即自由企业的具体实现。它给“经济力量”开辟了新的作用范围，使越来越多的人类事务成为随价格体系变化的。

这种融合的确是非常彻底的，以致虽然不止一代经济学家对马歇尔的著述怀有强烈偏见，但在经验主义的“舆论气候”的帮助之下，这个新成分的逻辑特点和它与整个体系内其他成分的不同之处实际上竟未被人觉察。

本书下一步将讨论威尔弗莱多·帕雷托的著作。尽管所有的分歧之处从表面上看来，使帕雷托成了一个与马歇尔的思想全然不同的思想领域的代表，但是他们在背景方面，却有一种使这些分歧对于本书具有特殊意义的延续性。从经验主义观点的这种截然不同的语境之中，可以探讨两个十分重要的问题的某些进一步的细节。帕雷托与马歇尔一样，也是从接近于实证主义理论体系的一种论点出发的。然而，同马歇尔的活动中所包含的一样的“价值”因素，在帕雷托的著作里以不同的形式和在不同的前后联系中出现。因此，对它的地位和含义可以再进一步分析。同时，帕雷托也再次(这一次是明确的了)提出了关于经济学的范围这一经验主义的问题。对帕雷托思想进行分析，将使我们有机会以较前广阔得多的视野，来理解马歇尔的活动学说闯入实证主义的伊甸园所引起的问题。

[1] 本章前一部分的主要内容(只有少量改动)原载于《经济学季刊》，1931年11月号，标题为《马歇尔的需求和行动》(Wants and Activities in Marshall)。感谢季刊的编辑们允许我使用这个材料。

[2] J.A.熊彼特：《国民经济学原理》(Dogmengeschichte der Volkswirtschaftslehre)；《社会经济学概论》(Grundriss der Sozialoekonomik)，第一卷。

[3] 大卫·李嘉图：《政治经济学原理》(Principles of Political Economy)，第一章，冈纳(E.C.K.Gonner)编；《李嘉图给马尔萨斯的信》(Ricardo's Letter to Malthus)，詹姆斯·邦纳(James Bonar)编。

[4] “价值”一词当然是从经济学的专门意义上说的。

[5] 阿尔弗雷德·马歇尔：《经济学原理》(Principles of Economics)，第八版，第781页。

[6] 《原理》，第1页。

[7] 见A.C.皮古编：《阿尔弗雷德·马歇尔纪念集》(Memorials of Alfred Marshall)，里面所收录的J.M.凯恩斯写的回忆文章。

[8] 见前引《纪念集》，第23页。

[9] 见F.H.奈特：《效用理论与经济学方法的关系》(Relation of Utility Theory to Economic Method)；载于赖斯(S.A.Rice)编：《社会科学方法》(The Methods of Social Science)，第65页。

[10] 见前引《纪念集》，第23页。

[11] H.D.亨德森(H.D.Henderson)：《供应与需求》(Supply and Demand)。这当然不是马歇尔对成本问题的最后结论。对这一点的讨论，参见下文[边码]第146页以始。

[12] 这一点主要是在他考虑到时间因素时才得到修正。

[13] 当然，这并不是说目的本身应该是合乎理性的或“合理的”，那将涉及到理性更广泛的涵义，这不在本书讨论范围之内。合理性这个术语现在使用的意思与“效能(efficiency)”一词相同。详见第二章，[边码]第56页以始。

[14] 《阿尔弗雷德·马歇尔纪念集》，第41—46页。

[15] 这里指的是凯恩斯所说的某种特定的理论意义。从更深一步的方法论范围上说，时间因素可能有着至关重要的意义。

[16] 《经济学原理》，第1页。

[17] 同上书，第1页。

[18] 马歇尔没有能够把这个在经济学上模棱两可的术语讲得更清楚。

[19] 《经济学原理》，第15页。

[20] 同上书，第14页。

[21] 对此问题的进一步讨论，详见[边码]第171页以始。

[22] 重点号是本书作者加的。

[23] 《经济学原理》，第1页；又见A.马歇尔及M.P.马歇尔：《工业经济学》(Economics of Industry)，第4页。

[24] 见《阿尔弗雷德·马歇尔纪念集》，第16页。

[25] 《经济学原理》，第84页。

[26] 同上。

[27] 应该记住，马歇尔自己就是发现边际效用原理的人。

[28] 重点号是本书作者加的。

[29] 重点号是本书作者加的。

[30] 《经济学原理》，第85页。在同一页上，他说他赞成研究需求问题，仅仅是“把需求与人类的努力和活动联系到一起来进行考虑的。”

[31] 当然最重要的是，劳动以外的成本因素在所有商品生产的边际成本中所占的比例，与劳动成本因素所占的比例一样大。

[32] 马歇尔提出这个显然荒唐的观点的原因即将在下面讨论，见[边码]第139—140页。

[33] 《经济学原理》，附录一，第二部分。

[34] 见前引熊彼特的著作。

[35] 对杰文斯的个人嫉妒当然很可能起了一定的作用。杰文斯在马歇尔之前发表了边际效用理论，但他可能并没有早于马歇尔发现这个理论。鉴于杰文斯的成就的重要性，马歇尔对他的理论所作的评价确实不够充分。但是用偏狭的个人感情来解释重要的科学观点，这总归是非常值得怀疑的做法。如果有别的更加深刻的解释——我确信马歇尔会是这样的情形——沉溺于用个人性格来说明问题就不过是徒劳的。

[36] 本章下一节将详细讨论生产要素的供应问题。

[37] 当然，这只是为了某些科学上一定的有限目的。

[38] 《经济学原理》，第90页。

[39] 《经济学原理》，第90页。着重号是本书作者加的。

[40] 霍曼(Paul T.Homan)教授只是没有恰当地考虑问题的这个方面，因此他才说马歇尔“对于需求问题的科学研究没有取得什么进展。于是，他后来的分析大都局限于研究供应问题了。”见霍曼：《当代经济思想》(Contemporary Economic Thought)，第226页。不管马歇尔对需求问题的研究有哪些缺点，那都不是他强调供应问题的主要动机。

[41] 见《经济学原理》，第689页。马歇尔确实在这里讲的是“随需求调节”的活动。然而，在其他段落里，他把主要强调之点放到活动上，总体来说，两者的关系就是交互的了。因此，在解释马歇尔的理论时，按照“随活动调节的”需求和不随这种活动调节的需求来对需求进行分类是很合情合理的。

[42] 《经济学原理》，第689页。

[43] 同上书，第690页。

[44] 很明显，“人为的(artificial)”一词表示一种价值判断，这并非强加于马歇尔，而是在他的整个思想中根深蒂固的。

[45] 《经济学原理》，第89页。

[46] 这个意思从上下文看起来很清楚。他在《经济学原理》第87页中提到，“由自然原因引起的对衣服的需要”，又提到房屋“满足了遮挡风寒的迫切需要”(第88页)。他在这两处都提请人们注意，实际的生物性需要在衣食住行的具体需求中只是一个微小的因素。从这一点他得出结论说，不能仅仅从“需要”这一点上来理解需求。

[47] “提高任何行业或等级的生活标准都会提高它们的效率。”见《经济学原理》，第689页。

[48] 同上书，第89页。

[49] 《经济学原理》第89页脚注所说“胡作非为的时尚邪恶地统治一切”和马歇尔在许多场合(例如见《阿尔弗雷德·马歇尔纪念集》，第102页)用非常贬义的方式提到的“放荡之徒”的庸俗，指的可能就是这一类需求。他满意地指出，“闲暇时间仅仅用来呆着的机会已经越来越少了；越来越多的人希望得到那些有助于活动的发展而不是沉迷于感官欲望的娱乐。”《经济学原理》，第89页。这离真正的功利主义的随意性需求大约已经不远了。

[50] “从健康地、有创造性地发挥才能是人生目的这一最佳意义上说，工作就是生活本身。”见《阿尔弗雷德·马歇尔纪念集》，第115页。“社会利益主要在于那样健康地实现和发展才能，这样做可以产生幸福而永无厌倦。”同

上书，第310页，第367页。后一陈述是对享乐主义思想的一种有趣的曲解。

[51] 这是他的经验主义倾向的一个特别明确的表现。

[52] 《经济学原理》，第528—529页，第142页。

[53] 《经济学原理》，第528页。着重号是本书作者加的。

[54] 马歇尔未能坚持享乐主义哲学还有各种其他原因。

[55] 请与马克斯·韦伯关于传统与“资本主义精神”之间关系的观点比较。见《新教伦理与资本主义精神》(The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism)，第二章，另见本书第十四章。

[56] 《经济学原理》，第529页。

[57] 见D.H.罗伯逊(D.H.Robertson)收录在《经济札记》(Economic Fragments)中的《关于纪念集的评论》(Review of Memorials)。

[58] 见《阿尔弗雷德·马歇尔纪念集》，第102页。

[59] 这是他的学说的一个突出例子，即如果把许多经济过程倒过来，就不能回到原来的结果。

[60] 《经济学原理》，第179页。

[61] 在马歇尔的叙述中，很难找到没有加上“几乎”之类的限定词的情形。

[62] 《经济学原理》，第531页。很明显，这里所指的那些人就是前面叙述过的“较为无知和迟钝的种族”。

[63] 《经济学原理》，第四册，第四章，第四、五、六节。

[64] 《经济学原理》，第531页。

[65] 同上。

[66] 《经济学原理》，第236页。

[67] “对其他人的亲情是资本积累的主要动机之一，如果不是惟一主要动机的话。”见《工业经济学》，第39页。又见《经济学原理》，第227页。他还承认储蓄动机在历史上有相当大的相对性。决定“积累的原因在不同国家和不同时代有很大区别。……这些原因在很大程度上取决于社会的和宗教的约束力。”《经济学原理》，第225页。

[68] 同上书，第235页，第232页。

[69] 《经济学原理》，第234页。

[70] “每一项起作用的因素的供应都要严格受到其生产成本的支配。”《经济学原理》，第537页。

[71] 在终极资源的构成方面可能会有不同观点。因此在某种观点看来仅仅是“使用”资源的，在另一种观点看来是生产资源。

[72] 《经济学原理》，第338—339页。

[73] 《经济学原理》，第196页。

[74] 同上书，第527页。着重号是本书作者加的。

[75] 《阿尔弗雷德·马歇尔纪念集》，第115页。

[76] 《经济学原理》，第350页。

[77] 当然，任何有关实际成本的生理学学说都不能用个人主义—享乐主义中的“损失”等主观方式进行解释。“损失”只有与个人或群体潜在的经济资源的损失联系起来解释才有意义。

[78] 即使身体方面的活力也不仅仅取决于身体条件，而且“还取决于意志和性格的力量。”这种精力“是道德的而不是体力的”。《经济学原理》，第194页。“自由和希望不仅使人们更加自觉自愿，还增加工作能力。”同上书，第197页，脚注1。

[79] 同上书，第232—233页。

[80] “财富的最大积累者都是非常富有的人，其中有些人过着豪华的生活，他们当然不实行等同于有所节制这个意义上的禁欲。”《经济学原理》，第233页。

[81] 但是他的确说利息是对等候的酬报。“由于人性就是如此，我们有理由说，资本的赢利是对人们在等候享受物质资源时所受损失的酬报，因为没有酬报就没有人会多作储蓄。”《经济学原理》，第232页。这一段话似乎有相当明确的享乐主义含义，因此必须再说一遍，马歇尔没有把等候的实际成本究竟意味着什么考虑透彻并得出令人满意的结论。但是即使在这里，他所强调的也是对供应的回应，而不是损失。

[82] 已故的阿林·扬(Allyn Young)教授在《经济学季刊》1927年11月号中，提请注意这个概念中与马克思关于资本主义的观点形成对照的马歇尔理论的特性。比较下面的帕雷托的“蛊惑人心的富豪统治”(demagogic plutocracy)。

[83] 详见《经济学原理》，附录A；马歇尔：《工业与贸易》(Industry

and Trade)。

[84] “如果他(商人)由本人承担风险来工作，那么他完全可以自由地发挥自己的精力。但如果他是科层制的奴仆，他就肯定不会有自由。”同上书，第333页。

[85] 《工业与贸易》中很多部分都讲到这个问题。又见《阿尔弗雷德·马歇尔纪念集》中《作为国民财富成分的水》(Water as Element of National Wealth)、《竞争的某些侧面》(Some Aspects of Competition)和《经济学骑士精神的社会可能性》(Social Possibilities of Economic Chivalry)等文。

[86] 见马歇尔：《官方文件》(Official Papers)，第366页；《工业与贸易》，第647页。

[87] “政府几乎什么事情也做不出来。”《阿尔弗雷德·马歇尔纪念集》，第338页。“在邮局的影响所及的范围内，我们得到的是社会主义的多数弊病，而没有什么社会主义的益处。”1891年3月24日给伦敦《泰晤士报》的信。

[88] “在需要不断创造、不断进取的生产部门中，政府的工作每一新的扩展都应视为最明显的反社会性。”《阿尔弗雷德·马歇尔纪念集》，第339页。

[89] “我认为社会主义运动不仅仅是一种危险，而且更是当前对人类福祉的最大危险。”《阿尔弗雷德·马歇尔纪念集》，第462页，1909年写的一封信。现在“比起穆勒写文章的时候，社会主义体系有了更大也更牢固的基础。但是没有任何已经提出来的社会主义的方案准备适当保持高级的企业和个人性格的力量。”《工业与贸易》，前言，第8页。

[90] “正直和互相信任是财富增长的必要条件。”《工业经济学》(Economics of Industry)，第11页。“如果没有普通人类的正直和道德的巨大进步，商业的巨大发展是不可能的。”《阿尔弗雷德·马歇尔纪念集》，第307页。又见《经济学原理》，第7页；《工业与贸易》，第165页。

[91] 《工业与贸易》，第315—316页；另见第422页。同时，马歇尔有某种尽量贬低联合运动的重要性的倾向。在谈到雇主的联合和雇员的联合时，他说，“联合体展示了一系列别致的事情，但是[这些联合体的重要性]很容易被夸大；因为，许多联合体不过是总在进程表面上漂浮的漩涡——运动的主体在目前和任何时候都依赖于正常分配和交换这股深厚、平静而强大的潮流。”《经济学原理》，第628页。“正常”一词此处明显地指的是“竞争”。

[92] 《经济学原理》，第471页。他显然认为这个困难越来越小了："研究分配问题的主要结果认为，已经起作用的社会和经济力量正在把财富分配问题变得好起来。"同上书，第712页。

[93] 同上书，第五册，第十三章。

[94] 同上书，第502页。

[95] 《经济学原理》，第341页，第355—356页，第405—406页，第597页。但是，即便他相信在自由企业体制下替代原理所起作用意义深远，仅仅这一点还不能证明如下结论，即他认为自由企业接近于最大限度满足学说所期望的那种一般性最佳条件。因为，这个原理直接涉及的，是个别的企业家们作出的调节，并因而受到他们所能掌握的资源的限制。因此，很可能出现这样的情况，即每个企业家都根据他不得不面临的条件作出了这样的最佳调节，而整个体系却没有达到最大限度的满足。这种脱节现象将要归结于在资源流动方面存在的障碍。这些障碍不能归结于个人的行为缺乏合理性，因为那在替代原理中是不言而喻的。

由于马歇尔对资本的流动性没有很大的怀疑，那么还剩下劳动的流动性问题；在这个问题上，最严重的问题是非竞争的群体的流动性问题。马歇尔对这个问题的观点虽然模糊不清，但他总的看法似乎是，这些群体所具有的任何重要性都在缩小；而且，自由企业借助于义务教育极有可能克服这些障碍。见《经济学原理》，第217页，第310页，第661页；《工业经济学》，第47页；《工业和贸易》，第4—5页。

[96] 见《作为国民财富要素的水》，《阿尔弗雷德·马歇尔纪念集》，第134页起。

[97] "我认为社会主义的主要危险不在于它具有更为平均地分配收入的倾向——因为我看不出那有什么害处，而在于它要灭绝那些使世界从野蛮状态中逐步进化起来的思想活动。"《给〈泰晤士报〉(伦敦)的信》，1891年3月24日。

[98] 《阿尔弗雷德·马歇尔纪念集》，第305页。

[99] "在原始时代和落后国家，习惯势力的支配力量是无可争辩的。"《经济学原理》，第640页。

[100] 野蛮部落"表现出一种奇怪的共性的一致……它们的生活被习惯和冲动所支配。"同上书，附录A，第723页。

[101] 习惯不一定是终极性的；下面一段话暗示出更深一层的因素；虽然“每一种流传下来的习惯都规定使弱者免于受到最漫不经心的伤害，”但“毫无疑问，大多数习惯都不过是压迫和压制的具体化了的形式。”他进一步指出：“早期文明中习惯的力量，部分地是对个人财产权加以限制的原因，部分地也是它的结果。”同上书，附录A，第725—726页。

[102] 在原始社会里，“商业性观点”是不可能被理解的。它“不过是使手段适应于目的这个趋势中的一股动向。”《工业与贸易》，第163页。

[103] 从这里看出，马歇尔并非完全反对习惯：“习惯的牢固性使得任何得到普遍接受的变化都永久化了。”《工业与贸易》，第197页。

[104] “从习惯中解放出来以及自由活动的发展——它们使决定不同事物相对价值的原因变得更准确更突出了。”《经济学原理》，第5页。他还说：“时间是站在比较经济的生产方法一边的。”同上书，第398页。

[105] 《经济学原理》，附录A。请注意他对重商主义的阐述。马歇尔承认就集权国家的兴起来说，意味着对企业施行新的限制；但他仍然认为这种状况本身所排除的障碍多于它设置的障碍，因此，从习惯中解放出来的过程仍是连续不断的。

[106] 《经济学原理》，第85页。

[107] 《经济学原理》，第89页。

[108] 因此，从两种观点看来，习惯都是原始人的主要特征。固执于习惯是非理性的，也是“懒惰”的表征。

[109] 重要的是，马歇尔总的来说没有把重要性直接归结于客观环境的各种因素。例如，他说(《工业与贸易》，第158页)，美国应该更感谢她的人民卓越的品质力量，而不是她的资源[同见阿尔弗雷德·马歇尔：《货币、信贷和商业》(Money, Credit and Commerce)，第5页]。然而，他对炎热气候使人精力衰退也有许多论述——如果考虑到他非常重视精力充沛的活动，这一点是可以理解的。参见下文，第166页脚注122。

[110] 他的这一信仰在社会学上的重要性以及他的社会进化学说与其他人的社会进化学说之间的关系，将在下文[边码]第278页起、[边码]第268页起和[边码]第563页起的各段中讨论。

[111] 《经济学原理》，第748页；《工业与贸易》，第72—73页。

[112] “在静态的情况下，每一生产设备取得的收益……将是制成这一设

备所需努力和损失的正常尺度。”《经济学原理》，附录H，第810页。

[113] 他说：“对人类来说，这个自然组织[自由放任]学说中包含的对于人类具有最重要意义的真理几乎比其他任何学说都多。”《经济学原理》，第246—247页。但是这种学说的传统形式“阻碍了人们探讨是否现代工业中连许多主要特点都不会是过渡性的”，而且最终它“忘记了人是乐于为了自己的才能本身使用自己的才能的。”最后这句话体现了他反对仅仅建立在最大限度满足学说基础上的自由放任哲学的典型态度。

[114] 约翰·斯图亚特·穆勒：《政治经济学原理》，W.J.阿什利编，第748页。

[115] 这当然不是说满足人的需求是生产的目的，而是指人的品质的发展。

[116] 《工业与贸易》，第195页。

[117] 功利主义的理想当然是静态的。

[118] “不管我们什么时候看见经济人，他都不是自私的。”《阿尔弗雷德·马歇尔纪念集》，第160页。“促使商人竞争的动机并非完全是卑劣的。”同前书，第281页。

“今日的经济学家比他们的前辈走得更远，他们认为，人们要求证实自己的良心和得到别人的尊重的愿望是头等重要的经济力量。”同前书，第285页。注意，对他来说这是一种经济的力量。

历史并没有证明下面这种说法的正确性，即“人比以前更严厉更苛刻了。”《经济学原理》，第6页。他还提到“最近以来在商业事务中诚实和正直的精神有了很大增长。”同前书，第303页。

同十七世纪相比，人类“已经获得了认识未来的不断增强的能力——他们更谨慎，更富于自我控制力——更加无私——而且，已经有迹象表明一个更加光明的时期正在到来，在这个时期里，人们将要普遍乐于工作和节约，以增加公共财富的库存。”同前书，第680页。他还进一步说，“当代的特点是深思熟虑，而不是自私自利。”同前书，第6页。

凯恩斯说(《阿尔弗雷德·马歇尔纪念集》，第9页)：“我认为，马歇尔从来也没有明确地脱离在他前一代的经济学家中占统治地位的功利主义思想。但是对他来说，解决经济问题不是把享乐主义的算计付诸实施，而是人们发挥更高才能的先决条件——不管我们认为‘更高’一词的含义是什么。”但是马

歇尔非常清楚他用“更高”一词意味着什么。并且，对他来说，对经济学的研究不仅是探讨发挥才能的“条件”，而且是研究这种才能的实际发展和发挥的情况。

[119] 这个问题将在下面讨论涂尔干时进一步展开(见第十章，[边码]第387页)。

[120] 在讨论这些更一般性的理论问题之前，可以指出一个最突出的事实：马歇尔以“活动”一词加以概括的那些互相联系的态度，与马克斯·韦伯所提出的“资本主义精神”非常相像。这种精神也需要在日常事务范围里有同样的道德义务发挥作用而不计较报酬，它完全脱离了“功利主义的动机”。像马歇尔一样，韦伯认为这种态度对于个人主义经济秩序的发挥作用来说是必需的。本书下文(见第十四章)对韦伯就此问题所作的论述有简要介绍，读者阅过自会明了马歇尔同韦伯建立在经验基础上的这个一致之处。对于我们就要讨论的那些从充斥于马歇尔的“经济学理论”之中的“活动”成分导引出的理论推论说来，这是最重要的出发点之一。本书将在多处涉及这一问题。

[121] 对那些把马歇尔和古典经济学家放在一起，认为他们都是享乐主义者，并且以他们在心理学方面的假设是错误的作为充分理由，而认为对他们可以不作考虑的观点，显然是我们所不能苟同的。米切尔教授这样说：“事实是，马歇尔把快乐和痛苦作为经济动力的最终解释……。”(《政治经济杂志》，第18卷，第111页。)他还说：“……他[马歇尔]主要把金钱作为衡量人类动机的客观尺度[这是对的]，然后在金钱下面归结到享乐主义的基本原则”[这又是另外一回事了]。同上书，第207页。霍曼教授提到马歇尔时也说：“他认为人类动机是非常简单和明显的享乐主义的。他只是成功地避开了享乐主义的道德问题，而没有避开享乐主义关于人类动机的理论。”《当代经济思想》(Contemporary Economic Thought)，第236页。但是，如果他是一位享乐主义者，他怎么能够如此强烈地反对杰文斯的效用理论?现在应该充分弄清的是，马歇尔从根本上说，不是享乐主义者，他并没有把快乐和痛苦作为经济活动的最终解释。

[122] 这个引人注目的例外就是：他反复强调炎热气候的影响，这种影响使人精力衰竭，容易变得懒散。为什么他提出这个例外呢?很明显，他想到了印度。由于他对他提出来的“活动”绝对相信，使他看不到在不同的观念支配下，印度文明与欧洲文明可能完全不同，反而试图在他的进化论体系里给这个例外以栖身之地。他的理由是：印度人显然是一个聪明的民族，他们之

未能够发展自由企业不能说是因为他们天生愚笨，而应归结于由于气候引起的某种抑制力量。印度与欧洲没有根本的差别，只是在相同的发展过程中正处于一个被抑制的阶段。印度人属于比较愚昧和迟钝的人种。(他也在一定程度上试图把这种差别减到最低程度：见他反复提到的如下观点，即在印度“经济力量”的效力比一般设想的要大得多。)

把马歇尔的这个观点与马克斯·韦伯的观点相对照是很有趣的。韦伯在研究印度教的社会意义时说(《宗教社会学》(Religionssoziologie)，第十一卷，第133页)：“相信印度人的特性乃是由于气候而造成的‘懒散’，并且认为这就能够解释他们那种被人视为是对活动的厌倦，这样的观点完全没有根据。世界上很少有别的国家像印度那样经历了如此持久而野蛮的战争，如此残酷无情的征服，如此之漫无节制。”考虑到韦伯的完全不同的社会学方法，他得出与马歇尔截然相反的结论是不奇怪的。这使得他们在资本主义问题上的一致之处更有意义了。

[123] 这就要引入了一个在以后的讨论中具有重要意义的新术语。最好现在不给它下准确的定义，而让它的含义和意义在行文中逐渐变得明确起来。以后将对此进行明确的讨论。

[124] 《经济学原理》，第396页；《工业与贸易》，第175页。

[125] 并且，引人注目的是，他未能认识到他在道德方面对这些价值的偏爱会导致不适当地强调它们是广泛起作用的，因而忽视了其他可供选择的可能性。

[126] 阿道夫·罗维(Adolf Löwe)最近出版的著作《经济学与社会学》中有对这个问题的最精彩的论述。但是，罗维教授的观点与这里表明的有些不同。

[127] 《经济学原理》，第15页，第134页。

[128] 用本书使用的术语来说，这是一种“描述性参照系。”见第一章，[边码]第28页以始。

[129] 这个观点决不是马歇尔特有的，在许多也许是大部分经济学推理中都可以发现这种观点。举一个最近的例子，沃尔什(J.R.Walsh)在《经济学季刊》1935年2月号上发表的文章《应用于人的资本概念》(The Capital Concept Applied to Man)就有这种观点。沃尔什博士在文章中试图说明：(1)专业训练的成本和专门人才的收入之间有一定的函数关系；(2)这表明，对专业训练的投资是出于“一般的经济动机”。即使他的第一个观点得到承认，第

二个也并不就随之而成立。第一条是对具体事实的阐述，沃尔什在阐述中没有对它加以解释。

[130] 也就是说，即使是从对经济理论进行分析的目的上说，马歇尔也拒绝把已知的有关这些现象的任何重要事实看做是固定数据或常量。他试图把它们全部纳入他的整一的理论体系中去。

[131] 关于这个问题的完整证明，请见塔尔科特·帕森斯：《经济思想中的社会学因素》(Sociological Elements in Economic Thought)，《经济学季刊》，1935年5—8月号。

[132] 本书作者不同意这种关于社会学范围的观点。本书最后一章中将明确讨论这个问题。

[133] 困难部分地在于“函数”一词是模糊不清的。从真正的分析意义上说，只有在两个变项的值的变化以及具体处境中的其他因素的值的变化中，有一种可以界定的关系模式在很广泛的范围内始终有效，这时，两个变项才有函数关系。另一方面，马歇尔充其量只不过证明了，在某个时期和有限地区内的工资和人口都增长了。他为分析意义上的一种重要的函数关系提供的例证当然是不恰当的。

第五章　威尔弗莱多·帕雷托(一)：方法论与主要分析框架

帕雷托有关社会现象的经验性观点的主要轮廓，与马歇尔形成了鲜明的对照。在讨论这种区别的理论根据和方法论根据之前，需要对若干问题作一简要说明。[1]

首先，帕雷托明确地和断然地反对社会线型进化理论，这种理论在马歇尔以及他那一代人(首先是在英国)的思想中起着巨大作用。帕雷托提出了一种循环理论，按照这种理论，社会形态经历着一系列的阶段，而这些阶段几乎按照相同的顺序不断重复。帕雷托确实并不从根本上否认在总的过程中可能存在着一种趋势；但是相对于那些依从于循环模式的因素而言，他把这类趋势的因素急剧地减缩到了最小的地步。因此，当然可以合情合理地说，帕雷托关于社会变迁的理论与马歇尔和其他进化论者的理论是根本不同的。[2]

循环理论对当代社会境况的解释与马歇尔的观点全然不同。当代社会的境况不再是有史以来连续不断的定向发展过程的顶点，而只是说明了循环运动中的一个阶段，一个在过去曾多次出现过、今后无疑也将不断重复的阶段。首先，十九世纪末和二十世纪初的发展趋势不会朝着原来的方向——如工业技术“进步”和不断增长的经济繁荣的方向——无限地继续下去，甚至也不会持续很久。恰恰相反，帕雷托认为，我们现在正处于一个社会进程的方向迅速变化的阶段。不久之前曾出现过个人主义、人文主义、思想自由和怀疑主义的全盛时期，而在不久的将来很可能会出现对个人自由(思想的、经济的和政治的)的限制，信仰的复活会取代怀疑主义，暴力的使用也会增加。马歇尔曾

认为，所有这些——只有信仰问题可能是个例外——都已经随着我们的发展而永远不复返了，有的只是很少的“遗迹”。

马歇尔还曾强调社会中个人之间与群体之间必不可少的利益协调。首先，他极度贬低阶级差别的重要性，把机会均等所受到的局限降低到遗迹的地位，认为注定要被逐渐消灭。在另一方面，帕雷托则特别强调阶级利益的不一致性。他高度赞扬马克思把这个因素摆到了显著地位，[3]虽然在严格的经济学领域内，他与在英国占统治地位的观点一样，认为马克思理论中的大部分东西是站不住脚的。最后，帕雷托还非常强调暴力和欺诈在社会生活中的作用——这与马基雅维里和霍布斯的看法一样。这一点又是同马歇尔的观点最为针锋相对的，把任何重要作用归之于这些现象，都是与自由企业的环境完全不相容的。如同帕雷托所强调的其他因素一样，这些在马歇尔看来只不过是社会进化早期阶段的现象，它们注定要随着效率的不断增长而被弃绝，并且被永远弃绝。

受过科学思维训练的人们在观点上如此分歧，不可能完全是偶然的，不可能完全是某个人“偶然地”观察到了其他人没有观察到的事物。它们也不可能是这些人纯粹私人和个人感情的表现，而与他的科学研究毫不相干。恰恰相反，极有可能的是，这些分歧与他们思想的主要理论架构有着密切的逻辑联系。一般来说情况正是如此，这乃是本书就整体而论的一个重要命题。这种经验上明显悬殊的差别引起了下面的疑问：与之相应的理论分歧在于何处呢?为了回答这个问题，必须对帕雷托的方法论立场和理论结构进行一番分析。

方法论

虽然一般地说本书并不关心个人经历[4]方面的事情，但是，有必要注意到下述事实，即在写作《普通社会学通论》[5]一书之前，帕雷托曾经历过两个主要阶段。他曾在都灵工学院学习自然科学，以后实

际担任工程师多年。他从来也没有放弃对数学和其他自然科学的爱好。在对他的著作进行解释时，应该总是把这种爱好作为他思想中的一种方法论模式和实质性成分加以考虑。其次，政治论战使他对具体的经济问题产生了兴趣，由此又对经济理论发生了爱好。他在这方面的著作给他带来了名望，于是在四十五岁的时候被任命为洛桑大学的政治经济学教授。他是他那一辈主要的经济学家之一。他对社会学的研究和对社会科学一般方法论的探讨，始终是由与具体现实及其他理论框架两者有关的传统经济理论概念的地位问题决定的。自然科学与经济学的密切结合(对此将在后面讨论)，决定了在帕雷托的思想中有两条主线。

像他的许多前辈一样，帕雷托努力使经济学和社会学成为以物理科学为范型的实证科学。但他的具体做法有所不同。早期的物理科学大都包含着那些粗略概括起来算是构成“科学唯物论”的学说，把它们作为实质性学说；认为这些学说不仅仅是工作假设或近似值，而且是有关现实世界的必然真理。这些真理都是带根本性质的，以致任何不承认它们的理论，都不能成为科学的理论——实际上，这些真理被看做是在方法论方面必不可少的。就是说，早期的科学(特别是物理科学)方法论，大多数是激进的经验主义的实证主义(radical empiristic positivism)。

帕雷托反对这种观点。他代表着一种对科学的范围持远为节制和怀疑态度的观点。他的观点并非都是他自己的创见，而是属于包括马赫和彭加勒在内的一群人的。他本人具体指出：孔德和斯宾塞都犯了僭越科学界限的错误，不管他们如何进行相反的辩护。[6]首先，帕雷托把他自己的概念局限于非常一般的方法论要求的范围之内。[7]他十分谨慎地不再坚持把物理科学中的实质性概念带入社会科学之中的必要性和适用性。科学理论要建立在对它们各自领域里的事实进行观察的基础上。即使是“体系”、“平衡”等一般性概念，最初也只是在类推中使用的；而且帕雷托还谨慎地指出，类推并不是论证。[8]因此，他至少一开始摆脱了在旧的实证主义中占有显著地位的“化约”倾向，这

是具有重要意义的。

帕雷托实际上在极大程度上把自己局限于对最一般性的方法论的思考之中。他认为，科学的最大特点是“逻辑性—实验性”。也就是说，科学中包含两个必不可少的成分：逻辑推理和对“事实”的观察。逻辑推理本身不能产生同义反复以外的必然结果，[9]但它仍然是一个基本成分。然而，它被当做是隶属于另一个成分——实验性的或观察到的事实的成分。

值得注意的是，帕雷托从不试图对科学事实的范围加以具体划定——至少在关于方法论的明确论述中他没有这样做。就已经可以断定的范围而言，他没有使用过“感官材料(sense datum)”这个术语或任何与之有关的术语。他最常用的术语是*expérience*[经验]，这个词意味着可核实性以及与观察者的主观感情无关。他把经验等同于观察。[10]它常常被说成是人们能够据之对不同的观点进行“判断”[11]。因此我们可以合理地推断，帕雷托的概念显然是广义的。在下面这两种意义上，事实要包括对观察者来说是外部的和独立于观察者的“事物”或“事件”的可加以验证的陈述：(a)它的存在和特性不依据观察者个人的感情好恶而变化，也就是说，是“给定”的；(b)作为对这种独立性的验证，当两个或更多的观察者面对同一事物或事件时，他们对它的陈述应当在根本上是一致的，或是从理论上加以解释和说明之后能够达到一致。

从帕雷托的用语中可以清楚地看到，语言表达中有意义的部分被包括在经验事实的状态之中。在他开始论述这个问题的时候，[12]他把“命题和理论”作为实验的事实(experimental facts)[13]。指出下面这一点就足够了：当我们说一个口头的命题和一个书面的命题是“相同”的命题——即是相同的事实，或更严格地说是相同的现象——的时候，这种相同不是以(a)声波的组合和(b)墨水符号——它们分别构成了表示这一命题的符号中介——这两者所共有的内在成分加以概括而得来的。从内在本质的层次上说，究竟在多大范围里存在着有任何重要意义的共同成分，是难以确定的。[14]这两套东西之间的共同之

处，不是任何具体意义上的“感官印象”，而是这些符号的“含义”。把含义包括在实验事实或可观察的现象范围之内，是帕雷托关于事实的概念中最值得注意之点。没有这一点，任何命题都将是无法观察的。虽然帕雷托从来没有明确地指出这一点，但是没有它，帕雷托关于社会学的大部分观点都将变得毫无意义。

帕雷托对于第二个重要论点的论述要明确得多：一个实验事实不一定能展现某一具体现象的全部。逻辑—实验科学的理论，就是由逻辑推理贯穿起来的一些对事实的表述。但是，理论形成过程所涉及的事实是在分析过程中得到的，又未必是对那些具体现象的完整表达。帕雷托确曾说过，“不可能了解到一个具体现象的所有细节。”[15]如果因为一个理论不能充分完整地解释一个具体现象而对之进行指责，那是不合理的。[16]理论中包含的事实是描述具体现象中的成分、侧面或特征，但不是描述现象本身的全部。因此，帕雷托的方法论观点显然是反对见于马歇尔思想中的经验主义的。科学必须首先对复杂的具体现象进行分析，只有在分析性的理论建立起来之后，才能通过一个综合的过程上升到对于具体现实的任何部分作出完整的科学说明。

这虽然是一个一般性的科学学说，而有意义的是，帕雷托给出的主要具体例子却是经济学理论的例子。他说：“假设Q为政治经济学理论。一个具体现象不仅包括经济成分e，还包括其他成分如社会学成分c、g等等……如果像许多人那样试图把c、g这些社会学成分包括到经济学中去，那将是错误的；从这一事实中得出的惟一合理的结论是，必须把说明c、g等等的其他理论补充到说明e的经济理论中去——我说的是补充，不是替代……”[17]帕雷托为经济理论形式的抽象分析理论争取一席之地所采取的方式，并不是把理论置于事实之上，而是把理论抽象成分包括在他关于事实的概念本身之中。正如他经常说的，如果在逻辑—实验科学中原理完全依赖于事实，其所以站得住脚的原因只能是——用亨德森教授的话说——这些事实本身是“根据一种概念体系而取得”的观察结果，因而不是对那些具体现象的完整描述。

与某一特定理论相联系的具体现象中的各个侧面，在经验的原材料中一般并非以任何可以适用的形式出现。如果能够把与某一理论有关的那些事实同其他事实分离开来加以观察，那当然是人们所希望的。某些(虽然决不是所有的)[18]自然科学可以通过实验的方法做到这一点。但是帕雷托明确认为，这只能算做对科学的实用的帮助，而并不是科学的逻辑需要。社会科学中的抽象过程必须主要是通过分析，而不是通过实验进行。当然，这并不是说实验就不那么合理了。

逻辑—实验科学的目的是阐述“规律”。在帕雷托看来，规律不过是“实验的一致性(experimental uniformity)”，[19]即各个事实之中的一致性。但是，如果要对这个意思作出恰如其分的阐述，必须要考虑到刚才讨论过的实验事实的特殊意义。规律是事实中的一致性；但是，由于事实是具体现象中按照一种概念体系观察到的若干“侧面”，因此，规律不是对这些现象中必然性的具体变动的概括。在这方面，必须进行两点说明：第一点也是较为重要的一点是，在社会科学中，任何特定的具体现象都是若干不同规律的聚合点，帕雷托称之为交织(entrelacement)点。[20]因此，只有综合运用所有有关的理论，才能对这个具体现象作出完全科学的解释。除了在某些被限定的例证下，任何一条规律都不能直接适用于充分解释具体的事项。第二点，正如帕雷托所说，我们无论如何也不能了解到具体现象的所有细节，所以，即使是综合使用有关的理论，也只能给出部分的而不是完整的说明。科学永远是一个不断接近的过程。[21]

因此，科学规律中的“必然性”成分仅仅是它的逻辑中所固有的。如此说来，规律是没有例外的。[22]人们常说的“例外”，实际上是“一条规律的结果叠加于另一条规律的结果之上。”[23]从这个意义上说，所有的规律都有例外情况。但是，不能仅仅由于这种考虑就不能把逻辑必然性(前面曾称之为“逻辑决定论”[24])运用于具体现象。不能武断地把科学理论的逻辑上闭合的体系变为经验上闭合的体系。恰恰相反，理论在经验运用中只能产生可能性，不能产生必然性。[25]

以后讨论帕雷托的实质性分析的某些含义的时候，我们将继续探

讨他的方法论中的某些侧面。现在，有必要研究一下他用这种方法论工具做了些什么。前面提到的两种影响已经显露出来了。一方面，在方法论上成熟了的现代自然科学已经提供了一般范型，另一方面，经济学理论提供了人类行为科学的最主要例证，这种人类行为科学所建立起来的一套抽象理论，如果不同其他“社会学”成分结合起来，就不能直接运用于具体社会现象。这后一个情形为帕雷托的实质性分析提供了出发点。

逻辑行动和非逻辑行动

尽管经济学理论在其表述中在很大程度上起到了样板的作用，但它也是帕雷托用来为他的分析体系也即“逻辑行动”奠定基础的多少要更宽泛一些的范畴。[26]在帕雷托看来，由于经济学理论把某些变量(严格意义上的成分)分离出来用另外的体系进行排列和阐述，所以它是抽象的。但是，行动理论的这个次级体系并不是与具体完整的行动体系的各种类型或所有侧面都有相同的联系，而特别与其中某些方面、即帕雷托表述为“逻辑性的”那些侧面有联系。

在这个问题上，需要把以帕雷托的结论为基础继续进行的分析，与明显地形成了帕雷托本人对《普通社会学通论》一书中的思想加以发展的主线的那些分析之间的关系说清楚。虽然这两种分析绝非无关，但它们也并不相同。搞清楚它们之间的区别是很重要的。它们都是以逻辑行动的概念为出发点的，所以特别容易搞混。

逻辑行动不是帕雷托理论体系中的一个成分。他使用这一术语显然是出于一种实用主义目的。似乎有理由这样推断：他的目的是建立一种对被经济学理论忽视了的某些行动成分进行定义、观察、分类和系统论述的方法。最接近于严格符合“逻辑性”标准的行动，是比较而言最适于用经济学理论进行阐释的行动。因此，有理由假定，对脱离这些标准的情况的研究，将会导致分离出至少是一些重要的非经济成

分。因此，给逻辑行动进行精确定义是帕雷托进行的研究工作的第一步，由此他得出了某些非经济成分。下面将简略地探讨他的研究步骤。然而，如亨德森教授所指出的，一旦这个概念这样使用之后，它和与它相关的非逻辑行动概念都将被排除掉，[27]在最后完成的这个体系里没有它们的地位。

但是，在以这种方式规定和使用逻辑行动这一概念的过程中，帕雷托顺着这种方式进行了一些可以适用于另外一种背景的观察和区分，这另外一种情况正是我们在此处最感兴趣的。因为，帕雷托的逻辑行动概念可以认为是，对适用他那诸种成分所构成的体系的那些具体行动体系的结构进行系统分析的出发点。他自己并没有从事这种分析，但是，他自己的程序引出的后果，在许多不同方面直接包含着或接触到了这种分析。的确，帕雷托通过一种与之不同的步骤所取得的研究成果，引人注目地证实了形成下面论点的主要思路的分析的正确性。为了明确地阐述在结果上的这种巧合，有必要从某些方面相当深入地探讨一下帕雷托本人的概念结构的细节。

首先，重要的是应该注意到，帕雷托径直断言可能以两种不同的观点、即帕雷托所说的主要观点和客观观点，[28]来研究社会现象。客观观点的第一个特征，是照“在其现实性”中的方式来看待现象，而反对把现象看做是“在某些人的心目中”所呈现的样子。把这种区分进一步展开，特别是把客观观点和“具有比较广博知识的人”[29]观察行动的方式联系起来，使我们有理由这样推断：客观的观点是科学观察者的观点，而主观的观点是行动者的观点。帕雷托的实质性论述一开始就把主观的观点包括在内，这具有重大意义。

他对逻辑行动所作的定义，实际上明确地包括着主观的观点。他说：“我们把不仅从实施该项举动(operation)的主体的观点看来，而且在那些知识较广博的人看来也是与其目的在逻辑上相一致的那些举动叫做‘逻辑行动’。”[30]在下面的一段话中，他用了另外一种稍微不同的方式来表达这个思想：“逻辑行动是那些主观目的与客观目的相一致的行动。”

用来作为客观观点特征的“如其所是”这个词组，包含了这样的意思：“举动”(即手段)与目的之间的关系可以由一种科学的理论在内在的基础上加以确定。也就是说，帕雷托的企图是，把在特定的观察者有关手段与目的之间的关系所能掌握的最广泛知识来说是可以论证的内在的“手段与目的的适应性”，作为他的行动逻辑性的标准。[31]

在帕雷托关于逻辑行动的第二个定义中，他对主观目的和客观目的进行了区别，并认为它们的一致是行动逻辑性的标准。对他的含义很难进行说明，但下面的解释似乎是最合理的：主观目的显然就是行动者本人主观上期望并设定为自己行动目标的那种预期的(具体)事态，在行动过程中，他选择并使用某些他认为有助于实现主观目的的某些手段(用帕雷托的话来说，叫做某些举动)。但是，只有当行动者对他打算使用的手段与目的之间关系所作的判断正确时，他的主观目的才能真正成为预期的客观目标。这种判断包括了以可以验证的知识为根据，对初始处境发生变化造成的可能影响及其“自动的”后果的预计(这些都被当成是手段)。但是，在知道了主观目的和打算实际使用的手段之后，“对情况具有比较广博知识”的观察者就有可能判断，实际作出的具体举动是否有助于目的的实现。很明显，帕雷托所说的行动的客观目的，指的就是这种在可能获得的最完备的知识的基础上，对使用那些准备采用的手段所要产生的效果的预计。这样便很容易看出，只要指导行动的理论在手段—目的关系方面从科学角度来说是正确的，主观目的同客观目的就是一致的。[32]并且，除了某些出乎意料的偶然情况(关于客观目的的表述能够以可能性而不是必然性的方式，来分析和处理这些偶然情况)之外，两者都会符合于对作为行动的结果所实际达到的状态的正确描述。可能就是出于这一原因，在帕雷托的有些说法中，行动的结果似乎就是客观目的。如果不考虑更细微的差别，在一种简略的意义上说，他这样做也是相当有道理的。当然，作为专门术语来说，最好还是像帕雷托那样把目的这个词限定为预期的将来状态——不管是由观察者还是行动者自己所预期的——并且用其他的方式去表达行动的“后果”或“结果”。

以上分析解释了帕雷托的一个重要论述，即客观目的必须是“在观察和经验范围之内的真实的目的，而不是在那个范围之外的想象的目的——虽然后者可以作为一种主观目的。”[33]客观目的通常是通过对在一种处境下采取特定的举动所可能产生的效果进行经验上有根有据的预期而实现的。为了使这种预期成为可能并为结果所证实，它必须要“在观察所及的范围之内”。但是，对行动者来说，就得靠行动的逻辑性来要求他的主观目的永远具有此种特性。因为他主观信念中的目的—手段关系很可能偏离科学的客观标准。只要某项行动由于有一个目的不在观察所及的范围之内而偏离了科学的客观标准，这项行动从定义说来当然就是非逻辑行动。

需要注意的是，逻辑行动和非逻辑行动的不同标准，实际上就是把主观观察的结果和客观观察的结果相比较的问题。手段—目的关系应该首先看做是对行动者来说的：他认为自己手段的效果会是什么；然后才是“在现实中是什么”——对于观察者而言，由于具备较广泛的知识而认为将是或应是怎样的。像行为主义者那样仅仅把注意力局限于观察事物的外部过程是不够的，这样做根本不可能了解行动的主观目的——从严格的定义来说，主观目的是行动者的主观预期。它所能了解的仅仅是客观目的，或行动的结果。而这种结果在这种情况下就本质来说，应该总是实际采取的举动的“逻辑”结果。因为，按照帕雷托的观点，只要一个事件的过程不管从任何一种意义上来说是可以科学地理解的，它后期的各个阶段必然总是与前期的各个阶段是“逻辑上统一的”。这样，单单从客观的观点看来，所有的行动都是逻辑的。[34]

因此，区分的标准包括了主观的观点，可以用两种方式阐述：(a)无论从主观的还是客观的观点来看，只要所采取的举动与目的在逻辑上是统一的，则这个行动就是符合逻辑的。也就是说，就手段与目的的关系而言，在行动者的心目中必须以一种科学上[35]可以验证的理论确立起这样一种关系；如果行动者不知道这样一种理论，这些手段和目的放在一起所产生的结果也必须是能用这种理论加以证实的。(b)

主观目的必须与客观目的一致。主观目的在这里可以仅指行动者希望或试图实现的状态。必须是在实施那些“举动”之前就预料到的实际结果，才能作为目的。于是，所谓主观目的符合客观目的，就是说，主观目的是能够以科学来论证的、作为行动者打算采取的行动的结果而将要实际产生的那种状态。

现在就出现了逻辑行动这个概念的理论意义是什么的问题。正像其他许多概念一样，逻辑行动这个概念的意义表现在不止一个方面。首先，帕雷托以它作为一种标准，可以把他不想研究的一类具体行动丢在一旁——粗略地说就是那些适合于用经济学理论和与之密切相关的学科进行研究的行动。第二，它可以作为一个标准来对帕雷托在此种情况下所谓的具体行动的“成分”[36]加以分类。这些成分与化学成分相似，它们能够以“纯粹”的形式存在，但主要地还是与其他成分结合在一起。以上就是帕雷托使用逻辑行动这一概念的主要方面。

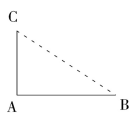
但是还有另一种稍有不同的使用方法，对本书来说，这一点也是重要的。按照帕雷托的观点，行动符合某种形式的规范，就是符合逻辑的。从这种分析看来，帕雷托所做的重要工作就是为支配手段—目的关系的一种主要规范形式确定严格的定义。但是，他的定义只适用于这个规范。进一步需要探索的最重要的问题是，行动和行动体系的结构(这种性质的规范可以作为这个结构的一部分)的其余部分是什么?“逻辑”规范处于这种结构的何种地位?

应该弄清的是，这种规范在实证主义思想传统中起着重要的作用。不管它在实证主义框架中的什么位置出现，这个实证主义框架就一定对它与其他成分的组合、以及可以认为同它结合到一起的其他成分的形式有了某些限定。但是，帕雷托对这个概念所作的定义并不包含这样的限定。因为，对与之相关的范畴——非逻辑行动根本没有明确定义，而只说成是不在逻辑行动的定义之内的剩余性范畴。如果行动总体设为A，逻辑行动设为L，则非逻辑行动便是A—L。这便是帕雷托给出的惟一的定义。如果想确定帕雷托把“逻辑性”(用以前的术语叫做合理性)放在了什么位置，必须首先弄清楚他从逻辑行动概念到

对非逻辑行动的论述的分析过程。在这样做的时候应当记住，他要引向一种由分析性成分组成的体系，而我们所关心的却主要是另外一个问题，即行动体系的结构，虽然这二者是密切相关的。

虽然帕雷托没有明确地为“行动”规定定义，但行动似乎指的是，从主客观结合的观点来看构成了在相互关联的社会中人类生活的全部具体现象的总体。在初步的分析当中，帕雷托对逻辑行动没有更多涉及到。直到在《普通社会学通论》的后半部分对社会现象进行综合论述时，他才重新对此加以考虑。在对逻辑行动加以抽象之后，他才深入探讨非逻辑行动。理解他进行研究的这种特殊方式是很重要的。

他在一开始时就提出了这样的论点：“逻辑行动是推理过程的结果，至少从它们的主要成分来看是这样，非逻辑行动则主要出于某种心理状态[*état psychique*]、情感和无意识等等。研究这种心理状态是心理学的任务。”[37]



帕雷托的观点至少在开始时似乎是这样的：“心理状态”不是一种可以观察得到的实际事物，而是用来说明可以观察的事实的假设的(hypothetical)[38]实体。对人类来说，恰恰相反，存在着可以大致具体分开的两种可观察的事实：帕雷托用B表示的“行动”[39]和“常常表现为道德、宗教和其他理论(theories)形式的情感表达C”。他用A表示心理状态。于是，对非逻辑行动可以用以下三种成分进行分析：前面两个成分，即“外露的行动”B和“理论”C，都是具体的可观察的事实；除此之外还有“心理状态”A，是从B和C中推导出来的。所有这三个成分的定义都不够严格。最明确的解释大概就是：B包括“外露的行动”，即那些有时间和空间的活动的行动；C是与这些行动联系在一起的语言表达[40]；而A却更加不明确。应该明白，整个这个图式只涉及非逻辑行动，即具体行动减去逻辑成分。因而，语言表达只有在它们不是科学上有效的关于目的与手段关系的“理论”时，才被包括在内；外露的行动只有在它们不是以“适宜”的手段用之于目的的举动时，才被包

括在内。

在这个分析阶段上，帕雷托所关心的是这三种成分的一般关系问题。为了和逻辑行动相区别，我们可以说，C不是B的原因，虽然“人们把非逻辑行动当做逻辑行动的十分明显的倾向，使他们相信的B就是C作为‘原因’的结果。”[41]然而，实际上所有三个成分都是互相依存的。于是就存在着C、B之间的直接关系。但是，一定得要行动是非逻辑的，A与C和A与B的关系才更为重要。C作为A的“表现”比作为B的原因更重要，A基本上是B和C的共同起因。

这样，A和C便是互相依存的，但它们不完全是“原因和结果”的关系。在非逻辑行动中，C更其是结果而不是原因。正是由于这个原因，可以认为C是A的变化的可靠指数。由于A是不可观察的实体，[42]因此不能直接对它进行研究，而只能通过它的“表现”来研究。在“理论”和“外露的行动”这两种表现中，使用前者更为便利，因为它与A的相互影响比B与A的相互影响要小。[43]它的变化因而可以更精确地反映A的变化，因为这些变化只在较轻的程度上是由它本身的影响造成的。

帕雷托认为，“推理过程”是逻辑行动的主要原因，与此相对应，他提出了心理状态A这个概念。如果理解这种推理是阐述逻辑行动的最好手段，那么理解A则是理解行动中的非逻辑因素的途径。但在前一种情况下，推理过程是用可观察的事实即支配逻辑行动的科学理论的方式给出的；而在后者中就不是这样，所以就需要间接地来分析。但是，由于以上提出的原因，帕雷托认为应该在分析上把注意力集中到C上。这样一来，他不仅撇开了逻辑行动，也撇开了成分B中的非逻辑行动。直到进行综合性研究之前，他的注意力一直集中在与非逻辑行动有关的“理论”上。

以上分析解释了一种使某些学者不能不感到茫然的情况。这些学者像其他许多对帕雷托的理论有所著述的人一样，把他以后的分析看做是对大体上当做一种具体形式的非逻辑行动的分析。因为讨论这种图式的那一章之后的三章都是研究理论问题的。其中第一章叫做*les*

actions non-logiques dans l'histoire des doctrines[学说史上的非逻辑行动]，它主要分析非逻辑行动的重要性是如何被埋没的；第二章叫做*les théories qui dépassent l'expérience*[超越经验的学说]，它主要研究神学理论和形而上学理论；第三章叫做*les théories pseudo-scientifiques*[伪科学的学说]，它主要研究自称为科学的那些学说，帕雷托通过分析否定这些理论是科学的。

贯穿于这三章、特别是后两章中的是一个共同的思想脉络，即对这些学说的分析都是从它们能否作为在逻辑和实验方面合理的理论这个观点出发的。回答一般是否定的。于是出现了这样的倾向，即认为对理论问题的这种讨论，是第一章中关于方法论问题讨论的继续，并且是为以后的“意识形态”问题开辟了道路。然而，这并不是帕雷托论点中的真正任务。他研究的是理论，而不是“行动”，因为他决定把自己对非逻辑行动的实质性分析局限于C。这三章就是这个分析的归纳部分。在讨论剩余物的第六章中，他转而使用演绎法。[44]其中涉及的方法论将只是附带的问题，只是完成分析任务的工具。

但是在探讨这种观点的主线之前，需要谈一谈另外一个有趣的问题。在建立起A、B、C图式之后，帕雷托立即对B作了进一步划分。他说：

> 在希腊诸神侵入之前，古罗马宗教中不存在神学C；它只局限于某种崇拜B。对A发生作用的崇拜B对罗马人的行动D产生强烈影响。不仅如此，如果举出BD之间的直接关系，在我们现代人看来显然是荒唐的。然而恰恰相反，BAD关系在某些情况下对罗马人是非常合理、非常有用的。总而言之，神学C对D的直接影响，还不如对A的直接影响重要。[45]

在这里，帕雷托把原来“外露的行动”B又划分为“崇拜”和“其他行动”。他没有对这些概念进行更精确的阐述，但我们可以推测出，崇

拜B就是更一般性地称之为的“仪式化(ritual)”[46]行动，而D是有“本质”意义的行动范畴。并且，可能有意义的是，帕雷托是出于研究非逻辑行动的目的，才把最初的符号B为崇拜保留下来，而对其他各项都起了新的名目。他可能考虑到，仪式是主要由非逻辑成分决定的外露行动的主要范畴。无论如何只要在他用外露行动作为具体素材时，大部分都带有仪式的性质。这一点从对仪式化行动的实际描述中可以部分地看出。但是更多地见于下述事实，即他所论述的理论大部分都是使用仪式的手段“可以干某种某种事情的”理论。例如，他加以发挥的关于“情感”可以神奇地控制天气的第一个范围广泛的实例就是如此。

但是，帕雷托作出这个区分之后就把它抛到一边，并且再也没有使用它。把它抛掉的重要原因之一是，他从那以后在分析方面把注意力完全集中到了C上，因此B的各成分之间的任何区别都是无关紧要的了。只是在对C的分析结果加以说明并运用于理解作为整体的非逻辑行动之后，这种问题在他的论点中才重新显得重要起来。但是，下面的分析将要证明，以此作为一个线索加以探索会是富有成果的。

帕雷托严谨的归纳研究从这里才算开始。他首先把行动中的各种逻辑性成分抽出来，而把非逻辑成分留下来。然后在非逻辑行动中，他又把外露的行动B(或者B和D)抛开，只留下非逻辑行动的语言表达或理论。因此，帕雷托著作中分析性部分的核心(和综合性部分截然不同)就是，对非逻辑行动中的理论或语言表达进行的归纳性研究。

剩余物和衍生物

帕雷托采用的归纳性研究方法是，对大量相似的[47]事实进行比较，把相对恒定的成分与相对可变的成分区分开来。但在这样做之前，他必须先对事实进行鉴别。他所关心的并不是与行动一般有关的理论，而是与非逻辑行动有关的理论。也就是说，既然已经在总的方

面把逻辑行动抽出来了，他就得从具体理论当中把逻辑行动的“理论”的侧面再抽出来。在这样做的时候，他转而以他的逻辑行动概念作为标准。只要逻辑行动中的理论涉及到手段—目的关系，它们就算是符合逻辑——实验科学标准的理论。“在逻辑上与其目的一致的举动”的含义原来如此。

因此，帕雷托感兴趣的理论是那些脱离逻辑—实验科学标准的理论，因为这个理论一符合这个标准马上就成了只能表现逻辑成分的理论了。只有那些脱离这个标准的理论才与他的分析有关。这就是为什么帕雷托在他的分析中始终致力于区分科学的理论与非科学的理论的原因。科学标准就是他用来作为选择事实的标准之一。

但是还不止如此。前面已经表明，行动只有脱离了逻辑标准才是非逻辑的。帕雷托研究的那些理论也同样只是消极地作为剩余性范畴来下定义的，它们之所以成为理论只是因为它们不符合科学标准。于是，帕雷托在方法论方面的出发点为他提供了分析科学的理论的依据：科学的理论是逻辑—实验的理论，即能够分解为陈述事实和逻辑推理两个成分。

帕雷托把归纳研究的结果与这种图式联系起来了。他发现，非逻辑—实验性的理论同样可以分解为两个主要成分，即(相对的)恒定成分与可变成分。在他的理论性论述的末尾，他把这些成分直接与具体的逻辑—实验的理论中的成分进行了比较。后者以C[48]来表示，它“可以被分解为包括实验原理、描述、对实验事实的肯定等的A部分；和包括逻辑推理以及用以对A进行推理的其他原理和实验表述的B部分。”这样，帕雷托在科学的理论的范围内进行的区分并不完全如以上所表述的那样，而是出于他的目的稍有改动。A只包括理论中的主要的事实性的成分，即大前提；而B则既包括对A的逻辑推理，又包括次要的事实性成分。

> 情感在其中起着作用的、对经验给予某些补充、属于经验以外的…那些理论c[49]可以分为a部分，组成它的是某些情感的表

现；和b部分，其中包括逻辑推理、诡辩和用于对a进行推理的其他情感表现。在这种情况下，a和A、b和B、c和C之间都有一致之处。这里，我们只注意理论c，而撇开科学的实验性理论C。

关于帕雷托的程序的这段说明是再清楚不过的了。a在定义上不可能是对事实的表述，因此，(对行动者来说)它必定反映了某些不属于外在于行动者的现象的特性的什么东西。就是对a表示的这个别的什么东西，帕雷托取了个名目叫“情感(sentiment)”。它就是我们一开始分析的“心理状态”的一个方面。a总是[50]以作为某一套理论共同的大前提的命题形式来表现某种情感。[51]另一方面b则可以或是逻辑推理，或是诡辩推理。它是“人们需要合乎逻辑的解释的表现。”[52]但是，只要与一种a联系着，不管那个逻辑正确与否，它仍然还是b。“a是人们心灵中存在的原则，b是对它的解释，是从这个原则演绎出来的。”[53]

“在进一步分析之前，也许最好先给a、b和c三者起个名称。因为，只用字母来表示会给阐述带来麻烦并使之模糊不清。出于这个目的，我们将完全不顾所有其他成分，把a称做剩余物(residue)，把b称做衍生物(derivation)，把c称做衍生物(derivative)。”[54]这是帕雷托关于剩余物和衍生物的惟一和明确的定义。毫无疑问，它们是伴随着非逻辑行动的非科学理论的成分。[55]非常奇怪的是，在关于帕雷托理论的大多数第二手论著中，[56]都把剩余物同以前图式中的A等同起来，[57]把衍生物同以前图式中的C等同起来。[58]在帕雷托的完全明明白白的文字中，一眼看去就有这样一种执拗的倾向，这就带来了一个问题。因为单纯的错误是偶尔为之，而总是朝着一个确定的方向错，就必定在错误本身之外另有原因了。这正好是对本书要研究的问题有意义的所在。[59]

可以这样说，剩余物是从其运作来加以定义的一个范畴，是遵循某种程式而取得的结果。最初的事实是一些与行动有关的“理论”。对这些理论按照逻辑—实验科学的标准进行严格分析之后，把其中符合

这个标准的成分分离出来，再把剩下的成分分解为恒定的和可变的。[60]在把可变的成分分离出来之后，剩余物就是剩下的那些恒定成分。它们被帕雷托用来作为他的理论体系中的成分。

在不同的情况下多次重复这一过程所得到的事实是不能在我们讨论过的意义上来加以量化的。因此，在为这个概念规定了明确的定义之后，帕雷托对剩余物和衍生物进行了分类。他把剩余物分为六大类和若干小类。在本书中没有必要对这种分类进行分析或评价。出于一种特定目的，下面将简要地对前两类加以讨论。[61]

非逻辑行动的两个结构性层面

讨论到此处，从逻辑上来说，应当把帕雷托所作的明确分析暂时放下，先把前面已经提到的那个在此处有重要意义的问题是什么意思说清楚。帕雷托本人不是按照这个特定的思路走下来的。关于剩余物概念，他只是泛泛地说“它们是情感的表现”，并应把情感而不是剩余物看做是决定社会平衡的力量。下面的分析就是要表明，在这些剩余物所表现的情感之中，如果加以探索，似乎也有一条区分成两类的重要界线，这对于剩余物与行动体系结构之间的关系有着深远的意义。

帕雷托所以在自己的论述中没有明确地提出这种区分，显然是因为他所做的是另外一件事情。出于某种目的——主要是为了对能得到剩余物的运作(operation)进行界定，他建立了逻辑行动和非逻辑行动的概念。然后，在得到剩余物概念之后，他着手对它们进行分类，却暂时没有进一步考虑它们与行动体系的关系问题。然而，当他论述行动体系问题时，他的一些看法与我们此处通过另一条途径得到的结论恰相吻合。在下一章中我们将讨论这个问题。现在，我们必须说明一下，他赖以得到这些看法的分析的出发点及其与本书前面讨论的问题的关系。

前面已经说过，帕雷托为逻辑行动规定了明确的定义，而把非逻

辑行动作为逻辑行动以外的剩余性范畴。然后，他以与非逻辑行动联系在一起的、被定义为非科学理论的“理论”的方式来处理界定某些非逻辑成分的问题。剩余物是这些理论中的恒定成分，而衍生物则是其中的可变成分。问题在于，采用帕雷托本人对每一范畴再进一步加以分类的方法以外的其他方式对这些理论中的各种成分再进行分类，是否可能和是否恰当。

前面的分析可作为一种分类的基础，对此需要在此考查清楚。因为，如前所述，帕雷托关于逻辑行动的概念所表达的，显然正好是在我们论述过的属于实证主义传统的各种理论中占显著地位的合理性标准，即行动的主观方面要符合正确的科学知识。非科学理论在某些方面脱离了这种标准。问题在于是在哪些方面呢?

前面已经表明，对于一种实证主义理论，至少就能够把行动的主观方面当成认识的形式这一点来说，所有不符合科学有效性标准的行动的主观方面必定能够被解释为“不科学”的成分，即可以归之为无知和谬误。毫无疑问，某些不符合帕雷托据以分析的那些“理论”的逻辑—实验标准的就属于这个范畴了。但同样显而易见的是，还有一些不符合逻辑—实验标准的行动的主观方面属于这个范畴，理论或理论中的成分不仅可能是不科学的，它们还可能是非科学的，因为它们包括了一些完全超出科学所能胜任的范围之外的事物或考虑。即使是帕雷托所说的“具有较广博知识”的观察者也无法证明这些事物或考虑的合理性，它们并非“错误”，只是无法证实而已。

这样就产生了一个问题：以已经讲过的行动概念体系的那些方面来看，偏离了“逻辑性”标准的这两种不同形式之间的区别，会带来什么后果。前面已经指出，在决定行动时起最明显作用的科学上正确的知识，就是关于行动手段和条件方面的知识。我们还曾指出，只要具体的手段和条件构成了由同一社会体系中其他人的行动(实际的或潜在的)所组成的“社会环境”，他们那些需要以主观范畴来加以阐述的行动中的各种成分的地位，从分析的角度考虑就是悬而未决的。因为，对于某一具体行动者来说是知识对象的东西，在对整个行动体系进行

分析时，就有可能被归结为“目的”或者与全部行动者相关的其他主观成分了。除了涂尔干试图把这种社会环境当成是可以单独分析的之外，无论如何，对客观知识的强调都主要表现在对行动处境中那些可以表达为非主观内容的方面的强调——对于大多数实用目的来说，就是强调遗传和环境。这意味着沿着某种方向，即激进理性主义的实证主义的方向，把社会理论“生物学化”了。

但是，我们还已指出，行动的某一主观方面从认识的角度来看，是不能符合“理性主义”图式的，但是仍然符合实证主义的图式，这样的主观方面是“不科学”的，包含着无知和谬误。根据同样的道理，无知和谬误的根源，即谬误和无知所构成为“表现”的那些成分，就是这些相同的非主观成分。对这个方面的强调，形成了一种倾向，将行动化约成为可以由遗传和环境就能够得到说明的，这就将行动理论生物学化了。只不过是朝着反智主义的方向。

只要分析仅仅局限于以上这些考虑之内，这种理论体系就不得不陷入所谓功利主义的两难困境的结构之内。因为，如帕雷托所下的定义那样，行动的逻辑性中只包含手段与目的的关系，而不包含目的与目的之间的关系。并且，只要局限于用无知或谬误这些词语来考虑非逻辑性，行动的决定性因素就会在非主观体系的范畴中找到，那首先就是遗传和环境。只按照这种分析，如果不特别地注意整个行动体系的结构(但明确地或含蓄地存在着对我们已经阐述的那些成分进行直接概括的过程)，逻辑行动体系将要成为一种功利主义的或激进理性主义的实证主义体系，而非逻辑行动体系将属于反智主义的实证主义这另一个极端。

如果仅仅考虑我们已经讲过的这些概念成分，就有一种尽管不是独一无二的，但却是强烈的倾向，即在经验上把可以称做理论与实际的脱节加以强调，并将其作为非逻辑性的主要标准。当理论阐述实际力量的作用方向的时候，它必须反映这些实际力量引起的变化情况才有意义，而知识本身不是独立的成分——理论应该以此种方式来“表现”非主观的非逻辑成分，这个道理是可以想见的。然而，帕雷托的

分析步骤不是强调这种理论上可以理解的情况，而是强调理论随着实际状态变化。当然，帕雷托提供了大量的论据来证明这样一个命题：虽然我们自以为在做某件事，而实际做的却完全是另外一件事。作为一种重要的现象来说，他无疑可以证明这一点。但是，我们将要看到，帕雷托的论点决不仅是把这当做一种现象。

大多数关于帕雷托概念结构的第二手论著把它说成完全符合上面讲的这种观点，这是引人注目的。他对与行动相伴随的“理论”的批评，被用来确认这些理论是不科学的。剩余物于是被解释为这些不科学的理论中的恒定成分。这些剩余物所表达的情感是可以用非主观范畴加以理解的、具体个人的那些方面。最重要的是，剩余物概念的主要基础成分被认为是一种“非理性”的本能。帕雷托被认为是提出了本能心理学的又一种样式，这种心理学在上一代人中是非常流行的思维方式。如果在他的思想中可以分辨出一种更广泛的概念框架的话，那就是实证主义的反智主义。

当然仅仅就定义来说，在逻辑上所可能发生的理论不符合逻辑—实验标准的情况中，就有我们这儿划分为不科学的一类。大量证据表明，违背逻辑—实验标准在经验上是非常经常的，也是重要的。帕雷托自然要研究这些现象。这种思想方法所导致的诸种因素因而对他的思维产生了重要影响。有时，他的说法竟然可以理解为这些因素是理论上惟一的重要因素。虽然如此，不管他是不是始终如一的，在他的思想中有一种与这种框架不一致的基本趋势，这一点却没有变。这就是他的以下观点所包含的那个趋势，即违背逻辑—实验标准的理论中不仅有不科学的成分，而且有非科学的成分。

在帕雷托著作中，这个早期的分析部分没有对整个行动体系的明确论述。在他看来，对孤立的单位行动进行分析，就足以得出他在这一阶段所需要的定义和进行讨论。但是他几乎从一开始就提出了一项区别，从中至少可以看出他还有另一种思想方法。这就是：他说客观的目的必须是“现实的”目的，“属于经验的范围之内”，而主观目的却不一定如此。恰恰相反，主观目的可能是一种“想象的”目的，是在经

验范围之外的。从这种把经验范围或经验观察范围之内和之外的事物加以对比进行区分的方法，可以清楚地看出：想象的目的当中的空想性，至少不必定单纯地是行动者错误地把“现实性”赋予这个目的。这同他的以下说法是完全一致的，即认为与之有关的是科学观察根本无能为力的一种状态，因而行动者的“理论”从这个方面来说在经验上就既非正确也非错误。

但以上这种区分不是孤立的。在帕雷托关于剩余物与衍生物的分析和讨论之中，始终贯穿着一种同这种情况一致的论点。被如此加以分析的“理论”也有分属两类的趋势，现在最好对它们分别进行研究(虽然帕雷托没有这样做)：一类是，为什么应该从事某种行动的“理由”；另一类是，进行这些行动的适当方式和手段的指导思想。

在第一类理论中，非科学的方面(不是不科学的方面)特别显著。关于在他的经验讨论中占据了极大篇幅的“理由”问题。帕雷托的论点是，在大多数情况下，不是行动者提出一种观察者凭借自己较为广博的知识可以证明是错误的理由；而是或者根本没有提出理由，或者给出的理由是无法验证的。在第一种情形中有他引用赫西俄德(Hesiod)的格言“不要在河口小便”，因为赫西俄德对此没有提出任何理由。在第二种情形中包括关于因“正义”或“上帝的意旨”或其他诸如此类的原因要求采取某种特定行动的大量说法。

当然，如同帕雷托列举到几乎令人生厌的程度那样，全部的这后一种理由中(在通常的而非例外的情形下)，不仅包含了无法加以验证的种种陈述，而且包含了从逻辑—实验观点来看的种种不完满之处。特别是包含有大量模棱两可以及逻辑错误和事实错误的成分。但是在这里，剩余物和衍生物之间的区别变成重要的了。因为帕雷托认为，这些其他不足之处主要是属于衍生物的，不属于剩余物，因此虽非总是可以忽略不顾的，也毕竟是次要的；关于剩余物与衍生物的区分，可以说就是他的这个分析的杰出成果之一。

从剩余物所赖以出现的那一程序的本质来说，剩余物应当是某一套这类理论所共有的根本前提或信仰。正如帕雷托曾经说过的，它们

是行动所赖以作为基础的原则。

由于我们目前讨论的“理论”中构成了行动过程的理由，因此，起码可以把一种以目前的观点看非常重要的剩余物概括地阐述为“觉得某种某种情况是要得的状态的情感”。这种陈述之所以是剩余物，不是因为它们错误地陈述了可以正确阐述的事实，也不单单是因为它们暴露了那些进行这种陈述的人的无知。恰恰相反，它们之所以是剩余物，是因为它们体现了不能用任何科学理论证明的一些或若干类行动目的，也就是说，不是因为它们是谋求其他目的的适当手段，而是因为它们本身就被当做是要得的目的。按照前面规定的规范一词的严格定义[62]，这种剩余物可以叫做规范性剩余物。帕雷托的剩余物中这种类型的成分的出现有什么意义，将在下一章中进一步讨论，现在只有一点或两点是需要说明的。首先，把剩余物分为规范性和非规范性的，是一种明显地与帕雷托的分类法纵横相交的区分线。这样在一个与帕雷托本人进行区分的层次不同的层次上来分类，因而使这项分类具有深一层的意义。本书目前无意进一步探讨如何将这种分类法应用于帕雷托的概念结构。但可以说明一点：不管剩余物分类的细节究竟如何，帕雷托提出的一个明确的分类就表明了一个重要的原理，即剩余物不是行动理论中偶然性的事实，相反，它是行动体系中的一个确定的成分，同其他成分存在着可以理解的互相依存关系。如果这个原理得到承认，则必须把它既用于规范性剩余物，也用于其他剩余物。于是，这个观点与功利主义关于目的随意性的假设形成了尖锐矛盾。只要目的作为独立成分列入剩余物范畴，它们就不是随意性的目的，而是与同一体系中的其他目的以及行动的其他成分都有着可以界定的明确关系。因此，适用帕雷托概念结构的具体体系不可能是功利主义或激进实证主义的。

还有第二个重要的含义。帕雷托出于某种方法论目的把逻辑行动概念作为区分的标准。某个具体行动或某类行动，甚至整个行动体系符合了这个标准，因而被称做是“合逻辑的体系”，这在逻辑上是相当合理的。但这并不是说这个行动、这类行动或行动体系从分析目的看

来，应当只包含有那些可以用逻辑行动概念进行表述的成分。恰恰相反，逻辑行动只规定了在假设目的是给定的情况下的手段—目的关系的特点。逻辑行动概念确实毫不排除如下的可能性，即“逻辑行动”的目的不是对事实的陈述，而相反是“情感的表现”。下面我们将看到，这不仅仅在逻辑上是合理的，帕雷托实际上在某些关键之处明确地表示了这种观点。只要把剩余物当成如此一个具体体系中的重要成分，就确实必然如此。因为，即使手段—目的关系是完全符合逻辑的，仍然会有(按照帕雷托的说法就是有)某些目的不能用科学理论来证明是合理的；要证明这些目的的合理性，即便不使用衍生物，至少也要使用剩余物。这一点之所以能够被(明确地或暗含地)当成是一个定理，是因为在帕雷托看来，任何形式的实证主义行动体系也不能把剩余物包含进去。下一章中将进一步探讨复杂的行动体系中目的的地位及列为规范性剩余物的那些成分的地位。只有在此之后，上述命题才能完全明确起来。

从分析的意义上说，目的的显著特点之一就是，它必定是一个主观范畴。仅用客观的观点，不可能把目的与由行为造成的任何其他可以客观观察到的后果区分开来。然而，通过上面的讨论，非主观成分毫无疑问也表现在帕雷托的剩余物之中了。那么，为什么规范性剩余物不就是这些非主观成分的表现呢?这个问题涉及到许多考虑，此处应该引起注意的是其中最一般的一种考虑。没有任何理由把作为行动体系成分的剩余物加以分类，除非它们是互相独立地变化的。只要帕雷托坚持下述立场，即剩余物不仅从主观上看不是对事实可以验证的阐述，而且从客观上看也不能被这种阐述所取代或改正，即剩余物是一种不能证实的命题，那么，他实际上就是在区分不同种类的剩余物了。因为，从客观观点来看，表现非主观成分的剩余物是能够在这种阐述之中得以体现的。

当然，不仅帕雷托本人对剩余物的这种分类方法，所有为了当前目的对这种方法的修订和详细阐述都是暂时性的。不能断言，把某些、甚至所有规范性剩余物都化约为非主观的东西的可能性总是不存

在的。然而，重要的是，只要这种化约还没有实现，帕雷托的理论体系就不是实证主义体系。他的理论体系中包含着在实证主义体系中没有地位的成分，并且如我们将要指出的那样，它所包含着的具体行动体系的结构，乃是与任何实证主义体系都无法调和一致的。我们目前所关心的是，帕雷托的实际体系以及他的实际体系是否能够充分说明实际上所要研究的事实。至于对他的理论体系加以深入考察批判会得到什么结论，就不在本书讨论的范围之内了。

到目前为止，关于理论中与不科学方面相对的非科学方面的讨论，一直局限于证明到底为什么非得沿着一种特定进程而行动不可。我们已看到，某些目的——即以后将被称为“终极目的”的那些目的——符合这个范畴。剩下的问题是，在与方法和手段有关的各种理论中是否也能找到一种非科学成分，或者说，与逻辑—实验标准的歧异是否可以仅仅被简化为无知和谬误。

帕雷托对某一类具体行动的研究正好在这个问题上是非常重要的——那就是前面讨论过的B类行动，[63]一般称做仪式化行动。仪式化行动在他的论述中占有如此突出的地位，以至于我们可以有把握地说，他关于非逻辑行动的重要性的论点的主要经验根据之一就是仪式的盛行。

如果我们仔细考察帕雷托对仪式问题的论述方式，就会发现某些重要的问题。就可以觉察的范围来说，从他对仪式的所有论述中，根本看不出他所重视的是人们认为是正确的行动进程与实际发生的进程之间的差异。[64]恰恰相反，他在任何地方都没有强调过理论与实践之间的差异。他始终设想人们是严格按照仪式传统的惯例履行仪式的。帕雷托对考查可能存在的这种差异丝毫不感兴趣。更为引人注目的是，他的论述在极大程度上是以“理论”的特点来论证的。但是，与前面提到的理由的情形相反，这里使用的不是我们讨论的大前提的特性，而是手段和目的相“结合”的特点。这种结合并非本身是来自可以验证的经验知识的，而是任意的。

按照帕雷托的公式，“任意”一词在这里表示“在逻辑上与目的不是

统一的”。也就是说，如果由一位拥有科学上可能达到的最完备知识的观察者对此进行考察的话，他会觉得所研究的那些举动没有任何适合于实现主观目的的道理；客观目的与主观目的不能达成一致。帕雷托对手段和目的这种任意的结合确曾进行了分类，可以简化成相同的产生相异的、相同的产生相同的等等诸如此类有限的几条原则。但他没有给出任何有关仪式的一般特点的描述。他只是从消极方面指出，从“逻辑”的观点看，手段—目的关系是任意的，因此，不是把仪式化行动看做是达到目的的手段，而看做是“情感的表现”。因此，这样一来，他确实赋予仪式以非常重要的意义，他的论述比起流行的实证主义倾向——即完全以某种形式的谬误来解释仪式——要进步得多。

帕雷托既通过分析仪式的习俗，也通过分析其他行动的理由而得到剩余物。问题在于，作为这些剩余物之基础的情感具有一些什么特点呢?在帕雷托本人对剩余物的分类中可以看出，这些情感在不同方面占有一定地位。但是，在帕雷托的论述中找不到任何理由可以假定没有涉及规范性的情感。这些习俗表现的具体形式，实际上就相当明确地是规范形式。例如，用帕雷托的例子来说，希腊水手们相信在航行之前最好先祭祀海神波塞冬。把这些习俗分解成为剩余物和衍生物，不能作为根据来区分作为习俗基础的情感中的规范性和非规范性两种成分。在这种事例中，说两种成分都有，显而易见是合乎情理的。

的确，从逻辑—实验的观点来看，仪式的习俗中所包含的理论，或者包含着谬误，或者包含着无法验证的说法，也可能二者都有。前一个成分绝非是微不足道的。但是，在实证主义的语境中，就有一种倾向，从证明存在着错误直接跳到这一结论：错误之所以存在是由于某种非规范性的、非主观性的本能冲动或者类似的东西。但是，并不能得出这个结论，而且在帕雷托的论述中并没有为这种解释提出理由。他把什么是谬误或非科学成分的根源的问题完全抖了出来，但没有解决。

但是，我们可以超越帕雷托的论述一步，指出他对仪式问题所作

的解释引申下去的可能结果的方向。帕雷托关于逻辑行动的概念，可以被认为是界定了一种有些时候支配着目的—手段之间关系的规范形式。如前所述，按照实证主义的逻辑，这是惟一具有理论意义的规范形式。所有不符合这种规范的都应被认为是非规范性成分的表现——一般说来是生物学方面的成分。但是，帕雷托的概念体系与任何一种实证主义观点都不一致，于是便出现了一种可能性，即：有另外一种或几种规范性成分可以既与选择手段有关，又与选择目的有关。

逻辑行动所具有的规范可被称做是“内在合理性”的规范。选用“内在的”一词，是因为它意味着有一个对立面——“符号的”。这又意味着，选择用于一种目的的手段，可能涉及到一个由不同于逻辑—实验标准的以内在适宜性来规定的标准。选择标准可以是一个符号方面的适宜性的标准，这种适宜性是用来“表达”(在这种意义上是表现)有关的规范性情感的。这种解释符合于帕雷托对仪式所作论述中隐含着的经验标准。因为，根据定义，符号和它的含义之间的关系，从内在的观点看来总是“任意”的。没有任何内在的理由说明为什么“书”这个语言符号应该具有它所具有的含义。这一点可由下述简单的事实证明：在其他语言中，与此完全无关的符号(例如法语中的“*livre*”)也有着同一个含义。这就是说，在仪式活动中占支配地位的手段—目的关系的规范性方面所从属的次序，就像是符号同含义的关系，而不同于科学理论所表明的原因与结果。

这种解释框架可以在两个不同的层次上加以运用，应该注意这两个层次的区别。较为明显的行动者的行动或“举动”，对行动者来说可以认为是具有明确意识到的象征性含义的那个层次。我们习惯地把按照许许多多的礼仪规定来行事解释为情感的表现，因此，把在街上亲切地问候他人当成友好的表示。但是，与此同时，有些时候行动者并没有明确意识到其中的象征性含义，这时，符号—含义图式可能作为观察者进行理解的便利工具。这样，在巫术活动中虽则行动者的主观态度一般都接近于相信这种动作具有固定的灵验，但对观察者来说，把这解释为行动者情感的表现却更为便当。如前面引用的赫西俄德的

习俗就是如此；并且，行动者本人对它的主观意图经常与观察者所加之于它的不一致。

目前没有必要对符号体系(symbolism)与仪式化行动之间的关系作进一步的分析。提出这个问题是因为它说明了规范性成分在手段—目的关系中可能以不同于与合理性规范有关的各种方式的另一种方式起作用。帕雷托本人的体系就提供了这种方式，而这种方式能够导致对于本书有重要意义的明确的理论后果。对这个问题将在下面研究涂尔干关于符号体系在宗教中的作用的论述时进一步讨论。[65]

既然符号—含义关系有可能进入直接的社会应用领域，就要重新探讨一下本章一开头顺便提到的一系列方法论方面的问题。那里曾经指出，帕雷托本人对科学事实所规定的概念，并未涉及符号含义可否观察的问题，但在他自己的经验程序中，却始终都是把符号的含义当成可以观察的。为什么这样?现在一定很清楚了：他进行的分析主要任务在于对与行动相伴随的“理论和命题”进行归纳性研究。而且在研究这些理论和命题的时候，他主要关心的是在认为它们具有意义的层次上进行分析，是把它们当成可以从它们的科学性、逻辑连贯性以及包括了多少对可验证的事实的阐述这些观点来加以考评的。在这种分析完成之后，这些理论为什么产生和为什么被许多人接受的问题才能提出。

于是，帕雷托承认，把符号的含义作为可以在科学理论中寻得位置的事实，并因而把这种事实当成可验证的[66]是合乎情理的，这在一个层次上来说毫无疑义地是方法论上的必需。但是，在更深的层次上，问题又来了。我们还记得，帕雷托声称：符合逻辑的行动可以理解为“推理过程”的结果；不符合逻辑的行动则是由一种“心理状态”造成的。这句话前半截的意思是，只要与行动相伴随的理论，以逻辑行动的范畴看来是可以理解的，那么了解了推理过程即这个理论，就算是具有了理解这个行动本身的足够基础。这在方法论方面意味着，对于一个“了解这种语言”的人说来，了解了表达这个理论的符号的含义，就足以了解这个外露的行动的过程。无需借助于任何其他的东

西、任何的“心理状态”——这些虽然与该含义有功能上的关系，但就我们现在的科学目的而论，它们与这些含义并不是紧密相关的，因而作这种区别也是不必要的。

帕雷托在这段话的第二部分中推断说，对于非逻辑行动来说情况并非如此。于是，就很容易得出这样的结论：符号的含义与理解非逻辑行动没有关系；非逻辑行动的真正原因是一类与此完全不同的成分。这个推论是否正确?第一种分析图式即ABC三角形的结构就明显地包含着这样的意思。它把C和A截然分开，把C看做是具体现象范畴，把A看做是决定C的不可观察到的、假设性的事物。换句话说，问题在于帕雷托用以表示剩余物(它是C的一个成分)和“情感”(它被假设为A的一个成分)之间关系的“表现”一词的含义是什么。

这个问题与行动中那些规范性成分的状态有密切联系。只要行动中表现出了规范，即如果它们是可以观察到的事实，那就只能是以符号体系形式而出现的。那么，如果行动符合一个规范，并且在这种意义上可以认为是由该规范成分所决定的，这种区别便是无必要的了。于是，在此范围之内便可认为理论是对行动的真正决定因素的适当表达。前面已经表明，在帕雷托的观念中，这种情况对于逻辑成分是适用的。照此推理，如果行动离开了规范所指示的进程，则理论也就不再是对决定行动的真正因素的适当表达，而必须引入别的成分对它进行解释。这当然是区分A和C的主要原因之一。

规范和行动的实际过程之间的不一致，确实是行动的非逻辑性的一个主要方面，但前面已经指出，绝不是惟一的方面。此外还有一些规范性成分，它们不包括在逻辑行动的范畴之内，却可能存在于逻辑行动之中。前面指出，在行动的终极目的中就有一个这样的成分。这样说来，只要剩余物是用以说明这种终极目的的，帕雷托的论述中，就没有任何理由不认为剩余物概念正好是对行动的真正决定因素的适当表达，就像逻辑行动中的“推理过程”那样。有些行动具有具体、明确和毫不含糊的目的，而且从这些目的中来对方式和手段加以推导，所得结论都严格地符合逻辑—对这些极端类型的行动，情况就是如

此。下面将看到，这并没有包括问题的全部，但作为极端情况并不排除其理论方面的重要意义。这确实就是帕雷托作为他的“合理的”抽象社会的极端情况，对此我们将在下一章中详细讨论。

因此，确实有理由把作为非逻辑行动决定因素的一类力量与逻辑行动概念中所包括的那些力量加以区分，但这个理由与适用于以理论与实际相矛盾为显著特点的情况的理由不一样。这不是由于构成理论的符号与实际力量之间关系的特点有所不同，因为这些符号都是对实际力量的适当表达；而是由于这些符号所指的那些事物的特点不同。对于逻辑行动，这种事物指的是行动者的外部世界的事实，而对于非逻辑行动，它首先[67]指的是行动者自己的情感。区分A和C的必要性在于，C中的某些符号指的是在符合科学的理论中没有地位的那些成分。因此，不能认为行动仅仅是由推理过程、即可以由科学理论进行表述那些成分决定的。除了这些成分之外，还需要再加上另外一个成分：行动的终极目的。帕雷托的第二种分析图式中非常明确地提出，这种终极目的是“情感的表现”，它与对事实的陈述是正相对照的。

这样一来，始终贯穿于这一分析之中的基本的非逻辑成分的两种类别，便以另一种形式显露出来了。从一方面看来，行动之所以是非逻辑的，是因为它未能符合行动者所接受的那些规范。在这种情况下，行动者自己的“理论”中的符号是行动的真正决定性力量的不充分表达，因此，有必要在符号的“含义”之外求助于另一类包含在A中的成分，即“情感”。但是在这种情况下，情感主要是指不依行动者的主观愿望而发挥作用的成分。因此，从主观上说，行动者的理论以无知和谬误为其特点。这种无知和谬误的根源，分析起来归根结底在于遗传和环境因素，特别是“本能”。以这就是非逻辑行动中的重要之点而论，它就是表现了起决定性作用的本能的情感。从二者互为标志[68]的意义来讲，则情感表现本能，剩余物又表现情感。剩余物作为一个命题，其重要性不在于它的含义，而在于它是一些完全不同种类的成分的标志，这些成分与行动的关系根本不能用符号—含义关系来阐释，而只能用因果关系阐释。并且，这些成分对行动者来说是“外在

的”，因而从原则上说，他有可能正确地理解这些成分并使自己的行动与之相适应。这就是为什么在这种情况下理论之脱离科学标准是由于无知和谬误。

在另一种情况下，情形就全然不同了。在这里没有未能符合规范的问题，却存在着规范本身赖以表述的“理论”中的某些成分在科学中处于何种地位的问题。这里，规范同行动的关系与在逻辑行动中的关系基本相同，不同之处是规范成分的根源。在这里，它不是来源于行动者对其外部世界的事实的准确观察，而是来自某种他“主观”方面的东西，即他的情感。在这种情况下，剩余物(请记住这是一个命题)是对于此种主观成分、对于行动者的终极目的或意愿，或者更确切地说是对于行动者的终极目的或意愿中不能从对其所处处境的科学知识中引申得出的那个方面的充分恰当的语言(即符号)表达，从这个意义上说，剩余物表现了情感。这里，表现(manifestation)的意思准确说来是表达(expression)，而不是标志(index)。在这个意义上，剩余物表现的是在同一意义上的情感，而且其表现之充分恰当尤如对事实的陈述之表现外部世界的一个方面是相同的。问题的实质在于符号—含义关系方面，而不是在因果关系或在一种内在层次上的互相依存关系方面。

然而，基本的非逻辑成分的这种分野为什么总是模糊不清呢?其原因之一是，帕雷托的大多数解释者怀有一种偏见，他们只愿意看到其中的一个侧面。但另一个原因是，我们刚才分析过的另一极端的情况确是一种极端情况，出现在具体行动体系中的充其量只不过是有几分相似而已。这种情况是如此极端，它的含义直到帕雷托在他的论著中使用了分析一种抽象社会(同假定物体处在真空之中加以研究的手段正相似)的方法时方才清楚地显露出来。这种情况非常近似于假定地球上所有物体的密度同空气的密度相比都轻若鸿毛时力学所处的情况——在这种情况下，通过对它们在自然中的实际运动进行经验概括或把它们从高处抛下，是几乎不可能得出重力定律的。但是，这不能成为重力定律在这样一种情况下不起作用的理由。

现在，让我们重新回到原来的主题上来。同行动联系在一起的非科学的理论之脱离科学标准，不仅在于它们的大前提是情感的表现而不是对事实的阐述，还在于它们所包含的推理或多或少是似是而非的，而且前提本身也是模糊不清的。对于这里正在讨论的剩余物来说，这最后一个特点是特别重要的。如果理论的前提不具有逻辑的明确性，就不能从这些前提中推导出明确的行动进程。帕雷托正确地特别强调了这一点。但这并没有消除摆脱了所有含糊之处的极端类型情况在理论上的重要性，就好像羽毛缓慢而无规则的降落没有消除真空中落体运动理论的重要性一样。更重要的是，没有任何根据证明所有对这种极端情况的偏离完全是由行动中的非规范性成分造成的。总而言之，像帕雷托那样小心翼翼的科学方法论者，都会谨而慎之地认定，科学的陈述是近似的，而不是过分准确无误的。科学的发展就是一个不断接近的过程。因此，科学理论中所使用的符号的含义，从来也不是对科学家试图加以系统阐述的具体现象各个方面的完全充分的表达。没有理由认为为什么这一点不能适用于作为情感表现的剩余物。但是有一点是不同的。情感是一种人类的产物，它本身可能是比较模糊和不明确的，如果多少有一点明确的意思，也必须是经过了一番引申。此外，还可能有一些情感冲突是只能在相对程度上理清头绪，并且可能被不明确的剩余物掩盖住。一加分析就会发现，帕雷托如此敏锐地分析的情感，可能以无数方式发生种种复杂情况，而仍然保持在规范性的层次上。

因此，帕雷托对逻辑行动和非逻辑行动的区分，可以用以作为出发点，去勾画适用帕雷托的成分体系的各种行动体系结构的轮廓，而不能像他本人那样用来对举动加以界定以辨别剩余物。把他对非逻辑行动的探讨方法加以推敲，就会得出被分解为剩余物与衍生物的那些理论偏离逻辑—实验标准的两个不同的可能方式之间的区别；它们既可能是不科学的，也可能是非科学的。就这种衍生物符合第一个范畴而论，作为这种衍生物的基础的那些成分就能够纳入反智主义的实证主义框架，情感则是遗传和环境的非主观因素决定行动的途径。另一

方面，如果这种衍生物是由理论中的非科学的成分引起的，那么以上分析就是不可能的，因为剩余物可能是行动的终极目的，在这种情况下，情感仍然是“主观”的，不可能化约成为生物学方面的内容。这一点至少也可以适用于像仪式中那样的手段—目的关系中的选择因素——从逻辑的观点来看，这种关系的结合方式虽然是武断的，但还有可能解释为规范性情感的表现，而不是本能的驱使。

本章中所做的工作，就是提出了这类行动体系的结构这个题目，并表明从帕雷托对逻辑行动与非逻辑行动的区分出发，可以朝两个主要方向建立起行动体系结构的轮廓。在一个方向上，“处境”的成分、体系中的非规范性方面在行动体系结构中占有位置；在另一个方向上，则是目的和作为目的的基础的情感以及这种体系中其他规范性方面。帕雷托本人的阐述明显为第二种方向的分析留下了余地，这标志着他的立场同实证主义体系截然不同。在下一章中，我们将继续进行三个步骤。我们将联系到他对此问题以一般术语明白展开的某些关键性论述，来验证认为他本人实际上主张对于非逻辑行动两个不同层面作如此区分的观点是否正确。还将特别表明，帕雷托在这些方面不可能持有激进的观点，这种观点是他的许多解释者硬塞进他思想中去的；简而言之，帕雷托的“情感”不是心理学中的本能。

第二，在本章的基础上，对行动体系的结构将进一步加以论述，特别将探讨一个行动体系中各个单位行动之间的关系问题。帕雷托根本没有以我们将要采用的这种方式来深入探讨这个问题。但是，他在完成了对剩余物和衍生物的分类之后，在他的著作的综合分析部分里考虑了它们之间的相互关系及其与社会体系中其他成分的关系。在讨论这种关系的时候，他大致描述了社会体系本身的某些特点，这些描述能用来验证我们在构造层次上所要作的进一步分析是否正确。第三，我们将证明，按照他的程序得出的结果，同本书就相同问题采取的两个步骤所得结果是完全一致的。

[1] 对帕雷托的这些经验性理论将在我们论述必要的有关理论问题之后再

加以讨论(第七章)。目前的简要说明只是初步的。

[2] 当然，循环的周期和幅度可能有所不同。帕雷托还谈到了分枝式进化的可能性，见《普通社会学通论》(Traité de sociologie générale)，第216节。但是，他的具体分析局限于循环理论。

[3] 见威尔弗莱多·帕雷托：《社会主义体系》(Systémes socialistes)，第二卷，第十二章。

[4] 关于帕雷托的简略经历，见G.H.布斯凯(G.H.Bousquet)：《威尔弗莱多·帕雷托：生活和事业》(Vilfredo Pareto, sa vie et son oeuvre)，第一部分。

[5] 所有引自该书的文字都注出法文版的节数而不是页数，因为前者在各种版本中是统一的。英译文是我翻译的，因为本书最初写作的时候尚没有该书的英文版。但我曾按照英文版检查了我的译文，并做了适当修改。

[6] “孔德赋予其哲学思想的‘实证’这个名称不应使我们做出错误的归纳，因为他的社会学同波舒哀(Bossuet)的人类通史教程一样全然都是一些教条。”《普通社会学通论》，第5节。“斯宾塞的实证论纯属玄学。”同前书，第112节。

[7] 关于帕雷托的方法论程序的最好总结，请见L.J.亨德森：《帕雷托的普通社会学通论》(Pareto's General Sociology)。

[8] 《普通社会学通论》，第121节以始。

[9] 同上书，第28节。

[10] 最接近于一种定义的话是：“我们是按照其在天文学、化学、生理学等自然科学中的意义来使用这些字眼的，并非指基督教的内心感受。”《普通社会学通论》，第69节。

[11] 合理的解释是，帕雷托的头脑里经常存在着现在常常称之为“操作(operation)”的那种过程的作用。由于进行相同操作的几个科学家得到相同的结果，因此，经验便成了判断的标准。

[12] “所有这些命题和理论都是实验的事实。”《普通社会学通论》，第7节。

[13] 显然不是前面用的那个“事实本身总是命题”的意义，而是说这些陈述所指的现象可能就是“理论和命题”。

[14] 可能存在的这种范围，主要得在各种成分相关连的序列里去找。

[15] 《普通社会学通论》，第106节。

[16] 同上书，第33、39节。

[17] 同上书，第34节。

[18] 因此，从对所观察的现象能够进行控制这个意义上说，天文学这种最地道的自然科学不能算做实验科学。它完全依赖非实验性的观察。

[19] 《普通社会学通论》，第99节。

[20] 同上。

[21] 同上书，第106节。

[22] “论述不一致的一致性是没有任何意义的。”同上书，第101节。

[23] 同上书，第101节。

[24] 见第二章，[边码]第70页。

[25] 帕雷托所使用的方法经常被称为归纳法。在适当限定的范围内，这种说法是可以接受的。但是应该注意，这种方法是兹纳涅茨基(F.Znaniecki)所说的与“列举归纳”相对的“分析归纳”。参见兹纳涅茨基：《社会学方法》(The Method of Sociology)，第五章。

[26] 除了经济学以外，他还把“艺术和科学——此外还有某些军事、政治和法律等活动”也包括在内。《普通社会学通论》，第152节。

[27] 《帕雷托的普通社会学通论》，第100页。

[28] 同上书，第149页。这种区别在第二章中就已指出过了。

[29] 《普通社会学通论》，第150节。

[30] 《普通社会学近论》，第150节。

[31] 在这里重新提及一下“合理性”这一概念的两种不同的含义(见[边码]第64页脚注)，将会有助于避免读者头脑里可能引起的混淆。帕雷托关于逻辑行动的概念是以我们称之为“方法论”标准的方式阐述的。如果行动在某些具体方面符合一种从科学方法论推导出来的标准，它就是符合逻辑的。重要之处在于，以这种方式来为逻辑行动的概念下定义，使得与“机械论”的性质有关的任何做法都变得明晰了，而与标准的一致性正是导源于此。

特别是，它避免了与习惯有关的一系列极为复杂的问题。我们都知道，我们许多不断重复的行动(在常识上叫做“合理”的行动)实际在很大程度上是“自动地”进行的；在每进行一步的时候，我们并不是非得考虑下一步是不

是达到目的的适当手段不可。对于所有高度发达的技艺来说，当然都是如此；没有这种习惯，这些技艺是不可能的。

值得注意的是，帕雷托在他的概念中，既没有肯定也没有否定这些事实的重要性，特别是也没有试图对它们进行分析。一项行动只要符合他制订的标准，对他来说就是“逻辑的”，不管它是不是自动的习惯性行动，只要在观察者看来这些动作在逻辑上是同其目的联系着的，那它们就是符合逻辑的；如果在行动者看来也是如此的话(如果他考虑这个问题)，那么它们也同样是符合逻辑的行动。如果行动者在某些场合下需要使自己适应于本已习惯了的环境发生的变动，他可能会首先意识到这种标准。行动逻辑性的概念中，当然包含有一定范围内的适应性的含义。

但是即使在这里，帕雷托的问题也不是适应条件变化的机械论问题。那可能是一个属于有时叫做心理学方面的合理性问题的领域了。当然，这两类问题绝非毫无联系。但在某一时间内只研究其中的一类问题，这种科学抽象程序是无可非议的，并且，在这样做的时候，重要的是严守所考虑的这一种类的内容，而不要让只适合于另一类问题的内容在未经觉察的情况下混杂进来。

如分析的进展将要表明的那样，帕雷托理论中的某些不能克服的困难，使他不能严格地止步于行动合理性中“方法论”方面的问题，而由于掺进了另一方面的内容，他的阐述有时引起了严重的混乱。大多数帕雷托思想的研究者对他的理论的确都是既批评又赞许，就好像他的理论完全是以心理学方面的内容来表达的一样。

[32] 在谈到逻辑行动的时候，帕雷托局限于“直接”目的，间接的可能后果未予考虑(《普通社会学通论》，第151节)。

[33] 《普通社会学通论》，第151节。

[34] 对帕雷托的科学“客观主义”的这种解释，从表面上看似乎牵强附会得近乎于荒谬。然而，上面一段分析实际就是对帕雷托下述观点的批判：区别逻辑和非逻辑行动毫无意义，因为正是出于刚刚陈述了的原因，所有的行动对科学来说都一定必然是“合乎逻辑”的。这生动地表明了这里作为极端来阐述的许多全然无视常识的观点，实际上对于决定人们的思想确实是起作用的。见卡尔·默奇森(Carl Murchison)：《帕雷托与实验社会心理学》(Pareto and Experimental Social Psychology)，载《社会哲学杂志》(Journal of Social Philosophy)，1935年10月号。

[35] 一般来说要使用这个措词，因为它不像逻辑—实验一词那样啰嗦。但是，用在这里，它的含义与帕雷托用的那个术语是相同的。

[36] 严格地说，它们显然不是分析性成分。见《普通社会学通论》，第150节。

[37] 《普通社会学通论》，第161节。最后一句话中关于心理学作用的概念并不明确，帕雷托从来无意于对有关人类行动的各种科学之间的关系进行系统的讨论，他只是坚持经济学理论的抽象性。所有其他科学都一定是被当做剩余性范畴了，在他的著作中看不到它们之间(如心理学和社会学之间)的明显界限。因此，深入探讨这个问题是毫无结果的。在最后一章中将对这个问题进行一般性讨论。

[38] 同上书，第162节。

[39] “行动”一词的用法在这里混淆了。因为“行动”这个词是被用于前述那个广义范围的。“行为”更合适一些。

[40] “在这些人身上，我们也观察到某些现象是由于人类使用语言而产生的结果。”《普通社会学通论》，第1690节。

[41] 同上书，第162节。

[42] 同上书，第169节。

[43] 这种分析只是初步的，因为人们切身环境具体的迫切需要对人们行动的影响，比他们的语言表达的影响要大。帕雷托此时并不关心“条件”对行动的影响。

[44] 同上书，第846节。

[45] 同上书，第167节。

[46] 关于仪式问题的更深入讨论，请见下文第十一章，[边码]第429页以始。

[47] “相似”当然是就含义而言的。

[48] 《普通社会学通论》，第803节。它与在前一个容易造成混淆的图式中的用法不同。

[49] 《普通社会学通论》，第803节。这里小写的c显然与以前图式中的大写C相同。

[50] 帕雷托在实际应用中同它所下的明确定义保持一致时才是如此。遗憾的是，情况决非总是如此。

[51] 如果原来的C是对A的适当表现，则a是它的更恰当的表现，因为a是持久不变的。

[52] 《普通社会学通论》，第798节。

[53] 同上。

[54] 同上，第868节。

[55] “应该注意不要把剩余物(a)同与之相应的情感、本能混为一谈。剩余物(a)是这些情感和本能的表现，正像温度计内水银柱的上升表示温度上升一样。如果用一个普通词来解释，只是通过一种‘省略’的方法才使得剩余物在确定社会平衡中起着主要的作用。”同上书，第875节，另见第1690节。

[56] 主要的例外是霍曼斯(G.C.Homans)和柯蒂斯(Michael Curtis)所著《帕雷托引论》(An Introduction to Pareto)和L.J.亨德森所著《帕雷托的普通社会学通论》。但是，这三位作者都认为帕雷托在实际使用剩余物一词时有某些地方不严谨。

[57] 《普通社会学通论》，第162节。

[58] 例如，索罗金教授因此曾说：“整个结构是：A(剩余物)将同时导致B(行动)和C(语言反应)。帕雷托把所有这些语言反应和各种意识形态都称做衍生物。”见P.A.索罗金：《当代社会学理论》，第50页。

[59] 对这一点最好进一步展开，以避免误解。把剩余物概念解释为帕雷托早期分析体系中的A，按照他起初原原本本的意思来说是错误的；他从未明确下过定义说剩余物是A，而明确下过定义的是说，剩余物等于后来那个图式里的a。但是，这样的解释实际上是部分正确的，即——如我们多次指出的那样——他在使用过程中没有严格地坚持自己的概念，对它的使用是相当模糊的。为了避免不必要的故弄玄虚，这样做在某种程度上是无可非议的。但是，更重要的是这样做的话，这个概念使用起来就有一种明显的倾向，变得与帕雷托所下定义的A含义不同，而符合于把A当成心理学专门意义上的各种“本能”的那种特殊解释了。要记住，原来的“心理状态”仅仅是以剩余的方式界定出来的。帕雷托本人思想中的这种倾向是最重要的迹象之一，说明他在某些方面没有把自己的分析体系坚持到能够解决某些基本问题的地步。我们现在所作分析的主要目的之一，就是指出他的这个缺陷，指出它如何造成帕雷托研究各种问题时的偏见，并带来了他自己明确提出来的分析体系所无法解决的一些困难。

这样，关于对帕雷托的这种流行的解释，有两点是需要提出的。首先，它忽视了作者本人对他自己的重要概念之一所下的定义，因而破坏了必须小心谨慎根据文本进行批评的准则。此外，它只挑选出帕雷托在使用概念过程中的一种实际倾向，而显然未能对帕雷托著作中所有理论问题的复杂性作出公正评价。假如他真的像人家常常说起的那样是一种明确的理论——应用于社会现象的心理学反智主义——的旗帜鲜明、确定无疑的代表人物，则他为自己的基本概念所界定的是一种意思，而在使用中又是另一种意思，这就是不可理解的了。这种明显的不一致性是引出一系列问题的最主要原因；帕雷托当然没有解决这些问题，却起了把它们摆了出来的作用。在这一点上他大概比其他任何一个社会学家起的作用都大。本条注解所批评的那种解释问题的教条主义，只能起到掩盖这些问题的作用，使思路回到帕雷托正想摆脱的那种习惯性常规之中。

[60] 《普通社会学通论》，第789节。

[61] 见第七章。

[62] 见[边码]第75页。

[63] [边码]第195页(与D类相区别)。

[64] 帕雷托在许多场合把采用的手段同衍生物直接等同起来。在这种情况下，理论与实践的差异确实在很大程度上不是关键问题了。只有当衍生物(我们还记得，它是与行动联在一起的理论中的成分)准确地表达了实际进行的“运作”时，这种等同才是可能的。参见《普通社会学通论》，第863、865节。

[65] [边码]第十一章，第429页起。

[66] 有趣的是，仅此一点就足以否定不时有人提出的关于帕雷托基本上是一种行为主义观点的论点[见S.A.赖斯编《社会科学方法》一书中M.汉德曼(M.Handman)所写关于帕雷托的论文]。帕雷托的客观主义不是行为主义的变型，它只是与认为在科学中能够具有地位的事实具有可验证性的观点有关。

[67] 对这个问题的进一步分析，见第十一、十七章。

[68] 也就是说，一个以另一个作为自己的导因，就好像温度计中的水银柱变化取决于水银球所侵入的液体的温度一样——它们是同一物理体系中的不同部分，是互相依存的。见《普通社会学通论》，第875节。

第六章　威尔弗莱多·帕雷托(二)：结构分析的展开与验证

帕雷托与社会达尔文主义

在进行本章的主要分析之前，可以进一步举出证据，说明帕雷托对于非逻辑行动所作分析的惟一重要理论结果，不可能是心理学方面的“本能”理论或源于实证主义的反智主义的任何其他理论。前面已经提到，[1]如果持功利主义立场的理性主义在功利主义的逻辑二难的两种可能性之中，朝着实证主义的反智主义方向演化，“本能”理论或其他有关理论不能成为可靠的立足点。人们总是不愿把这种本能或者冲动简单地作为终极事据而不去进一步探讨决定它们的力量。如果在实证主义基础上进行这种探讨，迟早会导向某种生物学上的生存主义(survivalism)。假如这是帕雷托思想中的主要问题，那么，在他那里就极不可能连起码的一些生存主义的重要倾向也找不出来。

在帕雷托思想形成的时代，生存主义的最著名形式无疑是达尔文主义。因此，帕雷托对于应用于社会的达尔文主义持什么态度，是很令人感兴趣的。我们可以重复一下，达尔文主义的实质是两种成分的结合。一方面，生物体的遗传模式被认为是大体以以前的模式为样本而处于不断的偶然变异之中。另一方面，这些变异会依据它们对环境条件的适应性而经受一个选择过程。这个选择过程通过影响这些变种的生存和繁殖比率而改变范型，使下一代更富于适应性。由于变异的成分是偶然的，因此，只有环境决定进化过程的方向。把这种进化论应用于社会，则“社会形式”可以认做是在发生变化的。然而在严格的

实证主义框架之内，除非这些形式是直接适应环境的(一般包括着一个理性过程[2])，它们将被认为是随人类遗传形式而变化的。因此，社会达尔文主义成了生物学理论在一个具体实际领域中的应用。

帕雷托受到社会达尔文主义的强烈影响[3]，还有明确的次要证据。然而到了最后，他却断然否认它是一种适当的一般性社会理论。关于这一点有一段极为明确的表述：

> 社会达尔文主义就是这些理论中的一种。如果认为，社会制度总是最适于它[社会]所处的那个环境的制度(某些暂时的摇摆除外)，而且不具有此种性质的制度的社会最终将销声匿迹，那么，我们就有了一种可以在逻辑上广为引申以形成一门学科的原则……但是这个学说随着它所由之产生的那种理论——达尔文关于动物与植物物种起源的理论——而没落了……它并不决定这些制度的形式，而只决定了一些它们不可逾越的界限。[4]

这样，帕雷托认为社会达尔文主义不适合作为一种一般性的社会理论。环境条件并不完全决定社会形式，而只是对得以存在下去的各种社会形式的变形加以若干限制。要想使这种理论在这些限定的范围之中起更为彻底的决定性作用，就必定得悄悄给它引进一个终极的原因[5]，而这就破坏了这种理论。这个观点的含义很明确：除了环境条件之外，必然有某些不是偶然变异的其他因素决定社会形式[6]。如果不是这样，帕雷托就没有根据来否定达尔文的理论了。

这样明确的阐述，不可能简单地是由于对这个问题没有考虑到而引起的单纯的失言。然而，如果人们认为这还不足以证明帕雷托在此问题上的真正立场，可以再提出两个证据。在他关于社会效用的论述(在讨论其他方面问题时将详加叙述)中，帕雷托提出了一个关于社会的两种抽象理论形式的对比。这里最令人感兴趣的是第一种，即“情感完全单独地发挥作用而没有任何一种推理[参与其间]的社会”。[7]第二种是“逻辑—实验推理决定一切的社会”。[8]

关于第一种抽象社会形式，帕雷托有如下一段有趣的论述：

> 在第一种情况下，如果我们给出了情感和社会所处的外部环境，或者——如果我们把环境加到决定感情的因素里面去——即使只给出环境，就确定了社会形式。达尔文主义推至其极，通过最适应环境的个体得以生存的原理对这个问题作出了完整的结论[9]。

对这个论述需要作两点说明。首先，上面提到的抽象社会不是人类社会[10]。人类社会是“刚才提到的两种社会形式的中间状态”。[11]下面紧接着就要讨论第二种抽象社会。这里惟一需要提及的是：“即使给出了外部环境，它也完全不能(*pas du tout*)确定。”[12]这样，即使达尔文主义的结论对第一种形式是适用的，它作为社会理论就不恰当了，因为人类社会在第二种形式方面与它不一致。这是帕雷托对达尔文主义理论应用于人类社会的又一个批评。

第二点是较为重要的。如果情感构成了非理性的心理因素以及其他能够以非主观形式表述的因素，那么，很明显，第一种抽象社会形式中提到的“情感”，正好就是前述这种意义的情感。帕雷托原先说过，“动物社会可能接近于这种形式”。[13]但这种社会的特点就是没有任何形式的推理。如果理论即其主观方面无助于理解这种社会形式，那么，前述意义上的情感就正是对于行动起决定性作用的因素了。就具有此种性质的情感而论，如果说，起码就达尔文主义在生物学层次上是正确的而言，这种情感是由外部环境通过选择的中介而确定的，这种说法在原则上是讲得通的。

然而，帕雷托在这里否定达尔文主义，主要并非从达尔文理论在生物学层次上的缺陷出发，虽然他曾提到了若干这方面的问题。[14]他之否定社会达尔文主义，更确切地说是因为人类社会接近于第二种抽象形式。考虑到这一点，就能看出关于情感的心理学概念或“冲动”概念的主要局限性的性质了。关于这种特点他有如下一段著名论

述：

> 给出外部环境根本不能确定社会形式。除此之外还需要通过逻辑—实验推理的手段来指出社会应该寻求的目的。因为，不管人文主义者或实证主义者愿意与否，完全由“理性”确定的社会是不存在的，也是不能存在的；这不仅是由于人们的“偏见”妨碍他们接受“理性”的支配(*enseignements*)，而且还是由于他们要以逻辑—实验的推理加以解决的问题的数据不足[15]。这里，又一次暴露出了效用概念的不确定性。[16]

毫无疑问，这是帕雷托著作中的关键段落之一。以后在另外一个问题里面我们将再次讨论它。在目前来说，下面几点是应引起注意的重要之点：第一点是已经讲过的，即达尔文的结论之所以既不适用于这种抽象社会也不适用于具体的人类社会，主要是因为它忽视了这里所阐述的那个成分。不适用的原因，不是由于这种抽象社会中的“逻辑—实验推理”的作用在原则上有所限制，而是由于没有通过这种推理解释“行为问题”的必要数据(data)。具体地说，达尔文理论之所以不适用，就在于缺乏这种数据，而不在于人类理性本身所固有的局限性，不在于人们的“偏见”(即不在于心理学意义上的人类本性中的非理性引起的无知和谬误)。把这些设想为通往“理性决定一切的社会”、即由科学知识决定的社会中的仅有的障碍，恰恰是人文主义者和实证主义者的谬误。

然而，帕雷托不但告诉我们，通往一种科学社会的最重要的障碍不在于人类本性中的非理性，即第一种抽象社会中的情感，而且告诉我们这种障碍在于决定行动所必需的科学的数据[17]中有一个空缺。他告诉我们这个空缺就在此处：所缺乏的数据是“社会通过逻辑—实验推理的手段所应追求的目的。”为了进一步证明这个解释，他还直接联系到自己前面关于理想目的的论述，那段论述说明，“理想目的在社会生活中起着主要作用”，毫无疑问就是他的观点。

这样一来，第二种抽象社会形式的重要意义，便在于它揭示了帕

雷托的下述观点，即在分析意义上的行动目的，对于行动者来说，并不是逻辑—实验科学的数据所要求的那种意义上的经验事实。但是，正是这些行动目的对于决定行动起着重要作用，致使“理性决定一切”的社会不能存在。这就是帕雷托所说的行动的主要非逻辑成分之一的关键性的非逻辑性质——对于行动者来说行动的终极目的的科学地位的局限，而不是人类使手段合理地适合于给定目的的能力方面的局限问题。虽然在这里没有特别提到剩余物，但是，几乎无可怀疑的是，剩余物概念中包括了这些理想目的，它们所表现的情感则是理想目的的根源，并且就这样把这种情感同非理性的心理因素具体地区别开来了。

应该进一步指出，帕雷托把“理性决定一切的社会”与实证主义者的理想联系到了一起。这正是我们说过的那种激进的理性主义的实证主义立场。[18]于是，帕雷托所持的见解就包含了这样的意思，即认为激进的反智主义的实证主义(社会达尔文主义)和它的理性主义形式都不足以充分地说明人类社会。如果他的理论属于实证主义的构架，那么剩下的惟一可能性就是功利主义。下面将讨论能否把他的理论划入这个范畴。

同时，把人类社会说成处于两种抽象社会之间的一种中间状态，这种观点看来似乎证明了下面的结论，即：剩余物所表现的情感已经确实分成两类了——这种分类对我们现在讨论的问题很重要。第一类，即第一种抽象社会中的“情感”，包括了非理性心理因素，主要是“本能”。第二类，即“社会应该追求的目的”，它与第一类完全不同。这两类情感的共同之处仅是，它们都不包括在以内在合理的手段—目的关系作为定义的逻辑行动的概念之内。帕雷托把他们的最初出发点即非逻辑行动算做剩余性范畴，因而没有对情感加以区分，这种区分也因而在他的正式体系中没有地位。但它们仍然是帕雷托自己的研究所显示出来的。对这一事实的含义，将在对他的理论继续进行的讨论之中以大部分篇幅加以论述。[19]

但在讨论这个问题之前，还可以指出帕雷托否定社会达尔文主义

的另一个间接佐证，这一点也揭示了帕雷托思想中的某些成分。他曾经多次[20]提到剩余物是否“符合事实”或“符合经验”的问题。首先，这肯定地证实了前面关于剩余物概念起源于非科学理论的一个成分的论述是正确的。因为，如果按照索罗金教授和其他许多人那样把*état psychique*[心理状态]A解释为本能或冲动，这个问题简直就毫无意义了。冲动既不能符合也不能不符合事实——它不是一种命题，而是一种现象，至少是现象中的一个成分。只有命题才能用提出这样一个问题的方式来作出判断。为了使这个问题有意义，剩余物必须要成为一种命题。

但是，这样一解释，这个问题的起源就变得完全清楚了。帕雷托一直把非科学的理论c与科学的理论C相比较。在关于衍生物的讨论中，他把第一种理论的逻辑含混性与科学的理论的逻辑严密性进行了对照，进而详细地分析了它的根源。科学的理论中的成分A(它与剩余物相对应)被特别规定为是对“实验原则”的阐述。但是，剩余物总是情感的一种表现。因此，从定义来说，它本身就不是在同一意义上“符合事实”的——如果符合的话，它只凭这一点就变成属于A的范畴了。

但是，非常有趣的是，帕雷托没有停止于这个否定性的结论。他指出，剩余物与事实之间有某种关系，对此应该进行研究[21]。在研究过程中，他说：“如果它们[非科学理论]导致了一般来说不符合事实的结果，则所有的社会早就毁灭并被遗忘了。”[22]这就是这些理论在社会生活中的重要性。首先，这种说法似乎假定这种理论不仅是支配社会的力量的标志，而且实际在某种程度上体现了这些力量。但是，同时它也指示了找到与本研究有关的事实的方向——求助于为什么得以生存下来的问题。果不其然，在下一页[23]中他就给出了回答：“首先，这些[社会]形式和剩余物不能处于与产生它们的条件过分公然矛盾的状况之中，这是达尔文结论中真理的成分。”[24]

帕雷托假定这种理论在一定程度上实际指导着行动，这就把真理的科学标准歪曲成了能否成功地实现目的的实用主义标准。本身即是一种目的的剩余物不是在与“实验原则”同一意义上“与事实相符”，因

为行动处境的条件不是确定的，这些条件给客观上可以达到的目的留有很重要的变化余地。但是，如果选择目的时不考虑在特定条件下实现它的可能性，其后果对行动者来说可能是致命的。剩余物“不能处于与产生它们的条件过分公然矛盾的状况中”，社会将继续存在下去。于是，这就肯定地证实了下述观点，即某些剩余物是对行动目的的阐述，它们本身对行动者来说不是事实，但在实现的过程中仍然受到行动者所处的处境条件所加限制的制约。

但这还不是帕雷托关于这个问题的观点的全部问题所在。即便如此，也不能保证人们不会选择与社会生存条件不相容的目的。如果发生这种情况又会如何呢?如果选中了这种目的，可能发生的情况之一当然是毁灭。但是还有另一种可能：人们可以不按照这种目的在逻辑上的后果亦步亦趋地走到底，而可以在这种后果威胁到社会(或个人)时马上停止。但是，对这一点必须要进行合理化。以衍生物并不严格地符合于逻辑这一点而论，这种合理化正是衍生物的主要作用之一。“可以用不符合逻辑的衍生物来对不符合经验的剩余物加以纠正，这样，其结果就接近于实验的事实。”[25]

这第二种观点的重要性在于，它表明即便是衍生物中最显著的不合理的那一面，即其逻辑缺陷，帕雷托也在很大程度上认为不是由于行动不受主观目的约束的结果，而是由于这些衍生物有着重要作用造成的。不管衍生物纠正剩余物的根源是什么，情况都是如此。即使是纯粹出于本能进行纠正，这种纠正本身存在的必要性已经足以证明帕雷托并没有把剩余物完全当做是一种心理因素。然而，虽然本能无疑起着某种作用，关于纯粹出自本能的这种极端的假设是没有根据的。不合逻辑的衍生物也很可能成为解决互不相容的目的之间的矛盾的手段。[26]

对帕雷托与社会达尔文主义的关系所作的分析已经无可怀疑地证明，按照与此论点相应的思路说来，作为根据来阐明剩余物是非逻辑行动之主要决定因素的，不是一种严密界定的单一因素——冲动或本能的因素，而至少是两种完全不同的因素。对社会达尔文主义所持的

态度，已经显示出第二种因素的存在及其一般特点，即它与行动的主观目的有密切关系。这两种因素的区别是如此显著，如前所述，它已经在帕雷托的著作中显现出来，虽然他在自己的主要概念体系中难以为之安排一个适当的位置。本书不想在理论上继续探讨冲动因素。把这个问题抛到一边，我们就可以转向另外一些因素、即目的或价值因素的理论含义问题，以及对它们进行论述所需要的概念体系。在分析中我们将看到，帕雷托即便在这些问题上也绝非没有给我们留下重要的线索。

行动体系的“逻辑”方面

前已说明，帕雷托用来对举动进行界定以得出剩余物时所作的一系列区分，都可以根据在分析角度看来是孤立的一些单位行动来进行，而不必考虑它们在体系内的相互关系。帕雷托本人就是从界定这种举动出发，进而对剩余物和衍生物费尽苦心地进行分类，然后把这样分类的结果直接应用于行动体系。在他的论述中，完全没有逻辑行动的概念。他没有试图把逻辑行动对于适用他提出的各种成分的行动体系结构有什么含义加以展开。现在我们打算这样做。在简要论述这种体系的结构之后，将以之与帕雷托本人对他所论述的社会体系的描述进行比较。

我们从逻辑行动这个概念开始。需要记住，这个概念只与支配手段的选择的挑选标准的性质有关。如帕雷托对抽象社会的讨论中所表明的那样，只有根据一个已知目的加以阐述的逻辑行动概念才具有分析上的意义。[27]这个道理来自前面对行动图式的最初分析。因为，假如目的成分如帕雷托所阐述的那样包括在“逻辑”行动之中的话，不管行动是否受科学理论的指导，结果不可能有什么区别。只有一种单单使用科学手段就能达到行动目的的方式，就是根据关于过去情况的已知事实预言未来事态。精确地形成分析意义上的目的的特点的那个成分，即行动者试图造成或保持的事态情况与他倘若不去行动则可预

见到的他所处处境会演进到的事态情况的差别，在用以对行动进行主观分析的科学方法论图式中是没有位置的。用帕雷托的公式说，它必定不是一个事实，而是一种情感的表现(“某种某种事态是称心如意的”)。

为了使逻辑行动概念能够在分析意义上成为可以适用的，必然要把它同一个特定的目的联系起来，这个目的分析起来又是不受关于方法和手段的“推理过程”约束的——我们就从这个必然性着手在理论上展开。虽然帕雷托没有如此深入地涉及这些问题以消除出现混乱的所有可能性，但他的谨慎而又明确的种种阐述与之完全协调一致，因此适合供我们现在在理论上展开使用。

帕雷托根本没有进行下一步，因为他对体系中的行动没有分析地加以考虑，而是综合地考虑——这是由于对他的直接目的来说，考虑孤立的行动就足够了。然而，这里有必要说明以下这个毋庸置疑的事实，即行动不是孤立地发生的，也不是每个行动都有与其处境孤立的、互无联系的目的。恰恰相反，行动是如此安排在漫长而复杂的“链条”中，即从某种观点来看是使用手段去达到的目的，从另一种观点来看则是某个更深一层目的的手段，反之亦然，而且朝着这两个方向还有着许许多多的环节。此外，作为分析的出发点还必须有一种含义，即任何具体行动都可能成为若干此种链条的交点；所以，从不同角度来说，它可以同时是若干不同目的的手段。同样，某一特定目的可以使用许多不同的手段。我们经常“一箭双雕”或“一箭多雕”。换句话说，不要把整个手段—目的的复杂关系想象为许多互相平行的线，而可以比做一个复杂的网络(如不是乱作一团的话)。说起一根链条，就要从这个网络上摘出一条单根的线来，这根线通过许许多多的点，它在这些点上与其他线交织在一起。这些交织点就是具体行动。很明显，这种链条是一种分析上的抽象物。

我们下面举例进行说明。在从原料到工业成品的发展链条之中，采矿是获得煤炭的手段，而煤又是获得焦炭的手段，焦炭又可以把铁矿石熔化而产生生铁，生铁是炼钢的手段，钢是制作机器部件的手

段，也是制造汽车去完成各种各样运输任务的手段。整个链条中的每一个行动都是更深一层目的的手段。如此，冶炼是生产生铁的手段，而焦炭本身则是链条中较前一个环节的行动目的——它是在炼焦炉中处理煤炭的直接行动目的，又是采煤的长远目的。并且，在发展过程中的任何一个阶段上，还需要有在本环节中占有位置的手段之外的其他手段，来实现这个环节的直接行动目的。为生产生铁，不仅需要焦炭，还需要铁矿砂、石灰、复杂的高炉设备和劳力等。同样，在链条的任何一个环节上得到的产品，都会进入若干深一层环节，例如可以用钢来制造汽车的汽缸盖、其他汽车部件、钢轨、铁路设施、钢制构件、军火和其他成千上万种产品。把任何一个具体环节分离出来，都包括了要脱离许许多多不同环节的纵横交错的结点。一般说来，处在这一过程中任何比较靠前的阶段上的生产者，只是最笼统、最一般地了解自己这个阶段的产品的终极用途。

然而，对这种链条仍然可以提出某些一般性命题。第一个是，只要目的在分析的意义上是行动中的独立成分，这些链条就必然是“开放式”的而不是“封闭式”的。也就是说，朝一个方向——从手段到目的，而这个目的又成为下一个目的的手段，如此等等——沿着这个手段—目的关系的链条一直探索下去，它的逻辑必然性早晚要导致一个终极目的，也就是，例如按照逻辑行动概念来说，这个目的在本质上不能当成任何更深一层目的的手段了。同样，朝反方向(即从目的到手段，这个手段又是使用另外一个手段的目的，等等)探索下去，早晚也会碰到一些必然看做是终极手段或终极条件的成分。[28]对于逻辑行动来说，情形必然如此，除非看来是终极目的的，对行动者来说仅仅是一种“实验事实”。不过在那种情况下，就得认为逻辑行动中包括目的成分了，而这正好同刚才说过的那个假设[29]相抵触。

关于这种意义的逻辑行动能够提出来的第二个命题，是关于多个链条中的终极目的之间的相互关系问题。这个命题是：即便假定目的是行动中的一个独立成分，各个链条中的终极目的之间的关系不可能是随意性的，而必然是在相当程度上构成了一个连贯的体系。因为，

如果目的是一种因素，在两种可供选择的目的中到底谋求的是哪一个，这在经验上就必然产生了一个区别。在两个可供选择的目的中谋求其中一个，这就包括了在两者中进行选择。但如果这两种目的之间的关系纯粹是随意性的，那就不会有选择了，或者更确切些说，选择本身必然也成了随意性的，成了偶然的结果。如前所述，[30]随意性概念除去作为“无意义”一词的定义以外，一般来说是毫无意义的。随意性必须和某种确定的因素联系起来才有意义。但是按照逻辑行动概念提供的两种选择，如果在目的成分中找不到确定的成分，那么它必须是在条件或手段—目的关系的成分中，最终在这些条件的成分中。[31]也就是说，如果目的之间的关系纯粹是随意性的，它们就不能互相区别。[32]于是又出现了一种两难：或者接受逻辑行动的分析性概念的含义，包括目的之间的有条理的关系；或者再一次破坏了刚才的假设。换句话说，如果接受了逻辑行动的概念，则合理性的含义应该从手段与某种单一的已知目的之间的关系，扩大到把在不同目的之间进行挑选的成分也包括在内。

这只能意味着目的之间有着可以认识的联系，即这些目的成了同一个有目的论意义的体系的组成部分。于是，如果行动在这种意义上合乎逻辑，一个个人的整个行动体系必然在某种程度上与一个最终目的的连贯体系相联系。下面将讨论在社会体系中不同个人彼此的目的之间的关系问题。

在讨论这个问题之前，首先要讨论一下内在的[33]手段—目的链条内部可能发生的分化问题。在这个问题上，关于帕雷托有三点可以提一下：第一，他明确地把通常称为“经济的”那一类行动(至少部分地)作为他的逻辑行动的方法论方面的样板。第二，他承认经济行动并没有穷尽逻辑行动的整个范畴，“逻辑”行动在两者之中是包括的范围比较广泛的一个。[34]最后，第三，他没有对其他逻辑成分与经济行动的关系作任何系统说明，而仅仅把它们列举为“艺术和科学的工作，以及一定数量的军事、政治、法律行动，等等。”[35]这与他试图系统地说明逻辑行动和非逻辑行动之间和非逻辑行动中不同成分之间

的分析关系时的郑重其事，形成了鲜明的对照。这种马马虎虎的劲头是从何而来的呢?

它似乎来自下面这个事实，即他是根据孤立的单位行动来阐述自己的分析，没有涉及它们在行动体系中的相互关系。当然，这对他的目的来说已经足够了。因为，如果只考虑孤立的单位，则逻辑成分可以说是完全一致的。也就是说，只存在单一目的与有关手段之间的简单关系。不过，一旦把行动体系也考虑进去，就会出现两条重要的界限。

不管怎样，逻辑行动必须要包括这种手段与单一目的之间的简单关系，因为这是整个行动体系结构所由以建立的基本“原子”。在应用于基本原子的合理方面的时候，可以把这叫做行动技术成分，或按照一般说法，可以更好地叫做固有的手段—目的关系。但是，如果就此为止，就正好意味着，从结构的观点出发用一种大有问题的“原子论”对事物进行说明，而帕雷托在他对这个问题的正面论述中，就是在这里停止的。他继而就展开一种成分体系去了。

然而，一考虑行动体系，马上就带来了复杂的情况。存在着多种目的这个事实意味着，某些手段是多个目的的潜在手段。由于这样的手段同它们的潜在用途比较起来是稀缺的，因此行动者便面临着一种不同于如何最大限度发挥技术效用(maximizing technological efficiency)，也即如何选择“最适于”某种单一特定目的的手段的问题。这个问题就是，稀缺的手段如何在它们的各种潜在用途当中分配的问题，也就是可以最实用地叫做逻辑行动中的具体经济成分的[36]问题。必须记住，每个具体的经济行动从定义上说，都包括着一个技术的成分。

举个人支出的例子，是说明这个观点的最简单的方法。在权衡谋求一个特定目的的方式和手段时，这个人至少要考虑到下面的两点：第一点，通常说的一种特定步骤的“效能”；第二点，这个步骤的“代价”。因此，在盖房子的时候，就会出现安装何种取暖设施的问题。我们可以假定供使用的热源有电力、天然气、石油和煤。从行动考

虑，头两项的效果最令人满意，而且对操作者来说麻烦最小。但是这两种比其他各类能源要贵得多，特别是比煤贵得多(至少在新英格兰是如此)。因此，出于这个原因，许多人都放弃了使用电和天然气，虽然他们很愿意用。在这种情况下，假设人们的财力是有限的，代价便意味着把多花钱可以得到的效能牺牲掉。许多经济学家把这种现象称做是机会成本。因此，对成本的考虑常常与对技术效能的考虑发生冲突[37]。有时候做一件事情必须要选择效能较低的方式，因为这种方式比较省钱。

当然，市场上可以买到的商品和劳务的货币代价不是经济学的最终素材，但它多多少少准确地反映了同整个社会上的需求情况相比的稀缺程度。价格是社会的主要节约工具，也是保证稀缺资源不致滥用于次要用途的主要手段。

在本文中这个问题的实质是，在技术考虑之外再加上经济考虑，就不仅仅涉及到单位行动，而且还涉及到单位行动可能置入的每一根链条同与之交织在一起的更广泛的链条网络之间的关系。经济概念是特别根据其他链条在“向上”方向(即朝着终极目的方向)的重要性而构成的。[38]

如果只把注意力集中在分析孤立对待的个人，那么对逻辑行动的分析就被囊括无遗了。为了合理地行动，这个人不仅必须分配他所处环境的资源，还必须分配他自己的“力量”：这样，他就不仅面对技术问题，还要面对经济问题。这就是所谓“鲁滨逊经济学”[39]。但是，在社会的条件下，经济方面的重要性由于下面两个原因而大大增加了：一个是资源不仅要在同一个人的不同目的之间分配，而且还要在不同个人的不同目的之间加以分配。另一个是从任何一个个人观点所看到的资源，不仅包括他自己的力量和非人为的环境，而且还包括其他人的潜在劳务。因此，在实现任何人的目的的手段中，都包括有其他人的行动。通过劳动分工和由此产生的交换过程，[40]以上这些成分都变得重要起来了。

首先，不同的个人都要求占有可供使用的稀缺的自然资源，在任

何社会里显然都必须有对此进行裁决的某种机制。可以用来使这些要求得到能够设想出来的调节的方法，有两种基本的可能选择。或者可以简单地以每个人在特定条件下尝试实现自己目的的结果作为裁决，或者可以在竞争进程本身以外强加某种可以实现在此方面相对稳定局面的原则。[41]但是，把第一种选择作为彻底解决办法而大力推行的人，肯定会遇到一个问题。这样做无法解释，为什么对于任何个人或集团在牺牲别人的要求而企图自己控制资源时所采取的手段应该有所限制。因为，如果没有这种限制，就无法防止滥用这些手段当中可以总称为“强制手段”的非常重要的一类手段。

只要任何一个人或集团控制了别人行动所处的情势中的成分，而这又影响了他人目的的实现，他就能够以损及别人地位的方式利用这种控制。首先就是以使处境变得对他人不利相威胁。他能够把做他想做的事，弄成对于别人说来为了避免威胁中的事变或避免“制裁”而是“值得”的。用霍布斯的经典方式能够很容易地表明并且已经表明，[42]强制手段的潜在用途会导致一种冲突，在没有约束力量的情况下，这种冲突演变为一场“一切人针对一切人的战争”，即暴力和欺诈盛行于世。因此，根据这一点，就目的是行动中的实在因素而论，如果要有一点社会秩序[43]的话，必须对某些人以强制手段施之于人加以某种限制。

从本质上说，同样的情况还可以表现为更激烈的方式，即把个人直接当成是相互之间实现各自目的的手段，而不是控制自然资源的竞争对手。霍布斯心目中所想的，实际上主要是这种情况，并把它作为两种情况中比较要紧的一种[44]。

因此，当考虑一个行动体系中多个个人之间的关系的时候，不同个人的目的之间的冲突，意味着分配的经济过程变得受前文中对行动的经济成分最初概念所作阐述未包括在内的一个外来因素的影响所制约。这是因为，所有交错关联的需求(或目的)，并没有能够像是个人的情形那样形成一个单一的控制者。因此，在这一个层次来说，问题不只是如何进行分配，而且还要确定某种进行分配的条件。对于在社

会中进行的经济过程而言，必须有某种机制来对个人和集团之间的力量关系作出相对稳定的裁决。

只有在这种相对稳定的控制框架或秩序的范围内，一般所谓的经济体系才能够形成起来。但是，这种框架一旦存在，劳动分工就得到了广泛发展的机会。首先，对使另一方可能同意进行交易的那些手段加以控制，稳定而有规律的交换就得以进行下去。伴随着这个过程的是，使交换过程更加便利的方法也发展了，首先是货币、银行和信贷。但是，决不要像经济学家们那样经常地忘记，所有这些都依赖于一系列的控制条件，如果改变这些条件，可能给具体过程带来无比重大的后果。许多经济学家经常忘记这一点。下一章中将表明，帕雷托的最大功绩之一就是没有忽视这些考虑，并且给它们派了非常重要的用场。

统一价格制的作用，是对这种秩序因素的重要性的最好说明。大多数美国人认为，他们想要购买的大部分商品，都以一种限定的统一价格出售(这是从与一种特定的交易有关的意思上说的)，而且买方所要做的不过是决定以这种价格买不买或买多少，这些都是理所当然的事。但是，这就是一种秩序成分，如同任何到过不通行这种制度(至少在某些领域内)的国家的人都了解的那样，它决不是买卖双方的关系中固有的。因此，意大利的出租汽车司机经常激烈地讨价还价[45]，而可怜的美国人由于习惯于按计程表上的指示付钱，将对此感到茫然不知所措，并经常是照付昂贵的索价以尽快摆脱困境。这样来说，统一价格制可以使在与精明而贪婪的卖主讨价还价时显得无知而笨拙的购买基本必需品的买主免遭剥削。卖主的精明在我们的社会里并非无用，但它应该在别的方面去发挥，应该离买卖消费品这种最终的交易远一点。

我们对所有这些后果的论述中，还没有提到在同一社会中不同个人的终极目的体系之间的关系问题。关于这一点也有两种可供选择的基本见解[46]。一种是认为这些价值体系是随着外界条件而随意变化的[47]。这种假设是霍布斯的出发点，他在这方面的体会也是颇具启

发性的——为了防止陷入“一切人针对一切人的战争”，必须要有一个控制者。为了严格地坚持这个假设，这一控制者必须要处于社会之外。霍布斯对于这一控制者——在他的思想中这就是主权者——的起源的描述方式，实际上破坏了他自己的假设，放进去了一种暂时性的利益一致(在安全方面的)，社会契约就是从这里产生的。

第二种见解是设想把终极目的在相当程度上整合到一个共同体系之中[48]。在本书的以后各部分中，将充分论述这种可能性的细节和含义。这里只需要指出，有了这种假设，就可以把社会中的秩序问题的基础解释为“内在的”，是由社会本身的特点决定的。这种因素是否具有经验意义，要靠事实来决定，仅用目前的抽象分析不能回答这个问题。

对这种论点可以概括如下：把帕雷托的逻辑行动概念的含义，在其对社会行动体系结构中的运用加以展开，就会导出一个比我们已经碰到的或任何原子论的理论中所能推导出来的体系还要复杂的体系。不能用单个的孤立的单位行动进行思考，而必须用复杂的相互交织的手段—目的关系的链条进行思考。不过，可以根据有限数量的主要成分对它们加以分析。

首先，如果要让目的成为行动中具有分析意义的成分，那么从逻辑上说，必须把这种链条分为三部分：终极目的、终极条件和手段，以及处于二者之间的中介部分。这中介部分中的成分按照观察角度不同，既是手段又是目的——从“上”看，即从目的到手段来看，它们是手段；从“下”看，即从手段到目的来看，它们是目的。

其次，关于终极目的的相互关系，在这些体系的三个不同层次的延伸上存在着问题。在单一的目的—手段链条中没有任何问题。然而，当考虑到某个人总的行动体系的时候，由于在经济上有必要把稀缺资源在各种可供选择的用途当中进行分配，这就意味着，如果行动体系要具有逻辑性，那么必须把终极目的结合在一个一贯的体系之中。最终目的的随意性，不能存在于这个意义上[49]的逻辑行动概念所能适用的具体行动体系中。

第三，在涉及许多个人的体系的社会层次上，又出现了同样的问题。按照有一个外在的控制者的假设，这些个人的体系不整合成一个共同体系，在逻辑上也是可能的。然而，这种“*deux ex machina*(急救神)”[50]一被抛掉，这种整合对于一种自足的逻辑行动体系也是逻辑上必需的。

从另一种稍许不同的观点看来，同样的考虑基本上也把目的—手段链条的中介部分再分成三层。第一层(如果只涉及到一个单一的直接目的)有一个技术成分。但是，考虑到同一个稀缺的手段可能适用于多个不同目的，就引进了第二个成分，即经济成分。以逻辑行动是这种意义上的经济行动言之，它的直接目的有两个：获取对于这些稀缺的手段的控制，以及对这些手段的合理分配。

但是，在社会的层次上，特别是它们中的第一个[51]，即经济行动中的“获取”的方面包括有一个第三种成分。在涉及到别人的地方，强制是获取所想往的控制的潜在手段，在经济概念中却没有如此地包括这一点。[52]这个问题也有一个同样的两重性——作为一种手段的实施强制力量和作为一种直接目的的获取强制力量。因此，可以说，在中介部分里有三类直接的或近似的目的：谋求技术效能，谋求对财富的控制和谋求对强制力量的控制。其中每一种都可以转而具体地成为其他两种目的的手段。强制权力的成分可以被叫做“政治的”成分。[53]

但是，尽管它们可以互为手段，相互之间却是一种等级关系——包括的条件一个比一个范围广，每一个也就成了谋取前一个的条件。这样，在不涉及其他目的的情况下，技术性目的是自足的。但是，达到技术性目的的潜在手段一旦有了其他方面的用途也来竞争，这些手段的“经济”方面，就成为把它们用于这个技术性目的是否合理的必要条件。这种在某种意义上比较广泛的情况，使得效能的技术成分从属于“经济”成分。而同他人有关的“经济”成分，同样包括着与他人的权力关系如何决定的问题。权力关系不解决，他只考虑在单纯经济情况下这些手段的作用，就是不合理的。

社会效用理论

在前面冗长的讨论中，似乎帕雷托已经被遗忘了；然而情况却不是这样。我们必须这样煞费苦心地制订出一个框架，以便为论述帕雷托的著作中对本书说来最有意思的理论部分——社会效用理论——提供根据。的确，帕雷托自己并没有把自己的分析体系朝这个方向延伸到我们所做的这样深入。但是，有一个论点是要坚持的：只有认识到，从一种稍许不同的观点看来，他对社会效用问题的论述基本上就包括着前面刚刚描绘过的框架，才能恰当地理解他对这个问题的论述方式。

这种理论来源于经济学理论问题，这是很明显的。可以说，帕雷托试图在社会效用理论中，建立一种相当于经济学中的最大限度满足学说(对此我们已经在论述马歇尔的学说时讨论过了)的社会学学说。我们还记得，最大满足学说是这样的一种观点，即在某些谨慎规定的条件下，每个人追求自己个人的自我经济利益(即试图最大限度地扩大获致自己目的的手段)，将要导致同一集体中所有其他个人可能得到的最大限度的满足。这里，主要的条件是：行动的合理性，资源的流动性，需要对于满足需要的过程的独立性，竞争以及交换中的实质性平等(这只有在根除了暴力、欺诈和其他形式比较缓和的强制性手段，甚至连不具有强制性的权力也不行使之后，才成为可能)。[54]

从这一点出发，帕雷托通过四个步骤达到了他的论点的高潮。前两个步骤关系到经济学方面的最大效用，后两个关系到社会学中的最大效用。这两者之间区别的性质就是我们将要讨论的最重要问题之一。他把经济学方面的效用称做“ophelimity[最适享用度]”，这是他自己杜撰的一个词。[55]沿袭他这个用法是便利的。

帕雷托说：

> 在政治经济学中，我们可以把平衡状态的定义称做是每个个人都获得了最大限度的ophelimity[最适享用度]。我们可以假定一

> 些条件，使这种平衡成为一种完全确定的平衡。不过，如果我们去掉其中某些条件，则平衡不再是明显地确定的，可能在对于个人来说达到了各自的最大限度效用的无数不同的点上形成平衡。在第一种情况中，可能有所不同的只是到底在哪一个确定的点上达到平衡。在第二种情况中，则不但在哪一个点上达到平衡有所不同，而且其他方面也可能有变动——有两个显然不同的类型：第一类平衡(我们把它叫做P)的各种变化都有这样一个特点，即在采取有利于某些个人的行动时，他们必定会伤害他人；第二类平衡(我们把它叫做Q)的各种变化则都是这样的，即人们的行动都毫无例外地或者有利于、或者有损于所有个人。[56]

在Q的变化过程中的某一点上，随着集体当中每一个成员的ophelimity[最适享用度]不断提高，这种平衡可能朝着一个特定方向进一步变化。根据纯经济学的考虑，就可以“证明”这种变化的合理性；因为，在不同个人的ophelimity[最适享用度]之间不会有数量的比较。另一方面，这种发展终究会达到一个限度P，超过这个限度再朝这个方向变下去，就会以损害别人为代价而提高某些人的ophelimity[最适享用度]。不管[57]每一方涉及到的人数多少，“为了决定到底是就此止步还是继续发展下去，必须求助于非经济学的考虑。也就是说，必须根据社会效用的考虑(道德的考虑或其他考虑)，来决定应该按照哪些个人的利益去作出停止或不停止的决定，应该牺牲哪些人的利益。从纯粹的经济观点看来，一旦集体到达了P点，就应该停止。”帕雷托把这个点叫做适合于(for)集体的最大限度的ophelimity[最适享用度]；从分配方面理解，可以把它的意思解释成适合于集体的成员们的。

于是，“如果可以把集体看做像一个人一样，那么它也会有一个像个人有的那种最大限度的ophelimity[最适享用度]，也就是说，会有属于(of)集体[作为一个统一体]的ophelimity[最适享用度]达到最大限度的各个点。”[58]然而，这种属于集体的ophelimity[最适享用度]的最大限度是不存在的，除去其他方面的原因之外，还是由于不同个

人的ophelimity[最适享用度]是一些不同质的、无法比较的量。仅仅由于适合于集体的最大限度不涉及这种比较，它才具有经济学的含义。

这到底意味着什么呢?诚然，对帕雷托来说，经济层次的分析，只涉及实现特定个人的目的的手段的获取过程和分配过程。某一特定的变化，不管对于集体的后果[59]是使之提高或降低，只要对于所有个人的影响都是同一个方向的，总的ophelimity[最适享用度]就可以用纯粹经济学的内容来确定。但是，这种变化的条件一旦与此有异，因而有必要对不同的个人的ophelimity[最适享用度]进行比较以判断出这个变化的最后结果时，就必须求助于超经济学的考虑——社会效用的考虑了。注意，帕雷托没有说不能进行这种比较，他只是说不能从经济学方面来比较。各个ophelimity[最适享用度]是不同质的量，效用却不是如此。在技术的层次上说，根本无所谓对目的进行比较的问题。在经济层次上来看，就出观了这样的问题。但是，单靠经济考虑不能证明超越个人自身的目的体系，而把它与其他目的相比较是有道理的。这与前面的分析完全吻合。

然后，[60]帕雷托把他的分析扩展到“社会学”的更广泛领域中去。在这里，他主要强调的是，某些变化确实朝着不同方向对不同的个人集团产生影响，而且，这种区别对待是被公共权威的法案批准或禁止的。这种法案的“主旨”，就是把当局所了解的所有个人的效用“不管三七二十一地”加以比较。“简而言之，它虽然由于使用了某些系数而把一些异质的量变成同质的量，却大致上完成了经济学所作的精确推断。”[61]帕雷托接着说：

> 在纯粹的经济学中，不可能把集体当做是单个人来考虑；在社会学中，如果不把集体当做是一个人，至少也可以把它当做是一个统一体来考虑。属于一个集体的opbelimity[最适享用度]是不存在的，但是，我们可以以一种精确的样式来设想一种属于集体的效用。这就是在纯粹的经济学中为什么不存在把适于一个集体

的ophelimity[最适享用度]的最大限度同属于一个集体的ophelimity[最适享用度]的最大限度混淆在一起的危险的原因，即后者是不存在的。而在社会学中，则必须十分注意不要混淆适于集体的最大效用和属于集体的最大效用，因为二者都是确实存在的。[62]

那么，这两种“最大效用”是什么呢?它们与最大限度的ophelimity[最适享用度]的区别以及它们之间的区别是怎样的呢?最后，“二者都存在”在理论上包含着什么意思呢?

我们再引用他的话：“如果无产阶级说他们不愿意要孩子，孩子将有助于增加统治阶级的权力和财富——他们实际上谈的是适于集体最大效用的问题。”[63]也就是说，在这个层次上的问题是分配问题，即裁决一个群体之中不同的个人和集团对占有那些不管因为什么反正是稀缺的商品的互相冲突的要求——一个人(集团)得到的商品越多，给其他人(集团)剩下的就越少。在每一个社会里都存在着在不同个人或集团谋求他们各自目的的要求之间进行分配的问题(这些目的有些互不相关，有些互相冲突)。

这个问题与经济学中的分配有何不同?不同之处在于，它牵涉到更广泛的考虑。就经济学理论扩展进入到社会关系的范围而言，它只阐述了这些关系中的某些成分，即涉及到决定如何合理分配可购买的手段的那些成分。但是在社会层次上，如前所述，这只有在存在一种赖以把强制根除掉的社会秩序的相对稳定结构时才会成为可能。这种结构主要不依赖于经济因素，就目前的讨论而言，适合于集体的效用与适合于集体的ophelimity[最适享用度]之间的区别，正在于它涉及到了这个结构中的分配方面——它是一个一般地解决人们之间分配关系的问题，而不是单纯地在经济方面加以解决。首先，这不仅涉及到财富分配，还涉及到权力分配，而没有这种相对确定的权力分配，就不会有社会制度。

帕雷托进一步说道：“我们应该得出这样的结论：不是说同时考

虑不同质的效用的那些问题不可能解决，而是说论述这种问题时必须采用一个使那些效用成为可以比较的假设。”[64]在这里，帕雷托似乎把问题的两个方面放到一起考虑了，而把它们区分开是重要的。这里，他主要关心的似乎是公共政策，即根据怎样的前提，才能决定两种可能采取的措施中的哪一种可以对适于集体的总效用作出较大的贡献。回答是，这取决于当局据以行使权力的分配标准是什么。只有在这个标准中已经采用了这样一个前提的时候，问题才变成确定的。但这种前提不是基于实验性事实的，因为在社会赖以生存的条件中没有这种意义上的确定的事实。更确切地说，这是一个当局的终极目的问题，而在观察者看来，这些目的都是武断的。“除去情感我们别无标准。”[65]

但是，这个“实质的”方面并不是问题的全部，甚至对现在研究的问题说来也不是最重要的部分。因为，如果对公共政策的可能的“科学”根据的这种局限性得到承认，它对社会的经验特征关系极大。要求这样一个前提，不仅是为了决定采用哪一种措施，而且，只要(a)人们的行动是受主观目的指导的，并且(b)他们的效用(即目的)是不同质的，就必须要有一种原则(如果不是或许被“公认”的形式，就是以某种“强制”形式)据以把这些不同质的效用大致化约成一个共同的指标以供实际需要。也就是说，公共政策不可能完全由科学指导，因为，人们在社会中的行动，即使按照特定目的来说是合理性的，在确定它们相互之间实际存在的关系的时候，也都包括着非科学的考虑。但是，不管这些关系的根源是什么，它们是确实存在的，人们各自的效用在相当程度上是被看做为同质的。否则，就不可能有社会了。

不过，这很明显不是问题的全部。属于集体的最大效用的的概念以及它与刚才讨论的那个最大效用之间的区别，都还没有进行说明。帕雷托说：“在社会学中，如果不把集体作为一个人来考虑，至少也可以把它作为一个统一体来考虑。”[66]既然帕雷托非常强调适于和属于两者的区别，[67]那么，在适于集体的最大效用当中牵扯到的那个统一体以外又来了一个统一体，这又是什么样的统一体呢?对现在讨

论的问题来说，[68]具有重要意义的回答，是帕雷托著作法文版[69]中有关已经讨论过的两种抽象社会当中的第二种说法，对两种抽象社会的讨论是紧接着对社会效用问题的讨论的。

我们还记得，这个说法就是“逻辑—实验推理决定一切的社会。”[70]帕雷托在这里说：“给定外部环境根本不能确定社会形式。除此之外还需要指出社会通过逻辑—实验推理的方式所应寻求的目的。”[71]在反复强调适于集体的效用问题的分配方面之后，他不是说“社会成员[在分配方面]所应寻求的目的”，而是说“社会所应寻求的目的”，这一点就不能不具有重要意义了。很肯定，这就是把集体作为一个统一体来考虑，即在整个社会被设想为寻求一个单一的共同目的(或目的体系)而不是纯然孤立的个人目的意义上的统一体。

帕雷托的这个概念意味着什么，为什么必须把它与其他概念加以区别，似乎不可能再有其他解释了。当然，第二种抽象社会不是具体的人类社会，但这并不是说它在经验上是毫不相干的。恰恰相反，人类社会是被认为处于这种抽象社会和另一种抽象社会之间的一种中间状态。照此推论，帕雷托的观点必定是认为，“社会(作为一个统一体)寻求的目的”是具体人类社会中的一个重要成分了。

在帕雷托此处所探讨的抽象理性主义的社会类型中，这种属于社会的目的的存在，对个人目的有着某种重大的意义。因为，如本书中所使用的那样，目的这个概念是一种主观范畴，它与行动者心理状态中的某些东西有关。社会目的这种概念能够在这种概念体系之中具有意义，必须根据一条原则，即它是社会成员的共同目的。在这种情况下，不同成员的不同目的体系，不仅在“公平分配”的原则已被包括在实际社会秩序内的意义上，一定程度地“变成同质的”，而且这些个人的目的体系的某些方面，也可以说是社会成员所共同承认的。如果这个分析正确，那么便可以说，这些目的体系是整合的(integrated)。出于这些考虑，并且由于主观的目的—手段图式对于他本人的分析是非常重要的，因此，可以合情合理地推断，这个说法可以适用于帕雷托的抽象社会。

当然，这种完全意义的“整合”只适用于抽象社会，这显然是不言而喻的。它在这一方面与在其他方面一样是有限的。无论是帕雷托还是本书作者，当然都没有认为，具体社会一般而言会在这种意义上是近乎完美地整合在一起的，也没有认为，通常社会成员中的大多数会意识到存在着任何共同的目的体系。然而，不管这种目的体系是明白可见的还是隐含着的，也不管是紧密整合的还是仅仅松松散散地整合的，对社会目的是社会成员的共同目的这条原则的理论意义都没有任何影响，就好像羽毛缓慢而无规则地降落，对物体在真空中的降落规律的重要意义没有影响一样。与这条原则的实验条件比较相近的一个具体实例是：在加尔文本人在世时，日内瓦的加尔文派基督教徒企图建立一个世间的上帝天国，这可以说成是他们寻求一个共同的目的。但这种例子是少见的。本书以后的若干处将继续讨论这种例子以及这条原则在经验上有什么关联的一般问题。

帕雷托的论述中，关于这个成分的地位问题确实包括着不同的两点。首先，它和分配原则一样，是不能用逻辑—实验科学加以“证明”的。另一点是，它确实与说明为什么“完全根据理性的社会不可能存在”[72]的那个主要的欠缺的(对行动者而言)论据有关。但是，另一方面，这不能作为贬低它的经验重要性的理由。这是帕雷托以下这条原则的最重要的运用之一，即必须把一个“学说”(此处即目的)的(逻辑—实验的)真理性和它的社会效用加以区别，指出它在因果关系方面的重要作用。

作为这个观点的伴生现象，在帕雷托的思想中出现了可称是社会学原理的最重要的说法之一，即社会是一种*sui generis*[独特的]实体；它的某些特性不能用直接概括的方法从构成它的单位的性质中推导出来。这个说法在此处以这种形式出现：作为这个原理的基础的主要事实之一是共同目的(或共同目的体系)的存在(如果把个人的行动作为互相孤立的来加以考虑，这个共同目的也就消失了)。它只出现于帕雷托关于一般社会行动体系的论述之中，而不出现于他在前面对分析体系的论述之中，这不是偶然的。在以后讨论涂尔干的时候，[73]我们

将有机会用各种不同的形式详细地探讨这个原理的细节。其中有一个观点可以在这里先说一下，即涂尔干最终也得出了一个与帕雷托基本相同的说法，而这也是最接近于正确的说法[74]。

理解帕雷托的效用理论的主要构造原则是很重要的。分别处于经济学分析层次上和社会学分析层次上的两种最大效用不是平行的，而是处于一种等级关系之中。这个等级关系的原则是，每一个新的级别，都比前一个级别包括一系列更广泛的考虑；它断定整个体系具有一种复杂性，这种复杂性在比较狭隘的分析基础上是无关紧要的。每一个新的级别的具体特征是，像前面说过的那样，包括手段—目的分析中的另外一个基本结构成分，因此，到最后就可以得到一种位于合理性一端的内在的手段—目的关系的完整社会体系；整个这个体系对于理解具体社会实属必需。

如此，在技术层次上来说不存在着效用问题，因为它没有涉及目的之间的比较。效用问题首先出现在经济层次之上，而此处只有分配问题。解决个人之间相互冲突的经济要求的问题，不止涉及经济考虑，因为这里的经济考虑是从属于政治考虑即强制性权力的。这样，只有在合理分配的总框架之内，每一项经济分配才成为可能。但是，所有的分配问题都只涉及解决人们对占有财富和权力的要求之间潜在的相互冲突，而没有说明作为整个结构的基础的统一性是根据什么。帕雷托认为，这个统一性的根据归根结底在于必须有一个“社会谋求的目的”。也就是说，把各个个人行动体系的终极目的整合起来，形成了一个单一的共同的终极目的体系，这种体系是把整个结构结合到一起的统一性的最高成分。因此，帕雷托的分析在每一点上都是与前面论述的手段—目的关系相吻合的。这种吻合难道仅仅是巧合吗？

社会体系的非逻辑方面

读者现在很可能不无道理地有些恼火——帕雷托主要关心的是非

逻辑行动，为什么在前面近二十页的篇幅中只是讨论逻辑行动呢?这不等于是演《哈姆雷特》时少了丹麦王子吗?但是，前面的讨论是对逻辑行动和非逻辑行动在结构方面的区别进行明确解释的必要准备。现在我们就来进行这种解释，以说明刚刚讨论过的体系与帕雷托论述的某些其他成分的关系。

在开始分析的时候，我们最好先回顾一下帕雷托下面这个论述。“人类社会是处于两种抽象社会之间的一种中间状态”。[75]这句话的含义是什么?为了回答这个问题，必须首先考虑一下由逻辑行动概念引申出来的图式的另一个含义。那就是，由于这个概念的分析意义主要依赖于下面这个假设，即主观目的是行动中的有效因素[76]——所以只有在这个基础上，说经济学和其他集中研究行动的科学具有解释性意义，[77]才是站得住脚的。这种观点意味着，逻辑行动概念不仅不必指某类具体行动(连假设它指某类具体行动也是不需要的)，而且它的抽象性也可以是一种特殊的抽象性。它可以规定一个规范，要求在某些前提下应该如何行动。[78]这样的规范可以纯粹是一种合乎理想的规定，也可以是与对具体人类行动进行因果分析相关联。而且，就经验上可以看到的而言，这种联系是如此密切相关，以致人们确实都努力使行动合乎逻辑以求符合这个规范。于是，不管人们的行动具体来说离完全符合这个规范差得多远，这个规范本身仍旧体现了实际行动体系中在结构方面的一个必不可少的成分，因而对确定导致行动结果的进程起着一定作用。

这个规范与行动的实际进程之间，在逻辑上存在着三种可能的关系。第一种是，规范本身的存在(即行动者把它作为有约束力的而接受下来)就意味着人们将会自动地按照它去做。第二种与此相反，即这个规范作为一种标志，单纯表现着支配行动的实际力量，而根本没有任何引起某种结果的意义。于是，行动便是一个自动的进程。最后有着这样一种可能，虽然这个规范构成具体行动中的一个结构性成分，却只是其中之一。在达到规范的过程中有一些必须加以克服的障碍和阻力，[79]而且实际上只有一部分被克服了。因此，行动的具体

进程未能完全符合规范所规定的，并不能证明规范就不重要，而只是表明，重要的不仅是规范本身。存在着阻力和克服阻力(即使只是部分地克服)的过程，意味着还存在着另外一个成分——“努力”，在另外两种可能的关系中都没有这个成分的位置。[80]

除非本章中对帕雷托著作已经作过的分析全都不能成立，这第三种可能关系就必须得扣在他头上，这几乎是无可置疑的。手段—目的关系之间的等级关系，就是一些互相叠加的规范性性结构。但是，这种规范结构不是自己存在的，只有与另外一系列阻力因素联系起来才对行动有意义。这些规范性结构关系着此处关于两种抽象社会的观点，以及人类社会处于它们之间的中间状态的说法。就此而论，刚才这种解释似乎是最恰当的了。包含有“社会应当寻求的目的”的第二种抽象社会，抽去了形成阻力的和其他非规范性的方面，来阐述行动体系的某些规范性方面。而构成这些非规范性因素的，又有第一种抽象社会中的情感和条件。只有把这两类成分结合起来，才能对人类社会作出合用的结构分析。因此便出现了人类社会所处的中间状态。

先简单说一下非规范性因素。可以方便地认为它们是前面讨论过的[81]遗传和环境的因素。当然可以从客观的观点来研究它们的影响，但是它们与主观的观点也不无联系。在这里，只要把主观方面作为“理论”来加以考虑，它们在某一方面就可以被视为对外部现实的“反映”，被视为外部世界的“事实”。对行动者来说，这些因素都是“给定的”，是独立于行动者主观“情感”之外的”。[82]在行动的因因果果之中，所有实证科学的方法论者都一直强调的这种独立性变成了对行动者“武断的”意愿的“阻力”。行动者必须把这些因素作为他的行动的必要条件来加以考虑。就像外部环境特性之落入主观范畴一样，一个个人自身的遗传也属于这个范畴，这是很明显的。主观的观点是从自我[83]出发看问题，而不是从具体的[84]生物—社会的个人出发看问题。

以这个(类)因素就是构成了作为剩余物的基础的那种心理状态的成分而论，帕雷托的下述观点是非常正确的，即对它的考察首先是心理学的份内之事，在更深层次上属于生物学与研究自然环境的科学的

范围。但是，只要前面对帕雷托思想的发展方向——趋向于唯意志论的[85]行动理论——所作阐述是正确的，这种解释就不能成其为对心理状态或情感的完整说明了。相反，问题的真正实质在于，在这种情况下应该把行动看做是这些因素给与规范性因素合在一起产生的结果。一旦明确了非规范性因素的地位，对它就不再需要任何进一步的具体分析了。

如前所述，非规范性成分与行动之间的关系主要有两种方式：如果行动是合乎逻辑的，它就是行动者所考虑的事实来源；如果行动是非逻辑的，它就起到一种驱动力的作用，行动的主观方面与之无关或者至多是其间接表现。

登山者使自己适应所经过的地形特点的情形，足以作为例子说明第一种影响方式。随着坡度的变化，他的行进速度也有所不同。一般来说，坡度越大，他爬得越慢；他将根据脚下是岩石、积雪还是坚冰，而采取不同的技术和不同的防护措施。并不是说在这个过程中不涉及其他因素，例如，在攀登陡峭的山坡放慢速度时，就包括了由于心脏、肺部和肌肉过度疲劳而产生的自动生理反应。但是，除此之外，用行动体系的术语来说，还有一个考虑处境中的各种事实的过程。对于第二种影响，也可以举出无数个例子。在有些事例中，行动的结果如何，在科学来说完全是一清二楚的，可是对特定的行动者来说却不清楚——用这种事例最容易说明。例如，众所周知，在水下通道工作的工人离开高压舱时，如果不经逐步降压而过快地降低气压，将引起极为痛苦、有时甚至是致命的所谓“潜水病”。一位外行的参观者很可能不加考虑地就直接地从高压舱走出来，并且不得不经受这种后果的折磨。假如他了解这种情况，或者他本来了解而又没有忘记，他都同样地不会那样直接走出来了，他行动的后果同样地会是不同了。

除了断定社会行动体系中存在着规范性方面以外，现在有必要对结构方面的各种成分加以区别，说明它们在结构方面的某些相互关系，它们与非规范性成分的关系，以及它们与区分逻辑行动和非逻辑

行动的关系。社会行动体系中包含的内在手段—目的链条网络，就其是“整合”的而论，在这些链条的终极目的的终端，部分地最终形成了一种多多少少是共同的终极目的体系。但是，这个体系中的所有行动，凡是可以认做是由内在的目的—手段链条组成的，就可以认为是以采取达到目的的手段的合理性规范为取向的行动，并且是或多或少符合这种规范的行动。同样，凡是合理地整合起来的个人行动体系，也是经过调整适应于一个整合的终极目的体系的。可以认为，与此相应的社会共同目的体系的概念与具体行动的关系，基本上也是这样。它阐述的是这样一种状态，所有的社会成员(就他们自己的体系与社会共同目的体系是结合在一起的而言)，都感到这种状态是称心如意的，并且因而都使自己的行动朝着这个状态去努力。无论是在社会的还是个人的实例中，对目的体系即便只是从逻辑上加以清晰而准确的阐述，都必须认为很有局限，更不要说就其实际加以阐述了。帕雷托所说的第二种抽象社会，可以认为指的是一种“完全合理地整合的社会；”在这样的社会里，个人目的就是与社会的共同目的体系完全整合的，并且这些个人目的本身，就是准确地按照共同目的体系的要求而确定的(按照帕雷托的说法，个人目的可以是这样的)。经济学中的最大满足原理所可以不加限定地适用的，就是这种类型的社会，尽管这还不是惟一可能的例子，因为它涉及到一种特殊的终极目的体系。[86]

至少从两个方面可能出现偏离这种抽象形式的情况。一方面，可能由于不同个人的终极目的未能相互整合，因而社会没有完全整合起来；这样就存在着冲突。这种偏离，只要个人的合理性不成问题，将向功利主义形式的体系发展，同时带来前面已经充分讨论过的一个后果，即为了权力而互相倾轧的倾向。只要存在着在合理性的层次上可以解释成个人在对想做的事情和所做的事情认识清楚的情况下作为实现本人目的的手段的那种实际权力斗争，都可以把这种实际体制看做为属于合理地整合的社会与功利主义社会之间的中间状态。试图通过游说立法机构来施加影响的那类利益集团之间的冲突，就是这类现象。

另一方面，另一种偏离也同样是重要的。就终极体系而言，这种偏离涉及到对个人终极目的的体系所作阐述根本就不准确，甚至不准确到连存在各种冲突也没表示出来。在这种情况下，任何可以观察到的终极目的都必然被解释为情感的表现，而帕雷托总是把这种情感描述成模糊的和不确定的。就这些情感中包含有规范性成分而言，可以把它们叫做“价值态度(value attitudes)”，以与那些非规范性成分在其中占决定地位的情感相区别。那些有利于“自由”、“正义”等等的情感就属于这个范畴，因为众所周知(而且帕雷托也进一步证明了)，即使那些成熟老到的学者在著作中使用这些情感时，也远没有达到高度准确。但是，对这些相对模糊和不准确的价值态度，可以分成几个包含范围较广的类型，来进行一般性描述和分类，并且因此可以将它们作为变量使用。越是从广泛的比较观点加以考察，这些不同种类的价值态度的区别就越清楚。这个命题以下面对韦伯的比较宗教社会学的讨论为例可以看得很清楚。实际涉及到的价值态度，一旦在被“合理化”以后，会把行动者导向作为一个自觉而明确的规范的这种终极目的体系的方向；就此点而论，即便在此种类型的偏离可以清楚表明的场合(一般情况下是可以在很大程度上表明的)，也可以认为合理整合形式对于具体体系有着规范上的重要性。但是，错把这种合理化的体系看做实际存在的可能性很大，因此，使用这个概念时需要极为谨慎。

目前，最重要的问题大概是应该认识到，具体行动体系中的规范性的方面，不仅仅限于那些可以明白阐述的精确的终极目的和终极目的体系的范围。这一点正如下面这个同样的道理一样正确，即知识只有在它正好有关和完全充分的情况下才能发挥作用。一般说来，除了为引出某种理论结果而作为一种方法论工具之外，合理化的终极目的体系概念，在经验上还不如含糊不清的价值态度概念重要。

现在可以对“终极价值”的复合体作进一步区分。我们还记得，帕雷托在他著作最开始的时候曾区分了实在的目的(real end)和想象的目的(imaginary end)[87]：实在的目的是“在观察和经验范围之内的”，

而想象的目的则是在这个范围之外的。想象的目的从定义来说，是一种至少有某些方面不能观察到的状态。如果主观目的是这种意义上的想象的，则客观目的也不能确定。因此，只要想象的目的起着作用，主观目的和客观目的就不会一致，并且按照帕雷托的标准，行动在此范围之内也是非逻辑的。

很明显，内在的手段—目的链条上的终极目的，在这种意义上来说必然是实在的目的，或者，用本书的话说，是“经验的”目的[88]。因为，只有客观目的可以明确确定的时候，才能适用帕雷托关于逻辑行动的两个标准之一——即主观目的和客观目的吻合，或者举动与它们的目的在逻辑上的一致。如果目的是超验的(transendental)，并不能说行动者关于所用手段适应他的目的的推断是弄错了，而只能说缺乏在逻辑—实验上确定手段是否合适的标准。因此，如果目的是开着汽车从波士顿到纽约，关于“正确”的路线就会有一个客观标准。可以毫无失误地预言，如果司机一开始就朝着东北方向的波特兰开，并且一直朝着这个方向走，他就不可能到达纽约。但是，如果把“永恒的拯救”作为目的，那么就不可能确定行动者宣称的那些将把他引导到自己目的的做法(例如祈祷、行善等等)，是否真能把他引导到目的，因为“得救”这种状态是不能在经验上观察的。在这种情况下，观察者被局限于做两件事：[89]他可以指出，行动者说他已经或将要被“拯救”；就可以观察的方面来说，他可以指出说这种话的人是处于一种特定状态之中。但是，从科学的角度来说，他是否“实际”实现了他的目的，严格说来是毫无意义的问题，对此既不可能否定也不可能肯定。

如果像帕雷托那样，承认想象的目的或超验目的的范畴具有经验意义，就会出现这样的问题，即它们与手段、特别是与手段—目的链条的关系是什么性质的?从逻辑上说，似乎存在着两种可能性。第一，行动者可能认为一个超验目的例如永恒拯救之类包含有一个或多个终极经验目的，并以后者作为实现前者的必要手段。在有限制性的情况中，这可能是从这一超验目的所据以构想出来的那个哲学体系中完全合乎逻辑地演绎出来的，但是，也可能是以不同方式和在不同程

度上脱离了严格的逻辑准则。然而，不管情况如何，由于至少有一个成分(即超验目的本身)是不能观察的(甚至在行动过后也不能加以观察)，因此，这种“理论”也不可能完全符合逻辑—实验标准。这样，如同终极经验目的的情况一样，不仅这种理论本身提出的目的是非逻辑的，而且手段—目的链条的最后一个经验环节与终极超验目的之间的联系也是非逻辑的，因为只有在两个都可以被观察的事物之间，科学理论才可能确立起一种内在的关联。

第二，在没有某一经验目的和导引到它的内在手段—目的链条介入的情况下，可以直接寻求的超验目的。这样一来，手段—目的关系从定义说来就不可能是内在合理的。于是就出现了一个问题，这种手段—目的关系是纯粹任意的，还是有一种选择有关手段的标准。在前面的讨论中[90]已经提到，至少有一个可替换的选择标准，即已被称为“符号式的”的标准。在观察者能够便利地把手段—目的关系[91]解释为包含有以“符号的适用性”作为依据的选择手段标准(即把符号和意义的关系作为标准，而不是把因果关系作为标准)的场合，就使用“符号式的手段—目的关系”这一术语。这种符号式的关系只是一个分析概念，不是非得行动者明确意识到这种关系不可。符号式手段—目的关系中可能包括若干小类，其中有一种对本书以后的讨论来说非常重要——仪式。按照涂尔干的定义[92](我们这里接受他的这个定义)，除了符号的象征作用以外，仪式中还包括一个尺度，即与圣物[93]有关的行动。因此，可以认为它的定义是对符号的使用，这些符号在某些方面被认为是神圣的，而使用这些符号则在主观上被认为是实现一个具体目的的适当手段。不能由此得出结论说仪式这种手段只适用于超验目的，以后[94]将把巫术定义为仪式的手段之应用于经验目的，这样就把巫术的仪式与宗教性的仪式区别开了[95]。在讨论涂尔干的时候，我们将继续对仪式的作用进行具体分析。现在，只笼统地谈一下它与帕雷托的关系。

如果行动目的是经验的，或者所包含的手段—目的关系是符号式的，或者两种情况同时出现，那么按照帕雷托的标准，这样的行动就

一定是非逻辑的。但是这里的推理与涉及本能和其他非主观因素的行动中的推理多少有些不同。在后一种情况下，行动是适应性的，生物是在做在所处处境中的“正确的事”，但却没有主观动机。这个标准不适合现在讨论的范围。在这里，主观方面是决定因素，但是支配行动的理论是非科学的(nonscientific)，而不是不科学的(unscientific)，因为这种理论涉及到的事物和关系都是不能验证的，或不能用科学来观察的。应把它们与错误地观察到的那些事物和关系以及从诡辩逻辑出发的理论明确地区分开。

从行动者的观点来看，这些行动属于手段—目的的图式。但是科学观察者把它最恰当地设想为另一种形式。按照这种设想，社会学家必须设法把在自己视野观察所及的一切事实与经验事物联系起来。按照这种方式，为了某种目的，可以把包括有超验目的和仪式的行动看做是终极价值态度的“表达(expression)”[从某种意义上说是表现(manifestation)]。也就是说，它们同作为原因的因素的关系如同符号的表达方式一样——它们与所表达的事物的关系与语言符号和它的含义的关系一样。这大概可以算是对前面[96]提到的那种倾向——即应把仪式包括在衍生物之中(衍生物归根结底也是一种符号表达成分)——的一种解释。在经验上有充分的理由认为，在用超验目的和仪式[97]“表达”的各种价值态度中，共同的终极价值态度(共同的终极经验目的也表达了这种价值态度)起着主要作用。

因此，对终极共同目的体系的意义加以考虑，就确实出现了由它与内在手段—目的链条的关系产生出来的颇为复杂的分支问题。但是，再一考虑包括终极目的在内的整个内在手段—目的链条的规范性特征的含义，就可以看出，必须把这种手段—目的链条看做是一种极端合理化了的更为含糊的各种成分的复合物，这些成分可以叫做价值态度，但不是前面提到的那些阻力因素，而是一些具体的价值[98]因素。可以把经验的和超验的两种终极目的以及仪式都看做是这些价值态度的不同“表达”形式[99]。

此处，目的本身分为两种范畴。用帕雷托的话来说，它们叫

做“实在的”和“想象的”，在本书中叫做经验的和超验的，它们与行动的关系各不相同。只有经验目的才能直接作为内在的手段—目的关系中的终极目的。如果体系中包括有超验目的，就会出现另一种非逻辑成分。这反过来又可能使所包括的手段—目的关系成为另一种方式的，即作为仪式行动的特点的符号方式。所有这种用仪式手段去寻求超验目的的行动，都可以被大致[100]看做是终极价值态度的表达方式。在这里可以看出仪式在帕雷托的具体论述中占有突出位置的可能意义。[101]它不仅[102]是本能和冲动的表现，而且是表达终极价值态度与行动的关系的主要形式之一[103]。

现在我们可以解决逻辑行动和非逻辑行动的界限这个问题了。如果按照帕雷托的下述两个主要观点——即逻辑行动是行动体系中具有结构意义的成分，并且它是以手段—目的的逻辑联系为特征的，那么在上面的图式中将会出现这样一个可以明显加以区分的部分，对此可以适用内在手段—目的链条中的中介部分这个标准。

我们再引用帕雷托的另一个说法：如果行动是“由推理过程确定的”，并且这种推理过程或科学理论不仅仅是对真正的决定因素的反映，那么，必须把遗传和环境这两个“终极手段和条件”的因素排除在外。即使从另一种观点来看也必须把它们排除，因为从另一方面看，它们是无知和谬误的根源，因此是非逻辑因素。非逻辑行动作为一种结构性因素与逻辑行动重合到一起(两种范畴以同样的成分作为标准)，当然是不能允许的。

另一方面，终极目的也同样应被排除在外。如前所述，终极目的可被认为是价值态度的表现，而价值态度可以表现为若干种其他形式，明显的有仪式和寻求超验目的。这样，价值态度的因素就形成了一个复合体的核心，对这个复合体最好放到一起来研究。帕雷托实际上就是大体这样将其作为非逻辑的来进行研究的。

如果在逻辑行动就其与非逻辑行动的关系中所处地位的问题上发生了困难，这可以说是由于帕雷托没有把它们之间的区别用行动体系予以界定。孤立的单位行动只能有一个目的，对这个目的必须要么排

除，要么包括进来。如果包括了这个目的，就很容易按照逻辑行动的成规，滑到对与价值态度有关的那许多问题的考虑上去，这将导致对主观东西的忽略，只剩下作为非逻辑成分的遗传和环境因素。另一方面，如果不考虑更广泛的行动体系而坚持以手段—目的关系的特点表示的本来的定义，这种目的就得不到单独考虑，而被纳入手段—目的关系，并且带来了已经反复讨论过的那些后果。

然而，只要牢记住广泛的背景，对帕雷托的定义可能产生的反对意见——即说这个定义取消了目的的作用并把行动的整个主观方面变成了从属的变量——就会全消失了。不过，要使这一点成立，必须认为作为结构范畴的逻辑行动是整个链条或链条网络中的一部分。出于某种分析上的需要，可以把逻辑行动作为一个成分或一组成分从整体中抽象出来。但是，如果认为(即使是假设)逻辑行动是独立而具体地存在的，[104]就很容易陷入谬误。因为，这只能或者导致引起非议的功利主义立场的理性主义，或者导致把目的完全排除于行动因素之外。

如果如此认为逻辑行动是对内在手段—目的链条中的中介部分的表述，那就会产生另一个重要的后果。就一个特定的终极目的体系来说，在这个中介部分里面的行动的直接目的，对行动者而言乃是给定的事实，恰如条件和潜在手段都是给定的一样。这主要是因为这些直接目的同时又是某些其他目的的手段。这种情况首先适用于在经济分析和政治分析的层次上分别作为财富和权力出现的那些广义的手段。在其他条件都相同的情况下，不去最大限度地扩大财富和权力永远是不合理的。这个问题根本不涉及确定行动的终极目的。财富和权力可以作为内在的手段—目的体系中任何一种终极目的的潜在手段[105]。因此可以说，在经济和政治的分析层次上，直接目的在终极目的体系的框架内都是“给定的”，因为合理性的假设中包括了对这些目的的追求。[106]考虑到这一事实以后，就可以理解为什么帕雷托和其他许多学者都把逻辑行动中的目的设想为行动者的实际依据了。

帕雷托称之为“利益”的，主要就是这两种用于任何终极目的或合

理行动的直接目的的广义的手段。本书主要是根据它们在作为一个单位的社会的规范性手段—目的体系中的地位来加以研究的。这样，财富和权力便成了获得共同终极目的的手段。但这并不是它们在具体社会生活中惟一的作用。整个行动体系与共同终极目的体系结合到一起，便构成下面这种极端类型的体系：它不是对普通具体事态的概括描述，而仅仅是阐述了一种极端的具体事态的有限形式。

具体状态之偏离这种“完美整合”的有限形式的一个极其重要的方面，即不同个人的目的和价值态度未能完全整合于任何共同目的体系的程度。但是，就此而论，并不必要按照这种未能完全整合的比例，把这些个人的一部分行动排除于逻辑行动之外。恰恰相反，正是在这两点上缺乏整合，就集中表现为不同的个人和集团为财富和权力而斗争的形式。因为，对于实现他们的终极目的的这些广义手段，大家都有“相似的兴趣”，[107]即便他们的终极目的可能是各种各样的和不一致的。只要终极目的之间不发生直接冲突(有时是会发生直接冲突的)，它们之未能完全整合便集中表现在利益问题上。因此，如霍布斯所说，对这些利益加以控制是任何一种社会制度获得稳定的关键。

再论经济学理论的地位

通过本章中前面的分析，我们已经进一步接近于经济学理论的地位这个非常重要的方法论问题的结论。要记住，马歇尔关于经济学范围问题的观点是经验主义的，他认为至少就其能够与供求图式相联系而论，经济学所关心的是“日常生活事务”。但是在他具体的论述中，包括有两种不同的考虑：有关效用理论的考虑和有关行动的考虑。帕雷托与马歇尔的出发点不同，他认为，“纯粹经济学”是从分析意义上抽象出来的理论体系，如果要使之能够具体运用，需要另外用社会学成分加以补充。

从以上分析中可以明显地得出这样的结论，即马歇尔说的那些活

动，就属于帕雷托所说的社会学成分之列。它们主要包括具有价值特征的非逻辑成分。只要目前所说的概念体系行得通，可以说马歇尔说的活动中的主要成分就是一种终极价值态度的共同体系(a common system of ultimate-value attitudes)。马歇尔之在经验上遇到严重困难，很大程度上是因为他未能认识到这种价值态度体系的变化与效用理论的成分、对处境的了解、资源的稀缺和最大效用(帕雷托称之为Ophelimity[最适享用度])等没有关系。这样，马歇尔的体系中的两个主要成分，在对社会行动体系结构的分析中处于全然不同的位置。帕雷托的概念体系中考虑到了这种情况，而马歇尔却没有；因此，帕雷托没有歪曲马歇尔视野的那些偏见。

但是，前面的讨论除了为区分马歇尔思想中的两种主要成分提供比以前更为明确的分析根据之外，还比前文提供了更大的可能性来规定一个定义，即效用理论的中心着眼点同与之最接近的那些东西相比起来究竟是什么。很明显，只要行动是合逻辑的，它就是经济学理论的主要着眼点。经济学理论加以具体运用时的“理想实验条件”，则部分地是由于要求把行动体系的逻辑性扩大到最大限度所决定的。这就是已经详加讨论的经济合理性的假设。但是，对行动体系的结构性分析已经表明，经济学理论绝非对这种体系所有的结构成分都同样关切，即使在完美的合理整合的有限情况中也不是这样。前面曾经说过，只有符合逻辑的行动才能用经济学加以解释；因此，所有造成脱离固有合理性规范的因素，都可被看做是非经济性的而排除掉。第二，很明显，作为变量的终极目的体系也是非经济性的。经济学理论所适用的每一个具体体系中都有这种终极目的，但它们对经济学理论来说是给定的数据。第三，行动中的终极手段和终极条件都是非经济性因素。由于与这些因素相关的理论可以用非主观的方式加以阐述，因此，经济学理论中就不涉及任何与非主观理论体系有关的独立变量。由此可以推断，经济学理论的主要着眼点，在于内在的手段—目的链条中的中介部分。

但是，按照本书的观点，这个中介部分可以很方便地再分为三个

小部分。在马歇尔的经济学理论和许多其他“正统”理论家的经济学理论中，都没有试图去说明一定社会制度下的分配秩序框架，而只是提到了在这种秩序之中进行并服从这个秩序规定的某些规则的过程。这些经济学理论也没有研究试图用暴力和欺诈之类的手段突破这种秩序的束缚的倾向，而是仅仅在使用哪类手段的范围之内来考虑行动。另一方面，它也并不特别关切手段—目的链条中的技术方面，尽管要使经济学的推理有意义，具体说来就必须假设技术问题以某种尺度来说是已经解决了的。这样一来，作为主要的着眼点，便剩下了手段—目的关系中介部分的一个主要的小部分，而对在稀缺的资源当中对稀缺的手段进行分配的问题，正是包括在这一部分中加以考虑的。这样一来，出于我们现在讨论问题的需要，可以把经济学解释为“研究通过生产和经济交换合理地获得行动者为谋求自己目的所需要的稀缺手段的过程、以及在可供选择的用途间对这些手段进行合理分配的过程的科学”。为了达到这个目的，经济学理论体系是由这样一些变量组成的，这些变量最直接地说明，任何特定的社会行动体系，到底在多大程度上实际包括着以指明的手段获取和分配稀缺资源的合理过程。这种关于经济学地位的概念，符合帕雷托对这个术语的使用，这一点从他在更概括的社会效用理论中引进经济效用(ophelimity[最适享用度])这个概念的地方就可以看出来。

最后，让我们对本章中的观点作一总结。首先，在前一章中已经得出了这样的结论，即：除了帕雷托自己对剩余物的分类中所进行的那些区分之外，为了本书的研究目的，还有必要区别剩余物表现的情感中所包括的两种不同的行动体系的结构成分。考虑一下帕雷托与社会达尔文主义的关系，就明确地验证了这个结论。他对社会达尔文主义有保留的否定，清楚地表明，不能把非逻辑行动所包括的情感完全归结为反智主义心理学中的驱动力。他使用两种假设的抽象社会，而达尔文主义的理论只适用于其中的一种，这进一步印证了他对社会达尔文主义的正面论述。对另一种抽象社会的论述表明，他对达尔文主义理论的主要保留之一，是由于他承认价值成分作为行动中的因素而

起作用。从帕雷托提出的“剩余物与事实是否相符”这个问题以及他所作回答的方式中，也可以得出相同的结论。

然后，我们试图通过把逻辑行动概念对于包括许多个人的行动体系的含义加以引申，来对帕雷托的正面分析进行补充，以使之适合本书研究目的的需要。其结果导致了一个内在的手段—目的关系的整合链条的概念，在这些链条的一端是(既是个人的也是社会的)终极目的的整合体系，另一端是终极手段和终极条件，即遗传和环境。同时，两端之间的中介部分又依照所考虑的条件范围广度不同而分为三个主要的小部分，即技术的、经济的和政治的。

把这个图式应用于帕雷托的社会效用理论之后，可以看出，它不是一种武断的结构。用这个结构可以说明效用理论中所有的主要成分，而其中的大多数是帕雷托在他最初的分析框架中没有明确地论述的。首先就是“社会所应谋求的目的”这个概念——帕雷托认为它对属于集体的功效非常必要，但是若不假设社会行动体系都要归结为终极目的的共同体系，就无法对这一概念进行解释。这就是帕雷托式的社会学理论，这个概念的出现，标志着与实证主义传统中常见的社会学个人主义有根本上的区别。

最后，有一个问题是，这种合理类型的体系与行动体系中的其他部分是什么关系。我们发现它是一种规范体系，这些规范形成了行动结构的一组(仅仅是一组)决定因素。它把遗传因素和环境因素归结为终极手段和终极条件二者的作用，以及无知和谬误的根据和实现合理规范的阻力因素。这些都与其他因素一起包括在情感之内。

另一方面，我们发现终极目的不过是一个更大复合体中的一个成分，这个大复合体的核心是价值态度体系[108]，这些价值态度也包括在情感之中。这些价值态度被包括在行动之中，不仅是由于其与内在的手段—目的链条的终极目的有联系，并因而与终极经验目的有联系，而且还由于其与超验目的有联系，并且如同作为仪式行动的成分一样，它们也是制度控制以及艺术、戏剧[109]等等其他形式中的成分。整个这一终极价值复合体包含一套定义比较明确的结构成分，这

些成分与手段—目的关系的中介部分以及遗传和环境因素两者之间的区别，都很明显。

在目前的结构性分析中，帕雷托的逻辑行动概念完全适用于内在的手段—目链条的中间部分。非逻辑行动(帕雷托称之为剩余性范畴)包括主要的两组结构成分：一组是可以用非主观体系(特别是遗传和环境)进行阐述的成分，另一组是价值复合体。帕雷托本人对非逻辑行动的分析，如同他导出剩余物和衍生物概念以及它们的分类时跳越了我们目前的分析程序一样，也跳越了我们的分析程度。所以，以上两种结构成分的区分(这对我们的讨论非常重要)在他的论著的分析部分中没有出现。然而，这个区分确实存在于他的论著的综合部分之中，特别是在讨论两种抽象社会的部分。他没有从分析意义上对此进行论述，主要是由于从他本人的研究目的来说没有机会对超出孤立的单位行动以外的整个社会行动体系的结构方面加以考虑。

经过以上冗长而艰苦的分析之后，在下一章中我们可以研究帕雷托的若干经验性总结了。这样做的理由有两条：第一，通过经验论证可以落实前面的分析同帕雷托的概念体系的关系。在这方面需要强调的是，如果不与这个理论中的价值成分联系到一起，就不可能理解他的研究和分析。第二，它可以提供一个机会，来说明这种性质的理论观点带来了对具体现象的解释的根本变化。在这一部分的最后，我们将简要地分析帕雷托的分析结果对本书研究各个问题在总体上的意义。

[1] 第三章，[边码]第115页以始。

[2] 或一种拉马克式的进化理论。

[3] 布斯凯：《威尔弗莱多·帕雷托：生活和事业》，第205页。使用帕雷托的术语是方便的。

[4] 威尔弗莱多·帕雷托：《普通社会学通论》，第828节。

[5] 《普通社会学通论》，第828节。

[6] “形式不是偶然产生的。”同上书，第206页，第1770节。

[7] 同上书，第2141节。

[8] 同上。

[9] 同上书，第2142节。

[10] 其实，即使在生物学的层次上，帕雷托也对达尔文主义结论是否完全适用表示怀疑。同上书，第2142节。

[11] 同上书，第2146节。

[12] 同上书，第2143节。

[13] 同上书，第2142节。

[14] 从本章写出以来，我就注意到，在英文版中没有从法文版中“le but que doit atteindre la société au moyen du raisonnement logico-expérimental[通过逻辑—实验推理的手段来指出社会应该寻求的(目的)]”这句话直译过来的“社会应该寻求的”这几个字，而只是说，“通过逻辑—实验推理的手段来寻求的目的”。经过检查后发现，英文版是忠实于意大利原文的，而“社会”等几个字是悄悄溜进了法文译本的。由于这几个字的出现受到强调，需要准确说明以下两点：(1)法文译本虽然不是帕雷托自己译的，在首页上却有“revue par l'auteur(已经作者审阅)”几个字。并且，有足够证据认为，帕雷托对法文甚至比对意大利文还要精通。他的母亲是法国人，他自己的整个童年都是在法国度过的，从四十五岁起直到逝世他一直生活在瑞士的法语地区。此外，他在洛桑的时候用法语讲课，并用法语撰写了大量著作。这几个字加在帕雷托不能不认为是关键之处。考虑到上述情况，很难说这是一个与他的含义根本不相协调的单纯笔误。下面的观点较为合理，即帕雷托认为加上这几个字比原文更精确地表达了他的含义，所以没有删掉，或者说这几个字甚至可能就是帕雷托本人加上去的。(2)比从字句上加以评析更重要的是，加上这几个字以后与他在这一问题上的思想主线更直接地协调一致了。以后将表明，原书在紧靠这个问题的前面讨论了社会效用问题，其主旨就是建立一种社会成员的共同目的或共同目的体系的构想。帕雷托已经说过，社会“即使不像一个人那样，至少也应该是一个统一体”。并且，重要的是，“目的”一词在意大利文版中和在法文版中一样，用的是单数形式而不是复数形式。由于全文指的是作为整体考虑的一种抽象社会而不是指一个个人，因此，可以合理地推断，译者只不过是把帕雷托在原文中隐含着的主语明确地标明了而已。出于这些考虑，在指出本书作者意识到了两种文本之间的歧异之处之后，似乎没有理由改动这里引用的文字。

[15] 帕雷托在此处指出，可参照第1878、1880—1882节。这几节讲的是理想目的(ideal ends)在社会中的作用问题。

[16] 同上书，第2141节。着重号是本书作者加的。

[17] 当然是对行动者而言的数据。

[18] 第三章，[边码]第119—121页。

[19] 应该注意到，在关于两种抽象社会的讨论中，根本没有涉及仪式问题。仪式的地位问题将对此作出解释，但为了行文方便，把这个问题放在后面讨论为好。见下文[边码]第256页以始。

[20] 例如在《普通社会学通论》中的第1768—1770节、第1880—1881节。

[21] 同上书，第1768、1769节。

[22] 同上书。

[23] 同上书，第1770节。

[24] 着重号是本书作者加的。这段话可作为前引他关于社会达尔文主义最初正面评论(《普通社会学通论》，第828节)及刚刚讨论过的他对第一种抽象社会的最初正面论述(同上书，第2142节)的参考。

[25] 同上书，第1769节。

[26] 毫无疑问，现代病理心理学的合理化就在很大程度上适合这种情况。

[27] 在讨论目前这个问题的时候，不一定得出一个严格意义上的“成分”，而是一个行动或行动体系在结构上的组成部分，对这种组成部分的描述是不能简化成其他组成部分或其他单位或它们的结合的。

[28] 需要注意，此处不是指具体事物，而是指分析性范畴。是否可能举出一个其本身完全是目的、而决不是更深一层目的的手段的具体事例，这是没有关系的。大多数具体事态和具体行动都包括以上两个方面，虽然所占比重大不相同。把终极目的和终极手段分离开来是一个分析逻辑问题，而不是对行动中包括的具体事物进行分类的问题。

[29] 见前文[边码]第228页。

[30] 第二章，[边码]第61页。

[31] 指对目的的选择，因为手段—目的关系逻辑上说是来自这种选择

的，而且如果不消除终极目的的概念，手段—目的关系对于选择而言就不成其为决定性的了。

[32] 或者说，引进选择概念只是一种循环论证，因为体系中惟一确定的成分就是条件。这是以另一种方式表示下面这个说法：行动中的主观方面成了一种附带现象，从分析意义上说不是独立的。

[33] “内在的”在此处是在前面提出的那个意义上的，即包括着可以用经验科学揭示的因果关系或相互依存关系。

[34] 逻辑行动概念中包括的成分没有囊括所有的经济行动也是可能的。

[35] 《普通社会学通论》，第152节。

[36] 关于这个问题的全貌，请见塔尔科特·帕森斯：《关于经济学本质和意义的一些看法》(Some Reflections on the Nature and Significance of Economics)，载于《经济学季刊》，1934年5月号。不能说此处的论述把一个微妙的问题详尽地说清楚了，而只是把对现在讨论的问题至关紧要地区分为：一个一般性阐述。在某种意义上，技术的效用涉及到“经济”，例如，衡量水轮发电机功用的尺度，就是落水的动能转化成可以使用的电力的百分比。从物理学角度讲这是一个节约能源的问题。但是，必须在涉及到具有这种获取电力的特定方式的具体经济意义上的成本时，它才是一个经济问题。并且，此处使用的技术概念的效用不能进行物理学衡量。例如，神秘的冥想的技术就不能以物理方法检验其效用。

[37] 在这种情况下，“技术”的意思与行动有关。而效能指的是，在行动者看来以最低限度的“牺牲”来实现目的，或者说最小限度地去做那些倘若不是为了实现这个目的就不会去做的事情。它不同于(比如说是)机械的效能。

[38] 关于技术范畴和经济范畴的关系，请见O.H.泰勒：《经济学理论与社会生活中的某些非经济成分》(Economic Theory and Certain Non-economic Elements in Social Life)，载于《经济学探讨：纪念F.W.陶西格文集》(Explorations in Economics, Essays in Honor of F.W.Taussig)，第380页以始。

[39] 原文为Crusoe economics，借用了笛福的名著《鲁滨逊漂流记》中主人公Robinson Crusoe的名字，意指孤立的个人。——译注

[40] 还有生产组织。

[41] 这二者当然都是成分。在同一具体处境中同时包含这两种成分是没

有问题的。

[42] 第三章，[边码]第90页。

[43] 这是规范意义上的。但是我们所实际了解的社会中具有规范秩序的成分，是它最主要的显著特点。于是产生了一个问题：这种秩序的根源是什么?

[44] 第三章中已经对此充分讨论过了。

[45] 墨索里尼大概把所有的秩序都改变了。

[46] 当然这是从原则上说的。我们分析的是与帕雷托的抽象社会类似的抽象情况。

[47] 按照霍布斯下的定义，这是一种只包括行动中的功利主义成分的体系。

[48] 此处只讨论“完美的整合”这种限定的极端情况。

[49] 这是功利主义理论的基本逻辑缺陷之一。苏特(R.W.Souter)所著《相对经济学导论》(Prolegomena to Relativity Economics)对此作了精辟的论述。

[50] 把霍布斯的社会理论叫做“社会的自然神论”并非全无道理。它与上帝角色的至高无上在逻辑形式上是相同的。

[51] 从某一特定个人的观点来看是获取，从集体的观点来看变成了分配。

[52] 对于这个论述的根据需要进一步澄清。对经济概念的阐述是根据在一个个人的不同目的之间分配稀缺资源这个问题作出来的。问题是要把这种考虑扩展应用于由许多人组成的社会中去。

首先，从头至尾都存在着一种合理性的假设。每一个行动者都被设想为具有对于所处处境和任何可能的行动的充分知识。因此，除了其他方式之外，任一个行动者A，还能够向行动者B的行动施加影响，使之按照自己的意愿发展，从而达到自己的目的。按照所假定存在的合理性来说，他可以用两种方法做到这一点：A可以利用他所掌握的对于B必须置身其中的处境的控制，以B做他需要的某些事情为条件，表示愿意使B的处境以一种他知道将要有利于B的方式加以改变。或者另一方面，他可以利用他的控制威胁说，如果B未能做他需要的事，就要利用他的控制使B的处境变得不利于B。在这两种情况下，都让B来作出他认为是合适的选择。前面对个人资源的分配所作的分

析，基本上也适用于这里的第一种影响他人行动的方法，因此，这种方法可以称之为经济交换。但是，为了把它在一个社会体系中推广开来，必须有某种方法对第二种方法即强迫的方法加以限制；因为，在直接的处境当中，这个第二种方法非常普遍地是二者之中比较容易的一个，并且从A的观点来看也因此是最有效的方法。欺诈在具体行动体系中起着很大作用，它却没有包括在现在所作的分析之中；因为，只有在B对处境的了解不够充分时，才有可能对他进行欺诈。然而，很明显，要使经济行动具体地得到高度发展，欺诈也是必须制止的。在假设A不会对B进行欺诈的情况下是充分的知识，在加入了欺诈的可能性之后，就变得不充分了。影响他人行动还有各种其他可能的方式，但它们过于复杂，不宜在此探讨。

[53] 很难说，这种意义上的政治成分，如同前文下了定义的经济成分是经济学的主要题材那样，确切地就是政治学中公认的主要题材。但是，权力成分却一直是政治思想中的主要组成部分之一，并且远比在任何其他社会科学中都要突出。因此，此处的用法并非没有先例来作为根据。

[54] 这个问题过于复杂，此处不好加以考究。幸好这个问题的结论如何，并不影响我们现在的论点。

[55] 《普通社会学通论》，第2128节。[此词由optimum(最适于的)、hedonic(享乐的)和limit(限度)三个单词拼组而成，意为“最适享用度”。——译注]

[56] 同上书，第2182节。

[57] 同上书，第2129节。

[58] 同上书，第2130节。

[59] 指这种意义上的后果，即这个变化意味着适合于集体的ophelimity[最适享用度]净增了或净减了。如果不另外加上一些包括着对不同个人的ophelimity[最适享用度]加以比较的假设，就不可能对比得出绝对的或能用百分数表示的数值。

[60] 《普通社会学通论》，第2131节。

[61] 同上书，2133节。

[62] 同上书，第2133节。

[63] 同上书，2134节。着重号是本书作者加的。

[64] 同上书，第2137节。

[65] 同上书，第2135节。

[66] 同上书，第2133节。

[67] 他是这样说的："即使在个人效用与集体效用并无矛盾的时候，两种(适于集体的和属于集体的)最大效用也是不一致的"。同上书，第2138节。

[68] 社会是一个统一体这种说法还有另一个含义，即它的成员是在同样的生存条件下作为一个团体而结合在一起的。外来侵略之类或干旱、洪水、地震等自然灾害的影响，使他们在或大或小的程度上像是一个整体。这些考虑对于具体理解帕雷托的论点很重要。但从本书的分析层次来说，它们却可以不计在内，因为它们引不出任何新的理论问题。它们可以包括在任何群体由于环境条件而发生变异的过程中造成减员的那些情形之中。帕雷托关于这些条件与确定社会"形态"的关系的论点，在前面讨论社会达尔文主义的时候已经探讨过了，此处没有重复的必要。另外一条思路在我们的讨论中有理论上的意义，所以单独加以探究。

这种可以在用非主观范畴的层次上进行分析的统一体，完全合理地包括着一个由社会产生出来的成分，这个成分的由来，可以归之于集体中单个的人类有机体的结合。我们现在讨论的问题关心的只是集体中的"统一性"的方面，这个方面分析起来可以归结为价值因素。只要确乎如此，就可以满有道理地说这些价值是得到"共同"承认的。

[69] 见[边码]第221页脚注⑧。

[70] 《普通社会学通论》，第2141节。

[71] 同上书，第2141节。着重号是本书作者加的。

[72] 同上书，第2143节。着重号是本书作者加的。

[73] 第八至十一章。

[74] 指直接用行动参照系的方式表述的。例如社会关系方面的图式将要求以不同形式来表述。

[75] 《普通社会学通论》，第2146节。

[76] 帕雷托最初是把它作为对得出剩余物和衍生物的演绎过程加以限定所必需的一个标准来使用的，所以，这里的假设是没有必要的。

[77] 也就是说，包括了这样一些具有分析意义的成分，即它们的"价值"的改变将导致具体现象的改变。在解释性意义一词的这种用法中，没有帕雷托所有力地反对的那种单向的因果关系的含义。

[78] 在此处，它即使对行动者来说也没有任何道德上的含义，当然也没有对于观察者来说的道德含义。它可以仅仅是一个效率问题。

[79] 可能还会有其他因素也朝着规范所规定的方向起作用，而不依赖于这个规范。

[80] 预先说一下，只要规范是一个真正独立的变量，而不依赖于其他成分，那么，第一种可能的关系是唯心主义行动理论的一般主张，第二种是实证主义行动理论的主张，第三种是唯意志论行动理论的主张。本书最后一章中将正面讨论这些问题。

[81] 第二至三章

[82] 当然，这是以“得到正确理解”而论。如果理解不正确，从主观观点看来它们就成为无知和谬误的根源了。

[83] 而客观的观点有一种强烈的倾向，即把具体的生物—心理—社会的个人作为它的单位，因此也就与经验主义的谬论混淆到一起了。见[边码]第45页脚注④。

[84] 对于这个问题的另一方面有必要再提请注意。此处的问题是要说明有时称做社会环境的某些特点。对于社会中的任何具体个人来说，他所处的社会的特点对他来说当然都是“事实”。但是，这里所说的“环境”和“个人”都是分析方面的抽象观念。把它作为具体东西对待，就等于是用未经证明的假设来讨论问题。这一点在讨论涂尔干时将详细论述，因为这也是他面临困难的主要根源之一。详见第十章。

[85] 之所以是唯意志论的，是因为它把努力这个成分作为行动体系中规范方面和非规范方面之间的中间环节而包括在内。这一点与实证主义行动理论和唯心主义行动理论都不同。

[86] 见泰勒：《经济学理论与社会生活中的某些非经济成分》；罗维：《经济学和社会学》。

[87] 《普通社会学通论》，第151节。

[88] 如果说作为主观目的的想象的目的能够起的作用是想象的(显然这不是他的意思)，那就会混淆帕雷托关于这两种目的的区别。在这个意义上，两种目的都可能是实在的。帕雷托心目中的区分界限不是这样的，而是以观察者能否提出一个确定的客观目的以与主观目的相比较为标准。“经验的”一词似乎适于表达可能这样做的情况，而“超验的”一词则通常用以表示经验观察

范围以外的领域。为了避免引起这种混淆，在目前的论述中最好是用经验的和“超验的”来代替帕雷托用的术语。

[89] 在讨论理想目的的时候(同上书，第1869节以始，特别是第1870—1871节)，帕雷托在“想象的目的”的标题之下把以下两者同他所作定义正相矛盾地混淆起来了：(1)由于行动者没有适当估计到的不可克服的障碍而不可能实现的目的，(2)实现与否不能加以验证的目的。这里只把后者作为超验的目的。

[90] 第五章，[边码]第210页。

[91] 注意此处是说手段—目的关系可以用符号表示。符号经常足以作为实现某个目的的有效的固有手段，例如语言符号是交流思想的手段。

[92] 见第十一章，[边码]第429页。

[93] 对“神圣的”这个术语将在研究涂尔干时进行探讨(第十一章，[边码]第411、414页以始)，因为它在目前尚不重要。

[94] 见第十一章，[边码]第432页。

[95] 关于巫术仪式的一个好例子，是前面提到的希腊水手以祭祀海神波塞冬作为保证航行中遇到好天气的手段。很明显，好天气非常肯定是一种可以从经验上观察到的状态，但是波塞冬是一个神圣之物，并且整个行动的其他特点无论怎样看也都带有某种神圣性。除此之外，在那些实际操作中至少有两点与符号有关：(1)祭祀、奉献食物是为了得到报答而表示善意的符号；(2)寄托着对波塞冬和他的神力的信仰的行动，是表示水手们的态度即希望得到好天气的符号。行动者容易只对第一种符号有自我意识。天主教洗礼是一种典型的宗教性仪式，它的目的根本不是经验的，而是为了使孩子合乎获得拯救的条件。在使用的手段中至少有一些具有明显的神圣性，如圣水等。

[96] [边码]第209页，注[64]。

[97] 在我看来，仪式行动不是对这种价值态度的惟一重要的符号表达形式，而只不过是包括有比较明确的主观的手段—目的关系的那些表达形式中的一种。从这个意义上说，还有其他若干种表达形式在同样是作为达到目的的方式的意义来说，没有重要意义或者与之不同。对这些将在以后讨论。当然，共同价值态度体系也不是具体仪式行动所表现的惟一行动成分。

[98] 这个术语指来自帕雷托最初说的“心理状态”的行动结构中所有的规范性成分。

[99] 从分析意义上说，此处把价值态度作为一种独立变量，但它与其他成分(前面讨论的那些成分除外)有着函数关系。关于这种关系将在讨论马克斯·韦伯对宗教问题的论述时予以明确讨论。见第十七章。

[100] 在带有明显仪式特点的具体行动中，当然没有任何理由不包括其他成分，首先是阻力成分。

[101] 对仪式问题，将在第十一章分析涂尔干的宗教理论时进行更广泛的讨论。

[102] 帕雷托当然没有坚持说它是本能的表现。假如把这个论述用“本能”来解释是确切的(这里把它看做是不正确的)，就会那样认为了。

[103] 价值成分与行动的另一种关系模式，即“制度性(institutional)”关系也是很重要的。帕雷托没有详细论及这个问题，我们将在下面研究涂尔干时讨论这个问题(见第十章)。

[104] 关于这种谬见会引起什么后果的一个实例，请见本书作者在《关于经济学的特点和意义的一些见解》一文中对莱昂内尔·罗宾斯(Lionel Robbins)教授的著作的讨论，《经济学季刊》，1934年5月号。

[105] 惟一的例外是下面这种类型的情况，即终极价值在性质上意味着对财富和权力的根本否定。某些无条件地主张贫困和不抵抗的宗教体系就是这种例子。但是，这并不是说，在量的方面毫无节制和对“合法”手段不作限制的情况下追求财富和权力就总被认为是“合理的”。只要一个人接受了一种价值体系，它就包含着这两个方面的含义。例如，我们谴责那些超出“诚实”范围的攫取行动，这就是一种限制，不管流行的诚实概念的含义可能会多么不精确。对前面讲到的“其他条件都相同”必须这样理解，即在要去采取的行动不与指导该行动者个人的行动的那个特定价值体系的要求相冲突的限度之内，不最大限度地扩大财富和权力是不合理的。

[106] 在终极目的体系所规定的范围之内。这种范围随着这个体系的变化而发生具体的变化。

[107] 这是麦锡维(R.M.Maciver)使用的一个有用的术语。见《社会的结构与变迁》(Society, Its Structure and Changes)，第8页。

[108] 由于帕雷托的“情感”一词中，既包括终极目的又包括心理成分，因此对本书所作研究而言最好是用“价值态度”来代替它。价值态度可以通过它所据以取向的一种在某一方面与终极目的体系有关的价值体系来理解。就此

而论，价值态度是一种具体的态度。

[109] 对这三种成分以后将详细讨论。

第七章　威尔弗莱多·帕雷托(三)：经验概括与结论

意识形态问题

帕雷托的著作中需要予以简要讨论的第一个经验的方面，是他对“意识形态”、[1]即对与非逻辑行动联系在一起的“理论”的论述。出于前面说过的方法论方面的特殊理由，本书罗列出了他本人的分析性论述里面的中心成分，但是这个成分也有其直接的经验运用，这就是此处要加以讨论的问题。

如前所述，帕雷托得出逻辑行动和非逻辑行动的区分所使用的概括研究方法包含了这样的推理：只要行动是符合逻辑的，那么，和它联系在一起的“理论”也就是逻辑—实验理论；因此，与行动相联系的理论如果偏离了逻辑—实验标准，就可以认为这种偏离标志着行动本身之中起码有某些非逻辑的成分起了作用。帕雷托的第一个功绩是，他对这些理论进行了详尽的批判，指出了它们包含的范围是非常广泛的。首先，他通过拆穿许许多多这种理论所自命的科学地位，大大改变了各界许多人[2]认为行动的逻辑成分和非逻辑成分相对说来都很重要的观点。但是，仅此一点还不能解决这些非科学的理论与外露的行动的关系问题。通过前面的分析，有一点是可以肯定的：这是一个十分复杂的问题，但无论如何关于解决这个问题的方向已经有了一些线索。

逻辑—实验理论在与行动的关系方面的显著特点，表现在它所表述的手段—目的的关系的性质上，即这种手段—目的关系是以“实

际”形式的在科学上可以验证的理论为指导的。因此，背离逻辑—实验规范的成分可以分为两种基本类型：一类是关系到从主观观点看来是手段—目的关系的东西的状况的那些成分，另一类是与那些本身就不属于逻辑手段—目的关系之内的成分有关的成分。

第一种类型的背离又包含两种成分，即对事实的错误观察和从观察中得出的似是而非的推理。任何一项具体理论都可以同时包含这两种成分或其中之一。如果一种理论之不合逻辑具有此种特点，如前所述便有一种倾向把理论中有意义的部分看做无关紧要的，并把这个理论本身看做是作为其他什么东西的“标志”的一种“表现”。这样，理论不仅没有表现出行动的“真正力量”，反而成为掩盖这种实际力量的东西，成为要由社会学家来把它揭掉的东西了。从这个意义上说，理论中所表现的力量就成了遗传和环境这样一些“无意义”的范畴。只有在遗传和环境能够说成是实现主观目的的手段和条件时，它们才变得对行动的主观方面“有意义”。但是，从这种观点来看，在同样情况下，如果对于行动者存在着这种关系，那么它就是“荒谬的”。因此，非逻辑行动中的这些决定因素的“真正”意义是在另一个层次上的。这种理论是作为对真正决定行动的力量的第二手表现的贬义的意识形态。这样做导致的实际经验结果，是对这些理论进行“揭露”，以得到下面的结论，即它们本身并不重要，而只是具有“像温度计上的读数”那样的一些第二手现象的意义。[3]

第二种类型的背离所包括的各种考虑，与第一种大相径庭，也可以再分为两部分。分析意义上的行动的终极目的，不管是经验的、超验的或二者兼具的，都总是“情感的表现”，而从来不是对行动者的外部事实的陈述。因此，仅仅出于这个原因，每当包含有一种终极目的的时候，与行动相伴随的理论从定义说来就必然是背离了逻辑—实验标准的。不过，此处所说的理论作为行动中的一个因素，并不因其背离上述标准而在价值上有所降低。所被揭穿的，仅仅是它自命的科学性。当然，这并不是说剩余物干脆就是行动中的有效力量。正如帕雷托清清楚楚地意识到的那样，问题绝不如此简单。剩余物(原则)是作

为其基础的那些价值态度的表现；它不仅是一种标志，在它的含意中至少体现着这些价值态度的某些方面。在它与行动的关系方面，它同一个合乎逻辑地[4]阐述的目的或规律有规范性的关系，这些目的在有限定条件的情况中，是对真正力量的完全充分[5]的表达。但是，首先在终极目的方面，这种有限定条件的情况几乎是不可能得到的，甚至连很接近这种情况也不可能。因此，在剩余物和情感以及合乎逻辑地阐述的目的与价值态度的关系中，出现了一种“不确定”的成分，帕雷托正确地对此特别强调。但是，这并不影响我们目前讨论的主要之点——剩余物确实表达了一种情感，一种价值态度，不管这种表达如何模糊不清。这种关系与前面提到的那种情况是根本不同的。[6]

第二，从价值观念的层面来看，这些理论与逻辑—实验标准相背离，可能是由于所包括的手段—目的关系的特点造成的。也就是说，所规定的关系从一种内在的观点看来不是纯然“荒谬的”，而且也具有某种特殊的确定性——它们可能是符合关系或仪式关系。如同对于终极目的说来手段—目的关系必然有背离逻辑—实验标准之处一样，从说它们具有特殊明确性这个观点看来，这些理论中的手段—目的关系是任意的。但是，也如对终极目的来说那样，这并不意味着这些关系与理解决定行动的力量无关。

恰恰相反，对这种学说可以表述如下：只要这些理论以它们自己的标准衡量，符合严格的逻辑阐述的规范，就此点而论，可以认为它们是对这些力量的“适当表达”，或者为了实际的科学目的可以说二者是能够互换的。这就是说，可以认为行动是由理论即“推理过程”确定的，这种意思就像逻辑行动是由推理过程决定的意思一样。在这种情况下，行动中的逻辑成分和非逻辑成分的区别，不在理论与行动的关系本身有所区别的层次之上，而在于可以认为决定着行动的理论的性质。在这里，“意识形态”一词的含意发生了根本的变化，这不是表示无关重要的理论，而是表示与行动有关的非科学理论。[7]

但是，以上分析只有从合理化的极端来说才严格地是正确的。如不是在合理化的极端(大多数具体理论都如此)，理论因为其不确定性

就不是对决定行动的真正力量的完全适当的表述，甚至也不是对价值因素的完全充分的表述。因此，不能以一个理论的表面价值来理解它，而必须对它进行详细的研究以区分其中的基本成分和偶然的成分。这种研究就是要进行归纳性分析，分出剩余物和衍生物来。正是由于理论的模糊不清，不符合逻辑规范，因此，社会学家要想深刻洞察社会平衡的决定力量，采取以上步骤是必要的，虽然这是一个费力的步骤。但这种必要性并不意味着价值因素是不重要的。即便理论不再是对价值态度的完全充分的表达(未能完全合理化的情形就是这样)，它们仍然是可能得到的最佳表达。特别是在进行分析从中划分出剩余物以后，它们比其他任何表达方式都合用，因为它们受外部因素的影响比外露的行动受到的要小。

帕雷托从来也没有试图根据这些非科学理论与合理化极端的接近程度来对它们进行分类。他只是通过区分“神话(myth)”和“教条(dogma)”而非常粗略地进行了一下分类。[8]神话主要是一种“表达”，而教条却包括对于制定来作为行动准则的原则的明确表述。后者的范畴里包括一般称做伦理学、形而上学和神学的那些体系。

在“教条主义的”意识形态中，“意识形态”与科学理论之间的关系问题是非常尖锐的。把科学理论和形而上学理论加以区分，可以在欧洲思想史中追溯到很远。举一个明显的例子，它被认为是孔德思想的主要基石。帕雷托的创新之处，不在于从形态上加以区分，而在于提出了两个主要用法。

首先，帕雷托通过深入的批判分析表明，或多或少是公开传播的那些非科学的理论所自诩的逻辑准确性，一般都是大大夸大了的。[9]不仅它们的基本前提是超出经验之外的，而且这些前提本身在大部分实例中也缺乏准确性，以至于不能从中得出对行为的明确而不模棱两可的界定。[10]因此，帕雷托对它们与行动的关系作迂回式研究，比最初看起来显得更有必要了。

其次，帕雷托对许多声称要给行动提供指导的实证主义理论提出了批评。对于他的研究目的来说，进步、民主、人道主义之类理论的

地位，与因果报应和轮回的教理，以及天主教教义和爱斯基摩人的神话等等的地位是完全一样的。它们是伪科学理论，在形式的准确性方面和所包括的许多事物的实际地位方面都不符合逻辑—实验标准。[11]

帕雷托的批评是具体地直接针对这些时髦理论的，但从中(起码从其含意中)得出的结论却包罗更广：所有表达行动终极价值成分的理论，如此说来都是非科学的理论。只要行动中的主要成分保持下去，这些理论也将持续下去，不管它们的形式怎样变化，不管怎样加以科学伪装，它们的基本特点都不会改变。[12]“如同我们已经经常有机会注意到的那样，从人类总的情况来看，各种神学和形而上学体系是持续不断的，这些现象的总体并没有削减。[13]

主要由于帕雷托采取了一种怀疑论成分较多的实证科学方法论而得出的这个结论，给关于社会变迁的实证主义理论带来了真正革命性的经验后果。因为，前面已经提到过，[14]实证主义理论主要是一种线型进化理论。在它的反智主义形式中，它已经与生物学的进化理论同化了，已经把社会变迁作为一种对于环境条件的渐进适应过程来观察了。如前所述，[15]帕雷托毫不含糊地反对这种形式。另一方面，在理性主义的形式中，社会变迁中的能动成分就是科学知识的积累发展。

虽然这种能动成分仍然有利于帕雷托的观点，它的社会影响却仅仅局限于逻辑行动的范畴。不管终极价值成分受到什么样的能动过程的制约，我们也无从断定它必然像科学知识那样是一个线形累积的过程。[16]在上一段中，帕雷托说的是“各种神学体系和形而上学体系是持续不断的”，而不是说某种单个体系的不断发展。事实上，这种关于意识形态的性质和作用的观点，与帕雷托明确地从总体上否定[17]线形进化理论并赞成用一种周期概念(a cyclical conception)取而代之的立场，似乎非常可能有着密切和重要的联系。因此，对这个问题的考察可以与讨论周期理论结合起来。

在结束对意识形态问题的讨论之前，还可以注意到，上述分析还

解释了帕雷托所一再重申的一种学说中所包含的“真理”与其“社会效用”之间的区别。[18]他说，把这二者混淆起来，就是那些只看到行动中的逻辑成分的人所犯的一种典型错误。他所一直使用的真理的标准，是逻辑—实验科学的标准。于是，不是真理的学说就是不符合这个标准的。但是，在这个意义上，只有真理的学说才是有用的这种观点，就意味着社会应该是“建立在理性的基础上”。不过，如前所述，帕雷托认为这是不可能的，因为缺乏基本的论据。因此，只要价值成分还起作用，社会的特点就总是非真理的或非科学的学说的盛行。此外，这些学说还既表现又构成了保持社会平衡所必需的那些成分。因此，对它们进行抑制只能是对社会有害。

这些“非真理”的理论要想灵验地起到行为动机的作用，它们就必须“被信仰”。[19]然而，由于它们不能从科学上得到证明，因此，“真理”(即按照逻辑—实验标准提出的批判)只能像一种溶剂一样起着削弱这种信仰的作用。[20]帕雷托经常说，怀疑主义不是恰当的行动根据。[21]因此，了解“真理”，就是对价值问题采取怀疑主义的科学态度，完全可能使社会成员丧失从事追求社会目的的行动的能力。[22]

同样一种考虑，基本上也适于用来理解帕雷托的另一个观点的含意，即非常容易夸大逻辑作为一种诱导他人(即让别人按照你想要他们所做的那样去做)的手段的效验，这种观点的根据之一是一种反理性心理学的共同论点：从任何意义上说，人们都不会按照理性去行动。他们受习惯、建议、人群影响等等或本能冲动的支配，与他们争论也毫无用处。帕雷托认为，你必须把他们置于一种这些机制将以合乎愿望的方式起作用的处境之中。但这仅仅是他的观点中的一个组成成分。理性的诱导力量也是很有限的，因为在说服某人做某事的时候，你不仅必须告诉他怎样去做，还要使他明白到底为什么应当这样做。在涉及到价值的场合(这些价值不是每个人都必须承认其或为真或为假的事实，而是“主观”的)，没有任何合理的手段可以使别人接受你的目的。[23]一个印度的神秘主义者可以告诉一个美国商人说，他在此世献身以求的东西——金钱和成就——纯属虚幻，只有坐到树下

冥思苦想才能触及实在。他不大可能通过论证使那个美国人心悦诚服。在这种情况中，惟一能指望的只能是诉诸情感。价值是人们接受或拒斥的，而不像事实那样是证实或否定的。[24]

于是，帕雷托对意识形态的论述进一步证实了他的一般性分析。其中的一条思路导致贬低观念在行为中的作用，另一条思路则不是如此。在后一条思路中，帕雷托所批判的谬误是笼统地把观念与逻辑—实验性理论等同起来。他所非难的只是逻辑—实验理论的作用。可以称做价值观念的则恰恰相反，对理解社会均衡具有最为重要的意义。[25]

社会变迁的周期

帕雷托在实际上发展起来的周期理论，并不是作为一个囊括社会变迁的全部过程的理论，而主要是关于六类剩余物中的两类的相互关系，以及这两类剩余物与社会均衡中其他因素的关系这二者变化过程的理论。[26]第一类，“组合本能(instinct of combinations)”；[27]第二类，“聚合韧性(persistence of aggregates)”。但是，他选择这两类以及他研究它们的方式，使我们完全有理由设想，他认为这两类是头等重要的。

他对这两类剩余物下的定义并不严格，但分别受它们支配的人的某些特点却经常出现。组合本能一类的剩余物，使人倾向于在对内在联系毫无必要的预先了解的情况下就把各种各样孤立的成分组成不同的组合。[28]同这一类剩余物联系着的有革新精神、创造性、标新立异以及智谋多端。这种倾向是，通过聪明和机敏而不是通过坚韧和执著来达到目的，使用迂回的而不是直接的方法，避免公开冲突，对出现的障碍以智取胜而不是压服。

聚合韧性类[29]的剩余物却同完全不同的一些特点联系着。其中包括一旦结合就稳定下去，坚定不移和直截了当，乐于接受公开的冲突，倾向于制服障碍，强调制服和因此而使用武力，因循传统而不是

革新，缺乏聪明和机智。与这种一般性对照相应的乃是一桩对社会极其重要的事情。“组合”占优势的人们[30]认为现在比将来重要，眼前比遥远的以后重要，“物质”利益比“思想”利益重要，个人的利益和满足比任何集体(家庭、地方社区或国家)的利益和满足都重要。聚合韧性占优势的人们则认为将来比现在重要，理想比物质重要，并且更多地使个人利益服从于他们所属的集体的利益。因此，按照帕雷托的理论，任何特定社会的最重要的特征都取决于该社会成员中这两类剩余物所占相对比例。[31]

但是，在帕雷托看来，这种情况的重要性，由于它与社会阶级结构的联系而大大增强了。他认为，阶级区分是如此具有根本的性质，以至可以把社会定义成是一个等级制度的实体。[32]但是，为了他自己的研究目的，他只粗略地把阶级分为两类：精英(elite)阶级和非精英阶级。精英阶级就是那些在任何方面都大大优于一般大众的人——他们总是相对来说很小的少数。精英阶级又可分为当政者和不当政者，前者是那些直接或间接地对政府行政事务有重要影响或参与管理政府事务的人。这两类剩余物在精英阶级中各占多大比例，是一个非常重要的问题。

在整个社会中，剩余物起着变化，但是很缓慢；两类剩余物之间比例关系的变化则更缓慢。但是，因为精英阶级相对来说人数很少，对他们来说情形却并非如此。在大多数社会中，都存在着有些人上升到精英阶级中来、而有些人则被淘汰出去的连绵不断的“精英轮换”过程。在这个进程中，精英阶级的特点可能在相对来说很短的时间内发生根本变化。

帕雷托认为这个过程基本上是周期性的，它包括三个互相密切联系的方面。第一个方面指的是当政的精英地位的轮换。帕雷托分析的出发点，是假定一般都存在着某种程度的阶级对立，因此，政府不仅是日常的行政管理机构，而且包括执行旨在获得和维持权力的专门措施。他认为，这些措施分为“暴力”和“计谋”两类。[33]暴力是无需解释的，它指的是在可能面临的紧急关头行使或威胁行使实际的强制，以

作为使别人同意和服从的手段。计谋中包括机敏的策略诡计、用情感和利益作诱饵直至赤裸裸的欺诈等所有方法。很明显，只要现在讨论的两类剩余物是互相排斥的——帕雷托认为它们在很大程度上就是互相排斥的，“韧性”的人们将倾向于使用武力和直接诉诸他们本身所具有的韧性情感，而“组合”的人们将使用计谋、诉诸利益和利用他们所不具有的情感。

于是，所谓周期就是这两类剩余物所支配的当政的精英轮换占有统治地位。帕雷托一开始就指出，不愿意或无能力使用暴力以维持自己地位的当政的精英阶级，很容易成为人数不多却组织和领导都很得力的、那些随时准备以暴力实现自己目的[34]的人的牺牲品。帕雷托称那些人为“狮子”。周期就从这样一群人的权力通过使用或威胁使用暴力得到承认而开始。这些人一般都是聚合韧性占优势的人，他们有着和他们的追随者共同的坚定“信念”。

但是，不管这些特性在使具有这些特性的人们掌权的过程中如何灵验，对他们保持权力就不是那么有效了。在反对“在朝者”以取得权力的过程中，使用暴力或以暴力相威胁是有利的，但是在当权以后维护纪律的过程中，用来制服自己的追随者和其他“臣民”时，暴力却不是那么有利的了。因此，就越来越倾向于“组合”，倾向于使用计谋。这一背景也改变了精英阶级的轮换条件。计谋作为政府的一种手段得到重视，就导致了那些擅长使用计谋的人上升到当政的精英阶级之中，而这些人却根本不具备这个政权的最初缔造者们的那些信念。这样一来，当政的精英阶级中的韧性剩余物由于两个方面的原因遭到了削弱，即这些当政者处境的当务之急越来越无求于与这类剩余物相联系的那些特性，而且从底层进来的另一种不同类型的剩余物也冲淡了原有的类型。如果不以暴力去镇压国内或国外的反抗，而代之以用计谋去战胜，则首先会使维持统治所需要的开支越来越大。这就使那些适合于找出非暴力方式手段的能力得到高度重视。

最后，在结合到一起的各种成分当中，单单从坐享权力的轻松舒服这一点，就倾向于削弱当政的精英阶级的聚合韧性。直接目的(权

力)已经得到了，终极目的更容易被人忘记，精英阶级的成员们躺下来享受他们的胜利果实。这一点尤为确定无疑，因为，韧性剩余物的削弱过程，常常伴随着“文明”的美好果实的全盛期，这在精英身上尤为显著。

但是，这个过程在被统治者看来也有其相反的方面。当政的精英阶级赖以取得权力的那些情感，可能由于韧性剩余物的稀释过程的副作用而遭到亵渎——其中包括计谋变成欺诈。再者，精英轮换条件的变化，使台下具有这种情感并愿意使用暴力的那些聚合韧性占优势的能人们积聚起来。局面在多大程度上变得不稳定，主要地取决于精英阶级能够在多大程度上使被统治者失去领袖。如果精英阶级是开放的，并允许这些人上升为精英阶级，这个过程将持续很长一个时期。但是，在这种情况下，组合本能占优势的人(“狐狸”)[35]在精英阶级中越来越占支配地位，坚定地削弱着被统治者对暴力的反抗；而另一方面，来自台下或可能来自外部的暴力反抗的可能性也在不断增长。结局一定是最终推翻当政的精英阶级，并开始一个新的周期。

周期中这一严格说来的政治方面，与之紧密相联的是一个经济方面。在这个方面中，组合本能类型的人(“投机者”)[36]在经济上是与政治上的“狐狸”相对应的。当政的精英阶级特性的总变化当然影响到在野的精英阶级，使一个组合本能类型的企业家阶级成为经济事务方面的精英——他们长于标新立异，在创业方面更是智谋多端。由于这些人从较为因循守旧的人们手中夺走了对于经济事务的指挥权，因此，直接的后果很可能是出现突发性的经济繁荣。这个阶级的兴起与“狐狸”的兴起很容易重合，这部分地是因为社会背景对二者都有利，但也部分地是因为存在着一种直接的互惠关系。一方面，政府对经济上获利的各种机会拥有巨大的权力，它的行动可以是向投机者打开大门的极其重要的手段；另一方面，统治费用的不断扩大使投机者对“狐狸”同样也有用处。因此，他们二者占居统治地位很可能是重合的。

在严格的经济活动中，“狮子”是没有地位的，因为如果使用暴力作为攫取手段，就使经济领域内的行动变成政治领域的行动了。但

是，仍然有一种以韧性剩余物占支配地位为特征的类型——帕雷托把这些人叫做食利者。[37]这些人并无“势力”，他们同投机者所具有的革新精神相反，是保守的因循守旧者。他们在社会中带根本意义的重要性，在于他们是储蓄者，而投机者虽然常常是较大的生产者，却奢华无度，利用储蓄，而且投机者在周期中的作用也是依靠储蓄的积累的。帕雷托非常强调投机者和食利者——即企业家和储蓄者——之间的这种区别和他们之间的冲突，指出这种区别和冲突有时甚至比传统上所强调的劳资之间的区别还重要。[38]

食利者们以储蓄为特点，这不是出于合理的经济算计，而是非逻辑力量驱使的结果。因此，他们很可能不是一个意识到自己利益的阶级——帕雷托认为事实就是这样。实际上，他们很大的弱点就是太容易被投机者所利用，[39]以至于在周期继续循环过程之中，其投机的方面却面临因储蓄耗竭而陷入停顿的危险。在政治方面，周期中组合阶段的总期限是由“狐狸”的政权不能抵御暴力决定的；在经济方面，组合阶级的总期限是由投机者不储蓄造成的。然而，这两种成分可以非常紧密地联系起来，因为虽然食利者一般来说是怯懦的并容易受人利用，但在某种情况下，他们也会被发动起来投入政治活动，成为在政治上支持“狮子”反对“狐狸”的一个重要成分。[40]

最后，这个周期还有一个第三个方面，即在其理论阐述中给重要成分指明了方向的“意识形态”的方面。[41]这些意识形态就是以前分析所说的“理论”，可以分别从内在和外在两个观点出发来进行考察。从内在观点出发，是讲它们如何与事实相对应。从外在观点出发，则是关于那些使它们在特定社会条件下得以产生和被人们接受的种种力量。

尽管所有有关的理论都是非科学的，但在两种不同类型的理论之间仍然有一个重要的区别。有一种类型就明显是非科学的。这类理论倾向于贬低实证科学的价值和重要性，而强调“更高级”的事物，例如“直觉”、“宗教体验”、“绝对”、“纯科学”等等。这些理论总是在外表上就明显地涉及一个与实验性事实不同而又被当做更高级的领域，

它们用以作为根据的原则是“支配”事实的原则，而不是像科学中那样，原则被事实“支配”。另一种类型的理论虽然不是真正地符合科学的，却都尽量把自己打扮成科学的，并借助于理性和一些号称是真实事物的东西的权威，因此是伪科学的理论。它们一般还带有一种否定前一类型理论的论战味道。因此，帕雷托把前者占统治地位的时期称为“信念”时期，而把后者居于统治地位说成是“怀疑论”时期的特点。

从外在的观点来看，这两类事理分别与韧性剩余物和组合剩余物以及与它们相应的情感联系在一起。“狐狸”和投机者占统治地位的阶段就是怀疑论时期，而“狮子”和食利者占统治地位的阶段是信念时期。

以上分析为从理论上解释一般周期提供了主要线索。这两种理论在类型上的区别表明，对于我们现在研究的问题说来，分别与它们相应的两类剩余物不处于同一分析层次之上。更确切地说，剩余物的分类是根据其中是否包括某种特点，例如是否包括对于某种非实验性事物的现实性的“信念”。聚合韧性剩余物中起码有一个主要成分是理想目的，可以设想这种目的常常是超验的目的。可以认为这些理想目的对行为起着一种约束作用。[42]这些理想目的所表现的情感，一般也在大量仪式行动中表现出来——并非出于功利主义动机[43]搞的仪式活动就包括着“信念”。

另一方面，组合本能占据支配地位，在很大程度上[44]来说是这样一种状态，即这种理想目的和价值因素不能对行为施行有效的控制。[45]在这种状态下，注意力集中在眼前而不是终极，是满足欲望和追求财富及权力。换句话说，这类剩余物的高度发展特别重视“利益”。

于是，这两类剩余物的循环周期就成了(特别是精英阶级的)的信念和“宗教”的整合和分解的过程。周期曲线也能说明这一点[46]——不是平缓的，连波浪形也不是，而是韧性剩余物相当突然地增强起来——帕雷托称之为“革命”。然后就是逐渐分解的过程，这个过程的时间长短随不同的情况而变化，但决不是革命性的变化。

同样，周期所包括的社会不稳定成分，最主要的原因在于精英阶级的聚合韧性是不稳定的。按照帕雷托的观点，这种不稳定性主要有三个原因。第一个原因是“外在”原因——维持权力的迫切需要，重视计谋以及使用暴力过程中的困难。这种外在原因既通过影响原本由“狮子”组成的精英阶级的行为而起作用，也通过垂直流动性的[47]变化了的条件而起作用。另外两个原因都是“内在的”，即有关聚合韧性这种本质的原因。一个是难以维持纪律以抵制欲望和利益的压力，也就是说，在进行控制(使利益服从于终极价值体系)的方面似乎存在着一种固有的困难。[48]这种首先是以制度性[49]规范体系的方式出现的终极价值体系受到不断的“利益冲击”，而在缺乏特别强有力的控制的情况下，“利益冲击”可能最终将这个体系破坏到相当程度，致使其严重地威胁社会稳定。[50]

第二个内在原因是表现韧性情感的“理论”的不稳定性，而至少就关系到剩余物来说，这些理论与情感在很大程度上是互相依存的。[51]也就是说，帕雷托显然认为，智力过程即理性的惟一稳定产物是逻辑—实验科学。这自然就要求对理论用这个标准进行批判，而且由于理论从定义说来就不能符合这个标准，因此就是有缺陷的，而批判的结果也将是破坏性的。它将成为促使聚合分解的一种力量。[52]

但这个过程不能发展为稳定的均衡。行动是以前提为基础的，而前提的实际证据必然不足。[53]因此，与行动相伴的理论不能成为真正的科学理论，它最多只是表面上科学的，也就是，是伪科学的。这些伪科学理论(即“怀疑主义”)同超经验的理论一样不能指明稳定情感的状态，因此出现了回到“信念”这个极端的另一种反应。[54]

帕雷托对这个问题的讨论很有启发性，这也说明了他的观点所由产生的特定思想背景。特别是在提到中世纪的唯名论—唯实论的争论时，他指出唯实论的立场完全不符合事实，而唯名论虽然更接近于事实，却走得太远了。从科学的角度来说，如果对维克托·库曾(Victor Cousin)使之恢复生机的“概念主义(conceptualist)”立场加以适当的解释和限定，则比它们二者都易于被接受。[55]

帕雷托对这个问题的思考有两个不同的层次。一个是在一般认识论和科学方法论的层次上研究整个问题的一般状况。另一条思路则对目前的讨论要重要得多：唯实论哲学中涉及的那些事物乃是“理论”中有代表性的成分，而聚合韧性一类的剩余物则构成为“理论”的一部分。从一般批判观点来看，这些事物是形而上的，是在“经验”范围之外的，而经验只包括特殊性。但在下面的意义上说它们又是实在的：人们相信这些事物，这是一项事实，而这一事实与其他社会事实又互相依存，如果丧失了对这些事物的信仰，将会引起社会均衡的变化。所以，社会学家不能认为这些事物只是纯想像中的，以至忽略它们的存在。在帕雷托的问题中，它们是基本的成分。这一点恰恰是唯实论和类似学说所包含的真理的内核。

以上分析从另一方面证明了价值成分在行动中的重要性，同时也注意到了它们在“实在性”方面的具体状况。这些成分对观察者来说是事实，但对行动者来说则不是其所处处境观察得到的成分，而是“主观的”。帕雷托(涂尔干也是一样)通过许多不同途径多次阐述了这个观点。

这样，帕雷托的周期理论，也许是对于前两章所作分析涉及的那些理论观点(前两章中的分析都是关于这一点的)和一个具体经验论题相交错组合的范围最广的例证。似乎可以公正地得出这样的结论，即：周期理论至少证明了前两章分析的一个主要观点——价值成分在帕雷托的非逻辑行动范畴中是很重要的。因为，不管对聚合韧性的进一步分析会引出什么其他成分来，对于周期来说，最重要的成分无疑是在周期的“意识形态”方面作为“信念”出现的成分。从根本上说，周期就是这种信念或价值情结所表达的情感有效地控制约束着行动、同放松这种控制使欲望和利益得以相对自由地发挥作用这二者循环交替的周期。后者同时造成不稳定性的条件，终将导致周期的这一阶段的结束。

这些思想绝非是帕雷托所独具的。关于本书论及的理论家们的最引人注目的事实之一就是，除马歇尔之外，他们都提出了一些思想，

其中都涉及了一个(同某一信念相联系的)社会控制的解体过程。无论是运用于当代社会条件还是运用于整个历史，这种观点同那些与线形进化概念和发展概念相联系的观点确实形成了十足鲜明的对照。这一理论上的变革与如此众多的经典作家在经验观点方面的演变恰相一致，这不可能是纯粹偶然的。关于这一点的意义以后将详细讨论。

暴力的作用

虽然周期理论是帕雷托的经验社会学理论中的pièce de résistance[重要部分]，但仍然有许多对经验问题的解释值得加以讨论。由于篇幅所限，这里只能研究其中一个特别有趣的问题。具有自由主义思想的人们经常对帕雷托思想中的一种马基雅维里主义成分(Machiavellian element)有突出的印象。它的表现方式是强调暴力和欺诈的社会重要性。为了避免误解，有必要探讨一下这些成分是怎样与他总的理论框架相适应的。

在近代社会思想中，暴力的任何重要作用一般都与“自然主义”思想，首先是形形色色的社会达尔文主义相联系。根据第三章中所探讨的各种变化，可以看出，在思想史上这种思想因素延续了霍布斯的自然状态理论。第六章中讨论过帕雷托与社会达尔文主义的关系，由此看来，暴力在他的理论中占突出地位，可能不单单是这种自然主义成分的问题。

前面所说的几种考虑确切地证明情况不会是这样。因为，使用暴力在“狮子”中是最突出的，这些“狮子”是属于聚合韧性占优势并且具有坚强信念的。相反，缺乏信念的人一般既不愿意、也没有能力使用暴力。

理想主义[56]与使用暴力之间的这种联系是帕雷托所极力强调的，但却是与流行的观点背道而驰的。这种联系意味着什么呢?它深深进入帕雷托的思想基础之中。帕雷托认为，信念的主要特点是它的

绝对性。一个信念越是被人信奉，它就越是绝对的。要记住，这种信念对行动有着明确的影响。具有坚定信念的人，总是试图用各种可能的手段使别人符合他的信念所要求的标准。当其他各种手段都失败后，暴力是最后的手段。一旦得知理性说服对于保证使别人顺从而言具有固有的局限性，[57]信念坚定的人就很容易诉诸暴力。使用暴力会带来的麻烦、烦恼和危险都不能阻止他，因为与绝对目的相比，算计代价几乎是毫无意义的。

另一方面，缺乏信念的人则受多种多样的利益所驱使。因此，没有任何一种目的对他有那种绝对的要求，他对付出的代价和牺牲要敏感得多。他不轻易采取极端措施，而倾向于尽一切可能避免公开冲突，与对立面达成妥协。并且，缺乏信念使他很容易作出妥协和让步。这是武力与聚合韧性相联系的主要根据。

但是，有一个重要的限制条件。有些信念是以反对使用暴力作为一个组成部分的。帕雷托没有正面探讨这个问题，但毫无疑问，这是他赋予人道主义的特殊作用中的一个成分。他一方面也许认为人道主义完全是衰落的象征，如它与怀疑主义和伪科学的时期相联系所表示的那样；另一方面，他又认为人道主义是一种具有反对暴力特点的信念。这种信念带来的结果是强调周期的“组合”阶段。因此，具有人道主义的精英阶级对使用武力的反感使计谋倍受重视，并为“狐狸”和投机者的统治打开了大门。

自从十八世纪以来，这种被帕雷托称做是淡化了的基督教教义的人道主义，便是欧洲的精英阶级的一个明显属性，也可以看做是当前情况之特别不稳定的一个重要原因——这既是因为人道主义过分夸大了周期中的组合阶段，也是因为人道主义使得精英阶级对于使用暴力毫无提防。[58]

另一方面，随着组合剩余物完全处于统治地位，“狐狸”和投机者所使用的计谋也逐渐演变到达极点成为欺诈。在“从别人身上获取东西”(计谋和欺诈这两个概念都是从这样一种观点出发而形成的)的过程中，已经不再是靠聪明来设想出方式和手段，而是要靠欺骗了。

暴力和欺诈都是为办成某种事情的手段。不管它们有什么不同，作为手段来说有一个重要的特点是共同的——在选择有效手段上毫不顾及对他人权利的道德考虑的限制。[59]除非是像国家那样用有力的强制手段来强化普遍接受的规则(在帕雷托的论述中似乎并非主要如此)，否则，暴力和(或)欺诈在相当大的范围内出现，可以看做是缺乏社会整合的征兆。这是由于，一方面，“狮子”需要使用暴力，主要是为了反对不接受他们信念的个人和集团——因此，如果信念在整个群体中得到了普遍接受，这种需要就不存在了；另一方面，限制使用欺诈手段，是实现群体内社会关系稳定的必不可少的条件。但是有一个区别：当“狮子”的信念倾向于导致对局外人使用有力的强制手段时，这种信念本身也会成为一个群体的价值基础——就此而论，它是一种整合力量。“狐狸”所使用的欺诈手段则不是这样，它是个体化(即群体纽带的分解)的征兆。[60]

因此，暴力和欺诈不仅本身是重要的，而且还是那些被帕雷托称为“决定社会均衡”的更深层力量的征兆，在其他情况下，这种力量也可以称之为决定社会整合状况的力量。它们两者的作用和意义，毫无疑义地都被“自由的”进步理论和线型进化论大大贬低了。在这方面，马歇尔可以作为这种理论的典型。在部分地由于一个新的精英阶级掌权[61]而在社会中确立起一种新价值体系的“创造”过程中，暴力频繁地出现。另一方面，欺诈则出现在这一整合所包含的聚合韧性瓦解的后期，而且成为不稳定状态的一个重要因素，这种不稳定因素使得有必要进行重新整合。

现在我们可以简要地论述一下帕雷托关于文明的观点以及这个观点在他的理论中的地位，以此结束对他的经验理论的讨论。他认为，所谓文明指的是文学、艺术、科学的繁荣，如在古代雅典或文艺复兴时期的意大利所发生的那样。他认为，这种繁荣不是与任何的社会静止状态相联系，而是与有利于组合剩余物的聚合韧性解体过程中的某个阶段相联系的。“狮子”一般来说具有如痴如狂的强烈信念。他们造成这样一种气氛；古板的正统观念、偏狭、束缚人的仪式、严酷的纪

律，有时是使文明窒息的对彼岸的向往。这就需要有一种相对自由、宽容和灵活流动的气氛。所以帕雷托多次强调，文明的繁荣是与组合剩余物的增长联系在一起的。[62]但是如果这个过程进一步发展到把对狂热信念的“野蛮”的固执搞垮的时候，它很快就危及到文明赖以繁荣的社会稳定。过多的组合本能本身，对艺术来说也许就是致命的，虽然帕雷托并没有这样说。但是，不管这一点是否如此，新的狂热浪潮将摧毁前一周期的创造物[63]，这些创造物在很大程度上不得不重新开始。

因此，按照帕雷托的观点，文明的繁荣只是在某些具体条件下发生的，这些条件从本质上看都很短暂，并与热爱文明果实的人们所反感的事物有密切关系。不管如何令人不快，“狮子”的严峻和狂热一般只是序幕，欺诈和腐化则是整个过程通常的最终产物。

以上分析对于理解帕雷托个人的价值观念提供了重要线索。这不是本书主要关心的问题，但可以简略地论述一下。帕雷托是最热爱文明的，也就是说，他更是贵族意义上的那种“有教养”的人，而不是资产阶级意义上的自由主义者。他是生活中美好事物的鉴赏家，无论是思想上的还是行动上的自由，他都热爱。但对他来说，思想自由和个人行动的自由比商业自由重要得多。这符合他的个人背景。他父亲在马志尼(Mazzini)案件时期曾被流放多年。

帕雷托从来也没有攻击过这些自由主义的价值观。他不喜欢野蛮的暴力，也不因掠夺者本身之长于劫掠而加以赞颂。[64]当然，他嘲弄资产阶级道德，特别是嘲弄禁酒令和性方面的清教主义，[65]但这仅仅是与他的自由主义的贵族倾向相一致的，真正是自由主义传统中的一种成分。他与具有他父亲那一代的自由主义思想的前辈的区别，不是他个人的价值观，而是他关于实现这些价值的必要条件的观点。他不相信这种自由主义意义上的进步，其原因在前面讨论中已说得很清楚；他对欧洲自由主义文明的直接前景特别持悲观态度。这是一种旧世界的悲观主义，美国人对此是很难理解的。[66]这个国家普遍敌视帕雷托的可能原因之一是，他是一个“吹毛求疵的人”，而不是一

个“促进派”。

总的结论

现在剩下的，只是以本书所研究的一般性问题，来对有关帕雷托理论的这一分析作简要总结了。

首先简单谈一谈他的科学方法论：帕雷托明确的方法论，主要来源于他在自然科学方面的经历。然而，它不包含孔德和斯宾塞所具有的那种旧的意义的机械论的实证主义，而包括着一种复杂得多的、带有更多怀疑主义色彩的科学方法的方法论，这种方法论试图从逻辑—实验科学中清除所有的形而上学成分，而他关于形而上学的标准比他的前辈要严密周详得多。

因此，帕雷托在探讨行动理论时，在方法论层次上没有任何实证主义的教条。假如他陷入这种教条，他就会走到一种实证主义理论体系上去了。这样一来，他避免了许多涂尔干所遇到的困难。此外，他清醒地认识到科学分析概念的抽象性——在本书研究的经典作家中，只有韦伯接近于这种认识——这一点对他的帮助很大。不过，我们可以说，从更广泛的方法论角度来说，帕雷托的概念比韦伯的还要明确。因此，他也避免了大多数由有意识或无意识的经验主义所引起的困难。这个论点的主要限定条件是，在对科学中可观察的事实的重要性加以着力强调时，帕雷托的有一些阐述至少在表面上是可以解释为经验主义的。然而，在他最审慎的论述中，都考虑到了抽象的成分，而且，必须始终记住，抽象的成分就包括在他的事实概念本身里面，以至如果加以适当的解释，科学法则不过是“事实中的一致性”这类极为常见的说法，并没有成为“误置具体性的谬误(fallacy of misplaced concreteness)”。此外，更重要的是，以能够看出来的而论，他的所有重要的概括性论述和定理，没有一个依赖于经验主义的谬误。

帕雷托对具体的行动理论方法论的贡献，比他对一般科学方法论

的贡献要小得多。特别在关于主观范畴的地位(这是行动理论的中心问题)这类问题上，他的观点基本是一个老于世故的人的常识性观点。这样一来，他在前进中就能够不用为行为主义的教条而担心了，而他在这一领域里试图从方法论上加以廓清的范围很小，这对于他的需要来说，已经是足够的了。同时，要弄清前面对行动体系的结构性分析与帕雷托有联系的某些含意，就得朝着这个方向，把帕雷托明确提出的方法论进一步加以扩展。尤其是在以下两个方面更有必要：首先，必须不仅把物理事物当做是事实对待，还要把符号的含意也当做事实对待。结论就在于要把命题和理论作为科学理论的素材。反过来，这又开辟了一种可能性，即不但在原因—功能层次的相互依赖的意义上，而且在其构成了对这种心理状态的“有意义的”内容的符号表现的意义上，都可以把这种素材解释为行动者心理状态的表现，这种表现方式已经表明在若干处对本书的分析具有极为重要的意义。

其次，帕雷托没有阐明行动体系中的规范方面的方法论地位。这是可以理解的，因为这不是一个对自然科学提出的问题，而帕雷托的方法论观点似乎主要是以自然科学的概念形成的。但是，这可能是为什么在区分剩余物时，他没有把规范性和非规范性作为一个分类根据的原因之一。假如他把这作为分类的根据，他本来会大大接近于把此处引申得出的行动体系结构的“形态”分析明确勾画出来。前面已指出，他本人的体系与这种结构分析并不抵触；但是，他没有进行这种结构分析，我们可以公正地把这一点看成是他的理论作为一般性社会学理论在完整性方面的一个局限。

认为行动体系具有一种可以称为规范性取向的成分，是作为前面整个分析的根据的基本命题之一。因此，行动理论中所使用的某些概念的抽象性就在于，它们不是描述外露行动的实际上可以观察到的状态，而是表述可被认做是该行动据以确定取向的那些规范。因此，在这些概念中包括一个自然科学中所不包括的“不现实的”成分。当然，承认这些概念在科学理论中的作用的惟一原因，是因为它们实际上描述了一种经验现象，即行动者的心理状态。这些概念就存在于这一心

理状态之中，而不是存在于行动者的“外部世界”中。正是这种情况使得行动理论必须求助于主观的观点。

帕雷托本人的理论体系以及我们刚才所作的结构性分析，都是从逻辑行动概念出发的。于是，非逻辑行动变成了剩余性范畴，即不符合逻辑标准的行动。在研究非逻辑行动时，可以有两类主要的具体素材。出于以前讨论过的原因，帕雷托集中分析了“理论”，而把外露的行动撇在一边。要鉴别与非逻辑行动有关的素材，需要把所有与行动联系着的理论与逻辑—实验科学理论相比较，以区分出不符合科学标准的成分。通过归纳分析，这些成分分为两类：常量和变量，或剩余物与衍生物。

从这个观点出发，帕雷托对剩余物和衍生物进行了分类，而没有进一步考虑这些剩余物和衍生物所表现的情感与行动体系结构的关系问题。逻辑行动和非逻辑行动对于他的分析体系的开始部分起着支柱的作用，但他对二者的区别在结构方面有什么意义，没有继续研究。

但是我们此处特别有兴趣的分析就是从这一点开始的。问题在于，假设行动理论具有独立的分析意义，并且不能化约为帕雷托的理论中出现过的任何其他理论体系，那么，他的逻辑行动的定义对于逻辑行动作为其中一个部分的社会体系结构有什么意义呢?对此问题，一般的论点认为，行动体系的非逻辑性中包括两类不同的结构成分，一类成分是理论的不科学(unscientific)特点的基础，另一类与事理的非科学(nonscientific)方面有关。按照第一种思路，指的就是在激进实证主义理论中发挥主要作用的那类结构成分，即可以用非主观方式阐述的那些成分。帕雷托的解释者们认为，这些成分中最显著的是反智主义心理学中的本能。另一方面，非逻辑行动的理论的非科学方面，包括的是带有规范化特点的成分，即本书中叫做价值情结(value complex)的。心理学上的驱动力，转而成为遗传和环境因素对行动施加影响的方式之一，在客观上是使行动不合逻辑的原因，在主观上则是无知和谬误的起源。遗传和环境影响行动的另一种方式是：它们构成了合理行动的终极手段和条件。

价值成分与其他成分的关系很复杂。最明显的是它在内在的手段—目的关系链条的终极目的中所起的作用。分析一下帕雷托在这一问题上关于社会效用的论述，可以得出两个重要结论：第一，应把这种终极目的与合理行动的终极手段和终极条件完全区别开来。区别的主要标准之一是，在行动者的观点里，给予后者以事实上存在的地位，而否认前者具有实际的存在，尽管在观察者看来两者都是实际存在的。第二，在这种终极目的中，帕雷托作了一个最重要的区分，把它们分成两类或两种成分。第一类是社会中的个人和集团各自的终极目的成分(由于各自持有终极目的，以至任何社会在对手段——主要是权力和财富——进行分配时，都出现了对于各个个人和集团的公正性问题)。但是，需要与这类成分相区别的是社会成员共同的或是某一个单位集体所持的终极目的成分。仅仅是由于有了这些共同的成分，集体所具有的效用这个概念才获得了明确的意义。此处是在对社会学原理的讨论中首次出现这个问题，以后将有许多篇幅来研究它。

然而，从帕雷托的行文中可以明显看出，这一部分理论所关注的是合理规范，而绝不是对所有事实的完整说明。第一个重要考虑是剩余物的模糊性以及由此造成的它们所表达的情感的模糊性。第二个考虑是，在帕雷托关于非逻辑行动的论述中，完全不属于合理的内在手段—目的体系的非逻辑行动——即仪式行动，实际上占有非常显著的地位。然而，这两类事实都并非可以必然归之于心理驱动力的成分。相反，它们说明在情感中另有我们称之为终极价值态度的一种类型的成分，终极目的、仪式行动和其他现象[67]都可部分地看做是这个成分的表现。从我们所讨论的意义上说，这严格说来是一种价值成分，而且是一种应仔细地与其他成分、特别是与同一具体现象中可能包括着的非主观成分区分开来的价值成分。

在这种情况下，帕雷托最初的逻辑行动概念又可以适用于我们所说的内在手段—目的链条的中介部分。然而，正统经济学理论一般所说的经济成分，并没有囊括整个中介部分，而必须看做是处于技术成分和政治成分两者之间的。它与前者的区别是，它考虑到不止一个目

的(因此出现了“成本”成分)；与后者的区别是，如果其中包括有同他人的关系问题，它不把强制作为获取自己直接目的的手段。

在这种情况下，目的在逻辑行动中的地位是不难确定的，因为中介部分的目的是当下的目的，而不是终极目的。因此，可以作下面两种表述：如果终极目的像例如社会制度形式中那样是给定的，那么也要把这些当下的目的看做是效率的合理规范所包括的手段。第二，这些目的可以在某种更一般的意义上对于行动者成为“给定”的，即在某种情况下，社会关系的复杂性可能使合理行动在很大程度上集中到两类归总了的当下的目的——财富和权力上；既然前提是行动的合理性，财富和权力作为目的来说合乎人们心意，就是这一前提的系论(corollary)，它们在很大程度上不受终极目的的具体内容制约。帕雷托把它们叫做“利益”。因此，对于具体的行动者来说，行动的逻辑成分中的“目的”作为行动者的行动所处处境的“事实”是“给定的”，有其非常实在的意义。

最后，对合理规范与行动中其他结构因素的关系加以考虑，就导致了这样的观点，即帕雷托在作为他的中心课题的这个问题上，所持的是一种可以称之为唯意志论的行动概念。在这个问题上，至少有三点是至关重要的。其中的两点是帕雷托的两种抽象社会中所阐述过的，即行动应当如何符合理想规范，以及某种阻力、歧异以及别的非规范性因素。逻辑上还要求有第三个成分，即“努力”，帕雷托对它没有明确阐述。由于这个成分，规范性结构才不止于仅仅是一种不产生因果关联的观念或意识形态。可以设想这个第三种成分与仪式行动的作用有着某种联系，但由于帕雷托没有正面论述这个问题，对它只有以后再进一步讨论了。[68]

本章中对帕雷托比较明确的若干经验理论的研究，达到了三个目的。总的说来，它证明了我们对帕雷托理论方法的某些含意所作的分析——特别是关于价值成分在非逻辑行动中的重要性的分析——的正确性。第二，揭示了帕雷托思想在理论上的一些新的方面，从而填补了以前分析中的空缺。最后，表明了帕雷托理论中明确的和暗含的新

[69]理论体系与他对经验现象的解释有着密切的联系。与马歇尔和功利主义者相比，帕雷托(当然不只是他一个人)在这两方面都标志着社会学思想中的一个重要转折点。可以认为这个分析表明了，理论体系和对经验现象的解释不是孤立的，而是互相密切联系的，可以把它们当做同一过程的两个侧面。

对帕雷托理论的分析已经使本书的研究进程前进了重要的一步。本书首先是要略述功利主义观点，指出它是不稳定的，是倾向于向着激进实证主义的方向分化的。对马歇尔的研究表明了这种合乎逻辑的情况与经济学状况的联系，以及他如何以“活动”的方式作为变量，引入一个在以前的讨论中仅仅以形而上学假设的形式出现的全然不同的秩序因素。但是，在马歇尔的整个思想框架中，这个成分的理论影响被限制在很狭窄的范围里。不过，它起到了突破实证主义的桎梏的作用。

帕雷托在研究行动问题时，摆脱了实证主义教条的影响。此外，他认识到经济学理论在具体情况下是不适用的，这就以一种马歇尔没有提出过的直接方式意味着：对于一般社会理论来说，功利主义立场是不能接受的。在用与经济学理论概念紧相对应的方式为逻辑行动规定定义之后，他进而系统地考察了行动中主要的非逻辑成分。这使他最终得出对剩余物和衍生物的复杂分类，这种分类与“利益”以及社会的异质性(heterogeneity)这一主要事实，都被他纳入了他那总括的社会体系中。

但是，对帕雷托探讨行动中的非经济成分、特别是非逻辑成分的方式加以分析，使我们有可能更深入地对行动体系结构进行分析，这一点在分析马歇尔的理论时是做不到的。我们在总体上区别了逻辑成分和非逻辑成分，这就把效用理论同马歇尔的活动区分开来了；而且还有可能在总体上区别了规范性非逻辑成分和非规范性的非逻辑成分，以之与帕雷托本人的理论相联系进行了验证；还进一步对结构中规范性方面的分化进行了相当详细的论述。这样一来，我们可以对马歇尔同他的活动一起引进的价值成分的地位有更为准确的看法，并可

能在很大程度上弄清楚经济学理论在传统上一贯关心的那些成分在整个行动结构中的地位。最后，由于突破了马歇尔和实证主义理论的某些局限，已经有可能从理论和经验两个方面，为进一步的探讨开辟广阔的前景。

帕雷托的理论不是十全十美的综合性的社会学理论。它是一种开路先锋的理论。但它从头至尾以系统理论的逻辑为统率和指导，并建立起这样一种体系。这种体系的总轮廓比前面讨论过的任何实证主义体系都先进得多，比马歇尔的理论体系也先进得多。并且，从本书的观点看来，无论在方法论还是理论层次上，[70]这个体系中没有任何基本的内容是必须抛弃的。在这一点上，帕雷托的体系在本书所讨论的各种体系中是独一无二的。不过，出于本书的特定目的，我们已经证明了有可能从某些方面对这个体系进行补充。从本书的目的来看，帕雷托的体系是不完整的，但他的体系与我们已经引申出来的任何一点都完全不相抵触。而使这个体系特别适合本书意旨的恰恰是它的不完备，因为，尽管它没有明白地表明本书所作的分析，却为验证本书所作的分析提供了一个极好的手段。

现在我们将转而讨论另一位具有完全不同特点的经典作家，他有许多较为实际的困难，但他的着眼点同本书很接近，即着眼于这种社会体系的结构本身。恰恰由于涂尔干与帕雷托在出发点、心智类型和方法上都不相同，他们达到了实际上的共同结果这一点就更加显著和醒目了。

[1] 此处不便于讨论这个经常使用并遭到滥用的术语的多种含义。这里选用这个词仅仅是出于方便。

[2] 持有在这种意义上的反智主义思潮观点的，绝非只有帕雷托一个。

[3] 值得注意的是，帕雷托谈起这种掩盖实际力量的东西时，常常滑过去谈起作为“衍生物”的这些非科学理论的总体去了，而他正面下的定义却全然相反。这似乎是因为衍生物作为一种变量和为了分析目的而定的成分是不重要的，而剩余物却是(或表达了)真正的决定力量，于是出现了把衍生物等同于全部理论的倾向。在这此种情况下是出于应付需要的，在别的情况下却不

是。参见《普通社会学通论》，第2152—2153节。

[4] 根据其精确程度也可能是以伪逻辑的方式阐述的。

[5] 从目前所作分析的目的上说，这种充分性在意义上与适用于逻辑行动的充分性相同。见前文[边码]第215页。

[6] 能够以有意义的符号来“表达”，这大概是把“价值”成分同遗传和环境因素区别开来的最好的单一标准。

[7] 在帕雷托理论体系的主要逻辑结构中，对于思想在行动中的作用没有明确的或暗含的确定的定理。毋宁说他把这个问题留待在具体情况中根据经验分别作出决定。然而，在帕雷托引出对其体系的表述的程序中，有一个产生可以称为反智主义的偏见的根源。对此，需引起注意。

在阐述逻辑行动概念时，出发点是实证科学的方法论。从这一点出发，帕雷托得出结论说，只要行动是合逻辑的，就可以认为它是从“推理过程”出发的，即与行动相伴随的理论的文字含意为理解行动本身提供了足够的根据。一般来说，这一点不适用于非逻辑行动，因此有必要对“心理状态”A进行分析，A与“理论”C是相区别的。由于非逻辑行动是一种剩余性范畴，因此，得不出结论说有这样一种类型，其中理论和行动的关系与逻辑行动中的此种关系实质上相同，惟一的区别仅是理论的特点不同。更确切地说，倒可以这样推断：只要行动是非逻辑性的，就根本不可能从构成其理论的字面含意来加以理解。

上述分析表明，在帕雷托体系的主要结构中，没有进行这种推论的根据。但是，在他的出发点里已经表明了这一点，这有助于说明他可能真正表现出来的反智主义的偏见，也有助于说明为什么他的解释者们都非常普遍地倾向于认为他持有一种极端的反智主义立场。

[8] 某些此类区分在文学中很普遍。这里的说法主要来自诺克(A.D. Nock)教授在哈佛大学的演讲，此演讲稿尚未印行。

[9] 详见《普通社会学通论》，第四章：《Les théories qui dépassent I'expérience》[超越经验的理论]，第五章：《Les théories pseudoscientifiques》[伪科学的理论]。

[10] 如帕雷托所说，它们像橡胶一样。

[11] “所谓‘理性’与实证宗教之间的论战实际上不过是两种宗教之间的论战。在‘进步’的神学中，历史被看做是称为‘迷信’的‘恶’的原则与称为‘科

学’的‘善’的原则之间的斗争。”《普通社会学通论》，第1889节。

[12] “不存在一种信仰比另一种信仰更为科学的事情。”同上书，第1889节。

[13] 同上书，1881节。

[14] 见本第三章。

[15] 见本书第六章，[边码]第220页以始。

[16] 要记住，这是马歇尔的看法，但是他自己没有从方法论方面意识到这一点。

[17] 《普通社会学通论》，第一卷，第343—344节；第730节。

[18] 威尔弗莱多·帕雷托著：《政治经济学手册》(Manuel d'économic politique)，第31页；《普通社会学通论》，第一卷，第72、167、219、249、568、843节；第二卷，第1621节。

[19] “对不相信的使徒来说极少或没有诱导力，相反，对相信的使徒经常有很大的诱导力。”《普通社会学通论》，第一卷，第854节。

“那些从先知的预言中只看到骗子和冒名顶替者的人离真理是遥远的，他们混淆了例外和规律。”同上书，第1101节，又见第1124节。

“愤世嫉俗的不可知论者是很少的，纯粹的伪君子也同样不多。大多数人都努力去把个人利益与社会性的剩余物协调起来。”同上书，第1884节。

“不言而喻，每个有信仰的人都认为自己的信仰是合理的，而其他人的信仰都是荒唐的。”同上书，第585节。

[20] “理性总是削弱上层社会的宗教情感。”《政治经济学手册》，第87页。对苏格拉底的指控是合理的。同上书，第91页。又见《普通社会学通论》，第一卷，第616节；第二卷，第2341节。

下面是对此处涉及的主要思想的一个相当有趣的陈述：“[在怀疑主义和信念之间的(见下文[边码]第284页及以后各页)]摇摆是两种对立力量——即衍生物与现实的对应和这种衍生物的社会效用这两种力量——敌对的结果。”《普通社会学通论》，第二卷，第1863节。下一节所要讨论的基本的社会不稳定性(因而也就是导致周期运动的一个主要原因)就存在于下面这个两面性事实的含意之中：信念亦即广义的宗教信仰对于社会稳定是必不可少的，但它经受不住理性的科学的批评所带来的瓦解性后果。因此出现了这种悲剧情形：社会注定永远在狂热的蒙昧主义和致命的不稳定中摇摆。”同上

书，第二卷，第2341节。

[21] “讨论道德问题能对社会造成危害，甚至摧毁它的基础。”同上书，第2002节。

[22] 同上书，第2147节。

[23] 多种表述之一是：“没有任何人是通过论证而成为信徒的。”《政治经济学手册》，第77页。

[24] “宗教”不仅是不能“论证”的，就从这一点说也是不能用“事实”把它驳倒的。“有一次，一群好人企图通过证明耶稣是根本不存在的而推翻基督教。他们纯粹是以刀击水。”《普通社会学通论》，第1455节。

[25] 见《政治经济学手册》，第128页。虽然从逻辑—实验科学的观点来看，我们承认宗教和伦理学的理论“完全没有精确性，与事实也不完全吻合，但另一方面，我们也不能否认它们在历史上的重要意义和在决定社会均衡中的重大作用。”《普通社会学通论》，第843节，又见第541节。

“因此，情感及其表现形式[即观念]对于社会学来说，是至少与行动具有同等重要性的事实。”同上书，第219节。“这个推理不仅适用于天主教，而且也适用于其他宗教，甚至适用于所有形而上学的学说。如果认为直到我们为止的人类社会生活的一个主要部分是荒唐的，这是不可想像的。”这实际上是一种虽然不认为观念起着独一无二的作用，但承认观念有一种实际作用的理论——这一点可由下面一段话的说法中得到证明：“把剩余物视为事实的起因的唯心主义理论是错误的。但是，把事实视为剩余物的起因的唯物主义[难道不能称之为实证主义吗?]理论也同样是错误的。实际上，它们是互相依存的。”同上书，第1014节。

[26] 本书还没有对帕雷托的剩余物分类进行评述。这虽然是一件艰苦的工作，却是值得做的。本书作者尚不知有人已经认真去做这件事。不过，有一点是可以引起注意的，即在《普通社会学通论》一书的前面部分中帕雷托通过分析讨论得出的“剩余物”概念，指的是一种可以通过一个分析归纳过程从具体的非科学理论中分离出来的命题，因此，它也是这些理论中的一个成分。即便不是严格地从剩余物来说，而是从它们所表现的内容来说，这些内容也必然是在分析方面可以分开的行动成分。

帕雷托本人对剩余物的分类，不像是以这种分析为基础而做出来的，因为在谈到诸如组合或聚合韧性的那些(或那些种类)剩余物时，他所用的措词使读者得到的印象是，他指的是行动的一般具体倾向(例如创新或敌视创

新)。帕雷托在他的文章中没有说明他得出这种分类的步骤，他只是提出了这种分类并予以说明。然而，可以这样大胆设想，他使用的是一种经验概括的过程，在这个过程中他的丰富的古代历史知识起了重要作用。在他最初对这个概念所作的分析性研究和他所提出的分类之间，我们找不到适当的理论过渡。除了上一章中对他最初的体系所作的结构性分析之外，以帕雷托的出发点为基础的一条最为重要的理论化线索，就是要试图构筑起这一过渡来。帕雷托自己没有这样做，这当然是使对他的著作的一般立场的解释陷入混乱状态的原因之一。

[27] 从前面的讨论来看，“本能”一词用在此处颇为不当，但不好为了眼前所作的讨论而修订帕雷托的术语。

[28] 应该记住，这是一个非逻辑行动的成分。

[29] 参阅《普通社会学通论》，第991节起。

[30] 同上书，第2178节。

[31] 或更严格地说，是这两类剩余物所表达的情感的比例。

[32] 详见《普通社会学通论》，第2025节起。

[33] 同上书，第2274—2275节。

[34] 同上书，第2178节以始。

[35] 同上书，第2178节。

[36] 同上书，第2178节。

[37] 同上。

[38] 同上书，第2231节。

[39] 同上。

[40] 帕雷托在《普通社会学通论》第2336节中有一个极为有趣的说法。他说，反犹太主义的“底蕴”乃是反对投机者，而犹太人是这种投机者的象征；因此，食利者阶级生性就是持反犹立场的。纳粹德国的历史绝妙地证明了帕雷托的这个二十余年前的观点。

[41] 《普通社会学通论》，第2329节以始。

[42] 《普通社会学通论》，第2420节。

[43] 例如，一个人为了取得有利于做生意的教徒身份而加入某一教派并参加其礼拜活动，就是出于功利主义动机。

[44] 同帕雷托的总的程序相一致，这些种类的剩余物可以包括或表现非逻辑行动的剩余性范畴中剩下的任何成分。只是他对剩余物加以分类的那些界限这里不能涉及。因此，一个特定内容之被归于任何某一种类，都必须是被限定为“里面的一个成分”。

[45] 《普通社会学通论》，第2375节。

[46] 是 ，而不是 。

[47] 垂直流动性(vertical mobility)，指社会上层与下层的精英可相互流动。——译注

[48] 这里，帕雷托的概念在经验层次上接近于一种同涂尔干和韦伯都极相似的利益与价值关系的概念和它所涉及的能动过程的概念。从理论上说，这样就要对行动体系的“制度”方面加以考虑。这个问题将在讨论涂尔干时进行探讨(见第十章)。

[49] 见前面的注解。

[50] 见下文《暴力的作用》一节，[边码]第288页以始。帕雷托关于周期的所有经验例证都取自希腊、罗马和西方社会，这一点可能有某种意义。他没有考虑中国、印度和古代埃及这样的社会，这些国家的社会长时期内看上去都要稳定得多。将他与韦伯的《宗教社会学》(Sociology of Religion)一书(尤其是他对中国和印度的论述)相比较将是有趣的。

[51] 同上书，第276页。

[52] 值得指出的一点怀疑是，正像制度性控制的不稳定性一样，帕雷托之所以强烈地意识到非科学理论的固有的不稳定性，部分地是由于他在经验上把精力集中在两种特殊文明上。例如，在长达两千多年的印度历史中没有出现过怀疑因果报应和轮回这两种基本的形而上学学说的重要思潮。在希腊和西方社会中，“怀疑主义”的社会作用却可以完全有理由与“理性”和“科学”的极其重要的社会作用联系起来。当然，不能把这个问题与非科学理论的认识论地位的问题混淆起来，但它确实影响了帕雷托的结论在经验上的总的适用性。

[53] 见第六章。

[54] 这种情况为前面的分析提供了一个最为重要的证据，因为它必然以价值成分的作用为基础。从原则上说，没有任何内在的原因可以说明行动者不可能对他本人的心理状况具有一种科学的理论——这种理论受到的局限无

非就是无知和谬误的局限。但是，使这些理论的怀疑主义方面成为伪科学的那些东西——“理性”、“进步”、“科学”、“人道”等等——不仅仅是谬误，它们是“超出经验之外”的形而上学的东西。这一点从帕雷托的论点来看是很清楚的。

[55] 见《普通社会学通论》，第2367节以始。

[56] 理想主义与唯心主义在英文中同为idealism，此处指坚持信念和理想，应理解为理想主义。——译注

[57] 《普通社会学通论》，第276—277节。

[58] 正是在讨论人道主义和当代自由民主的其他有关成分时，帕雷托与他自己提出的科学客观性的思想脱离得最彻底。尽管这一事实在政治背景下是重要的，它对目前的讨论却没有重大意义。关于所观察到的统一性的实质性基础才是这里所关心的。

[59] 因此，它们是典型的利己主义的标志，虽然这必须由下述事实加以限定，即行骗可能更多地是出于别人的缘故，而较少由于行动者自身的缘故。

[60] 涂尔干把这样一种极端形式称做失范[anomie](见第八章)。在这种时候也会出现自然主义类型的暴力，但帕雷托没有强调这一点，因为在达到这种地步之前，整个过程一般已经停止了。

[61] 完全有理由怀疑这是不是问题的全部。有些新的价值观，例如基督教教义，是通过颇不相同的步骤建立起来的[见下面关于韦伯的卡里斯马(charisma)概念的讨论，第十六章]。

[62] 因此，伯里克利时期的雅典和文艺复兴时期的意大利都属于这样的时代。《普通社会学通论》，第2345节，第2529节起。

[63] 见他关于宗教改革与文艺复兴关系的论述——他认为宗教改革就是这样的一种浪潮。《普通社会学通论》，第2583节，第2538节。

[64] 参照他关于雅典和罗马的关系的有趣论述。见《普通社会学通论》，第2362节。

[65] 参照《道德的神话》(Le mythe vertuiste)以及《普通社会学通论》中许多零散论述。

[66] 旧世界(Old World)相对于新世界(New World)而言，前者指欧洲，后者主要指美国。——译注

[67] 下面将讨论制度、艺术和戏剧以及其他一两种表现。

[68] 见第十一章中对涂尔干宗教理论的讨论。

[69] 与本书中已经讨论过的理论体系相比，它是新的。

[70] 当然，这绝不是说帕雷托没有错误。但是，就可以确定的而言，对本书的一般性分析来说，他的错误严格说来并不重要。

第八章　埃米尔·涂尔干(一)：早期的经验研究

在研究埃米尔·涂尔干(Émile Durkheim)理论的时候，初看起来，本书好像进入了一个与帕雷托迥然不同的思想世界。他们两个人几乎在所有可能的方面都无共同之处。帕雷托是一位意大利贵族，他孤独，多疑，有时玩世不恭，对道德热情持怀疑态度。涂尔干是法国阿尔萨斯的犹太人，其父是犹太教的拉比。他多年在法国过着看似波澜不惊的学术生涯，最后获得了为法国学术界所翘首的成绩——巴黎大学的教授职位。

帕雷托加以尖刻批判和嘲讽的主要对象，是为法国中产阶级所特别抱持的对民主、进步和人道主义的信仰和反教权的“激进主义”。而涂尔干恰恰是热烈地崇拜这些信仰的。帕雷托是一位超然的观察者，他很少谈到可以具有实际用途的事物。涂尔干则认为，只有社会科学的实际用途才能证明研究它是有价值的。[1]

帕雷托是通过数学和自然科学进入到社会学领域的，他对自然科学中的问题和观点很熟悉。在社会学领域中他以前最熟悉的是经济学——在社会科学中，经济学的理论形式与自然科学理论在传统上一直最为接近。涂尔干除去他那个时代受过良好教育的人几乎必然接触到的一些自然科学以外，他与自然科学没有第一手的接触。他没有受过经济学的训练。他原先受的训练与帕雷托相比完全是另一个思想极端，是属于法律和哲学的“人文”领域的。

此处还应提及一下另外两个不同之处。马歇尔和帕雷托无疑都是

伟大的理论家。他们在各自领域中的理论贡献都是非常突出的。但是，他们的思想方式与涂尔干有很大不同。他们两人的特点都是有些游移不定——他们意识到自己所研究的经验问题的复杂性，因此，相对说来很不注重理论的概括和明确性，得下很大功夫才能看出所以然来。涂尔干的思维方式则与之不同，是属于本书前面在研究霍布斯时已经遇到过的那种类型的。他颇有本领从一些基本假设出发，思考到底直至得出结果来。同研究别人的理论相比，也许研究他的理论较难把有关领域里比较微妙的细节问题看得彻底，但是，他的理论体系非常明确醒目，足以补偿这方面的不足。他总是抓住那些基本的问题。他所作的经验观察总是瞩目于关键性的实验，而不是对一个领域走马观花。相对说来，他的理论里面事实的成分所占比重不大，但那些已有的事实总是得到很好的运用，并且那些最根本的假设，一进入方法论的领域就具有了明晰性，而这对于我们目前的研究是最为有益的。

许多评论家因此认为，涂尔干是一位哲学家、一位辩证法大师，而根本不是一位经验科学家，但是从以上的考虑中并不能得出这样的推断。恰恰相反，他是那个时代伟大的经验科学家之一。讨论他的理论的主要任务之一就是要说明，在每一个关键之处，即便在他最深奥艰深的方法论方面的理论观点，都与他同时所致力的经验材料的解释有着最密切的可能联系。涂尔干是一位科学的理论家，他的理论不是“空中楼阁”，他也从不“冥思苦想”，他所寻求的是要解决关键性的重要经验问题。

指出另外一点是很有趣的。马歇尔和帕雷托都是以注重经验而著称的，但是，他们都主要是把来自不同地方的经验材料凑到一起加以理论化，用以说明和阐述他们对于原理的论证。他们两人对社会科学都没有在专题上作出重要贡献。涂尔干则不同，他从事于某些社会学学科迄今为止所产生的最富于成果的专题论著，以此证明了他对事实的真正关心。其中有三部具有特殊的重要意义。第一部和第三部都不是通常所谓的独创性研究。在《劳动分工论》(*Division of Labor*)和《宗教生活的基本形式》(*Elementary Forms of the Religious Life*)两书

中，他都是把第二手材料收集起来以说明他自己的问题。但是，《自杀论》(*Le Suicide*)一书则是他独创性的研究成果，这项研究将长期成为典范。在社会学领域中，极少有专门性著作能把经验方面和理论方面结合得如此完美。他根据初看起来非常局限和非常具体的问题，结果竟然清楚地揭示了社会科学某些最深刻、最有深远意义的问题。这是“关键性实验”的最好例证。

研究过涂尔干的方法论观点的人们，大多数完全忽视了(一般都是不大看得上)他的著作中的这个经验的方面，这真是咄咄怪事，同时也确实反映了社会科学的现状，足以引人深思。这些人把注意力只局限于他在方法论方面的著作，这样，读者甚至无从知道(除了通过其他途径外)正在讨论的那个理论的创立者同时也就是《劳动分工论》和《自杀论》的作者。然而，虽然对涂尔干的这些方法论观点作了很多讨论，如果不把它们当成以他使用的概念体系所容许的可能方式为解决所面临的经验问题所作出的努力，就不可能理解他是如何得出这些观点的。本书讨论他的理论的目的之一，就是通过把经验方面和理论方面结合起来加以论述，来纠正这种把二者分离的不恰当看法。为了达到这个目的，在本章中我们将首先颇为详细地论述涂尔干早期阶段经验研究的主要特点和结论，然后再讨论他的方法论。只有在了解了他的经验研究所包括的问题之后，读者才可能评价涂尔干在方法论领域中所进行的研究的意义。

涂尔干的理论还有另外一个与别人理论不同的一般特点。对本书来说，帕雷托理论中最重要的部分在他的最后一部著作《普通社会学通论》之中。在这之前的著作，特别是《社会主义体系》(*Systèmes socialistes*)一书，之所以令人感兴趣，主要是由于它们说明了在他后期理论中得到了充分发展的那些思想是怎样逐步形成的。在帕雷托的理论中，与本书有关的那些思想仅仅有一个逐渐变得清晰起来的过程。而在涂尔干的理论中，恰恰相反，却有着从一套明确表述的思想到另一套思想的根本变化。因此，在下面的讨论中有必要把他的理论看做是一个发展过程。这个过程可以大致分为四个主要阶段。首先是

早期形成时期，这个时期最重要的著作是《劳动分工论》(1893)。在这部著作中，他还在摸索如何阐述他的基本问题。第二个阶段是早期综合阶段，他提出了一个相对来说比较严密完整的一般性理论体系，这个体系似乎与他所研究的经验事实是相适应的，并成功地回答了所有他当时常常遭到的苛刻攻击。这个阶段的主要著作是《社会学方法的准则》(1895)和《自杀论》(1897)。

随后的一个阶段是过渡阶段。在这个阶段里，他早期所作的综合逐渐瓦解，而代之以与之不同的一种系统科学的一般立场。这个过渡过程表现在《个人表象与集体表象》(*Représentations individuelles et représentations collectives*)[2](1899)、《道德教育》(*L'éducation morale*)(1902—1903)、《道德现象之确定》(*La détermination du fait moral*)(1907)等著述中。最后，以这种新的立场为基础，出现了一系列新的问题，进入了一些新的经验领域。《宗教生活的基本形式》(1912)一书对这些问题进行了探讨。但是，涂尔干后来进行的这些研究没能达到一种新的总体综合的地步，他的过早去世使他的研究中断了，他提出的许多基本问题都没能来得及解决。假如他活下去作出新的综合会是什么样子，只能靠猜测了。但是，下文将要指出，在他的最后一个阶段中，有两种主要思想倾向在互争短长。

帕雷托谨慎地避免涉足明显的哲学问题。他对理论问题及这些问题的含意所作探讨，一般说来没有进入与哲学相近的方法论领域。因此，按照本书中对社会领域的理论体系类型进行分类的方法，不可能把帕雷托严格地归入哪一类。可以说他有某些实证主义偏见，但不能肯定地说他是实证主义者。他的这种偏见的根源主要是由于，他非常强调科学和哲学的区别，竟至明显地拒绝进入哲学的领域。这样，他便倾向于这样一种含意，即所有哲学方面的考虑对他所研究的任何问题实际上都是不重要的；因此，在哲学方面可以采取各种与科学问题相比或多或少是随意变化的立场，而到底采取哪一种立场或者根本不持任何一种立场都是无关紧要的。这是一种实证主义观点，但它不是帕雷托思想的中心。

与此同时，通过分析可以看出，帕雷托的某些主要理论问题与分类的根据是互相联系的。这些理论问题中的某些陷入了功利主义所处困境的框架内那种二者只能择一的情形，其他一些问题则导致帕雷托冲破这种二者只能择一的束缚，承认在实证主义体系中没有地位的那些成分的重要性。因此，帕雷托的理论可以极好地用来探讨，在实证主义体系中到底可能包括多少不同类型的理论，也可以用来说明，这些可能的类型对一般社会理论都是不适用的。总的来说，他的体系显然属于唯意志论的范畴。

另一方面，在对待这些问题上，涂尔干的观点几乎都是非常明显的。从一开始，他早期的观点就是实证主义的，他实际上认为实证主义是科学本身在方法论方面的要求。他的早期形成阶段的实质性成果是提出了在这个体系内可供选择的明确概念，并明白表示了他自己对其中一种选择的坚持不懈。他正是在此时完成了早期的综合的。从根本上说来，前面提到的这种综合的瓦解，是由整个实证主义框架的崩溃造成的。但是，他从来也没有完全摆脱这个框架的某些特点，而这正是他未能作出在广度和逻辑严密程度方面能与前一种综合相匹敌的新综合的主要原因。

涂尔干的早期综合的特别之处是，它对本书已经论及的各种类型的实证主义社会理论的基本特点之一，即使这些理论成其为实证主义理论的“个人主义”，提出了毫不含糊的挑战。[3]他对劳动分工问题一作明确阐述，就把注意力集中到一种“社会因素”上。在他频频复述的公式之中，正是由于这种社会因素，社会才成为一种独特的现实。换句话说，涂尔干的基本问题几乎从一开始就是个人与社会群体的一般关系问题。对于这个问题，他同样几乎从一开始就采取了与本书称之为“个人主义的实证主义”的所有形式都完全相反的立场。他之所以如此，主要是由于他感到，有些从经验得来的见解是任何个人主义理论都不能确切解释的，而下文将表明这一点是正确的。毫无疑问，就总的实证主义框架说来，他采取了一种合理的立场，按照这种立场似乎可以得到对这些事实的恰当理解。但是随着时间的推移，可以越来越

清楚地看出这种立场也有一些严重的困难，特别是在方法论层次上的困难；他由于这种立场而陷入成问题的“形而上学”的假设之中。但是，他根据理论思维和进一步实际考察出发，对所持的这种立场逐步加以修正的结果，并没有使他对自己初始的实际见解的正确性在看法上有所改变，而是越来越清楚地说明了这些见解与最初的实证主义框架是不相容的。其结果是对理论框架本身进行修正，使它的所有主要之点都与前面对帕雷托的讨论所达到的立场极为近似。不幸的是，在这门学科的文献中，“涂尔干理论”仍然被认为主要意味着他早期的综合，而从综合向前发展的过程则几乎被完全忽视了。下面的讨论将充分揭示，这与对他的理论及其意义的公正评价是多么地不一致。

前面曾经提到，英美主流的实证主义思想传统中的个人主义偏见，对任何敢于对它表示怀疑的理论都是自动贴上“唯心主义”的标签的，并从而被贬斥为“形而上学”。这一点在对待涂尔干时表现得格外突出，以至他现在仍被认为是“蹩脚的”和“形而上学的”群体意识概念的理论家。尤为甚者，是认为他的思想来源于唯心主义哲学故乡的德国，[4]其似是而非的理由是他早年曾在德国学习过一段时间。

涂尔干的思想中确实存在着唯心主义的倾向，下面将要指出这一点；但那只是在他思想发展的最后阶段。他在德国学习期间正处于形成过程之中的思想体系完全是实证主义的，以致任何属于非实证主义性质的外来影响，都不可能具有非常重要的意义。除了他所研究的事实本身和总的思想氛围之外，如果说他的思想之所以形成还有其他原因，那最主要的影响就是奥古斯特·孔德(Auguste Comte)——既是地地道道法国的，又是地地道道实证主义的。涂尔干把孔德作为导师，他是孔德的精神继承人，他早期思想中所有的主要成分都可以在孔德的著作中找到前兆。在以后的讨论中我们将证明，对于他一开始研究的那些问题如果穷根究底地务求思索出其逻辑结论，则必然导致实证主义体系的解体。试图把形成涂尔干理论主要特点的原因归之于deus ex machina[急救神]的武断意志，归之于同他生活和工作环境根本相异的影响所导致的结果，是纯属多余的严重误解。他思想中的每一个

成分都深深植根于以孔德为杰出代表的那个思想体系所固有的问题之中。[5]

劳动分工

涂尔干的第一部主要著作《社会劳动分工论》[6]发表于1893年，这是社会思想史上的一个重要里程碑。但是，除了在少数人中以外，它没有得到应有的承认。这部著作在许多重要问题上的观点既不清楚也不完整，非常难以理解。它以萌芽的形式包含了涂尔干后期理论发展中几乎所有的主要成分，但这些成分之间的关系只是在很久以后才变得清楚起来。现在，对这部著作充分展开加以讨论是值得的。

表面上，从这本书的书名和材料安排看来，它研究的是劳动分工或社会分化，以及引起这种分化的各种因素及与社会分化共存的种种现象。其次，它也像是一部研究社会类型的著作，因为涂尔干提出了一种与分化了的社会相对照的无差别社会的概念。对于本书的主题来说，没有任何特别的理由表明，为什么对社会分化的一般性研究比对其他专题的研究更为重要。这样一个专题之所以重要，只是因为有可能看出它与本书所论述的理论体系中固有的一系列问题之间的关系。

涂尔干在该书第一版前言中开宗明义的第一个表述就定下一个基调，这对于看过本书前面部分的读者必然是会感兴趣的："本书首先是试图用实证科学的方法来研究道德生活中的种种事实。"[7]我们称之为价值情结的问题，在对帕雷托理论的讨论中占据着显著地位，这里接着一开始就强调人类行动中的道德成分，这本身就是令人感兴趣的。而且，涂尔干早期论述中的一些特点，尤其使得这种兴趣变得更加强烈了。

在研究无差别社会类型的早期阶段(此后他才着手研究分化社会)，涂尔干第一次提出了conscience collective[集体良知]，用以对这种社会类型体最初的描述——这可能是他提出的最著名的概念。关

于这个概念的定义，应该全文引用他的原话[8]“L'ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyen des membres d'une même société forme un système déterminé qui a sa vie propre; on peut l'appeler la Conscience[9] collective ou commune.[同一社会的成员中共同的信念和情感的总体，构成了一个有其自己一定生命力的体系，我们把它称做集体良知或共同良知。]”“信念和情感”以及“同一社会的成员共同的”这两个词语结合到一起，在形式上确实非常接近于前面对帕雷托思想中价值成分的某些方面所作的表述。并且，在讨论他以之作为conscience collective[集体良知]的状况之主要直接标志的惩罚问题时，他强烈地示意(有时是正面地)说，除去惩罚本身固有的作用之外，更主要地是由于惩罚的象征意义而起的作用。惩罚首先是表示坚持conscience collective[集体良知]的共同价值的一种象征，而且在此种情况下，不适于以其在震慑犯罪方面的效果等等固有标准来加以判断。

涂尔干在论述他的思想时，从一开始就在经验层次上非常注意共同道德价值在行动方面的作用，这确是事实。但是，在理论上，直到他提出上面所说的革命性见解之前，这个成分即便在其本身的前后表述中也是不清楚的。同样确实的是，涂尔干最重要的理论贡献，就是在某些方面弄清了象征体系在行动中的作用，但这种作用的理论含意也是在他的理论发展的后期阶段才得出的。这两个问题是第十章和第十一章所要探讨的。

我们现在只是刚刚涉及涂尔干本人的思想，还不应当对这些问题进行详尽的分析。一开始倒是必须讨论两个问题：第一，他本人心目中对道德生活现象感兴趣的起因何在?他是通过怎样一个过程才特别强调共同价值成分的?本章将通过这一问题在他早期经验研究中的发展过程来加以探讨。第二，这种兴趣和他对之探究所取得的经验见解如何形成为一个总的概念体系?这个问题将在下一章中讨论。

前面曾经说过，涂尔干一开始就把注意力集中在社会生活中的道德成分上。当一个人如此强烈地坚持某种见解的时候，他一定是在对

另外某个更为流行的观点进行挑战。使《社会劳动分工论》一书难于理解的诸多原因之一是，他对这个引起争议的问题只是到了该书的中间部分才明确提出讨论，而此时读者的注意力已经被引导到其他方面去了。然而，出于我们当前的目的，最好还是从这一观点出发进行讨论，因为这既符合本书的需要，同时也有充分理由认为这一点就是本书所着重研究的涂尔干本人整个推理过程的主要出发点。[10]

涂尔干直到第一部第七章中才把他提出的“有机团结(organic solidarity)”概念与斯宾塞使用的“契约关系(contractual relations)”概念加以对照。不过，对于涂尔干进行批判的目的来说，后者不是斯宾塞所独有的概念，而是对一种更广泛的一般观点的一种表示方式，一个方便的形式。契约关系概念表示的是一种社会关系的典型情况，这种社会关系中只包含有“功利主义”理论所阐述的那些成分。它的原型是经济交换关系，这个关系中的决定性成分是有关各方的供求情况。这种关系体系至少在含意上是这样一个概念，即各方通过各种交换取得的共同利益是这个体系主要的具有约束力的强制力量。涂尔干正是希望把他自己的“有机团结”概念理解为“契约关系”[11]体系中深深潜在的这个概念的直接对立物。

涂尔干是这样进行批判的——即便在市场上纯粹“出于利益”的交易中，也有一些成分实际上既存在于这种现存的交易体系之中，同时必须有着这些成分交易体系才能运转(这一点是可以证明的)；而斯宾塞的(或更广义的说是功利主义的)阐述未能把这些成分完全囊括无遗。被忽略掉的是这样一个事实：这些交易实际上是按照某些有约束力的规则来进行的，而这些规则并非各方所特别达成的协议的一部分。功利主义概念所包括的成分，则相反地都是协议中所包括的。然而，可以称之为契约“制度”的规定契约关系的那些规则，并未经各方首肯，而是先于任何这类协议早已存在，并且是不依赖于任何此类协议而存在的。[12]

这些规则的内容是各种各样的。首先，它们规定了什么是契约，什么不被承认为有效的。例如，一个人不能把他自己或者他人卖作奴

隶。它们规定了使他人同意一项契约所可以使用的手段；靠欺骗维持或在强迫情况下签订的协议都是无效的。它们还规定了一旦缔约就给双方以及第三者带来的不同后果。在某种情况下，一方可能被禁止实施某项相当合法地达成的契约。例如，有时不许抵押品持有者因抵押人未付利息而取消抵押人的赎回权；同样，一方可能被强迫承担契约中没有规定的义务。最后，它们还规定了如何通过法庭执行契约的程序。在我们这样的社会中，这一系列规定是非常错综复杂的。

为了方便起见，涂尔干主要强调的，是用法律方式表示并具有法律效力的那些规则。但这不应引起对他的观点的误解。即使斯宾塞也承认，需要有缔约各方之外的力量以履行契约。但是，斯宾塞和其他个人主义的[13]经典作家首先主要强调的，是履行合约的条款本身，而涂尔干主要强调的则是一些规则的存在，这些规则是社会所“给予”、[14]而不是缔约各方所达成的协议规定的对象。如果他们愿意缔结契约关系，只有在这些规则规定的条件下，并且只有在明确表示在可能发生的权利和义务两个方面都可以承担所带来的后果之后，他们才可能缔结契约。当然，假如规则不在一定程度上得到实施，它们就会是没有意义的了；但是，涂尔干强调的正是它们不依赖于特定的订立协议的过程。[15]其次，在主要讨论法定规则的同时，他审慎地指出，这些法定规则绝不是孤立存在的，除了它们以外还有大量的习惯性规则以及贸易惯例等等作为补充，后者实际上与法律同样是必须履行的，尽管不具有法律效力。[16]从法律如此逐渐淡化成贸易常规的过程表明，这些规则之被整合于契约性体系本身，比个人主义者们可能乐于承认的要紧密的多。个人主义者倾向于认为，社会在这些问题上所起的作用，如同国家表现出来的作用那样，仅仅是偶尔干预，把通常在没有“社会”干涉的情况下机器完全自动运转所遇到的困难解决一下。[17]

这样一些契约规则为什么是重要的呢?首先，涂尔干指出，通过签订协议所缔结的关系，其可能的后果无论对缔约各方本身、还是对其他人都是十分复杂而深远的，如果每次都得把这些复杂关系特别地

从头到尾重新加以考虑和商量，那么，进行数量浩大的交易将变成不可能的了。[18]事实上，只需要对这些问题中的很小一部分进行正式商议，其他则按照公认的规则处理。

但是，最重要的问题是，功利主义理论所列举的各种成分当中，没有包括秩序的充分根据。[19]契约性的合约只是在有限的时间内为了有限的目的而把人们聚拢到一起。然而，即便是对于这种有限的目的，尽管其结果应该是与他人利益相一致的，而人们究竟出于何种动力要用与他人利益相一致的手段来实现它，功利主义理论并没有给出适当的说明。人们之间存在着一种潜在的敌意，这是功利主义理论所没有加以考虑的。契约制度之所以最为重要，在于它是一种秩序的框架。[20]如涂尔干所明确指出的那样，如果没有这种契约制度，人们就会处于一种战争状态。[21]但是实际的社会生活并不是战争。只要社会生活中包含着对个人利益的追求，这种个人利益如果是以大大缓和人们之间潜在敌意的方式加以追求，则个人利益促进的，正是共同利益与和睦共事，而不是相互的敌意和毁灭。斯宾塞以及其他像他那样考虑问题的人，完全未能说明这一点是如何实现的。涂尔干在对此进行解释时，首先指出了这样一个经验事实：追求个人利益的广泛而复杂的行动，是在一套规则的框架之内发生的，并不依赖于契约各方的直接个人动机。对于这一事实，个人主义者或是根本没有认识到，或是没有给予公正的评价。这就是涂尔干据以发展他的理论的主要经验见解，他从来没有抛弃这种见解。

很明显，涂尔干在这里所做的，就是以一种特别明确的方式，重新提出了霍布斯理论的整个问题。现有的“个人主义”秩序中，有些特点是用功利主义理论当中的那些成分所不能说明的。功利主义者、首先是经济学家们心目中的那些活动，只能在以一个管制性的规则体系为特点的秩序框架内才能发生。没有这种秩序框架，就将陷于一种战争状态。在这个基本的批判立场上，涂尔干是明确而透彻的，他在这一点上从来没有稍微改变自己的立场，也从来没有抛弃过上述关于管制性和规范性的规则体系的重要性的经验见解。然而，如何把这一依

赖于他的批判立场的见解，纳入到一个在科学上令人满意的概念体系之中，同时又避免那些他所批判的立场中所包含的谬误，涂尔干在这个问题上遇到了困难。

如前所述，霍布斯所采取的办法是以deus ex machina[急救神]来解围——完全处于这个体系之外的统治者通过以制裁相威胁的办法来维持秩序。除去无政府主义以外，即使是最乐观的个人主义理论家，起码也有一丝丝霍布斯解决方法的意味，那就是他们都把强制履行契约的职责留给了国家。前面已指出，涂尔干不是沿着这些思路考虑问题的。他既不赞成贬低国家的作用[22]，却也不赞成以国家为一方，而以个人利益的关联(这乃是整个功利主义传统的根本所在)为另一方的激进的二元论观点。对他来说，契约规则体系从正式的法律演变成了非正式的贸易惯例，但却既保持着管制性的特点，又保持着对于个人直接利益的独立性——这一点使得把国家同个人利益如此截然二分成为不可能的事。

他使用道德一词来标示他所指的那些事实的特性，这就指出了一个方向，那确实预示了他的思想以后发展的路线。但是，他并不是一下子就跃进到以后思想中的中心论点的，而是经过了一个复杂而曲折的渐进过程，这似乎主要是由于两方面的考虑而造成的。一方面是由于他在《社会劳动分工论》一书中非常含糊地使用的那一套概念(后来才大大明确和肯定起来)的特点。这一点将在下一章中详细讨论。但是，与此同时，在我们目前讨论的相对的经验层次上，可以发现某些东西妨碍了他得出最后所得到的结论，并把他的想法引入了另一条思路。即便如此，他的著作在经验层次与理论层次之间也有一种脱节的趋势。在早期阶段，他的经验见解始终比理论更大大接近于他的最后立场。毫无疑问，试图弥补这个脱节之处，是他理论发展过程中的一个重要动力。

如果说霍布斯那种意义上的秩序问题，是涂尔干进行研究的逻辑的出发点，并且他是通过对解释契约关系体系的正统功利主义观点进行批判来研究秩序问题的，便不难理解劳动分工和社会分化问题是怎

样出现的了。因为，特别是对古典经济学家说来，劳动分工是个人主义社会的主要特点之一。从功利主义的意义上说，如果没有专业化，就根本没有社会的存在，因为正是交换带来的互利才是抛弃自然状态而进入社会关系的主要动力。

涂尔干从批判个人主义理论关于秩序问题的论述，进而批判它对社会分化的发展动力所作的解释，这实际上不过是一个合乎逻辑的步骤而已。这里，他的攻击目标是一种他所说的“幸福”理论。[23]有人断言，劳动分工之所以得到发展，是由于专业化每深入一步，就都会带来幸福的增长。

通过分析可以看出，涂尔干和大多数他的反对者一样，都没能够明确地区分这种幸福理论中的两种成分，这是不足为怪的。他的某些批判性论述针对着严格意义上的心理学的享乐主义，而另一方面，他的另一些批评并不针对享乐主义，而是针对严格意义上的功利主义立场。将他所有的论述都考虑在内，就足以使人对任何以合理的单位行动为基础、并以原子论的方式来看待合理单位行动的理论体系产生很大的疑虑。前面已经看到，享乐主义是功利主义体系之中朝着激进实证主义方向改变最小的一种学说，并且因此而与功利主义在历史上有着密切的联系。在这个批判的过程中，也出现了一些基本成分，是到涂尔干思想发展的极晚阶段，才能够在理论层次和方法论的层次上加以适当解释的。

他对享乐主义进行批评的主要论点是，在心理—生理学的层次上，人们享乐的能力是有限度的。随着刺激的量和强度的增长，所引起的令人愉悦的感觉增长到达一个顶点，然后就开始衰退。在其中任何的一个极端，享乐都转变成一种反面的感情状态——痛苦。如果说，使享乐达到最大限度是行动进程的原因，那么，很快就会有一个满足的顶点，并且因此而达到了平衡。因此，用这种成分来解释一种世世代代朝着同一个方向持续不断的进程，是完全不合适的。本书作者认为，如果要在某种程度上固守在知觉心理学的层次上，涂尔干的看法无疑是正确的。

对涂尔干的批判的最貌似有理的反驳，使讨论进入到另一个层次。这种论点是，虽然从对需求的数量满足方面可以得到享乐的量是有固定限度的——例如，一个人只能吃那么多——但在质的精致方面则是没有限度的。这种论点实际上改变了问题的范围。因为，在适用于享乐主义的心理学的任何意义上，都不能说，当这样一种质的变化非常大的时候，被满足的还是同样的需求。如果以上看法是正确的，则幸福的标准就变成了相对的，相对于所考虑的特定欲望体系。它从人性的固有特性变成了衡量人类欲望获得满足的尺度，即经济学家所说的“效用”。

于是，如果并且只要需求体系本身是相对的，幸福理论就不适用于当前我们所讨论的目的。这一命题正是涂尔干对幸福理论进行批判的真正根据。除非假设在历史上有而且只有一种与所有行动都同样有关的需求体系，否则，幸福理论就包含了一种循环论证。不管是从功利主义[24]还是从享乐主义角度出发，这种假设都被毫无疑义地接受了。在对此提出质疑的时候，涂尔干开辟了完全在这两种理论立场范围之外的考虑问题的领域。这种批判性的立场在总的方向上认为，价值成分有着巨大作用。前已说明，这种见解的全部后果用了很长时间才显示出来。然而，在对于契约关系体系的概念所进行的批判中，他的这一立场是确定而深刻的。他从来没有抛弃这一基本见解。[25]

涂尔干建立自己的明确理论(这种理论将要避开他所批判过的那些主张所遭遇的困境)的独特方式，使得他的基本问题——秩序问题——与社会分化问题更加接近地等同起来，远远超过了它们二者本身的共同之处。在从经验上强调了存在有一些管制规范即行动准则之后，他转而把法律当成寻找为提出自己的解释所需事实的最有希望的领域，这是很自然的。在这样做的时候，他把法律分为两类(这种区分形成了他的立场的一些特殊之处)，即“镇压性(repressive)”法律和“复原性(restitutive)”法律。在第一种情况下，违背法规将招致惩罚；在另一种情况下，只是要求恢复原来的状态。

这两种法律的区别与两种社会类型的区别，即未分化的社会和已

分化了的社会的区别，是联系在一起的。镇压性法律被认为是共同信念和共同情感的标志。只要社会成员是相似的，即在具有相同的信念和情感方面是相似的，镇压性法律就在社会生活中起作用。因此，它是conscience collective[集体良知]之强有力的标志。另一方面，复原性法律是社会分化的标志。只要牵涉到的规则只适用于社会中的一个专门化了的部分，违反这些规则就不是冲击共同信念或共同情感，也不会招致惩罚的反应，而只是温和得多地要求弥补损失。在第一种情况下是“机械的团结”，在另一种情况下则是“有机的团结”。

上述这种局面，必然使得涂尔干远远偏离了目标——这就是我们对他的理论发展过程所作说明的论点。因为，他后来的理论发展的萌芽，早就存在于conscience collective[集体良知]的概念之中了，这是一个引人注目的事实。他后来的立场大部分早就存在于对这个概念最早期的论述之中，这一点确实彰明较著。这个重要概念就是一种共同信念和共同情感体系的概念，也就是说，主要强调的是它的道德性质或价值性质。在惩罚这个概念中，明确地表述了这样一种观点，即价值成分是以符号形式和与内在的手段—目的关系的联系来表现的。[26]但是，这个概念是与尚未分化的社会和机械的团结联系在一起的。另一方面，他本来的问题是要弄明白“契约中的非契约性成分”。他所逐步形成的分类所产生的后果，却是把这个问题conscience collective[集体良知]完全分离开来，成了劳动分工和有机团结的问题。

涂尔干早期对conscience collective[集体良知]的阐述，与他后来对功利主义的个人主义的双重批判，可以说是同样透彻和深刻的。他的批判的出发点与他的第一个明确见解之间的裂缝是不能一下子就弥合的。不过，可以认为他的思想发展的主线就是这样的一个过程。conscience colletive[集体良知]逐渐地越来越掩盖了有机团结的概念。社会类型之间的区别不再是conscience collective[集体良知]支配行动与否的问题，而是区分conscience collective[集体良知]的不同内容的问题。这个过程在《自杀论》一书中已经初露端倪。在这个过程

中，分化问题，或者具体地说[27]是社会结构问题，变得越来越不重要了，而个人与共同成分之间的关系变得突出起来。但是，涂尔干在试图把个人主义的分化社会与共同价值分开时遇到了一些困难，对这一点也需要同时加以考虑。

对这个问题可以简述如下：个人主义者坚持认为，实际存在于有着广泛的交换关系的分化社会中的秩序成分，可以从这些交换关系有关各方的直接利益中产生出来。在这之中有一个独特的成分出现，涂尔干称之为“有机团结”。然而，这个成分同未分化社会的内聚力和赖以团结的力量，即conscience collective[集体良知]不可能是一样的。那么，它是一种什么成分呢?它是从何而来的呢?对第一个问题的回答是如前所述的那样，最初倾向于认为它是支配行动的一系列规范性规则。但是，涂尔干在建立自己的理论时，并没有从这一经验见解直接发挥下去，只不过从镇压性法律的规则中得出一个分化的标准——这标志着他所处局面所造成的窘境。他直接跳到了一般性的考虑，这个动向是使本书最感兴趣的。

涂尔干一开始就指出，劳动分工不可能从“自然状态”即许许多多互无联系的个人[28]中发展起来。只有在社会中才可能出现分化。有机团结的发展以机械团结的存在为先决条件。但是，涂尔干没有超出这一步。从他的论点的一般倾向可以引出这样的观点：社会分工本身创造了团结。他对这一过程的机制所作的说明非常粗略，但是读者得到的印象是，在他的心目中这主要是一个习惯化的问题。一种新的做法沿着某个方向发展，随着时间的推移，逐渐变成了习惯性的。随着时间的继续推移，习惯性的办事方式又如同具有约束力的规则一样成为必须履行的了。

但是，从他自己的观点看来，这显然不是一种令人满意的说明。他所据以开始的观点是，从分析的角度看来，有机团结是与功利主义分析中包含的那些成分全然不同的一个成分。然而，在这方面他所做的惟一补充就是指出了习惯化的机制(mechanism of habituation)，而这个提法带来的困难比它解决的问题还要多。在习惯的作用过程中，

义务的成分在于何处呢?在开始的时候，这正是问题的关键所在。惟一实在的义务成分，仍旧似乎就是机械团结所包含的那个成分。在某种意义上说，向机械团结的回归代表了涂尔干真正的思想发展路线，但在目前我们所要研究的问题中，它是造成混乱的重要根源。

如果承认团结单单是由分化过程产生的，那么，分化又是因何而来?涂尔干明确地反对用幸福学说作为解释，因为这种成分不能说明朝着单一方向的一个持续不断的过程。这里第一次明确出现了一种理论上的二难困境，这是下一章中主要讨论的题目。涂尔干认为，幸福学说的解释是主观的，它试图用行动者的动机来说明问题。既然这种解释不能接受，惟一的选择便是行动者的行动所处处境的条件了。从这个意义上说，劳动分工的起因就必定存在于行动的社会环境的特点中了。这些特点是什么呢?

涂尔干所集中注意的特点，是他所谓的社会的“能动密度(dynamic density)”。这个概念包含的基本推理是，社会中的个人之间必须有有效接触，才能有职能的分化。这首先意味着必须破除各个小群体之间的“隔绝”，而这种隔绝是他所说的“分割的(segmentary)”社会结构的特点。[29]但是，能动密度又取决于社会的“物质密度(material density)”，即在每个单位空间内所要互相接触的个人的数量。最后，除非将要互相接触的人在绝对数量上很大，即社会的“容量(volume)”很大，物质密度也不会高。也就是说，社会分化归根结底是社会成员数量增长的结果，是人口压力的结果。

在涂尔干的这个思想阶段上，这就是劳动分工的主要原因。可以看出，这个结论是通过一种多少有些简化了的论点得到的。他首先排除了那些可以概括为个人利益的一系列可能因素，然后又进而排除了其他一些因素，只把数量不多的某些明确的决定因素作为必要条件。没有物质密度，能动密度就不能存在；没有容量，物质密度也不能存在。这个结论在他论述不断增长的人口压力是如何产生劳动分工的机制时，表现得尤为模糊。涂尔干借用生物学的观点，把这个过程描述为生存竞争不断加剧的结果。然而，他承认这种加剧的可能结果不止

一个。它可能导致通过自然选择而使更大比例的出生者被淘汰。与此相对照，劳动分工缓和了自然选择：它把个人群体互相竞争的那些不同领域区分出来。这样，每个个人便不再是同每个其他人直接竞争，而只同有限的一些人竞争，即只与他处于同一职业群体的那些人竞争。

但是在这个论证的过程中，“生存竞争”的含意发生了变化。在马尔萨斯—达尔文主义的意义上，它主要是指为食物或严格说来的生存手段而竞争。但是涂尔干把它看做主要是为了“达到目的”，这当然远远不仅包括肉体的生存了。的确，这个术语主要变成了指满足野心和对社会名望的欲望。于是这个论点又回到了社会环境问题上来，不过却是环境中的那些显然绝非简单地受到人口压力如此影响的方面。说明自然选择为什么得到缓和的那个成分，实际上正是在此处最为重要的那个与达尔文主义相区别的成分，但涂尔干恰恰未能把这个成分明白揭示出来。

在他对有机团结问题的研究中，仅仅有两点是明确的，即对功利主义的解释加以批判否定，以及认为只有在社会秩序的框架之内才能进行和平的分化过程。但是，涂尔干却引人注目地未能道出有机团结的特有成分，而只是泛泛地说，这个成分必然存在于社会环境的特性之中。当他试图超出这一点的时候，他就归结于人口压力——不管怎样分析，这也根本不是一种社会成分，而在实质上是一种生物学的成分。以这一点是涂尔干思想的主线而论，这正是我们所熟悉的一种思想过程，即冲破了功利主义而进入激进实证主义，在这里就是把社会理论“生物学化”了。但这并不是他的思想主线，他很快抛弃了这种看法。他之所以产生这种看法，是由于前面讨论的经验方面的难题，以及将在下一章中讨论的一般性概念体系方面的某些困难。涂尔干在这两个方面都陷于一种特殊的处境之中，人口压力的说法作为这种处境的表征是很重要的。

涂尔干思想发展的实际方向，在他关于所谓劳动分工的“次要起因”的论述中现出端倪。这就是涂尔干所说的“conscience

collective[集体良知]的渐趋模糊”。[30]涂尔干说，在镇压性法律占统治地位的社会类型中，对于行动的细节有详细的规定。随着劳动分工的发展，这种详细的规定也逐渐消失了。保卫共同价值的约束力量和典型的感情反应，不再依附于特别的法令，不再依附于采取个别的手段以达到特定的目的，而是仅仅依附于非常一般性的原则和观念。其结果必然是使个人独立作出选择和发挥首创精神的范围扩大很多。

这里出现了这样一种成分，它不像人口压力那样是在conscience collective[集体良知]的影响的解体趋势中起作用，而是通过这种影响的特点变化(这是由于conscience collective[集体良知]本身的构成起了变化)起作用的。这个成分预示了《自杀论》中出现的观点变化。我们现在来讨论这个问题。

自　杀

初看起来，《自杀论》[31]中涉及的问题似乎与劳动分工问题属于完全不同的范畴。但情况却并非如此。这本著作在对于本书至关重要的各个方面，都要被看做是同一思路的继续，是在另一个事实领域内进行的新的关键性实验。如同经常发生的那样，在考察的过程中，理论本身不仅得到了证实，而且还发生了变化。这正是本书所最感兴趣的问题。

涂尔干在批判关于社会分化的发展的幸福假说时，曾经提请人们注意自杀率所可能包含的意义。他四年后出版的这部专著，可被视为在那个短论中所发思绪的进一步的深入研究。

在对问题和一些初步定义作了说明之后，这本书对以前各种就自杀率变化所作的解释进行了系统的批判。[32]他所批判的各种理论主要分成两类，其中一类是用经济挫折、家庭不和等一般所谓自杀动机来解释自杀现象的理论。对此，他没有多加讨论。他提出的主要经验论点是：如果这些动机是可以确认的，那么，如果把它们分了类，在

总的自杀率大幅度变化的过程中，属于不同种类动机的个例之间的比例仍大致保持恒定。涂尔干所要阐述的是总的自杀率问题，因此，可以认为这种意义上的动机问题是无关的。对于本书现在讨论的问题说来，“动机”式的解释之所以重要，在于它是功利主义理论对自杀进行解释的主要方式。这种理论认为，自杀是为了追求某种确定的目的而采取的一种合理行动，超出这个目的就不被认为是必要的了，社会自杀率不过是这种“个案”的一个累积而已。

他所批判的其他理论都用能够(就我们目前的目的而言)划归遗传和环境范畴的因素来解释自杀问题。首先，有一种涂尔干称之为“宇宙论的”解释[33]，即用天气条件之类的原因解释自杀现象。涂尔干毫不费力地表明，所谓自杀率和天气之间的关系，起码是可以用其他原因也能解释的。其他还有以种族[34]、酗酒[35]、精神病理状态[36]以及模仿[37]等作解释的。在对所有这些观点的批判中，涂尔干成功地(大部分是根据经验材料)论证了，包含有这些因素或其任何组合的以前的理论，都不能对自杀率问题做出令人满意的一般结论。虽然他并未成功地表明那些因素就全然是不相干的。[38]除去种族因素之外，那些因素对于偶然事件而言比之对于自杀比率意义更大，然而涂尔干理所当然地并未把这些因素从自杀率的问题中排除。他指出，从前那些包含了这些因素的解释未能完全地说明现象，一种新的解释路数从一开始起就被摒弃在一旁了。

这些因素中需要在此特别提及的是精神病理状态。不能忘记，涂尔干的这部著作写于十九世纪九十年代，自那时以后，精神病理学的研究已经大大地进步了。他批判的精神病理学观点主要是，认为自杀的原因应该归咎于某种特殊的遗传性的精神病理学条件。涂尔干能够不费力气地证明，它不能说明自杀率的意义深刻的变化。但是，他的论点不适用于由“环境”和“官能”引起的精神障碍，我们已经通过上一辈人对精神分析和其他有关的研究大大加深了对这种精神障碍的理解。然而，如果表现于自杀行为之中的精神障碍的最终原因，是由“环境”而不是遗传造成的，就完全有理由认为，环境中的社会部分

起着决定性的作用。事实上，涂尔干在他所作的分析中，特别是关于失范(anomie)的概念(我们将在下面讨论)的研究中，已经很明白地揭示了这些方面的原因。精神病理学被用来探讨这些社会条件对个人及其行为产生影响的作用过程。因此，如同涂尔干在这个问题上的主要追随者哈布维奇(Halbwachs)教授[39]所指出的那样，从社会学角度和精神病理学角度对自杀进行解释不是对立的，而是互为补充的。只是在涂尔干著书的时候，无论精神病理学还是他自己的社会学，都还没有发展到可以把二者联系起来的地步。[40]

关于涂尔干在这方面所作的批判，有一个问题是应该特别注意的。在《社会劳动分工论》中，他主要批评的是功利主义理论。对于用遗传解释劳动分工，[41]他多少也附带进行了批判，这里的遗传系指个人之间性格和能力发生分化的过程中的遗传部分。同时，如前所述，他引用了另外一种遗传因素即人口论原理来达到他自己的目的。另一方面，他又对若干种遗传和环境[42]理论进行了清晰的和自觉的批判。他对具体理论进行详细的经验批判的结果被概括为这样一种观点：从以上意义的动机来解释或以前述其他因素来解释的理论，都是不能令人满意的。他还特别指出这后一种理论是个人主义的，[43]并针对这些因素提出了社会的各种因素，以之作为方法论方面的纲领。他特别把社会环境同个人行动所处环境中的非社会性部分区分开来。与此相应，在《自杀论》中不再使用人口因素，这个因素从他的理论中完全消失了。而社会环境却保持着与遗传和环境共同的一种基本性质：在行动者看来，是他所不能控制的——这是涂尔干反对用“动机”来解释自杀的主要观点。长期以来，这一直是他的社会学客观主义中的显著特点。

因此，可以在社会环境的特点中，找到涂尔干感兴趣的自杀率中包含的因素。他把这些因素叫做courants suicidogènes[自杀风]。他自己所实际进行的分析就是区分三种[44]这类因素，并研究它们的经验后果。就三种因素中有一种相对于其他因素其重要性最大而言，自杀有三种“理想型”，分别叫做“利他主义的(altruistic)”[45]、“利己主义

的(egoïstic)”和“反常的(anomic)”自杀。下面我们将分析这三个概念、它们互相之间的关系以及它们与前面讨论过的《社会劳动分工论》的概念框架的关系。这些概念的雏型在他的早期思想中出现过，后来的用法同以前相比有所改变，而这一点正是最重要的。

利他主义自杀是最简单的一种情况。[46]它涉及到一种对群体的依恋情感，其力量之强大，使得对于个人来说，与群体对于他恪尽群体赋予他的义务的要求相比，他个人的利益甚至连生命都成为次要的了。从一方面说，这导致了一般地对个人生命价值的低估，甚至个人自己也是这样认为的，以至他基于相对来说较小的缘故就愿意舍弃生命。另一方面，在某些情况下，这使得自杀成了一种直接的社会性要求(social mandate)。当代西方社会中，军队的情况引起了涂尔干的注意。[47]根据他的资料，军队中的自杀率确实比平民要高得多。[48]这是一种和平时期的情况，而军人在战斗中服从命令(撇开强制不谈)的时候，就要使自己冒几乎必定死亡的危险——按照涂尔干的定义，这也是一种自杀。然而，一般都以军队生活的艰苦作为和平时期军队中自杀率高的解释。这种解释不能令人满意，因为，自杀在军官中比在士兵中要普遍，而军官的运气当然是较好的。并且，自杀率随着服役期而增长，而一般人都认为随着服役期的增长，士兵们就会习惯于艰苦的生活，因此生活艰苦的影响在服役的第一、二年应是最大的。最后，以贫穷为标志的艰苦与自杀之间一般来说没有必然联系。在欧洲的某些最贫困的国家中，如意大利和西班牙，自杀率比起较为繁荣的国家如法国、德国和斯堪的那维亚国家要低得多。[49]并且，在一个国家内，上层阶级的自杀率总是比下层阶级的自杀率要高，特别在城市中更是如此。这不可能是由于一般意义上的艰苦造成的。

涂尔干提出的解释与此大不相同。在现代社会，军队的显著特点是它的严格纪律。在军队中，个人的欲望和利益与他作为群体成员而肩负的非个人义务相比是微不足道的。于是便产生了把个人利益，特别是个人生命看做是无足轻重的观念。举例来说，如果一个军人的“荣誉”遭到了非难，这就可能导致他自杀。军国主义社会的日本就

是一个突出的例子。在总的自杀率很高的国家里，军队中的自杀率相对较低；而在总自杀率低的国家里，军队中的自杀率相对较高[50]——这一事实进一步证明了这种观点，即军队中自杀率的原因与总人口中起作用的自杀原因是不相同的。

涂尔干发现，利他主义自杀在未开化社会和某些宗教群体中也是很典型的。在诸如印度的寡妇自焚风俗之类的情况中，就有对自杀的直接社会要求。

很显然，对于涂尔干来说，自杀中的利他主义因素基本上与机械团结是属于同一理论层次的。它表现的是牺牲个人要求而服从群体压力的conscience collective[集体良知]。但是，即便在这里，所强调的重点也有所变化。主要之点已经不是个人与群体的一致性，而是个人之从属于群体，军队中自杀率高的原因不是由于它是一个无差别的团体，也不是由于军官和士兵之间、或炮兵与步兵之间没有区别，而是由于所实行的纪律的特点造成的。涂尔干已经不把“团结”问题视同于社会结构问题了。利他主义自杀表现了一种强调个人从属于群体利益的conscience collective[集体良知]，其特定内容是认为个人生命的价值低于群体的价值。

对于“利己主义”自杀所作的解释要复杂得多，与《社会劳动分工论》中的观点也有更多的根本不同之处。涂尔干强调这个因素所联系的经验现象主要有两类。首先，自杀与家庭状况的关系给他留下了深刻的印象。[51]一般来说，有配偶的人们的自杀率比未婚、丧偶和离婚者的自杀率显著地低。随着子女的出生和家庭人数的增加，这个差别也更大了。涂尔干排除了其他各种因素，特别是选择的因素，认为决定性因素是起一种缓和作用的对于某种类型的群体的依恋之情。[52]如果人们与群体中其他人之间的关系是一种在前述意义上的情感依赖关系，就不大容易自杀了。但是，从利己主义概念来看，可以得出相反的结论。当人们摆脱这种群体控制的时候，利己主义似乎是自杀的一个因素；而当群体控制在某些方面过于强大时，利他主义则是自杀的因素。这使得利己主义与失范之间的关系变得很不清楚。

但是，在对另外一类关于自杀与宗教归属之间关系的资料进行讨论时，出现了某些明确得多的东西。一个明显的事实是，新教徒中的自杀率比天主教徒要高得多。[53]把诸如民族之类的一些其他因素排除掉，就剩下了与宗教归属的关系。[54]例如，在德国和瑞士境内的法语区，新教徒的自杀率都高得多；而在德国天主教徒聚居的地区，如巴伐利亚、莱茵河地区和西里西亚等地，自杀率则比全国总的自杀率低得多。如何解释这种惊人的情况呢?[55]

按照涂尔干的观点，原因在于新教徒对待宗教事务中个人自由问题的态度。对于虔诚的天主教徒来说，教徒的身份为他规定了一整套信念和习俗。教徒在宗教事务中没有能动性，所有的权力都属于作为一种组织的教会。教徒的灵魂和获得拯救的机会取决于他对教会规则的虔诚皈依。新教徒中的情况则与此大不相同，最终是由教徒们自己来评价教义的真理性和遵循教义的行为的正确性。教会与教徒的关系同天主教的情况大不相同。教会是具有共同信仰和遵守共同习俗的人们的联合体；但作为一种组织，它不像天主教会那样具有规定个人应当具有何种信念和习俗的权力。

因此，涂尔干认为，关键性的区别在于个人与有组织的宗教群体的关系。从某种意义上说，这种区别就是，天主教徒从属于一种群体的权威，而新教徒则不受它的制约。但这只是从消极方面来看的，它并没有包括区别的所有内容。因为，实质问题是，新教徒之不受群体控制这一点是不能任意选择的。这种自由并非是按照本人意愿，可以把自己的宗教职责肩负起来，也可以把这种职责委之于教会。作为一个虔诚的新教徒，他必须要承担这种职责，行使他的自由。他不能把这种职责归还给教会。从这个意义上说，行使宗教自由的义务，是新教这种宗教运动的主要特点。这可以说是卢梭的著名论点的一个确切例证，即在某些方面来说，新教徒作为人而言是被迫自由的。[56]

很明显，这不单是由于人口压力造成的职能分化的结果，而确确实实非常近似于conscience collective[集体良知]的一种表现。上面提到的那种意义上的宗教自由，是所有新教徒共同的基本道德价值。只

要作为一个新教徒，他就受到那样一种社会和群体压力的制约。但是，他因此而形成的与一个有组织的宗教群体的关系，却与天主教徒全然不同。他是在必须独立的压力下承担起自己的宗教职责的，而天主教徒则是处在必须服从教会权威的压力之下。这种关键性的区别不是由于天主教徒的行动受所有天主教徒共同价值的影响，而新教徒则摆脱了所有新教徒共同价值的影响。这里讲到的自由是另一种含意的自由。区别之处在于，不同价值体系的内容不同。完全可以这样推断，如果新教徒中的高自杀率是由于利己主义引起的，这正是consceince collective[集体良知](即新教徒所共同具有而为天主教徒所不具备的信念和情感体系)约束着个人的结果。

这种信念和情感体系之起作用，并非直接要求新教徒自绝其命。相反，无论对新教徒还是对天主教徒来说，自杀都是不可饶恕的罪过。但是，这种体系把新教徒置于与他所属的宗教群体的一种特殊关系之中，给他加以特别沉重的宗教责任的负担，所产生的压力在相对来说较多的情况下，所导致的结果就是自杀。涂尔干没有说明个人自杀中这种结果实际上究竟是如何产生出来的，但他无疑地指出了存在着这样一种关系。

在这部著作的后边部分[57]，涂尔干对这种见解进行了概括并提出了以下的观点，即我们社会里主要的共同道德情感就是对个人人格(individual personality)本身所作的道德评价。这是比较一般的现象，而新教徒关于宗教自由和宗教责任的看法是这种现象的特例。如果这种“崇拜(cult)”出现，人们一方面就受到社会压力去“发展他们的人格”——要独立、负责和自重。另一方面，他们也同样受到压力要去尊重别人，要使自己的行动能够与得到同样人格发展的他人相协调。毫无疑问，涂尔干在这里已经在经验层次上得到了关于“契约中的非契约性成分”这一问题的结论。约束着契约和交易并使“有机团结”之所以成为可能的规范性规则体系，其实质至少在某些方面就是对个人人格崇拜的一种表达。这不是把个人从社会加之于他的道德束缚中解脱出来，而是给他加上另外一种道德束缚。人格是一种特定社

会状态的产物，是conscience collective[集体良知]的产物。涂尔干实际上到这里便停止了。他没有试图去解释崇拜个人的根源，他证明了存在着崇拜个人就感到满意了。但是，与《社会劳动分工论》相比，这是一部清楚明晰的巨著。共同价值成分不再与一种只有个人之间的相似性而没有分化现象的状态联在一起。首先，要把作为“契约”社会的先决条件的自由本身与conscience collective[集体良知]明确地联系在一起。这样一来，从差别中推导出有机团结的所有尝试都消失了，人口论里面出现的“生物学化”的倾向也随之消失了。这使社会环境的概念发生了什么变化，我们将在下面几章中予以讨论。

涂尔干是以堪为典范的明晰性，去分析新教和天主教中不同的自杀率这个经验现象，从而解决了这个问题的。他澄清了那种认为家庭使人免于自杀的混乱思想。由于人格崇拜中固有的个人责任和个人独立性倾向于打破某些类型的对于家庭的感情依赖，起着阻止人们结婚和导致离异的作用，因此就完全可以说，被排除于家庭纽带之外的人的自杀率中，具有一种利己主义的成分。不过，失范这个概念与利己主义相比照而出现，这就使得这个问题变得更清楚了。现在我们必须转而讨论这个问题。

失范在《社会劳动分工论》中已经占据了一个相对次要的位置。但它只是被用来形容劳动分工中的“反常”形式[58]之一，即没有完全实现有机团结的一种形式。在《自杀论》中，它占据的位置显要得多了，对概念本身也阐述得更加完整了。这就是为什么对它的讨论一直拖延到现在的缘故。它从处于一个相对次要的位置变成了与利己主义和利他主义同等重要的自杀因素。

和另两种情况一样，在涂尔干形成了这个概念的过程中，也有一组经验事实起了特别重要的作用。这个事实就是，随着经济的周期变化，自杀率的变化相当悬殊。[59]如果说贫穷和萧条引起了自杀率的增长，任何人都不会感到奇怪；经济方面的挫折和损失是一种似乎言之成理的常识性解释。令人感到奇怪的是，在不寻常的经济繁荣时期同样会出现自杀率的增长，并且，与长期的平均自杀率或趋向相比，

波动幅度差不多也是同样大的。因此，特别是有鉴于前面提过的自杀与贫穷之间并无一般联系，涂尔干对于那种认为经济萧条时期自杀率的增长的原因在于经济困难等等的观点，也产生了怀疑。他认为，不管是繁荣时期还是萧条时期，造成自杀率增长的那些原因可能是相同的。

涂尔干在下述事实中找到了那个原因，即无论在繁荣时期还是萧条时期，都有大批的人突然无法适应他们所处社会环境的某些重要特点。在经济萧条时期，有关生活水准的前景以及它所意味的一切都大大受挫。另一方面，在不寻常的经济繁荣时期，对许多人来说本来不可能的事变成了现实。在这两种极端情况下，手段和目的的关系、努力和结果的关系都被搅乱了。由此产生的结果是一种混乱意识，人们失去了方向，不再有那种觉得自己“行得通”的感觉。

涂尔干的分析还更深一步。经济萧条时期的混乱意识和挫折似乎不难理解，但是，为什么在不寻常的经济繁荣时期人们的反应不是处处更加感到满意(功利主义观点认为满意是必然的和理所当然的)?涂尔干回答说，这是由于人们的安全感和朝着目标取得进展的感觉，不仅取决于适当地掌握手段，而且目的本身要有明确的定义。当许多人都发了意外之财，得到了本来似乎是不可能的东西之后，这些人便会认为没有什么事情是不可能的了。而产生这种想法，又是由于人们的欲望和利益原本就是没有止境的。要想有满足的话，欲望和利益就必须有所限制和约束。繁荣作为冲破这种约束的一种力量，成了造成自杀的原因。它启开了无止境地追求不可能的事物的无底深渊。

这种对于个人成就感必不可少、因而对于幸福也是必不可少的节制，不是由个人自己施加的，而是由社会施加的。要使这种节制具有这样的作用，不能是简单的强制。人们在接受单纯以暴力加之于他们的限制时，是不会感到幸福的。要让他们必须感到这些限制是“公正”的，节制就必须具有道德的权威。因此，节制就采用了社会赋予的用以规定行动目的的道德规范的形式。如果出现任何情况破坏了这些规范性的节制，其结果将是个人失去均衡，这将导致个人以各种形

式陷于崩溃，在极端情况下就导致自杀。

在目前我们所讨论的问题中，所谓规范指的是与生活标准有关的规范。对社会中的每一个阶级来说，都总是有一种得到社会认可的生活标准。这个标准当然在某种限度内变化，但它相对来说是确定的。在这种标准内生活是一种正常合理的愿望。不管降到低于这个标准还是提高到超出这个标准，都将使涂尔干所说的“道德再教育”成为必要，但这即便能够做到也不会是轻而易举。

涂尔干把这一点也作为失去配偶的人和离婚者中自杀率比有配偶者高的一个原因。婚姻关系的解体就像取消了对生活标准的限制一样，它将使人们的各种标准处于动荡之中，并将造成一种社会和个人无从取向的空虚感。它的结果也将是沮丧和不安全感，并在极端情况下将导致自杀。

失范这个概念的一些理论含意是什么?首先，涂尔干提出失范与利己主义明确相对，这就完成了前面讨论过的那个过程。原来与有机团结相对的conscience collective[集体良知]，现在有了两种类型的影响，而与此二者相对又提出了一种conscience collective[集体良知]约束力影响微弱，而在极端情形下根本就没有影响的情况。只要出现这种约束力削弱的情况，失范也就出现了。[60]在利己主义和失范两种不同情况之下的摆脱集体控制即“个人解放”，是居于极不相同的层次之上的。首先，个人人格的发展不单是取消社会约束的问题，而是受制于某种特定的社会约束的问题。

在讨论契约制度时，涂尔干曾提醒注意行动的规范性规则的一个方面，这种规则对于行动的个人相对而言是“外部的”。在某种程度上，可以认为它是行动的一系列给定的条件。但是，与失范相对所表述的那种约束，则属于一种微妙得多的类型。它不仅涉及人们追求自己目的而进行行动时所处的条件，而且关系到如何规定他们的目的本身。并且，正是由于有了这种约束，“完整的人格”才能存在。

这样就把霍布斯的问题提到了更深层次。霍布斯对社会的不稳定性进行分析的那个层次，是以有众多个人能够合理地行动、知道他们

希求的是什么为先决条件的。但这本身只是一种不现实的假设。处于自然状态的人连功利主义者所假设的那种理性的人也不可能是。涂尔干的社会学分析，不仅适用于个人之间的秩序成分即权力问题，并且进而也适用于个人人格中的秩序成分。

这样，方法论的一个根本观点已经初露端倪。但是，涂尔干很久之后才据此(如同根据这一关于失范的见解的其他许多含意那样)提出某种明晰的方法论观点来。这个观点是，“个人”与“社会”之间在分析意义上的差别，与“个人”和“社会”的具体实体之间的差别不能相提并论。正如脱离了组成社会的具体个人就不能在任何具体的意义上侈谈社会的存在一样，也不能单单用“个人的”成分来说明我们认识的具体个人，在他的人格中包含着社会的成分。这个问题在方法论方面的种种细节，将在以后对涂尔干理论的讨论中占很多篇幅。

现在我们可以把从《社会劳动分工论》到《自杀论》的变化总结如下：社会成员共同的道德信念和道德情感体系这个成分，即conscience collective[集体良知]，原先是与缺乏社会分化、与社会角色的相似性混为一谈的，现在已经区分开来了。同时，这样一来就认识到，契约中的非契约性成分正是这样一个共同信念和情感的体系，认识到它是分化了的个人主义社会的秩序基础中一个根本性的因素。包括自杀的利己主义成分在内的现代“个人主义”，不是从泛泛而论的社会压力下解脱出来，而是受到了某种特定的社会压力。在这两种情况下，基本上都是个人由于具备社会共同的信念和情感而受到约束的问题。

与此同时，失范[61]这个概念占据了重要得多的位置。conscience collective[集体良知]的约束作用也随之从制约行动的相对来说是外部的规则，扩展到制约行动目的本身的构成，从而进入于个人人格的核心之中。这使得涂尔干的经验见解大大超过了他的一般概念体系。然而，在研究这个概念体系的细节和发展以及conscience collective[集体良知]在何种意义上可以说是一种“社会”因素之前，最好先简述一下涂尔干据以生动地提出他在这一时期的根本性经验立场的另外两个方

面。

职业群体和社会主义

对自杀及其与具体群体之间的关系进行研究，导致了对共同的规范性管制予以新的强调，这种强调构成为涂尔干关于社会改革的著名建议的理论基础——这个建议是，在大多数职业中重建类似于行会的有组织的职业团体。有意思的是，这个建议在《社会劳动分工论》中根本没有提起。[62]它第一次出现于《自杀论》[63]的最后一章中，而后在《自杀论》发表之后[64]写的《社会劳动分工论》第二版的著名前言里又有详尽发挥。随着我们当代社会中分化的扩大，个人与之有紧密而亲切关系的就是家庭，比家庭更大的群体已不复存在了；即使家庭对个人控制的力量也显然在不断削弱。另一方面，虽然国家的权力和重要性在不断增长(这乃是个人主义发展过程中一个必要的因素)，但就实行对个人的控制来说，它显得过于冷漠和不具人性。它对个人的控制越来越多地表现为以肉体制裁为后盾的不具人性的法律。然而，需要的却是道德权威的控制。

由于职业分化是现代社会的主要特点，因此，把职业团体作为社会的单位，使之对自己的成员进行一种道德上的控制，以约束他们个人利益的无限增长，这是合乎逻辑的。这些团体的规章准则必然会各有不同，因为没有任何一种准则能够适用于所有需要管束的不同情况。但是每个团体都将对自己的成员规定一些共同的具体规范。从某种意义上说，每个团体都是具有机械团结这个特点的群体。涂尔干认为这是控制失范发展的最有希望的实际手段。只要有选择职业的自由，这样做与个人主义道德的基本原则并不抵触。

涂尔干宣扬有组织的职业团体，经常使别人把他看做是工团主义运动的鼓吹者。在结束本章之前，简略探讨一下他与社会主义及工团主义的关系将是饶有兴味的，因为正是在《自杀论》即将出版的1895

—1896年这个时候，他作了一系列关于社会主义问题的讲演，虽然这些讲演直到1928年才出版。特别有趣的是，与当时的许多著名思想家一样，涂尔干对社会主义运动深感兴趣，并为社会主义运动所提出的种种问题所震动。他和帕雷托直接就这个问题写了详尽的论著，而马歇尔和韦伯则间接受到了社会主义运动很大的影响。

他的理论探讨是围绕着社会主义与共产主义的根本区别进行的。按照涂尔干的术语，共产主义是一种宣扬通过社会的中央机构对经济活动进行严厉控制的学说，这种学说的产生主要是由于意识到无控制的经济将危及社会更高的目的。它的根据乃是这样一种信念：不加控制地攫取财富将导致欲望无限增长，而不论从个人或社会的利益来看，对这种欲望都必须加以控制。柏拉图的《理想国》是共产主义著作的原始雏型。这是人类社会在任何时期、任何地方都要反复出现的问题。因此，共产主义思想不是与任何特殊社会条件相联系，而是在所有社会条件下都偶尔地出现的。

社会主义则是另外一种学说，它提倡把经济利益与社会控制机构融合到一起。对于西方社会如今的情况来说，与其说是由国家控制，不如说是与国家融合。其根据正是一种对于社会的经济观点，这种观点并不觉得有必要为了某种更高的利益而对经济成分实行控制。社会主义与功利主义的个人主义之间的区别，完全在于如何回答最大限度地扩大财富的最佳手段是什么这样一个问题。最大限度地扩大财富作为一种目的，是合乎需要的，对这一点并无异议——它与其他目的无疑是抵触的。其所以可能如此，是因为从伦理学和哲学上看，社会主义者就是功利主义的个人主义者。这是社会主义的经济决定论的最终根据。[65]

社会主义与共产主义不同，它是我们现代社会条件所特有的现象。因为，若不是能够履行现代经济秩序中复杂的管理职能的高度发达的政府机器业已存在，社会主义就不能作为一种严肃的运动而发展起来。

当然，涂尔干的这些概念是抽象的；而且，他自己也欣然承认，

在具体加以考虑的现代社会主义运动中存在着共产主义的成分。特别是，他对社会主义的定义是很狭窄的，把平等的成分排除在外。这个成分在具体的社会主义运动中无疑起着非常巨大的作用，而在他使用的术语中却必须划归于共产主义的范畴。

抛开这个问题本身的趣味不管，也不管涂尔干的观点能否被接受，他对于社会主义的讨论，又一次提出了经济成分同其他功利主义成分之间的根本区别问题——一个是对满足个人需要的追求，另一个是与之全然不同的“社会”成分；从个人观点来看，后者是一种强制的和控制的因素。可以把这种区别看做是涂尔干社会学思想真正的基本出发点。与其说他是社会主义者，不如说他是共产主义者。

特别重要的是，前面我们曾经指出，[66]涂尔干早在写出《社会劳动分工论》之前很早就致力于研究社会主义了，虽然他系统地发表自己的观点是以后的事。尤其是，他之所以走上研究社会学这条有待开拓的道路，一个主要原因，就是因为他认定，社会主义经济学不能够解决主张自由放任的个人主义理论所提出的问题。在涂尔干看来，如同帕雷托和韦伯的观点一样，社会主义和自由放任的个人主义是一致的——它们全没有考虑到这三位学者都关心的某些基本的社会因素。

至此为止，已经足以说明广义的经济个人主义问题在涂尔干早期思想中所起的巨大作用了。他对作为经济个人主义基础(事实并非全然如此)的这些科学学说以及这些学说所包含的关于现代西方社会的解释不以为然，因此他便寻求其他可供选择的观点。在早期阶段，他曾考虑过两种如此的替代观点，但终于完全抛弃了它们。一种是社会主义经济学提出的观点，但后来他认定它根本不是一种真正的替代观点(以他的想法而论)，而只是原来那些基本学说的另一种表达方法，仅仅是在某种程度上更适应于实际情况而已。另一种观点是生物心理学决定论(biopsychological determinism)，即在认为劳动分工主要是由于人口压力这种学说中反映出来的观点。但是，这种观点甚至同《社会劳动分工论》中的许多成分也格格不入；通过写作《自杀

论》，涂尔干的思想不断发展，便明确地抛弃了这种观点，使之在他后来的思想中没有起真正的作用。于是，便剩下一个他所致力的“社会”因素。从消极意义上说，这个因素与功利主义以及遗传和环境里面包括的那些因素都完全不同；从积极意义上说，它主要被称做是“社会环境的组成”，或有时被说成“社会结构”。

涂尔干对这种社会因素及其地位进行了系统的方法论方面的研究，对这个问题的分析是本书的下一个任务。但是，应该记住，这种方法论绝不是抽象的哲学假设，在每一个步骤上，它都受前面提到的那些经验研究中所产生的问题和困难的支配。对涂尔干的方法论进行研究的许多人都忽略了这个联系，因此造成一种辩证法老调的印象，而事实上这与涂尔干的本性是很不相符的。

[1] 参照埃米尔·涂尔干：《社会学方法的准则》(Les règles de la méthode sociologique)，第60页；《社会劳动分工论》(De la division du travail social)，第五版，正文前第39页(本书中所有引自该书的引文书目一般标明英文译名，而引文都出自法文版第五版)。

[2] 载于《社会学与哲学》(Sociologie et philosophie)一书中。

[3] 《普通社会学通论》，第二章，第72—74节。

[4] 见德普罗瓦热著(S.Deploige)：《道德与社会学之冲突》(Le conflit de la morale et de la sociologie)。

[5] 孔德和涂尔干的惟一主要区别是，后者所研究的不是孔德主要致力研究的社会动力学，而几乎完全关注于会被孔德称之为“社会静力学”的理论。秩序问题是涂尔干从早期起就研究的主要问题。他的超出孔德之处就在于他对这个问题的探讨比孔德要深入得多。从逻辑上说，这个问题先于社会变迁问题；而一旦对孔德的结论有所怀疑，秩序问题自然就应当是首当其冲的了。有趣的是，在涂尔干最后的论述中，也出现了对动力学问题感兴趣的迹象。假如他就此发展下去，不管这些迹象会把他导向何处，结果只能与孔德的社会进化论完全不同。见第十一章，第450页。

[6] 辛普森(G.Simpson)把这部著作译成了英文，书名为《社会劳动分工论》(The Division of Labor in Society)(见[边码]第301页，注①)。

[7] 《社会劳动分工论》，正文前第37页。我的译文。

[8] 同上书，第46页。

[9] 法语conscience一词可译作conscience[良知]或consciousness[意识]。如本段引文所示，其伦理学含义较之心理学含义更切近涂尔干本意。英译文中大都使用consciousness一词，显然是一种误解。因此这里最好引用法语原文。

[10] 在他个人经历方面最重要的一件证据，见于莫斯(M.Mauss)为涂尔干的讲演集所写的序言。这本书在涂尔干去世后发表，题名为《论社会主义》(Le socialisme)。这些讲演是他1895—1896年期间在波尔多市发表的，此时正接近于他早期思想发展的高峰时期。莫斯先生在序言中告诉我们，涂尔干最先研究的是经济个人主义问题。涂尔干早就得出结论，认为个人主义理论，包括正统经济学家的个人主义理论，都不适于说明问题；而且他久已为取代个人主义理论的社会主义所吸引。他对社会主义思想进行了详细研究，并且还想发表一本关于社会主义的书。然而，在研究过程中，他感到社会主义基本上出于同样的一些根本原因也是不适宜的。这是他转而注意其他领域并从事其他方面研究的主要动机，这个研究的成果就是《社会劳动分工论》。与他对社会主义进行研究的简要介绍联系起来，可以看出，这一关于他个人经历的说明，直接证明了此处对涂尔干在《社会劳动分工论》中研究的问题的起因所作的解释。

[11] 这个术语用在此处指具体的实在，而斯宾塞的术语“契约性关系”可以指具体实在中的某些抽象成分。

[12] 涂尔干一再重申这个观点。尤其见《社会劳动分工论》，第192页。

[13] 这是在这里讨论的意义上说的。

[14] 特别是《社会劳动分工论》，第192页。

[15] 他的最简洁明了的公式是：“Tout n'est pas contractuel dan le contrat[在契约中也并非一切都是由契约规定的]。”见《社会劳动分工论》，第189页，同见第194页。

[16] 《社会劳动分工论》，第193页。也可能有一些由职业集团(如共同行业)实施的规则。

[17] 涂尔干的这个分析是针对契约关系本身的具体联系的。在这里，即

使是从个人主义者自己的立场出发，他也认为他们的观点是站不住脚的。但是，他同时还批判了斯宾塞的下述理论，即认为随着分化的不断增大，契约关系将排除所有其他关系。他特别在国家问题上认为，大力加强国家的作用和重要性，对于有分化的社会来说是完全正常的(《社会劳动分工论》，第198页以始)。没有理由认为(虽然他没有正面否认)他持有下述观点，即随着契约性联系的发展，除国家之外的其他社会结构将趋于消失。

[18] 《社会劳动分工论》，第190—191页。

[19] 同上书，第180—181页。

[20] 涂尔干说，它表示“稳定的均衡的正常条件”。同上书，第192页。

[21] 同上书，第181页。

[22] 他并不把国家的作用限于保证履行契约或其他“传统”的功能。

[23] 《社会劳动分工论》，第二部，第一章。

[24] 在这里，需求的随意性就意味着需求的具体内容与需求的满足过程之间没有重要的关系，因而需求的变化同需求的满足过程也没有重要关系。实际上，这等于假定需求是恒定的。

[25] 涂尔干从经验出发提出了这样的问题，即事实上幸福是否随着文明的进步而增长，他的结论是否定的。他把自杀率作为一种可以进行客观研究的指标加以讨论，指出自杀不能被认为是幸福的。于是，他提请注意在十九世纪欧洲自杀率的大幅度增长，而且，正是在人口中最“开化”的部分当中，特别是在城市和自由职业者中，自杀率要高得多。这一点特别有趣，因为其中包含了他关于自杀问题的专著中的基本因素，这一专著使他在理论发展方面大大跨进了一步。

[26] 在论述惩罚问题时，涂尔干发表了一个意见，尽管这个意见即便发挥至极，也只是包含着属于他自己体系外围的问题，却是具有深远重要意义的意见。这个意见是说，惩罚并非必然是一种“合理的”(似乎意思是算计好作为实现一种目的的内在手段)反应，而是一种“激情(passional)”或者更确切地说是“感情(emotional)”的反应。它与conscience collective[集体良知]的行动是联系在一起的，这在一定意义上意味着有一整套“个人心理学”尚未充分说明的非理性成分。惩罚与符号表达之间的关系是很明白的。

在这个问题上，涂尔干不断提到个人对社会的依赖。虽然他没有明确地说，但他的整个论述清楚地表明了，区分两种根本不同类型(这在分析上是可

以分开的)的依赖的重要性。一种类型是对他人或对共同价值的“感情依赖(emotional dependence)”。这种依赖的典型表现是，当这种依赖关系受到威胁或干扰，就有一种感情上的反应(愤怒、嫉妒等)。另一种类型是经济学家心目中的依赖，如曼彻斯特的纺织工人要依赖于加拿大的小麦种植者。前者要吃面包以作为达到他的目的的一个手段，而面包是通过其他人控制的手段(小麦)生产出来的。在这种意义上说，这种依赖是一个内在的手段—目的关系问题。

精神病理学，特别是精神分析已经对第一种依赖的细节在个体层次上进行了极为详尽的探讨。这种感情反应在涂尔干的理论中出现得如此之早，清楚地表示，他并没有如人们常常认为的那样受到“虚假的理性主义心理学”的束缚。由此引出的问题，不仅不在涂尔干系统的理论化的过程之内，而且总的说来也不在本书的范围之内。很遗憾，此处不可能对这个问题作进一步的讨论。

[27] 就是说，比行动体系的结构更具体。

[28] 这个论点在《社会劳动分工论》第二部第二章中可以找到。

[29] 这是采用斯宾塞对社会结构的分类法。关于涂尔干的观点，请见《社会分工论》，第一部，第六章。

[30] 《社会劳动分工论》，第二部，第三章。本书作者的译文。

[31] 本书中所有引文都引自该书1930年版。

[32] 《自杀论》，第一卷。涂尔干只局限于自杀率问题，没有去解释个别的事件。因此，他得以排除了个别事件中的偶然因素。从统计学的意义上说，“自杀率”在这里与“死亡率”相似，它指的是在某一特定人口中，每十万人中的每年自杀者数量。而偶然因素则是说明，某人自杀原因有别于别人自杀原因的因素。换一个其他方面的例子，个人的不称职足以说明为什么某人而不是其他人在某个特定时间被解雇。但是绝不能说美国劳动者的工作效率突然发生变化，以至引起了1929—1932年间失业人口的剧增。这是一个比率问题，而不是偶然现象。

[33] 《自杀论》，第三章。

[34] 同上书，第二章。

[35] 同上书，第一章，第五节。

[36] 同上书，第一章。

[37] 同上书，第四章。

[38] 有时他是言过其实了，但这不影响他整个见解的正确性。

[39] 见哈布维奇：《自杀的起因》(Les causes du suicide)，第十一章。

[40] 不过，这种逻辑在自然科学中是很为人熟知的。假如涂尔干熟悉自然科学，他就能够避免许多麻烦了。帕雷托就没有陷入这种谬误之中。

[41] 《社会劳动分工论》，第二部，第四章。

[42] 这是从以上讨论的技术角度说的，不包括“社会”环境中的主观成分。

[43] 这种说法可能是不合理的。见本书第二章，[边码]第74页。但这样一来，使得涂尔干把注意力集中到社会环境的价值部分上来。这是一个“富有成果的错误”。

[44] 他还提到过第四种，叫做(suicide fataliste)[宿命论的自杀]。但是他本人没有深入探讨这个问题，因此这里也不准备对此进行讨论。见《自杀论》，第311页脚注1。

[45] 对于涂尔干此处所使用的“利己主义”和“利他主义”需要加以说明。这种两分法在当代伦理思想中当然是根深蒂固的，在《社会劳动分工论》中已经出现过多次。从某种意义上说，利己主义是与功利主义的思维方式有着内在联系的。因为，如果人们的目的真正是随意性的，那么，假定他们的行动是合理的，则只有在能够成为达到他们自己目的所需手段和条件的方面，别人对于他们才是有意义的——目的从定义说来，就是除手段关系以外同别人的目的没有实在关系。前面已经叙述了霍布斯在讨论权力问题时，是怎样引申出来这个问题的后果的，以及涂尔干是接受了他的分析的。他顺此脉络反复把施行控制的需要作为“节制利己主义”的问题提起。与霍布斯的自然状态相反，“团结”意味着一种节制性影响的存在。由于它是“道德的”而不是强制的，涂尔干把它当成一种利他主义成分。他指出，社会本身即意味着利他主义的存在。《社会劳动分工论》中使用的“出于利害关系的”动机和“与利害关系无关的”动机两个词，似乎就分别是利己主义和利他主义的同义语。

不过，我们以后将看到，当代思想倾向于把这种两分法作为具体动机的两分法，这样就发生了严重困难。涂尔干最终克服了这些困难，但也带来了许多麻烦的误解。

在《自杀论》中可以看到，这些术语的含意多少有了某些变化。早先以

利己主义表示的意思与后来失范所表示的意思更为相近。另一方面，利己主义一词与所谓“社会个人主义”联系起来，而利他主义指的不是一般与利害关系无关的动机，而是指对于群体的一种特殊的依恋之情。对这些问题下面将详细讨论。但是这些用词含意的变化是颇为令人糊涂的，有必要预先向读者发出警告。这表明，涂尔干的思想在这个阶段正处于发展过程中，并且，他还没有为自己的用词规定严格的定义。

[46] 《自杀论》，第二卷，第四章。

[47] 自杀论》，第二卷，第四章，第二节。

[48] 对涂尔干研究自杀率时所使用的统计数字需要加以说明。前面([边码]第38页注[54])曾经指出，在社会科学领域内，大多数可以得到的统计资料都是属于不能用来直接纳入分析性理论范畴的层次的。即使是在经济学理论所达到的较高分析层次上，尽管经济学概念同社会学相比已经能够相当成功地量化，试图用具体统计数据来填充理论上需求之间函数关系的“空档”，也遇到了严重的困难。在这部著作中，涂尔干的概念体系远不如经济学的概念体系那样精炼和严格，他的统计技术也较粗糙，有时甚至出现谬误。以通常所说统计上的“干净利索”来讲，无论如何也不能说他已经从统计学方面完成了对自己的概念体系的精确验证。事实上，他只是通过非常概略的和初步的统计分析，提出了关于自杀的事实和自杀率的变化的一些粗略的情形。他把事实方面的这些粗略的情形与同样粗略的理论特点以这样一种方式连接起来，使得二者之间总的来说是大致“符合”的。从理论意义上说，他的成果甚至谈不上达到了数字的准确性。但是，我们现在所研究的观点属于行动理论最一般的范畴。从这个观点看，统计方法的概略和不精确也许恰恰是一个优点。用现代化技术对数据进行精确的统计分析，极可能揭露出许多涂尔干没有意识到的复杂情况。但是，涂尔干所作分析的基础很广泛，在这样的基础上，不论怎样的精确统计分析也不大可能“驳倒”涂尔干。本书作者从来没有见过任何论点可以被认真地看做是驳倒了涂尔干的。

[49] 《自杀论》，第二卷，第五章，第二节。

[50] 同上书，第255页。

[51] 同上书，第二卷，第三章。

[52] 同上书，第二卷，第二章。

[53] 涂尔干在这个问题上并非必然是前后矛盾的。他把天主教徒中较低的自杀率归结为对于群体的依恋，把军队中较高的自杀率也归结于同样的原

因。这里只是一种数量的区别。对群体的依恋有一个最适中的强度，多子女的天主教徒就接近于这种情况。依恋之情过深，超过适度太多(军队中)，就会导致自杀率的增高；而依恋之情太弱(新教徒中)也使自杀率增高。

[54] 主要的例外是英国这个新教徒占统治地位的国家自杀率相对较低。涂尔干考虑到了这种情况。见《自杀论》，第二卷，第二章，第二节。

[55] 犹太人的情况很有意思。在涂尔干所统计的那个阶段，他们的自杀率是所有人当中最低的。《自杀论》，第二卷，第二章，第二节。

[56] 见让—雅克·卢梭(Jean-Jacques Rousseau)：《社会契约论》，C. E. 伏汉(C.E.Vaughan)编，第16页。

[57] 《自杀论》，第三卷，第一章。这一点在《社会劳动分工论》的最后一章中已经有了明确的预示(特别参见第403页)。

[58] 《社会劳动分工论》，第三卷，第一章。

[59] 《自杀论》，第二卷，第五章，第一节。

[60] 当conscience collective[集体良知]的压力超过限度时，就会产生宿命论的自杀。它可能同“利他主义”与军队中的高自杀率有关，虽然涂尔干没有探讨这种可能性。

[61] 失范在《自杀论》中的显著地位所带来的重要结果之一是，涂尔干对当时的欧洲社会更加感到悲观了。在《社会劳动分工论》中，他对斯宾塞关于契约社会稳定性的解释提出了质疑，但他没有对这个事实加以怀疑。在《社会劳动分工论》中讨论各种“反常”形式时，他只有较少的保留。对自杀问题的考察似乎打开了他的眼界，使他认识到失范的重要经验意义——特别是在某些关键的地方，如商业界、自由职业界和大都市中。

[62] 在《社会劳动分工论》中只有一些关于职业道德问题的讨论，另有一处指出，在商业中缺少这样的团体。

[63] 《自杀论》，第三卷，第二章，第三节。

[64] 其中提到《自杀论》，可见这篇前言写于《自杀论》出版之后。见《社会劳动分工论》，正文前第1、19及33页。

[65] 关于这个学说的马克思主义版本，将在以后进一步讨论(见第十三章)。

[66] 见本书[边码]第310页，注⑩。

第九章　埃米尔·涂尔干(二)：社会学实证主义的方法论

前面一章的讨论表明，涂尔干在他的早期经验研究中极其关注、甚至主要关注的，是前面称之为“功利主义”的那些理论(如同首先由斯宾塞所系统阐述的那样)所引起的某些问题。《社会劳动分工论》一书从现在所讨论的问题的角度来看，应当看做主要就是批驳功利主义的现代工业社会概念。而且，正是主要在这本书的批判性内容当中，涂尔干关于这个问题的论点才是扎实和有见地的。到了提出他自己的实证理论的时候，他又像前面指出的那样，在许多地方犹豫动摇。在完成了《社会劳动分工论》一段时间之后，他才利用当时各种概念体系所提供给他选择的观点，确定了自己主要的思想方向。

如果我们能够表明，在涂尔干的思想中对于经验问题和方法论问题的观点是紧紧平行发展的，那么就可以确凿地证实，前面对他早期经验研究的解释，也可以证实，涂尔干的方法论是直接依赖于这些经验问题，并与这些经验问题相联系的。本章正是要试图表明这一点。涂尔干早期的方法论思想中包括两种主要的思路。一种是论战性的，在方法论的层次上对作为功利主义的个人主义根据的那些概念进行批判；另一种是他自己的实证学说，是对本书以前所研究的大多数论点都与之有关的一般实证主义传统的发展。他很快就彻底摒弃了各种形式的个人主义的实证主义学说和功利主义学说，建立了另一种基本上也是实证主义的体系以取而代之。这个体系形成了一种相对稳定的均衡，并在他思想发展的中期阶段占据了统治地位。但是，由于这个体系中有一些重要成分与事实不相适应，便逐渐解体了。这个解体过程

将保留到以后各章中讨论，本章的任务是探讨这个体系形成过程中的主要成分，并把它在发展顶峰时的轮廓勾划出来。

功利主义的困境

现在有必要重述一下功利主义体系的一些主要方法论特点。它的中心原则是以对于个人需要和欲望的合理追求来解释行为，因此，带有一种激进实证主义者所不能接受的目的论的特点。但是，这种功利主义依然试图在实证主义的意义上，变得具有科学性，它的主要做法是明确地或暗含地提出某些假设，使需求因素完全从科学问题的领域中产生出来。

这种假设认为，需求在双重意义上是主观的。一方面，每个个人的各种需求是他自己主动地产生的——它们在“自然”决定论的范围之外；[1]另一方面，需求是每个个人私己的，一个人的需求和其他人的需求没有必然的联系。个人相互之间的关系被认为完全是这样一种层次上的关系，即他们彼此作为获取各自目的的手段和条件，究竟重要到何种程度。

这种个人需求的双重主观性具有重要的意义。以实证主义来说，处于自然决定论的范围之外这一点具有特殊的含意——它意味着不受“规律”的支配。也就是说，需求被认为是从严格的统计学意义上说随意变化的，因为它是对自然规律——即各种事物行为中的一致性——的否定。

因此，如同某些经济学家所喜欢说的那样，功利主义观点把个人需求作为“给定的数据”，但这是从一种特定意义上来讲的。他们对这些需求不是首先进行经验研究，找出个人实际上需求什么，以便继而提出从这些事实中找得出哪些一致性的问题。恰恰相反，他们只是武断地假设，对于功利主义理论来说极为重要的这种一致性是不存在的；[2]即便这种假设是隐含的，也仍然给人以深刻印象。

根据这种假设，只能从两个方面得到作为人类行为实际秩序的属于“规律”范畴(或一致性)的东西。其中功利主义者最予以强调的一个方面，是许多个人(他们的行动是获取彼此目的的手段)所采取的这种合理行动中包含的手段—目的关系的一致性——首先是市场的经济规律。因此，经济学在功利主义思想传统中才占据了中心地位。另一个方面是行动的处境，特别是人之外(nonhuman)的环境和个体所秉承的人性。如前所述，这两种解释的区别就是功利主义与激进个人主义的实证主义的区别。在具体的思想史上，这二者之间有许多逐渐演变的形态。

在讨论涂尔干与这些思想的关系之前，需要回顾一下另外一个影响着目前所讨论的整个思潮的基本区别——即“从外界观察者的观点看”和“从被认做正在行动的那个人的观点看”这种特殊意义上的客观和主观的区别。很明显，功利主义分析的基本框架是采用后一种观点。只有假设个人都在追求目的，并且这些目的是行动中起作用的因素，这种功利主义的分析才是有意义的。但是，由于把这些目的设想为随意性的，它们的具体内容已经被排除于科学问题之外了——当然，它们在具体行动中的一般作用并没有被排除掉，而正是这一点被当做整个概念的基础。

另一方面，整个实证科学所关心的，是科学家对“事实”的观察。自然科学中涉及的关系相对来说是比较简单的。因为，有待确定的，只是一个观察者即科学家本人与一组事实即他所研究的现象之间的关系。然而，在研究人类行为的科学中，却很遗憾地存在着两个更为使人迷惑的问题：第一个是，所研究的行为的发出者的主观方面处于何种地位——它到底是不是属于观察者所观察的事实范围的一部分?如果是，是在什么意义上属于这种事实的范围呢?当然，这是行为主义的问题。第二个复杂问题更少被人注意。如果承认研究其他人的“心理状态”是合理的，则进一步的复杂问题就出现了：对于行动者来说，哪些东西构成他的外部世界的“事实”，哪些不属于他的外部世界的“事实”?——围绕着如何运用“科学的”标准来分析行动的合理性，出

现了一系列问题。这一系列问题对涂尔干具有决定性的重要意义，就像它们对帕雷托一样。但是，与大多数从实证主义传统中脱胎出来的人一样，涂尔干也没有正面地研究这些问题；他也像他们一样，往往是不加说明，就从观察者的观点转到行动者的观点，然后又转了回来。要把他的思想分析清楚，首先就必须始终明确记住这二者的区别。

前面曾经指出，涂尔干对功利主义的个人主义的基本批判，是基于它不能说明社会中规范性秩序的成分。[3]首先，由于需求本身被假定为随意性的，这种秩序成分就不能从需求之中提取出来。于是，斯宾塞试图从契约性关系中得出秩序成分。而涂尔干的主要命题是，斯宾塞所持的一般功利主义的契约概念中的成分，作为满足个人利益的手段，而在对某种个人利益的特定追求中所包含的那些成分，不能说明这种关系体系的稳定性。以后他又认为，纯粹的契约性关系不会是秩序，[4]而是失范，即混乱。在这里没有必要重复涂尔干关于这个命题的论点。他认为必然有一个深一层的成分，当时他称之为“有机团结”，分析起来是与个人利益的复合体截然不同的。

涂尔干在《社会劳动分工论》中的思想只是到了这个时候才真正清楚了。最重要的是要记住，这一论战乃是他的整个见解的出发点。至此，他已经接受了功利主义思想最基本的根据——在前述特定意义上的个人需求的主观性，包括关于这种需求随意变化的假设。既然出发点是这样的，他从手段与这些主观目的的关系中寻找秩序成分时，便想到了对人类行为的一种个人主义解释。他原来反对的是这种解释，而不是作为这种解释的根据的那些关于个人需求基本性质的假设。这样，他便把对人类行为的个人主义解释同功利主义解释一致起来了。在拒绝了功利主义的解释之后，他试图以“外在”[5]于个人的因素来得出自己的解释。可以认为这是涂尔干的理论中作为“社会事实”的一个显著标志的著名的“外在性”标准的最初起源。它明白地包含了“个人”(对于个人来说，这些力量必然是“外在的”)一词的一种特殊内涵。

对于“强制(constraint)”[6]一词(它是社会事实的另一个主要标准)的本来意义也应该同样理解。由于功利主义需求被认为是主观的或内在的，所以它们也是“自发的(spontaneous)”。从定义来看，需求领域就属于决定论规律的范围之外——需求对个人来说是内在的，因此可以认为它们是个人自发的产物。如果用这种需求来解释行为不能令人满意，则藉以取代它们的因素，必须在个人观点看来是与“自发的”相反的，即这些因素必须在一个人的行动当中对他起“强制”作用。

因此，许多问题都可以通过涂尔干对功利主义者直接批判的关系来理解。他所作批判的方法论框架，来自本章开始时提到的另一种成分，即实证科学的方法论。它对涂尔干早期思想的影响可以从对他的第一个方法准则的解释中看到——应把社会事实看做comme des choses[像事物一样][7]。

把这一点的含意说得更明白些就是，社会学家必须把社会生活的事实看做是“事物”——指的是外部世界的物体——即可以观察的事实。它符合作为实证科学全部发展过程基础的认识论，即强调经验的和可以观察的成分。如同涂尔干所说的，经验成分的显著特点是它的客观性，是它独立于观察者的主观爱好、情感和愿望。不管我们喜欢不喜欢，事实就是事实。如涂尔干所说，[8]它“抵抗”观察者同它作任何交流。事实就是严格地以外在性和强制性的标准而成为事实的——这些标准来自科学方法论。

所有这一切适足以使社会学成其为“实证”科学，这样一种想法并非涂尔干所独有，而是全部实证主义传统以及别的立场所共有的。的确，到了后来，怎样理解社会事实是“可观察的”，成了一个重要问题。但在目前我们所讨论的问题上，这种态度的主要结果，使涂尔干倾向于使用可以客观验证的事实，如劳动分工、自杀率、法律规则等，这是毫无问题的；而对诸如“思想”、“情感”之类的“主观的”存在物，他则持怀疑态度。[9]

不过，我们现在要讨论的，是问题的另一方面。涂尔干所批判的功利主义的立场，就其方法论来说，是按照主观观点即行动者的观点

来表述的。涂尔干自然要像帕雷托一样把他的科学方法论也应用到这一方面，就像许多人以前和后来已经做的那样。实际上，外在性和强制性的标准主要是用于这一方面的——鉴别社会事实的根本标准[10]是，它对行动者是外在的，而不是对观察者是外在的。

因此，把社会事实作为choses[事物]看待，就有了双重的涵义。不仅社会学研究者所研究的社会现象的事实，是对于研究者来说的外部世界即“自然”的一部分，而且对于人类行为也必须根据各种因素即力量来理解。这些力量对于采取行动的个人说来，也可以认为如同choses[事物]一样，是不能按照行动者私己的意愿和情感改变的顽固的事实。总而言之，这就是功利主义所主张的需求的对立面：需求既是自发的又是主观的，而choses[事物]却不是自发的而是给定的。如果需求不足以对行为进行解释，那么惟一可供选择的就是属于这种意义的choses[事物]范畴内的那些因素了。[11]

“社会性”因素

到目前为止，实际上还没有说到社会性因素或作为一种独特现实的社会，而这在涂尔干的思想中以及对他的思想进行的讨论中都占有重要地位。不过，前面的分析对于理解他的著名公式是必要的步骤。在他自己的心目中，刚刚提到过的那些考虑显然先于任何明确具体的社会概念。前面叙述的他从《社会劳动分工论》到《自杀论》的思想发展过程可以证明这一点。前面已指出，对于劳动分工问题，他根本不是按照他后来理论当中的社会因素来解释的，而是以生物因素(即人口原理)解释的。前面的分析说明他是如何陷入这样一种古怪观点的。既然出发点是为了论战，那么，任何不存在功利主义那些困难的可供替代的观点，一见之下就是可以接受的了。涂尔干开始时是一位激进的二元论者。当时有个人和非个人的两个范畴，实证科学的认识论原先把这两个范畴的区别，等同于主观和客观的区别，同时也把它等同于“需求”与有关满足这些需求的外部世界的事实或“条件”的区

别。

这样，由于生物学因素是客观的，因此它也就成为涂尔干的非个人主义范畴了。生物学因素是“外在”[12]于个人的自我而对个人有“强制”作用的。“生活的事实”被当做对于行动者和观察者都是外部的choses[事物]领域的一部分，是不依意志而改变的。[13]在这个阶段上，至少在方法论方面还不能说涂尔干是社会实在论者，只能说是一个与功利主义目的论相反的激进实证主义者。

社会学主义的(sociologistic)实证主义的方法论体系，是与业已讨论过的从《社会劳动分工论》到《自杀论》的经验发展相应地建立起来的。前面已指出，在《自杀论》一书中，除了那些(他也称之为“个人主义的”)“功利主义的”因素之外，涂尔干进而批判考察了“宇宙”环境和人类个体得自遗传的属性(个体的生物构成和心理机制)等等因素。这样，他也就断然否定了以外部环境、种族、精神病理学因素和模仿等等作为自杀的原因。可以说，这主要是涂尔干对试图作这类解释的各种理论进行批判性研究所得出的经验发现。

但是，这样一来，对于涂尔干来说，就在方法论上明确地把个人的[14]和社会的[15]两种“自然的”客体、两种choses[事物]彻底区分开了。换句话说，对于研究社会科学来说，“个人的”范畴(不能用来解释“社会事实”的范畴)已经从本来的狭窄而具有特定功利主义味道的含义，扩大到把所有“个人主义的实证主义者”用来解释人类行为的那些成分统统包括在内——不管他们乐于用环境成分还是生物学成分或心理学成分来解释。也就是说，到这时涂尔干已经否定了十九世纪主要是个人主义的西方思想界所最普遍热衷的所有那些因素。[16]他在这个问题上的发展过程与帕雷托非常相似，这一点一定给读者留下了深刻的印象。在他们两个人的思想中，发生这种变化的推动力，都可以说主要是由于他们自己对“个人主义的”各种理论进行了批判分析，作了经验研究，从而认识到了“个人主义的”理论在经验上是不充分的。

这一点还可以从下面这个事实得到印证，即涂尔干在这个阶段对于什么是“社会的”范畴是从消极方面来界定，而不是从积极方面界定

的，是一种剩余性范畴。并且，更加触目的是他的这种从消极方面界定的批判性的观点，在以后的生涯中始终没有改变，而他在这一时期正面提出的那些思想，后来却发生了根本的改变。[17]

涂尔干在这一时期提出的“社会事实”的主要特点如下：他从对功利主义的个人主义所持批判态度出发，提出了外在性和强制性这两个标准，又从科学方法论中引出了choses[事物]的范畴。这样，不管对观察者还是行动者，社会事实都是choses[事物]，其特点是对行动者来说的外在性和强制性。

但是从本来意义上说，这些标准都显得太宽泛了。choses[事物]包括了物理层次、生物层次和心理层次的现实存在的事实。所有的choses[事物]对于作为行动者的个人来说，都是“外在”的，并且从不依行动者的意愿而改变这个意义上说，对行动者也都起着“强制性”的作用[18]。那么，他是以哪些标准把这些范畴缩小以排除掉他所否定了的那些因素的呢?

涂尔干在分析方面的主要任务，是界定人类行为中的“社会因素”的性质。为此，他提出了一个明确的批判观点：社会因素不能纳入如功利主义理论所阐述的目的范畴。在积极方面，他有一些按照来自科学方法论的方式阐述的标准；与功利主义意义上的目的相反，社会因素对于行动者必须是属于外部世界中可以验证的事实、也即choses[事物]的范畴或成分。choses[事物]在这种意义上是“外在”于行动者并对他的行动起“强制性”作用的。

但是，如果为了他的理论目的，进一步批判否定所有可以化约为遗传和非社会性环境的成分，[19]将使情况变得复杂，因为这些成分符合某些最初的标准，而这些标准是从对任意性需要的批判性的反题而得出的。环境条件和“人性”中的遗传部分也是涂尔干所指的choses[事物]：它们“外在”于行动者的自我，对他起“强制性的”的作用，他要使自己的行动合理就必须对它们加以考虑。于是社会成分成了一种剩余性范畴：成了不能化约为遗传成分和非社会性环境成分的行动者的那个choses[事物]范畴。这种纯粹消极的定义增添了一个实

证的标准。这个成分从分析意义上说，显然是由下面这个事实引起的，即个人与其他人存在着社会性的联系。因为，对孤立的个人进行抽象的分析就排除了这个成分。

问题在于对于社会因素，除了这种以剩余性范畴来界定以外，如何才能再提出一些说明，以便可以既保持在前面提到的一般性分析结构之中，又不仅止于采取X等于Y减Z的形式。也就是说，需要明确地界定这样一种成分，它既符合外在性和强制性的标准，同时又是不能化约为遗传和非社会性环境因素的。

前面已指出，有一个可能解决这个问题的线索：它与个人在社会关系中的联合显然有某种关系。这个线索以及关于某些事实如果不用这样一种成分就不能解释的经验见解加到一起，形成了涂尔干首次尝试积极地而不是以剩余性范畴的方式来划出一条界限的根据。这种论点可以叫做“综合”论点，而且纯粹是形态上的；换句话说它以总的研究领域为基础，而不是以他一直研究的那些经验现象的具体事实为基础。

这个观点从根本上说是对以上所说的“原子论”的挑战。经验世界包含着许多有机实体，这是在以下意义上来说的：一旦将构成为整体的各个单位和部分以及它们之间的基本联系，从它们在整体里的具体关联中孤立出来，是不可能从中直接总结出整体所具备的特性的。在这种情况下，以单位分析把复合的具体实体分解开来，就会破坏它的某些特点。这些特点只有在总体之中才能观察到。对涂尔干来说，这种综合[20]学说是一种具有普遍意义的学说，它适用的范围远远超出了社会科学的界限。在提出这个学说的过程中，他广泛地利用了以社会领域与化学及生物学领域进行类比的方法。当然，很难说这样就解决了他的理论问题，而只是在某些方面对社会因素的表述稍许明确了些。仅仅知道原子论的理论没有把社会科学理论中的某些关键成分考虑进去，这显然是不够的；还必须进一步了解这些成分究竟是什么，它们与涂尔干所否定的那些理论所阐述的成分，在逻辑上和功能上有什么关系，它们是以什么样的机制影响具体的人类行动的。总而言

之，这个论点适用于所有的经验现实，而与行动参照系没有必然联系。把它作为一种建立在行动体系上的社会学理论的基本根据，正是索罗金教授所谓“逻辑不当(logical inadequacy)”[21]的谬误的突出例子。它要依据一种能够以同样方式运用于其他事实的图式，来解释一组具有与其他事实截然区分的特点的事实，这就否认了起区分作用的事实——如人类社会与生物有机体甚至化学复合物之间的区别——的科学重要性。

但是，即便这个论点有这些局限性，它也是无可置疑的。具体存在的社会，毫无疑问是一种这种意义上的有机的实体，或如涂尔干说，是一种特殊的实在。原子论的理论在经验上实际是不适当的，这已经为涂尔干在一些重要问题上的经验研究所明确证明。但是，除了说他的这个论点不够深入之外，只有加以明显的曲解才能提出反对。不过，这种曲解却是涂尔干本人未能很好地防止的。这个反对的论点是，作为综合体中的一个单位的“个人”和由个人构成的社会都是具体的实体，是我们所了解的具体的人和具体的群体。在这个意义上说，社会只不过是相互之间处于一种给定关系之下的人的聚合体，这是不言而喻的。但是，涂尔干论点当中的“个人”，不是这样的具体实体，而是理论的抽象物。这一点随着他的理论不断发展越来越清楚了。简单地说，他所说的“个人”是与其他人毫无社会性联系的虚构的人。这种“单位个人”与前面讨论过的单位行动一样，不是作为具体的实体而存在，也不能等同于具体的人。如果这样做，就会陷入原子论的社会理论的谬误之中。当然，前面关于涂尔干如何论述失范的讨论，应该足以批驳这种解释。[22]

这种解释之所以不断出现，大约主要是由于两个原因。一方面，如同当时和现在的大多数社会学家(包括他的解释者)一样，涂尔干在方法论方面还没有完全弄清抽象分析的实质。只要经验主义倾向还存在，就注定会很容易不由自主地采取这样一种表达方式，看上去似乎意味着：社会作为独立于个人的分析范畴，实际上是具体的实体。涂尔干绝没有摆脱这种倾向，从他的著作中可以摘出许多倾向于证实这

种解释的段落。但是，这与他思想的主流是如此明确地截然相反，以至任何理解了他的思想主流的人都绝不会予以认真对待。当他试图超出形式上的综合论观点，找出社会因素的更具体的标准时，又出现了另外一些困难，使得这种倾向大大突出了。这里的麻烦不是由于一般方法论方面的不明确造成的，而是由于在试图使他的经验研究的事实适应于我们刚刚介绍过的那个概念框架时遇到了某些困难。在这个概念体系被根本修改以前，这些困难一直存在着，然后才消失了。[23]

涂尔干试图区别社会性choses[事物]和非社会性choses[事物]的第二个论据是借助于下面这个公式："社会事实是关于精神(psychic)实体的事实。"在《社会学方法的准则》第二版的序言中，他非常明确地指出，[24]他主张应把社会事实看做comme des choses[像事物一样]，并不是指社会是一种"物质"的东西，而是说社会事实与那些物质事物具有相同的实在性和客观性。它不仅不是物质的，而且是"精神的"。这个观点和综合的论点结合到一起，就得出了下面这样的观点，即"精神的"事物(包括了"社会的"事物，而"社会的"事物没有穷尽"精神的"事物)是一种由于物质成分以特定方式联结在一起而产生的经验实在的伴生性秩序(emergent order)。

涂尔干对于如何精确地刻画物质事物和精神事物这两个范畴的特性以及它们相互关系的特点，没有作什么说明。他觉得需要使用的精神实体是conscience[良知]和représentations[表象]，这两个问题下面就要讨论。至于物质范畴，他似乎认为当然是一个常识性问题。

但是，在探讨这两个概念的含义之前应该指出，涂尔干把社会事实看做是精神层次的，这就或明或暗地给他带来了两个我们至此还没有加以讨论的方法论方面的问题。第一个是行为主义问题。

前面已经指出，涂尔干以观察者的观点谈论社会事实的时候，带有某种客观主义偏见。在否定一般所谓行动动机的时候，他趋向于集中精力研究那些无需以主观范畴来探讨和解释的素材。这方面的主要例子是《社会劳动分工论》中引用的成文法规和《自杀论》中的统计数字。第二，他使用"事实"这一术语时，没有把它与现象清楚地区别

开，由此所引起的混乱我们已经在前面提到了。[25]在这方面，他经常谨慎地指出，他使用的素材不是社会因素，而只是社会状态的标志。前面[26]讨论过的关于帕雷托的“表现(manifestation)”概念的问题就是由此引起的。

这个问题的一种可能的解决方法,作为原因之一，使人们对于涂尔干关于“社会实在论”问题的观点普遍作以下这种阐释，即只有客观的素材——如法规和自杀统计——才是经验上可以观察的。但是按照涂尔干自己的说法，这些东西并不构成“社会实在”，而只是社会实在的表现。那么社会实在是什么呢?由于它是不能观察的，它就似乎是一种形而上学的实体。由于只有能够观察的事物才能用科学方法进行研究，这种形而上学实体就不适合成为科学的研究对象。它是一种精神实体，是“精神”。如果有什么“精神”是可以观察的，那么这显然只是指个人的精神。另一方面，“群体精神(group mind)”只是一种形而上学的假设，使用这个概念从科学角度来讲是不正确的。

从目前我们讨论的问题来看，这种阐释是对涂尔干论点中的一种含意作彻底探究的结果。但是，由于涂尔干对两个基本的方法论问题还没有作出充分的回答，因此还可能有若干其他可能的含意。对于这两个问题作出可以令人接受的回答，将把刚才提到的那个含意问题排除在外。第一个是一般经验主义的问题。只要这个问题没有解决，他就没有排除把社会实在解释为实际存在或者解释为假设的具体实体的可能性，就像是使用“事实”一词所表明的那样。在以上两种情况下，社会实在都必然是一种形而上学实体，因为从定义来看，它在分析上与个人实在是不同的，并且只有个人和个人的聚合体才能作为经验客体而具体存在。只有把社会实在作为一种或一组分析上的抽象物对待，才能解决这个困难。因此，社会事实总是指具体个人组成的具体社会实体的事实。社会事实和个人事实都是与同一类具体实体有关的。但是不应该因此而否认它们在分析意义上理应有所区别。

关于主观范畴的实际地位，问题的提出方式比较特殊。涂尔干把社会成分叫做“精神”(psychic)成分，已经隐含着承认了这一点。但他

没有把这种含意深入分析。这个论点只展开到这种程度，因此是未完成的。精神实在总归不能具有空间位置，这样，前面讨论的第一种错误解释的问题就解决了。但是，由于抽象的特点问题尚未解决，就近似地存在着下面的情况：只有“物质的事实”是可以观察的。然而，有些物质的事实能够被解释为某种精神实在也即社会实在的表现。这种实在不属于同一个可观察的事实范畴，似乎变成了一种脱离了躯体的精神。但是，经验所知的一切精神都是实体的若干方面，而“躯体”同时也是这种实体的若干方面。这种将精神剥离了躯体(disembodiment)的意味，似乎乃是涂尔干被指斥为形而上学的主要缘由之一。

与这个问题密切相关的还有第二个问题。如果社会实在是精神的，而又没有完备地概括精神的范畴，那么，区别社会实在与其他精神实在的标准是什么?这涉及到社会成分与心理成分的关系问题。

涂尔干对这个问题在某些一般性方面作了精彩的论述，但在比较具体的方面则遇到了严重的困难。他说，心理学只研究人类个体的一般能力和官能。但是，个人的心理素质是普遍性的，也是可塑的，只用一般性的官能不能说明在具体生活中所能看到的各种特殊形式的心理，还必须根据个人生存于其中的社会环境对个人进行研究。因此，“心理学的”社会理论是不充分的。

对这一点没有什么例外可言。问题在于如何设想社会环境的行动，以及社会成分与心理成分如何区别。正是为了解决这一问题，涂尔干才尝试作第三次区分——比起把社会成分的特点看做是“精神的”这种分析，它显得更具体了。只要人类行动是由conscience collective[集体良知]而不是由conscience individuelle[个人良心]决定的，就有社会性的成分。这是什么意思呢?在第八章中，我们已经对conscience collective[集体良知]进行了颇为充分的讨论，它本来的定义是社会成员所共有的“信念和情感”。在它的经验层次的本来用法中，这种信念和情感的非利己的道德特点是非常显而易见的。所以法语词conscience应当译做“良知”，而不应译做“意识”。[27]

但是，涂尔干的那个论述没有考虑到他必须就conscience collective[集体良知]与现在所讨论的一般方法论和理论体系的关系来加以说明。对于这个方法论和理论体系来说，社会事实不只对观察者是客观的，对于行动者本人也是客观的。涂尔干所作的解释，是试图把科学方法论的“理性主义”体系，从与遗传和非社会环境有关的行动条件扩大到社会条件的结果。这个步骤带来了一些特别的后果。

既然涂尔干的思想是沿着这个渠道发展的，conscience[良心]看上去便失去了它的道德规范的涵义，而与他频繁使用的另一个术语——(représentations)[表象]——等同起来了。conscience collective[集体良知]是由représentations collective[集体表象]构成的。在这种情况下，把conscience译做意识比译做良知似乎更合适。但是，这是什么意思呢?

集体表象

外部世界的现象以数据和概念体系的方式“反映”在科学家的头脑里。这些数据和概念的体系就是他对外部世界的“表象”。涂尔干提出的表象这个著名的范畴，无疑只不过是科学家对外部世界现象的主观体验的代名词。这样，根据已经详细讨论过的那种体系，只要行动是由一个理性过程所决定的，亦即是由外部世界的事实(如遗传、环境等事实)确定的，从主观的观点来分析，就可以说行动是由行动者关于外部世界的表象确定的，就像帕雷托所说，凡是合乎逻辑的行动都是由“推理过程”即科学理论确定的一样。

那么，个人表象和集体表象的区别意味着什么呢?在目前我们所讨论的问题里，这一点是十分清楚的。个人表象构成了行动者对于外部世界那些独立于社会关系的现象的认识——以本书所用的分析用语来说，就是行动者对于遗传和环境的认识。而集体表象则是他对“社会环境”的“看法”，也就是对外部世界中与由于人们在社会中联系在一

起而产生的那些成分的“看法”。行动被认为是由社会因素决定的，人们对社会环境或“社会现实”的理性的和科学的可验证的知识是其中介。

关于这种独特的看待问题的方式，有几点是需要提及的。首先，它同conscience collective[集体良知]一词的本来意义和使用背景在侧重点上有根本不同。后一个概念本来指的是一种共同的信念和情感，它的集体性在于它的“共同性”。而现在，其集体性则在于个人的“表象”所反映的、外在于个人的“现实”。conscience collective[集体良知]不再是作为团结的根由的信念和情感的主观共同性，而是对于行动环境中同样一些现象的理性取向，是行动一致性的“客观”根由。有趣的是，在这个基本的问题上，涂尔干的思想发展整整画了一个圆圈，他最后又回到了他开始时所提出的共同主观成分。这一点将在下章讨论。

第二，这种独特的方式是常常被人称做涂尔干“虚假的理性心理学”[28]的根源。它实际上根本不是心理学，而是前面提到的那种理性主义实证主义的一例。它是试图把科学方法论的图式应用于从主观观点解释行动的结果。涂尔干在这方面的惟一独特之处就是，他明白地试图用这种图式来说明他的综合论点所指的社会因素，来说明作为独特实在的社会。它根本不是普通意义上的理性主义心理学，但是却的确有一种可以称之为“认识上的偏见”的成分。

人们会问，为什么不用sentiments collectives[集体情感]代替représentations collectives[集体表象]呢?假如这是一个共同主观成分的问题，当然没有问题。但是，只要外部世界与个人有密切关系，并且能够以一种可以用科学方法论体系加以分析的方式来影响个人的行动，那就必然要经过一个认识过程。如果不以集体表象来解释，便只能以心理学上的反智主义来解释，即以可以从主观的观点归纳为无知和谬误的方式来解释。涂尔干已经明确表示过反对这种解释方法，表象的作用是他的整个概念体系结构所固有的。既然行动不是由他所特指的主观成分确定的，也不是直接通过合理适应或者间接通过冲动和

条件反射，由遗传或非社会性环境因素确定的，那么它必然是由涂尔干所阐述的方式确定的。

第三，这种情况是他提出被指斥为形而上学的“群体精神”的第三个原因。因为，按照这种解释，集体表象本身并不是社会现实，而只是社会现实的表象。对于个人表象来说，回答作为表象对象的经验现象在于“何处”并不困难，这些现象就是身体和不属人的环境的现象。但是，与集体表象相应的“现实”在何处呢?我们观察的只是这种现实的“表现”——集体表象本身是主观地表现现实法律规章，而自杀统计数字则是客观地表现现实。我们并没有观察到“事物本身”。它是一种心理的实在，因而也是某种意义上的“精神”。但是，主观的观点就是个别的行动者的观点，我们观察他的精神时，得到的只是社会现实的表象，而不是现实本身。这样一来，它必然是一种单独的却又永远在经验上观察不到的实体。因此，这种观点就成了毫无科学根据的形而上学的假设。

说涂尔干的立场会出现这样的问题，确实合情合理。这是一个真正的难题，说明某个地方出了问题。但是，到底在哪里出了问题?其根源是什么?似乎有两种主要的可能性。从传统的实证主义理论体系观点来看，涂尔干体系的特点在于，试图在功利主义进退维谷的困境之间塞进一个通常没有列入的第三种成分，而不改变实证主义体系的基本点。因而，第一种可能性是，涂尔干的这种尝试本身就是造成麻烦的根源；这个新成分加得不伦不类，应当去掉它。但是，这将引起进一步的后果：涂尔干据以批判与他自己的经验问题有关的功利主义两难困境的经验根据必然是错误的；他所否定了的理论必然以某种方式与事实相符合；他自己得到的相反印象必定是由于对事实的错误解释造成的。简言之，批评涂尔干的人大多数就是持这种看法的。

但是还有另外一种可能性。涂尔干对功利主义理论和激进个人主义—实证主义理论的批判可能是正确的；他认为有些事实同这两种体系或其任何的组合形式都是不相容的，他对这些事实的解释也可能是正确的。在这种情况下，造成困难的原因，必然不在于武断地把一个

不相干的成分硬塞进一个完满的概念体系之中，而是由于未能对这个概念体系本身加以充分修正，以对已经得到的对事实的洞见作出恰当的评价。我们现在要研究的就是这种看法。涂尔干在这一阶段的困难是确实的。但是，他的思想发展和社会学学科的进步，都在于不倒退到陈旧的观点上去，不把他的创新之处抹煞。他对某些领域的旧观点所作的经验批判，从来无人给以像样的反驳，而且照本书作者的观点来看是无可反驳的。但是，如果把涂尔干已经搞到如此地步的整个概念体系加以彻底重建，就一定能对他所作的经验批判作出公正的评价。

这种情况与前面讨论过的一个情况相似，实际上也是它的一个特殊方面。前面曾经说过，按照功利主义的社会学体系中明确阐述过并且与这种体系在逻辑上相适应的那些成分来说，霍布斯对个人主义秩序问题的解释是正确的，洛克和他的继承者的解释则是错误的。然而，实际情况不是仅只由有强制力的权威才能加以控制的战争状态，而是一种相对的自发秩序状态。霍布斯在理论上是正确的，但在实际方面是错误的。洛克据以进行解释的理论，不能令人满意地说明他所研究的事实，因此，必然要求助于一种隐含的形而上学假设，即“利益的天然一致性”。只有在理论大大发展的更高级阶段上，才有可能用属于这个体系本身的理论成分取代它。

同样，在涂尔干思想发展的这个阶段，批评他的人，如同批评洛克的人一样，在理论上是正确的。他早期关于行动的“社会现实”的概念是错误的。但他在实际方面是正确的；个人主义的实证主义理论没有能够说明事实。和洛克的思想一样，涂尔干思想中的形而上学成分说明了重建理论的必要性。与洛克不同的是，他本人着手进行了这项工作并取得了巨大进展，虽然他并没有完成这项任务。本书关于他的理论的分析，余下的大部分篇幅都是研究这个重建理论的过程。前面已经提到并论述过其由来的群体精神概念，不是“涂尔干的理论”，而是涂尔干理论发展到某个阶段的产物。并且，对我们现在研究的问题来说，它本身没有什么重要的意义——错误理论本身从来都是没有重

要意义的。如果只是简单地指出它们是错误的，那也没有什么重要意义。它的重要性在于作为一个发展过程的起始点，没有这个错误理论就不能理解这个发展过程。

最后，第四点，对于造成这种困难的主要原因之一还可以说上几句。在某种意义上说，涂尔干是同时在两个不同层次上讨论问题的。在总的综合论点和关于心理学的解释不恰当的总的评论方面，他进行的是一般应用分析。“社会”成分是人在社会中行动的整个具体现实的成分，它是人们在集体生活中联结在一起所产生的结果。在行动体系不能根据非社会的环境和自社会关系中分离出来的个人来加以理解这一方面说，社会成分包括了行动体系的经验特点和属性。同样，在“心理的”层次上，社会成分又包括了不能从个人的具体社会条件和历史中分离出来，因此要归结为人性中的内在必然性的那些具体“精神性”的特点。很明显，在这个层次上的社会现实是一个或一组在分析上可分离的成分，而不是孤立的具体的实体。

另一方面，当他用这个概念体系进行论辩，把行动者视做了解自己的行动条件时，实际上考虑的是在具体环境下行动着的具体的个人。他所考虑的行动成分不是一般性分析成分，而是具体的成分。首先，没有任何证据可以证明，具体社会条件仅只是由于人们的联合这一事实而造成的。一个具体的行动着的个人的社会环境，被认为是与他的行为有关的全部条件，其中包括其他具体的个人。有这样一种明显的趋势，把集体表象所指涉的客体当做是某一具体行动者心目中的整个具体社会。但是，从理论上显然不能这样概括——这会导致恶性循环，那会招致与涂尔干本人对于幸福论所作的同样的批评。因为，这样概括的话，就意味着把对于组成某一个人的社会环境的其他个人来说有待解释的东西，拿来解释这个个人的行动。换句话说，如果据此来解释任何一个个人的行动，必须假定所有其他个人的行动都已解释清楚，也就是要求对全部人类行动作一个总的理论解释。正是为了避开这个困难，同时又不求助于任何“主观”成分，还要坚持社会事实必须指的是对于行动者来说的choses[事物]这个信条，才出现了形而

上学的群体精神这个困难问题。因为，如果不求助于此，集体表象所指涉的那种社会环境，就不能成为具体行动者的具体社会环境。但是，这只是两个可能的选择之一。另一个选择，是抛弃必须在一般分析层次上把社会成分列入行动者的事实范畴这个刻板的要求。的确，这是一种解决问题的办法，并且是符合涂尔干的经验结果的惟一办法。但是实现这个办法并评价它的后果绝非简单的事。

现在，对本章中的主要论点可以总结如下：涂尔干在经验领域里的早期研究具有论战的目的。首先，《社会劳动分工论》是针对在功利主义传统思想中占统治地位的个人主义秩序即契约关系体系的。与这种论点的个人主义相反，涂尔干提出了这样的观点，即社会发挥着最重要的积极的调节作用，这种作用对于这样一种关系体系的稳定是至关重要的。在方法论层次上，这种论战的目的，表现为批判地否定那种用动机(合理地追求特定的目的)来解释人类行动的论点。涂尔干认为这是一种要不得的主观的和目的论的论点，与实证科学的准则是不相容的。

涂尔干针对他所否定的功利主义图式提出的分析图式是双重的。一方面是一种准行为主义的客观主义，主张把客观事实与主观动机对立起来研究。有两类客观事实在涂尔干本人的经验研究中起了巨大作用：法律规章和自杀统计。但这还是次要的。他保留了主观的观点，以之作为解释这些客观事实的分析图式的基础，并在主观观点中采用了科学方法论图式作为他的基本参照系。在这样做的时候，他设想社会因素是通过行动者对它的客观了解的中介而发挥作用的。这种思维方式本书已经深入研究过了。社会事实就是在这个意义上被当做comme des choses[像事物一样]；从它们属于“外部世界”来说，从它们在不受行动者个人控制这个意义上对他有“强制”作用来说，社会事实从而构成了行动者必须使自己的行动与之相适应的一整套条件，是外在于行动者的。

但是，与功利主义图式的主观性和目的论相对照而得自科学方法论的这一整套准则又过于宽泛了。不仅社会事实，而且遗传和非社会

性环境方面的事实，也同样很符合这些标准。在简略地涉足人口压力问题之后，涂尔干明确地否定用那一类内容解释社会现象，认为不符合他所研究的事实。作为自杀原因的利己主义和利他主义之类的概念不能化约为那些方面的内容。于是，社会事实变成了一种剩余性范畴，区分这个范畴和非社会性choses[事物]成了他的理论体系的基本问题。

就我们目前所讨论的分析图式之被保留下来而论，采取了从一般到具体的三个步骤。第一是综合论的观点。这个观点来自下面这个考虑，即这一组成分在某种意义上可以归因于个人在社会群体中的联合这个事实。这种特殊形式的综合继而又被表明为与其说是物质的，不如说是心理的。最后，在心理范畴之内，重要的成分被等同于集体表象。强调表象不是心理学的理性主义的结果，而是涂尔干在此处使用的概念体系的特殊结构所固有的。因为，这个概念体系基本上是一种认识论体系，重要的是行动者对自己行动所处境况的了解。

于是在所有这三个层次上都出现了困难。在综合的层次上，实在的困难不太重要，主要困难是论证中的形式主义，以及由此造成的它在逻辑上文不对题。然而，在把社会现实具体化为精神现实以后，把它与自杀统计之类的客观事实联系起来就显得更困难了。最后，在集体表象这个概念方面，表象在经验上的指涉对象成了最困难的问题，并由此产生了群体精神这个形而上学的困难。这清楚地表明，涂尔干的思想体系发生了问题。这个问题是什么，将是下面对他的理论继续讨论的主要内容。

但是，在看到涂尔干的观点存在着这些困难的同时，不应当忘记，他之得出这样的观点并非采取了无缘无故的错误程序。首先，他根据至关重要的经验材料，对解释人类社会行动的两种主要理论进行了彻底而严肃的批判。这些理论不能对某些事实进行说明，而这些事实的重要意义是无可置疑的。第二，在建立他自己的理论的时候，他以高度独创性的方式利用了作为科学思想伟大传统的基础、并在许多问题上已经充分证明在经验方面极为有用的概念素材。它们在目前的

情况下并不可行，必定另有原因；这可能是由于他重建理论的工作尚未进行彻底。

前已指出，涂尔干在方法论领域和关于方法论的说明方面的早期研究中遇到的主要困难之一，是在经验主义问题上没有搞清楚。他的叙述不够严谨，未能防止他所说的社会现实被人解释为脱离个人的具体实体。这种解释的一种最为粗糙的说法是：社会现实是一个在空间上单独的客体。但是，即便在比较精细的层次上，也有同样的麻烦。然而，我们可以有把握地说，这种解释不论采取什么说法，即便与涂尔干早期的思想主线也是不相容的。例如，很显然地，在涂尔干的专论[29]中那种意义上的社会，是不能够自杀的。社会成分是引起个人行为或大批个人的行为的一个或一组成分。“个人成分”同样并不就是具体的人，而是一种理论抽象。使用同一符号，相同的分析范畴可以用于理解在自杀率或者在社会结构的变化中所表明的单个个人或处于群体中的个人的行动。涂尔干没有充分认识到这种应用方法。

涂尔干显然也根本没有意识到一个进一步的含义：科学抽象有两个不同的层次，他经常把这两个层次混淆起来。这一事实的后果以后我们将详细论述，但现在有必要简单地提一下它对此处讨论的问题有什么影响。抽象的一个层次主要在综合的论点中涉及到。这个层次的抽象，要求把“社会”这个具体实体中的两个成分——“个体”以及由于个体联结到一起形成整体而出现的伴生性质——区分开来。个体是这个整体中的单位。和其他有机实体的情况一样，把单位从其与整体之间的相互作用关系中抽象出来以后，就与在整体之中实际起着作用的具体个体不同了。但是，不管个体能否像化学成分那样实际地分解出来，可以设想个体作为分解出来的具体实体而独立存在，这是讲得通的。个体在这个意义上的抽象，就是一个虚构的具体实体的抽象。但是，这种情况不适用于有机实体的伴生性质。正因为它们是伴随着这个实体而发生的，所以，把它们想象为可以分解开来的另一个具体实体，甚至想象为一个虚拟的实体，都是说不通的。这样，即使在这个层次上，个体的和社会的这两个分析用词，也不在同一层面之上。因

为，社会若不是作为个人联结到一起的综合产物，从原则上就不能存在。在这个问题上，涂尔干是很明确的。

但是，即便涂尔干以之与社会事实相对照的遗传、环境和功利主义的随意性需求，也不是从社会关系当中分离出来的抽象的虚拟的个体。它们是属于另一分析层次的范畴。在对于我们现在讨论的问题至关重要的特定意义上，它们在分析当中被当做整个社会行动体系中的结构性成分。如果要从方法论角度来阐明社会现实这个概念的地位，不能用它来指某类具体事物，也不能指涂尔干所说的“个人”等虚拟实体，而只能指这样一些分析性范畴。涂尔干在这一阶段提出的分析性范畴的三重分类是否令人满意，不是现在要讨论的问题。但是，现在有一点是很清楚的，即从方法论的角度来看，这种分类法必须处在或落到这个一般性的分析层次上。遗憾的是，涂尔干在这个阶段关于社会现实在分析上的特点还是隐而不彰，在方法论方面也欠明确。这是造成对他的理论的公正批评以及发生混乱和曲解的主要原因之一。而由于大多数试图分析涂尔干理论的这一个侧面的人，对这种分析性抽象的性质的概念还不如涂尔干本人明确，这就更成为造成混乱和曲解的原因了。

伦理与社会类型

在另外一些属于一般方法论性质的问题上，涂尔干这一阶段的论点特别明显地陷入困境。在结束本章之前，应该对这个问题进行简略的论述。这就是有关科学与伦理的关系以及实际社会政策的基础问题。同所有彻底的实证主义者一样，涂尔干直率地反对那种认为社会学或任何其他实证科学只是关注于认识而不能提供行动的根据的观点。恰恰相反，涂尔干认为，对社会学所能作的惟一的辩护，就在于它正成为人类改善的工具。[30]在这种看法背后有一个观点，即有可能搞出一种完全科学的伦理学，以便使科学理论不仅是决定合理行动时的不可缺少的成分，而且光靠科学理论就足以决定合理行动了。

但是，提出一套科学的伦理学的计划产生了难题。这两个学科初看起来似乎截然相反。科学家的看法实质上就是观察者的看法，他所关心的是某些特定现象。当然，现代科学的方法论已经充分成熟，意识到科学家不是单纯反映外部世界的消极的镜子或照相底片；科学研究本身就是行动的过程，它不是追求抽象的知识，而是探求有关具体事物的具体知识。就素材而论，科学研究是一个选择的过程。如前所述，这个选择是由理论体系的结构和其他一些超出科学的考虑两者决定的。但是，科学的目的，是要把不存在于事实本身之中的成分减少到最低限度。随着科学的发展，也就逐渐接近于把这些不存在于事实本身之中的成分排除干净。事实这个概念容不得任何非自身固有特性的东西，这对科学是至关重要的。从这个意义上说，科学家所致力的方向在本质上是被动的。

但是，伦理学的取向却基本上是主动的。它的重点在于行动者的创造作用，即行动者的目的。对于伦理学来说，选择自由是首要的；它只在作出特定选择所造成的后果这个范围里承认决定论。并且，如前所述，目的中的创造性成分，在行动者看来并不构成为外部世界的事实。所有试图把行动的规范性因素化约成仅仅是科学理论范畴的做法，只能导致完全取消这种创造性成分。行动成了单纯适应一系列条件的过程。对这个问题读者是熟悉的。

如果科学与伦理学之间的区别如此之大，那么，为什么似乎可能有“科学的伦理学”这样一种杂交的产物呢?这似乎主要有三方面的原因。首先，所有的行动都是在行动者无力控制的某些特定条件下发生的。因此，合理行动的首要要求之一就是要精确地了解这些条件与行动的关系——当然，这个行动的成分就是关于这种关系的科学知识或其一望可知的先兆。在某些行动中，如与技术有关的行动中，这个成分是最重要的；在所有的行动中，它也是很重要的。因此，实证主义观点对这个成分的注意，就绝不是单纯错误的了。

第二，当具体的个人在社会环境中行动的时候，按照分析一般行动结构或分析假想为孤立的个人行动的观点来看，不是行动处境的一

部分，而是一种规范性成分的东西，此时在某种意义上也成了行动处境的一部分。其他个人过去的行动和将来的可能行动，都是行动处境和条件的一部分，必须设想任何一个个人都是在这种条件下行动的。并且，就这种行动是由规范性成分决定的，或者可能要由规范性成分决定而论，这些成分对于这个行动者来说也成了行动处境的一部分。换句话说，对于观察者是外部世界的事实的(对于正在观察他人行动的行动者而言是别人的目的)，对于那个行动者或其他其本人的目的正被研究的人来说，则不是外部世界的事实。一旦把观察者的观点和行动者的观点区分清楚，就很容易发现实证主义观点的谬误。在转而讨论行动的一般分析时，由于忽略了观点的转换，在一个特定个人的行动处境中由于其他个人的目的所造成的那些成分，仍旧被作为条件。这样一来，就把目的或其他规范性成分在一般行动中的作用大部分排除掉了。

现在只剩下具体[31]个人的“自由范围(area of freedom)”问题了。从外部来看，一个人的具体目的或支配他的行动的其他具体规范，绝不完全是或主要是他自己创造的。相反，任何个人都是他所生活于其中的社会的产物——个人的愿望是由他所处的时代和地域的条件、时尚、习俗、思想和观念决定的。这种看法是完全正确的，因此进一步缩小了具体个人的“自由范围”。这一点可能而且一般总是远远超过个人自己所能认识到的。

因此，科学伦理学[32]的本质，就是把主动关系变成被动关系。外部世界的现象被看做是行动的直接决定因素，而不再能够用做实现一种目的的手段、或在最坏的情况下被用做对行动的限制。因此，“适应”成了格言，特别是从行动者的角度来看更是如此。

涂尔干和其他实证主义者同样持以上的观点。他与这些人的不同之处是，他又提出了另一类事实或行动所要适应和应该适应的条件。个人主义的实证主义者在“伦理的”方面，强调处于不同关联和层面的外部环境与人性。由于这些还不够，涂尔干又提出了第三个范畴——社会环境。他最常使用的milieu social[社会环境]一词就代表了这种

思维方式的特点。社会现实被认为正是个人对之作出反应或作用于个人的一种(在以上具体意义上的)环境和外部现实。行动者必须适应的就是这种现实。

但是，涂尔干在贯彻这种伦理思想的时候，也遇到了某些特殊困难，其中两点现在可以简略地论及一下。所有伦理思想的主要目的之一，是获得人类行为的共同规范，只有按照这种规范原则，才能判别不同行为的正确与否。但是，主要由于经验方面的证据，涂尔干不得不抛弃这种尝试。社会环境的事实，不是按照可与自然界的规律或生物选择原则相比的那样单独一套原则组织起来的，因此行为的原则不是普遍性的，而只能针对每一种社会——如涂尔干所说，叫做每一种“社会类型(social type)”。[33]从实证主义的(同时又是社会学的)基点出发，道德规范是实际的和历史性的，其相对性是不可逾越的。对某一社会是正确的，对另一个社会就是不正确的。每一种社会类型都有自己的“道德规范”，只有通过经验研究才能发现。

在社会科学发展史上，涂尔干关于社会类型相对性学说的出现是最重要的积极贡献之一。它意味着结束了贬低历史性道德规范的差异而去寻求一种单一的中心原则的企图。[34]这个相对性竟然是从一个严格的实证主义的来源中产生的，这一点特别意味深长。但是，尽管如此，从伦理角度看这个相对性还是照样令人为难，因为对大多数伦理思想家(包括实证主义者)来说，伦理不能超越实际伦理规范的历史相对性，就是伦理本身的失败。

这个困局导致了第二个困难。这是一个以各种形式出现于所有“科学的”伦理学之中的困难，即不能够确切区分事实和理想。在涂尔干来说，最有趣的也许要算他对区分正常社会状态和病态社会状态[35]所作的明确尝试了。他正确地认为，如果要使他的伦理学具有实际用途，这个区分很关键。他开始时是把健康和疾病进行生物学类比，但接着作了一个特别的解释。他说，疾病(或病态)是“偶然的”，它存在于那些与物种的结构和功能没有密切关系的现象之中。对社会来说也是一样，“偶然的”社会状态，与社会类型没有密切关系或者说

并非社会类型在逻辑上所蕴含了的社会状态，就是病态的社会状态。然后，他又跃进一步——正常状态就是一般发生的状态，而病态的则是特殊的和异常的状态。

所有这些说法都暧昧不清。诚然，在生理学范围内，疾病是一个事实，并且是非常重要的事实。如果说，对生理学家来说，不能依据正常现象的同样规律来理解疾病起因，因此疾病就是偶然现象，这种观点肯定是不可取的。为什么整个物种——至少是其中可以观察到的所有成员——不可能都害病呢?这样一来，疾病成了一般现象，而健康则成了异常的了。从对健康状况作生物学类比入手，比起从普遍性的标准入手，更要稳妥得多——涂尔干之所以作这种引证，无疑地乃是因为它是经验性的。但是，如果普遍性这个标准不能令人满意，怎么可能既支持这种标准而又不失其为科学呢?大多数的实证主义伦理学体系做到这一点，靠的是这样一种说法：具有决定意义的不是暂时性的现存事态，而是与该物种存在的一般条件相符合。于是，主要强调生物学的那些人普遍都得出了生存价值的标准。但是，是什么生存下来了呢?只有经验性的回答：物种。至于它为什么没有让位于“更高级”的物种则没有解释。[36]这个物种与其说是一般性事实，不如说是在此种情况下主要根据(但决不是完全根据)对环境条件的适应而界定的一种规范形式。这些条件决不会是只有一种生物才能适应。

涂尔干处在与此相似的一种境况。他的普遍性标准行不通，因此只得又回到他的社会类型学说来。但是，他比生物学的道德家清楚得多地知道，社会类型不完全是由其存在的非社会性条件决定的，它有着自己独特的不可化约的特点——因为，这正是他关于社会是独特实在的学说的核心。

这就在原则上堵死了以生存价值作为答案的路子。涂尔干自然并不否认，社会如同一个生物机体一样，必然面对着它生存或消亡的某些条件。但是，完全根据这些条件来探讨社会，则违背了他的基本原理。

于是，作为一种科学来说，他只剩下对社会进行经验观察一途了

——为了保持住经验性，他采用了普遍性这个标准。但是，由于这样做行不通，于是他从两个方面寻求解决困难的出路，这是相当典型的。只要他试图保持真正的实证主义立场，他就一次次地被迫退回到等同于生存价值的标准上去。[37]然而，他自己意识到了这样做的危险，因此更加明确地转向另外那条路子上去。总而言之，由于从道德观点来看，不可能所有的事实都是正常的(否则病态这个概念在意义上就是矛盾的了)[38]，所需要的就是一种对事实进行选择的原则。但是，普遍性标准的真正困难，在于它未能产生这样的选择原则，因为从它本来的经验含意来看，它只不过是对所有相关的事实的一种简化的论述。适应条件的原则被排除了，另外一种原则仍然敞开着。社会类型是由社会中支配人类行为的那些规范性规则——习惯和法律——构成的，而不是由适用于关于一种社会所有已知事实的概括原则构成的。这样，类型这个术语(涂尔干对这个词的用法首先可能表明了一种潜在的重要思想倾向)又重新获得了这个词比较常用的标准(standard)的含意，而不是一种平均状况(an average)的意思了。

把科学方法论图式作为从主观观点对行动进行分析的框架，这非常可能主要是由科学伦理学的要求所决定的。如果伦理学要产生出切实可行的行为规则，它就必须采取具体的个人的主观观点。反之，科学伦理学也必须能使所有决定行为的因素适合这个图式。

只要行动要与之相适应的那些社会事实仍旧是一个未予区分、未加分析的具体的整体，这个体系就没有什么困难。但是，在涂尔干的思想发展过程中，这种情况中固有的逻辑，使得他不得不作如此的分析。问题出在这样的一些条件性成分之中，它们对于行动者而言在事实上所处的地位是毋庸置疑的，但是越来越肯定地必须从分析意义上把它们与社会现实区分开。这反过来又使这些条件性成分对于行动者的实际地位，在分析层次上变得越来越模糊不清了。普遍性的标准可以看做是试图保持这种地位。但是，由于这个标准如前所述出现了困难，因此，越来越有一种倾向，要把社会现实等同于社会类型，而后者不是被看做行动者社会环境中的具体状态，却被看做是社会环境中

的规范性的方面以及公认对社会有约束力的共同规则。这朝着下一章将要叙述的涂尔干的想法大大前进了一步。同时，从道德观点来看，把这样一些规则看做是外在事实，似乎仍然有其道理。它们的规范性特点只显示了一半，只有考虑到整个行动体系的分析性观点，这些特点才能完全明确起来。这个问题的后果将在下一章中展开讨论。

但是，即便在这个阶段上，也可以明白地看出倒退回如同《社会劳动分工论》中那样的涂尔干早期的着眼点的倾向。他被带回到以“守法主义的(legalistic)”的眼光来观察问题，就像是一个人处于与他要么服从要么违犯的准则的关系之中。这倾向于成为个人与社会现实的关系的基本模式，它不是行动者与其既不顺应又不违背的行动外部条件之间的关系，而是行动者在对条件有所了解之后，或者使自己与之相适应，或者未能与之相适应。这就是涂尔干的理论以后发展的方向。对他在《社会学方法的准则》中关于犯罪是一种“正常”现象[39]的说法，可以从这个意义上来理解。从是否合乎愿望来说，犯罪不是正常现象。但是，把行动与一些规范性规则联系起来，在概念上就包含着违犯这些规则的可能性；从这个意义上说，犯罪是“合乎逻辑地蕴含在社会类型之中的”。只要这种关系模式存在着，某些人就会在某些时候触犯这样的规则，就会有犯罪。

一个主要的困难是，涂尔干在这个阶段还没有把对自杀的研究与这个图式结合起来。由于在西方社会里自杀与业已建立起来的规则是背道而驰的，因此，自杀的原因显得完全与个人动机无关。它们乃是社会变迁中的“与人无涉(impersonal)”的潮流，一种courants suicidogènes[自杀风]，显然无法纳入这种分析之中。这个事实是涂尔干在此阶段把社会原因和“自然主义的”原因等同起来的根据之一。这个缺陷很久以后才得以弥合。下面我们将看到，对失范进行分析是解决这个问题的途径。

[1] 当然，如我们反复指出的那样，这个观点渐渐演变成了一种激进的决定论——心理享乐主义是其主要过渡形态之一。

[2] 在一般盛行的经验主义基础上，这一点确实被信以为真。斯宾塞当然即是如此，涂尔干是直接批判他的。另一方面，对于抽象的分析性经济学理论来说，可以说确实存在的任何需求的一致性，都与所要进行的科学研究的目的无关。但是即使如此，对于需求的一致性如何抽象才是可以允许的，这个问题必须非常慎重。关于某些难点，见塔尔科特·帕森斯：《对经济学的性质和意义的若干反思》，《经济学季刊》，1934年5月号。

[3] 见《社会劳动分工论》，第一卷，第七章。虽然题目是译过的，但所有引文都出自法文第五版。

[4] 前面曾经提到过，秩序这个概念中有两个完全不同的层次是必须弄清楚的。自然科学意义上的“自然秩序”，只不过是包含着可以用“规律”加以阐述的行为一致性的一系列现象。它与人类目的没有必然联系。生存竞争以及所有人针对所有人的战争，都完全可以成为这种意义上的秩序。与它相对的是这样一种状态，即事情都是偶然发生的，不能用科学进行分析。另一方面，如涂尔干所明白表示的，他这里所指的秩序，其对立面正是所有人针对所有人的战争。他的秩序概念指的不仅是事件中的一致性，而且意味着以理想的行为和关系的规范(例如，在法律秩序下的“契约制度”)来对人类行动进行控制。在涂尔干早期的思想中，像其他实证主义者一样，没有明确地从理论上把握这一区别，虽然他的经验观察非常肯定是与后一种秩序联系在一起的。在很长一段时间里，这一显而易见的事实的理论含意，是他理论研究的主题之一，并且是导致他的实证主义体系解体的主要途径。在下一章中将详细地讨论这个问题。与此处讨论相关的秩序，对行动者来说不仅是“事实上的秩序”，而且是“规范的秩序”，虽然对观察者来说它仅仅是事实上的秩序。

[5] 《社会学方法的准则》，第6页以始；第二版序言；第14页以始。

[6] 同上书，第6页以始；第二版，正文前第20页。

[7] 同上书，第20页以始。

[8] 关于“事物”，参见《社会学方法的准则》，第二版，正文前第11页以始。

[9] 涂尔干在这个阶段还没有充分意识到主观观点对他的思想的重要性，因此他经常提出一些自相矛盾的论点。某些评论者甚至认为，他属于完全排除主观范畴的行为主义的“客观主义”。但这种解释即使与他这个早期理论体系的中心结构也全不相符，更不要说它以后的发展了。

[10] 也就是说，把社会事实与功利主义所说的需求相区别的标准，对

于“个人”来说是外界的，就是说它是作为行动者个人的外部世界中的一个成分。见《社会学方法的准则》，第二版，正文前第14页。

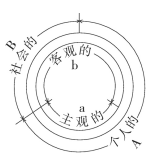
[11] 这是因为这种认识论用一种古板的二元论进行思维：客观—主观，现象—理念，等等。如果一个事物不符合其中一个，按界定来说它就必然属于另一个，因为没有其他选择。这种思维方式在很多地方对涂尔干却很重要。显而易见，这就是我们前面提到的功利主义的困境，只要可供选择的是用实证主义方式表述的。

[12] 对这个论点的讨论已经弄清，即便对涂尔干理论最早阶段所谓的“外在性”，也不能从空间意义上去理解。这种对涂尔干的“实在论”的天真解释是不能接受的，而那些或明或暗地把这种解释硬塞给他的批评家，只不过是在对着假想目标进行攻击。这里的“外在性”是在认识论的意义上讲的，在这种意义上，人体是外部世界的一部分，“自我”不是一个占有空间的实体，不是一个“客体”。但是，涂尔干立论也许有欠严谨，招致人家误解。

[13] 如前所述，这是贯穿于《社会劳动分工论》中的他据以思考的主要两分法。见前文[边码]第311页。

[14] 如果说成是物质的则不正确，因为涂尔干认为有机物层次的存在和心理学层次的存在两者都是独特的综合体，即包括有“偶发性”现象。

[15] 应该注意，“社会的”这个范畴是通过排除法得到的，因此它是一个剩余性范畴。



[16] 这种情况可图示如右：“主观的”、“客观的”和“个人的”是互相重迭的三个术语。社会因素是剩余性范畴——即不属个人的那个客观成分。在这里，没有不属于个人范畴的主观范畴。

[17] 主要是这种情况使许多批评家产生了误解，把他各个阶段的思想看做在所有的理论方面都是一致的。

[18] 涂尔干未能说明从这两种观点出发的choses[事物]范畴在范围上是否一致，特别是没有说明对行动者来说不是事物的东西，如行动者的目的、感情、思想等，对观察者来说是否能够作为choses[事物]。似乎起码在这个阶段上他尚未意识到这个问题如前所述乃是行为主义问题。

[19] 这是从贯穿本书的整个分析意义上说的。

[20] 这个学说在《个人表象和集体表象》一文中论述得最充分，见《社会学和哲学》。当然，他在整个研究中一直在重申这个概念。

[21] P.A.索罗金：《当代社会学理论》，第29页。

[22] 很明显，这种解释与把“外在性”当做空间上的外部的那种解释是紧紧联系着的。如果社会是脱离了组成社会的个人的具体实体，它必然在空间上处在另外一个位置。这个标准肯定是涂尔干在讨论认识论问题而不是谈空间问题的时候提出来的，这一点是否定前面这种曲解的有力论据。

[23] 如前所述(见第一章，[边码]第31页以始)，这种类型的抽象，即把有机实体抽象为“虚构的”单位或部分，并没有涵盖全部的抽象问题。如果认为社会是一个虚设的具体实体，同样的根本困难确实依然存在。只有用即便在“虚构的”意义上也不可能被视为具体地存在着的、在分析上可以分离开来的一些成分进行思考，才能克服这些困难。这个方法论问题将在下面充分讨论。见第十九章关于“伴生性特性(emergent properties)”的方法论问题的讨论。

[24] 《社会学方法的准则》，第二版，正文前第11页。

[25] 见第一章后面的注释。

[26] 见前文[边码]第215页。

[27] 见前文[边码]第309页，注⑨。

[28] 见C.E.格尔基(Gehlke)著：《埃米尔·涂尔干对社会学理论的贡献》(Émile Durkheim's Contribution to Sociological Theories)，《哥伦比亚历史、经济和公法研究》(Columbia Studies in History, Economics and Public Law)，1915年版。

[29] 指涂尔干的《自杀论》一书。——译注。

[30] 《社会学方法的准则》，第60页。

[31] 从以上分析中可以看出，规范成分对人类总体所起的作用比对单个的具体个人所起的作用要大得多。这是被夸张了的反智主义心理学之貌似有理的主要根源之一；特别在它通常与经验主义偏见结合在一起时，就更是如此了。

[32] 当然，任何一种伦理都必然带有行动者的主观观点的某些痕迹。

[33] 并不是说这是必然的，也不是说不存在这种支配社会领域的规律。

现在谈的是涂尔干的观点。但从伦理的角度来看，在这一阶段他选择了为害较小的一种。因为如果透过具体社会类型得出深一层在分析方面的行动规律，就会暴露他的实证主义伦理立场中的困难。见《社会学方法的准则》，第四章。

[34] 很明显，涂尔干这里引入的是每种文化所特有的独特Geist[精神]的“浪漫”意向，只不过是以实证主义的方式提出来的。它与帕雷托的“社会应该寻求的目的”一起，是这两种传统殊途同归的一个重要迹象。它的含意之一，是认为线形进化论是不可取的。

[35] 《社会学方法的准则》，第三章。

[36] 除非是认为，这应该而且确实就是根据某种可在经验上观察到的进化规律发生的，但这只不过把问题又拉回了一步。还有一个进化中的“创造性的”倾向未能用环境进行解释。

[37] 这种倾向与他用人口增长来解释劳动分工，而在另一方面显露出来的倾向基本上是一样的，并且反映了相同的基本情况。

[38] 这基本上与默奇森教授解释帕雷托的逻辑行动概念时遇到的困难相同(前文[边码]第190页)。二者的方法论基础是相同的。

[39] 《社会学方法的准则》，第80页以始。

第十章　埃米尔·涂尔干(三)：社会控制理论的发展

对于在《自杀论》之后涂尔干概念体系的发展，可以很好地根据两个主要的思想倾向加以论述。第一个思想倾向可以叫做社会控制理论，即本章的主题。作为这一理论主要基础的经验性见解，可以追溯到《社会劳动分工论》以及《自杀论》中的某些章节。这一理论的主要内容是发挥了这些见解在理论和方法论方面的含义，并没有增加什么经验性的成分。关于这个新观点的最为全面系统的论述，见于《道德教育》(*L'éducation morale*)一书。[1]第二种思想倾向，表明涂尔干的主要兴趣发生了转移。他越来越关注宗教，并在《宗教生活的基本形式》中达到了顶点。它在理论上致力于分析具体社会生活中一个截然不同的方面。由于它在时间上要更晚，部分地有赖于其他方面的发展，并且涂尔干是在完成了这项研究之后，才清楚地认识到自己在方法论上的巨大变化，因而这一问题将留待下章再讨论。

如上所述，主要是《劳动分工论》中的核心的洞见，构成了我们讨论涂尔干这一思想阶段的出发点。经验性见解总是先于对其含义所作的理论上、尤其是方法论上的阐述的，目前我们所要讨论的涂尔干的情形就是这样。不妨回想一下，涂尔干在批评关于契约关系的功利主义概念时，针对那种认为契约体系的稳定性只能来自于某种特定的利益调和的观点，提出体现在契约制度中的一整套具有约束力的规则起着至关紧要的作用。事实上如果没有这些规则，这样一种稳定的关系体系是不可想象的。因而，强调规范性规则，视之为控制个人行为的力量，从一开始就是他经验关注的中心，而这在他更早的方法论中

是难以找到一席之地的。

这个概括性论点的基础或许可以在《自杀论》一书关于失范的论述中找到最明确的理论阐述。在那里，不仅契约关系，而且一般的稳定的社会关系，乃至于社会群体成员间的个人均势(equilibrium)，都被看做依赖于与行为有关的规范性结构的存在，以及社会成员——他们通常认为这种规范性结构具有道德权威——对这些规范的有效服从。这些规范不仅规定个人为达到其目的而选择的手段，而且个人的需求和愿望本身，也部分地是由这些规范决定的。如果这种起控制作用的规范性结构遭到破坏和瓦解，个人的行为也将同样失常并陷入混乱——个人将因其活动失去意义而沦于空虚境地。失范正是规范对于个人行为的控制被打破之后的无序状态。这种状态推至其极，就是所谓“纯粹个人主义”[2]的状态，对于涂尔干而言，这似乎就像霍布斯所说的一切人对一切人的战争。与失范相成而又相反[3]的乃是“完满整合(perfect integration)”的状态[4]，它意味着两点：在社群中支配行为的那些规范性因素构成了一个一贯的体系[5]，并且它对于个人的控制是切实有效的，也即它使得人们听命于它。

在这后面，有一种基本的理论区分，在涂尔干的心目中越来越清晰。一方面，是混乱无度的冲动和欲望的成分——也即涂尔干所谓的“个人”成分；另一方面，则是规范性的规则。为了使规范性控制的概念能够按涂尔干所设想的方式成立，这两种成分在原则上就一定得是完全异质的。[6]因为若不是“个人”欲望中有着这种固有的、导致混乱的“离心”性质的话，根本就不需要控制的出现了。并且要注意到，这个分析是从行动者的主观观点来进行的。这是一个他的欲望、他的主观冲动或目的与某些约束、管制因素之间的关系问题。如果不把这两类因素截然分开，涂尔干对功利主义的整个批判就无法立足。

“强制”一词含义的变化

但是所有这些与涂尔干方法论体系中的什么地方相适应呢?只有从“强制”一词不断变化的含义入手，才能弄清社会控制理论以其复杂的含意是如何慢慢地占据了中心位置的。

如上章所说，这个概念是以行动者的观点为出发点，与功利主义关于“任意的”个人愿望、欲求或动机的概念形成对照。于是，行动者行动中的任何成分都是强制性成分，并非自发的或任意的，而是他必须据以行动的总的“给定”环境中的一部分——因此是他所无法控制的。这样它似乎强调的，是与行动目的相对立的处境。可是，根据这个观点，任何构成了外部自然的决定论的一部分的成分，就都对个人起着强制作用，因而强制这个字眼就趋向于与一般意义上的因果依存相一致了。

但是很显然，这种趋向会抹煞涂尔干早期分析中所有最重要的特征。我们已经说明，他如何被他“社会实在论”的学说驱使着，抛出了一个因果力量的范畴——尽管在这个意义上所有那些力量都对个人起着强制作用，却在因果关系上不受他的社会关系的影响。但在那样做了之后，涂尔干起初满足于就此止步，至少是容许这样一种含意：即现存的社会力量的范畴以同样方式对个人起着强制作用。在写《社会学方法的准则》一书时，他大约全神贯注于对自杀统计材料进行客观的研究，似乎暂时已经忽略了他在《社会劳动分工论》中论述规范性规则时所引出的那些问题[7]，而且对于他当下的理论目的而言，这种反面的阐述(即便有了前面所指出过的正面的含义)似乎也就够了。但是，在研究失范以及对《自杀论》的最后几章进行理论探讨时(就像在《社会劳动分工论》第二版序言中那样)，规范性规则的作用问题重新成为他关注的中心，并且在以后很长一段时间都是如此。

但是，从“社会”层次来看，把规则对于个人的强制作用简单地看做类似于自然力的作用是不恰当的。正如他在把犯罪作为“正常”现象来研究所暗示的那样，如果不是暗含了个人违犯规则的可能性，人们甚至于不会想到那些规则。一个人可能会违犯法律，但是他不会违犯自然力——想来他们也不会违犯某种courant suicidogène[自杀风]。

后者的地位如何，现在仍然是个谜，但是在涉及到法律这样的现象时，涂尔干很快就开始在另一种意义上使用强制一词。

这就是把这个词用于人类行为时的那种通常不言自明的意义，即一个人的意志要受到制裁措施的强制，也就是说他要被强迫。在后来的一段话中[8]，涂尔干也把制裁和某一行动的“自然”后果进行了明确的区分。他是利用个人与健康规则之间的关系和个人与法律规则之间的关系的区别，来作出区分的。违犯了健康的规则，其结果会自动地产生而无需人为的干预。例如，一个人不吃足够的食物，他就会死于饥饿。在某种意义上，这类规则确实强制着人的行动。这只不过是以某种方式说，行动受制于条件。但是一项制裁却是某一行动的结果，它的出现虽然不取决于行动者的意志，却在某种意义上取决于人类的意志。说某人犯了杀人罪，他将(可能)在电椅上被处死，这和说他如果不吃饭就要饿死大不一样。因为在前一种情形下，除非有人处死他，他就不会死——他的死不是杀人这一行动本身所自动产生的结果。

这个区别虽然看来似乎是初步的，[9]对于涂尔干却是最重要的一步。当这种分析使得他可以坚持他最初的批判的出发点，即强制性成分与行动者的意愿无关时，他不再像开始时那样暗示着强制性成分与所有人类意愿都无关。恰恰相反，社会性强制与自然强制的区别恰恰在于它表达了人类的意愿。[10]

同时，规则的存在，尤其是违犯规则可能招致规则规定的制裁，对于具体的行动者是最为确定的具有首要意义的一组事实，是一些既定的和独立于行动者意愿的事实。有意思的是，涂尔干在这个阶段上似乎认为，对行动者来说规则和制裁在道德和感情上是中立的。他像是一个冷漠而客观的科学家那样来看待行动者。正如生物学方面的生存条件是不可改变的外部世界的事实一样(无论称许或抱怨这些事实都是愚蠢的)，人们所在社会的行为规则以及人们违犯这些规则之后的后果也都是事实。行动者的态度是一种盘算的态度。这里，仍旧如同功利主义者那样，把“个人”看做是在一些特定条件下寻求自己的目

的。惟一的区别是，这些条件中包括了一套社会认可的规则。这种“科学家的态度”，的确就是许多评论家不正确地称之为涂尔干的“独特的理性主义心理学”中的另一个和主要的方面。因为，在涂尔干看来，这种盘算着的“个人”仍然是具体的个人，至少在有关个人的主观方面是如此。[11]

在个人与规则的关系这个概念中，制裁的作用更加是隐含的而非明确的。涂尔干的主要问题，是寻找一种把规范性规则的概念纳入他的实证主义方法论而尽可能少作修改的方式。他通过把规则设想为行动着的个人外部处境中的一种现象，而解决了这个问题。制裁只是通过暗示才被涉及到，因为既然依照原来的方法论，科学家在道德方面的态度乃是中立的，那么除去逃避制裁以外，就不可能再有别的服从规则的动机了。[12]

涂尔干之所以对这种理解规则的独特方式感兴趣，还有另外一个经验方面的原因。第一个引起他注意的体系是契约制度涉及的体系——即主要支配经济活动的一套规则就是功利主义者所主要关心的那些规则。但是，恰恰是在这个活动范畴中，规范性制约的成分最确定地脱离了行动的直接手段和目的。并且，大多数经济活动的直接目的——获取金钱——就其本身而言，在很大程度上是道德中立的。很容易把这种态度扩大到商人必须遵从的规定方面，不管这些规定是表现为法律还是表现为商业惯例，这些规定随之就成了行动的条件，商人必须作为事实而接受。只要所强调的是这一个方面，既不去分析规范得以实施的背后的力量，也不去过问习惯性服从的动机问题，那么，这似乎是一个非常适当的说明。

但是，如果进一步分析下去，就出现了一定的困难。把社会规则看做对于具体个人来说乃是既定的事实，这当然没有问题。但是，对于社会学家来说，这些社会规则正是他们要加以说明的。涂尔干的第一步任务，自然是表明这些社会规则的存在和它们对于行动的重要性。但他不能以此而满足。这些社会规则的根源何在?带有强制作用的力量是什么性质的呢?

涂尔干对失范的分析，确实暗示着他解答这些问题的方向。在分析那个问题时，他不由得采取了另一个重大步骤，其含义使他的思想发展进入又一重要阶段。在此之前，他总是从功利主义的困境出发来思考问题——从主观观点来看，必须要么以“个人”目的或需求[13]来解释行动；要么以客观可知的条件来解释行动。涂尔干至此一直是接受这种观点的，因此，由于他弃绝了功利主义的结论，他的社会因素必须要纳入条件的范畴就是不言而喻的了。现在，他提出了具有深远意义的经验观察，即由于个人需求从原则上说是无止境的，因此用规范来约束个人需求，就既是社会稳定又是个人幸福的必要条件。但是，这里所说的规范并不是如契约规则那样单纯从“外部”进行约束(例如，就像是契约关系中的条件那样[14])，它们直接构成为行动者的目的本身。

这不仅如以前那样全盘否认了功利主义对这种困境的解答，而且也全盘否认了这种困境本身。行动中的个人成分，不再被等同于具体的主观的个人，相反，后者被看做是各种不同成分的聚合体。在手段—目的图式中，目的成分不再被限定为“个人的”，而是包含了“社会的”成分。对涂尔干来说，这是非常重大的一步，这实际上是与实证主义社会理论的彻底决裂——因为，在一步步地追随着这一分析的内涵时，尽管完全没有意识到，但他必须改变自己原来的方法论立场了。

首先，它在个人与规范性规则之间的关系中、因而也在强制与规范性规则的关系中，为一种新的概念敞开了大门。不必再把规范性成分看做是与行动者的其他条件处于同一层次的行动“条件”，在这一特定意义上，不必再把它看做是有待考虑的事实。它对于个人的强制作用，可能不只是不同于某一行动的“自然”后果，因为在前者中后果已被行动者以外的某一人为力量“决断”地放在那儿了。在这个[15]意义上，涂尔干全然不再考虑遵守规范的问题，遵守规范主要是由于想要避免违犯了规范所可能带来的“外在”[16]后果。按我们目前的分析，这实际上意味着社会强制由条件的范畴转移到了规范性成分的范畴。

如果承认以上的分析，则在逻辑上还有两种可能的选择。也就是说，似乎可以从“自然主义”的意义上对此进行解释——目的是与生俱来的生物性或心理性的本能，在这种意义上，目的是受到强制的；或者从行为主义观点解释，目的是我们所处的环境为我们[17]规定好的。

但是，从两个方面看来，这种可能的解释不是涂尔干所能接受的。从客观上看，它将导致涂尔干回复到他已经摈弃了的“个人主义—实证主义”因素上去。如果目的被看做是由生物遗传决定的，则这种回复是直接的；另一方面，如果认为目的是适应条件而产生的，则它所要适应的东西最终要么就是不属人的环境——而这是不能接受的；要么就是社会环境——如果是这种情形，其起源和特性的问题就依然存在着。

从另一方面即主观观点来看，困难还要更大，事实上是根本性的困难。因为，按照这种观点，所有的“外部”因素(如遗传和环境)对于行动来说都必然是条件成分。但是，涂尔干的新见解的关键，正是要把它们从这个范畴中排除出去。[18]

在这种情况下，只能抛弃所有这些尝试而接受这样的观点：强制的本质就是服从规则的一种道德义务——作为一种责任来自愿地坚持规则。涂尔干越来越明确地沿此途径前进，他自己后来研究这个问题的著作在这一方面保持了清晰和一致。

这诚然是强制这个术语的一种特殊意义，并且是与涂尔干本来的观点大相径庭的。有些人甚至会说这根本不是强制，因为它包括了自愿遵从某种规则这种与强制正好相反的意思。按照这些词本来的含义，这种反对意见似乎不无道理。但是，不能用抠字眼来掩盖重要的问题。个人主义的思维方式深深地植根在我们的文化传统中，要想避免这种混乱是很难的。自愿遵从和强制之间的通常区别，带有功利主义的两难困境含义，但这正是涂尔干已经超越了的问题。他准确地区分了功利主义者所未能区分的自愿与任意的不同。一方面，遵从某种规则是自愿的事；另一方面，这种遵从又是束缚个人的。但是这种束

缚不是出于物质上的必需，而是出于道德义务。[19]

这样，在深入探讨控制问题时，涂尔干已经由从属于自然主义因果关系的控制概念和逃避制裁的概念，发展到主要强调道德义务的“主观”意义。强制的成分以变更了含义的方式，存留在义务意识中。只要行动者有义务的意识，他就不能自由自主地做他喜欢做的事，他是受“约束”的。但是这种“约束”的方式和受其他两种中任何一种约束都完全不同。[20]

然而，它是一种起约束作用和控制作用的成分。人类行为中的“个人”成分所造成的混乱，是无所谓道德与否的。它是既定的“形式”，只要把它与规范的体系联系起来，就能够带来秩序。在某些方面和某种情况下，个人对于这些规范性成分的态度，确实可能是在道德上中立的盘算态度，但这并不是问题的全部。常态中的具体的个人在道德上是受过熏陶的。这首先意味着，规范性成分对他来说已经成为“内在”的和“主观”的了。在某种意义上可以说，他同这些规范性成分“融为一体”了。[21]

从在《社会劳动分工论》中开始阐述他的问题起，涂尔干一直致力于研究控制问题。他曾经区分过各种不同的起控制作用的成分，最后把注意力集中到了某些规范性成分的作用上。但是，他又在这个范畴里，把起作用的方式与外部条件非常近似的那些规范性成分同另一个范畴区分开来。这两类规范性控制不是用任何客观标准，而是用一个主观的标准(即态度的标准)加以区分的。这些规则的内容可能是相同的。这里所说的区分不是在这个层次上的，而是指行动者与它们的相关方式。与道德上的中立态度——它与强制的制裁概念以及一般的“效能”规范相关联——形成对照，出现了一种道德义务的态度，即对规则采取一种特有的尊重态度。

以后将有机会进一步探讨产生这种尊重态度的基础。在涂尔干思想发展的这个阶段，它确实只是一个事实。它为解决霍布斯的秩序问题以及更进一步在失范理论层次上的秩序问题提供了根据。人们对规范性规则采取这种尊重态度而不是盘算的态度，这一点如果属实，就

是对秩序之所以存在的一种解释。反过来，这种态度在多大程度上是其他成分发挥作用的结果，是一个可以暂不作答的问题。

现在要讨论的问题是，这个成分突出出来以后，对于涂尔干的理论体系结构带来了什么后果。基本和直接的后果，就是超越了功利主义的两难困境。功利主义意义上的随意性需求成分，不再能够把“主观”的东西完全包括在内了，因为它不能成为规范性秩序的基础。反过来，功利主义概念也因此不能完全包括具体个人的具体需求了。

另外一个后果是，在涂尔干思想的这个后期阶段，责任或强制不是道德的惟一重要特征。他虽然承认责任观念是非常重要的，但他批评康德的伦理学只强调责任是片面的。[22]他说，除此之外还存在着善的成分、合乎愿望的成分。一项道德规则如果不被当做义务为人接受，如果对它所持的态度不是与谋取私利迥然不同，也就不成其为道德规则了。但是，与此同时，如果人们不认为服从这种道德规则是合乎心意的，如果个人幸福与自我完成不是与这种道德规则结合在一起的，那么，它也不是真正的道德规则。只有把这两种成分结合起来，才能完整地说明道德的本质。

这两个成分在涂尔干思想发展过程中联结起来的方式，具有重大的意义。由于他本来是从功利主义的两难困境出发的，这就分散了对道德的一个方面——善和符合心愿这个方面的注意力。因为在那个阶段，愿望是与功利主义关于“任意的”需求的概念相联系的。从这时起，他着手研究道德的另一个方面——责任，认为这两个方面是互相排斥的。就他的出发点来说，这毫无疑问是合理的见解。但是，由于他关于强制本质的概念改变了，整个问题也随之改变了。当功利主义的两难最终被废弃以后，旧有的那些可供选择的答案也消失了。问题不再是与外部强制性因素相对应的具体目的或愿望，而是实际上进入具体目的和价值之中、对它们部分地起着决定作用的强制性因素的问题了。由于规范性规则(符合这种规则乃是一项责任)变成了个人行动中的价值体系不可分割的一部分，把它们看做也是合乎心愿的就不再奇怪了。这种责任与善的刻板的二元论，是陈旧的功利主义两难困境

的一个侧面，一旦把这个两难困境抛弃掉，它也没有保存的必要了。对功利主义的最基本的批判，是说它关于具体的人格的概念是错误的。因此，不仅是合乎心愿这一点，就连幸福也作为与一系列社会规范结合到一起的个人的一种具体状态，而回复了原来的地位。

此外，道德义务的出现，对于克服前面所说的涂尔干思想中认识上的偏见是迈出了一大步。约束性成分对行动的影响，不再被认为完全是通过行动者对外部现实的了解发生的。诚然，对规范的服从，即使从道德义务的意义来看，也当然有认识的成分在内。规范的内容是什么，对于行为有什么后果，都必须有理智的了解。具体行动未能完全达到规范的要求，当然可以部分地归咎于理解方面的缺陷。但是，尊重规范的态度是这种认识成分之外的，是可以与之区分开来的。按照主观的观点，完全用实证科学的认识论框架来对行动进行分析，不再是可取的了。一个全新的领域——态度、情感等等——已经打开了。自我不再是一张照相底版，不再是关于外部世界事实的登记簿。

随之而来的还有，外在性的标准如果没有完全变得毫无意义，也在含意上相应地发生了变化。因为，它本来正好是与这种认识论意义上的外部世界中的成分有关的。但是，只要行动者对它持着一种道德义务的态度，在同一意义上，指引着他的行动的规范就不再是外在的了。用弗洛伊德的话说，它被“注入”内部，成了个人人格本身的一个组成成分。的确，如果没有这个道德成分，就根本不会有我们所说的人类个体，也没有人(personae)了。外在性以前的含意不再适用了。虽然涂尔干并没有完全停止使用外在性这个术语，但它在他后来的著作中，远没有在他早期的著作中那样突出了。

道德义务理论是涂尔干从主观观点出发对具体个人的行动进行分析后得出的，而不是对大规模的现象——如自杀统计材料——进行分析后得到的。它与“作为一种独特实在的社会”以及集体表象的关系如何呢?

对第一个问题的回答很明确。以前一直使用的一般性分析框架保持不变。社会成分不被等同于功利主义的随意性需求成分或遗传和环

境成分——涂尔干认为它们二者都是“个人”的。[23]它是精神成分，而不是物质成分。于是，道德义务的规范体系变成了社会成分本身。这在一个主要的方面就是长期探索如何描述社会成分、社会现实的特点所得到的结局。个人之间的团结，就是对于一些共同的道德规则或道德价值的忠诚的统一体。拿来同失范的无秩序相对照的秩序状态，乃是道德秩序。根据他的一般体系作出的这个结论，的确回答了涂尔干以前所有迫切需要回答的问题，虽然在这个特殊场合也引起了它本身的一些新的难题。现在我们来讨论这些问题。

但是，有必要首先把他的这个新见解的含义再展开一步。很明显，按照这种见解，社会群体的整合，在于它的成员们一致认可某一套自成一体的规范具有道德上的权威。如涂尔干所说，社会就是一种“道德共同体(moral community)”，只有这样，它才具有稳定性。

涂尔干在这种新情况下继续使用集体表象这个术语，但它的含义已经与前一章所讨论的完全不同了。它不是关于外在于个人精神的实存的经验实在的观念体系，而是本身就构成行动中的实质因素的一些观念，也就是说，这个实质因素本身就存在于“个人的头脑之中”，而不仅仅是这个因素的表象存在于“个人的头脑之中”。当然，这些观念仍被认为是某些事物的表象。但是，这个“某些事物”不是与这些观念同时存在的被观察到的经验实体，而在某种程度上是当规范性成分事实上决定着行动的实际进程时，将要发生或维持下去的一种事态。在与它们有关的经验领域中，它不是一种现在时，而是将来时的状态。从某个方面来说，[24]正是这一点，使得这种观念不可能划入科学事实的范畴。并且，由于这种将来时的事态的实现是由行动者的积极作用造成的，而不能单纯地归之于遗传或环境，因此它的实现也不可能是一件可以被预言的事实。

因此，集体表象中包括共同的理想规范。集体表象的社会方面，主要不再在于用共同的符号来表示同一个经验实在，如同我们在某种意义上有着关于太阳的“集体表象”那样，而在于这些集体表象作为理想规范在道德上约束着叫做“社会”的这个集体的各个成员。[25]涂尔干

在已经使用的论断中得出了如下见解，即共同价值体系是社会成为处于均衡之中的稳定体系的必要条件之一。并且从这个新见解出发，又有了这样一个看法，即认识的方面如前所述，不可能完全穷尽与行动有关的这个价值体系的所有特点。因为，理解一个规范及其对行动的影响，并不仅仅是承认它的道德约束性。除了认识方面的成分之外，还有对规范的尊重态度的成分。因此，只要集体表象还被当做行动体系结构的一个部分，即便是新的意义上的集体表象公式本身也不适于描述社会现实。它已经从一个同质的实体开始被分解为许多独立的成分。考虑到它本来就是作为一种剩余性范畴产生和形成的，这一点也就毫不足怪了。

道德难题

现在我们来讨论涂尔干的新见解所遇到的困难，其中包括把社会成分和对于规范性规则的道德义务成分等同起来的问题。如果他关于道德义务在行动中的作用的一般性分析是正确的，是否就是说，人们或者出于无私的道德动机而在事实上确实认可的，或者是出于道德上的合法性而可能认可的那些规范，必然是社会规范，必然是与该社群其他成员中的大多数所共有的规范?毕竟哲学家们所推崇的道德行动的最主要形式中，常常包含着对于群体中普遍性法规的蔑视。[26]把社会的与道德的等同起来，存在把社会的一致性抬高成为最高美德的危险。

这个批评是有道理的。这个结论不是严格符合逻辑地得出来的。没有证据说明道德行动范畴的社会方面就已经穷尽了这个范畴本身。首先，否认基于道德方面的理由去反抗社会压迫的可能性、重要性、甚至合意性，无疑是危险的。但是，尽管涂尔干的这个观点不是无懈可击的，也不应该就此而模糊了这样的事实：他对极为普遍地遭到忽视——尤其是遭到功利主义者和实证主义者忽视——的社会生活中的一些方面，达到了深刻的见解。理解了涂尔干意思的为数不多的批评

家，一般都主要强调问题的一个方面，即道德是一种社会现象。从现在讨论的问题看，从涂尔干思想的发展来说，更重要的是另一个方面，即社会、至少社会的主要方面之一，在涂尔干的严格的意义上是一种道德现象。对支持这个命题的基本事实可以简要阐述如下[27]：对人类行动的分析表明，脱离终极价值体系就不能理解人类行动。按照手段—目的的关系，这些终极价值本身就是合理的，而不是实现任何进一步目的的手段。同时，这些终极价值就把义务赋予了个人，因为它们就其本身而言就是善，并不是为了某物(亦即作为达到某物的手段)才是善；追求善的普遍义务，就是要去追求这些终极的价值。[28]

并且，对于任何特定的个人来说，必须把他的那些终极价值看做是相互之间以一种有体系的、分等级的关系组合在一起的；只有这样，合理行动的概念才有意义。如果人在实际上有选择的自由，而且不存在任何业已确立的和谐一致，那么，从理论上说就可能有无限多的这种价值体系。然而，正是由于这些价值体系被看做是终极的，并且因而在某种意义上(对于行动者)是绝对的，所以，在不得不在一起共同生活的那些个人所处的同一社群之中，存在无限多的这样的价值体系，与社会秩序是不相容的——将要成为所有人针对所有人的战争。所以，至少在保证最低限度的秩序所需要的范围之内，必须有一些价值体系是共有的，必须有一个共同的价值体系。对任何社群的生活来说，这都必然是一个必不可少的特点，虽然其分量可能不同，可以仅仅是最低限度秩序的保障，也可以是完美整合状态的保障——在这种状态中，所有行动都可以认为是完善地实现了共同的价值体系。涂尔干已经在经验上清楚地表明，失范如果扩展到超过一定限度，就会对物质生活本身带来危害。

还有，规范体系的作用还为“社会类型”的差异提供了解释，而这对涂尔干来说，是他早些时候没有加以解释的经验事实。虽然一个特定社群的成员，必须在某种程度上共同具有单一的规范性价值体系，但是没有任何理由认为所有社群都具有相同的价值体系。实际上，各

个社群总体来看根本没有共同的价值体系，这与同一社群中不同成员在一定程度上具有共同价值体系是全然不同的。

用这种方式来表述，可以说明作为涂尔干理论的根据的那些基本事实，而避开其中可以招致异议的含义。首先，这种理论为个人承认一种在与社群整体共有的价值体系之外的道德权威来源留下了余地，同时又不把道德一致性对社会稳定的巨大重要性贬抑到最低限度。

但是，在这种情况下，仅仅区分某位作家作品中的真理和谬误，并保持真理修正谬误，并不是重要的事。在讨论像涂尔干这样的人的经典著作时，探究一下他是如何陷入谬误的，这个谬误是怎样进入他的整个思想体系的，这是很有教益的。那么，他是怎么搞的，以至把社会和道德义务等同起来了呢?

可以确定的是，甚而晚至《道德教育》时期，涂尔干都还根本没有自觉地对他自己的实证主义立场产生疑问，无论在保持这一立场与他后来理论上的发展之间多么不合逻辑。这种事关大局而且根深蒂固的思维方式是很顽固的，特别在像涂尔干这样执着的思想家的头脑里更是如此。因此，他倾向于仍然坚持社会是一种独特的现实这个完全是实证主义的命题。在这里面，在分析中处于独特地位的社会因素不仅对于社会学家、而且对于行动者的个人也是经验的“现实”。由于仍然坚持这个命题，他把这个社会因素放入前面提及的一般性分析体系之中。在这个体系里，被粗略地称之为遗传和环境的自然领域已经安排好了，他又加上了第三个，即社会的领域。他还是以排除法来论证——某某事物不能属于第一和第二类范畴，因此必然属于第三类范畴。[29]说第三类范畴是道德现实，这只不过是就其性质加以明确而已，除非是它所引发的后果超出了涂尔干所有意识地要展示的。从主观和客观两种观点来看，“现实”这个术语都意味着实际存在着的经验性自然的一个方面。

涂尔干没有觉察到这个命题带来的主要困难，这主要是由于他没有系统地进行以上的区别，也没有把它的含义琢磨透彻。如果把这个命题适当加以限定，它无疑是正确的。对进行观察的科学家来说，他

所观察的人们所持的道德理想，以及由此产生的行动规则，无疑都是行动中的实在因素，对于它们的实质和作用可以进行理性的科学分析。这就是涂尔干和大多数其他科学家所说的“自然”的本意：它是可以进行科学分析的一系列现象。从这个意义上说，science des moeurs[道德科学]是完全合理的，也是可能的——这就是涂尔干所说的社会学的主要内容。但是，这是一种解释性科学，而不是规范性科学，虽然它所解释的现象乃是人类行动的规范。它的任务不是解释规范在道德上是否正当，而是说明它们作为导因的功效如何。

和处在发展进程之中某一特定阶段的任何其他学科一样，这门学科中所研究的现象有某些事实未能得到解释，属于终极素材(ultimate data)；这一点不能成为否认它的科学成就或科学潜力的理由。因为，所有的经验科学在这方面都是这样的情况。任何一种知识中的经验成分都必然是一种非理性成分，——就像神秘的洞见是一种非理性成分一样。科学家所能够做的就是指出：那就是我的意思。理论在一门学科中的作用，就是把这些经验成分压缩到最少——理论的发展就在于对以前只能完全根据经验来考虑的事实，找出一个理性的解释。在涂尔干的早期理论中，社会类型的多样性，就是这样的一种后来才得到解释的终极事实。

如前所述，涂尔干的这些社会学思想总的来说是合理的，对它的重要性怎样强调也不过分。出现困难和混乱的原因，很大程度上是由于他如同所有的实证主义者一样，不是单单地关心社会学学说，而是也关心实证主义意义上的道德理论，即科学的伦理学。这样就妨碍了他把分析深入下去，直到足以得出一个理论和方法论的真正连贯一致的一般体系来。因为，科学伦理学要求行动中的成分，除逻辑推理以外，都必须对于行动者说来是科学意义上的外部世界的事实。但是，如同我们一再指出的那样，这个观点与行动中的终极价值因素的性质是根本不一致的[30](它是一种因素，而不是具体目的或其他具体成分)。然而，涂尔干直到那时还没有真正认识到这种不一致性——前面的分析把他的见解当中的含义有根有据地引伸了出来，但是，在这

个阶段却跑到他本人的思想前面去了。为了了解他的见解中的最有意义的内容，这样做是必要的。

不过，他实际上采取的立场是一种可能的妥协立场。另一方面却又把社会规范提高到惟一有效力的地位，并摈弃了个人在道德上的独立性。这样一来，他陷入了两头悬空的可悲立场。他脱离真正的实证主义太远了，因此他在科学上的可靠性，已经不能使真正的实证主义者和功利主义者感到满意——他们认为他是玄学家。另一方面，伦理学上的唯心主义者们又认为他攻击了他们最心爱的信条——个人道德自律，因此应该给他冠以唯物主义者之类刺耳和苛刻的称号。

然而，尽管有这些在道德问题上的合理反对意见，我们不能忽视涂尔干理论的巨大社会学意义。他不仅洞察了社会控制问题的实质，而且对道德一致性的作用和意义提出了重要见解。因为，社会的存在确实在很大程度上取决于其成员的道德共识，如果这种共识瓦解得太彻底，所得到的惩罚是社会的灭亡。以功利主义作为实质性理论基础的那类自由主义者们，都太轻易地忽略了这一事实，其实际后果和理论后果都是不幸的。[31]因此，涂尔干如果必须把目的和行动中的其他成分一样看做是事实，如果不把行动者的观点和观察者的观点真正分清，那么有一类目的就相当接近于适应这些要求——在一个具体社群中得到公认的主导性规范中所体现的目的。因为，对观察者来说，这种共同规范作为规范而存在是一个可以观察到的事实。它们体现在法律、宗教学说和具体风俗之中。它们对于行动者的基本规范性特征被这种相对具体的存在掩盖了。

同时，对行动者来说(伦理学关注的就是行动者的观点)，这种规范也与事实是比较相似的。就它们实际上对社群生活确实起着支配作用而言，它们是业已确定的事实——违犯了这些事实将带来外部的(表现为制裁的形式)和内部的后果。首先，只要把注意力集中在具体个人的处境上(伦理学必然是如此的)，而不是注意行动成分的一般性分析上，事实或条件与规范之间的区别就再次被掩盖了。另一方面，那些不为社群所共有的属于个人的道德理想不符合这些要求，因此容

易被弃之不顾。

就是通过基本如此的一条途径，涂尔干尽管相当成功地认识了个人行动受到的规范性控制的实质，却一方面得以在很大程度上坚持着实证主义在伦理学方面的立场，能够提供这类自由主义理论家们所完全缺乏的东西，也即他对以下这一问题提出了一种解释：为什么道德见解的愈加分歧是和社会不稳定也即失范联系在一起，而不是和这些自由主义者们所乐于设想的幸福的增进联系在一起?

但是，不能因为他的成就意义重大就一味奉承，而不指出存在的困难。涂尔干虽然认识到道德现象的具体特点，但是他由于固执地坚持实证主义的思维方式，所以总是极力缩小道德现象与实证科学研究的其他自然界的事实之间的区别。这个区别有两个方面他在此阶段没有适当地强调，现在可以简略地指出如下。

虽然观察者可能把规范(其中包括道德理想)作为经验现象对待，但是绝不应该忘记，规范是一种非常独特的现象——它们是对于行动着的个人的规范和理想。关于这些规范，可以观察到的不是它们作为命题所指的具体存在的状况，而是如下的事实——行动着的个人把那样一种假想的事态看做合乎心愿的，并且因而可以在很重要的程度上认为，这些行动着的个人是在为着使这件事态成为现实而奋斗[32]。但是，究竟这种事态是否得到实现，在多大程度上实现，并不是单纯由于存在有理想规范就已经规定好答案的问题，而是一个悬而未决的问题。这个问题的解决，取决于行动着的个人的努力以及他们行动所处的条件。这就是人与规范之间关系中的积极成分，是这种关系中有创造力的或唯意志论的一面——这正是实证主义的研究路数所要极力缩小的，因为实证主义路数是以符合经验科学家的理想的那种消极、顺应、接纳的态度来思考问题的。

涂尔干即使在他的这一较后的阶段，也没有脱离上面提到的这种实证主义偏见。人们常常说涂尔干有把现状与理想等同起来的意思，其根据基本就在于此。因为，只要稍有不慎，把理想作为事实看待，很容易导致把碰巧拿到的不管什么事实都加以理想化。避免这种危险

的惟一办法，就是时刻把握住理想作为行动的成分的特点，一定要把它们与行动者的处境方面的成分——即“条件性的”成分——彻底区别清楚。

从以上分析中不仅可以看出，经验主义的方法论立场在研究人类行动的科学中站不住脚，而且可以认为，这些科学中起码有一些最为重要的概念，是由很特殊的一类抽象概括的方法得出的。因为，前面论述过的涂尔干在观点上的改变，最根本的特点，就是“社会”成分由主观观点的“实在的”或条件性的地位变到了规范性的地位。这样一来，主观观点和客观观点的区别就变得至关重要了，因为它使这两种观点之间在规范性成分的地位问题上失去了对称。从客观观点来看，规范性成分是实在的成分，否则它们就不能被观察到，就无法在科学知识中占有一席之地。但从主观观点来看，它们的地位却全然不同，乃是“理想的”规范性的成分，它们即便有实在的指涉，所指涉的也不是一种实际存在物，而至多是指涉一种非经努力就不可能实现或不可能保持下来的实在事态。只有行动者改变了某些现存情况或防止了某些变化的发生，这种实在状态才能成为现实。[33]

规范性成分与非规范性成分的区别，在所指的是一种假设的或潜在的具体实体或事态的概念中表现得最明显。规范性概念仅只在以下这种意义上不是抽象的：例如，无摩擦力机械的概念之所以是抽象的，乃是因为(就目前所作分析的目的而言)这种机械现今尚不存在。规范性概念在另一种意义上则是更为抽象的：如果这个规范性概念离开了现在讨论的特殊具体情况下的行动，还确实存在或能够存在，它就不能具有规范性的意义，因为规范性概念在实际方面，总是指涉着一种在某些方面要靠行动来实现或维持下去的事态。至少用机械理论的术语来说，无摩擦力机械的理念(idea)对轮子、杠杆、汽缸和阀门的行为不会产生任何影响；这种理念本身不能起减轻摩擦的作用，除非通过工程师的头脑，也就是通过一个行动过程。但是，我们有充分理由相信，“平等”的理念影响着人类的行为，并且在某些方面的确起了减轻不平等程度的作用。因此，对于涂尔干变得非常重要的“社会

类型”概念，一开始不是指各种社会关系的实际存在的连接的具体结构，而是指具体社会中各种规范性成分之间的联结。正是在这里可以发现至少是一些较为重要的起着区分作用的成分。涂尔干所探讨的社会类型的差异，主要是共同价值体系的差异。如果不记住行动理论中大量概念的这种规范性的特点，就不可避免地会出现混乱。

还可以指出另外一个困难，我指的是藉以对个人与社会现实的关系进行构想的方式。前面曾经说过，传统的实证主义分析方式是举出一个具体单位，然后研究“外部”力量施加于这个单位的行动。在把这种分析方式运用于社会科学中的人类个体时，则导致试图举出具体个人，然后研究社会力量施加给他的行动。因此，社会就被当成了一种环境，这使得如果说社会不是被视为在空间上与个人分离的，那么至少也会把个人定义为与社会分离的具体存在。从主观方面来说，社会对个人而言成了一个事实范畴。

但是，如果社会成分变成个人本人的具体人格中的一个组成成分，那么，个人与社会的关系也就必须按照全然不同的方式来认识了。与其说把他摆在社会环境之中，不如说他参与了共同的社会生活。在这种具体意义上，必须以有机的而不是机械的方式来看待个人与社会的关系。如果没有一个同群体中的其他成员在某种程度上共同具备的界定明确的价值体系，具体的个人是不可想象的。这已经超出了有机关系的笼统一般的概念。具体的道德成分把人与社会关系的概念界定要严密得多。但是，在对此加以解释时应该再次小心。社会成员所共同具有的，不仅是具体行为的某些共同特征这个经验事实。在它的背后并且部分地是这种经验事实的原因的，是大家具有共同的理想和规范，共同的行为充其量只不过是部分地体现了这些理想和规范。因此，必须再一次让规范性成分发挥作用。在生物学中，把一个器官看做处于与整个有机体的“实际”关系之中，而不是规范性关系。[34]部分与整体之间有着功能方面的联系。就社会因素而论，个人不单纯在这种实际意义上是社会中的一部分，他们也共享着一个价值共同体，这一共同体的“存在”，对于他的实际作用和功能是必需的，并

且部分地是他这种作用和功能的原因。

定则[35]的作用

以上这些困难说明，涂尔干在他的思想发展过程中绝非已经得出最终的结论，而只是还处于中间一站。在他去世之前，他又迈出了重大的一步。但是，这个步骤与他对宗教的研究和他对另外一系列经验问题的兴趣联系非常密切。因此，对它在社会控制理论中的应用最好放到下一章中讨论。在那之前，简短而有系统地说明一个他在此时的社会控制理论的主要轮廓将是有益的。他集中精力研究他的理论中那些新发展起来的问题，很容易给人以撇开其他成分不管的印象——无论如何，他从来也没有把所有这些问题明确地互相联系起来。并且，考虑到刚才讨论过的那些难点，我们有必要进行某种程度的理论构造，并采取不同于涂尔干本人不同的表述方式。但在这样做时，将尽力保持他的理论的基本原意。

最好从追溯一段他的思想发展过程入手，逻辑上应该把他从年代上说最后提出的东西摆在优先地位。从逻辑上说，出发点有这样一些：以一般方式来分析人类行动，其中有一个主要成分是终极价值的体系。这个价值体系有一个方面在个人身上表现为终极目的，这些目的在一个有组织的体系中得到明晰程度不同的表述，通过分析，可以在这一组织体系中看到一套数量有限的支配人类行为的规则。把这样的价值体系运用于在一系列相对固定的条件下的恒常的行为管制，它也就体现在一系列规范性的规则之中了。这些规则不仅直接作为具体行动的目的和一连串具体行动的目的，而且在总体上或在很大程度上控制着个人行动的复合体。对于许许多多行动(事实上是绝大多数的行动)来说，它们不规定直接的目的，而是规定追求直接目的的行动应该或可以以什么样的方式和在什么条件下进行。这样，按照涂尔干的论述来考虑，价值与具体行动之间的关系就分成了两种形式：第一种形式是价值规定一连串具体行动的直接目的，第二种形式是价值表

现在一系列支配具体行动复合体的规则之中。涂尔干最为直接感兴趣的是后者而不是前者。

众多的人类在同一物质空间中共存的条件是，如果规范性成分有其重要性，要他们被任意多样的终极价值驱动是不可能的。因此，从反面说，同一社群中各个成员的终极价值必须在一定程度上整合成这些成员的一个共同体系。除此之外，如涂尔干和其他人(其中显要者如皮亚杰)所指出的那样，有非常确切的证据说明，不仅现存的终极价值体系在社会体系中整合在一起，而且个人的那些终极价值本身也是在社会互动的过程中发展起来的。因此，涂尔干在对失范的论述和《道德教育》一书中指出，很多或者大多数个人在失去了比较稳定的由社会给定的规范体系之后，都会遭受一场破坏他们行为之道德特性的个人分裂(personal disintegration)。皮亚杰也指出，不单是道德观念，即便是决定道德观念的逻辑思维，也只能作为儿童的社会化过程的一个方面而发展起来。这些证据进一步肯定了那些关于真正的功利主义社会不可能存在的反面的证明。

那么，涂尔干的社会学所关心的道德现实，就是与社群成员的个人行动相关联的、为他们所共有的终极价值体系。由于外部条件对于具体的社会形式决不是完全决定性的，因此，每一个社会群体除去与其他社会群体的遗传的和扩散的关系而外，一般说来都以一种在许多重要方面有自己特色的价值体系为特征。而且，这个体系与其所属个人的关系是上面提到的双重关系：第一，它规定具体行动和行动复合体的直接目的；第二，作为支配行动复合体的规则，不管这些行动的直接目的如何歧异。把这些直接目的在手段—目的链条上推移得距离支持规则体系的终极价值体系越远，这些规则对于受其制约的个人来说，就越像单纯的行动条件那样在道德上是中性的。由于大多数实际活动的目的都推移到距离终极价值很远[36]，因此，便出现了逃避规则的强烈倾向。因为，讨巧的态度，把规则看成是在道德中立的“条件”，它本身并不包含任何服从规则的动力。正如我们总是试图在自己力量所及的范围之内清除物质障碍以实现自己的目的那样，我们在

某些情况下对社会性的障碍也是如此。

正如涂尔干一直并且非常正确地坚持的那样，在没有规范性控制的情况下，个人扩张欲望的胃口是无限的。对于多多益善的满足欲望的手段的追求，特别是对特殊抽象手段——权力和财富——的追求，是没有止境的。从这一点可以得出如下结论，即规范性控制体系将不断受到“利益的冲击”。道德权威控制力量的减弱，将招致用制裁来替代它，也就是说，以痛苦的、外部的后果替代内在的道德责任心，来充当服从规则的动力。这样，从涂尔干最后提出的强制的含义出发，又逻辑地回到强制的第二个含义来了。毫无疑问，这两种意义的强制，在社会规范的实施中都起着各自的作用。

但是有必要对这二者之间的关系作进一步探讨。在制裁意义上的强制，之所以不能作为实施规范体系的全面基础，是因为不能把它普遍化。霍布斯的理论就是试图这样做的一个典型，但这个想法破灭了；这部分地是由于使用压制必须组织起来，而这种使用压制的组织本身又不能靠同一意义上的压制组织起来。因此，霍布斯不得不在形成同统治者的契约的关键时刻，转而依靠一种极其不现实的开明的自利，这样，他就从超出了制裁意义上的强制的契约中，得出了合法性的因素。

于是，规则体系作为一个整体发挥效力的主要基础，是它所运用的道德权威，制裁只是第二位的支持力量。涂尔干在论述惩罚的作用时，把这一点引人注目地提了出来。[37]与制裁型的强制相应的惩罚理论当然是威慑理论。惩罚的功能是通过使人们对后果感到惧怕而防止破坏规则。但是，涂尔干从经验方面指出，惩罚在很大程度上并不具有这样的特点。惩罚更其是社群对于犯罪的态度的象征性表示——严厉惩罚就是重申被罪犯破坏了的规范的神圣性。惩罚具有象征意义，而没有功利主义的意义(在下章中我们将看到，这一点对于涂尔干是最为重要的)。假如不是这样，最严厉的惩罚就将是针对最易犯的罪行，而不是针对被认为更严重的罪行了，但在经验上绝非如此。[38]

随之而来的还有另一个重要结果。如果罪犯对于规则的真实态度是计较后果这样一种在道德上的中立态度，则有效地施行的制裁就更加接近于作为实际威慑力量而起作用。然而，就规则作为一种道德义务而为人接受而言，这种计较后果的态度也就没有了。一般来说，普通老百姓对杀人是非常憎恶的，只有在情绪极度激动，以至计较后果变得完全不可能的情况下才会犯杀人罪。涂尔干的惩罚理论适合于说明这种情况，而威慑理论却完全不能。而在完美整合的社会中，这种情况当然是最重要的。

但是，不应该因为这两种强制有极其重要的区别而产生一种误解，认为它们在实际生活中是互相排斥的。因为，如果涂尔干的惩罚理论是正确的，则惩罚的严厉就主要是出自这样一个原因——普遍对规则的神圣性有着强烈的信念，对于规则的强烈的道德情感，使得违背规则就会唤起强烈的反感。那么，“整合”的社会处境(人们都由于对起支配作用的那些规则有道德责任感而牢固地归属其中的一种处境)就倾向于以施行严厉的制裁使人们服从规则为其特征了。于是，这些制裁的存在，未必标示着有一种违犯规范的趋势，而是恰恰相反。在这样一种社会里，如果单独个人或者少数人对规范采取道德上的中立态度，那么遵守这些规范仍然是一般地符合他们的利益的。[39]事实上，必须把存在严厉制裁这种现象的两种在某种意义上正好相反的理由区分开来，就像涂尔干在一篇重要文章中实质上所做的那样。[40]严厉制裁一方面标志着conscience collective[集体良知](在这种情况下确定无疑地是“良知”而不是“意识”)的力量，另一方面，它标志着用道德权威进行的控制已经崩溃，越来越需要有一种别的东西来替代它。

这样，每一个社会里都有这样一些行动的规范性规则，体现着终极的共同价值。在主要的一面上，这个社会的整合程度如何，是以它的这些规则在多大程度上被人们出于道德义务的动机加以实践来衡量的。但是，除此而外，总有人是出自“利益”盘算的动机，把规则视做根本就是行动的条件，依据服从规则所能给个人带来的好处和不服从

规则所要导致的坏处来采取行动。

一旦一套规则稳固地确立了权威，就是在服从规则的动机有很大的变动时，也仍然能够维持不变。因为在保持这个体系的过程中，各种利益都互相牵联到一起了。但是，制裁背后的力量最终来自对于规范的共同的道德情感。这种意识越弱，不共同具有这种意识的少数人越多，秩序就越不稳定。因为，这种利益的互相牵联是很脆弱的，一旦条件发生相对来说很小的变化，它就会在关键时刻瓦解。单纯建立在利益相关基础上(因而最终也就是建立在制裁的基础上)的社会秩序，如果起初就预设秩序的存在的话，那在理论上还是可以设想出来的，但在实际上却几乎不可能存在。因为，一方面，对制裁的需要越强烈，制裁背后的终极力量就越弱；另一方面，像人类社会生活条件现在这个样子，要在很长时间里避免发生足以粉碎那样一种脆弱和不稳定的秩序的变动，是绝不可能的，除非把扰乱秩序的力量特别彻底地隔绝起来也许才行。[41]

涂尔干的思想发展到这一阶段，所产生的结果是出现了以行动体系为基础的社会控制理论的雏型。他的体系始自范围广泛的相互歧异的出发点，进而演化到了这样一个地步，即在所有的要点上，都同前面我们讨论帕雷托的理论所引伸出来的那些相一致。不同之处不是得到的结果，而是达到各自结论的过程。帕雷托一开始是用手段—目的体系来分析个人行动。因此，通过他的理论分析，首先出现了手段—目的关系体系中规范性成分与非规范性成分之间极为重要的区别。后来，把这些手段—目的关系体系设想为一个整体，再经过一步步逻辑上的引伸，这才产生了共同终极目的体系和集体目的这两个概念。由此最后得出的社会行动体系的概念，明显超越了在历史上同内在的手段—目的体系的使用紧密相连的“原子论”。

诚然，涂尔干也是从分析内在的手段—目的关系中的某些成分以及合理性的“科学的”标准入手的。但是，他的推理思路与帕雷托几乎是直接相互对立的，很久以后才又重新会合到一起。对他来说，社会学原理是他对所研究的问题作的第一个批判性探讨得出的初步结果。

一开始，他试图通过把社会现实作为与行动者眼中的外部世界有关的事实的一个独立范畴，来使这个结果纳入初始的主观体系。这种研究方法受其本身固有的局限，使规范性成分的具体特点变得模糊不清了。但是，经过我们前面叙述过的一系列步骤之后，这种方法逐渐被证明是站不住脚的，于是，他虽然没有完全放弃，却转而采用另一种完全不同的分析方式。首先是，他之强调一套规范性规则在决定行动时的经验重要性，就使得有必要采取一种与看待行动实际条件的方式截然不同的看待“现实”的方式。不过，这一分析步骤的后果，直到对于规则的尊重态度(接受道德义务)取代对待规则的在道德上中立的“科学的”态度(遵守规则的主要动机是为了避免制裁)[42]而出现以后，才能充分显示出来。这个步骤把进行分析的社会成分，由客观的事实范畴(或叫做行动条件)转到了主观的和规范性的地位。只有在义务这层意义上的，属于“外在”的形式的强制性成分，才保留下来了，因为它不仅是对于一个特定个人才具有约束力的规范体系，而且对于各社会成员也是共同的。这样一来，就使涂尔干的方法论体系回到了与conscience collective[集体良知]的最初含义相一致的状况了。

社会体系中至少有一个主要的起整合作用和带来秩序的成分，其实质是一个共同的价值体系——这种看法是同帕雷托经过推理得到的结论相一致的。但是，涂尔干的不同研究方法决定了，他强调这种价值体系与个人行动之间关系的另一种方式。帕雷托根据处在合理性极点(就像是在他的第二种抽象社会中那样)的手段—目的体系考虑问题，很自然地要从“社会应该寻求的目的”这个概念，来最清楚地阐述行动体系的整合。而涂尔干则是从考虑个人行动的社会条件出发的。从这些社会条件中，他发现了规则独立于行动直接目的的关键作用。最后，他发现可以把这些规则看做是社群共同价值体系的表现——正是由于如此，规则对于个人能够起道德权威的作用。由于手段—目的链条有许许多多环节，特定行动的直接目的和终极目的便分开了；因此，即便这些终极目的与共同的终极价值体系是一致的，也需要有一个订立规章的规则体系——不管是明确的还是暗中的，法律的还是习

惯的——以前面详述过的不同方式保持行动与共同价值体系的一致。这种控制的崩溃，就是失范或所有人针对所有人的战争。

只要这些对追求直接目的的行动起支配作用的规则依靠共同价值体系发挥道德权威作用，就可以把它们叫做社会定则(social institutions)。[43]帕雷托的理论中没有正面指出这个成分与行动体系结构之间有哪些关系。[44]不过，涂尔干提出的社会定则的作用，同前面讨论帕雷托理论时得出的分析框架不仅不矛盾，而且还是对它的具有非常重要价值的补充，可以纳入同一个理论体系。

涂尔干本人曾在两个地方把社会学界定为研究定则的科学。[45]这个定义同他在此时期的思想确实吻合。当时，他倾向于认为，在这种意义上的社会现实的定则性的方面具有最重要的意义。但这个观点没有考虑到他以后思想的进一步发展，下章我们将讨论这个问题。在那个阶段中，他又采取了一个重要步骤，扩大了行动结构的分析性轮廓的范围，把他得出的那些同社会成分概念紧紧联系的成分包括了进去。这些成分无论在他的早期理论中，还是在作为他思想根源的任何一种传统理论中，都没有得到充分论述。[46]

[1] 也见于《社会学与哲学》(Sociologie et Philosophie)中《道德行为的确定》一文。

[2] 它与“人格紊乱(disorganization of personality)”是相关的。

[3] 作为一个反题。

[4] 同前书，第247、337页。

[5] 整合的这个方面尽管重要，涂尔干却几乎未加理会。

[6] 这自然并不排斥二者同被包括在同一具体现象之中，这种区分乃是分析上的区分。

[7] 对失范的探讨构成了与早先那些问题相延续的主要之点，从其内部证据来看，对这一问题的思考应当晚于对利己主义和利他主义的思考，也许是在《社会学方法的准则》写成之后。

[8] 《道德教育》，第32页。

[9] 这就是我们每一个人蔽于某种思路时忘记加以考虑的那种“明显”的事情之一。

[10] 这是行动者观点与观察者观点之间的一般区别的一个特例。

[11] 例如，如果说以这种方式看待的具体个人同行为主义者所说的生物物理学单位有着同样的涵盖面，这种说法绝非必然确实。

[12] 这里主要关心的，是一般说来与个人直接的自我利益背道而驰的约束性规则，因此，出于“积极”利益的动机是次要的。

[13] 对功利主义者来说它们是具体的需求。涂尔干不得不与之决裂的正是这个潜藏着的假设。

[14] 对强调权威以反对自由的功利主义者(如霍布斯)来说，要求约束的是需求的表达，而不是需求本身的构成。涂尔干的“权威主义(authoritarianism)”完全是另外一回事。

[15] 此处的分析需要小心从事，因为这里的大多数术语都可能有歧义。

[16] 完全出自责任感而采取一项行动，并不意味着忽略了同规范保持一致就不造成任何后果。良心的不安当然也是后果，并且常常是最令人不愉快的后果。

[17] 这里指的是一般意义上的人，而不是特定的具体的个人。

[18] 我们又一次看到，把分析意义上的目的与具体目的等同起来的这种经验主义偏见会带来多么严重的混乱。遗传决定论和环境决定论的成分，当然都是人们具体需求的组成部分。作为行动因果成分的“目的”不可能是一个具体范畴。

[19] 即使是像皮亚杰(Piaget)这样敏锐的评论家和有创见的思想家[《儿童的道德判断》(Moral Judgment of the Child)和《遗传学和社会学的逻辑》(Logique génétique etsociologie)，载《哲学评论》(Revue philosophique)，1928，第167页以始]似乎也陷入了这种谬误，虽然他在这些方面对涂尔干著作的评价比其他任何人都要公正。在把“强制”与“合作”进行对比的时候，他把最为单纯地自愿接受道德义务的类型排除在强制之外。这就对涂尔干的意思作了过于狭隘的解释。皮亚杰所说的强制，包括他所谓的“道德现实主义”，与其说是见诸自愿服从一项行为规则，不如说是见诸自愿服从传布该规则的权威——皮亚杰所特别指的是父母的权威。但是，从涂尔干后来的著作中(皮亚杰引用了里面的话)可以明显看出，他不想排除皮亚杰所说的“合作”里

面所包括的那种道德约束类型。不过，他的确坚持认为，强制总是一种规训(discipline)，而不是功利主义的意义上单纯地肯定个人欲望。的确，这才是对使用强制这个术语所提出的真正正当的理由。皮亚杰指出了两种不同类型的真正道德约束之间的重要区别，这是涂尔干很遗憾地没有认识到，至少是没有清楚地认识到的。但是，这个贡献不能成为批判涂尔干的最终立场的根据，而只是对它的一个补充。

皮亚杰没有看到这一点，也许有一个原因，是他显然没能够充分认识到即使在合作中也必定存在着一种反复强调规范的成分。社会需要道德共识，需要把这种共识一代一代传下去。这样，在合作中反复强调规范的成分，就是不可避免的了。但这绝不意味着排除了“相互性”。在涂尔干看来，个人(当然是他那种特殊意义的个人)是完全没有道德意识的。因此，如果说道德而没有强制，这在词义上就是矛盾的。可以设想，皮亚杰使用术语的方式不是很一致，也没有充分细心地把他的用法与涂尔干的用法加以区别(如前所述，要做到这一点常常是不容易的)。

涂尔干在这个命题中间接地并仍然是隐晦地得出了帕雷托最重要的结论之一——在道德行动之中和决定目的的过程中，之所以必须有“强制”，其根本原因正是因为，分析意义上的目的对于行动者不是、也不可能是科学的事实。因此它们是通过另一种过程而产生的，它不同于基于对其处境中的各种事实(行动者在处境中本质上是被动用的)的“自发”认识而产生目的的过程。这种新含义的强制不过是表示这一非科学过程的术语。这再一次表明，科学方法论作为一个标准在现代社会思想中起着决定性的作用，不管这种作用是积极的还是消极的。帕雷托和涂尔干一致认为，行动的终极动力所依据的理论不是科学的理论。但是，涂尔干花费了很长时间才把这个见解的含意发掘出来。他所说的道德强制就是行动中的一种规范性成分的界定，这种规范性成分与可以根据科学方法论加以界定的“有效性”成分是不同的。

[20] 索罗金教授在下面这段文字里赞同地引用了塔尔德(Tarde)的话；从强制在涂尔干整个社会学思想发展过程中的地位来看，索罗金显然对于什么是强制作了过于狭隘的解释：“涂尔干说，只有具有强制力的现象才是社会现象，这就对社会现象的范围作了不合理的限定。塔尔德对此的批评是……正确的。塔尔德说，在这种情况下，只有征服者和被征服者的关系……以及有强制力的现象才算是社会现象。这样，所有包括自由合作的事例……都要被排除在社会事实的范围之外了。这种关于社会现象的概念显然是荒谬的。”见

P.A.索罗金：《现代社会学理论》，第466—467页。

[21] 用弗洛伊德的话说，它们被“注入(introjected)”以形成“超我(superego)”。

[22] 见《社会学与哲学》中的《道德行为的确定》一文。

[23] 如前所述，这个关于遗传和环境的主张是站不住脚的(见第二章附注，[边码]第84页)。这个论点来自涂尔干早期概念体系的独特结构。

[24] 终极目的并没有完全包括所有对行动有重要意义的非科学观念。其他非科学观念将在第十一和十七章中讨论。

[25] 随着这一变化，形而上学的群体精神问题也消失了。

[26] 苏格拉底是一个突出的例子。

[27] 当然，这与涂尔干本人的阐述略有不同，但总的来说同他已经提出的那些基本的创见是一致的，同时又消除了其中包含的不适当的意思。

[28] 用科学方式来证明这些终极价值，总会陷入循环论证。同时，感觉到有义务去追求善似乎是人类的最根本特点之一，这种特点是无法加以解释的。如果试图加以解释，结果也是相同的，只不过换了一个形式。这个行动体系在“形态上的”特点之一，同“效用”这个概念类似。它就是行动概念本身所与生俱来的。

[29] 见《道德教育》以及《社会学与哲学》中的《道德行为的确定》一文。

[30] 这是按照本书中所讨论的理论体系来说的。我们已经说过多次，本体论的问题不在这个范围之内。

[31] 但这绝不是说因此就必须、应该或在很大程度上能够通过强制手段来维持这种共识。涂尔干本人不断地重申真正道德行动的自发性的重要意义。要从他的立场出发，轻易地推演出对纳粹控制舆论的手段进行辩护，是不合情理的。

[32] 可以用理想和现实两词含义的双重区别来表述这个难点，把两者等同起来是造成混乱的最重要的根源。无论对观察者还是行动者，它们之间的区别都是至关重要的。理想对于观察者和行动者都是某种意义上的现实——也就是说，行动者持有如此这般的一种理想乃是一个事实。但是，由于理想是行动的规范，所以有双重性的一面。从其实在方面看，理想是存在的；但是，单单理想的存在似乎并不就是理想的现实性的全部。同时，理想既指外

在于理想自身的经验事态的合乎心愿的未来状态(包括把事态的现状维持到未来)，也指行动者现在的主观状态。前者要靠(至少是部分地)行动才能实现——当然也有失败的可能性。对观察者来说，理想作为一种外部世界中的现实而存在，但不一定就是它所指的未来的事态；另一方面，对行动者来说，它作为一种理想而存在，但在任何意义上也不作为外部世界的一种现实性而存在。要使理想成为外部世界的现实性，惟一的办法就是把理想在行动中付诸实现——也就是使理想不再作为理想而存在。为了保持思维的清晰，把这些区别牢记在心是完全必要的。

[33] 我们一开始进行分析的时候(见第二章)就曾经指出：行动体系中一定要有一个未来的指涉物。但是，规范性成分和条件性成分之间在分析上的基本区别，是以下两者之间的区别：一是可以预料毋需行动者干预即会实现的一种特定的未来事态的各个方面，二是归因于行动者在处境中进行干预而形成的“实际”状态同上述那种假设状态的差异。只有这些差异能够说是由规范性成分引起的。这种分析上的区别适用于两种主要的理想类型处境：(1)在这种处境下，预料中的事态是初始状态的持续，而目的是在某些方面改变这种预料中的事态；(2)在第二种处境中，如果行动者把他业已进行的干预中止，则可以预料初始状态将自动变化，但目的是使其维持不变。在后一种处境中，可以归因于规范性因素的，是延续下来的初始状态与假如行动者撤回其在事件的“自然”进程中的干预之后就会演变成的状态二者之间的差异。当然，实际的具体事例，是这两种理想类型当中的各个成分以多种不同方式排列组合而构成的。

[34] 但是，物种的“类型”似乎在某些地方确实含有目的论的成分。

[35] 定则(institution)是涂尔干社会学中一个很重要的术语，它指的是基于共同价值观的道德权威的、支配社会行动的种种规则。有的译本将之译为“制度”，但该词含义与一般所谓制度有很大不同，姑以“定则”译之。——译注

[36] 在多大程度上是如此，取决于许多不同的条件。涂尔干在《社会劳动分工论》一书中所分析的那种类型的处境——纯粹契约关系的体系中，这种情况最明显。在另一种类型的处境即Gemeinschaft[社群]的处境中则远不那么明显，这种情况将在下面简要论及(见第十七章附注)。

[37] 尤其是《道德教育》，第181页以始；《社会学年鉴》(L'ameé Sociologique)第五卷中的《惩罚演变的两条规律》(Deux lois de l'évolotion

pénale)。

[38] 例如，假如取消了对杀人罪的一切惩罚，“体面”的人们中间的杀人率也未必提高。对电椅的恐惧作为威慑力量可能是微不足道的。

[39] 这一层关系是马林诺夫斯基(B.Malinowsky)没有清楚看到的，因此他在极端有趣的《蛮族社会的犯罪和习俗》(Crime and Custom in Savage Society)一书中的理论推理大部分成了废话。个人利益的交互联锁当然有，而且是保持与规范相一致的一个因素，但并不说明它是作为一个整体的规范性控制体系的主要根据。马林诺夫斯基对涂尔干的批判完全是无的放矢。

[40] 见《社会学年鉴》第五卷中的《惩罚演变的两条规律》。

[41] 在前一章末尾，我们指出，涂尔干对自杀和犯罪问题的解释是不一致的，说明他的早期理论的两个侧面之间有“矛盾”。这个“矛盾”现在可以解决了。关键是个人与以两种主要方式中的一种对他具有强制作用的规范之间的关系。但是，这只是据以对于这种社会现象作出解释的最简单的“原子”单位——只有单独一个人与单独一项界定明确的规范之间的关系。一旦出现的是许多个人与一套多少整合了的共同规范体系之间的关系这样复杂的情形，其他不那么间接的作用就出现了。这些间接作用能够以几种方式对自杀发生影响。其中最明显的也许要算是对Suicide anomique[反常自杀]的影响了。在那些条件下，情况是这样的：无论出于何种原因，个人无法再与确定他的行动目的和价值态度的规范体系很好地整合，对他无止境的欲望不存在任何有组织的训导，最后的结果就是一种遭到挫折的感觉，这在极端情形下就导致了自杀。在这种情况下造成自杀的起因绝不完全是“自然主义的”，因为规范性成分起了根本性的作用。但是，另一方面，没有理由设想这个自杀者意识到了他的行动的真正原因。他所意识到的只是眼前不可忍受的处境。但是，这种处境是与处于此人及许多其他个人同终极价值和规范之间关系之外的其他事物混合在一起的。

利己主义和利他主义的自杀则有所不同。这里不是规范性控制未能起作用的问题，而是一个特殊种类的控制问题。利己主义者的自杀又是一种特殊处境造成的——例如，常常有证据表明对于个人是过于沉重的宗教义务。在这种情况下，即使自杀的行动违犯了一项规范——关于自杀的宗教戒律，却部分地是由于同他人的关系的间接作用引起的。在利他主义的自杀中，也是造成了一种同样无法忍受的处境，但同时也常常有一种直接的社会性压力促使自杀行动发生，如印度的寡妇自焚或日本人的剖腹自杀就是如此。

由此可以看出，涂尔干所说的自杀风中的“自然主义”的侧面和经济规律的“自然主义”侧面一样，本来就是从根据规范性成分而采取的行动的间接作用，以及个人同规范性成分的关系的间接作用蔓延衍生出来的。在这个特定事例中，这主要表现为规范性规则，而不是如同在经济方面的事例中那样表现为直接目的。因此，要使规范能够成其为现象的“原因”，并不见得它们就一定得是所有受其影响的个人的直接而明确的动机。对目的论从这个简单意义上的否定，并不是要强迫人们接受自然主义的因果论，把它作为惟一的替代。

[42] 或是为了寻求积极的好处。涂尔干选择把制裁作为“利益”中的主要成分，是历史的偶然。这对于我们现在论述的问题是没有区别的。

[43] 涂尔干在这一阶段上只对定则与个人动机的关系进行研究，而没有涉及定则与社会结构的关系。理解他的这一主要思路是很重要的。后一种关系对于《社会劳动分工论》一书非常重要，这时被完全撇开了。下面讨论马克斯·韦伯的理论时将再次提到这种关系。

[44] 它大概主要包括在聚合惯性和社会性的剩余物中。

[45] 《社会学方法的准则》，第二版，前言第23页；《宗教生活的基本形式》，第523页脚注。

[46] F.H.奥尔波特(Allport)的一段话，可以当成是与涂尔干完全不同的实证主义观点关于定则的经典表述：“在自然科学的意义上，定则根本不是一个有实质内容的概念。”通常指为定则的那些事实，对奥尔波特来说只不过是一些习惯的堆集。按照奥尔波特本人的术语，这个说法是正确的。因为，从“自然科学”观点即实证主义观点看，规范性控制的整个概念都是没有意义的。他所说的“定则的荒谬(institutional fallacy)”实际是“群体荒谬(group fallacy)”的孪生兄弟，而且二者实际上是一码事。见他在1927年《社会力量杂志》(Journal of Social Forces)中发表的文章以及1933年出版的《定则性行为》(Institutional Bebavior)一书。

第十一章　埃米尔·涂尔干(四)：最后阶段：宗教与认识论

涂尔干早在从事研究工作的最初阶段，就对宗教现象感兴趣。在《社会劳动分工论》一书关于机械团结的论述中，这个问题占据了重要地位。在关于宗教与自杀之间关系的论述中，谈的又主要是这个问题。他在较早的《社会学年鉴》的第三卷中，试图给宗教下一个定义。但是，直到1912年他才出版了一部综合论述宗教问题的专著，这同他前一本重要著作相隔了差不多十五年之久。

从很早开始，他就笼统地感觉到，宗教同社会生活有着特殊密切的联系。[1]但是，直到他的社会控制理论发展到我们在前一章中所论析的阶段，才真正可能在他的社会学体系中给宗教找到一个令人满意的位置。到了这个阶段，他不但把宗教纳入了他的体系，而且把关于宗教的研究作为修正自己理论的主要经验因素，正是这些修正，使得他的总的理论结构发展进入最后阶段。

值得注意的是，涂尔干同本书所研究的另两位最主要的学者——帕雷托和韦伯——都感觉到了宗教同社会之间的密切联系。如前所述，对帕雷托来说，宗教成了非逻辑行动中的一个主要成分，而他对宗教的理解是模糊的。一直强调逻辑行动的理论家、特别是提出从技术和经济方面解释问题的理论家所忽视的那些主要成分中，当然就有宗教。同样，为了与马克思的历史唯物主义相抗衡，韦伯发现，马克思主义者所忽视的最主要成分就是宗教价值体系。但是，韦伯的背景与其他两人不同。对于现在所讨论的问题有趣的是，本书研究的两位同实证主义思想关系最密切的理论家——帕雷托和涂尔干——都转而

专注于宗教社会学了(在他们的后期尤其如是)。

这的确意味深长。在十八世纪和十九世纪的实证主义思想演变过程的后期，不管一般来说还是从进化论的出现来说，都无疑是倾向于贬低宗教的重要性的。前面已指出，帕雷托的许多思想同实证主义体系非常相近，在他的立场发展到同实证主义体系毫不相容时才专注于宗教。涂尔干也是如此。上一章已经指出，他在其他方面本已与实证主义分道扬镳，对于宗教的研究则完成了这一演变过程，并且可以说使他同实证主义无可挽回地决裂了。

在研究宗教的时候，涂尔干没有对历史上的各种宗教全面加以比较评析，而采取了关键性实验(crucial experiment)的方法，对有限的一些事实——关于澳洲人图腾崇拜的事实——作了深入的研究。现在我们感兴趣的，主要不是这个特定实际问题的具体内容，而是他在研究这个问题过程中形成的一般观念。对于我们所要研究的问题来说，没有必要陷入由于他对澳洲人这个问题[2]所作详尽解释所引起的经验方面的争论之中，也不必要深究图腾崇拜总的说来在宗教的演变过程之中处于何种位置。涂尔干认为，图腾崇拜是所有宗教当中最原始的，这是否正确并无多大关系。因为我们关心的是所有人类社会行动共同的基本成分，不管它原始不原始。

值得注意的是，涂尔干就此问题又写了一篇如同《自杀论》那样独特的专论。表面看来，研究的是一个非常专门的经验题材，是一个可能被认为没有什么普遍意义的题材；而涂尔干却藉以进行了具有极不寻常的深远意义的理论推理。因此，他的《宗教生活的基本形式》(Les formes élémentaires de la vie religieuse)一书，一方面是关于澳洲人图腾崇拜的专门论著，同时又是社会学理论的少数最重要的著作之一。当然，这后一方面才是我们此处所关切的。但是，在探讨该书内容之前可以指出：涂尔干这两篇专著，树立了专题研究的典范，是人们可以更多地加以仿效的。实际上，一篇专著同时又是一篇理论论文，才是经验研究的最高级形式。涂尔干具有将此二者结合为一的才能，其结合的方式堪为后世社会学家的楷模。可惜的是，没有多少人

能够在这种结合上达到如此卓越的程度。

宗教观念

从理论上讲，在《宗教生活的基本形式》中有两个相互交迭却互不相同的成分——宗教理论和认识论。宗教理论是把前已论述过的那些问题与认识论问题联系起来所必不可少的纽带，所以我们先讨论宗教理论问题。

涂尔干是从两个根本的区别出发的。其一是神圣事物与世俗事物的区别。[3]这是一种把事物划分为两个范畴的分类。这些事物绝大部分是具体的，虽然绝非都是物质性的，却常常是物质性的。然而，这两个类别并不是根据事物本身的任何内在特性来划分的，所根据的是人们对这些事物的态度。神圣的事物是由以不同方式表达的一种特殊尊崇态度区分出来的事物。这种事物被认为是充满着特别的品质，具有特殊的力量；如果接触到这种神圣的事物，要么特别有利，要么特别危险，或者既有利又危险。首先，人与神圣事物之间的联系，都被认为不是一桩寻常事，总得要抱有一种极其郑重和恭谨的特别的态度。由此可以断言，神圣事物之所以成为神圣的，乃是由于人们并不以功利主义的方式去对待它们，由于人们并不是因为它们本身的固有特性适应于某些目的，而理所当然地把它们当做实现这些目的的手段，这样就把它们同世俗的事物划分开了。如涂尔干所说[4]，典型的世俗活动是经济活动。斤斤计较功利的态度与对于神圣事物的崇敬态度正好相对。[5]从功利主义观点来看，如果澳洲人竟然把他们奉为图腾的动物宰杀食用了，不是再自然不过的事情吗?然而，正由于这种动物是神圣的事物，他们就不可能这么去做。如果他们真的吃这种动物，那仅仅是在祭祀的场合，同普遍的满足需要完全是两码事。于是，正是由于排除了这种功利关系，神圣事物是由形形色色的禁忌和限制卫护着的，宗教就同神圣事物有关。

第二个根本的区别是两种范畴的宗教现象之间的区别——信仰和仪式。信仰是一种思想方式，仪式则是一种行动方式。但是，两者是不可分割的，而且对每种宗教都是最重要的。如果不了解一种宗教的信仰，就无法了解其仪式。然而，两者密不可分并不意味着两者有任何孰先孰后的关系——目前要探讨的关键是两者的区别。宗教信仰是关于神圣事物及其本源、行为和对于人的意义的信仰。仪式是与神圣事物相关所采取的行动。[6]在涂尔干看来，宗教是“一种与神圣事物相联系的信仰与习俗(Practices)的完整(solidaire)体系，是独立的和有所禁忌的一个把其所有追随者团结于一个称为教会的道德共同体之中的体系。”[7]其中最后一项标准将在以后讨论，因为若不将其他几项作进一步分析，就不能了解此项标准是怎样得出来的。

如同前面分析过的涂尔干以前的所有思想一样，此处的出发点也是一种批判的态度。他在该书的开头说，如果同宗教联结在一起的观念纯属幻象，即不“反映任何实在”，则人类生活中存在如宗教这样持久和顽固的一种成分是不可想象的。[8]因此，对于那种一方面把宗教观念当做宗教的基本成分，另一方面又认为这些观念来自于人们对于经验世界的印象的学派，他一开始就加以批判。可以认为，这就是他最早的体系的典型做法——追问从行动者的观点来看，他据以行动的观念(“表象”)所反映的“实在”是什么？

涂尔干把他集中批判的两类理论称做“泛灵论(animism)”和“自然崇拜(naturism)”。[9]对这两者，他的批判首先都是要说明它们违背了前述的标准，把宗教观念化约成了幻象。因为，它们把宗教观念说成是对那些根据科学(一方面根据心理学，另一方面根据自然科学)能够作出满意解释的现象所作的前科学的解释。做梦以及大风暴、火山爆发、日蚀之类更为震撼人心的自然事件，对于现代人毫无神秘可言，不需要任何超自然的解释。

从这种观点出发，可以指望涂尔干采取排除法对他通常的论点加以彻底思考。不论心理学方面的事实还是关系到外部自然的事实，都不可能是宗教观念所涉及的事实。宗教观念不可能仅仅是那些事实的

纯朴而不科学的样式。所以，必然有一个在整体上为宗教观念所正确反映了的第三类范畴的事实。由于在可以观察到的自然界中，只有另外一个这样的范畴即社会事实的范畴，宗教观念所反映的实在必然是社会的实在——于是便产生了涂尔干关于宗教的社会性质的学说。

这诚然是涂尔干论点中的一个组成部分，而且是一个一贯存在的组成部分。但是，它是从涂尔干思想最早阶段遗存下来的，因此需要根据前章所作分析的结果加以修正。然而，这种由排除法得出的论点，同下文所主要讨论的另一论点密切交织在一起，必须把它牢记心中。必须看到这两者的相互关系，才能理解涂尔干理论的某些重要特点。

涂尔干一开始就提出了神圣事物与世俗事物的根本区别。因此，他不仅关注宗教观念所“表象”的诸实体的现实性这个问题本身，还关注于它们具有神圣性这个特点的根源。这样，便在泛灵论和自然崇拜论中找到了另外一个应当加以批判的部分，那是同幻象论交织在一起的。它们不但没有指出，有一套真正的事实作为宗教观念的基础，而且它们所认定的事实首先由于不能成为神圣性这一特点的根源就不能成立。我们知道个人心理学对于做梦的“真实”解释是什么。但是，“个人”本身——即心理学的对象——毫无神圣可言。个人不过是一堆利己主义的欲望、冲动和情感，这些都不是需要特别崇敬的对象。同样，对于外部自然界事件的“真实”解释，也使它们失去了神圣性的特点。所有这些都可以归之为在科学家看来在道德和情感方面属于中性的自然规律。

更一般地来说，涂尔干的思想中常常有一种纯然认知的“科学家的态度”，似乎这就是他对作为宗教观念之基础的实在进行研究的出发点；在这种态度中，对于神圣事物所具有的特殊崇敬是无存身之处的。这种崇敬态度同个人对于那些行动者对之怀有道德责任感的约束性规范的态度有密切关系，这一点必然给涂尔干的读者留下深刻印象。这里有着同样的不计利害和无私的态度。关于神圣事物和世俗事物的划分，就属于涂尔干思想发展的这一较晚阶段，而不是他那个真

正实证主义体系的组成部分。它与道德义务与个人利益之间的区分相对应。

但是，这两对概念之间的关系究竟如何呢?或者说，它们仅仅是用不同措词来表达的同一内容吗?其间似乎有两个显著的区别。涂尔干分析社会控制的出发点是：存在着一组在具体情形下或多或少是同质的现象——习俗性的道德规则和法律。这种道德规则以其内在的特性而与社会学家感兴趣的其他现象——如自杀率——相区别。它们是关于在某种情况下期望人们的行为应当如何的规定。规则虽然不是物质现象，却是可以根据其内在特性加以辨识的经验对象。神圣事物却不是这样的对象。

其次，以道德规则来解释崇敬态度的起源，虽然大大修正了实证主义以“自然决定论”来说明其起源的概念，两者仍旧有某些实质上的相同之处。对它们的作用所作的分析，可以归结为是根据内在手段—目的关系来分析的。因此，在目的、手段和规范性规则之间，无疑有一种同物质的因果关系大体相似的关系。也就是说，行动的合理性取决于对于手段的内在特性的认识以及可以预知的遵循规范的后果。[10]承认终极共同价值在行动中的作用，并不影响这一基本模式。

但是，对于神圣事物的理解和解释，在这两方面都有一些困难，一旦试图在神圣事物与世俗事物之间划出一条界限，就会马上显露出来。如涂尔干所说，神圣性所附着的那些具体对象，似乎除神圣性这一点之外毫无共通之处。它们可以是无生物、植物、动物、自然现象、精神现象、神话人物、法则、行为方式或者别的什么。所以他根本不以这些去划线，转而从人们对待这些事物的态度来考虑。就内在特性来说，任何事物都可以成为神圣的。只要人们相信它神圣，它就是神圣的。使之神圣起来的，是人的信念。

前面说过，涂尔干批判关于宗教的自然崇拜论和泛灵论理论，理由是它们不能说明神圣事物之中的神圣性成分。但是，他逐渐进而看出，它们之所以不能说明神圣性成分还有更深一层的原因。这些理论的真正目的，是找出那些其内在特性驱使人们对之持此种特殊崇敬态

度的经验现象。正因为如此，自然崇拜论才把注意力集中在暴风雨和地震之类大自然的那些异常的和给人印象深刻的或使人恐怖的侧面。

但是，涂尔干最后判定，自然崇拜论和泛灵论理论之所以站不住脚的最主要原因，它们之所以在经验方面有着种种不切实际之处的原因之一，乃是由于对神圣性的根源问题作了错误的设想。神圣性的根源，根本不在于具体祀奉对象的固有特性，而是如他常说的那样，是“迭加于”这些固有特性之上的。[11]就是说，祀奉对象与崇敬态度之间的关系不是因果关系。祀奉对象乃是一种象征物，而象征物的实质首先就是，其重要性、价值和意义并非该象征物本身内在特性所固有的，而有于它所象征的事物。从定义上来说，象征物同它所象征的事物就是两码事。其次，只要是象征物，它与它的意义即它所象征的事物就没有内在的因果联系。照此看来，其间的关系是武断的和沿袭旧习而来的。[12]

如果确实如此，神圣事物之神圣性的起源问题，就被置于一个全然不同的基础之上了。问题不再是寻找哪一类事物具有特殊的内在特性，因而可以充当那种能够作为信仰事物的神圣性之理由的“实在”。为什么在某时某地一些具体事物是神圣的，另一些事物则不是——这个问题一般说来确实成为次要的了。重要的问题是：既然一个象征物意味着有一个被象征的事物，从另外一个方面来看，这种象征关系到底是什么呢?回答了这个问题，也就可能解释那个非常令人困窘的问题了——在神圣事物的错综繁杂的经验多样性之中，怎样找出某种一致性的问题。因为，从这样一种观点看来，神圣事物在经验上的异质性可以是无关紧要的——一致性与次序可能存在于所象征的事物之中，而不在于象征物。

在分析涂尔干关于仪式的理论之前，还不能详细讨论它对于行动具有什么含义。但是，现在可以指出，这个问题的出发点同他论述宗教观念的出发点是一致的。涂尔干在解释宗教观念时，抛弃了那种在被当做神圣的那一类事物与其神圣性的“根源”之间发现内在因果关系的尝试，同样，他也抛弃了从宗教仪式活动中发现内在手段—目的关

系的尝试。比如说，不是把宗教仪式活动当成使奉为图腾的物种得以增殖的理性方法，而是认为它的意义在另一个层面之上，它是象征性的。在这两点上，自然崇拜论和泛灵论的基本错误，都是把内在联系同象征性弄得混淆了。这种混淆就是关于宗教非理性的流行的实证主义观点的基本根源之一：因为在实证主义的分析体系之中没有象征体系的位置——科学不能提供象征体系的模型。

涂尔干在其实证主义的脉络中进行论证，事实上是在寻找作为宗教观念之基础的“实在”。他认为宗教观念既不可能是外部环境的表象，也不可能是“个体”人性(遗传)的表象。因为首先，如果是的话，就必须认定宗教观念是错误的表象，而且因此就应当在科学的批判之下消失掉。其次，更重要的是，这些实在范畴不可能是为神圣事物所独具的崇敬态度的根源。但是，如果宗教观念不是纯粹的幻象，它们就必然同一种外部的、可以观察的实在相对应。有这样一种实在，就是社会——社会符合涂尔干所作分析的种种基本要求。

崇敬态度是由在道德上优越于我们的某种东西引起的。[13]纯粹的物质力量可以引起恐惧，却不能引起崇拜。社会是一种道德的实在，而且是能够满足这一问题的要求的惟一经验实体，是对于人具有道德权威的惟一经验实体。涂尔干正是沿此途径获致他的著名命题——上帝或任何其他祀奉对象都是“社会”的象征性表象。

恐怕没有任何其他命题能够像这个命题这样，在宗教界立时引起暴跳如雷的愤慨。为了反对那些想要把宗教消散成为幻象的人们、而着手为宗教的永恒性辩护的人，现在看来持有比他所批判的那些人更加成问题的“唯物主义”观点。因为，若是不把宗教弄成一种对于肉身、对于纯属人类的东西的崇拜，他的公式又是什么意思呢?

为了避免过于仓促地下判断，最好再稍仔细一些，探究一下这一观点的含义。把宗教的“实在”与社会等同起来之所以使人震惊，主要是由于这样一种假设，即人人都无需思索就了解社会是什么——社会是“自然”的一部分，是与神圣性的东西全然不同的。但是，如前面一章所述，对于涂尔干来说，社会成分与自然的其余部分之间的鸿沟已

经逐渐加大起来。道德权威与个人利益的区别不是单纯程度上的区别，而根本上是质的区别。涂尔干就要承认社会—道德实在在一个重要的意义上是观念性的了。[14]在这种情况下，将社会与宗教的根源等同起来的后果是什么呢?究竟是使社会进一步返回去等同于“自然”，还是扩大了二者之间的鸿沟呢?

毫无疑问是扩大了二者之间的鸿沟。结论必然是：就集体表象在具有道德权威的共同价值体系中构成认识成分而言，这些集体表象同“外部世界”的关系，与构成关于手段和行动条件的可以科学地验证的知识的当中的诸主观成分同“外部世界”的关系是不相同的。其所以如此，我们已经知道就在于价值成分对于行动来说具有规范性的特性。当然，在分析上必须把具有规范性意义的成分同在行动的处境方面起作用的任何成分区分开来。

前此，涂尔干在这方面的注意力一直局限于如契约法中所包括的那种行动规则。诚然，这些规则在可以加以阐述的意义上说，有其认知性的一面。阐述这些规则的词语如同其他的词语一样，都有能够为人理解的意义，而且，所表达的诸命题在逻辑上和对于行动本身都有共同的合乎逻辑的含义。但是，除去假设的实现规则的状态而外，这毫不牵涉规定内容之外的任何东西。现在，涂尔干转向了同行动联系着的另一类认识成分——“宗教观念”。这种成分与行动的规范成分是不同的，其内容既非一套规范，也不是一种未来的事态，而是与同行动者并存的事物、人和实体有关的。宗教观念讲的是这些事物发生作用的情况以及它们与人的关系。它们是“神圣的事物”。

宗教观念本身与行动无需有任何直接的关系。从有关现在讨论的问题而言，宗教观念不是相当于一种规范体系，而是相当于一个实存的命题体系。在涂尔干的论述当中突出的是，宗教观念涉及神圣的事物。而界定神圣事物靠的是人们对这些事物的态度同所观察到的人们对于规范的态度的同一性——人们是认识到对于规范负有道德义务的。这种态度上的同一性，是这两类认识成分之间的纽带。

但是，涂尔干又作了进一步分析。这些神圣事物有的是具体经验

对象，可以用通常的科学程序来观察，例如石头、木块、衣服、地点以及行动过程等等。这类神圣事物的特点是：如果把它们同与之有关的行动分开来看，看不出它们在本质上同非神圣的同类事物有什么两样。靠化学分析或矿物学分析，不能够把神圣的石头与凡俗的石头区分开。于是，如涂尔干所说，神圣性乃是“迭加”于它们固有属性之上的属性。另一类神圣事物根本无法在经验上观察。这种神圣事物有幽灵、神、神话人物等等。如前所述，涂尔干根据这些事实断定，不能依据这些神圣事物的任何内在共同属性来理解它们的神圣性，而只能从它们与人们的关系上的特点——象征性的关系——来理解。[15]

到这里，涂尔干的主张似乎是完全可以接受的。问题出在下一步，即具体说明宗教观念的象征性指涉物——宗教观念的含义——这一步。因为，象征物所表示的关系如果别无内容，它就不成其为象征物了。涂尔干本人的答案是回复到他业已抛弃了的一种思想方式。他试图把宗教符号看做是可以等同于科学命题中所包含的符号的，它们构成一部分事实，其意义要在经验世界可以观察到的特征中才能找到。这样做的结果，使他的思想倒退了，实质上是业已被他否定掉的那类理论的一个翻版。这样，宗教观念必然是一个经验实在的歪曲表象，而这个经验实在是能够以一种经验科学——在此处是社会学——加以正确分析的。

但是本书所进行的关于行动结构的分析，总的趋向一直是探究这样一个问题：把从主观方面看的行动全部(甚至其属于认识的方面)都纳入科学的方法论模式是否合理?这样做，说到底是以行动的规范性成分的作用排除行动者的创造作用。帕雷托有一句名言明确地否定了这种观点——“基于理性”的社会不存在，也不能存在。上一章的分析，揭示了涂尔干逐渐认识到社会成分的规范性属性的过程，认为他的观点同帕雷托非常相似。此处所讨论的这种学说，必然被认为是对于涂尔干早期实证主义模式的复归。如果认为宗教观念反映了终极价值复合体中主要存在的认知的成分，宗教观念分析起来就根本不能与任何经验实在有关。[16]实际上，这个步骤迫使涂尔干由真正的分析

立场倒退到经验主义的立场。宗教观念所象征的“社会”不再是共同的规范性成分，而成了具体的社会集团。因为，具体的社会集团确实是在经验上可以观察的实体。具体的个人能够如同科学家一样去观察社会。把涂尔干说成在宗教问题上是唯物主义者，其主要缘由即在于此。这是与上一章中提到的关于道德顺从主义(moral conformism)的困难直接对应的。

对本书所要讨论的问题来说，对实证主义的定义是：认为实证科学是人类惟一有意义的认知外部实在的方式的一种学说。在此处所讨论的问题上，涂尔干正是坚持信守实证主义立场的。要避开它的种种困难，包括在更为不同的层次上重新出现的关于群体精神(group mind)的困难，惟一的办法是向这种立场的基本原则直接提出疑问。如果说宗教观念所指涉的，是能够加以科学分析的经验感受的一个方面，则涂尔干关于宗教具有象征意义的基本论点就站不住脚了。如果说宗教观念根本无所指涉，他的这个基本论点也站不住脚，因为象征物若无意义就不成其为象征物了。不过，还有第三种可能，即宗教观念指涉的是对于人的生活和体验至关重要、却处在科学的观察与分析的范围之外的“实在”。

前文(特别是关于帕雷托理论的讨论)已经充分论证了这样一个观点——不符合科学方法论标准的观念，对于人类行动实际上起着很大作用，不仅在这种观念普遍存在这种意义上说来是如此，而且从这些观念同支配行动的实际力量有着重要联系的意义上说也是这样。这一点因此可以认做是一个确定的事实。于是，对于这一事实只可能有两种解释：(1)这种观念要么必定是由于无知和谬误而产生的；(2)要么必定有一个全然处于科学方法论范围之外的重要成分。前已指出，就帕雷托已经表述过前一种可能的解释而论，那已经表明是站不住脚的。如果从他的著作中得出一条明确的结论来，那就是：在他看来，非科学的理论之所以是非科学的，不仅是由于无知和谬误，而且还由于“非经验性”的事物在其中起着作用。涂尔干提出过另一种可能的解释，能够同这里的第一种解释协调一致，但其中有着如前所述的解决

不了的困难。这样，把第二种解释包含的意思发掘出来，似乎就是顺理成章的了。

需要说明的是，将要成为宗教观念所象征的指涉物的“实在”，是作为一种剩余性范畴从反面加以界定的。它是非经验的。而且，小心地不把它界定为具体客体或具体客体的系统。这一表述局限于具体实在的诸方面或诸成分。明确要求的只是这样一个命题——对于宇宙的非经验方面和行动者生活与体验的非经验方面的体察之具有意义，乃是作为行动者的人的处境使然，不能视之为“不可知物”而弃之不顾，将其遗忘。关于行动者同非经验方面的关系还有一个命题，将在本书末尾提出讨论。但是，在这样一种领域极端重要的是要小心从事，避免做并非情境逻辑使之成为万分必要的事情。

还有一个非常迫切的问题尚未回答——象征体系在人同实在的非经验方面的关系中所起的作用，与人同实在的经验方面的关系中所起的作用不同，这是为什么呢?要回答这个问题，需要对知识的结构再作深入一些的分析。正如手段—目的关系对于从主观观点来考虑行动和对于所有“举止”是十分重要的一样，主体—客体关系对于所有认识也是十分重要的。若不考虑这种关系，人类的体验一定会变为毫无意义的一团乱麻。

从主观来看，所有的知识、认识都是由相互之间有着意义关联的符号(一般是语言符号)综合而成的。科学的命题也不外乎就是如此，但仅仅包括简单的符号关联。“石头”这个符号通过一系列有序的感官知觉，直接指示着以某些标准划分出来的一类具体经验客体。但是，石头如果同时又是一个宗教的符号，则说起、想起“石头”一词或某一堆石头，就有了双重的符号指涉，一是词语指涉着物，二是物反过来又指涉着它所象征的东西。如果是一个虚构出来的实体，实质上也是一样，只不过语言符号并不同样要经由感官材料就直接有所指涉。对于宙斯的体验同对于石头的体验是不一样的。

在非经验领域发生这种双重符号关系，似乎可以这样解释：对“非经验实在”不能科学地加以观察，仅此已经说明，不可能找到一

个同等意义上的外部世界的经验客体作为该主观符号的指涉对像。于是，要把对于此种实在的“体验”以与科学命题有着相似功能的认知符号固定下来，就有两种可能的方式——或者是把这种“意义”加之于一个经验体验的实际客体之上，此客体因而成为一个物质符号；或者建构一个虚想的“客体”。为什么需要以这种认知符号来构想?为什么需要把“宗教体验”的内容“形象化”和具体化?显然必须认为这种需要就是我们所了解的一个有关人类的事实。然而，在某些哲学的和神秘的层面上，显然有完全不要这种中介的象征作用的倾向。对这种倾向的社会环境及其结果加以分析，就能够十分明白地看出为什么中介的象征作用在人类生活中实际上起着那样突出的作用。

现在可以返回来讨论宗教观点与行动的关系的问题了。有一位著名的宗教史家，曾经把宗教界定为“人们对于生活和环境当中在他们看来是非人力所能完全控制、约束或理解的那些部分所持的积极态度，以及出于这种积极态度所作、所说和所想的一切”。[17]这样，宗教观念可以界定为“人们对于生活和环境当中所不了解以及认为是靠实证科学的通常程序或者是相应的常识的经验论所不可知、但需要对之采取积极态度的那些方面所持的观念”。

于是，可以认为宗教观念成了人们的积极态度与人们周围一切事物的非经验方面之间的认识桥梁。行动不仅如实证主义者必然断定的那样是“有意义地取向”于科学所理性地了解的实在，而且也取向于非经验实在。可以把理性方法当做是属于我们对于经验实在的取向体系的，这种方法能够用内在手段—目的图式(其中包括经验知识所起的作用)加以分析。另一方面，宗教是人们对于非经验实在的一种取向方式。科学知识的内容并非完全是由“外部世界”确定的，同样，宗教观念的具体内容也不是完全由非经验实在的固有特征确定的。在这两种场合都有“主观”成分，感知者并不是纯粹被动地把给定的经验记录下来。不管二者在程度上有多大差别，这种关系在形式上是相似的。

宗教观念里的主观成分，如同技术知识里面的主观成分一样，可以以积极态度来阐述。但是，社会成分在什么地方起作用呢?可以肯

定，如果接受涂尔干关于神圣事物与道德义务之间的关系的观点，在这种情况下起重要作用的，就是前面的分析所提到的终极价值观念了。那么，就得认为宗教观念部分地决定着人们的终极价值观念，部分地取决于人们的终极价值观念。在规范性意义上的社会成分，其核心在于存在着一个共同的价值观念体系，因此才认为这些价值观念又反过来与一个共同的宗教观念体系是联系在一起的。于是，涂尔干在他对宗教下的定义中提到“一个把所有信奉者联合成一个道德共同体的整合的信仰体系”。宗教观念之所以具有社会学意义，乃是由于宗教观念与这种道德共同体有关，与共同价值体系(包括读者看了上述分析就会了解的那个概念所包含的意义在内)有关。这就是涂尔干关于宗教观念是社会的象征性表象(symbolic representation)这一公式中的真理部分。[18]

于是，从本书的观点来看，涂尔干认为宗教观念中一般所象征的终极的“实在”，就是被当做具体实体或具体实体中因素之一的实在的“社会”，这种观点是不能同意的。真正的情形是，人们是根据我们所谓的宗教观念去试图在认识上理解他们与之有积极联系的实在之非经验方面的。由于前述的诸种原因，一方面，这些宗教观念特别地倾向于使用符号作为表达方式；另一方面，就一种宗教观念为一个社会的成员所共同持有而论，宗教观念部分地决定着、部分地构成为共同终极价值观念的“合理化”，[19]而这正是我们所一再提到的决定人们社会行动的十分重要的成分。终极价值观念、宗教观念和人类行动的方式三个成分构成一个综合体，按帕雷托的看法，这三者的关系是相互依赖的。

可以认为，这便是对涂尔干观点中无比重要的科学真理的表述，只是措词比他本人所用的更合意些。主要是在宗教观念中，对于共同终极观念的认识根据给出了理智的阐述——部分地是其决定的因素，部分地是其表达方式——这就是宗教观念在社会学中根本的重要意义所在。涂尔干的理论同时还以新的方式确证了这个成分重要的社会学意义，澄清了这个成分在具体社会生活中得以表现的那种新的关系。

原先至少对于涂尔干说来，只是在支配行动的道德规范的内在关系中看到的东西，现在发现在那些符号之中也得到了表达——那些符号此前经常被认为是与行为的诸内在问题毫无关联，纯粹是赘物，只有作为关于经验实在的谬误的前科学观念的产物才能解释得通。

通过以上整个讨论，无需论证便可看出，涂尔干是怎样得出把宗教的实在等同于社会这个观点来的。因为，纵然有了上一章里讨论过的他的思想的发展，也并没有明确地或以任何方式自觉地放弃他的实证主义主场。这就意味着，对于从观察者和行动者这两者的观点看来都不能够由经验科学予以探讨的实在之诸成分，给予任何地位都是不能容许的。“个人”性质的世界和外部“宇宙”性质的世界，显然都不符合他在经验方面的要求——这就是他批判泛灵论和自然崇拜论的结果。按照涂尔干经常反复使用的排除法，抛弃这两种理论之后，只剩下了另外一种可能：那必然就是社会实在了。这完全符合熟悉的套路，不需要多加评论。

从观察者的观点来看，把社会等同于宗教观念所指涉的客体，多少还有些合理性。千真万确的是，我们同非经验实在之间重要而确实的诸关系，之所以形成并且固定下来，至少是部分地与生活的社会方面有关，而不是只与科学地加以理解的宇宙有关，不是只与个人心理所阐述的力量有关，也不是只与随意性的遐想有关。而且，在影响着具体社会生活的诸因素中，那些在涂尔干的意义上具有特别社会性的因素，即共同终极价值观念，与宗教观念关系最为密切。因此，宗教观念在经验上对于行动的影响，实际上主要是社会性的。

但是，即便从这些“客观的”方面去看，涂尔干所说的“等同”(不能理解为两边各有一个变量的简单等式，确切说是一个复杂得多的函数关系)，其根本的意思也显然不是以宗教观念同已知的“物质”实体相联系，而是反过来以这种实体同宗教观念相联系——他以此来证明，仅仅根据人们关于非经验实在的观念和对于非经验实在的积极态度，能够在很大程度上理解经验的、可以观察的实体“社会”。如果要承认这个“等同”，与其表达为“宗教是一种社会现象”，不如表达为“社会是一

种宗教现象”才有意义。如果明了涂尔干的推理不适用于作为具体现象的社会，而适用于抽象的社会因素，这一点自然就更加显著地确定无疑了。这种抽象的社会因素被界定为一种共同终极价值观的体系，的确是同宗教观念不可分割的。因此，斥之为“唯物主义”是不合理的。涂尔干得出把宗教与社会相等同的观点，是通过强调社会的理念方面，而不是强调宗教的物质方面。

但是，得要转到主观的方面，这种理论在方法上的重要性才全面地清楚起来——涂尔干没有以任何系统的方式来从主观考虑，否则他思想中余留的实证主义成分必然不堪重负而已经崩溃了。因为，由上述分析可以清楚地知道，对于行动者来说，宗教观念没有科学意义上的经验实在作为根据。[20]此处采取的立场实质上是说，终极价值体系说明的，是完全超出经验实在范围的事；而且从这些终极价值表现为观念而言，宗教观念乃是非科学的观念。于是，这就成了对宗教支持者的一般观点的辩白，但诚然只是在形式上，而不能作为对任何一种宗教观念体系的辩白。[21]这个基本的含义对于涂尔干及其解释者当中未能看到这一点的人来说是模糊的。这是由于两种情况造成的——更确切些说，是由于一种情况的两个方面造成的。涂尔干的实证主义总的说来有“客观主义”的偏见，不但正确地把具体意义上的社会视为作为经验实在而存在，而且把他们所说的社会因素即共同终极价值也作为如此，认为行动者是察觉到这种实在并使自己适应于这种实在的——还很自然地认为这两种实在都是一样的社会实在。

这种混淆是由实证主义的一个典型失误造成的，这种失误我们已多次谈到过，即不能把在具体社会中行动的单个具体行动者的观点同从具体社会抽象出来的一般行动者的观点加以区别。因为，组成宗教观念的那些符号与可以加之于个人的制裁的根源——即同一社会中其他个人的态度——联系着；在这个意义上，对于具体行动者来说，在宗教观念背后确实有一个“起强制作用”的实在。

当然，不应该忘记，涂尔干把宗教观念同社会联系起来，主要的契机在于把对于宗教观念的崇敬态度同对于道德规则所持的态度等同

起来。这一点或许是涂尔干宗教理论的最基本和实质性的社会学命题。但是，把这一点套到实证主义里面，就成了下面这样一种论点：崇敬态度意味着有一个产生崇敬的本源。我们不能由于符号本身的属性而崇敬符号，因此必然有一个为符号所象征的“某物”是产生崇敬的本源。既然“社会”是行使道德权威的惟一经验实体，所以社会便是产生崇敬态度的惟一可能的本源。崇敬态度作为一种经验现象，代表着我们对于我们所关切的实在的至少某些非经验方面的态度。这种态度附着于我们据以对自己表象实在的那些起象征作用的事物之上，同时也附着于道德规则之上——这些相同的价值观就是按照道德规则而内在地同行为联系起来的。这就说明了这两种现象之间有着密切关系。

如果不是用我们刚才这些修正过的措辞，而是用涂尔干本人的措辞来表述的话，那他的论点中有一个严重的弱点是他显然没有发现或者至少没有清楚地看出来的。如果宗教所根据的实在是经验的实在，为什么宗教观念要以与科学观念不同的方式使用符号形式呢?为什么宗教观念所根据的实在不能够直接以社会学的科学理论来描述呢?涂尔干倒是很首尾一贯，坚持说宗教的本源在原则上是能够以社会学理论描述的，[22]从而接近于孔德后期的一个观点——社会学应当为一种新的宗教提供神学。但是，只能认为这是实证主义走向极端所造成的最终结果。即便涂尔干本人对此也并不信服。如果不是那么固执地抱残守缺的人，这个念头是提也不敢提的。而且，这样就带来了哲学上的一些性质极其严重的困难。因为，如果认为不同的宗教观念体系仅仅是不同的符号体系，就不排除这样一种观念——在某种意义上存在着这些符号统一的指涉物。但是，如果要把这些符号当做对终极实在的如实的科学描述，那么，这个事实同涂尔干关于社会类型的相对主义结合在一起，就使他陷入两难境地。他要是坚持科学理性的一致性和普遍性，就面临着十足的道德和宗教相对主义；而要避免这种相对主义就只有抛弃科学理性的一致性和普遍性，这又会造成更严重的后果。他在社会学的认识论方面，实际上就是这样骑虎难下地走下去的。[23]

仪　式

但是，讨论社会学的认识论问题以前，还必须讨论涂尔干宗教理论的另外一面。我们还记得，他给宗教下的定义是“一种与神圣事物相联系的信仰与习俗(practice)整合的体系”。那么，这种习俗居于何种地位呢?同宗教观念又是什么关系呢?

按照实证主义传统，关于所谓宗教习俗有一个主导的命题——宗教习俗是“非理性的”。从本书研究的问题看，可以认为这个命题的意思只是说，宗教习俗不同于可以根据内在手段—目的图式加以分析的行动。这些习俗从主观观点看来，确实是手段与目的相关联的行动，对于“履行者”来说，是必须严格奉行的“做”事情的方式。但是，对于观察者来说，这种区别在于何处呢?

显然，按照本书的分析体系来说，这种区别必然在于所寻求的目的的性质或者手段与目的的关系性质，或者同时在于这二者。前面已指出，内在的手段—目的图式包括两个意思：涉及的目的是经验目的，这种目的的达成在科学上是可以验证的；手段—目的关系是内在的，手段通过科学上可以理解的因果关系的过程是会实现的。在澳洲和别的地方，都存在着许多按照这后一条标准衡量、不属于内在手段—目的图式的习俗。但是，其中有些习俗之所以不符合这条标准，纯然是因为当地土人对于他们生活环境的无知。涂尔干所关注的不是这种情形。这些习俗之与理性方法的行事方式相区别，不仅仅是由于某一种消极的标准，而且还有其积极的标准：涂尔干称之为“仪式”或仪式性的习俗，即“与神圣事物有关的”习俗。

这就是说，这种与神圣事物的关系与理性方法的基本区别不仅是在“非理性”这个消极的意义上的，而且是在两个积极方面的。首先，这种关系包含着涂尔干一直用以作为神圣性之根本标准的崇敬态度。[24]这些习俗是不同于日常生活中通常的功利盘算的。如诺克教授所说，它们具有“异类(otherness)”的特性。[25]这些习俗必须在特定的环境之中施行，其施行者必须被置于一种特殊状态之中，等等。必须注

意的是，从任何功利主义观点来看，所有这些特点都是毫无意义的。这些活动极为经常地有其经验的目的或功利主义的功用，就此而言，那些小心翼翼的做法同实现目的并没有内在的联系——被当做增殖被奉为图腾的物种之手段的那种印提丘马仪式(Intichiuma)就是如此。

第二点也是同样重要的。如前所述，涂尔干认为神圣事物对于人的利益的重要性不是内在的，而是象征性的。但是，界定仪式习俗的，正是这些习俗同神圣事物的关系。所以，即便只是试图把这样的行动纳入内在的手段—目的关系图式，也是根本错误的；因为这些行动的定义本身，就排除了它们在这个图式中占有位置的可能性。如果行动当中涉及神圣事物，其手段—目的关系就是象征性的，而不是内在的。于是，涂尔干所做的事情，就是扩大手段—目的图式，把行动体系当中一个基本的规范性的组成部分也包括进去，而这个组成部分正是被实证主义者认为完全是“非理性的”而抛弃掉的。仪式行动并非如实证主义者所坚持的那样，是纯然“非理性的”，也不是基于前科学的错误的伪理性的，而是属于全然不同的性质，是根本不应该以内在的合理性为标准去衡量的。

那么，为什么存在着仪式呢?它在社会生活中的作用是什么呢?在这个问题上，涂尔干的理论比他所批判的那些学派先进，可以认为是第一流的科学成就。我们最好还是先把涂尔干理论的实质，用与本书已经得到的分析性见解相一致的措词表述出来，然后再讨论这样的表述同涂尔干的表述关系如何。

首先，前面已指出，可以认为宗教观念是神圣事物的象征性表象体系，作为这种象征性表象体系之基础的“实在”，存在于宇宙的诸非经验方面之中。我们还曾指出，按照诺克教授的说法，我们同这些非经验方面不单纯有着认知的关系，还包括着积极的态度。实际上可以这样认为：宗教观念与哲学观念性质截然不同，正在于前者包含了这样一种积极态度。[26]宗教观念是与行动相联系着的观念，而不是单纯同思想相联系着的观念。宗教观念中的积极态度，意味着有必要针对产生这些态度的环境“做些事情”。前面说过，要做这些事情部分地

是出于内在方面。这种积极态度即前面所说的终极价值观，是属于内在范围的行动终极目的的一个本源，也是支配这种行动的道德规范的一个本源。但是，这些成分从定义上说，就不是把我们的态度同宇宙整体联系起来，而是只与宇宙的经验方面联系起来。

不过，积极的态度——即“做些事情”的冲动并不局限于这一方面。但是从定义上说在这个范围之外做些事情，从内在方面来说又是无意义的。假如存在着关于实在的诸非经验方面的“知识”体系，就应当成为与之有关的行动体系的根据，在一定程度上近似于内在地有意义的行动——这是很好理解的。由于这种知识在形式上主要是神圣符号的体系，所以相应的行动方式就是使用这种符号，也就是举行仪式，如此说来，仪式乃是人们对于实在的诸非经验方面的积极态度见之于(与思想截然不同的)行动的表现。

按照这个观点，什么地方的人们，对于无法在经验上完全理解的事物采取了或者是迫于环境而采取了积极的态度，仪式活动就出现于什么地方。在人们的经验知识不完备，并且(或者)对于过程不能完全控制的场合，对于他们来说，似乎达到某些经验目的，不但要靠他们的筹划操作，还要依靠经验范围以外的力量。特别是在我们所讨论的这种社会里，一方面存在着一种发达的关于非经验实体的表象体系，而另一方面，对于在经验意义上的“自然秩序”，又没有十分发达的和高度理性化的概念，所以更容易这样。在这样的社会里，理性的方法不很发达，因而人们只能在温饱的边缘生活。在这种意义上说，这样的社会也多半是“原始的”。这样，人们的切身利益往往密切相联，“积极态度”很强烈，所以才普遍地倾向于采用仪式的手段来谋求经验目的的达成。这可以叫做巫术仪式(magical ritual),[27]是谋求达到经验目的的一种方法，不是用来取代而是补充理性的方法。由于上述原因，巫术仪式在原始社会最为兴盛，而随着经验知识越来越多，对于自然的控制越来越强，关于自然秩序的观念得到发展，它的重要性就会大大降低。[28]

但是，如前所述，这些积极态度不是单纯地在内在的手段—目的

链条以及经验目的范围内“向后”定位的，而也是“向前”朝着同宇宙的诸非经验方面的积极联系而定位的。在这种联系中，积极的态度导致可以根据手段—目的进行分析的行动——其目的是超验的，而手段则是仪式手段。[29]这样，就有了另一类直接表现终极价值观的仪式行动，是与同内在范围或经验目的的任何直接联系不同的。这种仪式行动区别于巫术仪式，可以称为宗教仪式。

一般地说，在所有价值观中，那些为社会成员所共有的价值观是重要的。正是从这一点上讲，可以把那个社会的宗教仪式，看做是那些共同终极价值观在仪式方面的表现，换句话说，这就是涂尔干解释宗教仪式的基本命题——宗教仪式是社会统一性的表现——中的基本真理。关于涂尔干是怎样得出这个命题的，前面所作的论析在这里也适用。在他看来，社会就是作为宗教仪式符号的根据的实在，因为社会作为具有道德属性的经验实在，是惟一能够作为仪式态度的根源的。于是，宗教仪式是这一社会实在的一种表现。可以把这个命题变个样子——宗教仪式(在很大程度上)是在具体社会中构成“社会的”规范性成分的那些共同终极价值观的一种表现。这样说来，涂尔干的命题无疑是正确的，是来自深刻见解的成果。

这样，就有可能进而评价涂尔干关于宗教的定义的第三个主要成分——“把其所有追随者团结于一个称为教会的单一的道德共同体之中的、与神圣事物联系着的一套信仰和习俗”。通过以上的论述，应该清楚的是，可以由于一些人有着相同的信仰和搞同样的仪式，而认为他们具有一个共同的终极价值体系，就是说，他们组成了一个“道德共同体”。

根据这个定义，更确切地说，根据涂尔干理论的整个论证，可以肯定，不但有着共同宗教信仰理论的人组成一个道德共同体，而且，反过来说，每一个真正的道德共同体即每一个“社会”，都在一定程度上以拥有一个共同的“宗教”为特点。因为，如果没有一个共同价值体系(宗教在某种程度上是其表现形式)，没有一个在很大程度上被追随的体系，就不可能有这样的东西存在。可以认为涂尔干对于失范的论

述已经确立了这一点。

当然，不应该认为这个命题有这样的意思——我们具体地说的社会总是以有一个单一的、完全整合的“宗教”(也是从通行的意义理解的)为其特点的。如同涂尔干的其他论述一样，他在这里说的宗教是有限定的。就宗教观念和宗教习俗而言，如同其他方面一样，具体共同体的内部可能在很大程度上有所分化，也可以形成在一定程度上完全整合的规范。但每一个共同体，如果不仅仅是个人和群体之间的一种“力量均衡”的话，就在很大程度上构成了那样一个道德共同体，而这就可以说有一个共同的宗教。[30]因此，也可以把宗教分化看做该共同体内部分化的一个重要标志。

涂尔干认为每种宗教都附属于一个这种意义上的道德共同体，反之，每个共同体在某方面乃是一个宗教单位——这种观点是完全可以接受的。但是，一般来说，把这种道德共同体——即便是就它宗教的一面而言——称做“教会”是否合适，则是有疑问的。马克斯·韦伯用教会这个词，指共同体组织为了追求宗教目的而联合起来的那一面。看来还是照他这个用法为好。[31]如果这个道德共同体不是明确地为了宗教目的而产生的联合，在这种场合最好不用教会这个词。而且，按涂尔干的用法，道德共同体就有同具体的共同体相混淆的危险。在具体的共同体里面，有许多涉及各种利益的联合，最好把教会仅仅当做其中之一，而不要把它视为共同体的全部，甚至不要把它视为该共同体的道德方面。

至此，还只是把仪式当做社会要素的共同价值观的一种标志来考虑。它仅仅是一种标志，或是有它的功能呢?它同具体情境当中那些态度以及其他成分是相互依赖的，还是单向的因果关系呢?

涂尔干非常肯定地认为，仪式确实是有其功能的，他得出这种观点的方式，还有这种观点在他本人所作明确阐述之外所包含的意思，乃是最值得进行理论探究的。

因为，人们通过共同的仪式来表达他们的态度时，不但使这些态度得以表现出来，而且又反过来加强了这些态度。通过仪式，这些态

度达到一种高度自觉的状态，这种状态大大强化了这些态度，而通过这些态度又强化了道德共同体。宗教仪式就这样对于社会赖以取得团结一致的那些情感，起着确认和增强的作用，如同涂尔干曾经说过的，宗教仪式使社会本身得到滋养。[32]

但是，这种增强作用和滋养作用为什么是必要的呢?涂尔干提出的论点，同上一章中解释定则性控制的必要性时所提出的论点十分相近。可以回忆一下，定则性控制之所以必要，乃是由于终极价值观同很大一部分行动中的诸直接行动成分相比，是模糊的、潜在的。再加上直接利益(这里单说个人欲求的无法餍足)所产生的离心倾向，就造成了一种为了秩序和稳定必须对行动加以控制的局面。同样，如涂尔干所指出的，[33]澳洲部落在很多时间里分成极小的家庭群落，分布在广阔的地域，精力全集中于获取食物之类的直接利益。在这种环境中，终极价值观不仅是模糊的和潜在的，还由于行动中其他成分非常直接和迫切而被掩盖起来。因此，在周期性的聚会当中，需要有一种方式能够把大家带回到一个中心意识，使大家重新焕发力量，恢复活力，身心得到滋养。

这样，在涂尔干看来，宗教仪式远非仅只是一种表现形式。虽然这种仪式没有经验上的目的，也不涉及内在的手段—目的关系，却起着非常重要的作用。因为，终极价值观、社会结构和社会团结所依赖的情感，是通过仪式的作用才不断地“变成”力量的状态，从而有可能有效地控制行动和分派社会的诸种关系。[34]用普通的宗教用语来说，仪式的作用是坚定信仰。为了证明这个观点，涂尔干以在他看来是无论什么地方的大多数宗教信徒都持有的意见作为佐证。[35]

某些评论涂尔干的人认为，在他的宗教理论当中有某种反智主义的东西，是同他的理论中被有些人(有时是同一些人如洛维[36])称做“朴素的理性主义心理学”的东西非常奇怪地相抵触的，而涂尔干的上述想法就属于这种反智主义的东西之列。持这种意见的人，一般都指责涂尔干过分地依赖群众心理学(crowd psychology)的概念。

这种意见的根据是，涂尔干无论如何总还是实证主义者。从这个

观点看，涂尔干坚信经验上的宗教观念(不管应该是些什么观念)主要是由象征物所指涉的那些内容组成的，因而他倾向于贬低特定宗教教义的重要性。宗教观念毕竟靠的是符号，而不管特定的符号其象征作用一般说来可能如何重要，“纯粹”的符号并非本质上就是重要的。但是，特定的仪式行动则似乎不是这样。具体背景之中的仪式行动，可以在经验上证明是有重要作用的。[37]因此他就倾向于认为仪式是宗教的首要成分，[38]而宗教观念则是次要的，是对于仪式的理性化、解释和论证。

这个印象是符合实际的，因为涂尔干在经验方面非常强调在许多重大集体仪式场合出现的那种引人注目的“沸腾(effervescence)”状态。[39]这种兴奋状态无疑是事实，但它对于涂尔干算不算是群众心理学的一个事例则非常可疑，的确没有任何理由证明这种说法是适当的。因为首先，群众心理学的理论讲的是通常出现于无组织的人群之中的现象。而涂尔干却反复坚持说，仪式的本质特点就在于是严密地组织起来的。[40]即便在殡葬仪式之类感情最激烈地冲动的场合，对于谁做什么、什么时候做、如何去做等等每一个行动细节都有传统的规定。

这种说法的由来似乎有两个：强调感情沸腾的状态；仪式不符合内在的手段—目的图式。对于守旧古板的实证主义者说来，在众人大规模聚会场合出现的任何这种意义上的非理性的、伴有情感激动的行动都是群众心理。但是，前面的分析确实已经足以说明，涂尔干有关仪式的理论不是反智主义的群众心理学——实际上任何意义上的心理学也不是。

然而，从仪式的社会功能的具体效力来看，物质条件接近(physical propinquity)这个因素非常重要，这一点是千真万确的。柏拉图和亚里士多德认为，对城邦的规模多大才合宜有一些严格的限制条件，其中一条，是所有公民一起聚会时得要能听得到一个演讲人的声音。他们其实还可以再加上这么一条——城邦人数应该少到所有人能够同时出席一项公共仪式(包括作为实际参与者和观众)。这种仪式

实际上是城邦的一个显著的经验特征。但这并不能证明涂尔干理论上的特别贡献，是对由于大批人的物质条件接近这个因素而产生的心理反应进行分析。他的思想的重要意义在别的方面。[41]

涂尔干关于仪式的功能的一般阐释，加上前面提到的有关定则的功能的思想，在方法论方面有深远而重要的蕴涵，是现在必须加以讨论的。[42]

我们还记得，涂尔干思想在其实证主义阶段有一个显著的特点，就是倾向于把行动者设想得近似于科学家——主要是在关于对行动所处形势的认识方面。他最早在方法论上对于表象的强调，以及将社会成分看做*milieu*[环境]，根子都在这种倾向。按照传统的科学方法论(它越是明显，就越是偏向于经验主义)，占支配地位的看法认为，科学家的作用是被动的。由于强调外部世界事实的客观性，强调外部世界的事实独立于科学家的主观精神状态，所以一直把这种客观事实当做知识中的决定性成分。科学家的任务就是使自己“适应”客观事实。

把这个观点应用于行动，而且由于把行动者当成是科学家，就倾向于把行动本身看做是随着获得知识而自动地产生的结果。不是这种观点得到了证实，而是这种思想模式的结构，转移了对于知识如何转化为行动这个问题的注意。常常有人批评涂尔干把遵守社会规范看做是自动的、无阻力的，这种逻辑处境大概就是他们提出此种批评的真正依据。[43]

但是，从很早期起，他的思想里就有一种很强烈的相反倾向。这体现在他处理有关劳动分工的种种经验问题的方式中，那被他当成了一个控制的问题，在《自杀论》一书关于失范的论述中，这种倾向在此一经验层次上充分显露出来——认为各种冲动与欲念在本质上就是混乱和无止境的，既受到社会规范体系控制的制约，但同时也是对抗控制的。

然而，这些经验见解的内中含义，用了很长时间才突破涂尔干的实证主义方法论的坚硬外壳。本书对于他的理论的研究，主题实际就是探索这个突破的过程。第一大步就是发现，与内在手段—目的链条

有关的终极价值体系作为行动目的和定则性规范所起的积极作用。他的宗教理论又朝这个方向作出了很大贡献，发现在宗教观念和仪式中直接表现了终极价值，这样也就发现了象征体系的重要意义和象征性的手段—目的关系在人的生活和行动中所起的作用。

这样，前面提到的方法论方面的含义应当很清楚了。涂尔干思想的整个这个方面都说明，行动是具体的人起积极作用的过程，而不是单纯的适应——这是指向所谓唯意志论的行动概念的。从理论上说，在终极价值这个概念里，在价值观、目的里，在价值成分所采取的任何形式或其联系到社会生活的表现形式里，都有这个有创造性的成分。不过，如果说在认识上理解了终极价值或在道德上接受了终极价值就足够了，它在行动中的实现就会随之而来——在这种意义上仍旧有可能认为，这个创造性的成分是自动地自我实现的。关于仪式的理论则要求，必须最后地和决定性地拒斥这种观点。因为，涂尔干关于仪式的功能的观点，意味着必须再有一个成分，即一般所说的意志(will)或努力(effort)。实现终极价值根本不是自动的，而是奋进或意志和努力的结果。因此，激励这种意志的力量在经验上可以起非常重要的作用。[44]

把以上这些考虑应用于涂尔干所说的社会学在方法论方面的状况，则有以下含义：他在试图界定“社会的”实在即社会因素的时候，是集中注意共同终极价值这个成分的。但是，单单盯住这个成分是不够的，必须从它的来龙去脉当中、从它同具体社会生活中其他成分的关系中加以考虑。上面介绍的唯意志论的行动概念有这样的含义——光靠了解行动的性质并不能完成这个行动；如涂尔干较早的一些阐述所能说明的，单单理解社会成分的特性，是不能理解社会的进程的。必须把社会成分看做是行动体系中的一个组成部分。这样，应该认为社会学是一种行动的科学——是一种关于同行动中其他成分联系着的终极共同价值成分的科学。这就是涂尔干思想中的主线所说明的立场。他对于宗教理论所作的总括说明，[45]特别是关于宗教的根本重要性在于与行动的联系、而不在于与思想的联系的观点，已经非常接

近于这种立场的明确表述。但是，这一点始终没有很透彻，主要原因显然是这一主要思路被另外一种思路阻滞了。这另外一种思路与他的社会学认识论有关，必须先进行讨论并了解其动机，才能全面了解涂尔干在最后阶段的相互冲突的思路。

认识论[46]

我们还记得，早期的涂尔干是一位实证主义的科学家。他同大多数其他实证主义者一样，在认识论方面一般地是倾向于经验主义的。他确实从未明确地坚持真正的经验主义或为真正的经验主义辩护，但他强调的是经验事实的核心地位，而不是事实的界定中所涉及到的困难，也不是承认这些困难就可能必须作的限定。他在《社会学方法的准则》中对于经验事实、对于choses[事物]所作的界定，是简单明白的。而且，他没有明确指出，有必要分清诸分析性范畴的指涉物与具体实存物之间的差异；在这个意义上说，他也有很强的经验主义倾向。如前所述，在群体精神上出现的困难，许多是由于他未能指出这种差异而造成的。

前面还已指出，就与涂尔干的许多研究在方法论方面的含义有关来说，他的实质性理论所走的发展道路，使他很难坚持那种经验主义倾向。这首先就意味着，不能把分析性范畴、包括社会事实的分析性范畴同任何具体的实体相等同。这个解释在涂尔干最终发现“个人”因素不能再与具体个人“意识”(即从主观观点看的具体个人)相等同时，得到最为显著的验证。于是，不再在这种具体实体“之外”去寻找社会因素，而是把社会因素看做解释该实体的一个或一组成分。这种倾向越来越强烈，直到涂尔干在《宗教生活的基本形式》一书中，明确地说出社会仅仅存在于个人的头脑之中。[47]这反映了他的全部理论发展的逻辑结果，也反映了他最终抛弃了客观主义的偏见。这一点对于本书所要研究的问题特别有意思，因为它同下面将要讨论的韦伯关于verstehen[理解]的学说非常接近。

不过，这些考虑并不等于明确的认识论论述，[48]涂尔干直到在《宗教生活的基本形式》一书中，才开始讨论认识论问题。在这本书里，他明确地批判了那种得出结论、认为根据经验主义不能说明正确知识来源的激进经验主义主张。[49]先验论学派批判和非难经验主义，认为正确的知识包括某些经验成分之外的东西，那是一些对于知识来说同样必不可少，但同经验成分性质相异而又不能从经验成分推导出来的“范畴”——他认为这基本上是正确的。

就此而论，涂尔干还只是把现代哲学中关于认识论问题的讨论搬了过来，并且表态支持论战中的先验主义一方。但是，他自己的独特理论正是从此处开始的。他承认先验论者是正确的，承认那些范畴是不可缺少的，是不能从经验成分推导出来的。涂尔干说，这样一来这个学派就陷入一种两难境地。因为，既已否定了对于那些范畴的经验性的解释，他们实际上根本就没有了解释。要说这些范畴是所有知识的先验条件，就是说这个问题无法解释。当然，这种主张还是认为这个问题根据经验主义不能解决。涂尔干反对的就是这种主张。

但是，除去回到传统的经验主义，他还有什么可能的选择呢?他说，实际上，旧的经验主义只考虑了经验实在的一个部分。更加陈旧的认识论所关注的是我们关于物质世界的知识的正确性源自何处。这种知识是我们通过感官即躯体而得到的。但是，在这些方面，只考虑了经验世界的宇宙成分和个人成分，第三种成分即社会成分则完全被忽略了。因此，先验主义学派未能证实它的如下论点：由于它已经穷尽了这些范畴在经验上所可能导引出的一切事物，除非归之于先验就别无他路。恰恰相反，有一个“经验的”解释是极其可能的——这些范畴来源于社会实在。这就是涂尔干著名的社会学认识论的中心命题。怎样看待这个命题呢?本书作者认为，这在哲学上实在是完全站不住脚的。然而，要想了解涂尔干奋力加以解决的那些方法论上的问题，从他的思想的这个方面去看，是再透彻不过的了。

首先应该指出的是，原先“个人的”与“社会的”二者的二元论，现在已经表现为三种形式或三个方面——“利益”与“道德义务”的区

别，“世俗”与“神圣”的区别，以及这最后一个“经验的”与“范畴的”的区别。但是，最后一项具有最带根本性的含义。追求直接目的和世俗的活动，都被认为包括着正确的科学知识作为其中不可或缺的成分。但是，这种科学知识本身也依赖于社会因素——因为，没有那些范畴就没有知识。涂尔干似乎是以在规范性意义上的混乱与秩序的一种“知识系统(architectonic)”等级关系来考虑问题，感觉印象的混乱由那些范畴条理化，成为正确知识的秩序。但是，在追求直接目的时把知识作为手段使用，又产生了新的潜在的混乱，得靠定则性规范来变成秩序。最后，具体符号那种充斥着偶然性的混乱，由它们所共同指涉的社会实在赋予了秩序。这样，对于涂尔干来说，社会不仅是人类之间关系当中秩序的本源，而且是整个宇宙当中的秩序的本源。但是，这在方法论上的含义是些什么呢?特别是，它同前面所作的分析关系如何呢?

前面已经反复指出，涂尔干的“辩证”思想看来是由于试图调和一个矛盾而产生出来的，那就是一方面认为社会是一个经验实在，是自然的一部分，另一方面又认为社会不同于自然的其他成分。主要的倾向，是社会同自然的其余部分之间的距离逐渐地扩大。可以把这个认识论方面的学说看做是决定性的突破，不可能再有比经验的和先验的之间的区别更根本的区别了。如同在宗教问题上一样，涂尔干对于这个问题的见解当中，最引人注目之点不是他关于这些范畴的新观点，而是关于社会的新观点。社会已经变成唯心主义哲学家所说的那个样子了。[50]照他的说法，社会是“完全由观念和情感(exclusively of ideas and sentiments)”组成的；[51]而且可以进一步说，不是由诸种观念(ideas)组成，而是由理念(the Idea)组成的，因为范畴才是形成具体观念的真正本源。社会不是纯粹由“表象”组成，而是由哲学专门意义上的观念组成的。[52]社会变得根本不是自然的一部分，而是如怀特海(Whitehead)教授所说的“永恒客体(eternal objects)”世界的一部分。

然而，涂尔干还不肯放弃他的实证主义。这种“社会”仍然被认为

是一个可以观察的实在，仍然是实证科学的对象。它仍然被认为是经验性的。但是，这同较为陈旧的实证主义所能容许的，仍然有非常深刻的差异。因为，涂尔干在此处所观察的诸事物，“仅在个人的心灵中”存在，根本不存在于物质空间或时间的世界之中。而且，由于感官知觉的作用过程，被认为纯属个人，这种意义上的观念不能为感官所察觉，而必须直接地去领悟——无疑是靠某种“直觉”。涂尔干对于力量(force)范畴的确是这样直截了当地讲的：“我们能够直接领悟的力量乃是道德力量”。[53]由于我们不能通过感觉而产生出范畴，力量范畴必然来自社会。[54]

即便这种说法有一部分是正确的，所考虑的面对于社会学来说也过于狭窄。因为，把社会同永恒客体世界等同起来，结果就全然排除了行动中的有创造力的成分。永恒客体的规定性特征是，无论时间范畴或空间范畴对它们都不适用，它们仅仅“存在”于“心灵之中”。这种实体根本不能作为解释性科学的对象，因为解释性科学必然是涉及事件的，而事件并不发生于永恒客体的世界中。[55]就涂尔干采取这种态度而言，他的社会学成了理查德所说的一种“纯粹阐释的工作”。[56]

实际上，涂尔干在规避实证主义的沉重负担时做过了头，完全走入了唯心主义。[57]为什么他很容易走入这一步，是有一定道理的。永恒客体也有独立于观察者的固定不变性，与经验事实之于实证主义者是一样的。对于永恒客体来说，可以有相同的客观性，观察者能够同样地保持被动态度。

而且，涂尔干理论的整个发展趋势是集中注意力于共同价值的成分。他的“主观的”实证主义造成他的一种偏见，喜欢把这些共同价值在认识形式上看做“表象”。他一直在寻找一种可以从认识方面加以阐述的实在。所以，他竟然转向共同价值中的观念成分，而不是转向情感或价值，这似乎是很自然的。这同他以前思想当中的许多主要倾向是非常合拍的。同唯意志论的行动理论相反，实证主义同唯心主义之间在形式方面有许多共同之处。

但是，这些考虑为对于涂尔干的新见解进行最深刻的批评提供了

线索。正如实证主义通过取消价值在分析上的意义，而排除了行动的创造性和由意志支配的特性，通过把其他规范性成分当做并生现象而加以取消，唯心主义出于相反的原因达到了相同的结果——唯心主义排除了实现价值之障碍的实在性。于是，这样一套观念与具体经验实在就等同了。因之在这样一种体系当中，行动范畴的主要特性，行动由意志支配的特性，行动当中的意志成分或努力成分，是没有位置的。涂尔干之所以被唯心主义吸引过去，一个非常重要的原因，就是由于他从来没有真正发展到超出他自己的经验主义。他从未能够清楚地和始终如一地把社会实在看做具体社会生活中的一个因素，而总是倾向于不经意地把它看做一个具体的实体，既然不能把“观念”同具体的实体分离开来，它就必然是由观念组成的了。

涂尔干思想中这一倾向的结果是，主张社会学的目标是将价值观念体系“就其本身”来加以研究，而上文提出的见解则要求另一差别悬殊的研究，即把这些价值体系放到它们与行动的关系之中去研究。终极价值观的“观念性”表达中的每一成分，都可以而且实际上是由一门关注于观念性成分彼此之间的系统关联的学科“就其本身”来进行研究的。法理学研究定则性规范，神学研究宗教观点，美学研究艺术形式，伦理研究终极目的。但是，社会学并不是所有这些规范的科学的综合物(涂尔干的最后见解的这一侧面在逻辑上包含着这样的意思)。相反，社会学是有关所有这些规范性成分与行动的诸关系的阐述性科学。社会学同样是研究这些现象，但它是在不同的语境中进行研究的。涂尔干的社会学在最后阶段就处于这个歧路口。两条路都是跳出实证主义的，但是按照本书、特别是本书下一部分所分析的社会学思潮的趋势来讲，他的思想的唯心主义方面必定是一条歧路，是一条死胡同。

涂尔干的社会学认识论，显然包含有在哲学上无法解决的难题，分析这些难题不是本书的主要任务。但前已指出，他的主要经验理论之一，是关于社会类型的相对性的理论。作为不同具体社会的规定性成分的不同终极价值体系，有着无法比拟的根本性差异。由于这个原

因，他不得不单独根据社会类型来界定正常状态是什么，以至成为十足的道德相对主义。他的宗教理论把宗教同社会类型联系起来，从而把另外一大批现象也当做相对的了。

他的认识论也把人类理性的根据本身弄成相对主义的，以至原来的相对主义也成为相对的了。因为，关于社会类型的相对主义本身，就来自仅仅对于特定社会类型才适用的范畴体系。这是一种可以称之为“社会唯我论(social solipsism)”的学说，其中包括了个人唯我论中人所共知的怀疑论的后果。简而言之，它是a reductio ad absurdum[归于谬误]。[58]

唯意志论的行动理论承认，具体的“社会”成分牵涉到“观念性”的东西，是就其与行动的关系上来考虑的，同时它也包括着在其逻辑表述之外的实在的非经验性的层面，这样便避免了那些无法容忍的后果。它给真正的实在论性质的认识论留有余地，但是包括了那些非经验的，也是非社会学的成分，因为，“社会”是一种解释性科学的对象，必须列入经验实在。但是，列入经验实在并不就要排除在经验实在之外有意义的关系。

涂尔干所处的困境确实对人们非常有启发，他的见解很深刻，证明了如果要坚持行动图式，只有在近似于这里提出的唯意志论行动理论的基础上才可能避免实证主义—唯心主义的两难；并且这两难局面的任何一边也不能作为社会学科学或任何其他社会科学的令人满意的方法论根据。涂尔干由于思想执着，几乎有些“顽固”，把这两种立场在逻辑上的涵义探究得十分彻底，为后世勾画出了此种情况的明晰轮廓，将来会比较容易避免他在方法论方面陷入困境迷津。

在结束对涂尔干理论的论述以前，可以谈一下另一个非常重要的问题——读过涂尔干著作的人必然留下深刻印象的是，在他的思想当中没有任何轮廓清楚的社会变迁理论，这是非常引人注目的。从刚刚讨论过的方法论方面的考虑来讲，这一点有非常重要的意义，涂尔干对于社会变迁问题只有一个值得注意的假设，就是试图以人口压力来解释劳动分工的发展。前面已指出，这是很不能令人满意的。在他后

来的所有思想当中，这个问题完全不在他注意的领域之内，只有一个值得注意的例外将在下面提到。

对此在本质上如何解释，得从涂尔干的唯心主义那里去找答案。确实，直到涂尔干研究工作的后期，他才明确显出唯心主义，但这是一个长期发展过程的顶点。几乎从一开始，他就是以实体(substance)的范畴而不是过程(process)的范畴来考虑问题。他一直在寻找社会事实所表明的那种实在。从很早开始，这种探索汇聚到价值体系上来，不管是把这种体系当做规范、目的还是表象。而且他趋向于从它们的内在特性和理智表达来加以考虑。这样，涂尔干把社会成分看做是永恒客体的这种想法就越来越清楚了。既然永恒客体的真正本质是无时间性的，那么，把过程、变迁的概念应用到永恒客体上去也就是毫无意义了。[59]

另外一点要考虑的是，涂尔干从早期起主要关注的就是秩序问题。他在共同价值中发现的决定秩序的成分，首先表现在定则性的规范上面。但是，秩序问题在他思想当中非常突出，这意味着他研究诸价值成分时主要关心的是其中的秩序成分。就是说，他所关注的它们作为一个稳定的体系的那一面，是它们作为永恒客体的内在特性。前已指出，这种研究方法能够取得非常丰富的、很有意义的成果。

但是，这种方法主要是在界定某些社会学分析范畴方面成果累累，在这些范畴相互间的作用关系方面则成果要少得多。他倾向于把这些范畴设想为固定的和无时间性的，而永恒客体在这种图像中越来越突出，这又加强了这种趋向。另一方面，唯意志论的行动概念强调的恰恰是这些关系，而动态的进程主要就存在于诸基本成分之间的相互作用的关系中。这些有关的永恒客体主要是对于非经验的实在、态度和规范所作的理智的表达。所有这些永恒客体的理智的表达都是部分的、不完整的，而且常常是符号式的，所以同所指涉事物的关系在很大程度上是不固定的。在这些关系当中无疑有复杂的变化过程。同样，与这种复杂变化过程相联系的价值观和理智的表达，同行动体系中的终极条件和其他组成成分(其中有些已经在本书的论述过程中说

明过)处在不同的复杂关系之中。社会变迁的动态进程就存在于这些相互的关系之中。分析这些社会变迁的动态进程，乃是社会学科学的重要任务之一。涂尔干的研究路数由于其内在的原因而不利于解决这些问题。但是，不应该为此而贬低涂尔干的成就。因为他完成了许多开拓性的工作，为建立社会变迁理论作了必不可少的准备。要搞出这样一种理论，必须知道变迁的是什么。涂尔干朝着这方面的知识迈进了一大步。

值得指出的是，涂尔干在他的研究工作最末了的时候，确实提出过一个有关这方面的假设，认为在盛大的共同仪式活动的热潮中，不仅重温了旧的价值，而且产生出新的价值。在季节性仪式的周期性热潮之外，他还注意到时间拖长了的普遍性热潮。他说，在这种普遍性热潮期间，暂时性地，“观念的成为了现实的。”[60]新的价值正是在这样的时期(例如法国大革命)创造出来的。这仅仅是一种想法。但是，在这种想法里面，在这种想法所包含着的沉静期与热潮期的区分当中，有一种社会变迁理论——或许是周期类型的理论——的胚芽。涂尔干在研究工作末期转而注意这方面的问题，似乎是一个重要的证据，证明在他晚期的思想中存在着两种主要倾向，而不是只有一种倾向。因为，他最后提出的这个看法直接同唯意志论的行动理论是一致的。也许，这甚至还是一个迹象，表示他正在主要地朝这个方向前进，而“唯心主义”仅仅是一个过渡阶段。遗憾的是涂尔干死得过早，没有能够回答我们的这个问题。

[1] 有趣的是当德普罗瓦热(S.Deploige)对他提出责难，说他的社会实在论是“德国货”时，涂尔干在一封公开信中拒绝了这种责难，声称除孔德外，他思想上受到的最主要影响来自英国的宗教史学家，特别是罗伯逊·史密斯(Robertson Smith)。这封信写于1907年，见德普罗瓦热：《伦理学与社会学的冲突》(Le conflit de la morale et de la sociologie)。

[2] 这样说并不意味着事实一般说来无关紧要，也不意味着事实对于下面的讨论就不重要。确切说来，对于这里讨论的问题有重要意义的事实，不在那些引起争论的事实之内，涉及的只是有关事实的某些非常概括性的论点。

下文将要提到，真正关键性的论点是：(1)在对于涂尔干称之为“神圣的”和“世俗的”两类事物的态度之间，有着根本区别；(2)神圣事物有一种象征意义。在澳洲人的图腾崇拜问题上，这两个命题都没有被驳倒。另一方面，诸如家族关系体系的细节问题和具体仪式的细节问题等等，对于现在讨论的问题是无关紧要的。

[3] 见《宗教生活的基本形式》，第50页以始。本章所引该书引文均据法文第二版。

[4] “Le travail est la forme éminente de l'activité profane (劳动是世俗活动的显著形式).”见《宗教生活的基本形式》，第439页。

[5] 同前书，第296页。

[6] 其含义将在下面讨论，见[边码]第429页以始。

[7] 《宗教生活的基本方式》，第65页。引文是本书作者的译文。

[8] 同上书，第3页。

[9] 同上书，第二、三章。

[10] 其具体目的的一个方面是对于经验世界中一种未来事态的预测。因此，必须根据经验世界现象的内在特性来设想其“实现”。

[11] 《宗教生活的基本形式》，第328页。

[12] 同上。

[13] 《宗教生活的基本形式》，第296—297页。

[14] 参见《宗教生活的基本形式》，第605页。“Il faut donc se garder de voir dans cette théorie de la religion un simple rajeunissement du matérialisme historique; ce serait se méprendre singulièrement sur notre pensée.”(不应该把这一宗教的理论看成历史唯物主义的单纯更新，否则就是大大误解了我们的想法。)

[15] 应当再次提醒注意前面([边码]第211页)指出过的这一点——在行动方面可以采用象征性方式解释的不止一种。最简单的一种情况是，某一种特定行动或事物对于行动者来说是一个明显的象征物。大多数的日常语言表达就属于此种情况。在较为高深的宗教当中，特别是在这些宗教较为资深的信徒说来，这种自觉的象征作用更是扩展得极为广泛。但是，表面看来很显然没有理由说明，这种层次的象征作用对于理解行动更有意义，帕雷托曾经多次指出(见他关于罗马宗教的论述，《普通社会学通论》，第167节)，这种明

白的象征体系主要是作为较次要的理性化和衍生物才有其意义。但是，对于由分析呈现为这种象征作用的基础的那个成分——剩余物或情感，又可以加以象征性的解释，即使行动者丝毫未意识到其间的联系，一个行动或一个“观念”，可以是一种情感或一种价值态度的“意味深长而恰当的”表达方式。尽管精神分析学家所作的象征性解释中，肯定有许多过头的话，他们的基本观点却似乎无疑是正确的，即我们的许多行动和表现，得要解释为与隐含着的和甚至是压抑着的情感或情结有着象征性的关系。对于现在讨论的问题来说，这后一种行动当中的象征性关系最为重要。凡是行动者对其行动有着明确的象征性解释的，这种解释无需与观察者所给予的象征性解释相一致——这一点应该是显而易见的。仅只在可以称之为“象征性的合理性”的有限情况之中，行动者与观察者的象征性解释才会一致，在此种情况下，如同“内在的合理性”的情况一样，行动者本人明确的“理论”能够充分说明他的行动，而无需求助于剩余物—衍生物这一类的分析去找寻其基本成分。

[16] 这个说法指的是行动理论的现代体系。尽管它可能有形而上学方面的含义，但它本身却不是形而上学的命题。而且，不管它的那些含义如何，都不属于本书所讨论的范围。请读者阅读下文时切记此点。

[17] 诺克(A.D.Nock)教授在哈佛大学的演讲。

[18] 我们一般把对这些观念所持的主导性的态度称为“信仰”。这在最普通的言谈中，至少听起来非常近似于我们对于科学命题和经验命题所采取的那种态度。但诺克教授认为，充分了解事实，足以洞察这种言语上的相似性背后的东西的人，就能在经验上辨析出在这两种态度之间的明显差别——就是说，人们“相信”他们的宗教观念同相信太阳每天早晨都要升起并非完全是一个意思。如果诺克教授的这个意见是正确的，这种经验上的差别就为我们的分析提供了一个重要的验证，因为如此重要的一种分析问题的思路，不应该在经验事实方面没有直接的迹象可寻。

我觉得马林诺夫斯基教授已经令人满意地指明：原始人一方面相信操演巫术的效力，另一方面又相信理性的技能的效力，在这二者之间就有那样一种经验上的差别(见《科学、宗教与实在》，J.尼达姆(J.Needham)编：《巫术、科学和宗教》)。我觉得这与现在讨论的情况是非常相似的。马林诺夫斯基关于这个问题的观点已经为人类学家所广泛接受。

[19] 这两个成分何者相对居于优势，成为对宗教观念进行分类的最主要标准之一。据此，大体可以分为两类：“教义(dogma)”和“神话(myth)”。见前

文[边码]第273页。

[20] 作为宗教观念的东西一旦为科学的理论所取代，这些理论在事实上就不再是宗教观念了。

[21] 也属于[边码]第421页注[16]提出的限定条件之内。

[22] 见《宗教生活的基本形式》，第614—615页；又见本书[边码]第427页，注[20]。如果这样说，神圣性的本源问题就得整个重新解决了。

[23] 见下文[边码]第441页以始。

[24] 罗德克利夫—布朗(Rodcliffe-Brown)教授称之为“仪式态度(ritual attitude)”。见《关于图腾崇拜的社会学理论》(The Sociological Theory of Totemism),载《太平洋科学会议纪录汇编》(爪哇，1931)。

[25] 在哈佛大学的演讲。

[26] 这样，宗教观念之于哲学，犹如合理性的内在规范的认识方面之于科学一样。

[27] 关于涂尔干对巫术的论述，见《宗教生活的基本形式》，第58页以始。按他的论证，巫术同宗教的区别在于动机的自私与无私，而不在于目的是经验的或超验的。这样就把为共同目的服务的仪式统统归入宗教范畴，而且导致他否定巫术可以是一种社会整合力量。限于篇幅，此处不作深入讨论。

[28] 这并不是说，如果经验知识和控制力量之间还有差距，即便巫术的确消失了，也不可以出现别的非逻辑现象来填补这个差距，风尚和追随风尚在这种情况中是有其作用的。

[29] 这并不意味着仪式手段是惟一可能的手段。

[30] 因此，涂尔干把对个体人格的“崇拜”称为当代社会的特色并非全然不妥。通过调查，无疑会发现当代社会有当代社会的仪式或与之作用相当的东西。

[31] 见下文第十五章。

[32] 《宗教生活的基本形式》，第323、493页，特别见第498页。

[33] 《宗教生活的基本形式》，第497页。

[34] 同上书，第574、597—598页。

[35] 同上书，第596页。

[36] 洛维(R.H.Lowie)：《原始宗教》(Primitive Religion)，第159—160页。

[37] 特定的符号在其具体背景之中大概也是如此。

[38] “Il y a dans la religion quelque chose d'éternel; c'est le culte.”(宗教有某些永恒的内容；这就是崇拜。)见《宗教生活的基本形式》，第615页；亦见第575页。

[39] 《宗教生活的基本形式》，第571页。

[40] 同上书，第568页。

[41] 很明显，巫术仪式同样有增强行动者的力量，以及使他对于自己克服障碍的能力坚定信心的作用。但是，由于涂尔干没有对此作出正面的论述，这些问题不在此处论及。需要说明的只是：某些功能派的人类学家所持关于巫术作用的流行观点，对于涂尔干关于仪式的一般理论是一个重要的确证。参见马林诺夫斯基：《巫术、科学和宗教》；弗思(R.Firth)：《经济中的巫术》(Magic in Economics)，载《新西兰毛利人的原始经济》(Primitive Economics of the New Zealand Maori)，第五章。

[42] 最近一篇关于澳洲的人类学实地考察报告，极好地验证了涂尔干的仪式理论。参见劳埃德·沃尔纳(W.Lloyd Warner):《黑色文明》(A Black Civilization).

[43] 参见马林诺夫斯基：《野蛮社会的犯罪和习俗》(Crime and Custom in Savage Society)，第55—56页。

[44] 如同仪式的主要功能是激发信仰一样，信仰的功能乃是激励意志。“Car la foi est avant tout un élan à agir et la science, si lion qu'on la pousse, reste toujours à distance de l'action.”(因为宗教信仰首先是推向行动的冲力，而科学却不管达到多高程度，总是与行动保持距离。)见《宗教生活的基本形式》，第615页。另参见第598页：“C'est donc l'action qui domine la vie religieuse par cela seul que c'est la société qui en est la source.”(仅仅由于社会是行动的本源，所以行动支配着宗教生活。)

涂尔干说，行动面临着做某些事情的当下的必要性，不能等待科学来使它完善。这样他就开始模糊了行动和科学的根本差异，因而也模糊了指导行动的观念同科学观念的差异。所以，指导行动的观念必然“先于”科学。他就是这样把这一分野与他旧有的实证主义相调和一致的。这个观点当中无疑有

某些经验上的真理。但是，如我们已经看到的，其中的困难甚大，不是如此就可以克服的。在某种意义上，这反映了涂尔干的思想中倾向于实用主义的成分。

[45] 见《宗教生活的基本形式》，第599、615页，前面已提到过。

[46] 涂尔干在认识论方面的理论主要见之于《宗教生活的基本形式》一书，是同关于宗教的论述交织在一起的。然而，他的思想的几个预备阶段却见之于他与莫斯(M.Mauss)合写的《等级的某些最初形式》(Quelques formes primitives de classification)一文中，见《社会学年鉴》，第六卷。

[47] 《宗教生活的基本形式》，第521页：社会“只是由观念和情感组成的”。

[48] 认识论的问题当然是哲学问题而非科学问题。此处之所以要讨论涂尔干的认识论观点，乃是由于这些观点同我们所研究的他的科学理论体系，是紧紧结合在一起的。分析他的认识论观点，能够弄清楚他的科学立场的某些含义和难点，其中有些是由于某些哲学观念影响了他的科学思想的结果。因而这些观点严格说来对于我们的论点是有重要意义的。但是，这里当然还不是对这些观点“本身”感兴趣，而是对于它们同行动理论的关系感兴趣。

[49] 《宗教生活的基本形式》，第18页以始。

[50] “这样，便有一个几乎确实如唯心主义所阐述的自然领域，即社会领域。”见《宗教生活的基本形式》，第327页。

[51] 同上书，第521页。

[52] 同上书，第328页

[53] 同上书，第521页。

[54] 这种见解似乎出于一种误解。我们产生观念是通过对于感觉印象的解释，例如对于具有以符号表示的意义的一张印刷纸的解释，这不是“直接领悟”。

[55] 这不是说经验科学必须同概括性理论体系的发展相反，必须有一个历史学—发生学的取向。确切的意思是，经验科学关注的是确定因果关系，而论证因果关系的惟一手段，是对个别的变化过程进行观察。变化是一个涉及到时间参照系的范畴。现象非通过一个时间过程就不能变化。这种过程就是一个事件。

[56] 见加斯顿·理查德(Gaston Richard)：《普通社会学》(La sociologie

générale)，第44—52、362—370页。在第二手的理论作家当中，只有很少人敏锐地意识到涂尔干思想中的深刻变化，理查德就是其中之一。

[57] 当然是指他对于社会学主旨的界定，而不一定是在一般的哲学方面。

[58] 这一基本哲学困难在于试图从经验主义的考虑中推导出经验知识的根源。在涂尔干的论证中，一再出现指明范畴推演中的具体因素的尝试——空间范畴自氏族在住营地中的分布而来，时间范畴自部落举行仪式和其他活动的周期性而来——其根源大概就是这个哲学上的困难。正如丹尼斯(W.S.Dennes)所正确地评论的[见丹尼斯：《群体心理学方法和预设》(Methods and Presuppositions of Group Psychology),《加州大学哲学研究》，1926]，如果把这个论点用之于我们对于时间、空间等等作进一步划分在历史上的起源问题，无疑有很多正确的成分，但在认识论的层次上则是非常站不住脚和不恰当的。涂尔干对较为陈旧的经验主义所作的批评，都可以用来批评这个论点。而且，没有理由说外部自然的空间方面和时间方面，对于确定我们关于范畴的具体概念在历史上的起源就不是重要的。

事实上，涂尔干要么是老经验主义的翻版，仅仅补充了某些具体的考虑，要么是把社会完全踢出经验领域之外的唯心主义，他不断在这二者之间摇摆。从这里分析的逻辑上的处境看，这种摇摆是可以理解的。他确实还没有达到一个稳定的见解。

[59] 这种情况有一部分无疑是下述事实起的作用，即涂尔干的唯心主义更接近于笛卡儿静态的理性主义，而不是黑格尔的辩证法。这两种思想传统之间的争论，此处无法论及。

[60] 参见《社会学和哲学》中转载的一篇饶有趣味的论文《“价值判断”与现实判断》(“Jugements de valeur” et jugements de réalité)。从这篇文章中可以特别清楚地看出他后期思想的许多方面。特别在阐述该文题目所表示的论点时，他强调的是科学观念同导引行动的观念之间的区别。除去《宗教生活的基本形式》结论部分的某些段落之外，这篇文章比其他任何地方都更清楚地显示出他思想上的唯意志论倾向。请读者参阅该文以资比较。

第十二章　第二部分的总结：实证主义行动理论的崩溃

在着手考察一组其方法论背景源出于唯心主义哲学的著作家之前，最好是先简单地概述一下作为本书此部分主题的那一过程，并且尽可能清楚地阐明可以从中合理地引伸出来的主要结论。

实证主义的出发点

这里最重要的是，这个崩溃过程开始于所谓的功利主义立场，其特征是原子论、合理性、经验主义和关于随意性需求的假设，因而它也持有这样的观点：只有在作为行动者个人目的的手段的层次上，才出现了社会关系。这种立场被视做更广泛的实证主义体系的一个分支。这是一种内在地不稳定的立场。如前所述，它同“激进”实证主义有着密切关系，而且不断趋向于转化成激进实证主义。为着批判的目的，可以把这两者看做是同一个巨大的思想整体的两个方面。

功利主义体系而非环境决定论或生物学决定论等学说，对于本书之所以至关紧要，乃是由于手段—目的图式在联系到这一思潮的情况下，是以一种体现了实证科学方法论图式的方式占据了重要地位的。因此，功利主义便成为对于各种从主观观点出发的行动结构理论进行历史分析的一个有全局意义的要点。出于同样的道理，在各门社会科学中，经济学占有显要的地位。如果说，由一般的社会哲学之中产生出来的功利主义的个人主义的概念体系，形成了一种特定社会科学的

方法论架构，那显然就是古典经济学派及其继承者们的经济学了。

最后，另外一个与之密切相关的主要出发点，是方法论上的经验主义。尽管在这方面难得有充分的自觉，但总的倾向是认为，科学中的分析性概念直接对应于可以观察的具体实体，并且倾向于将已存在的诸社会学科的分类对应于社会生活不同的具体领域。前面加以分析的实证主义行动理论的崩溃过程，可以认为就是对于功利主义和经验主义的双重背离，而且部分地通过直接批判，部分地通过潜在的含义，逐渐远离这两个出发点，直至达到整个逻辑观点彻底改变的地步。

马歇尔

既然如此，以探讨一位著名经济学家的理论，来开始对行动理论的方法论问题加以分析，就绝非心血来潮了。马歇尔引人注目的特性之一，就是他强烈的经验主义倾向。他总是不肯作任何超出他的“单打一(one-at-a-time)”方法之外的任何体系化的抽象工作。他关于经济学的概念就是彻底地经验的——“关于日常生活事务中的人的研究”。

然而，对他在这一综合题目之下实际所作的研究加以分析，就发现其中有两个截然不同的组成成分，即他所谓的“关于财富的研究”和“关于人的研究的一个部分”。前者在本书中称为“效用理论”。这个理论以边际效用和生产率、消费者的过剩、替代原则和最大限度满足学说等概念加以阐述，构成了一个严格的功利主义成分。[1]其基本的假设是，个人在使手段适合于目的时具有合理性。这是他本人的经济学理论的的逻辑中心，并且他对于经济学的主要理论贡献就寓于这一成分中。

假如仅此而已，马歇尔就完全属于专门经济理论史中的人物，而与本书无缘了。但是，这个成分并不是单独存在的。“关于财富的研究”是不可分割地和另一成分即“关于人的研究”——一种关于活动与生

产和获取财富过程之间关系的理论——交织在一起的。尽管马歇尔不时涉及环境因素和遗传因素，并且具有某些享乐主义倾向，但对他关于活动的概念加以分析，便揭示出这样一个事实，即这一概念的核心是一种价值成分，一种直接体现在行动中的共同的终极价值观体系，由别的观点看来，那些行动同时也就是获取财富的行动。

在某种程度上，特别是从他拒绝把“需要”当做经济学的既定数据来看[2]，马歇尔关于活动的理论改变了大多数功利主义者视为常态的具体社会的图景；但是，就其大部分内容来说，还是与之直接融合在一起的。实际上，在分析马歇尔的那种自由放任学说时就已经发现，他之所以支持这一学说，最终的根据主要并不在于他相信自由放任具有优越的“效能”，尽管他确实有所保留地持有这样一种信念。总的来说，更重要的是他认为，只有“自由企业”才能为展示他从道德角度加以珍视的那种品格特征提供适宜的场所。他考虑和认可经济活动，更多地是把它们视为展现和发挥这些品质的方式，而不是获得最大满足的手段。

马歇尔的这种观点在经验和理论两个主要方面都是重要的。这里清楚地表达了这样一种观点(尽管对于它在方法论方面意味着什么，他几乎没有自觉)，即不应该仅仅、甚至也不应该主要以功利主义的需求满足来具体地认识“个人主义的”社会。个人主义社会包含着某些共同价值作为它的一个基本成分，其中有本身作为一种目的的、并且作为表现诸道德品质的条件之一的自由。在我们所讨论的其他作者——涂尔干和后面要讨论的韦伯——的理论中，与此基本相同的观点也非常突出。

但是，现代的经济个人主义的这种观点，有许多带根本性的理论含义。它表明了对于共同价值成分的重要性的一种普遍信仰，这个成分不只存在于社会的某个方面，而且是与“经济”活动本身直接联系着的。马歇尔在这里为社会思想的发展指出了一个最重要的方向，自己却没有认识到这一点。从经验上说，他的观点对于十九世纪的自由企业而言是非常正确的。因此，不可能再退回功利主义对于具体现象的

粗糙解释。于是，审视经济学理论的现状，只剩下两条思路敞开着。马歇尔由于经验主义而选择了其中之一，就是要把经济学设想为一种关于具体经济活动的完整认识的科学。因此，这种活动理论成为以“关于日常生活事务中的人的研究”为其恰如其分的主题的经济学的一部分。如同我在其他地方所已经表明的[3]，照这个路子下去，就得到了一种经济学的概念，从理论角度看，这是把经济学当做了一门百科全书式的社会学，所有与实际社会生活相关的因素在其中都有一席之地，结果是作为一门学科的经济理论的独立的特性(identity)却被破坏了。[4]

帕雷托

另一条就是现在的论述所遵循的路子，即试图把经济学界定为关于社会生活的一个侧面或关于社会生活中一组成分的抽象科学。帕雷托就是在方法论上自觉地率先作出这种尝试的学者之一。因此，对马歇尔理论所作的论析首先已经足以说明，即便在个人主义的经济秩序中，共同价值的成分在经验上也是重要的。同时，也提出了与经济学有关的这一价值成分在方法论方面的地位问题，以及由此而来的与本书有关的经济学的范围的整个问题。这反过来又要考虑按照手段—目的图式来对行动进行主观分析的整个问题，及其与社会科学的分类、特别是与社会学的地位的关系。这些就是本书在方法论方面的问题中的主要因素。

帕雷托在澄清这些问题的方向上大大超越了马歇尔。和马歇尔一样，他在社会科学中起初是个经济学家。但是，他们在两个重要方面是不同的。首先，帕雷托在方法论方面要成熟得多。因此，他不是那么倾向于那种标志着马歇尔特征的经验主义。其次，他的气质，特别是他的历史学修养的影响，使他能以完全不同的眼光观察现代经济秩序。在马歇尔看来是“自由企业”的东西，在帕雷托看来则是“蛊惑人心的富豪统治(demagogil plutocracy)”。

帕雷托在方法论上更为明晰，这使他能够搞出一个作为一种抽象科学的经济学理论体系。同时，他的历史眼光使他免于跟着马歇尔用“效用”理论把所有其他有重要意义的成分都融合为一个单一的、从广义的经济学演绎出的进化理论。这样做之所以不可能，乃是由于这些帕雷托看来是重要的非效用成分，或是与“经济”无关，或是显示出来在分析上独立于经济。对于暴力的使用和他概括为“情感”的诸成分的复合体，则尤其如此。因此，帕雷托采取了和马歇尔截然相反的步骤，在逻辑上把经济成分从他自己的理论体系中离析出来，并以一种社会学对之加以补充，在这种社会学中他系统地解释某些非经济成分，并将之与经济成分综合在一个最终的一般画面中。

帕雷托着手这项工作的出发点，同本书的主要分析模式恰相适应，但他采用这个出发点的目的，却与我们此处主要关注的东西稍有不同。他要直接阐述一种行动的分析成分的体系，而不是勾画行动体系的结构轮廓。因此，两个思路很快就分道扬镳了。但是，有可能显示出，当考虑把本书所作的结构分析应用于帕雷托本人对其全部体系的阐述时，这两条思路便又重新会合了。

这个共同的出发点就是关于逻辑行动的概念。由于这个概念是以适用于分离开来的单位行动的方式来定义的，所以这个定义本身没有任何把行动中的经济成分与其他成分区别对待的根据。这种定义方式的特征，是行动与一种在科学上可以验证的“理论(theory)”的关系，它使得“活动与其目的逻辑地联系在一起”，以至可以理解为“活动是按照推理过程”进行的。非逻辑行动则是一种剩余性范畴，包括逻辑行动所未包括的一切。

这个“理论”的特性就是逻辑行动的规定性特性。帕雷托在其对非逻辑行动的研究中继续专注于理论。就这些理论之不符合逻辑—实验科学的方法论图式而言，对它们需要从作用方面加以分析，把相对持久起作用的成分同作用相对较为不定的成分区分开来，分别叫做剩余物和衍生物。从这点出发，帕雷托着手对剩余物和衍生物进行分类，然后探讨它们彼此之间的关系以及它们与诸系统中的利益和社会异质

性的相互关系。

把此处业已说明的这种分析类型应用于帕雷托的体系，就会看出：对剩余物和衍生物的分析，以及帕雷托本人对它们所作的分类，都没有明确地解释一条已被看到对行动理论十分重要的分析上的区分，即规范性成分与非规范性成分之间的区分，能够对非主观方面加以阐述的“条件性”成分与“价值”成分之间的区分。这两类成分全都包含在诸剩余物所表现的那些情感之中。不过，我们认为这条区分线同帕雷托的体系并非不相一致，但是它朝着帕雷托本人没有探究到底的那个方向延伸。我们可以在帕雷托自己的分析中，为这样的区分找到明确的出发点。首先，与行动相关的理论之所以能够背离科学标准，有两种不同类型的原因：涉及到愚昧无知和谬误的理论是不科学(unscientific)的理论，而涉及到完全在于科学范围之外的诸般考虑的理论是非科学(nonscientific)的理论。很多具体理论同时在这两方面都背离了科学的标准，但不能因此而反对从分析上将它们加以区分。更加专门的分析已经揭示出，在非科学理论的范畴内，至少能够包括两类成分——行动的终极目的与在解释为什么追求这些目的时所诉诸的那些非经验实体，以及在据以对那些非科学的手段(仪式活动最醒目地与这些手段相关涉)作出选择的标准中的某些成分。考虑到帕雷托对于社会达尔文主义和这一问题——剩余物是否与事实相对应——的态度，就已经进一步地证明了，要验证这种分析上的区分是可能的。

于是，以帕雷托对逻辑行动就其结构背景所作的界定为出发点，来把整个社会行动体系某些主要结构特征清晰地展现出来的尝试开始了。这是一件帕雷托从来没有用类似的方法做过的事情。超越他自己的阐述的第一步，是关于内在的手段—目的关系链的概念。这些关系链可以分成三个“部分”：即终极目的、终极手段与条件、“中介部分”。组成“中介部分”的那些成分既是手段又是目的，这取决于对它们是“从下”看还是“从上”看。其次，若不是为了某些分析上的目的，不可能把这些关系链孤立地看待。确切地说，它们是一个由若干条线错

综复杂地互相交织而成的“网络”，以至对于在时间轴线分割在上面和下面的诸多行动来说，每一个具体行动都是一个交会点。

这样，显然就必须把行动看做不仅取向于同一链节中的较高目的，而且同时也是取向于其他链节中的目的。这样同时取向于若干不同的可供选择的目的，就涉及到把稀缺的手段在其间加以分配的问题——正是由此，逻辑行动的一个突出的方面已经分离出来了，被称之为经济的方面，这是与只涉及一个目的或只涉及一个目的链节的“技术性的”方面不同的。在可供选择的目的之间加以“抉择”这个概念应当是有其含义的，所以，这些目的本身必然是按照一个或多或少地整合了的体系联系着的，这样，不同链节之中的诸终极目的之歧异变换，才不单只是随意性的。

这些都是在没有考虑社会关系的情况下展开的。在逻辑行动的层次上引入社会关系，就出现了霍布斯式的秩序问题。因为，为了彼此的目的而互相利用的潜在可能性一出现，就产生了这种关系的诸项条目是如何确立的这样一个问题，而且在确立这些条目的可能因素之中就有强制。只有在控制着强制力的秩序框架出现以后，单只从经济角度的考虑就能够确定这些条目。与强制作用相联系的秩序框架的有关问题，构成了内在的手段—目的体系另外一个明显与其他不同的方面，即“政治的”方面。最后，不仅一个个人的终极目的体系是一个或多或少整合了的整体，而且除去在秩序完全是由外部强加的限定情况下，对于集体来说也可以这样讲，集体是与共同价值相联系着而在一定程度上整合起来的。

我们发现，这里在对内在合理性的规范体系进行分析的过程中所作的区分，与帕雷托在讨论社会效用时所作的区分是一致的，因而可以以后者来验证这里进行的分析。此外，我们把价值的整合也区分成了两个不同方面，这是根据讨论对于一个集体来说的效用和集体所寻求的目的的效用时涉及的分配秩序的架构加以区分的，这是讨论集体的效用时所必须考虑的。后者，即集体的目的，就具体的目的可归因于价值因素而言，是与共同的终极目的相关涉的。

这样，可以认为帕雷托的两个抽象社会，一方面阐述了与社会行动体系有关的诸合理规范的体系，另一方面阐述了诸条件成分。虽然前者在某种意义上是合理的，但它们的某些成分仍然是非逻辑的，因为我们已经指出逻辑行动这一术语只适用于内在的手段—目的体系的中介部分。

但是，我们发现，在具体的行动体系中，不只是在合理的极点上才有规范的或价值的方面，而是在其他方面也有。情感的不确定性，并不完全是条件成分的和动力成分的重要性的标志，对现象的价值方面加以分析考虑已经导出对于终极价值观念的阐述，这是一个比终极目的更广泛而较不确定的概念。从帕雷托自己的论述中可以非常明显地看出，在仪式行动的广大范围里，在关系到内在的手段—目的链条的地方以及其他可能的地方，情感这个成分是极其重要的。

因此，尽管帕雷托本人由逻辑行动的概念着手区分行动体系的某些非逻辑成分时，没有在结构方面加以正面论述，已经有可能由同一出发点来展开逻辑行动的含义，以说明社会体系的结构了。我们已经发现，这个结构远比实证主义行动理论或马歇尔所论及的任何结构复杂得多。特别是，已经可以证明，经济学理论没有集中注意力于这一整个结构，而只是集中注意力于结构的一部分，即逻辑行动所包括的结构的一部分。马歇尔将它同未加区分的活动范畴稀里糊涂地混为一谈，是对事情的复杂性处理得太欠妥当了，必然使他陷于严重的偏见之中。

同这个分析所由以开始的个人主义实证主义理论相比较，对帕雷托著作的分析大概有两个初步的理论结果。可以断言，在行动体系的框架内，他的研究结论性地证明了本书中称之为价值成分的东西的带根本性的重要意义，虽然他自己并没有明确地要这样做。这是实证主义理论的根本困难之一——它们想把带根本性的这一类因素置之于不顾。对于帕雷托来说，已经可以远远不止于简单地宣称这些因素占有一个位置，而可以从许多方面精确地说明这个位置是什么，并且，说明诸价值成分至少在结构的层次上，一方面同合理性的科学标准所包

含的诸成分有什么特定关系，另一方面同非主观范畴(遗传和环境)所包含的诸成分有什么特定关系。其次，帕雷托的论述最终非常肯定地超越了上面论及的实证主义理论的“个人主义”偏见。他正面阐述了“社会学主义的原理(sociologistic theorem)”，所用的措词中确凿无疑地包括有价值成分，而且就此而言，是要把超越了个人主义“原子论”的那些成分之一，看做是社会成员所具有的共同的价值观念和共同的目的。在帕雷托的思想中出现这一原理的前后脉络当中，它是直接与那些完全和实证主义理论体系不相容的成分——价值成分——联结在一起的。这个原理在他的理论中得到明确阐述，最后归结为“社会应当寻求的目的”这个概念。

这一切又都具有头等重要的经验后果。它导出一个关于当代社会形势的概念，一个关于社会变迁主要进程的性质和趋势的概念，这与马歇尔及其功利主义前辈们在同样的论题上所持的观点是截然相反的。帕雷托的这些经验观点不能解释为仅仅是气质特征的结果，也不能解释为是他个人的“情感”的反映，而是直接与这里所分析的他的理论的逻辑结构相联系的。他的理论强有力地证实了，经验问题同即便是最抽象的方法论上的思考之间，也有着紧密联系。

最后，帕雷托的发展初看与实证主义有非常相似之处，却是明确地朝着唯意志论的行动理论的方向发展的。他是从手段—目的图式来着手分析个人行动的，这样就使他在这个问题上掌握了正确的方向。对此他作为经济学家的背景起了很大的作用。他所得出的那种行动理论既是其他学科的理论，也是社会学的理论，因为个人被视为与其他人在关联到一个共同价值体系时或多或少地整合在一起。但是，由于帕雷托所由之出发的那种研究路数的缘故，他从未企图把这个“社会的”成分设想为一个实证主义或唯心主义意义上的形而上学实体。因此，他省去了涂尔干的许多困难。这样，他的理论为在社会学及与其有关的社会科学方面得出本书所关注的那种理论，提供了一个最有希望的出发点。朝这个方向前进，不像许多人所想的那样必须否定帕雷托，而是要把他已经开始做的发展到一个在某些方面更加高级的阶

级。

涂尔干

涂尔干也是从同样的批判态度出发的。但是，与其他两人不同，他不是在经济学理论方面批判功利主义的，而是通过提出如何解释个人主义社会秩序的问题，既更加一般地又更加经验地来批判功利主义。同马歇尔关于经济学理论的专门论述相比较，他的《社会劳动分工论》更加近似于马歇尔关于自由企业的论述。但是，涂尔干得出了和马歇尔相同的一般结论，即在契约关系中包含的一些成分，是功利主义所未能表明的——“契约中的非契约性成分”。在解释这个概念的内涵时，他在经验方面集中注意力于支配个人活动和个人之间关系的规范性规则体系。[5]

他的第二部重要的经验性专著《自杀论》所论述的，是表面上相当不同的一系列问题，是对自杀率涉及的诸多因素的理解。可是，此书的基础还是他对于当代社会的研究的继续，并且它和《社会劳动分工论》在理论上是直接连续着的，关于后者我们已经详细探讨过了。这篇专论的第一个重要成果，就是在经验上证明了他所谓的自杀中的“社会因素”的重要性。在这一论证过程中，他把《社会劳动分工论》中没有提到的所有企图完全根据外部环境和生理遗传来说明社会现象的理论，全都纳入他的批判范围之内。

同时，从他指出的那些社会因素所具备的特定状态看来，再一次使人深深感觉到他所强调的是约束性规范的作用。《自杀论》中阐述的关于失范的概念尤其如此。但是，这些经验见解在方法论方面的含义至此时还不清楚。特别是要使他从主观方面对于契约、犯罪等的论述和他提出“自杀风”概念时所持的客观主义一致起来，似乎是困难的。

在这个阶段，主要在《社会学方法的准则》中，也在《社会劳动

分工论》和《自杀论》的理论部分中，涂尔干提出了一种名为“社会学主义的实证主义(sociologistic positivism)”的方法论观点。它的出发点是批判功利主义立场关于个人需求的主观性和自发性的概念。在这一点上，涂尔干接受了把“个人”因素等同于个人的具体欲望的经验主义—功利主义观点。他自己的出发点肯定是实证主义的，这见之于他在方法论方面的要求，即把社会事实看做从行动者和观察者双方看来都是comme des choses[如同事物一样]。也就是，必须把社会事实看做是反映一种“外在的”现实，与功利主义的需求的主观性相比较是客观的，与后者的“自发性”相对照则是“被决定的”。这是他判断社会事实的两个著名标准——“外在性”和“强制性”——的本初含义。他就是这样针对功利主义目的论，提出了传统类型的实证主义决定论。他的观点含有承认功利主义的困境的意思，同时，由于他所持的批判态度，他自然作出了反功利主义的选择。

但是，从经验方面的考虑来看，这些判断标准就显得太宽泛了。因为，特别是从主观的观点来看，这些标准并没有把遗传的或“宇宙”的环境排除在外。因此，就必须找出用以把社会性因素同在行动者看来是外在和对choses[事物]起强制作用的非社会性因素(在这种意义上即是“个人的”因素)加以区分的标准——这一点特别是由于《自杀论》中的批判部分和《社会学方法的准则》中对于“心理主义”的批判而显得必要。这种尝试体现在：(1)综合的论点；(2)认为社会是一种“精神的”实在的观念；(3)试图以conscience collective [集体良知]和représentations collectives [集体表象]两个概念来进一步阐明社会的本质。

通过在刻板的实证主义概念体系中采取排除法，我们已经间接地得出了这样一个以方法论来表述的观点：必定存在着不同于其他两种实在的社会实在。上面的三个论点应当看做是为试图得出一种能够同这个体系相容的令人满意的阐述所作的探索，而这种尝试既未直接明确地同经验上的证据相联系，也因之并不具备直接明确的经验见解的说服力。在此阶段，涂尔干在经验方面强化了的主要见解，就其能够

同这个概念体系挂上钩来说，都是否定性的和批判的。糟糕的是，所有这些因素连同他最多是半超脱了的经验主义混杂一起，造成了这样一种逻辑处境，使得人们似乎有相当充分的理由，来批判涂尔干提出的社会实在是与经验全无关联的形而上学实体——往最好处说是多余的，往坏处说则要把人引入歧途。由于大多数批评家本身就是实证主义的经验主义者，所以这种批评根深蒂固，至今仍是对于涂尔干理论的占支配地位的流行看法。这种情形已经带来了不幸的后果，既掩盖了涂尔干业已取得的那些成果的积极性价值，而且更甚的是使众多的社会科学家无视涂尔干的主张由此继续发展的内在进程，无视这一进程的深远意义。对于绝大多数的社会学家来说，涂尔干仍被当做持“不健全的”“群体精神”理论的主要人物。很难找到比这更加突出的例子，来说明先入为主的概念模式是怎样阻碍了重要观念的传播。

要追溯涂尔干脱离这个体系的演变过程，第一个重要阶段，就是他把《社会劳动分工论》和《自杀论》中的某些主要经验见解的含义引伸出来。涂尔干起先把强制力量看做是自然主义地产生的，后来渐渐转而持律法主义的(legalistic)观点，把强制力量当做是规范性规则所具有的制裁体系。这种观点在根本上仍然认为行动者是了解他的行动的诸条件的，所以，涂尔干原来的概念体系的主要轮廓就有可能保留下来。然而，这种观点却意味着，不再按照真正的实证主义方式把这些条件看做是一般地完全独立于人类力量的，而是看做仅仅独立于具体行动者个人的。

达到第二步，一方面靠的是进一步分析具体个人的行动，另一方面靠的是把作为制裁的强制力量这个概念的诸含义引伸出来。它的本质，就是关于强制力量的最初本源在于规则体系的道德权威这样一种观念。这样，制裁就成了实行规则的次要形式，因为制裁是依赖于道德权威的。这一步使涂尔干得到这样一种概念，即“社会的”成分基本上存在于支配着一个共同体中人们的行动的道德义务和习俗的共同规则体系之中。这样就把个人的“利益”同道德义务这两个概念严格区分开了。正是在此处，涂尔干找到了他寻求已久的用来区分“个人的”成

分同“社会的”成分的分析根据。对功利主义观点的批判态度没有改变，提出来代替功利主义观点的东西却大不相同了。

这一发展在方法论上的含义是深远的。因为，涂尔干在此以前，一直试图使社会因素成为合理行动的主观模式中一个能够完全以科学的方法论来分析的成分。他以前把“目的”和其他规范成分等同于功利主义的需求，而现在整个“社会”因素从“事实”或“条件”的范畴转到规范性的方面来了。这既根本摆脱了功利主义的二难困境所导致的选择，也根本摆脱了涂尔干的经验主义偏见。因为目的和规范不再只是个人的，同时也是社会的。此外，不能再把社会因素当做具体的实体，因为它的表现方式之一，就是作为个人的具体目的和规范中的一个因素。这样，按照本书的根本的两分法，社会因素成了规范因素，更明确地说，成了价值因素，而不是遗传和环境的因素。涂尔干企图站在社会学家的角度来修补实证主义的立场，他的这个尝试确定无疑是失败了。他站在社会学家的角度上考虑问题，结果反而置他的实证主义于死地。

在涂尔干的明确的实证主义阶段，他已经提出了有多种不同性质的社会类型的概念。我们还记得，他把这个概念作为界定社会“常态”的根据。他那时是以社会环境或社会结构来加以论述的。现在看来，这个社会结构主要是由一个规范性规则的共同体系形成的，可是，这些规则不完全是独立存在的，而是依赖于终极共同价值观念体系的。

因此，涂尔干从分析“社会事实”，特别是分析大众现象入手，通过一条完全不同的途径，得出了与帕雷托通过分析个人行动所得到的基本同样的观点。这样，可以断言，这两条途径从根本说来，是解决同一些基本问题的不同方式。两者都导致“社会学主义的(sociologistic)”原理，如果把这一原理正确地解释为指的是具体社会生活中的一个成分而不是指的具体实体的话。此外，两者都导致一个基本相同的概念，即社会结构的一个方面是一种价值成分——共同的终极价值体系。在帕雷托那里，由于他的逻辑体系的某些特别之处，

只有把他的思想按照与他本人的思路不同的方向盘根究底，才在其含义中出现遗传及环境与非逻辑行动中诸价值成分之间的区分。另一方面，在涂尔干的理论中，与遗传和环境的区分在很早期就是清楚的。确切地说，他的问题是界定社会成分性质。结果是，“个人的”与“社会的”、非功利主义成分之间的经验界线，最后等同于遗传及环境与价值成分之间的界线[6]。

最后，帕雷托和涂尔干都给功利主义行动的成分留有位置。但是，他们两人共同达致的观点，却意味着在如何设想这一点上有了重要变化。强调共同终极价值体系的重要性，就不能把个别行动的诸具体目的同功利主义的随意性需求相等同。更确切地说，他们所指的是这样一种概念：连绵繁复、相互交织的内在手段—目的链条，最终成为相对来说整合了的各个终极目的体系，其中每一个终极目的体系又都在一定程度上同一个共同体系结合着。这个共同体系同链条的次要的中介部分有种种复杂联系，以本书所要论证的问题而论，主要可以表述为：(1)充当每一个链条的终极目的；(2)形成诸定则性规范的道德权威的根源。但是，共同价值体系绝不是中介部分的诸具体直接目的中所有成分的根源[7]。还有各种其他成分，其中很多可以认为是具有离心倾向的。因此，这里有一个位置留给那些与帕雷托所说的“利益”大致作用相当的因素；并且由此可以明了控制这些利益的必要性。

出于这些考虑，可以说，对于研究属于这一中介部分的诸成分的科学在方法论上的地位，如果设想成如同研究社会生活的具体方面的科学一样(常常都认为是这样)，或者设想成如同研究那种完全以追求技术效率或最大限度地扩张财富、权力为行为假设的动机的具体社会的抽象科学一样(这种看法的谬误要微妙得多)，都是不对的。恰恰相反，应该把技术、经济学和政治学，看做是系统地研究那些在分析上可以同整个行动复合体分离开来的各类成分的科学，是为了达到系统理论的目的，才把这些成分同其他成分的直接重要性分离开来，而不是基于假设其他成分不存在，甚或不重要。因为，这些结构方面的成

分离开其他成分，就都根本不能具体地存在。这里说社会科学要适当地抽象，指的并不是一系列假设的具体体系；相反是指抽象的分析体系，每一个这种抽象分析体系，都把包括不属于这门学科直接研究对象的其他成分在内的诸具体行动体系的基本结构的主要轮廓作为基本数据。

然而，涂尔干得出“社会的”成分在其与内在手段—目的链条的联系中的地位是行动中的共同价值成分这样一个概念之后，并没有止步。在宗教的研究中，他又有了新的发展，开辟了全新的领域。要区分神圣行动与世俗行动的时候，他发现在原来区分道德义务与利益时所阐述的那些成分之间，有另外一些联系，从中找出了另外一个表达方式。他发现，这种摒弃了功利主义的得失盘算的同样的尊崇态度，是对着宗教对象的，也是对着道德规则的。

但是，由于宗教对象通常是具体的，甚至是物质的东西，因而它们的神圣性来自何处的问题就带来了一些具体困难。涂尔干与先前那些学派的门徒不同，他以宗教事物与产生它们的根源之间是象征的关系而不是固有的关系这样一个原理回答了这个问题。态度的一致表明道德规则和这个根源之间有一种密切关系。涂尔干便因此得出了宗教事物是“社会”的象征性表象这个命题。

用象征关系来解释这个问题，为两条重要的思路敞开了门。它导致这样一种关于宗教观念本质的观点，根据上述分析，可以认为，这种观点意味着共同价值体系不仅仅像涂尔干以前思想中那样，只是“逆向地”同内在手段—目的链条中的行动相联系，即不仅仅同与实在的经验方面有关的行动相联系。与此同时，人们还以一种脉络分明的方式把自身以及自身的价值同实在的非经验方面联系起来。由于已经探讨过的那些原因，象征在这种关系中起着特别重要的作用。

可是，这一关系不仅仅是一种消极的认识关系，而且包含着积极态度和行动。这种行动采取仪式的形式，因而也可以认为是终极观念的一种象征形式的表现。这样，在那些较为接近实证主义传统范畴之处，涂尔干又给行动的结构增加了一个全新的规范性范畴，在他的思

想体系中给它安排了一个位置。可是，仪式不只是一种表达。涂尔干认为，仪式在行动中起促进团结和激发力量的作用。这种看法进一步促使他的思想向着唯意志论行动理论的方向发展——这种行动理论包括有终极价值体系，不过是把终极价值放在与行动的其他成分之间的诸种复杂关系之中来研究的。实际上，他的宗教理论的结果，似乎强烈地表明这个方向，特别是表明他在宗教观念与崇拜(cult)二者之中强调的是后者。

一般地说，涂尔干思想的这一倾向以及许多其他方面，是和帕雷托的思想倾向相一致的。但是，涂尔干在方法论方面的出发点和发展过程，使他侧重于行动体系的结构，因此他逐渐比帕雷托清楚得多地把某些不同的结构成分区分开来，而这些结构成分在帕雷托的非逻辑行动的大范畴里是混在一起的。这样，涂尔干首先把遗传和环境成分与价值成分区分开来，虽然是从另一个观点着眼，却清楚得多。其次，在后一范畴中，涂尔干不但探索了终极共同目的或目的体系，还阐明了价值以至巫术仪式和宗教仪式两者在行动中所起作用的定则性的一面的特征。在这方面，他对象征体系的作用作了清晰的探讨，这是最为重要的。帕雷托虽然对仪式作过很多研究，但是他的兴趣在于其他方面，所以没有像涂尔干那样，试图把仪式同其他结构性成分系统地联系起来。

有了涂尔干关于定则和仪式的论述，终极共同价值这个“社会的”因素与行动的主要关系，就其可以用严格的手段—目的关系加以阐述而论，可以算做轮廓完备了。还有一些其他关系，不过得等介绍一些多少有些不同的观点之后才能加以系统分析。这些其他的方面较多地同影响较广的价值观念所起的作用相关联，较少地同合理地加以阐述的目的和规范所起作用的关系相关联。在帕雷托的著作中，在这些关系方面有比涂尔干的著作更有启发意义的材料；因为，帕雷托在强调非逻辑范畴的过程中，在某些地方易于强调那些对于行动者来说根本不能纳入逻辑范畴的事情。但由于前面已经指出的原因，帕雷托相对来说几乎没有把这些事情纳入行动结构的体系之中。

最后，后期的涂尔干在他的社会学认识论和他思想中其他有关成分方面，也向着一个不同于唯意志论的行动理论的方向发展，即向“唯心主义的社会学”发展。为了满足他的社会事实所提出的要求，他是从消极地探索可以观察的实在入手的，因此，他倾向于把行动者想象为一个研究社会并使自己适应于社会的科学家。这种模式本来是在实证主义背景之中产生的。他既然越来越把社会因素看做是价值成分，而又要保持原来的图式，这就倾向于使他把社会因素当做行动者被动地沉思默想着的“观念”体系，即永恒客体的体系。他在社会学的认识论方面，把社会因素等同于那些范畴的先验的根源，上述倾向于此达到了顶点，从而最后打破了他所信守的把社会因素当做经验实在的一个部分的信条[8]。但是，一旦这样做了，他就不可能再回到经验实在上来。他徘徊于原先的经验主义和一种唯心主义立场之间，这种唯心主义立场一旦与他的社会类型学说相结合，就会产生一种无法成立的唯我论的怀疑主义。正是在其生命晚期这两种主要倾向的冲突之中，在他的唯心主义倾向所引起的困境之中，他的事业猝然中断了。假如他活着会是什么结果，我们就只能猜测了。

最后，值得注意的还有帕雷托和涂尔干之间的一个重要差别。涂尔干在本书所研究的范围里，特别在涉及宗教和仪式行动时，清楚地表述了几个非常重要的原理，这些原理在帕雷托的著作中是找不到的。但是，为了得出这些原理和澄清这些原理在方法论方面的背景，涂尔干本人和本书都必然要对于某些方法论以及哲学问题加以繁复的批判性探讨。按照涂尔干最初的概念体系，本来是不能表述这些原理的，而他后期的陈述需要进行相当大的修正才能纳入一个体系，使之能够免于招致某些对准涂尔干而发的方法论方面非常严历的批评。对于帕雷托却并非如此。从本书的观点来看，帕雷托的体系是不完善的。但是，把它朝我们所尝试的各个方向引伸，却既没有方法论上的障碍，也没有本质上的障碍。问题就在于要采取帕雷托的出发点和由此开始进行研究。不管帕雷托的错误是什么，而且没有理由相信他的错误不多，但我们没有发现他的错误对于本书所作的分析有什么要

紧，没有必要扬弃任何东西。帕雷托由于其哲学前提，得以从方法论上的教条主义之中解脱出来，与涂尔干在这一方面的状况恰成鲜明对照，帕雷托因此免于遭遇涂尔干那样多的最使人惶惑的困难。

这就是本书第一个主要部分论点的概括。由此得出这样的结论似乎是合理的，即极端的实证主义立场和与之相关的功利主义观点，都不是有关行动的理论科学的坚实的方法论基础。马歇尔完全是出自功利主义传统的，却在无意之中把功利主义传统修改得面目全非；另外两个人则明确而又成功地攻击了功利主义传统。他们两人都时时倾向于朝极端实证主义方向反功利主义而行，但是，对于他们两个来说，这样做遇到了一些困难。他们通过思考这些难题，形成了关于共同终极价值体系是具体社会生活中一个必不可少的成分这样一个概念。涂尔干则超出了这一点，进而提出了共同终极价值体系与行动的其他成分之间一些最重要的联系方式。

这个进程，可以说就是实证主义行动理论在两个本来对其持强烈偏爱态度的人进行研究时，从内部彻底崩溃的过程。在这种崩溃中，纯粹的经验证据与理论的和方法论的考虑一道起了决定性作用。这是一个在很多方面类似于最近古典物理学的概念框架从内部崩溃的过程。

但是，要在这座废墟上建立起什么呢?已经可以看见有两个可供选择的理论正在出现——唯心主义理论和一种将要把若干门分析科学集合在唯意志论的行动概念下的理论。这后一倾向在帕雷托那里是非常显著的，而至少在涂尔干的后期理论中，这一倾向也成为突出的。但是，在涂尔干的理论中，它是处于与另一个倾向的冲突之中的。在这种情况下，转向唯心主义哲学的故乡——德国，看一下在那里思想倾向是怎样的，就是理所当然的了。一般地说，可以认为，当拉丁国家和盎格鲁—撒克逊国家里的主要争论，在于实证主义与唯意志论的行动理论时，在德国的争论则在于后者与唯心主义之间。这后一争论的某些方面，将成为本书第三部分的主要论题。

[1] 要考虑到手段—目的链条的诸成分由功利主义架构转至前述更加全面的行动理论架构而引起的种种变化。

[2] 可以设想，马歇尔之反对这种学说，与其说是由于需求的“给定性(givenness)”，不如说是由于其中隐含着一种认为需求是随意性的假设。

[3] 参看塔尔科特·帕森斯：《经济学思想中的社会学因素》，见《经济学季刊》，1935年5—8月号。

[4] 这种后果在马歇尔的忠实追随者苏特(R.W.Souter)来说是特别清楚的。参看塔尔科特·帕森斯：《关于经济学的意义和性质的若干见解》，见《经济学季刊》，1934年5月号。

[5] 这是一个明显不同于马歇尔的侧重点，马歇尔关心的是“活动”本身。

[6] 在这里有一个困难，就是没有充分理由否认在生理或心理的层次上存在着一个伴生的社会成分，参看第二章，[边码]第72页以始。

[7] 没有任何理由否认本能或其他“非理性”成分的作用。

[8] 虽然他自己没有承认这一点。

第三部分

从唯心主义传统中产生的唯意志论行动理论

第十三章　唯心主义传统

方法论背景

唯心主义传统，像其他每一个伟大的思想传统一样，是非常复杂的，由许多互相交织在一起的潮流所组成。现在的概述，如同前面关于实证主义传统的概述那样，不妄求也不能妄求做到详尽的历史叙述，即使是提纲挈领的叙述也办不到。确切地说，必须满足于以理想类型(ideal type)的方法挑选几个和本书研究的问题特别有关的主要思潮加以概述。[1]

对于本书所要研究的问题来说，只要把唯心主义传统追溯到康德时期就行了。没有哪个思想家像康德这样向各种解释者展示了如此多的方面。在这里只打算请读者注意几个突出的要点。在英国和美国，通常都把康德的主要贡献看做是解决了由休谟在认识论上的怀疑论所导致的困境。这是一个主要的成分，必须就此说几句，这就要提到其他更有直接关系的成分。

至少直到较为晚近的时期，现代哲学在认识论方面一直主要讨论的问题，是经验知识的有效性；这种经验知识指的是古典物理理论体系所体现的关于物质世界的知识。休谟的不可知论所攻击的，正是经验知识的有效性，而康德则恢复了对于经验知识有效性的信念。很显然康德是同样专注于物质世界的。这一点的最明显标志，大概就是他把空间也考虑在内——他以此来明确地把古典力学的物质空间当做任何一种经验知识在逻辑上的先决条件，认为这是直观的不可缺少的形式。在康德看来，现象就是空间中的事物或现象。[2]

可是，康德对休谟的回答，包含有对朴素的经验主义实在论的否定。这种实在论当时已经成为早期自然科学家的特征，怀特海教授就谈到过他们的“纯朴信念”，[3]而这早已由于在休谟那里达到顶峰的认识论批判而破产了。康德当然没有返回到这种实在论上来。他将自然事物和自然事件贬斥为“现象”，通过将它们与另一类的即“观念的”存在物相并举，从而使它们不再具有较有实质意义的形而上学的实在性，康德就由此重新确立了自然科学的有效性。

但是，在这种“相对化”的过程中，古典物理体系仍然保持完整，并且，对现象世界说来仍然是一个经验上完备的体系。人肯定参与了这个现象世界，不只是作为认识的主体，而且也作为客体，作为一种自然物。但是，这并没有穷尽人的一切。人还参与了理念和自由的世界。康德的思想就这样倾向于极端的二元论，这种二元论在联系到人同时既是自然物又是精神存在时，达到其焦点的最尖端。因此，康德的思想体系倾向于把人的所有属于现象的方面、特别是生物性的方面化约为“唯物主义”的基础，并在这个基础与人的精神生活之间产生出一条根本的裂隙——在德国，惯常在自然科学与文化科学或精神(Geist)科学之间划一条鸿沟，其中就仍然有着这条裂隙的存在。

对于康德来说，实践理性确定地属于这条界线的本体一方，而不是现象一方。这意味着，人，作为积极的有目的的生物，作为行动者，不能由研究现象世界的科学来论述，甚至也不能由这些科学的分析与综合的方法来论述。在这一方面，人并不受物质意义上的规律支配，而是自由的。对人的生活和行动的理智的理解，只能靠哲学的思辨方法、特别是靠对整个总体的直觉过程(Gestalten)才能达到，而用“原子论的”分析破坏整体的完整是不合理的。

在康德以后唯心主义的发展过程中，哲学注意的中心就是这个成分。到黑格尔时代，不仅把现象世界同理念世界联系起来，而且使现象世界在很大程度上依赖于理念世界——现象世界实际上被纳入理念世界了。既然这位唯心主义哲学家所感兴趣的东西，即人的行动和人的文化已被彻底排除于现象之外，那么，对于人的关注便不再是按照

自然科学模式来一般地建立于理论。但是，对于人的关注绝没有消失。如果不准许进行分析，那么，人们至少可以记录人类的行动及其这些行动在它们的具体整体中所产生的后果。他们也能按照这些行动和事件对于人类发展总体的意义来对它们进行哲学思考。[4]因此，唯心主义对于人类行动的关注便趋向于两个主要方向——一方面是详尽、具体的历史，另一方面是历史哲学。这两种趋势无疑是唯心主义哲学的黄金时代以来，德国的社会思想和社会研究的主要路线。

当然，这两条路线绝不是完全互不相干的。它们共同具有几个非常重要的特点。首先，两者都源于康德那种唯心主义的进退维谷的矛盾，因此，两者都与实证主义思潮相左，都与具有把人类生活和人类命运的事实“化约”为自然现象或生物学现象这样性质的任何东西相左。前面已指出，这种倾向在“自然科学”与有关人类行动和人类文化的学科之间在方法论上的尖锐差别之中表现得最为清楚。[5]

其次，一般分析理论已经和这些成问题的实证主义观点联结起来——因而便产生了在不属于自然科学的那些方面否定它的倾向。这种倾向的最明显表现，大概就是整个十九世纪当中德国对于古典经济学——即通常所说的斯密经济学——所持的几乎是普遍的敌视态度。

这个矛盾的恐怕是最深刻的方法论基础，就是这两种伟大思想传统所共同具有的经验主义。只要这种冲突存在，如果试图把这二者应用于同一具体课题，它们就的确是互不相容的。避免发生矛盾的惟一方法，是把它们的应用范围绝对分清，就像德国人通常把自然科学和社会文化科学加以区分那样。

虽然经验主义是这两种思想传统所共同具有的，但是认识到两者的经验主义并不一样仍然很重要。实证主义的经验主义，用科恩(Morris R. Cohen)教授的话说，[6]主要是一个把理论体系“具体化”的问题，或者用怀特海教授的话说，是“误置具体性的谬误”的问题。它的出发点是有一个对于某些事实行得通的一般分析体系。这一情况在方法论方面被解释为，对于各种科学所要研究的问题来说，具体实在都在这一概念体系之中得到了充分的“反映”。这本身就不可避免地带

有决定论的含义。这个在逻辑上自足的理论体系，按照经验主义者的解释，成为一个经验上自足的体系。不管它的内容如何，不管它是古典力学的体系还是古典经济学的体系，都是如此。

决定论的问题是矛盾的焦点之一，从康德思想的背景来说，这一点是可以理解的。从唯心主义的一面来看，这种决定论并不意味着以方法论方面欠妥的方式将一般的分析体系与具体实在相关联，而这种方式是只要改正误置具体性的谬误就能弥补的。相反，经验主义的解释却被毫无疑问地接受下来。于是，由于同样地承认这样一个基本事实——人类行动是不可能在此意义上被机械地决定的，得出的推论便是：根本没有任何一般分析性体系可以适用于这个具体课题。人类自由的一个推论便是——所有人类事件，只要是“精神的”，就都具有独特的个性。

因此，“唯心主义的经验主义”并不是把分析性理论体系往决定论的方向具体化，而是否定所有分析性理论，主张一切人类事件都有其具体的独特性和个性。正是在这个意义上说，“历史主义”是基于唯心主义和德国社会思想的主要倾向。在一般分析层次上的科学理解被先验地排除掉了，因此，人只能根据特定历史事件的具体个性来认识事物。必然的结果就是，不能根据数量有限的事例来认识所有重要事物，必须单个地和逐一地去认识。历史是充实知识的必由之路。

前面已经提到，这个倾向的形成是朝着两个主要的方向的。一个方向是，出于历史本身的原因而对历史进程的具体细节感兴趣。这是德国十九世纪思想的一种持续不断的倾向，在方法论方面对此说得最明白的也许就是兰克(Ranke)的一句名言——历史学家要做的事情就是wie es eigentlich gewesen ist(按其本来面目)地描绘过去，即按其所有具体细节来描绘过去。这是在许多不同领域取得历史性成就的德国几乎所有不朽著作的一个主要要素，并因此成了十九世纪伟大的思想运动之一得以产生的主要动力。当然，从方法论上说，很难说这已经创立了关于社会问题的一个理论学派——倒是导致了一般地对理论的否定。[7]

但是，这种倾向为什么未能成为唯心主义社会思想惟一的、甚或主要的思潮，自有其充分的道理。康德本人尽管是唯心主义者，却有某些强烈的“个人主义的”成分，特别是在他的伦理思想方面。可以设想，由于这种倾向强调的是在比较具有个人主义色彩的康德意义上的自由，所以康德主义者容易采取某种“特殊主义(particularism)”的方式来看待人的行动，强调特定人类个体的独特性，强调人的特定行动不为环境所决定。

费希特也许在其思想一个阶段中代表了唯心主义这一流派的顶峰，不过影响要大得多的黑格尔流派却在朝不同的方向发展。黑格尔这一支强调的是唯心主义哲学中的“客观主义”成分，[8]这与康德思想中较多的“主观主义”是相对的。在应用于人类事务时，这导致一种“发散(emanation)”理论。对于单个的人类行动或行动复合体不再单个地就其本身来看待，而倾向于解释为是一种“精神”(Geist)和表现方式，而“精神”乃是这些行动与该个人以及他人的其他形形色色的行动所共有的。因此，对于黑格尔来说，人类历史就是独一无二的、Weltgeist[世界精神]的“客观化”过程。

这个倾向的结果，就是把人的活动与涵盖一切的“集体”或“总体模式”联系起来。历史的注意力不是集中于单个的事件或行动，而是集中于Geist[精神]，这构成了它们的统一性。

然而，着眼于历史的思潮在这些情况下原封不动地保留下来了。用以把孤立的经验材料分门别类地统一起来的，不是实证主义传统思想中那种一般性“法则”或分析性成分的概念，而是一个独特的、独一无二的Geist[精神]，这是迥异于任何其他东西、任何其他东西也无法可与之比拟的特定的文化总体。基于唯心主义的德国社会理论，其主要倾向正是强调历史上独一无二的文化体系的重要性，把所有经验素材同这种体系联系起来考虑。

这种倾向在各种领域里得到发展，情况非常繁复，在此无法评述。大概，超出了狭义的历史领域的最突出的领域就是法学。萨维尼(Saivigny)开创的著名的历史学派把这种历史方法应用于对法律体

系，首先是对罗马法的分析。他们不是像罗马法学家自己那样，把罗马法同一种普遍的自然“理性”联系起来考察，而是把它当做一个自足的体系，认为它表达了某种能够以有限几条原则加以阐述的Geist[精神]。[9]但是，这个体系与其他法律体系(例如日耳曼法律体系)是截然不同的。[10]

在德国经济学的历史学派中，[11]特别是在其较早的阶段，有着类似的运动。他们认为，古典经济学并不像其支持者所声称的那样是一些普遍适用的经济生活原则，而恰恰是一种特定的Geist[精神]的表现，即自由主义、个人主义、商业主义和*Manchestertum*[自由贸易主义][12]精神的表现。因此，它的作用局限于这种特定“精神”占据显著地位的社会环境，而不是普遍适用的。因而他们试图阐明其他截然不同的经济体系，如中世纪的经济体系等等。

在黑格尔学派中，这种“历史主义”的背景是极端的一元论唯心主义。在其历史应用中，这种唯心主义需要一个把人类生活和人类历史作为一个整体的统一概念。这个最终的统一性与特定的历史时代和文化在历史上的独特性由“辩证法”联系起来。辩证法容许Weltgeist[世界精神]“自我实现”的各个阶段有质的差别，每一阶段都在某些方面处于前一阶段的对立面。

可是，这一运动也经历了在某种意义上说是“实证主义的”批判时期。所采取的形式是对那些黑格尔式的宏大思辨结构表示怀疑。可是，像往常的情况一样，这样的批判只抨击这一思想体系的某些成分，而对其他的成分却丝毫没有触及。在这个具体情况中，遭到非难的主要是不同文化之间结构原则的连续性，而作为其基础的那种思想方式——即试图围绕着Geist[精神]的概念及其与之相联系的独特“体系”来将素材组织起来——却未被触及到。结果就是，特定的历史时代或这些历史时代的“精神”仍处于一种无联系的状态，一种Nebeneinander[并列]状态。个体独一无二的教条被扩大到打破与其他个体的一切理论上的连续性的地步。这样，出现了一种十足的历史相对主义，取代了黑格尔模式中辩证的进化理论。历史成了这样一连

串独一无二的和基本上无联系的体系，在经验的层面上，这一种相对主义观点最极端的代表人物之一是狄尔泰[13]。自狄尔泰时代以来，这种倾向又通过最近以Wissenssoziologie[知识社会学]而知名的运动进一步达到认识论的层面。[14]

前面已指出，这种对整体、对文化体系的整体性的强调，包含着对于实证主义传统思想的概念结构中固有的分析理论类型的否定。作为论战双方共同特点的浓厚的经验主义色彩，只不过起了强化这种否定的作用。因为，古典经济学的这类理论对某些事实的确处置欠妥；而从文化的总体性去观察现象，也无疑地能够对这些理论作出重要和有根有据的修正。这样，流行的德国观点已经远远不是完全缺乏能够证明自己的正确性的经验理由了。

同时，对一般分析概念如此地加以否定，并且相应地强调有机的整体性，迫使德国理论在方法论方面走上了在那些对分析理论感兴趣的人看来是非常不可靠的路线。因为，一方面，科学不能像德国经验主义的一个分支所竟然要求的那样，局限于孤立地观察互不联系的单个事实和单个现象——特定的行动事件；另一方面，又不存在任何借以把特定的分离的观察组织起来并评价其科学意义的一般分析理论。这样，便不得不承认这样一种知识本源，即对于总体的具体结构的“直觉”这种直觉在通常理解的所有各门科学中都是没有位置的，这些结构既不能在通常的操作性意义上加以“观察”，也不能以普通的理论过程加以建构。[15]

方法论上的争执越是不可调和，实证主义思想就越加明确地成为“机械论的”和“原子论的”，并且在其很长一段历史中都的确带有这些特点的明显标志。德国对于“启蒙运动”、对于功利主义、实证主义以及理性主义等观念的老一套批判，不外乎指斥它们为“机械论”和“原子论”。与此相对，出现了各种各样的“有机的”观点。整个十九世纪直到现在，德国一直非常突出地是“有机的”社会理论的故乡。

可是，“机械论的”、“原子论的”或“个人主义的”与“有机的”这种两分法是非常空泛而又着眼于形式的，除了表示部分(或单位)与整体

的形式上的最一般的关系外，什么也不表示。在德国的思想发展过程中，已经逐渐出现了对于其中所包括的内容的更加具体的描述。

德国唯心主义与西欧实证主义之间的争论，已经不仅仅是上面所说的形式上的争论。这些争论所涉及到的差异，涵盖了解释人的行动的诸实质性因素。本来，康德哲学的二元论在“自然”的现象的、“决定论”的领域，与自由的、理念的、Geist[精神]的领域，划了一条清晰的界线。德国社会思想的主线关心的是后一领域。这表明，它的“有机论”主要不是同生理学类比的问题(尽管有时也出现这种情况)，而是观念领域这个意义上的问题。

因而，根本的“实在”，人类生活和行动中的决定性因素，已倾向于要在这个层次上去寻找。然而，这种实在与实证主义思想或康德的现象世界所说的实在有深刻的区别。后者是相互之间有着功能关系或因果关系的诸成分的复合体。这个概念至少包括时间过程这样一个预设——因为，每一个关于因果关系的概念都有关于变化的概念作为其基础。如果一个实体中的变化导致另一实体发生变化，就此而言，两个实体之间就是因果关系。在这种情况下，变化肯定意味着时间的过程。

另一方面，“观念的实在”指的是相互联系着的诸成分的复合体——因此才构成一个“体系”。而这种联系的方式具有不同于因果关系的特点——它是个“意义复合体”。[16]因此，科学理论是逻辑上彼此相联系的诸命题的复合体或体系。[17]同样，一种艺术“形式”乃是由各种要素组成的结构，例如，交响乐就是由声音组合而成的，这些成分相互之间虽然不是在逻辑上相关联，却仍然是“有意义地”联系起来的。用科勒(Wolfgang Köhler)教授的话说[18]，其中有某种相互的“要求”，以致“错误的”音符一出现就很刺耳，就像在理论中出现逻辑上的谬误一样。

不管它们还可能是别的什么，一个体系的诸成分之间这种有意义的关系反正不是因果关系。可以特别提出两种情况来说明这一点。首先，与时间的关系是根本不同的。逻辑关系是没有时间性的，就像艺

术活动形式没有时间性一样。这不是说这样的体系没有在某种意义上——就产生出它们的时间而言[19]——的时间起点，也不是说时间同音乐或诗歌之类的符号表现方式的形式无关。它所意指的是，意义的体系“就其本身”而言是无时间性的。这样的体系的诸成分之间的关系，不是时间过程中的关系，而是一种截然不同的情况。[20]

其次，与行动的关系则完全不同。我们已经很详细地说过，因果关系是同作为条件和手段的合理行动有关的。就行动者处境的诸成分之间存在着因果关系而言，要在特定处境之下实现一个目的，就取决于他对这些因果关系的“考虑”；在这个意义上说，他是被“制约”的。另一方面，具有意义的关系在某种意义上也制约着行动，[21]但这不是在同一种意义上的。它们的作用是规范性的——它们表达的是行动所指向的理想各个成分和各个侧面之间的关系。例如，当理论家呕心沥血地构思一个理论的时候，在他的处境当中并没有什么条件能阻止他犯逻辑上的错误，使他不犯逻辑错误的，是他为使自己的行动符合于逻辑上正确这条规范所作的努力。同样的，钢琴家在演奏一首乐曲时，弹出一个“错误的”音符在客观上是完全“可能的”。他之所以不应该弹错，是因为这违背音乐形式的规范性要求。

在本书对于行动所作的分析当中，已经可以看出，诸“观念”成分同经验的空间方面和时间方面至少有两种形式的关系对于行动是有意义的。这就是说，诸“规范性”成分同行动和思想的关系，第一可以是内在情境的关系，第二可以是一种符号关系。

第一种关系最接近于实证主义思想方式的关系，因为，科学方法论的诸成分对于思想过程就是这样一种规范，特别是逻辑上的规范，并且就行动是在本书始终采用的意义上的合理行动而言，科学方法论的诸成分不仅对于思想是规范性的，对于行动也是规范性的。或者更恰当地说，作为获得知识的一个过程的思想，是指向逻辑规范的行动这个大得多的范畴当中的一种特例。在这种情况中，按照唯意志论的行动理论来说，行动当中那些有意义的成分成为有因果意义的，因为只有从对于这种规范的取向来看，才有可能设想对于行动过程在多大

程度上独立于这些行动所处的条件进行衡量。

第二种关系模式即符号关系，特别当与涂尔干关于宗教的论述联系在一起的时候，是十分突出的。在这种极端的情况下，特定符号与其意义之间不再有任何内在的关系；这种关系肯定不是处境的诸非规范性成分与规范之间的关系。在这种情况下，所有各种时—空现象按照它们的内在特性和因果关系是不能解释的，但可以作为意义或意义体系的表达来解释。就在这种情况下解释现象而言，它意味着完全省却了自然科学的因果解释。

由于特定的符号与其意义之间的联系在因果意义上总是武断的，因此只有提供了开门的钥匙，了解这种“语言”才能了解这种联系。符号及其意义所惟一共有的内在成分是秩序的成分。这靠孤立地研究特定符号是决不能掌握的，而只有按照体系内的相互关系才能掌握。[22]这一事实无疑就是德国社会思想的“有机论”以及它对在分析问题时打破具体的整体的任何企图都持敌视态度的基本原因之一。观念成分或有意义的成分与时空的两种关系，在唯心主义社会思想中都起着显著的作用，不过，符号关系的地位有超出规范性关系的趋势。

在时间的过程中，因果关系和意义关系之间的这个基本区别，终于逐渐在方法论方面体现出来。由于不同于自然科学的分析方法，“文化”科学的分析方法被起了个特别的名称——Verstehen[理解]。这个有点费解的概念大概较之他人要更多地归功于狄尔泰，就现在研究的问题来说，它最重要的意义在于它指的是对符号关系的把握。当一个实体在意义关系体系中被赋予一定的地位并借此获得Sinn[意义]时，如果它本身是观念实体，譬如是一个命题，这个过程就是直接的。如果不是观念实体，而是时间—空间的客体或事件，Verstehen[理解]的方法就包括下一步，即必须通过符号解释赋予这个实体一个意义，使它同那种观念体系相一致。

如同我们下面将要指出的那样，这些考虑决不是对Verstehen[理解]概念、特别是韦伯所使用的这一概念的详尽评述。它的另一个基本方面是指涉“主观的”现象。如果说可以把“意义”当做是有着经验上

的时—空的“存在”，这种存在是“在心灵里”。[23]在理解意义关系本身同研究行动的主观方面之间，无疑有一种非常密切的联系。这里所指的仅只是一种关系。这个问题得要到论述韦伯的时候才能相当详细地加以讨论。

可是，如果关于德国唯心主义社会思想主线的上述说明是正确的，那么，这种社会思想与基于实证主义的社会思想之间的长期争论就不足为奇了。它同机械论、个人主义和原子论相对立，提出了有机论，认为包括人类个体在内的单位从属于整体。它反对根本的连续性——那种观点把特殊的个案看做是一般规律或原则的实例，强调所研究的现象具有不可化约的质的个别性，导致了意义深远的历史相对主义。

但是，之所以造成这些差异，却是由于存在着一个更加带根本性的差异。实证主义思想一直致力于揭示现象中内在的因果关系，唯心主义思想则致力于发现意义的联系——Sinnzusammenhang。与这个差异同时存在的是方法上的差异——实证主义从因果关系上作理论的解释；唯心主义则进行意义的解释——Sinndeutung，认为社会领域的具体事实中有符号，所要解释的就是这些符号的意义。社会现象的秩序和体系是有意义的(meaningful)[24]，而根本不是因果秩序。

这两种思想都有经验主义偏见的特点，互相冲突是不可避免的。实证主义者持续地努力把明显的意义体系“化约”为基于因果关系的体系，从而使其因果分析包罗所有能理智地理解的关系。另一方面，唯心主义者同样坚决地努力把因果关系纳入意义体系。两者都试图使自己的方法论原则概括整个可认识事物的领域，至少是概括整个有关人类的可认识事物的领域；在这一意义上，两者都是帝国主义的(imperialistic)。

在本书前面的章节中已经作过分析，试图揭示十足的实证主义类型的行动理论的某些基本困难，说明实证主义行动理论本身在多大程度上卷入了这些困难，并且在遇到这些困难时在多大程度上超越了刻板的实证主义基础——至少是部分地朝着唯心主义方向发展了。这一

部分的任务就是探究相反的过程，揭示十足的唯心主义立场的某些固有困难，并且揭示实证主义诸成分是如何进入唯心主义传统的。然而，单纯说实证主义立场和唯心主义立场两者都有道理，在某个范围之内两种立场都应该予以承认，这是不行的。确切地说，必须超出这种折衷主义，尝试对于两者之间相互关系的诸具体方式加以说明——至少是概略地加以说明。唯意志论的行动理论就是在这方面占据着十分重要的位置的。它为这两种传统的明显不可调和的困难搭了一座桥，在某种意义上使得“博采两者之长”成为可能。[25]

“意义体系”或“意义复合体”范畴并非都是同质的，而是包括了许多不同的类型——这也几乎应该是不言而喻的。本书不打算对此进行彻底分析，作出包罗无遗的分类。下面进一步详细阐明这里所作讨论的一般理论构架时，会自然而然地提到其中某些区别。然而，在这个时候，应当指出一个事实及其重要性——对于实证主义传统来说，有一个这种类型的意义复合体是至关重要的，那就是科学的理论。前面分析帕雷托的理论，最重要的结果，就是把这种类型的意义复合体与对于行动也极为重要的另一种类型的意义复合体——即价值观念——区分清楚了。

就唯心主义传统同人类行动发生了联系而言，它所强调的是后一种意义复合体，这不是偶然的。如果各种学派认为Volksgeist[民族精神]或其他Geist[精神]是具体行动体系或分析的诸关系的主要决定因素，那么，一般地就会发现，它的内容就在规范性价值观念之中，在关于人的行动和关系应当如何的一套概念之中。此外，还会发现，对历史事例的实际考察，揭示出这些价值体系与宗教、形而上学观念和艺术风格等其他意义体系之间的紧密关系，而这些意义体系都是同科学的理论尖锐对立的。

在讨论涂尔干时，我已经对这个基本区别的意义评论过了。科学理论是实的因果成分与意义成分之间最紧密的联系纽带。因为，虽然这样的理论本身是意义体系，其中的符号指涉表示的却是内在的因果关系体系。对于其他类型的意义体系来说，却并非在同一意义上也是

如此——这些意义体系可以排成一个序列，一端是纯粹的科学理论，一端是“纯粹的表达形式”，其中的内在成分只有象征性意义。某些类型的艺术形式就是这第二种意义体系的最明显的例子。

资本主义问题

到此为止，对唯心主义传统的探讨还局限于纯粹在逻辑上的概述，只是偶尔涉及具体领域中思想的特定发展过程。在结束这一章以前，必须对一种特殊的历史理论问题——资本主义——的几个主要发展阶段作一简略叙述。这既是为了阐明前面讨论的逻辑上的各种区别同具体问题是怎样一种关系，也是因为它是后面两章将详细讨论的韦伯理论的主要经验焦点。

把现代经济秩序当做历史上独一无二的体现了一种特殊Geist[精神]的关系体系，这种倾向在较早的经济学的历史学派中已经很明显了。前面已指出，古典经济学被当做这个Geist[精神]的一种表达，并且因此只适用于这特定的一套关系——“个人主义的”秩序的关系。但是，迄今为止在历史基础上创立了现代经济秩序理论的最重要的思想家是马克思。[26]正是马克思主义体系形成了德国关于资本主义的讨论的中心。

马克思

马克思一般并不被看成属于经济学的历史学派。就对于我们所要研究的问题有重要意义而言，他是承袭了黑格尔的。不管在黑格尔的唯心主义和马克思的唯物主义之间可能有什么样的差异和抵触，马克思在某些基本方面接受了黑格尔的思想方式。像黑格尔一样，他创立了一种把人类的发展设想为向一个确定目标前进的单一过程的历史哲学，虽然这一过程的目标和特性都与黑格尔所说的不同。但是，也像

黑格尔一样，同时又和实证主义的进化论者不同的是，他不是把这一过程设想为沿着单一的路线绵延不断，每一个阶段都在某些方面较之前一阶段在数量上有所增长的过程，而是设想为辩证的过程。也就是说，尽管在作为一个整体的过程中存在着持续性，每一阶段仍形成一个有显著标志的“体制”，它在组织原则上不同于其他体制，而且是在同前一种体制的直接斗争当中产生出来的。在持续的过程中，阶段之间的划分出于武断；而在辩证的过程中却不是这样。

前面已指出，[27]马克思出于自己的需要继承了古典经济学理论的主要框架。但是，他的独特之处在于，把古典经济学从关于一般社会现象的经济方面的分析理论，转变成为有关一种特定经济体制——资本主义体制——如何起作用及其发展过程的历史理论。相形之下，在马克思的理论里，几乎找不到封建体制和社会主义体制等等其他体制所需要的经济理论。但尽管如此，资本主义体制不仅作为一个阶段、而且在原则上也肯定地既不同于在辩证过程中被它取代的体制，也不同于假定要取代它的体制，这是完全清楚的。

古典经济学理论是在经验主义的基础上提出来的——马克思并不怀疑这一点。因此，它必然包含社会组织的诸成分——某些现代作者常称之为“制度性”成分。但是，在究竟强调哪些成分方面，马克思完全不同于重要的古典理论家。古典理论家主要关注的是孤立的个体之间的劳动分工和交换的现象，而每一个孤立的个体都为消费者市场生产一种完整的商品——这至少是主要的制度性的出发点。马克思固然接受了有许多相互竞争的生产单位这种概念，但是尽管马尔萨斯和李嘉图提出过许多很有力量的观点，他对这个问题的重视程度，对于这个问题的理论后果以及生产单位的内部结构的强调，却都是新的。

当然，在这方面主要使他感兴趣的，是马尔萨斯称之为“社会分化为雇佣者阶级和劳动者阶级”的现象。因此，在体制的基础单位即资本主义企业内部，就存在着内部的利益斗争。这就是涉及到阶级之间权力关系的阶级斗争。

因此，对于马克思来说，资本主义体制的主要特征就是基于生产

单位的组织之上的阶级结构；不过他把这个成分推而广之，使之超出资本主义体制的范围，从而提出了关于整个进化过程的系统化的和统一的原则。一方面，每一种社会体制都以其具体的阶级结构为特征，而每种社会体制的阶级结构都取决于其“生产条件”。每一种社会体制都由一个阶级来统治，但同时又需要并且在其自身的发展过程中产生出另外一个阶级，这个阶级反过来又把这个社会体制消灭掉。因此，另一方面，阶级斗争乃是进化过程中的能动成分，任一社会体制与其前或其后的社会体制的矛盾也由阶级斗争构成。这个成分就是前面讨论过的权力成分的一种形式，它使马克思主义理论具有能动的特性，这是与“正统”经济学理论的平衡倾向相对立的。

现在可以探讨马克思的唯物主义可能意指什么的问题了。本研究的经验当然就在于，根据一个作者所处时代的思想论争的对立面来了解他，总是有益的。马克思本人的论争主要针对两个方面：反对黑格尔的唯心主义和反对空想社会主义者。但是，在着手分析这个双重论争的含义之前，最好先排除一种可能的而且颇为常见的误解。马克思使用唯物主义一词的意义，不同于我们所熟知的实证主义，实证主义才把社会现象追根溯源地化约为自然资源之类的不属人的环境或生物性遗传或两者的某种组合。这种解释是同马克思主义理论的历史性特点绝不相容的。当然，自然资源在唯物主义看来十分重要，就像不管基于什么种族基础上的民族主义也十分重要一样。但是，在这两种情况之中，重要性都系于这些成分与社会组织的特定形式之间的关系。可是，这些成分本身并不能说明社会组织的原因，因为它们在资本主义体制发展过程中没有发生变化。在资本主义体制中有一个独立于人们的生物性需要、人们别的生物性遗传特质或人们的外部环境的基本成分。马克思主义乃是一种社会学说。

马克思作过一个著名的评论，说黑格尔是头脚倒置的，而他——马克思——把它矫正过来了。这是什意思呢?只不过是说，历史的动力在黑格尔所说的Geist[精神]的内在自我发展中是找不到的，而是在于一个不同的领域，即人们的“利益”的领域中。在这里，要与黑格尔

特定意义上的唯心主义相对照来理解什么是唯物主义。它就是一个剩余性范畴，而不要把它与“科学唯物主义”这一寻常说法中的“唯物主义”的西方流行含义相等同。

极其频繁地加之于马克思的另一个有关的称号是决定论，其含义主要是与空想社会主义相对比而来的。以欧文和傅立叶为代表的空想社会主义者，主要属于前面已作为激进的理性主义的实证主义讨论过的[28]思想运动的一个阶段。联系到当代社会条件中的不合理现象，他们的特点是相信理性有压倒一切的力量，不论某一特定个人偶然所处的具体环境如何，都足以向他们指明获得幸福的“真正”条件。这样，改变一种社会体制所需要做的，只是诉诸人们的“理性”，首先是诉诸身居负责岗位的人们的“理性”，告诉他们现行秩序如何不合理，而打算建立的新秩序又是如何合理。

马克思以他的“利益”观点与这种观点相对立。在马克思的理论里，没有任何作为实证主义变种的极端反智主义观点。如果他采取了这种立场，他就不会接受古典经济学理论。对于他来说，人是合理地行动的，即便在某种有限的意义上，他也更多地使人想起霍布斯，而不是洛克或孔多塞。但是，人是在特定的具体处境中合理地行动的，在这样的处境中，合理性规范本身就使得某些行动方式成为必须，而排除了其他的行动方式。正是由于人们合理地行动，他们才追求所处环境为他们规定下来的“利益”。

古典经济学之所以特别强调劳动分工有明显的好处，乃是由于这是在其概念框架中所固有的。较之自然状态，劳动分工是保障满足需求之手段的更为有效的方法。竞争机制更多地是由这个角度、而较少地从控制机制的角度来加以考虑；而且即使在将它视为控制机制时，也被更多地看做是对于有可能出现的滥用进行节制。

马克思通过他的利益学说，不仅把竞争，而且把经济秩序的整个结构也抬高为一个庞大的控制机制，一个强制性的体制。这是马克思的经济决定论概念的基本含义。问题并不在于心理学上的反理性主义，而是许多合理行动的总的结果。一方面，体制本身是无数个人行

动的结果，而另一方面，这种体制又为每一行动着的个人创造了一个迫使他按照一定方式行动的特殊处境，只要他不打算背离他自己的利益。因此，对于马克思来说，剥削之所以该受谴责，既不在于其不合理性，也不在于雇主个人的十足的自私，而是因为雇主被置于这样一种境地，他必须那样行事，否则就会在竞争性的斗争中被消灭。[29]

因此，“自由主义”理性的主要注意力集中于个人主义秩序的优越效率，马克思则强调它的强制性方面，并由此而强调这个体制的整个结构。体制本身要被认为是自我行动的。置身在其中的人们，一旦被置于这种体制所给定的处境之中，他们的行动就被“决定”了，以便维持作为一个整体的体制，或者更确切地说，在进化的历程中把这一体制推向前进，最终以其自我消灭而告终。

资本主义制度中特有的强制形式不是普遍的，而是局限于其特定条件、局限于其“生产条件”的特定组合形式的。在封建主义体制下，资本主义企业中对劳动的剥削并不是显著的社会特征；并且，这种剥削将随着社会主义到来而结束。这样，马克思主义的基本问题就是说明，导致资本主义的决定论的这个处境的诸因素是什么?这就又一次提出了唯物主义问题。

按照唯物主义这个词在马克思主义中的意义，它的观点是，某一种体制——譬如资本主义体制中的强制性纪律，是由它的前一体制中类似的强制条件发展而来的。从这个观点看，历史就是这样一些决定论体制的牢不可破的链条。不管它们彼此的不可比较性达到什么程度，也不管作为推动这个辩证进程的动力的阶级冲突重要到什么程度，这个因果的链条总是牢不可破的，并且每一体制通过其本身“内在的”崩溃过程而不可避免地产生出它在整个系列当中后继的体制。自然，这种构想意味着有一个初始的历史成分，也即一套原本就是决定论的生产条件，所有一切都是从这里产生出来的。

应当再一次强调，马克思主义理论的决定论不是个人心理学层次上的，而是社会层次上的。支配特定行动过程的是处境；在另一种处境中，一切都要发生变化。马克思的许多西方批评家曾想在他的历史

唯物主义的决定论和倡导积极的革命政策之间寻找出无法解决的矛盾。假如马克思的唯物主义是实证主义的变种，的确会存在这种矛盾；但是它不是。它是从无数的合理行动之结果中得出来的，而每一行动都是以某种特定处境为先决条件的。马克思不同于古典经济学家的只是：首先，他从注意合理性过程本身开始，转而注意支配这一过程的处境；其次，他借助于由阶级斗争这个概念[30]提供的能动成分，发现了古典经济学家所未发现的东西，即这些处境的基本特点是受历史变迁制约的。这样他就引入了一个具有头等重要性的历史相对主义的成分。

但是，他的社会因果关系概念基本上仍然是古典经济学家的概念。以前面的讨论中用的专门术语来说，它基本上是功利主义的，只是加上了历史成分。他的这种概念和古典经济学家的一样，都把注意力完全集中在行动的手段和条件上，因此便产生出一种相应地隐含着的假设，即终极目的是随意性的。

马克思接受了古典理论的诸主要“经济”成分，包括关于自我调节的竞争体制的概念。但是，如前所述，他的不同之处在于对社会组织的特殊形式的强调。因此，他求助于古典理论基本框架的并不重要的成分，以之作为他的理论的能动部分。指出这些成分是什么，是件有趣的事：一个是工业技术，它的发展被看做是持续的线性过程。当然，正统的经济学家对此决非置之不顾，但是，他们只考虑它对生产率的影响。对于马克思来说，它的主要意义则在于它与社会组织的关系，这种关系起始于生产单位的结构。这样就有了一个具有线性特点的能动成分。

另一个当然是阶级斗争。就是这个成分与技术成分和经济成分的特定结合，造成了特定的经济体制的特征，并且成为一个非连续性的成分；因为每一体制的阶级结构是不同的，不同的体制不能比较。可是，这本质上是前述意义上的[31]一种权力成分，一种建立在特定处境的基础上的权力关系。

因此，马克思的经济决定论不只是在前面的分析得出的具体意义

上的经济因果关系的问题，同时也是内在的手段—目的链条的整个中介环节的问题，是技术的、经济的和政治的三种决定论的结合。它只是与黑格尔意义上的唯心主义相对照，才是唯物主义的。它并不必然具有在通常实证主义意义上[32]的唯物主义的含义。

在马克思的理论里确实还有另外一个成分——即他的理论的革命性一面所表达的成分。无产阶级的特征首先是由在资本主义秩序中的一种特殊利益规定的。然而，在此种利益潜伏着、只在对当下处境的态度中得到表达的情形，与具有了阶级意识的情形之间，有着天壤之别。在具有了阶级意识的情形下，另一种因素进入了处境之中，也即无产阶级推翻现存秩序、建立社会主义的有组织的协调行动。这很像是一种共同的价值成分。为什么只在此处出现，而没有在马克思总的历史观中扮演重要角色呢?

首先，马克思毕竟是个进化论者。在这样一个背景下，把一个特定现象看做是在过程当中某一非常严格地加以界定的点上偶然发生的，绝不是内在地不合理的。而且，他关于人的本质的观点在逻辑上并不排除这种Sprung in die Freiheit[跃向自由]的可能性。但是，其次，马克思本人无疑在很大程度上与他所批评的空想社会主义者一样，都持有理性主义—无政府主义的哲学观点。不同于空想社会主义者的是，马克思对于能够据以达到目标的途径要现实主义得多。单纯求助于理性而不考虑社会条件，不可能是有效的。只有理性同某种利益一致起来，诉诸理性才会有效果。而只有在整个进化过程的这个阶段，利益的特殊基础才确实存在。

但是，只有一个惟一的目标。在某种意义上说，马克思是个社会学上的相对主义者，但绝不是伦理学上的相对主义者。而他的伦理学的绝对主义毫无疑问地意味着，他的整个思想体系就其实用主义的一面来说，是专注于实现他本人的理想的条件上的。在这方面，这种伦理学绝对主义在逻辑方面与黑格尔思想体系是完全对等的，虽则内容不同。[33]

桑巴特

如前所述，马克思的理论在我们所讨论的许多方面，[34]形成了德国关于资本主义的讨论的焦点。在结束这章时，可以简要地概述一下这个讨论的一个突出结果——沃纳·桑巴特的理论——在某种意义上，可以说桑巴特的理论把马克思理论的主要内容纳入正统历史主义—唯心主义思想的框架之中了。然后，下一章将更加详细地讨论韦伯对这些问题的论述。韦伯的论述在一些重要的方面与马克思和桑巴特两人的论述都不相同。

桑巴特毕生研究的主题，便是单一的、历史上独一无二的经济体制——现代资本主义。[35]可是，在这个进程中，桑巴特不把自己仅仅看成是个历史学家，而且也相当明确地自认为是经济理论家。但是，按照他的观点，没有任何适用于任何时间任何地点的事实的一般经济理论这样的东西，而只有关于若干互无关联的经济体制的理论。桑巴特本人只给了我们有关一个特殊经济体制——资本主义——的非常详细的理论，为了使其轮廓清楚，他还概括地描绘了两个前资本主义体制——自给自足的经济和手工业体制。

对于桑巴特来说，经济体制不是他仅仅加以描述的历史现象，而是他用以理解具体历史进程的“理想类型”。对于他来说，经济体制的极端不连续性只适用于理想类型。具体过程本身是连续的，体现着各种体制的渐进的互相转化。

但是，不管桑巴特可能怎样极力地强调他的概念的抽象理论的特点，这些概念的指涉物实际上仍然是单个的和历史的，而不是分析的和一般的。[36]资本主义作为经济体制不是普遍地有用的，而只是对于与一个历史时期有关的事实进行分析时才有用。在这个问题上，桑巴特得出了适合于遵循历史主义—唯心主义的传统的激进结论。

在他的理论的另一方面即因果关系理论方面，他同样是激进的——这一理论是对于马克思的历史唯物主义的直接辩驳。他说，一个经济体制有三个方面：组织形式、“精神”(Geist)和技术。除一点明显

的例外以外，他接受了马克思对于体制的描述(即它的理想类型)。但是，他对其中诸成分相互之间的关系，所作的解释则有深刻的不同。他把精神置于明确的优先位置，说精神为其自身创造了组织形式。为阐明具有普遍性的理论问题起见，简略地概述这些特殊概念是值得的。

就组织层面而论，体制的特点一方面取决于组成该体制的单位即资本主义企业的特点，另一方面取决于这些单位之间是何种关系。资本主义企业是通过分成两个主要的阶级——企业主—经理和无财产的工资工人——而内在地组织起来的。它们相互之间的关系是典型的竞争性的市场关系。所有企业的整个复合体形成一个封闭的自我维系的体系。不管单个参与者的个人动机如何。每一企业的直接目的首先必须是创造利润，因为竞争过程使所有资本主义的活动都集中于利润上，并且使赢利成为衡量成功与否的尺度和生存下去的条件。

因此，在体制的强制性问题上，桑巴特赞同马克思的观点。它的竞争性和营利性与个人的私人动机无关，而是由这些个人所处的环境[37]不可抗拒的条件造成的。此外，他也赞同这并不总是所有经济体制的特征，譬如说它就不适用于手工业体制。

但是，这种强制性只适用于那种Geist[精神]已经“客观化”和“制度化”了的充分发达的体制。这种体制是如何产生出来的呢?桑巴特的解释与马克思完全不同，马克思认为这种客观的组织形式是此前那些客观组织形成的结果，桑巴特却认为是Geist[精神]的产物。这个Geist[精神]的原则就是攫取、竞争和合理性。

对于桑巴特来说，这个Geist[精神]有两个方面，即企业精神和资产阶级精神[38]。前者就是攫取和竞争两项原则的由来。它的两项原则决不局限于经济领域，它在经济领域所起的作用乃是伟大的文艺复兴运动的一个方面。它的显著特点是个性、首创精神、活力和争取权力的斗争。也就是这种精神创造了现代国家、科学和探险。

可是，经济企业特别有利于发扬这种精神，因为，攫取利润的活动一旦摆脱传统主义的桎梏，就不再有任何内在的限制，而且内在地

就是竞争性的。并且，只有在这个领域里，文艺复兴精神才创造出如此紧密地结合起来的一种制度性的体制。

另一个有趣的不同于马克思的是，桑巴特把关于体制的不连续性的学说推向科技领域(这是实证主义的直线进化论的主要大本营)的方法。他认为，发达资本主义的技术不只是比前资本主义时期的技术“先进”得多，而且还是基于根本不同的原则的。后者是基于传统的，前者是基于理性的；后者是基于经验的，前者是基于科学的。手工技术依赖经验法则，也就是体现着不涉及一般原则而一代代手把手地传下来的特殊经验的那些法则。另一方面，资本主义的技术则主要是把理论科学知识应用于具体的问题，与传统无关。

最后，阶级斗争在桑巴特的理论里面远不如在马克思的理论里面那样突出。这主要不是因为桑巴特没有认识到资本主义企业结构中阶级斗争的组织基础(相反，他相当清楚地认识到这一点)，而是因为他关于资本主义发展过程的概念截然不同。对于马克思来说，阶级斗争是物质基础当中固有矛盾的渐次显现；而对于桑巴特来说，则反映了Geist[精神]的渐次的客观化，也即主观态度转变为强制性的制度化体制的逐渐转换过程。就是这个过程构成了桑巴特所要阐明的主题。此外，他的研究工作不是迎着资本主义后继体制的出现“向前看”，而是着眼于这个体制本身的；如果在道德方面有什么含义的话，他是向后看的。

从以上对于桑巴特的资本主义理论的扼要论述当中，应当看出某些问题。这个理论的主要题材以及它关于资本主义体制的描述性特点，都来源于马克思的理论。但是，它并不是仅仅在强调这一体制的历史性的方面同马克思相一致；它在除了其历史性特征外撇开了资本主义体制的一切内容，以及使对于资本主义体制的解释脱离了马克思的唯物主义而重新回到了德国历史主义—唯心主义方法论思想的主流这两方面，都大大超出了马克思的理论。

他之所以做到这一点，主要是由于他赋予“资本主义精神”的作用。他认为这是惟一具有创造性作用的实体，只不过有一定的限定条

件。在这个体制中的人的具体活动，是这种Geist[精神]的“表现”，而不是如正统的经济学理论所说的那样是满足需要的手段。此外，这种Geist[精神]并不被看做是与其他某些成分之间错综复杂地互相作用的过程中的一个成分；它独自起作用。

的确，桑巴特在某种意义上仍然是个经验主义者。毫无疑问，他的理论不是对于资本主义整个具体现象的直接描述；它是一种理想类型。但是，它不是前面所讨论的那种意义上的分析性的，它表述的是具体事实的“本质”。除非同样的情形出现在不只一种体制下，否则被忽略掉的就是对于任何社会科学理论都根本毫无意义的东西——在这种意义上就是偶然的。它是一种“经济学”的理论。但是，它又不同于帕雷托的理论，如果说后者的抽象性在于需要关于同一个具体现象中其他成分的理论加以补充，才能适用于具体情况的话，那么它并不抽象。这就是桑巴特为什么在逻辑上必须把甚至像科技这样明显毫不相干的成分也包括在他的体系之中的原因。

因此，对于我们所要研究的问题来说，在马克思—桑巴特的冲突中能够看出关于一个基本问题的表述。如果说可以把马克思的唯物主义理解为一种因素理论(factor theory)，那么，其中所主要包含的就是功利主义传统中那些突出的成分。然而，桑巴特对马克思进行攻击的理由，就是说他的理论不能说明有关此种客观的强制性的诸事实，而那正是马克思理论在经验上的出发点。前面对于功利主义传统的内在困难进行分析得出的结论，在经验方面是支持桑巴特的批评的。

此外，在桑巴特的理论里，已经出现了一个符合前面对他的著作所作的分析的成分。他所说的Geist[精神]，毫无疑问是一个共同价值成分。但是，他用以论述这个成分的方法论框架，如同一切经验主义一样是“帝国主义的”。它把能够成为社会科学研究对象的全部资本主义现象，统统归之为这种Geist[精神]的“表现”。桑巴特就是这样逻辑地和确定地彻底否定了正统经济学理论。

另一方面，韦伯是一个既通晓唯心主义思想传统又通晓马克思与桑巴特的特殊经验问题的思想家。可是，他以一种与本书中展开的一

般分析体系相一致的方式超出了马克思—桑巴特的二难困境。下面就转而较为深入地对他的理论进行探讨。

[1] 对于我们所要研究的问题来说，弗雷尔(H.Freyer)的《作为现实科学的社会学》(Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft)和特罗尔奇(E.Troeltsch)的《历史主义及其问题》(Der Historismus und seine Prolleme)两书作了最有用的叙述。还可以提出梅尼克(Friedrich Meineeke)的近著《历史主义的形成》(Die Entstehung des Historismus)，虽然它出版太迟了，以致不能够影响本章的阐述。

[2] 在康德的这一观点中的确存在两个问题。一个是，在人类对于经验世界的体验之中，是否有不存在于空间之中或不具备空间性的具体实体。康德在这个问题上持否定态度，这也许是可以接受的，在本书所讨论的内容中确实不会引起任何困难。第二个在这里很重要，就是，在分析上能够应用于经验世界、应用于康德所说的现象的理论体系，是否总是必须以空间参照系来表达。由于这里提出的关于分析上的抽象的观点在康德时还未为人所知，他认为所有的现象都是“在空间”观察到的这一观点，就强烈地倾向于与那种认为分析现象的理论必须也包含空间范畴的观点结合起来，正是这后一倾向产生出现在所讨论的两分法。

[3] A.N.怀特海：《科学与近代世界》(Science and Modern World)，第27—28页。

[4] 这两个过程最终都包含分析，但目前可以置之不顾。

[5] 在这点上，最突出是文德尔班(W.Windelband)、李凯尔特(Heinrich Rickert)和狄尔泰(Wilhelm Dilthey).

[6] 参看莫里斯·R.科恩：《理性和本性》(Reason and Nature)，第224—228页，第386—392页。

[7] 如同在施莫勒(Schmoller)和卡尔·门格尔(Carl Menger)之间著名的Methodenstreit[方法论之争]中所异常鲜明地显示出来的那样。

[8] Objektiver Geist[客观精神]是其德国术语。这个成分出现于康德的著作中，但强调的方面有所不同。

[9] 耶林(Jhering)的著作的标题是《罗马法的精神》(Der Geist des römischen Rechts)，就是这种说法的明证。

[10] 实例请参看吉尔克(Gierke)的名著《德国的合作社法》(Das deutsche Genossenschaftsrecht)。

[11] 这个学派在施莫勒的影响下，强烈地倾向于十足的经验主义。

[12] Manchetertum一词，系指英国曼彻斯特学派有关自由贸易的主张。——译注

[13] 斯宾格勒(Spengler)也是这种观点的一个比较极端的例子。

[14] 大概，最著名的代表人物是卡尔·曼海姆(Karl Mannheim)。参看他的《意识形态与乌托邦》(Ideologie und Utopie),路易思·沃思(Louis Wirth)和爱德华·希尔思(Edwad Shils)的译本名为Ideologyland Utopia。关于这一运动文献总的梗概，参看格伦瓦尔德(E.Grünwald)的《知识社会学问题》(Das Problem der Soziologie des Wissens)。

[15] 因此，出现了“死硬的科学”的一派与前述的历史特殊主义合流的倾向。施莫勒就是一个引人注目的例子。

[16] 富有表现力的德文术语是Sinnzusammenhang[意义的联系]。

[17] 在讨论这些问题时，要始终把论述观念体系“本身”同论述该体系与行动的关系这两种层次的论述区分清楚，既是重要的，也是困难的。因此，按第一个意义，科学理论体系的一个命题中的变化，导致同一体系其他命题的变化。但是，尽管在逻辑的意义上有着“必不可免”的含义，在现实世界却并非必定得按这些含义行事。对于行动者来说，正确的逻辑表示了一种规范，但未必就要按照这种规范去行动。

[18] 科勒在哈佛大学威廉·詹姆士讲座的演讲(未出版)。

[19] 即它们与行动的关系。

[20] 这一点可以由下述事实说明，即“相同”的意义可以由两种不同的符号媒介表达，一种符号媒介要求有时间的顺序，另一种则不要求有时间的顺序。因此，可以说欧里庇得斯(Euripides)的戏剧和菲迪亚斯(Phidias)的雕刻大体上表达了同样的东西。

[21] 就是在其中“造成一种区别”。

[22] 甚至在这里“钥匙”也是必需的，这一点通过考古学家研究碑文的经验得到生动的说明。在发现罗塞达(Rosetta)碑以前，埃及象形文字的存在已久为人知了。它们的物质属性没有任何神秘之处：在这方面对我们的知识增添不了任何有意义的东西。所需知道的是它们的意义，得要把这些翻译成人

们了解的语言——希腊语。由于没有这样的钥匙，很多如古希腊米诺斯(Minoan)和玛雅人(Mayan)的碑文仍然无法破解。

[23] 或“体现在符号之中”，这些符号既然是有意义的，就意味着有一个进行理解的心灵。另一个方面则是对于行动及其动机与规范性成分之间关系的主观理解。参看下文第十六章，[边码]第635页起。

[24] 在英语中这个词听起来有些别扭，但却似乎是德文Sinnoll[有意义的]以及有关的各个词的最恰当可行的译法。

[25] 读者应当清楚，按照这里提出的观点，在人类的经验当中，因果—功能成分同符号—意义成分正是在行动上连接起来。因此，那种认为只有一方完全正确的独断论，在这个领域是不适用的。

[26] 为了目前的论述，没有必要去区分马克思主义思想中恩格斯和马克思各自的特殊贡献。如果读者愿意，可以在后面用“马克思—恩格斯”代替“马克思”。

[27] 参看第三章，[边码]第107页起。

[28] 见第三章，[边码]第119—121页。

[29] 桑巴特(Werner Sombart)的《无产阶级的社会主义》(Der proletarische Sozialismus)一书在这个问题上对马克思作了出色探讨。

[30] 同技术的进步结合在一起的。

[31] 参看第三章，[边码]104页。

[32] 当然是由于前已分析过的功利主义立场的不稳定性而已经修改过的。

[33] 关于马克思的这一方面，参看特罗尔奇：《历史主义》(Hiztorizmus)，第314页

[34] 值得注意的是，在德国只有社会主义者才埋头于马克思经济理论的专门细节。马克思产生更广泛影响的地方几乎都在诸如资本主义和历史唯物主义这样的领域。

[35] 关于与韦伯有关的理想类型的更加广泛的探讨，见下文第十六章。

[36] 在这里，他已经自觉地接受了马克思主义思想当中两个成分中的一个。马克思继承了古典经济学的概念，只要这些概念对他有用，他并不太多地操心这些概念在方法论上所处的位置。

[37] 这和涂尔干对强制问题的探讨相似。这一点是发人深思的。

[38] 见《资产者》(Der Bourgeois)的爱泼斯坦(M.Epstein)译本：《资本主义之精髓》(The Quintessence of Capitalism)；另见T.帕森斯：《德国近期论资本主义的文献，I，沃纳·桑巴特》(Recent German literatuse on Capitalism,I,Werner Sombart),载于《政治经济学杂志》，1928年12月。

第十四章　马克斯·韦伯(一)：宗教和现代资本主义

A. 新教和资本主义

韦伯研究新教与资本主义之关系时所处的那种特殊背景，引起了英语学术界的注意，使人们对于他的心智之特点产生了一种普遍的然而却是错误的印象。他在历史解释方面赞同那种被普遍认为是戏剧性和极端化的论点，因而容易使人们认为他属于这样一种类型，即：抓住一个简单的概念就把它推向极端，只管问题的大轮廓，对于过细地深入研究实际则完全不屑一顾。人们常常说他以事实去套理论，而不是使理论符合于事实——在这种贬义上说他是“哲学家”、“理论家”。

韦伯有时确实能非常锐利地阐述他的观点，尤其是在出现了可争议的因素之时。但他的特点决非仅仅如此。任何人想要比较完整地了解韦伯在社会学方面所作的研究工作，对于他占有的大量详细历史材料都不能不留下深刻的印象，并为此而深深感到迷惑。他占有的材料真的是如此浩瀚，其中大部分又是在各个领域之中具有高度专门性的材料，以致普通人要进行任何种类的批评分析都非常困难，因为要真正实际地对韦伯进行的全部研究工作加以检验，是任何在世的学者都力所不逮的。韦伯的才能是百科全书式的，[1]这在现代是极其罕见的。

如果不接受普通的相反的评价，可以认为涂尔干的才智就是通常认为韦伯所具有的那种类型的才智。[2]前面对他的著作所作论述表明，他在理论层面上关心的，总是比较简单的大轮廓和明确的可供选

择的观点。在这个意义上说，他的思想的尖锐性是一种少有的品性。这不是批评，而是高度的赞扬。涂尔干几乎是理论才智的纯粹典范。当然，这不是说他滥用事实或缺乏对经验的洞见——前面的论述会排除任何这样的错误概念。但是，即便出发点是某些经验问题，他的主要兴趣也是理论性的。像大多数伟大的理论家一样，他后来的实际兴趣在于关键性实验的秩序之深度，而不是其广度。

韦伯的才智属于完全不同的类型。他非常重视理论，同时又对细节和积累大量事实有广泛的兴趣。一种理论体系的大轮廓仅仅在某些关键之处清楚地显露于大量细节之中——而且必须通过从一个明确界定的起点出发，一步一步地追踪他的兴趣所在，才能把这些大轮廓揭示出来。这就是我们将要尝试去做的。但是，在这样做时，必须强调他的研究工作的理论方面，这是与其历史方面有区别的。在这个过程当中，抽象的成分、甚至“构造”的成分是更加不可避免的，因为韦伯的研究工作像涂尔干一样并没有结束。它不是一个逻辑上完善的和完成了的完整体系，而是一种伟大的先驱性的工作。如同帕雷托和涂尔干的理论一样，他的理论之所以引人注目，主要就在于此。

韦伯理论的历史方面，不仅能从他身上所有的遗传癖性来理解，而且也可以从他的思想背景来理解。他主要是在历史学派、特别是在戈德施密特(Walter Goldschmidt)和蒙森(Mommsen)主持之下受法学方面的正规训练。大概，他对经济学的最初兴趣主要是出于对新康德主义的Rechtsphilosophie[法哲学]的“形式主义”的不满。[3]他潜心研究法律史的细节，因而看到了经济因素和其他非形式法学因素在法律体系的发展中的重要性。而且，他从法学转入经济学，恰是在德国的历史学派在经济学中占明显优势的时候，特别是在施莫勒(Schmoller)的特殊主义的经验主义(particularistic empiricism)在经济学中占优势的时候。在海德堡，他继承了著名的历史主义经济学家尼斯(Knies)的职位。

因此，他的学习和兴趣最初就是以德国历史思想注重细节和经验的传统为背景的，这种传统是上一章讨论的主题。他在历史研究中对

于客观性所采取的严格标准，无疑最主要地来自这种背景。但是，如前所述，完全回避理论是困难的，历史学派的最著名人物都已经超越了单纯地观察和记录详细的事实，而按照概念去组织事实。然而，在这个历史传统中，这种转变主要是在特定的文化时期的整个体系方面发生的，譬如蒙森的Römisches Staatsrecht[《罗马国家法》]就是一个例证。韦伯的心智在理论方面非常富于活力，不可能在琐细的历史研究中皓首穷经。不过，他本人建立的理论尽管最后超越了这一历史传统，却是在这一传统的基础上起步的。

如前所述，他早期在法律史领域的研究工作愈来愈专注于法律发展过程中所包含的“物质”因素——马克思那种意义上的物质因素。他的博士论文，就像《中世纪的商业公司》(Trading Companies in the Middle Ages)[4]这一题目所显示的，已经带有经济学的倾向性。《古代的农业情况》(Agrarverhältnisse im Altertum)[5]一文，也许就标志了他研究工作的早期阶段的顶点。这篇文章强调了物质因素，但是，主要强调的与其说是狭义的经济学的物质因素，还不如说是军事组织的物质因素。

在这个时期，在他的理论中已经明显地有一种强烈的历史相对主义的倾向，如他抨击迈耶(Eduard Meyer)使用诸如“工厂”这样的“现代”经济范畴来描述古代世界的经济条件就是一例。[6]但是，尽管有这些一般的倾向，他的早期阶段在总体上，仍然是带有相当明确的唯物主义偏见的零碎片段的历史研究。韦伯由于精神崩溃而离开一切科学工作大约四年之久，并且几乎直到去世都不能从事大学教学工作。在他的精神康复的时候，戏剧性地发生了方向的改变。这个新的方向[7]导致他进行了一些研究，这就是这里要讨论的问题。它采取三个主要方向：首先，在经验上专注于一个特定的历史—社会现象——“现代资本主义”；第二，对现代资本主义及其起源作出一种新的反马克思主义的解释，最终产生出一种分析性的社会学理论；第三，产生出一种与其社会学理论平行发展并作为这种社会学理论之基础的方法论。我们将详尽地论述这三个问题。首先，对于资本主义加以描述和

解释的问题，将在本章加以论述；其次，将在第十六章论述研究资本主义的方法论基础；最后，在第十七章将论述以上两个问题所涉及和从中显露出来的更广泛的理论体系问题。

资本主义的主要特征

在历史主义的思想传统的影响下，要将对于各个时期所作的琐细的历史研究得出的成果系统化，很自然应当首先致力于把各种社会结构和社会关系具体地描述出来。因此，韦伯由于早期对经济学有偏好，就把经验上的兴趣集中于作为一种社会经济体制的现代经济秩序的现象上了。[8]像马克思和桑巴特一样，他坚持资本主义体制在历史上的独特性，坚持认为在其他任何时候、任何地方都没有这种体制。

韦伯的描述性研究的主要出发点无疑是马克思。在韦伯的理论形成时期，马克思的著作以及围绕这些著作进行的关于资本主义和社会主义的讨论，正在德国给人们留下深刻印象。然而，通常在发生着影响的，是“历史学的”马克思，而不是那位与古典经济学理论紧密联系在一起的马克思。在许多用于资本主义体制的描述性范畴方面，韦伯是赞同马克思的观点的。

因此，他所考虑的，当然就是作为资本主义体制基本单位的有组织的资本主义企业，一个企业，无论其中的技术成分和组织成分如何千差万别，其主要取向都是要牟取利润，不放过在市场关系体制下的获利机会。单凭这一点，至少就能在一定程度上证明，可以说资本主义体制是“牟利的”[9]体制；因为，市场关系的体制中固有这样一种竞争成分，使利润不仅成为企业的直接目的，而且成为企业成功与否的标志，归根到底成为衡量企业生存能力的尺度。因此，在这种业已建立起来的体制里面，利润必然是目的，实际上是这种资本主义关系体制内部的行动的主要目的，而不管其上面可能有什么样的个人终极动机。因而，这一体制不仅是牟利性的，在与马克思和桑巴特二人的观

点基本相同的意义上，它还是强制性的和“客观的”。

以上全都是作为在市场关系中相互联结的牟利企业体制来理解的这个最一般、最表面的概念——“资本主义”的必然结果。这样的企业，甚至这样的企业体制，决不是现代西方社会所特有的。的确，韦伯毫不犹豫地把“资本主义”说成是在很多时候和很多地方都存在的，并且按照获取利润的各种机会的本源，把资本主义说成是具有很多不同类型的。在这方面，现代西方社会与其他社会只有程度上的不同，虽然这是很重要的区别。大概韦伯认为，只是在这里才存在某种近似“作为一个整体的资本主义社会组织”[10]的东西，而这对于产生出那种体制的强制性的牟利性质来说必不可少。但这决不是问题的全部。

首先，韦伯把资本主义的一般的“牟利性”，与那仅仅表达了贪婪或心理上的牟利本能的牟利性，作了认真的区分。后者决不是现代社会或者甚至任何一种高度发展的资本主义社会所特有的。资本主义牟利，是以它的“合理性”为特点的。[11]这种牟利是在一个“持续地合理经营的企业中”[12]追求收益。这样就可以把对于牟利冲动的高度约束和调节完全包括在内了。

但是，现代资本主义还具有某些显然不同于其他时代的具体特征。韦伯很明确地不把“资本主义投机者”作为辨别现代资本主义的一个特点。“资本主义投机者”是一些不受道德约束、在冒险和投机的基础上经营企业的人——虽然他们的企业可能非常有连续性和合理性。只要出现了机会，无论何时何地都有这种人。现代西方资本主义的特点是韦伯所谓的“理性的资产阶级的资本主义(rational bourgeois capitalism)”。这是什么呢?

韦伯像马克思一样，是从有组织的生产单位即企业的概念出发，而不是从早期经济学家的孤立的个人的概念出发的。但是，在对于这种单位的重要特点的解释中，他严重地背离了马克思。他在关于工资劳动者作用的概念方面，同意马克思关于只有现代西方资本主义才“把与生产资料的所有权相分离的[形式上的]自由工资阶级置于中心地位”的观点。[13]这个阶级——无产阶级——的存在及其处境，是现

代社会主义运动那些特征的原因，表示着一种不同于任何其他时代的阶级冲突。[14]

但是，尽管存在这点一致，这两位经济学家的兴趣中心却是不同的。马克思的主要兴趣在这两个阶级的利益冲突；韦伯的兴趣则主要在其具体社会组织形态。[15]理性的资产阶级的资本主义的主要特点是“自由劳动的合理组织”。这又是韦伯在专门意义上称之为“科层制(bureaucracy)”的那种更普遍而极其重要的社会组织形态的一个例证。

韦伯所使用的科层制一词，是指一种相当复杂的现象。[16]它所包括的那种组织体制，在其参加者看来，是致力于非个人的目的的。这种科层制是以一种按照专业标准加以划分、而各具显然不同专门职能的分工为基础建立起来的；同时相应地从最上面的中央机构起，按照等级制划分权力，同时对于参加者也有专业技术资格限制。每个参加者不靠个人的影响来行动，而是凭借赋予他所担负的公职的权力来行动，他的作用就以这个“公职”而表达出来。在许多不同方面，他履行公职时的行为和关系与他个人的能耐是判然分开的。一般说来，公职同家庭是分开的，公帑同来自私产的资财是分开的，最要紧的是，在公务中的权力同公务以外的个人影响是分开的。

公职被当成一种职业或天职(calling)[Beruf][17]，要求担负公职的人承担责任，对于该公职所负任务作出并非出于私人目的的奉献。给予补偿的典型形式是薪俸，而这种薪俸的着眼点与其说是报酬或所作奉献的等值物，不如说是用以保证该官员能够过一种相应于其级别的社会地位的生活。特别重要的是，科层制包含了纪律。韦伯说：科层制是“一种建立在纪律基础之上的机制”；[18]就是能够按照有利于整体所谋求的目的，严密地控制每一个行动的特性及其与其他行动的关系，使个人的种种行动符合于一个复杂的行动模式。纪律的重要意义就在于，能够指望个人恰合其时、恰合其地、恰如其分地行事。

科层制是迄今所知的把大量人员组织起来履行复杂的管理任务的最有效方法，它之所以广泛盛行，在很大程度上是由于它有这种占绝

对优势的效率。[19]但是，它同时也取决于存在着相当特殊的社会条件；如果没有这种社会条件，[20]不管客观上多么需要，它的发展也会遇到非常严重的障碍。

当然，即便是大规模的科层制，也决不仅仅出现于现代资本主义。韦伯提出了[21]六个引人注目的历史个案：新王朝时期的埃及、后期罗马帝国、中华帝国、[22]罗马天主教会、现代欧洲国家和现代大规模的资本主义企业。从专业角度来看，其中后两个个案显然是最高度发展的，首先就表现在专业训练的分化以及酬劳方法(薪金)完全摆脱了各种科层制之外的影响这两个方面。

关于现代资本主义科层制的一个引人注目的事实是，它对于国家科层制有相对的独立性。大公司的组织形式并非由国家自外部加之于它的，也不是在任何较为明显的程度上效仿国家科层制而发展起来的。后者处处都深受军事的影响，因为现代军队具有明显的科层制特点，而封建主义等等的军队则相反，没有这种特点。但是，在最明显(包括最早的)资本主义国家当中，有两个国家——英国和美国，恰恰属于那种同欧洲大陆主要国家相比在社会结构方面受军队影响最少的现代大国之列，这一点是很引人注目的。这就说明，资本主义科层制基本上是独立发展起来的。

凡是出现了大规模资本主义科层制的地方，都存在着相对而言高度发达的国家机构，而且后者好像是前者的必要条件。这当然是事实，因为后者需要内部的和平和秩序，需要流动性与其他条件。但是，在现代，凡是资本主义有所发展的地方，都可以具备这些条件而没有任何明显的科层制成分。

在“个人主义的”基础上，即便没有高度组织起来的生产单位，也可以有一定程度的劳动分工和职能的专业化。手工艺工业时期和放账制度的时期就普遍是这样。此外，单纯地在客观上需要效率，也是更加严密的生产单位的组织的一个重要因素，而这一般说来就意味着使生产单位接近于科层制的形式。

但是，现在的问题不是如何对资本主义的科层制加以解释。确切

地说，我们所关心的是要指出，在更加一般的资本主义范畴里面，韦伯主要感兴趣的亚类型是“理性的资产阶级的资本主义”，而后者的基本特点是在市场关系体制中为金钱利润服务的“科层制组织”。韦伯认为，高度发展和大量出现的这种科层制组织，就是现代西方经济秩序最突出的特点，其他成分都以此为中心而汇聚起来，它们具有什么主要意义，也要视其与科层制组织关系如何而定。

这决不是说，他否认人们多方探讨的资本主义经济秩序当中有很多其他特点存在或否认它们的重要性。技术就与科层制组织有密切的关系，因为它对很多繁复的职能分工而言关系重大。企业是面向市场的，而市场在失去控制时是竞争性的；因此，价格机制的作用肯定也包括在韦伯的资本主义的概念之中。虽然他根本没有加以强调，其中有货币、信贷、银行往来、有组织的投机生意和财政金融等便利交换的技术手段的高度发展。最后，他也没有企图否认阶级关系的重要性。韦伯的独到之处在于，他把以前视为细枝末节、认为没有什么理论意义的现象放在中心位置加以注意，从而使强调之点相对有所改变。粗略地说，科层制在韦伯的理论当中的地位，就如马克思的阶级斗争和桑巴特的竞争一样。

这种重心的改变有一个最重要的具体结果：与马克思的理论和最“自由主义的”理论相反，它极度地低估了资本主义和社会主义之间的差别，反而强调它们之间的连续性。社会主义组织不仅会把科层制的主要实质原封不动地保留下来，而且还会大大增强其重要性。这个重要的视角区别，确实是和韦伯在非常广泛的比较框架中来评价现代秩序的尝试紧密相连的。

在结束这个初步的讨论时，应当指出，至此只是在描述的层面上论述了韦伯的理论。他的描述性术语与马歇尔谈及自由企业时所用的术语不同，甚至与马克思和桑巴特使用的术语也不同。正是这一点表明，描述不是一个简单的“让事实自己说话”的问题。它涉及一个在诸事实中进行选择和加以强调的成分，这等于评价这些事实在理论上的重要性。但是，对于韦伯来说，资本主义和科层制二者都仍然是具体

现象。无疑，它们是按“理想类型”的形式表述的，这包含一定的抽象形式。但即使它们是“理想的”，它们在参照系内仍然是具体的。[23]

值得注意的是，即使是那些“科层制”组织并不完全与理想类型相吻合，它们依然存在着，并且是资本主义特征之所在。然而，必须注意防止一种误解。不应当把“理性的资产阶级的”资本主义和“投机者的”资本主义两者的区别，应用于作为整体的经济体系，而只应用于这样的体制的诸成分。它甚至不是种种具体企业之间的区别，而是企业内部的行动和关系的类型的区别。例如，一个为自己的成员和顾客从事证券交易的最广泛的投机事业的经纪行，在执行命令的办事人员方面，完全可以有高度发展的合理的科层制组织。“合理性”对于韦伯来说，是科层制的一个非常突出的特点，这与其说指企业的市场关系而言，还不如说主要是指企业的内在职能而言，尽管它可能扩大到市场关系领域。

韦伯对于资本主义的研究的描述性的方面，虽然在“侧重点”上有所区别，同马克思还是相当一致的。他对资本主义体制的“强制”方面的强调，意味着他们之间的一致性超出了纯粹描述方面；它包含着一种关于体制内部的个人行动如何确定的学说，即行动的过程首先是由个人所处境况的特点决定的，按马克思的术语，就是由“生产条件”决定的。韦伯非常清楚地看到了这一点。[24]资本主义体制一旦得到充分发展，就是靠它对于个人的强制力量而自我维持的。这个体制是否将像马克思所认为的那样，由于其本身发展的什么特殊规律而自我毁灭，韦伯没有谈及。在这点上，他是个不可知论者。

但是，他们之间的一致仅此而已。虽然在一定意义上，“唯物主义”观点适合于描述充分发展的资本主义体制，韦伯却认为它不适合于解释资本主义体制的起源。要说明这个问题，必须求助于一些完全不同的力量。在韦伯思想的新时期之开端，他相当坚决地认为，作为这个体制之起因的一个必不可少的(虽然决不是惟一的)成分，是一个终极价值和价值观念的体系；这种终极价值和价值观念的体系，以一定的形而上学观念体系形式固定下来，又部分地受这种观念体系的制

约。这在现在所谈的这种情况下，构成了对马克思所作解释的直接挑战。

本章将在下面试图对韦伯上述学说的主要论据作一概述，下一章也比较间接地提到这个问题。但在一开始，我们按照其在逻辑上的思路、而不是按照时间先后概括地指出这个过程中的主要步骤，也许是有用的，虽然在这里这两者是丝丝入扣的。

韦伯在任何地方都没有企图否认马克思称之为社会变迁之“物质”因素的重要性。因此，对于他的批判目的来说，并不需要丢弃这些因素，而只需要对过分夸大地认为只有这些因素起作用的说法加以驳难。在许多具体问题上对此种说法提出的批评，在他全书中比比皆是。然而，他的论证主线不是批判的，而是实证归纳的。主要的步骤可以概述如下：

1. 他对于“现代资本主义”现象作了描述性说明以后，进而指出，有一套价值观是在经验上同这种资本主义现象联系着的。这些价值观(用帕雷托的话说，就是“精神状态”的一个部分)可以通过研究诸种语言表达方式得到。韦伯试图将其作为资本主义的“精神”(Geist)来系统化地阐述，但这种阐述是描述性的。韦伯视之为人们面对经济活动时的一系列心态。

2. 关于这些特定心态更深一层的联系，可以从德国各个部分有关宗教归属与职业群体之间关系的某些统计资料中得窥端倪——从这些统计资料看出，在拥有和领导资本主义企业方面，在与人文学科相比，由于更高的教育而引导人从事科学、技术和工商业生涯方面，都有新教徒在数量上超过天主教徒的倾向。这些事实固然不足以作为提供“证据”的样本，却为进一步探讨提供了有指导意义的线索。韦伯对这些事实就是这样看的；他自己的进一步论证采取的是另一种方法。可是后来对于这一特点的研究证实了他的观点。[25]

3. 对这个问题进一步的探究，把他所研究的心态即资本主义精神同新教的诸禁欲派别的伦理紧密联系起来，使它们在“有意义”的层面上“一致”起来，同时相对来说与天主教伦理和新教路德教派的伦理则

缺少联系。这样就得证明两个相当复杂的价值观念体系是“对应的”或相互一致的。鉴于这两个价值观念体系非常复杂，相互之间有着相当明确关系而又能够加以区别的成分数量非常之多，以致从或然性来看，实际上不可能有纯属偶然地达到一致的机会。因此，便非常可能有一种紧密的功能关系。这并不能够说明在因果关系上何者占先，但从时间先后考虑，则强有力地表明宗教观念体系起着占压倒优势的导因作用。这是因为，它的存在既先于资本主义精神本身的任何高水平的发展，也先于实际的社会经济组织的任何高度发展。这样，单凭这些道理，就很有理由认为新教的种种伦理价值尽管不是起惟一的，也是起着重要的导因作用的。

4. 韦伯不仅指出这种一般意义上的一致，还通过分析新教的著作指出，有一种宗教立场上逐渐演变的过程，前一种立场固然与资本主义精神有若干重要的相似之处，却不会为其提供裁可；它演变成了这样的立场：直接为漫无限制却尚属“正当”的牟利活动作出道德上的辩护。此外，韦伯不仅探索了这一演变过程本身，他还分析了新教的神学观念同信徒宗教利益的关系，从而说明了这一演变有着可以理解的动机。只要无法直接证明这些宗教见解和宗教观念能够从种种“物质”因素中推演出来，就可以进一步作出一个很有道理的推定，这是支持那种认为宗教观念是现代经济发展进程当中一个重要的独立成分的观点的。这个推定就是：实际的经济活动体制具有这样一种特性——人们首先假定它受到新教伦理的重要影响，就可以根据韦伯所探索的过程把这种特性显示出来。韦伯的《新教伦理与资本主义精神》就停止在这里了。

5. 但是，他没有就此满足。他的归纳研究从一致法转向差别法，采取的形式是雄心勃勃的一系列比较研究，全都围绕着这样一个问题：为什么现代理性的资产阶级的资本主义仅仅在现代西方作为一种占统治地位的现象出现?致使它在其他文化中不能出现的区别性因素是什么?这些比较研究主要是基于马克思主义的“物质”因素与“观念”因素的两分法来进行的。其主要论旨是，从出现资本主义科层制的潜在

可能性来看，在相应的文化发展阶段中，中国、印度和犹太国的物质条件比我们自己中世纪和近代早期的物质条件更要适宜，而在那些文化中作为占统治地位的宗教传统的“经济伦理”都是直接与发展资本主义科层制相牴牾的。另一方面，新教(在较小程度上的整个基督教)的经济伦理是直接有利于这种发展的。这个结论进一步证实，新教和资本主义之间有着相互作用的关系。此外，这个结论一方面减少了资本主义精神仅只反映了物质条件这种观点的或然性，也就是减少了资本主义精神是一个从属性变量的或然性；另一方面又增加了在价值层面上有着一个主要的区别性成分的或然性。这是一个完全正确的科学方法，当然，这要以韦伯对事实的种种断言是正确的为先决条件。对于类似的经验论点，要对“证据”作更周密的考察大概是办不到的，对所涉及的方法论问题也必须放到第十六章中详加论析。现在的任务是概述韦伯的经验论点的主要轮廓。

资本主义精神

韦伯所谓的“资本主义精神”就是对于获取金钱和与之有关的活动的一套态度。当然，它是一种强烈赞同这样一种牟利活动的态度，而不是赞同任何形式的牟利活动的；在种种肯定性的态度中，它是相当特别的一种。首先，资本主义的态度明显地有别于所有那些把牟利当做一种必需的恶的态度，后者认为牟利有理乃是因为它是取得别的什么东西的不可缺少的手段。后一种看法形形色色，包罗甚广，既有最严厉的谴责，只给生存之必需留下了余地；又有相对而言较为彻底的“世俗性”，认为放任人们去享乐和满足欲望，适足以增进达到这些目的的手段。当然，对世俗活动的这种有保留的赞同是从不同的动机出发的，有时例如中世纪的天主教是出于来世的宗教利益，而有时譬如在古典的希腊伦理观中是出于人本主义的和谐理论。与这一切相反，资本主义精神把这样的活动不是看做一种手段或必需的罪恶，而是认为它本身就是一种道德所要求的目的。赚取金钱本身就是一种道

德义务。[26]

其次，这种在道德上赞同牟利，指的并不是仅在某种数量限度之内的牟利，不是仅指赚到“足够”金钱为止的牟利(赚多少钱就算过分并没有一个标准)，或者不如说，是要无限制地追求收益。这一特点把资本主义精神同韦伯在某些方面视为它的主要对立面的传统主义(traditionalism)态度截然区分开来。他极力否认具体需求的数量无限扩大是人类的正常状态。正常状态是为了达到传统规定下来的生活标准而进行合理的牟利活动。“经济原则”在形式上一般都是花费可能的最小力气去满足这些传统的需要。例如，对提高计件工资比率的正常反应，不是希望通过更加努力的工作去赚取更多的钱，而是少工作去赚取和以前同等数量的钱。[27]只有在资本主义地区，这种传统主义才在很大程度上崩溃了。结果是，牟利在同等程度上摆脱了任何明确的限制，成了一个无穷无尽的过程。对于牟利的这种看法，由于认为牟利本身就是一种道德义务，以韦伯对之感兴趣的那种方式被“合理化”了。

资本主义精神之成为传统主义的对立面，还有一个方面，就是它与牟利活动的实际过程的关系。在这个问题上，资本主义的看法不再接受沿袭的行事方式，而是在每一点上都根据整个任务来有条有理地重新安排办事程序。只有终极目的即最大限度增殖金钱是“神圣的”；特定的手段并不神圣，而要按照每一特定境况的要求重新加以选择。[28]如果说资本主义精神有导因性的影响，那么正是它与传统主义的双重对立，使它具有强有力的能动性，这对于韦伯的理论是非常重要的。

对于牟利的这种看法，同对于劳动的一种特定看法是相互联系的——不管劳动的直接目的是否为了牟利。劳动也不再被认为是一种必需的恶，不管这种恶在传统看法上源于亚当闯下的祸端还是由于别的原因。劳动是直接实现人类最高道德目的的一个领域，从事劳动同样有一种积极的道德义务感。对于劳动的资本主义看法就是凡布伦所谓的“工作狂(Workmanship)”精神。其最明显的标志之一，就是不愿早

日退出积极工作的道德感情。一个健康强壮的人不从事“生产”，不管多么有钱而完全能够不去工作，都是有点违背他的道德责任的。

最后，“资本主义精神”尽管热衷于无限制的牟利和摆脱目的和过程两者中的传统主义桎梏，却毫无摆脱纪律和控制之意。相反，它只赞同非常严格的纪律和控制之下的牟利活动。韦伯的资本主义精神和“投机者”精神(无纪律和获利冲动的贪欲)之间的界线就在这里。[29]与此相对，资本主义精神要求为了经济牟利而有条不紊地、连续不断地、忠心耿耿地工作。这样的工作必然受严格纪律的制约，而这种纪律与对冲动持放任态度极不相容。

这一切与科层制的关系应当是一目了然的。科层制组织要求人们“不偏不倚”地致力于某一专门化的任务，要求人们心甘情愿地适应一种由相互协调的种种专门活动组成的复杂体系所提出的合理需要，而不管传统如何。这样就同样要在任务范围之内严格服从纪律。对于韦伯来说，资本主义精神是“敬业精神(Berufsgeist)”的一个特定情况，而这种敬业精神是科层制有效发挥作用所需要的特殊态度。就是在这个特定情况下，人们在道德上无私地为之尽心尽力的非个人任务有一个根本的组成部分，就是无限度地获取金钱。[30]

韦伯的历史研究在全部这一问题上都坚持认为，他所考察的心态是独一无二的。我们熟知这些看法，因而倾向于简单地把它们看做是“自然而然的”，而实际情况却非如此。韦伯坚持认为，资本主义心态在被讨论的所有基本方面都是非常例外的。大多数宗教方面或其他方面的道德导师，如果赞同牟利的话，也只是把它当成达到一种目的的手段，或者当成一种必需的恶，而决没有把它本身当成一种目的。在实际上和在理论上，占支配地位的一直是传统主义，这种传统主义或多或少地被作为投机者的资本主义之基础的非道德而无纪律的获利贪欲所突破。这种关于历史独特性的学说在理论上的重要性，就在于使资本主义精神本身的起源成为有问题的。如果它在大多数时候和大多数地方都是通例，那么就可以把它简单地解释为“人类的本性”，而韦伯的整个研究都是直接反对这样的一种解释的。

加尔文教与资本主义精神

韦伯在提出了一套用以把资本主义精神与其他有关态度加以区分的描述范畴之后，最后面临着资本主义精神的起源的理论问题。[31]他乐于承认，一个充分发展的资本主义体制本身，在很大程度上是能够在生活于其中的人民当中，通过选择和直接影响产生这些态度的。

他怀疑的是，如果没有一种独立而广泛传播的有利于资本主义的心态，这种体制本身能否从明显不同的条件中发生出来。在他提出这个疑问的理由当中，有这样两条一般的批判性理由：(1)在特定“条件”即特定的选择标准下，选择理论固然能够说明获得特定位置的那些个人属于什么样的一些类型，却不能说明这种选择标准本身是怎样产生的。[32](2)要形成有关的态度，只有“组织形式”是不够的。一种明确的资本主义组织形式按彻底的传统主义精神进行管理是可能的。[33]只有在它与资本主义精神结合在一起时，才说得上是完全的资本主义境况。[34]

但是，这些批判性考虑所起的作用，只是引出了韦伯的积极论证——“精神”乃是具体资本主义秩序起源中的一个基本导因，而不仅仅是其“物质”成分的“反映”。论证这个问题，第一步就要证明，种种资本主义态度同那些由在理性的资产阶级的资本主义得到大规模发展以前就广泛存在的一套观念引伸出的态度是一致的。他在他称之为新教的“禁欲主义”派别的宗教伦理中发现了这种一致性。

他的出发点，是考察各种派别的基督教伦理对于世俗活动的种种态度，特别是考察它们对于主要为了在经济上牟利的活动的种种态度。

天主教伦理，起码从中世纪以来，决不是完全敌视此世事物的。它的二元论决不像古代基督教的二元论那样极端。基督教徒的社会至少相对地来说，是幸运地享有宗教方面的裁可(sanction)的，是res publica christiana[基督教徒共和国]。[35]可是，这种相对的裁可之所以未能强烈地刺激起资本主义精神，有两个基本原因：首先，中世纪

的观点把“天职”按照其宗教价值分成等级，其顶点就是在修道院中过的宗教生活。另一方面，牟利活动则在得到允准的天职当中排在离末尾不远，而且这种牟利活动正是与它们趋向资本主义的倾向相对应地越来越受到怀疑。这种怀疑强有力地迫使资本主义活动向非道德的、“投机的”方向发展。[36]

其次，并且在很大程度上说明为什么持这种怀疑看法的是，中世纪宗教倾其全力以传统主义来看待世俗职业。中世纪的“有机的”社会理想把社会看做是一种各个阶级组成的等级，每个阶级都处在由神派定的恰当位置上，每个阶级都有其相对于整体的功能。每一个个体的责任就是按他的地位生活，履行他的传统任务。就这样一种观点来说，对于传统的任何突破在道德上都是成问题的。此外，资本主义活动与宗教全力支持的、带有浓厚个人色彩的社会关系类型也是背道而驰的。反过来与此有联系的是对于博爱慈善的广泛认可，这种看法同资本主义在其中最为兴旺发达的形式上的契约性“公正”肯定是敌对的。[37]

然而，天主教伦理在一个地方有着接近于现代“职业”概念的东西，就是它在修道院戒律中给予劳动的地位。同禁欲、默祷和纯粹仪式性的祈祷相区别，西方的修道生活总是以把劳动作为一种苦行锻炼而引人注目，这与任何一种东方寺庙生活也是不同的。尽管修道院的劳动一般说来当然不是为了牟利，或者即便为了牟利，也决非为修道士个人牟利，这种对劳动的态度却实在是与“科层制”的发展相一致的。但是，正因为这是修道生活中的一种现象，正因为修道士的生活方式与俗人的生活方式截然不同，这种对劳动的态度未能普及。

宗教改革的重要结果之一，是把修道院从新教影响所及的地方内清除掉。与此同时，要求非神职基督徒在日常生活中遵奉的道德戒律也更加严格了。然而，这种戒律的严格程度其实际上的蕴涵，却因新教运动的不同派别而有很大差别。

对于韦伯的目的来说，重要的是路德派与韦伯所谓的新教禁欲主义诸派的区别。路德派伦理的种种资本主义蕴涵的基本局限，就是它

未能冲破传统主义的桎梏。[38]这归根结底乃是由于它是一种特殊的结合物：一方面是路德关于只靠信仰得救的基本教义——这样，对于世俗活动作任何禁欲主义的评价，都带有对靠劳作得救持怀疑态度的味道了；另一方面是他对于神意的看法——这又有力地认可了此世事物的既定传统秩序。总的结果，就是诫令人们留在被安置的职业中和地位上，虔诚地履行应尽的传统职责。

当然，这不是说，路德教派的教义同天主教的立场在它们对于有利于资本主义科层制的世俗活动的态度倾向上，就没有重要的歧异了。路德派与天主教相异之处，首先就是取消了教士在宗教上的特权地位，转而对于所有“合理合法的”世俗职业基本上一视同仁，都给予宗教的支持。可以把这当做新教各种态度的共同基础。但是，路德派伦理的传统主义倾向[39]使它不能向更有利于资本主义科层制的方向进一步发展。

在禁欲主义的各派别中，韦伯主要(虽然不是完全)把加尔文教派作为他的理论的论据。为了简捷起见，我们这里也只就加尔文教派加以论述。[40]对加尔文派和资本主义精神的关系加以论析，就能清楚地看出路德教派的立场，并且弄清这两者在伦理方面的差异。

不过，最好先专门说一下韦伯试图把资本主义精神、一个特定的宗教运动关于“天职”的概念以及该宗教运动的基本宗教观念与基本态度这三样东西置于何种一般关系之中。资本主义精神前面已经概述过了。一个特定宗教运动的“天职”概念是与一个宗教运动联系在一起的、对于其信徒参与世俗活动时所持种种典型态度在特定情况下的一种表现。按照韦伯所作的阐述，资本主义精神包括了对于一定的世俗活动即涉及牟取经济利益的世俗活动的一种特定的职业观。韦伯主要就是在这一点上，把资本主义精神同他所研究的那个宗教观念体系挂起钩来的。

然而，如果猜测说韦伯认为资本主义精神同禁欲主义的新教伦理有因果关系，乃是以这种职业观本身作为论据，特别是如果认为，这种职业观又是该宗教运动的信徒对于世俗活动的合宜态度所作的明确

表达，那就大错特错了。这种表述是一个论据，但只是论据之一。韦伯还把职业概念看做是一套态度——在这些态度当中，那个作为一个整体的宗教观念体系结构是其核心要素——在一个方面的表现。这种立场按韦伯最一般的术语说来就是：[41]同人们所处境况的种种条件一起直接决定人们的言行举止的，不是“观念”，而是“利益”。这种种利益当中，包括个人在宗教中处于何种状况——用新教的术语来说就是处于何种“蒙恩状况(state of grace)”——的利益。宗教观念的重要性在于它们以特定方式给这些利益打开一条出路，从而也为追求这些利益的相关行动打开了出路。照一般人的见解，可以或者能够以非常不同的方式去追求获得恩宠或得救的利益。韦伯之所以关心宗教观念，就基于这一点。他感兴趣的是大群大群的人对于他们日常活动所持的实际态度。他试图从与这些实际态度联系在一起的宗教观念的角度，去理解这些与宗教有关的态度。但是，韦伯并非只是根据人群所皈依的宗教团体的代表或领袖对于某些言行举止所下的明文训令去进行论证。[42]更确切地说，他所根据的是同人们的宗教利益联系着的整个宗教观念体系的结构。对于宗教领袖的训令和群众的实际态度，都要同这个体系联系起来加以理解。从韦伯的意图来说，把宗教领袖个人的或体制性的权威设想为决定性因素并无必要。[43]这些考虑在探讨韦伯的理论时常常很遗憾地被人们所忽视。

此外，还有另外一个非常重要的问题是与此紧密联结在一起的。韦伯的兴趣决不局限于初始的宗教观念体系的逻辑结果、或宗教领袖们以它们为基础对于实际言行举止所直接表达的期望。毋宁说，他关心的是宗教体系的整个结果。这包括两个要点：第一，照他的说法，宗教体系造成的结果与其说是纯粹逻辑的，还不如说是“心理的”。逻辑上的结果起作用，但不是单独起作用，它们必须与所涉及的各种利益结合在一起，这样，在两个同样合乎逻辑的可能性当中进行选择时，社会使朝着某个方向的行动发生扭曲，或者甚至会抑制了向某些其他方向发展的完全合乎逻辑的结果。

其次，要把宗教观念体系对实际态度的影响看做是一个实实在在

的时间过程，而不是静态的逻辑演绎。在这个过程中，观念体系本身可能也经历着变化。如同下文将要指出的，新教对于经济牟利的态度经历了一个稳步的变化过程，并且直到较后阶段，才产生出我们这里所说的那些完全展现出来的后果。首先，韦伯坚持认为，最初的宗教改革者自己决不是充满资本主义精神的。[44]他们只关心宗教，并且他们本应该会严厉地驳斥他们的继承者所持的态度的。但是，这丝毫也不能否定，这些继承者所持的态度，在很大程度上就是宗教改革者们所提出的那些宗教观念的结果。

知道了这些一般的考虑，就可以开始探讨具体的加尔文教派[45]观念体系及其与经济活动的关系了。对于现在所要研究的问题来说，加尔文神学是由在逻辑上独立而在经验上互相依存的五个命题组成的。它们之所以是独立的，乃是因为它们相互之间在意义上并没有直接的包含关系；其中任何一个都能适应另外一个神学体系。但是，它们在逻辑上又是互相一致的，共同限制着能从任何一个命题中引出而又不违背其他几个命题的种种推论，而放在一起就包括了神学的所有主要形而上学问题。它们构成一个有意义的体系。

这些命题提纲挈领地说就是：(1)有一个单一的、绝对超验的上帝，世界的创造者和统治者；除去给予人们以启示而外，他的行动的属性和缘由完全超出人类有限的理解力所能达到的界限。(2)出于完全超出人类可能理解的理由，所有的人类灵魂不管是获得永恒的拯救，还是“永恒的罪恶和死亡”，都已经由这位上帝预先决定。这个判决起自无始，延至无尽，人的意志和信念对它毫无影响。(3)上帝，出于他自己的神秘莫测的原因，创造出世界并把人放在这世界上，这只是为了增加他的荣耀。(4)为了这个目的，上帝判决人——不管是命定灵魂得到拯救的还是罚入地狱的——都要劳作，以便创立上帝在世间的天国，而在如此劳作时一定要服从上帝所启示的律条。(5)这个世界上的万物——人的本性和躯壳——若是任其自然，都将不可避免地陷入“罪恶和死亡”，除了神的恩宠以外，没有任何逃脱的办法。

在基督教的思想和历史中，所有这些成分在别的地方也起着显著

的作用；只有它们的特殊结合和引出它们的神学推论过程中严格的始终一致性，才是加尔文派所特有的。这个神学体系宣称，为什么会有恶这个问题非人的有限理智所能解决，从而把它归之于上帝莫测的意志，得出了历史上关于这个问题很少几个逻辑上首尾一致的答案之一。[46]从逻辑上说，这些成分并不需要这样的结合。超验的上帝完全可以根据人们良好的劳作而赐予恩宠而不是预先注定，完全可以让罪人自作自受在此世下地狱而不必使他们服从上帝的律条。他完全可以为了人的幸福而不是为了上帝的荣耀创造世界。

但是，就按这个体系来说，它对于实际的行为有着哪些含义呢?

首先，由于上帝彻底的超验性质，尘世的事物同神圣的事物的隔绝，与神合一的神秘主义态度就被摒弃了。而把服从律条[47]设想为为了上帝的荣耀，与此相应，又把此世事物之所以由神预先注定，解释为授予上帝的选民以按照神意建立和维护人间天国的重任，就更加强化了对于神秘主义态度的排斥。上帝与人的关系主要成了意志的关系；人不管顺从或抗命，首先总是神的意志的工具。照韦伯的观点，总的结果只能是引导人们在宗教方面向积极的、苦行的方向努力，而不是向消极的、神秘主义的方向努力。[48]上帝是不可接近的，人们只能为他效劳。而且，基于这种根本的二元论，为上帝效劳不能是朝着沉溺于情欲或适应于情欲的方向的，要为上帝效劳，就必须控制情欲，为了上帝的荣耀而使情欲受到约束。韦伯所说的禁欲主义就是这个意思。

上帝是超验的以及因此而产生的二元论，还有一个非常重要的结果。由于这个有限的世界是上帝的造物，并且是他的意志的表现，因而了解上帝的最好办法就是研究他的作品。正像他希望人服从法规一样，在一种不同而又有联系的意义上，他的非人力所及的作品的要旨就是秩序。他的决定万世不移。他并不频繁地更改他所作的种种决定，也不频繁地干预自然秩序。自然就是自然，同时上帝就是上帝。因此，将自然物神圣化就是偶像崇拜。

这种对于神圣秩序的信念有两个系论——对自然秩序的信念(这

毫无疑问是近代科学发展的非常重要的动因)[49]和对于包含了迷信和偶像崇拜的宗教礼仪的强烈敌视。上帝是太超验了，以致不能恰当地体现在具体的神圣事物和神圣行动之中。上帝只是以他所启示的特殊方式干预此世的秩序——主要是通过他所预先指定的圣徒们的行动。服务于上帝意志的禁欲主义活动就这样从礼仪表达的轨道，转向了对世界的内在关系进行积极的控制。

这样，虔诚的加尔文派教徒就会倾向于把自己看成是上帝意志的工具，应上帝的宣召，按照上帝的律条生活，参与建立地上的天国，在为上帝增加荣耀的重任中按上帝意志而行动。而且，这种行动主要不在于严守仪轨，倒是在于为实现一种理想而在道德方面对世界进行控制。因此，在实际的世俗活动方面，已经有了一个一般的倾向。当然，新教一般地否定修道院制度，因而要求所有人都服从于同样的律条和同样的道德准则，必须以从事日常生活中的普通职业来实现上帝意志，不要在修道院里脱离普通职业——所有这些都强化了对于世俗活动的这种倾向。[50]此外，预定论教义的严格意思，就是不能通过任何外部迹象来辨认上帝的选择。这样，就不应该把受罚作为没有履行最高标准的理由，因为谁也不知道自己的命运，而且上帝的意志要求所有人都同样服从他的律条。

这个了解一个人的恩宠状况的问题，给行为的预定论带来更加具体的后果。上面说过，纯正的加尔文派立场，是上帝的拣选不能通过外部的迹象来辨认。但是，更为重要的是这种信条包含着这样一个意思：因为个人的恩宠情况已经被一劳永逸地决定了，所以个人的行动对恩宠情况不能产生任何影响。这样，就整个宗教问题被认真对待而言，因为对于得救异常关切，所以个人被置于一种可怖的境地。他的行动不能影响他的不变的命运；因而，他由于宗教上的关切所受到的全部压力，就是了解他究竟是得救还是受罚。

对于韦伯来说，就在这个问题上出现了不同于纯粹逻辑后果的“心理”后果。他认为，如果对于宗教问题十分关切的话，这种压力对于人们来说太大了。在这种压力下，第一条教义日渐瓦解。人们逐

渐地认为[51]，好好劳作虽然不能影响是否得到拯救，却能被解释为恩宠的表征。好树不会生长出恶果。这样，上帝的选民逐渐和“义人”即履行上帝意志的人等同起来，而受罚者则逐渐和“罪人”即不服从上帝意志的人等同起来。

可是，在进一步探讨这个发展路线以前，应当注意加尔文派预定论教义的某些其他基本后果。如同前文[52]所述，基督教从一开始就有对它来说很重要的“个人主义”特点，而宗教改革又大大加强了这个特点。加尔文派就代表了这种个人主义因素朝一个特定方向发展的极端。

首先，加尔文教派极端地反对宗教仪式，比路德教徒激烈得多地使个人脱离了教会和教士的保护和指导，这种保护和指导在忏悔室里是特别突出的。按照预定论的观点，个人无处求得帮助；无论什么世上的力量，都不能对他的灵魂的情况施加任何影响。与此同时，由于取消了这种令人宽慰的中介，他所惟一倾心关切的，就是他的不变的命运和惟一的重要联系——与上帝的联系。他的这种“在心灵深处”与上帝的联系，又必须与任何别人的联系分开。此外，在这种境况下，对于他来说，其他人不仅是无用的，还可能是危险、有害的。因为，任何别人，甚至最亲密的亲戚或朋友，不管行为举止在外表上多么道貌岸然，都可能是个该受罚的人。按照韦伯的说法，最后的结果是一种前所未闻的“个人的内心孤立”，[53]这就无可置疑地使他自己负起一切事情的责任，甚至最密切的人际关系即便不说是遭到怀疑也大大贬了值。上帝才始终是第一位的。

其次，这个和预定论的其他方面结合在一起的内心孤立，对于行为的合理化有一个极端重要的含义。上帝能接受的行为，必须是直接服从他的意志的行为，而不能是出自人的任何动因或兴趣的结果。但是，因为个人的好好劳作不能影响他所受的恩宠，而外部的行为最多也只能是恩宠的表征，所以被加之于一个人的行为只能作为一个整个连贯的体系、作为他是一种什么样人的表现来加以判断，而不能认为是许多互不相关的行动。天主教徒犯了罪能够得到宽宥，做了好事能

够受到赞扬。对于加尔文派教徒来说，可能没有任何这样摆脱压力的办法，因此有一种无可比拟的巨大的促使行为合理地系统化的动力。

下面是这些信念的几个更加具体的特殊含义：内心的孤立、对于纯属人类和世俗的一切事物的怀疑、对于“偶像崇拜”的憎恶，[54]促使加尔文派教徒把精力转而奉献给非个人的目的；同时还使得他们对于这个世界的富人和有势力的人抱有一般的禁欲主义的疑忌，甚至当已树立起来的权威包含着令人联想起偶像崇拜的个人崇拜时，加尔文派的运动有时会危及这种权威。至少，其强烈的倾向是“埋头于自己的事情”和脱离世俗的权力斗争，除非是直接为上帝的事业而战——如同克伦威尔军队那样的情况。

加尔文派信徒宁愿在上帝能接受的职业中、在他能清醒地和理智地劳动的地方效力。独立、殷实而正派的商业是一个特别合适的领域。

谁也不能说，加尔文派伦理或可以合情合理地从中推演出来的观点，曾经赞成为了赚钱而赚钱、或者作为一种纵欲手段而赚钱，那确实是一种主要的罪恶。加尔文派伦理所确实赞成的，是在能够被解释为上帝可以接受的有益的职业中进行合理的和系统化的劳动。金钱，被看成一种副产品和决非没有危险的东西——当然这是指开始的时候。[55]这种态度就是一种禁欲主义的态度。但是，即便这种态度也是为资本主义利益服务的，因为一方面，在经济行业中的工作会起增加收益的作用，而另一方面，对纵欲的惧怕又会防止把收益全部用于消费。按韦伯的话说，[56]这就是“禁欲主义的强制性储蓄”。它不仅促进了牟利，而且使之“从传统道德的束缚下解脱出来”。[57]传统本身终究只不过是人为的；在妨碍上帝的工作的场合，尊重传统就是偶像崇拜。

此外，在这里同资本主义精神相联系而提到的这种对劳动的态度转变，有着一个恰当的动因。人们之所以必须劳动，不再是由于亚当闯的祸，不再是对于原罪的惩罚，也不只是作为一种抵御情欲诱惑的手段的禁欲主义方法。这些都是消极的动因。清教徒的伦理补充了一

个非常主要的积极动因。在一个职业中劳动，除了按照境况固有的要求“做好工作”而外没有任何其他世俗目的，乃是上帝的明确指令，是渴望按上帝意志行事的人的首要责任。它是上帝赐给的参与建设人间天国的伟大任务的机会，上帝正是为此才把人置于痛苦的尘世中。对于真正的信徒来说，这样的工作不是必须勉强服从、令人不快而又非做不可的，而是他自己浓厚的宗教关切的最高满足。

可是，由于上面提到的“心理”过程的结果，这种观点更为极端的禁欲主义逐渐减弱了。从承认正当的行为是恩宠的合理表征(因为好树不会长恶果)，到认为在世俗职业中的成功(就这种成功是正当的和不是以与法律相冲突的形式取得的而言)也能被看成是恩宠的标志的观点，只需跨过并不很大的一步。因为，难道上帝不会像赐福给他选中的人的来世一样，赐福给他的今生吗?[58]在经济方面，这种教义能为成功者提供非常正当的理由，使他对所获收益问心无愧，成为具有清教徒背景者引人注目地自我称义的一个重要原由。

最后，预定论的教义对于成功的商人的良心，还起着另一个象征性作用。他们无需太多地为这个世界上的许多不幸者操心，因为完全可以把他们遭到的不幸，解释为上帝不满意他们的行为的表征，如果不幸者的不幸多少能够归因于游手好闲[59]和无法工作，则尤其如此。清教中没有天主教对于博爱的轻松看法。它把它所允许保留下来的博爱加以条理化，成为在理性基础上的严格纪律。

毋庸置疑，韦伯在对禁欲主义的新教伦理的论述中，随着他自己对资本主义精神这一概念的阐述，总的来说，成功地找到了一个“适合”于资本主义精神的终极价值观念体系。资本主义精神的全部重要特质，都可以在得到恰当解释的新教的态度中找到其对应项。首先，围绕着资本主义所特具的“理性主义”的那一“非理性”成分——从任何享乐主义观点来看都是非常不可思议的——就成为有意义的了。对这种成分，有什么别的解释解决了这个带根本性的问题吗?[60]

这两种态度体系并列在一起，使得韦伯理论中资本主义的禁欲主义方面，比他原来所阐述的更鲜明突出得多了。韦伯理论的重要性，

实际上主要就在这个成分的经验意义上。一些批评家走得很远，以致实际上[61]认为它完全是韦伯的创造。这个观点站不住脚，但是，若不详加论驳自然也是驳不倒的。然而，值得注意的是，不管别人对这个成分所作解释多么不同，在现代理论家当中，绝非只有韦伯一人指出了这个成分的具体重要性。

前面已经指出，[62]马歇尔对“活动”的强调有着非常类似的含义。这个概念在马歇尔的理论中之所以非常突出，只有一个解释，就是他深信，在自由企业中一定有一个同享乐主义的满足需求截然不同的道德成分。涂尔干考虑的方面虽然稍有不同，却也认为道德约束是个人主义经济秩序的行动所不可或缺的。除此之外，还得再提到另外两个人。卡弗(T.N.Carver)教授[63]非常强调他所谓的“工作台哲学(workbench philosophy)”的重要性，即出于工作本身的原因而献身于工作，这也包括“做生意”在内。对于他来说，罗伯逊博士所说的纯粹“经济个人主义”当然就意味着他激烈反对的“猪食糟哲学(pig-trough philosophy)”。最后，凡布伦一方面强烈地贬低享乐主义，另一方面又把他所谓的“敬业精神的本能”(instinct of workmanship)[64]提到非常重要的位置，这样就至少含有承认这些基本事实的意思。他对“技术”重要性的强调，显然包含着超出前面所分析[65]的“技术成分”的内容。其中还包含着一种对于任务的特殊态度，用他的话说，就是“追求工作质量”的态度。这不就是把承担任务看做韦伯所说的一种天职吗?这四个人有不同的思想背景，彼此之间没有直接的联系，他们同韦伯也没有直接联系，所以举这四个人的例子似乎更能说明问题。他们在这个问题上如此一致，完全是偶然的吗?

然而，确认了新教伦理同资本主义精神之间的“一致”，这本身并不能证明，宗教体系就是产生资本主义态度的一个重要因素，以及因此而成为产生具体的理性的资产阶级的资本主义的一个重要因素，也没有表明这种重要性在量上的次序。这一点由于下述事实而越发确凿无疑：韦伯本人不仅承认其他一些性质完全不同的因素非常重要，而且强调它们的重要性——例如现代科学、合理化的法律体制以及合理

的科层制国家行政机关等等。他认为，禁欲主义的新教可能曾经有助于这些因素的产生，但从根本上说，它们却无一主要是这种新教的产物。

韦伯试图从几个种途径证明新教与资本主义的因果关系。在简要地评述余下几种之后，我们主要讨论其中一种，即他以比较宗教社会学进行的论证，这既是因为在方法论上它是最重要的，也是因为在英语世界对韦伯理论的探讨中，它已经几乎被完全忽视了[66]，尽管韦伯本人最强调的就是这个方面。

首先，前已指出，关于宗教归属与在社会结构中的地位的相互关系，是有少量统计材料的。总的来说，这使韦伯的假说进一步得到证实。可是，他使用的并不是来自他自已研究的材料[67]，而他自己的研究工作也不是朝着这个方向进行的。他使用这方面的材料，更多地是作为研究一些重大问题的线索，而不是作为论据。其次，新教伦理同资本主义精神二者在时间上前后的关系，容易被人看做是因果的关系。也就是说，在相同的地区和相同的社会阶层当中，新教伦理总的来说大多是先于资本主义精神出现的。就作为原因的因素是“观念”方面的因素而言，确实难免得出这样的结论。但是，可以提出一个唯物主义的论点来加以反驳，理由是两者可能是同一组物质条件在其不同发展阶段的产物。还有一种可能性——虽然绝不会确乎如此——就是二者之间的一致性纯属偶然。

然而在这三种论证方法里面最重要的那种之中，韦伯不单单是证明了这两种态度之间的一致性。他在清教徒领袖们的著述中追溯新教伦理本身的内在发展，从而在经验上证明了这二者的联系。新教伦理刚开始时只关心宗教问题，很明显是修来世的。结果在加尔文本人主宰的日内瓦，形成了一种几乎是社会主义类型的高度的神权统治，这是以非常严格的教会戒律为其特征的。从这点出发，愈来愈朝个人主义方向发展，这毫无疑问部分地是受物质条件的影响——比如说加尔文派教徒是人口中的少数。这种教派不再依靠权势——如果有必要就使用强制力量[68]——去直接推行世间的天国，而愈来愈强调在个人

的职业中履行按照上帝的意志行事的职责。

此外，还愈来愈倾向于直接赞同在正当情况下的牟利活动。这样，在商业职业中的行动只要是有节制的、诚实的、合理的和“有益的”，就被看成是人所能做的最正当的事情之一，而其成果——“诚实地”获得财富——则被看做是上帝赐福的直接标志。

韦伯不仅追溯了这个演变过程，而且坚持认为(实际上是证明了)它不仅仅是一个“适应”世俗对抗宗教控制的种种需要的过程；相反，新教伦理本身具有的一种真正的“原动力”，乃是一个主要的因素，这是在当时人们所处的境况中追求宗教利益的结果。这首先是由两方面的情况带来的。对于宗教的积极动机来说，致力于资本主义的职业是遭到禁止的，[69]是不能容许的。其次，后期的清教教义并非赞同在任何条件下采取任何一种形式或一切形式的牟利活动，而只是赞同在非常严格的戒律约束下的牟利活动。最初的禁欲主义成分(韦伯论点当中的主要成分)决不是消失了，而是在多少有些变化的背景中原样不动地保留下来，这种结果不是任何旨在适应的伦理所能够取得的。[70]

这两者就这样完全结合了起来。可是，发展过程没有就此中止，而是在世俗化的道路上继续前进。

在韦伯所关注的这条发展路线中，这并不完全是放宽戒律、向“道德沦丧”让步的问题，[71]而是逐渐丢弃各种态度的宗教背景和以功利主义[72]的动机代替宗教动机的问题。只是在这里才能看到韦伯从本杰明·富兰克林[73](Benjamin Franklin)的著作中所列举的那种“纯粹的”资本主义精神。但是，即使在这里，为了非个人任务本身而克己奉献这一主要道德成分也照样保留着。

在这里可以把韦伯关于新教伦理同资本主义精神有因果关系的论点表述如下：经验材料(一直到整个十七世纪的新教领袖的著作)显示出，一个对于个人主义的牟利活动越来越表示赞同的发展过程。这是适应还是一种出于宗教原因的宗教伦理的独立发展?韦伯认为后一成分是很重要的，理由就是这样一种发展过程在宗教观念体系框架内部

是有意义的；这种发展不仅仅在它同其中种种基本成分不相冲突的意义上是可能的，而且是与宗教观念体系本身内部所固有的和世俗有关的强烈宗教动力相一致的。此外，韦伯所感兴趣的具体的资本主义成分，与这种后来的伦理也没有矛盾。相反，它可以在很大程度上解释成这些动力在实际行为中的直接表现。[74]

但是，正如韦伯本人所明白表述的，[75]这“只是因果链条的一个方面”。他的《新教伦理与资本主义精神》一书有意地只涉及这个方面。在这本书里，有很多地方零散地提到这个特定经验问题的另一方面，如果汇集起来完全可以成为一种挺不错的理论。可是，他不论在这本书里还是在别的研究工作当中，都没有试图对此加以系统论析。这件工作本来是应该做的，这样就可以把经验论据的一切可能性全都加以详尽论述了。但是，他没有这样做，而转向了另外一条研究路线。用穆勒的话说，他从“一致法”转向“差别法”。他不再继续直接追问现代西方出现的理性的资产阶级的资本主义是由于哪些特殊的力量，而是反过来问，为什么在世界其他伟大的文明中未能出现同它一样的东西?

附注：观念的作用

在这一章和下文当中，有好多地方具体联系到韦伯的论述是否由于受到任何倾向于理性主义的偏见影响而存在缺陷这个问题，提出了一个关于观念的作用的一般性理论问题。因此，最好就在本书出现这个问题的地方对此作一一说明，尤其是要试图把韦伯对这个问题的态度同前面对帕雷托的讨论[76]联系起来加以说明。

韦伯所注意的，是同一般认为属于世俗领域的行动的动因相联系的宗教观念。他这样看问题，出发点是这样一种对于事实的判断：在他所研究的这些群体——十六世纪、十七世纪的加尔文教派运动的信徒——中，一般来说在宗教方面非常关心的是能否获得拯救。那么，

如果假定这些加尔文派信徒是由他们对于得救的关切所驱使着，可以认为他们是在努力地要争取得救，或者是要确信自己将会得救，那就出现了一个问题：这对于他们在世俗领域、特别是经济领域的行动有些什么影响?把天主教、路德教和加尔文派这三个宗教群体加以比较就能看出，关心是否能够得到拯救乃是三者所共有的，并不足以说明韦伯感兴趣的世俗活动取向上的差别。所以，必须重视与宗教有关的其他成分。韦伯通过提出这样一个问题来着手做这一步：对于这样一种运动的信徒来说，什么样的行动作为获致或确保得到拯救的手段是合适的呢?这取决于该信徒的“处境”，特别是取决于这种处境的某些特性，也就是说取决于与在行动中落实的对于获救的关切相联系的宗教观念的结构。对于最关心得到拯救的天主教徒来说，给他指明的路途乃是遁世和进修道院。对于关心稍次者来说，这历程就是忠诚于他所处的生活位置中的传统，多做一件一件的好事，尤其是循规蹈矩，广发善心，这样来为自己祈福。对于路德派教徒，没有进修道院这一说，他们的行动方针就是忠诚奉行他们所处生活位置的传统职责，顺从以适当方式建立起来的权威。基督教徒一般来说，认为自己置身于一个本人无望加以改革的罪恶世界中。罪恶是不可避免的，得靠诚心忏悔和决心下一次做得更好一些来抵赎。最后，加尔文派信徒则被告诫，要在一种职业中认真地和合理地劳作，以便实现地上的天国。他们既不需要远离尘世或遁入修道院，也不接受传统的秩序，但是，在其职业范围内，他应当努力按照正义的指令去改造世界。

这些在态度上的差别也是事实问题。韦伯争辩说，他已经证明它们分别是这三个宗教群体成员对世俗的、特别是对经济活动的典型态度。韦伯进而说明(对天主教和路德教是粗略地说明，对于加尔文派则是详细地说明)假如他们最初都关心是否能够得到拯救的话，假定持这些态度的行动者都是与这种态度联系着的宗教观念体系的信徒，那么，这些态度中的每一种就都有了意义。因此，按照加尔文派的主张，良好的工作不能成为得救的手段，而只是蒙上帝拣选的标志；预定论排除了前者的可能性。而且，值得称赞的行为主要不在于虔诚的

仪式，因为这些虔诚的仪式会涉及到把世俗的事情神圣化，换句话说就是偶像崇拜。传统不可能是神圣的，因为那样的话也会是偶像崇拜。神秘主义为上帝的绝对超验性所排斥。最后，情欲的罪恶排斥享乐主义的态度。为了上帝的荣耀，人世活动中应该对情欲加以理性的节制，而不要利用此世的事物放纵情欲，恣意享乐。加尔文派教徒在人世中工作，但既不是属于人世，也不为了人世。

最后，韦伯的分析不仅明确了他把加尔文派神学作为世俗禁欲主义加以描述的这种态度的意义，而且还证明了这种态度和略加修正的资本主义精神的态度是一致的。关于资本主义精神的显而易见的东西，就是它是一套同发达的宗教观念体系或形而上学观念体系没有明显联系的态度。韦伯从发生学的角度追溯了这些态度之间的演变，发现存在着很多连接环节。

但是，暂时可以把这个问题的发生学方面搁置起来。如果假定他对事实的陈述是正确的，那么，就可以明确地认为韦伯在意义的层面上证明了：在(1)加尔文派信徒中间对于得救的关切所主要采取的特殊形式，(2)上面概括为加尔文神学的宗教观念体系和(3)该态度体系中被他描述为资本主义精神的禁欲主义成分这三者之间，存在着相互的联系。抛开发生学方面的问题不谈，如果说韦伯的分析对于三者之间的因果关系提供了一些启发的话，那到底是什么呢?

在这个问题上，试着说明一下这个问题同帕雷托的概念体系是怎样一种关系，可能是有助益的。韦伯不熟悉帕雷托的研究工作，因此并没有对他的材料进行形式上的剩余物—衍生物的分析。不过，他感兴趣的是分析特定的人说些什么，以此来弄明白他们做的是什么。由于这些人的“理论”大多是非科学的，所以把这个问题当成实例，来运用一下帕雷托作过的分析，似乎是最好不过的了。

应当记得，剩余物是一个很起作用的概念。剩余物是按照第五章已经描述过的特定程序进行分析得出来的。如果同行动相联系着的那些语言词句为科学理论所不容的话，剩余物就是这种语言词句的一个比较恒定的成分。这样说来，如果对加尔文派教徒使用的那些影响着

世俗活动的语言词句加以分析，能够从中得出不是一个、而是数个剩余物。其中之一是关于得救的剩余物，表现着“觉得人们应该以有助于进一步获得恩宠和确知恩宠的方式行动这样一种情感”。在加尔文派教徒中与此联系在一起形成一个“复合体”的，还有某些别的剩余物，即上面讨论过的加尔文神学的五个主要前提。因为这些是形而上学的命题，不是对于经验事实的表述，所以它们是非逻辑的，在我们目前的语境中可以视为剩余物。

帕雷托的论点本身，并未含有在一般意义上有关观念的作用的具体定理，而只包括这样一个反面意义的定理：就剩余物构成社会体制中的一个重要的自变量而言，不能认为该社会体制中发生的变迁，是单独由在科学上可以验证的种种理论确定的。但是，前已指出，剩余物作为一种语词上的命名，情况很不相同——可以是对一种意义的严格合乎逻辑的表述，对于行动起着如同在科学上可以验证的理论一样的因果作用；也可以是另外一种极端的情况，作为其他力量的一种标示，对于那些力量的作用则非常微不足道，犹如温度计标示一个地方的温度而不能影响那个地方的温度一样。这样，通过帕雷托的程序，就有可能得出韦伯对于作为剩余物的加尔文教的分析的主要成分，但这根本不能证明宗教观念到底是不是、在多大程度上是导因，或者只不过是别的什么东西的“表象”而已。这就留下一个要靠进一步分析特定事实来回答的问题。

不过，有可能以这样一种方式把帕雷托式的分析加以延伸，这种方式乍看起来，会使人对韦伯关于宗教观念有导因作用的论点产生怀疑。也就是说，有可能不仅对加尔文派信徒的语辞加以分析，而且把那些符合韦伯所描述的资本主义精神而不涉及任何明确宗教动机的语辞也加以分析。这样，至少前一阶段分析中的一些剩余物——有特定“宗教”内容的那些剩余物——对于相关材料来说，就变得不如世俗的禁欲主义态度中所包含的其他剩余物那样带根本性了。也就是说，那些剩余物在更为广阔的背景之中成了衍生物。从本杰明·富兰克林那时以来，它们的地位就有被其他世俗方面的衍生物(例如关于“工作台

哲学”有益于社会生存的衍生物，关于“活动”的价值的衍生物，等等)取代的趋势。必须记住，和衍生物之间的区分是相对的，那在比较狭小范围内是剩余物的东西，在比较宽泛的范围内可以变成衍生物。这的确已经足以驳斥那种关于非科学观念的影响机制的幼稚的“发散论(emanationist)”观点了。世俗禁欲主义剩余物同加尔文教派的神学，并不是这样一种简单的关系，似乎无需进一步了解考察就能由其中一个推论出另一个。然而，绝不能够据此证明，二者之间就没有重要的相互作用的关系。但是，为了进一步探索这一问题，必须更进一步加以考虑。在韦伯的理论中，有两条不同的分析路线把这个问题引向深入。

其中一种非常符合帕雷托式的分析，将在下一章作较为详细的探讨。这将更进一步扩大分析的比较基础。韦伯在对宗教作了比较研究的基础上，得出这样一个比较宽泛的结论：一定类型的宗教观念是与对世俗活动的一定类型的态度相联系的。在具有或曾经有过一个强调神的超验性、强调情欲是罪恶等等的宗教观念体系的文化中，世俗禁欲主义的发展最为显著。其他态度，不管是对此事物漠不关心还是毫无批判地接受传统，越是同世俗的禁欲主义相背离，就越是紧密地同另外一些宗教观念——诸如神的内在性、在神圣与世俗之间并无彻底的二元论等等——联系着。这样，态度和观念相互之间，很可能有密切的相互作用关系，尽管它们大概也都可能是更深层的情感的表象。但是，这样论证下去，只有证明出韦伯没有把可能分析的问题都分析到，而不是证明他已经作了的分析当中有哪些明显错误，才能看出他的立场存在问题。

另一条分析路线是帕雷托自己没有做过的，就是把发生学的考虑引入这一特定事例的分析中。从发生学的角度来说，证明它们有因果关系是可能的；而这在当时那种一般理论的情形之下，以帕雷托那样的一般分析框架是不可能证明出来的。

应当记住的要点如下：加尔文派的神学和与它相关的种种伦理态度，是先于理性的资产阶级的资本主义的广泛发展而存在于西欧的。

从行动者的观点来看，这种神学观念赋于这些伦理态度以及以这些态度为其剩余物的行动一种适当的意义。非但如此，韦伯还从历史上追根溯源，因而得以从动机的角度去理解，直接同行动联系着的这些宗教观念是如何一点一点地演变、越来越同资本主义精神相吻合的(尽管在此过程中某些主要的禁欲主义剩余物基本都保留下来了)。此外，他还追溯了使得诸宗教成分逐渐失去其重要性的世俗化过程，并使这个过程的种种可能动机成为可以理解的。这一发生学的分析大大增强了宗教观念体系发生了重要影响的几率。

最后，有一系列非常一般性的问题，将在下一章和第十七章讨论。虽然出于某些当下的考虑，可以将剩余物中所表示的态度视为一种解释性的因素；但是，还有可能超出这一点，进一步追问，这种态度之所以产生是哪些力量在起作用。就其中包括有种种价值成分而言，就应当查问：以行动者对于世界的总概念来看，这样一种态度对于行动者来说是不是有意义的呢?前面所讨论过的[77]对行动体系进行合理整合的总体趋势，已经为此提供了充足的依据。于是，如果一个社会在种种要害问题上已经长期存在着一种特定的观念体系的话，就可以合理地假定：这个观念体系对于沟通种种态度一点一点地起着作用，使这些态度从这个体系来说会成为有意义的。如果这个社会是以聚合韧性和“信念”的力量为其特点的话，情形就更是如此。

韦伯在他的理论当中，非常尖锐地提出了宗教观念起什么作用的问题，这部分地就是价值成分所起作用这个更宽泛的问题的一个方面——这正是本书所要研究的主要问题。帕雷托和韦伯两人都把科学的观念同非科学的观念作了清楚的区分，这就在很大程度上为解决这个问题铺平了道路。至少有一部分非科学的观念是价值复合体中的认知成分。前面对于涂尔干有关宗教的论述所进行的讨论，已经弄清了非科学的观念的地位；韦伯则使之更加清晰了。但是，认知成分显然只是价值复合体中的一组成分。了解一件事情或者相信一件事情，这本身还不是做一件事情。另外还需要有一个某种类型的努力的成分。行动者对于自己的观念不像科学家那样持感情上中立的态度——这种态

度在关于涂尔干的论述中是起了很大作用的。但是，在价值复合体的观念具体地和别的非认知的成分要素密切联结时，没有任何理由不把它们在分析上区别开来。而且，韦伯已经提出大量证据表明，虽然在事实上，相信什么并不就是做什么，但一个人相信什么和他做什么是有很大关系的。

[1] 我们现在当然主要是研究韦伯在社会学方面的主要理论和方法论，这些是超越任何特定具体领域的。然而，由于他涉及的实际材料范围极其广泛，各个有关领域的专家对他的研究工作发表的意见也特别重要。可以引用三种意见，这三种意见都是各个领域的著名学者口头告诉作者的，他们全都高度评价韦伯对于他们各自研究领域的精深造诣。经济史专家盖伊(E.F.Gay)教授把韦伯看做是“经济史领域中上一代少数最起促进作用的卓有成效而才华出众的人物之一”。印度语专家克拉克(W.E.Clark)教授认为韦伯关于印度教和佛教的论述是“研究作为一个整体的印度宗教—社会体制的至今最令人满意的尝试”。研究宗教史的诺克(A.D.Nock)教授说，韦伯在这个领域的研究工作“不只表现出伟大的才能，也是天才的”。

与这些观点相对立，一些探讨资本主义—新教问题的历史学家持相反的意见。像本书作者已经尝试表明的那样(见《政治经济学杂志》，1935年10月)，最少有一个——并非不典型的——这种批评的事例，是建立在对韦伯著作的严重误解的基础上的。见罗伯逊(H.M.Robertson)：《经济个人主义的兴起》(The Rise of Ecomomic Individualism)。

[2] 涂尔干并不忽视事实，但是他宁愿深入一小批关键性的事实，而不愿广泛涉及浩瀚的信息资料。

[3] 这很有助于说明他为什么十分尖锐地抨击斯塔姆勒(Stammler)。参看《科学论文集》(Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre),第291页。

[4] 在《社会经济史文集》(Gesammelte Aufsätze zur Sozial und Wirtschaftsgeschichte)中重印。

[5] 最初是为《政治学小词典》(Handwöterbuch der Staats wissenschaften)第三版写的，后来收入《社会经济史文集》。

[6] 《社会经济史文集》，第8页。

[7] 关于他在这个问题上的个人经历以及其他有关情况，见玛丽安娜·韦

伯所著引人入胜的《马克斯·韦伯传》(Max Weber, Ein Lebensbild)。

[8] 参看塔尔科特·帕森斯：《近期德国文献中的资本主义，卷二，马克斯·韦伯》(Capitalism in Recent German Literature, II, Max Weber)，《政治经济学杂志》，1929年2月。

[9] 此处“牟利的”与上面“攫取的”在原义中均为acquisitive。——译注

[10] 《宗教社会学文集》(Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie)，第1卷，第4页。

[11] 是在这里进行讨论就要得出来的特定意义上说的。在这点上，韦伯是非常仔细地使之不过分简单化。

[12] 《宗教社会学文集》，第1卷，第4页。

[13] 见塔尔科特·帕森斯译：《新教伦理与资本主义精神》(The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism)，第21页。

[14] 同上书，第23页。

[15] 这种着重点的不同，不能认为是由于韦伯一般地对阶级斗争缺乏正确评价，或更一般地对权力因素缺乏正确评价。后面的论述将表明韦伯很注意这些现象。

[16] 见《经济与社会：社会经济学概论》(Wirtschaft und Gesellschaft ,Grundriss der Sozialoekonomik)，第3卷，第650页。以下略作《经济与社会》。

[17] 《经济与社会》，第651页。

[18] 同前，第651页。

[19] 同前，第128、660页。

[20] 除一两点外，不能在这里详细论述。

[21] 《经济与社会》，第655页。

[22] 下面将看到，这个案例包括某些非常明显地不同于西方资本主义科层制的成分。参看第十五章。

[23] 见第十六章对“理想类型”概念所作的详细讨论。

[24] 《宗教社会学文集》，卷一，第203—204页；《新教伦理与资本主义精神》，第54—55、72页。

[25] 见默顿(R.K.Merton)即将发表的论著《十七世纪英国的科学、技术

和社会》(Science, Technology and Society in Seventeenth Century England)，载于将在奥西利斯(Osiris)出版的《科学史专论集》(History of Science Monographs)，卷四。

[26] 除此之外，只是由于超经验的考虑才予以赞同。

[27] 参见《新教伦理与资本主义精神》，第59—60页。关于资本主义精神这个概念的一般论述，见该书第二章。

[28] 参见《新教伦理与资本主义精神》，第67—69页。

[29] 同前，第56—58及69页。

[30] 对于企业的经理来说直接就是如此，对于其大多数雇员来说则是间接如此。有典型意义的是，对于雇员来说，起决定作用的不是他们自己的金钱利益，而是企业的金钱利益。

[31] 这与其说是一个历史的问题，还不如说基本上是一个因果关系的问题。有关这两者关系的方法论问题，将在第十六章讨论。

[32] 见《新教伦理与资本主义精神》，第55页。

[33] 同前，第63页。

[34] 因此，对于韦伯的描述性概念来说，至少对于他的现代资本主义的描述性概念来说，他的一般性概念据以开始的组织形式是不够的。整个具体现象包括一套特定的具体态度。

[35] 特见特罗尔奇：《基督教会的社会学说》(Social Teaching of the Christian Churches)，第1卷，第三章。

[36] 首先如在意大利文艺复兴时期那样。

[37] 天主教伦理的其他有关特点，将通过与预定论(doctrine of predestination)联系着的那些特点加以对比来说明(见下文)。

[38] 《新教伦理与资本主义精神》，第三章。

[39] 还有同传统主义紧紧联系着的权威主义。可以说，权威主义所赞同的那些看法，乃是对于国家科层制更为有利的看法，而不是有利于独立的资本主义企业的看法。这也许与德国资本主义的特点以及其发展比英国迟缓这一事实大有关系。

[40] 在这方面，加尔文派的立场被看做最极端的类型，其他禁欲主义运动在很多方面不像加尔文派那样严格。

[41] 《宗教社会学文集》，卷一，第252—253页。

[42] 这种误解的一个明显例子是罗伯逊(H.M.Robertson)的著作《经济个人主义的兴起》，见T.帕森斯：《罗伯逊论韦伯及其学派》(H.M.Robertson on Max Weber and His School)一文中的批判性注解，《政治政治学杂志》，1935年10月。

[43] 他明确地说，他主要关心的不是教会的戒律，而是个人直接的宗教动机。(见《新教伦理与资本主义精神》，第97页。)

[44] 《新教伦理与资本主义精神》，第91页。

[45] 韦伯所规定的“禁欲主义”新教包括：(1)加尔文派，(2)虔信派，(3)从浸礼运动中产生出来的教派，(4)循道派。限于篇幅，现在只探讨加尔文派。

[46] 《宗教社会学文集》，卷一，第246—247页。

[47] 当然是神所宣示的律条，而不是世间权威制订的法律。这二者有时可以认为是尖锐对立的。

[48] 为了探讨这种区别的更加一般的关系，参看下文第十五章[边码]第570页起，这对韦伯的宗教社会学是有根本意义的。

[49] 参看上文[边码]第511页所引默顿的论文。

[50] 韦伯称之为世俗的禁欲主义(innerweltliche Askese)，以区别于修道院的修来世的(ausserweltliche)禁欲主义。“修来世的”在这里的含义与其说是倾向于“来世”，倒不如说是拒绝过一般人(并非特指宗教人士而言)普通的日常生活。

[51] 从贝扎(Beza)以来。

[52] 本书第二章。

[53] 《新教伦理与资本主义精神》，第108页。

[54] 基本上是一种清教徒的概念。

[55] 参看韦伯在《新教伦理与资本主义精神》，第五章中举的许多例子，特别是第175页中引用的约翰·韦斯利(John Wesley)的话。

[56] 《新教伦理与资本主义精神》，第172页。

[57] 同前，第171页。

[58] 在近似于这点的地方，可以说加入了一个“世俗化”的成分，这是和

直接的宗教影响不同的东西。关于这个成分在韦伯思想中的位置，参看下文第七章[边码]第685页的简要论述。

[59] 用清教徒非常普通的用词说，就是“懒散(Sloth)”。

[60] 关于这一解释的地位以及宗教观念在其中的作用，参看本章附注所作的一般性理论探讨。

[61] 例如H.M.罗伯逊，见所引他的著作。

[62] 见本书第四章。

[63] 特别参见卡弗：《有存在价值的宗教》(The Religion Worth Having)。

[64] 参见凡布伦：《敬业精神的本能》(The Instinct of Workmanship)及塔尔科特·帕森斯：《经济思想中的社会学成分·I.历史》(Sociological Elements in Economic Thought, I, Historical)，《经济学季刊》1935年5月。

[65] 见本书第六章。

[66] 毫无疑问，这部分地是因为有关材料没有译成英语，但主要还是由于更深一层的原因，因为大部分参与论战的人并未把韦伯提出的问题的本质弄清楚。总的来说，我对韦伯的资本主义理论比对本书评论的其他作者的经验理论更为细心，花费了更多的篇幅，因为这是长期激烈论战的对象，而在这场论战中对韦伯所作的研究有非常严重的误解。必须把这一切加以纠正，以免模糊韦伯的研究工作在理论上和方法论上的重要意义，这将在第十六章和第十七章进行。韦伯在社会学方面做的工作，包括比较宗教社会学以及一般理论和方法论，总的来说，只有把这些作为一个整体，据以评价他对新教和资本主义的关系的论述，才是公正的。同样，读者在评价本书对韦伯理论的看法时，也应当根据其与作为一个整体的本书整个方法论和理论框架的关系来考虑，而不要仅仅以那些特定的实际考虑为根据。

[67] 他使用最多的研究材料是奥芬巴哈(M.Offenbacher)的《宗教信仰与社会阶层》(Konfession und soziale Schichtung)，图宾根(Tübingen)，1901。这是他自己提出来的。

[68] 像克伦威尔企图做的那样。

[69] 这一点非常重要，所以要再说一遍。韦伯的论点不是说，新教对于资本主义的影响是通过以教士宣示或其他方式在宗教方面赞同从事牟利活

动。他的论点是说，信教的个人由于其宗教方面的关切而朝那个方向行动。这一区别不管在理论上还是在方法论上都非常重要。这两者一般都被批评韦伯理论的人混淆了。罗伯逊(见前引他的著作)就是个明显的例子。

[70] 这不是说(1)如果没有新教伦理的影响就不可能产生对于一种职业无私献身的态度，也不是说(2)此种适应在资本主义精神的发展中没起任何作用，而是说韦伯似乎已经在很大程度上证明了：(1)新教伦理对于这样一套特定的无私态度的发展起了重要作用，(2)它们不可能单单是“资本主义利益”的产物。而罗伯逊的主要观点正是认为它们单单就是资本主义利益的产物。

[71] 虽然这毫无疑问地也发生了。参看第十七章。

[72] 并不一定是前文所说的那种特定意义上的功利主义。参看本书[边码]第51页起。

[73] 《新教伦理与资本主义精神》，第48—50页。

[74] 在更一般的意义上就是说，根据资本主义体制的发展受到了新教伦理的重要影响这种假设预计会出现的那种社会经济组织，同实际情形非常一致。这样一来，当然就要那些极力否认新教伦理影响的人去费力气找证据了。

[75] 《新教伦理与资本主义精神》，第23页。

[76] 第七章，[边码]第269页以下。

[77] 见前文[边码]第21页。

第十五章　马克斯·韦伯(二)：宗教和现代资本主义(续)

B. 比较研究

韦伯是通过对于“世界各宗教的经济伦理”[1]的一系列研究，来进行他的比较研究的。韦伯宣称，他打算[2]研究儒教、佛教、印度教、犹太教、早期基督教和伊斯兰教。遗憾的是，到他去世时并没有完成这一计划，只有对于四种宗教的研究成果以某种形式发表出来。由于篇幅所限，这里将把注意力集中于他对其中两种宗教，即儒教和印度教的研究结果上，因为这两个研究明显地说明了什么是理论上最重要的典型。

但是，在开始讨论这两项研究以前，必须就这整个一系列研究的特点说几句话。与《新教伦理与资本主义精神》一书不同，韦伯在这些研究当中把因果链的两个方面都涉及到了。但是，不要把这一系列研究理解成一般的“宗教社会学”，如果那意味着一种对宗教与社会的全部相互关系的系统研究的话。这一系列研究甚至也不像人们有时所认为的那样，是对于宗教现象和经济现象相互关系的一般研究。这两种解释违背了韦伯的一条基本方法论原则，对他的这些方法论原则将在下一章讨论[3]。相反，这一系列研究是明确地针对[4]前述意义上的现代资本主义问题的。它主要是就有关资本主义精神以及禁欲主义的新教伦理的诸方面，对其他宗教的伦理加以比较研究，不管这种关系是一致的还是相对立的。正因为这样，我们在此处加以论述是完全有道理的。

如同冯·塞廷博士所指出的，[5]在方法论方面，对于韦伯而言，“理想的”步骤是要找出一些社会发展的例证，其中只有宗教伦理的因素不同于西欧的情形。遗憾的是，这在具体的事实中是找不到的，并且会带有一些韦伯非常怀疑的[6]实证[7]味道。韦伯所做的就是牺牲方法论上的周密性，以论述实际的历史事件而非假设的事件来取得具体性。

这样，一般来说，大体是下面这样一种情况：在我们将要讨论的实例中，韦伯成功地证明了，与有关宗教结合在一起的经济伦理，在其对于经济活动的含义方面基本上不同于禁欲主义的新教的经济伦理。与此有相互联系的还有一个事实，就是在那种伦理一直占据优势的地区，没有出现过多少能够同西方的理性的资产阶级的资本主义发展过程相比拟的发展过程。这样就证实了，资本主义之没有发展同相关的宗教伦理的特点显然是有联系的。因为，与禁欲主义的新教伦理相比之下，就这些宗教伦理影响到行动而言，必然要认为它们是直接的抑制力量。

要想精确估计宗教伦理在各类经济体制的发展中所起的具体作用，在方法论上主要有两个困难：首先，一个宗教的“可观察的”经济伦理是一个具体的事物。韦伯非常坦率地承认，这样的经济伦理在其发展过程中，不管是在特点方面还是在其取得优势这个事实方面，当然[8]都受到“物质”因素的影响，首先是受到持此种伦理的那个阶级的社会特点的影响；但是，这里也有其他因素的影响。这些影响是与宗教体系的Eigengesetzlichkeit[自身的合法性]相歧异的，而从历史上是考究不出来这种歧异的，因为这要回溯到不能得到历史证据的问题上去。惟一的办法就是分析。

其次，在任何两个能够加以比较的实例当中，具体社会体系里面可以说是有利于或不利于资本主义的发展的诸因素中，除了宗教伦理以外，其他因素并不是直接相对应的。中国没有西方出现的某些重要的阻碍，而另一方面，西方又具有某些中国不存在的有利于资本主义发展的非宗教成分。

实际的限制就是这样，以致要取得任何数量上很精确的证据，在经验上肯定都是不可能的。韦伯试图根据支配着每一种因素如何起作用的已知规律来估算其概率，以这种方式取得数量上的证据。这样，一方面，他企图估量具体经济伦理是否能由非宗教因素的作用而产生，首先它能否是“物质利益”[9]的反映。关于这点，应当记住，支持宗教领域中的Eigengesetzlichkeit[自身的合法性]的证据，恰好像另一方面的[10]证据一样，是非常值得认真考虑的。另一方面，必须判断以下情况的概率：在现代西方，有利的因素没有宗教伦理的干预也能够把不利的因素克服掉，而在中国和印度则会发生相反的情况。这里，韦伯的判断就是，不管在中国还是在印度，非宗教因素的组合在关键时期至少与在西方的情况一样，是有利于资本主义的发展的。在这方面，就有很大的可能是，与资本主义有关的导致不同情形的因素就在于宗教经济伦理的成分。应该特别指出，加以比较的范围扩大了，不同成分以及它们之间可能的相互关系也随之更清楚了，因而大大增加了这些公认的复杂的概率估算的可靠性。因此，韦伯比较研究的整个结果，比对于任何一个特定事例只是根据其本身资料所作出的判断要可靠得多。这是一个得到确认的方法论原则。

中　国

如果把“古典的”中国社会体制[11]和我们自己的社会体制加以比较，就会呈现出一种相似点与不相似点的奇特组合。在社会结构本身方面，有两个基本的方面——经常称之为“家族性的”组织和“政治的”上层建筑。众所周知，为数众多的中国人一直紧密地组织在一种血缘群体里，这使现代的社会学家强烈地联想起很多早期的社会。其基本单位是父系家族[12]，这种家族和地方村庄群体覆盖范围大致相同，又分为较小的家庭群体。一般地说，这些家族性群体和土地最紧密地联结在一起，并虔诚地受高度发展的祖先崇拜制度的约束。

中国的家庭制度大概与美国——一个十分令人感兴趣的具有典型

的清教徒背景的国家——的一直向前发展着的家庭制度截然相反。中国的家庭群体表现出极高程度的集体团结。父母权威和“子女孝顺”的原则是极为严格的，既要求孩子服从，也要求在礼仪方面的高度尊敬。最后，它是完全和现代美国的妇女独立相对立的。家庭，而不是个人，是中国社会的单位。

中国尽管在各家庭群体之间存在相当高程度的财富差别，却从帝制时代起，就没有任何像中世纪欧洲那样的严格的等级森严的品级(class)制度，特别是没有任何近似种姓制度[13]的东西。在选择职业的机会方面，实际上在家族关系以外的一切方面，至少有形式上的平等。[14]在这方面，中国的情况已经类似西欧资本主义国家[15]的情况——都有由于来自财富和上层社会地位的实际特权而形成的在实质性的机会平等方面的限制，这种状况是相同的。在这一切中，明显不同于现代西方的是家族群体的地位。

中国的帝制“国家”[16]有两个主要方面。一方面，它是一种在完全不同于任何基督教政治结构的意义上的神权统治。皇帝是“天子”，被认为是神界和人间社会之间的主要中介。人间社会秩序发生了不和谐，可以归之于皇帝的礼仪的不当。因此，在中国皇帝成为礼仪关切的中心。[17]

但是，这个宗教的方面并没有像它所可能导致的那样，把政权置于以皇帝为首的世袭神职人员手中。在皇帝之下，有一个科层制行政人员的特殊阶级——官吏。在某些方面，中国的政治体制把科层制原则实施到了其他地方很少达到的地步。但是，在别的方面，它极端不同于对于资产阶级的资本主义极为重要的那种科层制。

官吏是一个读书人组成的阶级，他们通过一系列考试取得被授予官职的资格。因此，尽管其中在一定程度上有实际的个人偏爱和其他起修正作用的成分，做官的资格仍然存在一个明确的非个人的客观标准。偏爱在很大程度上局限于在可供选择的候选人当中如何选择的问题，因为取得做官资格者的数量总是比官职的空缺要多得多。此外，某些别的非常重要的科层制原则也被严格贯彻。官吏不能在他的家庭

所在的省份任职，任同一官职的期限严格地定为三年。因此，虽然官吏对于上级的控制有高度的独立性，但却从未成为世袭的，或在政治上对于中央政权造成威胁。封建化被有效地防止了。官吏作为一个阶级，垄断了官府，这些官吏中不乏大的家族。这一阶级从来不是封闭的，每个新官就任都靠上面委派。

同时，科层制的完全发展受到一些根本性的限制。首先，科层制原则被局限于高级官吏的小圈子里。人数多得多的进行有效的行政管理所必需的下级部属，并不由一般的科层制原则支配，他们的委派、俸禄和对他们的控制都由个别官吏决定，这个官吏自然也高度依赖了解当地情况的这些下属。这些下属又很可能与显贵的家族，行会和村社等等地方势力结成同盟。因此，这种行政体制不可能实施反对地方豪强的极端政策，而被迫留给地方集团特别大的自治权力。科层制只限于上层结构，而并没有像西欧国家的科层制那样，为取得对个人的直接控制而深入到社会结构中去。

其次，处于税收制度下的官吏的领俸方式也是一个限制。官吏有义务把一定数量的赋税上缴给中央政府。但是，他的地方行政费用，包括他的俸禄，都要从由他自己安排和征收的赋税中支出。由于这种情况和他的任期有限，他便在任职期间榨取尽可能多的东西。

最后，它不是专业化的科层制：对于特定的职位并没有任何专业资格条件，必要的训练完全不是专业的和技术的。只要求有关于经史典籍的知识，对任何人都是一样。训练的目的不是为了使候补者适合特定职位的特殊专业需要，而只是保证使他成为一个有充分文化教养的正人君子，能够与官吏的高位相称。这种情况明显地增加了官吏对于下属的依赖，并成了把科层制原则扩大到日常行政工作中去的重要障碍。它仍然是韦伯所谓的世袭科层制。

在官吏阶级和家族集团之间为相当多的专门经济企业留有发展的余地。尽管在各个时期情况不同，手工艺和大量商业贸易(常常具有相当的规模)都高度发展了，而且两者都拥有强有力的行会。但是，尽管偶然也有大规模企业，却没有任何近似现代西方产业资本主义的

东西得到发展。尽管有大量的科技发明，技术仍然是传统的，工业生产也仍然主要是在手工业基础上进行的。大规模的商业组织并不像西方那样，与相应的生产组织联系在一起。[18]

在很早的时期，中国的广大地区曾经长期处于和平状态。相对来说，它很少对国内的流动和商业进行限制[19]在选择职业方面的机会均等和自由都是超乎寻常的。它实际上没有像天主教禁止高利贷那样的对经济发展的限制。[20]最后，国家承认并给予行会之类的经济利益组织很高程度的自治权。如果像一般设想的那样，认为只要没有限制条件就能实现现代资本主义的发展的话，那么，中国远在现代以前很久，现代资本主义就应当发展起来了[21]

如果考虑到经济伦理，这种吊诡就更加明显了。因为，在一个以自己的宗教比中国肯定更为功利主义、更为世俗而自诩的世界中，大概就毫无伦理可言了。首先，在世界上任何别的地方，都不曾有过社会所有阶级之间对于财富更为正面的评价。在深谋远虑地照顾今世的利益而缺乏对于任何其他东西的兴趣方面，大概从来没有任何人超过中国人。此外，这种世俗性和功利主义是和一种理性主义结合在一起的，其中包括广泛地否定宗教的非理性方面，首先是否定其中狂热的和超验的成分。那么，它和新教伦理的功利主义的理性主义之间的区别在什么地方呢?

中国占支配地位[22]的道德体系是正统的儒学[23]，它对世界持一种明确清晰的态度。很重要的是要认识到，这一学派逐渐成为官吏阶级——有修养、有文化的绅士阶级——特定的伦理。儒学以它几乎是纯粹的道德学说，是没有任何明确的形而上学基础的实践准则的汇集而闻名。孔子与形而上学的思辨毫无关系。对于他来说，形而上学的思辨是无用和空洞的。对于来世没有任何确定的兴趣，也没有任何拯救的概念。儒学为了今世生活而关心今世生活，舍此除好名声以外别无所求。

可是，它的世俗性对无纪律并不支持。相反，它的理性主义包含一种特定的纪律。作为其基础的中心概念就是和谐或秩序。宇宙本身

就是这样一个由“天”统治的秩序，人类社会是世界秩序的缩影。受过良好教育的上层人士追求同这种秩序一致的生活。这样做就要避免任何种类的可能破坏其平衡的失去自我控制力的行为。

没有任何像极端的罪恶原则这样的东西，没有任何“罪孽”——只有错误，即未能如他所继承的传统和他所拥有的机会那样，成为尽可能完美的“君子”。理性的人避免表露情感，总是自制的、有尊严的和彬彬有礼的。他总是最谨慎地遵守各种境况之下的礼节。他的基本目的是与得到普遍接受的社会秩序协调一致地生活，并且做一个为这种社会秩序增添光彩的人。

他的本分不是去承担别人的责任，也不是去关心整体社会的状况，而是专心于与他自己有利害关系的事。这包括两个主要的成分——他作为一个受过教育的君子的自我发展和他与其他人的关系。在与他人的关系方面，主要强调的是某种特定的个人关系，首先就是孝顺[24]。中国的中心美德就是子女的孝道，而官吏对他的上司的态度，也应当像儿子对父亲的态度一样。实际上，孔子把整个社会设想为这样的个人的关系网，他要求每一个人的言行就其所处关系而言是合宜的。他不应该自命为他的兄弟的监护人。这同清教徒关心所有人的言行显然是对立的。

儒家的君子所追求的和谐生活于其中的秩序，是一种确定的具体的秩序。在儒教伦理中，没有试图改变这种秩序的主要面貌的任何动机。这一事实是非常重要的一套态度的根源，即对这个社会的“宗教”实践和“宗教”信仰的那些态度的根源。它们属于两个范畴。

一方面，以官吏为其组成部分之一的国家结构本身，是一种“神圣的”结构。皇帝和他的官吏是国家崇拜的承担者，并且像在古代那样，礼仪性的宗教职责被公认为官府职责的一部分。儒教只是把这些东西作为当然之事来接受，既不反对它们，也不探究它们的含义——那将是毫无结果的形而上学思辨。它们是秩序的一部分。如同韦伯所说的，儒家尽管是理性主义的，却丝毫没有把这些东西在伦理意义上加以合理化的倾向。与此相似，儒家非常强调的儿女孝道有一个层面

是遵从繁复的礼仪。对此儒家也是简单地接受下来，丝毫不想在伦理上使之合理化。[25]

另一方面，中国同别的地方一样，一直存在大量的巫术和迷信。儒生也接受这些，但是是以另外一种方式接受的。他们自己不参与这种活动，因为这和他们的尊严不相称，但同时又丝毫不想排斥它们。这种活动属于无知无识的群众的生活[26]。

关于修身之道的概念表达了同样的观念——接受既定的事物。至善之境是通过学习经史典籍达到的[27]。区分君子与小人的标志，不是出身和财富，而是经典的学习。了解这个学习概念与近代西方多么不同是很重要的。任何人都不会想到对经典加以改进。学习不是能动的，而是按照一种固定不变的规范刻板进行的。

以上种种情况组合在一起，只能助长传统主义。儒教伦理的理性主义是纯之又纯的。它也是一种今世的理性主义，同超验的东西丝毫无缘。在中国社会架构内，它使今世的好事情——首先是财富、长寿和好名声具有公认的价值。但是，儒教基本上原封不动地接受现存秩序，首先是原封不动地接受现存秩序之中的国家崇拜、祖先崇拜以及民众巫术等等宗教—迷信成分，这就使它的理性主义有了局限。此外，儒家君子的理想是一种传统的、静止的理想，这种理想的基础就是汲取传统上固定下来的一堆书本文化，即经典。儒家的学问完全没有西方科学那种富有生气的特点。最后，如同韦伯所说的，儒教的占支配地位的伦理价值观、它惟一的绝对责任——“孝顺”[28]，本身就是一种传统主义的美德。它要求人们把祖辈的秩序以及合理构成的权威和礼仪接受下来，反对以抽象的理想来反抗这种秩序。儒家理性主义是庄重地适应传统秩序的理性主义。它要求人们不做任何破坏秩序的事情，要尊贵的君子自我节制。如同索罗金教授所说的，它是“一种健全的保守主义的审慎政策。”[29]

但是，以上论析应已充分明白地说明，儒教恰好是与禁俗主义的新教伦理不同的。新教伦理倒的确是一种明显的革命性的力量。它的主导精神不是要个人毫无批判地去适应社会现状，而是要求个人在他

力所能及的范围之内，以建立人间天国这样一个超验理想的名义去改造世界。韦伯简洁明了地说过，新教不是像儒教那样理性地适应世界的学说，而是一种理性地控制世界的学说。[30]据说阿基米德说过："给我一个支点，我就可以撬动地球。"儒教伦理之所以未能推动世界，原因就在于它的世俗性不能使它在尘世之外找到立足点。另一方面，新教伦理则有这样一种立足点，即其超验的上帝和拯救的概念。它的推动力正在于它的伦理的禁欲主义的方面。

由这个基本差别产生出许多更加具体的差别。由于儒教是世俗性质的，所以它接受传统，甚至将传统神圣化。而清教伦理建立在超验基础之上，所以它认为传统根本没有什么神圣的性质。[31]对于清教徒来说，中国人的孝道是不折不扣的偶像崇拜，国家崇拜则纯属"迷信"。惟一能使世间万物得到裁可的，就是它们遵循着上帝的意志。清教教义贯彻的是从世界上驱除巫术的最激进的极端措施之一。[32]儒教则毫不触动根深蒂固的民间巫术。这个差别反过来又是韦伯的一个最根本的学说的一部分，在所有地方，传统主义都是特定社会发展早期阶段的通例。[33]这种传统主义的势力非常顽固，要想突破非有特别强劲的力量不可；并且必须突破这种势力，像理性资产阶级的资本主义这样的社会发展才有可能实现。儒教伦理纵然是一种世俗的理性主义，却完全未能做到这一点；不仅如此，相反地它还直接而有力地支持了传统秩序。

无需详加论述，还可以提出两个重要的差别。现代科层制结构的基本要求之一，是职能的专业化和与之相伴的法律或科学专业知识。这是现代西方科层制的一个特点，中国官吏的科层制显然是不具备的。实行这种专业化的结果，当然就不可能再有什么完备的人格。对我们来说，专业化一直与人文主义理想有尖锐的矛盾。清教伦理成功地克服了这个障碍。因为在清教的概念里，人就是上帝意志的工具；人的最高程度的自我完成就在于在一种职业中发挥他的作用，即使是高度专业化的作用。另一方面，儒家的君子却不是在任何意义上的"工具"[34]，他本身就是目的，是一件完美无缺、和谐一致的"艺术

品”。这对专业化非但不是促进力量，反而是一种很强的抑制力量。此外，在儒家看来，对于个人有价值的知识只是经典方面的知识，而不是专业技术的知识。儒家是人文主义者。

其次，我们现代西方社会秩序的另一根本原则，是它在道德方面的“普世主义”。我们那些最重要的道德义务，在理论和实践上都“不分对象地”适用于一切人。适用于人的各种大范畴，而不管所涉及的具体个人关系。例如，同任何人做生意都应当诚实公道，不是只对亲戚朋友才讲诚实公道。确如韦伯反复指出的那样，如果没有这种普世主义，就很难理解现代经济制度是怎样才能运转的。因为，诸如信守合同、保证货物质量之类的商业联系，都必须基于最根本的信任，而这种信任就是以道德的普世主义为依据的。[35]

在这方面，清教伦理强化了基督教的一般倾向。它同裙带关系和区分亲疏是水火不相容的[36]。儒教伦理则与之正相对立。儒家在道德上支持的是个人对于特定个人的私人关系——在道德上强调的只是这些个人关系。[37]为儒教伦理所接受和支持的整个中国社会结构，是一个突出的“特殊主义”的关系结构。[38]这样，凡私人关系范畴之外的各种关系，在道德上就都是无关紧要的，而且普遍不愿对这些关系承担道德义务。由于市场制度中的经济关系大都是非私人的关系，因而任何突破传统主义的倾向都采取摆脱道德限制的形式，采取“投机者的资本主义”的形式，而不是像理性的资产阶级的资本主义所典型特有的那样，在道德上有所节制地去牟利。

最后，儒教总的说来是反对形而上学的思辨的，与此同时，包括儒教在内的中国思想当中有一种同西方思想正相对立的非常明显的倾向，这是同宗教伦理基础何在这个一般性问题有关的。就儒家哲学来说，宇宙中存在着秩序的诸原则，社会秩序只不过是宇宙秩序的一个方面。但是，与主导性的西方观点不同，宇宙秩序的基础是内在的而且归根结底是非人格化的。没有任何与犹太教—基督教的超验的人格化的上帝、创世者和世界之主相类似的神。在中国人的思想中，宇宙秩序是要以“道”的概念加以阐发的，这种概念在儒家以及大多数其他

学派中都是共同的。

这种情况同韦伯认为最重要的另一种情况是联系着的，即在中国根本未能产生出像犹太人那样的一个先知者的阶级，先知者的“使命”，就是以那样一种超验的上帝的名义给一种超验的理想赋予道德的责任。[39]韦伯认为，这种先知者所作的预言是西方得以突破传统主义的一个主要根源，是有利于世界的道德合理化的。这种先知的态度同泛神论的观念体系是不相容的。中国的宗教思想确实不是只有正统儒教一家。但是，它的主要竞争对手道教，也没有向西方的道德合理化的方向发展，而是更加背道而驰。道教[40]包含两个主要倾向。在学识深奥的高层次上，它是一种玄妙的沉思的学说。道教徒不像儒生那样寻求树立一种完美的世俗君子的理想，他们认为人的最高级的活动是对宇宙的本质作一种沉思的把握——这种途径同任何一种以积极的苦行来控制世界的做法都显然是直接背离的。韦伯认为，既然中国人思想的背景是泛神论的，“从事认识”的人对于宇宙的态度如果要合理化的话，就只有两种可能——要么是儒生那样以世俗的方式“适应”社会领域里的世界秩序，要么就是道教徒那样的玄妙深思的离尘脱俗的态度。另一方面，道教也被庸俗化，使巫术迷信广泛地蔓延开来。在佛教方面，也有同道教这两种倾向非常相似的情形。这说明在中国人的思想里同样有一个形而上学的基础，是大有助于解释中国为什么能够接受佛教的。[41]

印　度

讨论印度社会和印度宗教可以比讨论中国稍微简要一些，因为印度同西方的对比在这两方面都鲜明得多，几乎没有把印度教的宗教伦理同新教伦理混淆起来的危险。印度是日常所说的“修来世(otherworldliness)”的众所周知的发源地。

对于西方人来说，印度社会制度的最明显的特点是种姓制度。

[42]有些人大概倾向于把种姓制度视为原始，再没有比这离真理更远的了。在印度发展到任何一种程度的种姓制度，都绝对地是独一无二的现象。而且，完全定形的种姓制度并不属于印度历史的早期阶段，而是确定的属于后期。它是一个长期发展过程的产物[43]。

如同印度人口普查所揭示的，晚近以来种姓制度的某些方面，像是一幅杂乱无章的画面；但其中有一个秩序的成分，因之才能确切地称其为一种制度。[44]许许多多严格实行内部通婚的、一般是本乡本土的世代沿袭的群体，按照相对的优劣等级排列起来，就形成了种姓制度。基本的内部通婚单位是亚种姓，但这些亚种姓大部分又都组成有一定明确界限的较大单位，这就是所谓的种姓。同一种姓的人们，相互之间至少在名义上还属于同等的社会地位。

虽然绝不是毫无例外，但种姓群体通常都是以世袭的职业为其特征的。所以，社会上种姓的划分大致就是世袭基础上的劳动职能的划分。很多种姓的名字就标示着职业，虽然并非全然如此。

此外，种姓还有仪式方面的种种禁忌为其显著特征。禁止通婚本身就有很明显的仪式方面的意义；另一个最突出的统一的准则——禁止共同生活，也是如此，甚至仪式方面的意味更浓。备餐、进餐以及私人接触，都有一套非常繁复的礼仪规则管着。总起来说，这些仪轨随种姓而迥异，对于每一种姓的成员也视在具体情况中涉及到其他什么种姓而有所不同。在这些仪轨里面，为全印度所共有的礼仪成分并不多，只有牛的神圣性等等几条；其余的无时无处不在的仪轨，使得各个种姓成了在仪轨上壁垒森严的集合体。

每一个种姓或亚种姓同其他所有种姓、亚种姓之间的等级高低关系不可能都很清楚。从这种意义上说，种姓制度在等级方面有一定的模糊成分，但总的等级高下还是轮廓很清晰的。顶端是婆罗门种姓，每个特定种姓的地位则以它与婆罗门的关系来确定，那大体上是一种特殊类型的礼仪式关系。种姓的地位首先取决于[45]这样一些考虑：一个有地位的婆罗门受取那个种姓的成员什么东西和在什么情况下受取(例如食物)，婆罗门同他们有过什么样的接触之后要行洁身礼，婆

罗门给他们主持什么样的仪式。

前面说过，这种种姓制度目前或近代的结构形式，不是从古印度沿袭下来的，而是经过一个漫长而缓慢的过程演变成现在这种样子的。在不同的时期，它受一些不同的成分影响。据最古老的文字资料记载，征服者和被征服者分成两个阶级，形成了并一再强化了种族界限。还有职业分化以及有组织的职业群体的分化，财富的分化，把许多具有不同文化的、有专门职业和没有专门职业的不同种族群体纳入单一的制度中。凡此种种对于种姓制度的演变无疑都是有影响的。

可是，有一个极重要的情况需要加以说明。这种特定形式的等级制度，核心似乎就是婆罗门种姓——祭司种姓——在社会上处于确定无疑、无可争议的至高无上地位。他们不仅处于种性制度的顶峰，而且其他种姓的位置高低也要参照他们和与他们的关系即仪式关系来排列——婆罗门的专职是要把精力花在这些关系上的。情况一直就是如此，然而，婆罗门在历史上从来没有掌握一种比如说同中世纪教会有任何共同之处的宗教联合组织。实际上，种姓的等级越低，它的组织才越明确——乡村自治委员会或种姓协会的组织程度，在比较低等的种姓当中是最高的。[46]而且，尽管有许多婆罗门当过君主的大臣或顾问，管理过世俗事务和宗教事务，却从来没有作为一个种姓凭借本身的地位自行执掌政权，而只是作为个人受命执政。最后，婆罗门虽然大都很富有，他们的职位显然并不是靠财富本身而与他们在宗教方面的地位和作用无关。他们也决非始终都是最富有的种姓。历史上从来没有其他祭司取得像他们这样的显赫成就。

还可以简要地说明一下这种社会结构的其他方面。印度一向主要是农业社会[47]，它的典型的地方单位是村。可是，印度的村与中国的村不同，不是由血缘关系的集团组成。在任何一个特定的村中，常常都有一些不同的种姓集团。但是，尽管存在种姓隔阂，一般地说，村组织仍然是高度整合和稳固的，和中国一样，是与上级政权对立的具有相当大自治权的组织。

这就说明印度和中国与现代西方之间有一个极其重要的明显差

别。印度像中国一样，产生了给人深刻印象的政治结构，虽然并不那么持久牢固。这两个国家都建立了世袭的科层制和纪律严明的军队，但从来不完全是现代西方那种科层制。中国比印度更接近这样一种组织。并且，很重要的一个情况是，印度的国家一直是一种“上层建筑”，并且中国也是如此。这种国家的行政职能并没有直接深入触及到个人[48]，而只延伸到种姓、村庄和别的集团，它们基本上还是原来的样子，拥有高度的自治。[49]

如同在中国一样，在印度也发展了手工业和商业的行会，一度势力非常强大，即使从很长一个时期来看也是一个值得重视的力量；手工艺也达到了很高的技巧。在商业、军需品供应和税收方面，资本主义有了长足的发展，通过这些以及其他渠道积累了可观的财富。但是，这种资本主义发展从来都没有接近过西方理性的资产阶级的资本主义。

由于种姓制度在纵横两个方向上都极端缺乏流动性，在仪轨上又支持世代沿袭的各种职业的等级制度，它显然是发展此种资本主义的几乎不可逾越的障碍，我们这里指的当然是凭藉本身资源的自发的发展。当今印度存在的那种资本主义，显然是欧洲的舶来品。

但是，问题显然不在于种姓和现代资本主义毫不相容，而在于印度为什么沿着这个方向发展。因为，不仅森严的种姓制度不是在印度一贯存在的，而且特别是在这个不同寻常的宗教制度的成长时期，印度社会的弹性还是很大的，肯定比中世纪的欧洲更为有利。婆罗门的无上地位当时根本没有确定下来，尤其在佛教时期更是如此。而且还有一些不利于种姓的传承积淀的因素；除了已提及的经济因素之外，佛教对于种姓至少是不感兴趣的。战争和动乱几乎在所有时期是普遍存在的。此外，印度还一再遭到外来侵略和统治，给予阶级结构极大冲击，远比内战的影响为剧。[50]

晚近时期印度最突出的宗教体制一般被称为印度教。可是，必须注意，不要按照我们西方关于什么是宗教的观念去理解它。首先，并不存在人们可以加入其中的印度教“教会”。要成为印度教的教徒只有

一个办法，就是出生于被承认为印度教教徒的种姓。这种承认不是根据任何教义信条而定，而主要是根据其仪轨实践。首先，某一种姓必须把牛奉为神明，忌吃牛肉，一般还要承认婆罗门的宗教权威——主要是仪式方面的。印度有自己的经书，特别是《吠陀经》。虔诚的印度教徒决不会对这些经书的神圣性发生疑问，但他只是持一种一般的模模糊糊的尊敬态度，而不是对经书中所包含或由之演绎出来的那些信条的具体内容有所赞同。

印度教教徒无疑承担着宗教方面的义务，如果没有履行这些义务就有可能受到制裁。这些宗教责任不仅是教义方面的，而且也有“达磨(dharma)”方面的。“达磨”大概最好译作“本分(duty)”。它基本上是日常生活中的传统义务，首先是仪式方面的义务。诸如忌吃牛肉、尊敬婆罗门之类的某些“达磨”是适用于所有印度教徒的，但大部分是个人在生活中所处的地位，首先是所属的种姓应负的传统责任。只要不违背这些，他愿意怎样想就怎样想。但是，对于犯了与种姓以外通婚之类罪过的人，可能把他“革除教籍”，也就是开除出他的种姓。[51]

这样，印度教徒由于宗教责任感情而要为之尽职尽责的，便是传统的社会秩序，首先是其种姓结构中的社会秩序。印度教之作为一个“宗教”，只不过是这种秩序的一个方面，离开这种秩序就没有独立的地位。

如前所述，印度教没有基督教那样有约束力的教义。不仅如此，还有很多公认属于印度教的宗教观念和宗教仪式、神祇和祭仪以及救赎的方法等等，五花八门，令人眼花缭乱。但是，支持这一切的基础是某些能够界定的因素。首先，有一个根本的宗教相对性。不存在宗教所惟一能够接受的生活方式，也没有超凡入圣的惟一有效途径。任何印度祭礼都不会考虑西方的extra ecclesiam nulla salus[教会之外无救赎]。相反，从原则上说，有很多适合于各种各样和各个阶层人们的生活方式，这些生活方式适应他们的才能和需要，最终都会导向同一目标。从这种宗教意义上说，印度大概出现了历史上我们所知道的最极端的个人主义的状态。

然而还有内容更为具体的观念，即轮回和因果报应的观念。[52]每一个灵魂都永恒存在，肯定不是某个神的创造，而是每一个灵魂都要经历无尽无终的一系列转世。因果报应则是这样一种教义：灵魂这种实体的所有举动，对于该行为人灵魂的命运有着永远不可磨灭的影响，因为他的灵魂是永不消逝的。这两者结合起来，就是关于罪恶问题的一个完全完备的合理说明——韦伯说，这是历史上三种最自成体系的教义之一。[53]印度教的这些教义当然不是那种由教会去贯彻的教义，而是整个印度社会共有的、在印度任何地方都不会有人认真加以反对的宗教观念。它们就这样原封不动地维持了很多世纪。[54]

因果报应和轮回的学说同“达磨”结合起来，就联系到个人在种姓制度中所处的地位。这就是另外一个因素，由此形成了同实际动因的关系。[55]一个人前生的善行或恶行，决定他在因果轮回中转生到种姓制度的哪一个等级。从这种教义的理论上说，这种等级划分下至人类社会以下的畜界，上至人类社会之上，所以人可以转生为神——这意味着神不是永生不灭的，而只不过是超人而已。最后，在这种情况下，善和恶只能有一种内涵：虔诚地履行“达磨”，虔诚地履行自己种姓地位的传统固定义务，就是善；反之则是恶。[56]

这几方面联系起来之后，这一点一旦明确了，凡属宗教性质的行动动机，实际上就都是按照传统去履行种姓的义务，因而也就是维护种姓的结构。个人的宗教利益决不是推翻种姓制度，而只是在种姓制度的范围以内使自己能够有机会转生得更好一些。为了做到这一点，惟一的办法就是丝毫不差地按照种姓制度世代相沿所要求的行为细节去做。在某种意义上说，这也是一种“天职”，只不过把传统主义强调到了无以复加的地步[57]。对于传统主义真是再也想不出来比这更严密而有效的支持了。[58]

这种关于个人的宗教义务的整个概念里面，包含着印度宗教思想的一个更深一层的特点——无疑这种概念也在很大程度上来源于这个特点。在吠陀经典文献中根本没有印度宗教思想的根本特点和种姓制度，而这些文献在宗教观点方面同希腊有极为密切的联系。但是，在

发展进程中，人们越来越重视祭祀仪式的灵验与否，相形之下，吠陀诸神的重要性反而逐渐降低了。这种趋势似乎主要注意的，是仪式力量所表现出来的客观的而非人力所及的秩序，哲学思辨则道出了这种仪式的意义。

不管历史可能是怎样发展过来的，到婆罗门教时期[59]，轮回和因果报应的教义无疑已经出现，并且是与关于宇宙秩序的原则的一种与人无涉的(impersonal)泛神论概念联结在一起的——这种概念排除了存在一个人格化的超验的创世主即神的任何可能性。包括灵魂在内的基本秩序，是永恒常在的而非创生之物，众神本身只有次要意义。“神”应当存在于这种秩序之中，而不是在这种秩序之外或之上。西方关于神造万物和上帝赐福的概念[60]也都被彻底排斥了。婆罗门教的正统吠陀学派认为，只有这种与人无涉的统一的宇宙秩序才是实在的，其余一切都是“空幻境界”，是幻象。

婆罗门教对于宇宙的这种非同一般的理性解释，之所以同一个特定的社会制度完全相适应，当然经历了一个不简单的发展过程。理论是由有高度文化修养的知识阶层创造出来的，而这种理论在纯粹观念的层面上广为传播，直至为一个大多数是文盲的庞大人群所掌握，这个过程必然是缓慢的。然而，这种理论必须得到广泛传播，才能为沟通民众的宗教关怀起到作用。

关于种姓制度的起因，不同学者提出了许多看法，其中最重要的是强调职业分化和征服者与被征服者之间种族差别的作用。这种种族差别特别引人注意，因为它涉及种族界限问题。两者毫无疑问都起作用，但是这两者在没有产生种姓制度的其他地方也都普遍存在。然而，种族界限少不了要强调遗传原则，并且要把文化中的巫术成分与仪式成分汇集起来，这样就强调了韦伯所谓的Gentilcharisma[部族卡理斯玛]的原则。[61]

另一个最重要的因素——婆罗门的至高无上地位，决不是本来就有的。在印度的封建时期，婆罗门常被认为低于有良好教养的刹帝利贵族。他们的至高无上地位是社会权力均衡发生各种复杂变迁的结

果。在这些变迁当中，就有一种世袭的统治者同婆罗门结盟反对封建势力的倾向。刹帝利的地位由于长期的一系列的外族入侵而被严重地动摇了，他们作为武士在外族入侵的时候首当其冲。婆罗门文化是一成不变的，并且受穆罕默德入侵的影响。[62]世袭的执政当局，特别是财政当局，倾向于加强诸现存集团的团结。[63]

城市商业阶级和手工业阶级的影响，本来是一股有可能打破这种传统主义制度的力量，在西方也确实起了很大作用，而在印度未能发挥作用。这两个阶级确实以行会的形式组织起来了，并且常常是强有力的和生气勃勃的。但是，一方面，它们从来没有像中世纪的西方那样，成功地使城市成为拥有独立军事力量的独立社团单位(independent corporate units)。另一方面，它们的势力危及日益强大起来的各世袭邦政府，所以被邦政权压垮了。[64]

婆罗门理论对于当局是再好没有的保护伞，特别对于外来征服者的政权更是如此。婆罗门如果没有掌握权势，种姓制度就根本不会得到发展，而他们一旦执政，他们的宗教哲学就有了起作用的机会。[65]适合于它的其他成分已经齐备，它的危险的竞争者——旧有的刹帝利和行会也被粉碎，因之得以连续不断地贯彻婆罗门的观念，经久而缓慢地一直向形成种姓制度的方向发展。如果没有许多非宗教方面的条件，婆罗门的宗教观念就不能发挥影响。[66]但是，如果没有这个特定的观念体系，这些条件当中的任何一条，甚至包括世袭的祭司的至高无上地位在内，把这些条件加在一起，也同样不会产生出种姓制度。应该说，这个观念体系“是理性伦理思想的产物，而不是任何一种经济条件的产物”。[67]

虽然印度宗教哲学的所有主要运动都建立在一般的泛神论以及轮回和因果报应学说的基础之上，人们的宗教兴趣却决不局限于如何才能在周而复始的轮回中转生到较高等级。相反，只有大众才持这种偏见，选民们则在很多世纪以来就关心在一种更加根本得多的意义上的“拯救”的问题。但是，拯救可能意味着什么，一个人应当从什么当中获得拯救，因为什么得到解救，对这些问题只能按照它们背后的形

而上学观点去理解。[68]

前面指出，关于神的内在的泛神论概念，就排斥了一种极端的恶的原则，而只可能有“不圆满(imperfection)”。同样，也不可能有对于有限的功与过的永恒的报偿和永恒的惩罚。这样的基督教观念对于印度人是毫无意义的。得救不是从基督教所说的“罪恶”中脱出，也不是为永恒的福祉而得救。从因果报应出发，得救的含义大不相同。印度的厌世主义基于确信世俗的一切事物都毫无意义和短暂无常的信念。甚至最值得赞许的行为最后也只不过是使人转生为神，而那也是短暂无常的，还是注定要死，还要重堕轮回。永恒性、根本的稳定性和“永生”，只能通过摆脱一切取得，不仅要摆脱今生，而且必须摆脱想象中的所有“前世和来生”。

在印度已经有很多得救的途径，但目标只有一个。如果说这些途径使人追求比仅仅改善转世的前景“更高的”宗教目的，那么它们全都是为了彻底摆脱今世。在这种特定意义上，它们全是修来世的。[69]

所采用的方法很多，但可以分成两大类：禁欲主义的和神秘主义的。后者是占支配地位的倾向，认为默想具有最高的价值，对今世事物大体上是持冷漠态度的。今世的重要性被如此厉害地贬低，以致因此没有任何可能的以理想的名义来改造世界的动机。世界只有被看做是诱使人们脱离真正利益的原因时，才是危险而需要与之对抗的。但是，除了消极地按事物的原样的接受事物外，与它不可能有任何更加积极的关系。

印度以禁欲主义之乡而闻名。但是，植根于此种基础之上的这种禁欲主义，总是而且必然是韦伯所谓的修来世的禁欲主义。它之反对情欲，为的是消灭情欲使灵魂与“绝对”脱离的诱惑力。情欲应当控制，并不是因为情欲可以当做工具，而是因为可以把它变成无害的。在基本的印度观点里面，没有任何实行积极的“世俗的”禁欲主义的动机，而这种禁欲主义是新教伦理的精髓。[70]

在某种意义上说，佛教是反对婆罗门和反对种姓制度的运动。可是，这种反对没有使它朝着西方的方向背离基本的印度宗教立场，反

而使佛教得出比婆罗门哲学更加极端的结论。佛教是沉思默想式宗教最突出的典型。由于它对世界的极端冷淡，由于它禁止最合格的人——僧侣——以任何方式介入俗务，所以对任何社会制度都不直接支持，而是特别与世无争的。正因为如此，它不能作为理性的经济伦理的基础。[71]

系统的宗教类型学

韦伯的宗教比较社会学不仅仅是一系列互不联系的、阐明是哪些宗教成分阻碍资本主义在现代西方以外其他地方发展的“个案”研究。它主要研究的是资本主义问题，它的主要理论架构也集中于这一问题。但是，从中可以看出一个宗教类型学的一般体系，最终使人们开阔了关于资本主义问题的宗教方面的眼界。为了说明这个情况，此处只需对某些主要概念稍加说明。[72]

如果不涉及下面将更加详细论述[73]的韦伯关于历史发展的一般概念，即便概要地介绍这个系统的类型学也是不可能的。在他看来，与他的研究相关的是，在宗教发展的过程中有着某种似乎是共同的起点——某种一般性的“原始宗教”。这样，就要把各种可能类型的“发达的”宗教体系设想为是在始自同一起点的分化过程中形成的。[74]它们代表了在很大程度上相互排斥的各种可能性。可是，现在我们关心的不是不同的类型成分是否适用于历史上的实际情形，而是它们彼此之间的逻辑关系如何。

韦伯认为，对于“原始”类型来说，要根据合理性或“目的”的特性去区别其中的宗教成分和非宗教成分是不可能的。目的一般地都是世俗的，而宗教行动、巫术行动和世俗的各种技能一样，都有某种相对的合理性。此种区分，是由现代自然观着眼才作出的，在原始材料中并没有根据[75]以下面这种意见作为出发点才有成效：与世俗行动相区别的宗教行动具有异常的属性和力量等等，这些特性和力量远远地

脱离了普通事物(ausseraltäglich)，人们对它们持一种特殊的态度，认为它们有特殊的效验。韦伯称这种异常的属性为charisma[卡里斯玛]。[76]它体现在诸如“魔力”(mana)之类的概念中。

从这种把事物“择出”的概念出发，就能够很容易地得出另外一个“世界”的概念，这个“世界”是由与日常生活普通事务所涉及的各种实体相异的实体构成的。在这个意义上，也只有在这个意义上，这个世界是“超自然”的世界。可以用许许多多不同方式来表达这些实体以及它们同“自然界”的关系的特性。譬如，可以把它们分为“人的”和“不属于人的”等等。但是，韦伯因为他所要研究的问题而没有很注重这些区别；不管怎样去想象这些实体，重要的问题是人们对这些实体所持的态度同对于日常事物的态度有什么不同。它们倾向于分成两种类型：就超自然世界被包括在个人的人身之中来说，是“灵魂”；在个人人身之外的，则是“神”或“精灵”。这些概念是不是拟人的，是次要的问题。处理这些实体同人们的关系的，就是韦伯称之为宗教行动的领域。[77]

这个复合体还有一个重要的成分。人们常常认为，物件、行动和人都具有卡里斯玛这个与其他事物相区别的特性，而这些物件、行动和人在其他方面，又都属于日常的世界或是与日常世界紧密相关的。这个特性，在某种意义上就是这些超自然力和实体的表现。对这些具体事物身上的自然成分和超自然成分作出区分势在必行。对这两种成分之间的关系，有一种可能的解释，就是前者象征着后者。如同韦伯所说：“不仅那些明明白白地存在和发生着的事物在生活中起作用，还有那些具有一定意义以及由于具有这种意义才存在的事物也在生活中发生作用。因此，巫术由于其力量有直接的作用，就是一种象征作用(symbolism)。”[78]不管这种“朴素的”解释可能是多么地不同于我们自己意识之中的象征作用，其中有着一个十分重要的成分。

韦伯根据这种基本观念得出他的一个根本论题：“宗教观念”对包括经济行动在内的行动的第一位的影响——无所不在的影响——就是赞同把传统一成不变地保持下去。[79]“巫术的每一套程序一旦得到‘证

明’是灵验的，自然就要严格按照它取得成功的那种样子反复去实行。人们又把这种情况扩大到所有在象征方面有意义的行动的整个领域。行动稍微背离得到公认的规范，就可能失去灵验。人类的一切活动都被拉入这个起象征作用的巫术的圈子。”[80]虽然这些具体的行动和行动复合体，按涂尔干的说法是典型的“世俗”行动，但大范围的行为——经济行动或政治行动，爱或战争——没有一样是“世俗”的。只要把这些行动同卡里斯玛式的力量联系上，它们就成为了传统。如同韦伯所说，“神圣的东西就是特别不可变更的东西。”[81]

上面所描述的，仅仅是“原始”宗教的一个非常广泛的基础。在这个一般基础上，可以在许多不同方面变化成各种类型和向不同方向发展。韦伯非常详尽地探讨了这些变化和发展，同时至少是着手作了一些系统分类。由于篇幅所限，这里不来详述那些复杂问题。可是，那些超自然实体在特点方面，在它们彼此之间的关系、同不同阶层的人的关系以及同非人力所及的世界的关系方面，可能有很大的不同。这些神圣的传统借以维持或传播的方法(口头的或者书面形式的)，与神物关系密切的人同与神物没有特别亲密关系的人的分别程度，诸如巫师、神父之类专门神职人员与共同体中其他阶层的关系等等，也都可能很不相同。

不管这些不同在其他方面可能有多么重要，它们都没有触及那对于韦伯来说的最重要问题——摆脱传统主义的出路。宗教在这个层面上仍然是总的社会共同体的一个方面，基本上裁可这个共同体的总体结构及其习俗、包括仪式在内。[82]付诸阙如的，是对生活中有宗教意义的那些方面的一种理性而系统化的态度。

一旦提到象征作用的层面上来，就产生了今世事物和事件的“意义”的问题。而这个问题一旦产生，把这些漫不相关的意义加以理性化，使之成为一个首尾一贯的体系，对作为一个整体的世界以及人在世界中的地位加以全面说明，就是理智“内在的”需要。韦伯那样着力强调苦难问题(说得更明白些就是罪恶问题)，是把它当做了意义问题得以最鲜明地呈现出来的要害之所在。[83]理性化的过程由此引向了

宏伟的神正论(theodicy)观念。[84]但是这一理性化深深地受到传统主义的抑制。因为，传统主义的局面，不可避免地将吸纳那些任何单一的合理体系都不能全部容纳的形形色色的不同成分，并给予它们传统的支持。[85]

因此，在理性化的过程中，如果超出了一定界限，就要突破传统主义，反之，任何对传统主义的激烈突破又都随之以理性化——因为打破传统的人既要采取这样的行动，就不得不明确说明他对所打破的东西持什么看法。如果在这样的突破传统的过程中涉及到宗教方面的因素，即打破传统的人声称具有卡里斯玛权威的时候，韦伯即称之为“预言”，并称该人为“先知”。[86]韦伯宗教社会学的主体所关心的，正是这种预言及其含义和影响。先知的重要意义，就在于启动了解释世界的“意义”和人们应该对世界持何种态度的伟大的理性化进程。韦伯认为，人们可能采取什么样的态度，是受这一进程形成的观念结构制约的。

如同前已指出的，韦伯对宗教观念体系感兴趣，乃是把它们当做社会发展过程中起分化作用的成分。他的这种兴趣乃是建立在他如下这个基本论点之上的：宗教的理性化并非由其内在特性注定向着单一方向发展的，而是根据处境情况不同，可能向着数量有限的几个方向发展。尽管亚类型多种多样，主要的方向却可以归为两个——这就是贯穿于韦伯有关这个问题所有理论之中的二元论。

韦伯把先知界定为“纯粹个人[87]的卡里斯玛承载者以布讲宗教教义或神谕为其‘使命’的人”。[88]先知总是负有“使命”的人，他感到自己同一种超自然的实体或秩序有特别紧密的联系。他之承担使命不靠任何人类力量的授权，实际上还有意识地和所有这样的人类力量相对立。耶稣的说法是：“经里是这样写的……，但我要对你说……。”相反的情形也代表了一种类型。这两种形式的“使命”中，指令如果成其为指令的话，就包含着一种教义，而教义并不必定包含有指令在内。

韦伯就是以此为基础来区分先知的两种基本类型的。先知要么认为自己是神的意志的工具，从而以神的名义传达人们应当把其作为一

种道德义务来遵守的具体指令或规范。这是道德式的先知(穆罕默德、耶稣)。[89]要么就是以他个人为范例向其他人显示在宗教上得救的方法(佛陀)。韦伯称之为示范式的先知者。但是，不管采取哪一种形式，预言总是意味着“首先是先知、然后是他的追随者靠对于生活采取一种深思熟虑的有意义的立场所获得的对于生活的统一态度”。[90]人们要想实现宗教的利益，就必须在行动上与蕴含在这样的立场中的那个自成体系的世界的意义相一致。

道德式的先知认为自己是神的意志的工具。因此，他的使命中有一部分就是给人们规定道德方面的规范，期望人们都能遵守。并且，这些规范从定义上说，就不同于现存的传统事态。对这种情况的理性化是朝向一个特定方向的。以先知为其工具的那个意志，即新的规范的本源，不能仅仅是世界本来面目的内在秩序的表象。同道德式的先知相适合的，只能是一种超验的人格化的上帝——他关切现存宇宙秩序和人类秩序，却不是在其实质上包括在现存秩序之中——的概念。这不是说，这样一种上帝概念仅仅作为道德式先知的“理性化”[91]而产生，也不是说道德式先知的“理性化”仅仅提出这样一种上帝概念；而是说，它们是互相依赖的现象。因此，韦伯认为，印度和中国的种种泛神论概念，一旦牢固地形成，[92]就足以阻碍道德式预言的发展。

另一方面，把神当做秩序的内在原则这样一种泛神论概念，则是和示范式先知的出现有关的。旨在改变世界的规范或指令是完全不可能的，但也不是要试图同世界“和谐”一致地生活。传统的达到这种“和谐”的方式为什么不受到人们的指责?这是没有什么道理的，实际上，这些方式并非没有遭到指责。作为一条拯救灵魂的道路，示范式先知完全可以有一个非传统的新教义，其他人可以以他为榜样，遵循他的教义。

先知的出现有一个直接的社会含义。如果他的预言是灵验的，那么，他就在他周围集合起一个信徒共同体[93]。预言本身包含着对于传统的突破，这一事实意味着，先知及其追随者同他们处身其中的社会的关系——特别是他们同该社会的宗教传统承担者的关系，但也包

括同其他成分的关系——是非常成问题的。此外，在其本身的发展过程，这个共同体或Gemeinde[团体]内部不可避免地发生着变化，特别是从奠基者领导变为由他的后继者领导。在所有这些问题中，由于该先知及其教义的特点不同和所处情况条件的不同，存在着许许多多各不相同的可能性。但主要的是，先知的宗教是社会组织的一个源泉，而不依赖于传统秩序的内在发展。它本身也可能又成为传统，但并不必定如此。因此，宗教便不仅仅是社会共同体的一个方面，而且也是社会共同体的基础。

先知的运动在其Gemeinde[团体]内外的社会含义，与该运动提出的预言以及它所包含的观念体系的特点有关，都依赖于它为实现宗教利益所采取的方式。这些方式又可以分成两种主要类型，韦伯称之为禁欲主义和神秘主义。可是，它们的意义只有根据前已述及的韦伯的这样一个观点才能理解：没有一种传统秩序能同任何充分理性化了的世界的意义的概念所提出的要求完全一致。因此，不可避免的是，至少世俗秩序的某些成分会不可避免地同宗教价值发生冲突。[94]就是这种冲突形成了需要“救赎”的基础。

在这种冲突中，原则上存在两种具有普遍可能性的态度，这两种态度与首尾一贯的理性观念是相容的。显然，世界不能简单地去“接受”。那么，世俗的事物在可能的范围内能被控制，能按宗教观念的利益加以掌握。或者，另一方面，可以极度贬低世俗事物的价值，使之成为无关紧要的。按照韦伯的说法，前者是禁欲主义的，后者则是神秘主义的。[95]这两种态度又都可细分成入世的(worldly)和修来世的两种类型。[96]

这两种态度都只有少数宗教大师(Virtuoso)[97]才以极端的形式去贯彻。韦伯非常强调人们的宗教信仰程度是不相同的。[98]禁欲主义类型的救赎是与道德式预言相联系的。个人觉得自己是上帝意志的工具。因此，他必须根据上帝的意志对传统的道德准则进行严厉的批判，并且为自己树立远远高于大众、甚至高于“好人”的理想目的。“世界”成为有罪的，在极端的情况下成为极端罪恶的，是要与之斗争并

且在可能的范围内加以控制的。

根据情况不同，这种斗争可能采取两个方向中的一个。可以仅仅在自己本身之内对“世界”作斗争和加以控制——因为对这样一个人来说，没有任何超出于此的积极责任。这样，禁欲主义者将作为隐士或僧侣逃避这个世界。或者，在像新教那样禁止遁世的情况下，惟一的出路就是控制，不仅控制自己，而且也控制自己以外的世界，而这世界仍是有罪的。修来世的禁欲主义作为一种对于滋扰人心的七情六欲加以控制从而使之无以为害的手段，同泛神论的背景也是可以一致的。

另一方面，拯救的目的可能通过“神秘的体验”达到一种异常高级的“境界”。只有少数人使用一种系统的方法即“静修”，才可以达到这种境界。世俗的爱好只能是一种干扰。一个有这种体验的人不能与世俗的爱好有任何积极的联系；只能避开这些爱好。结果就是对人也漠不关心：或者尽可能远远地回避人世——“修来世的神秘主义”，或者生活在人世之中却身在曹营心在汉，不允许内心依恋人世——“入世的神秘主义”。这种态度同那种内在的、非人格化的神的概念之间的联系是很明显的。

这些不同拯救的道路同社会生活的不同成分之间的种种关系决不是简单的，无法在这里进行分析。但是，可以一般地说，如果不回到传统主义去的话，所持的立场越是偏向神秘主义一方，要在宗教的基础上、甚至要在Gemeinde[共同体]的基础上建立一个牢固的社会组织就愈困难；而且除了因循守旧的传统的间接影响之外，宗教观念体系对社会生活的影响将愈小。佛教是这种方向的一个极端代表。[99]

另一方面，所持的立场越是偏向禁欲主义一方，在某些情形下就越是同上述情况相反。修来世的禁欲主义可以变成极端反社会的；而新教的尘世禁欲主义则代表着另一种宗教利益的极端，即按照理性化的宗教理想的设想塑造今世生活组织。

韦伯尖锐地反对认为这些理性化的宗教观念体系是任何“物质”条件的产物的观点。[100]相反，这些体系是出自不同的出发点去解决世

界意义问题的内在的Eigengesetzlichkeit[本身固有的规律性]的结果。然而，韦伯承认，非宗教因素对于这些宗教观念的具体发展进程，特别是对于它们朝何种方向发展，是起非常重要的作用的。可以在此说明其中几个主要的关系。

首先，预言的出现以及随之整个进程的开始，都在很大程度上应当归因于社会局势。首先，在传统的价值观已经动摇和出现公开冲突的地方，就强烈促使人们“采取一种态度”。事实上，先知常常是与社会冲突联系着的。其次，社会发生分化时，世界的意义问题对于社会的所有阶级不会全然一样。正由于宗教观念体系的社会意义在于它对人们的利益所在起着导引作用，一个人采取何种观念取决于他面临的是何种问题。这不是说阶级利益决定宗教观念，而是说某种类型的阶级处境，使其成员较易接受某一特定宗教思想路线而较难接受另一条路线，或者较易接受拯救的观念。[101]第三，一个特定的宗教教义在一种文化中获得优势地位的机会，是与作为此种教义的主要信奉者的阶级在社会“权力天平”上的地位紧密相关的。这一点已在上面关于婆罗门的事例中阐述了。

另一方面，宗教观念体系以什么方式影响实际生活并从而影响社会结构?必须把韦伯对此问题的看法也搞清楚。社会无论如何也不仅仅是宗教观念“发散”出去就产生出来的。相反，这种过程是非常复杂的。关键性的理论概念是宗教“利益”的概念。观念之所以在行动中是有效的，乃是因为观念决定实际活动能够谋求利益的方向。

但是，利益的概念本身就蕴涵着另一因素。人类行动不仅受观念条件的制约，也受实际条件的制约。而且，作为这些宗教体系之特征的理性化，是要以牺牲或多或少地体现于社会定制中许多潜在的价值为代价的。因此，这是一个这些不同成分之间高度复杂的互动过程。这种过程至少会对宗教体系本身的发展进程产生选择性的影响。最后，潜在可能的冲突中的各种成分，尤其是对韦伯而言重要的宗教利益与“世俗”之间的冲突中的各种成分，确定无疑地将会使这一过程充满了活力。由于韦伯坚持宗教观念对于社会有重要意义，就指责他在

宗教观念影响社会的方式问题上主张一种幼稚的一元论的“发散”理论，再也没有比这更不公平的了。

现在，可以将新教伦理的问题置于韦伯比较宗教研究的广阔视野之内了。中国同印度相互间的差异不管多大，两国的宗教发展有某些基本特点却是共同的。二者宗教思想的合理化，都是从一种非人格的仪式力量的概念——道和一(rita)出发，朝着内在的、非人格的、泛神论的方向发展。与此相关的是，二者的发展过程中，都没有出现过以道德标准来与传统秩序相对立的道德式预言的运动。

韦伯十分强调的另一情况是，这两个国家的合理化宗教观念都是有教养的智识阶级[102]的产物。在这两个国家，阶级所处的地位及其最高的宗教善行都是与“知识”紧密相关的，但不是现代西方科学的经验知识，而是性质完全不同的知识：或者如同在中国占优势的情况那样，是书本传统的知识，或者是神秘的灵知。[103]在这两种情况中，都没有基督教那种意义上的信仰。因为只有少数有教养的人才能掌握这种知识，所以精英者的玄奥精微的宗教同群众的宗教有很大分歧。后者并没有摆脱巫术的传统主义状态，仍然是“原始的”。

在中国，合理化过程与儒家传统的承担者——官吏阶层的特点相一致；完全朝世俗的方向发展，回避一切形而上学的思辨。但是，正因为如此，根本没有出现过对于世界意义的激进的理性化。理性化一直局限于适应某种既定的事物秩序。这种秩序本身，包括其仪式成分和巫术成分，一直是不容怀疑的。因此没有任何摆脱这种秩序而拯救灵魂的动机，也根本没有对事物进行根本改造的阿基米德式的支点。儒家的理性是深思熟虑的保守主义，是适应一种特定秩序的。如果说那些玄奥精微的思想是遁世的思想，那也不是朝世俗的禁欲主义的方向发展，而是朝道教的神秘主义方向发展——道教的思想同印度的宗教运动是相对应的。

另一方面，印度的激进的合理化事实上是在受过良好教育的知识分子当中进行的。这一过程产生出轮回和因果报应的教义。对于与种姓世袭制度联结在一起的群众来说，结果只是对于传统化了的无流动

性(immobility)的裁可——如韦伯所说的，是“社会‘有机’理论的一种绝无仅有的在逻辑上完全连贯一致的形式。”[104]另一方面，对于精英者来说，拯救只能靠神秘的静修和修来世的禁欲主义来避开今世事物。对于传统的秩序，或者像佛教那样不去触及，或者像印度教那样强烈地支持。用韦伯的话来说，在这两种宗教中：

> ……俗人(在中国即没有文化的人)在仪式上和传统上都是为追求日常利益而行动，对于他们来说，灵知是被否认的，或是被他们自己抛弃的，因之也无所谓宗教方面的最高目标。亚洲人毫无节制地牟利，无人能与之相比拟，这在任何地方都是人所周知的，大体上也确是如此。但是，它是一种“牟利冲动”，它利用一切可能的欺骗手段，并且时时处处借助于巫术的帮助。但是，它所缺少的正是在西方的经济生活中起决定性作用的东西——对于牟利的这种冲动特性加以理性的约束，使之并入世俗合理道德行为的体系，这是在若干先行者开了头后，由新教的“世俗禁欲主义”一以贯之地来完成的。亚洲的宗教缺少为这样一种发展所必需的成分。[105]

禁欲主义的新教伦理与中、印两国的宗教伦理的不同之处，现在应当是很清楚的了。按照韦伯的分类，禁欲主义的新教伦理在逻辑上是佛教的极端对立面，更广泛地说是印度的神秘主义的极端对立面。中国则处于两者之间。以激进的加尔文派教义形式出现的新教对于世界的合理化，是把下列成分结合在一起的：①超验的上帝；②预定论，认为个人依靠包括通过神秘的静修达致灵知在内的个人努力来使灵魂得到拯救，是完全不可能的；③情欲的罪恶性，认为情欲导致理想和现实之间最大可能的极端紧张状态；④人作为上帝建立人间天国的意志之工具的概念，这种概念倾向于，为实现一种理想而把宗教利益导向对世界进行积极的禁欲主义的控制。⑤世界的彻底腐败性，这意味着彻底地贬斥传统主义(尤其是巫术、仪式和象征方面的传统主义)。如果有任何宗教观念体系能构成一种积极的社会力量的话，那

么，肯定就是这个。[106]

新教与资本主义：简明的纲要

在结束本章的时候，可以再次提出这个问题：到底是在什么意义上，可以说韦伯已经“证明了”他的原创性的命题——新教伦理是西方理性的资产阶级的资本主义发展过程当中的一个根本性的因素，这个因素虽然不是惟一的，却是不可或缺的。作为以上不可或缺的冗长探讨的结果，对于韦伯的观点作出下面的概括似乎是合情合理的：[107]

1.与其他的文明相比，理性的科层制组织和与之密切相关的诸种形式，是现代西方独具特色的社会结构中的主要成分。

2.禁欲主义的新教伦理与现代西方资本主义及其Geist[精神]中科层制的理性的资产阶级的因素有着一致性。

3.亚洲的主要宗教在伦理含义方面与资本主义精神没有一致性。就它们对世俗的社会生活发生过影响而言，这种影响不可能是朝向理性的资产阶级的资本主义方向的。在新教伦理是惟一能够形成那样一种影响的宗教伦理这一论点中，现在的表述有一处缺口，即没有讨论犹太教、伊斯兰教以及基督教的非新教派别的伦理。这一缺口决不是韦伯自己完全未予弥补的，尽管直到他去世时仍未完成的正是他的这一部分理论。毫无疑问，他曾计划完全补上这一缺口。无需提出证据便可以一般地说，所有这三个宗教的伦理比起亚洲的宗教来，都较少不利于资本主义发展，特别是因为超验的神的概念是它们所共有的。但是，它们对于新教类型的思想充分发挥力量而言，也都有着严重障碍。不过，新教教义毕竟是早期犹太教以来持续不断的漫长发展过程的产物。

4.总的来说，基于“理想—类型”的建构，在人们预期的此处所讨论的三种宗教伦理所要产生的具体社会影响与实际发生的状况之间，是有着高度的一致性的。这是确实存在此种影响的非常显而易见的证

据，谁要提出疑问就拿出证据好了。

5.在这一领域的一个重要部分(虽非全部)中，韦伯已经展示了实际的发展过程，以及这一影响之可能得以发挥的种种机制。这大大强化了第四点所说的那种显而易见的情况。

6.韦伯并未也从未想过要作出这样的确证：在一种宗教伦理本身的具体发展过程及其对具体社会事务发生影响的过程中，没有非宗教成分在很大程度上的介入。[108]相反，这样的一种解释是直接与韦伯在社会学方面的整个基本立场相违背的——下面将要论证，他的基本观点是一种唯意志论的行动理论，而不是唯心主义的发散理论。韦伯认为诸非宗教成分以几种不同方式介入其中，对此我们已经举过典型的例子。但这只是一个范例。认真读过他的著作的任何人都会毫不犹豫地相信，韦伯决不是一个天真幼稚的过分简单化的人。

7.在资本主义发展过程中，宗教因素同其他因素相比，以数量表示究竟起了多大作用——对此韦伯并没有得出任何结论(例如说现代资本主义的发展有47%是新教引起的)，也没有声称已经这样做了。在方法论领域中，对于韦伯所论述的那些问题来说，这种要求实际上是毫无意义的。现象不是由用来解释其原因的各种变量按一种特定比例“合成”起来的。并且即便是这些变量的值，也像社会领域中的大多数变量一样，不应化约为定量，而应该像是帕雷托的“剩余物”一样，简化为各种分类。

但是，这并不意味着韦伯的理论没有使我们增加关于宗教观念、行动与社会结构之间关系的科学知识。因为，上述各点与他对于诸非宗教成分凑在一起所最后形成的有利性和无利性的评价相结合，证明了如下结论：新教伦理是资本主义发展过程中的一个重要因素；它虽然不是充分条件，却是必要条件；更一般地说，各种宗教伦理是几个伟大文明的特点之所以各不相同的一个重要因素。

韦伯可能会第一个承认，对于整个非宗教方面的状况究竟是有利还是不利于资本主义发展的这些判断只是估计，而不是严密的论证。但是，通过这样一种分析方法来得出的此种范围内的经验判断，必定

如此。[109]韦伯对有关证据所作的解释，让我们觉得，资本主义禀性的天平，总体上是朝着更有利于东方国家，尤其是中国的方向倾斜的。要想严重地动摇韦伯的总的立场，就必须使天平朝着其他方向倾斜得更加厉害。只能通过对韦伯借以作出判断的那些证据，以及现在能够得到的任何额外的相关证据，进行详细的批判检验，才能做到这一点。这完全超出了本书的范围。但是可以大胆地指出，任何对韦伯总的观点持批评态度的批评家都没做到这一点。提出证明的重担还得由他们承担。

这样，在这个基础上，似乎证明了接受韦伯关于新教同资本主义的关系的理论是正确的，这是仅就接受科学理论总是正确的这种意义而言。在这一理论本身所要求的范围以内，它是同本书作者所了解的所有事实一致的。那些批评文章中用来反对它的事实，不管在其实际正确性方面，还是在它们与韦伯的问题是否相关，以及对于韦伯的问题是否重要方面，都是经不住检验的。除去那些批评者正面提出的那些事情以外，没有提出过任何在本书作者看来会损害他的观点的东西。当然，这不意味着应当认为韦伯的理论与其他科学理论有什么不同，可以不受任何可能新发现的事实的继续不断的检验。可是，发现这些事实的尝试显然超出了现在的范围。现在的探讨涉及的是这种理论在经验领域中的情况。下一章的后一部分将提出对于这种理论确实有影响的方法论问题，这些问题并不影响其中心论题的正确性，而是对它的表述方式和某些含义有所影响。

这里对于韦伯有关宗教和资本主义的论述所作的讨论尽管冗长，却远不足以表达他的原创性理论的异常丰富的内容。我已力图表明韦伯理论立场的大致内容，但是，大部分论据和很多有关问题都必定要置之不顾。这个讨论是“理想类型”的“理想类型”。其中的不足之处很多是由于我们的研究性质使然，不能诿过于韦伯。现在将转而讨论韦伯据以进行经验研究工作的方法论立场。

[1] 《世界宗教的经济伦理》(Die Wirtrchaftsethik der Weltreligionen),

见《宗教社会学文集》，卷一，第237页起，卷二和卷三。

[2] 《宗教社会学文集》，卷一，第227—238页。其中很多结论被系统地一起置于《经济与社会》第二部分第四章第237—356页的“宗教社会学”一节中。

[3] Wertbeziehung[价值关系]。

[4] 就是说，它主要论证的问题。围绕着这个问题还汇集了各种各样部分地独立于这一主要问题的次要问题。参考冯·塞廷(A.von schelting)：《马克斯·韦伯的科学论》(Max Weber's Wissenschaftslehre)，第283—284页。

[5] 同前，第285—286页。

[6] 同前，第267页。

[7] 方法论的问题将在下一章讨论。

[8] 参看《宗教社会学文集》，卷一，第238页。

[9] 如同上面所指出的，韦伯没有对此进行系统的研究。为了集中了解他散见于各处有关这一问题的主要论点，请参见冯·塞廷：《马克斯·韦伯的科学论》，第221页起。

[10] 关于是否能把新教伦理视为“适应”的产物的问题，参考前文以及T.帕森斯：《罗伯逊论马克斯·韦伯及其学派》(H.M.Robertson on Max Weber and His School)，《政治经济学杂志》，1935年10月。

[11] 粗略地说，从帝国的巩固起一直到晚近的各个时期。

[12] 关于韦伯对此所作的论述，参见《宗教社会学文集》，卷一，第373页起。

[13] 《宗教社会学文集》卷一，第389页。

[14] 同前，第390页。

[15] 虽然在西方国家中发展要迟得多。

[16] 见《宗教社会学文集》，卷一，第314页起。

[17] 官吏作为皇帝的地方代表也具有仪式性的职能。

[18] 韦伯说，私人财富的积聚有三个主要的源泉：(1)官吏的政治压榨和赋税，(2)政府合同和包揽税收，(3)商业。参看《宗教社会学文集》，卷一，第393页。

[19] 《宗教社会学文集》，卷一，第390页。

[20] 同上书，第390页。

[21] 韦伯提到的并非直接源于宗教的主要阻碍条件是：(1)缺少一个稳定的正规合法结构，(2)没有城镇的社会自治，(3)币制发展不全。请特别参看《宗教社会学文集》，卷一，第391页起。运输条件总是原始的，虽然大概不比中世纪的欧洲更原始。

[22] 在整体上，随着时间的推移越来越占统治地位。参看《宗教社会学文集》，卷一，第454页。

[23] 《宗教社会学文集》，卷一，第430页起。

[24] 同前，第445—446页。

[25] 同前，第453页。

[26] 同前，第443页。

[27] 同前，第451页。

[28] 同前，第445页。

[29] 索罗金：《现代社会学理论》。

[30] 《宗教社会学文集》，卷一，第534页。

[31] 同前，第527页。

[32] 《使世界祛魅》(Entzauberung der Welt)，《宗教社会学文集》，卷一，第513页。

[33] 一般的理论问题将在以后讨论(参看第十七章)。

[34] 见《宗教社会学文集》，卷一，第532页。

[35] 参看本书第八章涂尔干关于契约制度诸条件的论述。

[36] 《宗教社会学文集》，卷一，第531页。

[37] 同前，第527页。

[38] 我们将在后面再谈这些问题(参看第十七章附注)。

[39] 《宗教社会学文集》，卷一，第516页。

[40] 同前，第458页起。

[41] 按照这里的讨论，就不可能同意索罗金教授的下述观点：在与理性的资产阶级的资本主义有关的诸方面，韦伯没有把清教的理性主义同儒教的理性主义加以适当区别。他在非常简略的探讨中所提出的那些理由，同他所下的结论是不相称的，而且那些理由是只考虑了韦伯论述中的一小部分就提

出来的。上文所作论析已经否定了他提出的那些理由。参见索罗金：《现代社会学理论》，第694—695页。

索罗金教授还认为(同上书，第696页)，日本十九世纪后期采纳西方的经济组织，是反对韦伯观点的重要经验证据。虽然韦伯根本没有(用任何类似他论述中国的方法)详细论述日本，但他决非没有注意到这一点。索罗金教授的论点似乎并不确切，这有两个原因：第一，他把一个并非韦伯所持的观点归之于韦伯——没有清教伦理，现代资本主义就不能存在或被采纳。韦伯的观点是，如果没有这些宗教力量的帮助，它不可能自发地发展起来。非新教文化可能从外部吸取理性的资产阶级的资本主义形式，同这种文化自发地产生这种资本主义形式，这两者之间是有很大差别的。前一种情况以日本为代表，韦伯在著作里并没说这种情况不可能(参看下面引用的《宗教社会学文集》，卷一，第300页中的一段话)。索罗金教授没有提出他认为韦伯持有这种观点的任何具体证据。

其次，在各种非新教文化中，接受这样的资本主义形式的种种障碍为什么难以克服，其原因可能大不相同。虽然没有透彻地研究这一问题，也可以大胆提出这样一种意见：在某些重要方面，这些障碍在日本显然不像在中国或印度那样难以逾越(同上书，第359页)。譬如，哈佛大学有一篇杰出的论文(小德弗罗[E.C.Devereux, Jr.]:《日本德川时代的共同体与社会》[Gemeinschaft and Gesellschaft in Tokugawa Japan]，1934，未出版)就认为，日本有一些同“特殊主义”(在前文第550页所说意义上的)相反而属于道德“普世主义”性质的重要固有宗教成分，大概就是这种成分抵销了外来的儒教成分。韦伯也注意到，在日本有一种同中国的政治结构特点不大相同的政治结构。“不管其他一切情况如何，在由类似武士阶级那样的一个阶级起主导作用的人群当中，不可能从其自身资源中演化出理性的经济伦理。然而，同像中国那样的神权政治相比，有限度的效忠关系(这种效忠关系在法律上产生了牢固的契约关系)对于西方的‘个人主义’来说，是有利得多的基础。日本能够比较容易地把资本主义作为完善的东西来采纳，尽管它本身不能产生资本主义的Geist[精神]”(《宗教社会学文集》，卷二，第300页，着重点是本书作者加的)。亦请参看同上书第395页(请把最后一句和索罗金所说的“按照韦伯的观点，这是不可能的”一语相比较。见《现代社会学理论》，第696页)。

因此，既然没有佐证，索罗金教授也提不出证据来，他断然说日本的情况是否定韦伯的观点的重要例证，就是我们所无法接受的。他在经验方面只

提出中国和日本的情况，来批驳韦伯的宗教社会学的比较研究部分。他在方法论方面提出的反对意见将在下一章讨论。

[42] 韦伯在《宗教社会学文集》第二卷中论述了印度的一般问题，在第二卷的第一节中论述了种姓制度和社会制度的其他特点。

[43] 按照最新的意见，种姓制度完全定形不可能在公元700年以前，大概是在公元1300年。参看布伦特(E.A.H.Blunt):《印度北方的种姓制度》(The Caste System of Northern India)。

[44] 应当作为一种“理想类型”来勾画这种制度，把很多细节略掉。

[45] 指的是据以判断的标准，而不是形成原因。

[46] 参看《印度北方的种姓制度》。

[47] 《宗教社会学文集》，卷一，第1页。

[48] 如同韦伯所说，与其说行政权力是“深入的”，不如说是“广泛的”。

[49] 可以指出，古代城邦和现代西方国家在相反方面的发展乃是它们的显著特点。

[50] 关于印度各种有利于资本主义的条件，请参看《宗教社会学文集》，卷二，第2—4页。

[51] 只要种姓制度保持不变，这真是非常严厉的惩罚，无异于一种“社会的死刑”。

[52] “这些，并且只有这些才真正是所有印度教徒共同的‘教义’信仰。”见《宗教社会学文集》，卷二，第117页起。

[53] 《宗教社会学文集》，卷二，第120页。另外两种教义是加尔文派的教义和拜火教的二元论。

[54] 如前所述(第七章[边码]第286页)，对于帕雷托所说的“非逻辑理论”固有的不稳定性来说，这是一个有趣的实例。其原因肯定不在于对思想自由的限制。

[55] 《宗教社会学实文集》，卷二，第118页。如同韦伯在这里所说的，是婆罗门主智主义的产物。

[56] 因此，如同在中国一样，没有任何关于罪恶之源的概念。

[57] 路德宗将此发挥到了极点。

[58] 当然是就宗教“利益”起作用而言。

[59] 历史学家习惯地把印度教的发展划分成三个主要时期：(1)吠陀时期，从雅利安人入侵到公元前1000年左右，(2)婆罗门教时期，从公元前1000年到公元元年左右和(3)从那以后是印度教时代。见W.E.克拉克教授在哈佛大学的讲演。

[60] 这种“专横地”干预宇宙秩序的观念是会吓坏印度人的。

[61] 见《宗教社会学文集》，卷二，第125页。卡理斯玛[charisma]的概念将在后面讨论。

[62] 关于这些问题，参看《宗教社会学文集》，卷二，第125页。

[63] 同前，第127页。

[64] 见《宗教社会学文集》，卷二，第127—128页。韦伯很强调西方城市作为独立社团这个特点，城邦和中世纪城市都具有这个特性，在东方则不是这样。见《经济与社会》第二部分第八章中关于“城市”的极为有趣的论述。

[65] 《宗教社会学文集》，卷二，第131页。

[66] 关于这里涉及的有关观念作用的一般性理论问题，参见上文第十四章附注。

[67] 《宗教社会学文集》，卷二，第131页。

[68] 关于这些得救的教义的一般论述，见《宗教社会学文集》，卷二，第二节。

[69] 《宗教社会学文集》，卷一，第359页。

[70] 同前，卷二，第360页。

[71] 因篇幅所限，这里没有收入对印度祭礼—宗教后期发展情况的论述。这些发展基本上没影响与资本主义的一般关系。韦伯对此问题的论述，参看《宗教社会学文集》，卷二，第三节，第316页起。关于佛教的广泛传播情况亦如上述，见同上书，第251页起。

[72] 最系统地对此加以概述的是《宗教社会学文集》，卷一，第536—573“中间考察”[Zwischenbetrachtung]部分和《经济与社会》第二部分第四章中“宗教社会学”[Religionssoziologie]一节。同时请参看《宗教社会学文集》，卷二，第363—378页关于亚洲宗教的论述及同书卷一第237—275页“概念”部分的一般论述。

[73] 见第十七章。

[74] “原始的”和“发达的”两词的引号是有意加上的。它们在这里仅仅适用于韦伯感兴趣的那个过程。

[75] 参看前面[边码]第425页引用的马林诺夫斯基的观点。

[76] 《经济与社会》，第227页。这是他自己杜撰的词。这个概念和涂尔干的sacré[神圣的]概念惊人地类似，如同他们两人对这些问题总的研究方法非常类似一样。这种类似在理论上的意义，后面将作充分的讨论(参见第十七章)。

[77] 《经济与社会》，第221页。

[78] 同前，第230页。

[79] 同前，第231页。

[80] 同前，第230页。

[81] 同前，第231页。与从理论上解释这一观点有关的要点已经在上面探讨了(第十一章)，后面还要进一步详细阐述。

[82] 这是一种非常类似A.D.诺克教授所谓的“文化的”宗教的类型。

[83] 见《宗教社会学文集》，卷一，第241页起。

[84] 《经济与社会 》，第246页起。

[85] 这是韦伯认为被大量实际证据证明了的一项定理。

[86] 同前，第250页起。

[87] 他不是由任何人的权威，特别不是由传统或“官府”使之“合法化”的。

[88] 《经济与社会》，第250页。

[89] 同前，第255页。

[90] 同前，第257页。

[91] 这里用的是其贬意。

[92] 按帕雷托的用法，可以认为“形成”就是“转变成为剩余物”的意思。

[93] 即Gemeinde[团体]。见《经济与社会》，第257页起。

[94] 《经济与社会》，第330页起；《宗教社会学文集》，卷一，“中间考察”。

[95] 《经济与社会》，第310页起。

[96] “入世的”在这里意指留存在社会秩序之内，而不是在内心里留恋“尘世的”好处。另一方面，“修来世的”则要与日常社会秩序断绝联系。

[97] 这是韦伯常用的词。

[98] 《经济与社会》，第310页。

[99] 即佛教的非社会的特点。它并不像婆罗门的印度教那样强烈赞同“凡俗的”传统主义。

[100] 他多次这样说过。

[101] 参看《经济与社会》，第267页起。

[102] 与基督教的情况正相对照。

[103] 《宗教社会学文集》，卷二，第364页起。

[104] 同前，第367页。

[105] 同前，第372页。

[106] 加尔文派和佛教代表韦伯的分类中对立的两极，这是就韦伯的经验材料所及的范围而言。它们在某种更加一般的理论意义上是不是极点，无需加以讨论。

[107] 请与冯·塞廷的阐述相比较，见《马克斯·韦伯的科学论》，第287页起。这里陈述的观点大部分是不依赖冯·塞廷博士的论点而获得的，但是在阐述方面受到他的启发；在对于韦伯已经证明了或他声称已经证明了的那些观点进行一般解释方面，我同冯·塞廷是一致的，这是最为可喜的。

[108] 即使索罗金教授并没说得非常清楚，他的话仍是常常如此强烈地使人认为，他对于这一点是作了错误解释的。参看《当代社会学理论》，第678、680、682等页。

[109] 韦伯当然没有穷尽分析方面一切可能性。方法论的问题将在下一章讨论。

第十六章　马克斯·韦伯(三)：方法论[1]

韦伯甚至比帕雷托还要明确地注意方法论方面的问题，比涂尔干就更明确得多了。这是一件幸事，因为这样就把许多在这里有重要意义的问题清清楚楚地摆了出来，否则还得通过分析去推论。在这里，只是像对其他几位思想家所作的论析那样，就韦伯的理论在方法论方面和其他方面对社会科学的总的意义作一批判性的评价。但是，他在方法论方面所做的工作有很大一部分要在这里特别加以论述。

如同本书提到的其他主要人物一样，确实也像科学领域中大多数富有创造精神的人们[2]所取得的成果一样，韦伯在方法论方面的成果，很多都有一种明显的论争成分。可是，在他来说，这种论争的成分大概比其他人更为突出。他的大部分方法论是在直接参与论战的文章中形成的，实际上除了在直接进行论争的时候外，他从来没有写过文章总括地陈述他的方法论观点，即便提到也非常非常简略。[3]这样就很难把他的方法论观点作为一个整体来了解，同时由于直到不久以前[4]，一直没有真正有权威的评析性文章，这种情况也有助于解释为什么对于他的方法论观点出现了大量的误解和争论。

之所以要把韦伯与“唯心主义”传统联系在一起进行论述，是因为韦伯本人的观点虽然并不是唯心主义的，他的论争出发点却是反对唯心主义学派某些常见的方法论学说。[5]他所抨击的那些学说可以粗略地按下两个标题分类，用冯·塞廷博士的话说，可以称之为客观主义和直觉主义。[6]

构成整个讨论基础的是前面评论过的[7]、在德国一般所认为的各种“自然”科学与研究人类行动和文化的各门科学之间的区别。这可以

追溯到康德的二元论。在积极的影响方面，韦伯自己的观点大多来自李凯尔特。[8]可是，并不需要在这里详细考证其本源问题，而只需要叙述其主要轮廓。因此，这里提到韦伯以前有人也持这种观点，只是为了一般地理解他所由之出发的情况。

前面讨论唯心主义传统的背景时已经指出，唯心主义社会思想有朝两个主要方向发展的趋势。[9]韦伯所抨击的存在于各种社会科学之中的那两种方法论学说，大致与这两个方向相当。两者的共同基础在于，它们都否认社会文化科学能够使用具有自然科学的规律(那在自然科学中的地位是无可置疑的)的逻辑性质的“一般规律。”[10]分歧点是它们所持的理由不同。韦伯与这两方的争论基本上就在这个问题上。他仍然坚持自然科学与社会科学的区别，但是他激烈地否认这种区别在于社会科学中不能够有一般的解释性概念。

客观主义

唯心主义的两种主要倾向之中，有一种是倾向于历史的“特殊主义”的。这种观点就是，历史科学和社会科学应该只关心特定的人类行动的详细事实，而不应当企图建立任何一般性的理论。当然，韦伯既不否认详尽的历史研究[11]之为可取，也不否认对于社会科学(如古典经济学)中已经建立起来的各种特定系统理论体系进行合理的经验批评的可能性。确切地说，韦伯所抨击的是把这种“倾向”上升为这一方法论的教条：在社会领域进行系统化的理论思考是不合理的，他实际上比批评这个观点还多前进了一步，认为历史解释的每一个可证明的判断，总是或明或暗地依赖于这种一般性的理论概念。

对这一教条的基础加以探究，就会导向这样一种观点，即：它的根据是认为各种社会科学题材的那种客观性使得我们无法对它进行概括。人们认为，人类行动不像自然现象那样受各种规律性的制约，一般概念是阐述这种规律性的，所以不能适用于社会科学的题材。这

样，研究工作必须局限于进行特定的描述，如果试图进行解释，也只能涉及具体的、在时间上先于该事件发生的一些事件，而不涉及一般的原则。[12]

这种观点是以如下方式提出来的：历史实在是“非理性”的，[13]而一般概念是理性的，两者不能相容。韦伯首先接受这样的命题：十分具体的历史实在具有无限的多样性和复杂性，按照任何抽象概念体系都无从把握它的极其丰富多彩的具体性和个性。但是，他既否认以此作为历史不同于自然科学的理由，也否认它与科学范畴的逻辑性质问题有任何关联。所有的“未经加工的”经验都有这种特点。我们以之作为关于“自然”的科学规律来阐述的，并不是整个的具体实在，甚至不是人“可以体验得到的”全部具体实在，而是能用抽象概念来表述的某些特定方面。[14]对于人类行动方面的题材来说，也完全是如此。不管这两种科学之间区别的根据到底是什么(韦伯相信存在一个根据)，它反正不是在这个层面上。区分两类科学的根据，必定在于那些据以从实在的种种“可体验到的”成分之中选取对于特定科学目的有意义的“事实”的诸项原则。按韦伯的意见，这在于其与逻辑有关的诸方面；不在于一种科学所论述的“实在”的客观性质，而在于科学家的兴趣的“主观”趋向。

与此相联系的还有两个重要问题。第一，在一个特定领域中获取“充分的”知识，决不能以了解“全部事实”即了解整个具体实在为目标。这样的目标是不可能达到的。[15]知识充分性的标准，必定是相对于当下的科学目的而言的。不管这种标准是什么，但决达不到“全部事实”。其次，根据这些考虑，从逻辑上说，自然科学和社会科学在经常使用的标准——可预见性方面是处于同样地位的。不论哪一种科学，预言事物未来状况的全部具体细节都是不可能的。韦伯举了在暴风雨中碎裂的石片分布情况的例子。[16]任何为人所知的科学都不能根据暴风雨前所能取得的数据，预见暴风雨后每一块碎石的精确大小、形状和位置，也没有任何人想要知道这些。自然科学的可预见性似乎很高，乃是因为我们的兴趣主要是在自然事物的那些能够根据已

知抽象规律加以阐述的诸方面。我们在人类事务方面的兴趣则一般处于不同的层次上。无论如何，可预见性总是和抽象的概括程度相关的，并且只要有抽象的概括就有可预见性。韦伯仔细地指出，实际社会生活多少是取决于能够相当精确地预见他人对一种特定刺激作出何种反应的能力。例如，假若军官们不能指望别人服从命令，也就是不能预见命令发出后他们的士兵行为如何，那么还有多少产生“军国主义”的可能性呢?韦伯特别感兴趣的实际正是社会生活的这个可预见的方面。

但是，撇开这种观点，客观主义者还可能转而求助于另一种观点，宣称人和人们的行动具有一定的神秘性，对于科学家来说，自然没有任何秘密；自然没有任何神秘的东西。但是，人类行动不是“可理解的”[17]；在这个意义上说，人类行动是“非理性的”。

韦伯用以攻为守的方法来回敬这种观点。在可理解性方面，自然科学非但不具备有利条件，反而大体上是不利的。因为，对于自然界，我们只能观察事件和外部过程，和发现一致的成分。这对于人类行动来说，同样是可能的。但是，除此之外，科学家能把动机归之于人，能把人们的行动和话语“解释”为这些动机的表现。也就是说，我们能够了解行动的主观方向。就人类行动的事实使我们能够这样去理解而言，这些事实具有它们独有的特性(Evidenz)[明证性]。[18]这是在韦伯的方法论中第一次出现Verstehen[理解]这个非常重要的概念。[19]

这就是社会科学题材同自然科学题材的一个客观差异，也是最重要的差异。当然，韦伯并没有把这种差异说得绝对严格，不是说此一题材包含有这些成分，而彼一题材则根本毫无这些成分——那样的话，就牵涉到一种与他的思想毫不相干的经验主义了。相反，如同在生物学(大概还有物理化学)的现象中那样，有一个向目的论成分逐渐转化的过程[20]。但是，这种分析上的区分仍然是十分重要的。

同时，韦伯坚持认为，对于所争论的这些问题来说，这种差别不构成社会科学同自然科学的逻辑区分的基础。在Verstehen[理解]和

Begreifen[领悟]的领域[21]中，一般概念占有真正的位置，而有效的经验证明，则取决于对这些概念的公开的或暗中的使用。这样就提出了一个我们将在后面讨论的问题。

最后，还可以把人类行动的“非理性”[22]归因于意志自由——这是一种十足的康德观点，尤其是尼斯使用过。[23]韦伯再一次用以攻为守的方法对此给予回答，作了一个很有趣的论证。他说，如果真是这样的话，我们就会期望，自由感主要是与包括情感爆发这类东西在内的“非理性”行动联系在一起的。可是正好相反，倒过来要真实得多。我们感到最自由，是在我们最理性地行动之时。奇怪的是，如果知道了目的，理性的行动在很大程度上既是能预见的，也是能够以一般概念加以分析的。在这种情况下，自由感[24]是一种不受情感因素驱使的感觉。

韦伯论点的正确性是无可怀疑的，它的意义是深远的。因为，分析这种意义上的理性行动(韦伯称之为Zweck rational[目的合理性])时所涉及的一般概念，是阐述手段同目的的一般关系的。而这些概念的逻辑性质同自然科学的一般规律完全是类似的。并且在技术等领域内，这些概念在很大程度上包含对此类规律的直接运用。这样，在韦伯进行方法论研究的这个早期批判阶段，就已经出现了这样一个概念：含有可以用科学概括方法加以验证的手段—目的关系的合理性行动类型——本书所研究的全部问题正是从这一概念出发的。对于他来说，这种意义上的理性在方法论方面和实质方面也都起着中心作用。特别有趣的是，它在方法论方面的作用是在批驳一种唯心主义理论的过程中提出来的。

韦伯强调对于理性行动很容易进行一般的因果分析，决不是想造成这样一种印象：“非理性”行动是不可理解的，或者是不能这样加以分析的。相反，他特别强调地说，非理性行动是可以理解和分析的。之所以举理性行动作为例子，主要是由于它与意志自由的论点特别相关。[25]韦伯也丝毫无意否定意志自由的存在，——他否认的只是把意志自由作为自然科学和社会科学之间一种逻辑差别的根据，尤其是

作为从社会科学中排除一般概念的基础。[26]

通过对“客观主义”[27]的批判性讨论，韦伯不仅维护了各种社会科学使用一般概念的合理性[28]，而且提出了他自己的社会科学方法论的一些重要因素。首先，他通过对极端经验主义立场(按本书所用术语来说)的抨击，强调了这些一般概念的抽象本质，从而也强调了在这些一般概念的构成当中，除对于体验到的实在的单纯“反映”之外，必然还有另一方面的内容。韦伯发现这是科学家的兴趣的“主观”取向的一般状况。[29]其次，作为Verstehen[理解]对象的行动的主观方面已经显露出来；第三，包含有手段和目的关系的行动合理性概念处于中枢地位。这最后一个成分特别重要，韦伯以此证明，这一概念不仅在实质上是恰当的，而且深植于社会科学的最深的方法论根基之中。行动的合理性和系统的科学理论是不可分割地联结着的。科学的发展是一个行动过程，而行动部分地是科学的应用。

直觉主义

按照冯·塞廷博士的意见，[30]可以把若干性质很不相同的方法论学说汇集于直觉主义一词之下。现在的概述，像他自己的分析那样，丝毫也不妄想对在不同程度上支持这些学说的各种伟大哲学体系作充分的论述。确切地说，要涉及的只是方法论的一个根本问题——这些学说是否可以声称，它们不靠一般概念就已经确有可能获得关于人类行动现象的正确科学知识。韦伯所抨击的就是它们的这种说法。[31]

从各种直觉主义理论的主导倾向来看，可以说，这些理论基本上就是对德国历史思想的集体主义分支的方法论加以理性化。[32]要记住，这关系到如何把握作为有其独特个性的若干统一体的全部文化Gestalten[形成]。而且，在社会文化领域，它是和Verstehen[理解]理论联系在一起的。这些文化统一体的要素，就在某种“有意义的”体系之中，而具体的事实就构成为该体系的表达或显现。把这种倾向上升

为一种方法论的教条，涉及到两个在逻辑上并非不可截然分开的主要命题：一个是，在人类事务的领域中，“概括”只能意味着就这些文化统一体全部的独特性和个性来把握它们；另一个是，把握这些文化统一体采取的是一种直接的“直觉”[33]的形式——无需任何形式的概念介入而直接把握其意义。后者就是韦伯直接抨击的更加极端的命题。他与另一个命题的关系则比较复杂。

在这个问题上，韦伯提出了若干论点。对于本书来说，有三点是重要的。第一，他认为直觉主义者混淆了两个有区别的东西：(1)藉以取得正确知识的过程，(2)知识的正确性的逻辑根据。[34]他完全赞同，我们关于重要历史关系的知识不是完全地、甚至不是主要地根据已知事实加以逻辑演绎而获得的，而是“洞察力的闪光”起了重要作用。但是，首先，这决不局限于能应用Verstehen[理解]方法的有关人类行动或人类现象的知识的产生过程；这是一种普遍情况。其次，一项知识的起源的心理方式(确切地说是主观方式)，在逻辑上是十分不同于其正确性的根据的。后者只有在必须证明一个命题的真实性时，才需要弄明确[35]，而要作这样的证明就一定要涉及一般概念。

第二，直觉主义者把“原始经验材料”与“知识”相混淆。[36]这一点使争论又回到前面关于客观主义的讨论上。在这种特定的语境中，重要的是，那被挑选和确立起来的“整体”决不是特定的直接经验的简单复制。它涉及到要把该经验的各种成分加以选择和系统化，[37]而这种选择和系统化，又需要把体验同概念联系起来，其中包括那些作为根据去判断原始经验当中哪些成分对于整体具有意义的一般概念。自然科学是这样，社会科学也是这样。

有趣的是，有这样一类现象——行动合理性的现象，凭直觉主义者所主张的一种直感(an immediacy approaching)就显而易见地能够把握住。但是，这恰恰是因为直觉对象本身已经明明白白地含有概念成分的缘故。[38]

有一个情况韦伯是赞同的：我们陈述人类的事务时，概念成分常常是隐含着的，这种陈述从形式上看容易令人认为是直觉的。[39]韦

伯说，这是由于在人类事务领域里，常识非常普及，特别是社会科学家感兴趣的许多方面都是常识，倘若说个明明白白反倒是多余的；略而不提是为了“省事”。但这并不意味着它们在逻辑上与陈述的正确性无关。

根本的问题是，“直接经验”是漫无边际、不能精确地加以阐述的。只有通过概念才能获得这样的准确性。对此，韦伯提出一项据以进行或能够据以进行选择和系统化的原则——“价值相关性(Wertbeziehung)”的原则。[40]

最后，韦伯又回到他自己对于Verstehen[理解]的论述。我们得记住，韦伯在那里承认或者更确切地说是主张：具有有意义的内容的经验，有一种特别的直接明确性(Evidenz)[明证性]的特点。它并不出现在自然事件的感觉材料中。显然，直觉主义的理论特别强调这一点。可是，韦伯指出，直觉主义理论在这个问题上又混淆了另外一个问题。知觉意义的过程的直接明确性，最多仅仅是证明知识正确性的一个成分，单凭这种明确性不能说明问题，必须以一个合理融通的概念体系加以检验。[41]没有这种检验，根据一个直接的明确的直觉，就会得出距离实际越来越远的一连串无穷无尽的“直觉判断”。

这种情况同自然科学也是完全一样的。在自然科学里面，对直接感觉印象不加以理论的和概念的批判，也是靠不住的。把一根小木棍投入平静的水池，观察者毫无疑问地“看见”木棍在水面处是弯折的；他的感觉印象就是一根“弯折的木棍”的印象。在他判断出这木棍不是“真的”弯折、而是一种视觉上的错觉时，并不意味着他没有真正地看见他所描述的那个现象，而是意味着借助于一个理论知识的一般体系修正了描述。[42]

在Verstehen[理解]方面也是如此。我们对意义的直觉可能是真的和正确的。但是，解释这种直觉却离不开一种合理融通的理论概念体系。直觉只有符合这样的批判，才能构成知识。没有这样的批判，就为无法核实和无法验证的任何断言敞开了大门。韦伯对这一问题抱有非常深厚而强烈的道德感情；他认为，直觉主义者的立场有可能使人

逃避进行科学判断的责任。

然而，韦伯对他批判的这些观点，又没有全盘加以否定。一方面，各种社会科学有一种从主观观点研究人的行动及其动机的兴趣，这是事实；另一方面，在了解主观的东西时，有一种直接性的特点，[43]这也是事实。韦伯的方法论研究所关心的其余内容，大部分都是有关详细阐述这两点事实所带来的后果以及它们同系统的理论思维的关系的。

在着手论析这个问题之前，最好先说明韦伯的批判性立场同我们现在的一般性论述所主要研究的那些方法论问题之间的关系。可以说，韦伯所抨击的绝大部分是极端的经验主义的方法论。[44]正是由于他自己的思想背景的特点，他才攻击两种特定形式的经验主义方法论，而不攻击第三种。如前所述，[45]在实证主义基础上，经验主义一般都把特定的理论体系加以“具体化(reification)”，如古典物理学或古典经济学就都是如此——如同怀特海教授所说，犯了“误置具体性的谬误”(fallacy of misplaced concreteness)”。

康德的二元论及其影响，使这种形式的经验主义不能在德国的各门社会科学中起重要作用，因为这些学科主要都是属于唯心主义传统的。这样，韦伯直接关切的，就是在那一基础上所可能出现的极端经验主义的两种形式——特殊主义的和集体主义的Historismus[历史主义]。在他的批判中，他基本上是把自然科学和用于社会科学的自然科学模式归为一类的。

可是，他的批判产生了一个非常重要的结果——大大有助于弥合唯心主义方法论造成的自然科学同社会科学之间在逻辑上的鸿沟。他断言，两者都必须包含一般理论概念的体系，因为没有这些体系，要从逻辑上证明任何东西都是完全不可能的。但是，不论在自然科学还是在社会科学中，都不可能把这种概念体系设想为对于原始经验之全部具体实在的原原本本的描述。因此，他的批判观点反过来，又对于自然科学的方法论是起作用的。有趣的是，由于在逻辑方面的同样要求，基于一种实证主义的方法论运动与此殊途同归——本书关于帕雷

托的章节中已经十分清楚地表明了这一点。我们还记得，帕雷托奠定了一个适合于所有经验的解释性科学——自然科学和社会科学——的一般方法论的纲要。但是，他必须把早期方法论中的某些实证主义—经验主义的含义去除，才能使自然科学的方法论适用于社会方面的题材。韦伯从另一个方面得出同样的结果，并且看到了对于自然科学同样的含义。

实际上，唯心主义传统中，自然科学和社会科学之间的剧烈的方法论的鸿沟，主要是这两种科学中都占优势的经验主义所造成的。一定不要忘记，不管在具有实证主义倾向的人们看来，种种直觉主义理论是多么含糊和形而上学，它们都是十足的经验主义的理论。[46]而且，几乎不能否认其中有着对于有意义的诸统一体的知觉。[47]

既然自然科学和社会科学都是经验评论，其间存在鸿沟的基本原因也就清楚了——在星辰运行的具体现象同人类举止的具体现象之间存在重要的实质性区别。使后者适合实证主义公式的尝试已经无一例外地失败了。韦伯的成就，是把事实状况的这些实质性不同与对科学理论的逻辑性质的分析思考区别开来。尽管前者根本不同，后者却基本上仍然是一样的。

德国的方法论思想受康德—唯心主义二元论统治和我们自己的方法论思想受实证主义一元论统治，从历史上看不是没有益处的。在实证主义传统中，行动理论的某些基本成分是经过一番艰难曲折才显露出来的。而在唯心主义传统中，这些成分一开始便是众所瞩目的主要对象。韦伯的任务不是要确证它们的合理性，而是要澄清它们在方法论上所处地位及其与科学理论的逻辑结构的关系。[48]Verstehen[理解]、价值和手段—目的图式是人类行动所特有的基本成分，韦伯在他的批判分析中却没有涉及。问题是，他怎样看待它们?很清楚，他没有获得一个完全满意的立场，因而出现了两个主要的困难。

自然科学和社会科学

第一个重要的问题是，原始经验是不断涌来的，韦伯会规定什么样的标准来从中选取那些对于社会科学概念具有意义的诸成分呢?这种选择是知识区别于原始经验的必要逻辑前提。出发点是韦伯的这样一个说法，即这些标准应当在科学家主观的“兴趣趋向”当中去找。在解释自然科学和社会科学当中又是什么决定这种兴趣趋向时，韦伯的观点并不是完全清楚和一贯的。这样，就在这里出现了他的立场的第一个严重的方法论困难。

他认为，我们对自然现象的兴趣，就其是科学上的兴趣而言，[49]是集中于它们的抽象的一般性的方面，而不是在具体的个性方面。因此，自然科学的目的就是系统阐述普遍适用的一般规律体系。对于自然科学来说，一般性概念本身就是目的。另一方面，对于社会科学则不是这样。我们对于人类和人类文化成就感兴趣的，不是其抽象的一般性，而是其个体的独特性。对于我们来说，人和人的文化成就不是一般规律的“案例”。[50]一个男人不是爱“女人”这个概念，而是爱一个特定的女人；他不是欣赏“画”的概念而是欣赏一些特定的美术作品。在社会领域，兴趣是在具体的个性方面，一般概念与此种兴趣的关系并不同于自然科学领域中的情形；阐述和验证一般概念本身不可能是科学家的工作目的；它们仅仅是对独特的、惟一的和个别的现象进行解释和了解的手段。这就是韦伯提出来说明社会科学同自然科学之间方法论方面的根本区别的公式。我们还能进一步分析其合理性的基础吗?

韦伯在这个问题上的观点看来很清楚的是，在对于自然现象的兴趣当中，有一个共同显示人类特点的基础，就是控制。对自然现象之所以有可能加以控制，乃是由于自然现象有其能够以抽象的一般概念加以阐述的各个方面。在科学应用于技术时，自然力是服务于人类的目的的。因此，对自然力的兴趣是在其一般的方面，这是一种无论何时何地都能有共同目的的一致的兴趣。除了这种对于控制的兴趣外，自然现象作为科学的对象，与人的价值是不相干的。

不过这正是自然现象与社会现象不同的地方。人类以及人类行动

和文化成就，是我们必须在某种程度上对之持某种价值态度的价值体现。因此，我们对它们的兴趣直接取决于它们是否与科学家本人的价值观相关，或者直接取决于它们是否与那些同科学家本人的价值观一致或相左、因而对于该科学家具有意义的价值相关。这种“价值相关性”(Wertbegiehung)[51]就是对于各种社会科学的经验材料进行选择和加以组织的原则。[52]

很重要的是，即便在这种情况下，我们的兴趣所集中于此的具体个性，仍不是“原始经验”的个性。没有任何理由否认我们关于自然现象的经验具有这样的个性。确切地说，它是一种经过建构和选择的个性。在经验所提供的诸成分中，选取了一定数量从价值相关性观点看来有重要意义的成分。这一过程导致一个经过建构的具体现象，韦伯称之为历史的个体(the historical individual)。

和自然科学的情况不一样，在社会科学当中兴趣趋向的重要成分不是对所有人共同的。由于韦伯有一条基本的学说，认为价值体系是多种多样的，所以有许多不同的可能的价值体系。如此说来，由于材料的取舍取决于其与这些价值体系的相关性，从同样一些具体材料当中就不只产生出一种历史的个体，而是有多少在这种意义上的研究这些材料的观点，就会产生出多少种历史的个体。一般概念又是在分析个体和将它与别的个体加以比较的过程中建立起来的。这样，这种过程所产生的必然不是一种完全一致的一般概念体系，而是有多少种价值观点或对知识有意义的其他观点，就有多少种一般概念体系。在社会科学中，不可能有一个普遍正确的一般理论体系。[53]韦伯认为社会科学中的概念有“虚构”的性质，这对于他关于理想类型的学说是非常重要的。以上就是他得出这种观点的一个主要途径。[54]

可是，在讨论这个问题以前，必须首先澄清若干相关问题来打好基础。首先，价值相关性的原则同价值体系相对性的原则结合起来，给社会科学带来了一个相对性的成分，这样就产生了这些学科能否声称具有客观性这样一个尖锐的问题。价值相关性的原则没有把社会科学所谓的知识结构降低为仅仅是“情感的表象”吗?

首先，韦伯把价值相关性决定科学兴趣(并从而决定科学研究的直接对象即历史的个体)同价值判断仔细地区别开来。价值判断(Wertungen)并不具有科学的客观正确性，而科学作为一种方法论的理想，必须不受价值判断的影响。即便在科学素材的取舍中渗入了价值成分，素材一经确定，也可以对于特定现象的因果作出客观正确的结论，而不受价值判断的影响，因而也是一切希望获得真知的人(不管他可能有什么其他主观价值观念)都要信服的。

这一点之所以可能，首先是由于：尽管在描述一个具体现象的时候，作为科学分析之主题的，并不是该现象可体验到的事实的全部整体，而是一个选取的部分；但历史的个体如它构成的那样，所包括的诸事实都是客观的和可以验证的。事实的表述是否真实与该事实在价值方面的意义，是能够很清楚地区别开来的两个问题。Wertbeziehung[价值相关性]的相对性只涉及后一问题，而不涉及前一问题。其次，知道了对于一个现象的描述，要确定其因果关系、确知其前因后果，必须明确地或暗含地使用一种形式化的验证图式，这种图式不受科学真理价值以外的任何价值体系的影响。[55]这种形式化的图式是所有经验科学的基础，断言已经把握了因果关系的科学判断，只有与这种图式相符，才能是正确的。可以附带说明，这个图式使用了超越历史个体的一般概念。[56]因此，尽管Wertbeziehung[价值相关性]概念引入了相对性，韦伯仍坚持认为，使价值判断在逻辑上区别于那些要求客观的科学正确性的判断是可能的，也能够避免所有价值判断所固有的主观性，而很有把握地作出后一种判断。

到此为止，韦伯的观点都是能接受的。可是，他关于自然科学和社会科学之间在方法论上的关系的观点却是不能接受的。前面已指出，他对于客观主义方法论和直觉主义方法论的批判，大大有助于弥合康德的二元论所造成的社会科学与自然科学之间的鸿沟。对这种方法论观点主要有两种批评意见。第一种说他走得还不够远，他在追随李凯尔特关于两种学科之区别的意见时，企图停止在不稳定的半途。[57]他本来应当彻底地达到这种观点：在纯粹的逻辑方面，两种科学

之间没有任何差别。差别全在实质层面上。

造成困难的第一个根源，似乎就在于韦伯企图把社会科学家同自然科学家的兴趣的主观趋向，过分僵硬地区分开来。在自然现象方面，进行控制的动机看来无疑地是很重要的。但是，控制到底在多大程度上是自然科学领域里使人们感兴趣的惟一动机或主要动机?控制是否像韦伯言外之意所说的那样，在社会文化领域就不重要?这两点都是成问题的。他居然认为，在社会文化方面控制不是引起人们兴趣的重要动机，这的确是令人奇怪的，因为贯穿于他的研究工作之中的一项主要观点，就是人类事务方面可以科学验证的知识对于指导理性行动有着重要作用。而且，恰恰在这个问题上，他特别强调需要一般的理论知识。如果从这一点上考虑社会科学的话，在认识的层次上，进行研究探讨的最终目的，就是建立一个或更多正确的一般理论体系，这些体系要能够同样地适用于可能出现的任何具体状况。

确实，不管在自然方面还是在行动和文化方面，都可以把认识的兴趣的两种主要非科学动机区分开来。一个是“工具性的”兴趣。一旦出现了如何把行动处境的诸要素作为手段的问题，或者出现了如何使行动适合于作为条件的这些要素的问题，这种兴趣就表现出来了。但是，在合理行动中，社会环境一般说来无疑至少像自然环境一样重要。特别在韦伯所主要考虑的政治行动领域，看来似乎确实是这样的。认识的兴趣的另一种主要非科学动机，可以称之为“无利害心的”价值态度。这不是利用事物的问题，而是要根据这些事物本身，来确定对它们持什么样的价值态度。具体个性的成分在这种兴趣当中占最突出的地位，韦伯所阐述的价值相关性原则也正是适用于这种兴趣的。没有任何理由否认在社会情况中这个成分在量的方面要重要得多。但是，即便如此，这也不足以作为理由，把具体个性成分当做社会科学与自然科学之间存在极端的方法论区别的根据。

确实没有任何理由从自然科学领域当中完全排除这个意义上的价值兴趣。如果把价值相关性当做科学理论体系中相对主义成分的基础，就完全可以认为，在自然科学领域里，这种相对主义要比韦伯所

说的多得多。只要对价值体系迥异的不同文明关于自然的各种解释加以综合的比较研究，就会大致显示出，这种相对性的存在达到了令人吃惊的程度。[58]

而且，没有任何理由相信，同进行控制的兴趣相区别的价值兴趣，总必然是集中于具体个性方面的。韦伯本人在《新教伦理与资本主义精神》中提出了一些线索，说明在清教徒时期，自然科学的发展当中有宗教的动因，这是为后来的研究[59]所证实的观点。这种想要通过上帝的创造物来了解上帝的强烈欲望，目标是了解自然界的秩序成分，因而也就是了解自然界之可以抽象地和一般地加以阐释的那些方面。确实可以认为，韦伯以他那种僵硬形式提出来的两种科学的区分，本身就是它的提出者的一种特定价值态度的表现。它被认为是对于科层制趋向的一种抗议——这种趋向就是把人如同齿轮一样装在一架机器上，人在其中的位置并非由他们的独特人格规定的，而是由非人格性的能力和作用决定的。此外，也许是由于康德式的经验主义在他的思想中有千丝万缕的影响，使他看不见自然科学中存在的各种相对主义成分，因而误入歧途，得出了夸大一切自然科学的统一性的观点。

还有一个成分似乎是韦伯没有充分考虑到的。就是说，不管最初是由于什么动机发生的兴趣，任何领域里面所有科学的理论结构，都内在地趋向于成为逻辑上的完备体系。这样，就社会领域有着工具性的兴趣而言，这种兴趣所产生出来的一般概念，就会同那些从价值方面产生出来的一般概念结合到同一个体系之中。这种情况发展到相当程度，就要像本书所始终强调的那样，对于具体现象的兴趣就有了较次要的一种基础——理论体系的结构本身引起的兴趣。这个范围的兴趣将要指向具体现象的那些对于该理论体系有重要意义的方面。

的确，韦伯似乎一直没有足够地强调下面这个事实，即：科学知识不仅包含了要从“原始的”经验可能得到的材料当中进行选择，而且究竟经验到什么，也部分地取决于我们掌握什么样的科学知识，首先取决于已经建立起来的一般概念图式。观察总是根据一种概念图式来

进行的。

这样，在所有这些方面，要依照个别性和一般性所起的作用，从原则上对自然科学和社会科学予以严格区分，似乎并无根据。也许有程度上的量的不同，但是，这些不同不足以说明两者有严格的区别。

在科学的方法论方面，价值相关性的原则有助于说明为什么会产生相对主义的成分，但是，它既适用于社会科学，也适用于自然科学，而不是单单适用于哪一类科学。

从韦伯提出的方法论观点来看，他似乎把科学按他所划定的界线，从根本上分成了各有其主要旨趣的两组，一组科学关心的是一个或一类历史个体的具体个性，另一组科学则关心一种抽象的一般原则和一般规律的体系。但是，这种划分与自然科学和社会文化科学之间的划分并不一致。[60]确切地说，在每一个领域里都有这两种例子。第一组可以称之为历史的科学，它们把注意力集中于特定的具体现象，试图尽可能充分地了解这些现象的原因和后果。在这样做时，它们在任何用得到概念的地方都求助于概念。在自然科学领域中，这种历史科学的范例是地质学和气象学；在社会科学领域里首先是历史学，但是人类学也被普遍认为是历史科学。另一组是“分析的”科学，主要关心的是建立能够以范围广泛的具体现象验证、并能应用于这些现象的一般理论体系。对于这些体系来说，个别现象乃是“案例”。在自然科学领域，分析科学最突出的例子是理论物理学、化学和普通生物学也可以包括在内；在社会科学中，理论经济学是至今最高度发展的，不过，理论社会学和某些其他科学也可望和它并驾齐驱。[61]

这两个类型的科学在应用于具体现象领域的时候，是相互越界的。一种历史科学必须得到几种不同的分析科学的理论帮助。如地质学得到物理学和化学的帮助，而在解释诸如煤之类有机沉积物的起源时，还需要生物学的帮助。同样地，历史科学应当利用生物学、心理学、经济学、社会学和其他科学。另一方面，分析性科学发展出来的理论体系，一般适用于若干不同种类的具体现象。例如，物理学适用于天体和地上物体的运动；经济学适用于市场上的人类行动，也在较

少的程度上适用于教会和国家。在这两个层面上都可能有自然科学和社会科学之分。从历史方面考虑，社会科学局限于社会群体中人类生活的具体现象；从分析方面考虑，则局限于只适用于该具体题材的那些概念成分。

但是，历史性科学和分析性科学之间的基本区分并不等同于自然科学和社会科学之间的区分；决不能把这种区分等同于具体现象的任何分类，因为分析性的科学必定会超越所有这种分类。从这个观点来看，可以说，把这二者等同起来就是本书所说的经验主义的基本谬误，这是前面讨论过的三种经验主义变种所共有的，其结果总是陷于进退维谷的境地。一方面，可能是用一种分析性科学的方法去处理所讨论的那类具体现象，结果就会把抽象问题具体化，造成“具体性误置的谬误”及其全部后果。另一方面，也可能单单用历史性科学的方法去处理具体现象，从理论上看，其结果就是非理性主义，就是根本否定一般概念化的正确性。在经验主义的基础上，根本无法避免这种两难的困境。韦伯在很大程度上找到了一条出路，只是未能走出最后的一步。[62]

在结束这一阶段的讨论以前，应当指出，韦伯在方法论方面的探讨，已经相当成功地在方法论的层次上，把对于科学和行动都极为重要的那些成分进行了综合，确证了科学同行动是非常密切相关的。传统的科学方法论一直倾向于认为，科学完全是从行动中抽象出来的。因此，每当发现科学同行动之间在事实上有密切的相互依赖关系时，就容易引起一阵科学怀疑论的思潮。韦伯已经成功地把一个亟需的相对性成分引入他的方法论，因此就免于陷入经验主义的绝对论，不致因而遭受攻击。同时，他也证明了科学是有一定客观性的。特别重要的是，他根据相对主义的诸成分，确认了客观性的标准即论证图式在逻辑上的独立性。

最后，他证明了在科学中的相对性的主要成分中，对行动分析最为重要的成分就是价值成分。这样，科学研究也是要同其他任何行动一样加以分析的一种行动方式，而不是单独一类行动。同时，不仅可

以把科学的发展作为行动来加以分析而不损害科学所要求具备的客观性，而且可以验证的知识本身也非常清楚地就是行动本身不可缺少的一个成分。因为，如果没有正确的知识指导行动，与手段—目的关系相联系的内在的合理性的规范，就失去了意义。因此，两者都是同一基本复合体的成分；关于行动及其成分的知识是科学方法论不可缺少的基础，同时，科学知识本身又是行动分析不可缺少的成分。这个见解对于在本书论述过程中正在展现的分析体系是有基础意义的。

最好再强调一下韦伯所引入的相对主义成分对于科学知识的客观性到底意味着什么。第一，它意味着对任何特定行动背景的科学兴趣，不在于可知事实的全部整体，甚至不在于所研究的具体现象的全部整体，而在于这些具体现象的某些经过选择的成分。因此，在任何特定时间，即使知识的总体也并非对人类可知的实在的全部反映。但是，旨趣一经确定，相关的历史个体一经建构和得以正确描述，命题系统满足了论证的逻辑图式的要求，就抵销了此种相对主义，而成为可验证的和客观的。因此，即使价值改变了，科学旨趣也随之变化了，过去的研究已经获得的正确知识仍然是正确的，是该研究过程的永远正确的成果。[63]用以阐述这种知识的诸概念体系不管如何不同，只要是正确的，就必然都能够相互转换形式来表达，或者以一个更广泛的体系来表达。必须引伸出这个含义，才能避免造成彻头彻尾的相对主义的后果，以致推翻了总的立场。

此外，虽然有若干可能的终极价值体系，它们的数量实际上是有限的——这是韦伯的基本论点之一。因此，按照韦伯自己提出来的原理推论，对于同一些具体经验对象而言，存在着数量有限的一些关于历史个体的建构，也有着数量有限的一些理论概念体系。由此进一步推断，人类可能获知的科学知识大致也是一个有限的整体。即便这个知识的总体，也绝非对于可以想象得到的客观实在之总体的完全反映，[64]而是如韦伯常说的那样，只是一种函数的关系，如同所有客观知识一样。就是说，应当把科学知识的发展，看成是一个渐进地接近一个限度的过程。在任何特定时间或任何可预见的未来时刻，都不

可能达到这个限度，但这种具体的不可能性都不影响这个原理。这样，尽管韦伯的价值相关性原则确实给科学方法论引入了一个相对性的成分(同所有经验主义观点相比，那是一个非常必要的成分)，却没有陷入怀疑论，而怀疑论是任何真正的极端相对性的必然结果。[65]

理想类型与概括的分析理论

但是，科学概念同实在之间的关系仍然有某些问题非常费解。这些问题最好同韦伯的理想类型理论联系起来加以论述。

冯·塞廷博士在他的一篇早期论文中[66]说过，韦伯本人关于这个题目的论述不是完全令人满意的，他未能把他归为一类的几种不同概念区分开来。这一点对于我们现在讨论的问题不是没有意义的。把这些不同概念的某些类型加以区分，说明它们相互之间的关系，对韦伯所作论述当中某些不能令人满意的地方加以说明，[67]是很重要的。

要了解韦伯对于理想类型的概念所持的态度，最有效的办法是从他所处的论争局势出发。这样就会发现，这个类型如同我们已经讨论过的其他范畴[68]一样，也是与其他事物相对照来从反面界定的，因此是一个剩余性范畴。这样，通过进一步分析，看到其中缺乏同质性，也就不足为奇了。同现在讨论的问题关系最密切的因素如下所述：

1. 韦伯始终强调，科学概念没有穷尽具体的实在，而是经过了选择，因而在这个意义上说是不真实的。

2. 在他坚持自然科学同社会科学在逻辑上的区别时，特别强调社会科学概念是上面这种情形。因为如果社会科学研究的目的始终和完全地是理解具体的历史个体，那么，这样的概念就只能是手段。由于价值相关性原则所固有的相对性，就使得即使在科学在逻辑上所可能有的界限内把它们视做最终的概念，也是不行的。[69]

3. 韦伯总的论争矛头所指，是来自唯心主义哲学的方法论观点，

尤其是直觉主义理论。同时，他把Verstehen[理解]作为社会科学的一个基本的方法论前提。这就要涉及行动的主观方面，特别是观念、规范和价值概念。在这种论争的局势中，最直接的危险就在于，把他的观点同一种唯心主义的观点混同起来，这种唯心主义观点把这些价值成分等同于科学上可以认识的具体实在的总体，或把后者看成是来源于这样的观念的。这种情况有力地促使他坚持认为，用以阐述这些成分的诸概念是不真实的。[70]在进行这个问题的论争时，韦伯这种观点是对的；但在其他情况下，他的阐述可能产生一些对他的观点不适当的印象。

4.最后是我们已经提到的一个更加一般的问题。韦伯在进行论争的时候，特别是在批判“客观主义”立场的时候，极力强调科学概念、特别是社会科学中的科学概念并不反映“原始经验”的总体，这种总体是变化无穷和异常复杂的。在这一点上，韦伯是正确的。这种情形使韦伯把情况的另外一面做了最低的估计，即所有对于经验事实进行的具体观察，特别是严谨的科学观察，都是根据一种概念体系进行的。韦伯所说的“原始经验”，根本不是具体的实在，而是方法论上的一种抽象物。因此侧重点又一次落在概念的非真实性上。

这四种因素结合起来，结果必然是有力地促使韦伯倾向于一种关于社会科学概念的逻辑性质和功能的虚拟理论(fiction theory)，并且同样有力地使他无从考虑任何一种实在论的观点——否则就有使他的立场同他正在批判的种种经验主义观点相混淆的危险。因此，韦伯明确指出来的理想类型的特点，除了说它包含着一些与主观方面有关的成分以外，只有这样一点：理想类型是由从具体事物中抽象出来的诸成分构成的，这些成分联在一起就形成了一个统一的概念模式。[71]这样就片面夸大(Steigerung)了具体实在的某些方面，而在具体实在中是找不到理想类型的，就是说，除了十足理性的行动之类少数极特殊的情况之外，理想类型并不具体地存在着。这是一种乌托邦。[72]另一方面，对于理想类型不是什么，韦伯是说得很清楚的：(1)所谓假设，是关于具体实在的一种可以具体地加以验证的命题，如果得到验

证便可认为在这种意义上是真实的，从这种意义上说，理想类型不是一种假设。[73]同这种意义上的具体性正好相反，它是抽象的。(2)理想类型不是对于实在的一种描述，如果所谓对于实在的描述表示的是与之相应的具体存在着的事物和过程。在这种意义上，它也是抽象的。(3)我们可以说普通人的重量是150磅，而理想类型不是这种意义上的普通状态(某种意义上的 Gattungsbegriff[属概念])。[74]这种普通的人不是理想类型。(4)最后，理想类型也不是如同说男人区别于女人的一个共同特点是有胡子之类意义上的、对于一类具体事物共同的具体特性的阐述——这是第二种含义的Gattungsbegriff[属概念]。

冯·塞廷博士[75]第一个指出了韦伯以理想类型一词包括着一般化概念和个别化概念这两个完全异质的范畴。冯·塞廷博士还在其后来的研究工作中找到了后者的两个次级范畴之间的根本区别。有一种个别化概念是作为进行因果分析的对象的具体历史个体，例如前面两章中所讨论的那些现象——现代理性资产阶级的资本主义、印度种姓制度和中国的世袭科层制等等。在这里，抽象的“不真实”成分，可以说基本上是由科学兴趣所进行的选择造成的。它正好是对于具体局势当中从阐释目的来说感兴趣的诸方面所作的概要式表述。如果历史的个体是能够进行因果分析的，那就必定是过分简单化了的；必定要把这种历史个体简化为最基本的东西，而略去不重要的东西。这样，在印度种姓制度这个概念里面，种姓结构在等级方面的复杂细节被略掉，只有同婆罗门之间的等级关系才被纳入视野。但是，这样的概念尽管是简单化了的，而且在价值相关性所涉及的那种意义上说是片面的，却仍确定地是个别的；有一个并且只有一个印度种姓制度。建构这样的历史个体，有着为因果分析作准备和组织具体材料的作用。这种历史个体并不充分再现实在，在这种意义上说它不是描述性的；但是把它应用于具体实在并不能解释任何问题，而只说明要加以解释的是什么——从这种意义上说，它又是描述性的。另一方面，解释也涉及普遍概念。

第二种个别化概念在逻辑功能上非常类似，而内容则是不同的。

第一种至少包含着实际现象(时间中的事物和事件)的诸成分，即社会事实的诸成分。另一种则包含着另外一类对象——观念。例如加尔文派神学、婆罗门的因果报应和轮回哲学就是这样的观念。当然，这些观念是与实际过程有关的——否则本书就不会对它们感兴趣——但是，如果没有黑格尔主义，就不会把它们等同于实际过程。它们的关系的问题，实际上正是韦伯在社会学方面具体研究的中心问题。

但是，加尔文派神学和轮回与报应的哲学，并不是所有加尔文派教徒或所有婆罗门的思想的具体实际的内容，更不用说那些公开否认婆罗门权威的所有种姓的全部成员了。相反，这两者都是夸大的东西，是把这两部分人群当中存在的一般宗教思想倾向发展成了最鲜明、最系统的形式。在这里，理想类型可以实际地具体存在，意思是说在例如加尔文的《基督教原理》等某一个文献当中，就有明确的观念体系。[76]但是，这在方法论上并非必需，尤其是比如说，加尔文派神学在民众中的影响，就不会局限于对加尔文所阐述的神学体系的逻辑结构在思想上有着清楚明了的了解的那些人。这样的概念，至少在把它们运用于社会学的时候，在某种意义上说是非真实的。

对于我们目前所讨论的问题来说，重要的是另一种“理想类型”——一般化概念(generalizing concept)。可以用冯·塞廷博士的话来说[77]：“对于一项个别事件作因果解释，要回答这样一个问题：在某些假设的、因而是不真实的但却仍然是‘可能的’[78]设想情况下，会发生什么样的事情。”一般理想类型就是这种对于假想的事件过程的建构，它具有另外两个特点：(1)抽象的一般性和(2)对经验实在加以理想类型的夸张。这两个要素中如果没有第一个，则该概念可能仅适用于单独一个历史情况；[79]没有第二个，这概念就可能仅仅是一个共同的特征或一种统计上的平均数。它不是这两者中的任何一个，而是一种对行动的典型过程的理想化的建构，或是能适用于不确定数量的若干实例的关系形式，这些关系形式用抽象的、逻辑上融贯的形式，阐明某些与理解那些具体情况有关的成分。因为这些概念是经验论证的逻辑中必然涉及的一般概念，所以它们在方法论中占有重要地

位。

韦伯自己喜欢把正统经济学理论中的一般概念作为范例使用。由于正统经济学理论是本书已经涉及[80]的范例，它又非常清楚地包含这个问题除一个成分以外的所有其他成分，所以我们将以之作为讨论的主要基础。主要的问题[81]是，韦伯和冯·塞廷博士似乎都没有看到经济学理论中的这些概念在方法论中所处地位的一个中心问题。[82]

这个范例取自社会科学领域，涉及到韦伯认为对理想类型而言至关重要的Verstehen[理解]。它与自然科学概念的关系则是另一回事。在这个基础上，经济学理论的概念全都包含一个规范性成分——即一般所谓的经济合理性的设定。人们一致地同意[83]这一命题：行动只有当其在实际上趋近于规范所预期的情形时，才能以经济学原理来进行解释。背离这种规范的种种现象，必然是由于非经济方面的因素。这一切都是共同的基础。问题出在这里：可以认为经济学理论的诸概念表述的，是完全与这种规范相一致的一种行动类型，不是具体观察到的行动的过程，而是假设的[84]具体行动的过程。这种规范大概从未完全达到，[85]实际上可能是达不到的，因而在这个意义上是不真实的——这些并不是要害之所在。它作为一种有限定条件的事例才有意义——非常像是物理学中无摩擦机器的概念，其中不存在机械能转化为热量的问题。另一方面，这些概念可以表述一种概括的行动体系中的某些分析性成分。[86]

如果分析局限于第一种概念，那么，在应用于并非理论中的理想实验条件的情况时，就会陷入一种二难的困境：或把一个单个的理论体系不合理地具体化了，或者就成了关于概念在科学中所起作用的“虚拟”理论，这种理论并未真正脱离客观主义和直觉主义立场的那种经验主义的非理性主义。特别是在上文[87]中分析过的罗宾斯教授的事例中，它导致把抽象概念具体化的结果。[88]韦伯的一般理想类型大都属于这种性质，所以也陷入这样的二难困境，但是因为他的方法论精明得多，经验知识和洞察力也高明得多，所以他的事例要微妙得多。他不是罗宾斯那样幼稚的一元论者。但是，由于坐实

(hypostatization)了理想类型，他的“多元论”就倾向于既破坏了具体历史个体的有机统一性，又破坏了历史进程的有机统一性，而这并非分析本身的题中应有之义。在把抽象概念具体化方面，他的“多元论”造成一种可以称之为关于文化和社会的“拼板”理论(a“mosaic”theory)，把文化和社会设想为由互不相同的原子[89]构成的。这种“拼板论”，再加上他对理性规范的运用，酿就了他那种屡屡遭人诟病的“理性主义”，以及作为他的经验研究的显著特征的理性化过程的刻板性质。这就是韦伯的立场在方法论上的主要困难。在他的各项经验理论中不管可能存在什么严重的困难，最主要的根源乃在于此，是比事实方面的错误重要得多的。

我们已经表明了这两种类型的概念的差别，特别是使用每一种类型的概念所造成的结果。马歇尔所使用的自由企业的规范，以及其中全部附属的概念，无疑是符合上述有关经济合理性的设定的。对于马歇尔来说，自由企业是假定人们会实际上按这种规范去做的一种假设状态。但是，同样清楚的是，在马歇尔所设想的这种假设状态之中，包含有不止一个分析的成分。[90]其中有两个在这里是重要的——效用和活动。[91]但是，这两个成分当中没有一个能够被看做(即便只是假设)是具体的行动类型。整个分析已经表明，效用这个经济学概念，只有一方面根据一种特定的终极目的体系来看，另一方面根据一种特定处境的诸成分以及某些其他成分来看，才有意义。这些其他成分的价值必须是不依赖于效用考虑而定的——只有如此，才有可能说，行动(即便是假设的行动)是“由最大限度效用的考虑决定的”。也就是说，必须认为效用成分是独立于这些其他成分的。但是，活动成分[92]的情况也是如此。活动成分同效用成分在分析上显然是可以分离开来的，这只要与和马歇尔心目中的情况明显不同的一种具体情况比较一下，就可以证明。例如，韦伯称之为传统主义的事例——提高工资导致少做工作，还挣和以前一样多的钱[93]——也是一种效用最大化的例子，比马歇尔所举的例子毫不逊色。换一个少许不同的说法，效用最大化这个概念本身是毫无意义的。如果不引入诸如终极需

求的性质这样在逻辑上确定的成分，就完全不能使之具体化。[94]但是，在若干不同的假设的(理想类型)事例中，例如在韦伯所说的传统主义和马歇尔所说的自由企业中，都包含着合理的效用最大化这样一个基本成分，而这一成分在逻辑上是该概念所不可少的。这就证明，这个效用成分是一个与传统主义和活动有关的独立变量。效用最大化在逻辑上就指的是，或者是传统主义的最大化(对韦伯而言)，或者是活动的最大化(就马歇尔而言)；就此而论，这两种成分是不能彼此化约的。

考虑一下马歇尔的事例同帕雷托的关系，这一点就会很清楚了。从实质上说，马歇尔作为效用成分对待的那些成分，至少作为“利益”的一部分出现于帕雷托的一般化体系之中。但是，很清楚，帕雷托是把利益作为独立于剩余物和剩余物所显示的情感的变量来对待的。例如，在以韧性剩余物的主导地位为特点的体系中，这些利益可以如同在组合性的剩余物特别强大的体系中一样地起作用，但在两种体系中具体的结果会是很不一样的。马歇尔把经济合理性的最大化同特定的一类剩余物、即活动中包含的剩余物联系起来，从而就抑制了这种不受变化影响的独立性。这就涉及到一种未明言的原理，正如其他三个人——帕雷托、韦伯和涂尔干——的研究都证明了的，这种原理同事实是不一致的。

但是，不管这个原理还是另外一个相应的僵化的原理，都是其中隐含着的一种方法论观点不可避免的逻辑结果——这种观点就是：理论体系中的一切分析性概念必须与诸具体体系中可以设想为独立存在的诸单位相对应。在前面的讨论中，作为经济成分从诸行动体系的结构之中剖析出来的东西，不能看做这样的单位。那是体系中诸单位的一种关系样式，而体系必须至少复杂到一定程度，才具有某些伴生性特性。前面的例子已经证明，它是与同一体系中某些其他成分即价值成分有关的独立变量。罗宾斯的做法是，假定它是对于一种具体行动类型的恰当描述，从而把价值成分从具体体系中完全排斥掉；这样，目的就成为随意的了。这样，就不能考虑经济成分与价值成分的相互

依赖性。而马歇尔却把经济合理性与价值复合体的一项特殊价值连在一起。韦伯则倾向于犯第三种错误，即上面讨论过的“拼板式”原子论。这些做法中没有一个是令人满意的。

韦伯所由出发的种种立场，都是彻底的经验主义的，他所做的事情，又主要是证明在阐释性科学中使用一般概念在逻辑上的必要性——由此看来，他之未能把这些概念类型明确区分开来，是毫不足奇的。尤其是，鉴于他同唯心主义方法论的论战关系，他在明确的阐述当中止步于与经验上的描述类型最为接近的一般概念类型，即假设为具体的行动或关系的类型，也是很自然的。

经验论证的逻辑

韦伯思想当中这种局面的逻辑，在他关于对经验命题进行客观验证的诸条件所作论述当中，表现得最为彻底——他为进行这种验证提出了客观可能性(objective possibility)和充分解释(adequate explanation)两个范畴。

一开始就必须记住，韦伯关于验证和认定因果关系的论述是直接针对这样一个问题的：怎样才可能证明，在某一历史个体之前存在的某些经验事实与该历史个体的某些面貌之间有着因果关系?他之所以去分析一般概念的作用，乃是依循这一问题的逻辑所导致的结果。

冯·塞廷博士对于认定因果关系的程序中包含的逻辑步骤，作了一个很便利的概括。[95]它以从描述角度建构和验证一个历史个体(即所要加以解释的东西)为前提。然后，必不可少的有以下步骤[96]：(1)把这个复杂的现象(或过程)加以分析，分解成为一些各自都可以根据一种一般规律(Regel des Geschehens)加以归类的成分；(2)对于这种一般规律预先就有所了解；(3)假设去掉或改变该过程中的一个或数个因素——需要研究的就是这一个或数个因素是否是该过程结局的导因；(4)(去掉或改变了一个或数个因素之后)揣想(使用客观可能性的范畴)

预期的事件进程会是什么样子；(5)把关于可能的发展过程的假设的概念(实际上，即假若某些事情有所不同本来可能发生的发展过程)同事件的实际进程加以比较；(6)根据这一比较得出因果关系方面的结论。一般的原则乃是，如果实际发展过程同可能发展过程不同，可以认定这种差异即是由“被设想去掉了的”或被认为是改变了的那些因素造成的。另一方面，若是设想中的改变并未带来不同，则证明所研究的这些因素并没有什么因果关系上的重要性。

这个图式[97]包括了问题的所有主要成分。问题主要出在如何来解释：在这个问题当中，作为为了揣想而可以在思想中加以排除或改变的一个成分，这种因素是什么?据以划分这种因素类别的一般规律(Generelle Erfahrun gsregeln或generelle Regeln des Geschehens)是什么?最后，科学知识的这两个显然同样必不可少的成分相互之间的一般关系的特点是什么?

需要说明的第一点是：对这个图式来说，一个因素是一个涉及到对于具体事实所作表述的实体。因果问题就是在特定的整个形势之中，由于这些事实在该时该地存在，因而对于继之而来的事件进程带来什么影响的问题。因此，在冯·塞廷博士所举的韦伯的例子中，因素是(a)波斯人的进军在马拉松被阻滞了一段时间这样一件事实；(b)那位年轻的母亲同她的厨子发生了一场争吵这样一件事实[98](c)在一个特定的时期内，西欧的许多人都有韦伯称之为禁欲主义的新教伦理的观念复合体这样一件事实。[99]这些就是需要加以检验是否具有导因作用的因素。在每一个例子中，它们都指的是事情或事件的具体特定情况。

但是，这些因素又都是一个历史个体的“部分”。假若马拉松战役时，希腊的社会环境与同一时代埃及的社会环境并无二致，那么，认为希腊文化得以摆脱宗教—祭司式的僵化的传统主义是由于马拉松战役的结果，就毫无意义。假若西欧的社会环境与当时的印度社会环境完全一样，那么，把资本主义的发展部分地归因于新教伦理，也是荒谬之极。

那个被认定(或否认)起着导因作用的因素，以及它所置身其中的处境，都是具体现象。因果分析所要关注的现象就构成为一个“真实过程”。问题就是，在较早阶段发生或出现的这个因素，对于决定较晚阶段的具体个性起了什么作用。如果认为该因素是在一种特定具体处境之下起作用的话，这个问题只能有一个确定的含义。而且，要判断一个因素有无导因作用，惟一的办法就是问一问：如果该因素未曾出现或已经改变的话，比如说，如果波斯人没有在马拉松被阻滞的话，会发生什么情况?很清楚，这大体上就是实验的逻辑。由于有实际的困难，不可能真实重现原来情况并且改变所研究的因素，以考察会发生什么情况，所以必须求助于在思维中进行的实验，即构想一种在客观上可能发生的事件进程。

但是，包含着我们所关注的那个因素的历史个体，乃是有机的统一体，只能如此这般(不可能进行实验)地加以考察。因此，任何与之相比较的东西都必然是[100]一种“构想”。从任何意义上说，一个历史个体的整体都是已经确定了的——就此而论，该历史个体的进程必然落得如它已经发生那样的结局。因此，要构想在不同形势下会发生什么情况，一定要了解处境中的某些成分会怎样发展。于是，如这一图式所表示的，这就既要把该现象分解成为若干成分，又要能够相当确切地预见每一个成分的发展趋势。对每一成分发展趋势的预见，在逻辑上就必定会涉及到一般规律。

但是，该历史个体要被分析成为什么别的成分呢?在马拉松战役这个例子中，[101]一方面是希腊当时的社会结构和环境的某些特点，另一方面是波斯人的利益和可能采取的政策的某些特点。可以把它们表述如下：在希腊的宗教环境中，除去家庭中举行的祭礼以外，当时还有两个主要的结构成分：(1)城市的祭礼，人们把主持这种祭礼视同一般的公职，这同那种由一个世袭的专业祭司阶级来统治的情况肯定是不一致的；(2)一种职业的成分，特别是诸如德尔斐(Delphi)的神谕，而这种成分是在城邦的结构之外的。主要问题是，究竟是这第一个成分继续向其世俗化的方向发展，还是由于宗教力量的均势转而有

利于另外那个成分，而使该趋势遭到抵销或抑制。韦伯和E.迈耶(Eduard Meyar)论证说，假如波斯人取得了胜利，可能带来的是后一种结局。主要的理由是：(1) 波斯人获胜就要使城邦失去政治上的自主地位，同时，与“国家宗教”密切相关的公民权利也就全然不能得到发展；(2)职业宗教成分作为同化异族的手段，对于波斯人政权非常有用，因此，波斯人的政权一定要尽一切努力增加职业宗教成分的影响(在朱迪亚[102]发生的就是这种情形)。

对这一历史问题只能谈到这里为止。现在的问题是，为逻辑论证的图式所必需的那些成分和一般规律指的是什么?从韦伯的研究中能够明确归纳出来的只有一条：它们是一般的概念或范畴。如果设想特定的一个历史个体或在它之前发生的事件当中有一个因素改变了或者排除掉了，这个因素只能是改变了的具体事实。所涉及的诸成分在某种意义上必然是些一般范畴，那些事实就构成为此种范畴形式的具体内容。发生改变的必定是同一形式中的某些内容。因此，用逻辑学的术语来说，问题就是，那种由具体事实构成为其殊相(特殊，the particular)的共相(普遍，the universal)究竟是什么?

前面讨论过的两分法正是用在这里才恰当。在一个普遍与一个具体情况的诸特殊事实之间的关系中，可以存在不是一种、而是两种类型的一般范畴。韦伯未能将此加以区分，以确定所指的是哪一种一般范畴，或说明这两种一般范畴的相互关系。正是在这个问题上，为了澄清韦伯所持立场的含义，必须超出他本人所作的分析。

一种类型的普遍同一类[103]事物的特殊在逻辑上的关系，如同人这个概念同单个个人的关系一样。在某种意义上，人是一种抽象——在经验上不存在人这样的事物，而只有特定的人和人们的集群。但是，在人这个概念里汇集了一定数量的衡量判断的尺度，以致任何能够完全符合这些尺度的具体实体，都能同其他所有具有同样特点的具体实体(其不同点保持在一定范围内)一起，归入人这一类之中。如同韦伯所作分析已经表明的那样，属于这种类特点的一般概念，可以以若干不同的方式与该类所包括的诸具体实体的整体联系起来。可以把

类阐述为其差异保持在某种限度内的一种一般状态，因而凡属该限度之内的特殊，仍可说是属于该类。这样，就可以按照平均身高或平均体重之类的特征来界定人。其次，也可以按照诸特殊个体的共同特性来界定类，例如按照一定的脑结构形式以及直立的姿势、拇指与其他手指可以相对等等来界定人，而不是按照发色、肤色和头部特征等等来界定。最后，也可以把类界定为一种理想类型。

作为可变因素的特殊事实所要归入的那种普遍，而在韦伯的论证图式中起了重要作用的诸种成分，无疑就是这种意义上的类概念。之所以采取理想类型的方式来加以阐述，而不采取上述另外两种方式，主要有两个原因：首先，要了解行动的规范性取向，它们在科学上才有用。为此，简捷不过的办法，就是选取那种被认为完全实现了那个规范的事例——如韦伯经常指出的，这样最容易确定其他因素在使得具体事例未能实现这一规范上所起的作用。其次，要用这些概念去表示的具体历史个体，都是有机现象，把组成这些现象的诸部分或单位分离出来，就得加以抽象——这是进行这种步骤总要涉及到的。类概念不可能确切描述具体现象，所以用以表示这些现象的概念，无论如何必然是抽象的。因此，理想类型的概念比另外两种概念都更合适。

韦伯本人一再断言，用以说明理想类型之特性的那些特点，组合到一起应当有意义、说得通——他以此作为对于理想类型作正确阐述的主要标准。这意思是很清楚的——它们必须根据一种参照系确切地描述一个潜在的具体实体，即韦伯所说的客观上可能的实体。这当然不是说，完全符合该理想类型的具体实体必然如同实际存在的实体一样能够加以展示，而是说具体实体的所有基本特性都被包括在内。[104]因此，在力学中，描述一个有质量和速度却没有空间位置的物体将毫无意义。同样，一个有手段和目的却没有任何规范来支配手段—目的关系的行动体系也是毫无意义的。因此，我们这里所说的理想类型乃是一个假设的具体实体、一种事态或一个过程，或是实体、事态、过程之中的一个单位。理想类型是把某些特点人为地加以简化或夸张而建构成的——仅仅在这种意义上说，它是理想的。韦伯一再使

用的例子是“手工业”、“科层制”、“封建主义”、“教会”和“宗派”。

这种理想类型显然并不必然是本书前面所说那种意义上的分析性成分。成分也是一个普遍概念或若干普遍概念的组合——描述具体实体或事态的事实可能是这个普遍或普遍的组合之中的特殊。成分并不必定是类的普遍概念，它或许可以被称做“作宾词用的普遍(universal of predication)”，可以指具体现象的一般特性或品质——它们的值就是描述具体现象的事实。因此，在力学上，质量便是这种意义上的一个成分。可是，它的具体对应物不是一种机械体系的任何部件，而是一个特定物体的质量。类概念和“作宾词用的普遍”都是抽象，这部分是因为两者都是普遍而不是特殊。但是，这两种概念的抽象显然是不同的。同前者相对应的特殊是具体的实体——乔治·华盛顿是一个人。同后者相对应的特殊并不必要是具体的实体，而可以是这样一个实体的具体特性或特点——太阳有(并非是)一定的质量。只有在后者包括了为充分描述一个单位所必需的全部事实时，两者才一致起来。

一个具体实体总是能够以一定数量的有关它的宾词来加以描述的。到底是些什么宾词，需要多少个宾词，要取决于据以对该实体进行描述的那个参照系。这样的参照系总是有一组一般特性，它们的值放在一起，就构成对于一个具体单位或实体的充分描述。因此，在古典力学中，要充分地描述一个粒子或物体，就必须陈述它的质量、速度、空间、位置和运动方向。忽略了其中一项或几项，就会成为不确定的描述。

考虑到这些问题，便有可能指明理想类型的普遍同分析性成分的普遍之间的某些一般关系了。前者是真正的普遍，因而能够适用于无数的特殊事例。因此，在对它的阐述中，就不能容纳与描述属于该类的诸特殊有关的各种成分的具体数值。它不包含任何具体事实。

它所确实包含的，是诸成分的这些值的一系列固定的关系(可能包括在一定范围之内的变化)。正因为这些关系持续存在着，才能说存在着这种类型，或者说它同我们所分析的具体处境是相关的。

用前面举过的例证可以十分清楚地说明这点。可以认为经济合理

性是行动体系的这样一种一般特性。它是韦伯称之为传统主义的行动类型的一种特性。这种行动类型确实以经济合理性的最大化为其基本属性之一。但是，单单经济合理性的最大化，并不能充分描述韦伯心目中的这种行动类型。那是一种关系到一项传统固定的生活标准的在经济上合理的行动，也就是说，除了关系到一种使传统的稳定性这一特性得以最大限度发挥的目的体系之外，与其他任何特定目的都无关。它是这两个界定该行动类型的具体特性的组合。就算满足了这个条件，各个具体事例在目的的具体内容以及处境的独特特点等等其他方面，还有可能大不相同。西里西亚刈草人的例子仅仅是这种行动类型的很多可能的例子之一。这种类型同样适用于美国矿工，固然他们都力求得到稳定的收入，但他们的消费习惯和处境却是非常不同的。

前面说到，在理想类型中，诸成分在某种特定组合之中相互关联，其含义即是如此。如果经济合理性最大化了，生活标准的稳定性必须也同时最大化，这样才存在传统主义。[105]不管阐述该类型的重要分析性成分与其他成分的特定值可能如何，这些重要分析性成分的值之间的关系总是一样的。理想类型的分析无从打破这些固定关系的不变性。[106]

假若所讨论的这些关系事实上在具体现实中确实总是存在着，对于上面说的这个问题也就不会有异议了。但是，情况并非必然如此。这只要同前面讨论过的马歇尔关于需求随活动变化而变化的例子加以比较，就很清楚了。在那个事例当中，经济合理性的特性最大化了，但这种最大化并不是与生活标准、需要标准方面的稳定性结合在一起的。相反，它是同生活标准的不断提高相互关联的。因此，马歇尔的自由企业是以另外一种行动类型为特征的，在这种行动类型中，经济合理性的最大化是同前面详细讨论的活动的最大化结合在一起的，它的一个方面就是需求日益增多。

这两种行动类型中的经济合理性成分是毫无二致的。二者的差异乃是经济合理性成分以何种方式与其他成分相联系的问题，在上述事例中，即是以何种方式与终极价值复合体的诸成分相联系的问题。这

一点在方法论上有极其重要的意义。对包括韦伯所说的理想类型在内的各类概念加以阐述，是一个必不可少的步骤。但是，对于科学分析来说就此止步，一般是不可能的。这样做就会产生一种类型原子论——每一个类型概念本身就会成为一个分析单位，而在现实中这些单位是成体系地相互联系着的。其所以如此，乃是因为它们是按数量更加有限的特性的值之间的关系组合来加以表述的，每一特性都是若干不同的类型概念的属性。

首先，各种一般成分的值，并非总是以任何一种类型概念所涉及的那种特定方式结合起来的，它们可以在一个更加广泛的范围内独立地变化。前面刚刚举的一个例子已经证明了这个问题。经济合理性的最大化，不是一成不变地与需求的稳定性联结在一起，而无疑也是以各种方式在经验上同需求的变通性相一致的。仅仅使用类型概念来进行分析，就要模糊这些独立的变化的可能性。

此外，类型概念的这种用法违背了科学的经济学的基本方法论准则。因为，在类型的基础上，有关成分的值之间关系的每一种可能的组合，都必须有一个单独的一般概念；而根据成分分析，则可以从数量有限得多的成分概念中获得所有这些类型。

如果不是同时至少暗地里发展起一个更加一般的理论体系，要对于理想类型作出系统的分类实际上是不可能的。因为分类中各类型之间的关系，只能使用构成了这样一种一般化的体系的诸范畴来表述。因此，由于经济合理性的最大化是传统主义和自由企业所共有的，从某些角度着眼，这二者便属于同一类。

但是，如前所述，这个更加一般化的理论的系统化，包含着两种不同的可能的概念化。本书已经涉及的主要是能应用于任何社会行动体系的一种结构范畴的一般化体系。另外一种是变量体系，即便是韦伯所说的理想类型，有时也可以当成是可变成分，因为它乃是真正的普遍。本书前面所探讨的诸结构范畴也是如此。但是，并不是各种成分都需要和这两者之一相等同——例如，帕雷托的剩余物范畴就与两者都不同。

韦伯所谓的理想类型，都是社会体系的一个一般化了的单位。但它同我们所说的一般化的结构体系的任一范畴比较而言，都具有更加明确和具体的特征。例如，同单位行动相比，理性的单位行动可能更会被韦伯视为一种理想类型。但是，这种意义上的单位行动也可以是一种理想类型，而某些其他结构范畴却并非如此。这些结构范畴描述的，是行动复合体系中诸单位及其成分之间的关系样式，脱离开其他结构范畴甚至不可能想象它们是独立的存在。它们构成了可以说是具体体系的结构性的方面，体系中附着于它们之上的特性乃是伴生性的特性。它们同那种未对一个单位作充分描述的、作宾词用的普遍一样，也不能被设想为与一类客观上可能存在的实体相对应。内在的手段—目的链条中的经济部分，就是这样一个结构性的方面。

在结束这一阶段的讨论之前，可以作这样的评论：使用理想类型的概念代替更加一般的分析性概念，再加上随之而来的各分析性概念的值之间的关系组合的刻板性质，就是在进行经验解释时产生偏见的一个主要根源。可以举两个明显的例子。第一，马歇尔把日益增加的经济合理性解释为人类行动的固有倾向是正确的。但是，他没有看出，这个倾向并不必定导向自由企业；比如说，它决非不能与印度的种姓制度共存。在经济计算范围之内所引起的种种考虑方面，种姓制度可以与自由企业大不相同。但是，在经济合理性规范用之于个人的范围里，就典型的个人达到经济合理性规范的程度而论，二者之间却并非必然不同。[107]马歇尔所做的就是把经济合理性的值与其他成分的整个复合体(他把这概括为特征的逐渐发展)联系起来。这就是他的以自由企业为顶峰的线性进化论的最终逻辑基础，他关于自由企业不可避免的观点也源自于此。其结果就是最严重不过的经验错误。

在以罗宾斯教授的观点[108]为代表的另一个经济理论学派中，可以发现一种稍许不同的情况。这一学派声称旨在建立一种抽象的经济科学。然而，它只是拒绝讨论经济学理论所阐述的诸成分与行动体系的其他成分之间的关系问题，却不可能回避掉这些问题。完全忽视这些关系，无异于隐隐然假设它们与经济学的关系是偶然的。在终极目

的方面，这样做的结果正好把罗宾斯教授置于功利主义者的立场。由于没有正面涉及霍布斯所说的秩序问题，也就有了进一步的关于利益的天然同一性的暗中假设。其结果就是在罗宾斯教授的其他著作[109]中明显表现出来的根深蒂固的放任主义的偏见。

总而言之，论证图式要求予以排除或更替的因素总是一套描述具体历史个体的具体事实。具体历史个体被认为能够以如此方式分解成为不同的具体成分：可以设想，其中一个成分能够不受其他成分的影响而在值上发生变化。

要通过这个程序证明因果关系，必须有可能把这些事实纳入一般概念。困难就出在这里。这些一般成分根本不属一类，而可能是三类。韦伯的理想类型属于一类：它是该历史个体的假设的具体单位或部分，是无数其他具体历史个体所共有的一般特点的组合。

这种假设的具体单位在逻辑上是普遍，而不是特殊，所以像任何类概念一样是一种抽象。它之所以是抽象，还由于它是一种理想类型，而不是平均数或一些共同的特点。其他种类的概念则处于更加一般化的分析层面上，根本不必是单位。与之相应的特殊可以描述一个具体的单独的实体，但是也可以局限于断定一个或一个以上这样的实体的单独一个特性，或表明某一体系的某一结构侧面。这样的概念就其作为普遍而言也是抽象的，但理想类型之为抽象，并不是出于同样的意义。

所有具体现象，包括与理想类型相对应的特殊，都只能以诸分析性成分的值的特殊组合来加以描述。理想类型作为一种普遍，并不涉及特定的值的组合，但是，它确实包含着诸分析性成分的值之间的一系列固定关系。可是，这些成分常常能超出类型的定义所许可的范围而独立地变化。因此，把一般的概念化限制在理想类型的范围，就带来了一个刻板的成分，可能因此而产生一种方法论方面的原子论。如果把这些类型具体化，其结果就或者是历史的“拼板”理论，或者是刻板的进化论图式。[110]据此，要防止这两种引伸，惟一的办法就是坚持类型概念的虚拟性质。[111]

那些将各种因素纳入其下的一般规律，在不同情况下可能有不同的意义。理想类型成分作为单位，可以认为其中有在特定情况下的典型行为方式。这时，我们所说的规律便是对这些行为方式的概括，即前文所论述的“经验概括”[112]，它们是单单由理想类型概念当中所固有的虚拟抽象成分来限定的。它们所一般地陈述的，不是实际发生的事情，而是假若实际事实与理想类型完全一致时会发生什么情况。因此，在韦伯引证的一个例子中，格雷欣定律(Gresham's law)就概括了人们对于两种价值相异的货币单位所采取的具体行动。[113]在这个例子中，事情的实际过程一般地都很符合这一定律，是经济合理性在经验上具有重要意义的一个证据，因为这条定律是以经济合理性最大化的假设为根据的。

另一方面，分析性规律陈述的，是两个或更多分析性成分的值之间关系的一成不变的样式。这样，它可以应用于任何一个理想类型的范围之外。[114]同时，前述关于理想类型单位行为的那种概括，通常是不能运用任何一项分析性规律就能得出的，必须把若干项规律结合起来才行。

这个说法的主要例外，是在有前面称之为理想实验条件的场合。如果所研究的具体现象当中，有一个特定的变化，能够归因于当时明确在考虑之中的一个成分或少量一组成分的值的变化，就存在着这样的实验条件。而只有所有其余具体相关的成分的值，都能被当做所研究的整个过程中的常量或保持在一定范围之内时，才会是这样的情形。因此，自由落体定律只有在空气阻力或摩擦力是恒量零时，才无条件地适用。

以上讨论所试图加以澄清的基本区分，与自然科学与社会科学之间的区分毫无关系。这些基本的区分，完全是一般经验科学的严格逻辑的问题；前面已指出，自然科学和社会科学毫无二致，都要服从于一般经验科学的严格逻辑。韦伯之所以没有弄清这些区分，也没有弄清这些区分对于一般理论以及理论的经验运用有什么影响，似乎主要是由于他企图在两种科学之间划分的方法论界线非常僵化所致。此处

所说的一般化理论，过去是在自然科学当中最为发达，而他把自然科学同社会科学截然分割开来，就使得他无法最大限度地利用自然科学领域中的方法论成果了。在这方面，帕雷托比韦伯明显要高明得多。

在这些基本的逻辑方面，自然科学同社会科学没有任何差别。就与本书所要研究的问题有关而论，它们仅仅在三个方面有所不同——其中没有一个是逻辑的，全是实质性的。(1)两者的结构性成分和可变成分的特性都不相同，因而规律的特性也不同。说一项行动具有质量，就如同说一颗星星是理性的一样毫无意义。如果一个分析意义上的理论体系包含着一批相互关联着的成分，这些成分及其相互关系不能以别的一套东西来表达，而这个理论体系指的又是关于相应的一般化结构的一个具体体系，那么，就确实可以把这个理论体系界定为一个单位。(2)就应用而言，它们的经验证据有着不同的特性。对一种科学来说，主观观点乃是证明的一个来源，对另一种科学来说则不然。主观观点使得一套可明确界定的举动成为可能。(3)它们所必须涉及的具体历史个体的有机程度不同。[115]然而，即便是这一点，与其说是内在的差异，倒不如说是与知识的具体目的有关的充分性问题。[116]

一个具体的、即便是假定为具体的行动或行动复合体，都可以涉及行动的全部成分。[117]这就是前面所说的分析性科学与历史科学相抵牾的原因。应当强调的是另外一点。任何具体的行动类型都可以涉及到所有的行动成分，但不能是在这些成份之值的关系的特定组合之中。而正是就这些成分之值能彼此不依赖地变化而言(没有其他把它们作为成分来区别的理由)，这种独立的变化又是该类型所涉及的特殊组合所不容许的。

要克服理想类型理论中种种“束缚”造成的僵局，关键在于这样的一种表述：一方面，每项具体行动都涉及若干行动成分；另一方面，这些行动成分可以彼此不依赖地发生变化。在这种情况下，变化有其特殊的意义。直到一类历史个体的所有具体类型，(或其可以具体地设想的类型部分[118])都能被认为是体现了同一些分析性成分和结构性成分按照规律的不同组合的例证，完善的科学理论才能达到。在这

里，独立的变化是指：一个成分的值发生变化，而其他成分的值不以同样的方式和幅度变化。[119]在这两个层面上发展一般化理论，惟一途径就是对各种行动和各种行动复合体进行比较研究，这些行动和行动复合体的可观察特性是不同的。通过这样一个漫长而又艰苦的比较过程，选取在某些方面类似、在其他方面不同的事例，就有可能阐明诸可变成分。就活动以及与其相对的传统主义来说，合理地分配达到目的的手段显然是两者共有的特性，而目的的特点则不是。一旦阐明了这样一个成分，就有可能建构起它作用在与其他成份的各种可能的组合中所导致的具体结果。

解释的充分性

有了上面所说的建构，我们再回过头来讨论韦伯关于“充分解释”及其对经验概括与分析性规律之间关系的影响所作的论述。可以提出这样的论点：(1)为获得充分的解释，究竟在何种程度上必须从经验的概括推进到分析性规律，是与特定的经验问题有关的；(2)如果必须如此，对韦伯的理想类型加以“经验抽象”，就是对一般化体系中诸成分——包括分析性成分和结构性成分——加以界定的过程中的一个必要步骤。[120]

回到前面举过的一个例子[121]上来：一位家庭主妇把土豆只煮了十五分钟就端给她的丈夫吃。他说这土豆太硬，并说：“煮的时间不够”。就此目的而言，这是一个完全充分的因果推断。他对土豆的兴趣只是关系到是否可口的软硬程度。要把土豆弄软得煮四十五分钟左右，这是“众所周知”的。关键就在于，为此目的，不需要知道如何解释煮土豆过程中在土豆里面发生的复杂化学变化或这些变化所遵循的规律。根据一条规律就足以作出正确而充分的解释，而这条规律是可以验证的。在行动领域里，可以同样地回答一位询问者：从剑桥的哈佛广场到波士顿南站的最直接方法是乘地铁。这一回答的所有成分，都可以用众所周知的关于日常经验(对于波士顿人来说)的规律加以验

证。如果没有这样的一般规律，一切合理行动本身都确实将是无法想象的。而且，这些一般规律完全可以与科学规律相提并论。就使用它们的目的而言，它们本身确实就是十分充分的科学规律。

从常识这个极端到诸如热力学第二定律之类概念的另一个极端，其间有一个非常渐进的衍变过程。这种衍变，一是为取得充分解释的判断而必须加以考虑的数据越来越复杂；二是取得这样一种判断所涉及的猜想越来越超出常识和人所共知的事情，越来越成为涉及对于诸成分进行非常专门的阐述的或然性判断，越来越成为对所涉及的某些事实之逻辑结果的严密演绎。在作或然性的具体判断时，很快就会达到这样一点，即一个问题的成分太多，以致无法具有具体的确定性。

随着问题如此地愈益复杂，就必须明确地求助于概念。首先，可能的数据太多，而这些数据是否恰当又是大难题，因此必须精心建构起一个历史个体——这个历史个体成了要加以解释的事物。其次，在描述这一历史个体时，我们必须能把它的诸部分归为能超出该特定事例应用的各个类型概念。因此，韦伯在描述现代资本主义时使用了科层制的概念。最后，在我们对客观的可能性所作的判断中，必须尝试阐述这些成分发展的典型路线。这三种理想—类型的建构在韦伯的理论中都很突出，并且完全是恰当的和必要的。

但是，不能仅止于此。否则，令人遗憾的结果，就是认为所有的解释性概念都是说明不了任何问题的虚构之物，因为它们在经验上不是真实的。于是，针对这种怀疑论及其未能适当顾及实际情况，就出现了这样一种反应，即把解释性概念予以实体化，结果便是关于具体社会的“拼板”理论。这是由于理想类型当中把行动的诸成分按照特定组合拴在一起的“绳索”过死的缘故。历史因而成了作为单位的诸理想类型时隐时现的过程。结果，理想类型不成其为一种有用的虚构，反而被当成漫长过程中存在的一个恒定的具体单位。要打破这种拼板理论的僵局而又不陷入怀疑论，惟一的办法是靠一般化理论——一般化理论打破了理想类型中的特定成分组合，但是看到了这些组合之中表现出来的处于相互间恒定关系方式之中的诸共同成分，因而转到更加

灵活、同时也更加现实主义的基础上去认识问题。

前已指出，韦伯并没有真正把自己局限于理想类型的理论。实际上他也不可能局限于此，除非他认为他所提出的这些理想类型相互间毫无联系。试图对理想类型进行系统分类，是他的研究工作的主要理论方面，实际上已经使他涉足一般化分析性理论。他的社会学理论既不是理想类型理论，也不是分析性理论，而是二者的混合物。

这种混合的原因应当是很清楚的。对于韦伯来说，一般概念在方法论上是剩余性范畴——因为他论争的意图是反对那些要完全否定一般概念的作用的人。可能存在的一般概念主要有三种范畴，即假设的具体类型、一般化结构性范畴以及可变成分。[122]第一种可以是行动类型或关系类型。既然韦伯有Historismus[历史主义]的倾向，对文化和文化现象的个性有很强烈的意识，[123]他之专注于关系也就不足为奇了。因此，在他的著作中最为引人注目的系统理论，就是可能存在的社会关系类型的分类。这大概是文献中最完善的和最系统的，对于具体研究是必不可少的帮助。但是，本书所研究的主要问题不在于此，而是对于各种行动体系加以概括的描述，这种描述同分类交织在一起(大多数时候是隐而不彰的)，并且如同我们所期待的那样，在很大程度上就是分类的逻辑基础。

此处关于一般理论的逻辑性质的讨论，已经涉及一些困难的问题。我们并不认为这些难题已经全部解决——我们距此还很遥远，本书甚至于没有企图要推进这些问题，这样做的理由就是本书总的出发点。整个程序是从众所周知的和能清楚阐述的理论知识之“岛”——特别是和行动的合理性有关的科学概念——一点一点地谨慎地进入未知世界的。指导原则是两条：如果对于本书所要研究的问题可能有重要意义，就决不以方法论方面未解决的问题是形而上学问题等等为借口加以回避；但是，讨论这些问题决不超出必需的范围。不可避免的结论是，只有把行动的结构性成分的图式(这是本书研究的主题)设想为在某个方面是一种一般化理论体系的框架，这种图式在逻辑上才有意义。因此，有必要对于一般理论在方法论上所处地位进行充分的研

究，以便搞清它同经验的因果解释以及在同一背景下的其他有关理论概念类型是什么关系。超出这个范围，对于本书所要研究的问题是不必要的。可是，在着手概述韦伯关于行动体系的结构图式之前，为了防止误解并提出某些分析的方向，讨论一下几个特殊要点将是有裨益的。

首先，可以再讨论一下因果推断的图式。我们一定要记得，前面提到这个图式必不可少的要求有(1)把历史个体分解为可纳入某种一般规律的各个成分；(2)关于这样一些规律的知识。通过以上分析，进一步证明成分和规律这两个概念确实隐含着不同的内容，是需要加以区分的。一方面，有科层制、祭司、手工业等等类型—单位；另一方面，有行动的合理性等等一般化的理论范畴。与此相应，规律可以是经验的概括，即对于这些具体的类型成分在某些特定情况之下的可能行为的判断；或者是分析性的规律，即不管诸分析性成分的特定值，而只表达这些成分的值之间相互关系的一般方式。

单独根据具体的类型—单位和经验概括，完全可能对因果关系作出充分判断。决定性的问题是，我们在大多数常识性判断中关于类型—单位在有关情况之中如何行为的经验知识，对于我们的科学兴趣而言是否充分。不仅在日常生活方面是这样，在判断历史事件起因的大量事例中也是如此。可是，所要分析的事例越加复杂，就需要依靠对这些类型(如理想类型)加以更精细和明晰的阐述，需要对它们的发展线路加以明确的说明。最后，如果这样还不足以满足作出充分判断的需要，就必须求助于更加一般化的概念和规律。可是，这并不一定要求放弃另外一种概念。它们常常是必不可少的预备性手段，用以清楚而准确地阐述一般化理论体系与具体实在之间的接合之处。可是，分析性理论对于一般经验类型概念的阐述，自然也起最重要的检验作用。而且，在具体地推断因果的时候，必须再使用这些在分析方面加以校正过的经验概念。

同因果推断的充分性问题密切相关的，是韦伯提出的另一个重要的方法论概念即或然性(Chance[偶然性])的作用问题，这里应作简要

论述。在需要作出非常复杂的因果推断(如分析新教伦理与现代资本主义的关系)时，必须把所涉及的历史个体分解成为很多类型—单位。[124]对这些类型—单位在相关情况下的发展路线，必须一一进行或然性(Probability)判断。作这些判断靠的是建构。因此，就每一个成分的建构来说，对一种假设在客观上可能存在的具体情况作预言，就很自然地容易发生谬误，更不要说对所有这些成分的整体进行建构了。[125]这样，客观的经验确定性是完全不可能的；所作的判断只能是或然性的判断。在这种意义上，韦伯是在可能对一个已知历史个体已经发生影响的大多数有因果关联的类型—单位都支持该特定论点时，才谈到充分性的。如果是这样，就可以认为那少数不支持该特定论点的类型—单位是偶然的，[126]可以不置一顾。

这样，在现代资本主义这个事例中，新教伦理同资本主义精神之间的积极关系就得到了证明，其他宗教伦理同资本主义精神之间的消极关系也得到了证明。关于新教伦理所发生影响的建构(其中有处于中间状态诸阶段的情况为根据)，同观察到的事实是一致的。接着就用到了客观可能性这个范畴。在这个恰当的例子中，韦伯应用这个范畴主要靠类推方法的帮助。[127]没有新教伦理的因素会发生什么情况，是通过分析不存在这个因素的实例而得出来的。[128]这涉及一项或然性判断，即其余那些因素(物质因素)总起来说，在拿来作类比的场合中(特别是在中国和印度)，同在西方差不多同样有利于产生那种历史个体(西方现代资本主义)。韦伯关于这些物质因素并无明显不利之处的或然性判断，证实了他所说的新教伦理在历史上起的重要积极作用。

这里说的“或然性”，仅仅表示我们未能取得完全精确的经验知识。不要把某个因素的“偶然性(contingency)”同数学概率论的绝对或然性相混淆。[129]它全然是与我们所研究的这个具体问题相联系的。

韦伯把这个或然性的概念[130]引入他关于类型概念的各种定义之中。这样，在《经济与社会》一书中，他把大部分类型概念界定为，在某一抽象地界定了的行为或关系的规范“有可能”为人们遵从的情况

之下的“一种社会关系”。这是理想类型概念所涉及的特殊类型的抽象所造成的，因为，理想类型概念所表述的是一个假设的具体单位或具体部分——在这个意义上说，它是描述性的；另一方面，这种单位纯属理论性的，并不真正存在——在这个意义上说，理想类型概念又是抽象的或非现实的。理想类型概念同事实之间的差距要靠或然性的概念来填补。它表示，此种理想类型概念总是缺乏经验上的精确性的，使韦伯不致陷入把抽象概念具体化的危险，另一方面，应当指出，分析性概念按照其严格的理论阐述来说，不需要这种限定；它们不是在同样意义上的虚构。

在此，关于把前面所作分析应用于韦伯对资本主义的研究，应该说上几句。韦伯未能明确地认识到一般化的理论体系所起的作用，因而在他关于资本主义的论述中出现了某种原子论。表现明显的最重要之处，是把理性的资产阶级的资本主义同投机者的资本主义，作为两个具体的类型—单位断然分隔开来。韦伯所作的区分，无疑出自完全正确的见解；尤其是鉴于英美两国对韦伯的批评大多把后一个成分完全具体化了，[131]韦伯所作的区分对于理解他提出的各项问题是最有用处的。

然而，在具体事实当中，这二者肯定比韦伯的概念图式所指出的要密切得多地融合在一起。如果不以资本主义的具体类型来区分，而是以具体的资本主义活动当中的不同行动成分的相对值来区分，此种融合当会得到更好的说明。这样，在投机者的资本主义中，Zweckrationalität[目的合理性]成分具有比不计利害的道德责任这个成分更高的值[132]；而在理性的资本主义中，大体上正好相反。关键在于，现代资本主义是一种社会经济体制，而不是两种体制。遗憾的是，在这里不能进一步讨论这一问题。然而，可以再次强调，这个批评不触及韦伯理论中的主要经验论点，也即在现代经济秩序中道德责任的不计利害的禁欲主义观念对于一件非人格化的任务所起的作用。

基于同样的考虑，索罗金教授在方法论方面对于韦伯的一般宗教社会学所作的批评，是有一定的合理成分的。其要旨如下：[133]宗教

的经济伦理是一种具体现象(按理想—类型方式阐述的)。在其产生过程之中，宗教因素仅仅是若干可能存在的因素之一——还有比如说经济影响等等。因此，经济伦理对于具体经济生活产生的影响，并不完全是宗教的产物。索罗金教授由此得出结论：[134]“韦伯的分析甚至没有试图说明在形成Wirtschaftsethik[经济伦理]的过程中，宗教因素占了多大份额，以及相应地，宗教因素对于经济伦理在经济现象领域中的影响起了多大的制约作用。这样，有了韦伯的理论之后，我们对于宗教因素有多大功效仍然同以前一样茫然无知。”

这种方法论论点的本旨是正确的——如同韦伯自己所充分认识到的那样。可是，这不证明其结论就是正确的。首先，在用具体的类型—单位进行分析的层面上，韦伯肯定是卓有成效的。[135]这只要提一下韦伯已经大大廓清了关于可以合理地期望宗教对于具体经济生活起何种作用的问题就够了。特别是他关于宗教利益及其与观念的关系的学说澄清了这个问题。这对研究宗教因素之影响的任何一种一般理论来说，都是必要的准备。第二，在韦伯认为有宗教因素起作用而提出的惟一实例(新教对资本主义的影响)中，他作出了非常充分的有关历史因果的推断，这决没有被人们对他的批评所动摇。它不是以百分比来表示重要性的精确数量的判断——作这样的判断是荒谬的。可是，它的确就这个因素实际起多大作用作了很多说明——没有这种因素，历史的发展肯定会大相径庭。

实际上，索罗金提出这种批评的时候，在用不适合于韦伯理论的标准去衡量他的理论。从原则上说，除了受到限定的特例之外，用对于诸如新教伦理等等任何一个具体类型—单位起支配作用的经验规律，不可能说明任何具体现象。要用韦伯的方法去估价它的重要性的精确数量，在原则上也是不可能的。韦伯十分清楚这种逻辑处境，并且用关于充分性的判断，用根据或然性作出的因果推断来处理这个问题。在这个层次上，其他任何方法都是行不通的。可是，在分析层次上有可能弥补其中一些欠缺，并因而作出较为精确的判断。这就要按照韦伯假设的具体宗教的和经济的因素—类型所包括的成分，来对这

些因素—类型进行分析，并应用这个分析的成果。这里没有篇幅进一步研究这个问题，下章将略为提及。

韦伯为什么没有将分析性概念及其作用明确纳入到他的方法论自觉之中，指出这一问题的一个方面是有趣的。主要的原因是，他之研究一般概念的作用问题，乃是为一般概念受到的极端经验主义的攻击作辩解；而他把注意力几乎完全集中于此，以致对一般概念未及加以充分分析，对他说来它们仍属一种剩余性范畴。与此密切相关的是，他把自然科学与社会科学中一般概念的作用错误地对立起来，以致主要强调了社会科学中一般概念之为人为建构。这反过来又密切关系到他在研究中重视作为实际行动的一种手段的科学知识——因而产生了一种反对把抽象推进得太远的强烈感情。[136]

但是，他未能自觉地形成一个一般化的理论体系，并不完全是由于不愿意走向抽象的不切实际的极端。相反，与他关于社会科学中个性作用的概念相联系，他对于抽象问题的某些方面有一种确定的误解。也就是说，他认为，[137]如冯·塞廷博士所说，“对历史—文化的实在的一般化知识，不能无限度地寻求愈益一般的概念和规律。因为只有在一个相对的有限范围内，才能容许把有关有具体的质的规定性的实在“‘去个性化’和‘原子化’”。也就是说，如果一般化走得太远，Wertbeziehung[价值相关性]中所包含的对于个性的兴趣，与规律和成分的一般性在逻辑上是不相容的。

这似乎是由于未能把不同层面的一般化加以区分而产生的误解，是由于认为一般概念总是类型[138]概念而引起的。确实，这些概念愈广泛——也就是说，它们所能包容的个别事例愈多，它们也就愈加抽象和空泛。[139]因此，无限制地朝这个方向推进一般化，就要导致与真实现象之具体个性相脱离的愈来愈抽象的概念。这就是原子化。

但是，这个论点没有指出：另外两种类型的一般概念，并不必然是简单地超出类型—部分概念而朝着同一方向的更进一步的抽象，而是在另外一种意义上的抽象。沿着由具体现象分解成的各种成分所构成的一般体系的方向，抽象就处在不同的层面上——成分不见得就是

部分。此外，如果从一个专门的角度去观察某些具体现象，分析的抽象进行到什么程度而不致损害现象，是有一个明确界限的。也就是说，按照我们的注意焦点，我们感兴趣的乃是一个具体现象与一个特定理论体系有关的诸方面。[140]对于受动机驱使的人类行动来说，这就是本书所研究的体系，即“行动理论”体系。冯·塞廷博士指出，Verstehen[理解]的基本原则决定着社会科学中一般化抽象的界限[141]——此时，他已经触及上述这个事实，却显然没有充分估计到它的重要意义。没有主观观点，行动理论就毫无意义。不可理解的东西可以按照(一个或更多)其他范畴的体系进行分析，而不能以这个体系来分析。

对此视而不见涉及一种经验主义一元论的谬误——“有”一个具体实在的终极成分的单一体系，是把抽象推进到足够的地步就可以达到的，而且它被认为是表达了具体实在的终极实在的。在韦伯的这个论点中，似乎已经被他彻底摈弃的把抽象概念具体化，又通过不显眼的后门溜了回来。他未能在方法论方面明确给予一般理论体系的作用以显著位置，确实使得他没有能够完全克服经验主义的谬误。一旦做到这点，就毋需因分析性抽象与个性概念的不相容性而害怕分析性抽象。这是因为，对于任何一种特定类型的兴趣角度来说，到底抽象到什么程度是可能的或不管怎样是可以容许的，是由理论体系的参照系的固有性质决定的。这些体系的结构与Werlbeziehung[价值相关性]的关系最为密切。

行动和意义复合体

冯·塞廷博士在他的著作的最后一节[142]中，分析了韦伯自己在方法论方面的自我解释的另一项局限，在这里需要对此作一简略的评论，因为它与下一章将要探讨的某些问题有关。这涉及到他所谓对韦伯根本不成问题的Verstehen[理解]概念。他认为这是社会科学的一项基本设定，并且这就是一切。

韦伯几乎完全是在对行动进行因果分析的的语境中来处理“理解”问题的。因此，对他来说，“理解”基本上意味着作为时间中一个真实过程的他人行动之主观方面的可接近性。Verstehen[理解]的目标就是揭示动机。

韦伯确曾在若干场合试图把两种Verstehen[理解]加以区分。最值得注意的是对aktuells[现实的]和motiva tionsmässiges[致动因的]两种Verstehen[理解]的区分。[143]当他把对数学命题“2×2＝4”意义的理解归于前一类时，他似乎指的是从具体致动因之中抽离出来的一个非时间性的意义世界。但是，韦伯又把人们看到一个伐木人时对于“他在做什么”的理解也归入同一范畴之中，这样，这条界线又很快地消失了。伐木这个事例肯定包含具体的致动因成分——我们观察到的那些动作，如果不是作为手段而涉及到一种目的，乃是无法解释的。

实际上，对这种区分进行分析，就表明韦伯显然把它看做一种实用的区分。根据普通的日常经验，只要事物就其被观察到的事实是明白不过的而论，我们对这些事物便是aktuell[现实地]理解的。我们看到一个人以一定的方式挥动我们称之为斧头的东西，很明显他是在砍木头，这就如同对于具有小学程度算术知识的人来说2×2＝4这个符号组合的意义一样地清楚明白。另一方面，在这些直接的事实当中，不管是为什么在彼时彼地说出2×2＝4这个命题(是在学校里证题或在记账时的计算等等)，还是为什么那个人要砍木头(为锻练或谋生)，都是不明白的。Motivationsmässigie Verstehen[致动因理解]就是对于在特定的具体观察中并不明显而仍然存在疑问的致动因成分的理解。

这样，韦伯正好忽略了这个重要的区分，即作为时间中一个实在过程考虑的致动因与非时间的意义复合体本身(irreale sinngebilde[非真实意义形象])之间的区分。如同冯·塞廷博士所指出的，李凯尔特认为只有后者才是能够Verstehen[理解]的。但是，撇开他这种极端的看法，这种区分仍是非常重要的，冯·塞廷博士为强调它作出了很大贡献。

可以换一种方式来表达这种区分，这样就会更加清楚地指出它同本书所要研究的问题有什么关系。具体的致动因包含着诸意义成分与行动复合体中其他成分之间的一种内在联系。合理性行动中的意义体系是在科学上正确的知识，这种知识起码表达了目的、手段和条件之间的一种假设的内在关系。在作为时间中的一个实在过程来看待的致动因中，意义不能脱离开具有这种性质或类似性质的内在关系。

另一方面，可以观察的现实事物或现实事件，只有作为反映它们具体特性的并不具有固有意义的符号，才可能具有意义。在这种情况下，Verstehen[理解]必然局限于这些符号本身的意义，而不涉及现实世界的任何内在联系。

这两者是两个极端的类型，在具体现实中自然是相互融合的。但是对它们加以区分在分析上是重要的。意义复合体本身主要在两点上对于行动的分析是重要的。冯·塞廷博士清楚地指出，就这两点而论，从致动因中把意义复合体抽象出来加以理解，在韦伯本人的经验研究中都有重要的意义。

我们已经指出，韦伯的研究如何使得与具体致动因有关的观念体系(加尔文神学、婆罗门哲学等等)，必须用理想—类型来加以表述。这是些彼此有关的命题组成的体系，并且必须这样去理解它们。也只有这样去理解它们，才能够理解它们以导引宗教兴趣的方式同具体致动因之间的关系。

其次是一个更加微妙的问题：韦伯在某种程度上也把具体的行动复合体本身当做具有意义的体系。也就是说，不是把具体的行动当做在手段—目的的情景中有着内在意义的，而是当做一个意义体系的表征。我在这里不打算举什么例子。可是，它与涂尔干后期著作中关于符号体系的作用之间的联系是明显的。下一章将说明这种类型的符号表达与行动的结构性成分的体系之间的某些关系。在这里只需指出它与本书的一般方法论基础有什么联系。

对于科学与行动的契合(solidarity)——韦伯的方法论研究着力从科学方面明确论述了这一点——所产生的结果，可以谈两点。第一点

是由Wertbeziehung[价值相关性]原则而产生的科学知识的相对性问题。不能将这种相对性推到极端的地步，否则就会使形式化的逻辑图式——客观论证——失去用处。为了使构成具体科学知识的大量相对性的专门命题建立起秩序来，需要这种并非相对性的关联点。

那么，科学知识与合理性行动的之间的契合所指的，难道不就是存在着一种在同样的意义上摆脱了具体知识的相对性的行动成分的形式化图式吗?看起来这是对于本书开头引用的韦伯那一段话的合乎情理的解释。[144]至少，手段—目的图式的主要形式纲要是离不开行动概念的。只要采用行动的概念图式，相对性就只能用之于它的专门使用方式和价值体系等等，而不能适用于形式化图式本身。

其次，韦伯极力强调科学不受价值判断的约束。这是一个遭到猛烈抨击的观点。对于笔者来说，韦伯似乎是完全正确的。价值判断与对客观事实的判断在逻辑上有根本区别，这不管对于科学还是对于行动理论来说都是首要的。如果不加区分，就不能把科学同情感表达区别开来，手段—目的关系的合理性也无法确立。但是，科学和行动的契合在这里还要深入得多。概要地说，如前所述，基于排除了行动的规范性方面的实证主义，是不可能作出这种区分的，因为所有有意义的判断都成了科学判断。另一方面，在唯心主义的基础上，这种区分也同样化为乌有了——所有的判断都成了价值判断。在这里所考虑的三种体系中，只有唯意志论的行动理论，才能使这种区分成为有意义的，而且也是必须的。

如同前面对于韦伯的资本主义理论和宗教社会学的论述那样，这里就韦伯的方法论所进行的讨论，对于由他的思想引起的多方面问题来说，难免挂一漏万。可是，就现在所要探讨的问题来说，已经指出了某些基本要点。首先，在德国，几乎只有韦伯接近于完全克服了在社会科学中占统治地位的唯心主义的经验主义。他在论证一般概念对于正确的经验知识的逻辑必要性方面，确定地取得了成功。比起这个伟大的成就来，他之未能正确评价一般化理论体系的作用只是白璧微瑕。他对唯心主义的批判性反动，最终把他导向对于本书所研究的问

题非常重要的方向——唯意志论的行动理论。下一章将要展开论述唯意志论行动理论的结构性方面，并完成本书的主要任务。这一殊途同归的过程，将在下一章中说明。

[1] 研究本章所涉及的问题时，能够看到前已提过的亚力山大·冯·塞廷博士所著《马克斯·韦伯的科学论》这样一部精彩的评析性著作，真是太幸运了。在本书所涉及的领域中，这种高质量的评析性著作稀罕得令人难受。在很多要点上，本书作者特别受惠于冯·塞廷博士的论述，并且将仔细地采纳他的意见，特别是在这一章的前一部分。虽然一般来说，就冯·塞廷提出来的那些意见而言，我和他是非常一致的，但如同下面将看到的那样，他似乎忽略了韦伯的“方法论方面的自我解释”的某些局限，而这对于本书所要研究的问题是极其重要的。请参看本书作者对冯·塞廷博士著作的评论，见《美国社会学评论》(American Sociological Review)，1936年8月。

[2] 可以称之为科学“先知”。

[3] 最重要的在《经济与社会》(Wirtschaft und Gessellschaft)第一章里，重刊于《科学论文集》(Gesammelte Aufsätze zur Wissenchaftslehre)第503—523页。

[4] 冯·塞廷博士的书出版于1934年。

[5] 正像涂尔干的论争出发点是“功利主义”观点一样。

[6] 韦伯对这些观点的论争主要载于“论罗舍尔和尼斯与历史的国民经济学的逻辑问题”(Rosecher und Knies und die Longischen Probleme der histoischen Nationaloekonomic)的一系列论文中。这些文章在《科学论文集》中重刊，第1—195页。

[7] 第十三章。

[8] 海因里希·李凯尔特(Heinrich Rickert)。尤其见《自然科学概念构成的界限》(übrer die Grenzen der natur wissenschaftlichen Begriffsbildung)。

[9] 第十三章，[边码]第475页。

[10] 李凯尔特称之为“法则的(nomological)”知识。

[11] 他本人就是一个对此有贡献的名家。

[12] 属于第一种趋势的极端经验主义必然隐含有这种意思，如同另一种

趋势的极端经验主义必然含有“直觉主义”一样。参看下文。

[13] 参看《科学论文集》，第64页起；《马克斯·韦伯的科学论》，第182页起。

[14] 韦伯是对于自然规律的逻辑性质作此种反经验主义解释的先驱者。这是他在三十年前提出来的，后来已为人公认。

[15] 要记住，帕雷托表示了同样的观点。参看第五章[边码]第183页。

[16] 《科学论文集》，第65、67页。

[17] 《科学论文集》，第67页起；《马克斯·韦伯的科学论》，第185—187页。

[18] 这是因为人类行动的事实可以作为符号来解释。下文将进一步论及。要注意，在这里韦伯的观点也是非常类似帕雷托的。

[19] 在此种意义上，无法找到直接的、可理解的行动动机，乃是我们判断精神是否失常的主要标准之一(见《科学论文集》，第67页)。然而，在更深层次的分析如精神分析中，还是有可能发现失常行为的可理解的动机的。

[20] 《科学论文集》，第91页。

[21] 在德文中，Verstehen[理解]一词一直用于有主观动因或象征性因素存在的场合，而Begreifen[领悟]一词则用于无此种附加迹象而从“外部”把握其各种一致性的场合。

[22] 参看《科学论文集》，第64页起；《马克斯·韦伯的科学论》，第189页起。

[23] 如同冯·塞廷博士所指出的，这不是同自由感有联系的惟一类型。

[24] “激情”(passion)这个确切的老词就表达这个意思——是我们对之“屈从”的一种情感，一产生激情我们就不由自主地被无法控制的力量拖着走。

[25] 这里所说的理性的和非理性的，显然比在其他两种语境下含义较为狭窄。

[26] 它是个形而上学问题，韦伯表明这个问题对于他的方法论观点并不重要。

[27] 这不是韦伯的说法，而是由冯·塞廷首先在他的早期研究工作中引入的。

[28] 最引人注目的表述之一是“So ist eine gültige Zurechung irgend

eines individuellen Erfolges ohne die Verwendeeng ‘nomologischer’Kenntnis der Regelmässig Keiten der Kausalen Zusämmenhänge, überhaupt nicht möghich”[因而如果不运用因果关系规律的“法则性”知识，要想得出任何个别结果的有效归属，都是绝对不可能的]。见《科学论文集》，第176页。

[29] 包括在诸变量中作一选择。

[30] 《马克斯·韦伯的科学论》，第195页起。

[31] 韦伯本人论述过的主要人物有：冯特(Wundt)，明斯特尔贝格(Münsterberg)，里普斯(Lipps)，西美尔(Simmel)，克罗齐(Croce)。

[32] 参看第十三章，[边码]第478页起。

[33] Einfühlung是最通用的德国词之一，Vacherleben是另一个。

[34] 《科学论文集》，第96页；《马克斯·韦伯的科学论》，第200页。这一部分的阐述主要是冯·塞廷博士的意见。他在分类和系统化方面有些地方超越了韦伯本人，虽然意思上没有根本的改变。

[35] 《科学论文集》，第111页。

[36] Erleben[经验]和Erkennen[认识]。见《科学论文集》，第105页起。《马克斯·韦伯的科学论》，第201页。

[37] 韦伯本来完全可以多迈出一步，指出经验本身决不是这种意义上的“原始的”，而是“根据一种概念图式”的。原始经验本身是一种知识成分的抽象。

[38] 这是批驳那种认为概念的特性是“虚构的”的观念的有力论点。

[39] 这又是冯·塞廷博士的阐述，比韦伯本人的阐述更为明确。

[40] 《科学论文集》，第124页；《马克斯·韦伯的科学论》，第204页。

[41] 《科学论文集》，第67页起、第88页起和很多别的段落；《马克斯·韦伯的科学论》，第211页起。

[42] 虽然这种弯折不是“真实的”，但他如果没看见木棍弯折，准是视力有问题了。

[43] 《科学论文集》，第89、126页；《马克斯·韦伯的科学论》，第213页。

[44] 指在第十三章讨论过的两种唯心主义形式，不是那种把抽象问题具体化的经验主义，尽管偶然对此也进行过批评。

[45] 第十三章。

[46] 我的同事O.H.泰勒教授非常恰当地把这种观点称之为“罗曼蒂克经验主义”。

[47] 参看格式塔心理学者论知觉的大量著作。材料汇总在考夫卡(K.Koffka)所著《格式塔心理学原理》(Principles of Gestalt Psychology)中。

[48] 为此，他在德国被广泛地看做是实证主义者。

[49] 我们对自然现象也许有其他方面的兴趣，例如审美的兴趣。对某次日落的个别性感兴趣就是如此。

[50] 《科学论文集》，第175—176页，第178—179页，第193页。这是韦伯的观点，而不是本书作者的观点(参看下文第597页起)。

[51] 《科学论文集》，第178页。

[52] 这是对于韦伯来说。肯定还有其他的原则。

[53] 《科学论文集》，第184页。

[54] 其他途径将在下面讨论，见[边码]第602—603页。

[55] 参看《马克斯·韦伯的科学论》，第225页起。

[56] 韦伯所说的历史个体，显然仅仅是在一个参考架构的范围之内，为了理论上的目的而适当加以描述的一个单位或复合体。

[57] 第二种批评意见将在下面论述。参看[边码]第606页起。

[58] 参看格拉耐特(M.Granet)：《中国的思想》(La pensée chinoise)一书中对这个特点的重要论述。

[59] 特别参看R.K.默顿《十七世纪英国的科学、技术和社会》一书中的研究。

[60] 韦伯自己部分地承认这一点，但在鉴别两组科学的时候还是走得太远。

[61] 这样，对于历史科学来说，理论概念是了解具体的历史个体的手段，另一方面，对于分析科学来说，则正好相反，具体的历史个体是手段，是可以据以通过“验证”来检验理论体系正确性的“案例”。

因此，“理论”这个词有两个常常被混淆的可能含义。一方面我们把对于

一个特定具体现象、一个或一类历史个体的整个解释说成是“理论”，“日蚀、月蚀的理论”或韦伯自己的“现代资本主义的理论”就是如此。另一方面，我们可以用这个词去指一般概念体系本身，“牛顿物理学”或“古典经济学”就是如此。韦伯很正确地指出，第二种意义上的一项理论不能独自解释一个单独的经验事实。要加以具体的解释或论断，就是需要在经验上总是惟一的、是历史个体的一个部分的素材。参看《科学论文集》，第171—172页。

[62] 由于他所继承的那些哲学观点，他本来确实是能够走出这一步的。

[63] 以后可能对它的若干部分完全失去兴趣，这并不使其减少真实性。

[64] 然而，正因为如此，这个客观实在的总体本身并不是作为科学知识意义上的经验对象，而是从推论中抽象出来的。它在逻辑上同康德的Ding an sich[物自体]有相似之处。

[65] 涂尔干的社会学认识论、曼海姆(Mannheim)的Wissenssozislogie[知识社会学]和许多其他思潮中都有这种怀疑论的成分。

[66] 《马克斯·韦伯的历史文化科学的逻辑理论》(Die logische Theorie der historischen Kulturwissenschaften von Max Weber)，载《社会科学和社会政策文献》(Archivfür Sozialwissenschaft und Sozialpolitik)，卷49。《马克斯·韦伯的科学论》中有扼要介绍，见第329页起。

[67] 由于篇幅所限，不逐点评析。

[68] 最显著的是帕雷托的非逻辑行动。

[69] 《科学论文集》，第207页。

[70] 参阅前文第十章，[边码]第396页。

[71] 韦伯关于理想类型的论述主要见《社会科学知识的客观性》(Die Objektivität Sozialwissenschaftlicher Erkenntnis)一文中，《科学论文集》，第146页起，尤其是第185页起，也请参看第505页起。根据《经济与社会》，第一章重印。

[72] 关于此问题全貌，尤其参见《科学论文集》，第190页。

[73] 《科学论文集》，第190页。

[74] 《科学论文集》，第201页。

[75] 冯·塞廷：《马克斯·韦伯的历史文化科学的逻辑理论》，载《社会科学和社会政策文献》，卷49。《马克斯·韦伯的科学论》一书中对此有所概述，见第329页起，亦见第333页起。

[76] 出于同样道理，一个纯粹理性的活动是能够直觉地加以把握的。见前文[边码]第588页。

[77] 《马克斯·韦伯的科学论》，第329—330页。

[78] 韦伯的“客观可能性”概念将在下面讨论，见[边码]第610页起。

[79] 参看《马克斯·韦伯的科学论》，第300页脚注。韦伯确实把某些这种性质的建构当做理想类型。

[80] 参看前文，特别是第四、五、六章。

[81] 对本书而言。

[82] 这个问题在T.帕森斯所著《关于经济学的性质和意义的几点见解》一文中有相当详细的论述。该文载《经济学季刊》，1934年5月。

[83] 在持正统经济学观点的人们当中。

[84] 这里说的假设，意思不是指望事件的具体过程将会与构想完全一致，而是一种反面的意思，即所描述的事件过程同实际观察到的不完全一致。

[85] 在一个全面的行动体系中。

[86] 两者在具体内容上可能有重迭。参看本书第一章[边码]第35页注[50]。

[87] 见前文[边码]第606页注[81]。

[88] 在他的根深蒂固的放任主义偏见中表现最为明显。参看莱昂内尔·罗宾斯：《论经济科学之性质和意义》。

[89] 被界定为理想类型的单位。

[90] 在前面论述的那种意义上。

[91] 并不意味着对于所有问题来说，在这些现象中需要注意加以区分的，只有这两个变量。在其他情况下需要注意区分的变量可能与此大不相同。这里关心的只是说明成分与单位之间的逻辑区别。

[92] 不管马歇尔对此所作界定从我们现在研究的问题看来可能多么不合适。

[93] 见前文第十四章，[边码]第514页。

[94] 因此就有了随意性目的的概念在功利主义立场中的作用。一个成分的价值可以作为一个单位单独存在。此种论点所反对的，是认为它必然是作

为一个单位而单独存在这样一种没有明说的假设。

[95] 《马克斯·韦伯的科学论》，第262页。

[96] 冯·塞廷博士还提出了另外四项可能采取的步骤；为了简要起见，此处可以不提。

[97] 这个表述完全正确地表述了韦伯的立场，比他自己所作的任何表述都要简捷。

[98] 《马克斯·韦伯的科学论》，第280页。

[99] 同上，第281页起。

[100] 要指出的一个例外是类推。

[101] 韦伯认为马拉松战斗是起最主要决定作用的，因为它使雅典人赢得时间集合舰队撤到萨拉米湾。可是，这里真正的关键问题是，波斯人未能取得对希腊的长久的政治控制。

[102] 朱迪亚(Judea)，即古代巴勒斯坦南部犹太人的聚居地。——译注

[103] 在逻辑意义上的。

[104] 基本上，如所采用的参照系的要求所规定的。

[105] 应当指出，韦伯也在一种广泛得多的意义上使用这个词。关于这个问题的探讨，见下章。

[106] 是否应该打破这种不变性，是一个在科学上方便与否的问题，是有关事实的问题。如果忽略掉这种组合的各种成分独立变化的可能性，把这种组合径直当成一个单位，这个类型概念同样可以起一个成分的作用。另一方面，打破这种不变性可能是方便的。

[107] 譬如，对于西方人来说，职业的选择是被包括在这个范围内的。在印度，就种姓具有世袭的职业而言，职业的选择当然是被排除在这个范围之外的。在某种意义上——但不是在这里讨论的意义上——这是认为西方人具有更多的经济合理性的原因。

[108] L.罗宾斯：《论经济科学之性质和意义》。参见T.帕森斯：《关于经济学之性质和意义的若干见解》，《经济学季刊》，1934年5月。

[109] 参见L.罗宾斯：《大萧条》(The Great Depression)。该书所持论点是，大萧条应完全归咎于对竞争体制之运作的外来的横蛮干涉。

[110] 韦伯倾向于前者，然而在他的合理化的过程中表现出了进化论的

成分。

[111] 这实际上没用，因为它同样包含严重的困难。

[112] 见前文[边码]第33页。

[113] “超值的货币将从流通中消失。”(译按：此即著名的“劣币驱逐良币”的定律。)

[114] 每当成分与类型不相同的时候。

[115] 也就是说，把具体的类型成分从其背景中割裂开来而不破坏其基本特性的可能性不同。请比较亚理士多德关于与活体分离开的手仅仅在暧昧的意义上是手的观点。

[116] 见最后一章。

[117] 由基本特性与伴生性特性之间的区别限定。单位行动仅包括前者。见第十九章[边码]第738页起。

[118] 在职业祭司的职位是希腊社会的一个成分这种意义上。

[119] 一个体系中的诸变量相互间是函数关系。因此，一个成分发生变化，将对其他成分产生由该体系的规律规定的反应。但是，这些成分不是简单地互相“束缚”在一起的。它们既是独立的，又是互相依赖的。

[120] 在论题显然是前述意义上的有机性题材的场合。

[121] 见[边码]第65页注。

[122] 具体内容可能相互重叠。

[123] 例如有别于非历史的古典经济学家。他之所以如此，乃是因为具体个性最为明显的是在结构方面，而不是在功能方面。社会关系首先是一种结构性范畴。

[124] 科层制、合理性的规律、状态、科学等等。

[125] 当然，并非总是需要正面的建构(对于整个具体状态的建构)。对所研究的那个成分的变化所造成的差异作出反面的建构，常常就足够了。见《马克斯·韦伯的科学论》，第267页；《科学论文集》，第286页。

[126] Zufälling[偶然的]。见《科学论文集》，第286页；《马克斯·韦伯的科学论》，第312页起。韦伯的这一阐述清楚地显示出由于他没有建立起完善的分析性理论而产生的窘境。它基于一种假设，即这样加以阐述的所有成分在导因作用方面的价值都是一样的。在没有任何明确的标准来衡量这些成

分的重要性时，这样假设比任何别样的假设都要牢靠，但并不能令人满意。事实上，根据分析性理论可以推出这样的明确标准。经济学理论就能这样确定无疑地告诉我们：在现在的条件下，那些控制中央金融政策的人作出的决定，比那些仅仅在地方上起作用的一群商人作出的决定，对于经济秩序的作用有更为重要的意义。而这二者都是韦伯所说的成分。

[127] 冯·塞廷博士列举的第10点。《马克斯·韦伯的科学论》，第262页。

[128] 也就是说，在宗教的经济伦理这个类型—形式具有不同实际内容的场合。

[129] 《科学论文集》，第204页。

[130] 在我看来，似乎艾贝尔教授在把或然性这个概念看做是韦伯对社会科学的方法论作出的主要贡献时，显然夸大了这个概念的重要性。见《德国的系统社会学》(Sytematic Sociology in Germany)，第四章。这样就对于韦伯的观点加以实证主义的歪曲解释，显然给人以错误印象，并加剧了韦伯的概念的虚构性质。

[131] 参考罗伯逊的经济个人主义。

[132] 对这些成分的区分，乃是专为目前讨论的问题而作的，并不是决定性的区分。韦伯关于Zweckrationalität[目的合理性]的概念将在下一章讨论。

[133] 见P.A.索罗金：《现代社会学理论》，第690—691页。

[134] 同上书，第691页。

[135] 已在第十五章末尾作过概述，无需在这里重复。

[136] 见《马克斯·韦伯的科学论》，第一部分。韦伯把他自己的道德观点称之为Verantwortungsethik[责任伦理]。

[137] 《马克斯·韦伯的科学论》，第339页。

[138] 类型这个词本身的意思，就是指设想的具体成分，而不是分析性的成分。

[139] 见《马克斯·韦伯的科学论》，第24页。

[140] 或者，换一种稍为不同的说法，把具体现象细分成单位，受参照系的限制。如果单位分析超出一定限定，以致根据该参照系不能找出作为一个具体实体的那种成分，那么，对于行动理论来说是毫无意义的。在行动的

参照系中，具有意义的终极单位是成分(手段、目的、条件、规范)。成分可以进一步细分为原子等等，但这些就不是行动体系的单位了。

[141] 见《马克斯·韦伯的科学论》，第342页。

[142] 同前，第353页起。

[143] 《科学论文集》，第504页起。

[144] 《科学论文集》，第179页。

第十七章　马克斯·韦伯(四)：系统理论

第十六章已经表明，韦伯在方法论方面，主要关注的是证明一般理论概念在社会历史科学中的必要性。但是，他从方法论上阐明的只有一种一般概念，就是他所说的一般理想类型。前已指出，这是一个能作为行动体系或社会关系体系的一个单位的假设的具体类型。但是，在方法论的层面上，它的两个主要方面——作为行动体系的结构轮廓或作为诸成分所构成的体系——都与一般化的理论体系没有明确的联系。可是，韦伯确曾试图根据非常类似贯穿本书论述的那种行动概念，对理想类型作出系统的分类[1]。可以很有理由地假设，只要这些理想类型在经验上得到验证，而且对它们的分类在逻辑上没有矛盾，作为这种分类之基础的诸概念的总体框架，应当与一个一般化的理论体系密切联系着，尽管这一框架在方法论方面的地位还没有明确解决。本章的任务就是：心中带着已经揭示出来的行动体系结构的一般图式，对韦伯所作分类的逻辑框架进行系统分析，以检验这个假设。

社会行动的类型

韦伯在逻辑上的出发点是这样一种关于行动的概念："我们将把任何人的态度或活动(Vechalten)称为行动(Handeln)[不管涉及的是外在的还是内在的动作(act)，未能采取动作还是被动地默认]，如果(并就此而论)该行动者或行动者们把一种主观意义(Sinn)寄于其态度或活动的话"。[2]社会行动是"按其对于该行动者或行动者们的主观意义来

说，涉及到他人的态度和行动，并在行动过程中以他人的态度和行动为取向的那种行动”。[3]最后，社会学是“一种试图解释性地理解(deutend Verstehen)社会行动，以便由此对其过程和结果作出因果解释的科学。”[4]

对韦伯提出的这些著名的和带根本性的定义，需要加以简略评述。很清楚，韦伯以关于Verstehen[理解]的假设，把某个人们可以通达的主观方面同行动概念直接联系在一起了。凡是不能通过由行动者的主观观点进行的此类理解来通达的人的“行为”，[5]就不是行动，也与韦伯系统的社会学理论的阐述无关。本书对于这个否定的限制并无异议。第二点就是，韦伯对行为的可理解的诸方面即行动感兴趣，乃是仅仅就他的兴趣在于对行动的过程和影响作出因果解释而言。这样，韦伯所关切的概念，就是经验的解释性科学的概念，而不是任何规范性学科[6]或其他有关学科的概念。最后，根据前一章的讨论可知，他显然并不认为Verstehen[理解]局限于合理性的事例。下面将要指出，在他的体系当中，合理性的事例起着带根本性的作用，但不是惟一起作用的。他说，[7]Verstehen[理解]的Evidenz[明证性]既可能是理性的，也可能是感情的(他有时说是affektuell[激情的])。譬如，我们能够理解一个人的勃然大怒，即使按行动者的处境看这是完全非理性的。

对于任何行动科学来说，非主观的过程和物体都不是被完全置之不顾，而是作为人的行动的机会、条件、结果、有利和不利的环境而占有一定的位置。[8]在某个研究者看来能够从主观方面加以解释的事物，最终可能被证明是非主观体系的规律的产物，[9]也就是说，其具有意义的方面可能是附带现象。在无法找出恰当动机等等主观原因的场合，也许可以以规律性来解释，而这种规律性不管有多么大的可能是正确的，仍然是unverstehbar[不可理解的]。动机是“意义的复合体(Sinnzusammenhang)”，在行动者本人或研究者看来，这种意义复合体是他的态度或行动的充分(Sinnvoll[有意义的])理由。”[10]对于具体行动作出正确的因果解释，是指“正确地把握了它的表面过程和动

机，二者的相互关系是‘可以理解的’”。[11]

就本书所要研究的问题来说，没有必要进一步探讨韦伯关于行动的概念的方法论基础究竟如何，因为前面所述已经足以说明，它实质上就是本书自始至终所论述的行动概念。他进而直接对社会行动以及其他行动作了分类，这是他对于各种类型进行系统区分的出发点。他的这一段话原文[12]如下：

> 如同所有行动一样，可以把社会的行动判定为：(1)Zweckrational[目的合理性的]——对外部环境中事物和他人的行为有所预期，并以这些预期作为达成经过合理衡量和合理追求的合理性目的之“条件”或“手段”。(2)Wertrational[价值合理性的][13]——这种行动单纯出于对某一特定行为方式本身的绝对价值的自觉信仰(不管会被解释为道德的、审美的或宗教的等等)，而全然不顾及后果如何；(3)“情感的”[14]——特别是由于特定的激发情感的因素和特定感情的状态而引起的激情的行动；(4)传统的——由于长期的习俗而习惯化的行动。

韦伯引入这四个概念作为判定行动的手段，而没有解决它们在方法论上的地位问题。他使用这些概念的方式导致这样一个总的结论：从定义上说，这些概念基本上是具体行动的理想类型，但是后来使用这些概念却倾向于把它们置于一种不同的场合之中。这种情况乃是造成许多混乱的根源。

首先，上面引用的那一段话中所说的前两个概念之间的区分，好像显然指的是具体行动的类型。乍看起来，似乎Zweckrationalität[目的合理性]指的是前面所分析的内在的手段—目的链条的中介环节；而Wertrationalität[价值合理性]指的是终极目的成分。可是，这不符合韦伯所下的定义，因为按照韦伯的定义，每一个概念描述的都是一个既包括手段—目的关系，也包括终极目的的完备的行动类型。两个概念都是理想类型概念。

冯·塞廷博士所论述[15]的韦伯的所谓Verantwortungsethik[责任伦理]和Gesinnungsethik[信念伦理][16]的两种伦理态度的可能的“形式上的”类型之间的区别，为理解韦伯的意思提供了钥匙。Zweckrationalität[目的合理性]是前一种立场在逻辑上所蕴涵的行动的规范类型，而Wertrationalität[价值合理性]则是后一种立场所蕴涵的。其区别基本如下：行动者或则认识到获致价值的许多合乎情理的方向，尽管这些方向不全然同等重要；或则他把全部行动指向一个单一的特定价值(例如救赎)——该特定价值在如下意义上是绝对的：所有其他潜在价值仅仅作为获致这一核心价值的手段和条件(可能的助力或阻碍)才值得注意。[17]

在第一种情况下，行动者不仅必须要选择达到一种特定目的的手段——这对两者是共同的，而且还必须把诸价值即诸终极目的加以权衡比较；他不仅必须关注一项特定行动过程对于获致其本身直接目的或终极目的可能直接造成的后果，还必须关注该行动过程对于其他价值直接或间接可能造成的后果。[18]因此，持这种立场的人渴求掌握客观知识的欲望特别强烈。因为只有掌握客观知识，他才能理性地作出这种判断。他的行动必须着眼于达到和谐，在许多领域中按照轻重缓急不同获致价值的最大化。在这点上，韦伯的确远不相信在不同的可能的价值之间有着前定的和谐，而不存在任何真正的冲突。相反，他对此种处境抱悲观的看法，认为在可能的不同价值领域之间存在着深刻的冲突，[19]特别强调行动的出乎意料的间接影响所造成的不幸结果(Schicksal, die Paradoxie der Folgen[命运，后果的荒谬])。

如前所述，另外那种立场把行动条件仅仅当做获致特定绝对价值的手段和条件。当然，行动者有责任尽一切努力去追求这样一种绝对价值，但是他并不关心他的行动Erfolg[成功]与否。他能否成功与他是否应当努力没有关系——因为没有其他价值与之匹敌，不能成功也无其他价值可予补偿。如果客观情况使得成功成为不可能，那么，“受难”就是惟一可接受的道路。另一方面，他决不关心他的行动对实现其他价值的前景(对于他本人或他人)有何影响，因为其他价值

根本不在话下，倘若予以考虑，也只是当做最高价值的危险敌手。[20]他的行动的结果问题留待上帝去考虑，[21]那不是行动者的责任。

因此，以本书所用的术语来说，这两种合理性行动类型之间的区别，是由终极目的体系的两种极端类型的区别所决定的。当然，在它们之间存在各种各样可能的过渡类型，特别是单一价值的极端绝对性的严格程度很不相同。每一个价值等级都包括Gesinnungsethik[信念伦理]成分，而与之相对的另一极端则是譬如边沁(Bentham)在其名言“针戏[22]与诗同样美好”中所采取的立场。不仅每一个个人，而且每一个价值都作为“一个且惟一的一个”而有其重要性。

在手段—目的关系方面，区别不在其逻辑特点，而在其“延展的范围”。对于zweckrational[目的合理性的]类型的行动所必不可少的那些手段和目的关系的某些考虑，在wertrational[价值合理性的]另一端变成完全不相干的。但是，在韦伯所提出的类型中，不存在任何与上述合理性行动的结构成分图式相抵触的东西。他的区分超出了此种特别是与具体终极目的体系诸类型的差异相关联的结构分析。现在的问题不是去批判这种区分——相反它是很有用的，而只是指出它与本书所展开的图式有什么不同。[23]

尽管韦伯把合理性行动分成两种类型，他所说的合理性行动仍然包括着明确界定的规范成分。它不同于帕雷托的“逻辑行动”之处在于，韦伯的概念指的是假设的具体的完备类型，因此包括了终极目的成分以及终极手段和条件。它不局限于手段—目的关系方式本身，而帕雷托的概念却是局限于手段—目的关系方式的(按上面的解释)。因此，如果对于韦伯来说存在着行动的剩余性成分的话(它们确实存在)，就要与帕雷托对待它们的方式稍有不同。但是，韦伯在他提出的两种合理性行动类型之外，又明确地界定了另外一种规范类型——传统的行动，这样就使问题更复杂了。必须先对此加以讨论，然后再探讨剩余性成分的问题。

前已指出，传统主义这个概念在韦伯的经验社会学研究工作中起着十分重要的作用。在上面引用的那段文字中他只给它下了一个非常

粗略的定义——由传统所决定的行动是“由于长期实践而习惯化(durch eingelebte Gewohnheit)”的。这甚至可能使人认为，对于韦伯来说，传统主义只是对于习惯的心理学机制的一种表达。但是，不管习惯对于说明传统秩序的机制可能多么重要，单单这样解释很显然是不能令人满意的。首先，上一章广泛使用的那个例子[24]表明，传统主义的固定化(traditionalistic fixation)并不必定适用于全部的行动复合体——这个名词并不意味着“自动起作用(automatism)”，而仅仅是与某些规范性的方面(在这个例子中，是固定的生活水准)相关联。另一方面，从定义来说，在这些限制条件之下，使手段适应于目的就是合理的。传统的行动显然是一个完整的行动类型，其传统主义就在于某些要素的固定不移，在于这些要素不受理性的或其他方面的批判。

韦伯从来没有给传统的行动本身下一个较为充分的定义。可是，他确曾对于传统主义这个较为一般的概念作了更加详细的说明，可以据以廓清这个问题。他在论述合法秩序这个概念的时候，[25]认为行动者可以以传统为理由而赋予某一秩序以合法性。[26]于是，对于确切是社会体系之规范性方面的东西说，传统起了裁可的作用。而习惯本身则绝无任何规范性可言。习惯要么是实际行为的某种机制，要么是实际行为的一种具体模式，而不是人们应当如何行动的一种方式。

此外，在他对于Typen der Herrschaft[权威类型]所作的至关紧要的论述中，合法权威的三个主要类型之一就是传统型权威。可以全文引用他的定义：“如果一种权威的合法性是以一种秩序的Heiligkeit[神圣性]为根据，并且该秩序以及其中诸权威地位之神圣性乃因传自过去[一直存在]而为人尊奉，则该权威可称之为传统型权威。”[27]对于现在要研究的问题来说，有趣的是使用了神圣性这个词——它同合法性联系在一起，又形成了规范性的方面。任何习惯本身并不是神圣的。这很明显地使人联想起在涂尔干思想当中非常重要的道德义务的观念。最后，可以回忆一下，韦伯在关于原始宗教的论述中，是把传统主义、象征作用同仪式紧密联系在一起的。[28]

据此，可以合理地断定：第一，从理论上说，传统主义与习惯这

一心理学概念没有什么关系；第二，它与行动的规范性方面有千丝万缕的关系。它与合法性和神圣性的密切关系无疑证实了这一点。不过，只有对这些概念以及与之紧密相关的卡里斯马概念加以详细考虑之后，进一步探究这个问题才是有益的。可是，传统主义并非行动体系的终极结构性(或其他)成分之一，这是很明显的。它是在一个比较侧重于描述的层面上提出来的。此外，传统的行动是作为一种类型来界定的，尽管这样做的困难比起界定那两种合理性行动类型遇到的困难还要更加明显。在韦伯的实际使用中，这个较为一般的概念看来出现在两个主要的场合：(1)作为未经理性地批判就接受下来的过去的(传统的)规范的具体内容；(2)作为某些具体行动或具体关系的性质或特点(拿计件工资的刈草者的或权威的传统主义)。要用与规范有关的“传统的”一词，来确切描述一整个具体行动体系，似乎有着内在的困难——韦伯所下的定义之所以使人联想到“习惯”，原因大概就在于此。

最后，必须略为谈一谈情感行动的范畴。要是把情感行动视为一种具体理想类型的确切定义，那么，所面临的困难看来比“传统的”这个定义所涉及的困难还大。显然，韦伯在脑子里想的是勃然大怒之类的一些例子，这种情况依照在一定处境中的行动者的利益来说是“非理性的”。当然，这种情况无疑是存在的，要建立包括这些情况在内的特定非理性行动的理想类型也无疑是可能的。但是，要使这样的理想类型同那两个合理性行动类型处于同一层面，本应明确加以界定。而韦伯对此所下的定义如同他给“传统的行动”所下的定义一样，非常粗略而又语焉不详，与他对于那两种合理性行动类型所作的论述形成鲜明的对比——这是一个重要的情况。此外，更加重要的是，在韦伯的经验性研究工作中，他从来没有实实在在地使用过这个概念，连类似使用“传统主义”那样的情况都没有。

看来，显而易见的推断是，必须把情感行动看做是一种剩余性范畴。这样的解释更加确当，因为韦伯从来没说过，划分这四种行动类型并不是想要一网打尽。他得到这个概念的大概途径可以叙述如下：

他真正的出发点同帕雷托一样，是行动的合理性的概念。同时，他由于自己的方法论观点，而去致力于提出各种类型的概念。接着，形式化的伦理态度的这两种可能类型，又导致他去区分合理性行动的两种类型——把每一种都设想为完整、尽管在规范上是理想的类型。

显然，行动和关系的某些方面为传统所固定成型，是他在具体研究工作中不断碰到的使人印象深刻的经验事实。由于方法论立场的缘故，他未能把这种事实与一种一般化的行动体系联系起来，而只是把它作为一个终极的不可化约的事实。他试图将它纳入一个在逻辑上对称的行动类型图式，却并不完全成功，与他的经验用法又有很多抵触。这样，就会将行动的某些并非理性的，而同时又非传统的方面遗漏下来。从韦伯的观点当中可以看到，他对这些方面持有积极的态度，认为可理解性并不局限于理性的方面。[29]情感是观察者所能够理解的——譬如发怒。因此，这个并非理性又非传统的剩余物便被提出，作为区分第四种行动类型的标准。此处不准备进一步深入分析其中可能包括哪些成分。作为提醒，可以仅仅指出：特别是有鉴于情感行动这一概念属于剩余物范围的性质，如果匆匆得出结论，认为情感行动就意味着心理上的非理性(譬如认为发怒就意味着是好斗的天性的一种表现)，那恰恰同把传统主义与习惯等同起来一样是不合理的。其中完全可能有心理方面的成分，但心理成分肯定不是问题的全部。首先，指出这样一点是很有意思的：在这四种行动类型当中，卡里斯马这个极为重要的概念根本没有露面。可以充分证明，卡里斯马同阐明情感行动是有某种联系的。

韦伯从这四种行动类型进而界定社会关系的概念。[30]他把社会关系界定为“按照他们主观意图彼此相互关切并因而确定其倾向的众人所持态度(Sichverhalten)[31]的状况。社会关系因而全然并仅止表现为在一定情况下将会发生其意义可预测的社会行动的可能性，而与此可能性的根据无关。”此处无需分析这个定义，只需指出其中几点。这个定义构成了对行动图式所涉及的同一些事实进行观察的另外一种方法，实际上就是观察某些行动复合体的方法。这个定义很重要，因

为韦伯后来提出的那些比较复杂的范畴，大多就是以此作为单位的。这一过程虽然也蕴涵了行动图式，却背离了严格的行动图式本身。[32]

但是，在韦伯对于社会关系所作的论述中，有行动本身存在着若干规律性(regularity)成分的意思，这样才有发生能够构成可界定的关系的那些行动的可能性。

行动的取向方式

在规律性成分中，引起韦伯兴趣的,是能够根据主观范畴去理解的那些成分。因此，他把注意力集中在他所谓的行动的“取向方式(modes of orientation)”上，从而进一步紧缩了考虑的范围。这个表达形式，使人强烈地联想到，他把注意力集中于行动体系的规范性方面，而韦伯探讨行动问题的一般特点又强化了这种印象。

韦伯在这方面提出的三个范畴中，显然有两个就是处于这样的情形。他说，行动取向的根据可以是：(a)惯例(usage)(Branch)；(b)利益(Interessenlage)；或(3)合法的秩序。[33]在“利益”这个范畴里，可以根据行动者们为了相似的预期而作出Zweckrational[目的合理性的]取向来理解他们行动的一致性。而合法秩序的概念则涉及到行动者们认为存在着这样一种作为规范的秩序之Vorstellung[观念]的行动取向。在这里，需要进一步就这两个范畴作几点说明。他说，基于利益而形成的行动的规律性之所以稳定，乃是由于任何在行动时不顾及他人利益的行动者，必将因而招致他人反抗，而此种反抗必然成为该行动者实现本人目的的障碍。[34]同时，以合法秩序为取向并不限于实行其种种规则，也包括回避和违抗这些规则。当然，关键问题是，存在这种秩序就使这样的行动产生了差异，而这个差异可以归因于能理解的动机。

于是，这两个规律性成分的规范性质就很清楚了：一个来自追求特定目的过程中的合理性规范；另一个可以归因于包含一种合法性成

分的规则或义务。第三个范畴——惯例——在这方面的状况比较成问题。韦伯自己的阐述非常简略，确实使人认为这是一个种种非规范性成分的大杂烩。他说，“就惯例作为实际的习惯做法(durch tatsächliche Uebung[通过实际锻炼])而言”，它包括了行动的一致性。这使人想起他心目中原来那种关于习惯的心理机制的观点。可是，他的实际论述肯定表明，在这里也涉及到规范性成分。但是，这种涉及规范性成分的方式，本书尚未展开分析。因此，要等到把同上面的这番议论关系比较密切的两个范畴讨论完后，才能来正面讨论对这个范畴的解释。

在韦伯本人的论述中，这三个概念在逻辑上所处的确切地位不是很清楚。其中有两个在他的定义中是由“就……而言”这个短语加以限定的。第三个仅仅以“行动……可以以合法秩序的观念为取向”来表述。把它们作为行动的三种理想类型来考虑是可以的。但是，为什么已经有了第一个分类还要再来第二次分类，而又只字不提两者的关系或者第二个分类有何必要呢?最合理的解释似乎是：韦伯所做的事情，实际上提出了一般化的行动体系结构的轮廓，是作为他划分理想类型的总的框架而提出的。如果这个解释是对的，那么，这三个概念就都在极大程度上不会是对于(即使是假设的)具体行动类型的描述。[35]

在这种情况下，惯例乍看起来好像只是消极地界定的。它只是“做事情”的方式。韦伯所说的一切，就是“所做”的事情之间有区别，因为事情有“总是那样做出来的”(Sitte[惯例])和“那是最新的办事方式”(风尚)。但是，在以描述方法来说明其特性的时候，看来没有涉及特定的动机，没有涉及手段—目的关系。[36]这同说这些一致性(uniformities)讲到底也不会作为动机复合体的结果而成为可以理解的，是截然不同的。[37]

另外两个概念则涉及特定的规范：一个是手段对于目的的有效适应——功效规范，另一个是合法性规范或道德义务。要说在同一个具体场合就不会同时涉及到这两个概念(以及惯例)，是没有任何理由

的。实际上，同时涉及这些概念的场合很平常，假如任何一个行动复合体当中完全不涉及其中任何一个，就得认为那是一个有局限性的事例了。为了避免混淆，应当指出一个区分，[38]即以合法的秩序为取向这一事实与根据这种秩序行动的动机是有区别的。利益和合法性这两种成分是错综复杂地交织在一起的。单凭共同体中大量的人认为某种秩序是合法秩序这个事实，就使这个秩序ipso facto[由此]成为任何一个个人的Interessenlage[利益]成分，不管他本人认为这个秩序合法与否。如果他认为这个秩序不合法，他的行动要想成为合法理性的行动，依然必须以这个秩序为取向。此中道理在讨论涂尔干的理论时已经深入探究过了。

这样，能够给予这些概念的最好解释就是：它们是一个行动结构框架的组成部件。可是，韦伯对它们的处理多少有点不同于帕雷托的分析所得结果，而与涂尔干的处理比较相似。也就是说，无疑是与涂尔干的道德义务直接相对应的合法性成分，首先不是以特定的手段—目的链条的终极目的形式出现，而是首先作为属于特定的行动以其为取向、但与该单位行动处于“条件”关系而非手段或目的的关系的一种秩序——即一种规范体系——的特性出现的。行动者对这些规范的态度可能不同。也就是说，这些规范可能是行动者据以确定其行动取向的道德中立的条件，如同他会根据任何技术手段的有效性来确定其行动取向一样；他也可能持“承认”这种秩序的“合乎道德”的态度，因而有义务遵循这些规范；或者他持否定这种秩序的态度，因而相应地有抵制这些规范的义务。

这在本质上与涂尔干对同样现象的论述是一致的。仿照前面使用的术语，[39]可以把它称之为定则研究法(institutional approach)，以与帕雷托的直接的行动—成分研究法相区别。于是，随着这种研究方法出现了三个成分：显然是非规范性的而只是实际存在的秩序成分，即惯例、功效—规范成分和合法性—规范成分。完整的具体的秩序一般都同时包含这三个成分。[40]现在的主要任务是对这三个成分一一加以分析，看看每个成分是否还可以进一步分解为若干成分，以及这

些成分与我们已经提出的行动结构图式是什么关系。但是，在此之前，最好先讨论一下韦伯本人在这一步以后采取的步骤属于什么性质。

他接下去一步一步地展开了一个社会关系的理想类型体系。[41]他从三个基本关系——冲突(Kampf)、Vergemeinschaftung[共同体化]和Vergesellschaftung[社会化][42]——开始，用它们构建出愈来愈复杂的结构，最后达到了教会和国家之类的概念。不用说，这根本不是我们这里所说的一般化理论，而是由一般化而形成概念化的另外一种可能性的发展——理想类型概念体系的发展。这种系统化的单位是社会关系，其结果则是一个“客观上可能的”社会结构类型图式。从这一点上说，这是一项宏伟的工作，其视野范围和精致程度都是无可匹敌的，是几乎任何种类的经验研究的宝库。在韦伯自己的经验运用中，它具有使各种制度的结构性分化一目了然的重要作用。在涂尔干只是清楚地看到定则的功能性方面即定则对于决定个人行动的关系的地方，韦伯看到了它们在巨大的“构造”全貌中的结构性方面。它是唯心主义传统的历史相对主义的最杰出成果。这里没有篇幅对这个非凡的类型体系详加论述。下面说明可供选择的另一种分析方法的结果时，将要讨论这个体系的某些方面。现在我们主要关心的是另外那种分析方法。

没有必要详细论述对于所谓功效—规范成分的分析。但是，有必要强调(尤其是韦伯即使是以稍有不同的形式所提出的)上面的分析当中已经出现的诸结构性成分的所有主要区别。首先，他对Interesenlage[利益]所下的定义使之与Zweckrationalität[目的合理性]直接联系在一起。这就意味着，只是就行动中涉及到按照客观的标准使手段适应于特定目的而言，行动才是由利益决定的。可以说，这就是以功效规范为取向。韦伯关于Zweckrationalität[目的合理性]的概念，确实不是直接从终极目的成分中抽象出来的。但是，在这个问题上，他对这一概念的使用既不涉及任何特定类型的终极目的的体系，也不涉及它的特定作用。所涉及的完全是在特定处境中的手段—

目的关系的特点，而不管终极目的可能是什么。从我们所研究的问题看来，终极目的并未被当做变量。因此，可以得出结论：这个结构性成分正是由于不涉及终极目的的性质而与Zweckrational[目的合理性的]类型不同。这样，它相当于内在手段—目的的中介部分。[43]

但这还不是全部问题所在。在韦伯的理论中，实质上也能找到上面指出的这个中介部分的内在分化。正如所料，在他对于经济成分的论述当中，这一点最为清楚。他说，行动“就是其按照主观意图说来，旨在满足获取‘效用(Nutzleistungen)’为其经济上的取向的”。[44]“经济行动(Wirtschaften)是权力(Verfügungsgewalt)的和平运用，主要是以经济为取向的。”[45]特别是这第二个定义很有些具体类型的意味。但是，首先，它明确地排斥把武力作为经济活动的手段——可能还有其他的强制方式。其次，以谋求效用为取向与前面的分析是完全一致的。有趣的是，韦伯说，不应该认为寻求效用的成分仅限于消费方面的需要，否则就会将“赤裸裸的贪欲”摒在一边——这样他就更加明确地将这个寻求效用成分的终极目的的特定性质排除在外了。实质问题在于，人们在实实在在地追逐着效用，而不是他们为什么如此。[46]对于资本主义研究来说，这个区别的重要性显而易见，资本主义的贪欲，它所特有的毫无节制的特点，是不应仅仅以经济理由作解释的。

韦伯对于经济成分与技术成分的区分，同我们在前文中所作的区分基本上是一致的。[47]他说：“不是每一个在手段上合乎理性的行动都要称之为经济的。首先，‘经济’并不等同于‘技术’。”[48]合理性的技术，就是有意识地以经验和经验分析为取向来采取手段。因而每一种行动都有其技术，[49]也就是说，技术是一个成分，而不是一个行动类型。仅仅当为达到一个特定目的可供选择的手段比较稀缺，关系到在这些手段当中进行选择的时候，才有经济成分的加入。这种考虑总是对于技术性成分的补充，而并不是要取而代之。经济成分意味着，对使用一种特定手段去达到一个特定目的所付的代价加以考虑。这又意味着涉及到把这些手段用于这个目的或用于可供选择的其他目的

时，何者更为迫切需要。[50]因此，基本的经济事实乃是稀缺、手段对可供选择的目的的适应及成本。经济成分包括对于一种特定稀缺手段的不同用途中何者较为迫切需要加以权衡，这是技术成分所不包括的。

这就指出了进行区分的所有主要脉络。惟一的欠缺是，虽然这种区分所处地位作为结构性成分的问题来说已经显出端倪，却还不太清楚。这与上一章指出的一个问题有关：韦伯以经济学理论的概念作为一般理想类型的主要实例，因而包含了那个概念中固有的全部方法论上的困难。但是，考虑到这一点，再考虑到韦伯最初是以历史学派的排斥理论的偏见去研究经济学的，他在很大程度上澄清了经济学理论的逻辑地位——他比当代大多数正统经济学家可以说要高明得多。

在韦伯的理论里，与经济因素有关的强制力量所处位置，是一个比技术成分所处位置更加复杂的问题。然而，能够看出一个相当清楚的能够加以界定的线索。首先，前面已经提到，韦伯把“经济行动”局限于和平的手段，明确地将武力的使用排除在外。[51]他所作的其他系统论述分散在不同的章节里——“经济生活的社会学要素”[52]和“权威的类型”。[53]这样，就值得研究一下他的权威(Herrschaft)概念，他显然是不把它看做一个经济学范畴的。他把权威定义为“保证由一个特定人群作出的特定命令得到服从的可能性。”[54]它是一个比权力(Macht)概念较为狭隘的概念，权力是“在一种社会关系之内即使遭到反抗也能保证达到其自己目的的可能性。”[55]在这个较广泛的意义上，权力决没有被从关系的经济成分中排除掉，而权威却被排除掉了。就社会关系包含有经济的考虑而言，它在一方面就是一个协议而非命令的问题；而在另一方面则是遵守的问题；

当然，这个意义上的协议，决不排除讨价还价能力上的不平等，因而就出现了强制的问题。[56]同时，完全可能形成一种包含有由于自愿同意而顺从权威的关系。韦伯因此非常强调，在资本主义企业中的遵从纪律，从最严格的意义上说，就是对权威的服从——虽然是在有限的范围里。工人必须服从命令。[57]但是，这并不影响这样一个

主要事实，即权威是行使权力的特殊形式，其中包括着强制的可能性。

韦伯把“政治的”这个概念限定得更加狭隘：一方面把它同在某特定地理区域内运用的权威联系在一起，另一方面包括在需要时使用物质的强制力量或以此相威胁。[58]从我们所要研究的问题来说，是不能如此远离经济学所主要关切的问题去找到政治成分与经济成分的重要差别的。

再者，如果把权威概念当做韦伯所划定的经济权力止步之处的明确界线，[59]就会出现下列情况：在各种社会关系的某种情形下，一旦出现了追逐获利和分配效用的活动，就会发生如何确定具体活动的参与者各方之间的权力关系的问题。从讨价还价的力量完全平等的情况(这似乎是早期古典经济学家的出发点)[60]起，有一系列不同程度的情况——其中一方被其他各方强制进入这样一种关系的可能性逐渐增大。

这些权力关系可以粗略地分成两种类型。其一，之所以背离完全属于经济性质的规范，可能是由于采用了可以称之为非经济手段的手段。这些手段可以界定为武力、欺诈和施行权威(在韦伯所说的意义上的)。那么，韦伯所作论述的要点就是根据这些手段在经济权力与非经济权力之间划一条界线，把权威作为其中的“最温和的”手段。[61]其二，这样仍然留有权力不平等的可能性，这种不平等并非直接来自较高的生产率，而是由于利用了垄断之类的比较优越的处境，或是由于在使用经济手段方面比较精明，比较有预见性，也就是确切地保障了商品交换和劳务交换的自愿协议。[62]

在经济思想史中，关于权力成分之作用的分歧，主要正是在这个问题上表现出来的。一个极端是以“利益的天然一致性”的假定为依据的主流的古典立场，这是一种完全排除强制性成分的观点。另一个极端是以强制性成分为最主要成分的若干种理论当中的马克思式的经济理论。与其说韦伯倾向于前一学派，不如说他倾向于后一学派。[63]从我们现在所研究的问题(行动的主要结构性成分的区别)来说，这个

问题与其说是一个基本原则问题，不如说是一个怎样做才便利的问题。似乎显然需要把非经济手段从经济学理论体系中的变量的位置上排除掉。[64]另一方面，以利益的天然一致性的假设来阐述经济学理论体系，显然是可能的。究竟应当使用经济上的强制性成分来解释经济学理论体系，扩大这种理论体系的范围，或是需要对经济上的强制性成分另外作系统阐述，只有根据对前一种做法实际尝试的结果才能决定。这里没有篇幅对那些已经做过的尝试进行批判性分析。

同时，必须特别强调的是，不应当容许一种经济学理论为了在逻辑上简单明了的考虑而把强制排除掉，将强制在实际经济生活中的非常巨大的经验意义掩盖起来。在绝大部分自由主义经济学家的著作中，这已是明显的事实。[65]韦伯不在这种批评的范围之内。他深刻地、几乎是悲剧性地意识到强制在人类事务中的重要性。对他的政治著作稍作研究，就足以使人对此深信不疑。[66]

合法秩序、卡里斯马和宗教

现在可以回到有关行动的合法性秩序(legitimate order)概念或前面所谓的合法性规范(legitimacy norms)上来了。韦伯论述这一概念的方法是我们所主要关注的。首先，他做的是两个分类，两者初看起来没有什么明显差别。第一个是对于“一种秩序的合法性可以得到保证”的方式进行分类。[67]第二个是对于行动者认为该秩序具有有约束力的合法性的理由进行分类。[68]

对这两个分类的实际内容加以考虑，就可以看出其差别所在。第一个分类中所说的保证，可能是纯粹主观的(innerlich[内在的])；在这种情况下，它是(a)情感的、(b)wertrational[价值合理性的]或(c)宗教的。这种保证也可能是外在的，也就是从“利益”角度而言对于外界事物所致结果的预期。这里使用的术语好像有点不无非议，但基本意思是清楚的。这是一种对于动机类型，从而也是对于力量类型的划

分，这些动机和力量的类型，就解释了何以某一特定秩序的规范实实在在地为人们所遵循。按照本书所用的术语，更可取的说法是，这些动机可以分成与利害无涉的和利害相关的。在第一种情况下，秩序被看做是价值的表示，因而，遵从这种秩序乃是由于珍视这种秩序本身或它所表示的价值。[69]在第二种情况下，秩序的存在是一个人必须在其中行动的处境的组成部分——它起的作用是行动者达到自己目的的道德中立的手段或条件。因此，一个本人并不相信言论自由的共产党人，可能求助于言论自由权以使自己免于入狱，并从而有利于他自己的目标。这种权利[70]是当今社会合法秩序的组成部分，而他用来作为达到自己目的的手段。可以说，韦伯指明的是，即使利益对于秩序而言全然是道德上中立的，对于保证秩序、也就是维持秩序的运作，仍然是起作用的。

第二个分类是在不同层面上的——就是认为该秩序具备合法性的动机这个层面，而不是为什么在行动中坚持这种秩序的层面。从消极方面看，明显的一点是利益完全退了出去。虽然利益可能是遵守某种秩序的一条非常重要的原因，却与认为该秩序具有合法性(或无合法性)毫无关系。在这个层面上，只有种种与利害无涉的动机成分才有一席之地。但是，韦伯对这些动机成分的进一步分类与前面说的有些不同。他把它们分成：(a)传统的；(b)情感的；(c)wertrational[价值合理性的]和(d)由明确Satzung[规程]指认为是合法的。分析韦伯为什么把宗教动机去掉而加上传统的动机，似乎意义不大。关于传统的动机，可注意的只是他说的，“一种秩序由于人们把传统奉为神明而具有合法性，在任何地方都是最普遍又最本原的情况。”[71]把传统主义同神圣性这样联系起来，是他关于传统主义的所有论述的一个显著特点。

有趣的是，wertrational[价值合理性的]的原意，在这里也发生了转换，这同前面指出的zweckrational[目的合理性的]的意义转换是直接相对应的。虽然出现了“绝对”这个词，[72]但从上下文看来，重要的似乎不是价值的绝对性，而是价值的“终极性”(在本书所用意义上

的)。这一点从下面这个事实看来就很清楚了：zweckrational[目的合理性的]已经等同于利益——对某物某人关切，只是由于该事该人可以当成手段使用，或者作为一个有内在联系的条件应当予以考虑。另一方面，wertrational[价值合理性的]在此处则等同于评价事物时与利害无涉的态度，这种态度乃是出于为了该事物本身的缘故或是把它作为一种终极价值的体现或直接表现，而该事物在此种意义上因此就不能简单地作为手段来“使用”。换句话说，zweckrational[目的合理性的]和wertrational[价值合理性的]的区别，起初是合理性行动的假设具体类型的区别，现在已经变成行动体系的结构性成分的区分，可以作为所持种种态度的不同特性来认识了。这种意思上的变换发生在它所出现的场合，必有其耐人寻味之处。

第四种范畴——由规范的明确规条指认为合法的，从现在的观点看，可以看成是一种派生的合法性。相信其合法性，意味着制定规条的机构拥有制定这种规范的权利。韦伯把它分成两个子类型——协议和Oktroyierung[强加于人]。应当指出，在前一种情况当中，光是有利害关系的人们达成协议是不够的。为了使合法性得以维系，必须有履行协议条款的义务。我们将会看到，这里包含着其他三个成分中的一个或多个，首先就有Wertrationalität[价值合理性](在新的意义上的)。这与涂尔干对契约关系的分析的联系是很清楚的。协议中的合法性成分，就是涂尔干所说的“契约中的非契约性成分”[73]的一个组成部分。因此，纯粹自愿协议是一种把合法性成分约简到最小程度的有限制的情况。但这决不是说把合法性排除掉了。

我们现在不打算进一步深入讨论传统、情感和Wertrationalität[价值合理性](按第二种意义；从现在开始将按这一意义使用)相互间的关系。但是，上面的分析已经足以证明某些推论是正确的。对于韦伯来说，合法性乃是秩序的一种性质，也就是对行为起支配作用或者起码是行动可以(或必须)据之确定自己取向的一个规范体系的性质。这种性质乃是由与该秩序相关联而行动着的人们加之于该秩序的。这样做就包括对于所涉及的种种规范采取一种特定类型

的态度，这种态度的特点可以说是不计利害的接受。换句稍许不同的话说，对于认为该秩序是合法的并遵从其规则的人来说，在这个范围之内乃是一个道德义务的问题。

这样，韦伯的论点便同涂尔干把约束作为道德权威解释时的论点是一样的了。此外，韦伯曾从同样的角度研究这样一个问题：认为个人的行动与构成其行动条件的一个规则体系联系着的问题。两个人的理论中关于对这种秩序的规则所持态度的成分，都作了同样的区分——利害相关的和与利害无涉的。这两个人在作这种区分时，都把合法秩序与利益如脱缰之马的情况互相对照。[74]两人都特别关注后一成分。这样的类似不大可能纯粹是偶然的。[75]

然而，这两个人思路的类似还远远不止于此。问题是，对于合法性当中的动机成分是否只能分析到韦伯所作分类中得出的三项这样一种多元的格局，[76]抑或在韦伯的理论中，有无线索可能找出一个较为概括的能够把三者相互联系使之统一起来的概念，在卡里斯马这个概念里，无疑就有这样一种使之统一起来的因素。

韦伯本人在许多不同场合论述过这个概念，各处侧重点大不相同。[77]但是，贯穿其中的一条绵延不绝的明确脉络，恰恰就是卡里斯马与合法性概念的关系。要搞清这个问题，就得在简单地加以说明之外再作某种解释，但也是在这样一种情况下不可避免的那种解释。

在讨论韦伯的宗教类型学时，我们已经简略述及这个概念。[78]在那里已经指出，韦伯以卡里斯马与常规(Alltag[常规])之间的对照作为他的出发点。这样，卡里斯马便是因之而被特地与普通事物、日常事物和常规事物[79]划分开来的事物与人所具有的一种性质。有趣的是，韦伯在好几个地方专门以卡里斯马与经济成分相对照。这样说来，卡里斯马便是“spezifishwirtschaftsfremd”[特殊的经济上异样的]。[80]

卡里斯马式的事物或人，其特点就在于此种超凡脱俗。因此，它并不是直接与行动相联系，而是具体事物、具体人和具体行动等等的一种性质。但是，在人们对于卡里斯马式的事物或人所持的那种态度

当中，就暗示着卡里斯马与行动的关联。韦伯虽然用了许多术语，但可以从中选出两个。适用于人的卡里斯马的性质是vorbildlich[范例的][81]——某种要被模仿的东西。同时，承认卡里斯马是带来声望和权威的非常性质，乃是一种义务。[82]卡里斯马式的领袖，永远都是把在他所要求的范围内对他抗拒或忽视的人们作为未尽义务来对待。以上述种种有关卡里斯马的性质为根据，可以合理地得出结论：卡里斯马就意味着一种特别的尊崇的态度，而视这种尊崇有似于对于得到认可的义务所应持的尊崇。这显然就是涂尔干所说的仪式态度：卡里斯马式的权威乃是道德权威的一个方面。

换句话说，卡里斯马是与合法性直接连在一起的，它实际上就是韦伯理论体系中一般合法性来源的名字。这一概念的主要困难来自这样一个事实：他自己本来显然没有用这些与行动结构图式有关的一般词语来表述它，而是以更加专门得多的社会变革理论加以表述，并从这种理论出发加以展开。前面已经就韦伯提出的关于社会变革理论的最重要的经验事例——先知者的作用——对这个理论作了分析。[83]

这里主要的背景乃是传统秩序中所发生的突破。因此，卡里斯马这个概念具有两个最突出的方面：以与反传统主义相联系为其革命性的特点；[84]与一个特定的人——领袖——有特别紧密的联系。因此，先知者便是明确而自觉地起而反对传统秩序(或传统秩序的某些方面)，并且声称其立场应该具有道德权威(不管他提出这种要求的根据是天命还是别的)的领袖。听他的话，遵循他的命令，学他的榜样，乃是人们的义务。在这一点上，同样重要的是要指出，先知者认为自己是转世的人(to be reborn)。他在质上不同于其他人，因为他同一种比任何树立起来的权威根源或任何靠计较利害而促使人们顺从的权威根源都更高级的权威根源有联系，或者是这种权威根源的工具。

如果卡里斯马概念是指向这一特定背景的，那么，根本的问题就是，先知者的卡里斯马与支配日常生活的种种秩序的合法性是什么关系。韦伯认为，在这种革命的意义上，卡里斯马就这种情况的本质而言是一个暂时现象。先知者的旨意要在长远的日常结构中体现出来，

要制度化，必须经过一番根本的变化。在这个过程中，先知者由于他个人的卡里斯马而行使的权威可能向形成传统化的结构或理性化的结构这两者之一的方向发展。[85]

此种具体发展，在最初的卡里斯马式领袖弃世而产生继承问题时处于关键时刻。没有必要深入研究可能在不同程度上成功地应付这种情况的各种具体方式。这里只要指出两种主要的结果。在一种情况下，卡里斯马的特质按照一些可能的规则中的一项从一个具体人(或一群人)转移到另一个具体人(或另一群人)身上。最常见的(虽然决不是惟一可能的)例子就是世袭的卡里斯马(Erbcharisma)。[86]于是，该特定的具体个人一出生，就具有担负一定职能的资格——即具有神圣性成分，而他在该特定范围内的行动由于是他作出来的，就成为合法的了。

与此相联系的是关于体现着先知者之使命的规范的某种界定。对于世袭的卡里斯马来说，这种规范的形式就是一个传统化了的规范体系(一种神圣的法律)，它具有与统治者个人一样的神圣性即卡里斯马的特质。这样，就出现了韦伯所说的传统型权威的两个主要特征[87]——被认为是神圣的和不可移易的一套传统的规范，以及在这些规范所允许的自由限度和对这些规范加以解释的可能限度之内，统治者可以任意地行使个人的权威(这由于他一般地具有卡里斯马的个人特质而得以合法化)。通过这个过程，卡里斯马从作为特定的革命力量走向反面，成为僵化停滞的传统主义的特殊支持者。[88]

在这种常规化方式之外还有另外一种方式，就是把卡里斯马特质实体化，因而可以把这种特性与特定的具体个人分离开来，然后沿着这条路线发展下去。于是，卡里斯马要么是(a)可以转移的，要么是(b)可以由人通过自己努力获得的，或者就是(c)根本不是个人本身的特性，而是一种职位的或与个人特质无关的制度结构的特性。[89]前两者仍与特定的个人联结在一起，尽管这些人不是独立的先知或独立的先知的血统后裔。可是，在第三种情况下，卡里斯马仅仅是一种职位或客观的规则体系所固有的。不用说，就是这条道路导向科层制组

织和作为合法性之标准的“法理性(Legality)”。实质问题是，只要追究起法理性的本源，总要回到一个卡里斯马式的成分上来，不管这种卡里斯马来自使徒传承、天启法(在加尔文的日内瓦)、神授君权或是来自一种公意[90]。

因此，在从革命性的预言到传统型的权威或合理性的日常的权威的转移当中，改变了的显然不是卡里斯马这种特质本身，而是它的具体表现方式[91]以及它与该特定的具体复合体当中其他成分的关系。韦伯对于合法性作了最充分的论述，[92]确实使人深信，没有卡里斯马成分就没有合法的秩序。在传统主义来说，卡里斯马成分总是在于传统的神圣性。[93]其中的内容超出了这个单纯的事实——事情仅仅是以一定方式做出来，而人们认为继续照此办理是件“好事”。这里还有一种按传统方式去做事情的明确的责任。同样，在一种理性的科层结构中也必然总是有一个这种科层制机构的秩序之法理性的本源，这个本源归根结底是卡里斯马式的。最后，对于先于先知的传统主义而言，情况也是如此。[94]

如此加以界定的卡里斯马，涵盖的范围比通常所谓的宗教要宽泛许多。但是，前已指出，在韦伯的心目中，这一概念可能起源于在比较专门的宗教意义上的先知者的作用。那么，它与宗教是什么关系呢?要回答这个问题，必须回到卡里斯马在原始宗教中占什么位置的问题上去。前已指出，[95]在那里卡里斯马特质之所以身居要津，乃是与在前文所论述的那种特定意义上的由诸超自然的实体组成的世界这样一个概念[96]相互联系着的。这种超自然的意识，实际上只不过是与崇敬态度相联系着的意识上的东西。与涂尔干和韦伯思想中始终可见的态度上的二元论——一种是在道德上中立的、功利主义地加以利用的态度，一种是道德上或礼仪上的崇敬态度——相对应的，是一种“世界”或实体体系，就最一般的意义而论，就是自然的与超自然的“世界”或实体体系。[97]

韦伯把宗教活动界定为与这样构想的超自然实体相联系的行动。因而，按可能的最广泛意义说，可以把宗教观念界定为人们所具有的

关于这些超自然实体以及它们与人和自然的关系的任何概念。随之，在象征作用的层面上就开始涉及到意义问题。种种事件不是单纯地“发生”和“发生在”人们身上，而是可以把这些事件解释为具有一种意义，即象征或表达着超自然实体的行动、意志或其他方面。

要使这个链条成为完整的，还需要有逻辑上的进一步联系。我们讨论涂尔干对于宗教的论述时，揭示了人们对于宇宙的非经验方面的积极态度所起的重要作用。可以用韦伯的观点对这种关系作稍进一步的分析。可以认为韦伯所说的宗教“利益”[98]是这些积极态度的别名。行动中的宗教成分是同人与超自然实体的关系相联系着的。宗教利益规定这些活动的方向，规定人们可以企望借助这些行动去实现的目的。

在“原始”的层次上，宗教行动仍然是追求特定利益的一种或多或少未经整合的系列行动。超自然实体的世界本身还没有整合成为一个充分理性化了的体系。[99]人们确定这些利益和追求这些利益，都根据的是生活的紧迫需要和传统文化所提供的超自然之物。在这里，宗教观念[100]的影响问题是个难题。大概最有把握的是把观念、利益、价值观以及行动，说成是极难确定孰者占先的一种单一的复合体。韦伯没有对这一问题作出什么很大的贡献。

可是，在先知者的层次上，韦伯却为澄清这种关系作出了极大贡献。[101]他已经证明：一旦朝着一个特定方向开始尝试把世界的意义合理化为一个合理而融贯的体系，这个过程就会有其固有的辩证法。它的进行速度可快可慢，在特定的发展中，可能在一个方面或几个方面形成较为激进或较为温和的结局。或在不同的点上止步。但是，主要的轮廓是清楚的。互相排斥的可能性，数量是有限的。

在讨论涂尔干时，我们主要是从消极方面论述宗教观念，因为它们所涉及的是世界的非经验的方面。根据韦伯的结论，有可能更切近地对宗教观念加以界定。宗教观念不仅涉及世界怎样运作，而且也涉及世界在一种目的论的意义上为什么运作。宗教观念关系到世界的“意义”。从这个观点出发，宗教观念不可分割地与人的利益结合在

一起，而且反之亦然。韦伯已经证明了罪恶问题、特别是苦难问题是怎样形成阐述意义问题的主要出发点的。反过来说，人的宗教利益能够是什么，要以关于世界的意义的概念为定。

这种相互关系不全然是完全相对主义的兜圈子。要说明其中一般包括哪类意义、哪种利益还是有可能的。意义就是上面所说的目的论意义上的意义。如果有一位朋友死于一次汽车事故，他是“怎样”死的，通常从科学方面令人满意的角度而言是非常清楚的。我们对于死亡的生理学知识实际上决不是完全了解的——而死者的朋友对这种知识也许只有一知半解。但是这对他并不成其为问题。成问题的是在一种与价值体系有关的意义上的“为什么”。问题是，他的死可能有什么意义或有什么价值?就此而论，这样一个事件容易使人觉得特别无意义。

这样，这里讨论的“意义”，是与一种目的论的价值背景有关的意义，而与某种旨在进行科学解释的背景无关。关切则是在获取我们与之认同的终极价值的过程当中的关切。在这个问题上必须指出，韦伯最初所关注的宗教观念并非是纯粹的价值观念或行动的目的，而是对于世界意义的合理化解释，其中包含着一个十足的形而上学的体系。于是，就要从这些基本的形而上学的预设中，得出世界对于人来说能够有什么意义，以及人的终极价值“从有意义的角度来说”，又能够是什么的结论。

确切地说，正是这样的观念引导着宗教关切的方向——从而规定着终极目的并通过终极目的影响行动。它们的功能作用可以认为是与制度(institutions)[102]的作用类似的。

宗教观念本身并不是行动的目的，而是一种人们可以借以追求目的的诸观念条件的架构。什么样的具体目的会有意义，取决于这个架构的结构是什么。但是，其中也得包含有人们的某些有代表性的关切，这样才能对行动有所影响。从我们现在讨论的情况来说，主要的关切就是要赋予人们的生活一种意义。与此相互联系的则是，所有人们都对某些事顶礼膜拜或视若神明。区别并不在于这个基本事实本

身，而是在于神圣之物的具体内容。

虽然追究世界的意义，就会导向各种可能的形而上学立场当中的某一种，但万万不要以为这就意味着与这样一种理论相互联系的崇敬态度或者人们的关切就是形而上学的实体。它们是完全可以观察得到的经验事实。人是这样一种实体，就我们所知道的关于他的本性和他所置身的处境而言，他是要对他的世界作一番形而上学的阐释的。但是，他究竟是不是这种实体，或是否被置于这种境况之中，这不是一个形而上学的问题，而是一个事实问题。这里采用的观点(首先是来自涂尔干和韦伯的)，要根据经验加以批判和给予辩护。现在可以再对卡里斯马作一番解释了。它是附着于某些人和物之上的特质，这些人和物就其给人们的行动和世上发生的事件赋予了目的论的“意义”而言，是与现实的“超自然的”、也即非经验性的方面有着种种关联的。卡里斯马不是形而上学的实体，而是与人的行动和态度有关的、一种人和事物的在经验上完全可以观察的特性。

虽然卡里斯马所涉及的范围比通常所说的宗教广泛，但这个概念却与宗教有一种内在的联系。也就是说，在这种特定意义上，人们的终极价值关切必然与他们关于超自然物的种种概念不可分割地联系着。因之，卡里斯马能够成为合法性的来源，正是由于有着这种与宗教的内在联系的缘故。这就是说，在我们崇敬的事物(不管是人还是抽象物)与支配着内在关系和行动的道德规则之间，存在一种固有的契合性(solidarity)。这种契合性与所有受到崇敬的事物同超自然物的共同指涉物(common reference)、以及这些事物同我们关于自己的终极价值和关切(这些又都同那些超自然物的概念紧密相关)的共同指涉物是相关联的。可以一般地把合法性与卡里斯马的区别表述如下：合法性这个概念比较狭窄，因为它是仅仅归之于一种秩序的诸规范的、而不能归之于人、事物或“假想的”实体的一种特性，并且它所涉及的乃是对行动的管制(主要在其内在诸方面)。因之，合法性乃是卡里斯马之制度性的运用或体现。

在结束这一讨论时，我们要明确地指出，涂尔干和韦伯两人在对

这一系列问题的研究方法和论述方面，有着超乎寻常的严格的对应性质，这是饶有兴味的。尽管他们有所不同——韦伯专注于社会动态问题，而涂尔干则几乎完全不注意这种问题；韦伯关心行动，而涂尔干则关心有关实在的知识——但在他们所获得的基本概念架构方面，他们的结果几乎是完全相同的。至少在两个对于全局有重要意义的问题上是相同的：与规范有关的行动的道德的动机与非道德的动机之间的区分；规范本身的特性(韦伯：合法性；涂尔干：道德权威)与规范的特性是其“表现”的那个比较广泛的成分(韦伯：卡里斯马；涂尔干马神圣性)之间的区分。这两个人是从两种极端对立的思想出发的——韦伯从历史唯心主义出发，涂尔干从高度自觉的实证主义出发，因而他们的这些相互呼应就更为引人注目。此外，这两个人没有任何互相影响的迹象。两个人的著作都丝毫没有彼此借鉴的地方。可以说，把这样一种一致性解释为对于同一类事实作出了正确的阐释，是再现成不过的了。

最后，他们在社会学基本原则方面也是一致的——不光在原则本身上一致的，连表述这些原则的特定方式也是一致的。我们还记得，涂尔干关于这个论题的种种观点被指责为是“德国造的”。[103]前面已经指出那种指责是多么没有根据。而在现在讨论的这些问题当中，能够反驳那种指责的事实是，韦伯乃是自觉地和明确地反叛了大部分在德国社会理论当中盛行的有机论——他主要认为这种有机体论就是他非常猛列地批判的直觉主义方法论。他由于反对这种实在论倾向，几乎成了一个富于战斗精神的社会唯名论者。德国人对他的大量攻击都是基于这个事实的。[104]

韦伯在他的理论中，毫不留情地摈弃一切非经验的实体。他愿意与之打交道的惟一的Geist[精神]，是在经验上可以观察的那些能够直接与行动的可理解的动因联系起来的态度和观念。但是，尽管如此，他仍明确地采取一种社会学主义的(sociologistic)立场。因为他最重要的成果之一就是：认为一个伟大的社会运动的成员或一个社会全体所共有的宗教观念和价值观念——它们乃是卡里斯马的具体体现或价值

——具有无与伦比的社会作用。确实，只有从全部印度教徒都持有源于因果报应和轮回教义的种种观念来说，种姓制度才被认为是合法的；也只有从很多人都持有新教伦理来说，才有充足的动机使得理性的禁欲主义主宰了日常生活。一个社会只能服从于某一种合法秩序，并且因此只有就该社会中有着共同的价值观念而言，在某种非生物学的层面上，社会才不止于是一种利益力量之间的平衡。

这一点正好是涂尔干在阐释社会实在的可能意义时所提到的。韦伯对于德国唯心主义思想的历史有机论所做的批判所遗留下来的，也正是这一点。韦伯在先知者的作用方面，对卡里斯马作了充满个人主义色彩的论述，却丝毫没有触及这个基本论点。他的论述仅仅矫正了我们已经发现的涂尔干本人的表述当中由于徘徊于社会学主义的实证主义而存在的主要缺陷。这个缺陷就是他的表述有这样一个含义：价值成分的经验作用只局限于支持成为制度的现状。韦伯则与之相反，提出了关于先知的理论和关于卡里斯马常规化的理论，指出了事情的又一个方面。他的观点同涂尔干毫无抵触；只是提出了一个进一步应用涂尔干观点的范围，这是涂尔干所没有想到的。这一进展首先是由于韦伯具有比较的视野和他同时还注意研究社会变迁问题的缘故。

在结束对于卡里斯马概念的讨论前，应当提一提另外两个问题。前已指出，[105]韦伯并不认为他的宗教比较研究所关注的完全合理化的种种观念体系，以他所表明的那种条理分明的理想类型的形式，实际存在于他断言已经受到这些观念体系影响的广大人群的心目之中。这种种的合理化乃是大众观念中所隐含着的有意义的倾向的极端实例——几乎是“夸张”。这种情况为说明他关于观念和价值成分之作用的观点，在总的方向上提供了线索。我们还记得，在赋予一种秩序以合法性的种种动机当中，他把情感的动机与wertrational[价值合理性的]区分开来了。[106]后者可以解释为，指的就是对于合理性类型的实例所做的阐述。在价值成分未能得到充分和连贯一致的阐述的情况下，可以说，情感的动机当中至少包含有价值的成分，这是同情感这个范畴的属于剩余物的特点一致的。

特别能够说明这个问题的，是他用来描述“情感”和卡里斯马的特点时所用的词语有密切联系。[107]这样就可以合情合理地断言，从这个方面来说，韦伯所说的“情感”就相当于帕雷托说的“激情”和本书所采用的“终极价值观念”。“情感”这个概念同wertrationalität[价值合理性]的区别，相当于帕雷托所提出的“剩余物”这个极端类型(这是一条阐述清晰、毫不含糊的原则)与“激情”的区别，或者用本书的术语说，相当于终极目的与终极价值观的区别。作这个区分的主要意义在于指出，它意味着价值成分的作用对于韦伯来说，也不局限于对于形而上学观念和终极目的清楚而合乎逻辑的阐述这种特殊事例。对合理性规范的背离，不能就此视为心理因素在起作用的证据。实际上，韦伯对于卡里斯马概念的阐述，并未特别涉及到此种局限。

遗憾的是，韦伯没有对他所涉及的诸关系作进一步的分析。在一定程度上，无疑必须把观念看成是如同态度和行动一样，是同一些基本成分的表现。但是，表现这些成分不完全是情感的功能。认识成分肯定是一个必不可少的独立成分，不管合理化的程度是多么不完全。它是实在的诸真实方面的、而非那些纯然假想的方面的功能。而且，即使这种情况比在科学观念的事例中要差一些，也完全是这样。如同韦伯所表明的，在关切方面和提出世界之意义何在这一问题的方式方面，包含着一个主观的成分。为了解决这个问题，就要涉及一个wertbeziehung[价值关联]的概念。这实际上就是关于形而上学观念和宗教观念的wissensoziologie[知识社会学]的出发点，正如wertbeziehung[价值关联]在他的科学方法论中，是研究一个科学观念的出发点一样。最一般的表述是：非经验实在(特别是涉及目的论的意义问题的)、我们对这种实在的诸认识概念、未经合理化的价值观念以及我们在其中行动并对之进行思考的处境之结构，都是处于相互依存关系之中的成分。但是，这是对于这个问题的表述，而不是这个问题的答案。解答这个问题，不在本书所要研究的范围之内，而是将来的分析性研究和经验研究[108]的最重要领域之一。韦伯的重要贡献就在于提出了这个问题，而且他对这个问题包含的诸成分加以阐述

所用的方式，有可能达致确实的结果。这是他的思想的前沿部分。[109]

仪　式

韦伯和涂尔干在对宗教进行社会学研究时所提出的那些基本范畴，有着惊人的相互对应的性质，一个很大的例外则是仪式的范畴。这个成分对于涂尔干而言是很重要的，但非常奇怪，它在韦伯的概念体系当中没有任何明确的位置。如果真是韦伯完全忽略了关于仪式的种种经验事实，或者他对这些事实的解释同涂尔干的解释根本不一致的话，那么，这对于认为这两个人的概念体系基本相似的论点，确实是一个严重的打击。

可是，事实并非如此。相反，虽然韦伯没有把这些成分明确地联系起来，以形成一种关于仪式的理论，但在他的思想中出现了与涂尔干的理论很相近的一种理论的全部主要成分。所有这些成分，在讨论这个问题的前面各个部分都已经碰到过了。这里要做的，是把它们同这种特定现象联系起来加以讨论。

首先，回顾一下前面关于韦伯的宗教比较社会学的论述，就会立即看出，他决没有忽略关于仪式、尤其是巫术的经验事实，而是对此极为注意。他提出的合理化的两个主要方向，有一个就是清除巫术成分。[110]他在论述中国和印度的宗教伦理都未能对人们的处世之道加以彻底的合理化这个问题时，非常强调这两者都没有对大众中盛行的巫术进行攻击，虽然精英本身避而不参与那些巫术活动。另一方面，清教伦理的特征就是特别对于巫术、但也一般地对于仪式持根深蒂固的敌视态度。赋予所祈求的手段以神圣性，乃是偶象崇拜。而且，巫术是对于表达上帝意志的神圣秩序的终极性质进行挑战。只有在得到上帝启示的情况下才能去干预，那些被预定的圣徒们所采取的行动就是如此。允许保留的只有那些被认为直接由启示认可的仪式，也即洗礼和圣餐。[111]

其次，在韦伯的心目中，这种未能根除仪式、特别是未能根除巫术的情况，无疑是与未能打破传统主义密切联系着的。[112]这个实例非常清楚，人们难免会揣想，在韦伯的思路中，传统的行动乃是仪式藉以藏身其中的主要范畴。但是，这仅仅是猜想呢?抑或还有进一步的证据呢?

毫无疑问是有证据的。首先，前面已多次指出，韦伯经常把“神圣的”[113]这个形容词用于传统。抛开这一点，就的确不大可能把传统主义当做他思想当中的一个成分了，因为传统要加上神圣这个形容词，才成了合法的秩序的一种形式。也正是因为如此，传统才在韦伯的分析图式中占有重要地位。对于涂尔干来说，实践乃是“与神圣事物有关的实践。”既然神圣性或仪式态度是仪式的根本特征，那么，传统之具有神圣性，其根源之一完全可能是由于传统当中至少有一部分是仪式传统。

但是，还可以把这种分析再往前深入一步。卡里斯马这个几乎就是神圣性的别名(或神圣性之源的别名)的概念，同先知者之前和之后的传统主义都是直接联结在一起的。先知者的教义或者预言的传统化的过程，正是卡里斯玛特质由先知者个人向传统化了的规范和享有权威的人转移的过程。卡里斯马与传统主义的联系非常密切。这番道理没有不适用于仪式的理由。

但是，在这链条中还有一个最后的环节。在第一阶段，也即卡里斯马显现的魔力(mana)阶段之后，产生了意义问题，象征也随之而出现。于是，为此就得把具有某种意义的事物和事件解释为是超自然实体的象征性表象。这就是那些神圣事物的神圣性的本源。由于这一点，它们获得了卡里斯马的特质。这些作为“超自然”实体之具有意义的象征的“事物”和事件当中，当然包含着行动。如此说来，这不正是涂尔干所提出的仪式就是“与神圣事物有关的行动”那条定义吗?实际上这恰恰也是韦伯给宗教行动下的定义，只不过韦伯用“超自然实体”代替了“神圣事物”，也就是说，他用被象征者代替了象征者。[114]而且，对于韦伯的观点有根本意义的象征关系所具有的地位，也是涂

尔干思想当中最重要的一点。再也没有比这更一致的了。

最后，韦伯认为，象征作用进入这种情况之后，首先发生并且有普遍意义的结果，就是使传统定了型。因此，这个循环便由于这一与传统主义的联系而结束了。但是，为什么仪式、象征作用和传统主义之间有这样紧密的联系呢?仪式既包括象征作用，也包括神圣性。神圣性的成分使得行动不为平常的功利主义的得失计较所吸引——单单由于计较得失，行动就不再是神圣的了。[115]因此，一种做法一旦“被证明”是灵验的，便立即成了一成不变的。此外，要将象征的成分(特别是就其进入了手段—目的关系而言)从内在方面加以理性的批判，就是极为令人不快的事了。因为，从它是一种象征的关系来说，根据这个定义它就不会满足理性批判的要求。

在谈到行动时，它内在地就包含着为了达到目的而进行的努力。我们可以有把握地说，那种认为抱持何种目的都无关紧要的观点，是与行动者格格不入的。[116]在合理性的技巧方面，手段—目的关系的固有成分及手段和目的的性质，就带来了一个稳定性的成分。同时，随着对于这些内在关系的了解不断增加，而相应地改变这些合理性的技巧，也没什么内在的障碍。仪式的成分一旦介入，情况便不同了。神圣性或神圣事物的意义，并非这些关系所固有的、可以在经验上观察的特性，而是附加的东西，是一种象征性的意义。同样，如果那种手段—目的关系是象征性的，也就不存在任何内在的有稳定作用的成分了。这些象征物只有在惯例为人接受时，也就是被因循守旧地定型化的时候，才能起作用。传统主义是象征关系得以稳定的成分。[117]

可以说，正是这种(而不是任何一个方面)在哲学学说上的牴牾，才是科学与宗教互相冲突的主要基础。科学的精神内在地就是依据固有经验的批判的怀疑态度，而宗教却离不开象征作用。[118]

但是，不管怎样，在韦伯的体系中，无疑有一个行动的结构性成分的位置，这个成分包含有卡里斯马，也是按一般的内在手段—目的关系无法分析的——这首先是由于它以特殊的方式包含着象征成分。这些就是涂尔干为了分析行动结构而对仪式所作论述的基本特点。两

个人是完全一致的。[119]

韦伯的确根本没有就仪式的作用问题提出一项可以同涂尔干的理论相比拟的理论。而且，仪式在分析上处于什么位置，在韦伯说来也是隐晦的而非明确的。这两点都主要是由于韦伯专注于经验兴趣的缘故。也就是说，他关注的主要是宗教的能动的方面，这体现在(体现在先知者身上的)卡里斯马和合理化两个方面。在这种情况下，传统主义的意义主要是消极的，是阻碍那些能动力量的。他并不特别关心“为什么”；对他来说，确认传统主义有这种影响就够了。因此他没有深入分析传统主义。有意思的是，给前面所做的剖析提供了素材的那些思路，主要取自《经济与社会》一书中论宗教社会学的部分，韦伯在这一部分试图对宗教加以系统论述。假如他根据一种一般化的理论体系再作进一步的系统阐述的话，仪式这个概念无疑就明确起来了。但是他没有这样做。而且，他为了在经验方面探讨宗教伦理与资本主义之间的关系，也无需这样做。这里所作分析的结果，只是用来进一步证实他在那种情况下得出的结论，而不是要改变那些结论。

毋庸赘言，对于韦伯如同本书论及的其他作者一样，可以在非主观方面加以阐述的诸因素——遗传和环境——都对决定具体行动有其作用。在行动的终极手段和条件的作用方面，在无知和谬误的本源(导致未能符合合理性规范和背离合理性规范的诸非理性心理因素)所起的作用方面，都是如此。韦伯在任何地方都没有采取否定这些成分有起实际重要作用的可能性的极端立场。然而，他本人的注意焦点不在分析这种作用，而在分析前面讨论过的其他成分。在这里只是提一下，以求周全，并且避免使韦伯受到那种说他否定这些成分的作用的毫无根据的指责。他在许多问题上反对那些认为这些因素决定一切的言过其实的主张。然而，对于这些因素有可能在解释某些特殊问题时极为重要这一点，他并不排斥。[120]

趣味问题

最后，在结束这一部分的讨论以前，可以提出一个处于我们目前进行的分析和本书所论述的所有作者理论前沿的进一步的问题。这里只对这一问题作一介绍；在本章关于藤尼斯的附注里还要进一步作些说明。我们还记得，我们开始对韦伯的系统理论进行以上主要分析时，提到的他的那个图式，不仅包含有合理性的功效规范和合法性规范这两种成分，而且还包含有一个第三种成分：惯例(usage/Brauch)。这仅仅是偶然的阐述还是值得加以一番考究的呢?显然，这个问题对于韦伯的兴趣来说，是细枝末节，对于他的任何主要概念或结论来说，也都无足轻重。但是，将与此有关的一条思路略加展开，还是值得的。

我们得记着，他使用惯例一词时，指的是与上述两种规范类型中的任何一种都没有牵连的行动的一致性(uniformity)。之所以可能达到这种一致性，“完全是由于实际的实践”。[121]像情感行动和传统行动的定义一样，这也是一个有点不确定的阐述。

可以推想，这个定义主要适用于由于“自动作用”而产生的一致性，即本能、习俗等等所造成的结果。然而，韦伯把他自己的概念体系非常明确地局限于能够认为是出自可以从主观方面理解的动机的行动，也就是局限于他那个专门意义上的行动，这样就排除了这种解释。他说得很明确，惯例是“社会行动取向方面的一致性。”[122]他非常坦率地承认，这种规则性不知不觉地就成了以合法秩序为取向的——在这里就是成了“常规(convention)”。[123]

但是，这仍然没有使问题得到解决。韦伯举的主要是在用餐的时间、方式和条件方面的“趣味”的例子。在德国，吃“大陆式早餐”是习惯，是“普遍这样做”的。但是，只要你愿意，没有任何道理阻止你吃咸肉、鸡蛋或麦片——没有任何制裁落到一个背离惯例[124]的人身上。这样就有了线索。在社会的合法秩序所能够接受的范围和“功效”(即花费不过分又适合生理需要的食物)的必要范围之内，有若干可以称之为“趣味问题”的规则性成分。

要特别指出的是，这个成分也包含着以规范为取向。在一个社会

中不仅有实际的行动规则性(如同韦伯的阐述似乎意指的那样)，而且有若干“好趣味”的标准。实际的规则性，就它们得到公认而言，应该解释为起因于以共同规范为共同(或相似)取向。想一想就会知道，这个成分极为广泛地适用于社会生活。它不仅适用于食物、衣着和个人日常习惯等等，而且也是“艺术”和“娱乐”等等里面一个很突出的成分。

根据我们这里的图式，应该怎样解释这个问题呢?首先，单凭这个规范性的方面，就根本不能对这一问题作“自然主义”的解释。完全有理由相信其中包含有价值成分。而且，这个规范性方面具有与我们前面讨论过的那些规范性方面截然不同的特点。最显著的不同是，它没有规范所具备的某种“有约束力”的特点——至少没有在同等意义上的约束力。

功效性规范和合法性规范是特定意义的行动规范。它们表示在特定场合中手段与目的的“正确”关系的标准，或者表示与有约束力的价值相联系的“正确”的行事方法。仪式在其主观方面也应严格地看做是达到特定目的的手段。就仪式的操作算是达到目的的“正确”方法(而且是惟一“正确”的方法)来说，也是有约束力的。但是，实际上在所有具体行动当中，不管它们的基本背景是明显的功利主义的还是仪式的，都能在与趣味的标准有关的方面找出一个修饰润色(embellishment)的成分。

只要从这两个领域中各取一例，就可以搞清这个问题。对于新西兰的古代毛利人来说，[125]捕鸟乃是谋生的主要手段之一。他们的捕鸟器上普遍都有精心制作的雕饰，肯定是与捕鸟器的捉鸟效能毫无关系的。这有其仪式的方面，因为雕饰有巫术的意义。但是，如同下一个例子所证明的，这并没有说明全部问题。第二个例子，天主教的弥撒是典型的仪式。但是，可以在最简陋的环境里做弥撒——牧师穿最朴素的法衣，以木箱为祭坛，以最粗糙的陶器作祭器；也可以在华丽浮奢的教区大教堂里做弥撒——牧师穿富丽堂皇的法衣，祭坛有名贵的装饰，黄金祭器镶满珍宝。关键在于，在两种情况下，仪式成分本

身都被设想为是完全一样的。设备的不同恰恰是个趣味问题。教区大教堂的华丽同偏僻地方或小礼拜堂的简朴相比，功效并不更高一点。

最后，还有整个一类“趣味”成分占有显著地位的具体行动，通常一方面叫做文艺创作和文艺欣赏，另一方面叫做娱乐。所有这些活动的确都包含着“技巧”；一旦确定了一定的趣味的规范，就有了动手达到这些规范的正确方法和错误方法。因而这些技巧可以用普遍的手段—目的分析来检验。但是，趣味的规范本身并不具有与上面讨论过的另外两种规范性质相同的约束力。

前已指出：这种规范性的特点含有价值成分的意思。应该怎样看它与行动的其他结构性成分的关系呢?在这里，似乎最好把这些活动及其产物看成是价值观念的表现方式。涉及规范性成分是因为，这些活动及其产物要构成对于那些价值观念的恰当的表现，它们必然在某种意义上与它们所表现的价值的特性相一致。但是，这种一致性既不采取手段或条件的作用服从于特定目的的形式——把起表现作用的活动看做是一整个复合体，是从所包含的技巧和支配手段—目的关系的规范中抽离出来的；也不采取合法秩序的规则[126]的形式。

它所采取的形式，是价值观念与活动和产物的具体样式之间的具有意义的一致。也就是说，把这些成分解释为都是属于一种有Sinnzusammenhang[意义联系]的，以致这些具体的活动及其产物(艺术作品等)，一方面构成这种意义上的自成一体的Gestalt[形象]，另一方面要对它们从动机方面加以解释，又得证明它们充分地表现了有关的价值观念。就是在这种意义上，而且只是在这种意义上，哥特式建筑风格才能像是比如托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas)在《神学大全》中所阐述的那样，解释为中世纪天主教Geist[精神]的表现。[127]

在原则上，任何一种观念和所有的观念，都可以表现为这种意义上的趣味规范和以这些规范为取向的行动。但是，应该很清楚的是，价值观念[128]、首先是所有的共同终极价值观念，一般都可以以这种方式以及前面描述过的其他与行动的关系方式来表示。反之，在任何一个和所有具体行动当中，都能找出一个具有这种特性的成分——决

不局限于通常意义上的“艺术”。

这一结论包含着一个非常重要的方法论问题。在第十六章的结尾部分曾经提到，冯·塞廷博士提出来的对于具体的动机形成过程的理解(Verstehen)与对于非时间性的Sinnzusammenhänge[意义联系]的理解这二者的区别。冯·塞廷博士指出，韦伯在明确的方法论方面仅仅注意了前者，但同时在经验的研究工作中，却实际上运用的是后者。

在讨论观念体系本身时是如何运用它的，与这里要讨论的问题无关。但是，进一步涉及到具体的行动复合体时，就有关系了。这个问题的确可以说，与趣味规范的经验作用以及以这些规范为取向的行动复合体，在方法论上恰相对应。[129]韦伯的主要兴趣所在，不管在分析方面还是在方法论方面，确实都不是这些现象，而是其他两种类型的规范的作用。但是，由于必须从逻辑上解释那个经验题材，这个问题在他的思路的外缘部分是在两个层次上都出现了的。

行动体系的这个方面(它完全值得这样去说)的地位，与另外那种场合下的共同终极价值的地位一样，都是直觉主义的发散论(intuitionist emanationist)的社会理论当中硕果仅存的一点点真理。这样的理论总是特别强调社会生活的这个方面，并且企图把所有的其他方面都纳入这同一个图式，并不是偶然的。韦伯之所以没有留意这个问题，主要应该以下面这个情况来解释：他对这些理论进行了辩难，接着又集中注意力于被它们明显歪曲了的那些行动的其他方面。因此，在韦伯本人的研究过程中重新出现这个问题，就更加有意义了。

可以强调指出，我们并不认为以上简短评述，对于趣味规范的作用作了详尽的或足够的说明，更谈不上为了解像艺术之类特别明显地适用趣味规范的具体现象提供了足够的线索。我们的目的，只是指出行动结构当中的这一组成部分的特点，因为这个部分已经直接冲击到前面分析过的那些行动结构的其他部分了。而且，遵循着本书总的方法论特点，对趣味规范是严格把它联系上以前提到的诸范畴来论述的。这样就给它带来一种不可避免的剩余物的特性。现在读者已经习

惯于对此持怀疑态度，因为这可能掩盖着根本的区别。可是，在眼下这个节骨眼，要是再往深里分析似乎不大方便。在本章的附注里关于Gemeinschaft[共同体]这个概念的那个地方，还要说说显然包含着同一类型的另一个成分的一类具体现象。上面的短评就算是论述那个问题的开场白吧。

从韦伯关于理想类型的系统图式当中，可以直接推演出来或可以看出来的行动的结构性成分，现在已经目录齐全了。前面的分析已经证明，对于讨论过的每一个成分，都有可能给它找出或者安上一个在总的图式当中清楚而确定的位置，研究帕雷托和涂尔干的理论时所得到的成分尤其如此。而且，其中每一个成分，只要是在他们的理论当中轮廓分明地出现的，都能加以系统的阐述，既符合所有这三位作者各人的理论体系，又符合他们的经验解释，还同仔细分析他们的理论所能得出的最佳解释相一致，不失这三位本人理论的原意。[130]这样就明确地和最终地确认了一直作为本书主要目标所要论证的理论上的殊途同归。最后，在韦伯的理论里已经出现了又一个结构性成分，即表现方式根据趣味规范取向的成分，这填补了另外两个概念体系留下的空白。

我们不想在这里讨论，这个行动结构的一般化图式确立之后，对于构建总的理论体系有什么意义。在最后一章将就这个问题试作一番讨论。这里也不打算对这三个人的概念体系进一步加以比较，或者概括叙述行动结构图式的要点。这个工作将放在结论的两章的第一章里去做。

在结束对韦伯的论述时，非做不可的一件事，是得再次强调并且毫不含糊地明确一个问题。这就是，韦伯的整个观点确定无疑地从根本上是一种唯意志论的行动理论，而既不是实证主义理论，也不是唯心主义理论。在每一个基本要点上，都已经证明确乎如此。

首先，他对资本主义的论述，对新教与资本主义的论述以及比较一般地对宗教观念的社会作用的论述，都是只有在这个基础上才能理解的。观念和与之相连的终极价值这两者的作用，对于韦伯的思想而

言是根本性的。但是，同样重要的是，这些成分都不是孤立的，而是与其他独立因素处于复杂的相互关系之中。离开环境和遗传的独立性，离开终极价值、观念、态度、各种规范相互之间以及它们与遗传和环境之间的复杂关系，具体的社会生活和我们在经验上所了解与韦伯所研究的那样的行动，就是根本无从设想和不可思议的。

其次，对于韦伯的方法论所作的讨论，已完全证实了对他的经验研究所作的这一解释。我们已经指出，韦伯在方法论方面的兴趣，主要集中在科学逻辑中对于理解行动具有意义的那些方面，而不是对于了解“自然”或非时间性的意义复合体具有意义的方面。[131]更深一层的是，韦伯论证出：关于任何一项经验题材的在任何意义上的客观科学知识这个概念，都不可分割地与行动的规范性方面以及实现规范的障碍这二者的现实联系着。科学脱离了Wertbeziehung[价值关联]当中的价值成分，它本身在方法论上就没有立足之地。离开价值成分，就无从决定如何选取适当材料，因而也就无从决定如何选取有别于“意识之流”的客观知识。科学这个概念本身就包含了行动。[132]而且，正是科学与行动的这种根本上的契合，最终证明本书全部的出发点——在可以科学地验证的内在手段—目的关系意义上的合理性规范在行动当中的作用——是正确合理的。要有科学，就必须有行动。并且，要有一门关于行动的科学，就必须包括这个意义上的内在合理性的规范，必须在实际上围绕这个作为中心点的规范考虑问题。不论从哪一个方面否认这个基本关系，都不可避免地迟早要导致主观论和怀疑论，从而使科学和负责任的行动失去基础。[133]

韦伯的方法论还有另外一个方面，前面曾经扼要提到过，它是与现在所讨论的问题直接相适应的，那就是，理想类型的一个主要方面是它的规范性特点。理想类型当然不是对于观察者的规范，而只是观察者部分地根据他有证据证明对行动者的行动有约束力的那些规范去了解行动。为了达到说明问题的目的，韦伯主要使用的是合理性类型的实例，但总而言之也都是纯理想类型的实例，其中就包含了规范得以充分实现的假设。回想一下，韦伯在同直觉主义理论的针锋相对的

论战当中痛心疾首地强调理想类型在这种意义上的非现实性，是会大有启发的。

以上关于理想类型的与韦伯的不同意见，并不影响这个规范性特点，而只是说明，韦伯没有把具体的规范(假设的具体类型成分)同一般化行动理论当中的规范性成分区分开来，并且把自己在方法论上明确注意的问题局限于前一个范畴。但是，从他的观点来看，他是完全彻底地坚持理想类型的非现实性的，这就最有力地说明，他是根据一种唯意志论的行动理论考虑问题的。因为，规范性成分虽然是行动绝对不可或缺的成分，但同样确凿无疑而且同样重要的是，规范性成分不能孤立存在，而只有与非规范性成分联系起来才能具有意义；一旦将理想类型具体化、也即规范性成分由此就支配着行动本身，那便成为唯心主义的理论了。[134]

第三，本章所作的讨论已经表明，起码在我们已经分析过的这个范围来讲，韦伯本人的概念体系当中，有一个可以分辨出来的对于行动体系结构的完整描绘。这是确实的，尽管他在方法论方面没有搞清一般化理论体系的逻辑性质。这一整个结构性成分的体系，若不是以一种唯意志论的行动理论为背景，是毫无意义的。另一方面也要强调的是，这种路数的研究，不可避免地会导出某种形式下的这些成分。

最后可以评论一下韦伯理论中浮现出来的另一个方面。这个方面在前面的讨论中被略过了，因为它不是韦伯注意的中心问题。可是，它对于现在讨论的问题是极度重要的，实际上对于论证韦伯的观点是一种唯意志论的行动理论，而且这样一种理论一经建立，某些经验性的结论就会随之出现，都有板上钉钉的作用。前面对于社会变迁问题，是从韦伯所主要感兴趣的先知、合理化与传统化之间的相互关系方面论述的。

然而，从韦伯的理论当中可以看出，社会变迁还有另一个方面，即他对于一种性质截然不同的过程——可以称之为“世俗化”的过程——的描述。最能证明这一点的就是他关于投机者的资本主义的概念。这种现象的出现，是由于有一个摆脱道德控制的过程，由于把利

益和冲动从传统的或理性道德观的规范限制之中解放了出来。它出现于新教伦理发展后期严格禁欲主义的缓解之中——一般地说是在以新教与天主教两者为基础的调节过程之中。它出现于韦伯所谓的“财富的起世俗化作用的影响”之中，他在《新教伦理与资本主义精神》一书中[135]着重地强调这一点。它最终出现于除经济之外的其他领域，例如出现在色情享乐变为高尚艺术的发展之中。[136]

这就是离心的“利益和欲望的爆炸”，是利益和欲望摆脱控制的倾向，前面已经详细论述过了。它在本质上就是帕雷托的由韧性剩余物占主导地位向由组合剩余物占主导地位演化的过程[137]，相当于涂尔干的由团结或整合向失范演化的过程。发生这种过程的可能性，是唯意志论的行动概念本身当中所固有的。假如在韦伯的思想当中根本没有这种过程，倒会成为怀疑以上所作分析是否准确的重大理由了。但是他的确有这样的想法。只不过这如同关于仪式的明确作用一样，由于韦伯本人经验兴趣的特点，而没有被他特别注意。

韦伯和帕雷托不同，他没有着手建立一个社会领域的一般化的理论体系。的确几乎没有什么证据可以说明，他对于这样做的可能性或如果能做出来的话有什么用处持有任何明确看法。确切地说，他全神贯注于特定的经验问题，把理论直接看成为经验研究工作的辅助物。他从不认为要为研究理论而研究理论，而只是把研究理论当做为完成直接看到的经验任务去铸炼工具的一种手段。但是，他的经验研究工作并不是搞那些冷僻玄虚的问题，来干巴巴地卖弄学问，凡是他能够发现的很有意义的问题，他都会发动进攻，其眼界之广阔和想像力之丰富，是鲜有人能与之匹敌的。确实很有意义的是，他在这样做的过程当中，实际上(尽管不是完全自觉地)就至少从一个主要方面展现了一个一般化的理论体系的轮廓。他的理论里面的一般化的行动体系，其大致结构是我们至今所见过的最完备的。前面已经一再强调过，一般理论，如果加以正确理解的话，应该不是不结果实的滔滔宏论，而是对于解释经验问题具有极端重要意义的。从另一方面说，对于马克斯·韦伯理论的研究最引人注目地表明，只要经验研究具有对于时代的

深层问题来说是真正重要的见解和想像力，不管是否怀有明确的方法论目的，都会直接导向一般化的理论。对于作为本书主要论题之一的一般理论与经验知识的契合性，要想再作使人印象更加深刻的论证几乎是不可能的了。

附注：共同体和社会[138]

韦伯在提出形成本章所进行的分析之主要出发点的关于行动以利益、合法秩序和惯例为取向方式的分类之后，进而提出了一个三分法的分类：Kampf(冲突)、Vergemeinschaftung[共同体化]和Vergesellschaftung[社会化]，这是随之而来的关系类型体系的首要基础。上述分析没有涉及这个问题，因为韦伯是从这里由直接考虑行动转而考虑社会关系的。而且，不考虑这个问题，也能揭示对于现在所讨论的目的具有理论意义的内容。可是，有一个问题应当加以简单的说明——这就是社会体系当中前面称之为态度的表现方式的那个方面，并不局限于趣味问题，而是一直延伸到制度领域。为了表明这一点，从在德国社会学文献中发展起来的Gemeinschaft[共同体]这个概念所表示的现象入手是合适的。但是，按照引入这一概念的藤尼斯所作的阐述[139](韦伯就是仿照他的概念提出自己的概念的)，来讨论这些现象，比进一步跟着韦伯走要方便些。藤尼斯采取这种二分法作为社会关系分类的基础。

Gemeinschaft[共同体]和Gesellschaft[社会]两者都是有时被称做社会关系的积极类型的，也即把各个个人结合在一起的方式。因此，这两种类型都特别排斥冲突成分——而如前所述，韦伯确实把冲突当成第三种基本的关系成分。没有必要关注这个问题。

对于藤尼斯来说，Gesellschaft[社会]是社会思想中的功利主义学派已经阐述过的社会关系类型。有意思的是，藤尼斯在形成自己理论的个人经历当中，非常沉迷于霍布斯的思想，还由于努力重新唤起人

们对于霍布斯的兴趣而赢得很高声誉。确实可以认为，霍布斯与马克思是给予他对于Gesellschaft[社会]概念的阐述影响最大的作者。其次就是亨利·梅因(Henry Maine)爵士的契约概念的影响。

Gesellschaft[社会]的要旨是“对于个人自身利益的理性追求。”这种关系从主观方面，要看做是个人用以达到自己目的的手段。加入这种关系的动机，是由于这是在所处境况中，为达到自己目的能够找到的最有效手段。所有这一切，都是以这种关系中的各方在他们自身的目的体系或价值体系方面的本质上的分离性为先决条件的。至少在这种关系属于Gesellschaft[社会]类型这个范围来说，关系各方除直接谈到的那些特定成分之外，不管可能有些什么共同之处，那都是与这种概念分析无关的。而正是从这些共同的成分在理解社会的时候实际上被忽略掉来说，有一个完整的关系体系是接近于Gesellschaft[社会]类型的。

藤尼斯粗略地把关系分成平等者之间的关系(genossenschaftlich[合作的])和涉及权威的关系(herrschaftlich[主从的])。属于前一类的典型的Gesellschaft[社会]关系是交换和自愿的、目的有限的联合。[140]在交换的事例中，各方在作为彼此目的的手段的关系中行动。甲能提供乙需要的某种东西，乙能提供甲需要的某种东西。在联合关系中，各方有一个共同的直接目的，但只有在与这个有限的特定目的直接有关的问题上，才能说他们具有共同的利益。最后，在Gesellschaft[社会]基础上的权威，形式上是在一个特定有限范围内的上下级等级关系。在韦伯所说意义上的科层制的权威就是一种类型的实例。

在这三个例证当中的每一个里面，Gesellschaft[社会]的具体特点都是在一个明确加以界定的特定范围以内的利益融合。在这个范围之内，包含着各方利益的“妥协”，但仅仅缓解了他们那种根深蒂固的分离性，这种分离性在本质上仍未被触及。藤尼斯随霍布斯之后更进而指出，其中仍然存在一个潜在的冲突，只是由于在这个有限特定范围内达成妥协才得以平息。[141]

藤尼斯没有用排除制度性成分的方法来表达Gesellschaft[社会]这个概念。相反，马克思对他的影响在这方面是特别突出的。Gesellschaft[社会]的妥协是在一种规则架构之内取得的，而不纯粹是在斯宾塞式的契约关系意义上的特殊协议。但是，在一种非常重要的意义上，制度性规则是外在于现在讨论的这些关系的，是从外部节制它们的。这些规则便是这样一些条件，人们必须按照这些条件达成协议进行交换，或者为了一个共同目的而联合起来，或者服从权威。

考虑到藤尼斯大体上看到了Gesellschaft[社会]中制度性成分的作用和Gemeinschaft[共同体]的作用，当然不应当认为他属于功利主义的社会思想学派。但是，尽管藤尼斯提出了对于考虑制度性成分所必需的种种限定条件，在他的理论中，仍然是在Gesellschaft[社会]这个范畴里面，对于功利主义立场所重视的那些行动成分作了充分的阐述。[142]当然，藤尼斯没有假定终极目的实际上是随意的，而只是说，就关系是属于Gesellschaft[社会]类型的而言，除了这些关系所直接涉及的目的以外，各方所可能持有的其他目的都是无关紧要的。至于各方的终极价值体系是否整合就更毫无关系了。一个人在陌生的城市里走进一家商店买东西，他同柜台后面的店员的惟一相关的关系是有关货物的种类、价格等等问题的。关于各人的一切其他事实都可置之不顾。首先，甚至于连这两个人除眼下这笔生意以外还有没有什么进一步的共同利益都不必了解。

藤尼斯提出Gemeinschaft[共同体]与此相对照。他使用很多措词来规定这个概念的特征，这里只需要选用其中几个。首先，它是在一个不加限定的一般生活和利益范围里的比较宽泛的契合(solidarity)关系。它是一个命运(Schicksal)共同体。可以说，在此种关系的范围内，各方都是作为一个契合的单位去行动，也都被当做一个这样的单位来对待。各方共同分担利益和不幸，但不一定是同等的，因为Gemeinschaft[共同体]关系完全容许存在职能的差异和等级的差异。但是它是适用共产主义原则——各取所需，各尽所能——的特殊领域。

在这个问题上，藤尼斯倾向于强调，归属于这样一种关系具有非自愿的特点。他举父母同子女的关系作为一种典型的例子，以之与自愿达成的契约关系相对照。这似乎并不是重要的区分线，反而把问题混淆了。因为，不管是友谊关系还是婚姻关系，在我们的社会里都主要是自愿达成的，而这在“理想的”Gemeinschaft[共同体]类型的关系中则是最确定不过的。

主要的标准似乎在另外一个层面上，是在怎样说来才能认为加入该种关系或归属于该种关系的各方是怀有一个“目的”这样的层面上的。在Gesellschaft[社会]的情形中，这种“目的”是一个有限的特定目的，一笔特定的货物或劳务的交换，或一项特定的共同直接目的。在Gemeinschaft[共同体]的情形中则决非如此。[143]假如有可能说这种关系中的各方加入这个关系是有“目的”的，或者说这种关系之所以存在是有“目的”的，那么这种“目的”是另外一种性质的。首先，这种目的具有一般的、不确定的特性，它是由许许多多次一级的目的组合而成的，而其中有很多都还没有完全明确。如果问一个人：“你为什么结婚?”一般地说，他会觉得这是一个以一般的目的论术语来说非常难于回答的问题。如果问他为什么到某个商店去，他会毫不犹疑地回答：“买几包烟。”而结婚这样的事情，也许有人是因为爱情，有人是想成家，想要孩子，想找伴侣，以及随之而来的“心理平静”，在维持共同的事业中既取得利益又承担自己的一份责任等等。

就这样一种关系是通过自愿的协议建立起来的而言，这种协议乃是在某一个程度不同地明确界定了的一般生活范围里面共同经营利益的协议。通常都有某些得到相当明确理解的最起码的要求——因而在婚姻关系中，应该有性关系和共同维持的一个家庭。但是，即便是由这些内容规定的关系，同契约性事例当中各方所持特定目的所规定的关系，也不是同一个意义的。

当然，像Gesellschaft[社会]一样，Gemeinschaft[共同体]关系也有一个制度性的方面。但是，至少在两个重要的方面存在着特别而又典型的差异。在Gesellschaft[社会]关系中，各方都受义务的约束，首

先是在道德上受到约束，然而如果必要的话，就靠制裁来强制实行。但是，在这种情况中，义务往往是由契约的条款来限制的，也就是说，各方在加入这种关系时就承担起某些明确地界定了的特定义务。[144]由此首先就得出一个推论：不管可能出现任何新的情况，都不能增加新的义务，除非能够证明这项新义务是“契约之中的”，或者是契约条款的意思里包含着的。[145]这种举证责任落在想要要求别人履行没有明确加以确定的义务的人身上。

而Gemeinschaft[共同体]的义务往往是不明晰的和未加限定的。如果是有所指定的话，也是在最一般的方面指定的。因此，夫妻双方都在婚礼誓约中各自承诺“无计贫富，无分病健，永相亲爱”的义务。这是一种在共同生活过程中不管可能出现什么突然变故都要给予帮助的一揽子义务。想要逃避在这样的突然变故中发生的义务的人，得要由他自己找出根据来。最明显的一个例子就是照料病人。根据契约性的关系，一般地说，谁也不觉得有义务去照料患了病而且本人财力不够的雇员、做生意的伙伴或顾客。如果承担了这种事情，那么一定是出于别的动机，例如友谊和恻隐之心等等，而不是出于商业关系本身内在的动机。但是，对于其本人家庭中一个成员来说，照料病人是天经地义的义务，即使被照料的对象没有做任何值得照料的事，又不讨人喜爱。

虽然属于一个Gemeinschaft[共同体]的义务是未指定的和在上述意义上未加限制的，在另外一种意义上却是有所限定的。但是，这种限制与Gesellschaft[社会]关系中的限制是性质完全不同的。这种限制是由于同一个人处于许许多多Gemeinschaft[共同体]的关系之中，而其他那些关系又包含着道德义务，因而造成的一个必然结果。因此，任何一种关系的要求，都受着其他关系提出的潜在地与之相抵触的要求的限制。这里包含有价值等级的意思，而拒绝履行某个Gemeinschaft[共同体]关系中另一方所要求他履行的义务，有效的理由就是，这项义务与较高一级的义务不能相容。这样，妻子如果要求丈夫在她身上多花些时间，多关心关心她，丈夫可以拒绝，因为他是

个医生，妻子的这些要求可能会迫使他忽视病人的利益。但是，关键在于，在这种情况下必须明确地藉助于较高一级的义务，而在Gesellschaft[社会]的情形下则不牵涉到这种考虑。如果一个店主要收取比账单上所开的更多的钱，那么，虽然店主“需要”这些额外的钱，但顾客是否把这些额外的钱挥霍于无用的甚至有害的事情上，是连一点儿关系也沾不上的。重要的是，顾客拒绝多付，会得到共同体道德裁可的支持，甚至无须查核按该共同体的标准，店主是否将比那个顾客更好地使用这些钱。

制度性方面的第二个重要区别，是制度性规范的应用问题。在Gesellschaft[社会]的关系中，制度性规范构成一组作为附带条件的规则。如果你加入一项协议，你就有义务忠实地履行协议的条款。你也同样有义务在争取对方同意的时候，不超出一定的界限，不能欺骗、不能胁迫等等，即便你有力量去做这样的事情。所有这些规则都涉及行动或行动复合体的特定手段、目的和条件。

Gemeinschaft[共同体]关系则在本质上是不一样的。这个领域仍然有一个制度性的控制体系。但是，它大体上不采取对这种关系之中的行动的特定目的、手段和条件直接加以节制的规范的形式。即便采取这种形式，一般也是在这个领域的边缘。某些事情被看做是只要存在这种关系就必不可少的最起码内容。因此，在婚姻中，一般谴责的都是不让丈夫与她过性生活的妻子，以及遗弃妻子或犯有不供养家庭之过错的丈夫。但是，一般地说，并且这些事例也并不真正构成为例外的是，制度性的制裁所涉及的与其说是具体的行动还不如说是态度。对于具体行动，首先是把它们当做这些态度的表现来加以评价的。这一点从把闲言碎语看成是对这类问题的一种社会控制方法来看是特别清楚的。我们主要要求的是“爱”、“尊敬”和“子女孝顺”之类的态度。在形式上禁止的，是那些被认为与“正当的”态度(即在形式上要求最低限度地表现出爱或尊敬等等的态度)特别不相容的行动。[146]而在Gesellschaft[社会]的关系中，态度显然是无关紧要的。它是“形式的合法性”领域。

从此可以看出什么是现在所讨论的问题的关键。在Gesellschaft[社会]的情形中，制度性规范的架构里面的具体关系，都特别是针对具体行动或具体行动复合体而言的。它们在这个意义上要看做是直接行动的各种成分的结果。如同藤尼斯常常说的，在某种意义上，这种关系是机械的。而Gemeinschaft[共同体]的关系在与之相应的意义上是有机的。因为，要理解Gemeinschaft[共同体]关系的具体行动，必须将它们放在这种关系各方之间更加广泛的全部关系中去了解，这样从定义上说就超越了那些特定的行动成分。

这样，不应当把这种关系看成仅仅是那些直接成分的结果，而应视为包含着一个这些成分处于其中的较为广泛的架构。支撑这种关系的，不是单个去看的那些特殊的成分，而是可以把那些成分看做是其表现的一些比较持久并且深藏的态度。正是由于这个缘故，我们总是考查Gemeinschaft[共同体]关系之内的行动背后的态度，这是我们在Gesellschaft[社会]的关系中所不去考查的。

在某种意义上说，Gemeinschaft[共同体]这个范畴是十分“形式化的”，其中可以包含着非常不同的内容。时至今日，为了维持一个共同家庭，仍然有大量经济性的劳务交换。但是，这种劳务交换不能像普通市场上的劳务交换那样，同它所要去适应的关系和态度的更为广阔的背景分隔开来。这并不意味着经济学的分析性范畴不能应用于这样的情况，而只是说这种劳务交换不能孤立地理解。这一点实际上已经相当广泛地得到经济学家的承认。

同时，不管原因是什么，有某些形式的具体行动，它们正常出现在Gemeinschaft[共同体]的某种架构中，但强烈的道德感情却禁止把它们整个扩大到Gesellchaft[社会]的背景中去。至少在我们的社会里，两性关系就特别是属于这种情况的。在这方面，卖淫这个词所包含的含义是非常突出的。从本源上说，卖淫指的是从这样一种较为广泛的关系背景当中抽离出来的，即作为一种特殊交易的性行为。不管双方如何“诚信”，如何相互体贴，如何毫无剥削对方的欲念，都无关紧要。其中可能有一个占很大分量的“敬业”成分，即并非图利的服务

表现，但终归还是卖淫。

这个例子还引出来另外一个问题。在我们的社会里，并非所有婚外性关系都算是卖淫。我们把卖淫同发生在友谊关系背景中的婚外性关系特别加以区别。不管后一行为按我们社会的习俗可能受到多么严厉的谴责，决不会被当做卖淫一样的方式来看待。这是因为，友谊也是一种Gemeinschaft[共同体]的关系类型。

由此可见，就行动属于一种Gemeinschaft[共同体]关系的体系而言，它们是那些根基较深、较持久的态度的特定表现方式。从这样的事实本身出发，便意味着这些行动除具有内在的意义外，还具有象征的意义。社会生活中的这种情况无疑有很重要的意义。在这样的行动当中汇聚着种种情感，因之对于从事这些行动的人便有了一种意义。这里虽不能详加讨论，但可以举一、两个具体的例子。

单调乏味的劳累工作为什么相对来说易于为人接受，这种情况有很大部分大概能够由此得到解释。干家务劳动的妇女会觉得，那些本无兴趣可言的苦活如果是维持她的家庭所必需做的，就比较可以忍受。但是，如果她作为受雇的女仆在别人家里干这些同样的家务劳动，大概会更多地觉得，那纯粹是单调劳动的苦活。[147]

性关系则引出问题的一个稍有不同的方面。根据一种比较广泛的关系(例如婚姻)形成的性关系所具有的象征性方面，使之具有一种“意义”，这种意义当然并不往往就必定是鼓励人们进入此种关系的动机。这种架构在一些很重要的方面，成为对那些本身就是难以驾驭的强烈冲动的东西加以控制的一种方式。因之，不管在婚姻关系还是在友谊关系中，那些冲动便都疏导到一些特定的方向，如果这种控制发生了效力，那些冲动就不致发展成为忘乎所以达到危险地步的满足享乐的方式。[148]

这种象征所起的作用，同其他场合一样，也包含着传统主义的作用。藤尼斯常常评论Gemeinschaft[共同体]与传统主义之间的紧密联系。通过前一章所做的分析，这种联系的原因应当是很明显的。在Gemeinschaft[共同体]与宗教之间也有特别紧密的联系，主要是由于

两者都有某种态度类型，即在某一范围之内由于利益融合所带来的无私献身，而且象征起了突出的作用。这在宗教和家庭(家庭是Gemeinschaft[共同体]关系的重要的具体领域，虽然不是惟一的)的关系方面表现得特别清楚。作为一种经验概括，可以说，[149]宗教利益和家庭利益既可以非常紧密地结合起来，也可以是尖锐对立的，但决不是相互漠不相干的。

最重要的是，在Gemeinschaft[共同体]的现象当中能够发现另外一种情况，把这种情况当中的行动解释成表现态度的方式，比解释成达到特定目的的手段更好。[150]因而Gemeinschaft[共同体]的规范非常类似于前面讨论韦伯的Brauch[惯例]概念时提到的趣味规范，然而，它们是类似的而不是等同的。因为韦伯用以区别合法秩序与Brauch[惯例]的方法，把道德成分完全归入合法秩序的范畴中。不过，很自然的是，他对此主要是从内在手段—目的图式的制度性方面来加以分析的。

尽管如此，十分清楚的是，Gemeinschaft[共同体]包含着的道德成分，乃是如同一个共同体对于违反婚姻习惯等等所持的态度的性质所明确证明的那种道德成分。于是，根据这一标准，它肯定是制度性的，而在其他方面则更接近于趣味规范。在Gemeinschaft[共同体]关系的架构内表现出来的那些态度，尽管是具体的态度，却都包含有一种价值成分，其中一个主要组成部分，又是同一共同体的成员共同的价值态度。遵从调节Gemeinschaft[共同体]关系的规范，决不能纯粹是个趣味的问题。

于是，“表现方式”这个范畴，已经扩展到把在另外一种关系当中对于内在的和象征性的手段—目的关系极为重要的那些成分也包括在内。这一点在方法论上意味着，如同以趣味规范为取向的行动一样，必须以拼板法去理解在一种Gemeinschaft[共同体]的背景之中的行动。必须把具体的动因成分置于作为一个整体的该关系或该关系复合体的较为广泛的背景之中。

这就是这种关系图式在这种场合中具有重要意义的根本原因。按

照这种关系图式来表述事实，就会立刻并直接把重点放在现象的有机的方面，而这是行动图式所没有做到的。因此，对于那些由于只关注于行动图式而导致的偏颇观点来说，关系图式乃是一剂良药。

但是，应当再一次强调，关系图式的这种重要意义主要是描述性的，而不是分析性的。对于藤尼斯来说，Gemeinschaft[共同体]和Gesellschaft[社会]都是具体关系的理想类型。在这个意义上，他的图式是一个分类。在这里，其重要性在于这种图式表述和区分事实所采用的方式，特别清楚地显示出那些对于我们的研究极为重要的问题。最主要的是，这种图式指出了，根据孤立起来去看的单个特定行动的直接目的和处境去理解行动复合体，会有哪些局限。

但是，对于说明Gemeinschaft[共同体]和Brauch[惯例]来说，通过发展行动图式而获得的一般化理论是最重要的。表现方式(modes of expression)这个概念并不否定行动结构图式，而是对于行动结构图式的扩展，把它扩展到对于它未予充分说明的那些形式来说乃是剩余性范畴的东西中去。最重要的是，所“表现”的就是以前把终极价值态度作为在理论上最有兴趣的一个问题时已经接触到的同样一些态度。这在方法论上，就导致了那些基于唯意志论行动理论之外的各种理论(即唯心主义理论)大都使用的途径，是不足为奇也无可反对的。前面已指出，在这方面如同在其他方面一样，本书已经涉及的(但与之不同的)两种一般立场，在经验方面和方法论方面都一劳永逸地留下了正确的结晶，是可能结合到别的图式中去的。在这里使用这个成分，既不等于提出一项唯心主义理论，也不等于提出一项实证主义理论。

前面已指出，韦伯使用了一个与藤尼斯的Gemeinschaft[共同体]有密切关系的概念。可是，他主要是在描述性层次上使用这个概念的，而这一概念对于我们所讨论的问题有重要意义的那些含义，在他自己这儿并不像在藤尼斯那里表现得那么清楚。因此，我们宁愿以藤尼斯的理论作为探讨这个问题的基础。但是，得出的主要结论可以直接适用于韦伯，[151]并可以和本书前面所作的分析结合起来。

但是，不应该认为对于Gemeinschaft[共同体]和Gesellschaft[社

会]作这样的论述，就意味着可以无保留地接受这两个概念，作为社会关系一般性区分的根据，或者有可能从任何只有两种类型的两分法出发去区分社会关系。基本类型不能简化到只有两个，也不能简化成韦伯使用的三个。试图搞出这样一种分类图式，肯定会超出本书所要研究的范围。然而，假如去搞一个社会关系的分类图式，就应当把严格检验藤尼斯、韦伯以及旁人提出的那些图式当做一项主要工作去做。

不过，在藤尼斯提出的分类当中，就以上讨论已经涉及的那些问题而论，确实包含着对于任何一种社会关系分类图式都具有重要意义的一些区分点，因而在搞出一个范围更为宽泛的图式时，应当把那些问题包括在内，也许在表达方式上会有很大的改变。从本书所要研究的问题来说，关于阐明态度的表现方式这个概念的另一种应用的问题，藤尼斯对它们作的阐述已经足够了。

[1] 在《经济与社会》的第一部分可以看到这个体系的全貌。可是，要正确评价其意义，不仅要看抽象的阐述，而且必须从他的方法论研究和经验研究的语境中来考察这些抽象阐述。后者的很大部分见《经济与社会》的其余部分和《宗教社会学文集》。

[2] 《经济与社会》，第1页。“就此而论”，意味着他论述的是一个抽象体系而不是一类现象。

[3] 同上。

[4] 同上。这一章将不涉及韦伯关于社会学范围的特定概念。见第十九章。本章引用韦伯的原文是本书作者译为英语的。

[5] 用“行动”来翻译韦伯所说的Handeln要合适得多，因为它符合帕雷托的用法，并且没有艾贝尔教授(见前引书)使用行为(behavior)一词时那种行为主义的意味。可以认为，行为在这里乃是更宽泛的范畴。

[6] 譬如，他把体系化的法学说成是规范性学科。

[7] 《经济与社会》，第2页。

[8] 同前，第3页

[9] 同前，第3页。

[10] 同前，第5页。

[11] 同前。错误和(或)行动的主观方面与客观方面之间出现不一致的其他方式，当然常常是能够理解的。

[12] 同前，第12页。

[13] Zweckrational与Wertrational这两个词是故意未加翻译的，希望在讨论过程中使它们的含义得到澄清。

[14] Affektuell[激情的]。

[15] 冯·塞廷：《马克斯·韦伯的科学论》，第一部分系采自韦伯。见《以政治为业》(Politik als Beruf)，载于《政治论文集》(Gesammelte Politische Schriften)。

[16] 这些词是很难翻译的，大概可以试译成“责任伦理(ethics of responsibility)”和“绝对价值伦理(ethis of absolute value)”。

[17] 与其他价值还可能是另外一种关系：其他价值可能与这一最高价值不相容，是直接相对抗的，于是理所应当的态度就是冷漠的道德敌视的态度。这样，对于教条主义的宗教来说，那就是一种反对异端的责任。

[18] 见《经济与社会》，第13页。

[19] 参见《宗教社会学文集》卷一第554页起关于其他价值与理性化宗教观点的Spannungen[紧张]的论述。另参见韦伯的《政治论文集》。

[20] 这便是在神秘主义的宗教立场中实行苦修的根据。

[21] 本书作者在与冯·塞廷博士交谈中，对于澄清这个区分及其与韦伯的合理行动的两种形式的关系问题得益甚多。可是，冯·塞廷博士对此处表述的观点并无责任。这个区分和帕雷托所说的怀疑论与信念的区分很类似，这是引人注目的。然而，两者也有重要的区别。见前文第七章，[边码]第284页起。

[22] 针戏(pushpin)系旧时英国一种粗俗的游戏。——译注

[23] 韦伯的实际用法看起来决非始终一致的。Zweckrationalität[目的合理性]常常被认为是从任何终极目的中抽象出来的。但是前面说的含义是从他的定义当中能够得出来的惟一明白的含义。之所以产生别的含义，可以说是由于在逻辑上非要说明一般化体系以及类型的结构不可。见下文[边码]第660页。

[24] 指工人在单位时间工资增长之后，并不是力图固定收入更多，而是

缩减劳动时间，维持劳动收入的例子。——译注

[25] 《经济与社会》，第16页起。这个概念将在下面详细讨论，因为对于我们所研究的问题来说，它是非常重要的。

[26] 《经济与社会》，第19页。

[27] 同上书，第130页。

[28] 前文第十五章，[边码]第565—566页。

[29] 见前文[边码]第641页。

[30] 《经济与社会》，第13页。

[31] Verhalten和Sichverhalten都是极难翻译的词。“态度(Attitude)”是大致的译法。

[32] 这是行动体系的结构图式在韦伯的理论中仍然模糊不清的一个重要原因。

[33] 《经济与社会》，第15页。

[34] 《经济与社会》，第16页。

[35] 引入这些概念的主要动机大概是前一章所提示的，即他需要一个对于理想类型加以系统分类的框架。在方法论上，他好像不清楚他所做的事情在当前兴趣背景下有什么意义。

[36] 似乎只涉及到某个类似帕雷托所谓的la besoin d'uniformite'[一致性的需要]的成分，那是无所不及的本质，而不是动机。

[37] 见第十章，关于涂尔干的论述。

[38] 韦伯自己把它讲得很清楚。参看《经济与社会》，第16页。

[39] 前文，第十章，[边码]第399页起。

[40] 着重参看《经济与社会》，第17页。

[41] 参看《经济与社会》，第20—30页，可了解其主要轮廓；但该书第一部分全部是从比较专门的各个方面论述这个体系的。

[42] 对这两个概念将推后在本章关于藤尼斯(Toennies)的附注中详加论述。

[43] 因为它也是从任何一种特定处境的特点中抽象出来的。

[44] 《经济与社会》，第31页。

[45] 同上。

[46] 《经济与社会》，第31页。遗憾的是他没有进一步提出效用的概念。

[47] 第六章。

[48] 《经济与社会》，第32页。

[49] 包括比如说祈祷和神秘的静修。

[50] 《经济与社会》，第33页。在这里找到机会成本学说的一种显然独立的说法，确实是出人预料的。

[51] 亦见《经济与社会》，第32页。

[52] 同前，第33页起。

[53] 同前，第122页起。

[54] 同前，第28、122页。不管遵从者喜欢该命令的具体内容与否。

[55] 同前，第28页。

[56] 《经济与社会》，第123页。

[57] 同上。

[58] 同上书，第29页。

[59] 对于韦伯来说，运用权威可以是与确保效用有关的Wirtschaftsorientiect[以经济为取向的]，或者是影响共同体内的效用分配的Wirtschaftsrelevant[与经济有关的]，但不是Wirtschaften[经济的]本身。区分这三者对于研究具体问题是非常有用的。

[60] 如F.H.奈特教授所说，基于这个发展的伟大发现，乃是交换中的互利。见他的《作为事实与准则的自由》(Freedom as Fact and Criterion)，《国际伦理学杂志》，卷39，第129页起。

[61] 在韦伯的概念框架中，几乎未涉及欺诈。在这里不可能对此深入讨论。

[62] 韦伯贴切地称之为“掌握若干利益而取得的优势”。见《经济与社会》，第604—606页。

[63] 当然，他对马克思主义经济理论的劳动价值论、剩余价值论等等专门理论毫不关心。

[64] 如同韦伯所说的：“Das Pragma der Gewaltsamkeit ist dem Geist der Wirtschaft sehr stark Entgegengesetzt”[暴力的实用主义是与经济精神极

为强烈地对抗的]。见《经济与社会》，第32页。

[65] 特别参看T.帕森斯在这方面对于罗宾斯和苏特的评论，《关于经济学的意义及性质的若干见解》，《经济学季刊》，1934年5月。马歇尔是另一个明显的例子。

[66] 见韦伯：《政治论文集》。

[67] 《经济与社会》，第17页。

[68] 同上书，第19页。

[69] 或者为了与利害无涉的动机而奋斗。

[70] 受到某些限制的。

[71] 《经济与社会》，第19页。

[72] 在此处和《经济与社会》第17页所作的分类中。

[73] 见前文，第十三章。

[74] 参见《经济与社会》，第648页。

[75] 从他们的思路与帕雷托不同来看，这两人都接受过法学训练大概与他们的路数类似有些关系。

[76] 传统，情感，Wertrationalität[价值合理性]。

[77] 主要有：《经济与社会》，第140—148页，第227页起，第250—261页，第642—649页，第753—778页；《宗教社会学文集》，卷一，第268—269页。

[78] 前文，第十五章，[边码]第564页起。

[79] 在这里，常规的事物显然不是指惯常要做的，而是指“世俗的”。早祷虽然是每天都要做的，却不是Alltag[常规]。

[80] 《经济与社会》，第192页。参较涂尔干的表述：“劳动是最卓越的世俗活动。”前文第十一章引用过。

[81] 《经济与社会》，第140页。

[82] 同上。

[83] 前文第十五章，[边码]第567页起。

[84] 《经济与社会》，第759页。

[85] 一般地说，见同上书，第三部分，第十章：“卡里斯马的变革”(Die Umbildung des Charisma)。

[86] Gentilcharisma[出身的卡里斯马]是其中的一个子类型。

[87] 参见《经济与社会》，第130页起。

[88] 同上书，第774页。

[89] 同前，第771页。

[90] 公意(general will)，即卢梭《社会契约论》中提出来作为政治合法性基础的人民意志。——译注

[91] 作为一个变量看待，这个成分本身在一系列不同值的范围之内保持不变。

[92] 同前，第642页起。这一部分大概没有结束，在这本著作中这种情况是很多的。

[93] 在说到传统主义时，韦伯几乎总是使用“神圣的”(heilig)一词。

[94] 见前文，第十五章，[边码]第565—566页。

[95] 见前文，第十五章，[边码]第565页。

[96] 注意，只是在这个特定意义上。

[97] 在涂尔干反对把宗教界定为与超自然的事物有关时，超自然的概念是一个与这里使用的概念不同的概念。这里所使用的超自然的概念是与涂尔干的理论立场始终一致的——这应当是很明显的。

[98] 这个术语的用法，不管在这种场合还是在上面与“与利害无涉的”相对照的场合，都是模糊不清的。在这里之所以保留它，是因为它是韦伯本人的用法。可是，在宗教语境中，利益等于是超验目的和前面的讨论当中所说的终极价值观的组合。(译者按，本书中所说“宗教利益”，利益原文为interest，皆含“利益”与“兴趣”、“关切”意，译文据上下文意思作了不同处理。)

[99] 这自然是个程度的问题。一个完全未经整合的体系就不能成为宗教。参较涂尔干的定义。

[100] 最初是“神话”一层的。参看前文，第十一章，[边码]第425页。

[101] 参较前文第十四章附注。

[102] 按韦伯的术语可以界定为“合法秩序的形式。”

[103] 见前文第八章，第307页。

[104] 最极端的例子是斯潘(Spann)对于《经济与社会》的评论。见斯

潘：《死去的和活生生的科学》(Tote und lebendige Wissenschaft)。

[105] 见第十六章，[边码]第605页。

[106] 见前文，[边码]第659页。

[107] “情感信念(affectual faith)”在于“新得到的启示或范例的有效性”。《经济与社会》，第19页。

[108] 在这里不打算作进一步的分析。对观念的作用问题，在前面第十四章的附注中做过概括的表述。

[109] 如同情感概念的剩余物特征所显示的那样。

[110] Entzauberung der Welt[使世界祛魅]。尤其是《宗教社会学文集》，卷一，第512—513页。

[111] 亚洲的宗教完全可以超越巫术。但它们从不去反对巫术并将其根除。

[112] 这种关系在基督教的不同派别当中是很引人注目的。

[113] Heilig[神圣的]。

[114] 在一种可能的象征关系中。见前文第五章，[边码]第211页；第十一章，[边码]第419页。

[115] 参较：“神物是特别不能变动的事物。”引自《经济与社会》，第231页。

[116] 那样就会成为“无聊的举动”，同涂尔干所说的vie sérieus[严肃的生活]是没有共同之处的。见《宗教生活的基本形式》，第546页。

[117] 在语言当中也像在其他任何事例中一样。

[118] 这一点显然适用于帕雷托提出的循环。见前文，第七章。

[119] 应该很明显的是，涂尔干所证实的仪式与社会成分即共同价值成分之间的关系也适用于韦伯。上面关于卡里斯马的讨论就是充分的证据。

[120] 特别参看《经济与社会》，第6页起。

[121] 《经济与社会》，第15页。

[122] 同上。

[123] 韦伯说，“常规”是靠加以“非难”的无所不在的制裁来推行的秩序的一种形式，与靠特别授权的执行机构以强力制裁去推行的“法律”相对而言。《经济与社会》，第17页。

[124] 当然是在限度之内的。

[125] 参见弗思(R. Firth)：《新西兰毛利人的原始经济学》(Primitive Economics of the New Zealand Maori)。

[126] 包括道德制裁。

[127] 我认为，这就是索罗金教授所喜欢称之为“拼图法(jigsaw method)”的东西。

[128] 当然是作为具体态度当中的价值成分来解释的。这些成分都是在逻辑上具有意义的一个整体。见P.A.索罗金：《文化整合的形式和问题》(Forms and Problems of Culture Integration)，《乡村社会学》杂志，1936年6月号及9月号。后来收入他的《社会与文化动力学》(Social and Cultural Dynamics)，为该书的卷一第一章。

[129] 虽然不只是这些。另外一种情况见本章附注中关于Gemeinschaft[共同体]的论述。

[130] 换句稍许不同的话讲，即便这三个人的兴趣焦点互异，他们的三个概念体系都能直接地互相转化而又基本上不改变原意。

[131] 见第十九章，[边码]第727页。

[132] 前已指出，这是实用主义中的硕果仅存的真理。

[133] 承认这个基本真理(虽然并不总是清楚地)，是埃利奥特(W.Y.Elliott)教授那篇有趣的论文《政治学的实用主义反叛》(Pragmatic Revolt in Politics)的主要功绩之一。那篇短文与其说是严格的科学论点的一个组成部分，还不如说是一篇哲学漫谈。

[134] 参我见前文第十一章关于涂尔干的论述。

[135] 见《新教伦理与资本主义精神》，尤其是该书第174页。

[136] 参见《宗教社会学文集》，卷一，尤其是第556页起。

[137] 见前文，第七章，[边码]第284—258页。

[138] 这两个德文词实际上已经国际化了，所以翻译它们似乎并无必要。

[139] 见F.藤尼斯：《共同体与社会》(Gemeinschaft and Gesellschaft)，第五版。

[140] 德文的术语是Verein[联合]。

[141] 在这个问题上，藤尼斯对于特征的描述与涂尔干很类似，这是引人注目的。藤尼斯的书(1887)出版于《劳动分工论》(1893)之前。

[142] 对于他来说，Gemeinschaft[共同体]和Gesellschaft[社会]都是具体的关系类型。因此，在Gemeinschaft[共同体]中也包含有内在手段—目的链条中的中介环节，不过是以另外一种形式出现的。

[143] 当然有极端的类型，因而在二者之间有一个过渡。

[144] Gesellschaft[社会]关系决不是仅仅包括前面讨论过的“有利害关系的”动机。

[145] 要由涂尔干提出的那些考虑加以限定。见前文，第八章。

[146] 这些态度的另一个方面将马上谈到。

[147] 有关的一个事例见罗特里斯伯格(Roethlisberger)和迪克森(Dickscon)的一篇非常有趣的专论《工厂的技术组织与社会组织》(Technical vs. Social Organizations in an Industrial Plant)，哈佛工商管理学院，《产业研究论文选》，1934年。亦见T.N.怀特海：《自由社会中的领袖》(Leadership in a Free Society)。

[148] 在这种场合，可以把浪漫主义看成是对于性关系的这种象征性方面的一种夸张。

[149] 这个表述在别的地方已经有过，见本书作者所著《终极价值在社会学理论中的地位》(The Place of Ultimate Values in Sociological Theory)，刊于《国际伦理学杂志》，1935年4月号，第312页。

[150] 如同在本章所讨论的事例一样，总要考虑到这样的活动中所包括的技巧。

[151] 当然，韦伯在探讨这些问题时受惠于藤尼斯甚多。

第四部分

结　论

第十八章　经过经验验证的结论

在第一章已经讲过，应当把本书看做是就一个特定问题对一项关于科学思想的发展进程的理论，即在第一章里勾划过的那项理论，进行经验验证的尝试。现在可以以最充分的强调来重申这一点。本书力图完全成为一本以经验为根据的专著。它所关心的是事实和对事实的理解。它提出的命题都是以事实为基础的，这些事实的直接出处都已在脚注中注明。

本书所研究的现象，是某些作者所持的关于其他现象的理论，这并没有使情况发生改变。他们是否像本书里解释的那样，持有前面讨论过的那些理论，同任何其他问题完全一样，也是要以同样的方法即观察的方法加以验证的事实问题。这种情况下的事实就是有关这些作者发表的著作。它们属于一类已经进行过大量必要讨论的事实，即语言的表述。观察这一类现象，就涉及到要解释这些著作中所使用的语言符号的含义。必须承认，这就是经验的观察，否则，不仅本书，而且本书所讨论的那些作者的所有著作和涉及行动的主观方面的所有其他著作的科学地位，都必然被否定掉。有了前面各章所做的讨论，已没有必要进一步强调这一点。但是，只要不是持极端而又顽固的行为主义态度，这些材料作为可观察的经验事实的地位，是无可怀疑的。

确实，本书不是把理论仅仅作为一种经验现象来研究，也不是为了本身研究的目的而作了某种建立理论的工作。但是，按这里所强调的科学观来看，在一部经验性的专著里，这样做不仅是应当的和合适的，而且也是必不可少的。事实并不说明自身的原委，必须将它们相互参证。必须认真地分析，系统地整理、比较和解释事实。同所有的

经验研究一样，本书所作的大量探索某些事实之含义的工作，并不下于对这些原始的事实进行证实的工作。观察和理论分析是互相依赖的密切关系。假若没有一个解释的理论，我们所极其强调过的有关那些作者的事实，就有许多不会显得那么重要；即便加以观察，也得不出理论性的结论来。但是，同样，假若不是连续不断地通过观察加以验证的话，这个理论仍然会是苍白无力的。当然，在本研究的进展过程中，这项理论本身已经经过了不断的修正和重新表述。这样的研究论著通常实际上表述的只是最后的看法。

因此，结论性的论述将分成两部分。本章专门阐述由前面的研究而明确奠定在经验基础之上的某些结论的论据。下一章，也就是最后一章，则要弄清楚它们在方法论方面有哪些含义。这些含义就目前所能了解到的范围而言，是从已经获得的那些经验结论当中合情合理地引伸出来的，但并不是说这些含义是在同样的意义上由经验证据确证下来的。因此，应该把这两组结论区别清楚。

行动结构的概貌

但是，在阐述需要加以经验论证的第一组结论之前，最好对于本书作为整体的分析性论点的轮廓再最后加以简要总结。这样，立论根据的所有要点在读者心中都清清楚楚，就更便于判断，下面阐述的那些论点是否得到了充分的论证。

合理性与功利主义

两者历史的和逻辑的出发点，都是行动的内在合理性这个概念，其中包括合理性行动的“目的”、“手段”和“条件”以及内在的手段—目的关系的规范等基本成分。基于内在的手段—目的关系的规范的行动合理性，其衡量标准是，在所处境况的条件之内对于手段的选择，与从适用于此种素材、并且是以帕雷托所谓的“实实在在”的形式表述的科学理论[1]当中推演出来的预期是否一致。如果所采用的手段在实际

处境的条件内，有着能够科学地加以论证的或然性[2]，将会实现或维持行动者作为目的来预期的未来事态，那么，这项行动就内在的手段—目的关系来说就是合理的。

从历史上看，这种行动合理性概念(并非总是表述得很清楚明确)，一直在实证主义传统的所谓功利主义派别当中起着最重要的作用。各种功利主义思想体系，尽管由于对合理性行动的操作环境有不同设想而互有差异，然而在这些思想体系的实质性结构当中，这种行动合理性的概念一直是一个一贯存在的结构性成分。可是，两种处在极端的激进实证主义观点，的确在诸根本方面改变了这个概念的地位。理性主义的观点改变它的地位，是通过抹煞合理性行动的目的、手段与条件的区别，使行动成为一种单纯适应给定条件及其预想中的未来状态的过程。真正激进形式的反智主义观点，则更加根本地改变了合理性的地位。在这个极端上，实际上完全取消了合理性。不过，两种激进的实证主义观点都有着不可克服的困难——方法论方面的困难和经验方面的困难。

功利主义类型的理论倾全力于目的—手段关系上，对于目的的特性则大体上未作考察。这是有其道理的。但是，这种理论要成为一种建立在实证主义基础上的完备体系，就不得不假定，目的相对于行动当中那些在实证主义观点看来起决定作用的成分来说是随意的。在这个基础上，任何想要将秩序注入这种偶然任意的变动之中的努力，都会走向彻底的实证主义的决定论。在讨论享乐主义、自然选择理论等等实例的时候，我们已经对若干这种尝试作了考察，其结果如何也弄清楚了。在实证主义的基础上，只有或明或暗地作出目的是随意的这种功利主义假定，才有可能承认行动的唯意志论的特性，即行动结构中的目的以及其他规范性成分不受遗传和环境方面的决定论支配。

在功利主义传统及其朝激进实证主义极端方向的各种变化这个范围里面，已经显露出内在的合理性的规范与激进实证主义理论阐述的那些成分(即遗传和环境)[3]的所有主要关系。可以在两个主要背景下看到这些关系。如果把行动看做一个使手段合理地适应于目的的过

程，这些关系便出现于行动的终极手段和条件的作用中。“终极”这个限定词之所以必要，乃是由于对任何一个特定的具体行动者而言的手段和条件，可能大部分是其他个人的其他行动成分的结果。为了避免犯循环论证的逻辑错误，必须从一般地说属于行动终极分析性条件的东西来考虑，而这些终极分析性条件是从一项特定具体行动的具体条件当中抽象出来的。前面已经论证过，搞不清这个区别是造成多种混乱的根源。另外一个同类性质的需要注意的问题，也可以重申一下。同样一些遗传和环境成分，在决定行动的具体目的方面是起作用的。这样的具体目的是一种预期的具体事态，其中包括外部环境和遗传的诸成分。享乐主义清晰地证明了这种情况。放荡享乐作为一种行动目的貌似有理，因为，实际上是预期在某种情况下产生舒适感觉的心理机制，在导向所向往的事态的进程中起着作用。但是，这与作为一种一般化体系的组成部分的分析性的目的概念毫无关系。它是一种我们由经验得知，可以指望以某种方式运作的有机体的特征，因此它在分析上属于行动的条件。把目的说成是由产生舒适愉快感觉的机制决定的，就是在这个问题上，把目的从一般化理论体系中排除掉。

其次，不符合合理性规范的，也有同样一些遗传和环境的成分。从客观观点来看，它们的出现，主要是作为行动未能符合规范或背离规范的原因，被分别称为阻力因素和偏离因素。在主观方面，起同样作用的同样的因素则是无知和谬误的根源。这个意义上的谬误可不是随意的。确切地说，存在一种指向某一特定方向的谬误倾向，这本身就证明有一个非理性的偏离因素在起作用。要紧的是，在实证主义的架构里，对于合理性规范的背离，从主观方面看首先一定能够归结为无知或谬误，或者是这二者。

最后，不要忘记，完全可能有这样一些遗传的成分，它们“驱使”行为与一种合理性规范相一致，却没有对于唯意志论的“行动”概念而言至为根本的行动者的独立作用。如果确乎如此，那么，不管行动显得有什么样的主观的方面，一经透彻的探究，就都能够化约成为非主观体系。[4]考量的标准永远是，在不牵涉到以与内在主观方面有关

的概念来表述的那些成分的情况下，能否对相关的具体行动作出充分的解释。

由此可以看出，以上所说三种模式里面的内在合理性规范本身，以及这种规范与遗传和环境的主要关系，大体上都能在实证主义理论体系的一般架构内部得到充分阐述，只要这个理论体系还没有走到激进实证主义的极端。可是，前面已经论证过，功利主义的立场生来就是不稳定的，而且为了把它保持在实证主义架构内，必须采用一个超实证主义的形而上学的支柱——在这里所分析的事例中，这种支柱就是关于利益的天然一致性的假定。因此，把实证主义观点的含义发掘得越精确、越系统，在实证主义构架之内能够得到充分阐述的行动的规范性成分的地位就越岌岌可危。

确实可以认为，要将实证主义对于人类行动的研究的那些较为隐微的蕴涵严格地加以系统化，这种不断增加的压力，在本书描述的这场思想运动当中，是起了重要作用的。我们这里的主要兴趣，在于表达得越来越清晰的那个“功利主义的两难困境”：要么是真正的激进实证主义观点，要么是严格的功利主义观点。前者完全否定手段—目的图式是分析人类行动所必不可少的，后者则越来越依赖于超科学的形而上学假定。在一般的实证主义观点看来，激进实证主义的做法才是维护科学的“无情的”威信的，但同时又觉得功利主义的原则是以健全的经验见解为根据的，要找出理由来否定掉并不那么容易。这样，完全超越此种困境的理论重构的舞台就已经搭建好了。本书的第二部分已经分析了重建这种理论的三个不同进程。这里可以扼要地回顾一下。

马歇尔

马歇尔[5]仅仅迈出了一步，而且，他迈出这一步时，并没有明确地意识到自己正在做什么。他继承了功利主义传统的概念体系。其中令我们深感兴趣的那些成分，恰恰就是对于他的效用理论的深入发展而言至关重要的成分。效用概念、边际效用概念和替换原则，都是完

全依赖于手段—目的图式、理性选择以及目的在分析上的独立性的。单凭这一点，就足以说明，他没有能够赶上在他那个时代举足轻重的激进实证主义的潮流。

但是，他同时也很清楚，严格的功利主义立场不能充分解释经济生活当中的某些事实——与“自由企业”现象有关的那些事实。他采取的做法，部分地是由他健全的经验见解决定的，部分地是由他本人的道德偏好决定的。他主要在两点上突破了关于经济生活的严格的功利主义理论。首先，他拒绝采纳关于“需求是独立的”这种假定，连让它在经济学理论中起启发作用也不行。他认为这种假定只能适用于一种需求，即他带有强烈贬义的所谓的“人为的”需求。这种假定对于他最感兴趣的“由活动调节的需求”来说是站不住脚的。其次，他拒绝接受这样一种观点——应当把经济生活的具体行动仅仅看做是满足需要的手段，即使这种观点是出于经济学的目的。这样的行动同时是“发挥才能”和“养成人格”的场所。

这两个与功利主义图式的分歧都被归入“活动”概念之中。马歇尔没有很清楚地对此加以界定；同他继承的概念体系联系起来看，它实际上主要是一个剩余性范畴。然而，可以就此指出几点。这个概念显然不是表述遗传成分和环境成分的新形式。这一方面是由于“由活动调节的需求”与生理性需要有明确的区别；其次，显然不可能把马歇尔理解成一个享乐主义者；第三，他完全没有以非理性主义的心理学来质疑行动的合理性。

于是，在价值方面活动无疑是一个剩余性范畴。由活动调节的需求和活动方式本身，本书都要将它们视为一个单一的、相对整合较好的价值观念体系的表现。前面已经说过，这些价值观念与韦伯所说的资本主义精神、特别是其禁欲主义方面中所包含的价值观念极其相似。

在这个意义上的“活动”，对于马歇尔来说成了经济秩序的一个重要的经验成分。在他看来，随着合理性的不断增加和经验知识的积累，这种价值体系的发展乃是社会进化的原动力。但是马歇尔在这里

止步了。他对于有别于随意性目的的整合的价值体系的思考，局限于这一个体系。他没有进一步考虑在其他社会中还有其他这种体系的逻辑上的可能性。除了在直接冲击到他的效用理论的两个问题上以外，他也没有进一步考虑，这种体系与具体行动相联系起来，在理论上可能得出什么结果。因此，他本人和他的追随者们都没有发现，他背离功利主义传统在理论上的重要意义，以及按照这一方向进一步发展在经验上有什么含义。但是，他尽管有这样的局限性，还是迈出了极重要的一步，引入了一个许多人共有的整合的价值体系，而这个价值体系是在功利主义的或激进的实证主义的架构内都没有立足之地的。

帕雷托

帕雷托从不同的角度考虑同样一些问题。首先，他的一般的方法论观点为唯意志论行动理论的明确发展扫清了道路。因为他的怀疑主义使得科学方法论摆脱了这样的推论：一种理论，只要在方法论上是可接受的，就得是实证主义的。这四位作者当中，帕雷托在他所提出的科学理论在方法论方面的一般要求里面[6]，实际上最为接近于形成一种从本书所研究的问题来看可以接受的观点。尤为重要的是，他彻底地摆脱了与实证主义社会理论形影不离的误置具体性的谬误。

帕雷托也是一位有名的经济学家，并且实质上像马歇尔一样地发展了同样的效用理论。他还和马歇尔一样深信，效用理论即使是对于经济领域内的人类具体行动作科学解释而言，也是不充分的。但是，他处理这个问题的方法与马歇尔不同。他严格地把经济理论局限于效用成分，进而用一种比较广泛的综合性的社会学理论来加以补充。

在他明确的概念体系中，他是通过对剩余性范畴的双重使用来这样做的。出发点是明确地界定的逻辑行动的概念。从行动者和置身事外的观察者两方面来看，逻辑行动都是由“在逻辑上与目的相一致的种种举动”组成的——就此而言它乃是具体行动。另一方面，非逻辑的行动肯定是一种剩余性范畴——不管出于何种原因而不符合逻辑标准的行动。最后，逻辑行动的概念明显地比经济行动的概念更加广

泛，但是对非经济的逻辑成分没有任何明确的系统论述。仅仅列举了这些成分，而没有加以界定。进一步分析帕雷托理论，主要任务就是深入探索这两个剩余性范畴在结构方面情况如何。

首先可以概述一下帕雷托对于非逻辑行动作过的明确分析。[7]他所作的分析是归纳的，是从区分两类具体素材入手的——外显的行动和语言的表达。帕雷托所直接关心的仅仅是后者。他对于在语言表达方式这种意义上的非科学“理论”进行分析，结果得出这些理论当中相对恒定的成分和相对有所变化的成分，即剩余物范畴和衍生物范畴。因此，剩余物是一个命题。

帕雷托把剩余物概念和派生物概念直接当做理论体系当中的可变成分，没有明确涉及结构问题。在给这些概念下了定义之后，他进而对它们的价值加以分类，直到很久以后才开始考虑具体的行动体系。另一方面，本书关注的是，弄清帕雷托对于他的成分分析所适用的体系结构的研究所具有的各种内涵。

我们首先看到的是，他给这些概念下定义的方式同本书所主要使用的两分法(区别行动体系的规范方面与条件方面)大不相同。特别是，必须认为剩余物乃是两种成分范畴而非其中之一的表现。这样做的结果，对于帕雷托来说，就在他对于剩余物作的分类当中引入了另外一个根据，这是同他自己采取的根据相抵触的。许多研究帕雷托理论的人认为，他所谓的“情感”，在本质上就是非理性主义心理学所说的动力或本能。但是，对他处理这一分析的方法所作的研究表明，在他的观点的逻辑中，没有证据说明这种解释是惟一可能的解释，并且指出了这种解释与他的理论的某些重要特点不相容，特别是与他关于社会达尔文主义和这个问题——剩余物是否与事实相符——的论述特别不相容。[8]

结构成分的这个一般分类是进一步分析的基础。[9]“逻辑行动”的概念，是研究逻辑行动对于包含它在内的整个行动体系的结构有哪些含义这个总的问题的出发点。首先，剩余物中有一个成分是内在手段—目的链条中的行动的终极目的的成分，从完全合理化的极端来说，

它是指导行动的一个条理分明、毫不含糊的原则。[10]因为终极目的属于非逻辑范畴，所以就有可能把逻辑行动解释成内在手段—目的链条的中介环节。对于当中的一个成分所作的此种解释，可以用帕雷托提出来的“信念”在聚合物的韧性剩余物中所起的作用来加以验证。就我所知，帕雷托的周期理论的这一方面，只有从这种假定出发才能理解。

其次，这种特殊类型的剩余物的价值成分，很显然不能将所有价值成分都网罗无遗，这只是一个合理化了的极端类型。除此之外，在表面行为的其他剩余物和衍生物中以不同方式表现出来的各种情感里面，可以分辨出有一个模模糊糊的、不那么确定的价值成分。为了标明这一成分，并且把它与帕雷托所说的情感中的其他成分区别开来，我们采用了终极价值观念一词。同样，为了把构成对于合理性行动起支配作用的各项原则的剩余物与其他成分区别开来，我们把这种剩余物称为终极目的。这样，就看出来在更广泛的价值范畴里面两种成分之间的区别，这是马歇尔的“活动”概念中所没有的。

第三，我们已经证明了，逻辑行动或者内在手段—目的关系的中介部分，在各种行动体系的结构上不是同质的，而必然是可以再加以分类的。我们在分析帕雷托的逻辑行动概念具有种种含义的基础上，已经把各种行动体系中的这个中介部分分成了三种成分。我们按照把特定行动对于一个行动体系中其余部分的比较宽泛的关系渐次引入的原则，已经把它分成技术的、经济的和政治的三个子部分，并且以帕雷托的社会效用理论，对这些区分的界限作了令人信服的验证。帕雷托认为，可以在属于不同等级的一系列层面上考虑效用问题，这就是以稍许不同的方式来表述这种区分。有重要意义的是，这些区别出现在帕雷托的理论当中把行动体系作为整体来考虑的综合部分，而在他只考虑孤立的单位行动的明确的分析性图式中是找不到的。这样便引入了一个成系统地互相联系着的结构成分的图式，而不再是单纯地列举逻辑行动的内容了。

最后，还是在研究这个社会效用理论的时候，我们发现其中有一

条社会学的原理，使那个等级登峰造极。在帕雷托当时关注的那个理性化了的极点上，这条社会学原理是以——“社会应当通过逻辑—实验推理去追求的目的”这样的概念来表示的。对此可以大致重新表达为：一个社会的成员们的种种行动，在很大程度上是以他们所共有的一个单一的整合的终极目的体系为取向的。比较概括地说，终极目的和价值态度两者中的价值成分，都在很大程度上是该社会的成员所共有的。这就是社会制度取得均衡的根本条件之一。

这样，由于帕雷托的方法论很明确地是非实证主义的，而且在他的经验观点中历史相对主义的色彩更加浓厚，所以可以看出，他的思想中隐然存在着对于诸行动体系的各种结构性成分的区分，这比马歇尔所提出的超出了很多。马歇尔甚至没有清楚地把内在的合理性规范与价值成分在分析上区别开来——他把这二者都放在“自由企业”的概念里面了。这个区别在帕雷托的理论里则是清清楚楚的：一个是逻辑的，另一个非逻辑的。与此同时，他还明确地把终极目的成分同手段—目的链条的中介部分加以区分，又把手段—目的链条的中介部分区分为三个子部分，这些区分界限显然在马歇尔的理论里根本就没有。马歇尔倾向于在经济学范畴中将它们与活动融合在一起，因此完全掩盖了强制力量的成分。接着，终极价值成分本身又被分为三个能相互区别的方面：终极目的本身、价值态度和为共同体成员所共有的终极目的与价值态度。最后，还有一个对于帕雷托具有重大经验意义的现象崭露头角了，那就是仪式现象，帕雷托对此没有作过明确分析，后来却在涂尔干的分析中成了核心问题。因此，虽然帕雷托的出发点与马歇尔没有明显不同，但是，从本书的观点来看，通过分析他所达到的境界，他是有可能取得超越马歇尔的巨大进展的。

涂尔干

涂尔干提供了第一个给人深刻印象的、关于他与帕雷托在理论上殊途同归的例子。在某种意义上，他们两人确实甚至从一开始就都钻研的是联系非常密切的一些问题。但是，他们研究这些问题是从极端

不同的方面入手的，以致在我们目前这项研究工作以前，人们认为他们除了都是社会学家以外，几乎没有什么共同之处。

涂尔干从来没有研究过专业意义上的经济理论问题。但是，我们已经指出，他在早期的经验研究工作中，对于经济个人主义的问题是非常感兴趣的。而且，涂尔干论述这些问题所用的理论术语，也和功利主义立场颇有渊源。但是，表面的相似仅此而已。

从某种意义上说，涂尔干是从行动图式入手的，但是他是以一种特殊的方式使用这种图式的。他在《劳动分工论》和《自杀论》两书中，对功利主义理论进行了经验批判，这种批判在方法论上则表现为，他认为功利主义理论建立在不合理的目的论基础之上。用本书的措词来说，这在实质上意味着他是从功利主义面临的两难困境来思考问题的，而且他在断然否定了功利主义能成其为解决办法以后，又跑到激进实证主义那个极端去了。在主观方面，这意味着决定性因素必然作为行动者外部世界的事实出现，因而也是作为行动者行动的条件出现。作为“社会事实”之标准的“外在性”和“约束性”即由此生发出来。

但是，由于他在《自杀论》中，从对功利主义现点进行经验批判，进而对所有包含遗传因素和环境因素的理论进行经验批判，又产生了另一些问题。因为外在性和约束性的标准显然包括了作为对行动者而言的事实的这些成分在内。社会事实就成了通过排除这些成分而达到的剩余性范畴。这就包括了行动的非功利主义的方面——即对于行动者来说既不属于遗传也不属于非人为环境的那些事实。于是，这些事实便构成另外一种环境因素，即社会环境。

前面已指出，至今仍然广泛地与涂尔干的名字连在一起的那些公式——“社会是一个特殊的实在”，社会是一个“精神的”实体以及社会是由“集体表象”组成的——就是为了界定这个剩余性范畴而提出的。所有这些努力(他的综合论点特别除外)只是试图间接地解决问题，而不是从他作为出发点的那个行动图式发展出来的。[11]在行动图式方面，他仍然处于死胡同中。

这一僵局终于被突破了，决定性的一步就是把社会的约束与自然主义的因果关系加以区别。社会环境构成了一系列条件，它可能脱离某一特定具体个人的控制，却不会脱离普遍而言的人类行为力量的控制。事实上，从这个观点出发，社会环境的最引人注目的方面，就是以制裁为后盾的一种规范性规则的体系。

至此，涂尔干已经否定了功利主义的目的论，然而他依然是以类似于一个研究自己的处境条件的科学家的方式，从消极的方面来考察行动者。他完全没有考虑行动的唯意志论的一面和目的的作用。可是，下一步就从根本上改变了这种状况。那就是发现，害怕制裁只是服从制度性规范的次要动机；首要的动机乃是道德义务感。因此，约束的基本意义就成了道德义务，并且在社会的约束与自然事实的约束之间划了一条清晰的界线。社会实在不再仅仅是一个剩余性范畴了。

但是，这样一来，涂尔干又回到他否定功利主义立场时表面上丢弃了的那个行动图式当中的唯意志论的方面来了。这乃是既超越了正题又超越了反题的合题。因为，对于规范所负的道德义务感，显然就是上述意义上的一种价值态度。而且，因为对于涂尔干来说，社会环境包含着一个这种规范的整合了的体系，所以他的观点也包含着存在一个共同终极价值态度的体系。他已经超越了功利主义立场的个人主义，这样一来价值成分就能恢复起来。涂尔干一开始就明确提出社会学主义的定理，经过一个对这个定理不断重新解释的过程，得出了与帕雷托基本相同的看法；社会成分之中就包含着存在一个共同价值体系。

可是，其间有一个重要的区别。帕雷托通过直接发展手段—目的图式和把完全合理性的手段—目的图式加以概括来探讨这一问题，把社会成分阐述为“社会应当追求的目的”。涂尔干的探讨方法与此不同，他没有对行动体系的手段—目的图式进行概括，他思考的是社会环境中行动着的个人，进而分析这种环境的诸成分。在这里他碰到了作为社会环境的主要特点之一的共同的规范性规则的体系。接着，他先得出了作为个人遵从特定规则之动机的道德义务感。最后他才认识

到，共同的规则体系是靠一组共同价值支持的。

涂尔干就是如此阐明了行动体系的定则性的(institutional)方面，这个方面在帕雷托的分析思维中一直是潜伏着的，虽然在他的经验研究中不乏对于这一方面所起作用的强烈暗示。但是，涂尔干从内在手段—目的图式入手，把这个方面清清楚楚地刻画成为行动体系结构的一个突出特征。结果是，在内在手段—目的链条中的行动，至少具有两种规范性的取向，按韦伯的说法就是效用规范和合法性规范的取向。

提出新的取向还有进一步的后果，就是以具有摆脱规范控制的离心倾向的“利益”的形式出现的那些功利主义成分又回来了。对此，在我们已经讨论到的涂尔干的理论当中，失范这个概念[12]是对此种概念的表达中最引人注目的。它与帕雷托提出的与组合剩余物相联系的那种“利益”概念非常相似。但是，总的来说，涂尔干相对地极少注意内在手段—目的的图式本身，特别是极少注意其中介部分。因此，在帕雷托的理论里隐含着的这一中介部分的诸成分之间的区别，在涂尔干的理论中仍然是潜伏着的。他本人对于行动图式的进一步发展具有革命性的意义，但这是另外一个方面的事，是发生在从理论上说对于帕雷托仍然隐而不显的那些方面的。

这个重要的新发展，出现在涂尔干关于宗教的研究中。[13]考虑到他以前对于主观观点的特殊用法，他从什么样的“实在”(即同行动者在经验上相关的是哪一种事实)构成宗教观念的基础这个问题开始，就无足为奇了。但是，尽管他的问题仍是按照以前同样的措词阐述的，他的答案却有革命性的后果。在定则问题上，他对于社会环境的解释逐渐地从将其视为一系列“自然”的事实，转为将其视为一系列的道德义务规则。但是，这些规则仍然是一些其重要意义在于作为控制力量而与行动有着内在联系的经验事实。

可是，他发现宗教观念的特殊对象是具有一种共同特性的实体——它们都是“神圣的”。宗教理论所主要关心的，多半是“想象中的”实体、神和精灵等等。但是涂尔干指出，大量的具体对象以及某

种情况下的行动和人也具有这种特性。于是就出现了这样一个问题：在所有的神圣事物当中，有什么共同的东西使它们共同具有神圣性的共性?以前的尝试都是要找出这个特性的内在本源。涂尔干采取的是一条根本不同的方针。所有神圣事物惟一共有的特性就是神圣性，而神圣性根本不在于它们的内在特性之中；它们之所以具有神圣性，只是由于人们对它们采取了一种特殊的态度，即“崇敬”的态度。

如果确乎如此，那么，人们尊崇神圣事物并不是出于这些事物本身，而是因为它们与人们所尊崇的别的东西的关系。但是，这种关系的特点是什么呢?从神圣事物的内在特点当中找不出这种关系的特点，它是象征性的。神圣的事物之所以神圣，乃是因为它们是象征物，它们共同的象征性所指涉的，是一个神圣性的源泉。到目前为止，这种象征关系在我们所讨论过的行动理论中完全是崭新的。[14]

接着，又出现了这样的问题：这种共同的指涉物是什么?涂尔干说，它必然是我们能够在这种特定意义上尊崇的东西，而在这种意义上我们尊崇的只有道德方面的权威。因此，神圣事物的神圣性与遵从道德规则的义务乃是同出一源的。这个本源就是“社会”。把人类生活中以前一直被认为风马牛不相及的各个方面这样综合起来，乃是涂尔干的一项天才之举——具有革命性的意义。

但是，对于这个观点需要进一步解释，以解决由于涂尔干徘徊于实证主义所造成的困难。这种背景下的社会并非具体的实体，它首先不是彼此关联的人类的具体总体。它是一个“道德实在”。进一步的分析已经指出，宗教观念与人们对于世界的某些非经验方面在认识上的联系有关，即与韦伯理论中的在一种特定意义上所谓的“超自然”的方面有关。同这些宗教观念联结在一起的，是某些部分地取决于宗教观念、又部分地决定着宗教观念的“积极态度”(诺克教授语)。这些积极态度就是前面讨论中所说的终极价值态度，并且就它们构成涂尔干所谓的“社会”而言，也就是共同的价值态度。神圣性的本源是超自然的；我们关于神圣性的象征性表象就是神圣事物。对于神圣事物的尊崇态度同对于道德义务的尊崇一样，都是我们的终极价值态度的表

现。这种终极价值观念是共同的，因而也就是社会的。

但是，问题并未就此结束。与宗教观念结合在一起的积极态度不仅表现为“观念”，而且也表现为某些行动或“行为”，而这些行动也具有神圣性的特点，并且也与神圣的实体有联系。涂尔干把所有这种“与神圣事物有关的行动”都叫做仪式。它们是最严格意义上的行动，是行动者企求达到特定目的的方式。如同涂尔干所说，它们是vie sérieuse[严肃生活]的组成部分。[15]但是，它们有两个基本方面不同于前面所分析的行动。仪式是神圣的，因而只有在特定的条件下，特别是在摆脱了普通的功利主义得失考虑的条件下才会举行——它们是以“仪式的态度”来进行的。此外，在仪式中还要摆弄那些神圣的象征物，这就是前面说过的象征性的手段—目的关系。以内在的合理性规范的标准来衡量，这两点都不是非理性的，而是不理性的(not irrational but nonrational)。以内在合理性的标准去衡量是根本不行的。

最后，对于涂尔干来说，仪式不仅仅是价值态度的表现，而且对于社会的“团结”也具有巨大的功能意义，是一种使共同价值成分焕发生机和得以强化的方式——这些共同价值成分在世俗活动当中一般都是隐而不显的。在这个问题上，涂尔干的思路里又突出地涉及到“利益”的离心倾向。仪式是社会防止失范倾向的基本防卫机制之一。

这样，涂尔干关于社会的思想有一个稳步发展的过程。社会从一个具体的实在，变成了仅仅存在于“个人心目之中”的一个行动各种成分的复合体。在人类行动的种种条件的作用方面，从“属于自然的事实”范畴变成了一个与世界的非经验方面有联系的共同价值体系。这后一倾向在他的社会学的认识论方面发展到顶点，不仅导致了他与实证主义方法论的最后决裂，而且也带来了其本身特有的新困难。它代表了涂尔干思想当中在最后阶段与唯意志论行动理论斗争的一种明确的唯心主义倾向。按照唯意志论行动理论重新加以解释，这个倾向的精髓在于它那样做的结果给知识当中引入了一个相对性成分，同时为分析知识发展过程中的社会因素提供了一个出发点——这在韦伯关于

Wertbeziehung[价值关联]的概念中是以更能让人接受的形式出现的。

需要强调的是，就与我们现在讨论有关的方面而言，在帕雷托的理论中没有任何重要的东西是与涂尔干的不相容的，反之亦然。他们的不同之处在于，他们区分行动结构成分的观点不同，而这些不同之处是互为补充的。帕雷托揭示了内在手段—目的关系的中介部分的、以及未经整合成为一个共同体系的终极价值成分的内部分化[16]，这是涂尔干所没有做的。另一方面，涂尔干清楚地勾勒了与内在的手段—目的链条相联系的定则性成分的作用，并对终极价值体系的结构和表现方式作了远为深入的区分；而对于帕雷托来说，这些仍归属于剩余物。

这一点是在神圣事物、象征的作用、它们与仪式行动及其功能的关系等概念之中完成的。在神圣事物的概念中含有终极价值的非经验指涉物的意思，因而价值态度与“观念”的关系比之帕雷托要清楚得多。此外，对于超自然物之种种表象具有重要意义的象征关系，同神圣性概念一起，对于理解仪式这整整一类行动提供了进行分析所必不可少的线索。仪式对于帕雷托在经验方面具有极为重要的意义，而在他的系统理论当中却仍然是个剩余性范畴。应当把涂尔干的这些概念，看成是对于帕雷托提出的非逻辑行动范畴和情感范畴的内容的进一步详细说明。

我们在分析帕雷托和涂尔干的著作的过程中所区分过的那些概念成分，确实属于同一个理论体系，而二者研究工作之殊途同归，又可以由在韦伯的著作中可以找到所有这些成分以及另外一种成分，而得到最终的证明。情况确实就是如此，尽管韦伯的理论完全独立于另外两个人当中任何一个的理论，而且韦伯的方法论观点把一般化理论体系的地位搞得非常模糊。值得注意的首先是，一个德国历史经济学家得出的关于经济成分的地位的概念，竟然几乎等同于新古典主义者帕雷托的概念；而且在背景上属于唯心主义者的韦伯，在与宗教观念、制度、仪式以及价值态度相联系的那个独特的结构范畴复合体系方

面，竟然与直言不讳的实证主义者涂尔干若合符节。可以合情合理地认为，在这些基本方面的殊途同归，决不仅仅是有那么点意思或者说得煞有介事，而是已经作为一个经验事实的问题得到了论证。对此如果持有疑问，只能说是这里把三个人的理论完全解释错了，而那是一个有关于事实的问题。

韦　伯

韦伯的理论在读者的脑海中应当是记忆犹新的，因此只要作一个很简略的概述就行了。在经验方面，他主要抨击的是马克思主义的历史唯物主义——前面已指出，从分析上看，马克思主义的历史唯物论在本质上是置于历史的背景之中的一种功利主义观点。与此正相对立，韦伯提出了一种有关价值成分的作用的理论，认为价值成分结合了宗教利益(如价值态度)与形而上学的观念体系。不过，这项理论是在一种唯意志论行动理论的背景之中提出来的，而不是以唯心主义的发散论为背景提出来的。对于韦伯来说，价值成分是在与行动体系的其他成分互相作用的复杂过程中起影响作用的，而不是简单地“成为现实的”。所有这一切在他关于宗教伦理与经济生活的关系的经验研究中，都做了非常详细的阐述。[17]

在方法论方面，与他拒绝把宗教观念的社会影响看成是一个发散过程相对应的是，他对产生于唯心主义哲学的方法论观点进行了抨击。[18]那些方法论观点的共同特点，是否认人类行动领域里面一般概念的可能性和有效性。韦伯针锋相对地提出，一般理论概念对于证明任何一个领域中的任何客观的经验命题都是不可或缺的。

在尖锐反击他们关于社会科学的逻辑的观点时，他从这些观点残骸中挽救出某些对他自己的实质性观点极为重要的成分。唯心主义的直觉理论提到的行动理论与主观方面的联系，即主观观点的绝对必要性，是正确的。对自由的论证留下了对于行动有根本意义的内在合理性的规范。直觉主义的有机论的方面在Wert be Eiehung[价值关联]中留下了价值成分概念的双重性，即就理论来说在方法论上不可或缺，

就行动本身来说又至关重要。最重要的是，从方法论上论证一般概念的正当性，对于行动概念有本质上的意义，因为科学与行动的合理性是不可分割地联系在一起的。

同时，由于前面已评述过的那些情况，从本书的观点来看，韦伯的方法论观点中有两个严重的局限。第一，韦伯在为区分自然科学与社会科学的逻辑特点的界线辩护时(那在本书的观点看来是站不住脚的)，不得已提出了一种认为在这些领域里的一般概念属于虚构性质的观点，这就会使得那些在本质上并非虚构的一般化理论体系的作用模糊起来。其次，由于这一点，还由于一般概念对他而言是剩余性范畴，就使得对于本书而言至关重要的这两者——他的假设的具体类型概念及其经验概括，与一般化理论体系的范畴——之间的区分也含糊不清了。在社会领域，只有前者是虚构的，这是由于所研究的题材有相当程度的有机体性质所致。

因此，他明确地进行的建立系统理论的工作，同本书所感兴趣的主要方向即对社会关系的结构性理想类型进行系统分类，[19]是不一致的。但是，尽管有这些方法论上的局限，却已经有可能通过分析韦伯的理论当中那些带有全局意义的地方，得出一种一般化行动体系的结构的明确图式，而且虽然他并没有清楚地认识到这个图式的逻辑性质，它对于韦伯在经验方面和理论方面的成果却是绝对必不可少的。这样，通过证明他实际上作了的建立系统理论的工作当中，事实上包含着那些只要分析得正确就预期会得出的各种类型，使以前的分析所揭示出来的一般概念范畴当中的种种复杂问题得到了验证。不需要像前面对马歇尔和帕雷托那样，再来详细叙述这个一般化体系的结构轮廓和韦伯获得这个体系中种种成分的方法。它在逻辑上的出发点，还是体现功效规范中的内在合理性的标准。在这个体系里面，遗传和环境所处的位置，基本上同我们已经研究过的每一个体系都是一样的。它区分内在手段—目的链条的中介部分的方法，同研究帕雷托理论时看到的方法是基本一样的。[20]技术成分与经济成分之间的界线与以前划的界线一样，并且是十分明确的。经济成分与政治成分之间的界

线涉及的问题比较复杂。但是，在韦伯使用“权威”概念来划这条界线的时候，既清楚地认识到由各种手段施行的强制力量的重要性，也认识到要把这些手段在多大程度上纳入通常的经济分析范畴是有个确定限度的。

在韦伯的理论里面，终极价值成分最初是同与宗教观念联系着的价值态度体系一起出现的。从理论方面看，它在内在手段—目的链条中的终极目的的作用里面所处的地位，是与合理性行动的类型——zweckrational[目的合理性的]和wertrational[价值合理性的]——相联系而显露出来的。它与内在手段—目的链条的制度性关系，是以“合法秩序”的概念来表示的。它在非经验的“宗教”方面的表现，是以卡里斯马的概念来阐述的，这是与涂尔干所说的神圣事物一致的。对此加以分析，就可能搞清楚价值态度(在这种场合韦伯通常称之为宗教关切)与宗教观念之间的相互关系。对这些观念以及世界上的事物和事件的“意义”问题加以考虑，就会引出象征的重要作用，而对于韦伯来说，无疑有一类在很大程度上既包含着卡里斯马也包含着象征的行动，即仪式。他并没有像涂尔干那样明确地进行分析，但涂尔干分析中的各个成分全都在这里了。

在所有这些方面，韦伯和涂尔干的观点都是惊人地若合符节。[21]在这个范围的问题中，有三个主要的差别，但都不是什么实质性的分歧，而是侧重点有所不同。与仪式有关的那些范畴，对于涂尔干来说是清楚的和重要的，而韦伯则没有明白说出来。另一方面，价值态度与关于超自然事物的观念之间的相互关系，在涂尔干的观点里要加以推断才能得出来的，在韦伯的理论里则非常明确，正好直接验证了根据涂尔干观点而作出的推断。第三，价值成份在改变现状的能动过程中的作用，在涂尔干的理论中几乎完全是隐而不显的，而对于韦伯来说，则在他关于先知的理论里占据最主要的位置，从而改正了由涂尔干本人在他的研究中给人造成的严重的片面印象。

最后，在韦伯的理论里还能找到行动体系的另一个伴生性的方面，就是前面所说的价值态度的“表达方式”，这是在其他几个人的理

论里都没有的。它在方法论的层面或理论的层面上都是伴生性的。我们在剖析韦伯的理论时，曾在讨论行动以趣味规范为取向的问题时对此加以分析。但在讨论藤尼斯的观点时，我们发现这种分析也适用于Gemeinshaft[共同体]中的制度性的现象——在这些现象里面，我们所研究的规范包含有一个道德成分，而不仅仅是趣味的问题。

在这样大致勾画出来的一般化的行动体系的结构当中，所有的成分分成了意义非常确定的三组。第一组是遗传和环境，从主观上看是行动的终极手段和终极条件，也是无知和“起决定性作用的”谬误的本源。对这些成分的科学理解可以借助于不涉及到主观方面的范畴而达成[22]。它们是各种行动科学的素材[23]，关于它们的本性和行为的知识，是激进实证主义的社会理论遗留下来的关于人类行动理论的“永恒正确的精华”。

第二组是内在手段—目的关系的中介部分里面所包含的。这一组成分就是功利主义理论里面的永久正确的精华。由于功利主义思想有原子论的特点，所以这个中介部分内部的差异不能够清楚地显示出来，但是，若干界线还是能辨别的。它们共有的行动合理性的一般概念阐述的是技术成分。在社会层面上以利益的天然一致性为出发点的功利主义理论阐述的是经济成分。在概念的精确方面，它在自杰文斯和马歇尔以来，在现代经济理论的边际效用分析当中已经达到顶点。最后，强制力量成分由霍布斯在功利主义基础上作出了经典式的阐述，从此只要利益的天然一致性的假定被突破，这个成分就以不同形式出现。

第三组是围绕在终极价值体系周围的一整组成分，这是就其整合为一体而且不能化约为功利主义的随意性目的而言的。如前所述，这组成分是从实证主义的传统中产生的，它的产生过程，就是实证主义传统在向唯意志论行动理论演变之中瓦解的过程。在某种形式上，它一直是唯心主义传统所固有的，而且对于建立行动理论来说是唯心主义里面永久正确的精华。但是，直到最近，现代社会思想的实证主义—唯心主义二元论，一直在方法论和理论两个方面造成了一个空隙，

以致不能把这组成成分同其他成分结合起来，去描述一个单一的综合的一般行动体系。只有唯心主义方法论也相应地瓦解(这是我们在研究韦伯的理论时追溯过的)，才有可能弥合这一空隙，使实证主义观点的发展同唯心主义观点的发展汇聚到一起。

最后，有一个不属于这三个结构组当中任何一组的成分，它的作用是把这三个组结合在一起。这就是我们已经在各种场合遇到过的那个被称之为“努力”的成分，这个名称是用来表示在行动的规范性成分与条件性成分之间起联系作用的因素的。如果规范得到实现，并不是规范本身自动地实现，而只能是通过行动才得以实现。因此，就必须有“努力”的成分。这个成分在行动理论当中分析问题时所处的地位，大致非常近似于物理学当中的能量。

经过验证的结论

以上概述中提及的各项命题，以及前面有关这些命题所做的那些论述，除了一个例外之外，可以说充分证明了下面要说的五项结论。那个例外就是，在本书的范围之内，不可能把所讨论的那些理论的全部经验证据一网打尽。在上面所作的概述当中，一项经验证据也未能提及；但是，在讨论这些问题的文本当中，已经各举过一个合适的例证。有兴趣的读者可以查阅这些作者本人的著作，去了解他们其余的经验证据。这五项结论是：

一、在本书所探讨的四位主要作者的著作中，有一个在本质上完全一样的一般化的社会理论体系——即我们所说的唯意志论行动理论——的结构方面已经显出端倪。这些作者在理论上的重要差异可以归结为三个问题：(a)使用的术语不同，同一事物用不同的名称表示(例如，帕雷托把韦伯所说的“理性的”称之为“逻辑的”)。(b)为了明确区分全部主要成分而作的结构分析达到的深度不同。在这方面，马歇尔只不过超出功利主义立场迈出了第一步，但是，这是在对于本书具有

重大意义的关系全局的问题上的第一步。(c)由于各位作者在经验方面的注意焦点不同以及理论研究方法不同，因而表述的方式不同。于是，帕雷托把道德成分首先看做终极目的，是一个剩余性成分，而涂尔干则视之为定则性规范。

二、本书所论述的几位作者的这个共同的一般化的理论范畴体系，作为整个体系来看，是理论上的一个新发展，而不是从他们所各自秉承的那些传统当中简单地接受下来的。当然，它不是无源之水，而是通过一个对旧体系的某些方面和某些成分进行批判性再检验的渐进过程，通过一个与经验观察和经验验证有非常密切联系的过程得出来的。实际上，既然他们的出发点各不相同，单凭他们各人理论中出现了本质上完全一样的理论体系这一点来说，就不可能是从那些旧的体系里面简单地接受下来的。尤其是，在这个新的理论体系里面偏偏不包含所有几种旧传统所共有的那些成分。虽然新体系的主要几组成分当中，每一组都在至少一种其他传统思想里面占有某种比作为剩余物范畴的一部分较为明确的位置，然而，就其作为一个种种概念成分的具体而完整的结构的整个体系来说，却是传统理论所未见过的。这个完备的结构在某个极其重要的方面，是与那些旧的体系全都不一致的。

三、在每一位作者的理论里面，这个理论体系的发展都是与该作者所阐述的那些主要的经验概括是最为密切地联系着的。从反面来说，首先，马歇尔的经验观点之所以有可能同功利主义传统思想里面那些主要观点接近，只不过是由于他对于功利主义理论体系相对来说背离得不够彻底罢了。只举一个关键性的例子：如果说他从洞察一个共同的价值体系的作用，而逐渐看出不同的价值体系的可能性的话，他就不会像是他实际上所作的那样赞同线型进化论了。至于帕雷托和涂尔干，他们对于所有主要的实证主义经验理论(诸如线形进化论、自由放任的主张、社会达尔文主义、把宗教和巫术视为前科学等)的背离，与唯意志论的行动理论联系最为密切。他们对于唯意志论行动理论作出的贡献，一方面是由于他们在获得新的经验发现和见解之后

对于实证主义的理论进行了批判的结果；另一方面，他们的新的理论观念也使他们对于事实产生了新的见解。韦伯也是这样，只是他一直在两条战线作战——一方面反对唯心主义的发散论观点以及与这种观点相联系的经验理论，另一方面反对马克思主义的历史唯物主义的实证主义倾向。

特别重要的是，这三位思想家对于经验问题作出的重要解释，无论用实证主义的概念图式还是唯心主义的概念图式都是不能充分展开或充分表达的。要记住，他们在这个意义上提出的“理论”，不仅仅是“社会变迁在某些方面遵循的是某种周期性模式”、“在自杀问题里面有社会因素”和“新教伦理对于西方的经济发展有重要影响”这样一类的干巴巴的命题。所有这些命题都能纳入别的概念图式。确切地说，我们这里所说的“经验解释”，是他们对于有关现象的种种成分的方式、过程和关系所作的具体描述，这些是那些最一般的命题的基础。愈是深入了解他们对那些问题所作解释的详情细节，唯意志论行动理论的种种范畴就愈清晰可见。

四、产生出唯意志论行动理论的一个主要因素是，对于社会生活的经验实在作出了正确的观察，特别对于这几位作者与之论战的那些理论的提出者们所作的观察进行了修正和补充。在本书有限的篇幅里面，自然不可能一一列举这些作者自己提出的或我们可能介绍的所有经验证据。因此，对于这一条结论从经验上加以证明的种种可能性并未穷尽。然而，已经举出的证据是足够了。首先，我们已经引述了大量这种证据，总起来看是充分的。其次，我们已经对反对这些经验理论的各种批评进行了剖析，证明了那些批评并不扎实。最后，这些作者从明显不同的观点出发，研究的结果得出了同一个理论，这种殊途同归的事实是非常触目的。

当然，可以设想，根本就不存在这个殊途同归的理论，本书所说的殊途同归只不过是由本书作者解释上的错误累积而成的。也可以设想(尽管是非常不可能的)这是各位理论家本人偶然所犯的错误累积而成的。如果要对这两种可能性中的随便哪一个加以考虑，那么，仔细

想一想需要加以考虑的那些成分和成分组合的数目，计算一下这种可能性到底多大，是会有所启发的。

鉴于这四个人在第一章里指出的那些方面存在着巨大的差异，如果说他们纯粹由于个人气味相投所以看法一致，似乎是极不可能的。例如，反对教权的激进人道主义是涂尔干的个人价值的基础，却是帕雷托最经常地加以嘲讽的靶子。最后，作为概念图式的个人主义的实证主义、社会学的实证主义和唯心主义社会理论之间的差异非常之大，所以，用原先那些理论体系与事实无关的内在发展来解释是根本不合适的。那些理论体系，每一个都能以几种不同的方式发展——不存在任何有利于唯意志论行动理论的一般先决倾向。尤其是，功利主义观点能够并且确已发展成为激进实证主义，特别是发展成为自然选择理论和心理学上的反智主义。同样，批判马克思主义历史唯物论而强调“观念”作用的观点，完全可能发展成为激进唯心主义的发散论理论，而且桑巴特就是这样发展的。

于是，关于殊途同归的问题，还剩下另外两个可能的解释。一个是这些理论得要能够充分说明事实，因而就决定了它们要殊途同归。另一个可能是由于整个欧洲思想运动的某些特点，这些特点独立于科学家们考察的事实，却是此处考虑的那些产生出唯意志论行动理论的思想传统所共有的。后面这个成分决不能说是丝毫没有——当然是有的，但是，单拿这一点来说，不能作为惟一的或充分的解释。[24]除了已提出的论据以外，还可以指出：把对于事实的考察排除在行动理论发展过程中的重要成分之外，实际上等于排除了行动本身，除非这个理论的轮廓与它所指涉的事实是纯属偶然地协调一致的。因为，对于事实的考察如果没有一定程度的正确性，在与此有关的意义上的行动就是不可想象的。这样就会把科学本身的性质这整个问题(更不消说这些特定的科学观念)置于与本书采用的观点极端不同的基点之上，以致本书所要研究的问题全部都将落空。[25]

这就是本书的基本论点。全书结构是否成立都系于此。对于事实作了正确的考察和正确的解释，乃是他们殊途同归得出一个单一的理

论体系的一个主要因素——撇开这一点，就不可能对此作出解释。

这个结论之所以特别重要，是因为：如果这个结论是正确的，而且认为它已经得到验证是理由充足的，那么，唯意志论行动理论里面的种种概念就必然是正确的理论概念。当然，这并不是说，现在对这些概念所作的阐述就是笃定的和决不会继续发展了。但是，它们已经经受了检验，证明了它们能够构成一个对于经验研究合用的概念图式。因此，它们为进一步的理论研究提供了一个适当的出发点，因为科学总是从一个特定的理论分歧点向前发展的。如此说来，提倡使用这个图式，就不是对于社会科学应该做而从来未做的事情规定一个乌托邦式的纲领了。相反，只是表明了这样一种立场：凡是过去已经证明确有用处并且对于取得重要经验成果已经发生重要作用的理论，在其将来的应用和发展的过程中仍然很可能会再展风采。

五、把上述四项结论放到一起，便是我们所期待的，在这个特定事例之中，对于第一章所说的关于科学理论怎样发展的理论的经验验证。的确，在任何其他基础上都不可能理解我们已经阐明了的这个科学变迁的过程。特别是我们已经证明了，对这种变迁作如下解释是不能得到充分理解的：(a)与对于问题的表述以及原来那些理论体系结构所固有的兴趣方向无关而获得的有关经验事实的新知识不断积累的结果；(b)作为原来那些理论体系不与事实联系而纯属“内在”发展过程的结果；(c)作为仅仅是作者个人情感、阶级地位[26]以及国籍[27]等种种完全外在于科学的成分的结果。这就将理论体系的结构与对于事实的观察和验证之间的相互依存的关系，置于一个极其重要(但绝非惟一重要)的地位。[28]

值得指出的是，如果接受了最后一项结论，特别是把它同其他四项结论一并接受下来的话，就理该认为，本书不仅对于理解某些社会理论及其发展进程作出了贡献，而且对于社会动力学也作出了贡献。因为，由于经验知识的发展与合理性行动(这是本书作为一个整体所研究的主要题目之一)有极其密切的关系，就必须把经验知识的发展看做社会变迁中的一个极其重要的因素，而理性主义的实证主义仅仅

错在把它说成是独一无二的重要因素。无论关于人类行动的知识，还是关于自然的知识，都是如此。因此，理解经验知识、特别是作为科学的经验知识的发展进程的性质，乃是准确理解其社会功能的必不可少的准备。当然，本书并未解决这些问题，但是可以说，本书对于解决这些问题做出了贡献。

[1] 不管这个理论多么粗浅，有多么大的经验性。

[2] 这个表述方式把由于可以获得的客观知识的局限而产生的谬误考虑在内。

[3] 我们还记得，这里是在第二章中所界定的意义上使用这两个词，作为对于那些作用于行动并用可以以非主观范畴加以阐述的成分的简便概括。

[4] 前已指出(第十七章，[边码]第642页)，韦伯明确地考虑到这一点了。

[5] 在第四章进行了分析。

[6] 与行动理论的特殊要求相区别。

[7] 在第五章论述的。

[8] 在第六章[边码]第219页起论述了。

[9] 第六章，[边码]第228页起。

[10] 如帕雷托本人曾说过的："Le principe qui existe dans I'homme[存在于人类之中的原则]。"

[11] 前面已指出，集体表象的概念确实出自这个图式，但涂尔干是以特定的理性主义的形式提出这个概念的，而不是像第六章那样通过分析手段—目的得出来的。

[12] 在第十章[边码]第381页起陈述过。

[13] 已在第十一章论述。

[14] 是在讨论帕雷托时提出的。但是帕雷托对此并未明确地从系统理论的角度加以考虑。

[15] 见《宗教生活的基本形式》，第546页。

[16] 在社会效用理论中。

[17] 已在第十四章和十五章论述。

[18] 见前文第十六章，[边码]第581页起。

[19] 这就是西美尔(Georg Simmel)所谓的形式社会学(formal sociology)。见G.西美尔：《Soziologie[社会学]》，第一章。

[20] 见前文，第十七章，[边码]第653页起。

[21] 见前文，第十七章，[边码]第661页起。

[22] 能够作为将在下一章讨论的心理学成分。

[23] 见下一章。

[24] 推测起来，它是在Wertbeziehung[价值关联]方面出现类似的共同根源，这种类似对于理论上达到那样的一致是必不可少的。

[25] 本书论述的几位理论家已经分别得出了同一个一般化社会行动体系的结构，这一命题十分关键，所以尽管会使读者感到厌烦，还是要在这里重复一下前面验证这一论点的几个主要步骤所在的重要段落。首先，在第六章从[边码]第264页起，对帕雷托的体系进行结构分析的结果，直接验证了马歇尔理论中的两个主要成分(效用理论与活动)在性质上是完全独立的，而不是像马歇尔认为的那样，是在自由企业的发展过程中相互结合在一起的。第九章([边码]第343页起)证明了，按照科学方法论的图式从主观观点对行动进行分析，对于涂尔干和帕雷托都是适用的。对于涂尔干理论发展过程所作的分析，所有主要思路实际上都是这样考虑的。照此继续分析下去，在第十章从[边码]第381页起证明了，必须以价值成分独立于内在手段—目的链条的中介部分里面其他成分，作为解释涂尔干后期立场的根据。第六章从[边码]第241页起，对于内在手段—目的链条的内部分化所做的分析(这是没有联系任何一位作者的理论而单独分析的)，由于与帕雷托对于社会效用所作的分析相一致而得到验证。我们还证明了，涂尔干处理宗教观念和仪式的方式以及他得出的那种社会学原理，同我们论述帕雷托时所考虑的那些同样的成分是一致的。不过，帕雷托并没有把宗教观念同仪式明确区分开来(参见第六章[边码]第256页起及第十一章[边码]第414页起，亦见第十章[边码]第386页起)。

最后，在第十七章中我们详细地表明，韦伯对于内在的手段—目的体系的分析，与帕雷托那里(第六章)发展和验证了的是恰相一致的，而他在研究宗教时所使用的一般性范畴与涂尔干的则是若合符节(第十六章)。对于本书有重要意义的一些结构性成分，有些在这位作者的理论中是明确的，另外一些则在别的作者的理论中是明确的。尽管如此，仍然可以说，除去马歇尔以外(他的功利主义立场几乎没有什么转变)，还找不出其中有一个成分，是可

以在一位作者的图式中得到验证而不能纳入其他作者的图式的。只要这里对这三位作者作的解释能够说得通，那么，这三位作者在对于本书有重要意义的那些方面就都用的是同一个一般化的体系。不过，为了使这个推论能够看得更清楚，我们不得不把有的作者理论当中的某些方面略而不谈。

为了避免所有可能的误解，可以说一下“论证”一词的可能含义。在最精确的意义上，可以在具备以下条件时，说一项结论得到了论证：(1)该项结论在逻辑上所依赖的每一个对于事实的表述都能有一种完全确定的、毫无歧义的操作来加以验证；(2)逻辑推断的每一步都能够像数学那样严密地推导出来。我们不能声称这些作者殊途同归是在如此严格的意义上得到了验证。说这几位作者确实写了我们声称他们写过的内容，这是可以以一种完全确定的操作来加以验证的——读他们的原作。但是，对有关事实所做表述的总数非常之大，而且遗憾的是，不可能应用数学方法对这些事实进行逻辑推理。问题在于如何把这些事实纳入一个说得通的一般模式。除非使用数学式的论证，否则就没有办法说服闭住眼睛不看与这里所提出的整个模式有关的事实、而又顽固地断言这个模式错误地解释了那些事实的批评家。不过，可以断定的是，从来没有人对那些事实全盘提出过其他值得认真对待的解释，尽管其中某些事实可以很不错地纳入其他图式之中。从这里采用的图式看来，那些事实处于一种融贯的模式之中，足以证明他们殊途同归，得到了一致的理论。凡是把与这个图式有关的所有事实放在一起加以考虑的人，都躲不过这个结论。

[26] 马克思主义者也许会说，由于其中一个无产阶级也没有，所以这个成分并不能排除。即使如此，并不影响这个一般结论。关于阶级地位以外其他各种成分的重要意义，明确的证据太多了。

[27] 几乎无须重提，这四位作者完全是属于不同国籍的。

[28] 可以明确指出，这一结论已经不单单是说，这个图式在经验上是正确的，而且说明，这个图式在经验上是正确的这一事实，乃是这个图式之所以建立起来的一个重要因素。当然还有很多别的因素，但这个结论说的是，假若这个图式的作者们没有如此正确地进行考察，没有对于他们的考察结果作出如此令人信服的推理，此处提出的这项理论就不会建立起来。只是因为这一点，我们才能说本书对于社会动力学作出了贡献。

第十九章　方法论试探

即便仅仅说，前一章提出的行动结构轮廓已经把可以辨别出来的各种成分列举齐全，也是轻率的，更不要说这些成分之间的各种关联方式了。只能将它看做是长期以来在实际的科学运用中对这一理论不断进行检验的结果。无论在搞清各种成分方面，还是在搞清这些成分的关系方式方面，都还远远不到可以声称已经有了明确表述的地步。本书不打算进一步探讨这些问题，在它范围之内的任务已经完成。

然而，我们对于这个体系的发展过程已经做了不少探寻，足以确认它是一个体系，是一个与当代社会科学家们思想当中占突出地位的其他体系截然不同的体系，特别是与其中经过修正之后发展成为这个体系的那些体系截然不同。这个体系现在这种状态是不是在逻辑上完备的体系，只有留待时间和大量批判分析才能作出判断。[1]本书主要关注的，首先是种种结构性成分的定义。这样自然就大量地涉及到了它们之间的相互关系。但是，即便对于这几位作者的著作当中明确说明了的那些关系，我们也根本没有打算加以系统地研究。而即使在结构的层面上解决是否在逻辑上完备的问题，也必须先做这一步。

这一切都超出了本书的范围，必须留待将来解决。可是，在结束之前还应当做两件事：首先，全书贯穿着某些方法论方面的问题。如果把这些问题归拢起来，比在前面正文里面表述得更有系统一些，会给读者留下一个比较清楚的印象，因为在前面正文里面关于这些问题的讨论，都受与当时面临要说明的那些问题有什么联系的限制。其次，本书前几章考虑了一种主要的社会科学——经济学理论的概念图式的地位问题。前面已指出，这个问题在方法论方面有很重要的意

义。在另外一些章节里，还提到过与其他社会科学的地位有关的别的问题。现在，所有的论据都已经提出来了，考察一下是否可能为进一步系统地弄清这些问题找到一个基础，是会有所启发的。

经验主义与分析性理论

我们已经明确地宣称，本书是一本科学研究的专着，而不是研究哲学问题的。但是，由于第一章里所讨论的那些原因，我们不可回避地要考虑到某些哲学问题。我们已数次接触到的其中一些问题，乃是认识论问题的一个方面，也即，相对于实在而言科学概念处于何种地位。尤其是，集合在经验主义的名目之下的一些观点，产生了不适当的经验蕴涵，有必要对这些观点进行批评。

我们还记得，在经验主义的名目之下包括三种不同的观点。第一个叫做实证主义的经验主义，就是把属于古典力学的逻辑类型的一般理论体系加以具体化。这样，要么意味着适用该理论的具体现象全都能够根据该体系的各个范畴加以理解，要么就是不这么极端地意味着，根据对于该体系各个变量的值的了解，必然能够预见这些现象当中所有将要发生的变化。后一种观点承认有某些恒量，即为该理论的具体运用所必需的一些假设。但是，如果采纳这种经验主义观点的话，那些恒量不仅仅被认为对于直接的科学目的而言是不变的，而且也被视为该现象的部分“本性”。换句话说，只有当“实验条件”被给定——在这种条件下单单依据其“规律”就可以极其精确地作出预测——的情况下，这项理论才有了用武之地。自由落体定律被认为只适用于真空状态。这种把抽象概念具体化在社会领域里的最明显的例子，就是把古典经济学说成只能适用于完全竞争的制度的理论。于是，关于最大限度满足的学说所必需的那些启发式的假设就成了恒量，在极端的情形下，还断言这些假设都是关于具体实在的必然真理。

另外两种形式的经验主义无论出于何种目的，比较起具体现象

来，都否认这种意义上的一般理论概念的有效性。一种就是我们所说的特殊主义的经验主义，认为只有关于具体事物和具体事件的细节的知识才是客观知识。各种具体事物、各个具体事件之间根据一般概念可以加以分析的因果关系，是不可能建立起来的。对这种因果关系只能观察，只能描述，只能按时间先后顺序来排列。这种观点显然是休谟在认识论上的怀疑主义反映在方法论方面的结果。这是我们决不能接受的，因为接受这种观点就会毁掉本书的整个目标。本书的目标恰恰是搞清楚这样一些一般理论范畴的体系的轮廓，它是具有可以验证的经验上的有效性的。

经验主义的第三种形式，是冯·塞廷博士所谓的直觉主义的经验主义。这种观点承认社会科学当中有一个概念性成分，但是认为这个概念性成分只能是一个个别化的成分，它一定要阐述诸如一个人、一个文化复合体等等具体现象的独特个性。如果把这种具体现象分解成为能够纳入不管哪一类一般范畴的各个成分，都一定会抹煞这种具体现象的个性，得到的不是正确知识，而是对于实在的歪曲。这种观点显然同样是不能接受的，因为这种观点否认本书的主要任务作为一项科学研究的目的的合理性。

第一种形式(把抽象概念具体化)由于一个不同的原因也是不能接受的。它在坚持一般理论概念在科学中的合法性这一点上是正确的，但它对这些一般理论概念相对于具体实在的地位所作的解释都是错误的。本书提出了丰富的证据，证明理解人类行动要涉及大量的一般理论体系。各种自然科学的体系适用于人类行动是无可怀疑的，但是企图完全以自然科学的体系解释人类行动的各种尝试都已经失败了。在比较狭窄的范围里说，我们已经提出了牢不可破的证据，证明经济上的自由放任理论所必需的那些假设，对于社会科学的一般目的来说，就不能被设想为是所有社会体制的固定不变的特点。相反，我们已经看到，各种社会体制的变异方式，都是能够根据行动理论的其他非经济的成分加以分析的。如果确实如此，单靠经济学理论一个体系，就不足以承担更加广泛的理论任务。

本书接触到的第四种有关科学概念及其与实在的关系的观点是：认为科学概念不是实在的反映，而是“有用的虚构”。主要的例子，是韦伯本人对他自己提出的理想类型概念的地位所作的阐述，这是有意识地针对上述三种经验主义观点而作出的阐述。如前所述，这种观点运用于某些类型的概念时，具有一点真理的成分，但是如果像韦伯所倾向的那样把它运用于社会科学或其他科学的所有一般概念，则也是站不住脚的。

与这四种站不住脚的观点相对立，我们可以提出贯穿于本书之中的一种认识论观点——分析的实在论(analytical realism)。作为与虚构论相对立的观点，它认为至少有某些一般科学概念不是虚构的，而是充分“把握了”客观外部世界的某些方面的。这里所说的分析性概念就是这样的概念。因此，我们的观点在认识论的意义上就是实在论的观点。同时，这种观点避免了经验主义实在论所具有的那些成问题的含义。这些概念不是与具体现象相对应，而是与具体现象中那些能在分析上与其他成分分开的成分相对应的。这绝不是说，任何一个这样的成分(甚至一个在逻辑上连贯的体系中所包含的全部成分)的价值完全是对于某个特定具体事物或事件的描述。因此，有必要用“分析的”来限定“实在论”一词。正是由于可以加上这样一个限定词，就使得我们没有必要再乞灵于虚构论。

可是，仅仅把本书各项研究结果中所包含的一般观点及其与被否定了的其他可能观点的关系加以表述，还是不够的。当分析的实在论运用于对于我们所发展起来的理论体系的概念结构——唯意志论的行动理论时，有必要进一步思考分析的是，实在论究竟意味着什么，以及在理解该理论如何运用于经验研究时必须加以辨析的种种概念。这样就得重新拾起第一章已经开始讨论的概念类型的问题。

行动的参照系

在全书中处处可以看到，对于具有所有这些特点的行动图式所适用的两个不同层面加以区分，是很必要的。这两个层面就是描述性的层面和分析性的层面。凡是适用这种理论的具体现象，都可以作为这种具体意义上的一个行动体系来加以描述。这种行动体系又都能划分成若干部分或比较小的次级体系。如果在这个层面上继续分解或分析到底，最终就会得到我们所说的单位行动。这就是作为一个具体行动体系的组成部分还能说得通的“最小”单位。

虽然这种单位行动是能够作为一个次级行动体系来设想的终极单位，但是从行动理论的观点来看，它仍然不是一个不能分解的实体，而是一个复合体。要把它看成是由行动的“具体的”成分构成的。构成一个完整的单位行动，要有具体目的、具体条件、具体手段、一个或数个对于选择达到目的的手段起支配作用的规范等等一定数量的具体成分。所有这些概念都已经在前面讨论过，无须在此重复。需要指出的只是，虽然这些概念在某种意义上都是具体的实体，但只有那些能够被认为是单位行动或若干单位行动组成的体系的一个部分的，才是行动理论所说的具体实体。例如，一把椅子从物理学上说是分子和原子的复合体，而对于一项行动来说却是一个手段——“坐的东西”。

把行动理论在这种意义上的分析性运用与其具体运用加以区分，是非常重要的。分析意义上的目的，并不是具体的所预期的未来事态，而只是行动者采取行动之后的未来事态与行动者倘若不采取行动会出现的未来事态之间的差别。终极条件并不是某一行动者所处境况之中非他所能控制的所有那些具体的方面，而是处境当中那些一般来说不能归因于行动的抽象成分。手段并不是具体的工具或器械，而是行动者们依靠他们所掌握的有关事物某些方面和特质的知识和对它们的控制，能够依照自己的意愿来改变它们。

由行动理论的这两种不同应用的基本区别，产生出它们的相互关系问题。最一般地说，就是它们包含有一个共同的参照系。这个参照系实质上就是这些成分之间的关系的不能再简化的基本框架，而且就是在这些成分的概念里面就包含着的，是两个层面所共有的。抛开这

个参照系，谈论行动也就毫无意义，所以应该扼要说明这个参照系的主要特点。

第一，把结构性成分区分到了最低的限度，即目的、手段、条件和规范。如果不把这四种结构性成分一一说明，就不可能对于一项行动作出有意义的描述；正如粒子有某些最低限度的特性一样，忽略了其中的任何一个，所作的描述就都会是不确定的。第二，在这些成分的关系中包含着一种行动的规范性取向，即包含着一种目的论的特点。应该认为，行动之中两类不同成分——规范性成分与条件性成分——之间，总是存在着一种紧张状态。行动作为一个过程，实际上就是将各种条件成分向着与规范一致的方向改变的过程。把行动的规范性方面完全取消，也就取消了行动这个概念本身，并且导致极端的实证主义观点。取消条件，取消来自这方面的张力，同样就取消了行动，并导向唯心主义的发散论。因此，可以设想条件在一端，目的和规范性规则在另一端，而手段和努力则是二者之间的联结环节。

第三，这就内在地关系到时间。行动是时间中的过程。与此种目的论特性相关联的，就是规范性成分与非规范性成分之间关系中的时间坐标。“目的”这个概念总是包含着一个与未来有联系的内容，即与预期的事态联系着。但是，如果没有行动者的介入，这个预期的事态并非必然发生。目的在行动者的心目中，必然是与处境同时存在，并且先于“采用手段”的。而“采用手段”又必然先于结果。只有按照时间，才能说明这些成分之间的相互关系。最后，这个图式在前面所讨论的意义上，本然地是主观的。规范性成分只能被设想为“存在于”行动者的心目中，这就是最清楚不过的证明。规范性成分只有实现以后，才能以别的任何一种形式成为观察者可以理解的，这样就不能对它们与行动的因果关系作任何分析。要记住，仅从客观观点看来，所有行动都是“合乎逻辑”的。

行动图式的这些根本方面，亦即我们这里所说的“参照系”，不是任何经验问题的“材料”，也不是任何具体行动体系的“组成部分”。它们在这方面与物理学的时空参照系相似。每一个物理现象都必然涉及

到发生在处于空间某一位置的微粒上的时间之中的过程，舍此去讨论物理过程是根本不可能的，至少在使用经典物理学的概念图式时是不可能的。同样，离开了具有上述所有含义的手段—目的关系，连讨论行动问题都是不可能的。这是一个把握了行动领域里所有变迁和过程的共同的概念架构。

因此，可以说行动的参照系具有一种被很多人称之为“现象学的”(这是胡塞尔的说法[2])性质。它不包括任何能够在“思考当中舍去”的变化不定的具体素材，它不是一种在经验意义上的现象，而是我们描述和思考行动现象时所必不可少的逻辑架构。[3]

具体行动体系的诸组成部分，或分析性成分的价值和目的的具体内容等等，却都不是这样。它们都是在经验的意义上存在着的，都能够以因果关系和具体经验过程来加以分析。行动的参照与具体素材之间的区别是极其重要的。

不管在什么场合运用一般的行动图式，现象都是按这个共同的参照系来描述的——这就意味着，不管在哪一个层面上进行分析，所有行动体系都有着共同的结构。本书的主要任务正是分析这个共同的结构。终极单位总是具有各个组成成分的基本结构的单位行动。这样，参照系中便内在地具有一定数量的任何行动体系中各个单位行动之间的“基本”关系。这些基本关系主要产生于这样一个事实，即同一行动体系内其他单位的存在，必然是要据之用来分析任何一个单位的处境的特点。最后，在各个行动体系里面，还有各个单位之间的伴生性关系。这些伴生性关系并不是“行动体系”这个概念本身在逻辑上固有的，而是在经验上证明了存在于复杂性超出一定程度的行动体系之中的。实际上，同功利主义体系相对照，唯意志论行动理论的特点，主要就是承认所有行动体系的这些伴生性方面在经验上的重要意义。本书以上所做分析主要就是研究这些方面的。

对于行动参照系与行动体系的结构相比之下是怎样一种状况作了以上说明之后，就有可能说一说对用于行动体系及其各个组成部分的“具体”一词必须加的限定了。这样，也就提出了有关科学素材的性

质以及它们与理论体系是什么关系的某些问题。即便是对于行动体系的具体组成部分(单位行动、单位行动的各个部分以及若干单位行动的集合体)都作了描述，也还没有构成所研究的那个现象全部可能了解到的事实，而只有在行动参照系之内有关的事实。但是，这些事实——行动理论的素材——也分成两类。要了解这两类事实的区别及其相互关系，最好举一个能够说明为表述同一现象的诸事实可供选择的参照系——时空参照系和行动参照系——的相互关系的例子。

对于一桩从桥上跳水自杀的案例，社会科学家把它作为一项“行动”来描述，物理学家则把它们为一桩“事件”来描述。对社会科学家来说，它具有一个“具体的”目的即水淹致死——行动者期望“自己死于水中”。手段是“跳水”。“条件”包括：桥的高度，水的深度，入水点与河岸的距离，冲击和肺部灌满水在生理上产生的后果，等等。行动者使自己依照能按照物理学的空间图式理解的现象来“定向”。他知道，如果跳就会落水，如果不游泳就会淹死。如果用行动图式表述这些事实，这些物理学的事实就是“素材”。但是，这些素材给定之后，社会科学家面临的问题就在上面加着重点的“如果”上。社会科学家对一个如果跳就会落水的道理并不感兴趣。他关心的只是如下事实：这个人要落水，以及这个要自杀的人知道自己要落水和落水对于他本人可能发生的后果。[4]

对于研究这个特定现象的物理学家来说，他关心的是落水这桩“事件”。他将用自由落体定律等等来研究这桩事件。这个人跳入水中对于物理学家是个给定的事实，他不过问为什么。如果他从“动机”方面过问为什么，也就不是根据“物理学”的参照系来考虑了——也就是说，他不是从与物理学这个特定理论体系有关的方面来描述他的素材的。

这样，对于具体行动所作的描述，包含的是与不属于行动理论图式的其他理论图式相关的事实。实际上，如果要把行动参照系看做能够起一种描述性图式的作用的话，对于具体行动的描述，必然包含着与行动理论图式相关的事实。但是，对它们的表述在方式上不同于为

了别的理论目的而用其他图式对它们所作的表述。这个区别可以大致表述如下：描述性参照系的科学功能，是使这样一种描述现象的方式成为可能——把有关现象的那些与一种给定的理论体系相关并且能够以这种理论体系加以解释的事实，同与该理论体系不相关也不能据以作出解释的事实区分开来。后者在所作的描述当中作为一种“素材”而出现。对于社会科学家来说，一个自杀者跳下去就会落水是一个相关的但却不成其为问题的事实。成为问题的事实是他为什么跳入水中。另一方面，对于物理学家来说，自杀者的确跳入水中则是相关的但却不成其为问题的事实，成为问题的是跳出以后为什么以那样的加速度、入水速度和入水冲力等落水。在这个意义上对“素材”的陈述，惟一的要求，是这些素材对说明这事的来龙去脉应当是“充分的”。社会科学家和自杀者对于自杀的“物理学方面”一定有足够的了解，能够断定这一跳可能会产生死亡的结果。否则，应用于行动的“自杀”一词就毫无意义了。这可以称之为物理学素材的“与动机相关的充分性”。同样，物理学家也一定清楚地知道，跳入水中就意味着跳水者实际上离开了桥并将落入水中。这就是关于物理学问题的行动素材的知识与物理相关的充分性。在这个意义上，为了得出经验上正确的结论，每一个理论体系都必须能够把这些素材“充分地”作为事实加以描述。但是，除了确认这种充分性以外，不需要进一步去寻根问底地考证这些素材为什么如此。[5]

可是，如果素材范畴像一般用法那样，指的是有关一个具体现象的可以在一个给定的参照系之内加以描述的全部观察到的事实，那么，以上所说就还没有全部包括一门科学的素材范畴。确切点说，包括的只是在物理科学中通常所谓的问题的常量。此外，还有变量的值。在自杀这种事例中，与物理学相关的值是起跳点到水面的距离等等。在社会方面的相关值，则是该行动者所处境况的某些特点、他的目的等等。[6]这些素材像常量一样，在任何特定的具体处境中都是给定的。决不能通过理论概念的演绎得出这些量，而必须通过考察来确定。理论演绎能做的一切，就是把一组一组素材相互之间的含义引伸

出来，使我们能够用各组素材互相验证。例如，如果在某个个案中，我们掌握了该体系内四个变量中三个变量的值，那么，只要具备必需的逻辑方法或数学方法，就能推出第四个变量的值。

于是，任何具体问题的素材都分成两类："恒定的"素材和变量的值。参照系最重要的职能之一，就是能够划定两种素材的界限。[7]按照这种参照系，对于常量只能加以描述；进一步分析这些常量，则要用另外的办法。另一方面，对于变量的值的描述则是分析的出发点。[8]下一步就讨论这个问题。

行动体系及其单位

描述各个变量的值，要涉及到具体历史个例(historical individual)的参照架构的内部构造，以及把历史个例分解成各个部分或单位的各种可能方式，也涉及到这些单位在客观上可能的各种组合所形成的越来越复杂的结构。这样就引起了很多异常复杂的方法论问题，对这些问题这里连着手进行充分讨论都是不可能的。讨论这些问题需要专门写一本方法论的专著。这里只能涉及对目前讨论的内容至关重要的几个问题。

首先，如果上述关于参照系的基本作用的观点是正确的，那么，由此可以推断出，"应该与这样一种图式相关"这条标准，对于把现象分解成单位或部分分到什么程度是有用的，提出了一个明确的界限。我们还记得，分解出来的单位，必须是在能够设想为与其他部分分开而具体存在这种意义上的该现象的一个"部分"。至于在具体物中实际上是否可能把它们分离开来，在方法论上并不重要。至少在经典物理学中可以很有把握地说，必须把物质的单位本身看做是一种物——粒子。在这种单位的意义上，必须把所有物体看做是由这样一些粒子构成的，同时必须把所有的物理过程设想为"发生于"这些单位或它们的组合的变化。[9]

对于能按行动图式加以描述的现象来说，能够被设想为具体地独自存在着的“最小的”单位就是“单位行动”。单位行动再深入一层，又包含着最小限度的“具体成分”，即已经说到过的具体目的、具体手段、具体条件(包括制度性规则)和支配手段—目的关系的具体规范。在某种意义上说，这些都是具体的单位。但是，除了作为一项行动的成分或部分之外，不能把它们视为是与行动图式相关的[10]，因为那就进而意味着一个“行动者”，也即一个“人格”，其同一性超越了它任何一个具体的行动。

如果以一种把这些成分或者这些成分进一步分解出来的部分同此种意义上的行动割裂开来的方式描述同一个现象，这些成分或部分对于行动图式的相关性就被破坏了。因而如果这些事实与任何一种科学理论相关的话，那个理论必然是行动理论之外的体系。因此，在自杀的个案中，从几个方面构成行动条件的桥，从物理学的观点可以“分解”成肉眼可见层面上的桥楼、悬索，直到组成钢铁和混凝土的化学物质的分子、原子等等部分。这些单位只是在我们称之为“桥”的特定具体组合之中才与行动图式相关。桥这个词在日常谈话中的基本含义，实际上正是来自它与行动图式的联系。桥是一种跨在水面或其他障碍物上的、人和车辆可以在其上行走的建筑。桥的定义是在功能方面以与行动的关系来界定的，而不是从物理方面作为一个聚合物或一个由原子组成的定型结构来界定的。

这就是前面说过的对于抽象的一个方面的限制。[11]把具体现象再分解成单位或部分，分到什么程度在科学上是有用的，这个明确的界限是由这些单位或部分与参照系的相关性决定的。以行动理论来说，这种相关性就是看能不能把分解出来的单位或部分当做行动或行动中的具体成分。而到底能不能，一个主要标准又是能够采用主观观点。看不到这一点，是韦伯如此惧怕抽象、并且因此对于发展一种一般化理论体系连试也不敢试的主要原因之一。

人们会问，在这个意义上把具体现象分解成部分或单位是不是一个抽象过程呢?答案是，正是因为所说的现象是有机的，所以这才是

抽象的过程。正像本书已经分析过的那样，对于行动体系来说尤其是如此。所有的行动体系，归根结底都是由单位行动“组成”的——这是没错的。但在解释这是什么意思时，必须当心。这不是说，单位行动与整个行动体系的关系，很类似一粒沙子与由沙子作为组成部分的沙堆之间的关系。因为，前面已指出，行动体系具有一些只是其中的各个单位行动之间关系复杂到了一定程度才随之发生的特性。抛开与同一行动体系里面其他单位行动的各种联系，从任何一个单独的单位行动里面，也看不到行动体系的那些特性。直接地去概括单位行动的那些特性，[12]不可能得出行动体系的特性来。因此，在概念上把单位行动分离出来，或者把构成单位行动组合的其他部分分离出来，就是一种抽象的过程。从韦伯赋予他所谓理想类型的那种意义上说，这才确实是并且必然是他所说的那一类虚构概念。关于行动体系的有机性问题，作为推论的行动体系的伴生性特性处于何种位置的问题，以及在何种意义上忽略了这些特性的单位概念或部分概念乃是抽象的这一问题，都需要进一步加以阐明。

最好从本书提到过的一个有关伴生性特性的最简单例子开始。从描述某一单项合理性行动——它有单一的清楚明白的直接目的，有一个给定了条件和手段的具体处境——的素材中，我们无从断定它是否或在多大程度上是经济合理性的。提出这个问题是无意义的，因为所谓经济范畴从它的定义上说，就包含着稀缺手段与大量不同目的之间的关系。于是，经济合理性乃是一种只有把若干单位行动放到一起，作为组成了一个整合的行动体系去看待，才能观察得到的行动的伴生性特性。把单位分析进行到在概念上把单位行动孤立起来的地步，这个行动体系就瓦解了，这种伴生性特性也就消失了。只要分析止步于单位行动，在谈到行动合理性时，指的只能是“合理性”这种特性的技术性方面。

因此，单位分析一方面受所阐述的单位与所采用的参照系之间的相关性的限制；另一方面，只要这种分析法用于分析有机现象，又不受这种相关性的限制，而是由于涉及到某种抽象而必须慎用，这种抽

象就是随着分解的逐步深入，而把原来比较复杂的体系的那些伴生性特性逐渐排除掉。于是，如果对于具体现象，只去观察那些在单位行动或其他次级行动体系中存在的特性，这种理论在经验上用于复杂的行动体系时，就产生了不确定性。这种不确定性是在经验上的不充分性的一种表现形式，就是原子论的理论应用于有机现象时所遇到的根本性困难。原子论的理论不能正确对待经济合理性之类的特性，这类特性并不是“行动本身”的特性，也就是说，并不是孤立的单位行动或原子论的体系的特性，而只是复杂到超出一定程度的有机的行动体系的特性。

因此，方法论的问题，就是“单位”概念或“部分”概念与体系分析的关系问题。“单位”概念和“部分”概念所包含的抽象，就在于只凭这样的单位以及这样的单位之间过于简单的初级关系，不可能说明体系的某些特性，也不可能考虑特性变化所造成的具体结果。这个问题用本书前面用过的一个比喻也许可以说得更清楚些。我们还记得，在概述合理性行动的整合体系的概念时，曾经使用过由交织在一起的线组成的“网络”的比喻。这个比喻把行动体系的有机体特性形象化了。如果把行动体系当做由原子论意义上的单位行动组成的体系，就有可能把这个网络拆散成为可以具体地分开的一根根线条。在这个比喻中，只有将一个具体行动通过一个单个序列的导向最终目的的行动而与终极目的联系起来，才能辨识出手段—目的关系来。可是，同一个具体的直接目的，实际上可以被看做是达到各种终极目的的手段，所以“线条”从这点往上就向许多不同方向分开岔来。[13]

然后，我们把一个特定的具体单位行动看做是个“结点”，许多这种线条在结点这里稍一聚汇，紧接着又重新分开，分别进入各种各样的其他结点，而在原先那个结点里聚汇过的许多线条，只有很少几根一同进入一个结点。[14]

可是，即便在这个比喻里，也可能在一个问题上产生误解。线条组成的具体网络实际上是可以拆解的，线条都可以彼此散开。而在我们所说的事例中，即便是在想像中也做不到这一点，而且如果詹宁斯

教授的意见正确的话，遗传学的事例也是如此。必须把这个网络看做是由只有在分析上才能分隔开(而不是在任何意义上可以具体地分隔开)的单位组成的。把它们一一分开来，乃是一个在分析上加以区分的过程，也是一个对在一系列具体个案中得到的各种成分的值之间的关系进行追寻的过程。

但是，如果某些这种成分只有通过描述有机的体系的伴生性特性才能确定它们的值，它们之被纳入某种科学理论又有何经验根据呢?只有单位才真正存在，难道不是如此吗?答案在于种种自变量的事实中。区分合理性中的经济性成分与技术性成分，根据就是二者的值相互独立地变化。其中哪一类成分的值增长到最大限度，也不意味着另外那种成分的值相应增长到最大限度。但是，应该怎样证明这种变化是独立的呢?只有把不同的具体个案加以比较才有可能。描述一个单位则不需要这样比较，因为其本身就能独立地阐述清楚。

有一个具体例子，可以清楚地说明进行比较对于区分各种成分的作用。在与技术相关的各项条件具有可比性的情况下，用科罗拉多河(博尔德水坝)的水力发电同用匹兹堡附近的俄亥俄河的水力发电，在技术上的效能没有什么根本性的差别。但是，博尔德水坝离产煤区非常远，而匹兹堡正在一个大煤田的中心。这种情况的反映是：在匹兹堡附近用蒸气发电比较便宜。要使这两个地方的条件具备可比性，还得再做进一步的限定，但原理是清楚的。这两个地方都有两种达到目的的可行的技术方法可以选用——水力发电或蒸气发电。在任何两种不同情况下，都可以基于经济原因而不是基于技术原因，在这两种发电方法中做出不同的选择。与经济学直接相关的事实是：此地煤价较廉，彼地煤价较昂。在博尔德水坝用水力发电比用煤发电花费较少，与在同一地点用蒸气生产同样数量的电力相比，对于其他需求的满足来说损失较少。这样一比较，就说明了行动合理性的技术方面与经济方面是各自独立地变化的。

这样便可以看出，对于所有的分析性科学来说，比较方法之所以不仅有效而且必不可少，在方法论上的根据到底是什么。所谓实验，

实际上不过是这样一种比较方法——在受控条件下，按照要求创造出进行比较的种种实例来。因此，同桑巴特的发生学方法等等相对照，韦伯坚持比较研究是很有代表性的。不用比较方法，就不能在经验上证明种种分析性成分的值是各自独立地变化的。

在结束关于描述性的单位概念或类型—部分概念在行动科学中的地位问题之前，可以概述一下社会学家大概会遇到的某些不同类型的这些概念以及它们的相互关系。先作两点说明：第一，就韦伯而言，因果解释总得要把这种现象分解成为结构性的单位或部分，也许还得分析成为种种分析成分的值。恰恰正因为现象不可分割，在以上两种意义上或者在其中一种意义上，它就必定不是科学所能解决的。第二，前面已指出，社会领域的种种体系在很大程度上是有机的。因此，只有在组成这些体系的种种基本单位结成的组合复杂到一定的程度时，这些体系的某些特性才能够看得出来。适用于人类社会的各种可能的描述性图式，就是观察这些比较复杂的组合的不同方法。

前面说过，仍然与行动图式相关的人类行动的最小基本单位是单位行动。可以认为，这些单位行动组合起来，就构成了越来越复杂的具体行动体系。这些体系有一些在结构上和分析上都很重要的伴生性特性，而一旦把这些体系分解成单位或部分到了一定程度，其伴生性特性就消失了——在这种意义上说，这些体系是有机的。经济合理性和价值整合都不是与同一体系中其他单位行动割断了有机联系的那种单位行动所具有的特性。但是，行动图式由于考虑到了这种有机性质，可以用以描述复杂到可能设想的最高程度的具体行动体系。

可是，在一个行动体系复杂到一定程度时，以行动图式来详细加以描述，就有点费力不讨好了。即便把各种最具体不过的行动的所有复杂而细微的变化都略而不谈，仅仅描述其中那些“典型”的单位行动也是一样。幸好在复杂性达到一定程度时，还有其他方法来描述那些事实，用这些方法可以便利地作出“速记式”的描述，对于许多科学研究还是足够用的。

这就把注意力局限于具体行动体系的所谓“描述性方面”。这些方

面都可以看做在功能上是依赖于具体的行动体系的，所以，以这些方面代替全部的具体性，在一定范围之内不会得出错误的结果。在我们所研究的特定问题上，[15]主要可以从两个方面把描述性方面分离出来，即“关系的(relational)”方面和“聚合的(aggregational)”方面。这两个方面是互相补充的，而不是毫无关系的。

在论及韦伯时已经论述过第一个方面，指出不同个人的行动和行动体系如果是互为取向的，就构成了社会关系。如果这些个人的行动体系的互动是持续不断而有规律的，这些社会关系就具有了某些可以辨认的、相对固定的特性或描述性方面。其中一个是结构性方面，[16]另一个则是Gemeinschaft[共同体]和Gesellschaft[社会]相比之下得到优先考虑所包含的那个方面。这里不打算给它作为一个特性而给以专门名称。[17]

重要的是，如果使用关系图式去观察和描述社会中人类生活的事实，就规定了什么是充分的观察的标准。没有必要观察一种社会关系的各方的全部行动或全部态度等等，只要确认该社会关系对于当前的目的来说相关的“特点”就足够了。为了尽可能地便于作这样的观察，对于每一个相关的描述性方面到底有哪些类型，都应当以充分的标准作出分类来，以便观察者把他的观察结果纳入一种概念图式之中。正是因为已经有了这种分类并且经过了验证，才有可能把观察局限于少量的“起辨识作用”的事实。然而，需要做多少观察才能说明问题，决不能先验地确定，而是随特定事实以及所研究的那个领域的知识现状而不同。但是，随着科学的进步，这种所需的观察有不断简化的趋势，这表现在两个方面：第一，某些事实可能作为无关的而被排除；因而，对于万有引力理论的研究工作来说，物体的密度是无关的，不需要测量。第二，有可能确认有关事实之间的联系，因而观察到某些事实之后，对其他事实无须观察便可以推断其存在。例如，为了确定一个对象是生物学意义上的“人”，并不需要打开头盖骨去看他实际上有没有人类的大脑。

因此，像社会关系图式这样的辅助性描述图式，主要起在科学上

可以经济一些的作用，起减少作出充分判断所需要的观察和验证的劳动量的作用。第二个作用前面说过了，就是用这种方法表述事实，不至于在进行单位分析的时候分解到把相关的伴生性特性抹煞的地步。关系图式与行动图式相较之所以是次要的，可由如下考虑来证明：把单位行动从社会关系中分离出来(在概念上)是完全可能的。但是，即使在概念上要把社会关系从各方的行动中分离出来也是完全不可能的。社会关系是包含着许多个人以及他们的许多行动的行动体系的一个描述性方面。

前面已指出，行动图式意味着有一个行动者。这对于“行动”概念，犹如设定有一个认识主体对于“知识”概念一样，是非常根本的。除了作为某个个体所认识到的东西之外，我们无从设想“知识”究竟是什么。同样，行动是一个或更多行动者做出的一系列行动。对于我们所要研究的问题来说，没有必要涉及与自我或自己概念有关的那些非常困难的哲学问题。关于这一点，只要稍加说明就够了。

首先可以指出，“行动”概念的这一层含义指的又是行动体系的有机特性。从现在的观点来看，有行动者这层含义就成了各个单位行动之间关系的一种方式。如果行动具有这样一层含义，了解了在概念上孤立存在的单位行动的内在特性，还不足以了解这项行动。要了解它，还必须知道是谁的行动以及此项行动与同一行动者的其他行动有什么关系。因此，在描述任何一个特定的具体行动体系时，描述各个单位行动形成的有机关系可能采用的一条原则是，把那些单位行动按照是哪个行动者作出的加以归类。

这样一来就出现了“个人”或“人格”的概念。其中的道理，基本上同上述情况是一样的。于是，对于现在研究的问题来说，应该把“人格”概念看做是表述人类行动各项事实的一个描述性的参照系。在这个意义上，人格不过就是置于与单个行动者相关的背景下来描述的、可以观察到的单位行动之总和。但是，这或多或少是个有机的行动体系，并且由此作为一个总体就具有某些伴生性特性，那是从原子论角度来看的单位行动中所无从推演出来的。

如果确乎如此，就有可能采用类似于在关系图式上采用过的一种“速记式”的描述方法。不需要观察该人的所有单位行动，只要认定他是一个与理论相关的类型的人就行了。从客观上看，这些起鉴别作用的特性可以是指品质特征，从主观上看则是态度。同在关系图式中一样，可以按照一种分类方法来鉴别这些特性。于是，对于我们现在研究的问题来说，[18]人格图式是另一种描述行动的辅助图式。它是一个由于都涉及同一行动者而被放在一起的单位行动的有机体系。

然而，还能把这种“聚合”的过程再往前推进一步。对于包含有许多行动者的行动体系，可以把这些行动者作为群体加以描述。就是说，可以把比较大的聚合体看做是由若干人作为单位组成的。在这种情况下，个人成了群体的一个成员。毫无疑问，这种意义上的群体也有其伴生性的特性，是不能从在概念上与群体成员身份脱离开来的个人的特性中推导出来的。无论如何，无须详述群体成员的所有品质特征和态度，也肯定能够描述群体的特性，因而描述起来就更省事。

单个的个人无疑是群体结构的组成单位。但是，不能因此认为，同一个人不能在同一时间内是很多群体的成员。相反，他一般同时是很多群体的成员。因此，任何一个群体并不能包含着他完整的人格。同时，能够同时充当哪些不同群体的成员，当然也是有一定限度的。一个人不能同时既是天主教会的成员又是浸礼会的成员。这是属于特定具体群体或群体类型的问题，也是它们的特点之间的关系问题。

同时，对我们所讨论的问题来说，也要把群体图式看做是比行动图式次要的。群体的特性没有不能归结成行动体系的特性的，对群体加以分析的理论也没有不能以行动理论去表述的。涂尔干的个例非常明显。他对于社会群体的本性所做的分析，直接导致了行动图式和一般化的行动理论。

作过上述说明之后，就无须再去强调这点了：在所有这些层面上对这些单位或部分的概念[19]加以概括，只要小心谨慎而又不越雷池一步，就会得出足以解释许多问题的经验概括来。需要警惕的主要有两点：这些单位或部分的概念只有在处境的变化不超过一定范围时才

是适用的，因为如果处境的变化太大，下面这个假定就不能成立了——对于所研究的实际问题来说，这些类型概念在具体情形下所表现出来的各个分析性成分的值之间的种种特定恒定关系，不会过于虚无缥缈以致超出了可以接受的误差范围；第二，我们已经一再说过，正是就整体是有机的而言，它的部分或单位不是真正的实体，而是抽象物。因此，在使用这些概念的时候，一旦忘掉这一点，经过复杂的变化过程之后把这些单位看做是恒定的实际的部分，就不知不觉地把它们具体化了——对此要特别加以警惕。如果把这些概念具体化了，就是把有机的整体简化成单位部分的“拼板”了。

以上所述已经足以说明，“单位”概念在所有这些不同复杂性的层面上，都与行动参照系有非常密切的关系。这样的概念若不是作为行动的具体成分或作为组成某些行动组合体的单位行动，而能够以行动理论加以描述，对于行动理论就是无意义的。即便不是直接以行动图式来表述有关的事实，而是以关系图式、人格图式或群体图式来表述，情况仍是如此——这一点已经分析过了。因为这三种图式在这里，都被认为是在前述意义上的行动图式的辅助图式。把历史个例分解成单位部分到什么程度还有意义，决定于参照系的要求。因为，分解出来的单位部分，对于行动理论参照系的相关性一旦消失，它们对于行动理论就不再是有意义的了。在这个意义上，参照系给抽象设定了一个界限。

分析性成分的作用

在前面论述的若干问题上，已经提到了分析性成分的作用的各个方面。就此只需略加说明。第一，应当强调地再次指出，成分分析和单位分析不是科学抽象的两个阶段，而是在两个不同层面上的两种不同类型的抽象。用西美尔的话来说，这两种分析划出来的“事实之间的界线”，既不是同一条线的两个部分——成分分析划的界线离具体最远，单位分析划的界线离具体最近——也不是两条平行的线，而是

两条互相交叉的线。换一种说法，单位分析划开的则是其经验实在的经线，成分分析划开的是纬线。

从成分分析的观点来看，每一个具体地或从概念上孤立出来的单位或部分，都是一个或数个分析性成分的特定值的一种特定组合。每一个“类型”都是这些值的一组恒定的关系。另一方面，成分则可能是这样的普遍：(1)作为整体而言的特殊单位乃是对此种普遍来说的特殊；(2)描述此种普遍的一个或多个事实对它而言乃是特殊；(3)此种普遍对应于由这种单位组成的复杂组合的一种或多种伴生性特性。任何一种只考虑能够从单位行动或其他单位中辨认出来的特性的原子论体系，必然不会对后两种成分加以适当考虑，因而在用于复杂体系的时候就不能解决问题了。

还应该说明一下我们是在什么意义上使用“伴生性(emergent)”这个词的，因为它在别的地方有不同的含义。我们所说的“伴生性”具有一种严格的经验意义，所指的是复杂的现象体系的一般特性，这些一般特性的特定值可以在经验上加以确定，而且通过比较分析可以证明，这些一般特性的特定值是独立于其他值而变化的。就此而论，伴生性特性同别的一般特性还没有区别。伴生性特性之区别于基本特性的仅仅是：把所研究的体系分解成单位超过一定限度之后，它们就消失了，再也观察不到了。经济合理性的案例已经充分证明了这一点。前面已经提到，这种意义上的伴生性特性的存在及其在经验上的重要意义，乃是衡量一个体系是不是有机体系的标志。对于行动体系来说，它们有着根本性的重要意义。

尤其是，不应该得出这样一种推论：在某种意义上，只有具备其基本特性的终极相关单位(在这里就是单位行动)才是“实在的”，而伴生性特性则在某种意义上是“衍生的”或“虚构的”。这样推论就肯定背离了科学的经验基础。[20]在区分分析性成分时，对于事实必须实事求是。标准永远是可以在经验上加以验证的值的独立变化。只要这一点可以得到证实，不管是基本特性还是伴生性特性，其中就有一个“实在的”成分。在科学中的确没有别的关于实在的标准。也可以说

单位行动乃是虚构的。如同亚理士多德关于手的概念一样，单位行动“只是在一种含糊的意义上”才是行动体系的“实在部分”。伴生性这个概念没有丝毫神秘，它只是可观察的事实的某些特点的一种标示。

现在可以理解分析性成分是怎样同已经讨论过的其他两种概念化联结在一起的了。每一个根据一种参照系加以描述的实在的或假设的具体实体都必然有其特性。这是考虑经验实在时最起码的一条，是一桩现象学的事实。在一个特定的参照系内，将会发现这些特性是数量有限的，但把它们放在一起，对于描述该现象来说就是很充分的了。[21]充分描述一个现象所必需的这些特性的数量，在描述有机的现象时，可以随着该现象的复杂程度而增加。

从分析的观点来看，虽然这些成分从特定值来说是可变的特性，但它们的值相互之间有某种恒定的关系——这就是具体现象中的秩序成分。这种关系模式，再加上该理论框架的各个成分在其变化范围之内定义的稳定性，就是秩序。

这样，分析性成分的值就是具体的素材，是观察的事实或事实的组合。它们的变化过程，就是时间上的具体变化的过程。因此，以分析性成分的框架形式出现的行动图式，与作为一种描述性图式相比，意义就不同了。就任何一个成分的值发生变化对其他成分的值都有影响来说，分析性成分有因果方面的意义。特别是，手段—目的图式成了对行动进行因果解释的核心框架。此外，这个图式的特征就是，有一个主观方面的指涉物。它包含了一个真实发生的过程，既在行动者内心之中，又在行动者内心之外。

在这个层面上，以手段—目的图式为其主要组成部分的行动图式，已经不只是现象学意义上的了。它不仅有描述的意义，而且也有说明因果的意义。而这样又涉及到形成动机的“实在的主观过程”。它就成了胡塞尔所谓的“心理学的”。[22]但是，它作为一种参照系的现象学的方面并没有消失；只要使用行动图式，就总暗含了这个方面。实际上，就是这个成分把描述性行动图式同分析性行动图式联结在一起的。对于解释问题来说，分析性的行动理论只能适用于这样一些行动

体系——关于这些体系的事实能够以描述性的行动图式或其辅助性的衍生图式之一加以表述，这样也就能适用于那些最终可以经过单位分析分解成为单位行动或单位行动体系的现象。于是，这三种概念化的方式就全都非常紧密地联结在一起了。

我们已经反复说过，本书并未打算系统地探讨在这种意义上的行动理论的分析方面。确切地说，本书只限于勾画出这样一种分析性理论能够适用的一般化行动体系的结构轮廓。可是，这两种概念化的方式常常重叠，所以前面不得不对变量、对分析性成分做了很多说明。但是，我们没有打算考虑提出一个变量体系的问题。而如果没有建立这样一个体系所带来的更多的复杂问题，第三种概念化方式是非常难以圆满地做到的。而且，它还对系统地进行第三种概念化做了某些不可缺少的准备。其中，由于证明了关于一般化体系的构想在结构方面是有用的，因而证实了提出一个关于各个成分及其相互关系的相应体系在逻辑上并非不可能。[23]

为了不使读者以为，要依据这里所提出的体系在结构方面来对分析性规律进行阐述乃是不可能的，或许用得着尝试性地提出这样的看法：在这个体系里已经存在着阐述如此范围广泛而又意义重大的规律的根据。可以试把这一规律表述如下："在任何具体行动体系中的变化过程，只要能够以由内在手段—目的关系阐述的那些行动成分来解释，便只能朝着接近实现那些被视做对于体系中的行动者起约束作用的合理规范的方向发展。"简单点说就是，这样一种行动过程只能朝着增加合理性特性之值的方向发展。

这样一说，立刻使人想到这同热力学的第二定律非常相似。那说的也是在体系里面变化过程的方向问题，只不过那是一个物理学的体系罢了。这种变化过程必然朝着增加熵的方向发展。势能转化成动能，转化成物理学意义上的行动。合理性在行动体系方面占有的逻辑地位，与熵在物理学体系中的地位相似(至少根据古典物理学理论是如此)。在行动的过程中，努力的力量转化成目的的实现或与规范的一致。合理性至少是据以衡量任何特定体系在变化过程中的任何特定

点上的变化幅度的特性之一。

当然，这个关于合理性不断增加的规律的构想，作为一个对于行动体系的基本概括，并不是什么创举。它就是在韦伯的理论中出现的最基本的概括，即他的合理化过程的概念。按照他的观点，种种行动体系在这个基本特点方面并无不同。他所注意到的主要差异有两个：行动在合理化过程中所要实现的目的和规范的具体内容，以及这一过程向前发展所受到的阻碍的程度。但是，要注意，韦伯主要用传统主义概念加以阐述的后一个差异，只涉及合理化过程的速度而不涉及其方向问题。[24]

韦伯的合理化过程与热力学第二定律还有一个有趣的相似之处。在古典物理学的框架里，这项定律成了关于自然世界“每况愈下”的宿命论结论的基础。引人注目的是，韦伯本人和他的理论的解释者都认为，他提出的合理化过程导致了一些十分相似的宿命论结论。这些说法几乎如出一辙；用韦伯的术语来说，卡里斯马的力量似乎在合理化的过程中逐渐损耗，到头来只留下一具“僵死的机械”。

我们可以小心翼翼地提出，在这两种情况下出现的宿命论结论都出自同一原因，即把抽象的理论体系具体化了。怀特海教授已经证明了这样做——误置具体性的谬误——对于古典物理学所造成的后果。前面已指出，韦伯是如何同样地倾向于把他的理想类型概念加以具体化的。对于这种倾向与对理性化过程的宿命论解释之间的联系，是无可怀疑的。遗憾的是，由于篇幅所限，这里不能进一步讨论这个有趣的相似之处了。

行动理论的一般状况

我们已经说明了本书各项研究结果当中所包含的一般的认识论立场，即所谓分析的实在论，也讨论了这种观点在理论概念化的不同形式中的应用。现在，可以就我们所研究的这项科学理论的最一般的哲

学状况、即通常所谓的本体论的状况简要加以说明，以结束这部分关于方法论问题的讨论。[25]在专门的认识论意义上，这项科学理论的立场是实在论的。本书所采取的立场在哲学方面的含义之一就是：存在着一个所谓经验实在的外部世界，这个外部世界不是个人精神的产物，也不能在哲学意义上归结为一种观念的东西。

我们所考虑的各种科学理论体系，显然不是这个外部实在本身，也不是对于外部实在的直接的和分毫不差的表象——否则的话，不管怎么说，只有一个这样的表象才会是正确的。确切些说，它们同外部实在是一种功用性的关系；对于一定的科学目的来说，它们是对于外部实在的充分描述。可以对这种关系的几个特点加以说明。

首先，科学理论适用于外部实在，意思是经验实在乃是一种实际存在的秩序。而且，这种秩序的特点必然同人类逻辑的秩序在某种意义上是一致的。外部实在的事件不能在否定逻辑秩序的意义上随随便便地任意发生。因为，所有科学理论的一个共同特点，就是其诸命题之间的关系是有逻辑性的。

但是，其次，科学理论本身不是一种经验实体；它是经验现象或经验现象之诸方面的观念表象。因此，它是受这一事实所固有的种种限制约束的。如果有人假定，人类精神在科学方面所能达到的观念体系(比如我们所谓的逻辑)与实在的一致性，就已经将实在的方方面面网罗无遗，这种看法是没有道理的。如果把局限一词理解得足够宽泛的话，我们就可以说，各种事实的成分，只有在人们有办法把它们确定下来时，才在科学中有其一席之地。人类的观察所受到的局限，就其与外部实在的整体的关系而论，纯粹是出自偶然。

由于这两方面的原因，可以推断，人类所可能具有的知识，与我们所能设想的摆脱了人类这些局限的精神所能达到的知识，不是一码事。同时，经过验证证实科学理论“管用”，就证明了(尽管有其局限性)人类科学当中的种种命题并非全然武断，而是与实在的诸重要方面充分相关的。人类可能获得的科学知识的总量是一个表示限度的概念，要有而且必须得有这么一个概念，它对于外部实在的某一重要部

分是充分的，但不是关于“外部实在本身”的知识。就科学总在发展而言，实际知识渐近地接近这个限度。

但是，除了通常的人类的局限性所必然加之于彻底的实在论的局限以外，还有别的局限，因而决定了人们在某个特定时间有关某一特定领域的知识总是少于人类所可能获得的知识总量。可以把这些其他局限分成两种，即人类心智的认识方面的本性所固有的局限，以及由于这个认识方面根本不能同其他方面分割开来而造成的局限。人类从来就不只是Homo Sapiens[智人]。

首先，科学家所研究的具体实体，即使从人类所可能掌握的角度来看，也决不是“完全”具体的实体，而是韦伯所谓的历史的个例。它们是人们建构出来的实体，其如何建构取决于所采用的参照系。因此，必须修正此种描述具体实体的实在论，而将描述时进行选择的成分考虑进来。其次，就这个意义上的描述不是被应用于整个具体体系，而是应用于从其所处脉络中分离开来的单位和部分而言，倘若该体系是有机的并具有伴生性特点，就会出现一个更进一步的抽象成分。没有任何先天的(a priori)原因来限制重要的伴生性特性的数量，因为这种体系的复杂性在增加。最后，分析性成分这个概念还涉及到一种抽象。这样的概念所指的经验事物，甚至不一定是在上述相对意义上的具体现象，而可能是它的一个方面，与普遍概念相对应的诸特殊，可能只是我们所考察的现象中能够弄清的诸多事实中的一小部分。

因此，必须根据这种对于人类所可能掌握的知识总量的三重抽象，来理解一个特定的一般化理论体系。它能说明的只是特定参照系内的部分重要事实。其他事实——常量的值——如果能够加以解释的话，也只能以其他分析性体系来解释。但是，从特定的参照系看来是重要的事实，决不是有关该具体现象的全部可知事实。只有根据所有已知的各种参照系对一个具体现象做过充分描述，把得到的全部素材按照某种体系的分析性概念加以归类，而且所用的这些不同的分析方法又都成系统地相互联系着，才能说对该具体现象已经在当时科学知

识的可能范围之内得到了充分的解释。但是，这些不同层次的抽象。并不意味着虚构意义上的不真实。这已为这样一个事实所证明——按照各种参照系在不同层次上进行分析得出的结果，能够整合成为一项连贯的知识，而这种知识作为一个整体，具有我们已经勾画过的实在论的色彩。在此种情形下，这项知识的各个组成部分起着相互支持的作用，并且使其中每一项命题的证据都更为有力。

同时，本书已经证明了，科学知识虽然是人类行动中的一个独立的变量，却是与其他变量相互依赖的。就其他变量决定着人类能够认识实在的限度(这在前面已谈到过)而论，这些变量已被考虑到了。但是，同时还有其他局限。那些与科学兴趣——它与价值体系相关——的方向和范围联系在一起的局限，也许是最重要的。就经验兴趣的范围实际上受到这些因素的限制而言，可以推断，以人的能力了解经验现象的可能性并未穷尽。由于人类价值的可能变化实际上都见识过了，科学的范围也宽阔起来。前面已指出，如果科学里面的这个相对主义成分要想不造成怀疑论的结果，就必须假定这种意义上的各种可能的观点是数量有限的。随着价值经验的积累，知识的总量在向渐近线靠拢。

应当把行动理论体系的特定本体论地位，理解为以上一般考虑的特殊应用。

首先，行动参照系肯定是对于某些科学目的来说，可以充分描述人类行动各种事实的参照系之一。它并不是惟一能做到这一点的参照系，然而，本书的批判性成果表明，对于某些在科学上正当合理的目的来说，它比之我们这里所讨论过的任何其他的替代性参照系(如自然科学的时—空图式和唯心主义图式)都更加充分适宜。通过剖析行动问题中种种恒定素材的状况，我们已经有可能在行动参照系里面系统地找到了与时—空图式和唯心主义图式的连接点。此外还证明了，在从行动体系看来必须算是变量的范围里，还有若干构成相对独立的子体系的子群落。研究具体问题必须把所有这些子群落统统考虑到——这一点也已经说过了。

不能认为本书中所阐述的这个理论体系已经完成，也不能认为，它不会随着各种社会科学的进一步发展，被一种截然不同的体系(就像这个理论体系与它所由之产生的那些理论体系截然不同一样)所取代。但是如同本书已经说过的，这一理论体系在经验上的实用性，使我们可以有把握地说，如果它被取代，在它被取代的时候，就会发现，它留下了一个极为重要的永久有效的知识结晶，这个知识结晶以它适当的重新表达方式，可以合并到未来的更宽泛的体系中去。我们断言这个理论体系为我们提供了有关经验实在的正确知识，就是在这个意义上，而且是仅仅在这个意义上说的。

行动科学的分类

本书各项结论中所蕴涵的有关理论概念与具体现象之关系的总的立场，被称做分析的实在论。这种观点有一个方面，是与经验主义把理论体系具体化针锋相对的。后一种观点意味着，只有一个分析范畴的体系，能应用于理解任何特定的具体种类的现象。与此相反，本书的立场所包含着的原则是，有很多具体现象可能需要使用采自不止一个(也许好多个)分析性范畴体系的若干范畴才能充分理解。

其次，本书已经详细剖析了一个理论体系(正统经济学)的特殊实例，在与之有关的许多科学争论当中，这种把抽象概念具体化的问题一直是很尖锐的。得出的结论正如帕雷托所正确地看到的，必须把经济学作为对于比之更加宽泛的具体行动体系之中的一组有限的分析性成分之间各种关系所作的阐述来理解。具体现象，即便是能够以供应和需求加以描述的现象，都包含有经济学理论体系所不包括的其他变量。我们已经提出的经验证据足以证明这一点确凿无疑。而且，我们不是仅仅指出这一组成分是抽象的，是具体社会现象中若干组成分之中的一组。在帕雷托所使用的意义上和在马歇尔的一部分理论的意义上，已经确定了这一组成分与我们称之为行动的较宽泛体系中其他成分的有系统的逻辑关系。

我们还指出了，唯意志论行动理论这个较宽泛的体系，又在另一个层次上包含着同一种类型的抽象。特别是，我们指出了在这种理论的具体应用中，包含有以行动参照系能够加以描述而不能予以分析说明的恒定素材。这些素材中有一组适合于另一个当代科学更宽泛的参照系，那个参照系被最粗略不过地称做“物理学的”，它把现象描述为在时—空之中的事物或事件。实际上，我们这里所要关注的主要的极端论点之一，就是认为行动图式完全丧失了解释上的合理性，而只能是描述性的。如果行动图式是纯然描述性的，所有素材就都成了上述意义上的常量了。在激进实证主义的极端，对这些素材的分析处理涉及到物理参照系，其积极方面的衡量标准是空间性，其消极方面的衡量标准是在分析上与主观范畴没有关联。与行动理论在某种情况下如此陷入激进实证主义理论的趋势互补的，是陷入另一极端——唯心主义理论的趋势。可以把观念说成是行动理论的恒定不变的数据，这与物理学数据乃是恒定不变的，在方法论上的意义是一样的。这样一来，观念就不是行动体系中的变量了。

最后，在讨论韦伯的方法论时，我们遇到了科学兴趣的分岔点，一方面是了解具体的个别现象本身，另一方面是建立具有普遍有效性的理论体系。

对所有这些问题进行剖析，是对于本书的概念结构加以详尽阐述所必需的。其中每一个问题都对于这个结构的某一点是重要的。此外，在对其中几个问题进行剖析的时候，我们还提出了一个非提不可的问题，也即一种更受限制的概念图式——它被广泛认为构成了某一特定科学的理论方面——相对于科学整体而言所处地位的问题。因此，经济学理论乃是作为一门统一学科的经济科学的理论关注。行动体系的物理数据的问题，也在某种意义上涉及到了自然科学与社会科学的关系问题。

本书试图理出头绪的那些混乱问题，有许多是由于有关学者未能分清这些不同的概念图式，并且没有对这些概念图式相互间的逻辑关系加以充分考察造成的。在任何一个经验问题中，只要包含着不止一

个上述各种概念图式，为了清楚起见，研究这个问题的人一定要明确搞的是什么问题，什么时候用的是哪一个概念图式，概念图式的转换意味着什么。如果接受本书提出的一项基本原理，即在行动领域的大部分经验问题中都涉及到不止一个上述理论体系，便可断言这些理论体系的关系问题是不能回避的；这些问题是真正重要的科学问题。

很清楚，这就是说：研究这些关系即是试图对于各种经验科学加以系统分类。在与本书讨论的问题有关的范围里对这个分类加以概述，是我们应该承担的最后一项任务。

对于划分各项经验科学之间的界线，把这些科学划成整整齐齐的条条块块，是有许多流行的反对意见的。有人说，所有知识是一个整体，发展方向是打破界线，而不是树起篱笆。这种意见总的精神是可以赞成的。对于具体的经验研究工作来说，显然不可能拘泥于任何划得一清二楚的领域。研究经验问题的学者，不管所研究的问题可能涉及哪个领域，都要加以探索，绝不因为有任何“无关领域”的标志而却步。本书论证了，在一定范围内必须借助不同的概念图式去解决同一经验领域里面的复杂问题，实际上就是为提倡这种科学上的Wanderlust[漫游癖]提供了直接的根据。但是，与此同时，如果把这种观点推向极端，连划分各种科学所要涉及的种各理论体系之间的系统关系都不肯讨论，就是以经验主义态度回避理论问题了——这样会给科学造成很大损失是已经一再得到证明的。在很多国家旅行是一件非常好的事情，但是，拒绝对所访问的国家的地方特点和习惯加以了解的旅行者，却很可能碰到麻烦。因为对这些事情完全无知而丢掉性命的旅行者是不乏其人的。于是，试图对各种经验学科进行分类便并非迂阔之见，而是从流行的科学格言“知道你在干什么是件好事”中引伸出来的。在本书的研究中，有各种场合都零敲碎打地涉及到了这些问题，并且这些讨论表明对于本书来说很重要，这就更进一步地证明了尝试进行分类的合理性。把这些问题有系统地论述一遍，能够比前面更清楚地看出作为全书主要成果的概念结构的主要轮廓。其结果也要比上一章所作总结中能够得出的更清楚。

所有将要派上用场的区分前面都已经说过，只要指出它们与现在所要讨论的问题有什么关系就行了。要重新提起的第一个区分是历史科学与分析性科学之间的界线。第一类科学的目标是尽可能地充分理解一类具体历史个体或其中之一。不管所涉及的历史个体是自然物还是事件、个人，是一项行动还是一个行动体系，是一个社会关系体系还是一种社会群落的模式，这个区分都是适用的。不管涉及的是什么，所作的解释都要联系到(如果不是明确地，也是隐含地)[26]一门或数门分析性科学中的各个理论范畴。到底涉及几门分析性科学的理论范畴，是哪几门科学，则取决于正在进行的研究工作的特定科学目的，即取决于要对该现象哪些方面发生的变化进行解释。某一个这样的体系可能被证明是恰切的，但是其恰当性却绝不是先天地就可以推定的。完备的解释可能会涉及到所有分析性科学中的所有理论范畴。

另一方面还有分析性科学，其目的是要发展一般分析性理论的逻辑连贯的体系。与分析性科学相关的单位，不是一个特定的历史个体或一类历史个体(从这门分析性学科所要研究的问题看来，这二者可以看做在本质上是一样的)，而是一个完备的理论体系。只要具有这样一个不能以另外一个理论体系来表述的完备的理论体系，就可以说是一门独立的学科。

由于前面所说的参照系的作用，这种分类又复杂了一层。因为，使用参照系就必须明确地或者隐含地把数据[27]分成两类——对于相应的分析性体系来说成其为问题的和不成其为问题的，即变量的值和常量的值。在这个基础上把“完全的”历史学科和“相对的”历史学科加以区别是最合适的。举例来说：大多数历史著作都是按行动图式或其辅助性的衍生图式写就的。比如，地理环境这一素材纯然被当做已定而不成其为问题的，人们注意到它们，并在心里盘算出它们对于特定历史过程的影响。这是一个相对的历史步骤。如果历史学家试图依据地质学、气象学等来解释这些素材中的变化，例如以自然选择来解释遗传、种族等等，那就成了完全的历史步骤了，在这个意义上，大多数实际的历史学科与其说是完全的历史学科，还不如说是相对的历史

学科。因此，一般地说，历史学一般只研究与行动图式有关的素材，气象学则只研究与物理和化学图式有关的素材。如果气象学家发现某个大城市或其附近的烟尘相当严重地改变了那里的气候，他只是把出现烟尘作为该地区的一个事实来看待，而不会试图对此作出经济学或社会学的解释。他只去搞清楚那在气象学上的后果。

单位概念或部分概念本身不能作为独立科学的基础。从把这些概念用于描述性和非分析性的说明的用途来说，它们是历史科学的附属物。另一方面，对它们加以进一步分析的则是分析性学科了。它们是在概念上联系这两种科学的主要环节。

不难看出，经验主义的方法论倾向于：(1)按照所研究的具体体系的类别，对于建立在“历史”基础上的科学进行一般分类；(2)使理论的发展局限于类型—部分概念及其经验概括。试图在经验主义基础上建立分析性理论，必然会把理论体系具体化。而在像是物理学的情形中，作为主要研究对象的那些具体的历史个体，几乎完全是在与这样一种理论相关的诸多方面(比如说星球，以及在原子实验室里发生的过程)才引起人们的科学兴趣。在这里，分析再向前推进，研究的成果才会有意义。而在人类行为这样的领域，几乎任何一个具体历史个体都要用到若干此种体系，研究的结果一开始就有重要意义。正统的经济学理论遭到制度学派批评的命运，就是一个恰到好处的生动事例。在经验主义的基础上就要完全陷于僵局。

在分析的基础上，可以从本书整体中看到，理论体系是分为三大类的，可以称之为自然体系、行动体系和文化体系。[28]应当进一步指出，这是理论体系的区分，而不是对具体历史个体种类的区分。在通常的意义上，只有前两类是经验的科学理论体系，第三类则情况特殊。

这是因为经验科学关注的是时间中的过程。自然体系和行动体系两种理论需要研究的素材都与这样的过程有关，文化体系的理论则与此无关。前两种体系可以这样区分：自然体系的参照系涉及与空间相联系的时间，而行动体系则涉及与手段—目的图式相联系的时间。物

理时间是空间中诸事件之间关系的方式，行动时间则是手段、目的和行动其他成分之间的关系方式。所有已知的经验科学理论显然都涉及这两种基本的参照系——物理的时空和行动的手段—目的图式——当中的一种。行动是非空间的，[29]但却是时间的。

文化体系不同于这两个体系，就在于文化体系既是非空间的又是非时间的。如同怀特海教授所说，它们是由永恒的客体组成的——在“永恒”一词的严格意义上。永恒客体并不是说它们无限延存，而是说不能将时间范畴用在它们身上。它们并不处于“过程”之中。

在这个意义上，具体的空间性的物体和时间性的事件都有其文化方面，然而就其可以用自然科学来理解而论，它们又不过是象征而已。永恒的客体则构成为象征物的意义之所在，作为客体它们只存在于个人的“心目之中”。[30]外部的观察看不到它们本身，只能看到它们的象征性表现形式。

可是，如果文化体系指的是一系列客观上可以验证的命题，便不能否认它们的科学地位。因为，如果承认象征物的意义是可以观察到的(这是必然的)，就必须也承认关于永恒客体的知识是可能验证的。但是，这种知识不是对于事件因果性的了解。除了把握特定的孤立的象征物的直接意义外，这种知识只能指对于具体意义的体系中永恒客体的相互关系的领会。

对于在我们的经历中碰到过的这些很多体系，在这里进行分析和分类是不可能的。可是，读者可能记得，本书深入细致地论及的那些科学理论体系，就属于这样的体系之列。它们既不是自然物体，也不是事件。还有“观念”、“艺术形式”等等很多其他种类的文化体系。

文化体系与行动的关系是极为复杂的。这里只需要说明，这些文化体系一方面可以看做是行动过程的产物，另一方面可以看做是进一步的行动的条件性成分，与科学“观念”和其他“观念”是一样的。各种行动科学不得不涉及文化体系，正如同不得不涉及“自然界的”事实一样。其间的逻辑关系基本上是同样的。它们是不成其为问题的素材，关于这些素材的知识对于解决具体问题是必不可少的。[31]

在这两方面，有一个例外。虽然必须把这三种体系区别清楚，但它们却都是客观知识的融贯整体的组成部分。因此，可以推断，三者之间存在着重要的相互关系。不言而喻，可以把许多自然界的物体部分地看做是行动过程的产物。[32]也就是说，行动改变自然界，又受到自然界的制约。同样，文化体系部分地[33]是行动的产物，又对行动起制约作用。在这两个边缘问题上，自然都会产生出边缘学科来。在行动和文化的边界上已经有一个高度发展并且得到公认的学科，在德国一般被称为Wissensoziologie[知识社会学]。它关心的是作为行动产物的文化体系，行动成分对于文化体系的影响以及文化体系的具体发展过程。

撇开关于文化的各种“科学”[34]不说，可以把经验的分析性科学分成自然科学和行动科学两大类。行动科学的特点，从消极一面说是与空间参照系无关，从积极一面说则是手段—目的图式和主观方面之不可或缺，并且因而要采用Verstehen[理解]的方法[35]——这一点特别与自然科学无关。

这两类科学，在某种意义上每一类都是一个巨大的体系，因为每一类都有一个共同的参照系，而且所有的分析性成分和结构性成分与该参照系大多有确定的系统关系。但是，每一类科学中都已建立起若干相互之间有一定独立性的棱角分明的次级体系。在行动科学中再作进一步划分的主要原则可以说得相当确切，而划分自然科学学科的主要原则就远不能这般明确。这个主要原则就是：具体的体系越是复杂，也就不断产生新的伴生性特性，这样就产生出与比较初级的体系不相关的新的理论问题。这里不打算探讨关于自然科学的划分问题，要指出的只是，生物学家也相当广泛地持有一种相近的关于“伴生性”的学说。按照这种学说，生物学理论特有的问题，就是由于有机体的特点所引起的问题，这些特点在组成有机体的物理化学成分或各个部分中是找不到的。因此，物理化学类与生物学类之间的界线，肯定是自然科学里面进一步划分的最清晰的界线。

但是，在行动科学中，界线可能具体得多。我们业已认定了初级

的单位行动的若干基本特点。由于行动体系越来越复杂而在某个方面产生的第一个伴生性特性，就是经济合理性。本书关于这个问题所作的所有方法论方面的讨论，就是从这样一个事实开始的：该成分在其与具体行动事实的各种关系方面所弥散开来的影响，产生了一个自成一体的理论体系——经济学的理论体系。如果能够以这样一个伴生性的成分作为一个连贯的理论体系的基础，那么，如果有其他伴生性成分，也就没有什么显而易见的理由，使得其他伴生性成分不能作为建立理论体系的基础了。

因为，如果不再进一步分析，对经济学理论的状况的讨论结果，显然就并非通例。帕雷托对这个问题的处理，就是很好的例子。他十分清楚，他所谓的纯经济学应当看做是一个抽象的理论体系，其地位正是本书所说的分析性体系。但是，他只把它当成惟一可以适用于行动的明确界定的分析性科学。他提到的仅有的另一门社会科学是社会学，对此他虽然拒绝明确地下一个精确的定义，但它似乎包括两个方面：一个是分析性的方面，对行动的非逻辑成分的分析；另一个是综合性的方面，对于具体行动的一般的总体说明，其中包括经济成分在内。很清楚，对于帕雷托来说，必定是把社会学在分析的意义上当做一门关于剩余物的科学的，因为它涉及行动成分的剩余物范畴。[36] 在这个基础上，肯定不能指望社会学成为像力学长期以来那样的完备体系。据此，可以有理有据地推断：要么帕雷托界定经济学理论的地位所采取的方针是错误的，必须找到一个完全不同的基础；要么必须从他认为只有一个明确界定的行动分析性科学的观点出发，进而构建一个由各种分析性的行动科学组成的连贯的体系。帕雷托所论述的经济成分，在本书提出的比较广泛的行动成分图式中有着一个确定的位置，所以，有理由认为后者将为更具综合性的分类图式提供一个切实可行的基础。本书自然就是对于帕雷托关于经济学的地位问题的明确表态。

因此，我们采用的对于分析性科学加以分类的原则是，看所说的那门科学以一般化的行动体系当中哪一个或哪一组结构性成分作为其

研究的焦点。必须切记，这种结构分析，与按最方便的方式选取的分析性成分或变量可能一致，也可能不一致。这样，以经济学为例，相关的行动理论子体系，将要包括对于说明一些行动体系由于经济合理性达到相当高的程度而产生的种种变化有重要意义的所有变量。其中有一个变量，可能是行动者所掌握的关于他们所处处境的正确知识。但是，就同一些体系在经济以外的其他方面、即在技术方面和政治方面也是合理的而言，其他的子体系也许也要包含关于所处处境的正确知识这个变量。虽然种种分析性体系作为整体来看是彼此有别的，但不能因此而认为，各种分析性体系在选取特定变量方面是互相排斥的。相反，几乎可以肯定它们互有重叠。对于经验问题来说，放到一起论述才便当的任何一组变量，都可以构成一个分析性的体系。本书所论述的区分种种行动体系的那些主要结构性特点，就是具体行动现象的某些最引人注目的特点；所以，以我们所勾画过的方式最紧密不过地联系在一起的那些变量，一般来说可能有着一系列密切的相互关联，以致把它们放到一起作为一个体系对待，在许多方面来说都是很便当的。经济学理论这个行动领域里表达得最为严密的分析性体系，同行动体系这些可以分辨的主要结构性方面之一，实际上非常相符，这就使上述一般推论的可靠性大大增加了。

经济学概念只是对于行动体系才有意义，但是它也适用于一个特定个人的行动体系——“鲁滨逊式的经济学”。[37]增加行动体系复杂性的、在概念方面又一个很重要的步骤，是由于同一个行动体系之中包含了许多个人而产生的。这样就带来双重的后果。一方面，强制力量有可能进入体系里面个人之间的关系之中，这是经济学概念所不包括的一个特点。一个个人的行动体系不仅可能具有经济的合理性，而且也可能具有强制的合理性。

但是，这种强制的合理性具有独特的特点。它不可能是包括多个个人在内的整个行动体系[38]的特性，而只能适用于这样一种体系之内与其他个人或其他群落相关的某些个人或某些群落。强制乃是对他人施行权力。同时，强制之成其为可能就带来了一系列新的问题，即

霍布斯以古典形式所表述的社会秩序问题，那是他探索人们为了权力而进行的毫无节制的斗争而得到的成果。为了使包括许多个人的行动体系有可能成为稳定的体系，对于该体系之内个人之间关系的权力方面必须加以规范性的节制。在这个意义上，必须有一个分配秩序。社会行动体系的这一双重性的方面，亦即权力关系和秩序的问题，就其可以视为对于权力斗争的解决之道而言，就给行动体系带来了另外一系列相对而言极其明显的伴生性特性。这些特性可称为政治性的行动成分。

社会学的地位

第三，前面已指出，要解决权力问题以及社会性行动体系的许多其他复杂特性，都涉及到对诸多个人进行整合的问题，而这又牵涉到了一个共同的价值体系，它体现在制度性规范的合法性中，也体现在仪式和各种表达方式中。所有这些现象反过来，又都关涉到社会行动体系的一个单一的伴生性特性，我们可以称之为“共同价值的整合(common-value integration)”。这个伴生性特性非常明显，能够很容易地同经济特性或政治特性区别开。如果认定这个伴生性特性是社会学方面的，就可以把社会学界定为“试图发展出有关社会行动体系的一套分析性理论的科学，这些体系要能够以共同价值的整合这一特性来加以理解”。

这样，根据行动体系那些在初级单位行动所有的特性之外的伴生性特性，可以区分出三个有明确界定的伴生性层次。在其中每一个层次上，都关联着一系列相互联系的伴生性[39]特性。一方面，如果对该行动体系进行单位分析超过了这一层次的复杂性而把该行动体系拆散了，这些特性也就消失了。另一方面，当这样的行动体系的建构越出了特定的复杂程度时，也就不能认为这些特性是单独存在着的了。因此，有条理可寻的行动体系的三门分析性社会科学——经济学、政治学[40]和社会学，可以由它们各自与这样的行动体系的三种伴生性

特性有相应联系而合理地区分开。

这样还剩下了单位行动。单位行动本身的基本特性并不构成一门独立的分析性科学的主题。确切地说，这些基本特性构成所有行动科学共同的方法论基础。因为，所有这些行动科学的共同的参照系，实际上就是由单位行动的这些相互联系的基本特性构成的。正如没有一门关于时间和空间的独立的自然科学一样，单位行动也不能规定一门独立的行动科学。

同时，还有两个问题是上述三门系统科学未能从与行动有关的方面加以系统理论化的。首先，由行动成分和行动过程都牵涉到行动者这一事实而引发的问题，丝毫未被涉及。这是行动体系在上述三个系列的伴生性特性之外的另一个有机的方面。这个方面在讨论行动体系的聚合性组织(包括人格概念)时已经提到过了。

思考一下就可以知道，具体人格可以部分地以这三门社会科学的分析性体系来加以解释。可以把这个方面称之为人格的社会性组成部分。然而，这样进行社会分析，在与行动参照系相关的范围之内还剩下一个剩余因素不能解释。就这种因素能从单位行动的具体目的和规范(这是属于环境的)的具体内容中抽象出来而言，会发现它可以是指遗传。于是，行动体系的某些伴生性特性，至少可以部分地从人格的遗传基础方面去理解。与这些特性有关的一门系统的分析科学有其重要的位置。心理学作为一门分析性而非历史性[41]的科学，按照本书采用的一般图式是不能以其他方式界定的。这样，心理学就是研究能够从行动体系中由其与人格的遗传基础的关联中可以推演出来的那些可变特性的分析性科学。

这样就使心理学确定地成了一门行动科学，并且在心理学和生物学之间划了一条清晰的界线，[42]尽管这二者都与遗传有关。心理学的种种范畴指的是行动体系那些特别与人格的次级图式有关的特性。这些范畴因而是非空间的。它们是有机体作为一个整体起作用的方式。但是，它们是从社会关系中抽离出来的，因而也是从只有在社会性层次上才显露出来的那些行动体系的特性中抽离出来的。

其次，对于从经济学的、政治学的和社会学的考虑中抽象出来的单位行动的一般特点，可以专门与直接目的、规范和知识的具体内容联系起来加以研究。因为单位行动的一般特性并不构成独立的分析学科的基础，而是所有行动科学的共同基础，所以，与其说根据本书的研究成果将要引出一门学科，不如说将要引出依具体目的的性质而异的很多学科。[43]这些学科可以称之为技术(technologies)学科。它们在具体问题上是非常重要的，但是相对而言，对于系统的分析性行动理论则很少助益。

所有这五门分析性学科所共有的，是在描述和分析两个层次上的基本行动图式。与它们有关的事实，全都可以转而以作为参照系的行动图式来表述。但是，与此同时，对于它们的大多数目的来说，以更加专门的次级图式进行研究，一般而言要方便些。就经济学而言，主要是供求图式。在政治学科中，主要是具体表现为权力关系的社会关系图式，其次是群体图式(the group schema)。[44]在社会学中，关系图式和群体图式都是特别合适的。在心理学中，人格图式显然是最主要的。[45]最后，种种技术学科必然只能按照基本的手段—目的的行动图式进行研究。

历史学基本上可以看做是关注人类行动的一般的历史性科学。[46]前面已指出，它倾向于是一个相对的历史性学科，而不是完全的历史性学科。历史学除了按照时期和具体的社会单位、民族、国家等划分门类外，也往往以研究特别地与某一门分析性行动科学相关的事实来分门别类。因此，有经济史、政治史、社会(或许是社会学的)史、传记和各种专门技术的历史。由于明显的原因，宗教史主要包括在与社会学相关的一群历史学科里。区分历史的这些不同分支的主要标准，便是按照哪一种描述性的行动次级图式去考虑事实。因而，传记就是关于某一人格的历史。应当指出，这里对于历史学只是就其要求具有经验上的科学地位加以论述，换言之，只是讨论试图对于事实和因果关系得出在经验上可加以验证的判断的历史学。具体历史著作的任何其他方面，如作为艺术品的一面，都不属于此处讨论的范围。

为了清楚地思考，强调各种分析性行动科学之间的逻辑区别是十分重要的。但同样确实和重要的是，由于它们都是同一个范围巨大而包罗甚广的理论体系的子体系，相互间的联系非常密切，科学家要取得成果就不能忽视这些联系。[47]尤为重要的是，这些学科当中任何一门的内行，如果不掌握其他几门的起码知识，就不可能使科学研究达到高水平。伴生性特性出现的层次越高，就越是这样。一个社会学家没有心理学、经济学和政治学的知识，如同一个生物学家没有物理和化学的知识一样，不能奢望在经验方面和理论方面做出令人满意的工作。道理几乎是一样的。社会学家所感兴趣的那些过程的“机制”，总是包含有在这些“较低”层次上至关重要的成分。这个事实已被经验主义方法论和与之有密切联系的行动科学初级层次上的分析思维搞得十分模糊不清了。与此相对，必须指出，在这些领域中，常识具有决不可忽视的价值。良好的常识常常比蹩脚的理论分析能产生更好的结果。[48]

还要指出，这种分类赋予社会学的位置，使其成为与经济学理论处于同一层次之上的一种专门的分析性科学。这与这个问题中的大量方法论传统是背道而驰的。过去占统治地位的是百科全书式的观点，那样就使社会学成为上述意义上的完全的历史性科学。韦伯把社会学界定为关于社会行动的科学，就要使之成为或是相对的历史性科学，或是包括经济学和政治学在内的综合分析性的行动科学。

得出这个结论的出发点，是把经济学看做一门专门的分析性科学的观点，帕雷托就达到了这个观点。如前所述，只要承认这个观点，那么，为了第一个近似点以外的目的而就此止步，并且只谈论行动领域中一门这样的学科，就是奇怪的了。由于与经济成分一样属于同一更为广泛的体系的组成部分、而且与行动体系的伴生性特性具有同样逻辑地位的其他结构性成分业已界定，情况就尤其是这样。符合逻辑的做法就是，继续分析下去，直到勾勒出专门的分析性行动科学的一个完备体系的轮廓，否则只能回到分类的经验主义基础上，而按前面分析的结果，这样做是经不起推敲的。

可是，这里的做法不是完全没有先例的。西美尔的工作也许是为给作为此种意义上的一门专门科学的社会学找到其基础的第一次认真的尝试。[49]他的公式由于那些无法在这里深入研究的原因是不能接受的。但是，那个公式是根据正确的见解制定的。同时，上述观点可以认为是以比较可接受的方式对它的合理成分的重述。西美尔的主要困难在于，他对于其他社会科学所采取的观点，使他的社会学概念不能与其他分析性社会科学在同一方法论层次上联系起来。对于他来说，社会学是社会领域中惟一的抽象的分析性科学。[50]

再就是，涂尔干的思想是接近于这样一种地步的，如果他的行动概念继续朝着唯意志论的方向发展的话，完全可以得到近似的结论。早在他的生命历程结束之前，他的作为一个“特殊实在”的社会的概念已经不能再被看做是具体的实体，而只是具体实在的一个或一组抽象成分。他的社会概念也和上述有关伴生性质的观点十分吻合。最后，根据他思想中有关社会概念的特定内容，有理由认为，他的这个概念与共同价值整合的伴生性特性是一致的。这里所采取的观点，乃是把涂尔干的实质性成果置于系统的行动结构图式中的逻辑结果。[51]

这样的观点为什么必须等到一般化的行动理论相对充分地发展起来才能产生，理由是显而易见的。这种社会学概念不能在实证主义的基础上发展起来。因为在激进的实证主义的一端，所有的经验科学都成了上述意义上的自然科学。舍此之外，在功利主义的基础上，只能在共同价值整合的特性还没显露的层次上考虑行动体系，或者在具体应用中，这一特性最好也不过是作为一种剩余性范畴出现，并且，一般总是采取像利益的天然一致性那样的隐含的假设的形式。如果在霍布斯式的心理学、经济学理论和政治学理论之外还有什么应赋予一定地位的话，那么，那一定是一种“综合”的科学。[52]

另一方面，在唯心主义的基础上，有关价值整合的事实清清楚楚，但是，固有的倾向把这些事实纳入了上述意义上的文化体系，因而以某种发散论的理论而告终。弗雷尔在前面所引用的他的书中，已经睿智地分析了这种倾向。因此，只要社会思想仍然分割成实证主义

的和唯心主义的体系，就没有以上界定的那种意义上的分析性社会学理论的任何位置。有可能给予这种理论一个位置，也许就是本书所追溯的那一殊途同归进程所造成的社会思想大变化的最深刻的征兆。

最后要说的是，在社会科学研究者的思想中，特别是在那些自称为社会学家的学者的思想中，近来有一种强烈的悲观主义思潮。据说，有多少社会学家就有多少社会学理论体系，不存在任何共同的基础，一切都是任意的和主观的。对于本书作者来说，这种感伤的思潮有着两个同样不幸的含义。一方面，它鼓励那种认为无需理论帮助的详细实际研究才是社会领域惟一健全的研究工作的观点。另一方面，对于那些不以此为满足的人来说，它鼓励一种完全置科学标准于不顾的有害的非理性主义。据说，社会学是一种艺术，其中什么是有价值的，应当由直觉和灵感的标准来衡量，是不受严格的逻辑和经验验证的约束的。

我们所企望的是，本书能够有助于反对这两个危险的倾向。可以说本书在两个主要方面起着这样的作用：第一，我们已经证明了，在本书所涵盖的范围里面，差异不像初看上去那样大，实质性的共同理论基础是存在的，只要我们不辞辛劳，为寻找这个基础而深入发掘。可以大胆地说，我们所研究的人物越是声名卓著，这种共同的基础就越是实质性的。要以本书研究的四个人作为缺乏一致性的例证，是完全可能的。但从本书的论证中得出的合理结论是，那是一种肤浅的判断。他们的一致远远超过了在较为肤浅的层次上产生的差异。这四个人心目中所思考的，不是许许多多紊乱而武断的主观判断，而是科学思想运动的一条非常深刻的溪流的组成部分，是一个远远超出这里所考虑的少数几个人的著作的包罗广泛的运动。

其次，如果本书所阐述的对于科学发展的性质的解释，即便只在应用于这一特定事例时才被接受，也会产生另外一个结论。本书所探索的并不仅仅是一个包罗广泛的思想运动，而是科学的进程，实际上那是一个引人注目的科学进展。其中一个主要的方面，是对于范围广泛的有关人类行动的种种事实有了比较清楚、比较完善的理解。这里

所回顾的全部理论工作，都是以这种成就为目标，并藉之说明自身的正当性的。如果没有构成为本书的基础并且是本书主题的系统理论思想，就做不到这一点。

因此，对于那种关于社会科学、特别是社会学的流行的悲观主义判断，是不可能赞同的。如果不是把注意力集中在一般水平的成就上，而是集中于最优秀的成就上(这样做在这里是完全正当合理的)，那么，我们肯定不需要为我们的科学而感到羞愧。在短短一代人的时期内，在经验和理论两个层次上都已经取得了引人注目的进步。我们已经有了健全的理论基础，完全可以有所作为。

[1] 假如能够把它表述为一个联立方程式的体系，证明它在逻辑上是否完备是很容易的。但是，尽管对于各个变量能够规定出令人满意的定义，要想为进行这样一种检验而举出各变量之间的足够数量的明确的关系方式，则是另外一回事了。本书只限于对此做某些准备，根本没有打算去举出到底有哪些关系方式。

[2] 见胡塞尔(E.Husserl):《逻辑研究》(Logische Inntersuchungen)。

[3] 只要使用这里采用的概念图式就是如此。

[4] 参较涂尔干关于自杀的定义，他下的定义正是把自杀作为这种意义上的一项“行动”来界定的。

[5] 对于这种学科的理论目的来说。

[6] 涂尔干的专著对此进行了分析。亦见前文，第八章。

[7] 可是，如同马歇尔的经验所显示的，这是不够的。

[8] 因此，为了加以区分，对变量也必须加以界定，即分析性成分。

[9] 量子理论已经使这种情况发生了哪些变化，不是我所能说明的。我觉得，物质单位和据以描述物体及过程的参照系这两个概念已经发生了相互关联的变化。如果确乎如此，就进一步证实了这里提出的一般观点。

[10] 撇开了这一点，它们全都可以列入其他描述性参照系之中。于是，一件在行动图式里面是“手段”的工具，也可以作为一个物理学的对象来描述。

[11] 见前文，第十六章，[边码]第633页起。

[12] 可以说，“直接”概括的意思是指：根据单位之间(如果有一个以上单位)的某些关系是参照系所固有的这个情况，可以推演出在同一个具体体系中存在着多个单位这一事实所具有的蕴涵来。只具有这些概括成分的由单位行动组成的体系，是一个原子论的体系。

如第一章([边码]第32页，注1)所说，作为整体的机械体系，确实具有孤立的各个部件所不具备的一些特性。但是，在这种情况下，整个体系的所有特性(例如熵等等)，都可以借助于我们刚才所说到的种种考虑从各个单位的特性之中推演出来。

时间↑ 单位行动
↑
手段—目的链条。

[13] 可以用图解说明这一点：

[14] 在另一门学科——遗传学里，基因分离原理同这种情况在逻辑上很相似。这个原理把一个特定个体有机体的遗传素质，看做是许许多多在分析上可以加以辨认的“支流”，即基因的聚汇点，这种基因历经许多代仍相对是恒定的。从一个特定个体上溯，这些基因成分的来源越来越分成更多的成分；每向前分析一代，这种成分的数目就翻一番。往下同样去看这个个体的后代，每传一代这些成分又再分一次。必须一代一代追溯到足够的程度，才能把其中的单位识别出来。见詹宁斯(H.S.Jennings)：《人类本性的生物学基础》(The Biological Basis of Human Nature)。

从詹宁斯教授的说法当中可以看出，这种逻辑上的近似还要扩大一步。他所谓的遗传的单位特性理论，把基因成分与成年人有机体的体质特点等同起来，因而把基因成分具体化了。这样就导致了他展示得非常清楚的“拼板式”发展理论所遇到的种种逻辑困难。上面提出要提防的原子论与此极为相似。原子论里面就把行动的分析性成分与组成单位行动的具体成分等同起来，从逻辑上说是同样地把抽象概念加以具体化，结果则是同样的“拼板式”的行动体系理论。我们已经看到，韦伯犯的是同样的“拼板式”错误(见前文，第十六章)，不同的是他用了比单位行动复杂得多的单位。

[15] 也许不只在我们研究的问题上，对此不作深究。

[16] 即西美尔所谓的“形式”。

[17] 早期对于界定数量上可变的分析性成分，往往对变化的两个极端取不同名称。因此，物体是“轻的”和“重的”。科学则倾向于为一种单一的本质取名，例如“质量”，是视做能够具有在一定范围之内的不同的值的。

[18] 特别是，这并非必定要与心理学的“人格”概念一样。

[19] 就是说，不仅单位行动，而且社会关系、个人和群体都能作为社会体系的单位。

[20] 一种形而上学的原子论。

[21] 为了取得待解决的问题的确定答案而必须回答的那些在该理论体系框架以内的问题，决定怎样才算“充分”。

[22] 参见前引胡塞尔的著作。这个意思肯定不是任何一种在分析上可以区分开来的心理学科学的定义中所包含的意思。它只是意指：(1)这些现象的存在是经验的，而不是如同数学命题那样的“观念上的”存在。(2)这些现象可以按本书自始至终那种意义上的主观范畴进行分析。为了使心理学成为关于心理现象的科学，按胡塞尔的意思，应使心理学成为所有行动科学的综合。

[23] 前面已指出，韦伯是会持相反观点的。

[24] 对于韦伯的概括需要加以限定，因为内在的手段—目的关系并不是在这种一般方式上支配行动体系的惟一规范。

[25] 严格地说，这个讨论超出了本书的范围。但是，插入这个讨论可以使那些对这里采用的观点在哲学方面的可能含义感兴趣的读者，更好地把这一观点同关于哲学领域的研究联系起来。本书的所有经验结论都不是靠以下的考虑得出来的。

[26] 取决于为了在经验方面做出充分解释，是否有必要超出结构分析或单位分析。只有有必要超出结构分析或单位分析时，其中所涉及到的各种分析性体系之间的区分才不得不明确起来。

[27] Data一词，译文中按不同语境分别译为“素材”、“数据”。——译注

[28] 最接近这个分类的是弗雷尔在《作为现实科学的社会学》(Soziologie als Wirkliehkeitswissenschaft)中区分的Naturwissenchaft[自然科学]、Wirklichkeitswissenschaft[现实科学]和Logoswissenschaft[逻辑科学]的分类。这里的说法在很大程度上得益于他的框架，虽然在某些方面有所不同。

应当指出，在这个最后的分类中，略去了修饰行动理论的形容词“唯意志论的”，仅仅提到不同于自然科学和文化科学的行动科学。确实，本书曾经使用“实证主义行动理论”的概念，而且那对于理论的分析和分类是很有用的。使用这个概念指的是以行动图式表述、但具有实证主义色彩的那些理论。可是，这里的目的不是分析别人的理论，而是要提出一个目前所能达到的、最

接近于正确的分类。

根据本书所作分析，可以得出这样一个有理有据的结论：就具有独立的因果重要性的这一点而言，根本就不可能有任何激进的实证主义行动理论这回事。事实总是可以依据行动参照系来表述的，但是，从描述和单位分析进到成分分析之后，行动范畴在分析上就没有意义了。有因果关联的变量总是能够以某种自然科学的体系来加以充分表述的。在这个意义上，实证主义的观点总是把对于行动的解释化约成自然科学的术语。

由此可见，如果一种行动理论要完全具有独立的分析体系的地位，它理所当然地必须是唯意志论的理论。因此，最初用来把本书所涉及的体系与实证主义理论区别开来的这个形容词就是多余的了，在最后的分类中就能够略掉了。

[29] 当然，每一个具体的事件也都发生在空间中，但是，这对于分析性的行动科学来说是已然确定不成问题的素材。

[30] 或者“体现”在象征物的体系之中，而只有人的心灵才能理解象征物的体系。

[31] 应当指出，自然现象也常常是行动的产物。

[32] 通常叫做人工制品(artefacts)。

[33] 从因果角度看，我们必须承认文化体系相对于行动有某种Eigengesetzlichkeit[自治权]。思想过程即是一个行动过程，乃是由逻辑思考沟通的。逻辑体系作为一种文化体系，是具体结果中的一个导因成分。

[34] 诸如逻辑、数学、系统法学等等。一个大的分支就是有时所谓的规范科学。可是，采用这一术语要非常小心。

[35] 对于文化体系显然只有通过这个方法才能理解。在行动科学中，我们把Verstehen[理解]与对于“行为”即事件的外部空间过程的观察二者结合起来。

[36] 这可能是(帕雷托大概也这样认为)第一个近似处。这相对于马歇尔等人的观点是一个巨大的进步。幸运的是现在有可能进而找到第二个近似处了。

[37] 经济学的所有基本概念成分都能够在这个层面上看到。(译者按：鲁滨逊是英国小说家笛福的名著《鲁滨逊漂流记》中长期独自生活于孤岛上的主人公，后常喻指孤立的个人。)

[38] 在这方面，它和经济学的价值概念极为相似。“一般价值水平”的观念是毫无意义的。因为价值是一个关系概念。权力也是个关系概念。

[39] 包含有许多相互以对方的行动为取向的行动者。

[40] 本书作者在得出关于政治学的地位的这个概念时，受到同哈佛大学弗里德里希(C.J.Friedrich)教授进行讨论的很大影响。但他无须对上述具体阐述负责。

[41] 关于心理学的两种流行的定义，是关于“行为”的科学和关于“精神”或“主观过程”的科学。按照这些定义，心理学便成了我们说的历史性科学。

[42] 见前文，第二章附注，[边码]第85—86页。

[43] 诸如研究工业、军事、科学、性爱、仪式、禁欲主义、静修和艺术等等的行动学科。

[44] 在政治多元论的理论中。

[45] 因而，有一个基本的心理学概念就是态度。但是具体态度显然并不是只同心理学有关，而是同所有行动科学都有关。

[46] 一方面与所谓自然科学这个旧词相区别，另一方面又与思想或其他文化体系的历史相区别。

[47] 这些相互关系自然会产生社会心理学和社会经济学等等类似物理化学和生物化学的边缘学科。

[48] 这并不证明其结果优于高明的理论分析得出的结果。

[49] 西美尔：《社会学》，第一章。

[50] 把这一见解与帕雷托的图式中赋予经济学的相应地位相比较是有趣的。

[51] 另一种在许多方面有相近之处的观点，是兹纳涅茨基(Znaniecki)教授在他的《社会学方法》一书中提出的。

[52] 斯宾塞的体系是如此明确的功利主义的，以致可以以此说明他为什么把社会学作为一种无所不包的学科。

编　后　记

帕森斯的《社会行动的结构》一书是二十世纪西方社会理论中最具影响力的学术著作之一，早在上世纪九十年代，国内即有出版社致力于出版此书的中文本。但由于各种原因，中文本的翻译出版却颇费周折，由张明德、夏翼南两位先生翻译并经相关学者校订的译稿，竟经历了近十年的辗转。鉴于此书重大的学术价值，以及原有译稿的实际情况，特约请彭刚先生对原译稿进行了全面系统的修订。彭刚先生历时数年，做了大量订正、补漏、改译的工作，并新译出了该书三个序言，编制了全书索引，使译稿在相当程度上得到了完善和提高。这里我们要向三位译者和所有参与此书译事的同志表示衷心的感谢。

帕森斯此书篇幅庞大，学理繁复深邃，涉及到社会学、哲学、经济学、历史学、人类学等多个领域，帕森斯的文字又是以晦涩难懂著称(英语学界也经常有人抱怨说，帕森斯有的话说的是什么意思，只有上帝和他自己知道)。虽然翻译工作的几位参与者都付出了辛勤劳动，但由于各方面条件的限制，译本中一定还有错谬不妥之处，欢迎广大读者指正，以使译本质量能够进一步提高。

编　者

2003年12月

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

THE EVOLUTION OF MORALITY

道德的演化

Richard Joyce

[新西兰] 理查德·乔伊斯 著　刘鹏博 黄素珍 译

刘东·主编　彭刚·副主编

译林出版社

版权信息

The Evolution of Morality by Richard Joyce
Copyright © 2006 by Massachusetts Institute of Technology
This edition published by arrangement with The MIT Press
through Bardon-Chinese Media Agency
Simplified Chinese translation copyright © 2017 by Yilin Press, Ltd
All rights reserved.
著作权合同登记号 图字：10-2012-210号

书　　名　道德的演化

作　　者　【新西兰】理查德·乔伊斯

译　　者　刘鹏博 黄素珍

责任编辑　陈锐

出版发行　译林出版社

ISBN　　978-7-5447-6980-8

关注我们的微博：@译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

目录
CONTENTS

主编的话
引言
致谢
导论　人性
第一章　助他行为的自然选择
第二章　道德的本质
第三章　道德语言与道德情感
第四章　道德感
第五章　用演化维护道德
第六章　用演化拆穿道德
结语　与适应的心灵共存
参考文献
注释

主编的话

刘东

总算不负几年来的苦心——该为这套书写篇短序了。

此项翻译工程的缘起，先要追溯到自己内心的某些变化。虽说越来越惯于乡间的生活，每天只打一两通电话，但这种离群索居并不意味着我已修炼到了出家遁世的地步。毋宁说，坚守沉默少语的状态，倒是为了咬定问题不放，而且在当下的世道中，若还有哪路学说能引我出神，就不能只是玄妙得叫人着魔，还要有助于思入所属的社群。如此嘈嘈切切鼓荡难平的心气，或不免受了世事的恶刺激，不过也恰是这道底线，帮我部分摆脱了中西“精神分裂症”——至少我可以倚仗着中国文化的本根，去参验外缘的社会学说了，既然儒学作为一种本真的心向，正是要从对现世生活的终极肯定出发，把人间问题当成全部灵感的源头。

不宁惟是，这种从人文思入社会的诉求，还同国际学界的发展不期相合。擅长把捉非确定性问题的哲学，看来有点走出自我囿闭的低潮，而这又跟它把焦点对准了社会不无关系。现行通则的加速崩解和相互证伪，使得就算今后仍有普适的基准可言，也要有待于更加透辟的思力，正是在文明的此一根基处，批判的事业又有了用武之地。由此就决定了，尽管同在关注世俗的事务与规则，但跟既定框架内的策论不同，真正体现出人文关怀的社会学说，决不会是医头医脚式的小修小补，而必须以激进亢奋的姿态，去怀疑、颠覆和重估全部的价值预设。有意思的是，也许再没有哪个时代，会有这么多书生想要焕发制度智慧，这既凸显了文明的深层危机，又表达了超越的不竭潜力。

于是自然就想到翻译——把这些制度智慧引进汉语世界来。需要说明的是，尽管此类翻译向称严肃的学业，无论编者、译者还是读者，都会因其理论色彩和语言风格而备尝艰涩，但该工程却绝非寻常意义上的“纯学术”。此中辩谈的话题和学理，将会贴近我们的伦常日用，渗入我们的表象世界，改铸我们的公民文化，根本不容任何学院人垄断。同样，尽管这些选题大多分量厚重，且多为国外学府指定的必读书，也不必将其标榜为“新经典”。此类方生方成的思想实验，仍要应付尖刻的批判围攻，保持着知识创化时的紧张度，尚没有资格被

当成享受保护的“老残遗产”。所以说白了：除非来此对话者早已功力尽失，这里就只有激活思想的马刺。

主持此类工程之烦难，足以让任何聪明人望而却步，大约也惟有愚钝如我者，才会在十年苦熬之余再作冯妇。然则晨钟暮鼓黄卷青灯中，毕竟尚有历代的高僧暗中相伴，他们和我声应气求，不甘心被宿命贬低为人类的亚种，遂把迻译工作当成了日常功课，要以艰难的咀嚼咬穿文化的篱笆。师法着这些先烈，当初酝酿这套丛书时，我曾在哈佛费正清中心放胆讲道：“在作者、编者和读者间初步形成的这种‘良性循环’景象，作为整个社会多元分化进程的缩影，偏巧正跟我们的国运连在一起，如果我们至少眼下尚无理由否认，今后中国历史的主要变因之一，仍然在于大陆知识阶层的一念之中，那么我们就总还有权想象，在孔老夫子的故乡，中华民族其实就靠这么写着读着，而默默修持着自己的心念，而默默挑战着自身的极限！”惟愿认同此道者日众，则华夏一族虽历经劫难，终不致因我辈而沦为文化小国。

一九九九年六月于京郊溪翁庄

感谢我的母亲，

让我心无旁骛地致力于学术。

致谢

该研究计划最初得到了英国艺术和人文研究理事会（UK Arts and Humanities Research Board）的鼎力资助，谢菲尔德大学哲学系为我的研究也提供了时间丰裕的学术休假。在这段时间里，我的临时研究助手阿里·冯纳埃以其勤勉的工作对我相助良多。学术假期结束之前，澳大利亚国立大学的社会科学研究院为我提供了一份新工作，从而使我得以把大部分精力投入到本书的撰写中。为此我对迈克尔·史密斯永远心存感激。此外，我要感谢达特茅斯学院的莱斯利人文学科中心在2004年邀请我去做了半年访问学者，这里要特别感谢沃尔特·辛诺特—阿姆斯特朗促成了此行。对于参加达特茅斯学院每周阅读小组的成员，我要特别感谢他们为我提供的反馈和富有启发性的交流，尤其是欧文·弗拉纳根、唐·勒布和钱德拉·斯瑞庞达。回到社会科学研究院之后，我与一群研究生每周会面一次，从头到尾梳理了本书的最终稿，从中我获益甚多，为此我要感谢所有相关的人。

对于阅读整本或部分书稿的人，我都深表谢意，但我在此要特别赞美一个人，即金·斯特尔尼，因为他忍受了我早期书稿的诸多错谬（在这个过程中，他用完了好几支红笔，在书稿的空白处都写满批注）。其他给予我珍贵反馈的人包括乔治·博特里尔、布雷特·考尔科特、威廉·凯斯比尔、奥利弗·柯里、泰勒·多格特、里根·法郎茅、本·弗雷泽、丹尼尔·弗里德里克、彼得·戈弗雷—史密斯、吉尔·哈曼、马克·豪泽、肖恩·尼克尔斯，以及瓦尔特·辛诺—阿姆斯朗。

在我学术假期期间，以下诸位朋友为我提供了安静的（并且通常还是景色优美的）环境，让我得以思考和写作：皮埃尔和玛丽·鲍利、帕特丽夏·鲁宾逊、杰姬和弗里克·阿特金斯、吉姆和凯奥·诺兰。我还要感谢迈克尔·怀特黑德，他在堪培拉找到了一本弗朗西斯·科布的《道德上的达尔文主义》（*Darwinism in Morals*）。最后，我要对我的妻子温迪表达最深切的感激之情，她给予我无尽的爱意和支持。我还要感激刚刚出生不久的马克斯，他在我撰写该书第五章之时来到人世，这使撰写完全书变得尤为困难，但也为我的写作带来了更多乐趣。

导论　人性

对于善与恶，美与丑，相宜与不相宜，幸福与不幸，恰当与不恰当，什么是我们应该做的，什么是不应该做的等等，来到这世上的人谁没有一些先天的观念呢？所以我们每个人都使用这些词语，而且还力求把我们的先入之见用于各种特定的事例。“某人做得很好，做得不好；做得很正确，做得不正确；某人很不幸，很幸福；很正直，不正直。”我们当中有谁能忍得住不这么说？又有谁要等到学会了这些词语之后才使用它们？……这是因为，我们来到这个世界之时，自然就已经在这些领域给了我们一定程度的教诲，但从此以后，我们往后又添上了自己的妄自尊大。你问道：“难道我不知道什么是公正，什么是卑鄙吗？我对此没有概念吗？”——有的。“我不是把这个概念用于特定的事例了吗？”——是的。“那么是我用得不恰当吗？”——而问题就出在这里，妄自尊大也就在这里开始发酵……现在，既然你认为自己是把先入之见适当地用于特定的事例上，那么请告诉我，你是怎么得出这个结论的？

因为在我看来是这样的。

可是在别人看来就不是这样，难道人家不会认为自己是恰当地使用了这些概念吗？

他会这么认为。

那么，在同一个问题上，有没有可能你们意见相反，但两人都正确地使用了各自的先入之见？

不可能。

那么，对于你的先入之见，你能给我们指出一些比在你看来是这样更好的依据吗？疯子不是也只会做在他看来正确的事情吗？对他来说，这个标准也就足够了吗？

不够。

那么，来找一点比看起来如何如何更可取的东西吧。

——爱比克泰德，“哲学的开端是什么”，《谈话录》

本书试图完成两个任务。第一个任务是回答如下问题：“人类道德是先天的（innate）吗？”（第一至四章）首先，我们需要理解这个问题问的是什么；然后，通过几个章节的论述，我们会得到一个肯定的回答。由于现有的证据还不足以保证对这个问题做出有把握的肯定或否定回答，因此得出的结论只能是暂时的，并且在一定程度上是推测性的。本书的第二个任务，则是进一步追问：“那又怎么样呢？”——当然是以一种哲学的口吻（第五和第六章）。如果我们假设道德是先天的（在某种具体阐明的意义上），这能够以某种方式维护道德，使之避开道德怀疑主义的威胁，乃至巩固某个版本的道德实在主义吗？或者，如果道德归根结底只不过是帮助我们的祖先繁殖后代的东西，这是不是就意味着，道德的权威性反而会遭到削弱，或者用迈克尔·鲁斯的话来说（1986：253），“道德是基因强加于我们的各种幻觉的集合”？

对于这本小书来说，这些问题都显得过于庞大。我在这里不会自称解决了所有问题；能够概述一个哲学观点，为一个正处于发展中的研究计划添砖加瓦，我就满足了。我的目标是综合的与跨学科的，我也知道这种企图会带来的危险。但虽然如此，有些迫切而重要的问题在单个学科内不可能得到有效的处理，而本书关注的问题就是其中之一。这些重要问题当然值得一部鸿篇巨著，而我自己开始也是这样计划的。但出于一些考虑，我后来认为一本相对较为简洁和轻巧的书会更符合我的目标，尽管这样做不可避免地会令一些问题讨论得不够充分。拉尔夫·沃尔多·爱默生曾经指出，“滑过薄冰时，我们的安全就在于速度”，但速度也有其他优点。我希望没有人会认为，我这在简短的篇幅里涉及大量材料的雄心，反映了脚下根基的不牢靠。

在能够评价一个假说的真假之前，我们需要先理解它的内容。说人类道德是先天的，这话是什么意思？首先，“先天”的意义存在争议。有些理论家论证道，“先天”这个术语过于含混，我们应该把它从严肃的学术争论中剔除出去（Bateson 1991；Griff iths 2002）。我认为这种悲观的看法缺乏根据，但是我同意，任何在郑重的讨论中使用该术语的人，都应该讲清楚他或她的意思。在我看来，人们对“道德的先天性”这个问题进行争论时，通常指的是我们能否从基因的角度对道德（在某种具体阐明的意义上）进行一种适应性解释（adaptive explanation）：能否以某种基因型为祖先提供了繁殖优势来解释某些现有性状的存在。[1]这并不是说，无论环境如何，一个先天性状都会发展出来［因为任何表型性状（phenotypic trait）都不是这样］，或者它的发展轨迹是被高度规定好了。这也不意味着存在一

种“道德基因”。这种先天性概念，以及一般随之而来的“人类本性”概念，并不蕴涵着任何一种关于人类本质的可疑的形而上学。宣称直立行走这个特征是先天的，是人类本性的一部分，并不意味着直立行走是成为人类的必要条件（截瘫患者听到这里可以长出一口气）。

“道德”概念的歧义也增加了理解“人类道德是先天的”这个假设的难度。要澄清这个假设，我们首先需要消除概念上的模棱两可。一方面，说人类天生是道德动物的，可以是指我们天生就能做出值得道德称赞的行为——演化的过程使我们合群、友好、仁慈、公正等。任何人，只要停下来环顾四周，就不会说人类的行为总是有德性的，因为我们明显看到，人类这种生物也可以有暴力倾向、自私、好说谎、麻木不仁，乃至卑劣到无法形容（用马基雅维利的话来说，人类“忘恩负义、轻浮、虚伪、趋利避害”）。说人类天生就以道德上值得赞扬的方式行动，我们的意思可以是说上述那些道德上令人厌恶的方面是“不自然的”，也可以是这两方面皆为先天但值得道德称赞的成分占有主导地位，还可以是说，自然赋予了我们一些值得道德称赞的方面，跟阴暗面是否存在无关。

另一方面，我们可以用另一种的方式来理解“人类天生是道德动物”这个假设：演化的过程使我们从道德的角度进行思考，生物的自然选择使我们倾向于使用道德概念。根据上一种解释，“道德动物”这个术语指的是道德上值得赞扬的动物；而根据这第二种解释，它指的是进行道德判断的动物。同前者一样，后者也可以有多种形式：说我们天生就能够进行道德判断，意思可以是，我们被设计成对于某些特定种类的事物具有特定的道德态度（例如，把乱伦和弑父看作道德上可憎的）；也可以是说，我们拥有一种发现某物道德上可憎（或道德上值得赞扬等）的倾向，但憎恶和赞扬的具体内容则取决于偶然的环境和文化因素。这两种可能代表了一系列立场的两端；所以，很多中间立场也站得住脚。

以上两种假设也许有逻辑上的关联：经常有人论证说，只有那些行为动机是出于道德考虑的人才适合道德评价。刑事法庭界定神经错乱的传统标准——即界定被告能否被视为道德上可谴责的标准——是被告能否“辨别是非”（在不少地方，这仍然被看作是判断神经错乱的标准）。如果这种关联是正确的，那么除非人类天生就能够作出道德判断，否则就不能认为人类天生是在道德上值得称赞的；因此，只要能证明第一个假设是正确的，就足以证明第二个假设也是正确的。然而，这个策略看上去并不那么可行，因为这里提到的关联——这个关联大意是说，能对某个人进行道德评价就意味着此人的行为是受道德所驱动——仍然存在很大争议，难以成为有力论证的基础（下文会提

到，其实我怀疑这个观点是不正确的）。

我在本书关注的是第二个假说，而且我会对其进行直接的考察，而不是通过证明第一个假说。既然点明了我们关注的假说是关于人类做出道德判断的能力是否先天的，那么就不难看出，从那些支持人类亲社会性（prosociality）的论证和材料，并不能必然得出关于先天道德的结论。蜜蜂具有高度的亲社会性，但它们几乎不具备任何道德判断的能力。但什么才是道德判断？我们不能回避或轻率处理这个问题，因为除非我们对X是什么已经有了一个充分理解，否则我们对X的讨论就会一无所得。这个问题留待第二章处理。

不过在着手处理这些问题之前，为避免误解，我需要讨论一些预备的问题。我们现在谈到的观点（即人类行为或思维在某些方面是先天的），最近几十年间，在某些人当中很容易激起怒火，以至于光是提起这个问题都难免战战兢兢。我确信，对许多读者来说，我真实的看法非常令人不安，所以我也准备好了面对批评。但要是被莫须有地强加一些愚蠢或有害的观点，那就实在招人厌烦了。为了避开这类危险，让我先在某些理论信念和研究计划的大背景之下，谨慎而清楚地摆明自己的立场。

“生物社会学”（sociobiology）是一项研究纲领的名称，于1970年初显雏形。这项纲领以生物学为基础来解释社会行为，并预设相关的生物学是先天的。就从生物学角度来解释蜜蜂、蚂蚁或裸鼹鼠的社会行为而言，这项计划获得了广泛的支持，也是成功的。（一份当代生物社会学期刊登出一些无可厚非的标题，例如《论土蝽抚养后代的社会结构》《淡水指甲蛤兄弟姐妹之间的表面竞争》。）只有当这样的解释应用到人类行为上，争议才开始变味。[2]不知从何时起，生物社会学研究范围扩大了，以至于借助生物自然选择理论来解释人类行为的方式都被认为属于“生物社会学解释”。在20世纪80年代，生物社会学又把自己树立为演化心理学（evolutionary psychology），但这不仅仅是名称上的改变。生物社会学关注的是先天行为，而演化心理学关注的是行为背后的心理学机制。两者的重要区别在于，于史前时期导致适应性行为的心理机制，后来在其他的环境中发生作用时，可能会造成不同的、出人意料的，乃至不适应的行为。这里立刻需要注意三个推论。

（1）演化心理学并没有声称可观察的人类行为具有适应性，而是认为引起人类行为的心理机制才具有适应性。适应性机制的产物本身不需要具有适应性。

（2）演化心理学也不意味着适应性机制必然造成人类行为

跨文化的共性。演化产生的机制可能被设计为对环境敏感的，也可能在预期之外的环境中起到出乎意料的作用，或者在没有受到恰当触发的情况下就不能发展出来。只有在这些破坏因素不存在的情况下，我们才能期待有跨文化性出现。尽管如此，如果没有任何说明普遍的外源解释因素的更好假说，跨文化性也可以作为先天性的证据。

（3）虽然保留“先天”这个术语最主要是为了说明心理学机制，但是演化心理学似乎也没有理由谈论“先天行为”——这并不是指由先天机制而产生的任何行为，而是一个关于过去的主张：简略地说，这种行为是由某项先天机制所产生，而且符合这个机制的设计目的（这项机制“理应”在这些条件下产生这种行为），也就是说，这项机制之所以存在，部分的原因就是人类祖先曾经在这些环境条件下进行这种行为。

宽泛来说，没有任何一个明白事理的人会反对演化心理学。我们到底为什么具有情感？为什么人类记忆力好于金鱼？为什么我们能够更好地记住其他人的面孔而不是数字的顺序？为什么我们一般都对性和食物感兴趣？为什么我们拥有良好的视力却看不见紫外线，也不具有回声定位的能力？毫无疑问，我们必须从人类祖先的生活状况中寻找答案。因此，有的人很可能会好奇为什么演化心理学引起了如此多的敌意。当中的理由在于，“演化心理学”这个名称通常所指的观点，并不只是认为人类心智的基本官能产生于演化的压力，它还进一步认为，人类心智的许多东西也可以这样解释：人类心智包含了大量（可能高达几百个）先天的、负责特定领域的心理机制，每个机制都是用来应对过去的某些特定的威胁或机遇。但这样说太过模糊。要认为人类心智在多大程度上可以如此解释，要赞同多少个特定领域的机制，才能称得上是（或在某些圈子里被指责为）“演化心理学家”？上面提到的那种有道理而无异议的观点，和想用生物自然选择来解释大部分人类心智的这种导致争议与分歧的观点，两者之间似乎并不存在清楚的界限。毫无疑问，这种模糊性也部分导致了对这门学科的混淆和误解。

演化心理学承认，大量可以观察到的人类行为从演化的角度来说是“偶然的”（即这些人类行为是先天机制在新环境的产物），但它同时也承认人类行为的很多方面“理应”具有可塑性——人类心理机制的极强可塑性本身就是适应自然的结果。毕竟，大脑的功能就在于对环境的变化作出多变的反应。因此，我们可以合理地假设，人类非凡的大脑就是被设计出来应对环境变化的杰出器官，而且开放的可塑性正是人类的长项（参见Godfrey-Smith 1996）。人们普遍认为，生物的

自然选择赋予了我们杰出而且功能全面的理性能力。有了这种能力，我们就能对数不尽数的环境刺激应对自如。我们跟动物王国的其他成员的区别似乎就在于，我们有能力“自主地”找到做事情的办法，有些生存环境虽然迥异于演化设计让我们适应的环境，我们还是可以成功地应对。我想没有人会真心怀疑，人类跟所有其他的已知物种不同，人类拥有非凡的可塑性（而我们是否应该把这种可塑性归于“理性”能力则是另外一个话题）。就想想冲浪（无论海上还是网络上）、收集棒球卡、思考莎士比亚的著作，或者想想生活在纽约曼哈顿的人们如何成功周旋于日常生活中。面对极为纷繁的环境刺激，我们极为纷繁的反应行为不可能全都是事先“编写好的”，即便只是使用条件性指令。这是因为，人类祖先的任何生存环境都无法囊括所有类型的环境刺激，再者人类基因组数量有限，无法容纳应对这些偶然刺激的所有指令。也许所有这些美妙的多样性都是“偶然的”（在上文阐述过的意义上），但更有可能的是，人类在多个领域里的可塑性是演化所设计的特征。我们可以合理地认为，面对许多外部刺激，我们的先人依据自己的生活经历（包括从观察他人得来的信息）来制定实践决策，比起依据他/她的祖先过去的经验来制定决策更为可靠。

另一方面，认为人类心智只不过是具有全面的灵活性的主张，显然是错误的。事实上，没有任何一个严肃的思想家接受彻底的人类“白板说”（tabula rasa）。“白板”这个比喻所指的对象，至少要具有一定获得、操控和贮备信念的能力——因为人不能通过学习来获得学习的能力——因此，从环境中获取信念的能力本身就需要一系列复杂的内在心智机制。甚至约翰·洛克——白板说的创始者——都相信人类具有大量内置的心智能力：记忆、情感、感知、思考、意志、理解力等。对洛克而言，重要的是在人类的白板上没有刻入任何信念。但甚至连他都清楚，人类白板具有丰富的先天能力与限制。洛克写道，“我们遇到的所有人，他们品格的十分之九，无论是好是坏，有用没用，都是教育造成的”［（1693）1989：83］，如果他隐含的意思是人类百分之十的品格是天生的，那么也许有人会觉得这已经足以使洛克有资格成为演化心理学家！

洛克本人无从回答的一个重要问题是：“为什么人类具有这些官能而不是其他？”例如，究竟为什么我们会有情感，而且是恐惧、快乐、嫉妒、内疚等这类情感，而不是其他难以想象的类型？现在，我们可以确定，答案要追溯到人类的过去。有情感，并且是具有这些情感，为我们的祖先带来了好处，这些特质是被选择的，我们也由此具有这些特质。当然，在稳定性中也有灵活性。除了大脑受损者，人们都具有恐惧能力，但对什么感到恐惧（豹子、莱姆病、股票市场崩盘，或上帝的震怒），则是从环境中学到的——其中比较重要的是我

们从他人那里学到的经验。不难看出，为什么恐惧这种情感既是固定的，也是灵活的。在人类祖先生活的任何环境中，总会有值得恐惧的事物，但至于究竟是什么事物引起恐惧反应，则会因为不同环境，不同个体，以及个体生命中的不同时段而产生差别。一个很有意思的可能性是，也许有某些确定会引发恐惧的事物，它们以一定的频率稳定地出现在人类祖先的生存环境中，因此自然选择的机制发现让人类固定地害怕某些事物是高效的。[3]例如，有人论证过，相比枪支和火药，人类更容易对蛇和蜘蛛产生恐惧（Öhma et al.2001；Öhman and Mineka 2001）。对于这个个例，尽管还有不少相互冲突的证据，但有一点是肯定的：没有什么先验的理由认为有特定目标的恐惧反应不会因此固定下来。另一方面，对于这种精微的适应性，主要的反对因素首先是人类基因组的数量有限，其次是这种性状也不太可能被单独选择出来（也就是说，没有同时选择其他有害性状）。但是毫无疑问，对于一些普遍的、稳定的和重要的环境威胁或机遇，人类具有显著的固定反应。例如，所有人都喜好食物和性。缺乏食物或性时，我们会更加渴望得到它们。（食物和性同时稀缺的情况下，食物胜出：在救生艇上饥肠辘辘的人们根本不会充满爱意地凝视着他人丰满的肢体。）

生物社会学的早期批评者很想贬低这个研究领域，于是不断叫嚷“基因决定论！”，直到这项指控深入到普罗大众的心中。但是事实上，任何一个有判断力的人都不会支持基因决定论，更别说著名的生物社会学家们了。以上讨论也足以表明我不是基因决定论的支持者。自然/教育（nature/nurture）的二分法早已经入土为安，乃至现在光是提到它入土为安，都已然令人厌倦。说人类道德在基因层面上是“编写好的”，意思并不是要否定文化影响的核心地位，甚至也不是说道德的出现完全不可避免。环境因素有多容易对基于基因编码而形成的性状的发展造成影响乃至妨碍，这是个实证的问题。例如，苯丙酮酸尿症（PKU）属于遗传性的新陈代谢紊乱，这种疾病可以严重地妨碍心智发育的程度，但是单靠饮食上的限制，就很容易避免患病。与之相对，唐氏综合征是由于遗传因素而导致的机体紊乱，迄今为止，尚没有任何方法能避免基因特性的显现。[4]基因型和表现型之间没有一般性的联系。因此，史蒂芬·杰伊·古尔德当年的这句话是完全错误的：“如果我们是被编写成为现在这个样子，那么这些性状就是不可避免的。我们最多只能引导它们，但是我们不能通过我们的意志、教育或文化来改变它们。”（1977：238）这句话一般而言不可能是正确的，除非他所谓“被编写”的含义就是不能为意志、教育或文化所改变的东西（这样的话，他的观点就显得没有什么价值了）。有的人身上的某些性状虽然在基因层面上是被“编写好的”，但完全是可以预防的，PKU只是其中的一个明显的例子。

我们也可以设想，进行道德判断时的倾向是某种先天的条件性策略的产物。在这种情况下，即使某个社会没有明确的道德体系，该社会的存在与“道德是人性的一部分”的假设也不冲突。因为这种社会可能没有满足相应的前提条件。[5]确实，如果我们与我们祖先的生存条件极其不同，那么在原则上，具有道德体系的现代社会就可能不会存在（即可能整个现代社会中都不存在一个有道德的人类），但即便如此，“道德是先天的”这个观点仍然可以得到辩护。强调这些可能性只是为了说明一点：即便有些东西是人类本质的一部分，它们的显现也不是必然的。但是我们当然清楚，现代的人类社会具有道德体系；事实上，几乎所有的人类社会中都有道德体系（参见Roberts 1979；Brown 1991；Rozin et al.1999a）。只有当一个共同体有严重而明显的问题和错误时，才会出现类似道德崩溃的状况。为了找到一个共同体道德完全崩坏的历史事例，我最初考虑的是欧洲在三十年战争[6]中所遭受的可怕打击。在那段时期，纽伦堡的大街小巷里有人肉出售（还有其他骇人听闻的事件）。但我随后意识到，出售人肉这个事实表明，即使在那时，某种道德框架依然成立。就算在最可怕的情况下，道德仍然紧紧伴随着人类——或者更恰当地说，人类仍然坚持着道德。这个令人注目的现象迫切需要一个解释。

即使道德信念具有先天的基础，它们也不太可能是无法避免的，这样一来，就可以驳斥任何类似“用演化论解释道德在某种意义上剥夺了我们的自由”的担忧。帕特丽夏·威廉姆斯（1993）曾经论证道，假若道德是先天的，那么我们的道德判断受到来自内部的强制。然而，要成为有伦理道德的人，我们必须是自由的，由此来看，以演化论解释我们的伦理在根本上是不融贯的。因此，道德不可能是先天的。对于人类自由意志这个问题，我没有什么特别要讨论的，而且我认为它偏移了现在的争议焦点。许多哲学家认为，自由并不包括用单纯的心灵意志来改变神经因果过程的能力；自由只不过意味着根据自己的欲望而行动。那么，对一个行动的演化解释也许可以帮助澄清该行动的自由本质，因为它可以解释与该行动相关的欲望的起源。人类欲望毕竟不是无中生有的——所有欲望都有历史背景，其中一部分就是演化的历史。在我们的日常观念里，信念和欲望都经常受环境因素的激发，但并没有因此就成为了“被强制的”。我不能明白为什么受基因因素所激发的信念和欲望就有所不同。

人类不同的社群有不同的道德体系，但这并不会削弱道德是先天的这个假说，因为该假说未必就主张具有特定内容的道德根植于人类天性。类似地，说人类拥有先天的语言学习机制，并不意味着日语、意大利语或斯瓦希里语是先天习得的。我们都有能力学习任一种语言，而最终学会的是哪种语言则由社会环境决定。任何道德体系的内

容和框架都受到文化的影响，这一点毫无疑问，然而共同体有道德规范这个事实本身可以用某些心理机制解释，而这些心理机制正是被生物自然选择所塑造的。尽管如此，自然选择对道德的内容多少有一点兴趣，并且偏爱某些宽泛而全面的普遍内容，这是完全可能的。（我稍后将会讨论的证据表明在所有的道德体系中都有些共同的主题。）尽管人类祖先的生活环境多种多样，这种“固定的”内容可能与某些提高人类适应性的行动和判断有关。如果环境有变化，灵活性是一件好事；但假若环境的某些因素是保持不变的（例如，我们难以想象在什么持续的情况下，人类吃自己的孩子会提高适应性），具有固定内容的道德态度可能更为高效。毕竟一般来说，表型可塑性（phenotypic plasticity）的代价非常高：要收获学习的成果，就要冒着反复尝试的实验风险，而这可能需要付出高昂的时间代价。（想想在你的皮肤晒黑之前，因为过度暴晒而导致晒伤的难受，或者在免疫系统还没开始抵抗之前，你因患病而承受风险。）

针对生物社会学和演化心理学，一直有一种抱怨：研究这些领域最终会引发不良的政治后果。谢天谢地，这种声音近年来有消退的迹象。不要忘了，早期给这些研究领域定调的批评背后有一个政治动机。在《不在我们的基因中》（*Not in Our Genes*）一书中，理查德·列万廷、史蒂文·罗斯、利昂·卡姆明等人展开了对生物社会学猛烈而影响巨大的攻击。他们至少非常坦率地承认，他们都信奉社会主义，还把他们“批判性的科学”看作是“努力创建社会主义社会这个过程的一部分”（1984：ix）。在其他论著中，列万廷和理查德·列文斯非常骄傲地宣称：“……我们一直试图有意识地用马克思主义哲学作为我们的研究指导，并已获得一定的成果。”（Levins and Lewontin 1985：165）这种坦承政治动机的行为令人不安，但我在这里要强调的并不是这一点——尽管从智识的角度看他们的观点确实很讨厌（甚至对于马克思主义者来说也是一样）。我要强调的是他们的奇特预设：以达尔文主义方法对人类的心理和行为的研究就应该会有一个明确的政治后果。与一些理论家不同，我并不否认达尔文主义的心理学可能有政治含义（因为政治决策原则上可以受任何一类事实信息的影响）。但是，假如达尔文主义的心理学确实有政治含义，那么，要证明这种含义就需要谨慎而复杂的论证，而迄今为止还没有人提出过这样的论证。在早期批评言论背后的政治恐惧——害怕生物社会学会为种族主义、性别歧视以及等级主义等开脱——当然是不成熟和缺乏根据的。一直以来都有人忧虑，假若用演化论来解释一些道德上可憎的行为，这可能就是以某种方式把这些行为变得合理了，或是给那些令人嫌恶的作恶者提供了借口，或是表明了改正这些行为的努力是徒劳的。但是我们已经看到，所谓演化心理学揭示行为的发生是“必然的”，“受基因所决定的”，或者“不是自由的”只不过是稻草人论证（并且一直如

此）。[7]假设演化心理学揭示了人类大脑的发展是为了使人类心智适应大家族生活。单凭这个假设无法证明这个行为是正当的，也不能证明这个行为是不可避免的，甚至不能证明这种生活安排能够令我们更幸福。（谁说自然选择偏爱幸福的生物？）即使演化心理学确实有特定的政治含义，有就有吧。根据政治偏好而接受科学理论，罔顾经验证据的支撑，仅仅因为实践后果而否决一个理论，就我目前所知，这样的决策方式从来没有资格在人类的知性探索活动中占有一席之地。

人类的心理机制，在多大程度上能用具体而分散的先天官能（而不是用学习过程和功能全面的灵活性）来解释，对于这个问题，就让我们的不确定态度同现有的证据保持恰当比例。至于这方面的发现是否具有实践或道德含义，让我们假设答案是否定的，除非我们见识到有某个合理清晰的论证支持肯定答案。很难想象会有人反对上述两个原则。尽管我驳斥了对于达尔文主义心理学的一些错误反驳，我还是理解谨慎的必要，并且我也意识到，不是所有的反对观点都是那么幼稚的。[8]在这本书中，我并不认为人类心智的很多方面都可以直接用演化论来加以解释——对于人类心智，我并不是在鼓吹一个“泛模块”的观点，否定全面的组织机制，因此我也不大确定，以下章节所同情的许多观点是否算得上支持某种（更富争议性的）演化心理学。对于有关先天道德官能的问题，在我们检验证据之前，两种假说都不应该轻易否决。生物自然选择应该发展出一些专门用于产生道德判断的机制，这么说看起来是完全合理的。但与此同时，说自然选择没有发展出针对道德判断的官能，说道德判断是由文化产生的能力，基于更全面的心理官能，这看起来也很是合理。本书的大部分内容，即前四章，都将致力于处理这个难题。

第一章　助他行为的自然选择

1.1　利他主义与利己

道德思维有什么价值？从道德的角度评价自己和别人，能带来什么好处？我们可以合理地假定，这些问题的答案与帮助他人、相互合作有关。我们都隐隐约约地觉得，一个愿意使用“美德”、“义务”或“正义”这些概念来设想人际关系的人，比起对这些概念完全陌生的人，更有可能是有益的社会成员。本书第四章将详细分析这种想法，而我现在提及这点，是因为有人可能认为，这个想法对道德先天性的假说构成了直接的阻碍。有人会说，自然选择不就是一场比赛，最后的冠军属于不羁的个人主义者吗？本书第一章的主要目标就是要指出这个疑虑是错误的。我将会概括出几种方式，来说明帮助他人和相互合作的性状可能是如何演化出现的。但在开始这个任务之前，我们首先应该弄清楚一些容易被误解的术语。对于助他行为（helping）的自然起源这个主题，大多数相关文献都宣称自己研究的是利他主义行为（altruism）的演化过程，但在多年来对演化论的讨论中，利他主义这个术语总是被处理得含糊其辞，敷衍了事，导致某些领域总是混乱不堪，结论也常常错误。对于本书来说，在这一点上做到概念精确是非常重要的，因此我下面先做出一个三重区分。

助他行为（helping）能以某种方式为他人带来好处的行为。与此相对的是有害的行为。［我也乐于把这类行为称为“合作行为”或“亲社会行为”（“prosocial behavior”）。］

牺牲繁殖适应性的行为（fitness sacrif icing）在某种意义上以牺牲自己的繁殖机会为代价，促进他人的繁殖适应性。（这通常被称为“演化利他主义”。）与此相反的则是增强繁殖适应性行为（f itness advancing）。

利他主义（altruism）目的是给他人带来好处，行为动机是对他人福利的、非工具性的关心。与此相反的是自私。

这样限定“利他主义”概念，我觉得是符合日常英语的相关用法的。在英语里，只有当一个行动的审慎动机是以他人利益为导向时，也就是说只有当他人的幸福是行动者的最终理由时，这个行动才是利他的。假设艾米做出了有利于伯特的行为，但是艾米之所以这样做，是因为她相信这种行为长远来看会给自己带来好处。那么，这只是一个自私的行为，不是利他的行为。假设艾米的想法结果是错误的，她从来没有从有利于伯特的行为中得到回报，获益的人只有伯特一个。这会令我们改变先前认为艾米的行为自私的判断吗？不能。一个行为是自私的还是利他的取决于驱使行动者行动的审慎动机（行动者据以而行动的考虑[9]）而非取决于谁最终获益。有人怀疑，从这个角度看，不存在任何利他主义的人类行为；他们认为，所有行为的最终目的都是为了行动者自己的利益。我们接下来将会了解，这些人（心理自我主义者）的观点几乎肯定是错误的。很多人类行为都真心地出于对他人利益的关心，而非出于自己获利的考虑。

人类以外的动物，很少（如果有的话）可以毫无异议地被认为具有人类那样的动机理由（motivating reason，即慎思时的考虑因素）。另外，人类以外的动物具有自我概念的显然少之又少，但这种概念是形成自私动机的必要条件。所以，人类以外的动物，很少（如果有的话）被认为必然具有利他或自私的动机。我这里并不打算对动机或意图概念给出精确的定义；对于什么生物具备这些概念，什么生物不具备，我也不想划分界限。对我来说，只需要指出这一点就足够了：植物不具有任何类型的动机或意图。尽管有些植物可能以某种方式有助于其他植物，也可能有牺牲繁殖适应性的行为，但我认为最好还是不要把植物的行为描述为“利他的”或“自私的”。

生物能互相帮助，这当然是再明显不过的了，但在我们完全确定“帮助”的含义之前，还需要澄清不少概念上的困难。[10]一般来说，“让X获益”的意义等同于“促进X的利益”，但这就涉及“利益”的含义（就算我们讨论的对象是人类，而人类当然有各种利益，事情也不是这么简单）。如果有人在厨房地板上踩死一只蟑螂，说这“损害了它的利益”也很正常（这样说并不需要陷入任何可疑的拟人论，不需要认为蟑螂也具备有意识的欲望、动机，乃至还可以体验到痛苦），但是要确定一只蟑螂的利益是什么，其实没有那么容易。也许归根结底，这个概念是无法阐明的，所以要求阐明只是因为糊涂。但重要的是，我们并不是轻率地就把生物的利益等同于它的繁殖适应性。一只动物的利益可能恰巧是它的繁殖适应性（这也可以是我们对蟑螂的利益的分析结果），但情况不必总是这样。当我为我的朋友购买一件生日礼物，这可以说是一种帮助行为（即便我只是想为我的朋友带去一点快乐）。但我想要促进的是她（经历生老病死的这个人）的利益而

不是她的基因的利益。比起“蟑螂的利益”，“基因的利益”这个说法更加站不住脚。基因在复制自身的活动中不具备任何利益，正如一条河没有被大坝拦截住，不能说这符合这条河的利益那样。然而，一个基因之所以具有某些特性，是因为这些特性可以帮助基因成功复制和延续；因此，我们可以说（用一种半隐喻的方式）基因是“被设计”成为要复制自身的，说复制是它的“目的”。如果我们允许自己这样说，那么说基因的复制活动对它而言“有利益”，看上去就难以否认了。

如果接受这种说法，认为我朋友的基因和她自己一样，都拥有各自的利益（或者，也可以说与她“个体的利益”相对的是她“遗传的利益”），那么作为她的朋友，我挑选生日礼物送给她是出于对哪种利益的考虑，答案是明摆着的。我可能送给她足够一年用的避孕套作为生日礼物，由此阻止了她的基因复制，但这并不意味着我对她的帮助就减少了。在相反的情况下，我关心的可能是她基因的利益（虽然这听起来很怪），所以可能暗中破坏送给她的避孕用品。但是，以这种方式促进朋友的基因的利益，并不能说我的行为对她是有帮助的。与此相似，杀父或弑母的行为可能促进了杀人者的基因的利益，从而也就促进死者基因的利益，但显然并不因此就降低了对于死者的伤害！除此之外，说某人由于被迫建立一个大家庭而损害了自身的利益，也没有什么不一致的。简而言之，将一个人与她的基因混淆起来是愚蠢的，这就相当于把一个人等同于她的肺或淋巴结，而一旦我们区分了这两者，我们也必须区分一个人的利益和她基因的“利益”。

我承认，对于不能体验到焦虑或痛苦的生物来说，也许可以把它们的利益等同于增进繁殖适应性。不妨做个有用的思想实验：如果我们发现，一个生物既无法繁殖后代也不能给它的近亲在繁殖上提供帮助，扪心自问，我们对于什么会伤害这个生物体的看法，是否会因此而改变。在这种情况下，我们无法影响到它的繁殖适应性；因此，如果我们仍然愿意把踩死或杀死一个生物体看作是“伤害它”（我认为我们经常是愿意的），那么这里一定在使用另一种的“伤害”或“利益”概念，即对于个体的伤害。[11]（至于对于该生物的帮助，情况也类似）

至于“牺牲繁殖适应性”的行为，毫无疑问是有的。人们有时候会放弃组建家庭，来到遥远的国家，把自己奉献给那里的慈善事业。也有很多人，在战争中为了拯救他们的同伴而牺牲自己。如果他们为之牺牲的同伴是他们的家庭成员，那么他们英勇的牺牲行为仍然算是“增强繁殖适应性”的行为。但在很多情况下，他们为之而无私牺牲的人跟他们并没有血缘关系。就牺牲繁殖适应性的行为而言，事实上引起争议的问题不是它是否发生，而是这种行为的发生是否受到自然

选择力量的驱动。有些人争论道，自然选择不可能选择牺牲繁殖适应性的行为。例如，理查德·亚历山大曾经断言（1987：3），没有“丝毫的证据”表明，这种类型的行为是“所有人类个体的正常机能的一部分”。从这里引申的推论大概是说，人类之外的动物界不存在任何非偶然的牺牲繁殖适应性行为。

在这一章接下来的论述中，我们会看到，与上述推论相反，牺牲繁殖适应性行为很有可能是通过生物的自然选择而产生出来的。关键在于自然选择发挥作用的生物群落有一定的群居结构。但事实上，这方面的争论其实在这里并不特别重要：对于本书的目的而言，重要的是被自然选择出来的助他行为。至于协助他人的行为有没有构成牺牲繁殖适应性的行为，或是不是一种促进繁殖适应性的方式，我乐意搁置不管。我感兴趣的问题是：“为了控制管理这些助他行为，自然选择青睐的近因机制是什么？”一个可能正确的答案是“利他主义”。换言之，为了令一个生物顺利地帮助他人，自然选择可能偏向于那些从利他主义动机出发的行为（假定生物具备复杂的认知能力，能够有行为动机）。另一个我也赞同的答案是“道德”。为了令一个生物顺利地帮助他人，自然选择可能青睐那些做出道德判断的性状。本书的主要任务就是探索研究第二个答案。

本章余下内容的任务，是找出可以产生有助他行为生物的演化过程。这可以令我们更好地探讨以下问题：道德感是不是一种在人类中发展出来的操控助他行为的手段？但这里有一点先要谨慎对待。假设上述方法是正确的，我们确定人类的道德思维受到特定机制的操控，而这个机制是经过达尔文式的自然选择过程形成的。可是，要是由此得出这个结论，说所有的人类行动，甚至助他行为和被视作体现美德的行为，“实际上都是自私的”，可就是大错特错了。上文做出的区分可以充分表明这个结论错在何处，可是，这种妄下结论的倾向似乎既普遍，又有害，所以有必要再三强调其错误所在。理查德·道金斯基于“自私的基因”的观点（1981：3），得出“我们天生就是自私的”的结论。亚历山大（1987：3）写道，除非我们了解到社会是“个体寻求他们自身利益的集合”，否则我们就无法理解人类的行为。而迈克尔·盖斯林曾说过一句令人印象深刻的话（1974：247）：“抓破一个利他主义者，看看一个伪君子流血。”但是这种观点，把自己打扮成强硬的现实主义者，其实错误地混淆了不同的解释层次（参见Tinbergen 1963）。他们尤其犯了一个基本的错误，把心灵状态的原因和它的内容混作一谈。一个人对临近的工作面试感到非常紧张，这部分是因为他刚刚喝了四杯浓咖啡（要是没有喝咖啡，他也就不会感到这么紧张了），但是下结论说他是对咖啡感到紧张就是胡说八道！认为演化论揭示了我们所有动机、理性和利益的“真正”内容，其实也

正是犯了这样的推理错误。假设福瑞德在照顾他患病的妻子。别人问他为什么这样做，他非常真诚地回答，因为他爱他的妻子，希望可以减轻她的痛苦。而一个演化心理学家可能会告诉我们，福瑞德照顾他的妻子只是为了提高他繁殖后代的机会，因为这样一来，他的后代就会得到照顾，而他对妻子的感情不过是一套近因机制的产物，自然选择通过这套机制，使得一个人在配偶需要的时候帮助她。这样，我们用演化论来解释了一种认知的/感情的/行为的现象：福瑞德对他妻子的爱。但是，这种解释无法说明福瑞德的动机内容，也无法证明他“真正”关心的是他的繁殖适应性，他只是间接地关心他妻子的幸福。

有人可能对此提出反对意见，认为这样的类比不合适。他们可以提出，演化心理学的解释诉诸的是本身就具有利益偏好的事物（与咖啡不同）：基因。但是，我们已经看到，所谓基因拥有（字面意义上的）利益这种说法是十分不可靠的。（我认为，这个隐喻性用法引起的概念混淆远远多于它带来的理论价值——对于这种概念上的混乱，任何一本讨论道德演化的专著的作者在书的第一章都不得不费时间予以回击。）但即使我们从字面意义上讨论利益问题，由此得到的论证仍然是不可靠的。这个论证需要接受以下“利益转让原则”：

> 如果X拥有利益a、b、c，等等，并且X拥有这些利益可以被另一个事实所解释：Y拥有利益p、q、r，等等，那么，X的利益“从属于”Y的利益，并且，事实上，X的“真实的”或“最终的”利益是p、q、r，等等。

但是，我们没有很好的理由去相信这个原则，反倒有好的理由反对它。这个原则继续混淆了解释心灵状态（或利益）的来源与提出心灵状态（或利益）的内容。这个常见的概念混淆的根源或许是因为“一个理由”有歧义。福瑞德关心妻子的理由在于他妻子正遭受病痛的折磨。这个理由促使他采取行动，也成为他的考虑因素。妻子的痛苦之所以能够驱使他做出行动，其理由（或者更好地说，其理由之一）则在于，照顾一个人的配偶可以提高他自身的适应性，因此这种行为是自然选择作用于人类的结果，而福瑞德就是人类。当我们用一个人的基因具有促进复制的特性，来解释他的行为和心灵状态，那么，我们就为他之所以具有这样的心灵状态和行为提供了理由。但因此就把这些理由视为他的理由（即他据以行动的根据），则是一个严重的错误。我们同样可以对雪崩发生的原因产生疑问，但这样做的时候，我们不会怀疑融雪藏有什么恶意动机。[12]我并不是说，一个人的理由对她而言一定总是明显的；我只是认为，一个人的理由并不总是“归根结底”跟基因的繁殖有关。

本节所确定的行动的三个范畴，可以任意结合在一起。如果暂时忽略那些宣称不存在利他行为的悲观论者，我们可以得到满足下列条件的例子。[13]

——助他的、牺牲繁殖适应性的行为，并且是利他主义的。

——助他的、牺牲繁殖适应性的行为，但是自私的。

——助他的、促进繁殖适应性的行为，并且是利他主义的。

——助他的行为，是促进繁殖适应性的和自私的。

——非助他的行为，但是牺牲繁殖适应性的和利他主义的。

——非助他的行为，并且是牺牲繁殖适应性的和自私的。

——非助他和牺牲繁殖适应性的行为，但是利他主义的。

——非助他的行为，并且牺牲繁殖适应性的和自私的。

有了这些区分，并且已经把概念上的潜在混乱消除在萌芽之中，我们就可以回到论证的第一步。需要注意的一点是，我们关注的并不是利他主义——不管是日常的心理学意义上的利他主义，还是演化论意义上的（我一直称其为“牺牲繁殖适应性行为”）。利他主义对本书而言不是一个重要议题。我们首要关注的也不是“道德”行为。相反，我们的最初任务（也是本章接下来的任务）是概括出导致助他行为的演化论过程。在合适的时候，我们会讨论道德思维可能是人类操控助他行为的机制——但这些都是后话。有关道德的议题是我们的研究目标，但现在暂时还不会涉及。

正如生物之所以能够移动，有许多演化上的理由，生物之所以能够彼此帮助，也同样存在不少演化上的理由。因此，我的目标并不是揭示助他行为被自然选择出来的唯一方式，而是勾画几种大致的演化动力：亲缘选择（kin selection）、互助共生（mutualism）、互惠（reciprocity）以及群体选择（group selection）。最后，我将会讨论文化因素是如何影响人类助他行为的特征。

1.2　助他行为的演化过程：亲缘选择

总被率先提及的是被称作亲缘选择的现象。这方面的经典论述（虽然亲缘选择是达尔文[14]隐约有所察觉的一种选择性动力）是威廉·汉密尔顿1964年的文章《社会行为的遗传演化》（“The Genetical Evolution of Social Behaviour”）。按照理查德·道金斯著名的建议，我们不妨把生物体设想为基因用来成功复制自身的载体。一个对家庭成员（即那些必定与它分享了基因的生物体）友好并乐于提供帮助的生物，可能就是基因的有用载体。对于基因来说，如果它的“载体”为了拯救三个子女，或三个同胞兄弟姐妹，或九个表亲，而牺牲自己的生命，那么这算是一桩划算的交易。牺牲生命的情况多少有点极端；我们同样关注更为温和的牺牲：你把食物分给你的兄弟姐妹，照顾你年幼的侄子（女）或外甥（女），教育你自己的孩子等。生物都应该关心它们自己的子女，这个想法深深地根植于我们的脑海里，因此我们要花一番努力，才能拉开距离，意识到这需要从演化的角度加以解释。很多生物并不关心它们的后代，它们的繁衍是以数量而非质量取胜。但是，大多数哺乳动物都费心培养高质量的后代，这就要求它们提供一定程度的照顾、食物和教育。人类的婴儿极大地依赖他人的帮助，并且这种依赖需要持续很久。因此，我们应当预见，人类照顾自己后代的性状是自然选择的结果。如果基因的人类载体不愿意照料自己的后代（让婴儿一出生就自生自灭），那么这个基因也将很快消亡。

让我们考虑一下膜翅目的社会性昆虫，比如蚂蚁、蜜蜂和黄蜂。我们可以找出这些昆虫三个有趣之处。第一，它们是社会生活的成功典范。如果有一种个体组成的群体可以称得上是“超生物”（super-organism），那就首推蚂蚁或蜜蜂的巢穴。第二，它们展示了大量不同寻常的助他行为。蜜蜂拥有以自杀保护蜂房的毒刺。蚂蚁当中的工蜂不具备繁殖能力，它们每天的工作就是照料其他蚂蚁的后代。演化论需要解释这些昆虫社会生活的特殊性。不育和自杀倾向的性状是如何通过生物自然选择而形成的？难道自然选择不是更青睐那些没有毒刺的蜜蜂吗？事实上，达尔文已经意识到，社会性昆虫的特点给他提出了难题，“这难题对我的整个理论初看起来是难以克服的，事实上也是致命的”[（1859）1998：352]。汉密尔顿则通过强调这些昆虫的第三个特点，提出了不为达尔文所知的答案：它们基因的彼此关联（genetic interrelatedness）。从基因的角度看，生活在同一个巢穴里的蚂蚁、蜜蜂或黄蜂，大多数个体之间的亲缘关系比起群居的猴子、土拨鼠或人类更为接近。我们所熟悉的哺乳动物与它最直接的近亲成员之间最多只有50%的基因是相同的（除了同卵双胞胎）。[15]膜翅目昆虫则因为其染色体的特殊排列，呈现出另一种状况：雄性蜜蜂只有雌性蜜蜂染色体数目的一半，而巢穴的雌性“姐妹”们，作为这个巢穴中占绝大多数的成员，则有高达75%的染色体是一样的。[16]

汉密尔顿规则（Hamilton’s Rule）指出，自身付出代价来帮助其他成员的性状，只要满足如下条件就会被自然选择青睐：

$$rB > C$$

这里r是对受惠者和施惠者之间的基因关联程度，B是受惠者得到的利益，C是施惠者所付出的代价。在膜翅目昆虫社会中，r经常高于同种哺乳动物的情况，这使得C的数值相应地增大。因此，我们可以预测蜜蜂的牺牲性助他行为的数量要远远大于老鼠——这事实上也正是我们观察到的情况。[17]

这样，对于自然选择为什么以及如何使生物承受一些代价来帮助近亲成员，我们就得到一个非常合理且被高度证实的理论。然而，这看起来似乎无助于我们解释人类的道德，因为从道德的观点看（至少在西方的传统里），偏袒家庭成员的倾向被认为是“裙带主义”。此外，亲缘选择似乎无法解释对非亲属的帮助是如何演化出现的，而后者是人类道德的重要内容之一。如果两个生物个体之间不具备血缘关系，根据汉密尔顿规则，r的数值就为0，rB的数值也因此为0，那么亲缘选择理论就无法解释任何$C > 0$的助他行为（即那些无论如何都要付出代价的助他行为）。

然而，对于解释人为什么会帮助没有血缘关系的人，亲缘选择仍然是其中一个重要因素。首先，我们应该记住，帮助亲属这一特征必须包括某种近因机制，使其能识别亲属，但这种机制是会出错的（尤其在一个全新环境中），从而引起对没有亲缘关系的个体的帮助行为。对很多物种而言，气味是亲缘识别的途径；例如，一个母亲或父亲产生抚育行为，可能因为新生儿的气味激发了它们的荷尔蒙（Yamakazi et al.2000）。但是，与此相比，亲缘确认（kin identifying）的机制可能更为粗糙。如果组成群落的只是小型家庭，频繁打交道的同类很有可能与自己具有亲缘关系，那么自然选择就能找到一个简单的解决方案：“帮助那些你经常往来的同类。”有个很好的例子可以说明自然所采用的粗糙机制：孵化的小鸡会“铭印”（imprint）第一眼看到的移动物体，无论该物体是人还是旋转的红色立方体（参见Lorenz 1937；Bateson 1966）。在自然环境中，由于小鸡刚孵出来第一眼看到的物体通常是它们的母亲，因此，这样的机制可以运作得非常良好。我们在人类社会当中也可以发现类似的现象。人类学家约瑟夫·谢泼德（Joseph Shepher；1971，1983）研究了在基布兹[18]社区中被抚养长大的人，他发现，这些人极少与那些跟他们一起长大的人发生性关系，无论他们彼此之间有没有基因联系。解释这种现象的假说（最早由爱德华·韦斯特马克于19世纪提出）

认为，这种机制最初的目的是为了避免亲属乱伦。为了使人类避免与亲兄弟姐妹发生乱伦，自然选择没有在人类中发展一个“兄弟姐妹探测器”，而是偏向更为简单的“儿时熟人探测器”。在祖先的环境里，这两个机制挑选出来的对象几乎是一样的，而后一种机制运作成本更低（这个机制在当代得到证实，参见Lieberman et al.2003）。倘若人类帮助亲属（或某些亲属）的行为是由“提供帮助给那些你时常打交道的同类”的机制来调控的，而在当今人类社会中，我们接触的同类数量远远超出自然选择所设想的（包括从电视、报纸之类提供的“虚拟关系”中接触到的），那么在其他情况相同的条件下，光是依据亲缘选择，我们就能够预料到有大量帮助非亲属的行为出现。

对于帮助非亲属的行为而言，亲缘选择之所以重要的第二个原因在于，我们至少可以在亲缘选择中，找到一个对某些生物如何以及为什么具有调控助他行为的机制的解释。生物自然选择是一个保守的过程，它把旧的结构转变成新的结构，用已有的材料实现新的目标。例如，哺乳动物体内调控母亲抚育后代的行为的荷尔蒙是催产素（oxytocin），一种古老的荷尔蒙，甚至在软体动物体内也有发现，这种荷尔蒙被选择承担这项任务的历史长达两亿年（Allman 2000：97，199）。我们现在知道，催产素也在配偶结合（pair bonding）的行为中起到关键作用，这提示我们，为了激发更广泛的、超出母亲—后代关系的助他行为，自然选择在过去数百万年中调整了它的作用（参见Gimpl and Fahrenholz 2001；Uvnäs-Moberg 2003）。如果亲缘选择为我们的远古先祖提供了调控那些帮助亲属的行为所需要的心理和生理结构，那么在自然选择的压力驱使下，这些结构可以用于新的任务（最明显的是，帮助非家庭成员的行为）。自然选择的压力可以有好几种方式向这个方向去推动。

1.3　助他行为的演化过程：互利共生

有时候，某些目标对于生物个体是有利的，但这些生物不能独自实现。一只狮子也许想用大象肉做晚餐——否则就得挨饿——但它单凭自己无法猎杀一头大象。如果一群狮子都处于这种情形，它们可以通力合作，扑杀这头大象。如果它们不合作，所有狮子都会挨饿，甚至面临死亡。即使要扑杀的不是大象，而是可以独力捕获的动物，狮子们一起行动还是可以增加成功捕猎的概率，并且降低风险。显而易见，自然选择对引发这类合作行为的性状青睐有加，这并不需要这些狮子之间具有血缘关系。这类助他行为有时被称作互利共生（mutalism），有时则被称作合作（cooperation）。然而，在日常

语境中，“合作”也可以指许多其他类型的互利互惠行为（例如将会讨论到的互惠和回报行为），因此，只在狭义上使用“合作”可能会引起混淆。而在学术圈外，“互利共生”并不常见，因此使用这个术语更恰当。[19]

基于互利共生的助他行为不是牺牲繁殖适应性的行为。一只不跟同伴合作的狮子，很可能把整个捕猎给搞砸了，由此降低了它自己的繁殖适应性。有的时候，不必所有的狮子都参与进来，捕猎也能成功，这时就会有一种选择压力促使狮子让同伴继续捕猎，而自己坐享其成。但是一般而言，参与捕猎的狮子越多，捕获猎物的概率就越大（参与捕猎的狮子受伤的机会就越小），所以在大多数情况下，参与捕猎会更好地提高自身的繁殖适应性。

我们需要注意互利共生的一个特点（为了将它与助他行为进行对比）：互利共生的双方并不需要有持续的关系。例如，为了赶走一只大型的危险动物，一群小鸟“群起而攻之”（互利行为的又一个例子），它们此时此地促进了彼此的适应性，即便事后鸟群就一哄而散，不再往来。因此，互利共生不属于一种互惠关系。这种简单的区别，我们可以用大卫·休谟的一个例子来说明。假设有两个划桨者同心协力把船划到一个彼此都想去的地方。双方没有交换承诺，因为没有必要：任何一方停止了划桨，船就会原地打转；在这种情况下，想到达目的地，就需要“他们都做好各自的工作，只有一个人划桨的话，对双方都没有好处”［（1751）1983：95］。我们可以设想另一种情况作为对比：一个划桨手就可以驾船。甲答应把乙载到乙的目的地，但前提是晚些时候乙也会把甲带到甲想去的地方。这种安排就跟上例不同，包含着契约（虽然是一种隐含的契约）。前者属于互利共生，而后者则属于互惠。现在我们开始直接讨论互惠。

1.4　助他行为的演化过程：直接的互惠

我们经常见到，一个人给另一个人提供帮助，帮助的价值远远超出他所付出的代价。假设有一种猴子容易受到某些寄生虫的侵扰，那么能清除这些寄生虫，对猴子而言具有非常重大的意义（甚至事关生死），而清除这些寄生虫只需要花费半个小时。亲缘选择可以解释为什么有的猴子愿意花费整个下午的时间，帮助它的家庭成员清理毛发；但它很难解释为什么在自然环境中有的猴子愿意帮助非亲属成员。为非亲属成员清理毛发，带来的好处远远多于清理者所付出的代价，尽管如此，它多少还是需要付出一定的成本：半个小时的时间，

这足以使它找到充足的食物，或寻找到交配的机会。因此，为了没有亲缘关系的同类而做出牺牲，可以为它带来什么好处呢？一个明显的答案是，如果那些它帮忙清理的、没有亲缘关系的同类，在它清理完后（或者晚些时候）会反过来给它清理，那么这就是对大家都有利的安排。假如所有的猴子都参与这种合作，那么对任何一只猴子而言，总的好处就大于所付出的成本。第一个清楚地观察到这个过程的人是罗伯特·特里弗斯（Robert Trivers 1971），他称之为互惠利他主义（reciprocal altruism）。

对于施惠者和受惠者都有利的帮助行为，特里弗斯主要的例子是珊瑚礁上的“清洁站”。在珊瑚礁上有一些小型的“清洁工小鱼”（或小虾），它们以独特的游泳姿势游向大鱼，表示乐意为大鱼清理身上的寄生虫。如果这条大鱼想要清理寄生虫，就会张开口和鱼鳃，让这些清洁工小鱼进去工作。这条大鱼感觉差不多了，就会发出信号让里面的小鱼出来。这条宿主大鱼随时都可以在享受完小鱼的清洁工作之后，再顺势吃掉它们，饱餐一顿。假如海底世界充满了这种清洁小鱼，那么，宿主大鱼似乎就应该这么做。但是，珊瑚礁只能容纳一定数量的清洁小鱼，那么让这种交易持续下去，就更有利于大鱼的繁殖适应性。它能知道去哪里可以得到好的清洁服务，也知道这些小鱼是非常稳定的清洁工，对它很有价值，胜过一餐饭。如果大鱼为了长远利益而放弃眼前的一餐饭，那么清洁小鱼放弃了什么呢？小鱼游向大鱼（甚至进入到它的口中），冒着很大的风险；因此，它们放弃的是安全。如果小鱼不承担会被吃掉的风险，它们几乎不可能得到什么好处（吃掉寄生虫）。它们可以“耍诈”，趁大鱼不注意在后者鳍上吃一小口（正如某些种类的“清洁鱼模仿者”的做法一样），由此以他人为代价来提高它们直接的总利益。然而这种做法是短视的。找到好的清洁工是不容易的，找到忠诚的顾客也是一样。[20]

某些植物也有互惠利他主义式的成本—收益结构的关系。植物没有能力做出欺诈行为，所以也没有自然选择的压力来发展出觉察欺诈行为的能力。即使有些生物的认知能力具有可塑性，可以偶尔进行欺诈行为，互惠关系也不会很容易被利用。如果欺诈行为会破坏高度互利的关系，那么任何倾向欺诈的压力很容易被反对欺诈的压力克制。对处在持续交换关系中的双方而言，要是情况一直如此，那么自然选择完全不需诱使任何一方进行欺诈，或者教导它们如何应对欺诈。但因为只有当成本和收益在多种尺度上都达到平衡的时候，互惠交换行为才可以发展；也因为在现实世界中，价值很少是稳定的，所以，在环境因素发生变化时，互惠关系瓦解的可能性总是存在的。如果互惠关系的一方A表示，无论发生什么情况，它都愿意提供帮助，那么，回头帮助A就可能不再符合B的利益。假若欺诈带来的价值提高了（如

果B可以吃掉A，而且B正面临着突然的食物短缺），那么回头帮助A就可能不再符合B的利益了。如果找到愿意提供帮助的新伙伴（虽然它们同样在被骗之后就不再愿意），要付出的成本微不足道，那么再帮助A也同样可能不符合B的利益。为了使得自然选择青睐持续的交换关系，这些价值对双方而言都必须是稳定的和对称的。[21]有意思的是，在许多互惠关系中，欺诈对方（一旦它已经得到了好处）而且不受惩罚的可能性确实存在。因此，自然选择偏向于在生物中发展出区分两种欺诈的能力，一种是会导致长期损害的欺诈，另一种是有利可图的欺诈。这又驱使生物发展出两种能力，即对欺诈行为的敏感，以及对欺诈行为的反应能力。具有这些能力的生物之间的交换关系属于经过算计的（calculated）互惠关系；处于这种关系中的个体，能够感知到相互之间的成本—收益结构中发生的变化，并依此调整自己的回应方式（de Waal and Luttrell 1988）。

如果不回报行为要付出的代价非常大，不单单是丧失了持续的交互关系，那么互惠关系的成本—收益结构就可以被稳定下来。促使这种情况发生的可能原因之一是，个人在帮助了别人之后，如果没有获得回报就会惩罚对方。另一种可能原因则是，即使你本人没有被利用，但你还是会惩罚（或拒绝帮助[22]）那些你观察到有“不回报”特质的人。有人可能更进一步，会惩罚所有拒绝惩罚不帮助他人的人。这后一种惩罚性状的发展可能会受到“高阶背叛”（“higher-order defection”）的妨碍，因为相比自己回报别人也惩罚不回报者的人，那些同样回报别人但不惩罚不回报者的人具有更高的适应性。罗伯特·博伊德与彼得·里查森（Robert Boyd and Peter Richerson 1992）证明了，只要群体的规模足够小，小到所有群体成员都充分意识到不惩罚不回报之人所造成的消极后果，那么这就不是个难题。不过，他们论证道，为了解释在一个更大群体中的惩罚性状，我们必须诉诸文化的群组选择（更多相关讨论见1.7节）。

需要注意两个重要因素。首先，这些“互惠利他主义者”并不是我所定义的“利他主义者”。毕竟，例子里的清洁小鱼，并不具备做出日常意义上的利他或自私主义的行为所需要的心理条件；它们可能甚至都不具备进行行为的必要条件。其次，也许相对不那么明显的是，这些助他的生物也并没有表现出牺牲繁殖适应性的行为（因此，它们不是在“演化论意义上利他的”，参见Sober 1988）。在互惠交换中，双方都没有为了对方而损失其繁殖适应性。按照特里弗斯的定义，“利他主义行为”（他指的是助他行为）是那些“在表面上对该生物是有害的”（1971：35）的行为。但是显然，表面上的牺牲繁殖适应性并不是真正的牺牲繁殖适应性，正如外表上像劳力士的手表并不是真正的劳力士手表。还有的人将“互惠利他主义”定义为短期的牺牲繁殖适应

性行为。但是，为了长远的价值而放弃短期价值并不是牺牲繁殖适应性，正如猴子为了找到树上的果子而费力爬树并不是牺牲繁殖适应性行为一样。尽管经常有人主张，互惠利他主义和亲缘选择能够共同解决所谓的演化利他主义难题，但如果（1）我们说的“利他主义”指的是牺牲繁殖适应性的行为（而不是表面的或短期的牺牲繁殖适应性行为），（2）“适应性”指的是总体的繁殖适应性，以及（3）“对演化利他主义这个难题的解决”指的是，解释这样的利他主义是如何可能的，那么我就不清楚还有什么理由表明这种常见主张是正确的。但是在另一方面，对助他行为的演化而言，互惠性很可能确实是一个重要的过程。出于这些原因，我更偏向使用互惠交换（reciprocal exchanges），或互惠性（reciprocity）这两个术语，来指称特里弗斯笔下的“互惠利他主义”。[23]

特里弗斯认为，我们可以用囚徒困境（博弈论研究者长久以来的至爱）来为自然界中的互惠交换构建模型。在囚徒困境（PD）中，两个人要决定如何互动：他们可以同时采取合作，也可以同时背叛对方，或者可以一方合作而另一方背叛。但是他们需要同时做出决策，然后再比较决策结果。每一个可能的结果都与两个参与者的“回报”相关（图表1.1）。用习惯的标记法，8是R（reward for cooperation，给予合作的奖励），10是T（temptation，诱惑），1是S（sucker’s reward，蠢货的回报），3是P（punishment，两者同时招供导致的惩罚）。囚徒困境要求$T > R > P > S$，并且$2R > T + S$。[24]

		玩家A	
		合作	背叛
玩家B	合作	8 8	10 1
	背叛	1 10	3 3

图表1.1

如果你只能和另一个玩家一起玩一次这个游戏，要知道该怎么选择并不容易。也许你觉得，相互合作会有好结果，可是一旦你选了“合作”，那你就可能被利用。你相信你的对手不会让你只得到1？为了安全起见，也许最好还是选择“背叛”，毕竟得到3起码比得到1还是要好一些。当然，如果对方也是这么考虑的，最终你们会互相背叛。但是如果游戏是重复的，你和同一个对手一直玩，虽然不知道什么时候停止，那情况可就不同了。你需要制定一套策略，根据对手之前的选择来做出决定。你可以决定先背叛几次，然后再用合作来向她“道歉”。你也可以无视对方是怎么做的，一直选择背叛。罗伯特·阿克塞尔罗德（Robert Axelrod 1984）使“以牙还牙”策略（Tit for Tat,TFT）声名远扬［虽然这最先是由安那托尔·拉波波特（Anatol Rapoport）提出的］。TFT极其简单：第一轮与对方合作，从这往后一直重复对手上一轮的举动。换言之，只要对方合作，你也跟着合作；永远不要率先背叛对方，但如果对方选择背叛，那你就立即跟着背叛。此外，如果双方一直相互背叛，那就耐心地等到对方“道歉”为止（因为必须由她开始）。TFT是“友善的”，既不会被对方严重利用，也不利用对方。

现在回头想想那只“搭便车”、不帮同伴清理毛发的猴子。假设它

先请求一只没有亲缘关系的猴子（称他为“A”）给她清理，A立刻帮助了她。随后A请她帮忙清理，却一无所获。由于A根据“TFT”规则行事，A就不会再为她免费整理毛发，除非她决定以后也为A整理毛发。到目前为止，她的确是占了便宜，因为她得到一次无偿的清理，而A却一无所获。但是如果我们考虑其A接下来的活动，她就不再是一个获利者了。她从A那里得到了无偿的毛发整理，我们再假设她也在族群里别的猴子那里都设法占到了同样的便宜（每只猴子都根据TFT而行事）。从此之后，她的运气就到头了；没有任何一只猴子愿意碰她（除了她的亲属。为了阐明我的观点，这里假设单纯依靠亲属的照料不足以抵御寄生虫的滋扰）。同时，只要其他猴子还保持着相互交往，都乐于为彼此整理毛发。这只猴子最终将死于寄生虫感染。搭便车就到此为止了！

人们对TFT有一个通常的误解，认为TFT任何时候（或者在大多数情况下）都可以胜出。恰恰相反，TFT从来不会胜出。当对手选择合作时，选择背叛是在一轮博弈中拿到更多分数的唯一途径——而根据TFT的定义，只有自己在上一轮的博弈中受到了这样的对待，博弈者才会这样做。TFT所能获得最好结果是跟对手打平。然而，如果我们所说的“胜出”指的是别的意思，那TFT确实可以胜出。如果使用各种策略（或者各种策略的不同版本）相互争斗，胜出者是整个竞赛（假设这里不是“淘汰”赛）最后取得最高分的那位，那么TFT就可以带来胜利。虽然与任何人作为对手，使用TFT最好的结果都是平局，但假如其他所有对手彼此博弈时都有输有赢，那么采取TFT的人最终会成为赢家。在具有某些形式的竞赛中，TFT通常可以取得极大的成功。

但是，实际情况比这里描述的要复杂得多。TFT的成功完全取决于游戏设定的方式，而且有很多理由认为，这个博弈游戏的规则未能模拟出真实世界里互惠交换的许多方面（进一步的讨论，参见Hirshleifer and Martinez Coll 1988）。这里提供六个例子：

1.PD博弈的要点完全在于参与者要同时做出选择，特里弗斯则强调，互惠交换关系的重要特征是时间上的延迟。要改进PD模型，可以引入交替的囚徒困境，其中博弈者做出决策之前已经知道对手的动向。

2.真实世界里的生物会出错；在彼此之间的交流中容易发生误解。对于两个原本合作愉快的TFT博弈者来说，这是灾难性的：如果一人认为对方背叛了自己，她就会立即背叛对方，导致彼此不断选择背叛。要改进模型，可以把“噪声”（noise）引入博弈，从而有一定概率出现沟通失误和意外发生。

3.从演化的角度看，有的策略比别的策略要付出更大的成本。采用TFT的博弈者需要有某种分辨的技能，而使用“坚持合作”（always cooperate，ALL C）或“坚持背叛”（always defect，ALL D）策略的人则不需要。因而，在只有TFT和ALL C两类参与者的博弈竞赛中（所有人都忙于跟别人合作），那些实行ALL C的人具有适应性优势，最终获得胜利。改进模型的相应方法是，对参与者的策略征收“复杂税”（complexity tax）。

4.在跟别人往来之前，我们已经观察到了他们的其他行为。换言之，在我们坐下来开始向对手采取行动之前，我们大概已经有一定的基础来判断她将采取什么策略。这很可能影响到我们对她所采取的策略，影响到我们在多大程度上可以容忍对方偶尔的“背叛”等。要改进模型，可以让参与者树立个人“声望”，并根据对方的声望调整自己的策略。［这种改进可以包括给博弈者提供“审查交易”（scrutiny deal），在这项交易中，一方可以付出一定的代价而得到潜在对手的各种信息。］

5.在标准的PD竞赛中，一个参与者被迫与另一个人进行博弈，无论他多么反感自己使用的策略，但是，在真实生活中，我们常常可以主动叫停彼此的互动。与4的情况结合起来，我们还可以根据某人的声望而选择完全不同他打交道。要改进模型，可以把拒绝（再继续）博弈作为博弈中的选项之一。

6.虽然有的人认为TFT会“惩罚”那些选择背叛的对手，但其实这算不上真正的惩罚。它甚至算不上“以眼还眼”，因为要让耍阴招的对手品尝到一模一样的苦果（即“蠢货的惩罚”），唯一的方法就是迫使她合作，而你则选择背叛。特里弗斯指出，人类的互惠交换关系具有“道德主义的侵略性”（“moralistic aggression”），这种侵略性不仅仅是TFT式的温和反应，像“你要不改变自己的策略，我就会一直背叛你”，它表现为更积极的处罚（penalty）手段，即谴责、孤立乃至用暴力对待背叛者。为了改进之前的模型，可以允许参与者不仅能选择背叛，还可以更进一步地惩罚他人（同时也要付出一定代价）。

在某些版本的PD竞赛中，大部分上述修正都有所采用（虽然也许其中有的版本已经不能算是囚徒困境），博弈结果显示TFT并不占据上风。首先，我们来考虑一下把“噪声”引入交互环境的修正。正如我们注意到的，这对TFT的稳定发展意味着灾难。另一个可选策略（它也曾风光一时）被称为“PAVLOV”。“PAVLOV”［其能力由马丁·诺瓦克与卡尔·西格蒙德（Martin Nowak and Karl Sigmund 1993）所发现］所遵循的策略是“获胜就继续，输了就改变”，这里获胜意味着得到R或T的回报，而失败意味着得到S或P的回报。PAVLOV比TFT要更

能承受意外。假设有两个PAVLOV参与者，厄尔尼和伯特，正当他们都连续合作的时候，厄尔尼不小心按错了背叛按钮。伯特输掉了这一轮，因此在下一轮游戏中就转换到“背叛”策略。同时，由于厄尔尼赢了前一轮游戏，他就继续使用背叛策略。由于两个参与者都被对方背叛了，他们马上就又回到了互相合作的策略。（一个惊叹号显示了噪声的干扰。）

厄尔尼：……C C D!D C C……

伯特：……C C C D C C……

重回合作关系当然很好。但是，当PAVLOV意外发现了某个一视同仁的合作者时，让我们看看会发生什么。在第一对参与者中，杂音干扰到PAVLOV；在第二对参与者中，杂音干扰到ALL C。

PAVLOV：...C C D!D D D...

ALL C：...C C C C C C...

PAVLOV：...C C C D D D...

ALL C：...C C D!C C C...

采用PAVLOV的博弈者会残酷地剥削对方，直到有噪声再次干扰这个过程。有些评论者隐约意识到，TFT不是PD游戏的终极策略，但他们还是赞同以下晦涩的观点：使用某种“类似TFT”策略的人最后总是赢家。但是，假设我们认为TFT的“非剥削性”是其重要特征，那么PAVLOV很明显就不能称得上“类似TFT”。PAVLOV对那些愚蠢的善人毫不留情，这种特质对其成功贡献巨大。[25]

虽然生物可能追求类似“获胜就继续，输了就改变”的策略，以此应对周围的环境（例如在做出觅食决策时），但指望这套策略发展成熟，从而支配智能生物的交往模式，则是错误的。为什么呢？采取PAVLOV所获得优胜地位的一个重要原因在于，它能利用噪声因素排除ALL C博弈者，并能够把他们剥削至死。然而，发现没有辨别能力的参与者并剥削它们，即便这样做确实有生存优势，那么生物的自然选择也不大可能挑选出这种效率低下的机制：“耐心等待，直到你偶然使用了背叛的策略，然后看接下来会发生什么。”如果要先发现对别人都一视同仁的博弈者，才能获得这种优势，那么自然选择大概更青睐更为直接的清除方式。有的生物可能会先故意背叛对方，然后观

望结果。但这种实验性的背叛可能面临严重的处罚。（如果你想知道某国法律是否处死叛国者，那么亲自到那里去，犯下叛国罪然后观望后果，显然是非常糟糕的满足好奇心的方式。）如果识别蠢货和叛徒是重要的，那么最好的方法大概是观察其他博弈者是如何相互交往的。显然，收集信息需要付出一定的代价（从适应性的角度来看），但是事先知道对手将会采用什么样的策略，这带来的回报是相当可观的。现在已经有一些研究者，尝试模拟PD博弈的回应方式中的这一因素（例如，Sugden 1986；Pollock and Dugatkin 1992；Nowak and Sigmund 1998；Panchanathan and Boyd 2003，2004）。然而，这些研究通常只是用声望的概念来反映一个人过去是否自发选择过背叛。可是PAVLOV的成功表明，声望也应该反映一个人是否是一个无条件合作者。

1.5　助他的演化过程：间接互惠

莎士比亚告诉我们，“凡人一生能享有的最纯洁的财富就是毫无瑕疵的声望”。达尔文以不那么夸张的语言说道，“……对赞美的热爱和对荣誉的强烈情感，以及对轻蔑和恶名更强烈的恐惧”一起构成了“促进社会美德发展的强大动力”[（1879）2004：133，156]。把声望引入我们的理解，我们就远离了标准的互惠交换，而逐渐趋近于“间接互惠”。这是亚历山大（Alexander：1987）的道德系统演化理论的核心，我也同意这个概念确实非常重要。在间接互惠的关系中，一个生物可以因为帮助其他生物而获利，它得到的好处可能远远大于它之前的帮助所付出的成本，而且给它好处的并不一定是它的帮助对象。通过下述的例子，我们可以看到声望与间接互惠密切相关：假设A对几个同类成员非常慷慨，而C观察到或听说了A的慷慨行为。同时，C也听说了B声名狼藉。基于这些观察所得的信息（也就是基于A和B各自的声望），C选择了A，而不是B，作为保持互惠关系的同伴。A付出代价帮助他人的行为获得了实际的收益，但这些收益并不来自他帮助的对象。亚历山大列举了间接互惠的三种主要形式。

> （1）对他人施加恩惠的个体，可能随后被纳入到对他有利的互惠关系中，因为对方已经观察到他在直接互惠关系中的行为，并由此判断他属于可为自己带来好处的交往者（施惠者的“声望”或“地位”被加强了，这最终为他带来好处）；（2）施惠的个体可能从群体中的所有或部分成员那里得到直接的补偿（诸如金钱，奖章或作为英雄的社会地位），这些随后提高了他（以及他的亲属）得到额外利益的可能性；（3）施惠的个体所

得的奖励，可能就在于使得他所帮助的群体的成功，反过来促进了他后代或近亲的成功（1987：94）。

关于间接互惠的一个例子是阿拉伯鸫鹛（Arabian Babblers），阿莫兹·扎哈维（Amotz Zahavi：1997）曾经对其进行过多年的研究。鸫鹛是一种社会性鸟类，经常互相帮助：为其他鸫鹛喂食，放哨，等等。令扎哈维感到疑惑的不是这种互助行为本身，而是有些鸫鹛非常积极地提供帮助：例如，争着抢着要放哨，或把食物强塞给那些不愿接受的鸫鹛。扎哈维提出的“不利条件原理”（Handicap Principle）认为，这些鸫鹛在努力提高它们在鸟群中的声誉，用行为表示：“快看看我；我多强壮和自信，足以承受这样巨大的牺牲！”如此展示强壮的身体，就有可能吸引潜在的配偶，震慑竞争者。所以这样的行为尽管在表面上不利于鸫鹛，其实完全是促进繁殖适应性的。

再想想雄孔雀巨大而笨重的尾巴。乍看起来，它的存在威胁了自然选择理论——查尔斯·达尔文曾经承认看到孔雀尾巴的羽毛就令他感到“恶心”（F.Darwin 1887：296）。然而达尔文大体上也解释了这个现象。他意识到，雄孔雀尾巴进化的最主要自然选择动力，是雌孔雀的配偶选择。[26]如果雌性孔雀更喜欢配偶拥有巨大的扇形尾巴，那么雄孔雀最后将会有巨大的扇形尾巴；如果雌孔雀更喜欢配偶的尾巴是三角羽冠状的，或是螺旋形的，红的，白的，或者蓝的，那么（其他条件相同的情况下）雄孔雀最终都会长出这些样子的尾巴。在性选择的过程中，配偶的偏好，或者对手之间的竞争，都可以产生新的性状，而这些性状原本对其所有者来说是有害的。[27]我这里并不是把一般的性选择归入到互惠范畴，只是举例说明有时自然选择会青睐代价不菲的助他性。雄性帮助雌性（比如送食物），后者因此回报以更大的利益，即繁殖后代的机会，这个例子属于直接互惠。雄性对它的同伴都提供帮助，而雌性观察到这些，并因此给予雄性更大的利益，即繁殖后代的机会（因此他们的儿子经常帮助同伴，而女儿则偏爱有助他行为的雄性），这个例子则属于间接互惠。[28]正如性选择可以产生极其笨重的身体性状，例如雄孔雀的尾巴，它同样可以产生代价很高的助他行为。如果好的声望带来的收益足够多，那么自然也可以选择发展能获得好声望的行为模式。如果好的声望意味着与对群体成员一视同仁分享食物，那么一视同仁分享食物的性状将得到发展；如果好的声望意味着头上戴个南瓜，头戴南瓜这个性状也会得到发展。此外，类似的情况也适用于惩罚，毕竟得到惩罚只是奖励良好声望的反面。如果某种促进自我利益的行为（或者任何类型的行为）受到严重惩罚，那么归根结底，这就不再是促进自我利益的行为了（参见Boyd and Richerson 1992）。

一旦认识到间接互惠包含了由声望和惩罚构成的系统，并且该系统所形成的压力可以促进几乎任何性状的发展（包括代价极高的一视同仁的助他行为），那么我们也就能了解这个解释框架的潜在重要性。为了再强调互惠关系的重要性，我们应该回顾一下亚里士多德在《政治篇》中的敏锐发现，即对于能够以物易物的生物来说，事物都不只有一种功能：一支矛有利于打猎，但也可以用来交换其他物品；一个水罐可以很方便地装水，但也可以用来交易；收集食物的技能可以满足获取营养的需要，但也可以用来交换其他的利益，不逐一列举。显而易见，增多资源的功能带来的好处相当可观。

1.6　助他的演化过程：群体选择

对于直接与间接互惠交换而言，识别能力都至关重要。在直接互惠中，一方只帮助随后会回帮他的另一方；在间接互惠中，一方会根据另一方过去的表现，来决定是援助还是惩罚。但是，在某些帮助行为的模式中，施惠者不需要这样的识别能力。他们并不需要成为互惠型的施惠者；他们会帮助群体中的任何人，无论得到什么回报。乍看上去，自然选择几乎不可能青睐这样的行为。我们对于这种行为的疑虑可以表达如下：这些施惠者看起来像真正的繁殖适应性牺牲者（f itness sacrif icers）。但是自然选择怎么可能更偏爱牺牲繁殖适应性的生物，而不是增强繁殖适应性的生物呢？

在对群体（或多层次群体）选择的辩护中，埃利奥特·索伯与大卫·斯隆·威尔逊（Elliott Sober and David Sloan Wilson 1998）说明了群体选择如何起作用的。首先，让我们设想一个没有助他行为的群落。假设该群落包括200个个体。这个群落的成员是人类、青蛙、狮子、植物或者电脑程序都不重要。重要的是它们以一定的比率进行繁殖。假定基线比率（base-line rate）为1.1。“基线比率”指的是一个个体在没有任何干涉（没有得到他人的帮助，也没有做出任何牺牲）的情况下繁殖的比率。因此，如果这个群体没有发生什么特别状况（没有共享和牺牲等现象），它每一代的数量就会以10%的比例增长。（为了让情况变得更简单，我们假设这个群体是无性繁殖的，并且当新的一代产生时，老一代就立即消亡。）现在让我们在这个群体中也放入少量会帮助他人的个体。这些施惠者给非亲缘关系的成员提供帮助，也由此降低了自身的繁殖能力。假设它们牺牲了自身9%的繁殖能力，来为10个同伴各增加0.4的繁殖能力（这些利益的分配是均衡也是一视同仁的，无论受益者是否自己也帮助他人）。如果我们放置10个这样的助他者在群体中，就总共有100个成员的繁殖能力提高了0.4。既

然分配是均衡的，那么100个成员就有5个助他者。这个群体的繁殖能力最终是：5个助他者的繁殖速率是1.4；5个成员是1.0；95个没有助他行为的个体繁殖速率是1.5；其繁殖速率是基线比率1.1。这就导致第二代的结果如下：

群体数量＝259（12个助他者，247个非助他者）

首先，我们要注意的是助他者的巨大影响力。总群体数量的净增长不再是10%的基线比率，而是达到了30%。其次，我们也需要注意到，助他者在新一代的群体数量比例：从5%降到4.6%。再经过一轮之后，第三代的情况是：

群体数量＝330（14个助他者，316个非助他者）

助他个体所占比例进一步下降到4.2%。如果我们继续下去，我们就会看到这个比例将持续下降。如果存在某种限制群体数量增长的环境压力（实际上肯定有），那么助他性最终会消失，尽管它给群体带来许多利益。助他性不仅不能在种群中确立下来，它还极易被淘汰。如果我们做个类似的测试，让群体一开始有199个助他者，只有1个非助他者，这样一来，尽管群体会爆发式地增长，但非助他者的群体数量比例会逐步而稳定地上升，而助他性状则注定消亡。

现在就让我们来看看群体选择。假设群体还是从200个个体开始，其中10个是助他者，相关数值跟上次一样。但是这一次，分成各具有100个个体的群体，这两个群体至少有一段时间是相互隔离的。群体A只有100个非助他者，因此群体数量以1.1的比率增长，在第二代中增长到110个成员。群体B有10个助他者，带给其他成员的利益同之前一样（即另10个同伴繁殖率增长0.4，且均衡而一视同仁地进行分配利益）。这里有趣的地方是，相对于群体B的人口规模，助他者的比例从10%下降到9.4%，可是相对于整个群体（A＋B），它们的比例从5%上升到5.4%（这是辛普森悖论的一个例子；参见Simpson 1951）。再过一轮，第三代的情况如下：

群体A　群体B

群体数量＝121　群体数量＝218

（所有都是非助他者）（19个助他者，199个非助他者）

相对B的总群体数量，助他者的比例下降的程度更大（只剩8.7%），但相对总群体，比例却有所增长（达到5.6%）。如果一直

这样繁衍下去，结果就没有什么新意；如果给群体数量增长设定一个限制，同上一种情况类似，助他性状会逐渐消失。但是，假设在此之前，整个群体数量发生了特殊的变动。想象一下，整个群体数量（群体A和B加起来现在有339个成员）被混合在一起，并按比例削减到原来200个的规模，然后再分成两个群体。由于助他者的比例有所增长，它们在新的起始群体中所占比例就大于刚开始时的比例。然后，我们进行一项重要的改变：允许成员选择与它们更偏好的成员走到一起（没有人可以强迫对方和自己加入同一群体）。这类偏好并不复杂，也许只不过是选择可以受益更多的成员而已。对于任何成员（包括助他者）而言，加入由助他者构成的群体都可以获得最大的好处。结果就是当两个新群体形成时，助他者会有“抱团”的倾向。[29]助他者的比例在第三代中达到5.6%，导致200个成员中有11个助他者。让我们假设所有助他者都聚集在同一群体中。

现在我们重新从两个新群体开始：A和B。其他所有的情况都跟上次一样，只不过这次群体B开始的时候有11个助他者，而不是10个。在再次改变分配之前，我们让这两个群体繁衍到第三代，相对总群体数量，助他者的比例就会超过6%。如果我们再把它们削减为两个数量为100的群体，而且助他者还是会抱团，那么结果群体B的初始群体数量中就有12个助他者。如果我们让群体这样繁殖到第三代，那么助他者在总群体数量中的比例会超过7%，所以当再次削减群体数量，然后重新开始时，助他者的数量依然是会超出以往。刚开始的时候，这种变化是缓慢的，但是如果我们让这种发展模式继续下去，就可以得到一个曲线图，显示助他者数量越来越多。我这里的设定有意让助他者没那么容易成功。但要是它们能够以再牺牲0.1的繁殖能力的代价来多帮助10个个体，让受惠者都得到0.4的好处，那么助他者的数量增长会更快。与此相反，在前文所述的单群体模型（single-group model）中（所有200个成员都混在一组），这种更大的牺牲会加速助他者的消亡。

前文提到，在单个群体模型中，对其他成员一视同仁的助他者会极其容易被非助他者淘汰。那么，当非助他者出现在众多助他者之中时，多群体模型（multi-group model）会发生什么变化？我们设计一个与前面类似的模型，但是群体A全是助他者，而群体B开始有10个非助他者（别忘了，单个群体模型只需要一个非助他者就能逐渐淘汰助他者）。于是情况如下：

第二代：

群体A　群体B

群体数量＝500　群体数量＝461

（全部是助他者）　（414个助他者，47个非助他者）

第三代：

群体A　群体B

群体数量＝2500　群体数量＝2125

（全部是助他者）　（1904个助他者，221个非助他者）

正如上文所述，助他行为可以极大地促进增长。乍看上去，非助他性状看起来运作得很好：数量从10剧增到47最后到221。实际上，非助他者会慢慢占领群体B。但我们需要注意到，在全部人口中非助他者的比例发生的变化：从5%下降到4.9%再到4.8%。假如我们同先前一样，削减总数量，组成两个各有100个成员的群体（同时保留助他者和非助他者的比例），并且允许个体选择跟谁走到一起。在这200个成员中，非助他者的数量会比刚开始时有所减少。跟上次一样，所有个体（无论是非助他者和助他者）都想与助他者分到一组，因此非助他者就被赶到一起。如果这两个新群体繁衍到第三代，非助他者的人口比例将会进一步降低，在下一轮重组时，它们后代数量就变得更少。如此往复，非助他性状最终会消亡。

有人可能会抱怨说，上面这些步骤都只是在摆弄数字，以便得到想要的结果。这个看法倒也不是完全没有道理。但是我们要记住，现在的目标是表明助他行为的确有可能通过生物自然选择而发展形成。自然选择可以用数以百万年时间，产生一系列的生物个体，有帮助过度的，有帮助不足的，乃至使用错误的方式进行帮助的，这些助他性状都以消亡告终。但如果夹杂在诸多不成功的性状之间，有一个能取得恰当的平衡，并使助他行为得以发展，那么可以预计，这种性状总有一天会出现的。大自然的耐性是很充足的。

同样，让生物繁衍三代然后改变其群体数量构成，这种设置也不应该只从字面上理解。等待三代的时间，只不过为了方便地说明在不同的群体中性状的比例是如何上升或下降的。我的意思不是说，在现实世界里，生物群体都遵循这种“重组之后繁衍三代”的模式。重点在于助他者相互联合的趋势，这种趋势直接蕴含在“人人都爱热心人”这句格言中。包含有助他者的群体，比压根没有或只有很少助他者的群体更兴旺发达。因此，助他性状（即一视同仁、不求回报的助他行为）能够得以发展。为了方便理解，我们可以设想，多群体模式的情

况包括住在相邻山谷的部落，或是聚居在不同谷仓的老鼠，它们周期性地聚在一起进行交配，并组成新的老鼠群体，但也仅此而已，这些都只是些简单易懂的例子。同样的模式也适用于看上去规模很大的单个群体，只要我们允许在这个群体里助他成员也有扎堆的倾向。

这里所描述的助他者果真牺牲了它们的适应性吗？倘若如此，那么它们就具有真正的“利他的基因”了（这样称呼是为了和理查德·道金斯的著名比喻形成对比）。我们已经看到，在直接互惠助他的情形中，牺牲繁殖适应性只是表面的。珊瑚礁上的大鱼牺牲了一顿免费午餐，这只是因为它得到了更有价值的长远回报（免受寄生虫滋扰之苦）。至于助他者，看起来确实是放弃了一定的繁殖适应性：以自身的繁殖适应性作为代价，它们促进了别人繁殖后代的机会。在最初的群体B（其中90个成员是非助他者，其适应性是1.1，而10个助他者具有1.0的适应性），谁具有更高的起始适应性？是非助他者。现在再算上那10个助他者提供的利益，分配给群体中的每个成员。平均而言，助他者的适应性将会上升到1.4，而非助他者的适应性将会上升到1.5。做个非助他者仍然更有好处。

要使助他者比非助他者有更高的适应性，唯一的计算方法是把群体A纳入考虑之列。这样一来，在由两个群体组成的整体里，助他者的平均适应性是1.4，但非助他者的平均适应性就只有1.28。有人反驳说，这种计算并没有相关性。索伯尔和威尔逊称之为“平均计算的谬误”的一例。他们认为，只关注整体的计算得出的适应性程度，模糊了这个变化的动态过程，而动态过程才是这里的关键。如果忽略了这两个群体以不同的速率繁衍，而只是把它们视作一个数量为200的整体，其中10个成员的适应性数值为1.4，而另外190个成员为1.28，那么，我们就忽略了这些数值产生的原因。之所以有这些数值，是因为前者那10个成员把助他的利益分配给后者中的90个成员（以及他们本身），而剩下的100个成员则没有获得这些利益。

看起来唯一明智的结论是：（1）在一定意义上，这些助他者确实牺牲了适应性，但是在另一种意义上，它们并没有；（2）有论证认为前一种角度更具有解释效力。这样的说法多少有些模棱两可，但我觉得讨论到此为止，也并无大碍，因为对目前的研究计划而言，真正的牺牲繁殖适应性性状并不是必要的。重要的是助他行为确实已经被自然选择，而多群体的进路为这种选择如何产生又提供了一个模型。

上文揭示了多群体模型如何使未经筛选的助他行为得以发展。显然，如果这个模型里的助他行为是有所筛选的，那么助他行为就更容易得到发展。也许对于某些形式的助他性来说，生物群落的动态过程

不足以促进其发展，但如果让助他行为略带有选择性（比如不情愿帮助那些非助他者），那么助他性状就会逐步发展。换言之，有时候群体选择和互惠可以共同促进一定的助他行为，虽然两者都无法单独产生这种结果。我们没有必要把这两者视为相互排斥的过程。

也许在一种更为直截了当的意义上，互惠和群体选择是可以兼容的：互惠只是群体选择的一种形式。对于本章前面几节的组织方式，索伯尔和威尔逊大概会表示反对，因为他们会认为亲缘选择、互利共生和互惠等都应该被纳入群体选择的范畴。在继续本章内容之前，我要对我的概念分类做一点简要的辩护。

先考虑直接的互惠利他主义。索伯尔和威尔逊主张，自然选择的基本单元是性状群体（trait group），即成员数量为n的群体（$n > 1$），各成员“相互影响彼此在某个性状上的适应性，但不影响该群体以外的生物的适应性”（1998：92ff.）。由此他们得出结论，互惠利他主义只是群体选择的一种特殊形式，其特殊之处就在于这种群体只有两个成员。但是金·斯特尔尼（Kim Sterelny 1996）合理地指出，上述定义中的群体（包括互惠交换的双方），同经常被当作群体选择典范的所谓“超级生物”（尤其包括社会性昆虫的群落），是两种完全不同的类型。后一种群体的代表，常常具有极强的凝聚力和整体性，成员有共同的命运，并且这种群体拥有的适应性无法在个体层面上同等有效地得到解释（例如，新出生的蚁后杀死自己姐妹的倾向）。和普通的生物体一样，这种群体完全可以被视为是具有相当客观性的选择对象。相对而言，对于前一种群体，认为自然选择发生在群体的层面，其实并非必需，因为这种群体层面上的描述，同个体层面上的描述是等价的。对于这类群体范畴，斯特尔尼倡导一种多元进路（Dugatkin and Reeve 1994），根据这种进路，自然选择作用的对象到底是个体还是性状群体（即自然选择的过程是个体选择或是群体选择的过程），其实并没有实质的区别，只有启发价值的区别，而至于如何从中选择，则完全依赖于“我们解释和预测的便利”（1996：572）。

我同意斯特尔尼的观点，所以也乐意承认，按照某种对于群体构成的宽泛理解，互惠关系可以算作是被群体选择的结果，但把它说成是个体选择的结果也同样可行。约翰·梅纳德·史密斯（John Maynard Smith）曾经说过，在这个问题上的争论不是“关于这个世界是什么样子的……在很大程度上，只是语义上的争论，无法用经验观察来解决”（1998：639）。但是有一种群体选择过程显然不在此列，即斯特尔尼所说的“超级生物选择”（1996：577）。有的人可能认为，人类的合作能力（比如道德）是超级生物选择的产物，而其他人则指

出，人类的合作能力可以只用互惠来解释。这两种假说截然不同，但是如果我们出于方法论上的考虑，决定把互惠（以及亲缘选择）归入“群体选择”，导致这两个假说无法区分，那么，我们就不得不承认，这就为达成理论上的统一性而在解释的细节方面造成了难以接受的损失。

1.7　人类超社会性的演化

在上文中，我回顾了助他性状在生物自然选择的压力下形成和发展的四种过程：亲缘选择，互利共生，互惠交换（直接的和间接的），以及群体选择。生物学家李·杜盖金（Lee Dugatkin 1999）曾经称之为“四条通向合作的小径”；虽然我们应该对其他的可能途径持开放态度（例如Connor 1995；参见Sachs et al.2004），但几乎可以肯定，在动物世界里，这四种方式是助他性状演化的最为重要的过程。然而，这四种过程是否足以说明人类生活的重要特征之一，超社会性，答案就很不明确了。有人觉得与灵长类近亲相比，人类社会的复杂性反而与社会昆虫的合作生活有更多的共同点，这种看法不无道理。然而，膜翅目昆虫极端的助他性状是出于不同寻常的基因关联，人类则不同，其超社会性部分的原因是我们能够以累积的方式逐代传递大量适应性的文化信息，这种能力是独一无二的。虽然我讨论的几种互惠性几乎肯定在人类发展早期发挥了巨大作用，并在人类的心智活动中留下了痕迹，但是现有的模型（Boyd and Richerson 1988，1989，1992）表明，互惠只有在规模相对较小的群体（类似黑猩猩群落）中才能发挥作用。对于本书的假说，这倒不是问题，因为道德确实很有可能在人类祖先规模较小的群落中栖居时开始形成和发展。然而，既然本章的总体目的是概括导致助他行为的各种过程，所以任何未能解释超社会性的讨论都是不充分的。

即便我们把惩罚非互惠者（non-reciprocators）的可能性包括在内，也无法改变一个明显的事实：互惠本身不能解释大规模的助他行为。因为我们要是这样做了，就会面临如下问题：为什么在演化的竞争中，执行惩罚的生物不会输给“随和的施惠者”？后者相互施惠，但不乐意花费精力惩罚他人。索伯尔和威尔逊会诉诸群体选择来解释惩罚性状的发展：一群惩罚者可能胜过一群随和的施惠者。有人可能会疑惑，到底为什么索伯尔和威尔逊的模型要诉诸惩罚。难道群体选择不可以直接产生互惠的助他行为吗？答案是：确实可以，但群体选择通过惩罚性状产生助他行为，比起直接产生助他行为，可能性要大得多。这是因为，虽然执行惩罚一般需要执行者付出一定代价，但通常

来说代价并不高（与群体由此获得的利益成正比）。假设你经营小本生意，某一天，有个人走进来向你索取月收入的20%。这对你来说牺牲确实非常大。但是，如果拒绝交款的惩罚是死亡，那么你交出月收入的20%就是明智的。比较一下你自己的牺牲，和这个敲诈者为了真的威胁到你而付出的代价。或许他要做的，只不过是时不时慢慢开车经过你的房子以示恐吓而已。

牺牲繁殖适应性的性状能通过群体选择得以形成和发展，总是因为取得了竞争的胜利：提高个体繁殖适应性的动力，与促进群体利益的牺牲繁殖适应性的动力，往往背道而驰。索伯尔和威尔逊的主要贡献是证明了前一种动力不一定总能获胜。但显然，只有在提高繁殖适应性的动力较小时，牺牲繁殖适应性的动力才更有可能胜出：换言之，同样是使群体获益的性状，那些使个体遭受较小损失的，比起使个体遭受巨大损失的性状更容易得到发展。而且，如果以失去社会的尊重（社会尊重就像某种神奇物质，可以给也可以不给）作为惩罚（McAdams 1997），或者以被排挤出持续的有利交换作为惩罚，那么惩罚就无须任何成本。

虽然没有人否认基因的群体选择的确可能发生，但是在人类的遗传谱系中，它起到多大的作用，答案就不那么清楚了。这里主要的症结在于群体身份对交配选择的影响程度。例如，两个激烈竞争的部落，倘若有任何联姻或相互移居的情况发生，都不利于群体选择在基因层面上发挥作用。哪怕这两个部落拼得你死我活，但是只要胜利的成果是掳走战败方的妇女，或接纳战败方的幸存者，那么基因选择仍然会受到阻碍。

但是群体选择并不只在基因层面上发生。要知道，自然选择本质上来说与基因没有关系。达尔文很好地阐述了他的理论，但他对现代遗传学一无所知。只要存在性状变异、可遗传性以及决定于性状的差异化繁殖（differential reproduction），那么就存在选择（参见Lewontin 1970）。（如果选择是被有目的的设计所引导，那么这就是人工选择；否则就是自然选择。）他的理论本身并没有说性状一定要编码在基因里，或者能够繁殖的东西必须是生物个体。后天习得的文化实践可能导致不同群体的性状差异，也可能在群体之间传播，也可能影响到群体的延续和繁荣；因此，某些环境虽然没有引发基因的群体选择，但文化的群体选择有可能在这样的环境下发挥作用。[30]

要产生群体选择，群体内部必须有一定的统一性，而且群体之间还必须有一定的差异性。虽然在基因的层面上，这些条件并非完全不可能满足，但是群体间普遍的移居和通婚，使得在现实中满足这些条件非常困难。但是在文化的层面上，这些标准似乎更容易满足。人类

学家乔·亨里奇和罗伯特·博伊德（Joe Henrich and Robert Boyd 1998）证明，跟群体的大多数人保持一致行为的倾向，有利于适应多变的环境，因为这种倾向可以让人可靠而高效地接触到那些更容易在周围环境中取得成功的行为（同时参见Boyd and Richerson 1985）。模仿成功者，或者（结果经常是同一回事）模仿大多数人，可以使得个体“省掉独自学习和试验的代价，直接迅速掌握适应性行为”（Henrich and Boyd 2001：80）。因此，亨里奇和博伊德假定，基因演化在人类中形成了特定的心理机制：支持从众倾向，而且这种特性是人类独有的累积性文化的关键。尤其是再结合那些同运用惩罚策略有关的性状，从众倾向还可以解释在群体之间的差异增大时，群体内部的差异是如何被压制的。正如前文所述，惩罚在原则上可以产生群体中的任何行为，甚至是怪异或看似不适应的行为。但是，在这方面，文化性的群体选择可能有重要作用：一旦存在由不同文化群体构成的集合种群，就会有一种选择压力，有利于那些“亲社会”（prosocial）的文化性状的延续和繁荣。从整体和长远来看，一个以头戴南瓜为文化价值系统核心的群体，会输给一个看重内部和平，珍视为同伴幸福付出的自我牺牲的群体。所以，这是解释助他性的另一套理论。

关于文化的群体选择，还有一个重要的补充，即我们祖先在创造文化的过程中，极大地影响了他们生活的环境。文化性的群体选择发生时，基因的个体选择肯定也在进行，这样一来，前者的结果将会极大地影响后者的进程。例如，像畜牧这样的文化性生产活动可能促进乳糖可耐性的产生，从而影响到相应群体的基因构成。在西非，甘薯的耕作导致热带雨林被大量砍伐，产生了更多的死水，使蚊子得以大量繁殖，从而加剧罹患疟疾的风险，进一步加大了镰状红细胞等位基因的优势，因为具有该基因的杂合子对疟疾有抵抗性（Durham 1991）。还有人假设，古代文化创造的烹饪技术意味着消化食物所使用的能量更少，从而使得耗能巨大的人类大脑可以获得爆炸性的发展（Aiello and Wheeler 1995）。如果这个假设是正确的，那么不单只是我们庞大的脑袋使得文化的发展成为可能，而且文化反过来也使得庞大的脑袋成为可能。

同样，如果我们承认文化性的群体选择可以产生某种社会风气，其中非互惠的行为要受到惩罚，不愿意惩罚这种行为的人也可能被惩罚，不愿意从众的人也可能要受到惩罚，那么，我们就必须要承认，该环境中的个体要面临新的选择压力（这种压力在文化演化之前并不存在）。所以基因层面的个体选择可以产生某些心理性状，使得个体在高度奖励亲社会行为的环境里更容易取得成功（参见Henrich and Boyd 2001）。这样一来，个体的基因演化与文化性的群体演化就可

以持续进行积极的相互作用，由此产生的生物不仅具有高度社会性，而且在很大程度上，其超社会性编码在基因里。[31]由于人类是已知的唯一会发生文化演化的生物，这种文化—基因共同演化的过程，在对动物的助他行为的各种解释中属于特例。

1.8　结论与前瞻

除去所有这些促进助他行为发展的演化过程之外，我们还可以讨论得更多，但是我这里所关心的并不是更为详尽的概念分类。我现在转向的问题是自然选择形成助他性的手段。假设一群古代蜜蜂遇到某种压力，这种压力会促进额外的助他行为，而且亲缘选择可以用来解释这种压力。但了解这种压力的来源并不能让我们知道这种额外的助他性是如何形成的。我们知道，自然选择不能用魔法创造助他性更强的蜜蜂；它只能作用于控制生物行为的（无论何种）既有机制，并加以调整或转化，从而引发新的或更强的助他行为。出于这个原因，自然母亲采用什么手段形成助他行为，并没有一般性的答案，就像生物怎样获得移动能力也没有一般性的答案。决定蜜蜂助他行为的机制与促成黑猩猩助他行为的机制也不大可能有相似之处。解释这两种助他行为的演化过程大体上是一样的（例如，两者都来源于亲缘选择），但是演化过程通过什么手段才得到各自的结果，则有巨大的差异。

本书接下来的三章将考察以下论题：在自然选择为了人类相互帮助而青睐的诸多手段之中，有一种是“道德感”，意为一种做出道德判断的能力。这种机制可能来自以上所述的某一种进程，也可能是几种进程共同起作用的结果。我本人认为，如果确实有这样的先天能力，那么它的出现最有可能是源于间接互惠。但是，坚持这个假说并不是本书的目的。（不过，我会在本书的4.6节讨论这个问题。同时参见Joyce,forthcoming c。）我们还有一个需要优先处理的紧迫任务，要求我们暂时放下演化论的问题。倘若对什么是道德判断缺乏可靠的理解，那么要解决道德判断的能力如何演化这个问题，任何尝试都行之不远。（忽视了这一点，就好像写一本名为《德性的起源》的书却对什么是德性缺乏任何实质讨论。）这就是下一章的目的，但是出于将在后文揭示的理由，我们要从讨论亲缘选择和爱开始。

第二章　道德的本质

2.1　更新世的爱

尽管对于我们祖先社会生活的诸多细节，我们仍然所知甚少，但有一点是可以确定的：早在几百万年前，每个人都在其婴儿时期得到了照顾。人科动物两足直立行走，大脑体积较大，这两个特征加重了婴儿的无助处境。（现代人有三分之二的神经在婴儿出生之后生长，因为能通过人类盆腔的大脑体积有限。）因为我们的人类祖先是哺乳动物，婴儿依靠哺育喂养。这个显而易见的事实意味着，我们知道至少有一个亲属必须密切地参与到帮助新生儿的任务中，即母亲。父亲的参与达到什么程度则可能存有争议。如果假设猩猩与我们的祖先（500—700万年前）比较相似，那我们就必须推断，是母亲主要承担了养育幼儿的负担，而父亲的作用相对而言并不显著。如果我们进一步假设，现代的狩猎—采集社会体现了离我们更近（例如10万年前）的祖先的生活组织模式，我们就必须推断，在某一时期事情发生了变化，“雄性亲本的高度投入”成为了最大化繁殖适应性的更好模式（参见Wright 1994）。这个改变可能同由树栖生活向草原生活的转变有关。

母亲—幼儿联系毋庸置疑的重要性，足以使我们得出几乎确凿的结论：亲缘选择在我们遗传中是一种重要的动力。无数的思想家都意识到，对亲属的偏爱是人性的一部分。休谟写道：

> 自然给予所有动物对于后代相类似的偏袒。无助的婴儿刚一诞生，哪怕在所有旁人眼中，它都只是个卑劣和可怜的造物，但它的父母都会以最深的感情对待它。对于父母来说，任何其他事物，无论多么完美无瑕，都不能与自己的孩子媲美。这种从人性原初构造中产生的激情本身就把价值赋予最不起眼的事物。
> [（1742）1987：162—163]

早在数世纪之前，斯多葛学派就意识到另外一个关键点：其他形式的情感可以从父母与子女的密切联系中产生。西塞罗写道：

> 斯多葛学派认为，认识到双亲对他们孩子的爱是自然产生的，这是非常重要的。从这一点出发，我们可以追溯所有人类社会的发展……自然要是希望我们繁衍生息，就不大可能不关心我们是否爱自己的后代……因此，自然赋予我们对子女的爱的冲动，就像自然赋予我们对痛苦的厌恶一样明显……这也是人类自然的、相互的同情心的根源……因此，我们自然地适合形成团体、群落和国家。［（45 BC）2001：84—85］

达尔文主义者可以这样表达这一点：当我们的祖先仍然使用四条腿行走的时候，调节母亲—后代联系的神经机制就已经在哺乳动物的大脑中出现，因此生物自然选择就有了基本素材，来让我们发展更深远的帮助关系。亲缘选择理论预测，这些进一步的帮助关系将出现在家庭成员之间，而许多的研究表明，现代人类的大脑确实为广泛地帮助家庭成员的倾向提供了支持。

例如，人类所有社会里都有赠送礼物的行为。如果亲缘选择和互惠是重要的解释过程，那么我们可以预期，只有在估计对方会回报自己的时候，赠礼者才会把礼物送给非亲属，但送礼给亲属则不需要这样的前提条件。马歇尔·萨林斯（Marshall Sahlins 1965）对人类学资料的全面回顾揭示的正是这一点：施惠者和受惠者的关系程度与对回赠的期望之间存在着明确的关系。苏珊·埃萨克—维塔莱与迈克尔·麦圭尔（Susan Essock-Vitale and Michael McGuire 1980）考察了大量的人类学田野研究（从20世纪50年代一直到70年代），目的是为了评估那些研究是否符合下述预测：人们会给予亲属比非亲属更多的非互惠帮助；人们会给予亲属（近亲尤甚）比非亲属更多的帮助；友谊关系是互惠性的；丰厚的和/或长期的礼物赠送现象更多来自亲属；需要大量非互惠帮助的个体会被逐步抛弃，先是被非血缘成员，接着是被远亲，最后则是被近亲。除了少数的例外，这些预测都得到了证实。马丁·戴利和马戈·威尔逊（Martin Daly and Margo Wilson 1988）有一项著名的研究，他们发现，在不同的文化圈中，有血缘关系的家族成员间的谋杀率与有姻亲关系的家族成员间的谋杀率都有一定的差别。拿破仑·沙尼翁和保罗·布戈斯（Napoleon Chagnon and Paul Bugos 1979）的研究显示，在雅诺玛人（Yanomamö）的复杂冲突中，通过参与者之间的基因联系，人们可以更为准确地预测谁会选择哪一方。甚至还有研究表明（Segal and Hershberger 1999），同卵双胞胎比异卵双胞胎更倾向于相互合作（当他们进行囚徒悖论游戏时）。要继续列举证据，支持“人类天生就有强烈的偏袒亲属的倾向”这个假说，并不是什么困难的事情（进一步的讨论参见Barrett et al.2002，第三章）。

如果帮助亲属的倾向提高了人类繁殖的适应性（帮助的程度同关联的紧密程度成正比），那么，自然选择的过程对我们的大脑做了什么才能取得这个结果？我认为，部分关键答案其实简单明了而且令人不难赞同：爱。父母对子女的爱，兄弟姐妹之间的爱，叔舅姑姨们对外甥子侄的爱，诸如此类。我们可以没完没了地争论爱是什么东西，但这里让我们先采纳一个自然的答案：爱是一种情感（也许同时也是别的东西）。

这里首先需要澄清一点：也许从亲缘选择中产生的爱，对象非常有限，但这并不意味着爱除了是真挚的、非工具性的和真正以他人为对象的，还要有其他属性。为了讲清楚这一点，我们可以把这种情感与性爱做比较。如果艾米是一个普通的异性恋者，她只会对男人才会产生某种特定的情感，对女人则不会。即便有此限制，我们也没有理由认为，艾米对男友的爱其实是犯了自我指向的（self-oriented，即心理学意义上的自私）道德错误。虽然这样可能有点啰唆，但还是让我重申一次之前的观点：可以从演化的角度解释爱（比如父亲对子女的爱），并不意味着父亲的爱是由优化自身总体繁殖适应性的潜意识欲望推动的，也不意味着这种爱“归根结底是自私的”。一般而言，人类群体中的父亲并不比软体动物群体中的父亲拥有更多关于整体繁殖适应性的潜意识动机。不了解你产生爱意的某个原因（比如不了解情感的演化起源），这不等于误解了你的情感的真正对象，更不等于你在某种意义上是在自欺。

有差别的爱不仅有可能符合心理利他主义的，而且还有很好的理由认为，至少从亲缘选择的角度看，这种心理机制可以让自然选择更好地起作用。非利他主义的爱（如果这样说不自相矛盾的话）是指一个人对她爱的人的关心只是衍生性的，因为他人的福利可以反过来促进她自己的幸福，而自己的幸福才是她行为的最终动机（一个经济学家也许会说，被爱者的福利是施爱者的效用函数的一个影响变量）。然而，亲缘选择最有趣的一点就在于它可以促使人们为了亲属的福利而损害或牺牲自己的利益，哪怕没有任何回报。如果爱归根结底的是基于自身的利益，这样的动机根本无法支持牺牲行为。以基因的利益为终极目标的爱，倒是有可能支持牺牲行为——设想一下，人类被设计为能够为自己的整体繁殖适应性而斟酌考虑，还幸运地有能力依据汉密尔顿规则（Hamilton’s Rule）进行计算和行动。但没有人会真的这样认为；提议基因这一概念是我们固有的，这显然非常荒谬。那么，这件不可思议的好事是如何演化形成的呢？如果自然选择想要人们为了基因的利益而行动，并使用爱这种情感作为达到该目标的近因机制，那么，以基因为导向的爱行不通，而自我导向的爱（尽管这种情感毋庸置疑非常重要）也不会产生最大化总体繁殖适应性所需要的

自我牺牲行为。既然某些重要的基因存在于他人（尤其是亲属）体内，那么自然的解决方案就是创造一种（有差别的和有条件的）非衍生性的、以他人为导向的爱。（参见Kitcher 1998，2005）

所有的经验证据都表明，人类的行为经常是出于对他人的真诚关心，而非归结于自私自利（Pilliavin and Charng 1990；Batson 1991，2000；Ray 1998）。在这个问题上，有些证据可能出人意料：人类非常乐意惩罚违规者，宁可付出一定的物质代价——哪怕自己只是个旁观者，而且也没有受到违规行为的影响（Fehr and Fischbacher 2004；Knutson 2004；Carpenter et al.,2004）。在我看来（如果这里容许人身攻击的话），与此对立的观点一般来自对人类行为的某种悲观的犬儒态度，而不是来自于任何真实的经验根据。人类这种生物确实时常作奸犯科，以自我为中心，自我欺骗等（对此没有人否认），但鼓吹以下普遍的心理学观点，即所有的人类行为都由内心贪图利益的小人所引导，这是错误的。没有任何先验的理由能支持这个主张，也不存在有利于该主张的经验证据；事实的情况恰恰与此相反。

有了产生这种利他主义情感和动机的神经机制，生物的自然选择就可以通过调整这些机制来实现新的目标。例如，可以利用爱亲属的能力来创造爱某些非亲属的能力。罗曼蒂克的爱情可能就是这种爱的结果，把夫妻联结起来，还（这也许是一种更犬儒的观点）激发了对通奸特殊的愤慨（Griff iths 1997：119）。曾经有一种流行的观点认为，爱情的观念在中世纪欧洲才出现；一位19世纪的评论家，亨利·芬克（Henry Finck 1887）甚至把爱情出现的日期追溯到1274年5月1日，那天年轻的但丁狂热地爱上了比阿特丽斯。虽然在中世纪的欧洲，爱情在文化上得到了显著的表达，但更宽泛意义上的爱情可能在数千年前就已经产生了，这与拉·罗什富科的玩笑相反——他认为人们要是没读过有关爱情的书就不会坠入爱河。根据一项目前为止对于爱情最详尽的跨文化研究，89%的社会具有爱情观念，而研究人员还认为，其余的社会里很有可能也有爱情，只是人们不怎么谈论爱情，所以并未引起人类学家的注意（Jankowiak and Fisher 1992；同时参见Jankowiak 1995）。在自然选择创造爱情的能力时，很有可能利用了已有的、产生亲社会性的动机神经机制。（我已经讨论过催产素的作用，参见1.2节）

我为什么要讨论亲缘选择和爱情呢？因为我想要证明（我认为上文的讨论已经足够证明），对于人类为什么对某些他人怀有“亲社会情感”（比如爱情）的问题，亲缘选择提供了一个既便利又简单，还有经验证据支持的演化解释。但是我在这里真正想强调的是，这个答

案还远远没有牵涉对道德的解释。问题不在于亲缘选择产生的帮助行为偏袒亲属，因为正如前文所述，亲缘选择也可以解释针对非亲属的利他主义帮助。我们暂且放下亲属/非亲属的问题；关键并不在此。假设我们又通过诉诸互利共生和群体选择，为一系列的人类亲社会性情感（爱，同情，利他主义）提出一个可靠的演化解释，这些亲社会性情感可以广泛地，甚至普遍地扩展到我们的同胞。不少理论家似乎想下结论说，这样一来我们就发现了人类道德的起源，因此可以断定道德是人性的一部分。我想要着重强调的是：这种观点大错特错。

2.2　抑制和禁止

几天前，我在一位朋友家里吃午餐。午餐很丰盛，将近结束时，他对我说："别觉得你有义务把菜都吃完。"我边吃边答道："我不觉得有义务要吃完；我是真想吃完。"这简单的交流突出了一件明显却常被忽视的事情：你做某件事是因为你想做还是因为你认为应该去做，这两者是非常不同的。[32]不难想象有一群愿望相同的人：他们都想过和平融洽的生活，不知暴力为何物。四处都是友好善良、相互扶持的人们。然而，没有理由认为这里存在道德判断。这些人们有对于杀人、偷盗等行为的抑制。他们做梦都不会梦到这些行为；他们也不会想去做。但是我们不必认为他们应该具有禁止的观念："人不应该杀人或偷盗，因为这些行为是错误的。"但是，做出道德判断的条件之一就是理解禁止的能力。

这不能同伊曼努尔·康德的著名观点混为一谈。康德认为，被亲社会性情感激发的行为在道德上不是可敬的［Kant（1783）2002：199—200］。我非常愿意接受常识的立场，反对康德的这个说法。别人的行为动机如果是爱、同情或利他主义，我们就愿意在道德上给予赞扬。我其实还认为，一个人的动机要是出于明确的道德计算，而不是直接的同情，这体现的其实是一种恶德。所以，这里并不是否认上述设想的人们值得我们称赞，也不是否认他们在某种意义上是具有美德的。我的观点争议程度要小得多：一个人如果只是出于爱或利他主义的动机而行动，他并不由此就做出了道德判断（假设这些情感本身并不必然包括这样的判断——这么假设看起来是没有问题的）。如果我们研究的问题是道德判断（从道德的角度思考彼此和世界）是否属于人性的一部分，那么解释自然选择如何使人类形成对他人的利他的、同情的和爱的倾向之类，以及自然选择如何产生好人（或者也可以说是有美德之人），其实是偏离了目标。主张人类"天生就具有道德感"，但提供的证据只是人类祖先以道德上令人（我们）称道的方式

行动，这就好像主张人类天生就具有简单的算术能力，但证据只不过是人类祖先有十个手指。

虽然我着重强调了这层区别，但我并不是要说同情和其他的社会情感对我们的道德生活不重要；正如我们稍后将在合适的时候所看到的，情感毫无疑问对于人类的道德至关重要。此外，我也不是特别反对把“道德情感”这个标签贴到爱、同情与利他主义等亲社会性的情感上，或者把“美德”这个标签贴到亲社会的行为上，这些行为可能出于以上这些动机（虽然在哲学传统中美德的含义远不止于此）；但做出了这样的让步，就必须要声明，道德判断的能力对于这些道德情感或美德而言并不是必需的。当然了，这些道德情感时常伴随着道德判断：当你爱上一个人，你通常会做出伤害对方在道德上是错误的这一判断。但是道德判断并不是道德情感的必要成分，因为不难设想，有一个人对另一个人的感情符合爱的标准（而且完全不想伤害对方），但是她毫无避免伤害对方的义务感。情感的本质在下一章将会得到更详细的讨论。这里所强调的只是一种解释，说明人类如何形成亲社会的倾向和厌恶（无论这些倾向和厌恶基于爱和同情，还是愤怒和反感），并不等于解释了人类如何发展出判断道德对错的能力，并且在这个意义上，也不同于解释了人类的先天道德能力。这充其量只是解释的开端。

2.3　何为道德判断？

我一再重申，“只是想要”帮助他人（或“只是想要”看到那些不愿意帮助他人的人受伤害），这本身并不包括道德判断。现在我们必须直接面对问题：道德判断究竟是什么？一个人判断某件事情是被禁止的，从而决定不做（而不是因为非道德性的抑制而不那样做），这是怎么一回事？我们无须对道德判断进行彻底的概念分析（我们不必在所有可能世界里都能准确找到道德判断），因为对本书的计划而言，了解了道德思维的行为后果就足够了。但无论如何，为了明确目标，我们还是需要做些工作，否则我们会遭受无知之苦（正如在柏拉图的《美诺篇》里，苏格拉底说的），不了解讨论的对象，因而无法进行任何有成效的探讨：

> 美诺：苏格拉底，你能否告诉我，美德是从教育中习得的，还是通过实践而掌握的？如果美德既不能从教育或实践中获得，那么它是否来自于人的天性，或者别的什么地方？

苏格拉底：……如果你觉得我能回答你的问题，那真是太抬举我了。实际上，我根本不知道美德是什么，遑论美德是否可以教了。

苏格拉底自称无知时，不总是真诚的，对于目前的问题，我们的感觉可能也类似：我们不都知道道德判断是什么吗？但是我认为，这个问题极其复杂，而且根据我的经验，任何谈及这个问题的具体观点都会招来批评。对于很多（真实的或想象的）例子，哲学家和普通人一样都不确定有没有做出道德判断。（例如，某个精神病患者同意“偷窃是错的”，却丝毫不想去遵守。）哲学家们甚至在道德判断是什么类型的东西这个问题上也无法达成共识。有些人坚称，道德判断属于心灵事件，有些则认为，道德判断是一种言辞。也许在这个问题上，最稳妥的方案是接受日常用法，容许道德判断可以是两者中的任意一种。但即便我们聚焦于作为言辞的道德判断，这里的分歧依然很多。道德判断是什么类型的语言表达？有些哲学家认为道德判断表达的是命令；有些认为道德判断是我们表露感情的方式。还有些人声称，道德判断是对事实的报告。可究竟是哪一种事实呢？有的观点认为，道德判断报告的是有关说话人的事实，或有关说话人所属文化的事实，或关于上帝命令的事实；有些人（道德实在论者）则认为，道德判断报告的是独立于心灵的客观事实。但又是哪一种的独立于心灵的事实呢？对于这个问题，也有很多不同的答案。元伦理学这个领域（它不可避免地要在这些相互争鸣的立场中有所选择）有时会让人困惑不已。

我们显然没有必要在这里一举解决所有争议（这是一件好事，否则对那些问题的讨论将会填满这本同时也涉及其他主题的书）。但是，我希望排除一些理论选项（其中最突出的是“纯粹的非认知主义”），还将用一定的篇幅来强调一些我认为是道德判断的特征，这样我们就不会把它们同其他形式的价值判断相混淆。本章余下的内容就是处理这些任务。第三章讨论的是道德情感，然后我将回到关于演化的问题。

当我们把道德判断设想为某种公共的言论，引发元伦理学争议的问题就浮现了：“道德判断表达的是什么类型的心灵状态？”我们必须谨慎处理“表达”一词的意思。这里我们并不是在问是什么类型的心灵状态引起道德言论。诚然，有时在别的问题上，我们确实在这个意义上使用“表达”。艾米莉踢翻了她弟弟做的沙子城堡，我们说这样做表达了她的愤怒，意思是说愤怒引起了她的行为，或者说，愤怒是解释她的行为的一个重要因素。如果艾米莉其实一点也不愤怒，我们就不得不否定这个解释。然而，我们常用的“表达”一词意思与此不同。当

艾米莉稍后为踢翻沙堡向她弟弟道歉，她表达的是负罪感的情感。假设艾米莉的道歉是不真诚的，不带有丝毫负罪感之情，但这并没有改变她做出道歉的事实。一个不真诚的道歉仍然无损其成为一个道歉（正如一个不真诚的承诺仍然是一个承诺，一个不真诚的主张仍然不失为一个主张）。虽然艾米莉的道歉没有诚意，她仍然表达了悔意，因为道歉就是悔意的表达。这里的“表达”并不是指艾米莉与她的心灵状态之间的解释性或因果性的联系，而是指一种更加复杂的关系，这种关系包含了艾米莉、她的弟弟以及一系列的语言习惯，根据这些语言习惯，当一个人在恰当的环境下说出“我对不起”，那么她就已经（至少）表达了悔恨之情。[33]

纯粹的非认知主义认为，道德判断（作为言论）没有表达信念，而是另外的一种言语行为。站在语义学立场上，非认知主义认为，评价性的谓词（“……是错误的”，“……是善的”，等等）只有在语法意义上才算是谓词；在更深的层面上（当我们认识到一个道德判断的“真正意义”时），这些谓词就消失了。非认知主义哲学家A.J.艾耶尔（A.J.Ayer）在20世纪30年代有一个非常著名的论断，即“偷钱是错误的”，这个判断并不是表达一个或真或假的命题，而是类似一个人用某种声调（用符号表示就是感叹号）说：“偷钱！！”以此来表示他的不赞成的感受［Ayer（1936）1971：110］。我认为，非认知主义有些地方是对的，但纯粹的非认知主义则过于极端。例如我们可以比较一下，同样是称呼一个人，“德国佬”和“德国人”这两个词有何不同。说“汉斯是一个德国人”是把汉斯描述为具有特定国籍的人。说“汉斯是一个德国佬”，这不仅指出了汉斯的国籍，还表达了一种贬损的态度。说话者的轻蔑态度，不仅仅是听者从过去的观察而得出的预期，更是隐含在这个词语当中的一种根深蒂固的语言习惯——对一个不知道其轻蔑意涵的人，我们可以说他根本没有恰当地理解这个词，哪怕他能把这个词用于所有德国人且只用于德国人。宣布“汉斯是个德国佬”，这个言语行为显然不能简单等同于用嘲笑、奚落的语气说“汉斯！！”，因为：（1）说话人同时表达了汉斯是德国人这个信念，（2）他对汉斯表达的轻蔑不仅仅针对汉斯，而且针对所有德国人。因此，对“……是一个德国佬”这个谓词做艾耶尔式的解释完全不可行。这也让人们怀疑以那种方式解释道德谓词也是不可行的，理由是一样的。或许当我们说“偷钱是错误的”时，我们既做出了一个关于偷钱的断言，同时也表达了对谴责这个行为的准则的一种意动性接受（conative acceptance）。［在选择表述意动性因素的方式上，我参照了Gibbard（1990）的观点。］有一个简单的论证说服我接受了这个观点。

按照我们现在对于表达关系的理解，如果人们在环境C中说出一

类句子S，该类句子的功能是表达某种心灵状态M，那么显然我们就可以预期，某人在具体环境C中说了S，接着马上加上一句，“但我并不具有M”[34]，这就会令听众感到困惑。因此对于某些特定的S、C和M而言，如果确实造成了这种困惑，而且没有其他明显的方法能解惑，那么，我们就应该将这看作是S在C中表达M的证据。设想一下，在某种情境中，单单一个“对不起”就能够构成有效的道歉行为，但某人在此说道：

（1）对不起。但我没有丝毫悔意。

这肯定会引起听众的困惑；用J.L.奥斯丁的话来说，这是“一句说不通的话”（1971：18）。听者并不会认为对方正确表达了道歉之意。（1）不仅听起来“怪怪的”，因为说“对不起；但是我并不打算梳羊毛”（在跟羊似乎没什么关系的情境里），也同样很奇怪；“听起来怪怪的”的句子到处都是，但（1）令人费解的缘故很特别。第一个句子表达了一种心灵状态，而第二个句子则报告了一种心灵状态——这里的古怪之处在于表达和报告的内容不一致。原本单独说出第一句话能实现的言语行为，似乎被第二句话给消除了。G.E.摩尔让我们意识到某些话语的古怪特性，例如“这只猫在垫子上；但是我并不相信”。这就是后来为人所知的摩尔悖论。之所以称为悖论，是因为虽然这对句子并无矛盾（这只猫在垫子上而我对此不相信，这是完全可能的），但是同时说出二者会使得第一个句子的语言行为无效，也让听众感到困惑，不知应该如何看待说话者所持的对这只猫是否在垫子上的态度。这就造成了“一类特殊的胡言乱语”［Austin（1970）1990：112］。我认为下面的句子也属于此类现象。

（2）汉斯是一个德国佬。但是我并没有鄙视汉斯或这个国家的其他人。

（3）谢谢你。但是我对你并没有感激之情。

我们或许会将“但是我并没有……”这部分理解为给前一句话制造了虚构的语境。要是听到了其中的一句话，我们可能先迟疑一会，然后回应道：“你把汉斯叫作德国佬，只是在开玩笑吧？”（“你说谢谢我，只是在开玩笑吧？”，诸如此类）尽管这类观察有些粗略，但我觉得是很有用的。如果“但是我没有心灵状态M”这个陈述足以削弱前面一句话的严肃性（也就是说，可以被显而易见地解释成是表明了前一句话的虚构或玩笑语境），那么，我们可以合理地假定前一句话必须起到表达M的功能。让我们再用两个道德判断来检验一下这种假定。

（4）埃尔金大理石雕应该归还希腊。但是我不认为它们应该归还希腊。

（5）希特勒卑鄙邪恶。但是我不认为他卑鄙邪恶。

要是没有后一句评论，这里的前一句话本会很容易被理解为道德判断。我认为说出这两组句子极有可能与说出（1），（2）或（3）引发同样的反应。因此，（4）或（5）的前一句话，如果在被当作道德判断的环境中自然而然地说出来（即不以讽刺的语气说出来，也不在话剧表演中说出来，等等），就应该被看作是信念的表达——看作是肯定的断言（assertion）。这就构成了反对纯粹认知主义的证据。但是现在考虑下面的两对句子：

（6）埃尔金大理石雕应该归还希腊。但是我接受的道德标准都不要求把它们归还给希腊。

（7）希特勒卑鄙邪恶。但是我接受的道德标准都不谴责他的品格或行为。

这些句子显然也很古怪，说出来会遭到质疑，所以在某种意义上它们也是“说不通的”。我谨慎地倾向于认为，这些句子也是摩尔悖论的例子，因此，道德判断是肯定的断言但又不仅仅是肯定的断言，它们同时表达了信念和意动性的状态（比如接受）。

如果我们仍然对她是否做出了道德判断这件事存有怀疑，那么我们也许可设想一种情况，在这种情况中A和B不相关。我们需要问问自己，做这样的想象时，我们想到的是不是另类的少数群体，是不是人们在开玩笑，说话人是不是用的嘲弄或反讽的语气，或者我们是否想通过实例来引入新的语言习惯，或者我们是否在设想一个跟现实世界有不同语言习惯的世界。如果我们的想象包含任何这类的特征，那这就不会对我的观点构成反例（这里涉及问题比我们现在能探讨的更为复杂。进一步的讨论参见Copp 2001和Joyce,forthcoming a）。例如，很少有人会怀疑“slut”（荡妇）一词在英语里有轻蔑含义。但一个人可以通过突然改变语气或眉毛上挑等，表明现在遵循的是开玩笑的习惯，跟亲密的女性朋友闹着玩说“哎哟，你真是个小荡妇”，而且没有丝毫冒犯的意味。然而，这种情况并没有削弱以下主张：根据某种现有的语言习惯，“荡妇”一词表达了轻蔑的含义。即使当我们以开玩笑的方式使用“荡妇”，它仍然是一个表达轻蔑的词语，归根结底，正是因为如此这个玩笑才有趣。

所以我认同的观点是：（作为言语行为的）道德判断既表达了信

念，也表达了不同于信念的意动性状态。因为坚持前半部分，我反对纯粹的非认知主义，比如艾耶尔的观点。（下一章将进一步讨论我的理据。）因为坚持后半部分，我反对纯粹的认知主义。纯粹的认知主义认为说某人是个恶徒只不过把一类特征——类似个子高，或是挪威人——归到这个人身上，并不以此表达对这个人的态度。我反对这种看法，因为我认为它明显是不正确的。说玛丽道德败坏并不同于做出一个中立的陈述，像“她没有付钱就从书店拿走了一本书”。说后一句话时，说话人没有表明对玛丽的态度；他完全有可能是一个无政府主义者，热忱地支持入店行窃的行为。但是，如果是以严肃的口吻说出“玛丽道德败坏”这个句子（不是开玩笑，也不是使用“败坏”一词的其他含义，等等），那种中立解释就是行不通的；我们知道说话者确实是在谴责玛丽的行为。

要是我们把表达关系当成因果性的，这个结论似乎没什么吸引力，因为这样一来，这种“双重判断”全都要产生于某种兼具信念和欲望两方面特征的心灵状态——用J.E.J.奥尔瑟姆（J.E.J.Altham 1986）发明的术语就是信欲（besire），而反感这种心理学的人会否定我们的理论前提。但只要我们意识到相关的表达关系并不是因果性的，就可以明白这种结论是得不出来的。一句话可以同时表达信念和态度，这跟说话者的信念状态与他的态度状态之间存在何种模态关系是没有关系的。一旦排除了这个顾虑，下面这种语言习惯也就不会遇到什么哲学上的困难：依据这个习惯，某人在环境C说出S同时表达了两种心灵状态。[35]

这个结论值得留意，在后面的论证中，对纯粹非认知主义的否定将作为前提再次出现。但是，上面的说法都还没有揭示道德判断有什么特别之处。说希特勒“邪恶”，和称一匹老马是“a nag”（“一匹驽马”），我们目前为止的分析都一样适用。因此可以看到，现在得到结论甚为简单。说一匹马是“a nag”是一种评价；在英语的习惯用法里，这表达了对该动物略微厌恶的态度。但是，道德判断当然有更多的实践内涵，并不仅是根据某些语言约定，选择某个相关的谓词可以让我们既表达态度也交流信念。道德判断的实践影响肯定不只是语言上的花样。

2.4　道德判断的实践影响力

我们现在依然在处理“何为道德判断？”这一问题。道德判断有一个必须要强调和探讨的重要特征，即它对于我们的慎思和交往的所谓

实践影响力的程度：称一个行为是“道德上正确的”、“有德的”、“错误的”或“正义的”，（据说）就是在把我们的注意力引向某种无法合理忽略或回避的慎思考虑。

但是，单单只是“表达（对某物）的感觉”，或表明自己的态度，这些根本不是提出慎思考虑——只要我们想想，感觉的表达（例如“太好吃了！”）总能够被断言性的报告代替（“我在享受这些食物”），这一点就很明显了。表达自己的感觉，和报告自己的感觉，是两类不同的语言活动（在过山车上，一个人尖叫并不等于他在很冷静地陈述道：“我现在感觉非常兴奋”），但两者为听众提供了关于说话者内在状态的几乎一样的信息。然而，单是报告感觉，这本身从来不能为听众提供实践考虑。假设罗杰是一个反狩猎的狂热积极分子。一群追猎狐狸的人跑过他面前，他对这些人说：“你们的活动我不赞同。”如果猎人略有困惑地回应道：“是的，那又怎么样？”我们很难说猎人们做错了。即便罗杰不是通过报告，而是通过吼叫表达他的不赞同：“你们这些杀害狐狸的猎人，呸！”，同样的回应也还是在情理之中的。如果前面的感觉报告没有给这些猎人提出（或意图提供）停止猎杀的理由，那么后一种感觉表达也不能。要是罗杰认为后者能够提供理由的话，那是非常奇怪的。如果道德判断只不过是说话者意动性态度的表达，那么它们同样与他人的慎思不相关（除非听者恰巧关心说话者的内在状态）。然而（这是论证的关键）我们肯定都不会认为，要是行动者不关心别人，那么道德事务基本就无关紧要了。如果罗杰喊道：“猎杀狐狸是道德错误！你们的行为是罪恶的！”那么他意图表达的东西就要求被纳入考虑之列，无论猎人们对罗杰的态度如何。当然，猎人们听到罗杰的话，很有可能还是若无其事地跑了过去，因为他们认为这话是错的。但即便不同意罗杰，他们也会承认，通过道德判断，罗杰意图提出一个重要的实践考虑。[36]这又是反对纯粹非认知主义的又一个原因。

那么，道德实践影响力的源头究竟是什么？这比明白其源头不是什么要更容易一些。例如，一个道德规定的适用性通常并不依赖于对不遵循该规定的惩罚。在本章后面的部分，我们将会看到惩罚概念在道德判断中有非常重要的作用。我们一般认为，犯了道德错误的人应得惩罚。但是，认为道德上的不端应得惩罚，和认为道德判断的适用性依赖于令人不快的惩罚或令人愉悦的奖赏，两者不能混淆。认为道德判断的适用性依赖于潜在的惩罚，意思是说，道德命令是一些建议，其有效性在于若不听从就会引发不想面对的后果。这种实践建议的重要特征是，如果被建议的一方愿意接受惩罚，或有逃避一般惩罚的特殊办法，那么“应该”的说法就得要收回。但是，道德判断看起来并不是这样。这并不是否认，在试图向别人解释为什么不应该（比

如）违背承诺时，我们可能首先会提到那样做会导致的消极后果。我们甚至可能有一种根深蒂固的制度化文化传统，即通过诉诸某个全能的神的惩罚来支持道德判断。但是，有些行为可能既在道德上是可鄙的又是不够明智的，这种可能性不能掩盖一个真实而重要的差别。当我们说违背承诺在道德上是错误的，我们认为这也适用于不顾后果的人、违背承诺但直到去世也没有受到惩罚的人（暂不考虑死后惩罚的可能性）、很有可能逃避一般惩罚的人，乃至对道德丝毫不以为意的人。这里的“我们”是指泛文化的、人类意义上的“我们”。如果真听说有某个文化，其成员以实践表明他们普遍认为犯罪之所以是错误的，是因为它们会招致惩罚，而不认为犯罪行为会被惩罚是因为它们是错误的，那我会非常惊讶的。

道德判断的适用性并不来自外部的制裁，这一点可以得到广泛共识。但有一个历史悠久的学派认为，道德判断的适用性来自内在的制裁。按照这种思想，一个犯了道德过错的人最终在一定程度上伤害了他自己，所以，道德判断就是类似于教人避免自我伤害的建议。这种观点有许多不合理之处。首先，虽然经过了几千年的尝试，但是这样的自我伤害到底是怎么回事，目前还没有人提出一个令人信服的理论。有人可能会简单地说道，“行恶之人败坏了他自身的灵魂”，但是在缺乏细节和证据的情况下，这等于什么都没说。在我看来，这种传统更多来自于学院派哲学家，而跟日常生活中使用道德判断的普通人的道德实践没有多大关系。考虑以下例子：恶人杰克做了一件明显的坏事（残忍伤害了一些他根本不该伤害的人），如果他所属文化的成员因而都毫不迟疑地断定他犯下了严重的罪行，认为杰克行为的错误在于伤害了他自己，这种想法肯定非常古怪。毫无疑问地，折磨的错误之处主要是源于强加给他人的伤害！此外，如果杰克的行为足够恶劣，那么他就应该为自己的行为遭到惩罚。在这个不言自明的真理面前，那种“自我伤害理论”就更说不通了——说一个人自我伤害导致的痛苦不快，使我们有理由（甚至要求）对他造成进一步的伤害，这话是什么意思？跟之前一样，如果真有一个文化以其道德实践指出自我伤害是首要的罪行，而对他人的伤害不过是衍生性的，那我会非常震惊。也许大多数道德罪行确实会引起这样或那样的自我伤害，但首先，即使排除掉自我伤害（哪怕只是在想象中），道德判断依然是恰当的，其次，我们对于违背道德规则的自我伤害，会加之以更多的伤害。这两件事实都表明，道德判断的适用性并不取决于自我伤害。

既然对行为的道德判断一般不能等同于建议，这样看来，似乎道德判断一般都是定言命令。定言命令是康德的术语，这种实践命令的有效性不取决于被规定的对象的个人目标［（1783）2002：216］。“关上窗户”这个命令后面通常还附加着“如果你想要更暖和的

话”（但一般都是默认的）。所以要是听者不想更暖和，那么这个命令式一般就会被撤回。这是假言命令。与此相反，“不要杀害无辜之人”这个道德判断就不取决于听者的任何目标。一个人不能以通过诉诸一些稀奇古怪的欲望或目标来逃避一个道德命令。设想一下，面对禁止杀人的要求，某人回应道：“但是我确实享受杀害无辜之人的乐趣啊——其实这正是我人生的主要计划。”对于这种回应，我们不会撤回道德命令，说“啊……好吧……既然这样，我想你杀害无辜也没有什么不应该”。道德命令基本上不依赖于听者的目标。即使有某种目标是我们的本性（就像康德所认为的）。他声称自然母亲赋予我们每一个人追求各自幸福的欲望［（1783）2002：217）］，建议我们该如何满足那个目标的假言命令，还是没有在我们看来道德命令必需的那种实践力量，因为道德命令并不仅仅是人们不会通过诉诸特殊目标来逃避的命令，更是人们诉诸特殊目标也不能逃避的命令。

我的意思并不是说所有道德判断都包含了命令式，或者所有道德命令都是定言命令。我只是认为定言命令在任何道德体系中似乎都至关重要，乃至要是某个陌生的价值体系缺乏这种评价行为的方式，我们就会怀疑这个体系能否算得上是真正的道德体系。康德的定言命令概念有很强的理论背景，也是对犹太—基督教的文化传统里本来就被阐述很多的一个概念的哲学诠释。也许有人会抗议说，我赋予定言命令这么高的地位，其实是把某个现代的和西方的道德传统强加于道德本身。为了打消这种想法，我在此要强调一下，我说定言命令存在于几乎所有的道德体系中，并不是要把康德的整套体系照搬过来。我对定言命令的理解是极其简单的：定言命令不是建议该怎样实现目标的命令。我想大概没有人会怀疑道德命令通常确实是这样，而且我还要颇有信心地提出一个人类学的主张，即在所有的文化里都是如此：所有的文化都认同某些伤害他人的行为是错的，但是没有任何一个文化会认为，这些行为的错误是源于妨碍作恶者实现的目标而造成的伤害。（我在此要郑重提醒不要认为道德哲学家的观点代表了他们所属文化的现实道德信条。）

菲利帕·福特（Philippa Foot）1972年的一篇论文让人们注意到另一种命令（或者说另一类的“应当”句[37]），这种命令似乎恰好介于康德区分的两种命令之间。礼仪规则（例如，“满嘴食物时不要与他人说话”）不会被撤回，即使说话人发现听者毫不在乎礼仪。不管一个人对礼仪的感觉如何，他或她都不应该在满嘴食物的情况下说话。在这一点上，避免误读福特的意思是非常重要的。她不是要支持一种过分保守的观点，认为我们在任何情况下都必须遵守礼仪。要是你注意到你的晚餐伴侣眼看就要吞下一只黄蜂，而你一时来不及把口里食物咽下去，这时最正确的事情就是马上提醒她，即便这意味着你

要在嘴里塞满食物时跟她说话。福特的意思是说，礼仪的规则在这种时候并没有“停止存在”；在某种意义上，“你不应该在满嘴食物时与他人说话”这个规则仍然是正确的。这一点可以从以下事实看出：事情过后，你可以很自然地说：“为了阻止我朋友被黄蜂叮咬，我必须违反礼仪。”你意识到你破坏了这些规则，这正表明“这些规则”依然存在，因为倘若它们在那种情况下不成立，你根本就不会违反这些规则。

福特小心翼翼地把这些规则称为“非假言命令”，但是根据我对定言命令的极简定义，它们就是定言命令。福特不打算把这些规则看作是完整的定言命令，因为它们缺乏定言命令通常充斥着的实践力量。这里刚好可以借用大卫·伯林克（David Brink 1997）的几个术语来澄清区别。定言命令（包括制度性规则，如礼仪规则）具有道德的不可逃避性。不管一个人的目标是什么，定言命令都能合法地施加于她身上。但是有许多哲学家（以康德为首）想要道德命令有更多的内涵，即更强的实践力量，以此在逻辑上区分道德命令和礼仪。他们想要增加的是道德的权威性。我们可以这样说（此为初步的大体刻画）：对一个人来说，如果忽视某道德规则是非理性的，或者如果他真有理由去遵守该规则，那么可以说该道德规则具有权威性。我们可以认为道德规范性既包括不可逃避性，也包括权威性。由于缺乏一个合适的词语描述这两者的结合，就让我从此规定，兼具这两个特征的规范体系拥有实践影响力。[38]（从这里开始，我把这些词语当成专门术语来用；我大概还应该补充一下，“力量”这个词在后文依然扮演模糊而通俗的角色。道德具有实践力量是个简单的观察事实；而这种力量是否应该解释成影响力则是个哲学问题。）

道德权威性在哲学上是个争议很大的题目（但是反对道德权威性的人常常把他们的反对错误地表达成是对道德绝对性的敌意），但我不得不坦承，我很同情康德式的直觉：除了不可逃避性，道德还有某种额外的权威性，而我们的道德言论常常富含这种权威性的意味（而这种权威性能否经得起推敲则完全是另一个问题了）。我们只要想一下定言命令（不可逃避的规范性）可以有多么的软弱无力，就能引起这种直觉。假设爱达荷州有一些奇怪的异教，相信所有人都应该把自己的头发染成紫色。我假定这并不只是个建议；它的意思并不是说，我们应该这样做才能避免惹怒全能的紫蜥蜴神之类的。相反，就像礼仪那样，它是一套适用于人们的规则，无论他们在乎与否。如果你对这些异教的某个成员说：“我不会把我的头发染成紫色，因为我根本不在乎你们愚蠢的异教。”他有可能回应道：“这些规则的成立根本不依赖于你在乎与否；你必须要把头发染成紫色，就这么简单。”显然，你还是会（并且也应该）不为所动。你无须否认这个异教确实要

求你把头发染成紫色；只不过这个宗教规定在你实践慎思中的分量跟你自己对遵守这个规定的兴趣成正比：都是零。

在我看来，我们都认为道德要求跟这种规定是不一样的。没有任何一个人类文化允许它的成员能这样轻易地摆脱道德规则的权威性。当然，即便如此，也许道德命令确实只是福特所说的非假言命令（即不可逃避的但没有权威的命令）的一种，只不过是我们所有人都在“道德异教”里陷得太深，无法意识到这一点（同样，那个爱达荷州的宗教团体大概也不同意你能够自主决定摆脱他们的规范体系）。但是要接受这个观点，代价就是要承认道德的权威性不过是幻觉，承认那些对道德毫不关心的人们其实可以正当地忽略道德，就好像我们可以正当地忽略那些要我们把头发染紫的异教徒那样，还要承认如果我们能够看清事情的本来面目，我们就会意识到人们完全可以合理地嘲弄道，“道德，虚伪的道德！”如果我们确实想要避免这些后果（哪怕这不过是因为我们在一个特定规范框架的浸淫太深），那我们就有理由去试图解释道德的影响力是怎么回事。

不论道德规定具有何种实践力量，这种力量的根源都不在于内在或外在的制裁，不在于某个体制不可违背的规则，也不在于受到道德约定者的欲望或目标。与此相关，在人们日常的观念里，道德要求跟习俗要求、慎思要求是不同的。（有大量经验证据表明，即使很小的孩子都会做出这个区分。第四章将讨论这些证据。）我倒不是说这个区别简单明了；我确信这个区分肯定是模糊的，还是多层面的，但它仍然非常重要。让问题更加复杂的是，很多行为既被道德也被人们的习俗所要求（或禁止）——有的人还可能会认为道德要求自己应该尊重某些习俗框架，例如认为遵守法律是道德上正确的，从而可能进一步认为靠右侧开车属于道德要求。因此，在很多情况下，这两者很难被分开。

上文承认，道德其实可能只是人类的习俗；问题是（当我们“置身”道德之中时）我们不是这样看待道德的；我们觉得道德具有某种超越习俗的实践力量。这种力量该如何解释，这是一个可以追溯至柏拉图的哲学问题，当然还可以更早。目前我们并不是试图为这种实践力量辩护，或为它提供理论说明。我们只是简单承认道德判断体现了这种力量，以期能够理解这些判断的基本性质。在本书较后的部分，我们会再回到道德权威性的问题，探讨它能否被纳入自然主义的框架中。

2.5　道德判断的主题

道德判断的“主题”，我指的是道德谓词能够被合理地加于其上的那些事物。这有什么限制吗？一个可能的限制是：一个价值体系要称得上是道德体系，某些特定的谓词必须要被应用到某些特定的主体上。比如也许会有人认为，任何不认同“杀婴是错误的”的价值体系不能被称为一个道德体系。一种可能更弱的约束是：一个价值体系要称得上是道德体系，其中的谓词必须用于某些特定类型的对象。例如，一个价值系统如果只认可有关如何穿鞋的要求，就不能算作道德框架。菲利帕·福特曾经主张，只是因为某人以一定的方向绕着树跑步，或者在月光下观看刺猬，就把他视作坏人，这样的评价就不是出自道德的角度；这种事情就不属于道德败坏的事情的类型（Foot 1958：512）。反对这一观点的是，人类学家发现有些很奇怪的事情似乎在道德上遭到谴责：马来西亚的舍蔓人（Semang）认为，在暴风雨的时候梳头或是在早晨扔长矛，都是罪恶的行为（Murdock 1980：89）。

我对第一种限制的存在没有什么信心，因为涉及道德的事情大都乃至全部存有争议。如果说禁止杀婴是所有道德体系的必要特征，这就排除了对是否允许杀婴进行道德争论的可能性。我们的论证不能太狭隘；在整个历史进程中，许多群体都认为，至少在特定环境下，杀婴行为是可以接受的（有时甚至是必须的）。我不是说这样的文化观念跟我们的文化一样是“正当的”；也许任何允许杀婴的观念都是错误且有害的，这跟我说的也不矛盾。我的意思只是说，“允许杀婴”至少可以算作错误和有害的道德观念。如果只是为了强调自身的道德观点（即杀婴行为是不可容忍的）而坚持认为杀婴行为的价值体系甚至都算不上是“道德体系”，这样做只不过是妨碍我们对这个问题的理解（尽管如此，我并不完全排除存在这类具体限制的可能，但是我可不知道它们到底是什么）。

对于第二种限制，我想更大胆一些。我们注意到，道德谓词通常应用于某一类事物上。首先，道德谓词最自然地被用于行为和人。我们既在道德上评价特定的行为（“你上周二对你母亲的撒谎行为是卑劣的”），也评价一般的行为类型（“为了自己的利益而撒谎，这种行为是错误的”）。此外，我们似乎也评价一个人和一类人，尽管当我们评价一类人的时候（“所有说谎者都是邪恶的”），这个评价针对的大概还是性格特征或行为类型。相对而言可能更有争议的是我们有时似乎也对事态进行评价：“没有奴隶制的世界比有奴隶制的世界更有道德。”我并不认为这三种范畴穷尽了所有道德评价的对象。我们有时会把一个信念描述为有害的，或把一件艺术作品看作是道德堕落的。我们也会把制度、法令或整个社会看作是道德败坏的。另外，在某些文化里有类似“道德污染”的概念：这指的是普通物体或地方所具

有的一种性质，任何接触过这些的人都会感染上这种性质。

尽管道德谓词能形容的东西有很多，但我们还是做出一定的概括。一系列详尽的跨文化研究在许多道德体系中都发现了大致的共同点：（1）负面评价某些伤害他人的行为；（2）看重互惠和公正；（3）要求人们的行为与其在社会等级中的地位相符；以及（4）在事关身体的规定中（例如女性的月事、饮食、沐浴、性事以及对尸体的处理等），纯洁或污秽的概念通常处于主导地位（相关的讨论和参考文献，参见Haidt and Joseph 2004）。前三类范畴都涉及人际关系，我们从中可以得出以下结论：所有道德体系的大部分内容都是用来保护和维持社会秩序、解决人际关系冲突和遏制过度追求个人利益的规范和价值。道德领域尤其有很多东西跟可能对别人造成彼此伤害有关。（这个观点的经验证据，可参见Nichols 2004第七章。）看起来道德的目标是服务社会。第四个共同特征似乎是关于自我导向的行为，但这可能只是表面现象而已，因为我们应该记住，西方文化里属于自我导向的行为，可能从其他文化的观点来看则不然。（换句话说，就像把狭隘的道德领域观念投射到其他文化是错误的一样，把狭隘的伤害或自我导向观念投射到其他文化也是错误的[39]。）这并不是否认人们确实会做出纯粹的自我导向的道德判断（比如，用国旗清洗卫生间是错误的[40]），但是说任何道德体系的大部分内容是关于人与人的关系，应该也没什么问题。

我这样说并不是对任何道德体系的必要特征进行概念分析，只是做出一项观察而已。也许鲁滨孙可以创造一整套命令体系，全都是自我导向的（例如，“去岛的南边是被禁止的”等），并且凭借这些命令特有的权威性，它们仍然是道德命令。但或许有人会认为，鲁滨孙创造的道德体系都不能算是“道德”，正是因为它们缺乏他人导向的内容。坦白讲，在这个问题上，两者我都可以接受；我很怀疑英语的“道德”一词的意义是否足够明确从而能给出唯一的答案。但是，只需要注意到鲁滨孙创造的这个自我导向的“道德”体系是多么怪异，我们还是可以得出一个有用的结论。支配人际关系的道德似乎是自然且必需的，而与人际关系无关的“道德”（如果这种情况是可能的）则是古怪和亟须进一步解释的。我们感兴趣的是“人类道德是自然选择的产物”这个假设，而不是“任何道德都必定是自然选择的产物”这个极度不合理的假设。因此，人际关系是人类道德的核心对象这一观察依然是有价值的证据，并没有受到如下事实的影响（如果这是一个事实的话）：道德的概念边界过于模糊，乃至某些假想的“道德”可以有完全不同的主题。

2.6　应得

如果维护社会秩序是道德的重要目标之一，那么我们可以预料到，一个人倘若违背了道德要求，就会招致其他社会成员对他的负面回应，他们以此巩固道德规范。我们还可以估计，道德判断这个概念本身，同违背道德的行为和该行为导致的负面回应之间的特定关系（以及遵循道德的行为与该行为导致的赞扬之间的特定关系）密不可分。我认为，在我们眼中这种关系确实是道德的关键：我们认为，某些行为应得某些回应。我们对应得这一概念太过熟悉，以至很难拉开距离，认识到这个概念有多么奇特；它看上去是如此简单明了，以至于我们被蒙蔽了也不自知。

假设有一个由社会生物组成的群落，他们采用的命令大部分是用来支配人际关系的（“不能为了个人利益而盗窃”，“遵守你的承诺”，等等），此外，他们还似乎把这些命令看作是定言命令：不管道德规定所施加的人是否关心，也不管对方的愿望是什么，他们都坚持这些命令，还要求成员们必须要将其纳入实践考虑。到这一步为止，这些生物都跟我们一样。但这个社会跟我们有一点不同。在这个社会里，即便有人未能遵循规定（比如有人为了出于自私而违背承诺），也不会遭到同胞的批评。这不是因为他们不理解批评的含义：他们会批评彼此实践生活中的愚蠢行为，例如把钥匙锁在车里或睡前喝太多咖啡等。但是，他们不认为批评是那些情况所要求的。我们可以说这个想象中的社群根本不具有应得的概念。当然，要是有人以极端的方式打破了某条社会规则（比如说杀害许多同胞），那么，为了社会秩序，大家也许会决定把他关起来，或者也许会在杀人与被囚禁的痛苦之间建立一定的比例关系，以此来阻止潜在的违法者。出于这些理由而执行的处罚，可能是个“好办法”，可能很有效果，但并不是错误行为所要求的。被惩罚的人做了令其他成员讨厌的事情，他们也许还因此讨厌这个人，所以把他监禁起来在一定程度上令他们感到满足——但是他们心里想的一直都不是：这正是他应得的。

显而易见，我们和他们的差别可不止一点半点。我们假定他们没有应得的概念，但这似乎意味着他们缺乏的其实远不止此，虽然究竟还缺乏什么不是很容易准确估计。其中一个主要的方面是，这个社会中的成员肯定缺乏正义观念的核心要素：正义体现为人们得到应得的赏罚。如果告诉这些生物，那个被普遍认为有罪而当众受惩罚的人其实是无辜的，他们也不会感到有什么困扰。倘若我们抗议道，“但是这样做是不正义的；他不应得到这样的对待！”他们大概压根不知道我们在说什么。此外，由于缺乏对应得的认识，他们也就没有对负罪

感的认识——负罪感不就是一种包含“自己的行为应得惩罚”的判断的情感吗？（下一章会对此展开论述。）没有负罪感，这些生物也就不可能有我们说的“道德良心”。我们甚至还可以猜想，他们也不会真正欣赏典型的好莱坞电影和简·奥斯汀的小说，因为这些电影和小说的结局都是正义的赏罚得以实现。他们是无法从中得到任何满足的。

既然这个想象社群的成员不能理解这些概念，那么我相信这会给之前的提议，即他们做出的是道德判断，打上一个大问号。没有了应得、正义、负罪感和良心等概念，他们的定言命令对我们而言一下子就显得非常陌生（就算这些道德命令表面上具有权威性，而且对成员间的关系很重要）。在一个缺乏这些概念的思维框架里，人们发出的“不许杀生”的命令，到底有多少力量呢？或许这有点像我们命令动物“不许杀人”。假设你听说有鳄鱼杀了人，逃走后再没有出现过。也许有证据证实它此后再没有伤害过人类。再想象一下，如果故事中杀人的不是鳄鱼，而是一个人，他随后也逃离现场，再没有出现过。比较一下你听完这两个故事后的感觉。我们设想的那些生物缺乏应得概念，因而不会感到这两者有什么区别；他们也不能理解到逃脱惩罚的人和仅仅是逃走的鳄鱼之间的区别。

仔细审视我们日常的应得和正义的概念就可以发现，我们眼里的世界似乎具有某种“道德平衡”。恶行打破了这种平衡，而适当的惩罚则是恢复平衡的手段。修复平衡令我们满意，但要是恶人逍遥法外，我们也相应地心存不安（参见Lerner 1980；Vidmar and Miller 1980）。小说里的恶人最终受到应得的痛苦惩罚，这带来的满足很少有其他的小说主题可以相比。我们的满足感并不是因为“除掉祸害”，也不是因为恶棍的悲惨结局给其他潜在的恶棍留下了教训。挑明了说：我们高兴就是因为这混蛋活该落得如此下场！我们现在所关心的并不是“平衡”这个概念能否说得通。我承认，要是仔细推敲这个观念（尤其还不想引入超自然的力量），它听起来确实非常神秘。但是，我们现在并不是要攻击这个观念，或为之辩护；我们现在只不过是试图理解乃至“感受”人类道德的特殊之处。

这里的观点可以用一种更强的方式表达：对某人应该做某事所下的道德判断，包含了她不做的话就应得某种形式的惩罚的意思。应得的惩罚并不一定是正式的刑罚，像坐牢或罚款之类的，因为道德错误可以源自比较细微的行为（例如踩到别人的脚而不道歉），但是也许我们觉得，轻微的道德冒犯也应得到他人的批评，或者哪怕只是冷眼相待。对于需要什么样的负面回应，我们可能没有明晰的想法，但我们还是隐约觉得冒犯者“应该遭报应”。此外，我们可能认定总的来说不惩罚更好，但同时仍然判断某些负面后果是应得的。甚至有时候，

我们觉得应该“把另一边脸伸过去，隐忍不发”，但与此同时我们又相信超自然的神明会在审判日给对方相应的惩罚。

但是这种观点也许太强了。或许我们能找到一些道德判断的例子，其中某件事被判断是错误的，但没有人认为犯错者应受到任何负面的影响。也许足够轻微的小错就是如此。可是，我们仍然可以说，这些道德判断只有在某种特定的概念框架里才有意义，而这种框架需要能够辨别相对严重的错误行为，即需要惩罚的错误。有没有这样的“道德”体系，其中所有的错误行为都只不过是小错，没有什么应得明确回应，而且根本没有应得的概念？对此我深表怀疑。

在讨论应得概念的过程中，负罪感的话题出现了几次。第三章对负罪感有更详细的讨论，但由于负罪感与应得概念之间的重要联系，我想在这里作一点简述。这种联系在于，应得和负罪感都是补偿或修复的概念核心。一个人做了错事，如果接受了应得的惩罚，那么平衡就能够得以恢复。如果她经历了适度的悔恨，可以想见负罪感在其中起到了主要作用，这样一来平衡也能得以恢复。事实上，犯错的人被惩罚却没有悔恨，这会令人感到不安。要是罪犯服完刑回到社会，却完全对先前的恶行毫无忏悔之意，哪怕他没有任何再犯罪的意图，我们对此也会有忧虑。我们接受他已经为自己对社会的损害付出了代价，但尽管如此，我们还是会担心惩罚没有真正“起到作用”。这种倾向的发展可以追溯到童年时代。让小孩子评价违背道德者的脸有多坏，大多数6岁和所有8岁的孩子都认为笑脸比悲伤的脸更坏，而4岁的孩子则不会做出这个区别（Nunner-Winkler and Sodian 1988）。适当的负罪感（悲伤的脸）是我们道德发展的重要一步。对于犯下了普通道德错误的人，我们认为只要他们有负罪感，这就足以补偿他们的过错。在我们看来，一个不会产生负罪感的人可能是危险的，并肯定是有缺陷的，就算他的实际行为似乎并没有什么道德污点。一个人要是不能产生负罪感，那么也就缺乏一个“内在的自我惩罚系统”——我们认为这种系统是可靠地引导道德行为的重要机制。

2.7　总结与预告

本章开篇就揭示了，要在生物意义上理解人类如何被设计成具有诸如爱、利他主义、同情等亲社会性情感是比较简单的：用亲缘选择就足够解释了（这并不是否认这些情感也可以通过其他方式演化而来）。那些论述使我们注意到，这样的解释框架其实远远不足以解释做出道德判断的能力。这使得我们直接面对这个问题：“到底什么是

道德判断？”这一章接下来的部分则强调人类道德判断的几个重要特征。下面是对这些特征的总结：

——道德判断（作为公共言论）通常表达了意动态度，例如赞同、意图等，或更一般地说，是表达了对标准的认同；但道德判断同时也是信念的表达，即它们是断言（assertion）。

——无论行为者的利益/目标是什么，有关行为的道德判断据说都要构成实践慎思的考虑因素；因此，它们不属于建议。

——道德判断据称是不可逃避的；没有“退出”道德约束的途径。

——道德判断据称是超越于人类习俗之上的。

——道德判断的核心是调控人与人之间的关系；道德判断的目标似乎尤其是抵抗蔓延的个人主义。

——道德判断蕴含着应得和正义（一个“赏罚”系统）的概念。

——对于我们这样的生物来说，负罪感（或“道德良心”）是规范道德行为的一个重要机制。

需要注意，这份清单包含了看待道德的两种方式：一种是从道德判断的独特对象（人际关系）来看待道德；另一种则是从道德的“规范性形式”（一种极有权威性的评价方式）来看待。这两种特征各有应得的地位。任何一种有关人类道德能力演化的假设，要是不能解释自然选择为何青睐兼具这两种特征的判断，就肯定是不完整的。

也许有人会觉得，清单里面的有些特征只是从对人类道德的特征观察得来的，但另一些则很可能是有关道德判断本质的概念真理。但大体上，本书不需要处理这个微妙的哲学区分，我也打算放下这个问题。因此，我并不是宣称这个清单成功囊括了道德判断必要而充分的条件。我们对道德判断的概念还不大可能清晰明确到能让我们列出这种条件的程度。更明智而谨慎的说法是，只要一个价值体系满足足够的上述条件，就能够称得上是个道德体系。一个更大胆的说法则是，清单中有些条件（至少有一个，但并非全部）是道德判断的必要特征，要成为道德判断，至少还要符合足够的其他条件。但无论哪种说法正确，多少才算是“足够的”？强制规定是毫无意义的。事情取决于我们这个拥有语言能力的群体，在遇到另一个不熟悉的社群时，对于

他们是否有道德体系这一问题会做出怎样的实际决定：如果他们具有跟我们不同的价值体系，该体系满足以上清单的四个条件，在他们的语言中，有一个词语（比如“woogle价值”）专指这个体系，那么，我们可以把“woogle”翻译成“道德”吗？我完全不知道这种反事实的决定会是怎样。我的意思只是说，在这个决定中，上述各条件都是重要的考虑因素（在6.4节我们将会再次遇到这个议题）。

这个清单有可能缺少了一些重要特征。有的可能是我疏忽了；其他的则是我故意省去了。例如，有人论证说道德判断独有的特点在于它是普适的规定（参见Hare 1952，1963）。我一向认为这个断言是有问题的，无论它是概念分析还是经验观察。让我们的道德规定能够普适化，这或许是个值得追求的目标，但是这和说道德规定必须要能普适化，否则就不能算作“道德”规定，完全是两码事。很多社群的价值体系，我们会毫不迟疑地称其为“道德的”体系，但是这些体系容许个别的判断。例如，很多（如果不是大多数的话）道德体系都允许截然区分本社群成员和外人。这个区分可以有普适判断的支持（“任何人对他或她的社群具有特殊的责任”），但是在现实世界里，个别判断似乎不太可能是从这种普适的基础推论出来的。雅诺玛人（Yanomamö）[41]曾经认为杀戮遇到的外国人没什么关系，他们因此而恶名昭著。谁能说他们就是把“外国人”这个词看作是普适的范畴？或许对他们而言，外国人就是雅诺玛族以外的所有人，或是任何没有皮日波利瓦[42]血统的人。我不知道他们把“外国人”理解为共相（一般概念），还是无法消除的殊相，但这不意味着在他们的规则“杀害外国人是可以的”是否算是道德自由的问题上，我就相应地也要持中立态度。（对于所谓的爱国美德和普适的道德准则是否有矛盾，我也有些顾虑。）

现在我们对什么是道德判断有了些许认识——或者至少对本书如何理解这个术语有了一定的了解（我希望两者是同一回事），于是就可以转向我们真正的任务：人类做出这种判断的倾向是生物自然选择的产物吗？有人可能想回答“不是”，因为我们已经认识到道德判断是深有权威的亲社会规定，而他可能觉得生物自然选择青睐只是自私自利的行为。但是第一章已经充分证明了这种观点是错误的；自然选择在一些环境下完全可以偏向亲社会性状。我们现在感兴趣的假说是：进行道德判断的倾向就是人类的亲社会机制之一。

还有一个问题没有解决：道德感是何时演化出来的？在第三章中，我将论证语言的出现是道德概念与某些道德情感出现的先验条件。道德感为什么得以演化？第四章将论证，在个体与人际这两个层面上，道德判断作为承诺，能够促进做出道德判断的人的繁殖利益。

道德感是如何演化的？第四章将探讨一些经验证据，这些证据支持以下假说：自然选择通过修正情感来形成人类的道德感。此外，第四章还将进一步推测，人类进行道德判断的能力的核心在于人类能够“投射情感”到外部世界。该章的结尾将回顾一些经验证据（多数来自发展心理学），表明本书到目前为止的主要假说，即人类的道德感确实是生物自然选择的产物，是值得认真对待的，而不是一个“不过如此”的故事。第五章和第六章可以作为本书的第二部分。它们处理的问题是：我们从本书第一部分提出的假说中可以推导出什么元伦理学的结论？

第三章　道德语言与道德情感

3.1　动物的规范性（但非道德性）心智生活

我小的时候，家里的狗大部分时间都关在后院里。那只狗总想着要挣脱束缚，跑进附近社区的热闹世界，虽然它知道这是不被允许的。它会慢慢地踱向栅栏，像是在研究一种有趣的气味，同时密切留意着窗户那边，以确保没有人留意它。一旦觉得没人监视，它就会跑到栅栏跟前，用尽全力地挖土和推栅栏。如果逃跑还没成功就被发现了，它会继续先前的伪装，仿佛在研究什么有趣气味，虽然表面若无其事的样子，但还是忐忑不安。但要是在离自由还差几英寸的时候被发现，它会先焦虑地往后瞟一眼，迅速计算来人还要多久才能穿过后院，然后加快推动栅栏（最后经常成功脱逃）。

在某种意义上，这完全是我童年的真实故事；我的狗过去就是这么干的。但在另一种意义上（在任何非哲学的语境下坚持这种意义都是乏味的），这并不是真的。严格来说，我并不相信我的狗“知道它不准出去”或者真的感到“负罪感”。它确实知道它会受到惩罚，也不想被惩罚。它把家里的规定内化了，但它没有把规定作为规定来理解。虽然它的心智在许多方面表现出令人惊讶的狡黠，并且聪明到可以对“走”和“坐”这样的命令有所回应，但它还没有能力去形成“离开后院，或者别的事情，是被禁止的”想法。

本章的目的就是支持这个论断。我将首先探讨动物可能具有什么类型的规范性思想，然后再论证它们没有道德思想。该论证的基础是如下观点：语言是拥有道德概念的先决条件。随后我会对道德情感展开论述，主要的意图是表明某些情感具有丰富的概念意涵。最后的结论是：语言是拥有某些道德情感（其中最显要的就是负罪感）的先决条件。这可以告诉我们道德意义是何时演化出来的——这不是指年代意义上的时间，而是指道德感与其他性状出现的先后关系。

我开头举的是狗的例子，但集中讨论猩猩这个更复杂的例子可能更富有成效，因为我们可以合理地认为，猩猩在很多方面类似于人类发展的某个阶段。因此，讨论猩猩在道德领域具有或缺乏什么，就有

希望帮助阐明在人科动物演化的道路上，道德判断能力是什么时候形成的。[43]有些学者宣称，猩猩无可置疑的社会复杂程度，以及貌似遵守规则的行为，就足以证明猩猩具有道德感（Sapontzis 1987；Harnden-Warwick 1997；Waller 1997；同时参见Gruen 2002）。我将论证这种观点是错误的。我不认为我捍卫的只是少数人的看法。我估计大多数人都愿意同意猩猩没有进行道德判断的能力，但是至于它们为什么没有这种能力，却很少有人能给出一个不那么模糊的答案。

为了行文清晰，我们首先来区分关于动物与道德之间关系的三个可能的问题：第一个问题是，动物是不是道德主体——它们是否具有一定的本性，从而能够对我们提出道德要求。虽然这是个非常重要的实践问题，但并不是我们这里所感兴趣的；我提出这个问题仅仅是为了把他同别的问题区别开来。第二个问题是，动物是不是道德行动者——即它们的本质是否使得其行为可以在道德上受到责备或称赞。虽然在日常用语中，我们经常使用道德评价来描述动物（“恶狗！”），但极少有人是在字面上理解这种评价。需要注意，我这里说的是道德评价。根据某些能具体表述的标准来评价动物（比如，一匹“好赛马”或一只在行为意义上守规矩的“好狗”）并不成问题。第三个问题（这才是我们感兴趣的问题）是，动物本身是否能做出道德判断。这同第二个问题并非不相关（我在“导论”中也提到过），因为很可能有人会论证说，只有当一种生物能够区别是与非时，他的行为才能被评价为在道德上值得赞许或责备，而区别是非的前提就是道德判断能力。我怀疑两者之间的联系虽然在直观上像是那么回事，但实际上并不是成立的（参见2.2节），但我随后构建的论证跟这种联系无关。我更倾向于直接面向第三个问题。

灵长类动物学家弗兰斯·德瓦尔（Frans de Waal）对描述性社会规则与规定性社会规则所做出的区分（1992；以下的页码均出自这篇文章），对于我们的讨论是个有用的起点。描述性的社会规则只是生物体对同类的反应规律，这种意义上的规则甚至也可以适用于鱼类和昆虫。相对而言，规定性的社会规则不仅仅是被单纯遵循的规律，而是个体“因为他人积极的强化作用而遵守”的规则（244）。谈到“避开母亲因为保护孩子而产生的敌意”这个规则，德瓦尔说，“当群体的成员开始意识到它们自己的行为和这个母亲的行为之间的联系时，于是以尽可能降低相应的负面后果为目的时”，这个规则就变成规定性的（同上）。德瓦尔认为，这些规定性的规则是道德系统存在的必要但非充分条件。它们（看起来）确实足以产生德瓦尔所说的“社会规律意识”。他对这种意识的定义是“有关自己（或其他成员）应该受到怎样的对待，和有关资源应该如何分配的一组预期。如果有个体违背这些预期，进而造成了对自己（或其他成员）的不利影响，就会招来负

面的回应：通常而言，处于从属地位的个体会反抗，处于统治地位的个体则会惩罚违反者”。（德瓦尔认为，在这个定义中附加的“其他成员”大多数指亲缘成员。）德瓦尔确信猩猩具有这种“意识”，但是他随即补充道，猩猩区分“被接受与不被接受的行为”的能力，在什么程度上能够被视为它们“意识到‘善’与‘恶’，‘公正’与‘不公正’”的证据，“还是不清楚的”（254）。他写道，类人猿没有口头语言，所以缺乏这种“形成和交流抽象规则的认知”能力（241）。因此德瓦尔承认类人猿具有道德性的“前身”或“基本组成单元”，但不承认它们有真正的道德（同时参见Waal 1996；Flack and de Waal 2001）。

在我看来，上述“社会规律意识”的定义有些含糊其辞。它的模糊之处在于“期待这样或那样的事情应该发生”的可能含义。我们都知道，“应该”在不同的语境下有非常不同的用法。这里有三个截然不同的用法：

（i）明天应该要下雨。[44]

（ii）如果你想明天早点起床，你就应该早点睡觉。

（iii）一个人应该避免杀害无辜的人。

这三个例子都可以很容易地用“应当”取代“应该”。第一句话的用法属于“预言性的‘应该’（应当）”，是指证据显示某件事情发生的可能性。电视天气预报员每晚都使用这种意义的“应当”。因为任何具有最基本的关联学习能力的动物都能预期将要发生的事情，所以任何这样的动物都可以对应该发生什么持有某种期待。这里的“应该”没有添加什么实质内容，因为说“X期待这样或那样的事件应该要发生”（预言性的“应该”）和说“X期待这样或那样的事件将要发生”并没有什么不同。另一方面，如果我们把“应该”一词解读为更明显地具有评价意义的词语（比如道德意义上的“应该”），那么自然的说法则是“X判定这样那样的事件应该发生”。换句话说，一个人要么预期某事将要发生，要么判定某事应该发生；但是仔细推敲一番，就会发现所谓一个人预期某事应该发生，确实是非常古怪的观念。

这些学究式的考察不是要批评德瓦尔的观点，而是为了预先提醒读者，动物具有某些包含“应当”或“应该”等内容的心灵状态也许是可能的，但这种想法完全无助于证明我们可以合理地认为动物具有道德判断。有的人可能会论证说，动物不可能形成包含道德“应该”的信念，因为它们根本毫无信念可言。但这不是我的策略。在下文中，我将会十分谨慎地避免提出关于动物认知的任何特定理论，因为动物认知是个很有争议的题目，本书在这个题目上采取特定立场只会损害我

的论据。面对潜在的反对者，我愿意接受一种开放的观点，承认猩猩和其他动物都可以算作具有各种信念，不过我将会论证，它们仍然不具有与道德问题相关的信念。

假设预期是某种信念状态，我们之前已经看到，动物可以有某些包含预言性“应当”（“ought”of prediction）的信念。那它们也有包含假言性“应当”（hypothetical“ought”）的信念吗？答案要是肯定的，那就很有意思了，因为这样的信念更能配得上“规范的”这个标签，而那些包含预言性“应当”的信念则肯定不能算是规范性的信念。正如我们在第二章提到的，假言命令——例如前文的例句（ii）——这种规定的正当性依赖于主体的某个目的［Kant（1783）2002：216］。如果该主体其实并没有那个目的，那么“应当”的主张就得撤销。因此对于（ii）而言，如果对方打算一直睡到明天中午，那么“你应该早点睡觉”这个命令就必须被撤销。假设吉姆相信（1）莫莉想要早点起床，还相信（2）早点睡觉对莫莉来说是实现其愿望的最好方法。那么，现在的问题就是：吉姆是否相信（3）莫莉应该早点睡觉。答案取决于我们如何在一个重要的区分中抉择。一方面，可能（3）无非就是（1）和（2）的逻辑结果，这样一来，虽然吉姆应该相信（3），但他可能实际上不相信（因为人们经常不相信他们信念的逻辑后果[45]）。另一方面，或许相信（1）和（2）构成相信（3），所以既然吉姆相信（1）和（2），他就已经相信（3）了。我们之前见过类似的例子：如果有人相信明天可能会下雨，我们可以合理地说他相信明天应该下雨（这里是指预言性的“应该”）。后者不是随附前者的信念，也不是由前者推论出的结果；相反，它们只不过是描述同一个信念的两种方式。我不得不承认，对于（1）+（2）与（3）的关系，我并不清楚哪种正确。

如果猩猩不能对别的个体有什么欲望形成信念，那么上面这些讨论都没有什么意义。然而，有一些证据（虽然确实有争议）显示它们可以对其他猩猩的心灵状态形成高阶信念（Premack and Woodruff 1978；Premack 1984；O’Connell 1995）。此外，它们看起来有也能力对如何最好地实现欲望形成信念。因此，猩猩可能具有上文（1）和（2）这种类型的信念。例如，一只名为佛洛德的猩猩看着一只年轻的母猩猩正吃力地去够枝上的食物，也许他知道这只母猩猩想得到食物，还知道它得到食物的唯一方式是用长棍子把食物捅下来。那么，如果（1）+（2）与（3）之间的关系是构成性的，我们可以把“那只年轻的猩猩应该使用棍子”这个信念灌输给佛洛德。但如果这种关系不是构成性的，那么我们就得不出这个结论。我们并不真的需要通过长篇大论来试图证明其中任何一个结果；为了论证的需要（哪怕这只是对那些想自由地把信念赋予动物的人们做出的让步），我们

允许猩猩可以被赋予包含假言“应当”的信念，而这种信念，我们也可以承认，的确可以被当成某种规范性判断。我真正想要证明的观点是，即使我们做出这么大的让步，把具有规范性的心理内容灌输给猩猩（而我并不是在论证我们应该这样做），但是这仍然离赋予猩猩任何类似道德判断的信念相差甚远。

3.2　猩猩没有道德判断

在描述猩猩对规定性社会规则的运用时，德瓦尔的措辞非常谨慎。他写道，猩猩能够意识到“被接受与不被接受的”行为。这与意识到可接受的与不可被接受的行为是非常不同的：前者仅仅意味着知道这些行为将要遭到敌意，而后者则意味着判断这些行为应得敌意。（后缀“able”常常不能从字面上理解。“可欲求的”并不意味着“有能力去欲求”，而是“值得去欲求”。有的人渴望发生种族屠杀这个事实证明了种族屠杀可以被欲求；但是承认这一点很难令我们同意屠杀是值得欲求的。）上文论证了，值得和应得是道德判断的核心。没有这些东西，也就没有什么正义感、负罪感和道德良心；没有它们，“道德主义攻势”只能是一个比喻。事实上，一个严谨固执的人可以合理地坚持，要是没有应得的概念，我们就应该避免使用“惩罚”，而改用更为中性的语汇，例如“负面回应”。

我们能合理地认为猩猩有“某些行为值得特定的回应”这种信念吗？让我们来看看猩猩是如何用“道德主义攻势”（我们要知道在这个出自Trivers 1971的短语里，“道德主义”纯粹是用作比喻）来抵触错误的行为。公猩猩和母猩猩打斗的时候，前者一般会避免用到能造成相当伤害的巨大犬齿。人们观察到，在极少数的情况下，公猩猩用它危险的犬齿来对付母猩猩，受害者抗议的声音就会发生变化——这种变化使得整个群落都对这只雄猩猩发出谴责的咆哮声，有时整群母猩猩还会联合起来赶跑攻击者（de Waal 1992：247）。这不正是表明群落成员判断雄猩猩这样使用犬齿应得的特定惩罚吗？因此这不就包含有道德判断吗？我认为不然，因为我相信只要把厌恶、抑制和欲望赋予猩猩，我们就完全能够以此解释它们的所有行为——没有必要把违规、禁律或应得的惩罚或别的什么道德概念赋予猩猩。此外，我认为，我们还有理由不该把这些道德概念赋予猩猩。我将先提出两个不准确的解答，再简单地提出更好的解答；随后我将给出自己在这个问题上多少有些异类的看法。

首先，人们可能觉得道德概念过于抽象，因此认为动物不能有这

些概念；有人可能认为语言是抽象概念的必要条件。但是，一旦我们同意动物有信念，看来就无法避免承认动物的信念具有抽象的内容。即使某些刺激是全新的（Premack 1983），猩猩也能够学会区分相同与不同的刺激，而且猪也有这种能力（Keddy-Hector et al.，forthcoming）。因此，有人论证道，这就使我们能够把包含了非感觉性的关系，即同一与差别这对抽象概念的信念灌输给动物。猴子似乎可以认识到一般的母子关系，而这很显然地允许我们把包含了某某的母亲这种关系性质的信念赋予它们（Dasser 1988；Cheney and Seyfarth 1990）。达尔文注意到，狗能够运用狗的大体概念，因为“当一只狗见到另一只狗在远处，显然它看到的是抽象意义上的狗；因为当它走近对方时，要是发现原来是它的朋友，它整个身体姿态就会突然发生变化”[（1879）2004：105]。[46]还有很多其他的例子表明语言并不是拥有抽象信念的必要条件。

人们不愿意把道德判断赋予动物（或者一般而言的非语言使用者），另一个可能的原因是人们隐隐约约地感到道德概念过于复杂。我觉得我对于“复杂性”的理解差不多也就只是直观感受而已。禁止的概念真的比香蕉的概念更复杂吗？在什么方面是复杂的？无论如何，到底语言的什么性质引发了概念的复杂性，这一点还不清楚。我（直观上）感到与……一样这个关系概念非常复杂，然而一些非语言使用者似乎具有这个概念。

如果既不是因为复杂性，也不是因为道德的抽象本质，我们才不该把道德赋予猩猩等动物，那么到底是因为什么？这常被忽视的问题有几个可能（它们之间可能是互补的）的答案。马克·豪瑟（Marc Hauser 2000，第9章）论证道，动物缺乏道德概念与道德情感，原因在于它们缺乏自我意识（这不同于自我识别。用镜子做的实验证明动物有一定的自我识别能力）。杰弗里·塞尔—麦柯德（Geoffrey Sayre-McCord，即将展开的私下讨论）论证道，要把事物看作是更好的或更坏的，动物必须使用一些概念，这些概念“必须不仅仅能反映事物是否满足一定的标准，而且也能反映这个标准本身是否得到了证成（大意是说这个标准本身满足相关的价值标准，并且把它作为标准的来使用也是因为它通过了这项考查）”。要运用一个规范性概念，仅仅是根据一定的标准来证成个人行为是不够的；使用者还必须能对该标准本身是否得到证成足够敏感。一旦发现了符合这个概念的事情其实并没有为进行或避免行为提供理由，那么使用者就要愿意修正这个概念的使用标准。既然动物缺乏这样灵活的复杂认知（虽然塞尔—麦柯德并没有明确断言，但这样假设似乎比较妥当），因此我们必须得出结论，它们并没有对它们的世界或对彼此做出真正的评价。两个论证都很有道理。但是我自己的简单理论非常不同，而且过去的经验告

诉我，它在哲学家中并不受欢迎。然而，写本通篇都明显正确的书是非常枯燥的，因此，我想请读者容忍我用一些篇幅来简述对于为什么没有语言的动物不做道德判断的一种另类分析。（这些内容可以同本书的主要论证思路分割开来，所以如果读者愿意承认“语言是进行道德判断的前提”这种广为接受的观点，那么省略这部分内容，直接跳到3.4节也没有关系。）

首先可以注意到，有许多词汇我们都不会用来描述动物的信念，哪怕我们倾向于慷慨地给别的生物赋予信念。无论羚羊多么不喜欢狮子，我们都不会真的认为羚羊觉得狮子是“冷血的混蛋”；狮子也不会相信羚羊是“可怜的草包”。狮子想吃生肉，但当它们抓到猎物时，它们不会觉得“这太美味了”。这些词汇——“混蛋”，“弱者”，“美味”——被哲学家称作“厚重的价值词汇”（Williams 1985），我们在第二章已经讨论过诸如“德国佬”与“荡妇”等轻蔑性词语。[47]

“为什么我们不（认真地）使用‘荡妇’、‘草包’、‘混蛋’这些词语来描述动物的信念呢？”这是一个极好的问题，却很少有人提及。为什么动物看起来没有这些概念？

我对这个问题的思考，因为听到电影《幽灵世界》的台词而变得清晰起来：

> 丽贝卡（对西摩说）：“伊尼德觉得你是一个呆瓜。”
>
> 西摩：“她是这么说我的？！”

西摩没有问伊尼德是否喜欢或尊重他；看起来为了弄明白伊尼德是否觉得他是呆瓜，他需要搞清楚她是否用那个词语来指他（或至少她是否有些愿意使用那个词语）。如果丽贝卡对西摩的质询这样回应：“唔，伊尼德当然是不喜欢也不尊重你的。”那么，无论这令西摩多么沮丧，他大概至少能得到些许宽慰，因为伊尼德是否真的觉得他是个呆瓜还不一定。[48]

让我们设想一个更直接的例子。比较一下教别人“德国人”与“德国佬”这两个词的过程。前者根本不需要提到语言。我们可以说：“某人是德国人，当且仅当他或她在德国出生或居住。”（要教其他纯粹的描述性名词，可以指向其涉及的典型对象，虽然光靠指向一个德国人不是很容易明确想要表达的特征。）与此不同的是，为了教会别人“德国佬”这个词，可以用到教“德国人”用的全部说法，但是此外还必须加上一句，“‘德国佬’是一个冒犯性的词”。——换句话说，必须要说起这个词本身。实际上，在字典的明显贬义词条目里，这种分别

体现得很明显。《牛津英语字典》告诉我们“德国佬”有“贬义”——这并不是在描述这个词所指的对象，而是在描述要通过“语义上溯”才能表达的词语使用习惯。［“语义上溯”是一个W.V.奎因创造的短语，指的是从用词语谈论到谈论这些词语本身……例如从对英里数目的谈论转到对“英里”这词本身的谈论（1960：271）。］如果我们一一列举出所有关于德国佬与德国人这两个概念的常见描述，那么两者的差别在于前者必然包括一些由语义上溯得出的描述；前者要谈及“德国佬”这个词语的使用习惯，例如“它是一个贬义词；它是用来侮辱人的。”（关于“列举常见描述”的讨论，参见Smith 1994的第二章。）这个区分的重要意义在于，没有语言的动物可能形成德国人的概念，但没法形成德国佬的概念。当然，我认为动物其实这两个概念都没有，但它们没有前者和后者的原因是不同的。动物不具有德国人这个概念，是因为要有这个概念，动物必须具有区分德国人与非德国人的能力（这可能包括确定他们在哪里出生，检查他们的护照等——这些辨别能力动物根本没有）。但是在原则上（在这个词的某种宽泛意义上来说），没有语言的动物可能具有这些能力。相反，为了形成德国佬这个概念，它们需要知道有关“德国佬”这个词语的事情（比如它是用来表达轻蔑），因此，没有语言的动物必然不能形成这个概念。对德国佬这个词语的知识也许是隐含的、倾向性的、程序性的，或者是属于怎样做的知识而不属于有关事实为何的知识；但对我们来说，最重要的是这是有关语言的知识。

另一个是来自弗雷格［（1897）1997：240—241］关于“狗”和“恶狗”（“cur”）区别的例子。达尔文可能是对的，狗确实具有狗的概念，但是没有人会认为狗需要对“dog”这个词（或德语的“chien”）有所了解才能有这个概念。科林·艾伦（Colin Allen 1999；同时参见Allen and Hauser 1991）论证道，一只动物要有概念X，它必须（1）能够系统地区分X和非X；（2）能够认识到自己对X与非X的分辨出了错；（3）因为有（2）的能力，它还能学会更好区分X与非X的方法。也许狗确实有这些认识和区别狗的能力。然而我论证的是，要有能力形成恶狗这个贬义概念，任何个体（无论是人类还是狗）都必须对语言有所认识。如果我们假设（为了阐述更清楚，我们姑且把事情稍作简化），“这是只恶狗”这个句子既表达“这是一只狗”的信念，同时也表达对这只狗的鄙视，那么我们就不能再说：要形成恶狗的概念，一个人必须能够可靠和灵活地区分恶狗和非恶狗。我们没法在全世界像挑出狗性一样挑出恶狗性；因此，艾伦的标准可能在别的地方还算合适，但对于这种评价性的概念并不恰当。要获得恶狗的概念，光是相信某个动物是狗而且对它表示轻蔑，这还不够。毕竟，有一些狗似乎就可以满足这个标准（我家的狗就很蔑视邻居家的狗），但是我们仍然并不会严肃地认为它们具有恶狗的概念。要表

达出围绕着恶狗这个概念的陈规，就需要用到语义上溯。按照定义，知道这些陈规（虽然可能是怎样做的知识）是掌握概念的必要条件，所以相关的语言知识对于拥有概念是必需的。

也许以上对于傻瓜、德国佬和恶狗的讨论有些偏离主题，但这里的重点是，正如我在2.3节所论证的，有关这些贬义词的情况同样适用于大部分的道德词汇。一个人要是不知道“德国佬”是个贬义词，他就不能算是掌握了这个词语，同样地，一个人要是不知道他（认真地）使用的道德词语表达了对某些实践标准的认同，他就不能算是掌握了道德词语。因此，一本完善的字典的道德术语条目，也应该能认可围绕这些术语的、牢固的语言习惯。因此，围绕道德词语的陈规（知道这些陈规是掌握概念所必须）需要语义上溯才能得以表达。因此，道德判断不能合理和严肃地被赋予非语言使用者。[49]所以，猩猩不会做道德判断。

我们之前暂且承认了，猩猩的某些心理状态可以合理地用其他类型的“应当”来描述。这同现在的结论没有冲突。设想一下这些陈述句：

> 明天应当要下雨。但我并没有接受任何认同明天要下雨的规范性标准。
>
> 你想要暖和点，而打开窗户会令你变冷，因此，你应该关上窗户。但我并没有接受任何认同你关上窗户的规范性标准。

这两个陈述看上去都有点古怪，因为很难想象有谁会真这么说，但是这和第二章用数字标记的那几个类似例子的古怪之处很不一样。我们不会把“但是我并没有接受”这部分视作抵消或撤回了前面的言语行为；这些例子的古怪之处与摩尔悖论没有任何关系。因此，这些“应当”明显不是表达谴责或赞扬的。我认为很多其他规范性词语的情况也是类似，例如“这是最好的香蕉”或“这棵树很好爬”里的比较性词语。人们可以承认“托尼是附近最好的杀手”但同时不接受杀手行会的任何标准，同样地，人们可以断言“这是最好的香蕉”但同时并不表达任何意动性态度。因此，我论证的并不是我们永远都不能使用规范性术语（比如“应当”“一定不能”“好”）来刻画非语言使用者的信念，而只是在我们刻画的信念里这些术语不能在道德意义上被特殊地使用。

3.3　道德信念的实在主义与工具主义

这个论证还需要进一步的简要澄清。在日常用语中，“道德判断”有时指一种心灵活动，有时则指语言的表达。这和我的论述没有冲突，但是我已经论证过，正如我们之所以能认为别人持有“荡妇”的信念，依赖于别人对“荡妇”这个词的理解能力，同样，作为心智活动的道德判断在某种意义上是从属性的（这并不是说它因此就不太重要），也就是说，这种道德判断的归属也取决于对方具有的相关语言能力。（可以说虽然我们倾向于把言谈看作是出声的思考，但是对于某些对象来说，情况刚好相反：思想是平静的言说。）这里就引出了一个问题：我们是否能够对于有这些内容的信念做实在主义的理解。

信念的实在主义者认为，当我们说乔相信*p*，我们的意思是说乔确实处于某种状态（可以说是乔的大脑状态），这种状态的因果效力体现在他的行为中，并且（在原则上）我们能够对其进行经验研究。与此相反，工具主义者则认为，说乔相信*p*，只不过是表明赋予乔这个信念可以最恰当地解释和预测他的行为（参见Dennett 1987[50]）。如果赋予某只类人猿心灵状态可以最恰当地解释和预测它的行为，那么对于工具主义者而言，这就已经等于说这只类人猿具有心智活动，但实在主义者顶多把这点看作是类人猿具有心灵状态的良好证据。

我希望本书的读者能理解为什么我想避免卷入这场复杂的、不必要的争论。无论如何，我都认为这两种观点大致都是可以接受的。有些时候，我们把心灵状态赋予一个个体，是站在实在主义的立场：我们说该个体确实跟某个可以称为“信念”的东西处在一定的关系之中，而且这个信念同其他的心灵状态，同自主的神经系统，乃至最终同世界都具有因果联系。然而，我们没有理由要坚持关于心灵状态的言论总是深浸着实在主义的态度。如果在有些情况下我们想放松标准（说一个国际象棋电脑想要早点出它的王后，或一台电脑相信它的打印机端口是空闲的），这也没有什么不对。考虑和谈论某些复杂系统的时候，把它们当作是具有心灵状态可以给我们带来便利，我们不必担心它们是否真的具有这些状态（关于实在主义与工具主义兼容性的一个详细而有力的论述，参见Godfrey-Smith 2004）。

关于信念的一种常见和流行的实在主义观点［杰瑞·福多（Jerry Fodor 1975，1994）与史蒂文·平克（Steven Pinker 1994）是其忠实拥趸］认为，信念乃是作为“头脑中的句子”［即“心灵语言”（Mentalese）中的句子］而存在的。但是，心灵语言的词汇怎么表达傻瓜、荡妇或罪恶这些概念（能有这些概念的人需要熟知“傻瓜”、“荡妇”或“罪恶”这些词语在公共语言里怎么使用的）？说心灵语言的字典里有的条目是“贬义词”，这到底是什么意思呢？我相信，答

案是：心理语言并没有这些英语词汇的简单对应词。这不是说福多的理论无法解释了，只是意味着，对于这些评价性的信念，他的理论需要能给出一套特殊的处理方式。但是，对于“露丝相信这只猫是棕色的”（实在主义者历来关注的都是这种简单例子）和“伊尼德相信西摩是一个十足的呆瓜”这两句话，说它们的真值条件的性质完全不同，这应该也没有什么出奇的。要形成“西摩是一个呆瓜”这个信念的条件（粗略地说）是有能力（或许还有意愿）把“呆瓜”这个词肯定地用到西摩身上，如果我这样想是正确的，那么以上的问题对实在主义就不构成障碍了。这是因为，我们可以合理地假设这种能力（以及这种意愿）是具有真正因果效力的状态，而且对其可以进行经验研究。

需要澄清的第二点则涉及工具主义的信念观。如果把包含评价性词汇的信念赋予非语言使用者，既有预测性也有解释性的价值，那么我们这样做有什么不可以的呢？比方说，赋予蜜蜂“黄蜂是十足的混蛋”这个信念，如果有助于我们的解释工作，那么也许工具主义就会容许我们这样做。为了回答这个问题，我需要对信念工具主义和信念实在主义之间的关系多说几句。

尽管有时我们以工具主义的方式说话，比如说“这台电脑认为打印机端口是免费的，但实际不是免费的”，但要说我们所有的心灵状态归属都是这样子的，或是说我们的言论从来不包含对实在主义的信奉，我认为都是极其不合理的（参见Lycan 1987对普遍化的工具主义的批评；同时参见Yu and Fuller 1986）。如果某人说，“这台电脑认为打印机端口是空闲的，但其实不然”，而别人对此提出一个合适的严肃质疑：“那好吧，但是这台电脑真的具有关于它打印机端口的信念吗？”说话人总是可以收回或限定先前的说法。（这里的说话人当然不包括某些对具有信念或欲望要满足的条件标准极其宽松的实在主义哲学家。）但是，涉及有关某个人的信念的断言，就没有这样的收回倾向（当然，除非这个人是否真的那样相信还是有寻常的疑点）。如果我宣称恺撒相信卢比孔河里流的是水，有人对此提出质疑：“那好吧，不过他真的是这样相信的吗？”质疑者的问题只会把我弄糊涂；我不会明白提问者的用意何在。由此来看，工具主义看来不过是一种“方便的虚构”，我们有时候会容许自己参与这种虚构。比较一下更为人常见的虚构话语。假如我讲一个童话故事，“公主住在一座由红宝石做成的城堡里”，而有人要求我要以恰当的严肃方式对待自己说的话，那么我会非常乐意收回之前的说法。如果有人质询道：“但是你不是真的认为有城堡是红宝石做的，对吧？”我会回答：“当然不是了，但是你没理解我的意思。”但是，如果我认真地说：“波希米亚公主伊丽莎白曾经与笛卡尔通信。”倘若这句话也遭到质疑，我就会坚持己见。我们清楚地知道，说“这台电脑认为它的打印机端口是空

闲的，但其实不然”跟说“萨利相信这台打印机端口是空闲的，但其实不然”，两者是不同的；如果第一句话受到质询，我们一般都不会再坚持，承认那只不过是“修辞手法”。这些都表明，当我们在工具主义的基础上赋予信念时，我们不过在进行无伤大雅且方便有用的虚构。

但是，如果以上对于工具主义在我们的信念赋予中的作用的理解是正确的，那么，担心蜜蜂可以相信“黄蜂是十足的混蛋”就不是什么大问题了。如果我们赋予某只雄猩猩（他小心留意自己的配偶，因为后者对其他的雄猩猩来者不拒）“她是个荡妇”这个信念（同时赋予这只雌性猩猩这样一个信念，即其他雄性猩猩是猛男），这是没问题的。同样地，如果我们想要赋予猩猩以下这些信念：某些行为是被要求的，有些行为是应得惩罚回应的，有些性格特质是值得赞扬的；这也是可以的。从工具主义的角度这样赋予信念不会带来什么损害，只要我们清醒地意识到，这样做只是一种伪装，是一种为了交流方便而采用的捷径。但是（正如我们假装圣诞老人是从烟囱下来）我们不应该把这样的说法太当真。至于蜜蜂是否真的相信黄蜂是混蛋，或者某只猩猩是否真的相信另一只猩猩是荡妇或猛男，或者非语言使用者是否真的判断某种行为是道德所要求的，等等，对于这些问题，答案统统都是“否”。

3.4　互惠的语言

在3.2节，我提出了一个先验论证，结论是语言是进行道德判断的必要条件。能不能论证相反的结论，即语言需要具备做道德判断的能力吗？我是看不出有什么希望可以用逻辑上的推理来这样论证，但也许我们可以合理地提出理据，来证明事实上人类语言的发展可能正是为了让我们进行评价。要了解这一点，我们必须转向人类语言的演化。

对于我们的祖先开始用语言交流的准确时间，我们目前只能作理论推测。[51]需要记住，不能指望这个时间是非常准确具体的。究竟怎样才算是“语言”，而不只是一套信号系统，不只是有意引起关注的声音乃至恰好引起关注的声音，这里的边界是极其模糊的。即便我们神奇地获得了有关人类祖先的全部观察资料，包括所有神经科学的数据，能够追溯百万年来所有的发展过程，我们仍然会对语言何时演化出来这一问题有巨大分歧，因为这里的问题并非只是我们的知识有限（这当然是个问题），还是“语言”这个词语的含义具有不可避免的模糊性。我们不应该被这种模糊性困扰，止步不前（我们的语言本来就

充满了有效而友好的模糊性），但是我们应该意识到它的存在。我们所能争取的最好结果，是一套指出“在*n*年前，我们的祖先没有形成语言，并且在*n*—*m*年前，他们形成了语言”的理论（如果有人问起一个中间的时段：“他们那时形成语言了吗？”正确的答案是“多多少少吧”）。

比何时的问题，更有趣的是为何的问题。没有任何理由认为答案必须是单一的；我们的祖先可能面对许多问题，而语言交流对这些问题提供了有用的解决方法。但这里我要强调的是关于语言最初“目的”的一个合理假说，这个假说主要来自人类学家罗宾·邓巴与莱斯利·艾洛的研究（Aiello and Dunbar 1993；Dunbar 1993，1996）。[52]这个假说基于两个经验观察。第一，我们可以注意到，人类以外的灵长类动物的社会凝聚力，依靠于受到严格调控的成员交互关系（常见的调控方式是相互清理毛发的行为），而个体只有固定时间分配给社会活动，否则它对其他重要目标的追求（例如觅食）就会遭受损失。事实上，这些灵长类动物个体最多只有20%的“社会预算”时间。第二，从观察得知，在现存的社会性灵长类动物中，大脑新皮质的比例（即新皮质相对于大脑的其他部分的体积比）与群体规模之间有显著关联（群体规模越大，大脑新皮质占的比例就越高），这充分显示大脑新皮质的主要作用之一就是处理社会信息。动物需要更大的新皮质不但是为了记住谁是谁，谁是谁的朋友或敌人，还是为了进行更准确和“高阶”（“higher-order”）的心灵状态赋予（例如，“她相信我知道他想要什么”），从而能够更好地预测其他成员的反应（Mithen 1996：108）。

根据这第二项观察，我们可以从对于人类不同祖先的头盖骨化石的研究，推断出（临时性的）他们的生活群体规模。通过这种方式，邓巴与艾洛猜测，南方古猿（australopithecines）的群落成员数目大概有67人，能人（Homo habilis）有82人，直立人（Homo erectus）则有111人，以此类推。［至于群落规模增长的原因，则有不同的假说。例如理查德·亚历山大推测，群落间的冲突对大群落更有利（1987：79—81）。］这些数据使得我们可以估计在每种人科动物需要花费多少时间为其他成员整理毛发，才能与聚落中群落里的每个成员维持交往：南方古猿所花的时间比重大概有18%，能人有23%，直立人有31%，尼安德特人（Homo Neanderthelensis）则有41%。结论是：在人类演化的过程中，相互往来的人们之间，有一股不断增大的压力，促进发展更新的和更有效的手段来交换有关彼此行为和关系的信息。这种压力首先落在能人身上，随后逐渐变得非常沉重，因此我们可以推测，人类的祖先最后肯定找到了某种解决方案。有人论证过，语言就是这种解决方案。要看一个人是否可靠，一个方法就是

观察她与别人的交往；但是，如果你想同时试探数十个潜在交往对象的可靠程度，那你就有麻烦了。但是，如果你同曾经跟他们交往过的人交谈，你就可以很容易获得所需的信息。花上20%的时间同其他人闲聊八卦，足以了解许多人的社会细节。同样地，一个人也可以通过交谈向更多的听众散布自我吹嘘的信息（社交网络早就存在了）。我们今天仍然耗费交流精力的一大部分进行“声望管理”，这可以支持有关早期语言的“闲聊假说”。心理学家尼古拉斯·埃姆勒（Nicholas Emler 1990，1992）认为，这个比例高达60%—70%。杜鲁门·卡波特为他的中篇小说《应验的祈祷》（*Answered Prayers*，一部有嘲讽色彩的名人众生相）辩护时，曾说过“我的书不是八卦，除非说文学作品全都是八卦”。我认为这句话包含了重要的真理。

此外，有了闲聊，一个人可以轻易地在远处损害他人的名誉，这使得实施惩罚变得几乎没有风险，同时还极大地扩大了个人实施惩罚的影响范围。（这意味着要解释惩罚策略的演化，无须诉诸群体选择的机制；参见1.7节。）这个关于语言演化的著名“闲聊假说”的内容等于是说，人类的语言能力之所以被选择出来，是为了在人类群体规模增大的情况下方便互惠的交流。闲聊的语言就是互惠的语言。

在一个规模不断扩大的大型群体中，互惠的重要性对语言的发展制造了日益增长的压力，这不仅是因为闲聊的益处，也是因为语言使得更为复杂精细的交换活动成为可能，并且还促进了交换。勒达·克斯密德与约翰·托比（John Tooby 1989：64）对这一点做过精彩的论述：

> 如果我想用一个斧子交换别的东西，我如何表明自己想要什么呢？假设我指着你手中的梨子，以此示意我的目标。但我这样指示意味着什么呢？我想要这只特定的梨子吗？或任意一个梨子？五个蒲式耳的梨子？我想要某种水果，但不一定得是梨子。我想被带到你可以发现这些好梨子的地方吗？还是我想让你扶住一架梯子，我好爬上梨树？或者其他的果树？还是说我想用自己的斧子切开你的梨，跟你交换半个梨子？

随着物质文明的进步，交换具体的物品就变得越来越重要。这也可能间接地与群体规模相关，因为较大的群体容许和鼓励劳动分工，而劳动分工可以促进技术的进步。那么，让我们暂且采纳以下的假设：最开始的言语交流同交换相关，这里的交换既包括安排复杂或明确的交易活动，也包括讨论他人在交往中的表现（参见Paine 1967；Barkow 1992；Enquist and Leimar 1993）。

任何有关原初语言目的的假设都蕴涵了有关语言内容的结论。在

闲聊和交易活动中使用的语言有什么基本构成要素？这种语言的成分应该能够指称具体的人，交易的物品和商品，乃至个体之间的关系。但我们也应该会预计到，评价性的语词在一开始的时候就已经出现。我们的祖先不仅仅想要描述某人没有报答他人的事实；他们聊天的目的是要谴责这样的人。对于他人声望的敏感性，从演化的角度看，其目的就在于避开、排斥、积极惩罚声望极差的人。有效的（有料的）八卦闲聊不仅仅是为了描述谁对谁做了什么；它还包含了赞扬和谴责的语言——类似于“奥格一直没有把斧子还给葛克：这个无赖！”（用个很老土的翻译）或“克鲁克总是以恩报恩：他真是个好人！”。从事广告业的人们都会告诉你，评价性语言能更有效地自我推销。

提起人类最初的语言，我们会自然地觉得，它应该主要由名词和动词组成（就像“我，泰山；你，简”这样的词汇），而评价性的语言是后来才出现的。但是我的提议刚好相反：我们可以从邓巴的研究推知，在人类语言刚出现的时候，评价性的语言已经是其中的核心部分了，原始人类语言的字典里就包括类似于“贬义”这样的说法。这看上去或许像是过于空玄的思辨，但它直接来源于一个有充分经验支持的原始语言功能理论。没有人会认为，灵长类动物清理毛发的活动仅仅是为了除掉寄生虫；这种活动是社会交往的媒介，是评估同伴以及评价自己和同伴之间关系的途径。如果语言是群体规模扩大时用来替代清理毛发的工具，那么语言的功能应该也同清理毛发一样。而且，既然我们能够可靠地假定语言主要是通过其内容（而不是通过韵律或喉部的发声）来实现这种功能，那么就可以由此推断，语言在演化上的重要功能之一就是传播某些类型的社会评价内容。

3.5　小结

断定语言包含社会评价内容不等于说它包含道德语汇，因为我们在第二章已经看到了，道德判断只是评价活动的一种特殊类型。这么想也许比较合适：道德词语会作为讨论名誉，安排交易，吹嘘自己，谴责违规者等的工具而出现，这是因为，如果语言的目的是为了讨论公正、欺骗、惩罚、应得、贪婪、所有权等，那要是缺乏“公正”“欺骗”“惩罚”“应得”“贪婪”“所有权”等词汇（更准确地说，是可以被翻译成这些词汇的语词），就很难有什么进展。然而，除非我们可以肯定他们给这些判断加上了我们在2.4节谈过的实践力量（然而，现有的相关讨论都无法保证这一点），否则我们还不能够把人类祖先的咕哝发音翻译成这些词汇（从这些词语的道德意义上来说）。我认为，事实上道德语言确实可以比非道德评价更有助于互惠交换（如果葛克说

奥格违反了超越习俗的、无论喜欢与否都必须遵循的规范，说奥格应得惩罚，这比起仅仅是对奥格行为表示愤怒，能更有效地促使他的同伴们惩罚奥格的非互惠行为）。不过，对这个观点还需要进一步的论证，我们留到下一章再开展。

让我们在此稍作停留，总结一下我前面论述的几个主要观点。我们想知道人类使用道德判断的倾向是如何以及为什么演化出来的。要处理这些问题，一个合理的做法是先观察我们的灵长类近亲（它们有些生活于复杂的社会系统中），看看它们具备和缺乏哪些道德的组成要素。我已经论证过，我们无需赋予猩猩任何道德判断的能力，就可以解释它们表现出来的遵循规则的行为。它们具有一定的抑制、嫌恶与行为倾向（无论是天生的还是习得的），对于某些行为（或某些不作为），它们会有负面的反应，而且如果不能在违规发生时就做出反应，它们会以后补上。它们还足够聪明，可以预料到会遭受这种负面的反应，也会把心灵状态赋予彼此。我也愿意承认，它们还很有可能“内化”了许多这样的联系，以致很多行为方式（可以算是亲社会的行为方式）是出于习惯。德瓦尔给这种行为现象贴上“社会规则感”的标签，看起来是合适的。为了论证的需要，我暂且承认了我们可以赋予猩猩含有假言“应当”的判断，这样一来，我就不觉得有任何理由要反对它们的社会生活在很大程度上的确是由“规范性”的规则考虑所掌控的。

但是道德在哪里呢？以上我们赋予猩猩的各种心灵活动，就算加起来，都不等于说猩猩认为负面的反应是应得的，或者把某个行为看作是违规的，或者判断一个行为是恰当的，或者把某种性格看作是有德性的，把一次食物分配评价为公平的，或者相信一个物品是有所属的，等等（即某些的个体对该物品享有特殊权利）。在本书的3.2节，我提出了一个论证来分析原因，来说明为什么事实上猩猩不能考虑这些东西。我的论证前提是：语言是形成这些想法的必要条件。我知道，有的读者可能觉得我的分析没有说服力，但即便如此，最主要的一般观点仍然成立：猩猩可能具有形成道德的某些构成要素，但它们还缺乏其他的核心要素。我们应当关注这种演化的过程。人们是如何从抑制某些行为演化到对被禁止的行为做出判断？是如何从不喜欢演化到不允许，从欲求某物演化到把某物当成是值得欲求的？当然，演化的过程是逐步的，但意识到这一点并没有解决问题。一只红色的动物可能是从黄色的祖先演化而来，然而，解释了产生黄色的动力，再指出在黄色和红色之间存在渐进的过程，我们仍然不知道从黄色到红色的演变过程是如何发生的，以及为什么会发生。猩猩具有的道德构成要素（倘若完全从偏好、厌恶、欲望与抑制的角度理解）还无法拼凑或重组成道德判断。（无论你怎样组合黄砖块都无法建成红房

子。）宣称这种转变发生在语言出现以后，说法虽然很有意思，但是并没有回答问题。

直到目前为止，我都没怎么提到情感的作用。我说猩猩的社会生活被抑制与偏好所控制，可能有人自然会觉得，这就等于是说猩猩的社会行为是被情感控制的。这种想法还伴随着另一种常见的想法：猩猩之所以没有道德判断能力，只是因为道德判断需要复杂的认知和概念能力，而情感无法满足这些条件。我认为，这些为人熟知的想法总的来说是错大于对，但我确实认为，情感是我们想要关注的演变过程的重要部分，因此我们现在就来讨论情感。

许多情感都与我们的道德生活相关：愤怒、感激、义愤、反感、同情、鄙视、羞耻、负罪感、骄傲和幸灾乐祸等——这个单子可以很长，但是我不打算一一讨论，甚至也不打算阐述一套有关情感是什么的精确理论（参见Haidt 2003a；Fessler and Haley 2003）。我将要辩护的有关情感的看法，只需要细致到足以让我表达我想表达的东西：以上列出的情感里至少有某些具有丰富的认知内容，而且评价性的概念对于形成某些情感而言是必需的。正因为如此，对语言是道德判断的必要条件的论证之后，紧随着的是，我们对情感的讨论。从这两个讨论中可以得出一个有趣的结论：语言是某些情感的必要条件，而语言的演化使得某些道德情感成为可能。本章的余下部分将集中讨论负罪感，但在此过程中也会提及其他情感。

3.6　情感

人们提出了许许多多的情感理论（彼此之间差别还不小，我们甚至会怀疑理论家们谈论的是不是同一个东西）。罗伯特·普拉特切克（Robert Plutchik 1980）找到了多达27种情感的不同定义！值得庆幸的是，近些年来这个领域还是形成了一定的共识。情感（至少“基本”情感）被普遍认为是种适应机制，每一种情感都是由生物自然演化设计出来以完成相应的任务，调动生物体的生理、心理与行为等因素，从而促使它对生活环境里重复出现的、影响到繁殖适应性的威胁和机会做出适当的回应。按照这种观点，大脑没有所谓的“情感官”；每种基本的情感都“各行其道”，大体上不受其他情感的影响，它们（需要的话）会使用不同的神经结构，寻求自己特定的刺激，并且在特定范围内产生行为反应。支持该观点的证据来自有关情感的一些不言而喻的真理：众所周知，情感的来去不受主体的自主控制；情感经常不管我们跟它讲道理的努力；情感似乎自动地只对某些特定类型的

刺激产生反应；情感影响我们的动机，继而影响我们的行为。此外，在我们已知的历史中，所有的人类文明社会所认识到的基本情感都是一致的——例如，古印度戏剧学家列出的“八种根本感觉”，就算是出自21世纪的心理学家之手也一点不出奇（Ghosh 1967：121—125）。[53]还有一些证据表明，有的情感反应可能因神经损伤而削弱，但同时伤者的其他情感还保持完好（Damasio 1994；Calder et al.2000；Adolphs et al.2003）。[54]除此之外，对于每种情感的功能，我们都可以建立可靠的演化假说，虽然理论家们还是就细节问题争论不休。有的理论家从生理应激的角度来理解它们的优点（而我们能够“体验”情感只是因为我们恰好具有意识而产生的副作用）；有的理论家侧重情感在记忆、动机、注意力、规划和学习中的作用；有些则强调情感的交流作用。既然自然选择机制偏爱一石二鸟的效果，我们完全可以设想，所有这些益处（以及其他的益处）都在情感的演化中占有一席之地，而不同的情感带来的益处可能也有程度上的差别。

虽然对情感的达尔文式解释极有优势，但我们了解的每种情感不大可能都是产生于先天的、彼此独立的机制（这种机制是为了解决人类祖先的某类问题而形成的）。更有可能的是，在演化形成的一套情感基础上，文化的因素又参与进来，从而使人类的情感具有更新颖更精细的分类。这意味着在不同的文化和历史时期里，人们会认识到出现不同类型的情感。例如，有一系列中文词汇，能够分别细微的情感差异，尽管它们被翻译成同一个英文单词“shame”（Wang and Fischer 1994）。但是，还没有人类学家（虽然他们中有很多人都乐于接受这种挑战）能提供例子来表明，其他文化认识到的某种情感对于我们来说是太过异类而无法理解的。我们能够顺利无碍地把中文里的相关情感词汇归为一类，称之为“各种形式的shame”，这本身就很能说明问题。我们从来没听过有外文词语是用来指某种“狂怒的同情”，这种同情里还略带一丝嫉妒，是由下雪引起的，又能令人发笑。情感之所以具有跨文化的多样性，是因为在不同文化里，不同情感的重要性有所不同（例如羞愧这种情感有时是核心组织原则），文化使得情感的诱因有差异，也使得情感导致的行为有差异，不同文化对情感领域的分类方式不一样，从而使得其中的情感多少有些比较细致的区别。但这些观察事实都不能推翻以下假说：在这些差异背后，存在着一组先天的普遍情感。有不少论证都是关于到底哪些情感先天的或“基本的”，关于人类的情感生活有多大部分是在先天限定的基础上由文化因素增添的（当然还是有些人抱着落伍的观点不放，认为情感生活全都是文化性的）。对于这个经验问题，答案依然悬而未决，但本书表述的论证并不要求我们在这场宽泛的论辩中有所偏向。另一个需要注意的重要之处是，所有这些演化论上的思考并没有解决情感到底是什么的问题（可以称之为情感的本体论问题）。情感是感觉，

是神经事件，是行动倾向，是信念，是跟以上这些完全不同的什么东西，还是它们的某种综合？对于这个问题，我们也没有必要选择任何立场。

我希望着重强调的是，某些情感具有一定程度的认知复杂度。考虑一下厌恶感。心理学家保罗·罗津（Paul Rozin）和他的同事曾经论证道，“核心的厌恶”与拒绝进食有关，这也是达尔文的观点［（1872）1999：255—260］。脸部特定的厌恶表情像是要把食物从口里吐出来，在极端情况下，厌恶可以引起作呕，哪怕并没有吞食厌恶的东西。然而，罗津等人（2000）论证说，厌恶并不仅是反感：厌恶包含有被冒犯与被玷污的感觉。后者被不少实验证实：被实验者不乐意穿陌生人穿过的毛衣，即便那件毛衣已经被细心洗过了。如果他们相信衣服之前的主人有一条腿被截肢了，或者是杀人犯，他们穿这件衣服的意愿会进一步急速下降（Rozin et al.1994）。罗津（1999：33）写道：

> 厌恶和交感式迷信思维（sympathetic magical thinking）的联系非常紧密。令人厌恶的物品会污染它们接触过的东西，这体现了交感迷信的法则：“一旦有接触，永不能祛除。”［Frazer（1890）1925：11］……人们对所厌恶之物的反应如此强烈，以至于厌恶常常波及到本身并非令人厌恶，只是形似被厌恶之物的东西。因此，人们对于做成粪便状的塑料或巧克力……或人工合成的鼻涕状黏液，也会有厌恶感，即使他们知道它们并不真是看上去那样。

在此基础上，罗津等人（2000：646—647）得出结论：动物与婴儿没有厌恶感，因为“能够形成看不见的物体和表象不同于真实这些观念，是相当抽象的认知成就……认知能力上的限制是阻碍儿童完全具备厌恶感的主要原因”（同时参见Rozin and Fallon 1987）。有观察证据支持这个假说：虽然动物和婴儿显然会反感某些食物，但他们不会表现出那种与厌恶相联系的、由被冒犯而产生的极度排斥和憎恶感。

负罪感（guilt）是另一种儿童较晚才具有的情感。这完全不会推翻负罪感是一种先天情感的假说，因为并不是所有“设计好的特征”都得是生下来就有的（比如青春期的发育）。快乐、悲伤、愤怒和恐惧似乎是最早出现的情感（Emde 1980），当儿童开始使用语言时，相比其他情感，这些情感的名称也是他们更早理解和使用的。一项研究发现，超过90%的儿童在他们30—35个月大的时候就理解了“害怕”这个词，但要迟至54—59个月的时候，只有23%的儿童理解“guilt”这个词（Ridgeway et al.1985）。当然，在儿童具有会使用“guilt”这个词

语之前，他们可能已经有过负罪感的经历，而且年幼的婴儿可能具备了这种情感的一些基本要素（参见Zahn-Waxler and Kochanska 1989；Barrett 1995）。但是，我们还是可以合理地认为，负罪感出现在其他的情感之后，而这很可能是因为负罪感就像厌恶一样，包含一定的概念能力，这些能力需要经过一段时间才能形成（参见Kagan 1984；Damon 1988；Lewis 1992）。尽管负罪感同很多其他的复杂性状一样是逐渐发展起来的，这个结论还是可以成立的。在不太严格的对话中，我们当然可以指着一个拥有部分负罪感要素的两岁孩子，说她有“负罪感”，正如我们可以指着一个能说“mama”“dada”的一岁孩子，说她是在“说话”。但是，在后一种情况下，说一岁的儿童满足了语言能力的充分和必要条件，说所有她今后发展起来的，组合复杂词语的能力严格来讲都不是语言的必要成分，那是非常疯狂的。同样，假定认知要素对于负罪感和厌恶而言是不必要的，也是错误的。我们的情感词汇主要还是用来形容正常的成年人，虽然我们偶尔会为了谈话的方便，把这些词汇应用到其他达到这些情感的部分标准的主体上，但这不等于说它们还没有达到的标准根本就算不上标准。

我指出某些情感需要概念上的复杂性，并不是要支持那种认为这些情感需要信念为条件的观点。许多人认为，信念是情感的核心部分。事实上，古代斯多葛学派认为，情感就是信念。我认为这个观点是错误的，如果你不同意的话，那就去看一部不错的恐怖片。（对古代斯多葛学派也是类似的建议：去看一出不错的悲剧。）假如这是部吸血鬼电影，还让你觉得害怕。有些哲学家甚至会干脆否认这种可能性。他们牢牢认定情感必须包含信念，如果被要求考虑观看虚构作品（没人把看到的内容当真）的情况，他们就彻底否认我们在观看时具有真正的情感：恐怖电影并不令我们恐惧，悲惨的小说并不令我们悲伤，恶俗喜剧并不令我们感到恶心。接下来他们就会告诉我们，虚构人物不可能是性感或有趣的！常识当然可能出错，但倘若用来证明常识为错误的只是一个不牢固的哲学论点（它完全不解释为什么常识被严重误导），那么最有可能的是哲学家自己搞错了（关于对这一点的详细论述，参见Joyce 2000a）。

但是我们对虚构作品的情感反应仍然令人感到困惑。在恐怖片的例子里，令我们感到恐惧的对象到底是什么？你可能会说，吸血鬼的形象让你联想到真实的威胁，例如连环杀手，而后者才是你害怕的真正对象。但这个观点似乎是错的。你当然不曾意识到你是在联想连环杀手（你害怕的只是嗜血凶残的吸血鬼），因此为支持这种“记忆联想理论”的人必须认为，你害怕的真正对象存在于你的潜意识。这种观点并没有不一致，但是很不合理。不，你害怕的就是吸血鬼，虽然你并不相信他们存在；你片刻也不相信有任何东西（或任何真实的

人）在威胁你。你要是真相信吸血鬼存在，你就会给自己找来一串大蒜和一个木钉。然而，即便你并不相信吸血鬼要吸你的血，你仍然有这个想法。你在床上辗转反侧，紧张地听着树枝拍打窗户的声音，你是在想着但并没有肯定“吸血鬼追我来了”这个命题。我们可以说：你是因这个想法而感到害怕，但是你所害怕的并不是这个想法本身（Lamarque 1981，1991；Joyce 2000a）。作为具有内容的心灵状态（即作为意向性状态），这个想法提供了你害怕的内容：吸血鬼。作为大脑事件，这个想法导致了你的恐惧。需要注意的要点是，鉴于以上论证，想着p和相信p都使用了同样的概念。因此，虚构作品能引起情感上的反应，这并没有给“有的情感要以复杂认知为前提”这个主张造成困难。

人们能够对虚构作品产生任何一种情感吗？这似乎是一个我们不必关切的问题，但事实上，这个问题的答案对于本书末尾将要讨论的问题非常重要，现在正是处理它的好时机。表面看起来，有一些情感确实是虚构作品无法引发的。嫉妒常被认为是其中之一（Radford 1995；Neill 1995）。但事实上，我看不出一个人为什么不会对虚构作品有嫉妒的反应，虽然我承认这不常见。假设有一个单身汉想象他有个女朋友，然后继续（有点沮丧地）想象她的爱被另一个更年轻有活力的追求者夺走。这样的想法难道不会令他感到生气吗？他感受到的为什么不能就是嫉妒呢？在我看来，对这两个问题做肯定答复是最自然的。这个沉湎于想象的人仍是在嫉妒某个人，但他嫉妒的不是真实世界中的人；他并不相信确实有个人正在夺走自己的心上人，但是他可以有这个想法。嫉妒虚构人物是不太寻常的现象，因为嫉妒是不能间接体验的，这种情感要求设想自己和别人之间有关系（一种特定的关系），但书或电影通常都不需要激发这种设想。阅读《安娜·卡列尼娜》可能需要读者假装安娜存在，但是通常都不需要读者假装自己和安娜有互动。我不会花时间考虑跟安娜聊些什么，或者她会怎么看待我的衣着，或者我能否在19世纪圣彼得堡喝上一杯上好的意式浓咖啡。这并不是否认有人可能会这样设想。有人也许太喜欢这个角色，开始幻想自己与她展开一段关系，于是当渥伦斯基出场时就心怀醋意。我的意思只是说，虚构作品一般都不会引导读者往这方面想象，所以这样的反应是很不寻常的。

因为观看虚构作品而感到负罪感，同样也是罕有的事情。因为负罪感的产生通常是由于相信自己对别人做了错事，然而虚构作品一般不会让人进行这样的假想。但是正如前文所述，负罪感似乎并不必然包含信念。如果我坐下来设想我背叛（不论是想象的还是真实的）朋友的可耻行为（不一定是我完全不想做的行为）的种种生动细节，那么我似乎可以产生些许的负罪感之情。这种负罪感不同于在真实生活

里犯错的负罪感，就像对好莱坞吸血鬼的恐惧不同于对死于车祸的恐惧，但是说前者“不同于”后者并不等于说“前者是完全不同类型情感”或“前者根本算不上真正的情感”。日常语言使用同样的词汇描述这两种情形，我们对情感的神经机制所掌握的经验证据都告诉我们，常识在这个问题上是正确的。如果情感是生物自然选择的产物，目的是应对现实生活里的问题，那么我们可能会疑惑为什么光凭想象就可以引发情感反应。一种简单的解释，用两个杰出的心理学家的话来说，是“促发情感的认知评价活动相当粗略，不做任何真实性的确认”（Johnson-Laird and Oatley 2000：465）——我觉得，这就好比人类引发性欲的系统不需要确认引发兴奋的是真人还是杂志里的彩图。除此之外，另一种解释则认为在祖先环境里，享受虚构活动的倾向对人类的适应性有所裨益。[55]

关于情感，我想再做最后一个一般性的评论。我想要再次强调，上文的内容在情感是什么这个问题上并没有采取任何立场。唯一被排除的理论类型是那些主张信念是情感的必要条件的立场——因此，情感不可能是信念。（斯多葛学派的心理学就到此为止。）我的主张只不过是说，对于某些情感，使用概念——有时在信念里，有时是在思想里——是必须的。至于“怎么个必须法”，我不会给出任何答案，因为本书持何种观点并不依赖于如何回答这个问题。但是有一点值得指出：某类情感必然包含特定的信念或想法，从这个前提并不能得出结论说我们在（用“怜悯”、“厌恶”与“负罪感”这些词）指称情感时，一定程度上也是在指称那些信念或想法。为了说明我的意思，可以考虑一下伤疤的概念。在我右手掌心上，碰巧有三个看起来很像伤疤的印记。但它们不是真的伤疤，因为是我生下来就有的；它们不是由外界导致的损伤。能算成伤疤，需要有一定的成因。这是先验必然的；这是“伤疤”这个词的意思。尽管如此，造成伤疤的事件并不属于“伤疤”这个词指称的对象（事实上，很难理解这个事件怎么可能是“伤疤”指称的对象，因为它是造成伤疤的原因）。当我指称“我脚踝上的伤疤”（那里确实有个伤疤，是我抬脚穿过窗户时留下的），我指的我脚踝上的东西（可见可触摸的东西），而不是某种由一个物体和多年以前打碎玻璃的事件组成的奇怪混合物（参见Thalberg 1978；Shaffer 1983；Green 1992）。

信念/思想与情感之间的关系或许就类似于使身体受伤的事件与伤疤之间的关系；信念/思想是情感词汇指称对象的必要伴随物（和原因）。如果这是正确的，那么我们几乎就没怎么涉及情感实际上是什么的问题。情感可能是一种感觉，也可能是某种神经或生理事件。另一方面，也许信念或想法是情感的构成部分（即情感是种混合物）。也许信念或想法就是情感本身，而相关的感觉或生理事件不过

是情感不必要的伴随物。无论这个问题有多么引人入胜，在这里寻求答案只会让我们偏离主题。

3.7　负罪感

说到负罪感，有意思的一点是它和羞耻、尴尬一样，都属于自我导向的情感，都是“从内部”引导人的道德行为。我们前面大部分的讨论都是集中在他人导向的道德判断（例如葛克谴责奥格偷他的长矛），但自我约束显然是我们道德生活的重要特征，因此也需要解释。事实上我们甚至会觉得，要是一种生物没有把规定“内化”，说它具有道德感就是不合理的；而且，除非它有把这些规定用于自身的倾向，否则我们不能说把规定内化了；也就是说，除非它具有良心。达尔文认为，把“道德感”等同于良心是合理的：

> ……任何具有明确社会本能（包括父母子女以及家庭成员间的亲情）的动物，一旦其智能发展得像人类一样完备（或接近人类），就不可避免具有一种道德感或良心。”［（1879）2004：120—121］

这段话的上下文的语境表明，“道德感或良心”这个析取显然不是用来指两个不同的东西，而是在表达大致的同义词或指称相同的术语；就好像说“纽约或大苹果”[56]，而不是“纽约或费城”。在此之前，达尔文还曾大胆地断言，“在人和低级动物的所有差异中，道德感或良心是最为重要的”（120）。

达尔文的第一个说法给我们出了个难题。亲社会情感加上“智能”，怎么就产生了道德判断？为什么“智能化”相当于“道德化”？达尔文有一点是非常正确的（我在2.1和2.2节也强调过这一点）：亲社会的倾向还要加上某种东西，才能真正谈得上是“道德感”，因为产生良心需要有相当的认知复杂度。虽然我们也说良心的“刺痛”或“伤痛”，但这只是比喻而已；负罪感并不是真的像是被针扎的感觉。具有良心不仅仅是不想做或不喜欢做某些事情，有良心的人不想那样做是出于一定的理由：是因为判断那些事情是违规的。“负罪感”既指一种情感，也指人和违背规范之间的关系（比如“他对罪行负有责任”）。因为当一个人有负罪感时，他也判断自己对错误负有责任。没有这样的判断，欲望或抑制无论有多么坚固牢靠，都还无法构成负罪感这种情感。

我们至少已经可以处理达尔文难题的一些要素。他说智能化相当于道德化，这看起来有些奇怪，因为我们会很自然地觉得，良心大多数时候是通过负罪感体现的，但负罪感是情感，不是“智能”。然而，如果我前文的论述是正确的，这种自然的想法其实来自一个不恰当的二分法。负罪感当然是一种情感（这我没有否认），但是这种情感包含“智能”因素，“智能”在这里指运用概念的能力。

负罪感所负载的概念内容是什么？先比较一下负罪感与羞耻，或许会有点用处。很自然地同负罪感联系在一起的，是判断自己犯了错（这种错误可以得到弥补）；同羞耻联系在一起的，则是判断“自己有问题”，而且也许对此不能改变什么。一个人因为说谎而有负罪感，因为自己是个骗子而感到羞耻。负罪感涉及的是违规行为；羞耻感则来自缺馅。负罪感会让人弥补过错；羞耻感则会让人想要退出社会活动。人们可能会因自己出身卑贱、鼻子太大、偶尔输给不如自己的对手而感到羞耻，但不会因这些事情而有负罪感（有帮助的讨论以及进一步的参考资料，参见Tangney and Fischer 1995；同时参见Niedenthal et al.，1994）。虽然从直观上来说，这些例子对区分负罪感和羞耻是很有用的方法，但要截然分开这两者却是没有什么意义的，况且在很多情况下，我们可以恰当地说某个人同时具有这两种情感。有些语言似乎没有对这两种情感做什么区分（Levy 1973：42），在有些文化里负罪感不如羞耻感复杂。但这两个观察事实都不意味着这些文化没有负罪感。人类学家觉得区分“耻感文化”（“shame cultures”）与“罪感文化”（“guilt cultures”）有时候很有用，而且这样做偶尔还预设了前一种文化（其中羞耻感极为重要且详尽繁复）根本不承认负罪感。但是，当我们回头看看这个区分的理论起源，即人类学家鲁思·本尼迪克特的著作，就会发现她是把羞耻感同“内化了的对自己有罪（sin）的确信”对立起来的（Benedict 1946：223）。跟罪与救赎的框架联系在一起，这只是负罪感在文化上得到详尽表达的一种方式（这也是基督教传统的重要部分），但要是假设负罪感就只能具有这种形式，并由此断定在不具备那种框架的文化都没有负罪感概念，就太过狭隘了。

心理学家刻画的负罪感要更为复杂（参见Zahn-Waxler and Kochanska 1988；Baumeister et al.,1994）。他们揭示了导致负罪感的最重要诱因是对他人的伤害（Hoffman 1982；Tangney 1992），一个人负罪感的强烈程度，同在他看来自己与受害者的社会关系有多重要成正比（Fiske 1991；Baumeister et al.1994）。因此，负罪感通常与违反道德规范的行为联系在一起，就一点也不出奇（Tangney 1992）。我们都知道，人们也会对非道德的和自我导向的违规行为怀有负罪感，但是这类负罪感需要有很深的社会化程度才能逐渐形成，

而且最容易解除，这些事实都表明它是“核心负罪感”最末端的衍生产物。

弗洛伊德（1929：123）宣称，负罪感“表达为对惩罚的需要”，这是个敏锐的观察，虽然他也对负罪感的发展过程说过许多蠢话。需要注意的是，这不同于对惩罚的恐惧。人们可能对惩罚感到恐惧，但不会带有负罪感；也可能有负罪感，但不害怕惩罚。一个人也许知道她违反了某些规则，害怕将会遭受惩罚，但是除非她在某种意义上认同这些规则（即便她从整体而言并不接受这些规则），否则她不会产生丝毫的负罪感。要有负罪感，她得要判断自己应得惩罚，而不仅仅是将会遭受惩罚。我认为，这比弗洛伊德说的“负罪感是对惩罚的需要”更为恰当，因为人们有时会感到惩罚是必需的，但不是应得的；或者判断惩罚是应得的，但不觉得需要实施惩罚。

上一段括号里的内容值得注意：一个人可能接受某些规则，但同时并不是从整体而言接受这些规则。一个前罗马天主教徒可能对避孕怀有负罪感，尽管她已经不再支持天主教的信条。但很明显的是，这些价值观念还是对她很有影响；“避孕是一种违规行为”这个想法仍旧活跃在她的心里；她心灵的某些角落依然接受这条规定，即便它并不代表她全面考虑的整体判断。把负罪感看作不过是某种不含概念的焦虑，或是环境造成的纯粹厌恶，这种看法是经不住仔细推敲的。当然，有的前天主教徒可能只剩下对某些活动的非认知性厌恶，但如果她没有违反规范，或应得惩罚，或应得责备的念头（哪怕只是从她心灵深处某个角落里传出的恼人低语，违背她更好的判断），她的感受就不能算是负罪感。类似地，对于负罪感包含“违反规范”的想法，或许有大量资料记录的“幸存者负罪感”可以作为反例，但是我同样会强调，虽然这些人站在理性角度，非常清楚他们对别人遭受的伤害没有责任，他们还是不能完全摆脱他们“做了错事”的感觉。正是因为他们的感受具有这种现象特征，我们才倾向于把他们的痛苦称为“负罪感”。

从前文的讨论，我们可以得出两个结论。首先，如果负罪感必然包含自我导向的道德判断，那么只要我们认定负罪感是一种先天机制，我们就得推断说，进行道德判断的能力也是先天的。但是这个结论也许太强了，因为我们要意识到，违规行为还包括对非道德规范的违反。更为保险和谨慎的结论是：只要我们认定负罪感是一种先天的机制，那么我们就由此推断说，人类具有先天的能力，来判断某些行为违反了得到认同的规范框架，因而应该受到修正或惩罚。其次，我们现在可以把本章前后两部分的成果综合起来，得出结论：非语言使用者不可能有负罪感。语言是赋予某些评价性概念的前提，而这些概

念对于某些道德情感而言是必需的。我小时候养的狗（纵然它有服从的行为，也知道潜在负面后果）没有也不可能有负罪感。也许在它那犬科动物的大脑里，有一些与人类负罪感相似的“某种东西”，这“某种东西”可以影响它的行为，甚至可以算得上是情感。但是它不是负罪感。对我们而言，更好的做法是把它称作“前负罪感”（proto-guilt），或把它当成一种新的情感类型：“狗负罪感”或“动物负罪感”。这样做可能太过学究气，以至于显得有点傻气，但我并非是在论证日常对话也要这么精确。我论证的是，当我们以仔细审慎的方式谈论动物的认知能力时（这正是我们在本书中做的事情），需要限定乃至放弃这些词汇。

按照一个常见的简单假说，人类祖先的社会生活是由一些亲社会性的情感调控的，比如爱、愤怒、鄙视、厌恶和负罪感，然后不知怎的，运用复杂抽象概念的能力就降临了，这使得道德判断成为可能。现在可以看到，这个假说很成问题。事实上，某些亲社会情感的出现，某些概念的“降临”，以及语言的进展，这些因素是结合在一起的，因此导致人类道德感的演化也颇为错综复杂。这并不是否认某些亲社会的情感（例如爱与同情）先于语言与道德判断出现（我基本上在2.1节论证过这一点），因为我没有论证一个很强的观点，即所有情感都要以概念为条件，因此我也没有论证所有情感都要以评价性概念为前提条件。我很怀疑能否对我们归入情感的所有事物给出一套整齐统一的分析（尽管我承认过去曾试图这样做，参见Joyce 2000a）。我有把握指出的只不过是：作为道德良心的核心情感，负罪感伴随着评价性概念。如果要被追问还有什么其他的情感也是如此，我首先想列出的会是羞耻、义愤以及“道德厌恶”。

但是，正如前文所提到的，这些情感的出现同语言和道德感的演化密不可分，这个事实仍然没有解决一些重要问题。我们不能就简单地设定，在语言降临的时候，“应得修正或惩罚的违规行为”这种想法也出现了，好像背后有魔力控制一样。我们仍然需要了解产生那种想法的倾向为什么会形成，以及是如何形成的。这样，也只有这样，我们才算有了一套关于道德判断的能力是怎样通过生物自然选择发展出来的假说。我们现在就转向这些问题。

第四章　道德感

4.1　预览

道德思维有什么用途？无论我们对道德感的演化看法如何，这个问题都值得研究。明确这个问题的时态很重要；我们想了解的不是道德现在如何有适应性，而是它如何成为了适应性状——换言之，我们想知道它过去如何有适应性。要想心安理得地宣布某个性状是自然选择的产物，就必须就该性状为何对我们的祖先有用（即提高其繁殖适应度）这一问题提出一个合理的工作假说。（当然，光有工作假说还不够；就算把自然选择塑造某一性状的过程说得合情合理，这也不能证明该性状就是那样产生的。）至于道德是否依然有用，则是另一回事。某些极端的思想家持否定态度。（尼采或可作此理解；另见 Hinckfuss 1987 and Garner 1994。）也许进行道德判断的倾向就类似于对甜食的喜好：在古代，甜食少见并且通常富含营养，因此对甜食的喜爱是适应性状；但是在甜食泛滥且易得的时候，这种喜爱对很多人就成了致命的威胁。这种可能性不是没有，但我认为微乎其微。理解了道德思维如何提高我们祖先的繁殖适应度，我们就很可能会认识到它是如何仍然对我们有用的，反之亦然。（这不等于说我们就会认识到道德依然是有适应性的；上句中的“有用”是个日常用语，与基因的复制能力无关。）

为明晰起见，我将这个问题分解成几个子问题（不过后面会阐述合并其中两个子问题的理由）。首先，道德感是通过群体选择还是通过个体选择演化的，这是个问题。如果群体选择是主要过程，我们必须问为什么个体的道德思维可以有益于群体；如果个体选择是主要过程，我们则要问为什么道德判断可以提高个体的适应度。其次，我们要区别对他人做出道德判断所带来的益处和用道德慎思调控自身行为所带来的益处，因为这两者完全有可能是为了不同演化目的而产生的适应性状。因此一共有四个问题值得研究：

对他人做出道德判断如何有益于判断者所属的群体？

对他人做出道德判断如何有益于判断者自己？

对自己做出道德判断如何有益于判断者所属的群体？

对自己做出道德判断如何有益于判断者自己？

需要注意的是，道德先天论者（moral nativist）没有必要对四个问题全部做肯定回答；一个肯定的回答就足以捍卫他的观点。但其实我认为四个问题的答案都是肯定的。第四个问题直观上最有挑战性，所以接下来（4.2节和4.3节）我将主要概述对这个问题的解答。我们在此感兴趣的问题是“为何”：为何自然选择会演化出道德感？（为何道德感可能是适应性的？）本章的第二个任务是把话题引向与“为何”自然相关的“如何”：道德感是如何演化的？——自然选择让人脑发生了什么变化，使它具备了道德判断的能力？4.4节将提出如下假说：道德感的核心是人类将情绪投射到世界上的倾向。至于更进一步的问题，“自然选择让人脑发生了什么变化，使它具有投射情绪的能力”，这个问题虽然合理，但我还无法解答。随着我们接近关于大脑的现有知识的极限，解释工作最终也就只能到此为止了。

完成以上两个任务以后，我们将得到一个关于道德演化的“原来如此”的故事。但我不满于就此结束，因此，本章的第三个也是最后一个任务，就是综述一些支持这个故事的经验证据，从而让这故事成为在科学上可以有一席之地的假说。

4.2　作为个人承诺的良心

对自己做道德判断，也就是所谓有良心，为什么能提高判断者（相对于不具备这个性状的竞争者而言）的繁殖适应度？我对这个问题的看法主要来自以下自然的假设：如果某人对于一个可行的行为作出了正面道德评价，那么他做出该行为的概率就会提高（反之则降低）。如果某行为（或不作为）能提高繁殖适应度，那么任何确保该行为（或不作为）得以实施，或提高该行为实施概率的心理机制，也（相较于更难以达到这些结果的机制）更能提高繁殖适应度。因此，自我导向的道德判断只要与恰当的行为形成关联，就可能提高繁殖适应度。如前所述，在许多场合“恰当的行为”（即提高适应度的行为）包括助人与合作行为。所以针对亲社会行为——针对判断者自己的亲社会行为——的道德判断，有可能提高判断者自身的适应度。

我们的关注点应该放在“道德判断影响动机从而提高行为的概率”这个前提上。当代许多哲学家持所谓“动机内在论”（与动机外在论

相对）的观点：道德判断先验必然地包含行为动机。人们通常把内在论和非认知主义联系在一起，不过我在别处（2002；forthcoming a）论证了这种联系其实是错误的。我在第二章曾经指出，非认知主义者主张道德判断表达某种意动的、涉及动机的状态，但此处的表达关系不是因果关系，而是约定俗成的关系。因此，正如道歉表达悔意并不意味着所有道歉都伴随着真诚的悔意，非认知主义并不会导致“道德判断必然伴随动机”的结论。不过，我在2.3节还是对非认知主义表示了有保留的支持，而我支持的东西确实蕴涵“道德判断和动机之间存在某种先验关系”这个结论：“标准的道德判断”（“canonical moral judgement”，不妨如此称呼）的确伴随着动机状态。在一个标准的言语行为中，行为者在说话时要处在该言语行为表达的所有状态。因此，如果公开的道德判断“盗窃有错”，既表达盗窃有错这一信念，也表达对谴责偷窃行为的某种标准的意动接受，那么该判断的标准个例就需要判断者兼具这两种心灵状态。因为“意动接受”是一种涉及动机的状态，所以标准的道德判断都包含动机。[57]

但是即便你不接受以上元伦理学观点，你也可以同意道德判断影响动机——只要你承认道德判断和动机间存在完全偶然的心理关联。至于这种关联的存在，从意志薄弱现象可见一斑。虽然人类擅于计算长远利益，但众所周知，我们在使自己的动机与慎思的结论相符这方面做得极为糟糕。就算明知一时快活的代价是长远损失，我们还是抵挡不了诱惑。我们吃各种垃圾食品，熬夜，不到最后一分钟不改学生的论文，买了健身器材却闲置不用，凡事能拖则拖。虽然各人糟糕程度不同，并且无疑也有少数神人可以理直气壮地宣称自己对此类恶习免疫，但不能否认，不能让动机与审慎的判断相符，放任一时的诱惑淹没内心实践理性的声音，是人类心理的一大特点。

同时我也得承认，为了强调一种现象，上面只说了事情的一个方面；另一方面，人与其他动物比起来当然审慎得多。但在我们审慎思考的结论与动机和行动的形成之间无疑存在一个重要缺口。支持某一行动的审慎考虑（“为了健康，我应该点沙拉”）就是无法可靠地转化为实际行动。我们多数人对此有亲身体验，相关的经验科学证据也是汗牛充栋（Schelling 1980；Elster 1984；Ainslie 1992）。这需要解释；如此频繁地妨碍我们追求自身最佳利益的设计缺陷，为什么没有被自然选择纠正？大概是因为不同心理官能各有各的计划，从而在行动上相互掣肘。但尽管“官能竞争”的观点很可能是正确的（连柏拉图都这么认为），自然选择为什么没有纠正这个严重的缺陷，这仍然是个问题。比较可能的答案是，意志的薄弱是为了实现其他有价值的目的而必须付出的代价。那个目的或许就是灵活计算主观偏好的能力。能够随情况变化重新评估香蕉价值的生物通常比与永远视香蕉为最高

价值的生物更有优势。饱的时候一根香蕉对你没有什么价值，但饿的时候它也许是你能得到的最有价值的东西。但犯错是任何这类灵活的全面评价系统［即实践智力（practical intelligence）］不可避免的代价。正如自然选择造不出既拥有灵活的信念生成系统又永远只产生正确信念的生物，它也造不出既有灵活评估事物主观价值的能力又永远只作出正确评估的生物。按照这个观点，意志薄弱是这类实践错误的个例：眼前利益的诱惑（这诱惑本身就是某个先天机制的产物）导致个体错误地把一个坏选择给“合理化”了。

让我们设想有一类行为总是至关重要的，以至于自然不想把这类行为的成败托付给普通人脆弱的实践智力。这类行为也许是（比如说）同类合作。合作可能带来的收益（比如好名声）通常是长远利益；但意识到有长远利益可图并意欲图之，并不能保证激发追求目标的有效行动，就好比很想长寿的人未必做得到不沾油腻。因而我的假说是，自然选择为这类行为挑选了一个特殊的动机机制：道德良心。如果你认为某个结果只是你意欲（desire）的东西，你总能对自己说“也许这个欲望得不到满足也没有那么糟”。但如果你认为那个结果是值得意欲的东西（认为它具有要求意欲的性质），那么一时冲动贬低其价值的行为就不那么容易合理化了。如果一个人相信某合作行为在道德上是必要的（不论喜不喜欢，他都必须那么做），那么他再跟自己讨价还价的余地就小了。如果一个人相信某一行为是某个无法避开的权威所要求的；如果他相信不那样做不仅会让自己失望，而且还应该受到批评和谴责，那么，他更有可能做出这一行为。具有实践影响力的命令的独特价值就在于它们能阻止进一步计算；在审慎计算可以被各种干扰因素与合理化倾向轻易劫持的情况下，这种阻止是很有价值的。所以我的提议是：从道德角度考虑自己的行为，以一种“我只是不喜欢X”还无法做到的方式，把某些实践可能从慎思的空间中排除出去，因而自我导向的道德判断可以充当一种个人承诺。

在此我部分赞同丹尼尔·丹尼特（Daniel Dennett 1995）。丹尼特认为，道德原则的功能是扮演“谈话终结者”：在（无论是个人或群体的）决策过程中，道德原则可以用来阻止决策者或决策机制无休止地处理、考虑和要求进一步的理据。“任何一种方针都可能遭到质疑，所以除非我们在设计决策过程时安排一个不用讲道理就可以终结讨论的方法，我们设计的决策过程将永远地空转下去。”（Dennett 1995：506）如果问题是如何处置罪犯，“得到公正审判是他的道德权利！”大概就可以终结讨论。如果问题是要不要从商店顺手牵羊，“顺手牵羊是错的；我不能那样做”也可以终结讨论。“在我们的世界里这类困境并不陌生”，丹尼特说，“在这样的世界里，我们不难理解……某种不问缘由的教条主义，保护行动者不陷入过度理性，还是

很有吸引力的”（同上：508）。（第五章将进一步讨论丹尼特的观点。）

想象一个没有道德思维能力的人。假设与某人保持互惠关系对他有利，而他本人，或是因为有意识地想从关系中获益，或是因为本来就对合作伙伴抱有同情（但也不是无条件的同情），也确实保持着互惠关系。但试想在一次交易中，他因为某个心血来潮的理由（也许他稍一放松就成了眼前利益的俘虏）违背了约定。（这有什么不应该的呢？毕竟，根据假设，他不愿作弊并不是出于原则上的考虑。）现在他会有什么感觉？也许会惊讶于自己一反常态。也许会因为伤害了某个不想伤害的人而失望、痛苦。但重要的是他不会觉得自己有罪，因为只有认为自己违反规范的人才会有负罪感。他没有道德概念，因此不可能觉得应该为自己的行为受到惩罚。他会后悔，但不会忏悔。出于同情，他或许会想减轻受害者的痛苦（甚至可能想赔偿受害者）；但他不觉得自己必须作出补偿，因此一旦其他事情分散了他的注意，使他对受害者的同情渐渐淡漠，就没有什么能让他再拾起“必须做点什么”的念头。到头来，他无非做了件与自己一贯性格不符的、希望自己没有做的事，仅此而已。“同情”，詹姆斯.C.威尔森（James Q.Wilson）曾说过，“这个脆弱易逝的情绪，来得容易，忘得也快；即便没有忘记，为袖手旁观找个借口也很容易。一条流浪狗，一只受伤的雏鸟，都能让我们心痛，尽管我们知道森林里到处是受伤迷途的动物”（1993：50）。

作为对比，设想有另一个人，不只有同情心还能判断欺骗是不道德的。纵使她偶然屈从于诱惑，她也会另有一番感受。她能告诉自己说，我犯错了，我的行为是不正当或不正义的，我必须作出补偿，我不仅冒了受罚的风险而且应当受到惩罚。负罪感的情绪对她是可能的。不仅如此，她还能够做出其他犯人也应受惩罚的判断（这对我们之前那个未道德化的行动者也是不可能的）。既然这个确实欺骗了别人的道德化的行动者可以对自己做出更严厉的指控，那么在她没有作弊的时候，她不作弊的动机也很可能比非道德化的行动者的更为坚定，也更可靠。尽管以上我对“自我导向的道德判断能影响行为”这个假说做出了对我有利的解释（你可以说是书斋空想），但这个假说本身已被大量经验证据证实。（Keltner et al.1995；Bandura et al.1996；Bandura 1999；Ferguson et al.1999；Tangney 2001；Beer et al.2003；Keltner 2003；Covert et al.2003；Ketelaar and Au 2003.）

需要注意的是，我的论证并不是把未道德化的、受同情心驱动的人，同毫无同情心但有强烈的理性道德责任感的人进行比较（康德的

读者对那种思想实验很熟悉）。首先，我承认道德化的人可以同未道德化的人拥有一样的同情心；我论证的只不过是说，道德判断在原有动机的基础上有所增益，使得道德化的人更胜一筹。我也不主张道德思维总是优于务实思维；很多时候务实思维是完全坚决的（知道横穿高速公路是会死人的，恐怕比“乱穿马路是不道德的”这个判断更有驱动力）；我论证的只是，务实思维不管用的时候（尤其当实际收益是有变数的远期利益时），道德判断可以顶上。另外，读者必须记住这里说的道德判断不是康德幻想的那种冷冰冰的、知性化的东西；道德判断也给一个人的精神生活贡献如负罪感这样的情感。我所谓的道德判断能促发行为的动机，也包括某些道德情感产生动机的效力。“道德情感”一词在这里可能会造成一点混乱，因为有时它指人们认为道德上值得称赞的，或总体上亲社会的情感（比如仁慈和爱），我们的讨论并不涉及这些情感；有时它又指包含道德判断的情感（比如负罪感）。我所主张的部分内容是，有了后一种道德情感，前一种道德情感更能够引发行为动机。

初步地说，我的假说是：诸如“那么做不对；我那么做是应受谴责的”的判断，在慎思、情感以及欲望的形成中扮演着活跃的角色。它能够促发和强化某些欲望、阻止某些考虑进入实践慎思，由此提高某些适应性的亲社会行为的实施概率。[58]支持某一行为的道德判断当然不能保证该行为的实施，但只要它增加了实施概率，这就有可能是它的演化功能。当然，最终决定一个人行为的是促进某行为的欲望和阻止该行为的欲望的相对强弱。然而最后这点让我们对前面整个论证产生了疑问。也许道德判断确实能强化动机，也许在这方面它通常确实优于单纯的实践慎思；但正如生物学家、哲学家大卫·拉提（David Lahti 2003）指出的，还有一个问题有待解决：为什么自然选择没有直接加强我们在某些情景中的合作欲望。毕竟，就某些适应行为而言，演化确实赋予了我们很强的相应欲望。比如保护后代的行为似乎就是被单纯但强有力的情绪调控的，主要并不是依靠道德责任感。这些情绪基本上不受意志薄弱的影响：几乎没有人会为了短期利益去合理化伤害自己心肝宝贝的行为。不仅如此，如果我们的人科祖先已经有了产生如此强大欲望的神经机制，为什么自然选择这一本性保守的力量没有利用现成机制来调节新的适应行为，却产生了一种“截然不同的”且“生物学上史无前例的机制，来实现一个在自然界中经常被更直接的手段实现的目的”（Lahti 2003：644）？这多少有些令人迷惑。拉提的挑战必须被回应。

每当演化心理学家设想某一适应行为是由一个专门机制管理的，我们总可以问：“自然选择为什么要费劲去搞那种机制？它为什么不直接创造一种实施该行为的超强欲望？”但考虑一些与道德无关的例

子，我们就会看到这个问题其实不太对劲。可以考虑一下人类演化得来的和性与进食有关的心理奖励系统。我们可以问，自然选择为什么要费心给我们配备那么多那么复杂的达到性高潮必需的生理机制——为什么不把我们设计成单纯地就是想要性生活呢？这个问题是误入歧途了。自然选择确实让我们想要性生活，它用于保证这个欲望的手段之一就是性高潮。类似地，自然选择让我们想吃东西，它实现这一点的手段之一就是让我们觉得食物美味。也许自然选择也让我们想要合作，而我们从道德角度去看待合作的倾向（包括产生负罪感的能力）就是它保证这个欲望能得到满足的一种手段。自然选择会用特别的手段来创造和加强一类提高适应度的欲望，无论跟道德有没有关系，这都没有什么特别神秘费解的。诚然，自然选择用于加强道德欲望的机制是个“生物学上史无前例的机制”（一种只在人科演化支出现的东西），但如果人类的社会关系确实与其他动物的社会关系截然不同，一个截然不同的解决方法也许是必要的。另须注意，尽管自然选择是保守的，不同的适应行为常常需要不同的动机机制，仍有一个明显的理由：如果通过进食和信守承诺能获得性高潮，我们也许就懒得做爱了。

我们仍可以合理地发问，道德判断有什么特征，使它得以胜任我们推测它所承担的演化任务。我认为答案的一个重要部分跟道德判断的公共性有关。虽然眼下我们关注的是对己的道德判断，但我们不能因此误以为我们是在谈论私人的心灵现象。正如有公开表达的对己判断（“我希望你们知道，我对自己的所作所为深感惭愧”），同样也可以有私下的对人判断（心中默念“约翰真是个人渣”）。道德判断，即使是对己的，本质上也是交流性的；事实上，如果我在第三章论证的是正确的（作为语言现象的道德判断是作为心灵现象的道德判断的基础），那么“完全私人的道德判断”这个想法本身就很有问题。道德判断可以在集体协商中得到主张，可以用来提出一个要求，证成一个决定，为惩罚提供依据，批评或褒扬他人的行为或性格，或者用来为判断者自己的人格作证。正面道德评价引起行为动机的方式，与这种公共空间是密不可分的。即便不行骗是因为我个人的良心告诉我“行骗不对”，我也清楚一旦被要求为自己的行为辩护，这种道德考量是可以在公共协商中使用的理据；我也同意，要是我行骗了，他人的惩罚将是有依据的。相比之下，“我就是不喜欢作弊”这一命题可以用来解释一个人的行为，但缺少道德因素的规范性证成效力（normative justif icatory force）。[59]

为了表达清楚起见，接下来我想在另一个稍微不同的辩论背景下阐明自己的立场。按照一种可以说是常识的观点，日常生活中人们做道德决定的过程是个推理的过程，情绪或动机只是对结论作出合适的

回应：据玛丽的推理，弗雷德的行为在道德上是错误的，这个判断让她愤怒，然后这个情绪促使她扇了弗雷德一耳光。另一种观点——其最令人信服的支持者是心理学家乔纳森·海特（Jonathan Haidt 2001）——却认为，常识把事情的顺序搞反了。事实真相是弗雷德的行为让玛丽感到（比如说）愤怒，这个情绪导致她扇了他一耳光，而她关于他的行为触犯道德的推理则是一种事后重构。我论证的观点乍看上去或许和海特相反，但其实不然（这是好事，因为海特提供了大量令人信服的证据，其中一些本章将会讨论）。我并没有说，道德推理促发道德判断或道德行为。我的假说是道德判断（不论它是如何达到的——是通过比如推理，还是情绪，还是直觉）对激发行为起了作用。前面说过，道德判断完全可以被“嵌入”情绪中，所以当我指出道德判断促发行动时，这也包括负罪、厌恶、赞同等情绪的动机效果。即便许多道德判断是事后重构的产物，这也不等于说它们在动机方面无所作为。也许弗雷德的行动先促发了玛丽的愤怒，愤怒的情绪让她扇对方一耳光，而后她才推理得出“弗雷德是一只性别歧视的猪”这个新的道德判断。这个新的道德判断虽然是事后“合理化”的结果，但未必没有实用价值。也许它比单纯的愤怒更能坚定玛丽跟弗雷德一刀两断的决心。更重要的是，它让玛丽在公共领域中有一定的说辞来辩护她扇弗雷德耳光的行为，并给其他人提供了反对弗雷德的考虑因素。海特本人也很重视这种联系，强调说道德判断“不是在单个人的头脑中发生的单个行为。它是一个通常十分漫长并涉及多人的持续过程。理由和论证可以传播并影响人，即便单个人，也很少自己进行道德推理”（2001：828—829）。不仅玛丽对弗雷德的判断如此，人们对自身的判断也是如此。一个人觉得别人会怎样看待她的决定，她有信心向哪些人证成自己的行为，她是否认为支撑自己行动的理由也能得到同伴的认同（一言以蔽之，她对自己作为社会存在的体验），将严重影响她行动（或不行动）的决心。道德判断影响动机的方式不是在行为者的脑袋里给某个行为增添一点动力，而是提供一个（看起来是）不能被正当忽视的考虑因素，从而使道德判断（甚至是对自己的道德判断）得以在社会舞台上扮演一个直接的欲望无法证成的角色。当我们认识到这一点时，拉提的问题就解决了。

鉴于以上论证，我要对一开始提出的简单假说（即道德判断的演化功能是为某些有适应性的社会行为提供额外动机）作些补充。在道德上否定（而不是单纯地反感）自己的行为（或潜在行为），为我们把相应的道德判断施加于别人身上提供了基础。不论我有多讨厌X，这一倾向本身与我如何判断他人对X的追求无关。“我不会追求X，因为我不喜欢X”说得通，但“你不会追求X，因为我不喜欢X”就毫无道理。相比之下，“追求X在道德上是不对的”这个主张不但要求我，也要求你避开X。本章开头我区分了对己道德判断能带来什么好处和对

人道德判断能带来什么好处两个问题，但我现在要说这两个问题并不相互独立（这也不应在意料之外）。当然，我们现在应该看到道德判断的适应优势之一正在于它能联合这两个方面。道德判断为评估自我和他人的行为提供了一个共同框架，从而能充当集体协商决策的“通货”。道德判断因此可以作为一种社会胶水，将个体的人联结在一个共同的证成框架中，并为很多群体协作问题提供解决工具。尤其重要的是，尽管未道德化的、强大的负面情绪（比如愤怒）能促发惩罚反应，只有道德判断才能批准惩罚，因此后者能比前者更有效地管理大群体中的公共决策，尤其是当人们（在一天狩猎采集的劳累后）疲惫不堪，心不在焉，或者不能达成一致的时候。而负罪感（其中包含着认为自己理应受到惩罚的判断）也能对人有好处，它能抑制人们平时的防御机制，促使他们接受惩罚，或至少做出道歉，从而尽快恢复与同伴的关系（见Trivers 1985：389）。

尽管上文（为了简洁起见）说道德判断有加强合作动机的作用，我无意暗示说自然选择将我们设计成了无条件的合作者。道德感并不是在任何情况下都视合作为善举的偏好（有这种偏好的人难逃惨遭剥削的厄运）。同样，虽然我们体内有种先天机制专职促使我们产生进食的欲望，并用愉悦的体验奖励我们的进食行为，这并不意味着我们会无条件地吃，不加区别地吃。也许自然选择为我们设计了非常灵活的合作策略。一个人可以多大方，或必须多吝啬，将取决于他的环境里有多少资源。谁是有前途的合作者，谁是无赖，这是我们要学的东西。我们可以道德化一个有条件的策略，比如“信赖他人，但不要做冤大头”。我们也可以把不合作的行为道德化，认为合作在某些情况下是被禁止的。我的主张其实是：将整个灵活的社会结构道德化有助于提高适应性。如此可以避免人们在该合作的时候不合作，但这不应混同于鼓励人们在不该合作的时候合作。确实，在一个具体场合中，任何对合作动机的增强在某种意义上都意味着人们可能会犯实践错误，比如人们即便在作弊对自己的适应度更有利时仍然去维持原有的交换关系。（想想托马斯·摩尔的道德信念让他落得何种下场[60]。）但在这种意义上，任何自然的奖励系统都有可能把我们带向偶然但可能是灾难性的错误：人们可能为了果腹而误食毒草，或者为了床笫之欢而招来强敌。

4.3　作为人际承诺的良心

上一节论证了将行为视为道德的要求通常会对一个人的动机有积极影响。当事人由此能得到多少好处则取决于被道德化的行为是什

么：如果被道德化的是审慎务实的行为（以上讨论的主要是这种行为），将对她很有好处；如果她把对自己有害的行为视为道德的要求，结果则可能是灾难性的。然而，还有另一个论证指出，强化一个人不审慎务实的行动决心在某些情况下也可能是对她有益的。既然（我已论证过）道德化的思维是使人坚定决心的思维，这个论证将进一步支持“拥有道德良心有助于个体利益最大化”的观点。这个论证来自经济学家罗伯特·弗兰克（Robert Frank 1988）。

有些顾客买到次品后，会为了讨回区区10元退款不惜大费周折。如果你指出与其费这许多周折不如另买新货，他们对此的回答常常是“你说的是没错，但这是原则问题”。如何理解这种看上去非理性的态度呢？有一种说法认为，这种行为可以建立某人不好欺负的名声，从而减少将来被人欺骗的机会。但这个解答的适用性有限，因为即便在明知眼下的行为不会为将来打交道的人所知时，我们还是经常坚持“原则”。弗兰克的回答是：这种行为是由情绪控制的（我们可以称其为“义愤”），而这类情绪的功能是保证某些行为会被付诸实施，甚至不惜压倒务实的计算，损害自身利益。站在卖家的角度想，如果他面对的是一个总是务实计算的顾客，而他又知道后者退回商品的成本（所费的周折）大于10元，那么他就可以毫无顾忌地向后者出售10元的次品。但换成第二个顾客，他追究起商品问题来不惜成本，会为了讨公道做出不理性的牺牲，商家就会确保他卖的10元商品是合格的。现在请你自问是希望成为哪种顾客：不断被坑的那种，还是获得良好服务的那种。具有反讽意味的是，后一种顾客（为了讨回公道不惜自损的那种）通常不必自损，只要她能把她的“非理性”传达给卖主，因此就结果而言反而好过前一种顾客。

弗兰克认为道德良心是情绪官能，其作用与决意退还10元次品的心情类似：确保好的行为得到实施，即便这样做是非理性的。想想在一项有风险的合作事业中你希望与哪种人为伴：一个基于务实的考虑不断调整自己行为的人，还是一个能够承诺合作并会坚持合作，即便当合作从务实的角度看并不理性的时候？卡通人物霍默·辛普森的回答最为精辟：“我们不需要思想家，我们需要实干家——做事不计后果的人！”如果生存下来的前提是你必须被选为合作事业的伙伴（包括被选为配偶），那么成为第二种人是理性的选择。换言之，如果在你所处的环境中，合作非常重要，那么选取一种能促使你做出有些原本非理性的事情的官能，常常是理性的。那种官能就是良心：它包括了那些，即便是在外部制裁缺失的时候，也能激发符合公认标准的行为的判断和情绪（其中最值得一提的是负罪感）。（当然良心并不是人们早先自己选择去拥有的；生物自然选择已经做了选择。我的意思是，要是可以选择，审慎务实的人会去选择拥有良心。）

弗兰克的理论促使我们要区分两种价值：能够向他人传达自己的坚定意愿而得到的价值，以及通过执行该意愿得到的价值。前者是价值的主要来源。在10元次品的例子里，价值来自于能够向卖家传达自己不惜周折追究到底的意愿。这导致卖家在坑你之前不得不三思，于是你不费周折就能换货。但如果卖家认为你只是虚张声势呢？那么（显然）你追究这件事的承诺将导致你真的去追究这件事；或许卖家最终同意换货，但你经历的麻烦不是10元可以弥补的。但这种情况下，你的承诺不就反过来伤害了你，使得你采取不理性的行动了吗？未必。弗兰克认识到，价值还有一个次要的来源：通过执行你说的行动，你保持和强化了，而非削弱了你的承诺，这将有助于你将来的交易。换句话说，某种承诺机制的存在可以让某个原本不理性的行为变得理性。大费周折去替换一件10元的商品对于一个没做承诺的人来说也许是不理性的，但对一个已在情绪上承诺了要不惜周折的人来说则未必。这种次要价值不是每次都有的，因为承诺的事也许不仅不便执行，还意味着自毁。（比如挥舞着手榴弹，威胁敌人如果不满足你的要求就和他们同归于尽。）在那种情况下，做出承诺确实意味着要进行非理性行为，能够从中得到的只有主要价值。但在许多其他场合，承诺的存在引入了强化承诺的潜在收益，从而改变了成本—收益结构。为了涵盖两种情况，弗兰克的理论最好不要被描述为“表达一种坚定的执行非理性行为的意愿也许有助于个人利益最大化”，而应该是“表达一种坚定的执行原本非理性行为的意愿也许有助于个人利益最大化”。它给我们的建议不是“鲁莽行事”，而是“限制务实计算在你的决策过程中起到的作用”。

弗兰克对他自己理论的表述有个不足之处，我们现在可以加以改进。弗兰克认为自己是在解释良心如何能给其所有者带来好处，但他只把良心当成一组支持或反对某些行为的、可以传达的、对动机有影响的感受。［“比如，试想一个能产生强烈负罪感的人。这个人即便在作弊能换来物质利益的情况下也不会作弊。并不是因为她害怕被抓，而是因为她就是不想作弊。”（Frank 1988：53）］但我们已经看到，单纯的反感，若不辅以相关的道德认知（例如“如果我这么做了我就是该受惩罚的”），还不足以构成罪恶感，因此也不足以构成良心。尽管弗兰克成功解释了为什么自然选择可能偏爱一个能承诺去做原本不审慎务实的行为，并且还能表达这一承诺的生物，他没有解释为什么与单纯抑制某行为的强烈情绪相比，把该行为视为“道德禁区”是更有效的承诺工具。

但是我们已经有了给出解释所需要的资源。前一节的论证提出，通过保障相应行为动机的产生，道德判断可以充当比单纯的抑制更有效的个人承诺。由此可以推论，如果某人能向他人传达他的个人承

诺，那么他的道德判断就可以充当有效的人际承诺。顺着这条思路，我们将稍稍偏离弗兰克的模型。弗兰克对良心的理解过于简单（他只把它看作一组反感情绪），于是他的任务是解释那些反感如何能令人信服地传达给他人。他的回答是人类生活中充满了很难伪装的、交流性的情感表现（语调、面部肌肉、瞳孔扩张、流汗、脸红、发抖、笑、哭、眼动、哈欠、姿势、呼吸频率等等）。[61]我绝不是要无视这些道德中核心的情绪要素，但我认为强调道德的认知要素也很重要。因此我的任务是解释道德判断（甚至于那些没有情感参与的道德判断）如何能令人信服地传达给他人。

好在这个任务并不艰难。为了明晰起见，假定我们暂不考虑道德的情感层面。情感绝不是人际承诺的唯一方式。人们也可以通过改变外部限制来做公开承诺——比如（字面意义上的）破釜沉舟，或参与艰苦的成年礼，或签署有约束力的合同。当丘吉尔向世界声明“与其让伦敦卑躬屈膝，我宁愿它化为焦土”，他就是在做这样一个承诺。承诺的重要之处在于，它排除了未来的某些可能，通过改变他人的选择（这里“他人”也包括承诺者本人未来的状态[62]）来达到值得欲求的目的。它可以是有意的，也可以是非自愿的（甚至是本性里固有的），可以是绝对的，也可以是或然的。

即便不依靠情感，道德判断也可以有效地充当这种人际承诺。遵守道德总的来说是件高成本的事，而且其成本显而易见；遵守道德因此显然具有充当公共承诺的潜力。（由于这些成本的作用，伪装道德承诺付出的代价到了一定地步将超过果真愿意履行承诺的代价。）声明“如果我去追求X，那将是错误的行为”就像一个合同，意味着声明者同意，如果他真追求了X，惩罚他将是适当的。表明道德承诺的方式远不止口头声明这一种。按承诺行事（即永远不追求X），通常意味着付出代价；如果你确实屈服于诱惑，坦白并接受处罚对你是有害的；大费周折去惩罚其他破坏规范的人可能是有风险的；向子女灌输这个价值也是个负担。通过所有这些方式，一个人可以付出一定的成本，向他人发送信号：我承诺用这个道德判断来指导自己的行为，不去追求X。别人要是接受了此信号，就可能因此调整针对做出道德承诺的人的行为，接受他为合作伙伴：认定他是个值得考虑的配偶人选，是信得过的贸易伙伴，或者干脆就是社会中有价值的一分子。

以上意见应被视为对弗兰克的理论的补充，而不是对其理论核心的挑战。毫无疑问，情感在我们的道德生活中确实处于核心地位，情感的展示也很可能是发出个人承诺信号的重要方式。但道德远不只是情感而已，良心不只是反感而已，人际承诺也不只是意志无法控制的情感流露而已。我认为强调这点尤其重要，因为与恐惧、愤怒、厌

恶、快乐相比，自然选择在设计（无疑是道德良心之核心的）罪恶感时似乎并没有对怎么以生理表现来传达这种情感给予太多考虑：研究没有发现与罪恶感相关联的独特表情（Keltner and Buswell 1996）。

4.2节论证了道德判断可以充当个人承诺，这意味着它们可以完全不必用信号传达出来。作为补充，这一节论证了道德判断也可以充当人际承诺，这意味着某种诚实的或有成本的信号是必要的，但我有意淡化了情感信号的重要性。两种承诺都有点悖论的色彩：要得到承诺的益处，承诺者必须不能以得到该益处为直接目的。就个人承诺而言，笼统而不加质疑的道德思维很多时候比一清二楚的务实计算更有利于个人的现实利益。就人际承诺而言，如果某人承诺去做表面上是（实际上可能也是）彻头彻尾的不务实的行为，这往往反而对他的现实利益最为有利。（要点在于，发出信号申明承诺的行为可能仍是审慎的，尤其因为如果一切顺利，那么发信的结果将是你永远不必真的做出你威胁要做的不审慎行为。）尽管为了清晰，我把个人和人际承诺分开讨论，但4.2节对拉提的回应意味着这两类承诺在心理上是不可分割的；要理解私下的道德判断如何让判断者下定决心，不能不考虑公开声明该判断会如何影响他人的决心。用道德的眼光看待自己，也就是用社会的眼光看待自己，在一个集体的证成框架内评估行为的价值。

至此我们有了一个关于良心的适应价值的合理的假说。这个假说是复杂的，但现象本身就是复杂的，所以这应该是它的优点。

4.4　情感的投射

我们之前的问题是“为什么”：为什么自然选择会产生道德思维这个性状？但即便一个完整的答案（我确信以上提出的理据还不足够）仍不能回答下面这个问题：道德思考是怎样通过自然选择产生的？最理想的情况下，这个问题应该由神经学和遗传学来回答。我不能给出这样的答案，但既然别人也不能，我也问心无愧；连我们最好的科学也还不足以应付这个挑战。尽管如此，最近的经验科学研究确实指出了一个明确的方向；这些研究显示，情感在道德判断中扮演着中心角色；由此可以推论，如果自然选择确实直接影响了人类的道德感，它的主要手段是改变大脑的情感架构。（也有证据表明道德思维和长期规划能力间有联系，因此大概也为4.2节提出的适应假说提供了一些支持。）以这些经验材料为起点，本节的主要任务是提出一个哲学上

的比喻；这个比喻也许能帮助我们理解史前人类的心灵发生了什么变化，从而获得了道德判断的能力。我不打算对“神经层面上发生了什么使得这一切成为可能”这个问题的解答有所贡献（更不要说基因层面的问题）。

哲学家就情感和理性在道德思想中各自的作用已经辩论了几千年，最近的科学进展终于取得了实际成果。其中菲尼亚斯·盖奇的案例堪称一个里程碑。在1848年的一次可怕事故中，一根直径为1.25英寸（3.2厘米）的长铁棒被炸飞，贯穿了盖奇的头颅，从左眼下方穿进，从头顶穿出，这对他的神经系统造成了严重损伤（对该案例最好的综述见Damasio 1994）。让所有人惊奇的是，盖奇最终活了下来，除了一眼失明外其他的伤似乎也痊愈了。但人们很快发现他的人格发生了巨大变化：那个曾近有节制、一丝不苟、颇有人缘的人，事后变得粗野鲁莽，不负责任，无视道德。在盖奇之后，与他类似的伤者接受了更精确的测试（Saver and Damasio 1991；Damasio 1994；Anderson et al.1999）。这些受试者患有腹内侧前额皮层（ventromedial prefrontal cortex）损伤引起的所谓“获得性反社会人格”（“acquired sociopathy”），他们的行为（尤其在处理社会事务方面）鲁莽不负责任到了不可救药的地步。他们有自残行为，无理由地说谎，无法与人建立亲密关系，保不住工作，不能为未来制定合理规划，而且对自己的不端行为和令人发指的无能都没有表现出丝毫的遗憾或悔意。实验室条件下一系列模拟现实生活场景的测试显示，这些人不能为了更大的长远利益放弃眼前的满足。情感反应的严重衰退也值得一提。（盖奇本人有没有衰退症状并不清楚。[63]）面对会让一般被试者产生肤电反应的图片（展示裸体或伤亡的图片），获得性反社会人格患者无动于衷。

这些病变研究显示，道德慎思（以及体现道德慎思的道德行为）与情感能力有很强的联系。对精神病态者的研究也证实了这个模式；粗略地说，精神病态者的道德障碍与情感缺陷有关联，但是同理性缺陷没有关联（Blair 1995；Blair et al.1997）。这里需要注意，精神病态者的“道德障碍”不局限于反社会的举止，还包括不能以正常方式（甚至完全不能）做道德判断。一个正常的三岁儿童能轻易区分违背道德和违背习俗的行为（见下文4.5节），反社会人格者却不能。更令人印象深刻的证据来自fMRI研究；这些研究显示，当接受测试的人们被要求在棘手的情景中做道德判断时，他们大脑的情感区域有显著活动，尤其是当问题比较“切身”时（比如涉及直接伤害他人的想法）（Greene et al.2001；Greene and Haidt 2002；see also Moll 2002，2003）。对玩“最后通牒游戏”（“ultimatum game”）的被试者的神经成像研究也显示，当被试决定惩罚背叛的对手时，他们脑部

的情感中心变得更为活跃（Sanfey et al.2003；see also Pillutla and Murnighan 1996）。[64]

这些证据对“自然选择如何改变人类大脑使道德判断成为可能”这一问题给出了一个非常粗略的解答：自然选择改变了情感中心。这并不是说每个道德判断都是情感过程的产物，或不存在冷静的道德推理，或道德判断不能被理性的方法证成（所以这个解答并没有削弱道德理性主义），也不是说公共道德判断的功能是表达这些情感（所以它也不支持非认知主义/情感主义）。[65]但我认为这些证据确实在某种程度上支持了一个由来已久的哲学观点：道德投射主义（moral projectivism）。［这一点上我同意Joshua Greene（2002）。］

对投射主义最雄辩的表述莫过于休谟；休谟指出，心灵具有“把自己扩展到对象上的强烈倾向”［（1740）1978：167］，并主张“趣味”（taste）（与理性相对）“具有创造的能力，它借用内在的情感来给所有自然的物体涂抹或装点颜色，在某种程度上产生了新造物。”［（1751）1983：88］举个例子，你见到一只受伤的动物，心生怜悯（pity）。然后，如果你把怜悯这一情感“投射”到这个场景上，那么也许在你看来那只动物就具有一种“要求怜悯”的性质，换言之是可怜的（pitiful）。可怜这个性质，用休谟的话说，是你的心灵“产生”的“新造物”；它看上去好像是这个情景本身的性质，以致你的怜悯似乎只是对这个性质的反应（即没有参与它的创造），而一个人要是对此无动于衷，毫不怜悯，他就是忽视了一些东西，因而要受到批评。情感的投射并不意味着道德经验是类知觉的，我们不能像看到红色一样看到恶；它意味着我们感知到的世界，似乎都是些不论我们的兴趣和态度如何，都束缚着我们的因素，比如杀害婴儿在道德上不对这件事，在我们看来就是一个基本事实。然而，尽管经验的表象或许如此（即事件本身的可怜性在先，怜悯之情是其产物），但根据投射主义，可怜性其实是情感的孩子（Blackburn 1981：164—165）。当然，投射主义不是说真的有东西（在字面意义上）被投射了；我们应当将它理解为一个比喻；它想表达的其实是：某些性质表面上似乎是世界自身的性质，但这种表象却是知觉者头脑的产物。

人们常假设道德的投射主义和非认知主义互为表里（这两个词有时简直被当成同义词），但这是错误的。假设那些把要求怜悯这个性质投射到世界上的人，要给这个表面性质取个名字，比如称其为“可怜的”，而后他们到处指着这样那样的东西说“这个很可怜”，“那个不可怜”，“那个有点可怜”，等等。至于某一情景为什么在他们看来具有可怜性，即便正确答案是该情景在他们心中激起了怜悯之情，但由此不能得出结论说，当他们说“这样子真可怜”时，他们的话语的功能是

表达怜悯的情感。我在前文明确地论证了，这种表达关系是约定俗成的关系，而不是因果关系，这已足以证明这种推论的无效（2.3节）。事实上，投射主义和非认知主义连和睦共存都很困难。这里需要注意的关键之处在于，投射主义蕴涵着一个关于世界在投射者们看起来是什么样子的理论：在投射者看来，世界包含某些性质。既然我们能假设他们用以谈论事物的语言反映了他们的经验，那么当他们说“那个受伤的动物很可怜”时我们可以假设他们是在断言那个情景里的事物具有可怜性。但如果他们确实如此断言（也就是说，他们在表达对此事的信念），那么他们不可能只是在表达情感。

在休谟看来，投射主义的适用范围远不止道德。投射主义也是他最青睐的关于声音、颜色、冷热以及因果性的（著名）理论。他知道这是违反直觉的——“在常人看来，哲学中迄今为止提出的最大悖论莫过于雪不白不冷，火不红不热”［（1762）1986：416］——然而，鉴于前一段所说的内容，投射主义必然是违反直觉的。举例而言，关于冷热的投射主义，揭示了这些特质在我们看来是什么样的：它们好像是客观世界的一部分，是火和雪的真实性质。因此任何揭露冷热的投射本质的哲学观点从日常的观点看都必然是离谱的；因此根据假设，投射主义就是违反直觉的。

“恶习和美德”，休谟说，“就犹如声音、颜色和冷热；按照现代哲学的观点，它们都不是物体的性质，而是心灵的知觉”［（1740）1978：469］。休谟援引的正统观点，是受伽利略、牛顿和洛克（这些人都被理解为颜色投射主义的支持者）启发的18世纪投射主义理论。投射现象是否像休谟认为的那么普遍存在，这一点可以商榷。（对颜色投射主义的现代辩护，见Boghossian and Velleman 1989）。但我确实认为演化科学至少增加了投射主义的可信度，因为它给我们解答了一个把实践成就（而不是准确性）视为最高价值的过程是如何设计了我们。在生活的很多方面，显然准确是获得成功的最佳途径：对于树上有没有果实、有多少、在哪个方向，最有用的信念就是正确的信念。但在其他领域（特别是关于颜色、声音等感觉形式）牺牲一点真实也许能换来更大的利益。要更好地从视觉上区分成熟和未熟的果实，也许感觉经验可以夸大两者的差异。事实似乎正是这样。红和绿在我们感觉意识中的差异比现实中对应的光频率的差异显著许多。这几乎反映了我们的祖先曾经常吃果实，那个时候识别果实的成熟度可是头等大事（Johnston 1999：14—15）。

自然选择为什么要用这些投射倾向来拖累我们呢？最吸引人的答案是：这完全不是“拖累”。正相反，这似乎是设计有知觉的生物的最高效方式。首先，考虑一种没有被投射到外部世界的知觉性质：疼

痛。你用叉子戳自己的腿，随之而来的疼痛是作为某种属于心灵的东西出现的；你一秒都不会认为疼痛是叉子的性质，只在突然接触的瞬间传到腿里。疼痛没有被投射这一事实想必要用疼痛的意义来解释：疼痛的全部意义就在于告诉生物，他们的身体出了问题。最重要的是我在痛，而不是叉子具有制造疼痛的性质。但试想一下，如果我们所有的感官知觉都是被如此呈现的，结果会多么奇怪。在这种情况下，你对一团通红灼热噼啪作响的火的经验，将不再是对于具有这些性质的、真正的火的经验，而是对于你自己的（由外界性质导致的）热的感觉、（由外界性质导致的）红色的感觉和（由外界性质导致的）哔剥声的感觉的经验。我认为这种可能性毫无自相矛盾之处（不难想象也许某个生物对世界的知觉经验就是那样的），但显然这不是事物向我们呈现的方式。原因是明摆着的：这种体验世界的方式在繁殖适应度上没有任何优势。更简单且完全适当的方案是将我们的经验呈现为对世界的经验：对火的通红、灼热、噼啪作响的经验。在同等条件下，最简单的设定是让生物的知觉经验成为对世界的某些方面的亲知（direct acquaintance），仿佛感官不过是开向现实的窗户，仿佛事物恒常的表象就是它们的本来面目。就寻找成熟的果实、躲避豹子、找到并打动未来的性伴侣、抚养孩子、制造工具等目的而言，感觉经验如果总是标明自身的心灵现象本质，就是毫无意义的浪费，分散精力的障碍。从这个观点看，投射的倾向远不是浪费，可以想见，它正是严格高效的自然选择的产物。

当然，以上远不是完整的论证；相关哲学辩论之复杂令人生畏。我无意就休谟的雪不白、火不热等观点下任何定论，我只想指出我们对自然选择的理解给投射主义提供了一些初步（prima facie）的支持。但就道德的投射主义而言，我认为可以更进一步。我在此要澄清，我并不是说现有的证据足以证明道德投射主义（即我并不是在论证现有的证据足以排除所有其他理论），我只是想论证说，现有的证据与投射主义的解释十分契合，因此把投射主义采纳为工作假说，也许可以帮助我们理解我们祖先的大脑发生了什么变化，使其获得了道德判断的能力。

什么样的经验证据能支持投射主义？首先它必须能支持一个道德现象学的论断：道德属性看起来是“存在于外部世界之中”的。其次它必须能支持一个发生学的论断：这样的道德表象实际上主要是由情感活动导致的。由此衍生的一个推论是，这种表象在某种程度上具有欺骗性；实际上是情感活动促发了我们的道德判断，但我们却觉得情感是对世界本身具有的属性的反应。此外，或许还要加上一个反面要求：没有证据表明，道德感的功能是发现真正的道德事实。要是经验证据满足了以上这些要求，是否就足以证明投射主义，我（如前所

述）表示怀疑；但这绝对能使投射主义成为一个有竞争力的理论。有些证据我们已经看到了；另一些我先简单地提及一下，以后再详细讨论。

首先，投射主义所需的道德现象学论断似乎不乏支持。研究显示，“常识道德”确实包含一些关于道德客观性的主张。有研究者（Nichols and Folds-Bennett 2003；Nichols 2004）调查了幼儿对“太甜”“好吃”“无聊”等性质的反应并与他们对道德和审美性质的态度做了比较。下面举两个那些4到6岁的被试者被问到的问题：

> 想想很久以前，还没有人的时候。那时候还是有葡萄的，跟现在的葡萄一样。在那个时候，在人类出现之前，葡萄好吃吗？
>
> 我觉得猴子之间互相帮助是好事。有的人不喜欢猴子在受伤的时候互相帮助。他们觉得猴子那样做不好。如果一只猴子受伤了，另一只猴子来帮它，你觉得这只是对于某些人来说是好事，还是它本来就是好事？

被试儿童将所有性质的例子都视为独立于人类的存在（即他们认为还没有人的时候葡萄也是好吃的，玫瑰也是美的，等等），但他们会明确区分基于和不基于偏好的性质：好吃的东西只是对某些人来说好吃，过甜的东西只是对某些人来说过甜，但好事“本来”就是好的。综览此类证据，肖恩·尼克尔斯（Shaun Nichols 2004：176）得出结论说：“鉴于来自幼儿的证据，我们应当把‘道德客观主义是常识元伦理学的默认设定’理解为一种有效的假说。”[66]这些结果与发展心理学中另一大类研究文献相辅相成。后者显示，人们不论文化背景，都倾向于把独立于权威的违规行为和对某人旨意的违反区别对待。（4.5节将讨论这类文献。）拉里·努奇（Larry Nucci 1986，2001）甚至发现在门诺会和阿米什[67]的儿童和青少年看来，连上帝的权威也不能决定道德上的对错。被问及如果上帝说礼拜天可以工作，那么礼拜天是不是可以工作，所有人都说“是”；但被问及如果上帝说偷东西是可以的，偷东西是不是就是可以的，超过80%的人说“不是”。这些结果，和其他令人信服的经验证据一起，表明在人们的经验里，道德命令和价值是“客观”的，即在人们看来，道德命令和价值既独立于我们，也独立于任何权威。

其次，投射主义所需的道德发生学论断似乎也不乏支持。我已经提过来自反社会人格、病变研究以及神经影像的证据，这些证据都表明道德和情感官能之间有联系。不仅如此，经验研究还表明了这种联系的走向：是从情感到道德判断。乔纳森·海特搜集了大量证据来支持这一假说（尤其参见Haidt 2001）。在其中一项研究中（Wheatley

and Haidt 2005），被试者被深度催眠，然后每当他们读到某个任意的单词（“often”或“take”），都被暗示产生厌恶感。随后，实验人员要求被试者阅读各种虚构的小故事（有的故事涉及违反道德的行为，有的不涉及任何违规行为，有的使用目标单词，有的不用。）结果，被促发厌恶感的被试者的道德谴责也加强了。甚至在毫无违规行为的故事中，感到厌恶的被试者也常常倾向于追加负面的道德评价。这结果相当惊人，因为故事本身完全不能支持这种判断：

> 丹是校学生会的成员。这个学期他负责为关于学业问题的讨论制定议程。为了激发讨论，他试着挑选（tries to take）或通常选择（often picks）教授和学生都感兴趣的话题。[68]

感到厌恶的被试报告说“他好像图谋不轨”，“他是个迎合别人的势利小人”，“看上去就很奇怪，很恶心”，或者“我也不知道（原因），但反正就是不对。”这些证据表明，很多时候是情感在驱动我们的道德判断，尽管我们主观上意识不到。海特的研究多次表明，通常人们不知道促发他们道德判断的真正原因；人们上下求索理由和根据，费尽心思以避免承认“我之所以认为它不对，是因为它让我觉得愤怒，仅此而已。”

这些（一方面）跟道德判断的真正起因以及（另一方面）我们的主观体验有关的证据，实际上已经构成了对道德投射主义的表述。没有证据表明人类的道德感像知觉器官一样，能够发现世界本身的道德性质。到目前为止，本书对于道德判断为何会有适应性的讨论，既完全没有要求，也丝毫没有道德判断的功能是描述客观道德事实的意思；更没有任何暗示说自然选择为道德判断设计的功能跟发现世界的性质有什么关系，相比之下，其设计功能更像是鼓励成功的社会行为。但该假说同时也指出，道德判断若要实现这个功能，它们必须看上去像是确实在描述客观的道德事实（至少在“让实践考虑具有无法逃避的权威效力”这个意义上）。（如果你只把“谈话终止器”当成谈话终止器，它就不再能有效地起作用了。）所以，4.2和4.3节提出的关于道德判断的适应性功能的演化假说本身就暗示了道德投射主义。在该假说描述的生活领域中，自然选择并不关心人们其实发现了什么，但一个类似于发现的主观体验却是至关重要的。

道德投射主义还有望帮助我们理解一个原本费解的现象：无法解决道德争议。如果做道德判断就是发现事实，我们岂不应该能达成某种共识？就算不能在所有问题上达成共识，至少也应该能就解决争议的程序达成共识。但道德争议可不是一般的顽固难解。我在此大胆主张：任何人曾经做过的任何道德判断，都会被另一个智力完全正常也熟悉相关情况的人认为是错误的、有害的、偏颇的、狭隘的。惊人的

是我们对解决这类争议的方法也没有共识。美国总统可以自信地谈论“邪恶的存在”，然而没有人能告诉我们邪恶是什么性质，用什么方法发现它的存在，这一论断的真伪又如何验证。于是，持续而无望解决的争端随处可见：“搁置争议”通常就是我们可以期望的最佳结果。但即便某种程度的宽容得以实现，争议双方通常仍会认为对方深陷于错误的意识形态和（或）自私中不能自拔（同时他们自信自己看事情既清楚又正确），而我们这些幸运的旁观者通常则认为争议双方其实半斤八两，都深陷在这些问题里。如何理解这个现象？也许道德判断的任务的确是探寻道德事实，情感只是捣乱而已；但在我看来，对于激烈而徒劳的道德纠纷，以下的解释可信得多：情感才是主宰，道德判断是情感被投射到个人的社会经验的结果（Haidt 2001：823）。换言之，虽然我们可以想象“只要（假设不可能为可能）能杜绝情感，我们的道德判断将变得更清晰更正确（也将达成更多道德共识）”，但事实似乎更可能是：倘若没有情感，我们再也不会做出任何道德判断。

虽然我一直在支持道德投射主义，但我的意思不是说人们做的每一个道德判断都是某一段情感的产物。我的主张主要是围绕谱系展开的：在人类进化的历程中，投射官能的出现是解释人类道德判断能力的重要一环。这个谱系性的主张并不排除我们在某些场合（也许经常）通过其他方法做出道德判断的可能（见Haidt 2003b）。颜色投射主义理论也是同理。假如我要你说我家门厅的地毯是什么颜色。你说不出来？好吧，给你一个重要线索：它的颜色跟成熟的西红柿、血、覆盆子差不多。这下你应该不难猜到我家的地毯是红色的。你做了一个特定的颜色判断但没有使用“休谟式投射”。尽管如此，这个颜色判断很明显在某种意义上仍然依附于“典型的”颜色判断，即当你看着合适的对象（比如西红柿），并且有正常的对于红色的主观视觉经验时所作出的判断。真正包含投射的（休谟主义者会说）是这种典型颜色判断。我认为，道德投射主义者也应该承认类似的东西。确实，有些（真诚的）道德判断不伴有情感活动。但在某种意义上（在此我不打算说明是什么意义）这些判断依附于有情绪经历伴随的典范判断。如果没有人做典型颜色判断，就不会有人做任何颜色判断；同理，如果没有人做包含情绪投射的典型道德判断，就不会有人做任何道德判断。[69]

开篇的问题是自然选择如何带来道德判断能力。我们的大脑发生了什么变化，让我们能用义务、公平、应得、财产、作弊等概念来思考？我认为这种变化可以在投射主义的框架中得到合理的解释。如我们前面所见，单纯的好感和反感不足以构成道德思维；讨厌一个结果与不允许那个结果的出现大不相同。我们需要的是一个从欲求（鄙

视、赞扬、拒绝、要求）一样东西到认为那样东西值得欲求（值得鄙视、值得赞扬、不可接受、被要求）的转变。解释这一转变恰恰是投射主义的长项。而一旦有了诸如可欲，可鄙，值得赞扬，不可接受，被要求之类的概念（顺便提一下，只有使用语言的生物才能有这些概念），一类看上去不容易用投射主义解释的规范概念也可以解释了：可欲但不被要求，不适当但未被禁止，英勇、吝啬、冷酷、正义、堕落、好客、无情、粗鲁等等。如果投射倾向，因其拓展一个人的概念空间的潜力，可以被称为“知性能力”，那么我们也终于可以理解达尔文令人困惑的（前文3.7节引过的）论断：亲社会情感知性化的过程就是道德化的过程。（不过我无意宣称这就是达尔文本人当时的想法。）

按理说，我们还可以追问“但自然选择是如何带来这个投射倾向的？”（神经层面上如何？基因层面上如何？）这是个好问题，但它超出了我们现有的能力。不过，手头缺乏一个完整的令人满意的理论并不是件稀奇的事：相关领域里到处都是悬而未决的问题。自然选择如何（在神经和基因层面上）造就了人类的语言官能，我们对蛇（而不是对枪）的天生的恐惧，我们区分男女面孔的能力，乃至像我们对性的兴趣这样基本的东西，我们对这其中任何一个问题都没有完整的答案，但这个事实应该激励进一步的研究，而不是助长对这些现象是否是自然选择直接产物的怀疑。

4.5　无非是个“原来如此”的故事？

上面的故事听起来还不错。但它和被史蒂芬·杰伊·古尔德（Stephen Jay Gould 1978）炮轰的“原来如此”的故事（这一称号来自吉卜林讲的豹子如何得到斑点、大象如何得到鼻子的故事集）有什么不同吗？我必须承认我不喜欢古尔德的用词，而它在坊间的流行，无非使我更加反感。首先，吉卜林的故事是纯粹的幻想（与严肃合理的解释性假说有天壤之别）。如果这里的抱怨仅仅是它还有待验证，那就直说好了，何必冷嘲热讽呢？其次，要记住古尔德的指责主要针对的是“适应主义的宏大计划”（the“adaptationist program”）：这种观点认为，生物的所有性状都是完美的适应性状，因而唯一的问题是性状如何演化，而不是它们是不是演化而来的。有没有人真的持有古尔德攻击某事这样的极端观点，就留待别人去判断。（关于该辩论的历史细节，见Segerstråle 2000。）为了明确起见，我在这里要指出，我并没有假设所有生物都具有完美的适应性，也没有假设所有性状都是适应性状。我认为“人类道德不是被选择的性状”是个值得严肃

考虑的假说。或许道德就类似于古尔德所说的拱肩，只是自然选择的偶然的副产品，本身并无演化功能（Gould and Lewontin 1979）。或许它是丹尼特（1995：77—78，485—487）说的“好把戏”：道德的好处显而易见，因此我们可以认为任何一群智力中等的人类都会创造它。虽然我认真对待这些假说，但我认为他们不太可能是真的（我这样认为并不是因为我喜欢听上去合理但没有经验根据的、不能验证的童话，而是证据使然。）我们必须认识到在这类事情上永远不会有一个以明确为真的前提出发的演绎论证；我们永远不会得到也不该指望百分之百的确定性。我担心的是，在某些圈子里，“故事‘不过如此’”这个反驳变得太习以为常，以至于人们会用它来攻击任何根基尚浅的谱系解释性假说。若果真如此，我们大约会继续听到古尔德的经典嘲讽被用来攻击完全值得尊敬、得到充分验证的科学理论。

我以为，要免于合理的古尔德式责难，假说必须是可以检验的。一个假说也许目前还没有被检验，但那不是对假说嘲讽谴责的理由。关键是我们对它的态度要恰如其分，只把它作为还没有得到检验的假说来看待：就同在其他科学领域一样，这里把听上去合理但未经验证的假说信以为真是错误的。古尔德说，如果在某个领域，“发明的精妙取代了可检验性成为是否接受一个理论的标准”（1978：530），那个领域就出了问题，这种说法是正确的。鉴于此，让我明确声明，我的假说不是作为真理被提出的。它是个合理、融贯且可以检验的假说——但它的真实性还有待验证。不过，我们也有充分的理由对它青眼相看。在本章的最后一节，让我再回顾一些支持它的证据，完成本书的第一个任务。

道德（在此我指的是做出道德判断的倾向）存在于迄今所知的一切人类社会。古埃及《死者书》和美索不达米亚的《吉尔伽美什史诗》都提到了道德戒律。如果贸易意味着对财产的理解，而财产意味着某种对权利的理解，那么考古记录中道德的实体遗迹还可以上溯很远，至少到旧石器时代晚期（Mellars 1995：398—400），也许还更早（McBrearty and Brooks 2001）。没有任何证据表明道德（或尤其是贸易）是从某一个或某些个文化创新中心起源和传播现代文明的全新发明。相反，像语言一样，它普遍而古老。

此外，几乎每个人都有做道德判断的倾向。它的发展无须正式指导，无须有意努力，而且个体对它的特点也没有自觉地了解。比如，年纪很小的儿童就能区别道德规范和务实规范（Tisak and Turiel 1984），尽管没有人明确教过他们，因为大多数成年人也没有明确意识到这个区别（甚至许多努力思考这类事情的哲学家也没有）。这不是说儿童必然会发展出道德判断；就像习得语言一样，与某些环境特

征的接触是必要的。但所有证据都表明婴儿的大脑已经为道德判断“做好了准备”，就像鸟类的大脑为学习鸣唱做好了准备一样[70]（Seligman 1970，1971）。道德在人类幼儿中的发展开始得非常早，发展顺序极为稳定，发展路径独立于其他技能的出现，并包含突然成熟的过程。关于最后这点，海特（2001：826—827）如此描述人类学家艾伦·菲斯克（Alan Fiske 1991）的发现：

> 四岁以下的儿童对公平问题显得相对不敏感，但在四周岁左右时，他们对公平的关心骤增，并且扩展到对公平的关切从未鼓励，而且通常也不合时宜的社会领域。这个模式（在类似时间突然出现的扩展）向我们显示，这些现象来自一种内源（endogenous）能力的成熟，而不是对一系列文化规范的习得。

我说的“道德发展”不只包括亲社会行为，更不只包括亲社会情感；我指的是真正认知性的（尽管也许仍然嵌入情绪的）道德判断。大量发展心理学研究展示了这个性状产生时的方方面面。首先，我们知道部分儿童早在三周岁时，已在直陈条件句和道义条件句的处理上表现出和成人一样的分离效应。举个例子，面对一个房子模型和一些玩具老鼠（有些老鼠捏了会叫，有些不会），学龄前儿童不能正确指出，为了检验直陈条件句“会叫的老鼠都在房子里”是否为真，他们要捏哪些老鼠（Cummins 1996a）。但当内在逻辑相同的任务用道义语言表述时（孩子被问到为了检验“会叫的老鼠都必须待在房子里”这个规则，需要捏哪些老鼠），他们的表现好了一倍。（Harris and Núñez 1996的研究支持了这些结果。）对成年人的类似测试显示这个效应完全是跨文化的（Cummins 1996b；Sugiyama 1996；Sugiyama et al.2002[71]）。

幼儿不仅在与道义相关的事务上表现出更优秀的推理能力，而且很早就能区分不同类型的义务规则。[72]最值得一提的是，区分道德违规和习俗违规的能力早在第三年就出现了（Smetana 1981；Smetana and Braeges 1990），而且这个现象具有惊人的跨文化普遍性（Nucci et al.1983；Hollos et al.1986；Song et al.1987；Yau and Smetana 2003）。甚至在贫困和虐待中长大的儿童也能区分道德和习俗（Smetana et al.1984）；事实上，不能做出这种区分的大概就只有精神病患者（Blair 1995），但他们的特征和成长经历基本没有关系，而几乎肯定是神经病变的结果（Wootten et al.1997；Laakso et al.2001；Kiehl et al.2001）。

研究道德/习俗区分出现的学者们，大都借鉴了心理学家埃利奥特·图列尔提出的以下几个区分维度：违反道德被认为比违反习俗更严重，更具普适性（比如，在别的国家也是错的），反对的理由不同

（比如，反对违反道德的理由与有害的后果有关），并且道德违规被认为是独立于权威的（Turiel 1983，1998；Turiel et al.1987）。这四个条件是否总是抱团出现或是否构成一个自然类，或许可以怀疑（Shweder et al.1987），但图列尔等人的发现无疑是一个发展过程中的深刻区别。特别有趣的是最后一个，必须动用反事实思维来理解的维度。就习俗违规（比如男孩穿裙子上学）而言，当被问及“如果老师说这没问题，那会怎样呢？”，儿童会说原来的规则不再具有约束力。就道德违规（比如殴打另一个学生）而言，不论老师怎么说，儿童都倾向于坚持它是错的。（不到三岁的儿童也显示了这一分离效应（Smetana and Braeges 1990）］。这一观察与我关于道德判断的特殊的“实践影响力”的主张（以及前一节提到的Nichols和Folds-Bennett实验）契合。

这些来自发展心理学的结果强有力地支持道德判断倾向的先天论。不可否认，文化学习在决定一个人的道德判断的最终内容上起着重要作用；但我主张的是，自然选择设计了一个（或一系列）特化的先天机制，使得这类学习成为可能。上述发现的跨文化性应该给我们留下深刻印象。跨文化共性并不蕴涵先天性，先天性也不蕴涵跨文化共性。然而，一方面，只要没有环境变量制造差异，先天特征倾向于导致跨文化性状。另一方面，跨文化共性也需要解释；因此每当我们发现一个跨文化共性，我们必须问有没有合理的替代假说解释。我认为反对道德先天主义的人（比如支持丹尼特的“好把戏”假说的人），在解释这些跨文化结果时会面临很多困难。他们的理论是要求千姿百态的人类社会中始终存在一个稳定的外源（exogenous）因素，该因素可以合理地解释儿童道德发展特有的，极其规律的个体发生顺序。然而，这种因素存在的可能性微乎其微。这里我的论证逻辑是最佳解释推理（inference to the best explanation）；就目前而言，先天性是最佳解释。

这个论证也受到以下考量的支持：很难想象，一般性的学习机制怎么能够学会道德判断。这里的问题不只是环境没有提供足够的材料让儿童来掌握必要的区别；问题是，我们甚至不清楚在特定环境里面（哪怕一个丰富多变的环境中），到底会有什么样的东西，可以让一般性的学习机制采纳并以此发展出道德违规概念。20世纪中叶的社会学习理论者认为惩罚是把规范内化的途径，他们也许是对的，但他们并没有回答，惩罚除了让受罚的人对惩罚产生畏惧，对会遭受惩罚的过错产生反感之外，如何还能有别的结果。你可以尽情惩罚一个具有一般智能的东西；光凭这个，它什么时候能学会道德违规这个概念？说“行为和惩罚之间的关联被内化了”只是给问题取了个名字，而没有解释任何东西。其他的发展理论在这一点上也没有好到哪里去。他们

要么诉诸“内化”，将后者当成某种人类心灵恰好具备的神秘活动（仿佛这个倾向本身可以通过观察和运用一般性的智能从环境中学到），要么就是暗中预设心灵生来就为内化规范“做好了准备”。

以上关于道德判断如何在个体层面发生的问题，反映了一个任何关于道德的人类史前文化起源的假说都要面临的挑战。这个挑战在卢梭论述人类文明基础的著名段落中暴露得相当明显：“第一个把一块地圈起来说“这是我的”，并发现人们单纯到竟然相信他的人，是文明社会的真正奠基者。”[（1758）1997：164] 如果卢梭想象的是人们对占有（possession）的概念已经有了坚实的理解，只不过没有想过拥有的是土地，那么他的话里（至少就我们的目的而言）没有值得评论的东西。但假定卢梭想象的不是土地所有权的起源，而是所有权这个概念本身的起源。设想他的神话主人公划出一块地，然后向同胞宣布：“这是我的。”然而，如果他的同胞对所有权没有任何概念，他们对“我的”是什么意思也不会有概念。[73]他们会回答：“你在说什么？你说你和这块地间是有什么的特殊关系？”那主人公接下来怎么办？他如何能向连所有权也不懂的人们解释占有一个东西意味着什么？他也许可以说：“我对这块地有特殊的，你们没有的权利。我可以随意处置这块地，对此你们有义务尊重，而如果你们随意处置它，我也有权反对。”但是根据假设，其他人不但不理解所有权，也不理解道德权利和义务，乃至任何道德概念，所以这类解释也不太可能奏效。就算他们观察入微，推理严格，只要他们还没明白道德思维，无论你说什么，做什么，强调什么关联，实施什么惩罚，或者鼓励什么推理，都不可能理解“这是我的”是什么意思。

这里我们有必要暂停一下，再考虑考虑上面列举的最后一项，因为图列尔等人似乎认为儿童是通过推理学会区分道德和习俗的。但是对比（比如）故意伤害的行为和男孩穿裙子的行为，有什么东西能让一个观察新手推断出对前者（而非后者）的禁止是独立于权威的，这问题其实很困难。要知道，为了推出依赖关系，人们必须观察到相关权威改变主意允许男孩穿裙和该行为不再违规之间存在着关联。而要推出独立关系，观察者必须发现（A）尽管相关权威改变了它对某伤害行为的观点，该行为仍算违规，或者（B）之前被谴责的伤害行为不再被认为是违规，但相关权威的意见并没有改变。但这两种现象即便成人都难得见识，更不要说三岁小孩。对于严重的道德过错，比如暴力犯罪，我们所见无一例外是两个因素都稳定不变：所有相关权威都谴责它，它也继续构成违规。一个人要怎样才能由此推出独立关系，实在令人费解。儿童的确可能发现违规行为的严重程度参差不齐（有些让人更愤怒，受到更重的惩罚），但是在他们体验到的外部世界中，并没有任何东西能帮他们将这个可观察的区别，同依赖于权威

和独立于权威的违规行为之间的、通常不可观察的区别对应起来。再说，什么经验能让儿童推断出哪些规范是地方性的，而其他规范更有普适性？如果适用范围区别仅仅是，比方说，学校和家的区别，我们尚能在儿童的经验中找到区别的根源。但许多习俗在校在家都适用，而且就相当一部分社会规范（比如，进餐须用餐具，不能手抓）而言，儿童对于不适用这些规范的环境其实通常既没有直接也没有间接经验。此外值得一提的是，图列尔等人似乎认为与同伴的互动为儿童提供了大部分推理的基础（Turiel 1998：899；see also Nucci 2001：13—16）。但这没有回答问题，只是把问题往后推了一步：其他儿童是如何学会这个区分的？总而言之，“世界各地的儿童通过基于某种相似互动经验的推理而学会区别道德和习俗”这个假说，据我所知从来没有被详细阐明，而且细想之下根本难以置信。（类似的想法见Dwyer 1999；另见Sripada and Stich,forthcoming。）

解决疑难的关键，是认识到道德不是儿童从外部环境中学到或推导出来的东西，也不是我们的祖先在史前迷雾中凭着一般性的才智发明的东西。只具备一般性才智的生物不可能发明或被教导学会道德判断，不可能学会把反感转化为不许可，因为明白道德判断是怎么回事需要某种特定的大脑：一种为此类学习配有专门机制的大脑，而这种机制正是特定演化过程的产物。这个演化假说远不是一个“不过如此的故事”；它看上去是我们现有的最好的故事。

4.6　结论

就像不存在呼吸基因一样，也不存在道德基因。我们的大脑也没有哪块地方像过去骨相学家想的那样，是专门用来做道德判断的。道德经常也是相当复杂而模糊的事，而道德判断无疑涉及多种心理和神经机制。但这些对简单化思考的警告，并不是在否定本书提出的假说：在我们这个演化支中，自然选择了道德思维。另外，我之前强调过，虽然道德思维对环境中的微妙细节极为敏感，这个事实也不削弱本书的假说。文化的传递机制在决定一个人的道德信念内容方面发挥着巨大甚至独一无二的作用。但这并不排除可能有一种专门为了使这类文化传递成为可能而设计的先天“道德感”。

生物学有没有对个人或一个文化的道德框架内容做任何限制呢？也许是有的。2.5节提到跨文化研究发现了一些各道德框架的共性。这些研究强有力地显示，人类的道德感天然地倾向于关注环境中的某些因素而非另一些因素，比如故意伤害的事件，互惠关系的保持（公

平、作弊等），社会地位，以及一些关于身体和身体功能的主题。当然，这些道德范畴的普遍性本身并不意味着产生道德的倾向是先天的；但综合考虑所有证据（包括前面讨论过的来自发展心理学的证据），对道德的普遍特征的最佳解释似乎是：它们是人类心理的基本“设计特征”（“design feature”）的表现。至少存在一个非常合理并且可以检验的类似假说，这一点必须承认。

鉴于以上，现在可以就一个我迄今都回避但某些读者可能最感兴趣的问题稍作评论：第一章概述的诸多演化过程中，哪一种是人类道德感的成因？我回避了这个问题，无非是因为我们不知道答案。本章讨论的经验证据与第一章提到的每个过程都可以融贯一致，但是我们不知道要去哪里寻找坚实的证据来解决这个问题。[74]尽管如此，还是有个引人注目的事实：所有的人类道德系统都把互惠关系放在主导地位；如果人类的道德感是为了某一件特定的事情而准备的，那绝对是互惠关系。因此我们可以相当合理地猜想互惠交换是道德被设计来解决演化上的一个核心问题。这么说并没有排除其他过程的可能性。群体选择（多半是文化层面上的）也完全可能是一个主要因素。但我的感觉是，（广义上的）互惠是一切的起点。（至于厌恶的道德化——由此产生了关于比如食物和性的禁忌——我怀疑它是自然选择借用了为其他目的演化而成的动机机制的结果。）来自灵长类学，实验经济学、神经科学、发展心理学和人类学的证据都显示，人类的心灵还带着某些来自过去的印记，标志着互惠曾经扮演过重要的角色。我们对别人名声的好奇，对宣扬自己美名的热衷、对交易公平的敏感、区分偶然和故意伤害的能力（及原谅前者的倾向），对欺诈的敏感和反感（及不惜自己付出实质代价也要惩罚欺诈的意愿），以及高度的占有意识——这些很可能是先天的倾向，这都表明，我们的心灵是为了互惠而生的。

尽管在此我将不再发展这个互惠假说，但有两点值得一提，以防误解。第一，有人也许会说当今很多道德实践跟互惠没什么关系：我们对子女、残疾人、后人、动物以及（如果你乐意）对环境的责任，似乎都不依赖于我们对回报的期待。但这个反对不在点子上，因为这些事实完全无碍于“道德最初是为了调节互惠交换而演化出现的”这个主张；我并没有宣称今天继续维持社会关系的只有互惠而已。导致某人扑到手榴弹上以拯救同伴的责任感也许是拜互惠所赐。这里没有实际的互惠（甚至没有对此的期待），但促发自我牺牲的心理机制仍可能是互惠过程的结果。尽管这些机制也许是为了调节互惠交换而演化出现的（由此可以想见，这些机制产生了高度依赖于个人所处关系的判断），但如果后起的社会因素促使人们采取更普遍的友善态度，甚至鼓励人们发起和维系伙伴关系，无论伙伴有何作为（比如，鼓励人

们把另一边脸也伸过去挨打），这也不足为奇。做个类比，我们可以设想人类的色觉是为了让我们区分成熟和不成熟的果实而演化出现的，但这并不意味着区分果实仍然是我们的色觉唯一做的事情。

第二，也许有人反对说，参与到某种互惠关系之中是为了自利，所以这么做的人完全是被自私的目的（尽管也许是“开明的自利”）驱动的，而自利恰恰是道德思维的对立面。这个反对混淆了一些事情。参与到某种互惠关系之中完全可能有助于提高繁殖适应度，但这跟被设计参与这类关系的个体动机如何之间没有任何关系。连达尔文也犯了这个错误。在《人类的由来》（*The Descent of Man*）一书中，有一段话经常被引来证明达尔文意识到了互惠在人类史前史中的重要性。在这一段话中，达尔文把互惠的起源归于一种“低级的动机”[（1879）2004：156]。[75]乔治·威廉姆斯（George Williams 1966：94）正确地回应道：“我完全不明白这为什么要跟有意识的动机有关系。助他行为要被自然选择青睐，时不时得到回馈是必须的；但施助者或受助者对此的意识不是必须的。”要补充一下，我也不明白这为什么要跟无意识的动机有关系。互惠伙伴参与到交换关系之中可以是出于自私动机，也可以是出于利他动机，还可以仅仅是由外界环境导致的或者生物体本身内置的反射行为，既说不上不自私也说不上利他。被自私所驱动的互惠生物体的基因，也许完全竞争不过那些被其选中同伴的福利所直接驱动的互惠生物体的基因。而进一步被道德责任驱动的互惠生物体，背叛了对方会有负罪感，它的基因也许还要更有竞争力一些。

至此，本书的第一个任务宣告完成。关于这个话题可说的显然还有很多，但就“人类做出道德判断的能力是自然选择的结果”这个假说而言，本章提供的论据已经足够让我们对它青睐有加。本书的第二个任务是回答“那又如何？”这一问题。从这个演化假说出发，可以得出哪些与我们今天的道德判断、理论和实践相关的结论？

第五章　用演化维护道德

5.1　描述的演化伦理学和规范的演化伦理学

本书到目前为止的内容，全都可以被称作是“描述性的演化伦理学”（“descriptive evolutionary ethics”）：对人类的道德事实上是不是（以及在什么意义上和多大程度上是）自然选择的产物这个问题进行的研究。我在上文提出的假说是，描述的演化伦理学对这一问题的回答是肯定的。我恳请读者暂且接受这个假说，即便只是为了接下来讨论的需要。从这一假说能得到什么结论呢？尤其是它有没有伦理学或元伦理学上的涵意呢？

从中我们至少能直接得到一个明显的评价性结论：道德思维过去对我们的祖先是有用的（至少是在促进繁殖的意义上）。有的人也许想用更明显的规范性语言加以阐明这种“有用”，宣称道德以前对我们的祖先“是好的”（或者更严格地说，对我们祖先的基因曾经是好的）。我觉得这样说也不是不可以，但这种“好的”和道德评价差别还很大。这种意义上的“好”，也可以用来说浇水对植物来说是好的，或者热天气和干燥的植物对于丛林大火是好的。（对此的进一步讨论见下文。）但是，也有许多思想家试图从描述的演化伦理学中发掘出更明确有力的评价性结论。规范的演化伦理学（normative evolutionary ethics）的支持者们宣称，描述演化伦理学的正面结论，可以用来辩护一般性的道德或者特定的道德理论、道德判断和（或）道德实践。这些人常常被指责为错误地尝试从演化上的“是”（evolutionary“is”）推论出“应当”（“ought”）。我稍后会对这种指责进行评估。另外一种非描述性的演化伦理学还没有正式的名称。这种立场的支持者丝毫不觉得描述演化伦理学能用来为道德申辩，他们反而认为描述性的演化伦理学破坏了道德。这一立场并不想从“是”推论出“应该”（所以我不愿将其归入规范的演化伦理学），相反，我们可以认为，该立场最强的版本宣称：从演化上的“是”可以推出没有什么东西是我们在道德上应该做的。这种观点（我称之为“用演化论拆穿道德”）是第六章的题目。本章的主题是评估前一种观点，即规范的演化伦理学。

描述性的演化伦理学还用另一种方式影响着当代人对于道德的思考，即把同伦理决策有重要关系的经验事实明白揭示出来。伦理决策可以受到方方面面的影响，比如有关某些经济政策的结果的事实，某种行为导致的有关不幸程度的事实，有关某行为动机的事实，乃至任何在原则上都可以影响伦理决策的事实，而有关人类演化的事实，也同样可能会影响伦理决策。霍尔沃德·利勒哈默尔说得好："既然相对而言，我们的道德感受对新的发现来者不拒，那么认为我们的道德感受对关于其自身的发现也有所回应，就再自然不过了。"例如，我们可以想象，关于"什么东西让我们感到幸福或不幸"的问题，对人类演化的研究结果也许支持了某个假说（例如，参见Grinde 2002）。这将对伦理决策有多重影响；也许这还可以让我们对某些道德问题改变态度。至于描述性的演化伦理学对道德判断的这种影响究竟有多么深刻，我在本书的正式立场是：不知道。我的（令人失望的）看法是，要知道答案我们还需要耐心等待。我在这里指出伦理学和人类演化研究的这种关系，只是为了防止读者把它同更具争议的那种规范的演化伦理学混为一谈，而后者才是本章要讨论的题目。

菲利普·基彻尔（Philip Kitcher，早期社会生物学的立场鲜明的反对者）写道："人类的伦理实践是有历史的，而探究这些历史的细节完全是合适的。……只要阐述的不是过于简单，只要不是被过度诠释（描述性的演化伦理学）是没有任何问题的。"（1994：440）[76]显然，鉴于本书到目前为止所主张和表示赞同的那些论点，我倾向于认为，在人类伦理实践的完整历史记录里，涉及生物自然选择的部分将会非常重要。但这里的问题是经验性的，在找到证据之前，我们不应该盲目相信自己的立场。无论描述性的演化伦理学最后是不是富有成果的研究项目，我们不应该在原则上予以反对。但是，规范的演化伦理学却名声不佳。许多人认为，我们无须逐一评估各种形式的规范演化伦理学，因为有一个简单的先天证明，揭示了任何版本的规范演化伦理学肯定都是错的。这个证明就是自然主义谬误。有人说，自然主义谬误不仅仅推翻了规范的演化伦理学的各个版本，还推翻了任何形式的道德自然主义。

我说的"道德自然主义"，是指以下观点：道德属性和关系是存在的，而且还可以毫无龃龉地融入自然主义的世界——即科学可以研究的世界（更详细的定义见Copp 2004）。功利主义者（道德自然主义者的典型代表）认为，道德就是幸福（也可以用其他类型的利益替换这里说的幸福），而且有关我们在道德上有什么义务（应该）做什么的事实，就是有关什么导致幸福最大化的事实。关于什么东西能产生幸福的事实是因果性的事实和心理事实（都是可以用科学研究的东西），所以按照这种观点，有关道德价值和义务的事实也同样是因果

性的事实和心理事实。在演化道德自然主义者看来，构成道德价值和义务的基础的那些在科学上站得住脚的事实，就是有关自然选择的事实。

我们不能把以上这两种自然主义观点和全局自然主义（global naturalism）混为一谈。后者是更具一般性的立场，它认为只有那些能够被纳入统一的科学框架内的事物，我们才有理由相信其的存在。全局自然主义者希望在以下意义上“把道德自然化”：给道德体制和实践，道德心理学，以及道德谱系学提出一套科学上站得住脚的解释。但是，持此观点的人还不能算作道德自然主义者，因为持此观点和认为“所有道德信念都是错误的”或“道德语言压根就不是用来指称属性和关系的”并无矛盾。为了更好地体会“把道德自然化”这个短语的模糊之处，我们可以类比一下“把巫婆自然化”。任何有科学头脑的人都会想要在以下意义上“把巫婆自然化”：给有关巫婆的信念和实践活动，提出一套有经验证据的可靠解释，一套有关这种文化现象的社会学、心理学和人类学。但是这项可敬的探索到最后不必（也不应该）为那套围绕巫婆的话语提出辩护，也就是说，不必证明自然主义的世界观可以接受巫婆的存在。在后面这种意义上把巫婆自然化可就完全是另一码事了（也就是误入歧途了）。在本书中，“道德自然主义”（以及衍生的短语“把道德自然化”）指的是后一种立场，即认为道德属性确实存在。一个全局自然主义者可以否认这种立场；事实上，也许恰好是对全局自然主义的信奉让人拒斥道德自然主义，转而接受道德虚无主义（就好像同样的全局自然主义让我们对巫婆的存在持虚无主义的态度。）自然主义谬误的靶子不是全局自然主义，但在有的人看来，它不仅会对道德自然主义，因此也会对演化的道德自然主义造成毁灭性的打击。

但需要注意的是，“规范的演化伦理学”比“演化的道德自然主义”的范畴更广。规范的演化伦理学家一心想要借助有关演化的事实来为道德进行某种“辩护”，但证明道德属性确实存在且基于某些有关自然选择的事实，这只是实现此种辩护的一种方式而已。在本章后面的部分，我将考察其他的方式。（这些方式形态各异，这就是我为什么让“辩护”这个词保持模糊和非正式。）但是，让我们先聚焦于演化的道德自然主义者，看看对他们来说自然主义谬误究竟是不是致命一击。

5.2　自然主义谬误

从自然的“是”得出伦理的“应当”的尝试，以往被称作“自然主义谬误”，这一称号算是恰如其分。

——保罗·R.艾利希（Paul R.Ehrlich 2000：309）

从演化（乃至从任何观察到的自然现象）中提取出价值的念头，已经被G.E.摩尔（G.E.Moore）彻底地打破了。他把这种错误称为“自然主义谬误”……摩尔并不是第一个质疑从“是”到“应当”的推理的人。

——罗伯特·赖特（Robert Wright 1995：30）

当代哲学的一种陈词滥调是我们不能从“是”推出“应当”。进行这种推论，就是犯了“自然主义谬误”。这个术语来自G.E.摩尔的经典著作《伦理学原理》（1903）[77]。

——丹尼尔·丹尼特（Daniel Dennett）

我们可以毫不费力地找到下面这样的说法：G.E.摩尔在1903年指出，“应当”不能从“是”中推论出来，他还指责任何这样做的人都犯了“自然主义谬误”。我从书架上拿出几本书，随便扫一遍就找到了以上三段引文。然而，这些说法都错得让人大惑不解。摩尔确实把某些问题称作“自然主义谬误”，但肯定不是所谓的从“是”推出“应当”的错误。对此有怀疑的人，我请你们翻开摩尔的《伦理学原理》［*Principia Ethica*（1903）1948[78]］，找出任何提到这种推论的地方，或是提到“应该”和“是”，或“事实/价值之间的鸿沟”的地方。摩尔设想的“自然主义谬误”指的完全是另一回事。在本节中，我将陈述（并批判）真正的自然主义谬误，及其可疑的同伙，即“开放问题论证”。这将带我们稍稍偏离主题，进入哲学史的领域，但我觉得要是能帮助澄清相关的问题，这样做还是有道理的。下一节我将讨论并评估那种被误称为“自然主义谬误”的论点：我们不可能有效地从“是”推论出“应当”。

在摩尔看来，任何想要给“善”下定义的尝试都犯了自然主义谬误，因而注定要失败。“给善下定义”（“def ine good”）这个短语在今天的人们听起来颇成问题，但这确实是摩尔偏爱的表达方式。他非常明确地指出，他对定义“善”这个词的含义没有兴趣：“我想关注的只是在我看来（无论是对是错）这个词一般而言所表示的东西或理念。我想发现的是那个东西或理念的性质，而在这个问题上，我是非常想要

能得到同意的。”因为摩尔感兴趣的是分析“善”这个词指称的对象（即善的属性），所以当他说“给善下定义”的时候，我们要理解他追求的是以往人们说的“实质定义”，而不是名义定义。这个区分可以上溯到苏格拉底。名义定义解释的是一个语词在语言中是怎样使用的，而实质定义解释的是一个东西是什么，最好是揭示其本质特征。（我的意思不是说这个区分是没问题的，甚至也不是说它是有用的；我只是在解释摩尔的有些说法。对这个区分，Robinson 1950一文中有些有益的探讨。）

必须要记住的是，在摩尔自己眼中，自然主义的谬误不仅体现在定义善的尝试中，也体现在定义快乐和黄色的尝试中。这表明善的“评价性”（即其“应当性”）跟这种谬误中没有太大关系。事实上，摩尔对该谬误最简洁的表述针对的是黄颜色：

> 这其实是个非常简单的谬误。我们说某个橙子是黄色的，但这样说并没有迫使我们承认“橙子”的意思就是“黄色”而已，或者只有橙子才是黄色的。[79]要是橙子同时也是甜的，难道这迫使我们承认“甜的”和“黄色的”意思是完全一样，或必须被定义为“黄色”吗？……除非黄色的确除了“黄色”再没有其他任何的意思（除非黄色完全不可定义），否则说橙子是黄色的毫无意义。（14）

摩尔声称，有的东西是不可定义的，所以想要定义这样的东西当然也就是有问题的。这些东西包括评价性的性质，比如道德的善，但也包括根本是非评价性的性质，比如黄色。摩尔认为，这些东西无法定义，是因为它们是“简单的”而且“没有组成部分”（9）。与此相反，他认为马（我觉得更好地说法是马性（horseness））是可以定义的，因为马是个复杂的物体。他大概会很喜欢下面这段话，出自狄更斯的《艰难时事》：

> “比策，”托马斯·格雷格林说，“来说说你对马的定义。”
>
> “四足动物。食草。有四十颗牙齿，包括二十四颗臼齿，四颗犬齿，十二颗门齿。春天换毛；在沼泽地区也要换蹄。马蹄很硬，但还是需要上蹄铁。可以通过牙口知道马的年龄。”
>
> “二十号女孩，”格雷格林说，“你这下知道马是什么了吧。”

摩尔认为，善没有这种分解式的定义。他在论证的过程中，从来没有把善的评价性提出来作为其不可定义的理由，也没有诉诸“应该”和“是”之间的所谓逻辑鸿沟。事实上，《伦理学原理》后面的部分以及摩尔其他的论著都显示，摩尔相信有关内在价值的陈述语句是事

实性的（参见Bruening 1971）。他说按照“‘纯粹的事实陈述’这个短语的一种用法，‘p是纯粹的事实陈述’。并不等于‘p不是规范性的’”。“很明显，”他继续道，“像‘我应该去做X’这样的陈述句是规范性的，但它是否就不能还原成事实陈述句或存在陈述句，这就不怎么明显了。”（Moore，收入Schlipp 1942：568）摩尔不但完全没有论证价值陈述和事实陈述是两码事，他还对两者间存在的还原关系保持乐观！他所坚持的是，形如“X是善的”或“善是Y”这样的句子，不应该被当作定义（指前面探讨过的分解定义）。换言之，只要句子里的“是”是用来连接谓语，而不是用来表示等同的，那么说“X是善的”或“善是Y”就还是可以的。从根本上而言，这才是摩尔的自然主义谬误：把用谓词修饰误当成是下定义（在摩尔那里，后者指的是分解式的定义句），就是大错特错。说善如何如何，没有问题，但说善是什么，这就不行，因为善事“简单的，不可定义，不可分析的”（21）。

所以，重要的问题在于：我们为什么要赞同摩尔的说法，认为善不可定义？这就轮到他的开放问题论证（Open Question Argument，OQA）出场了。在过去的一个世纪里，人们对开放问题论证（OQA）的内容和步骤，就像对自然主义谬误一样，也形成了某种“传说”；对这个论证的流行解读跟摩尔本人的表述似乎很有些奇怪的偏差。流行的版本如下：

> 假设道德自然主义者（规范演化伦理学的支持者是其中一种类型）提出了这种一般形式的分解式实质定义：
>
> 自然主义：对任何x而言，x是善的当且仅当x是N
>
> N指的是某些自然属性。无论你设想的N是什么，都可能有某个完全掌握了这套语言的人，确信某个东西是N，但并不确定它是不是善的（即“它是善的吗？”的问题依然是悬而未决的）。这表明原来的自然主义肯定是错的。

这是个有缺陷的论证。自然主义中的“当且仅当”可能有两个意思，我们必须要区分开来。它可以指一种语言上的、先验（a priori）的关系（例如，“对任何x而言，x是个单身汉当且仅当x是个未婚男子。”里的“当且仅当”），也可以指一种形而上的、后验的关系（例如，“对任何x而言，x是水当且仅当x是H_2O。”里的“当且仅当”）。迈克尔·史密斯将其分别称为“定义的自然主义”（“def initional naturalism”）和“形而上的自然主义”（“metaphysical naturalism”）（1994：27ff）。如果自然主义者提出的是一套形而上学理论，那么显然OQA毫无效力。如果某人不知道相关的分子理论，他可能确信杯

子里的液体是水，但不确定（甚至干脆否认）杯子里的是H_2O。但这种可能性完全不能让人们对“水是H_2O”的真实性产生怀疑。事实上，按照正统的观点，“水是H_2O”是必然真理。

人们也许可以更宽容一些，把摩尔理解成只是在攻击定义的自然主义。但这还是有严重的问题。首先，一整类的自然主义（形而上学的自然主义）都不在攻击范围内；其次，这种限定跟摩尔的原文有冲突。在可以允许的定义中，他最喜欢的例子（马的定义[80]）是用其肝脏、心脏等，以及这些东西之间的关系来定义马的，而这些看起来都是有关马的后验真理。第三，即使攻击范围只限定在定义的自然主义，OQA能否成功仍然比较可疑。简单地说，在我们眼里先验真理不够明显，因而需要一番智力上的耕耘才能确定其真实性（参见Smith 1994第二章）。例如，假设对知识的概念的正确分析是得到证成的真信念。一个掌握了语言的人，可以既确信某个事物是知识，同时又怀疑它是不是得到证成的真信念。即便如此，“对任何x而言，x是知识当且仅当x是得到证成的真信念”依然可能是正确的，而且还可能是先验必然的真理。

对这个可以轻易驳斥的传说版本，我们的讨论就到此为止。但是仔细研读摩尔的原文，我们可以发现，OQA其实是相当复杂的论证，虽然也没有比传说的版本更成功。摩尔首先引入了“N”的一个特定的、据说是任意的例子（其实来自于伯特兰·罗素）：

自然主义*对任何x而言，x是善的当且仅当x是我们渴望去渴望（desire to desire）的东西。如果OQA确实像上面传说的那样，可以想见，随后出现的问题应该是：

（1）我们渴望去渴望X吗？

以及

（2）X是善的吗？

再接下来，该论证就会指出，可能某个掌握了相关语言的人确信（1）的答案是肯定的，但同时不确定（2）的答案是什么，而这就表明自然主义*是错误的。然而，摩尔不是这样论述的。他说的其实是，就像可以问X是不是善的，我们也可以“有意义地”问道，“那个如此定义的复合体本身是不是善的”（15）。换言之，我们可以问道

（3）渴望去渴望X是善的吗？

根据自然主义*，这就等于问

（4）我们渴望去渴望去渴望去渴望X吗？

这样一来，摩尔认为，自然主义*就被驳倒了，因为在问（3）的时候，“我们心里想的不是像（4）这么复杂的东西”。他认为，也许“如果某物是善的，我们就会渴望去渴望它”，乃至“如果我们渴望去渴望某物，那么它就是善的”，这两句话都是正确的，但“我们能够对这些命题产生怀疑，这个事实本身就清楚地表明我们心里有两种不同的概念”（16）。

这个论证确实揭示了“……是善的”这个谓词有些不寻常。我们可以说“X是善的”，也同样可以说（至少在语法上是正确的）“X是善的，这是善的”（“It is good that X is good.”）。很多谓词就不是这样：我们可以说“X是方的”，但是说“X是方的，这是方的”（“It is squire that X is squre.”）就是莫名其妙了。换言之，正如我们在第二章见过的，“……是善的”这个谓词可以合理地应用于行为和事态（states of affairs），但“……是方的”只能合理地应用于物体，不能用于事态。这似乎突出了自然主义要满足的一种条件：无论N是什么，它最好也具有这种特征。然而，对于这个论证，能说的好话大概也就仅此而已了。

首先，我们也许会怀疑，摩尔所谓任意选择的那个关于善的自然主义理论（善是“我们渴望去渴望的东西”）是不是真的没有一点责任，因为正是它导致了啰唆而且有些愚蠢的（4）。也许我们“心里想的”确实不是像（4）这么“复杂”的东西，但（4）如此复杂正是缘于摩尔精心选择的例子！更重要的问题是，我们“心里想的”是什么，其实并不相干。如果对方提出的是形而上的自然主义，那内省就不是对同一关系的检测手段。不了解化学的人，也许可以合理地怀疑水是不是H_2O，但“水必然是H_2O”仍然可以是正确的。归根结底，OQA无非是摩尔想让他的读者直接“看到”善不能等同于任何其他属性，除此之外没有什么更具说服力的东西；这表明他在元伦理学的层面上是个直觉主义者（Fanaei 2003）。

另外值得注意的是，摩尔所表述的整个论证都是关于我们能够问什么。他认为，如果自然主义*是正确的，那么一个人问（3）的时候就是在问（4）。但这是错的，因为提问表达的是隐晦语境。如果露易丝·莲恩问道，克拉克·肯特是不是（Clark Kent）拯救了世界，她并不是在问是不是超人拯救了世界，虽然超人和克拉克·肯特是同一个人。事实上，对于摩尔最喜欢的、成功的分解定义的例子，显然有人也可以问“X是匹马吗？”，但他并不因此就是在问“X是否有四条腿，

一个头，一颗心脏，一个肝脏等，而且这些东西彼此之间都有一定的关系？”同理，问（3）的时候不一定是在问（4），但这没有排除自然主义*为真的可能（就算我们将其理解为定义的理论）。

现在做个小结：摩尔的自然主义谬误同禁止从“是”推出“应该”没有多大的关系；该谬误其实是要说，我们不能定义无法定义的东西，因此就不应该做出这样的企图。作为回应，我们首先要注意，道德自然主义者（因此演化道德自然主义者）可能不怎么在意这种禁令，因为他的目的远远不像是要给道德上的善提出一个分解式的定义。只要他不是想那样做，那么他没有必要在不经意间挑战摩尔的主张。但是就算道德自然主义者想要给出一个那样的定义，摩尔用来支持他看法（即善是“简单的，不可定义的，无法分析的”）的唯一论证就是开放问题论证。我们已经看到了，这个论证的问题很严重，它所依靠的是困扰着20世纪前期哲学的一些有关必然性、先验性和分析性的混乱观点，直到20世纪中期，通过诸如斯玛特（J.J.C.Smart）和普莱斯（U.T.Place）[81]等哲学家的工作，这些混乱才得到厘清。道德自然主义者（尤其是演化道德自然主义者）不会被这个论证触动，而这种反应也是恰当的。

“自然主义谬误”这个术语，偶尔也被用来形容另一种观点：从“X是自然的”得出“X是善的”（我也见过有的说法是从“是什么”得出“应该怎么样”），这就犯了这种谬误。这同样跟摩尔说的谬误没什么相似之处，虽然他无疑会同意这确实是个严重的错误。但没有什么严肃的思想家会认为（某种形式的）自然和道德上的善之间有简单直接的联系，虽然偶尔会有学术圈外的人这么说。无论在大众眼中能有多少吸引力，这显然是错误并愚蠢的说法。但需要指出的是，光是错误和愚蠢还担当不起“谬误”的荣誉。谬误是推理中的错误，而不是错误的信念。如果有人觉得，同性恋是非自然的，而且所有非自然的事情都是错误的，因而同性恋是错误的。他的推理毫无瑕疵，没有犯任何谬误；有问题的只是他的论证前提所表达的错误信念。给哲学对手的观点贴上“谬误”的标签，常常只是卑鄙的修辞把戏。我想称之为“谬误的谬误”（“the fallacy fallacy”），但这样称呼就落入这个谬误了。

5.3　从“是”推出“应当”

马可·波罗从一些阿拉伯海员那里听说了“Madagascar”[82]（更准确地说是“Maydeygastar”）这个名字；他自己从来没有接近过那里。但在那次交流中，波罗不知怎的认为这个名字指的是非洲近海的一个

大岛，尽管实际上它指的是非洲大陆的一部分。这导致了欧洲的地图绘制师长期的混淆。然而，要是有人还坚称现在把那个岛叫作“Madagascar”就是犯了错误，可就太迂阔了。同样地，已经有太多的人宣称，自然主义谬误说的就是不能从“是”推出“应当”，我现在几乎都愿意承认这确实是这个词组的意思，因为倘若有足够多的人犯某个语言错误，那就不再是错误了。对这个词组的混用在哲学界已经根深蒂固，难以改变，就像“Madagascar”已经难以恢复本义一样。无论如何，就像摩尔认为他的自然主义谬误摧毁了所有形式的道德自然主义，许多人认为，用“不能从‘是’推出‘应当’”这个一般性的先验原则，也可以有一样的打击效果。两者是不同的主张，但都值得我们的重视。所以，我们能否从“是”推出“应当”呢？

如果这个问题的意思是“是否存在一个个在逻辑上有效地论证，其前提不包含‘应当’，但其结论包含有这个词？”，那答案无疑是肯定的。比如以下论证（出自Prior 1960）：

P1：巴黎是法国的首都。

因此，要么巴黎是法国的首都，要么你不应该偷香蕉。

或者这个：

P1：要么巴黎是法国的首都，要么巴黎不是法国的首都。

因此，你不应该偷香蕉。

这两个都是怪异的论证，但也都是完全有效的。前者运用了经典逻辑里常见的析取引入规则，后者则利用了经典逻辑的一条定理：从矛盾的前提可以推出任何结论。［先设定前提（i）P且非P，用简化规则可以由此推出两个命题：（ii）P和（iii）非P。对（ii）使用析取引入规则，对于任意的Q，都可以得到（iv）P或Q。对前提（iii）和（iv）使用析取消除规则，则可以得到结论Q。］

但可能有的人会怀疑这些逻辑把戏。查尔斯·皮登（Charles Pigde）抱怨道，这些例子的结论并不是真正地（genuinely）从前提推出来的，因为即便把包含道德谓词的结论（“你不应该偷香蕉”）替换成语法上相同的命题（“珍妮正坐在鲍勃的旁边”），论证还是一样有效。在这两种情况里，结论“相对于前提而言是空洞无物的”（1989：133）。假如“不能从‘是’推出‘应当’”的意思果真如此（即其意为不能从“是”非空地推出“应当”），那以上那些反例就没有效力了。

但是重要的问题是“这有什么要紧呢？”在经典逻辑（加上对于有效性的正统的、塔斯基式的理解）中，正如包含“应该”的非空结论，不能从不包含该谓词的前提中推论出来，同样地，明确关于刺猬的非空结论，也不能从不包含“刺猬”一词的前提中出来（Pidgen 1989）。或者不妨考虑如下论证：

P1：我的杯子里有H_2O液体。

P2：我正要喝我杯子里的液体

因此：我正要喝水。

按照塔斯基式的标准，这是个无效论证。如果将其全部翻译成谓词演算的语言，我们不难找到一个使P1和P2为真但结论为假的模型。[83]即便如此，我们对于水和H_2O是同一种物质（事实上人们常常认为二者必然是同一的）的信心也不会受到什么打击。道德自然主义者（因此演化道德自然主义者）可以坚称道德属性等同于（或随附于）自然属性，但同时否认在有关自然世界的命题和涉及道德价值和义务的命题之间存在着语义的或演绎的的关系。类似地，我们一般都默认生物学事实符合由物理学所刻画的世界观，虽然从有关物理学上的物体和法则的命题前提，到生物学上的命题结论，似乎并不存在有效地演绎。我们也无法从只提及了原子及其行为的前提，推出有关桌子椅子的结论，但我们都同意桌子椅子符合物理学描述的世界观。当然，也许自然主义者不能够让我们信服道德价值和家具都以同样的方式符合自然主义的世界，但重要的是，正如威廉·弗兰肯纳认识到的那样（1939），这是要靠哲学论证解决的问题，而不是一开始就武断设定的东西。

让我们先来假定，演化的道德自然主义者认为，有关人类演化的某些属性（姑且称其为“E”）和“道德应该”是同一种属性。现在考虑一下论证：

P1：约翰的行为ϕ具有属性E。

因此：约翰在道德上应该做行为ϕ。

这显然是个无效论证，但自然主义者无须否认其无效性［罗伯特·理查兹（Robert Richards）确实不认为这是无效的，后文将讨论他的观点。］演化自然主义者只是认为，该论证是省略三段论（也就是说，它需要另一个前提才能成为有效）：

P2：对于任何行为x而言，x具有E当且仅当x是道德上应该做的。

诚然，P2几乎肯定是富有争议的，也不是能让人即刻赞同的。然而这并不是问题所在。自然主义者认为P2是真的，但他并不认为P2之为真是显而易见和无可争议的。也许有人会进一步抗议道，当道德自然主义者试图说服我们接受P2时，他所做的无非还是让我们相信从P1可以推出那个结论，但既然我们之前已经拒绝接受了这个推论，那现在怎么会被说服呢？可是这样说就错了。对原来论证的驳斥，关注的是其无效性，但自然主义者在拥护P2时，他并不是在说E—命题和“应该”—命题之间有演绎关系，而只是在说P2表达了真理。只是因为P2连接了“应该”和“是”，就一口咬定P2不可能是真的，这种反驳无非是回避了问题而已。毫无疑问，要让我们接受P2，自然主义者要花费一番功夫，但这里的重点在于，光是揭露某种严重的无效性，或者光是因为犯了某些谬误，还不足以使自然主义的主张一败涂地。

概述一下之前的内容：规范的演化伦理学并不局限于演化的道德自然主义。规范的演化伦理学试图用某种方式借助演化来“维护”道德，但（我们稍后将看到）确立某种形式的道德自然主义（比如揭示道德属性等同于或随附于某些自然属性）并不是唯一可行的维护策略。所以，哪怕摩尔的自然主义谬误和是/应当之间的鸿沟成功摧毁了道德自然主义，规范的演化伦理学家还是可以去探索别的途径。然而，我们已经看到了，这些批评的考量远没有成功。两者都犯了转移主要问题的错误，早在20世纪中期就应当被淘汰了。那么归根结底，演化的道德自然主义和（更具一般性的）规范演化伦理学是不是最终还是可行的立场呢？我觉得不是。在第六章中，我将提出一些论证，反对一般的道德自然主义（这些论证要是能成功的话，也一并驳斥了任何演化版本的道德自然主义）。至于演化的道德伦理学这个更加宽泛的范畴，则没有一击致命的一般论证，因为相关提议的种类太多，我们只能一一考察，同时也留意找出那些论证里反复出现的弱点。这就是本章剩下的部分要进行的工作。（接下来要讨论的这些规范演化伦理学家，有的意图提出一种道德自然主义，有些不，还有的我并不确定。）重点要指出的两个反复出现的问题是：（1）对于道德判断的认知成分，规范的演化伦理学家经常表现出一种明显或不明显的（似是而非的）忽略，以及（2）规范的演化伦理学家常常找出演化假说所蕴含的某些非道德的规范性，然后错误地将其归为道德价值。

5.4　从演化的角度维护道德：理查兹

1986年，在《生物学和哲学》杂志的第一期上，罗伯特·理查兹（Robert Richards）为“修正的”（revised）演化伦理学［被“修正”的是过时的版本，比如赫伯特·斯宾塞（Herbert Spencer）的理论；这些理论我在此不做讨论］进行了详细的辩护。理查兹首先想要说明，一般而言“应当”可以怎样从“是”推出来；然后他做出了具体的尝试：用相关的演化前提来实现这种推演。我将依次讨论这两个论证。

我们之前看到了，道德自然主义者不需要为自己辩护说在经验的/描述性的命题和道德命题之间有演绎的关系，但如果这种关系能得到支持，对于道德自然主义而言也是好事一桩（也就是说，建立这种联系对于道德自然主义是充分但非必要的。）理查兹想要做的，就是借助任何逻辑论证都必须有的推理规则来为这种关系辩护。

考虑一下刘易斯·卡罗尔设想的阿基里斯和乌龟之间的辩论。阿基里斯想要让乌龟承认以下论证是有效的：

（A）跟同一个物体相等的两个东西，彼此也是相等的。

（B）这个三角形的两条边，是同一个物体相等的两个东西。

（Z）这个三角形的两条边彼此相等。

乌龟承认A和B，但拒绝承认Z，因为他拒绝承认以下命题

（C）如果A和B是真的，则Z必须是真的。

于是阿基里斯把C加入到论证的前提里，然后要求乌龟承认现在的前提蕴涵Z，这是因为，他说道：“如果你承认A、B和C，那你就必须承认Z。”乌龟反驳道，

“那为什么我必须承认它呢？”

“因为前提在逻辑上蕴涵着它。如果A、B和C都是真的，那么Z必须是真的。我想你不会对此也有争议吧？”

“如果A、B和C都是真的，那么Z必须是真的。”乌龟若有所思地重复道。“这又是一个假定，对吧？要是我不觉得它是真的，我就可以承认了A、B和C，但仍然不承认Z，不可以吗？”

“你这么想是可以的，”坦率的英雄直言道，“虽然这就显然非常愚钝了。但这依然是可能的。所以我得让你再承认一个假

定。”

“很好。只要你把它写下来，我很愿意承认它。我们可以称之为

（D）如果A、B和C都是真的，则Z必须是真的。”

“你记到你的笔记本上来了吗？”

“记下来了！”阿基里斯高兴地喊道，一边把铅笔放进套里。“我们终于结束了这场理念竞赛！现在你承认了A、B、C和D，那你当然也会承认Z。”

“是吗？”乌龟无辜地说道，“让我们把话说得很清楚。我是承认了A、B、C和D。我要是还不承认Z呢？”

“那么逻辑会迫使你承认的！”阿基里斯胜利般地答道。“逻辑会告诉你‘你不能一厢情愿。既然你现在承认了A、B、C和D，那你必须承认Z！’知道了吗，你别无选择。”

“逻辑教导我的好东西都值得写下来，”乌龟说道。“所以请写到你的笔记本上吧。我们将称之为

（E）如果A、B、C和D都是真的，则Z必须是真的。

要是我不接受这个前提，显然我就不需要接受Z。所以这一步是必须的，你明白了吗？”

“我明白了。”阿基里斯说道；语气中透露着一丝沮丧。

可怜的阿基里斯。显然，他本应该说诸如“如果P和P则Q都成立，那么Q成立”（假言推理）并不是额外的前提，而是导致从前提转入结论的推理规则。毫无疑问，乌龟会答道，“这些推理规则是怎么来的？”这是个很好的问题，也正是卡罗尔想让我们思考的问题，他还给我们表明了一种不该给出的答案。理查兹的答案则是，我们是从“理性的人们”的“信念和实践活动中”得出的这些规则（284—285）。随后他宣称，类似地，我们也可以从有道德的人们的信念和实践活动中，得出连接经验事实和道德价值的命题，这些命题的功能不是作为论证的前提，而是作为推理规则，批准从前提得出结论，也因此允许从“是”得出“应当”。

理查兹的答案要是能成功，那当然很不错。但是否真有这样的推

理规则，实在是极度可疑。至少有三个原因让他的论证缺乏说服力。首先，为什么我们就只能借助在理性的人们看来是自明的东西，否则我们就不能更好地证成假言推理规则，这显然说不清楚。而且我们怎么确定谁是“理性的”呢？条件之一不就是看他们是否肯定和遵循假言推理吗？其次，如果我们要证明从描述性的前提可以推出道德结论，为什么就应该要借鉴有道德的人们的信念和实践活动，这也不清楚。为什么不借鉴理性的人们的信念和实践活动呢？把目光局限于有道德的人（无论是谁），就破坏了整个工作，因为在传统上，从“是”推出“应当”的挑战就在于如何让理智的道德怀疑论者相信，她所合理接受的经验事实意味着她也接受了某些道德结论。让一群功利主义者同意某个行为因为能使幸福最大化因而在道德上是有义务去做的，或者让一群康德主义者同意，就某个行为而言，要是其准则的普遍化形式不能被意愿成为一条自然法则，该行为就是被禁止的——这些都不是难事。但难题在于让还没有同意道德观点的人同意。第三，一个东西被普遍接受，我们还不能由此就得出结论说它是个某种意义上的推理规则。几乎人人都同意“老虎是四足动物”这个命题，但这充其量意味着你要是把“老虎是四足动物”放在论证里，作为一个前提，那么几乎没有人会反对。这不等于说是该命题是个演绎规则（就类似于假言推理），可以让你从只提及老虎的前提得出提及四足动物的结论。因此，即便有些连接经验事实和道德价值的命题，人人都同意，这并不必然表明有一条特殊的道德推理规则；也许只是意味着有一个人人都同意的（包含“应该”的）前提，在这种情况下，我们还是没有发现光从经验前提就能得出的“应该”。

归根结底，理查兹的工作在于指出，我们在给任何东西寻找理据的过程中，总是要安于在某些终点（这些终点在我们看来是直觉上是显而易见的），否则人们总是可以追问“这是怎么证成的呢？……哦，好的，但那又是怎么证成的呢？”，而我们就永远无所归附了。这当然是有道理的。但问题依然存在：怎样才算是适当的证成终结点呢？光是指出不管是哪总得有一个终点，然后选一个你最中意的竞争者（这个终点刚好也能支持你的理论），这还是不够的。

关于理查兹从“是”推出“应当”的尝试，就先讨论到这里。然而，正如我说过的，他的演化道德自然主义并不应该要求在描述命题和规范命题之间建立演绎的关系。现在我们再来看看他在演化的基础上维护道德的实质尝试。他的论证的核心部分出现在以下的段落：

> ……证据表明，事实上演化造成了人类为了社群的利益而行动；但我们说的有道德的意思就是为了社群的利益而行动。因此，由于人类是有道德的生物（这是演化造成的不可避免的情

况），每个人都应当为了社群的利益而行动。（289）

为了论证的方便起见，我们先姑且承认第一句话。但第二句话（我们的“道德”这个词的意思就是为了社群的利益而行动）是错误的。也许人类的道德感是为了增进社会凝聚力而演化出来的，但不能由此推论出“道德”这个词的意思。（同理，也许人类的双足属性是为了让我们大草原上的祖先留意捕食者而演化出来的，但不能由此推论出“站立”这个词的意思就是留意捕食者。）另外，不利于社群的道德行为，以及有利于社群的非道德行为，例子都很容易找到。后者的例子：设想我是成吉思汗的党羽，而且我的自然本能是为了我的社群利益而行动。设想我和我那些皮肤黝黑的同伴们决定，要实现这一目的，最好的方法是把垃圾倒入我们遇见的所有其他社群那里。这是道德的吗？也许我和我那些粗鲁的伙伴觉得这是道德的（在我们看来这是道德的），或者我们嘲弄道德规则这一观念本身。（“道德，狗屁道德！”我们大笑着，又把一颗头颅钉到长钉上。）为了社群的利益而行动常常是道德的，就像交朋友和讲真话一样，但我们能轻易想到这些行为类型的丑恶个例，这本身就说明这样的行为都不是我们说的“有道德”的意思。

然而，就算只是为了论证的方便，假设确如理查兹所说，为了社群的利益而行动和道德的行为是一回事，以及演化把我们设计成要为社群的利益而行动。那么，由此可以轻易推论出，演化把我们设计成为道德的。但我们该怎么理解他的结论“每个人都应该为了集体的利益而行动”呢？如果人类被构造成要为社群利益而行动（即被构造成有道德），是“演化造成的不可避免的情况”，那么我们原本预期的结论是每个人都将会为了社群的利益而行动（也就是说将会有道德）。那么结论里的“应当”突然出现是怎么回事？我唯一说得通的解释是，这里预测的“应当”（正如在“雨应当一会就要停了”里的“应该”）；实际上理查兹也承认这一点，将结论里的“应当”和“刚才闪电了，现在应当有雷声了”里的“应当”相提并论。但这种用法就非常不合适了，因为我们知道，道德的“应当”和预测的“应当”有天壤之别。一个侦探谈起连环杀手，可能会说“他应当一周之内还会有行动”，意思是在一周结束前他很可能再次行动，但这跟说杀手在道德上应当再次进行谋杀完全是两回事。反过来，人们可以说杀手在道德上应当自首，但并不因此暗示这种情况很有可能发生。

规范的演化论理学家往往太过执着于从“是”推出“应当”，以至忘记了他们想发现的是哪种类型的“应当”。理查兹就是个典型的例子，他得到预测的“应当”就心满意足了。那要是这样就足够了，那么从演化论（或者任何经验事实）中找到道德规范就确实是件很容易的事

情。物理学家可以说某个粒子应当偏离运室里的离子束，动物学家可以说鹅群应当不久后就飞往南方，诸如此类。一旦我们注意到，同一个词既可以表达预测关系也可以在道德上规定行为，这只是英文的纯粹巧合，其他语言并不一定如此，我们就应该对这种从“是”推出“应当”的方式心生怀疑。

5.5　从演化的角度维护道德：坎贝尔

理查兹的文章发表十年以后，在同一份期刊中，里奇蒙德·坎贝尔（Richmond Campbell 1996）试图在人类道德是先天的这一经验假说的基础上，对道德进行更有限度的维护。他论证的不是道德自然主义本身；他自己限定的目标，仅仅是确立上述经验假说可以表明道德是得到了证成的。他小心翼翼地指出，他只是给人类有某种（而不是完全没有）道德提出理据，而不是给某个有特定内容的道德体系提供理据。他的论证相当简单，而且如果加以一定的条件，也可能是成功的。但是清楚地理解了这些条件，亦将揭示其成功的限度。下面是该文极重要的段落：

> ……这个论证依赖于以下规范的但非道德的原则：如果具有某种道德，比起道德完全缺失，能极大地改善群体里每个成员的生活前景，那么，对于群体里的每个成员而言，具有某种道德，相对于道德完全缺失，是得到证成的。［把这个原则称为“对大家都极有利”（“overwhelmingly mutually advantageous”,OMA）原则。］对道德的存在的生物学解释，意味着，相对于道德完全缺失，具有某种道德能极大地改善群体里每个成员的生活前景，由此我们可以推论出（借助上述原则）具有某种道德，比起道德完全缺失，是得到证成的。（Campbell 1996：24）

我们可以率先对“道德的演化解释证明了具有某种道德，比起道德完全缺失，对于每个人来说都要更好”这个假设发难。本章开头就指出了，演化假说并不意味着道德现在是有用的。它意味着（A）道德过去是有用的，以及（B）道德过去对于我们祖先的基因是有用的。对于（B），坎贝尔意识到，他需要明确肯定至少在相关的讨论范围内，我们可以相信对某人的繁殖适应性有利的，一般也对其本人有利。这倒是不无道理，但是论证想要完整详尽的话，这一说法还需更多的证据。坎贝尔似乎对于（A）也有所意识，因为在讨论的时候他用的都是过去式：“……因为在道德演化形成的时期，这两种因素

（个人幸福和基因繁殖适应性）是高度相关的。”（25）但是他似乎没有注意到，证明道德过去对每个人都有用（即证明，根据OMA，道德过去是证成的），并不足以证明道德现在还有用（即证明，根据OMA，道德现在也是证成的）。出于同样的理由，证明吃掉所能找到的全部甜食的强烈倾向在过去对我们的祖先有用处，因此曾经是（在某种意义上）证成的，这还不足以证明今天这种倾向依然是有用的或证成的。另外，倘若坎贝尔着手填补论证的这一步（也就是说，倘若他展示更多的经验证据，来支持以下结论：现在我们具有某种道德，比起道德完全缺失，能极大地提高我们群体每个成员的生活前景）。那么至于人类史前时期的情况就完全不相干了。换言之，坎贝尔面临着两难的处境：要么他是从演化假说得出结论，但是他的结论就只能是有关过去对于我们祖先来说，什么是证成的；要么他就要试着证明道德现在对我们有用，但那样的话演化假说就显得赘余了。

然而，更重要的问题在于坎贝尔是否采用了正确的证成概念。可以比较这个例子：假设我们可以证明，有宗教信念（比起完全没有）改善了群体里每个人的生活前景。也许相信自己的生活是某种宏伟蓝图的一部分，或者相信冥冥中有着更大的力量（细节不必深究，这只是个例子而已[84]），就会让人得到宽慰。也许这些改善的前景足够稳定和具体，因此我们可以设想有宗教信念是先天的。假设宗教信念最基本的形式类似于“上帝存在”或者“有超自然的力量作用”。这样一来，按照坎贝尔的想法，有这种宗教信念就会是证成的。

以上的思考表明，我们迫切需要做出一个区分。我们要区分的是信念得到证成的两种方式：在工具意义上证成和在认识上证成。对于某个人而言，如果一件事情能帮助她实现自己的目标，那这件事就是在工具意义上证成的。我们通常把这种证成的模式应用于行为，但将其应用于信念也没有什么不一致的地方。如果凯特相信她是世界上最顶尖的网球选手，而且她觉得幸福（长期的、真实的幸福），那么对她来说（如果幸福是她的目标之一），这一信念在工具意义上就是证成的，哪怕她其实离顶尖水平还差得很远。这个例子让人觉得有些不对劲的地方在于，一般而言，我们提起信念的时候说的不是这种类型的证成。要是你听到有人说，“凯特相信她是世界上最顶尖的网球选手，这个信念是得到了证成的。”你要是把这句话的意思理解成凯特的信念对她有利，那就很奇怪了。相反，你大概应该会觉得这话的意思类似于“她的信念是由一种对已有证据灵敏的过程形成的”，或者“她的信念是一种可靠地产生真信念的过程的产物”，或者更一般地讲，“她的信念符合某些适当的认识标准”。这就是认识上的证成。假设适当的认识标准包括对证据的敏感性。那么，如果凯特没有见识过证明她实力超群的证据（遗憾的是，事实上她见识过很多相反的证

据），但依然坚持她的信念，而且这让她感到更加幸福（长期的、真实的幸福），那么她的信念在认识上就没有得到证成，虽然在工具意义上得到了证成。很多信念在这两种意义上都没有得到证成；在认识上没有证成的信念，常常导致目标无法实现，因而在工具意义上也没有得到证成。

坎贝尔将会如何回应这些批评还是比较清楚的。他会抱怨说，我设想的先天宗教信念的例子，和先天道德的情况有一个重要的分别。他会说，区别在于道德不属于用来“指称或对应于道德事实的领域”（21）的信念。道德信念的特殊之处不在于其主题，而在于“它们本身会引起某些行为或不作为，在缺乏这些动机的时候会导致内疚，对于富有这种动机的他人会产生敬仰和尊重，还会导致如下想法：这些动机足够重要，从而有必要对缺乏它们的人实施惩罚。从这个角度看，道德信念本质上是按照某些规范去思考，去感受，以及去行动的。”（同上）他在文章第一段，就加入了这种非认知主义的理解，这样一来，坎贝尔实际上使认识证成变得不适用于道德，也让工具意义上的证成（OMA所提供的那种证成）变得恰当而且自然。我想提出异议的就是这个假设。坎贝尔说，他接受了非认知主义的理解，是因为不想因为偏向认知主义而回避问题，但是因为他接下来提出的论证的合理性完全依赖于对道德的非认知主义解释，事实上他在相反的方向上同样回避了重要的问题。[85]

如果有人像我一样觉得纯粹的道德非认知主义错得无可救药，那他就会觉得坎贝尔的论证不能令人信服。我们可以承认，也许他确实找到了一种证成道德的方式（他也许证明了具有道德“信念”是种有益的策略），但我们应该反驳说这种意义的证成没多大意思而且可能是误导性的。如果我们认为道德信念确实是信念，不仅是“去思考，去感受，以及去行动的倾向”，那么我们就会觉得道德信念同前面说的宗教信念同属一类。说相信上帝能提高群体里每个人的幸福因而是证成的，和说基本的道德信念因为同样的理由也是证成的，都一样误导人。毕竟，无神论者虽然认为宗教信念是错误的和/或没有证成的，也常常愿意承认这些信念曾经或者现在是对社会有用的。坎贝尔的说法，完全没有办法阻止道德怀疑论者对于道德持类似的态度，视其为有用的虚构。坎贝尔就好像是在说，“有用？这意思就是它得到了证成。”而道德怀疑论者则会答道，“就算是吧，但它仍然是个有用的虚构。”

5.6　从演化的角度维护道德：丹尼特

丹尼尔·丹尼特在他的长篇杰作《达尔文的危险观念》（*Darwin's Dangerous Idea*,1995）的结尾部分讨论了道德自然化的计划前景。或者说，至少从章节标题来判断，他讨论的是这个问题。但是我不得不承认，在多次阅读“伦理学可以被自然化吗？”这一节之后，我还是不确定丹尼特的答案究竟是“可以”还是“不可以”（还是“这个问题本身就有问题”）。他先讨论了动摇了传统规范伦理理论的一些实践问题。功利主义者遭遇的挑战是把所有的后果都纳入计算；康德主义者的难题是找出要进行普遍化的准则。我们在此无须斤斤计较（但是我很怀疑功利主义者和康德主义者在这些常见问题面前就此缴械投降）；他总体上的观点是，生活非常复杂，而那些著名的伦理理论似乎太过简单。这一节就这样结束了。至于这个总体上的观点如何有助于解答原本的问题，我还是找不到头绪。

丹尼特接下来讨论了我们的决策如何被简单现成的启发式过程所控制。对于解决时间紧迫的决策问题而言，这些过程相当不错，虽然不能确保每次都得出最佳答案。他在此表达的观点（也是书中的主要观点之一）是，这些满意型[86]过程贯彻始终：“……甚至不仅限于决策者固定的生物设计结构，还延伸到自然母亲在设计我们和其他生物的时候采纳的设计‘决策’”（1995：503；下文标出的页码都是此书的页码）。丹尼特把这一合理的现象称为“满意型的根基地位”。接着就是论证里的重要环节，即他从“是”滑向“应该”的过程。他进行得如此迅速和流畅，乃至很容易被人忽略，而且，这个过程几乎去完全是借助罗杰·维特海默1974年的论文实现的：

> 因此，我们思考什么和如何思考，都是理性原则（即我们应该思考什么和如何思考）的证据。这种关系本身就是理性的方法论原则；让我们称之为“事实规范原则”。每当我们尝试决定应该思考什么和如何思考时，我们都（暗地里）接受了事实规范原则。因为在进行尝试的过程中我们就必须思考。而且在尝试的过程中，除非我们认为思考的内容和方式是正确的（因此构成了我们应该思考什么和如何思考的证据），否则我们最终就无法决定我们应该思考什么和如何思考。（504）

对于维特海默的有趣主张，可以探讨的有很多，但是这里不是合适的场合。关键在于，丹尼特借此从前面的描述性讨论得出了一个评价性的结论：大致而言，因为我们自身的限制，这一被启发过程控制的决策是我们所能做的最好决策。他随后的工作是深入细节，提出能使这种决策得到调整修正和总的来说得到提高的一些具体方法。对他的论证而言，重要的是“对话终结者”的必要性。“对话终结者”这些考虑因素，出现在个人和人际间的决策过程中，是为了使这一过程达到

有效的终点，从而避免该决策机制不停地寻求进一步的理据，无休无止地琢磨进一步的考虑因素。在丹尼特看来，道德价值、原则和命令就是最典型的对话终结者。他的观点有个很有意思的地方，即为了让我们的判断要能够有效地扮演这种角色，我们在使用道德判断时一定不能将其视作对话终结者；相反，我们必须视其为表达了真正的、毫无疑义的、无须赘言的道德考虑。丹尼特承认，他的立场表明，“伯纳德·威廉姆斯所说的社会“透明”理想——‘社会的道德机构能够起作用，不应该依赖于社群成员对其如何作用的误解。’[87]——是一个在政治上我们可能无法达到的理想”（509）。要能有效地起作用，道德思维的真正本性必须是晦暗不明的；我们在进行慎思的时候必须隔离对道德真相的理解。这种关于道德思考的用处（关于道德如何终止深思熟虑）的观点，跟我在4.2节的论证相当吻合；事实上，到目前为止简述的丹尼特的论证，几乎没什么好反驳的。我们现在必须要提出的问题是：“这个论证成功地维护了道德吗？”

丹尼特明显认为答案是肯定的。我之前承认了，我不知道他是否认为有哪种类型的道德自然主义被证实了。早先他说道，“伦理学必须以某种方式以对人性的理解为基础——基于对人是什么或者可以是什么，以及对人想要什么或者想成为什么样的了解。如果这就是自然主义，那自然主义就不是什么谬误。”（468）说得是很对，但这不是自然主义！（对方一样可以说：“如果道德自然主义只是说有的东西是粉色的，还有黄花边——那为什么要为道德主义欢呼呢？”）道德自然主义是关于道德价值是否存在和道德判断是否为真的一种主张（参见5.1节），而对于这些问题，就我所理解的，丹尼特是没有表态的。

对于丹尼特成功维护了道德的提议，我将提出两种批评。

我的第一个批评可以简明扼要，因为有了上文对坎贝尔的讨论，这种批评应该并不突兀。如果我对丹尼特的立场理解得没错，那他向我们证明了做出道德判断这种活动扮演着极为重要的实践角色。或许他还揭示了，为了从道德判断中获益，对于道德判断如何起作用，判断者本人必须不能想得太仔细（她必须有点“健忘”，且不会过度反思）。显然，这无非只是工具意义上的证成，而且这同道德判断实为错误，以及/或者道德判断在认识上没有证成，都没有任何矛盾。相信某些行为会激怒紫蜥蜴大神，相信接触某些物品会污染你的灵魂，或者相信有的女人与魔鬼同谋，也许这些信念作为对话终结者都很有效果，但与此同时作为对世界的描述也都是大错特错。至于如何区别道德判断和以上这些明显错误的想法，丹尼特未置一词。即便为了获得相应的利益，使用道德判断的行为者不能对她的作为想的太仔细

（即不能把相关的价值视为工具价值），即便那种价值依然是工具的价值。而且，行动者眼中的某个道德上被禁止的行为，即便出于实质或理性的原因确实不好，这并没有证明有关该行为的道德判断是真的或是在认识上证成的。出于同样的理由，在某人眼中会激怒紫蜥蜴大神的行为，也许都是不审慎务实的行为，也就是说，就所有这些行为而言，“你不应当那样做”（在此是务实意义上的“应当”）都是真的，但是这并没有证明当“应当”的意思是“紫蜥蜴大神所命令的”时，“你不应当那样做”这句话是真的或者是在认识上得到证成的。（有的批评者论证说丹尼特其实相信的是道德虚无主义，参见Rosenberg and Sommers 2003。）

我并不是说道德判断的对话终结者身份蕴涵着它们都是假判断的意思，我只是说，这一身份跟它们都是假的在逻辑上完全是融贯的。某些真话也可以作为对话终结者起作用。一般而言，“但那会害死我的！”这种考虑因素会终结对于某件事情进一步的慎思，但也许那件事确实会害死说话人。所以问题就成了，道德判断是真的对话终结者还是假的对话终结者？如果是真的，那它们就不只是对话终结者；正如关于什么会害死人的信念，道德判断也可以在仔细的、透明的慎思中起作用（即扮演非对话终结者的角色）。如果这是丹尼特想接受的观点，那他的理论就有着极为明显的问题，因为对于是什么样的事实能使得道德判断为真，或者道德判断是如何在认识上得到证成的，或者它们在对话终结者之外怎么扮演其他角色的，他都未置一词。（比较一下，对于“那会害死我的”这个命题，以上的任务可以如何完成）。其实从元伦理学的角度看，比起指出道德判断也可以作为对话终结者起到作用，对这些问题的回答要有趣得多。因为对于这些问题的讨论完全付之阙如，我们会觉得在丹尼特看来，道德判断只是对话终结者而已，但那样一来，道德判断就完全没有理由要求被严肃地当作是真的。按照这种解读，丹尼特提倡的是一种道德虚构主义（moral f ictionalism）。这种立场由以下四个论点的组成：（i）道德判断事实上不是真的；（ii）我们可以知道它们不是真的（比如通过哲学研究）；（iii）它们还是有用的；（iv）然而只有当我们在日常生活中将其视为真的，它们才会有用（更多有关道德虚构主义的文献，参见Joyce 2001a，2005；Kalderon 2005；Nolan et al.2005）。我不是批评丹尼特提倡道德虚构主义（如果他确实拥护这一立场），因为我自己其实很喜欢道德虚构主义。我目前的主要反驳意见是，如果丹尼特的观点算是对道德的维护，那也只是在工具意义上的维护。

我的第二个批评是，我很难理解丹尼特表达的、关于对话终结者的看法（也许可以算是道德虚构主义的观点）和他的书最后大量貌

似“直截了当”的道德说教之间的关系。最后一章充满了道德沉思、建议和恳求。他让我们反思为什么杀死一只牛要好过杀死一只秃鹫（513）；他告诉我们濒临灭亡的语言是“值得保留的、珍贵的人类创造”（514）；他告知我们奴隶制和虐待儿童是“不可接受的”（516）；他请我们跟那些公开反对针对萨尔曼·鲁什迪的“不道德到无法形容的”追杀令[88]的阿拉伯和伊斯兰作家“携起手来”（517）。在最后的高调宣言中，他告诉我们，“这个世界是神圣的。”在丹尼特所揭示的不透明性的背景下，我们应该怎么理解这些说法呢？是否它们又只不过是一些对话终结者，来让作者和读者避免无休止的思考？还是说，我们现在已经被很快地挡到了晦暗不明的帷幕背后，从这个角度看，这些想法（其实只不过是对话终结者而已）不再被当成对话终结者，而成为真正的、有约束力的实践考虑因素？这实在令人困惑，而我也因此不能不怀疑，丹尼特是在透明和不透明的问题上一再反复，在他的头脑告诉他的（即“奴隶制是错的”这句话的作用是终结对话）和他的内心告诉他的（“不对，奴隶制确实是错的！”）之间辗转不定。

我们想知道，按照丹尼特的观点，我们究竟能不能发现看穿道德终结者的本来面目。在决策的过程当中，我们当然需要相信道德规定表里如一（即相信它们具有真正的、无疑的实践影响力的要求），但当我们静下心来的时候，是否必须也继续这样想呢？丹尼特面临着两难的处境，因为无论如何回答，都会导致问题。如果他的理论意味着人们永远不能从晦暗的帷幕背后往外看，那这理论就是有问题的，因为根据假设，在这帷幕背后的人们压根没人会同意道德判断的功能是终结对话：要是读到某个哲学提议，后者指出“奴隶制是错的”这个判断的价值在于它能有效充当一个方便的对话终结者，所有读者都会抗议说，“那不对，奴隶制确实是真的错了！”进一步地，我们也会怀疑为什么就丹尼特自己能有幸站在道德框架外面，见识到它的本来面目。因为有这些问题，我们不得不认为丹尼特的意图是想说，通过进行抽象的沉思（比如思考《达尔文的危险观念》末尾的论证），我们能够承认，道德判断确实只是方便的工具。毕竟他似乎可以这样宣布，而他当然也希望我们能够赞同。两难处境这一端的尴尬之处在于，看清了这种对话终结者的本来面目，也就使其丧失了发挥作用的能力。如果丹尼特想要让人们保持他们的道德信念（他最后的说教似乎表明他似乎确实希望如此），那么也许他本应该把他有关道德对话终结者的观点按下不表，或者不要给出那么令人信服的论证！

我的意思不是说这个两难是致命的处境。道德虚构主义也许就是缓解这种困境的好办法。然而，展开一套虚构主义的论据（即让上述（i）至（iv）不再显得自相矛盾），需要一定的细致区分和注意力，

而丹尼特的论述并没有体现出来；事实上，他似乎根本没有意识到上述两难处境的存在。他似乎疏忽了，对于“这个世界是神圣的”这句真诚的结语，书里不久之前的内容会使得读者做出如下回应：“那么，这只是个对话终结者，对吧？”他也没有注意到，如果答案是肯定的，显而易见，接下来的问题就会是：“那么，这个世界究竟是不是神圣的？”

5.7　从演化的角度维护道德：凯斯比尔

最近，威廉·凯斯比尔（William Casebeer）在演化生物学的基础上为道德自然主义进行了辩护。更具体地说，他辩护的是“实用新亚里士多德主义的德性论”（“pragmatic neo-Arisotelian virtue theory”）。根据新亚里士多德主义对于德性的解释，道德评价的主要对象不是行为而是人的性格。这种解释也构成了凯斯比尔的论证基础。对亚里士多德而言，“一个好人”就类似于“一棵好橡树”、“一个篮球好手”（也可以是“一个好杀手”），大意是指相关类型的典范[89]。如果相关的类型是功能性的，那么该类型的典范就是很好地实现这种功能的东西。亚里士多德论证道，正如基萨拉琴师的功能是弹奏基萨拉[90]，因而好的基萨拉琴师就是基萨拉弹得好的人，同样，明白了人的功能（the ergon）是什么，我们也就应该能够发现怎样算是一个好人。为了确定人的功能，亚里士多德采用了他标志性的方法，即先明确相关的种（这里相应的种是动物），再找出在这个种内与众不同的特征（即属差；这里的属差是理性）。亚里士多德认为，人的功能是“行为和灵魂的活动都遵循理性原则的生活方式”，而很好地实现这一功能，就等于是遵循德性而生活（“如果不只有一种德性，那就遵循最好的和最完整的德性”）[91]。这些德性既有智性上的，也有性格上的，而后者（勇气、友谊、大度等等）被后亚里士多德主义的解释者称为“道德德性”。

亚里士多德的论证的主要问题一直都在于，它坚持掌控世界的原则是目的导向的。在《物理学》一书中，他为目的论的宇宙观提出的论证既简陋又令人困惑。首先，亚里士多德坚持了一个目的论和偶然性的奇怪二分法：任何有规律地和可以预料发生的事情，比如冬天的雨（但夏天的雨就不行），一定是为了某种目的才发生的。随后就是令人瞠目结舌的宣言：“有理智的行为是如此，当然在自然界中也是如此；在自然界中是如此，类似的，任何未经干扰的活动也都是如此。”（我头脑里的红笔只能在这句话边上写下“真是这样？？”以示震惊。）亚里士多德把与此对立的立场（即自然发生的事情没有目的）

归于古代思想家恩培多克勒，而后者的观点比当时任何人都更接近达尔文式自然选择的理论雏形[92]。这多少有些反讽，因为许多当代的思想家，在正确地否决了古怪的亚里士多德式自然目的论之后，又想借助达尔文主义的生物学来给我们的科学世界观添加这种目的论的部分元素（例如，参见Allen et al.1998）。自然选择不是趋向一定目的的过程，但是由它产生的结构和机制，从自然主义的角度看来，用自然目的和功能来形容似乎是正当合适的。当然，这种新目的论不会把功能赋予冬雨，但会赋予眼睛、心脏、鱼鳍、鞭毛、根茎、胆囊等一定的功能。带来了一套对于功能属性的解释，按照这套解释，功能属性是“彻头彻尾的自然的、不奇怪的”（2003：49）。他认为，有了这套解释，就可以用好的达尔文式目的论替换不好的亚里士多德式目的论，从而拯救亚里士多德对于人类德性富有洞见的理论。而这样一来，他认为，就给从演化的角度对道德的维护铺平了道路。

让我们姑且同意，演化生物学使得自然功能的说法以及与之伴随的规范性语言，在科学上都是正当的。现代生物学指出，心脏的功能是泵血，而健康良好的心脏就是泵血泵得好的心脏。它甚至还会允许我们说心脏“应当”泵血，而这不仅仅是预测性的“应当”。但这种规范语言跟道德语言有多接近呢？它是从正确的地方找到规范性的吗？而更重要的问题是，这种规范性的类型是合适的吗？

关于它是否找对了地方的问题，我们先来看一下亚里士多德常举的那些有功能的事物的例子。在《尼各马可伦理学》一段重要的文字里，他给出了两类例子：有社会角色的人（基萨拉琴师，雕刻家和木匠）以及身体的部分（眼睛、手、足）。这两种事物都处于赋予功能的环境中：基萨拉琴师在社会里有一定的职业，眼睛则是在身体上有一定的分工。亚里士多德试图把这些例子拓展开来（给一般意义上的人赋予功能），可这没有说服力，因为此时就没有了赋予功能的环境。所以亚里士多德不得不依赖于他那（在现代人看来）古怪的目的论物理学，来确保他的论证能成功。一旦我们否定了这种物理学，那么即使我们不排斥说木匠和眼睛具有功能，我们还是可以拒绝承认人类（就其为人类而言）具有一定的功能。现在的问题是，凯斯比尔那种在科学上值得尊重的目的论是否在这一点上做得更好。虽然演化生物学允许我们有意义地说起眼睛、手和足的功能，但它并没有明显地给人类也赋予功能。因此，那些因为生物学而变得正当的规范性话语，比如某个X的功能是ϕ，某个好X做ϕ做得不错，X应当ϕ，要是X是“心脏”或“眼睛”，都是可以的，但我们没有理由将其替换成“人类”。怎样从“乔的心脏应当泵血”得出“乔应当遵守诺言”，都是有问题的。

可能有人会反驳说，我把生物学里的规范性理解得过于狭隘。也许我们无需从“X的功能是ϕ”直接推论出“X应当ϕ”。也许我们从生物学中得到的，本应是关于生物体怎样才能状况良好，怎样才能繁荣发展（f lourishing）的某种值得尊重的、客观的观念。也许有人会认为，这就等于是科学发现了生物体的目的是什么。一旦找到了这种目的，就可以得出以假言命令形式出现的规范性话语。如果人类的繁荣要求（例如）在社群中和谐生活，那么只要违背承诺就会损害人的社会身份，那么我们就可以坚持“你不应当违背承诺”这条假言命令是适用的。对于声称社群对自己一文不值的罪犯，我们可以说“同社群和谐生活是你的目的之一（价值之一），不论你是否明白或是否喜欢。”因为这些自然目的在某种意义上是无可避免的，相应的假言命令也是无可避免的；这所导致的规范性，也许有人会觉得，就会有我们希望道德所具有的实践力量。

会吗？这里有必要重温一下本书2.4节讨论的内容，即假言命令无法体现道德实践性。我们首先来考虑一下道德思维的一个核心概念：违规（trasgression）。未能遵循假言命令不能被视作违规（否则就极为别扭）。要是某人因为冷而觉得不适，而关窗能让她暖和，那我们可以说她应当关上窗；但是，如果她没这么做，那么尽管她可能是愚蠢或不明智的，很难说她违反了规范。只要我们觉得道德系统应该能容纳“犯罪的人应为其罪行而受惩罚”，假言命令组成的系统就无法满足这种要求。这里根本的问题在于，没有实现自身目的的人主要伤害的是她自己，但都围绕着自我伤害而构建的价值系统不大像是道德系统。在这样的系统中，惩罚就成了因为某人伤害了自己而对她造成进一步伤害的怪异制度。按照这种观点，开膛手杰克应当引起我们最深切的同情，因为他杀害那些女人的真正错误之处，在于他因此严重破坏了自己的繁荣兴盛。（按照这种观点，抓到他之后我们应该叹息道：“可怜的家伙。”）[93]

演化生物学也许会准许我们说某颗心脏是好的，因为它泵血泵得好，但这么说并不是真的在赞美这颗心脏，就好像我们承认某个杀手职业手段高超并不是在赞美他冷酷高效一样。因此，按照这种逻辑，如果演化生物学也准许我们说某个人是“好的”（意思是她是人类繁荣的典型代表），这肯定也是在“非赞美”的意义上使用这个规范词语，而不是道德意义上的用法。演化生物学也许会准许我们说心脏应当泵血；但它不会容许我们说心脏是被要求泵血的，说它有理由泵血（这不能跟说它泵血是有缘由的混为一谈），说有一定的实践命令要求心脏（不论它愿意与否）继续泵血，说心脏要是没有泵血就违规了，所以应得惩罚，或者说不存在什么让心脏停止泵血的压倒一切的理由。

让我们停下来再考虑考虑以上最后一句话。锤子的功能是钉钉子，但用锤子当门挡也毫无问题。撑着打开的门时，锤子还是保留着本来的功能，但该功能现在没有实现一点也没有关系。演化的功能凭什么就与此不同呢？我听说，人类巨大的臀大肌演化出来，是为了提高我们祖先扔东西的能力（Bingham 2000）。先放下你的怀疑，假设这是真的，并且假装直到不久之前，这确实是我们的祖先用这块肌肉做的事。但设想一下你恰好不喜欢扔东西（也许你小时候被一个棒球投手造成了精神创伤），而且你决定再也不扔任何东西。你做错了什么吗？你违犯了自然制定的规范了吗？也许有人会做肯定回答，因为他预设了不使用自然功能很可能损害健康或者导致不快乐，但这样一来，其实是不健康或不快乐使得这种决定错误，而不是没能实现某个功能本身。再考虑另外一个例子：假设演化生物学确实以某种方式支持了“杰克不应当杀人”这个规定。这个“应当”的要求为什么能压倒一切可能出现的、与之对立的“应当”要求呢？假设杰克可以从杀人得到巨大的愉悦，而获得愉悦也是杰克选择的目的之一；于是就有一个对立的假言命令：（为了感到愉悦）“杰克应当杀人。”有什么根据说前者压倒后者呢？有什么根据说，对杰克而言，前者具有而后者缺乏某种“要做到”的性质呢？也许有人会回应说，前一个命令的基础是杰克的生物机理，或前者不像后者那么偶然，或者甚至说（相当极端的说法！）前者是从杰克的人类身份的某些本质得出的。然而，前一个命令的各个特征（或其组合），都不足以使其拥有所需的胜过一切其他命令的性质。持相反观点的人还是可以说，最具压倒力量的命令来自一个人最衷心在意的目的（就杰克而言，那是他恶劣的欲望），而且这么说表面上的根据也一样有力。要是我们从古人类的遗迹中发现，造成道德感的选择压力，主要来自凝聚族群以便跟其他族群争斗的需要（这可能性不大，但姑且这么假设），显然，没什么人会因此断定我们现在要特别青睐和实现这一功能。[94]

在凯斯比尔眼里，他的主要论敌是约翰·麦基。麦基有一个著名的论点，即道德话语跟占星术或有关女巫的言论一样，对世界的描述是错误的。思考麦基的观点对我们很有益处，因为我之前对丹尼特和凯斯比尔的反驳，可以简单总结为：即便他们的论证是可靠的，麦基对于道德的论断依然可能是正确的，因此这就足以表明在他们手中道德还是“未得维护”。麦基的一个中心论证指出，道德属性要是存在的话，在形而上学上会是非常古怪的，“……它们会是非常奇怪的一种物体，或性质，或关系，完全不同于宇宙里的其他任何事物。”（1977：38）为了说明它们会是多么古怪，麦基用了柏拉图对至善形式的解释作为例子。据说光是认识到某个东西有了这种形式（即是善的），就可以自动促发对这个东西的追求。在柏拉图看来，这种善本身就包含了某种磁力。凯斯比尔自己设定的目标，就是提出

一种丝毫不“古怪”也丝毫不像“幽灵般”的道德属性，以此驳斥麦基。

但是，柏拉图的形式理论不是麦基唯一的例子。他还提到了萨缪尔·克拉克，后者在18世纪早期就论证了（用麦基的话说），存在着某种“情境和行为之间的必然的适当关系，因此一个情景本身就包含了对于某一行为的要求”（40）。需要注意的是，这里并没提到说人的动机是被道德善促发的（compelled）；只是说动机是被要求的。这表明，麦基所谓的“古怪”有另一种起源，而且有人论证说这更好地解释了他的目标（Garner 1990）。古怪的不是内在的动机影响作用，而是其内在的行为导向性。麦基在另一本书中也描述了这种古怪：“……说［客观的规定］本身内在地引导行为，意思就是说这些规定给出的做什么或不做什么的理由，无关于行为者本人的欲望或目的”（1982：115）。这更好地刻画了麦基眼里的真正的古怪之处：无论某人的目的如何都能为其提供行为理由的性质。麦基认为，世界上没有东西具有这种性质，而这就导致了他的道德怀疑论。

至于这些提供理由的性质，是否真如麦基所说的那样是古怪的（是否也因此如他所说是不存在的），不是我现在关心的问题（我在第六章会探讨）。这里讨论他的观点是为了表明，一旦放下他那个误导人的柏拉图式形式的例子，更多关注他关于要求和理由的说法，我们就可以看到他对于道德本质的见解一点也算不上出格。凯斯比尔写道，“麦基的意思是说，价值必须包含着它自身的动机结构，而这看起来是很奇怪的，因为‘动机’并不是在世上四处漂浮，等待着被道德行为者感知到”（41）。如果这确实是“麦基的意思”，那看起来是很奇怪，而凯斯比尔觉得无论他自己还是别人都没有义务认同这一点，他的想法也会是正确的。然而，这真是麦基的意思吗？假如我们把凯斯比尔引用的文字里的“动机”换成“要求”（“demand”）：“麦基的意思是说，价值必须包含着其自身提出要求的结构，而这看起来是很奇怪的，因为‘动机’并不是在世界里四处漂浮，等待着被道德行为者感知到。”我认为，这样一来“麦基的意思”立刻显得毫不奇怪了：日常道德话语似乎是坚信“在世上四处漂浮”的要求（如果这指的是那些其权威性不来自我们的要求；参见2.4、4.5、4.5节。）确实存在。如果这是古怪的，那这也是所有的道德自然主义者都要接纳的古怪，否则他们所提议的不古怪属性就跟道德没有什么相似之处了。但是，我们之前也看到了，这跟从演化生物学中得出的规范性相差太远。正如心脏的功能是泵血这一事实不意味着存在一种让心脏泵血的要求，出于同样的逻辑，赋予人类一定的功能也不意味着存在着任何实践要求。正如某杀手的功能是杀人这一事实不意味着他有任何理由那样做（至少没有对于他的慎思而言有一定分量的理由），出于同样的逻辑，赋予人类以一定的功能，也不意味着有任何实现该功能的实践理由。

在书末（第153—155页），凯斯比尔探讨了他的理论是否只给我们提供了“孱弱的规范性”。然而，在他对该批评的回应中，他把对方的观点理解成了坚持道德规范必须是绝对的和可以确定知道的——但这些都不是我所讨论的道德规范需要满足的条件。我们姑且同意道德规范可能不是绝对的，并且我们对其的认识是可能出错的。尽管如此，要是有一个价值系统，其规范：（i）不产生要求和实践理由；（ii）很容易被对立的考虑因素压倒；（iii）没能遵循这些规范也算不上是违规或不应受惩罚的；（iv）宣布某人遵守了这些规范也不算是赞扬，那么，这个系统就太过于孱弱了，因此也就不大可能被当成是道德。

5.8　结论

以上四种用演化假说来维护道德的尝试各有不同，但我们也见到了一些反复出现的主题，从中我们可以得出更具一般性的结论。坎贝尔和丹尼特试图从工具的角度维护道德，但就算他们成功了，道德在更重要的意义上还是“没有得到维护”。哪怕他们说的都是对的，道德依然可能只是某种有益的错误：在实践上有用处但全都是错的（这是无神论证对宗教话语常有的态度，似乎也是麦基对道德话语的态度）。由于假设了道德判断完全是非认知性的东西（我们在第二章已经看到了该假设的某些问题），有的人觉得工具性的证成是维护道德的合适方式。第二种错误（体现在理查兹和凯斯比尔身上）是错认了演化论里的“应该”的类型。这种错误之所以产生，是由于忽视了“一个规范框架要在我们的生活中起到我们要求道德所扮演的角色，就必须具有那些特点。”的问题。在本章的结尾，让我们对这两个问题再各做一点讨论。

首先，也许有人觉得，对于道德感的演化最合理的假说，事实上提高了纯粹非认知主义的可信度。例如，基彻尔（1998，2005）就论证道，如果道德的谱系学意味着道德判断的功能是协调人类的社会行为，而且如果这一功能的实现是通过“扩大我们的心理利他主义的倾向”（2005：178），那么非认知主义的前途看起来一片光明。他的论证似乎是，如果道德判断的功能是增强我们情感生活的某些方面，那么“道德判断的表明形式欺骗了我们，（因为）我们其实不是在说出简单的陈述句，而是在表达情感反应”（同上：175）。但这里的要旨在于，我们不能混淆了道德判断的演化功能和语言功能（基彻尔似乎混淆了二者）。假设道德判断的演化功能确实是产生或增强某些亲社会情感。我们必须要问：“它是怎么实现这些功能的？”一种答

案或许就是：道德判断促使说话者（及其听众）把世界看成是包含有某些独立于权威的实践要求，而这样看待世界可以对他们的情感产生想要的效果。如果事情果真如此，那么当说话人说“你不能那样做”，她就确实是在对世界做出断言，而不仅仅是在表达感情。也许她所断言的是错的，但这无损于其断言的地位。（这一点类似于我在4.4节就认知主义和非认知主义提出的观点；同样可以参见Joyce 2001a：14—15。）我们可以再类比一下有关先天宗教信念的假说。（为了简单起见）假设上帝存在的信念是先天的，而且只是由于该信念可以帮我们的祖先减轻焦虑（使其更加高兴）。但由此很难推论出，说出“上帝存在”这个句子不是纯粹的断言，或者说出这个句子就只是在表达说话人的高兴而已。

规范的演化伦理学家所犯的第二个错误，是误认了演化过程中的规范性类型。理查兹和凯斯比尔（以及我在别处批评过的其他作者[95]）认识到需要的是认识的而非工具性的证成，但没有意识到道德价值和判断所充满的特殊的实践力量（为了达到我们要求的具体目的，它们必须具有这些力量）。由于缺乏这种意识，他们也错认了（据说是）我们用来获得和提高道德信念的认识手段。因为这些理论家们关注的规范性类型不对，他们对于我们如何发现道德真理所持的见解颇为古怪，这也没有什么出奇的了。在本章的最后，让我来提请读者注意一下演化的道德自然主义在认识论上的怪异之处。这并不是作为毁灭性的论证而提出的；但是，我认为这个简单的论证揭示了这种理论的一个明显违反直觉的后果。

如果道德判断是从有关演化的事实得到的认识证成，那么有关演化的，意料之外的新发现就可以（有些时候还应当）改变我们的道德看法。例如，假设按照迄今为止由考古证据得出的最好理论，我们认为人类演化过程中相关阶段的社会条件是这样或那样的，这让我们接受了有关人类进化的X理论。根据演化的道德自然主义，这应当让我们暂时支持某些具体或一般的道德主张，比如“在妊娠的后三个月堕胎，有时候是允许的”，“撤销第三世界的债务在道德上是可欲的但不是义务性的”，“应该把埃尔金大理石雕归还给希腊”。但是再设想一下，后来出现了一些意料之外的古生物学证据和来自史前遗址的证据，对于我们祖先的社会组织，这些证据意味着一些非常不同的结论，于是我们修改了对于人类演化相关方面的观点，采纳了理论Y。根据演化的道德自然主义，这可以要求我们修改当代道德观点的部分乃至全部内容：我们过去以为撤销第三世界的债务是可欲的但不是义务性的，在原则上，今天我们可能会觉得那是不可欲的但也不是被禁止的，并相应改变我们的政策。如果一种理论允许当今世界复杂的道德争论可以（哪怕只是在原则上）通过挖掘非洲的土地得到解决，或

者是主张由于我读了《自然》杂志上有关新发现的人科化石的文章，那因为违背了上周对我岳母许下的诺言而产生的负罪感就会瞬间烟消云散，那么这种理论当然是极难信以为真的。尽管我对考古学家非常尊重，我不认为我们评估道德真理的时候应该求助于他们。

第六章　用演化拆穿道德

6.1　谱系揭穿真相

任何信念都有一定的来由，所以只有荒谬绝伦的理论才会指出，光凭对于信念起源的了解，就能自动地削弱对于该信念本应持有的信心。但是，显然在某些情况下，对于某个信念起源的知识是可以削弱原有信心的。让我们来做一个有点愚蠢的思想实验：设想世上有种信念药片，吃下去之后就会不可避免地产生某一个特定的信念（同时让人忘记曾吃过它，并且为了安全起见，也会让人全部忘记这种药片的存在）。假设有一个药片能让你相信拿破仑打赢了滑铁卢之战，另一个药片则能让你相信他输掉了滑铁卢之战。再假设有两种药片都有同一种解药。现在，想象一下，你一直以来都愉快地相信拿破仑输掉了滑铁卢之战（就跟事实一样），然后你发现了，曾经某刻有人偷偷给你下了“拿破仑输掉了滑铁卢之战”那个信念药片。现在的情况不是你了解到这种药片的存在却无法知道是否曾经吃过；我们设想的情况是，你不知怎么发现了你的信念确凿无疑是该药片的产物。这应该打破你对“拿破仑输掉了滑铁卢之战”的信心吗？当然应该。这一发现并没有证明你的信念是错误的（虽然这里虚构的情景不同于现实世界，但也可能有拿破仑，滑铁卢之战，以及他输掉该战役的事件），但这一知识足以把你的信念放进可疑名单。关于一个信念的谱系学知识，只有在该信念蕴涵着相反的谱系历史时，才能证明该信念是错误的。例如“没有信念是先天的”这一信念，如果我们发现了它本身就是先天的，就可以证明它是错误的。但你肯定也注意到了，这样的例子非常罕见[96]。我们的大部分信念都不大可能蕴涵着其自身由来的真相，相应地，谱系学的发现也不大可能直接揭示我们的许多信念都为虚假。但是谱系学的发现仍然有可能揭示了我们有许多信念其实都未得证成，而这种可能性几乎同样令人不安。在我们设想的例子里，知道了你的信念是一个药片的产物，这就使得那个信念未得证成（按照有的认识论观点，这也使得那个信念从来就没有得到证成），而这也就相应地要求你不应当再持有该信念（也就是说你应该服下解药），除非你能找到具体的证据来支持或反对该信念[97]。

人们可以不无道理地反驳说，就其对人类心理的可能影响而言，

自然选择的作用方式肯定跟这些神奇的信念药片完全不同。

首先，反驳者可以指出，人类的任何性状都不是“内置”的，也就是说，人类的任何性状都不是无视环境因素而形成的；同其他所有的表型适应一样，一个先天信念需要环境的影响才能显现出来。但是，这一事实并没有损害先天信念这个概念本身。需要环境条件的信念并不因此就等同于学到的信念，也不因此就成了由某种对证据敏感的方式产生的信念。做个简单的类比，设想有某人因催眠术而产生了一个信念。催眠的过程常常包括有条件的指令，比如“当你听到‘banana’这个词时，你就会相信你是一只鸡。”（真正的催眠可能不是这样进行的，但没有关系，这个歪曲的好莱坞式催眠足以表达要点。）在这个例子里，环境必须要提供一定的诱因，但这个诱因对于此人而言并未构成她是只鸡的证据，而且她也没有从“banana”这话里学到任何跟鸡有关的事情。

其次，需要注意，本书没有任何地方宣称道德信念是先天的。即便有时候我们可以合理地猜想自然选择对于信念的内容（也许是有关互惠的道德判断）有直接的兴趣，但是因为道德信念往往涉及的是特定的事情。（例如，我相信因为玛丽在机场接了我，我应该回报她），要是还坚称它们是先天的就完全不合理（因为对于玛丽和机场，自然选择知道些什么呢？）我在前文论证的假说没有否认，文化学习对于决定一个人最终做出的道德判断的内容起到了关键作用；我的主张只是说，存在着一个专门的先天机制（或者一系列的机制），其功能就是使这种习得成为可能。我的假说是，这种机制天生就准备好了用道德的规范词汇来把世界分类；即便道德信念不是先天的，道德概念仍可能是先天的。

然而，其实以上观察对于前文的怀疑结论没有什么影响；我们可以改变类比例子的细节来与其保持一致。假设这些想象中的药片不产生具体的命题信念，而让你倾向于形成包含某一特定概念的信念（在正常情况下，这个概念不会出现在你的信念中）。因此，这个药片没有让你相信拿破仑输掉了滑铁卢之战，它只不过是个让你形成以拿破仑为对象的各种信念的“拿破仑药片”。没有这个药片，你本不会形成任何关于拿破仑的信念。我们无须太担心还有什么因素决定这些拿破仑信念的具体内容；也许这些信念是随机决定的，也许是某些环境诱因产生了这样那样的拿破仑信念。假设你又发现你确凿无疑曾在多年前被人偷偷下了这种药。这一发现动摇了你所有有关拿破仑的信念了吗？当然是的。信念中的一个概念被动摇了，这个信念本身也就被动摇了。同样，这没有证明信念是错的，但在你找到能证实或证伪你的拿破仑信念的可靠证据之前，你应该服下解药。随着解药生效，你失

去了全部有关拿破仑的肯定信念，于是你就可以用你未经污染的头脑去探索世界，去发现你之前的信念有没有确实为真的[98]。

这个虚构的情景是为了方便我们理解关于演化出的道德感的一个类似的认识论结论。把虚构里的拿破仑信念替换成道德信念，把信念药片替换成自然选择。这个论证指出，如果不是因为祖先的社会生活影响了我们生物机理，我们就不会有诸如义务、德性、财产、应得和公平这些概念。如果类比是合理的，那么一旦认识到了道德的谱系，我们就（在认识上）应该做类似于服用解药一样的事情：培养与这些概念的有关的所有正面信念的不可知论，直到我们找到了支持或反对这些信念的牢靠证据。要注意这个结论有多极端。这不仅仅是让我们对堕胎的错误或取消第三世界债务的正确保持开放的态度；这是让我们对无论任何事情在道德上是对是错都保持开放的态度，是让我们承认，用道德词汇来描述世界，跟严肃对待占星或相信先人的灵魂仍在世上游荡，可能都是大同小异的（约翰·麦基论证说事实确实如此）。

但是，这个类比确实是恰当的吗？也许有人会反驳说，信念药片的故事是刻意设定好的，故事里通过吃药形成信念的过程，和该信念为真所必须的事态在世界上是否存在，两者完全没有关系。但也许道德的演化谱系并非如此；也许自然选择的过程很可能产生真信念。本章的大部分内容都旨在证明这个反驳是不成功的。对于道德感的而言，我们没有理由认为自然选择所产生的信念很可能是真的。所以这个类比，以及相应的令人不安的怀疑主义结论，都是成立的[99]。

首先，有一件重要的事情值得注意：在这个问题上，我们对道德的演化假说可能是不同寻常的。对比一下另一种演化假说似乎也能合理解释的心理学现象。有一些证据表明，自然选择赋予人类了一个内在的简单算术能力。（参见Butterworth 1999）为了简明起见，我们可以解释说，这就意味着我们对$1+1=2$的信念是先天的。说$1+1=2$是永恒和必然的真理，大概肯定不会有什么问题，因此自然选择把这个信念内置于我们的大脑里也毫无风险（环境因素不会突然发生变化，导致$1+1=3$[100]）。那么，我们对于简单的数学信念有了谱系上的解释，这证明了我们拥有这个信念是未得证成的吗？当然不是，因为要是不诉诸该信念之为真，我们就无法理解自然是怎么选择这个信念的，也无法理解这个信念是如何提高繁殖适应度的。错误的数学信念不会有用。设想一下，你被三只狮子追逐，然后看到有两只放弃了，于是你得出结论说现在慢下来是安全的。“$1+1=2$”本身为真，在任何解释相应信念何以成为先天信念的合理假说中，都是基本的前提。以下是另一个对比，这次涉及的不是先天信念而是先天概念：假设对于人类而言，儿童的概念是先天的。要是这个假定能得到

充分证据，就会让我们关于儿童的所有信念未得证成吗？答案依然是否定的，因为相关的谱系解释肯定会涉及儿童的存在。只有在儿童存在的环境里，发展出一套预备形成有关儿童的信念的机制才是有用的；另外，将预备机制转换成关于儿童的现实信念，这个过程所必须的环境“诱因”大概也得包括跟儿童的实际接触。

现在，让我们把这种思路运用到道德信念上。如果不诉诸对和错的存在，我们还有可能解释为什么形成有关对错的信念对我们的祖先是有用的吗？我认为，答案是一声响亮的“极有可能”。本书的前几章对于为什么形成道德对错的信念对我们的祖先有系统性的益处，提出了一套复杂的阐释。但那套阐释完全没有预设在祖先环境里存在着真实的道德对错。不论我们是否假设对和错的概念成功地指称了世界里的属性，也不论我们是否认为这些概念指称失败因而同女巫、幽灵这两个概念的地位相同，我们的道德判断演化假说都不会受到影响。数学的情况就不一样了。如果有人蠢到开始怀疑$1+1=2$的真实性，那么对他而言，对于相信$1+1=2$何以能提高人类祖先的繁殖适应度的演化解释，就不再显得合理了。

这也同样适用于进行科学研究的能力，后者在某种意义上也是生物自然选择的产物，而且我们也运用这种能力来构想和检验我们的演化假说。这就避开了彼得·雷尔顿（Peter Railton 2000）对于用演化理论是否可能破坏伦理学提出的顾虑。雷尔顿宣称，任何从“人类道德是演化的产物”这一经验前提，得出结论“道德在某种意义上被拆穿了”的论证，都“把自己也砸入了之前敲进道德的那块地”（2000：57），因为我们用以建立前提的能力本身就是演化的产物。但是我想提醒注意的是，（就像在算术的例子里）如果进行“科学研究”有关的人类先天能力之所以被自然选择，跟它能够产生某些至少同真理有正面关联的判断毫无关系，那我们就无法理解这种能力为什么会被选择。因此，“从演化的角度拆穿道德”并不会以同样的方式拆穿自身。菲利普·基彻尔也表达过类似的观点：

> ……社会训练……对于科学判断（比如技术人员判断有一个电子穿过了云室，生物学家看到有的细菌吸纳了额外的DNA）很重要。难道我们不能说因为有了这种训练，所以无论电子或转基因的细菌在场与否，技术人员和生物学家都会做出他们事实上做出的判断吗？他们在这些情况下做出了这些判断，是因为他们经过了训练，会对特定的视觉刺激做出特定的反应。但是，就科学而言，即便非社会性的事实也对直接的判断没有作用，这些事实依然跟一个更深层的解释性问题有关。为什么相关的观察者要接受这些类型的训练？要回答这个问题，我们必须回头看到这一社

> 会实践的历史，而这历史的一部分内容就是某些程序因其能够可靠地察觉到世界上的事实而被采纳。但是如果我们对于道德实践（我们在其中被社会化）的历史提出类似的问题，我设想的谱系学就没法给出类似的宽慰。在最开始的阶段，道德的原型，作为简单原始的规则体系，是为了超越早期人类艰难的社会联系而引入的：这跟认知道德真理没有关系。在接下来的阶段中，也没有必要假设道德真理在限定被采纳的规范系统时起到了任何作用。成功的标准并不是准确地反映了世界，而是以能促进该规范系统本身传承的方式提高社会凝聚力。（2005：176）

观察到道德的演化谱系不同于其他情况（比如算术上和科学上的信念），即前者无须假设信念为真，这是很重要的。但这还不足以证明，对于前者，我们有了一套拆穿性的谱系学，因为以下可能性依然存在：谱系学里提到的东西和道德信念所反映的道德属性，是等同的或有依附关系的，而且正因如此，谱系学最终还是使得道德信念为真。（我在术语上假定，两个东西有同一或依附关系不等于它们之间有预设关系）。在下文中，我将展开解释这一点，并围绕吉尔伯特·哈曼（Gilbert Harman）的著名论证来组织讨论。本章有相当的部分是用于回应这种还原主义理论的可能性，说明我为什么觉得它站不住脚。

6.2　哈曼的挑战

哈曼（1977，1986）详细地讨论了以下想法：因为我们不需诉诸道德判断为真（即不借助这些判断所反映的道德事实）就能够彻底解释道德判断，所以从认识论的角度看，道德判断就被削弱了。哈曼关注的不只是我们是否可以不诉诸道德判断之为真来解释道德判断，更是我们是否需要预设道德事实来解释世上的任何一件东西。很多人说哈曼的答案是否定性的（即他断定不存在道德事实），但其实他的立场要更微妙一些。哈曼的结论其实是条件性的：如果没有对于道德事实和自然主义事实之间联系的还原解释，那么道德言论就不能得到检验，道德理论就不能被证实或证伪，而我们也没有道德事实存在的证据。但哈曼从来没有断定这个结论的前提条件成立。他没有论证说从道德到非道德的还原不存在，他只是说这种还原不容易得到。事实上，他自己就提出了一个在他看来是合理的还原解释，也就是说，他认为道德事实是有可能存在的，（想必）还认为我们的道德判断可能是证成的。其实他还明确指出“（相对性的）道德事实的存在是有经验证据的”（1977：132）。因此，哈曼不是个道德虚无主义者。他

关心的主要是指出“这里有个真正的问题”（1986：67），指出“如果道德言论不能被还原成自然主义的言论，那么如何检验道德言论就是个真正的问题”（1986：59），并挑战那些表述观点过于粗率的自然主义者。

让我们采用哈曼自己的例子入手。他让我们设想“你看到几个孩子给一只猫身上浇汽油，然后将其点燃”（1977：4）[101]。过了三页，他写道：

> ……你未经有意识的思考就立即做出了道德判断，比如这些孩子点火烧猫是错误的……为了解释你所做的（这个判断），大概可以合理地假设那些孩子确实把汽油浇到了猫身上，你也看到他们那样做的过程。但是（没有）明显的理由要假设所谓的“道德事实”，要假设放火烧猫确实是错的……其实，对于你何以做出这种判断的解释，似乎跟有关道德事实的假定完全无关。我们似乎只需要假设你有一些还比较具体的道德原则，你出于道德敏感而做出的判断反映了这些原则。对于我们的解释来说，你当下的直觉判断是真是假似乎根本不相干。（7）

哈曼没怎么展开说明“道德敏感”如何足以解释人们在某些情况下会做出道德判断。哈曼的论证没有必要涉及生物自然选择；它只需要我们对于道德判断可以给出一种完整的解释，并且该解释同道德判断的真假无关。演化的解释只是这类假说的一种形式，或者只是这类假说的一个可能的元素。有的人可以相信道德完全是文化的产物，因此只用文化的社会化来解释所有的道德信念，而这一解释并不预设这种社会化是学会道德真理的过程。（马克思主义式的和弗洛伊德式的进路也许属于这种观点。）换言之，假如本书关于道德演化的说法都是错的，哈曼的论证依然站得住脚。

哈曼的论证所引发的辩论，有些集中于探讨道德经验是否确实类似于感觉经验：我们确实就是“看到”了行为的错误吗？但是，对于我们来说这就跑题了，可以不必理会；即使道德判断是由想象促发的，哈曼的主要观点依旧成立。（我们很少有人亲眼见过猫被烧死或者甚至被棍子打，但是我们都能够判断这种情景在道德上令人厌恶的。）比这一点重要得多的是，哈曼最终的立场并不是认为道德判断对于解释我们的道德判断没有作用（虽然他在以上引文的有些地方语气不像）。他并没有说它们是多余的，只是说如果我们在自然主义的解释里找不到容纳它们的位置，那它们恐怕就是多余的。他的论辩是一种挑战，而不是表达胜利。人们通常认为，哈曼的挑战代表了自然主义面临的问题，但实际上要是自然主义者能合理地阐述她的理论，挑战也就烟消云散了（需要记住，哈曼自己也青睐这一结果）。

我对哈曼的想法理解如下。设想一下，简判断说某个烧猫的行为是错误的。假设我们可以运用物理学和化学，既彻底又准确地解释简做的判断，而在这套解释中，“猫”、“烧”和“错误”甚至都没有出现。这证明了烧猫在对于解释简的判断没有作用了吗？没有，因为燃烧的猫可以被还原为物理学和化学现象，我们由此也可以知道，在我们对简的判断的因果解释中，燃烧的猫是（不妨这么说）暗中存在的。但是，至于错误这种性质怎样被纳入这个自然主义的世界，我们能给出类似的说明吗？哈曼想指出的是，如果我们能对为什么在简看来该行为是错的给出一套自然主义的解释，但又不知道错误这种性质本身如何能够容纳于（还原为）这个解释，那么，这套解释就完全不需要预设错误这种性质是现实存在的，所以我们就没有理由相信错误的现实存在是烧猫事件的成分之一。显然，这一推理完全是可以一般化的。每当我们判断某件事在道德上是错误的，对于该判断都要有一个完整的解释，该解释既不预设道德事实，也不是道德事实的还原基础。既然我们无须借助道德事实就解释了道德判断，而且也没有什么需要假定道德事实才能解释的东西，（我们之所以想要对一种现象做出道德解释，最终不都是因为我们做出了道德判断吗？）我们就没有理由相信有任何东西在道德上是错误的（这一点也适用于其他道德性质）。

至于究竟怎样算是适当的“还原”，哈曼讲得比较含糊。他说还原“不需要包含严格的定义”，他还用桌子和一组原子之间的关系作为例子（1985：33）。这同上文说的把燃烧的猫“还原成”物理和化学现象的意思是一致的，即便在包含“猫”和“烧”的命题和用物理学和化学词汇表达的命题之间，不存在可以相互推论的语义关系。然而，至少我们自认为可以理解燃烧的猫是如何融入物理学和化学描述的世界（我们可以解释一只燃烧的猫是怎样的物理学和化学物体）。这种还原的观念是非常宽泛的，甚至可以包容许多一般归于非还原主义的立场。在这场争论中，哈曼著名的论敌尼古拉斯·斯特金（Nicholas Sturgeon）使用的还原观念则狭隘得多，他认为“是否可以用非道德的词汇来给道德解释进行还原定义”（1985：59；同时参见Sturgeon 1986）。（在我看来，遗憾的是哈曼和斯特金的争论中有太多篇幅都是源于这种概念差别。）接下来我将遵从哈曼的宽泛用法，因为这一用法能让哈曼的论证更有道理。归根结底，重要的问题在于：虽然道德判断的谱系学是用非道德的语言表达的，但它是否在某种意义上还暗中“包含”了道德事实的存在。没有理由要求道德事实可以用自然科学的语言来描述；纯粹的本体论上的关系就足够了。就连那些常被视作“非还原主义的道德自然主义者”的人都会同意，道德属性的每个具体实例同时也是一组自然主义属性的具体实例。这看起来就足以使他们在宽泛意义上成为哈曼一样的还原主义者[102]。

图6.1描绘了关于如何解释道德判断的现象的两个对立的假说。需要记住，假说A应该是在经验上得到证实了。忽视这一点可能会让人觉得这个论证同标准的哲学怀疑主义挑战大同小异，一点也不有趣。例如，也许你相信现在你正坐着读书，但烦人的怀疑主义者会提出另外一个假说（“假说A”），该假说同你能得到的证据完全一致，但又宣称你其实并不是在读书。也许像笛卡尔想象的那样，你是被一个全能的魔鬼蒙骗了（他以此打发时间），或者你只是一个大脑，漂浮在装着营养液的缸里，神经受到的外来刺激让你觉得你是在坐着读书。要证明你能够意识到这些假说是错误的，是出了名的困难，因为根据假设，在正常的假说和这些怪异的假说里，你的感觉经验证据是一样的。但我们现在讨论的观点不能这么轻易得出。现在的问题，不仅仅是我们可以编造的一套融贯假说，该假说指出我们的许多日常信念都是错的；而是我们可以有经验证据来支持这个假说，该假说可以解释为什么我们有那些信念，但不需要预设那些信念是真的。这个论证不依靠认识上的证成的一些极端标准；这里的怀疑主义者不是让人们设想一些通常会反遭嘲笑的那种缸中之脑式的可能性。如果道德证成的日常标准能够采纳有关人类演化的证据，而且，要是这些证据最后证明了道德信念是未得证成的，那也是按照日常的标准未得证成。

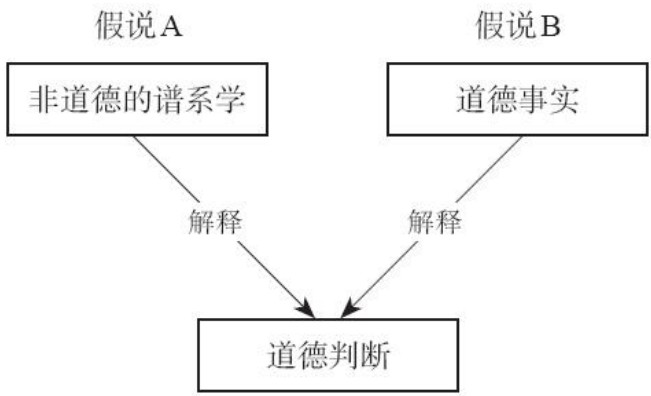


图6.1

在图6.1的基础上，也许有人会觉得奥卡姆剃刀（Ockam’s Razor）应该可以迅速地把假说B从图示中剔除出去，因为对道德判断我们已经有了完整的解释，在本体论上就不再需要预设道德事实这种额外的东西。迈克尔·鲁斯宣称“客观的道德基础是赘余的”（1986：254；同时参见Ruse and Wilson 1986：186—187），以此得出结论说道德演化的基础削弱了道德，他似乎就是这么论证的。但图6.2表明了这一想法太过草率。那条弯弯曲曲的线代表还原关系（在宽泛

的、本体论的意义上）。如果道德事实可以还原为谱系学解释中涉及的非道德事实，那么前者就不能够出于简省的考虑而消除，就好像不能因为我们能用物理学解释猫，于是就可以把猫从本体论中消除。在某种意义上，猫是位于物理学和化学之上的一个本体论范畴，但在另一种意义上，预设这个范畴并不会令世界在本体论上更为繁富，因为这个生物范畴可以容纳于更基础的范畴。这正是说它可以被还原的原因。

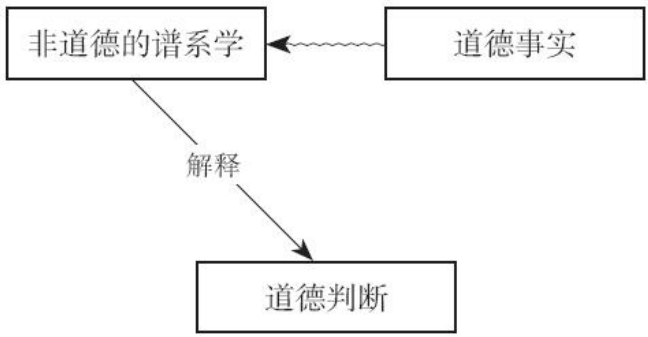


图6.2

哈曼正确地坚持认为，不辅以一个具体的理论，光是承认道德自然主义就有可能解决这些问题，并用多少还算精确的方式解释道德如何容纳于自然世界，那基本上于事无补。就好像也许有人会说，要是能证明幽灵的性质可以妥帖地融于自然主义的世界观，那么有关幽灵的说法也可以得到支持。确实如此。然而，这种情况本身丝毫不能提供相信幽灵的理由。除非见识到了某个还原解释，并且以其为合理，否则全局的自然主义者不会愿意承认幽灵的存在。前面我在诠释哈曼的意图时，说他指责那些“表述观点太过粗率”的道德自然主义，意思正是如此。光是保证存在着这样的自然主义理论还是不够的，除非我们确实有理由相信可以得到这样的理论。另外，光是给出一个自然主义的还原也是不够的，因为这轻而易举。查尔斯·斯蒂文森（Charles Stevenson 1937：14）曾经说过：“一个东西是道德的，当且仅当它颜色粉红，还有黄边。”（他这是在提出一个哲学问题，而不是提出一个真的可能的理论！）论证的责任在道德自然主义者这一方，他们需要提出一套理论（或者至少给出让我们相信可以证明这个理论的有力理由），除此之外，哈曼补充道，“我们还要能信服这套解释”（1986：63）。在这个任务完成之前，一个得到证实的、非道德的谱系学似乎让我们没有理由相信我们的任何道德信念是真的。

这样的还原解释可能是真的吗？道德自然主义的前景如何？我们

在第五章看到了，摩尔那个想要毕其功于一役的反对论证失败了。也许我们力所能及的只是逐一考察各个道德还原主义理论，就像我们在第五章考察规范演化伦理学的不同版本一样。这样的任务超出了本书的范围。事实上，我认为（无论是还原还是非还原形式的）道德自然主义都面临着一些普遍的问题，但在此我只会讨论其中之一：这些自然主义都无法体现道德言论富含的那种不可避免的实践权威性。下面的两节将主要讨论这一实质性的问题，同时我也将讨论哈曼本人偏爱的那种道德的自然主义还原。

6.3　道德自然主义的前景[103]

相对于第五章的任务，我现在面临的任务在某种意义上更为局限，但在另一种意义上也更为宽泛。在那一章，我讨论了一个一般性主张，即演化理论可以在某种意义上维护道德；现在我讨论的将是一种具体的维护方式：确立道德自然主义。另一方面，我在第五章也讨论了“演化的道德自然主义”这种具体的立场，这种立场认为道德事实可以还原成本质是演化的和历史性的事实。现在我也将考虑更一般意义上的道德自然主义，它只需要道德事实能够还原成道德信念的谱系学包含（或许是偶然包含）的东西。要是这种自然主义是可行的，那么，虽然在表面上我们不须提及或预设道德事实就能解释人类的道德判断，但这其实就没有拆穿的效力。我在此将概述在我看来道德自然主义者所面临的最大挑战，我认为也是无法克服的挑战。

为什么斯蒂文森的玩笑式道德自然主义（“一个东西是道德的，当且仅当它颜色粉红，还有黄边。”）是不可接受的呢？这显然是因为在我们看来，道德上的善应该是什么样子，有一些必要的条件，而这些条件斯蒂文森的玩笑提议满足的极少（也许完全没有）。这些条件的总体给任何道德自然主义都加上了限制因素。我们可以否决任何极不符合这些条件规矩的自然主义说法；无论这种理论找到的是什么属性，那都不是道德上的善。这不等于说一定要有“完美的匹配”。如果我们认识到了（比如）十五项要求，而找到一个满足其中十二项的自然主义理论，同时又没有其他更吻合的自然主义理论，那么可能这就足以让我们信服了。（参见Lewis 1970，1989；Smith 1994，第二章；Joyce 2001a，第一章）但是光看数量，或者认为可以有某种决定怎样才算足够的普遍的“黄金比例”，都是不对的。也许对于有些概念而言，我们认为某一规矩是关键核心，理论只要不满足这一条标准就可以将其否决。也许对于有的概念而言，我们愿意采取更为宽松的标准。

在第五章的末尾，我确定了一项这样的要求，它对任何演化自然主义来说应该都很棘手。这个规矩跟我们怎样找到（或者更确切地说，我们不是怎样找到）道德真理有关。演化的道德自然主义意味着，我们认识演化真理的方式可以构成认识一般的道德真理的方式。但是，我论证道，这是个疯狂的结论。我们不是（也不能）通过考古发掘，揭示人类演化的事实，进而发现埃尔金大理石是否应该归还给希腊的。然而，如果我们考虑另一种形式的道德自然主义（比如功利主义），那么主张我们可以通过揭示有关如何提高总的净幸福量的事实来发现道德真理，就显得没有那么愚蠢。我认为任何坚持这个主张的人都错了（原因将于稍后揭晓），但错的不算很离谱，因此也算不上是反证了功利主义的谬误。因此，第五章末尾的论证对某种道德自然主义的破坏有限。那么，我们可以做得更好，确定一项任何道德自然主义都难以满足的要求吗？我相信可以。我在5.7节对凯斯比尔的演化道德自然主义所提出的批评可以进一步推广，给所有的道德自然主义制造麻烦。

很难看出自然主义的事实如何能够提供不可避免的权威，而后者显然是我们希望和要求道德价值所具备的性质。在第二章，我讨论了“道德不可避免性”和“道德权威”这两个术语，还把它们的结合取称为“实践影响力”。让我来再试着解释一下为什么满足这两个条件是必须的。首先是不可避免性。我在2.4节（以及5.7节）详细地论证了，人们不能求助于特别的欲望（“我就是喜欢杀害无辜！”）来避开道德禁令（“不要杀害无辜！”），也不能通过宣称对道德价值没有兴趣来摆脱道德上的考量。我们认为，不论人们的欲望和兴趣如何，道德价值和命令通常都是对人们具有约束力的实际考虑因素（虽然也许是可以推翻的）。关于这一点，我认同麦基的说法：一个人做出道德判断，是想说一些“不只是纯粹描述性的东西，更显然不是对人毫无影响的东西，而是包含着对于行为或不作为的要求。这种要求是绝对的，不依赖于他自己或任何其他人的欲望、偏好、策略或选择。”（1977：33）普通人大概不会说得这么简洁和准确；我确信普通人对于道德的观点还是比较不成形的。但是我们不应该把不成形和可以商榷（negotiability）混为一谈：对于道德的不可避免性，普通人的看法可以是坚定不移的，虽然他们不能阐明不可避免性究竟是什么。当像麦基这样的哲学家站出来，尝试着精确表达和阐释这种日常概念，以便评估其合理性，但我们不能因为他是从未成形的原料中打造出明确的理论，不能因为他们用的可能都是普通人不熟悉的词汇，就得出结论说他们只不过是把自己哲学或文化上的偏见强加于普通人。当然，他有可能是这样做的，但要确定是否果真如此，还要看他的阐释是否成功地抓住了人们（他想要描述的正是这些人的概念）的日常道德实践。在我看来，麦基的论据很充分。道德规定的使用很明

显是绝对的：我们会毫不犹豫地把它们应用的某些人身上，即便我们知道遵守道德不利于满足他们那些离经叛道的欲望。假设当连环杀手杰克·特拉威克宣称“知道我会面临死刑……我还是会再犯一遍。”时，他是非常真诚的。承认这一点丝毫不会让我们想撤回道德指责。我之前（在4.5节）也提到了，把某些违规行为视作独立于任何权威的倾向，和把这种违规同谨慎务实（prudence）的规范区分开来的倾向，都是跨越文化的，而且在很小的孩子身上就已经体现。

许多道德哲学家认为，道德规定不仅是不可避免的，还经常（或者总是）充满了某种权威。不妨同礼仪做个比较。虽然礼仪的规则也是不可避免的（不在乎礼仪的人也会违反礼仪的要求），我们一般都不认为礼仪制度对人有真正的约束力。一个人出于正当的理由而举止粗鲁（比如为了避免朋友吃下黄蜂，嘴里塞满东西的时候还张口说话），仍是违反了礼仪，但他做的是正确的，而且事实上他没有理由不这样做。只有当遵循礼仪符合人们的利益时（我们多数人在大多数时候确实如此），才有真正的理由去遵循。人们一般认为道德需要更强有力和更具权威的东西。菲利帕·福特曾经说过，许多道德哲学家追随康德主义的传统想法，认为道德规定“必然给任何人都提供了行为的理由”（1972：309）。一条规定可能在某人没有任何理由遵循的情况下，不可避免地适用于某人；但如果这条规定同时也（可以说是“自动地”）提供了遵循的理由，那我们就说它对被规定的人而言具有权威。

上文着重强调了道德的实践影响力，在此基础上，我们可以把道德自然主义者归入两个阵营：（i）那些试图证明自然主义的框架可以容纳这种实践影响力的道德自然主义者，（ii）那些根本否定道德有这种要求的道德自然主义者。在后一阵营里，有的论者假定所谓不可避免的道德权威只不过是哲学家的幻想（他们特别反对道德的权威性），而其他人则同意人们通常的确觉得这一影响力对于道德很重要（是成为道德所需的必要条件）——甚至或许还接受“这个假设是道德词汇基本的、约定俗成的含义的一部分”[104]——但与此同时，他们又认为符合了其他足够多的围绕着道德的陈规，就差不多可以算是合格的自然化。我将在本节接下来的部分讨论（i）；6.4节将回头讨论（ii）。这两种自然主义立场的根基在我看来都不牢靠，而这就有力地支持了哈曼的挑战，最终也支持了“我们的道德判断是未得证成的”的观点。

一个道德自然主义者要想解释不可避免的实践权威性，就必须在自然世界里面为这种权威性找到合适的位置。让我们假设，这就等于要找到行为的某种理由。日常话语赋予了道德某种比礼仪更大的权威

性（该道德自然主义者是这么认为的，而我也倾向于赞同），不只是因为人们觉得道德比礼仪更为重要；而是因为道德对人的“约束”应该要更直接有力。引入理由的概念，可以看成是哲学家在尝试把日常言论和实践里面模糊却重要的东西塑造成一个准确的观念；但这也把问题复杂化了，因为围绕着什么是理由有许多混淆和争论。人们甚至都可以说起“礼仪的理由”，依照这种说法，礼仪的规则确实给出了理由；但这种理由纯粹只是制度建构的产物而已（其意思无非是：只要礼仪规则规定了X做ϕ是证成的，礼仪制度就允许我们说“X有理由做ϕ”）。对于那些被赋予理由的人，允许这样的说法并不能构成真正的实践考虑因素。道德自然主义者想把实践权威性安置于世界之中，只找到某种包含以下规则的人类制度是不能令他满足的：在某些情况下，可以宣称“X真的应当做ϕ”，“X有理由去做ϕ”，“无论她兴趣如何，X都有理由做ϕ”，甚至“有个独立于心灵的事实，要求X做ϕ”。他不会满足于只是找到一个制度性的规范框架，该框架包含着什么行为是证成的规则的，因而也能产生“证成理由”。（关于证成理由和动机理由的区分，参见Smith 1994：94ff）。就像寻找塔斯马尼亚虎[105]的人不会满足于找到一群相信塔斯马尼亚虎还存在的人，这种道德自然主义者想找到的是真正的不可避免的实践权威，而不是一个允许言语之间仿佛这种权威确实存在的人类制度。

许多道德自然主义者在道德和理由之间引入了一定的中介。比如功利主义的一种策略，就是先说道德上的善等同于幸福，然后再试图证明我们有理由追求普遍的幸福。一种更简单的策略则宣称，道德要求本来就是我们有真正理由去遵循的事情（假设对于怎样算真正的实践考虑因素的观点本身也可以自然化）。后一种进路是哈曼表示赞许的道德自然主义版本，他称之为“实践理性理论”[106]：

> 这种观点认为，一个行为是错的就意味着行为者有充分的理由不那样做。这就等于是说，如果行为者进行了正确的推理，那他最终就会决定不那样做。
>
> 依照这种观点，对于简那有关阿尔伯特（他杀害了那只猫）的（道德）信念，我们可以用阿尔伯特行为的实际错误来进行部分的解释。阿尔伯特的行为是错的，因为他有充分的理由不那样做。如果阿尔伯特进行了正确的推理，他最终就会决定不那样做。如果简了解了相关的推理，而且这就是她为什么相信阿尔伯特的行为是错的，那么她的信念就从阿尔伯特行为的错误中得到了部分的解释。

在哈曼（以及许多同意他的人）看来，一个人“有充分理由”做什么，跟假如他“进行了正确的推理”就会想做什么是密切相关的。对

此，一个自然的问题就是："这为什么就有了实践权威呢？"假设阿尔伯特的某一个可以选择的行为，具有假如阿尔伯特进行了正确地推理就会想去做的属性，为什么对于阿尔伯特而言，这个属性就代表了真正的慎思因素呢？我认为答案就在于他不能合理地怀疑这种属性对他而言是不是实践考虑因素，因为这种真诚提出质疑的行为本身就表示已经部分采纳了正确推理的标准。而这只不过是怀疑和提问这些行为所具有的一般特质。提出"为什么要X？"的问题，这一行为本身就预设了提问人是在寻求答案，也可能会接受某些答案；预设了提问人同意被提问的一方也许在认识上处于比自己更为优越的地位。但是承认自己的认识可能不足，也同意进步值得向往，就是认同那些你要是正确推理就能得到的意见确实带有慎思的力量。因此，"我承认如果我推理正确就会想要ϕ，但这跟我有什么关系呢？"这种怀疑是说不通的。

小结一下：我们现在考虑的问题是道德是否能还原成自然事物。如果不能的话，图6.2就不可接受，而图6.1似乎就是正确的，于是奥卡姆的剃刀就使得我们没有理由相信道德事实的存在。为了评估任何有可能成立的还原理论，我们都要检查它们重点强调的自然性质是否能够满足我们赋予道德价值和规定的前理论标准。一个可能的标准是道德通常具有的、不可避免的实践权威，所以有一类道德自然主义者试图在自然世界里找出实践影响力（另一类自然主义者则认为这根本不是一条适当的标准，后文将探讨他们的观点）。这些自然主义也许想在实践权威和理由之间建立直接或间接的联系。但是理由有很多种，所以有必要消除歧义。我们想找到的是真正的慎思因素（即哈曼说的"充分理由"），而不只是某种制度所赋予的因素。更准确地说，我们想找的是对一个人要是推理正确（即要是完全理性）的话就会想要怎么做的一套解释[107]。因为这里的企图是把道德自然化，这里的"正确推理"概念无论是什么，都要能够以自然主义的方式理解。例如，我们不能将其理解为遵循道德德性的推理或依照对自身道德责任的感知而进行的推理，否则就把整项工作带入了恶性的逻辑循环。

但这里的问题，同时也是我怀疑这项计划的主要原因，就在于要是想把道德影响力自然化，我们就不能只找到具有实践权威的属性（我们大概已经在你要是推理正确就会想做身上找到了这种属性）。我们也必须满足不可避免性；我们需要找到一种无论人们兴趣如何都对其有权威的属性。然而，自然主义能否实现这一点，很令人怀疑。假设厄尼恰好很享受喝红酒但不喜欢啤酒；也许要是他推理正确，就会得出结论说每天晚上来一杯红酒对他来说可以接受的，但要避免喝啤酒。再假设伯特不喜欢红酒却喜欢啤酒；要是他推理正确，也许就得出结论说每天晚上来一杯啤酒对他来说是可以接受的，但要避免喝

红酒。厄尼和伯特的推理都会是正确的，但两者趋向不同。两者趋向不同显然是因为他们两人本来的品位和欲望就不一样，而正确的推理虽然未必接受所有欲望（比如厄尼的推理让他控制住喝掉一整瓶红酒的欲望），但还是会对这一点给予考虑。至少在这个例子里，一个人正确的推理得出的规定与他的兴趣有关。（哈曼实际上也同意（1975：9）：“如果S说A（在道德上）应该做D，S的意思是A有理由做D，S自己也同意该理由。我将假定这些理由的根源是在S看来A具有的目的、欲望和意图。”）

既然我们确信，在某些情况下，正确的推理会因人的偶然欲望的不同而不同，那么现在关键的问题就是“为什么我们不能认为情况一贯如此？”考虑一下哈曼笔下那个讨厌猫的家伙，阿尔伯特。如果阿尔伯特本来就有邪恶的欲望（我们可以这么假设），我们有什么理由假定他通过“正确的推理”就能废除那些欲望呢？推理确实经常让我们意识到我们目前某些欲望是不合适的，所以也许阿尔伯特要是反思得更仔细，他最终就会觉得伤害猫不是什么好事；但也许他还是不会那么想。也许正确的推理只是让阿尔伯特知道了怎么更有效地伤害那只猫。道德自然主义者需要的，显然是对于“正确实践推理”（或“实践理性”）的一套实质性的、自然主义的解释，而且根据这套解释，无论他们各自本来的欲望是什么，每个人都可以通过这种推理得到一致的，并且还大体上符合我们眼中的道德要求的实践结论。（后一个条件也是必要的，否则达成的一致结论可能是道德总要求我们把自己摆在最重要的位置，尽可能地把东西据为己有，只要能免于惩罚就欺骗他人等。）但是还没有人能给出像样的解释。当然，有些人尝试过，但给出的解释都远未得到一致赞同，并且都充满困难。

现代哲学做出的，最重要的尝试是大卫·科普所说的“自我观念策略”（“self-conception strategy”）。他的描述如下：

> 根据自我观念策略，一个头脑清楚的理性的人必须以一种特定的方式设想自己，但是假如她不把道德理由当作权威，那她就不能前后一致地以这种方式设想自己。比如有人说，不把道德理由当作权威的人就不能把自己视为是自律的（autonomous）；或者说她就不能把自己看成或珍视为理性的反思性行动者（reflective agent），是出于理由而行动；或者说她就得信奉实践唯我论（practical solipsism）；就不能一致地期望她给别人提出的理由会得到回应；诸如此类[108]。（2004：35）

但是在我看来，光是指责阿尔伯特在伤害那只猫的时候也必然地削弱了他的自律，或指责他没有把自己珍视为反思性的行动者，指责他信奉实践唯我论，他损害了对于别人回应他自己的理由主张的期

望，这些都很难有什么成果。即便这些责难成立，还是需要问“破坏自己的自律，能把自己珍视为反思性的行动者等，为什么就那么糟糕呢？”这些事情听起来是有些令人嫌恶，但这“令人嫌恶”的到底是什么？克里斯汀·科尔斯嘉德（Christine Korsgaard）[109]写道，在道德上违规就是违反了“对我们来说最为重要的自我观念……是失去了你的完整性，因此也失去了你的身份……是无法再觉得你自己有价值，觉得你活得有意义……对于所有实践目的来说，就都等于是死了或者比死还不如”（1996：102）这样的评价，让人觉得作恶的人是个心理病态的禽兽，只要能逃脱追究，为了自利情愿把亲友赶尽杀绝。但是不要忘了，这些说法本来要揭示的是所有道德违规的错误之处：借书不还，对服务员无端地举止粗鲁，偷走一份宾馆走廊上的报纸。这些行为大概都是错的，但是说它们让犯错人“死了或者比死还不如”（或者哪怕只是接近这一不好的境地），实在是太过夸张，没有根据。有的人可以偶尔有道德违规，但总的来说过着幸福满足的生活，这一事实就应该让我们怀疑这个人是否真的像自我观念策略的支持者说的那样破坏了自己的行动主体性（即便这一疑虑可以得到解答，我们还是想要知道为什么这种微小的自我损害就那么糟糕）。这些所谓的自我伤害，渺小而难以确定，这本身就提出了一个问题：为什么避免这些伤害是至关重要的？科尔斯嘉德认为，犯错人违反了他作为一个人的身份，这是他的其他身份（父亲、学者、共和党人、罪犯等）的基础。据说前一种身份更为“深刻”（同上：258），因为摆脱了这个身份也就不可避免地损害了其他身份。可是（正如我们在上文提及凯斯比尔的演化道德自然主义时了解到的）这种反事实的不对称性为什么以及如何具有实践重要性，这就不大明显了。也许就像这个反事实句描述的那样，我作为人的身份确实比我作为父亲的身份更为深刻，但是似乎不能由此推论出作为人所产生的任何价值，比起作为父亲所产生的价值都更重要，更强大，或者更有权威。

鉴于自我观念策略一直以来都没能对独立于欲望的正确实践推理给出一套合理的解释，也鉴于我们知道有些情况下正确的实践推理是会随着欲望的不同而不同的，似乎我们就可以不失合理地假设（就算只是暂时性的），一般而言正确的实践推理都是随着欲望的不同而不同的，实践理由相应的也是如此。这意思不是说一个人有理由做某件事就等同于当且仅当他想要那样做。远不是这样。正确的推理可能揭示了我的某些欲望是错误的，愚蠢的，或者不适当的（因此我并不一定有理由追求满足这些欲望）。正确的推理还可能让我意识到应当追求某些我实际上并不欲求的东西（因此我并不一定对于我有理由去做的事情有欲望）。这里的要点在于，我有什么理由在某种程度上取决于我的实际欲望、兴趣、计划和目的，所以在相同的环境里，不同的人可以有非常不同的理由。（用哈曼的话说，一个人的理由“来源

于”她的欲望。）

我花费了很大的工夫，探求道德自然主义者能否通过把不可避免的实践权威和对于充分理由的一套在自然主义上可行的解释联系起来，从而在世界里找到这种实践权威的容身之地。他们这条路行不通。这一结果并不意味着实践影响力这个概念本身是不一致的，因为非自然主义的正确推理概念有可能符合实践影响力的概念。从前文得出的结论或许是：如果实践影响力确实是道德话语的重要环节，那么这种权威性要是能用一套对理由的解释来阐明，这里的理由必须是非自然主义的。这显然不利于我们的道德自然主义者。道德自然主义者的另一种选择是彻底放弃理由的观念。毕竟我也坦承了，这些对于理由的谈论，大概最好是看成是哲学家在尽可能地解释一个日常的观念，而并不一定是普通人明确乃至暗中相信的；或许用理由来阐释道德的权威是错误的。但是我不得不承认，我是不知道如何顺着这种选择开辟出一条路径（哪怕是一条能隐约看到是死胡同的路径）。什么样的规则可以既对一个人有权威，但同时又承认他可以正确宣称他没有真正的理由遵循？一个人要是愿意承认道德恶人可以没有理由遵循道德，他就不大可能还自认为是在为某种不涉及理由的不可避免的道德权威辩护。他更像是干脆直接放弃了满足这个条件的尝试。但这又有什么糟糕的呢？这就把我们引向了道德自然主义者的第二种策略：不再认为这个标准的一定要得到满足，或者干脆否认它原本就是个标准或条件。

6.4　谁需要道德影响力？

论证现在到了关键的时刻。一方面，许多哲学家都认为，不可避免的实践权威是任何合格的道德理论都要满足的特质。我在上一节论证了如果他们的想法是正确的，那道德自然主义就有麻烦了。诚然，我只讨论了一种类型的道德自然主义，即实践推理理论，但我是仔细挑选了这个例子来表达一个更具一般性的观点。这是因为，要是连把道德事实和有关理由的事实直接等同起来的道德自然主义都没法完成任务，那些只是想把道德事实和实践理由间接联系起来的理论还有什么希望成功呢？因此，我的结论（但我不会装作是盖棺论定）是：道德自然主义不大能找到办法来提供这种实践权威。

另一方面，许多哲学家也否认这一特质是不可或缺的；他们会满足于把某些自然的属性称为“道德上的善”，就算该属性没有这种特殊的实践力量。也许有时候人们接受这后一种观点正是因为意识到自然

主义无法给道德权威留下位置。但这些自然主义者常常花大量篇幅夸大宣扬他们的理论所能提供的不论什么“弱一点的力量”，这一事实本身就表明具备某种直截有力的实践力量（比如实践影响力？）是道德理论要满足的条件。无论如何，我觉得这后一种立场是不现实的，在我看来更合理的结论是道德自然主义确实遇到了麻烦。（需要记住，承认这一结论并不会削弱人们信奉的方法论上的全局自然主义；后者容许人们还是可以在如下意义上的“把道德自然化”：给道德体制和实践、道德心理学、道德谱系学提出一套科学上可以接受的解释。）

避开了道德影响力的道德自然主义者可以承认，他们选出的自然属性不能确保人们总是有理由按照跟该属性相联系的规定而行动，但是他们也许觉得，这种属性和人们的理由之间只要有可靠的偶然关系就足够了。比如那个功利主义者，她也许不再会力图证明在把幸福最大化的行为和我们有理由进行这样的行为之间存在着必然的联系，但是只要能指出我们确实经常关心总体的幸福，而且这就为促进幸福的动机和理由提供了基础（虽然只是在多数情况下有的动机和理由），这就足以让她满意了（例如，参见Railton 1986；Brink 1989；43ff）。这个提议可能不足以给我们带来所有我们本希望道德理论能提供的东西，但我们也许应该听取那句格言“足够接近就足够好”。

但是这确实足够好了吗？我们没有原则性的决定办法。这场争论的解决似乎要取决于某些东西是否属于我们的道德概念的核心性质，但是哲学家们没有一致的见解来裁决乃至用概念表达这种争论（极为类似的观点，参见Nichols 2004：192—193）。要是一个人觉得某些东西是某个概念必须的特征，但另一个人表示反对，他们怎么争论下去呢？大卫·刘易斯采用了严格说来（speaking strictly）和粗略说来（speaking loosely）的区别［（1989）2000：93］；“严格说来，麦基是对的：真正的价值需要满足一些不可能满足的条件，所以认为这种价值存在是错误的。但粗略说来，这个名号也许可以封给某些不完全当得起它的候选者……怎么处理这种情况主要还是性情问题。”虽然在一定范围内，这种说法是无可反驳的，但其实这只是推后了问题，因为我们还是可以继续争论某些东西是否存在，即便我们已经限定了自己只是在粗略地说。我们大概不会接受某个允许幽灵和女巫存在的理论（即便只是粗略说来），而且我们也肯定不愿意接受某个容许问题可以依照“性情”解决的理论。

缺乏明显的答案导致这成为许多元伦理学争论的终点。我自己的看法是：这种问题的答案取决于相关的语言使用者会做出怎样的集体决定。有时候新发现会让我们决定一个概念（比如燃素和女巫）是不可能的；有时候我们更倾向于修正原有概念，除去有毛病的成分，然

后大致延续原来的使用（同时性的概念在发现了同时都是相对的之后继续被使用，聚合物的概念在发现了聚合物是大分子而不是胶体之后继续被使用）。但是，我们根本没有理由假设人们在做这种决定时是遵循了某种潜在的规则。凭什么说我们在这种事情上的集体决定就不会被最琐碎的事情影响呢，比如一首广告歌或者流行电影里一个词的用法？这也表明，在很多情况下，某些东西是否属于一个概念的核心性质，根本不是个客观事实的问题。也许在一种社会氛围下我们会决定答案是肯定的，但在别的（但也不是天差地别）氛围下我们又会决定答案是否定的。正因如此，这样的画面看起来很有几分无望：一个形单影只的哲学家，自信地断言某些有争议的性质是或不是某个概念的先验要求，或者宣称一个不完全地满足了某个概念的规定的东西“足以”或不“足以”算作那个有缺陷的原有概念的延续。这种断言最多也只不过是一种假设性的预测，预测的是一群人在我们面临的环境里要是非选不可的话会做出怎样的选择（这种预测显然充满困难而且经常无法得到实际验证）。

不过，希望或许还没有完全丧失。我们可能还是有机会得到答案，只是需要考虑一下那个概念是做什么用的，是为了支持什么实践活动，然后再问：修正后的概念，去掉了有问题的成分，是否能够继续扮演过去的角色？例如，即便我们知道了事物都没有绝对同时的，相对的同时概念还是可以顺利地顶替上来，因为在日常环境里它一样可以适用于那些运动速度远不及光速的生物。我们可以像使用绝对的同时概念一样使用相对的同时概念，这就表明这里的改变不是用一个不同的概念替换掉原先的概念，只不过是对同一个概念进行了修正。因此我们没有必要接受极端的立场，认为在爱因斯坦以前所有宣称两个事件同时发生的断言都是错误的。与此相反，当我们发现了宇宙里没有超自然的邪恶力量，女巫的概念对我们就没用了。也许我们还是可以继续用“女巫”这个词来指那些处于正式社会的边缘的、在当地文化里起到某种作用的女性（也许我们还可以找到一系列这些女性所共有的，也只有她们才具有的一组自然属性），但继续使用“女巫”并不能让我们达到过去使用这个词的目的：谴责这些女性的邪恶影响，证成杀害她们的行为。因此，再继续用“女巫”这个词来指称某些现实的自然属性没有什么意义；于是我们放弃了这个词，得出结论说历史上所有“某个女人是女巫”的说法（就算只是粗略说的）都是错的。

所以我们要问的问题就是：假如道德规定和人们遵循的理由之间只有可靠的偶然联系，那么道德话语还能不能继续扮演它实际上扮演的角色，无论这种角色是什么。如果不行的话，我们就有理由怀疑这种框架根本就算不上是“道德”体系。

一种跟人们的理由只有偶然联系的道德在某些很重要的方面也近似于礼仪制度。这意思并不是说道德很浅薄；这只是对于道德命令的逻辑地位所做的论断。在道德上犯错的人（特别是如果他们相信不会遭到惩罚），其正当性就和你我在自己家中违犯礼仪时所具有的正当性一样。这里用“正当性”（“legitimacy”）这个词出人意料，所以让我来试着解释一下。如果我独自在家的时候，坐在电视机前像猪一样开怀大吃，我所做的显然从礼仪的角度看是不正当的。要是有人看到我的吃相，说我的行为粗鲁恶心，这是再正确不过的；其实我自己大概都知道我的行为确实体现了这些性质，但在此场合我并不在意；在这种场合下我可能觉得粗鲁是无所谓的，或者甚至还会从中得到愉悦。当然，要是在家里不禁表现粗鲁会让我在别的场合陷入麻烦，那就是另外一回事了；所以让我们来假设情况并非如此（假设我在所有社交场合都礼貌得完美无缺，私下的粗鲁对此毫无影响）。那么，我独自一人时为什么就不应该像猪一样吃饭呢？按照我们的假设，我没有真正的理由不这么做（我们假设即使我进行了正确的推理我还是会赞同在此场合这么做）。我们只能从礼仪的角度做出谴责。从那个角度看，我的行为是不适当的。但这我知道。只是在这种情况下我选择忽略这个特定的规范框架——而这看起来完全是正当的。从礼仪的角度确实不然，但是在某种更具一般性的、超越体制的意义上是正当的。鉴于我在此场合的欲望（尤其是我对礼仪体制暂时的无所谓态度），总的来说像猪一样吃饭是我应当做的。

可以举一个例子，虽然略显愚蠢，但或许能让这个结论更为明显。假设我声明：“我在此宣布不论何时，只要我们遇到了秋天在挪威制造的东西，就可以说‘人人都要追求这个东西。’”假设你对此提议回应道“同意”。我们现在就创造了一个小小的规范体制，要求每个人都应该追求挪威秋天的产品。这个体制宣称这样做是证成的，因此遵循了该体制也能够导致相应的理由主张：每个人都有理由（是证成的理由）追求挪威秋天的产品。但是，显然我们并没能真的创造出任何在慎思上有分量的、人人都要听从的考虑因素。也许从我们的角度看，任何对秋季的挪威产品无动于衷的人都应该受到指责，但从客观的角度看，那只是牵强的谴责，而且要是理智健全的人听说了这样的体制，或这些理由主张，或受到这样的批评，他们在自己的慎思中无视于此将会是非常正确的。

记住这些想法，让我们再来想象一下，如果道德也跟人们的理由只有偶然的联系，那道德会是什么样子的。假设杰克是真的真的想要谋杀约翰。在漆黑无人的旷野里，他同约翰单独待在一口废弃深井的边缘，心想“为什么不呢？”被抓住的概率实际为零。也许有人会说，这样做了就会鼓励杰克在其他不那么容易逃脱惩罚的场合谋杀别人，

或者他此后一直会带着负罪感。这样的话杰克也许就有了不谋杀约翰的理由。但我们现在打交道的是一个道德自然主义者，他承认道德跟人们的理由之间的联系是偶然的，这就让我们可以设想杰克没有这些住手的理由。因此礼仪的情况也适用于这里。为什么杰克不应该谋杀约翰？我们假设，如果他进行了正确的推理就会赞同在此场合谋杀约翰。我们只能从道德的角度做出谴责。从那个角度看，杰克的行为是不适当的。但这他知道。只是在这种情况下他选择忽略这个特定的规范框架——而这看起来完全是正当的。从道德的角度看确实不然，但是在某种更具一般性的、超越体制的意义上是正当的。鉴于他在此场合的欲望（尤其是他对道德体制暂时的无所谓态度），总的来说谋杀约翰是杰克应该做的。

我认为，这就让道德显得非常怪异。我们一般不大会先说杰克的行为是邪恶的和道德上不可接受的，然后紧接着又说他没有理由住手，说其实总的来说谋杀是他应该做的。这不否认我们可以跟之前一样继续唾弃杰克的罪恶，也不否认要是抓住了他我们也有理由去惩罚他。（假定杰克在很久以前就杀了约翰，然后高兴地去拜访他的坟墓，也没有遭到惩罚；直到最近我们才发现了可怜的约翰的尸体，以及他临死前草草记下的罪行过程。）问题是，一旦同时坦诚了杰克的恶行可能有充足的理由，这些判断就失去了部分的力量。也许这一坦诚让人不自在是因为我们对道德体制的坚守已然根深蒂固，不愿意踏出它那些成文的规则。但看上去这本身就是有问题的，因为这似乎意味着坚持道德的人在道德规则面前有一定程度的自欺。如果根据假设，杰克确实没有真正的理由住手，但有道德的人却因为坚守道德体制而不愿承认，那么这种道德体制就在某些方面蒙蔽了他们。这就好像一个狂热地坚持礼貌的人无法意识到，有些情况下礼仪可能在人们的慎思中不应该占什么分量。如果这种版本的道德自然主义（“不含影响力的自然主义”）是正确的，而且也允许我们承认它是正确的（即如果它显然是正确的），它应该也允许我们说“从道德的角度看，伤害约翰是不可接受的”。对于杰克行为的罪恶，我们还可以补充道“但杰克在这个场合有充分的理由做出恶行，也没有真正的理由住手”。

另外，在我们自己的实践慎思中，面临的道德决策远不像杀不杀人那么重大，也没有什么东西能阻止我们诚恳地补充上这种限定。想象在某个清晨，你站在空荡荡的宾馆走廊上，想要从陌生人的门外拿走报纸，因为你自己点早餐的时候忘了要。假设你知道这个行为具有在道德自然主义者看来等同于道德恶的那种自然属性。因而你知道这个行为在道德上是错的；你知道从道德的角度看那是不可接受的行为。但现在考虑的这种道德自然主义仍然允许你进一步发问“我有什

么理由要在意这里的道德错误呢？”（我觉得这种情况很奇怪，但那些自然主义者确实是这么说的。）诚然，是有一些道德上的理由要求在意道德上的恶（也就是说，有一些关于从这一特定规范框架的角度看来某些事情得到了证成的理由）。但这并不是你想找寻的那种理由，因为你问的其实是，在这种场合，对于这个行为，为什么要在意那个证成框架。注意到有道德得到证成的理由不拿报纸，只会让你疑惑有什么理由要在意那些理由。

一个人不禁想要偷报纸，问自己“我有什么理由要在意这一件事的道德错误呢？”让我们设想在这种情况下可能有三种回应（为了简洁，这些回应将会是理想化了的，但它们是用来囊括各种可能性的）。首先，她可能意识到她完全没有理由。她就像是上一个例子里的杰克，因为她的欲望，所以对她而言理性的做法是偷报纸，同时她也可以从容地对自己坦诚这么做在道德上是错误的。除此之外，她也可能得到肯定的答复，也就是说，这个道德错误可能跟她的欲望有一定的联系，使得她确实有理由克制。这里的欲望可弱可强，导致的理由也可微弱可有力。我们可以根据后一点把弱欲望（产生脆弱的理由）和强欲望（产生有力的理由）作为一个连续可能性的两极，分别代表第二和第三种回应。于是，一个人可以得到的第二种回应是意识到自己有理由避免犯道德错误，但理由只是微弱的；换言之，道德上错误的做法会让她的某些欲望无法得到满足，但这些欲望是可以让步的，也是比较肤浅的，从而只要对她的欲望稍作改动，就能让她避免道德错误的理由烟消云散。第三种回应则是具有遵从道德善的、坚定而根深蒂固的理由，因此也就有强有力理由避免道德错误。确实，这个人的欲望可能只是偶然的，但偶然不能和脆弱混作一谈。（我关怀我在襁褓中的孩子的欲望只是偶然的——我不会因失去了这个欲望而不再是我自己或不再是人类——但也是牢固可靠的。）

这三种可能性各有各的问题，因而蕴涵着这三种可能性空间的那种不包含影响力的道德自然主义也是有问题的。我已经着重强调了为什么难以接受第一种回应，后者认为有的人也许有充分的理由去犯道德错误（即便同时也把他们要做的视为“道德错误”）。让我再展开评论一下另外两种可能性。

第二种人令人有些不安，因为对她而言，偷的诱惑本身就代表了一种促使她修改那些更愿避免错行的欲望的理由，从而促使她再没有理由不去偷报纸。换句话说，要是能丢弃那些要求此时遵循道德的欲望，同时又不引发巨大的心理混乱，那么不道德行为所满足的欲望本身（即轻易获得报纸的欲望）就会鼓励她当场就在宾馆走廊上改变她那倾向道德的欲望。这并不要求她放弃对于道德一般带来的利益的兴

趣；相反，她只是调整了她的欲望，以容许偶尔的例外。（欲望不总是这么灵活和易受控制，但通常是这样。）她不是在冷嘲热讽“道德，虚伪的道德！”（因为一个其自身欲望完全没有给她带来在意道德的人，很可能是精神病态，但我这里说的只是普通人的弱点），相反，意识到一个理性的人可以有理由也可以没有理由做出道德恶行，这会促使她心想“嗯，一般而言道德当然是好的，而且我总的来说当然有理由遵守道德，但我只是在当下为了点微不足道的小事而违犯了道德要求，并不会遭到哪怕一点点不利的结果”。一旦放弃了道德权威性，一旦道德的实践效力取决于行为者偶然的欲望，并且行为者也知道事实如此，那么一个令人担忧的后果就是人们在任何场合都可以在一定程度上主动决定自己有没有理由做出符合道德的事：为了避开任何道德要求，人们都可以动摇自己的欲望（不道德的回报要是足够丰厚，还可以彻底改变欲望）。不道德的诱惑本身就鼓励人们这样做。

第三种类型的人有强烈而坚定的欲望来抵制这种错误的行为，由此产生了坚固而重要的理由来遵循道德。道德自然主义者想让我们觉得大多数人都属于这一类。他们可能是对的，但是在知道在道德自然主义者看来的“道德错误”（以及“道德正确”等）究竟指的哪一种（或者哪一组）在自然属性之前，我们还很难完全判定对错。我当然同意我们大多数人，在大多数情况下，确实有坚定的理由避免做出一般被认为是“道德错误”的行为：有好的理由不偷窃，避免违背诺言，避免施暴等等。道德自然主义把道德属性等同于某些自然主义属性，他们这样做的同时显然也想支持广泛接受的道德观念（无论他们把道德错误等同于什么自然属性，这种自然属性都是偷窃行为所具有的，无论他们把道德正确等同于什么自然属性，这种自然属性都是遵守诺言所具有的，诸如此类），因此我同意他们很可能支持一种理论，该理论认为我们大多数人在正常情况下都有可靠而有力的理由做道德的事情。比如，假设等同于道德错误的自然属性就是造成不必要的痛苦。这和我们的许多直观印象是一致的。我认为我们大多数人确实有很好的理由避免造成不必要的痛苦；因此，要是偷走宾馆走廊上的报纸会导致某些不必要的（虽然大概只是轻微的）痛苦，对于这种偷窃行为，我们的态度就会跟这第三类人一样。

但是，无论这第三类人的决断有多么坚定，他们对于道德的态度还是有些奇怪（至少是在不含影响力的道德自然主义得到支持的情况下）。问题在于，对于这类人的理由和动机而言，使用道德概念所做的思考似乎完全是多余的。如果她想知道为什么她不应该偷报纸，只要意识到那样做会造成不必要的痛苦，她就可以得出答案。把那种有因果效力的属性等同于道德错误似乎对她的理由和动机毫无增益。

（把“造成不必要的痛苦”换成其他不含影响力的自然属性，结果也是一样。）其实既然道德错误就是这种有因果效力的属性，将这个行为视作道德错误怎么可能有所增益？如果声称或认为这个行为是“道德错误”增添了某些实质性的东西，某些单凭声称或认为该行为具有没有自然性质无法得到的东西，这就构成了反对道德自然主义者的理论的证据。因此我们给这个道德自然主义者提出的问题是：“按照你的理论，为什么我们还要一套单独的道德话语呢？”为什么不开诚布公地说我们喜欢什么，不喜欢什么，什么有助于社会和谐，什么不利于社会和谐，什么东西我们能容忍，什么东西我们会惩罚？（我想起了鲍勃·迪伦写的上帝和亚伯拉罕的对话：“你想做什么就去做吧，亚伯，但下次你看见我来了最好赶紧逃跑。”[110]）

对于“我们为什么需要一套单独的道德话语？”的问题，我在本书前面的部分给出了一个答案（参见4.2节）。我提议说，相比非道德化的实践慎思，道德化的思考和言论能更好地抵挡意志薄弱。道德话语也是做出人际承诺的良好工具（4.3节）。但是那个论证的核心部分是以下观点：道德思维具有一种阻止算计和超越欲望的特殊实践力量，这种力量使得道德思维通常比精明的务实慎思更能抵挡诱惑。然而道德自然主义的支持者不能采用那个论证，因为根据假设，他相信道德慎思就是关于欲求何物和如何满足的。“这就不利于4.2节的论证了。”道德自然主义者也许会回应道[111]。但是，问题并不在于我提出的那个特定的论证，因为每当我们觉得“我们为什么需要一套单独的道德话语？”有个好答案时，支持不含影响力的道德自然主义的人们都不能采用这个答案。唯一的结论就是这个道德自然主义者不得不回答道：“我们不需要。”作为道德的捍卫者（同样也是道德实在论的辩护者），这个道德自然主义者不得不承认道德话语和道德思维没有什么特定的功能，并且对我们的社会决策是多余的，这在他看来一定是极为难受的[112]。

以上反对道德自然主义的种种考虑，分开来看大概都不是致命的，但放在一起，它们至少还是揭示了这个理论的尴尬后果。首先，不含影响力的道德自然主义似乎削弱了我们在道德上批评犯错人的能力；其次，它还可能鼓励某些人犯错；再次，它使得道德语言和道德思维完全成了多余的。这样的价值系统显然（再用一下之前的短语）太过虚弱，因而不会被误认作是道德。我在前面论证了，道德思维有着特定的（既是演化上的也是当代的）功能，而这一功能是那些只涉及我们想要什么和需要什么的慎思无法实现的。我们实践生活的道德化，通过准许惩罚，证成爱好和反感，以及把单独的个人联系在共同的决策框架里，从而帮助了我们的长远利益，也促进了更有效的集体协商。我认为，正是因为道德规范所谓的权威性和不可避免性使其能

够实现这些功能。因此，缺乏实践影响力的价值系统无法如此有效地扮演我们赋予道德的社会角色；所以我们不能像使用道德那样使用这个系统，而这也就表明，实践影响力可以被看作是一个对道德而言至关重要的方面（即便我们只是在粗略地说）。

在6.3节，我评估了道德自然主义满足实践影响力这一所谓必要条件的可能性，并且下结论说希望渺茫。在本节中，我探讨了一种根本不想满足实践影响力的道德自然主义的前景，得到的结论也是一样的悲观。我最后的结论就是，实践影响力确实是任何道德理论的必要条件，而且没有什么形式的道德自然主义能满足这一条件。这对道德自然主义可就更不利了。

6.5　重温哈曼的挑战

很多哲学家是全局自然主义者。要是没有选择某种非认知主义，他们所能认同的元伦理学立场就只能是某道德自然主义或者道德虚无主义。因此，对他们来说，如果以上的论证成功地否决了道德自然主义（并且非认知主义不在考虑之列），那这些论证也就成功地证明了道德事实根本不存在。需要注意，在奠定道德虚无主义的过程中，哈曼的挑战和人类道德能力的谱系学都没有扮演什么角色，可能顶多只是解释了我们为什么一直以来都被系统地误导以至于相信道德。

但是也有许多哲学家不是全局自然主义者。道德非自然主义者认为，道德属性是存在的，但在某种意义上独立于自然科学所描述的世界：道德属性不等同于，不能还原成，也不依附于任何自然属性。道德超自然主义者认为，道德属性是存在的，但其存在依赖于某些超自然的现象（最显著的例子就是上帝意志或命令）。即便这些立场在当代哲学家中不流行，但是我可以肯定，它们最为接近普通人的想法。因此哈曼的挑战还有任务要完成。考虑图6.3。回想一下，他的挑战是假说A有希望解释我们所有的道德判断，因此除非道德事实以某种方式隐藏在假说A之内，我们就没有必要预设任何道德事实的存在（即没有理由假设我们有任何道德判断是真的）。道德事实能这样隐藏的唯一可能情况就是道德自然主义是真的（参见6.2节）。前面两节内容给这种可能性打上了个大问号。于是我们就得面对图6.3，而这次奥卡姆的剃刀真的可以起作用了，因为非自然主义和超自然主义确实给世界预设了额外的本体论，而非道德性的谱系学（假说A）表明这种本体论在解释上是多余的。

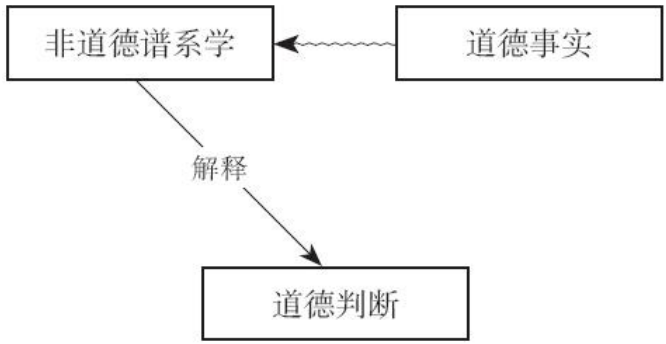


图6.3

我在此细致地阐明不同立场之间的论辩关系，是因为我觉得这经常被误解。前面提到了，哈曼的挑战常被视作道德自然主义面临的问题。这个挑战确实要求道德主义者清晰地阐述自己的观点，揭示自然领域如何同道德领域联系起来，然而一旦他们的观点清晰阐述了，挑战也就消失了（事实上，很难想象自然主义者要是不能回应挑战还怎么能把理论表达地有说服力）。要是自然主义者能够有理有据，非自然主义和超自然主义就变得更不合理了。但要是自然主义者做不到有理有据，哈曼的挑战似乎也会让非自然主义和超自然主义显得无用。换言之：一旦我们有了一套完整的道德判断的非道德谱系学，如果道德自然主义成功了，非自然主义和超自然主义就没救了，而如果道德自然主义者失败了，非自然主义和超自然主义也一样没救。所以，在这场争论角逐中，非自然主义和超自然主义遭受的损失最为惨重，而道德自然主义者只是因为额外的，跟哈曼的挑战毫无关系的论证（即我在前两节提出的那种论证）才败下阵来。

这个论证的结果并不是道德虚无主义（道德虚无主义大意是说我们所有的道德判断都是错的）。指出我们没有理由相信道德事实，并不意味着我们有理由不相信道德事实[113]。我没有理由相信我的头发数量是奇数（即便排除了模糊性的问题），但我要是因此下结论说有理由不信数量是奇数就很愚蠢了，因为那也就构成了相信数量是偶数的理由，而显然，就像没有理由相信是奇数一样，我也没有理由相信是偶数。虽然我没有根据认为我头发的数量就是奇数，但它仍然可能是奇数（其实是奇数的概率还不小）。让我们回想一下信念药片的虚幻故事。你发现了你那“拿破仑输掉了滑铁卢之战”的信念只是某个跟他实际输赢无关的过程的产物，于是你就不得不认为你既没有理由支持也没有理由反对这个信念。当时的结论是，你应该服下解药，从而能带着开放的态度去寻找其他更可靠的理由来相信或不信那个命题。（或者你也可以毫不在意，高高兴兴地在这个问题上保持不知情的状

态）。我从本章的论证中得出的结论也与此类似。对于我们的道德判断如何起源，我们有了一个在经验上得到证实的理论（我们是这样假定的）。这个理论没有直说也没有蕴涵那些判断是真的，也没有把它们为真作为背后的假设，而且重要的是，它们之为真也没有借助任何形式的道德自然主义而秘密藏在这个理论里面。这就等于发现了我们的道德信念是一个与这种信念的真假完全无关的过程的产物，因此我们就不得不承认，我们既没有理由坚持也没有理由反对这种信念。它们可能是真的，但是我们没有理由这样认为。因此，在最初的阶段，我们应该培养开放的态度，去寻找其他更可靠的理由来相信或不信道德命题。

6.6　可靠主义者、保守主义者、融贯主义者和基础主义者

虽然刚才得出的结论看起来很极端，但是有许多哲学家不会觉得担心，因为他们认为我们相信道德命题是有合理基础的。道德自然主义、道德非自然主义和道德超自然主义都可以说是形而上学的道德理论，因为他们的意图是揭示那些使得我们道德信念为真的事实的本体论地位。与此相反，还有一些人尝试纯粹在认识论的基础上维护道德信念。这些人的尝试假定了我们可以证成道德信念，无论使其为真的事实的本体论地位如何。在这最后一节，我将证明道德的演化谱系学对于这些认识论上的努力确实提出了极大的挑战。我将依次讨论可靠主义、保守主义、融贯主义和基础主义，其中主要篇幅用于可靠主义。

也许有人会论证说，给一个信念（或一个形成信念的机制）提供一套演化谱系学，不但没有削弱这个信念，其实反而表明了这个信念是证成的。在一个名为“外在主义”（“externalism”，这不能跟4.2节提到的“动机外在主义”混为一谈）的认识论传统看来，一个人的信念可以由她主观上意识不到的因素得到证成。过程可靠主义者（Process Reliabilists，外在主义最主要的支持者）就认为，一个信念是证成的，当且仅当它是一个让信念和真理有可靠联系的过程的产物。如果自然选择是这样的过程，那么任何先天的信念都是证成的。彼得·克劳瑟斯（Peter Carruthers）[114]大致就是这样论证的：

> ……有些动物的行为大都产生于信念和欲望的交互作用，对于任何这样的动物（比如我们）的生存而言，真信念都价值巨大。这是因为如果一个动物的计划是基于真的信念，该计划一般

> 就会成功……长远来看，完全错误的信念没有促进存活的价值，而在演化选择中长远才是重要的。无可否认的是，如果生物的行为是基于真的信念，或至少近似为真的信念，那么长远来看，它们一般都能够存活。因此，如果某些先天的信念是从自然选择中诞生的，那么我们就应该认为它们至少近似是真的……我们可以想象在某些情况下一个错误的信念有助于存活。例如，相信某种植物有魔力（实际是包含一种强效药）的先天信念，对生活在那种植物生长繁茂地区的人们可能是有用的。但是一个信念要想被演化选择，就需要在广泛的环境里，同时也在相对人类历史而言极长的时间里，都能发挥作用。一旦记住这一点，那么我们就可以知道上面想象的这种情况是不大可能发生的。因此我断定，如果演化过程产生了任何的先天信念，那些信念都很有可能构成了知识（1992：111—113）。

然而，这个论证太过草率了。克劳瑟斯犯的错误体现了过程可靠主义的一个更深层的困难，即所谓的“笼统性问题”（Feldman 1986；Conee and Feldman 1998）。我们考虑一个具体的信念，并提问说产生该信念的那种过程是否可靠，但问题是这里说的究竟是何种过程一点都不清楚。这就好比指着一只狗，问它是哪种东西。正确的答案可以从非常笼统的（生物、脊椎动物等）到非常具体的（狗、腊肠犬等等），更不用提非生物性的范畴了（吵闹的东西、被指着的东西，等等）。类似地，一个特定的信念既是笼统过程的产物也是具体过程的产物。设想一个具体的信念形成过程，比如艾米透过薄雾眺望，进而相信田野那边有一头牛。如果我们思考这个过程属于哪一种笼统的类型，可能就会想到知觉（很多人觉得知觉是可靠的过程）。可是，这个过程也同样属于以下类型：视觉，清晨有雾时的视觉，艾米的知觉，以及艾米对于牲畜的知觉。这些信念形成的过程可能会不可靠得多（比如因为艾米是近视，或识别动物的能力非常差劲）。在最极端的情况下，相关的过程可能具体细化到只有一个个例：即我们当下谈论的这一个。在此情况下，这种过程会被视作是可靠的，当且仅当这一个信念是真的，那么这就蕴涵着一个不可接受的结论：一个信念是证成的，当且仅当它是真的。

笼统性问题是否推翻了可靠主义，这还在争论之中，我在此不会做出裁决（对该问题的有力支持，参见Conee and Feldman 1998）。显然，要是这个问题无法被克服，我们就不需要再对这种思路做进一步的探讨了。如果可靠主义者能够解答笼统性问题，那就要提出一种选择恰当过程类型的标准，既不太过笼统，也不太过具体。这就把我们带回了克劳瑟斯对自然选择是可靠的信念形成过程的简洁论证。我认为他没有找到适当的笼统程度。

为了讨论克劳瑟斯的论证，可以把我的观点解释成：道德信念是先天的（实际上我是不会这么说的，除非加上很多限定）。我们可以很有把握地假定，拥有信念在很大程度上是因为信念的形成可以灵活地反映环境的变化。如果有些信念是先天的，它们肯定是特例而不是常规现象。因此如果有先天信念的话，调控它们的心理机制肯定不同于控制信念形成的常规机制。另外，不大可能只有一种生成先天信念的机制；更为合理的解释是人类的心灵有一系列离散的心理机制，每一种分别都是被设计用来应对祖先环境里特定的威胁或机遇，而其中有些机制的作用是给个体提供固定的信念。比如有人论证过，人类对于语法，对于他人的心灵如何运作，以及对于义务和禁止，都有先天的信念。可靠主义者力图从形成具体信念的过程中找出适当的笼统性程度，他们不想把这些过程之间的差异掩盖了。产生关于语法的先天信念的过程，当然在一定程度上会同产生关于他人心灵的先天信念的过程有所重叠，但既然这些控制不同信念的心理机制是不同选择压力的产物，从而也是有不同工作程序的不同机制，那么相应的信念形成过程也是不同的。把这两种信念看成是源于同一种过程（“自然选择”），显然就犯了过度笼统的错误。

以上论证迫使我们在考虑可能导致先天信念的过程时要更加仔细，逐个考察。在这里自然选择的过程是无关的；自然选择是个形成诸多机制的笼统过程，而那些机制的各种作用才是可靠主义者应该关注的具体过程。所以克劳瑟斯的假定，即所有的先天信念都是一种过程的产物，必须要否决。然而，他考虑的也不乏道理。也许把他的论证逐个用在具体的情况上，还是可以支持以下结论：相应的先天信念是可靠过程的产物。

克劳瑟斯论证的基本想法是，从长远来看，错误的信念最终还是会令个体进行降低繁殖适应度的行为。如果我们考虑的是对于具体的环境因素以及各因素之间关系的信念，这个想法的确是非常有道理的。但是克劳瑟斯又给我们提供了一个可能的反例：相信某种有医用价值的植物有魔力。因为魔力是缥缈难测的东西，有可能某些人对其抱有错误信念，但从来没遇到实践上的麻烦。同样，现在相信鬼魂和祖先在天之灵的人们通常也不会在日常生活里遇到什么麻烦（这不是说这种信念就不愚蠢了）。相信世界起源的神话传说，相信死后会如何如何，相信什么超自然的或神圣的存在俯视芸芸众生——这些信念可能都对人类的决策没有负面影响，甚至要是恰当地跟原本就有益（促进繁殖适应度）的目标结合起来，其实还可能有正面影响。克劳瑟斯考虑的情况就是如此：在某些环境里，出于医学上的原因，吃下某种植物原本是有益的，所以再加上些“捉摸不定的涂层”（即魔力）可能不会给个体带来麻烦，反而有可能促进繁殖适应度（比如要是魔

力能加强吃下这种植物的动机的话）。他的论证指出，这种情况并不寻常，因此他还是可以说自然选择造成的先天信念是可靠过程的产物，因为可靠的过程只需要在整体上产生真信念。但我之前的反驳指出，把所有东西都等量齐观是不可接受的。如果某些植物有魔力的信念确实是先天信念，而这个信念是一个专门的、有特定演化历史的心理机制的产物，那么我们需要关注的（如果我们是过程可靠主义者的话）相关信念形成机制就是这个特定的机制。因为对于这里的信念形成机制如何运作，我们可以得出一套得到经验证实的解释，该解释甚至不需要预设那些信念是真的，所以，我们就可以得出结论说，任何这样的先天信念都是不可靠过程的产物。而至于这是个不寻常的情况，以及许多其他自然选择的先天信念形成机制的运作是可靠的过程，这些都是与我们的论述不相干的。

我们现在可以把这里的经验教训运用到先天道德信念的情况上。看上去比较明显的是，在一些重要的方面，这种信念就类似对植物魔力的虚幻信念。我们已经看到了，前几章简述的演化假说完全没有预设道德信念现在是或者曾经是真的。第四章展开的论证最后结论是：某些助人行为提高了生殖适应度，而把这些行为“道德化”增强了做出这些行为的动机。可以预期，一个相信每个角落都藏着捕食者的人，最终难免会遇上麻烦，但与此不同，把信念“道德化”的人似乎不大会遇上什么麻烦。道德上的事务足够“捉摸不定”（应该加上：还足够灵活），因此道德信念可以轻而易举地通过日常生活的检验，即便是在很长的时间段和各种不同的环境里。假设一个人正确地相信（在环境C中）合作是符合她的长远利益的。假设另一个人相信（在C中）合作是有义务要做的，相信无论她的欲望是什么都要这样做，相信如果她不合作就得受惩罚（在她看来这些信念都是真的）。在什么情况下，后者那些道德化了的信念会导致她做出前者所能避免的、降低繁殖适应度的行为？在我看来，这样的情况是不存在的。（需要记住，将社会慎思道德化并不意味着赞同无条件的或过度普遍化的合作；参见4.2节最后一段。）因此我断定，即便从过程可靠主义者自己的角度看，一种有关先天道德信念如何演化出来的合理解释也会自然地引向以下结论：这些信念在认识上是没有证成的。

可靠主义认为，一个人即便没有任何正面证据的支持，也可以正当地持有一个信念。另外一个赞同这种观点的是认识保守主义。这种立场认为，一个人即便没有任何正面证据的支持，也可以正当地维持一个信念，而这只不过是因为已有的信念都被假定是理性的（它们在“被证明有罪之前都是清白的”）。然而，任何合理的保守主义原则都不能无视之前提出的论证。保守主义的任意一种说得过去的版本，都要能容纳以下常识观点：一个信念要是符合某些性质就会变得可

疑。瓦尔特·辛诺—阿姆斯特朗很好地概括了这些认识上的规矩：

> ……设想一下，我们各自把一组数字加起来，我算出了一个总和，但你求得的总和却跟我不同。如果你是我的孩子，我在帮助你做功课，那也许相信我计算正确的就是理所应当的。但要是你的算术跟我一样好，那么当我们得到不同的答案时，我们就需要再检查一遍，看看是谁算错了，然后才能有理据地相信自己的答案是对的。（2005）

出于这些考虑，辛诺—阿姆斯特朗提出了以下原则："当人们意见不合并且没有不受影响的理由倾向某一方时，需要有进一步的确证才能证成地持有信念。"其他的情形也引出了更多的原则，以及最终的结论：

> 当一个信念是片面的、有争议的、情绪化的、被假象蒙蔽的、能够以可疑的起源（即不可靠的或有争议的起源）解释的，那么……证成的信念就需要进一步的确证……这些原则，或者与其类似的原则，在大多数人看来都是有道理的，也是为我们共同的认识实践所假定的。（同上）

辛诺—阿姆斯特朗列出的这五种性质，正是那些能够削弱信念的任何表面证成的性质，它们的存在使得信念需要得到进一步的证成。这一点并不是在反驳认识保守主义，只是在澄清一个信念被预设的证成在什么情况下会被推翻。一个在得到经验证实的理论，解释了我们道德信念的起源，但是完全没有蕴涵或预设这些信念是真的，这种理论的存在就是一种对预设证成的否决因素。这种情况属于辛诺—阿姆斯特朗列出的"一个信念能够以可疑的起源解释"。（顺便提一下，辛诺—阿姆斯特朗论文的目的是证明道德信念也体现出了推翻证成的其他性质。）

也许有人希望道德信念能从保守主义的认识论原则得到证成，但要是从中得不到的话，这些信念就需要详细的辩护。许多人通常求助于认识融贯主义[115]。融贯主义认为，对于"纳粹是邪恶的"的信念，只要能合适地容入一个其他信念构成的融贯框架中，就可以得到证成。（对于融贯主义的一个标准反驳就是："纳粹是勇敢的"，这个信念也可以适当地容入一个内容不同的但一样融贯的信念框架；但是我们现在不用考虑这类问题。）然而，一旦我们意识到我们想借以构建一个融贯集合的信念不只包括对"纳粹是邪恶的"信念，还包括（跟经验研究关系密切的）关于这个信念的谱系的信念，事情就变得复杂了。假设这后一种信念认为"人类那些关于邪恶的信念，是来自我们祖先的社会生活环境，而这一谱系学完全没有预设这种信念是真

的。”这就足以削弱前一种信念原本享有的证成地位，因为这关于谱系的信念立刻促生了另一个融贯集合的可能性：在这个集合里，前一种信念没有得到支持，而是被解释消除掉了。另外，融贯主义者的信念集合大概也会包含一些在常识上不言自明的认识论真理，比如辛诺—阿姆斯特朗表述的那些，其中有的类似于“如果一个信念是由完全没有预设其为真的过程产生的，那么人们就需要独立的确证才能够正当地持有这个信念。”要以最融贯的方式把这些信念归到一起，就要断定原来的道德信念需要明确的确证；因此，即便是从融贯主义者自己的角度看，原来的道德信念也是可疑的。

要是我们接受了本章早些时候提出的一些论证，那么从融贯主义的观点看，道德信念的境况就更加糟糕了。如果我们确实都认为道德框架具有“不可避免的实践权威”，并且只有把这种权威看作是关于理由的性质才能说得通，但是，对于理由是什么这一问题，我们最好的和最合理的自然主义理论完全解释不了这种性质，而且同时我们又决定要做全局的自然主义者，那么，要达到融贯，我们在自己的信念系统里必须要有所取舍。究竟是在哪里犯了错误，我们可以有诸多选择，而且也许都是同样融贯的（我认为，这本身就构成了融贯主义面临的一个一般性问题）。但是道德谱系的存在就给舍弃道德信念提供了理据，因为这样一来，我们不光承认了错误，还能解释那种错误的缘由（这种解释还跟科学信念关系密切）。

融贯主义者的传统论敌是基础主义者，后者认为某些信念在认识论上是特殊的，不是由推论得到证成的。我想，这么说应该不失公允：经典的基础主义最能表达大多数普通人对道德认识论的模糊想法，尤其是在最极端和最发自内心的情况下。纳粹之邪恶难道不是明摆着的吗？我们甚至一般都不会觉得有必要证成对“纳粹是邪恶的”的信念，而要是遭到质问，我们大概会说类似“好吧，要是你就是不这么觉得，那就是你有问题了。”这样的话。这种回答听起来都不像是在说，那个信念在认识上应该是自我证成的，而更像是在指出，任何要求给出证成的人在道德上就很可疑[116]。如果后者是这种回答的意思，我们就要把注意力转到另一个道德判断上，（“对于‘纳粹是邪恶的’这个判断，我们不应该给它寻找明确的证成。”）于是现在的问题就成了：“这个判断是怎么证成的？”

把经典的基础主义运用到道德的领域，就产生了道德直觉主义：这种立场认为，人们持有某些道德信念在认识上是证成的，即便他们不一定能够从别的信念推论出这些道德信念（粗略地说，就是主张某些道德真理是“明摆着的”）。但是我们在此可以再次利用从辛诺—阿姆斯特朗那里得来的经验教训，从而说明道德直觉主义错在何处（事

实上道德直觉主义是他的真正目标）。那些在常识看来会使得信念需要独立确证的那些原则（信念是片面的、有争议的、情绪化的、被假象蒙蔽的、能够以可疑的起源解释的）无疑都适用于“道德直觉”。下面的两个例子旨在说明道德直觉如何被假象蒙蔽。辛诺—阿姆斯特朗引用卡内曼和特沃斯基（Kahneman&Tversky 1979）的研究：先给受实验者介绍一个想象的情况，然后要求他们对600人里孰生孰死做出判断。同样的一个选项，是被描述为“200人会得救”还是描述“400人会死去”，会引起实验者非常不同的道德直觉。另一个（辛诺—阿姆斯特朗没有提及的）实验表明，受实验者在双手从下往上顶桌子时，比起手放在桌面往下压桌子时，更容易正面评价不熟悉的汉字符号（Cacioppo et al.1993）。对此的解释假说（威廉·詹姆斯在1884年已经预见到了这种说法）认为，一个物体的价值得到何种评估，部分取决于运动的过程，尤其取决于肌肉是弯曲的（往回拉）还是伸展的（往外推）。有很好的经验科学上的理由认为，我们发自内心的和貌似无可置疑的道德直觉经常都受到这些无关的因素影响。这就凸显了一个问题：看起来是证成的信念，实际上可能并没有证成。道德看起来是证成的，而且我们极不情愿承认它没有证成，这些事实都没有使道德真正成为证成的，其实这些事实本身就是谱系假说预料之中的现象。对哲学这门学科而言应觉尴尬的是，哲学史上充满了这样一些思想家，他们拿出自己偏狭的、偶然的、个人的意见，观察到这些命题“是明摆着的”，随即把它们上升到“自明真理”的地位。在他的自传中，约翰·斯图尔特·密尔提到了为直觉主义所鼓励的教条主义的危险：“我相信，当前那些认为不依赖观察和经验就能由直觉或意识而认识到心灵以外之真理的观念，给错误的学说和恶劣的体制在智识上提供了极大的支持。借助这一理论，每一种已经记不清由来的习惯信念和强烈情绪就可以免于用理性证成自身的义务，给自身构建起充分的担保和证成。这种把根深蒂固的偏见神圣化的工具过去还未曾有过。”（1879：225—226）基彻尔（2005：176）的话也表达了大致相同的精神：“在伦理学里，就像在数学里一样，诉诸直觉是一种绝望认识论。”要是没有合理的理论说明道德直觉是如何自我证成的，这自然就会令人怀疑，其实真正需要解释的现象是为什么这种信念在我们看起来毋庸置疑，并且不需要进一步的证成。这种解释正是道德谱系学希望有所贡献的。这种“解释消除”的策略，要好过坚持那种本身就有问题的方案：力图证明我们的道德信念在认识上是证成的。这是因为，在前者之中没有残留着神秘的现象或未解答的问题；它在解释上是完整的。

最后的这些议论确实远不够全面，而且我也承认，一些复杂的问题和认识论理论还没有得到讨论。但我的主张是，如果经验证据支持的理论完整地解释了我们为什么会产生某个信念，而且该理论还不预

设这个信念为真，那么在这种情况下，要是某个认识论理论还认为这个信念的证成地位并不受此影响，那这个理论就不值得拥护。任何在认识论上，令我们成为祖先繁殖能力的奴隶的理论，我们都应予以否决或修正。

结语　与适应的心灵共存

要是他真认为美德和罪恶没有区别，那么，先生，不如等他离开房子以后咱们去数一数咱们的勺子吧。

——鲍斯威尔《约翰生传》

倘若有一个不从事哲学研究的人，对他人行为举止的了解大都是来自于约翰·麦基的行为，那么他做梦也不会想到用“道德怀疑主义”来解释这些行为。

——乔治·考克威尔，约翰·麦基纪念致辞，大学教堂，牛津，1982年2月27日

1883年，托马斯·赫胥黎在牛津大学做了罗曼尼斯讲座。在维多利时期的英格兰，因为他对演化论的激烈辩护，赫胥黎以“达尔文的斗牛犬”的称号而广为人知。《牛津杂志》提到了“华美的博士袍下讲者令人难忘的身形，那身袍子极好地衬托出他精致的轮廓和敏锐智慧的头脑上面长长的白发。”尽管演讲经常被大厅外面石子路上的马车嘎嘎吱吱的响声淹没，赫胥黎还是给听众留下了难忘的短句：“让我们就此彻底明白，社会的伦理进步，并不在于模仿宇宙的进程（即自然选择导致的演化），更不在于回避这一进程，而在于与这一进程做斗争。”[（1893）1947：82]。一个世纪之后，乔治·C.威廉姆斯仍然赞同这一想法，给他的一篇文章取名为《自然母亲是个邪恶的老婆娘》（“Mother Nature is a wicked old bitch”，1993；参见Dawkins 1981：3）。

我们不应该忽略这些态度不经意透漏出的反讽意味。如果我们的道德感受力本来就是生物自然选择赋予的，那么要是没有自然选择，我们就无法思考“社会的伦理进步”。假设赫胥黎和威廉姆斯都同意，拥有进行道德判断的能力（乃至使用这一能力来评价自然选择的过程）是值得赞赏的，那么自然母亲能有多邪恶呢？他们的论证是搬起石头砸了自己的脚。衷心地跟自然选择“做斗争”就需要抵制道德感本身（在努力争取我们加入他的事业时，赫胥黎希望激发的偏偏正是这种能力）。

自然选择不应受到赫胥黎和威廉姆斯那样的批评。自然选择的过程让我们能够合群，能够参与合作性的交换，能够去爱，能产生共鸣和进行利他行为（让我们有能力直接关心他人的福祉，而不考虑回报），还把我们设计成能够用道德观念来看待自己和他人的关系。为什么自然母亲对我们如此慷慨？倒也不是出于什么太值得称道的目的（所以我们也无须过分赞美她），无非只是因为为人友善可以帮助我们的祖先繁殖更多后代。如果觉得这些亲社会的倾向只牵涉非认知的感觉、行为倾向、意愿、厌恶和偏好，而不涉及信念，这是幼稚的。但承认了信念受到自然选择的影响，这也就引发了认识论上的担忧。因为当繁殖的成功才是标准时，准确地表征现实世界的只有偶然的工具价值，所以我们就要承认，假如在某些领域里，错误的信念能带来更多的后代，那自然选择就会每次都往这个方向走。道德思维很可能就是这样的领域。

很多所谓的“规范演化伦理学”都是从人的道德感是演化产物这一前提出发，然后试图从中提炼出某种道德结论。人们经常很有信心地回应道，单凭描述性和历史性的信息，不论有多少，都无法告诉一个人他应当做什么。但是我在上文论证了，演化伦理学也有更深刻也更令人担忧的一面。要是这些描述性和历史性的信息是关于他那种追问自己应当做什么的能力本身呢？假如这些信息揭示了他用以进行慎思的概念，其特性跟真理无关，而是来自10万年前非洲大草原上的社会状况，结果会如何呢？假如他意识到了，自己对质疑道德的那种抗拒（他那在哲学课堂上都想要为道德辩护的动机），本身也可以在同一个解释框架里得到说明呢？这些问题的答案，这些纯粹描述性的信息并不是告诉一个人应该做什么，而是这些信息对他的慎思有破坏作用。这里用“破坏”不是想表达贬义；如果你在某些问题上的想法，表面上好像是对于世界的准确表征，但其实并没有理由认为世界确实如此，那么，按照认识的标准，动摇这种想法就是件好事。

我在本书论证了，有关道德谱系的描述性知识（再结合一些哲学思辨），应当削弱我们对于自己的道德判断的信心。这一结论可以被视为一种道德怀疑主义。这里说的怀疑主义，在这个术语传统的意义上，是指证据既不支持也不否定某一命题，因此至少在新的证据浮现之前，我们应该选择（或者被要求）在相应问题上悬置判断。这就是我在书里偶尔提到的，在相应问题上“培养不可知论”。在宗教领域，不可知论这一观点内容是指我们无法知道上帝是否存在（这也确实是该术语的发明者托马斯·赫胥黎的本意）。但如果成为有神论者就等于是相信上帝存在，而成为无神论者就等于是相信上帝不存在（注意这两种立场都没有提到知识），那么不可知论要与前两者鼎足而三，我们就必须将其理解为既没有相信上帝也没有不信上帝的立场[117]。无

论如何，这是我对“不可知论”这个词的用法。另一种道德怀疑主义者则类似于无神论者，宣称我们有好的理由相信道德判断都不是真的。本书中的内容有可能包含了可以用来论证这一更极端的怀疑主义的内容，但我在此并没有想要如此论证。元伦理学的标签“错误论”（“error theory”，这个术语是由其拥护者约翰·麦基发明的）常常仅限于用在无神论式的道德怀疑主义者身上，但没有什么阻止我们把它的用法拓宽到本书所青睐的怀疑主义立场：道德判断在认识上都没有得到证成（关于这一术语的拓展，参见Kalderon 2005）。因此，只要心里清楚这两者的分别，我很乐意给本书论证的观点贴上“道德错误论”的标签[118]。这两种错误论有一点是共同的：两者都不相信道德命题（一个是因为道德命题不是真的，另一个则是因为我们没有权利赞同道德命题）。

我估计，不熟悉元伦理学争论的人们会对这一结论感到极为震惊。即便那些习惯了相关争论的人，可能也会觉得这个结论令人震惊，但至少他们不会对有人为其辩护感到惊讶。对于这种反应，我有两点想说。

第一，道德怀疑主义者很难被针对她立场的道德谴责挫败。如果一个人想要否决任何形式的道德怀疑论，但他的动机基础是道德上的考虑，那么被他审查的理论就可以回应道：那种考虑是错的或者是没有证成的。任何一种旨在说明普遍存在的错误的理论当然会是违反直觉的。因此，道德怀疑主义者本来就会预料到，他的观点在很多人看来是明显错误的和有害的，所以不能用这种看法作为反驳其观点的考虑因素。如果仅仅是心怀震怒地对道德怀疑主义者的结论指指点点，其实只是回避了问题而已，对于反驳论证毫无帮助。

第二点，也是更为重要的是强调这种道德怀疑主义在实践上蕴涵的后果是非常不明确的，以此来缓解一下那种震惊的反应。约翰生博士（见本结语的开头引文）担心邀请道德怀疑主义者来家里喝茶可能危及家里的餐具，我认为是不正确的。道德怀疑主义者认识到偷窃行为没有或可能没有任何特定的道德错误，但他的观点完全不是在主张普通人毫无理由的避免偷窃（把这截然不同的两件事混作一谈是巨大的错误）。否则就等于是在承认，横亘在我们和野蛮放肆偷勺子的生活之间的，也只有道德责任感而已——这种想法实在令人沮丧。对某一个特定的规范框架提出质疑并不意味着“怎样都行”。作为参照，在更早的时代，有人担心宗教无神论会导致社会秩序的崩溃（要是不相信有神明监视着人间事务，人们一旦确信能够逃脱责罚，就没有理由避免恶行）。虽然我敢说现在有些人还是这么想的，但我们大多数人都意识到这是毫无根据的焦虑。（无神论者占人数比例最高的国家依

次是新西兰、挪威、乌拉圭，它们都不以道德堕落著称；美国可以自夸是世界上宗教活动参与度最高的国家之一，但犯罪统计数据也最为糟糕。）就算没有愤怒的上帝在旁边盯着，就算没有神秘的道德责任禁止偷窃，就算她能够逃脱惩罚，一个普通人有许多理由避免偷窃（简单而有力的理由）。（其中一些理由的根据在于，人类被设计成为社会性的动物，而对于社会性的动物而言，真诚地参与社群能带来重要且不可替代的满足感。）这样说并不是否认相信上帝或道德责任能增强动机（也许实际上这正是这些信念的核心社会功能），而只是想指出，我们一般都具有独立于上帝或道德责任之类因素的理由，来进行“亲社会”行为。即便宗教信念和道德信念确实促使我们的亲社会动机和亲社会理由保持一致，我们也没有理由认为人类不能形成或强化某些其他的社会和心理机制（那些跟宗教或道德信念毫无相似之处的机制）来达到一样的良好效果。

另外，从认识的角度禁止道德信念，这对于道德情感的地位有何影响，也是不明确的。如果这些情感必然包含着道德信念，那么处于认识上的理由它们也会被禁止。但我在第三章花费一番工夫，论证了就连那些充满认知成分的情感也不需要信念——光是想法就够了。而第六章的内容，没有什么能构成反对某些特定想法的认识上的考虑。（相信你是世界上最好的网球选手几乎肯定在认识上是没有证成的[119]，但光是有这种想法，当作无伤大雅的幻想，也没有什么问题。）让我试着通过跟一种非道德情感进行比较来澄清这个问题。这种情感是接触某些物体时感到的恶心。在儿童时期，对于传染性污染（contagious contamination,“cooties”）的观念的固着（f ixation）似乎是一种几乎人人都有而且经常是自发的现象。这种现象在没有得到相应文化的支持时会逐渐消失，但也可以在文化中表现得非常精致繁复，成为核心的社会原则。（参见Rozin and Fallon 1987；Rozin and Nemeroff 1990；Kalish 1999；Greene 2002：195—196；Hejmadi et al.2004。）这种情感似乎有先天的基础，可能是自然选择为了产生某些回避的动机而形成的，这些动机的产生不完美地对应于人类祖先时期面临的一种真正的威胁：病原体传染[120]。我们的问题是：理性的成年人应该怎么看待cooties？

“cooties”这个词最初指的是体虱，在书面用法里也经常指细菌；但我在这里遵循的是北美地区的用法，泛指某些看不见也说不清的有害污染物（比如，“girl cooties”）。后一种意义上的cooties常常引起恶心，而病原体本身一般不会有这样的作用。注意以下两种感觉的区别：一种是即将从最近刚装过冷冻细菌的坛子（但已彻底清洁过）里喝水，另一种则是即将从最近刚装过福尔马林液，用来展示畸形胎儿的坛子（但已彻底清洁过）里喝水。（我的意思不是说人们会更不愿

意选择后者，只是说这两种引发的感情是非常不一样的）。要是我们熟悉了这种恶心感是怎样演化出现的，我们应该怎么看待这些情感反应？如果面临着要穿上一件刚洗过的、曾经属于某个杀人犯的毛衣（Rozin et al.1994），或者用一个崭新且干净无瑕的便盆喝苹果汁（Rozin et al.1999b），对于这些情景感觉到的恶心有多么理性呢？理性而有知识的成年人当然不应该相信这些物体可以传播什么看不见的污染物，然而他们可能会发现无法把这种幼稚的想法从脑海除去。光是便盆这个念头本身就会让你想到某人把它用于它原本的用途。即便你知道从来没有人用过这个便盆，从一个真被弄脏的便盆里喝水，这个念头实在令人厌恶，你都没法把它抛之脑后，就好像一个人开车经过一起严重车祸现场时就是想要去窥探一番。也许这个想法和由它引发的原始抗拒感就足以让你对于从干净便盆里喝水这一情景感到恶心。但你不一定就因此而犯了任何认识或理性上的错误。但是情感可以是非理性的；我曾经认识一个在其他方面都算聪明的人，但她极其害怕气球。然而，无论用来判定情感的非理性的框架是什么，它都不同于用来判断信念的非理性的框架。也许有人想把不符合相应信念的情感称为非理性的，比如也许有人觉得我朋友对气球的恐惧症（pallophobia[121]）是非理性的，因为她并不真的相信气球是危险的。然而这肯定是不对的，因为读者对于小说的情感反应也跟相应的信念不一致，但（就我所知）只有一个哲学家愿意称他们是非理性的[122]。被归入非理性的情感状况一般都带有强迫和自毁的性质。但从干净便盆里喝水的情景而导致的恶心无须具有其中任何一种性质。

另外，对于理性的人而言，这一情感的反应本身还可以代表一个不从干净便盆里喝苹果汁的理由。要是他渴了，或者是别人给他十块钱让他喝，这个理由的分量可以被轻易盖过。但是假如没有支持他去喝的重要反对理由，那么他不想喝（无论这种不情愿是因为他无法把某些讨厌的画面抛之脑后，还是因为某种模模糊糊的怪念头）这件事本身就构成了拒绝的有力理由。我想指出的是，即使一个人遵循了认识上的要求，从脑海中去除了所有关于那种“一旦有接触，永不能祛除”的神奇关系的信念，但要是她继续有这样的念头，或感觉到与此念头相联系的恶心，或允许这一感受在自己的实践慎思中占有一定分量，这些都无须算作是认识上或理性上的失败。

这些看法也适用于道德情感。即便某人遵循了认识上的要求，坚持道德的不可知论，但要是她的想法还是包含道德概念，或她还具有一整套的道德情感（虽然没有信念），或者她允许这些情感在自己的实践慎思中占有一定分量，这些都无须算作是认识上或理性上的错误。没有人否认情感能够影响动机（也许有的人还会说情感必然影响动机），而如果人可以具有某些情感但缺乏平常与其相联系的信念，

那么即便没有那些信念，也同样可以引起动机。更一般地说，我们需要记住，有充分的证据表明影响我们动机的因素可以是微妙的，惊人的，乃至多少有些莫名其妙的。圣奥古斯丁都已经注意到适当的肢体动作可以加强情感（比如俯身在地增强了虔诚感），但他随即补充说他也不知道个中缘由［Agustine（c.426）1968：360］。现代心理学的实验为他的观点提供了支持。自发的微笑确实对情感有积极的影响（Ekman and Davidson 1993），而一个人看喜剧节目时感到的快乐，可以被他嘴叼着铅笔的方式影响，因为铅笔在跟牙交叉的情况下会激活微笑用到的肌肉（Strack et al.1998）。同样是被要求把词序打乱的句子排列好，面对的句子是关于老龄主题的那些受试人，比起排列关于其他主题的句子的受试人，在做完实验离开的时候要走的更慢一些（Bargh 1992）。一个刚在公用电话的退币口捡到一毛钱的人，帮路人捡起掉在人行道上的文件夹的概率要远远高于那些没找到一毛钱的人（Isen and Levin 1972）。在城郊的路上帮助贫困的陌生人的可能性，会受到周围环境有多少噪音的影响；比如，周围有一台汽油式割草机会严重降低提供帮助的概率（Mathews and Canon 1975）。我提及这些林林总总的研究，只是为了证明，人的动机比我们通常认为的要怪异得多，实践选择可以受到各种各样的影响。也许让道德想法和情感在人的心理秩序中扮演活跃的角色，即便没有与之相联系的道德信念，同样也是引起动机的一种不明显的方式。这些想法和情感或许会成为习惯，甚至融入个人性格之中[123]。我们没有明显的理由怀疑，这些想法和情感在人的生活中相当重要，甚至还能成为个人的或人际关系中的承诺。

我们还可以更进一步，不但说人们可以继续让道德想法和道德情感在他们生活中对动机施加影响，还说很多人应该这样做。如果我在第四章的说法（在一般人的生活中，道德思维起到了正面的工具作用）大体是对的，那么从人的心理中彻底清除道德，要付出的代价是很大的。如果在形成偏好和制定决策的过程中，没有信念的道德情感能够起到积极的作用，从而减小这种代价（而且为了论证我们假定没有更好的方式减小代价），那么人就应该让这些情感起作用（这里是务实的“应该”）；我们甚至可以说，如果一个人不这样做，那在实践上就是不理性的。以上这些都可以成立，但同时她仍然可以是个道德怀疑论者。

如果我们本质上就无法遵从这些关于我们“应当做”什么或“不应当相信什么”的教诲，那它们就会毫无意义。但是，我在导言中说过了，有关先天性的说法并不意味着不可避免性。人类的道德感明显极容易受到学习和环境的影响（而且可能这正是设计的结果），因而它似乎没有什么不可避免的地方。就像儿童似乎自然而然地对某种污染

物持有特定的信念一样，道德信念要是没有文化的支持可能也会逐渐消失。也许这看起来不大可能，而且没有益处。然而类似的主张，比如所谓会因为触碰下贱种姓的人而遭到污染，在某些人看来也是一样的不大可能和有害，因为在他们深浸其中的文化里，这种纯洁和污染的观念已经成为个人、体制和国家的相当繁复的规范基础。我们能不能通过自我训练，不再认真地赞同道德信念，就像通过自我训练不再相信某种污染物一样？如果有了必要的文化支持，是很有可能的。但是即使答案最终是否定的，这也不意味着我们就是机器人，总是无法理解道德在认识论上的地位。休谟说“要不是自然的抵制力太强大，哲学就会让我们全都变成皮浪主义者（Pyrrhonian）[124]”，这也许没错，但这本身并没能驳倒怀疑论者的论证。

休谟在那本18世纪的道德心理学杰作中，解释了人类道德的起源。他满足于将其归结于人类具有自然的同情心这一单纯的事实：

> 我们的研究没有必要更进一步，去追问我们为什么有仁慈之心，或者为什么能把别人视为同伴。知道这是我们能体验到的人性原则就够了。我们对于起源的考察必须得有个终点；每种科学都有一些普遍的原则，想再找出一些更为普遍的原则是没有希望的事。［（1751）1983：43］

休谟的解释没有更进一步，因为他力不能及。但在他死后不到百年，达尔文就带来了可以推进对人类道德的研究的工具，他给我们提供了一套理论，来处理“自然”（在休谟的著作里，“自然”经常是用以解释其他事物的要素）为什么偏偏把我们塑造成这样的问题。但是，虽然达尔文提供了一套值得尊重也可以验证真假的道德谱系学，他对这套谱系学在元伦理学上的含义却言之甚少（这或许也可以理解）。一方面，他完全了解，我们的道德本性是一个特定演化历程的产物，这一事实就使得道德再无法称得上客观。在一次奇思异想中，他设想了假如我们是从类似蜜蜂的生物演化而来的，那我们会是怎样的。他的结论是：“未婚的女性会像工蜂一样，把杀死自己的兄弟视为一项神圣的职责，母亲会努力杀死不育的女儿；而没有谁会想要阻止这些行为。”［（1879）2004：122］但同时他又似乎很信赖自己那套维多利亚时代的道德观念，轻松愉快地提到了“野蛮人的道德低下”，把奴隶制称为“严重罪行”，自如地使用“高贵”、“邪恶”和“野蛮”这些词汇。很不清楚的是，达尔文为什么觉得由大英帝国特定的文化进程所塑造出来的人的道德感，就可以产生真的或证成的道德观念（即便正如他所言，所有大规模群居的人类最终都会具有这些观念）。他的一条评论指出，那些涉及他人福利的道德规则“受到我们人类同胞和理性的认同。”（同上；147），但他并没有展开阐释，让人空有期待。

他的意思是不是说，以上设想的那些像蜜蜂一样的生物，它们杀害兄弟姐妹的行为就是非理性的吗[125]？

有些跟达尔文同时代的人意识到了他的谱系学给道德造成的威胁。弗朗西丝·柯布指责他的道德感演化观是“马基雅维利之后出现的最危险的学说”（1872：11）。在她看来，对于道德良心的达尔文式解释“为了……给伦理学致命一击，于是宣称我们的道德感不仅来自不值得特别尊重的起源，也不符合任何外部的或持久的（更别说是普遍的或永恒的）客观实在，还宣称我们的道德感只不过是临时的和暂定的，是（我们可以这么说）这个小小世界及其居民的地方偏见，要是让在火星上那些更有见识的人看到了，他们只会报以嘲弄的微笑。”（同上：10—11）但是大部分这样怀疑达尔文的道德演化观有害处的人，他们的推理方向都反了：因为一些模糊的所谓的危险，他们就想要抵制和否定达尔文主义的理论。自不必说，这种态度完全应当反对。无论如何，至于现在讨论的个例，我已经论证了，担心我们生活方式会遭到严重破坏是没有根据的。但即便这种担心成立，唯一一种诚实而有尊严的应对方式，就是承认证据和我们最好的理论推断所揭示的结论，并处理相关的实践后果。［连柯布都承认，如果科学真能证实达尔文“危险的学说”，那就必须“坦然面对其后果”（同上；11）。］如果令人难受的真相就摆在那里，我们应该找到并像理智的成年人一样面对这些真相，而不是避开虚心开明的研究，也不是编造些什么哲学理论，其唯一的优点就是有希望带来令人宽慰的好消息：我们所有发自内心的信念都是真的。

参考文献

Adolphs, R., Tranel, D., and Damasio, A. R. 2003. "Dissociable neural systems for recognizing emotions." *Brain and Cognition* 52: 61–69.

Aiello, L. C., and Dunbar, R. I. M. 1993. "Neocortex size, group size, and the evolution of language." *Current Anthropology* 34: 184–193.

Aiello, L. C., and Wheeler, P. 1995. "The expensive-tissue hypothesis." *Current Anthropology* 36: 199–221.

Ainslie, G. 1992. *Picoeconomics: The Strategic Interaction of Successive Motivational States within the Person*. Cambridge University Press.

Alexander, R. 1987. *The Biology of Moral Systems*. Aldine de Gruyter.

Allen, C. 1999. "Animal concepts revisited: The use of self-monitoring as an empirical approach." *Erkenntnis* 51: 33–40.

Allen, C., and Hauser, M. 1991. "Concept attribution in non-human animals: Theoretical and methodological problems in ascribing complex mental processes." *Philosophy of Science* 58: 221–240.

Allen, C., Bekoff, M., and Lauder, G., eds. 1998. *Nature's Purposes: Analyses of Function and Design in Biology*. MIT Press.

Allman, J. 2000. *Evolving Brains*. Scientific American Library.

Anderson, S. R., Bechara, A., Damasio, H., Tranel, D., and Damasio, A. R. 1999. "Impairment of social and moral behavior related to early damage in human prefrontal cortex." *Nature Neuroscience* 2: 1032–1037.

Anscombe, G. E. M. 1958. "Modern moral philosophy." *Philosophy* 33: 1–19.

Aristotle. 1941. *The Basic Works of Aristotle*. Random House.

Aristotle. 1992. *Nicomachean Ethics*. Oxford University Press.

Augustine. c. 426. "The care to be taken for the dead." In *The Fathers of the Church*, volume 27. Catholic University of America, 1968.

Austin, J. L. 1971. "Performative-constative." In *The Philosophy of Language*, ed. J. Searle. Oxford University Press.

Austin, J. L. 1970. "Performative utterances." In *The Philosophy of Language*, ed. A. Martinich. Oxford University Press, 1990.

Axelrod, R. 1984. *The Evolution of Cooperation*. Basic Books.

Ayer, A. J. 1936. *Language, Truth and Logic*. Penguin, 1971.

Bandura, A. 1999. "Moral disengagement in the perpetration of inhumanities." *Personality and Social Psychology Review* 3: 193–209.

Bandura, A., Barbaranelli, C., Caprara, G. V., and Pastorelli, C. 1996. "Mechanisms of moral disengagement in the exercise of moral agency." *Journal of Personality and Social Psychology* 71: 364–374.

Bargh, J. A. 1992. "Does subliminality matter to social psychology? Awareness of the stimulus versus awareness of its influence." In *Perception without Awarenes*, ed. R. Bornstein and T. Pittman. Guilford.

Barkow, J. H. 1992. "Beneath new culture is old psychology: Gossip and social stratification." In *The Adapted Mind*, ed. J. Barkow et al. Oxford University Press.

Barrett, K. C. 1995. "A functionalist approach to shame and guilt." In *Self-Conscious Emotions*, ed. J. Tangney and K. Fischer. Guilford.

Barrett, L., Dunbar, R., and Lycett, J. 2002. *Human Evolutionary Psychology*. Palgrave.

Bateson, P. P. 1966. "The characteristics and context of imprinting." *Biological Reviews* 41: 177–220.
Bateson, P. 1991. "Are there principles of behavioural development?" In *The Development and Integration of Behaviour*, ed. P. Bateson. Cambridge University Press.

Batson, C. D. 1991. *The Altruism Question: Toward a Social-Psychological Answer*. Erlbaum.

Batson, C. D. 2001. "Unto Others: A service . . . and a disservice." In *Evolutionary Origins of Morality*, ed. L. Katz. Imprint Academic.

Baumeister, R. F., Stillwell, A. M., and Heatherton, T. F. 1994. "Guilt: An interpersonal approach." *Psychological Bulletin* 115: 243–267.

Beer, J. S., Heerey, E. A., Keltner, D., Scabini, D., and Knight R. T. 2003. "The regulatory function of self-conscious emotion: Insights from patients with orbitofrontal damage." *Journal of Personality and Social Psychology* 85: 594–604.

Benedict, R. 1946. *The Chrysanthemum and the Sword*. Houghton Mifflin.

Bennett, K. Forthcoming. "Exclusion again."

Bingham, P. M. 2000. "Human evolution and human history: A complete theory." *Evolutionary Anthropology* 9: 248–257.

Blackburn, S. 1981. "Reply: Rule-following and moral realism." In *Wittgenstein: To Follow a Rule*, ed. S. Holtzman and C. Leich. Routledge and Kegan Paul.

Blair, R. J. R. 1995. "A cognitive developmental approach to morality: Investigating the psychopath." *Cognition*: 57: 1–29.

Blair, R. J. R., Jones, L., Clark, F., and Smith, M. 1997. "The psychopathic individual: A lack of responsiveness to distress cues?" *Psychophysiology* 34: 192–198.

Boghossian, P. A., and Velleman, J. D. 1989. "Colour as a secondary quality." *Mind* 98: 81–103.

Boyd, R., and Richerson, P. J. 1985. *Culture and the Evolutionary Process*. University of Chicago Press.

Boyd, R., and Richerson, P. J. 1988. "The evolution of reciprocity in sizable groups." *Journal of Theoretical Biology* 132: 337–356.

Boyd, R., and Richerson, P. J. 1989. "The evolution of indirect reciprocity." *Social Networks* 11: 213–236.

Boyd, R., and Richerson, P. J. 1992. "Punishment allows the evolution of cooperation (or anything else) in sizable groups." *Ethology and Sociobiology* 13: 171–195.

Boyd, R., and Richerson, P. J. 2000. "Memes: Universal acid or a better mouse trap?" In *Darwinizing Culture*, ed. R. Aunger. Oxford University Press.

Boyer, P. 2001. *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. Basic Books.

Brink, D. 1989. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge University Press.

Brink, D. 1997. "Kantian rationalism: Inescapability, authority, and supremacy." In *Ethics and Practical Reason*, ed. G. Cullity and B. Gaut. Oxford University Press.

Brown, D. E. 1991. *Human Universals*. Temple University Press.

Brown, D. E. 2000. "Human universals and their implications." In *Being Human: Anthropological Universality and Particularity in Transdisciplinary Perspectives*, ed. N. Roughley. Walter de Gruyter.

Bruening, W. H. 1971. "G. E. Moore and 'is-ought'." *Ethics* 81: 143–149.

Butterworth, B. 1999. *What Counts: How Every Brain Is Hardwired for Math*. Free Press.

Cacioppo, J. T., Priester, J. R., and Bernston, G. G. 1993. "Rudimentary determination of attitudes, II: Arm flexion and extension have differential effects on attitudes." *Journal of Personality and Social Psychology* 65: 5–17.

Calder, A. J., Keane, J., Manes, F., Antoun, N., and Young, A. W. 2000. "Impaired recognition and experience of disgust following brain injury." *Nature Neuroscience* 3: 1077–1078.

Campbell, R. 1996. "Can biology make ethics objective?" *Biology and Philosophy* 11: 21–31.

Carpenter, J., Matthews, P., and Ong'Ong'a, O. 2004. "Why punish? Social reciprocity and the enforcement of prosocial norms." *Journal of Evolutionary Economics* 14: 407–429.

Carroll, L. 1895. "What the Tortoise said to Achilles." *Mind* 4: 278–280.

Carruthers, P. 1992. *Human Knowledge and Human Nature*. Oxford University Press.

Casebeer, W. D. 2003. *Natural Ethical Facts: Evolution, Connectionism, and Moral Cognition*. MIT Press.

Chagnon, N. A., and Bugos, P. E., Jr. 1979. "Kin selection and conflict: An analysis of a Yanomamö ax fight." In *Evolutionary Biology and Human Social Behavior*, ed. N. Chagnon and W. Irons. Duxbury.

Cheney, D. L., and Seyfarth, R. M. 1990. "The representation of social relations by monkeys." *Cognition* 37: 167–196.

Cheng, P. W. and Holyoak, K. J. 1989. "On the natural selection of reasoning theories." *Cognition* 33: 285–313.

Cicero. 45 B.C. *On Moral Ends*. Cambridge University Press, 2001.

Cobbe, F. P. 1872. *Darwinism in Morals and Other Essays*. Williams and Norgate.

Conee, E., and Feldman, R. 1998. "The generality problem for reliabilism." *Philosophical Studies* 89: 1–29.

Connor, R. C. 1995. "Altruism among non-relatives: Alternatives to the Prisoner's Dilemma." *Trends in Ecology and Evolution* 10: 84–86.

Copp, D. 2001. "Realist-Expressivism: A neglected option for moral realism." *Social Philosophy and Policy* 18: 1–43.

Copp, D. 2004. "Moral naturalism and three grades of normativity." In *Normativity and Naturalism*, ed. P. Schaber. Ontos-Verlag.

Corballis, M. C. 1999. "The gestural origins of language." *American Scientist* 87: 138–145.

Cosmides, L., and Tooby, J. 1989. "Evolutionary psychology and the generation of culture, part II: Case study: A computational theory of social exchange." *Ethology and Sociobiology* 10: 51–97.

Cosmides, L., and Tooby, J. 1997. "Dissecting the computational architecture of social inference mechanisms." In *Characterizing Human Psychological Adaptations*, ed. G. Bock and G. Cardew. Wiley.

Covert, M. V., Tangney, J. P., Maddux, J. E., and Heleno, N. M. 2003. "Shame-proneness, guilt-proneness, and interpersonal problem solving: A social cognitive analysis." *Journal of Social and Clinical Psychology* 22: 1–12.

Cummins, D. D. 1996a. "Evidence of deontic reasoning in 3- and 4-year-old children." *Memory and Cognition* 24: 823–829.

Cummins, D. D. 1996b. "Evidence for the innateness of deontic reasoning." *Mind and Language* 11: 160–190.

Daly, M., and Wilson, M. I. 1988. *Homicide*. Aldine de Gruyter.

Damasio, A. R. 1994. *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*. Quill.

Damon, W. 1988. *The Moral Child*. Free Press.

Darwin, C. 1859. *The Origin of Species*. Modern Library, 1998.

Darwin, C. 1872. *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. HarperCollins, 1999.

Darwin, C. 1879. *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. Penguin, 2004.

Darwin, F., ed. 1887. *The Life and Letters of Charles Darwin*, volume 2. John Murray.

Dasser, V. 1988. "A social concept in Java monkeys." *Animal Behaviour* 36: 225–230.

Dawkins, R. 1981. *The Selfish Gene*. Granada.

Dennett, D. C. 1987. *The Intentional Stance*. MIT Press.

Dennett, D. C. 1995. *Darwin's Dangerous Idea*. Simon and Schuster.

de Waal, F. B. M. 1992. "The chimpanzee's sense of social regularity and its relation to the human sense of justice." In *The Sense of Justice*, ed. R. Masters and M. Gruter. Sage.

de Waal, F. B. M. 1996. *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Primates and Other Animals*. Harvard University Press.

de Waal, F. B. M., and Luttrell, L. 1988. "Mechanisms of social reciprocity in three primate species: Symmetrical relationship characteristics or cognition." *Ethology and Sociobiology* 9: 101–118.

Dugatkin, L. A. 1999. *Cheating Monkeys and Citizen Bees*. Harvard University Press.

Dugatkin, L. A., and Reeve, H. K. 1994. "Behavioral ecology and levels of selection:—Dissolving the group selection controversy." *Advances in the Study of Behavior* 23: 101–133.

Dunbar, R. I. M. 1993. "Coevolution of neocortical size, group size and language in humans." *Behavioral and Brain Sciences* 16: 681–735.

Dunbar, R. I. M. 1996. *Grooming, Gossip, and the Evolution of Language*. Harvard University Press.

Durham, W. H. 1991. *Coevolution: Genes, Culture and Human Diversity*. Stanford University Press.

Dwyer, S. 1999. "Moral competence." In *Philosophy and Linguistics*, ed. K. Murasugi. Westview.

Ehrlich, P. R. 2000. *Human Natures: Genes, Cultures, and the Human Prospect*. Penguin.

Elster, J. 1984. *Ulysses and the Sirens*. Cambridge University Press.

Emde, R. N. 1980. "Levels of meaning for infant emotions: A biosocial view." In *Development of Cognition, Affect, and Social Relations*, ed. W. Collins. Erlbaum.

Emler, N. 1990. "A social psychology of reputations." *European Journal of Social Psychology* 1: 171–193.

Emler, N. 1992. "The truth about gossip." *Social Psychology Newsletter* 27: 23–37.

Enquist, M., and Leimar, O. 1993. "The evolution of cooperation in mobile organisms." *Animal Behaviour* 45: 747–757.

Essock-Vitale, S. M., and McGuire, M. T. 1980. "Predictions derived from the theories of kin selection and reciprocation assessed by anthropological data." *Ethology and Sociobiology* 1: 233–243.

Fallon, A. E., and Rozin, P. 1983. "The psychological bases of food rejections by humans." *Ecology of Food and Nutrition* 13: 15–26.

Fanaei, A. 2003. The Methods of Moral Inquiry: An Inquiry into the Problem of Justification in Moral Epistemology. Doctoral dissertation, University of Sheffield.

Fehr, E., and Fischbacher, U. 2004. "Third party punishment and social norms." *Evolution and Human Behavior* 25: 63–87.

Feldman, R. 1985. "Reliability and justification." *Monist* 68: 159–174.

Ferguson, T. J., Stegge, H., Miller, E. R., and Olsen, M. E. 1999. "Guilt, shame, and symptoms in children." *Developmental Psychology* 35: 347–357.

Fessler, D. M. T. 2002. "Reproductive immunosuppression and diet: An evolutionary perspective on pregnancy sickness and meat consumption." *Current Anthropology* 43: 19–39, 48–61.

Fessler, D. M. T., and Haley, K. J. 2003. "The strategy of affect: Emotions in human cooperation." In *The Genetic and Cultural Evolution of Cooperation*, ed. P. Hammerstein. MIT Press.

Fiddick, L. 2003. "Is there a faculty of deontic reasoning? A critical re-evaluation of abstract deontic versions of the Wason selection task." In *Evolution and the Psychology of Thinking*, ed. D. Over. Psychology Press.

Fiddick, L. 2004. "Domains of deontic reasoning: Resolving the discrepancy between the cognitive and moral reasoning literatures." *Quarterly Journal of Experimental Psychology* 57A: 447–474.

Finck, H. T. 1887. *Romantic Love and Personal Beauty*. Macmillan.

Fisher, R. A. 1930. *The Genetical Theory of Natural Selection*. Oxford University Press, 1999.

Fiske, A. P. 1991. *Structures of Social Life*. Free Press.

Flack, J. C., and de Waal, F. B. M. 2001. "'Any animal whatever': Darwinian building blocks of morality in monkeys and apes." In *Evolutionary Origins of Morality*, ed. L. Katz. Imprint Academic.

Fodor, J. A. 1975. *The Language of Thought*. Harvard University Press.

Fodor, J. A. 1994. *The Elm and the Expert: Mentalese and Its Semantics*. MIT Press.

Foot, P. 1958. "Moral arguments." *Mind* 67: 502–513. Reprinted in Foot, *Virtues and Vices* (Blackwell, 1978).

Foot, P. 1972. "Morality as a system of hypothetical imperatives." *Philosophical Review* 81: 305–316.

Frank, R. H. 1988. *Passions within Reason: The Strategic Role of the Emotions*. Norton.

Frankena, W. 1939. "The naturalistic fallacy." *Mind* 48: 464–477.

Frazer, J. G. 1890. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, abridged edition. MacMillan, 1925.

Frege, G. 1897. "Logic." In *The Frege Reader*, ed. M. Beaney. Blackwell, 1997.

Freud, S. 1929. *Civilization and Its Discontents*. Hogarth Press and Institute of Psycho-Analysis, 1975.

Garner, R. T. 1990. "On the genuine queerness of moral properties and facts." *Australasian Journal of Philosophy* 68: 137–146.

Garner, R. T. 1994. *Beyond Morality*. Temple University Press.

Ghiselin, M. T. 1974. *The Economy of Nature and the Evolution of Sex*. University of California Press.

Gibbard, A. 1990. *Wise Choices, Apt Feelings*. Harvard University Press.

Gimpl, G., and Fahrenholz, F. 2001. "The oxytocin receptor system: Structure, function, and regulation." *Physiological Reviews* 81: 629–683.

Godfrey-Smith, P. 1996. *Complexity and the Function of Mind in Nature*. Cambridge University Press.

Godfrey-Smith, P. 2004. "On folk psychology and mental representation." In *Representation in Mind: New Approaches to Mental Representation*, ed. H. Clapin et al. Elsevier.

Gould, S. J. 1977. "The nonscience of human nature." In Gould, *Ever Since Darwin*. Norton.

Gould, S. J. 1978. "Sociobiology: The art of storytelling." *New Scientist* 80: 530–533.

Gould, S. J., and Lewontin, R. C. 1979. "The spandrels of San Marco and the Panglossion paradigm: A critique of the adaptationist programme." *Proceedings of the Royal Society: Biological Sciences* 205: 581–598.

Gray, J. M., Young, A. W., Barker, W. A., Curtis, A., and Gibson, D. 1997. "Impaired recognition of disgust in Huntington's disease gene carriers." *Brain* 120: 2029–2038.

Green, O. H. 1992. *The Emotions: A Philosophical Theory*. Kluwer.

Greene, J. D. 2002. The Terrible, Horrible, No Good, Very Bad Truth about Morality and What to Do About It. Doctoral dissertation, Princeton University.

Greene, J. D., and Haidt, J. 2002. "How (and where) does moral judgment work?" *Trends in Cognitive Sciences* 6: 517–523.

Greene, J. D., Sommerville, R. B., Nystrom, L. E., Darley, J. M., and Cohen, J. D. 2001. "An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment." *Science* 293: 2105–2108.

Griffiths, P. E. 1997. *What Emotions Really Are: The Problem of Psychological Categories*. University of Chicago Press.

Griffiths, P. E. 2002. "What is innateness?" *Monist* 85: 70–85.

Grinde, B. 2002. *Darwinian Happiness: Evolution as a Guide for Living and Understanding Human Behavior*. Darwin Press.

Gruen, L. 2002. "The morals of animal minds." In *The Cognitive Animal*, ed. M. Bekoff et al. MIT Press.

Güth, W., and Tietz, R. 1990. "Ultimatum bargaining behavior: A survey and comparison of experimental results." *Journal of Economic Psychology* 11: 417–449.

Haidt, J. 2001. "The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment." *Psychological Review* 108: 814–834.

Haidt, J. 2003a. "The moral emotions." In *Handbook of Affective Sciences*, ed. R. Davidson et al. Oxford University Press.

Haidt, J. 2003b. "The emotional dog does learn new tricks: A reply to Pizarro and Bloom (2003)." *Psychological Review* 110: 197–198.

Haidt, J., and Joseph, C. 2004. "Intuitive ethics: How innately prepared intuitions generate culturally variable virtues." *Daedalus* 133: 55–66.

Haidt, J., Koller, S. H., and Dias, M. G. 1993. "Affect, culture, and morality, or is it wrong to eat your dog?" *Journal of Personality and Social Psychology* 65: 613–628.

Hamilton, W. 1964. "The genetical evolution of social behavior" I and II. *Journal of Theoretical Biology* 7: 1–52.

Hare, R. M. 1952. *The Language of Morals*. Oxford University Press.

Hare, R. M. 1963. *Freedom and Reason*. Oxford University Press.

Harman, G. 1975. "Moral relativism defended." *Philosophical Review* 84: 3–22.

Harman, G. 1977. *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics*. Oxford University Press.

Harman, G. 1985. "Is there a single true morality?" In *Morality, Reason and Truth*, ed. D. Copp and D. Zimmerman. Rowman and Allanheld.

Harman, G. 1986. "Moral explanations of natural facts: Can moral claims be tested against moral reality?" In *Spindel Conference: Moral Realism* (*Southern Journal of Philosophy* suppl. 24), ed. N. Gillespie.

Harnden-Warwick, D. 1997. "Psychological realism, morality, and chimpanzees." *Zygon* 32: 29–40.

Harris, P. L., and Núñez, M. 1996. "Understanding of permission rules by preschool children." *Child Development* 67: 1572–1591.

Hauser, M. 2000. *Wild Minds: What Animals Really Think*. Henry Holt.

Heinsohn, R. G., and Packer, C. 1995. "Complex cooperative strategies in group-territorial lions." *Science* 269: 1260–1262.

Hejmadi, A., Rozin, P., and Siegal, M. 2004. "Once in contact, always in contact: Contagious essence and conceptions of purification in American and Hindu Indian children." *Developmental Psychology* 40: 467–476.

Henrich, J., and Boyd, R. 1998. "The evolution of conformist transmission and the emergence of between-group differences." *Evolution and Human Behavior* 19: 215–242.

Henrich, J., and Boyd, R. 2001. "Why people punish defectors: Weak conformist transmission can stabilize costly enforcement of norms in cooperative dilemmas." *Journal of Theoretical Biology* 208: 79–89.

Henrich, J., Boyd, R., Bowles, S., Camerer, C., Fehr, E., Gintis, H., and McElreath, R. 2001. "Cooperation, reciprocity and punishment in fifteen small-scale societies." *American Economic Review* 91: 73–78.

Hinckfuss, I. 1987. The moral society: Its structure and effects. Discussion Paper in Environmental Philosophy 16, Philosophy Program (RSSS), Australian National University.

Hirshleifer, J., and Martinez Coll, J. C. 1988. "What strategies can support the evolutionary emergence of cooperation?" *Journal of Conflict Resolution* 32: 367–398.

Hoffman, M. 1982. "Affect and moral development." In *New Directions for Child Development*, ed. D. Cicchetti and P. Hesse. Jossey-Bass.

Hollos, M., Leis, P. E., and Turiel, E. 1986. "Social reasoning in Ijo children and adolescents in Nigerian communities." *Journal of Cross Cultural Psychology* 17: 352–374.

Hughes, A. L. 1988. *Evolution and Human Kinship*. Oxford University Press.

Hume, D. 1740. *A Treatise of Human Nature*. Clarendon, 1978.

Hume, D. 1742. "The sceptic." In *Essays, Moral, Political, and Literary*, revised edition, ed. E. Miller. Liberty Classics, 1987.

Hume, D. 1751. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Hackett, 1983.

Hume, D. 1762. "A new letter to Hugh Blair from July 1762." *Mind* 95 (1986): 411–416.

Huxley, T. H. 1894. "Evolution and ethics." In T. H. Huxley and J. Huxley, *Evolution and Ethics 1893–1943*. Pilot, 1947.

Isen, A. M., and Levin, P. F. 1972. "Effect of feeling good on helping: Cookies and kindness." *Journal of Personality and Social Psychology* 21: 384–388.

Jankowiak, W. R., ed. 1995. *Romantic Passion: A Universal Experience?* Columbia University Press.

Jankowiak, W. R., and Fisher, E. F. 1992. "A cross-cultural perspective on romantic love." *Ethnology* 31: 149–155.

Johnson-Laird, P. N., and Oatley, K. 2000. "Cognitive and social construction in emotions." In *Handbook of Emotions*, second edition, ed. M. Lewis and J. Haviland-Jones. Guilford.

Johnston, V. S. 1999. *Why We Feel: The Science of Human Emotions*. Perseus Books.

Joyce, R. 1999. "Apologizing." *Public Affairs Quarterly* 13: 159–173.

Joyce, R. 2000a. "Rational fear of monsters." *British Journal of Aesthetics* 40: 209–224.

Joyce, R. 2000b. "Darwinian Ethics and Error." *Biology and Philosophy* 15: 713–732.

Joyce, R. 2001a. *The Myth of Morality*. Cambridge University Press.

Joyce, R. 2001b. "Moral realism and teleosemantics." *Biology and Philosophy* 16: 723–731.

Joyce, R. 2002. "Expressivism and motivation internalism." *Analysis* 62: 336–344.

Joyce, R. 2003. "Paul Bloomfield: *Moral Reality*." *Mind* 112: 94–99.

Joyce, R. 2004. "Why humans judge things to be good—Robert A. Hinde's *Why Good Is Good*." *Biology and Philosophy* 19: 809–817.

Joyce, R. 2005. "Moral fictionalism." In *Fictionalism in Metaphysics*, ed. M. Kalderon. Oxford University Press.

Joyce, R. Forthcoming a. "Expressivism, motivation internalism, and Hume." In *Reason, Motivation, and Virtue*, ed. C. Pigden. University of Rochester Press.

Joyce, R. Forthcoming b. "What neuroscience can (and cannot) contribute to metaethics." In *Moral Psychology: Morals in the Brain*, ed. W. Sinnott-Armstrong.

Joyce, R. Forthcoming c. "Is morality innate?" In *The Innate Mind: Culture and Cognition*, ed. P. Carruthers et al.

Kagan, J. 1984. *The Nature of the Child*. Basic Books.

Kahneman, D., and Tversky, A. 1979. "Prospect theory: An analysis of decision under risk." *Econometrica* 47: 263–292.

Kalderon, M. E. 2005. *Moral Fictionalism*. Oxford University Press.

Kalish, C. W. 1999. "What young children know about contamination and contagion and what that tells us about their concepts of illness." In *Children's Understanding of Biology and Health*, ed. M. Siegal and C. Peterson. Cambridge University Press.

Kant, I. 1783. *Groundwork for the Metaphysic of Morals*. Oxford University Press, 2002.

Keddy-Hector, A., Allen, C., and Friend, T. H. Forthcoming. "Cognition in domestic pigs: Relational concepts and error recognition."

Keltner, D. 2003. "Expression and the course of life: Studies of emotion, personality, and psychopathology from a social-functional perspective." In *Emotions Inside Out* (*Annals of the New York Academy of Sciences* 1000), ed. P. Ekman et al.

Keltner, D., and Buswell B. N. 1996. "Evidence for the distinctness of embarrassment, shame, and guilt: A study of recalled antecedents and facial expressions of emotion." *Cognition and Emotion* 10: 155–172.

Keltner, D., Moffitt, T. E., and Stouthamer-Loeber, M. 1995. "Facial expressions of emotion and psychopathology in adolescent boys." *Journal of Abnormal Psychology* 104: 644–652.

Ketelaar, T., and Au, W. T. 2003. "The effects of feelings of guilt on the behavior of uncooperative individuals in repeated social bargaining games: An affect-as-information interpretation of the role of emotion in social interaction." *Cognition and Emotion* 17: 429–453.

Kiehl, K. A., Smith, A. M., Hare, R. D., Mendrek, A., Forster, B. B., Brink, J., and Liddle, P. F. 2001. "Limbic abnormalities in affective processing by criminal psychopaths as revealed by functional magnetic resonance imaging." *Biological Psychiatry* 50: 676–684.

Kitcher, P. 1985. *Vaulting Ambition*. MIT Press.

Kitcher, P. 1994. "Four ways of 'biologizing' ethics." In *Conceptual Issues in Evolutionary Ethics*, second edition, ed. E. Sober. MIT Press.

Kitcher, P. 1998. "Psychological altruism, evolutionary origins, and moral rules." *Philosophical Studies* 89: 283–316.

Kitcher, P. 2005. "Biology and ethics." In *The Oxford Handbook of Ethics*, ed. D. Copp. Oxford University Press.

Knutson, B. 2004. "Sweet revenge?" *Science* 305: 1246–1247.

Korsgaard, C. 1996. *The Sources of Normativity*. Cambridge University Press.

Kort, L. F. 1975. "What is an apology?" *Philosophy Research Archives* 1: 80–87.

Kummer, H. 1978. "Analogs of morality among nonhuman primates." In *Morality as a Biological Phenomenon*, ed. G. Stent. University of California Press.

Laakso, M. P., Vaurio, O., Koivisto, E., Savolainen, L., Eronen, M., Aronen, H. J., Hakola, P., Repo, E., Soininen, H., and Tiihonen, J. 2001. "Psychopathy and the posterior hippocampus." *Behavioural Brain Research* 118: 186–193.

Lahti, D. C. 2003. "Parting with illusions in evolutionary ethics." *Biology and Philosophy* 18: 639–651.

Lamarque, P. 1981. "How can we fear and pity fictions?" *British Journal of Aesthetics* 21: 291–304.

Lamarque, P. 1991. "Essay review of *Mimesis and Make-Believe*." *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 49: 161–166.

Lerner, M. J. 1980. *The Belief in a Just World: A Fundamental Delusion*. Plenum.

Levins, R., and Lewontin, R. C. 1985. *The Dialectical Biologist*. Harvard University Press.

Levy, R. I. 1973. *Tahitians*. University of Chicago Press.

Lewis, D. K. 1970. "How to define theoretical terms." *Journal of Philosophy* 67: 426–446.

Lewis, D. K. 1989. "Dispositional theories of value." In Lewis, *Papers in Ethics and Social Philosophy*. Cambridge University Press, 2000.

Lewis, M. 1992. "Self-conscious emotions and the development of self." In *Affect: Psychoanalytic Perspectives*, ed. T. Shapiro and R. Emde. International Universities Press.

Lewontin, R. C. 1970. "The units of selection." *Annual Review of Ecology and Systematics* 1: 1–18.

Lewontin, R. C., Rose, S., and Kamin, L. J. 1984. *Not in Our Genes*. Pantheon.

Lieberman, D., Tooby, J., and Cosmides, L. 2003. "Does morality have a biological basis? An empirical test of the factors governing moral sentiments relating to incest." *Proceedings of the Royal Society: Biological Sciences* 270: 819–826.

Lillehammer, H. 2003. "Debunking morality: Evolutionary naturalism and moral error theory." *Biology and Philosophy* 18: 566–581.

Locke, J. 1693. *Some Thoughts Concerning Education*. Clarendon, 1989.

Lorenz, K. 1937. "The companion in the bird's world." *Auk* 54: 245–273.

Lycan, W. G. 1987. *Consciousness*. MIT Press.

Mackie, J. L. 1977. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Penguin.

Mackie, J. L. 1982. *The Miracle of Theism*. Clarendon.

Marler, P. 1991. "The instinct for vocal learning: Songbirds." In *Plasticity of Development*, ed. S. Brauth et al. MIT Press.

Marler, P., and Tamura, M. 1964. "Culturally transmitted patterns of vocal behavior in sparrows." *Science* 146: 1483–1486.

Mathews, K. E., and Canon, L. K. 1975. "Environmental noise level as a determinant of helping behavior." *Journal of Personality and Social Psychology* 32: 571–577.
Maynard Smith, J. 1998. "The origin of altruism." *Nature* 393: 639–640.

McAdams, R. H. 1997. "The origin, development, and regulation of norms." *Michigan Law Review* 96: 338–443.

McBrearty, S., and Brooks, A. S. 2000. "The revolution that wasn't: A new interpretation of the origin of modern human behavior." *Journal of Human Evolution* 39: 453–563.

Mellars, P. 1995. *The Neanderthal Legacy: An Archaeological Perspective from Western Europe*. Princeton University Press.

Mithen, S. 1996. *The Prehistory of the Mind*. Thames and Hudson.

Moll, J., de Oliveira-Souza, R., Eslinger, P. J., Bramati, I. E., Mourão-Miranda, J., Andreiuolo, P. A., and Pessoa, L. 2002. "The neural correlates of moral sensitivity: A functional magnetic resonance imaging investigation of basic moral emotions." *Journal of Neuroscience* 22: 2730–2736.

Moll, J., de Oliveira-Souza, R., and Eslinger, P. J. 2003. "Morals and the human brain: A working model." *NeuroReport* 14: 299–305.

Moore, G. E. 1903. *Principia Ethica*. Cambridge University Press, 1948.

Murdock, G. P. 1980. *Theories of Illness: A World Survey*. University of Pittsburgh Press.

Nagel, T. 1978. *The Possibility of Altruism*. Princeton University Press.

Neill, A. 1995. "Emotional responses to fiction: Reply to Radford." *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 53: 75–78.

Nesse, R. M. 2001. "Natural selection and the capacity for subjective commitment." In *Evolution and the Capacity for Commitment*, ed. R. Nesse. Russell Sage Press.

Nichols, S., and Folds-Bennett, T. 2003. "Are children moral objectivists? Children's judgments about moral and response-dependent properties." *Cognition* 90: 23–32.

Nichols, S. 2004. *Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgment*. Oxford University Press.

Niedenthal, P. M., Tangney, J. P., and Gavanski, I. 1994. "'If only I weren't' versus 'if only I hadn't': Distinguishing shame and guilt in counterfactual thinking." *Journal of Personality and Social Psychology* 67: 585–595.

Nolan, D., Restall, G., and West, C. 2005. "Moral fictionalism versus the rest." *Australasian Journal of Philosophy*: 83: 307–329.

Nowak, M., and Sigmund, K. 1993. "A strategy of win-stay, lose-shift that outperforms tit-for-tat in the prisoner's dilemma game." *Nature* 364: 56–58.

Nowak, M., and Sigmund, K. 1998. "Evolution of indirect reciprocity by image scoring." *Nature* 393: 573–577.

Nucci, L. P. 1986. "Children's conceptions of morality, societal convention, and religious prescription." In *Moral Dilemmas*, ed. C. Harding. Precedent.

Nucci, L. P. 2001. *Education in the Moral Domain*. Cambridge University Press.

Nucci, L. P., Turiel, E., and Encarnacion-Gawrych, G. E. 1983. "Social interactions and social concepts: Analysis of morality and convention in the Virgin Islands." *Journal of Cross Cultural Psychology* 14: 469–487.

Nunner-Winkler, G., and Sodian, B. 1988. "Children's understanding of moral emotions." *Child Development* 59: 1323–1338.

O'Connell, S. M. 1995. "Empathy in chimpanzees: Evidence for theory of mind?" *Primates* 36: 396–410.

Öhman, A., Flykt, A., and Esteves, F. 2001. "Emotion drives attention: Detecting the snake in the grass." *Journal of Experimental Psychology: General* 130: 466–478.

Öhman, A., and Mineka, S. 2001. "Fears, phobias, and preparedness: Toward an evolved module of fear and fear learning." *Psychological Review* 108: 483–522.

Paine, R. 1967. "What is gossip about? An alternative hypothesis." *Man* 2: 278–285.

Panchanathan, K., and Boyd, R. 2003. "A tale of two defectors: The importance of standing for the evolution of reciprocity." *Journal of Theoretical Biology* 224: 115–126.

Panchanathan, K., and Boyd, R. 2004. "Indirect reciprocity can stabilize cooperation without the second-order free rider problem." *Nature* 432: 499–502.

Pigden, C. 1989. "Logic and the autonomy of ethics." *Australasian Journal of Philosophy* 67: 126–151.

Pilliavin, J. A., and Charng, H. W. 1990. "Altruism: A review of recent theory and research." *American Sociological Review* 16: 26–65.

Pillutla, M. M., and Murnighan, J. K. 1996. "Unfairness, anger, and spite: Emotional rejections of ultimatum offers." *Organizational Behavior and Human Decision Processes* 68: 208–224.

Pinker, S. 1994. *The Language Instinct: How the Mind Creates Language*. William Morrow.

Place, U. T. 1956. "Is consciousness a brain process?" *British Journal of Psychology* 47: 44–50.

Plutchik, R. 1980. *Emotion: A Psychoevolutionary Synthesis*. Harper and Row.

Pollock, G. B., and Dugatkin, L. A. 1992. "Reciprocity and the evolution of reputation." *Journal of Theoretical Biology* 159: 25–37.

Premack, D. 1983. "The codes of man and beasts." *Behavioral and Brain Sciences* 6: 125–167.

Premack, D. 1984. "Pedagogy and aesthetics as sources of culture." In *Handbook of Cognitive Neuroscience*, ed. M. Gazzaniga. Plenum.

Premack, D., and Woodruff, G. 1978. "Does the chimpanzee have a theory of mind?" *Behavioral and Brain Sciences* 4: 515–526.

Prior, A. N. 1960. "The autonomy of ethics." *Australasian Journal of Philosophy* 38: 199–206.

Quine, W. V. 1960. *Word and Object*. Wiley.

Radford, C. 1995. "Fiction, pity, fear, and jealousy." *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 53: 71–75.

Railton, P. 1986. "Moral realism." *Philosophical Review* 95: 163–207.

Railton, P. 2000. "Darwinian building blocks." In *Evolutionary Origins of Morality*, ed. L. Katz. Imprint Academic.

Ray, L. 1998. "Why we give: Testing economic and social psychological accounts of altruism." *Polity* 30: 383–415.

Richards, R. J. 1986. "A defense of evolutionary ethics." *Biology and Philosophy* 1: 265–293.

Ridgeway, D., Waters, E., and Kuczaj, S. A. 1985. "Acquisition of emotion-descriptive language: Receptive and productive vocabulary norms for ages 18 months to 6 years." *Developmental Psychology* 21: 901–908.

Roberts, S. 1979. *Order and Dispute: An Introduction to Legal Anthropology*. St. Martin's Press.

Robinson, R. 1950. *Definition*. Clarendon.

Rosenberg, A., and Sommers, T. 2003. "Darwin's nihilistic idea: Evolution and the meaninglessness of life." *Biology and Philosophy* 18: 653–668.

Roth, A. E. 1995. "Bargaining experiments." In *The Handbook of Experimental Economics*, ed. J. Kagel and A. Roth. Princeton University Press.

Rousseau, J.-J. 1758. "Discourse on the origin and foundations of inequality among men." In Rousseau, *The Discourses and Other Early Political Writings*. Cambridge University Press, 1997.

Rozin, P., and Fallon, A. E. 1987. "A perspective on disgust." *Psychological Review* 94: 23–41.

Rozin, P., Fallon, A. E., and Augustoni-Ziskind, M. 1985. "The child's conception of food: The development of contamination sensitivity to 'disgusting' substances." *Developmental Psychology* 21: 1075–1079.

Rozin, P., Haidt, J., Imada, S., and Lowery, L. 1999a. "The CAD triad hypothesis: A mapping between three moral emotions (contempt, anger, disgust) and three moral codes (community, autonomy, divinity)." *Journal of Personality and Social Psychology* 76: 574–586.

Rozin, P., Haidt, J., McCauley, C. R., Dunlop, L., and Ashmore, M. 1999b. "Individual differences in disgust sensitivity: Comparisons and evaluations of paper-and-pencil versus behavioral measures." *Journal of Research in Personality* 33: 330–351.

Rozin, P., Haidt, J., and McCauley, C. R. 2000. "Disgust." In *Handbook of Emotions*, second edition, ed. M. Lewis and J. Haviland-Jones. Guilford.

Rozin, P., Markwith, M., and McCauley, C. R. 1994. "The nature of aversion to indirect contact with other persons: AIDS aversion as a composite of aversion to strangers, infection, moral taint and misfortune." *Journal of Abnormal Psychology* 103: 495–504.

Rozin, P., and Nemeroff, C. J. 1990. "The laws of sympathetic magic: A psychological analysis of similarity and contagion." In *Cultural Psychology*, ed. J. Stigler et al. Cambridge University Press.

Ruse, M. 1986. *Taking Darwin Seriously*. Blackwell.

Ruse, M., and Wilson, E. O. 1986. "Moral philosophy as applied science." *Philosophy* 61: 173–192.

Sachs, J. L., Mueller, U. G., Wilcox, T. P., and Bull, J. J. 2004. "The evolution of cooperation." *Quarterly Review of Biology* 79: 135–160.

Sahlins, M. D. 1965. "On the sociology of primitive exchange." In *The Relevance of Models for Social Anthropology*, ed. M. Banton. Tavistock.

Sanfey, A. G., Rilling, J. K., Aronson, J. A., Nystrom, L. E., and Cohen, J. D. 2003. "The neural basis of economic decision making in the Ultimatum Game." *Science* 300: 1755–1757.

Sapontzis, S. F. 1987. *Morals, Reason, and Animals*. Temple University Press.

Saver, J. L., and Damasio, A. R. 1991. "Preserved access and processing of social knowledge in a patient with acquired sociopathy due to ventromedial frontal damage." *Neuropsychologia* 29: 1241–1249.

Sayre-McCord, G. Forthcoming. "Rational agency and normative concepts."

Schelling, T. C. 1980. "The intimate contest for self-command." *Public Interest* 60: 94–118.

Schilpp, P. A., ed. 1942. *The Philosophy of G. E. Moore*. Northwestern University Press.

Segal, N. L., and Hershberger, S. L. 1999. "Cooperation and competition between twins: Findings from a prisoner's dilemma game." *Evolution and Human Behavior* 20: 29–51.

Segerstråle, U. 2000. *Defenders of the Truth: The Sociobiology Debate*. Oxford University Press.

Seligman, M. E. P. 1970. "On the generality of the laws of learning." *Psychological Review* 77: 406–418.

Seligman, M. E. P. 1971. "Phobias and preparedness." *Behavior Therapy* 2: 306–320.

Shaffer, J. 1983. "An assessment of emotion." *American Philosophical Quarterly* 20: 161–173.

Shepher, J. 1971. "Mate selection among second generation kibbutz adolescents and adults: Incest avoidance and negative imprinting." *Archives of Sexual Behavior* 1: 293–307.

Shepher, J. 1983. *Incest: The Biosocial View*. Academic Press.

Shweder, R. A, Mahapatra, M., and Miller, J. G. 1987. "Culture and moral development." In *The Emergence of Morality in Young Children*, ed. J. Kagan and S. Lamb. University of Chicago Press.

Simpson, E. H. 1951. "The interpretation of interaction in contingency tables." *Journal of the Royal Statistical Society B* 13: 238–241.

Sinnott-Armstrong, W. 2005. "Moral intuitionism meets empirical psychology." In *Metaethics after Moore*, ed. T. Horgan and M. Timmons. Oxford University Press.

Smart, J. J. C. 1959. "Sensations and brain processes." *Philosophical Review* 48: 141–156.

Smart, J. J. C. 1984. *Ethics, Persuasion and Truth*. Routledge and Kegan Paul.

Smetana, J. G. 1981. "Preschool children's conceptions of moral and social rules." *Child Development* 52: 1333–1336.

Smetana, J. G. 1993. "Understanding of social rules." In *The Development of Social Cognition*, ed. M. Bennett. Guilford.

Smetana, J. G., and Braeges, J. L. 1990. "The development of toddlers' moral and conventional judgments." *Merrill-Palmer Quarterly* 36: 329–346.

Smetana, J. G., Kelly, M., and Twentyman, C. T. 1984. "Abused, neglected and nonmaltreated children's conceptions of moral and social-conventional transgressions." *Child Development* 55: 276–287.

Smith, M. 1994. *The Moral Problem*. Oxford University Press.

Sober, E. 1988. "What is evolutionary altruism?" In *New Essays on Philosophy and Biology* (*Canadian Journal of Philosophy* suppl. 14), ed. M. Matthen and B. Linsky.

Sober, E., and Wilson, D. S. 1998. *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*. Harvard University Press.

Song, M. J., Smetana, J. G., and Kim, S. Y. 1987. "Korean children's conceptions of moral and conventional transgressions." *Developmental Psychology* 23: 576–582.

Sprengelmeyer, R., Young, A. W., Schroeder, U., Grossenbacher, P. G., Federlein, J., Büttner, T., and Przuntek, H. 1999. "Knowing no fear." *Proceedings of the Royal Society: Biological Sciences* 266: 2451–2456.

Sripada, C. S. 2005. "Punishment and the strategic structure of moral systems." *Biology and Philosophy* 20.

Sripada, C. S., and Stich, S. Forthcoming. "A framework for the psychology of moral norms." In *The Innate Mind: Culture and Cognition*, ed. P. Carruthers et al.

Starnecker, G., and Hazel, W. N. 1999. "Convergent evolution of neuroendocrine control of phenotypic plasticity in pupal colour in butterflies." *Proceedings of the Royal Society: Biological Sciences* 266: 2409–2412.

Steen, F. F., and Owen, S. A. 2001. "Evolution's pedagogy: An adaptationist model of pretense and entertainment." *Journal of Cognition and Culture* 1: 289–321.

Sterelny, K. 1996. "The return of the group." *Philosophy of Science* 63: 562–584.

Sterelny, K., and Fitness, J., eds. 2003. *From Mating to Mentality: Evaluating Evolutionary Psychology*. Psychology Press.

Sterelny, K., and Griffiths, P. 1999. *Sex and Death: An Introduction to Philosophy of Biology*. University of Chicago Press.

Stevenson, C. L. 1937. "The emotive meaning of ethical terms." *Mind* 46: 14–31.

Strack, F., Martin, L. L., and Stepper, S. 1988. "Inhibiting and facilitating conditions of the human smile: A nonobtrusive test of the facial feedback hypothesis." *Journal of Personality and Social Psychology* 54: 768–777.

Sturgeon, N. L. 1985. "Moral explanations." In *Morality, Reason and Truth*, ed. D. Copp and D. Zimmerman. Rowman and Allanheld.

Sturgeon, N. L. 1986. "Harman on moral explanations of natural facts." In *Spindel Conference: Moral Realism* (*Southern Journal of Philosophy* suppl. 24), ed. N. Gillespie.

Sugden, R. 1986. *The Economics of Rights, Co-operation and Welfare*. Blackwell.

Sugiyama, L. S. 1996. In Search of the Adapted Mind: A Study of Human Cognitive Adaptations among the Shiwiar of Ecuador and the Yora of Peru. Doctoral dissertation, University of California, Santa Barbara.

Sugiyama, L. S., Tooby, J., and Cosmides, L. 2002. "Cross-cultural evidence of cognitive adaptations for social exchange among the Shiwiar of Ecuadorian Amazonia." *Proceedings of the National Academy of Sciences* 99: 11536–11542.

Tangney, J. P. 1992. "Situational determinants of shame and guilt in young adulthood." *Personality and Social Psychology Bulletin* 18: 199–206.

Tangney, J. P. 2001. "Constructive and destructive aspects of shame and guilt." In *Constructive and Destructive Behavior*, ed. A. Bohart and D. Stipek. American Psychological Association.

Tangney, J. P., and Fischer, K. W., eds. 1995. *Self-Conscious Emotions: The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride*. Guilford.

Thalberg, I. 1978. "Could affects be effects?" *Australasian Journal of Philosophy* 56: 143–154.

Tinbergen, N. 1963. "On the aims and methods of ethology." *Zeitschrift für Tierpsychologie* 20: 410–433.

Tisak, M. S., and Turiel, E. 1984. "Children's conceptions of moral and prudential rules." *Child Development* 55: 1030–1039.

Trivers, R. L. 1971. "The evolution of reciprocal altruism." *Quarterly Review of Biology* 46: 35–57.

Trivers, R. L. 1985. *Social Evolution*. Benjamin Cummings.

Turiel, E. 1983. *The Development of Social Knowledge: Morality and Convention*. Cambridge University Press.

Turiel, E. 1998. "The development of morality." In *Handbook of Child Psychology*, fifth edition, volume 3, ed. W. Damon. Wiley.

Turiel, E., Killen, M., and Helwig, C. C. 1987. "Morality: Its structure, functions, and vagaries." In *The Emergence of Morality in Young Children*, ed. J. Kagan and S. Lamb. University of Chicago Press.

Uvnäs-Moberg, K. 2003. *The Oxytocin Factor*. Da Capo.

Vidmar, N., and Miller, D. T. 1980. "Social psychological processes underlying attitudes toward legal punishment." *Law and Society Review* 14: 401–438.

Waller, B. N. 1997. "What rationality adds to animal morality." *Biology and Philosophy* 12: 341–356.

Wang, L., and Fischer, K. W. 1994. The Organization of Shame in Chinese. Cognitive Development Laboratory, Harvard University.

Wheatley, T., and Haidt, J. 2005. "Hypnotically induced disgust makes moral judgments more severe." *Psychological Science* 16.

Williams, B. 1981. "*Ought* and moral obligation." In Williams, *Moral Luck*. Cambridge University Press.

Williams, G. C. 1966. *Adaptation and Natural Selection: A Critique of Some Current Evolutionary Thought*. Princeton University Press.

Williams, G. C. 1993. "Mother Nature is a wicked old witch!" In *Evolutionary Ethics*, ed. M. Nitecki and D. Nitecki. State University of New York Press.

Williams, P. A. 1993. "Can beings whose ethics evolved be ethical beings?" In *Evolutionary Ethics*, ed. M. Nitecki and D. Nitecki. State University of New York Press.

Wilson, D. S. 2002. *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*. University of Chicago Press.

Wilson, J. 2002. "The accidental altruist: Biological analogues for intention." *Biology and Philosophy* 17: 71–91.

Wilson, J. Q. 1993. *The Moral Sense*. Free Press.

Wootten, J. M., Frick, P. J., Shelton, K. K., and Silverthorn, P. 1997. "Ineffective parenting and childhood conduct problems: The moderating role of callous-unemotional traits." *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 65: 301–308.

Wright, R. 1994. *The Moral Animal*. Vintage Books.

Yamakazi, K., Beauchamp, G. K., Curran, M., Bard, J., and Boyse, E. A. 2000. "Parent-progeny recognition as function of MHC odortype identity." *Proceedings of the National Academy of Sciences* 97: 10500–10502.

Yau, J., and Smetana, J. G. 2003. "Conceptions of moral, social-conventional, and personal events among Chinese preschoolers in Hong Kong." *Child Development* 74: 646–658.

Yu, P., and Fuller, G. 1986. "A critique of Dennett." *Synthese* 66: 453–476.

Zahavi, A., and Zahavi, A. 1997. *The Handicap Principle: A Missing Piece of Darwin's Puzzle*. Oxford University Press.

Zahn-Waxler C., and Kochanska, G. 1989. "The origins of guilt." In *Socioemotional Development*, ed. R. Thompson. University of Nebraska Press.

注释

[1]这个界定并不是要对先天性这个概念进行分析或一般说明。我并不反对在别的论述中这个术语有不同用法。

[2]生物社会学家在某种程度上是咎由自取。菲利普·基彻尔曾经写道："生物社会学有两副面孔。一副是对着非人类动物的社会行为。它目光专注，言论明智，开口说话慎之又慎。而另一副面孔几乎被扩音器遮住了，带着极度的兴奋，高声宣讲关于人类本性的宏论。"（1985：435）

[3]演化心理学家有时会被批评为过分随便地使用"那个祖先环境"，好像更新世各方面都是始终如一的，并且在演化论上有特殊地位。在很多方面更新世的环境显然不是始终如一的：人类的一些祖先生活在资源丰裕的地方，而另外一些人则面临着干旱和贫瘠的环境；对一些人类祖先来说，捕食者构成一个主要问题，对另外的人则不是，诸如此类等。但是，话题要是转到解剖性状的演化过程，例如对生拇指和低位喉头的演化，这些批评者好像就对环境的差异不以为意。人们可以毫无问题地说这些性状适应于"那个"祖先环境（因为没有什么东西有绝对适应性）：这个环境在许多方面都有所差别，但同时也展现了足够宽泛的连续性，因为（比如）对生拇指一般具有普遍的适应性。演化心理学家只不过是对心理机制作出了同样的断言。至于"更新世"具有演化的特殊地位：更新世囊括了最近的、时间跨度足够长的人类演化世系，足以发生重要的生物自然选择。因此，如果想要理解现在的我们，给更新世以特别的关注是很合适的。毫无疑问，人类身上也有源于上新世、中新世，乃至更早时代的适应（adaptation），但我们所有的适应，包括非常古老的适应，都需要能在更新世维持下来。

[4]我并不是主张，依照我之前规定的"先天"的用法，这两种情况都是"先天的"。但是，在"编写好"这个词组的核心意义上，这两者都是在基因层面上"被编写好的"。

[5]这里有一个真实生活中先天的条件性策略的例子：某些毛毛虫变成棕色还是绿色的蛹，取决于它们所附着表面的颜色（参见Starnecker and Hazel 1999）。这些毛毛虫能对它们周围的环境产生反应，但这种反应是在基因层次编写好的，以某种的不连续方式对一定的环境变数产生反应。我们可以认为，毛毛虫的基因组间接编码了以下条件式反应："如果遇到X，那就做ϕ；如果遇到Y，那就做Ψ。"把一定数目的毛毛虫突然放置到没有绿色事物的环境中，这些毛毛虫最后变成的蛹可能没有一只是绿色的。即便如此，变成绿色的蛹仍然是"毛毛虫本性"的一部分，而变成紫色或柠檬色则不是它们的本性。

[6]指1618年至1648年发生在欧洲的一系列战争，战火波及大部分欧洲国家，是欧洲历史上破坏最严重的战争之一。——译注

[7]traw-man argument，一种推理和论证的谬误，指在论辩中先歪曲对方观点，再攻击曲解后的观点。——译注

[8]更为冷静的谨慎言论可参见Kitcher 1985；Dennett 1995；Sterelny and Griff iths 1999；Sterelny and Fitness 2003。

[9]这里借用了Jonathan Dancy的用辞。

[10]按照我的定义，助他行为的出现可以是非常偶然的（其实牺牲繁殖适应性的行为也是一样），但是我也意识到了Jack Wilson（2002）指出的由此产生的困难。

[11]比较学究气的补充：因为繁殖适应性是相对的概念，我们可以合理地宣称，我们可以通过帮助一个生物的竞争对手来伤害该生物的适应性。无论有没有被压扁，这个生物的繁殖能力都为零，但我认为必须承认相对于它竞争对手的繁殖能力，为零的情况可以更好也可以更坏。

[12]这种模糊性对应于“因为”这个词的模糊性。我们可以说，福瑞德关心他的妻子是因为他爱她——这里的“所以”指的是他的动机，是他在慎思中的考虑；我们也可以说，福瑞德爱他的妻子是因为这样会促进他的基因复制——这里的“因为”指的是因果—历史性的解释。这还只是“因为”这个词诸多截然不同的用法里的两种，我们一定不能混淆。

[13]为了避免阅读上的冗长乏味，我把具体的例子留给读者去想象。

[14]“即使他们（史前的发明家，即对别人有帮助的人）没有留下任何孩子，他们所在的部落还是有他们的血亲。”［达尔文（1879）2004：154］。

[15]我这样的表达方式是遵从一个普遍但容易引起误会的惯例。事实上，同胞兄弟姐妹的基因的相似度高达99%以上，而且任意两个同种生物的基因相似度跟这也相差无几。同胞兄弟姐妹之间所谓“50%”的关系（以及表亲之间“25%”的关系等）指的是它们因为有共同来源而肯定相同的基因的比例；或者我们也可以把这种比率视为两者共享任意的等位基因的可能性。

[16]我高度简化了这里的问题；膜翅目昆虫的基因情况是非常复杂的。

[17]要正确地处理亲缘选择，不仅要考虑基因关联的程度，还必须要考虑受惠者的“繁殖价值”。一个个体与他的祖父母和孙子孙女可能都拥有同样的基因关联度（假设每代都有必要的存活时间），但帮助孙子孙女比帮助祖父母对于提高繁殖适应性要有效得多。参见Hughes 1988。

[18]Kibbutz（复数形式Kibuttzim），以色列的一种集体社区，传统上以农业为主。——译注

[19]有人可能更偏向把“互利共生”一词限制在不同物种成员的关系上，而把“合作”用于描述同一种物种的成员之间的成本—收益关系。这种概念选择似乎渐渐不流行了，这里也没有遵循。

[20]这个例子似乎表明，“互惠利他主义”不要求在帮助和回报之间有时间延迟。移除寄生虫的行为既是给寄主大鱼报酬同时也是给清洁小鱼的报酬。然而令人惊奇的是，在给出这个例子之前的段落里，特里弗斯说互惠利他主义就像是有时间延迟的“共生”现象，并且“时间延迟是这里的重要因素”（1971：39）。关于精确定义“互惠利他主义”的困难的进一步讨论，参见*Ethology and Sociobiology* 9（1988）上的多篇文章。

[21]“对称性”这个词的意思是每一方所收到的好处都超出其付出的成本。但是在原则上，交往关系中的一方得到的好处有可能远远多于另一方。假设B给A4个单位的帮助，这消耗了他100个单位的成本。听起来似乎是个糟透了的交易吧？不一定：我们还可以假设，A接下来会给予B150个单位的帮助，而这只消耗了她3个单位的成本。尽管交换明显不平衡，但因为4 > 3以及150 > 100，双方都能从中获益，并且在其他条件都相同的情况下，他们应该继续维持这个安排。我们通常假定，对于互惠交换而言，重要的

是一方只用相对较少的成本就能给别人带去利益。但这个假设不需要同时适用于交换双方。在刚才设定的情况里，这个假设对于B来说是不正确的。但是，当这个假设对于其中的一方来说不是正确的时候，为了弥补这一点，就需要这个假设对另一方来说是“极为正确”的：A给出150个单位的帮助，而只付出3个单位的成本。

[22]在某些情景中，拒绝帮助他人和惩罚他人之间或许没有很大的区别，尽管惩罚他人听起来更为“积极”。例如，如果一群狒狒要终止与群体中的某只狒狒所有来往，这就跟把它杀掉差不多了。这就是我为什么觉得Chandra Sripada的尝试有问题：他把对遵守道德的两种解释，即基于互惠的解释和基于惩罚的解释，当作是对立的解释（2005）。惩罚经常跟互惠相伴随——特里弗斯在他1971年的文章中就已经提到了。同时也应该注意，“拒绝参与”付出的代价可能跟实施惩罚一样高昂。如果狮群要是不允许一只想搭便车的母狮子来蹭饭，那么当后者闯进来分享猎物时，它们就会把它赶走，这样做可能还要冒着受伤的危险。（狮子其实很能够容忍搭便车的行为；它们的助他行为看起来是受互利共生调控的，而不是互惠，参见Heinsohn与Packer 1995。）

[23]可能有人觉得这是在用词上吹毛求疵。但我见识过太多由这种约定的和半比喻式地使用“利他主义的”和“自私”而导致的混淆，因此，我认为在这里挑剔一些是有正当理由的。

[24]严格来说，只有重复博弈才需要第二个条件。如果2R比T＋S要小，那么在重复博弈中，两个参与者每人在T和S之间的来回切换比一起合作要更有利。

[25]对手若是ALL D（持续背叛的）博弈者，PAVLOV就会很糟糕，一直在合作和背叛之间转变，轮流地接受P和S的回报（而使用ALL D的对手则获得P与T）。尽管如此，PAVLOV要是能发现可以跟足够的其他PAVLOV博弈者互动，它仍然可以离开ALL D的环境。面对另一个PAVLOV对手，PAVLOV只能得到R（不考虑噪声）。而两个互为对手的ALL D的博弈者只能获得P（原因同上）。因此，一个PAVLOV玩家面对两个对手（一个是PAVLOV博弈者，另一个是ALL D博弈者），他的总体表现要好过一个同样面对这两个对手的ALL D博弈者，当且仅当$\mathbf{P+S+2R>T+3P}$。但是，我们不能说这一定会发生，因为PD模型的标准与$P+S+2R>T+3P$以及$P+S+2R<T+3P$都是一致的。Nowak与Sigmund更偏向于先依靠某种类似TFT的策略把ALL D“清除出去”，从而让PAVLOV能够称王称霸。

[26]我说的是“大体上解决”，因为达尔文没有解释为什么是雌性孔雀成为选择的一方。答案在于，很多物种的雌性必须投入大量的精力抚育它们的后代，而雄性投入很少也可以应付过去。我相信这个答案最早是被遗传学家Ronald Fisher［（1930）1999］理解的。

[27]我把性选择归到“自然选择”这个更一般的标题下，而有些学者不这样归类。这只是一个使用术语的问题。

[28]要是有人反对这里的分类（坚持认为对助他性状的性选择不属于间接互惠的范畴），这对于本书的论述没有实质的影响。

[29]假设助他程度排名从1到12的12个个体要结合成对。每个人都想要和1结成对，除了1本人，他的首选是2。因此（在没有干扰的情况下）个体1和个体2将会结成对。个体3的首选是个体1，次选是个体2（现在都无法实现），所以他的下一个选择是个体4。个体4的第一个选择也是个体1和个体2，但是都无法成功，所以最后满足于个体3。所以个体3和个体4最后成为一对。剩下的几对以此类推：〈5，6〉，〈7，8〉，〈9，10〉，〈11，12〉。（自不必说，要是个体12有个大棒槌，那一切都将不同。）

[30]这种说法对文化上的东西是否能被当作复制因子的问题不置可否，因此不能同“模因论”（“meme theory”）混为一谈。参见Boyd and Richerson 2000。

[31]有人或许会担心，文化影响的历史是否长到能够对人类的基因组构成造成重大影响。但需要记住的是，对于现在的问题（即人的助他性），我们谈论的并不是一个全新器官的出现，而是通过亲缘选择和互惠这些过程实现的“微调”。

[32]一个人做某事是因为判断他应该去做，在这种情形下显然他也是想要做这件事；一个人的义务感会影响他的欲望。

[33]“至少”指的是，虽然一个人无法既道歉又不表达悔意，但一个人可以承认后悔但并不因此而做出道歉；除了后悔，道歉还有其他的必要因素，比如承认自己要负责任。参见Kort 1975；Joyce 1999。

[34]倘若我把这句话写成“但我并不是想暗示我有M”或“但是我这么说并不是想表达我有M”，随后的论证也不会受到影响。

[35]C. L. Stevenson，R. M. Hare，P. H. Nowell-Smith及其他学者持此观点。

[36]或许有人会反驳，罗杰的焦虑本身就要纳入狐狸猎人的实践考虑中，无论他们是否在意［对这个论证的精细论述，参见（Nagel 1978）］。但是即便为了论证的目的而允许这一点，仍然不能否定的是，罗杰的道德判断，“你们的行为在道德上是错误的！”这句话旨在传达的实践权威性与和“你们的行为让我痛苦！”类型迥异。如果罗杰试图在冷静的争论中支持他的道德判断，他不会首先去证明他的痛苦感受。如果要提及任何受伤害的证据，最有可能提及的也是狐狸所遭受的痛苦。

[37]严格来说，一个命令式必须是祈使句：“关上窗户”，“不要杀人”，等等。但是，我们按照习惯用法弱化这个要求也没有关系，比如把“你不应该关上窗户”与“你不应该杀人”这些句子（分别）当作假言命令与定言命令，尽管它们都属于陈述句。

[38]除了不可逃避性和权威性，伯林克还加上第三种特征：实践至上性。一条规定具有至上性，当且仅当它总能凌驾于其他类型的规定之上。乍看起来（不陷入康德文本的繁复细节），这三个规范性特征都不能相互推导出来。我这里的论证都没有涉及至上性。顺便也可以提一下，在发表的其他论文里我并没有使用伯林克的术语，而是在更宽泛直观的意义上使用“道德权威性”和“道德不可逃避性”这些词。

[39]例如，人们可能认为禁止吃牛肉的规定对印度教徒来说是自我导向的道德规则。但这个假设是站不住脚的，因为我们可以观察到，印度教徒认为牛是神圣的动物，其福利必须得到尊重。

[40]支持这个观点的例子和实验来自Haidt et al. 1993。

[41]雅诺玛人是一支生活在南美洲亚马逊丛林的部落。——译注

[42]皮日波利瓦（Periboriwa）是南美洲神话里的月亮神，传说月亮神与大地之神结合从而产生了人类。——译注

[43]对于坚持精确的人我有些抱歉，本书的“猩猩”这一术语既指一般的黑猩猩（Pan troglodytes），也指倭黑猩猩（Pan paniscus）。据我所知而言，我的主张非常宽泛，不需要做出这个区分。

[44]这里把“should”翻译成“应该要”，因为汉语里“明天应该下雨”意思不明确，至少没

有明显的预言含义。更自然的说法是“明天应该要下雨”“明天应该会下雨”。在英语里可以直接只用“should”表达这种含义。——译注

[45]古希腊人非常热衷讨论“沙堆”难题：先让别人同意“一粒沙子不是一堆沙”和“如果你有一些还不能成堆的沙子，那么你不能通过添加一粒沙令这些沙变成一堆沙”，然后再向她指出，从这两点可以推出她自己并不相信的结论：十亿粒沙不能构成一堆沙子。

[46]他在同一页还写道：“当我用非常急切的语气对我的猎犬说（我做过很多次这个实验）：‘嗨，它在哪里呢？’它马上就当作一种打猎的信号，并且通常很快速地看周遭一眼，然后冲向最近的灌木丛，嗅嗅有没有猎物的味道。一无所获之后，它会抬头看看附近的树，寻找上面的松鼠。这些行为不正是显示了它头脑中有种一般性的观念或概念，即要去发现或猎取某些动物？”

[47]一般认为，厚重词汇的特征是它们同时包含描述和评价的成分，因此，在这点上，它们被认为与“单薄的”（“thin”）术语相对立，比如“善的”（“good”），“错误的”（“wrong”）。我自己对这种厚重/单薄的区分非常怀疑——我认为，“善的”“错误的”（等等）同样有描述成分（虽然我承认，它们可以有更广泛的应用范畴）。无论如何，我提到这些术语只是为了方便那些对其比较熟悉的读者。我的论证完全不取决于厚重/单薄这个区分是否明确或重要。

[48]事实上让事情更加复杂的是，伊尼德之前说西蒙“他这呆瓜笨到都可以算是酷的地步了”。我必须承认，看了这部电影后的几周内，我在自己的笔记本上涂满了“呆瓜是一个概念吗？呆瓜性是一种性质吗？”这样的问题。

[49]也有人会抱怨我把两个问题混在一起：一是怎样才算具有概念X，二是要满足什么条件才能赋予别人一个内容可以合理地用“X”描述的意向性状态（比如信念）。但是在这个语境中，我愿意把这两个问题混在一起，也许是因为当前有关具有概念的哲学文献纷繁混乱，我才这么大胆。无论如何，很难想象一个人为什么会既承认动物缺乏道德错误的概念，但同时又同意动物具有形如“X是道德上错误”的信念，或者更宽泛来说，同意动物能够对道德错误做出道德判断。

[50]我把丹尼尔·丹尼特归为工具主义者主要是因为他经常被这样看待，并且在很多场合，他听起来也很像工具主义者。然而我也注意到，丹尼尔·丹尼特拒绝这个标签，还站在了一个更微妙的立场。因此，我这里对“工具主义者”的说法不能全都明确归于丹尼特本人。

[51]为了简明起见，我预设了人类最开始的语言是口头的，但是事实上，有很多其他的合理假说认为最开始的语言包括了肢体动作，话语从肢体动作独立出来（如果确实从中独立出来的话）肯定是更晚的事情（Corballis 1999）。即使基于这种假说，3.2节的论证仍然成立。我们需要记住，由于习惯的关系，熟知的肢体动作可以像口头语那样清楚地“表达态度”。

[52]动物行为学的先驱德斯蒙德·莫里斯在他的畅销书*The Naked Ape*（1967）中，推测性地陈述了这个一般假说。这本书引起了很大争议，甚至在美国最高法院还有过一场关于是否允许小学生接触这本书的辩论。

[53]我在这里参考唐纳德·布朗的观点（2000）。

[54]目前有更好的证据证明，觉察他人各种情感表达的能力可以受到选择性伤害。参见Gray et al. 1997；Sprengelmeyer et al. 1999。

[55]如果我们考虑到人们在虚构与其他人的相遇时，会享受和寻求他们通常在现实生活里会避免的情感（恐惧、悲伤等），那么第二个假说比第一个假说会得到更大的支持。这种演化假说认为，虚构和假装的能力是处理现实生活里的风险和机遇的一种“安全训练”。自然选择为了引发这种活动，就让相应的情感愉快惬意（出于同样的理由，自然选择让吃东西与性行为变得愉快惬意）。参见Steen and Owen 2001。

[56]大苹果（The Big Apple）是纽约市的昵称。——译注

[57]读者也许奇怪我为什么不直接说“真诚的言语行为”。但真诚是个更复杂的概念，我在别处有过讨论（Joyce，forthcoming a）。

[58]Williams 1981对“必须”（must）和“应该”（ought）如何影响实践慎思做了细致的哲学讨论。

[59]“我实在不喜欢X”可以是辩护的一部分：“我实在不喜欢X，而且在这种情况中，我用自己的强烈偏好来指导行为的做法是可以接受的。”但显然，这种辩护的后半部分引入了一个规范性原则。这后半部分通常不会明说：单是“我喜欢咖啡”，看上去就像已经为喝咖啡提供了充分的辩护，但只要与“我喜欢虐待儿童”比较一下，前者的隐含前提（大意即在相关情形中用个人偏好指导行为是正当的）是不言而喻的。

[60]托马斯·莫尔（1478—1535），英格兰政治家，《乌托邦》作者，因反对英王亨利八世担任英国国教会领袖而被以叛国罪处死。——译注

[61]此处弗兰克发展了达尔文在《人类与动物的感情表达》（*The Expression of the Emotions in Man and Animals*）（*1872*）中的论证。

[62]括号里这句话的目的是将4.2节讨论的个人承诺（与本节讨论的人际承诺）统一起来。心理学家强调个人承诺，而博弈论学者强调承诺如何影响他人的选择。（见Nesse 2001：14—15。）就我们的目的而言，这些概念可以有效地统一起来。

[63]达马西奥指出，“他爱说脏话，向人展示自己的不幸，我们据此可以推测他缺乏尴尬意识”（1994：51）。展示不幸指的是Gage自愿在当时某个“怪胎秀”巡演上现身一事。

[64]“最后通牒”游戏有两个人参与（叫他们A和B）。A会领到一笔数额固定的钱，然后必须向B就两人如何分配这笔钱提出一个方案。如果B接受，钱就按该方案分配，游戏结束；如果B拒绝，两人都拿不到钱。你可能预期B会接受任何非零数额，而同样想到这一点A会提议给B最小的非零数额。但有趣的是，这不是真人游戏的结果（Güth and Tietz 1990；Roth 1995）。如果A分给B的份低于某个B视为“公平”的底线，B倾向于拒绝。而A玩家似乎知道这一点——他们分给B玩家的份通常相当可观。不同的社会似乎有不同的“公平”标准，但A玩家之不只留给B最小非零数额，以及B玩家之不接受最小非零数额，是相当稳定的跨文化性状（Henrich et al. 2001）。

[65]更多关于这个观点不意味着什么的讨论，见Joyce forthcoming b。

[66]我不能漏了尼克尔斯接下来的话：“当然，现有证据不足以让我们对这个假说充满信心。”（Nichols 2004：176）

[67]两者都是基督教新教群体，且相当有历史渊源。犹以生活方式传统朴素闻名。——译注

[68]海特用括号表示“目标单词”。在这个实验中，部分被试读的故事中含有“tries to

take”；其他被试的故事则含有“often picks”。

[69]这里说的“典型道德判断”不同于4.2节说的“标准道德判断”。在4.2节我主张道德判断通常表达意动状态，这里的主张是某些道德判断包含意动状态的投射。但这两个意动状态是不同的。前者是某种类似于接受一个规范性框架的状态；后者则是诸如愤怒厌恶之类的情感。我并不主张公共道德判断的功能是表达被投射的情绪；相反，判断者和他的听众通常不会意识到他们的道德判断是愤怒或厌恶的产物，尽管他们非常清楚在公开褒扬某事时他们是在表达对某个规范性观点的拥护。（这些主张是作为概念真理或必然真理提出的。）

[70]雄性白冠带鹀只有在听过典型的“白冠带鹀鸣”后才能那样鸣唱（sing）：听觉隔离的环境中长大的个体永远学不会正常鸣唱，但只要是听过正常鸣唱的个体，即便只在雏鸟时略有耳闻，成熟后就能发出完整、复杂的鹀鸣。有趣的是，如果雏鸟听过两种不同鸣唱——一种来自成年雄性白冠带鹀，另一种来自其他鸣禽，那么它只能学会前者。雏鸟需要环境刺激才能学会鸣唱，但它的神经机制会寻找某种特定的刺激，即某种特定的鸣唱，并只对那种刺激产生反应。见Marler and Tamura 1964；Marler 1991。

[71]杉山和他的同事认为他们的结果支持一个更具体的假说：人类大脑中存在一个单独的“作弊侦测子程序”。他们也许是对的（他们的假说甚至也可能是对卡明斯、哈里斯和努涅斯的数据的正确解释），不过这里我只想强调一个更笼统、更没有争议的结果：人类在处理直陈和义务条件句的能力上存在分离。用“作弊侦测”来解释这种分离的一个问题是，即使实验使用抽象的、不涉及作弊的义务条件句——比如“如果想做A，必须先满足条件P”——分离仍然存在（Cheng and Holyoak 1989）。不过，被试者处理“能适”（adaptive）义务条件句的表现确实好过处理抽象义务条件句的表现（Fiddick 2003）。

[72]其他研究结果让人怀疑道义思维不是单一的现象。参见Cosmides and Tooby 1997；Fiddick 2003，2004；Nucci 2001；Smetana 1993。

[73]卢梭对这个问题也不能说是毫无知觉。几句话后他就承认“财产观念预设了很多其他观念，人不可能一下子形成财产观念，而只能逐步获得。”其实他的论文的一个主要目的就是解释财产观念逐步形成的过程。不幸的是他臆测式的解释（尽管按18世纪的标准来说已是很英勇的尝试）无助于我们的理解。

[74]甚至4.2节关于道德化的思维如何强化社会动机的猜测也不意味着互惠过程就是唯一的解释。尽管我曾说道德化的思维能让人更有效地参与互惠关系，那只是道德化思维强化助人行为的例证之一。我的意图不是说，舍弃眼前小利以求日后大利的助人行为必须满足互惠关系的成本—收益结构。比如，日后的大利未必是另一个体或一群个体的回馈，而是某种集体行动的结果（换句话说，解释这种行为的过程是互利共生）。

[75]这一段也许仅仅是用词不当，因为在《人类的由来》的其他地方达尔文都坚决反对心理自我主义。

[76]在他1994年的论文（以及1985年的专著第十一章中），基彻尔对描述性的演化伦理学能否有元伦理学的蕴含表示了怀疑。他后来修正了这种观点（参见Kitcher 1998，2005）。本章的末尾将讨论他的立场。

[77]丹尼特的话在字面上是正确的：从“是”推论出“应当”，确实经常被称为“自然主义谬误”。但他自己随后就因循了这种用法，从而也就延续了对摩尔的误读。

[78]以下括号里的页数都出自这一版本。

[79]我得承认，我是不明白摩尔是基于什么原则使用或不适用引号。我这里只是引用了他的标点方式。另外，我也忍不住想指出摩尔的例子的怪异之处：橙子是橙色的，不是黄色的！

[80]记住我之前对“给善下定义”的一点不满。

[81]参见普莱斯1956和斯玛特1959。斯玛特在他后期的著述中，正确地指出摩尔的语言哲学是“一团浆糊，毫无希望”（1984：22）在身后发表的《伦理学原理》修订版中，摩尔承认在一些直接跟自然主义谬误和OQA相关的问题上，他在1903年是混淆不清的。重大的退让是很明显的（参见Casebeer 2003：21）。

[82]即“马达加斯加”。——译注

[83]我预设了“……不应当……”是个二元谓词。就算是多元谓词也没有关系，我们可以对例子做相应的修改。（Harman 1975）论证说“……在道德上应当……”虽然外表不然，但其实是个四元谓词。

[84]有些证据表明宗教信念可能也是一种适应（Boyer 2001；D.S. Wilson 2002）。

[85]事实上，坎贝尔的非认知主义是否真能满足他自己描述的标准，还是颇值得怀疑的。这是因为，他把负罪感视为道德的核心，似乎只是将其视为非认知的情绪而已。但我们知道这是错误的；负罪感具有相当的认知复杂性（参见3.6、3.7节）。

[86]美国学者司马贺提出的概念。这种决策过程得出的结果不是最优的（optimal），但也在个人和环境的条件限制下，已经足够满足需要。——译注

[87]威廉姆斯1985：101。

[88]鲁什迪是印度裔英国作家，曾因小说《撒旦诗篇》（*The Sadanic Verses*）在伊斯兰教徒中引起巨大争议，伊朗宗教领袖霍梅尼曾因此书下达针对鲁什迪的追杀令（fatwā）。——译注

[89]也就是说，对于亚里士多德而言，形容词“好的”总是作为定语形容词而不是谓词性形容词使用。柏拉图则持不同意见，他认为，有时候我们使用“好的”意思就是好的，仅此而已，而不是好的什么东西。定语形容词和谓词性形容词的区别可以阐明如下。“方形的”是个定语形容词，因为我们说X是一本方形的书，意思是指X是一本书以及X是方形的。因此，如果X还有别的什么性质（比如是属于我的物品），我们就可以说X是属于我的方形物品。但对于谓词性的形容词，比如“大”，就不能这么说了。如果Y是一只大老鼠，我们不能把这拆开成“Y是大的”和“Y是一只老鼠”，因为如果Y还有别的什么性质（比如是我的宠物），这并不意味着它是我的一只大宠物；它有可能是我最小的宠物。

[90]基萨拉琴（Kithara）是古希腊的乐器，属于里拉琴（Lyre）的一种。其名称或许是“吉他”（“guitar”）的词源。基萨拉琴师（Kithaorode）是基萨拉琴的演奏者。

[91]这句引文出自亚里士多德，*Nicomachean Ethics* 1.7（1992：13—14）。

[92]恩培多克勒认为，四肢和器官最初都是在土地里自发生长出来的，随后各自游荡了一段时间（“眼睛独自游荡，祈求获得前额”——Simplicius，Commentary on the Heavens 586.6），最终随机组合在了一起，组合成各种各样古怪的混合体。（他特别

提到了牛脸人和人脸牛。）“一旦各个部分的组合结果，同要是有目的它们就会获得的组合结果相一致，这些东西就是被自发地组成了有适应性的形式，从而能够存活下来；但长成其他样子的东西已经消亡或将继续消亡。［亚里士多德，Physics II. 8（1941：249）］令人失望的是，恩培多克勒没有谈论累积演化的机制。

[93]凯斯比尔认为道德评价的基础是自我伤害，尤其见于他对那些漠视他人苦难的人的批评：“……对于周围人们的需要无动于衷者，在众多方面都是不正常的：他们无法建立获取基本生存需要的社会关系，也无法参与丰富多彩的人际交往。”（63—64）

[94]在“生物学和伦理学”（“Biology and Ethics”）一文末尾，基彻尔试图从演化的角度维护道德，而以上也是我对他的主要反驳。后面的6.4节将有进一步的讨论。我这里的论证是关于互相冲突的命令（关于“应当”的主张），但要是换成互相冲突的价值，论证也一样有效力。还需要补充的是，我的论证并没有预设在正确的道德理论中，道德规范必须能够压倒一切其他的考量（我在本书对此不表示任何看法）；我的论证可以依托于一个更模糊但也更少争议的老生常谈：道德规范必须不能被轻易地压倒推翻。

[95]参见Joyce 2000b，2001a，2001b，2003，2004。

[96]但这个特例已经足以推翻那条常被称做“基因谬误”（“the genetic fallacy”）的原则：知道一个信念的起源从来不能证明该信念是错误的。

[97]曾经有人向我指出，这个虚构的故事甚至连概念上成立的可能性都不存在。（人们可能会问）一个药片怎么可能产生关于拿破仑的信念呢？这个问题的答案取决于我们觉得是什么因素决定了信念内容。我承认这个故事确实有可能是不融贯的，但是我的建议是，有些时候，不可能成真的思想实验也能够有启发的价值。

[98]这里说你失去了全部有关拿破仑的肯定信念，意味着你依然可以形成诸如“我曾经相信拿破仑在滑铁卢打了败仗”和“我好奇拿破仑这家伙是否真的存在过”这类信念——不蕴涵也不预设拿破仑真实存在的信念。

[99]做两点多少有学些究气的澄清：首先，认为对相关谱系学的知识使得我们的信念不被证成（即我们的信念在此之前还是证成的），和认为这种知识揭示了我们的信念从来都没有得到证成，这两者是不同的。更青睐哪个观点取决于个人接受的认识论理论。可靠主义者（本章后面将会谈到）青睐后者。因为我保持中立，所以我的结论在此是模糊的，但我倾向于用前者的方式表达观点。其次，说一个人持有某个信念是得到证成的，和说一个信念在更一般的意义上得到了证成（或者更好地说，作为该信念对象的那个命题是证成的），这两者也是不一样的。这种区别在有些场合是比较重要的，但在此我觉得并不重要。声明一下，我通篇指的都是前者，但我觉得完全可以改写成“X的信念p没有证成”；而如果所有人都同X一样，我们似乎就有理由说“信念p没有证成。”

[100]有的哲学家怀疑数学命题是否为真，而且数学命题何以为真（即是何种事实使其为真），也是个值得思考的哲学难题。但是我现在讨论的这场辩论预设了，如果用来论证道德信念是错误或未证成的逻辑，同样可以用来论证相信1＋1＝2也是错误的或未证成的，那么这种论证就等于是把自身引入荒谬之地。

[101]在他1986年的论文里，哈曼把例子降格为一个人用棍子打猫。

[102]在讨论世界上的心灵属性时，克伦·本内特（forthcoming）区分了广义的物理属性和狭义的物理属性。这一区分很有益处。狭义的物理属性是自然科学的法则和概括中用到的属性（比如：是个电子），而广义的物理属性则是由狭义物理属性以一种可以清晰阐明的方式组成的属性（比如：我走向厨房的第四步）。非还原主义者否认道

德属性（或心灵属性，在Bennett的事例中）等同于某种狭义的自然属性，但不否认其为广义的自然属性。在我看来，这两种等同关系都可以击退哈曼的挑战，所以在现在这个场合（但当然不是在所有的场合），我们似乎可以对两者一视同仁，都归入“本体论的还原”。

[103]本节和下一节的内容使用了Joyce 2001a中2—5章的材料。

[104]这里引用的约翰·麦基（John Mackie 1977：35）对于“客观规定性”之地位的看法。

[105]即袋狼（学名：Thylacinus cynocephalus），一种食肉的有袋类动物，学界普遍认为袋狼已于20世纪灭绝。——译注

[106]哈曼（1986：65）也对“公平的观察者”（“impartial spectator”）理论颇具好感。我不知道这种理论有什么希望能确保实践权威性，而在这个问题上，它比实践理性理论前景更为渺茫。一个公平的观察者的看法，比起醉酒的观察者或狂热爱国的观察者，为什么就更重要呢？虽然有许多人尝试回答这个问题，但我觉得可以不失偏颇的说，只有原本就同情这种立场的人才能够信服那些解答。在诸多尝试中，有一些属于我在后文将要批评的“自我观念策略”。

[107]再准确一些地说：我们在寻找的，是对于假如一个人做出正确推理，会建议那个现实中的（可能也是推理不正确的）自己去做些什么的一套解释。参见Smith 1994。

[108]科普把这些观点分别归于伊曼努尔·康德，克里斯汀·科尔斯嘉德，托马斯·内格尔和斯蒂芬·达沃尔。

[109]对科尔斯嘉德的观点更细致的批评，参见123—133页，Joyce 2001a。

[110]鲍勃·迪伦，“Highway 61 Revisited”。

[111]对于我在4.3节提出的论证，这个自然主义者也得做出同样的回应，因为没有权威的道德不会是有效的人际承诺工具。在有风险的合作事业中，下面三种个人，我们会选谁作为伙伴：（A）一个是因为合作会带来实际好处而愿意合作的人，（B）一个因为合作是道德要求（不止是因为务实的原因）而愿意合作的人，但同时他也知道，改变自己的欲望就能让他的道德理由化为乌有，还是（C）一个因为合作是道德要求（不止是因为务实的原因）而愿意合作的人，但同时他也认为，无论他的欲望会怎么改变，他都有好的理由遵循道德？我想，很明显C会胜出。因此，如果被选中参与这种风险事业是适应的，那么在其他条件都正常的情况下，C类的人比其他人有更高的繁殖适应性。这表明，如果自然选择对于作为人际承诺工具的道德判断青眼有加，那它应该更偏爱把道德规定（以某种坚定但可能还不完全成熟的方式）看成是权威和不受普通的慎思标准制约的性状。这并不必然是在说，人们事实上总是有理由遵循道德的规定，而是说人们倾向于觉得他们有这样的理由。这个结果就意味着，那种认为不包含实践影响力的道德自然主义，不太能够符合我们日常观念里的道德。

[112]有人可能会觉得，这种道德语言的赘余性问题会困扰任何形式的道德自然主义，包括那些想要接纳实践影响力的道德自然主义类型。如果事实如此，对我倒是没有丝毫影响。但其实对于想要接纳实践影响力的自然主义者来说，这个问题并不是十分棘手，因为他不认为道德话语可以被有关愿望和需求的简单话语所取代。他想把道德属性等同于某些（据说是）具有超越欲望的实践权威的属性，而且在他看来，对于这些自然属性的谈论仍然可以在个人和人际事务中起到阻止算计和终结对话的理想作用。

[113]我在别处论证过更有力的结论：事实上我们应该不相信道德命题（而不是对道德

抱着不可知的态度）。我的看法并没有改变，只不过是在此把那些论证暂时搁置一旁罢了。

[114]克劳瑟斯是个认为知识不需要证成的可靠主义者。因此其实他的论证并不是要证明先天信念是证成的，而是要表明它们构成了知识。但是，显然我们可以对他的论证略加修订，使其结论成为：先天信念是证成的。我现在正是这么做的。

[115]这不能混同于修正信念的融贯主义方法（即反思均衡，“ref lective equilibrium”），该方法最著名的运用见于约翰·罗尔斯的著作。

[116]“……要是一个人事先已经真的觉得，是否应当把诸如顺应法庭的判决，把无辜之人的处以死刑这样的行为纳入考虑之列，还是个悬而未决的问题——那么我就拒绝跟他辩论：他这个人的心术不正。”（Anscombe 1958：16—17）

[117]如果有人要坚持说，不可知论的观点是我们不知道上帝的存在，那么这就导致了两种可能的不可知论：有神论的不可知论（即相信上帝存在但承认不知道上帝是否存在）和无神论的不可知论（即不相信上帝的存在但承认不知道上帝是否存在）。这样一来，我们就需要更多的名号（不同类别的“可知论”），来形容那些有这些信念但同时又宣称知道上帝是否存在的人。这样的分类倒并不一定有什么毛病，但我想说的只是，人们通常并不是这样看待这些立场之间的关系的，我在此也不是这样看待的。

[118]霍尔沃德·利勒哈默尔曾经论证过，从道德的谱系学不能直接推导出道德错误论，但在他那里，“错误论”的用法是有所限定的，其形式类似无神论。（Lillehammer 2003）

[119]我在此寄希望于没有什么顶尖的网球选手会阅读本书。

[120]该假说的证据来自对于引发恶心的典型事物的考虑。植物常常含有毒素，但相比肉类而言，它们很少携带病原体或寄生虫。因为被感染的肉类通常不会有明显异样的味道或口感，食肉者通常要对肉的品质极为敏感。相当肯定的是，证据显示动物产品远比植物产品容易引发恶心（Fallon and Rozin 1983）。跨文化的研究也表明，对怀孕早期的女性来说，最有可能感到恶心的食物是肉类。与此发现相符合的是，怀孕期间女性的免疫系统受到了抑制（以便降低把“异物”排出体外的概率），使其更容易受感染或患病。对于个体因免疫系统受到抑制而更易受感染的问题，自然选择的解决办法似乎是一种暂时降低对目标产生恶心感的阈值的机制（Fessler 2002）。

[121]即globophobia——但后者的含义现在慢慢变成了对全球化的恐惧（这种恐惧倒可能完全理性的状况）。

[122]这位哲学家是柯林·拉德福德（1995）。对拉德福德的反驳论证，参见Joyce 2000a。

[123]在讨论道德感演化的过程中，达尔文觉得引用马克·奥勒留（Marcus Aurelius）的说法很是恰当：“这是你习惯的想法，这也将成为你心灵的性格；因为灵魂是会被想法浸染的。”[《沉思录》，第五卷，引用于Darwin（1879）2004：148]

[124]皮浪主义者（该名称来自Pyrrho of Elea）是全局的怀疑论者，对什么都不表示赞同。

[125]据我估计，达尔文应该会很同情彼得·辛格所拥护的那种道德基础。本书第六章的内容隐含了对于这种观点的批评。

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

FROM MORALITY TO VIRTUE

从道德到美德

Michael Slote

[美国] 迈克尔·斯洛特 著 周亮 译

刘东·主编 彭刚·副主编

译林出版社

版权信息

From Morality to Virtue, first edition by Michael Slote
Copyright © 1992 by Michael Slote
“From Morality to Virtue, first edition” was originally published in English in 1992.
This translation is published by arrangement with Oxford University Press
Simplified Chinese edition copyright © 2017 by Yilin Press, Ltd
All rights reserved.

书　　名　从道德到美德

作　　者　【美】迈克尔·斯洛特

译　　者　周亮

责任编辑　陶泽慧

出版发行　译林出版社

ISBN　　9787544769549

关注我们的微博：@译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

目录
CONTENTS

主编的话
致谢
引言
第一部分 康德主义、功利主义与常识伦理学
　　第一章 美德伦理学的一些优点
　　第二章 道德与理性
　　第三章 康德主义与常识道德思考中的不一致性
　　第四章 功利主义
第二部分 美德伦理学
　　第五章 美德伦理学的基础
　　第六章 美德的规则
　　第七章 美德伦理学的运气
　　第八章 美德、自我与他人
　　第九章 朋友与公民的美德
　　第十章 美德、祈使句与义务性
第三部分 美德伦理学与功利主义
　　第十一章 还原与排除
　　第十二章 两种内在善好
　　第十三章 还原与提升
第四部分 偏好美德伦理学的理由
　　第十四章 功利主义与美德伦理学间的主要争议
　　第十五章 功利主义的未确定性
　　第十六章 多元主义的种类
　　第十七章 结论
索引
注释

主编的话

刘东

总算不负几年来的苦心—该为这套书写篇短序了。

此项翻译工程的缘起，先要追溯到自己内心的某些变化。虽说越来越惯于乡间的生活，每天只打一两通电话，但这种离群索居并不意味着我已修炼到了出家遁世的地步。毋宁说，坚守沉默少语的状态，倒是为了咬定问题不放，而且在当下的世道中，若还有哪路学说能引我出神，就不能只是玄妙得叫人着魔，还要有助于思入所属的社群。如此嘈嘈切切鼓荡难平的心气，或不免受了世事的恶刺激，不过也恰是这道底线，帮我部分摆脱了中西“精神分裂症”—至少我可以倚仗着中国文化的本根，去参验外缘的社会学说了，既然儒学作为一种本真的心向，正是要从对现世生活的终极肯定出发，把人间问题当成全部灵感的源头。

不宁惟是，这种从人文思入社会的诉求，还同国际学界的发展不期相合。擅长把捉非确定性问题的哲学，看来有点走出自我囿闭的低潮，而这又跟它把焦点对准了社会不无关系。现行通则的加速崩解和相互证伪，使得就算今后仍有普适的基准可言，也要有待于更加透辟的思力，正是在文明的此一根基处，批判的事业又有了用武之地。由此就决定了，尽管同在关注世俗的事务与规则，但跟既定框架内的策论不同，真正体现出人文关怀的社会学说，决不会是医头医脚式的小修小补，而必须以激进亢奋的姿态，去怀疑、颠覆和重估全部的价值预设。有意思的是，也许再没有哪个时代，会有这么多书生想要焕发制度智慧，这既凸显了文明的深层危机，又表达了超越的不竭潜力。

于是自然就想到翻译—把这些制度智慧引进汉语世界来。需要说明的是，尽管此类翻译向称严肃的学业，无论编者、译者还是读者，都会因其理论色彩和语言风格而备尝艰涩，但该工程却绝非寻常意义上的“纯学术”。此中辩谈的话题和学理，将会贴近我们的伦常日用，渗入我们的表象世界，改铸我们的公民文化，根本不容任何学院人垄断。同样，尽管这些选题大多分量厚重，且多为国外学府指定的必读书，也不必将其标榜为“新经典”。此类方生方成的思想实验，仍要应付尖刻的批判围攻，保持着知识创化时的紧张度，尚没有资格被当成

享受保护的“老残遗产”。所以说白了：除非来此对话者早已功力尽失，这里就只有激活思想的马刺。

主持此类工程之烦难，足以让任何聪明人望而却步，大约也惟有愚钝如我者，才会在十年苦熬之余再作冯妇。然则晨钟暮鼓黄卷青灯中，毕竟尚有历代的高僧暗中相伴，他们和我声应气求，不甘心被宿命贬低为人类的亚种，遂把迻译工作当成了日常功课，要以艰难的咀嚼咬穿文化的篱笆。师法着这些先烈，当初酝酿这套丛书时，我曾在哈佛费正清中心放胆讲道：“在作者、编者和读者间初步形成的这种‘良性循环’景象，作为整个社会多元分化进程的缩影，偏巧正跟我们的国运连在一起，如果我们至少眼下尚无理由否认，今后中国历史的主要变因之一，仍然在于大陆知识阶层的一念之中，那么我们就总还有权想象，在孔老夫子的故乡，中华民族其实就靠这么写着读着，而默默修持着自己的心念，而默默挑战着自身的极限！”惟愿认同此道者日众，则华夏一族虽历经劫难，终不致因我辈而沦为文化小国。

一九九九年六月于京郊溪翁庄

献给大卫·刘易斯与德雷克·帕菲特

美德与道德这两种彼此配合又相互独立的善好之间有着清晰的区别，如果没有这种区别的话，我们将很难解释如下事实。那就是，如果我们把目光从道德哲学书籍上挪开，而去观看莎士比亚作品对人类生活与行动的生动解释，我们会惊讶地发现，道德哲学的讨论与现实生活的事实之间的距离是如此遥远。

H.A.普理查德，《道德哲学是否建立在错误之上？》

致谢

这本书在完成过程中得到了许多帮助。第一章与第三章的一些部分曾出现在欧文·弗拉纳根与阿梅里耶·罗蒂编辑的《同一性、品格与道德：道德心理学文集》（Bradford/MIT，1990）一书中。我要感谢马西娅·巴伦、拉里·布鲁姆、基思·坎贝尔、路易斯·波伊曼、乔治·雷伊、阿梅里耶·罗蒂、厄尼·施莱尔茨基、杰里·施内温德、南茜·谢尔曼、彼得·辛普森，并且特别感谢德雷克·帕菲特与牛津大学出版社的两位审读者，感谢他们提供的有益批评与建议。我也要感谢特里·麦基提供的文书协助。

引言

近些年来，哲学家对美德伦理学的兴趣复苏了。长久以来，伦理学被一种对对和错的关注所支配着——这种关注居于康德主义伦理学、功利主义和常识道德直觉主义的核心。但近年来，有许多人都尝试着去说明这个或那个（道德）美德的本质，去把各种不同的美德联系起来，甚至去概括性地刻画美德的概念，也就是说，去说清楚美德是什么，或，成为美德意味着什么。还有一些人主张伦理学的整个主题只有通过对（诸）美德的讨论才能得到最好的引介，而另一些人则呼唤一门能在对伦理现象的总体理论说明中驱散对对和错的关注，或者至少让这一关注处于次要或第二等地位的美德伦理学。

然而，这些对另一条进路的呼唤是否能得到任何合理的正面回应，这仍然是不清楚的。人们出于这样或那样的理由对当代伦理学的那些支配性理论、对那些在根本上对对和错的关注超过对任何其他实质性伦理主题的关注的理论的不满，到目前为止还没能引发对这些进路的系统性替代。人们所给出的大多是一些补充性的途径，也就是说，人们通过在一定程度上系统地解释“朝向正当或善的倾向性何以在道德生活中具有本质性”，来补充某种或另一种关于对和错的观点。然而，一般的美德和各个特定的美德，一旦被理解为这种倾向性，就显然只能在伦理学中具有第二性或衍生性的地位。虽然，还有一些人摆出了朝向一门真正独立的美德伦理学的姿态，但还未曾有人对（诸）美德给予足够确切的基础性或非衍生性的解释，从而使我们能看到这种建设性的伦理学构想如何能够与那些标准的伦理学构想（比如，康德主义、功利主义和常识道德直觉主义）相对立，这些构想代表了任何新的系统性的美德伦理学的最显而易见且无法避免的竞争者。在这样一种伦理学以

充分的广泛性和确切性被清晰地阐述，从而能够在各种活跃的系统性伦理理论中占有一席之地之前，更进一步地，在美德伦理学能够处理由功利主义、直觉主义和康德主义提起的各种概念和理论议题，并且拥有充足的结构以使这些概念和议题与它自身的有效性产生关联之前，关于基础性的美德伦理学进路的想法将仍然仅仅停留于一种猜测性的可能性。

在《从道德到美德》中，我为对一种确切形式的美德伦理学的一

般性说明提供了基础，而这种确切形式的伦理学能充分地适应概念性/结构性的议题，并能确切说明什么可以被视为美德，从而使得我们能将它的价值与那些当前占优势的伦理学进路的价值相比较。我们的讨论既不会被纯粹的理论考虑所主导，也不会被从直观上充分地描述各种特定的美德及其样例的尝试所主导；我们将在普遍性的不同层面上运作，并试图指出在不同层面上的断言如何能在一个单一的并且相当系统性的对伦理现象的看法之下连贯起来。我还将论证，相比于我们今天最熟悉的各种伦理学主要构想，我们有理由偏爱本书中所引介的这种特定版本的美德伦理学。

一些人曾经论及，什么是或能够是一个真正的美德伦理学进路的独特特征；在这种伦理学中，美德起着基础性作用，而非次要的或衍生性的作用；他们通常聚焦于两个特征，这两个特征或许能将一门整体性的美德伦理学与康德主义、功利主义和常识直觉主义等那些更为人熟悉的理论区分开来。他们说，这样一门伦理学将更关注有美德的个体的有美德的品格，而非这些个体的行为；他们还说，美德伦理学将奠基于善好和卓越（及其对立面）的德性论（aretaic）概念，而非诸如“应该”、“正当”、“错误”和“必须”等道义论（deontic）概念。这两个标准中的前一个标准存在棘手而有趣的歧义性，我们将在本书的后面给予处理；但就目前而言我可以说，本书所采用的进路将同时满足这两个标准。

然而，由于今天所有经过严肃考虑的伦理观都给予道义论概念以重要或核心的角色，一门恰当的伦理学要是从不使用这些概念，这看起来几乎是不可想象的。我们可以承认，一门不包含道义论概念的伦理学可以代表我们最终追寻的伦理学的一个重要片段，但我们无法想象一门完整的伦理学完全不用这些概念也玩得转。因此，我现在可以说，我希望能够向读者展示，道义论概念如何能够从德性论概念中衍生出来，并被运用于伦理法则和戒律中。当然，一个人也许会疑惑，衍生性的道义论概念是否可能拥有像基础性的或独立于德性论的道义论概念那样大的感染力；但我将论证，一个对伦理现象的充分客观的解释并不需要具有这种更大的感染力的判断，我的论证将部分地基于一个与功利主义相似的想法，即我们应该把两个方面区分开来，一方面是理论上有效的伦理标准与判断，而另一方面是那些用来管理日常生活的，在实践上有用，且或许更强有力的伦理原则/法则/建议。

至少对一些人来说，关于一门独特的美德伦理学的想法已经具有显而易见的吸引力，而我相信，鉴于当下占优势的主要伦理学进路都面临的那些批评，发展这样一门伦理学的理由将变得更加强劲，甚至紧迫。近年来，伦理学领域的大量工作都聚焦于我们的常识性道德思

考的悖论性特征。举例来说，我现在想到的就有内格尔和威廉姆斯对“道德运气”的处理，舍夫勒对日常道义论的怪异性和困难的讨论，以及我自己对日常道德中自我—他人不对称性导致的奇怪的甚至悖论性的后果的讨论。鉴于这些近年来的讨论以及其他已提到的因素，我在本书中将首次提出，我们可以表明常识道德以及任何将常识道德包含在内的整体性伦理观都面临着即便并非无法逾越也相当严重的困难，而我将在接下来的书中试着表明，相当类似的因素也威胁着康德主义伦理学。本书第一部分的论证之后的结果，将是我们需要改良康德主义的和常识的伦理/道德观；不过行为功利主义和（至少）一种美德伦理学并未被这些批评所触及，而既然它们仍未遭损坏，我们便值得进一步探索和评估它们，以确定它们的优点和缺点。（当然，也可以尝试着彻底地修正常识伦理学和/或康德主义伦理学，但这样做的障碍将在第一部分中被指出。）

功利主义和我想要提议的美德伦理学的一个共同点是，自我—他人的对称性，而这个特点正是常识伦理学和康德主义伦理学所缺失的。对后两者来说，未能帮助他人可能是错误的，然而以同样的方式未能帮助自己则似乎直观上并非错误；而且，一个人的一个行为可能因为它给其他人带来了更多的幸福而比另一个行为在道德上更好，然而，一个行为却并不因为它给行为者自身带来了更多的幸福就在道德上更好。但是，功利主义和我所提议的美德伦理学则以基本上相同的方式，既将那些对行动者的益处和害处视为是与行为的道德评估紧密相关的，也将对他人的益处和害处视为是与行为的道德评估紧密关联的；这样的结果是，它们都避免了不对称性，功利主义和美德伦理学由此以一种对于康德主义或常识（直觉主义）伦理学来说不可能的方式安全地展开。

但是，何种类型的美德伦理学才能避免自我—他人不对称性，如果这种不对称性像我所提示的那样，以普遍的方式渗透于常识的道德思考之中？因为，如果这种渗透确实存在，那么（我想我们应该假设）常识性的道义论道德判断和常识性的德性论道德判断都受制于较弱形式的自我—他人不对称性，而这很可能意味着，一种在关于什么是道德上有美德或道德上好的方面诉诸常识观点的常识主义美德伦理学，也将像（作为一个集合的）常识性的道义论判断那样面临批评。这是否意味着美德伦理学应该放弃常识而青睐某些其他可能的进路呢？

在某种意义上，是的；然而，正如我们将看到的，在另一种意义上，毫无疑问并非如此。一方面，鉴于上面已提到的尽管尚未深究的批评，美德伦理学应该放弃常识性的德性论道德判断，但另一方面，

认识到下面这一点也很重要：我们的常识性的伦理思考使用了某些并不专属于道德方面的德性论概念。

想一想某个美德的概念或某个值得赞赏的行动、人或特质的概念。所有这些伦理概念都是德性论的，但没有一个是和道德评价特别绑定在一起的。一个对行动者本人而言有用或有益的行为也许因此不能算作是道德上好的或拥有道德长处或有价值的，但我们仍然赞赏这样的行为，把它看作是值得赞赏的，并把它视为某种涉己美德的范例。换句话说，甚至常识也区分一方面的道德美德或能被视为道德美德的东西，与另一方面的能被视为某种根本美德（virtue ueberhaupt）的东西。粗略地说，只有那些关系到行动或特质的拥有者之外的其他人的美德才能在直观上被视为道德美德或道德上好的；然而，根据常识，助益他人和助益自己的特质或行动都可以是值得赞赏的，都可以是美德或美德的样例。去描述和评估诸如精明、坚忍、漫不经心、谨小慎微、判断力差等主要是涉己的特质，显然是伦理学工作的一部分（尽管也许不是严格意义上的道德的一部分）。

我将要发展的美德伦理学将抛弃道德专有意义上的德性论概念，而青睐可赞赏性与美德等“中性”的德性论概念。由于在常识用词中，后者既适用于涉己（self-regarding）美德也适用于涉他（other-regarding）美德，而且，这些德性论概念能够产生出涉己的和涉他的衍生性道义论概念，故而我们的美德伦理学将覆盖我们的常识性思考本来所覆盖的一大部分领域；然而，这样做并不会陷入那些困扰着常识道德的悖论和困难。

那么，功利主义呢？我不是曾宣布功利主义同样避免了常识道德和康德主义伦理学的困难吗？显然，我们必须考虑功利主义，而且，如果我们要捍卫美德伦理学，就要表明为什么它优于功利主义（和/或更一般而言的后果主义）。为了这一目的，我将在第一部分的最后一章考虑功利主义，并从第二部分开始对功利主义和美德伦理学进行比较。功利主义的“行动者中立性”蕴含着对每一个单独个体的关切的根本平等，相反，常识性的美德伦理学则专注于（德性论形式的）原则或法则，这些原则或法则仅仅推荐一种对一个人自己和被视为一个集合的其他人之间的关切的平衡。

此外，第三部分将会显现出，美德伦理学会排除某些专属于道德的概念。常识道德以不对称的，从而也是矛盾的方式运用这些概念（在这里我有些简化了问题），功利主义则倾向于还原这些（以及其他一些）概念。功利主义允许理性、审慎、义务和正义等概念，而这些概念都通过“产生人类福利的总体好结果”的方式而被理解，而“总体好后果”通过被等同于（总体的，平衡的）幸福、快乐或欲望满足，

又可以被还原为经验性的和非伦理性的形式。

当我们考虑美德伦理学将会如何谈论一方面的美德和可赞赏性与另一方面的个体利益或福利之间的关系时，功利主义与美德伦理学的对比将会进入下一个回合。对功利主义而言，一个特质能被视为卓越的或可赞赏的，或被视为美德，是因为它对人类福利的总体后果能被设想为可以被还原成幸福或快乐。然而，我们的美德伦理学既没有排除个人福利或利益的概念，也没有排除可赞赏性或美德的概念，并且，出于某些此后将会探讨的理由，即便不再把个体福利进一步还原为快乐/幸福，美德伦理学也没法一致地将可赞赏性/美德还原为个体福利。这是否意味着，一方面，美德伦理学必须保留两个彼此独立的概念（可赞赏性的概念和个人福利的概念），而另一方面，功利主义却具有如下的可以想见的优势：把每种伦理概念都还原为个人利益或个人福利的单一伦理概念（其中个人福利概念还可以进一步还原为非伦理的概念）呢？

并不必然如此。因为除了还原论之外，至少还存在另外一种把概念融合或同一起来的方式。我们将在第三部分以相当的细节来探讨的是，斯多葛主义和伊壁鸠鲁主义作为美德伦理学的两种形式之间的反差，可以使我们看到这另一种方式是如何可能的。如同功利主义那样，伊壁鸠鲁主义把所有的美德都还原为被理解成享乐的个人福利，但它与功利主义的不同在于，它并不把任何给定个体的美德与总体上的人类快乐（或对痛苦的避免）绑定起来，而是只以一种利己主义的态度把它与那些有美德的人的快乐绑定在一起。对伊壁鸠鲁主义来说，一个人是高贵的、有美德的，仅当这个人通过行动来确保他长期而言能最大限度地摆脱痛苦。（这可能涉及帮助其他人，但这种乐于助人在伊壁鸠鲁主义看来仅仅在衍生意义上是高贵的。）

相比之下，斯多葛主义通过宣称美德是唯一的内在的个人善，反转了对概念进行同一或统一的方向。通常，我们把美德以及我们实践美德的能力视为我们自身之中、我们的生活之中比单纯的快乐、比我们实现快乐或福利的能力都更高的方面。伊壁鸠鲁主义认为，前者，也就是那一般认为的人类生活中的更高的要素，可以被还原为、被降低到单纯的快乐或福利的层面。但斯多葛主义认为，我们的福利、我们的人类利益无异于（被利己地设想的）美德或有美德的生活。它把通常认为地位低于美德的福利看作是无异于或不低于美德的。换句话说，它把所有福利或个人利益方面的区别，等同于美德或可赞赏性方面的区别；如果使用我们此后要用到的术语，我们可以说，斯多葛主义把福利（方面的区别）提升到了美德或有美德的生活（方面的区别）的高度。

还原和提升都是将一方面的美德、可赞赏性与另一方面的个体利益、福利结合到一起的可能方式。虽然本书中的美德伦理学远远不是利己主义的，但是出于上面提到的关于平衡涉己关切和涉他关切的论证，我们的美德伦理学如果愿意的话，也完全可以从斯多葛主义中借用一些东西。即使它不能以功利主义或伊壁鸠鲁主义那样的方式把可赞赏的东西还原为对个人来说是好的东西，它仍然可以尝试把对个人来说是好的东西提升到（自我—他人对称的，但非利己主义的）可赞赏的东西的层面，而这将使它能够把它的所有伦理概念都集合到可赞赏性的单一概念之下。

因此，通过逐一进行排除和提升的策略，美德伦理学能够在它的复杂系统中获得一种统一性，这种统一性完全可以与功利主义通过还原所得到的统一性相媲美。然而，在第三部分中，我将论证，无论在理论上多么美妙，追求这种统一性都将付出令美德伦理学变得不可接受的代价——特别是对一门建立在关于可赞赏性和美德的地位的常识观点的基础之上的美德伦理学而言。我们也将看到，功利主义在面临排除主义时，需要对自己的还原主义进行辩护；这种排除主义宣称，没有什么东西是好的或正当的，一切的一切都只是快乐、幸福以及有助于快乐、幸福的行动（以及动机等）。从第四部分开始，本书的重点也将从对功利主义与美德伦理学的方法和后果的比较，转向对功利主义的直接批评。

功利主义不仅能够直接评判行为，也能根据行为对人类或动物的幸福所产生的后果来直接评判动机和品格特质。在第四部分我将试图表明，功利主义关于在人们身上什么是可赞赏的或卓越的构想会产生高度反直觉的理论后果，而（毫不意外地）常识美德伦理学则并不遭受这些后果。（看起来，类似的批评也同样适用于一般意义上的后果主义。）此外，第四部分还将论证，所有特定形式的功利主义由于受制于功利主义所特别依赖的那些方法论假设和基础性假设，都具有未确定性。事实上，在与功利主义自己独有的那些辩护理由相关的不止一个方面上，功利主义都是未确定的。由于对任何一种特定版本的直接功利主义（行为功利主义或动机功利主义）来说，给出这样的辩护都是不可能的，这种不可能性便让我们有另一个理由去放弃功利主义，而把美德伦理学当作可行的理论选项。

由于我们的美德伦理学并不依赖特定的道德概念，而所有将被我们抛弃的当下流行的伦理理论却都各按所需地调用这些概念，我们所提出的美德伦理学的独特性就很明显了。除了像一门真正的美德伦理学所应该做的那样聚焦于品格并且将德性论概念视为基础性的之外，它还把自己限制于非道德性的德性论和道义论概念中，在这个意义

上，这种我们正在发展的美德伦理学与现有的主导性的功利主义、康德主义、常识主义等之间的距离，将比许多期待一种不同的、新的美德伦理学进路的人所预想的距离还要远得多。

然而，我们放弃道德概念的动机，并不是（像尼采那样）因为这些概念有一些会被指摘的一般性缺陷，也不是因为一些从任何道德观点中都能被找出的缺陷。相反，对道德概念的拒绝，是通过一步步地（以一种明显的罗尔斯式的方式）从当下重要的或有希望的其他伦理理论的清单中逐一排除来进行的。（此后我将提到，为什么没有采用一种特定的柏拉图主义或亚里士多德主义形式的美德伦理学，也没有讨论罗尔斯、高蒂尔以及其他契约论理论家的特定观点。）我们抛弃了道德概念，但不是以尼采那样自以为然和兴高采烈的方式，而是在一个漫长的论证之后不得不勉强这样做。而且，与尼采以及其他一般认为的利己主义者不同，我们在抛弃道德的同时，仍然青睐那些允许一个人将内在价值赋予其他人，赋予关心其他人的福利（或可赞赏性）的行动的常识性观点。平心而论，可以说我们的美德伦理学对他人的关心并不比常识道德或康德主义差多少，但对付出行动或拥有可赞赏的特质的行动者自己的幸福的关心，却比这两者要多得多。

近些年显现出来的是，功利主义在它的基本假设方面远远比我们的日常道德思考更加规则和对称。总的来说，我认为，一种强调不同的伦理或道德观各自的潜在结构的伦理学进路，近年来已经引导我们获得了对康德主义、功利主义和常识直觉主义道德的更好的批判性理解。然而，那些提倡发展一门独特的美德伦理学或从事对美德或各个特定美德的分析的人，很大程度上还对上面这种争论保持着疏远态度。而我相信，事实上，任何为一门独特的美德伦理学进路提供充分基础的尝试，都必须考虑结构性问题，并表明美德伦理学未必具有那些与常识道德和康德主义联系在一起的结构性的不规则性或缺陷。这便是我将在第一部分主要关注的主题，让我们现在开始。

第一部分
康德主义、功利主义与常识伦理学

第一章
美德伦理学的一些优点

人们时常说，行为功利主义和更一般的行为后果主义对道德行动者要求得太多了。按照标准的说法，这两种理论都要求一个人尽可能地产生最优的总体后果。而且，要是它们表达了合理有效的道德构想的话，那么按这些构想，在大多数个别事例中，一个人都必须牺牲自己的利益乃至自己最深的个人关切来顺从道德的要求。常常，常识的直觉性道德思考的辩护者会批评后果主义对道德行动者提出了不合情理的要求，而常识道德在对待我们最基础、最重要形式的行为评价时，在大多数情况下都不要求功利主义或后果主义道德所要求的那种个人牺牲，而这被视为常识道德的一大优点。当然，仍然有一些情形，在这些情形中即便常识似乎也要求一个行动者去牺牲她最深的关切，甚至她的生命。但一般来说，常识道德思考似乎允许个体追求她自身的利益或福利，只要她克制自己不伤害他人，并在很大程度上也为其他人谋福利。而这正是（行为）后果主义看起来所不能允许的，因为它要求一个人总是做那些在非个人意义上被视为对全人类最好的事。

不过，在这第一章，我想要论证的是，出于一些和上面所说的有些不同的理由，常识伦理学和康德主义伦理学也可以同样地被认为只是对道德行动者的利益或福利给予了不充分的权重，并且由此在一种重要的意义上轻视、贬损或降低了这些行动者。相反，一门被恰当地构想的美德伦理学既不像后果主义通常被认为的那样轻视我们这些道德行动者，也不以我将表明的常识伦理学或康德主义伦理学的那种不太常见的方式来轻视道德行动者。而这构成了美德理论的一个主要优点，

也许会有助于为最近美德伦理学的复兴增加动力。许多最近对美德伦理学的兴趣都聚焦于对特定美德的分析和比较，以及对美德的讨

论能以何种方式重要地补充伦理学对行为的正当性或错误性的讨论。不过，在接下来的部分，我将要论证的美德理论所具有的一些优势，这些优势将在更深的意义上支持美德伦理学。如果（功利主义式的）后果主义、康德主义和常识主义的道德都只对个体行动者的利益给予了不充分的权重，那么也许一种能避免这种困难的美德论进路实际上将提供能为我们的伦理思考奠基的最佳方式。

道德的不对称性

在过去的几年中，大量的研究精力被用于对所谓常识道德的批判性评价上，而我将要对常识道德思维和康德主义道德思维所进行的许多批评都建立在这些讨论的基础上，尽管在一些重要的方面我试图超越这些讨论。例如，人们已经多次指出，对对和错的常识性思考在私人领域中在方式和程度上都比行为后果主义以及最常见的行为功利主义更宽松纵容。（今后我将用“后果主义”和“功利主义”来简称上面两种主义。）刚才，我说到我们的常识容许我们追求自己的私人计划和关切，即使这样做要以被计算出的总体的或非个人的利益为代价。在最近的工作中，后果主义和日常道德在这方面的区别被表述为，后者授予行动者以道德许可，允许他们以并非最优的，并不产生利益的最大总体结余的方式去追求清白的计划和关切。[1]这些道德许可允许行动者在一定程度上相对其他人而言更偏爱自己：在某些情形下即便帮助他人能造成更多的利益，仍然可以只追求她自己的利益，而这当然是标准的功利主义所不允许的。在当下的语境中，我把这种许可称为偏爱行动者许可，因为接下来我将对比一下这类常见的常识道德许可，和另一种不那么常见的道德许可；后者在道德上允许行动者忽略，甚至实际上阻挠自己的私人计划或关切。

如果一个人拒斥她实际最想要的东西，或者使自己毫无必要地痛苦或受伤，我们的直观道德思考似乎把这视为完全可允许的，尽管当然不会把这视为值得推荐的或理性的。（在这一点上常识道德与康德主义4伦理学的观点相异，对后者的批评将在后文中进行。）即便没有人从上面这样的自我牺牲中受益，即便没有任何道德义务的理由，这样一种自我牺牲的行为仍然不是道德上错误的[2]，我们可以恰当地把这一新类别的许可称为牺牲行动者许可，以标示它和伦理学文献中已广为人知的偏爱行动者许可之间的对比。这两种许可都允许非最优的行动，然而，牺牲行动者许可还进一步地允许那些对行动者自己的利益或关切也没有用的非最优行动。因此，如果说偏爱行动者许可是允许用行动者自己的利益取代后果主义用以作为正当行动的标准的最大总体利益的话，那么“牺牲行动者许可”则在道德上允许那些不能被

任何关于“什么是好的或最好的”的理由所辩护的行动，并实际上允许那些与偏爱行动者许可相比难免显得愚蠢、荒谬或不合理的行动。然而，我们不应马上就假设常识道德不能对它自己体察不到的行为做出明智的道德调整，因此，就目前而言，我们只须聚焦于这一事实：常识道德看起来确实允许这些无意义或愚蠢的行为。

考虑一下，在我们怎么对待他人这个方面，我们的日常道德思考看起来允许什么、禁止什么。出于疏忽而伤害他人，似乎在某种程度和意义上是道德上错误的，但出于疏忽而伤害自己似乎就不是道德上错误的。（如果一个人伤害自己以使自己无法完成某些义务，这可能是道德上错误的，但我这里说的是更简单的情形。）类似地，如果一个人可以轻易地避免他人的痛苦，那么通常人们认为如果他没这么做就是错误的，但如果一个人没有使自己免受类似的痛苦就只是看起来疯狂或不理性，却不是道德上错误的。因此，考虑到我们所描述的这种常识性的牺牲行动者许可，我们现在可以来讨论与常识所允许的东西粘连在一起的牺牲行动者（或偏爱他人）的自我—他人不对称性了。有多种方式允许一个人与自己的利益或福利对着干，但以同样的方式和他人的利益或福利对着干则是常识上不被允许的。[3]

然而，想想我们归给常识道德思考的偏爱行动者许可，事情不是还有硬币的另一面吗？我们通常认为人们有权利去忽略他们自己的利益，但我们不也相信一个人可以在一定程度上被允许去偏爱自己的利益超过他人的利益，并且这后者不也引起了某种偏爱行动者的自我—他

人不对称性吗？如果是这样，我们不就面临这样一个显著的难题，即，如何解释我们的常识许可怎么能同时产生偏爱行动者的不对称性和牺牲行动者的不对称性？

不过，这些困难可以避免掉，如果我们认识到我们的偏爱行动者许可并没有为不对称性提供明显的基础的话。我可以被允许去违反（对人类）总体最优的选项而追求我自己的关切；但只有当关涉他人的类似说法在常识看起来很可疑的时候，才会产生偏爱行动者式的不对称性，而事实上并非如此。正如一个人可以以总体非最优的方式偏爱他自己的利益或特殊关切一样，以总体非最优的方式去帮助另一个人直观上看起来也没什么错误。

然而，对于我们在常识道德中找到的牺牲行动者的自我—他人不对称性来说，情况就要麻烦得多。我们到现在为止主要关注我们的常识道德许可中的不对称性，但我们也曾简要地指出这种不对称性也存在于我们对（正面或负面的）道德价值的观点中；现在，我们该去关

注一下，“牺牲行动者”类型的自我—他人不对称性如何适用于“许可”这一领域之外的情形。道德理论家倾向于假设道德评价是我们最基础和/或最重要的伦理评价。但我们现在将要关注的自我—他人不对称性的情况，将迫使我们去质疑究竟常识道德或康德主义道德能否恰当地完成这一任务。

也许，通过与（功利主义的）后果主义的一个广为人知的方面进行对比，我对常识道德和康德主义道德的看法才能得到最好的说明。后果主义既不准许我们上面所描述的牺牲行动者许可，也不准许偏爱行动者许可，因为它是总体上行动者中立的：没有一个人可以以任何与其他人根本不同的方式被对待，而这种对待人的统一性既跨越了自我和他人之间的边界，也跨越了不同的他人之间的边界。在后果主义这里，如果一件事对某个个体而言是允许的，那么，只要道德判断所基于的因果性—评价性事实保持不变，这件事就对任何其他个体而言也是允许的。举例来说，如果在“不伤害另一个人时我本可以创造更多的总体利益”的情况下，我去伤害另一个人是错误的，那么，在类似的“不伤害自己时我本可以创造更多的总体利益”的情况下，我去伤害自己也是错误的。如果我通过更多地偏爱自己和更少地助益他人可以取得更大的总体利益，那么即使我伤害自己是为了帮助他人，我的行动仍将被视为错误的。[4]而且，如果行动者只能从完全相同程度的自助和助人之间选择，那么对任何可识别的后果主义而言，这两个行为选项便具有相同的

道德价值，在道德上一样好。但如果行动者必须从帮自己获得较多的利益和帮他人获得较少的利益之间选择，或者从帮他人获得较多的利益和帮自己获得较少的利益之间选择，那么，对后果主义来说，道德上更好的行为将总是那个取得最多利益的行为。[5]这一点不管是对于仅仅与行动者利益有关的选择来说，还是对于仅仅与他人利益有关的选择来说，都同样成立。因此，我认为我们可以说，后果主义在进行“赞成哪个”的道德评估时总是平等地考虑行动者的利益和任何他人的利益。

注意这一点与利己主义之间的对比。利己主义者大体上不假思索地认为，对行动者助益更多的东西比对行动者助益较少的东西在道德上更好；但在关涉他人的时候，他们并不做出类似的比较性判断。只有当行动者的利益（偶然地）与他人的利益牵连在一起时，行为对他人的效果才会对利己主义的道德评价具有意义，才会对利己主义的比较性道德判断有意义。在某种意义上，利己主义是不对称的，而后果主义显然不是。那么，在这幅图景中，常识道德是什么模样呢？

不同于利己主义，我们的日常思维倾向于认为，在其他方面相同

的情况下，向他人给予得较多比向他人给予得较少在道德上更好，更值得称赞。但当我们转向那些行动者的行为以某种方式影响到了自身的情形时，就会浮现出一幅不一样的图景。早先我们已看到，常识道德允许行动者伤害自己或不帮助自己。而当我们讨论比较性道德判断时，行动者自己的利益甚至显得无关了。如果我必须从对自己帮助很小和对自己帮助很大之间选择，后者通常并不被视为是道德上更好的：后者也许更明智、更理性、更审慎，但并不在道德上更好。在这里，常识道德与后果主义和伦理利己主义这后两者之间有一个显著的对比，但对比还不限于此。当行动者的利益与另一个人的利益都需要我们考量时，我们的日常道德判断似乎没有给前者分配任何正面权重。在自己的较大利益和另一人的较小利益之间选择前者，也许更理性；但就常识道德而言，这并不是道德上更可取的，而且，在自己的较大利益和另一人的较小利益之间选择另一人的较小利益，甚至似乎是道德上更好的选项。在这里，常识道德与利己主义和后果主义这后两者之间也形成对比。[6]

当然，对行动者自身有益的东西通常会被视为具有间接的道德价值。也许，如果一个家庭或一个国家的福祉依托于我对健康的保持，那么在意自己的健康就比对自己的健康漠不关心在道德上更好。但是，如果为了让一个对行动者自身有益的行为具有道德价值，我们通常必须把那行为和益处与其他人的福利联系起来，这一事实就只是突出了我刚才所强调的比较性评价的不对称性。现在，我们应该去看看，我们对美德的常识性理解是否具有任何不对称性，以及如果对美德的常识性理解能够免于上述不对称性，我们是否能利用这一差别来论证美德伦理学进路的优越性。

美德的对称性

在其开辟性的论文《道德信念》中，菲利帕·富特假定，如果一个品格特质不能有益于其拥有者或满足其拥有者的需要，这一特质就不能在严格意义上被视为美德。她注意到，在《理想国》中，柏拉图理所当然地认为“如果正义对一个正义的人而言不是好的，那些将它推荐为美德的道德家就是在欺诈”。她指出，与当代的道德哲学家不同，尼采似乎采取了和柏拉图相似的看法。[7]

然而，后来富特自己撤回了这一假定。在她的一些后期著作中，她把“什么能被视为美德”的问题与“行动者有理由去做什么”的问题分离开来，并且将“一些并不利于其拥有者的特质仍然可以被恰当地视为美德”的观点看作是直观上无法反对的。[8]在当代常识思维看来，

一个特质大致能使他人受益这一点就足以让它成为美德了。（正如富特自己注意到的，在像刀具这样的功能性对象中，被视为美德的东西并不使刀具自身受益，而是使那些使用它们的人受益。）

富特的撤回构成了对美德的常识思考的让步，我也认为富特在撤回她的早期假设和认识到美德可能并不有利于其拥有者这两件事上是正确的。然而，如果从这一点就推断出，我们关于美德的常识思考受限于我们在常识道德中发现的自我—他人不对称性，那将是个错误。我们对一个品格特质能否被视为美德（以及一个例示了某个品格特质的给定行为是否也例示了一个美德）的评估总是受到这一特质是否使他人而非特质拥有者自己受益这一因素的正面影响。不过这评估同样也受到这一特质是否对其拥有者有益或有用这一因素的正面影响。在我们的日常思考中，一个通常对其拥有者有益的给定特质并不必然具有美

德的地位；但“通常对其拥有者有益或有用”这一特点确实有助于任何给定特质获得美德的资格；事实上，我认为，“有助于拥有者和有助于他人这二者能够彼此独立地、相当平等地赋予一个特质以美德的地位”这一看法和常识观点是全然吻合的。让我们首先在一个相当抽象的水平上想一想这个问题：如果我听说人们通常需要某个给定的特质，并且通过拥有它而受益，我一般会认为，我已经得到了很好的理由来把这个特质视为美德。[9]同样地，如果我发现某个品格特质通常对其他人而非其拥有者有用，我会自然地或一般性地认为我已经有理由来把这个特质视为美德。

当我们更进一步地审视那些通常被视为美德的全体特质，我们再一次发现，涉己和涉他的因素都能够构成我们对各种特质的高度评价的基础，而正是这些高度评价使我们把这些特质视为美德。正义、友善、正直与慷慨都主要是因为那些它们引导其拥有者对他人所做的事情而受到赞赏，而审慎、敏锐、细心、镇静、坚韧等美德则主要是因为其涉己的方面而被尊敬；还有一些美德，如自制、勇气、（也许还有）在实践事务中的智慧，则既因为它们对拥有者的贡献也因为它们引导其拥有者对他人所做的贡献而被赞赏。[10]

值得注意的是，由于涉他性理由而被赞赏的特质相对于那些主要是涉己的美德而言，并不具有任何一般的、会导致我们在常识道德方面所讨论过的自我—他人不对称性的优先性。（我认为，相反的问题，也就是涉己性美德的优先性的问题与我们的讨论无关。）上面提到的涉他性特质，相比于涉己性美德而言，并不具有任何（隐含地）被认为是更高尚或更重大的地位，而那些像勇气或自制这样的混合型美德看起来也一点不比像正义和友善这样主要涉他的美德更低级或低

下。我们赞赏正直与公平，我们也欣赏许多涉己和混合型的美德，因此我认为，我们在这个领域的日常思考并不会引起刻画着日常道德的那种显著或极端的自我—他人不对称性。

不过，考虑一下休谟的看法。他认为“当一个人被说成是有美德的，或被称为有美德的人时，我们主要是考虑他的社会品质”。[11]我并不想否认休谟这里所说的，但我认为我们必须区分一方面的美德和美德性，与另一方面的那些使某个事物成为一个美德的东西。“（不加修饰语的）美德”与“有美德的”有时在一种限定的意义上用来指女性在性方面的品行。但当我们说某个特质是一个美德，或谈论各种各样的美德时，“美德”并没有类似的意思。当“有美德的”和（不加修饰语的）“美德”以更宽泛的方式被使用时，它们有一种在我们谈论特定美德时所不具有的道德含义。人们经常指出，在更广泛的用法中，“有美德的”粗略地等同于“道德上好的”，在类似的意义上，“有美德的人”这样的词组则粗略地等同于道德上的好人。[12]休谟当然是正确的，如果他假设我们对“有美德的”的讨论总是特别强调社会性的美德，强调涉他性的特质或倾向的话。然而，这是因为这些概念根本上是道德性的，尽管“道德”这个词以及它的同根词并不总是在这些概念中显明地出现。（正如罗斯所指出的，甚至“好人”通常也意味着“道德上的好人”）。[13]与此相反，个别意义上的美德概念则缺乏与道德和涉他性因素之间的不假思索的联系。当我们说耐心、谨慎或审慎是一个美德时，我们并不是在说，拥有这些特质比不拥有要在道德上更好。当然，这些特质对道德上的好人也是有用的，并因此能使这些个体与他们没有这些特质时相比在道德上做得更好。然而，审慎和我们上面提到的其他特质对道德上中性或邪恶的目的同样是有用的，而且（与我们将要看到的康德不同），我们通常认为这些品格特质是美德，我们的看法也不依赖于任何关于“这些特质可能在多大程度上被自私地或利他地使用”这样的隐含判断。这个拥有耐心或审慎（或坚韧，或谨慎）的人，拥有一种人们为了在生活中过得好就需要拥有的特质，这就够了。为此，我到现在为止一直故意只谈论给定的美德以及“什么能被视为一个美德”，以避免与道德概念，与“有美德的人”和“有美德的”系附在一起的自我—他人不对称性。我们对什么是一个美德或什么例示了一个美德的常识理解并不担负“牺牲行动者”的道德含义，而我希望在接下来的部分表明，这一点如何能使美德理论获得一种重要的优越性，令它高于那些调用了“对”、

“错”和“道德上好”等概念的常见道德观。

我们关于美德的日常思考是对称的，而我们关于道德的日常思考则是不对称的。但我们已经看到，在道德领域中还存在其他可能性：

利己主义体现了一种偏爱行动者的自我—他人不对称的道德构想，而后果主义则体现了一种严格对称的道德思考。看起来，关于自我—他人不对称性的类似情况在美德领域也是可能的。尽管我们大多数人都会直觉地拒绝“没有任何美德在基础层面上关心的是他人的福利”这样的假定，这一假定却是斯多葛主义和伊壁鸠鲁主义所共享的，而这种对美德的基础层面上利己主义的理解，如同道德方面的利己主义一样，是以一种偏爱行动者的方式自我—他人不对称的。

此外，即使我们关于美德的日常思考未能例示我们在常识道德中发现的牺牲行动者（或偏爱他人）的不对称性，这种自我—他人不对称性在道德的领域中也显然是可能的，而且事实上我相信，在康德对什么应被视为值得尊敬的品格的观点中，有一个这种不对称性的好例子。康德的美德学说从根本上是一种道德美德学说，不过，按照我们上面所说的，他关于什么应被视为美德的观点会导致牺牲行动者的不对称性，这种不对称性和我们在他的道德观点中所发现的不对称性是一样的。在《道德形而上学基础》中，康德认为品格特质（例如节制、不懈、判断力、自制、勇气和冷静思虑的能力）仅仅是有条件地有价值的、有条件地值得称赞的。在缺乏善良意志时，这些特质是不值得敬重的，大概也不能被视为美德。拥有善良意志，则大致被康德理解为一种良心方面的认真，也就是出于对道德法则的尊重而履行自己的义务、出于义务而非任何其他动机而履行义务。[14]由此，只要康德主义的道德是不对称的，康德主义对美德的构想就是不对称的，而事实上康德主义道德确实在一些方面和常识道德一样是不对称的。例如，在康德看来，我们有义务为他人的幸福做出助益或贡献，但在追求自己的幸福或福利方面则没有类似的义务。我们有义务去发展自己的自然天赋，有义务不去伤害自己，有一种从其他义务衍生出来的义务去自我保存，但除非对完成其他

义务有必要，否则我们没有道德理由去让自己幸福或过得好。（而我们助益其他人的幸福的义务，则在这个意义上并不是衍生的。）

但是，大体上，如果节制或不懈作为美德的地位依赖于它要与康德主义的善良意志相伴随，而这种善良意志根本上指向对他人福利的关切，而非指向道德行动者自己的福利，那么康德主义道德义务中的牺牲行动者的不对称性，将在关于“什么应被视为好的品格特质或美德”的康德主义美德观中转化为一种类似的不对称性。尽管常识的道德义务也具有自我—他人不对称性，我们关于什么应被视为美德的常识观点却避开了这一不对称性，因为，不同于康德，我们在日常中认为，某些上面提到的品格特质是值得赞赏的或值得敬重的，而且这不

依赖于它们是否伴随着道德善或道德美德。我们可能对一位亏待朋友和家人的同事持有一种否定性的道德看法，但仍然高度评价这位同事对某个学术问题的热诚、冷静或他在面对（应得的或不应得的）个人悲剧时的坚韧。[15]

因此，在美德的领域中，道德领域的三种可能性仍然存在，但我们发现在美德领域中常识观点在这几种可能性中的位置却和在道德领域中不一样。在个人幸福或福利方面，与利己主义的偏爱行动者（牺牲他人）的不对称性和（功利主义的）后果主义的自我—他人对称性相比，常识道德和康德主义道德都具有牺牲行动者的自我—他人不对称性。但在美德领域，常识却和功利主义一样是对称性的（我忽略了这里的某些复杂细节），而利己主义仍然是偏爱行动者式地不对称的，只有康德主义观点是牺牲行动者式地不对称的。

当然，我们尚未探索上述各种对称性和不对称性的意义和理论后果。既然在一定程度上对称性是一种伦理观的有利特征，我们或许可以仅仅在这一基础上论证后果主义或常识美德伦理学相对于关于对、错和义务的常识伦理学或康德主义伦理学的优越性。不过，事实上后果主义和常识美德伦理学的对称性还拥有一种意义，这种意义远远超出了人们关于对称性所广泛假设的那种理论可欲性。不管后果主义在对称性方面是多么地值得欲求，它仍然被抱怨为在要求太多的个体牺牲这个方面过于严苛。而我们现在可以表明，常识道德和康德主义道德的牺牲行动者的不对称性，将使它们遭遇相似的抱怨：它们降低或贬低了道德行动者的重要性。我们将看到，我们对美德的常识看法的对称性，将使常识的美德伦理学免于这种抱怨。

常识道德和康德主义道德怎样贬低了道德行动者

常识道德怎么会降低或贬低道德行动者的重要性呢？毕竟，常识道德正是对后果主义和功利主义的批评的来源，这种批评认为后果主义和功利主义通过要求行动者在任何自己的关切与计划干扰了非个人地计算的最优后果时牺牲自己的关切与计划，从而践踏了个体的特殊关切与计划。那么，常识道德或康德主义道德真的比其支持者所认为的更加苛刻吗？我是要把这作为我对这两种道德的批评的基础吗？

我确实想断言，这两种道德降低了道德行动者以及他们的个人关切、计划甚至欲望的（现实）重要性。但我对这一断言的论证并不是认为，像后果主义一样，常识和/或康德主义关于对和错的标准对道德行动者的福利的让步不充分。相反，我的论证将涉及下述断言：常

识道德和康德主义道德确实向行动者的福利和幸福做出了让步，却仅仅是让步而已。[16]

常识道德和康德伦理学允许道德行动者至少在一定限度内放弃总体上或非个人地判断出的最优结果，而去追求自己的幸福。但这并不意味着它们将这种对行动者而言的有用性看作是正面道德价值的来源。在其他方面都一样的情况下，如果一个行动者必须从两个行动中选择，其中一个可能对行动者更有益，那么，那个更有益的行动将被视为是对行动者来说更合理的选项，并且在恰当的、与理由相关的意义上，将被视为从行动者的立场而言更好的选项。但从常识道德或康德主义的角度来看，这一行动通常并不被视为是比那个对行动者好处较少的行动在道德上更好的，或在道德上更值得称赞的或值得奖赏的。这一点重复了我们早些时候的说法：对常识道德思考和康德主义道德思考而言，一个行动在道德上多么好或多么值得赞赏，部分地依赖于（尤其是在缺乏义务性因素的情况下）它是否指向其他人的福利，而不依赖于它是否指向行动者自己的福利。

因此，当某人以总体最优结果或其他人的潜在利益为代价而去帮助自己时，常识道德或许会保持对这一行为的道德准许，而（功利主义的）后果主义则将这视为对道德义务的违反；但常识道德仍将和后果主义分享共同的判断：这一行为在道德上不如能达致更大总体利益或更大他人利益的行为。因此，在这类情形中，常识道德向行动者的个人利益做出了道德让步，但仍然仅仅基于行动者为他人的福利做了什么才赋予行动以正面道德价值。（我在这里仍然假定义务性因素的缺席。）如果你想要反对说，我们的常识道德只基于行动者做了什么来赋予正面道德价值，但拒绝为更有利于行动者自己的行动赋予更多的道德价值，那么，请考虑纯粹涉己的情形，在这里，某人必须在做或不做某件愉快的事之间选择。直观上讲，如果一个人纯粹出于审慎的原因选择吃午饭而不是什么也不吃，那么，在其他方面都一样的情况下，这个人所做的既不比另一个选项在道德上更好，也不是直观上我们会称赞为“道德上好”的行为。类似地，康德对道德的构想也不能为向仅仅指向行动

者自己的幸福或福利的行为赋予正面道德价值提供基础。[17]（第六章将更多地论及这一点。）

相比之下，功利主义和后果主义（我们特指行为功利主义和行为后果主义）一般而言会将行动者的预期的或概然性的偏好满足或福利当作正面道德评估的基础。在涉己的情形中，后果主义者不仅认为行动者有道德义务去尽可能地做对自己最好的事，而且还进一步地认为，这么做比做一些让自己受益较少的行为在道德上更好。此外，当

一个行动者必须在（a）为其他人做x量的好事和为自己做y量的好事与（b）只为其他人做x量的好事这两者之间选择时，后果主义把前者视为是道德上更优越的，但我们的常识道德思考则似乎缺乏这一倾向。我们通常并不认为，某个在帮助他人时本来也能使自己受益却没有使自己受益的人，因为没有为自己受益而在道德上应该受到较少的赞赏——事实上，常识道德中可能还有一些倾向，认为恰恰因为行动者在行为过程中一点也不考虑自己，这一行为还是道德上更好或更值得赞赏的。[18]

总之，看起来在各种各样的情形中，常识道德思考没有像赋予行动者之外的其他人的福利或幸福以正面价值那样，为行动者自己的福利或幸福赋予任何正面价值。对于常识道德思考来说，一个行动有助于或是为了有助于其行动者这一事实无法为对这一行动的正面评价（而非仅仅是非负面的评价）提供任何根据或基础。对行动者的危害看起来也类似地与对行动的负面评价无关。我相信能够表明，常识道德的这一方面在伦理学上是需要被反对的。

伦理学的直觉或直觉主义进路的辩护者和反对者都将道德视为伦理学的核心关切，并将对行动和行动者的道德评估视为我们的行动评价和行动者评价的最基础、最重要的形式。（例如，人们往往用道德哲学这一名称来指称伦理学界所关心的哲学领域。）而我相信，应该反对“我们最核心（或最基础，或最重要）形式的伦理评价将一个行为如何（或被预期会）助益或伤害其行动者自己的利益视为（至多）是与对该行为的正面或负面评价无关的”这一假定。如果在伦理学最基础的层面上或最核心的关切中，我们的伦理学以这种方式对行动者是被助益还是被伤害无动于衷，那么我们的伦理学就降低了行动者的利益以及行动者自身作为行动者的重要性，并强加或导致了当行动者对自己的所作所为进行伦理价值评估时的某种自我弃绝或无我。我相信，这些因素使我们有许多理由去怀疑常识道德或康德主义道德能否被当作我们最核心或最基础的伦理评价，正如，后果主义对自我牺牲的过度要求使我们有理由质疑后果主义的有效性那样。

不过，我应该指出，某些形式的行为评价并不关心行动者的利益，这一点是很难被反对的。这样一种评价模式的存在是与对行动者的利益的适当关切完全一致的，因为它的存在与那些确实将行动者的利益积极纳入考虑的重要评价模式的存在是完全一致的。那看起来降低和贬低道德行动者、剥夺了她的现实重要性的，实际上是这样一个假定：在其最基础的层面，或在其最核心的关切中，基本的伦理学思考不为行动者的利益提供任何正面的评价性权重。当然，当被看作其他行动者的行为的接受者时，常识道德和康德主义道德都将每个人的

福利视为

拥有正面和基础性的评价重要性；但是与此同时，它们不向一个行为对行动者自身的福利的影响分配任何这种重要性。这后一方面，正是我将对常识道德和康德主义道德进行指责的原因。[19]如果道德像我们大多数人所认为的那样，要作为我们在伦理思考中具有核心重要性的部分而起作用，那么常识道德和康德主义道德都不适合这一任务，因为它们都贬低了道德行动者的利益，无论是从这些行动者对自己行动进行评价的角度而言，还是更一般的而言。它们二者都要求行动者在自己

行为的方面是在评价上无我或自我弃绝的（尽管在其他人的行为的方面不是这样），并且，当行动者评价她自己的行动的伦理重要性时，它们使行动者与她自身的利益或福利疏离开来。即使从一种更一般的评价角度来看，这两种观点也都认为，所有对行动者自己福利的影响在基础层面上与对给定行动的正面或负面评价无关；相反，当任何他人的行动被评价时，这一福利却又被纳入了考虑。显然，常识道德和康德主义道德如果被视为是关心着伦理学最核心和基础性的问题的话，都将被批评为降低或贬低了道德行动者的福利的价值。[20]

当然，常识道德和康德主义道德贬低道德行动者及其利益的方式，与功利主义的后果主义通常被认为的贬低行动者及其利益的方式并不相同。同样地，常识道德和康德主义道德将自我弃绝或自我疏离强加给道德行动者的方式，也在一定程度上不同于功利主义的后果主义进行强加的方式。这些差异，正如我已经提到的，与可允许性的条件和（原级或比较级的）道德善的条件之间的差异有关。但即使承认上述差异的存在（关于这些差异还有许多需要说的），下面这一点看起来仍然非常重要：完全相同的指责仍然可以同时被指向后果主义、康德主义与常识道德，而且，具有讽刺意味的是，常识道德至少在最近这些年一直在将这些指责对准后果主义，并用它们来尝试证明它自己相对于后果主义的优越性。

然而，当我们转向关于什么应被视为一个美德的常识观点时，我们将得到完全不同的图景。在我们对诸如正直、慷慨、审慎、仁爱和勇气等（主要）美德的通常理解中，从不要求我们假定，在任何与其自身利益严重冲突的时候，拥有这些美德的人始终为最大多数人的最大利益而行动。而且，进一步地，某个品格特质能帮其拥有者促进他自己的福利这一事实，并不被视为是与对这个特质的正面评价无关的；事实上，

我们的许多最重要的常识美德（例如，审慎、不懈、预见力、警

醒、坚韧、勇气、敏锐）都在相当程度上是由于它们对其拥有者的有用性而被赞赏的。因此，在我们对诸美德的日常思考中，涉己和涉他的有用性都是对品格特质和例示了品格特质的行动（或感受、思想）进行正面评价的基础。经过适当修正后，同样的判断也适用于那些危害其拥有者或其他人的特质。

一个临时的推迟

某个观点或观点的集合如果要作为我们基础和最核心形式的伦理评价而充分地起作用，它就不能通过将行动者的幸福视为是与对他们的行为的正面或负面伦理评价无关而贬低行动者的价值。而我们已经看到，康德主义道德和常识道德都未能达到这一充分性条件，而常识美德伦理学却达到了。（我在这里用美德伦理学指这样一门伦理学，它处理什么应被视为是可赞赏的或应被视为美德，却不怎么讨论道德美德。道德美德是常识道德的一部分，并因此分享常识道德的难题。）不过，这并未表明常识道德或康德主义道德是错误的或无效的：它可能只是表明这两者都无法仅靠自己来作为我们伦理思考的基础或最核心的部分而起作用，而这里也留下了一种开放的可能性：常识道德或康德主义道德或许可以与常识美德伦理学共同作为我们的基本伦理思考的基础或最核心部分而起作用。另一种替代的可能性也是开放的：常识道德或康德主义道德可能是伦理学的一个有效的但仅仅是表层的部分，而美德伦理学则排他性地担当核心或基础性的角色，这一角色是人们通常假定本来由道德来担当的。

上面的每个结果都证明了美德理论的重要性，并证明美德理论要被严肃对待这一要求是正当的。我们不应再像过去经常发生的那样，将它搁置在一边而完全只关注道德的对与错、道德义务、职责与许可。但是，在做出任何有利于美德伦理学的结论之前，我们还没有说明另外一种至少需要考虑的可能性。

早些时候，我们看到，某些阻挠了行动者的福利或利益的行动可以被视为是愚蠢或不理性的，即使在常识道德看来这些行动在道德上没什么错误。这一点无疑暗示我们关于理性的常识判断并不具有我们的常识道德判断的那种牺牲行动者的特征。在这种情况下，也许我们应该用我们关于理性的直觉信念（的整体）而非用任何形式的美德伦理学来补充常识道德，从而为我们的伦理思考筑成一个可以接受的基础。因为，如果关于理性的常识思考将行动者为了自己利益而做的事当作是拥有正面（理性）价值的，那么，一种伦理思考的基础或核心部分如果联合了常识（或康德主义）道德判断和日常直觉的理性判

断，它就能将某种正面价值赋予那些助益于行动者自身的行动，而这样，我们刚才对常识道德的批评就变得不再切题了。

当然，若通过这种方式来补充常识或康德主义道德思考，我们所赋予常识或康德主义道德的重要性，就不如我们把它们视为我们伦理思考的唯一核心或基础性成分时那样排他和卓越了。[21]然而，这正是我们为了削弱我们指向常识道德和康德主义道德的那些批评而必须（或许也情愿）付出的代价。在20世纪初，或许作为残存的维多利亚主义以及更一般的基督教的强道德观的结果，常识道德的无我特征很大程度上未被注意，也完全未被批评。[22]但近年来，许多道德哲学家都倡导一种对道德行动者的健康的自我肯定。[23]虽然这一近期思想的很大一部分是针对康德主义和后果主义的而非常识道德的，但人们已经形成一种思想风气，在这种风气中更容易对常识道德和康德主义道德的那种贬低行动者和评价性无我的特征进行批评，或同情这种批评。但这些批评，正如我们所看到的，并不导致对常识道德或康德主义道德的拒绝。相反，这些批评要求，我们要么拒绝这两种道德，要么用另一种可以允许偏爱行动者的伦理判断的评价形式来补充它们中的一个，并联合起来作为一种基本伦理理论的基础性或核心部分起作用。因此，为了彻底地讨论这些可能性，我们现在必须考虑一种联合了道德判断和理性判断的基础性理论进路的价值，这一进路试图避开常识道德和康德主义道德在单独发挥作用时所面临的那些困难。

第二章
道德与理性

我们现在的任务是，考虑关于道德的判断如何能与关于理性的判断联合起来创造出一个完整的，或者至少是更大一些的伦理学，这种伦理学能免受我们在第一章中所研讨的那些批评。我们必须看看，我们能否用一组关于“选择什么或做什么才是理性的”的判断来补充常识道德或康德主义道德，从而使得由此组成的整体能避免“贬低行动者价值”与“价值评价上的自私”这两种指责，而这两种指责是上面那两种道德各自被独立地考虑时所分别遭受的。不过，在我们能处理本章的这个主要任务之前，我们应该先考虑一下西季威克做过的一个假设，如果这个假设是真的，那它将破坏“用理性判断来补充道德”这一思想的基础。

正当的与理性的

在《伦理学方法》中，西季威克谈论了这样一种可能性，“在我们对于在行为中什么是合理的表面直觉中存在着终极的和基础性的矛盾”：

如果（功利主义）义务与个人利益之间在任何时候发生了冲突，那么实践理性必定处于“一分为二、自己反对自己”的状态，并遭受一种不能令人满意但又无法避免的“二元性”。[24]西季威克将这种可能的矛盾视为是“我们的思想活动的一个主要方面”所特有的[25]；而在这样一种语言的背后，以及在西季威克对实践理性的潜在的或现实的二元性的提及的背后，是关于我们的伦理概念的一个极其重要的假设性前提。我现在所说的这个假设，对于西季威克在《伦理学方法》中的整个进程，以及他在书的结尾部分对这种二元性与矛盾性所做出的悲观结论来说都是至关重要的。这一假设尽管值得注意，却并未受到充分的注意，而我相信它是错误的，并且可以被表明是错误的。本章将讨论这一基础性假设，并考虑通过拒绝它而产生的一些有趣的问题与机遇。

我所讨论的这一基础性假设涉及我们的伦理概念或伦理语言。根据西季威克，实践理性是通过一个单一的基础性概念而运作的，这一概念可以通过“合理”、“正当”和“理性”等不同的词语来表达。[26]当

然，如果西季威克在这一点上是对的，那么我们的伦理概念（即便还不是伦理理论）便拥有一种值得赞美的、值得欲求的统一性，然而我实际上相信，西季威克至少在这一领域里错误地描述了这一现象。在日常使用中，“正当”与“理性”表达了不同的概念（为了简化讨论我将不讨论“合理”这一概念）；而这一事实不论对西季威克书中的总体计划而言，还是对他在书的末尾所做出的悲观结论而言，都意味着重大的理论推论。在第四章，我们将会看到，当认识到我们的基础伦理概念的二元性，特别是认识到我们的正当的概念与理性的概念并不同一之后，西季威克发现自己所无法解决的理论的二元性以及利己主义与功利主义之间的冲突并不会被这种认识所恶化，可能甚至还会被这种认识所减轻。

不过，此时此刻，我们之所以要证明这种二元性，其目的为了给用理性判断来补充康德主义道德与/或常识道德以捍卫它们的尝试提供概念空间，这样一种尝试只有在理性判断中涉及的那些概念与道德断言中涉及的那些概念之间并不同一的时候才有意义。

证明两个概念或意义之间的差别的最典型的方式是，发现一些可能的情形，在这些情形中可以并不自相矛盾地适用其中一个概念，却不适用另一个概念。存在着种种可能的情形，在这些情形中“正当”与“理性”这两个词项之间并不一致。在日常措辞中，或许“我锁上大门却又多次返回来检查它是不是真的锁上了”这样的行为是不理性的，但这样的行为通常却不会被认为是错的或不道德的。（或许这个行为是强迫性的，但它仍然是自愿的：在一遍一遍地检查门锁时，我的行为在理性方面是不可接受的，但在道德方面并非不可接受。）这里还有另外一个例子：在某个给定情境中，某个人发现她无法把她想要的所有东西都拿到手，出于赌气，她决定什么也不要。又一次地，这个人什么也不要在直观上似乎是不理性的，但她这样做似乎也没有任何道德上的错。

当然，另一个方向上的反例，即“理性地却不道德地行动”的例子更难找。有一个著名的、被广泛接受的“压倒性论题”，根据这一论题，一个人所做的不道德的事不可能在理性上得到辩护。这一论题排除

了“理性地却不道德地行动”这类反例，而要找到检验或冲击这一论题的情形并不是件容易的事。[27]但这里不需要讨论这类可能性，因为我认为，上一段所讨论的“常识意义上不理性但在道德上可接受的行动”的例子已经能足够明显地辩护这一断言：“正当”与“理性”在英语中并不具有相同的意义，它们是不同的概念。

而且，从我们对西季威克的《伦理学方法》的当代反应中，还可以找到指向上述结论的进一步证据。对我们中的大多数人来说，把利己主义当作一种哲学家需要考虑的关于理性的观点，要比把它当作一种关于对或错的理论更容易。[28]因此，我认为，一种相当的不安应该而且确实伴随着我们的这样一种认识：西季威克漠视了作为一种关于对或错的理论的利己主义与作为一种关于什么是理性与不理性的理论的利己主义之间的区分。与西季威克相反，当代功利主义首先被视为一种关于对和错的理论，而非一种关于理性（或者关于一般而言的行动理由）的理论。而且，实际上除了西季威克本人之外，大多数功利主义的传统捍卫者也将功利主义视为一种关于什么是正当、什么是道德上应该的理论，而并未将它明确地作为一种针对理性的理论。[29]

然而，如果利己主义作为一种关于道德的理论或构想是毫无机会成功的，那么西季威克如此深深畏惧的二元性与矛盾性或许可以在一定程度上通过注意到正当性与理性之间的区分而获得缓解。设想，正如西季威克所假设的，常识道德次于功利主义，而功利主义可能首先是一种关于对与错的理论，那么道德可能就不再遭受西季威克在《伦理学方法》末尾所描述的那种二元性或矛盾性了。即使正当的行动有时并不符合我们的自身利益，这一事实可能也并不倾向于削弱那个带来最佳后果却违背自身利益的行动的道德价值。由此，功利主义可能成为各个道德理论的角逐场上的唯一胜利者。

剩下的问题是理性的问题，即，当一个人的自身利益或核心生活计划与功利主义义务相冲突时，一个人牺牲其自身利益或核心生活计划是否是理性的？这个问题当然是一个非常有趣的问题，而且近些年来已经被许多哲学家或多或少地触及。但这个问题并不是一个专门意义上或狭义上的伦理理论问题。如果我们主要关心的是狭义上的伦理理论问题，那么，可能并不存在西季威克感到自己所不得不承认的那种二元性。一种针对理由或理性的功利主义可能在基础层面上与利己主义不可调和，而一些更晚近的研究可能已经揭示了一些优于功利主义观点和利己主义观点的替代性观点。不过，至少我们关于“什么是道德上

正当”的观点与西季威克所设想的相比是处于更好的状态。还有，值得注意的是在通向《伦理学方法》末尾的那些段落中，当西季威克尝试将实践理性中的内在矛盾显现出来的时候，他强调了违背自己利益而行动的潜在不理性，但并没有主张这样做可以被视为是道德上不可接受的或有缺陷的。作为一种关于正当性的理论的利己主义并不是西季威克在描述实践理性的二元性时所强调的利己主义，而且，仅仅是因为他在更早的时候曾经清晰地指出和宣布过正当性与理性之

间的等价性，我们才认为他必定要将这恼人的僵局看作是涉及关于“什么是正当”的矛盾，而不仅仅是涉及关于“什么是理性”的矛盾。

然而，正如我已经指出的，哪怕利己主义已经不被当作道德理论的竞争者，我们关于什么是理性的（被理由所支持的）仍然有一个严重的问题。当我们承认正当性与理性（或者道德与理性）表征了在基础层面上不同的概念之后，西季威克所说的那种二元性仍然以一种削弱的形式作为一个问题存在着，即，去做功利主义意义上正当的行动却违背行动者的自身利益，这样做到底是不是理性的？不过，我们已经论证的这种基础二元性不仅产生了伦理理论方面的问题，也揭示了一种对作为理性理论或行动理由理论的功利主义的新的辩护方式。我们在正当性与理性这两个基础概念的区别方面提出的对西季威克的异议实际上可能使西季威克的事业受益，而不是使之受损。不过，正如我早些时候说过的，这是留待第四章讨论的问题。我们现在的任务是衡量正当性与理性这二者的分析性的或概念性的不等价性所产生的推论，我们特别要弄清楚那些关于理性的判断能否构成对关于正当性的判断的有益的补充。

可怕的不对称性

考虑到西季威克在进行道德理论化时对系统统一性的偏好，我们可以看出来为什么“伦理学只包含一个基础性概念”这种想法是更合意的。因为，如果有两个概念，而且这两个概念有不同的运用标准，那么就很难取得西季威克与许多其他学者所渴望的那种伦理理论的系统统一性。不过，尽管在基础性概念的二元性方面或许已经存在着一些至少有点不祥的东西，我在这一部分将要论证的是，在某些方面，情况比单单的概念二元性这一事实看起来所衍推的东西还要糟糕一些。

如果我们用对理性与不理性的常识判断来补充对正当性与错误性的常识判断，我们所达到的整体观点将具有一些极度反常和不值得欲求的特征；由此我们将会看到，将常识道德与理性判断联合起来的尝试，相比于我们只将常识道德自身作为我们的伦理思考的基础或中心而言，并不会使我们处于更好的状态。（在下一部分我们将看到，康德主义道德也无法通过这种方式前后一致地得到补充。）

我们已经看到，日常的直觉性的道德，也就是所谓的常识道德，在涉及一个行动者可以被允许对他自己做什么与可以被允许对其他人做什么时，遭受着一种牺牲行动者的不对称性。然而，我们对理性选择与行动的日常或常识理解实际上与此相反地遭受着一种偏爱行动者

的不对称性。因为，当一个人以某些方式没有去助益自己时，这将被解释为对审慎、明智或行动的理性的违背，但当一个人以类似的方式没有去助益其他人时，却不会被解释为这样一种违背。在常识词汇中，我若不去利用某个工作机遇或个人机遇似乎就是不理性的，但如果我没有令某个完全陌生的人去利用类似的机遇，我似乎并不是不理性的。出于同样的理由，相比于对任意选取的其他人的欲望与利益的疏忽或粗心，一个人疏忽自己的利益或自己的涉己欲望在直观上看起来要更加不理性、不审慎。[30]

因此，看起来很清楚，常识性的伦理思考被两个彼此对称或截然相反的自我—他人不对称性所构造着。我们所假设的伦理学的两个基础概念都遭受自我—他人不对称性。不过，伴随我们关于道德可允许性与正当性（或者什么能算作不道德的反面的道德）的常识思考的这种不对称性出现在“牺牲行动者”这个方向上，它与伴随着我们关于一个行动者选择或做什么才是理性的日常思考的那种偏爱行动者的不对称性的方向相反。

我相信，正当与理性之间存在着的这种截然对立代表了一个对常识道德而言（或者实际上对于任何在正当性概念与理性概念之间具有类似的基础性对立的伦理学而言）比这两个概念之间的不同一性的事实更严重的问题。西季威克担心，正当/理性的单一概念会导向各个伦理理论之间的无法反对的冲突。然而，如果这里存在着两个概念，而且它们在两个相反的方向上是不平衡的、不对称的，那么人们就会想要下结论认为这两个概念是以某种方式取消了对方。

首先，我们对对称性的一般性的理论偏好会令人对单独拿出来的正当性与理性之间的常识不对称性感到不快（例如，功利主义对对与错的判断在涉及行动者的利益与涉及他人的利益时是对称的，而这看起

来是功利主义的一个优点）。然而，我们可以看到，这两个基础性概念在日常运用中是以彼此相反的方式有所偏袒和不平衡的。因此，当一个人把它们合在一起看时，就会好奇，如果丢弃这两种方向相反的不对称性，是不是伦理学就会变得更好、更简练。常识的正当性观念与常识

的理性观念从相反方向彼此拉扯着，如果伦理学的基础工作能通过以某种避免了这两种形式的不对称性的方式得以实现，那么看起来人们就可以在伦理学上少费许多功夫了。

同样值得注意的是，常识正当性与常识理性之间的这种拔河竞赛

的怪异性，并不仅仅是一种从功利主义或后果主义视角看才会有的怪异性。对这两个概念的日常使用展现了一种简洁性的缺乏，人们基于纯粹的方法论考虑会不太情愿地承认这种简洁性的缺乏对我们的伦理思考的影响是基础性的。这个理论因素不仅吸引了后果主义与功利主义的兴趣，也吸引了伦理学领域内更广大范围的兴趣。[31]

此外，请注意，这个反对将常识道德与常识理性联合起来的论证并不仅仅是基于怪异性与不简洁性。对于那些表层的、衍生性的伦理概念来说，冗余性或不简洁性可能根本不需要担忧。只有当我们认为，日常道德与日常理性之间的这种彼此对立、在某种意义上彼此取消的不对称性发生于我们的伦理思考的基础层面或核心区域时，这种不对称性似乎才是令人反感的。若假设伦理学在基础层面上被这样一种不简洁的或冗余的对立所描绘，这将是对显而易见的方法论要求的违背。而且，在纯粹的理论层面，在其他方面都相同的情况下，所有的理由都要求我们拒绝这样一种伦理学的基础，而青睐那些更加统一和凝聚的思想。因此，如果我们同时接受常识道德与常识理性，那么我们就有理由去寻求某些更简洁和更统一的东西，而常识道德与常识理性都可以从这个东西衍生出来，或被视为这个东西的特殊情形。而这恰恰意味着，将这两种形式的常识思考当作，或尝试当作是与我们的伦理学的其他方面或部分相比不那么基础或不那么核心的。因此，即便把关于理性的日常直观观点添加进来能使得我们逃脱“贬低了道德/理性行动者的价值”的指责，这样做还是会导致一种总体性观点，这种总体性观点初看起来是不能作为我们的伦理思考的基础或最核心部分而被接受的。

这就打开了一种可能性，即，我们应该用某些理论上更加合理的候选项来取代对道德和/或理性的常识思考所具有的基础性地位。或者，不那么激进地，我们应该保留我们的日常思考的这两个部分，却寻求用某种不同的、重要的伦理观点来为这二者奠基。而且，尽管正如我们将会看到的，这些可能性将会为美德伦理学与功利主义提供有趣的基础性资源，我们也必须首先考虑，我们是不是可以简单地用康德主义道德来代替常识伦理。如同我们已经看到的，康德主义道德同样与“贬低了道德行动者的价值”这一指责密切相关，也同样遭受这一指责。不过，或许存在某种补充康德伦理学的方式，这种方式可以击败这种指责，而且可以免于产生那种会被批评为太不简洁、太奇怪、太难被我们接受为伦理学的基础或核心部分的观点。

然而，如果我们尝试用某些与康德对伦理学的（其他）一般假设相一致的关于理性的基础性观点来补充康德主义伦理学，那么这样的步骤实际上并不能导向成功。因为，根据康德，不存在关于自我利益

的绝对命令，也不存在追求一个人自己的福利或幸福的绝对理性义务或道德义务，这种义务是康德相信能从与他人的关系而非与行动者自己的关系中给予证明的。这意味着，对于康德来说，没有任何偏爱行动者的理性判断可以被适当地用来补充牺牲行动者的道德并帮助它逃脱“贬低了行动者的价值”的指责，而早先我们曾用这种指责批评康德主义道德与常识道德。即使康德主义者允许或想要允许某些涉己的审慎拥有条件性的价值或美德的地位，正如我们所看到的，这种价值相对于谋求他人的幸福所具有的道德价值而言仍然处于不那么基础的水平，因此这也无法消除这种指责。或者，从一个稍有不同的方向来看问题，我们可以说康德主义实践理性产生了涉他或偏爱他人的绝对道德命令，但并没有产生关于合理的自我利益的绝对命令。结果，不同于常识理性，康德对理性的观点无法被用来对抗那些在第一章提出的对康德主义道德的批评。

然而为什么康德不接受任何以偏爱行动者（亦即，偏爱行动者的幸福）的方式所体现的（绝对）理性呢？看起来，至少部分地，这是因为他认为一个人自身的幸福的概念是过于不确定的、过于个别地多变的，从而不适合作为命令的基础，这种命令得具有那些从绝对命令衍生出来的涉他道德命令所具有的那种深度和力量。[32]作为一个一般性论题，这个观点整体而言看起来不大合理。尽管对幸福的个体偏好和个体观念可能呈现广泛的差异，但对某些种类的个人利益的漠视似乎是绝对地不理性的，而且那些被我们批评为忽视了自己的健康或没有去阻止那可被阻止的苦难或痛苦的人并不能通过宣布他对自己的健康或无痛苦漠不关心来免于这种理性方面的批评。从最起码的直观出发，拥有这样的偏好结构直接就是不理性的；从理性的角度看，一个人不应该对健康和免于未来的痛苦漠不关心。而幸福、福利或个体利益的这些要素是足够确定的，它们能将关于自我利益的命令赋予我们，而这种命令是康德所明确否定的。

然而，即使我们同意康德的说法，认为我们自己的幸福过于不确定，无法产生绝对命令，康德在调和这一假设与他自己对涉他的幸福或福利方面的绝对命令的坚持这二者时也面对着巨大的困难。来自不确定性的论证如何能够在后一种情况中不成立，却仍然能够阻断那些涉及行动者自身的利益或幸福的绝对命令？这是完全不清楚的[33]，因此，或许康德本应该承认，与常识思考所统一的那些原则相呼应，也存在着偏爱行动者的命令或理性原则。但就康德实际上否认了偏爱行动者的强理性原则而言，他无法逃脱上一章所提出的批评，因此，尽管他避免了与常识的道德—理性观念联系在一起的那种特殊的怪异性与不简洁性，他的总体观点看起来并不能比后者更好地充当我们现下的伦理学理论的基础或核心部分。如果无论常识道德还是康德主义

道德都无法独立地满足我们的基础性要求，那么添加一些关于理性的恰当断言也不会有什么助益。

第三章
康德主义与常识道德思考中的不一致性

我们已经发现，我们有一些理由去拒绝把关于什么是正当和什么是理性的常识观点或康德主义观点当作我们的伦理思考的恰当基础。但是这仍然保留了这样一种可能性：这些观点与一种（常识的）美德伦理学放在一起之后，可能会形成一般意义上的伦理思考的充足基础。还有另外一种可能性：在某种可接受的伦理学的总体之中，美德伦理学起基础性作用，而关于正当和/或理性的康德主义或常识思考则起次要的或更表面的作用。在这两种情况下，美德伦理学都需要常识道德的伴随，而后者将始终是我们的（发展着的）伦理思想与理论的一部分。

不过，现在是展示我自己的观点的时间了。接下来我将论证，我们实际上既不需要常识道德思考也不需要康德主义道德思考，而美德伦理学，一种关于各种美德的批判性的常识主义观点，能够只依靠它自己而运转。我希望表明，常识的和康德主义的道德构想都是内在的不一致的，尽管是以不同的方式。我们对于什么看起来合理或直观的日常感受将我们引向了矛盾的结论，而当我们把康德的一般理论与康德自己所认为的这些一般理论在更特殊的道德问题中的推论放在一起时，也会引向矛盾，这种矛盾在很大程度上与我们将要指出的常识道德思考中的矛盾是重合的。因此，我们可能不需要再担心常识道德或康德主义道德如何能与常识性的或其他形式的美德伦理学搭配起来。而且，我将提出一些理由来支持这个观点：在我们对合适的伦理学的探索中，常识道德与康德主义道德都应该被抛弃。作为开始，让我们先来考虑对伦理理论或道德理论的整个概念的若干著名的批评，这些批评是由这个领域的直觉主义进路的捍卫者提出的。

道德理论与反理论

按照我们对道德理论这一概念的一般理解，“道德哲学家应该追寻道德理论”并不是自明的。实质性的伦理学一般被与元伦理学区分开来，后者是关于伦理概念与观念的语义学与知识论研究。许多认为我们需要考虑诸如伦理判断的意义、客观性与理性等元伦理学问题的哲学家会质疑，我们那些更具实质性的伦理观点，特别是那些更具实质性的道德观点，是否应该被当作我们的理论事业的起点，这一事业

寻求用一些更系统化和更统一的道德观点去取代常识或直觉道德判断的复杂性与多样性。

这种更系统和更统一的观点的一个最清晰的例子来自功利主义。一些功利主义者具有独特的，或者至少是确定的元伦理学观点；不过，功利主义作为一种关于“什么使得行动对或错”的实质性构想，主要致力于去修正常识道德（即，我们对于什么是对或错的实质性日常观点）。而且，它宣称它自己的实质性观点优于普通人的道德信念，这种宣称部分地基于功利主义作为一种关于对和错的理论所具有的美德：它的优越的统一性、简洁性、解释力、简单性等。但许多支持（非实质性的）元伦理学意义上的道德理论的哲学家认为，这样的做法是不能令人满意的，甚至是有悖常理的：以科学的典范或系统性的理论构造的命令之名，在各个常识道德判断中挑来拣去，以这种方式用一个关于对与错的理论来代替我们关于对与错的日常实质性道德判断。在这个方向上，人们可以对功利主义与其他道德理论尝试提出批评。这里只举一个例子，即伯纳德·威廉姆斯的《伦理学与哲学的限度》中的下面这段话：

理论特别爱寻求那些非常一般性的考虑……因为它试图系统化，也因为它试图将尽可能多的理由表征为其他理由的应用……理论通常会假设，我们拥有太多的伦理观念，其中一些观念可能其实仅仅是偏见。我们当下的主要问题是，事实上我们拥有的伦理观念不是太多了，而是太少了，我们需要尽可能地珍视它们。[34]

那么，为什么我们认为我们需要理论或系统呢？威廉姆斯认为，答案来自这样一个假设：如果缺乏一个系统，我们的日常的多种多样的道

德观念就是缺乏基础的，就是缺乏辩护的或者在一定程度上不确定的。尽管人们还会出于其他理由而渴望理论和系统，而且我也将讨论其中的一些，威廉姆斯在这儿已经提出了一个驱动着人们奔向系统化的道德理论的重要理由。不过，这个理由也引发了一个关于道德知识或对道德判断的辩护的重要问题。

一些著名哲学家认为，道德上敏锐或道德上受过教育的个体具有某种在他们的（成年）生活的许多或大部分情境中辨别什么是对和什么是错的能力；他们还认为，这种辨识能力或这种道德知觉完全不要求我们能接近某个一般道德原则的统一集合，而且实际上超越了任何我们能够以一般原则的形式来表达的东西。一些这种直觉主义元伦理学观点的捍卫者如罗斯断言我们的日常道德思考可以或应该使用关于义务或责任的“初步原则”，并由此把我们对在特定情境下的特定行动

的道德评价看作是在某种程度上被一般性的考虑所指引的。但这些直觉主义者宣称，这些相关的初步原则不可能被严格地按优先性排序，按词典顺序排序或按某种方式排序以排除所有的例外。由此，他们认为，在那些各个原则产生了彼此相反的初步指示的情况下，它们的相对权重只能被一个依情境而变化的微妙的权衡所决定。其他直觉主义者，如亚里士多德，在道德辨识的过程中给予伦理原则或一般性断言的角色甚至更少，并且捍卫了一种对情境化的道德要求的知觉的或至少可修改的敏感性的可能性，这种敏感性等同于对各种各样的现实或可能行动的道德或伦理属性的知识。

这两种观点都把道德判断视为是类似于我们对合语法性的日常判断。既然大体上我们可以在许多或大部分情况下辨别什么是合语法的或不合语法的，而不用去引用一个支配我们所做出的特定判断的一般性理论或无例外的系统原则，那么在我们日常道德能力方面似乎也可以做出类似的断言。在这种情形下，那些将自己的观点基于“缺乏系统化理论的帮助，道德断言就是可疑的、缺乏充分依据的”这样想法的道德理论与系统的捍卫者，在捍卫其关于我们对道德理论的需求的观点时，将会面临困难。[35]

不过，西季威克还曾经提到对道德理论的另一个动机。他宣称，我们可以使用那些通过科学的或系统化的进路而达到的一般原则来解决关于特殊情形的怀疑或冲突。[36]这个想法看起来是说，与科学中所发生的事情类似，一个单一的道德原则或一个紧密联系在一起的道德原则的集合所体现的值得欲求的系统统一性，可能让我们有理由以接受冲突两方中的一方而拒绝另一方的方式来解决特定道德争议中的人际冲突或个人怀疑；它甚至可能会使我们怀疑那些我们曾经对自己的道德判断感到确信的情形。即便我们承认在许多情形中道德直觉彼此冲突或者道德直觉是不真实的，那些道德的反理论者仍然可以直接质疑与严格的科学方法之间的这种所谓的类比，并坚持认为，更好的方式是承认我们的（当下的）道德知识的限度，而不是怀着通过模仿科学来弥补我们的无知的虚幻希望而高歌猛进。道德的反理论者常常夸大（当下的）道德直觉与敏感性的能力，而忽略了道德直觉如何以大量的、多种多样的方式对特定情形表现得模糊或冲突。西季威克做的一件好事是，他向我们指出了许多具体的道德争议，在面临这些道德争议时直觉常常以这样或那样的方式让我们失望。不过，我们仍然有理由去怀疑理论考虑或科学方法能否恰当地被用来解决道德生活中的含混或“无所谓”的情况。或许，相对于通过人为地诉诸科学的方法论来补救我们的无知来说，承认我们当下的道德知识的不完全性是更好的方式。在这样的情况下，我们唯一的真正的补救方法可能是进行集体的、长期的、具体的批判性道德反思。[37]

我刚才提起的议题极其复杂，要公平地讨论它们，或许需要一本书的长度。但我在此刻希望提出一个进一步的理由，以说明为什么要严肃地对待伦理理论或道德理论的观念。指出我们的常识道德观念与直觉的不完全性，认识到即便理智而敏锐的个体也可能会在具体道德议题中发生分歧，或者在另一些道德议题中对于能够说些什么缺乏任何清楚的见识，这是一码事；宣称我们的直觉性的道德思考是内在地不连贯地或不一致的，则是另一码事。不过，在下面的部分，我将要主张的恰恰是后面这种更强也更让人为难的观点。

在哲学的其他领域，我们一向熟悉对直觉的不一致性的发现所产生的后果。当弗雷格的直觉主义第五公理被发现会导致不一致性或矛盾时，这一发现激发了一种从直觉主义集合论向一种其内容由“避免矛盾”这一目标所主导的集合论的理论转移。十分类似地，当我们关于“哪些陈述能确证哪些其他陈述”的常识直觉会导向不一致这一点变得明显的时候，这一事实就激发了技术化和系统化的确证理论的发展。一旦从我们对一个概念的日常使用中发现了不一致性，就需要通过理论独创性来在避免这些不一致性的同时，尽可能多地实现这一概念所服务的最初目的，而任何献身于这一任务的事业无疑都将超越常识思考而进入理论的领域。现在，我想要论证的是，我们关于道德的常识思考是内在地不一致的，而这种不一致性使我们有理由以一种在哲学的其他领域曾经被践行过的方式去追求伦理学的系统性理论。

道德运气

近年对道德运气的讨论有一个令人不舒服的成就：它指出了我们的直觉道德思考中的一整套不一致性。例如，考虑我们对人们的行动的不可预见的或意外的后果的日常道德反应。比如，日常道德思维区分了谋杀未遂与谋杀的道德地位。尽管这一区分体现在了对谋杀与谋杀未遂的性质与惩罚的法律区分之中，它的道德重要性并未被它在具体的法律语境中起的作用所穷尽。因此，在谋杀与谋杀未遂这两者的法律区别之外，我们认为一个杀死了无辜者的人要比另一个出于意外而未能杀死他准备杀死的无辜者的人更坏。我们觉得前一个人和他的所作所为更坏，这一差别还可以从我们的行动倾向中看出来：我们倾向于对那个谋杀者施加比那个谋杀未遂者更多的指责。而且，在我的想象中，当我们在知情的情况下与一个谋杀者并排就坐的时候，我们所感到的厌恶要比与一个谋杀未遂者并排就坐所感到的厌恶更强烈。

由于常识道德接受并鼓励这些感受与道德判断上的区别，它允许那些现实的不可预见的后果在确定道德判断时起作用，从而也就为某

种“道德运气”制造了空间。但正如常常被指出的，道德运气这个观念本身恰恰冒犯了我们的常识道德直觉。因此，我们对那些被单独拿出来的情形的道德直觉与“对道德上好或坏、应受指责或责备的程度的判断不可能被运气或意外所影响”这种一般性常识道德信念之间是冲突的。而这些不一致性所发生的情形既频繁又多种多样。

为了给出一个更进一步或许是更清晰的例子，想象某个人在乡间路上驾驶一辆汽车，并把一些著名的景观指示给他的乘客看。由于他全心全意地指示风景，汽车突然转向了道路的中间。幸运的是，没有任何汽车从反方向开来，也没有任何事故发生。然而，在另一个场景中，这个人以类似的方式走神了，而另一辆卡车恰好经过，于是酿成了重大事故。这时，他就需要为对其他人所造成的伤害负责，并通常被认为是应受谴责的。但在第一种情形中，他却不会被认为应当受到同样程度的谴责。这个例子来自托马斯·内格尔的开创性论文《道德运气》。但正如内格尔所指出的，我们的内部似乎有什么东西反对道德运气的观念，并使我们倾向于认为在上面提到的两个情形中的司机都应该遭受同等程度的指责。[38]在“一个人应受谴责的程度依赖于那些外在于他的知识或控制的事件”这样的观念中有某种令人排斥的东西。因此，对于刚才提到的两个例子来说，似乎我们应该把某种概率估算添加到我们的例子中，这样，那个变道的司机是否应受谴责、在多大程度上应受谴责就仅仅取决于他是否充分地知晓事故的可能性以及在他向着风景走神的情况下事故的可能性究竟有多大。这样的判断将在这两个想象的情境中保持恒定，并允许我们说，这个司机在两种情形中都应该为了边开车边看风景而受到同等程度的谴责。

然而，跟从内格尔，我认为，在我们开始以一种自觉的方式对道德运气感到担忧之前，这样的解决方式无法与我们在日常活动中的道德判断相一致。我认为，无论我们把两种情境中的概率（的知晓）想象为多么地恒定不变，常识道德总会在对行动者的可谴责性方面找到差别。（实际上，不管我们把这两个情境看作是两个相互关联的反事实可能情境，还是看作涉及面临类似境况的相似的人或不同时间的同一个人的，都不影响这一点。）在那些据说是不留意、粗心或忽略的情形中，常识看起来接受了一个彼此矛盾的假设的集合，由此，在道德的这一领域，我们需要超越我们的常识思考。[39]

我们刚刚谈论了一种形式的道德运气：关于一个人的行动或不行动的结果或后果的运气。但正如内格尔在他最初的论文中，以及许多其他人也曾指出的那样，除了通过无法预期或不可预料的结果之外，道德运气还可以通过其他方式产生。从而，设想我们居住在第二次世界大战时期的德国，我们中的一些人没有做任何阻止纳粹的事情；那

么，我们其实在那个时期并不在德国居住这一事实所导致的我们犯的过错较少、微不足道，应该归因于我们的环境。任何关于这样的环境运气的假设都会导向不一致性，这种不一致性类似于结果方面的运气的不一致性。最后，我还要提一提在天生的智力、活力等秉性方面的构成性运气等。不过，我不打算老是想着这些秉性给我们的常识道德判断带来的困难。我们已经发掘出来的问题对我们的目的而言无疑已经很充分了。

道义论限制

行为功利主义与行为后果主义的一个最显著的特征是它从非个人的善意出发的吸引力。当我们从我们的特定认同、个人欲望与关切中抽象出来，善意地、外在地打量世界上发生的事时，我们希望能产生最好效果的行动被执行，并为它们被执行而高兴。而这些行动就是行为功利主义与行为后果主义称之为道德正当或道德义务的行动。[40]

另一方面，常识道德与功利主义和后果主义的不同之处是，它认为有些行动是道德上义务性的，即使它们比某个向行动者开放的替代选项所产出的总体善要少。对这种义务的一个首要的例证便是那些道德限制，这些道德限制要求一个人不能为了救五个无辜的生命就杀死一个无辜的人，哪怕这样做能阻止那五个无辜的人被这个人之外的其他人杀死。这里，常识道德假设，接受这些限制，就意味着接受这一观念：即使从非个人的角度看杀人能导致更好的事态（事件的序列），杀人仍然是错的。显然，这些关于即使在使善最大化的名义下一个人可以做什么的道义论限制，是与大多数人接受的道德密切关联的。

在一个人可以从“杀死一个无辜的人”与“未能拯救五个无辜的其他人”之间做出选择的情形中，支持前一个选项的理由很清楚：如果这个人做出这个选择，总体的后果就会比他不这么做要好。但常识道德还是不允许这样的选择。在这类情形中，我们这样提问是有意义的：从常识道德的角度看，到底是什么东西反对着这个选项，并具有充足的分量，从而能使“杀死一个单个的人以产生好得多的后果”这个选项成为显然的错误选择？在《拒斥后果主义》一书中，萨缪尔·舍夫勒指出，对这样的问题，有某种典型和自然的反应：那些面临着“提供对最大化

总体善的常识性限制的辩护依据”这一要求的人，常常会试图找到对这些限制的违背的一些特征，这些特征“非常坏或负面价值极

高”[41]，这使得他们可以说由于这些违背具有如此可憎的特征，它们才被常识所禁止。由此，他们就会指出，比方说，当某个人s为了阻止其他人死于瘟疫或意外伤害而故意杀死了一个无辜的人p时，坏的或可憎的地方在于这样一个事实：这是一个故意的行动，是对无辜生命的故意的侵犯。

当我们仅仅考虑那些一个人必须从杀死一个无辜的人和放任其他人通过非人为或非故意设置的方式死亡之间选择的情形时，这样的辩护看起来相当有效。因为在这样的情形中，那些刻画了对限制的违背、负价值极高或十分可憎的特征，在行动者拒绝杀人却放任其他人由于疾病或事故而死亡这个选项中完全不存在。但人们认为这个限制在另一类情形中也成立：在这类情形中，一个人必须选择，要么杀死一个无辜的人，要么放任其他人杀死几个无辜的其他人。这种情况下，无论这个人如何选择，故意或有意地杀死无辜的人的事都会发生。而上面那种最自然、最具常识性、被最频繁地当作对禁止杀人之类的道义论限制的捍卫方式的辩护依据，在这类情形中并不成立。因为那种可憎的、坏的或负价值极高的特征（无论它是“一个人被仅仅当作工具”，还是“侵犯了他人的清白”，还是一个人可能选择去注意到的其他方面）都将在“放任另一个人故意地杀死无辜的人们”这个选项中出现。而且，如果一个人把其他人或被其他人当作工具来使用是一件如此坏的事，那么人们可能会怀疑，在一个人必须选择要么他要亲自把别人当作工具，要么他要允许其他人把更大数量的人当作工具这样的情形中，为什么“不能把他人当作工具”不是一个违背“不得杀死无辜的人”的常识禁令的理由。不管对这一禁令的违背具有多么令人反感或负面价值的特征，不违背这禁令的话这一特征都将以更大的规模呈现，因此，如果仅把他人作为工具来使用或者对无辜者的侵犯是令人反感的，就会出现一个更为困难的问题：通过杀死一个无辜的人来最小化这些令人反感的行动，这样做为什么是错的或令人反感的？

因此，尽管把一些与违背这些限制相联系的坏的或负面价值的特征作为常识性道义论限制的基础看起来很自然，这类辩护实际上倾向于削弱它们所要辩护的东西。如果为了辩护道义论限制，我们聚焦于一些可归结于对限制的违反的坏特征，那么我们可能会被引向这样的认识：如果一个人不去违背那个限制的话，那个坏特征将会更多地发生，而这将使得这个人有理由去选择违背限制或至少将违背限制与遵从限制当作是一样地可允许的。而所有这些都削弱了我们关于为了阻止杀人而去杀人是错误的，以及这么做总是比不这么做更糟糕的固有直觉。因此，我们在这个领域的常识思考与自身相矛盾，是不一致的，因为它为了支持自己而提出的理由实际上倾向于导致对它自身的怀疑。[42]

不对称性与不一致性

我相信，将让我们遭遇一个由单独来看都合理、都符合直观的假设组成的不一致的集合的第三个也是最后一个常识道德的领域，是自我—他人不对称性。显然，这种不对称性看起来是不理性的和缺乏动机的，如果我们采取功利主义伦理学的非个人的视角的话。不过，即便从常识道德思考的视角来看，这种不对称性也会产生问题。由于常识道德关于对和错的一些其他看法的影响，常识道德自身很难一致地让它对对和错的自我—他人不对称性的承诺变得可理解。

特别地，日常的非功利主义道德将我们对其他人的义务当作是依赖于他们与我们之间的情感或特殊承诺关系的远近：若其他方面都一样，我们对自己的直接亲属的义务要比对一般亲戚的义务更强，我们对朋友或亲戚的义务要比对一般的本国同胞的义务更强，而我们对本国同胞的义务又比我们对其他国家的人的义务更强，等等。[43]在这种意义上，常识道德反映了一个成年人的关切的通常结构。相比于遥远的他人，我们自然而然地更关心，也有更多的理由去关心我们的朋友和亲戚的福利。常识道德似乎把这种差别修建到了它分配给我们的那些各种各样的要我们关切他人的福利的强义务之中。然而，通过自我—他人不对称性，常识道德也把一种绝对的道德不连续性叠加到了每个行动者通常都被置于其中的关切结构之上。一方面，它鼓励这样一种看法：当一个人离行动者的距离越远，义务的强度就越小；另一方面，它却又假设行动者没有任何（除非是间接地）让自己得益的义务。如果不考虑行动者自己的话，那么行动者的义务的变化就与行动者的关切的理由成正比，然而，在行动者自然而然地最有理由去关切的地方，他却没有任何直接的义务。这看起来是怪异和缺乏理由的，即便我们不从任何功利主义或后果主义的视角出发去看待它（尽管这视角提供了一种避免这种怪异性的出路）。

事实上，有一个显而易见的方式可用来尝试辩护自我—他人不对称性（或者它的某些方面）。不过由于刚才所说的这些，这样的尝试实际上会使得常识道德的图景更加黯淡，因为它会使得我们对上面提到的常识思考中的不连续性的理解变得毫无可能。让我来解释。

一个人可能会很自然地尝试从正常的人类欲望与本能以及一些关于它们对我们的行动的影响的合理假设这个方面来辩护关于促进自己的利益的道德义务的（明显的）缺乏。在大多数时候，我们通常都会照顾我们自己，而根据这种辩护，这就是不需要道德向我们施加义务或职责的原因。不过这套触手可及的理由（实际上，这正是康德为我们没有义务去追求自身的幸福所提供的理由）实际上引向了不一致

性，当我们把它与上面我们提到的那些我们与其他人的关系的事实联合起来的时候。[44]相比遥远的他人，我们可能通常都会给自己的配偶和子女以更多的照顾，然而我们对后者的义务也比对前者的更大。这与我们从上面那套理由中所期待的方向恰恰相反，如果上面那套关于追求自身幸福的义务的理由成立的话。不过，从什么东西是寻常的、可被预期的这个方面来尝试辩护自我—他人的道德不对称性和更具体而言的追求自身幸福的义务的缺席，这在常识上是十分自然的。我认为，这表明，在这

个领域里常识确实是与自身相矛盾的。自我—他人不对称性的这套看起来唯一可能的和明智的理由在面对常识道德的另一方面时也变得没有意义了。我认为，这种关于对和错的日常思维的内在困难也提供了一些进一步的理由，让我们去寻找比常识道德思维更好的东西。[45]不过它也可能会使我们去寻找一个比常识道德思维更好的对于为什么人们没有义务去促进自己的幸福的解释，这种解释应该不像我刚才所描述的这套常识理由那样与常识道德的其他特征相互冲突。

约瑟夫·巴特勒同意康德的观点，认为相对于我们自己的利益而言，我们倾向于更多地忽略其他人的利益，因此，相对于我们促进他人的利益的义务而言，我们不那么需要具有促进自己的利益的义务——但他只把这当作程度上的差别，而没有宣称不存在一个人对自己的义务，因为他发现我们人类具有出于愚蠢、粗心、懒惰、过度的激情等而毁坏或伤害自己的倾向。[46]但即使这样一种软化之后的关于自己的义务的解释也与上面提到的常识思维相冲突。因此，去看看巴特勒提供的另一个对自我—他人不对称性的补充性解释将是一件有趣的事。在这个解释中，自我—他人不对称性看起来与关于我们对亲近或疏远的他人的义务的严格性或强度的常识观点并不无任何不相容之处。

巴特勒指出，不审慎通常会导向对不审慎者自身的惩罚，反之，对其他人的错误对待却不一定会把坏处反弹到行动者自己身上；因此，相对于一个伤害了其他人的人来说，不太需要去责备一个伤害了自己的人，因为由不审慎引起的伤害本身就能劝阻行动者在未来不做类似的事。依靠行动者自己感受到的伤害，就可以阻止自我伤害，这样也就不那么需要来自其他人的义愤。巴特勒还补充说，一个伤害了自己的人由于他所经受的伤害而自然而然地是我们的怜悯的对象，反之，一个伤害了其他人、自身却未受伤害的人则不是怜悯的自然对象。由于怜悯倾向于削弱对怜悯对象的恼怒，甚至与对怜悯对象的恼怒不相容，我们就能进一步解释为什么一个伤害了自己的不审慎的人要比一个伤害了他人的人遭受更少的斥责。

不过，尽管这套理由并不与其他领域的常识说法相冲突，它自身却是不充分的。即便并没有发生什么坏事，我们也会责怪那些将别人置于不必要的风险中的人，如果这风险足够严重。但我们并不会（同样严厉地）责怪一个把自己置于不必要的风险中的人。我们认为，一个人把自己暴露于这样的风险中并不是错的，或者并不像置别人于风险中那样错，即便他事实上逃脱了伤害。然而，按照巴特勒的解释，在这样的情形中，我们需要谴责他，因为不审慎所导致的通常的惩罚是缺席的，因此，除非行动者受到严厉的谴责，不然就没有什么东西能劝阻他在未来进行类似的冒险。而且，因为这个冒险者并没有遭受伤害，不需要怜悯，所以怜悯也不能解释为什么我们没有对他感到与伤害他人的情形中同等程度的责备与义愤。

因此，即便我们放弃了最初似乎是解释与辩护自我—他人不对称性的最佳方式的那套理由，我们仍然承受着相当大的困难。我们可以避免从那套常识理由与我们关于义务的强度随着关系的亲密程度而变化的常识观点这二者的结合中所产生的彻头彻尾的不一致性。然而，由于其他用来解释自我—他人不对称性的已知候选项都不能与这种不对称性的现实现象相一致，我们对这种不对称性就没有别的解释了。而我们被允许对待自己的方式，与我们对他人的义务随着我们与他人的关系远近而改变的方式，这两种方式之间的绝对的不连续性看起来仍然是古怪和缺乏理由的。更一般地，我们在不对称性领域、在道德运气领域和在道义论限制领域的常识思维，都以各种各样的方式导向悖论与显而易见的不一致，而这一事实，再加上早些时候在第一章与第二章中所描述的那些关于常识的基础性困难，都使我们有理由对常识道德感到不满，并寻求一个更好的对伦理问题的总体进路。

不过，除了指出我们对优于常识的东西的需要之外，上面的讨论还展示出，在某些至关重要的方面，与威廉姆斯的断言相反，我们的直觉道德思维留给我们的观念太多了，而不是太少了。我们所辨识出的那些不一致性和不融贯性来自直觉承诺之间的冲突，而在这里，正如我在更早时候所建议的那样，与道德思维有关的境况和早年我们所看到的关于归纳与确证理论所发生的境况十分相似。亨普尔对确证的经典研究揭示出，我们关于确证的常识观念和我们对于系统阐述确定何时一个陈述确证另一个陈述的直觉标准的尝试都以许多不同的方式产生了矛盾。用以色列·舍夫勒的话说：“亨普尔对尼科标准以及预测—标准的批评，他对确证悖论的发现与处理，以及他对某些标准中的冲突的

讨论，都使得看起来无论选择什么标准，都不可能完全避免违反一些自身看起来完全合理的标准。因此，任何一个寻求［对确证的］

系统性解释的人都合法地要求一定程度上的理论特许。”[47]以相似的口吻，内尔森·古德曼宣称：“由于我们的常识假设一旦联合起来就会迅速地导向

荒谬的结论，这些假设中的一部分必须被抛弃；而不同的理论家在抛弃哪些假设，保留哪些假设方面可能会做出不同的决定。”

对于我们的目的来说，亨普尔在确证问题上的研究之所以重要，不是因为它的那些积极的理论建议，而是因为它揭示了，一个给定领域中日常直觉中的不一致或冲突为我们求助于理论考虑与系统性的理论推定提供了辩护。我认为，我们在这里拥有类似的理由，从现在开始转向对系统性的伦理理论的考虑，以超越我们在日常直觉道德中所发现的那些冲突。仅仅日常道德思维的不完全性可能并不能成为理由，让我们可以屈服于这样的诱惑（有些哲学思维方式感受到了这种诱惑，但另一些则没有感受到），使用理论化的方法论来尝试寻找和系统阐述一种充分的实质性的伦理观。这种不完全性自身可能只是揭示了威廉姆斯的观点，即，我们的伦理观念太少了，因此不应该在伦理学中运用简单性与系统统一性的标准，这样的标准倾向于通过把这些观念的某些子集当作是可以覆盖整个领域，覆盖伦理学所要处理的所有现象，来削减我们的伦理观念的数量。然而，我们的伦理思维的状态比反理论家所（明确地）认识到的要复杂和恶劣得多，而我们联合起来的直觉产生了不融贯性或不一致性这一事实向我们指出了这样的见识：我们的伦理观念是太多了，而不是太少了。而这一结论反过来似乎辩护了反理论家所反对的那种向理论伦理学的上升（或许下降？）。[48]

当我们通过回复伯纳德·威廉姆斯在《伦理学与哲学的限度》中清晰表达与断言的那种反理论立场来达到这个结论时，这里似乎有些讽刺意味。因为，在其他更早的文本中，威廉姆斯已经表明他知晓我们的道德/伦理直觉可以把我们引向矛盾，并因此要求我们拒绝这些直觉中的至少一个。事实上，对于至少在某些领域我们的观念不是太少而是太多了这一看法，威廉姆斯自己对道德困境的处理已提供了一个完

美的例证。

在《伦理学与一致性》中，威廉姆斯捍卫了这一断言：一个行动者可能自身毫无过错地进入这样一个情境，在这个情境中她既（道德上）应该做a，又（道德上）应该做b，却不可能二者都做。[49]对一个特定的行

动者来说，这样的情境展现了一种道德两难。尽管有许多种方式来质疑或否定这种两难在原则上的可能性，威廉姆斯在上面的文章和后续文章中都捍卫了这种可能性。不过，在上面这篇文章中，威廉姆斯很清楚如果我们接受道德两难的可能性，道义论逻辑的直觉原则中的某一个或另一个就必须被放弃。因为，如果行动者p既应该做a又应该做b，那么看起来就可以很合理地通过威廉姆斯所谓的聚合原则（这一原则在其他地方被称为合取引入原则）推论出p应该既做a又做b。由于我们可以合理地假设“应该”蕴含“能够”，而这两难又已经预设p不能既做a又做b，我们就终结于一个逻辑矛盾。因此，显然有些东西必须被放弃，威廉姆斯自己决定坚持“应该”蕴含“能够”的原则和两难的可能性，却拒绝了聚合原则。

然而，这种从各个独立地看起来都合理的假设中选取一些的方式并不是自明的。在面对类似的矛盾时，其他一些伦理思想家决定否认“应该”蕴含“能够”的原则而（至少是隐含地）保留聚合原则。很难否认的是，这一选择受到了理论考虑的特有影响，尽管它可能也涉及诉诸各个冲突的直觉的相对力量或力度。[50]所以，对于直觉道德观念之间的矛盾使得我们可以合理地认为我们的道德观念是太多了而非太少这样的情形，威廉姆斯自己已经为我们提供了一个一流的例证。通过揭示出一种更直观的、彻底的常识进路的自身内在困难，我们对理论考虑的诉诸与对伦理学的实质理论或构想的进展或摸索可以得到辩护。[51]特别地，由于均一性、对称性、（系统）统一性与简洁性无论在科学之内还是之外（例如，语言学与数学）都被视为是理论上可贵的，我们有理由诉诸这些因素。到目前为止我们已经这样做了，接下来我还将这样做。

康德伦理学的不一致性

刚才在我们的常识道德直觉中所发现的那些困难的一个基础是我所谓的对牺牲行动者的自我—他人不对称性的那套常识理由。但我也指出，康德也为这种不对称性提供了类似的解释或辩护。在此，我想我们应该考虑康德的观点是否也具有被我们归咎于某些常识观点（的并列）的不和谐特征，或者蕴含我们从常识直觉或观点中找到的那种不一致性或不融贯性。我们从常识中发现的那些困难在一定程度上把我们向系统性的道德或伦理理论的方向推动，而康德的道德哲学代表了这种理论的一个精妙、强大而复杂的范例，它是常识或直觉观点的一个潜在替代者，这是我们不能忽视的。

在第一章与第二章中我们看到，康德主义道德与常识道德都以类

似的方式不适合在伦理理论中起基础作用。这二者都不把对行动者的福利的促进当作是对行动者的行动的正面评价的（相对的或实在的）基础，这一事实让我们有理由认为这两种形式的伦理学都不能构成我们的一般的伦理思想的基础或核心部分。若尝试把常识理性或道德当作我们的基础性思考中（大体上与其他部分）地位平等的部分，这也存在冗余性与不简洁性的问题。由于康德拒斥了针对自我利益的绝对命令的观念，他对理性的观点无疑是与偏爱行动者的不对称的常识理性观点不一致的，因此，他的总体观点排除了在基础层面上把偏爱行动者的理性与他自己的牺牲行动者的道德联合起来的可能性。那么，看起来康德没有任何办法来避免“反对或贬低了道德或理性行动者的（计划

与关切）”这一指责。

不过，除了这些困难之外，康德关于道德的观点还导向了悖论与不一致，这种悖论与不一致类似于或者也许应该说是部分地重合于我们所提到的常识道德的那些悖论与不一致。对康德来说，一个人没有职责或义务去追求他自己的幸福，他还试图这样来解释这一事实：每个人都不可避免地和自发地寻求促进他自己的幸福，而职责与义务的概念只适用于那些目的是被不太情愿地采纳的情况。[52]然而康德的这些断言一旦与“我们的助益他人的义务的强度（大体上）随着与他人的个人关系的亲密程度而变化”这一假设联合起来，就会导向不融贯与不和谐。事实上，康德似乎在同一部著作中（即宣称了不存在把一个人自己

的幸福作为目的的义务的同一著作中）也做出了上面这个假设。[53]因此，我们早先归咎于常识道德的那些与自我—他人不对称性和对他人的义务的可变的强度有关的不一致性，看起来也是康德的道德思考的特征，并构成对后者的同样强大的反对。

另一方面，如果一个人相信，单单一组矛盾或一处不一致性远远不如被归咎于常识道德思维的那三套各自不同的困难更可怕，那么他在这里可能会坚持康德观点的处境比常识道德的要好得多，因为，除了上面提到的那些困难之外，常识道德还面临本章早些时候提到的道义论限制与道德运气的问题。即便康德大概对舍夫勒与我提出的关于道义论的辩护的问题没有清晰的回答，[54]他显然通过在确定道德价值或可谴责性时不让运气与意外起任何作用而避免了我们对道德运气的直觉的不一致性。然而，康德是通过把道德价值与本体性的意志的非经验的存在相联系来让道德价值免受运气的影响的，尽管这一处理可能会消除我们对道德运气的常识观念中的不一致性，它却使自身陷入了一些今天我们中的大多数很可能都会警惕的形而上学的假设与方

法。

此外，上面的“康德伦理学比常识道德思维的处境更好”的论证依赖于这样一个假设：没有一种不一致性是康德伦理学所具有，但常识道德却不具有的；我相信可以展示出这一假设是错误的。康德主义道德哲学遭受着它自己的独特形式的不一致性，这种不一致性部分地来自常见的自我—他人不对称性，部分地来自康德的某个绝对命令的主要公式中这种不对称性的缺席。

康德的绝对命令的目的公式是这样的：

行动的方式始终从不把人性（无论是你自己身上的人性，还是任何其他人身上的人性）仅仅当作手段，而是总是同时把它当作目的。

我相信把这一观点与康德关于不存在追求自身幸福的义务这一观点放在一起会很糟糕。（对那些遵循了本章的论证的人来说，这一点可能很明显，或几乎很明显，但就我所知，我将要指出的康德思想中的不匹配与不一致之处还没有被其他批评所提到过。）

康德运用绝对命令的目的公式不仅论证了杀死他人的错误性或不可允许性，也论证了自杀的不可允许性。尽管康德关于为了其他人的幸福去牺牲一个人自己的生命的看法是复杂的、看起来随时间而变化的[55]，他非常清楚地坚持，即便当一个人对自己的未来绝望或厌倦了生活时，自杀也是道德上不可接受的，而这样的禁令显然与上面提到的绝对命令中的自我—他人对称性相匹配。禁止以某种方式来对待人（即便是作为手段去产生某种总体上的好结果）的禁令是典型的道义论式的，而且很显然康德对道义论限制的承诺（至少在某些方面）要比常识道德更具有自我—他人对称性。不过，关于是否一个人可以被允许不去以某种方式助益某些人的问题已经超出了道义论的范围。大体上，道义论告诉我们，我们不能主动地以各种各样的方式对待别人，而它与后果主义的差别在于它宣称这些对待不能通过总体的好结果来得到道德辩护。然而，也存在着赋予福利或利益的义务，如果我们不可以不这么做的话；而这（十分粗略地）代表了常识道德、后果主义道德与康德主义道德观的某个共同的要素或方面。而这种粗略的区分对我们当下的目的的意义在于，它使我们得以看到康德的道义论观点与他关于赋予利益的义务的观点之间的反差。

早先我们已经看到，康德对于单纯的利益或幸福的追求采取了一种牺牲行动者的自我—他人不对称的观点。一个人有义务帮助别人追求其幸福，但一个人却没有义务去追求他自己的幸福（除非是作为一种派生出的手段，如果追求个人幸福能作为追求他人的幸福或个人的

人格或道德成长的手段的话）。然而，康德的道义论（在它的某个方面）对于如何对待人却又要求自我—他人对称性：一个人不能把自己或他人仅仅当作工具。康德的道义论观点与他的超出道义论的道德观点之间的这种奇怪的差异性、这种张力自身是令人困惑甚至令人苦恼的。

这种差异存在于康德对完全义务（不说谎、不杀人、不以严重暴力伤人等）的观点与他对给人以利益的不完全义务（一个人不需要每时每刻都履行这种义务）的观点之间。为了尝试澄清与捍卫康德，一个人在此或许会尝试通过完全义务与不完全义务的区分来辩护康德在自我—

他人不对称性与自我—他人对称性之间的变动。但这不会奏效。在一个关键的当口，康德清晰地拒绝让这两种义务之间的区别来担此重任，而公平地说，康德的这个拒绝导向了他的整个伦理观点的不一致。

康德对于我们没有追求自己的幸福的义务或职责的断言部分地基于这一假设：那些我们不可避免地和自发地做的东西不可能是义务或职责。康德在此并没有做出完全义务与不完全义务的区分，因此康德必须坚持认为，那些我们不可避免地要去做的东西不可能构成我们的一个完全义务。我们已经看到，巴特勒早先已指出，许多人似乎追求一些不是他们的幸福，甚至与他们的幸福不相容的东西，因此我们当然可以质疑康德对于“我们都乐意而且不可避免地追求那些实际上构成了我们的幸福或福利的东西”的事实性假设。（见注释11）不过，为了论证的目的，让我们先同意康德在这一点上是对的，再看看他对“不存在追求自身利益或幸福的义务”（以及随之而来的关于追求幸福的超出道义论范围的不对称性）的辩护与绝对命令的目的公式之间匹配得怎么样。

康德试图从不可只把人当作手段这一禁令中，衍生出因为沮丧而自杀与杀死他人的错误性。他还得出了大量的其他推论：其中包括（臭名昭著的）对手淫的禁止和与当下论题联系更紧密的对暴力伤害自身或他人的禁止。然而，我们真的需要一个对故意自残的禁止吗？如果康德的“我们不可避免地和自发地追求自己的利益或幸福”的断言是得到理由的辩护的，那么也有同样的理由去坚持认为我们不可避免地和自发地（或者通常地和自然地）克制着不去伤害自己的身体。因此，看起来康德用来辩护“不存在追求自身利益的义务”的论证也可以用来论证“不存在不得故意自残的义务”。由于康德的绝对命令的目的公式中的自我—他人对称性蕴含了不得故意自残的义务的存在（至少康德曾如此论证），这样我们就遇到了康德的理论作为一个整体的不

融贯性或不一致性。

然而，恰恰因为常识道德相对地容忍自残，这里所发现的问题并没有影响到常识道德思维。康德的绝对命令的目的公式是康德的整个道德构想的一个重大和核心的要素，因此，看来至少有一种重要的不一致性侵染了康德的理论，却不能被归属给常识思维。因此，我想我们最好

不要试图去决定，根据我们现下的批评，这两种道德进路之中哪种是更坏的或更好的。我们已经在康德主义伦理学与常识道德中都发现了内在冲突，这两种观点都不能让我们满足。

能把困难修补好吗？

不过，我们需要离开康德与常识多远才好呢？或许，我们不应去寻找一个完全不同的伦理学进路，而应该尽量修正这两个观点中的一个或另一个，从而排除任何不和谐或不一致的地方。当然，如果我们已经发现的问题只涉及康德或常识道德思想的相对表面的方面或区域，这种零敲碎打或补补缀缀的方式自然值得推荐。然而，我不认为这些问题是表面的，因此我对通过补缀来解决这些问题有些怀疑。无论如何，这种不那么激进的解决方案的不充分性并不是那么显而易见的，所以我将考虑几种补缀的可能性，这几种可能性乍看起来构成对我们这些困难的潜在解决方案。

例如，一种可能的步骤，是抛弃康德伦理学或常识伦理学中的自我—他人不对称性，却并不滑向后果主义以及后果主义的那种特有形式的自我—他人对称性。这里，我的意思并不是说，只要在常识中人们被允许对自己或为了自己而做（或不做）某些事情，我们就应该允许人们对其他人或为了其他人做（或不做）同样的事情；因为这样的话就会滑向某种非道德主义或道德反律法主义，而很难想象常识道德（更不用说康德主义道德）的修正版本会是这样一副模样。相反，考虑这样一种替代的修正：只要（从康德主义或常识道德的观点看）对其他人或为了其他人而做（或不做）某些事情是错误的，那么对自己或为了自己而做（或不做）同样的事情也是错误的。

相比于康德主义道德，大概这种修正会给常识道德带来更大的改变，因为常识道德承诺了牺牲行动者的不对称性，而康德主义道德则拥有对称的、哪怕存在着不一致的绝对命令的目的论公式。不过，康德主义道德理论将不得不抛弃它对“不存在追求自身幸福的义务”的所谓辩护；而它的“具有神圣意志的存在者不受绝对命令的约束”的断言

也将被抛弃或修改。西季威克与许多其他人都曾批评康德的“不存在针对自我利益的绝对命令”的断言（或论证），然而，如果我们延续当下的进程，放弃涉及追求幸福的自我—他人不对称性，我们就必须接受道德领域内的这类绝对命令的存在。在我看来（当然比我知道得更多的康德主义者可能要有所修正），引入针对自我利益的绝对命令将蕴含对康德道德理论的彻底修改。或许这样的修改不丢失康德主义的独特性就能完成，不过这明显已经超出了我要完成的事业。[56]如果这里的论证引发了这样的修改（如果本章和前面章节中提到的问题可以用一种康德主义的方式被克服），那么我们就不需要放弃对伦理学的康德主义进路，不必转向下面将要提到的对这些问题的更激进的解决方式。

不过我们不应忽略来自常识道德的一种总体上对称的进路的可能后果，这种进路是对行动者对其自身的道德义务的加法，而不是对她对其他人的道德义务的减法。正如我所提到的，至少在对称性方面，这势必造成一个甚至是更大的改变，因为相比于康德主义道德理论，常识道德在牺牲行动者方面是更一致和更广泛的。然而，即使这样一种激进的改变清除了与自我—他人不对称性相关联的所有不一致性，[57]我们也很难看出它如何能够清除常识道德思维所必须面对的关于道德运气与对道义论限制的辩护的那些问题。如果我们允许一个人可以是道德上有缺陷的或应受谴责的，不仅为了他对别人做了什么，而且在同样程度上为了他对自己做了什么，那么道德运气与它的困难仍将毫发无损地存在，而且事实上困难的范围将会扩大，因为那些涉及自己的行为也将遭受同样的、原本显然是限制于涉及他人的行为的范围内的那些谜题与困惑。运气与意外可能影响我们涉及自己的行为的结果（例如自杀未遂），正如运气与意外可能影响我们对别人或涉及别人的行动一样。因此，接受一种总体的道德对称性将迫使一种修正性常识道德进路在解决了一个领域的问题的同时必须接受另一个领域的更加广泛的困难。

一些类似的事情则与从舍夫勒对“不得为了阻止杀人而杀人”这一被直觉地感受到的义务的讨论中产生的那些关于常识的问题有关。

如果我们以这样的方式取消了自我—他人不对称性，以至于“一个人为了阻止更大数量的无辜者被故意杀死而杀死无辜的自己”将是道德上应当反对的，正如我们日常认为一个人为了同样的目的而杀死其他人是应当反对的一样，那么从舍夫勒的工作中展现的那些问题将继续存留并把自己扩展到一个新的领域。除了在解释“如果杀死一个无辜的他人是应当反对的，那么为什么（寻求）让这种应被反对的杀戮最小化也是应当被反对的”时的困难之外，我们还将面对进一步的

解释上的困难：如果杀死自己是应当被反对的，那么为什么（寻求）让这种应被反对的杀戮最小化是应当被反对的（假设一个人可以通过自杀的手段来阻止其他人的不道德的自杀）。因此，即使对自我—他人不对称性的消除可以帮助解决常识道德的一些最深刻的问题，这样做也会恶化常识道德的其他困难，而且，这样的交换是否值得努力并不是清楚易见的。

而且，那些消除了所有的自我—他人不对称性的康德主义者也将面临同样的困难。康德对不同版本的绝对命令以及它们在像杀人这样的特殊道德议题中的不同运用使用了多个论证。然而在我看来，很难看出康德的论证如何能解决从舍夫勒对这个话题的讨论中所产生的对义务的辩护的问题。上一段所提出的自我—他人不对称的、基于常识的义务观所面对的那些难题，对康德的义务观也展现出同等的困难。除非某些人能特别地指出康德对自杀或他杀的错误性的论证如何能让我们解释为什么与何以为了使杀戮的数量最小化而杀戮是应被反对的，我认为康德的伦理学将继续在这个领域面临问题，而一个人将有（额外的）理由去怀疑康德对（特殊形式的）义务的论证的有效性。

康德主义伦理学（哪怕是一个自我—他人对称版本的康德主义伦理学）所面临的另一个重大问题则围绕着道德运气问题。康德否认了道德运气的可能性并诉诸本体的意志的形而上学来努力建立完全不受运气或意外的侵染的道德评价的条件。然而我想，大多数当代的康德主义伦理学家将倾向于（正确地）抵制把这样一种关于本体的形而上学观点（即便一个这样的观点只把本体当作道德视角所要求的无法避免的预设）当作让道德判断免于运气的干扰的代价。在这样的情况下，康德主义伦理学家尚未解释那些决定道德评价的因素（那些使我们的道德想法具有现实性和实质性的环境性因素、构成性因素与因果性因素），如何能被合理地设想为不受运气或意外的影响；也很难看出这样一种解释怎么可能被实现。

当然，有可能我错过了康德的论证中的一些只有康德专家才能清楚地认识到的东西，而在这种情况下，正如我早先所指出的，康德主义道德进路可能具有比我所想到的更多的活力，而我所推荐的向功利主义或美德伦理学的移动可能是不必要的或至少并不显然是不可避免的。不过，对于本书接下来的部分，我将不会尝试去发展或修正康德主义或常识性的道德观点，而将只聚焦于另外两种替代的可能性：功利主义与美德导向的伦理学。

当然，通过这么做，我们极大程度上是在追求伦理理论，不过我认为我们已经看到我们越攒越多的困惑与不一致性为我们向一种实质上理论性的探索提供辩护，而且事实上，上面对于如何修正康德主义

和/或美德伦理学的讨论已经完全与理论考虑和理论目标缠绕在一起了。我所建议的是，我们现在对两种拥有资源来避免或消除我们在前三章所面对的问题的伦理理论进行严肃和广泛的考虑。但这两种理论的进路都并不缺乏与我们关于评价事物的常识的前理论的理解之间的联系。无论如何，功利主义是建立在同情或仁慈的道德重要性的基础之上的。它把仁慈或同情的态度当作是能帮助提供道德评价或其他评价的基础，而仁慈通常被认为（如果康德的理论是个例外的话）与道德评价与道德价值都密切相关。[58]功利主义通过把常识道德中那些无法被包含在同情或仁慈之下的方面排除掉，还使我们的理解系统化了——也就是说，它通过对道德评价与其他形式的评价过程在做出判断时通常会纳入考虑的东西进行简化来实现系统化。常识的捍卫者和其他人都习惯于说，功利主义通过执着于一种单一的道德直觉因素或考虑而进行了过度的简化，从而使得我们关于道德的常识直觉与信念的丰富性变得贫乏了。然而，我们现在已经看到，缺乏系统性的直觉会给我们带来什么，而我们所看到的这些东西让我们有理由去看看，缺乏某些直觉因素的理论系统能为我们做些什么。鉴于前三章的工作，由于我们知道无论如何我们都必须放弃某些直觉，现在去转向对功利主义的考虑，或许就比较容易理解了。

而转向对我所理解的那种美德伦理学的考虑，在当下可能会更令人怀疑，因为它涉及不再把道德视为一个分离的概念和领域。我并不是说，那些基础性的涉及他人的考虑不会以重要的角色在我们将会发展和探索的常识的美德伦理学中登场，而是说，这些考虑只会通过一些与（作为审慎的对立项的）道德没有特殊联系的普通的评价性概念（例如美德的概念），而在美德伦理学中登场。这种伦理学的处理方法显然看起来具有一些连功利主义也不具有的困难。毕竟，功利主义提供了或看起来提供了某种道德的视角，但我将要提出的那种形式的美德伦理学或美德理论有意地整个避免了道德的概念，而这种看起来（或在这个方面）更加激进的招数在当下肯定（至少对大多数读者）看起来是可疑乃至有勇无谋的。但不久我们将看到，功利主义具有它自己的重大问题，这些问题是美德伦理学很大程度上能避免的。此刻，这一断言只是一个许诺性的说明，我只有在完成了对功利主义的讨论、对美德伦理学的讨论与对这两种形式的伦理学的比较之后，才能兑现这一许诺。

无论如何，我们最急切的关切是关于功利主义的，下一步我们将转向它。（我对更一般的后果主义也有兴趣，但功利主义是后果主义的一种特别整齐、简单与可用的形式，因此我们将主要聚焦于功利主义形式的后果主义。）我想要考虑功利主义是如何逃脱常识道德与康德主义道德的那些困难的，而且，由于我们将聚焦于系统性的或总体

性的伦理理论，我们也将考虑在功利主义对道德或正当行动的构想中理性（的某种构想）的位置。不过，警觉的读者可能此刻会好奇为什么我们要费心去详细阐述功利主义的优点与缺点和它作为伦理学的系统性进路的特征，既然我们在第一章已经论证或假设功利主义对道德行动者过于严苛、过于贬低其价值，从而不能作为一种可接受的道德理论。

当然，贬低行动者的价值的责难也可以用来指向常识道德，但在接下来的部分，我希望能展示出功利主义有资源来回答“过于严苛”和“贬低行动者价值”的指控，而这些资源是常识在面临贬低行动者价值的指控时所不具有的。标准形式的功利主义（与后果主义）或许确实贬低了道德个体（尽管要证明这一点可能比人们想象的要难），但功利主义的基础事实上只能辩护某种比我们所熟悉的最大化式的（行为）功利主义要弱得多的东西，而这种更弱的功利主义能免于太过严苛和贬低行动者价值的批评。不过，这些论证和区分只有在我们逐渐展开的对功利主义的讨论允许我们更好地看清楚功利主义关于理性断言和其他形式的评价的观点之后，才会在下一章的结尾部分出现。

第四章
功利主义

在本章，我将提出功利主义（以及更一般的后果主义）的基本结构，以便我们最终能把它的优点与（一种形式的）美德伦理学的优点相比较。作为开始，我想先展示一种特殊形式的功利主义（直接功利主义），它能逃脱折磨康德主义道德与直觉道德的不一致性与方法论缺陷。

规则功利主义

直接形式的功利主义（或后果主义）通过被评价者的效果或后果来评价事物，而间接形式的功利主义（或后果主义）通过某些不是被评价者本身却与之显著关联的东西的后果来评价事物。因此行为功利主义是直接功利主义的一种形式，因为它排他性地只通过行为自身的后果或结果来评价行为，而最著名的间接功利主义大概是规则功利主义。规则功利主义将对行动的道德评价不是与行动自身的后果相联系，而是与行动所遵从或未能遵从的规则的后果相联系。规则功利主义以及更一般的规则后果主义认为一个行动是正当的，如果它符合一个规则的集合，而对这个规则集合的采纳（或遵循，这取决于规则功利主义的不同版本）将具有至少和采纳任何其他规则集合同样好的后果。不过，众所周知，规则功利主义与一般的间接功利主义很成问题，[59]而我认为我们甚至可以用与我们批评常识道德时相似的方式来批评这种观点的成问题之处。

规则功利主义与规则后果主义为一些特殊情形的判断所做出的解释倾向于自己破坏自己，其破坏方式与我们在第三章中所看到的在常识道德的某些方面所发生的事情十分相似。因此，规则功利主义通过否认一个人在任何情形中都可以被允许最优化总体利益，与常识道德相一致，而与行为功利主义立场相反。然而，考虑一下规则功利主义如何辩护和/或解释它与行为功利主义的差异。它宣称，在某些情况下，具有最优后果的行为将违背最好的和最得到辩护的道德规则集合（之一）。而根据规则功利主义，这种“最好和最得到辩护”取决于这个被青睐的规则集合（之被接受）相对于其他可能的集合而言具有最优后果。因此，当一个具有最优后果的行动违反了一个规则集合，而这个规则集合之被接受将导向比其他任何替代的规则集合都更好的后

果，那么这个具有最优后果的行为就是错误的。

然而，这种类型的论证倾向于破坏其自身，因为它产生了下面的进一步问题：如果具有最优后果将使一个规则集合成为道德上最好的或最得到辩护的，那么为什么一个行动之具有最优后果不能（总是）使它成为道德上最好的或最得到辩护的行为，从而导致与规则功利主义相反的结果：做出具有最优后果的选择（按最优后果来行动）总是道德上可允许的呢？规则功利主义从未找到，而且看起来也无法提供这个问题的一个令人满意的回答。然而，它自己对于非后果最优化的行为的辩护的努力要求这个问题有一个令人满意的回答。缺乏这样的回答，规则功利主义在对待行动与规则时看起来是不一致的，而且，通过产生一些它无法应对的问题而损害了它自己的可信性。因此，出于一些与前面提到的拒斥日常道德与康德主义道德相似的理由，我们有好的理由去青睐行为功利主义以及其他形式的直接功利主义，而不是像规则功利主义这样的间接功利主义。

功利主义关于理性的观点

在第一章，我们看到，由于未将行动者的福利视为与其行动的道德价值或负面价值紧密相关的，常识道德与康德主义道德都贬低了道德行动者的价值。不过，我们也看到，这一批评并不适用于行为功利主义。而且，除了否认我们的常识性的道义论限制以及对关系亲密者的特殊义务之外，对道德义务与正当性的直接功利主义（也就是通常所说的行为功利主义）缺乏我们在常识中的道德义务与准许所具有的牺牲

行动者的特征。接下来，我希望能进一步地展示，功利主义有资源来缓解道德运气的问题以及“它向道德行动者提出了不合理的要求”这一经常碰到的指控，不过此刻我想我们应该把我们的注意力转向第二章中提到的某些问题。

我们看到，常识理性与常识道德以不简洁的方式彼此拉扯对峙，我们也已论证，若认为这样的事态存在于我们的伦理思考的基础层面，这种想法是令人反感的。由此看来，正当性与理性的概念要么并不是我们对伦理现象的理解中最基本的概念，要么这两个概念被普通人在日常方式下的思考弄错了。正如我将要展开论述的，美德伦理学采取了上面两种进路中的第一种，并否认正当性和理性的概念具有基础性特征，而认为美德伦理学自己的值得赞美和/或展现美德的概念才是基础性的。相反，功利主义采取了第二种进路并（在本节所要捍

卫的那个版本中）宣称常识在对待正当性与理性的概念时是错误的。它所主张的那种关于理性的特殊观点允许我们避免第二章中关于常识的正当性与理性概念的那些问题。

正如我较早时候提到的，至少在当代，功利主义并不被视为一种针对理性的理论或构想，而是被视为一种道德观点或理论。效用原则表述了行为功利主义对于什么是对什么是错的实质性观点，但并没有明确地说明什么是理性的或不理性的，而且尽管功利主义与效用原则的捍卫者可能而且经常对“做错误的事”的理性抱有观点，这些观点通常并不被当作行为功利主义自身的一部分。不过正如我们在第二章所看到的，西季威克的情况有所不同，因为他假定正当性与理性在概念上是同一的，并由此假定功利原则既然可以被看作关于正当性的实质性原则，也可以被当作关于理性的实质性原则。其他功利主义者至少还提出了其他两种关于什么是理性的观点，我想在我们回到西季威克关于理性的观点并看看我们能说些什么来捍卫它之前，先去看看这两种观点将是有用的。

在《一个功利主义伦理学系统的概述》中，J.J.C.斯马特将理性解释为本质上是一个道德词项，但认为它的适用范围与“正当”“义务性”等词项的适用范围多少有些不同。[60]功利主义有时被表述为，一个行动是正当的当且仅当它（对人类幸福的）后果至少和行动者所面临的其他选项的后果一样好；不过有时它也被表述为，一个行动是正当的，仅当它（对人类幸福的）后果可以被期望为至少与其他选项一样好。

这两种表述之间的差别在那些一个行动的后果无法被合理地期望的情形中最为鲜明。如果，与大概率和合理的期望相反，我所做的一个动机上善意的行动却带来了可怕的后果，那么根据第一种表述这个行动是错的，根据第二种表述这个行动则是对的。这种例子，以及大量的其他例子都表明，和现实后果相联结的行为后果主义与通过可能的、期望的好后果来进行评价的行为后果主义之间绝不等同。在《概述》一书中，斯马特察觉了这一区别，并提出我们应当按照效用原则的现实性版本来使用“正当”的概念，而按照该原则的概率性或期望性版本来使用“理性”的概念。一个行为将被当作正当的，当且仅当它实际上带来了最好的后果，而一个行为将是理性的，当且仅当它被期望为将会带来最好的后果。依照这种理解和运用，“正当”与“理性”的词项都有同样好的理由被当作道德词项。

很明显，斯马特希望用不同的词项来标记功利主义和效用原则的这两种可能版本。不过他自己承认，他的这种对词项的特殊的分配方式是任意而为的，而实际上在我看来，一个人完全可以同样轻松地规

定要依据期望版本的效用原则来使用“正当”，而依据现实性版本的效用原则来使用“理性”。而且，在规定如何运用“理性”这一词项时，斯马特避开了一个实质性的道德问题，我相信这个问题很重要，需要我们在这里考虑它。我们已经看到常识的道德与理性观念具有一些特征，这些特征使得它在方法论层面上看起来不适合或无法满足在我们的伦理思考中起基础作用。现在，在考虑功利主义的价值，特别是在考虑功利主义是否适合在伦理学中起基础作用时，我们需要看看，如同功利主义通过效用原则表达了关于对与错的观点一样，功利主义是否也自然地和不可避免地附带了一种针对理性的观点。假定效用原则的两种常见形式中的一种或另一种构成功利主义的道德正当性的正确标准，我们面前的问题则是，第一，是否存在任何功利主义对理性的观点或标准，第二，如果这种观点存在的话，功利主义针对理性的观点与功利主义针对正当性的观点联合起来能否避开早先常识理性与常识正当性的联合所面临的那种批评。

斯马特对规定的诉诸构成了对上面的发问的一种隐含的拒斥。实际上，斯马特假定，功利主义并不存在针对理性的独特构想，因此我们可以自由地把“理性的”当作一个严格的道德词项而与一种期望性而非现实性版本的行为功利主义绑定起来。除了以上面的方式来限制“理性”一词的用法之外，斯马特这一做法还阻止了我们去考虑我们将在第四部分才讨论的另一个重要问题：即，到底现实性版本还是期望性版本才是功利主义道德理论的最佳版本。斯马特把“正当性”与现实性版本相绑定、把“理性”与期望性版本相绑定的做法做了假定，那本可能被认为是功利主义道德的两种互不相容的构想在一定意义上都是可以被接受的。在斯马特看来，功利主义者不需要决定到底效用原则应该采取现实的还是期望的好结果作为正当行动的标准，相反，他们可以简单地用现实性标准作为运用“正当性”概念的基础，而用期望性标准作为运用“理性”概念的基础。然而，如果从功利主义的角度看，询问“到底是用期望性版本还是用现实性版本来表达效用原则才是理论上更可取的”这个问题是有意义的，那么斯马特的这些规定对这一重要问题而言就是逃避问题的和无用的。由于我看不到任何理由去怀疑这一问题所具有的功利主义理论意义，我相信我们有进一步的理由不去采用斯马特关于“正当”与“理性”这两个词项的观点。

不过，最近彼得·雷尔顿在捍卫一种关于正当行动的行为功利主义观点时，也捍卫了一种对于理性选择和理性行动的构想，这一构想既不同于斯马特的规定主义进路，也不同于西季威克对于功利主义理性概念的看法。根据雷尔顿，个体理性被理解为工具理性的一种形式，它（大体上）是行动者对他自己的目的或者更广泛而言他自己的利益或他自己的善的有效的追求。而道德价值则被视为社会理性的一种形

式，而社会理性可以通过类比于个体理性而得到理解。雷尔顿认为“道德规范反映了某种理性，这种理性不是来自任何特定个体的视角，而是来自一种所谓的社会视角”，因此对雷尔顿来说，（大体上）行为的道德正当性依赖于，在拥有完全与鲜明的信息的条件下当所有受到这行动的潜在影响的个体的利益都被平等地衡量后，这个行动是否能被理性地认可。[61]

对道德和理性的关系的这样一种理解，为“对一个给定个体来说什么是正当的或义务性的”与“对这个给定个体来说什么是理性的”之间频繁出现的裂痕留下了可能性。这是因为（大体上）雷尔顿以一种比较利己主义的方式来对待理性，却对道德对错拥有一种基本上功利主义的构想。雷尔顿意识到了他在正当与理性之间留下的这个裂痕，而他的观点也违反了被广泛接受的压倒性论题，这一论题认为任何情况下做道德上错误的事情都是不理性的。不过，鉴于我早先已经提到近年压倒性论题已经遭到了大量的攻击，违反压倒性论题可能并不构成一个反对，或至少不是一个特别强的反对。

此外，雷尔顿的观点看起来与我们前面提到的由西季威克未能区分正当与理性而产生的推论十分一致。在第二章，我们注意到一旦一个人做出了这一概念区分，利己主义看起来就更适合作为一个针对理性和理由的理论，而不太适合作为一个针对道德对错的理论。雷尔顿的观点通过一方面以利己主义的方式来理解理性，另一方面采取功利主义而非利己主义的道德观点，在很大程度上反映了上面这种合理的差别化对待。然而，这样做却导向了雷尔顿的进路中的难题。

当然，以类比的方式来理解道德正当性与理性，这样的想法具有根深蒂固的吸引力，很多哲学家也注意到了这样一种处理正当性与理性这两个重要的概念/评价领域的进路的吸引力。[62]不过，请记住，在接受一种（近似的）利己主义理性观并且接受一种功利主义的道德观的时候，我们是把它们都当作一个更广大的伦理理论的构成部分。此刻，值得考虑的是这种包含了一种利己主义的理性观与一种功利主义的道德观作为其部分的对道德—理性的构想所具有的优点与缺点。如果我接受这样一个更广大的理论，我们用一种动人的、相似的方式来对待它的道德部分和它的理性部分的，但我们也要为这样一种可欲的特征付出代价。因为，利己主义的理性部分包含一种偏爱行动者的自我—他人不对称性，而功利主义的道德部分则据我们所知不包含这样一种不对称性，而这显然导向了对正当和理性的一种不对称的总体观点。作为对比，常识道德与常识理性的彼此相反的不对称性倒是导向了一种相对对称的总体观点。我们从对常识的这两个方面的汇聚或联合中所发现的错误，更多的是这样一种大尺度上的彼此相反所展现

的不简洁性，而不是它在小尺度不对称性上所展现的厚此薄彼。然而，雷尔顿所提供的正当性与理性的联合是在大尺度上向一侧歪斜的，而我相信这指向一个严重的内在缺陷。接下来，我将试图展示，任何接受了功利主义的道德观的人也应该一致地接受一种功利主义的而非利己主义的理性观。给定利己主义作为一种道德理论是不可接受的，我们或许也能够展示出，至少对任何功利主义道德的捍卫者来说，利己主义作为一种理性理论也是不可接受的。这将使我们能够去做（至少一部分）西季威克在《伦理学方法》中想要去做，却最后对之不抱希望的事，也就是，面对关于正当性—理性的其他竞争性构想，捍卫一种对正当性与理性的功利主义观点。西季威克把他的论证建立在“正当”与“理性”表达了同一意义或同一概念的假设之上，而我们早先已经找到了一些理由来反对这一假设。接下来，我们将看到，有可能通过对称性论证的方式捍卫一种对于正当性和理性的统一的功利主义理论，在这一论证中并不需要假设在这个更广大的功利主义理论中只包含一个单一的评价性概念/意义。

功利主义正义

请想想，相对于我们关于对和错的日常思考来说，功利主义作为一种针对对和错的理论对对和错进行了重新划分。在功利主义那里，一个以不必要的方式伤害了行动者本人却没有伤害或影响到其他人的行为是错误的，而在估计一个给定的行动是否最大化了总体幸福时，行动者自己的幸福和其他任何人的幸福占有同样的分量。因此，在某种意义上功利主义道德是自我—他人对称的，而日常道德则不是。但我们通常并不假设功利主义在消除常识的不对称性时，是在使用一个与常识不同的“正当”概念。[63]我们可以区分出一方面的概念/意义与另一方面的构想/观点/理论。尽管我们无疑会说在什么是正当这个问题上，功利主义与我们的日常道德观点意见不同，但我认为我们并没有很好的理由宣称功利主义者改变了“正当”这个词项的意义。实际上，如果我们不假设“正当”对功利主义和对日常谈话者具有相同的意义，我们就不可能让“功利主义观点不同于并且更正了关于对和错的日常观点”这种功利主义的信念具有意义。简单性与对称性的考虑可能会促使功

利主义者以和日常的非哲学家不同的方式使用“正当”一词，然而二者之间的分歧看来是实质性的，而非术语性的。而且，功利主义与常识道德确实对事务有实质性分歧，而非对正当性、理性的概念有实质性分歧。

功利主义有时也会讨论关于正义的道德问题，而我们现在要考虑它的观点怎样，以及为什么与关于正义的常识观点不同。一个对正义的常见的功利主义观点认为，在基础层面上，正义的概念具有与道德正当性的概念相同的适用标准。在这种观点看来，一个行动是正义的当且仅当它符合某种恰当标准的效用原则。[64]与此相反，我们对正义的常识概念遭受了一种与我们在正当行动的概念中所发现的不对称性完全平行的不对称性。那些对别人的不正义作为或不作为，如果放在行动者自己身上就不再是不正义的——一个人不可能对自己做不正义的事，这一想法可以追溯到亚里士多德。很明显，以某些方式不去帮助别人或伤害别人，在常识看来是违背行动的正义的，而以类似的方式不去帮助自己或伤害了自己则不是不正义的。不过，日常道德思维的这种牺牲行动者的自我—他人不对称性在任何功利主义特色的对正义的构想中都被排除掉了。

不过，一个捍卫正当性的功利主义观点的人不需要采取一种对正义的功利主义特色的观点。例如，在《一个功利主义伦理学系统的概述》中，J.J.C.斯马特就把正义的命令当作是与功利原则相反的。[65]也就是说，他认为我们对什么是正义的日常或常识观点是正义的基本要素，却质疑去执行那种按照常识是道德上可接受的正义行动是否总是正当的。当来自正义的命令与功利原则相冲突时，在斯马特看来是后者决定了什么才是实际上正当的事。因此，在其他哲学家（像我指出的那样）发展了关于正义与正当性的功利主义特色的观点的同时，至少有一个著名的功利主义者选择保留自我—他人不对称的正义概念，却主张一种排除了所有不对称性的对正当性的功利主义观点，我认为我们接下来应该考虑的是，功利主义者是否有理由从这两种策略中青睐其中一种。

大概，功利主义者相信，她在采取一种有效地抚平了常识道德中的牺牲行动者的自我—他人不对称性的对正义的构想时是得到辩护的——功利主义将行动者受到的坏处与好处和其他人受到的坏处与好处都当作是与行动的正当性平等地相关的。然而，如果对正义的常识构想所附带的那种自我—他人不对称性是与对正当性的常识构想的不

对称性互相平行的，那么我们不是有类似的理由去采取一种对正义的功利主义理论以抚平这种不对称性吗？当然，对正当性的功利主义观点也排除了我们的常识正当性观念的道义论性质，不过由于对正义的常识观点也同样是道义论性的，如果我们没有理由去采取一种功利主义的正义观的话，我们似乎同样没有理由去采取一种功利主义的正当观。理论一致性事实上清楚地决定了，不同的常识道德观念所具有的不对称性与道义论性应当以平行或对称的方式得到处理，除非能

找到区分对待它们的理由。而我找不到任何理由去认为常识的正当性所具有的道义论性与不对称性是不可接受的，却认为与正义的观念相关的道义论性与不对称性是可接受的。因此我认为，功利主义无论如何都有理由一致地或对称地以平行的方式对待正义与正当性，而斯马特对常识的正义观的坚持，看起来对一个行为功利主义者而言是一个不可接受的举动。

如果我们回想一下斯马特在他采纳了常识正义观的同一本书中的反对规则功利主义的论证，这一事实将显得更加无可否认。斯马特认为，规则功利主义拒绝把它用于辩护规则的那种后果主义方式同样地用于辩护行动，这是规则功利主义所面临的毁灭性的批评。[66]然而这种不一致性或斯马特所说的“不理性”，是在接受一种对正当性的功利主义观点，却拒绝接受一种对正义的功利主义标准时同样展现出的。一个关于正当性的功利主义者也应该是一个关于正义的功利主义者，而且实际上大部分行为功利主义者都（隐含地）同意这一评价。

然而，这并不是说这些功利主义者认为“正义”与“正当”在英语中意义相同，也不是说当我们采纳了功利主义观点之后，它们必然意义相同。有许多东西可以被自然而然地称为错误的，但如果被称为不正义的就很古怪，例如，一个人对另一个人的非故意的、出于疏忽的伤害，或者一个人在可以轻易地、不受损失地救出一个溺水者时却拒绝施救。而许多人都希望人们有时候会认可，做不正义的事也可能是正当的，如果通过做这种不正义的事可以实现某个足够重要的目的。这些直觉的可能性让我们有理由相信这两个概念是不同的。不过功利主义者完全可以接受这一点。他通常所论证的正义与正当性之间的这种相符并不需要被看成是体现了某种分析性的等同。他可以说，尽管我们处理的是两个不同的概念，我们有伦理学理论性的理由去认为正义与正当性都受到效用原则的管辖。因此，用早先提到的术语来说，我们可以说功利主义对正义的构想或理论，认为正义的概念与（功利主义的）正当性概念是相符的或等效的，但功利主义者不需要在他的理论中认为“正义”与“正当”表达了同一个意义或概念。功利主义者拒斥对正当性的常识观点的任何理由，同时也是拒斥关于正义的常识观点的理由。而任何理论上辩护了功利主义正当观的东西，看起来也会同样地支持一种功利主义的正义观。

但这些理由和这些辩护并不是定义性的。它们很大程度上来自一种关于学理论化的被假定的方法论。这种方法论至少部分地类似于科学方法论，并且把对称性、均一性、简洁性、统一性和解释力当作伦理学概念的运用的可贵特征。这一方法论对伦理学领域的重要性当然并未被道德哲学家普遍接受。但我们在第三章中捍卫了这种重要性。

如果这种方法论在伦理学中是有效的，那么它就不会比方法论原则在科学中的运用更加具有定义性或者更加改变词语的含义。这些原则可能对于科学或理论的探索过程来说是基础性的，但如果它们并不是分析性的，那么这种探索的结果，以及我们通过运用它们而产生的理论就不应该被视为是分析性的或仅仅是定义性的。这一点显然适用于“正义与正当性都仅仅通过总体的好结果而被构想”这一功利主义的理论性结论。

我们现在需要去看看，上面的结论，以及为了得到这一结论我们所使用，以及功利主义所承诺要使用的那些方法是否也适用于正当性与理性之间的明显区分。功利主义在运用正义和正当性的概念时，消除了对正义与正当性的常识性的牺牲行动者的不对称性；我们此刻可能会想知道，我们是否有相似的理由去抚平我们从常识理性中所找到的那种偏爱行动者的不对称性。之后，我们会去看看是否这种方法会最终导向一种对正当性与理性的功利主义的调和。

功利主义的理性

我将从审慎的概念开始。在常识词汇中，审慎与理性都具有上面提到的偏爱行动者的不对称性，不过审慎的观念看起来要比理性的观

念更加特殊：它涉及或求助于实践理性的一种特定方式，而它与一般的理性的关系类似于正义与道德正当性的关系。我们很难却仍有可能设想一个不正义的行动是道德上正当的或可接受的；类似地，我们很难却不是绝对不可能设想一个理性的选择是不审慎的。[67]因此我想要通过注意到正义与审慎之间的这种平行关系来开始这里的讨论，并由此转移到那个更令人困惑的问题，即功利主义者应该认为正当与理性之间具有什么样的关系。

我们已经看到功利主义者（我是说行为功利主义者）拥有一致性方面的理由来以一种自我—他人对称的方式对待正义。她对正义的构想或观点抛弃了常识正义的牺牲行动者的不对称性。然而，我们对审慎的常识观点也是自我—他人不对称的，现在我们需要去问，是否有理由去排除常识正义的不对称性，却保留常识审慎的不对称性。当然，这种审慎中涉及的不对称性是偏爱行动者的，不过我们似乎并没有很好的理由去以不同的方式对待偏爱行动者的对称性和牺牲行动者的对称性。如果不对称性自身被视为是理论上不可欲的，那么，看起来如果我们没有同等的理由去拒绝偏爱行动者的不对称性，我们就也没有很好的理由去批评和取消牺牲行动者的不对称性。

因此，如果功利主义者有理由去抚平正义观念中的不对称性，她就也有类似的理由去从相反的方向抚平我们从对审慎的常识观点中所找到的不对称性，而这将引导她认为审慎也受效用原则的管辖，正如正义受效用原则管辖一样。如果正义（的美德）可以免除它的常见的牺牲行动者的不对称性（以及它在道义论方面的障碍），这一点在相反方向上对审慎（的美德）也成立。一个一致的功利主义观点，也就是说，一个除非有理由不这么做否则对所有概念都给予统一的后果主义对待的功利主义观点，有理由以对称的方式对待审慎与正义，并因此把一个行动或选择视为是审慎的（或有远见的）当且仅当它符合效用原则（的一种可接受的形式）。[68]

这意味着，功利主义必须把一个行为视为是不审慎的，如果这个行为服务于行动者自己的利益或欲望，却对所有人欲望的东西或利益是有害的。这看起来毫无疑问十分古怪。然而，同样古怪的是，（正如功利主义正义观所迫使我们认为的那样）在附近并无其他人需要分享、行动者也没有其他会影响别人利益的行动可供执行的情况下，一个人不去享受一份甜点是不正义的。如果我们可以或应该习惯后者的古怪，为什么不应该以类似的方式对待前一种古怪，并允许那些无益于行动者自身的行动可以是审慎的、那些有益于行动者自身的行动可以是不审慎的？我看功利主义者没有任何可能的理由不去熨平常识审慎中的不对称性，当功利主义者致力于去烫平关于正义与正当性的常识思考中的类似的、方向相反的不对称性的时候。

不过，此刻，有人可能会提出，由于功利主义对审慎的解释也适用于他人的利益，这一解释与“审慎”一词的意义正好相反，在英语中“审慎”仅仅意味着“（按预期）符合行动者的长期利益”。但这一说法并不符合审慎一词的日常使用。当一个人为了正义或光荣的事业而违背了他自己的利益时，我们一般并不说他是不审慎的。[69]而一个对其他人的福利承担职责的人可以被认为是为了这些人的利益而审慎地行动（这时我们不需要假设这个行动也服务于这个为其他人的利益负责的人的利益）。审慎在含义上并不局限于拥有审慎品质的人的福利或偏好，而且，最后正如我已经提到的，说“审慎经常涉及对他人利益的关切”并不比说“正义经常涉及行动者对自己利益的关切”更让人意外。对正义与审慎的功利主义观点必须同时认同这两者，而出于对称性、均一性或一致性的理由似乎决定了任何一个将效用原则接受为道德正当性或可允许性的标准的人都必须接受对正义与审慎的这种处理。

不过，现在到了去完成这个对称性论证链条的最后一环的时候了。我们必须问，我们提到的这些考虑是否也会赞成这样一种对理性

的功利主义解释，这种解释认为，所有有感知能力的存在者的利益都与给定的行动者的选择或行动的理性同等地密切相关。由于我们已经采取的那些步骤，达到这一结论可能比我们最初所期望的要容易得多。我们已经看到，如果正义和正当性的概念所具有的牺牲行动者的不对称性可以被抚平的话，审慎这样一个偏爱行动者的评价性观念的不对称性也可以被合理地抚平。而且，我们已经看到在常识词汇中正当性与正义都具有相似的不对称性，我们也已经论证，如果前者的不对称性可以被抚平，后者的也可以。

如同我前面提到的，常识正义是常识正当性的重要组成部分，因为如果一个事物是不正义的，它就很难是正当的。不过，同样的关系也存在于审慎与理性之间。一个不审慎的选择很难被算作理性的或得到理性的辩护。更进一步，如同我早先提到的，理性也和审慎一样遭受偏爱行动者的不对称性。在常识词汇中，相比于忽略或疏忽了其他人的痛苦或幸福，一个人忽略或疏忽了自己的痛苦或幸福是对理性的更严重的违反。因此，常识审慎与理性的关系类似于常识正义与正当性或道德的关系。而那些从方法论角度推荐我们把对称性从正当性扩展到正义并进一步扩展到审慎的考虑，也会进一步把对称性扩展到理性的观念，由此效用原则不仅适用于审慎而且也适用于理性。始于用（被期望的）人类（或有感知能力的存在者）的幸福来勾勒对正当行动的功利主义观点，我们现在得到了这样的观点：行动的理性不是排他性地与它对行动者自己的（被期望的）效果联系在一起的，而是取决于这个行动如何影响了一般的人类的（被期望的）幸福。

不过，这样一种功利主义的理性观也存在着几个我们需要考虑的可能的反对意见。例如，一个人可能此刻想要提出，这个把效用原则运用于理性的推论离我们对理性的日常看法是如此之远，这期间“理性”这个词的意义不可能保持不变。然而，一个人也可以用同样的理由去对功利主义的正义观或正当观做出类似的评论，而“正义”与“正当”的日常意义使得那些功利主义者对正义和正当想说的那些东西不能成立这样的说法并不显而易见。而且，即便功利主义改变了这些词项的意义，这一事实会破坏或拒斥功利主义观点的有效性这种说法也并不显而易见。如果在伦理学领域，理论是可允许的，那么或许在科学与数学中所发生的那种阐明也可以同样在伦理学领域合理地发生。由于在没有保留所要阐明的对象的全部意义的情况下，阐明仍然可以实现有用的理论性目的，一个对正义或理性的功利主义标准的捍卫者不需要假设他可以让这些词项的日常含义毫发无损。[70]而且我认为对于功利主义是否事实上改变了任何价值词项的含义这个问题，我们可以合理地保持中立。（不过，这一话题将在第十一章以一种有些不同的形式重现。）

无论如何，我们已经看到如何能通过仅仅假设利己主义与常识道德关于什么是正当的观点是错误的，而功利主义是唯一可行的替代者，来达到“遵从效用原则既是正当的又是理性的”这一观念。然而，只有当一个人清楚了西季威克所没有搞清楚的东西，即正当性与理性（的日常观念）之间的概念性或分析性区别的时候，利己主义缺乏作为一种道德观点的力量这一点才是清楚的。那些看起来青睐利己主义，并且被西季威克认为很难被拒绝的考虑，最多能支持利己主义作为一种针对理性的理论，而我们一旦把正当性与理性作为概念区分开来，我们就能够对利己主义的有效性进行分而化之的处理了。利己主义可以直接被从“是否是一种道德理论或观点”的争执中排除掉。而且给定西季威克给予我们的那些有限的选择，如果我们可以表明，正如西季威克认为他能做到的那样，功利主义优于常识道德，那么我们就可以接受一种功利主义的道德观。因此，在捍卫作为一种道德观的功利主义方面，相比于西季威克所不太情愿地认为我们所处的位置而言，我们可能实际上处于一种更有利的位置。不过对功利主义道德的这种优越性捍卫确切地依赖正当性与理性之间的概念区分，而西季威克未能做出这种区分。

此外，我们也看到如果我们假设功利主义是一种正确的道德观点，那么也有同样的理由去把它当作一种针对理性选择与行动的正确观点。看起来，我们的概念区分和我们来自对称性的论证允许我们对西季威克最终对其不抱希望的那一整个论题进行强有力的捍卫，这一论题是，根据功利原则来行动既是正当的，又是理性的。一旦利己主义作为一种道德理论被拒斥，而功利主义作为一种道德理论被接受，我们就有出于处理的一致性、均一性的理由来接受一种对理性的功利主义构想；而这反过来又排除了作为一种理性理论的利己主义。[71]

我们已经看到，“正当”与“理性”等词项通常是以对称相反的不对称的方式被运用的，而这表明这些词项是不同义的，也为早先对常识的道德加理性的批评提供了基础。不过，如果采用了对正当性与理性的功利主义标准，那么这两个词项在其使用中就都不再具有不对称性，而对它们的常识使用中的那种彼此相反和彼此取消的不对称性就都被整个地消除了。这样，对正当性和理性的功利主义观点就避免了我们早先对常识的所有批评，由此，我们有理由去青睐对这两个基础的伦理概念的功利主义使用标准。

不过，有人或许会认为，在根据一个单一的标准来使用两个（日常的）不同的概念时，功利主义对正当性与理性的构想只是把我们从常识的煎锅转移到了它自己的煎锅里，并不能让我们不受煎熬。常识当然可以为它的不简洁遭受批评，然而根据一个单一的标准来使用两

个不同的词项和概念，这不也是一种不简洁吗？如果，如同我们所假定的，“正当”与“理性”表达了两个不同的意义或概念，却被以完全相同的方式使用，那么简洁性不就会要求我们取消这两个词项或概念中的一个或另一个吗？对功利主义来说，不去提供这样一种对正当性与理性的冗余的理论，不是还更好些吗？

然而，请注意，完全相同的批评也适用于更常见的对功利主义的正当观与功利主义的正义观的联合。我认为，我们可以想象边沁或西季威克对这种批评所做出的反应。对正当性与正义的功利主义观点通过最大化或产生（期望的）效用或幸福来解释这两个概念。难道我们不能说，功利主义向我们展现了如何把正义与正当性还原为产生/最大化总体的（人类）幸福或福利，而这并不包含了概念冗余吗？正义与正当性，即便它们涉及了不同的概念，也都可以被还原为或解释为一个单一的深层的属性或概念，由此，功利主义在它的基础层面应该被看作是统一的而不是冗余的。

这些分析也完全适用于功利主义对正当性和理性（以及正义与审慎）的处理。功利主义根据一个单一的标准来使用所有这些词项这一事实或许表明了某个特定词项的冗余性，但基于这样一个单一标准的理论实际上是把它的所有词项/概念都还原到了那一标准所体现的单一概念，而这样的理论是系统统一性的卓越范例，而不是不可欲的冗余性的范例。（在第三部分我们将对功利主义的还原论倾向作更多的评述。）因此，除了我们的常识道德想法中所盛行的那些悖论与不一致性之外，这些想法与我们对理性的常识观念的联合还导致了一种我们在伦理学的基础层面所不情愿接受的不简洁性，而功利主义对理性和道德的观点则提供了这一层面的系统统一性，并因此大概要优越于我们所描述的常识进路。不过，在我们有了理由去接受对正当性与理性的功利主义标准之后，我们现在应该去看看功利主义是否能处理我们从第一章到第三章所讨论的其他问题。我们已经看到，它可以避免那些来自自我—他人不对称性的困难，而且它显然也不面对舍夫勒对日常的

道义论所提出的那些批评。我们现在必须去看看，功利主义是否能避开关于道德运气的直觉悖论，以及最后，它能否回答关于功利主义过于苛刻、贬低了道德行动者的价值的那些批评。

功利主义与道德运气

功利主义把它对行为的评价基于对实际后果而非预期后果，这使

它深深地牵涉了运气问题。因为一个出于仁慈的动机的行动可能有不可预见的坏后果，而在这种实现性考量的基础上，这就是一个过错的行动。当然，我们也可以坚持一种概率主义或期望主义的功利主义，而且之后在第四部分，我们将会考虑我们是应该做实现主义者还是期望主义者。不过，在与道德运气有关的方面，若功利主义采取期望主义，并排除那些出于不可预见的情形的道德运气，这么做并没有什么特别的好处。功利主义与后果主义拥有一种更一般的使得道德运气问题变得无效的方式，这种方式独立于采取实现主义还是期望主义来判断行为的正当性，因为功利主义并无理由去为了避免道德运气问题而采取期望主义的外表，为了简单起见我接下来将使用一种实现主义的功利主义版本。

我们在上一章注意到，那些允许一个行动出于不可预见的原因而错误的功利主义者可以切断我们通常在错误的行动与应受指责的行动之间所建立的联系。去赞扬一个按照行为功利主义标准来衡量是错误的行动，可能从功利主义的角度看是有用和正确的，在这样的情形中功利主义者通常会说，这里的错误行动并不是应被指责的行动，而是应被赞扬的行动。换句话说，她把什么是应被指责的简单地理解为对什么进行指责是正确的。[72]这一观点与常识看法相反，因为我们通常会设想，在对什么进行指责是正确的与什么是应被指责的之间存在差别。如果为了避免某个人类灾难，我们必须为某个无辜的或不存在的行动而指责某个人，那么我们这么做大概是对的，但通常没有人会认为这使

得这个人在这个行动方面是应受指责或应受谴责的。

不过在这些情形方面，功利主义者可以说出一些与他们对正义所说的相似的道理。边沁曾宣称，如果我们要让正义的观念有任何意义，我们就必须用功利主义的标准来使用它，尽管这并不是我们通常运用

这一观念的方式。[73]而对于什么是应受指责的，功利主义可以用相同的方式来应对：功利主义者认为，如果我们要让“应受责备”这一词项能被有意义地使用，我们就必须把它与进行责备这样的行为的正当性联结在一起，而不是与某种想象性的、不能以后果主义方式来兑现的（内在）道德污点联结在一起。[74]

通过这样的论证，我相信功利主义者减轻或希望减轻了道德运气问题带来的麻烦。因为，如果上面所说的是一个对于道德可责备性/可谴责性与道德可嘉许性的可接受的观点，那么常识道德所面临的那种两难，那种我们看到的从常识道德那些关于道德运气的假设中产生

出来的不一致性就都可以通过否认“道德运气是道德上成问题的或不可容忍的”这一关键前提而被轻易地避免。道德运气的观念在常识思维中的不可接受性在很大程度上依赖于对行为和行动者的道德评价与对以常识方式、而非以纯粹后果主义方式被理解的可嘉许性、可责备性的归因之间的联系。我们在道德运气的观念中最深切地对其感到畏缩的是这样一种看法：一个人的行为、疏忽或情绪的应受责备性、应受谴责性、应受指责性依赖于纯粹的运气或意外。然而当我们这样对道德运气感到畏缩时，我们认为应受责备性或应受指责性等观念并不比正当性或义务的日常观念更加具有纯粹后果主义的形式。而一致的功利主义者可以也应该告诉我们（多年来许多功利主义者也已经告诉我们），如果功利主义是一种比常识更优越的对对与错的构想，那么功利主义对道德可责备性与可嘉许性的构想方式同样比常识构想这些观念的方式更优越。

然而，一旦我们以后果主义的方式来处理可责备性等，道德运气问题就失去了它的挠人之处。是这个行动还是那个行动将使效用最大化，这经常取决于不可预见的运气因素。这么想并没有任何古怪或成问题之处。如果正当性仅仅是使效用最大化方面的事，那么正当性就可以是一件出于运气的事。容易看出，类似的观点对功利主义的可责备性之类的观念也同样成立。如果可责备性只是进行责备这样的行为的效用方面的事，那么至少就这一假设而言，可责备性方面的运气并不比“对某个行为进行责备”的长期有用性方面的运气更成问题。

如同我所指出的，对可指责性、可责备性等观念的后果主义进路长期以来是功利主义的道德构想的一个常见特征。不过，由于道德运气的问题只在近些年才得到道德哲学家的密切注意，而且由于当一个人习惯了功利主义的使用道德词项的标准之后道德运气问题就特别容易被忽视，我不认为功利主义者已经以任何实质性的或明确的方式让它们对可指责性的后果主义主张基于这一事实：这种后果主义可以让我们避免常识主张所面临的关于道德运气的严重问题。不过，如果我们不是从内部来看待功利主义，而是从某种寻求将它的价值与其他竞争性道德理论/构想的价值相比较的视角来看待它，那么功利主义者从道德运气的观念中消除难题与悖论的能力，就使得它具有一个相对于常识道德而言的独特优点。

常识道德思维产生了一个矛盾的命题集合。一方面，运气或意外会导致不同的行动后果，而常识会依赖这些后果而对行为做出不同的判断；另一方面，常识又一般性地断言道德运气是不可能的。然而，功利主义的道德构想可以毫无困难地与道德运气的可能性相谐调，所以功利主义避免了常识所陷入的一系列矛盾。有人可能会反对功利主

义避免这些矛盾的方式，也就是说，他可能会反对功利主义道德构想的总体或它的某些部分或方面；不过如果功利主义作为一种对道德的总体看法是可接受的，那么它避免在道德运气领域的那些常识矛盾的能力就构成它相对于常识的一个确定的和特别的优势，一个我们在前几章所发现的那些优势之外的优势。

然而，我们应该注意到，要获得这一优势的好处，功利主义必须冒犯我们的常识直觉，通过宣称一个行动的可指责性等同于对这个行为进行指责的正当性或效用。不过，一旦我们已经接受了功利主义对正当性的观点，那么相比于功利主义在基础层面上决定以严格的后果主义的方式来使用正当性的观念而言，功利主义的可指责性的观念与常识的差异并不是多么严重的差异。功利主义在正当性观念上的决定尽管与我们的常识不符，却可以部分地从它帮助我们避免常识的不一致性与矛盾性，特别是那些出于我们对自我—他人不对称性以及对亲者疏者的不同义务的直觉的不一致性与矛盾性，而得到辩护。功利主义的

正当观也部分地从它给实质性道德观所带来的系统统一性，以及我们前面所讨论过的其他方法论性与实质性的优点而得到了辩护。我们也可以用类似的道理来支持功利主义对可责备性的解释，而且它使我们能够避免的那些矛盾与悖论中不仅包括前面提到的这些，还包括那些关于道德运气的矛盾与悖论。[75]

然而，像我们所尝试的那样去展示功利主义具有相对于常识道德的某些优势，这是一码事；而消除前面提到的功利主义对道德行动者的要求过于严苛这一批评，则是另一码事。如同我们所看到的，常识道德与直接功利主义道德都可以被指控为贬低了道德行动者（的利益）的价值，尽管在这两种情形中这个共同的指控是基于不同的基础。对功利主义的指控的基础是这一断言：功利主义向道德行动者要求得太多了。因为，如果像常见的或标准的功利主义所告诉我们的那样，以一种并非总体最优的方式来行动是错的，即便我们中的大多数人或至少我们中的许多人在追求（无辜的）个人计划与关切时，在寻求或保有一份令我们快乐的工作时，在优先顾及我们自己或我们家庭的福利而非陌生人的福利时，都未能遵从道德的要求。任何时候只要我们执行了一个或一系列行动，这些行动对人类福利的总体提高的贡献小于我们本来所能够做到的，根据一般所理解的效用原则，我们就是在错误地行动。对直接或行动功利主义的多种批评都宣称，这样一种关于正当的或道德上可接受的行为的标准过于严苛，对人类要求了过多的东西。除非功利主义能以某种方式从这一指控中解救自身，它作为一个道德学说就是成问题的——即便总体来说它处于比常识道德

更好的状态（连这一点也不是自明的）[76]。因此，我们有必要现在来讨论功利主义事实上如何、能否处理这一常见的指控。

功利主义太过严苛了吗

近些年有许多人尝试消除或减轻行为功利主义过于严苛这一指责。[77]不过我不准备通过现在人们所熟悉的对功利主义的捍卫来回顾这些尝试。因为我认为还有一些不太为人熟悉的解决功利主义过于严苛这一指控的方式，这些方式值得独立讨论。我在别处已经以相当长的篇幅论证，功利主义的大部分常见的基础性动机并不足以支持现在我们所接受的这种形式的行为功利主义，因此功利主义有理由去自责它自己是不是太过严苛了。然而，我为这一结论所做出的论证并不是要引向功利主义的道德理论进路的拒斥，而是要引向一种理解或构造行为功利主义的方式，这种方式不仅可以避免上面的自责，而且可以避免由外部批评所发起的功利主义太过严苛的论证。

如果我们在最一般的意义上把行为功利主义视为这样一种断言：对行为的评价是对行为的后果和行为的替代选项的后果的评价的函数，并且把行为功利主义看作是一种聚焦于总体（或平均）幸福的行为后果主义，那么还可以存在某些形式的功利主义式的行为后果主义，这些形式的后果主义并不要求以好后果的最优化或最大化作为行动正当性的条件。边沁的效用原则的最早版本就宣称，行动是正当的，当且仅当它们对人类幸福的后果是大体上好的。这个版本的行为功利主义不要求人类或有感知能力的存在者的利益的最大化，而且，我们还有可能构造其他版本的行为功利主义或行为后果主义，这些版本更一般地认为只要某些行为具有足够好的后果，哪怕这些后果不及行为所发生的条件下的最优后果，这些行为也是道德上正当的。我们可以把所有这些非最优化（非最大化）版本的行为功利主义与行为后果主义都称为满足底线的行为功利主义/后果主义。而且，简要地回顾一下我在其他地方对这一话题的讨论，[78]我想指出，行为功利主义者所常规地举出的青睐功利主义信条的最优化版本的那些考虑，都不足以以他们所假设的方式支持他们的观点。

（行为）功利主义的一个基本观念是，出于理性的非个人的仁慈（或同情）而做出的道德判断是最有效的。[79]长久以来，人们以为近年盛行的最优化形式的行为功利主义（以及效用原则）可以理所当然、自然而然地从上述基础性图景中产生。然而，实际上多种满足底线的行为功利主义都与上述图景相符，它们与这图景相符的程度不亚于那种常见形式的行为功利主义，这种常见形式的功利主义认为一个

行动是正当的当且仅当它对人类幸福的总体后果（被预期）至少与所有可得的替代选项的后果一样好。

对一个功利主义者来说，非个人（或不带私人感情）的仁慈被理解为对所有有感知能力的存在者的幸福/快乐的非个人的或不偏不倚的关切。但是，为什么一个具有这样的仁慈的关切的存在者只认可那些具有（现实的或被期望的）最优后果的行为呢？假定这个存在者会青睐或选择具有（被期望的）最优后果的行为，而不会选择那些具有（被期望的）不那么好的后果的行为替代选项，难道这会导致这个存在者认为这些行为替代选项（即便那些具有非常好的后果的替代选项）是不可接受的、不值得他认可的吗？或许这个仁慈的旁观者会为一些产生了次优的好结果的行为而欣喜，即便某个最优的行为替代选项会让他更欣喜。（实际上，“一个拥有最高程度的仁慈的人必须不认可任何她发现在产生人类幸福或福利方面不够理想的行为”这样的观点并不显而易见。）

行为功利主义的直觉力量的一部分来自它使用仁慈的观念、诸如非个人等理性的限制，以及在某些版本中的全知来传达它对道德的后果主义观点。而且西季威克与许多其他功利主义者无疑都假设，这些条件独一无二地确定了一个针对对和错的最优化标准。[80]然而行为功利主义（以及更一般的行为后果主义）的基础道德心理学实际上没有办法排除那些满足底线版本的功利主义。因此，最优化版本的行为功利主义看起来被那些为它自身而做出的基础性考虑所破坏了。

如果我们没有理由从满足底线的行为功利主义与更常见的最优化的行为功利主义之间选择其一，那么至少此刻功利主义者没有理由去青睐被最自然地或最频繁地认为是过于严苛的那种功利主义。在这样的情况下，我们就有强有力的功利主义理由去认为当代的最优化功利主义过度地或不合理地严苛。它所要求的超过了它自身所能辩护的，不过此刻这还不能成为我们去选择满足底线型的行为功利主义或行为后果主义的理由。因为即便过于严苛这样的批评并不适用于（某些）这样的观点，每一种满足底线型的功利主义都要确定某种水平的好后果，并认为这样的好后果对任何行动的道德正当性（或义务必要性）都是必要且充分的，而任何一种这样的特定的确定都（至多）按照功利主义自身的基础性动机与方法论都是缺乏足够依据的。

那么，这是不是让我们有理由去放弃功利主义，除非有一天我们能找到办法来捍卫某个特定版本的功利主义，论证它优于任何其他满足底线型或最优化型的功利主义呢？未必如此。相反，我们可以推断此刻我们还没有理由去断言除了那些我们所考虑过的所有版本的行为功

利主义都具有的共同特征之外的任何其他东西。然而，这样一个比较弱的一般的功利主义信条，可能仍然代表了行为功利主义的一种足够实质性的形式，我们能够将它作为现在我们可得的各种行为功利主义中最好的一种来捍卫。我们也将会简短地看到，这个新的、较弱版本的功利主义允许功利主义者消除关于不确定性的指责与关于过于严苛的指责。

我们所说的这些行为功利主义，可能在一个正当的行为要求多少好后果这个问题上存在差异，却都同意，一个行动比一个给定的替代选项在道德上更好，当且仅当这个行动比其替代选项具有更好的对人类幸福的总体后果。所有满足底线型的与最优化型的功利主义的行为后果主义都把后果的善当作是与道德评价相关的唯一的东西，而且事实上在比较级道德判断方面互相一致，尽管在原级判断上可能彼此不同。它们的区别仅仅在于，我们应该把对与错的线画在善的刻度的那个地方，不过这一差别在极大程度上仍然允许这些不同的功利主义版本能在比较级道德判断上互相一致，而彼此一致性可以被当作一种只限于比较级道德判断的功利主义道德观的基础。

由此，在支持最优化型的功利主义而非其竞争者的方面的困难可能提示我们，那些关于好的和坏的、较好的和较坏的总体后果的（假定的）事实并不能给我们带来一种（当下可以被分辨的）自然的或非任意的在道德上对与道德上错的行为之间的区分，而这暗示，此刻我们为了做出这样的区分而做的任何尝试都反映了某种（可能有用的）习俗或猜测，而非一个可捍卫的理论断言。我们所能诉诸的唯一一种解决办法，将是一种梯度性的功利主义，它允许不同形式的行为功利主义所共同具有的那些比较级道德判断，却故意地排除了那些产生了各个版本之间的分歧的对对与错的原级判断。

因此，如果不同形式的最优化型与满足底线型的功利主义的行为后果主义之间的不一致此刻不能以客观的理性的方式得到解决，那么一个寻求对道德的客观解释的功利主义伦理学最好明确地不去判断对与错，而把自身限制于关于道德上较好或较差的比较级判断。这样，它就可以通过聚焦于一位非个人的仁慈的存在者的没什么争议的比较性态度，来运用关于无所不知、非个人的仁慈的那种传统的基础的心理观念。无论这样一个存在者是否会不认可一个带来了坏后果的最优行为，相对于那些具有更坏后果的替代选项而言，她无疑都会选择或青睐这个行为；而无论这样一个存在者是否会不认可一个具有非常好却并非最优的后果的行为，大概一个具有更好后果的替代选项都会更能赢得她的青睐。因此，一个人可以在一个纯粹梯度性的基础上保留某个版本的功利主义和其深层的心理学。然而，任何一种这样的理论

无疑都把一些问题与回答排除在外，而这些问题与回答是之前的功利主义者认为需要坚持的。通过不做出针对对和错的判断，一个道德理论可能注定在指导行动或实践方面是不充分的，而且可能看起来无法为我们提供一个对道德的完整解释。

然而，在坚持认为正确的道德理论必须能够起到实用的指导行动的作用这一点上，功利主义处于一个特别不利的地位。在功利主义的历史上，许多人都宣称效用原则并不能被当作实践性的道德指导。[81]因此，功利主义者与后果主义者很难指责梯度性功利主义在指导行为的能力方面的限制，并以此来反对这种限制性观点的基础正确性或在当下的值得选择性。

当然，如果某个人是一个（功利主义的）行为后果主义者，那么她大概会相信需要有某种指导行为的道德原则。不过，只要一个人认为非实践性的效用原则或任何其他非实践性的后果主义原则构成了正当行为的唯一客观标准，那么这个人就必须把其他的原则都仅仅当作是实用的实践性的方便之计或经验准则。而对把效用原则当作有效道德标准与仅仅当作实用的实践道德原则这两种方式所做出的区分，为我们对梯度性行为后果主义或行为功利主义进行辩护打开了道路。

因为，如果客观道德标准不需要具有那些我们需要用来指导日常行动的道德规则或原则所具有的那种实践性特征，那么这样一个标准大概也不需要对对的和错的行动做出区分，尽管（我们可假设）这一区分能使得那些日常道德规则在实践上十分有效。[82]由此，某种形式的梯度性行为功利主义可能代表了关于行为道德的唯一客观真理，而其他一些非梯度性的、往往非后果主义的规则或原则则为人们提供了实用的实践指导，而这种实用的实践指导是任何功利主义者在功利主义立场所乐见的。如果对非后果主义原则的实践需求与（功利主义的）行为后果主义作为道德标准的唯一有效性之间完全相容，那么对非梯度性原则的实践需求也并没有威胁到我们早先的这一断言：某种梯度性的行为功利主义最有希望为我们提供一个非任意的、客观有效的功利主义道德标准（理论）。

因此，我们达到了某种形式的功利主义，即梯度性行为功利主义。由于它对对与错不作判断，我们不能说它对正当的行动做了任何要求，或向我们提出了任何要求。或许有些不幸地，这是我们让功利主义避免或消除过度严苛性的指责的目前唯一或最好的方式。或许我们应该去寻求论证或证据来支持功利主义的某种不那么严苛的肯定性形式。不过，从另一方面看，当我们看到功利主义与它的方法论可以被用来展示某些形式的被指责为过度严苛的功利主义的不充分性，并实际上把我们引向了一种无法被如此指责的直接功利主义时，我们或

许应该感到高兴。当我们要开始讨论美德理论时，它在不那么严苛方面并不比功利主义具有任何优势。那些想要支持美德理论的人必须找到一些新的理由来青睐它而非功利主义。因为我们已经看到，功利主义既不遭受常识伦理学或康德主义伦理学的那些大量的困难，也可以避免它自身被指控的那些困难。然而，在接下来的部分，我将试图提供一种美德伦理学，它同样能避免常识伦理学与康德主义伦理学的那些困难。之后我们将会看到，当我们把这个特殊版本的美德伦理学与功利主义进行批判性比较的时候，将会发生什么。

第二部分
美德伦理学

第五章
美德伦理学的基础

对美德以及那些特定美德的哲学兴趣具有漫长而独特的历史。虽然在近代，伦理学家的兴趣已经很大程度上转向了关于对与错的问题和对职责和/或义务的原则的阐释，在古代世界占据优势的美德伦理学在近几个世纪仍然发挥了卓著的影响。近些年来，出于一些不太容易确定的原因，对美德伦理学的兴趣实际上有了相当大的复兴。不少人付出了显著的努力去刻画特定的美德和这些特定美德之间的相互关系，不少人尝试去提供对美德或某个美德是什么的大致的一般性解释。此外，还有几位哲学家主张通过主要或首先聚焦于美德相关的概念来开启一个对伦理学的整体进路。这些对变革的呼吁常常通过指出那些当下更显眼的伦理学理论的重大缺陷，或指出近来的伦理学争论的徒劳无益或贫乏来捍卫自己。然而尽管有这些对新进路的呼吁，我相信实际上还没有人开始从美德理论的基础上自下而上地构建伦理学理论——据我所知，还没有人去尝试把那些激发了功利主义者、康德主义者与常识主义者之间的近年讨论的基础议题和概念区分带入进来，带入到与一种对伦理问题与现象的根本性美德理论进路的结构或内容的具体关系中去。

我们在康德主义道德与常识道德中发现的问题使我们有机会和动机去追求这样一种对美德伦理学的更根本性的进路，这其中的理由并不难讲。第一部分中所发现的那些错谬依赖于我们对诸如行动者中立性和自我—他人不对称性等伦理理论的结构性概念的使用，而在过去这些年中，人们显著地使用这些概念来理清（功利主义的）后果主义，常识道德与康德主义的相对价值。通过使用这些概念，我们还认识到，功利主义避免了许多常识道德与康德主义所具有的困难。但是我现在希望能展示出（出于一些十分不同的理由），某种对美德伦理学的常识性进路也可以避免这些问题，而这将要求我们去面对那些底

层的概念性和伦理学问题，这些问题支配了近年的伦理学讨论，并占据了我们在第一部分的主要讨论。[83]

为了展现美德伦理学相对于常识道德与康德主义道德的优越性，我们必须以一种不太常见的基础主义的方式看待美德伦理学。因此，在本书的这一部分，我将尝试一种对美德伦理学的基础主义进路，而我们将能够看到它如何避免了我们在第三章结尾所抛弃的那些进路的那些困难，并最终使得我们能够在第三部分把它的价值与功利主义的价值进行比较。是时候了，现在我们要尝试把我们以美德伦理学之名所做出的那些重大许诺兑现出来。而且即便在我们所着手的这种伦理学的发展过程中出现了一些基本缺陷，这些缺陷自身也会指示我们更好地理解，美德伦理学如何能够（或是否能够）在伦理问题的几种主要整体进路中占据地位。

美德伦理学的独特特征

在第一部分我们看到，一个对道德的牺牲行动者的（自我—他人不对称的）进路如何在康德主义伦理学中产生了对于（什么是）美德的牺牲行动者式的看法。我们也已指出，对于（什么是）美德的常识道德思考缺乏我们对道德的常识思考所具有的牺牲行动者的非对称性特征。给定第一章中的论证，我们对美德的常识思考允许关于他人福利的事实与关于行动者自己福利的事实去支持关于行动者所拥有的某些品质之善的断言，即那些关于这一品质作为美德的地位的断言。而在本章以及接下来的章节中，我对于什么是或什么展现了一个美德使用了一种恰当的自我—他人对称的常识观念，以此作为一种对伦理学问题的更宏大的进路中的基础概念，而我们可以展示出这种更宏大的进路可以免于第一部分中那些葬送了常识道德与康德主义的困难。

美德伦理学的观念一般被认为包含两个独特的或本质的要素。一个完全意义上的美德伦理学必须将德性论概念（如“好”或“卓越”）而非道义论概念（如“道德上错误”，“应该”，“正当”与“义务”）作为首要的，而且它必须更多地强调对行动者与其内在动机和品格特质的伦理评价，相对于对行动和选择的评价来说。[84]而且如果我们以某种粗略的方式来理解这一概念，那么我认为不仅许多古代伦理学（如亚里士多德的，伊壁鸠鲁的和斯多葛的），而且我们此刻和在后面几章所展现的伦理观点都将构成某种形式的美德伦理学。不过，此刻值得注意的是，这些美德伦理学的实例与常见的道义论与功利主义之间的差别并不像某些美德进路的倡导者所希望或想象的那么大。

因此，尽管亚里士多德和我都把各种美德和有美德或值得赞赏的个体看作是处于我们的伦理观点的核心，我们都没有回避对行为/行动的伦理评价，而且也都没有在某种我将会解释的意义上使得行为的道德评价严格地派生于对人或品质的评价。当然，对亚里士多德来说，一个行动是高贵的，仅当它是一个高贵的或有美德的个体所实施的，而且

亚里士多德认为若不引入好人或有美德的人的概念，则我们很难说清什么行动或感受是最佳的。不过他同样允许被正确地指导（或短暂地被鼓舞）的人也可以实施好的或有美德的行动，即便这些人自己并不是有美德的或好的，而且，他还把有美德的人刻画为一个在任何给定情形中都能看到或知觉到做什么是好的、正当的或适当的人。这样的语言显然暗示，有美德的个体做了高贵或有美德的事，是因为做这件事是高贵的（如英勇的），而并非反过来：一件高贵的事（如英勇的）之所以具有高贵的地位是因为有美德的人选择了或将会选择这样去做。

因此对亚里士多德以及对这里将要概述和捍卫的观点来说，行为的道德地位并不能完全从品质、动机或个人的道德地位中派生出来，即便品质和个体是这种伦理观点的首要关注点。某些近年拥护美德伦理学的哲学家倡导了一种更激进形式的理论，认为对行动的评价是完全派生性的。在某些情况下，这是因为一种对刚才提到的那些概念的杂

糅，以及对亚里士多德等美德理论家的伦理位置的错认（或混淆）。换句话说，亚里士多德使得美德以及有美德的个体处于他的伦理学讨论的中心（我们假设这是对作为整体的《尼各马可伦理学》的准确刻画）这一事实并不能推导出他认为行为评价可以从行动者评价、动机评价或品质评价中推导出来，而实际上一个人要到其他地方才能找到能被后者所刻画的观点。[85]柏拉图大概使得对特定行为的评价依赖于它们与灵魂的各个部分的某种可被独立地确定的价值排序之间的吻合，[86]而在《伦理理论的类型》中，詹姆斯·马蒂诺认为行动的评价完全依赖于对动机的在先评价，而这些动机的冲突被认为先于行为的发生。[87]不过显然，如果我们希望把亚里士多德当作一个真正的美德伦理学家的话，我们就不能坚持认为任何美德伦理学都必须把行为的评价视为完全是派生性的，而且前面对美德伦理学的刻画也避免了这样的坚持。而且，

我将要提出的美德伦理学将属于亚里士多德所提出的那种不太激进类型的美德伦理学；因为它将允许我们对行为或行动做出独立的德性论评价，（至少在这个方面）它不会像马蒂诺或柏拉图看起来的那

样彻底地背离常见的行为导向的道义论与功利主义。

然而，我刚才在括号里写了“至少在这个方面”，是因为在另一个方面，这里将要发展的美德伦理学比马蒂诺乃至柏拉图对伦理现象的解释更彻底地背离了当代道德理论。人们往往假定[88]，任何真正的美德伦理学的主导的或基础的德性论观念都将是道德善的观念（例如道德上的好品质的观念）。然而，与马蒂诺的观点不同，也许也与柏拉图的观点不同的是，我采取的美德伦理学将会避免使用专门的道德观念。它的基础的德性论观念将是美德或值得赞赏的品质、行动或个人的观念，而且，像我们在第一章中所注意到的，后面这些观念在其日常使用中并不是专门的道德观念。在常识词汇中，牺牲行动者的自我—他人不对称性嵌入道德上的好或更好的观念的程度与它嵌入道德正当性或义务性观念的程度一样深，而且无论我们谈论的是品质、动机还是行为的道德上的好，这一点都仍然成立。而且由于我们看到与常识道德联结在一起的这些问题让我们有理由整个地放弃这种常识道德，我们对美德的常识道德进路将会避免专门的道德观念，不会去使用道德卓越或道德上好这些概念，而是会使用好品质或值得赞赏的品质、卓越的品格，或更简略而言的美德等这些更广泛意义上的德性论概念。我们对这些概念的日常应用不涉及任何自我—他人不对称性，而这种不对称性却带着极具破坏性的后果出现在我们对那些专门的道德观念的日常使用中。因此，在试图避免第一部分中的那些问题时，我们在这里所捍卫的美德伦理学将会整个地避免专门的道德概念。如果说第四章中的功利主义进路重新界定了我们对道德词项的日常或常识使用，那么，在面对同样的问题时，我们的美德伦理学进路将会采取一种不同的策略，即保持常识的思考模式，却只使用那些广泛意义上的伦理学概念，而这些广泛意义上的概念在其常识使用中不具有任何引起了第一部分中的许多问题的那种自我—他人不对称性。

我们已经在第一章中看到，如同品格特质可以通过使得它的拥有者能够为别人做某些事情而有资格成为美德一样，品格特质也可以通过使得它的拥有者能够为自己做某些事情而有资格成为美德。因此，我们看到，我们对美德的德性论概念的常识使用向自己（即行动者或品质的拥有者）的福利与他人的福利都赋予了基础性的评价重要性。因此，我们对专门的道德概念的拒绝使用并没有使我们的美德伦理学滑向利己主义，这一点应该是清楚的。在缺乏道义论和/或道德概念的情况下，利己主义大体上是这样一种美德伦理学式的观点：如果某些品格特质或行动有利于行动者，那么这些品格特质就是美德，这些行动就展现了美德。而这样一种观点，尽管它允许美德有益于他人，却使得有一个品性的德性特色最终依赖于这个品性为拥有它的人提供了什么。由此，这种利己主义观点与我们日常的或大多数人所持有的

对于什么是值得赞赏的或有美德的深思熟虑的观点并不一样，因为我们中的大多数人都倾向于或乐于倾向于对那些帮助他人的行为或品性感到基本的赞赏。我们之中极少会有人持有一种对于什么算作美德的利己主义观点，而且下面我们有不止一个理由去避免利己主义，去青睐一种更加不偏不倚的常识观点。

只要我们是在批判性地、理论性地思考伦理学，我们就会在其他情况相同时，希望能避免不对称性。显而易见的是，利己主义是一种不对称的观点，而我们对可赞赏性或美德的常识观点却并无这种不对称性。不过，更重要的是，在构造一种美德伦理学时，我们有理由只出于避免第一部分所提到的那些问题与不一致性的需要才去对常识思考做出大尺度的或彻底的转向。而事实是我们只要放弃所有专门的道德概念就可以完成这一目标，而不需要采取进一步的、更激进的步骤去拒斥我们对他人福利的基础性评价重要性的日常认知（或信念）。因此一种适当的保守主义进路要求我们选择对美德的常识解释，而不采取利己主义的观点。利己主义观点尽管曾经在古代世界盛行或占据优势，例如斯多葛派与伊壁鸠鲁，却与我们的（后）犹太教—基督教的对值得赞赏的行为的条件与美德（或值得赞赏的品质）的状况的通常思维不符。因此从现在开始我将很大程度上忽略利己主义，并且尝试表达一种常识型的美德伦理学，这种美德伦理学可以解决我们为了达到一种对伦理与伦理理论的充分构想所需要处理的那些问题。

不过大概柏拉图与亚里士多德都不是伊壁鸠鲁或斯多葛派那样的利己主义者，因此或许我接下来应该在柏拉图式或亚里士多德式的框架下发展美德伦理学。然而，根据上面提到的理由，我认为跟从（我所解释的）柏拉图的观点将是十分冒险的，因为根据这种观点，正当的或值得赞赏的行动的唯一外在条件是善的型相。如果我们把柏拉图对善的型相的这种神秘的诉诸姑且搁置在一边，那么柏拉图（如同马蒂诺一样）的观点大体上就是，无论一个有美德的或健康的人做了什么，由于她是一个有美德的人，她的行为总是正当的；因此，如果不去诉诸我们大多数人都不希望诉诸的形而上学/知识论假定的话，那么柏拉图主义者就必须认为不存在一个道德行动者需要认识或学习的客观的或情境性的标准或要求。而且与利己主义十分相像的是，这一假设与我们当代对伦理的构想相去甚远，因此我认为我们不需要在这里考虑它。如果我们正在努力构造一种排除了常识道德与康德主义道德的问题的保守的美德伦理学，那么只要没有其他强有力的理由，我们就最好避免柏

拉图主义进路强行给我们的那种极端的“以行动者为基点”的要求。

这是否意味着我们的（常识）美德伦理学应该有一种基本的亚里士多德主义的结构呢？并非如此。虽然亚里士多德确实同时倡导关涉自己的美德与关涉他人的美德（以及混合的美德），他对于中道的基本信条（正如通常所注意到的那样）看起来并不适合帮助我们理解或辩护遵守许诺和说真话的义务，因此我认为我们有常识合理性（或许这只是我们的常识，而非亚里士多德的常识）的理由去避免中道信条。没有这个信条，我们的直觉性美德伦理学将很容易允许我们批评违背许诺或撒

谎的行为，尽管它可能不允许把这样做的过错归咎于行动者。不过，在接下来的部分仍将有许多与亚里士多德的观点相像的内容（尽管我要指出，我们对友谊做出的解释将避免亚里士多德式的极端理性主义，同时又会反对这一话题的许多当代工作中的道德主义）。还有，我们一直以来的进路对自我—他人对称性问题的讨论要比亚里士多德对它的讨论更为明白。不过，亚里士多德并不了解像康德主义道德或基督教/维多利亚道德这样的东西。而我们过去必须，而且将来也要继续明白地讨论对称性问题，以此来试图解释为什么一种常识性的美德伦理学进路可能会优于常识道德、康德主义道德，甚至功利主义道德。

一些术语的问题

我上面说到，我想要像亚里士多德一样允许对行为的独立的德性论评价。不过敏锐的读者可能注意到，尤其是在第一部分，我倾向于聚焦于对作为美德的品质的（赞许性）评价，而认为对行为的评价仅仅是把行为归入到美德之下。换句话说，我对行为的美德理论式的赞扬通常诉诸行动有没有展示或例示了一种美德（好的品质）。不过我这么做只是为了便于精简我们的讨论，而我确实想要为对行动的直接评价留下空间。说一个行为例示或显示了某个美德，这是通过它与某种被认为是有价值或值得赞赏的品质之间关系而进行的一种典型的间接评价。[89]然而我想不到任何理由为什么我们不能以美德伦理学的方式去评价一个行为自身，而且尽管“美德”不能用于直接的行动评价，我们还有其他的德性论词项可用于这一目的。如果我们赞赏或高度认可一个行动（这个行动可能明显地例示了某个常见的美德，也可能没有），我们可以直接说这个行动是值得赞赏的或者我们对它评价很高，而在这么做的时候，“我们必须让这种行为评价基于对某些一般性品质的在先的或隐含的评价”这个观点一点也不明显，而且我当然不想承诺这种观点。

而且，“值得赞许”这一观念（与诸如“道德上值得赞扬”“道德上好”这些专门道德词项不同）如同“是一个美德”这个观念一样，在其使用中是自我—他人对称的。我们最容易认识到这一点，如果我们注意到，在日常英语中把一个品格特质称为美德和把它称为值得赞赏的在本质上是一样的。“值得赞赏”这一德性论词项既可以被用于品格特质（与人），也可以被用于特定的行动。一个品格特质对其拥有者的作用和它对其他人的作用都与这个品格特质的可赞赏性相关联，正如我们看到这两种作用与品格特质的美德地位相关联一样。出于同样的理由，一个行为对行动者自己的作用与它对其他人的作用通常都被认为与这个行动的可赞赏性至少有一些关联。因此“值得赞赏”这一词项不仅比“是一个美德”的使用范围更大，而且在它的日常使用中拥有后者明显具有的那种十分可欲的自我—他人对称性。

接下来，相对于美德伦理学可以使用的其他非道德的德性论概念而言，我将更频繁地使用可赞赏性的概念。当然，其他一些德性论词项也同等地适用于行为、品质、欲望与人，因此我想此刻我应该说说为什么我认为它们不像“可赞赏性”那样适合我们讨论的目的。我将要描述的美德伦理学很大程度上基于我们对于什么算作一个美德以及更一般意义上的什么算作值得赞赏的常识观念与直觉。为了唤起、至少不打击这些直觉，[90]我认为我们应该避免过度延展这些词项的使用，而且任何时候只要可能，就在我们对基础问题的讨论中使用符合语言习惯的或听起来自然的语言。我相信，把“值得赞赏”这一词项作为我们在德性论方面的表扬的最一般的词项，这将允许我们达到上面这些条件，而其他那些最初看来有吸引力的词项最终无法达到这些条件。

因此，美德有时被刻画为好品质或性格的卓越，但当我们试图对特定的行动或人来使用“好”或“卓越”这些词项时，我认为这么做不像我们所希望的那么符合语言习惯，而且，当我们这么使用“好”这个词项时，还很可能把它与道德范畴混淆起来。因为我们可以在最广泛的意义上谈论我们赞赏或不赞赏的人或行动，所以我们一般而言也可以讨论一个人或行动是值得赞赏的或不值得赞赏的。不过关于卓越的行为或行动的概念（无论古希腊语的用法如何推动我们去接受这种说法）与我们对“值得赞赏”的概念的使用相比，在英语中都显得更不自然。例如，想想“我发现他的所作所为值得赞赏”与“我发现他的所作所为是卓越的”谁更自然。我认为，关于“好”的概念也存在类似的情况，即便我们最开始可能倾向于认为“好”是（实际上必定是）我们的美

德伦理学的德性论观念中适用范围最广泛的。然而，“我发现他的行为（或他的所作所为）很好”这样的说法需要进一步的澄清，

而“我发现他的行为值得赞许”这样的说法则不需要。这里，问题部分地在于，“好”的用法更强烈地暗示道德上的好，而这并不是我们所要发展的这种版本的美德伦理学所想要的。比起“值得赞赏的人”或“卓越的人”对专

门的道德上的可赞赏性或卓越的暗示来说[91]，“好人”更明显地暗示了一种专门的道德上的好。（很有趣也有些矛盾的是，认为一个人很不错并不像好人那样被限定于专门的道德评价；我们通常会认为任何我们觉得值得赞赏的东西都很不错）。因此，为了我们当下的基础性讨论的目的，我将在大多数时候避免“好”与“卓越”，而使用“值得赞赏”作为美德伦理学在表扬方面的标准的一般词项。不过，像“值得称赞”与“值得表扬”这样的词项的适用范围与“值得赞赏”一样广泛，而且也不限于专门的道德意味。因此，我将自由地把它们当作“值得赞赏”的文体上的替换词，尽管以这种方式使用“应受赞扬”这个词可能是危险的，因为它的反义词“应受指责”有表面上的道德含义。

不过，上面这一点带来了这样一个额外的问题：如何表达可赞赏性的反面。如果我们想要表达一种态度，这种态度的负面程度正如“值得赞赏”一词的正面程度一样高，那么仅仅说这是一种不太赞赏的态度或说某个行为是不太值得赞赏是不够的。而且事实上，看起来英语拥有的针对负面（非道德的）德性论评价的一般性词汇远不如针对正面或赞许性的德性论评价的一般性词汇那么丰富。“应受指责的”、“应受斥责的”和“应受谴责的”全都是专门的道德词项——当温斯顿·丘吉尔在早年访问美国时走出出租车后因看错了左右方向而被对面的汽车撞伤时，他可能是粗心或蠢笨的，但我们通常不会因为他对自己粗心大意而认为他有哪怕一点点应受指责、应受谴责或应受斥责之处。那么，哪个或哪些词语能被用来表达可赞赏性的反面呢？

我认为我们的最佳选择是“糟糕可鄙”。尽管它可以作为谓语来阐述偶然属性、事件或事态，在这些使用中它意味着一些类似于“不幸”的东西，不过在其他语境中它也可以用来暗示当我们指责某个人的粗心或蠢笨的行为时的那种非道德的批评。如果丘吉尔事先已被充分地警告过美国的道路规则对英国人来说十分危险，那么我们就可以把他未能下车后向左望看作是可被批评的，看作是糟糕可鄙的。我们可能会责怪他的疏忽大意，即便谴责看起来不是描述我们的批评性态度的合适词语。而当一个人有意地或疏忽大意地伤害了其他人时，这个人也可以被认为是糟糕可鄙的，因此我认为我们可以把“糟糕可鄙”当作“值得赞赏”的反面。[92]

对称性的模式

在第一部分我们看到常识道德遭受某些不对称性。有些事情，一个人对自己做了或没有去做都是允许的，但对其他人做了或没有去做就是错误的。而且，虽然在其他方面都相同的情况下，一个人对其他人做了多少好事会影响我们日常中认为一个行动、品质或性情在道德上有多么好，然而，一个人对自己做了多少好事却不能（以比较性或非比较性的方式）影响对这个人的行为、品质或性情的正面道德评价。当这种自我—他人不对称性与日常道德的其他方面联合起来之后，它就会给后者带来困难；我曾论证，这些困难使我们有理由去寻找优于常识道德的观点，而我们已经在而且将会继续论证功利主义与常识美德伦理学都能让我们避免上面（大致）描述的这些常识道德的不对称性，并由此避免常识道德的这些难题与悖谬。不过，“自我—他人不对称性”这个表达还有另外一种自然的含义，根据这种含义功利主义是对称的，而（非道德的）美德伦理学则不是。我们现在该去看看这一区分了。

在功利主义看来，在估算结果的善时，每个个体的福利或偏好都应被给予同等的权重，而这种结果的善构成了它关于道德正当性或更优性的断言的基础。因此功利主义在这个意义上表达或体现了对所有人（或有感知的存在者）进行平等的关切这样一种理想范型：尽管它并不要求道德行动者自己同等地关切每一个人的利益，那种决定了每个行动者的义务（或什么对行动者来说是较好的或较坏的）的计算仍是基于对好结果的估计，而这种估计把每个人的福利看作是与行动者的福利同等重要的。通过这样把非个人的或不偏不倚的仁慈的立场作为它的所有评价的支点，功利主义体现了一种对每个个体的统一地或同等地关切的理想范型，而这种理想范型显然也是自我—他人对称性的。（不过，从这种理想范型的立场看，在某个给定的行动中，对行动者的关切只是对这个行动的功利主义评价所表达出的总体关切中的一小部分。一个给定行动影响到的人越多，在决定这个行动应被如何评价时，行动者自己的福利或利益就越不重要。）

我们没有任何理由提前假设常识的美德伦理学也体现了上面描述的这样一种特定的对称性，而一个人可能因此会好奇是否由于缺乏这种对称性，我们所提出的美德伦理学相比于功利主义而言具有相对的劣势。事实上，在刚才所说的这种意义上常识的美德伦理学确实不是自我—他人对称的。但我不认为这会为美德伦理学带来问题，因为我们可以证明后者体现了它自己对于自我—他人对称性的独特理想范型，这种对称性是功利主义未能展现的。因此，在值得追求的对称性这个方面，功利主义与常识美德伦理学之间不分胜负。不过，我们现

在所讨论的这两种对称性之间的区别可能是理解功利主义与美德伦理学作为伦理准则或理想范型的主要区别的关键所在。虽然功利主义的诸多文献已经让我们对它体现的对称性颇为熟悉，这种对称性被理解为对自己和所有其他人的同等的关切，那种刻画了我们关于美德的常识思考的对称性却在相当程度上被忽略了。然而，无论就其自身而言，还是就它可以帮助我们理解美德伦理学的道德进路而言，这种对称性都是值得

讨论的。

我们刚才归结于（直接的）功利主义的对称性显然在常识道德中并不存在。后者所做出的判断并不是在表述对所有人的平等关切的理想范型。相反，在常识道德的衡量中，行动者自己的分量比其他人的份量小，而相比于疏远的人而言，给予亲近的人更多的关切是道德上义不容辞的。由此，常识美德伦理学没有体现出我们归诸功利主义的那种对称性。当然（很快我还会回到这一点），我们关于美德的常识思考认为，品质为其拥有者带来的利益是与它作为好品质的地位关联在一起的。但是我们对美德的常识理解并不阻止我们认为那些涉及优先考虑一些人而非另一些人的品质或行为是值得赞赏的。而且事实上，如果一个人没有对自己的伴侣与子女给予比陌生人更多的关切，这看起来是十分糟糕可鄙的，是与我们对美德的日常理解相反的。因此，有理由认为常识美德伦理学与功利主义对每个个体的同等关切所展示的那种对称性是不相容的。

然而，常识美德伦理学体现了另外一种我们还未考虑过的对称性。在第一部分，我提到那些出于涉他的理由而被赞赏的品质通常并不被认为是在任何意义上优先于涉己的美德。善意、正义与慷慨大方通常并不被看作是比审慎、坚韧、敏锐、镇静等涉己的美德，或勇气、自制与实践智慧等“混合”美德更重大或重要的美德。实际上，常识伦理学的语言中包含的描述涉己的或混合的美德的词语与描述涉他的美德的词语一样多。由此，我们关于道德的常识思考同等地强调、同等地关心帮助他人的美德与帮助行动者自己的美德。假设这是个事实，那么这一点表达或体现了一种对自己和对他人的关切的平等性或对称性。

然而，请注意这种对称性与我们刚才讨论的那种与功利主义相联结的对称性之间的重要区别。（我们在第一部分所讨论的那种功利主义与美德伦理学共享的对称性则不是这里所讨论的。）当把一个美德视为（基本上）涉他的时候，我将他人当作一个与行动者的某些给定的选择特别地相关的某个类别或范畴；因此，当我说我们的常识道德思考看起来向那些帮助了美德的拥有者的美德与那些帮助了他人的美

德赋予了同等的权重或重要性的时候，我并不是说美德伦理学允许或要求我们具有或按照这样一种倾向而行动：这种倾向体现了对每个单一个体的同等的关切。相反，我在说的是，我们的道德常识思考将品质的拥有者这个类别与“其他人”（也就是说，品质的拥有者之外的人）这个类别当作是大致具有同等重要性的。而这一点暗示了（或许不只是暗示，但我此刻还不想断言任何超出暗示的东西）这样一种关于品质与行动的理想范型，这一理想范型大致展现了在行动者所做的任何抉择中对行动者自己和对被视为由行动者之外的其他人组成的“他人”这个类别的同等的关切。在这种情况下，我们可以说对什么是值得赞赏的与什么算作美德的常识理解体现了对自我与他人的同等的关切，而这里“他人”是作为集合体来理解的，也就是说，“他人”是指其他人这个类别。相反，功利主义的伦理理想范型表达了对自我与他人的另一种平等的或对称的关切，在这种关切中“他人”被理解为是彼此分离的；这一理想范型像关心自我（行动者或品质的拥有者本人）一样关心每一个其他的个体。这意味着功利主义与常识美德伦理学在纯粹涉己的品质与行动的重要性与评价方面彼此不同。

98

功利主义评价反映了一种对自我与每个单独的其他个体的同等关切，而当一个品质或行动能影响足够多的其他人的时候，这情境就会要求将对自我的关切与对其他人的关切的总和进行比较，这种比较会使得对自我/行动者/品质拥有者的关切变得无足轻重。由于在一生（的一个长期阶段）中，我们中的大多数都会影响上千，甚至上百万的其他

人，自我很可能被浸没在那种产生了功利主义伦理判断的对他人的关切的海洋中。但是我们对美德的日常思考（尽管它没有排除掉自我牺牲，甚至是巨大的自我牺牲作为一个人之值得赞赏或不糟糕可鄙的条件的可能性）看起来更少地承诺了这种如此不考虑行动者/品质拥有者的涉己关切的评价。如果常识美德伦理学对于品质与行动的理想范型涉及了作为一个类别的自我与作为一个类别而非个体的他人之间的平等性，那么这样就建立了一种自我关切与对所有其他人的关切之间的评价性平衡。我认为，正是这种（双向的）平衡构成了我们关于品质、行动、欲望等等之中什么值得赞赏的，什么不值得赞赏的常识思考的支柱。与此相反，功利主义建立并赞许的是自我与每个单独的其他人（或有感知的存在者）之间的分立的平衡。尽管这种功利主义的平衡在一种意义上也代表了一种对称性处理的理想范型，现在已很清楚的是，在任何给定的自我与作为总体或类别的其他人之间的双向平衡这样的理想范型同样表达了一种对于对称性的伦理学理想范

型，这种理想范型是功利主义显然而且必然无法体现的。

由此，我要说的是，“对自我与他人的同等关切”有两种自然的理解，它们体现了对自我—他人对称性的两种不相容的、有吸引力的观念/理想。不过初看起来，对称性的形式竟然以这种方式彼此相反，这似乎很古怪。例如，在生物学中，辐射对称与两侧对称彼此不同但彼此相容，而且我们似乎很自然地会去认为只有不对称的形式才会彼此不相容，对称的形式不会彼此不相容。然而，如果我们认识到对称性的概念与相同性或相似性的概念之间的相似性，而且回想起投射相似性或连续相似性可能会彼此冲突，那么我们可能就不会认为上面这种初看起来的想法有多么重要。古德曼的新归纳法之谜告诉我们，某些理性存在者可能认为蓝绿性是比绿性更自然的一种相似性，而在维特根斯坦的例子中，某个人可能认为，在数完数列2，4，6，8……中的前五百个数之后，“1004，1008，1012”以同样的方式延续着这个数列。这提示我们，在我们知觉到的相似性或相同性之间，以及由此知觉到的对称性之间，可能存在着冲突。[93]

不过古德曼与维特根斯坦的例子是关于两个分立的个体（或对它们的解释或知觉）之间的冲突，而我所讨论的对称性之间的冲突则处于功利主义视角或美德伦理学视角之外。我们刚才描述的并不是这样的情境，在这个情境中在一个人看来构成对称性或相似性的东西与在另一个人看来构成对称性或相似性的东西之间不相容。相反，我们描述的是这样的情境，在这里我们可以从同一个视角中发现两种不同的、看起来自然而然的对称性的形式，然而它们两者之间确实是彼此不相容的。事实上，古德曼与维特根斯坦的例子与我们在这一章所聚焦的两种自我—他人不对称性的形式之间并不完全相似。[94]

不过，我们不需要与古德曼与维特根斯坦明确讨论的例子离得太远，就可以找到正确种类的情形。因为，有可能描述出这样的情境，在这情境中无论一个给定的个体（在向他开放的两个选项中）做了什么，从一个自然的方面看，他所做的都以相同的方式继续延续，而从另一个自然的方面看，他所做的则没有以相同的方式延续。或许，通过描述一个我在归纳法课堂上经常做的一个小实验，我能够最好地表明这种可能性。

我站在课堂的正前方，背对课堂，要求学生们注意我做了什么。然后，我把我的右手臂从贴着身体的位置抬到我的右上前方。转过身之后，我要求学生用他们的左手臂做我刚才用右手臂做的事情。

学生中产生了旗鼓相当的两种反应。有的学生把手臂抬到了右上方，另一些则把手臂抬到了左上方。不难理解为什么这两种反应都会

发生。显然，有些学生把我最初的动作理解为将我的手臂向右举起，而当要求他们用左手臂做同样的事情时，他们把自己的左手臂向右举起。另一些人则把我的动作理解为把我的手臂向上举，并且远离我的身体，而给定这种描述和这种看待我的所作所为的方式，他们自然而然地把他们的手臂向左举起。因此，从一种观察我的动作的方式看来是自然而然的东西，会与从另一种观察我的动作的方式看来是自然而然的方式相互冲突。不过，由于即便在描述了实验的旗鼓相当的结果之后，这两种看待我的动作的方式仍然都看起来很自然，我们可以发现在这个情境中，对于“做同样的动作”的两种明显的自然的理解不能同时被遵行或例示。而同样的事情也发生在对本章所讨论的对称性的两个种类的理解之上。这两个种类都是描述对称性的可理解的、自然的方式，但无论功利主义还是美德伦理学都不允许它们同时被例示或遵从。相反，如果我们接受功利主义，我们就得到了一种从分离的个体来理解的自我—他人不对称性，这是美德伦理学不能接受的；而同理，如果我们接受常识的美德伦理学，我们就得到了一种从集合体来理解的自我—他人对称性，这种对称性是功利主义不可能实现的。

由此，从功利主义与尽可能地贴近我们对什么值得赞赏的日常见识的美德伦理学之间做出抉择，就意味着从这两种对称性中做出抉择，而在我看来，这两种对称性的形式中没有一种具有压倒性的方法论敏锐性。我不认为任何单单来自对称性的论证能以决定性的或重要的方式辨别出功利主义的价值与我在这里所描述的美德伦理学的价值。不过鉴于我刚才提到的课堂的例子，这一结论或许既不令人吃惊，也不是特别地难以接受。我们已经看到，功利主义与常识美德伦理学体现了两种自然的、彼此不相容的自我—他人对称性的形式。我之前也提到，我们关于美德的常识思考承诺了一个人对自己的所作所为与一个人对其他人（或有感知的存在者）的所作所为之间的某种平衡（的理想）。

现在我们该去进一步讨论一下，这种平衡会导致什么，它怎样才能被概括为伦理原则。

第六章
美德的规则

在上一章中我提到一些理由来假设，我们对美德的常识思考为它视为美德的特质的涉己的方面与涉他的方面都给予了即便不完全相等也可以互相比较的权重。在这一章，我将发展这一观点，并给出一些理由来说明，对作为类别的自我与他人给予同等的或比例上平衡的关切，这正是我们关于可赞赏性与美德地位的隐含观点的特色。我不期望能给出一个击倒性的论证，而且，据我所知，关于这种平衡的观点尚未被哲学家所探索过。但不管怎样，我将展示，这种平衡可以与我们的评价性思考的某些被忽略的方面很好地匹配起来；接下来我将尝试描述这些被忽略的方面。

在上一章我提到，在那些采取了对美德的或多或少直觉主义的进路的哲学家中，似乎并没有人倾向于自动地假设涉他的美德相对于涉己的美德或混合美德而言具有首要性。不过，此刻我们同样应该注意的是，对于像勇敢这样一种特定的混合美德来说，我们对它的涉他的方面所赋予的重要性或强调并不明显高于我们对它的涉己的方面所赋予的重要性或强调。看起来，人们需要勇敢来实现他们自己的福祉，也需要勇敢来服务于他人的需求，这两者是同样重要的事实。而对于一个像耐心这样次要得多的美德来说，我相信同样存在着这种大体上的平衡。我们在实践上与评价上同等地关心一个人的耐心对他自己的用处与对其他人的用处。大概，我们将没有理由去从耐心、勇气和其他混合美德中期望这样一种大体的平等，如果我们关于什么值得赞赏、什么糟糕可鄙的日常思考没有在某种意义上建议一种在自己利益与他人利益之间的大体平等的话。

显然，关于在什么样的意义上存在这种平等，关于这种对平衡的建议到底意味着什么，还有许多东西需要我们的说明。我们可以通过考虑对刚才这种论证方向的一个可能的反驳来进行这种说明。这一反驳认为，美德的涉己的方面与涉他的方面同等地重要和有价值，这也不意味着我们应该对于“实现这两种美德、并按照这两种美德来行动”进行推荐或称赞。因为，“这两种美德具有同等的重要性与价值”是与下面这一情况相容的，那就是，我们最好只专攻一些美德，也就是说，只培养与展现涉己的美德或涉他的美德，但不同时去培养和展现这两种美德。毕竟，即使我们感到在其他方面相同的情况下做一个建筑师与做一个哲学教授是同等重要与有价值的，我们大概也不会推荐

人们去追求建筑师与哲学教授的双重职业。只专攻某一类能力，这样做可能具有巨大的优势与价值，而我们中的大多数人都愿意承认这种可能性。

而且，一种与此类似的关于伦理专门分工的观念也并未荒诞到我们应该直接抛弃它的程度。毕竟，存在着圣徒与英雄之间的区分，而这种区分或许可以被看作是体现了两类同样值得称赞的超出了义务的伦理/道德专长。因此，为什么我们关于值得赞赏与糟糕可鄙的常识观念不能也为某种形式的专门化提供一些空间呢，这种专门化将不仅允许涉己的美德与涉他的美德具有同等的价值，而且允许人们完全只专攻这两类美德中的一类。一个在这两类美德中只精通其中一类的专才，与一个在这两类美德中都有所涉猎的通才相比，难道不是同样地值得赞赏吗？难道前者不是并不比后者更差吗？

对这个问题的回答，部分地来自关于我们（今天）愿意把什么算作美德、把什么算作值得赞赏的考虑，部分地来自一个一般的理论原则，我相信现在这一原则将展现它的价值。一个像善意这样的美德在直观上属于涉他的美德的范畴，一个像坚韧这样的美德主要属于涉己的美德的范畴，而这两种值得赞赏的特质都是与对相反范畴的美德的培养和展示相容的。而且，我们看来可以合理地断言，任何一个只属于这两个范畴之一的特质如果与相反范畴中的那些值得赞赏的特质不相容，那么这个特质就不应被看作或算作美德。[95]而这一假设如果是真的，它为“常识伦理学支持涉己与涉他的道德之间的平衡，而不支持在这两者之中只专供一个”提供了根据。

我们为什么不应该把自私当作一个值得赞赏的品格特质、当作一个美德呢？毕竟，自私能让一个人做为自己好的事情。而且，只要一个自私的人只关心他的艺术、智力与政治才干如何影响他自己的福利，那么自私看起来与这个人的艺术、智力乃至政治才干的发展也是相容的。

（在此我只是作一些粗略的描述。）由此，既然坚韧（或平和、审慎等美德）也是有利于一个人自己的，为什么我们把坚韧当作美德，而不把自私当作美德呢？

我认为，这至少部分地是因为，自私排除了那些涉他、惠及他人的美德，而坚韧（或平和、审慎）并未排除这些美德。自然，一个自私的人也可能会无意中做了对他人好的事，或为了实现自己的利益而做了对他人好的事。但一个坚韧或其他基本上涉己的美德都是与对“其他人的关切与自我尊重”的基本的关切与尊重相容的，而当我们说某个人具有一般意义上的自私的时候，这意味着我们排除了这个人

的这种对他人的关切与尊重。不过，这样的话，“（与艾恩·兰德在《自私的美德》中的说法相反）自私不被视为一种美德，并且自私经常遭致一种坚韧等特质并不遭致的批评”这一事实就可以作为证据来说明，我们的常识道德认为在涉己、惠益自己的方向上的彻底的专门化是糟糕可鄙的，是应该反对的。

不过，为了避免有人认为我们在这里发现了一种新的形式的自我—他人不对称性，我要指出，我们也不需要把无私当作一种美德。无私在很大程度上与我们直觉上视为涉己、惠益自己的那些美德不相容。而且即便无私在维多利亚时代广受推崇，如今（或许因为我们不再那么自命清高，不再抱有极高的道德观了，或许因为我们认为自己对人类心理了解得更多，不那么愿意对表面的说辞信以为真了），无私已经成为我们在实践上不假思索地加以怀疑的对象。一个不仅对其他人展示出极大的关心，而且在任何时候都愿意为了促进其他人的最琐碎的福利而放弃或忽略他自己的需求的人通常会被看作是不太对劲。例如，考虑一下我们怎么看待小说《高老头》的主角高老头，这个人耗竭了自己的财富，毁灭了自己，只是为了让他的女儿们延续其轻浮、奢侈的生活。从一种似乎是对人类心理现象的更深刻的理解来看，我们会自发地怀疑，一个完全牺牲自己、完全无私的人是不是以受虐为乐，是不是承受了过分的、错误的罪错感。因此，一个人不需要采纳尼采或艾恩·兰德的观点，就可以对这种（维多利亚时代的、道德标准极高的）无私持一批评的态度。（颇为有趣的是，“无私是基于过分的、少见的罪错感”这一观点竟可以从维多利亚时代宣扬高道德标准的典范性人物T.H.格林的作品中找到。在《伦理学绪论》中，格林宣称，人类之中的那些伟大的慈善家常常受到一种强烈的、比我们大多数人严厉得多的责任感的驱动。他们把其行为中那些我们视为是超出了义务的部分当作是义务所在、义不容辞的。因此，他们比我们大多数人要更多地感受到罪错感的威压。不过，格林的观点仍然是维多利亚式的，所以他并未怀疑从这种严厉的道德心所产生的行为是否值得赞赏。而且，不管怎么说，格林并没有关注那些一边关心他人，一边认为自己不值得关心，为了别人的琐碎需要或念头就牺牲自己的人。）[96]

可以说，那些无私的、为了满足其他人的相对不重要的欲望而忽视了自己的重大需求的人，他们做起事来仿佛有一种不为自己做事的积极义务。不过，由于这样的人可能没有能力或不愿意用这种赤裸裸的说法来形容自己，他可能总是会为自己的那些服务于其他人的琐碎需求的行为寻找可能的借口，从而让他的这种自我否定的行为落入“利他”这一更安全或更高尚的道德类别。不过，不管我们想要对这种可能性说些什么，我们似乎都有理由去否认无私具有美德的地位，

就像我们否认自私具有美德的地位一样。因此，我们的基本态度是，既反对完全排他的惠益自己的倾向与活动，也反对完全排他的惠益他人的倾向与活动。在我们看来，自私与无私都不是值得赞赏的，而且这二者通常都是糟糕可鄙的、受批评、被认为是负面的。而这一点作为证据恰恰可以表明，我们在这一领域的日常态度与评价青睐一种平衡，这种平衡是一个个体对待她自己的需求和关切与这个个体对待他人的需求和关切这两者之间的平衡。

不过，这是多大程度上的平衡，又是何种平衡呢？毕竟，即使我们到现在为止还没有看到任何与“平等地对待自己与他人”这一观念相反的东西，我们从无私与自私的美德地位得到的论证至多只是说明，我们的日常思考在评价方面认为极端的只关心自己与极端的只关心他人都是缺乏价值的。从这里并不能得出，一种对自己的关切与对他人的关切的精确或大致的均等或平等是在评价上更值得青睐的、是更值得赞赏的。（接下来，我们会更多地讨论“关切”的概念。）因此，我将不会试图论证，我们关于“哪些人类行为与动机值得赞赏”的日常观点要求涉己的关切与涉他的关切之间必须有大致的平等，不过我仍然希望表明，这些日常观点建议或推荐这两种关切之间的某种程度上的平衡。

到目前为止十分清楚的是，我们关于美德的常识思考把涉他的美德与涉己的美德都当作是重要的。我们为他人所做的事情和我们不是直接为了他人而做的事情，都是我们关于什么值得赞赏的断言的重要来源。而且我们可以以一种在这两者之间保持了某种平衡的方式来表征这两种关于评价的来源；尽管我们早先提的那些问题似乎预设了我们必须论证一种确切程度或确切种类的平衡，我们其实并不需要去论证这种确切的平衡。

要表达这种平衡，我们可以以一种至少隐含地建议或推荐美德的涉己的方面与涉他的方面之间的平衡的方式来详细说明可赞赏的原则与它的反面。不过，以一些更常见的原则为模型来建立这些原则将会很有用，而这些更常见的原则可以从那些采用了诸如职责与义务、可允许性与正当性等特殊的道义论概念的伦理观点中被找到。特别是，作为一个例子，我们需要使用康德的不完全义务的概念。因为，在美德（或值得赞赏的东西与糟糕可鄙的东西）这一非道义论的领域也存在着与不完全义务相似的东西。而一种对上文那种平衡的隐含的建议可以通过引用康德关于我们的不完全义务的观点来得到例证。

康德区分了那些我们在任何情况下都要遵守的完全义务（如不说谎的义务与不自残的义务）与那些以一种相对不那么严厉、不那么一刀切的方式约束着我们的不完全义务。大致上，根据康德，仅仅一次

说谎就足以违背不说谎的义务；然而，某一次当一个人能够帮助他人的时候却没有帮助他人，却不自动构成对康德所认为的促进他人的幸福这一不完全义务的违背。相反，后者这种不完全义务总是具有效力、总是向行动者施加着某种道德压力，却没有绝对禁止一个人在能够促进他人福利的情况下偶尔或频繁地没有这么做。

根据康德，我们有两种基本的不完全义务（的集合）：促进我们自己的道德（或其他方面）的完善的义务，与促进他人的幸福的义务。不过，他认为并不存在与此相应的促进一个人自己的幸福的义务和促进他人的（道德）完善的义务，对此他也给出了一些论证，不过这些论证要么是有问题的，要么缺乏说服力。我们已经讨论过，康德对一个人追求自己幸福的义务的否定以及康德为了支持这一否定做出的断言："一个人不可能有任何义务或职责去做他总是自发地想要去做的事情"如何给康德带来了困难。然而，康德为了否定促进其他人的（道德）完善所做的论证恐怕明显更加成问题。康德说："令一个人的作为一个人的完善，是以他根据他自己的义务概念来采取他的目的的力量作为其主要部分的。要求我去做那件只有另一个人自己才能做到的事情（或把这当成我的义务）是自相矛盾的。"[97]这一论证似乎做出了一些可疑的模态性假设，而这些假设又依赖于康德式的关于自由的形而上学，而这种形而上学是我们完全有理由质疑的。这一论证可能也会让我们疑惑，难道一个恰当的类似的论证不是也会反驳"通过在当下行动来增强一个人以后的道德力量"的可能性，并因此质疑康德所假设的那种促进一个人自己的道德完善的义务吗？[98]

不过，此刻让我们先把"康德关于我们的不完全义务的观点是否整体上是一致的或有充分根据的"这个问题放到一边，而去考虑康德是如何表达他的这些观点的。他问道："哪些目的同时也是义务？"然后他立即给出了回答："一个人自身的完善与其他人的幸福，这两个目的同时也是义务。"我想，我们可以很自然地认为康德通过这么一问一答向我们建议或推荐了在生活中帮助别人与发展自己的道德和其他力量这两者之间的平衡。不过康德的这一建议并不是通过任何断言了这一平衡的重要性或价值的明确陈述来实现的，而是通过做出关于不完全义务的两个各自独立的断言，通过这两种义务在康德的文本中的并列来实现的。当然，康德隐含地建议的这种平衡并不是我所说的我们关于可赞赏性的日常判断中所隐含的那种特有的平衡。不过，无论如何康德所建议的都是一种平衡，而康德用来发展他自己的观点的方式为我们提供了一个很好的范例，这个范例展示了关切之间的平衡或平等如何可以在不被明确讨论的情况下被建议或推荐。

请注意，如果一个人把自己全部的时间都投入自我发展或自我完

善中，或者反过来，如果一个人把自己的全部时间都投入到促进他人的幸福中，那么这并不符合康德的建议。一个有充分的机会既发展自己的能力、又帮助他人，却只致力于这两个方面中的一个方面的人并没有完全遵从由康德关于不完全义务的说明所推导出的命令。这样，康德关于我们的不完全义务的明确说明就等同于一个双方面的禁令，这个禁令一方面反对忽视他人的利益，另一方面也反对忽视一个人自己的发展。而仅仅去帮助他人，不能算作对这个禁令的充分遵从，正如，种植极多的玉米并不能算是对“种玉米并且种棉花”这一命令的充分遵从。由于后一个双方面的禁令/命令似乎隐含地涉及要求同时种植足量的玉米与棉花，在什么意义上一个双方面的建议要求所建议的两种活动之间的平衡这一点看起来就很清楚了。因此，我们现在很容易看到，康德对于不完全义务的明确说明与我已经并且将要做出的对令人赞赏的生活的一般条件（这种一般性条件可以从我们关于特定行动、动机与品格特质的常识观点中积累和总结出来）的说明都要求或至少建议个体的伦理生活中的某种平衡。

当然，康德所建议的东西与常识美德伦理学所建议的东西在形式与质料上都是不同的。我们的美德伦理学并未使用康德关于完全与不完全义务的那些断言中的那些特殊的道德或道义论概念。不过，在本章中我将忽略这一差别，因为我相信可以表明，美德伦理学有能力为衍生性的道义论概念奠基；在揭示或提供了美德伦理学观点的内容或实质方面的更多东西之后，我才会尝试做这种奠基的工作。换句话说，我将假设，我们可以把关于什么是值得赞赏与糟糕可鄙的美德伦理学观点表达成命令的形式，或表达成关于一个人应该做什么的断言的形式。通过这样一种表述与理解，我们可以容易地看到，美德伦理学的建议与康德关于我们的不完全义务的观点之间有实质性的不同。

对康德来说，不存在为自己谋利益的不完全义务（除非这样做是自我完善或帮助他人的手段）；不过如果我们上面对美德伦理学的解释位于正确的路线上，那么一个人就可以因为他促进（或成功地促进）自己利益的能力而值得赞赏，而也可以因为忽视或阻碍他自己的福利或幸福而被谴责或批评。在预设了一些我们此后需要表明和捍卫的东西之后，我们可以说，我们的关于什么是美德或什么算作值得赞赏的常识观点要求我们去追寻和发展实现我们自己的幸福的能力，而康德却恰恰想要避免产生任何这样的禁令或建议。现在我还想要说清楚的是，康德主义的建议与美德伦理学的建议在另一个重要方面也彼此不同。

康德（无效地）论证说，我们没有义务去追求他人的（道德）完善。除非我们现在希望坚持某种隐微的却有根据的美德伦理学，与这

一伦理学的“高贵谎言”式的建议之间的区分，美德伦理学显然并不希望要求特别的道德发展或自我完善。不过，在早些时候说到我们关于美德的常识思考似乎同时推荐对他人的关切与对自己的关切时，我并没有明确地把这些关切限制于对行动者自己的福利或幸福的关切中。现在，我想明确地指出，在常识语言中，我们既赞赏一个人为促进自己或他人的幸福而有能力去做的东西，也赞赏一个人为促进自己或他人的可赞赏性而有能力去做的东西。我们通常因为人们拥有涉己与涉他的美德而赞赏他们（在这里我有意地比较模糊地使用这些词语，把它们当作某种占位符），而我们也赞赏那些帮助别人发展了值得赞赏或有德性的品格特质的人。因此，尽管，“美德伦理学在要求我们关心他人和关心自己的同时，也建议我们在道德上促进自己或促进别人”这样的说法可能是错误的或误导性的，在某种意义上我们关于伦理现象的隐含观点仍然建议了一些东西，这些东西不仅仅是去促进一个人自己或他人的幸福或福利（或追求幸福或福利的能力）。即使对涉己与涉他的美德的拥有部分的是由人的幸福或福利构成的（我们将在第三部分更详细的考虑这一问题），我也不认为，为了相信“对人的美德的促进是值得称赞的”，我们必须假设上面这种联系是存在的或不存在的。因此，我认为常识美德伦理学的一部分要求我们假定，人们应该关心自己的与他人的幸福与（非道德意义上的）美德。正如同，以一种不那么对称的方式，康德提倡一种对自己的（道德自我发展意义上的）美德与对他人的福利或幸福的实践关切。

美德伦理学观点与康德观点在对称性上的差别值得思考。康德关于不对称性的论证是脆弱的，而且从本书的观点看，对一个缺乏对称性的理论来说，缺乏对称性这一点就是质疑这一理论的伦理学有效性的理由之一。因此，按照这一标准，美德伦理学的这种不偏不倚（或至少比较不偏不倚）[99]的进路相比于康德主义伦理观点便具有一些优势。而且，不像康德，常识道德似乎认为关心某些其他人的各种美德的发展是一个人的基本义务。例如，人们一般认为，我们对自己的子女的义务既包含了促进他们的福利的义务，也包含了对他们进行道德教育，为他们培育好的价值观的义务。我们应该帮助我们的子女发展那些促进他们的福利所需要的生活技能，然而我们一般也希望并认为我们能够帮助他们成为好人、值得赞赏的人，而且在一定程度上我们可以在让子女幸福的命令/欲望之外独立地感受到这一命令/欲望。如果为了确保子女的幸福或满足，我们在把他们培养成可憎的或糟糕可鄙的人，培养成为了实现自己的福利不惜给他人带来巨大伤害的人时，可能会感到迟疑，或许不只是迟疑。

不过，我们希望我们的子女在道德上不糟糕可鄙，这并不是“对于他人，我们除了关心他们的幸福之外，还应关心他们的其他方

面”的唯一例子。我们对于让自己的行为不轨的配偶或父母获得道德改善具有一种责任感，这种责任感超过我们对于让较疏远的人得到道德改善所具有的责任感，不过即使对于后者，我们有时也感到某种程度的义务，这种义务关心的是一种道德操守或美德是否在人们身上得到了体现。[100]

在越南战争期间和之后，那些反战的美国人感到一种教育自己的美国同胞的道德冲动，他们对同胞的这种道德冲动要超过他们对那些在其他国家容忍着同样不可容忍的战争的同样愚昧的人民的道德冲动。因此，我认为可以有把握地说，我们对人们的美德的日常道德关切按照人们与我们的亲密程度而变化（当然亲密程度的概念无疑需要进一步的澄清），而且与我们对幸福的关心方面的道德准则不同，这种变化关系中既包括一个人对自己的关心，也包括一个人对有些疏远的他人的关心。在关于对幸福的关心的常识道德中，我们看到义务（的强度）随着与行动者的亲密程度而变化，但行动者对他自己的幸福的关心却被排除在外，因为在常识语言中似乎并不存在促进自己的幸福或福利的实质性基本义务。不过，我现在要说的是，在促进美德这个方面，常识道德并不允许把一个人对自己的美德的促进排除在外。在这个方面，一个人最重大或最强的义务是促进他自己的美德。我相信，常识道德展现的这种不对称性是对常识道德的又一打击。

因为，除了前面在第一部分讨论的那些不对称性与悖谬之外，常识道德中还有另一种不对称性，这种不对称性只出现在本章的此处。常识道德在促进美德方面的要求与它在促进人们的幸福或福利方面的要求是不对称的。这种不对称性使得常识道德缺乏“促进一个人自己的幸福”的义务这一点甚至显得比之前更加古怪。因为除了我们之前对此所做的评论之外，现在看来常识道德既要求人们关心除了自己之外的每个人的福利与美德，也要求人们关心自己的美德，却把人们对自己的福利的关心当作唯一的例外，当作一个大规模的、本该具有对称轮廓的关于人的命令集合的唯一例外。这是我们之前揭示出的怪异性之外的一种新的怪异性，而这让我们有进一步的理由抛弃常识道德，如果我们仍需要任何理由的话。

不过，既然我们已经放弃了常识道德，我们现在就应该回到对常识美德伦理学的阐述与发展。我们让美德伦理学对我们的指向自己与指向他人的行动的建议基于一种类比，一种与康德就人与自己和与他人的关系所（不对称地）断言的不完全义务之间的类比。我已经描述了康德的观点与我们的观点在内容上的差别，以及我们的观点（至少在表面上）的优势，而我们也注意到，需要解释德性论描述如何能产生实践禁令或建议。不过，且把这个问题放到后面再说，我现在想要

指出，康德的不完全义务与美德伦理学所赞许与谴责的东西之间还存在着另外一种平行。

正如一个人可以实现他的不完全义务的同时却不必每时每刻都遵循这项义务的建议/要求一样，常识美德伦理学也不要求/建议我们每时每刻都关心着自己与他人的福利与美德。如果常识美德伦理学认为“一个人为别人或为自己做得不够是件糟糕可鄙的事”，那它也并不倾向于认为，要是一个人没有每时每刻都主动地关心人的幸福或美德，这就是糟糕可鄙的。我们在后面章节将会把德性论建议或命令的概念与非糟糕可鄙的条件联系起来。而此刻应该指明的是，这种基于常识，却往往未被哲学家们认识到的命令，这种要求一个人既关心他人的福利与美德，又要求一个人关心自己的福利与美德的双方面的命令，是可以被那些并未时时刻刻地投入这些被要求的活动的人所实现的，只要这些人在足够多的时间里展现了对这些活动的足够多的投入即可。

在前面的章节，我们谈到了许多个别的美德，并指出我们的日常思考中在涉己与涉他的美德之间有某种平衡。在本章，我展现了两个原则，或者说是一个双方面的原则或规则；我们可以论证，这个原则总结或概括了常识对于每个个别的值得赞赏的品格特质的意见。正如，在很大程度上我们关于什么特质构成美德或美德的反面等常识观点的总结或概括了我们如何把值得赞赏与糟糕可鄙的评价归属给特定的行动与动机，在一个更一般的层面上，这里所阐述与捍卫的这个双方面原则也总结与概括了我们关于给定的美德与美德反面、关于值得赞赏与糟糕可鄙的品格特质的观点。我们对这样一个更一般或更全面的美德伦理学原则的拥有是可欲的，不仅因为这原则自身是可欲的，也就是说，它为美德伦理学带来了基本构成上的统一性，而且因为它允许我们在常识美德伦理与康德关于不完全义务的观点之间做出比较，还因为，它向我们许诺，它能让我们理解，一种基于伦理学的德性论进路的建议与命令是什么样的（这一点将在后面的章节完成）。

不过，在对康德的不完全义务在美德伦理学中的类似物进行了这么多讨论之后，我们不应该忽略康德的完全义务在美德伦理学中的类似物。对康德来说，不说谎是我们的完全义务，因为说谎在任何时候都是错的。对一个不完全义务的命令的可接受的遵从并不要求一个人总是依照这个命令而行动，然而，对康德来说，对一个像不说谎的义务（或不杀人的义务）这样的完全义务的道德上可接受的遵从，要求一个人恒常的或持续的按照这义务的命令而行动。类似地，在我们关于美德的常识思考语境中，我们可以伪说谎与杀人从来不是值得赞赏的，从来都是糟糕可鄙的；尽管与康德不同，我们可能希望在描述什

么是普遍地糟糕可鄙或普遍地不值得赞赏的时候，能引入一些限制条件。我们可能也希望普遍地谴责某些（主要是）涉己的行为或倾向，例如服用烈性毒品或更一般的伤害自己的身体。显然，原则上并没有任何理由认为，美德伦理学不能像康德主义或常识道德中的完全义务那样能够把某个种类的行动或特质的所有实例都视为是错误的或应该责备的那样，把某个种类的行动或特质的所有事例都视为是糟糕可鄙的。因此，似乎我们可以合理地推论，完全义务与不完全义务之间的道德区分在我们这里所理解的美德伦理学中有与之相似的对应物。

即使我们不使用特殊的道德概念，这里所发展的常识美德伦理学也可以为对他人的福利与美德的底层伦理关注提供空间。而正如我们所看到的，这不仅允许我们在不太具有一般性的层面上谈论特定行为或特质的值得赞赏或糟糕可鄙时这么做，而且也允许我们阐述一个更一般性的原则，这个原则在常识美德伦理学中所起的作用类似于道德中的完全义务与不完全义务（的命令）所起的作用。我们也看到，与常识道德和康德主义道德形成鲜明对照的是，美德伦理学允许，当一个给定的行动或特质（潜在地）增进了行动者自己的利益的时候，这种增进也会使得这个行动或特质得到比较有利的美德伦理学评价。这一特征让我们所描述的这种常识美德伦理学能够避免一些难题与陷阱，在第一部分中正是这些难题与陷阱让我们拒斥了常识道德与康德主义道德。我现在想到的这些难题与陷阱大部分都是常识道德与康德主义道德所具有的自我—他人不对称性的结果，而我们已经看到，常识美德伦理学并不具有这种自我—他人不对称性。不过，另一方面，功利主义也不具有这种自我—他人不对称性。而且，我们已经看到，功利主义如何切断了道德运气的难题。因此，如果我们要全面地捍卫常识美德伦理学，正如我们在第二部分尝试全面地捍卫功利主义那样（也就是说，如果我们想要表明常识美德伦理学如何能像功利主义一样免于第一部分中的所有问题），我们就必须去看看，这种美德伦理学怎样才能应对那些反对的声音。至少对常识道德来说，这些反对的声音从我们在道德运气领域中那些彼此不一致的直觉中产生。这将是下一章的任务。

第七章
美德伦理学的运气

我们已经为常识美德伦理学背后的基本想法提供了一个高度一般性的阐述。关于那些能被我们的常识算作值得赞赏的或糟糕可鄙的特质、行动与动机，我们做了几个更具体的说明。不过，关于那些像理性、审慎、聪慧等主要是涉己的概念如何能与一个总体上的美德伦理学框架相匹配，关于这样一个框架如何能在不使用专门的道德概念的前提下以一般的方式处理我们与其他人的关系，我们还需要进行更多的讨论。不过，我们将把这些进一步的讨论延迟到下一章，因为我们似乎有一个更紧迫的需要去看看美德伦理学如何能够逃脱常识道德在道德运气方面产生的问题与矛盾。在我们对常识美德伦理学的正面内容进行进一步的细致研究之前，我们应该先确定它确实能避免第一部分中的那些困惑与困难。因此，我们必须再一次把注意力投向道德运气的问题。

即使给定我们的美德伦理学只使用道德上中性的概念（也就是说，那些并不专门用于道德的概念），我们也已经看到这些概念对于评价我们如何对待他人而言也具有重要的、实质性的意义。而且，美德伦理学对于我们如何对待自己也有许多重要的东西可说。因此我们可能会感到需要问一问我们自己，正如我们在道德运气领域曾经遇到的严重的问题一样，美德伦理学的这些关注是不是也会产生深刻而棘手的美德伦理学运气问题。

可赞赏性与运气

可谴责性的问题位于道德运气问题的核心，因为正是“运气或偶然可以改变事情的可谴责性”这种想法，烦扰着我们先前的道德直觉。

（内格尔在《道德运气》一文中主要使用的是可责备性的概念。）如果我们聚焦于可赞扬性的话，直觉之间的冲撞就没有那么明显或容易察觉了，这既是因为，存在着非道德的可赞扬性（我们可以赞扬一个艺术表演或作品，但我们却不能说这艺术作品是应受谴责或应受责备的），也是因为，非道德的可赞扬性优势依赖于偶然性，这一点也不奇怪。当然，我们可以区分出道德可赞扬性与一般意义上的

可赞扬性，并宣称“道德上的可赞扬性受制于运气”的说法烦扰着我们的直觉。不过，聚焦于可谴责性更容易一些，因为在可谴责性这个概念上，我们更不容易受到歧义的误导，因为所有的可谴责性似乎都是道德上的可谴责性。

我们的美德伦理学必须面对的问题，显然是是否能通过避免像可谴责性这样的道德概念来避免那些困扰着我们的常识道德的困难与矛盾。而由于我们所做的每件事情都带有或多或少的运气或偶然性的气味，我们需要考虑我们在美德伦理学中所要做出的那些伦理判断是否能无争议地，甚至合理地允许运气与偶然。让我们从涉己的情况开始。

考虑一个人出于疏忽而伤害了自己，比方说，这个人在维修自己房屋时由于粗心大意而弄伤了自己的身体。在正常情况下，我们不会说这个人是应受斥责的，不过我们当然可以批评他的疏忽与粗心，对此表达一种负面意见：例如，我们可以说，他很愚蠢因为他没有向他正在做的事情投入更多的注意。这样我们就拥有了一个轮廓相当清晰的例子，在这个例子中一个人可以鄙夷地反对或批评一个行为，却不需要认为这个行为是应受谴责的。

不过，刚才的例子是涉己的，而因为关于可谴责性的道德判断主要适用于那些涉他的行为、倾向或态度，此刻我们需要去寻找一个涉他的例子，在这个例子中我们对某个人的行动、态度或其他方面的不那么好的评价并不要求我们做出这应受斥责或这应受谴责的评价。如果我们的负面或批评性的判断在一定程度上依赖于运气的因素，并因此使我们能看到“这样一种非道德的伦理判断受制于运气的因素”这样的看法是无害的，那就更有利于我们的论证了。事实上，存在着不少这样的例子。让我从“职责伦理”的领域中举一个例子。

说一个人是或不是一个好父亲、好妻子，这是在评价这个人。这种评价并不明显是道德评价，却显然一般被认为是伦理评价。做一个好父亲、好母亲的一个要素是，能够较好地挣钱养家。想象，一个父亲在某份职业上工作了很多年之后失业了，但在经过几个星期的徒劳的求职之后，他由于纯粹的运气而得到了一份与他原先的职位相当的职位。（可以去想象，有成千上万的人具有与他相同的技能，而且都在像他一样为极少的几个职位而竞争。）在这种情况中，如果他接受了这个职位，并因此能为他的家庭提供他过去一向所提供的经济收入水平，那么最终我们就能说他是一个好的挣钱养家者。不过，假使他未能找到好工作，并因此再也没能为他的家庭提供安逸的生活，那么“他是一个好的挣钱养家者”这个断言就会被不可挽回地取消了。这里所描述的这种情况在1930年代的大萧条中是常见的，而在这样的时

期，“运气的因素在决定谁是一个好的养家糊口者，谁不是一个好的养家糊口者方面起到了相当大的作用”这样的说法毫无问题也毫不奇怪。

这一结论也与我们之前对于道德或伦理运气的某些成问题的特征的解释匹配得很好。如果做一个好的养家糊口者方面的运气相比于专门的道德运气而言，不那么构成难题，那么我们就有理由把这一差别归因于，道德判断以一种不能令人满意的方式允许可斥责性等依赖于偶然或运气的因素。关于一个人是不是一个好的挣钱养家者的判断是与任何道德指责分离开来的，并且可以仅仅以一种伦理评价的方式来起作用。而且很容易看出，为什么一个人未能成为一个好的挣钱养家者这一点未必是应受谴责或应受斥责的。那些自己没犯什么错却没有在大萧条中找到工作的人不能被看作好的挣钱养家者，但我们在做出这些评价时并不需要去指责或谴责他们；实际上，很难看出，人们怎么能谴责他们在这种情况下未能很好地挣钱养家。（在大萧条中整整一代人都如此严重地面临就业的窘境，这是一个悲剧；不过我们这里不讨论这种悲剧性。）

因此，上面提到的例子代表了一种明显无疑的涉他的情况，在这种情况中评价取决于运气的因素；而且由于道德谴责与指责在这种情况中都不适用，当我们设想我们的评价部分地依赖偶然情况时，我们这么做并无任何古怪或冒犯之处。不过我们还可以举出其他的例子。

设想，一个人频繁地出乎意料地攻击别人——哪怕这个人并未受到任何最轻微的挑衅，他也常常愤怒地或攻击性地对待别人。我们自然会认为这个人是凶狠的（比方说认为她具有凶狠的性情倾向），不过这里的凶狠概念指的并不是字典中“邪恶多端”这个陈旧的义项，而是指上面描述的这种更具体的易怒、攻击性强的倾向。显然，这种意义上的凶狠与一个人的品格与性情有关，但我不认为我们可以自动地假设，每一个这样的凶狠的人都是自己让自己成为这样，或者都应该为自己变得凶狠而在道德上负责。毕竟，按照我们对凶狠的描述，我们也可以把一个动物描述成凶狠的。然而，当我们说一只狗凶狠的时候，我们并未假定这只狗是自己让自己变得凶狠了，或者应该就其凶狠而受谴责。狗变得凶狠有可能是因为它的主人曾残忍地对待它，而我们当然知道，一只小狗是受到主人的友善还是残忍的对待在很大程度上取决于运气。显然，在狗的情形中，对凶狠的判断并不承诺任何关于可斥责性或可谴责性的判断，而且我们没有理由认为上面所描述的人的凶狠的情况与这有什么不同。

我们或许知道，曾有某个精神变态杀手在童年饱受父母的殴打与折磨。我们因此相信，由于偶然地出生在这样的家庭，由于受到这种

他自己无法控制的对待，他可能发展了一种凶狠的性情，甚至成为一个凶狠的杀人犯。但这并不要求我们认为他为他的性情或所作所为而应受谴责——我们可能仅仅想制止他，并在他无法变好的情况下把他长久地投入监牢。当我们说一只狗凶狠或说某个人是凶狠的杀人犯或精神变态的时候，我们显然是在以一种并不肤浅的、重要的方式评价他们，然而这种对于某个人或某个东西在较深层面是什么样的评估并不要求我们做出道德评价，也就不会由于这种道德评价而让我们陷入与运气有关的困难。那个凶狠的杀人犯可能没有能力促进自己成为他所是的人或做出他所做的事，但当我们描述他的时候，我们在表达一种对他的高度负面的看法。我们在说，（在核心或深刻的层面上）他的存在方式是一种非常糟糕的存在方式。因此，这个例子很好地向我们揭示了不附带道德谴责的伦理批评的可能性。

最后，我将简要地提出另一个解说性的例子。某个人可能与其他人关系很差，而对这一事实的解释可能是，这个人由于遗传问题而精神错乱。然而，这个解释并没有消除它所要解释的东西，它并没有丝毫减轻这个人在其他人的关系方面遭受的批评。相反，这个解释只是让我们有理由不去谴责她，不去认为她因为她与他人相处的方式而应受谴责。当然，如果我们承诺了一些常识道德观念的话，我们可能实际上希望能谴责某些并无精神错乱的人与他人相处的方式。不过，这里的关键之处是，“某个人与其他人关系很差（或具有凶狠的性情）”这一判断/断言本身并不要求我们对此进行谴责，因为，在那些我们可以恰当地进行谴责的情况中和那些我们无法进行谴责的情况中，我们都可以产生这样的判断。而且，从语言学方面看，我们也不应该认为，可谴责性这个词语的含义在不同的情况下具有歧义（关于这一点，下面将作更多的阐述。）

批评但不作谴责

由此我们可以采取一种视角去把一个人做的某些事情看作是较好的或较坏的，这种视觉允许我们把这个人判断为比较值得赞赏的或比较应受批评的，却不要求我们对这个人做专门的道德判断。而一种非利己主义的美德伦理学正是通过这种视角，一方面对行动、动机与品格做出判断，一方面又避免那些道德概念。常识美德伦理学可以避免所有常识的或其他的道德判断，并把它自己限制于对可赞赏性与糟糕可鄙性的直观上合理的判断，这种判断与可谴责性之间并无本质性的联系。[101]从我们在这个方向上的努力中可以产生一种伦理学，我们从斯宾诺莎的作品中可能已经对这种伦理学感到熟悉，而这种伦理学也与日常的美学评价之间有一些有趣的相似。

在《伦理学》中，斯宾诺莎反驳了自由意志，并排除了合理谴责或可谴责性的可能性，尽管他仍然希望就哪些人类特质构成美德，哪些特质构成邪恶或软弱做出一些断言。[102]按照斯宾诺莎的观点，即便当一个人缺乏自由意志主义的自由条件的时候，这个人的理性也可以起作用，而真正的美德意味着按照理性来行动或生活。但斯宾诺莎的美德观点在其基础上是利己主义的：他允许高贵这样的涉他的美德与勇敢这样的涉己的美德之间的区分，但他似乎认为，只有当对他人的关切有利于个体自己的福利的时候，这种关切才是美德性的。

在这里，我们当然并不是要采用一种利己主义的美德观点。然而，尽管在对美德的构想上与斯宾诺莎有所不同，斯宾诺莎的思想系统却允许我们（更好地）了解，对行为与品质的评价如何能在没有道德赞扬与道德谴责的情况下发生。斯宾诺莎赞许并建议了某些形式的活动与倾向，同时批评并试图劝阻我们不要有另一些活动与倾向，然而这些都是在没有作任何常见的挑剔的道德判断的情况下做出的。因此，我相信，在我们追求某种形式的道德上无过错的伦理评价，并且向对他人的关切给予斯宾诺莎未曾给予的基础性的强调的时候，并不存在任何不一致性。

在主张这样一种对美德伦理学的发展的时候，我们让伦理学在某种方式上看起来更像美学，因为像后者一样我们致力于批评与赞美，却不作谴责。当然，我们也可以把我们与艺术家和艺术的关系道德化，像过去许多人在许多个世纪里所做的那样谴责某一幅不道德的绘画。我们也可以因为艺术家以某种方式绘画或以某些对象为其绘画的主题而批评这个艺术家不道德。不过，我希望我们能看出，我们可以把这些判断都从美学中排除出去，并把它们看作与美学判断无关的东西。这样，美学形式的评价看起来确实为斯宾诺莎的伦理学和本书所要发展的美德伦理学提供了一个有趣的模范，或某种有趣的类比。

我们认为某些艺术作品比另一些作品更好，我们也可能会用非常激烈的词语来批评较差的作品，然而所有这些都不会引起我们认为艺术作品或艺术家是应受谴责、应受斥责或应收指责的。如果像我所提出的那样，我们允许自己去把某些行为或特质看作是较好或较坏的，却不要求自己去谴责那些较坏的或最坏的，那么至少在这个方面我们是以一种与美学类似的方式来对待美德。这种类比并不新鲜：一个意义重大的事实是，古希腊人和古希腊哲学家用来表达光荣或高贵的那个词语也可以用来表达“美丽”，也可以作为一个纯粹美学评价的词语来起作用。[103]不过，我们在这里并不仅仅限于与美学判断的类比。棒球不是一种高尚艺术；人们对棒球冠军赛中的球队表现所做的那些赞扬与批评既不是美学性的也不是伦理性的，不过这些赞扬和批评也

不会带来谴责或责备方面的事。（“笨蛋”默克莱可能由于愚蠢的粗心而在冠军赛中落败，但任何人如果不仅仅是在较为中性的因果意义上谴责默克莱导致了失败，而是认为他应该为了他的所作所为而受谴责，那么这个人就已经超出了对球队表现做评价的范畴，而进入了专门的道德批评。不过，有些时候这样的道德批评也是合理的，例如1919年“黑袜”队因受贿而放弃了比赛。）我们也可以鄙夷或赞赏一个人智力的聪慧或缺陷，却不需要认为，如果一个人做了一件那些天生比他更聪明的人不会去做的事，我们就可以正当地谴责这个人的做法。当然，我们所举的“不能很好地挣钱养家”“凶狠”“与其他人关系差”这些例子都与美学判断无关。因此，我们所构想的评价与美学评价的关系并不是排他性或独有性的，尽管，这种评价与美学评价之间的类比能帮助我们更好地理解我正在详细说明的这种伦理观点。

我提出的这种伦理学观点最终落到了这样一个假设上，即，“可赞赏性”与“糟糕可鄙性”（以及“值得称赞”与“应受批评”）在广泛范围的各种情况的使用中都具有单一的意义。我们可以说，一个涉他的品格特质、一本哲学书籍、一幅画或一个涉己的行动是值得赞赏的；在这些广泛的范围里，这个词的意义并未变化。我们把这个词语赋予这些事物的理由或许各自不同，不过这当然是另一码事。当我们把存在赋予不同种类的实体，或把不同种类的论证称为坏的论证时，我们的理由可能彼此不同，不过得益于蒯因与其他哲学家的工作，我们越来越没有理由认为我们在使用“存在”或“坏论证”时有歧义。我认为我们有理由用同样的态度来对待我们对“可赞赏性”与“糟糕可鄙性”的不同使用。[104]而且，我认为在我们对品格的评价中需要涉及道德概念的程度，并不高过在美学评价与对球赛的评价中需要涉及道德概念的程度（如果我们不把基本智力当作人的品格的一部分，那么品格评价涉及道德概念的程度也不高于基本智力评价涉及道德概念的程度。）如果拒绝表达某些（斯特劳森所说的）“反应性情绪”标志着疏离性、客观性或非个人性，那么这些表述也适用于我们所提出的美德伦理学所采取的这种斯宾诺莎式的视角。不过它只是出于理论的目的才采取这种视角，而美德伦理学也可能会像功利主义的伦理构想那样满足于一种隐微秘传的状态。[105]因此，常识美德伦理学进路（“常识”在这里仅仅是就这种伦理学所做的判断而言的，而不是就这种伦理学所排除掉的那些判断而言的）并不要求我们认为，人们应该变得更加疏离，更加不愿意对事物进行谴责。它认为，人们做出的任何关于可谴责性的判断都未必是真的、都面对着极多的理论困难；但它也可以允许，如果人们不知晓这些困难或至少没有老是想着这些困难，这可能倒是件好事。因此，如果那些接受这种美德伦理学的人拒绝传播它，并且在处于哲学研究领域之外时又重新回到赞扬与谴责的旧习惯中，那么我们也没有什么根据来反对他们这么做。

因此，美德伦理学可能与功利主义进路不同，因为它没有使用专门的道德判断或概念；不过通过区分理论有效性与实践有用性，它仍然借鉴了功利主义的一些做法。对斯宾诺莎来说，当然，那些全心全意地接受《伦理学》的理论教导的人将是更有美德的、更好的人。不过，美德伦理学不需要假设越卓越的美德就意味着越丰厚的福利或幸福（我们将在第三部分回到这一主题），尽管它也可以这么假设。而且，无论如何，美德伦理学不需要假设，对它自身的理论真理的知晓是一种首要的美德，或是在让人们成为有美德的人的过程中起到了重要的作用。我希望在这个议题上保持中立（常识美德伦理学已经有够多的问题需要处理了，不必再在这个方面找麻烦），不过，由于斯宾诺莎与功利主义者都在这个议题上占有有趣的立场，在这里提一下这个议题仍然是值得的。

然而，我们的主要目标是，展示一种非道德的美德伦理学如何能避免常识道德中关于道德运气的那些悖谬与矛盾。为了尝试做到这一点，我们表明，如果美德伦理学既避免了专门的道德概念，又避免了常识的或其他种类的道德判断，那么美德伦理学就可以与运气和偶然性和平共处，也就是说，我们可以允许运气与偶然部分地决定，哪些美德伦理学属性适用于对某个情况的描述，哪些美德伦理学属性不适用。[106]不过由于我们的美德伦理学不会做出道德判断或关于可谴责性的断言，去更进一步地、更详细地探讨一下这一进路对于人与人之间的关系能说些什么、不能说些什么，就是十分重要的。因此，尽管在下一章和下下一章，我们将更多地探讨涉己的美德，我们也留意对那些涉他的行动与特质的评价。我们必须看看，常识美德伦理学对关于我们与他人的关系的伦理评价能否说出足够多的合理的东西。

第八章
美德、自我与他人

我已经说到，这里发展的这种美德伦理学将对我们在常识道德与康德主义道德中发现的那些悖谬、不一致性和其他缺陷免疫。通过表明基于常识观点（但却忽略了常识道德的那些断言）的美德伦理学可以使用多种多样的评价性概念来评价涉己与涉他行为与属性，同时却不会陷入我们的常识道德思维所产生的那些关于道德运气的悖谬，我们已经在很大程度上展现了上面这种免疫性。这么做的代价是（如果此刻我们真的相信这是一个代价的话），它（至少在理论上）没有能力辩护关于可谴责性、可斥责性等等的断言，而那些讨论道德运气的人已发现正是这些断言引起了道德运气中的悖谬。[107]

不过，早在第三章，我们也讨论了一些常识道德中的其他一些最终需要处理的困难。而且，现在是时候来兑现我们之前的一个断言了。这个断言是，常识美德伦理学不具有常识道德在理性领域和道德领域所具有的那种不对称性，但从常识美德伦理学的基础中却可以产生常识道德中的那些关于理性的合理观点与关于道德的合理观点。尽管常识的实践理性具有偏爱行动者的自我—他人不对称性特征，我们仍没有理由认为常识实践理性具有我们的日常道德思维所具有的那种不一致性。我建议，先去考虑这样一个挑战：从美德伦理学框架中衍生出我们关于涉己理性的直觉观点——至少是它们之中最重要的那一部分。之后，我们将会检验，我们的常识道德思维中的多大比例（以它自己的方式、使用它自己的词汇）可以被美德伦理学覆盖，却不会产生常识道德中的那些困难。不过，我们现在要着手去做的，不仅是去表明美德伦理学的完整性；我们之前对涉己的美德与涉他美德的讨论在本章中也将让我们看到，与（包括一些美德伦理学的捍卫者在内的）人们的通常看法相比，美德的这两个“种类”或区域之间其实是更紧密地联系在一起的，更像是一个整体。

美德伦理学与涉己理性

我们无疑认为，像审慎、未雨绸缪、明断、远见、谨慎、有策略、坚持、自制与适度等品质都在很大程度上属于并非排他性的涉己的美德。[108]（粗心，不审慎、轻率、无耐心等等，在类似意义上也是涉己的。）这些美德自然都落在实践理性的类别之下；它们都是实

践理性的美德，而当一个人未能依照这些品质行动时，或未能在某种程度上具有这些品质时，这个人通常会被批评为不理性。由于，那些我们日常视为不理性的事情自身是可以被批评或鄙视反对的，美德伦理学评价的基础概念如“值得赞赏”“应受强烈的批评”等明显也适用于我们在常识中视为涉己的实践理性或其反面的那些事例。

不过，值得注意的是，在我们关于理性的常识思考中至少存在两种一般形式的理性批评。我们可以把某些行为或倾向称为是不理性的或理性上不可接受的，[109]不过，有时一个人会说某些行动或倾向尽管并不是不理性的或理性上不可接受的，却未能满足某些实践理性的理想形式，或者不是这个人在她所处的特定情况中不是理性上最优的，这时，这种说法在某种意义上也算作一种批评。[110]

例如，有人可能在她的私人事务中展现了我们称之为自制、适度、远见或未雨绸缪的特质，从而令我们有理由把她称为自制、适度、远见或未雨绸缪的，并且甚至为她拥有这些特质而赞赏她。不过，我们可能仍然不会认为这个人能够像苏格拉底那样适度或自制，或者像1929年股市崩盘时的伯纳德·巴鲁克那样未雨绸缪或具有远见。所以，如果她具有上面所说的那些美德，那么从我们所能展望到的最理想的方式来看，与我们提到的那些模范相比，她并不是在最高程度上具有它们；而且实际上哪怕不做这些比较，我们也能发现这个女人可以具有，或本来可以具有与她实际所具有相比更高程度的自制、适度、远见或未雨绸缪。这一点对行动同样成立，因此就直观而言，我们不需要把一个我们认为是令人赞赏地未雨绸缪或自制的行动看作是这个行动者在这个情形中所能执行的最未雨绸缪或最自制的行动，更不需要把它看作一个理想意义上未雨绸缪或自制的行动。

通过允许我们自己以这种方式来思考，我们在以一种特别非亚里士多德主义的方式来为超出义务的美德或可赞赏性提供空间。我们要说的是，一个行动或人可以展示一种美德或是值得赞赏的，哪怕某个相关的替代者可以在更大程度上展现出这种美德，或者是更加值得赞赏的。实际上，如果我们考虑一下，如果伯纳德·巴鲁克在崩盘前只卖出了他持有的普通股中的三分之二，而不是像现实中那样卖出了他的全部普通股，我们将会怎么看待他，我们可能会最容易看清上述观点所具有的常识说服力。即便只卖出三分之二，我们也会认为他令人赞赏地未雨绸缪和富于远见，尽管那样的话他大概不会像现实中这样成为实践中关于未雨绸缪与远见的非凡的理想的代表。在自制的领域，我们也可以找到类似的例子：那些未能体现出理想的或最优的自制的那些自制（的美德）的例子。部分地由于我在其他地方大量讨论了自制方面的例子，我将不会在这里再进一步讨论它。[111]不过值得注意

的是，在当下的语境中，亚里士多德未能为超出义务的理性提供空间，这使得他的观点似乎不像这里提出的“实践理性作为一个或一组美德”的图景这样与常识相符。（在这个方面，难道古希腊的普通人的观点在真的与我们自己的观点如此地不同吗？）

根据亚里士多德，各个有美德的行动代表了当给定的个体面对不同的情形时，向他们提出的实践难题时的独一无二的解决方案，而那些以任何方式未能实现（或超出了）美德的要求的行动都不是有美德的（尽管我们可能也没有理由谴责或批评这些行动）。[112]基本上同样的想法也以不同的面目出现在唐纳德·戴维森的观点中。戴维森大致认为，如果存在着某些可得的行为替代选项，综合而言一个人有更好的理由按照这个替代选项来行动，从而使得这个选项是这个人的更好的选择（在这里“更好”的意义不限于道德上的更好），那么当这人采取了另一个行动选项时就是不理性的。[113]因此，如果关于实践理性和关于什么值得赞赏、什么是一个美德的常识观点在这个领域中要求某种“超出义务”的概念，那么这种常识就与一个漫长的哲学思想传统相反，这个传统或隐含或明确地否认了在（与道德相对的）理性方面超出义务的可能性。

在其他地方我已用相当大的篇幅论证过，实践理性可以具有超义务性的程度，我就不在这里重复论证了。不过当我们把实践理性纳入美德、可赞赏性、它们的反面等更一般的概念时，我们就得到了对这一结论的进一步的证据。因为，当我们把美德等概念运用于实践理性的狭窄领域时，它们在直观上就允许程度的高低：未雨绸缪、自制等等都有程度的高低。当我们把特定的理性方面的美德赋予人或特质时，我们的日常思维也接受“超出义务”的概念，而这也把我们导向上面的结论。自制、耐心、未雨绸缪以及我们本章前面提到的其他美德都可以被归入同一类别：实践理性的美德。而这可能让我们得以把实践理性视为一种“一般性的美德”，而自制和其他美德则是从属于它的具体美德（或美德的子类别）。不过在这种情况下，既然我们能很自然地认为自制、耐心和其他理性美德具有超出义务的程度，我们似乎也能很自然地允许理性与可赞赏性具有超出义务的程度。[114]由于我们完全可以合理地说，“约翰是有耐心的（或自制的、审慎的），但吉尔甚至更加有耐心（或自制、审慎）”，我们便有进一步的理由去质疑甚至放弃这个古老的（隐含的）理论假设，即，实践理性不允许超出义务的程度。（实际上，大部分哲学家自动地认为“超出义务”指的是道德上超出义务。）

不过，此刻一个人可能会好奇是不是所有的（基本的）涉己美德都属于实践理性（或实践智慧）这个类属。我认为不是。

想想坚韧这个特质，它是一种面对困难仍然保持镇定或活跃的能力或倾向。大体上我们赞赏坚韧，但我怀疑我们是否有任何理由认为那些具有这个特质的人与他们没有这个特质的时候相比要更加理性。当然，在某些情形中一个人可能最好拥有坚韧的特质；但有些时候一个人也可能最好无忧无虑想做什么就做什么，然而我们并不会因此就把这种无忧无虑的特质当作理性的某种存在形式。或许，关于坚韧具有理性地位的最好的论证是，坚韧的特质体现了、并且必定体现了一种怀有希望的态度，而非一种绝望的态度，而这是当一个人在逆境中力争上游时实践理性得以有效实现的一个绝对条件。不过我发现这个论证并不能完全令人信服。而且，更重要的是，即便不能令人信服地证明坚韧是某种实践理性的存在形式，我们仍然可以赞赏坚韧并把它当作一种美德。我们赞赏在困苦、混乱与厄运中坚持和苦干的能力，不赞赏在这些情况下被压倒、气馁或丧失能力。不过，很难看出为什么我们应该把坚韧作为理性的这个一般类别的下属而给予尊重，而不是更直接更简单地把它当作一种个人的力量或韧性。[115]而坚韧主要是一种涉己美德，人们更多地因为它为它的拥有者贡献了什么、展现了什么而赞赏它，而不是因为它对其他人的好处而赞赏它。因此并不是所有的涉己美德都可以算作实践理性的存在形式或子类别。

此外，我们也不是必须把所有涉己美德都当作对美德的拥有者有益的，也不是必须把所有对自己有利的品格特质（一些涉他美德也可以被算在内）都视为值得赞赏的、都视为美德。回想一下，曾有大量的作家向我们建议即便缺乏证据也要拥抱信仰，并认为如果上帝不存在的话，最好不要让人类中的大多数人知道上帝不存在。[116]这些说法暗示，在这些情形中，那些高贵、勇敢、强大的少数人应该去面对上帝并不存在的事实，而隐含在这一判断中的对真相的极高估价似乎与“对上帝不存在这一点进行忽略或自我欺骗这样一种有益的倾向是一种美德”这一断言不相容。实际上在直观上我们可以有意义地区分那些对我们有益或让我们过得好的东西与那些构成了值得赞赏的特质、美德的东西。

例如，自我欺骗可能有它的用处。一个患有不可治愈的癌症的患者可能在一种我们都能理解的意义上，在面对自己患有晚期癌症的证据时曲解证据或自我欺骗，而这种自我欺骗的能力可能对他有益。（这些证据中不仅包括医学证据，还包括他的亲友如何对待他等方面的证据。）不过我们通常认为这样一个人，与一个直面类似的事实、敢于面对死亡、对自己没那么不诚实的人相比，是不那么让人赞赏的，哪怕我们愿意承认有些时候后一个人可能会受更多的苦、过得更差，因为他拒绝逃避关于病情的知识。[117]因此，在其他情况相同时，当我们允许某些美德（例如直面某些非常让人不快的事实的勇

气）不让这美德的拥有者受益，也允许某些对自己有益的品格特质（例如拒绝面对某些事实）不被算作美德或不被看作值得赞赏的时候，这看起来与关于美德与可赞赏性的常识观念高度相符。

而且，由于直面令人不快的事实的勇气受到赞赏，既不是因为它对勇气的拥有者自己有益，也不是因为它对其他人有益，此刻我们可以看清楚，在常识中，一个品格特质可以是值得赞赏的，而这独立于它给任何人带来利益的能力。当然，那个直面自己罹患癌症的事实的人可能会把他的亲人从欺骗他的努力中解脱出来，在这个意义上他的态度可能对其他人有益。然而，如果一个人承认自己患有晚期癌症，他也可能更难以避免抑郁与恐慌。在这个意义上，如果一个人不肯自我欺骗或不肯让别人欺骗自己，他也可能会给他人带来更多的麻烦。无论如何，看起来很清楚的是，在直面事实与自我欺骗之间，我们相对来说更加赞赏那个诚实面对自己处境的人，这并不是基于这能给他自己或别人带来更多的利益。由于我们向心灵的坚强和对真相的知晓赋予了价值，我们倾向于更赞赏那个直面自己癌症的人，即便我们可能都同意他这么做可能并没有让他过得更好。我相信类似的努力也可以被用来表明，至少就常识而言，某些其他的美德作为美德也缺乏与其拥有者或其他人的福利之间的联系。[118]

考虑一下谦逊的品质，无论是在不虚荣自大的意义上，还是在欲望与野心方面温和适度的意义上。一个不自吹自擂的人比一个自吹自擂的人更有可能受到赞赏，而且显然我们常常想要批评或反对不谦逊的人的那些自我炫耀或沾沾自喜的行为。不过，如果说这些沾沾自喜的行为有时会让人们对自己的价值也产生怀疑的话，这些行为也常常是好笑和逗乐的。因此我不认为我们在谦逊与不谦逊之间青睐谦逊是因为前者能带来更多的利益，而且很明显我们赞赏谦逊并不是基于谦逊能让我们快乐。我们有时也能通过沉思他人的谦逊而感到快乐，而当谦逊的人发现他们在各种情境中都能抵御虚荣自大的诱惑时，谦逊的美德也能使其拥有者感到快乐。但这些快乐都预设了谦逊的价值、作为美德的地位与可赞赏性，而不是反过来构成了这些价值的基础。正如，一个利他的人从帮助他人中获得的快乐预设了利他的独立价值，通常伴随谦逊的实例的那些愉悦的赞赏、自我实现的意味也是基于（作为自负与炫耀的反面的）谦逊所具有的独立的价值和可赞赏性。不过，类似的论点也可以用于欲望与野心的适度这个意义上的谦逊。而这将产生一个或许更加有趣的例子：一个既不是有益于自己，又不是有益于他人的美德。

有时，类似伊壁鸠鲁主义者的人认为谦逊是一种纯粹的工具性的涉己美德；通过谦逊这种手段，与那些贪婪的、在任何情况下都倾向

于挣扎着寻求最好的或最快活的东西的人相比，拥有谦逊的人可以拥有一种更幸福或不那么不幸的生活。而适度，或者不贪婪，有时被认为是一种纯粹的工具性的涉他美德。例如，亚里士多德认为，贪婪癖就是欲望或倾向于拿走比一个人所配得的份额更多的东西。现在，我并不想否认，一个人的欲望中的谦逊或适度可以出于纯粹工具性的理由而具有价值，不过我相信当我们高度评价谦逊与谦逊的人的时候，这些工具性的考虑并没有穷尽我们这么做的理由。我想，我们同样有一些纯粹内在的理由来赞赏谦逊，而我认为对这一点的最好证明是这样一个事实：有时，哪怕谦逊（并非偶然地）引起了其拥有者和其他人的总体利益的减少，我们仍然会赞赏谦逊。

在经济学、决策理论和若干哲学领域中，一个标准的假设是，一个真正理性的个体总是会最大化他的效用，总是会去寻求按照期望对他最好的东西，至少那些道德或利他的考虑不起作用的情形中是这样。然而，我在其他地方已经论证过，某种我们所赞许的谦逊或适度将会让我们倾向于在某些情形中不去追求自己的最大利益，甚至有时去拒绝那些无疑是最好的东西，而去接受那些对于我们的目的而言仅仅是足够好的东西。[119]我将不会在这里回顾这些论证，也不会去列举所有那些相关的例子，这些例子代表了关于值得赞赏的非最优性的理性这一观念在直觉中、常识中的合理性。不过为了此刻的目的，我会说说，我们为何有时会因为我们已经满意了就拒绝午后点心（或者饭后的第二或第三道甜点，或者更多的茶水）。

当一个人这么说的时候，她不需要认为、也未必认为，她不喜欢这顿午后点心或者认为吃这顿点心对她来说不是一件好事（或她的生活中的一件小小的短暂的快活事）。因为，如果一个人在欲望与需求方面是适度的，这个人有时就会拒绝一些她完全承认的好东西，因为这好东西超出了她的需要或关切，也因为，不管怎样，她对自己的状况已经很满意了。适度的人可能会完全、彻底地对现状满意，哪怕他们（隐含地）知道他们还可以让自己进入更好一些的状态。而且，正如我所说，我已经以相当的篇幅论证过，这种态度从常识理性来看并不会遭致批评。

不过，与我们现在的讨论更相关的是，这样一种适度的态度对我们大部分人来说是值得赞许的，尽管它拒绝最优化或最大化个体的利益。

与一个满足于已有的善好、（在非工具性的不涉及他人的意义上）具备适度的品质的人相比，那个总是汲汲于对自己最好的东西的人看起来不够天真自然、像是被逼迫着这么做、贫乏无依而不够自足。这样一个适度的人并不是一个禁欲的人。而直观上，我们赞赏自

立自足与天真自然。我们对天真自然的赞赏在一定程度上削弱了我们对审慎的美德的看重，而自足性则是一种我们倾向于赞赏的品质，这种赞赏独立于自足性为行动者自己或其他人带来的好处（尽管斯多葛派夸大了自足性的价值，并认为自足性实际上构成了美德的全部）。当然，当一个人因为自己已经过得足够好了而拒绝进一步的好时，他可能从这种拒绝中获得一种快乐的自足感，不过，我们不需要赋予这种快乐以太大的分量来超过这个人所拒绝的那些东西的价值；正如同，对一个在战场上为祖国而战死的士兵来说，不需要赋予为国尽忠的那种快乐感受以太大的分量来超过死亡的代价。从个人利益的总体来看这个士兵可能受到了巨大损失——我们没有理由不这么认为；而同样的判断也适用于一个有意地拒绝了更大程度的福利或个人利益的人——她并没有通过这么做就自动地增加了自己的总体福利。

我们在非工具性的谦逊态度中发现的这种自足似乎在不考虑它所带来的总体利益的情况下仍然是值得赞赏的。（我们对坚韧和镇定的赞赏态度可能也部分地依赖这些品质所展现的自足性。）虽然，如果要令人信服地展示谦逊在它对其拥有者和他人所带来的好处之外仍然具有可赞赏性，我们可能需要一个像我在《超越最优化》中尝试去做的那种更完整的论证，我想读者仍然能大致地看出这样的论证将如何进行。因此，欲望或需求的适度这个意义上的谦虚的道德地位是独立于这一品格特质为其拥有者或其他人带来的好处的。这样，我们就拥有了又一个（潜在的）例子，在这个例子中，至少从常识看，某个品格特质可以被视为一个美德、被高度地评价与赞赏，却不需要假设这品格影响了它的拥有者或其周围的人的总体利益。

作为对比，功利主义像伊壁鸠鲁主义一样，没有为（纯粹的或优势性的）非工具性的美德提供任何空间。它们把一些品格特质当作是有美德的，仅当这些美德（在伊壁鸠鲁主义者看来）促进了其拥有者自己的利益，或者（在功利主义看来）促进了所有有感知能力的存在者的总体利益的时候。但在日常思维看来，美德的地位具有其他方面的来源或基础。因此，这里所描述的这种常识美德伦理学就更难以明确地说明行动与特质是通过什么方式才值得赞赏的。如同常识道德一样，常识美德伦理学不试图向它所承认的所有的价值都强加上一种单一的样式或原则。它并不认为，所有的美德都是因为有利于其拥有者的利益、或者有利于人类（或有感知的存在者）的利益才成为美德。而且，恰恰因为它否认了对于可赞许性或美德地位的来源的这样一种简单的或系统化的统一观点，它才让自己诉诸多个不同的直觉，而且很可能它也无法把这些直觉划分为能够穷尽我们关于美德与美德的反面的地位的直觉性来源的有限个清楚可辨的类别。我当然也不想宣称，本书中所提到可赞赏性与它的反面的这些来源已经穷尽了我们关

于美德的来源的所有直觉性基础。除了本书中已经以这么多篇幅对美德伦理学所给出的这些概括性的、一般性的捍卫之外，美德伦理学还有很多东西有待发展。不过我确实想要提醒一下读者，我早先已经提到的，我在伦理学中的多元性与系统建构方面的立场。

那些困扰了常识道德与康德主义道德的悖谬与困难可能让我们有理由去拒绝这两种伦理学进路。不过，我相信，只要我们远离不一致性、悖谬和类似的困难，那么这些困难就并没有质疑一种直觉主义、多元主义和不那么有条理地处理伦理学的方式。只要常识美德伦理学可以远离常识道德与康德主义道德所面对的那些困难，我想我们没有理由去以这种方式去发展这种伦理学。（不过我们接下来当然还要看看我们的美德伦理学进路是否能避免常识道德与康德主义道德的所有问题。）

同样值得一提的是，我们对直觉的依靠恰恰能让我们避免第四章中的那种不确定性，那种指引着我们去发展甚至偏爱一种梯度型的功利主义的后果主义的不确定性。因为功利主义通常不太情愿去依靠直觉方面的考虑，我们看到，对功利主义来说，一方面很难论证那种更常见的最优化、最大化版本的效用原则优于底线版本的功利主义，另一方面也很难反过来论证底线版本优于最优化的版本。出于类似的理由，功利主义也无法论证它的任何一种底线版本优于其他的底线版本，因此如果我们把自己限制于基本的功利主义理论动机与假设，那就很难避免梯度性。然而常识美德伦理学确实依赖直觉，而且，正如我们所看到的，我们的直觉告诉我们美德可以在非最优化的情况下也可以体现出来。而且，我还倾向于认为，通过允许某种程度上的模糊性，我们对于什么是理性的和什么是道德的日常认识可以帮助我们回答关于我们需要多少美德这样一个复杂的问题，也就是说，在某类情形中要达到什么样的程度才能算作某个特定的美德。美德伦理学当然可以综合不同的维度而做出梯度性的判断，不过此刻我想没有理由去怀疑它在直观上也可以做出原级的（也就是说非梯度性的、非比较级的）判断。现在，我们应该去考虑一下，当下的进路通过哪些方式能够允许涉己与涉他美德之间的一种有趣且可取的统一。

把涉己与涉他美德联系起来

日常道德思考处理那些涉及诚实、忠诚、与人相处时的可信的问题，也处理相反的欺骗、不忠与不可信的问题，以一种一定程度上独立于后果的好坏的方式为那些关于道德对错的结论奠基。不过，我们已经论证过，某些主要是涉己的特质也可以独立于它们对人的福利的

影响而被认可和赞赏，因此，即使某些像仁慈或同情这样的涉他品格特质是（部分地）由于它们与其他人的福利之间的联系而被赞赏的，看起来我们也没有理由认为其他涉他特质不能在一定程度上独立于它们对他人的好处而被尊重、赞赏。

因此，这样的事实并不奇怪：我们倾向于鄙夷、责怪和强烈地批评不诚实、欺骗、不可信、不忠、多变与不可靠等等，哪怕我们关于什么东西糟糕可鄙的直观认识并不能完全以后果主义或功利主义的方式来兑现。我们有能力批评上面这些以及类似吝啬的其他一些行动与特质，而这些行动与特质都与其他人的利益更彻底地相关，这说明常识美德伦理学可以覆盖在本质上主要涉及他人的常识道德所覆盖的内容。不过，美德伦理学的这种覆盖并没有使用专门的道德批评性词汇，因此它有机会避免那些感染了我们的常识道德思考的理论/伦理困难。美德伦理学有能力批评从常识道德的立场来看我们想要批评的许多东西，不过，在这么做的时候它使用的是像“糟糕可鄙”，而非像“应受谴责”或“应受斥责”这样的词汇。在这种意义上，常识美德伦理学在用词方面并不像常识道德那样多姿多彩，相反它显得比较灰暗。“应受斥责”作用一个批评性词语，无疑比“糟糕可鄙”甚至“十分糟糕可鄙”都看起来更强烈、更有力。由于，在其他方面相同甚至不相同的情况下，我们都希望能够使用最强烈的负面语言来表达我们对希特勒或斯大林的憎恨或谴责，这里所捍卫的这种美德伦理学是在要求人们在他们批评的权力方面有所牺牲。

不过，其他方面的因素也可能足够不同，从而让我们能至少在理论上辩护这种牺牲。我已经论证过，那些在方方面面困扰着常识道德的悖谬与问题，特别是当“应受斥责”“应受指责”等词语应用于所谓的道德运气的情形时所产生的那些令人痛苦不堪的问题，都让我们有理由去寻找一种可以避免这些悖谬与问题的伦理观点。正如我们所看到的，如果功利主义可以通过对可谴责性的概念进行重新划分或重新思考来避免道德运气的问题，那么我们就有同等的理由来尝试发展一种理论、一种伦理观点，这种观点通过完全放弃可谴责性等概念，通过青睐一个在理论上不那么成问题的关于批评与赞许的词汇集合来避免这些问题。

不过，同样重要的是我们应该记住，在某种意义上，美德伦理学关心涉己特质与行动，而常识道德并不那么关心；我们也应该注意到（或许读者已经发现），上面提到的那些（非后果主义的）涉他特质全都具有涉己方面的类似物。尽管某些哲学家否认了自我欺骗的可能性，我们的常识思考显然相信，既存在自我欺骗，也存在对他人的欺骗。不过“对自己不诚实”在直观上被认为属于与“对他人不诚实或欺

骗”不同的道德类别。类似的观点也会引起我们的注意，当我们把常识道德现象与它们的涉己方面的相似物做比较时。人们可以认为一个人是不可信的，哪怕并不是因为这个人在某个断言或命题的真假方面做了欺骗，而是因为这个人以一些不那么聚焦于命题真假的方式显得不可靠或不可信，例如，从常识的观点看一个对朋友忽冷忽热的人，一个在涉他义务方面的表现变动不定的人也可以成为“不可信”这样的道德批评的目标。不过，这种对他人的不可靠性和不可信性也存在着在涉己方面的对应物，对此一个很好的例子便是频繁、重复的意志软弱。一个出于道德方面或别的方面的软弱而常常未能按照他的（最佳）意图而行动的人展现了一种涉己不可靠性和不可信性，这种不可靠性并不等同于自我欺骗或忽视真相，而且他可以恰当地批评自己意志软弱，或者被其他人批评为意志软弱。实际上，一个发誓不再喝酒的人可能为他的退步而深深地懊恼和动摇，他可能会以一种和他责怪那些涉他不可信性时一样激烈的方式去鄙夷责怪他的涉己不可靠性（或不一致性、不可信性）。

或者看看另一个例子。常识道德与常识美德伦理学都会严厉批评那些泄露了自己的朋友或爱人的秘密的不忠者（例如，罗伯特·洛威尔泄漏了伊丽莎白·哈德威克在书信中告诉他的秘密），那些把自己的朋友或爱人出卖给盖世太保的人，或是那些在自己的朋友或爱人最需要帮助的时候拒绝施以援手的人。这些人一般被认为是在以一种很坏的、糟糕可鄙的方式对待他人。不过有趣的是，那些涉己背叛或不忠也可以让我们产生“这个人做了很坏或糟糕可鄙的事”这样的信念。当华兹华斯在晚年说他愿意把生命献给英国国教时，许多人认为他背叛了自己早年的社会和政治理想。这样一种背叛自然被视为是一种对这个人曾经美好的样子的不忠，对这个人早先那个更好的自己的不忠。在这个例子中，这种个人内部的跨时间的情形与那些人际间的情形平行而类似。不过，与大多数这类情形不同，这里举出的这一对跨时间的涉己例子与人际间的涉他例子涉及了对美德、对值得赞赏的特征的比较，而非对理性或生活中的利益的比较。[120]

不过，在各种涉己诚实、可信、忠诚与涉他诚实、可信、忠诚之间的联系往往在道德理论的讨论中不被察觉。在这些讨论中，涉己的诚实、可信、忠诚要么被忽略了，要么被视为（不那么有价值的或不相关的）特例。人们这么做的理由，可能来自常识道德中普遍存在的自我—他人不对称性。[121]当不涉及对一个人如何对待他人时，对自己诚实或不诚实，可信或不可信，忠诚或不忠诚在直观上都不被看作道德赞扬或道德批评的基础。

不过，一旦我们放弃了对伦理学的牺牲行动者的进路，并允许自

己注意到这样一个事实：频繁的意志软弱将会被其他人或行动者自己指责为是在涉己方面不可信的，我们就会发现涉己方面的不可信与涉他方面的不可信之间的关联和类似的程度比我们原先想象的要深。这样的说法对于其他那些涉己特质与它们在涉及他人方面的对应物来说同样也成立。因为美德伦理学进路对涉己和涉他情形、行动、特质使用相同的词汇，它倾向于把那些让涉他欺骗等等与涉己欺骗等等划入同一类别，而非不同的类别；它倾向于认为这两种情形都体现了欺骗这一单一现象的不同部分或方面，而非认为它们是彼此互异的两类现象。涉己与涉他欺骗可以通过相同的常识美德伦理学词汇而被鄙夷责怪或批评。从这种自我—他人对称的伦理思考视角来看，而它们各自在涉及自己与涉及他人方面的反面则会被高度评价和赞赏。因此，我们这里提出的这种美德伦理学与功利主义、康德主义和常识道德进路相比，不仅倾向于让我们更多地聚焦于涉己美德，而且把涉己美德与涉他美德更紧密地联系在了一起，让它们显得更相似、更像是属于同一个整体。[122]

在某种意义上，由此产生的统一性是可取的，而功利主义所产生的那种统一性与系统性则不是可取的。因为常识美德伦理学的这种统一性极大地基于我们的常识道德直觉，而非与这种直觉相反或以牺牲这种直觉为代价。实际上，美德伦理学所带来的刚才描述的这种统一性也依赖于我们对专门的道德性的伦理判断的基础地位的否认。不过与这种假定的否认相关的是，美德伦理学做出这种统一的过程即便不是完全地也是极大地基于我们的直觉（之间的经常被忽视的关联）。一旦牺牲行动者的自我—他人不对称性不再被强调或被放弃，我们就可以向我们关于涉己品格特质的直觉与观念投入更多的注意，并发现它们与我们对于涉他情形中什么值得赞赏、什么糟糕可鄙的直觉之间是多么广泛而深切地相似。因此，常识美德伦理学所特有的这种涉己的东西与涉及他人的东西之间的紧密联系，在很大程度上是对直觉进行沉淀积累的自然结果，而非像功利主义那样完全地或极大地是常识伦理思考与追求系统统一性、避免悖谬与不一致性的欲望之间冲撞的结果。至少在某个意义上，我们的美德伦理学是通过比过去的人更深入地开发我们对事物的伦理直觉而产生的；这一点对功利主义的伦理学进路并不成立（这里且不论功利主义的其他优点。我们将在本书的最后两部分批判性地比较功利主义与美德伦理学）。

不过，我还要说说，我们现在对某些涉己与涉他美德之间的相似性的强调不应该或不需要被认为是削弱了我们的另一个直觉性区分，即（涉己或涉他）美德与（涉己或涉他）天赋和令人愉悦的个性特质等等之间的区别。在《道德原理研究》一书的附录四中，休谟明显地把涉己与涉他特质都视为（道德）美德，但却拒绝在基本层面上区分

美德与那些常常被当作美德的令人愉悦或赞赏的特质。因此，风趣和魅力可能让我们愉悦甚至赞赏，然而如果把它们称为值得赞赏的品格特质就有些奇怪，这就解释了为什么我们不倾向于把它们称为美德。相反，我们自然而然地区分可取的性格特质与可取的品格特质，只有后者通常被当作美德。不过休谟出于一些我们在这里不需要考虑的原因并没有做出这个区分。

不过，在这本书中我希望对这个问题保持中立。即使我们不区分道德性与非道德性的美德，即使我们出于与休谟不同的理由而像休谟那样选择去强调那些各种涉己与涉他美德所共有的东西，我们仍然不需要否认在美德/值得赞赏的品格特质与值得赞赏的性格特质之间存在着区别。这一区分可以被留给未来的研究，尽管在下面的部分（特别是第十四章）当我感到坚持这一区分并不会在根本上影响论证过程的时候，我会淡化或忽视这一区分。

还有另一个我想要保持中立的问题。在本章和之前的章节，我讨论了各种特定的美德（以及邪恶或美德的反面）与理性的关系方面的大量问题，讨论了这些美德对行动者自己或他人的好处，还讨论了这些美德的总体可赞许性或美德地位的问题。因此，人们可能想知道，在发展常识美德伦理学时我是否希望或需要使用伯纳德·威廉姆斯最近在“厚的”与“薄的”伦理学概念之间所做的区分。威廉姆斯的区分在一定程度上近似于那些更专门的伦理概念与那些更一般的伦理概念之间的区分，而我的研究当然也要依靠比较专门的概念和比较不专门的概念之间的区分。不过，威廉姆斯的概念还诉诸了一些稍微有争议的知识论论题。例如，威廉姆斯认为，那些厚的/专门的伦理学词语/概念更加是“被世界上的事实所引导的”，因此厚的概念相比于薄的概念来说能够被更客观地使用。关于在某个厚的概念盛行的文化社群中这个厚概念的哪些方面能被社群之内的人所知晓，哪些能被社群之外的人知晓这个问题，他也做了一些新奇的断言。鉴于威廉姆斯的这些理论承诺，我选择不去依靠威廉姆斯在厚概念与薄概念之间做出的区分，不在这样的基础上开展我的工作。[123]

现在，我们该转向常识道德与康德主义道德的一个成问题的领域了，我们还没有考虑过美德伦理学与这个领域的关系。我们必须去看看，美德伦理学能否避免或抵抗舍夫勒在《拒斥后果主义》中提出的那些关于道义论的困难。[124]

道义论与美德伦理学

上一部分的讨论提示我们，值得赞许与糟糕可鄙等这些属性在自己与他人的区分方面怎样能够以一种相当匀称的方式被运用。它们不仅能用于有益和有害的方面，也能用于像欺骗/不欺骗，诚实/不诚实，忠诚/不忠诚等一些不那么能以后果主义方式来衡量的关系。在这种意义上我们就容易看清，美德伦理学如何能避免常识道德与康德主义道德由于它们的牺牲行动者的自我—他人不对称性而产生的那些不一致性、悖谬与怪异。[125]我们也已经看到，美德伦理学怎样避免了道德运气方面的那些最严重的困难。不过，我们还没有处理那些关于“为了阻止其他人杀死或伤害更多的人，是否能允许，是否应该去杀死或伤害另一些人”的难题与悖谬，舍夫勒在他关于道义论的讨论中提到了这些难题。常识道德倾向于认为，这种为了最小化杀人的总量而进行的杀人是不可允许的或至少是高度可疑的。[126]而标准的行为后果主义则认为（在其他方面情况不变时）这样的杀人不仅是可允许的，而且是道德上应当做的。那么，美德伦理学的立场是什么呢？

当然，一种从常识道德中获取它的全部直观暗示的美德伦理学将会在这个领域产生严峻的困难。只要我们坚定地相信，通过杀人来阻止更多的杀人是错误的，（并且为了论证的目的暂且假设常识道德在这个问题上具有毫不含糊的立场），我们或许就会简单地把这一观点用那些道德上中性，但在其他方面表现相同的美德伦理学词语来表达，说这种杀人是极其糟糕可鄙的。问题是，为了最小化那些糟糕可鄙的行为而以这种方式来行动，这何以是糟糕可鄙的？早先提到的所有那些这方面的问题也都会这样扑向我们。不过，或许我们还拥有一个更温和的选项。

早先，我曾提到西季威克等人认为，常识道德是不完整的，因为它并不能为所有需要运用规则来决疑的或情境性的道德难题提供答案。

我还主张，这种不完整性尽管不是最理想的状况，却并不让人惊讶，也不是不可接受的。为什么我们应该认为我们的直觉性、批判性的道德思考已经向我们揭晓了它对实践或抽象的道德问题的全部解决方案呢？几个世纪以来，甚至几十年以来，我们关于奴隶制的道德地位，关于男女在就业机会上的不平等问题的观点都经历了彻底的修正，而常识道德可以容易地、有理由地坚持认为，我们不应该期望它能为所有关于对错的议题都给出答案。我也看不到任何理由去认为，为什么基于常识的美德伦理学不能同样地要求自己保持谦逊。

舍夫勒等人的近期讨论借助一些有力的理论考虑批评了“为了阻止杀人而进行杀人是错的或至少可疑的”这样的常识信念，我相信这些理论考虑足以减轻或削弱那些认同这些考虑的人在这一领域中的常

识直觉。在这样的批评之下，我们会发现自己不那么坚持常识道德在“为了阻止大量杀人而进行杀人”方面的观点在美德理论中的对应物了。一个具有足够批判性、能够留意到其他伦理进路的内在困难的美德伦理学（在处理常识道德判断在美德伦理学中的对应物时）可能会想要反对常识道德，或至少悬置判断并宣称我们不能期望它此刻就能回答所有的议题。换句话说，美德伦理学可能是不完整的，而且鉴于我们近来的讨论，美德伦理学可能对于“为了阻止大量杀人而进行杀人是否糟糕可鄙或值得赞许”这个问题不抱任何观点。（请注意，美德伦理学的这种不抱观点并不会自动地令美德伦理学逊色于功利主义。毕竟，梯度性的行为功利主义对于“为了阻止大量杀人而进行杀人”的问题也不抱任何观点。不过关于这一点的进一步讨论最好留到本书的最后一部分再说。）

不过，为了完整性的目的，值得一提的是，美德伦理学或许乐于认为，“通过杀人来阻止杀人”这个问题展现了道德两难在美德理论中的对应物。我们还没有说清楚，对于美德伦理学来说允许两难意味着什么。不过，粗略地讲，我们可以把它看作这样一种情况：在这种情况中行动者不可能不糟糕可鄙地行动。把这一观点运用于当下的例子，我们或许可以认为，“为了阻止大量地杀人而去杀人”是糟糕可鄙的，然而反过来拒绝去杀人，从而让更多地人死去，这样做也是糟糕可鄙的。[127]

因此，尽管我不想选定一种特定的解决从舍夫勒关于“为了阻止杀人而杀人”的讨论中产生的那些问题的方式，我希望我已经表明至少在此刻常识美德伦理学（或许应该说是一种批判性的常识美德伦理学）并不会遭受这些问题的伤害。[128]

由此，我想我们已经很好地说明，美德伦理学在缺乏专门的道德概念的情况下如何能避免第一部分提到的康德主义道德与常识道德的那些困难。在下一章，我将关注美德伦理学在两个涉他道德/伦理领域中的优势。我希望表明，除了第一部分所提到的那些问题之外，与那些专门的道德进路相比，美德伦理学还可以为友谊与公民身份提供一个更好的、直观上更合理解释。在本章，我们用了一些时间来考虑美德伦理学如何能把涉己与涉他方面统一起来。不过，我们还值得花更多的时间来探讨某些涉及他人方面的问题。许多道德理论已经讨论过这些问题，而美德伦理学拥有独特的优势来澄清这些问题。

第九章
朋友与公民的美德

关于人际关系的一些难题

许多哲学家和其他人都认为，存在着友谊（或更一般的，私人关系）方面的道德职责或义务，也存在着作为公民（或更一般的，团体成员）的道德职责或义务。实际上，反功利主义的伦理学家常常宣称，某些个人之间或机构之间的关系代表了道德生活的一个方面，功利主义在这个方面特别笨拙无能，而在这个方面我们有理由设定一些无法兑现为功利主义或道义论概念的专门道德义务。[129]

关于一般认为的专属友谊的道德义务的最佳描述之一来自西季威克的《伦理学方法》，在书中讨论常识道德的部分，西季威克以他独有的细心描述了通常所认为的一个人仅仅由于友谊关系而对他的朋友所具有的义务。[130]人们还认为，一个国家的公民具有一些专门的义务去服从他们自己国家的法律，支持其政治制度（至少在这些制度合理地公正且有益的情况下是这样）；这一观点具有常识的合理性，也拥有悠久的传统。这种观点的捍卫者为了论证人们对自己的国家的特别义务，常常会诉诸一些很一般性的道德考虑，即一些并不局限于政治或社会领域的考虑。尽管在这些讨论中人们会引入一些功利主义考虑，人们常常也会用一些广泛的、并不纯粹地或严格地属于后果主义的道德原则。

人们往往认为，人对自己的政府、社会、民族、国家的义务的是这样一些东西："公平待人"的想法，默会或隐含的同意，在道德上知恩图报。在所有这些情况中，人们都尝试以一些适用于私人道德的方式来理解政治性或社会性道德。（不用说，在这里公共与私人之间的区分是模糊的、具有情境相对性的。）

由于西季威克等讨论过友谊、父母、婚姻等方面的常识道德的哲学家也曾用一些适用范围更广泛、超出了这些特殊关系的理由来进行论证，我们就不会惊讶于这一点：这些用来为某些特别的个人或私人义务提供基础的论证常常与那些为政治或社会性义务提供基础的论证彼此相似甚至相同。诸如一个人因为其他人有意地帮助自己而怀有的感激这样的观念（这个观念很容易适用于那些既不属于同一国家、也未受到任何亲密关系约束的人），既被用来作为人对朋友（和伴侣、

家庭）的义务的基础，也被用来作为人对自己的政府/国家的义务的基础。同理，人们也援引“默会地或隐含地同意助人或合作”这样的观念来辩护狭义的私人义务与政治义务；尽管这一观念也可以被更广泛地应用于那些彼此之间不具有任何亲密性或共同的过去的个体之间的关系。

近些年来，人们对这样一个道德图景的有效性提出了大量的怀疑。我所想到的怀疑，并非来自常见的、容易预期到的功利主义观点，而是来自那些非功利主义，甚至反功利主义的哲学家，这些哲学家怀疑，关于公平待人之类的考虑，再加上一些合理的事实性假设，是否能为那些出于特殊关系而产生的特殊义务的存在提供直观上可接受的或成功的论证。（这里“特殊”至少意味着，这种关系并不是对地球上任意两个人都成立。）

例如，在一个对“用直观上有吸引力的道德原则为政治义务提供基础”这样一种传统的，最近也常见的理论尝试所进行的全面批评中，A.约翰·西蒙斯令人信服地论证说，所有这些论证都未能为“服从本国的正义的法律或政府”的义务提供充分理由（我在这里只是很粗略地概括了西蒙斯的立场）。其他人，比如写作《友谊、利他与道德》的拉里·布鲁姆，则没有直接反对那些用来捍卫对朋友的特殊道德义务的论证，而是提供了一种关于友谊现象的有洞察力的、替代性的图景，这一图景向我们显露出，我们无法恰当地把友谊（它的典型关切、感受以及看待事物的方式）看作仅仅或首先是朋友之间的道德义务方面的事情。[131]

鉴于我们已经出于其他理由放弃了常识道德义务的直觉，我们此刻大概不需要去回顾布鲁姆或西蒙斯的那些特殊的探讨。我将像他们一样假定，我们无法以通常的、熟悉的那些方式来辩护友谊的义务或政治服从（或合作）的义务。不过我还想比布鲁姆或西蒙斯走得更远一些。因为在淡化或否定了我们谈论友谊的义务或政治服从的义务的权利之后，西蒙斯与布鲁姆都下结论说，我们最好通过其他一些道德概念或关系来理解他们处理的这些现象。根据布鲁姆的观点，即使我们不需要或不应该强调友谊方面的道德义务，我们也应当注意到，以某些方式，某些友谊在道德上高于其他友谊，友谊中的一方对另一方的某些行动与感受相对于另一些行动和感受而言在道德上更可取。根据西蒙斯的观点，既然我们不应该通过道德义务来理解公民身份，那么自然而然地我们就应该通过像道德上的善好、道德上的辩护根据和道德价值这样一些不那么严格的方式来理解公民身份。[132]

不过，从本书的立场来看，我们有理由拒斥布鲁姆与西蒙斯所采取的这些更进一步的理论举动。关于能否把那些不严格的道德概念运

用于友谊与公民身份等现象这个问题中，布鲁姆的长篇论证与西蒙斯的简短论证都面对着同样的困难、怪异性与不一致性——那些弥漫于我们的直观道德理解中的困难、怪异性与不一致性。因为，我们早先已发现，无论在对道德义务的道义论观念中，还是在对道德善好的德性论观念中，都存在着不对称问题与运气问题。而从这两类观念出发只要再迈上一小步，我们就会发现道德价值或道德辩护根据方面的不对称问题与运气问题。如果能证明我们的常识美德伦理学无法为这些关系提供一种合理的、足够详细的或完整的伦理图景的话，那么我们对关于友谊、公民身份以及其他人际关系的常识道德进路的任何批评都会显得苍白无力。

不过，我相信，美德伦理学能够为友谊、公民身份以及其他特殊关系提供合理的解释。接下来，我将会论证，出于一些与第一部分那些难题无关的理由，美德伦理学关于友谊、公民身份等等的直观图景比任何道德进路所提供的图景都更可取。美德伦理学关于友谊与公民身份的观点比道义论或德性论的道德观点关于这些问题的判断在直观上更令人满意。尽管我们将会把讨论限制在友谊这个问题上，在讨论结束时我们将清楚地看到，我们关于友谊的观点也一般性地适用于政治领域以及其他人际关系的领域。

友谊与公民身份是道德关系吗

我希望能提供一些与第一部分的那些批评不同的理由，来表明友谊与公民身份不是道德关系。我想最好从迈克尔·斯托克的一个开创性的例子开始。在这个例子中，某个人在医院里探访一个朋友。[133]近年来一些关注私人关系的道德性的著作家反对一种康德主义的观点，这种观点认为，道德价值仅仅存在于那些出于义务感而产生的行动中，而那些出于对某个给定个体的仁慈或友好感受而产生的行为则完全缺乏这些价值。为了扭转与康德主义者之间的论战的胜负，这些哲学家中有些人还论证道，不仅那些出于友善或同情而帮助他人的行为具有道德价值，而且那些具有这样的动机的行为通常比那些严格地仅仅出于义务感或其他道德考虑的动机的行为在道德上更优越。

斯托克还特别地邀请我们去设想一个叫史密斯的人。这个人去医院看望他的朋友，他的朋友也乐意见他。住院的那个朋友告诉史密斯，“我很高兴你这么关心我”，或者告诉史密斯他感受到了温暖的友谊。然而，史密斯却打断了他朋友感激的话语，而是反驳他的朋友说，“不，我来自这里是因为我认为这是我的义务，而不是因为我对你的任何感觉或感情。”

那位住院的朋友在听到史密斯这样的话时，他的第一反应可能是去假定，史密斯的话并不是认真的，史密斯是在表达某种不那么恰当的谦逊，这种谦逊令史密斯不想谈论情感方面的东西。然而，如果这位朋友问史密斯是不是这样，而且史密斯澄清了他的真实想法，从而令他的朋友吃惊地发现，史密斯的这句话是当真的，那么这位朋友很可能会很自然地感到沮丧或失望，因为他本来以为史密斯可能是出于一种温暖的情感才来看他，但史密斯却缺乏这种温暖的情感。那些近来爱使用斯托克的这个例子的哲学家倾向于认为，在许多甚至在大多数情形中，出于友爱的情感（或仁慈、同情的情感）而行动比出于义务感而行动在道德上更可取。[134]

不过我认为，我们有理由去质疑，上面这些断言是否真的与我们的这些例子的直观反应相一致。拉里·布鲁姆与其他人都指出，我们中的大多数人都更乐意得到出于同情感或友爱感的帮助，而不那么乐意得到出于义务感的帮助。[135]不过，从这里并不能推断出，我们确实或应该认为第一种类型的帮助在道德上优于第二种类型的帮助。[136]因为，那些导致我喜欢一个人的东西，那些导致我们对一个人（的行为）感到愉悦的东西，不一定会让那个人更值得赞赏或在道德上更好。不过，支持“出于同情等感受的行为具有更高的（道德）价值”的人可能会回复说，那些在面对朋友时仅仅出于义务感而行动，从不出于友爱而行动的人一定有什么地方不对劲。[137]当然，我们都会同意，这样一个朋友作为一个朋友而言确实有些地方不对劲。我认为，我们确实倾向于认为，那些倾向于仅仅出于友谊的义务（或出于帮助朋友这种行为的道德优越性）而行动的人（在友谊或友谊的能力方面）有所欠缺。面对这样的人的这种冷冰冰的态度，我们可能想要说，这样一个人不是真正的朋友，他甚至缺乏友谊的能力。

不过，即便那个有同情心、富于感情的人与那些仅仅出于义务而行动的人相比有能力成为一个更好的朋友，所谓更好（或更真正）的朋友的概念可能也不是一个专门的道德概念。相反，如果我们把这个概念看作是一个属于关注什么值得赞赏，不使用专门道德概念的美德理论进路的概念，这个概念才能得到更准确、更直观的理解。无论如何，如果我们假定“更好的朋友”是一个道德概念，也就是说，“在其他方面相同的情况下，如果一个人与其他人相比是更好的朋友，那么这个人与其他人相比也在道德上更好，或是一个道德上更好的朋友”，那么这么做是把一件有待证明的重要的事当作了定论。

而且，那些像休谟一样强调道德在同情心方面的基础的人也强调，我们需要一种能比逐渐消退的同情更持久，能战胜即刻敌意的道德倾向；而一个出于义务而行动的人可能会比那些首先出于同情而行

动的人展现出更稳定的做（我们所认为的）正确的事的倾向。[138]因此，或许我们之所以对那个有意识地出于义务而行动的医院访客评价较低，是因为我们发现这个人作为一个人不那么令人赞赏，在某种意义上甚至不像我们对朋友所希望的那样有人性；而不是因为我们发现他在道德上有缺陷。因此，斯托克的医院来访者与一个出于同情而行动的人相比，是不是真的在道德上不那么有美德或不那么值得称赞，这一点也不明显。不过，我们确实有理由认为，在其余相同的情况下，这个来访者与一个更有能力出于同情与友谊（或爱）而行动的人相比，作为一个朋友、作为一个人而言不那么值得赞赏。我们的美德伦理学进路恰恰把自己限制于上面这些表达方式，并以最自然的、经典的方式通过这些说话方式来表达自己。

如果上面的说法是正确的，那么布鲁姆对于“我们不应该像康德那样把私人关系过度道德化”的坚持就有些反讽了。即使我们不去谈论关于友谊的道德义务，当我们把友谊看作专门形式的道德上的好或更好的来源时，而不是把它看作我们的美德伦理学所谈论的原级或比较级的可赞赏性或美德地位的来源的时候，友谊仍然会被过度道德化。看起来，事实上无论布鲁姆还是西蒙斯都忽略了我所提议的这种关于友谊与公民身份的美德伦理学进路的可能性和可能的力量。当然，并不是每一种试图把握像友谊这样的私人关系的尝试都忽略了这一点。连布鲁姆自己也注意到，克尔凯郭尔就认为，爱与友谊的行为不具有一般认为的道德价值。

不过，布鲁姆进一步宣称：“克尔凯郭尔所代表的传统仅仅强调了对陌生人，或脱离了特殊关系的抽象的他人的利他主义态度。”布鲁姆之前这样描绘克尔凯郭尔：克尔凯郭尔认为，那些仅仅基于一个人对特定个体的友好感受的关切是“有缺陷的，因为这种关切不是一种普遍性的关切”。[139]我认为这些说法对克尔凯郭尔来说是非常不公正的，至少对他在《恐惧与颤栗》一书（布鲁姆没有引用这本书）中表达的观点来说是不公正的。令我吃惊的是，克尔凯郭尔的这些观点与我们对特殊私人关系的美德伦理学进路高度一致，而且是这种进路的先声。[140]

我不打算否认，克尔凯郭尔跟从康德而认为那些出于对特定个体的爱或友谊的行动没有道德价值。但这不意味着，克尔凯郭尔认为这种私人关系或私人承诺在价值上低于道德上的关系或承诺。在《恐惧与颤栗》中，克尔凯郭尔认为，当亚伯拉罕遵照上帝的命令献祭他自己的儿子时，他的这种愿意体现了一种“对伦理原则的目的论悬置”，而且他对亚伯拉罕对上帝的深厚信仰与虔诚表达了极大的赞赏。不过同时，他也接受了康德的观点，即，伦理原则是普遍的（就是说，伦

理原则通过那些可以被普遍应用的规则而运行）。克尔凯郭尔认为，亚伯拉罕的所作所为是出于他与上帝的特殊关系。因此，亚伯拉罕的行为不能以普遍规则的形式来构想或要求，这一行为超出了伦理（或道德）的范围。

我们应该如何阐释这些令人困惑的观点呢？首先，我们必须弄清楚克尔凯郭尔对术语的使用，我认为他对这些术语的用法不同于本书与当代伦理学的用法。我用“伦理”来表达一个比“道德”更广泛的概念，在此意义上道德哲学只是伦理学的一个分支。按照这种使用，我们的这种美德伦理学并不是一种严格意义上的道德理论，尽管它肯定是一种伦理学（进路）。不过克尔凯郭尔似乎不仅接受了康德关于“什么是道德”的观点，而且接受了康德在术语上将道德等价于伦理的做法。他与康德之间的这种术语一致性掩盖了他与康德之间的一个实质性分歧，克尔凯郭尔自己也认识到了这种分歧。

康德拒绝承认任何非道德的或独立于道德的价值。在康德看来，正因为如此，像先见之明这样的美德只有出于好的或道德的目的而被使用时才具有价值。然而，在克尔凯郭尔看来，通过对上帝的特殊承诺或关系[141]超越了道德的亚伯拉罕是值得赞扬、值得赞赏的。不过，由于他跟从了康德对“伦理”的狭义使用，他不能把亚伯拉罕的虔诚描述为对道德的伦理悬置；为此，它采用了“目的论”这一术语，并使用“对伦理原则的目的论悬置”来传达他对亚伯拉罕的赞赏与他与康德在这一话题上的分歧。

按照我们自己的、更常见的使用方式，我们可以这样阐释克尔凯郭尔：他认为，非道德甚至反道德的人类行动与情感都可以是值得赞赏的；他认为，存在非道德甚至反道德的美德。不过，我们不应该认为，克尔凯郭尔持有像我们这样的对伦理的美德理论构想，因为他仍然想要把专门的道德属性归属给人、倾向和行为。尽管如此，克尔凯郭尔乐于探索那些康德主义伦理学明确否认的那些可赞赏性与美德。他对特殊私人关系的观点与我们关于特殊私人关系的美德伦理学观点相当接近。当然，我们刚才谈到的友谊的例子并不暗示对道德的违背。然而，一旦我们像克尔凯郭尔一样，认为某些被强烈感受到的反道德的私人承诺是值得赞赏的，那么我们就更容易跟从美德伦理学的引导，认为并不是道德上的东西使得这样的私人承诺以及体现了这些承诺的私人关系成为值得赞赏或糟糕可鄙的。

此外，克尔凯郭尔似乎还认为，某些私人承诺与关系比某些更普遍化的态度以及这种态度所产生的行动与关系更值得赞赏（尽管前者不那么具有道德性）。因此，现在我们值得去问这样一个问题：在那些特殊化的态度与关系中，是否存在着任何更重大的或特殊的伦理价

值？

在人际关系中存在特殊的伦理价值吗？

给定我们当下的美德伦理学进路与术语，上面这个问题首先就分解成了一个这样的问题：成为一个好的朋友，是不是更值得赞赏的？

（我将暂缓对好的公民的讨论。）不过，人们也许会问，这里说的是与什么相比而更值得赞赏呢？大概，一个好的朋友比一个糟糕的朋友更值得赞赏。（即便当一个人是一个糟糕的人的好的朋友的时候，这一点仍然成立。）不过，这种比较看起来与上面的“在那些特殊化的态度与关系中是否存在着更重大或特殊的伦理价值”这一问题无关。相反，与这一问题相关的，是在友谊与那些指向陌生人的行动之间的比较；这些指向陌生人的行动在相关的意义上可以和一个朋友被情感驱动而对她的朋友的所作所为相比拟。一个朋友出于忠诚、关切或爱而为她的朋友所做的事看起来自然而然地类似于一个仁慈的人出于同情、人道或善意而为一个陌生人所做的事。因此，我们可以说，一个人可能出于友谊而为朋友所做的事，也可能被另一个陌生人出于纯粹的人道或一般的善意而做出。因此，我们想要问的问题可以被看作是聚焦于这样一个议题：在那些由友谊的感觉所驱动的指向特定个体的助人行为中，是不是存在着某些比那些出于非个人的、一般化的对人的关切的助人行为更值得赞赏的地方？

不过，我认为对问题的这样一种分解仍然是不能令人满意的。这个分解要求我们比较两种具有不同动机的行动，而不是要求我们比较那些为这些行动提供基础的倾向或品格特质。不过我认为，如果我们把这个问题当作人的两种品格特质、两种朝向感觉与行动的一般倾向之间的比较，我们才能更好地理解这个问题，而不是在还没有理解它的时候就试图回答它。

这样，我们就必须考虑和比较我们的两种直观评价：一种是对那些出于友谊而向特定个人施以行动或建立友谊的倾向；另一种是出于更一般意义上的人道或仁慈而行动的倾向。这样，我们面前的议题就可以被看作是涉及两个理想的（或极端的）类型之间的比较：在其中一个类型中，一个人倾向于建立亲密关系，并仅仅为了那些与她亲密的个人而行动；在另一个类型中，一个人缺乏亲密关系，却倾向于出于强烈的、一般意义上的人性的同情而去帮助那些并非朋友的人。即便我们以这种相对来说界限分明的方式来表述这个问题，看起来仍然很难解决这个我们尝试发问的问题。

例如，请想想，一个出于一般性的仁慈的人不大可能像一个出于友谊的人那样为一个特定的个人付出那么多。不过，即使前一个人对他人的助益均摊在每个受益者身上后要更稀薄一些，后一个人为整个人类所带来的总体善好可能仍然小于像前一个人这样随时准备帮助陌生人和熟人的人。在比较这两种个体时，我们必须考虑，那种帮助陌生人的倾向是多么地出人意料与不同寻常。我们期望着人们拥有朋友、爱某些人，而当人们向这些亲友施以帮助时我们并不感到惊讶。当然，对亲友的事漫不经心的情况也很常见，这使得我们对那些善待自己亲友的人评价较高。然而，那些更一般地为人类而尽心竭力的人要比那些为了亲友而尽心竭力的人少见得多。和这样一个事实性假设相关的是，一个倾向于一般地帮助他人的人似乎比那些普通的、倾向于帮助自己亲友的人更值得赞赏。

然而，这一议题还有另个一侧面。我们出于刚才提到的那些理由而倾向于赞赏的那个为人类尽心竭力的人，同时也缺乏形成亲密的依恋关系的能力。而我们也有一种强烈的倾向去责怪鄙夷这种亲密能力的缺乏，并对那些缺乏爱与亲密能力的人给予较低的评价、感到遗憾。在我看来，这种只在一般意义上帮助人的倾向既有糟糕可鄙的方面，也有值得赞赏的方面，而那种建立友谊、为朋友做事的倾向正好对两个方面起到了平衡抵消的作用。

因此，如果我们问在亲密私人关系中是否有任何特殊的伦理价值或可赞赏性，那么，只要我们问的是，在那些包括友谊在内的亲密关系（的能力）中、在那些为了亲友而做的行动中是否有一些独特的值得赞赏的东西，我们就可以回答“是”。也就是说，如果我们问的是，亲密关系（的能力）的值得赞赏之处是否不同于一般性的仁慈的值得赞赏之处，那么我们刚才的讨论显然指向一个肯定性的回答。不过，如果我们的问题是，这两种倾向中的一种是否在总体上比另一种更值得赞赏，那么我们刚才的讨论似乎倾向于让我们做出否定性的回答。按照我们对“做一个好的或值得赞赏的朋友，是否比做一个以好的或值得赞赏的方式对待众人的人更值得赞赏或更重要”这个问题的理解，我们不认为这两种善好或可赞赏性中的一种在直观上比另一种更高。即便我们可能会对这个结论感到失望，当我们回想一下我们的讨论，我们也会认识到，达到这样的结论是理所当然、并不出乎意料的。

“对朋友好是否比对众人好更好或更值得赞赏”这个问题与另一个更为常见的、从常识道德理论中浮现的问题很相像。这个问题便是，私人美德的道德权重或重要性是高于还是低于公共美德。即便我们不考虑本书第一部分中关于常识道德思考的那些疑难，这个问题也很难

回答。功利主义可能以它自己的方式对这个问题提供某种回答——我们在后面会讨论功利主义如何解决这些问题，以及它对这些问题的解决如何令功利主义与我们的一些最深切的日常直观相冲突。不过，直观或常识道德既不明显倾向于认为公共美德高于私人美德，也不明显倾向于认为私人美德高于公共美德。在我们按照美德伦理学视角对友谊和一般性的仁慈的相对价值的讨论中，我们似乎发现，常识道德中不存在任何确定意义上的公共道德相对于私人道德或私人道德相对于公共道德的优先性。

不过，这种谁也不比谁更优先的状况让我们得以进一步讨论，出于友谊的感觉而行动与出于对朋友的义务而行动这两种行动的相对的（非道德的）可赞赏性。一个出于“探望朋友是道德义务或道德上有价值的”想法才去医院探望朋友的人向我们表明，他缺乏友谊的能力；而一个出于强烈的感情和探望朋友的愿望而去医院探望朋友的人可能不仅具有友谊的能力，而且对朋友之外的其他人也是仁慈和善意的。当我们面对斯托克的例子时，我想我们倾向于认为，在斯托克描述的那个人与那些出于友谊的感受去探望祝愿朋友的更“正常”的人在其他方面是相同的；斯托克并没有提供任何理由让我们去假设，那个仅仅出于对朋友的义务感而行动的在道德上拘谨的人会比那些出于个人关切而探望病友的人更倾向于帮助朋友之外的人。

这样，这两个假想的人之间的差别仅仅在于他们展现了不同的对待朋友的倾向。那个同情地关心自己的朋友的人在态度和行动中没有任何明显的缺陷，而那个拘于义务的人在友谊的能力上却是有缺陷的、糟糕可鄙的；因此，前一个人那里并没有任何缺陷来与后一个人的缺陷构成平衡。这样，从总体上来看，那个拘于义务的朋友与那个出于同情和爱的朋友相比看起来更加不值得赞赏、更加糟糕可鄙或更易招致批评。不过，这个比较性判断尽管考虑了相关个体的涉他方面，却不要求任何专门的道德属性或道德评价。这个判断完全源自我们的美德伦理学所能允许的那些概念与考虑。

我们刚才的讨论几乎都聚焦于亲密的个人关系上；而忽略了一个人作为公民所具有的美德。与“做一个好的朋友是否比友善待人更值得赞赏”这个问题相互平行的问题是，“做一个好的、忠诚的、助人的本国公民，是否比博爱地待人，同等地对待本国人与外国人，做一个好的世界公民更值得赞赏”。我认为，要想表明这两者之中一个优先于另一个，这将是十分困难的，正如同之前我们已经看到的，要在“做一个好的朋友”与“博爱待人”之间比较高低是十分困难的。为此，我将不会进一步讨论这个问题。

无论如何，我们已经看到我们的美德伦理学与常识道德相比，更

有能力处理关于友谊的各种各样的问题。在我们评价友谊时，道德的相关性令人质疑；在我们评价公民身份时，道德的相关性也以类似的方式令人质疑。因此，我想我们有理由认为，我们最好用非道德的可赞赏性与其反面来理解好的公民身份与好的友谊。对朋友忠诚与尽心，这些都可以被褒奖、赞赏和高度评价。这种赞赏出于这样一些理由，这些理由一方面像常识道德理由一样基于涉他的现象，另一方面又与常识道德不一样、避免了专门道德概念。我相信，同样的情况也适用于作为公民的忠诚与尽心。

不过，即使我们可以说是以不同的详细程度处理了好的公民身份与好的友谊的问题，我们也还没有触及其他一些人际现象。我们还没有讨论什么是一个好父亲、好丈夫或伴侣、好女儿，也没有讨论，作为一个比国家更小的集体的成员以某些方式行事有哪些值得赞赏或不值得赞赏之处：例如，成为一个居住性社区或学术共同体中的好的或值得赞赏的成员意味着什么？一些这样的话题会产生一些我们还完全没有考虑过的问题——例如，做一个好母亲将涉及一些法定权利与义务，而做一个好的朋友则不涉及法定权利与义务。因此，当我说我相信美德伦理学进路也可以成功地处理其他这些人际关系的时候，读者最好把我的话当作关于未来的承诺。

在《道德原则与政治义务》中，约翰·西蒙斯反驳了作为公民所具有的专门道德义务，特别是，他通过这样做来表明我们并未以任何特殊的方式与我们自己的国家联系在一起。通过整体上避开道德概念，我们的美德伦理学也到达了这样一个理论位置：一方面，对于是否存在任何比义务更弱的，与公民身份和政治生活有关的道德描述，我们与西蒙斯意见不一致；另一方面，我们与西蒙斯都同意，由于不存在对国家的道德义务，“政治理论无法为我们的政治纽带提供令人信服的一般性解释”。[142]不过，这样一种看上去的意见一致其实具有欺骗性。如果我们像西蒙斯一样把“政治纽带”的概念与“和自己的国家联系在一起”的概念理解为一种道义论意义上的义务，那么美德伦理学与西蒙斯在否认对国家的义务这一点上没有什么分歧。不过，还存在着一种被西蒙斯忽略了，却可以被美德伦理学利用起来的可能性：美德伦理学可能把“纽带”与“联系”当作一种非道德的，在基础层面上德性论的、清晰的伦理概念，为它们赋予意义或重要性。由于，即便在标准的道义论的道德用法中，“联系”或“纽带”的概念也多多少少是象征性的，我们可能会希望这个概念在德性论的领域中具有充分相似的对应物，以便我们能在德性论领域中为“联系”或“纽带”的概念找到（象征性的或不那么完全的）立足点。由此，我们可能希望，能找到一些（基本的）美德伦理学概念，这些概念能允许我们为道德义务、联系和纽带的概念建立美德伦理学方面的等价物。我们将在下一章中

转向这一问题。

第十章
美德、祈使句与义务性

早先我曾说过，我们最终会去考虑，一种对伦理学的基础层面上的非道德的德性论进路怎样才能容纳那些有时以（语法上的）祈使语气来表达的伦理推荐。常识美德伦理学可以很自然地被表达为一些准则，这些准则既推荐我们关心自己，也推荐我们关心他人。我希望能表明，这些准则，乃至我们所使用的祈使语气，都能恰当地与德性论的背景相协调。不过，我也想要论证，与过错与义务这样的道义论概念十分类似的概念也可以从纯粹德性论的非道德的基础上发展起来，而这种发展将允许我们为私人的或政治的联系或纽带的概念建立美德伦理学方面的等价物。

我们所描述的美德伦理学要求某种为我们所熟悉的、祈使语气的表达。通过这样的构想，我们可以部分地通过（大体上的）双方面原则或准则来表达我们的常识美德伦理学进路：为你自己的关切而行动，也为了他人的关切而行动。我们现在必须考虑，这种准则是否能以纯粹德性论的方式得到理解，或者说，我们是否能通过明确地引入那些常见的道义论概念在美德论中的对应物来为这些准则赋予意义与实质性。

或许，首先值得注意的是，像“好”这样的德性论词语通常可以用来表示赞扬与推荐。我们不需要承诺黑尔对关于“好”的陈述的祈使性分析，就能看到，像“这是个好东西”这样的短语通常被用来执行“推荐”这样的言语行为，比方说，推荐别人买某一只甜瓜，或是阅读阿加莎·克里斯蒂的某一篇悬疑作品。不过，我们可能会问，这样一个德性论的建议/推荐具有多大的行事力量，并且怀疑，这样一种德性论的推荐是否能具有我们日常使用的祈使句的那种行事力量。

不过我认为，如果这么想的话我们就搞错了方向。最有益的问题，不是在假定祈使句的行事力量之后去问那些使用“好”和“坏”的陈述与断言是否具有和祈使句同等的行事力量，而是去问，我们是否应该假定祈使句总是具有像命令那样大的行事力量。我们不应该被祈使句这个词的词源所误导，而忽略了语法方面语言的祈使性使用的广泛多样性；事实上，只要我们仔细留意一下这种多样性，我们就能看清楚，一些（或许多）语法上的祈使句的行事力量远远小于命令的行事力量。

当我们对一个朋友说，“快些好起来吧”还说“过一个美好的夏天”的时候，我们并不是在发出命令，而且我们看起来甚至不是在做出推荐。例如，一个说出“快些好起来吧”的人不一定是在劝说我们吃药，他可能只是在表达，他希望我们能更快地从疾病中恢复。而这些对祈使句的使用可能会让我们想起一些对“应该”的所谓“理想”用法。[143]我们常常会发现，当我们说“我们都应该彼此相爱”或“我们不应该就这么死去”这样的话时，我们并不认为任何一个或一群人有能力做到那些我们所说的“应该”的事情，而这些对“应该”的使用往往被拿来与“应该”的另一些特定的或情境化的道德使用进行对比，在这些道德使用中“应该蕴含能够”是适用的或看起来是适用的。[144]“应该”这一理想观念表达了一种愿望、一种理想，而非一个命令或一个推荐；不过，在那些像“你应该马上回家”这样的句子中，“应该”确实表达了一种推荐甚至潜在的命令。我想说的是，在我们对祈使语气的日常使用中也存在着类似的分裂。

“为别人着想”可以被用作或被当作一个命令，不过我们没有理由认为这句话在其他情况下不能仅仅被用来表达一种说话者所支持的行为理想。由于像“值得赞赏”与“糟糕可鄙”这样的德性论词语显然都能够表达一个人的理想或最深切的价值，看起来，让德性论的美德伦理学去容纳至少一些对祈使语气的常见用法这样的做法并无任何问题。因此，我们没有理由认为，不应该用语法上的祈使语气来表达对人类行为的美德伦理学理想或标准。而且，给定我们关于“应该”的理想观念的上述观点，我们也没有理由认为不能用“应该”等词语来表述所谓的双方面原则，这种双方面原则提供了对美德伦理学观点的最一般性的（稍微有点模糊的）的陈述。

不过，此刻我怎么可以仍然用“准则”这个词来描述一种纯粹的德性论进路所能允许的东西呢？如果纯粹德性论进路中的“应该”与祈使语气仅仅是在表达价值与理想，我们还能有理由地探路“准则”或“推荐”吗？不过，我已经指出，我们可以用“好”来做推荐，所以，使用德性论意义上的祈使句或“应该”来表达推荐，这样做并无问题。而鉴于前面这些讨论，我认为我们也可以以类似的方式理解德性论语境下的“准则”的用法。一个准则所劝说或建议的是一般性的东西，因此“这是一把好刀”显然不是一个准则。不过“开放式婚姻是最好的”则具有足够的一般性，能够算作准则，不过这个准则仍然只使用了德性论的评价性概念。

这些年来，那些所谓的描述主义者一直在指出，我们不可能把所谓的评价性、情绪性或规约性力量/意义与非评价性或描述性的力量/意义分离开来。我们也可以把这些讨论添加进来，用以支持“德性论

的价值判断可以构成或恰当地产生推荐、准则、表扬甚至规则”这样的想法。

还不只是这样。因为，我们还可以论证说，德性论概念可以拥有一种像“（道德）义务”与“（道德）过错”这样的道义论概念那样的“要求”或“禁止”的力量。让我们看看这是怎么回事：

人们常常说，像“（道德）义务”与“（道德）过错”这样的词语至少对那些认真对待道德的人而言具有一种实践性力量和行为引导性。由此有人或许会认为，在德性论领域不可能存在这样强有力的东西。德性论领域在整体上包含道德概念与非道德概念，而初看起来，像“糟糕可鄙”与“道德上坏”这样的概念不可能拥有像正当与过错这样的道义论概念那样的引导行为的力量。不过，让我们考虑一下后两个概念。

当我们说一个行动是正当的时候，我们自动地要求某个人执行这个行动了吗？当然没有。在一个给定的条件下，两个乃至更多的（彼此不相容的）行动可能都是正当的，而只要一个人知道或表达了这一事实，那么关于这几个行动中的某个特定行动的正当性的断言就不能算作一种对行动的推荐，也不能等同于在要求某个恰当的听者去执行这个行动。不过，在这种情况下像道德义务与道德过错这样的概念（为了简便起见我将只讨论过错）可能看起来比正当性的概念在引导行动的能力方面更加具有确定性。因为，至少看起来我们是绝对地禁止（例如，要求某个人不要去做）任何我们称之为过错的行动，即使我们可能会因为各个行为选项同样正当而不愿意去要求某个特定的正当的行为选项。

不过，为了避免道德两难的可能性，即便是上面这个断言也要受到一些限制。在一个一般认为的两难情境中，每个行动选项都是道德上错的，并因此在某个恰当的意义上是道德上禁止或不允许的，不过一个人经过仔细的审视仍然可能发现一个相对不那么坏或最不坏的选项；由于，去推荐一个最不坏或相对不那么坏的选项显然是可能的，“某个行动是道德上错的”这样一个断言也不一定等同于绝对禁止执行这个行动，因此这个断言也并不像我们有时倾向于假设的那样纯粹地或完全地具有行为引导性。[145]

此外，鉴于上面的结论，我怀疑我们是否有任何理由认为，对（道德）过错等等的道义论断言要比对（道德）邪恶或高度的糟糕可鄙性的断言具有更强大的祈使力量。难道我们有任何理由去认为，与“x将是一个坏的行动”相比而言，“x将是一个错误的行动”会更强烈地反对行动者做x吗？对此，请考虑一下那些非道德的语境，在这些

语境中“坏”和“错误”都被用来传达不同的关于行动者自己利益的建议。在这样的情况下，“做x就是一个失误”与“做x将是错误的”“做x将会很坏”相比，谁的祈使力量更大呢？

我认为，很难说。不过，如果“做x将是一件错误的事”真的比“做x将是一件坏事”拥有更大的情绪性—规约性力量，那么我们将可以合理地期待一个关于“失误”的陈述要么在力量上与上面这两个陈述中的一个相等，要么在力量上处于这两个之间。然而，我找不到理由去认为，我们可以让“做x将是一个失误”等同于上面两个陈述中的一个，却不等同于另一个；看起来，如果认为这个关于“失误”的陈述的力量处于上面两个陈述之间的某个确定的位置，似乎也不大对劲。实际上，恰恰相反，我认为这三个陈述都拥有大致相等的力量；所以一旦那个关于“失误”的陈述被带入讨论，我们就更容易发现，上面那个关于“过错”与那个关于“坏”的陈述之间并没有任何实质性的或直观上显而易见的力量差别。

当然，为了有意义地讨论那个关于“失误”的陈述，我们是在审慎考虑自身利益的语境下而非道德的语境下比较这三个陈述的。不过，如果对“过错”与“坏”的审慎性的使用在实践的力量方面是不可区分的，那么，认为给这两个强度相等的非道德禁令加上“道德地”这个词162就能让它们在力量上产生差别，这种看法就是缺乏根据的、实际上也是不合理的。

不过，先不管这些抽象的考虑，我们也可以去看看那些道义论的道德禁令最充分地显而易见的情形（也就是，那些两难的情形，在这些情形中每个行为选项都是错误的），并看看，当我们用德性论道德概念来取代道义论道德概念时，这些情形中的特定禁令的力量，以及这些禁令所导致的两难的力量是否会减弱。设想，我告诉某个人他所面临的每个行动选项都是道德上错的；如果我把我的说法改为，他所面临的每个行动选项都是道德上坏的或邪恶的，这样的改变会使这个人所承受的道德负担有任何程度的减轻吗？毫无疑问，看起来这样做并没有带来任何道德负担的减轻或撤回。我认为，这是因为，无论一个令行动者在其中无法避免不做错事的情形有多么糟糕，一个令行动者在其中无法避免不做道德上的坏事的情形在糟糕程度上也不会逊色于它。如果我们的道德感从一开始而且始终受到这样一个观念的冒犯，即，“一个人可以在自己之前并无过失的情况下进入这样一个情形，在其中她能够做的每一件事都是道德上错的”，那么，另一个观念，即，“一个人可以在自己之前并无过失的情况下进入这样一个情形，在其中她能够做的每一件事都是道德上坏的”对我们的道德感的冒犯程度也毫不逊色。[146]因此，我相信，负面的德性论概念的力量

并不弱于负面的道义论概念的力量，这一点看来也同样地适用于对“过错”与“坏”这样的词语的道德使用和道德之外的使用。

因此，一旦我们看到，“对”与“错”等道义论概念并不是像我们所假定的那样与行动或对行动的推荐紧密联系在一起的，一旦我们适应了在对与错的有效标准与适合对人类行为进行实践管控的原则之间的这种功利主义区分（并且看到这一区分在常识道德中也有其位置）[147]，我们就更容易接受这样一种可能性：基于德性论的伦理观点可以构成我们的最基础性的伦理标准，但它缺乏某些引导行动的力量和日常实践的有用性。而且，进一步地，鉴于第一部分中的工作，在各种基于直观的德性论进路中，那种看起来最有可能具有这种作为伦理标准的有效性的进路是这样一种进路：它避免了道德概念与直观，而把关于美德地位与可赞赏性的判断当作是基础的。

上面所有这些都是与道义论的对与错和德性论的好与坏这二者之间的基本区分相容的。看来，好与坏是相反的，对与错是相反的；而在这里，我们按照哲学讨论的惯例认为“对”是“可接受”的意思，而不是在为某个对象赋予正面价值或善好。不过我认为，这种结构性差别将会消退，只要我们想想，德性论伦理学可以容易地用“并不糟糕可鄙（或并不应被批评）”来表达正当性在它那里的对应物。当然，这样的话，德性论伦理学至少需要两个词才能表达正当性在它那里的对应物。不过，对我们研究的目的来说重要的事实是，德性论伦理学能够同时表达道义论的正当概念的对应物与道义论的过错概念的对应物。只要我们看到这一点，我们就能够理解，我们何以能从德性论伦理概念中衍生出与道义论概念相似或可以替代道义论概念的概念来。[148]

（道德）过错性的美德伦理学对应物是糟糕可鄙性或（某种恰当程度上的）可批评性。而既然正当性被看作是过错性的反面或否定，也就是说，被看作是可允许性或可接受性，看来非糟糕可鄙性或非可批评性就是（道德）正当性的美德论对应物。这样，我们现在就可以去定义“应该”“应当”和祈使语气陈述的德性论对应物了。

因为人们认为关于道德过错的断言可以用来为关于“应该”的断言与祈使句提供理由[149]，所以只要关于“某件事是错的”的断言是有理由根据的，我们就有权利宣布某个人不应该做这件事，并用语法上的祈使句来告诉这个人不要去做这件事。同理，在德性论的领域中，关于“某件事是糟糕可鄙的”的断言至少也能为那些相应的祈使句和应然性断言提供理由，这些祈使句和应然性断言与那些更常见的道义论的祈使句和应然性断言的关系，正如同糟糕可鄙性与过错性的关系。当一个给定的行动糟糕可鄙的时候，我们可以说“别做这件事”或是宣称

一个人不应该做这件事；这样的说法在衍生意义或类比意义上是道义论性的，如果我们坚持认为德性论概念在基础层面是非道义论性的话。

即便面对着我们早先给出的“关于坏或糟糕可鄙性的（道德的）德性论断言与关于过错性的（道德的）道义论断言具有同等的力量”的论证，上面这样一种坚持可能仍然可以被证明是正当的。不过，实际上我不太确定，一个人如何能够坚持德性论与道义论之间的区别，同时却又能假定德性论判断与道义论判断具有同等的力量；因此，尽管在这一议题上还有许多东西需要讨论，我想，鉴于上面的这些讨论，我们此刻至少需要指出这样一种可能性，即，很可能在德性论概念与道义论概念之间并没有基础性的区别。

当然，如果有这样的区分的话，我们就可以像上面所建议的那样定义和使用那些衍生性的、类比性的道义论概念。不过，如果这个区分并不显著，或至少不是基础性的，那么德性论判断仍然能产生关于一个人应该做什么、不应该做什么的完整的道义论断言和完整的道义论祈使句。无论通过哪种方式，“美德伦理学要求我们既关心我们自己的利益与美德，也关心他人的利益与美德”这样一个先前提到的观念都具有了理论基础。而且，我们可以看到，即使像“关心别人；同时也关心你自己的福利”这样的祈使句也可以在一种美德理论的、德性论的基础上得到辩护。

更进一步的，如果祈使句与应然性陈述要么可以从德性论概念中衍生出，要么在基础层面上就可以与德性论概念融洽相处，那么或许我们还可以导出一个关于祈使句和应然性陈述的用法的一个更一般性的规范。那就是，任何允许足够大的范围的关于行动的正面和负面判断的评价性概念集合都可以包容衍生性或类比性的应然性陈述与祈使句，甚至实际上还允许它所特有的祈使句和应然性判断。例如，在像芭蕾舞这样的美学评价领域，一个“某种舞蹈方式是糟糕可鄙的或坏的”这样的断言可以自然地产生像“不要这样跳舞”这样的祈使句和像“一个人不应该这样跳舞”这样的应然性陈述，正如我们之前看到关于糟糕可鄙性和可赞赏性的评价可以自然地导向祈使句和应然性陈述一样。这到底是因为祈使句和应然性陈述可以轻易地从这些评价性概念中衍生出来呢，还是因为祈使句和应然性陈述本身就具有基础层面上的自由漂浮的评价性特征呢？我还没有尝试去确定这个问题的答案，尽管我认为这是一个值得研究的问题。不过无论如何，给定我们上面的这些讨论，我想，对于我们在第六章预先承诺的那种常识美德伦理学的“规则”，我们此刻至少已经提供了一个最终的、典范性的或基础性的说明。

完全义务在美德伦理学中的对应物是一种无论如何始终糟糕可鄙的行动。不过，和康德不同，我并没有试图论证说谎行为总是错的；说谎的糟糕可鄙性必须被理解为，在某些情形中的某些类型的说谎是糟糕可鄙的。而且，由于关于说谎的道德性的常识道德直观（关于什么情况下说谎是道德上可辩护的，什么时候不是）或许并不能以任何长篇的、复杂度的、限制性的陈述来编成条文，我们也没有理由去假设我们关于糟糕可鄙性的直观必须以这种方式被编成条文。我们仍然能够断定的是，我们的直观感知告诉我们，某些类型的行动（如说谎）是否糟糕可鄙（或是道德上错的），需要依据不同的事例而定，而另一些像慈善或仁慈这样类型的行为是否值得赞赏或糟糕可鄙，则是依这个类型的全体而定。完全义务在美德伦理学中的对应物是这样一些行动或行动的种类，这些行动在依事例而定的基础上是糟糕可鄙的（但一般不是值得赞赏的）。因此，“存在一个‘不要说谎’的完全义务的美德论对应物”这样的说法是在说，在恰当的类别中的每一个事例中，说谎都是糟糕可鄙的。从这样一种典范性陈述中我们可以衍生出像“一个人不应该在这样的情形中说谎”这样的美德伦理学断言和类似的美德伦理学祈使句。

与此相反，不完全义务的美德伦理学对应物必定要涉及“恰当的类别中的足够数量的足够权重的行动”这样一个全体性的概念。因此，美德伦理学能够允许，而且在直观上应该允许“去帮助那些需要帮助的他人”这个不完全义务的美德伦理学对应物。美德伦理学还可以宣称，如果一个境遇良好的人没有向那些需要帮助的人足够频繁地给予足够多的帮助，他没有这样做就是糟糕可鄙的。不过，不完全义务的概念也允许我们认为，足够多的善举就能够让一个人在道德上值得赞扬的；因此，不完全义务在美德伦理学中的一个合理的对应物也应该允许我们认为，足够多的善举确实是值得赞赏的。这样，我们可以以这样的方式来陈述第六章所提到的“不完全的”美德伦理学规则：如果一个人没有主动地关心他自己的福利与伦理发展，他这么做就是糟糕可鄙的；如果一个人充分地主动关心他自己的福利与伦理发展，他这么做就是值得赞赏的；如果一个人没有主动地关心他人的福利与伦理发展，他这么做就是糟糕可鄙的；如果一个人充分地主动关心他人的福利与伦理发展，他这么做就是值得赞赏的。[150]

经过这些讨论，我想现在很清楚的是，美德伦理学何以能为联系与纽带的概念提供基础，甚至直接地允许这些概念。按照我们的解释，一个好的或值得赞赏的朋友大致上是这样一个人：他（几乎）从来不会去做那些从一个朋友的角度看糟糕可鄙的事，那些作为一个朋友永远不应该做的事；这样一个朋友会为他的朋友在某些事情上做得足够多，如果一个人对这些事情做得不够多，那么这个人作为朋友就

是糟糕可鄙的；这样一个朋友还会足够经常地为他的朋友做某些事情，而为朋友做这些事情是确定无疑地值得赞赏的。换句话说，他为他的朋友做了不少他（不完全地）应该为他的朋友做的事，而且没有做任何他（完全地）不应该对他的朋友做的事。联系与纽带的概念可以直接从这些关于“应该”的断言中衍生出来，因此很清楚的是美德伦理学能够为私人联系的概念提供基础。类似的推理也允许我们为政治联系或纽带的相应观念提供基础。不过我想我们此刻不必给出更多的细节了。

我们现在已经看到，这种避免了专门道德判断与直觉的常识美德伦理学进路能够避免康德主义道德与常识道德在第一部分遇到的那些悖谬、不一致性和其他困难。我们也看到，通过使用美德和可赞赏性的概念，我们可以把我们的伦理思考建立在一种简洁的（即，不含冗余的）自我—他人对称的基础上。这个进路对其他人的利益与美德给予了内在性的考虑，由于这一点，它与亚里士多德主义的伦理学更加接近，而与我们在斯宾诺莎、伊壁鸠鲁、斯多葛派或尼采的美德伦理学进路中发现的那种利己主义基础不那么接近。因此，与抛弃康德主义道德和常识道德而采取一种利己主义的美德伦理学的做法相比，我们采取的是一种更加保守的方针。实际上，由于我还没有看到有任何学者想要捍卫利己主义，我一直在假设利己主义不会令我们忧虑。

不过，许多人仍然并非不合理地把功利主义看作一种一般化或普遍化的（伊壁鸠鲁式的）利己主义，而功利主义仍然令我们忧虑。此刻，在抛弃了康德主义道德和常识道德之后，我们仍然需要考虑功利主义和美德伦理学的相对价值。从现在起，我将假定，我们的主要目标是去确定这两种伦理学进路中哪种更可取，我们也将面对本书第四章所提出的任务。不过，首先我想要花一些时间来比较功利主义与美德伦理学。前面我已经以相对分离的方式描述了功利主义与美德伦理学。我想对于这二者我们可以了解到更多的东西，如果我们下面在第三部分中能弄清楚它们之间的一些最重要的不同。而这些研究将会大大有助于我们在第四部分去判断，这两种理论作为哲学/伦理学观点的相对价值。

第三部分
美德伦理学与功利主义

第十一章
还原与排除

美德伦理学与功利主义的一致性

在第一部分和第二部分，我分别给出了功利主义和美德伦理学的轮廓。这两种实质性的理论或进路都注意到了常识伦理学与康德主义伦理学的那些悖谬与困难。我还没有尝试过，现在也不准备去分析我们一直使用的那些伦理概念或词语。近年来对常识主义道义论的批评并没有把其批评建立在对过错性或义务的特定分析的基础上，也并未宣称重大的伦理学理论进展要求我们在理论化的过程中对那些我们使用的词语做出分析性定义。在这方面，我看不到任何理由去反对他们的这一方法论或假设。

近年来许多针对常识道德的批评所做的都是，对常识道德的总体形态或基础结构（在这里“总体形态”与“基础结构”的说法都是有用的比喻）进行方法论的批评：人们批评常识道德的不一致性、不对称性、不完整性、怪异性等，而这些批评都一定程度上类似于对其他领域的理论化工作所作的方法论批评。我们在批评康德主义和常识主义的道德/伦理时，在捍卫功利主义和美德伦理学的相对优点时，都遵从了这一实践方式。不过，美德伦理学和（直接）功利主义用来避免康德主义和常识主义道德/伦理的问题的方式是非常不同的。我们需要用更长的篇幅更明确地说明它们的这些差别。这两种理论中的每一种在避免我们第一部分所遭遇的那些困难并从中汲取教训这个方面实际上都是内在一致的，然而这两种彼此分离的一致性实际上增加了功利主义与美德伦理学之间的巨大而显著的差别。这些巨大的差别将是本章的主要关注点。

根据第四章所提供的功利主义的构想，功利主义为所有的道德和

理性/审慎的概念都提供了相似的适用性条件。通过这么做，功利主义抚平了常识思考或康德主义思考在使用这些概念时的那些变化多端的不对称性。此外，功利主义为从这些不对称性中产生的困难所提供的解决方案，与功利主义为道德运气问题所提供的解决方案十分相似——这种进一步的相似性要求我们注意。

这种进一步的相似性并不仅仅来自这样一个事实：功利主义将效用原则运用于可指责性、可赞扬性、可责备性等概念，正如同功利主义（以多少有些不同的方式）将效用原则运用于过错性、理性和义务等概念一样。通过运用效用原则，功利主义在可指责性等概念的运用方面明显地与常识直观发生了冲突，也在过错性、理性的概念的适用条件方面与常识直观发生了冲突。不过，我现在正在思考、并且接下来想要强调的那种相似性更密切地涉及两种方式之间的相似性，即，功利主义尝试解决道德运气问题的方式，与功利主义尝试避免自我—他人不对称性以及康德主义道德与常识道德为我们的亲密关系和疏远关系所赋予的不同程度的义务所产生的那些悖谬与不一致性的方式之间的相似性。

在这两个领域中，功利主义都致力于避免困难；它不是通过简单地排除掉某个词语或概念来避免困难，而是通过为这些词语或概念的适用条件提供它自己的独特构想来避免困难。功利主义的这种策略与美德伦理学处理这些困难的方式形成了鲜明的对比。功利主义先假定是诸如可指责性、（道德）可赞扬性和可责备性等概念（而非整个道德概念的类别）产生了关于道德运气的常识思考中的不一致性，而后功利主义又为可指责性等概念提供了一种新的、我们在第四章所看到的构想，这种构想试图减轻道德运气的观念所带来的麻烦。而正如我们所看到的，美德伦理学要求直接把产生了道德运气的困难的那些概念都排除掉，而非用自己的专门词汇去重写这些概念。在功利主义和美德伦理学对从自我—他人不一致性和我们在直观上对亲密者的更强的义务中所产生的那些悖谬与不一致性的各自不同的处理中，也可以找到这种“重写”与“排除”之间的差别。通过重写义务与过错的概念，功利主义抚平了自我—他人不对称性，也抚平了我们对他人的差别性义务，并由此避免了常识道德与康德主义道德在使用这些概念时所面对的难题。

与此相反，美德伦理学没有去重写这些产生了困难的概念，而是排除或避免了这些概念。而且，与道德运气的问题不同，那些与不对称性和对他人的差别性义务相联系的悖谬看起来毫无例外地对所有道德词语都成立。因此，这些悖谬指引着美德伦理学家排除或放弃了所有专门的道德词语，而去青睐这样一种语言：这种语言即使在日常直

观使用中也能成功地避免康德主义道德和常识道德（或包含道德概念的常识伦理学）面对的那些困难。

因此，至少对我已经提到的这些问题来说，常识美德伦理学是前后一致地排除性的，而功利主义则前后一致地重写了那些产生了常识困难的概念。（后面我们将会看到，这一区分并不像我们现在看到的这么绝对，不过为了当下讨论的目的，我们可以姑且这么说。）我们还可以进一步地刻画这两种不同的一致性，而这种刻画方式最终将对我们当前的工作十分有用。这种进一步的刻画特别地涉及功利主义进路看起来所具有的还原主义特征。

例如，在重写“可指责性”的概念/词语时，功利主义把它还原为一个更加经验性的词语：一个行动的可指责性被重新理解为，存在着一种去指责这一行为的道德义务；而义务的概念又可以进一步地用效用原则来解释；而“去指责一个行为与不去指责这一行为相比，能产生更好的后果”这一事实又被最终解释为“去指责这个行为与不去指责这个行为相比，将会产生更大的总体快乐（或欲望的满足）”。由于这最终环节的断言没有使用任何评价性概念，而且大概只具有“严格的经验性的”含义，我们此刻似乎可以下结论说，功利主义为可指责性、可责备性等概念提供了一种还原主义的解释。而这与美德伦理学对这些概念的排除主义处理形成了鲜明的对比。

在对自我—他人不对称性和对他人的程度各异的义务的回应方面，功利主义也为正当性、过错性、义务、可允许性、理性、审慎和正义提供了一种还原主义解释。（在非梯度性功利主义中）义务性被还原为（导向）对快乐（或幸福、偏好的满足）的最大化的生产，而后者又被等同于好的结果或效果的最大化。不需要多么具有独创性，我们就能看到，梯度性功利主义允许我们把“道德上更好”“更正义”“更理性”等比较级词语以类似的方式还原为基础层面上的（至少在非评价性意义上的）经验性概念。因此功利主义在它尝试避开或解决从对道德词语的日常使用中产生的那些困难时具有前后一贯的还原性。同样地，美德伦理学在面对同样的困难和同样的词语时采取了一种前后一贯的排除主义立场。[151]

从理论性还原与理论性排除之间的更一般的、实际上几乎具有普遍性的对峙来看，具有道德上的还原性的功利主义与具有道德上的排除性的美德伦理学之间的对峙具有特殊的意义。例如，在过去几十年间，心理实体或概念的还原性与排除性之争，是心灵哲学的核心议题之一。那些参加了争论的人广泛地承认并依从着与这两种进路相关的方法论理想或理论理想。类似的还原性—排除性争论也在许许多多其他哲学领域中发生着。（例如，数学哲学；又如，在社会哲学中，社

会整体主义的反对者要么寻求把对像社会这样的东西的理论承诺还原掉，要么寻求把它排除掉。）不过，当下语境中的要点是，功利主义与美德伦理学之间的竞争或分歧从属于还原性与排除性的理论或进路之间的对峙这一更大的背景。无论我们最终如何决定这两种（剩下来的）伦理学进路的相对价值，我们的结论都将为其他哲学领域（或科学理论）中我们更熟悉的那些还原主义与排除主义之争带来一些理论后果。不过，同样地，其他领域中那些似乎能影响我们对还原主义或排除主义的选择的方法论考虑或其他考虑，可能也会牵扯到我们在功利主义和美德伦理学之间的抉择。所以，一旦我们发现了功利主义的还原主义特征和美德伦理学的排除主义倾向，我们可能就更有能力找到在它们之间进行判定的方法。而一个最初看起来十分棘手的问题可能会向某种方法论性/理论性的考虑投降；这种理论考虑可能在常识与功利主义之间的漫长争论中十分常见，但在美德伦理学的运用中却不那么常见。

在上文中，我说过功利主义以还原主义方式对待道德概念，而美德伦理学以排除主义的方式来对待道德概念。尽管这一陈述仍然成立，我想值得指出的是，这两种理论之间的这一区别并没有完美地说明功利主义与美德伦理学之间的区别。功利主义把所有的伦理和评价性概念都还原为心理/因果的经验性词语；而美德伦理学在排除了专门的道德概念的同时，显然并没有全部地排除所有的伦理概念或实体。尽管美德伦理学中没有严格意义上的道德的理论空间，它仍可以包容像审慎、理性等概念，并把它们当作是美德，当作是值得赞赏的。而且，很可能我们会发现美德伦理学最终可以把理性和审慎的概念还原为可赞赏性（或美德）的概念与像涉己、涉他、因果性/反事实性等非伦理（即，非评价性的）概念的总和。因此，美德伦理学和功利主义在道德事实与道德概念方面展现了最鲜明的对比。而当我们谈论它们的更广泛的理论倾向的时候，“一方是排除性的，另一方是还原性的”这样的说法便是缺乏根据和误导性的了。

伦理学与心灵哲学中的还原主义和排除主义

现在，我想如果我们再次把注意力投向还原主义与排除主义之间的对比中，那种从功利主义与美德伦理学的比较中产生的对比，那种在心灵哲学中的还原主义唯物主义与排除主义唯物主义之间的对比，我们将得到更多的教益。

心灵哲学或形而上学中的两个主要类型的唯物主义分别是还原主义的同一性理论与排除主义理论。前者认为，心灵状态、过程和事件

都可以被还原为大脑或中枢神经系统中的状态、过程、事件。而后者则排除了心灵的东西，认为只存在纯粹的物理或物质实体与概念，而否认任何心灵性或心理性的东西的存在，并宣布人的行为或身体动作都可以以物理现象的形式得到解释，而这些物理现象并未实现或例示任何心灵性或心理性的谓词。

近年来，有人提出了一些新的类型的唯物主义，这些唯物主义不属于上面两种中的任何一种。例如，戴维森的异常一元论，以及若干种功能主义理论。不过，为了与伦理学的情况相比较，我们不需要考虑这些新的类型。

初看起来，仅仅因为两个领域中各个选项之间的主要差别，就把伦理学中的还原主义与排除主义之间的抉择，与心灵的本体论/意识形态中的还原主义与排除主义之间的抉择放在一起比较，这似乎是个错误。在心灵哲学与科学领域，还原都是通过把不同种类的高级实体等同于不同种类的低级实体而发生的：例如，疼痛被等同于C神经纤维的激活，而快乐被等同于一些不同种类的物理状态或过程。然而，功利主义的还原主义似乎与这些模型十分不同，因为它显然想要把运用于各种各样的实体的各种各样的伦理学谓词都还原为一个单一的自然属性：有利于产生总体上的快乐减去痛苦（或偏好满足减去偏好的不满足）的最大差额。因此，有人或许会认为，当我谈论功利主义的还原主义倾向的时候，我混淆了还原与统一。通过让各种各样的评价性概念都能适用同一个标准——即，一个以这样或那样的形式体现了效用原则的标准，我们可能为伦理学提供了一个值得欲求的系统统一性。不过由于不同的谓词并没有被还原为不同的经验性属性，这里的情况与心灵哲学中所面对的情况或科学理论中的还原并不相像。因此，或许我们不应该说功利主义是还原主义的，而应该把自己限制于认为功利主义具有统一性的倾向。

不过，为什么我们不能反过来，坚持认为功利主义的还原主义是以一种强烈的统一主义联合在一起的呢？毕竟，某些类型的身心还原论在还原的层面上要比另一些身心还原论更加具有统一性。而我们可以想象这样一种还原论：它认为某些嗅觉与某些味觉（在物理层面上）是同一的，并且因此在与常识或其他身心还原论相比时，会认为这两种现象类别之间是更加接近的。进一步地，各种形式的中心状态唯物主义在某种显著的意义上与其他更早的身心还原论相比既是还原性的，又是统一性的。德谟克利特式的身心还原论把不同的感觉和心灵功能等同于不同的身体器官，而现代还原论则认为所有的心灵和感觉功能都聚集在一个单一的身体器官或系统之中。而这所代表的不仅仅是一种空间统一性，因为，所有的心理功能都位于同一块空间里，

这让我们能（更容易地）解释不同的心理活动与状态之间的依存关系，并能帮助我们为心灵生活提供一个（更加）统一的、系统化的说明性解释。

在上面提到的情况中，统一性与还原性携手而行。由于功利主义把所有道德和伦理的东西都等同于一个单一的自然或经验属性，看起来我们可以恰当地把功利主义看作一种还原主义。尽管，功利主义所代表的是一个限制性的情形：对功利主义来说，统一性的方面是如此地彻底或极端，以至于它在还原性方面缺乏多样性和复杂性。不过，我们应该质疑一下，功利主义的还原主义是否真的像我们到目前为止为了论证的目的所假设的那么统一，那么稳定不变呢？功利主义真的把所有伦理的东西都还原为一个单一的经验属性吗？我认为并不是这样，现在我们该去看看为什么如此了。

首先，最明显的是，“所有的东西都被还原为一个单一的属性”这一断言忽略了功利主义一向坚持的一个区分：自身就好或坏的东西与由于其后果或效果而好或坏的东西之间的区分。如果功利主义把行为的正当性还原成某个行为所引起的快乐、幸福或偏好满足的净值不小于其他行为选项所引起的净值（这里所用的“引起”的概念在行为功利主义的现实后果版本与预期后果版本之间保持中立），那么功利主义显然是把内在的善好（或自身就好的东西）还原到了一个不同的属性，即“其总体的快乐减痛苦的净值为正”这样一个非因果性的（非概率性）的属性。当然，这两个属性在概念上是联系在一起的（它们之间的联系的紧密程度，取决于两个因果性属性或非因果性属性之间可以有多紧密的联系），但它们之间还是有重要的不同。

功利主义可以被分解为一个（最大化式的）后果主义论题与一个（非最大化式的）对内在善好的刻画的论题（这种分解使一个在下一章将会显现其重要性的区分变得模糊了，不过现在做出这种分解仍然是有意义的）。在它的后果主义方面，它认为正当性就是（还原为）最大限度地引起某种特定的后果：引起快乐而非痛苦，引起幸福而非不幸。不过，功利主义的后果主义之所以拣选出这样一类特定的后果，是因为它对什么是善好持一种快乐主义观点，因为它接受“只有快乐（或幸福）才自身就是好的”这样一个论题，因为它把所有的内在善好都还原为净快乐（或是，快乐减去痛苦后的净值为正）。因此，我们可以看到，功利主义的还原主义并不像我们早先所指责的那么统一，那么单调。

不过，我们还有一些其他的、额外的理由去认为，功利主义并没有把所有伦理性和价值性的东西都还原为一个单一的属性。我们应该说说这些理由。

像我们所建议的那样，功利主义可以把审慎、理性上的可接受性、道德正当性/可允许性与正义还原为同一种经验属性。不过，在功利主义把正当性与/或理性的可接受性所还原成的东西与功利主义把道德义务和/或理性的要求所还原成的东西之间有一个细微的差别。后者，正如我们已经看到的那样，被还原为：相应行动能够引起的快乐减去痛苦后的净值比任何其他行动所能引起的都大。而前者，正如我们所看到的那样，被还原为：相应行动能够引起的快乐减去痛苦后的净值至少和任何其他行动所引起的一样大。

而且，根据边沁和其他功利主义者，特质、动机或倾向的善好仅仅在于，这些特质、动机或倾向为人类（或有感知的存在者）带来的后果在总体上有多好。[152]即便这些动机—特质功利主义与行为功利主义都最好被看作是梯度性或比较性的，前者仍然区分了对一般性的动机/特质的评价与对特定的动机/特质的评价，并把这两种评价还原为彼此稍微不同的经验性属性。对动机功利主义来说，一个特定的动机（例如，在某个给定场合中对水的欲望，与它构成比较的是在给定场合中对酒的欲望）是更好的，是说，它能引起快乐减去痛苦的更大净值。而对这种功利主义来说，某个一般性的动机或动机种类（例如，对水的欲望，与它构成比较的是对酒的欲望）是更好的，是说，它所有的实例能引起快乐减去痛苦后的更大净值。

此外，我们还没有提到哪怕梯度性功利主义也会想要做出的一个区分，即，（更大的）可赞扬性或可指责性与（更大的）道德善或道德恶之间的区分。就我们所知，一个行动是不是比另一个在道德上更好，这可以还原为，这个行动是不是能引起幸福减去不幸之后的更大净值。不过对功利主义者来说，一个行动所具有的更大的可赞扬性是由一些稍微不同的经验属性构成的，即，赞扬这个行动将比不赞扬这个行动引起幸福减去不幸之后的更大净值。最后，由于边沁和其他功利主义者都区分了行动与快乐或痛苦的纯粹性、多产性和强度，我们容易看到功利主义者想要怎样来把行动或其他实体对某个特定个体而言的好（或更好，长期而言的好）确定或还原为，这个行动长期而言能引起这个个体的幸福（或幸福减去不幸的净值）。[153]

当然，在做出上面这些还原性的区分时，各种各样的词语以不同方式联合起来一次又一次地出现。这些区分都反对我们简单地把功利主义当作一种还原主义观点，它们也倾向于通过把功利主义与历史上的或当代的各种著名的（科学）还原主义相比较来强调和澄清功利主义的还原性特征。德谟克利特式的原子论认为，所有的心理概念和宏观物理概念都能被还原为对原子在虚空中的运动与本性的描述。这一理论的一个目标或成就是，它减少所需要做出的描述的种类数量，由

此，它所说的一切，都可以被看作是某些少数的、重复发生的概念元素（例如，形状，大小，位置，时间）的一种特殊的组合方式。而我们从功利主义中所发现的这些东西允许我们轻松地带着某种洞见把功利主义的那种导向统一性的还原主义与古代原子论进行比较，或与更晚近的那些试图把万物都还原为有限数量的物理元素或概念的那些尝试进行比较。

不过，此刻我想我们应该考虑一下另外一种反对意见，这一反对意见可以被用来把科学或身心还原论与伦理还原论区分开来，并让我们对伦理还原论的可能性产生怀疑。这种反对意见认为，评价性/伦理性词语具有一种情感性力量或意义，而事实性/非评价性词语则缺乏这种力量或意义；因此，前者无法被还原为后者，即便科学或心灵哲学中的词语能被还原为其他的事实性或非评价性词语。

我提到这一反对意见，不是因为我认为它特别有力，而是因为我认为有些读者可能会这么想，所以或许它值得我做出回应，哪怕只是以粗略的方式。在近期的哲学研究中，事实性与评价性之间的区分已经不像四十年前的过去那么具有严格性和排他性了。不过，即使我们承认伦理词语具有某些情感性/评价性意义，而那些在更常见的还原论中所出现的词语并不具有这些情感性/评价性意义，鉴于我们刚才的讨论我也看不到任何理由去质疑或否认，我们能够把伦理概念/判断还原为基础层面上的非伦理的、经验性的、不具有情感/评价性意义的自然概念/判断。如果对词语的还原不要求同义性（像“水是H2O”“疼痛是c神经纤维的激活”这样的情况显然不要求同义性），那么为什么伦理词语的意义中的某个特殊的方面或特征，即，它们的评价性/情感性意义，必须在对它们的还原中得到保留，以至于我们可以把伦理词语（如“正当”）还原为更基础的伦理词语（如“比其他选项更能引起好处减去坏处的净值”），却不能进一步还原为纯粹的自然主义的或经验性的词语，这些词语被认为不具有情感性/评价性意义（如“比其他选项更能引起快乐减去痛苦的净值”）呢？[154]

而且，我们有可能为评价性/情感性意义构造一种解释，这种解释合理地允许那些使用了带有这些意义的词语的句子具有真值条件，而一旦我们走到这一步，我们就不再有什么好的理由去认为，使用了这些词语的这些句子不可能具有还原性的真值条件。[155]最后，我想我们可以看到，对功利主义的还原主义的反对意见无法抵挡相反的论证，因此，看起来我们完全有理由接受这样一种我们先前所捍卫的对比，即，功利主义的还原主义进路与我们所发展的美德伦理学的那种排除主义进路之间的对比。[156]

不过，在说了这么多之后，我忍不住要谈一些稍微不那么哲学性

的事。如果功利主义是一种还原论而非一种排除论，如果我们能够恰当地把心灵哲学中的还原论与功利主义的还原论进行比较，那么，我们就会发现一个离奇的事实。大多数澳大利亚哲学家偏爱还原性唯物主义而不偏爱排除性唯物主义，这些澳大利亚哲学家通常也是功利主义者、还是伦理学中的还原论者。这仅仅是个巧合吗？是什么原因令澳大利亚的（或其他的）功利主义者选择了还原性唯物主义，而非排除性唯物主义呢？他们中的一些人会说，这是因为前者是对心灵的更好的解释，仅此而已。然而，还有许多美国哲学家一方面是排除性唯物主义者，一方面却不是功利主义者。这些现象似乎都提示我们，在伦理学还原论与心灵哲学还原论之间似乎有某种理性的或证据性的关联。例如，我们或许会好奇，一致性是否会要求上面两个领域中一个领域的还原论者同时也必须是另一个领域的还原论者。因此，澳大利亚哲学家们既在心灵哲学中坚持还原论又在伦理学中坚持还原论的这种做法，除了在这两个领域中的价值之外，或许也体现了澳大利亚哲学的某种值得称赞的一致性。

那么，一致性是否也会要求，如果我们接受某种排除了道德的美德伦理学，那么我们也必须在身心问题上持排除主义观点呢？并非如此。

如果一个澳大利亚哲学家能为心灵哲学和伦理学领域的还原论分别提供独立的理由，那么他或许能够宣称，在心灵哲学和伦理学领域都坚持还原论，这种做法让他的观点具有一种额外的一致性的优点。不过，这样的话，如果一个人并无理由在心灵哲学中持有排除主义观点，那么同时在心灵哲学与伦理学中持有排除主义观点这种做法就并无特别的价值。

无论如何，美德伦理学的排除主义只是部分性的，它仅仅排除了道德概念，而身心关系的排除主义则排除了所有的心灵实体或观念。与此形成对比的是，功利主义的还原主义还原了所有伦理词语，正如身心关系的还原主义还原了所有的心灵或心理观念；因此，与身心排除主义和美德伦理学排除主义之间的联系相比，这两种还原主义之间的联系反映了一种更彻底或更理想的一致性。身心排除主义在伦理学中彻底的或理想的对应物将是这样一种观点：它否认任何伦理概念的有效性或适用性，而不仅仅是放弃了道德概念。然而，这显然不是美德伦理学的捍卫者所支持的那种排除主义，而且，尽管这种更彻底的观点可能代表了一种有趣的，甚至重要的可能性，现在还不是讨论这种观点的时候。美德伦理学具有有选择性的排除性，而不是彻底的排除性。现在，我们要尝试去理解，这种可以得到辩护的选择性排除主义与那种把所有伦理词语都还原为经验性或非评价性词语的直接梯度

功利主义之间的对比；这一工作已经够我们忙的了。

不过，在我们离开这一话题之前，我要指出，在我们刚才提出的功利主义与美德伦理学之间的对比方面，还有一个相当难对付的附带性问题。我们已经说过，我们的美德伦理学排除了所有专门的道德概念/词语，而只使用像可赞赏性这样的广义上的伦理词语。不过，当我们描述了功利主义如何以一种统一的方式重写和/或还原了专门的道德概念（以及其他伦理概念）之后，我们或许会怀疑，当我们以功利主义自身的方式来理解功利主义时，功利主义是否真的使用了任何专门的道德概念。像道德上好与道德上坏这样的概念是专门的道德概念；而审慎/理性的概念（以及其他一些评价性概念）、日常的可赞许性的概念则以单一的意义被运用于多个评价的领域，并出于这个理由而被认为不是专门的道德概念。不过，功利主义把我们的审慎、理性、道德正当和正义等多种多样的日常概念都还原到一个单一的、对行动者中立的适用标准。除非我们更强烈地坚持概念与构想之间的区分，我们似乎没有理由认为，功利主义保留了日常思维所使用的那些专门道德概念。

如果，对“正当性”与“审慎”的功利主义还原改变了这些概念的意义，并让它们都只具有一个共同的单一的意义，那么功利主义给我们的是一个关于正当性的新的概念，而不仅仅是一个关于正当性的新的理论或构想。这样，只要我们不去以超出必要的程度强调概念的本质性起源，功利主义所使用的正当性概念就不是专门的道德概念。虽然，功利主义是不是改变了“正当”的意义这一点并不显而易见，我认为没有理由坚持认为功利主义保留了（日常的）专门道德概念，而我们的美德伦理学则排除了这些概念。即便我们不坚持这一假设，美德伦理学与功利主义之间的差别（特别是，这两者在还原主义方面的差别）也已经足够重大了。不过，现在我们应该对功利主义和美德伦理学从一种稍微不同的方向进行比较了；按照这个新的方向，我们将从更广泛的角度去考虑还原主义与排除主义之争。实际上，我们对美德伦理学与功利主义的讨论将大大地拓宽范围。不过，为了实现这种拓展，我们首先要认识到，在我们讨论内在善好的时候，始终存在着一些未曾处理的歧义性或模糊性。

第十二章
两种内在善好

我们知道，“好”这个词在不同的领域中被使用时存在歧义。当我们被告知，“艾娃是个好人”中对“好”的用法，与“他的行动有好的后果”中“好”的用法十分不同的时候，我们大概不会太费力去反对（即使在理论层面上我们可能倾向于认为“好”只有一个意义），因为我们认识到，作为（道德或其他方面的）可赞赏性的好与作为某种（内在的）可欲性的好之间有清晰的区别。一个好的、值得赞赏的人可能也是（在给定情境中，或一般而言）值得欲求的；然而，好的后果通常是指值得欲求的后果，而不是值得赞赏的后果（且不管“值得赞赏的后果”意味着什么）。当我们说，由于某个特定的决定能为所有相关的人带来快乐，这个决定具有好的或值得欲求的后果时，“这个决定具有值得赞赏的后果”这样的说法至少是十分古怪的，因为我们一般不认为快乐（的感受）是（在道德或其他方面）值得赞赏的。即使是偏好统一的功利主义也承认，在道德的或工具性的好与内在的好之间有概念上的不同，而只有后一种好才与对后果的好的讨论有关。

不过，那些让一个人过得好的东西，与那些令一个事态好的东西之间存在着区别。如果一个人从功利主义的角度看待万物，就会低估后一种东西的重要性。功利主义者是这样一种快乐主义者：他们认为个人的（内在的）利好或福利完全就是欲望满足、快乐或幸福之类的东西。不过，（在阿马蒂亚森的意义上）他们也是福利主义者，他们宣称，关于个人的利好的事实决定了相关事态的好坏程度，他们甚至还更强硬地认为，存在于某些事态中的个人的净利好的总和决定了这些事态的好坏程度。森把这一论题称为“结果功利主义”，我只是粗略地表述了这一论题。[157]不过，对我们这里的讨论目的十分重要的是，一个快乐主义者可以不接受福利主义，更不接受结果功利主义。认识到这一可能性，我们才能认识到，存在着两种内在的好或可欲性。

尽管在其他问题上有深刻的分歧，康德和功利主义者都对个人的福利或幸福持有一种基础层面上的快乐主义观点。康德做过一个著名的区分，即das Gute（好的东西）与das Wohl（福祉、福利、幸福）之间的区分。不过他认为，后者至少在基础层面上是快乐、不快或痛苦方面的事。即便康德和功利主义者（如果我们把康德最熟悉的那些关于快乐和福利问题的著述者都算在内的话，还要加上伊壁鸠鲁）以

不同的方式阐述快乐主义，并产生了各自稍有不同的观点，它们之间的共同点要比不同点显著得多。[158]不过，所有这些都不意味着康德是在“什么令一个事态或世界状态成为好的”这个问题上是福利主义者。虽然康德并未明确地，更未有意识地谈论过好的事态或它们的决定因素，我们并不难通过这些术语来澄清康德的观点。因此，当康德把个人的利好与一个不偏不倚的观察者所赞许的东西区别开来，并告诉我们，如果一个人的福利或幸福完全没有伴随着任何道德价值，上面这个观察者或法官就不会赞许这个人的福利或幸福，我们可以自然地认为他说的是，当一个人享有个人的利好、幸福或福利，但却没有呈现任何配得上这些幸福的道德价值时，这样的事态不是好的（事情）。当康德在其他地方区分了好的东西与福利，并把前一种好赋予那些“个体与其道德价值相称地拥有的福利”的情形的时候，我认为我们完全有理由认为他敏锐地区分了“在给定的情境或事件序列中存在着的个人的福利”这样一种事实与这样一种情境（事态或事态系列）的好坏。这样，康德在什么是个人的利好方面（接近于）采取了快乐主义的观点，康德对于“什么让一个情境或事态成为好的”这个问题的观点显然与福利主义观点不相容，也与任何隐含地或明确地接受了福利主义的功利主义观点不相容。

我提到了“隐含的福利主义”这种可能性。因为，即便当我们把像边沁或西季威克这些从未明确地谈论过“好的事态”的功利主义者称为福利主义者的时候，似乎有些搞错了年代，看起来很明显的是，如果我们向他们提问，他们绝不会像康德那样说，情境或事态的好可以受到个人福利之外的其他因素的影响。[159]在福利主义问题上，在功利主义者与康德之间有着彻底的分别，不管他们在快乐主义的方面有多么接近。

这样一个历史性/分析性的观察将会帮助我们说明两个主要的伦理学概念之间的区别，而许多伦理学理论常常未能区分它们、在现实中混淆了它们。“好的事态”的观念到现在为止一直藏在讨论的背景之中，不过一旦我们详细地打量这一观念，并把它和个人的福利或利好的观念清楚地区分开来，还原主义与排除主义之争的议题就会得到显著的拓展，并要求我们像关注一个值得透彻研究的话题一样关注它。不过，这一会儿我们还没有处理完“区分个人的利好与事态的好”这个问题；因此，我想我们应该就此做些更深入的讨论，这样我们就能确定，当我们在假定这一重要区分的前提之下开始我们的拓展工作时，我们确实知道自己在干什么。

首先，我们可以问问自己，这一区分与另一个区分，即“内在利好或价值”和“外在的或工具性的利好或价值”之间的区分，是如何互相

影响的。[160]我们提出的这个新的区分是不是从属于后面那种更为常见的区分呢？通过坚持事物自身的独立于后果的价值或利好与事物在引起有价值的后果方面的价值之间的区分，我们是不是就能让我们刚才的整个讨论变得不再神秘、甚至变得没什么用处呢？我相信并非如此。我认为，这两个区分并不完全吻合、也无法被还原为同一个区分；正是因为未能认识到这两者的差异，一些人才倾向于把事态的好与处于事态中的人的个人福利混淆起来。

尽管在许多情形中，内在的个人利好与工具性的个人利好之间的区分可能是模糊的、很难做出的，仍然有一些个人利好通常被认为对美好生活而言仅仅是工具性的，而另一些个人利好则被认为是构成个人的福利或美好生活的部分或元素。在金钱与金钱所带来的东西之间的区分，很明显就被认为是与内在个人利好与工具性个人利好之间的区别有关。对许多人来说，仅仅拥有财富这一点，甚至不能说美好生活的构成部分；相反，它仅仅是过得好的一种手段，仅仅是一种工具性的个人利好；尽管这一关于财富的假设可能比我们通常所承认的要更难捍卫[161]，它的要旨却能让我们更清楚地看到内在个人利好与工具性个人利好之间的差别。

然而，遗憾的是，看清楚这一区分，并不能帮我们把好的事态与个人的利好之间的区分还原为内在利好与外在/工具性利好之间的区分。因为，内在的与工具性的之间的区分也可以被运用于对事态的评价。在评价道德价值与幸福之间的相称性的时候，康德并不是出于工具性的考虑，而显然是出于对事情自身的考虑。不过，一旦我们承认，某些事态或事件自身就是好的，我们显然也可以把某些其他事态或事件看作是用于导向这些自身好的事态的有价值的手段。例如，如果“道德上的坏人过得不好，而且为他们的罪错而受到了惩罚”这样的事态被认为是内在地好的，那么我们就不难去认为，“某个邪恶的人因为其犯罪而受到审讯”这一事态是一个工具性的好手段，这个好手段有助于实现刚才提到的内在地有价值的目的。[162]因此，对事态的评价允许一种内在性/工具性之间的区分，而事态评价上的这一区分的有效性看来一点也不亚于内在的/工具性的个人利好之间的区分的有效性。因此，看起来很清楚的是，好事态与个人利好之间的区分不能被等价于或还原为工具性与内在性之间的那种更常见的区分。实际上，就我们在伦理学方面的兴趣来说，在某种重大的意义上，好事态与个人利好之间的区分关系到两种内在的好之间的区分。实际上，内在性/工具性的区分与个人利好/好事态之间的区分彼此交叉这一事实可以帮助我们解释，为什么后一种区分常常被忽略或混淆。当一个人已经费了不少力气把内在利好与工具性利好区分开来之后，“存在着两种内在的好东西”这一观念就不那么容易被人发现了。

“内在的好事态”这样一个清楚的、哲学上得到澄清的概念最初出现于康德的伦理学，之后才又出现于功利主义传统下G.E.摩尔的著作。

这一概念历程也展现出，对个人利好与事态之好这一区分的澄清直到多么晚近的时候才变得可能。从一般性的伦理理论的角度看，这个区分是一个重要的区分，也能够用来解决许多引起争议和混淆的特殊的议题。

例如，考虑一下这个久远的、常见的问题：一个施虐狂从一个无辜的人的痛苦中所得到的快乐，是不是内在地好的？更一般地，是不是所有的快乐都是好的，不论它的后果是有益还是有害的？一些哲学家认为这个问题（等价于）是这样一个问题：能否正确地把这样的快乐看作是内在的个人利好（或是，能否认为，在不考虑这种快乐的所有的内在坏起因和坏后果的情况下，这种快乐对那些享受这种快乐的人来说是好的）。引人瞩目也臭名远扬的是，经典功利主义者愿意把这些快乐看作是自身就是好的，然而在我们大多数人中却有某种东西抵抗着这样一种看法。在缺乏个人利好与好事态之间的明确区分的情况下，这种感觉可能是作为对“施虐狂式的快乐是施虐狂的个人福利或利好的构成要素”这样的功利主义/快乐主义假设的反对而出现的。[163]如果功利主义者坚持说，当他认为施虐狂的快乐是内在地好、自身就好的时候，他已经排除了对那些可能引起这种快乐的坏品格，以及这种快乐可能对自己和他人所引起的坏效果的考虑，也就是说，他只是把“好”以独立于快乐的原因和后果的方式赋予了快乐本身，那么上面这种直观上的反对就很难得到辩护。因为，常识正是出于这种快乐的原因和效果才会毫不犹豫地反对把施虐狂式的快乐称为是好的；因此，到此为止，功利主义似乎通过指出一些被常识直观混淆或忽略了的区分，而暂时战胜了这种来自常识的反对。

不过，这种常识性的对于“把施虐狂的快乐称为内在的好”的反对可以从我们刚才坚持的另一个区分，即好的事态与个人利好之间的区分中获得助力。因为，即使我们承认，施虐狂式的快乐对施虐狂自己来说是内在的利好，是他个人福利或利好的构成要素，（通常）[164]这种快乐的存在（就其自身而言或就其原因或后果而言）仍然不是一件好事。也就是说，“施虐狂式的快乐竟然存在着”这样的事不是一件内在地或固有的好事，因此由“某个施虐狂感到了施虐狂式的快乐”所构成的事态是一个坏事态，而不是一个好事态，即便施虐狂自己从这种快乐中得到了个人的利好或利益。当然，一个人可能想要坚持说，在施虐狂式的快乐中，不存在任何意义上的好或利好，而好事态与个人利好之间的区分并不能帮助一个人做出这样强的断言。不过，我认

为，即便是康德也不会不允许把施虐狂式的快乐当作某个人的福利的一部分。而一旦我们做出了上面这种区分，我想我们中的大多数人都会基于常识而乐于推论出，“一个施虐狂通过引起他人的痛苦来产生他自己的个人利好或快乐”这样的事是一件坏事。因此，如果我们能做出功利主义者和其他人都未曾做出的一个区分，即好事态与个人利好之间的区分，那么我们就能以容易得多的方式来反对施虐狂式的快乐。

而且，这个例子也能帮助我们避免另外一些混淆，这些混淆会在我们尝试做出好事态与个人利好的区分时出现，而非在我们未能注意到这一区分时出现。无论如何，一个施虐狂所感到的快乐可以被合理地看作是这个人的一种心理/生理状态，因此，如果我们说这种快乐对这个施虐狂来说是内在地好的，难道我们不也是在说一个内在地好的事态，而不仅仅是在说一种内在的个人利好吗？泡个美好的热水澡难道不是某个个体的生活中的一连串事件吗？而这个个体的好难道不是以一系列的好的事件来实现，而不（仅仅）是体现在个人利好的层面吗？

显然，如果我们要信赖我所尝试做出的这个区分的存在和重要性的话，这个区分还需要进一步的支持。我相信，这进一步的支持将来自我们在描述这一区分时已经说过的一些东西，再加上一些我们未曾提过的一些东西。

上面，我们有效地表明，说“某个人感到施虐狂式的快乐”这样的情况构成的事态内在地不好，这等价于，（1）这种快乐的存在不是一件内在好的事；（2）这样的快乐竟然存在，这事情不是内在地好的（事）。这后半句话能帮助我们区分两种东西，一种是我们想要称之为好事态的东西，另一种是像施虐狂式的快乐这样的个人状态，我们只愿意把这种个人状态称为个人利好而不愿把它称为好事态。（我们也可以以类似的方式区分“作为个人利好的事件”与“事件序列之好”，不过为了简单起见，我将只限于讨论“事态”和施虐狂式快乐的例子。）

施虐狂所感到的施虐狂式的快乐可能是一种（我们大多数人可能无法体验到的）个人利好，然而在大多数情况下，在直观上这种快乐的存在或事实并不是上面第（2）种意义上的好东西。（2）所例示的那种句式可以作为我们表达对事态的（内在的或其他的）评价的标准方式。施虐狂所感到的快乐或许能算作一种内在的个人利好，而且，由于它也构成这个施虐狂的一个状态，这种快乐或许也能算作这个施虐狂的一种个人的好状态。然而，即便如此，这种快乐的状态在我们当下的术语中也不能算作一种内在的好事态，因为，“这个施虐狂的

这个快乐状态竟然存在”这件事不是好的，也就是说，“这个施虐狂竟然感到了这种快乐”这件事不是好的（哪怕这个施虐狂通过这么做获得了个人利好）。[165]

因此，如果说，在某个意义上，施虐狂式的快乐是这个施虐狂的行动安排的可欲的后果，也就是说，如果这种快乐可以算作这个施虐狂成功地实现了的个人利好，那么，在另一种意义上，这个行动安排也产生了某种不可欲的后果。而在常识语言中，我们可以很合理地说，“竟然出现了这样的快乐”这样的事是不可欲的。然而，从功利主义的角度看，不仅施虐狂式的快乐是一种个人利好，而且，“这个施虐狂竟然感到了施虐狂式的快乐（也就是说，为他自己的行动导致了别人的痛快而快乐）”这样的事无论如何都不是（内在地）不可欲的。而功利主义者则接受任何关于事态的好的观点，接受福利主义和结果功利主义，并认为快乐的来源乃至特征都不能改变这种快乐所涉及的事态的内在价值，除非它们能改变事态中的快乐的数量多少。不管这种快乐来自按图钉还是来自诗歌，来自故意的施虐活动还是来自无辜的行动，都没什么不同。只有快乐、幸福或个人利好的净量或总量决定了对功利主义者来说，某个事态有多么（比较性或非比较性地）好。而这一观点与我们关于事态的好坏的常识观点，也与康德在这一问题上的观点形成了鲜明的对比。

实际上，与功利主义者相比，康德主义关于事态或事件序列的好坏的观点要更加接近我们大多数人自然而然地支持的观点。“邪恶者未受惩罚和/或一个人享有的幸福与其美德或道德价值不相称，这不是件好事（甚至是件坏事）”这样一种想法看来既属于常识思考，也属于康德的独特伦理观点。[166]当然，如果你问一个非哲学家，问她“一个人过得幸福”是件较好还是较坏的事（而她也没有被这么简单的问题惹怒的话），她大概会毫不犹豫地说，这是件较好的事；不过，这样的回答并不是在支持“只有个人福利或利好才内在地关联到对事态的评价”这种功利主义观念，相反，它至多只表明人们在面对这样的问题时是多么地善意。这样的回答隐含地或明确地预设了（哪怕回答者并未思考过这个预设）问题中的那个人是配得上幸福的，或至少不是邪恶的或应该遭受惩罚、不幸的。如果我们明确地问，“一个像希特勒那样坏的人过得幸福”是不是件好事，那么善意原则就不再起作用，而我们将得到与刚才的答案非常不同的答案。

因此，常识思考与康德的观点在评价事态的好坏方面表现得相当接近，这一点并不奇怪，如果我们想想，与它们各自与功利主义道德判断的关系相比，常识道德判断与康德主义道德判断彼此之间要接近得多。虽然我并不想说，康德捕捉到了我们关于事态的内在品质的常

识思考，也不想说康德主义道德和常识道德在各个重要的方面都十分接近，然而它们至少在下面这个方面十分接近：两者在对待常识的、非后果主义的道德判断时，都把它们当作是与对事态或情境的好坏的判断直接相关的。而功利主义（在对事态好坏做出明确判断的时候）清楚且有意地避免这么做。

我们在道德上不赞成施虐狂式的快乐，也不赞成“邪恶的人未受惩罚，或过得极其幸福、满足”这样的事。看起来我们可以合理地认为，这些常识性的、非后果主义的道德判断影响着或者关联到我们的“对施虐狂式的快乐而言，感受到这种快乐是不好的；对伤害、杀死了许多人的道德恶人而言，这种人随后过上幸福生活是不好的”这样的判断。（按照一般的标准，上面这个判断等价于，“施虐狂式的快乐被感到了，或恶人竟然过着幸福的生活，这是不好的。”）[167]然而，功利主义者却认为个人利好（的净的总量）是与对事态的评价相关的唯一因素。因此功利主义赞成福利主义与结果功利主义的论题，而康德主义与常识直觉却不赞成这些论题。不过有趣的是，至少还有一个方面，康德主义与功利主义在这个方面彼此接近的程度要超过它们各自与常识伦理接近的程度。如果我们把自己限制在“生活中什么是内在地值得欲求的”这个问题上，限制在“什么东西算作内在的个人利好”这个问题上，那么经典功利主义与康德主义看来都承诺了快乐主义（或某种类似它的东西），而常识伦理则似乎允许存在若干个不能被等价于或还原为快乐或幸福的福利要素。[168]

不过，在做出这些区分与比较之后，我打算恢复对上一章的主题的讨论，考虑一下所有上面这些讨论与还原主义和排除主义之争的关系是怎样的。或许，我们最好先讨论还原主义，因为，要展示出我们刚才对功利主义所做的那些讨论与功利主义的一般性的还原论特征之间的关系，这是比较容易的。

对一种明确地具有“好的事态”的功利主义理论来说，“一个行动或动机比另一个更好”这个观念可以还原为“这个行动或动机与另一个相比，能引起一个总体上更好的事态”这个观念；而这一观念又可以通过运用结果功利主义的论题而进一步地还原为“这个行动或动机与另一个相比，能引起个人利好或利益的更大的净总量”；后面这个观念最终通过运用快乐主义论题，可以被还原为“这个行动或动机与另一个相比，能引起幸福或快乐的更大的净总量”这个观念。

这样一个更复杂的还原过程/论题具有一个有趣的副作用，因为它提示我们，一种包括了或坚持了“好的事态或事件系列”的概念的功利主义理论怎样把这个概念还原到了个人利好或利益的概念与另外一些严格地非评价性、非伦理性的概念的总和。而这为功利主义还原论

增加了一个新的维度，我相信我们现在才刚刚开始探索这个维度。前面一章清楚地表明，像动机或行动之好这样的道德性/工具性概念可以被功利主义还原为利益或个人利好的净总量的概念。而在本章中我们发现的是，功利主义能够、也希望对工具性（或道德性）的“好”或“更好”、内在的个人利好或福利等这些评价性/伦理性概念之外的更多的东西进行还原。功利主义可以对内在的好事态这样的概念进行还原。不过，它并不是像在对道德上的好进行还原时那样，把内在的好事态还原为内在个人利好或利益（的正的净总量）；相反，它先把内在的好事态还原为某种包含着内在个人利好或利益（的正的净总量）的概念。而这种做法为功利主义还原论的特征增加了进一步的复杂性与新的维度。

在之前的章节，我们比较了功利主义的还原主义与美德伦理学对道德概念的排除主义。我们应该考虑一下，这二者之间的平行对峙是否在好事态这个话题上也存在着。对于好事态这个观念，我们已有的和能够想出的观点能为我们给出类似的理由，让我们把好事态这个观念从美德伦理学中排除掉，从而让这种美德伦理学不受之前提到的那些常识道德思考的困难的打扰吗？让我们能够希望和追求这样一种进一步的平行对峙的，是这样一个之前已经注意到的事实：道德考虑似乎参与了我们对于事态之好的衡量标准。对康德来说，“幸福与道德价值不相称，或者（为了便于我们理解这一概念），某个比其他人更具有美德的人却比其他人享有更少的幸福”这样的事态是内在地坏的，或至少不是好的。[169]康德清楚地引入了一个日常道德或伦理思考的要素：他的这种观点在直观上是合理的，或至少并不与我们大多数人的直观相违背。因此，康德与常识思考都认为像道德价值或道德善这样的道德概念与事态的好坏内在地相关；而一种怀疑并排除了专门的道德概念的美德伦理学大概也有理由去排除掉好事态的概念。

不过，为什么美德伦理学不能像用功利主义那种还原论的方式来对待好事态的概念，把个人利好（的净总量）当作衡量事态之好的唯一标准，并由此把所有独特的、直观上的道德考虑都从对事态的评价中移除？美德伦理学并不总是要排除所有的伦理概念，那么为什么它必须排除掉所有专门的（或隐含的）道德概念，而不是仅仅排除掉其中的一些呢？或许，它不是必须要排除掉所有的道德概念，它可以找到某种方式来保留事态之好的概念，并对其做出令人满意的解释。不过，这并不意味着美德伦理学需要跟从功利主义的还原论路径。因为，早先我们已经看到，对直接功利主义的某个方面的承诺，会让我们有理由前后一贯地接受直接功利主义的其他方面（例如，在与审慎和理性相关的方面）。一旦我们通过接受一种对好事态的功利主义还原论的解释而把功利主义思想纳入进来，那些机敏的功利主义者就批

评我们，问我们的美德伦理学为什么没有前后一贯地接受功利主义对道德好坏的还原论解释，而是排除了这些道德概念。因此，如果美德伦理学理论想要存活下来并避免不一致性的指责，我们就不应该把功利主义放进门，而事态之好的概念应该被排除掉，而不是以功利主义的方式被还原。当然，我们没有讨论另外一种可能性：某些其他形式的还原可能不像功利主义的还原那么具有破坏性。不过，我对于这种还原如何能成功还毫无想法。因此，除非我们对这种可能性有了更好的想法，我们最好坚持我们已经进行了一些详细研究的这种美德伦理学进路。

通过这么做，特别是，通过直接拒绝对好事态的功利主义还原来让美德伦理学逃脱不一致性的指控，我并不是要在美德伦理学与功利主义的竞争中赋予美德伦理学以任何不公平的优势，我当然也没有因此就让美德伦理学得以免于回答一些强劲的批评。相反，这里的重点是，美德伦理学要想在理论上成功，就必须避免不一致性，正如我们早先指出功利主义需要避免不一致性一样。不过，我们将会把一种具有一致性的美德伦理学最终达到的那种总体的或更宏大的图景与直接功利主义的图景相互比较，而我们这里所说的东西并不是要为这种最终的批判性比较引入任何先入的偏见。因此，我认为此刻美德伦理学有理由去排除“好事态”这样一个具有道德色彩的概念，而非对这个概念进行功利主义还原。

不过，还存在着一种我们尚未考虑过的可能性。我们可以直接把好事态的概念保留不变，并表明：虽然当这个概念在康德主义或常识伦理中被运用时会涉及道德考虑，不过我们在运用这个概念时并不会遇到我们日常运用道德好坏的概念时的那些难题。然而，实际上很难看出，日常直觉或康德主义对“好事态”的使用合一能避免我们早先发现的那些问题。在日常直觉或康德主义对好事态这个概念的使用中，这个概念可不仅仅是边缘性地或偶然地受到道德考虑的影响。鉴于之前的相关讨论，关于事态之好的康德主义标准深受道德考虑的影响，这一点已经很清楚了。下面我们要进一步讨论一下对事态之好的概念的日常使用，从而表明，对这个概念的日常使用也被道德考虑彻底地渗透了。

我们通常认为，“某个人出于忽略而伤害了另一个人，却没有受到惩罚，或仍然过得幸福”这样的事态比“某个人出于忽略而伤害了自己，却没有受到惩罚，或仍然过得幸福”这个事态要更坏。而这样的判断清楚地指明了，对行动的常识道德评价中的自我—他人不对称性如何影响了或至少体现进了我们关于事态之好（或合适、正当）的日常看法。这些关于事态好坏的常识观点也反映了，常识道德根据他人

与我们的关系远近而赋予我们强度不同的义务：即，（在其他方面相同的情况下）忽略自己的孩子的健康，看起来要比忽略邻居的孩子的健康在道德上更糟糕，而这种差别也体现在这样一种思维倾向中，这种思维倾向认为，“某个给定的人忽略了他自己的孩子的健康”这事态要比“这个给定的人忽略了邻居家孩子的健康”这事态更坏。因此，到此为止我倾向于相信，我们对好事态的概念的直观运用也遭受着一些悖谬与困难，这些悖谬与困难类似于第一部分中关于行动与人的常识道德的那些悖谬与困难。如果我们在尝试发展美德伦理学的过程中有理由放弃与行动和人有关的专门道德概念，我们就有理由放弃好事态的概念。因此，我们在像对与错、可赞扬性与可指责性等专门的或更明确的道德概念那里所见证的功利主义还原论与美德伦理学排除论之间的区分在（内在的或外在的）好事态的概念方面也同样成立。不过，我们在这一领域的工作尚未结束。我想，我们应该以一种比我们已经尝试过的方式更加宏大的视野去看待还原主义与排除主义之争。要获得这样一种更宏大的视野，我们就需要在接下来的章节以一种更加综观全局的方式审视我们所使用的那些主要概念，并了解这些概念在多大程度上涵盖了或至少触及了实质性伦理理论的那些最重要持久的问题。

第十三章
还原与提升

伦理学的主要概念

我们在本书中使用的伦理概念可以方便地、实用地分为五个类别。我们谈论并大量使用了道德概念，我们也谈论并使用了理性概念，即涉及从实践理性的角度对选择、行动和其他实体进行评价的那些概念；理性概念包括审慎、理性可接受性（或理性要求），选择的好或坏，以及行动的理由的观念。当然，人们可以以若干种方式批评任何对理性评价和道德评价进行区分的尝试。有的人或许会说，道德词语并不独立于理性评价的词汇，而是代表了理性评价词汇的一个特殊的子类；或者，有的人或许会说，真正基础性的区分不是道德概念与理性概念之间的区分，而是一方面的理性与道德的德性论概念与另一方面的理性与道德的道义论概念之间的区分。不过，我不准备参加这些争论，相反，我愿意后退一步表示，我并没有断言我所做出的这些概念区分是终极性的，而且我在“对道德概念的恰当使用是否自动地提供了行动的理由”这样的问题上也保持中立——那些认为道德概念只是理性概念的一个子类的人不妨把我做出的这个区分看作是专门的道德方面的理性概念与那些道德上中立的或无明显道德特征的理性概念之间的区分。

不过，我们也使用了一些既非理性概念也非道德概念的伦理概念。在这些概念中最重要的是美德的概念，可赞许性的概念和它们（在数量和正负方面的）反义概念。因为美德的概念大体上等同于值得赞赏的品格特质的概念，而那些对品格和其他个人特质之间的区分感到怀疑的人可能仍然想要把美德等价于（某些种类的）值得赞赏的个人特质，所以看起来美德这个伦理概念可以被还原为可赞赏性的概念和另外一些像品格、特质这样的仍稍有争议的概念。因此，我认为，可赞赏性的概念与类似概念代表了我们所使用的伦理概念的第三个类别。

剩下的两个类别实际上是我们在上一章所关注的两个类别。个人福利或福祉的概念，个人利好或某个个人利好的概念，“某个人的生活中事事顺遂”这样的观念，以及，好生活或值得欲求的生活的概念；所有这些概念似乎都自然地聚集在一起，我们可以认为它们属于一个共同的类别，而我们可以方便地把这个类别称为个人利好的类

别。而正如我们刚刚看到的，这个类别、这个概念的集合既与道德概念的类别不同，也与我们的第五个主要类别，即，那些用来评价事态、事件序列等的概念的类别不同。[170]

功利主义的一个主要的说服力或吸引力是，它让我们能够把上面提到的五种类别都还原为这些类别中的一个类别加上某些恰当的因果论概念、整体—部分论概念和其他方面的概念的补充。[171]功利主义作为一种关于对与错、义务与准许的观点，允许我们把它所有的术语都还原为“产生或导致好的事态”这样的观念，而后面这个观念及其同类又可以被还原到个人利好这个类别。（正如我所提到的，这种还原即便不通过“好事态”的观念也能有效地实现，不过根据功利主义，“好事态”的观念也可以被还原为关于个人利好的观念。）[172]此外，我们在第四章中看到，一个一致的直接功利主义观点有理由用它对待道德词语的类似方式来对待理性词语，因此，像“审慎”“理性地可接受”与“好的选择”这样的概念也都可以被功利主义地还原为个人利好的类别加上非评价性概念。[173]对功利主义来说，美德的概念等价于好的品格特质（或性格特质）的概念，而后一个概念又可以还原为“能引起个人利好或利益”的观念。品格的可赞赏性与卓越大概地等价于品格的好，因此对功利主义来说，品格的可赞赏性与卓越也代表了一种像其他评价性概念一样可以被还原性处理的评价性概念。只要功利主义想要使用这些概念，这些概念也能被还原到个人利好的伦理类别。

此外，正如我们已经提到的，功利主义认为个人利好的类别可以进一步还原为像偏好满足、快乐/痛苦这样的经验性或非评价性的概念。

因此，上面所划分的五个类别，再加上前几章的讨论，都向我们展示了功利主义怎样把所有的伦理概念都还原为了可以被自然主义地理解的概念。因此，这种囊括主要的伦理概念并把它们都还原到一个单一的种类的能力再一次地向我们展示了功利主义伦理进路的统一性力量，而且这次的展示让我们更加印象深刻，因为它表现出了比我们之前所见的更大的普遍性。正如我们刚才所标明的，在功利主义中，这种统一性力量是与一种强有力的还原主义方法联合在一起的，而这种还原主义方法能够把伦理价值或评价的整个领域都兑现成自然主义的或非价值的形式。

对比一下美德伦理学的进路。后者排除了专门道德概念，也排除了对事态的好坏、更好或更坏的评价。[174]虽然，它可能最终能够把所有的理性概念都还原为一种特殊的可赞赏性，但是我们早先也指出过这样一种直观可能性：美德或值得赞赏的特质所具有的地位并不能

被归因到这些美德或特质为其拥有者或其他人所带来的（个人）利好；这种直观可能性指示我们，常识美德伦理学的还原能力可能远远小于功利主义的还原能力。即使我们假定能把理性概念还原到可赞赏性方面的概念，当所有类别被还原得只剩下可赞赏性这个类别和个人利好这个类别的时候，还原的过程也将无法继续。因此，此刻，考虑一下我们之前做出的那些关于“什么直观上能算作值得赞赏的品格特质”的假设，看起来功利主义与美德伦理学相比具有理论性或方法论性的优势。美德伦理学尽管排除掉了一些伦理类别，却似乎为我们留下了可赞赏性与个人利好这两个终极性的伦理类别；而功利主义不仅能把它所有的伦理类别都统一到一个单一的伦理类别之下，而且能把这个单一的类别（当然同时也是把还原之前的全部五个类别）还原成自然主义的或非价值性的形式；功利主义认为，这些自然主义或非价值性的概念构成了所有能有效运用的伦理概念的基础。因此，从理论建构的角度看，功利主义似乎相对于美德伦理学而言具有清楚的优势。除非我们能找到一些青睐美德伦理学的反制性的理由，美德伦理学将在与直接功利主义的比较中将无法比得过对方。

不过，我相信我们有足够多的反制性的理由。而我将指出的第一个理由关涉到我们所做出的这样一个假设：由于美德伦理学没有能力作进一步的排除或还原，美德伦理学的（至少）两个终极性的伦理类别将始终存在，并因此而在功利主义面前保持劣势，因为功利主义能把所有伦理概念都还原到个人利好这个单一类别。实际上，还存在另外一种我们未曾提到的把类别和概念统一起来的方式。我将展示，美德伦理学在原则上能以一种不同于还原的方式把它所有的伦理类别都统一到一个单一的类别。在下一部分我将通过使用一些往往与伊壁鸠鲁主义和斯多葛主义联结在一起的区分，来澄清上面这个模糊的说法。早先，我曾断言我们可以认为利己主义无法成为成功的伦理理论。不过，即使我们不需要把伊壁鸠鲁主义和斯多葛主义看作我们所关注的这些大型伦理理论的竞争者，我们可能仍有一些理由去关注它们。在接下来的部分，我希望能展示出，斯多葛主义和伊壁鸠鲁主义之间的古代对峙的某个相当为人熟悉的方面能够让我们发现一种新的可能性，一种能为美德伦理学带来统一的可能性。实际上，如果我们能适宜地描述这两种伦理教义的分歧在哪里，我们将能更好地看清楚，在功利主义与常识美德伦理学之间的抉择意味着什么。

斯多葛式提升与伊壁鸠鲁式还原

我们会很自然地把快乐与个人利好之间的等同（identif ication）看作一种还原，因为我们会很自然地认为，价值属性依随于构成其基

础的世间万物的自然状态与关系。当然，还原也会在伦理学之外发生，而当我们谈论把有机结构还原到无机结构，或把社会还原到它的个体成员时，我们所想到的似乎是事物与它们的构成部分或底层结构之间的关系。在其他一些情形中，还原与还原主义则与部分—整体关系、结构的观念没什么关系，而是（比喻性地或类比性地）关涉到高级事物与低级事物之间的联系。例如，当我们说弗洛伊德试图把所有更高级的活动与抱负都还原为纯粹的性欲的时候（或者，当阿德勒把所有高级活动都还原为对权力的欲望的时候），就反映了这种高低之间的联系。我认为，当我们谈论把某些价值属性还原为经验性或自然主义的可理解的属性时，关于高与低的这种观念或比喻也在起作用。因为，在日常生活中当这种还原尚未发生的时候，价值的领域被认为是比（非评价性的）事实的领域更高，或者说更具有理想性，因为价值的领域涉及了对“什么是理想的”的衡量。

不过，即使在价值领域之内，我们有时也可以区分较高的和较低的。例如，唯美主义与道德主义之争在基础层面上是这样一个（需要详细说明的）问题：美学价值与道德价值二者谁的地位更高。在我们提到的五个概念种类或类别中，直观上似乎也有较高和较低之分。或许，在高低差别中，最明显和最强有力的是差别是美德与个人利好之间的差别。有些有利于美好生活或是构成某些幸福的要素的东西并不涉及其拥有者的任何特定的美德。具体而言，一个人享受着或有能力享受玩保龄球、打高尔夫球、蒸桑拿浴、吃中餐等这样的事实中并不存在或不一定存在着任何值得赞赏的东西——尽管实际上某些这样的活动可能实现得更好或更糟、更值得赞赏或更不值得赞赏，我们一般认为是行动者在这些活动中的享受构成了他的个人利好的一部分，而这种享受独立于这个人在活动中的技艺高超或精湛程度。

纯粹的享受、纯粹的乐趣自身并不被认为是值得赞赏的，也不被认为美德或某个特定美德的构成要素。因为某些人类特质不仅被欲求、而且被赞赏，而另一些特质则仅仅被欲求，所以我们倾向于认为某些美德与其他值得赞赏的特质（小提琴演奏能力可能被认为是值得赞赏的，但不被当作美德）要比某些享受更高级，尽管这些享受是个人利好的构成部分、尽管它们自身是值得欲求的，我们却并不认为那些拥有这些享受的人是值得赞赏的。换句话说：我们关于什么是值得赞赏的、什么是美德的观点是我们的一种理想，而当我们变得慷慨或明智，我们一般会被认为是实现了某种现实或可能的品质或人格的理想。然而，对于各种各样的享受以及获得这些享受的能力，我们一般并不这么想。我认为，这些差别让我们中的大部分人感到，与那些仅仅是值得欲求的个人享受相比，个人的值得赞赏的方面或美德具有或者代表了更的价值。[175]

这样，当我们尝试去仅仅用“能因果地引起人们的快乐享受（和/或其他一般不被认为值得赞赏的个人利好）”来刻画人类美德时，这种尝试看起来是还原性的。虽然，给定我们已有的讨论，很明显功利主义在这个意义上是还原性的，不过功利主义通常更多地关注对行动的评价而非对美德的刻画。[176]与此相比，伊壁鸠鲁主义在很大程度上被看作一种美德伦理学，而后者具有与功利主义相同的关于美德的还原主义倾向，尽管功利主义作品中并不经常现实地展现出这种倾向。我们还有另一个理由让我们暂且把注意力投向伊壁鸠鲁的还原论，而非功利主义还原论。我找不到任何一种当代伦理理论与功利主义具有斯多葛主义与伊壁鸠鲁主义之间的那种关系。然而我认为，伊壁鸠鲁主义与斯多葛主义之间如此鲜明而彻底的针锋相对，这一事实或许能帮助我们发现一种方式，通过这种方式，非利己主义的美德伦理学有能力以一种像功利主义那样彻头彻尾的方式把我们的几个主要伦理类别统一起来；如果不去思考这两种古代思想的这种对峙，我们可能就无法发现这种方式。

让我们先更具体地考虑一下伊壁鸠鲁主义的还原主义。我们假设，在某种直观意义上，那些涉及可赞赏性或美德的概念要比那些围绕着个人利好或福利的概念更高级。与这种假设相关地，伊壁鸠鲁主义断言美德仅仅是指向快乐的（一定程度上有效的）手段，或更准确地说，美德是让人免于痛苦的手段；通过这种断言，伊壁鸠鲁主义把更高级的东西还原为较低级的东西。尽管我们所谓的社会性美德或涉他性美德在伊壁鸠鲁主义那里也具有重要的位置，伊壁鸠鲁主义在基础层面上仍然是一种利己主义学说，它对任何给定个体的美德的衡量标准是，是否有某些特质或行动倾向于使这特质或行动的拥有者受益。不过，像功利主义一样，（粗略地）说伊壁鸠鲁主义认为利益与个人利好可以被还原兑现为快乐主义的词语。因此，最终，伊壁鸠鲁主义的个体的美德是那种长期而言倾向于让其拥有者远离（若无这美德就会遭受的）痛苦的东西。[177]

这构成了一种对美德的工具主义构想。这种构想与那种认为某些品格特质自身就好，在不考虑对其拥有者或其他人的好处的情况仍然好的观点恰恰相反。功利主义者是因为仁慈对总体的人类福利有好处，而非因为仁慈作为一种动机的内在特质，才认为仁慈的情感是一种好动机，或具有美德的地位。[178]同样的，伊壁鸠鲁主义也认为，像温和或诚实这样的“更高”的或“值得赞赏”的特质之所以能具有美德的地位，是因为它们因果地导向其拥有者的个人利好或痛苦的免除。不过，和功利主义的情况一样，让伊壁鸠鲁主义成为一种还原主义观点的，并不是或并不仅仅是它的工具性特征。例如，如果一个人认为，只要一些特质能让其拥有者沉思善的理念，这些特质就能算作美

德，那么这个人就持有一种因果性/工具性的美德观（我可没说这是柏拉图的美德观）可是，这样一种美德观将缺少伊壁鸠鲁主义和功利主义的那种还原论特征，因为我们会很自然地认为，对善的观念的沉思是一种理想的或值得赞赏的状态或活动。只有当一个理论既具有工具主义特征，又把那些需要分析或解释的状态、活动、特质、事实分析成一些比原来更低级的状态、活动、特质、事实的时候，我们才能合情合理地把它当作一种还原主义理论。当然，功利主义和伊壁鸠鲁主义都同时具有这两个特征，因此我们可以恰当地认为这两种伦理学进路都具有还原主义的目标。

那么，斯多葛主义是什么样的呢？我们为什么认为它在基础层面上与伊壁鸠鲁主义相反呢？它与伊壁鸠鲁主义相反的地方显然不在利己主义的方面，因为这两种学说都是利己主义的。那么它们到底在什么地方彼此相反呢？此刻，一个明显的回答是，斯多葛主义不像伊壁鸠鲁主义那样是还原主义的。不过这个回答并不太令人满意。因为各种各样的关于美德的日常观点——例如，像前面所提到的，不是所有的美德在直观上都等于（为其拥有者或其他人）产生好后果方面之类的——似乎都否认或违背了伊壁鸠鲁主义与功利主义，但这些日常观点并不像斯多葛主义那样构成了伊壁鸠鲁主义（甚至功利主义）的对立论题。

“不把美德还原为个人利好，而是认为美德与个人利好是互相不可还原的两个类别”，这样的日常观点显然不是还原主义的对立论题或反面，显然不是某种与伊壁鸠鲁主义的方向完全相反的理论过程或方法。我认为，与伊壁鸠鲁主义的方向完全相反的理论恰恰是斯多葛主义。伊壁鸠鲁主义（或功利主义）从高级的东西向低级的东西移动，而斯多葛主义则从低级的东西向高级的东西移动；后面我将详细讨论斯多葛主义的这种移动方式，不过，此刻我们只要假定这样一种移动过程或方法是在智性上可以理解的，我们就能看清楚，这种移动过程何以不仅仅是对伊壁鸠鲁主义和还原主义的否定，而且构成了一种真正能作为伊壁鸠鲁主义的对立论题的伦理学进路。

就我所知，下面将要描述的种种从下到上的移动过程还未被命名过。不过，既然还原主义似乎蕴含着从多到少或从高到低的意思，或许我们可以用“提升主义”来表示任何一种从低到高、从少到多的明确或隐含的主张。我们可以认为斯多葛主义体现了提升主义，因为它把人类福利或个人利好等同于某些直观上理解的人类美德的理想。对斯多葛主义来说，美德是人的福利的精要：为了过得好或拥有美好生活，我们不需要任何美德（或依照美德、理性或自然而生活）之外的东西，而任何不能促进我们的美德的东西也对我们没有任何真实的好

处。一个缺少财富、朋友、身体愉悦与健康的有美德的人仍然可以过得极好，因此，斯多葛主义对人的福利的看法与我们的日常或常识看法十分不同。在常识看来，美德可能构成了美好生活的要素，不过某些享乐与能力可能既不值得赞赏，也不是导向任何值得赞赏的东西的手段，但同样也是美好生活的构成要素。不过，斯多葛主义否认这些所谓世俗的、感官的利好构成了内在的个人的善好，它甚至怀疑这些东西在工具性意义上是好的，因为它怀疑这些东西并不总会促进那些享受它们的人的美德。因此，关于斯多葛主义和伊壁鸠鲁主义对个人利好与美德的关系的处理。我们可以做出如下的对比。

通过认为美德仅仅是“引起个体的福利或幸福”之类的东西，伊壁鸠鲁主义紧缩贬低了我们关于美德与可赞赏性的观念。按照伊壁鸠鲁主义的解释，那些一般被认为比个人福利更高级的东西实际上与那些关于人的福利、其原因与后果的事实属于同一类、处于同一等级。

不过，与把美德/可赞赏性还原为个人福利（或幸福）这种做法相反，斯多葛主义通过认为个人利好仅仅是“构成或引起人的美德或可赞赏性的东西”，夸大赞颂了我们关于个人利好（或福利、幸福）的观念。按照斯多葛主义的解释，那些一般被认为比美德（的理想）更低级的东西实际上与美德属于同一类、处于同一等级。如果说对伊壁鸠鲁主义来说，美德仅仅是个人利好或幸福的一种影响因素，那么对斯多葛主义来说，幸福或福利仅仅是美德或有美德的生活。这种反差可以让我们明白，如果我们把伊壁鸠鲁主义看作一种还原主义的话，我们就应该把斯多葛主义看作一种提升主义。[179]

重要的是，我们要清楚，还原与提升各自是什么意思。我不认为这两个方法/过程中的任何一个是意义保存性的，或必然是非经验性的。不过我可以想象到，有人会问我，为什么我非要引入一个新的名词来为我们所熟识的还原的逆向过程命名。这个问题体现了一种混淆，因为提升并不只是还原的逆向过程。“还原主义把美德还原为个人福利，而与此同时我事实上在把福利提升为美德或可赞赏性”这样的说法并不成立。因此，我们确实需要引入一个新的名词和新的关系，如果我们想要理解斯多葛主义和伊壁鸠鲁主义（或功利主义）之间的差别的话。或许，我还需要说得更详细一些。

有时候，还原的观念，即，那种把某种实体还原为另一种实体的想法，可以通过把某些区分还原为另外一些区分而得到澄清。如果心灵的东西可以还原为物理的东西，那么每一个有效的心灵区分都可以被还原为（或等同于）某种以物理形式做出的区分；因此，在那些不存在任何物理区分的地方，也不会存在任何心灵层面的区分。不过，请注意，所有这些都并不能推导出，每个物理区分都伴随着某些心灵

性的区分。只要我们把心灵事物看作物理事物的某种函数，那么即便不存在任何从心灵事物到物理事物的函数，心灵事物与物理事物之间的还原关系仍然可以成立。因此，简要地说，我们可以把通常的从心灵事物到物理事物的还原描述为这样的断言：对心灵区分的存在而言，物理区分是必要但非充分的条件。

同样地，当伊壁鸠鲁主义者（或功利主义者）把美德还原为福利时，它认为所有的美德或可赞赏性方面的区分都伴随着关于个人的福利或幸福的（因果性、关系性与其他的）事实方面的区分。不过它不需要认为，每个与福利的产生有关的区分（例如，关于某个特质倾向令哪些人获利这个方面的区分）都伴随着或产生了美德方面的区分。当然，仅仅这些并不能算作还原，除非我们也在直观上认为，那些总是伴随着福利方面区分的美德方面的区分要比福利方面的区分更高级；我们会谈论从心灵事物到物理事物的还原，恰恰因为心灵事物似乎比物理事物更宏大，或许更高级。

那么，是什么把某类事物或概念提升到另一类事物或概念呢？这实际上和把某类事物或概念还原为另一类事物或概念十分相似，而差别在于，在提升的过程中，我们是把事物从较低的地方移动到较高的地方。也就是说，在把a提升到b的过程中我们对a所做的事，与把b还原到a的过程中我们对b所做的事是相同的，唯一的差别是，在这两种情况中，b都比a更高级。用非常简短的话来说，提升并不是还原的逆向过程，因为提升与还原在本质上是同一种关系，二者的区别仅仅在于二者所移动的项目的等级“高度”。

当斯多葛主义者把个人利好提升为有美德或值得赞赏的东西时，他便承诺了，前一个方面的每一种区分都可以用仅仅涉及后一方面的区分的方式来对待；而当伊壁鸠鲁主义者把美德还原为福利时，他也承诺了，前一个方面的每一种区分都可以用仅仅涉及后一方面的区分的方式来对待。在这两种情况中，唯一的区别在于“前一方面”与“后一方面”的各自的高度。在提升中，与较低级者有关的区分总是能关联到与较高级者有关的区分，但反过来未必成立。在还原中，与较高级者有关的区分总是能伴随着与较低级者有关的区分，但反过来也未必成立。

而这就让我们能够清楚地看到为什么提升不是还原的逆向过程。如果提升是还原的逆向过程，那么，一方面，以斯多葛主义的方式来提升个人福利或幸福，将会涉及以伊壁鸠鲁主义的方式来还原美德，这样每个斯多葛主义者同时也是一个伊壁鸠鲁主义者。这个结论是荒谬的；另一方面，我们也可以看到为什么提升不是还原的逆向过程，如果我们能想清楚，“那些作为另一些区分的必要条件的区分”与“那些

作为另一些区分的充分条件的区分”之间的区分。当我们把较高的b还原为较低的a时，b方面的区分必定伴随着a方面的区分，但反过来a方面的区分未必伴随着b方面的区分。接下来，考虑把较低的a提升为较高的b。当这种提升能成功地实现时，所有a方面的区分都将伴随着b方面的区分，但反过来b方面的区分未必伴随着a方面的区分。然而，当b方面的区分并不伴随a方面的区分时，这就与“较高级的b还原为较低级的a”的断言相矛盾了。因此，现在很明显的是，还原并不是上升的逆向过程。在提升过程中，较低级者（按照我们的日常直觉）被向上提拉到了（固定不变的）较高的水平，而这显然并不要求（甚至也不允许）较高级者能被向下拖拽到（固定不变的）较低的水平。因此，提升与还原看起来是把概念与实体带向了不同的、实际上相反的方向。而通过引入这种提升与还原之间的区分，我们可以理解和进一步阐明，斯多葛主义与伊壁鸠鲁主义这两者的这种彼此相反、互为对立命题的特征的直观哲学意义。

这一区分的用处不仅限于这个特殊的议题。这一区分具有广泛的适用范围，并可以超出伦理学的限制。例如，考虑早先提到的，从那些关于社会的事实到关于个人的事实的还原。这种关于社会的还原论有时被称为个体主义。不过，我们也可以想象一种对个人与社会的关系的相反观点，即，个人仅仅是他作为其中一员的社会的有机整体的一个微小的部分。通过采取这种强的理解，有机主义并不仅仅是对个体主义的否定：这种有机主义涉及把个体的东西提升为社会的东西，正如同它的对立论题个体主义把社会的东西还原为个体的东西。在这里，提升也不是还原的逆向过程。相反，它们是两种彼此竞争的可能性，是关于事情是什么样的两种彼此竞争的构想。正如存在着提升性的斯多葛主义与还原性的伊壁鸠鲁主义之争一样，在社会理论中也存在着提升性的有机主义与还原性的个体主义之争。还存在着许多其他的领域，在这些领域中提升主义进路与还原主义进路互相冲撞竞争。（我忍不住要说，如果同一性理论是一种关于身心关系的还原主义观点，那么贝克莱的主观唯心主义、黑格尔的唯心论、现象主义这些都在不同程度上代表了身心关系的提升主义观点。）关于各种还原主义之间的哲学关联，已经有许多研究。同样值得研究的是，某个领域中在提升与还原之间的抉择与其他领域中提升与还原之间的抉择之间是否存在着理性的关联。不过，本书不是在研究这个；我对还原与提升之争的研究将只限于这一问题与美德伦理学与功利主义二者的相对价值的关联。

我们已经说过，功利主义是一种还原论，而且我们也提到，功利主义还原论分成两步。首先，道德断言和其他评价性断言（直接地或经过“好事态”的概念的中介）被还原为关于个人福利或利好的断言与

区分；而后者又进一步被还原为关于快乐与痛苦、幸福与不幸或偏好满足与不满足的事实。显然，如果伊壁鸠鲁主义是从直观上更高的东西移向了更低的东西，那么功利主义也是如此，因为它认为所有的美好的品格或动机都仅仅是“引起个人的福利或幸福”方面的事。这样一种多步骤的还原过程允许功利主义把所有伦理概念都统一在个人利好这个单一的伦理类别之下。与此相反，我们也看到，美德伦理学尽管排除了一些伦理类别，又还原了另外一些伦理类别，却没有能力对个人利好与可赞赏性（或美德地位）这两个类别作任何进一步的统一。

这是否意味着美德伦理学必须接受二元性，只有功利主义才能因为具有一个单一的基础性的伦理类别而达到一种值得欲求的统一性呢？鉴于我们对斯多葛主义和提升的讨论，我们可以说，并非如此。提升让斯多葛主义能够把个人利好与有美德的或值得赞赏的东西统一起来，正像伊壁鸠鲁主义能把这二者统一起来一样。当然，斯多葛主义方法与伊壁鸠鲁主义方法的方向相反，不过它们都同样有能力产生本体论和/或概念上的统一性。先前，我们似乎不得不认为，美德伦理学具有两个终极性的类别（或概念集群），因为那时候还原与排除是我们仅有的两种实现统一的方法，而（至少在当代）提升的方法作为一种实现统一的技术远远不如还原与排除那样被我们熟知。不过，提升的方法值得我们记住、值得我们为之命名、甚至具有使用上的价值，因为个人利好与值得赞赏的东西之间的提升主义作为一种发展美德伦理学的方法触发了新的可能性，有可能为我们带来新的价值。我们已有的讨论中没有任何东西禁止我们尝试用提升的方法把个人利好与值得赞赏的东西统一起来；只要斯多葛主义思想仍对我们有吸引力，这样一种统一的过程对美德伦理学就是有意义的。

当然，在这里我已经排除掉了“一种独特的美德伦理学把可赞赏性与美德的概念都还原为与个人利好或福利有关的概念”这样一种可能性。这样一种还原对功利主义与伊壁鸠鲁主义来说或许是可能的。然而，在我们努力发展的这种美德伦理学中，我们要避免利己主义；尽管功利主义不是利己主义，我们也想要发展一种独特的，与功利主义不同，并能与功利主义进行批判性比较的美德伦理学。如果我们允许美德伦理学把美德的观念还原为个人利好的观念，我们最后得到的将是功利主义的一个片段（或是某种在许多方面都类似于功利主义的东西），而这样我们将不再有机会发展一种与功利主义真的不同，并能在理论方面与它竞争甚至超越它的理论。我在这本书里不愿意失去这种机会。因此，我将不会考虑，美德伦理学是否能在个人利好与可赞赏性方面以还原主义的方式来运作，而只会考虑这样一个问题：美德伦理学是否应该尝试去提升个人利好，并因此把主要的伦理类别都统一到可赞赏性这个单一类别之下？抑或我们应该满足于可赞赏性与

个人利好之间的终极的二元性，因为这种二元性即使没有其他方面的基础，至少还具有一定的直观基础？

一元论的美德伦理学

有一种美德伦理学排除了所有道德概念以及对事态的有道德意味的评价，希望把理性还原为可赞赏性和/或个人利好，并把所有个人利好都提升为与可赞赏性相关的概念。我们可以把这种美德伦理学称为一种一元论美德伦理学。而如果我们最终拒绝以一元主义的方式发展美德伦理学，如果我们决定为了达到一种恰当的伦理理论我们需要个人利好与可赞赏性这两类彼此独立的概念，那么我们的美德伦理学显然将是二元论的；而如果最终理性方面的概念也无法被统一为其他概念的话，我们的美德伦理学就将是多元论的。

现在我想要考虑，对个人福利采取一种斯多葛式的、提升主义进路将会产生哪些推论，并看看，这些推论是否足够合理，从而使得，我们的那种在直觉不包含不一致与悖谬时信任直觉的美德伦理学能够为了达到一元论所允许我们达到的那种高层次的统一性而接受这些推论。我们将看到这种进路（这对斯多葛主义同样成立）有办法来处理“我们在生活中珍视什么”的问题，而这种办法将允许这一进路达到一种与读者和我自己最初的预期相比更大程度的合理性。我并不是要提出一种对斯多葛式或非利己主义式的一元论美德伦理学的完全成熟的解释。我想强调的是这样一个问题：把个人利好提升到美德这种做法是否能够，以及在多大程度上能够让我们合理地解释或理解“在人类生活中什么是真正地有价值或真正地好的”。让我们首先考虑一下这样一种甚至一个二元论者或多元论者也会想要采取的观点，即，各种美德是人类美好生活的一部分，也至少是个人利好、福利或过得好的要素之一。

我们关于个人利好或福利的常识思考并不注定就是快乐主义式的，相反，常识思考乐意把各种各样的事物都当作是内在的个人利好，以及是美好生活的固有的值得欲求的要素。[180]在那些我们隐含地认为是个人利好或生活利好的东西中，也包含各种美德或其他值得赞赏的特质，有些人具有这些特质，而另一些人似乎缺乏它们。例如，有些人具有体力上的勇气或信念上的勇气；贝多芬或莫扎特具有创造性的音乐天赋；谦逊和/或适度，客观公允，慷慨，作为父亲或母亲的优秀称职等等，有些人展露了这些品质，有些人则缺乏它们。所有这些都是这样一些个人特质或方面，我们不仅赞赏人们身上的这些特质，而且认为这些特质是值得欲求、值得拥有的。而在我们的常

识看来，上面提到的所有例子中，这种可欲性都不仅仅是一种工具性的可欲性。例如，即使我们认为勇气或客观公允有时能为其拥有者取得享乐、舒适、成功或其他世俗的利好，这也不是我们倾向于认为它们值得欲求的主要原因或唯一原因。在很大程度上，我相信我们认为它们是内在地、就其自身而言就值得拥有、值得欲求的，也就是说，我们认为它们值得欲求，是因为它们是它们所是的那种特质。

我们有时嫉妒，或很容易去嫉妒人们所具有的（在日常生活中或法官工作中的）超乎寻常的客观公允；与我们的贪婪相比，有些人拥有适度和自足；有些人是优秀的父母；这些也容易令我们嫉妒。这些都是“美德具有内在价值”的佐证。因为，如果我们感到嫉妒，那是因为我们缺乏或未能在自己身上实现某些令人赞赏的东西，而在某种意义上其他人却拥有或实现了这些我们希望自己能拥有或实现的东西。如果我们嫉妒某个人的成就，我们就会认为，在其他方面相同的情况下，如果我们能取得我们所嫉妒的那种成就，我们就会过得更好。如果我们嫉妒贝多芬的音乐天赋，那是因为，在其他方面不变的情况下，如果我们拥有这种天赋，我们就会过得更好。而且，这里的嫉妒不可能仅仅标志着赞赏与可赞赏性，却不标志着被嫉妒的东西是值得欲求的。因为，按照这样的假设，我们就无法解释，为什么我们嫉妒贝多芬（或莫扎特、柴可夫斯基）的音乐天赋，却不嫉妒他的生活。由于他的一生的大部分时光是不幸的，可以很自然地说，我们赞赏贝多芬，但并不嫉妒他。我认为，一方面我们中的一些人嫉妒贝多芬的音乐天赋或创造力，另一方面我们却并不嫉妒贝多芬这个人，对这两方面的差别的最佳解释是，嫉妒涉及这样一个背景假设：某个人具有某些值得欲求的东西，而我们自己却缺乏这些东西。我们嫉妒贝多芬的音乐天赋，因为我们认为（在其他方面不变的情况下）如果我们拥有这些天赋我们就能过得更好。而尽管我们既赞赏贝多芬的音乐才能，也赞赏贝多芬这个人，但我们却并不嫉妒他或他的生活，除非我们认为他总体上比我们过得好。由于众所周知贝多芬生活中有许多不幸，我们不太可能去嫉妒贝多芬的生活，或去嫉妒贝多芬本人。[181]

上面的讨论似乎可以推导出，我们中的许多人或大部分人都认为，某些类型的快乐满足在构成美好生活、在让人过得好这个方面具有一定的角色；同时，各种各样的美德与值得赞赏的特质或成就似乎也在构成或促进美好生活方面具有一定的角色。如果我们赞赏贝多芬的程度超过了我们嫉妒贝多芬的程度，那是因为我们感到，贝多芬所拥有的值得赞赏的成就与许多非常值得赞赏的特质并不能补偿他生活中的某些长久的悲惨或不幸，并判断在贝多芬（或莫扎特、柴可夫斯基）的情况中，他的贯穿一生的不幸使得他的整个生活还不如许多天赋比他差得多的人过得好。

不过，我们最直接的问题并不是，除了各种值得赞赏的成就与品质之外，是不是各种（并不值得赞赏的）满足或享乐也是那些让生活过得好或更好的东西的构成部分。相反，我们要考虑的是，那些我们赞赏的东西是不是通常是，或有时是生活中值得欲求的要素。而我们从常识思考中得到的回答似乎是，我们在直观上认为许多美德和许多天分自身就是值得欲望和值得拥有的。不过，另一方面，“在那些我们缺乏的特质或成就方面，赞赏这些特质或成就并不意味着嫉妒它们”这一事实提示我们，我们倾向于认为，人类或人类生活中的某些并不值得赞赏的特征也像美德一样值得欲求，而且实际上，因为这些特征是美好生活中十分重要的要素，所以，某些人在这些特征方面的缺乏（例如，缺乏满足或健康）会让我们怀疑或否认这些我们十分赞赏的人的生活是总体上好的或值得欲求的。现在，我们必须去考虑一下，我们能否质疑或否定这些假设。

“只有（实际发生的）美德才是美好生活的必要部分”，或“某个人尽管生理疼痛、缺乏朋友、贫穷、疾病却在思想和行动中保有美德的人仍然拥有美好生活（甚至是可能具有的生活中最好的生活）”这样的观念并不仅仅出现在斯多葛主义思想中，也出现在柏拉图的思想中；甚至亚里士多德也非常接近这样的看法。至少，亚里士多德认为，由于与美德（或最高的美德）相符的活动所构成的一生是美好生活或幸福的生活的主要部分。[182]虽然在不同的地方亚里士多德似乎也在论证说，如果处于恶劣的环境中、缺乏朋友或贫穷，一个人的生活或者生活的一部分就不可能美好，我们仍然可以把亚里士多德的这些说法解释为这样的断言：这些坏的因素之所以使得美好生活变得不可能，是因为它们使得处于其中的人不可能依照美德而行动。如果一个人贫穷，没有朋友，在困境中饱受摧残，这个人就会缺乏机会或能力去展现像慷慨大度或正义这样的美德。而这样的情形并不一定构成对“过美好的生活”与“按照（最高的）美德而生活、过一种充满了值得赞赏的活动的生活（这里的活动也包括欲望和思想等等）”之间等价关系的怀疑。

一个有美德的人会投入一些具有某些目标或目的的活动，而这些活动通常有利于行动者自己、其他人或更大范围的社群。某个人可能持续地拥有财富和朋友，且远离痛苦；这些优势使他能够有美德地投入到广大范围的活动中去。而这样一个人仍然可能在面临厄运时无法实现这些活动的一些或许多目标或目的。而正如约翰·库珀指出的，如果我们否认一个有美德的人在活动中所追求的目标是明智或合理的，我们就很难理解，怎么还能认为这些活动展现了卓越或美德。然而，如果我们可以这样刻画活动的目标，那么这些目标要么是、要么代表了那些个人利好的要素、那些一个人在生活中拥有、享受或实践的好

东西。这样，哪怕对亚里士多德来说，也存在着一些美好生活的基本要素，即使那些有美德的人在获得这些要素时也依赖运气。根据这样的观点，一个具有完全的美德的值得赞赏的人也会无法获得一些值得欲求的东西；而假使这个人按他期望的方式成功地获得了这些东西，这些东西就会让他的生活更好一些。即使一个人仍然可以勉强地坚持说，“与美德相一致的行动能够保证美好的生活”，从上面提到的观点似乎也能推论出，一个完全与（最高的）美德相符的生活可能无法成为各种可能的生活中最好的那种生活。

如果上面这种关于亚里士多德的看法是正确的，那么亚里士多德就与“只有（在生活中依据）美德才是（对个人）好的”，“最具有美德的生活事实上也是最好的生活”这种斯多葛派的观点更加显著地接近了。不过，亚里士多德似乎认为，即便“未能实现某些活动目标”并不意味着美德的缺乏或减少，这种未能实现也会使一个人的生活变得更差一些。在这个方面，亚里士多德既与斯多葛派的意见不同，也与任何试图把个人利好提升为特质、行动、欲望等的可赞赏性的一元论观点的意见不同。亚里士多德似乎也留下了这样的理论空间：有时，一个人并不是因为有美德的活动中的坏运气，而是因为这个人的经验或心灵状态中的不快或痛苦的特征，而未能过得幸福或未能拥有完整的美好生活。普利阿摩斯在生命末尾阶段的悲惨境遇与不幸使得他的生活不再是神佑而幸福的，并在很大程度上玷污了他的整个生活；这并不是因为这些不幸阻碍了他的有美德的活动，而是因为这种晚年生活太过痛苦。[183]这说明，在生活中事情可以变得更糟糕，这不仅可能是因为一个人可能受到阻碍而无法完全地有美德地行动，也不仅可能是因为一个人出于厄运而未能实现他在有美德的活动中所想要获得的利好，还有可能是出于一些与有美德的活动及其目标毫无本质关联的原因。如果像亚里士多德至少有些时候所建议的那样，巨大痛苦的在场或不在场构成了一个人的生活过得好不好的一个独立因素，那么我们就进一步远离了斯多葛派的观点；不过，这种远离本身并不是我们拒绝这种远离或质疑其有效性的理由。由于亚里士多德对纯粹斯多葛主义立场的这种远离看起来是合理的，斯多葛主义立场和关于人类利好的提升主义立场便面临了一定的理论压力。不过，我们刚才所采取的这些理论措施并没有排除掉斯多葛主义或其他提升主义观点进行反驳的可能性。此刻，我们应该去探索一下，斯多葛主义怎样才能在面临亚里士多德主义的异议时展现其观点是合理的、能站得住脚的。

关于导向目标、展现出理由或美德的活动的斯多葛主义观点要求一种面对未能实现目的或目标时的斯多葛式坚忍态度。人们认为，一个自足的斯多葛主义圣人并不深切地关心在他自己或他人身上发生了什么，只要发生的事不影响他有美德地行动的能力。不过，与亚里士

多德极为不同的是，斯多葛主义倾向于认为美德（或理性）完全处于个体（至少是斯多葛主义圣人）的控制之下，在此意义上运气与偶然在决定他的生活的好坏方面不起任何作用。[184]当然，长久以来都有人反对说，一场重感冒或急性咳嗽就可以干扰那些最值得赞赏的人的理性的或有美德的活动，因此运气可能也在有美德的或理性的活动中起了重要的作用。不过，即使接受这一点，斯多葛主义可能仍然坚持说，有美德的、理性的生活是那种最好的类型的生活的充分条件；而且，如果像斯多葛主义者坚持认为的那样，我们不应该真的关心（不应该在情绪上依赖于）我们的朋友或我们自己的生活规划方面发生了什么事情，甚至（只要痛苦没有扰乱我们的理性，就）不应该关心我们是否处于痛苦之中，那么，或许以有美德的方式生活就足以让人拥有好的或最好的生活。然而，“我们只应该关心我们自己的美德”这种观点（在此，我们既可以以利己主义的方式看待美德，也可以以我们所发展的这种自我—他人对称、道德上中性的方式看待美德）是如此的令人排斥，以至于它可能使我们中的大多数人都不愿意再接受斯多葛主义或提升主义的一元论。不过，对斯多葛主义我们还有更多话要说。

一个人应该追求一些他没有理由真正去关心的目标，这种看法看来很古怪。由于斯多葛主义认为一个有美德的人能够并且将会追求这样的目标，我们可能会怀疑，我们是否应该为了这种明显的不一致性而抛弃斯多葛主义或某种不那么利己主义的提升主义。不过，斯多葛主义者注意到了这类问题，为了回答这个问题，他们引入了一些外在目标与对象，这些外在目标与对象实际上并非是好的，却是被偏好的。按照这种观点，去追求那些被偏好的事物或经验是理性的，因为这种追求可以提供一个受到我们自己的理性控制的活动区域。购买和食用食物这样的活动能够帮助我们为展现美德而做好铺垫和准备，而那些对吃东西本身很关心或在食欲上不节制的人就未能展现出这种活动所要求的有价值的理性的美德。因此，对斯多葛主义者来说，与根本不投入某个活动相比，在活动中对某个对象的情感上超然但真实的追求更有益于美德，因为这样做能锻炼自我控制与理性思考。因此，斯多葛主义鼓励对被偏好（但实际上并不是真正的好，而是不好不坏）的东西的有美德的（即，情感上超然的）追求，因为这种活动允许一个人更充分地展现美德，从而改善这个人的生活。

这种相当有独创性的思想可能并未完全消除我们的怀疑，即，这里似乎有某些概念上很可疑的东西，不过另一方面，如果这里有任何不一致之处，这种不一致到底在哪里，这一点却很难发现。[185]实际上，在我看来，斯多葛主义或提升主义一元论最招致批评的地方并不是它有任何明显的概念不一致，而是它未能捕捉到我们关于“什么令

生活成为好的，生活中的哪些东西是好的”的一些最无法拒绝的观念。

去年夏天我妻子和我去法国旅行。我们在波尔多租了辆车，然后穿越整个国家向东向南行驶，最终抵达尼斯。一路上，我们看到了许多艺术作品，许多教堂，许多美丽的景色；我们也吃得很棒。这趟旅行期间，我们都有充裕的时间，一点也不匆忙。我们得到的乐趣是巨大的，也是从容悠闲的。总体上这个假期大概是我们夫妻俩曾经度过的最快活的假期。

然而，考虑一下一个斯多葛主义者或某个其他的提升主义一元论者会如何诉诸“被偏好的东西仅仅是锻炼美德的手段”的观念来解释我的“在这趟旅行中我们俩都过得非常好”这一信念。提升主义者会用奉承的话语说我们对法国艺术、建筑与食物的欣赏展现了值得赞赏的品位和判断力，而对我们在旅途期间的生活来说，真正好的东西恰恰是在旅途中我们对自己的值得赞赏的品质的值得赞赏的运用。他可能还想补充说，我们不应该对于实现我们的目标如此贪恋，因为若贪恋目标，那么当我们未能实现某些目标时就会失望（现实中我们错过了某些我们原本希望看看的罗马式教堂）。不过，这里提升主义者的主要论点是，这趟旅行代表了我妻子或我的生活中的一个好的部分，这仅仅是因为这次旅行让我们能够运用，能够在感受、思想、行动中践行卓越的判断力和品位。不管怎么说，我都无法理解，任何人怎么能够真正地相信、严肃地相信，在像我们去年夏天的旅行那样的人生经历中，这些所谓的值得赞赏的特征穷尽了这些人生经历中的有价值的、精彩的、美好的东西。

当我回想这段旅行时，我忍不住要回想，我们在一起是多么地享受这段时光，以及那些我们做过的事、看过的东西。对于“就我的这段人生中真实的或内在的美好而言，就这段旅行中真正好的东西，即，对某些值得赞赏的理性与审美能力的值得赞赏的、活跃的实现与运用而言，享乐最多是通向这种美好的手段”这种看法，我确实感到犹豫畏缩。（上面我们采取的这种提升主义一元论在比斯多葛主义更宽泛的意义上使用了“值得赞赏”的概念。）我发现我无法接受这种观点，而通过这么说，我想我展现出了亚里士多德要我们去注意的那个观点的另一个侧面：亚里士多德曾提到，普利阿摩斯的晚年痛苦作为一个要素决定了他的晚年生活是不那么幸福的，但痛苦这个要素的作用并不依赖于痛苦有没有干扰普利阿摩斯的美德的运用。如果痛苦在不依赖对行动者的有美德的或值得赞赏的生活方式的干扰的前提下就能削减生活的好，那么我和妻子去年一起体验到的快乐大概也能独立地让我们的那一段生活更美好。主要是出于这个理由，我想要拒绝斯

多葛式的提升主义一元论，以及我所发展的这种非利己主义美德伦理学的任何一元论形式。[186]

不过，我想我应该说说，一些提升主义者此刻可能会想要对我的这些批评做出怎样的回应。（此处我要感谢本书的一位匿名评审者给我的建议。）提升主义者可能会说，某些种类的快乐和/或享受是成全各种有美德的行动或活动的必要环节；这些快乐或享受甚至是这些活动中的有美德或值得赞赏的方面的一部分。如果是这样，那么对提升主义一元论伦理学来说，快乐与享受就可以被算作好的东西、个人福利的一部分。那么，我还有任何理由去认为，我妻子和我在最近的旅行中的那些享乐与满足构成了提升主义者无法解释的一种个人利好吗？

我认为我有理由这么认为。因为，我们最容易也最自然地把那种成全了一个有美德的活动的快乐或享受理解为，这种快乐具有某种意向性或原因。一个人为自己做出了如此这般的（卓越的）鉴赏而快乐，或者至少，一个人所从事的某些值得赞赏的活动给这个人带来了快乐享受。尽管我不想否认我们在那次旅行中的一些美好、快乐的经验可以被划到这一类别中，这样一种说法未能解释我们夫妻的法国之旅中的许多愉悦和有价值的东西。我认为，把我们体验到的所有悠闲的满足、感官的/味觉的快乐或舒适都与有美德的或值得赞赏的活动的成全联系起来，这么做是不自然的、造作的。因此，由于我们生活中的美好部分或片段并不总是能以上面说的这种整齐划一的方式与“是值得赞赏的”或“以值得赞赏的方式行动、感受、欲望、思考”联系在一起，我不认为提升主义真的能够成功。

排除主义的功利主义

尽管此刻我倾向于相信，美德伦理学不应走向一种对个人利好与美德/可赞赏性的统一的、提升主义的解释，这种概念上的一元主义美德伦理学的可能性仍然向我们提出了一些重要的问题，一些与总体上的功利主义与总体上的美德伦理学的相对价值有关的问题。

概念统一性是功利主义最令人印象深刻的特征之一。既然我们也可以向着统一的方向去发展美德伦理学，从而让美德伦理学同样具有这种统一性的特征，那么如果我们要拒斥这种统一性，我们就需要拿出好的理由。在前面一部分我具体地断言，我们不值得为了那种通过把个人利好提升到值得赞赏的东西而得到的动人的统一性，而去牺牲我们的根深蒂固的直觉（我相信我们大多数人都共享这一直觉），即

过美好的生活不仅仅是以值得赞赏的方式生活。

然而，也许我是错的。也许，这种统一性值得我们为此付出看起来不合理的后果，就像功利主义对功利主义的统一性常常断言的那样。[187]如果真是这样，那么美德伦理学就应该朝着提升主义的、概念上一元论的方向沿着本章前一部分的线索来发展，而这将使得功利主义和美德伦理学都不得不接受那些关于可赞赏性与个人利好的关系的不合理的结论。不过，因为功利主义是还原主义的，而美德伦理学就其把所有的概念都统一到同一个类目之下而言是提升主义的，所以这两种学说各自承受了不同的不合理性。

正如我们刚才看到的，一元论伦理学家认为，成为值得赞赏的人、以值得赞赏的方式做事是生活中唯一有价值的或值得欲求的。不过，与此相反，功利主义（或伊壁鸠鲁主义）的概念一元论则必须假定，某件事或某个人（在某个方面）值得赞赏仅仅在于这件事或这个人构成导向人类福利、导向总体幸福的手段。在我看来，功利主义的这种推论与美德伦理学上面的推论相比既不更合理，也不是更不合理。[188]实际上，正如还原与提升彼此相反，一元主义的功利主义与一元主义的美德伦理学各自的不合理推论也彼此互补而相反。如果我们假定，系统性的概念统一性能够抵消甚至推翻这种不合理性，那么，就当下的考虑而言，这种一元主义的美德伦理学的可能性似乎把美德伦理学带到了一个在令人满意和值得欲求的程度上并不比功利主义逊色的理论位置。这样，我们可以要么停留于一种一元论的美德伦理学，并像功利主义一样收获概念统一性所带来的好处；要么，假定像我认为的那样，这些好处是不充分的，则我们可以选择一种二元论/多元论的美德伦理学，而这种美德伦理学在令人满意的程度上将不逊于功利主义，甚至超过功利主义。无论通过哪种方式，美德伦理学的理论位置在与功利主义所支持的恒定的、还原性的一元主义相比较时都不会吃亏。

除非，我们有一些理由去认为还原主义概念一元论比提升主义概念一元论更可取，而人们可能已经见识过功利主义想要如何来论证它的优越性。毕竟，还原主义是与近年的科学思想的一般倾向步调一致的；科学上关于两类事物的同一性研究总是要么朝向还原主义的方向，要么让这两类事物停留于相同的水平，而我们在哲学中找到的提升主义的例子则与我们在当代科学与哲学思考中的这种推动力在方向上不一致。如果基于这一点就认为还原主义优于提升主义，那么这可能是一种轻率冒失、毫无必要的唯科学主义想法。不过，让我们暂且先假定这一点。因为即便我们真这么假定，我也认为，这种假定对功利主义而言，并不像一些寻求拒斥提升主义美德伦理学的功利主义者

所认为的有用。

如果我们有理由基于过去几个世纪的科学实践所具有的一般倾向和积累的影响而去选择还原主义而非提升主义，那么我们或许能够拒绝一元主义美德伦理学，然而与此同时，为了一致和公平起见，我们也必须去考虑一种我们未曾想过的可能性，即，一种排除主义的功利主义的可能性。如果说，基于科学（或唯科学主义）的根据，还原主义比提升主义更可取，那么，在科学与哲学中我们并没有类似的一般性的理由，在面对可疑的或悬而未决的实体时去选择还原主义而拒绝排除主义的进路。如果我们能够有意义地构想出一种排除论功利主义，这种排除论功利主义与还原论功利主义的关系，正如排除论唯物主义与还原论唯物主义的关系，那么我们对科学方法与趋向的尊重就会要求我们严肃地对待这种排除主义的进路；这将要求我们去考虑，我们是否有理由拒绝它而青睐我们一直以来所关注的那种还原论功利主义。

当然，只要我们想一想，就会发现排除论的功利主义是可能的，而通过与其他领域的排除主义与还原主义之争来作类比，我们也能对一种排除论功利主义的模样有一个清晰的想法。排除论唯物主义认为，不存在心灵实体或（现实实现了的）心灵属性，而只存在着一些以某种复杂方式起作用的物理实体与物理属性；类似地，排除论功利主义将否认任何东西是正当的、义务性的或内在地好的，也会否认存在着任何有实例的伦理性（或评价性）的属性或事实。而这种论断背后的理由是与其他领域的还原论与排除论之争中排除论的理由相同，即，追随还原论功利主义的推理，直到它达到了最后的步骤。像还原论功利主义者一样，排除论功利主义者会指出，在我们的日常道德思考中存在着一些原始的、理智上欠缺的想法。它将指出，当我们剥除或抛弃掉我们日常使用“对”与“错”时的那些无意义的或无根据的要素之后，剩下的将是这样一个清晰的、从人类角度来看意义重大的核心思想，即，“为有感知的存在者生产出净快乐或满足”。不过，在这里，排除论功利主义与一般的还原论功利主义不同的地方是，它将论证说，当还原论功利主义把效用原则当作像“对”与“错”等词汇的适用标准的时候，这既是不必要的，也是无根据地误导性的。恰恰由于对这些词语的日常使用具有这样一些令人困惑和缺乏根据的要素，排除主义认为，我们应该放弃这些词语，而只去谈论什么倾向于或不倾向于产生总体上（最大的）快乐或幸福。

很清楚的是，排除论功利主义与还原论功利主义之间的这些问题，也是我们在其他领域中关于排除主义进路与还原主义进路各自的相对价值的争论的经验中常常能遇到的。由于在所有这些争论中，最

常见的大概是排除论唯物主义与（这样那样的）还原论唯物主义之间的长期争论，或许，我们值得提一提排除论功利主义（或更一般意义上的排除论伦理学）相对于排除论唯物主义所具有的一个可能的优势。“感觉经验与思维仅仅是被假想出来的假设性实体”这一点并不显而易见，因此，我们或许有理由认为，排除论唯物主义所排除掉的东西恰恰是我们的合理的回溯性推理思考必须寻求解释的东西。然而我认为，“我们直接地体验到了某些伦理资料或属性”这样的观念要比在身心问题领域中我们刚才所允许的这一可能性更加难以捍卫。由此，与我们对伦理事实与属性的知识相比，我们对自己的经验具有更好或更多的直接知识，所以排除论功利主义可能处于一个比排除论唯物主义更有利的境地。

不过，即便不考虑这一点，我们似乎也很难找到任何理由去选择还原论功利主义而非排除论功利主义，一旦我们决定性地转向那种受科学影响而青睐还原、反对提升的理论方向。如果传统的还原论功利主义反对说，排除论进路把整个伦理学都排除掉了、并因此把作为一种伦理学的功利主义自身也排除掉了，那么我们可以回应说，这两个断言要么都是错的，要么是事先就假定了排除主义是错的。毕竟，排除论功利主义像排除论唯物主义一样做出了一些它自己的断言。排除论功利主义并不要求对伦理问题保持沉默，也不认为我们不可能对伦理问题做出任何断言，相反，它公开地认为，没有任何东西是好的、正当的或义务性的，或者，换句话说，像诸如“好”这样的词语并不指称任何事物的属性。当然，关于我们如何才能以最恰当的方式来阐述排除主义的那些负面断言，仍然有一些问题；不过，在如何阐述排除论唯物主义方面，也存在着类似的问题。而在这两种情况中，我们都没有理由认为排除主义消除掉了它本应该处理的那个哲学领域。正如排除论唯物主义具有

唯物主义立场，并因此被认为是一种特殊类型的唯物主义一样，排除论功利主义也具有某种伦理学立场，并出于同样的理由而被自然地看作是功利主义的一种类型。

另一方面，当一个人说排除主义排除掉了整个伦理学的时候，他的意思可能是，排除主义由于否认了伦理属性或事实的存在而排除掉了这些属性或事实。不过，即便我们假定在某种意义上这个说法是真的，也很难认为这能构成支持还原论而反对排除论的一个可被理解的理由。按照上面的这种意思，“排除论排除掉了伦理事实与属性”这一断言仅仅是指出了排除论与还原论这两种进路之间的本质性差异。如果一个人不是事先就假定排除论是错的，那么他就无法把上面这一断言当作一个反对排除主义的论证。

当然，如果一个人否认了好的事物或正当行动的存在，而只承认快乐以及那些导向快乐的事物的存在，那么这种否认可能会对那些听到这种否认的人产生一些后果，还原论者会认为这些后果是坏的，而就连排除论者可能也会认为这些后果不利于人类的总体幸福或快乐。然而，由于排除论者可能像还原论者一样希望促进人类幸福，排除论者也会像还原论者一样有理由或动机让他的对伦理学的观点保持隐微秘传的特征。如果还原论者可以通过拒绝承认排除论的实践意义或用处来捍卫自己，那么排除论者也可以做一些完全类似的事情，并且在做这些事的时候甚至可以不使用任何专门的伦理性或评价性概念。因此，我们之前已经看到，最优化型功利主义的理论有效性是与“在日常生活中青睐常识道德”的做法相容的，而对梯度性功利主义的坚持也是与日常的非梯度性的伦理实践相容的；与此类似地，我们现在看到，我们并不能通过指出“一般人采取了排除主义观点之后将会产生坏的后果”这一点来击倒排除论功利主义作为一个理论选项的地位。

这样，如果在排除论功利主义与还原论功利主义之间的抉择像我们现在看到的这么困难的话，那么，尽管功利主义曾想要批评提升主义陷入了进退两难的困境，如今功利主义自己却陷入了同样的困境。因为，如果功利主义对提升主义的批评是有根据的，那么功利主义就没有任何理由去偏爱还原论功利主义而非排除论功利主义，而这样的话，一个前后一致的功利主义者就没有理由去接受任何常见形式的功利主义观点，哪怕是我们在第四章中所捍卫的那种梯度性功利主义。如果这个功利主义者想要避免让他的（常见的或梯度性的）还原主义观点在他自己的方法论与基础性假设之下显得缺乏证据、无法确定的话，那么他最好也不要再批评提升主义观点是违背科学研究的趋势的。当然，不管功利主义是否以这种方式来批评提升主义，在还原论与排除论之局面的抉择对功利主义来说都是一个严重的问题。坦率地说，我还没有想到任何办法能让功利主义避免这一难题。

不过，此刻，我不想再讨论功利主义还原论与排除论之争，而想要回到我们对美德伦理学与梯度性还原论直接功利主义这二者所作的批判性比较。排除论功利主义这种可能性所显示的是，还原论功利主义很难做到既攻击美德伦理学，又让自己的理论位置不遭受困难。不过，在本书的下一部分，我将提出（还原论的）功利主义的另外一些困难。

到目前为止，我们在很大程度上是通过在方法论上追求对称性、一致性或均一性来展开功利主义理论的。不过，在第四章的结尾部分，我们不是用关于一致性、对称性或均一性的论证，而是用关于未确定性的论证来支持梯度性的直接功利主义。不过，这种出于不确定

性或未确定性的论证对于我们的基础性的方法与假设来说，既有宽厚的一面，又有严厉的一面。这个论证要求我们不要再接受常见的最优化型（或满足底线型）的行为功利主义。由于最优化型的功利主义被批评为是太过严厉或严苛的，或许我们有理由去放弃这种最优化型的功利主义，而去偏爱那种可以轻易地避免来自“太过严苛”的批评的梯度型功利主义。

然而，我们将在第四部分看到，来自未确定性的批评还可以以一种我们未曾考虑过的新的方式出现。而这种关于未确定性的新的断言（当我们把它与功利主义在还原论与排除论之间的未确定性放在一起的时候）将产生一些推论，这些推论比我们之前讨论功利主义的未确定性时的那些断言更令人不安。我们会发现，功利主义以及更一般意义上的后果主义将陷入一种比现在更糟糕的理论处境，而相应地，美德伦理学将处于一种相对较好的处境。不过，在我们转向这一议题之前，我想要更多地谈谈，在我看来美德伦理学相对于功利主义所具有的直观优越性到底是什么。

第四部分
偏好美德伦理学的理由

第十四章
功利主义与美德伦理学间的主要争议

在上一章中我用了许多时间来讨论斯多葛主义与其他一些更广泛多样或更具包容性的一元主义美德伦理学的理论后果的直观不合理性。上一章中所讨论的一元主义是个人利好与可赞赏性/美德这两个类别方面的一元主义。我也提到了，一般意义上的向着一元主义还原的功利主义的一些不合理的方面；不过我在这个问题上没花多少时间，我所做的仅仅是简要地表明某个个别的品格特质的可赞赏性涉及某些超出了或不同于“促进总体人类福利的倾向”的东西。在本章，我将用更多的时间来讨论对功利主义的接受将产生哪些不合理的东西。而且，我将主要关注功利主义与美德伦理学各自对于“什么令个体特质值得赞赏或卓越”与“什么令一个人或生活的整体值得赞赏或卓越”的观点，因为这将帮助我们达到一个处理功利主义与美德伦理学之争的关键点。那些被功利主义赋予最高评价的人与特质，与那些被常识的非道德主义的美德伦理学赋予最高评价的人与特质十分不同。特别是，我们将看到，这两种进路在这一领域中所做出的比较级价值判断在基本的合理性方面是如此地不同，这使得功利主义变得更加可疑，也让我们有了另一个确定的理由去青睐美德伦理学。

什么让生活值得赞赏？

功利主义与常识美德伦理学都允许我们区分值得欲求的东西与值得赞赏的东西。对美德伦理学来说，在生活中有一些值得欲求但并不值得赞赏的东西。正如我们所看到的，美德伦理学允许我们认为，某些生活值得赞赏的程度要超过了其值得欲求的程度。当然，一种范围更广的包含了道德判断与道德相关判断的常识伦理学将会发现有两种可欲性：事态的可欲性与个人利好的可欲性。不过，美德伦理学对通

常意义上的道德的放弃大大地简化了它对值得欲求的东西的构想（个人利好是唯一的一种它视作值得欲求的东西），尽管它允许，那些值得赞赏的东西也可以被算作对个人有好处的东西，从而也可以算作值得欲求的东西。

功利主义还区分了两种基本的评价类型，就我们的讨论目的而言，这两种类型可以与值得赞赏与值得欲求之间的区分很好地对应起来，尽管这种对应并不是在每个方面和细节上都完美。功利主义区分了内在性评价与工具性评价。当我们允许“工具性地好的事态”这样的观念时，对功利主义来说，内在评价对应于值得欲求的东西，而工具性评价对应于值得赞赏的东西。功利主义既允许内在的好事态，也允许内在的个人利好。不过正如我们看到的，按照功利主义的假设，内在的好事态可以还原为内在的个人利好。因此，内在的个人利好便是功利主义所认为的值得欲求的东西（至少，为了能够与美德伦理学进行比较，我们可以这么说）。在某个重要的意义上，功利主义与美德伦理学都认为个人利好是（唯一或终极性的）值得欲求的东西，尽管我们必须认识到，在什么构成个人利好方面，这两者之间存在着潜在的巨大的差别。

在值得赞赏的东西方面，功利主义认为义务性行动和道德上正当的行动都是工具性的好东西，认为它们对应于或等同于可赞赏性的实例；而我们的美德伦理学则排除了道德的类别，而且没有为道德的（而不是“涉他的”）可赞赏性留下任何理论位置。在美德伦理学看来，帮助他人或许在涉他的方面是值得赞赏的，但这美德伦理学并不认为这种帮助是道德上好的或道德上值得赞赏的。

我们也看到，美德伦理学允许一些非工具性的美德，而功利主义显然并不允许这样的美德。那些功利主义认为构成美德的东西，同时也是功利主义认为构成卓越的或值得赞赏的特质的东西；那些美德伦理学认为构成美德的东西，同时也是美德伦理学认为构成卓越的或值得赞赏的特质的东西。然而，我们不应该因为功利主义与美德伦理学在这方面意见一致性，就遮蔽掉这样一个事实：对功利主义而言，只存在着工具性的美德与可赞赏性；而对美德伦理学而言，既有工具性的美德和可赞赏性，也有内在性的美德与可赞赏性。此外，大部分功利主义者追随着休谟的观点，并不区分美德与其他的值得赞赏的特质，也不区分那些伦理上值得赞赏的行动/成就与那些仅仅在审美或智性上值得赞赏的东西。[189]因此，为了能够在关于“在人类生活中什么是值得赞赏的”这个问题上的功利主义观点与美德伦理学观点之间进行一般性的批判性比较，我假定美德伦理学能包括这样一些判断：那些关于一些最终可能不能算作美德/品格特质的直观判断，与

那些出于非伦理的理由才值得赞赏的行动或成就。

我们的前一章主要关注着功利主义与美德伦理学对可赞赏性与被理解为个人利好的可欲求性之间的关系所作的那些彼此不同的判断。而这两种进路之间的分歧表现为两个问题：值得赞赏的东西与值得欲求的东西在基础层面上是不是彼此不同的，以及，如果它们不是彼此不同的，那么它们是应该通过还原而等同起来，还是应该通过提升而等同起来。我现在假定，提升主义不能被用于美德伦理学，因此美德伦理学必须在可赞赏性与可欲求性/个人利好之间持一种基础性的二元主义观点；而功利主义则必须把值得赞许的东西还原为值得赞赏的东西/个人利好。我们对这两种进路的批判性比较将以这样一种方式来进行。

不过，我们绝不能假定，功利主义与美德伦理学关于“什么使得生活或特质值得赞赏”的观点之间的根本分歧，仅仅是上面这种对可赞赏性与可欲求性的关系的还原主义一元论观点与二元主义观点之间的分歧。毕竟，利己主义也可以用二元主义方式来构想可赞赏性与可欲求性之间的关系，然而，利己主义关于“什么令生活/特质值得赞赏”与“哪些特定的生活/特质比另一些要更值得赞赏”的判断不仅与一元论功利主义的判断极不相同，也与我们捍卫的这种美德伦理学关于自我—他人对称性的构想极不相同。

而且，很容易被忽略的是，非利己主义美德伦理学与功利主义关于值得赞赏的特质、人与生活的观点差异并不能简单地归于这样一种分歧：值得赞赏的东西到底是能被还原为个人利好，还是构成个人利好之外的一个独立类别。因为，这些差异也部分地依赖于功利主义与美德伦理学是如何以不同的方式避免利己主义的，或者用更清楚易懂的话来说，依赖于这二者所遵循的不同的自我—他人对称性标准。功利主义以一种为每个个体赋予相同权重的标准来进行评价；它在彼此分离的个体的意义上是自我—他人对称的。美德伦理学在集合体的意义上是自我—他人对称的，这意味着，它向作为一个种类或个体的自我/行动者/特质的拥有者与作为一个种类或类别的其他人赋予相同的权重。这两种差异，即，在将可赞赏性还原为可欲求性方面的差异与在自我他人对称性的恰当形式方面的差异，都促成了功利主义与美德伦理学关于生活与其他东西的可赞赏性的看法的分歧。我将不会在这些问题上喋喋不休，不过我们将会看到，功利主义与美德伦理学的那些关于值得赞赏的生活的彼此不同的判断既依赖于自我—他人不对称性方面的不同，也依赖于还原性方面的不同，还依赖于二者在“是否存在着非工具性的美德或可赞赏性”这个问题上的基本分歧。

对功利主义来说，一些特质、生活或人之所以比另外一些更加卓

越或值得赞赏，是因为它们更能够导致总体上的人类的或有感知的存在者的幸福。[190]（我们坚持使用比较级判断，因为我们已经暂时性地推论出，我们最好用梯度性的形式来表达功利主义；即便如此，美德伦理学的比较级判断显然也与功利主义的比较级判断相冲突。）实际上，功利主义通过效用原则的某种梯度性变种来工具性地评价生活或人；然而，没有任何单一的、可清晰表述的原则能够表达我们关于“哪些生活或人比哪些生活或人更加值得赞赏”的常识美德伦理学判断的基础或根据。

因此，看起来功利主义可以通过“某个生活或人是更值得赞赏（或更不糟糕可鄙）的，仅当这生活或人对人类幸福的贡献是更大的”这个原则来比较不同的生活与人，以及同一个人的不同的可能生活。我认为，我们还可以假设，“对一个人的总体影响”等价于“对这个人的生活（的各个事件与其他相关方面）的总体影响”。[191]

与此相反，我们对“生活或人的可赞赏性是较多还是较少”的常识评价依赖于一些很难被统一起来的考虑。即便是在第六章出现的那些作为美德伦理学思考的综合标准或教义的完全与不完全原则，也不能为我们提供任何作为统一性原则的东西。这些原则建议我们在可赞赏性或拥有美德的方面改善自己与他人（以及不在这个方面腐蚀自己或他人），却从未明确说明哪些要考虑的因素构成了可赞赏性，以及这些因素如何联合构成了对可赞赏性的总体判断，因此，这些原则既没有为我们提供一个关于可赞赏性的统一标准，也没有明确提供任何像罗斯的表面义务六条目那样能作为可赞赏性的基础的东西。[192]

我并不想低估常识美德伦理学以罗斯的那种表面道德原则的方式或者以关于现实与可能的行动或品质群体的决疑论的方式进行自我系统化的能力。然而，鉴于我们现在关注的不是这个，我不认为在这里做这些是必要的。先前我们已经看到，被常识思考认为是构成可赞赏性或美德的东西并不与那个美德的拥有者的福利或利好严格地关联在一起，更未与全人类（或全体有感知的存在者）的福利、幸福或个人利好关联在一起。我们也看到，某些种类的个人力量与个人自足性代表了关于人的可赞赏性或卓越性的一种平常却根深蒂固的观念。很清楚的是，就我们这里的讨论而言，许多不同的因素似乎都与对可赞赏性的常识或直观评价有关，这些因素似乎都能影响我们对人的特质、人本身或人的生活的评价的高低。实际上，将要提到的这个具体的例子便是基于多种多样的因素，尽管这种复杂性似乎并没有损害我们在这一领域中的观点的牢固性。在这里，与功利主义的比较最为相关的是，在我们对可赞赏性的多少进行直观评价时，涉己的考量因素起到了重要的作用。

例如，我们极大地赞赏亚历山大的专心致志、组织力与自信，迪斯雷利的干劲、活力与面对反犹主义时的镇静，塔列朗的远见与外交上的优雅，我们也赞赏这些人本身。然而，我们的这种赞赏很大程度上独立于关于人类从这些特质或人身上所得到的好处的考量。（当然，我们，当我们这样赞赏这些人的时候，我们也假设这些人并不是残暴的恶魔或彻底的自私自利者。）假设，一方面，这三个人的杰出的事业生涯并没有给人类生活带来好处，甚至可能让人类生活变得更差了一些；另一方面，有这样一些安分守己的人，他们的涉己和涉他的个人品质都不如上面这三个历史人物那么出众和值得赞赏，不过他们为自己狭小的熟人圈子带来了确定数量的好处。与这些寻常人相比，我们仍然倾向于对那三个历史人物给予更高的评价，对他们的生涯感到更多的钦佩尊敬。

我认为，这些例子表明，对人的高度评价可以极大地基于非利他性的品格特质或性格特质，从而在很大程度上独立于被功利主义当作卓越或可赞赏性的基础的那些因素。功利主义必须认为，对人类或有感知者的幸福的总体贡献是个人可赞赏性的高低的唯一决定因素。因此，对功利主义来说，关于上面这些历史人物与寻常人的可赞赏性的比较级判断取决于其中每个人创造的总体净幸福的数量。这样，只要这些历史人物中的某个人在创造人类净幸福方面做得稍差一些，功利主义的结论就会与我们中的许多人或大多数人的看法相反。

同一个论点还可以通过比较常识观点与功利主义关于可赞赏性的反事实判断来展现。我们知道，千百年来苏格拉底对人类生活产生了巨大的、有益的影响，而这些巨大的影响很大程度上来自柏拉图在对话录中对苏格拉底的描绘。假设苏格拉底的言行从未被记载，那么他对人类幸福的贡献就会小很多（若考虑到苏格拉底选择了自己的死刑，这为他的亲友所带来的痛苦还会进一步削减这贡献），甚至小于一些仁慈宽厚的普通人对人类的贡献。然而，鉴于我们认为我们对苏格拉底的那些了解，我们中的大多数人会说，即便如此，苏格拉底仍然比几乎所有其他人都更值得赞赏。

此外，直接功利主义通过对人类或有感知者的幸福或福利的总体影响这一标准，不仅对总体的生活或人进行评价，也对给定个体的特定特质进行评价。因此，功利主义必须仅仅以相关特质对人类总体幸福的效果这一标准来评价亚历山大的专注与迪斯雷利的活力与干劲。然而，从常识的视角看，这种对特质或美德的可赞赏性的评价标准完全是片面和荒谬的；实际上，以这种标准来评价特质和美德，要比以这种标准来评价生活的整体或人还要片面和荒谬。

下面，让我们转向去讨论，在涉己与涉他的美德方面，功利主义

与常识观点有什么差异。

我们对那些同时具有（杰出的）涉他和涉己的美德的人的赞赏，并不必然大于对那些具有较多的涉己的美德、较少的涉他的美德的人的赞赏。在日常直觉方面，我们并不明显倾向于认为，那些为人类带来了较大福利的人比那些其卓越性不通过影响人类福利来得以展现的人更值得赞赏。圣方济各、乔纳斯·索尔克、特蕾莎修女等人对人类福利做出了极大贡献，而且我们也极大地赞赏他们为人类幸福所做的努力。亚历山大、萨缪尔·约翰逊、阿尔伯特·爱因斯坦、玛莎·格雷厄姆斯或苏格拉底等人具有值得赞赏的特质与活动，但他们的特质与活动并不是主要地或排他性地集中于促进人类福利这个方向上。我们必然会认为前一类人比后一类人更值得赞赏吗？在爱因斯坦的情形中，实际上我们相信，由于他的理论对原子弹和原子能技术的影响，他的理论对人类的影响长期而言可能是有害的。然而，即便这一点使得功利主义者无法认为爱因斯坦比那些只关心自家事的人更值得赞赏的话，我们中的大多数人仍然会认为，爱因斯坦这个人、他的言行、他的生活要比许多对人类福利不那么有害或更加有利的人、言行、生活更值得赞赏。因此，在这里，我们的常识评价与功利主义的评价完全是不一致的。[193]

此刻，我倾向于同意常识美德伦理学的判断，而不同意功利主义的判断。我们不应该低估或拒绝承认功利主义的系统统一性倾向的理论价值；只是，在这个领域，正如在一些已经提到的领域中一样，我发现自己实在无法接受功利主义的观点。根深蒂固的直觉与功利主义观点之间的鸿沟是巨大的，而且尚未被弥合或削弱。这一点实际上使我青睐我们的美德伦理学所体现的那种较少的统一性与较多的直觉性的联合，而不愿接受一种概念上和伦理上更统一的功利主义，这种功利主义用一些理论的和方法论的理由要我们去拒绝我们在广泛范围内关于价值问题的直觉，这些价值问题不仅包括道德问题，也包括关于个人可赞赏性的问题。（更别提美学判断方面的事了。正如我曾在其他地方论证的[194]，前后一贯的功利主义似乎必须认为，为人类带来的利益是美学卓越性的唯一标准。）

此外，鉴于我们在这一部分的讨论，相当清楚的是，常识判断与功利主义判断关于相对可赞赏性的分歧至少部分地来自这两种伦理理论解释和运用自我—他人对称性时的不同的方式。我们的美德伦理学赞同两个原则；作为不完全义务在美德伦理学中的对应物，这两个原则认为帮助他人与帮助自己具有基础性的正面价值；我们既可以用“值得赞赏的品质或成就”来表述这两个原则，也可以仅仅用“利益”来表述这两个原则。如我们所说，这两个原则表达了一种被理解

为集合体的自我与他人之间的平衡的理想。上面，我们探索了我们对直觉的依从可以产生哪些关于相对可赞赏性的判断，而这其中的一些判断不仅通过与这两个原则的吻合而得到了解释和辩护，而且也构成了对这些原则的某种证实。这两个原则非常抽象地体现了我们的美德伦理学的伦理承诺；不过，这两个原则是如此地具有一般性和概括性，以至于还有范围广泛的进一步问题要求常识美德伦理学来具体确定。然而，即使这样，这个原则也清晰地表达了在涉己与涉他之间的（某种程度上的）平衡的理想。通过这两个原则被表述和并置的方式，这种平衡可以很清晰地被理解为两个集合体之间的平衡。当我们转向那些关于相对可赞赏性的看起来合理的特殊判断的时候，我们发现我们既倾向于敬重赞赏那些为人类带来巨大福利的人，也倾向于敬重赞赏那些尽管未能带来巨大福利，却拥有和展现了我们所赞赏乃至惊叹的品质的人。而且，我们关于相对可赞赏性的朴素判断并不明显地倾向于认为那些带来巨大福利的人比其他人更值得赞赏。看起来更公平合理的说法是，我们的直觉在这里并没有明显的或一般性的偏好方向，而我们关于这些事物的特定信念反映了对人类卓越性在涉己与涉他这两个方面的强调。这样一种相对的平衡或对某种特定形式的可赞赏性的偏爱的缺乏与上面两个原则所表达的那种美德伦理学的一般视角之间匹配得相当好。

而且，这种特定形式的反思平衡更青睐常识性的可赞赏性判断，而非功利主义的可赞赏性判断。因为，功利主义以彼此分离的个体的方式平衡自己的利益与他人的利益，这样功利主义就会格外地表彰那些致力于帮助大量的他人的行动或品格。如果无论怎么分配分量，一个人自己的分量都不超过任何一个单独的其他人，那么涉己的利益与理想就非常容易被关于自己的行动或品格对其他人类的影响的考量所击败或超过。按照这样一种对理想的构想，弗罗伦斯·南丁格尔与特蕾莎修女（给定那些关于她们的事实）将会比萨缪尔·约翰逊、玛莎·格雷厄姆斯或阿尔伯特·爱因斯坦更值得赞赏。

现在，让我们去简要地考虑一下那些负面的情形，即，功利主义与美德伦理学如何以不同的方式来对待那些应受批评或糟糕可鄙的生活、职业与人。当然，如果某些人故意地、出于疏忽地甚至是偶然地伤害了他人或自己，我们都会倾向于对他们评价较低或不那么高。不过，我们还会考虑一些其他的因素，在一些情形中我们对某个没有对人造成伤害的人的评价会比对某个故意造成了伤害的人的评价还低。

考虑一下这样一个例子。在某个家庭中，有一个从事敲诈、抢劫甚至谋杀的惯犯父亲与他的两个儿子。长子通过艰苦劳作与意志的努力获得了比父亲更好的教育；他成为一名银行出纳员，并从那时起开

始感到一种对偷窃的极度欲望。尽管他知道这是错的，也希望自己不被这样的欲望困扰，也因为自己与可憎的父亲之间的相似而害怕，他还是偷了一小笔钱。他有他自己的家庭，而当他被抓到之后，由于某些原因他被从轻宽大处理了。他被解聘了。带着罪错感和焦虑，他发现自己很难找到下一份工作。他的家庭为此受苦，但没人知道该怎么办。后来，他找到了另一份工作。他又偷了一小笔钱，然而这次他被起诉并入狱。他的家庭的境况更差了。他最终出狱，但这次他的妻子决定独立地抚养孩子，把他从自己和孩子的生活中抹去。由此，他们都为此而受苦，但都坚持了这个决定。

想象一下，这个人又接着犯下轻微罪行、受到更多惩罚、感到更多的罪错感与焦虑。这个人与他自己所憎恨的性格倾向搏斗着，渐渐认识到他的父亲这个榜样对他的影响，试图把自己从这种软弱与强迫中解救出来。最终，由于对自救感到绝望，他向一些社会工作者求助。而这些社工想办法让他通过接受密集的医疗咨询来摆脱诱惑、更好地理解自己的问题。假设，这些咨询真的产生了效果。他战胜了来自偷窃的诱惑。最终，他过上了平凡的生活，再次结婚，并得以与妻子保持稳固的关系。总体上，我们可以设想，这个人做过的坏事比好事多。不过，经过意志的努力与超常的坚持，以及在获得帮助方面的幸运，他最后不再是一个对自己和他人具有破坏性的人了。

请把这个人与他的弟弟相比较。弟弟也受到了来自罪犯父亲的创伤。他发展出精神残疾，从未像他父亲那样受到犯罪的诱惑。他与母亲一起生活，每天在家里做一些计件工作来糊口。但他从不出门，从未有任何社会生活、情感生活或家门之外的生活。他在家中作为一个精神残疾者度过了一生。

弟弟造成的净伤害或许不如哥哥那么多。但是，因为他从未投入生活，因为他实际上通过逃避生活来逃避他自己的问题，我认为我对他的评价比对他的哥哥的评价更低，因为他哥哥至少走入了现实世界，有自己的生活，与自己的难题搏斗，并在很大程度上学会了怎么战胜他们。我对这个哥哥还有一些赞赏，但对这弟弟没有任何赞赏，尽管我对哥哥的赞赏是与批评混合在一起的。我想，我们中的大多数人都会对残疾的弟弟所过的生活有一种更低的总体评价，因为这种生活是毫无起色地可悲的，也不具有任何真正值得赞赏的特征。这样，在这些对人类幸福没有正面总体贡献的人生中，我们再一次地看到了功利主义与常识对人生或人的评价之间的差异。我想，我们大多数人都会倾向于对哥哥和他的生活做出更高的评价，而功利主义者却会认为那种为人类幸福带来了更多的好东西或更少的坏东西的生活是更高的、道德上更好的，并因此与我们许多人或大多数人面临这两个例子

时的常识或直观反应产生了分歧。

因此，在正面的可赞赏性的情形与那些应受批评或糟糕可鄙的情形中，功利主义似乎都认为，对生活与人的评价是这些生活或人所导致的（人类）总体净幸福的函数。然而，我们的常识观点还依赖于其他的因素，并允许事物的可赞赏性不依赖这事物对总体幸福的现实或可能效果。因此，功利主义关于相对可赞赏性的判断在多个方向上都与我们对合理性的直觉之间有极大的张力。正如我曾说过的，我认为功利主义的许多特殊判断的反直观特征都让我们有理由去在伦理学的这一领域和其他领域中偏爱美德伦理学。

不过，还有另外一件事要说。像我们早先提到的，我们不能说梯度性直接功利主义要求个体做出过多的牺牲，因为梯度性功利主义实际上没有对个体提出任何关于正当行动的要求，也没有提出任何关于正当行动的条件。因此“要求个体做出过多牺牲”这样一种导向“功利主义降低或贬低了道德个体的价值”的指控的特定路径看起来被截断了。

然而，这不意味着，我们不能按照刚才的讨论的指引而以其他方式来有效地指控功利主义贬低了个人的价值。因为，即便梯度性功利主义也格外地表彰那些尽可能多、尽可能广泛地令人类获益的行动与特质，而且不允许任何其他因素在它对相对卓越性或可赞赏性的判断中起作用。换句话说，它前后一贯地把那些工具性地有利于人类幸福的东西理想化地抬高了，并认为，个人的相对美德或可赞赏性的意义或有效性完全来源于这种工具性作用。与此相反，关于人、特质与生活的可赞赏性的常识思考并没有这么整齐划一地排他性地强迫我们把行动或品质对其他人的效果当作是一个人的卓越性的来源；某些个体卓越性取决于这些超出个人之外的事，但另外一些个体卓越性则依赖某种自我培养或自我成熟。因为常识美德伦理学允许个体卓越性具有一些独立于个体对群体、对整个人类的（可能）贡献的因素，所以看起来与功利主义相比，美德伦理学为个体赋予了更多的价值，也更重视个体的优秀品质。在某种意义上，功利主义令每个个体在评价方面都被亿万人类的海洋所淹没或吞噬。相反，而美德伦理学一方面在评价任何给定的人的时候都会为人类的更大关切赋予相当的权重，另一方面也接受、鼓励和尊重那些更加个体主义的卓越性。由此，美德伦理学没有贬低或反对个体的价值，而功利主义却贬低和反对了个体的价值。而这一批评，再加上功利主义的各种特殊判断与我们的直觉判断之间的巨大悬殊，都让我们有理由青睐美德伦理学而非功利主义。

然而，正如我在第三部分的结尾建议的，在我们对这两种伦理学进路的批判性比较中，还有另外一种很重要的因素。功利主义在广泛

的范围中和各个一般性/特殊性层面上都产生了不合理的理论结果。除此之外，功利主义在其方法与动机方面还具有多重未确定性。哪怕我们鉴于常见的功利主义类型的未确定性而采取了梯度性功利主义，有两种不确定性仍然存在着。它们让我们对梯度性功利主义的可行性和有效性产生了怀疑。我们该谈谈这些问题了。

第十五章
功利主义的未确定性

期望主义与实现主义

在我们对功利主义的讨论中，我们一直绕开了一个关于应该如何阐述功利主义的重要问题。我们尚未考虑，我们是应该认为各种形式的直接功利主义是在称赞那些其总体效果或后果现实地有利于人类幸福的行动、动机呢，还是应该认为它们是在称赞那些其总体效果或后果（从某个合适的角度看）被预期是有利于人类幸福的行动、动机呢？（一个类似的、同样困难的问题也与更一般意义上的后果主义联系在一起。）实际上，这是一个功利主义的捍卫者与批评者都倾向于绕开的话题。

有人建议或似乎是建议说，功利主义或后果主义到底是表述为所谓的期望主义的形式[195]，还是实现主义的形式，这并不要紧。我想我曾见过，有些版本的效用原则已经把这种漠不关心嵌入到了这一原则的具体表达之中。例如，有时这一原则被表述为，一个行动是义务性的，当且仅当这个行动比其他替代选项具有更好的或按照预期更好的（对人类幸福而言的）后果。字面上讲，对功利原则的这一表达认为，不管是具有按预期最好的后果，还是具有实际上更好的后果，这二者都构成一个行动的义务性的充分条件，而这是一个我从未见到任何人明确捍卫过的观点。这种对功利原则的含糊表达可能实际上意味着，行为功利主义或行为后果主义的捍卫者与批评者都尚不确定，到底是用实现主义的方式还是用期望主义的方式才能最好地表达行为功利主义或行为后果主义的观点，于是他们都尝试避开这一议题而去处理关于功利主义的其他问题。

不过，绕开实现主义与期望主义之争的可不只是那些认为“功利主义是用期望主义还是实现主义形式来表述无关紧要”的人。还有一些人在这个议题才有确定的立场，要么支持对效用原则的实现主义表述，要么支持对它的期望主义表述，但这些人却没有为他们的特定偏好给出任何辩护根据。由于争论的两边都有明确的支持者，我们会期望能找到一些关于实现主义与期望主义各自的价值的探讨与争论。然而，在我搜索到的范围内，我还没有看到任何关于这一议题的重要讨论。

我希望接下来我们能清楚地看到，实现主义与期望主义之争的问题是功利主义者与后果主义者必须考虑的问题。如果这一问题得不到解决，功利主义与后果主义（无论是梯度性的还是其他形式的）便将处于一个比我们曾经以为的更羸弱的理论位置。而在实现主义与期望主义之间的抉择的不确定性将让功利主义与后果主义都遭受一种前所未有的批评，这种批评将会毁坏“构想出一个充分版本的功利主义或后果主义”的前景。

为了在这一议题上立足，我将首先描述，在对功利主义的阐述方面的实现主义与期望主义之争中的一些比较明确的立场。或许，如果我指出在功利主义文献中关于这一议题的意见的多样性，我们就更容易意识到，我们需要更细心地检验我所提出的这个问题的本性与推论。

辩护实现主义的行为功利主义或行为后果主义的有西季威克的《伦理学方法》，摩尔的《伦理学原理》和《伦理学》以及斯马特的《一个功利主义伦理学系统的概述》。这三人都区分了可谴责性与过错性，以减轻它们对那些具有不可预知的坏结果的行为的过错性的承诺。不过，值得注意的是，这样一种区分并没有为我们提供任何理由来选择实现主义而非期望主义。上面几部作品关于这一点也都谈得极少。

不过，即便西季威克与其他实现主义功利主义者/后果主义者都未曾为他们对期望主义的拒斥提供辩护，我想，“为什么这些哲学家都选择了实现主义版本的功利主义与后果主义”这个问题或许有一个相当合理的解释。他们认为，当从一个具有对各个可能的行为选项（或动机）的后果的完全的知识的角度来进行道德判断的时候，和/或基于一种能允许这种完全知识的永恒普遍的观点来进行道德判断的时候，道德判断才是最合适、最有效或最准确的。[196]实际上，他们认为，在基础层面上，对行动的道德评价是一个不带个人感情地仁慈的理性的存在者从一个不受通常的关于时间、地点和人的认知限制的角度来看待这些行动时所具有的偏好或态度的问题。

如果行为的正当性或过错性依赖于一个不带个人感情地仁慈的、无所不知的理性存在者[197]，那么我们就可以看到为什么会不可避免地产生对实现主义的偏爱。那个无所不知的存在者将知道一个行动的遥远后果，这些后果是行动的实施者所不可能预知的。给定这个存在者的非个人性与仁慈，这个假想的存在者对这个行动的态度将部分地依赖这些遥远的后果是有利还是有害于人类幸福。这个无所不知的存在者会认为像杀死婴儿期的希特勒这样的事是可赞许的，或至少会比婴儿时期的希特勒的身边的人更加认为这件事是可赞许的。因此，在

有效地评价与执行行动的时候所做出评价之间存在着隔阂。如果不带个人感情的仁慈的无所不知是合适的功利主义道德判断的支点，那么正确的功利主义评价将是对实际的长期后果的评价，而非对预期的或可预见的（长期）后果的评价。[198]

不过，这仍然为我们留下了一个重要的问题，而据我所知，实现主义的捍卫者或支持者们尚未回应过这一问题。实现主义与期望主义版本的效用原则都要求仁慈性与非个人性作为恰当道德判断的基础性条件。然而，我们有任何好的理由去假设这种判断的支点中必须包含全知性条件，或必须要求进入一种普遍永恒的视角吗？一些直接功利主义者曾质疑仁慈性是否是对合适的道德判断所要求的态度的完整的刻画，并认为正义的因素在使一个事态成为好事态这个方面也具有独立的作用，但正义因素却不能被包含在对不带个人感情的仁慈的心理解释之中。类似地，一个期望主义者也可以宣称，对某个给定行动者的行动的判断应该从与行动者在相关方面相似的认知性或知识论性角度来做出。这个期望主义者会认为，非个人性与仁慈性已给出了我们在做出对行动的客观有效的道德判断时所需要的所有距离，能让这判断免于行动者的非道德或反道德的自我中心主义与偏见；然而，任何对行动者的视角的进一步的偏离都将使我们很难或更难把随之产生的评价当作对这个行动者所做出的行动的评价；由此，最好把期望主义后果当作直接功利主义或直接后果主义的行为评价的焦点或支点。

坦率地说，我不太知道应该如何回应这种期望主义论证。我并未真正被它说服，因为在我看来，如果像直接后果主义者所认为的那样，我们可以脱离行动者的实际动机来合适地判断一个行动，那么我们大概也能够脱离行动者的认知视角来判断行动。不过，我也没有看到任何好的论证可以要求把脱离认知视角作为合适的或准确的道德评价的条件。有一个显而易见的论证认为，那种既脱离了行动者的动机，也脱离了行动者的认知/知识论限制的功利主义观点更前后一致、更均一，并因此在方法论上更好；然而这样的论证也伴随着理论上的危险。实际上，在当下语境下这种论证可能会适得其反，因为功利主义显然不要求我们脱离行动者的其他一些方面来判断行动。功利主义通常仅仅把“对”或“错”这样的表述性形容词应用于故意行动，因此它脱离行动的故意性特征来判断行动的对或错。此外，功利主义也拒绝脱离行动者的能力之内的各个替代性选项来评价行动——功利主义通常认为这些替代选项是与行动的评价相关的，并因此拒绝脱离行动者的因果能力来评价行动。因此，任何来自一致性的论证都将是一把双刃剑，而且这里的议题或许太过复杂而无法通过任何一致性论证来得到有效的处理。很难看清楚，功利主义怎样才能捍卫它对实现主义版本的偏好或对那种普遍永恒视角的偏好。

不过，我也应该提到，有些哲学家选择去使用一种期望主义版本的行为功利主义。[199]其他一些人甚至断言，期望论功利主义是一种更好或更精确版本的功利主义，然而令人失望的是，他们在这么断言时并没有提供任何理由。[200]实际上，很难捍卫这两种功利主义或后果主义中的任何一种而反对另一种。正如我提到过的，这种困难以及它为功利主义或后果主义的特定版本或表达带来难题的潜在可能性，很大程度上都被那些倡导实现主义的人、倡导期望主义的人和那些试图在这一议题上保持中立的人忽略了。

我想现在我们有理由下结论说，功利主义中存在着的未确定性比我们原先认识到的更多。而且，前面的章节考虑过的那些种类的未确定性让我们对常见版本的功利主义产生了怀疑，并让我们有理由质疑，是否有任何功利主义的具体版本或诠释（哪怕是一种梯度性的版本）能够在理论上得到辩护。很清楚的是，我们不能像之前那样简单地回避或绕开这种期望主义与实现主义之间的争论。不过，“不管我们用期望主义版本还是实现主义版本来构想功利主义，都无关紧要”这样的想法可以被进一步地解释，而这种解释或许能帮助我们理解当下的困难。（在功利主义的基础与方法论方面）最优化型与满足底线型功利主义之间的未确定性把我们导向了一种只包含了这两种类型的共同点的梯度性功利主义；与此类似的，功利主义的实现主义版本与期望主义版本之间的未确定性或许也会导向某种只赞同这两种版本的共同点的功利主义。

实现主义与期望主义都清晰地认为，一个比替代选项具有预期的或现实的更好后果的行动要比替代选项更好；仅仅当这两种关于“更好性”的标准互相分离，某个行动具有预期的更好后果却不具有现实的更好后果的时候，这两种观点才发生分歧。可以有这样一种功利主义：它以上面所提示的方式把自己仅仅限制于那些轮廓清晰的情形中，由此它实际上为功利主义的道德优势性或更好性提供了仅仅充分却不必要的条件。不过，正如同梯度性功利主义为功利主义留下了一个非比较级道德价值方面的巨大空隙，上面这种功利主义版本也为梯度性功利主义留下了比较级道德价值方面的相当大的空隙。由于这种具体领域方面的进一步丧失，我们可能会怀疑，从理论的角度看这样一种不明确的、对问题缺乏表态的功利主义是否值得我们拥有。除非功利主义拥有某些资源来回答这种形式的怀疑，它作为一种道德理论的可行性看起来就非常可疑。

此外，我们也不应该忘记先前讨论过的在常见的还原论功利主义与排除论功利主义之间进行抉择的困难。我们在这一章中关心各种类型的还原论功利主义的未确定性，不过无论实现主义还是期望主义都

代表了功利主义还原论的某种具体形式，功利主义可以按照这些具体形式来把评价性词语/语言还原为经验性或非评价性词语/语言。正如我希望我在第十三章的最后一部分已经说清楚的那样，在更为人熟知的（无论什么形式的）还原论功利主义与那种否认了任何评价性谓词的适用性的排除论功利主义之间的抉择，也是一个非常困难的抉择。实际上，看起来这个抉择和在期望主义与实现主义之间的抉择一样是令人沮丧地未确定的。

这些未确定性方面的问题对功利主义构成了严重的威胁，正如功利主义所引起的那些直觉不合理性对功利主义构成了严重威胁一样。功利主义总是可以厚着脸皮拒绝承认后一类威胁，然而，前一类威胁似乎确实是功利主义的独特视觉所无条件地固有的。并不是任何与功利主义假设与进路的基本分歧导致了我们所讨论的这些未确定性的难题。相反，这些出现的困难是在以尽可能完全与一致的方式追求功利主义进路与功利主义方法论的过程中产生的。这些显露出来的困难是每一个从功利主义自身的哲学角度来思考的功利主义者都应该面对的困难。只要这些功利主义者或其他人还没有向我们表明怎样才能回答这些问题，我想我们就有理由认为功利主义进路是一项自我设限、自我破坏的失败事业。这让我们现在有进一步的理由去选择美德伦理学进路。

不过，有人曾建议说，功利主义者可以超越他自己的功利主义假设与方法论，并最终诉诸常识性考虑或直觉合理性来避免未确定性方面的指控。或许期望主义比实现主义更加符合常识，或许我们可以说还原论功利主义比第十三章中简要讨论的排除论功利主义更接近广泛接受的或常识性的道德观点。

不过，许多（甚至大多数）直接功利主义者都不愿意太过依赖常识思考或直觉（边沁以及更晚近的黑尔与斯马特都是这种态度的好例子）；而且看起来，如果功利主义者为了避开未确定性就得允许自己如此大规模地依赖日常道德思考，那么他又会为自己制造其他一些困难，这些困难最终会同样地威胁他的理论位置的有效性。在第十四章，我提到了功利主义在关于生活、人、特质与成就的可赞赏性的观点方面如何以多种多样的方式区别于常识直觉。不过，刚才我说过，功利主义或许可以“厚着脸皮不承认”他的观点与常识意见之间的差别构成了问题；此刻我想到的是那些典型的或常见的功利主义观点，它们坚持认为伦理学应该合理地重组、或整理我们的直觉，而不是依赖于这些直觉。

然而，如果功利主义为了现在消除未确定性的目的而向伦理直觉赋予某些重要性或有效性，那她在面临像第十四章末尾那样的与直觉

之间的差异时就不能简单地厚着脸皮硬挺了。因此，解决未确定性的代价将是令第十四章所讨论的功利主义的反直觉理论后果变得更突出与棘手。不管采取哪种方式，功利主义似乎都陷入了深深的难题，而常识美德伦理学却没有。

我相信，任何非功利主义伦理观只要认为对行动、特质与人的评价是对相关事态的非个人性的/客观的评价的函数，便都面临同样的难题。多元论和/或完善论形式的后果主义——这些观点允许把幸福/快乐之外的其他东西算作个人利好，而且/或者认为事态之好与人类福利之间的关系要比直接功利主义所认为的更复杂——在这些问题上与常识观点更接近。因此，有人可能会认为，可以在这个方向上找到一个总体性观点，这种观点既能逃脱上面的未确定性方面的指责，又能避免第十四章中描述的那些反直观的结果。

为了避免未确定性，我们大概必须以直觉性考虑来解决期望主义与实现主义、还原主义与排除主义之间的争议。然而，即便我们解决了这些争议，并接受了一种非功利主义的、更具有直觉性的关于个人利好与好事态的理论，我们所谈论的这种后果主义也会遭遇第十四章所讨论的那些困难。这些困难也许不那么严重，但仍然构成困难。

一种完善论/多元论的直接后果主义可以避免这样的功利主义结论：（给定相关的事实）像特蕾莎修女或乔纳斯·索尔克这样为人类带来了巨大恩惠的人必然比像爱因斯坦或玛莎·格雷厄姆这样的人更值得赞赏，因为爱因斯坦等人的成就的价值仅仅等于这些成就所带来的对贫困或疾病的大规模缓解所具有的价值。例如，完善论者可以说，“玛莎·格雷厄姆取得了她的成就”与“特蕾莎修女取得了她的成就”是两件同样好的事，而这里的基础性假设是，重大的文化成就/进步具有与对个体福利或幸福的大规模改善同等的道德意义。然而，我想知道，我们该怎么看待那些不那么具有世界性、历史性意义的成就与美德呢？我们赞赏某些私下朋友在面临悲惨损失时的坚韧或在财务方面的远见，即便这些坚韧与远见并不是无与伦比的，也并不代表什么文化成就或进步。我怀疑，我们日常是否会认为，这种坚韧与远见不如一个对自己的病人助益良多的医生所具有的职业精神或责任心那样值得赞赏。正如我先前提到的，我们一般允许那些与（大数量的）他人的福利没什么关系的个体化可赞赏性。而我相信，当完善论与多元论后果主义尝试与对上面这些品格特质的常识或直觉评价保持相符的时候，它们会遭遇困难。

完善论（或多元论）当然可以说，对坚韧或远见的展现是好的。不过，因为它把它关于可赞赏性的判断与关于事态之好的判断排他地绑定在一起，所以，只有当它不合理地断言“某个人展现了坚韧”与“某

个医生从重病中拯救了许多人”这两个事态同等地重要、同等地好的时候，它才能说，面临悲惨损失时的坚韧与救助了许多患者的医生所具有的职业精神与责任心同样地值得赞赏。因此，完善论/多元主义必须要么认为，坚韧等品质实际上不像它们看上去的那么值得赞赏，要么在不同事态的相对价值与重要性方面做出反直觉的断言。无论以哪种方式，它都会变得不合理。

与此相反，虽然我们希望看到世界上发生某些事情，我们也认为看到某些事情在世界上发生是十分重要的，但我们关于可赞赏性的常识思考并不是如此紧密地与这些事情绑定在一起。即使我们像我所知晓的任何合理形式的后果主义一样认为“某个医生从重病中拯救了许多人”是比“另一个人在面对私人损失时展现了坚韧或在私人财务方面展现了远见”更重要、客观上更好的事，我们也不需要推论出这个医生的责任心或职业精神比那私人的坚韧或财务上的远见更值得赞赏，而后果主义似乎却不得不这么推论。我想，我们在直觉上认为私人的坚韧与远见可以像医生的日常责任心（毕竟，为了达到医疗效果这个医生并不需要成为一个深挚忠诚的人道主义者）一样地值得赞赏，甚至比后者更值得赞赏——即便我们也愿意承认，客观地说，“许多人被从重病中拯救”这样的事要比“某个人展现了坚韧或财务远见”这样的事更好或更值得欲求。

因此，非功利主义的多元论后果主义者必定在价值判断方面与常识产生相当的差异。多元论与常识之间的鸿沟不像功利主义与常识的鸿沟那么巨大，但我相信，这个鸿沟已经大到足以让我们的常识美德伦理学进路相对于任何我所知道的完善论/多元论后果主义而言具有某种优势。由于我们揭示的这些反直觉的理论后果独立于期望主义—实现主义之争与还原主义—排除主义之争，我想我们可以说，美德伦理学进路与任何排他性地以事态之好来进行评价的非功利主义进路相比都具有优势。

当然，在上面章节中，给予对非功利主义的后果主义的关注不太多。对我所提出的那种美德—伦理排除主义来说，功利主义作为一种还原主义是一个有用的理论映衬。而行为功利主义无疑是后果主义中最著名、历史上最重要的一种。不过，在过去和最近，人们发展了各种各样的非功利主义的后果主义。很难说我对这些进路提出的这些少量的批评已经令完善论或多元论后果主义无法成为常识美德伦理学的有力竞争者。不过，要进一步讨论这些问题，就要留待下一章了。

第十六章
多元主义的种类

尽管存在着前面两章描述的那些困难，某些人可能仍然认为，与那种自称为“美德伦理学”的基于直觉的关于美德与可赞赏性的观点相比，老式的功利主义在简洁性方面具有独特的优势。标准的功利主义把所有的道德/德性论评价都与个人利好方面的因素绑定在一起；与此相反，美德伦理学没有提出任何方法来把所有关于可赞赏性的判断统一到某个单一的标题或类别之下。这样，美德伦理学就使得关于美德与可赞赏性的判断依赖多种多样的考量因素，这些考量因素要求我们对它们进行细致的衡量比较。按照罗斯对表面义务的解释，常识道德看起来是多元性的；美德伦理学尽管具有直觉性力量，却可能和常识道德一样具有深刻的多元性。在罗斯看来，不说谎的义务、不伤害的义务、信守承诺的义务等义务之间并没有固定不变的关系。它们既非从某个单个的终极道德类别中衍生出来，也不具有任何词典式的优先顺序。在这种观点看来，若某个因素在一个情境中被另一个因素压倒了，这个因素仍然可以在某个非常不同的情境中反过来压倒那另一个因素。因此，当两个表面原则在某个特定情境中发生冲突的时候，需要靠精致的直觉来弄清哪个原则优先于另一个。

直觉主义道德观的这种多元主义招致了这样一些指责：这种多元主义让道德成了主观的东西，以及/或者这种多元主义使得道德的基础方面变得任性而缺乏理由。不过，正如罗斯本人以及其他人最近所注意到的，非福利主义且非快乐主义版本的行为后果主义（或直接后果主义）也面临类似的指责。[201]因为，如果某种理论认为那些令事态好的因素或那些基础性地影响着个体福利的因素都不可避免地是多元性的，那么这样一种关于善好的理论就会像罗斯的关于正当的直觉主义理论一样是多元性的。

现在，功利主义者可能会闯进来并论证说，他们至少避免了个人利好与事态之好方面的多元性。他们会说，这样的事实会令快乐主义且功利主义的后果主义胜过非功利主义的后果主义，也胜过直觉主义或常识主义。快乐主义至少把个人利好还原到了一个单一的因素、一个统一体，而福利主义以类似的方式统一了好事态的观念。而在一些功利主义者看来，这代表了功利主义相对于罗斯的直觉主义道德理论与常识美德伦理学的一个优势。

不过，我认为功利主义方面的这种断言是无法被认可的。首先，快乐主义要求我们用同一个尺度来衡量快乐与痛苦。而罗尔斯追随着桑塔亚纳而认为：

我们必须确定快乐与痛苦的相对价值。当彼特拉克说，为了一千份快乐也不值得付出一份痛苦时，他采取了一种比较它们的标准，这个标准比快乐与痛苦更基本。人必须自己来决定快乐与痛苦的相对价值，把他的现在与未来的全部倾向与欲望都纳入考虑。[202]

如果罗尔斯在这里是对的，那么快乐与痛苦的相对重要性并不是嵌入在快乐与痛苦的概念之中的。二者的相对重要性问题既不是预先给定的，也不是自明的，而是要求每个人自己去决定的问题。即便在仔细地慎思之后，他们对快乐与痛苦的相对价值都产生了相同的估计，他们这样做也是基于共同的直觉，而非基于某个稳固不变的机械过程或算法。同理，在原则上我们没有理由认为罗斯对表面原则的运用或我们对（相对）可赞赏性的判断无法产生一致的同意。当然，当人们必须依赖他们对直觉合理性的感知时，我们并不常常期待出现一致的同意。然而，这一点无论在估计快乐与痛苦的相对权重时，还是在判断罗斯主义原则在情境中的相对权重时，还是在判断美德与美德反面的某种给定的混合体的可赞赏性时，都同样地成立。[203]

而且，快乐主义的功利主义所固有的多元性并不局限于为快乐和痛苦分配恰当的相对权重的问题。罗尔斯也曾指出：

存在着各种各样的惬意感受，它们之间无法比较。强度与持久度这两个快乐的量化维度之间也无法比较。当它们冲突时我们如何平衡它们？我们应该选择对某类感受的一个短暂但强烈的快乐体验，而不去选择对另一类感受的持久但不那么强烈的快乐体验吗？亚里士多德曾说，如果必要的话一个好人愿为自己的朋友去死，因为他宁愿选择一段短暂而强烈的快乐而非一段漫长而微弱的快乐，宁愿选择一年的高贵生活而非多年的乏味生活。然而，他是如何确定这一点的呢？[204]

关于快乐主义以及以快乐主义方式来理解的功利主义所具有的不可还原的多元性，罗尔斯在这里提出了两个重要的观点。第一，即便我们假定令人更快乐的东西自动就是更好的东西，所有对“好”的评价都能还原为快乐方面的事，我们用来衡量快乐的多少的那些维度在直觉上也不是预先给定或自明的。快乐的概念自身并没有直接告诉我们如何衡量这些不同的维度。第二，更具体地，“如何比较快乐的持久性与快乐的强度之间的权重”这个问题并不存在预先给定的、自动的或纯粹定义性的答案。靠快乐的概念（以及持久性与强度的概念）自

身并不能解决这些问题，而在为了这些比较而进行精细的权衡时，各个合格的权衡者很可能会产生彼此不一致的结论。甚至有可能，强度与持久性的相对权重依快乐的种类而变化。因此，现在可以看清楚的是，即使快乐主义也无法避免多元性以及对精细直觉的需求。

当然，还有一些功利主义不是狭义地快乐主义的；它们不只谈论快乐，也谈论幸福、满足或偏好。然而，如果说这一领域中有任何东西是自明的话，我认为这一点是自明的：当我们从快乐转向幸福时，被狭义地理解的快乐主义所涉及的多元性也会发生传递，并进一步地复杂化。在重要的意义上，这种从快乐到幸福的转移在那些完成转移的人看来是有辩护根据的，因为幸福的概念具有更大的灵活性与敏感性。而这等于是说，幸福包含着比快乐更多的维度。因此，幸福的复杂性实际上大大超过我们刚才所看到的快乐的复杂性。

而基于偏好满足的功利主义既包含了复杂性，又适应了复杂性；这一点或许更加显而易见、更不需要捍卫。如果我们把人类或个人的利好绑定到人所具有的无论何种偏好（或经过慎思的一致的偏好）的满足上，我们就为许许多多偏好的可能性留下了空间。尤其是，我们可能会允许一些并不明显与个人快乐或幸福有关的因素在决定某个人的偏好，构成她的个人利好或福利时起作用。[205]

所以，功利主义可能比它的某些捍卫者甚至批评者所认为的要更加复杂。它对个人利好与损害的判断和比较必须把多元的因素都纳入考虑，并因此像其他伦理理论在进行这些判断时一样需要依赖直觉，即便依赖的程度有所不同。

此外，那些对于在决定道德或其他评价性议题时诉诸直觉持批评态度的功利主义者可能需要被提醒的是，“快乐是好的，不是一种个人的恶”这样一种功利主义/快乐主义观点自身也是基于强烈的直觉的。边沁在《导论》中用了相当长的篇幅讨论了一种在基础层面上否定（所有）快乐而肯定（所有）痛苦的禁欲主义。很难看出，一个功利主义者或别的什么人除了基于直觉、考虑或诉诸禁欲主义在直觉上令人反感的特征之外，还能有什么办法来拒斥禁欲主义论题。没有任何道德观点可以完全不诉诸直觉，由此，美德伦理学与功利主义之间的真正问题是，既然功利主义一方面通过诉诸更少的直觉建立了一种相对更加系统化的统一性，另一方面又因为没有考虑大量的其他直觉而产生了反直觉的理论后果，那么前面这种统一性能否为后面这种反直觉后果提供辩护根据？或者，也许我应该说，这一问题是我们讨论的这两种主要伦理学进路之间的真正的、最重要的问题，如果功利主义的未确定性尚未对功利主义的可行性构成更大的威胁的话。

考虑到根据功利主义自己的方法论与基础假设，任何具体的总体功利主义观点或理论都具有未确定性，功利主义必须要么承认自己被这些问题阻挠住了，要么比之前更加自由地和实质性地依赖直觉以确定它的各种可能版本中哪种更合理。然而，正如我们所注意到的，在许多领域中，任何这样一种亲近直觉的功利主义都将与常识直觉保持相当大的距离。由于我们已经发现功利主义在统一性方面的理论优势并不像我们通常假设的那么大，我怀疑这样一种修订过的功利主义观点（这种还尚未被明确阐述过的观点）能否像我们所捍卫的这种常识美德伦理学一样合理可信。

很清楚的是，这种修订过的观点并不会遭受我们在功利主义中所发现的那种未确定性。它承认它的原则（见第六章）与它关于什么算作美德的断言并不能仅靠自身来确定我们想要做出的每一个伦理判断：例如，关于多个品格特质的组合的相对可赞赏性的判断和关于具体情境中的行动的判断。但它坚持认为这些缺陷在大多数时候能够通过聪颖敏锐的直觉与论证得到弥补。尽管常识美德伦理学自己就宣称自己是多元主义的，这是一个单一的、很可能正确的理论在内容方面的多元性；与此相反，与功利主义相联系的那种未确定性影响到了在不同理论之间的抉择。我们的美德伦理学允许通过多元的因素来确定伦理价值，然而这些因素是在一个单一的总体观点之内运作的因素；与此相反，功利主义的未确定性所带来的威胁是这样一种威胁：我们可能拥有多个不同的功利主义理论，却没有办法确定哪个是对的。这样一种理论间的多元性远远要比纯粹的理论内的复杂性更令人担忧、更成问题。当然，现在功利主义似乎可以通过赋予直觉更多的权重和允许与之前相比的更多的复杂性来避免未确定性。然而，现在应该十分清楚的是，当这种修订后的功利主义这么做的时候，它仅仅是在模仿一种理论内的多元性与对直觉的依赖，而这两个特征是常识美德伦理学从一开始就能与之自在相处的。

第十七章
结论

在某种程度上，与大多数近年的美德伦理学著作相比，本书是在更加抽象的层面上写作的。不过，为了能成为与康德主义、功利主义、道义论以及其他伦理学进路旗鼓相当的真正的理论对手，美德伦理学必须采纳其他理论的某些基础性目标，并把那些结构性因素与议题纳入考虑，这些因素与议题在对常识道德与功利主义（或更一般的后果主义）之争的讨论中起到了重要的作用。此后，它必须证明自己能够回答基础性的问题，并能解决一些其他理论无法令人满意地解决的问题。

近年来大多数对美德伦理学的兴趣集中于分析具体的美德和描述伦理学中被那些忽略了美德话题的人不公平地疏忽了的那些方面。一种让自己局限于讨论对与错的行动的功利主义遗漏掉了许多连功利主义者自己也不愿忽略的问题。而在近些年对动机功利主义与品格功利主义的兴趣复兴之前，二十世纪的功利主义一直远远不如我们在边沁与西季威克作品中所看到的那么完整或全面。在这段忽略了动机与品格的时间里，人们当然没有发现这种忽略所带来的劣势与坏处。然而，在近些年的理论发展中，我们或许能更清楚地看到（边沁与西季威克或许知道这一点，但当代的功利主义者却极大地忽略了它），从功能性对象到品格的内在心理状态，所有这些东西都可以以功利主义（或后果主义的）的方式进行系统化的评价。

我们在本书中做了一些工作来让功利主义在这种更卓著的、自我一致的系统化方向上走得更远。[206]同样地，如果美德伦理学只满足于处理或定义一个个具体的美德或一般意义上的美德，那么这种美德伦理学还不能算作一个总体性的伦理学进路，而只能作为对常识、康德主义、功利主义或其他伦理学与道德哲学理论的一种补充。这种补足性的进展当然是很有价值的，哪怕它们无助于建立一种作为独立的伦理学进路的美德伦理学。实际上，考虑到近些年伦理学的历史，我们或许很难认识到对一种独立的美德伦理学的需求，直到有一天我们发现了康德主义与常识或直觉主义道德的那些根深蒂固的问题。面临这些问题，康德主义与日常道德都无法合理地（或不加重大修正地）充当我们对美德的（常识）理解的基础。在本书的最后一部分，我们看到，功利主义对美德与可赞赏性的处理至少到目前为止是没有希望的。

当然，对美德或好品格的功利主义进路为美德提供了一种角色，这种角色可以独立于功利主义关于正当行动的理论而被确定。因为，与康德主义和直觉主义道德不同，功利主义直接用与人类幸福的关系来刻画好的或值得赞赏的品格或动机，而不需要引入（导致或引起）正当行动的概念。因此，与康德主义与常识道德不同，功利主义在处理正当行动的同一个层面上处理美德和品格，而不是认为美德与品格是从正当行动中衍生出的或仅仅是正当行动的补充。然而，即便前后一致的功利主义伦理学进路为美德提供了这种扩展性的、不那么次要的角色，这也无法挽救这种关于美德的功利主义，因为这种功利主义实际上要部分地为我们在第十四章提到的那些不合理的理论后果负责。

基础性且（相当地）系统性的美德伦理学进路的出现，部分地来自这样一种需求：避免功利主义的不合理性与/或未决定性，也避免康德主义与常识道德（以及把常识道德包含在内的常识伦理学）所陷入的那些悖谬与困难。我的想法是，看看一种独特的关于对行为与品格的评价的美德伦理学进路能否平稳地进展而避免另外三种主要伦理理论所遭受的陷阱。更具体地，在引起了这本书的写作的思考过程中，当我发现或相信自己发现，美德的概念可以避开那些损害或至少威胁着关于道德正当性与道德善好/美德的常识观点与康德主义观点的困难的时候，我开始寻找一个能让我们避开这些困难的、直接描述行动的词语。最后，我在“值得赞赏”这个词中找到了我想要的。实际上，由于“一项美德”的概念很容易被与“美德”的观念混淆起来，而“美德”在日常会话中又常常被解释为道德美德，在描述特质而非特定行动的层面上“值得赞赏”这个词可能比“（是）一项美德”这种说法更合适。因此，我们会频繁地谈及“值得赞赏的（品格）特质”，而不只是谈及“有美德的品格特质”“美德”或“某个特质是一项美德”。

无论按照逻辑的还是历史的顺序，下一步都将是考虑，一种仅仅基于我们对可赞赏性与美德地位及其反面的直觉想法的建设性的伦理学是否足够覆盖道德或伦理生活中的涉他的方面，从而使我们不会后悔自己没有使用任何专门的道德词语。前面的章节，特别是第二部分与第三部分，都尝试覆盖这些涉他方面的内容，并以这种方式来消除重回道德概念的需要。我们也看到，与康德主义与常识道德（乃至功利主义）相比，这里采取的美德伦理学进路使得涉己的伦理现象与涉他的伦理现象更像是属于同一个整体。尽管这种意料之外的结果自身可能并不比看待这些问题的其他方式更具有直觉性，我认为这种统一性的进路具有显然的吸引力。尤其是在第八章，我试图在详细阐述这种一般性的美德伦理学进路的本性与承诺的过程中，展现这种进路的吸引力。

当然，在尝试处理基础性与结构性问题时，我在某种程度上忽略了对重要的具体美德的讨论，我甚至没有尝试去说明，美德是否与其他值得赞赏的性格特质不同、如何不同（以及品格是否与性格不同，如何不同）。因此，我不会宣称我已经说出了一个建设性的美德伦理学想要或需要说的一切。如果我已经明确地把美德伦理学放置在了伦理理论的各种竞争性进路所构成的图景之中，从而让我们能看到美德伦理学既不能从其他不同的伦理学理论中衍生出来，也不仅仅是其他伦理理论的补充，那么这就已经达成了我的目的。

无论这种美德伦理学进路是多么激进，我们都可以看到，就当代的哲学讨论氛围而言，它并不如斯多葛主义、伊壁鸠鲁主义或斯宾诺莎等的利己主义观点那么激进。不过我们没有像讨论康德主义、常识主义与功利主义的伦理/道德去持久地讨论利己主义。因为，正如先前我在设法抛弃那些包含道德的伦理学时所说的，出于保守主义的理由，也为了具有广泛的吸引力和合理性，我希望能寻找到和阐述出一种伦理学的系统性进路，这种进路可以在抛弃了道德的前提下尽可能地覆盖原先由道德所覆盖的那些内容。如果有人能为我们在这里批评的这些伦理学进路提供一种系统化的替代性进路，并且与我们提出的美德伦理学（和利己主义）相比，这种替代性进路与上面那些被批评的进路之间还更接近些，那么按照本书的整体理路，我要说这种替代性进路可能会优于我所提出的美德伦理学进路。不过在这种替代性进路被阐述出来之前，当下的进路可能将一直是我们最合理或最有希望的进路。斯宾诺莎的利己主义（当然，像伊壁鸠鲁主义与斯多葛主义一样，斯宾诺莎允许从利己的理由中衍生出对他人的关切）基于一些在当代已经不那么流行的形而上学观点，而尼采的利己主义（如果我们能这样概括尼采那难以捉摸而复杂的观点的话）则依赖于对基督教/常识道德的潜在心理基础的假设，这一假设认为，上面这种心理状况在很大程度上是一种无助的向内的攻击性与怨恨，不过这一假设并未被广泛地接受为合理的。[207]如果有人能表明尼采的这些假设是合理的，或者表明斯宾诺莎的形而上学是合理的，那么与利己主义现在的境况相比，利己主义可能会成为一个更可取的理论选项。然而，在尚未有人表明这些合理性之前，我认为对伦理学的自我—他人对称性进路仍是最有希望的。正因为如此，我才几乎只关注这样一种美德伦理学进路：它一方面为他人的福利赋予了基础层面的重要性，另一方面，与康德主义美德伦理学不同的是，它也在基础层面上关心行动或特质的拥有者自己的福利，而不只是关心行动或特质的拥有者的可赞赏性或美德。

在这本书中，我也没有怎么关心伦理学/道德哲学中的契约论传统与罗尔斯与高蒂尔等人的当代契约论。一部分是因为，我不认为后

者的当代契约论必然构成了我们这里探索的这几种理论的竞争者或反对者。关于一个理性的或假设性的契约的观念，如同关于一个理想的法官或观察者的观念一样，在很大程度上是一种用来产生特定道德观点的装置；从最一般的意义上来理解，很难看出这种装置是否必然地与任何特定的道德构想绑定在一起。理想观察者的观念不仅在道义论的道德理论中扮演角色，也在功利主义理论中扮演角色；类似地，既有人用契约概念来支持功利主义，也有人用契约概念来支持反功利主义的观点。[208]实际上，我想没有理由认为，为什么一个美德理论家就不能用契约论观念来支持她自己的进路。

此外，尽管罗尔斯与高蒂尔各自对道德的推衍获得了赞誉，它们也受到了许多来自不同角度的批评。我在这里不准备重复关于罗尔斯对契约模型的使用的那些主要批评。而对于高蒂尔的论证，我只想提一提，当他试图从某种选择倾向的合理性来论证出于这些倾向而行动的合理性时，他的论证是脆弱的。高蒂尔通过性情倾向对于行动者的欲望满足的效果来为性情倾向提供辩护，而他又通过“行动在多大程度上符合这些以后果主义方式来辩护的性情倾向”来为行动提供辩护。这样他就给他自己带来了难题：这个难题很像规则功利主义所面对的难题，即，为什么行为的辩护理由与性情倾向的辩护理由不同。斯蒂芬·达尔沃曾用这些理由来反对高蒂尔的契约论论证。因为我认为高蒂尔没能有效地回答这一问题，我非常怀疑他的进路是否是可行的。[209]因此，我不认为我们需要认为，契约论观点与进路威胁到了（一种完整的或系统化的）美德伦理学的有效性或重要性。

在这个结论性的部分，我希望谈论美德伦理学进路的另一个侧面、一个经验性的方向；我们可能会发现它是有用或有趣的。追随罗尔斯的《正义论》，劳伦斯·科尔伯格曾尝试把罗尔斯式的观念与分类应用于对人格发展的探索。[210]在他的各种工作中，他曾论证说，儿童经历了一系列的道德阶段，最终达到了任何特定个人所能达到的最高阶段，而在这个最高阶段，他们对道德的理解是罗尔斯式的或准罗尔斯式的。这里不准备进一步讨论这一研究和其他人对“把罗尔斯式的观点奉为人类道德发展的顶峰”这种做法的批评。不过，如果往这方面想想，很清楚的是，我们也可以以类似的方式来提出关于各种美德之习得的教育心理学议题。我认为这样的议题无论在概念方面，还是在经验效果方面都是值得追求的。

例如，利他与适度的美德都需要对个体的培育陶冶。即便非常低龄的孩子也展现过这两种特质，当家长、教师和其他人试图战胜或改变孩子的自私或贪求的时候，这仍是一件艰难的工作。关于儿童如何发展出对他人的（更多的）内在道德关切的典型的（过度简化的）图

景涉及这样一个假设：儿童需要经历一些过渡性阶段，在这些阶段中他们把某些种类或水平上的对他人的关切看作是对他们自己的利益的扩展。一个关于如何减少儿童的挑剔与贪求的类似的简化的图景则认为，儿童需要经历这样一个阶段，在这个阶段中某些种类或水平的适度仅仅（以伊壁鸠鲁主义的方式）被视为实现最大满足的手段（例如，“再吃蛋糕，你就会不舒服或肚子疼”）。然而，正如同对他人的内在关切的增长通常被认为是一种道德进步一样，非工具性的适度的增长也被我们大多数人看作一件好事、一种人的进步。这种相似性提示着这样一种更一般性的想法，即，与科尔伯格等人工作的价值相类似，“个人身上的涉己与涉他的美德是如何发展起来的”这个问题也是值得研究的。在任何一种给定的美德的发展过程中，也许存在、也许不存在相对固定的系列阶段。在发展阶段的多样性与顺序方面，各个具体的美德之间可能也存在着有趣的差别。不过，现在我们对此还知道得非常少，而我们对这些理应知道得更多。

当然，由于有些美德是涉他的，先前对个体道德发展的经验与概念研究可能已经在某种程度上至少隐含地对美德的发展提出了解释。不过我还是认为（实际上这一点也很明显），如果我们把那些涉他的美德逐一地当作美德来研究，我们还将学到一些有趣的新东西。无论如何，最重要的是，先前关于道德发展的研究一味地偏向于那些刻画着我们的常识道德思考的涉他的美德。因此，先前关于道德发展的研究很大程度上忽略了坚韧、审慎、毅力、谨慎等值得欲求/值得赞赏的涉己的特质的发展。然而，毕竟在我们的常识看来这些特质仍然是美德。如果对涉他的值得欲求/值得赞赏的道德发展的研究是有价值的，那么即便不是出于排除专门道德概念的考虑，我们大概也有理由去研究涉己的值得赞赏的品格（与人格）特质的发展。

这类研究本应该不像现在这么稀有少见。除了我们在关于道德发展的研究中看到的那些常见理由之外，如果本书的进路是有效可信的，这也将让我们有更多的理由去期望或鼓励对涉己的美德与其他具体美德的经验与概念研究。我们对这些问题的理解的空白是巨大的。即使我们还不能说道德发展的研究已经导向了一些像我们所希望的那样稳固而合理的结果，对具体美德的研究自身也已经很大程度上在要求我们进行这种道德发展研究了。而且，对具体美德的研究还有可能给关于儿童与青少年道德发展的研究带来有用的建议。

例如，如果道德发展可以被划分为前习俗、习俗与后习俗三个时期或阶段，那么各种各样的具体美德或许也能被分为这样三个阶段（尽管不同的美德的时间进程可能不同）。不过，我们在对具体美德的阶段发展的研究中所发现的那些具体的轮廓或许也能帮助我们澄

清、支持或反对某些关于具体道德发展的广为接受或尚存争议的观点。因此，我认为，那些已经在从事具体道德发展研究的人有理由去追求或至少鼓励那种关于一个个美德的发展的研究。不幸的是，这种关于具体美德发展的研究在近年的心理学与教育学研究中被忽略了。为了让读者能初步感受一下我所建议的这种研究将会多么丰富和有趣，我想提一提几个相关的问题（在列举这些问题时我没有特意遵循什么顺序）；如果某个人要从事上面说的这种美德发展的研究的话，这些问题可能是值得研究的。

例如，在像坚韧这样的涉己的美德方面，研究者可能有兴趣知道，家庭背景与个人气质的哪些方面与坚韧的品质正相关或负相关。研究者可能也会寻求与这一特质的发展有关的跨文化和/或历史性信息——例如，像耶稣或亚美尼亚人这样受到迫害的人是更可能还是更不可能发展这一特质呢？从概念的角度，我们可以有意义地谈论坚韧特质的发展过程中的前习俗阶段与习俗阶段吗？或者，存在着像工具性坚韧这样的东西吗？如果坚韧特质的发展史按照与习俗的关系被分成了几个阶段，那么工具性坚韧与坚韧特质的发展史之间的关系是怎样的呢？很清楚的是，这一系列问题（以及许多其他问题）也适用于其他涉己的特质、涉他的特质以及像勇气、耐心、善意与慷慨等混合性美德。

如果上面建议的这种研究最终积累了起来，它们会让我们比以前更好地知晓各种美德是如何发展的，可能还会与教育理论和实践有关。

现在，关于“在教导道德理想与标准方面，是应该在家庭中做得更多，还是应该在学校中做得更多”这个议题存在着许多研究兴趣与争论。而按照我们上面的建议，这个议题还可以有益地进一步扩展，从而能囊括各种美德的教育方面的问题，在这各种美德中也包括那些涉己的美德。

如果有人反对说，涉己的美德仅仅有利于美德的拥有者，因此与教导那些涉他的、令每个人比以前更好的规范与习惯相比，并不太需要教导涉己的美德，那么，最直接的回答将是，通过令每一个人都在涉己的方面变得更好一些，我们也可以让所有人都比以前更好一些。如果单个人能从审慎或面临困难时的坚韧中受益，那么通过教导学生或一般意义上的儿童去获得这些特质，也能促进人的全体的善好；尽管，与对道德标准与涉他的美德的灌输相比，对涉己的美德的教导是更加以单个个体的形式起作用的，而不那么以人与人的关系形式起作用的。

而且，由于我们当代对道德教育与道德标准（不仅在哲学界，而且在整个社会上）的强调，我们中的大多数人倾向于不去沉思涉己的美德，以及这些美德何以是值得欲求与值得赞赏的。如果我们在告诉某个人涉己的美德与涉他的或道德的美德之间的主要区别之后，请这个人提名几个涉己的美德，我们就很容易确证出这种忽略的存在。大部分人在说出了两三个特质之后，就停滞不前而难以说出更多了；而在涉他的美德方面，他们就很容易说出一长串名单。美德伦理学的一个好处（不论是作为道德准则的补充，还是作为所有伦理思考的基础）是，它让我们重新意识到了涉己的美德与混合美德的重要性，并让我们或许第一次了解到这些值得赞赏的品质的多种多样。当然，这两种看待美德伦理学的方式都能够（以不同程度的紧迫性）引导我们去询问与探索，我们最好通过向儿童教导各种具体美德的重要性来培养他们的伦理行为呢，还是最好通过教给他们道德规则或标准这种更常见的方式来培养伦理行为呢？

我并不是在建议说，如果我们发现我们能够更容易或更有效地教育人们以那些我们赞赏或至少不鄙夷的方式行动，那么这种发现就能支持美德伦理学相对于其他伦理理论进路的有效性。不过，为了明显的实践目的，也为了众人的利益，对这两种教育方式的效果的比较性研究（无论在家庭中还是在学校里）都将是有价值的。那么，我是在说，我们应该把孩子们变成实验品，并请求或贿赂学校或家长以让他们关注各种美德，从而获得那些可能有益的知识吗？并非如此。在我们的社会中，或许在各个不同的社会中，各个家庭与学校在教导伦理标准时大概就已经存在着上面这种差异了。不需要去干预篡改人们的生活，我们就可以发现（不同的社会部位或种族背景的）不同的家长在对不同的美德的强调上存在差异。而这些差异可能就足够让我们对道德教育的美德伦理学模型与标准道德模型各自的相对有用性与效率有一个更好的经验性理解了。

此外，还有可能进行一些短期的研究，在这些研究中只以最轻微的方式干预人们的人格，但可以在教导具体美德的功效方面向我们提供有趣和重要的信息。例如，在某个学校中，公民课上学生先被教授和展示坚韧的美德；然后，以一种突然的、似乎与课堂的内容无关的方式，他们遭受了一些剥夺性的待遇，例如被要求不吃午饭或在放学后滞留学校数小时，并用一些噱头式的托词来掩盖实验的真实目的。而另一个控制组则在课堂上被教授完全无关的内容，之后则遭受相同的剥夺性待遇。而两组学生在面对剥夺时的耐心、坚韧上的差别将是这个心理学研究的关注点。这样的研究将给我们带来许多关于各种美德的可教性的知识，并帮助我们回答这样一个问题：能否在学校或家庭中做伦理教育，该如何教育？显然，在本书中，美德呈现了一种尚

未体现在现代伦理学中的重要性；而在讨论像本书这样的理论研究能提出哪些心理学与教育学议题时，我只说了一些主观的、不完全的意见。在这个意义上，本书可能具有真正的、实质性的、实践性的可能后果。不过，正如我曾说过的，或许这些后果的主要作用并不是让人更信服我的论证，而是让人们通过认真对待美德而得到哲学之外的实践好处与智性收获。

当然，很难说我已经证明了本书中提出的美德伦理学进路为伦理学提供了最好的基础。由于康德主义、功利主义与常识道德都可能找到对我们先前批评的回应，也由于我们的这种具体的美德伦理学才刚刚开始遭受批判性的检验，我们应该认为本书中所捍卫的这些断言至多是一些临时性的断言。只有时间能告诉我们，会不会出现一些能压倒美德伦理学的批评。不过，其他伦理观点的那些难题，以及一种放弃了道德概念却并未倒向利己主义的美德伦理学所具有的丰富性和独特性，都让我们确信，美德伦理学必须被当作一个理论选项来认真对待。它的理论可能性在过去一向被低估或忽略。我希望未来不再是如此。

索引

（条目后的数字为原书页码，见本书边码）

Adams，R.M.，亚当斯，102，124—125，238

Adler，A.，阿德勒，201

Agent-neutrality，行动者中立性，xvii，6，19，87

Annas，J.，安纳斯，101—102

Aquinas，T.，阿奎那，56

Aretaic vs.deontic concepts，德性论概念对道义论概念，xiv—xvii，xix，89—90，93—96，102，110，113—115，136，147，157，159—168，223

Aristotle，亚里士多德，xx，33，54，65，89—93，102，128，132，143，167，212—214，216，224，250

Asymmetry，不对称性，参见Symmetry/asymmetry

Baier，A.，贝尔，54

Ball，S.，鲍尔，182

Baron，M.，巴伦，101

Beck，L.W.，贝克，30，197

Bentham，J.，边沁，30，73，77，82，178，183，185，195，223，244，247，252，254

Berkeley，G.，贝克莱，208

Blum，L.，布鲁姆，125，146—147，149—150，157—158

Brandt，R.，勃兰特，196，248

Butler，J.，巴特勒，41，48，55

Categorical Imperative(s)，绝对命令，46—51，56

Clarke，S.，克拉克，196

Common-sense morality，常识道德，xiii—xvi，xix—xx，3—21，22—24，26—27，31，35—52，54—55，59，76，81，83—84，87—88，93，96—97，112—113，126，134，138，140，144，167，171—173，254—257，262—263

Consequentialism，后果主义，xvii，xix，6—7，12—14，19，27，53—54，73—75，77—78，83—84，88，141，195，223，239—242，245—248，249—250，254

Contractarianism，契约论，xx，257—258

Cooper，J.，库珀，213，224

Darwall，S.，达尔沃，56，238，253，258，263

Davidson，D.，戴维森，128，143，175

Deontic，道义性，参见Aretaic vs.deontic concepts

Deontology，道义论，xv，37—39，46—52，54—55，66，83—84，140—142，144，171，254

Egoism，利己主义，xviii，xx，7，10，12，23—25，63，74，92，121—122，167，201，203，214，229，256—257

Elevation(ism)，提升（主义），xviii，201—218，221—222，224，229

Elimination(ism)，排除（主义），xvii—xviii，171—176，180—182，186，191—195，200，217—222，243—245，247

Epicureanism，伊壁鸠鲁主义，xviii，11，89，92，132，134，167，185，201—210，223，256—257，259

Foot，P.，富特，8，19—21，30，82，102，157

Frege，G.，弗雷格，34

Freud，S.，弗洛伊德，201

Gauthier，D.，高蒂尔，xx，56，257—258

Goodman，N.，古德曼，43，55，99—100，103

Green，T.H.，格林，106—107，115

Gregor，M.，格雷戈尔，56

Grice，H.P.，格赖斯，183

Hare，R.M.，黑尔，159，244

Harsanyi，J.，豪尔绍尼，253，265，266

Hedonism，快乐主义，30，185—186，

191—192，210，250—253

Hegel，G.，黑格尔，208

Hempel，C.，亨普尔，42—43，182

Hill，T.，希尔，21

Hume，D.，休谟，9—10，20，139，149，228

Intuitionism，直觉主义，xiii，33，249—250，255，参见Common-sense morality

James，H.，詹姆士，21

Johnston，M.，约翰斯顿，143

Kagan，S.，卡根，30

Kant(Kantian Morality/Ethics)，康德（康德主义道德/伦理学），xiii，xv，xix—xx，3—21，22—23，28—30，31，41—42，44—52，55—56，59，81，87—88，93，108—111，113—115，126，134，138，140，144，150—151，157，165，167，

171—173，185—197，223，254—257，262

Kierkegaard，S.，克尔凯郭尔，150—152，158

Kohlberg，L.，科尔伯格，258—259，263

Korsgaard，C.，科斯嘉，20，196

Lewis，C.I.，刘易斯，103

Lichtenberg，J.，利希滕贝格，83

Louden，R.，劳登，101—102，168

Martineau，J.，马蒂诺，90，102

McDowell，J，麦克道尔，54

Mill，J.S.，密尔，253

Moore，G.E.，摩尔，30，182，187，195，240

Moral luck，道德运气，xv，35—37，50—52，60，73—76，117—125，126，136，141，144，147，172

Nagel，T.，内格尔，xv，36—37，54—55，101，118，125，143—144，247

Nietzsche，F.，尼采，xix—xx，106，167，257Nussbaum，M.，纳斯鲍姆，54

Ordinary morality，日常道德，参见Common-sense morality

Parf it，D.，帕菲特，19，30，82，101，143，253Perfectionism，完善论，245—247

Pincoffs，E.，平科夫斯，144

Plato，柏拉图，xx，90，92，102，204，212，232Practical rationality/reason，实践理性/理由，参见Rationality

Putnam，H.，普特南，182—183

Quine，W.V.，蒯因，82，123

Railton，P.，雷尔顿，62—64，81—83，183，247

Rand，A.，兰德，106

Rationality，理性，xvii，18，22—30，56，59—64，67—73，81—82，127—135，143，172，175，181—182，198

Rawls，J.，罗尔斯，xix—xx，81—82，143，247，250—251，253，257—258

Reduction(ism)，还原（论），xvii—xviii，171—183，186，191—195，199—210，218—221，229—230，243—245

Ross，W.D.，罗斯，10，19，33，102，182，230—231，238，249—250

Russell，B.，罗素，55

Santayana，G.，桑塔亚纳，250

Scheff ler，I.，舍夫勒，42，55，83

Scheff ler，S.，舍夫勒，xv，19，21，30，38，50—51，54—55，72，82，84，101，140—142，144，157，248

Schneewind，J.，施内温德，30

Sen，A.，森，55，184，195—196，253

Sidgwick，H.，西季威克，20，22—26，29—30，33，49，55—56，60，62—64，71—72，78，82—83，115—116，141，143，145—146，157，167，185，195，238，240，254

Simmons，A.J.，西蒙斯，146—147，156—158

Smart，J.，斯马特，60—62，65—66，81—82，238，240，244，247

Spinoza，B.，斯宾诺莎，121—125，256—257

Stevenson，C.，史蒂文森，183

Stocker，M.，斯托克，21，148—150，155，157，253

Stoicism，斯多葛主义，xviii，11，89，92，167，201—217，223—224，227，256—257，267

Strawson，P.，施特劳森，123

Sturgeon，N.，斯特金，183

Symmetry/asymmetry，self-other，自我—他人对称性/不对称性，xvxvi，4—13，19，26，39—42，44—49，56—57，63—72，75—76，87—88，91，93—94，96—101，108—115，126，139—140，144，147，172—173，194，214，229—230，233—234

Taylor，C.C.W.，泰勒，224

Theory(theoretical/methodological considerations)，理论（理论性/方法论性因素），xiv，12，25，27，32—35，43—44，52，67，72，75—76，139，171，174，200，222，233，243—244，252

Tillotson，J.，蒂洛森，143

262—263；outcome-utilitarianism，结果功利主义，184—185，190—191；rule-utilitarianism，规则功利主义，58—59，66，81，258；satisf icingutilitarianism，满足底线型功利主义，77—79，134—135，243；scalar utilitarianism，梯度型功利主义，79—81，83—84，134—135，142，183，221—223，230，236—237，240，243

Virtue(s)，self-regarding vs.other-regarding，涉己美德与涉他美德，xvi—xvii，8—10，17，20，97—98，104—115，126—144，203，228，234，256，259—261

Virtue ethics，美德伦理学，xiii—xx，3—4，8—21，28，31，52—54，81，87—102，117—125，126—127，135—144，147—158，159—168，171—175，181—182，192—195，200—201，209—219，222—224，227—238，245，247，249，252—253，254—257，261—263

Voltaire，伏尔泰，143

Underdetermination，未确定性，xix

Utilitarianism，功利主义，xiii—xvii，xix—xx，3—21，23—25，28，33，52—53，57，58—84，87—88，93，96—101，124，134，138，142，145，154，167，171—183，184—195，199—209，217—224，227—238，239—248，249—253，254—257，Welfarism，福利主义，184—185，190—191，195，223，250

Williams，B.，威廉姆斯，xv，21，30，32—33，42—44，54，81—82，101，140，144，167，195，247

Wittgenstein，L.，维特根斯坦，99—100，103

Wolf，S.，沃尔夫，21，238

人文与社会译丛

第一批书目

1.《政治自由主义》(增订版),[美]J. 罗尔斯著,万俊人译 48.00 元
2.《文化的解释》,[美]C. 格尔茨著,韩莉译 58.00 元
3.《技术与时间:爱比米修斯的过失》,[法]B. 斯蒂格勒著,裘程译 35.00 元
4.《依附性积累与不发达》,[德]A. G. 弗兰克著,高铦等译 13.60 元
5.《身处欧美的波兰农民》,[美]F. 兹纳涅茨基、W. I. 托马斯著,张友云译 9.20 元
6.《现代性的后果》,[英]A. 吉登斯著,田禾译 22.00 元
7.《消费文化与后现代主义》,[美]M. 费瑟斯通著,刘精明译 14.20 元
8.《英国工人阶级的形成》(上、下册),[英]E. P. 汤普森著,钱乘旦等译 69.00 元
9.《知识人的社会角色》,[美]F. 兹纳涅茨基著,郝斌祥译 26.00 元

第二批书目

10.《文化生产:媒体与都市艺术》,[美]D. 克兰著,赵国新译 29.00 元
11.《现代社会中的法律》,[美]R. M. 昂格尔著,吴玉章等译 39.00 元
12.《后形而上学思想》,[德]J. 哈贝马斯著,曹卫东等译 35.00 元
13.《自由主义与正义的局限》,[美]M. 桑德尔著,万俊人等译 30.00 元

14.《临床医学的诞生》,[法]M. 福柯著,刘北成译　25.00 元
15.《农民的道义经济学》,[英]J. C. 斯科特著,程立显等译　42.00 元
16.《俄国思想家》,[英]I. 伯林著,彭淮栋译　35.00 元
17.《自我的根源:现代认同的形成》,[加]C. 泰勒著,韩震等译　88.00 元
18.《霍布斯的政治哲学》,[美]L. 施特劳斯著,申彤译　29.00 元
19.《现代性与大屠杀》,[英]Z. 鲍曼著,杨渝东等译　28.00 元

第三批书目

20.《新功能主义及其后》,[英]J. 亚历山大著,彭牧等译　15.80 元
21.《自由史论》,[英]J. 阿克顿著,胡传胜等译　58.00 元
22.《伯林谈话录》,[英]L. 贾汉贝格鲁等著,杨祯钦译　23.00 元
23.《阶级斗争》,[法]R. 阿隆著,周以光译　13.50 元
24.《正义诸领域:为多元主义与平等一辩》,[美]M. 沃尔泽著,褚松燕等译　24.80 元
25.《大萧条的孩子们》,[美]G. 埃尔德著,田禾等译　27.30 元
26.《黑格尔》,[加]C. 泰勒著,张国清等译　88.00 元
27.《反潮流》,[英]I. 伯林著,冯克利译　48.00 元
28.《统治阶级》,[意]G. 莫斯卡著,贾鹏鹏译　68.00 元
29.《现代性的哲学话语》,[德]J. 哈贝马斯著,曹卫东等译　36.00 元

第四批书目

30.《自由论》(修订版),[英]I. 伯林著,胡传胜译　38.00 元
31.《保守主义》,[德]K. 曼海姆著,李朝晖、牟建君译　16.00 元
32.《科学的反革命》(修订版),[英]F. 哈耶克著,冯克利译　28.00 元

33.《实践感》,[法]P. 布迪厄著,蒋梓骅译 52.00 元
34.《风险社会》,[德]U. 贝克著,何博闻译 17.70 元
35.《社会行动的结构》,[美]T. 帕森斯著,彭刚等译 80.00 元
36.《个体的社会》,[德]N. 埃利亚斯著,翟三江、陆兴华译 15.30 元
37.《传统的发明》,[英]E. 霍布斯鲍姆等著,顾杭、庞冠群译 21.20 元
38.《关于马基雅维里的思考》,[美]L. 施特劳斯著,申彤译 78.00 元
39.《追寻美德》,[美]A. 麦金太尔著,宋继杰译 35.00 元

第五批书目

40.《现实感》,[英]I. 伯林著,潘荣荣、林茂译 30.00 元
41.《启蒙的时代》,[英]I. 伯林编著,孙尚扬、杨深译 35.00 元
42.《元史学》,[美]H. 怀特著,陈新译 55.00 元
43.《意识形态与现代文化》,[英]J. B. 汤普森著,高铦等译 45.00 元
44.《美国大城市的死与生》,[加]J. 雅各布斯著,金衡山译 29.50 元
45.《社会理论和社会结构》,[美]R. K. 默顿著,唐少杰等译 128.00 元
46.《黑皮肤,白面具》,[法]F. 法农著,万冰译 14.00 元
47.《德国的历史观》,[美]G. 伊格尔斯著,彭刚、顾杭译 58.00 元
48.《全世界受苦的人》,[法]F. 法农著,万冰译 17.80 元
49.《知识分子的鸦片》,[法]R. 阿隆著,吕一民、顾杭译 45.00 元

第六批书目

50.《驯化君主》,[美]H. C. 曼斯菲尔德著,冯克利译 28.00 元
51.《黑格尔导读》,[法]A. 科耶夫著,姜志辉译 45.00 元
52.《象征交换与死亡》,[法]J. 波德里亚著,车槿山译 45.00 元
53.《自由及其背叛》,[英]I. 伯林著,赵国新译 25.00 元

54.《启蒙的三个批评者》,[英]I. 伯林著,马寅卯、郑想译 48.00 元
55.《运动中的力量》,[美]S. 塔罗著,吴庆宏译 23.50 元
56.《斗争的动力》,[美]D. 麦克亚当、S. 塔罗、C. 蒂利著,
李义中等译 31.50 元
57.《善的脆弱性》,[美]M. 纳斯鲍姆著,徐向东、陆萌译 55.00 元
58.《弱者的武器》,[美]J. C. 斯科特著,郑广怀等译 42.00 元
59.《图绘》,[美]S. 弗里德曼著,陈丽译 49.00 元

第七批书目

60.《现代悲剧》,[英]R. 威廉斯著,丁尔苏译 45.00 元
61.《论革命》,[美]H. 阿伦特著,陈周旺译 25.00 元
62.《美国精神的封闭》,[美]A. 布卢姆著,战旭英译,冯克利校 35.00 元
63.《浪漫主义的根源》,[英]I. 伯林著,吕梁等译 28.00 元
64.《扭曲的人性之材》,[英]I. 伯林著,岳秀坤译 22.00 元
65.《民族主义思想与殖民地世界》,[美]P. 查特吉著,
范慕尤、杨曦译 18.00 元
66.《现代性社会学》,[法]D. 马图切利著,姜志辉译 32.00 元
67.《社会政治理论的重构》,[英]R. 伯恩斯坦著,黄瑞祺译 25.00 元
68.《以色列与启示》,[美]E. 沃格林著,霍伟岸、叶颖译 48.00 元
69.《城邦的世界》,[美]E. 沃格林著,陈周旺译 54.00 元
70.《历史主义的兴起》,[德]F. 梅尼克著,陆月宏译 48.00 元

第八批书目

71.《环境与历史》,[英]W. 贝纳特、P. 科茨著,包茂红译 25.00 元
72.《人类与自然世界》,[英]K. 托马斯著,宋丽丽译 35.00 元

73.《卢梭问题》,[德]E. 卡西勒著,王春华译 15.00 元
74.《男性气概》,[美]H. C. 曼斯菲尔德著,刘玮译 28.00 元
75.《战争与和平的权利》,[美]R. 塔克著,罗炯等译 25.00 元
76.《谁统治美国》,[美]W. 多姆霍夫著,吕鹏、闻翔译 35.00 元
77.《健康与社会》,[法]M. 德吕勒著,王觐译 35.00 元
78.《读柏拉图》,[德]T. A. 斯勒扎克著,程炜译 28.00 元
79.《苏联的心灵》,[英]I. 伯林著,潘永强、刘北成译 28.00 元
80.《个人印象》,[英]I. 伯林著,林振义、王洁译 35.00 元

第九批书目

81.《技术与时间:2. 迷失方向》,[法]B. 斯蒂格勒著,
赵和平、印螺译 25.00 元
82.《抗争政治》,[英]C. 蒂利著,李义中译 28.00 元
83.《亚当·斯密的政治学》,[英]D. 温奇著,褚平译 21.00 元
84.《怀旧的未来》,[美]S. 博伊姆著,杨德友译 38.00 元
85.《妇女在经济发展中的角色》,[丹]E. 博斯拉普著,陈慧平译 30.00 元
86.《风景与认同》,[英]W. J. 达比著,张箭飞、赵红英译 35.00 元
87.《过去与未来之间》,[美]H. 阿伦特著,王寅丽、张立立译 28.00 元
88.《大西洋的跨越》,[美]D. T. 罗杰斯著,吴万伟译 58.00 元
89.《资本主义的新精神》,[法]L. 博尔坦斯基、E. 希亚佩洛著,
高铦译 58.00 元
90.《比较的幽灵》,[美]B. 安德森著,甘会斌译 48.00 元

第十批书目

91.《灾异手记》,[美]E. 科尔伯特著,何恬译 25.00 元

92.《技术与时间:3. 电影的时间与存在之痛的问题》,
[法]B. 斯蒂格勒著,方尔平译 32.00 元
93.《马克思主义与历史学》,[英]S. H. 里格比著,吴英译 47.00 元
94.《学做工》,[英]P. 威利斯著,秘舒、凌灵华译 39.00 元
95.《哲学与治术:1572—1651》,[美]R. 塔克著,韩潮译 45.00 元
96.《认同伦理学》,[美]K. A. 阿皮亚著,张容南译 45.00 元
97.《风景与记忆》,[英]S. 沙玛著,胡淑陈、冯樺译 78.00 元
98.《马基雅维里时刻》,[英]J. G. A. 波考克著,冯克利、傅乾译 68.00 元
99.《未完的对话》,[英]I. 伯林、[波]B. P. -塞古尔斯卡著,
杨德友译 38.00 元
100.《后殖民理性批判》,[印]G. C. 斯皮瓦克著,严蓓雯译 58.00 元

第十一批书目

101.《现代社会想象》,[加]C. 泰勒著,林曼红译 25.00 元
102.《柏拉图与亚里士多德》,[美]E. 沃格林著,刘曙辉译 54.00 元
103.《论个体主义》,[法]L. 迪蒙著,桂裕芳译 30.00 元
104.《根本恶》,[美]R. J. 伯恩斯坦著,王钦、朱康译 55.00 元
105.《这受难的国度》,[美]D. G. 福斯特著,孙宏哲、张聚国译 39.00 元
106.《公民的激情》,[美]S. 克劳斯著,谭安奎译 49.00 元
107.《美国生活中的同化》,[美]M. M. 戈登著,马戎译 35.00 元
108.《风景与权力》,[美]W. J. T. 米切尔著,杨丽、万信琼译 45.00 元
109.《第二人称观点》,[美]S. 达沃尔著,章晨译 55.00 元
110.《性的起源》,[英]F. 达伯霍瓦拉著,杨朗译 58.00 元

第十二批书目

111.《希腊民主的问题》,[法]J. 罗米伊著,高煜译　30.00 元
112.《论人权》,[英]J. 格里芬著,徐向东、刘明译　62.00 元
113.《柏拉图的伦理学》,[英]T. 厄温著,陈玮、刘玮译(即出)
114.《自由主义与荣誉》,[美]S. 克劳斯著,林垚译　48.00 元
115.《法国大革命的文化起源》,[法]R. 夏蒂埃著,洪庆明译　38.00 元
116.《对知识的恐惧》,[美]P. 博格西昂著,刘鹏博译　28.00 元
117.《修辞术的诞生》,[英]R. 沃迪著,何博超译　48.00 元
118.《历史表现中的真理、意义和指称》,[荷]F. 安克斯密特著,周建漳译　45.00 元
119.《天下时代》,[美]E. 沃格林著,叶颖译(即出)
120.《寻求秩序》,[美]E. 沃格林著,徐志跃译(即出)

第十三批书目

121.《美德伦理学》,[新西兰]R. 赫斯特豪斯著,李义天译　55.00 元
122.《同情的启蒙》,[美]M. 弗雷泽著,胡靖译　48.00 元
123.《图绘逻罗》,[美]T. 威尼差恭著,袁剑译　58.00 元
124.《道德的演化》,[新西兰]R. 乔伊斯著,刘鹏博、黄素珍译(即出)
125.《大屠杀与集体记忆》,[美]P. 诺维克著,王志华译(即出)
126.《帝国之眼》,[美]M. L. 普拉特著,方杰、方宸译　68.00 元
127.《帝国之河》,[美]D. 沃斯特著,侯深译(即出)
128.《从道德到美德》,[美]M. 斯洛特著,周亮译　58.00 元
129.《源自动机的道德》,[美]M. 斯洛特著,韩辰锴译(即出)
130.《种族与文化少数群体》,[美]G. E. 辛普森、[美]J. M. 英格尔著,马戎、王凡妹译(即出)

第十四批书目

131.《城邦与灵魂：费拉里〈理想国〉论集》，[美]G. R. F. 费拉里著，刘玮编译　58.00元

132.《人民主权与德国宪法危机》，[美]P. C. 考威尔著，庞维华、曹晗蓉译（即出）

133.《宗教与巫术衰落》，[英]K. 托马斯著，芮传明、梅剑华译（即出）

134.《民族认同》，[英]A. D. 史密斯著，王娟译（即出）

135.《世俗主义之乐》，[美]G. 莱文编，赵元译（即出）

136.《柏拉图的伦理学》，[英]T. 厄温著，陈玮、刘玮译（即出）

137.《哲学解释》，[美]R. 诺齐克著，林南、乐小军译（即出）

138.《以赛亚·伯林：自由与多元论》，[澳]G. 克劳德著，应奇、惠泰寿、李哲罕译（即出）

139.《暴力：思无所限》，[美]R. J. 伯恩斯坦著，李元来译（即出）

140.《中心与边缘：宏观社会学论文集》，[美]E. 希尔斯著，甘会斌译（即出）

有关"人文与社会译丛"及本社其他资讯，欢迎点击 www. yilin. com 浏览，对本丛书的意见和建议请反馈至新浪微博@译林人文社科。

注释

第一部分 康德主义、功利主义与常识伦理学

[1]关于这几点，see,e.g.,S.Scheff ler's*The Rejectionof Consequentialism*,Oxford,1982,*passim*。

[2]我并不是在谈论受虐狂，对他们来说，看起来的自我牺牲在某种意义或程度上并不是自我牺牲，而是在说那些诸如“一个人可以，但实际上并不会去牺牲他最珍贵的计划”之类的情形。在这些情形中，自我牺牲是允许的，却是不理性的。（像“如果一个人牺牲了自己的计划，那它们就不再是她的计划，因此她并不是在不理性地行动”这样的说法是错误的。因为这一反事实断言无法被辩护。）Cf.my“Time inCounterfactuals,”*Philosophical Review*87,1978,pp.3—27.

[3]我曾被建议说，我们被允许去伤害自己或不要自己的利益，却不被允许去伤害别人或阻止别人得到利益，是因为在我们对自己付出的行动中隐含着肯定。当我伤害自己或避开利益时，我大概是自愿这么做的，而当我拒绝去助益另一个人时，那个人并不同意我的不助益。（而如果她同意了，那我不去助益就没有任何错误可言。）这样，人们也许就会认为，牺牲行动者的不对称性并不是常识道德的深层特征，而只是从“同意”的道德重要性中派生出来的，并且可以被后者所辩护。

然而，这种解释并不起作用。我是出于疏忽而导致了另一个人不想要的伤害，还是出于疏忽而对我自己这样做了，就常识而言这两者之间有显著的差别。而在这两种情形中，“同意”都不在场。更具说服力的是，如果我只能要么避免我自己的一个持久的痛苦，要么避免你的一个短暂的痛苦，你和我可能都会同意，我若去阻止你的短暂痛苦将是愚蠢的；因此你可能不同意我忍受着自己的持久痛苦而去解除你的短暂痛苦。然而，在常识看来，这样一种牺牲在道德上没什么错误。但如果位置调转一下，当我只能要么避免我自己的一个短暂的痛苦，要么避免你的一个长久的痛苦时，后者是道德上正确的，而你大概也不会同意我去做前者，如果我去做前者那将是道德上错误的。再一次地，同意/缺乏同意看起来并不能解释相关的道德差别。牺牲行动者的道德不对称性避开了同意和不同意的差别，也没那么容易就这么被解释掉。

[4]关于“行动者中立”，see DerekParf it,*Reasons andPersons*,Oxford,1984,p.27。请注意，非最优形式的功利主义和后果主义也是严格的行动者中立的。例如，如果一个人接受某种形式的“满足后果主义”，他对正确行动的标准就应当是，一个行动（相对于其竞争者而言）是否具有足够好的后果。但这种形式的19后果主义无法从对什么是足够好的后果的最终确定中区分不同的行动者。关于这一点，see my*Common-sense Moralityand Consequentialism*,London,1985,Chapter3。

[5]即便是非最优形式的后果主义也具有上面提到的特征。并且由于这个特征，非最优形式的后果主义允许道德上的超义务，而这是更标准的功利主义和后果主义所不允许的。

[6]See W.D.Ross,*The Rightand theGood*,Oxford,1955,p.168;and alsohis*The Foundationsof Ethics*,Oxford,1939,pp.72ff.,272ff.

[7]See Foot's*Virtues andVices*,California,1978,pp.125f.

[8]See her“Morality asa Systemof HypotheticalImperatives,”in*Virtues andVices*,pp.159f.,168.在最近尚未发表的作品中，富特似乎又在返回她的早期观点。

[9]是否应强调品格特质与人格特质之间的区分？是否应认为，社交魅力无论多么值得欲求和值得赞赏，都不是一种美德？我对这一问题保持开放态度。有人曾向我建议说，涉及自己的美德之所以应被视为美德，是因为它们涉及值得赞赏的自我控制，而非因为它们有益于其拥有者。不过，在涉及他人的美德方面我们也可以提出一个类似的论证。而如果我们直觉地感到涉及他人的美德必须涉及有益于他人，而不仅仅是展示了行动者的自我控制，那么，我们不是也有理由对涉及自我的美德持类似的观点吗？我还想说，某些涉及自己的美德看起来根本不是，或基本上不是自我控制方面的事。例如，我们一般不认为远见是自我控制方面的事；而自我肯定也主要不是“对自我怀疑进行控制”（从而在感到怀疑时仍能有效地行动）方面的事，而是首要地体现在不怀疑自己。请比较富特在《美德与邪恶》中对诚实的评论。

[10]关于这一点，see Foot,*op.cit.*,p.119and Sidgwick,*Methods ofEthics*,seventh edition,London,1907,pp.327f.,332,356。

[11]See Hume,*An EnquiryConcerning thePrinciples ofMorals*,Book IV,section262.我们将在第八章讨论休谟关于美德的观点时再回到这一问题。

[12]See Ross,*The Rightand theGood*,p.161.

[13]See Ross,*The Foundationsof Ethics*,p.271.

[14]关于某些美德在一般意义上和康德伦理学意义上的条件性特征，See ChristineKorsgaard,“Two Distinctionsin Goodness,”*Philosophical Review*91,1983,pp.169—195and my*Goods andVirtues*,Oxford,1990,Chapter3。

[15]See*Goods andVirtues*,Ch.3.

[16]这里在谈论道德行动者的关切与福利时，我没有考虑简单欲望。不过，据说常识道德对那些并不深刻、并不严肃的欲望（或意图）有所让步——常识对于偏爱行动的许可在这个方向上扩展到了什么程度，这一点尚不完全清楚。See my*Common-sense Moralityand Consequentialism*,pp.141f.

[17]See,e.g.,Kant's*Fundamental Principlesof theMetaphysics of Morals*,London:1909,pp.13f.,16n.

[18]关于这种思考方式的例子，参见亨利·詹姆斯《大使》的最后两页。

[19]即使康德主义可以把审慎和审慎的行动当作是（在非道德方面）有价值的和值得赞赏的，这种评价也预设了相关行动者或特质拥有者的意愿是道德上好的。因此，在比方说涉及他人幸福的方面相关个体是否在做他应该做的事这类问题上，这些评价将是条件性的。在此意义上，审慎的行动将缺乏道德的行动所具有的基础性价值（尽管这并不意味着这个行动者只是实现他人的幸福的手段）。显然，这种观点贬低了道德行动者的价值，并令他在与其他人的关系中屈居人下。当然，对康德而言，即使“谋求其他人的幸福”的价值也是条件性地依赖于对完全义务的尊重。这样的话，审慎的价值就在双重意义上是条件性的；而与此相反，某个人的“促进其他人的幸福”的价值并不依赖这个人是否谋求他自己的幸福。“促进其他人的幸福”的价值可能依赖恰当的自尊或非奴性，不过在康德的伦理学中自尊与非奴性并不要求谋求自己的幸福。（关于这一

点，see T.Hill,“Servility andSelf-Respect,”*The Monist*57,1973,pp.87—104。）我要感谢与南希·舍曼的讨论。

[20]不过，正如路易斯·波伊曼曾向我指出的，康德在实践理性批判中对“完全的善好”的概念（即，对幸福与道德价值之间的相称性的假定）的使用或许可以反驳“康德轻视行动者的福利”这一断言，不过这种反驳只能以一种当代哲学无法接受的宗教/形而上学方式来进行。更确切地说，对康德或日常道德思考的批评是，它们要么糟糕地贬低了道德行动者的价值，要么不得不做出一些糟糕的宗教/形而上学假设。

[21]近年来对“压倒性论题”（即，一个人做那些他认为道德上错的事时不可能得到辩护）的批评也质疑了道德的优先重要性。正文中的论证则构成了一种新的质疑这种优先重要性的方式。

[22]在我们前面引用的罗斯的两部作品中，罗斯显然意识到了常识道德的“无我”，但他并未把这看作一个局限或缺陷。

[23]See e.g.Philippa Foot,Samuel Scheffler,Michael Stocker,Bernard Williams,and SusanWolf等人近年的重要作品。近年来，美德伦理学作为狭义的道德理论的反对者的复兴或许说明，人们模糊地或隐含地认识到了，美德伦理学由于更坚决地肯定理性/道德行动者的价值而具有的吸引力。

[24]See Sidgwick,*The Methodsof Ethics*,seventh edition,pp.404n.,507ff.

[25]Sidgwick,p.508.

[26]Sidgwick,Book I,Ch.3,esp.pp.23,32;also pp.5ff.,77,344.更多的讨论，see J.B.Schneewind's*Sidgwick's Ethicsand VictorianMoral Philosophy*,Oxford,1977,Chapter7。

[27]关于压倒性论题的可能反例，see PhilippaFoot's“Are MoralConsiderations Overriding?”in her*Virtues andVices*,California,1978;and my“Admirable Immorality,”Chapter4of*Goods andVirtues*,Oxford,1983。关于对压倒性论题的这两种批评也有大量的回应。

[28]5See DerekParf it,*Reasons andPersons*,Oxford,1984,p.129,and Schneewind,p.353.

[29]See,e.g.,Bentham's*An Introductionto thePrinciples ofMorals andLegislation*,London,1982;G.E.Moore's*Principia Ethica*,Cambridge,1959;and,more recently,S.Scheff ler's*The Rejectionof Consequentialism*,Oxford,1982.

[30]Cf.Sidgwick,p.120and Schneewind,p.353.Also ShellyKagan,*The Limitsof Morality*,Oxford,1989,p.389.

[31]关于西季威克对（科学化的）伦理理论的承诺，参见《伦理学方法》中结论的那一章，不过西季威克对伦理理论的这种偏爱是贯穿全书的。Cf.Schneewind,p.214.关于对伦理理论化的反对，see BernardWilliams's*Ethics andthe Limitsof Philosophy*,Harvard,1985,pp.149ff。关于通过论证来捍卫伦理理论以及它对准科学方法的使用，见本书第三章。

[32]See Kant's*Fundamental Principlesof theMetaphysics ofMorals*,in T.K.Abott,ed.,*Kant's Theoryof Ethics*,London,1909,pp.35ff.康德还说过，由于人不可避免地意愿自己的幸福或福利，不可能存在追求自己的幸福或利好的（偏爱行动者的）职责或义务（参见此

书的导言：Kant's*Doctrine ofVirtue*,ed.,M.Gregor,New York,1964,pp.44ff.）。不过，是不是每个人都总是追求或意愿自己的幸福，这一点是可疑的。而且无论如何（正如我们将在第三章看到的），康德关于“不存在追求自己的利好或幸福的义务”的论证是前后不一致的，或至少与他的其他伦理观点之间存在着张力。

[33]See LewisWhite Beck,*A Commentaryon Kant's Critiqueof PracticalReason*,Chicago,1960,pp.98f.当然，康德确实允许那些关于发展自己的天赋与道德自我完善的（基本的）绝对命令。（参见第六章。）需要注意的是，如果康德对幸福的构想中的快乐主义成分使得一个人对自己幸福的追求不如这种追求在某些对幸福的古代构想中那么有价值，并因此支持康德不去向这种追求赋予基础性价值，那么，这种快乐主义成分必定同时也倾向于取消康德为“促进其他人的以快乐主义方式构想的幸福”所赋予的价值。

[34]*Ethics andthe Limitsof Philosophy*,Harvard UniversityPress,1985,pp.116f.and Ch.6,*passim*.

[35]关于“敏锐的知觉不需要一般原则或理论帮助就能告诉我们在各种环境中应该怎么做”这样的观点，see MarthaNussbaum,*The Fragilityof Goodness*,Cambridge UniversityPress,1985,Ch.10and JohnMcDowell,“Virtue andReason,”*The Monist*62,1979,pp.331—350。

[36]*The Methodsof Ethics*,7th ed.,pp.99—103,338,353ff.,360f.

[37]Cf.Williams,*op.cit.*,Ch.6;and AnnetteBaier,“Theory andRef lectivePractices,”in*Postures ofthe Mind*,Minnesota,1985,pp.207—227.

[38]Nagel,“Moral Luck,”reprinted in*Mortal Questions*,Cambridge UniversityPress,1979.

[39]有人可能会回复说，常识每次只能处理一个情形，因此，道德运气的不一致性/悖谬性所要求的那种不同情形之间的比较已经超出了常识所能分辨的范围，而进入了理论的领域。然而这种看法是错的。跨情境比较经常在常识思考中出现：例如，每当一个人在两种备选行动中因为认为前一种行动比后一种能引起更好的后果而选择了前一种时，这个人进行了跨情境的比较。也可以考虑一下亚里士多德的“鲁莽比懦弱更接近勇敢”这个跨情境断言的直觉合理性。

[40]这里所假设的行为后果主义与最优性之间的联系将在第四章中被质疑。

[41]See Scheffler,*The Rejectionof Consequentialism*,Oxford,1982,p.87,Ch.4,*passim*,and p.121.

[42]日常对杀人的禁止涉及两类情形：一类是，一个人不得为了阻止其他人的杀戮而去杀人；另一类是，一个人不得为了阻止意外死亡而去杀人（例如，那些并非由任何人故意导致的死亡）。上面对常识道义论的批评只与第一类情形有关，这样就留下了这样一种可能性：维持一种更加受限的道义论，这种道义论要求54我们不在第二种情形中杀人。然而，一旦开始这种后退，就很难阻止这种后退导向对道义论的完全拒绝。关于这一点，see Scheffler,pp.105ff。顺便提一句，有些哲学家似乎相信，对“不得为了阻止更多的杀戮而去杀人”这种日常禁令的常识辩护不应该依赖杀戮（无辜者）的负面价值或令人反感性，而是（按照森的观点）依赖从行动者的角度看什么是更好或更坏的。“我杀死了一个人”也许并不比“另一个人杀死了多个（其他的）人”在客观上更坏或价值上更负面；然而，从我作为一个行动者的角度来看，“我杀死了一个人”或许就比“另一个人杀死了多个人”更坏；有人可能会说，这就是对舍夫勒所质疑的那种以行

动者为中心的限制的辩护理由。然而，事实上这种论证很难成立。如果从行动者视角出发的更优性产生了一种“不以杀戮为手段来阻止其他人杀戮”的义务，那么，只要一个人从自己的视角出发认为“让自己享有某个好东西要比把这好东西给别人更好”，这就会产生一个“让自己享有这个好东西”的义务。然而，日常中我们认为，以这种方式偏爱自己仅仅是被允许的，而不是道德的要求，也不是值得赞扬的。因此，我认为，通过行动者视角下的善好来辩护道义论，这并不是件容易的事。

[43]Cf.Sidgwick,*op.cit.*,p.246.

[44]See Kant's*The Doctrineof Virtue*,Harper,1964,p.44.不过在另一本著作中，康德似乎允许人在经验上偏离对自己幸福的追求，see*Fundamental Principlesof theMetaphysic ofMorals*,London,1909,p.15。

[45]即使按照这里提到的这种方式认为常识道德思考是不连贯的或与自身不一致的，人们可能还是有理由为了日常的实践目的而去支持或坚持常识道德观点，例如，把常识道德观点当作经验规则。这正是功利主义通常看待常识道德的方式。不过这里的要点是，我们之所以用功利主义常常建议的这种态度来对待常识道德，还出于一些非功利主义的理由，即，常识道德内部的不一致性或不协调性所产生的那些理由。

[46]See Butler's“A Dissertationupon theNature ofVirtue”in his*Analogy ofReligion*.This canbe foundin A.I.Melden,ed.,*Ethical Theories*,Prentice-Hall,1961,pp.241—246.

[47]See Scheffler,*The Anatomyof Inquiry*,New York,Knopf,1963,p.253;那些对内尔森·古德曼的引用，see his*Fact,Fiction andForecast*,Indianapolis,Bobbs-Merrill,1965,p.68n。

[48]或许我们不应该完全放弃常识道德，除非我们看到系统性的伦理学理论化能提供比它更好的东西。不过，即使当一个人仅仅试图以最好的、最无攻击性的方式修补常识道德的时候，理论性因素也会闯入进来。

[49]See his*Problems ofthe Self*,Cambridge UniversityPress,1977,Ch.11.

[50]See T.Nagel's“War andMassacre”in*Mortal Questions*.

[51]比较一下伯特兰·罗素在他的许多作品中做出的这一断言：常识导向科学，而科学反过来拒斥常识。

[52]See*The Doctrineof Virtue*,p.44.

[53]*Op.cit.*,p.119.Also p.49.

[54]In“Agent-Centered Restrictionsfrom theInside Out”(*Philosophical Studies*50,1986,pp.291—319)，斯蒂芬·达尔沃提供了一些回应舍夫勒的方式，然而他在这么做的时候却使用了一些稍有争议的契约论观念，这些观念很大程度上超出了康德明确表达过的东西。

[55]See Kant's*Lectures onEthics*,New York,Harper andRow,1963,pp.150—154,and comparewith*Critique ofPractical Reason*,Indianapolis,Bobbs-Merrill,1956,p.162;*The Doctrineof Virtue*,pp.84ff.;and*Fundamental Principlesof theMetaphysic ofMorals*,London,1909,p.47.Also seeM.Gregor,*Laws ofFreedom*,Blackwell,1963,pp.135ff.

[56]关于西季威克在绝对命令方面反对康德的论证，see*Methods,7f*.,15,35ff.,112ff。某种程度上西季威克预见到了近年研究中的这一分歧：一些人认为，实践理性仅仅是由人的任何欲望/偏好之间的某些关系（例如，一致性或传递性关系）构成的，另一些人认为，理性也为我们的欲望的内容施加了限制条件，由此，不管欲望之间多么一致，忽略自己的健康都是不理性的。（关于这种不一致性，see DavidGauthier's*Morals byAgreement*,Oxford Press,1986,Ch.2,and my*Beyond Optimizing:A Studyof RationalChoice*,Harvard Press,1989,pp.19f.,176;and Chs.3and4*passim*。）如果存在着实践理性方面的“内容”性条件，那么通向（非道德性的、自我利益或涉及自我的）绝对命令的道路就更容易实现；如果仅仅存在理性选择与行动方面的形式性条件，那么这条道路就不那么平坦了。Cf.M.Gregor,*Laws ofFreedom*,pp.176ff.

[57]我们已经提到，常识所陷入的不连贯性既依赖自我—他人不对称性，也依赖我们对他人的义务依照与他人关系远近而变化的方式。为了避免有人认为第一个条件可能实际上逻辑蕴含第二个条件，并认为第一个条件已构成我们提到的这些困难的充分条件，让我简要地以关于感恩的常识思考为例来说明。这种思考显然遭受了自我—他人不对称性：我们可以具有因为受到帮助而向他人感恩的义务（至少我们认为我们可以有这种义务），但我们一般并不认为人们因为自己为自己做了某些事就有义务向自己感恩。（这一点，see e.g.,in ThomasAquinas's*Summa Theologiae*,2a2ae,107,3。）不过另一方面，尽管我们对亲疏不同的人具有不同的义务，我们对亲近的施助者的感恩义务并不比我们对社会关系或私人关系较疏远的施助者的感恩义务更大。因此，“牺牲行动者的自我—他人不对称性”与“对他人的义务强弱与和他人的关系亲疏之间的相称关系”这二者之间只具有偶然的联系。任何不对称性自身可能都有些令人不快，56不过我们刚才讨论的那种深深地成问题的不连贯性或不协调性依赖的是一些自我—他人不对称性之外的、独立于自我—他人不对称性的东西。（因此，在感恩的义务中尽管有不对称性，却并没有引起任何类似的不协调感。）

[58]我们将在第十一章与第十四章更清楚地看到，功利主义使用仁慈或同情的概念以及非个人性与理性等概念作为道德评价的支柱，这并不意味着功利主义总是认为仁慈或同情是好的动机。它们的好坏取决于它们（在具体情境中的或一般而言的）现实的结果。因此，从（非个人的）仁慈的角度看，某些现实的仁慈可能是要被反对的。不过，这并不比“可能存在着很好的功利主义理由要求人们不去身体力行地实践功利主义”这样的情况更奇怪，而后一种情况是很多功利主义者都完全愿意接受的。

[59]In*Utilitarianism:for andagainst*(Cambridge UniversityPress,1973)，J.J.C.斯马特与伯纳德·威廉姆斯都通过论证反对规则功利主义作为一种一致的功利主义理论的可行性。

[60]In Smartand Williams,*op.cit.*,pp.47f.

[61]See PeterRailton,“Moral Realism,”*Philosophical Review*95,1968,pp.163—207.引文来自第190页。

[62]In*A Theoryof Justice*(Harvard,1971,pp.22ff.),约翰·罗尔斯认为，“达致功利主义的……最自然的方式……是让整个社会都采用某个单个的人的理性选择原则”。不过他曾清楚地说过，他认为，对个体而言的理性（即尽可能地获得自己的最大利好）应该被认为只与那些个体的行动对其他人毫无影响的情境有关。换句话说，罗尔斯允许这样一种可能性：在那些他人的利益可能受损的情境中，最大化一个人自己的满足或福利不一定是理性的。因此，罗尔斯的观点显然与雷尔顿的观点不同，后者试图把理性放在首位来定义，并因此似乎必须认为为了其他人的利益而违背一个人自己的利益或偏好或福利总是不理性的。雷尔顿论证了理性与功利主义规范之间的相似性；与此相对地，罗尔斯仅仅论证了不影响他人情况下的理性与功利主义规范之间的更有限的相

似性。关于一种对涉己的理性与常识道德之间的这种更有限的相似性的证明，see my*Beyond Optimizing*(Harvard,1989)，此书用很大篇幅来考虑对理性与道德的基于福利的构想与基于偏好的构想之间的差异。

[63]西季威克与边沁都是对道德问题的一致的、均一的或对称的进路的支持者。See,e.g.,*Methods*,pp.418f.,and*Introduction*,pp.19ff.关于对自我—他人不对称性的更多批评，see my“Utilitarian Virtue,”*Midwest Studiesin Philosophy*XIII,1988,pp.384—397。

[64]See Rawls,*op.cit.*,pp.26,187,and S.Scheff ler,*The Rejectionof Consequentialism*,Oxford,1982,p.33.

[65]Smart,“Outline,”in Smartand Williams,*op.cit.*,section10.

[66]See“Outline,”p.10.

[67]伯纳德·威廉姆斯所描述的高更是一个有理性辩护的不审慎的可能例子。See BernardWiliams,“Moral Luck,”*Moral Luck*,Cambridge,1981.

[68]关于这种一致性、对称性或均一性方面的方法论，可比较斯马特对规则功利主义的攻击，see“Outline,”p.10。以及帕菲特对作为理由理论的利己主义的攻击，see*Reasons andPersons*,pp.142—148,448。

[69]See Foot,*Virtues andVices*,p.187.

[70]关于解释与还原，see W.V.Quine's*Word andObject*,M.I.T.Press,1960,pp.257—266。边沁展示了他对伦理词语的日常意义的变化的宽容，see*Introduction*,pp.13,102,120n。不过，我们还有一些理由可以认为功利主义并未改变这些词语的意义，see my“The Theoryof ImportantCriteria,”*Journal ofPhilosophy*,1966。

[71]关于对作为一种理由或理性理论的利己主义的拒斥，see Parfit,*op.cit.*,Part II。

[72]请注意功利主义对可谴责性的构想允许这样一种可能性，即，某个行动可能既是应受谴责的，又是应受赞扬的，除非功利主义通过进一步的限制条件来排除这种可能性。

[73]Bentham,*Introduction tothe Principlesof Moralsand Legislation*,p.120n.

[74]然而，为什么功利主义不应该像对待正义与正当性那样对待可谴责性呢？这样一个应受谴责的行动之所以应受谴责，便是出于它自身的错误、非最优，而不是因为那个谴责这个行动的行动是正当的。据我所知，功利主义总是采取后一种进路。或许，他们这么做是因为这可以允许我们说，尽管某些行动由于纯粹的坏运气而是错误的，它们仍然可以不是应受谴责的，甚至还可以是应受称赞的。不过，对常识道德思考的这种让步能力只在某些上面这类情况中有82效，而不是在所有情形中都有效。因为，总会有这样的情况：一个出于好意的行动不可预知地导向了坏的结果，而由于另外的坏运气，谴责这一行动（而非称赞它）将具有最优的结果。无论如何，为什么一个典型的功利主义者要为功利主义与常识看法之间的这类冲突而担心呢？毕竟，在大量的其他情况中，功利主义者都宣称她有权无视这些冲突的存在。

[75]除了我们强调的这种冲突之外，关于可谴责性的功利主义观点认为对某个行动的谴责的正当性仅仅取决于这种谴责的后果，这种观点也与我们的常识直觉相冲突。不过这种冲突从属于常识与功利主义在正当行动的标准方面的总体不相容性。我认为，

这种冲突并不会带来我们之前讨论中熟悉的那些问题之外的问题。

[76]除非,一些彼此矛盾或不一致的假设自动地使得某个观点集合不能被当作一致的观点集合而被接受；除非这一假设自身是自明的，而这看起来不太可能。

[77]关于对功利主义的可能辩护，see S.Scheff ler,*The Rejectionof Consequentialism*,Oxford,1982,*passim*;Peter Railton,“Alienation,Consequentialism,and theDemands ofMorality,”*Philosophy andPublic Affairs*,1984,134—171。

[78]See*Beyond Optimizing*,Harvard UniversityPress,1989,esp.chapters1and7.近年来第一篇讨论非最大化功利主义的文献是Judith Lichtenberg's“The Right,the AllRight,and theGood,”*Yale LawJournal*92,1983,pp.544—563。

[79]有时，对理想功利主义视角的描述中要求观察者具有完全知识，或者规定那个仁慈理性的观察者从普遍永恒的角度观察。不过在我们论证的这个阶段，我们还不需要关心这一点；我们会在第十五章讨论这些。

[80]关于这种倾向的一个例子，see Sidgwick,*op.cit.*,pp.241,431f。

[81]See Sidgwick's*The Methodsof Ethics*,London,Macmillan,1962,7th ed.,pp.413,469,480—492;and Scheffler,*op.cit.*,Ch.3.

[82]梯度性功利主义在许多情况下都与常识道德所承诺的那些比较级判断不一致。因此，在某些情形中梯度性功利主义必定认为，“杀死一个人以避免另外两个人被杀死”是道德上更好的选项，而常识道德的判断则相反。不过，在另一个常识道德与功利主义的后果主义相冲突的领域，即，关于行动者相关的准许的道德规范的领域中，梯度性功利主义则消除了一些冲突。这是因为，“我们在道德上被允许去追求我们自己的清白的规划与承诺，即便这样做会牺牲一些总体的非个人的最优性”这样一种观点经常伴随着“对规划与承诺的个人追求通常并不像那些更多地为总体人类利好服务的行动那样是道德上好的”这样一种让步。（Cf.Scheff ler,*op.cit.*,pp.21ff.）因此，日常道德在允许行动者相关的准许方面与功利主义相冲突的程度取决于功利主义要求的是哪种层面上的好结果，同时，日常道德关于这一领域中什么是道德上好的、坏的观点又与功利主义的观点相当一致。我认为，梯度性（行为）功利主义与常识道德在关于行动者相关的准许的比较级判断方面的意见一致，但在关于行动者相关的义务性限制的比较级判断方面的意见却不一致，这一事实说明了常识道德与功利主义之间的分歧中的某些重要的东西。我们先前已经有理由认为功利主义的比较级或梯度性判断是功利主义的后果主义的基石；而鉴于刚才的讨论，这似乎提示常识道德与功利主义之间的冲突更基础地坐落于义务性的方面，而非行动者相关的准许的方面。

第二部分 美德伦理学

[83]我在这里想到的是近年来威廉姆斯、内格尔、卡根与舍夫勒等人关于功利主义与直觉主义道德的相对价值的基础讨论。

[84]关于美德伦理学的这两个独特要素，see RobertLouden's“On SomeVices ofVirtue Ethics,”reprinted inR.Kruschwitz andR.Roberts,eds.,*The Virtues:Contemporary Essayson MoralCharacter*,Wadsworth,1987,pp.67—79;and MarciaBaron's“Varieties ofEthics ofVirtue,”*American PhilosophicalQuarterly*22,1985,p.52n。

[85]In*An Introductionto Plato's Republic*(Oxford,1982)，朱莉亚·安纳斯引入了“行动者中心”的伦理理论这一概念，并运用柏拉图与亚里士多德的伦理观点作为101它的例

证。不过她对这一概念的描述在正文中提到的两种概念之间摇摆，而正如我们所看到的，二者之中只有一个适用于亚里士多德的观点。

[86]不过，柏拉图对灵魂各部分的价值排序本质上依赖于理性部分恰当地朝向了所有价值的源泉，即善的形式。因此尽管对柏拉图而言，行动的价值可能是灵魂的某些状态的价值的函数，后一种价值自身又是通过所有事物中最有价值的东西，即善的形式，来理解或定义的。对柏拉图来说，对灵魂状态的评价并不是最基础层面或类型的评价。

[87]See his*Types ofEthical Theory*,2volumes,1885,1891.Robert M.Adams,“Motive Utilitarianism”(*Journal ofPhilosophy*73,1976,pp.467—481)引入了一种被称为“良心功利主义”的观点，这种观点通过行动是否遵循了一种要求效用最大化的良心来评价行为。根据这种间接功利主义观点，对良心的评价先于对行为的评价，正如同，对马蒂诺来说，对动机的评价先于对行为的评价。不过，按照亚当斯的观点（对柏拉图来说）对“心灵内在的东西”的评价并不是最基础层面的评价。在良心功利主义看来，对良心的评价要求先去评价各种形式的良心的效果；与此相对地，马蒂诺似乎认为，对内在动机的（比较级）评价是真正基础性的，并不依赖任何其他在先的或独立的评价。

[88]See Louden,*op.cit.*,*passim*.

[89]我们需要对这一断言施加一些限制，以处理那些“某个美德被例示，却没有作为美德而作用生效”的情形。不过在接下来的讨论中我将忽略这一复杂性。关于这一点，see PhilippaFoot“Virtues andVices,”in*Virtues andVices*,California,1978。

[90]我们需要一个词来表示“直觉泵”的反面。

[91]In*The Foundationsof Ethics*(Oxford,1939,pp.270f.)，W.D.罗斯指出“好人”一词具有某些“值得赞赏的人”一词所缺乏的道德内容，并认为后者是一个更宽泛的概念。

[92]反面的概念稍有些含糊。可能有人认为，可赞赏性的反面是微不足道性或无关紧要性（例如，值得赞赏的事与微不足道的事彼此相反），而非糟糕可鄙这样一个“负面”概念。因此我们可能需要一些新的术语。我们可以说，“微不足道性”与“可赞赏性”在体量上不同，但不是在正负上不同。而“糟糕可鄙性”与“可赞赏性”则是在正负上不同，而非在体量上不同。（“应受批评性”则在体量与正负两个方面都与“可赞赏性”不同。）在日常交谈中，反面的概念被用来要么指向体量的相反，要么指向正负的相反，不过我们主要是在寻找与可赞赏性正负相反的词语，换句话说，我们在寻找“可赞赏性”这个正面词语的负面对应物。当然，用一些词语来标记体量的大小，这也是有用的，而我们上面也提到了一些这样的词语。

[93]See Goodman's*Fact,Fiction,and Forecast*,Bobbs-Merrill,1965,Ch.3;and Wittgensteins's*Philosophical Investigations*,New York,1959,pp.74e—85e.段落208则关注样式的均一性这一具体概念。

[94]我这里所讨论的东西的最接近的类似物不是来自维特根斯坦或古德曼的著作中，而是来自C.I.刘易斯的这一观点：无论大自然或世界展现给我们什么，我们都可以从中辨别出一种自然规则性或样式。See*Mind andthe WorldOrder*,Dover,1956,Ch.11.

[95]很清楚的是，这仍然允许那些与涉己的美德和涉他的美德都并非不相容的特质出于其他（直觉性）理由而不具有美德的地位。

[96]Green,*Prolegomena toEthics*,Oxford,Clarendon,1907,Book III,Ch.5,Book IV,Ch.1.

[97]See Kant's*The Doctrineof Virtue*,ed.M.Gregor,New York:Harper,1964,pp.44f.

[98]Sidgwick,*Methods ofEthics*,seventh ed.,p.240指出了这一点。

[99]即便考虑到常识道德所假定的那种（大体上的）自我—他人的平衡，仍然很难看出常识道德到底是假定，个体应该同等地关心他自己的福利与他自己的美德呢，还是假定个体应该同等地关心美德与他人的福利呢？这一话题要求进一步的详细阐述，不过我认为我们不需要再进一步处理它了。在讨论我们的常识美德伦理学的内容时，我也通过聚焦于各种美德的发展而简化了问题。不过某些115值得赞赏的特质可能并不能严格地算作美德，而我们对他人与对自己的关切可能也伴随着值得赞赏的成就。由此，我们的双方面命令可以最一般地，或许最合理地表达为：要求关心一个人自己的福利，关心那些事实上让自己更值得赞赏的东西，也关心其他人的福利与可赞赏性。

[100]关于对他人的（道德）美德或可赞赏性的关切，see Sidgwick,*op.cit.*,pp.239ff。

[101]In“Involuntary Sins”(*Philosophical Review*94,1985,pp.3—31)，R.M.亚当斯似乎认为，当行动者伤害了自己，而我们批评他因为疏忽而让自己受伤的时候，谴责是恰当的。他指出，我们会自然地说这个人因为他对自己的伤害而应负责任。即便如此，说这样一个人（在并不影响他人的情况下）为了他对自己的所作所为124而应受谴责或应受责备也是不自然的。正如，我们可以用一种伦理上中性的方式来使用“负责”一词，我们也可以这样来使用应负责任一词。（例如，飓风为造成的损失负责。）因此，亚当斯的例子并没有让我们有理由认为，对一个人的故意行动的严肃伦理批评总会令这个人具有某种应受谴责性。

[102]斯宾诺莎的《伦理学》中的如下部分与我们对斯宾诺莎的讨论相关：Part1,Appendix;Part3,Prop.LIX;Part4,Props.XVIII,XX,XXIII,XXIV,XXXVII,LXVII,LXXIII andAppendix XXIX;Part5,Prop.XLII。关于另一种把伦理批评从对可谴责性的归咎中分离出来的尝试，see L.Blum's*Friendship,Altruism,and Morality*(Routledge andKegan Paul,1980,esp.p.189)。不过，布鲁姆的观点是，如果一些专门的道德批评足以让一个人有理由轻视另一个人，那么这不一定就让这个人有权利谴责那个人（的态度或价值）。如果确实如此，那么我们就更容易表明，非道德的伦理批评可以从谴责的行为与/或对可谴责性的归咎中分离出来。（关于另一种将道德评价与可谴责性的归咎相分离的尝试，see my*Goods andVirtues*,Oxford,1990,pp.56f，关于对此的反对，see Adams,*op.cit.*,p.23。）

[103]内格尔（*op.cit.*）认为，道德运气问题引导着我们去用“道德态度的美学或其他评价性对应物”来代替道德态度。

[104]“美德”这个词可能不是完全没有歧义。我们会谈论一把刀的美德，也会说，刀的某种特征是刀的美德，但当我们不加限制地认为某些特质或属性是一个美德时，这通常意味着它是一个品格方面的美德（而不是某个物件的美德）。如果这是一种歧义的话，那么这类似于可溶解这个词的歧义；我们也使用“可溶解于王水”这样的说法，然而在我们不加限制地使用“可溶解”这个词时，这通常意味着可溶解于水。

[105]一个因为采取了我提出的这种美德伦理学而认为在面对他人时“谴责”是一种不恰当或不正确的态度的人不一定需要认为，对他人感到气愤或感恩是不恰当或不正确的。气愤与感恩都被认为属于反应性情绪，不过不同的理论或个人观点可能对这些“反应性”的态度持有不同的推论。

[106]6尽管大部分反对道德赞扬与道德谴责的论证都基于对自由意志的否定，我们在这里却是基于我们关于道德运气的直觉中的矛盾来论证我们有一些理由去考虑放弃道德赞扬与道德谴责的概念。不过，请注意，如果我们以这里所建议的方式放弃了道德

赞扬与谴责，我们也会不那么热衷于一般地辩护自由意志的存在或它与决定论（或非决定论）的相容性。关于对此的更多讨论，see my“EthicsWithout FreeWill,”*Social Theoryand Practice*16,1990,pp.369—383。

[107]See,e.g.,Nagel,“Moral Luck,”in*Mortal Questions*,Cambridge,1979.

[108]关于降低或限制审慎的美德地位的尝试，see my*Goods andVirtues*(Oxford,1990,Ch.2)及参考文献。

[109]“不理性”似乎比“无法被理性地接受”要更强烈、更负面。这使得对这两个词的使用产生了差别。某些道德冒犯可能是道德上不可接受的，但还没有严重到不道德的程度。在实践理性的领域可能也存在着类似的差别。对这个区分我要感谢谢利·卡根。

[110]如果（涉己）理性两难是可能的（see my*Beyond Optimizing*,Harvard,1989,Ch.5），那么一个情境中的最优选项就可能是理性上不可接受的、不理想的。即便没有两难，在许多选择情境中行动者的最佳选择也远远算不上理想的选择。

[111]See*Beyond Optimizing*,esp.Ch.5.

[112]See*Nicomachean Ethics*1109b14—27;1126a31—1126b5.

[113]See DonaldDavidson,“How isWeakness ofthe WillPossible?”In J.Feinberg,ed.,*Moral Concepts*,Oxford,1969.

[114]完善论或许允许程度的高低，即，一个东西可能比另一个东西更接近完美；但它显然不能允许超义务的程度高低：没有任何东西能比另一个（已经完美的）东西更完美。

[115]我假定，一个人即使在为失去爱人而悲伤时也可以展现出坚韧。

[116]参见伏尔泰写给阿让塔勒伯爵查理·奥古斯丁·费里奥尔的信，see T.Besterman,ed.,*Voltaire's Correspondence*,Geneva:Institute etMusée Voltaire,1962,vol.LXXI,pp.246ff.;and Tillotson's*The Worksof Dr.John Tillotson*,Dublin,9th edit.,1726,Sermon I。

[117]Cf.Mark Johnston,“Self-Deception andthe Natureof Mind,”in B.McLaughlin andA.Rorty,eds.,*Perspectives onSelf-Deception*,California,1988,esp.p.85.

[118]上面这些与“知识是某种个人的好而无知是某种个人的坏”的观点相容。我认为这种（非道德的）好与坏有时可以被其他因素所抵消或压倒。

[119]See*Beyond Optimizing*,esp.Chs.1—3.

[120]跨时间性与跨人际性之间的平行类比是西季威克的《伦理学方法》，罗尔斯的《正义论》以及帕菲特的《理与人》等著作的重要主题。

[121]对美德的明晰处理中，可信、诚实、忠诚、可靠等美德都常常被视为道德美德。考虑到道德与涉及他人之间的常识联系，这意味着这些美德的涉己方面仍然被未被重视。关于对美德的这种处理的一个例子，see EdmundPincoffs,*Quandaries andVirtues*,University Pressof Kansas,1986,esp.p.85and Ch.5。

[122]常识道德的捍卫者也会把涉他问题说成是道德的，而把涉己问题说成是关于审慎

（或理性的）。这种命名上的区分也使得涉己与涉他观念保持分离。

[123]See Williams's*Ethics andthe Limitsof Philosophy*,Harvard,1985，关于对厚薄之分的知识论假设的批评，see S.Scheff ler's“Morality ThroughThick andThin,”*Philosophical Review*,96,1987,pp.411—434。

[124]See*The Rejectionof Consequentialism*,Oxford,1982.

[125]在第三章中，康德主义道德中的不对称性与常识道德中的不对称性稍有不同。但这两种不对称性都产生了问题与悖谬。

[126]In“A Critiqueof Utilitarianism,”in Smartand Williams,*Utilitarianism:for andagainst*,Cambridge,1973，伯纳德·威廉姆斯不太愿意说，“通过杀死一个人来阻止许多人被杀”实际上是错的。威廉姆斯的例子涉及，通过杀死群体中的一个成员来阻止群体中的每一个成员都被杀。不过，显然康德认为这样一种杀人也是错的。

[127]In“War andMassacre”(in*Mortal Questions*)，T.内格尔提出了对“一个人必须选择杀死一个无辜者或是杀死极多的无辜者”这种情形的一个类似的处理。

[128]对于我们讨论的这个问题在常识道德中的类似物，常识道德也能靠一些类似的策略来应对；不过这并不能帮助常识道德避免从自我—他人不对称性与道德运气中产生的问题。

[129]有人认为对家庭与朋友的具体义务在性质上稍微不同于典型的道义论义务，如不得杀死无辜者的义务。See S.Scheff ler,*The Rejectionof Consequentialism*,Oxford,1982,pp.22n,23n.

[130]See*Methods ofEthics*,pp.257—259.

[131]See Simmons,*Moral Principlesand PoliticalObligations*,Princeton,1979,*passim*;and Blum,*Friendship,Altruism,and Morality*,Routledge andKegan Paul,1980,*passim*,esp.pp.160ff.

[132]See Simmons,*op.cit.*,pp.198ff.;Blum,*op.cit.*,Chs.4and7.

[133]See his“The Schizophreniaof ModernEthical Theories,”*Journal ofPhilosophy*73,1976.

[134]See,e.g.,Philippa Foot's“Virtue andVices,”*Virtue andVices*,California,1978,p.13.

[135]*Op.cit.*,p.168.

[136]我们不需要、也不想因为出于义务的行动常常被误解（比如在斯托克的例子中），就使得出于友谊的行动在道德上或美德伦理学上高于出于义务的行动。

[137]在康德的著名例子中，如果一个人是因为暂时太过悲伤而无法激起太多的同情或惺惺相惜感才出于义务而行动，那么我们不应该认为他拥有任何基于义务感来对待朋友的一般倾向。布鲁姆以有趣的方式质疑了康德的“与仁慈、同情或其他这类感受相比，义务感是利他主义的更可靠的来源”这一假设。

[138]不过，关于对“自觉的道德动机比同情、友谊或爱的感觉更稳定或持久”这种157观点的批评，see Blum,*op.cit.*,esp.Ch.2。

[139]See Blum,*op.cit.*,pp.77,81.

[140]拉里·布鲁姆曾向我指出，他所引用的克尔凯郭尔作品《爱之工》出现于《恐惧与颤栗》之后，并可以被看作对《恐惧与颤栗》中的道德存在主义观点的一种撤回。不过，这不妨碍正文中相应的纯粹哲学观点的成立。

[141]关于值得赞赏的不道德性的观念，以及对克尔凯郭尔的更多讨论，see my*Goods andVirtues*,Oxford,1990,Ch.4。

[142]See*Op.cit.*,p.192.

[143]See,e.g.,Sidgwick,*Methods ofEthics*,7th ed.,p.33.

[144]我并未假设“应该”是有歧义的，或“应该”具有某个专门的道德含义。

[145]我假定，如果某些东西允许对x的推荐，那么这些东西就不会绝对地禁止x。不过我们才刚刚触及一个复杂议题的表面。Cf.Bernard Williams,*Moral Luck*,Cambridge,1981,Chs.9and10.

[146]类似地，否定使用“坏”这个概念的压倒性论题，这种做法的风险性不亚于去否定那种标准版本的、使用“（道德上）错”这个概念的压倒性论题。去想象“做一167件道德上的坏事是总体上得到辩护的”与去想象“做一件道德上错的事是总体上得到辩护的”一样难。

[147]In*Common-sense Moralityand Consequentialism*(Routledge,1985,Ch.4)，我论证说，一个合法地出于自卫而杀人的人不需要考虑自卫杀人的常识或直觉可允许性。当一个人的生命处于迫近的危险中时，去直接有效地应对危险而非（在任何层面上）去诉诸这么做的可辩护性/可允许性，这是可接受的。因此，关于自卫杀人的可允许性的恰当原则可能代表了关于正当或可允许的行动的有效标准，却不是一个恰当或必需的行为指导规则或实践规诫。

[148]罗伯特·劳登（in“On SomeVices ofVirtue Ethics”in R.Kruschwitz andR.Roberts,eds.,*The Virtues*,Wadsworth,1987,p.69）提到了从德性论概念中衍生出道义论概念的可能性。

[149]有些人认为道德断言并不能自动产生理由，而对“应该”的恰当使用逻辑蕴含了行动理由的存在。这些人可以把我关于背景/个体的观点给相对化，而错误性或糟糕可鄙性则自动地构成不去做某些事的理由。无论如何，如果我们仅仅认为某个东西构成理由，我们不需要它也构成了支持或反对行动的压倒性理由。

[150]我稍微简化了问题，因为我没有区分那些足以推翻关于错、坏或糟糕可鄙性的断言的东西，与那些足以辩护关于善好或可赞赏性的断言的东西。

第三部分 美德伦理学与功利主义

[151]较早的伦理学家等人倾向于假设，还原要求还原词语与被还原词语之间的同义性：see,e.g.,W.D.Ross,*The Foundationsof Ethics*,Oxford,1939,p.8。不过对还原的更晚近的解释不认为需要在还原前后保留意义不变：see,e.g.,Hempel,*Philosophy ofNatural Science*,Prentice-Hall,1966,pp.101—110;Stephen Ball,“Reductionism inEthics andScience:A ContemporaryLook atG.E.Moore's Open-Question Argument,”*American PhilosophicalQuarterly*25,1988,pp.197—213;and Putnam,*Reason,Truth andHistory*,Cambridge Press,1981,pp.141,206ff。（普特南论证说，功利主义或许想要

在经验基础上把道德善好等同于对最大化的总体效用的导向性，然而功利主义作为一种关于人类繁荣或道德的理论是总体上不可接受的。）由于对“（道德）正当”的日常使用包含了一些功利主义想要批评与消除的部分，“正当性仅仅是对总体最佳后果的导向性”这种观点已经是还原性的了。“正当”的某些日常适用标准的某些方面被削减掉了，而其（从功利主义角度看182的）有效内核则与产生好后果绑定在一起，并以仁慈为目标。然而，这一点的发生并不要求任何向严格经验性或非评价性词语的进一步还原，不要求那种将产生好后果等同于产生快乐或幸福（或，将内在利好等同于快乐或幸福）的还原。请注意，甚至那些非功利主义的行为或直接后果主义者也会接受还原的前一阶段（在这个阶段中自然主义尚未到来）；而这种非功利主义的行为后果主义也可以寻求以自己的（有可能非常规的）方式把伦理词语等同于物理/经验/自然词语。

[152]See Bentham,*An Introductionto thePrinciples ofMorals andLegislation*,J.H.Burns andH.L.A.Hart,eds.,London:Methuen,pp.89,100,114f.,125.

[153]值得考虑这样一个问题：如果功利主义接受一种关于道德（或外在）价值的梯度性观点，那么它是否也有理由接受一种关于内在价值的纯粹梯度性的观点，也就是说，认为快乐与痛苦可以作为内在地更好或更坏的东西来进行比较，但不能被视为是内在地好的或坏的？这一问题显然与一致性的问题联系在一起，也与对功利主义的基数度量与序数度量之争联系在一起，不过本书没有更多空间来探讨这一问题了。

[154]关于对“事实性或描述性断言必须缺乏情绪性/评价性意义”这一断言的批评，see Putnam,*op.cit.*,pp.208ff。

[155]有一种关于情绪性意义的观点认为，情绪性意义是某些词语的肯定性使用的一种格赖斯式的规约性但非逻辑性的含义。See my“Value Judgmentsand theTheory ofImportant Criteria,”*Journal ofPhilosophy*65,1968,pp.105ff.不过，“情绪性意义不影响真值条件的存在”可以（令人惊讶地）回溯到查尔斯·史蒂文森的《伦理与语言》。

[156]有种可能的反对意见认为，只有当价值判断和/或对价值判断的还原能服务于某些解释性目的的时候，对价值判断的还原才是有意义的。不过，功利主义的捍卫者和其他一些人已经对功利主义判断和其他价值判断进行了解释性使用，这部分地回应了这一批评。See,e.g.,N.Sturgeon,“Moral Explanations,”in D.Copp andD.Zimmerman,eds.,*Morality,Reason andTruth*,Rowman andAllanheld,1984,Ch.2;Peter Railton's“Moral Realism,”*Philosophical Review*,1986,pp.163—207;and my“The Rationalityof AestheticValue Judgments,”*Journal ofPhilosophy*,1971,pp.821—839.

[157]关于对这些论题的更准确的解释，See Sen,“Utilitarianism and Welfarism,”*Journal of Philosophy*76,1979,pp.463—489。像森一样，我将为了简单性而假设人口恒定，并忽略平均功利主义与总体福利功利主义之间的差别。

[158]我描述的这种康德主义观点可以从《道德形而上学奠基》与《实践理性批判》等著作中找到。

[159]把福利主义归于边沁或西季威克的做法稍微有些过时，在定义后果主义与功利主义时使用好事态的概念，这也稍微有些过时。不过，这仍然是当代人们定义与构想后果主义和功利主义的最常见方式。（See,e.g.,Sen,*op.cit.*and Williams,“A Critiqueof Utilitarianism”in Smartand Williams,*Utilitarianism:for andagainst*,Cambridge Press,1983.）G.E.摩尔尽管未曾完全明确地说过，但他在伦理学原理中似乎是第一个以好情形或好事态的产生来衡量行动的功利主义者。当然，好事态的概念可能已经隐含在好后果或最佳后果的概念中了，毕竟，好后果的概念并不完全等同于包含利好或福

利的最大净总和的后果的概念。

[160]为了让事情相对简单，我将不会讨论条件性利好与工具性利好之间的区分，尽195管我会隐含地让我的解释适应这一区分。（See C.Korsgaard's“Two Distinctionsin Goodness,”*Philosophical Review*92,1983,pp.169—195;and my*Goods and Virtues*,Oxford,1990,Ch.3.）

[161]关于这一点，see*Goods andVirtues*,Ch.6。

[162]善良的撒玛利亚人悖论将会引入许多问题和复杂性。我将忽略这些问题和复杂性。

[163]作为这种倾向性的一个例子，see Richard Brandt,*Ethical Theory*,Prentice-Hall,1959,pp.315f。在勃兰特的讨论中，没有对内在好事态与内在个人利好做出任何隐含或明确的区分，而内在个人利好是讨论的唯一关注点。相反，森在前引著作中用这类例子来区分对个人利好（的总和）的评价与对事态的评价。

[164]之所以增加这一限制条件以及随之而来的东西，是为了允许这种可能性：施虐狂对于某个他人的微小痛苦可能感到了足够大的快乐，而这总体上可以被算作一个好事态。一个人可能会（出于常识）否认福利主义，却承认个人利好（的数量）总是能正面地影响包含它的事态的善好，甚至能压倒“这种个人利好是施虐狂式的”这一事实。关于这一点，我要感谢一位匿名评审者。

[165]好事态与个人利好之间的区分，并不是仅仅靠说明个人利好是相对于个人的就能得到澄清。因为我们可以用“某种情况是好的”这种方式来进行表达，并且以从物的方式评价“某个实体x境遇良好”这样的事态。例如，参见上面注释8末尾的肯定句。请注意，“对施虐狂而言，感到施虐式的快乐是好的”这句话具有潜在的歧义：一种含义是“施虐式快乐构成了施虐狂的个人利好”，另一种是“施虐狂感到了施虐式的快乐，这是好的”。这种歧义部分地解释了，为什么许多能从这一区分中获益的哲学家竟然忽略了好事态与个人或生活利好（个人福利的要素）之间的区分。

[166]一些康德之前的思想家也表达了与康德的“道德应得与幸福之间的不相称是不可欲的”观点相类似的观点。See Samuel Clarke's*A Discourseof Natural Religion*in D.Raphael,ed.,*British Moralists:1650—1800*,Oxford,Clarendon,1969,esp.p.193.

[167]前一双引号中内容的原文是“it is not good for…”本处引号中内容的原文是“it is not good*that*…”作者在这里强调的是，日常在使用“it is…for…”和“it is…that…”这两种结构时，所表达的是同一个意思。——译注

[168]See*Goods and Virtues*,Ch.6.

[169]在美德（或道德应得）与幸福之间存在着序数性联系，仅当，对任意两个人x与y，x（长期而言）比y更幸福当且仅当x（长期而言）比y更有美德。在美德（或道德应得）与幸福之间存在着基数性联系，仅当，可以用不同的数值来表示不同个体的美德与幸福，而且，幸福的数值与美德的数值之间是相等或成比例的，这种相等性或成比例性可以被用作涉及幸福与美德的事态的好坏的一般看法的基础。还有一种更简单，但比序数性关系更丰富的可能性：对给定的人而言，其幸福程度与有美德的程度之间等价。如果每个非常有美德的人都非常幸福，而每个稍有些坏的人都稍有些不幸福，等等，那么这就构成（最）好的事态。关于对康德这种观点的更详细的讨论，特别是对最高善的讨论，see L.W.Beck's*A Commentaryon Kant's“Critique ofPractical Reason,”*University ofChicago,1963,pp.246f.,268f。

[170]我在*Goods andVirtues*(Oxford,1990,Ch.5)与*Beyond Optimizing*(Harvard,1989,Chs.1—5)中以不同的方式论证了，在理性概念与个人利好或好生活的概念之间没有紧密的直觉联系。值得注意的是，有些概念既适用于刚才描述的五个主要伦理概念类别中的某个类别，也适用于伦理学之外的领域。即使不加限制意义上的美德的概念是严格的伦理概念，可赞赏性的概念仍然同时适用于伦理学领域之内与之外：例如，可赞赏性适用于艺术表演，艺术品，饮食，等等。不过这一事实并不影响我们的分类方法的精确性或有用性。而且，如果某些道义论或准道义论概念适用于我们的多个类别，并适用于伦理学之外，这也不会带来上面所说的影响。即使，关于“我应该成为（或做）什么”（或“什么是正当的、恰当的或合适的”）的观念在某种意义上随着其评价性应用的变换而自由浮动，并能于基础层面上在道德、美德、美学等语境中自在地持存，就如它们显然可以在诸如“提供理由”这样的理性语境中自在持存一样，这些观念或观念图式也只能通过把自己连接到上面五个类别之一或是礼仪、美学这样的伦理之外的类别，才能被用来做出具体的判断/断言。

[171]这一点对间接功利主义和直接功利主义都成立。

[172]非功利主义的后果主义者中的一些人不允许把事态之好还原为个人利好。而另一些人则是福利主义者，却否认“事态之好是总体个人福利这方面的事”这一结果功利主义论题。例如，一些后果主义者通过最大最小标准把事态之好与个体福利绑定起来。

[173]我在这里忽略了采取一种严格的梯度性功利主义所引起的复杂性。也请注意，功利主义通常并不使用“行动或选择的（初步）理由”这一概念，在某种意义上也可以说功利主义排除了这一概念。

[174]然而，请注意，某些对事态的评价并不是伦理性的，也不需要被美德伦理学排除：例如，“某事发生了，这是令人惊叹的/古怪的/不太可能的”。

[175]有一种快乐是伴随着或反映着对有美德的或值得赞赏的行动的知晓的快乐。我在这里忽略或排除了这种快乐。不过随后我将对这种快乐有所讨论。

[176]边沁自己指出了这一点，See*An Introductionto thePrinciples ofMorals andLegislation*,Oxford,1982,p.3。不过，请与边沁后来的《道义论》比较一下，二者在这一点上有所不同。

[177]关于伊壁鸠鲁主义，参见这个非常有用的文集，Long andSedley eds.,*The HellenisticPhilosophers*,Cambridge,1988,vol.1。

[178]See Bentham,*Introduction*,p.114.

[179]康德很清楚伊壁鸠鲁主义与斯多葛主义之间互为对立论题这一特点，而他对这一现象的一些观点与这里所做的还原和提升之间区分十分接近。See*Critique ofPractical Reason*,Part I,Book I,Ch.ii.

[180]关于对这一观点的支持，see*Goods andVirtues*,Chs.1and6。

[181]“某些人基于非工具性的心理根据而有意地选择了某些东西”这一事实并不223说明他本人或我们认为这个东西是他的个人利好或对他的生活的（至少暂时的）改善。一些人为了理想或某种义务感、责任感而牺牲了自己的福利甚至生命。“某个人宁愿选择拥有（或让自己的孩子拥有）一种像贝多芬那样创造性但多灾多难的生活”这一事实并不说明这个人本人或我们认为，拥有这种生活的那个人比过着更平凡、更少灾难的同一个人过得更好或更幸运。我们可能会选择让自己（或子女）成为值得赞赏的，而非幸福的。

[182]此处和下面，我都要感谢John Cooper,“Aristotle onthe Goodsof Fortune,”*Philosophical Review*94,1985,pp.173—196。

[183]See*Nicomachean Ethics*1100b28—1101a4.

[184]关于我提到的某些斯多葛主义观点，see Longand Sedley,eds.,*op.cit*。斯多葛主义关于免于对物质利益或人的情绪依赖的观点，see my*Goods andVirtues*,Ch.6。

[185]关于反对斯多葛主义的“被偏好的利好”的论证，see C.C.W.Taylor,“Review ofVolume”,Schof ieldand Strikereds,*Oxford Studiesin AncientPhilosophy*,vol.5,1987,pp.235—245。不过我并未被说服。

[186]如果，以类似我们早先在第七章讨论过的那种方式，某个人允许“是否具有可赞赏性或美德”受后果的运气的影响，那么这个人可能就会排除库珀所假设的那种情形，即，一个人尽可能值得赞赏或有美德地行动，却未能取得他所希求的目标或利好。不过，这仍然留下了这样一些情形：在其中，享乐或痛苦独立于理性或其他目的性活动而发生；我认为，这些情形就足以让斯多葛主义或其他形式的提升主义一元论站不住脚。

[187]显然，功利主义也实施或认可我们所描述的统一性之外的其他一些种类或层面的统一性。不过，功利主义的这些方面以及他们对功利主义和美德伦理学的相对价值的影响要么已经提到过，要么将在第四部分讨论。

[188]我在这里想到的是一种一元主义美德伦理学，与古代斯多葛主义所承认或乐见的可赞赏性相比，它允许更多形式的可赞赏性。

第四部分 偏好美德伦理学的理由

[189]关于这一点，see my“Object-Utilitarianism,”*Pacific PhilosophicalQuarterly*66,1985,pp.111—124。

[190]我在这里假定，功利主义者希望以关于工具性善好的判断为模型，而非以关于可谴责性与可表扬性的判断为模型，来表达关于可赞赏性的判断。如果采取后一种模型方式，就将意味着，一个东西的可赞赏性是“对这个东西的赞赏是否是工具性地好的、道德上正当的”这个方面的事，是“对这个东西的赞赏（而非反对）是否具有良好效果”方面的事。我们当然也可以让我们的讨论适应这样一种将可赞赏性类比于可表扬性的功利主义理解。不过，功利主义者（例如《伦理学方法》中的西季威克）通常认为一个东西的可欲性是那个东西的（工具性或内在性）的善好性，而非“欲望这个东西”的（工具性）善好性或正当性；这两者是不同的。由此看来，最自然的方式是类似对待可欲性的方式来对待可赞赏性，而这正是我所做的。因为我们也可以让我们的讨论适应另外一种潜在的理解，所以我们不必再讨论这个问题了。不过，关于这一方面似乎存在着的不一致性，参见*Methods*,pp.492f。

[191]关于功利主义对人的评价，see R.M.Adams,“Motive Utilitarianism,”*Journal ofPhilosophy*73,1976,pp.467—481;J.J.C.Smart,“Outline ofa Systemof UtilitarianEthics”in Smartand Williams,*Utilitarianism:for andagainst*,Cambridge UniversityPress,1973;and S.Darwall,“Agent-Centered Restrictionsfrom theInside Out,”*Philosophical Topics*50,1986,esp.pp.309,313。关于功利主义对对象的评价，see my“Object-Utilitarianism”。

[192]See W.D.Ross,*The Foundationsof Ethics*,Oxford,1929and*The Rightand*

theGood,Oxford,1930.

[193]关于这样的断言与进一步的论证，see SusanWolf's importantarticle,“Moral Saints,”*Journal ofPhilosophy*79,1982,pp.419—439。

[194]See my“Object-Utilitarianism,”*passim.*

[195]对于那种与实现主义相反的观点，我（*Beyond Optimizing*,Harvard,1989,Ch.7）使用了概率主义这样一个不太恰当的词语，而不是本书所使用的“期望主义”。

[196]在功利主义的当代研究中，“从一种具有完全的（相关）知识（这种知识被认为包括对他人的经验的想象性敏感）的角度来进行评价”这样一种观念可以在下述文献中找到：P.Railton,“Moral Realism,”*Philosophical Review*XCV,1986,pp.163—207,esp.pp.190ff。不过，这种观念在许多其他地方也出现过，而且很大程度地呈现在边沁的这个断言中，“来自效用的命令不多不少地正好等于来自最广阔且最开明的仁慈心的命令”（*An Introductionto thePrinciples ofMorals andLegislation*,London:Methuen,1982,p.117）。关于从普遍永恒的角度进行功利主义评价的观念，see Smart's“An Outlineof aSystem ofUtilitarian Ethics”(in Smartand Williams,*Utilitarianism:for andagainst*,Cambridge,1972,p.63);Williams's“A Critiqueof Utilitarianism”(in Smartand Williams,*op.cit.*,p.118);T.Nagel's“Subjective andObjective”(in his*Mortal Questions*,Cambridge1979,pp.202ff)。罗尔斯（*A Theoryof Justice*,Harvard,1971,pp.183ff）认为功利主义道德评价的理想视角涉及完全的知识，而且他似乎偏爱一种实现主义的功利主义构想（pp.22ff）。不过他对功利主义的理解在某些方面是怪异的（p.182）。

[197]或者，依赖某个具有所有相关知识的存在者的态度。

[198]对于更一般的后果主义而言，事情更复杂，仁慈不再是唯一一种可能的与此有关的态度。不过，后果主义最终产生的问题与功利主义的这些问题是相似的。

[199]See,e.g.,Richard Brandtin*Ethical Theory*(Prentice-Hall,1958,pp.381ff)。或许，我应该说，勃兰特提出了一些理由，但并不认为它们是决定性的（而它们也确实不是决定性的）。

[200]See SamuelScheff ler,*The Rejectionof Consequentialism*,Oxford,1982,p.ln.

[201]关于这些问题，see S.Darwall,“Agent-Centered Restrictionsfrom theInside Out,”*Philosophical Studies*,1986,esp.p.298.

[202]*A Theoryof Justice*,Harvard,1971,p.557.

[203]一个人衡量快乐与痛苦的方式可能与这个人对待风险的态度有关。很清楚的是，在承担风险的领域里，即便在快乐主义者和功利主义者之间可能也会有不同的看法。如果有人想要完整地理解各种形式的功利主义评价的复杂性，并确定哪个是对的，那么这将是一个必须探索的话题。

[204]*Op.cit.*,p.557.关于这整个话题，see Mill's“Utilitarianism”;Amartya Sen's“Plural Utility,”*Proc.of theAristotelian Society*1980—1981,pp.193—215;and M.Stocker's*Plural andConflicting Values*,Oxford,1989。

[205]Cf.Derek Parfit's*Reasons andPersons*,Oxford,1984,esp.Appendices Cand I.

[206]日常道德思考允许对两个在任何日常意义上都不构成彼此的替代选项的行动进行道德比较，例如，“我这次干得比我以前干得要好得多”。美德伦理学也可以以类似的方式说，在小说《双城记》中，悉尼·卡顿在结尾处所做的事比他在之前任何时候做的事都更值得赞赏。不过，功利主义似乎从来没有讨论过对不构成替代选项的行动之间的比较，而且，要发展一种好的功利主义方式以进行行动之间的跨情境道德比较，这并非易事。如果我们仅仅说，任何具有（按照期望的）好后果的行动都比那些具有（按照期望的）不那么好或坏的后果的行动更好，我们最后就必须承认，在某个替代选项集合中最差的行动，可能比另一个替代选项集合中最好的行动在道德上更好。这样的困难或许实际上解释了为什么功利主义从未（明确地）允许跨情境的道德比较。由此，在这方面与常识伦理学与美德伦理学相比，功利主义似乎是不够完整、不够具有系统性。

[207]要想了解更多的这类假设，以及这些假设遭受了哪些批评，see my“Morality andIgnorance,”*Journal ofPhilosophy*74,1977,esp.pp.758—763。

[208]See e.g.,J.Harsanyi,“Morality andthe theoryof rationalbehaviour,”in A.Sen andB.A.O.Williams,eds.,*Utilitarianism andbeyond*,Cambridge Press,1982.

[209]See S.Darwall,“Rational Agent,Rational Act,”in*Philosophical Topics*14,1986,esp.pp.50ff;我为了不同的目的也曾提到这一问题，see*Beyond Optimizing*,Harvard Press,1989,pp.66—70。

[210]See Kohlberg,“Moral Stagesand Moralization…”in Lickona,ed.,*Moral Developmentand Behaviour*,New York,1976;*Essays inMoral Development*,vol.1,*The Philosophyof MoralDevelopment*,New York,Harper andRow,1981,and vol.2,*The Psychologyof MoralDevelopment*,New York,Harper andRow,1984.

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

ATLANTIC CROSSINGS

大西洋的跨越

进步时代的社会政治

Daniel T. Rodgers

[美国]丹尼尔·罗杰斯 著　吴万伟 译

刘东·主编　彭刚·副主编

凤凰出版传媒集团
译林出版社

版权信息

Atlantic Crossings： Social Politics in a Progressive Age by Daniel T. Rodgers
Copyright © 1998 by the President and Fellows of Harvard College
Published by arrangement with Harvard University Press
through Bardon-Chinese Media Agency
Simplified Chinese translation copyright © 2011 by Yilin Press
All rights reserved.
著作权合同登记号　图字：10-2007-134号

书　　名　大西洋的跨越：进步时代的社会政治

作　　者　【美国】罗杰斯

译　　者　吴万伟

责任编辑　马爱新　滕舒

出版发行　译林出版社

ISBN　　9787544717786

关注我们的微博： @译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

目录
CONTENTS

中文版序言
前言
第一章 1900年的巴黎
　　钢铁世界
　　解释社会政治
第二章 大西洋世界
　　风景
　　进步政治
第三章 自由放任经济的黄昏
　　自然行为和社会欲望
　　讲授经济学
第四章 自我支配的城市
　　都市生活的集体主义
　　山上之城
第五章 公民的抱负
　　私有财产，公共设计
　　“对工人公平的城市规划”
第六章 工薪族的风险
　　工人保险
　　利益领域
第七章 战争集体主义
　　1914年的欧洲
　　“几乎熔化”的社会
第八章 农村的重建
　　合作农庄
　　岛屿社区
第九章 机器时代
　　美国对欧洲的入侵
　　现代主义政治
第十章 新政
　　灾难时期的智慧经济
　　想象中的团结
第十一章 1942年的伦敦

消除贫困的计划
例外主义的重生
致谢
索引
译后记
注释

中文版序言

《大西洋的跨越》讲述了美国历史上枢纽时代的故事。在19世纪末期和20世纪初期，农业和商业社会的美国几乎一夜之间转变成为世界领先的工业化国家。新消费品的生产以让人震惊的速度迅速发展，与此同时劳动和日常生活的风险大幅度增加，新兴大城市的规模和负担不断扩大，贫富悬殊日益明显。工人和农民中酝酿着愤怒情绪及跃跃欲试的战斗欲望。男男女女都感受到新经济秩序的承诺和日常生活遭到冲击的挤压。中产阶级中间弥漫着让人不安的焦虑，他们担心在几乎没有约束的工业资本主义压力下，社会纽带将分崩离析。

影响美国一百年前的历史的因素如今在世界许多地区重现。美国进步人士的反应是要寻求和创建一系列多样化的体制措施，来消解工业化对劳动、社会和人类生活的压力。其中有些意味着政府需要承担新的责任，其他措施比如农业合作社或者都市住房项目，是为了重新复兴自愿的公民生活的活力。进步人士的想法并不系统，而且常常很天真，但是其实际改革活动和理想涵盖的范围使他们在历史上占有重要地位。现在，那些用来平衡美国民众需要和私有市场行为的保护和补偿措施，大部分都源于进步人士的工作。

《大西洋的跨越》的特殊性在于向读者表明进步时代的美国人如何充分地沉浸在改革工程和思想的世界里，这些思想传播到美国之外很远的地方。美国人是海外社会政策的借鉴者和修改者，他们在全世界寻找切实可行的措施来缓解经济改革过程中的紧张关系。他们认为美国是经受同样的社会和经济危机磨难的更大国家群体的一部分。在这个意义上，《大西洋的跨越》是现在所谓的历史学“国际转向”的先锋之作。我们也开始认识到就连政治史也超越了国家范围。政治、观点、社会运动在相互交往中同时具有地方性、全国性和国际性，即使美国这样冷漠的、孤立于世界之外的国家也是如此。

如今，在21世纪初期，国际组织提出和推行形形色色的建议，社会改革者本能地在全球范围内工作。社会政策网络跨越国界已经成为日常生活中司空见惯的现象。在过去二十多年里，社会政策网络发出的最强音一直就是要确保自由的市场行动，拆除管理壁垒成为最流行的主题。进步人士在自由市场的威力和维持社会连贯的机构之间找到平衡点这个希望，在很多情况下被市场万能的幻觉所替代。大西洋世

界进步人士零碎的、接连不断的、富有创造性的改革想象力幸存了下来，但常常被教条的、受理论驱使的声音所掩盖。

在这个意义上，进步人士在全球工业资本主义第一个伟大时代中范围广泛的、常常让人沮丧的努力和满世界寻找社会改革措施的故事，不仅仅是过去的一章，或许它还能为当今的工业和市场革命提供经验和教训。

丹尼尔·罗杰斯
于普林斯顿

前言

喜欢揭发丑闻的记者雷·斯坦纳德·贝克回忆1890年代在芝加哥实习新闻写作时的心态说："美国之外还有一个世界吗？如果有，我对这个世界的现实几乎一无所知……我知道一点儿欧洲的历史，从前国王的暴政、贵族的荒谬、封建战争的徒劳无益等，让人高兴的是，美国摆脱了这一切，自豪地踏入《人权法案》和《独立宣言》的启蒙时代。我是一个真正的'地球中心论'（geocentrism）的美国人。"[1]

在这样深刻的地方主义面前，很难抗拒会意的微笑。任何一个了解历史的严肃读者都本能地知道贝克那时没有认识到的东西：国家存在于相互的历史网络中。即使最孤立的民族国家也是半渗透性的容器，受到来自远离国界的力量的冲刷。即使最强大的国家也只能在无法完全控制的世界体系中扮演自己的角色。

如果世界历史的力量的复杂性给所有国家留下烙印，那么对于美国这样一开始是作为其他国家帝国计划前哨基地的国家，烙印就更深刻。从欧洲人在北美洲建立最早的定居点起，大西洋对于新移民与其说是天然屏障，倒不如说是保持联系的生命线——是人员、货物、思想和理想运输的海上通道。作为欧洲人贸易的重要前哨基地和吸引欧洲资本的磁铁，18世纪和19世纪的美国如果不是北大西洋经济体的一部分，那是不可思议的。

把四个洲的命运连结在一起的世界体系是通过贸易和人员（无论是作为奴隶还是自由人）交流来完成的。工业品和农产品的世界市场促成了大型港口城市和内陆工厂城镇的格局，也造就或者毁掉了种棉花的南部和种麦子的西部的命运。在造就了莎士比亚、司各特、狄更斯等文学巨匠的土地上，图书和作家也在北大西洋经济体内传播，带来的是时尚、口味和观念，有时候还有强大社会运动的种子。美国革命本身就是从波哥大到柏林的更大政治变革的组成部分。反对奴隶制的运动、工会运动、女性运动等也都是跨越国界的事件。把20世纪后期美国的命运与全球市场和理想结合在一起的这个全球相互依赖的网络，只不过在细节上显得新鲜而已：从更广泛的意义上说，它一直就是美国历史永久的条件。

如果说这些是每个历史学家都知道的事实，历史写作却常常不能

跟上历史自身规律的要求。纠缠于公民教育的简单化关系，各国的历史描写都吸收了挥之不去的民族主义。历史学家专注于民族差异问题，倾向于具体描述各自国家的独特文化、独特历史、“特殊道路”（Sonderweg）、例外主义等。因为每个国家的历史（不论从事实上还是从定义上说）都是独特的，这样的工作不是没有道理：但是从最坏处说，结果造成了历史中能够展现民族国家可渗透性的连接点被砍掉（而超越国界的力量恰恰在这些地方做了最重要的工作）。叙述部分也常常缩减到国家范围内，民族国家的边界成为历史分析的囚笼。[2]

社会政治就是一个说明问题的例子。有关进步思想和新政政治的研究层出不穷。对激进的市场资本主义的社会成本进行限制——在当时这一社会冲动的根源方面，美国一些最好的历史著作找到了研究焦点。为了与重大事件相称，人们使用了大范围解释来理解它。因此美国干预主义国家的兴起已经被追溯到异常迅速的工业化冲击、19世纪中期美国国家和社会的薄弱和扩张的本质、衰落的中产阶级的地位焦虑、专家和专门人才精英新群体的科学抱负、中产阶级女性的社会母爱、下层农民和工人的要求、上层工业资本家需要一种比资本主义竞争所能创造的更加合理的社会秩序等。但是正如贝克指出的，没有说出口的“地球中心论”是统辖一切内容的框架。

虽然这些解释很熟悉，它们没有指出当时每个熟悉这些问题的人所知道的情况：美国社会政治的重构是北大西洋世界的政治运动和思想的组成部分，贸易与资本主义已经把这个世界连结在一起。这不是休眠于意识最深处的抽象的现实。深入了解当时席卷美国和工业化的欧洲的大辩论（关于大城市生活的问题和苦难、工人工作安全感的缺乏、乡村生活的落后或者市场本身的不稳定性等），人们不由得卷入改革思想、政策和立法手段等跨越国界的滚滚洪流中。曾经有一段时期，伦敦东区和纽约市下东区，匹茨堡、埃森（德国西部城市）和伯明翰这些“黑乡”，以及巴黎、华盛顿、伦敦和柏林的大学辩论和法官讨论，构成了一个共同指涉的世界。

从1870年首批美国学生赶上19世纪末期德国大学攻击自由放任经济的潮流起到第二次世界大战的大动乱，那一时期标志着美国历史的独特阶段，有待于历史著作的充分挖掘。前半个世纪的政治踏着更加内在化的鼓点进行。民主国家的形成一直是19世纪早期和中期美国的核心政治规划，从杰克逊时代到林肯时代，那些还有一只眼在关注着世界其他地方的美国人，都有理由相信自己是世界民主运动的先驱者。

1945年后，美国突然发现它横跨在一个自身的全球体系之上，例

外主义主题又全盘杀回来了。1990年代的美国，以大学为基地的研究世界社会政治方法的专家比从前更多了，但是在日常的美国政治辩论中，人们对其他国家政策的了解基本上可以忽略不计。国外的陌生人与我们无关，他们的经验对我们来说没有用。用马克斯·韦伯在谈到早期新教徒时的话来说，美国处于它领导的世界之内，但不属于这个世界，它的经验和命运从本质上说是个例外。比尔·克林顿追求历史地位之举——1993—1994年的国民健康保险辩论重新弹起战后例外主义的老调。在对加拿大敷衍性地颔首后，民主党人认为世界其他地方的经验不适用美国独特的政治本质，所以扔到一边，要创造出和其他国家不同的健康保险体系。而共和党人则严厉批评这些努力的“美国色彩”不够充分。

相对而言，1870年代到第二次世界大战这些年确实是不同的。在19世纪早期的民主信心和20世纪后期的狂妄自大之间，人们开始辨认出有一个特殊时刻，美国政治敞开胸怀热情拥抱外国模式和外来思想。也就是在这个时期，北大西洋经济体形成了（对许多有战略思想的美国人来说）一个提供有用和有趣实验的世界市场。这些年美国的城市政治家可以根据格拉斯哥的经验评估城市公交车的利弊，欧洲社会保险体系的运行可供大肆宣传的调查委员会研究，英国和德国的某些模范城市吸引了世界各地社会进步人士的目光，简而言之，其他国家的社会政治都是新闻。

社会政治方面的大西洋时代的形成，取决于美国与正处于工业化进程中的某些欧洲国家一整套机构上的新联系。而建立这些联系需要新型的中间人，最终要求思想上的转变，一种共处于比美国更大的历史力量之中的认识：暂时收起把美国和其他国家的命运割裂开来的自信心。具有全球眼光的进步人士反对鼓吹美国独特思想和政治的推销员，他们在一百多个战场作战。在他们的胜利和失败中，在试图与其他地方的进步思想和运动建立联系的努力中，以及那些努力引起的斗争中，他们的事业影响了这个时代，其影响力之大是那些陶醉在美国进步政治独特性的传统观点中的人未曾理解的。

在某种程度上，我试图沿着这些中间人在大西洋两岸之间织出的部分联系线来讲述他们的故事。就像这些故事一样，描述也是在19世纪和20世纪初期工业资本主义的核心领域内来回移动。英国和德国是美国最初的海外模范和对手，但是他们的借鉴常常涉足更远。我所称的北大西洋经济体大概是从柏林延伸到旧金山的更宽泛的地域。

结果并不是普遍理解的意义上的欧美比较史。比较史的关键是差异。通过掩盖国家间的相互依赖性，把历史偶然性的过程冻结成为理想类型，再列举一系列的社会和政治特征，这种对比的方法能够清楚

地显示两者的差异。[3]在这个领域工作，没有人不需要大量积累和使用这种对比工作的最好成果。但是最后，正是因为19世纪末期和20世纪初期工业化国家间的联系——在同样的经济力量面前的脆弱性、密切研究对方的经验和政策实验等，让他们在政策选择上的差别具有了历史学上的意义。罗伯特·凯利的告诫仍然具有强大的力量：认真考虑“几个国家内类似运动的出现，像相同地层裸露于地表的岩石，由共同的思想和社会影响生成”。[4]大西洋时代社会政治的根源不在民族国家的容器内，也不在假设的“欧洲”或者同样是假设的“美国”内，而在于它们之间的世界。从相互联系开始讨论可以得到很多收益。

本书的第一个目标是重新塑造美国历史上的一个独特时代，其中美国社会政治通过竞争和交流的网络与欧洲社会政治辩论和尝试结合在一起。不过，试图摆脱差别问题是愚蠢的。像所有政治体一样，美国是不同的。它的国家结构和欧洲对手们的情况不同，它的意识形态有不同的倾向，它的利益结构不同，它的历史是独特的。在面对如此多重因素决定的一系列差别时，困难在于说明这些差别到底实际上造成了什么样的不同。

对于这些目的来说，具有世界眼光的进步人士试图在大西洋网络间交流的建议和政策，形成了一个在历史研究中很罕见的实验室。每个进口措施都必须加以清理，从养老保险到获得补贴的工人住房，从城市规划到农村重建。有些措施在输入美国的时候面临的困难相对少些。有些在中途就夭折了。更多的情况是被修改，这种“美国化”留下了它们在被引进过程中遭遇的力量和环境的确切痕迹。跟随从外国模式到国内结果的这些过程，我们往往可以证实某些预测，也可以发现令人吃惊的意外结果。

最后，简要谈一下政治中的思想观点。[5]本书中的核心主人公很少是知识分子，但是他们都非常关心各种问题和思想。对于某一类政治历史学家和政治科学家来说，在开始的时候，这就足以使其产生某种本能的不愉快。传统的政治分析努力开辟所谓结果分析的道路，其势力范围是立法过程及其涉及的许多利益和政治优势要求。这种强调不无充分理由，但是政治过程比结果宽广得多。人们还必须要询问议题是如何进入政治主流中的，问题是如何被确定下来的，议题被纳入了什么样的框架内等。

传统观点常常满足于相对来说缺乏反思的功能主义。不管议题是难以忍受的贫穷、混乱的都市交通，还是让人窒息的垄断，议题本身最终被想象为驱动政治引擎前进。它转变为危机后，会因其紧迫性而强行进入政治议程——有时候通过公共舆论的协商，有时候通过利益团体，有时候通过社会运动。从问题进入政治领域起到利益团体和政

治的强大力量消除它为止，那些有“思想”的人可以发挥短暂的作用，提供替代方案或者解决办法。但是，因为从本质上说，立法结果总是不同于最初的设计，而且常常比预期混乱得多，那些只是通过言论或者建议参与竞争的人几乎总是归结到失败者的行列中。

然而这并非政治的真实世界。正如约翰·金顿敏锐地观察到的，思想、问题、解决办法和潜在危机以特别独立的方式在政治河流中流淌。[6]由于来源众多，这些要素的未来前景取决于相互发现。正如一个政治观点只有在成功具备必要性和紧迫性的时候才能成为政治上可行的议题一样，问题只有在具备了政治上可以想象到的解决办法时才能具有政治意义。解决办法的制订者不是到最后一刻才进来采取行动的。这些人在创始时就在跟前，把悲剧性的而又无法克服的情形转变为政治上可以解决的问题，正是通过这个过程，来确定立法者和执行者最终可以运作的领域。

正是思想观点的这种确定议题的作用，给19世纪末期那个突然打开的新世界（各种可转移的社会经验和可借用的政策模式）带来了政治后果。1890年代和第一次世界大战期间那个“进步时代”的美国人并非在问题的海洋中游泳，至少并不比生活在1870年代经济崩溃和内战后种族和解时代的美国人问题更多。更准确的说法应该是：他们在突然增多的解决方案的海洋中游泳，其中大量是通过大西洋的联系而带来的。庞大数量的外来解决方案帮助人们剥去了经济学“规律”的必然性。它帮助政策制订者绕过很多的政治死胡同。用同样的方式来回顾新政，把它放在跨国模式和多样化影响的洪流中来考虑，我们就会发现意料不到的新特征。

这些构成了本书的中心问题：跨越大西洋的社会政治时代是怎么形成的：是如何维持下来的：越过国界的联系网造成了什么变化：在多大程度上影响了政治选择：回顾过去，美国与它最亲密的经济伙伴表现出了什么样的相似性和差异？本书关注了北大西洋经济体的事件和过程，包括近的和远的背景，包括政治活动和思想观念。这些章节组成了试图改变经典美国历史的框架和边界的一个实验。

像所有的重新设定框架一样，它的目标是制造困难，使采用古老熟悉的方式观看熟悉的图画更加困难。沿着进步时代和新政时代超越民族国家边界的社会政治道路，人们开始重新发现一个基本上被人遗忘的世界，在这里国家之间相互借鉴、模仿、改变和适应。在跨越大西洋的进步时代中，人们开始重新发现美国历史和政治的一个几乎已经丢失了的阶段。

第一章 1900年的巴黎

钢铁世界

每个时代都需要一个象征，即使是最善于算计和追求物质享受的时代。古斯塔夫·埃菲尔在敏锐发现促销机会到来的时候，迫切渴望提供这样一个象征。批评家称他在1889年建造的铁塔是“工厂烟囱”，“庞大、丑陋”。作为铁路桥设计原则的倒置图示，它公然挑战脚下的城市规模。老巴黎街区的瓦屋顶、第二帝国的复折式屋顶和大街，甚至圣母院的高塔（埃菲尔的工程师们在草图上特别表明），在这个庞然大物的工程旁边都缩为小人国里的小不点。埃菲尔铁塔成为工业技术打破传统、带来革命性变化的广告。难怪巴黎的艺术家们马上呼吁将其拆除。[7]

埃菲尔铁塔还有另外一个目的。它是为1889年巴黎博览会而建，被设计成19世纪工业资本主义商品的临时大市场的巨大广告牌。博览会的官方目的是庆祝法国大革命一百周年，借回顾辉煌历史的机会炫耀仍然脆弱的第三共和国的政治命运。实际上，自从1851年伦敦那个用钢铁和玻璃建成的水晶宫博览会以来，历次博览会的主宰都是贸易而不是政治，巴黎世界博览会也不例外。机器和机器制造的各种商品，蜂拥而来的参展商、购货商、资本和企业市场成果的崇拜者，都潮水般拥挤到埃菲尔铁塔钢铁架子下面的战神广场（Champ de Mars）。不管是称它为交易会还是世界博览会（Exposition universelle），以此名义搭建起来的就是一个市场：小贩们的货摊、卖家的吆喝、交易双方的讨价还价都达到了一个空前的高潮。

十一年后的1900年，法国人在同一个地方举办了更大的博览会，这次是要盘点新世纪本身。埃菲尔铁塔专门被重新刷成了鲜艳的黄色，紧跟飞速发展的技术革新的步伐，原先的煤气喷灯被数百盏新兴的电灯所取代。在博览会场地本身，在更加紧凑、更加丰富的展厅里展示了更多的商品，规模之大为历来博览会之最，只是到了1930年代才被世界其他博览会超过。出乎设计者最初的意料，1889年的博览会基本上是法国人自家的活动。而这次，美国和曾经在1889年遭到排斥的德国都派代表参加，在争夺工业优先地位的竞赛中挤占英国在博览

会的空间和地位。1889年，看腻了机器的参观者发现“开罗大街”上的肚皮舞女和狂野西部表演中男子气概十足的“水牛比尔”更加吸引人：1900年，欧洲以外的世界更多展现的是市场而不是性。从法国殖民地琳琅满目的展品到战神广场上“环游世界”的西洋景，人们不可避免地认识到世纪之交的市场规模一往无前地扩张到了全球。浸透着远方工人血汗的成批成批的货物，从世界各地的工厂车间通过密集的蒸汽运输网络运到巴黎展销。[8]

1900年夏天蜂拥而来的参观者中并非所有人都很满意地认为博览会不过是巨大的商场，像一个梅西百货公司（Macy's），展示西方文明。在他们自己的世纪总结中，不会有很多人认为头等大事是市场渗透到不断扩大的社会生活领域——即买卖双方通过私人协议可以出售、可以商品化、可以交换的物品的范围扩大。进步、优雅、文明要求得到应有的地位。正是出于对这些情感的认可，博览会建筑的功能性钢铁框架被覆上了一层局促的彩色灰泥，外加寓言性的雕塑、过度的艺术装饰。就是因为它们，博览会入口的橱窗建筑成了艺术的天下，就好像大理石和油彩能够让这个世纪的成就的物质核心显得高贵一样。

但是回顾历史，我们发现埃菲尔铁塔冰冷坚硬的钢铁框架是1900年巴黎那些力量的更真实的象征。拔地而起，对周围一切冷漠无情，对于过去不屑一顾，这不正是商人、企业家、工程师和投资者那种精明、自私的激情的象征吗？他们的生产模式在社会和技术上的革命已经给西欧和美国带来深刻的影响。因为精力充沛、想象力丰富加上冷酷无情，他们已经颠覆了传统的手工业和农业经济，击退曾经阻碍道路的政府和风俗习惯等对抗力量。他们服务于这个世纪的经济学家所说的自然法则，市场的钢铁需要。他们为经济生活的庞大新领域引入了自我奋斗的个人主义、不感情用事的精明算计、价格和利润的优先地位（这曾经仅限于城镇市场范围内）。战神广场上大量展出的商品就是他们成功的证据。

如果1900年的巴黎博览会是对这个世纪的总结，那么，其主要象征所代表的内容就肯定无疑了：机器技术和市场的社会伦理相结合，释放出人际关系上的革命性变化——锋利、旺盛、常常具有解放性和（愿我们不要忘记）让人痛苦的破坏性。工业资本主义的领域就是钢铁世界。

对资本时代信心十足是博览会的官方信息：新秩序展示自身并且宣布结果就是进步。但是人们不需要读很多时人对于巴黎博览会的印象记，就会发现表示怀疑和担心的种种迹象。看似稳定牢靠的市场和贸易体系已经两次在经济危机中崩溃，对此人们记忆犹新。在1900

年，北大西洋经济体中的国家刚刚从1890年代中期的艰难岁月中缓慢走向复苏。更加脆弱的是人们不无惊恐地称之为“社会和平”的关系，即新近获得巨大力量的劳工和资本之间的关系。19世纪80年代在大西洋两岸发生了一系列劳资冲突，其最终结果没有人能够预料。主要事件包括法国1880年到1883年一连串的罢工、美国1885年和1886年劳工骑士团的迅速崛起、伦敦码头工人和德国鲁尔煤矿工人1889年的大罢工等等。

亨利·亚当斯或许对自己的忧郁感到自豪，但是当看到博览会上的发电机悄无声息绕着轴运转时，他不是唯一提出这个新世纪“到底”要走向何方的人。苏格兰博学者和城市规划者帕特里克·格迪斯花费整整一个夏天在巴黎带领一群群参观者观赏博览会，试图让他们初步了解其中所揭示的巨大社会转型。弗里德里克·瑙曼努力要从原来的德国自由主义的失败中摆脱出来，创建新的社会进步党。他从巴黎发回国内一系列公开信，在信中表达了对更多拥挤到城市里来的无根者的焦虑，认为在博览会上展示出来的新“群体生活”把他们变得卑微。简·亚当斯也发现很难忘掉刚刚过去的历史。作为国际妇女大会的代表和博览会“社会经济”部分的审查委员来到巴黎，她不由自主地寻找博览会上工人阶级的住房展品，希望发现一种方法来摆脱1894年席卷普尔曼公司模范村庄并蔓延到整个芝加哥的狂暴情绪。为了阐明这些议题，1900年夏天在巴黎成立了社会主义者国际。但是人们不需要靠社会主义者提醒市场和生产的革命所带来的弊端。举办博览会本身就启发人们思考这些问题，虽然它也可能同时隐瞒了些什么。[9]

在巴黎博览会的一个展区，博览会的经理们发泄了钢铁世界中资产阶级信心十足的外表下面的焦虑。虽然社会经济展区很容易迷失在格迪斯所说的“迷宫组成的巨大迷宫”，但还是有很多的思想和组织投入其中。像埃菲尔铁塔一样，它的根源可以追溯到1889年博览会。当时在荣军院广场（Esplanade des Invalides），法国经济学家和企业主曾组织了一个小型的“社会经济部”，包括工人资助的一些成本低廉的餐厅、阅览室和会议厅，法国有些大雇主开始为工人家庭建造的模范住房，一对展示分享利润的展亭，一些专门介绍公共和私人为改善工人精神和物质境遇所作努力的展览空间。社会经济部只是略微触及其余展览内容的管理体系，被安排在离中心展区很远的地方，除非要寻找法国军事展区，很少有参观者不辞辛苦到那些地方参观。社会经济部在博览会的众多参观者心中不过是巴黎旅行指南末尾的一条线而已。[10]

在1889年博览会闭幕的时候，社会展品被托付给新的巴黎机构“社会博物馆”（Musée Social）。这个博物馆刚开始是被设计为存

放博览会文件的仓库，但是它很快就成为各种社会经济信息的交流中心。由于它吸引了有影响的企业和政府赞助者，加上在欧洲主要工业国家和美洲广泛的兴趣和通信交流，很快成为讨论“社会问题”的最重要国际机构之一。[11]

对1900年博览会，该博物馆的组织者决心更加详细地展示社会经济方面的成果，并且放在更中心的位置。他们在社会经济展馆的会议厅组织了关于社会问题（question sociale）方方面面的暑期国际会议。他们在馆内的展览室招揽了大西洋经济体国家能够收集到的实际社会改良的最好典范。如果在工业化国家中有旨在补偿市场革命造成的贫困和痛苦的社会设计，你有望在此发现其纲要和蓝图。

乍一看，位于社会经济大伞下面的议题之混乱简直是没办法解决的。法国人试图通过再分类从中理出头绪来，比如学徒和童工保护、工资和利润分享、工人和雇主协会、农场信贷、工作条件管理、工人住房、合作商店、工人思想和道德发展机构、储蓄和保险机构、卫生设施（不仅指公共卫生，而且指反对酗酒、贫民窟、贫困的道德危害的公共战斗）、贫穷救助以及其余类型，即为了公民的生活幸福而提出的任何其他公共或者私人倡议。[12]

就连社会博物馆的发言人也意识到该清单的混乱。社会经济学是个反射性的范畴。法国经济学家查尔斯·纪德在总结展品的时候说，政治经济学是关于财富增加的科学。与此相反，社会经济学领域拥抱任何努力（在政治经济学本身的限制内），来调和或以社会的、互惠的方式缓解资本主义转型的痛苦。它是研究“实际的现实和可能的改善”的科学，是关于“社会和平”的科学。简而言之，社会经济是工业资本主义的救护车。它的范畴就是社会残骸的范畴。1889年它一只脚还站在博览会外面：在1900年的世纪大典上，则没有人对它的出现表示异议，也没有人怀疑、否定“社会经济”或者“社会问题”等词语唤起的众多杂乱焦虑有一定的一致性。[13]

但是，在社会经济展厅穿行，你会发现社会经济专家在解决办法上离达成一致意见还有多大差距。国家与国家之间在主题上的改变是非常突然和醒目的。俄国人带来了戒酒的展品：意大利人展示了合作储蓄银行的作用：比利时人则强调低成本的工人住房。大英帝国，其政府由于在南非的军事冲突加剧而分散了注意力，几乎就没有拿来什么展品。在英国展室的一面墙上挂了一个图表显示消费者合作运动的发展过程：另外一面墙上挂着为查尔斯·布思里程碑式的伦敦贫困调查所绘地图中的一幅，概括了城市的阶级关系，一条街道一条街道的对比，充分展示了财富的光亮灿烂和贫穷的黑暗凄惨。[14]

回顾起来，布思的贫困地图好像是博览会上最有先见之明的展品了。但是留在参观者心中时间最长的是德国的展品。就连巴黎的非德国人也忍不住承认德国是这次争夺影响力和地位的博览会上的大赢家。德国馆是博览会中最高的建筑，仅次于埃菲尔铁塔。给人留下最深刻印象的工业品是德国造。考虑到法国人的感情，德国人没有把他们庞大的克虏伯大炮和明显进攻性的武器带来，但是他们的帝国野心表现在每一件展品中。[15]

在社会经济展馆，德国人忽略了复杂的法国分类法。展室的中间他们搭建了一个巨大镏金的方尖塔，代表帝国社会保险基金自从16年前成立以来为德国工人提供的利益。由国家管理的对付工业事故、疾病和养老的强制性社会保险是德国在1880年代伟大的社会政治发明。国家社会保险是俾斯麦打击德国社会主义者运动的第二个武器，是俾斯麦通过国家先发制人的、自上而下的“社会主义”赢得德国都市居民的忠诚的工具。一个帝国规模和力量的象征，其周围展出的是国家机构为德国工人的福利而设立的医院、疗养院的照片，国家不露任何竞争意味地主导了德国的展品。

德国人在1900年谈到国家的时候总是有特别的自豪和热情。从德国馆里收集的帝国艺术品到社会经济宫殿的镏金方尖塔，德国展品散发出的信息表明政府的大手照料和保护着文化、艺术、劳工和经济上遭受掠夺的不幸者。除了国家强大的、对抗性的、家长式的权力外，还有什么更好的方法可以对付市场造成的掠夺和不安全感吗？

但是从德国展区出来到法国展区，你就认识到国家只是市场动荡的潜在抗衡力量之一。虽然法国人把建筑的一半据为自己使用，但是他们并没有提供吸引眼球的清晰视觉标志物。刚一看，展品全部是图表、传单、报告和文件的大杂烩。大概三千个法国参展商对于要求表现他们社会福利的呼吁做出了反应，提供的展品包括：分享利润的公司、模范雇主、大企业家、慈善住房公司、农业购销合作社、工人的合作社以及各种兄弟会、互助会等。社会博物馆本身也被类似的折中主义特征所笼罩，工业家长主义者、社会工程师、工人合作社倡导者、卓越的激进政治家、保守的社会天主教徒，以及一些独立的社会主义者都厮混在一起。

法国展区最大的一个文件展室是说明保险和互助机构的：互助保险（prévoyance）。人们发现这里没有德国那种中央集权的信息，虽然1900年法国政治中有些极端的声音要求多少像德国那样的国家社会保险体系。这个空间里充满了数百个储蓄互济会和保险互助会的报告，在这些团体中，成员可以用每个星期的缴费来对付疾病、衰老等困难情况。虽然互助协会（sociétés de secours mutuels）在1898年

得到官方承认和少量政府补贴，自愿的互助主义仍然是其组织原则。到了1900年，几乎两百万法国人参加了这些团体，这个数字是法国工会组织成员总数的四倍。在一个三千八百万人口的国家，互助会覆盖的范围毕竟有限，留下很大的漏洞。但是，在巴黎展出的社会政策模式的集市上，人们发现了一个不是国家自上而下而是社会从内向外延伸的公共福利形式。

“团结”是该体系的关键词。法国社会政治自从1890年代中期就一直围绕这个问题吵吵嚷嚷。当时的法国总理莱昂·布尔热瓦已经向公众推销这个观念。它与“个人主义”形成明显的对比，因为它鼓吹相互义务和集体帮助的各种自愿表达。因此，法国展品中有看似莫名其妙、混乱不堪的工人协会、雇主协会、国家资助的和个人组织的协会、地方体育俱乐部，和强大的行业协会拥挤在一起：都是“辛迪加”（syndicats，作为法律范畴来说），真是乱七八糟、无可救药。但是对于鼓吹社会连带主义的人来说，协会形式的丰富恰恰是正确的。如果资本时代的主要社会代价是传统协会形式的破灭，让个人在市场的强力面前孤单、无助，那么所需要的抗衡力量不是国家而是协会本身。[16]为了清楚说明这个问题，展览会的组织者绕过通常攫取利润的中间人，直接把建造社会经济馆的合同给了技术工人合作社。难道这不是对于价格为王和无序竞争的最可靠校正措施的缩微模型吗？即组织社会上自愿性协会的力量，在必要的时候国家给予少量资助，形成他们觉得合适的任何形式的互助性社会能量。

心里想着这些继续往前走，参观社会经济馆的观众要费一番周折才能找到美国展区。虽然在1900年美国经济的影响力已经显现，但美国在很多方面还是博览会上的继子。它通过顽强的努力才好不容易在民族展馆的前排抢到一个位置。这里，美国夹在竞争者中间，美国代表们采用通常的希腊罗马建筑风格造了一个石膏建筑。但里面装饰的完全是美国报纸、打字机、速记机、电报、钱币兑换处、电报纸条等——美国商人度假时需要携带的所有东西。美国人在1900年的巴黎是竭力要赢得别人尊重的暴发户，比任何人都更迫切需要商业行话。德国馆展现的是学识、艺术和帝国野心。法国人集中体现了政治和社会的团结。而美国馆在其古典的虚假外表下面透露出来的是商业气息。[17]

在社会经济展馆，同样的国家主题再次出现。这里美国也竭力谋得一个位置。被挤在只有27平方英尺的狭小展室里，美国人往里面塞的展品比除了东道主法国外的任何国家都多。在铰链起来的板子上和巧妙折叠的格子里，他们悬挂和放置了美国的社会产品。展室的中央，纽约廉价公寓委员会提供了该市最有名的贫民窟的模型，紧挨着它还有一个模型说明如果继续按城市建筑标准允许的最大密度建楼的

话，这个街区可能更加拥挤到什么程度。旁边有漂亮的、装订成册的州政府和联邦劳工统计局的报告，用来证明国家意识还没有彻底消失。在展室的一个角落里塞着美国黑人生活的展品，包括塔斯基吉学院（Tuskegee Institute）制作的手工艺品和杜波依斯展示佐治亚州自奴隶制时期以来非洲裔美国人进步历程的统计数据。[18]

但是，美国展区最大规模的展品安排，交给了新出现的社会改良信息交换所“社会服务同盟”。该机构两年前才成立，自称是有关“倾向于人类社会改良的任何信息”的情报交流中心。其精神领袖威廉·托尔曼在很多方面都是典型人物，这些人曾经改变了美国社会政治的早期历史，现在却被遗忘。作为纽约改善穷人条件协会的总代理，托尔曼热情投入到1890年代查尔斯·帕克赫斯特牧师的反罪恶运动。从那里他进入纽约市威廉·斯特朗市长的革新政府。他特别关注柏林和伦敦那种公共澡堂：一个街区两千多人却没有浴室的便利，这对于挤在一起的城市人口来说决非小事。看到“社会博物馆”的成功，“社会服务同盟”也和所有工业化国家都进行了联系。它的顾问团成员包括伦敦世纪之交“城市社会主义”实验的两位最著名发言人锡德尼·韦伯和约翰·伯恩斯、爱尔兰农村改革家霍勒斯·普伦基特、“社会博物馆”精神领袖朱尔·西格弗里德、德国帝国保险办公室的格奥尔格·察赫尔。在其收录世界各地社会政策主张的《社会进步》年鉴里，托尔曼自己收集了关于欧洲市政和工业改良的大量幻灯片，是20世纪早期美国最大的此类收藏之一，内容包括英国的模范城镇、利物浦城市住房、格拉斯哥城市公园和公交车、阿姆斯特丹的工厂安全博物馆、伦敦的公共澡堂等。以兼收并蓄和世界眼光为特征的“社会服务同盟”，反映了美国世纪之交的社会改革的流动性、业余爱好式希望和国际触觉。[19]

但是，为了社会经济展览，托尔曼挂在墙上的还有资本主义自我启蒙工作的照片。那里展示了美国模范工业家们的努力：亨氏（Heinz）公司一尘不染的工厂车间、克利夫兰五金公司的职工食堂、威斯汀豪斯气闸公司建造的职工住房、位于俄亥俄州代顿的“国家收银机公司”详细的职工思想工作。在互助保险（prévoyance）方面，关注福利的资本家这一主题仍然在继续，最大最引人注目的是保德信保险公司（Prudential）、大都会保险公司（Metropolitan）和衡平（Equitable）人寿保险公司的展品。通常采访巴黎博览会的敏锐记者只看到人寿保险公司广告：查尔斯·纪德认为美国的展品杂乱无章。[20]但是美国展品表现出的信息比纪德所见更清晰：最有希望战胜工业资本主义危害的抗衡力量是资本主义的良心发现。

社会经济方面的这些竞争性的国家风格表达并夸大了有利害关系的竞争。任何地方的社会政治都是一个大的集合体，里面的因素仍然

处在不断变化中。即使德国这样的家长制国家也表现出矛盾冲突的倾向。虽然他们强调帝国对福利社会的贡献，但是1900年德国社会保险法律规定的总福利中来自帝国本身的不足10%，至于说到管理，德国人把它承包给错综复杂的雇主互助会、工会基金、自我管理的雇员雇主协会等，只不过比对手法国的复杂程度略低一些而已。[21]而法国虽然把互利主义原则提到最高点，但是正如“社会博物馆”知道的主要数据所示，与“个人主义色彩”浓厚的英国相比，法国在合作社、互助协会、友好团体和工人协会的数目等方面远远落后。

福利资本主义的主张则总是出现在最显眼的位置。尽管美国人吹得天花乱坠，但他们在这方面拿得出手的东西和欧洲对手相比仍然少得可怜。法国社会经济展品中增添了法国铁路和煤矿大企业的职工福利体系的报告。克虏伯公司送来了一个模型，显示它在埃森精心建立的职工住房和社会福利设施。在博览会位于凡仙森林（Bois de Vincennes）附属区的工人住房模型中，最引人注目的是利弗公司（Lever Company）为其技术工人在利物浦附近所建的漂亮半木制房屋的复制品，里面有很多自我吹嘘的夸张宣传。因而，在巴黎不容忽视的还有另外一个社会政治体制的纲要，即由社会责任感强烈的大雇主支配，一个私人的、家长制形式的福利国家。简单地说，这些还不是体制而是倾向，是拥挤在每个立法机构大门前的跨越国界的竞争性思想群体。

最后，一个试图掌握世纪之交社会政治蓝图的人还不可能忽视两个竞争的思想和社会权力中心。第一个是国际社会主义运动，第二个是国际女性解放运动，二者都不固定于任何一个民族国家。在1900年的时候，人们仍然非常不清楚以工人阶级为基础的政党在社会政治框架中到底能发挥什么作用。有的国家一直严格执行针对社会主义者参政的限制，如德国，在1890年前属于非法组织的社会主义者仍然遭遇众多的法律限制：如比利时，1900年男性工人获得选举权才只有七年时间。在这些国家，社会主义者经过了漫长的道路在国家躯壳内建立了自己内部的社会国度。社会主义者不断扩展其工会组织、合作商店、报纸、体育和演唱团体、饭店、啤酒厂、面包厂、妇女同盟，以及各种互助团体等亚文化机构，用比利时社会主义者埃米尔·王德威尔得的大话就是：“在资产阶级社会的边缘，正在诞生对抗它的新世界。”正是这种“伟大的经济合作社”确立了对于钢铁时代的另一种反应的纲要，一个通过工人自身的自治运动促成的，比法国社会连带主义者能够想象的更加平等、更加民主的互利主义形式。[22]

但是一旦谈到立法问题，社会主义者的立场就非常勉强和自相矛盾了。世纪之交的社会党的发展很多归功于他们愿意携带即刻的社会

政治改革项目进入地方和议会政治，其中有很多地方与中产阶级社会改革者的项目重叠。正是为了进一步推动即刻改革项目，亚历山大·米勒兰同意在1899年加入温和的改革派法国政府，这是现代欧洲内阁中第一个社会主义者占据的席位，也使他有资格主持本次博览会的开幕式。即使像让·饶勒斯一样坚定的社会主义者在1903年也能想象向社会主义的过渡可能非常缓慢地进行，可能就像探险家“意识到越过了半球的界限，不是看见海洋上有一条线告诉他们过界了，而是航船不断前进一点一点把他们带入新的半球”。[23]

但是在有些地方中产阶级社会经济学家能接受政治经济的局限性，社会主义存在的理由则是自下而上对权力和财产关系重新构建的必要性。如果没有这些，世纪之交的社会主义者针对国家权威的立场就是一种深刻的内在冲突。在第二国际巴黎会议上，无政府主义者和可能主义者（possibilistes）、革命派和改良派社会主义者再次激烈辩论与资产阶级政治机构结盟的合法性问题。

实际上，北大西洋经济体所有劳工机构都存在对待国家的矛盾态度。让博览会社会经济部组织者感到尴尬的是，欧洲大部分劳工组织拒绝了参会的邀请。最引人注目的例外是美国劳工联合会（AFL）在社会经济部赢得大奖，这一半因为其展品出色，一半因为它能来参加。由于在1890年代不断增加的法院劳工禁制令的折磨，美国劳工联合会并不比其欧洲同行更相信工人可以满心指望通过立法获得经济拯救。在宣传钢铁时代的不公正方面，工会和社会主义者组织确实远比他们的改良派竞争者做得更多。但是，在社会政策辩论方面，他们扮演了一个复杂的角色，从来没有十分肯定到底要求国家做什么，或者在紧要关头，国家能够采取什么样的公正措施。[24]

如果说女性没有形成自己的国度，她们也同样带着自己的兴趣和机构进入社会政治辩论，与主导社会政治核心论坛的中产阶级男人不同。与在远离展区的地方开会的社会主义者不同，国际妇女大会是在巴黎博览会的心脏地区进行的。从一开始，社会改革中的性别界限就比资产阶级社会改革与社会主义改革之间的界限更灵活、更具有渗透性。但是女性组织带给社会政治的声音和观点仍然有明显的不同。

“女性的工作和机构”是巴黎妇女大会的主题。它并没有排除平等权利和平等正义的讨论，但是大会主导性的信息是女性的社会责任——不是为了自己，而是为了提升、保护和教育他人。[25]女性一直是英美国家对穷人慈善捐款中主要的提供者。在后来的15年里，欧洲和美国的女性改革者组织了成功争取权利的运动，要求保护妇女和童工的合法权益、在女性为主的“血汗行业”实行最低工资标准、为工作的母亲休产假提供补偿、提供孕产和婴儿护理中心、牛奶检验、学校

改革、为单独养家的贫穷妇女提供特别的国家帮助。

社会政治的主流把劳工关系作为起点，社会母性主义者的起点则是妇女、儿童和家庭的特别脆弱性。社会政策辩论的主流是讨论社会和平和经济公平，而妇女的社会政策辩论交织着需求和保护的话语。这两条曲调的区别不像重新发现社会政策发展中母性冲动的历史学家暗示的那么明显。虽然如此，到了20世纪初期，观察家们开始讨论新母爱国家（état maternel）的出现了。社会母性主义者在社会政治问题上有意识地站到民族主义竞争者们的旁边，在范围和效率方面仅次于社会主义者的国际网络，从而形成了主导社会政治潮流的另外一个组织中心。[26]

1900年，人们还没有就如何建立起钢铁世界的有效抗衡力量形成一致意见。国家父爱主义、私人父爱主义、互助主义、社会主义、母性主义：这些简短的词汇导致权力和政策的不同组合。任何名副其实的社会政治都必须找到一些手段融合它们各自的主张：国家的公共权威、自愿协会的道德力量、工业资本家的经济资源、工人民主自我管理、社会附属团体的特殊需要等。人们在巴黎发现的不是答案，在社会经济展馆堆积起来的图表、传单和照片中，人们发现的是可以从中找到答案的核心领域和过程。

在巴黎世界博览会的各个展馆里，社会经济部展出的是什么呢？说到底不过是自己的集市，一个包含众多选择的世界，一个交流大大小小社会政治方案的市场。如果说这里的交易对象是观念和经验而不是具体商品，它同样也是一个交易所。围绕着当代人称为“社会问题”的共同的国际性焦虑和难题，它提供了争奇斗艳、琳琅满目的解决方案。它生动地体现了一个人们事后很容易忽视的要点：社会政治的国际性范围。北大西洋世界的任何一个地方都不是孤立制订社会政策。通过竞争和交流，在巴黎展出的每一个社会政策组合得以成型，通过这些交流过程，每一个方案都会发生改变，对于巴黎的迟到者——美国人来说同样如此。

解释社会政治

1900年的巴黎，在人头攒动的博览会上参观的资产阶级穿着蓬松袖子的礼服、洁白笔挺的衬衫，气宇轩昂、风度翩翩，用纽扣把社会恐惧关在骄傲和自信的外表之下。当然，这里不大可能作为历史考察的起点，用来探讨影响美国社会政治形成阶段的某些选择。人们或许认为更好的起点应该在世纪之交芝加哥的牲畜屠宰加工区。那里呛人的恶臭、过分拥挤的居住区、用最低的工资从劳动力市场上招募来的移民工人等都是成本算计的结果，也正是这种算计（如食品生产厂吹嘘的那样）能把猪身上的每一个部分拿来卖钱，除了猪的尖叫声外。或许更好的起点在芝加哥工会大厅，或每次周期性经济危机时愤怒的示威抗议者人群中。或者更好的地点在著名福利资本家的董事会会议室，或是大资本家们为了从国家管理者那里索取独特社会利益而成立的联动机构的办公室。更好的起点是国家机构本身，管理国家的那些政党仆从和官僚阶层。或许更好的起点是纽约市“地狱厨房”（Hell's Kitchen）的廉价公寓里贫困母亲与慈善协会友好访问者之间的对话，或者站在南方县市救济办公室的种族隔离行列里。

实际上，在上面提到的任何一个地点，社会政治的通行解释都有坚实的基础。本书从跨国角度对美国社会政治历史进行重新架构，融合了从前模式的某些框架，同时又挑战了另外一些框架，因此有必要花点时间看看它们的主张和演变过程。[27]

社会政治的早期历史学家，接近于社会改革重要人物档案来写作，对于他们来说最重要的背景并不遥远，而是非常接近的。社会政治的主要领域就是个人良心遭遇现代生活的残忍、痛苦、不公和低效。这是一种反映了改革者自己选择的故事的叙述策略。启蒙和宣传是社会政治的中心工作。真正困难的任务就是让需求和正义的紧迫性清楚明了，一方面改革者要在内心突破时代和阶级限制的障碍，一方面还要克服外在的社会冷漠和否认的阻力。[28]

二战后的头十年里，率先从事社会政治对比研究的社会科学家很少使用这些本土的、传记性的资料。他们沉溺于全球过程的理论，他们的框架是大胆的国际化的。在很大程度上，它也是进化论式的——几乎是自然如此。因为注意到保守派和进步派政治团体在1950年代和1960年代都不断增加社会开支，许多著名的社会科学家认为，剩余资本积聚的逻辑可能本身就有能力修补产业资本主义革命曾经造成的社

会断层和混乱。考虑到不断增长的国民收入，他们的数据似乎显示花在教育、福利和社会服务方面的社会开支也会增加。在这个趋同的、发展的法则框架内，不管是揭发社会丑闻的艰苦工作还是历史和政治的偶发事件都似乎不再特别重要。[29]

认为社会投资会稳定增加的假设注定不能长久。因为在1970年代的艰苦岁月，欧洲和北美的战后福利国家遭遇沉重打击，政治突然成为社会政治分析的核心问题，其中一个结果是阶级插进来成为社会政治分析的核心，而且产生了复杂的后果。

对于许多首先使用阶级分析方法的人来说，社会政治的核心是自下而上的权力渗透。20世纪的福利国家通过欧洲大陆的社会民主党、英国的工党、美国的产联（CIO）和新政左派，激发了来自下层民众的希望和权力的大爆发。在工人阶级没有能力采取政治行动维护自身利益的地方，他们通过罢工、怠工、暴乱和示威游行、威胁颠覆政党平衡等方式强迫当权阶级让步，从而达到自己的目的。[30]

但是这个宣言刚发布，社会政治的“社会民主解释”的激烈批评家就把社会政策中的阶级关系颠倒过来。他们反驳说，社会政治不是从群众中发展而来的，更多的是上面的统治阶层为克服危机而推行的一套措施，是统治精英为避免人们挑战其统治而收买人心，转移工人阶级自主政治动员的注意力，预先阻止社会领域的真正民主化。在俾斯麦的德国，社会政策是以容克为主的“封建”精英的产物，他们迫切渴望在对抗大众民主力量的行动中赢得新优势。在现代国家，这个角色被交给大企业和大资本家。福利资本家常常是这方面的主要演员，他们会因进行更开明的工资和工作政策的实验而处于不利竞争地位。但是最终定调子的是占主导地位的财产体制本身的安全。现代和“封建”精英采用社会政策的本质是一样的，即由当权阶级主导，政府从一种补救措施变到另外一种补救措施，或转移、或抵消、或安抚、或预先制止，以维护现行的权力和财产的管理体制。[31]

表面上看，这些强调阶级的新观点把政治重新拉回社会政治的核心。实际上，正如怀疑论者指出的，在批评观点和社会民主观点对社会政治的解读中，政治因素都弱小得多。把政府贬低为统治阶级的工具，社会政治的阶级解释让政治领域失去了其自身的历史重要性。正是在这个关键点，社会政策政治的第三批研究者加入辩论队伍，他们虽然同情左派强调阶级结构，但并不赞同国家成为种种经济利益集团的俘虏这种观点。他们最初的观点，即国家“独立于”围绕其周围的阶级利益，一开始就是错误的。“以国家为中心”的社会政策研究鼓吹者比较成功的论据是：阶级利益和政治过程之间有充分的协商空间，让后者本身就成为社会政策形成的重要领域。这又被概括为社会政治

的“机构政治过程”研究法，现在可以从几个不同维度密切关注政治的结构：国家的管理功能（或者无能）、政党和选民的构成、过去政策决定的内在结构上的遗产。[32]

最后，对于那些从接受者角度密切看待社会政策的人来说，另外一个主题好像是至高无上的。仔细观察就会发现，社会政策的代理人或许给人帮助和便利，或许做了些帮助实现正义的工作，但是他们也添加了一些规定。把公民划分成清晰的社会类别：如靠福利生活的穷人、只能得到收入信贷和食物券的“有工作的”穷人、有资格享受赞助性措施的“少数民族”和不享受这些的“多数人”、有“家庭”的人和同居的人。这样做是为了划分和调查接受国家资助的不同群体。社会政治的规则也包围着它触及的一切。人们说，现代福利国家对于人们思想和身体的约束不仅稳定了国家主导性经济利益群体的地位，还能复制主导性社会构成方式，不管是核心家庭、流行的同居模式，还是主流理想模式。传统上的政治定义已经无关紧要，约束和控制已经成为社会政治的发动机。[33]

对所有这些主张，都可以举出有说服力的证据。社会政治解释的喧哗与骚动不是由于宏大理论追逐着很少的证据，而是由于太多证据追逐着过于狭隘而无法容纳它们的理论。从雅各布·里斯1890年代反对纽约贫民窟和放任自流的私人住房市场危机的运动，到弗洛伦斯·凯利发起的改善血汗工厂劳动条件的运动，启蒙思想的话语发挥了难以磨灭的重要作用。在二战后经济快速发展的那些年，每个类别的议会同盟都对社会福利的需要表示同情，福利政治的许多老虎牙似乎都被拔掉了。当那个时代结束后，不容否认的事实是，福利政策得到最好维持的是那些在议会中工人阶级力量最强大的国家。社会政策的历史提供了同样清楚的例子显示，政策有自下而上强行进入立法部门的（1908年英国的养老金法案），也有自上而下的（1883年到1889年德国的工人社会保险制度）。政府不仅是利益团体开会的地方，它们执行政策的能力、做出决策的结构途径、依赖先例的惰性等都在社会政策形成中发挥确定无疑的作用。至于说社会政策的日常约束，曾经在福利部门排过队的人或者参观过免费诊所急救室的人都不应该怀疑其力量或者普遍性。

这些解释中的任何一个都不无众多事实证据来支撑，但是任何一个解释都是不够的。需要和揭露本身除了造成短暂的尴尬外，没有任何效果。战后福利国家发展的自动形成是社会科学家现代化理论的幻觉。社会政治机构的融合程度不是历史的恩赐，而是经过中间人和协调者艰苦努力达成的结果。阶级利益也不是社会政治的简单决定因素。当二战后英国和斯堪的纳维亚社会民主的政治时刻最后到来时，

工党充分利用了机会，但是总的来看，他们不过是扩大了已经在实施的政策而已，那些政策是在工人阶级只是短暂接近权力边缘而且对行使这个权力惴惴不安的时代形成的。统治精英好像也不是很清楚自己的利益究竟在哪里。在1880年代只要有一个俾斯麦，在1930年代只要有一个拉尔德·斯沃普，就会同时有几十个大地主或者资本家坚决反对在市场重新分配财富的任何一项措施。如果说面对面时社会政策会施加约束，仔细考察的人们会发现社会政策也遭到了抗拒、操纵和扭曲。

简单来说，没有哪个社会政治能够宣称具有清晰的传承体系、单一存在理由，更不要说清晰的影响了。社会政治领域太庞大了，根本无法用一种解释或者一组角色来覆盖一切。社会政治的过程也是多元的，充满着激情、愤慨、暴露、宣传、争论、动员、编造、游说、安抚、预先制止、算计、讨价还价、妥协、强迫、管理、操纵等等。

正是由此，人们回到在巴黎的社会经济馆展示的工程和思想。在社会政治纠缠不清的一团乱麻中，社会经济展品只抓住了其中一缕。但是这条线是不可缺少的，休·赫克洛曾经称其为从问题到潜在的纠正措施之间“困惑的过程”。他写到“政治不仅在权力中而且在不确定性中找到其根源”，不仅在指导而且在“困惑”。对那些拥有“权力”的人来说是运作、决定和管理的领域，对那些感到“困惑”的人来说则是形成议题和其他选择的领域。[34]

是后一种人最渴望在1900年巴黎博览会社会经济大厅里寻求思想交流和展品，他们的关心也被最清晰地表现出来。北大西洋经济体没有哪个政策不依靠他们就能成功。发挥这些作用的有些人本身就是政策制订者：如俾斯麦最初社会保险提案的设计者西奥多·洛曼、英国1945年后福利国家的主要思想设计师威廉·贝弗里奇、1930年代的斯德哥尔摩经济学家、帮助把罗斯福总统的直觉变成新政措施的“智囊团”。但是在他们周围存在的讨论和辩论的领域更大：在大学校园与公共政治边界出现的政策论坛、压力集团、正式的国际会议和非正式的思想界聚会、舆论杂志和社会实践杂志等。这就是产生推动社会政治前进的思想、替代方案、解决办法的领域。

在这些方式上，社会政策修补匠和发明家、时事评论家、政策清道夫、政策专家、政策经纪人填补了社会经济需要和社会经济解决方案之间的空白，但他们没有构成社会政治。他们没有固定的机构基础，不管是在国内还是在国外，从来没有形成清晰的政治权力。其中多数人来自对工业资本主义的野蛮力量深感焦虑的那部分中产阶级人士。但是对自身阶级立场不确定，这是他们身份认同的共同特点，而事实多次证明，对于这些大多来自中产阶级的人士所设计的社会政

策，中产阶级只是一个变幻莫测的支持者，非常不可靠。

在多数情况下，他们也不是国家工作人员。对这个阶段的社会政治“以国家为中心”的分析没有充分探测的是：欧洲大部和美国如何保持国家和社会之间界限的模糊性，政府管理机构是多么薄弱，在多大程度上依赖临时的和借用的专家智慧。即使对于社会政治的主要设计师来说，为政府服务也更多地是一段经历而不是一个职业。1935年《社会保障法》的主要起草者来参与新政是三到四个月的借用期，威廉·贝弗里奇是在被排挤出政府时写他的《报告》的，他已经不是第一次遭受这样的待遇了。大学给了这些人物中的某些人更稳固的地位，现代社会政治的核心思想和术语正是1870年代和1880年代在从柏林到巴尔的摩大学经济系里面形成的。但是在这个阶段，大学对于那些过分深刻地卷入争议的人物来说常常是并不可靠的避难所。白手起家的班轮企业主查尔斯·布思因为伦敦调查一跃成为世界研究都市贫困生态学的权威，还有研究失业经济学并居住在睦邻服务中心汤因比馆[35]的威廉·贝弗里奇、自学成材的完美伉俪锡德尼和贝特丽丝·韦伯，这个时代的主要人物中，多数都是在专业化很不完善的领域边缘进行研究的自学成功人士。跨越大西洋的社会政治时代在很多方面都是业余爱好者的天下。

这种人不执行社会政策，更不可能控制议会讨论的结果。他们的建议除了被那些没有政策理念却有相关利益的人攻击和修改外，根本就不会被提及。但是如果没有这些人提出的建议，没有他们辩论中确定的术语和思想框架，社会政治就不可能产生。“社会博物馆”的资产阶级改革工程、德国君主的社会策略、改良派社会主义者的即刻项目、美国新政的议题、1940年代到1950年代社会民主党的福利国家，都得益于他们的工作。不管把他们的思想送入立法机构的政治力量是来自上面还是来自下面，让人吃惊的是，19世纪末期和20世纪初期的社会政治的纲领性成分都是他们的杰作。

一开始他们缺乏对社会和政治的系统了解，关心的不过是零碎的解决办法和实用的社会发明，他们的兴趣简直和“社会经济”这个词语本身一样广泛，无所不包。他们的词汇充满大而笼统、难以归类的担忧：“社会问题”、“劳工问题”、“城市问题”、“合作问题”、“社区问题”等。他们的项目派生众多结果和方式，不服从于更加专业化的时代的分类标准。他们实践的衔接性因素对后面的章节安排非常重要，值得挖掘一番。

如果被问到像“社会问题”这么笼统的说法如何定义，20世纪初期纽约市的居民可能只会指给你看第四大道和第23街交叉口的联合慈善大楼大厅中的名牌。从这里往南走五个街区是该市激进政治和工人阶

级政治的场所联合广场，是大型的、爆炸性集会的中心。大型服装工人工会是那里的常客，到了1930年代，城市的社会主义和共产主义政党也经常到那里活动。联合广场是纽约市一年一度的五一节游行时人们集结的地点，也是大萧条时代失业者最大规模的示威游行的舞台。相反，慈善大楼是城市中产阶级社会政治的聚会场所。

一度在联合慈善大楼办公的机构有许多：弗洛伦斯·凯利的全国消费者联盟、全国童工问题委员会、全国住房协会、纽约慈善学院、联邦宗教协会（Federal Council of Churches）教会社会服务委员会、城市最大的两家私人慈善救助机构、《调查》（Survey）杂志社——社会政策新闻和辩论信息中心，还有一个“任何从事社会工作的人都使用”的图书馆（据罗斯福的劳工部长回忆）。当这些机构越来越大，里面容纳不下时，也很少有机构搬到几个街区以外的地方。联合慈善大楼再往前走两个大门就是1905年时威廉·托尔曼的“社会服务中心”。这里往北一个街区是美国劳工立法协会办公室，往东不到一个街区就是拉塞尔·塞奇基金会的总部，它的基金和事务涉及众多领域，包括公共卫生、肺结核预防、童工问题、城市操场建设、都市社会调查、低息当铺、女性工资条件、廉价公寓管理、阿巴拉契亚山区民俗学校、大纽约区域计划、长岛森林山花园（Forest Hills Gardens）的典范郊区建设。纽约市的个人、资金、议题的关联交叉点特别密切，但在芝加哥、麦迪逊、法兰克福、柏林、伦敦、巴黎对应的圈子里基本情形也都差不多。[36]

面对这样真诚的、兼收并蓄的努力，历史学家们往往忍不住要简化：把19世纪末20世纪初挣扎着要出生的社会政治当作后半世纪的福利国家体系。但是这个冲动是错误的，必须克制。这些参与者没有一个把福利国家当作最终目标。我们看到的所谓福利国家的“中央集权制”（statism）根本不是预先设定的结论。像法国的社会连带主义者（solidaristes）一样，社会政治最积极的推动者中许多人想象着：国家能通过资助自愿成立的社会团体最好地实现其社会目标，如通过工会、合作社以及各种形式的互助团体。我们应该称其为“资助论者”，这个体系在19世纪末20世纪初的欧洲担负起繁重的社会政治重担。即使社会政治的规划者相信直接的政府干预行为，他们也同样可能把地方政府作为福利的主要代理人，而不只是把这角色留给民族国家。

正如“国家”（state）这个词引起误解一样，“福利”（welfare）这个词也引起更微妙的误解。在这个阶段的大部分时期，（雇主或者国家的）父权主义作为弦外之音严格限制着这个词的使用。全国公民联盟的福利部在这个世纪初期忙于争取雇主提供的工厂餐厅、休息室、人事处、安全设施：当时的德国工人福利机构总部恰恰也是在同样的

领域发展。虽然人们发现时不时冒出这样的说法，但“福利国家”这个词直到1940年代才成为流行语，是共和党攻击新政残余的一个新词汇。从这里它流传到英国反对工党政府改革的人士那里，最后被英国工党在1949—1950年的语言挑战行为中所接受。即使到了现在，在德国，福利国家的同义词不是Wohlfahrtsstaat而是Sozialstaat。福利国家不是其制订者宣称的目标，而是在已经发生的事实上加贴的一个标签而已。[37]

这不仅仅是个语言问题。把当前福利国家政策的先入之见强加在过去，就是限制和歪曲历史。按现在的用法，福利国家说到底是社会保险国家，为国民养老和医疗提供安全保障的措施。与此同时，它也是济贫国家（尤其是美国人的用法），非常不情愿地为那些掉到福利国家安全保障之外而只能吃“福利”的人提供救助。但是其实，社会保险只是当时社会政治议题的一小部分而已，1900年巴黎博览会上这方面议题有几十个大类，包括数不清的选择。德国社会政策协会（Verein für Sozialpolitik）1873年到1914年间进行的143卷社会调查形成了详细的路线图，为我们标明了在第一次世界大战前所拥有的社会政治的范围。该协会研究的内容包括罢工、工会组织、住房和城市管理、高利贷和信用、农业状况、贸易和税收等。[38]在美国，对社会政治议题的追求将带领我们到公交车的所有权、城市规划、雇佣工人的风险、战时国家“社会主义”、劳工政治、乡村社会重建、对“现代”住房的探求等。我们只有通过跟踪那些参与其事者相互联系和交叉的奋斗足迹，才会发现社会政治到底意味着什么。

不过，尽管这些清单好像不拘一格，但它们不是没有任何规律可寻的。不管参加者的核心术语“社会经济”（économie sociale）、“社会问题”、“社会政治”（Sozialpolitik）有多么笼统，它们仍然是有边界和有意义的。在这些范围内工作的人很少想极端地改变财产的根本体系，这就是纪德想清楚说明的观点，所以他把社会经济安顿在政治经济领域本身的框架内。他们更愿意躲过残酷激烈的经济个人主义这堆岩石和完全强制性的中央集权这堆暗礁，探索被认为是中间道路的前进方向。他们生活在商品和市场组成的世界：清楚可见的市场摊点和沿街叫卖的小贩、拥挤不堪的求职大厅、大街上站着等待出卖劳动力的农民工。社会政治的进步思想建筑师没有想到有可能摆脱市场，也没有认为如果这样尝试了就可以让世界变得更好。

然而不是所有的东西都属于市场，这就是最终把他们的努力编织在一起的线索。不管是保护童工的积极分子坚持认为儿童应该避免进入工业劳动市场，还是经济学家鼓吹将某些“天然垄断”行业收归市政府所有，还是城市规划者试图减缓城市土地使用的高额价格诉求，还

是住房改革者相信如果听任城市房地产市场发挥作用的话工人阶级贫民就不可能拥有足够的住房，还是农业改革者努力将零星的农业交换社会化，还是社会保险专家试图缓和商品化劳动力的风险等等，都在某个方面回归到一个共同的主题。在这个不断进入商品化的背景下，社会政治拥护者试图保留某些东西免于市场过程的冲击，实际上还试图收回市场化中某些被证明社会代价太大的部分。格斯塔·艾斯平·安德森在另外一个场合创造的新词“去商品化”（de-commodification）虽然不在他们的词汇中，但是它比“福利国家”更接近他们关怀的核心。[39]围绕这个线索，他们编织了自己方案中隐含的逻辑。

社会政治中的去商品化线索和另外一个群体的目标不同，这个群体认为国家本质上是推动企业发展的工具，他们像社会经济鼓吹者一样热切渴望使用国家的经济潜力。目光关注经济发展的“推动论者”在大西洋两岸都有很多。保护性关税是他们在19世纪最重要的杰作，实际上只要在投资和贸易能使一点税收收入、合法特权、经济刺激有吸引力时，他们就会出现。把注意力集中在国家存在而不是国家目的上，当代分析家有时候就会混淆上述这两派的工程。有时候两者的野心确实是重合的，正如约瑟夫·张伯伦或者西奥多·罗斯福的高关税、社会保护主义或者二战后时代的“商业”凯恩斯主义，但是两派工程的目标完全不同。推动论者的目标是深入和扩展市场，社会政治的目标是控制和限制市场的发展。

最后，没有任何一种做法是在孤立的国家状态中完成的。就像1900年巴黎博览会展示的抱负那样，19世纪末期20世纪初期的社会政治主张和建议超越了国家边界。这个时代社会改革者寻求国际信息的强烈愿望是不可能被忽视的内容。巴黎博览会的劳工局代表威廉·威洛比那一个夏天在博览会的国际聚会场合寻找法国和德国同行，收集了数不清的丰富信息。其他人收集描写国外社会福利项目的博士论文、杂志文章、大众书籍，或者用图表方式向公众展示世界在解决社会问题方面取得的进步。人们可以在“社会博物馆”、哈佛大学社会博物馆（德国国家保险展览的最终收藏地）、爱丁堡（格迪斯[40]正在完善城市展览技术的地方）、法兰克福（模仿巴黎形式的社会博物馆和图书馆很快就在此建成）或者在德累斯顿（1903年举行第一个关于现代城市问题的大型展览）找到他们的工作成果。在威斯康星州的麦迪逊，约翰·康芒斯[41]的会议室很快就被世界各地众多劳工立法的图表所包围，从视觉上反映了社会政治的跨越大西洋的改革网络。[42]

由书籍、宣传册和旅行来维持，这个网络在1870年代到1940年代的力量和密度变化很大，但整个过程中存在着大量的相互借鉴和辩论。潮流涌向四面八方，在欧洲国家之间流淌，同时也流传到它们边

界外很远的地方。有时候用社会政策的“传播”来描述这一交流过程的特点，但这个词局限于表示空间而不是个人和政治的比喻，太苍白了，根本无法抓住实际现象。[43]通过这些国际性渠道，不仅传来了可供模仿的成熟模式，而且可以产生论点、竞争、对立和辩论。

当然，任何东西从跨国辩论和交流联系中出来肯定都会发生改变。像在这些纽带中工作的其他人一样，美国人每当借用什么东西就要进行修改，不可能有其他办法。从睦邻中心到分区条例，从劳工立法到农业合作社，从城市所有的交通体系到联邦政府的养老保险，每个输入的观点或者方案都因为实际需要而进行多方面的改变：首先是由于美国进步人士不容易抓住隐藏在文化距离和误解面纱背后的东西：其次，他们对借用的东西修修补补以适应美国的条件和特殊性：最后，借鉴的每个方案都要因为美国政治现实的特殊压力集团而发生扭曲和改变。我们探索的不是特性而是过程，不是本质而是起源：也就是曾经对选择和政治的形成起到核心作用的变化轨迹。

这是埃菲尔铁塔阴影下积聚的众多展品的重要性——它们品种繁多，从外表看混乱无序，来自不同国家。从这些和类似的项目书宝库中，美国社会进步人士不仅可以吸收社会政治的独特语言，而且大量提取出自己的社会政治议题。他们的政治充满了借用的东西。输入与修改、拒绝与改变，这些对大西洋两岸国家看待商品新世界的观点具有关键作用的过程，也深刻地改变了他们自身的实践活动。美国人是巴黎博览会的后来者，一个试图往里面瞧的外人。但是迟到并没有让他们免于对那里的展品做出选择。如何建立起钢铁世界的替代品，使之强大到足以抗衡市场资本主义的破坏性力量，同时又有很大的开放性，发挥人民的民主的、自愿的能量，同样是美国人必须思考的难题之一。

第二章 大西洋世界

风景

19世纪末的两个现象让北大西洋进步人士的联系成为可能。第一个是北大西洋区域主要国家迅速融合的经济发展。在欧洲和北美古老而复杂多样的政治和文化棋盘上开始出现越来越集中的经济组织，它们马上可以被辨认出来，不管是北大西洋区域的这一端还是另一端。对持续的社会政策交流来说，没有什么比工业资本主义社会风景的这种戏剧性扩张更重要的了。在一个民族国家组成的世界上，经济力量是特别具有进攻性的侵略者，也是特别强大的经验集中者。

第二个现象没有第一个那么具体，也更脆弱，但对于跨越国界的社会和政治网络的形成同样重要。这就是对共同历史和脆弱性的新理解。现实的新风景和交织的思想景观，二者在大西洋进步纽带的形成中发挥着同样不可缺少的作用。要让社会政策能够越过政治边界相互借用，不仅必须具有共同的经济和社会经验，而且还要承认这背后的亲缘关系。人们必须看到各政治体遭遇到类似的需要和问题，在共同的历史框架内活动，为想象中的共同未来而奋斗。相互联系是核心的假设。如果只有对比或者想象中的文化差异，可能大量存在嫉妒和骄傲，但不可能有社会政策上持久不断的相互交流学习。

在大西洋社会政治时代，这两个相会聚的趋势都不是没有遭到人们的反对。民族主义是19世纪后期和20世纪初期生活中强大、猛烈的力量。尽管工业资本主义的社会风景有共同特征，但还是因为经济差异而四分五裂。好在这个时代里，民族国家间真实的和想象中的距离还是缩短了不少，使得社会政策交流成为可能。我们将在第三章详细考察美国进入这个国际交流新网络的开始阶段，重点关注1870年代和1880年代跨越大西洋的经济辩论的潮流。但是，要开始考察北大西洋进步联系，我们最好先谈论它的机构，也就是新形式国际政治所赖以形成的想象力、经济和政治的重新布局。

从第一批欧洲人来到北美大陆的时刻起，欧洲就占据了他们政治想象力中根深蒂固的核心地位，但是描述两者关系的用词并不总是纽

带。相反，从美国独立战争到19世纪后期，主宰大西洋关系的比喻就是截然对立。欧洲是旧世界，是衰落和腐朽的大洲；美国是新世界，是重生的大洲，崭新历史恩赐的所在。“我们有全新的社会模式，与从前尝试过的任何模式有原则上的不同。”威廉姆斯学院马克·霍普金斯如是描述19世纪中期的正统观念。这种对抗赫然耸现，超过了实际情况，巨大而极端的对立情绪使得欧洲的政治经验无法被拿来使用。[44]

我们可以用几种方式思考这个问题。主流的“共和”思想对欧洲和美国政治关系的理解是：旧世界的暴政是新世界的自由的对立面。透过这个有色眼镜来看，旧政权的王公贵族、长期存在的军队和教堂成为欧洲大陆的实质。贵族通过垄断管理权，似乎把像巨大磨盘一样的国家机器悬挂在欧洲人民头上。欧洲人民承受苛捐杂税、严酷控制、地租剥削、穷困潦倒，在政治和经济寄生虫的双重压迫下呻吟。

相反，新世界自由的天才把人民的意志和福利放在首位。宪法管理、官员任免和选举权的民主化、消除世袭特权，以及最后在全国推翻奴隶制暴政，所有这些让美国人觉得自由的火炬已经向西传递到新世界的共和国。在这些方面，例外主义论的美国历史前景深入人心。当人们处在这样的共和国心态下，大洋就像护城河一样成为思想的屏障。J.赫克托·圣约翰·克雷夫科尔在1782年描述美国前景的时候定下了调子，“没有贵族家庭、没有朝廷、没有国王、没有主教、没有教会统治权、没有看不见的权力赋予少数人非常显眼的权势；没有大工场主雇佣成千上万人为他干活，没有奢侈浮华的精细高雅”，取而代之的是“新的法律、新的生活方式、新的社会体制”。[45]

用这么对立的术语来看待他人的国民，实际上不可能非常有效地从其极端对立面中解放出来。共和派对美国的理解完全依靠与想象中的欧洲的对立来形成。在这个框架内思考的人有时候想象美国是个获得世界历史豁免权的孤岛，能够隔绝旧世界的命运和历史进程。有时候他们以救世主的姿态扭转这种关系，相信自由的火炬将最终从新世界重新返回陈腐的欧洲。不管怎样，新旧世界的关系陷入相互强化区别和差异的过程中。

共和派描绘的欧洲形象不是完全出于一厢情愿或者幻觉。第一次世界大战前到欧洲乡下参观者之中，善于观察的美国游客的标志之一就是好奇地问这个乡下的主人是谁。问题的答案肯定强化美国人的爱国热情。1873年英格兰和威尔士的四分之一土地归360个大地主所有；在同一年，350个地主拥有了苏格兰所有土地的足足三分之二。[46]从土地所有权这个基础来看，古老贵族仍然在政治和国家机构中维持着强大的权势和地位。在19世纪末期的欧洲，除了法国和瑞士以

外，男性普选权都没有实现，而在美国至少在理论上是实现了的（在实践上是白人男性）。其中最极端的一个例子是比利时，直到1893年大罢工最终迫使政府让步前，成年男性人口中具有投票权的人不足十分之一。即使在1890年代改革以后，财产拥有者和大学毕业生的多重投票权体制仍然允许最富有的三分之一在议会选举中击败所有剩余人口。在普选权限制方面紧随比利时之后的国家是瑞典，就在1909年普选权改革前夕，成年男性在瑞典国会（Riksdag）选举中达到财产审查要求的人不足三分之一。[47]

德国的国会（Reichstag）选举中男性公民拥有普选权，但地方和邦议会选举插入了非常严格的壁垒限制，所以1900年，社会民主党虽然在国会普选中能指望四分之一选票的支持，但是仍未能成功地把一个代表送到普鲁士议会。哪怕最随意参观德意志帝国的人都不可能不注意到容克在军队、政府高级管理部门、普鲁士议会和国会中的庞大政治势力。维多利亚时代的英国比德国在民主进程方面效率高多了，但是即使在1890年三大普选改革法案之后，居住和财产方面的限制仍然使得每十个成年男性中有四个失去投票资格。即使经过资产阶级财富不断增加的一个世纪后，世纪之交的英国内阁中几乎一半席位仍然被拥有土地的贵族把持着。[48]

19世纪欧洲的激进民主分子同样谈到欧洲和美国的对比，帮助宣传了美国的前景。约翰·布莱特描述的美国形象反映了他自己对开明英国的理想："自由的教堂、自由的学校、自由的土地、自由的投票、出身最贫贱的孩子也可自由选择的职业。"亨利·乔治1880年代在英国激动人心的巡回演讲吸引大群的人来倾听，他带着美国口音严厉谴责土地垄断对政治和经济造成的伤害，实实在在确认了新世界的激进理想。连马克思派社会主义者，比如英国社会民主联盟的海因德曼（曾经在1880年游历美国）或者德国社会民主党的威廉·李卜克内西（在1886年游历美国），回来后也都对美国民主实验的成功印象深刻。詹姆斯·布莱斯总结了一再出现的主题："美国在有些方面走在欧洲国家前面，欧洲有可能会沿着她走过的道路前行。她手里还拿着一盏灯，与其说是为自己照明，倒不如说在为后来者提供帮助。"[49]

但是如果说民主未来在西方的形象吸引了1870年代和1880年代欧洲贵族的想象力的话，让这个形象变得完美的是美国人自己。在这个世纪中期，美国社会中上层的人士因为好奇心驱使、便宜的蒸汽船旅行价格、手头可以支配的大量财富等，开始大规模前往欧洲游玩。他们的反应很快就落入期待的模式。美国人就是抱着寻找证据显示自己独特性的心理去的，在19世纪中期游历欧洲回来后感到心满意足。

一个非常说明问题的例子是吉尔伯特·哈文1862年的大旅行。作

为新英格兰循道宗信徒和废奴主义者，哈文在国外待了九个月，从英国缓慢经过法国、德国到了圣地。像他那个时代和阶层的其他人一样，哈文根据读过的书和崇拜的作家设计旅行线路，以表达对其的崇敬。从英国湖区（在诗人华兹华斯光环中陶醉）开始，一路经过苏格兰（那里有大量司各特和彭斯的古迹）、考文垂（因为莎士比亚文物）、伦敦（他通过萨缪尔·约翰逊的记录而认识）、巴黎、滑铁卢（因为威灵顿和拿破仑），然后经过莱茵河的乡村来到路德的维滕堡（Wittenberg），他到这里时正好是圣诞夜。虽然哈文试图把心思放在文学方面，可是他做不到。普通英国农民简陋的小屋里“没有书籍报纸，也没有对我们来说早就不是奢侈品的很多东西”。这些房屋挤在地主大片领地边缘的狭小空间内，而普通农民根本买不起土地。所有这些情景萦绕在哈文的想象中，就像反对奴隶制的自由土地之外的景象。他在到达英格兰当天就写道：“我感受到前所未有的美国优越感。”即使在湖区，他也停下来询问佃农的地租，在他看来地租高得吓人。就在跨越英吉利海峡前他写道：“没有亲眼见到的人都无法想象英格兰群众的悲惨生活状况，社会压迫实在太可怕了。”[50]

但是欧洲大陆更糟糕。在英国，哈文已经开始对扩大选举权的辩论表现出浓厚兴趣。他渴望约翰·布莱特发动争取美国式普选权的大型民主运动。跨越海峡来到拿破仑三世的法国就像落入赤裸裸专制暴政的深渊。他震惊地发现妇女从事艰苦的体力劳动，即使巴黎也没有恢复他的心态平衡。巴黎花费巨资修建的新大街在他看来不过是名利场的新建筑形式。他敢肯定皇帝宝座不可能长久，这是“君主正骑在民主的老虎背上试图安抚，但根本控制不住”。哈文继续往前来到“欧洲大陆的第二个暴政国家”普鲁士，经过赌博的老巢威斯巴登（他称为“地狱本身”，虽然他不能抗拒去看一眼确认）来到路德的城市，在这里哈文的爱国主义、新教教义、民主激进思想一下子全部爆发。旧世界肯定要完蛋了。新教教义和民主“这两个启示最终将主宰欧洲和世界。路德和美国将在上帝的帮助下改变所有这一切”。[51]

共和思想模式与欧洲的遭遇是爱国主义的课程。美国旅游者心中已经固定的两个极端使他们注意力集中在落后和贫穷的证据上，比如农民的木屐、乡村黑面包、在田野里劳作的妇女等。他们突出显示了欧洲君主们的虚伪和装腔作势：盛装游行和豪华场面。西奥多·蔡尔德觉得1880年代末期印制在手绢、刺绣在沙发靠垫上、刻画在烟斗上等无处不在的皇室景象特别可笑。美国人非常不熟悉的正规军经常让他们感到厌恶。乔治·卡尔弗特1852年在海德堡报道说：“这些人控制国家，就像丑陋魔鬼般无所事事，简直是普遍性的污染疮痂。”杜波依斯回忆他在1890年代的学生生活时说：“我看到的柏林是军官的城市，他们军服笔挺，盛气凌人；一个几乎每天都有盛装庆典的城市，

他们昂首阔步高唱歌曲走过勃兰登堡大门，让全世界看到给（蒙上帝恩典的）威廉皇帝突然的敬礼。到处都是军人、军人、军人。”[52]

皇帝和士兵是外在的标志，美国人认为这些代表着普遍的、过分傲慢和强大的国家权力。康涅狄格州教育委员会主任警告1870年代初期打算到欧洲大学留学的美国学生说：“在那里国家总是核心角色，在你的周围或者说你的上方总有个力量令人无法抗拒的大手。”庞大政府的功能就是压迫、腐化和掠夺其人民。他警告说，在“王子似的慷慨和统治者对大众需要的同情”等华而不实的证据下面总是存在同样的欲望：“至少是培养民众的忠诚，如果不是压制思想或者让争取自由的努力陷入瘫痪的话。”[53]

进入20世纪，新世界民主和旧世界暴政的对比继续影响美国游客对欧洲的描述。1900年在德国为《麦克卢尔》杂志（McClure）工作的时候，雷·斯坦纳德·贝克确信在“文明”世界没有一个工人愿意去做德国劳工，忍受粗糙的面包、低廉的工资、高额的税收负担——为了供养庞大且花费巨大的军队，还要受到“蝗群般的大大小小官僚阶层”的侵扰。十年后，布克·T.华盛顿带着他的导游和代笔作家罗伯特·帕克动身前往欧洲。帕克曾于世纪之交在德国学习过四年，他把华盛顿介绍给欧洲的社会主义者、工会主义者、社会改革者。他们一起由1880年代的劳工积极分子、如今是英国内阁成员的约翰·伯恩斯带领参观伦敦“城市社会主义”的成果。他们离开旅游者经常参观的道路，来到波希米亚、波兰的村庄、意大利南部看望非洲裔美国人的最新移民竞争者，这些地方是新移民的源地。但是对华盛顿来说，没有什么东西让美国例外主义的前景黯然失色。“他是美国人，”帕克后来说，“他认为美国的一切都比欧洲好。他只是想找出上面的污垢，要亲自发现欧洲最下层者没有任何东西超越美国最下层者。”[54]

在这样的目光审视下的欧洲当然没有什么可以学习的了。美国劳工联合会（AFL）的塞缪尔·冈珀斯在1909年返回童年时代生活的英格兰度暑假，再次表达了这个观点。“旧世界不是我们的世界。它的社会问题、它的经济哲学、它的当前政治疑问与美国没有关系……在【国家】排行榜上，美国是第一名。”[55]

到了19世纪最后十年，这些慰藉的共和理想在美国人头脑里开始越来越频繁地遇到一个竞争者，那就是以“审美的”框架看待旧世界与新世界的关系，中心问题不再是压迫和自由，而是文化、风俗和时间。与旧世界发展的缓慢和有机力量对比，衬托出新世界生猛的、竞争性的、未完成的特性。这种新对比产生的政治后果比从前的对比更让人不安，但仍是用时间和文化之类两极对立来表达的，所以两个大洲很难找到共同的社会政治基础。

最有力地鼓励了审美情绪发展的是大旅行这样强劲的潮流。试图寻找想象中的前现代的、没有政治冲突的欧洲，19世纪末期到欧洲旅行的美国中上层阶级游客很快陷入商家旅行指南的现成术语中。首先，大旅行是认识历史和名胜古迹的好机会。这是一个大洲，上面散布着众多古迹，而且欧洲本身就像将自然和人工完美结合形成一个有机整体的博物馆。拥有共和理想的游客把欧洲看作等待民主启蒙和觉醒的地方，而审美主义者眼中的欧洲就像一幅画，没有变化，保存完整。威廉·威洛比在1891年从英格兰给家里写信时说："那里看起来好像该做的事情全都做完了。"林肯·斯蒂芬斯从汉堡表达了同样的内容："任何东西都完美无缺，一切收拾利落、井然有序，没有争吵谩骂，没有灰尘，没有拆除的建筑。"对于有些美国人来说，古老的欧洲散发出绝望和悲观的气息，正如E.A.罗斯指出的，是一种"深深的悲哀"，与"西部彻头彻尾的玉米棉花乐观主义"形成鲜明对比。但是审美主义者美国游客渴望看到的欧洲就是宁静悠久、古色古香，就像古老的天主教堂的石头一样光滑明亮。[56]

像共和主义者的欧洲形象一样，淳朴古老的欧洲的形象在美国游客来到欧洲之前就已经存在于他们的头脑中了。1850年开始在英国乡村旅行的弗雷德里克·劳·奥姆斯特德刚离开利物浦五英里远就发现他长久以来渴望看到的东西。"啊，我们来到它的怀抱中了！乡间——如此的乡间！绿草如茵、翠色欲滴、晶莹剔透。我们站在那里被它的美丽惊呆了。"他继续写道："一幢石头房屋出现在我们眼前，乡间道路绕过它，在它与另一幢房屋之间穿行，又一拐弯，在我们左边出现的是一座教堂——古老的、爬满常青藤的乡村教堂，有棕色的石头和紫杉树——我们一眼就认出来了，还有绿树成荫、古老幽雅的英格兰院落。"他第二天又写道："这样的景色我以前从来没有见到过，但是它的一切对我来说非常熟悉，就像我自己家乡的山谷。这是我们诗人的故乡！我们祖先的家园！亲爱的英格兰母亲啊！如果我亲眼目睹您的风采而无动于衷，那才让人觉得奇怪啊。"[57]

这样的比喻帮助跨越了一些想象中的新旧世界差距。在培养与欧洲的文学纽带方面，19世纪末期美国人获得了他们有些人迫切渴望得到的东西：古老的历史和"更大整体的归属感"（正如年轻的阿拉巴马游客1891年说的）。审美大旅行的游客在欧洲畅游，鼻子伸进维多利亚后期图书馆的羊皮书里。简·亚当斯1880年代第一次到欧洲旅行时，在苏格兰读司各特，在意大利读罗斯金，在德国读卡莱尔。年轻的凯里·托马斯1881年从英格兰给家里写信时说："我已经不再是美国孤魂，我已经找到了我的根源：我的城堡和遗址、修道院和教堂小镇、茅草屋、我的湖畔、诗人的故乡、戏剧的风景、英国的大雾、紫色石南花"。[58]

不过，就在共同文化传统的意识使十九世纪末期的美国人心中把两个大陆连结在一起时，新和旧、生猛和稳定的对比却迫使它们相距更远。非常典型的是，在海外的美国游客对令人想起美国的内容不感兴趣，对于破坏他们想象的欧洲稳定的经济变化力量兴趣更小。即使眼光敏锐的观察家奥姆斯特德也没有让向他抱怨的英国农民破坏他浪漫的心境。制模工人协会（Molders Union）的约翰·弗雷在伦敦白教堂（Whitechapel）区的贫民窟参观，但是他没有让读者了解英国制造业中心的细节，理由是所有的工业城镇都差不多。人们更愿意寻找英格兰的乡村（亨利·詹姆斯所说的“纯洁正宗的英格兰”）而不是商业化的伦敦，莱茵河谷的遗迹而不是粗俗和一意孤行的柏林，天主教堂（如老奥利佛·温德尔·霍姆斯所说的像干奶酪一样芳醇）而不是议会。1890年代中期来自佐治亚的年轻妇女梅·肯尼在欧洲大旅行时，在巴黎乘马车沿着大街看一个又一个景点：歌剧院、圣母院、巴士底狱、先贤祠。她的有些同伴登上埃菲尔铁塔，可她拒绝了，因为担心它的现代性破坏了城市的魅力。[59]

这样的欧洲遭遇没有激发出吉尔伯特·哈文在维滕堡参观时所发的那种世界历史变迁救世主之感。从政治上看，我们很容易看出，在对欧洲进行审美上的重新评价时民主理想急速贬值。具有审美眼光的游客让挤在一起的木屋披上了古色古香的神奇色彩，让士兵的军服染上灿烂的颜色。亨利·亚当斯回到伦敦后半开玩笑地说：“对于英国改革，亚当斯什么也不关心。”“他讨厌变化，他宁愿让教皇仍然留在梵蒂冈，女王继续待在温莎城堡作为历史见证。他不愿意把欧洲美国化。巴士底狱和贫民区如果好好保存是值很多钱的古董，主教和拿破仑三世同样如此。游客是讨厌创新、欣赏尘埃的极端保守派。”1870年代初期，人类学家刘易斯·亨利·摩根无法把凯旋门看作专制暴政纪念碑之外的任何东西；但一代人之后，约翰·弗雷认为它是世界上最漂亮的街景的一部分。弗雷在参观拿破仑的陵墓时没有发出丝毫的谴责。曾经被立宪政体、选举权的扩大、奴隶制的废除清晰标识出来的历史进程，如今陷入一片混乱中。[60]

对于早先的民主信念模糊表现出的这种怀疑不只是大旅行的怪癖。纵观美国和世纪末欧洲的宽广前线，曾经认为民主的形式框架已经足够的许多人不像二十五年前那么自信了。普选权和立宪政体、贸易自由和个人自由，仅作为政治议程的这些东西失去了早先的光彩。到了世纪末，欧洲的激进分子已经开始放弃从前对美国的崇拜，因为他们吃惊地发现美国托拉斯和垄断机构不断巩固，正式承诺民主的国度爆发大规模的抗议活动，还有美国政治让人担忧的腐败猖獗。1890年代中期，最倾向于美国的早期费边社成员威廉·克拉克（William Clarke）说：“二十五年前美国是先进英国政治思想的指路明灯，但现

在不是了。”现在克拉克可以肯定的是：“仅仅是理论上的民主，没有伴随任何社会改革，完全是个错觉和陷阱。”美国作为西方民主橱窗的形象在欧洲激进分子看来褪色了。由于担心移民投票权问题，在黑人选举权问题上打起退堂鼓，许多美国人也加入了普遍撤离19世纪中期民主真理的行列。[58]

这种用有机主义而非共和主义术语对欧洲的重新阅读，如果说和人们对形式宪政民主丧失信心分不开，只看到它的保守或者怀旧的政治意义则是错误的。美国中产阶级游客渴望从想象中的前工业化时期旧世界的稳定性中寻找什么呢？不就是对美国无法无天、充斥暴力的野营探险的嫌恶吗？欧洲是和谐融洽的“有机整体”，美国是“无法无天的”；一个有共同的风俗习惯，另一个是丝毫没有减弱的激烈竞争和个人主义。这个二元论推开了更古老的政治对立，深深扎根于欧洲审美形象的核心。

到了世纪末，欧洲进步人士把同样的对立性用在美国本身。在充满改革思想的欧洲人游览美国的报告里，世纪之交美国城市的肮脏是个永恒的主题，它成为政府管理缺陷和社会破碎化的比喻。查尔斯·布思的芝加哥是泥巴和垃圾的集合，到处扔的都是破旧锅炉和排水管。汤因比馆的萨缪尔·巴内特认为波士顿更是垃圾遍地，散布着比白教堂区本身更肮脏的房屋。1897年曾经到美国寻找著作资料的年轻记者拉姆齐·麦克唐纳认为，芝加哥“像精神错乱的家伙，从头到脚污秽不堪，轻率鲁莽”。作家H.G.威尔斯警告说“没有秩序，没有预见，没有总体规划”。[62]

这些是游客的粗略印象。但是一位非常认真的英国医生阿瑟·莎德威尔曾经穿过工业化欧洲的心脏地区收集资料，他1903年到达美国后开始进行工业社会的对比研究。在纽约他经常不由自主地“想起欧洲南部可怜的小镇”。这个城市的建筑的“主要特征”，他写到，就是“无法无天、破破烂烂、个人卖弄摆阔、公众麻木冷漠”。这里的工业似乎正坐在劳资冲突的“火山口”。莎德威尔报告说：“这些全是仓促做成的东西，让她滚蛋！送她上地狱！就是这个话。”德国的工业方法很彻底，英国的自我感觉不错。比较而言，美国的主要特征是：“雄心勃勃、胆大妄为、进取心强、永不安分、渴望创新、善于发明、争强好胜、贪得无厌。”[63]

大多数欧洲批评家认为他们知道背后的原因。他们眼中的美国是个正在飞奔的国家，过分忙碌于私人的事物，无暇把各部分组成一个整体；随手扔掉抛弃的东西，胡乱对付公共生活，专心释放个人能量。没有更大的整体意识来管理永不停歇的、无所顾忌的能量。巴内特认为美国是个“去除了政府保护”的社会。它的居民“没有国家是一个

实体、美国是一个整体的概念，没有国民意识”。拉姆齐·麦克唐纳认为“没有人能够凭良心说，这不是一个被民主自由和平等的原子化概念所破坏、只知发财和模仿的国家”。约翰·伯恩斯重新强调了这个主题：美国的前景“遭到限制和阻碍，因为过分强调单元而忽视集体、过分强调个人而忽视社区、过分强调独占而反对国家”。惊人的私人智慧、混乱不堪的公共秩序、遥遥领先的私人企业、杂乱无章的社区——这就是拥有进步思想的欧洲游客的印象。旧世界培养的生活共同体遭遇新世界轻举妄动的个人主义。美国成为与“和谐有机整体”欧洲截然对立的另一极端。[64]

在强调社会和合作方面，大西洋两岸对比的审美框架不是没有社会政治潜力。但是这个时候，共和思想和审美意识两个极端都充当了阻止社会政治从旧世界到新世界流动的强大限制性力量。在大西洋关系的共和思想框架下，欧洲国家只能跟随美国先驱者的脚步前进。而在审美思想框架下，新旧世界的对比深陷在文化中无法移动的层次。只要欧洲和美国仍然处于对立的两端，局限在想象中的时间的两头，社会政治相互借鉴就有难以跨越的巨大心理障碍。

那种夸张了的欧洲对美国人的自我形象非常重要，在政治上却没有什么用处。吸引美国游客到欧洲的那些想象风景最终迫使两大洲想象的历史进入彻底分开的轨道。要让社会政治的大西洋交流成为可能，相当数量的美国人必须越过新旧世界的想象中的风景。他们要开始不再把美国和欧洲看作被大洋和时间分开的大洲，而是被当时同一个变化和分裂之海冲刷的整体。

在19世纪大旅行的极端之外，在共和派和审美派游客的视野之外，促进会合的引擎其实已经在忙碌工作。在大西洋的两岸，一个新世界正迅速形成，里面有煤炭和钢铁、工厂城镇、蔓延的都市区、聚集的资本、大群的劳动力、新形式的苦难。19世纪末期的埃森、曼彻斯特、里尔、匹兹堡不仅仅是类似的现象，平行的独立发展。它们都是迅速扩张的世界市场的一部分，这个市场要用这么丰盛的方式把商品运送到1900年的巴黎。

这个新世界的诞生地是英国。从18世纪后期开始，工业资本主义的力量已经彻底颠覆了古老的农业经济，当19世纪末期美国游客开始来寻找司各特和华兹华斯的社会风景时，发现一切都变了样。新经济秩序的磨房、机器、蒸汽泵在1790年代的伦敦进入威廉·布莱克的意识时，仍然是陌生的、革命性的，“专横的齿轮/相互强制的运动”。到了下个世纪末叶，英国矿山和工厂的产量高居世界之首。在1870年，英国生产了全世界工业品的近三分之一。英国的煤矿在1870年的产量是相距最近的对手产量的2.5倍，铁矿石的产量是4倍，在棉纱锭

方面，英国的领先几乎是5:1。[65]

这些数字让当时人很感兴趣，通过工作过程的国家化，它们把工业生产的统计数据变成了国家地位的标志。北大西洋经济体的各国激烈争夺市场，操纵贸易和关税政策，牢牢控制殖民地市场，企图在工业老大的竞争中超越他人。然而，将注意力集中在民族国家，意味着扭曲起作用的根本力量。投资、管理和生产技术像水银流动似的跨越国界，在北大西洋的贸易大动脉推动下迅速传播。到了19世纪末期，那些了解大洋两岸新旧世界工业区的人印象最深的不再是区别，而是非同寻常的相似性了。

实际上，最重要的共同纽带就是煤炭。19世纪，虽然不是所有的工业国家都坐在煤矿上面或者附近，但大部分都是如此。煤炭是工业革命关键的自然资源，它是给本世纪提供动力的蒸汽能源的关键，是钢铁生产不可缺少的燃料。煤炭动力运送货物、推动机器、烹调食物、加热壁炉，煤烟在欧洲和美国城市缭绕。因为运输起来非常沉重和昂贵，煤炭吸引了投资者、企业家、工人和城市来到它身边。煤炭丰富的地区不仅成为生产的高炉，而且成为劳资冲突的高炉，是19世纪末20世纪初最大工会组织的所在地，也是任何地方的国家经济行动的早期场所。

19世纪英国的四大工业基地中，有三个都处于煤炭丰富的地区（第四个在伦敦）。最重要的是英格兰北部的大型纺织厂和工厂聚居区。1901年，英国超过十万人口的大城市中，有三分之一以上都处于以曼彻斯特为中心方圆四十英里的区域内。这里是英国工业化的心脏地带，是游客像避开麻风病地区一样避开的狄更斯小说中的世界。第二个几乎同样大规模的工厂聚居区沿着苏格兰南部展开，从格拉斯哥到敦提，这里同样蕴藏着丰富的煤炭和铁矿。据说人们要是在1880年代沿克莱德河而上，在没有看见格拉斯哥前就能听到造船厂大锤的喧闹声。格拉斯哥是当时英国的造船中心，是资本丰裕、贫民窟聚集的世界贸易中心。英国的第三大工业区是围绕伯明翰的英格兰中部地区，因为熔炉的强光和炉渣而被称为“黑乡”。狄更斯嘲弄地称新工业城市为“焦煤城”（Coketown），但实际上焦煤城到处都是。[66]

焦煤城穿过比利时、法国北部，经过从里尔到列日的广阔矿藏区，在各个本质方面都是英国原型的复制品。比利时的矿山、工厂、密集的工业城镇让它成为欧洲大陆工业最密集的国家，在这里工人居住区过分拥挤，工资低廉，大量使用童工，文盲率高得让人惊讶。越过法国边界，同样的社会风景延续着。法国北部是工业心脏地区，法国的煤炭和棉纺织品大部分来自那里，是法国大型的、家长制工业企业的所在地，是激进的法国工人运动的战场，到了这个世纪末，成为

工人阶级社会主义的堡垒。[67]

东边，同样的场面出现在莱茵河低地和鲁尔区。资本投资来到鲁尔区比较晚，但是1870年到第一次世界大战之间没有哪个地方工业化进展比这里还迅猛。到了世纪之交，鲁尔区及其周围工业城市群（丝绸纺织中心克里菲尔德、机械中心杜塞尔多夫、新兴的化工产业中心巴门和埃尔伯费尔德、煤炭钢铁中心多特蒙德、克虏伯主导的埃森）成为欧洲大陆最大、最密集的重工业集中地。在1890年到1990年间，以鲁尔区为中心的德国钢铁生产超越英国，很快帮助德国在世界制造业产量份额方面超过英国。德国迅速迈进的工业扩张并不完全取决于莱茵河低地的企业，还包括西里西亚的煤炭钢铁企业，包括阿尔萨斯—洛林，以及萨克森，像比利时一样集中了煤矿、纺织企业、过分拥挤的住房、（正如保罗·格勒在1890年代发现的）充满深刻仇恨的工人。19世纪中期的美国游客发现德国是野蛮的、让人讨厌的一滩死水。到了1900年，德国工业地区在经济转型方面甚至比美国本身还要快。[68]

在大西洋的西边，因为同样的贸易体系，尤其是英国资本的注入、英国技术的整体引进，同样的力量也开始起作用。当然，充足的水力资源给予美国旧工业区一抹田园风格的色彩。1903年阿瑟·莎德威尔吃惊地发现新英格兰地区的纺织厂“相当漂亮和柔和”。到了19世纪后半叶，工业区的“欧洲化”倾向已经非常明显了。蕴藏大量煤炭的宾夕法尼亚是美国的经济心脏。美国两个最重要的制造业城市纽约和费城，就是利用宾夕法尼亚的煤矿满足高涨的能源需求。匹兹堡地区相当于德国的鲁尔区。在中西部，伊利诺斯煤矿地区滋养了另外一个工业集中地，从东边的匹兹堡和克利夫兰到西边的密尔沃基和芝加哥。1890—1891年从西到东游览美国的萨缪尔·巴内特认为到芝加哥就像回到了家乡曼彻斯特，同样有密集的工厂和琳琅满目的广告。匹兹堡让贝特丽丝·韦伯感觉像来到落后的意大利或者英国老家“黑乡”。阿瑟·莎德威尔也认为匹兹堡是熟悉的地方，“揭开盖子的地狱”，像埃森和谢菲尔德一样，甚至有过之而无不及。[69]

工业资本主义的发展也不缺乏快速和凶猛。1880年美国已经赶上英国的钢铁产量，1900年赶上英国的煤炭产量。在生产轮船和纺织品方面，英国仍然是难以匹敌的，但是英国、德国、美国在总体制造业产量的竞争中，美国的领先地位在世纪末已经成为不容置疑的事实。警惕美国人插入欧洲传统的市场成为欧洲报刊的经常性话题。欧洲记者把这个现象称为世界的“美国化”，更加恰当的想法应该是美国的欧洲化。若认为它展现了越过政治家和外交家清晰划定的国家边界的市场过程，那就更好了。[70]

焦煤城是新世界工业资本主义的第一个定义性因素。第二个是当时人所说的“大城市”的出现，说这个词的时候既兴奋自豪又特别地紧张不安。大城市不像工厂城镇那样是新鲜东西。作为贸易和资本积累的结点，它们曾在现代欧洲早期的经济中发挥了关键作用。伦敦在1800年有一百多万人口，巴黎有五十万人口，维也纳有二十五万人口。但是19世纪最后十年大都市中心的增加却是一个让人吃惊的现象。从安德鲁·默恩斯（Andrew Mearns）的《被抛弃伦敦的哀号》到雅各布·里斯的《另外一半如何生活》，到德国人对大城市（Grossstadt）的尖锐抱怨，大都市的增长对世纪之交北大西洋经济体的社会改革者产生了深刻影响。[71]

大城市（不是城镇而是人口超过十万的都市）的增长是不容辩驳的事实。1871年，德意志帝国十万人口以上的城市有8个，占德国人口的5%。40年后有48个大城市，其中柏林的人口超过一百万，每十个德国人中就有两个人生活在大城市。法国有15个大城市，英国和爱尔兰有41个，包括特大城市伦敦，人口达到七百万。在美国，1870年有14个大城市，1910年有50个。尽管有西部和南部农村巨大的稀释性影响，美国在1890年的城市化程度已经和比利时一样了，这是根据人口两万以上城镇的居民在全国人口中的百分比来衡量的。在1890年北大西洋经济体中7个百万人口以上的大城市中，有3个坐落在美国。[72]

这些城市中有些是重工业基地。更普遍的模式是贸易、金融、小规模制造业交织。伦敦东区、纽约下东区，以及北大西洋经济体的类似地区，既是生产中心也是贫困的中心，是拥挤不堪的蜂窝，为大城市迅速增长的人口提供低工资、不稳定的工作。从银行和时髦商业街等内部繁华核心区往外延伸，码头区、仓库区、铁路车站，再进入好像没有尽头的血汗工厂和小作坊、小商店、当铺、贫民窟、廉价的工人住房区，全部都没有规划，混乱不堪。

正如工业区成为直观了解纵向分配的动力的实例一样，大城市为我们提供了体现对比与运动的实物。人们应该想象19世纪城市不是作为单位，而是街区的集合；在这些地方走过，就好像是穿过无休止的社会矛盾的丛林。一面是财富的高度集中，一面是贫穷的聚居区；一面是资产阶级的优美马车公园，一面是脏乱的酒馆小巷；一面是漂亮的购物大街，一面是满足大众需要的大片当铺、摊贩、旧货市场等。财富的两极分化不是新鲜的东西，但是它们集中而且紧挨着构成鲜明对照的都市风景，只靠工资和市场这层薄薄的、冷漠的关系维系在一起，这却是全新的现象，令许多观察家不知所措，紧张不安。

大城市的显著贫富差距是其主要特征之一，另外一个特征是财产

和人口永不停息地流动。大城市天生不稳定，不仅在于它们与农村之间不断后退的交界处，而且在于它们的核心，因为土地价值和财产使用随着市场和风尚的变化而转移。对流动性做出贡献的还有每年涌入大城市的大量人口，在资源永远也不够的环境中挣扎着寻找空间和栖身之地。柏林、维也纳、格拉斯哥、纽约都呈现出异常严峻的住房紧张局面。但是19世纪末和20世纪初没有一个大城市能够说充分解决了住房供应问题。交通和公共卫生问题同样给城市当局带来沉重的压力，他们要努力把迎合城市新需要的新兴产业如私有自来水公司、粪便运输公司、有轨马车路线等杂乱发展合理化。难怪大城市吸引了世纪之交进步人士这么多的政治能量和想象力。其他任何地方都没有如此鲜明强烈地表现出私有财产权利和公共需要之间的紧张冲突。

可以肯定，进入20世纪后，欧洲和美国的都市和工业区仍然是农业大海中肮脏拥挤的孤岛。工业资本主义的城市风景突然崛起在周围的农村背景之上。经济革命时间最长的英格兰在一定程度上是个例外。到1900年，英国的劳动人口中只有12%仍然依靠农业为生。同一时期即使在工业化程度很高的比利时，仍然有四分之一的劳动力在农村劳动。在德国，这个比例是三分之一，在法国和美国是40%多一点。[73]工业发展核心区以外是广袤无垠的农村地区：容克控制的普鲁士和波兰的黑麦地区，奥匈帝国的庄园，南欧、爱尔兰和斯堪的纳维亚的农民土地，美国南方深处的棉花地，密西西比河两岸往西无限延伸的平原等，这些地方在世纪之交的劳动人口中仍然有一半以上在从事农业劳动。

但是在对抗市场革命时，农村并不比城市有更多的免疫力。外国粮食在1860年代和1870年代开始大量涌入欧洲（从加拿大、俄国以及更重要的美国），给这里的农业稳定带来了破坏性的后果。在爱尔兰，这些压力促使宗教和土地所有权方面长期的紧张关系升级为公然的佃农暴乱。如果说抵抗是常见的，那么逃离就更司空见惯了。极端的事例发生在瑞典，那里从1860年到1910年移民国外的人口达到20%。到处都出现乡村人口以惊人速度离开家乡到城市去的现象，让当时的人们努力为留守农村的人口寻找新的庄稼组合和市场结构。[74]

因此，到了19世纪末叶，北大西洋经济体普遍出现了被连根拔起的农民。美国城市吸收了大量这样的人口，欧洲在流动方面也并不逊色，虽然游客往往专注于静态的风俗习惯。在英格兰，到本世纪末，只有四分之一的人生活在他们出生的地方，在1890年的柏林，30岁到60岁之间的男性工人中每五个就有四个出生在城市之外。到处都是移民，在英格兰工厂工作的爱尔兰临时居民，在苏格兰煤矿干活的波兰矿工，在法国南部煤矿干活的西班牙矿工，在比利时和洛林的工厂

城镇工作的意大利棉纺工人，以及在每个城市中干活的乡下人。在1870年代的利物浦户主中，四分之一是爱尔兰出生的人。在德国鲁尔区，1890年四分之一以上的矿工说波兰语。在鲁尔区的格尔森基尔欣镇（Gelsenkirchen），三分之一的学生说波兰语。[75]

市场和劳工的这些纵横交错的变化所产生的最明显后果，就是新产品以惊人的速度出现。北大西洋经济体的真实工资在19世纪末和20世纪初这段时间内得到增加。同样增加的还有教育机会、图书和阅读材料的供应、多样化的可供消费的娱乐形式、流动性的渠道。即使在汽车和家用电力普及之前，普通人能够购买的商品种类也以令人吃惊的速度发展，从汽灯到成衣，从廉价电影票到赴乡下游玩的电车票等。当廉价工业品和外国粮食的潮流冲破了传统农业社会的旧式农民和手工业者经济，这种碰撞释放出巨大的人类能量。要不是“改善”看上去这么确切地写在19世纪和20世纪的物质历史上，很难想象进步人士为什么对社会能够不断改善充满信心。

但是如果19世纪的经济革命产生了潮水般涌来的新商品，不能否认的是它们也带来了新形式的苦难。按照边沁主义计算法[76]，我们不清楚痛苦和快乐相比总体上的赤字是否在增加，但是市场革命强有力地改变了经济痛苦的经验和意识。农村生活的痛苦原先就是严重的和反复出现的：庄稼歉收、瘟疫、疾病、事故、生孩子。但是这些受财富、税收和庄园势力的社会制度塑造和强化，呈现出自然的（因而）难以避免的色彩。工业资本主义的痛苦不那么容易预测，它们的人性面孔不容易掩盖。流动性和脆弱性随着劳动力的商品化加剧而不断增强。农民失去了土地、家族纽带、风俗习惯的安全感，在新的工资劳动市场上，可能在一夜之间就会出现失去挣钱能力的情况。都市工人阶级的早期研究者对劳动能力和穷困之间的脆弱界线非常着迷，以及人们如何变幻无常地从一边被推到另一边。在这些新形式的痛苦中，冷漠麻木、精心算计、愚蠢程度、小气程度等人为之手至少和命运本身一样强大。企业事故、房东的驱逐通知、老板对工资的不妥协态度都是明显的社会事件。既然是权力和政治事件，有人认为肯定有社会和政治解决办法也就不让人吃惊了。

人类有意识行为的手在大城市生活的痛苦中和农村的痛苦中一样明显，正如民粹主义者对银行和铁路权力的控诉所示。托马斯·哈斯克尔指出在19世纪末期，社会问题的根源好像消退了，慢慢变得辨不出踪影了。[77]但是从长远观点看，相反的说法恐怕才是更恰当的。随着风俗习惯在商业化的潮流中消退，人类力量的作用变得越来越明显。出现了围绕“社会”概念的整套词汇——“社会经济”、“社会政治”、“社会问题”、“社会疑难”，所有这些都证明了人们日益意识到市

场资本主义的社会结构本质。痛苦是自古以来就有的，但是工资劳动市场的痛苦、大城市生活的痛苦和从前的痛苦不一样，人们很难按照过去的模式接受它。

最后，人们不需要把农村生活浪漫化就可以指出，工业资本主义的新世界遭受远比过去更明显的冲突的冲击。争夺面包的动乱、都市暴动、农民起义曾经是前工业化社会的常见现象。但是不管中产阶级进步人士称新时代为彻底的“工业战争”是否正确，毫无疑问的是，社会各阶级更频繁地意识到对方的存在，有了比从前更深刻地制度化的仇恨。罢工成为新秩序最让人不知所措的标志，双方怨恨地、激烈地斗争，随着时代的前进，规模越来越大，让国家越来越多地充当警察、协调者和军事镇压者的角色。但是罢工不是市场关系新体制的外来者。像就工资讨价还价一样，罢工也是制度不可缺少的一部分。同样的，双方趋向集体纪律和组织机构的动力也是如此，不管是成立工人联合阵线还是坚实的企业主联合体。在有组织的工人团体和有组织的资本家团体不断激化的冲突中，个人权利在什么地方终结、公共权利在什么地方开始成为永远争论不休的话题。当查尔斯·纪德把社会经济领域描述为“社会和平”问题时，不管名词还是形容词都有沉重的分量。

焦煤城和大城市，物质生活的改善和日益加剧的不安全感：强调这个新社会秩序的共同轮廓特征并不是要否认其中的国家特殊性。不过，在所有重要方面，欧洲及其西面的经济前沿是作为一个复杂的整体在经历这些起伏动荡的。在大西洋的两岸，这个世界的轮廓、典型的风景、不满和冲突的主要根源越来越明显地突现出来。它是与旅游指南所展示的不一样的欧洲，与美国独特命运论者愿意承认的情况不一样的美国。在政治和审美对比的表面之下，不存在新世界和旧世界的区分，只有共同的、经济推动的新世界塑造过程。

进步政治

19世纪末的新大西洋经济将鼓励大西洋范围的新政治。从1890年代的第一次萌动，新社会政治作为强大的政治力量在1910年代登上舞台，在北大西洋世界的每一个首都都出现了它们的代表。即使远离政策和思想革新的主要中心的美国也被卷进来了。

那些在第一次世界大战前组成一代新社会政治力量的人从未拥有共同的名字。他们中的有些人从来没有找到用来称呼自己的一致用语。威廉·贝弗里奇把自己称作“托利民主党”、“工人帝国主义者”、（“非常接近”）社会主义者、自由派。美国城市改革者弗里德里克·豪威自称单一税制派、“自由派”、“改革者”、“激进分子”。在国家的政治文化中，术语的混淆就更加明显。在法国，社会政治的先驱者把自己称为激进分子、社会连带主义者、经济上的干预主义者，或者干脆叫做社会改革（la réforme sociale）支持者。在英国，他们的名字有“新自由派”、“新激进派”、基督教社会主义者、费边社成员，或“集体主义者”。在德国，十多个竞争的社会政治党派和压力团体围绕一个核心词汇“社会”（sozial）构成。[78]

但是，有一个词已经非常接近共同的标准或特征：“进步”。作为政治称号，它先出现在英国，诞生于1890年代伦敦激烈的城市政治辩论中，后来才在新世纪的前十年跨越大洋来到美国。到了1910年，在弗里德里克·瑙曼、 路约·布伦坦诺和其他年轻改革派知识分子的进步人民党（Fortschrittliche Volkspartei）中，“进步”这个词在德国也获得了社会政治的色彩。[79]这对于社会政治支持者的自我定位是最重要的，认为自己不是献身于抽象的原则，而是处于历史进步前沿的独特地位，那里生产和交换的革命性影响体现得最清晰和明确。

当然，之前的激进分子和改革者也想象自己在历史的前沿工作，但是却没有把经济作为改变的主要因素。自从伟大的18世纪革命后，他们的核心工程一直限制的不是商品化过程，而是君主国家的中央权力。政治权威机制是他们的天才构想：绑住潜在专制君主之手的成文宪法、自我限制的政府、议会自主性、大众特权、扩大了的选举权、更直接的代表性、更广泛的公民豁免权、清晰的人权法案。

进入19世纪末叶，这些工程仍然是党派政治和政治文化的框架。1870年在法国，拿破仑三世的帝国仓促地和普鲁士军事较量失败后垮

台，刚刚开始第三次共和国的尝试，局面仍然非常不稳定。现代德国，就是由把拿破仑三世赶下台的普鲁士军队打造的，在1871年刚刚出炉，正在忙于制订宪法和国家建设。在1890年的英国，威廉·格莱斯顿做首相的第二年，自由政治的议程已经稳定推进了四分之一世纪：政治民主化、自由贸易、爱尔兰权利、宗教异议者的自由等。1870年的美国，激进分子和改革者仍然处于内战和分裂的余悸中，国家的政治重建和如何为前奴隶提供自由的议题让任何别的政治考虑相形见绌。[80]

19世纪末20世纪初的进步运动对这些问题不是冷漠无情的。在议会多数控制原则还没有确立的国家（比如第一次世界大战前的瑞典），或选举权受特别严格的财产标准限制的地方（如德国的某些邦和市），或地主贵族仍然对平民多数拥有正式否决权的地方（如英格兰，直到劳合·乔治为解决1909—1911年预算危机强迫上院屈服之前），很少能够清理区分新老改革政治的议程。

但是，无论新社会政治的塑造者是维持旧的民主激进主义还是（更常见的情况）从中选择性借用部分内容，通过反思或者修改来搁置其他内容，他们共同的观念是，围绕国家权力重新分配的政治已经不能满足需要了。因为曾经是法庭、国王、地主贵族之特权的权威已经转移到了资本所有者和工业家手中，因为权力和痛苦的根源主要已变成经济上和社会上的，从前激进的法律—政治大拆除工程在反思社会和国家宗旨的需要面前逐渐消退。这就是威尔斯1906年在美国写的文章的意思，当时他坚持认为：在波士顿规划的野心勃勃的大城市公园体系中或者在尼亚加拉瀑布刚开始为安大略省供电的发电机中，可以发现比首都华盛顿特区更多的政治诺言。在首都，“联邦政府被困于孤岛之上，各种关系纠缠成死结，受保障措施约束，完全搁浅了，根本动弹不得”。这就是各地进步人士说光是取消权力并不能解决问题时所表达的意思。政治的核心从宪政体制转向行政管理，从贵族特权的后果转向日常生活的背景。英国的约瑟夫·张伯伦早在1883年就指出“未来的政治是社会政治”。[81]

通过个人和集体持续不断的努力，社会政治的很多工作一点一点地完成了。煤矿和工厂工作条件上的公共限制，连同负责监督实施的拿工资的公共检察员（现代社会政治的重要发明之一），在英国可以追溯到19世纪早期。英国财产所有者在出租和建造供人居住的房屋时自由权利有所限制，这是1840年公共卫生政治的杰作。俾斯麦体制赖以存在的地方性德国救济会（Kassen）在帝国成立前很早就有了；鼓励成立互助会（société mutuel）是拿破仑三世喜爱的工程。总而言之，进步政治的许多主要机构早就有了。但是直到这个世纪末，18世

纪大革命确定的大政党和组建联盟的政治议题才开始转向新的轴心。

流行的政治联盟的第一次主要分裂出于机会主义，是和理论无关的应付危机和抓住机会的努力。强烈反对国家干涉私人工资合同的俾斯麦小心翼翼地退入他1880年的社会保险项目——为了解除非法的社会主义者的武装，重新塑造德国工人阶级对国家和皇帝的忠诚，把工厂主人的经济“家庭”神圣性放到一边。格莱斯顿1881年的爱尔兰土地改革法案是类似的特例，它废除合同，把公平地租问题转交到特别的国家委员会，许诺国家资助从地主手中购买土地。这是临时破坏自由原则的行为，目的是安抚爱尔兰佃农沸腾的愤怒，最终把棘手的爱尔兰问题从政治上赶走。

但是到了1890年，在北大西洋经济体任何地方都可以看到更广泛的、更持久的政治重新结盟的迹象，甚至在它的边远据点澳大利亚和新西兰也可以看到。那个十年的进步运动——威廉二世与“社会君主”概念的调情、法国社会激进主义的出现、新西兰自由主义者和劳工的同盟、英国和美国的都市进步同盟，最初的来源明显不同。在德国，1890年代早期的“新道路”是君主野心的成果。年轻的德国新皇帝要切断和年迈的俾斯麦的关系（后者此时已不再愿意进行下一步的社会政治实验），自上而下开始社会政治的道路：把大批改革派国家管理者吸收进普鲁士政府，要求德国国会讨论工业安全和管理的立法议程，鼓励在现有新教教会内组织社会福音运动，亲自干预1889年鲁尔区煤矿工人的罢工事件，组织第一次欧洲范围的政府间国际会议讨论统一的劳工标准。相反，在法国，1890年代的社会政治产生于中产阶级和共和派思想的先驱。莱昂·布尔热瓦是最突出的典型，他是激进政治领袖和内阁成员、社会连带主义哲学家、公共卫生联盟（Alliance d'Hygiène Sociale）的主要推动者、“社会博物馆”的荣誉主席。他的1895—1896年激进政府在反对教权和实行宪政这些传统共和思想外，第一次添加了野心勃勃的社会政治议程：工厂雇佣工人规范、进步的所得税政策、公众养老金补贴。[82]

在1891年到1906年的新西兰，自由派—劳工同盟吸收了其他成分。拥有大批羊群和土地的大地主与迫切渴望土地和工作的都市工人之间长期存在紧张关系，政府利用这种矛盾推动了一整套改革方案，包括土地累进税、小业主的公共土地租赁、全面的工厂管理规定、（道德上可敬的）穷人不带耻辱性质的养老金、成年女性的选举权，还有对于组织起来的劳工实行强制性仲裁法律，把工资纠纷的死结从市场提出来，放在经过特别挑选的法官手中（这是世界上第一例）。[83]

新西兰是1890年代进步政治的橱窗。在简·亚当斯的朋友和政治

同盟者亨利·德马雷斯特·劳埃德看来，新西兰是“现代世界的政治头脑”，是世界先进立法的“实验室”，他曾经跨越半个世界到这里游览。1898年锡德尼·韦伯摆脱对陷入宪法死胡同的美国政治的沮丧之感，同样热情赞扬：“你在这里看到的是真正的民主，人们真正得到希望的东西，不是1789年名义上的英国宪法。”[84]

个人的失望夸大了两者的对比，在劳埃德的美国和韦伯的英国，新的进步力量已经在城市政治中发挥作用。1889年到1907年的伦敦，由自由派、劳工组织、费边社等组成的进步人士联盟显著扩大了城市公共服务的范围。在1890年代的格拉斯哥、波士顿、底特律等地，类似的改革同盟与公交公司、公用事业垄断等争吵不休，可以说是在演练很快就流传到全国政治舞台上的协商技巧和政治风格。

但是20世纪头十年，北大西洋经济体中没有哪个政党体制不受到新社会政治的强烈冲击。在英国，1906—1914年自由派政府推行了一系列立法措施，它们的大胆、果敢在25年后仍然深深打动罗斯福的心。对上年纪的穷人，它从新西兰那里借用了养老金体制；对经济上陷入困境的病人，它从德国那里借用了强制性的工人健康保险；对受到严重剥削的工人，它授权澳大利亚风格的工资协调委员会建立法律上的最低工资标准；为了财政上的公平正义，它实行了累进制的土地税和所得税政策；对失业者，它实行德国风格的国家劳动就业网络；对于那些用工需求特别不平衡的行业的工人，它进行了一个空前的实验，由国家管理的保险均摊失业风险。1899年到1914年在法国执政的激进同盟虽然遭遇重大的失败，但提出的方案并不少：累进所得税、对上年纪穷人的公共医疗资助、法律规定的最高工作日标准、工会失业资助的税收补贴、劳资冲突的公共调解，还有德国模式的强制性养老保险——这一政策转变显示出国际上新社会政治变幻无常的特点。在时间上和内容上，战前美国政治中的进步运动作为整体的一部分融入北大西洋这个大模式中。[85]

在大西洋两岸，利用这些新议题登上权力舞台、获得大众支持的政治家有：英国的劳合·乔治和年轻的温斯顿·丘吉尔、法国的克里蒙梭、美国的西奥多·罗斯福和伍德罗·威尔逊。政党和压力集团起草了包罗万象的社会改革计划。在20世纪以后的岁月里，尽管政党对有些新议题产生了分歧和两极观点，但没有任何政治能够脱离社会政治的内容了。

参与这些活动的人知道他们的亲密关系。西奥多·罗斯福1911年在欧洲旅行时，和威廉二世谈论了外交、工业进步、国家养老和事故保险体系；在英国他迫切想和“新自由派”劳合·乔治以及伦敦进步人士中从前的劳工狂热分子约翰·伯恩斯交谈。一年后，试图从美国进步党

的选举失望中争得一些胜利，米迪尔·麦考密克提议该党派他自己、罗斯福、吉福德·平肖、乔治·W.珀金斯等一帮人到英国、比利时、德国、瑞士考察，“为报纸写稿，会见白里安、劳合·乔治、温斯顿·丘吉尔以及社会主义者右派”。堪萨斯进步人士威廉·艾伦·怀特用更激进的语言描述了同样的心态：“我们美国和欧洲，都是彼此的一部分。有些东西把我们结合成为社会经济的整体，虽然各自有政治上的变化。堪萨斯的斯塔布斯、巴黎的饶勒斯、德国的社会民主党、比利时的社会党，我敢说还有荷兰的全体人民，都是在为同一个事业而奋斗。”[86]

进步人士在重新确定政治议题方面的成功，并不能保证他们的解决方案流行开来。任何地方新政策的推进都是间歇性的，逮着机会就做，丧失机会就停下来。1890年威廉二世的新措施到1894年就停止了；德国第二波的社会政治立法在1905年开始，1911年又结束。英国的新自由派在第一次世界大战前耗尽了大部分的政治资本。1895年的莱昂·布尔热瓦政府一年不到就倒台了；1906年克里蒙梭政府的改革野心很快就消耗在工人罢工的洪流中。

战前进步政治的脆弱性部分源于多个政党同时竞争同一个领域。在法国，社会政治本质上就是联盟政治，是脆弱的。在战前的美国，没有一个主要政党能够成功地垄断所有进步议题。在英国，到了1905年，韦伯等人仍然忙着向保守党“渗透”，相信这是实现自己集体主义抱负的更有前途的方式，比加入自由党更有效。在德国，社会民主党和社会主义工会仍然处于帝国合法性范围之外，受到严格控制，其成员被排斥到最次要的管理职位。社会政治在全国范围内是断断续续的，一条腿走路，因为改革者有时获得了皇帝的垂听，但随后机会又被别人夺走。任何地方的新政治都制造了类似的敌人。业主和纳税人协会、雇主利益团体、各地商会飞速发展。在1910年后，法院的挑战给法国养老保险法案打上了死结。在美国，司法体系成为社会政治倡议的坟墓是人所共知的。总而言之，新政治很难突破老传统。不过，1890年到1914年间，改革政治采用新基调和新语言进行了重新改组。

新政治不仅由时代的经济转型所构筑，而且受到世界各地进步人士微妙地称作“劳工问题”因素的影响。大量工人阶级组织的兴起是当时的一个主要特征，就像资本的新形式一样，它的触觉也是国际性的。从“美国劳工骑士团”组织者1880年代到英格兰中部游说招募新成员，到英国和美国兄弟会代表团在各自的年度工会大会时交换位置，到马克思继承者的第二社会主义国际的工作等，劳工政治那明确有意识的国际性特征不容忽视。德国和瑞典的社会民主党、法国和比利时

的工人党、英国社会民主联盟、美国社会主义工人党、第二国际本身都是在1875年到1889年期间成立的。四分之一世纪后，社会主义政党成为北大西洋经济体各地的主要政治挑战。在美国，社会主义者在1912年几乎得到百万人的支持。在法国，第一次世界大战前的最后一次选举中，每六个选民中就有一个社会主义支持者，在德国，每三个中就有一个。即使在腹地也不能不受影响。在瑞典，社会主义者在大选中获得选票的比例从1900年几乎为零增至1914年的30%；在丹麦，这个比例从14%增长到29%。只有在英国及其澳洲殖民地，社会主义者在第一次世界大战前从政治上被边缘化，很大一个原因是工党已经抢占了潜在的政治空间。“1880年代及其后在国际上突然兴起的群众性劳工和社会主义者运动，似乎让很多国家的政府和统治阶级陷入基本一样的困境中。”埃里克·霍布斯邦不无夸张地写道。但是当时人并非没有认识到这一点。[87]

在社会主义者和工会组织成长的背后，存在着更普遍、组织性不强的不满，因其萌芽状态和变幻无常而更令中产阶级进步人士担心。劳资双方激烈对抗式罢工和关闭工厂是他们显示实力的最明显方式。从1880年代往后，这些活动以前所未有的规模出现。1886年劳工骑士团争取八小时工作日的全国范围大罢工、伦敦码头工人和鲁尔煤矿工人1889年的罢工，都预示着更大冲突的到来。1890年代初期，罢工浪潮席卷法国和美国；1903年到1906年，美国、法国、德国都爆发了大罢工；1910年到1913年罢工撼动了几乎所有工业化国家。[88]反过来这也刺激了工会招募新成员。德国工会成员从1890年初期的不足30万人猛增到第一次世界大战时的250万人；英国从160万人增加到410万人；法国从14万人增加到100万人以上；美国从1897年（可靠估计开始日期）的40万人增加到260万人。[89]

在这些挑战面前，各国政府摇摆于军事镇压和社会政治让步的“柔软拥抱”之间。意料之中的是，虽然进步人士渴望“社会和平”，他们同样在矛盾中摇摆。劳资协调的机构吸引了很多进步人士的注意力，如新西兰形式的强制性仲裁，如罗斯福和劳合·乔治亲自干预劳资纠纷，又如1890年后在德国缓慢发展起来的工业法庭、调解机构、法定劳资委员会的网络。但是一旦调解失败后，进步政府（正如威尔逊、劳合·乔治、克里蒙梭都显示出来的）会像保守政府一样采取严厉措施。

正是在所有这些新力量领域——包括市场关系的迅速加剧、城市人口的迅猛增长、低层工人阶级愤怒的日益高涨——新社会政治开始成型。工业资本主义的共同社会风景促使各国的股线交织到一起，深刻的共同的焦虑也把他们团结起来。资本和劳工的国际化是前提条

件，但是北大西洋经济体的进步政治包含自己的国际机构和动力学，在国际框架下重新改造社会政治的过程中，这些决不是可有可无的东西。

在欧洲内部，新跨国社会政治的最显著特征之一就是一个国家通过的法律传播到另一个国家，有时候甚至传播到相互充满怀疑和竞争的国家。早期的例子是英国模式的工厂立法在1870年代开始出现在法国、德国和其他国家。几十年后，这种形式的借用形成了国家间相互影响和挪用的杂乱图景。丹麦养老金制度（通过荷兰）引进到英国，英国的工业债务标准引进到法国，法国的补贴制度引进到了丹麦、荷兰和斯堪的纳维亚，更加激进的法国进步人士甚至借鉴德国的强制国家保险制度。这些挪用中影响最大的是1911年英国《国家保险法案》，战争开始前不足三年，劳合·乔治称赞它超过了德国自己的社会政治项目。

在这些现象背后并促使其得以实现的，还有一些不那么明显的联系纽带。其中一个是志同道合的改革者举行的国际会议，有专家也有业余爱好者。由于巴黎世博会的推动，举办国际会议成为这个时代最引人注目的成果。到了第一次世界大战前夕，定期举行的国际会议名目包括劳工立法、福利和儿童保护、社会保险、失业、住房、花园城市、城市规划、公共澡堂、监狱、公共和私人贫困救济，而且还定期举行工厂监督员、消费者联盟组织者、城市官员、工会领袖、女性主义者参加的国际会议。每个会议都有持续的管理机构，它们厚厚的、一丝不苟的会议记录成为设备良好的社会图书馆不可缺少的重要文件。[90]

另外一个是官方的或私人的参观访问。英国是最早吸引参观者的磁石。从19世纪中期开始，英国自由运作的工人阶级联盟型机构（工会组织、合作社、友好协会）以及广泛制度化的集体谈判，就吸引了欧洲大陆改革者的目光，因为这些和19世纪中期欧洲常见现象格格不入。德国进步人士希望把德国工人运动从革命的社会主义转移到其他地方，他们是特别热情的参观者，不仅自己前来，还安排德国工人到英国旅行。其他德国人来看英国的新花园城市、伦敦进步人士的城市工作、英国睦邻中心运动等，从中受到启发。[91]

到了世纪交替之时，出现了同样强大的对德国好奇的逆流，因为英国进步人士渴望搞清德国社会政策与惊人的商业成功之间的关系。英国制造商在自由国际贸易体制下感到紧张不安，派工人代表团（诋毁者称他们为“关税旅游者”）来研究贸易保护主义者德国的劳工和社会条件。其他人开始研究德国城市的社会效率、帝国劳工统计局和社会保险体制的工作、德国贸易的技巧和技术教育等。[92]其他方面的

调查涉及面更广。英国农业改革者研究丹麦，丹麦改革者研究爱尔兰。德国社会政策协会的调查具有世界性，法国社会博物馆把研究人员派往世界各地。[93]

最后一个是，在每个处于工业化进程中的国家都有影响很大的宣传家，他们对别国的社会政策表现出浓厚兴趣。如1890年代新西兰劳工改革的主要设计师威廉·彭伯·里夫斯，他1896年被排挤出新西兰劳工部后来到伦敦，很快被吸收进入费边社，广泛宣传新西兰社会政策。德国社会政治圈中有大量英国社会政策的崇拜者，从1860年受英国启发创立希尔施—敦克尔（Hirsch-Duncker）工会组织的麦克斯·希尔施，到英国合作社崇拜者、德国信用合作社运动的主要人物赫尔曼·舒尔采·德里奇，到社会政策协会劳工关系著名专家路约·布伦坦诺。在德国社会民主改革派中，爱德华·伯恩斯坦和胡戈·林德曼都被1890年代伦敦进步人士的热情深深吸引。[94]

世界性特征的典型例子是英国的威廉·道森。1880年代他作为经济记者被派往德国，（像当时许多美国人一样）找到了柏林的阿道夫·瓦格纳经济学讲座，在那里以皈依者的迫切热情，抓住了德国社会政治的初期萌动。他的前两本关于德国的书（分别是关于拉萨尔和俾斯麦的）表现出让人尴尬的过分热情。他企图创立一本英国刊物专门探讨德国式“国家社会主义”，这一努力于1890年代初期失败。但是经过这些鲁莽的开端后，道森发现直截了当的报道是自己所长。1891年到1914年他又写了九本关于德国的著作，近距离地、赞赏性地描述了德国社会政治的发展，产生了很大的影响。1908年，对于当时德国“权力崇拜”增长趋势的新担心让他的语调清醒了不少，但是在英国没有人比他更清楚了解德国的社会政治。当劳合·乔治需要德国社会保险方面的专家时，道森就被征召从事这个工作，他在政治生涯结束时仍是英国全国健康保险委员会的主要成员。[95]

在当时社会政治潮流瞬息万变、兼收并蓄的情形中，道森一门心思借鉴德国经验的行为异乎寻常。但是在一定程度上，他这一类人对新出现的进步政治十分重要。处于时代的经济和社会力量交汇处，像道森这种国际社会政治经纪人扩充了思想、抱负、信息的交流，让进步政治的国际纽带成为可能。由于可以借鉴、修改的社会政治模式和项目的丰富资料储备，这些人使读者产生了解外国政治经验的新渴望。这种渴望反过来把道森这样的业余爱好者造就成为专家，为他们在政府内部以及政府之外的出版界赢得了同情的同盟者。有了这些资源，他们帮助了羡慕、挪用、竞争、宣传、交流等国际交流模式的形成，在新的社会政治上留下独特的印记。

这种世界性标记很难让跨越国界的政治成为一模一样的。社会政

治的融合趋势遭到深层次结构性差别的破坏，比如国家组织形式，以及始终存在、有潜在爆炸性的民族主义等。进步思想的成就比较适中：通过把政治想象力和当时趋同的经济力量结合起来，暂时地把钢铁世界的政治集合在共同的框架之下。

来自这么遥远的地方，美国人无法自动接触在欧洲形成的联系网和讨论。正如我们看到的，让他们保持距离的障碍既有物质上的也有文化上的：旅行的实际困难以及自己思想上对于新旧世界政治的海洋两分法。但是，美国人慢慢地开始找到了跨越空间和思想障碍的道路。

早期的渠道是通过大学海外留学项目。从1870年代中期的涓涓滴滴到1890年代集体组织形式的潮流，一代学习经济和社会科学的美国学生到德国攻读研究生。他们漫游（Wanderjahre）式的日程从一个人传递到另一个人，直到固定下来成为通行的模式：在哈勒大学（Halle）约翰内斯·康拉德的经济学讨论课上学习一个学期，在社会政策协会的领袖人物古斯塔夫·施穆勒指导下写一篇研究论文，几乎总要在柏林听阿道夫·瓦格纳的讲课，在他的课堂上展开关于古典经济学的理论错误和伦理错误的热烈讨论。

更普通的早期交流模式是在劳工局内创立的。该局1885年作为劳工投票要求失败的抚慰品而创立，但很快成为华盛顿主要的社会调查机构。其首次国际调查关注的是生活水平对比问题，（正如其他地方进行的类似调查一样）倾向于给出让本国人感到自豪的答案。但是该局的调查迅速得到扩展。在它的《公报》上，人们可以看到认真撰写、资料翔实的报道，包括荷兰穷人救济工作、英国劳工调解机构、法国和德国公司福利政策、英国市营公共服务设施，还有典当业、公共澡堂、工人赔偿立法、禁止童工立法、欧洲各国的工厂立法。1911年，当德国重新修改社会保险法律和英国推行《国家保险法案》时，该局都全文刊登了整个文件。[96]

有些翻译和改编的工作是非常枯燥乏味的。在这个世纪结束之前，当类似的劳工统计局开始在欧洲成立以前，美国人获得信息的愿望只能通过个人分发该局的问卷调查表的方式实现，发给尽可能多的外国政府官员、工会秘书、企业主，前提是他们肯花时间填写。1900年该局的海外高级代表威洛比最渴望的事就是把这个乏味透顶的工作转交给年轻的同事，乘下班船回家。但是这样的经历也成就了他的事业和专业知识。威洛比成功利用辛苦获得的数据写成美国第一部关于社会保险的书，开始了他的大学教授生涯。全国消费者联盟首任主席约翰·格雷厄姆·布鲁克斯1880年代第一次到欧洲旅行，为劳工局调查德国事故保险项目。纽约市最大的慈善房屋公司创立者古尔德起步于

该局资助的欧洲公共和慈善住房项目调查。该局最著名的调查者可能是《新共和》杂志的创立者之一沃尔特·韦尔，他最开始是社会政治作家，专门搞欧洲铁路雇佣条件的调查。[97]

另一种国际联系是通过社会福音运动实现的。在北大西洋经济体的每个角落，从早期的费边社到德国福音派社会联盟，到社会博物馆恰当位置上的少数新教徒，进步政治内在地与社会新教主义纠缠在一起。作为社会福音派人士和记者在大西洋两岸都非常有名的威廉·T.斯特德，是大西洋社会福音联系网中的杰出人物。另外一位是基督教社会主义者布利斯，他是《费边社文集》美国首版的资助者和托尔曼在“社会服务同盟”的合作者。美国和德国社会福音运动的纽带从来没有美国和英国之间那样紧密，但是当芝加哥大学的查尔斯·亨德森1890年代开始报道德国社会新教主义的动态时，《美国社会学杂志》专门为他的报道提供版面。[98]

睦邻中心运动是跨越大西洋的社会新教主义最著名的成果之一。在这里革新者是英国人。从1884年伦敦东区边缘白教堂的汤因比馆的开张，萨缪尔·巴内特的组织就成为吸引美国参观者的磁石。简·亚当斯1887年、1888年、1889年到此参观。斯坦顿·科伊特曾在汤因比馆住宿实习，他在下东区创建的“邻里公会”（Neighborhood Guild）比赫尔馆还早三年，是美国第一个睦邻中心。理查德·伊利和玛格丽特·德雷尔（仿效英国模式的妇女工会联盟的创立者之一）1889年在汤因比馆的参观者留言薄上签名。吉福德·平肖作为1890年到这里参观的42个美国人之一留下签名。来自波士顿安多福馆的罗伯特·伍德、纽约学院睦邻中心的维达·斯库德、芝加哥西北大学睦邻中心的查尔斯·朱布林、匹兹堡金斯利馆的乔治·霍奇斯、泽西市惠蒂尔馆的科尼莉亚·福斯特·布拉德福，在建立自己的睦邻中心前都来参观过这个圣地。[99]

不可避免地，美国和英国睦邻中心的发展分叉了。美国运动根源于英国所不熟悉的女子学院关系网，比英国模式更迅速、更深刻地女性化。美国的睦邻中心不同于汤因比馆的牛津文化的矫饰（装饰有典雅艺术展品以及烟斗之烟雾缭绕的阅览室），其居民也不能很容易地借牛津剑桥的便利接触到政府政策的制订，它们对家庭、移民和邻里关系等问题更警惕、更敏感。但是那种从一开始就防止美国睦邻中心成为纯粹慈善前哨的社会调查，则是伦敦原型的直接衍生物。美国睦邻中心居民特别努力地维持与英国的联系。赫尔馆、格林威治馆、丽莲·沃尔德的亨利街睦邻中心都充当了大量英国进步人士的客栈。在亨利街住过的人有格雷厄姆·沃拉斯（第一个居住在那里的男士）、帕特里克·格迪斯、玛丽·麦克阿瑟和妇女工会联盟的玛格丽特·邦德菲尔德、早期工党的基尔·哈迪和拉姆齐·麦克唐纳等人。在海外改革者难

以抗拒的落脚点赫尔馆，简·亚当斯吃晚餐的时候高声朗读亨丽埃塔·巴内特的信。1920年末期在芝加哥码头区的大学睦邻中心，玛丽·麦克道尔在她案头为贝特丽丝·韦伯的传记留了一个永久的位置。在芝加哥普善堂（Chicago Commons），格雷厄姆·泰勒把查尔斯·布思的照片放在图书馆非常醒目的位置。[100]

有时候社会新教纽带会产生一些意料之外的结果。1880年代后期罗伯特·伍德在安多福神学院还是个年轻学生，早期的社会福音教师威廉·J.塔克挑选他来研究“社会经济”课题。首先派他到纽约市调查社会主义和工会主义的关系，后来又派他在1890年到英国，在汤因比馆居住半年。巴内特介绍他认识了社会福音运动领袖和慈善问题专家，如慈善组织协会的查尔斯·洛赫和查尔斯·布思、积极参与为伦敦穷人谋求定居点计划的斯特德，以及《被抛弃伦敦的哀号》的作者安德鲁·默恩斯。但是很快地，伍德对社会主义者的兴趣超过对慈善家的兴趣，劳工运动成为他最感兴趣的工作。威廉·克拉克带领伍德参与费边社的讨论（当时费边社才成立六年），和他一起到英国北部工厂城镇旅行，培养了他对新生的工会主义日益增长的兴趣。在伦敦，伍德找到区工人俱乐部和襁褓中的社会主义运动。最重要的是，刚取得了1889年码头工人罢工的胜利，伦敦非技术工人的“新工会主义”让他感到兴奋。他认为码头工人约翰·伯恩斯是“了不起的人”；伯恩斯的合作者汤姆·曼是“英国当今社会最好的人之一”。伍德的《英国社会运动》总结了这些发现和1891年的热情，是最早描述维多利亚时代后期英国外在的殷勤谦恭下面萌动的“社会民主”的书籍之一。[101]

伍德在费边社的学习经验将会形成一种典范，一种因重复而变得可以预料，甚至是公式化的事件。由于具备自我宣传的杰出才能，费边社成员组成了他们自己的跨越大西洋的关系网。他们中相当数量的人在1890年代都横渡过大西洋。其中韦伯夫妇1893年游历美国，从纽约到旧金山寻访阿尔伯特·萧、古尔德、布鲁克斯（现在已经是老相识了）等人，还有劳工局的卡罗尔·莱特、西奥多·罗斯福、伍德罗·威尔逊（当时还在普林斯顿）、简·亚当斯等。在这个十年内，格雷厄姆·沃拉斯、拉姆齐·麦克唐纳、威廉·克拉克、伊尼德·斯泰西、帕西·奥尔登、珀西瓦尔·查布、约翰·W.马丁都到美国做过演讲。[102]

韦伯夫妇由于对美国政治的“幼稚”特征感到震惊，再也没有重复访美的经历，但是其他费边社成员形成了持久的跨大西洋的交往和联系。威廉·克拉克成为亨利·D.劳埃德的好朋友，并且是埃德温·米德主编的《新英格兰杂志》的特约撰稿人。格雷厄姆·沃拉斯与几十个美国人保持密切联系，最后成为《新共和》内部圈子的成员。费边社有些著名成员移民到美国，和布利斯一起在1890年代中期组织了位于纽约

的费边社美国分部，虽然寿命很短暂。一些美国进步人士加入了伦敦总部，其中有“妇女基督教禁酒联合会”的弗朗西丝·威拉德、女性主义者夏洛特·珀金斯·吉尔曼、在成立“妇女工会联盟”和“全国有色人种促进协会”中发挥关键作用的威廉·英格利希·沃林、睦邻中心运动的查尔斯·朱布林。但是在费边社看来成员身份并不比纯粹的关注更重要。他们努力维持和巩固美国纽带，很快就使与韦伯夫妇喝下午茶和讨论成为到欧洲访问的美国进步人士的固定目标，就像爱好艺术的旅游者必然参观大教堂一般。[103]

另外一个联系逐渐增强的纽带是国际会议。在1889年和1900年巴黎举行的由法国人主导的社会经济会议上，美国人只占很小的比例。在1900年“公共资助和私人慈善国际大会”的1639名成员中，美国人只有23名。巴黎博览会那年夏天召开的“劳工立法国际会议”上，劳工局的威洛比和哈佛大学的约翰·卡明斯是仅有的两位美国代表。但是在后来的一些年，美国人就多起来了。1910年巴黎举行的失业问题国际大会有10名美国代表，同年夏天在维也纳举行的住房问题国际大会有28名美国人参加。如果不是发生第一次世界大战的话，1915年的社会保险国际大会本来决定要在纽约召开（在美国首次召开这样的会议）。[104]

自由派和进步观点的杂志形成社会政治知识和交流的另外一个渠道。欧洲来信一直是人们熟悉的体裁，喜欢写作的美国人如果不能在本地报纸上找到发表他（她）旅游感想的地方，那是非常罕见的。著名的政治旅行家威廉·詹宁斯·布莱恩等人动身时口袋里就有和报纸签订的合同，回国后把发表的文章集结成书出版。[105]旅游印象文体之外越来越多地加上了受特别委托进行调查的内容。阿尔伯特·萧的《评论之评论》是斯特德的英国同名杂志的美国分支，是早期积极报道欧洲社会政治消息的渠道。很恰当地起名为《世界工作》的杂志是另外一个渠道。与社会福音有联系的《瞭望》（Outlook，招募了曼斯菲尔德馆的帕西·奥尔登和“新自由派”罗伯特·唐纳德撰写英国新闻）、《肖托夸会刊》（Chautauquan，在1904—1905年刊登了以“欧洲社会进步”为标题的系列报道），还有社会工作杂志《调查》（Survey）也是如此。

喜欢搜集揭发丑闻的报刊往往有世界性的好奇心。《麦克卢尔》杂志派雷·斯坦纳德·贝克到德国看看他能在1900年发现点什么。它的对手《人人杂志》派查尔斯·拉塞尔在1905年到世界各地寻找社会进步最重要的事例。在“公益战士”这一标题下，拉塞尔发表了很多文章，包括伦敦市政议会（LCC）的都市化工作（他用赞赏的口气称之为“朴实的、大胆的、不加限制的社会主义”）、瑞士直接民主、德国

国家铁路、澳大利亚工党以及最热情讴歌的新兴新西兰（这个现实的南大洋乌托邦）。有些杂志对海外进步潮流特别感兴趣。本杰明·弗劳尔的激进刊物《竞技场》（Arena）发表了大量他所说的“海外、外国实验室”的报道。《新共和》创立的时候和英国的《国家》杂志有政治上的亲属关系，有不少作家同时为这两家杂志撰稿。[106]

虽然好奇心和乐观主义对这项工作起了很大的推动作用，但有些最好的却源于失败。两位最能干、最多产的世界改革记者亨利·劳埃德和弗里德里克·豪威，他们从事这个工作是出于挫折感和在家乡陷入困境。劳埃德开始是芝加哥专于传统经济观点的评论作家，1870年艰难时代把他震出了习惯的道路。他写了一本愤怒揭露伊利诺斯州煤矿劳工关系的书，控告标准石油公司的垄断行为，因此他一举成名并积极投身民粹主义和劳工政治。到了1896年，他对民粹主义堕落成只是“自由铸造银币”的政治感到沮丧，厌烦透顶。他给朋友写信说：“我厌烦了乱翻污秽，我已经尽到了自己的一份力量……我想开始砌墙，建造一个更美好的社会结构。”他不要成为理论家或者扒粪者，而愿做收集者——“沙拉”制作者（他后来说的），收集“欧洲和澳大拉西亚的所有好思想”。“乌托邦一直都有人写，”两年后他描写自己的新政治信仰时说，

> 在我们发展到这个地步时，特别需要的是集中精力观察世界不同地区在不同方面为“民有、民治、民享”而做出的各种事情。如果能够激发美国人把所有成功的改革运用到自己的国家……用在城市管理、国家社会主义、自愿的合作社等方面，我们就可以在此地、在当下创造接近理想的乌托邦。

正是在这种心态下，他动身考察海外建设性的社会政治：英国和欧洲大陆的合作社运动、新西兰的社会政治和强制性仲裁、瑞士的直接民主等。到了1903年他去世时，这些方面他都有著书。[107]

继劳埃德之后向美国读者宣讲欧洲进步政治的著名人士弗里德里克·豪威有相似的经历。他曾经在克利夫兰市长汤姆·L.约翰逊的改革同盟中发挥过领导作用，但是当同盟在1909年陷入瘫痪时，他开窍了。漂泊中，他也动身到其他地方寻找成功故事。像劳埃德一样，豪威把世界变成了图书馆，从中可以借阅现实的、经过检验的改革思想。很久以后他回忆道：“我曾经梦想社会民主，但我们需要的是事实。我要把德国、英国、瑞士、丹麦的成果集中起来，作为建设性民主的范例来展现，如果把国家看作服务人民的机构，我们也可能拥有这样的社会。”[108]

到了第一次世界大战前的十年，在这些溪流般汇合的对欧洲社会

政治的兴趣之中，还加上了受委托进行的调查研究。全国公民联盟在1906年参与美国城市公共交通政治的激烈辩论，派出十五名专家组成的委员会考察英格兰和苏格兰的城市公共所有权实践。在1910年到1913年美国关于工业事故立法的辩论中，美国劳工联合会、全国制造商协会以及若干州政府都组织了专门委员会，对英国和德国的经验进行梳理以便从中吸取经验教训。由于城市改革运动的刺激，市政研究局的考察团1912年在法兰克福花费四到五个月的时间收集高效城市管理的秘密。第二年夏天至少有四个由机构组织的欧洲考察团：乔治·普莱斯为纽约服装行业的卫生控制联合委员会考察欧洲工厂检查方法，雷蒙德·福斯迪克为洛克菲勒资助的社会卫生局考察欧洲警察方法，另外一个欧洲社会保险调查是凯瑟琳·科曼为进步党的信息中心做的。此外还有美国的欧洲农业合作和农村信用委员会，120多人的庞大考察团。有些美国旅行团不过是公费游玩而已，但是豪威和他的朋友林肯·斯蒂芬斯认为这种活动非常重要，所以带领波士顿商会组织的80名商人在1911年游历欧洲。[109]

到了第一次世界大战前夕，关心社会的美国人能够参加特别组团到欧洲旅游。城市学院一位社会学教授在1911年为社会工作者提供暑期研修旅行，包括访问伦敦睦邻中心、英国花园城市、比利时合作社、巴黎托儿所。国际公民局（International Civic Bureau）1912年的欧洲城市旅游有豪威领导的筹备委员会。战前最大的社会学大旅行，即教育旅游协会1914年的“公民和社会旅行”，计划在欧洲旅行65天，带队者包括三位经济学教授、纽约城市俱乐部的秘书、英国花园城市和城镇规划协会的执行秘书。旅行日程安排包括柏林的劳动仲裁法庭、帝国保险总部、慕尼黑职业学校、哥本哈根和布鲁塞尔的合作社、阿姆斯特丹、利物浦和乌尔姆的城市住房、巴黎和法兰克福的社会博物馆、克虏伯和吉百利（Cadbury）工厂的模范工人住房、比利时流浪者劳改营、英国救世军的失业者救助中心、杜塞尔多夫的儿童医院、巴黎母婴哺乳所、伦敦的公共澡堂、布鲁塞尔的公共典当铺，并且都穿插有关于城市规划、住房、法国工团主义（syndicalism）、工会主义（trade unionism）和社会保险的各种研讨会。除了对所有这些社会问题的热忱，还有一些艺术画廊参观，以及到埃文河畔斯特拉特福镇的莎士比亚故居参观一个上午。[110]

《国家》杂志编辑在1914年夏天总结这些趋势时说，我们美国人“不再瞧不起‘外国人’”。“很明显，我们正在摆脱认为旧世界里没有一个观念适用于美国的态度。”[111]

美国和欧洲进步人士的利益和经验交织在一起，对在大西洋两岸起作用的社会力量的共同理解把他们团结起来，但是这种联系的网络

不能够消除跨大西洋进步事业关系中两个长期存在的特殊性。第一是交流的不平衡性，第二是旅行的中介作用。

美国进步人士对欧洲同行经验和观点的借鉴程度远远高于欧洲人对美国的借鉴，这并非历史的设定事实。在1880年代跨大西洋的激进世界中，影响最大的是美国激进经济学家亨利·乔治。他对澳大拉西亚劳工政治的影响是决定性的，他1880年代对英国和爱尔兰的五次旅行在这些岛上引起轰动。乔治关于土地垄断的演讲刺激费边社脱离了最初那种朦胧的唯心论。1880年代中期，乔治和他的劳工同盟在纽约市选举中的胜利似乎成为定局。连马克思的伦敦圈内也都认定首创精神转移到了美国人手里。马克思的女婿爱德华·艾威林1886年应德国移民社会主义劳动党邀请到美国宣传马克思的正统思想，回来后反而向伦敦听众畅谈乔治的“大帐篷”劳动党。1889年锡德尼·韦伯写道：“英国当前流行的社会主义运动可以说完全始于《进步和贫穷》在这里的传播。”这也不过是稍微有些夸张。[112]

激进的和渐进的欧洲人在此后几十年里继续前往美国朝圣，从美国带回社会政治观点和革新思想。在1920年代费边社的《读什么？》小册子里既有英国文章也有美国文章。[113]美国人的进步实验如缓刑和少年管教法庭、公共公园和运动场、劳工统计局、女性选举权，尤其是公共小学教育，都给欧洲进步人士以长远的影响。从政治上说，正如1918年末伍德罗·威尔逊到达欧洲时的欢迎人群所清楚显示的那样，美国式民主的前景仍然魅力无穷。

但是，把这个清单和欧洲向美国传递的新方案清单并列起来，人们肯定发现美国方面严重入超。从睦邻中心到分区条例，从劳工立法到农业合作社，从城市所有的交通体系到社会保险，这些从欧洲向西传到美国的社会政治实验比相反方向的传播多几倍。跨越大西洋的进步思想联系不是单行道，但是在1870年到1940年期间对于美国参与者来说，没有比“极端不平衡”这个词更恰当的描述了。

这种不平衡的难堪迹象之一是欧洲进步人士对美国政治的兴趣明显减少。肯尼思·摩根在这个时期写到，在美国人对英国进步政治的注意力“连贯和持久不断”时，相反方向的兴趣“从最好处说也是间歇性的、部分的”。[114]马克思对美国政治的幻灭更是众所周知。韦伯夫妇的失望出现得更早，两者都受到理论的强烈驱使。

阿尔弗雷德·齐默恩1911年和1912年寻找进步美国的七个月朝圣之旅更能说明问题，也更让人辛酸。刚刚研究了古代雅典的平民共和理想，齐默恩来到美国，心中充满了古代和现代的公民政治文化理想，努力在新世界寻找政治活力的中心。在纽约，他参观了联合慈善

大楼，搜寻该市的著名社会主义者，和西奥多·罗斯福共进午餐，出席群众抗议大会纪念在服装厂大火中因为被锁在“三角女式衬衣公司”顶楼而遇难的146名工人。他观察了一次选举，参观了下东区公立学校，那里的移民孩子向国旗敬礼“真正让我感到美国是自由的土地”。他写到“东区从某方面说是可怕的贫民窟，但是和英国的贫民窟不一样，因为这里的人们充满活力、希望和快乐”。去南方兜了一圈，试图寻找杜波依斯未果之后，他来到威斯康星州麦迪逊。他热切地写道：“国家实际上是由大学来管理的，笼统地说……这里的经济学学生是立法者……每个问题都先在课堂上辩论过了之后才会到立法部门辩论。”大学里有约翰·康芒斯（齐默恩认为此人可以说是美国的锡德尼·韦伯），议会立法文献图书馆里有查尔斯·麦卡锡，真正的政治科学好像就已经实现了。[115]

齐默恩给妹妹写信说“很多新思想可以用在国内”。但是从那以后，进步美国的形象崩塌了。他和美国人交谈得越多，他的信心就越小。芝加哥野蛮的、彻头彻尾的资本主义让他不知所措。美国钢铁公司的模范城市，印第安纳州的加里（Gary）在他看来是个可怕的堡垒。六个月后，他给家里写信说：“我早已放弃把美国看成进步土地的想法。我的思想中剩下的唯一问题是它比英国落后多少年。我觉得大概落后80年，而且发展速度还没有我们快。”[116]

到了齐默恩提到这个话题时，美国落后的说法已经在欧洲进步人士中根深蒂固了。有时候它是作为不屑一顾的笼统用语，如费边社的皮斯在阅读了约翰·格雷厄姆·布鲁克斯对美国劳工关系的最新报道后总结：“在涉及人作为社会和思想存在的方面，美国比我们落后若不是几个世纪，至少也落后几十年。”有时候说法比较准确，如英国劳工运动支持者J.R.克莱尼斯指出，在劳工立法方面1909年的美国落后英国20年，在工会发展方面落后15年。不管怎么说，美国人很难认识不到外国人的看法：从政治和社会上说美国是发展停滞的国家的典型。[117]

像这样的判断不断积累只能强化美国人的局外人意识，以及他们作为大西洋交流中的小伙伴的地位。对于这种边缘化意识，大西洋进步交流的第二个持久因素增加了其分量。那就是美国参与者与新社会政治网络的中心在地理上的距离。1900年巴黎博览会上，美国人是后来者，迫切渴望占一个位置，了解一些信息。正是这种天生的地理关系让美国人在遇到欧洲社会政治时，往往手里拿着介绍信，像到遥远的地方短期考察旅行一样。

从遥远的地方过来，美国人很少看到正在建设的东西。“成品”（finished）这个词如同线索贯穿在他们的记录中。来自一个在他

们看来充满了碎片残余和未完成事务的政体，他们要寻找实际的成就。对于建设成品而不是建设过程的强调常常模糊了欧洲社会政策制订的政治。在德国的美国进步人士很少充分地认识到威廉皇帝时代的德国（或后来魏玛政治时代）异常紧张的政治局势。他们把约翰·伯恩斯当作偶像，而实际上伯恩斯已经成为早就爆发过的火山的灰烬了。到欧洲来寻找经受过检验的社会政治措施，让他们强调那些能够带回去的措施的好处，而不是强调促使那些措施形成的同盟关系。这加重了他们以发明和理性设计的角度看待政治的倾向，这个概念让他们不止一次极度失望。

他们从大老远过来并且不断对看到的东西感到吃惊，也促使美国社会旅游者的头脑中产生落后他人的意识，这正是欧洲进步人士对美国的典型评价。正如我们看到的，19世纪后期来欧洲的美国旅游者倾向于不是用滞后而是用二分法来做比喻。19世纪末期在德国留学的美国学生把德国描述为双面神（Janus）一样的国家：既现代又反动。亨利·劳埃德从来没有彻底解决谦恭和傲慢的平衡。他在爱国心澎湃的时候写给弗兰克·帕森的信中说："我们从欧洲可以学习的东西很多，但是我们在未来一刻钟内就要反馈给他们更多的改革，比他们在全部历史上想象过的都多。"[118]

但是在抓住滞后的比喻时，一些美国人最终得以超越曾经主宰大西洋对比语言的极端对立和夸张。到了第一次世界大战前的十年，新术语已经深深扎根于美国许多进步人士的自我意识和语言中。"我们是否应该总是……'站在路边看着人家的队伍前进呢？'"威斯康星的查尔斯·麦卡锡在他自己第一次到进步欧洲朝圣之后写道，"我们是否总是听返回的游客讲述世界各地进步的故事，用狭隘和沾沾自喜的态度，愚蠢地相信我们不需要学习别人？而实际上我们面临着每个国家在历史上都一度遭遇的问题。"新旧世界的关系已经发生改变，现在成为进步道路上的长跑比赛。美国不是在时间上或者空间上与欧洲领先国家远远分割开来的世界，而是越来越像"地球上伟大民族中的随军商贩（camp follower）"（正如《竞技场》的一位作者写的），一个落伍者，它就是落后了。[119]

考虑到北大西洋经济体社会政治之间影响与联系的深刻程度，考虑到"社会问题"的多面性、解决这些问题的途径和渠道的复杂性，显然，认为世界政治可以想象成为长长的参赛者队伍在进行一场追求进步的赛跑，一个追着一个，这种比喻就像它取代的比喻一样是牵强附会的。社会政治措施和抱负在传播时的快捷特征，天生就意味着任何地方的具体混合成分都是不稳定的。竞争的各方沿不同的努力线路而分离，交互向前跃进。

但是比赛的形象指出了进步事业的明确方向，让美国进步人士加强了紧迫感。查尔斯·亨德森对比美国和欧洲在儿童福利方面的方法后指出：“地球上最伟大的国家慢慢爬行在人道主义游行队伍的后面。”弗里德里克·豪威的俄亥俄同盟者布兰德·维特洛克重复了这个说法：在“新”旧世界学习民主的时候，“‘旧’新世界现在仍然对一个世纪前欧洲就解决了的城市问题敷衍应付、犹豫不决”。1912年在苏黎世参加国际劳工立法协会会议的美国代表团承认，“看到美国被归于落后国家行列的确让美国人的神经难受”。但是来自落后国家的使者的意识明确了美国人的任务，那就是赶上世界上的进步国家，借鉴、修改别人的经验，把别人的经验用在美国环境中。[120]

落后者与领先者的比喻还帮助美国进步人士抵挡了对手们准备抛来的政治乌托邦主义指控。这让他们的理想主义表现得理智而实际。本杰明·德·威特1915年写道：“许多人认为进步运动建议通过立法进入千禧盛世。没有什么比这更远离自称进步人士者的思想了。他们提出的建议是要让美国在矫正性立法方面迎头赶上德国及其他欧洲国家。”赶上世界上的“文明”国家是进步人士的持续主题。简·亚当斯支持西奥多·罗斯福在1912年进步党大会上的提名时，公开宣称这一点：“新党已经成为世界范围内创造更公平社会这一运动的美国倡导者。在这个运动中，落在其他国家后面的美国在政治行动方面一直推三阻四，很不负责。”讲这种话的人容易被指控说其项目不考虑美国国情、不适合美国特殊的政治传统，这或许是事实，但这种言论也有相反的优势。具有世界主义思想的美国进步人士承认新旧世界政治文化的鸿沟，努力把它转变成可以克服的差距，因为那不过是在时间上落后他人而已。[121]

尽管这种重新确定大西洋关系的做法很牵强，但并非完全错误。他们说美国社会存在野蛮激烈的对抗，迫切需要新机构来控制冲突，促成社会融合，这种描述显然是不错的。他们坚持认为世界市场正在造就的社会背后存在着共同的经济和社会力量，认为可以借鉴其他国家的社会政治经验，这种观点也不错。就连美国落后这个观点也是有一定道理的，虽然美国进步人士在极端失望的情况下可能显得有点夸张。在政治民主方面，美国领先他人，而一直让市场资本主义经济自行发展，但是现在他们发现曾经崇拜美国的欧洲人已经把注意力转向别的地方，即民主的社会任务。

“我们不再是上帝盟约壁龛的唯一卫士。”沃尔特·韦尔在1912年的《新民主》开篇中说，“欧洲不再匍匐在我们脚下学习民主的简易课程……外国观察家在描述我们体制时的意兴阑珊让人感到屈辱。”他接着说：“今天反转过来了。美国不再向满怀期待的世界讲授民主，

而是自己到欧洲和澳大利亚取经了……我们的政治和工业民主学生反而到澳大拉西亚、英国、比利时、法国和半封建的德国去留学。为什么欧洲乌龟跑到美国兔子前面了呢？”[122]

这种心态是美国进步人士主要的成就之一——暂时从围绕在身边的“地球中心论”意识中解脱出来。落后的国家是能够奋力追赶的国家。在那个时代的民族主义背后，担心世界可能已经超过美国这种思想本身就是一个巨大的成就。它通过新政对美国政治产生的影响比任何历史学家指出来的更广泛、更深远。因为遭到内向的反作用力，很难期待这些对于美国政治自足性的恼人怀疑能轻易赢得胜利。即使在想象力的领域，也没有清晰可见的胜利。但是越过新旧世界之间横亘的大洋，美国进步人士开始慢慢认识到——在想象中曾经是国王和天主教会控制的世界，有可以借鉴的模式、可以联合的同盟者、潜在可用的经验宝库，有意料之外的进步欧洲的轮廓。

第三章 自由放任经济的黄昏

自然行为和社会欲望

非常明显的是，美国人与欧洲社会政治的更多接触中第一条线是思想交流。它不是通过政党、议会、考察团或者费边社的交往，而是通过19世纪末期德国的讨论会和演讲大厅。它的典型标志是经济价值的语言：针对新钢铁世界的伦理核心的争吵，其党派成员称为针对自由放任的争吵。

像大西洋进步纽带的许多后来的线索一样，德国大学纽带开始时比较低调，甚至是随意性的。虽然如此，从第一批美国人到德国攻读经济学研究生学位的1870年代中期，到留学生潮流达到高峰的1890年代末期，年轻的一代进步知识分子发现自己是在一个异常广阔和活跃的国家阴影下，在一个对于自我运行、自我管理的市场争吵不休的政治文化中，用外语作出自己的政治和经济承诺。回到国内后，他们建立和充实了美国进步改革的许多重要机构，在广泛的社会政治尝试中留下德国经历的痕迹。

既是与欧洲新社会政治的第一个机构上的联系，德国大学纽带也是第一个遭到否认的。1870年代和1880年代在德国学习过的美国年轻进步知识分子重新进入美国学术和政治争议的大熔炉后，慢慢了解到选择性记忆的好处。为了躲避“非美国主义”之类诬蔑性的帽子，他们坚称自己的社会政治是纯粹正宗的美国货色。他们的主张来自伊利诺斯的大草原和“密西西比河谷的自由空气”，理查德·伊利为他这一代人代言，虽然就他本人来说显得特别言不由衷。这些主张不是发源于外国背景，而是直接来自美国本土的传统和经济现实。[123]由于1914年德国战争突然爆发而产生的厌恶掐灭了任何深刻思考的欲望。他们认真记录的多部课堂笔记都留在档案室里渐渐落满灰尘，里面包括施穆勒的国民经济、特莱希克的政治学、瓦格纳的财政学、格奈斯特的普鲁士宪法和行政法等。[124]

但是德国大学纽带实际上产生了持久的历史后果，不仅冲击了昏睡中的美国大学，让它们发生改变，也影响了跨越大西洋的社会政治

本身。它打消了一群年轻美国人的地方性眼障，给予他们参与思想和政治改革方面国际运动的持久意识，用制订政策的抱负和借来的影响公众的新模式唤起他们的激情。更重要的是，德国大学纽带形成了一个背景，在此背景下一代年轻的进步知识分子克服了北大西洋经济体中社会政治最可怕的思想障碍：一个认为这些努力本身是愚蠢行为，乃至于是“不自然的行为”的思想体系。

“自由放任”（Laissez-faire）是批评家用来专指这个思想体系的名称。德国人使用的词汇是“英国经济学”，显示该思想的地位多么深刻地依赖于在19世纪中期跃升为世界经济主宰的英国。其含义并不像后来常常提到的那样，意味着国家仅仅成为悠闲的守夜人。即使在1850年代和1860年代自由放任经济学家影响最大的时候，英国的国家之手仍然干预众多领域，不仅有军事和帝国事务而且包括经济和社会事务。英国对于妇女和儿童劳动方面的法律限制、煤矿和工厂检察员、英国的卫生管理规定、为穷人提供帮助的规定等尽管有明显的不足，但和19世纪中期北大西洋经济体的其他国家相比，发展都更充分。实际上，古典经济学自由主义核心的原则（个人自由的领域可一直延伸到别人自由的边界，但不能越过这个界限）能够给予国家守夜人相当程度的活力。[125]

但是，即便历史学家潜心寻找都未能找到纯粹的管理休眠时代，自由放任时代也不仅仅是批评家们的回顾性建筑。不管自由放任还意味着别的什么，它首先意味着把经济健康运行的主要责任从政治转移到市场，从考虑国家利益转移到考虑各种私人欲望。这是亚当·斯密的核心观点，即国家的财富不是由重商主义国家天生拙劣的操作来促进的，更多是因为私人买卖所推动。正是因此，1846年废止英国对谷物的保护主义关税在自由放任的象征性历史中如此突出，它被看作自由贸易与政府管理贸易的战场。“古典”经济学家不仅把权威衣钵从公共当局转给私人竞争，从国家转向追求自身利益的商人、企业家和制造商的劳动，而且还有很多其他贡献。但毫无疑问，古典经济学特别看重组织商品和劳动的竞争性市场的那些人的活动和行动范围。

私人野心和欲望的工作不仅仅比国家努力更有效率，更加根本的问题是坚持认为私人贸易和讨价还价的行为更“自然”。就像经济责任从国家转移到商人、企业家一样，这个观点有深远的影响，它促进了经济学修辞上的转变，从政策语言转向科学规律的语言。而且，它把经济行为中的讨价还价、难以驾驭的竞争提升到了更高级的抽象领域——市场，它被重新想象成为自然的、自动的、完全自我管理的特殊领域，它和其他社会活动的一切关系被剥离掉了。在生产和贸易领域，平衡的力量持续在起作用，只是由于“外来”的干预才会使个人欲

望的自动力量有遭到破坏的风险。

私人的、追求自身利益的经济行动之自然性可以有无穷尽的不同解释。亚当·斯密说“自然自由体系”，威廉·皮特在1795年担心国家行为可能“阻碍”和“破坏”那种使价格、工资和贸易“总能自己找到合适水平”的过程，这都是自然性的表现。九十年后，约翰·格雷厄姆·布鲁克斯在他的社会经济讲座中往剪贴簿上贴了一个风帆，宣称在经济问题中“应该首先考虑”的是“自然”，而不是劳工或者改革者多愁善感的欲望。这说明这个主张从来没有失去它的力量。[126]

自由放任的宣传家们没有一个把天然和人为的区分推进到排除任何形式的国家或者社会管理。约翰·斯图尔特·穆勒断言说他“不知道（政治经济学）有哪一条实际原则必定能适用于所有情况”，此话也同样可能出自亚当·斯密之口。古典经济学的力量比它的教条更加微妙，阿尔弗雷德·马歇尔嘲笑这些教条都是“一些简单的小故事，聪明的家庭女教师用它们来向围绕在身边的小孩子说明经济真理在哪里”。它与其说是归纳出来一个原则，倒不如说是围绕市场行为画了一个特权的圈子。里面是自然的领域和“贸易的自由”，外面则是政治和社会。外来力量或许会管理、干预或者干扰，有时候有积极作用，更多情况下往往妨碍财富的创造。不管怎么样，在自由放任的思想体系中，这类行动被看作闯入经济过程特殊领域的外来者。自由放任不是绝对事物，而是举证责任问题，它把这种责任如一座大山般堆在国家经济行动面前。即使以灵活性著称的思想家穆勒也从来没有放弃这个基本观点：“总而言之，自由放任应该是通行做法：除非为了特别重大的善，任何违背都是一种罪恶。”[127]

自动运行的经济原则如果纯粹建立在逻辑的基础上，本来就够让人望而生畏的了。更何况，它还得到自由行动的自我观念的支持，这种观念存在于19世纪资产阶级道德文化的最深处。如果自由选择的行为是道德行为，“自由”贸易和交换就不仅具有经济功用，而且成为道德成长的领域。这使得古典经济学生硬的、有时候带有宿命论色彩的教训具有了道德含义，使它对国家的怀疑披上了伦理色彩。它把自我帮助和自力更生放在道德范畴的一侧，把“干预性的”国家那种让人窒息的“监护”，那种把公民当作小孩一般管教的“牵引绳”放在另一侧。经济上的“家长制”不仅把插手的事务搞得一团糟，还抑制了被牵住手的那些人的道德成长。集体政治行动与个人道德行动似乎成为“零和游戏”的一对冤家。私人市场行为的价值被人从经济学规律一下子拔高到了社会道德的层次。

“自由放任”这个词所集中起来的所有这些意义，构成了在力量和后果方面不可小觑的思想体系。其主要内容包括对国家行动笨拙性的

普遍猜度和预设、对私人自我以外任何经济主体的微妙去自然化，把充满倾轧、哀号和残酷竞争的早期现代市场从让人怀疑的领域重新塑造成为自动平衡和道德自由的天堂。由于英国经济增长奇迹的推动，这个观点就随着英国商品和影响力迅速传播到世界各地。

美国作为英国的文化前哨，更早更深刻地接受了这个新经济思想。在19世纪中期大西洋两岸，从文化大都市到文化乡村的教材、教学故事、布道、辩论、政治原则都充斥着对英国经济学的简单化总结，好像整个图书馆都被转移了。19世纪美国人像英国同行那样，也并没有吞下自由放任思想在实践上的全部必然结果。尽管英国贸易政策发生了巨大的革命，19世纪的美国国会却拒绝调整步伐。自1816年以来，保护性关税就是美国贸易政策的固定特色，是靠它保护市场的生产者坚定不移的信念（虽然受到强烈质疑）。在那个世纪前五十年，美国投资资本很少，国家资金和信贷保证了许多运河和铁路上的早期投资。19世纪美国经济是欠发达的经济。企业家很少不用期盼的眼神渴望国家成为他们的促销伙伴。[128]

大众对于政治经济学的理解更加复杂。正如威廉·诺瓦克最近重新强调的，即使是古典经济学在大西洋两岸如日中天的时期，国家在经济活动中的角色在美国州政府和地方法典中也从来没有消失过。19世纪中期法律记录仍然充斥着公害法、贸易执照法、消防法、防止商业欺诈和勒索的措施、管理有害贸易的措施、促进公共道德的措施等。这些经济立法中有些是老的，是17世纪18世纪管理良好的国家那些广泛的经济权力和许可权力的残余，是在古典经济学家开始大拆除工程之前就有的。其他一些内容是新的，比如，州议会和市议会渐渐丰富的公共卫生立法。其中许多措施对于财产所有者来说造成看得见的成本提高：有些措施不过是象征性立法，即便立法时打算要认真执行的法律也只得到断断续续的执行。像在大西洋经济体其他国家的立法一样，美国立法间歇性地在普遍的福利考虑和“自动运行”的市场那种自我限制性新意识形态之间徘徊。能最清楚地显示自由放任思想影响力的不是法规汇编中的例外条款，而是在信念领域，即把公共经济行动视为“自然”经济法规和经济“自由”领域中的“干预”因素。[129]

19世纪美国思想界的特殊组织形式对这些信念起了重要的强化作用。教派设立的大学在北大西洋经济体的其他任何地方都没有像这样占据支配地位。学校管理委员会由牧师和企业捐款者组成，教学上依赖测验和背诵，辛苦灌输教材内容，哲学上致力于知识的总体逻辑，逐级上升，一直到大学校长自己教授的道德哲学的最高课程。

后果之一就是对简单化观念和过时观念的结构性支持。1870年代中期埃德蒙德·詹姆斯和理查德·伊利在哈佛大学和哥伦比亚大学学习

经济学时，讲授的课程仍然是米利森特·福西特的《政治经济学入门》，（正如她自己所说）该书是专门为中学生准备的。1870年代初期美国经济学教授群体中有牧师、编辑、伦理学家、社会活动家，但是除了耶鲁大学的弗朗西斯·沃克外，几乎没有哪个人在学术上的贡献明显超过教材中重新包装的英国经济学权威思想。在大学之外，辩论的范围较为广泛，像亨利·凯里这样的记者和企业家试图把关税保护主义变成更全面的社会经济学，但是大学体制让凯里得不到学生和机构基础的支持。[130]

正是因为这些原因，即使在一个把自由贸易当作英国奢侈品抛在一边，给予铁路和退伍军人大量慷慨资助，列举出自由放任规则的几十种关键的例外的国家，这个信念本身在19世纪中期逐渐扎根并不断发展。1880年代，有实践经验并了解大学经济学现状的阿尔伯特·萧坚信“所谓的英国政治经济学在其本国的教条主义信徒没有像美国这么多”，也没有这种充斥诡辩的文献。弗朗西斯·沃克的评价给人留下的印象最为深刻：“虽然自由放任的思想在英国被广泛肯定”，但没有一个英国经济学家“用美国这么严格的定义来理解它。在美国，它不仅成为经济学正统思想的检验标志，甚至成为判断一个人是否可以成为经济学家的标准”。[131]

同样的经济学主张在同一时期也进入欧洲大陆。在法国，人们迅速且充满热情地接受这个主张，虽然保守派、社会天主教徒以及一小撮持异见的“社会经济学家”表现出怀疑，但是在学术界和主流媒体评论中，查尔斯·纪德所说的“乐观派”席卷了经济学思想。[132]在抗拒的声音相当强烈的德国，早在1790年代就可以在大学里听到亚当·斯密的观点。19世纪初期普鲁士国家机构伟大的自由改革就是从英国榜样那里获得权威性的——这些改革包括消除同业公会对贸易的垄断，解放农民对土地的依赖。但是在1848年和1866年间，在这个被詹姆斯·施翰称为“自由贸易和企业自由的黄金时代”的德国，英国政治经济学的概念深刻渗入自由派政党、大学和官僚阶层。所有这些都与人们对英国自愿性自助机构和中产阶级习惯的浓厚兴趣紧密联系在一起：友好协会、工人协会和合作企业等。就连年轻的古斯塔夫·施穆勒在1864年也仍然肯定引进的正统观念——尽管他1870年代带头攻击英国经济学。他在出版的第一本“劳工问题”著作中承认：“自我帮助和自我负责是解决我们时代困境的唯一办法。”[133]

但是正因为德国的政策传统和英国的形成鲜明对比，比欧洲其他地方或者美国的情况更明显，所以自由放任思想遭遇的反对声音也最强大、最迅速。早在1840年弗里德里希·李斯特曾经试图表明，英国式的自由贸易只能扩大发达国家与德国以及他曾经客居八年之久的美

国等发展中国家的差距。在此后几十年里，李斯特进一步阐述自己的理论，企图揭穿英国经济学家自然法则学说背后的经济利益真面目，成为德国反对派的号召力量。自由放任经济不是天然的、普遍的科学，反对者如是说。它是英国出口品生产商的意识形态，是“曼彻斯特经济学”、棉花纺纱机的信条。

从一开始，年轻德国经济学家的反叛就伴随着工业资本主义动荡期间创立独特的德国路线的渴望。到了1872年，自由贸易主义（Manchestertum）的批评家们已经形成了自己与之抗衡的经济组织：“社会政策协会”，该组织里的年轻经济学教授发誓要反抗英国经济思想的“暴政”。它的创立宣言中说：“我们相信，部分对抗性的、不平等的个人利益那种不受约束的统治无法保证公共福利。”国家干预不是紧急性的权宜之计，不是一种“必要的恶”，而是“要实现我们时代和国家的最高任务之一”。[134]

反叛的经济学家并没有获得全面胜利。他们刚一组织起来就被扣上了“讲坛社会主义者”（Kathedersozialisten）这个争议性的绰号。到了1874年，普鲁士历史学家中的新星海因里希·冯·特莱希克在攻击中又添加了独特的刺耳声音，指控自由贸易主义的批评者们是为群众性社会主义革命搞宣传。第二年在柏林，年轻的亨利·法纳姆的目光被书店橱窗里展示的书吸引住了，这就是特莱希克的攻击《社会主义及其保护者》，旁边是施穆勒的反批评。从1870年代中期第一批美国留学生踏上德国土地的那个时刻起，德国的经济讨论就陷入欧洲其他地方所没有的激烈辩论之中，自由放任成为辩论的焦点。讨论甚至出现在与自由贸易时代正式决裂的1878—1881年之前——当时俾斯麦转向贸易保护主义，把社会主义活动定为非法，清除了管理层中有亲英国倾向的官员，在1880年代推行他的国家社会保险立法工程。[135]

1870年代实际上是北大西洋经济体中经济学家们充满怀疑和关系紧张的十年。在法国，1870年代后期，经济学作为大学法律院系一部分的制度化建设，意外带来了一群年轻的、受过法学训练的经济学家，他们对自由放任的正统思想远没有当记者的前辈那么感激。在机构上说，那些支持新学派、竖起耳朵聆听德国声音的法语宣传家中许多人仍然处于边缘地位。埃米尔·德·拉维勒耶1870年代在列日大学教书，纪德在外省蒙贝利埃教书，但到了这个十年结束时，就连巴黎的法学院也包括了一位引起争议的著名经济干预主义者（interventioniste）。[136]

在英国，对古典经济学确定性的悄悄退却出现得更早。没有像法国1870年代的机构重组和德国1870年代非常明显的社会危机意识，英国经济修正主义很少表现出它的大陆亲属那种激烈辩论。尽管如

此，看一看当时的思想变化倾向，从凯尔恩斯（J.E.Cairnes）和斯坦利·杰文斯1870年代初期首次出版的批评意见，到阿诺德·汤因比1881—1882年从伦理学上对工业革命进行攻击的演讲，任何敏锐的读者都不可能忽视古典经济学在本土遭遇重大怀疑的事实。约翰·穆勒的《政治经济学原理》一版再版时不断添加限定性条件，也说明了同样的事实。[137]

在国际社会普遍感到幻灭的背景下，美国经济学教材中的死板教条很难长久维持下去。在这里，1870年代的经济逆转和激烈的劳工冲突也给古典经济学的确定性带来很大压力。从《国家》杂志间或对“讲坛社会主义者”的嘲讽，到英国评论或者是本国弗朗西斯·沃克的修正主义，1870年代的美国经济学学生不能不感受到大西洋两岸思想动荡的反响。[138]工业资本主义在美国迅猛发展的负担是不能被否认的。在自由放任经济的黄昏，他们不可能一直保持如日中天的盛况。

但是，经济学思想的转变就像19世纪末期经济本身的交流一样是通过国际渠道展开的。19世纪美国经济学首先成型于英国政治经济的冲积沉淀，通过德国激烈的迂回曲折重新得到创造。一代美国学生在饱受简化和修订的自由放任信条的文化熏陶后意外地发现，他们所到的国家对古典经济学的攻击比欧洲任何地方都更加猛烈。从一个在政府管理结构和控制方面明显虚弱的国家出来，他们开始观察欧洲影响最广泛的国家文化。强烈对比的冲击和最初的无所适从，从政治思想落后地区突然进入思想精神的现代城市而产生的兴奋和激动，成为后来的社会政治旅游者思想经历的基本模式。突然从美国经济学教材“清晰纯粹的推理”中被抛出来掉进充满争议的大海，既让人兴奋又让人困惑。[139]这种遭遇肯定造成离经叛道思想的大爆发，既不是本土的也不是德国的，而是两者结合的产物。

没有人有意识地建立德国大学在经济学上的纽带关系，更少有人预测到它的重要性。有好几个对美国经济学产生重大影响的人到达德国时心里渴望学习的是其他科目。理查德·伊利1877年到哈雷大学本来是要学习哲学的，只是发现自己选择的哲学家已经退休，他才在哈雷一位年轻美国人西蒙·帕滕的带领下进入约翰内斯·康拉德的经济学讨论课。帕滕自己也是抱着学习哲学的志向来德国，被哈雷的另一位年轻美国人埃德蒙德·詹姆斯拉到了康拉德的圈子里。[140]

即使在这种联系达到最高峰的时候，德国大学也从来没有垄断美国的海外留学项目。在1890年代，查尔斯·比尔德到牛津大学，很快迷上了那里独特的基督教社会经济学。1895年后有些人发现了费边社新创立的伦敦经济学院，伊迪丝·阿伯特就是一个例子，来的时候刚赶上韦布夫妇开始“终止”英国济贫法的运动。还有的人来到巴黎的索邦

大学（Sorbonne）或者巴黎政治学院，[141]但是德国大学拥有体制上的强大的吸引力。德国大学是开放的公共机构，与牛津和剑桥等大学城中封闭的、贵族主宰的、奢华的学院不同。也不像法国大学那样醉心于培养大批律师、医生、公立中学教师等职业人才，德国大学的思想触觉就像19世纪的学术本身一样广泛。1889年的学费非常便宜，人们估算在德国一年的费用加上往来大西洋的交通费，也只有在康奈尔大学、哈佛大学或者约翰·霍普金斯大学一年费用的三分之二。哲学、历史、语文学、神学等德国学术水平享有国际声誉的学科自19世纪初就吸引了美国学生。1870年代留学德国的首批美国经济学学生就进入了这些早就存在的轨道和优势中。[142]

德国纽带一旦形成，校友们就竭力维持他们熟悉的制度。埃德蒙德·詹姆斯派了一批又一批宾夕法尼亚大学沃顿（Wharton）经济金融学院的研究生到康拉德在哈雷大学的课堂学习，1890年代初期人们在那里经常可以发现10到15个美国留学生。詹姆斯帮助沃顿学院在教员中增加了一批德国学术背景的经济学家：西蒙·帕滕、罗兰德·福克纳、萨缪尔·林塞、列奥·罗韦、亨利·西格、艾默里·约翰逊、约瑟夫·约翰逊。哥伦比亚大学是另外一个德国背景经济学家集中的地方，那里也经常派研究生到德国完成经济学最后阶段的学习。[143]

19世纪后期留德的美国学生很快建立了相互交流和帮助的亚文化团体。1891年被詹姆斯和帕滕派到哈雷大学的萨缪尔·林塞对自己的计划感到胆怯和不确定，正好和刚从约翰·霍普金斯大学伊利的课堂上转来学习的艾默里·约翰逊住在一起。霍普金斯大学来的另一个同学亨利·西格照顾林塞度过患病的日子，敦促他前往维也纳大学。当林塞到意大利访学时，同伴是他沃顿学院的校友列奥·罗韦。在大多数学生最后落脚的柏林，玛丽·金斯伯里1895年和1896年结交的美国同学很多，包括沃尔特·韦尔（后来是《新共和》杂志的创刊人之一）、爱米莉·格林·巴尔奇（后来是卫尔斯利学院经济学教授和国际妇女组织的重要人物）、罗伯特·伍德（当时是波士顿南城慈善中心的负责人）、富兰克林·狄克森（很快会成为达特茅斯的教授和铁路立法专家）。[144]

在德国大学纽带中像巴尔奇和金斯伯里这样的女性很少。直到1890年女性才被允许作为旁听生进入普鲁士的大学。在此之前一些企图到德国读研究生的美国女生得费尽周折来到德国南部比较开明的大学，或者像弗洛伦斯·凯利、凯里·托马斯那样放弃德国来到女性可以获得学位的苏黎世大学。多年后，爱丽丝·汉密尔顿仍然记得她妹妹1890年代中期在慕尼黑大学经历的折磨。因为对如何适当隔离她无法达成一致意见，学院最后临时决定让她坐在老师右手边，她每天都要尴尬地面对一片德国男同学的面孔。爱丽丝·汉密尔顿自己记得遭遇男

同学的恶作剧：手拉手沿着人行道跨步前进，把她逼进排水沟里。进步妇女的主要国际交流要通过比德国更远的渠道：汤因比馆的联系、国际妇女普选权运动或者国际妇女大会的广泛联系。[145]

虽说德国大学纽带在很大程度上是男性的经历，但对19世纪末期对社会问题感兴趣的那些年轻人来说，德国是思想的圣地，也是越来越依靠留学经历的职业道路上的大站。到了1890年代末期，学习德国经济学课程的美国留学生数目开始下降，因为和美国新成立的研究生院的成本相比，到德国留学的成本提高了：而且德国大学越来越拥挤，民族主义倾向越来越明显：德国的经济学反叛也越来越失去新鲜感。不过到这时，抱负和思想的重要传递已经完成了。在1885年美国经济学协会的最初6名理事中，5名曾经在德国学习过：在早期26名会长中，至少有20名有此经历。1906年，当耶鲁大学的亨利·法纳姆调查美国和加拿大116名杰出的经济学家和社会学家时，59名在德国学习至少一年以上。[146]

这些美国人的背景是可以预测的，他们中的许多人是来自北部州的新教徒，在当牧师的愿望受挫后才进入学术研究领域：但背景又不完全同一，不排除留学期间有各种各样的反应。其实就在美国学生留学过程中，德国也在发生变化，留学生离开时的德国很难说和他们刚去时完全一样。不过，尽管存在多样性和变化，某些模式还是保留下来了。

最具个人色彩的反应是一种解放的感觉，正如伊利记得的："快乐的扩张"。这个词语在保存下来的回忆录中多次重复出现，让人感到意外，因为社会历史学家已经把那个社会描述为19世纪欧洲最刻板的地方。对德国中产阶级（Bürgertum）的死板，美国人并非没有察觉。大学招生仪式好像官僚模式的滑稽表演。在凯里·托马斯看来德国文化非常奇怪，太少的恭维、夸张的举止、荒唐可笑的皇帝崇拜。尽管士兵、官僚，以及学生粗鲁的男子气都令人讨厌，还有各种各样的禁令，但是德国仍然给人解放的感觉。[147]

正如后来的旅行者感受到的，产生"解放的感觉"部分是因为把熟悉的东西抛在了身后。杜波依斯超越种族界限爱上了德国，觉得摆脱了"家乡捆绑我的铁锁链"而彻底解放。有些人以不同的方式感受到文化脚镣的松脱。萨缪尔·林塞和他的父母因为啤酒馆争议在往来书信中争吵不休，林塞越来越想花钱听音乐会、看戏，而且宣称家庭的绝对戒酒主义让他遭到社会孤立，这种代价太不值得。妈妈、爸爸、姐姐都远涉大西洋来陪伴他度过欧洲的道德诱惑。相反，他则竭力说服他们过不那么"狭隘"的家庭生活，少受《主日学校时报》教条的限制。[148]

如果摆脱虔诚和偏见是这些事件突出显示的内容的话，美国人的“解放感觉”还存在更深刻、更多政治色彩的内容，即他们称为“社会性”的品质。像渴得要命的人一样，19世纪末期留学德国的美国学生寻找德国中产阶级的公共娱乐：音乐厅、户外音乐会、公园、户外啤酒园新奇诱人的氛围。林肯·斯蒂芬斯写道：“他们是真正的社会动物，这一点远远超过了美国人。”剪贴簿里夹着大量音乐会门票的其他人无声地呼应了这个结论。让他们感到吃惊的不仅是德国人享受生活的能力，而且还有休闲活动的公共性和社会性，不同于美国人理解的私密模式。[149]

实际上，“社会观点”在每个地方都让美国学生留下深刻印象。就像他们对公共娱乐的文化感到吃惊一样，“社会观点”也成为来欧洲旅行的美国社会进步人士一再重复使用的词语。在德国，社会线索似乎没有中断，从户外音乐会经过大学讲堂一直上升到国家机构本身。甚至专心研究哲学的人也描述了在德国触动他们意识的崭新一类社会问题，流露出一种新发现带来的兴奋和紧张感。加瑞特·德罗普斯很久以后还记得德国人教会了美国人“关于相互交织的社会利益的更严肃概念”。[150]

这种社会教学中的某些内容是社会民主党的杰作。19世纪末期美国学生在此之前从未见过基础广泛的工人阶级社会主义运动，他们中的许多人以各自的方式试图对它作出评估。1878年秋天，有关社会主义政治运动是否应该受到官方禁止的辩论正处在高峰，这时来到柏林的亨利·亚当斯阅读了大量他所能搜集到的社会主义文献，还把小册子锁在旅行箱中，以防女仆向警察举报说他购买违禁品。玛丽·金斯伯里不仅阅读康德，经常看歌剧，还找机会聆听李卜克内西的演讲。在她旅居德国的最后阶段，她和爱米莉·巴尔奇动身到伦敦观看国际社会主义工会大会，聆听让·饶勒斯、韦布夫妇、基尔·哈迪的演讲。但有的地方在大学招聘中严格执行反对社会民主党追随者的路线，德国教授必须不是社会民主党人，他们的美国留学生也不能是。由于反对社会主义者的法律松动，约翰内斯·康拉德派萨缪尔·林塞去观察社会民主党大会，但是他很谨慎地确定林塞不会受到社会主义思想的影响。杜波依斯在德国社会主义运动的边缘活动，他加入的团体是“社会政策协会”而不是社会民主党。只有弗洛伦斯·凯利参加了苏黎世侨居国外的俄国和德国激进分子小圈子，实际上使她和工人阶级的社会主义运动联系在一起。[151]

对美国留学生来说，比社会民主党更重要的是德国19世纪末期的社会抱负。杜波依斯在1890年代得出结论说：“不到最后结果决不停止的德国逻辑已经从政治统一转向社会统一——从国家是现实疆界的

伟大军事保卫者这一观念，转向国家是人民的社会和产业利益的保卫者和领导者这一观念。”他认为，重新塑造国家政策的力量不是工人阶级的压力，而是相反：德国工人成为社会主义者是“因为德国教授宣传社会主义，德国大众领袖把它奉若神明，德国政府推行社会主义，因此所有德国改革运动或多或少都带着社会主义色彩”。美国学生在国家和社会，公共和私人行为之间进行的认真区分变得模糊不清了。至于美国人已经习以为常的对国家干预的敌意和偏见，在德国政界好像根本看不到任何迹象。国家似乎无处不在，根本不担心是否越过那些在美国被当做重要防御工事一样捍卫的界限。人们看到新的国家铁路、国家保险项目、街道上的士兵、打扫整洁的城市大街、官僚和规章制度、每次工会大会或者政治集会时坐在显眼位置上防止侮辱皇帝的警察。[152]

最后还有教授。他们针对英国经济学的攻击性言论最终让美国人听起来没有了新鲜感，失去了魅力。但是教授们本身作为公务人员，致力于建设一种明显将“社会”和国家拉回其中的经济学，他们是19世纪后期德国的强有力角色。由于摆脱了美国大学教学中烦杂的日常事务，他们在美国人眼中成了让人羡慕的公共权威。他们不仅给大学生上课，每周特别举行的演讲对任何人开放，在演讲中发表对当时公共问题的看法，尤其是柏林的这种演讲往往成为引人注目的公共活动。德国一些著名的教授是议会上院的成员，大学在这些机构里面有自己的代表。他们的研究班中往往有律师和政府官员参加，这种研究班成为进入更高政府机构的阶梯。他们自己创办刊物（往往是爱争论的），从事科学研究，就公共议题发表公开论辩，竭力扩大政治影响力，往政府机关里输送忠诚的学生。美国大学教授很容易参与编辑部专栏和评论，也并非没有自己的权威，不过对于刚刚从19世纪美国大学狭隘的清高状态出来的美国学生来说，德国教授的公众地位的牢固和深厚实在令人惊讶。[153]

美国学生通过他们寻找的老师明晰了两国学术文化的对比。“社会政策协会”的核心人物中，英国色彩最浓的路约·布伦坦诺吸引的美国经济学学生不多。研究内容涉猎社会学科众多领域的马克斯·韦伯连一个美国学生都没有。因为从体制上看地位不安全，且专心探讨热门的自由放任思想争议以外的问题，他在这些学生心目中不是引人注目的人物。在美国学生自己建构的“德国中的德国”，核心人物是最公开煽动对自由放任思想提出争论的柏林人阿道夫·瓦格纳和1882年后的古斯塔夫·施穆勒。一个是充满伦理狂热的理论家，另一个注重历史和渐进式改革。但是，以对比鲜明的方式，两人都宣称一种经济学，其中政府是摆脱不了的内在角色：作为一种社会工具，和市场本身相比同样自然、同样不可或缺、同样处于经济生活之外、同样可能扰乱和

搞砸经济。在法纳姆的调查中，其他任何老师都赶不上他们两个的深远影响力。[154]

不管是从个人角度还是从思想上看，最出风头的人物是瓦格纳。虽然历史学家把他归类于政治上和概念上让人不安的那个分不清左右的类别，因而使之边缘化，但是对于美国学生来说他是最突出的人物。伊利在1930年代仍然称赞他是“那个时代最伟大的经济学家之一”。瓦格纳暴风骤雨般的思想生活见证了1860年代和1870年代德国资本的变革性社会力量。他是在维也纳的商业大学（Handelsakademie）开始学术生涯的，正如他所记忆的那样，哥伦布和亚当·斯密的两根纪念柱主宰了这所大学及其教学思想。瓦格纳自己的教学也是遵循这个模式。1869年在弗莱堡公共集会上第一次遭遇工人阶级的社会主义时，他采取攻势，先发制人地介绍鼓吹自力更生、私有财产的神圣不可侵犯、有限国家的原则等一揽子决议。[155]

但是从此开始，他发现无法随心所欲地把社会主义的批评置之度外了。1870年来到柏林后，他看到城市里充斥着新财富和不动产投机家，这让他更加不满。他在一个月内给弟弟的信中说：“一个确定无疑的事实是，一切都因为财产观念的变化而变化了。”到了1872年秋天他每周给四百个学生讲授劳工问题，涉及范围“相当广泛，批评我们经济秩序所依赖的基本法律原则：个人自由、私有财产”。他敦促弟弟“读一读马克思、拉萨尔，甚至倍倍尔（Bebel）的著作”。不管社会主义者还做了别的什么事，他们“彻底打破了乐观主义的粉红色迷雾，正是这些迷雾使得占据主导地位的英国学派经济学长期以来掩盖了一切罪恶”。[156]

到了1873年，瓦格纳肯定95%的社会民主党理论是正确的。但是他没有成为社会民主党人，而是因为对马克思有强烈意见而成为独特的托利党社会主义者。他1871年发表的演讲“探讨社会问题”是激情洋溢的呼吁，让有钱人自愿限制自我欲望和追求自身利益的冲动。伦理的、先知的因素仍然是瓦格纳教学的主要特色，它让英国观察家想到罗斯金，并且“口吻更生硬、更严厉”。1888年从哈佛大学来到柏林的加瑞特·德罗普斯记得，与瓦格纳的讲课相比，美国经济学教学显得乏味平淡。“德国教学方式激发更多的热情，给人一种人类真正命运的精神感召。”德罗普斯发现在柏林，经济学“更多浸透着社会服务的精神、国家尊严和功能的更高意识、社会福利的热情。这对我来说是一种崭新的体验，我从来也没有忘掉或者失去它”。[157]

瓦格纳作为经济学家最突出之处，不只是他对于把自我利益作为经济主要推动力的嘲讽，也不是他对自由竞争天然和谐的神话表现出来的愤怒，甚至也不是他那个在“讲坛社会主义者”中很罕见的论点：

对财产的法律特权需要重新思考，直达其社会核心：而是在于瓦格纳在很大程度上认为，国家对经济活动的吸收是让经济生活重新道德化的关键。到了1880年代，他敦促国家企业扩展到铁路、运河、银行、保险、公用事业、矿业和住房等。为了把房地产投机者赶出城市，他提出没收所有城市土地为公共所有。为了对抗资本家倾向于把工资降低到生存最低标准以下，他敦促制订法律限制利润、制订公开的再分配的税收政策。他在1880年代称它为“国家社会主义”，目标就是在没有社会主义的革命“疯狂”和“犯罪”情况下，让经济“越来越多地从私人出来进入公共组织形式中”。[158]

针对教科书中认为德国对古典经济学的反应是由历史方法所主导的那种观念，瓦格纳的经历能起到重要的纠正作用。正如他大量自由引用的马克思和李嘉图一样，瓦格纳把经济学当作科学来讲授，最终形成一个用他的名字命名的经济学规则。作为古典经济学家废除国家功能的思想的对立面，该规则认为文明的前进意味着国家控制和国家企业的范围自动地、不断地增加。

如果瓦格纳像他迫切渴望的那样成功说服皇帝接受他的主张，他就可能成为一名宫廷经济学家。因为失败，他参加了煽动性的政治活动。不久就对“社会政策协会”的谨慎感到厌恶，他首先转向阿道夫·施托克以亲教会、亲皇帝、反资本家、反犹主义等为基础组织起来的群众性政治运动——基督教社会工人党，在1890年代后短暂的“社会君主制”春天里，他扮演了领袖角色，组织福音派社会联盟。虽然瓦格纳最后加入容克保守党，他从来不是个容克原始主义者。他批评俾斯麦的反社会主义立法是“让人遗憾的”，他为工人分享更高国民收入份额的要求辩护。在1890年代，他把工人协商权提交给鲁尔区后差一点失去议会席位，那里的煤矿老板根本不吃这一套。他那样混和了伦理严肃性与煽动性言论，憎恨富豪统治而坚持“社会”观点，让人很难把他归类。但是在他的讲课中从来不缺少的是一种取代市场的、收入再分配的社会政治观念。他是沉浸在煽动性政治中的教授的典型，是作为世俗牧师为即将到来的“社会”时代布道的经济学家。[159]

相反，古斯塔夫·施穆勒是个特别审慎明智的人。他对经济学“个人自我主义”的不同意见并不比瓦格纳肤浅，但不是来源于马克思而是来源于历史。他反对寻找没有时间概念的科学（亚当·斯密的追随者给经济学加上了这种负担），支持对经济政策进行结合历史背景和经验资料的思考。在让美国学生认识到所有经济理论的历史相对性方面，没有人比他发挥的作用更大。通过他编辑的学术刊物和从他的讨论课上流出的大量论文，历史经济学实际上成了施穆勒名字的同义词。[160]

但是，历史没有给施穆勒提供持久的支柱。历史经济学作为拆解那种认为市场没有时间性的“自然”概念的工具，对古典理论提出了有力的批评。但即使施穆勒也不能让历史成为经济理论的可靠替代品。到了1890年代，最聪明的美国学生已经意识到历史学派在不断扩张的、无定形的实证结果泛滥中穷于应付，开始寻找施穆勒在维也纳的对手边际主义者了。[161]

像瓦格纳一样，施穆勒的持久影响来自于他作为国务活动家的身份。不过，瓦格纳是讲坛社会主义者的公共宣传家，而施穆勒是其模范政策顾问。他在1882年从斯特拉斯堡借调到柏林大学的一年内，就组建了小型的政治科学协会，召集柏林教授和高级官员讨论当前的立法问题：真乃学术渗透这门艺术的模范。他把自己和普鲁士教育部的密切关系变为19世纪后期德国最有势力的“教授制造者”。到了世纪之交的时候，尽管皇帝努力要稀释施穆勒的影响，但是德国经济学教授和政府官员中他的学生数不胜数。[162]

在施穆勒控制的所有机构中，“社会政策协会”是最重要的一个。成立这个协会的想法来自他组织的一次会议。1872年，是施穆勒被邀请在埃森纳赫发表开幕演说，他从1890年到1917年去世一直是该协会的主席，他几乎就是该协会的象征，尽管有些年轻的会员曾抱怨过这一点。像施穆勒一样，协会也玩起技巧和谨慎的策略。从一开始，它就吸引了几乎所有年轻聪明的德国经济学家，还有一大批政府高官、记者、热心公益的实干家，以及一些开明的企业家。在1885年经济学大会（Economic Congress）解散后，“社会政策协会”就成为19世纪末期德国唯一的专业经济学家协会。但是它不仅仅是行业协会，从一开始就作为网罗自由放任思想批评者的号召力量，其目的就是发挥政策影响力。[163]

在寻找手段的过程中，“社会政策协会”考虑了时间和场合。在最初的几年，年度大会主要旨在为雇主、教授、记者提供针对“社会问题最紧迫阶段”发表观点的论坛。这些会议的高潮都在一般性辩论和针对当天议题的非正式投票上，其内容往往被媒体广泛报道。俾斯麦在1878年后政策上的突然转变让“社会政策协会”陷入困惑。在对1879年俾斯麦新关税议案的一场灾难性的、分歧严重的辩论后，取消了非正式投票。1880年代“社会政策协会”放弃了劳工问题而讨论比较安全的农业政策问题，让俾斯麦的社会保险立法顺利过关，只引起一些轻微的辩论。在1890年代它重新鼓足勇气，尝试为政府官员、大学生、牧师提供暑期社会经济学课程。更持久的影响方式来自其专题论文形式的调查报告。到了1880年代后期，根据“社会政策协会”的大学经济学家管理层设定的议程，该协会成为社会事实调查工厂，谨慎

地、专业地为支持积极承担社会责任的国家提供实证逻辑基础，把动员公众舆论的任务交给了其他组织。[164]

但是，“社会政策协会”最成功之处在于辩论渗透到制订政策的政府高级官员中。像法兰克福的市长弗兰茨·阿迪克斯、普鲁士财政大臣约翰内斯·米凯尔、1890年代初期“新路线”期间普鲁士商业大臣弗瑞赫·冯·贝尔普施、普鲁士统计局局长恩斯特·恩格尔等实权人物都被吸收进协会的管理机构。通过调查议题和辩论议题的选择，“社会政策协会”的领导力量为实际上的社会政策制订确立了框架。

其结果是非常谨慎的运作，常常引起内部的争论和外部的攻击。即使在初期，“社会政策协会”也没有觉得邀请工人代表参与劳工问题的专题讨论会是审慎的。由于把社会政策放在和宪法政策不同的领域内，“社会政策协会”回避了当时给德国宪法结构造成迫切压力的民主化议题。即使在他们选择的领域，“社会政策协会”的力量根本不是体现更大的、看得见的利益的帝国政治势力的对手。德国改革派经济学家受制于他们在国务中的特殊地位和随之而来维护国家的义务，一方面对自己在国家事务中的影响力感到自豪，一方面又担心哪怕流露一丁点的不忠诚就整体丧失影响力，所以他们决非美国人所认为的那么强大的人物。虽然如此，德国还是比英国和美国的同行早几十年创造了后来进步社会政治的关键机构之一：教授和政府官员，学术研究和实际政策制订之间的机构性联系。

在大学专业知识和官僚政府机构的联合方面，施穆勒具有坚定的信念。他出生于公务员家庭，从出生后就接受了高级官僚的传统和自我形象。他认为政府官员与自私自利之徒不同，克服了竞争和追求自我利益的黑暗和血腥，可以保护广大群众免受有钱人的阶级压迫，作为“阶级冲突中的中立者角色”。或许施穆勒的结论比瓦格纳狭隘，但在德国帝国时代背景下，这已经够大胆了。不顾俾斯麦和德国工业家们的反对，他坚定地支持劳工保护立法的通过。当托拉斯问题在德国政治中激化的时候，他的建议是在最大的卡特尔董事会留下国家代表的席位，征收高额的暴利税。瓦格纳提议通过税收强制对收入重新分配，把市场相当大领域纳入国家管理和控制：而施穆勒则从司法和官僚的角度将国家看成是中立的仲裁者，“超越自私自利的阶级利益”，设定市场各方的行为界限，补偿市场的受害者。[165]

在德国的美国留学生寻求这些人和这些观点的时候，他们的经济学观念不可能不受到暂时的冲击。抛弃本杰明·安德鲁斯所说的“理论绝对性”的经历（往往是痛苦的）一直萦绕在他们的记忆中。从施穆勒那里他们都学到了经济学教条的历史性。爱米莉·巴尔奇和埃德蒙德·詹姆斯回国后讲授瓦格纳的法则，即国家的社会功能应不断扩大这一

规律。其他人多年后仍然记得瓦格纳的道德“真诚”和他对“社会思想”的重视。[166]

但是，像德国本身一样，柏林的经济学家是给人带来困扰的老师。正如一个学生回忆的，他们对英美文化表现出来的民族主义芒刺、对美国作为纯粹利益政治场所的蔑视，以及“对美国一切事情的轻侮”都让美国学生感到苦恼。[167]最麻烦的是他们对民主的嘲讽和对皇帝和国家权威不加批评、毕恭毕敬的态度。在看到国家权力这般盛况的最初兴奋中，美国学生有时候也认同一种借来的爱国主义。杜波依斯回到国内宣称“如果真的存在上帝挑选的国王种族的话”，那肯定就是霍亨索伦家族（Hohenzollerns）了。萨缪尔·林塞在德国的第一个主动行为，是在听到汉堡啤酒节的军乐后跳上桌子，挥动帽子，和其他人一起高呼口号。美国学生中很少有人不对抽象民主心存怀疑。伊利认为柏林对城市普选权的限制如果用在纽约市将受益无穷。[168]

但是多数美国学生对于俾斯麦的铁腕统治感到厌恶，他们讨厌国会大厦（Reichstag）、朝廷随行人员和大街上炫耀军队制服。詹姆斯认为俾斯麦对德国做了一件大错事，阻碍了自治的成长。塞利格曼认为反对社会主义的运动把德国贬低为“近乎诸侯国的状况”。美国学生谈到俾斯麦1880年代的社会保险项目时的最好评价就是伊利的评论，说它非常“有意思”。约翰·格雷1890年警告说，讲英语的人不明白社会保险建议和政府的压制措施有多么密切的联系。[169]

最后，所有在德国留学的美国学生多多少少都提高了反对国家权力过大的认识。玛丽·金斯伯里回忆说看到警察局书记员在政治会议上就座，“让美国和英国学生热血上涌”。亨利·亚当斯很久以后带着很少掩饰的愤怒写道：“宾馆老板给我安排房间前要求我出示护照，这让我感到不愉快，还有强加在我身上不得不做的事，每天早晨要看报纸上的禁书名单，弄清我拥有的书刊中有哪些必须锁在柜子里。”[170]

德国没有引发模仿。从概念上和实际上努力把有用的线索从错误线索中挑选出来，这从一开始就是跨越大西洋进步纽带的固有特色。这个任务使得到欧洲来的每个进步旅游者感到困惑。在德国的日子也让这些美国人陷入有时候是非常激烈的思考。德国旅居生活最完整的日志是亨利·亚当斯1878—1879年在柏林写的日记，里面涌动着信念变化的不安。亚当斯在1870年代后期决非天真的国外旅游者。他从格林内尔学院毕业后到安多福神学院和新成立的约翰·霍普金斯大学深造。他曾经听过弗朗西斯·沃克的经济学讲座，在1870年代中期的艰难岁月独立研究过流浪工人问题。他在来到瓦格纳的柏林讲座之前就已经获得了霍普金斯大学的博士学位。[171]

但是亚当斯的准备中没有任何东西预见到，他来柏林的最初几个月在日记中描写起尖锐的、煽动性的经济问题。他开始研究社会主义问题，承认他在那里的工作“再次给予我踏入政治经济领域的立足之地”。他担心“自由放任”的问题，并开始制订一个限制个人财产积累的计划，虽然并不能令自己满意地将其所有隐含意义追究到底。他问道：“问题是限制自由竞争，但怎么做呢？”在国外的第一个圣诞节后一个星期，亚当斯的使命被搅乱了，他的宗教思想陷入混乱，情绪变得狂躁不安。

> 我只知道英国经济充当了……而且还正在充当那些把同胞踩在脚下之人的良心鸦片。奴隶制问题依然没有解决。如果基督把掩盖人们罪恶的外衣拿走是正确的，那么我同样来揭穿某种障眼法也是正确的，这障眼法让人们以为自己的不公正行为不是自己所为而是人们无法控制的法律的延伸。经济学世界中没有任何东西是人们无法控制的，必须提醒人们来控制这些法律。

亚当斯随身携带有虔诚、理想主义和道德上的激烈思考。德国遭遇的标记是，它们进入了自由贸易主义的德国批评家的框架和语言：自由放任、“自由竞争”、“英国经济”等。[172]

德国让人不安，这是其本质。西蒙·帕滕回国后迫切希望“帮助美国文明从英国向德国基础转变”。在爱国热情的勃发中，亚当斯发誓“努力工作决不让美国和欧洲一样”。[173]对于带着这么多复杂的感情进入动荡水域的这些人，人们不应该期待思想或者理想的简单转变。美国人不是进入了某个经济学流派，而是进入一个进行社会问题激烈辩论的社会。但是德国对于自由放任的老生常谈采取不逊态度，课堂上回响着对经济学原理教材的控诉谴责，所有这些景象不可能不让看到它们的美国人受到震动。美国学生在德国的逗留让他们的伦理刻板观念得到放松，为他们提供了学术生涯的新模式，拔掉了自由放任思想建筑的支柱，即使不是没办法重建，至少已经不再是不加批评的重复了。但是，在所有旅行中，行李最终都是要带回家的。

讲授经济学

在德国留学的美国学生在1880年代开始自己的教授生涯后，第一个行为就是急忙重新确立当初在海外接触的学术生活方式。他们把德国大学学习的确定性特征纳入课程大纲内：讲课、讨论、研究论文、专著、学术刊物、研究生教育和博士学位等。他们还带回了内容上可以清楚显示德国标记的东西。他们开始为课程表上添加一些新课程，如社会政治学、社会经济学、公共金融学（瓦格纳的专长）、劳工和资本问题，用新阅读材料为教材教学打开通风的渠道。伊利在入门性课程中要求学生阅读瓦格纳、拉维勒耶，对经济学高年级学生（他警告说德国研究是不可缺少的）推荐瓦格纳、施穆勒、克尼斯、罗塞尔，以及古斯塔夫·勋伯格新出版的合著《政治经济学手册》（伊利称之为“最好的经济学专著之一，如果不是写得最好的话）。亨利·亚当斯在教书的头些年带领学生回顾经济学的历史，从重商主义者到英国古典经济学，从“对英国政治经济学的反叛”到“最新的德国经济学”。[174]

1880年代初听过伊利讲课的富兰克林·詹姆森尖刻地抱怨说，伊利“一再攻击他的稻草人——假定的经济学家，像往常一样猛烈批驳他”。詹姆森认为伊利“心胸狭隘、内心充斥德国偏见”，但这后一个指控没有说到点子上。在对德国表现出这么多复杂感情的情况下，伊利那批人中没有一个回国后成为亲德派。只有少数人保持着与德国朋友长期的联系或者对德国政治发展维持着严肃的兴趣。实际上，他们回来满怀理想（偶尔以简略的方式被他们与德国混合在一起），更多的是一种在国际思想运动中的参与意识。伊利要求学生汇报刊物上最新的争论焦点，除了德国的《普鲁士年鉴》和《康拉德国民经济杂志》外，还有伦敦的《经济学家》、巴黎的《经济学家学报》。伊利那批人在学术刊物的书评栏目中也展现出同样的国际化色彩。在作为哥伦比亚大学政治学和经济学教授学术阵地的《政治学季刊》中，从1886年创刊到1890年期间书评的一半都是外文标题，德国和法国的书籍大致平分秋色，当然还有一些意大利著作。无论如何，在德国大学的经历大大扩展了美国人的思想文化。[175]

但是，课程或者课堂上的影响显然不是他们追求的目标，德国留学归来的经济学家中这些思想领袖希望建立自己的社会政治学。德国人对自由放任的攻击让美国学生感到吃惊，其中受触动最大的那批人在1870年代后期或者1880年代早期回国后不仅对自由放任感到怀

疑，而且还怀有宏大的、仍不成熟的激进变革设想。阿尔比恩·斯莫尔给学生讲授他对“自由放任的憎恶”。伊利在1884年写道：“这个年轻的政治经济学不再允许[经济学]被当作贪婪者手中压制或者压迫劳工阶级的工具。它不承认自由放任可以作为在人们挨饿时无所作为的借口，也不允许让竞争效率作为掠夺穷人的幌子。”不过，困难在于发现一个项目和公共纲领。[176]

至于这个首批团队多么渴望获得在海外老师身上看到的公共影响力和权威地位，是怎么夸大也不过分的。他们积极投身大学新开设的课程中，讲授热点问题，如劳工问题、亨利·乔治的理论、劳工立法、垄断、社会主义等。他们为公共刊物投稿，有些人还与工会组织接触。到了这个十年的中间，同代人中胆子最大的伊利已经深入研究工人阶级社会主义和劳工运动，发表了充满同情的研究成果，在批评家们看来同情程度令人吃惊。他在劳工骑士团风起云涌成为巨大社会运动的1886年敦促有良心的美国人阅读一篇劳工论文、参加一个工会组织，“为他们分担一点痛苦，助他们一臂之力”。不到一年，平常情况下远比伊利更谨慎的埃德蒙德·詹姆斯签约成为约瑟夫·库克激进的、短命的社会福音杂志《我们的时代》的“劳工改革”编辑。当乔治·麦克尼尔的《劳工运动：今天的问题》（由劳工骑士团资助）在1887年出版的时候，开头三章关于工业革命的社会动荡和劳工组织功效的历史是詹姆斯写的，是劳工和激进意见大合唱中唯一的学术界声音。亚当斯也和劳工组织接触过。这些行动虽然与阿道夫·瓦格纳投身柏林工人阶级政治不完全一样，但是在道德经济学热情和政治上的不谨慎方面，他们确实非常接近。[177]

人们很难准确说明年轻留德经济学家主张用来替代自由放任思想的内容是什么，但是可以清楚看出他们的强烈愤怒和尽可能获得广泛影响力的渴望。无论如何，他们不会成为自上而下的中央集权论者，他们在德国和美国的经历都强化了这一点。毋宁说，在整个1880年代中期，他们中的突出人物努力推动价值观的转型，要使其深刻和彻底到足以从道德根源处掏空竞争性个人主义的经济学体系。伊利、亚当斯、塞利格曼都接受了合作的思想，不是作为自我帮助，而是作为劳工商品化的替代品。塞利格曼与富裕的德国犹太人家族的联系让他成为团体中最有世界背景的人。他从中世纪同业公会的研究转向对英国基督教合作社会主义预言家们赞赏有加的研究。伊利投身于和主要英国合作者的联系，让他的学生调查合作社传统和在美国开展活动的可能性。他发表于1883年的著作《现代法国和德国的社会主义》，在结尾不是写到讲坛社会主义，而是像塞利格曼的著作一样讨论金斯利和莫里斯的基督教社会主义项目。[178]

亚当斯对现存工资制度的替代手段也表现出浓厚的兴趣。到了1884年他认为已经发现了一个答案，就是企业给予工人“财产权”——要么通过某种可以强制保障的长期工作岗位，要么通过共同管理或者分享利润等手段的结合。不管细节如何，它将是“我有时候希望的财产和社会权利改革的先驱，它们将不允许这旧世界认出自己”。[179]

叛逆的经济学家开始称1880年代普遍的价值观转变为“社会主义”。这个用法是由英国人借用的，不是马克思主义的术语。尤其是在社会基督教与牛津理想主义结合相交的地方，“社会主义”一词在那个十年中可以在英国的各种角落听到。人们可以发现穆勒1879年对“社会主义”的重新思考，萨缪尔·巴内特在1883年提出的社会改革一揽子计划号称“可实行的社会主义”，约瑟夫·张伯伦喜欢把“任何一种友好法案”都称作“社会主义”。据说（从来没有被明确否认）最著名的是格莱斯顿1880年代末期在下院的主要代理人承认的：“现在我们都是社会主义者。”[180]

一种故意的模糊出现在所有这些进步思想对“社会主义”一词的使用上，这种模糊定义从错位的宗教心态中汲取内涵，具有叛逆思想的年轻美国经济学家对此都非常熟悉。他们的社会主义不是以阶级或者国家为中心的，其核心是道德层面上的含义。社会主义成为激烈竞争的个人主义的反义词，是令身居海外的他们印象深刻的“社会”观点的延伸。伊利解释说，社会主义意味着对经济学“各人顾各人”原则的反叛。塞利格曼写到，它意味着让那些“倾向于把社会融合起来、使自我思想服从于追求共同利益”的力量有更大的作用范围。[181]

通过这个思想通道，留学德国的经济学家最终回到立法和国家管理的角色上来。他们吸收了太多的历史，所以难以想象国家能够和社会截然分离。早在1884年，伊利就运用瓦格纳的术语指出国家不过是合作社的另外一种形式，像家庭和教堂一样，是背后有伦理和精神力量的“强制性合作社”。对德国的同情，加上有赞成高关税的家庭传统，让詹姆斯很容易宣称国家“如果不是社会本身经济演化的最重要因素，至少是最重要因素之一”。甚至比其他人更多怀疑国家权力的亚当斯也写道：“不管是用‘国家’、‘国民’还是‘社会’，基本思想是一样的。让人看到的本质是有机增长，而不是机械安排。”国家不是社会之外的一种安排，也不是非自然的、外来的、干涉性的力量。伊利说得更直接：政府“是我们工作时必须使用的机构”。[182]

1885年和1886年，在德国产生、在美国加剧的异端观点和理想的喧闹达到高潮，在当时情况下，必然产生远远超出大学“茶壶涟漪”的影响。直接的事件就是劳工组织的惊人增长。1884年和1885年一系列非常成功的罢工极大鼓舞了士气，美国历史上第一次持久的全

国性工人运动中，成千上万的工人开始涌入劳工骑士团。在立法机构内，垄断权力的问题被提上日程。与此喧闹一起辉煌的还有亨利·乔治，他的影响力在1886年达到最高峰。所有年轻的经济学家都公开或私下里反对乔治对古典经济学简化和激进的阐释，即把经济苦难的全部责任都归咎于地租的罪恶，虽然他们羡慕乔治赢得群众皈依的能力。[183]

留学德国的经济学家设计的组织机构是“社会政策协会”的美国版本：美国经济学协会。该机构的最初推动力来自詹姆斯和帕滕。在学生时代，他们俩都听过约翰内斯·康拉德宣讲“社会政策协会”的工作，向美国听众宣传其模范作用。在1884年，詹姆斯第二次从德国回来后，就竭尽全力付诸实施。詹姆斯和帕滕散发的“国民经济研究协会”草案标题中对经济学概念的标准德语词汇Nationalökonomie加以明晰的英语表述：National Economy（国民经济），声明中对于当时主要问题提出协会的立场，以便使之有“像‘社会政策协会’一样确定的项目”。所有这些毫无疑问都是借用德国模式或抱负的痕迹。[184]

伊利和塞利格曼向所有刚从德国大学回来的经济学学生游说，招募他们加入。在1885年9月召开了组织机构会议，共同纲领问题得到热烈讨论。亚当斯、詹姆斯和伊利都担心协会给他们贴上“讲坛社会主义”的标签，或者看上去要求他们彻底抛弃英国经济学。不只是亚当斯一个人坚持否认自己认同“社会关系的德国观点”——这种观点认为所有关系都集中在国家问题上。伊利的建议是把“自由放任主张在政治上不安全，在道德上不健康”这一共识作为记录保存下来。不过这个建议因为语言太过激烈，多数人还没有接受它的思想准备。[185]

但是从纲领的开场白“我们认为国家是个机构，其积极的帮助是人类进步不可缺少的条件之一”来看，没有人会怀疑该协会成为自由放任批评者俱乐部的决心。即使我们不了解伊利私下里说过的话“美国经济学协会的想法就是要在美国完成‘社会政策协会’在德国做的事”，或者伊利的开幕辞与施穆勒在埃森纳赫演说的呼应之处，也能够看出：协会竭力吸收有影响和有分量的外界人物为会员的热情、设定的调查研究议题、提出政策建议进行辩论的最初决心等，都显示了与德国人对贸易自由主义的异议有亲密联系。当这个协会在1887年招揽名誉会员的时候，拉维勒耶、瓦格纳、克尼斯、罗塞尔都成了第一批被拥抱的人。[186]

意识到风向的争议性，《科学》杂志的编辑让詹姆斯安排系列文章解释经济学中的反叛。塞利格曼写了第一篇，探讨经济学方法，文中他坚持所有经济学主张的历史相对性，“财产的绝对权利”也不例外。詹姆斯为国家的核心重要性辩护，指出它不是偶然性的、外来的

经济因素，而是任何企业“伟大和沉默的合伙人”。伊利预告了经济学中新伦理因素的到来。（“打开你的穆勒、勋伯格、瓦格纳、经济学杂志，你就会很容易地了解到经济学的思路大部分，或者说主要都朝向应该的方向。”）亚当斯的文章探讨了法律和财产之间的关系。曾于1870年代中期在柏林和海德堡学习经济学的哥伦比亚大学教授里士满·梅奥·史密斯，则是为统计学和实证研究方法辩护。[187]

所有作者都说他们的主张不是德国经济学的简单衍生物，但是没有人能够忽视他们的反叛中编织出来的新的世界性线索，如施穆勒的历史方法、克尼斯和瓦格纳的伦理原则、（通过詹姆斯传达的）瓦格纳关于不断增加的国家功能的规律、（通过亚当斯和塞利格曼暗示的）瓦格纳关于从最根本核心重新思考财产所有权传统观念的呼吁。

地位牢固的经济学教授的愤怒像火山一样爆发了。耶鲁大学的阿瑟·哈德利并非自由放任的简单鼓吹者，他承认在瓦格纳的讲座中学到了一点东西，但反驳说没有人能够一厢情愿地抛弃“经济学原理的严格要求”。“相信经济学原理可以由人类努力干预，这种观点比相信自由放任极端思想危险十倍。”他坚持说经济学的关键是发现人类意志无法超越的界限，如劣币驱逐良币，如草率的婚姻和太多的孩子意味着入不敷出、忍饥挨饿。政治经济学“对立法者说‘你只能走到这里，不能再往前走了’，它不说‘这样或者那样的立法可以产生最好结果’：但是它说‘超过了一定限度，所有立法都是徒劳的’”。[188]而反叛者提出的回应是：接受经济学是由不可阻挡的自然规律组成的体系就等于向宿命论和绝望投降。这成为他们回答所有其他问题的支点。

1886年《科学》杂志的交流把经济学新叛逆的多数元素汇集到一起，如针对古典经济学根本比喻的争论、年轻的经济学家渴望公共平台和公共关注的热情、他们的道德严肃性、他们针对自由放任思想的深刻和愤怒的争论，以及他们与德国老师紧张和复杂的关系。那年亚当斯在其他地方写文章探讨“工资体系的颠覆”——这是经济学关系中的巨大变化，造成的结果可能“等同于社会革命”：詹姆斯嘲笑“私有财产神圣不可侵犯的老调”：塞利格曼写到穷人和富人之间的鸿沟是“当今政治经济的首要问题”。再看相对孤立于德国影响之外的1880年代中期英国经济学学术辩论，与这里的激烈争吵相比就简直是在开礼貌的茶话会。美国经济学协会的年轻叛逆者悬在经济学与道德告诫之间，对自然运行的市场的观念全力批判。[189]

在这个层次的反叛上，1880年代的美国大学还没有准备好成为温床。美国自由的边界并不比严格控制社会民主党影响的德意志帝国时代的边界更狭窄，但是在美国，经济学主张的叛逆者如果触犯由企业家捐助者主导的大学财务和权威体系的话，可以自由运作的空间实际

上就非常狭小了。在19世纪末的德国，拥有地位的势力划出一条最激烈捍卫的界线，那就是不能侮辱国家，但在美国更关键的界线就是不能侮辱财产权。当然，财产权在北大西洋经济体中任何一个地方都不是小事，例如1890年代攻击“讲坛社会主义”的领头者就有萨尔河流域的煤矿和铁矿巨头，这就是明显的证明。但是在国家结构虚弱得多的美国，资产阶级垄断大部分高级岗位，又没有来自大地主贵族的强烈竞争，所以批评自由放任的美国人就孤立得多、脆弱得多了。德国教授的地位对美国教授来说是望尘莫及的，虽然他们曾经非常卖力地戴上了研究和学术的华丽装饰。

像北大西洋经济体的许多对比一样，美国叛逆者环境的脆弱性在一定程度上是公共机构时机选择的产物。在德国，国家和大学比工业资本主义更古老，它们的权威地位早已确定。在美国，什么都是新的——内战后国家的性质、阶级关系、资本组织、劳工组织等，而财产重新分配的问题更切近核心。在这样一个社会，公共生活的众多基础设施（图书馆、公园、教堂、大学等）都是有钱人捐助建造的，德国教授的权威地位很难转移到美国教授身上。这就是密歇根大学校长詹姆斯·安吉尔表达的意思，他提醒亨利·亚当斯在美国不可能期待像德国学术界那样的自由程度。美国和德国不仅思想模式不同，权力结构也不一样。[190]

亚当斯是最早发现这个问题的人之一。因为还没有获得稳定的教授岗位，他的教学在1886年分成两个部分，分别在密歇根大学和康奈尔大学兼职。从接受康大聘书一开始，执行校长就担心亚当斯缺乏“与纽约一百位银行家中任何一位交谈而带来的现实态度”。1886年春天，密歇根大学安吉尔校长在答复亚当斯的长久聘用合同申请时，要求他正式说明自己对私有财产、继承权和国家社会主义等的观点。亚当斯大胆回答说：“控制所有生产机构的最终权力来自社会，业主应该永远被认为是管理资本的代理人。因此，至于说应该允许人们在多大程度上控制生产中介，就好像他们对其有最终权力一样，那完全是权宜之计的问题，只能通过实验和常识来回答。”[191]

但是在八月份，亚当斯犯了错误，在康奈尔大学工程学院的公共集会上对财产“神圣性”作了同样的批判，（同时还对最近劳工骑士团的铁路罢工表示同情），当时该大学的主要捐款者之一就坐在大会主席台上。主持会议的瑟斯顿起来反驳。他宣称，那些在诸如铁路公司一样范围广泛的企业高层主管“总是强壮、勇敢、聪明、谨慎、有远见、有开拓精神和精力充沛的人”，不可能容忍在竞争中被淘汰的罢工者或是无政府主义者对他们发号施令。抗议现行的工资水平是徒劳的，因为制定这些条件的不是人而是自然、贸易和上帝的“普遍强制

性法则”。[192]

当时的所有经济学虔诚言论在瑟斯顿冗长和即兴的反驳中滔滔涌出。康奈尔董事会成员认为亚当斯的观点“危害社会秩序”，建议终止他的聘用合同。由于迫切希望保住密歇根大学的聘用合同，亚当斯给校长安吉尔去信，卑躬屈膝地收回他过去八年著作中的言论，承认他的思想由于在柏林遭遇社会主义观点而失去了平衡。在保持自我尊重的最后一个努力中，他还是忍不住建议校长本人看一看汤因比的《工业革命》。但是到了这时，羞辱已经成为事实，无法挽回了。[193]

在十九世纪末期美国经济辩论的特殊情况下，对于留学德国的经济学家来说，亚当斯的遭遇是让人痛苦的教训。1890年代充斥着类似的学术异端邪说案件，多数涉及经济学家，正如玛丽·福纳显示的，董事会成员很少失败。即使已经升到沃顿学院学界领袖和薪酬体系塔尖的詹姆斯也最终被新教务长排挤了出去，后者本身也是大学的主要捐款人。1880年代仍然在积极争取教授岗位，留学德国的年轻经济学家们竭力把社会政治研究重建在不那么敏感的区域内。美国经济学协会非常不情愿地放弃公开的政策规划企图。在詹姆斯的交通委员会和亚当斯的公共金融委员会都没有能在政策建议上达成一致意见后，该协会抛弃了关于公共问题的常设委员会。“社会政策协会”选择少数当时社会经济热点议题作为深入实证调查和辩论的切入点，而美国协会的会议很快退回到分散的个人投稿的大杂烩。到了1888年，为了渴望得到数量规模，该协会实际上悄悄放弃了宣言中的原则。[194]

从修辞上看，留学德国的经济学家开始从1880年代的先知性语言退却了，这种语言部分来自瓦格纳，部分来自罗斯金以及新教徒社会福音主义。1880年代初期亚当斯、伊利和塞利格曼都关注过的工资关系本质问题，被悄悄从专业经济学文献领域剔除掉了。从社会主义者那里借用“社会主义”语言的讨论就像早晨的雾一样消失了。由于有大众杂志的发表渠道和一帮忠实的学生，伊利比其他人坚持的时间更长些。1892年他提议美国经济学协会的年会在位于肖托夸的循道宗信徒野营大会举行后，虽然被迫离开了协会的秘书处，他还尝试了一系列替代美国经济学协会的社会福音选择。不过，在1894年遭受对自己学术异端邪说审判的烘烤后，就连伊利也退却了。

这个十年的逆转还没有严重到瓦解他们给经济学价值带来深刻变革的梦想——他们的企图不仅仅是提供一些零星的政策建议。在大西洋两岸，对当时个人主义的修改和重建与进步工程其实是糅合在一起的。不管“社会的”观念是夹裹在社会连带主义（solidarism）、费边社还是德国教授“伦理”经济学的语言中，所有的进步人士都想当然地认为其对立面不是法律或习惯的某个特殊安排，而是私人欲望的思想

风气。进步政治将永远在预言性和特殊性的双轨上前进。但是，希望由合作社一直向上延伸到积极参与社会事务的国家，这种梦想在1880年代的阶级冲突中溃败，所以在德国人与自由放任论争的背景下学习经济学的第一代学者只好竭力寻找不那么敏感的领地。在他们痛苦地寻找精心确定的措施和更不容易遭到攻击的立场时，施穆勒模式从瓦格纳的阴影下脱颖而出。

叛逆经济学家的第一个谨慎措施让他们返回到自己最担心的德国纽带症结上：国家权力范围的边界问题。在自己的社会政治和德国老师的无限度国家语言之间，他们不能回避有建造更坚固、更安全界墙的必要性。结果，亚当斯在他的世界坍塌之前五个月发表的一篇文章中已经提供了它。虽然从来不用伊利关于“神授”国家机构的言论，但亚当斯以自己的方式一直试图绕开人工和天然经济因素之间的概念界线——这些界线把国家和经济“自由”的领域区别开来。现在亚当斯在“控制国家工业干预的原则”中，返回到自由放任经济学家的界限和差异等用词上来。

在国家行动的合法性领域内，亚当斯强调了两点。第一是在“竞争行动水平”下面确定底线的措施，以免市场动力学把伦理水平降低到最无耻竞争者的程度：从本世纪开始起在英国这就被称为工厂立法。第二涉及“天生处于垄断地位”的企业，因为创造一个竞争性的同样机构成本高昂，让后来的投资者利润回报率非常糟糕，不可避免地导致竞争失败。铁路就是“天然垄断”的明显例子，城市公用设施是另外一个例子。在这些领域，市场本质上是失效的，亚当斯认为某种形式的公共控制不可避免，不管是通过公共特许权、价格管理、建立竞争性国家企业，还是创立完全公共所有的垄断公司。[195]

这个十年经济学正统思想维护者的不满没有减轻多少。《独立报》评论家反驳亚当斯的文章说，“这是用最有力的形式表现出来的现代社会主义基本观点，因为温和克制的口气而更加阴险狡诈”。但是留学德国的经济学家欣然接受亚当斯的区分：在不干涉主义与德国国家概念的旋涡之间，这让他们有了理论上的立足点。亚当斯自己并不是很清楚实际后果，在把这篇文章寄给美国经济学协会发表前，甚至还特意添加了谨慎的声明，说整个论证完全出自“个人主义”观点。[196]塞利格曼（此刻）抓住亚当斯文章的谨慎一面，强烈主张亚当斯的工作“证明放弃自由放任并不意味着支持社会主义或者在任何实质上接近社会主义”。伊利选择了亚当斯观点中更加激进的道德内容，在吸收了亚当斯的天然垄断观点不到一年，就呼吁铁路、电报、公交车、城市电力、煤气和自来水的公有化，即使不能马上进行，至少要缓慢地、稳定地推进。正在为防止费城的城市煤气设施拍卖给私人企

业而斗争的詹姆斯欣然接受同样的观点。作为受大众欢迎的进步政治产生的重要分水岭，接下来二十年的城市公用设施斗争都紧紧围绕着“天然垄断”论点开展。再往后，新政的《公平劳动标准法案》和田纳西流域管理局仍然处在亚当斯关注内容的范围内。[197]

如果亚当斯的文章帮助确定了叛逆者国家观点的框架和焦点的话，仍然存在的问题就是如何创立比1880年代预言性的政治讲坛更坚固的战略基础。在这个紧要关头，施穆勒更谨慎的专家影响模式变得更加吸引人。当詹姆斯1889年再次开始美国的“社会政策协会”工程时，这次他的设计更加忠实于原型。像“社会政策协会”一样，他野心很大的新组织“美国政治与社会科学院”目的不是完全的政策规划而是辩论。由学院出身的组织者确定议程，它把教授和费城实干家召集到一堂讨论公众关心的话题。从第一次开始，该学会的仿效榜样就很少远离人们视野。早期的《年报》中常常有很大篇幅刊登来自施穆勒、古斯塔夫·科恩、锡耶纳的阿基尔·洛里亚、维也纳的欧根·庞巴维克、巴黎的保罗·鲁西耶的长篇选段译文。还有列奥·罗韦关于“社会经济协会”会议的报告、威洛比关于“社会博物馆”的报告、罗伯特·布鲁克斯关于德国城市大会、约翰·格雷关于“社会政策协会”本身会议的报告。在一个固定的栏目，列奥·罗韦记录了城市管理改革的最新国际观点：萨缪尔·林塞为笼统的社会改革新闻做了同样的事情。[198]在1902年，在德国大学纽带的另一个校友艾默里·约翰逊的编辑下，它的《纪事》最终找到了持久的模式，是“社会政策协会”丛书在1870年代使用过的模式的变体。每期都登载专题讨论会上专家就当时紧迫的政策议题发表的意见：城市所有权和特许权、工业调解和仲裁、住房、童工、企业管理、监狱管理、贸易和关税等。

专家政策顾问实际上成为批评自由放任的学者们重新组合发挥影响力的一个场地。到了世纪末，第一代留学德国的经济学家的学生通过占据大学教授与政府服务专家之间的社会空间，努力建立权威的新形式。他们的努力逐渐确定了美国进步政治的一个核心结构。艾默里·约翰逊以他在柏林提高的交通政策方面的专长，获得了沃顿学院讲师职位和“地峡运河委员会”的席位。他的同事罗兰德·福克纳成为1890年代初关税审议时期参议院金融委员会的专职统计学家。阿德纳·F.韦伯在柏林研究生毕业后到纽约担任劳工统计局的副局长，这个统计局很快发展成为欧洲社会政策观念的集散地。在这方面亨利·梅耶的生涯最典型。梅耶1894—1895年在柏林施穆勒和瓦格纳的指导下学习，从瓦格纳身上吸取了国家功能扩张的思想，从施穆勒身上吸取了反对演绎式经济理论的基本态度。回国后，他利用自己关于普鲁士铁路体系的知识谋得了威斯康星大学教授职位，在起草威斯康星铁路委员会法案方面发挥了关键作用，是这个委员会的首任主席，并且从1911年到

1939年是联邦州际商业委员会的成员。[199]

随后，1880年代的人也学会扮演新角色。塞利格曼成为美国累进税制方面的顶尖专家，虽然他强调这不是瓦格纳那种明确的再分配主义原则。亚当斯在默默地讲授劳工组织、社会和工业改革的同时，终于找到了发挥政策影响力的合适职务，成为新的州际商业委员会首席统计学家，他细心推动对税率和工作条件进行技术上可靠的监督。伊利在1894年与威斯康星大学管理者发生冲突后，也学会了从专家政策内部渗透的艺术，沉浸在土地经济学的议题中。[200]

这种取得影响力的路线变得如此熟悉，很快，从规劝到以大学为基础的专家权威这个转变看起来像自然的进步过程。作为专业化的社会过程的内在属性，它似乎不需要解释。但是这种权威系统在一定程度上也是从国外引进的，是国内政治和跨越大西洋的进步纽带结合的结果。没有谁迫使人们必须依赖大学教授提供制订政策的专业知识。在这点上，也没有谁强迫对专家的政治依赖。英国国家机器并不是掌握在专家手里而是在牛津和剑桥的业余爱好者手里。伦敦各部委吸收高级政务员和决策制订者是从接受通识教育和有特权出身背景的人中选拔，候选人参加的竞争性考试在设计时就把政策专门知识看作无关紧要的。在进入这个圈子的人中间，联系广泛的自由职业者知识分子相当程度上比大学教授更常见。皇家调查委员会的成员构成也是如此。[201]

对于高级公务员在经济学和公共法律方面的训练要求，就像大学教授在大学讲堂和政府部门穿梭的情形一样，都是建立在大学和国家机构关系特别密切基础之上的德国风格。公共调查委员会是其中一个典型模式。大学经济学家是国家委员会的固定成员，即使相对来说属于边缘性的人物马克斯·韦伯，在1890年代也被任命为联邦议会的股票和商品交换调查委员会的成员。[202]

1890年代在德国留学的美国经济学家把这个模式带回美国，努力把它嫁接到美国更分散的国家权力结构上，并产生了相当程度的影响。从1883年基本上是从参议员亨利·布莱尔的口袋中拿出来的参议院劳资关系调查委员会，到1898年至1902年充斥着大量专家报告的工业委员会，到1912年至1915年的工业关系委员会（该委员会由威斯康星大学的约翰·R.康芒斯作为核心成员之一，还有大量的专职社会经济学家为其效力），现代公共调查委员会的发展概括体现了教授提升为国家政策顾问的模式。新社会政策压力集团如美国劳工立法协会、全国消费者联盟、全国童工问题委员会的顾问机构，都充斥着大量留学德国的毕业生，这也说明了同样的情况。在1908年，以大学为基地的专家和进步国家机构合作的进步时代高潮时期，威斯康星大学

41位教授每人占据正式的国家委员会中至少一个席位。到了1914年政府换届不到一年，教授们都被清退。尽管如此，渗入国家机构内部的活动证明，这是一条比亚当斯一代公共预言家式的抱负更可靠的获得影响力的道路。[203]

简而言之，由于他们第一次遭遇德国人特别激烈地攻击曼彻斯特经济学，德国大学纽带的首批美国学生开始为自己寻找发挥影响力的手段和实现新国家意识的机构平台。他们开始一点一点地帮助确定美国社会政治的因素。到了世纪末的时候，这批人已经做了很多工作，使得经济学文本摆脱了他们年轻时代接受的伦理经济学推论。如果说还没有消除市场的“自然性”特权，至少已经做了很多工作让公共行动和控制的机构变得更自然些。到了世纪之交，阿德纳·韦伯确定古典学派和历史学派的巨大争论“早已了结”，陷入折中和妥协的融合中。国家和经济的清晰界限演变成为出于私利和实际情况的考虑，虽然辩论仍然激烈，但已经没有了前辈那种形而上学的争论。[204]

因缘际会，19世纪末期一代有政治抱负的年轻知识分子意外地转向德国留学，而在这些事件的所有后果中，最重要的也是最明显的是：它给经历这个过程的人烙上了持久的世界主义思想印记，让他们成为欧美世界社会政治事业的自觉的公民。

德国大学纽带开启了美国社会政治的“跨越大西洋”时刻。这些留学生带回美国的是一种强烈的自由解放意识，摆脱了年轻时代禁锢的思想世界——包括自由放任经济思想那严格的、推理性的思想范式。他们带回了新的政治理想和权威的新模式，带回了美国政治中缺乏“社会”立场这一深刻认识，还有关于国家的社会可能性的新意识，这意识既让人担忧又让人兴奋。他们的道路连同接受他们思想和影响的学生的道路纵横交错，贯穿于这故事后来的各个章节。

但是正如他们的经历显示的，大西洋纽带决不仅仅是思想的简单传播、思想类别的抽象传输，或者平静愉快的游览航行。留学德国的美国人对他们在海外所见所闻的紧张和痛苦的思考、他们的新社会政治与国内经济结构之间的冲突都成为影响全局的因素。在不同国家组成的世界里，跨越大西洋的社会政治从一开始就是充满陷阱和危险的。跨越大西洋的社会政治中持久存在的狂喜和紧张才刚刚开始。

第四章 自我支配的城市

都市生活的集体主义

1880年代开始的经济学理论的斗争在1890年代首次在“大城市”进入政治头脑。现代读者已经习惯于认为民族国家是社会政治中的主要角色，所以有必要停下来对这一点思考一番。20世纪末期美国重新泛起的“都市危机”言论充满绝望情绪，一个世纪前的城市却正位于跨越大西洋的进步人士想象力的核心地带。正如现在人们常说的，如果有意识的公共行动能够拯救当今城市免遭社会和经济力量的蹂躏与毁灭，就需要各国政府动用意志和资源促其实现。但是对于大西洋两岸老一辈都市进步人士来说，方案正好相反。如果要改造国家的话，首先就要抓住城市的社会可能性。

夹在民粹主义动荡和西奥多·罗斯福总统的改革之间，美国进步政治历史中这薄薄一片都市“时刻”并没有被人们所忽略，但是它的国际动力学和视野还很少得到认真研究。不管是对于1890年代伦敦的费边社、1890年代法兰克福左倾自由派，还是克利夫兰和芝加哥的进步人士，大城市都成为社会政治动员、实验和争议的主要场所。在塑造都市社会政治方面，没有能够和亨利·乔治或者阿道夫·瓦格纳相媲美的体系创建者。都市社会政治的理论虽然不缺乏宣传家，但仍然只是初具规模、模糊不清的。其共同元素是都市生活中平凡的物质设施：自来水、街道、有轨电车、公共澡堂、煤气、住房等。但是，在关于谁应该控制这些商品和服务的斗争中，在增进城市社会责任感、把城市从惟利是图的商业利益中解放出来的梦想中，大西洋两岸对自由放任思想的反叛投入了第一个共同的试验。

大城市和社会政治之间的联系是多方面的。当民族国家的首要事务是军队和帝国，公共福利则属于地方政府的管辖范围。那里有穷人救济，也有大部分相互支持和帮助的体系。而且，大城市有相当多的资源来落实继承下来的政治责任。雄心勃勃的年轻社会政治改革者来到伦敦、巴黎、芝加哥、柏林或纽约，吸引他们的力量和吸引农民、政客、企业家、艺术家来大城市的力量一样。社会机构在这里扎根，而大学（牛津和剑桥除外）本来都是城市产物。可以肯定，大西洋两

岸的进步压力集团和公共机构成员中大部分是城市居民。大众媒体和动员工人阶级的大机构都把总部设在城市，如果中产阶级改革者需要且希望，这些都可以成为潜在的盟友。

最重要的是，大城市的结构本身融合了进步政治的一些关键问题。其中最重要和最明显的问题是社会碎片化。工业资本主义的阶级划分就连在最黑暗的煤矿地区也没有在城市表现得更清楚。恩格斯在1844年写道："对伦敦来说真实的东西，对曼彻斯特、伯明翰、里兹也是真实的，对所有城市都是真实的。""任何地方都存在一方野蛮、冷漠、自私自利，另一方处境悲惨、痛苦不堪，任何地方都是社会战争、任何人的房子都处在被包围的状态，任何地方都存在法律保护下的相互掠夺。"[205]这个指控有点夸张了，但毫无疑问，大城市让工业资本主义竞争性的、碎片化的面孔更加清晰地展示出来。从纵向来看，大城市分解成为利益和阶级，从横向看，区分成为鲜明对照的大片住宅区。人们走在这样的街区中间，周围情景的变化给人的感觉就像背景和舞台陈设突然被拿走，换了截然不同的东西放在原来的位置上。大城市作为对比鲜明的次城市的集合而不断扩张，这里一个金融区，那里一个高级住宅区，贫穷脏乱区、工厂集中区、仓库和商店集中区、中产阶级郊区和广大的工人阶级聚居区等，而这些大区又可以分成小街区和民族聚居区。在19世纪的伦敦和巴黎甚至没有表面上的地方自治把所有这些组合起来，以免城市内的阶级冲突再激发革命的火药库。

最让人感到担心不安的是城市中大量增加的贫穷劳动者。最廉价的住宅区里涌来大量失去土地的农民，他们由于不能在城市的工厂、机关和仓库中寻找到安定的立足之地，只有在庞大的都市里从事不固定的、无需技术的劳动。他们把纽约市政厅阴影下的五点区（Five Point district）、伦敦散乱的东区的白教堂、柏林贫穷居住区的内院变成世纪之交悲惨生活的比喻。1902年到达英国的作家杰克·伦敦不知道如何去东区，但是知道他得去看看，正如在纽约的欧洲进步人士知道需要看看第五大道上富豪们的宫殿一样。资本集中的地方和贫穷集中的地方，财富的贪婪炫耀和毗邻的卑屈痛苦：城市集中了都市作家巧妙地称之为都市生活"阳光和阴影"的东西。[206]

尽管城市是分裂和破碎的地方，但与此同时它也是巨大的集中地。在这点上，恩格斯没有抓住其标志。如果没有硝烟的日常战争是大城市生活无法摆脱的困境，那么，城市中人们相互依赖的程度同样强大。城市居民通过范围广泛的商品和劳务市场进入城市，通过土地和住宅市场分为不同街区，由商店店主、小贩、运货人、中间商的庞大队伍维持着。他们生活在相互倚赖的大网中，这网一方面力量异常

强大，另一方面又看不见摸不着。大城市以外的任何地方都不像这样完全依靠看不见的供应者来提供住宅和生活必需品。萨姆·巴斯·沃纳所说的“私人的城市”，由很多私人决定组成的产物，实际上是由相互倚赖的关系组成的一张大网。[207]

不由自主地，城市无形的资本集体主义迫使集体考虑进入了人们的政治意识。大城市最紧迫的问题之一是健康。社会政治形成的大部分历史，实际上可以作为围绕公共健康概念而斗争的故事来写——健康不仅根源于个人纪律和卫生，而且也在于劳动和住房的社会环境。除了如老年、孩子出生和事故等传统的健康风险外，城市又增加了因居住集中、相互倚赖而产生的风险，其中很多像水里的微生物，是普通人肉眼看不见的。正是1840年代英国埃德温·查德威克率先进行的大型卫生调查，令人震惊地首次确定了都市疾病的生态学病因，显示了污染的水井、不流动的污水沟和院子内部不透气的窝棚有影响深远的公共危害。由于财产所有者的个人算计，没有人愿意为改善卫生状况付出经济上的代价。因此，卫生调查不仅提供了集中居住的人口在健康风险上的医疗教训，同时也提供了经济教训，指出关注自我利益的商业行为对社会造成的危害。[208]

由于卫生科学的推动和霍乱疫病的威胁，加上人们对贫民窟道德败坏的恐惧不断加剧，19世纪政治当局首先在英国，后来在其他地方开始加强对私人城市的管理，制订更系统的地方法规、建筑规范、卫生条例，确立定期住宅检查等制度。影响更重大的是，政府当局开始慢慢承担起某些商品供应者的责任，这在之前被普遍认为属于私人供应商的范畴。饮用水首当其冲。当1840年代英国开始卫生运动的时候，北大西洋经济体内的自来水厂几乎全部是私人经营的，是用来赚钱的行当。但是在流行病和传染病的刺激下，市政府开始为自来水供应的公共体系投资越来越多。膨胀的城市人口推动政府从简单的管道作业到建造范围广泛的供水体系，包括水库、渡槽、总水管、过滤厂等。到这个世纪末，自来水供应已经成为巨大的公共经济活动。英国1905年最大的50家工业企业平均资本化程度是440万英镑，而伯明翰的自来水系统工程融资接近800万英镑，伦敦的新大都会供水局是4700万英镑。[209]即使从“守夜人”那种最简朴的公共安全的概念来看，大城市生活的相互依赖性也能成为规模惊人的集体主义的发动机。

但是如果城市能够而且应该卖水以确保私人自来水公司无法维持的充足清洁水源，它还应该提供其他什么东西呢？城市是否应该为了居民的安全照亮街道，为了身体健康和休养建造公园和运动场，为了让公众摆脱愚昧、叛乱和暴政而建造学校和图书馆呢？是否应该拥有

城市的公墓和屠宰场以保护附近居民的健康呢？是否应该拥有公共澡堂呢？正如简·亚当斯1892年宣称的，在赫尔馆周边三分之一平方英里范围内只有不到三个澡堂。或者为了确保小孩喝上不掺水的牛奶，是否应该拥有牛奶消毒站和供应站呢？或者医院和门诊所？[210]是否应该打扫街道，清运每天的生活垃圾？是否应该宣告不适合居住的房屋为危房，把它们拆除，在原地重建新的、质量可靠的、卫生条件达标的房子？是否应该建设城市公共交通线路，让为了能步行上班而不合理地拥挤在一起的人口分散到更健康的郊区？一个城市到底要管理什么？应该把哪些东西交给市场刺激来调节？哪些要特许经营？哪些要自己拥有和经营？城市生活中预料之外的集体主义迫使人们思考所有这些问题，颠覆了传统的观念，模糊了私人和公共义务的界限。

城市政府任务的“功能扩张”是这个现象的社会学术语，但是这个比喻不应该让人产生误解。城市当局不管往哪个方向转，它们添加的任务都会与已有的私人企业发生直接冲突。城市供应的新领域中没有一项不是有人已经在做的。19世纪中叶的城市拥有很多商业自来水供应商、卡车司机、私人垃圾清运者、房屋出租者和房产商、兑水牛奶的销售者、偷工减料的建筑商、公交公司、街道清扫承包者、各种形式的特许权拥有者。城市官员往往被人收买，他们在出售城市的商业可能性时，与商人勾结推动了城市的商品化。甚至污水处理也让城市遭遇大大小小的众多商业操作者，他们为处理城市的排泄物而获利：污水池清洁工、污水处理工、粪肥清理工；为了微薄的工资，一群妇女专在夜间活动，把柏林有钱人家里的马桶运送到施普雷河里。即使把都市生活中最卑微的必要工作收归市营也绝非简单的服务扩张，当城市承接服务供应者的任务时，就闯入了私人供应者的领域。

简而言之，市营化意味着市场的减小和商品从私人向公共部门的转变。一方面存在根据市场规则定价的商品和服务，它们由私营企业自主决定；另一方面是公共商品，即使有直接定价的话也是由社会来定价。后来，中间地带会被一系列模糊了早先清晰界限的混合体来填充，如准私营商品，最初由私人创立但是接受公共管理；或者准公共商品，由公共确定但是通过私营企业来提供。但对于世纪之交的城市进步改革者来说，把什么确定在市场领域之内，把什么确定在市场之外是差别鲜明的，并且能产生重要的政治影响。虽然批评者有时候给他们贴上“集体主义者”的标签，但进步人士并没有把大城市生活集体化。这个任务是由城市商品和劳动市场的创造者、企业家和（这个世纪末的）垄断者完成的。进步人士的工程不同，他们试图把城市隐含的集体主义在自觉的、公共的界线上加以实现。

巨大的权力对大西洋世界的城市来说不是什么新鲜东西。中世纪

和现代城市早期的社会和经济能力一直是巨大的，不是理论上的空谈。市属机构收容病人，接济穷人，拥有市场、码头、公共土地；它们管理价格和工资、守护街道、主持正义。进入现代社会，这些权力的残余继续存在于偶尔设立的公共市场、城市医院、穷人农场或者城市采石场。但是外部受到民族国家中央集权化的胃口的挑战，内部因企业自由领域不断扩张的要求而成为中空，城市的经济功能慢慢萎缩到一个受到很大限制的范围内。

在19世纪中叶城市私有化高潮中，城市行动的范围在北大西洋经济体内变化很大，但是政策和观点的趋势是普遍一致的。当大城市对自来水、卫生、灯光和交通的需要开始超过了传统的家庭作坊式技术能力时，在任何地方，抓住机会的都是私人风险资本家。私人提供服务的城市中，水不是来自私家水井，就是从供应商的水管流来；垃圾和废物清理是小企业的领域；提供街灯的煤气是从私人煤气场购买的；电从1880年代的爱迪生和西门子专利工厂进入城市，一开始就是巨大的产业；交通运输是很多商业承运者、搬运工、出租马车和公共马车夫、有轨电车、蒸汽铁路公司组成的大产业。[211]

但是在城市消费者和供应商之间，摩擦和冲突是普遍存在的。由于各方面都在增长，城市迫切需要技术进步和服务的扩张。而城市服务的私人投资者把资本投入到自来水管道系统或马拉的街车轨道线上后，最希望照管已有的投资以便得到所有回报。自来水私人供应商不大愿意进行昂贵的投资修建水库、渡槽或开辟清洁水源，所以经常与城市委员会就自来水供应的可靠性和质量发生矛盾。伦敦就是一个臭名昭著的例子，到了1899年时还因为私人供水公司而动辄让城市在夏天陷入水荒。[212]城市委员会和私人煤气公司也常常因为价格和利润问题争吵不休。多伦多、纽约、格拉斯哥、慕尼黑、科隆等一再上演的情景是城市委员会与公交车专营权所有者的争吵，商业公司不愿意把线路和服务延伸到城市密集居住区和核心地带之外，因为只有那些地方的投资回报率是最高的。

没有什么比垄断地位更能有效地促进资本的生产率了。为了获得垄断地位，私人服务投资者大胆前进，所以，说他们不愿意投资进行昂贵的技术革新纯粹是谎言。在投资规模特别大的领域，像煤气和公交系统，投资者的热情特别高，因为他们要抢在竞争对手前面。他们通过购买和捞取不打算实现的专营权，鼓动政府的一个部门与其他部门扯皮，行贿政府官员，或者干脆用收买竞争者等办法让提倡竞争的人来不及建立市场。在这些方面，叛逆经济学家的“天然垄断”主张中的形容词“天然”是误导人的。商业公共服务公司动用其所有的经济和政治资源以便形成垄断，并从中获得19世纪后期所能提供的丰厚利润

回报。[213]

关于价格、利润和供应的结构冲突形成了19世纪末期公共服务政治的一个背景，另外一个背景就是都市财产所有者对增加税收负担的根深蒂固的厌恶。只要城市被认为是不自然的税收负担，也就是在私人的、个人的预算中必须尽可能减少的开支，那么要求公共开支节俭的压力就会成为都市政治的核心。任何地方的公共投资新建议都遭遇质疑和推迟。这个时代的先驱者、公共卫生学家埃德温·查德威克在他的祖国英国一直陷入政治麻烦里，其里程碑式的《公共卫生法案》只推行了六年，查德威克的批评者就通过修正案让法案陷入瘫痪，并永远把他从公职岗位驱逐出去。1873年，霍乱横扫汉堡让人们看到城市供水方式的不足，但正如理查德·埃文斯显示的，城市财产所有者协会顽强抵抗和官僚拖拉多年后，市议会才最终在1890年同意投资水过滤技术。私人提供公共服务的城市得以维持不仅符合商业供应者的利益，也得到厌恶税收的意识形态的强力支持。[214]

这个模式的第一个突破是饮水和污水处理问题。由于受到英国公共卫生学家先驱的鼓舞，英国市政当局在1850年代率先把饮水供应从私人转变为公共福利，逐渐购买商业水厂，投资城市管理供应的新系统。到了1879年，英国城市卫生区的几乎一半都是由公共供水；到了伦敦改为公共供水体制前夕的1903年，在自来水供应方面的公共投资几乎达到私人投资的两倍。[215]为城市喷泉和消防栓供水的总水管并不是直接把水送到多数城市居民的住房内。为工人阶级提供的公共澡堂来得更近。1846年的一个议案让建造公共澡堂成为英国城市可以允许的开支，八年后伦敦有13个城市所有的公共澡堂。到了1890年代，最大的澡堂除设有淋浴澡堂和游泳池外，还有洗衣店、酒吧和公共演讲厅。[216]

但是让人感到矛盾的是，更充裕、更干净的城市供水没有带来更多的健康。因为水流到污水池、地窖、厕所，汇入水塘和负担过重的溪流和沟壑（它们充当了阴沟），没有排干的、水多为患的19世纪晚期城市本身成为环境危害的根源。尽管遭到纳税人的反对，紧随公共供水之后而来的是对于排水管和污水处理设施的更大投资，不仅是接收城市污水和马粪的污水管（如游客参观的拿破仑三世时代巴黎的大污水管），而且通过查德威克的技术突破，即连接到家庭“水厕”（water closet）的水冲卫生排污系统，慢慢开始让夜晚干活的运粪工人和污水池清理工丢掉了工作机会。[217]

从公共供水到公共排水投资，再到后来（排水仍然不能带来健康）更遥远的水源供应和新的过滤技术，这一连串相互联系的事情成为野心勃勃的市政府必须扩大行动范围的几个努力方向之一。有些联

系是技术上的，比如与水生疾病战斗的不断推进的前线；有些联系是组织上的或者资金上的，如在城市供水厂、城市煤气照明厂获得的管理能力诱惑市议会向外寻找行动和利润的新来源。另外一个扩大供应范围的动力借了比喻的翅膀，起初针对城市污水臭气引发流行病的卫生运动，现在扩展到了反对城市贫民窟和廉价棚户区道德堕落和社会罪恶等“乌烟瘴气”的运动。[218]针对贫民窟和“拥挤住房群”的战役代表了都市更广泛社会成本概念的开始，虽然它显得有些装腔作势，而且对那些在清理贫民窟时被赶走，或者被整顿拥挤宿舍的检查员发现而强行推进黑夜的人来说，未免过于残忍。一旦城市事业的边界开始向外延伸，所有这些因素都成为强大的加速器。

19世纪末期城市事业最受推崇的典型是约瑟夫·张伯伦的伯明翰。1870年代这个英国城市采取的措施本身没有一项是崭新的。让伯明翰成为19世纪后期公民积极主义的代名词的，是张伯伦对城市事业新领域间潜在的相互关系的把握、他对同时做所有事情的热情，以及他在公共投资方面的精明。当张伯伦1873年担任市长的时候，正如那个时期公共媒体描写的那样，伯明翰笼罩在工厂和车间排出的浓烟中，很难说是一个模范城市。该市的死亡率据说是岛上所有大城市中最高的，商业供应者的管道自来水常常不能满足需要，污水管的负担过重。市议会对即将到来的庞大修缮开支感到害怕，顽固坚持公共开支的节俭原则。[219]

张伯伦是机器商品制造商，比长期主宰伯明翰市议会的小商人、小店主见多识广，更习惯于大场面、大规模的行动。他提议通过城市直接提供公共服务的方式打破给排水、健康、税收等僵局。因为专营权的优惠条款大发横财的伯明翰煤气供应商成为他的第一个目标。一年之内，城市已经买下他们的全部股份，把商业煤气销售中的利润投入到改善市政条件上。从此以后，其他措施很快跟进。市里利用煤气供应公有化获得的收入购买并扩大了伯明翰水厂，开始投资延宕已久的污水处理和卫生设施改造。张伯伦抓住一项允许政府没收不符合卫生标准的住所的法律，带领城市开始野心勃勃的城市土地价值重建的活动。位于市中心附近的43英亩廉价住房被全部拆迁，居民被遣散，取而代之的是漂亮的新商业街，所需费用由向商业建筑投资者重新销售毗连的土地所得利润来支付。到了1890年，张伯伦自己已经登上全国政治舞台，伯明翰不仅拥有公共煤气收入、新公司街（Corporation Street）的繁华气派，而且有新的公共澡堂、公共艺术学校、艺术博物馆、新的城市公园、典范的污水管、新的城市污水处理厂。市政厅镶有马赛克和包含寓意的雕像，成为英国最昂贵的市政厅之一，这实际上是伯明翰的商业“市政改革”的纪念碑。[220]

咄咄逼人的商业市政意识是伯明翰城市复兴的标志，伴随而来的是城市权力悄悄的上升。到了1870年代末期，对纳税异常敏感的店主们已经失去对伯明翰市议会的控制，取而代之的是像张伯伦一样习惯于更大胆的资本投资的富豪。生产商聚集在城市的煤气和改造委员会，对城市的商业优势保持高度关注。在没有明显的市政利益的领域，他们的兴趣就明显下降。在反对伯明翰一个又一个街区那种“背对背”的工人阶级住房方面，城市议会没有多少进展。到1900年的时候，这个城市几乎四分之一的住房仍然没有卫生的排污系统。难怪激进的经济学家托尼把张伯伦风格的“市政商业”（municipal trading，城市接管产生收入的活动的正式名称）贬低为商业支持者采取的为自身利益服务的工程：“显然，这里没有任何革命的种子。”[221]

但是在不那么激进的程度上讲，里面还是有些值得称道的内容。张伯伦自己吹嘘说城市打破了“对于所谓政治经济学固定原则的学究式坚持”，那些原则把市场行动的领域和合法的公共活动严格对立起来。[222]城市已经从原先那种财产所有者的有限看护协会，变成了一个大型经济企业。伯明翰的公民资本家几乎就没有开始改变城市的阶级关系，转移到“公司街”之外的贫民窟仍然存在。伯明翰的政治教训表现在另外一个层面：一个城市本身可能从其存在而造成的市场中成功索取公共回报。

到了世纪之交，人们在北大西洋经济体的大部分地区都能看到伯明翰。最大的例外是法国，那里的城市处在国家官员特别严格的控制下，没有独立能力签订债务合同，几乎排除了城市所有权实验的可能性。但是在英格兰、苏格兰和德国，世纪之交的前后十年都处于城市企业特别的繁盛期。[223]

到了1890年代，伯明翰在城市改革的领先地位被工业苏格兰巨大的、灰色的造船和机械制造经济中心格拉斯哥所超越。在格拉斯哥，定调子的主要是公共健康而不是公共利润。经过与煤气供应商就服务充分性的不断争吵，该市比伯明翰早五年，在1869年把煤气供应收归市府所有。伯明翰的市议会把煤气价格定得高，让利润流入市财政，而格拉斯哥把煤气价格降低一半，而且免费出借煤气炉子鼓励更卫生的做饭方式、缓解城市的煤烟笼罩。为了取代已成苏格兰城市祸害的异常拥挤的、黑暗的石头公寓，格拉斯哥城市当局不仅拆掉了贫民窟住房，而且在原址建造公共住房（类似动议在伯明翰遭到市议员反对）。当发电技术和电话技术进入苏格兰时，该市就开始为市民提供这两种服务。[224]

但是，让格拉斯哥的城市野心闻名于世的是公交车。虽然英国的几个城市都拥有自己的地下轨道系统，但是在同等规模的城市中，还

没有一个建起属于城市所有的街道铁路网。在1894年，因为对私人专营者拒绝把运输服务扩展到有利可图的内城之外失去耐心，政府决定想办法分散过分拥挤的内城人口，建立自己经营的有轨电车系统。私人专营者退回到公共马车与城市公交车委员会正面竞争几个月，直到私营公司失败而退出。

德国城市虽然普遍比英格兰或者苏格兰城市有更广泛的权力，但在19世纪公共健康方面远远落在后面。柏林的肮脏是出了名的，甚至到了1872年时，查德威克断言你可以从衣服上散发出来的臭气辨认出谁是柏林游客。除了汉堡外，现代供水和排水系统直到1870年代后才进入德国大城市。但是在接下来的几十年里，整个德意志帝国的城市由于新的工商业财富和城市间相互竞争的推动，在自来水、卫生和煤气供应等方面的投资大幅度增加。到了1889年，德国一半的煤气厂是城市所有的。十年后受到这些结果的鼓舞，德国城市大幅度购买发电厂，出手速度之快在整个欧洲没有对手。[225]在商业公司占领的地方，德国城市官员开始更苛刻更准确地讨价还价。柏林当局和城市公交车专营商在1890年代达成的协议不仅确定了总体营业收入上缴市政府的比例、在城市指导下完成技术改进的责任，还确定了公交车员工最高工作时间、最高票价以及特殊的、低价的、为工人阶层提供的车票。[226]世纪之交到柏林来的游客会惊讶地发现过去技术落后和“肮脏的”城市变成了干净和高效的模范，正如美国月刊《评论之评论》所说的，是“把现代卫生科学应用在公共管理上的杰出典范”。[227]

但是正如在英国的情形一样，橱窗城市都是远离朝廷和帝国政治复杂压力的小城市。伯明翰和格拉斯哥对于英国就像法兰克福和杜塞尔多夫对于德国一样。1891年到1912年在市长弗兰茨·阿迪克斯领导下，法兰克福开始庞大的建设项目，宽阔的新街道和公园、现代污水处理厂和垃圾焚化炉、城市澡堂、厕所、游泳池，还有新的公民大学，建在新的维也纳风格的环城大道（Ringstrasse）上。在城市的东部边缘，在美茵河上建造了雄心勃勃、利润丰厚的城市码头，周围都是城市绘制的工厂区和工人住宅区。它建立了城市管理的劳动局，后来德国其他地方纷纷仿效成立类似机构。它买断了公交车专营者，扩展服务并为工薪阶层提供廉价车票，还建设了属于城市所有的发电厂，为运输系统提供电气化便利。为了减轻老城的住房压力，它推行了扩张性的吞并郊区政策，给慈善协会提供贷款沿着新的城市公交线建造成本低廉的外围住房，在德国制订了第一个城市分区条例。杜塞尔多夫是个强劲的对手，有经过科学规划的、归城市所有的大港口，有城市抵押和储蓄银行、劳工交流市场和仲裁法庭，还有归城市所有的当铺、医院、疗养院、公墓、屠宰场、公共阅览室、戏院和交响乐团。仔细研究这个城市的弗里德里克·豪威肯定，杜塞尔多夫比世界上

任何城市拥有“更多的东西，为市民做了更多的事情”。[228]

张伯伦1891年把这种现象赞许性地称为“城市社会主义”，当时“社会主义”表达的是英语世界最宽泛的意义。但是如果这是社会主义，也是资产阶级的社会主义。几乎任何地方都和在伯明翰一样，城市企业扩张的领头人都是本地商人。虽然工会领袖出现在英国城市议会中不是罕见的事情，但是非竞争性的选举、漫长的任期、白天没有工资的冗长会议，这些都严重限制了即使拥有技术和财产的工会贵族的影响力。格拉斯哥的城市议会直到1898年才有第一批工会代表议员。作为长期以来把英国城市政府与公众政治割裂开来的结构中的少数团体，工会议员从来没有为战前的城市“社会主义”定调。[229]

至于工人阶级选民，阿尔伯特·萧在1890年代中期得出的英国“贫民窟不投票”这一结论并不十分准确。竞选1894年伦敦学校董事时，费边社成员格雷厄姆·沃拉斯在投票的最后时刻看到拉选票者为他拉来的选民后很懊丧，这些男女“戴着破旧的草帽、面孔呆板、头发乱糟糟的，被人用马车或者汽车从做火柴盒、扣眼、廉价家具的地方或者酒馆拉走，或者（因为是星期六晚上）是从床上拉走的，一副茫然不知所措的样子。在不熟悉的环境中，他们中的许多人似乎在努力搞清在门口时人家叫他们投票选举的人名”。由于居住权的限制和在选举日期前完税要求的约束，贫民窟投票的人确实不多。专家认为这些限制的积累效应可能剥夺城市投票权名册成年男性中25%到40%的人的权利。从政治上说，城市属于资产阶级，当然也包括新的公共经济企业。[230]

在德国，排他性结构的门槛更高，要求更严格。市议会投票权的要求在德意志帝国的不同州会出现一些变化，但是甚至英国城市民主那种非完美模式，在德国都没有一个城市当局达到。关键是一系列非常高的财产限制门槛。1904年在汉堡，在德国国会选举中有资格投票的人口中，只有29%的人有足够的财产在地方城市议会中投票；在1914年的法兰克福，即使通货膨胀让财产门槛降低后，有资格投票的人仍然不过一半。在普鲁士帝国心脏，城市议会席位的一半是为房产所有者预留的。让普鲁士的情况更加复杂的是城市选举中的三阶级投票规则。把选民按三个等级安排的结构始于把纳税人分成三种类别，从纳税最多的人开始往下：那些总体上支付城市税收的前三分之一的人归为城市投票者的第一阶级，那些支付第二个三分之一的人属于第二阶级，剩下的人属于第三阶级。每个阶级有权投票选举城市议会中的三分之一议席。结果造成位于顶端的富豪权力异常集中，而来自底层的大众压力遇到非常有效的壁垒。在柏林，第一、第二阶级投票者加起来只有城市选民的3%。阿尔伯特·萧注意到在1890年代的埃森，

第一阶级的一名投票者在投票处一下子选举了城市议会三分之一的议员。[231]

尽管有这些困难，第一次世界大战前的十年里，社会民主党在进入德国城市政治的道路上还是取得了相当大的进步。在1912年的法兰克福，他们占据市议会三分之一的议席，在柏林的份额几乎一样大。但是从结构上说，他们对政策的影响受到很大限制。在19世纪的末叶，德国城市管理集中在特别强大的专业官僚手中。受过大学教育、有终身教授职位的市长（Oberbürgermeister）如杜塞尔多夫的威廉·马克斯和法兰克福的弗兰茨·阿迪克斯，都在德国城市政治中发挥领导作用，充当了针对纯粹的财富和纯粹的数量的缓冲器角色。这些人都是从公共法律和经济学学位开始，从城市部门领导到地方行政官到小城镇的市长一步步爬上来的。至于被赋予了救济穷人、教育等职责的议会之外的委员会，其成员大部分是产业界和专业界的人士。简单地说，德国城市控制者与控制英国城市的商人很相像，虽然技术和管理背景更多些。[232]

大城市的工人阶级居民对于资产阶级方式的市政商业心情非常复杂。城市当局和劳动群众之间多年积累下来的不信任，难以让当地大部分工人阶级不假思考地赞成城市新工程。对于19世纪末期和20世纪初期的多数城市居民来说，市政府是冷酷的、遥远的存在，正如哈米希·福拉瑟对格拉斯哥的描写：

> 地方政府是警察，在格拉斯哥这样的城市因为成员大部分是从高地招募来的，具有外来占领者的某些特征。地方政府是城镇法院负责判决醉酒闹事者、流浪者、迟迟不纳税者，签发驱逐房客的授权书等的法官。地方政府是在半夜和凌晨五点之间突击搜查违章房屋，徒劳地试图控制过分拥挤现象或者批评房客没有保持公共楼道和厕所卫生的卫生官员……地方政府是在拆迁了穷人房屋后的土地上新建的、漂亮气派的市政厅。地方政府是目光短浅的委员会，对穷人、需要帮助的人、病人的基本需要都吝啬地不管不顾。地方政府是喜欢打人的老师和学校当局监督旷课的官员，他们实施强制性的“义务”教育但非免费教育。城市当局的这些表现中，没有一样是能让工人阶级中的许多人感到亲切的。[233]

在这种普遍的基本态度外，马克思主义社会主义者添加了更多的不信任。和从资产阶级手中夺取生产资料的宏大工程相比，没收这里的水厂、那里的污水管只能让人觉得可怜，这是远远不够的。直到1893年，德国社会民主党才放弃了对党员参加市议会选举的限制。接下来的十年，党内爆发了关于城市议题的激烈讨论，最终形成1904年

的城市要求项目，但核心不是公共服务政治而是民主化和更平等的税收政策。社会党人一旦当选市议员就竭力推动传统的工会议题：为城市工人提供的模范工作条件、失业者的工作救助、劳动法庭对工人投诉的判决，以及对穷人更慷慨的救济等。[234]在法国，1896年的选举让社会党在150个城市议会占了多数，工人阶级社会主义的目标显得更近：失业救助、帮助罢工工人家庭的基金、工作中受伤的工人的安身之处、对穷人更慷慨和更少侮辱性的帮助、穷人孩子的学校午餐和日托等。这是合作的、社会家庭政治，而不是公共企业的政治。[235]在资产阶级的“市政商业”和工人阶级的“城市社会主义”之间横亘着期望的鸿沟。

但是让城市拥有自己的基础设施，把商品甚至要求严格的服务向外扩张，这种想法在政治含义上千变万化，难怪阶级的界限有时候显得模糊不清。公共服务收归市营概念的可塑性和它这种企业思想内反商业化的态度，给予城市所有权主张广泛的吸引力，越过了本来壁垒分明的城市生活。正是在这个背景下显示出了伦敦“进步主义”的意义，它在1890年代最高潮的时候，是北大西洋经济体中受到最密切关注的城市政治实验。

19世纪后期欧洲最大的都市聚集区——伦敦从政治上说根本就不能算一个城市。在1889年之前没有任何有效的、城市范围的政府，公共权威被转移给分类烦琐、交互重叠的错综复杂的机构。伦敦的警察力量直接受中央政府内务部领导，街道和地方卫生的责任被交给地方教区委员会，大规模的公共工程是专门任命的市政工程委员会的职责范围。[236]伦敦的商业利益从公共权威的这种分散化中大捞利润。伦敦是英国最后一批把自来水供应收到手里的大城市之一，几乎比伯明翰晚了30年。在1889年，伦敦的主要公共服务如交通、煤气、水电都是私人公司在经营。

那年，英国议会授权成立伦敦第一个全市范围经过选举的管理机构“伦敦市政议会”（LCC），长期压抑的政治野心迅速浮上台面。议会的“进步”多数派是换了名字的自由党团体，进步议员中的一半以上是产业界和专业界人士。但是进步议员中还包括几位女性，到了1892年，还有一排由社会主义者和工人组成的激进的后座议员。劳工少数派领袖约翰·伯恩斯是1889年伦敦码头工人大罢工胜利的领导人，几年前闯入伦敦政治圈，在鲜艳的红旗下向失业工人群体慷慨陈词。尚处于新生阶段，在寻找项目和政治舞台的费边社1892年派了六人到市议会，包括锡德尼·韦伯。[237]

决心追随北方城市的市营公共事业的脚步，进步多数派很快投票要求把伦敦的自来水供应、煤气厂、电力供应、码头和公交车收归城

市所有。为了模仿伯明翰的公司街，议会穿过国王大道（Kingsway）廉价商店和房屋区开辟了自己崭新的商业街。以前市政工程委员会拆除贫民窟的地方，是让私人建筑商和慈善住房协会重新盖房，而现在议会建造和出租了在战前欧洲最具创新风格的工人阶级房屋。为了人民的道德提升和进步，他们在城市工人阶级聚居区还建造了微型公园，配有音乐台并举办免费音乐会。在1907年一个季节就举行夏天音乐会1200场。它还投资贸易和技术教育，其成员负责检查从音乐厅歌曲到烟尘危害的所有内容。从来就没有放松对伦敦城市管理的英国议会阻碍了进步人士企图管理煤气、电力和码头的努力，并把自来水供应交给一个独立的公共机构。但是到了1905年已经有了市营的有轨电车运行在伦敦街道上，在泰晤士河上航行的有市营的蒸汽轮渡，上面写有伦敦市议会（LCC）的标志，没有人会弄错。

对于伯恩斯和劳工少数来说，伦敦市议会达到顶点的成就是组织自己的公共工程力量，绕过常常勾结起来竞标城市工程的小承包商的“包围”。伯恩斯选择1889年污水处理委员会的一个席位，理由是它比任何其他机构雇佣的城市工人都多。当做出规避建筑承包商的决定时，他认为这是“为集体主义做的最大贡献”。有三千多人在城市建筑领域工作，伯恩斯的观点决不是毫无根据的，加上一帮文秘、监督者、运输工人、学校教师等，伦敦市议会俨然成为世纪之交该市最大的雇主。[238]

伯恩斯推动劳动标准，费边社则把市营服务业的概念推广到更多的商品和服务领域。他们一个又一个添加需要市营的服务项目名单：市营的面包店和屠宰场，市营的防火保险，牛奶配送、市场、医院以及酒类贸易彻底收归城市所有。[239]围绕市政商业的可能性，伦敦市议会积极分子编织了乌托邦氛围。锡德尼·韦伯谈论公交车和公共图书馆一样免费；约翰·伯恩斯建议码头作为巨大的工人集体，用市营服装厂把所有血汗工厂赶出去；激进分子暗示要扩大市营企业的范围，从城市向外延伸直到全国经济都社会化。城市所有权这一顶拥挤的政治帐篷确实变得非常宽大了。

但是，“市政商业”思想不可能无限制地激进化而不遭遇越来越强大的敌对势力。到了1900年，经过十年伦敦进步运动后，反对者开始找到保守派组织反击的手段。反城市所有化的叛乱表现出多种组织形式（财产所有者保护协会、保护中产阶级联盟、保护自由和财产同盟等），拥有雄厚的资金支持，其中大量资金来自商业电力服务公司。这些团体一起开始推动议会1900年和1903年对市政商业的调查。他们抓住“城市社会主义”言论中的任何漏洞，警告指出飞涨的税率和英国城市的债务水平，尽最大努力拉拢小业主和中产阶级纳税人脱离市

政商业的同盟。[240]

阶级是保守派的一张牌。1907年保守党选举海报上的城市社会主义者宣称："纳税人！我们要的是你的钱。"漫画中的人向公众伸出工人阶级短而粗的手指，他胡子拉碴、帽子歪戴着，正是保守派眼中以工人为基础敲诈中产阶级的政治形象。锡德尼·韦伯多年前就讽刺过保守派的这个观点：

> 个人主义者城市议员将走在市营人行道上，走在由市营煤气照明，用市营的水、用市营扫帚打扫干净的街道上，看到市营市场上的市营钟表，发现去接市营学校上学的孩子还有点早（学校附近是郡疯人院和市营医院），将使用全国电报系统告诉他们不要穿过市营公园，要通过市营有轨电车来市营阅览室见他。阅览室在市营的画廊、博物馆和图书馆旁边，他要在那里查阅一些全国性的出版物，准备他在市政厅的演讲。他会说："先生，让社会主义见鬼吧，不要用荒诞愚蠢的言论浪费讲究现实的人的时间。自助，先生，个人的自助才是让我们的城市成为现在这个样子的原因。"

1907年，市政商业的敌人打破了进步人士对伦敦市议会的控制。保守党继任者大张声势地废除了直接的公共建设工程，把承包商请回来竞标城建工程，卖掉了蒸汽轮渡。[241]

像多数行政革命一样，城市服务业的革命没有达到预期的目标。伦敦公共和私人服务的并存一直持续，直到1940年代该市的煤气厂才最终归公众所有。城市供应的政治总是力量对比很接近。但尽管有这些争议和反复，城市服务供应还是发生了一个重大转变。在第一次世界大战前夕，英国80%以上的自来水、约60%的电力、37%的煤气是城市所有，80%的公交车运行在市营轨道上。在德国，公共服务业市营的趋势同样清楚无误。在1908年和1909年，市政商业的争议在美国处于最激烈的时候，弗里德里克·豪威调查了德国和英国50个大城市的公共服务业的市营程度。[242]有些声称拥有煤气和电厂的城市生产能源只是为了街道照明或者公交车，有些城市拥有自己的公交车系统但出租给私人运营商。虽然如此，调查结果是很能说明问题的，具体数字如下：

城市拥有自己的：	德国的数字	英国的数字
自来水供应	48	39
煤气供应	50	21
电力供应	42	44
公共交通	23	42
公共澡堂	48	49
市场	50	44
屠宰场	43	23

大量投资公共工程，都市产业阶级进步人士促成了城市和私有企业之间界线的重大转变。他们为世纪之交的城市建立了一套新的集体任务，从最初关心公共健康开始，挑战了明确的限制。在“福利国家”还只是民族国家上空的云彩之前很久，他们就开始精心策划地方管理的公共服务和社会定价的商品之网络了。他们已经进行了跨越阶级的同盟试验，不管带有多少迟疑与试探性。对于美国进步人士来说，他们的工作不可能不是榜样和典范。

山上之城

受到北大西洋经济体共同力量的冲击，美国的城市也不是19世纪更大都市模式中的例外。在那里，城市公共的管理核心也被广泛的合同、专营权和购买行为所包围；在那里，公共供应和商业供应的界线也受到挑战并不断移动。美国的市政府作为经济参与者有相当的历史经验。支持者渴望得到便利的资产，像炼金术一样把乡村十字路口变成另一个辛辛那提或者芝加哥，于是19世纪美国城市政府在交通设施上进行巨额投资，常常远远超过经济谨慎的限度——不仅投在公共道路和桥梁上，而且投在商业的和公私混合的交通企业。在1831年到1860年的佐治亚，铁路投资的一半资本来自地方和州政府；1840年代和1850年代宾夕法尼亚地方政府在铁路公司股票中投资约一千四百万美元；费城本身投资接近一千万美元。辛辛那提完全拥有一条城市铁路线到其南部市场。[243]

紧随1870年代经济萧条，许多投资出现暴跌局面后，若干州开始设立地方债务协定的高门槛，但是没有一个州对城市潜在行动的范围划出严格控制线。美国的城市改革者或许羡慕德国城市相对宽松的经济自主权，但是宪法赋予他们的能力远远超过法国市政府的权限。英国中央政府对地方政策决定和投资保留着严密和持久的权威，普鲁士地方警察权力完全垄断在中央政府官僚手中，这些情况在美国都不存在。

无论传统还是法律能力都没有排除美国与欧洲城市一致步入新的都市技术。跟从英国的先例，19世纪末期美国城市大量投资公共自来水和污水处理设施。在世纪之交的美国38个大城市中，除了8个外都拥有自己的水厂，这和英国比例大体一样。除了巴尔的摩仍然被污水池困扰、新奥尔良是私人商业运作城市污水处理之外，其他城市都拥有公共建设的现代排水管。[244]

除了自来水和污水处理，公共投资的国家模式开始产生巨大分歧和变化。到美国来的欧洲游客咒骂美国城市街道的糟糕状况。他们走过一英里又一英里，穿过泥巴、垃圾、腐朽木头盖板之间的污水坑——公平地说，城市当局也努力每天筑平和铺砌道路、清扫街道上每天堆积如山的粪便和垃圾，必须承认美国的城市街道比欧洲密集居住的城市的街道更长更多。不过，在其他公共投资方面，美国城市确实世界领先。19世纪末期的美国城市给公立学校注入了大量资金，尽管

这些学校常常过分拥挤、教职工不足。从1850年代末期纽约的中央公园开始，公园成为美国公共事业的另一个胜利，它们吸引了包括伦敦市议会公园委员会主席在内的欧洲大量羡慕者。到了世纪末的时候，美国城市积极购买大量环形公园用地——马车游玩的公园，当然啦，这些绿色的城市之肺更多被富人而不是穷人使用，但毕竟是公共设施的巨大投资。公共城市运动场是美国的社会发明。当市营化运动在欧洲逐渐兴起的时候，美国城市对这种大规模行动并不陌生。[245]

从一开始就有美国人充满兴趣地密切跟随海外公共服务市营化的运动。其中许多人是有德国留学背景的。学生时代对德国城市管理感兴趣的理查德·伊利，1880年代末期在游览德国和英国城市归来后倡导市营服务业的广泛项目。把欧洲实践与亨利·亚当斯的“天然”垄断主张结合起来，伊利很快呼吁在非常广泛的范围内把城市服务设施彻底公有化。[246]在1880年代中期的费城，埃德蒙德·詹姆斯拿出德国和英国市政煤气运营的资产负债表作武器，投入到争取把城市煤气供应重新收归直接公共管理的运动。后来，随着公交车进入美国都市政治中，詹姆斯从巴黎和柏林攻击典型的专营权做法。[247]

第一个系统培养进步城市政治之大西洋纽带的美国人是伊利的学生阿尔伯特·萧，虽然他自己没有在德国留学过。作为爱荷华的年轻记者，他在1880年代初期来到约翰·霍普金斯大学读研究生，被伊利指派撰写共产社会主义（communitarian socialism）的文章，后来写中西部合作社的文章。作为《明尼阿波利斯论坛报》的社论作者，他从巴尔的摩返回中西部和专营权、卫生、城市管理的日常政治研究。由于对他所嘲笑的“自由放任妖怪”失去耐心，他作为非专业会员加入美国经济学家协会。当他本科时期的老师杰斯·梅西拉他一起游历英国，“手里拿着笔记本穿越乡村，记录英国当今政治和社会状况”时，他犹豫不决。但是一年后在1888年，由于受到牵引着所有伊利学生的潮流的鼓励，他自己开始了英国和欧洲大陆的社会学旅行。这次旅行让萧结识了英国记者和改革者威廉·斯特德，不到两年，斯特德就劝说萧担任自己办的刊物《评论之评论》的美国版编辑。在这方面，虽然张扬的斯特德和谨慎得多的美国合伙者之间关系有些紧张，但该杂志还是充当了英国和美国改革新闻的沟通渠道。从短期看，萧回来后充满了城市所有权改革者的热情。紧接着连续三次旅行，随后发表大量的报纸和杂志文章，最终促使他1895年写成两卷本的著作《英国的城市管理》和《欧洲大陆的城市管理》。[248]

萧到欧洲城市考察时具有公共健康改革者的直觉，特别热衷于发现事实，也愿意保留自己的怀疑。他在自己的书出版前夕给斯特德写信说：“我画的是一幅讨喜的画，但是我坚持一个原则，那就是我在

所有这些事情上的任务不是发现外国人和外国体制的毛病，而是找到他们的优势，以便我们从人家的智慧中获得好处，从人家的良好表现中受到启发。”[249]对城市政治科学的经典问题——如权力的监督制衡、责任的限制和分配，所有自从麦迪逊时代以来就一直占据美国人政治注意力的宪法政治机制问题，萧并不是特别感兴趣。英国城市管理特别能激起他强烈的好感，因为其务实的开门见山和简单明了作风，用经过选举的市议会来管理城市，只有最低程度的内部结构制衡。但是“城市管理的机制是第二位的问题”。萧批评说美国“把太多的注意力集中在结构和机制上面，就城市而言，他们永远不停地在改变它。他们永远在全面检修、修修补补，或者重新建造房子，但他们如此迫切希望准备好的房子，却好像没有多少吸引人和鼓舞人的用途”。[250]

在美国城市忙于纠缠不休的理论问题时，多数欧洲城市直接生活在实际运用的领域。用最实际的解决问题的方式，“不接受也不拒绝关于国家功能或者城市合作的任何理论”，欧洲城市为了居民的美好生活添加一个又一个功能。萧这样赞许地说，无意中用了张伯伦式的语言。不管是维也纳的新环城大道还是巴黎的大排水系统、格拉斯哥的市营煤气和公交车、伦敦的贫民窟清理和重建、柏林的卫生科学，还是德国城市对普遍福利的广泛关注，人家的“城市集体主义”直接对准了居民的福利和“城市管家”的任务。[251]

萧打算阐明的对比中最关键的一点是，大西洋两岸的城市条件“在所有根本特征方面都是类似的”。虽然审美眼光的游客陶醉于欧洲历史，但实际上欧洲最好的东西是新的。

> 50年前（在英国）没有地下排水系统，没有公共自来水供应，没有像样的街道照明设施；没有街轨或其他城市交通体系，只有少量公共马车或者马车；没有整洁的街道，没有街道清扫的系统，没有对拥挤聚居区家庭污物和垃圾堆积的城市处理；没有城市建筑管理规定，没有保护措施让工人阶级避免生活在卫生条件极差、过分拥挤的环境。没有预防传染病扩散的措施，没有公共的消防部门，没有公共教育体制，没有用市政控制酒类买卖及其他受到当今城市严格管理和控制的丑恶现象；事实上也没有城市公园和运动场之类，当然也没有公共图书馆和阅览室。离人们的想象更为遥远的是公共澡堂或者经济公寓区的公共洗衣店，或者市政府为城市居民的健康、舒适和保护而提供的其他十几种服务中的任何一种。在伟大和繁荣的英国社区，这些服务现在已经成为广泛延伸的市政活动的一部分。

欧洲城市取得成功的关键，正是在于拥有了美国人常常以为是自

己专有的品质：讲究实际、效率、雄心和现代性。[252]

萧决心把都市政治科学归结为纯粹的行动，但并没有引起充满同情的反应。因为1820年代和1830年代成年男性普选权的防洪闸打开后，一代代“好政府”都市改革者一直在争取监督、制衡、削弱或取消美国城市中公共权力的滥用。《世纪》的编辑虽然在1890年代初给他突出的发表言论的讲坛，但从来没有充分理解他的观点。他们在竭力争取公务员改革，认为萧的观点是说：像格拉斯哥一样的城市取得成功的关键在于排除浮动选民，把城市事务交给商人进行企业式管理。为萧的《英国的城市管理》写书评的哈里·普拉特·加德森认为英国的商人管理和美国的民众管理之间鸿沟巨大，根本就无法对比：“让一个社区为了公共福利承担更多责任是否是好政策的问题，在现存【美国制度】下根本就不是问题。讨论这些纯粹是浪费时间。”坦慕尼协会[253]以及一百个较小政党机器的恶臭和腐败从一开始就困扰着美国城市功能的讨论。[254]

但是萧的文章和书就在欧洲公共服务市营化运动的高潮时发表，它们的数据仍然是新的、吸引人的，因而获得了比普通年轻作家的著作大得多的影响力。萧来到纽约后，当时商人争取城市资助的曼哈顿地铁工程正在不断积蓄力量，他的报告受到热烈欢迎。1894年地铁问题提交全市投票的时候，萧在报刊上以及纽约上城的改革俱乐部重新讲述格拉斯哥的故事，加以下城的睦邻中心、主张单一税制者和工会的组织工作，使这成为城市公交所有权方面最早的胜利之一。[255]

处在紧要关头的其他人成为萧的欧洲报告的忠实听众。1890年代初期正为票价和服务与城市公交车专营者争吵不休的底特律市长黑曾·平格里，就从萧的报告中吸取了大量内容。处于类似情形的旧金山市长詹姆斯·费伦也是如此。1893年威斯康星大学选择城市公共服务市营化作为年度学生辩论的话题，支持市营化的一方获胜，他们在陈述中大量引用亚当斯、詹姆斯、伊利和萧的话。1890年伊利自己在谈论公共服务的城市所有权问题时这样简洁地写道：“参阅萧博士……关于格拉斯哥的论述。”[256]

萧的书成为1890年代欧洲和美国鼓吹市营服务业的进步人士的联系结点之一。另外一个结点可以从1895年到1900年乔赛亚·昆西担任市长的波士顿找到。昆西是英国工厂立法和城市管理的早期崇拜者，他年轻有为，有政治抱负又有足够的钱到欧洲广泛游历。作为“穿绸袜的”有钱民主党人当选，他刻意模仿欧洲先例，让政府引入市营服务业的众多项目。像伦敦进步人士一样，他尝试绕过承包商直接雇佣城市工人，以便提高城市工程的劳动标准。像格拉斯哥改革者一样，他和煤气公司、公交车公司争吵。但是，昆西的注意力在于培养城市

的社会和娱乐功能，努力重新创造社会性，这是自从留学生首次接触德国以来美国人对欧洲印象最深刻的地方。昆西把罗伯特·伍德聘请为特别顾问（伍德描写伦敦进步主义早期动态的《英国社会运动》刚刚出版四年），在波士顿各地建造了公共澡堂、游泳池、健身房、公园、运动场。他按欧洲人的风格安排公众免费音乐会和艺术展览。[257]

在萧看来，所有这些让昆西成为世纪末美国城市管理“最杰出”的实践专家。伦敦进步人士也把昆西作为自己的一员。费边社成员约翰·马丁认为昆西的波士顿最接近1870年代的伯明翰和1890年代初期的格拉斯哥。1898年到美国旅游的韦伯夫妇对他们见到的多数美国人感到腻烦和厌恶，对美国城市管理“幼稚”的复杂性不屑一顾，但认为昆西的工程是他们在美国发现的最好水平。当昆西因为增加城市债务的问题与议会闹翻，并因承包商对于城市直接雇佣工人的投诉而于1900年下台后，他接受韦伯夫妇的邀请到费边社的新伦敦经济学院发表演讲，以此回报他们的称赞。[258]

受到欧洲影响的城市野心的更大结点可以在世纪之交的纽约市发现。包括约翰·伯恩斯本人在内的五六名伦敦进步人士在1890年代到这里演讲旅行，热心推销伦敦经验。最初费边社的珀西瓦尔·查布1894年和阿尔伯特·萧相继做关于“伦敦经验”的演讲。很快要移民到纽约担任政治教育同盟领导人的约翰·马丁，在1898—1899年做了五次关于伦敦经验的系列演讲。当时作为“改善穷人条件协会”总干事的威廉·托尔曼是该市的杰出人物，他的盒子里塞满了格拉斯哥、伦敦、巴黎的幻灯片，他的手指伸进了政治和改革的巨大蛋糕中。1891年该协会在下东区建立了“人民澡堂”，由于房东往公寓里塞了这么多的房客，劳工局调查员发现在这些街区每一百户家庭中只有两户拥有澡堂。托尔曼对英国风格的城市澡堂充满热情。[259]最强大的人是威廉·鲁道夫·赫斯特，他1895年靠花钱进入城市的报纸市场。早在揭发丑闻的杂志之前就看到了抨击行业垄断大有前途，他很快在《晚报》（Evening Journal）的文章标题中插进对城市公共服务专营者的谴责和对公共所有权好处的称赞，以及格拉斯哥和伯明翰在这方面取得的成功。[260]

由于其政党机器和猖獗的市政腐败，1890年代的纽约市对于断断续续启动的“好政府”改革决不陌生。商人是市营服务业改革政治的通常赞助人，常用的言论是财政削减、超党派中立、道德警觉，以及对民主政治的深刻厌恶——正如1875年到1877年蒂尔登（Tilden）委员会的情况，它建议把大城市的选举权限制在拥有相当财产的所有者范围内。政治老板的角色一直是把城市当作一系列服务的民主集合：需要提供商品的商业企业，需要捐赠的慈善捐款，需要获得的利润。相

反的“好政府”模式在1890年代得到保持。威廉·斯特朗和塞思·洛都出身“公民联盟”，在1895—1897年、1901—1903年先后打破坦慕尼协会对市长宝座的垄断；他们都是有文化、有财富的人，竭力要塑造更廉价、诚实和高效的城市管理。

但是受到跨越大西洋对比的鼓励，美国出现了日益增强的反向压力，倾向于更加“积极的”、欧洲风格的项目。斯特朗政府坚决压制星期天酒类销售，但有点意料之外的是，它也给学校建设、清洁街道、按照伦敦模式建造的公共澡堂注入新资金——后者多亏了托尔曼在特别市长委员会的工作。[261]商人主导的改革俱乐部相信“公民复兴”正在出现，他们在1897年创办新杂志《城市事务》，很快投入到公共艺术、公共健康、城市税收改革、住房、市营公共服务以及“城市社会主义”本身的讨论。所有这些都大量引用欧洲经验的例子。1898年12月的一期，编辑米罗·莫尔特比调查了从旧金山到布达佩斯的大西洋两岸城市世界来证明城市“功能”扩大的普遍趋势。[262]

当公民联盟为了1897年市长选举进行重组的时候，它的项目不仅包括公共澡堂和厕所，而且有为无家可归者提供的新城市宿舍、更多的小公园、学校、河边休闲码头、更严格的公共服务专营权。在伦敦很难掀起波澜的项目却让《纽约时报》抱怨市营服务业的“狂热，那些一知半解的人从伊利教授和其他社会主义作家那里捡来的一鳞半爪”。四年后，改革者在城市的所有合同上添加了八小时工作日，城市工程中“审慎增加”了直接雇佣的工人，自来水、电力、煤气供应等归城市所有：他们明确指出这是“开明和进步”的事业，堪与巴黎、伦敦、柏林、格拉斯哥或者伯明翰相比。在1901年的上城选举活动中，塞思·洛的助手们谈到了腐败、妓女和财政削减。在下城为争取工人阶级投票权，他们谈到伦敦市议会为工人阶级建造的市营住房、柏林的污水处理厂、哥廷根的公共澡堂、德国城市到处都有的城市储蓄银行和当铺、市营的煤气和电厂，甚至伦敦由城市街灯加热的投币式茶水和可可机。[263]

可可机从来没有实现，公共住房也没有，市营当铺也没有实现。但是塞思·洛咽下了他对市营公共服务业的反对意见，恳请议会授权城市建造电厂为街道和公共建筑照明，即使在减税的时候也给公立学校注入新资金。直到拉瓜迪亚上台，高效城市管理的上城项目和扩张公共服务的下城项目才会融合。但是到了1890年代结束时，正如20年前在张伯伦的伯明翰一样，“好政府”改革项目已经开始找到新钥匙了。

在其他地方，围绕城市专营权和采购等的腐败和争议性区域的斗争产生了类似效果，但外来因素的介入更不明显。在1890年到1897

年的底特律，像张伯伦一样的人物黑曾·平格里本来在办生产皮鞋的公司，被地方商人推举为共和党市长候选人，他积极推动以很快的速度分三步收回街道：先从布设街道的可恶的承包商手中，然后从收费的道路桥梁公司手中，最后从分割街道而赢利的商业公交车公司手中把城市街道收归市营。与公交车专营者就服务改进和票价进行长达两年的斗争，使黑曾·平格里变成了美国市长中最坦率鼓吹市营公共服务业者。在托莱多，制造商萨缪尔·琼斯当市长时，为推动市营煤气和电厂而与持反对意见的市议会进行激烈的斗争。在克利夫兰，第三位商人改革者，市长汤姆·约翰逊自己本身是公交车垄断经营者，在阅读了乔治的《进步和贫困》后他固有的思想支柱被摧毁，从1901年到1909年积极投入市营公共服务业政治运动。他的继任者牛顿·贝克扩展了城市照明电厂，在城市公园出售市营的冰淇淋，经营两个城市舞厅，由公园管理部的拖船捕捞的低成本鱼在市场销售。[264]

即使说中西部的市营服务业进步政治从欧洲先例那里吸取的营养，或许不像纽约、波士顿的都市进步人士吸取的那么多，但跨越大西洋的纽带也并没有在中西部市营化运动中消失。约翰逊1910年去世前到格拉斯哥取经旅行。托莱多的琼斯继任者布兰德·维特洛克在1912年做了同样的事，迫切想看看“从我们民主的立场看，在说英语的世界里管理最好的城市”。“我们对欧洲三十年前就解决了的市营服务业问题争吵不休，犹豫不决。”维特洛克生气地说，“而我们还非常高傲，决不从别人的经验中学习任何东西。”[265]

把所有这些冲动最好地结合在一起的人，是约翰逊的重要政治盟友之一弗里德里克·豪威。豪威在霍普金斯大学读书期间就受到伊利的影响，更被伊利1889年秋天请来霍普金斯讲欧洲城市的阿尔伯特·萧迷住。豪威后来回忆说萧的城市图景激发了他初步的政治热情：“拥有财产和为人民做事的城市”。他在1891年春天和夏天动身前往亲眼目睹这些地方，到柏林大学听课，沉浸在欧洲政治文化中。手拿博士学位返回纽约后，豪威当了一段时间的记者，曾进入法学院，短期加入要把城市沙龙置于像他这样正直的人监督之下的公民运动。[266]

离开纽约到克利夫兰从事法律工作后，豪威仍然放不下社会议题。他搬进一所睦邻中心，作为受托人和“友好访问者”加入“克利夫兰慈善组织协会”，给城市穷人带去建议和同情，但是他从自己的努力中得出慈善是徒劳行为的结论。他迷上一个建议，模仿奥斯曼男爵的巴黎那整齐华丽的模式建造克利夫兰公民中心。他成为商人的“市政协会”（Municipal Association）的秘书，在公交车专营权方面和腐败做斗争。由于他的公民中心愿景和对公务员改革的承诺，他在1901年当选克利夫兰市议会议员。在政治抱负和非政治的公民团结理想之间

挣扎，豪威摸索都市政治的道路带着困惑和矛盾，这正是世纪之交中产阶级公民改革的典型特征。

他后来声称，他真正的政治觉醒来自单一税制的想法。豪威在汤姆·约翰逊担任市长初期进入克利夫兰政治，发现约翰逊和从前认识的改革者完全不一样。此人性格迷人、豪爽开朗，是拿自己同行开刀的公交车资本家，而且最重要的他还是亨利·乔治的学生。像约翰逊这样的单一税制支持者在市营化鼓吹者中决不是罕见的。费边社成员大量吸收乔治“非劳动增值”（unearned increment）的思想，他们从乔治那里远比从马克思那里吸收到更多营养。不管乔治的租赁观念多么简单，他对于那些不创造财富却大发其财者的指控带有相当的道德经济学力量，他们从闹市区攀升的土地价格或者在一个经济活跃的城市从公交车专营权暴涨价值中获利。亨利·亚当斯的“天然垄断”观念把公共干预的合法领域缩减到精确的、技术上可以确定的企业核心，乔治的观点在道德上更广泛、更容易让人接受。重新抓住社会创造的城市街道和专营权的价值，意味着要没收专营权所有者的不当得利，从实际上看就是公共服务业市营化。按照这个逻辑，市营化运动应该储备有很多支持单一税制者。布兰德·维特洛克、记者林肯·斯蒂芬斯、汤姆·约翰逊都是亨利·乔治的门徒，豪威通过约翰逊也成为乔治的门徒。

在接下来十年的大部分时间里，豪威和约翰逊在克利夫兰进行公交车专营权的斗争，刚开始为争夺便宜票价激烈斗争，被公交车公司拒绝后进行长期的公交车市营化运动，但最终失败。这个运动澄清了豪威的政治本色，重新唤起了萧多年前在他心中种植的政治图景。在1905年，他联系接受美国劳工部的委托到欧洲研究市营化运动，拜访韦伯，并和约翰·伯恩斯一起走访伦敦工人阶级街区。1909年他再赴欧洲。第二年在约翰逊去世后，豪威来到纽约开始作家的生涯，论述城市问题，特别关注欧洲。结果到1915年他已有五本书和一系列在杂志显著位置发表的文章，都旨在把欧洲都市进步运动引入美国人的意识。[267]

豪威肯定“在欧洲存在一个和法国大革命不相上下的骚动”。豪威沿着现在非常著名的旅游路线到格拉斯哥、伯明翰和伦敦，首先在英国寻找。他把《英国城市》一书献给约翰逊，里面充满了对英国市营化运动的称赞。但是从他所接触的单一税制者们幻灭的眼光来看，豪威那个英国的吸引力比萧时代的英国小多了。豪威厌恶英国上院和它所代表的以土地为基础的等级制度。“大不列颠是土地投机者的乐园”，他警告说，一个反动地主阶级统治下的佃户组成的国家。当运动因为纳税人投诉而失去了影响力后，连他对英国式市营贸易的欣赏也逐渐淡漠了。豪威1913年不无失望地写到“英国城市通过钱包来思

考”。它的眼光总是集中在税率上。[268]

到1910年，豪威的热情转向德国城市。他写到，在那里人们发现一些城市不仅战胜了曾经打败汤姆·约翰逊的公共服务业利益集团，而且是拥有“团体自我意识”的“有机”城市。美国的城市不过是“偶然性，一个由铁路、水或者工业组成的偶然性”。而德国城市是“有组织、有宏大目标和长远眼光的生命体”。它们对城市活动没有人为的限制，并用“数不清”的方式促进市民的幸福康乐。在称赞德国城市生活的时候，豪威并没有比萧更多意味要单独挑出其政治结构。不管是英国城市还是德国城市都没有严重依赖严格公务员体系，尽管豪威本人曾认为那种体系是确保城市诚实的关键。选举权限制并没有把进步城市和反动城市区分开来（这种限制是欧洲普遍存在的）。城市管理腐败的原因根本不在于政治结构。“我们想象政府组织形式，他们考虑具体活动。”他写到，美国人陶醉于结构形式，结果把什么东西都变成“死胡同，相互扯皮、议而不决”。[269]

真正的关键在于城市活动的范围——公民活动本身。让城市自主管理，让它做大事情，就会吸引不愿把城市政治留给小商贩、小老板管理的有远见人士前来服务。私有的城市不过是私人利益手中的玩物，如果让城市活动在多方面接触市民的生活，就可能产生新的市民忠诚度，一种“城市归属感”，一种新的集体意识。

现在回头来看，很容易戳穿豪威塑造的欧洲城市形象中的虚幻成分，闪耀希望和理想光芒的“山上之城”。特别是在德国，他没有多少能够提供内部消息的人的帮助，对城市的直观认识导致他错误地把有机城市建筑当作有机公民生活。他很少承认在德国城市管理的外表下政治斗争多么激烈。像萧一样对欧洲城市的活动感到惊奇，他没有看到对城市自主性的限制，那些限制虽然构成方式与美国不同，但同样保持强大力量。

他没有把探索欧洲城市的活动到底在为谁服务这个问题当作自己的任务。他写到，在德国，城市商人“不是为本阶级的利益在立法，这和美国商人不同”。他愿意搁置批评性的判断，以至于远远超过了应有的分寸。“那是德国的异常现象之一。因为据我所知世界上没有别的国家能够做到这点。”[270]从本质上说，跨越大西洋的进步纽带是倾向于理想化和极端化的。参与者非常迫切地渴望找到对立面来反衬夸大了的美国个人主义，所以误解的可能性从一开始就非常巨大。

这个问题影响每一个中间人，1890年代考察伦敦的爱德华·伯恩斯坦，20年后考察柏林的豪威。从最直接的事实起，每件事情都必然经过信念和期望的滤网的过滤。波士顿公共公园运动支持者西尔维斯

特·巴克斯特认为柏林“是最彻底的共和城市”。伊利宣称德国城市是“有贵族倾向的共和国”。1899年在康奈尔大学获得访学德国奖学金的罗伯特·布鲁克斯因为看不惯巴克斯特那类一厢情愿的思维，写到德国城市管理在本质上是精英主义者的、绝对政治化的。首先通过阿尔伯特·萧的目光了解格拉斯哥的许多人，在亲眼目睹这座灰暗忧郁的石头城后都难以相信自己的眼睛。布兰德·维特洛克来参观“只是作为理论存在于我头脑中的公民生活的形式，或者远方的一个传奇故事”，看到格拉斯哥出人意外的贫困感到不可思议。其中的贫民窟让他震惊——“潮湿油腻的楼梯，到处弥漫着贫穷的败坏气味……卑鄙肮脏、不可救药、让人绝望”。[271]

但是真正抓住欧洲城市生活崇拜者注意力的是那里没有哪些东西。全国市政联盟的主席威廉·福尔克在谈到1911年的法兰克福时说：“没有让人讨厌的广告牌，没有堆积如山的垃圾，没有城市中间投机开发的大片凌乱不堪的空地，没有摇摇欲倒的公共住房，没有衣衫褴褛、醉醺醺的路人。”[272]没有坑洼不平的街道、拥挤不堪的公交车，没有腐败的城市管理者，没有垃圾，没有违法乱纪，没有混乱或失控的状况。这一类“没有”越来越多，欧洲城市形成与美国城市相反的样式，改革者不免拿它们来作对比。所有东西都掺入这种判断中，从街道的宽度和铺设情况到广告的相对隐蔽性到观察者的政治信念。反思和镜子，内在的眼睛总是盯着美国，而外在的眼睛盯着欧洲，所有这些都影响判断。

但是像豪威一样的欧洲公民生活崇拜者并不是政治上的幼稚者。豪威知道容克贵族与（用他的话说）像地壳下面流动的熔岩一般不断扩张的力量之间的区别——即便他为了自己的目的，选择删掉认为不重要的党派分裂。他也决非天真地相信欧洲城市迅速进入服务供应和集体企业的新领域是美国人理解的那种民主。像豪威这类作家花费大量篇幅描写的漂亮的城市澡堂和运转良好的城市公交车，不仅仅是游记见闻。它们是将民主语言社会化的努力的一部分，要用服务、后果、结果等新字眼来平衡民主语言中的权利、特权等用词。在他们强调城市作为的同时，试图锻造出一种民主的、市政的行动的语言，而不是单纯的民主形式。豪威承认德国城市在管理结构方面是不民主的，但是“在服务方面是民主的，甚至是社会主义的”。他用的词语简直和十六年前波士顿的乔赛亚·昆西一模一样。[273]

如果说豪威不像他后来自己描述的那样在政治上天真幼稚，他通过新的“城市意识”获得救赎的言论，也并不是薄到不可能被别人拿来解开同样的政治谜团。他的话语在城市进步人士中一再出现。萨缪尔·M.琼斯说：“我们的城市需要通过培养集体意识来拯救。”列奥·罗韦

赞同这个观点：时代的需要是新的公民“忠诚”，比私有美国城市形成的公民生活更开放的概念。格拉斯哥的城市公交车、伦敦的蒸汽轮渡、法兰克福的公共公园和当铺都化作有机社会的形象，资本主义的经济分割通过公共企业和团体意识的新形式而重新结合在一起。和国家不一样，城市既小又具体，可以把这种想法付诸实施。自我拥有的城市梦想，即城市有魄力经营自己的公共服务业，保留城市所生利润的下金蛋的鹅，通过做的各种事情吸引市民对城市的喜爱和认同，这样的梦想影响力非同小可。[274]

当然，人们无需到欧洲感受市营公共服务鼓吹者的设想。只要城市拥有或者提供了任何东西，从最简单的公共治安开始，既不需要理论也不需要跨越大西洋意识，就可以想象一点一点地添加公共产品和功能领域。像许多政治思想一样，城市所有权是个可以从众多不同源头着手的概念——一个能够重复发明和多方面同时发现的项目。[275]欧洲先例的作用是为美国都市进步人士提供一套起作用的、现成的例子。没有欧洲纽带，市营各种服务业的概念可能陷入抽象的经济辩论。米罗·莫尔特比在1900年写道：“经验、经验、经验”，而非理论，“才是英国城市社会主义的先决条件（sine qua non）”。欧洲的重要性在于：美国人可能在从欧洲借来的积累的经验基础上越过经济抽象辩论，越过以测量员的准确性确定公共领域边界这一难题，抓住实践本身。用豪威的话说，正是这个条件让伯明翰、格拉斯哥、伦敦、法兰克福或者柏林成为“所有人的经验”。[276]

想象城市摆脱大量承包商、贪污者、企业家、专营权所有者纠缠，自觉管理和决定自己的命运——在20世纪早期美国先进的都市进步人士中间，怎么强调这些多半从国外引进的城市形象所体现的雄心都不过分。同样也很难夸大他们对跨越大西洋的事件的认同感。美国问题被认为需要（哪怕是暂时地）求助于格拉斯哥公交车的经验，这一点非常重要。在1912年的选举活动中，伍德罗·威尔逊对马萨诸塞州福尔里弗城（Fall River）的选民说：“你们知道全世界管理最成功的城市是伟大的苏格兰城市格拉斯哥。”林肯·斯蒂芬斯在谈到欧洲市营公共服务业支持者时说：“他们远远跑在我们前面，自由派和激进派，他们都在积极工作，深入细节问题。”[277]美国市营公共服务业支持者的挑战，就是要看看跨越大西洋的热情在政治结构完全不同的地方可以进展到什么程度，而政治结构的重要性被他们忽略到最小。

考验伴随公交车而来，而且带来了让人不安的结果。现在回想起来，这个位点显然比当时看来更重要。如果美国的城市所有权运动在十年前或者二十年前就形成气候的话，就像英国和德国一样，很容易为城市获得利润的煤气供应本来可能就成为公共所有权议题的轴心。

后来在1920年代和1930年代，主要的战场就是电力的地区分配问题了。

煤气和电力在进步时代都是竞争的领域。前者是20世纪初期煤气灯照明的城市中的基本消费品，其价格永远是争吵不休的话题。查尔斯·埃文斯·休斯和路易斯·布兰代斯都是由主张降低过分资本化的城市煤气垄断价格而卷入到政治活动中。但是1870年代和1880年代市营煤气厂的经验很少。费城1887年开始市营煤气运作，是美国19世纪末期这样做的唯一一个较大的城市，到了1897年重新把煤气厂承包给私人公司，当时一片指控之声，说此运营者和彼运营者都是一样贪婪腐败，让人厌恶。[278]到了20世纪前十年，电力竞争威胁到市营煤气经营的收入，城市议会对可能处于衰落的技术的新投资表现谨慎。张伯伦的伯明翰经验的时机已经过去，美国人已经抓不住了。至于电力，时机还不成熟。为城市街道和办公大楼照明的市营发电厂并不是稀罕的投资，但是只要家庭照明还是有钱人的奢侈品，电力供应就得不到都市政治的广泛支持。

1890年代进入异常扩张时期的公交车是另外一码事。公交车可能是每个人都离不开的服务。作为前汽车时代城市居民的出行工具，它们成为城市空间发展的关键决定因素、工薪阶层周日外出踏青的手段，如果公交车票价能够降低到一定程度，它甚至还是到郊区比较便宜的房子居住的必要条件。20世纪初城市政治最激烈的战场就在交通问题上，受到欧洲人经验激励的城市改革者在这上面也投入了最殷切的希望。

19世纪后期美国城市中，没有什么比交通政治更能清晰表现私人市场力量和公共方向之间的不平衡了。因迫切渴望有人提供服务，城市轻易地颁发交通专营权，很少考虑后果。当专营权所有者不能提供充足的服务时，市议会就授权更多的企业参与竞争。芝加哥城市当局在1884年到1895年颁发了98家公交车企业经营权，其中许多是完全根据预测的价值组建起来的纸上企业。结果是马拉的公交车和有轨电车的杂乱拼凑，很少向城市返还任何收入。在这种体制下，好处是城市纳税人不花一分钱，缺点是杂乱无章，服务质量低劣。[279]

到了1880年代中期，有些城市开始与公交公司更激烈地讨价还价，强力推行最高限价，对毛收入征税或者对经营的车辆征税。但是从总体上说，在授予专营权方面很少有什么限制。资本化是私人投资者的冲动，他们给股票掺水时，具有干旱地区农场主为牲畜提供饮水那样的热情。专营权都是长期的，到1899年，美国现有交通专营权中仍有三分之一是永久性的。根本没有听说对其经营进行公共监督。线路的计划完全是私人主动提出或竞争的结果，所以完全自由的竞争使

得经营者都尽力在利润最丰厚的线路上投入最多车辆，公交车“阻塞”在波士顿闹市区和芝加哥中心地带，因为愤怒的司机在共同使用的道路上争抢位置。

在1890年代打破这个局面的是资本和电力。它们从1880年代的交通混乱中理出了秩序——实际上是垄断。1890年到1893年在密尔沃基城，由亨利·维拉德领导的辛迪加把城市公交车运营商从六家减少为一家，一个联合的公共服务公司，它还吸收了城市所有的电力生产设备。还没有开始投入改革政治的汤姆·约翰逊1897年在底特律成立了统一的公交车垄断集团。查尔斯·耶基斯做了同样的事，他把芝加哥环区北部和西部运营的公交车联合起来。在曼哈顿运营的最后一条独立公交车线路在1900年被该市新的运输公司辛迪加吞并。根据历史学家查尔斯·奇普的说法，在1902年美国最大的20个城市中，除了4个外，都存在交通垄断集团。[280]

在某种程度上，公交车集团化的浪潮反映了1890年代的经济发展趋势。这种由扩张性金融资本和因经济萧条而衰弱的企业的合作也在马口铁、自行车、农业机械、钢铁方面形成垄断。新公共服务公司名称中“联合”（consolidated）字样的频繁使用也很能说明问题：比如纽约市联合煤气公司，巴尔的摩联合煤气、电力照明和能源公司，芝加哥联合运输公司。电气化使这些市场力量更加复杂，因为突然需要大量资本才能进行有效的竞争。从第一条电力公交车线路投入运行的1888年到基本完成从马车到电车的转变的1900年，电气化使得运营和金融都发生了革命性变化。它把公交车系统向外扩张到城市边界以外，通过在只有少数人掌握的公司扩张计划之前购买便宜的土地，然后在新公交线路服务的郊区卖住房用地，就可以赚大钱。电气化使服务面向更多旅客，但它挤掉了竞争。1890年代相互交织的技术和金融变革明显支持了经济学家的观点，即在公共服务领域，只有垄断才能最终生存下来。

新公交企业的垄断地位、它们的金融和利润前所未有的规模、它们对城市授权使用公共街道的依赖、它们在政治中的日常纠缠以及由此产生的影响力，肯定让公交车投资者的野心与新城市改革者的野心产生冲突。由于公交公司的傲慢和公众的要求，积极改革的市长们与运输公司常常就安全和服务标准、向市财政返还更多利润、劳工规范、足以让城市交通民主化的低廉票价等争吵不休。就连在底特律为争取便宜的三分钱票价而努力的平格里，最初也只是把公交车城市所有权当作与运输垄断者协商谈判中获得优势的筹码，公交车市营化是作为万不得已时的一种威胁。[281]但是，随着欧洲成功的例子越来越多，抽象的讨价还价筹码慢慢成为了实际上的要求。

早期考验出现在纽约市。在1890年代初期，因对于城市交通线路不足和私人资本投资者无法达成扩张服务的计划感到失望，城市团体的广泛政治联盟成功组建了公共交通委员会，它得到授权可以设计、融资、拥有城市的地铁——虽然还不是建造和经营权。纽约市商会牵头往委员会里面塞了很多企业家，但是该建议也得到本市工会组织和睦邻中心的支持。1894年对该问题进行的全市范围公民投票以接近三比一的悬殊差距获得通过。[282]由快速交通委员会（Rapid Transit Commission）的总工程师设计出来，参考了实地考察到的伦敦和巴黎的最好经验，市属二十一英里地铁到1904年开始运行，规模仅次于伦敦私有的地铁系统。但是市营地铁在美国并没有得到和在欧洲一样的结果。不到一年时间，承租人就吞并了唯一的潜在对手曼哈顿联合公交车公司。对曼哈顿岛快速交通拥有了几乎完美的、公共融资的垄断地位，该公司拒绝委员会进一步扩张的建议，用老板奥古斯特·贝尔蒙的话说，继续获得“可观”的利润。[283]

在芝加哥，运输资本家的掠夺更加胆大，都市进步人士没有在所有权的不彻底观点上耽误时间。西奥多·德莱塞拿来作为其小说《金融家》主人公原型的查尔斯·耶基斯是起激化作用的人物。在1897年，随着芝加哥运输专营权即将到期，他试图让伊利诺斯议会通过一个法案，一下子把所有公用服务专营权延长到一百年。公众的愤怒阻止了耶基斯的计划，但是他的替代性措施获得成功，把伊利诺斯经营权期限从20年延长到50年。在耶基斯的法案被撤消之前，一帮芝加哥议员从法案中看到自己可以得到的一罐金条，他们组织了虚假的电力服务公司，给予50年的经营权，然后兴高采烈地把特权转卖给其他投资者，从中大发横财。[284]利润实际上是芝加哥公共服务业的代名词。在1890年代该市两家主要的公交车公司从毛收入中拿出27%到29%作为红利。[285]耶基斯把他经营的公司的资产注入他的各种控股公司和建筑公司，很快就离开芝加哥，但他的诡计和垄断野心已经迫使格拉斯哥那样简单直接的市营公交车进入城市政治的视野。

1905年以直接的“立刻得到城市所有权”为政纲当选市长的爱德华·邓恩，抓住了操纵政党活动的政客们不愿意认可的一点（他们知道什么是熟悉的、有利可图的体制）。作为一位有钱的爱尔兰裔美国律师、简·亚当斯（被他任命为城市学校董事）和克拉伦斯·达罗（被他任命为交通运输政策顾问）的朋友，爱德华·邓恩对欧洲城市政治非常熟悉。他曾在1900年到欧洲游历，看到了正在推行的市营服务业运动，在讲话中总是引用这一运动的成功事实和数据。他的主张得到工会团体、城市的报业巨头赫斯特（Hearst）旗下报刊的认可和许多进步人士的支持。听从汤姆·约翰逊的建议，他邀请格拉斯哥城市公交公司总经理到芝加哥来为建设低成本市营公交车线路祝福。1904年到

1906年就这个问题进行的三次公民投票为城市所有权一方赢得多数，虽然最后一次投票没有达到把计划付诸实施所需要的三分之二多数这个门槛。[286]

邓恩在芝加哥进行的城市所有权运动于1905年、1906年达到顶峰，那些年对全国性的活动也是关键。多次成为民主党总统候选人的威廉·詹宁斯·布莱恩环球旅行回来后热情宣传市营公共服务业的主张。赫斯特报系高调对工人阶级表示同情，不留情面地揭露垄断权力的罪恶，用让人惊叹的力量推动该事业的发展。在纽约市，赫斯特自己在1905年以广泛的市营服务业诉求竞选市长。由于工人阶级的支持，赫斯特的“城市所有权联盟”差一点就赢得选举，如果不是坦慕尼协会选票计算作弊，几乎可以肯定占上风。在克利夫兰，汤姆·约翰逊努力组织一条低成本的、人民的公交线与城市私人的垄断经营者竞争。在这些事件中，城市所有权的反对者加倍努力要阻挡一位惊恐的批评家所说的“降临到我们头上的社会主义蛊惑”。[287]

所有这些都碰巧和新闻界的扒粪运动高峰吻合起来，并从中得到促进。《麦克卢尔杂志》（McClure's Magazine）和竞争者大量刊登城市贪婪和腐败的故事，争先恐后揭露试图从政府那里得到优惠的企业家和出卖公共利益的政府官员暗中勾结的罪行，林肯·斯蒂芬斯用贪污者的俗语“贿赂”（boodle）让广大民众明白了这一切。[288]历史学家开始把这种大众的、进步的城市政治形式称为“市政民粹主义”（civic populism）。正如1890年代的伦敦，市营公共服务业是其核心。

在这种情况下，可以料到各种折中妥协办法会被仓促抛出应对城市所有权运动的潮流。调查委员会就是其中之一。到1905年9月，全国公民联盟组织了后来屡屡复制的进步时代机构——一个发现事实的委员会，受委托收集大西洋两岸的经验和信息。全国公民联盟精心平衡“公共所有权委员会”成员结构的策略，就是要确保不会出现意外。成员里面既有私营公共服务业负责人，又有公共所有权的坦率支持者——像伊利的学生爱德华·贝米斯、约翰·康芒斯等。康芒斯认为委员会1906年夏天泡在喝英国茶、听报告中是浪费时间，他偷偷溜出来自己花一个星期时间和格拉斯哥街轨委员会密谈。但在这么严重依赖国外经验来制订国内政策的论证中，委员会成员都非常严肃地对待他们的工作。[289]

让康芒斯等人感到特别失望的是，委员会对公有与私有公共服务成本和收益的比较失败了，原因不仅是委员会成员无法就收集的众多英国数据的意义达成一致，更因为美国公司拒绝开放资料给调查人。但是1907年发表的委员会多数派的推荐意见并非对于市营公共服务业

不利。委员会在城市所有权问题上不偏袒任何一方，要看城市的具体情况而定。不过，尽管四个公共服务公司的老总中有三个反对，委员会还是认为竞争原则在城市公共服务行业失败了。委员会建议城市可以合法地自由选择是否把公共服务公有化，只要获得市民的认可。[290]

更有效的妥协是结构上的。路易斯·布兰代斯兜售浮动计算法的模式，借用伦敦煤气专营权的条款，把公共服务公司的合法红利与服务的价格下降结合起来。其他人则敦促更严格的专营权条款。但是，市营公共服务业热潮的最重要意义是恢复了管理委员会措施，并把它推向政治斗争的前沿。管理委员会在19世纪后期的英国和美国都是用来处理铁路价格投诉的，在美国由于法庭的制约导致其权力受到很大削弱，效果很小。但是在有些情况下，对这个概念的熟悉程度甚至比它的有效性更重要，而它迅速适应新变化的能力则远比这二者更重要。[291]

政治学家把这种现象称为政策“惯性”或者“道路倚赖性”。实际上，从1905年到1907年发生的事情是，曾失败的政策手段在要求迅速和果断行动的压力下被拿来重新使用，跳出从前熟悉的道路，反而一下子成为解决从来没有想象过的大范围问题的答案。在1906年，由于迫切需要应对铁路合并的强大压力，国会试图让气息奄奄的州际商务委员会焕发新生命。在此之前，威斯康星的罗伯特·拉福莱特曾经试图通过同样的手段来兑现他驯服本州铁路公司的诺言。现在1907年面对交通危机，拉福莱特让约翰·康芒斯起草一个措施，把铁路委员会的监管范围一下子扩展到在该州经营的所有公共服务领域：自来水、电力、煤气、电话、铁路、公交车等。查尔斯·埃文斯·休斯在1906年纽约州长选举中挤走赫斯特后，要寻找一个消除赫斯特城市所有权问题威胁的方法。他发现自己的答案就在威斯康星计划中：一个全州范围专家组成的小型公共服务委员会，被授权批准收费价格、监督资本上市、制订安全和服务最低标准。公共服务委员会1907年在威斯康星和纽约成立，这种主张迅速在各州议会中出现，到1914年底，除了三个州外，所有各州都搭上了这趟车。[292]

委员会的一个不小的政治优点是，公共服务公司很快看到了它的好处。委员会管理既可以缓和公共服务城市所有化的诉求，又可以把专营权的讨价还价从市政厅过热的政治走廊转向更遥远、更安全的州立机构。1913年在伊利诺斯成功推动成立州公共服务委员会，活动的主要资金提供者中有电力服务垄断大亨萨缪尔·英萨尔。“全国电力照明协会”在成员公司中兜售这个观点，说这给予他们“摆脱地方和政治影响的最大自由”。在阿拉巴马州，当1911年新伯明翰城市章程授权对所有新的专营权问题进行公民投票表决，公共服务公司迅速行动起

来，让公共服务委员会法案在议会获得通过；1920年补充条例的主要内容由伯明翰铁路、照明和电力公司的首席律师起草。[293]

但是，当公共服务政治的核心问题能够被确定为惟利是图和渎职（“扒粪者”倾向于这样表达）等道德议题，这个管理委员会主张的吸引力就远远超过了直接受影响的利益团体。这个主张的承诺是多方面的：私人所有权受到公共监督的调节而缓和；让投资者有合理可靠的回报；让消费者有公共规定的服务标准。到了1912年，华盛顿州最高法院认定该想法“解决”了公共服务问题，给予民众“公共所有权的所有好处，同时不用承受其负担”。[294]

由始于格拉斯哥的一系列事件而得到复兴，管理委员会的解决办法扭曲了城市所有权运动，破坏了它的影响力，抢先消耗了很多政治资本，让一些重要的盟友分道扬镳，不过它并没有消灭这个运动。为威斯康星法案撰写公共所有权条款的康芒斯一直认为，委员会手段不过是权宜之计。在芝加哥和纽约，新的委员会很快就因为软弱无力和剥夺地方政策制订权威而遭受猛烈攻击。有些最初被任命为管理委员会成员的人（如纽约改革俱乐部的米罗·莫尔特比）完全履行体现公共精神、奉献专长的诺言，但是政党仆从和从前的公共服务公司老总迅速成为委员会的成员，很快就清楚表明公共服务问题根本没有真正解决。这个问题仍然成为市长们会议争论的内容。在进步党的左翼，有人热心推动城市所有权主张的实现，包括罗斯福内阁中后来被称为公共工程“沙皇”的哈罗德·伊克斯。美国公共所有权联盟一直忙于宣传鼓动的工作，如弗里德里克·豪威、爱德华·邓恩、简·亚当斯都当过该联盟的副会长。[295]

总而言之，公交车“市政民粹主义”的材料仍然近在手边。1912年查尔斯·比尔德认为城市公共服务所有权运动从来没有比现在更强大，旧金山在这一年开始建设一条短途的市营公交车线路与私人经营者竞争；克利夫兰市民投票支持城市电厂为大众提供电力服务，边界对面安大略省的城市也在这样做；密尔沃基的社会党政府上台后（像伦敦激进分子一样）讨论直接实施的城市公共工程，（像法国城市社会主义者一样）讨论为穷人提供的免费医疗服务。1922年在底特律，平格里的继任者又买断了私人公交车线路。三年后，在州长艾尔·史密斯的祝福中，纽约改革者开始建设直接由城市经营的地铁线。该市把它命名为“独立”线，即独立于运输公司垄断之外。[296]

虽然如此，对照英国和德国的情形，第一次世界大战前美国在公共服务城市所有权方面漫长和激烈的斗争结果还是让人丧气的。1920年代中期美国的69个“大城市”中，除了九个外全部拥有自己的水厂，有近四分之三的城市有公共市场。但是只有底特律、旧金山、西雅

图、纽约四个城市拥有或者经营自己的交通线路。只有奥马哈、里士满、德卢斯三个“大城市”拥有市营煤气厂。九个城市经营自己的电力照明或者发电厂。在美国所有公交车线路中，公共运营商只占不足2%的比例；公共电厂发电量只有全国电力产量的5%；公共煤气厂生产全国供应量的1%。与领先的英国德国相比，这些数字是渺小得让人尴尬。[297]

梦想如此真诚，实现它的努力如此迫切，加上大西洋两岸如此多的相似点，如此强烈的跨越大西洋认同感，结果为什么和美国城市所有权运动进步分子的预计相差这么远呢？

时机和规模是部分原因。美国公共服务业市营化工程起步较晚，都市进步分子以公交车为开端。但是没有积累的政府管理经验的好处，要从电气公交车系统入手，一开始就面临成堆的困难。经过十年电气化，世纪之交的都市公交系统在规模和复杂性上已经让水厂和煤气厂相形见绌。在美国尤其如此，因为美国运输公司早期的电气化和在郊外开发区的投资（这在其他地方是不允许的）使它们比欧洲同行强大得多。正如批评爱德华·邓恩倚赖格拉斯哥经验的人马上强调的那样，芝加哥的公交系统是全世界最大的。即使在世纪之交的人口只有格拉斯哥一半稍多的波士顿，其公交线路也是格拉斯哥的三倍，而且每日运送的旅客人数是格拉斯哥的两倍。[298]这么庞大的体系让城市单单依靠自身物质财产来购买是非常昂贵的，如果按这些公司过高估计的资本价值，购买它所隐含的债务负担可能吞掉整个城市预算。先后顺序很重要。美国城市已经错过了市营煤气的最佳时期，它们积累的管理困难的山峰更高了；再错过市营公交车，它们又落下更多欠账。

其他障碍来自法律。和法国不同，没有总括性的禁令阻止美国城市开发市营服务业。很多法院和议会经过激烈和短暂的司法斗争后，很快达成协议：那些依赖使用城市街道或者依靠城市颁发专营权的服务项目，都是市政府自己可以直接经营的内容。宪法对于城市负债总量的限制是更大的障碍，不过这些条款可以修改，尤其是对于城市投资能够带来利润的“生产性”企业。不是法律的死板而是宪法裁判体制要求改革者应付的双重战场，消耗了他们的最大资源和能量成本。包括购买合同或者管理措施最小细节在内的一切都要经过政治体制两次，先要通过政府正常审查程序，然后再通过法院审核程序，在这个过程中，投资者的财产权肯定成为听证会特别关注的焦点。美国体制带来的拖延和障碍肯定比进步人士在国外见识的多得多。[299]

但是让市营公共服务业运动陷入困境的最大问题，是那个让爱德华·邓恩遭遇挫折的内容：腐败。邓恩本来希望借助于格拉斯哥的声望

和经验，大张旗鼓地请格拉斯哥市营公交系统总经理来为芝加哥新的市营公交车祝福。此人毫不含糊地表示对这里私人运输公司的糟糕服务和过时设备感到失望，可更让他惊讶的是看到芝加哥上空飘浮的政治腐败的恶臭，除非是万不得已的情况下，他甚至不愿意推荐公有化了。[300]因为满心指望的认可落空而陷入极度尴尬，邓恩只好把那份报告装进口袋。但是压制报告并不能压制背后的问题。城市的财产所有者对于票价和税收的关心、那些因为城市的合同利润而发展的小企业主的不满——进步人士的反对派在伦敦利用的所有力量，所有这些再加上腐败的重量，终于引起天平的倾斜。特威德（Tweed）对纽约金库的掠夺、芝加哥城市议会那些所谓灰狼的胃口、费城共和党机器静悄悄的但一点都不逊色的系统腐败等，都构成城市所有权辩论的背景音乐，实际上甚至淹没了辩论本身。

都市政党机器出售一个又一个有利可图的城市特权，到世纪之交被“扒粪者”抓住揭发时，这已经是老掉牙的故事了。已经有一代精英和中产阶级“好政府”改革者努力要纠正这些。限制和控制公众选举的官员特权是他们惯用的手段，其中许多来自欧洲的先例：按英国经验成立的公务员委员会（虽然在英国，市政府不在公务员管理范围）；按英国地方政府委员会模式成立的州监督委员会；模仿德国市长的职业城市经理人；或者欧洲风格的选举权限制把城市交还给它的财产所有者。[301]

“好政府”改革者认为不完全民主的英国和德国的城市管理比美国更诚实、廉洁，这并非完全错误的。当然腐败丑闻并非只是美国人才有的专利，比如1889年的一起丑闻就导致伦敦市政议会的前身“大都会市政工程委员会”倒台。说到城市腐败，英国调查官阿瑟·莎德威尔在1906年谨慎地说“英国人并没有资格扔很多石头”。酒馆老板、房地产商人、房东、承包商——所有这些有证照、有利益可图的人都是英国城市议会中的固定角色；在城市政策中有利害关系的人也毫不掩饰地把代表政治私有化。[302]但是，19世纪末期英国和德国的城市腐败行为更隐蔽、更客气，更多是优惠和好处的交换而非现金贿赂，也更少民主的特征。在这点上，时机也产生了深刻和广泛的后果。有些地方，先有现代城市管理体系，然后才出现都市政治民主化，比如德国，以及基本上如此的英格兰和苏格兰，这一点和美国完全不同。在美国，白人男性的民主早早兴起，创造了一个更容易被某些人钻空子的体制，他们把城市管理看作获得私利的领域，更容易把公共职位看作要尽可能快捞好处的短期投资。

是遭遇民主之下腐败的经历最终让专家管理委员会的主张如此吸引人——这个因素更甚于它的便利和熟悉、公共服务公司的秘密推

销、立法狂热的力度。即使当专家已经被推开，公共服务公司已经学会如何巴结、讨好管理者，他们之间的关系已经密不可分时，委员会公正性的氛围仍然保留着。用威斯康星大学亨利·梅耶的话说，委员会概念的诺言是通过那些把科学的客观性和法律的中立性结合起来的控制机构，“把公共服务业从政治中拿走”。[303]相反，因为容易接近现金流和以前梦想不到的大发横财的机会，可能出现另一个特威德[304]或者“煤气厂小集团”，对这一点的担心和恐惧成为反对市营服务业运动的人最强大的武器。观察家指出，只要芝加哥选民面临的议题是对私人公交车经营的不满，邓恩的市营公交车运动就可以取得胜利。但是，纯粹公共所有的公交车实现的可能性越大，人们的怀疑也就越大，支持邓恩的比例就越小。

在腐败问题面前，市营服务业运动的有些学术骨干悄悄溜走了。在1905年12月美国经济学家协会讨论公共服务业话题时，只有豪威和改革俱乐部的米罗·莫尔特比明确支持公共服务业公有化项目。阿尔伯特·萧故意回避和躲闪。他的报告说“我们从国家的一端到另一端都在进行如火如荼的实验”，他希望每个实验都进展顺利，但他不支持任何一个。长时间高举服务业公共所有权大旗的伊利已经改变观点加入到批评者的行列。伊利的批评者认为他改变主意是因为资助他研究的新公司的影响，他自己则担心腐败和管理能力等问题。[305]至于有公民思想的商人，在欧洲背景下本是公共所有权的核心支持者，他们对于城市基础设施落入党棍和企业老板之手这一前景的担心非常强烈。在这种情况下，可敬的中产阶级看中妥协的解决措施就没有什么奇怪的了：公共拥有的公交车线路（而不是公交车本身）、浮动价格体制，或在管理委员会监督下的私有企业等。

在这些担心和经历的背景下，豪威、邓恩、约翰逊不准备在公务员改革上花费时间，而是迫切要扩大公共商品和市营企业的范围，这只能招来“天真幼稚”之类的指控。豪威坚持认为城市管理大事情将自动吸引本领更大、水平更高、更诚实的人进入市政府从事城市管理，但是在美国背景下有点不现实，不管伯明翰和格拉斯哥的情况如何。至于期望市营企业本身复兴市民的“城市意识”的呼吁，它让市营化支持者的项目容易被指责为愚蠢、缺乏判断力，虽然他们可以提供大量对比成本的数据，讲解德国城市效率的故事。

实际上，城市所有权鼓吹者对于腐败问题的回答并不像看起来那么幼稚。腐败问题的公共讨论倾向于混淆区别，渲染一种普遍堕落的氛围，但其实腐败结构是复杂和多样化的。在世纪之交的美国城市，它们至少表现出两种形式：边缘性腐败和内部腐败。

边缘性腐败出现在政府和私人供应商接触的地方。政府通过合

同、出售或者专营权给予私人投标者经济机会，这种地方一直是腐败者捞取好处的肥沃土壤。边缘性腐败的形式是贿赂、回扣、勒索、报偿等。交换的东西通常是现金，虽然雇佣亲戚朋友或者政治支持也可以当作交换筹码。比如（查尔斯·爱德华·拉塞尔讲的故事）二十二个市政委员会委员1884年以二万美元一张的价格出卖他们的投票，这涉及利润丰厚的下百老汇公交车经营权。被收买的是拥有投票权或者影响力的人。[306]但是边缘性腐败的最终受益人是收买者，那些通过非诚实手段获得巨大商机的商人。

相反，内部腐败发生在市政府内部工作人员身上，受益人是企业老板、政客以及得到他们恩惠的人。内部腐败偶尔也涉及公然的挪用公款，虽然这种情况很少不被逮住。更常见的形式是虚报工资表，在招募人员时任人唯亲、政党分肥、工作效率低下。有时候涉及现金交易。世纪之交要得到城市职位，最常见的方式是贿赂；城市职位所有者必须捐款，此乃填充政党竞选基金的标准手段。但是交易对象除了现金外，同样常见或更普遍的还有工作岗位、肥差，或者选举日的集团投票等。有些国家试图通过限制公职人员的投票权对付这最后一种腐败。在德国，国营铁路职工被明确剥夺投票权。在澳大利亚的维多利亚，政府雇员被排除在正常选举之外，但给予他们独立议会代表的资格，更公开地为自身利益说话。[307]

内部腐败和边缘腐败的关系比这些手段表现出来的更加复杂。都市腐败的矛盾在于：如果限制其中一种腐败机会，就会增加另外一种腐败机会。减少城市拥有和经营的企业，能减少内部腐败的可能性，却增加了边缘腐败的机会，私人供应商的贿赂就会泛滥。

这两种腐败在美国城市都很流行。城市政治机器毫不迟疑利用扩大城市服务的机会捞取赞助。城市自来水、卫生部门、警察、消防、健康监督、公共澡堂都（往往是公然）被用来作为政治忠诚的酬佣和优惠。但是如果林肯·斯蒂芬斯和他的“扒粪者”同行是对的，那么世纪之交美国城市腐败最臭不可闻、最严重的情况就发生在边缘地带。正如耶基斯事件以及几十件类似案子显示的，咄咄逼人的私人资本和有兴趣利用职权牟利的政府官员接触的地方，出现腐败的可能性非常大。豪威和斯蒂芬斯这些鼓吹城市所有的人认为围绕专营权的边缘腐败是城市的最大罪恶，这想法其实不错。但是在“扒粪者”把都市政治个人化，报纸编辑急于靠揭露政党头目腐败丑闻来扩大发行量的背景下，公共服务业市营化鼓吹者的说服任务并不轻松。对于在开放的、多孔的、民主的美国城市发生更多腐败的担心，使得美国城市活动的领域很小，而让最成熟的腐败机会进一步加大。

那么，问题的核心是否在于多孔性本身呢？是否美国城市政治和

政府职务分配的早期民主化（尽管有很多缺陷，尽管存在极力辩护的种族和性别壁垒）使朝向都市社会政治的转型更困难了呢？城市改革进步人士中没有一个人考虑这个问题。他们不愿意接受的结论是：他们的雄心因为历史发展的层次不对而陷入困境。他们心目中自我拥有的城市是民主的实现。透过算术民主的形式外壳，他们看到了城市演变成发挥民主功能的生物器官。那是历史前进的方向：从消极等待到行动，从形式到服务，对都市生活的相互倚赖性从无意识到有意识的转变。那就是萧强调城市“管家”时表达的意思，就是豪威所羡慕的“做事的”城市的核心——大胆的、集体的、公开的作为，期待共同回报。民主的结果不在遥远的管理委员会，甚至不在选举，而在格拉斯哥的公交车和伦敦轮渡的日常运行中。

美国城市进步人士很少承认，他们羡慕的欧洲城市的广泛服务项目可能倚赖于一点：欧洲城市精英成功地长期推迟形式民主的实现。但是他们对两种民主（形式民主和行动民主）亲属关系的竭力强调，显示他们明白欧洲市营企业的教益是双刃剑。欧洲经验是否证明了城市行动野心越大就越能产生更诚实的公民精神？或者相反，跨越大西洋的政治结构对比，恰好突出了在美国政治背景下推行欧洲风格的城市经营真是愚不可及？美国城市管理的民主化是否排除了服务民主化的可能性？自我支配的城市的途径会不会被一个最意料不到的障碍所阻挡，即政体过早的民主化使得国家机构被过度地挖空和私有化？

1905年到1907年的争吵和争论没有为这些问题提供明确的答案。城市公共所有权改革者并没有偏离目标太远。自我拥有的城市，尝试性地向外扩张到新的公共商品和公共供应领域，这个设想在第一次世界大战前仍然没有定论。由于1920年代电力争议的推动，它将再次浮上台面，清晰出现在新政拥护者的政治想象中。

可塑性是城市所有权观念的内在特征。它可以被公共卫生改革者拿来作为工具；被萧和豪威竭力争取的那种具有公民思想的商人用作工具；在有些时候，还成为城市庞大的、大众化的工人阶级多数派使用的工具。就像进步人士的许多项目一样，市营公共服务业运动是零碎的改革，在理论上显得软弱。它认识到城市生活事实上的集体主义，但它不是代表对市场的颠覆，而是选择性地侵占其中公共特征最明显的部分——明显到连私营的公共服务公司都承认的部分，这些公司竞相把“公共服务”作为招牌用在自己身上。

市营化运动是大西洋范围第一个重要的进步工程。在借来的经验和跨越国界的先例中，在共同的语言如细菌、污水处理、煤气价格、公交车票价中，北大西洋经济体的市营化改革者开始创造适度的、替代性的社会经济来改造彻底商业化的城市。但是正如针对公交车和腐

败而发生的争吵和喧闹所示，市营化运动也是一个政治教训，说明时机选择的极端重要性以及细小差别的积累性效应多么巨大。在从民主形式转向进步人士迫切渴望得到的民主功能过程中，这两个因素在最后都发挥了特别重要的作用。

第五章 公民的抱负

私有财产，公共设计

进步人士政治想象中的城市既是动词又是形象：既是剧烈的公共活动的表现，又是心中的图画。弗里德里克·豪威多年后仍然记得他“想象中的城市构造应该是什么样子的……那是一个单元，一个有思想的东西，有清晰的目的，眼光远远超越当前状况，预先采取措施适应将来的变化”。他写到，从第一次在约翰·霍普金斯大学接触阿尔伯特·萧的课程起，“我研究城市就像别人研究艺术一样，我对街道路沿、下水道、空中轮廓线特别感兴趣”。[308]

艺术和下水道：人们对这种并列可能感到困惑和怀疑，在已被时间分开的类别中费力寻找自己的方位。但是进步人士的核心性格特征在于既从形式角度也从功能角度来看待社会政治。社会的核心价值应该体现在街道设计、公共建筑、居民区和城市风光上，这是大西洋两岸进步文化的坚定信念。进步人士心中的城市既表现在公共水厂和公交车上，也同样充分地表现在市民活动中心、城市分区地图上。豪威记得他们渴望的是“美丽”。但是激起他们热情的不是“美丽”本身，而是有意识设计的可能性：把公共选择的秩序添加在城市土地、地区选择和建筑风格的巨大而混乱的市场上。从城市规划想法的最初萌动到“新政”和欧洲社会民主党的社区建筑计划，进步社会政治一直强调的理想是：社区不仅拥有自己的基础设施而且体现自己的设计。给其中一面带来能量的大西洋纽带也激发了另一面的活力。

在某种程度上，进步人士在城市形式上的专注是旅行的产物。参观者很少有浪费的时间，眼睛总在阅读着形式和表面现象。就像在他们之前到欧洲考察艺术的大旅行朝圣者一样，试图在艺术外在形式上分析其内部文化内涵，进步人士都是形式的热心学习者。在欧洲参观的美国进步人士很少不陶醉在临街建筑和城市风光上的，就好像每个国家的政治文化秘密都可以从这些内容中揭开。柏林街道的异常宽阔和城市当局在维持街道整洁方面的一丝不苟，以夸张的形式向美国人讲述着德国人的效率和公民意识。维也纳就是壮观的环城大道，巴黎就是林荫大道，纽约就是怪异的、高耸入云的摩天大楼。人们在每个

城市都可以阅读其独特的建筑模式：一直延伸到柏林边缘的四到五层廉价公寓的坚固方阵：数英里长的狭窄街道和投机商建造的英格兰房屋，与卫生地方法规框架紧密结合：苏格兰城市高大的石头公寓：波士顿挤到邻居家占空间的三层木板房：纽约一幢幢廉价公寓形成的幽暗深谷。

欧洲人阅读美国城市的愿望也同样强烈。H.G.威尔斯认为曼哈顿的摩天大楼就是城市被“没有灵魂的强大力量”控制的标志。相反，查尔斯·布思认为这些高楼诉说着新大陆无限的能量。随着大西洋经济体进步人士越来越积极寻找相互的经验和革新，到处都是迫切阅读城市形式以便发现背后社会意义的参观者。[309]

尽管结果可能相互矛盾，但这些努力决不是愚蠢的。表面现象有时候会误导人，最明显的例子莫过于柏林了，其他地方的贫民窟都是公开展示出来的，而在这里都被藏在城市街区内部拥挤的棚户区。不过在某种程度上，一个城市的形式和建筑、街景和轮廓线、公园和住宅区，暴露了城市土地和住宅背后力量的轮廓，眼睛是不会骗你的。伯明翰工人阶级家庭的成排房屋十二英尺宽，后面有狭窄的一块地，高高的篱笆，阴暗得不适宜生物生长。这和芝加哥的独立小木板房完全不同，后者散落在泥泞的街道上，还散发着未干燥处理的便宜木头的强烈味道。两者都不同于华盛顿的后街陋巷、曼哈顿廉价公寓里合住的通风井：也不同于柏林那拥挤在一起的、一厅一厨的两室公寓。曼哈顿、芝加哥以及一千个比较小的美国城市的连绵不断、没有尽头的笔直街道，与巴黎的豪华林荫道或者德国城市内部曲里拐弯的棚户区不同。所有这些区别都反映了财产、法律和政治的不同混合体。

这三种因素都深刻影响着城市的外观。土地财产和建筑资本背后的所有权可能是分散的，也可能是紧密集中的。都市土地市场的法律基础可能适应迅速方便的财产交易，也可能适应错综复杂的、大盒套小盒式的租赁关系。城市空间发展的公共利益可能被有意识地展现，也可能让位给市场价格和优惠等多种决定因素。比建筑学的作用更大，市场的这些因素或者（用M.J.唐顿更精确的术语）“占据支配地位的‘财产文化’”，也给予城市基本的形式。[310]

北大西洋经济体的城市不管还能是别的什么，至少都是巨大的、剧烈搅动的、靠法律维持的土地和住房市场。在想象中，不动产或许强调稳定性，可实际上没有任何地方比世纪之交的资本主义城市不动产转手更快，或者表现出更深刻的商品化过程。由于流动人口的大幅度增加，大城市是房地产投机的最成功的发动机。由于土地分割标价出售、出租，或者握在手里等待空想的使用方式迅速转变导致其价值暴涨，所以土地成为可以倒卖的商品。因为同样的原因，住房也成为

商品。从建筑的普遍高度、密度到城市街道的模式、工薪家庭典型的居住空间，或者让美国城市具有独特的“豁牙”外观的空地（投机者寻找大机会而握着不开发），让人们从城市形式中阅读到财产的权利和力量。

即使想象一下私人力量的这种合流是可以“规划”的，在当时听起来也会是大胆的政治宣言。相当数量的进步人士聚集在这种抱负上。纽约市公交车战斗的核心人物米罗·莫尔特比担任的第一个城市管理职务，就是一个调查欧洲城市设计的委员会的秘书。豪威一辈子都对城市规划热情不减。他的好朋友林肯·斯蒂芬斯1909年也在琢磨“我尝试的最大一项工作”——创立“城市经理或者城市设计师的新职业”。弗洛伦斯·凯利的全国消费者联盟是为劳动妇女争取更好工作条件的先驱，她帮助组织了美国第一个城市规划展览。搜集了那么多社会政治理想的杂志《调查》从一开始就开放篇幅发表城市规划方面的文章。第一次世界大战前社会福利事业的重要资金支柱拉塞尔·塞奇基金会几乎花费了一半资产，在长岛上建立模仿英国的模范郊区“森林山花园”。[311]

对于城市空间、住房、设计的关心在北大西洋经济体的每个国家都激起讨论。从1889年巴黎博览会上关于工人住房的第一次国际会议起，住房国际会议就成为固定的活动项目。第一次世界大战前城市规划的示范地像磁石一样吸引了众多社会改革者：英格兰的（日光港、伯恩维尔、莱奇沃思、汉普斯特德）：德国的（法兰克福、乌尔姆、海勒洛、埃森的克虏伯居住区）。最有气魄的国际城市规划展览和会议也一样，最大的一次1910年在维也纳举行，吸引了两千多名与会者。通过这些论坛，社会的和立法的手段得以异常迅速地传播，包括模范住房设计、模范住房立法、街道规划和城市分区模式、控制土地投机的机制、影响郊外土地发展的措施等等。[312]

到美国人在第一次世界大战前的十年进入时，这个网络已经基本形成，他们再次成为迟到者。部分因为此种原因，部分因为从来不能真正摆脱审美大旅行留在心中的欧洲那种和谐完美风景，美国人在跨越大西洋的背景下再次看到自己城市的杂乱无章后往往感到非常尴尬。豪威把典型的美国城市称为商业“事故”，这个进步派的比喻有许多变体：人们发现城市“没有统一感，没有永恒性，没有整个社区的权利意识”。刚刚从英格兰新花园城市参观回来的沃尔特·韦尔赞同这个观点，美国城市除了“自私的利益冲突乱象外”还有什么？简直就是一个“过分膨胀的、无法无天的”巴比伦。列奥·罗韦抱怨说：“城市不应该是狭窄和压抑的大街的单调重复：不应该让每个可用的空间都覆盖闪耀的招牌，让每个街道拐角都有一酒馆，让每个人都随心所欲地建房。”[313]

实际上，世纪之交的伦敦像纽约一样闪耀着众多广告。帝国时代柏林的街道门面过分体现装饰和资产阶级的自豪，在盛气凌人方面并不比芝加哥的大烟囱逊色多少。资本主义城市在任何方面都表现出家族相似性，但是美国人认为商业化力量在美国城市中特别强大和不受约束，这也确实没错。在与私有化城市争吵的背景下，看看巴黎甚至伦敦，美国进步人士不可能不注意到明显的差别。他们把欧洲人在城市规划方面的实验当作某种社会设计的证据，即朝着公共需要的方向调整和规范市场。1930年代社会政治的关键词“计划”通过欧洲、通过城市规划的思想成为美国的政治词汇。Städtebau（德语，字面意思是“城市建筑”）是最初的名称。在英国它被重新命名为“城镇规划”（town planning），用来表示土地和建筑的控制系统，在价格和市场交易“看不见的手”之外添加了看得见的公众之手。它许诺对城市设计和前途加以新的集体控制，许诺房屋质量的新标准，许诺把砖头和灰浆添加在公民改革者的“城市意识”上。豪威写道：“我们开始看到城市是有意识、有生命的有机体，建筑师、工程师……管理者、梦想者能够为了人民的舒适、方便、幸福而建造和设计。在很大程度上，城市规划是第一次清醒地认识到社会的统一性。”[314]

怀有这些设想和抱负，美国进步人士成为积极传播欧洲集体城市设计观念的渠道。通过大西洋纽带，他们一个又一个为美国带回了整套规划工具，有些束之高阁从来没有使用过，有些被迫切拿来推行，有些做了修改。这些引进观念的标志至今仍然清晰地出现在美国都市风景上，如借来的古典主义，体现在190年代中期及以后带着巨大公民热情建立的公共建筑中：如费城的菲尔芒特（现在的本杰明·富兰克林）大街的城市风景区干道，是根据巴黎的奥斯曼男爵模式建造的：还有从德国引进的分区规划，它像八哥一样以变更的形式迅速在新土地上繁衍起来。如果认真寻找，你可以发现一些木板房仍然矗立在马萨诸塞州的洛厄尔，它们是美国第一批公共资助住房运动的成果，是英国花园城市设计元素、新西兰先例和本土劳工政治结合的产物。

进步人士的抱负变得更加深远了，它们被储存起来等到战争和大萧条给予施展的机会。北大西洋经济体中没有哪个规划师比美国人在190年代和第一次世界大战前夕制订的城市蓝图更大胆，也没有哪个地方在城市规划方面像美国这么热情真挚地推动。拥有自我意识的城市、市营公共服务业、对都市土地市场力量的约束、对于居民住房需求的关注、体现在市政建筑和公共空间的自豪感等等——一时间，这一切在大西洋两岸进步人士看来都是一致的。

如果把测绘和不动产登记的秩序管理包括在内的话，每个现代大城市都包含一定程度的规划。在统一的土地所有权和政治广告欲望汇

合的地方，如宾夕法尼亚州费城、朗方（L'Enfant）规划的哥伦比亚特区，或现代欧洲初期作为王室权力橱窗的任何城市地区，设计规划确实非常详细。但是在19世纪中期前的美国，让所有这些都相形见绌的规划是坐标方格。111年纽约市的直线街道计划沿着东河的湿地一直推进到曼哈顿尽头，有意表现出对地形状况的冷漠，这成为一种模式。沿着这个开放性的坐标方格，让私人投资者、投机建筑商、买家、改造者去建设希望未来可能批准或者市场能够认可的任何东西。规划委员会和分区条例都还没有出现，在10年代以前，甚至没有建筑标准去限制个人在填补坐标方格中空白区域时的特权。在勘测员办公室里用尺子画出，坐标方格规划最大限度方便了土地销售的速度和效率。正如英国城镇规划师雷蒙德·昂温注意到的，坐标方格适合土地使用永远在变动的城市，比如今天是居民区，明天可能成为商业中心或者仓库区。[315]

坐标方格在所有这些方面是自由放任经济的物质表现：一种将交易机会最大化的法律和社会设计，很容易地变成了思想上认为“自然”的做法。坐标方格方便、快捷、没有限制，是资本主义城市的完美计划。与欧洲古老的、积淀的城市外形相比，它给予1世纪美国城市一种更确切、更透明反映出经济关系的形式。但它不是公共设计，除了最低级程度的含义外。除了像奥姆斯特德的纽约中央公园等罕见的例外，以这种方式建立的城市都是私人空间强、公共空间弱。不管是从实际上还是在象征意义上，它都没有满足进步人士日益增强的、把城市看作人们共同的家园的集体主义观念。就像公民团结一体的冲动吸引美国进步人士关注格拉斯哥的公交车和伦敦的蒸汽轮渡一样，这种冲动也吸引别人关注欧洲大城市的都市设计工具。

他们的第一站是巴黎。作为中央规划形成的现代大城市的模范，1世纪末期没有哪个城市比它更辉煌。刘易斯·亨利·摩根在1871年把巴黎称为“世界上最漂亮的城市，它给予陌生人惊人奇妙的印象”。摩根心中的不是由拥挤混乱的街道组成的、经常被皇家活动场地所打断的老巴黎，而是在早期城市结构之上大胆建造的新巴黎。在1世纪中叶，在拿破仑三世的敦促和乔治·尤金·奥斯曼的指导下，巴黎的重建大胆、昂贵，充斥大量的公共象征，北大西洋经济体没有哪个地方可以与之媲美。[316]

担任巴黎重建实际工作的奥斯曼是一位多才多艺的规划师，在他看来，城市决不是街道模式那么简单。作为巴黎的行政长官，他负责监督很多英里新下水道的建设，要完成渡槽系统，最终解决城市依赖塞纳河供水的难题。但第二帝国巴黎的心脏在它的街道。从1853年到1869年，在奥斯曼监督下从老巴黎混乱拥挤的老街中开辟了十多条宽

阔的新林荫路。实际上，西堤岛上除了圣母院外的几乎所有中世纪建筑都被拆除了，全部用庞大的政府大楼替代。星形广场有一条条对角线林荫大道交织，它们以几何学的痴迷会聚于拿破仑野心的象征——凯旋门。

在可以选择的地方，奥斯曼更喜欢开辟新街道而不是拓宽原有街道。购买内部地块的成本低于获得现有临街地段的成本。更重要的是，在新绘制的林荫大道上，奥斯曼和拿破仑三世看到了一块白板，可以创造赋予第二帝国巴黎独特性格的新街道景观。为了确保新开发的临街地段投资商符合公共空间的要求，奥斯曼规定了统一的飞檐高度和共同的水平窗户线和阳台线。结果整条街的临街面吸引人们把目光投向景观的顶点——公共广场或者纪念碑。

奥斯曼用来努力把巴黎集中起来的豪华对角线林荫大道非常昂贵。国家贷款和津贴支付了工程的部分费用，但正如奥斯曼很快认识到的，更广泛的潜在资源是土地市场本身。通过购买便宜地块开辟新街道，再高价出售新建筑地块，他创造了类似于都市公共工程永动机的东西。如果说这个机制有方便合算的考虑，它也包含了某种公正性。如果有人突然发现自己拥有大片可以建设高档商店和豪华住宅的土地，还有谁比这些人更适合资助街道建设的公共开支呢？

奥斯曼规划下的巴黎地价飞涨是社会产生价格优势的经典例子，如果用亨利·乔治普及的术语就是“非劳动增值”。作为补偿，奥斯曼得到土地征用法案的帮助，法案允许城市当局征用的土地多于扩充街道本身所需的量。后来在美国被称为“土地超额征用”（Excess Condemnation），这个技巧授权巴黎当局征用和购买沿着新规划的街道的大片土地和建筑区，然后再以市场能够承受的价格出售给私人投标者（附有严格的建筑规范要求），当局用这些收益资助改造工程本身。但是土地超额征用在奥斯曼看来也还是一只不够肥的鹅。到了1870年，他的预算已经膨胀到失去控制的地步，成为拿破仑三世难以承担的巨大负债。不过到这时，在公共强制和私人投机性投资的结合下，经过规划、重新集中起来的城市在本世纪最有力的物质表现已经建成了。

人们从巴黎新街道上阅读到的信息一开始就具有多重含义。新城市显然比老城市效率更高，新的对角线林荫大道极大地方便了交通和货物分配。如果说新街道带来了贸易前景，它们也预示着平定。绝非巧合的是，许多拓宽的街道集中在巴黎激进的工人阶级旧居住区，从前那里常出现路障封锁：同样并非巧合的是，奥斯曼把兵营安置在最具战略性的地位上，让城市大军更好调动。刘易斯·芒福德显然不喜欢奥斯曼的巴黎，他说“马背上的人占据了这座城市”。[317]新街道把城

市和游行场地联结起来，为行进的士兵、奔跑的马车创造了表演展示的环境。它们是庞大人口转移的发动机，尤其是对城市穷人而言。它们是庞大规模的公共建设工程，吸引大量建筑工人到首都来，以至于有些保守派担心这些人的存在将破坏国家的所有社会缓和措施。

在这些深度混合的信息中，到巴黎来的游客竭力要辨别出城市的核心意义。正如我们已经看到的，19世纪中期的美国游客常对奥斯曼的工程感到不寒而栗。但是对于1890年代中期的阿尔伯特·萧来说，巴黎是欧洲大陆最激动人心的城市，用来给“世界一个教训，让人们认识到秩序、系统、逻辑、解放、打破传统”。1912年被奥斯曼的工作深深打动的布兰德·维特洛克赞叹说，此人战胜了“可怕的无政府主义和偶然性”，而这些依然控制着多数美国城市。[318]奥斯曼的城市以公众利益的名义（不管是多么虚假和威重）进入都市土地市场深处。这在很大程度上是看得见的。这个城市给所有喜爱它的人提出的问题是：如何创造出同样协调的设计、对土地和建筑市场的同等控制，同时又消除帝国的独裁和虚伪。

考虑到奥斯曼工作的多种价值，北大西洋经济体的每个国家都从中汲取不同的营养就没有什么好奇怪的了。柏林当局抓住了纪念碑式建筑的可能性。从詹姆斯·霍布瑞希特1862年的扩张计划开始，能够和巴黎媲美的新巴洛克风格的首都就围绕着旧的内城建设起来了，有特别宽广的街道、纪念意义的广场、对角线林荫大道及其两边迅速由投机商建造起来的公寓等。在英国，则是另外一种形式的奥斯曼化，集中在贫民窟和卫生设施方面。按照伯明翰“公司街”的模式，英国城市当局拆除内部穷人和工人阶级居住区建造商业街，通过超额征用土地再按建筑用地重新出售来补偿开支。在1872年到1884年的伦敦，街道项目要求一个穷人聚居区拆迁（按加瑞斯·斯特德曼·琼斯的估计，那儿有两万多人）。就像奥斯曼的巴黎穷人一样，他们溢出来进入附近街区，很快超出其负荷能力后再往外迁，形成贫民窟水银似的流动。德国当局关注城市发展中移动的边缘的街道设计，而英国城市议会的注意力则集中在内城改造上。当奥斯曼的巴黎最终来到美国人视野中影响土地办公室坐标方格的时候，它又有了不同的意义。[319]

巴黎激发的城市美学的第一批元素在1880年代后期零零碎碎进入美国城市，比如柱子、塑像、凯旋门，以及大旅行之后带回家的其他东西。在1888年到1901年间，考虑到改造弗雷德里克·劳·奥姆斯特德位于布鲁克林的非规整园林“展望公园”的任务，由麦金、米德和怀特建筑公司重新建造，采用古典柱廊、中央集中的景观、凯旋门上面有马和带翅膀的骑士，这些都直接来自巴黎和柏林。1899年被《哈珀斯杂志》派遣到欧洲收集都市美化方法的查尔斯·马尔福德·罗宾逊回国

后，推动投资建设欧洲风格的公共广场、街景、喷泉、公共雕塑、艺术品味的路灯柱、装饰精美的街道标牌。他以毫不掩饰的模仿美学成为美国最成功的城市规划顾问之一。[320]

欧洲激发的公共建筑的胜利，是1893年芝加哥世界博览会建造的著名的“白城”。负责白城工程的芝加哥建筑师丹尼尔·伯纳姆只是从图画书中了解过欧洲的建筑。他让博览会上赫赫有名的那些东海岸建筑师事务所确定审美议题。他们心中想着巴黎，在一个荣誉广场上集中展览其核心建筑群，明显让人联想到1889年的巴黎世界博览会。他们立意追求建筑和谐，共同的飞檐线、共同的白色外观，建设出了世纪之交最引人注目的圣像之一。[321]

博览会不过是个博览会。在芝加哥矗立起来的临时性石膏建筑来得快去得也快。但是它们留下了世纪之交公民进步人士非常珍视的公民团结的审美语言，体现在中央集中的景观、成群的公共建筑、让人惊讶的统一风格等。1901年建筑界劝说联邦政府接管华盛顿特区的设计，从一层层的后来商业发展、铁路入侵、时尚变化中挖掘1791年朗方的计划，这个任务就被交给了芝加哥博览会的负责人。作为顾问委员会主席的伯纳姆最先采取的行动之一就是建议到欧洲考察。美国一个受委托设计国家首要公共象征的正式委员会，去旅行考察欧洲各大首都，拍摄各种东西，钻研华盛顿特区地图，辩论在哪里以及如何让搬用的因素成功地移植到美国来，如果这样的景象存在任何不适宜的地方，当时的人已经不再注意到了。[322]

在伯纳姆的所有城市规划中，华盛顿计划是后来唯一被大致付诸实施的，但他的商业城市设计更能说明问题，也更重要，那些设计背后没有古典模式可做基础。伯纳姆被汤姆·约翰逊带到克利夫兰，要寻找把资本主义城市庞大的、离心倾向的私有能量重新集中起来的建筑手段。他建议拆掉城市商业中心东北边不景气的滨水区，在那里建造大片新古典公共建筑——法院、图书馆、市政厅、联邦政府机关、公共礼堂、统一的铁路客运站等。这种设计理念部分借用巴黎的协和广场，部分来自白城的中央院区。曾经召集克利夫兰开明商人参与该工程的弗里德里克·豪威多年后还记得这个计划多么激动人心，让人分明感觉到进步的“城市意识”。他当时写到，公交车战斗是克利夫兰进步人士的中心战场，但是公民中心项目“把所有阶级最紧密团结在一起”。伯纳姆因为出色的克利夫兰工作在1905年受托为旧金山设计总体规划，他提议把公园和景观林荫大道与克利夫兰风格的宏伟公民中心联结起来，这次把中心确定在气派的新对角线大道的交汇点，明确无疑地显露出模仿巴黎的痕迹。[323]

城市规划中最宏大的是伯纳姆1909年对家乡城市芝加哥的重建计

划。没有哪个城市比它更彻底地受到商业企业的影响了。伯纳姆的建筑师事务所曾经用钢铁框架的商业大楼帮助填充的芝加哥环区，当时受到高架路和环绕的铁路调车场的束缚。芝加哥河是开发商们的煤炭场和铁路调车场、码头、起重机、小工厂的大杂烩。从环区往南往西是数英里长由投机商建造的工人阶级住房、没有铺设的街道、工厂、食品加工厂、钢铁厂、更多的铁路调车场。伯纳姆拿来芝加哥地图，就好像每个地方都可以通过有意识的设计而修改一样。他提议将铁路调车场往后推移到郊区，把铁路覆盖的环湖区域建成数英里长的公园用地和湖塘，再用博物馆和图书馆装饰由此形成的格兰特公园。对于环区，他提出了野心勃勃的街道扩宽计划：对于城市其他地方，他提出开辟一套新的对角线干道穿过坐标方格，外面围以一条环行路——如果芝加哥是巴黎或者扩大了的维也纳的话，那就是旧城墙的所在地了。在这个强力集中的街道系统的核心点，在移民聚居的西边、离简·亚当斯的赫尔馆有一个半街区远的便宜土地上，他设计了一个公民中心，是芝加哥博览会的中心场馆的变体，它上面是个巨大的穹顶，（据规划的一种说法）矗立在街道平面30层楼那么高的地方。[324]

试图理解伯纳姆芝加哥规划的象征意义，会让人们像看待奥斯曼巴黎一样得出非常混乱的信息。一方面，伯纳姆计划是明显与位于国家铁路网枢纽的这个商业、屠宰场和钢铁大都市相冲突的规划。他的规划把城市中心的形体从商业发达的环区转移出去，把注意力从商业转向公民生活。在这个曾经为追求利润把自然资源利用到极致的城市，伯纳姆提议把整个湖滨地带改造成公共场所。坐标方格街道模式曾让芝加哥房地产商不受限制地扩展生意越过大草原，而现在他给这些方格加上了对角线林荫大道，用奥斯曼都没有梦想过的更坚定的向心对称交叉汇集到市政中心。“大人国”规模的中心穹顶设计，是由于需要有一个足以让城市的商业中心摩天大楼相形见绌的公民象征。伯纳姆的艺术家更强调这一点，让公民中心的巨大穹顶打破芝加哥单一同质的屋顶水平轮廓线，不完全是因为画图的方便。在一个充斥政治腐败的城市，最豪华的建筑——相当于新芝加哥的圣彼得大教堂，必须是市政厅。

如果反商业特性深深扎根于这种表现公民美德的设想中，规划的背景却没有一点反商业气息。与伯纳姆曾经担任城市官方规划顾问的克利夫兰不同，芝加哥城市规划是私人商业俱乐部的财产，由该俱乐部资助和宣传。伯纳姆用一位惯于向客户推销品位的建筑师的语言，强调审美、旅游和商业之间的复杂联系。他的商业支持者不需要多少哄诱。他们写到，有了正确的计划，“芝加哥肯定能成为现代世界的中心”。为了敦促伯纳姆规划的实现，他们聘用了一位负责公共关系的人（称为“宣传总干事”），这个人连同由328名“公民领袖”组成的

委员会向全市发起宣传攻势。“芝加哥规划委员会”准备了两卷长的推广影片、一部一万五千美元的幻灯片、学校课本（1912年到1920年代初要求全市学校八年级学生阅读），以及为牧师举办的模范布道。它还为每个业主和主要租户分发列举城市规划优越性的传单。仅仅拥有一个计划就是特别巧妙的商业炒作，成为城市及其未来的精彩广告。[325]

在涉及商业的这些矛盾信息上，伯纳姆自己特别强调“秩序”和“统一”等基本因素，以及把城市当作“有机整体”的需要。作为整个计划“拱顶石”的公民中心将成为“公民团结精神的纪念碑”。[326]统一性激发了约翰逊和豪威这些公民进步人士在大草原上建立自己的巴黎的梦想，希望城市街道和公共场所的重新规划能够激发公民意识和公民生活的复兴。他们的渴望让跨越大西洋的榜样显出远远超过事实上所具有的条理性。奥斯曼从来没有发表巴黎的总体规划，或许是考虑到已经引起的反对声音如同马蜂窝。多数英国城市议会是一个项目一个项目零碎地搞，根本没有总体规划。相反，在美国，城市规划就像雨后蘑菇般蓬勃出现。从1907年到1916年，超过一百个城市制订或者委托进行了“总体”规划，包括美国最大的50座城市中的一半。[327]在发现和信奉的过程中，美国人把他们采纳的东西集中化了。

因为要追求这么大输赢的冒险，受巴黎激发的城市规划者只实现了纸上规划的很小一部分就没有什么奇怪的了。新的城市规划委员会多数只有劝告和建议的权力，美国式城市规划是表达理想的文件，而不是法律文件。在克利夫兰的公民中心、芝加哥的格兰特公园，人们仍然能够看到进步人士想象中的公共城市空间的具体表现。但是受巴黎启发而加在房地产坐标方格上的对角线林荫大道，几乎就没有一条离开过规划图。纽约的城市规划委员会1904年到1907年设计了行不通的星形广场和雄伟引桥方案，几乎样样落空。[328]同样的命运降落在伯纳姆芝加哥规划的公民中心点。需要竖起来的公民中心巨大穹顶被投资者放弃了，因为他们看到了城市商业未来在河北岸的召唤，它原来设计的地点现在成为纵横交错的州际高速公路枢纽了。

本世纪前20年大胆提出的城市总体规划付诸实施时的问题不仅在于公民和商业城市象征上的冲突，而且在于找到法律和资金手段把奥斯曼式干涉财产权的做法用在美国城市上。在这方面很能说明问题的是，伯纳姆的芝加哥规划的最后一章用于详细讨论实施的问题，由芝加哥律师签字盖章。

从巴黎和伯明翰的例子看，明显的措施是超额征用土地，通过出售增值了的建筑用地来补偿各种费用。费城异常昂贵的菲尔芒特公园道工程就是以这种方式开始的。但是对于大部分城市来说，州法院拒

绝支持超额征用土地的法案，因为它构成了为他人利益强行剥夺某些财产所有者权利的问题。如果用公共财政支持主要街道建设，意味着又将遇到困扰城市公共所有权力量的债务限制。即使这些限制被突破，税收资助的方式在政治上也有风险，可能遭到居住在远离改造区域选民的反对，他们不大可能忽略这个事实：林荫大道税的主要受益人是那些在土地市场上最狡猾、最善于投机的人。1910年宾夕法尼亚的雷丁市（Reading），工人阶级多数恰恰就是因为这个原因否决了商人的城市规划。为了购买公园用地，美国的州已经找到了扩大特别征税权限的方法，要求毗连的财产所有者交街道改造税。通过把预计将从建造公园中受益的整个邻近街区划为特别税区域，堪萨斯市在1900年到1915年资助了一套新的车行道公园几乎全部的成本。但是开辟街道和公共广场的利益很难摊到比邻近的财产所有者更大的征税区域，很难期待这些人同意将自己的财产分割成片并且还为这损失买单。在财产权和规划的斗争中，占优势的一方在巴黎和在美国是不一样的。已经被抵押给私人土地投资的城市实际上很难再重新制造公民统一的象征。[329]

受奥斯曼激发的规划很少变成现实，这也不见得不好。因为过分集中化的倾向，他们的星形广场和交汇的对角线街道注定要被汽车交通所吞没。这些东西更容易成为支持者渴望公民团结的象征，而不是能够将其付诸实施的机制。伯纳姆风格的计划是视觉的建筑，热衷于对称和象征，很少考虑到私有化城市中既定的财产权利和土地投机性投资的问题。实际上，正是因为规划能让每个财产所有者的利益都得到提高这一承诺，才能吸引商人参与到奥斯曼的规划中来。但是赤裸裸的欧洲化审美观的伯纳姆风格城市规划是个标志，说明大西洋的鸿沟是多么快地被跨越了——该规划把商业赞助和渴望公民团结的进步思想倾注到巴黎风格中，而这种风格在不久前还被看作是对共和原则的公开冒犯。

在城市美化运动所喜爱的巴黎之外，还有另外一些对城市规划的理解，比伯纳姆甚至奥斯曼更深入地插进土地和住房市场。在这些发展中，德国城市占领先地位。他们的创新能力部分来自19世纪晚期德国城市特别严峻的土地和住房压力。与能够向任何方向蔓延扩展的美国城市不同，德国城市不断膨胀的人口就像拥挤在护城河围绕的营地里。在古城墙之外，有些德国城市被小块的农家土地环绕，经过多代人的财产分割，很难合并起来成为可以出售的建筑用地。还有些城市，比如这个类别的著名代表柏林，被庞大的土地投机公司占有的地产所环绕，这些人有绝对的利益动机维持边远土地价格居高不下，直到它们可以合算地开发成为城市建筑高度条例规定的五层楼用地。考虑到城市化进程比19世纪末期欧洲其他地方都快，这些限制城市扩张

的壁垒给予德国城市的土地和住房价格带来巨大压力。[330]

结果是城市人口密度比北大西洋经济体任何地方都高。在第一次世界大战前的伦敦，在每一幢建筑物里平均住8人，在费城这个数字是5人，在芝加哥是9人，在廉价公寓集中的曼哈顿是20人。但是在33个德国大城市，每幢住房里的平均人口是21人。这些城市的外部标志是建造在城市边缘的低层公寓建筑，德国批评家称为“Mietskasernen”（出租营房），在这种地方居住的内部体验则是激烈争夺空气和空间的竞争。在1905年的汉堡，城市的几乎一半人口居住在每户只有两个或者更少房间的住房内。在法兰克福就幸运得多了，居住在这样条件的城市人口只有三分之一。在拥挤最严重的柏林，四分之三的城市人口——包括成人、孩子和房客都挤在这样的房子里。[331]考虑到这些情况，难怪自阿道夫·瓦格纳等人1870年代的倡导开始，工人阶级的充分住房问题就一直在德国社会问题辩论中发挥着核心作用。

如果单单因为需要就可以让城市土地和住房问题政治化，那么改革运动的中心肯定就落在柏林了。英国城市规划者帕特里克·阿伯克隆比称1914年的柏林是“欧洲最拥挤的城市，它发展的时候，没有通过小路和散乱的郊区住房往外扩展，而是慢慢把宽阔的城市街道和巨大的居民区推广到空旷的乡村，一举形成充分发展的城市”。[332]美国游客对明显缺乏英美风格的空间分割情况感到困惑——对中产阶级和穷人在庞大的公寓区挤在一起的模式感到困惑，有钱人住在临街的平房，经济上不那么宽裕的人就挤在后面房间里，穷人住在屋檐下或者最黑暗的内室。游客有时候很难认识到德国首都的人口密度和经济力量。麦吉·詹尼森报告说，与伦敦很容易看到穷人的情况不同，“柏林的贫穷被围绕起来了，是隐藏的秘密”。他是少数几个进入“出租营房”内部发现真相的大胆美国人之一。[333]欧洲没有比这里人口密度更高的地方了。在第一次世界大战前夕，柏林每幢房子里居住的人数是76人，是曼哈顿人数的三倍半。严厉的监督已经封闭了1870年代的许多地下室和阁楼。根据官方对于过分拥挤的定义标准，一个可以供暖的房间如果居住超过四个人就算超标，那么在1912年，有60万柏林人都生活在过分拥挤的住房内。[334]

如果说根据柏林设想的未来萦绕在德国进步人士头脑中，土地和住房政策的主要实验则是在较小的、压力较弱的德国城市，这些地方的进步政策团体有更多可运作的空间。被都市土地问题吸引的有些是讲坛社会主义者，如瓦格纳，或施穆勒的学生鲁道夫·埃伯施塔特：另一些是德国单一税制倡导者，1880年中期被组织成为土地改革联盟：还有像阿尔伯特·苏德库姆、胡戈·林德曼，是德国城市社会主义运动

的关键人物。最后，都市土地和住房改革运动中的最重要人物还包括中间派的市长，他们考虑到公共健康的责任，同时敦促市政当局进入公共商品和供应的新领域。[335]

这样广泛的和不确定的同盟力量必然会综合运用各种措施：政府更严格地检查是否达到卫生标准、居住是否过分拥挤，改革租赁关系法，以及扩展（我们随后看到的）廉价、可靠的工人阶级住房的供应。但是促成最大胆措施出台的因素是投机性边远土地价值这一绞索。正如许多人看到的，解决住房困境的最简单办法就是城市抢先占有未开发的郊区土地市场，通过新的电气化城市公交系统把它和都市工作市场结合起来，推动低密度、低成本住房的发展。这是分散性城市景观的设想——比廉价公寓的城市在形式上更“自然”，正如许多德国人看到的，它只有在法律和经济偶然性的人工温室内出现。德国土地改革者羡慕英国带有小花园的小房子，郊区联排房屋的宽敞空间。[336]到20世纪初期，他们已经开发出实现这个理想的一套新的规划技巧和市场干预方法。[337]

最直接的新工具是城市购买土地。本世纪早期一直作为土地销售者的德国城市，开始为了引导都市发展而在其边界内外购回大量未开发土地。受到1901年普鲁士住房问题法令的鼓励，抢在投机性开发商之前购买大量城市土地储备成为引人注目的潮流。这个运动的领导者是乌尔姆，到1911年它已经拥有管辖范围内80%的土地，有些土地已经被开发成小型单家独院住房出售给居民（城市保留重新购买回去的权力）。法兰克福在1906年拥有略超过一半所管辖的土地。它与建筑协会签订长期租借协议，保证在城市边缘建造低成本工人住房。[338]

如果众多农民地块分布在周围，把土地切割成无法搞建筑的狭小长片，即使私人开发商也会因为个别土地所有者待价而沽拒不出售而受挫。法兰克福的弗兰茨·阿迪克斯提出的解决办法授权城市官员，在多数邻居都同意出售时，可以按司法评定的价格从拒不服从的土地所有者手里购买土地，然后把这些地块连成建筑用地重新出售。阿迪克斯的法案在普鲁士立法机构受阻，被降低为法兰克福特殊情况，这种征用最顽固的小地块所有者土地的权力主要在于其象征性的意义而非实质效力。但是作为城市集体权利与土地所有者投机权利关系的声明，“阿迪克斯法”（后来的名称）得到那样广泛关注和报道也是理所应当的。[339]

更普遍使用的方法是对土地价值投机征税。由于阿道夫·瓦格纳的宣传和德国单一税制支持者的推动，以及19世纪末期德国政治文化强烈反对投机倾向的鼓励，进入新世纪后，这种思想很快获得巨大影响力。1904年的法兰克福和1905年的科隆是首批征收土地交易累进税

的城市，设法征收土地价格上涨中非劳动所得的四分之一为增值税，并且（阿迪克斯这样认为）打击对城市边缘土地的投机。到了1911年，当帝国本身开始针对城市土地试征收两年期的资本增值税时，超过650个德国城市都群起效仿。这些城市迫切希望得到收入新来源，很高兴让纳税负担首先落在投机的土地收益上。[340]

新德国措施的最后一个工具是城市分区。对于城市的不同区域确定不同建筑规范的思想，在19世纪末期的德国并不是不为人知的。典型的受益人是德国城市中的超级富豪，因为建筑规范常常为他们设定独特的、阶级隔离的花园住宅区，使其在多层廉价公寓向外推进时受到建筑高度限制的特别保护。城市从中心越往外走人口密度越小，从内部的中世纪棚户区经过“出租营房”再到低密度的边缘，这种洋葱皮模式对德国中产阶级有明显的吸引力，他们中的许多人渴望逃脱不同阶级混杂居住的传统。1891年法兰克福的分区条例，第一个覆盖全城、对不同地区规定不同建筑标准的条例，就包括这种花园住宅区。它的首要推动者阿迪克斯却是从不同的角度为城市分区辩护的，说这是限制边远地区土地所有者价格期待的手段。这也并非言不由衷。通过强迫城市边缘的人口密度降低，法兰克福的市议会希望鼓励更便宜的、更低廉的郊区建筑。为了强化这点，法兰克福城市分区条例还划出留给低密度工人住房的边远区域：第二年推行的柏林城市分区条例也是这样做的。[341]

作为城市建筑规范的详细阐述，城市分区规划具有的法律影响力和实际后果远远超过了美国城市规划的纸上理想。在抱负最大的时候，城市分区规划是一个在价格体系之前详细制订城市发展蓝图的手段：把工业发展放在靠近铁路和码头的区域，预留方便工作和交通的区域用以建设便宜的、小型的工人住房，用公共表达的规划打破土地所有者投机发财的美梦。

这些新措施中没有一件戏剧性地改变了威廉皇帝时代德国的土地和房屋关系。因为帝国官员对于强势的土地兼并和购买政策的阻挠，柏林仍然被限制在异常拥挤的石头房屋里，这些官员厌恶自己首都的社会主义者多数派。住房改革者试图通过全德国范围的住房法律的努力，也在房屋所有者的抗拒和财产拥有者的游说下失败了。虽然具有重要的象征意义，但非劳动所得增值税一直不过是战前德国城市财政收入中的涓涓细水而已。在1910年的柏林，这种税收的份额只占城市收入的不足4%。即使在法兰克福，阿迪克斯的土地市场干预措施也引发土地所有者团体的强烈反对。[342]不过，尽管规划措施的力量有限，但德国对于城市土地市场运作的干预行动创造了一系列潜在可用的工具，人们可以运用这些工具来建设不同于私有化大都市和奥斯曼

在塞纳河上建造的游行广场的城市。

在英国，城市规划的抱负最初采取了和世纪之交的德国完全不同的方向。除了苏格兰之外，英国城市建设的特点是低矮和广阔。在苏格兰，高额的土地价格和低廉的工资使得多层廉价公寓非常盛行。在德国城市把多层“出租营房”向外推到开发土地边缘时，英国城市的外部边缘扩张形式则是散乱分布的两层联排房屋，坐落在狭窄的、严格统一的街道和人口稀少的地块上，这些区域都是在1877年后，严格按照地方政府委员会的建筑模式细则的卫生最低标准划定的。为了抵消千篇一律和单调重复，一个街区的房屋可以建造飘窗，另一个街区可模仿都铎王朝时期把木料镶入灰浆中，再一个街区可在突出的屋檐上模仿瑞士的涡卷装饰、蒂凡尼玻璃窗、仿希腊木头柱子、漂亮的多彩屋瓦，或粉刷花哨的装饰。在杂乱的建筑商手册风格中，人们迫切希望通过可推销的房屋外观建立一种地方感。英国都市的形状是传统和创新的妥协，是法律严谨性和私人投资算计的妥协，不是市场自由选择的结果。同样的，它也不是事先计划好了的。[343]

首批尝试比最低限度的公共健康考虑更多的城市设计的人，是那些有家长作风的生产商。1888年利物浦外的日光港，肥皂厂老板威廉·莱弗奠定了受到广泛拍照宣传的公司村落的基础，这是半木结构的、装饰华丽的集中住宅区。更素雅的是乔治·吉百利在伯恩维尔可可工厂邻近区域建造的雇工村落，这里外观朴素的双拼或者四拼房屋的街道汇合处是学校、商店、贵格会礼拜堂——被吉百利安排在城镇的中央绿地。愿景在这些设计中发挥的作用并不小，这多亏了生产商直接拥有可开发的土地。但是起到重要作用的因素还有风景如画的公司村落的广告功能，以及诱人居住条件对于留住雇主所需技术工人的用途。[344]与这些英国公司村落类似的情况也可以在北大西洋经济体的其他地方找到：在埃森，克虏伯赞助的玛格丽特花园城（Margarethenhöhe）是战前德国工人住房设计的高水位线：在伊利诺斯州有普尔曼，在宾夕法尼亚州有范德格里夫特——都存在高度自觉的技术和设计交流。

从经济上和社会上来说更大胆的行动，则是埃比尼泽·霍华德在莱奇沃思建造的先驱性花园城市。莱奇沃思是个实验场，在这里尝试单一税制的经济、全面的城市计划，尝试创造比孤独的乡下生活或者压力巨大的大城市生活都更有吸引力的生活环境。它开始于1903年，得到英国一些著名模范雇主的支持。身为合作社类型的空想社会主义者，霍华德特别关心把新城镇的非劳动所得土地增值用在集体利益。莱奇沃思的主要建筑师雷蒙德·昂温是受到德国中世纪城镇美学激发的费边社社会主义者。作为规划、想象和自身投机抱负的混合体（从莱

奇沃思火车站广场出来的游客最先看到的景观就是该工程旗帜飘扬的土地办公室），霍华德和昂温合作建设的城市马上赢得国际好评，无论从形式上还是经济上都成为进步人士设计的典范。沃尔特·韦尔注意到莱奇沃思的发展。

> 不是疯狂的城市芜生蔓长、令人厌恶的扩张，随意性向外延伸许多英里，在更便宜或者主人更贫穷的土地上建造偷工减料的房屋……它不是配有高耸入云的烟囱，被单调房屋和了无生气的四方院围绕着的现代工厂城市……它不是没有结构，不是没有经过事先考虑的。它不是那种既拥挤又分散的城市，难看的光秃秃的空间被临时围篱环绕，车间、酒馆、居民区乱七八糟挤在一起。

花园城市是经过规划的，“有机的、综合性的城市”。[345]

1905年，汤因比馆的亨丽埃塔·巴内特聘请昂温在伦敦边缘做类似实验，设计阶级混合居住的郊区。在他的汉普斯特德花园郊区，昂温创造了一个让人吃惊的村庄，有着从德国南部小镇借来的蜿蜒曲折街道，有广场和内向环绕的死胡同（cul de sac）以创造邻居空间，细腻的建筑伪装掩盖了村庄背后的阶级差异。在欧美的战前城市改革者中间，英国人尝试的慈善村庄设计如汉普斯特德、莱奇沃思、伯恩维尔、日光港等是当时最著名的看得见的偶像，是重新把城市社会化的蓝图。[346]

但是，要让这些小岛在投机商建造的房屋的大海上变得不那么稀少，就需要更广泛的公共权力。正是在这个关键点上，英国进步人士意识到来自德国的城市规划技巧的重要性。宣传德国规划新措施的最初工作落在曼彻斯特都市改革者托马斯·霍斯福身上，他是一位见多识广的富翁，在1904年出版了《人们住房和周围环境的改善：以德国为例》一书，这几乎算不上是书，而是翻译过来的德国报告和法规的汇编。由于受到伯明翰市议会住房委员会主席约翰·奈特福德的推动，该城市很快派遣一个代表团到德国考察城市规划。奈特福德本人很快向议会提交议案，授权英国城市当局先于开发商购买城市边远便宜的土地（像德国那样），与交通部门一起协调规划，然后再把大部分土地出租给有限赢利的住房协会（按法兰克福的模式）。[347]

因为在地方政府委员会上受阻，奈特福德的议案从土地购买计划转变成为一套规划权力。在1909年《住房和城镇规划法》的规划部分条款中，英国地方当局仍然不能从事一般的土地交易，但是它们有权为即将开始集中开发的具体的未建区域制订详细的发展计划，在地方政府委员会的同意下，运用法律的力量实施这些计划。在第一次世界

大战爆发前，只有以奈特福德的伯明翰为首的一小部分城市制订了发展计划。英国城市规划当局只能零碎地进行，对城市周边的特定区域进行规划。但是在这些区域他们可以设计街道和保留公共空间（根据毗连的财产所有者确定成本），把住宅区连成片，建立工业和商业区，（在开发前）确定密度限制，在特殊情况下甚至确定地块界线。从莱奇沃思的经理办公室来到地方政府委员会的城市规划顾问新岗位后，托马斯·亚当斯试图说服美国人相信城市规划法案做了需要做的一切，这显然夸大其词。[348]不过，在破坏传统的土地所有权和特权方面，在赋予城市本身展望未来的权利方面，该法案确实做了很多贡献。

到了伯纳姆的芝加哥计划完成时，简单地说，欧洲城市规划者已经创造了一套能够深刻切入城市土地和财产结构的法律和管理工具。在德国的城市规划设计师和英国花园城市设计者之间已经存在技术和视野的密切交流。我们已经知道奥斯曼的技术世界闻名，“廉价住房国际大会”吸引了欧洲和美国的众多改革者。美国的城市土地市场之变化无常不亚于北大西洋经济体的任何地区，美国的进步人士很可能陷入这些辩论和理想中，这已经成为不争的事实。他们希望得到控制城市设计的措施，其中有些人迫切渴望获得国际上的新技术。1909年不那么确定的是（虽然芝加哥计划的法律顾问或许比多数人适合做出预测）：这些努力是否足以把美国的城市规划从象征性的、视觉直观的议题变成具有深刻社会效果的工程。这反过来取决于引进的工具中有哪些能够在跨越大西洋后仍然保存其优势。

“对工人公平的城市规划”

由于陶醉在借用的街道景观、公民中心，以及企业赞助者的经济抱负中，美国城市美化运动的主要设计师最开始很少注意欧洲城市规划的新方向。把更深层次的社会政治目标注入城市设计的工作则落入一群社会工作者和睦邻中心居住人员的手中，他们住在建筑过度的大熔炉里——下曼哈顿地区。和德国同行类似，他们的首要兴趣不是在象征标记而是在土地价值和住房上，尤其是这些对于城市工人阶级的冲击。

这个群体中鼓舞人心的人物是弗洛伦斯·凯利，她1899年从芝加哥的赫尔馆转移到纽约市担任全国消费者联盟的主席。随着她对女性工作条件的调查进入下曼哈顿的工厂和服装厂的阁楼，凯利震惊地发现纽约工人阶级居住区过分拥挤的状况，在芝加哥还没有见过的紧密拥挤在一起的廉价公寓，以及新出现的、黑暗的都市深谷。到了1907年，她网络了一帮志同道合的朋友组成“纽约拥塞问题委员会”，亨利街睦邻中心的丽莲·沃尔德、纽约慈善组织协会的爱德华·迪瓦恩、侨居的城市社会主义者约翰·马丁、《调查》杂志的保罗·凯洛格、住在格林威治馆的年轻建筑师乔治·福特、格林威治馆的玛丽·金斯伯里·西姆柯维奇（后来在1930年代是她把所有这些关心都带入公共住房运动），很快弗里德里克·豪威也参加进来。不到一年时间，他们聘用本杰明·马什为执行秘书，此人经验丰富，曾跟随宾夕法尼亚大学的西蒙·帕滕学习，进行过欧洲和美国的乞丐和流浪汉调查，在格林威治馆居住过，具有强烈的单一税制信念。[349]

拥塞问题委员会很快派遣马什到欧洲出席1907年夏天在伦敦举行的国际住房大会，搜集可能得到的政策建议。马什带回了来自霍斯福和奈特福德的大量材料和他毫无羞惭地宣传“外国模式的城市规划”的热情。在1908年春天，马什和委员会在曼哈顿举办了提高人们意识的“拥塞状况展览”。其中非常醒目的是过分拥挤的城市的景象：血汗工厂居住区原样大小的造型、晚上铺上床垫让工人睡觉的12英尺见方的地板、曼哈顿和布鲁克林人口密度三维空间地图、贫民窟照片、死亡率和疾病率图表、描述曼哈顿土地所有权集中程度的图表，还有由马什特别准备的一对立方体，显示从1620年代以来曼哈顿土地价格上升情况。但是，如果说美国情况位于中心位置的话，在墙上，委员会悬挂的是让人目光朝外的暗示，如伯恩维尔、日光港的规划和图片、法兰克福和科隆的城市分区地图、柏林工人阶级公寓住房合作社照片

等。借来的解决办法没有让人口拥塞问题显得更紧迫，但是由于让它呈现出得到解决的可能性，借来的措施把城市过分拥挤问题从命运或者自然状况等变成政治问题。[350]

第二年夏天，马什再次来到欧洲搜集资料，他把这次研究成果写成了一本书，《城市规划概论》（1909），第一次把清晰描述的德国城市规划展现在美国读者面前。1909年的春天，委员会组织了另外一次展览，这次是在华盛顿特区向美国参议院大量展示德国城市规划的材料，举办了美国第一次城市规划问题研讨会。[351]

受到马什和拥塞问题委员会、纽约人民协会的豪威、新城市规划技术的欧洲传道士们的推动，美国人的学习热情迅速上涨。来自英国花园城市运动的雷蒙德·昂温、托马斯·亚当斯、亨利·维维安、E.G.库尔品，来自社区实践（Kommunale Praxis）的阿尔伯特·苏德库姆，1910年柏林城市规划展览的组织者沃纳·赫格曼等，都在1910年到1913年间到全美各地巡回演讲宣传城市规划的社会政治意义。当查尔斯·罗宾逊编辑的、大量集中公民中心热情和巴黎插图的《救济与平民》（Charities and Commons）杂志在1908年组织城市规划专家评论的时候，马什的文章“对工人公平的城市规划”带有对经济问题的激进关注和德国财产控制的奇怪工具包，简直就像高雅的唯美主义者茶话会上突然传出的一声粗鲁断喝。六年后，当《美国政治与社会科学院纪事》组织类似讨论时，英国和德国技术已经成为共同的流通用语了。[352]

目的和手段是公开的问题。对于拥塞问题委员会来说压倒一切的命令是，要缓解那些迫使挣工资者家庭以更加高昂的联合租金更拥挤地塞入下曼哈顿廉价公寓的压力。这意味着打破曼哈顿岛南端工厂和血汗作坊集中的状况，把工业以更小节点分散在全市。弗洛伦斯·凯利认为实现这个目标的最锋利工具就是城市购买土地，让规划者在城市边缘地区分配工业区，建设低密度工人住宅区。到了1910年，她和西姆柯维奇忙于更加野心勃勃的规划，它与其说接近阿迪克斯的想法倒不如说接近霍华德的想法，采取全州范围的工业分散项目、分散模范城镇、复兴农村经济等来遏制涌入曼哈顿的人口大潮。[353]

拥塞问题委员会的其他人按照英国和德国模式敦促通过居住法，限制特定廉价公寓所能容纳的人口数量。约翰·马丁认为人口分散的关键在于发展快速公共交通体系，采用欧洲风格的工薪族便宜车票。拉塞尔·塞奇基金会担心如果没有比投机商野心冲动更高的设计标准，郊区土地开发只会加剧问题的严重性，他们认为答案应该在英国花园城市中。在1910年，建筑师格罗夫纳·阿特伯里充当雷蒙德·昂温的角色，该基金会开始在长岛铁路沿线建造模范郊区，它的街道从昂温式

村庄大门缓缓弯曲向上，这显然来自汉普斯特德的灵感。用阿特伯里的话说，在郊区土地市场上表现出的经济力量无政府状态中，“森林山花园”是沙漠中社会的、审美的“集体主义”绿洲。[354]本杰明·马什的答案在于抓住地主的非劳动所得，征收土地增值税，改善交通和降低票价，像德国城市那样进行分区规划。[355]到了1912年，马什拒绝改变他对于土地税的越来越一根筋式的执着，让他失掉了拥塞问题委员会的职务以及在城市规划运动中的地位（这运动在很大程度上是他的德国报告所开创）。其他项目萎缩了，但城市分区保留了下来。

实际上，当德国和英国的其他舶来品逐渐衰落，城市分区却在美国兴旺起来，但那是在获得与拥塞问题委员会完全不同的政治帮助之后。对于马什和凯利来说，城市分区的前景在于工厂分散。到了1910年，怀着这个想法，拥塞问题委员会曾成功地在纽约议会通过了忠实模仿德国城市分区实践的法案（但遭到州长休斯的否决）。该法案在城市的交通干线沿岸预留特别区域给分散的工厂发展，限制五层楼廉价公寓的向外扩张。

但是像每个进口政策一样，城市分区一旦从原来的政治和经济环境中脱离出来，就表现为可塑性非常强的措施，随着目的和所有者的不同而不同。当拥塞问题委员会的城市分区建议失败后，前来拯救者是政治派别完全不同的纽约人：该市高消费阶层第五大道区域的商人。他们的首要目标是把服装厂控制在曼哈顿岛的南部，因为生产商希望更便宜地接近客户，那些厂家正在逐渐侵占第五大道。商人协会大肆宣传他们的首要客户在午休时间被大群服装厂移民工人挤出第五大道人行道的故事，所以他们对建立一个特区的想法很感兴趣，在这样的特区里新建筑的高度限制应该足够容纳规模适当的零售店，但服装厂生产商要租用的话就嫌太低了，经济上不划算。当这个方案陷入泥潭后，第五大道商人采取了更简单和更有效的方式，他们单方面宣布某地区禁止开办服装厂，抵制在这一地区内生产的商品，劝说本市主要贷款人拒绝为该地区的服装厂建设提供贷款。但是在城市分区的潜在利用者之间的勾心斗角早就开始了。[356]

1916年最终实施美国第一部来自德国的城市分区法律的是另外一个团体：与城市俱乐部有联系的一群有公德心的纽约商人和律师。对他们来说，关键的问题不是下曼哈顿的人口密度或者第五大道拥挤的人行道，而是不断扩张的办公室摩天大楼。在最终解决了交通垄断机构对城市地铁系统延伸的抗拒后，如果不阻止曼哈顿土地所有者马上在中心区建造更多更大办公楼的话，城市俱乐部担心新线路的运载能力很快就被消耗掉（城市建设的沉重补贴就浪费掉了）。在这个紧要关头，马什和第五大道商人关于德国人不同建筑物高度限制的辩论就

具有特别的吸引力。纽约新设施管理委员会的爱德华·巴塞特被任命为城市建筑高度特别委员会主席，他记得在1908年观看杜塞尔多夫城市规划展览时“兴奋不已”。拥塞问题委员会的乔治·福特是该委员会的秘书。城市俱乐部的城市规划委员会主席弗兰克·威廉姆斯被任命为欧洲调查官。他被派往欧洲，回来时带回一捆详细的城市分区地图和条例规定，这被用于1913年秋天举行的另一次有关美国和欧洲城市规划技术的公共展览。[357]

得到城市改革当局和州授权法案的支持，由另外一个城市委员会详细起草，1916年的城市分区条例对于那些帮助把城市规划技术引进美国的人而言是一个里程碑。美国第一个全面的城市规划——纽约市的这一个，不再像伯纳姆的芝加哥规划只是纸上的东西，也不再是英国式的有限扩张计划。它像德国规划一样，涵盖整个城市不同用途和建筑区域的地图。但是因为条例起草时得到对城市土地所有者财产权利特别敏感的律师的帮助，最终的条例在处理财产发展的可能性时特别谨慎。因为担心来自法院的挑战，起草者创立的一套建筑规模限制宽大到足以容纳曼哈顿几乎所有现存的建筑，因此（正如委员会竭力说明的）容得下闹市区几乎每个财产所有者可以想象到的潜在回报。用了些许建筑师的足智多谋，开发商很快发现了推高新的曼哈顿摩天大楼的方法，远远超过委员会最初设想的城市分区法案中高层建筑17层到20层的“经济限制”。虽然城市俱乐部团体大胆谈论摩天大楼时代的终结，但他们精心起草的条例很少触及闹市区的投机价值。[358]

1916年法案更锋利些的牙齿在第二个革新：在城市边远地区专门设立居民区。这不是来自德国范例，但威廉姆斯本人就不喜欢德国城市商店和居民区混杂的典型模式——那里甚至在豪华区域也是如此。专门居民区的法律先例已经存在于法庭中，该案例是加利福尼亚成功把居民区中一些“累赘”清除出去，带有明显种族歧视意图，当时加州选民首先想到的是华人拥有的商店和洗衣店。通过大量的照片描述工厂“入侵”居民区、贴满广告的商店“入侵”褐砂石房屋（富有阶层）、公寓住房“入侵”单家独院社区等，纽约城市委员会的最终报告把拥塞问题委员会争取城市分区条例的活动推向成功的高潮——不过是在颠覆了最初的目的后。“入侵”形象产生的效果是，纽约州城市分区条例规定创立专门居民区的权力不在城市，而在每条街道的现存财产所有者。城市分区的任务不再是分散下曼哈顿过分拥挤的人口、过多的工厂以便让工人阶级能够喘息，反而是保持下曼哈顿现状不变。[359]

这种形式的转变并非美国所独有。在整个北大西洋经济体内，在谨小慎微和种种限制的框架内拟定的新土地使用规划措施，表现出特别小心翼翼的姿态，试图在公共权力和私人财产权利之间维持脆弱的

平衡。任何地方的妥协者都挣扎于同样的考虑：如何防止土地和房屋市场产生社会代价最大的潜在后果，而又避免在实施过程中破坏市场潜在的能量。城市分区的可能性在1916年还没有关闭，但是正如美国的首次实验显示的，其中无疑存在着借来的措施被扭曲偏向有产者特权的情况。弗兰克·B.威廉姆斯在1916年相信，城市分区的主要卖点在于它不仅稳定土地价值而且让它增值。到了1920年代，这一信条已经成为正统的城市分区规划的固定内容：每个财产所有者都会成为精心设计的城市分区计划中的受益者。[360]

总而言之，分区规划在跨越大西洋后彻底改变了。本来试图遏制财产投机利益的措施，在美国作为房地产经纪人的资产而大行其道。从城市规划（Städebau）工具中孤立摘取出来，城市分区计划在美国被用来增加财产。1920年当美国商务部刚刚开始大力推广城市分区条例的时候，一位批评家哀叹说：

> 至于城市分区，它已经从城市美化的手段提升或者跌落成为房地产价值的主要稳定者。现在，它的最坚决支持者是房地产抵押经纪人，他们希望把股票提升到占优势的工业股享受的相对安全领域。从住房改革开始时一半出于理性、一半出于良心的反贫民窟运动走到如今这一步，可真是漫长的道路。[361]

确实，这个状况与在良知指导下在城市边缘搞开发的想法相距甚远。这与莱奇沃思的“有机”形式或者伯恩维尔的工人阶级住房模式相距甚远。与“城市规划”工具可能最终把城市居民从过分拥挤、肮脏、破烂的居住区和土地投机者魔爪中解放出来的想法相距就更远了。

当然，缺失的成分是住房。林荫大道和奥斯曼式的街道景观的想象跨越大西洋与当地的推进主义（boosterism）结合起来。城市分区地图的想法引起多种多样的反应。对于纸上的计划、灵活的类别、开发广告等，美国人明显容易受吸引，但说到都市土地问题的底线——提供住房，他们对公共手段的抗拒是根深蒂固的。

当然，北大西洋经济体的国家没有一个心甘情愿地为建造住房提供公共资金。任何地方的都市改革者的本能都是把住房问题留给私人主动性。市场自动调节的辩护者相信利润这只看不见的手的威力。那些更清醒认识到很难既为城市工人阶级建造低廉住房又使其有足够利润来吸引私人投资者的人，则渴望有限赢利的私人经营者的帮助：愿意在有限利润前提下建造便宜、卫生住房的准慈善房屋公司，或者工人们自己组织的合作社。

住房慈善行动的最重要场地是在伦敦。从19世纪中期开始，乐意

拥有5%的投资回报率和慈善良心的投资者在伦敦为工人阶级建造了一些模范住宅。19世纪末期伦敦至少有30家模范房屋公司在工作，其中最大的一家是皮博迪信托公司（Peabody Trust），这是一位美国商人在世纪中期的捐赠。当19世纪末叶伦敦开始认真清除贫民窟的时候，当地政府想当然地认为有限赢利房屋公司应该承担住房改造的任务，从城市当局那里购买被拆除的地块再建造低成本的卫生公寓。

到了世纪末，慈善房屋公司的努力成为伦敦景观中难以忽视的存在：高耸陌生的公寓楼，由于经济原因而以廉价公寓的规模建造，显示了它们出自慈善机构的特点，房客是经过严格的行为标准和要求限制的。查尔斯·马斯特曼嘲笑它们中最严格节约性的皮博迪信托公司的街区房屋是“以新荒凉（Later Desolate）闻名的建筑风格”。但即使皮博迪的严格节约也赶不上迅速增长的住房需求。伦敦当局一开始就被要求根据拆除前拥挤和不卫生的住房所收的房租标准补偿房主，结果他们发现无法出售拆除的地块给有限赢利房屋公司，除非愿意承受巨大损失。慈善房屋公司中很少能够按被拆迁的房客支付得起的房租重建房屋——即使他们不被驱赶到别的地方。连政府提供的低成本贷款也不能弥补资金缺口。在1905年，大约十二万三千人居住在伦敦的有限赢利房屋公司建造的住房内，但是房屋建筑的速度赶不上伦敦工人阶级人口增长的速度和贫民窟拆迁的速度。[362]

正是贫民窟、贫民窟拆除、住房重建等不断加深的危机解释了最后出现的反常现象：19世纪末期的英国成为北大西洋经济体中第一个从市场或者准市场住房转向直接的公共建设的国家，虽然在这里古典经济学的信条在政治上仍然有很大影响力。经过20年贫民窟拆除，却很少成功吸引投资者建造低成本住房，格拉斯哥市议会1889年退到城市公共建设安置房的权宜之计。一年后，《工人阶级住房法案》授权地方当局从公共工程委员会借款建造职工住房。在伯明翰，尽管便宜的背对背房屋构成特别恶劣的流弊，奈特福德和其他市议员还是有效抗拒了市政商业的这最后一个阶段。但是别的城市大胆使用这个立法，在第一次世界大战前，利物浦和格拉斯哥的城市当局都建造了两千多套的低成本住房。[363]

市营住房的橱窗在伦敦。在1889年到1907年，进步人士控制的伦敦市议会给予市营住房一种独有的乌托邦倾向和能量。伦敦市议会工程中的第一个——高出周围房屋很多的五层到六层松散公寓楼群，和慈善房屋公司的模式没有太大差别，虽然伦敦市议会的建筑师为房屋配备了更宽敞的内部空间、更丰富的建筑想象力，有时候在周围建设学校、运动场、音乐台、小型公共绿地等。因为贫民窟改造的棘手经济困境，伦敦市议会进步人士开始把抱负转向伦敦周边郊区便宜的

土地。沿着新建的市营电车系统，他们在南边的图庭（Tooting）和北边的托特纳姆（Tottenham）开始更大胆的由城市建造郊区工人住房实验。在地方法规确定的狭窄街道上建成传统的、狭长的联排住房，郊区工程与必须考虑多层建筑经济利益的城区工程不同，根本没有那种由慈善机构建造的特征。暴露它们公共特征的是伦敦市议会建筑师坚持更慷慨的福利设施和内部空间标准，以及那些长长的水平线——人们现在看到它仍然印象深刻。他们挑战投机性开发商的虚假个性特征，试图把各单元统一起来成为连片区域，以促进邻居的团结。[364]

伦敦的郊区工程建造得太好，太接近私人建筑商潜在的市场份额，返还给贫民窟财产所有者口袋的钱太少，因而很难受到普遍欢迎。当1907年保守派掌控市议会后，就终止了郊区工程计划，重新去做永远做不完的贫民窟清理工程。尽管如此，截至战争前夕，大伦敦的公共当局还是增加了一万五千套低成本房屋。[365]

靠市营住房本身无法解决为低收入者提供体面房屋的难题。按照《工人阶级住房法案》建造的工人住房，是为那些有技术、有稳定工作的人而不是为真正的穷人准备的。总体上来看，1890年到1914年在英国建造的住房中，地方政府建设的只有不足5%的比例。即使在格拉斯哥，新的市营房屋也只占总量的不足1%。[366]20世纪初期英国多数工人家庭和其他地方的工人阶级一样，生活在别人抛弃的拥挤不堪的房屋内。但是不管这些问题在战前仍然是多么有争议，英国政府还是为城市社会任务清单上添加了为工人阶级提供体面住房的一笔。

欧洲其他地方的城市没有英国贫民窟清理工程那么大胆，选择了不同的住房政策道路。从1880年代末期开始，每个地方都很清楚单靠市场、慈善家或者双方合作都无法满足大城市对廉价住房的需求。在德国，社会政策协会从1885年到1886年开始进行住房问题的调查研究。法国廉价住房协会可以追溯到1889年。但是他们的答案不是像英国那样公共建造住房，而是用公共资金和个人自愿相结合的方式。

比利时（在1889年）和法国（在1894年）率先在全国范围内设立国家银行，向为工人建造可靠住房的非商业性建筑机构提供低息公共贷款。在法国，社会博物馆的朱尔·西格弗里德是该措施的首要推动者。在推动者眼里，所谓“西格弗里德法案”代表了精心设计的中间道路，既没有对市场能力的幻想，也不像英国人1890年住房法案错误走上的“国家社会主义道路”（西格弗里德的用词）。像“补贴论者”的许多社会政策一样，法国法案在原则上总是比在实际执行上要强。地方当局一直等到补贴已经大幅度提高后才开始行动。但是法国模式被广

泛模仿，很快成为在国际住房大会上的主流正统思想。[367]

在德国，尽管有帝国中央集权和高效率的虚名，他们并没有采取类似于1894年法国法律那样的连贯政策。转折点出现在1890年，当时从国会悄悄流出一个条款，规定在管理国家新的区域社会保险基金时，可由经理自行决定投资非赢利或者有限赢利的工人阶级住房协会。这些迅速积累的公共储蓄可以低于市场利率一个百分点左右使用，所以很快就成为非市场性住房公共投资的发动机，其他地方没有办法媲美。到了1890年代后期，人们可以看到法案的成果，围绕宽敞、开阔的院子的新型模范廉价公寓，配备有运动场、阅览室、会议厅、幼儿园、图书馆、洗衣房——社区福利的各种要素，无论多么具有家长式作风。[368]

在德国接受补贴性房屋贷款的，有许多是依靠已经完成的积累凭良心做事的英国式有限赢利房屋公司。另一些则很难与政治上界定的公共当局区分开来，因为德国官僚与社会的联系特别密切。最大胆和最成功的有限赢利协会——法兰克福的“小房屋股份公司”，是由市长和社会政策协会成员约翰内斯·米凯尔创建的。因为获得大量城市贷款支持和租用便宜的城市土地，尤其是为此专门沿着新的公交车线路购买的土地，该协会及其姊妹组织在第一次世界大战前建设的住房占全市住房的比例竟然高达7.2%。[369]

更大的是在1890年之后住房补贴下兴起的德国建筑协会合作社，有些是从社会主义者或者工会团体演化而来，有些是慈善团体的产物。和英国手工业者组织起来融资建筑房屋的合作社不同，德国的建筑合作社依靠大量工人成员每个星期交纳的费用，投资建设合作社廉价公寓，然后回报以成员住公寓的机会。到1914年，合作社已经在德国建造两万一千套住房，几乎和英国在同一时期公共建造房屋的数量一样多。[370]

像在法国和英国一样，德国的结果也是非常不平衡的。试图通过全国统一的住房标准法这一努力没能战胜普鲁士当局的抵制，只留下软弱的监督权力的补丁。在劳工压力非常强大而社会天主教活动又让这压力对资本家阶级有一定影响的莱茵河地区，社会保险局拿出资金的一半用来建造工人阶级住房。柏林社会保险局由财产所有者协会和房地产游说团体把持，投资工人住房的比例只占7%。杜塞尔多夫进行英国式直接由城市建造住房的实验。乌尔姆和法兰克福购买土地建设低成本住房。但是大部分德国城市什么也没做。[300]就像在英国一样，公共资助的住房主要是为技术工人和中产阶级下层人士准备的，穷人根本进不来。欧洲没有一个地方的进步人士说住房问题得到解决了。但是在1890年后的一代，住房问题或多或少进入了社会政治的领

域。

所有这些欧洲住房供应的努力都被美国进步人士密切关注。有限赢利房屋公司作为主动引进的英国舶来品很早就来到美国。在世纪之交时，东北部的许多大城市都有一个或者多个慈善性房屋公司，虽然没有一个（即使在该活动的中心纽约也没有）达到伦敦的公司那样的规模。住房情况调查、有限的贫民窟清理权、住房建设标准都成功地跨越了大西洋。公共住房投资的新措施也得到密切关注。有些美国支持者明确推崇1894年的法国法律。几十个美国调查者走访考察伦敦市营住房工程，受欢迎的由约翰·伯恩斯本人作为导游：该市的工人阶级住房开发很快成为社会学大旅行必须停留的一站。其他美国进步人士频频出现在国际住房大会上，如1900年在巴黎、1902年在杜塞尔多夫、1907年在伦敦、1910年在维也纳等。[372]

最详细的美国调查是由全国住房协会在1914年夏天组织的，对最新的英国住房工程的参观学习。简直就是1906年全国公民联盟城市所有权委员会的缩影，由协会的执行秘书约翰·伊尔德率领的七人代表团花费两周时间调查英国住房的各个方面，包括公共和私人建设的住房。在莱奇沃思，埃比尼泽·霍华德给他们讲解花园城市的原则。在伦敦，他们拜访了约翰·伯恩斯、托马斯·亚当斯、锡德尼·韦伯、雷蒙德·昂温，以及伦敦市议会建筑办公室的领袖人物。他们还参观了东区贫民窟、皮博迪信托公司的建筑、伦敦市议会在东区和伦敦边缘的工程、汉普斯特德，以及1909年法案下伦敦扩张计划的第一个展品。在伯明翰、利物浦、曼彻斯特，他们基本重复了同样的参观行程：贫民窟、“正常”房屋、新的公共或者私人住住房改善项目，与普通房客交谈，采访住房建设和城市规划负责人等。

伊尔德非常认真地记录租金、成本、房客构成，对看到的许多内容印象深刻。他的结论是英国贫民窟没有美国最糟糕的住房那么糟，尽管“街道小气、单调”，“地面拥挤程度让人害怕”，还有无所不在的高围墙后院。比美国实施时间更长的卫生标准产生了更明显的效果。他赞同英国地方政府所得到的依法征用土地的广泛权力。他喜欢所看到的在1909年城市规划法之下的开拓性努力，虽然不如城市分区那种范围广泛而较少随意性的工作。不过从一开始，伊尔德的思想就集中在资金问题上。他很快得出结论：莱奇沃思非常漂亮，但是从严格的会计原则来看，它是不会赢利的慈善工程。等他来到曼彻斯特时，已经认为市营住房也不赢利。几乎所有的模范住房都是挣工资者望尘莫及的。如果有地方不是这样，那也是公共补贴的结果：是以改革的名义掩盖起来的转移支付。伊尔德在返回时写道：“最大的问题是，英国城市用不经济的租金出租房屋是否在把麻烦留给后人。”他拒绝超

越那条线，那个先入之见。[373]

像他们之前和之后的美国人一样，全国住房协会的成员倾向于发现自己希望发现的东西，错过那些和自己先入之见不一致的内容。苏格兰博学者和城市规划者帕特里克·格迪斯带领伊尔德参观都柏林老城，试图让他看看掩埋在后来那种资本主义土地拥挤中的“有机”中世纪古城的优越性。但是，伊尔德只能以一个惊骇的卫生监督员的眼光来看待那些古老街巷和弯弯曲曲的狭窄院落。纽约市三一教堂廉价公寓管理者爱米莉·丁威迪回国后确信，皮博迪信托公司的私人房客管理（像她自己的一样）比市营住房管理要优越得多。曾经短暂加入该团体的爱德华·巴塞特认为，伦敦最好的东西是便宜的交通体系和城市分区的努力。该小组的最终报告称赞了1909年城市规划法案、城市的贫民窟清理权限、慈善住房等。但是他们说花园城市并不适合工人阶级。托马斯·亚当斯对于土地投机的担心没有引起反响。至于市营住房，他们认为这不适合美国。[374]

全国住房协会代表团持怀疑态度的意见并不令人感到意外。它的母体组织是一个单一音调的改革游说团体，因为它早先发现这个音调，就竭力避免其他声音来干扰住房问题。1901年的纽约州《廉价公寓法案》曾经是该协会的最大胜利——一个从英国建筑规范借来而严格化的、早就该有的规范，把流行的建筑惯例中最糟糕的做法裁定为非法（比如没有窗户的房间、设在院子里的厕所），并且影响更大的是，推高了所有新公寓建设的卫生设计标准。新建筑的管理规定是关键：对现有情况的仔细调查、严格的建筑法规、确保法规实施的不懈努力。1910年全国住房协会的“教义问答”包含这样的内容：

> 不要让你的城市成为廉价公寓的城市……
>
> 不要建造模范廉价公寓，除非你获得模范住房法规……
>
> 不要允许新贫民窟的扩大。预防胜于治理……
>
> 不要允许地下室居住……
>
> 不要允许使用不适合人类居住的房屋……
>
> 不要宽容房客的罪恶……
>
> 不要敦促对廉价公寓实行城市所有和城市管理……
>
> 不要混淆公共和私人领域的界限……[375]

在这些“不要”背后站着冷峻的、信心十足的慈善工作者劳伦斯·威勒，是他在拉塞尔·塞奇基金会的支持下成立了全国住房协会，他并非对住房建设领域的所有欧洲舶来品都表示厌恶。他自己的《廉价公寓法案》就从英国的公共卫生学家那里学到很多东西。作为城市规划会议的重要人物，他很早就参加分区规划活动，纽约州法案中授权城市禁止多家合租公寓的规定就是威勒的工作结果。他经常到欧洲访问，也是国际住房会议的常客，虽然他坚决反对他们的结论。随着年轻的主张者对他领袖地位的挑战，威勒观点中的例外主义主题变得更加强大。“在住房改革方面，我们需要特别当心从海外引进的舶来品……不是因为它们来自海外，而是因为旧世界国家的条件与美国的情况完全不同。”最后，威勒对廉价公寓的厌恶不能忍受任何提议干扰他的主要观点：对建筑行业的管理。他认为，模范住房、税收变化、交通状况改善属于住房问题的“毕业后”阶段。人们遭遇兑水的牛奶时不会耗尽资源去建造一个模范牛奶厂，而是从牛奶供应中剔除不合格的牛奶。前者是私人资源的任务，只有后者的任务是在公共领域内。[376]

所有这些本来都可能是无关紧要的，但威勒是进步住房改革领域的第一个强大的主张者，他反对廉价公寓的方式限制了留给别人的思想和组织空间。这种先发制人现象在大西洋两岸都存在。霍华德和昂温很早抓住英国城市规划运动的领导权，他们笼络的聪明人小圈子主导了英国城市规划政策几十年，从本世纪的开头几年到1940年代工党受莱奇沃思启发的“新城市”项目。社会连带主义者首先来到法国住房改革现场，认为改革应采取补贴论的原则，虽然法国的竞争者早已认为这办法效率不高而放弃了。这些有时候被称为国家改革政策的“风格”，虽然该现象产生于比“风俗”或者“品味”更加激烈的思想和经济资源的竞争。威勒的圈子以攻击性的姿态很早参与住房问题的争论，他们对国家支持住房的憎恶造成了影响深远的后果。

情况的确如此，更因为伊尔德在英国问题上屡屡回到的底线——“房屋租金低于成本造成经济和道德伤害”，是美国进步人士圈子里普遍具有的共识。费城住房改革者卡罗尔·阿罗诺维奇在1914年前已是改变信仰支持欧洲大陆住房改革的人，他是威勒的最激烈批评者之一。但是在看了日光港花费不菲的精巧和雅致的建筑后，他也忍不住得出结论说，“用美国人的术语”需要问英国住房工程的一个核心问题是：“它能赚钱吗？”“花园城市运动如果要向世界范围推广，并保持对实际民主精神的忠诚，它就必须翻译成投资回报这样的术语。”[377]

投资必须有回报，尤其是公共投资不应该成为转移支付的幌子，所有这些都深藏于进步人士假设的深处。煤气和公交车市营化支持者

谈论为了公共福利而获取利润，而不谈社会补贴。公园和城市规划受欢迎是因为它们增加了每个人的财产。城市分区支持者提出的是同样的诉求。进步政治是建立在环绕周围的资本主义框架下的，这一点在美国比任何别的地方更甚。

在这种机构性和社会力量的背景下，反对声音非常小。模范房屋公司大多担心公共补贴。注意力一直集中在土地价值上的本杰明·马什认为市营住房不过是抑制工资增长的药物。睦邻中心的工作者渴望开放内城的“肺”，用微型公园和运动场带来空气、阳光，所以抵制内城重建。

至于城市规划者，他们很快彻底和住房问题割裂开来。查尔斯·M.罗宾逊在城市规划热潮初期坦言住房是完全不同于公民艺术的“社会学问题”，这话像是感知风向的手指。“全国城市规划会议”诞生于1909年拥塞问题委员会在华盛顿举办的城市规划展览，在1912年召开的第四次会议上，它已经把住房问题从辩论题目中去掉，交通、运输、街道、公民审美意识等把住房问题挤到边缘。乔治·B.福特在1910年关于城市规划中“社会”和“建筑”的关系一文中说：“住房和城市规划的相互关系……在美国根本就没有搞清楚。”第二年参加全国城市规划会议的雷蒙德·昂温和托马斯·亚当斯抱怨说，进入美国城市规划专业领域的建筑师和景观设计师根本就不考虑住房问题。但是他们的观点没有人理睬。只有马萨诸塞州1913年城市规划条例中有一条工人推动的规定，要求地方当局特别关注“人们的适当住房”：除此之外，很多城市规划连对住房需求的粗略调查都没有。分区规划的流行正是因为它与推动工人阶级住房完全脱离了关系。城市规划是公共问题，在美国住房问题是私人问题。[378]

在这种情况下，住房问题的社会政治在第一次世界大战前的十年只是稍微前进了一点。一个“总统住房委员会”在1908年受命调查哥伦比亚特区住房问题，建议（像欧洲一样）把公共信贷提供给建造工人阶级住房的非市场机构。委员会的领导者是该市头号有限赢利房屋公司的主管，该公司的工程因为缺乏资金支持已经停工。该建议在机构上有相当分量，但还是没有任何结果。虽然被详细讨论，在住房问题上的补贴论原则没有能跨过大西洋来到第一次世界大战前的美国。[379]

更持久的活动是在马萨诸塞州，这里得到该州劳工组织的支持。根据1911年的州议会法律而成立“宅地委员会”（Homestead Commission），用来调查资助“机械师、工厂雇员、体力劳动者等”获得郊区小房子的方法。人们或许估计它就像两年前的前任做的那样很可能是空谈一番没有结果。但是在跨越国界的住房问题辩论影响下，

在该组织的秘书、州劳工运动领袖亨利·斯特林的鼓动下，它展开了决定性的行动。虽然宅地委员会的名字可以追溯到拓荒者土地政策，但是讨论的实质内容是欧洲和澳大利亚的住房政策，这方面斯特林是个热心的学生。“世界上没有哪个地方单靠土地所有者和建筑商的私人行为就可以解决工人的住房问题。”他在1913年写道，“没有一个国家完全依赖私人资本来解决人民的住房问题——不管通过普通的赚取利润的方式，还是某些花园村庄的半慈善方式，还是合作社。”斯特林指责美国死死抓住这个错误观念不放已经让它“远远落后于其他文明国家”。[380]

当该委员会使用州储蓄银行中无人认领的资金为工人阶级建造住房的建议被法院否决后，斯特林帮助通过了允许州直接建设住房的宪法修正案。尽管委员会中有人担心它违背“贸易供求关系的自然法则”，但五十套住房的样板工程1917年在洛厄尔的磨坊区外围建设起来。其设计者是年轻的哈佛毕业生阿瑟·柯米，他是在莱奇沃思、伊林和汉普斯特德等地的英国合作住房实验的崇拜者。柯米设想了一个规划好的社区，有运动场、社区建筑、花园和社交中心，所有这些都安排在按最佳城市规划方式设计的弯曲街道上，并且为合作所有，以便让整个社会收获非劳动所得的土地增值。柯米的合作所有权想法没有得到斯特林的青睐，他更倾向新西兰式个人购买项目。对该委员会工程打击最大的是战争带来的火箭式上升的通货膨胀。1919年，成本比可以筹集的资本上升更快，斯特林的兴趣由于战争劳工工作问题干扰而减弱，州政府撤离住房建设工地，留下十几个房屋框架孤零零地在街道拐角处。[381]

在社会主义者的密尔沃基，战前倾向欧洲方式的住房实验热潮产生了最大成果。以城市作为主要股东，成立于1920年的“花园房屋公司”要为工人阶级家庭开发大片廉价的郊区住房。融资办法是从德国学来的，合作所有权模式是从英国引进的，两者都是该市的住房委员会主席1911年到欧洲考察学习半年之中掌握的。负责柏林和杜塞尔多夫城市展览的沃纳·赫格曼帮助设计了场地。其街道名称是用来纪念前辈的：莱奇沃思、汉普斯特德、伯恩维尔、日光港大道。但是到了1920年代，密尔沃基社会主义高峰已经过去。入住两年后，“花园房屋”的共同承租人投票终止了发展的合作特征，把房子卖给了租户个人。[382]

这就是20世纪初期美国城市资助住房的总数：洛厄尔的12套房屋和密尔沃基的一百多套房屋。在克利夫兰，战前住房资助倡议一点结果都没有。但是在英国，到1914年，公共当局已经建造了近24,000套房屋：在柏林，公共资助、非商业性协会建造的房屋达到11,000套：

在法兰克福，有5,500套：即使在公共投资受到严格限制的巴黎，也有2,500套。伊迪丝·埃尔默·伍德的房屋政治教训开始于她在1913年发现关于欧洲住房政策的“总统住房委员会”报告，她痛苦地记得普遍的情绪：“城市提供的住房、城市进行的贫民窟清理，或者任何形式的政府资助（包括成本贷款）都是禁忌和遭人咒骂的东西，它们都是非美国的，是欧洲衰落的君主制的残渣余孽，甚至连提到一下都是非常糟糕的。”[383]

他们的鼻子压在其他国家经验的玻璃上，美国公民进步主义者一个一个带回家更周详、更自觉的城市建设手段：法兰西第二帝国巴黎的独特外观、德国城市规划的工具，甚至英国和欧洲大陆住房社会政治实验。在第一次世界大战前的十年，学习异常迅速，充满着乐观主义情绪。自己是外国产生的讨论和技术面前的迟到者，这并没有打击美国公民进步人士的积极性，反而给予他们站在“文明”世界经验的肩膀之上的机会。即使脾气暴躁的劳伦斯·威勒也相信贫民窟“现在注定要消亡”。随着城市分区从德国成功转移到美国，他在1916年写道，“经过一代人后，我们的情况将发生革命性变化”。[384]

但是跨越大西洋的进步人士纽带是具有高度选择性的薄膜，在有些地方表现出让人惊讶的渗透性，而在其他地方则根本无法穿透。种种建议穿过边界就好像经过一片复杂的网格和过滤器。种种先例不仅仅是简单地交换，而且还被筛选、辨别、去掉背景、阻挡、转变、夸大等。壮观的街道规划和城市分区进入战前的美国，而公共资助的廉价体面住房就进不来。那么，是怎样一些沉默的、选择性的机制在起作用呢？

最简单的、明显得会误导人的回答是需求。这种观点认为，美国城市正在进行土地用途和价值的快速转变，需要有条理的分区规划图和改善的街道设计。经营企业的功利目标丑陋不雅，加上缺乏王室贵族的财富来抗衡，美国城市也迫切需要规划者设计的公园和装饰性内容。由于房地产行业对民众压力做出的反应比其他国家迅速，美国根本就不需要住房建设上的公共投资。

这种功能论者的论点能糊弄不少人，但是作为历史解释，马上就露馅了。1890年德国住房改革运动最终开始获得实际力量，而这时的住房压力比在1870年代动荡的经济繁荣时代（Gründerjahre）小得多，那年代擅自占地者还在柏林城门前扎营抗议。英国城市人口死亡率在1890年代比半个世纪前低，可要求住房改革的呼声在这时达到高峰。1910年的美国都市住房标准比1930年糟糕得多，可欧洲式的公共资助住房运动在这时终于开始实行。为了清楚说明问题，我们不妨说，需求具有主观性、政治性、与时代的关联性，以及文化性。[385]

如果按当代的住房标准来判断，美国的状况当然可怕得足以激发对土地和房屋市场的更积极干预。让人恐怖的是纽约，在那里，多层廉价公寓找到了大本营——这种房屋是让北大西洋经济体所有住房改革者产生怒火的东西。纽约的廉价公寓，原先在下东区像火柴盒子一样拥挤在一起，现在蔓延到了布鲁克林和布朗克斯区，阴暗、闭塞，只有透过狭窄的采光井进来的一点儿空气，里面拥挤着家庭成员和帮助支付房租的额外房客，这种状况和北大西洋经济体的其他地方一样糟糕。非常了解柏林、讨厌那里廉价公寓的沃纳·赫格曼认为下曼哈顿有“整个世界都没有的最糟糕的状况”。把伦敦和曼哈顿的贫民窟对比后，约翰·伊尔德肯定曼哈顿的情况更丢人、更悲惨。[386]

当然，纽约市是独一无二的。纽约建筑物的平均居住人数在1900年是20:1。在芝加哥，这个比例只有9:1：在美国多数城市还不到7:1。在大纽约市和新泽西郊区外，在芝加哥、圣路易斯、辛辛那提、新英格兰的各大城市，出租屋、单家独户、互不连接的房屋、双拼或联排的住宅是美国的典型。在美国，工人阶级住房在总体上不像英国那么拥挤，更没有德国那么拥挤。如果说到厕所和浴室等设施，它要好多了。[387]

纽约式廉价公寓区的范围有限，但是这并不能保证别处的住房在世纪之交的美国人看来是体面的。简·亚当斯的芝加哥是个烂泥滩，里面有污水四溢的臭水池和廉价的框架房屋。华盛顿背街的贫民窟和华丽漂亮的首都新貌形成鲜明对比。在1900年纽约慈善组织协会的廉价公寓展览之后，住房调查的想法开始蔓延，公民团体积极撰写揭露美国其他城市住房状况的文章。[388]美国住房的糟糕状况足以激发一波强大的揭露和警告运动。触动的这根神经并没有把住房供应和公共设计结合起来。

如果需求不是秘密发动机，自动清理出大西洋交流中的成功进口和不成功进口：那么，其他任何单一的因素也不能充当这个角色。在历史问题具有重大意义的地方，因果关系肯定是非常复杂的，各种因素相互交织，相互依赖。

就美国来说，由于问题明显威胁到惯常的财产权，利益和意识形态在交流议题的选择方面发挥了关键作用。同样的，现在我们熟悉的因素如时机、惰性、先例、抢占先机等也发挥了重要作用。当然还有资本的社会配置。在精英责任远远落后于积累和炫耀的冲动的情况下，肯定存在政策的后果。就像其他地方的同行一样，美国企业家很愿意投资建设公司住房，尤其是在工厂位于偏僻地方，或者需要特殊的技术工人时。但是美国用于慈善房屋的普通资金在庞大的国家财富背景下，显得非常少。美国没有像法国廉价住房协会那样争取有限赢

利房屋的游说团体，没有像法兰克福小房屋股份公司那样规模的有限赢利房屋公司。美国花园城市协会几乎与德国、法国的类似组织同时成立，是由社会福音牧师、城市规划者、长岛土地和铁路股票投资者联合创立的，但在1907年的经济恐慌中销声匿迹。拉塞尔·塞奇基金会的森林山花园工程最终损失惨重，成为那种让马萨诸塞州在洛厄尔实验泡汤的通货膨胀压力的受害者。[389]至于来自低层的压力，它们都太容易在美国种族和民族分裂的城市中破碎了。在公交车和工业事故赔偿问题上，工会组织可以被动员起来。但是对于多数工人阶级美国人来说，住房问题仍然是处于没有明说的公私分界线的私人一边。

但是，不应该夸大这些因素中的任何一个的影响。美国城市家庭的多数（欧洲也一样）是从别人那里租房住，私人财产的意识与50年后的情况相比还远远没有得到普及。房东没有广泛的政治资产，当然没办法和公共服务业垄断者相比。劳工组织的注意力集中在更接近生产领域的其他地方。但是当1915年进行投票表决时，选民对于授权州政府为住房提供贷款的马萨诸塞州宪法修正案的支持与不支持比例是三比一。[390]

欧洲进步人士指出的是另外一点：美国法律的独特性。托马斯·亚当斯称为“实际上是铸铁的宪法”，它限制美国城市进步人士的方式是其他地方的人感受不到的。[391]在城市公共服务业事务上，法院坚持对估价决定有最终发言权，这成为市营公共服务业倡导者的一个障碍，虽然不是决定性的。但是，在与私有财产的特权更接近的议题上，法院都参与进来，在土地、住房、城市设计等所有问题上留下自己的痕迹。超额征用土地、奥斯曼的巴黎的审美限制、德国模式的在城市周边获得公共土地、英国模式的扩张计划，更不要说公共基金的住房投资，都与20世纪初期的美国宪法相冲突。在所有起过滤作用的因素中，法律的力量是特别明显的。

在法律的分类表中，有两个指导性原则特别突出。第一，政府机构只有在给予充分赔偿、只有是为了“公共使用”目的时才能从个人手里征用财产。第二，财产从一个公民到另外一公民的简单转移从表面看是处于政府的合法权限之外的。这两个原则在理论上过于简单，在实践中也是漏洞百出。它们并没有排除立法，而是通过由原则、政治交易和政治经济假设组成的网络来过滤立法。和德国严格限制城市强迫土地所有者出售土地的权力不同，美国法院很快得出结论：不仅公共街道和公共建筑符合“公共使用”的标准，而且包括广阔的马车公园（carriage parks），法院允许城市看情况征用土地和征税以便支持这些。为供应公共自来水、电、煤气、公交车、电力等征税被归入“公共使用”的原则中相对容易。[392]

反对财富重新分配性质的立法这一原则在实际执行上仍然比较灵活，虽然它的灵活性较少得到公开承认。政府以税收和开支权力所做的很多事情也是以某种方式从一些公民手中取得财产，以正义的理由（或至少权宜的理由）交给其他人。给内战中北方老兵的津贴（批评者觉得过分奢侈和慷慨）和对于国内生产者很高的关税保护就是这种做法——它们是19世纪末期共和党政策的两个关键。穷人救济和铁路公司补贴也是如此。从原则上说，城市分区也一样，因为城市分区对于区域使用、密度、建筑规模等的规定都能够让甲财产所有者比乙财产所有者更有利可图地使用其财产，后者也许同样值得尊敬，只不过他的土地所处的地域不同。

如果说公共使用和反财富重新分配论原则给予20世纪早期美国法院理由，可以据此否定违背不动产业主权利和豁免权的立法，那么，政府保护公共健康和安全的首要职责同样给予法院高尚的理由做出相反的裁决。所谓的“警察权力”原则是抗衡严格的财产权裁决的砝码。作为城市健康和生活条件相互依赖性的法律表现，警察权力就像公共政策本身一样处于深刻的动荡变化中。[393]

不管法官从一堆相互矛盾的原则中选择哪一张牌打出来，他们的决定都不是最终的。许多法律裁决在州最高法院一级就停住了——并未十分远离政治领域的纠缠，还有可能遭到州宪法修正案的否决。宪法不是“铸铁的”限制而是额外的障碍，不是改革的简单壁垒（虽然进步人士在沮丧之中常常这样看）而是高度自觉的分类装置。它让某些法案通过，让某些法案遭到否决，让某些法案受到成本和限制条件的致命拖累，让对法官行动的预测影响任何一个设想中的法案。

在这种背景下，超额征用土地就成为引进的城市规划措施中第一个遭到法律阻拦的，也是第一个失败的。奥斯曼的巴黎和整个欧洲的城市街道集中化改造的财政机器，就是城市有权征用比实际新街道所需更多的土地，再用销售重新规划后地块的收入补偿街道修建的成本。对于受到巴黎启发的城市规划者来说，没有哪个合法权力比这更重要的了。在伦敦市议会国王大道工程高得惊人的两千四百万美元费用中，政府通过出售邻近增值的土地收回两千万美元。这个故事在美国城市规划者圈子里一再被宣讲。早在1903年，马萨诸塞州议会的特别委员会在法国、英国收集超额征用土地的法律和实际操作等信息。议会用一个严格限制的法律极其谨慎地回应，把超额征用土地的权力限制在根本无法作为建筑用地的少量残余土地上，实际上没有产生什么影响。当议会试图扩张法案时，州最高法院否决了它，因为州的征用权不能用来从不情愿的财产所有者手中强夺财产并让它最终落入私人手中，不管城市可能从中获得多少的利益，如更漂亮的街道景观、

交通状况的改善、商业的复兴。在接下来的十年中，城市规划运动的律师竭力修改超额征用土地法案以便获得法院的认可。全国市政联盟出版了一个样板法案。纽约市一个有关税收的特别委员会推荐了另外一个法案，该委员会的成员包括E.R.A.塞利格曼、弗里德里克·豪威和迪罗斯·威尔柯克斯。但是即使在州宪法修正案的帮助下，1920年代末期最后通过的计划受到的限制还是这么多，使得超额征用土地的规定实际上形同虚设。[394]

奥斯曼化的第二个法律支点——“审美条例”更快、更彻底陷入同样的命运。给予巴黎第二帝国风格的不是它的林荫大道本身，而是在奥斯曼工程师之后建造房屋的投资者所必须遵守的建筑高度和审美标准，造成了秩序、连贯的城市意识，正是这些让巴黎的美国人感到吃惊。但是在美国，法院很明确：公众没有超越一切的权力强行把审美意识加在财产所有者头上——如果不向房主支付他们愿意建造的房子和规划者想要的房子之间的差价的话。在那么多城市规划者所热衷的户外广告问题上，法院同样站在财产所有者一边。法院承认广告或许对美好品味产生不良影响，它们在城市公园和广场边缘刺目地吸引注意力，甚至可能破坏城市在公共空间的投资。但是，宣称它对公众的幸福造成有形伤害，就完全是陷入纯粹“审美”和“多愁善感”（1909年纽约法院的用词）的判断中。1907年英国的《广告管理法案》不能被推广到大西洋对岸。面对法院规定的赔偿成本，伯纳姆的商人支持者的所有“推动”几乎无法在私人城市取得什么进展。[395]

在“社会学”倾向更浓的规划者非常看好的地方——城市发展的边缘地带，法院同样设置了跨越大西洋的政策引进障碍。没有一个法院允许城市在私人投机者之前购买一般土地，这本来是弗洛伦斯·凯利觉得非常有希望的德国模式。城市可以接受慷慨赠予的土地，但是花费税收收入创建没有任何具体用途的储备土地银行，这种权力无法通过“公共使用”原则。[396]

英国1909年城市规划法案的管理权限在美国城市规划运动的律师们看来好像更容易实现。法案的细节在城市规划者之间引起激烈讨论，但是法院仍然非常坚决，私人赔偿优先于大多数公共目的。这个问题以街道地图之争这样简单的形式进入人们的头脑。就城市周边来说，没有什么权力比在建造之前确定街道走向更关键了，美国没有哪个法院不肯把这个权力给予城市。当城市边缘的财产所有者为了私人目的决定占用规划的街道搞建设，困难就出现了。除宾夕法尼亚外的每个法院都认为该建筑不能为了建造街道而被征用，除非全额赔偿财产所有者的损失。在实际的建筑和纸上的街道（可能总是改变或者从来也建不成，折磨所有者的财产使用好多年）之间的斗争中，法院的

裁决是倾向于保护财产的。因为模仿德国或者英国模式控制未开发土地的努力受挫，美国城市规划者发现另一个措施，即注册城市分区规划的权力。不过，他们这种批和不批的权力（本来就是一种被动式的权力）在整个1920年代都没有产生多少实际后果。因为没有法律权威可以确定在未开发的城市周边的哪个位置做什么，1907年后迅速发展起来的城市规划委员会都是没有实权的部门。[397]

至于住房，法院既有屈服的地方，也有抗拒的地方。在直接涉及卫生问题时，法院愿意迫使财产所有者遵守规定，不考虑补偿问题。他们接受威勒的主张，反对空气不流通的廉价公寓和公用的庭院厕所，认为这是警察权力的合法延伸。1904年纽约市不动产所有者推出（据他们说）被催逼的卡狄·莫西钦——一幢有20家住户合住的廉价公寓的所有者，以此质疑城市权力，抗议城市要求像莫西钦这样的贫穷房主安装室内水冲厕所，却不提供经济补偿。纽约法院驳回了他们的请求。加利福尼亚清除特别居住区内“累赘”（砖厂、舞厅、华人的洗衣店）的运动逐渐增强，也得到警察权力的支持。但是在对不符合卫生条件而要拆除的财产给予赔偿的问题上，法院反过来支持财产所有者的主张。在英国，贫民窟清理的成本难以承受，更可气的是贫民窟财产所有者可以借此发财，故意把房产糟蹋到公共卫生当局只好从他们手中买下来，这些情况迫使法律制定者削减可以允许的赔偿。到了1890年，虽然实际措施落后很多，但法律条文已经规定，对于不能被改造成适宜住所的房屋的所有者，仅仅补偿土地和任何能够回收利用的建筑材料的价值。相反，美国的法院非常不情愿把房东的主张扔到一边。[398]

至于公共资金资助的住房，只有州宪法修正案才能改变法院的反对。向一些节俭、温和、勤奋的挣工资者征税以便其他人（或许不那么节俭和勤奋的人）能够住上更好的房子，实际上是在州的公民间进行财富重新分配，马萨诸塞州法院在1912年这样判决。只有居住在里面的人才感到开心，而公众没有办法享受（像享受公园和城市街道那样），所以在1920年代很多法院裁决中住房都是不能通过征税来建造的，因为它根本不是公共用途，完全是私人的事情。[399]

在所有引进的城市规划措施中，只有城市分区成功获得了法院的认可。受到商务部的鼓励和当地房地产利益团体的迫切拥护，到1925年已有四百多个城市通过了城市分区条例（是有整体规划的城市的两倍以上），到了1930年这样做的城市已经超过九百个。城市分区如何能闯过法律对财产保护的大网，这一点多年后仍然让人感到惊讶。城市分区让拥有相似财产的人落入不同的等级：为了像散落在法院地板上的许多“公共用途”一样遥远和不具体的公共利益，城市分区能够从

投机的土地所有者想象的利润中大大咬掉一口。持反对意见的律师谴责它“随意性”干涉土地投资的自然流动，背后的原则模糊不清、想入非非，只不过反映了城市分区委员会和城市官员的“一时趣味”。即使最强烈支持居民区城市规划的威勒在1917年也认为，城市分区的宪法基础是“非常不可靠的”。接着从1920年马萨诸塞最高法院开始，法院突然开始支持势不可挡的城市分区条例：居民区限制任何形式的商业企业，排除公寓房屋，管理在私人土地上的车库布局，一下子确定了现代的、阶级分隔的城郊宿舍区法律框架。[400]

美国最高法院1926年正式确认这个法律思想转变的裁定非常简练，让人很难看透法官的思想。区法院支持原告的财产权，接受原告的诉求，即在购买财产的时候就已看中工业发展的前景，而强加的居民区用途限制明显破坏了它的价值。最高法院默认接受了商务部模范城市规划法案的主笔者提供的辩护状，该文件对于公共用途几乎一字不提，更没有说到投机财产的权利和民主决定的设计。弗里德里克·豪威那种通过规划决定体现“思想”的城市几乎不存在。辩护状翻新了“入侵”的比喻，它集中在原告的工业发展即将带来的“破坏”：不稳定、道德败坏、价值贬低。保护自己财产免受邻居财产所有者损害的权利是古老的、公认的法律。城市分区保证的也就是这么多。它不是戴着公共权力帽子而是戴着私人权力帽子才穿过法律的分拣机器的。[401]

法官为财产惯性权利感到的担心决不是幻想。城市规划的新技巧几乎没有威胁到财产本身，就像进步人士的其他发明一样，只是在市场经济的边缘区域起作用。但是在那里野心的剪刀是足够锋利的。就像城市规划运动旗帜下的一个人在1910年波士顿会议上说的那样：“贫民窟、不卫生的居住区、缺乏公园和运动场、缺乏必要的娱乐设施、缺乏全面合理的快速交通体系，还有工厂和讨厌的广告等有损市容的景象”，所有这些除了美国城市“疯狂的个人主义”和“市民不能主张对城市的所有权”之外根本无法解释。[402]单从“所有权”比喻的相互竞争的用法，法院就看到非常激烈的角逐，它们不打算成为旁观者或者冷静的参与者。

对欧洲人来说，这个景象非常特别。司法决定在美国公共政策形成中的强大力量一直让他们感到惊讶。贝特丽丝·韦伯认为给美国人的最大礼物将是“偶尔让一个锡德尼·韦伯来发明方法躲避他们愚蠢的宪法”。英国进步人士通常把世纪之交美国的政治与澳洲国家拓荒者的创造性进行对比，前者似乎在宪法机器的铁锈和摩擦中停滞不前，后者却“无视先例和权威”而不断进行政策实验。作家H.G.威尔斯从华盛顿特区离开后，相信美国人拥有俄罗斯以西的文明国家中“最软弱、最不容易接近、效率最低的”中央政府，由于宪法的限制而陷入“孤独

无援的死胡同，被保安人员团团围住，虚弱不堪、一筹莫展”。“美国还处在18世纪，”威尔斯写道，“他们把18世纪末期现代和进步的经济模式拿来贴在宪法上，就好像要永远贴在那里一样。”[403]

威尔斯关于时代错误的这个提法是错误的。强势的宪法裁定，这个在20世纪初期实施得远比从前深刻的做法，与进步政治本身同样都是新东西。从结构上说，强势的法院裁决比欧洲进步人士认为的更接近他们自己的政治现实。正如进步人士自己知道的，在英国和德国城市，财产往往包含有特别的政治资产。市政府在很大程度上是作为财产的特别机关在发挥作用——为大大小小财产所有者争吵不休的野心，为长期和短期的财产利益进行讨价还价的妥协。欧洲的都市政治给予所有权特别的支持。在19世纪末期美国更加开放和民主的政治中，财产的形式立法特权已经被放弃，所以法院就进来缩减美国和欧洲的差异。它们成为美国类似于普鲁士三级投票制或者英国的纳税人选举权的东西。在以房客为主的城市组成的国家，美国的法院成为保护财产的特别机关，作为其代理人和代表表现得更加严厉和教条主义。

在这样的情况下，难怪美国城市规划运动特别感受到律师的负累。也难怪从马什（激进一边的）到威勒（保守一边的）都发现，这一运动受到法律中财产权特权规定的严格压缩。从外在来看最典型的美国政治机构特征，却发挥了最有“欧洲特色”的政治作用，法院把“有机”城市的规划大大压缩，变成对财产所有者利益造成损害最少的计划。

由于第一次世界大战的意外危急情况和1930年代的大萧条，部分法律障碍将会消失。为未来做储备，战前这些更加有意识规划的城市的设想保留下来，其内容是在公共生活的象征方面更慷慨，较少被私有财产所限制的。所以在1930年代雷蒙德·昂温游说华盛顿建造公共住房的项目，或者伊迪丝·伍德（已经出版两本关于欧洲住房政治的书）参与创立那个项目，也是并非偶然。与此同时，跨越大西洋的交流已经起了虽然不大但是非常关键的作用。如果说结果很不均衡，不平衡性是战前每个国家的城市形式和住房政治本身存在的特点。即使在美国，背后的家族相似性也并不缺乏。

第一次世界大战前夕在伯纳姆的芝加哥，正在建造一个新的大公园（格兰特公园），在一片从铁路货场改造的狭长滨水区呈现巴黎规整风格设计。在它的后面，城市本身向外推进，里面有错综复杂的私人设计、地块划分者的利润和美景考虑、开发商建造的街道和投机性住房、公交公司投资、对于土地市场的幸运和不幸的预测、野心勃勃的纸上计划。这些东西中哪些内容会实现，将取决于政治、取决于大

西洋进步思想交流的未来，以及并非最不重要的一点：美国法官如何独特地继续解释利润和财产的诉求，在这方面他们已经成为特别热心的仲裁者。

第六章 工薪族的风险

工人保险

在关于社会政治的辩论中，从工厂立法到垄断权，从公共卫生到交通政治，从城市规划到城市住房建设，贫穷问题核心地位的缺失对于现代读者来说肯定是个意外。在当今美国，社会政治争议最后肯定归结到贫穷和对于穷人的公共救济问题上。当代社会政治的感情中心在于“福利”，但是这个概念比从前所说的福利狭隘多了。现代美国的“福利”不是指共同福利，而是穷人救济，“福利国家”是现代的济贫法国家。

实际上，20世纪末叶之前建设的所谓福利国家中没有一个是关注穷人的。从俾斯麦到贝弗里奇，他们的目标人口是工人阶级，是那些通过双手劳动挣工资的人，而不是没有工作的赤贫者。北大西洋经济体进步人士特别关心的不是修补穷人的生活，而是寻找有效手段争取让那些还没有赤贫、还在工作和挣工资的人避免陷入贫穷的深渊。

这并不是说进步人士的想象中没有贫穷问题的位置。在1889年巴黎博览会上，社会经济部没有什么地方专门针对贫穷或者穷人的救济，虽然有些类别专门针对工人工资、互助组织、工作事故、国家经济干预等内容。但是在1900年，添加了一个新的类别：“公共慈善”。在规模上比“互助保险”（prévoyance）小些，但仍然有超过五百家参展机构参与竞争，公共资助和私人慈善国际大会的夏天会议吸引了一千多人参与讨论。[404]从纽约市的雅各布·里斯到伦敦的查尔斯·布思，北大西洋经济体的每个国家都有研究现代大城市穷人问题的社会学家。但是纯粹的贫困不是他们关心的问题。限制没有道德约束的资本主义的自我破坏性社会影响，把明显被市场搞糟了的工作从那些市场中抽出，用公共福利的反算计抗衡市场的原子化社会影响，这些是社会政治的任务。贫穷不过是社会问题诸般头绪中的一根而已。

当时辩论的更紧迫的问题是劳动条件。这不仅是因为工人阶级比赤贫者数量更多，其政治忠诚度对国家更加重要，也不仅是因为劳资之间长期的斗争比赤贫者更加沉默的、闷燃的怨恨对社会稳定造成更

大威胁，而且因为穷人成为进步人士心中的另外一个国度。

当然，没有人能够忽视穷人国家。农村很容易把贫困掩盖起来，而大城市则把贫困集中，让经济苦难暴露出来——即便同时在设法隔离它。两个国家这一主题用多种不同的语言表达出来：上层外壳和下层社会，讨厌的富人和绝望的穷人。

在所有国家，两者实际上有很多交叉的地方。乞丐占据其中一个结合点，在几乎每个大城市都是引人注目的景象；而有组织的慈善活动占据另外一个更大的结合点。从医院的门诊部（这是任何地方的穷人医疗救助）到捐助的医疗所、施粥所、无家可归者收容所、育婴堂、弃儿和失身女子之家、慈善学校、分期借贷银行、教区穷人基金、私人救济所等，慈善活动范围在世纪之交的城市是相当广泛的。[405]

最后，对于赤贫者有公共救济。在法国，天主教堂及其慈善活动仍然例行地、半公共地承担慈善救济的主要任务；维持公共的济贫所（bureaux de bienfaisance）在1890年代中期之前还不是地方政府的应尽义务。[406]但是几乎在北大西洋经济体的其他任何地方，保证穷人不被饿死是写在法律上的公共责任。靠税收支持的公共的穷人救济以前就有，不是新鲜事物，它扎根于可以追溯到工业化之前的集体福利概念。

公共的穷人救济在英国高度发达。19世纪中期，从伊丽莎白时代税收支持的教区穷人救济结构，演化出了地方济贫法当局和机构的复杂的世俗化体系。法律规定要保证穷人不被饿死，同时要尽可能节省开支，济贫法委员会依靠威慑和补贴组成的复杂体系来运作。对于那些在道德上特别有权要求救济的人，这些机构能够提供直接的金钱或者物品救济——所谓“济贫院”的“院外救济”。对于其余人来说，它们提供了两个选择，要么进济贫院劳动要么任何救济都没有。虽然济贫院阴郁可怕，但还是收集了很多非常贫困的人：出现临时变故的家庭、没有家庭资助的老头（老太太比较少见）、每况愈下的酒鬼、被疲惫不堪的亲戚送进来的家庭成员。在1850年英格兰和威尔士的济贫院里居住着12.3万名“院内贫民”，加上88.6万名“院外”接受公共救济者，占全部人口的近6%。这个体系在设计上既要打击穷人领取救济的积极性，又必须给予前来要求救济的人以帮助，是个道德上复杂、经济上昂贵的体制，它的沉重税负使得英国的穷人救济政治比其他任何地方都紧张尖锐。[407]

英国穷人救济的法律框架很早就来到美国，被吸收成为国家法律和地方实践。在美国，穷人救济体系甚至比英国更充满了漏洞，因为

穷人被推动从乡下来到城市，漏洞范围变得更大。被看作是当地政府照顾本村穷人的体系，法律框架很少许可照顾由扩大而动荡的劳动力市场所产生的过渡性穷人。美国地方济贫法当局常常费尽心机把救济穷人的责任转嫁到其他地方，把他们不想要的穷人遣返原籍。但是尽管这个体系不充分，救济最无助的穷人的责任原则在法律上是固有的，比跨越大西洋的进步人士纽带的新社会政治悠久得多。[408]

在法国，对于穷人的公共责任在19世纪末期逐渐扩大，因为激进分子呼吁国家分担教堂的慈善领地；但是几乎在任何别的地方，对于穷人的公共责任都在缩小。随着穷人在城市集中的情况加剧（他们都是远离村里支持的移民和陌生人），随着社会关系经济化的进展，公共当局减少穷人救济支出的冲动更加强烈。地方当局有时候以非常快的速度提高申请救济的门槛，对公共资金实行更加严格的限制，对穷人的行为控制也更加严格。一个早期的、被大量模仿的考察穷人的程序出现在1853年德国莱茵河地区的工业城市埃尔伯费尔德（Elberfeld）。从前经济化的尝试失败后，埃尔伯费尔德市当局决定把城市济贫基金分配委托给150位不拿报酬的受人尊敬的市民，每个人负责关注自己所在社区的穷人救济问题。后来它被称为埃尔伯费尔德体系，因着降低救济成本的名声，它于1870年代和1880年代在德国迅速传播开来。柏林一个地方就拥有二千多名不拿报酬的“荣誉”济贫者，他们会定期家访。[409]

这个体系又在“慈善组织”的旗帜下从德国传到英国和美国。第一家慈善组织协会1869年在伦敦成立，其美国分部由伦敦总部一个从前的志愿者1877年在布法罗创立。招募妇女而不是男人作为穷人的“友好使者”，美国和英国慈善组织的员工与德国不一样，他们不属于公共机构，也不分发公共救济金。他们认为自己的职责是通过在（多愁善感的）给予者和（或许没有资格的）接受者之间建立严格审查的体系，来控制和规范私人慈善活动。但是，慈善组织项目的第二个要点有公共性和政治性：把公共当局从以家庭为主的“院外”穷人救济中彻底排除出去。

慈善改革者把公共穷人救济限制在济贫院居民的运动，不管在英国还是在美国都没有完全成功。在英国，上年纪的穷人仍然是济贫法委员会同情的重要对象。但是其结果还是引人注目的。在1870年到1878年，英格兰和威尔士接受公共穷人救济者的比例减少了三分之一以上，几乎所有的减少都来自“院外”公共救济的削减。在美国，“科学慈善”的鼓吹者在很多方面取得成功，减少了院外救济的开支。在1870年，布鲁克林市给予38,170个人以家庭为基础的救济；在1880年，一个都没有。到1879年费城也是一个也没有。在1900年人口超

过二十万的21个美国城市中，慈善组织协会领袖自豪地报告说，十个城市“实际上没有给予公共救济”，两个给予“非常少”的救济。[410]

更加慷慨的公共义务保留区仍然存在，尽管或许是阵发性的。在1890年代萧条时期，美国城市官员在特别的私募救济金广告中合作，在冬天开放警察局让无家可归者栖身，或者通过紧急公共工程项目努力缩减失业人数（这比较少）。在都市政治模式还没有落入慈善改革者运动中的地方，城市仍然从公共资金中为小部分穷人分发燃料和食物。[411]

但是由于新思想如此关注公共机构效率和私人的道德败坏，公共同情和义务的古老传统显然在逐步瓦解中。慈善组织协会的核心思想是：不明智的慷慨解囊只能刺激更多的要求；这也是多数进步人士相信的原则。韦伯夫妇也相信，虽然没有明说。他们坚信在对待贫穷这个问题上“道德因素是最重要的议题”，“不加区分、没有条件、无偿的慷慨救济造成穷人性格上的道德败坏和个人努力的松弛”。[412]在进行救济工作时需要限制和审查。为了确保穷人不认为救济是理所当然的，许多国家规定接受公共救济的条件是放弃投票权。穷人并非没有得到慷慨的济贫法委员会、紧急救济委员会，或者地方社会主义者多数（如在1896年后的法国）的同情，但是对于多数中产阶级社会改革者，包括那些摸索新型社会政策的人士来说，穷人是遥远国家的公民，从社会上和心理上都与跨越大西洋的进步人士心中的国家相距甚远。

因而一点都不令人意外的是，进步人士的想象力常常集中在把穷人孤立起来的计划上，把他们赶出来，送到更好的、更严格控制的环境中接受改造，城市也可以摆脱让人难堪的景象。查尔斯·布思《伦敦居民的生活和劳动》第一卷中有一段非常著名，紧接在他估计城市穷人的规模和性格的首次统计学尝试之后。在布思看来，问题的核心不是伦敦阶级结构底层的流浪者或者半犯罪分子（他称为A阶级），他认为有效的减少布施的方法将会消灭他们。关键问题也不是工作的穷人（C阶级），虽然工资很少，但工作比较固定。而这两者之间的阶级，即从来没有固定工作的伦敦多余劳动力储备才是问题所在。布思建议，为什么不把伦敦东部人口的11%（布思的计算）全部集中起来作为国家的监护对象，以家庭为单位运送到土地和生活必需品便宜的地方，在隔离起来的经济体内工作，就像巨大的、多样化的穷人农场？布思承认这是“社会主义”，虽然在理论上并不比英国济贫法更有社会主义特征。“在照顾无能力者的生活时，国家社会主义是合适的方式。”B阶级中的出类拔萃者将出人头地，剩下的人将被城市排除掉，就像人们排干沼泽地，用人工堤坝和运河进行的垦荒工程。[413]

布思的纸上规划（他很快就放弃了）非常时髦，足以让人采取实际措施。在德国，对乞丐和“怕工作”的人的压制非常严厉，社会改革者建立了一个由二十多个志愿的农村劳动聚居区组成的网络，专门用来孤立和改造穷人。荷兰也有自愿性和惩罚性劳动农场网络，虽然没有在消除都市贫穷方面取得什么进展，却吸收了村子里的部分穷人到严格监督的农场劳动，（坚持到底的人）还可以居住在得到资助的住宅。[414]在自己特色的大吹大擂下，救世军把类似项目带到了英国，在这里，把城市穷人送到乡下的想法和帝国把他们殖民到世界各地的思想结合起来。在1903年到1905年失业危机最严重的时候，连英国左派也考虑过劳工殖民地的想法。威廉·贝特丽丝记得，为失业者服务的伦敦中心团体的“野蛮年轻人”乔治·兰斯伯里，以教士的热忱敦促成立农村劳工殖民地——他还曾经帮助颠覆了对伦敦东部一个主要工人居住区“院外救济”的法律限制。韦伯夫妇1909年对于国家管理的失业保险这一热议项目感到怀疑，曾经提出布思建议的版本来回应：系统设计进行行为改造的劳工殖民地，用来吸收城市中的多余劳动力。[415]

政治上的模糊性绝非劳工殖民地思想的最不重要的资产。兰斯伯里想象失业者的劳工殖民地是合作社会生活新形式的萌芽。韦伯夫妇的反乌托邦想象则指向纪律，通过斯巴达式的劳动、体操、训练、戒绝饮酒、粗茶淡饭、技术教育达到目的。离兰斯伯里最远的一个极端是最大的劳工殖民地——比利时的梅尔克斯普拉斯（Merxplas）劳改营。这是国家罪犯流放地，1910年里面有五千多乞丐、流浪汉和轻微犯罪的人，在比利时北部三千英亩土地上有工作车间、农场、像部队一样严格的宿舍。这里像其他地方一样，必须工作却没有救赎的希望。到了1910年，梅尔克斯普拉斯当局已经认定进入到这里的人没有改造好的可能性，把政策变成了简单的隔离。远离酒精和女人（这里和其他地方一样，劳动营居住者大部分是男人），也没有了软心肠的施舍者帮助或者税收支持的公共救济，没有了人口再生产的机会，所以贫穷流浪汉就慢慢消失了。梅尔克斯普拉斯是个极端的例子。但是给予所有劳工殖民地项目影响力的是孤立穷人的逻辑：为了防疫、为了环境和行为改造，或者为了政治复兴。[416]

美国进步人士对这些思潮的欢迎程度和欧洲同行一样。哈佛大学社会问题的先驱老师弗朗西斯·皮博迪研究了荷兰和德国1890年代的劳动营并大力赞扬。约翰·格雷厄姆·布鲁克斯也是如此。皮博迪在1894年承认荷兰劳动营的原则是“社会主义”，但它是“远远超过熟悉的社会主义讨论”的东西，不是向国家提出要求的社会主义，而是国家对个人提出要求：“以某种程度或者方式，通过自己的头脑或双手或两者的结合为国家福利做贡献。”皮博迪说如果国家劳工殖民地

是“社会主义，我们就最充分地利用它吧。它也是文明稳定的希望和司法慈善的秘密”。[417]

实际上，在美国最接近实现穷人殖民地思想的人是改革派社会主义者和律师埃德蒙德·凯利。1906年英国流浪问题委员会关于欧洲大陆劳动营的报告，让凯利对把流浪乞讨的穷人隔离起来的想法产生了浓厚兴趣。他访问过梅尔克斯普拉斯，但是真正给他启发的是比较小的瑞士劳动农场。因为得到阿尔弗雷德·E.史密斯和慈善改革协会的支持，他在1911年纽约州议会上成功推动了根据瑞士模式建立劳改农场的法案。由于得不到州里拨款，凯利为流浪穷人设立的劳动农场工程没有实现。但是就连简·亚当斯在1913年也肯定劳动农场“和其他形式的慈善活动发展是一致的”，是失业问题的严肃解决方案的一部分。[418]

穷人是另外一个国家，在某种程度上是社会改革者想象中的外来者。社会政治不是从他们开始的。即使最终归结为社会保险的思想辩论也不是从考虑穷人情况开始的。辩论中的关键阶级是工人阶级，是靠脆弱的经济线索悬在布思所说的贫困线以上的人。正如进步人士看到的，他们的任务不是要消除贫困，而是减少那些在贫困线边缘的人因为命运不济跌入贫困深渊的可能性。社会保险（一开始被称为工人保险）是专门为工人阶级准备的，济贫院、劳工殖民地、中产阶级友好访问者才是为穷人国家准备的。

贫困问题政策集中在救济的有效管理上。社会保险思想的核心是不同的、全新的现代概念：风险。它把难以捉摸的命运变化可能性分摊到更大的公共群体上去。社会保险不是隔离的项目，就像它努力为之弥补裂缝和伤害的市场社会一样，社会保险的关键是共谋关系和相互依赖性。

针对劳动风险的保险从一开始并不是国家的发明，而是工人自己创造出来的。在整个北大西洋经济体内，煤矿和工厂工人、商店店员、酒店店员、街坊邻居联合起来相互支持，以对付工资劳动的经济风险。疾病、事故、失业、年老体衰或者挣工资者的死亡：这些是劳动力市场上工人最主要的风险，当时没有病假工资、事故赔偿、养老金，对多数工人来说也没有起码的工作安全感。他们的恐惧在于，其中任何一种情况都可能像剪断线头一样突然结束家庭的收入来源。这些人生过程中难以预料的、可怕的灾难对于挣工资者而言，就像火灾风险对于没有参加保险的商人一样。难怪工人们竭力通过互助组和共同基金的方式减少可能的风险损失。

工人互助保险俱乐部的最原始形式很难和彩池或者集合赌金区分

开来。工作伙伴在一年的开头给共同基金捐款，如果生病或者死亡可以从中得到补偿，剩余的钱（如果有的话）到了年底在余下的人中间分配。在英国它们被称为“石板俱乐部”，可能是因为悬挂在酒店墙壁上用粉笔记载成员账目的石板的缘故吧。这种形式的本地俱乐部往往和酒馆、教堂或者工作地结合在一起，具体数目现在已经无法计算。它们介于赌博俱乐部和互助兄弟会之间，非常不稳定，从保险精算上看也未必可靠，在工人聚居区无处不在。

更大的利益团体闯入了这类互助协会。在欧洲大陆，主要参与者是国家。在德国，零碎的行会互助主义经受住经济自由派的瓦解作用而保留下来，准公共的工人福利机构以若干种古老的形式幸存。在欧洲大陆任何地方作为国家特殊利益焦点的采矿业，传统的矿工联合会（Knappschaften）已经被当作自由贸易的障碍而听任其衰落，现在却由于1854年普鲁士的法案而复兴起来——这次是作为法律规定的强制性保险基金，吸收矿工和雇主交费作为共同管理的基金用来支付矿难、疾病和死亡补偿。在高风险的采矿企业之外，强制性保险基金就少多了。和错综复杂的熟练工协会、行业协会、兄弟会并列的是由地方管理的救济会（Hilfskassen），吸收工人自愿捐款以抵御疾病风险的一种准公共保险基金。1845年的普鲁士法案切断了手工业行会下面的最后一个法律支持，同时授权城市当局强制性要求某些类别的工人加入救济会。虽然这个规定包括的产业工人相对来说比较少，但是在德国，这个可能性使得私人风险和公共利益之间的界限保持流动和模糊。[419]

在法国，互助会（société de secours mutuels）具有准官方色彩，和德国的救济会（Kassen）不一样。这些地方协会通过1852年的法案重新组织起来，被要求到政府备案，吸收地方名流为领导成员；他们可得到国家保证的利率，作为回报，必须把财产的大部分存放在国家管理的中央基金中。资本家大佬被吸收为荣誉会员，大大提高协会的社会声望和收入。1898年后，公共的征税补贴也起了这种作用，国家本身越来越多地承担了赞助者的义务。作为帝国社会政治的姿态，拿破仑三世还在这个混合物上添加了特别国家银行，公民可以向这些银行购买失去劳动能力保险，以优惠费率获得老年年金。[420]

在英国，工人阶级互助主义领域最积极的鼓吹者不是国家机构，而是兄弟会和商业企业。通过特许给予集体成员的精算保障，全国性组织吸收地方风险池，组成由成员、规范和支持构成的更高级组织网络。1900年英国和爱尔兰国家注册的“友好协会”（互助协会的正式名称）有两万四千个。但是在五百万会员中，三分之一属于最大的四个协会。疾病保险是最常见的做法：疾病期间的工资帮助家庭成员度过

不能工作的日子，并可以按照协会合同得到医疗服务。友好协会的会费非常高，普通工人大部分缴不起，但是在技术工人中间，友好协会会员资格是获得安全和尊重的主要来源。[421]

更厉害的是商业保险公司。在德国和法国，吸收工人阶级的保险公司发展缓慢；但是在英国，所谓的集资协会，像皇家利物浦协会（Royal Liver）或皇家伦敦协会那样纯粹出售保险而没有任何地方管理伪装的邮购协会，世纪之交时在成员数量上已经超过了非商业性的对手。反过来，他们又很少能够和为群众提供便宜险种的纯粹的商业保险公司媲美。这些被称为“工业保险”公司，因为其目标市场是产业界挣工资的工人群众。在发工资的日子，成群结队的代理人在工人阶级街区宣传和收取每周的保险费。正如本特利·吉尔伯特描述的，“头上戴着一顶常礼帽，耳朵后别着一支钢笔，上衣口袋里装着一瓶斯蒂芬牌蓝黑墨水”，保险费征收员是工人阶级街区的固定角色，是音乐厅讽刺剧中一眼就可以认出来的小丑。批评家指责（有一定道理）征收的这些钱只有可怜的很少一部分作为赔偿返还给了工人。死亡保险的赔偿很少超过一百美元的，为群众办的商业保险根本不是人寿保险，而是丧葬费保险，只能避免遭遇像乞丐一样被埋葬的羞辱。尽管有这些缺陷，工业保险公司在工人阶级不安全环境下仍然得到迅速发展。它们在1900年时声称拥有两千万保险单，另外还有集资协会拥有的六百万保险单。[422]

人们应该想象到北大西洋经济中存在纵横交错的种种互助团体和保险机构：管理的和非管理的；商业的和友好互助的；计算上非常原始的和高度系统化的等。结果形成的体系既是日常生活的固定模式又不能满足日常生活所需，涉及范围很广同时又漏洞百出。没有其他组织能在工人阶级中扎下这么深的根。在1911年据说工会会员达到三百万的英国，正式注册的友好协会（排除集资协会和工业保险公司）声称拥有六百万会员。当然，会员身份可能不止一个，有重叠的情况。总体上说，这意味着包括小孩在内每八个人中就有一个是友好协会的注册会员。与此同时，在法国互助会有四百万成人会员，相当于全国人口中每十人有一个会员。[423]

在美国，哪怕最粗糙的官方统计都没有，工人互助协会的规模及其在经济上的重要性需要人们去猜测。显然这个体系范围广泛，远不止幸存下来的那些油漆脱落、屋顶扭曲的小镇共济会或者伐木兄弟会会议厅所显示之规模。每个工人阶级街区都有俱乐部和会所。1908年在宾夕法尼亚州的钢城霍姆斯特德（Homestead），玛格丽特·拜因顿一个星期内统计到50家慈善协会的通知。在芝加哥的意大利社区，打着旗子、伴随着锣鼓和笛子演奏的互助协会游行成为星期天的固定节

目，正如简·亚当斯说的，会员“庆祝他们取得的成就：至少在自己周围建立了躲避灾难的一面薄墙”。杜波依斯估计了兄弟会和互助会成员在1890年代费城黑人中的数量，大概是城市黑人成年男性中的三分之一。在世纪之交的印第安纳州一万五千人口的密执安市，有26个兄弟会会所，几乎都是以雇佣劳动者为主，还不计算以教区为单位的天主教和路德教互助会。在互助主义的集中地曼哈顿下东区，有近两千个互助协会。[424]

更精确的成员数目估计可能风险更大。在1891年，康涅狄格州劳工统计局统计了386个互助协会，这些协会吸收了十二万七千会员，（在东北部工业区）达到全州每六个居民中有一个会员的密度，比八年后西伯姆·朗特里在英格兰约克郡统计的七分之一的比例略高。到了20世纪初期，估计的数字更高。在1915年，从“金色西方土著人子弟”、“红人改进会”到“赫尔曼子弟会”、“圣约之子会”等加利福尼亚兄弟会加起来，每五个居民中就有一个会员。在1914年的马萨诸塞州，兄弟会宣称几乎每两个本州居民中就有一个会员。用这样的方式计算，数字显然夸大了互助会在工人阶级生活中的存在。多数当时的专家认为应该把会员人数砍掉一半，因为里面可能有从工人阶级以外吸收的人。在这个基础上再砍掉一半，因为里面有多重会员身份，人们可能加入两个甚至三个协会以增加抵御风险的机会。即便如此，从剩下的数字看，工人阶级互助协会结构仍然和当时欧洲的情况相当。[425]

美国互助协会机构的虚弱之处不在于会员人数少，而在于他们在社会和政治上的分化。在英国和法国，友好协会和互助会在社会政策辩论中发挥强大的公共角色的作用；在德国，救济会和自愿协会形成俾斯麦的社会政策不得不考虑的一个轴心。相形之下，美国同行的无所作为让人惊讶。除了1920年代“雄鹰兄弟会”要求公共资助养老金补贴的活动这个例外，最好的兄弟会机构在影响公共政策方面也只是要求提高地位的例行公事而已。至于更小的、教区的、工厂的、街区的兄弟会分会以及病人俱乐部、葬礼基金会等，则因为移民工人阶级的内部派别斗争使得力量大为削弱。美国工人风险池的最有效的组织基础——语言、信仰、种族、民族差别，在促进互利的行动中也造成分裂。在这些民族和种族分裂的基础上很难形成共同的公共政策。

在这种情况下，“工业保险”行业的美国分支发展迅速。到了1911年，美国已经有2470万份保险单，是兄弟会成员数目的三倍，在资金上相当于当时德国国家社会保险体系的金额。[426]工人阶级的自愿性互助协会也得到发展，只要工作或者工资不稳定就会出现这种协会。但是没有统计，在政治上没有影响力，没有公共注册的承认和国家支持，也没有中产阶级团体的加盟赞助，加上内部派系林立，所以自愿

性协会没有成长为美国公共政策形成和管理的支撑点。

在大西洋的两边，自愿性预防风险的机构给予参加者的保障，都只覆盖工人阶级家庭所想到的未来灾难的一小部分。病假工资和（尤其是美国）丧葬费用是最常见的利益。因为会费很高，有些互助协会还提供签约医生的服务或者（更少见）遗属抚恤金。除此之外，包含的险种就大幅度减少了。只有组织最好的技术工人工会提供失业保险。除了个别大公司的雇员外，退休金对于产业阶级来说还是奢侈品。

性别更突出地加剧了这些局限性。没有任何地方的互助协会保险范围包括女性工人特有的风险：怀孕、生孩子、婴儿照顾等，所有这些都能一下子掐断女性收入的渠道。工人保险是男性工人的保险，兄弟会强化了这一点，特别强调男性团结的仪式兼保险特征。石板俱乐部的家就在男人集中的酒馆里。女性只是作为保险费征收员每个星期拜访的对象，才在自愿保险结构中发挥值得注意的作用。对女性来说，挣工资只是劳动生涯中相对短暂和压缩的一部分，她们用不那么正式确定的方式凑成了一些互助体系，和男人的既是社交俱乐部又是投注池的模式在结构上不同。不管是自愿风险池机构还是后来作为补充的国家保险体制，从总体上看都不是为女性服务的。[427]

保险虽然受到限制，但是它无处不在，已经成为工人阶级生活的现实。保险本来是为待遇最好的技术工人服务的不完善体制，其效率随着工资梯度的下降而迅速削弱。它不是为女性设立的，也从来没有购买到真正的安全网：真正的保险，即保证“躲避灾难的薄墙”不会在工人阶级家庭周围破碎，让家属依赖私人慈善机构的慷慨救助或者成为济贫法严厉审查的对象。不过，日常互助主义虽然只是破烂的斗篷，却是靠平均法则缓解工人最严重灾难的方式的生动体现。

被1910年美国观察者称为社会保险的另一种东西出生于德国。社会保险在两个重要方面和自愿互助方式明显不同：这两个方面都把风险和共谋关系的边界向外扩展了许多。首先，最重要的是，它强迫雇主参加工人的风险池。因为工人生活的绝大部分被工作占据，事故、疾病、老年虚弱、失业等不仅是工人的风险也是企业的责任。社会保险将工业风险的概念社会化了，认为有权力确定工作条件的人有责任承担工业生产的重担。

社会保险的第二个创新是让风险基金也成为工人必须购买的东西。这一方面是要加固在保险精算上不稳定的、经常重组的自愿互助协会，另一方面也把参加保险的人员扩展到普通工人阶层，而且最重要的是，减少了那些不断从自愿体系的缺口和漏洞中跌出去的人对救

济机构造成的压力。工人的风险基金开始是作为和命运搏斗的社会连带主义赌博。在社会保险中出现了更加公共化的主题：在工人、雇主和纳税公众间，对私人工资讨价还价中产生的社会成本进行合理分配。

当19世纪晚期德国开始对工人保险问题展开辩论的时候，这个问题还不是十分清楚。包括俾斯麦在内，没有人认识到国家作为庞大保险公司的前景。从1880年代在德国诞生到1911年英国自由派政府意外使用，到后来美国新政者的借用，社会保险的历史是一系列僵局和临时拼凑组成的。

在德国，这些拼凑做法产生的关键点是在救济会和矿工联合会。在理论上对雇主和工人都有约束力，它们在19世纪中期德国维持了强制参加风险基金的模式。当1870年代中期经济崩溃的时候“劳工问题”激化，每个城市的大门前都积聚着乞丐和流浪汉，重新让救济会发挥作用的思想吸引众多批评自由贸易主义的人士就没有什么奇怪的了。1874年社会政策协会对这个问题进行了详细辩论。但是只有少数人如阿道夫·瓦格纳主张强制性的、公众的救济会。多数人倾向于要求工人为防范造成收入丧失的灾难而参加保险，但是可以让他们自由选择任何一种保险协会。多年后，古斯塔夫·施穆勒仍然认为1880年代强制性保险立法太草率了。路约·布伦坦诺当时完全反对。但是早在1870年代就已经清楚的是，公共强迫和救济会机构形式的某种结合是社会政策可以做到的事情。[428]

最初的政策形成工作中没有一项是俾斯麦的贡献，但是标准的记载常常把功劳归功于他。在担任新德意志帝国总理的时候，俾斯麦在1870年代中期把注意力从外交转向国内政策，保险根本不是他考虑的议题。他发表的回忆录中完全略去了1880年代通过的著名社会保险法案。由于注意力集中在不断增加的社会主义者的投票上，俾斯麦最关心的不是工人面临的风险而是工人阶级的政治忠诚度，后者因为他在1878年压制了几乎所有的社会主义活动而造成危机。不过，因为全面爆发的合法性危机的紧迫性，那个举措倒是促使当局加快研究政策来赢回工人阶级对既定社会秩序和国家的支持。[429]

俾斯麦的本意不是保险，而是帝国供应。他根本不喜欢要求工人向国家福利基金交钱的观点：“如果工人必须付钱，对他的影响就失去了。”他最初想象的是，工业事故赔偿金应该完全由雇主和帝国本身支付。他否决了社会政策首席顾问允许私人保险公司承担雇主事故责任风险的建议，理由是它会使利润和生意概念侵入他希望为帝国创立的社会保险领域。来自下面的社会主义诉求要用来自上面的社会供应抗衡。赠送关系的出现可以让潜在的激进主义者相信，保护他们福

利的最强大机构仍然是帝国本身。[430]

由于德国议会拒绝接受俾斯麦最初建议中包含的税负，在人为加剧的危机中，产生了另外的东西：强制性保险法案的三重奏。首先在议会通过的是1883年的疾病保险法案，结合和扩展了现行的救济会（Hilfskassen）：要求某些类别的产业工人必须参加经过认可的疾病保险，并添加了雇主必须为保险基金缴纳的税款。1884年的事故保险法案用法律规定的工业事故赔偿标准取代现行的赔偿法律，由强制性的、半官方的雇主互助协会管理。第三个是老年和失去劳动能力强制保险法案，集中工人的会费、雇主的税款、象征性的帝国补贴成为退休金基金，为残疾的工人和超过70岁的老工人服务。只有在这里，俾斯麦越过顾问的反对和议会的抵抗，成功推行了最接近他思想的原则。即便如此，1903年强制性保险机构吸收的基金中只有7%是来自帝国本身，47%来自雇主的税款，46%来自工人自己交的钱。[431]

俾斯麦的意志与德国国会的抵制相冲突，社会保险产生于妥协，在开始时就充满惰性和即兴拼凑的混乱问题。1883年疾病保险法案把疾病赔偿委托给新老救济会的复杂组合，其中许多按2:1的比例由工人和雇主提供资金。到了1909年，其中有23,000个提供病假工资和签约医生的医疗服务，没有一个完全相同的赔偿金。另一方面，工业事故保险的成本完全摊在雇主身上，由半官方的雇主基金管理。还有第三种管理机构是特别为养老保险基金而设立的，雇主和工人的保险费这次是各付一半。

虽然管理分散和不完整，德国体系仍然不断发展，在1880年代的产业工人核心外增加了其他的人口。疾病保险法案一下子把参加注册互助协会的德国工人数量翻了一番，达到所有挣工资者的40%。到了1914年，扩展到包括农场和家务劳动的工人。实际上德国几乎所有挣工资者都在疾病和事故保险法案的保护下。1911年保险体系中增加了领薪水者，有不同的管理机构和特别优惠的赔偿金。给工人家属的疾病赔偿到了世纪之交的时候在许多救济会已经普遍存在。给孤儿和无法工作的寡妇等的遗属抚恤赔偿在1911年也被纳入进来。

德国保险体系是对工人阶级社会主义进行的先发制人的打击，却被其批评家称为社会主义本身的缩影，它不仅在管理上混乱不堪，而且在指导倾向上也矛盾百出。吝啬小气是其突出的表现。从一开始，资助的水平就故意压得特别低。病假工资一般来说只有工人正常工资的50%—60%。在工伤事故方面，雇主提供的赔偿只是在工人失去工作13个星期后才开始，然后赔偿金额由上诉委员会裁量确定，而他们的决定往往对雇主很有利。靠养老保险过退休生活从设计上就是不可能实现的。养老保险法案下的保险费是人人都要交的，但是获得赔偿

的只是那些交了整整30年保险费的人，这个体系在德国工人阶级中不受欢迎，也根本没有推广开来。[432]

所有这些限制都是为了维持人们因为饥饿而工作的常规刺激，但是伴随而来的还有其他难以预料的慷慨大方。在事故保险体系的刺激下，德国雇主在安全设施和管理上的投资速度是北大西洋经济体内任何别的地方都无法媲美的。因为需要给投资找到出口，到了世纪末的时候，积累了大量保险基金的管理者开始把资金注入到公共设施上，医院、疗养院、公共澡堂、给水排水设施、低成本房屋等，所有这些方式给德国社会带来深远的影响。

工人保险体系内的权力关系也是类似的两面性。德国保险法案本来的设计是要支持中央集权国家，结果却把权威转移给了一大堆乱七八糟的辅助机构。社会民主党反对1880年代的法案，说它企图用国家慈父般慷慨馈赠埋葬工人阶级的激进主义。但是由于疾病保险法案（根据保险费交纳比例）分配给挣工资者在疾病保险基金管理中三分之二投票权，社会主义者很快找到了力量仅次于工会的组织基础。到了世纪之交时，社会主义者多数已经控制了许多最大的城市疾病保险基金，这让签约医生和帝国官员感到忧虑。到这时候德国国会中的社会民主党议员已经开始固定地给社会保险体系投赞成票。到了1920年代右翼人士威胁要解除它的时候，他们就好像把它一直当作自家的东西一样拥护。[433]

对于工人的最后一个主要风险——失业，德国保险官员从来没有设计出切实可行的解决办法。没有了帝国立法的帮助（1906年由于成本考虑而停止），失业救济只得靠城市自己来选择怎么提供。1910年，多数德国城市建立了公共劳动力交流市场：城市资助的就业大厅，失业工人可以在这里尝试寻找广告招聘的岗位。德国一些城市还借鉴比利时和法国的经验，尝试为工会的失业基金提供补贴，努力减缓救济机构面临的季节性需求高峰。[434]

但是，1880年代从德国开始的关键因素并非这种法国式的补助金，而是强制性原则。无论德国模式的福利国家还做了别的什么，从此后它把国民分类归入风险池，从他们身上抽取特别税，和从掌握工作条件决定权的雇主身上征收的同等税款结合起来。他们将劳动风险的部分内容社会化，目的不是让赤贫者得到帮助，而是不至于让生活中可预料的灾难把正常工作的工人推入政治激进主义的怀抱，或者推入依靠公共救济才能生活的困境。

在政界就像在时尚界一样，新颖从来都不能保证有人模仿。与国际上“社会问题”的辩论热潮在时间上巧合，德国1883年到1889年的

革新得到了广泛的关注。在此后20多年的国际聚会中，社会保险的德国设计师积极游说。但是除了邻居奥地利之外，没有其他国家迅速跟进。离开了德国特有的地方风俗、国家野心、政府合法性危机的背景等，强制性工人保险绝非可以轻易移植的做法。正如1900年巴黎博览会上展示的社会政治竞赛表明的那样，它在思想上有强大的竞争者。尽管德国帝国保险官员不遗余力地宣传，人们并没有太多理由期待在世纪之交，强制性社会保险很快就能超越其欧洲中部出生地。

在对付劳动风险的其他候选体制中，最显著的一个是更严格地监督管理工作场所，首先给工人带来风险的正是工作场所的问题：比如工作危险性和强度、长时间加班、缺乏保护装置的机器、充斥棉绒和煤尘的空气等等。这是德国人中比俾斯麦左倾者选择的道路，他们认为这比追着救护车跑的工人保险更可取。在俾斯麦被撤职后短暂的政治改革春天中，在1890年柏林举行的第一次国际劳动立法大会上，劳动保护标准成为主导性议题。经过第一次世界大战，它们吸收了北大西洋经济体内强大的改革能量。可以肯定，劳动保护立法在任何地方都是非常艰巨的任务。雇主对公开确定的劳动标准以及闯入工厂的检查采取强烈抵制的态度，每一步都遭遇顽强的抵抗。[435]遭到更强烈抵抗的还有法定最低工资的思想，如果低于这个工资，工人一天的劳动所得不是生活，而是体力和精力的赤字。1900年用在某些“血汗工厂”上的最低工资立法只出现在澳大利亚的两个省，在那里人们担心亚洲工人会把欧洲和澳大利亚工人挤走，这才是法律实施的主要理由。但是，尽管这些措施的实行在政治上面临很多困难，其逻辑仍然是直接清楚、有说服力的。

第三个替代方案既不是保险也不是预防，而是强化现有的互助性保险体制，维持其自愿特征，但通过公共补贴扩大其影响力。19世纪末期这种对集体性自助加以税收资金支持的最突出例子是法国。在那里，地方疾病保险协会、雇主退休金基金、1905年后的全国工会失业基金等都得到这种方式的补贴。相对来说，管理起来简单，而且对现有利益团体和组织的挑战性较小，又因为天主教和新教徒社会进步人士的宣传而成为普遍接受的原则，类似的补贴体制迅速在欧洲大陆推广开来。在瑞典、丹麦、比利时、意大利、瑞士，自愿性疾病基金像法国一样获得政府补助。在比利时、挪威、丹麦，以及德国、瑞士、意大利的许多大城市，工会的失业基金同样得到政府补贴。

由公共补贴却并不公开强制的互助主义政策并没有假装为每个劳动者编织一个安全网。从设计上说它让缺乏远见者——在实际上它让没有技术、工资低廉的人从这个体系的巨大缝隙中漏掉了。到20世纪初期，全面性议题已经开始动摇对补贴论原则的信心。在法国，进步

人士先驱者对于国家强制都充满再认识。到了1901年连莱昂·布尔热瓦都已经认同强制性的、国家管理的养老保险的原则——作为本土产生的互助保险（mutualité）机构和社会连带主义思想的德国补充。法国进步人士最终在1910年通过了一个养老保险法案，但是在工人中间非常不受欢迎。由于法院拒绝支持强制性减少工资的原则，这个法案被阉割了，最终成为让人尴尬的政治失败。补贴论社会政治充斥着实际上的缺口和过分的伦理期待。但从表面上看，它并不比德国强制性保险的拼凑结构更少连贯性。在第一次世界大战前夕，没有任何别的体制比它更广泛。[436]

最后，对所有这些模式提出挑战的，是简单地把公共补贴给予有救济需要但并非自身原因造成的公民。这种思考模式并不是出于风险考虑。从工人阶级和穷人立场上看，它发自一种正义感，从中产阶级和国家官僚体系角度来看，它源于济贫法管理上的某些尴尬。随着济贫法当局在世纪末加强了管理和对穷人的控制，从严格控制中出现了反方向的努力，挑选某些种类可以接受公共救济的人，为他们提供不那么降低人格的救济体制——因为这些人的困境中本人的责任比较少。由于这种思想，英国1885年后，患病的穷人被允许享受济贫法中规定的医疗服务，同时不被剥夺投票权。在法国，特殊补贴网络涵盖了患病和残疾的穷人；另一个补贴给予贫穷母亲和孩子免费的孕期和分娩期照顾、国家法定产假期间工资损失的部分补偿、对孩子多的家庭的补贴。这些构成了第一次世界大战前北大西洋经济体最高度发达的“母性”福利国家。[437]

但是，最麻烦的是上年纪的穷人，因为一辈子的辛劳，身体衰弱并且在走下坡路，只能从事更不体面的、不确定的、工资越来越少的工作，这并非自身的过错。在给予上年纪穷人特殊补贴方面，这个时代最受关注的实验是丹麦的。1891年的一个法案授权丹麦地方当局给老年申请者提供不剥夺资格的救济，如果申请者此前一直体面地生活，在道德上没有问题的话。实际上，该法案创造了一个单独的体系，为贫穷正派、以前十年都没有吃过救济者提供少量的、不交费的老年“津贴”。七年后新西兰对值得尊敬的穷人（非亚洲人）采用了类似的养老金体制。地方法院需要每年一度对他们的品行进行考察，但是在1900年详细记录新西兰养老金中这样一次考察的亨利·D.劳埃德认为，被拒绝的申请者只有十分之一，主要是因为遗弃家庭和酗酒。“没有济贫法那种影响（在政治上剥夺资格）”的津贴和救济并不是完全摆脱了公共救济的干涉性。除了一辈子努力工作外，不要求接受者交费，所以根本不算保险。但是把老年、体弱、产假、疾病等作为单独的特殊类别，作为并不完全在个人控制之内的情形，这些补贴不言而喻地承认了工人阶级家庭长期以来知道的问题：劳动的非故意

风险。[438]

这里有四个竞争候选的手段对付每个挣工资者脚下的深渊：强制性国家管理的社会保险、法律规定的最低工资标准或者工作条件、公共补贴的自愿互助协会方案、给予无可指摘的穷人的救济。它们相互竞争或者相互结合，吸引着不同的支持者和选民，频繁出现在国际政策聚会、主要的评论杂志、各国议会大厅。

在这些政策之间选择的问题最突出地出现在1906年到1911年的英国。那个时期英国的自由派政府，就相当于美国的西奥多·罗斯福和伍德罗·威尔逊政府合二为一。上台的时候，除了脆弱的然而政治上不可缺少的与劳工的同盟，手头没有什么项目，担心英国在国家社会“效率”竞争中落在后面，同时认识到格莱斯顿自由主义遗产已经消耗殆尽，这些“新自由主义者”成为迫切的政策借用者、跨越国家政治文化障碍的拾荒者。从1906年到1911年，他们引进到英国的政策有最低工资立法、养老金、公共就业市场、穷人孩子的学校午餐、学生的医疗服务、累进性的土地税和所得税，所有这些都很容易在外国找到先例。最后，出乎所有的预料，他们还引进了德国模式的社会保险。[439]

在新政府面临的社会问题中，老年贫穷问题成为最多人关心的话题。在世纪之交的英格兰和威尔士，65岁以上的老人中每五人就有一人领取穷人救济，这个议题的潜在政治力量是很难忽视的。[440]对于政治风向非常敏感的张伯伦在1893年筹建了皇家老龄穷人委员会，他主张一个以1850年路易·拿破仑的革新为模式的制度：税收补贴的养老金，可以通过邮局购买。

皇家委员会的另外一个成员查尔斯·布思提出了更激进的建议：用税收补贴给予全英国每个65岁以上的老人每星期五先令的补助，不管其经济条件如何，只排除最近刚刚得到贫困救济的人。布思的建议产生于道德主义和打破传统的奇怪结合，这在他的劳动营项目中已经为人们熟悉。正如他在1891年第一次宣布自己的主张时说的，不是要削弱济贫法，而是要加强济贫法，以便彻底消除以家庭为基础的“院外”穷人救济。如果人们把老人从救济名单中除掉，就能一下子消除济贫法救济对象的三分之一以上。这样子人们不仅能大幅度减少济贫法项目的规模，而且通过排除能够引起公众强烈同情心的部分人，就可以把穷人的类别精简到最底层的不适应环境者、醉鬼、乞丐、性格不良者等——要么需要特殊机构限制要么应听任命运发落。布思把养老金和收入检验割裂开来的建议不是出于尊重老人得到救济的权利，它的理论在于对国家干预的厌恶和对虚伪的仇恨，他认为任何方式的道德检验都会助长虚伪之风。[441]

不管布思提出的建议多么怪异，每个星期五先令普遍养老金的想法很快引发支持的洪流。到了1902年，工会、合作社、一些有影响的进步人士（其中有汤因比馆的萨缪尔·巴内特、伯恩维尔的乔治·吉百利）已经表示支持。同样支持的还有友好协会，它们一方面担心自己的部分领域被国家占去，另一方面也面临越来越多的老人需要医疗福利的压力。当1906年自由派政府上台后，不用交费的普遍养老金建议由于工人阶级的支持开始被提上日程。

劳合·乔治在关于养老金的问题上写道："现在到了我们做一些对人们有直接吸引力的事情的时候了。"但是，财政方面的考虑显示问题更为复杂。抓住丹麦和新西兰的先例，政府把布思的普遍养老金建议改变成为添加更多限制的模式：税收支持的、不交费的、给予超过70岁并通过道德考察的穷人的养老金。这个结果，用历史学家帕特·塞恩的话，是"为非常老、非常穷、非常可敬的人"设立的体系。这样的形式只有慈善组织协会反对，1908年法案很容易在议会获得通过。[442]

养老金辩论中最值得注意的，是几乎全体一致地反对德国模式的强制性养老保险。尽管里面有严重的缺陷，但可以肯定，英国模式的养老金法案比1889年德国方案慷慨大方多了。把养老金发放给个人而不是挣工资者，英国法案不像德国在男性和女性的劳动生涯上有歧视。在英国制度下，养老金福利比德国高，不需要接受者交费，从一开始就覆盖了至少有三倍的人。[443]但是即使作为参考，德国模式也很少进入英国人的辩论中。一个孤立的议员以支持的口吻谈到社会保险政策，结果遭到站在政府立场上的查尔斯·马斯特曼的驳斥："它是管理控制体系和严格标准化模式，完全不符合我国的传统。"赫伯特·阿斯奎斯首相支持这个观点，因为建立在"审查和强迫的基础"上，强制性社会保险在英国是"绝对不可接受的"。[444]

英国政策制订者排除德国社会保险先例，这已经不是第一次了。在1890年代末期英国关于事故责任立法的辩论中，虽然所有各方都收集了德国国家保险局报告中事故赔偿和发生率的数据，没有一个有影响的英国政治人物认真对待德国模式的、国家管理的事故保险。英国对于1903年到1905年失业危机的反应是授权地方委员会举办应急的公共工程，以及一阵对劳动营的热情。当时德国关于失业保险可能性的辩论很少传入英国人的耳朵。

但是到了1911年，政府推动的社会保险项目和德国的相比（劳合·乔治坚持说）一样大胆、一样全面，甚至更慷慨。在导致对强制性社会保险原则的态度逆转的因素中，跨国进步人士纽带的作用不可低估。德国关税政策的企业界崇拜者的努力宣传，加上报纸上警告德国

在经济和帝国势力方面竞争的紧迫感，使得揭示德国社会进步秘密的工程突然获得了政治分量。[445]

威廉·贝弗里奇是新政策知识分子之一，对他们来说这些事件暂时提供了一个入口。他在1903年从牛津大学来到汤因比馆作为副主管，雄心勃勃要形成“城市生活问题的权威观点”。萨缪尔·巴内特对伦敦东区失业工人示威的景象感到震惊，推动贝弗里奇成立更理性的“非慈善式”救济政策。贝弗里奇迫切渴望得到任务，很快作为伦敦失业问题紧急协商委员会的重要成员而处于政策辩论的核心。由于这个经验，加上布思的伦敦码头工人研究、帕西·奥尔登对于德国城市劳工交流市场运作情况的报告，贝弗里奇很快得出结论：减少失业的关键是减少市场上就业不充分的人的数量。国家管理的、高效的劳工交流市场体制是他的方法。1907年8月，贝弗里奇亲自访问德国，回来后不仅对自己的劳工交流市场观点更坚定了，而且带回了新的、意料之外的对德国社会保险体制的尊重。贝弗里奇写到，与“免费礼物”式的养老金不同，德国模式“把国家作为完整的一体，个人作为其成员贡献自己的一份力量，必要的时候强制进行”。贝弗里奇批评养老金是倒退到女性恩惠的时代，他认为正是从保险中，人们才能发现与“工业化时代日益增加的复杂性和相互依赖性”相一致的基本原则。[446]

比贝弗里奇的德国发现更有直接影响力的，是劳合·乔治1908年夏天在养老金法案通过后作为财政大臣对德国的旋风式访问。对于柏林帝国保险局为期一天的访问本来除了强化对德国效率的朦胧感受外不会收获太多，但是劳合·乔治回国后当天接受采访时称赞德国救济和保险的“详尽和完美的机制”，这显然不仅仅是礼貌用语。与此同时，也许是受到贝弗里奇的影响，新当选的34岁的贸易委员会主席温斯顿·丘吉尔已经开始兜售德国那种“社会组织”承诺，作为自由党政治未来的关键主张。丘吉尔在1908年3月给首相赫伯特·阿斯奎斯写信说：“在英国成长起来的巨大而分散的社会保障和保险网络的下面，在较低的层次上，必须存在一种德国式的国家干预和管理的结构，虽然不能取代前者。”到了这年年底，丘吉尔的项目膨胀到已经包含劳工交流市场、大大扩张的公共工程、济贫法改革、国家对铁路更严格的控制、延长了的义务教育、强制性的失业和疾病保险等。他敦促首相说：“我说，把俾斯麦主义的一部分插入我们整个工业体制的下面，等待其后果，不管它是什么，我们做到问心无愧。”[447]

政治野心、对新思想和戏剧性姿态的迫切需要、由于竞争和野心而对德国的兴趣，在这些因素外还必须加上俾斯麦的敌人强调的一个因素。社会保险因为能获得雇主和受益人的缴款，比直接由公共提供工作或者救济的方式便宜多了。当政府的野心遭遇1908—1909年金

融难题后，社会保险的干涉性机制与其在财政方面的优越性相比就显得微不足道了。许多公务员专家不是很热情，但是在收入难题面前内阁改变了立场，开始向外国寻求政策建议，甚至包括关系疏远的德国。

到了1908年末期，劳合·乔治努力推动疾病保险。由于受到新的失业危机和激进人士“人人都有工作”诉求的压力，内阁很快同意了没有尝试过的失业保险。第二年又通过了由威廉·贝弗里奇在贸易委员会主持拟定的劳工交流法。当劳合·乔治介绍劳工强制性的疾病和失业保险的政府法案时，他排除了顾问提出的缩短演讲、不提德国渊源的建议。“我宁愿起来告诉他们在德国雇主和雇员承担的比例是多少，我的计划没有要求这么多，却做得更多。然后坐下根本不用发表演讲，而不是把那些内容删掉。”[448]

不同的背景下有不同的结果。虽然受到政治反对派的骚扰，俾斯麦并没有遭到现行保险机构的一致反对。德国自愿互助机构是地方性的，德国商业保险业在1880年代还处于初创阶段。这些都和20世纪初期的英国不同。劳合·乔治想当然认为疾病保险应该是吸收同化友好协会而不是取代它们。《国家保险法案》关于疾病保险的最初草案是，雇主、雇员和国家出资都存放在由工人选择的友好协会或工会的福利基金中。但是怀疑国家侵犯自己的生意，以及担心多余成员会加重负担，使得动员友好协会加入该计划时遇到抵制和困难。[449]

工业保险公司欣然挺身相助。商业保险公司成功消除了为寡妇和孤儿提供抚恤金的法律规定，这本来会与它们自己的生意形成直接竞争。更重要的是，它们成功地修改法案，最初该法案就是要把疾病保险管理限制在非赢利的、民主管理的协会中，修改后则让商业保险公司可以分出非赢利的附属机构来做这个事。当然，对于公司来说有利的是，它们可以插足丧葬保险的销售，商业保险公司运用可以动用的所有资源挤进来。在英国法案通过了一年半后，在这个法案下注册的40%是属于保险公司的或者收款协会的卫星协会，另外23%是属于由总部管理或者由代理人自己管理的、没有地方分支机构的友好协会。[450]

在利益团体间的地盘竞争中，医生不可能置身事外。在《国家保险法案》出台前，英国普通医生中的一半是在友好协会合同下工作的，影响生活的合同条款令他们焦躁不安。医生们成功地游说当局剥夺了获得许可的协会直接和医生签协议的权力，相反允许受益人从当地卫生委员会认可的医师名单中挑选自己喜欢的医生，而医生们希望能主导这样的委员会。《国家保险法案》中有关失业保险的部分也向既得利益机构扭曲和倾斜，虽然没有那么大幅度。失业保险的覆盖范

围有限，在多数情况下是针对七大周期性强的行业中的劳工。伴随着法案的保险条款，工会组织普通的失业救济基金得到少量补贴，以平衡所覆盖行业中那些减缓用工需求波动的雇主所得到的补贴。

总而言之，强制性社会保险像在德国一样，一下子构建了一个激烈竞争的巨大新领域，现有的政治和商业利益集团都闯进来要分一杯羹。有讽刺意味的是，在德国，强制性疾病保险的机构很快形成了高压控制的帝国大海中的社会民主小岛；而在更加民主的英国，强制性疾病保险领域反而成为高层经济利益集团争夺的竞技场。

英国的妥协并非让每个人都满意。工会大会严重分裂，其左翼反对侵占工人工资的任何强制性保险计划。到了1913年，工党呼吁撤消法案中的疾病保险部分，在无需交费的基础上重建保险。韦伯夫妇严厉抨击贝特丽丝·韦伯所说的“劳合·乔治卑劣的疾病保险计划”，说它只是修修补补，根本不能预防风险。他们提出的竞争性项目就彻底多了：扩大的公共卫生服务（从根源处掐灭环境造成的疾病）、全国性的最低工资标准、反周期的公共工程开支；对于仍然贫穷的剩余部分，则有系统化的培训机构、劳动营、纪律和强制戒酒。甚至劳合·乔治也在1911年的备忘录中写道：“保险是暂时性的、必要的权宜之计。在不远的将来，希望国家能够承担完全责任为疾病和失业提供救济。”[451]

1911年的《国家保险法案》和《养老金法案》不一样，不是自下而上长期酝酿和发酵的结果，不包含政治文化上的地震性变动。它诞生于高层决策机构，是观点、抱负、难题和机会特定组合的产物，不过仍然代表了有关劳工风险思考的微小但却重要的改变。贝特丽丝·韦伯帮助布思进行伦敦穷人调查时并非没有感受到贫穷的持久效应，她担心法律“无条件的”和“自动的”救济所产生的道德影响。温斯顿·丘吉尔对这种道德担忧的反应表明了工业风险的新论调：“我不想把道德和数学搅和在一起。”模范性格从来未能给予挣工资者防范劳动力市场动荡的保证。该法案的宗旨在于用“平均数的新基础”取代“偶然性的老基础”。[452]

英国《国家保险法案》显示的内容还有，在面临政治难题的时候，在社会理想跑到传统机构手段前面时，决策者和立法者可能被诱导把眼光放开，看到超越本地传统外的东西。地位牢固的利益集团虽然能够扭曲其结果，甚至改得大大走样，但不能完全抗拒。在英国对社会保险的态度逆转中，北大西洋经济体内的政治竞争和交流产生了戏剧性的结果。但是，如果英国能，美国为什么不能？

利益领域

在美国，人们对于外国在减轻劳工风险方面的实验从来不缺乏兴趣。对工人的保护性立法就是特别说明问题的例子。美国人已经借鉴了英国人的许多这类措施，相当数量的现行法律已经可以在美国法律书中找到，虽然有些只是象征性的，根本没有得到实际执行。但是，随着1890年代欧洲劳工保护立法的风起云涌，美国却跟不上人家的步伐了。在这点上，熟悉北大西洋经济体两岸情况的人们的思想是共同的。法国1892年和1900年通过了主要的工厂新立法，德国在1891年俾斯麦下台之前，英国在1901年采用新立法。比较而言，阿瑟·莎德威尔在1903年认为美国人几乎就没有有效的工厂立法体系。约翰·格雷厄姆·布鲁克斯同年附和了这个观点，指出："在一流国家行列中，没有哪个国家在这方面的立法比美国还弱。"地域上的参差不齐和执行上的效果不佳，工厂立法只是政党吸引工人阶级选票的诱饵，但是对于了解欧洲发生的事情的人来说，世纪之交美国工人阶级的生活好像根本没有得到保护性立法的关照。[453]

作为大西洋进步纽带中的主要压力团体之一，美国劳工立法协会（AALL）在这种立法滞后的特殊形势中确定了它的基础。该机构的母体国际劳工立法协会，由呼吁统一的劳动保护法律的法国、比利时、德国著名社会经济学家在1900年成立。最初的两个项目是限制工厂女工上夜班和消除工业中的磷毒害。1901年，成立了一个德国分支机构"社会改革协会"，古斯塔夫·施穆勒、阿道夫·瓦格纳、路约·布伦坦诺在发起倡议书上签名。不久，法国、英国也出现了类似的全国性机构，在日内瓦还建立了机构总部。

1905年，施穆勒从前的两个学生，耶鲁大学的亨利·法纳姆和纽约劳工统计局的阿德纳·F.韦伯，利用美国经济学家协会年会之机组织了国际劳工立法协会的美国分部。理查德·T.伊利当选为该组织的主席，约翰·R.康芒斯当选为首任执行秘书。从一开始，美国劳工立法协会的成员都是受德国影响的进步经济学家。该协会认为自己最初的工作"主要是教育性的"：首先是国际劳工立法协会刊物《公报》英文版的传播。执行委员会称之为名副其实的"进步立法手册"，这种立法中的有些内容"远远超过我们这个国家已经做的，因而应该受到广泛关注"。当美国劳工立法协会开始积极的议会游说行动时，它的第一场战役，即磷头火柴工业更严格的安全标准，直接脱胎于落后形势的政治和国际劳工立法协会的先例。[454]

与美国劳工立法协会的教授们争取更严格的工厂立法相比，政治性更强、在当时效果更好的是围绕在全国消费者联盟弗洛伦斯·凯利身边的一帮女性。消费者联盟也是从欧洲引进的舶来品，不过美国旁支很快在影响上超过了伦敦母体。美国联盟最初的成立是作为纽约市妇女的一种温和抵制协会，她们对于百货商店女性员工低廉的工资和长时间的工作感到震惊。弗洛伦斯·凯利在1899年担任执行秘书后，该联盟已经扩大范围，通过给达到工资、工作时间和安全等标准的商店的产品贴上“白色标记”，成长为在女性内衣行业提高劳动标准的运动。该联盟的荣誉职位大量吸收了有德国学术背景的名流：如约翰·格雷厄姆·布鲁克斯、理查德·伊利、萨缪尔·林塞、亨利·亚当斯、查尔斯·亨德森、塞利格曼等人。但是它的组织力量主要是妇女：国际妇女界的著名人物莫德·内森、格林威治馆的玛丽·金斯伯里·西姆柯维奇、鲍林娜和约瑟芬·戈德马克这两姐妹，以及弗洛伦斯·凯利。[455]

在离开芝加哥到纽约之前，凯利作为伊利诺斯州第一任工厂检查员已经跟立法者和法院交过手了，她帮助把联盟的消费者压力策略转变为政治行动。到了1902年，该联盟已经派生出单独的推动童工问题讨论的游说团体，林塞是其第一位执行秘书。招募戈德马克的姐夫路易斯·布兰代斯加盟，该联盟采取精心组织的法律辩护行动，支持在国家法律立场上限制女性工人的最高工作时间。[456]

和美国劳工立法协会不同，全国消费者联盟并没有突出国际上的联系。该联盟的主要修辞手段是揭露和“扒粪”。其调查者把鼻子伸向空气不流通的血汗工厂、充斥蒸汽的洗衣房、罐头食品厂、街道摊贩。她们收集关于女性工资、预算、卫生、就业、生活标准等方面的大量数据。但是联盟的国际意识也决不是看不见的。和传统的跨越大西洋进步纽带相反，该联盟很快在欧洲发展姊妹组织，到1910年已经在法国、比利时、德国、瑞士出现了类似机构。[457]

该联盟国际触觉的更惊人的标志，可以从约瑟芬·戈德马克指示下联盟为劳动时间案件而准备的“社会学”辩护状中发现。很难说有任何现代意义上的“社会学”含义，这些辩护状没有列举清楚的实验证据，也没有非常连贯的观点。泄露它们内容的是长长的标题：“作为限制女性工作时间的立法基础的世界经验”。从1908年穆勒诉俄勒冈州案辩护状的一百页补充材料扩增到1915年附在邦廷诉俄勒冈案辩护状后的一千页材料，规模的增加等于是对世界上卫生、疲劳、工作时间立法文献的大搜罗，就好像国际银行的大型档案柜中的内容已经被整体倾倒进法律争论中。[458]

在凯利本人最终认为最根本的立法，也就是最低工资立法上，联盟的国际借鉴是直接的、毫不掩饰的。澳大利亚对最低工资立法实验

的消息通过不同的渠道传到美国。有些人是听到美国劳工局的特别报告，还有的人如约翰·瑞恩是通过社会天主教团体，或者通过澳大利亚记者爱丽丝·亨利获得的。亨利1906年到美国进行女性众多问题演讲旅行，后来作为全国妇女工会联盟的编辑和澳大利亚劳工实验专家留了下来。[459]凯利自己在1908年日内瓦国际消费者联盟大会上接受了这个观点。当时来自英国的全国反血汗工厂联盟的代表在与会者中积极宣传这个措施，他们差一点在议会中取得胜利，要把澳大利亚模式的最低工资法案在1909年引入英国。[460]

消费者联盟成员在第二年起草的最低工资法案，没有像1938年后美国立法机关那样确定统一的最低工资。相反，忠实于澳大利亚和英国的先例，它授权在被怀疑所开工资低于生存和健康最低需要的“血汗工厂”成立特别工资委员会。每个工资委员会的任务就是对目标行业的工资、利润、劳工问题等进行系统调查，如果得出结论有必要加以纠正，它可以设定合法的最低工资标准。凯利被法案中系统提取工人证言的条款所吸引，认为它不仅是经济上的安全保证，而且是工人行业代表的萌芽形式。

在争取提高工资和工厂管理立法方面这些相互联系的活动，其积累性影响是巨大的。消费者联盟在1908年穆勒诉俄勒冈州案的胜利为限制女性挣工资者劳动时间开辟了立法道路。从那时到美国进入第一次世界大战前，39个州实施了女性工作时间立法，其中19个州是第一次。同一时期通过的童工新法案累计更多，1911年一年就有30个，以1916年联邦童工法案的通过达到高潮。最低工资法案运动遭遇法院更多可怕的抵抗，虽然消费者联盟的辩护状里有澳大利亚和英国的很多数据。但是9个州在1912年和1913年已经匆匆签署联盟所拟法案的变体。[461]

在美国和在欧洲一样，劳工保护立法的运动是各种努力的奇怪组合，一方面要消除工作场所某些最危险的风险，另一方面是让危险留在那里，确保只有成年男性会遭遇它们。劳工保护立法运动一开始，女性和童工属于单独的、特别需要照顾的类别就一直是核心观点。但是在欧洲男人也被渐渐吸收进入专门为保护女性工人设立的帐篷，而在美国，性别造成宪法上的可怕症结。和英国、澳大利亚的先例不同，美国最低工资法案把成年男人全部排除在外，这就是个明显的例子，也让凯利非常不满。[462]联盟在试图把劳动时间的先例运用推广到女性工人之外时遭遇同样的困难。把一切曲解为妇女和儿童的特殊脆弱性，以及她们在治安力量保护下的特殊要求，宪法政治把性别置于美国劳工保护立法的核心。

在模仿欧洲先例时类似的女性化倾向，体现在另外一个政策手段

向美国转移的过程中：对无过错穷人的公共救济。在进入新世纪后不久，养老金问题在美国得到认真的讨论，可以说是对英国上年纪穷人救济问题辩论的回应，但当时没有任何迹象显示会有女性化的结果。美国争取养老金的运动像在英国一样，从劳工运动中获得最强大支持。慈善团体则是激烈反对，因为他们认为不需要个案审查和管理的、没有差异的养老金有严重的误导作用。养老金建议在1915年马萨诸塞州的六七个城市进行投票后，得到绝大多数人的赞成；在劳伦斯磨坊城和布罗克顿制鞋厂工人中间，赞成和反对的比率是4:1。但是在官方委员会中，这个观点很少取得任何进展。[463]

在上年纪穷人养老金辩论中，有人提到内战老兵养老金的前车之鉴。正如塞达·斯科波尔重新强调的，把鼻子伸入国会政治帐篷中的骆驼很快威胁要用整个身子占满帐篷，内战老兵养老金的先例在20世纪初期绝对没有好名声。本来是救济北方军队受伤士兵的相对微小的残疾补贴，在1890年后开放给几乎所有在世的老兵，所需费用是当时军队数量庞大的德国军队补贴系统费用的十倍那么多。[464]

但是讨论老年贫困救济问题的国家委员会中，多数提出的是他们觉得更严峻的反对意见而不是内战老兵补贴的先例。更加重要的是：超越宪法中“公共目的”原则而给予所有贫穷老人救济的法律困难（弗兰克·古德诺认为这是个有风险的问题，正如1920年代宾夕法尼亚法院所显示的）、融资机制，以及最重要的，如果救济的到来不让人产生一丁点儿的难为情（即便是针对老年人的救济），它可能对穷人道德感产生的“危害”。直到1917年，因为劳合·乔治和锡德尼·韦伯言论的广泛传播，一个重要的国家委员会（马萨诸塞州针对这个问题的第三个委员会）才确认了不交费的养老金原则，但是仍无法就筹集资金的公平合理方式达成一致意见。1910年马萨诸塞老龄委员会就排斥这个建议，认为它“不明智”或者“非美国化”，是对个人主动性的打击，会“直接打击社会进步的主要动力”。只是到了1920年代，国家才开始谨慎地把个别上年纪的穷人放在领取公共养老金的名单中（数量增加是在1929年经济崩溃后）。[465]

在美国，无过错性被确定在其他地方：不是老年的贫困，而是守寡母亲的贫困。在美国争取养老金的运动陷入政治停滞的同时，从严厉的济贫法中挑选最配享受救济的穷人这一想法的母性版本开始在美国各州法案中盛行。后来所说的“母亲津贴”运动关注的是寡妇的经济困境，正如斯科波尔和其他人揭示的，这也依靠了中产阶级进步女性的政治力量。结果州法案授权县政府建立单独的、不贬损人格的特殊救济，为通过经济和道德测试的带孩子寡妇或者弃妇提供救济。由于女性团体的强力游说，除了九个州以外，各州都在1911年到1919年

把母亲津贴纳入其法案中。[466]尽管地方当局维持的项目远远不能满足需要，而且办事拖拉，存在公然的种族歧视，法案还是帮助设立了无过错穷人救济的这个特殊类别。在法国，对于人口减少的担心让母性主义社会政策具有赢得公民支持的政治意义，而美国则不同，母亲津贴运动的主导性语言是感情和女性的柔弱。这些法规以母性责任和家庭完整的语言为基调，至少在当时拥有足够强大的文化逻辑来驳斥自力更生的论点。母亲津贴法案用英国政策制订者刚刚开始认真讨论的术语，确认妇女生命历程的特别经济风险。到了第一次世界大战时，英国女权主义领袖已经在积极努力把美国的母亲津贴法案的原则引进到英国社会法案中。[467]

在所有这些方式中，当时关于工资、风险、福利的辩论潮流席卷美国。偶尔回流到欧洲去影响那里的社会政策发展，结果，这些潮流都留下了广泛的立法踪迹。工厂立法、最低工资法案、无过错穷人救济等全部被吸收到美国政治中——尽管遭到性别界限的阻碍。更艰巨的问题是社会保险。

在这个话题上也很快出现了对知识的需求。1880年代和1890年代作为美国劳工专员，经常代表美国出席工人福利国际会议的卡罗尔·D.莱特组织了第一次调查。在1891年，他委托已经成为资深欧洲调查者的约翰·格雷厄姆·布鲁克斯收集德国强制性社会保险的特别报告资料。欧洲范围的工人保险报告在1898年由莱特的手下威廉·F.威洛比完成。一个调查小组在莱特继任者的领导下在欧洲和美国展开调查，收集工人保险方面的更全面的资料，这次调查搜集了三大卷的法规和数据。[468]

但是首批报告的作者回来后没有提供德国式强制保险的情况资料。布鲁克斯非常谨慎地在德国关于安全及工人健康方面的成就和最近不得人心的老年保险法案之间保持平衡，没有提出推荐意见。威洛比特别欣赏在法国看到的东西。法国互助会及其征募地方名流和公共补贴等因为外国味道太浓无法被推荐到美国来模仿，但是在威洛比看来，国家老年保险银行是个有用和可以进口的手段。这种思想的变体在1905年人寿保险公司丑闻后获得路易斯·布兰代斯等人的认可。经过几年的争论，威斯康星进步人士在1911年建立了州人寿保险基金，因为没有代理人和广告，该基金的购买者并不多。[469]

但强制性保险就完全不同了。没有强制性，社会保险的原则就无法实现。而如果有强制性，对于在早期政策辩论中表现活跃的许多美国人来说，该项目在政治上就是不可接受的。威洛比认为强制性社会保险建立在“美国人觉得奇怪的国家行动原则”上，根本不值一提。法纳姆坚持认为劳工保护法案与公然的经济重新分配措施之间存在根本

区别，他断定后者包括强制性社会保险在内。精英的美国工业委员会把整个劳资关系领域作为其管辖范围，他们在1898年到1902年根本就没有讨论过这个问题。[470]

具有讽刺性的是，在美国倾向于德国模式社会保险的分散呼声中，最响亮的声音来自社会主义者。1908年末期，当明尼苏达州雇工赔偿委员会主席给劳工组织领袖写信征求工人保险方面的信息，是社会党的尤金·德布斯引导他了解标准的德国著作。社会党的全国政纲在1900年成立以来就已经包括社会保险的要点。在1916年，虽然进步党到那时已经偷走了社会主义者的社会保险议题，但迫使议会第一次听证关于失业、疾病和养老保险的全国性项目的人，还是下东区的社会主义者议员麦耶·伦敦。很难逃脱历史性的讽刺：社会保险——俾斯麦在1880年代为反对社会主义者项目而缔造的这个最大成就，尽管其中的工资扣款仍然在欧洲挣工资者中引起巨大争议，它在美国被重新修改后却成为社会主义者提出来的要求。[471]

社会主义者对社会保险的借鉴中，最著名的人物是由医生转行为统计学家的伊萨克·鲁宾诺。一位在1893年被迫离开俄国的富裕纺织品商人的儿子，鲁宾诺1890年代末期作为年轻医生了解到纽约下东区的苦难。行医一两年后，他听了塞利格曼关于德国强制性工人保险的演讲，受到启发。实际上，在接下来的20年里，鲁宾诺的激情一直集中在保险事业上。在1904年到1919年，他作为政府和保险公司的统计学家谋生，树立起了美国强制性社会保险方面最博学专家的名声。他与其他人共同指导了劳工局1908年到1911年对欧洲社会保险的详细研究，撰写了在新政前出版的关于社会保险的最重要著作，作为美国医药协会（AMA）社会保险委员会的秘书促成了美国医药协会1916—1917年对国家健康保险的短暂开放，还曾担任加利福尼亚社会保险委员会首席专家顾问，该委员会争取州健康保险的运动在1920年前的所有社会保险努力中是最接近成功的一次。[472]

鲁宾诺一直是社会主义者，对社会主义者内部争斗的政治有讽刺意味的是，他还是简单改革主义的犀利批评家。在其他人常常只把社会保险包装成为强制性储蓄的复杂机制时，鲁宾诺没有刻意否认收入再分配的因素。“否认社会保险是阶级立法是没用的”，它是为挣工资者面临特别灾难时提供的“社会保障”，是“为工人未来无法避免的贫困而提供的社会补贴”，是由有能力通过私人手段对付自己风险的那部分社会成员给予社会中更多没有这种能力者的资助。[473]

与这样一个自俾斯麦时期就存在不协调同盟者的领域颇为相称的是，学术圈子内相当于鲁宾诺的人物属于完全不同的类型。查尔斯·R.亨德森担任浸礼会牧师将近20年后才在1892年进入洛克菲勒的新芝

加哥大学作为牧师，（碰巧）成为教会社会学的教授。亨德森在来到芝加哥之前拥有慈善组织协会关于贫穷的正统观点，但是活跃的头脑和永不停歇的社会改良主义将使他远远偏离当初的起点，他对改良主义毫不害羞、不知疲惫的劲头让大学同事都有些发怵。从1890年代后期到他1915年去世期间，他曾经担任过国际监狱改革协会主席、美国慈善和矫治会议主席、芝加哥联合慈善协会主席、芝加哥犯罪调查委员会成员、市长失业问题委员会秘书等，一直精力充沛地积极收集欧洲改革的思想观点。[474]

1890年代中期在德国完成博士学位的一年期间，亨德森接触到了德国社会经济学。他很快就肯定，“德国人在他们所说的‘社会政治’方面远远走在我们前面，这个词美国人理解起来都很困难”。社会保险不过是社会政治这一绞棉纱中的一根线而已，到了1906年，亨德森已经开始积极追求它了。应德意志帝国保险公司的请求，他写了美国工人自愿保险的早期报告。他根据德国旅行经历，报道了穷人救济的方法、儿童福利，以及最重要的社会保险。和鲁宾诺不同，亨德森不是马克思主义者，换一个环境，他或许可能成为社会连带主义者或讲坛社会主义者。他的社会保险观点集中在“合作”和“国家团结”，而不是鲁宾诺的阶级正义上。把两人统一起来的是某种社会理想主义、永不停息的深刻思想和德国。[475]

尽管有鲁宾诺和亨德森这些先驱者的工作，许多美国人仍然无法接受社会保险的概念。和世界其他地方的大多数工会一样，美国工会坚决反对额外扣除工人工资的任何做法。也是出于这个原因，1910年法国工人蓄意破坏政府的强制性养老保险措施，拒绝购买所要求的保险印花税票。社会政策专家疑虑重重。聚集了全国有关贫困和社会福利专家的“美国慈善和矫治会议”1902年成立了一个委员会研究工人保险问题。但是四年后这个委员会最终提出汇报的时候，发现除了一些空洞的词语外没有办法达成任何协议。弗洛伦斯·凯利为德国模式的强制性保险辩护，约翰·格雷厄姆·布鲁克斯在感情上更接近多数人的观点，他谨慎地警告这个思想需要进一步检验。1907年，亨利·罗杰斯·西格为了激励美国劳工立法协会，起草了全面的社会立法项目提纲。其开头就列举了劳工的风险：事故、疾病、伤残、衰老、意外死亡、失业等。但是对无论哪种风险他都没有提出强制保险的建议。西格认为英国模式的养老金、法国模式的疾病保险俱乐部补贴、国家对工会失业救济金的补贴等都比德国模式更可靠。[476]

社会主义者太软弱，工会反对工资削减，教授们过于含糊不定，难以激起人们对社会保险的兴趣。消费者联盟和女性俱乐部非常清楚保险原则不足以对付妇女劳动生活中的风险，而且她们从事工资劳动

的时间太短暂，工资太低根本无法积累可观的利益。[477]那些专门从事穷人救济者，虽然不像反对直截了当的公共“补贴”那样激烈反对交费的社会保险，但是太专注于区分真正需要和杜撰需要（后来发展成专业“个案调查”），因而也没有多大兴趣。

在这种意兴阑珊的混乱中，根本看不出有任何迹象预示1911年到1919年美国关于社会保险的激烈辩论。像在英国一样，需要有危机意识，有传统的权宜之计根本无法解决的社会问题，才会使得五花八门各色人等病急乱投医，咽下对德国中央集权的怀疑，求助于德国方案。英国的导火线是自由党不得不适度向左派开放。在美国，导火线是受伤工人引发的危机。

像许多危机一样，出现在20世纪前十年头版新闻上的工作事故危机不是什么新鲜的东西。虽然工业事故的统计数据并不早于危机年份，但它们讲述的关于机器、速度、冷漠、麻木和利润的故事毫无疑问是老故事。在新闻“扒粪活动”高潮，在对于企业公司的傲慢和腐败已经怒不可遏的政治气候中，工业事故统计数据被公开曝光，给人们留下深刻印象——这是预料之中的结果。调查显示，在第一次世界大战前的美国，所有铁路工人中每年有10%的人在工作中受伤。在矿业、钢铁制造、木材采伐、机器带动的领域等，事故风险同样高。[478]

这个问题对于所有工业经济来说是普遍存在的。工作事故是最早引起俾斯麦关注的劳工风险。在英国，张伯伦意识到工伤议题潜在的政治影响力，在1890年就领导了工业责任改革的运动。但是统计数据清楚说明美国工作场所的伤亡增长速度是任何别的地方都无法相比的。世纪之交的美国铁路事故率是英国和德国的五倍，煤矿重大事故率是英国的2.5倍以上，是普鲁士的1.5倍。[479]存在差异的部分原因是美国工业劳动力中移民的比例较大，美国工厂和矿区杂乱的语言中，有关生存窍门的经验之谈并不总是很快被翻译出来以保护新移民。但是世纪之交的观察家注意到没有保护措施的机器、简陋的安全措施、缺乏对危险行业的法律定义、社会对工业疾病的漠视、雇主对于工人权益的麻木不仁等，他们认为看到了美国工业资本主义特别残酷的一面。就好像在证实这点一样，《华尔街杂志》在1910年的社论中说：“太多的安全措施剥夺了……工人应该学会承担的责任。”[480]

但是事故本身并没有造成工业事故危机。危机的起因是法律赔偿机制的崩溃。当然，赔偿费一直就不多。但是保护雇主免于工伤官司的法律仍然给予雇主在州法庭相当大的豁免权，他们拥有这种权利已经有半个世纪了。对于因为工友失职造成的事故（比如，在打开熔炉通风阀门这个紧张和危险的工作中失职），雇主在仍然沿用“同事过

失原则”的法庭眼中就没有法律上的义务。雇主没有义务对知道工作风险的工人所受伤害负责（因认为在确定工资时就考虑到这个因素），也没有义务为本身承担事故部分责任的工人负责。

问题是随着这些法律逃避条款的每一项变得越来越远离工业工作的现实，陪审团和立法机构越来越不愿意接受它们。20世纪初的头十年，受伤工人及其家属中只有很少一部分得到雇主任何形式的赔偿。在1906年和1907年匹兹堡钢铁厂里，工伤死亡的工人家属中25%没有得到任何赔偿，另外32%只得到不超过一百美元的丧葬费。如果打官司的话，费用高昂而且风险很大。伊利诺斯州每一百起事故中只有十五起提出赔偿的诉讼要求，其中七起的诉讼结果对雇主有利。但是如果说该制度对受伤者非常不利的话，伤害案件的迅速增加，况且陪审团开始给少数幸运者慷慨的判决，这给法庭和公司都带来特别大的负担。在1910年的华盛顿州，法院的一半时间都在处理工伤案件。为了应对诉讼费和赔偿费的上涨，雇主的事故保险费从1905年起上涨了两倍。[481]

这里危机产生的压力不是针对单一利益而是众多利益团体。这是一个催生革新的僵局，解决办法的争夺战造就了奇怪的同盟者和同床异梦者。有些铁路公司通过建立公司救济部门处理这个问题。资金几乎全部来自工人工资的缴扣，而且要求工人放弃打官司的权利，以此作为获得赔偿的先决条件。公司救济基金为支付一点可怜的赔偿费向工人提出了异常苛刻的条件。[482]至于工会，则在努力要消除雇主在习惯法下得到的辩护。

更激进的观点是向雇主提出工作事故全部成本的赔偿要求，以此作为法律规定的企业成本，替代昂贵的、碰运气的诉讼制度。这就是1890年代张伯伦在英国推动的制度。他的1897年《工人赔偿法案》只是对某些最危险的行业采用公共确定赔偿明细表的原则，但是该法案更广泛的变体很快传播到法国、丹麦和意大利。直到1902年的时候，阿德纳·韦伯还为美国对此原则“几乎完全无知”感到绝望，但是已经存在一些先例可以满足美国未来需要。[483]

早期美国工人赔偿立法的最强大推动者是西奥多·罗斯福，这是非常合适的。他的国家效率政治、保民官风格、亲英派社会改革议题和张伯伦的非常相似。到了1907年中期，也就是英国自由党新政府把张伯伦法案延伸到包括几乎所有挣工资者之后一年，罗斯福总统把工人赔偿原则变成了自己的原则。他在1908年的年度报告中宣称：“在欧洲召开的事故赔偿国际会议上，美国作为在雇主责任立法方面最落后的国家被挑出来，实在太丢人了。”[484]

到了那年年底，大企业主宰的全国公民联盟、拉塞尔·塞奇基金会以及多家报纸都突然深入讨论工人赔偿的好处。因为担心失去诉讼的权利，工会最初表示反对，但是除了在法院取得非凡成功的铁路兄弟会外，工会的斗争很快从原则转向实际操作中的细节。雇主抓住赔偿的部分原因是希望摆脱急剧攀升的诉讼费用，另外还希望通过处理劳工最深刻痛苦的问题拔掉工会组织的牙齿，使其无所施其技。因为受到多方面的压力，立法机构也参与了这种事业。第一个仔细起草的工人赔偿法案1910年在纽约实行，到了1913年，另外21个州已经搭上了立法的快车。[485]

这么快的立法速度只能通过大量模仿来实现。正是因为发现有现成的、历史上成功的解决方案，才让工人赔偿法案的快速复制成为可能。在这个背景下，英国先例是不可缺少的。纽约“雇主责任委员会”根据1897年英国法案提出自己的建议，该委员会成员中包括亨利·西格和“匹兹堡调查”的工作事故专家克里斯托尔·伊斯特曼。全国公民联盟同样如此，1911年初期它的样板法案在州立法机构中大量散布。[486]

张伯伦一直竭力要讲清楚英国工人赔偿法案不是社会保险。像1884年的德国法案一样，英国法案把事故赔偿的成本完全放在雇主身上。但是德国法案要求雇主加入强制性、准公共的互助协会来分散行业风险，鼓励企业采取保障安全的措施；英国法案既没有规定风险的联合经营也没有规定共同筹集资金。法案使得公司可自由地为赔偿责任保险，不管采取什么方式：私人灾害保险公司、自愿性雇主互助协会，或者自己的储蓄基金。法律规定的事故赔偿和社会保险是两个完全不同的独立原则。

但是，考虑到辩论进程的迅速发展和要讨好的选区的多样性，有些美国人越过英国模式而青睐德国模式就没有什么奇怪的了。这样一来就造成对1880年代社会保险遗产的重新评估。意识到1908年风向中的议题，拉塞尔·塞奇基金会劝说纽约市希伯来慈善总会的负责人李·K.弗兰克尔重温布鲁克斯和威洛比探讨过的内容。弗兰克尔则招聘了纽约市保险精算师和社会改革俱乐部成员迈尔斯·道森，他曾为纽约州议会起草根据英国模式制订的工人赔偿法案。两人夏天到欧洲访问考察，到罗马参加社会保险国际大会，回国后都开始崇拜德国模式。在那次大会上法国和意大利的代表都对补贴主义的优点进行深刻反思。在他们看来，严格的安全措施和雇主互助协会的预防工作尤其有无与伦比的好处。在他们的报告还没有完成之前，弗兰克尔被大都会人寿保险公司聘用。但是道森这个“疯狂的精算师”（全国公民联盟的执行秘书在发火时使用的词汇）仍然是德国模式的坚定辩护者，同时是商业性企业事故保险公司的坦率批评家。他的观点来自1905年和1906

年作为查尔斯·埃文斯·休斯的手下对人寿保险欺诈案的调查经验。[487]

早期辩论中鼓吹德国式强制性事故保险的另一个著名美国人是乔治·吉列，“明尼苏达州雇员赔偿委员会”中来自州雇主协会的代表，虽然他支持这种保险的原因和道森完全不同。德国模式吸引吉列的地方在于，他印象中雇员会为事故保险基金交费。在原则上，吉列是错误的，但是在实际上，考虑到受伤的德国工人不得不用尽疾病补贴才能得到事故保险赔偿这个要求，不能说他是完全错误的。比全国公民联盟更右倾的全国制造商协会1910年派遣了两个领袖人物到德国，在那里他们得到帝国保险局官员们的盛情款待，收集资料后得出吉列的结论。他们很快把制造商协会的重心放在按德国模式制订的自己的方案：强制性工业事故保险，由雇主和雇员共同为基金提供支持。[488]

德国工业事故保险不是随便哪个人所说的那个样子。但是在相互借用的流动政治中，借用者的高度混杂是惊人的。从左派的《调查》到右派的全国制造商协会都开始称赞德国模式的优越性，组成了不同声音的大合唱。

随着议题从传单转向法律，竞争的主轴不再是工人的缴费问题了，因为立法机构对这一点没有多大兴趣。关键的问题是谁将获许占据新的工人赔偿法案建立起来的经营领域。为了确保赔偿机制有意义，需要有人保证即使小雇主也能承受灾难性事故会带来的潜在成本。因为看到公共创造的市场的巨大优势，商业性灾害保险公司迫切渴望做这个工作，但是在很多方面，它们从前的表现记录并不令人满意。英国法案下的经验显示，灾害保险公司更不愿意通过鼓励工厂采取减少事故的措施（如德国雇主互助协会做的那样）来维护其利润空间，宁可在法院打赔偿诉讼官司。管理和佣金的成本很高。在工人赔偿法案让参保成为强制性的地方，商业性保险公司以市场能够忍受的最高值来向俘获的客户收取保险费，没有显出一丁点儿的内疚。[489]

在那些对于工人赔偿保险领域私有化感到忧虑的进步人士中间，强制性雇主互助协会的德国模式并没有取得多大进展。只是在马萨诸塞州有一个起草委员会认真对待它。更直接的替代方案是建立国家管理的雇主保险，要么像德国模式的挪威借用者在1895年尝试的国家垄断的形式，要么像1900年后新西兰采用一个竞争性的公共保险局。在这些借来的模板中，很快成立了第一个美国公共工业事故保险基金。到1911年俄亥俄州和华盛顿州已经让这个体制运行。两年后，俄亥俄基金成为大部分雇主必须交纳的强制性措施。这个由州矿工工会主席威廉·格林起草的法案不仅得到工人的支持，而且得到州工业雇主几乎全体一致的支持。他们已经看到在1910年通过了英国模式的工人赔偿

法案后，纽约保险公司费率提高到两倍甚至五倍。[490]

在1911年到1913年的加利福尼亚，州工业事故委员会着手在立法机构推动设立公共保险基金。该委员会的主席后来报道说，从新西兰“借过来”，但“给它穿上更适合加利福尼亚工业和政治形势的衣服”。在1913年的纽约，劳工的代表在建立州垄断性的工业事故保险基金的战斗中失败了，虽然那是因为保险公司代理人和玩忽职守案的律师采取了预防性行动，八百人围攻奥尔巴尼。[491]

尽管如此，在1910年到1913年推行工人赔偿法案的22个州中间，三分之一的州建立了强制性的州保险基金或者（如纽约最终平息争论的妥协办法）旨在与私人保险公司竞争的选择性的州保险基金。在1913年后，来自保险公司的巨大反向压力扭转了潮流。到1919年创立新的州保险基金的势头停止时，私人保险公司已经占据了工人赔偿保险市场60%的份额，州基金占22%，剩下的是雇主互助协会。但是在工伤赔偿斗争中产生的日常同盟和思想的裂缝中，社会保险找到了美国进入点。[492]

在这个由危机、困境、借鉴、临时创造组成的链条中，核心事件是思想改变的速度。在纽约州最初对1909年工人赔偿法案审议的时候，克里斯托尔·伊斯特曼认为劳工代表“不知道我们在说些什么”。在1909年到1910年召开第一次工人赔偿委员会会议的时候，虽然了解欧洲体系最基本信息的渴望非常强烈，但是对于公共的、强制性的德国式社会保险的兴趣不过是举向空中的一只孤掌。[493]工人赔偿辩论让美国人了解对付劳工风险的公共保险概念，它激发了形形色色、数量惊人的美国人对德意志帝国保险体制的兴趣。就在这些争议进行期间，1911年夏天英国出台了《国家保险法案》，从而使得已经在进行的过程得到扩展和加速。

关于劳合·乔治提案的大西洋影响范围，路易斯·布兰代斯是特别敏感的指示器。1908年布兰代斯仍然在考虑个人养老金，作为社会福利领域最重要的一个项目，通过储蓄银行便宜购买。当1911年6月他在美国慈善和矫治会议上演讲的时候，开始呼吁包括疾病、事故、伤病、失业、养老等在内的“全面的”社会保险。他呼吁说，这是“提高社会效率的道路”，是德国、法国，以及现在英国紧紧追赶的“同一条道路”。不到一年，西奥多·罗斯福加入到这个事业中来。他的进步党在1912年的竞选纲领中许诺“按照美国的需要修改”的全面社会保险。[494]

但是，思想流动的最明显例子是美国劳工立法协会。因为其早期的核心问题是工业健康和疾病，美国劳工立法协会很快被吸引到工伤

问题的辩论中。该议题成为他们从1908年到1912年会议的中心问题，但是核心主张是预防而不是赔偿或者保险。当（后来被证明是反常的法院判决）纽约上诉法院否决了该州1910年工人赔偿法案后，纽约州劳工联合会率先争取修改宪法，增加覆盖范围以便不仅让工人赔偿法案合法化，也让税收资助的养老金、伤病保险、疾病保险等合法化。因为1911年英国法案而改变思想的亨利·罗格斯·西格也同意这个观点。他断言“我认为我们可以肯定这个国家要跟随欧洲的步伐”。“在空气中可以感觉到”。但美国劳工立法协会本身倾向于更狭窄的、更谨慎的战略。[495]

直到1913年初，受到修正案争议的打击，该协会才最终成立了社会保险委员会，成员包括西格、亨德森、鲁宾诺、道森等。在当年夏天的会议，即“第一届社会保险全国大会”上，发言者详细探讨突然扩大的议题领域：承担工人赔偿风险的是国家基金还是私人公司，养老是靠补贴还是需要个人交费的保险，还有疾病保险、失业保险、母亲津贴等。一年后，美国劳工立法协会的议题调整围绕在社会保险这个新核心，变为美国最积极和最重要的社会保险游说者。[496]

在亨德森的推动和1913年到1915年经济衰退的巨大影响下，该协会首先转向失业问题。英国1909年的劳工交流法案和1911年的失业保险计划，作为现成的答案，很快成为美国专家有关失业问题观点的起点和结果。到1914年，美国劳工立法协会已经支持一个公共的劳工交流项目、针对周期性失业的公共工程项目、诱导雇主将招聘模式规范化的措施，以及失业保险——实际上是英国项目的翻版，并用召开会议和加强宣传等方式扩大该议题的影响。纽约市长的失业问题委员会1916年初期在西格敦促下认可了这个项目。到了年底，威廉·M.莱塞森认定失业政策的基本框架在大西洋两岸非常清晰，根本不用讨论。他已经离开约翰·康芒斯的讨论课，专门从事劳工经济学的研究。[497]

但是到了1915年，亨德森去世，美国劳工立法协会的优先议题又转向健康保险，积极推动通过州议会的病假工资和健康保险法案。从保险精算师的角度看，疾病比无法预计、摇摆不定的失业问题容易处理多了。与仍然需要更多实践检验的失业保险不同，健康保险已经拥有二三十年的实践经验。不像在公共养老帮助问题上保险和补贴原则之争让专家产生分裂，从英国模式到德国强制性健康保险的转变产生了可操作性的手段和原则的共识。

康芒斯从前的另一个学生，如今是美国劳工立法协会执行秘书的约翰·B.安德鲁把美国劳工立法协会的健康保险样板法案描述为“英国和德国体制中最好部分”的结合。实际上，因为起草者是鲁宾诺、西

格和纽约立法起草基金会的约瑟夫·张伯伦，它基本上属于德国模式，核心内容是为低收入工人及其家属提供的病假工资和疾病治疗，还包括针对生孩子的花费而提供的少量补贴，尽管弗洛伦斯·凯利担心这可能鼓励丈夫为了得到这笔钱故意让妻子怀孕。因为认定与工作有关的压力和疾病是导致工人健康出现问题的罪魁祸首，补贴的来源应该一半由雇主缴纳，一半由雇员缴纳，各地的基金都由双方共同管理，就像在德国一样。美国最大胆的修改是提供丧葬费补贴（明显是对工业保险公司经营范围的侵犯），这是包含在要约中的内容，劝说工薪族只要每个星期交到保险费征收员手中一点钱，就可以购买到丧葬补贴和疾病保险。[498]

1915年末期发动的、由美国劳工立法协会支持的健康保险运动，在后面的月份中发展极其迅速。在1916年和1917年，健康保险法案被介绍进入18个州的议会。1917年有两个州的特别委员会报告了健康保险问题；马萨诸塞州委员会对美国劳工立法协会的建议持赞同和反对态度的人数正好相等，加利福尼亚委员会支持的法案吸收了兄弟会和工会（英国模式）进入保险金管理。十多个全国性工会团体和州劳工联合会签署了强制性工人健康保险的原则。州医师协会和美国医疗协会社会保险委员会的注意力不是集中在反对州医疗保险上，而是像英国一样，把医生塞进建议中的保险管理机构中。[499]

处于所有这些活动组织核心的美国劳工立法协会规模从来不大。在1914年最高峰的时候也只有3600名成员。到了1910年才有资金派遣自己的代表出席在欧洲举行的国际劳工立法协会的大会；两年前，该协会不得不和已经在路上要出席国际消费者联盟会议的弗洛伦斯·凯利和莫德·内森合作。美国劳工立法协会的大部分人是学院派经济学家，理事会的主要成员基本上都是德国大学纽带背景出身的，在1912年和1913年卷入纽约工人赔偿问题争吵之前，他们几乎没有任何的政治经验。和法国及德国同行不同，该协会没有吸收著名政治人物加盟，像劳工权益保护国际协会法国分部的亚历山大·米勒兰，或者德国社会改革协会的普鲁士前商业部长弗瑞赫·冯·贝尔普施等。虽然它宣称其荣誉副主席中有零星的一些工会领袖，美国协会中没有类似于德国协会那样广泛和机构性的附属工会。[500]

面对这些复杂的劣势，美国劳工立法协会从其他国家的先例中汲取力量。样板法案是协会首要的政治工具，尤其是在社会政治立法仍然是新鲜事务、起草法案的倡议仍然是政府外事务的时代，这种工具的力量更加强大。在关于社会保险辩论的最早阶段，在一个集满了业余爱好者和知识缺乏的领域，在工会、雇主协会、政府调查者竞相从海外社会保险中获取经验的时代，美国劳工立法协会在使用借来的知

识发挥应有价值的政治斗争方面的确是很出色的。

实际上，从1907年工人赔偿方案的首次尝试性讨论到美国参加第一次世界大战前夕，思想的流动是有重大意义的。1916年末期加利福尼亚社会保险委员会针对这些新问题做了个调查，对象是美国经济学家协会和社会工作者组成的“美国慈善和矫治会议”的成员。虽然只有五分之一的成员回答了问题，但是在回答者中有三分之二赞同在美国推行强制性社会保险，健康保险可以作为第一步。《调查》现在开辟了专门发表社会保险新闻的专版。当时影响最大的慈善组织人物爱德华·T.迪瓦恩在1909年的时候曾认为社会保险是不必要的。到了1913年，他开始谈论通过社会保险强制工业界“支付产品的全部成本、人的生命和体能成本”的正义性。[501]

辩论的新转折、社会保险讨论的新政治可行性、关于欧洲劳工交流和疾病补贴体系的流利对话、像西奥多·罗斯福这样迫切要搭乘劳合·乔治式政治顺风的风向测试者，以及在强制性问题上的思想转变，都标志着自从1902年“美国慈善和矫治会议”无结果的辩论以来舆论上的戏剧性变化。地方动态强力推动了这种变化：美国工人阶级安全体系的散乱和不充分、美国工业资本主义运作模式的冷酷无情、西奥多·罗斯福总统的保民官式新执政风格等。但是如果没有大西洋纽带，这种变化是难以想象的。

不过，虽然思想和政治转变引人注目，但它并没有给美国带来社会保险，至少当时没有。到了1913年末，事故保险公司的反游说力量已经夺走了争取州工人赔偿保险基金运动的影响力。仿效英国1909年和1911年法案争取失业保险政策的短暂运动，也随着战争引起的繁荣而逐渐悄无声息了。失业保险得不到工会组织的信任，也没有在任何地方进行过广泛的检验，无法说服任何州议会进行尝试。强制性养老保险也因为没有像查尔斯·布思或者劳合·乔治这样的人物来打破僵局而陷入困境。健康保险离成功只有一步之遥。在美国1917年春季进入战争的时候它还处于举棋不定的状态。鲁宾诺肯定它的成功只是时间问题，这不是没有理由的。但是在工人赔偿法案、母亲津贴法案、劳工管理法案几个月内一个州一个州获得通过的快速立法狂热的时代，可以肯定的是社会保险遭遇到相当强大的抵抗。

渴望从战前立法中获得比实际更多的东西，社会政策历史学家不断回头探讨第一波美国社会保险运动的局限性，试图从它的失败中寻找美国独特的结构和材料。所谓“欧洲”成功和美国失败的笼统假设比通常所承认的情况更不牢靠。社会保险不过是北大西洋经济体在1914年战争爆发前传播的许多相互竞争的经济措施中的一项而已。在比利时、意大利、丹麦、加拿大、新西兰、澳大利亚都有大量的社会政策

倡议，但是没有一个倡议具备社会保险的独特特征。瑞典的社会保险首次实验，一个内容宽泛的养老保险法案，到战争爆发时实行了一年；在法国，由于1910年养老保险法案的失败，德国式社会政策实验也搞得一塌糊涂。完全由偶然事件促成的英国模式几乎没有进入实际运转。在这种相互联系和偶然事件组成的网络中，美国的差异与其说是类别性的（如国家权力明显软弱，特别反对集体福利考虑的意识形态等等），倒不如说是同样的材料因为摆放顺序不同（比如城市政治中表现出来的情况）或者按不同的比例混合而成（比如关于财产的法律政治权力）而出现差异罢了。

在美国例外主义者的解释中，最让人不满意的是认为特别的“美国思想”抑制了人们接受社会保险的观点。[502]我们不否认意识形态发挥了作用。在美国就像在其他地方一样，在社会保险斗争中，反对者们动用了能控制的每一丁点儿的意识形态能量。社会保险是“非美国性的”，因为它是“发疯的家长制作风”，是新形式的“工资奴隶制”，是保护个人自由免受“社会主义祸水”危害的“堤坝上的窟窿”。1911年英国法案威胁到“摧毁英国人性格中的阳刚之气”，全国公民联盟的调查者在1914年得出结论；它向“男人情感”宣战，意味着“恶毒破坏工人阶级的荣誉感”。[503]

但是美国辩论中的任何东西都可以在1880年代的德国和1908年后的英国同等极端化的言辞争论中找到。社会保险有“父权制特征”；强迫性手段即使能带来可敬的行为如储蓄，也消除了行为中的道德因素；根本不考虑个人的错误或具体背景就保证补贴的发放，无论这个保证是多么微小都只能弱化性格；风险预防领域的公共干预只能造成家庭责任和团结遭到破坏；从强制性保险项目产生的兵营式标准化后果看，付出的代价太大，根本不划算……所有这些虽然常常被包装为“美国观点”，其实同样快速地出现在俾斯麦的反对者或者劳合·乔治的反对者口中。就连“德国造”的指控也不构成对美国社会保险支持者特别不利的障碍，因为它在英国和法国社会保险批评家中也很流行。

对于所有这些论点的驳斥回响在北大西洋经济体的任何一个地方。《独立报》在1911年撰文支持英国社会保险项目：“大量工业化国家为了生存相互竞争，这种斗争并非不再可怕，虽然现在是靠商业操作而不是靠血流成河完成的。”“这些国家必须达到并维持劳动人口的标准效率，否则就要破产倒闭。”人们或许可以把这个项目称为布兰代斯所说的“社会效率”，或者亨德森所说的“国家团结”，或者丘吉尔和贝弗里奇所说的“社会组织”、“国民效率”，或者法国进步人士所说的“社会连带主义”。它的标记是关心国家力量、人力资源的高效发展，对西奥多·罗斯福所说的“工业主义劣势淘汰体制”产生的“人类残

骸”的保护。这是社会保险论点中冷酷、算计的一面。但是也存在柔情的另一面，希望社会保险能够成为通向人人都渴望但是从来没有实现的“社会和平”的重要一步。从双方的视角来看，前一个时代抽象的道德个人主义，如鲁宾诺所说的“对自助的盲目崇拜”，可能显得确实薄弱和狭隘。谁若试图衡量这些论点在各国相对的意识形态力量，就是面临一个不可能实现的任务，在这些国家里社会保险的辩论都在借用的词汇和共同的极端观点下迅速展开。[504]

这里不是说要忽视意识形态的力量，只是要开始确定在什么地方它具备美国独特的力量。最明显的地方是社会保险运动和战争的时机。1911年劳合·乔治提到德国的时候仍然能够用竞争对手的言辞和尊敬的语气，1912年西奥多·罗斯福的竞选演说中充满类似的情感色彩。正如我们看到的，这种羡慕和忌妒的情绪在战争期间并没有完全消失。但是在政治中，没有什么比时机更重要了，从美国1911年和1912年发现德国式社会保险到1914年夏天战争爆发，之间这个机会的窗口特别小。无法掩饰其德国影响的健康保险处于特别脆弱的状态。1915年末期美国劳工立法协会的样板健康保险法案出台后几个月内，“德国造”的指控像手榴弹一样扔过来。在1917年美国宣战后，人们只要提出健康保险问题，反对者肯定提出德国式尖顶头盔来回击。[505]美国明确借鉴他人的事实本身、社会保险支持者喜欢谈论的落后论主题、从已经存在的欧洲经验那里提出观点等，在1917年后都成为潜在的负担。

意识形态在美国劳工联合会（AFL）圈子内部也发挥了很大作用。那里对国家干预工资谈判的怀疑仍然根深蒂固，有太多破坏罢工的法院强制令为佐证，又有工人阶级“男子汉气概”这种持久的维多利亚信仰做支撑。美国劳工联合会的永久主席塞缪尔·冈珀斯是工人赔偿运动的早期拥护者。但是工人的强制性保险项目由于从工人收入中扣除保险费、工人选择受到限制、复杂的注册和管理机制、隐含的“男子汉气概丧失”等问题，在冈珀斯和美国劳工联合会领导层来说都是受诅咒的对象。和教授占主导地位的美国劳工立法协会合作从来都感到不舒服，冈珀斯在1915年辞去了该协会荣誉副主席的职务。第二年，他擅自闯入麦耶·伦敦的工人保险听证会攻击伦敦和鲁宾诺是社会主义者，谴责社会保险本身是在社会主义孵化场孵出来的坏蛋。[506]

冈珀斯不能为整体的劳工组织代言，率先把社会保险提到议会的州劳工联合会也不能。在对强制性社会保险表现出这种混乱和矛盾的感情上，美国的劳工组织并没有任何特别之处。1914年前北大西洋经济体中没有一个地方的劳工组织起草社会保险项目，或者在推动社会保险实现方面发挥了重要的政治影响力。即便工会最终支持和认可了

来源于政府或者中产阶级改革协会的措施，也从来就不是没有抗拒和反对的声音。挣工资者交税的原则毫无例外地遭到劳工组织的反对，虽然这是社会保险概念不可缺少的原则。国家失业保险尤其不受工会欢迎，因为怀疑它是迫使技术工人接受非技术工作的手段，担心它成为破坏罢工的工具。养老保险从1889年一开始就成为产生愤怒的土壤，因为工人现在为老年交税，而他可能在老年到来前就死掉了。在德国和英国，社会保险很明显是作为工会自己独特的社会政治项目的解毒剂而形成的。这些项目包括不用交费的养老金津贴、工会的合法地位、为失业者提供的公共工程等。

尽管如此，美国以外没有一个国家的全国劳工联合会名义领袖像冈珀斯这样，在社会保险问题上如此亲热地巴结那些主宰全国公民联盟的企业巨头，或表现出如此明显的意识形态信念。对于那些试图看清政治潮流的人，如欠工会越来越多政治人情的伍德罗·威尔逊，美国劳工联合会领导层小圈子的思想刻板僵化造成特别严重的后果。

如果说时机和地位在意识形态辩论中发挥了关键作用的话，还有一个更深层的差异涉及到移民和种族问题。要建立与社会保险不可分割的最低补助标准，就要求统一的最低标准能够确定下来。但是对于竞相影响20世纪初期美国政策和政治走向的人来说，这并不是很清楚的。全国公民联盟在答复外国人询问时公开表示担心美国保险体制怎么能设计出来，因为："存在三种不同的贫困——土生土长的美国白人的贫困、移民的贫困、有色人种的贫困。每种贫困都和自身的工资水平、就业机会、职业教育程度有关。哪个国家的保险法案能够照顾到这些不同社会群体的需要？"全国公民联盟工业事故责任方面的权威P.T.谢尔曼想当然认为移民的工人赔偿金补贴应该低于美国公民的，或许只有一半那么多。共同补贴标准在严重分裂的南方，在反华、反日情绪未消除的加利福尼亚，在有移民"种族"类别的北方工业城市并没有平均的社会含义。以上所有这些都是阻碍采取行动的因素。[507]

以这些可精确指明的方式，北大西洋经济体内共有的意识形态因素在美国获得了独特的倾向。但是最重要的差别在其他方面：利益领域的组成。不管是俾斯麦的德国、劳合·乔治的英国，还是进步人士的美国，社会保险支持者试图要占据的壁龛没有一处是空的。从最随意性的石板俱乐部往上走，每一层都有权利要求者。随着时间的推移，占据这些地位的人的组织性越来越强，索取到越来越多的让步，越来越有效地抗拒外来的侵犯。

1880年代德国法案的起草者的背景是：工会运动在政治上激进但组织涣散，雇主利益没有高度发达的组织表现，救济会还没有政治影

响力，保险业还处在初创阶段——所有这些优势都是没有办法复制的。社会保险取得成功的根本原因并不是德国国家多么强大，临时决定从准公共机构的大杂烩中成立管理机构，而是因为现有占据者规模小、力量分散。

相比之下，劳合·乔治面临的是利益领域深刻发展的局面：高度组织化的、政治上非常熟练的工会运动；自我意识强烈的医疗行业；拥有大量权利人的保险领域。不管是商业保险还是兄弟会保险都要维护自己的领地。正是因为这些区别才迫使把医生、友好协会，以及最终1911年把工业保险公司拉拢到健康保险管理中，就像这些区别促使把工会拉拢到失业保险管理中一样。在许多领域已经被其他机构占领后才成立英国保险机构，大量吸收了早先存在的机构进入自己的组织。

在美国，既得利益团体的组合再次出现差异：工会相对来说比较弱，而且内部分裂；自愿性保险兄弟会非常胆怯，在政治上几乎没有影响力；医生更加独立；大企业组织效率要强得多；商业保险公司手法高超娴熟，攻击性强。差别不是完全的；问题不是某一因素存在或者不存在，而是社会保险支持者企图要树立公共形象的领域中的总体构成。最终，没有什么比这点更重要了。

首先是企业界。俾斯麦和劳合·乔治都依靠个人的、家长制特征的雇主的支持，并不害怕模糊私人和国家家长制的界限。两者都没有遭遇组织起来的全国性雇主协会。在英国，雇主议会联盟在1911年《国家保险法案》通过后马上成立，正是为了弥补法案起草所显示出来的企业影响力有限情形。相当于美国“全国制造商协会”和“全国公民联盟”的英国机构——“英国制造商协会”和“英国工业联盟”，到了第一次世界大战时才成立。然而在美国，雇主政治组织在社会保险辩论之前就出现了，因而在辩论中发挥了重要作用。全国公民联盟承诺推行社会和平战略，采取与工会合作的措施，把工人赔偿法案当作其主要事业和标志性胜利之一。但是沿着这条路线采取进一步的行动就不是他们愿意做的了。该联盟激烈反对成立国家工人赔偿保险基金。至于笼统的社会保险，该联盟的工作人员1912年时还认为这种想法“非常危险”。他们1914年派往英国考察新健康保险体系的劳资代表团报告说它不管是从财政上还是道德上都破产了；反对在美国进行类似实验的时候，该联盟是强大和卓越的宣传家。[508]

人们可能容易假设大企业是反对公众干涉它已经揽到自己身上的事务，但实际上并非如此。1917年前的美国公司健康计划提供的保护非常粗劣。雇主建立的养老金非常罕见，在对马萨诸塞州雇主进行的调查中，362家企业中只有4家提供养老金。但是未来眼光能够与实际利益同样让人积极占据一个领域，就像土地投机者等待建设时机一

样。雇员补贴体制在第一次世界大战前的美国没有多大声势，但是它足以让雇主极端妒忌这个领域的竞争性的先行者。[509]

像雇主一样，医生在利益领域中占据的位置也是美国和其他地方不同的。在德国，19世纪末期医疗专业化是在已经成立的公共健康保险体制框架内形成的。与救济会签合同从事医疗工作是刚开业的医生为了生存肯定要做的事情，也是不可缺少的步骤。在世纪之交的英国，与友好协会签约工作是英国医生生活中几乎同样重要的组成部分。这并没有减缓医生在《国家保险法案》谈判中采取的激进态度，也没有阻止医生针对威廉皇帝时代德国的救济会规定举行的罢工。但是在这两个国家，在签约工作经验框架内的医生政治把注意力集中在从扩张的国家权力中捞取更大管理权限。在美国则相反，独立的私营诊所是常态，签约医疗服务很少见。到1917年前，由地方组织起来的医生采取措施激烈反对签约工作，尤其是公共签约行医；他们反抗医疗协会领袖在即将到来的健康保险体制内争夺权威。这里在“德国造”指控背后同样存在要保护的利益领域。[510]

但是，在所有游说团体中，毫无疑问冲在最前面的是商业保险公司。他们的代理人群体遍布每个城市和乡镇，他们动用一切力量宣称法律上新确定的保险领域都是自家领地。是他们反对州委员会的推荐，撬开马萨诸塞工人赔偿体制，让私人保险公司在1911年参与进来。俄亥俄1913年推行的州垄断工人赔偿基金法案让保险业狼狈窘迫，但是它的反应是确保其他主要工业州不要步俄亥俄的后尘。一个企业游说团体“工人赔偿宣传局”在1913年到1929年运用反对国家保险基金的论点围攻政策制订者。“美国保险经济学协会”在1916年后做了同样的事，反对美国劳工立法协会的健康保险宣传活动。企业利益涉及众多议题；医生们最初有意见分歧；但保险公司基本上是用同一个声音和力量讲话。

可以肯定，保险公司对社会保险事业的敌意因改革者对它们的仇视而进一步加深。1905年人寿保险行业金融骗局被揭露，事故保险公司在工人赔偿辩论中扮演蓄意阻挠的角色，以及“工业保险”公司让人吃惊的管理费用的曝光，这些都让保险公司在进步改革者心中的形象受损。在这种情况下，美国劳工立法协会并不同情英国让商业保险公司进入健康保险立法的妥协做法。该协会在其健康保险法案中添加便宜的丧葬补贴，很明显是要抢去商业保险公司在工人阶级中的生意。大东方保险公司告诉代理人1916年的纽约健康保险法案敲响了“所有保险公司和代理人的丧钟，对你个人来说意味着花费一生时间建立起来的生意和客户关系被彻底破坏，也意味着失去黄油面包”。这当然是比较夸张的说法，不过里面确实有一定的道理。[511]

但是，明目张胆的反对并不是保险公司唯一的对策。20世纪初期在销售团体“工业”保险单方面占主导地位的两家美国保险公司（大都会和保德信），合起来占有市场80%的份额。[512]其中比较大的大都会人寿保险公司在1910年有超过一千万份保险单，它并不只管积累自己的领地，而是警惕地关注着可能的竞争者。公司警告代理人说，只有让投保户数量翻一番（惊人的比例，即全国每五个人就有一个持有大都会公司的保险单），他们才能在面临国家保险威胁时感到安全。与此同时，该公司确定了先发制人的策略。在1909年，它挖走了仍然在为拉塞尔·塞奇基金会进行欧洲工薪族保险调查的李·弗兰克尔来负责公司新的“福利部门”，试图证明社会保险是多余的。

该公司所说的现在不再以赢利为目标，随着弗兰克尔的任命而进入“当今世界思想的洪流”显然是夸大其词的吹嘘。但是弗兰克尔确实带领大都会人寿保险公司积极进入保险业以前一直忽略的新领域。在他指导下，公司分发了数百万份公共健康传单，包括结核病防治、儿童照顾，甚至《苍蝇生活的一天》——这是保险代理人连带免费苍蝇拍赠给客户家庭主妇的东西。该公司与亨利街睦邻中心的丽莲·沃尔德合作，为投保户提供上门医疗服务，当然这要由代理人斟酌，认定医疗服务似乎是可以防止保户过早死亡和提前使用保险金的一种谨慎投资。该公司比较缓慢地开始实验雇主的团体保险单，首先是团体人寿保险，接着更谨慎地尝试团体健康保险。弗兰克尔在此过程中一直是让人困惑的公共人物，他在实际上反对国家社会保险措施，但在原则上不愿意谴责它们。保德信公司的弗里德里克·霍夫曼认为他“非常危险……不是保险公司的人，仍然扮演着一直担任的角色——社会改革者”。不过霍夫曼有自己的个人企图。比较温和的观察家可能认为弗兰克尔代表了福利资本主义在最人性化和最强大时先发制人的能量。[513]

在大都会人寿保险公司采取先发制人的行动等高端做法时，霍夫曼的保德信保险公司采取了蓄意阻挠的低端做法。在此发展中，霍夫曼本人是个复杂和让人好奇的人物。最初他在波士顿及其周边工人阶级街区销售工业保险单，1890年代初期来到弗吉尼亚一家保险代理公司工作。虽然是沉溺于当时种族“科学”的人，霍夫曼还是敏锐地认识到南方黑人这个作为精算上的未知数而被大商业保险公司忽略的人寿保险市场。霍夫曼自己开始制作可用的死亡率表格，四处寻访墓地收集寿命数据。他的工作引起保德信公司总裁约翰·F.德莱顿的注意，很快聘请他作为调查统计师、常驻公司的专家、总裁顾问、负责与学术界交流的特使。霍夫曼是美国经济学家学会、美国慈善和矫治会议、美国公共卫生协会、国际结核病协会、全国公民联盟的活跃会员，当然也是美国劳工立法协会的会员。当美国劳工立法协会任命他为1913

年社会保险委员会负责人时，他自豪地说当选者是他而不是弗兰克尔。[514]

但是霍夫曼作为“保险业者”的特色太浓了，根本没有认识到社会保险除了作为市场竞争者之外还能是别的东西。他第一次接触社会保险辩论是在1900年，当时保德信派他到巴黎安排公司在博览会上的获奖展览。在国外看到的“危险”信号使他一直比较悲观。他认为保险公司加入到英国健康保险体制内的做法在本质上是不稳定的。政府迟早会把葬礼补助添加到自己的健康保险项目上，一星期几个便士就可以了。这将是管理费用高昂的工业保险行业的末日。在他看来，1912年的德国由于公共葬礼服务和丧葬保险项目而充满活力，肯定能用非常便宜的保险费率抢走他公司的保险单。在每周都写的汇报信中，他给上司提供了大量建议，基本上是和大都会人寿保险公司做法相似的先发制人行动：把公司业务拓展到没有开发的商业健康保险领域、聘请公司医生为保险客户提供医疗服务、公司基金投资低成本住房建设等——任何措施，只要能提高公司的公众形象，消除他在海外看到的“威胁”。[515]

保德信保险公司为霍夫曼提供的角色和弗兰克尔的不同。在美国劳工立法协会社会保险委员会，他成为本公司的防波堤。在工人赔偿问题上，他的观点和美国劳工立法协会的核心观点相距不远；因为事故保险不是保德信公司的业务范围，他在工人赔偿辩论中没有提出辩护意见。在反对女性上夜班或者从事危险工作的法案上，他和协会都完全赞同。但是健康保险的第一声利益杂音就是另外一个问题了。他在美国劳工立法协会社会保险委员会第一次会议后写信给德莱顿说：“我自己的立场当然是绝对中立的，但我也有充分的宽容，以免让人产生反感或者怀疑我过多受到与保德信公司的关系影响。”在谋略上胜过道森和鲁宾诺（他认为是委员会中最“危险”的人），霍夫曼被认为是在1913年美国劳工立法协会社会保险大会上封杀任何决议的功臣。在起草协会的样板健康保险法案期间，他脚步拖沓，故意阻碍；一面徒劳地敦促保险公司主动参与医疗保险领域，并告诉他的雇主们，他越来越肯定公共健康保险“特别险恶，是对我们利益的巨大威胁”。[516]

到了1916年，他在保德信保险公司的祝福声中辞去委员会的职务，公开参加到公司的斗争中。随后出现了暴风雪一般的文章和报道否认在美国实行健康保险的必要性，运用了大量有关健康和死亡率对比的表格和数据谴责美国劳工立法协会的宣传“公然编造虚假内容”，揭露英国保险法案的虚伪，驳斥用欧洲先例作为证据的合理性：“如果你去过德国就可以欺骗任何人。”保德信保险公司运用传单对各州

首府狂轰滥炸。约翰·康芒斯在沮丧中抗议说，所有反健康保险的材料都“来自同一个源头，不管是谁给你的，你可以看到所有的炸弹、所有的事实和统计数据都可追溯到美国保德信保险公司或弗里德里克·霍夫曼先生”。[517]

要不是战争横插进来恰好提供了反对德国经验的理由，要是威尔逊总统扮演了政府中有些人鼓动他扮演的罗斯福式角色，霍夫曼的努力或许会产生不同的结果。如果兄弟会和互助会力量更强大，没有那么多分裂，如果他们能像英国一样尝试与政府结盟排挤商业保险对手，或者像法国一样作为政府的附属机构运作，工业保险公司本来可能遇到更多竞争。工业保险在美国和在英国一样都没有得到充分发展；伦敦和纽约的姊妹公司的关系非常密切。但是在想象中自愿互助协会的家乡，互助保险协会的软弱让人惊讶，他们分裂和胆怯地守住自己狭小领地的做法给工业保险公司巨大的竞争优势。结果，在大都会人寿保险公司高端道路和保德信保险公司低端道路的夹击下，在医生普遍造反、企业抵抗、保险代理人动员的情况下，社会保险的鼓吹者形不成气候。没有可能，至少在当时不行。

利益的组合从来不是固定的。技术进步、市场变化、公共政策改变都会创造和摧毁企业的经营领域。在每次领域重组时，地位争夺重新开始。保险应该成为获取利润的地方还是非商业活动场所，经营者是大公司还是小公司，是联邦政府、州政府还是地方政府，是私人团体还是公共团体等？落后国家具有可选择的优势：因为落后，实验和错误的成本都转移给先驱者了。后来者赶到时，各派立场都已非常清晰，技术已经预先包装好，并不断精细化了，别人的经验可资利用。这就是在某些情况下落后者反而可利用落后的优势超越先驱者的原因。19世纪的美国和德国生产商把借来的技术用在新工厂上反而具有了超越英国对手的能力，就是一个很好的例子。还有在社会政治领域，英国有能力借用丹麦和德国经验在1908年到1911年的社会福利提供方面超越德国。正如劳合·乔治展示的，后来居上的竞争优势决不可小觑。

但是如果说落后国家有明显的优势，落后的风险就是可能会排除某些选择。当选择的时刻到来时，采取行动的范围或许已经被预先设定了。篱笆可能已经在地上插好了，不管占领者在履行工作时表现是好是坏，要把他们赶走是非常困难的。如果说劳合·乔治政府能够用超过俾斯麦的视野和大胆来计划，因为同样那种局势处境，也会要求他与已经存在的利益集团进行更多的妥协。在美国，社会保险运动的专家利用落后优势从欧洲搜罗教训和灵感，但是该领域集中了太多既得利益者，社会保险的推动者根本就无法取得突破。在城市服务领域，

在都市土地和房屋市场，商业设施供应者和房地产投资者早已占领了这些领地，事实如此。政治落后的劣势是，当这个议题最终列入政治选择的议程时，作出有效决定的时机也许已经过去了。

在第一次世界大战前的十年里，人们不可能看不到美国在社会政治议题方面异常迅速的扩展。不过志向的改变多于立法变革，立法变革多于利益排序的变更。把工人赔偿法案纳入政治，不管是对英国式还是德国式社会保险来说都不是有效的楔子。一旦工作事故和雇主责任的危机解决以后，剩下的内容就基本维持原样而已。穷人是遥远的另外一个国度，工薪族的风险只是略微减少了些，工人阶级家庭和赤贫家庭之间的安全网仍然漏洞百出。落后的劣势好像注定要超过落后的优势——除非战争改变利益组合的领域，除非战争让美国更像欧洲。

第七章 战争集体主义

1914年的欧洲

1913年夏天，《调查》的保罗·凯洛格像往常一样寻找投稿者和观点。在他的领导下，该杂志在过去十年中已经从慈善组织活动的喉舌成长为进步的社会改革思想的集散地，涵盖的范围扩展到增长中的社会政策议题的各个角落，包括劳工立法、社会保险、贫民窟改造、城市规划等。但是这次凯洛格专注的不是议题而是地域。他给大西洋两岸进步纽带中的十多位重要人物写信，劝说他们来年为杂志投稿。其中包括约翰·伯恩斯、汉普斯特德馆和汤因比馆的亨丽埃塔·巴内特、“新自由派”经济学家J.A.霍布森、爱尔兰土地改革者霍勒斯·普伦基特、社会主义者基尔·哈迪，以及无所不在的锡德尼·韦伯。他给这所有人都发出了同样的邀请：给美国人“从旧文明到新文明的‘前进命令’，需要防止和避开的事、需要追求的事”。[518]

在很多方面，这个姿态概括了美国社会政治的跨越大西洋时刻的特征：它的国际主义、乐观主义，感到美国处于国际对话边缘，虽然不容易听清楚，但了解别人在说什么很重要。凯洛格呼吁他社会福利新闻报道的独特风格，“在边疆搜索”，他的狩猎场地赤裸裸地跨越大西洋两岸。他本人就是大西洋进步纽带的力量甚至能改变美国中西部乡下孩子生活的证明。凯洛格成长于密歇根州卡拉马祖，父亲在木材生意中失败，他自己也失去对小城市报业工作的热情，所以来到东部的哥伦比亚大学求学。1901年在纽约慈善夏日学校学习，他听了塞利格曼、弗兰克·J.古德诺、萨缪尔·M.林塞（都有德国留学背景）、希伯来慈善总会的李·弗兰克尔以及纽约慈善组织协会的爱德华·T.迪瓦恩等人的课。迪瓦恩聘凯洛格担任杂志的助理编辑。与《调查》办公室在同一层楼的拉塞尔·塞奇基金会1907年劝说凯洛格指导匹兹堡社会调查，美国首次类似于查尔斯·布思在伦敦进行的那种调查。[519]

一年后，凯洛格来到欧洲，试图搞明白他的调查团队在匹兹堡收集到的资料的意义所在。与他一起工作的还有全国消费者联盟工作人员鲍林娜·戈德马克、忙于为纽约市拥塞问题委员会收集资料的本杰明·马什。凯洛格采访了约翰·伯恩斯、萨缪尔·巴内特，还参观了莱奇沃

思，考察了柏林合作公寓的一个典范，竭力想搞清楚克虏伯为主的埃森的大家长制和匹兹堡草率方法之间的对比。在匹兹堡，残疾工人的数量第一次由匹兹堡调查的成员系统地统计。简单地说，凯洛格从密歇根老家进入社会改革的国际舞台，在1913年他已经成为进步世界的公民，和其他人一样对前瞻性的和新鲜的事务有敏锐的感受力。[520]

但是在欧洲进入战争前十二个月时，凯洛格好像根本没有意识到任何崩溃的迹象。他写到，旧世界跑在了新大陆前面。当然，凯洛格的欧洲熟人对未来也没有更清楚的认识。霍布森后来回忆道："1914年夏末的战争对我们来说是可怕的意外，几乎没有人相信它的到来。"[521]那时候没有人看不到对立加剧的民族情绪、疯狂的军备竞赛，或者国际外交越来越激烈的交锋，但是就像1900年巴黎世界博览会公开展示的一样，竞争并不妨碍积极吸收利用对方社会政治的发明和经验。竞争在跨越大西洋的政治中天生存在，给战略和思想的国际流动提供了能量。仅1914年安排的各种形式的国际会议就达两百多场。[522]就在战争宣言发表前夕或者之后，美国人的欧洲熟人还深深处在战前的计划和野心中呢。霍布森有充分的理由称战争是"1914年的意外"。

实际上，1914年夏天，美国进步人士遍布欧洲各地，在寻找许多人希望可以成为自己未来事业的东西。全国住房协会的研究小组1914年7月来到英国。因为伯纳姆头脑中还没解决的议题，芝加哥铁路车站委员会派遣一个庞大的代表团到欧洲考察一体化城市铁路设施的问题。当年夏天，沃尔特·李普曼在英国竭力鼓动作者们为新的进步杂志《新共和》供稿。全国公民联盟调查欧洲健康保险项目的委员会也在英国，正打算在8月初跨越海峡到德国去。在所有代表团中野心最大的是教育旅游协会的"公民和社会旅游团"，他们68天的全欧洲进步事业考察计划涵盖了从德国社会保险到法兰克福城市分区规划，从比利时梅尔克斯普拉斯劳改营到法国社会博物馆，从伦敦市政议会的城市公交车和住房实验到英国花园城市等众多内容。该旅游团的宣传册子上写道："旧世界管理最好的社区的市政和社会科学比美国先进半个世纪。在现实的经济学、社会学和公民艺术等任何方面，欧洲都可以教给我们很多东西。"为了强调这点，1914年夏天查尔斯·布思在美国与西奥多·罗斯福总统共进午餐讨论最低工资法案。[523]

在这社会政治的动议中，美国市政和社会旅游组织者紧张不安地意识到自己的落后。他们有兼收并蓄的兴趣，像沿街叫卖的小贩一样往筐子里装各种社会政策和机制，就好像这些能轻易地从一个环境移植到另外一个环境中。在这一切中贯穿着一个共同的主题。从美国大学生对欧洲体现的"社会性"感到振奋不已，到公交线路或者工人风险

的非商业化等零碎的努力，大西洋进步纽带中许多人的目标就是更强大集体生活的元素："团结"、"公民意识"、"社会"等。

在1914年夏天到欧洲来寻找这些营养的所有美国人中，最有趣的人是兰道夫·伯恩（Randolph Bourne），部分因为社会政治和他最初的本意相距甚远。战争前夕他更像个唯美主义者而不是进步人士，战时作品让伯恩成为进步左派最有才华、最有激情的作家之一，那是后来的事。当他1913年获得哥伦比亚大学年度吉尔德旅行奖学金时，没有理由相信他最后会像教育旅游协会服服帖帖的成员一样，向奖学金提供者汇报德累斯顿"不同寻常的"城市屠宰场或者在菲尔特城市垃圾处理场看到的"科学资源和经济奇迹"。[524]

伯恩的意识中并不是完全缺乏公民理想。同年早些时候他曾经发表了对自己青年时代新泽西郊区阶级关系的研究：伯恩看到的是，位于底层的消极的移民工人阶级，位于上层的用老鹰一样的眼睛密切关注获取经济利益机会的统治阶级，以及他所属的被挤在中间的中产阶级。这实际上是美国的缩影，其主要特征就是"非社会性"——完全缺乏"团体"意识。但是伯恩没有要给吉尔德委员会提供社区结构的对比研究。他的朋友范·怀克·布鲁克斯1914年在英国回忆说："我在哈佛相识的一半迟早会出现在皮卡迪利广场。"对于伯恩来说，大旅行同样有巨大的吸引力。[525]

手里拿着贝德克尔（Baedeker）旅行指南，心中澎湃的是审美情感，伯恩开始了在欧洲大陆艺术画廊和大教堂之间的旋风般的旅行。在巴黎的旅行途中，他购买了一份饶勒斯的《人道报》（L'Humanité），但是自我认识到的激进姿态很少减缓他的艺术朝圣之旅的步伐。跨过海峡来到英国后，他找到久闻大名的一位威尔士作者，开展了有关弗洛伊德的冬季大讨论，尽兴后主人送他前往伦敦。

在伦敦，伯恩的政治口吻激昂起来，不过并不是羡慕的语调。他在信中抱怨说："我们从像F.C.豪威这种多愁善感者那里得到一个非常理想化的英国形象，他们描绘的英国正大踏步迈向国家社会主义。"他本人看到的英国则是让人窒息的虚情假意。在贫民窟内娇滴滴表演牛津风格矫揉造作的汤因比馆，"是我所知道的体现英国思想徒劳无用的最精彩例证之一"。他认为锡德尼·韦伯是"用给迟钝的孩子讲算术题的耐心"讲解问题的渐进主义者殷勤的典型。他确信可以在韦伯吹嘘的市营企业中发现隐藏的腐败。英国女性的普选权运动让他感到振奋，但实际上除此之外没有任何东西能打动他。自由党的社会项目好像已经耗掉了所有精力和连贯性；费边社摇晃不稳，蹒跚前行；中产阶级对于爆发在他们周围的阶级斗争麻木冷漠。"英国遭遇一连串可怕的罢工，我们指望有秩序的工会主义胜利慢慢把工人阶级

送到舒服和发挥影响力的位置，这种愚蠢理论每天都被驳斥得体无完肤……我们或许处于1813年而不是1913年，很难看到资本主义因为这些斗争而受到一丁点儿的削弱。”[526]

相反，巴黎让他感到高兴，部分原因可能是他刚开始很少能用法语跟别人交谈，他在巴黎只能通过眼睛而不是聆听韦伯式社会算术来了解情况。他结识了一位“研究社会学的英国妇女”，她带领他听演讲，参观模范廉价公寓和花园式郊区等。他爱上了巴黎，试图寻找奥斯曼之前的巴黎的漂亮遗迹。[527]

但是真正打动伯恩想象力的是欧洲乡村的社会建筑。他后来写到汉普斯特德的集体主义有形实体，其“重叠和高耸的屋顶”下倾伸向周围的荒野，就像“新文明的楔子”，“一个集体生活的实验室”。他在欧洲保存下来的中世纪村庄中看到同样的线索。驻足于传统的市场，连同其城镇、市政厅和教堂高塔，你就能获得“社会凝聚力的强烈意识，这地方不仅是商品买卖之地，而且是社会交流中心，有坚韧交织起来的共同生活，给予所有成员援助并保持自给自足”。街道本身体现了“某些根深蒂固的对整体美和公共设计的社会敏感性”。[528]

其他人说了同样多的话却没有意识到这些词汇中包含的进步可能性。但是到了伯恩在1914年7月到达德国时，想象中的过去的社会凝聚力和可设想的未来的政治共同体已经在伯恩的头脑中融合在一起，成为充分发展的社会政治。尽管耳边响着战争即将来临的传言，他还是迅速穿行在现代和中世纪的德国，罗滕堡和诺德林根的古城、新工人花园郊区、乌尔姆的市营住房、纽伦堡的公共澡堂。他的目光集中在市政形式上。他要到挪威和瑞典——“那里有这么多先进的社会法律和机构”，然后在8月去参加在维也纳举行的国际社会主义者大会。战争爆发时他还在柏林，所以赶紧连夜坐火车到边境去。[529]

在德国的短暂停留让伯恩表现出截然相反的两种反应。他讨厌德意志帝国的军国主义、物质主义和咄咄逼人。他在德累斯顿时写到“德国人心中有一种我说不出来的东西，但是我知道我不喜欢”。虽然他羡慕德国最新建筑的大胆和雄伟，坦率承认“对其市政科学非常着迷”，但他给母亲写信说如果再也不来德国，他会很高兴。但是过了不到一年时间，伯恩开始对比德国繁荣的“社会”和“公共”形式与美国的“混乱和野蛮”。“一团乱麻般无尽头蔓延的城镇似乎不是城镇而是聚居区的零碎呕吐物”——如果按美国这种“混乱和野蛮”来衡量，德国城市简直就是“公民艺术和设计的典范”。它们“在政治上是非民主的，在政策和精神上却是极端民主的”，给予其市民“真正需要的东西，远比我们的民主体制能够给人民的东西要多”。为了解释德国城市的秘密，伯恩又使用了弗里德里克·豪威的内在“社会意识”这一术语。[530]

进入1915年，在编辑越来越不耐烦的情况下，伯恩继续进行“我们在美国已证明只能导致财阀统治的个人主义民主”和德国那种“真正的社会民主”之间的对比。他说：“德国人似乎真的相信共同体扩散的美丽和福利优越于任何个人兴趣和利益的考虑。除了在德国以外，你能在哪里找到……处处繁荣，看不见贫民窟的踪影，城市、村庄和乡村干净整洁，就好像一只看不见的公共巨手在不断修补、清洗和装饰？”H.G.威尔斯曾经赞叹的“伟大国家”，还有哪里如此接近理想的实现？[531]

伯恩承认德国人实现的“伟大国家”也有严峻和残酷的一面。再过两年，当伯恩看到美国战争国家的巨手残忍地打在不听话的人身上，他将用全部的精力批评国家权力。但是现在他没有谈论太多政治，甚至没有谈论德国，只是谈论理想。在他的心目中，他用来建造跨越莱茵河的对立原型的不仅是德国城市效率或者中世纪的美丽，更多的是他对一种超越私人利益陷阱的社会制度的渴望。和豪威不同，伯恩不敢肯定人们是否能在没有德意志帝国的军国主义和民族主义的情况下获得公民意识。他比“公民和社会旅游”组织者更讲究实际，对人们从文化框架内提取任何一块儿社会机器部件的做法缺少信心。他不想把德国做法引进到美国，即便是经过挑选的片段。他想用想象中的中世纪城镇和自己心中塑造的德国做镜子，表达对本国肮脏的、反社会的政治文化的轻蔑和尴尬。在同胞们攻击德国的社会理想之前，让他们先创造些更好的东西吧。

伯恩后来写到，他1914年的旅行回头看来就像“在火山口边缘蹒跚学步的天真孩子”。他看到“天真幼稚者在欧洲可能看到和感受到的东西，这一年，在火山爆发前最后时刻那让人窒息的安静”。[532]他也感受到1914年之前和之后吸引这么多美国进步人士到大西洋纽带中来的力量。在他们一半亲眼所见一半想象出来的连贯图景中，统一性是关键：一种共同的集体意识，有机构和视觉形式与之相吻合。没有一个美国人预料到他们也会卷入欧洲的火山爆发，顺着火山口的边缘滑进去，获得自己的统一性内容。

1914年8月熔岩喷发而出后，多数美国进步人士对战争的开始感到震惊和困惑。没有一件事情是在意料之中的，更加意外的是国际调解和斡旋彻底终止，以及横扫柏林、伦敦、维也纳和巴黎的激进民族主义。《新共和》的编辑在一年后总结说是对历史深层问题的注意误导了他们：“我们研究比较政府，了解劳工运动和各国家选举权推广的轮廓，我们一贯认为民主、普选权、权利平等、社会立法正像仁慈的疾病在一个个欧洲国家中蔓延开来。”推动历史前进的是经济和社会力量，而不是返祖性的民族主义力量。“我们更愿意看到欧洲国家

一个接一个沿着民主进步的直线，尽力朝同一个方向前进。”[533]

看到作为社会政治先驱的欧洲各国陷入战争旋涡，对美国进步人士来说确实是痛苦的。伯恩在8月底写道：“时钟的旋转在欧洲彻底停止了，我如此钦佩的文明显然要被撕为碎片，以至于在战争结束和生活重新恢复正常前，我甚至不愿意考虑欧洲了。”进步思想的记者雷·斯坦纳德·贝克在笔记中透露：“自从战争开始，我觉得自己的思想陷入前所未有的惴惴不安。每个确定性的东西似乎都进入了熔炉。”[534]

在战争爆发后的几个月里，进步社会议题的崩溃刚开始似乎是绝对的、普遍性的。在德国入侵比利时一个月后，约翰·海恩斯·霍姆斯在《调查》中问道：“如今的英国还有谁在谈论国民保险、女性选举权，或者打破土地垄断呢？德国争取专营权改革的运动在哪里？谁在乎比利时的合作社、法国的工团主义，或其他任何地方的社会主义？……在美国还有谁在这时候思考娱乐中心、住房改善，或者最低工资标准呢？谁来争取寡妇的补助金、推动禁止使用童工的运动、深刻研究失业问题？”总而言之，谁“还把社会运动放在心上”？[535]

面对这种沮丧，美国进步人士试图弄清楚他们是如何误读了历史标志。正如在多数思想危机的时刻，重要的不是改变其看法的基础而是要重新组合最少的部件，设法把在他们面前爆炸的那一块包含在内。最简单的思想策略就是把德国划分成两个共存的国家，一个是进步的，一个是反动的。这条界线在豪威等人战前的文章中就十分常见。进步的德国总是被描述为一个充满自由思想、以都市为基础的国中国，位于容克贵族统治的、受普鲁士支配的古老帝国内。许多人现在得出结论说，崇拜德国公民生活的进步人士对于内部德国的前景判断没有错，但是可悲的是，他们错误地估计了它突破周围政治外壳的能力。进步人士的评论中存在一种急不可耐的情绪，要把战争责任归咎于容克贵族的“中世纪遗风”、欧洲君主和“战争军阀”。[536]

概念困境特别困扰着在德国留过学的美国教授。对于其中许多人来说，“两个德国”的论点提供了可以逃避沮丧的出口，但是德国人明显的强烈团结让人很难坚守这条线。德国社会主义者和进步人士对战争未加反对、军事象征的泛滥、透过第一手材料看到的决心和目标的统一性，都使得把德国分成现代和返祖两部分的努力复杂化了。更痛苦的是，1914年10月约一百名德国杰出知识分子签名发表公开信为入侵比利时辩护，他们坚持认为剑和思想的事业、德国军事力量和德国思想文化是不可分割的整体。签名者包括德国大学中的精华，如古斯塔夫·施穆勒、约翰内斯·康拉德、弗里德里希·瑙曼，甚至路约·布伦坦诺。[537]

在最强烈崇拜德国的地方，认识到老师的背叛这个现实最让人痛苦。战争开始两年后，西蒙·帕滕仍然努力寻找能为亲德国的信仰辩护的根据。他承认“新德国哲学”一直是“我的宗教”，用来抗衡追求自我利益的“英国”理想，它讲授了社会活动的价值和“社会脉搏”。已经准备要到柏林做访问教授的亨利·法纳姆非常恼火地写到，他的德国朋友肯定“受到可怕的强迫观念的影响”。阿尔比恩·斯莫尔在1917年9月《美国社会学杂志》上以洋洋洒洒长达28页的编者按表示个人绝望，最后只能得出结论说，德国人疯了这句老话不再是个比喻而是医学上的现实。随着美国公共舆论开始反对德国，曾留学德国的美国教授很少人能像斯莫尔或帕滕那样坚持原来立场那么久。伊利非常机灵地改弦易辙，几个月来一直擂响战争准备的战鼓。但是进步思想的记者在战争开始初期几个月试图寻找心理解释，他们承认对欧洲“疯人院”感到困惑，称之为“非理性”的爆发、返回野蛮时代的返祖现象等，这些反应都暴露了同样的心态。[538]

还有一些美国进步人士渐渐发现通过经济学解释战争的方法。弗里德里克·豪威1915年秋天出版概述德国社会进步的《社会化的德国》，似乎在用一个已经消失的时代的古老语言向评论者诉说；但他到了1916年已经把德国人的疯狂，单一税制式，归结为经济特权。[539]但是这些解释没有一个能满意地揭开战争之谜。两个德国的论点因为证据正好相反而不攻自破；德国人疯狂的观点本身显然就是在心理上受到折磨的人提出的；经济学解释的失败是因为进步人士中很少有人对通向战争的道路有足够深刻的经济学认识。

最终把进步人士从困惑中拯救出来的不是对战争起源这个奥秘的解答，而是通过希望来回避这个问题：越来越感到这场战争可能并没有让进步事业的历史进程脱轨，不管它迂回旋转乘客的方式多么可怕。其中部分内容是进步领域本身包含的反应性乐观主义。甚至伯恩在1914年9月在很罕见的乐观时刻写道：“虽然世界的时钟停止了，但我们可以学习很多有用的东西，至少能盼望重新大调整。”但是意识到战争可能带来和平时期无法达到的某些目标，倒也并非只是天真的想法。德国把1914年8月巨大的战争动员能力维持到几个月之后，远远超过其参谋部的预计；随着德国战争经济继续大量生产出战争所需物资，如炮弹、燃料、武器、士兵，确实又有人认为有了需要学习的德国教训。

在1916年美国军事准备动员时，西奥多·罗斯福忍不住承认：“美国要从德国学习的东西比从其他国家学习的东西更多——比如对于非功利主义理想的忠诚，还有社会和工业效率的基础，在现代工业主义条件下对个人保护和全民幸福绝对必要的那种社会化政府行为措施

等。”沿着这些线索为德国辩护最强烈的，是特立独行的社会主义者阿伦·本森影响下的《皮尔逊杂志》（Pearson's Magazine）。本森写道：“倾囊下注打赌，德国效率不是建立在‘人人都为自己’的思想基础上。德国人比任何别的国家都更进一步接受和实施了社会主义原则。”证据不在马克思那里，而是在德国的军事成功中明摆着。[540]

在战争的最初几个月，同样常见的是把英国犹豫蹒跚的战争机器归咎于恰好相反的品质：过分强调个人自由的习惯、被自由放任思想牢牢困住的经济。但随着时间一个月一个月过去，英国也开始被描述成在战争的命令下社会化了。该工作的大部分是英国进步人士的功劳，他们给美国通讯者提供大量报道，讲的是他们自己愿意相信和美国人希望听到的内容。《新共和》是这种报告特别重要的渠道，因为里面有大量英国通讯员，包括J.A.霍布森、H.G.威尔斯、格雷厄姆·沃拉斯、哈罗德·拉斯基、诺曼·安吉尔、阿尔弗雷德·齐默恩。在《新共和》出版的第一年度，即1914—1915年，查尔斯·福塞估计四分之一以上的投稿都是来自英国纽带。这些撰稿人中没有一个做出对英国战争动员不加批评的描述，但是报道渗透过来的情况，比如合理规范战争期间劳动市场、动员工业生产的努力等，形成了英国社会政策在发生远比1906年到1911年立法更加激进的巨大改变的印象。英国社会工作者宣告了战争爆发后横扫英国的“紧密团结”的到来。“英国真的开始纪律严明起来了。”美国记者雷·斯坦纳德·贝克1915年8月写道。“社会主义者梦想中多年后才能出现的条件一下子产生出来了。”[541]

不是所有的进步人士都肯定战争的社会好处是真实的——或者（即便是真实的）值得如此可怕的无休止的杀戮。女性进步人士对战争的社会性影响比男性同行更加怀疑，常常迫切希望到战争前线亲眼看看。1915年肩负徒劳的和平使命到德国，爱丽丝·汉密尔顿描写了她看到穿着德国军官制服的阿尔伯特·苏德库姆时多么惊讶，两年前她曾在赫尔馆见过这位社会主义者公民改革家。负有同样使命到这里访问的玛德琳·多蒂看到欧洲到处都是残废。硝烟熏黑了的窗户在哀悼，灰色救护车“无休止”地穿行，城市失去了年轻人，反战的社会主义者在柏林偷偷摸摸、提心吊胆地聚会。给她留下深刻印象的是这些景象而不是社会团结。[542]

社会主义者知识分子也怀疑“战争社会主义”改变欧洲的论调，但是有自己非常不同的理由。他们一直坚持“社会主义”和“国家社会主义”的巨大差别。差别在于前者的制度是所有权在群众手中，而后者经济结构的核心部分掌握在国家手中。但是，在社会主义者和进步人士观点汇合的地方，就连这些差别也因为战争的热度而融化了。

威廉·英格利希·沃林对于越来越多“战争社会主义”讨论特别不情愿

的接受，便是很说明问题的例子。从事十年的进步事业后在1910年成为社会党党员，沃林成为特别警惕地揭露真假集体主义差异的人。针对社会主义改良派的任何计划——密尔沃基式的社会主义城市梦想、费边社的市营化项目、比利时社会主义合作社，他都提出了“国家社会主义”的指控。沃林反驳豪威的说法，认为对于德国更恰当的词汇不是“社会化”而是“政府化”，或者更准确地说，容克贵族控制下的“阶级组织化”。控制是关键。只要资本仍然掌权，认为资本主义国家的公共所有权会带来任何根本改变的想法就是“愚蠢的”。[543]

但是在战争出人意料的改变中，在沃林看来，社会主义和国家社会主义的界限也变得模糊了。1914年他曾发表了对国家社会主义更加正统的论述，确定它在从资本主义到“社会主义本身”的历史发展时期中的顺序，每个阶段都是下阶段“绝对不可缺少的准备”。社会主义者现在面临的问题是，战争期间的经济动员到底代表了历史路线的前进还是后退。在1915年和1916年，由于爱国主义不断增强，沃林对于“战争社会主义”逐渐表现出越来越乐观的情绪，他与自己所在的政党也发生激烈冲突。他警告说“仅仅国家化”不是社会主义；他担心战争被用来作为驯服劳工运动的棍棒；但是到了1918年，沃林认为战争“100%或者1000%地”增加了实现真正民主集体主义的机会。[544]

如果一个像沃林这样特立独行的社会主义者都能抛弃国家社会主义和真正主义内容的区分，进步人士转向战争集体主义的道路就更容易了。在1915年初期，《新共和》编辑仍然提醒读者说，海外“大规模滑向集体主义”不过是“国家社会主义”的风潮——是“没有任何真正内容”的社会主义的独裁者伪装。“强迫命令下的集体主义和激进民主集体主义是两码事。”虽然如此，看看欧洲交战国在战争中形成的社会组织，再对比《新共和》编辑在1915年秋天概括的“我们现在解决失业、疾病、老年、育婴等的笨拙方法”，很难否认如下结论：战争集体主义已经够好了。[545]

慢慢地，落后论的想法又浮现出来，历史之箭被重新弄直了。《新共和》编辑在1916年末抱怨说，美国还要“纠缠在19世纪工业混乱”中多长时间呢？沃尔特·李普曼1917年3月在《新共和》社论中说“和世界上其他伟大国家相比”，

> 当今美国在组织上是最落后的国家之一，思想上是最胆怯的。不管战争还带来了别的什么，它至少教给英国、德国、加拿大和法国：大规模行动是可以计划和实施的，现代国家必须用大量金钱思考，法制主义和自由放任的传统顾虑和教条是老人的幽灵……在经历最严峻的考验后，进步国家已经发现从前那种无组织的追求利润的竞争是不健全的、浪费的……但是美国在没有国

有铁路和船运的情况下艰难前行，其矿产资源没有社会化，水资源被剥削，基础工业匆匆进入竞争，食物分配是一团乱麻，教育体制严重匮乏，工人组织半半拉拉、组织涣散、在社会结构中得不到承认。[546]

克里斯托弗·拉希把战前进步人士特征描述为不安地围绕权力中心旋转，对于没有行动感到沮丧，从心理上说不能接受战争可能令人采取的中性立场。[547]但是他们渴望的不是权力本身，而是战争社会化的欧洲国家典范。伍德罗·威尔逊在1917年没有仅仅给予美国进步人士一套理想化战争目标。经过多年让人沮丧的政治努力，他为他们提供的是战争集体化国家的可能性实验。

许多进步人士领袖充满希望地抓住了这个机会。沃尔特·李普曼在美国宣战不足一个月时写道："我们站在集体主义的门槛上，它比任何一个社会主义政党计划都更伟大。"约翰·杜威在纽约《世界》杂志上说："私有财产……已经失去了其神圣性。"进步记者威廉·阿伦·怀特同年夏天心满意足地说："剥削制度的基础遭到破坏。"这种巨大变革的意识在进步人士对战争的理解中非常关键。豪威早在1915年就写到，战争代表一个历史过程，危机过去后没有一个工业化国家能够恢复到战前的个人主义。[548]

这种对欧洲战争的解读，这种对战争带来社会变革可能性的信念，要求许多进步人士暂时抛弃权力分散论者的本能。他们对城市、社区、公共强化互助机构的着迷暂时被包含共同利益的民族国家概念所替代。有些进步人士在巨变面前犹豫不决，陷入痛苦的孤独中。到了1917年秋天，看出太多问题的伯恩痛苦地写到"美国半军事化的国家社会主义的倾向"。[549]因为战争经历而突出的民主控制问题很快就会回来，这让有些进步人士去寻求更牢固的民主基础——这个基础不是建立在没有阶级的公民团结概念上，而是与工人阶级结盟的英国式基础上。抓住战争集体主义机器并使其民主化，这成为进步人士的希望和挑战。

但当时，战争期间社会控制的势头非常强大。费城城市研究局的内瓦·德尔道夫参加了1917年12月各个社会科学协会的年会。她胜利地报告说，他们都有一个共同的信念："自由放任死了！社会控制万岁！"[550]

在整个大西洋世界，战争期间政治经济的变革确实影响深远。任何地方的老规则都发生了冲突，争斗的社会党派被套上国家控制的缰绳，市场大幅度缩小，公共事务领域戏剧性地膨胀。但是有时候提出的观点——战争是公共福利最好的朋友和最主要的历史推动力，这个

说法是经不起推敲的。[551]重要的不是战争本身而是斗争的经济化。如果胜利像普法战争那样迅速，也就是德国战争计划者希望复制的结果，那么这场战争根本不会给社会政治带来任何影响。因为双方陷入僵持阶段，机动性战争转变为生产性和物资装备性战争，这成为决定区别的关键。在1914年秋天，法国陆军部要求每天生产100,000枚火炮炮弹，到了1918年初，因为部队仍然陷在战壕中，陆军每天需要的炮弹是278,000枚。战争物资的超强生产需要迫使交战国政府越来越深地卷入经济控制、物资和劳工组织，最终是社会改良——为了保持生产机器的正常运转。[552]

最先出现的是供应组织。自从国有制的军事用途在1870年明朗以后，德国就一直在购买铁路系统。在英国和法国，私人所有的铁路系统在宣战后几天内就处于政府管理之下。煤炭、食品、船运迟早要纳入国家控制之中，因为计划者在努力解决分配问题。为确保原材料供应和战争物资生产的优先权，涉及到关键性战争物资的命令型经济以这种或那种形式出现，在德国非常迅速，英国和法国则有些犹豫。没有一个民族国家设置负责这个任务的政府机构。在缺乏现有国家机构的情况下，大批商人涌进柏林、巴黎、伦敦和华盛顿来负责战争经济公司和战争生产委员会，他们运用国家权威发布指令。战争爆发时草率营造的经济控制体系往往被认为效率不如战争系统化外表显示的那么高。在战争经济委员会内部，商人—政府官员眼睛盯着自己的利益讨价还价时，就像在市场中的表现一样。尽管战争期间征收超额利润税，但任何地方的战争物资供应者的利润仍然一路飙升。经济控制，即使是暂时的矿山和铁路国有化，并没有给所有权、投资和利润的根基带来任何变化。但是在交战国中没有一个继续相信仅靠市场本身就能够实现紧急情况所需要的效率、目的和生产的高度集中。

组织劳工比组织供应要困难多了。如果要维持战争物资生产的话，与劳工组织签订和平协议显然是必须的。德国和法国依赖非正式的社会契约——战争时期爱国主义第一次高潮中形成的“城堡和平”（Burgfrieden）、“神圣同盟”（union sacrée）。在英国，在1915年初弹药生产短缺陷入危机状态时，政府不仅赢得了战争期间不罢工的正式誓言，而且还有工会工作规则的削减。在美国，政府与劳工联合会在战争一开始就签订了协议。

虽然劳工和平的代价各不相同，但是每每都包括政府正式承认工会在战争国家组织机构中的正式地位，这在1914年前几乎是不可想象的。在法国，战争期间的联合政府在1914年末让社会主义者自米勒兰争议后首次加入政府。在英国，第二年春天，劳工组织第一次在内阁有了立足之地，其代表进入各大战争工业委员会机构。在美国，家长

制政府的主要批评者，劳工联合会的塞缪尔·冈珀斯得到一个由顾问和管理机构组成的复杂组织顶峰的席位，其中多数机构至少有象征性的工会代表。到了1917年夏天，冈珀斯被安置进入国防委员会的顾问委员会；社会主义者阿尔伯特·托马斯指导法国战争生产；工党的阿瑟·亨德森进入新的英国五人战时内阁，从外表看，政治转型确实是惊人的。尽管在德国，作为软化和平条件的孤注一掷的动作，直到战争末期才邀请社会主义者进入内阁，但社会主义者联盟也早已悄悄地被纳入到事实上的劳工管理机构中。

战争期间劳工政策的一面是会议桌上的象征性席位；另一面是劳工协商和调停机构的迅速发展。战争让工资纠纷前所未有地公开化，成为可以公开仲裁的事。在英国，劳资谈判在战争前是被广泛接受的，1915年后政府参与仲裁过程显著增多。在劳工组织软弱和笨拙的地方，政府权威支持劳资联合委员会组织——称为“惠特利会议”（Whitley Councils），来理顺现存的劳资申诉协调机制，阻止权力下放到激进工会管事手中，更重要的是推动了更紧密的生产合作。在美国，对工会的正式承认比英国罕见多了，政府很快批准战争工业的劳资谈判，如果不是和工会谈判的话，至少是和工厂委员会或者公司雇员协会。在集体谈判最弱的德国，最终政府和企业都让步，答应劳工选举工务委员会的要求，除了名称外这完全是对工会主义的让步。

维持劳工和平的问题在于它本质上是不稳定的。因为战争期间通货膨胀使得工资购买力下降，加上难以满足的征兵需求减少了劳工供应，使得仍然在生产线上工作的工人谈判力量增加，因而需要不断做出妥协。为了控制和合理安排人力资源流动，德国政府在1916年求助于公然的征用劳工。在英国，旨在抑制战争工业工人转行的“暂离证”制度来自同样的紧迫要求，也同样不受欢迎。部分是作为对这些和战争期间其他控制措施的抵制，部分因为工会得到保护的新地位，工会会员数量在战争期间大幅度上升。在军队吸收了大量工人到前线当兵的德国，工会会员从1913年到1918年底之间只增加了14%。在英国，增加了50%；在美国（从1916年到1918年底）增加了25%；在法国，到战争结束时，法国劳工联合会的成员数几乎比战前翻了一番。在战争最初几个月中近乎绝迹的罢工1915年再次出现；到了1917年，罢工在法国、德国、英国都达到危机的程度。所有这些使工业和平的条件很不稳定，需要不断地重新协商。[553]

镇压是很容易的选择。在工厂的躁动变为激进政治的地方，不管是美国西北的木材工人还是克莱德河畔的苏格兰机械工人，政府都毫不犹豫使用在战争刚一开始就抓住的宣布紧急状态的权力。在法国，

社会主义者部长们在战争的第三年因为“神圣同盟”（union sacrée）在冲突的压力下分裂而离开联合政府。但是在其他地方，为了维持战争初期的团结局面，在和平时期可能受到强烈抵制的妥协条件开始被填进脆弱的劳工和平框架的缺口。最低工资和最高工作时间法案在政府授权下得到推广。在德国，国家养老保险资格的（高得不受欢迎的）年龄要求从70岁降到65岁。更加戏剧性的是，皇帝在1917年德国罢工最高潮时宣布，作为战前德国政治基石的三个阶级普鲁士选举制度在战争结束后可重新协商。

让德国政治关系走上谈判桌的形势同样推动了对女性政治的让步，因为她们大量进入战时生产工作领域。在英国，1918年选举权法案最终把选举权普及至所有成年男性，也把投票权推广到超过三分之一的成年女性。在美国，伍德罗·威尔逊签署女性的选举权修正案也是建立在同样的战争形势基础上。在战争意外拉长和不稳定的情况下，政府对生产的关注能够产生非同寻常的效率。[554]

同样非常重要的是，战争把进步人士从社会政治的竞争边缘拉入战争国家迅速增加的社会机构中。1914年约翰·海恩斯·霍姆斯感到绝望：需要“许多年”以后才能在这块土地上再次听到社会工作者的声音。[555]实际上，政府到处招募社会工作者来支撑社会和平。在西伯姆·朗特里领导下的英国军需部福利科里面就有大量进步人士。甚至战争初期的普鲁士战争部也从“社会改革协会”招募大量劳工专家。

在美国，社会进步人士被大批纳入政府或者准政府服务机构。陆军因对卫生、士气、福利等方面专家的需要吸收了许多人。其他人则被作为劳工关系专家、调解员、工业福利专家、劳工标准制订者受到招募。全国消费者联盟中的许多成员被聘来监督对战争期间女性新工人的管理。赫尔馆的格雷丝·阿伯特在战争劳工政策委员会中负责战时执行关于童工的规定。约瑟芬·戈德马克担任全国国防委员会疲劳问题专家，她的妹妹鲍林娜·戈德马克被任用为铁路管理局女工特别部经理。弗洛伦斯·凯利本人担任战争部劳工标准控制委员会成员。拉塞尔·塞奇基金会的玛丽·范·克利克成为劳工部女工局的局长。亨利·西格则成为造船业劳工调节委员会的秘书。李·弗兰克尔和美国儿童局的朱莉亚·拉斯罗普参与起草政府的战争风险保险法案——这是联邦军人和海员的自愿性人寿和残疾保险项目，有意识与内战的补助金制度区分开来，作为社会保险原则的重大突破而广受称赞。[556]

在社会和经济的妥协与控制的错综复杂网络中，谁来控制战争期间集体主义这个问题是无法完全被压制的。在战争的紧急情况下靠市场力量显然是不够的，但是经济力量放在谁手中，不同的国家做法不同。在德国，军方担心政策问题落入议会之手，最终把几乎所有关键

权力抓在自己手里。在英国，政府当局开辟出异常庞大的自治领域，军需部那个由劳合·乔治创立的庞大帝国，直接拥有和管理着机械和弹药工厂，是在任何别的地方都没有的。在法国和美国，对战争经济的指导主要落在了企业身上，要么通过紧急借用的经理们组成的委员会，要么通过战争鼓励形成的卡特尔。R.H.托尼后来有关英国战争经济的话在任何地方都是真实的："尽管规模巨大、异常复杂，它几乎完全是临时拼凑起来的。"这个事实在很大程度上把战时经济管理和从前存在的经济学结构、所有权和力量结合起来。[557]

但是如果说国家、军队、企业因素的组合在不同的战争集体主义经济中各有不同的话，家族相似性更加让人注目。它们的共同特征不仅仅是对战争需要的自动反应。即使在战争期间，它们的相似性也是建立在相互吸收和借鉴对方设计的基础上。在战争初期失误频出的几个月里，英国报刊称赞所有经济力量总动员的德国模式。由于对德国组织非常感兴趣，劳合·乔治在1916年后期从军需部调到首相办公室之后进行了大改组，推行一系列集中权力的改革：紧急煤炭国有化、成立新的食品部、加大航运控制、缩减战时内阁。英国还向法国战争经济管理者施加压力，要他们实行更紧密的控制。

美国人最后进入战争，并从落后的优势中获取大量利益，以超乎寻常的速度采用了其他交战国的常规做法和先例。英国进入战争状态十六个月后才实行征兵，而美国在六个星期内就出台了征兵法案。意识到英国让运输公司自愿合作的实验造成的混乱，威尔逊政府在宣战前就开始创建国有紧急运输船队。英国战时政府等待十个月后才正式邀请劳工代表加入政府，而冈珀斯的位置在战争开始前几个月就已经落实好了。在铁路方面，美国人犹豫了九个月的时间，直到瓶颈问题实在严重时才创立了英国模式的铁路管理局。全国战争劳工委员会的仲裁机制直到战争开始一年后才充分动员起来。但是，战争经济的基本结构在六个月内基本到位，包括战争工业委员会、运输局、紧急食品和燃料管理局、紧急战争税、计划委员会的劳工代表席位等。

在战争边缘旁观的三年里，美国人尤其密切关注英国劳工政策的错误和困难。劳工部发表了1917年英国战时劳工法令详细汇编，对劳工标准感兴趣的美国进步人士询问英国来访者战争工业内部工作规则削弱的影响。[558]因为对战争初期几个月内劳工短缺和普遍劳工动荡之间明显的联系印象深刻，威尔逊政府拒绝了英国先例，誓言要维持战前的劳工标准。威尔逊政府没有试图从工会那里得到具有法律效力的不罢工诺言（英国这种做法到了1917年好像只能鼓励未经工会批准的自发罢工的蔓延），而是获得自愿不罢工的保证，成立战时联邦调解服务处。

在所有这些方面，吸收欧洲交战国的经验极大地缩短了美国学习的时间，加快了进入战争集体主义的步伐。这就是看起来具有讽刺意味的现象背后的逻辑：在北大西洋经济体中最抗拒国家干预的美国，在战争紧急情况下是最快速采取干预措施的国家。在其他国家没有地图摸索前进的地方，美国飞跃进入有组织的战时经济——这种速度反过来加重了美国进步人士被战争投射到新世界的意识，在这里从前的所有口令都失效了。

进步人士认为跨越和平时期障碍的意识在住房政策前沿尤其强烈。当然，战争工人住房只是战争经济庞然大物的一个微小侧面，如果和关心劳工政策的进步人士数量相比，对战争住房工程表现浓厚兴趣的人数总是不多。但是正如我们看到的，1917年前人们对国家资助住房的抗拒是非常坚决的。如果战争期间跨越大西洋的纽带能够改变这些，谁也无法预料战争集中起来的能量会产生什么结果。[559]

从战争一开始就显而易见，战争计划者将不得不对付战争工人住房危机。1917年夏天新招募的工人开始成千上万来到船坞、兵工厂，像上涨的河水从和平时期的河床蔓延流出。在宾夕法尼亚州造船基地切斯特市，全国住房协会的调查者估计，到1918年涌进这里的人比从前四年多40,000人。这么快速的人口移动只能让住房市场陷入混乱，但是需求本身并不能确定解决问题的方式。[560]

最直接的权宜之计就是让市场自己调整，提高租金，提高租房的利润空间，鼓励过分拥挤和普遍的凑合。除了这些，作为最初级的干预，临时解决办法是暂时把工人安顿在当地居民家中。改善交通运输条件，从足以吸收工业新雇员的人口中心开出特别火车或小公共汽车是另外一个可能性，但怕工人们在长途颠簸后筋疲力尽。最明显的解决办法是尽快建造尽可能便宜的临时营房，最好由工业承包商自己建造，如果需要政府可以贷款；还有最后一种办法，那就是直接由政府部门负责。快速建造像军营一样简易的临时住所：要不是有英国的先例，这肯定成为美国人的战争住房做法。

但是在英国，战时紧急住房的需求出现在不同的先例和政治气候背景下。那里刚开始也是临时兵营式房屋。在伦敦东南的伍尔里奇皇家兵工厂，工人数量从战争前夕的11,000人一下子暴增到1917年的74,000人，在全新的工业城镇如苏格兰边界的格雷特纳，军需部炸药厂的11,000名雇员遍布在荒野上，除了兵营房屋没有其他办法：像军队一样一排排的低矮营房。因为英国木材短缺，计划者很快不得不使用较长久的混凝土房屋。但还是英国战前市营住房建设的经验，在促成从临时房屋到补充国内永久性住房的转变中发挥了决定性作用。1915年，政府已承诺一个庞大的战时工人住房计划，按最好的花园城

市和工厂村庄设计。以雷蒙德·昂温为首的花园城市建筑师作为团体进入战争住房委员会，这次是以民族国家为赞助人。[561]

兵营建筑1915年后并没有停止，但是花园城市设计者使用战争期间集中的权威在公共住房设计中引入新规模和社区概念。伦敦市议会郊区边缘设计者不得不迁就的狭窄街道遭到抛弃。在伍尔里奇，为兵工厂技术工人建造的一个拥有约1300座房屋的村庄建在中心绿地周围，和20世纪英国将要建设的风景如画的郊区一样。在格雷特纳，昂温把1915年的战争兵营打扮成为村庄，里面有巧妙开辟的街道和慷慨配置的公共设施。在四年工作中，军需部建筑师建起了10,000幢永久房屋，和伦敦市议会在过去二十五年建造的一样多。

因为担心遭到破坏，军需部工人住房的报道受到严格审查，只能缓慢渗入美国。传播的关键人物是新上任的《美国建筑师协会杂志》编辑。这本制作精美的杂志是有关建筑风格的权威，也是建筑精英主义的旗帜。我们不清楚经理们为什么要聘用查尔斯·H.惠特克担任编辑，此人是一位富有魅力的世界主义者、单一税制支持者、威廉·莫里斯风格的社会主义者。我们同样不清楚他怎么能在激起巨大争议后仍然稳坐编辑宝座。不管怎样，到了1917年秋天，他开始在杂志上发表英国战争工人住房的报道。除了发表他能从审查官那里搞到的东西，他还派遣纽约市建筑师弗里德里克·阿克曼带回更多内容。[562]

阿克曼是一位受到鼓舞的记者。他的文章是经济激进主义和战争乐观主义的结合体，显示出令人兴奋的色彩。他在10月份从格雷特纳发回的报道说："亲眼看到这一切，认识到这是现实；见证一个盛行法律、秩序和计划的庞大的工业共同体；看不到贫民窟而且意识到这里再也没有贫民窟；认识到有可能在强化的工业和工人正常生活之间维持平衡——让人感到一种很少能体会到的激动震颤。"军工城是个活生生的例子，说明如果国家从"极度个人权利和财产权利"的教条中摆脱出来，尽"全力"而为时所能产生的巨大威力。阿克曼写到他在战争时期的英国不光看到了房子，"我非常荣幸地看到……未来的远景"。[563]

激起对苏格兰荒野这种情感爆发的不是国家的大手本身或者设计多么优美。阿克曼排斥伍尔里奇风景如画的魅力，对其缺少公共设施感到失望。让阿克曼认为看到未来的，是昂温那视觉上更简单的、从社会角度看又更慷慨的格雷特纳和伊斯特里格斯计划：俱乐部、市政机构、学校、教堂、牙科医院、电影院、公共洗衣房、"社会和工业融合"的精神。[564]

在《美国建筑师协会杂志》，惠特克把阿克曼的报道和照片集合

成为高调的宣传，鼓动在美国推行类似的住房项目。他聘请伊迪丝·伍德来描述欧洲公共住房贷款体系，理查德·S.蔡尔兹来解释英国对付投机的办法，锡德尼·韦伯来称赞即将到来的政府与建筑师的合作关系，而惠特克本人撰写在战争氛围中可感知的价值观重估。[565]阿克曼自己则不知疲倦地宣传他在演讲和幻灯片中看到的东西：

> 和过去完全不同，我们现在必须仔细审查自己的极端个人主义倾向、相对缺乏体现合作精神的社会成就、对政府控制的战栗和恐惧，尤其是我们物质主义的目标。除非我们克服这些倾向，否则将绝对限制我们赶上其他国家的步伐。他们虽然遭受的痛苦和损失比我们更大，但是从对付战争的共同努力中学会了实践社会民主的某些意义。[566]

伊迪丝·伍德后来声称“阿克曼的文章阻止了美国战争住房采取临时性的木头营房形式”。[567]她的判断或许夸大了阿克曼的作用，但并没有夸大英国先例的影响力。在技术工人严重短缺和流动率惊人的情况下，英国例子的具体性、“完成性”，连同就是好住房稳定了英国战争劳工这种夸张的想法，确实占了上风。

到了1918年春天，美国推行了一个类似项目。战争期间，速度就是命令，因而速度给予那些了解英国原型的人带来优势。可能主要因为他在《建筑师学会杂志》上的文章，阿克曼本人被任命为紧急船运公司的首席设计师。马萨诸塞州宅地委员会在洛厄尔的开发项目设计师阿瑟·C.柯米成为美国住房公司的区域设计师。昂温最亲密的美国通讯员约翰·诺伦为这两家机构做设计。

美国战争住房开发中没有一个是英国的复制品。美国规划师比英国同行更常用集中和对称的设计，会聚到公民中心场所，就好像视觉上的统一性会帮助抑制美国“沸腾的混乱”。至于每所房屋，印度式平房、新殖民主义模仿、仿农舍、新乔治王朝风格的街区都有支持者。但是在康涅狄格州沃特伯里、弗吉尼亚州纽波特纽斯、宾夕法尼亚州埃迪斯通等地，街景直接来自昂温的《城市规划实务》或者莱奇沃思和汉普斯特德的记忆，比如成排的房屋聚集在长长的屋顶下，英国花园城市设计者非常羡慕的德国风格的隆起或者插入元素，这些都毫无疑问标志着灵感跨越大西洋的源头。[568]

战争住房项目刚刚开始，1918年11月第一次世界大战停战日就让它夭折了。但从项目开始时的速度、计划者对发展方向的信心来看，战争工人住房仍然是个非常突出的例子，说明政策借用内在的丰富资源。在不足十个月的时间内，紧急船运公司和美国住房公司建造了英国军需部在四年战争期间建造的永久房屋的一倍半。根据周围大

片投机商建造的房屋来看，这也不过是沧海一粟。让战争住房项目显得重要的不是建筑物本身；甚至不是国家所有权这个事实（因为不像英国从一开始就批准归还给地方政府当局，在美国战争住房战后处理是非常不清楚的）；也不是社区公共设施（在匆忙动工的工程中它们还只是一纸规划书）；而是一种政治文化在战争紧急状况下断裂和改革的意识。

在1917年和1918年的其他地方，人们也很难抗拒对战争社会化影响力的信心。如赫伯特·胡佛这样的工程师和哈里·加菲尔德这样的教授都来参加国家有组织的食品和燃料供应；从战前的金融冒险中形成了联邦管理下系统的铁路体系；战争风险保险局推出数以千计的政府保险单；劳资双方在中立的政府专家监督下讨价还价等等。

1918年5月洛克菲勒基金会主席来到英国，用“特别的热情”调查格雷特纳的结构和福利机构。乔治·文森特不敢肯定这么“精彩的”机构如何能够转变成为和平时期的东西，如何能在没有战时国家那种自上而下的紧急权力时取得这些集体成就，但是前景非常清楚。“我们参加了这场伟大的战争，这种共同利益的认识比从前任何时候把我们更加紧密地团结在一起……我们不能再回到从前的个人斗争或者群体竞争的矛盾冲突中。这场战争决不允许我们再回到从前那种古老个人主义了。”[569]

“几乎熔化”的社会

要让临时措施永久化，要在和平中实现战时的集体主义精神和机构：这些是战争时期紧急措施给大西洋两岸进步人士提出的挑战。很快围绕这些企图而形成的词就是“重建”。它最初来自法国对受到战争破坏的东北部重建的讨论，很快成为战后规划的笼统说法。当英国战时政府在1916年春组织委员会预测战后问题时，一开始就用了“重建委员会”的名称。在英国，重建野心很快影响到国内政治辩论的每个角落，后来迅速跨越大西洋来到美国。

在英国，政治和士气在重建讨论中发挥了重要作用。随着比利时战争罪行故事开始失去在1914年和1915年发挥的影响力，随着军队陷入一场没有明显结果的冲突中，随着人们对于战争越来越多的厌倦，劳工运动开始捡起协商和平的呼吁，劳合·乔治政治许诺的核心就是战争不仅要赢得胜利，而且要进行战后胜利者的改造。在战争的最后几年，为普通英国士兵和军需工人建立更加美好的世界，这个姿态开始成为支撑公众士气不可缺少的手段。“毫无疑问的是，现在的战争……为本国工业和社会条件的重建提供了机会，这几乎是全世界历史上从来没有过的。”1917年3月劳合·乔治以经过精心设计的夸张语气对工党代表团说：“整个社会几乎熔化了，只要你坚定和果敢地行动，就可以给这熔融物质打上几乎任何印记。”[570]

实际上，在战争最后几年出现的重建运动不是一个而是两个，一个在官方部门，另一个在普通劳工阶层。前者的工具是1917年夏天成立的重建部，其任务（正如内阁指出的）不是“重建战争前的社会，而是根据战争期间的社会经济条件创造一个更美好的世界”。该委员会集中了大量进步人士：贝特丽丝·韦伯、惠特利（工厂劳资联合委员会项目）、西伯姆·朗特里（军需部福利局主任）、阿尔弗雷德·齐默恩、帕特里克·格迪斯、雷蒙德·昂温以及研究德国的专家威廉·道森。他们一起积极推动把战争的社会和经济教训运用到战后和平中来。劳工关系专家敦促紧急情况下成立的“劳资联合委员会”制度化，完全展开成为永久咨询机构，从生产第一线开始一直上升到高层的联合经济委员会，以便维持“战争建立起来的阶级合作”。贝特丽丝·韦伯自1909年以来就一直推动建立崭新的公共健康部代替济贫法。花园城市团体敦促战时住房项目扩展到和平时期国家资助的大规模住房项目。劳改营鼓吹者和社会保险专家则担心战后失业问题。经济学家把专业知识用于逐渐从动员和控制中解放出来，以便慢慢适应和平时期的经济调

适过程。威廉·道森总结了专家重建辩论的教训，运用可以追溯到1880年代德国课堂中的术语说，首先需要防止的是返回到致命的困境——“自由放任通行证”（laisser faire,laisser passer）。这不是英国进步人士带入战争的议题的总结，但是联系的纽带毫无疑问是存在的。[571]

而在英国劳工领域，1917年到1919年的重建讨论是在战争期间明显断裂的经验下进行的。工作规则的紧急削弱、技术工人让位给新手造成的技术“稀释”、战争中的投机倒把、生活费用的急剧上涨、战争政府对工会领袖的笼络等——所有这些因素都破坏了战争初期的爱国热情，导致1917年愤怒的自发罢工大爆发。第二年参加罢工的人数更多，到了1919年，罢工浪潮已席卷整个大西洋经济体各国，罢工人数比历史上任何时期都多。

战争不仅动员了英国的劳工阶级，而且让他们更加激进。在战前关于社会政治的辩论中，劳工组织扮演一个遥远和模糊的角色，因为担心工会核心议题遭到淡化而削弱自己存在的理由，对国家措施充满疑虑。与一系列撤消工会罢工权和纠察权的法院决定相对抗的英国工党本身，1914年也仍然和工会联盟没有多大差别。现在，由于战争将经济和社会关系政治化，工会的政治野心像个大气球迅速膨胀起来。

英国劳工的转变部分集中在国际事务领域。到了1917年底，因为对取得太少胜利和造成明显不平等的牺牲的战争感到幻灭，工党迅速转向劳工作为权力经纪人进行和平谈判的路线。俄国工人苏维埃把国家权力抓在手中的报道是强烈的催化剂，不过最终还是战争集体主义本身决定了劳工运动的新方向。英国战争经验模糊了曾竭力维护的经济和政治间的界限，把市场吸收到名义上民主的国家控制下，在所有权旧结构下悄悄出现了联合的甚至民主控制的潜在机构，英国战争经验勾勒出的世界和发生在俄国的情况几乎一样新鲜。在1918—1919年爆发了众多有关工资和劳动时间的传统冲突，频繁得让劳工关系专家来不及去平息；与此相伴，工业控制的新兴重要性不容忽视。劳工聚会时提出来的越来越急切的问题不仅是如何维持战争对资本特权的部分废除，而是如何把工业企业本身民主化。

人们对于达到该目标应该使用的手段还没有共识，只隐约感到有巨大的可能性悬在一个不稳定的政治时刻。在劳工会议上，鼓吹十多种不同形式的工人控制权的人在招募支持者。矿业工人认为矿山应该永久收归国有，正如矿工协会秘书想象的，由工人和技术专家组成的联合委员会来管理。铁路工人在谈论彻底挤走战前管理者，由工人代表和公众组成的委员会实行控制。基尔特社会主义者柯尔梦想“战胜国家（dishing the state）”，在废墟上建设以生产为基础的经济民

主。工会管事中激进分子在讨论建立英国苏维埃的问题。[572]

空中的众多乌托邦景象让工党着迷。工党1918年初期的著名重建文件《工党和新社会秩序》决不是美国进步人士认为的基础文本。它的两位主要作者在战争大部分过程中都是处于工党边缘的人物，拉姆齐·麦克唐纳由于宣传战争和平主义而陷入孤立，锡德尼·韦伯因为从不掩饰对工党领导层迟钝表现的蔑视而自我边缘化。但是对世界其他地方的人来说，《工党和新社会秩序》鼓舞人心的语言和魔力让它与官方重建文件区分开来。它宣称从前古老的、个人主义的资本主义生产体系已经死亡——以此为基础的整个“文明”都已经死亡，这是战争的牺牲品。没有任何形式的“修补”工作能够让它复生。取而代之，工党认为要建立“一个新社会秩序，不是建立在斗争而是建立在兄弟情谊上；不是建立在争夺生活条件的竞争上，而是建立在精心设计的生产和分配的合作上，不管是体力劳动还是脑力劳动的参与者都能获得利益”。[573]

在新社会秩序的四大“支柱”中，两个是典型的韦伯式观点：一是对资本的一次性巨额“征税”以便普通百姓免受战争成本的伤害；一是“普遍性的国家最低保障”，这是韦伯夫妇喜欢的词汇，指国家保障的就业、工资、医疗和工作条件等标准。第三个支柱是从前激进分子的分享财富口号：“剩余价值用于公共利益。”最后一个支柱是一线工作的工人中产生的说法：“工业的民主控制”，具体的主张是对英国的铁路、矿山、电力供应的国有化，更笼统的说法是“不光有经济上还有政治上的最广泛的参与权，这正是民主的特征”。韦伯和麦克唐纳承诺，这种新社会秩序将不再像从前一样建立在狭隘的“阶级”利益基础上，而是一个为了“共同利益”的“共同的家园”，是“所有领域的体力和脑力劳动者的家”。[574]

工党在1918年6月实际采用的重建计划已简化为具体方案，看起来更像一个委员会拼凑起来的配件组合，而不是“家园”或者“社会秩序”。比喻被剪掉了。韦伯谈论的普遍最低保障太容易让代表们想起济贫院，因而被抛到一边，取而代之的是更传统的工资和工作时间等政纲。但是政党纲领也保证说劳工决不会满足于战后的“修补工作”。[575]至于说政党承诺的“体力和脑力劳动”相结合，该党采用的方式是不仅欢迎其所属工会和游说团而且欢迎个人加入。由于战争使得立场更激进，消费者合作社也迅速加入事实上的劳工联盟中。[576]

在把经济组织起来和政治化的所有这些方面，战争让工人阶级振奋起来，用远比劳合·乔治愿意接受的熔融程度更高的战后重建前景激发他们的想象力。当激进的美国记者玛丽·希顿·沃尔斯1918年11月来到英国后，她感觉到

> 无论你走到哪里，无论是伦敦工人委员会还是妇女工人联盟，关于新英国的讨论总是伴随着你。你一刻也无法摆脱这些讨论。它们在英国社会上下流动，通过工厂委员会和工人委员会进入工人阶级的家庭，从基尔特社会主义者到工会、女性合作社基尔特，再到威尔士矿工学校。到处都群情激动，到处都存在着对新世界的热烈需求。[577]

在1919年接踵而来的不可避免的抱负冲突中，罢工主导了节奏。英国政府精心制订的缓慢复员计划就是要巧妙配合工人与工作，避免造成重建部那些计划者担心的高失业率，但是因为1月的士兵大游行而失败。2月煤矿停业的威胁只是因为成立了特别调查委员会才得以解除，这个委员会的一半成员由矿主任命，另外一半（锡德尼·韦伯和R.H.托尼是成员）由矿工协会任命。那年春天该委员会进行了关于私人所有和永久国有化二者相对优越性的公共听证会，双方都有一连串证人出席公开辩论。一个同样前所未有的姿态是在2月召集的全国工业会议，参加者有包括企业界、劳工界、政府代表在内的六百多人——在有些基尔特社会主义者看来，简直就是胚胎中的经济议会。这是要制订出战后工业社会契约的条款。[578]但是所有这些都没有阻止罢工的进一步加剧和工会组织的日益壮大（单单1919年就有将近一百五十万人）。

在这些联合压力下，政府转向更多的奖励政治。在现有的失业保险项目上添加了一个紧急失业补助法案，让士兵能度过复员后最初的困难阶段。政府还答应给予那些愿意耕种的返乡士兵以帝国的土地。最重要的是，消灭贫民窟、建造体面住房跃居战后重建议题的前沿，而且采用慷慨的经济资助来推动，这种慷慨（就像失业补助一样）后来让政府计划者感到后悔。劳合·乔治公开谈论房屋问题——“适合英雄们”居住的房屋，有花园、澡堂，甚至客厅。但在私下里他谈论的是革命，他敦促内阁说，即使住房计划“将花费上亿英镑，但这和国家的稳定比起来算得了什么？”[579]

处理因为战争而收归国有的企业是更棘手的问题。劳工竭力要永久国有化，商人要求立刻恢复到战前状态，政府决策者意见不一致，犹豫不决。1920年初，重建委员会前任成员阿瑟·格林伍德仍然认为煤炭和酒类买卖的国有化是迫切的问题，铁路、航运和银行也距此不远。[580]但是往另外方向推动的力量更强大：劳合·乔治已经开始精心策划并运用手腕来操纵的恐布尔什维克主义心理、民意调查中的保守派偏向，以及投资者和商人把工业带入预期中的战后激烈国际竞争的渴望。政府驳回了煤炭委员会勉强通过的国有化决议，相反提出了按区域重组煤矿公司的主张，公司董事会中设置工会代表。铁路行业也

提出了同样的建议。渐渐地，其他战争经济控制也被拆除了。主要的战争经济部门，与战争时期相比已经仅有外壳，也在1921年彻底解散。工业委员会计划者希望建立的永久性劳资委员会在1921年因为工会的退缩而破灭。[581]

到了矿工们最终在1921年正式罢工，经济陷入衰退，雇主降低工资和裁减人员时，再要改变事态已经来不及了。战争的乌托邦情绪，正如威廉·道森曾经说的，进入“崭新时代”的浓烈意识和把战争集体主义材料建成“新社会秩序”的热情被消耗殆尽。新首相斯坦利·鲍德温宣布“本届政府不会试图去控制国家的工业”。[582]

但这是条高低不平的道路，尽管鲍德温口口声声说恢复，英国的社会政治已经被永久地改变了。1920年的紧急失业救助将成为战后英国的主要特征一直延续到1930年代的大萧条时期。战时住房项目也维持下来（尽管有保守派周期性的停工），公共的、工人阶级“委员会”房屋缓慢扩展为英国新特征。也很重要的是，战时劳工政治的改变也维持下来了，不仅有导致1926年大罢工的积蓄的愤怒，而且更重要的是，战争克服了劳工长期以来对做好事政府的怀疑，让工党进入英国社会政治的主流。

虽然细节来自英国，但是归根结底趋势是普遍的。不管在社会民主党意外继承了他们长期不信任的政府的德国，还是在仍然处于政府管理权力边缘的法国，社会民主和进步政治之间的界限因为战争而发生了深刻变化。在整个欧洲，劳工政治现在非常活跃，不仅在谈论工人委员会和联合控制，而且在谈论社会保险、住房、规划、经济管理等——所有“资本家”的社会政治议题；从前的正统社会主义者与这些议题是保持距离的。在这方面，战时紧急经济集体主义实验、社会和平的脆弱结构、热烈讨论的重建计划，甚至1919年破灭的乌托邦，都有持久和深远的后果。

在北大西洋经济体西边，战争结束后希望的兴起与破灭也同样发生了。在美国像在欧洲一样，战争期间出现的重建抱负撞到了更加激进的劳工运动，撞到了渴望尽快让国家工业恢复到战前“正常”状态的雇主。虽然具体情况在美国，但是背景、意识、影响在很大程度上具有国际性。

主要的海外模范是英国。战争期间和战后的德国被隐藏在宣传迷雾之下，有关法国的报道主要集中在军事方面，但美国进步人士对英国重建的消息特别感兴趣。《调查》在搞到英国重建部的报告要点后马上发表。惠特利会议成立各种形式劳资联合委员会的建议引起美国人的广泛注意，因为它正好和不断强化的劳工调节机制的需要相吻

合，也和把战争中的民主理想引入工业这种旨在提振士气的模糊言论相吻合。《新共和》在1917年秋天请人描述英国计划，指出了惠特利观点与国内以“难以抑制的敌意”为特征的劳工关系的对比。编辑忍不住补充说：“人家已远远跑在美国的前面。”到了1918年底，随着美国战争工业中成立的一百多个惠特利式工厂委员会，战争劳工仲裁者在缩小差距方面做出很大贡献。[583]

在所有英国重建计划中，《劳工和新社会秩序》在美国引起的反响最大。《新共和》称赞它“可以说是由负责任的政党提出的最成熟的、精心设计的项目”，开辟专刊全文转载。《调查》因为错过了1918年2月的机会，在8月全文刊登了工党的重建计划。矿工联合会杂志转载了《劳工和新社会秩序》，加利福尼亚州劳工联合会在1918年秋天的决议中引用了大量内容。在白宫，威尔逊总统的秘书约瑟夫·塔马尔蒂确保总统能看到这本书。当威尔逊开始在春天的演讲中插入即将来临的“政治经济重建”内容时，塔马尔蒂敦促他再大胆一点。加利福尼亚进步人士麦耶·李斯纳写到，西奥多·罗斯福称之为“多年来出版的最激动人心、最有启发性的政治文章”。《新政治家》的结论是：“《劳工和新社会秩序》到来后，至少在东部和中西部各州，似乎很少有俱乐部、协会、大学、教堂或者论坛不受到影响，来询问英国劳工组织到底在想什么，计划做什么”。虽然有自我吹嘘的一面，但这样的说法确实有点道理。[584]

为什么美国进步人士从英国战时宣言的干草垛中单单挑出《劳工和新社会秩序》大加赞扬，并寄予太多自己的希望呢？这确实不是很容易解释的问题。该文件公然支持社会主义项目，发誓“消灭”控制工业的私人资本家，支持将大部分工业国有化，它在美国进步人士圈子里决不是可利用的资产。赫伯特·克罗利在创办《新共和》之初就曾经保证该刊物的思想“激进，但不是社会主义者”。凯洛格的睦邻中心和社会工作人员读者并非标准政治意义上的激进分子。那些对《劳工和新社会秩序》不以为然的人中有西奥多·罗斯福，他对李斯纳抱怨说“其中5—10%的内容纯粹是共产主义货色”，让它受到玷污，就像一滴污水污染了清泉。《新共和》担心“美国进步思想的胆怯和兴趣淡漠”将阻碍人们接受宣言的真正意义，这种担心确实有道理。[585]

然而，在美国进步人士竭力要相信战争带来的转型影响时，韦伯和麦克唐纳让细节从属于历史理想化比喻的这一决定，使得《劳工和新社会秩序》比相对灰暗的官方版本的优势更大。英国文件承诺了美国进步人士最希望听到的东西：再次确认旧秩序已经失效——正如《新共和》编辑说的“根本无法修补了”，战争的社会成果决不能再失去。跨越大西洋的进步纽带从来没有成为特别精细的政党区分工具。

《劳工和新社会秩序》与笼统的重建讨论相融合，为美国进步人士提供了在威尔逊身上他们半嘲讽半羡慕的东西：自我夸耀的新社会理想主义诺言。从1918年起，关于战后“新秩序”的讨论在美国进步人士对冲突的评估中无所不在。秋天时《调查》已经肯定“资本主义不可能不受任何挑战和控制地复辟”。威尔·杜兰在1918年6月的《日晷》上写道：“新社会秩序已经到来，这是不容置疑的。”[586]

这种跨越大西洋的进步纽带对英国政治辩论术语的吸收，有助于解释为什么到了1918年末期（这时美国参战刚刚一年，在战争中的牺牲与英国相比非常微小；工人情绪稳定而且最初的爱国热情还没有减退；尚且没有高举战后承诺来支撑战争士气的迫切需要；企业生产战争物资的速度似乎证明了资本主义崩溃完全是一派胡言），美国对重建计划的讨论会这么热烈，甚至比英国还多。威尔逊并不是这个现象的领导者。当第一拨的英国重建委员会报告跨越大西洋渗透到美国的时候，威尔逊对美国重建计划的支持者说现在考虑这些措施太早了。当1918年11月停战突然到来时，他告诉重建委员会支持者说已经太晚了。在《劳工和新社会秩序》发表的头几个月里，他只是笼统讨论即将到来的重建，到了1918年12月国会年度报告中，他往后退缩只是提到简单的“调整”。即便这时，他的头脑中想的仍然是国际关系，根本无法提供什么具体建议。他对国会说：“我自己没有坚定的判断。返回和平状态的过程……很可能超过任何机构的研究和任何可能提供的援助。指导和平进程并不容易，还不如顺其自然。”[587]

因为没有上面的指导，重建热情似乎从社会本身的毛孔中爆发出来，由部分借来的理想主义推动，用部分借来的语言包装。弗兰克·沃尔什写到，到了停战日，美国已处于“重建会议和计划的风暴的中心，这些会议和计划来自可以想象到的任何团体，有高雅之士，有反动组织，有工人也有其他人”。在1918年11月到1919年中期，美国劳工联合会、美国商会、联邦宗教协会、全国天主教战争委员会、妇女工会联盟、社会工作者、农民、州劳工联合会都拼凑起自己的重建计划来。有6个州成立了正式的重建委员会。《日晷》夸耀自己的重建计划，合作者包括约翰·杜威、海伦·马洛特、托斯丹·凡勃伦。威廉·詹宁斯·布莱恩的《平民》也发表了自己的重建计划。自从1918年秋天就一直以特别宣传册的形式转载英国重建报告的《调查》，现在用每个月的第一期专门讨论重建议题。运用借来的英国基尔特社会主义的语调，查尔斯·H.惠特克在《美国建筑师协会杂志》上呼吁一种“超越工业主义”的建筑和社会秩序。亲战争的社会主义者在1月份创办标题是《重建：新时代的来临》的崭新刊物。刘易斯·芒福德后来回忆那个时刻说：“在1919年的街道上出现了二十种不同的天堂。”《新共和》的编辑无意识地使用了劳合·乔治的术语：“我们当今的社会就像熔化

了的铁水，可以塑造成任何模型。”[588]

其实这个重建的新瓶子里装进去了很多陈酒。但是美国进步人士加快步伐追赶1919年早期英国的脚步，就好像自己的未来就在那里一样，这一迹象特别引人注目，说明重建运动的国际影响力多么大。早在7月份，《调查》的驻英国记者阿瑟·格里森指出了“讨厌的危险：大批的美国调查团、委员会、特别代表团一批又一批踩在同样的青草地上，直到把它踏成烂泥状”。简·亚当斯、沃尔特·韦尔、格里森本人都出现在1919年初煤炭委员会听证会上。《国家》杂志的奥斯瓦尔德·加里森·维拉德在停战后动身到英国。赫尔馆的元老朱莉亚·拉斯罗普和格雷丝·阿伯特前往英国是要为美国儿童局调查儿童福利措施。查尔斯·H.惠特克是劳工部特别代表，去研究英国建筑行业中的基尔特社会主义。玛丽·麦克道尔调查英国公共住房问题，美国劳工立法协会的约翰·B.安德鲁斯要亲眼看看英国公共健康保险的经验。美国劳工部、全国公民联盟、全国工业会议理事会都竞相派出了雇主代表团考察英国的劳资关系。全国公民联盟派遣另一个代表团试图研究健康保险问题。[589]

对于寻找的内容或者它对美国政策的意义，调查者的共识并不比战前的更多。美国劳工部长1月份组织的雇主小组报告说，以工会为基础的集体谈判在英国起作用；在“沸腾的不平静”之下，它是最有希望朝向稳定的力量。2月份动身的全国公民联盟代表团的结论是没有任何值得从英国学习的东西。3月份的全国工业会议理事会代表团报告说，英国正在走向赤裸裸的布尔什维克主义，雇主屈服于联合控制的要求，政府缺乏遏制劳工运动泛滥的政治意志。报告说，一整套的“流行语和口号，比如‘国有化’、‘集体谈判’、‘工业民主化’等被炮制出来，这些词语有广泛吸引力，但内容模糊，没有确定性。尤其是在这个不管是在工业还是在政治领域都充满激情和暴力，不满情绪泛滥的时刻，‘变化多端的短语’是十分危险的”。[590]

在这个形形色色的抱负和乌托邦激烈竞争的喧闹中，在到处都谈论重建的“新时代”、“新秩序”、“战争已经开启了新世界的门”时，从英国引进的内容只是发挥了部分作用。[591]战争集体主义经验、美国进步政治的救世主式口吻、当时任何利益集团的议题都要贴上“重建”标签之风，都是重要因素。但是正如战争是国际事件一样，战后重建野心也是如此，超越了民族国家的边界。

在停战后的最初六个月提出的美国重建计划热潮中，没有哪条线索比把战争经济的某些特征延续到和平时期这种希望更常见了。社会工作者在11月呼吁战争时期的公共就业服务永久化，将战争住房工程进行到底，把士兵和水手保险扩展成为全面的社会保险体系。教会团

体渴望扩展战时最低工资标准，扩展战争劳工调解局推行的工业和平机制。全国城市联盟的公民改革者建议保持战时工业委员会的核心功能，“确保我们在战争期间获得的领地”。更让人惊讶的是该联盟建议战时国有化的铁路和电报电话服务仍然留在联邦政府手中；如果要返回私人投资者手中，必须在消除“从前的私人所有制投机性和反社会性特征”以后才行。加利福尼亚进步人士希拉姆·约翰逊认为铁路应该留在政府手中不再是“可以争论的问题”。[592]

在威尔逊政府内部，有人赞同战时紧急情况下的集体主义不能简单地解散了事。在1918年11月共和党选举胜利后，约瑟夫·塔马尔蒂从早先建议的铁路永久性公共管理立场上迅速后退，但敦促威尔逊采纳类似劳合·乔治的项目：养老金、健康保险、联邦最低工资标准、最长工作时间法案、政府住房项目、“控制”基本原材料、联邦政府承认集体谈判的权利、按战时劳工委员会精神设置永久性联邦劳资纠纷处理机构、维持联邦就业服务项目，还有以英国模式为基础的国家工业会议，像“惠特利项目”那样制订改善了的劳资关系规范。他应和劳合·乔治的话说：“对付布尔什维克主义的真正解毒剂就是社会重建。”威尔逊的邮政部长公布了政府永久拥有电报电话服务的计划。铁路管理局的威廉·麦卡杜提出了联邦铁路管理延长五年。燃料管理局的哈里·加菲尔德建议成立由劳工、经营者、公共代表组成的和平时期燃料委员会，协调煤炭行业的纠纷。[593]

不过，尽管英国和美国的重建野心有这些平行发展，却存在关键的差别。其中有些是开始于高层，如威尔逊总统。他和劳合·乔治的战争领袖才能之间有很多共同点。按英国的说法，两人都是“自由党—工党”（lib-lab）政客，得到劳工广泛支持的进步人士。1916年由于美国劳工联合会的积极支持而连任，威尔逊进入战争时，比从前的任何一位美国总统都更接近于同工会正式结盟。[594]但是威尔逊选择在方方面面掌管劳工—进步联盟，偏偏就除了在他自己的头脑中。在美国其他进步人士通过英国发现劳工政治中的新利益的地方，在劳合·乔治竭力收买工人阶级重新支持自由联盟的地方，威尔逊的战后政策制订充斥着普遍性的、无阶级的进步人士的高调。

劳合·乔治试图利用重建旋风为自己的利益服务。威尔逊则相反，既担心又蔑视，不愿意走近它。他回避劳合·乔治那种战后社会承诺的政治，而是建立了一个特别的海外国际重建项目，几乎接近于放弃国内的内容。要是西奥多·罗斯福领导战时政府（这正是他迫切的渴望），事情的发展有可能完全不同。但是威尔逊心思不在这上面，加上1919年的前六个月都待在巴黎，无法摆脱他认为此前只是主持战争中临时反常措施的意识，越快拆除战时体制越好。

因此，战争集体主义机构一方面群龙无首，加上没有根基良好的国家机构的维持，几乎在一夜之间就开始解散。“校际社会主义协会”的哈里·莱德勒1919年1月访问华盛顿时头脑中满是重建计划。在政府工作的第一个朋友却告诉他“不会有什么重建计划”。弗兰克林·莱恩的内政部工作人员正忙着计划在联邦开垦的土地上安置大量士兵。而除此之外，各个战争部门尽可能快地卷铺盖走人。[595]战争劳工局在12月初申请解散。战争住房工程的工作随着停战到来而结束。完工的工程以低价出售给私人投资者，其余的放弃了。食品和燃料管理局在6月解散。铁路维持在政府控制中一直到1920年初，但是麦卡杜本人在停战后两个月内返回到利润更加丰厚的私人企业工作中。战争持续的时间不够长，没有来得及形成常态意识，也没有培养出专注于其运作的管理者队伍。战时借调的管理者离职回到企业事务中去；办公桌几乎还没有摆放好，办公者就离开了。无论如何，政府外的重建热情不可能阻止战时紧急政府管理部门陷入崩溃。[596]

归根结底，让威尔逊政府重新采取行动的不是进步人士的纸上计划而是劳工的压力。受到战争期间集体谈判胜利的鼓舞，加上国外事件的刺激而更加激进，工会组织在新年开始充满了积极行动的乐观主义心态。就像在英国一样，工人控制权的议题扩散到战时政治化的经济以外。因为有些领袖受英国模范所吸引，矿工联合会呼吁煤炭行业国有化、劳工参加的煤矿共同管理，以及独立的劳工政治。在广泛散发的由劳工律师格林·普拉姆起草的计划中，铁路工会建议铁路国有化，由劳工、管理者和公共委员会三方组成的机构共同管理。国有化政纲在州劳工联合会决议中太多了。矿业和铁路工人工会提议成立罢工联盟，显然是模仿英国矿业工人、码头工人和铁路工人的“三方联盟”。冈珀斯和美国劳工联合会的行业工会领袖竭力反对这种潮流，不大情愿地加入美国劳工联合会重建委员会，他们坚持认为传统的行业工会比新式劳工共同管理主张的优越性更大，并对任何愿意听讲的人说英国劳工的新政治方针不可能长久。但是，被1919年的渴望吞没的美国劳工联合会，在1920年的大会上脱离冈珀斯的领导，支持普拉姆计划。[597]

更关键的因素是，停战后十二个月出现了一系列的罢工，其激烈程度比美国历史上任何时期的罢工都要厉害。工业界地动山摇的战场出现在煤炭、纺织、服装、航运、钢铁等领域，工人要求增加工资、缩短工作时间、把战争期间管理者给予的紧急优惠常态化、把战时紧急状态的代表体制变成工会明确的谈判权。总之，1919年走上街头罢工的人数达到四百万。20世纪只有另外一个年份罢工人数超过这次，那是在1946年。

面对同样的力量劳合·乔治采用承诺、恐吓、操纵等手段，而威尔逊政府直到1919年秋天，即将近一年的罢工风潮后才开始修补遭到破坏的社会和平。在钢铁行业即将罢工的时刻，政府召开特别工业会议，这显然是英国2月份劳工关系会议的翻版。有大约60家雇主、美国劳工联合会任命的工会代表、政府选择的公众代表在10月初齐聚华盛顿特区参加会议。威尔逊没有为会议确定议程，他认为战争时期那种利益合作关系会很自然地再次建立起来。英国会议持续了两年半时间，而美国会议两个星期后就不欢而散。美国劳工联合会的代表试图抓住战争期间得到的临时优惠，坚持以工会为基础的集体谈判原则；而雇主则非常固执地要求保留与他们愿意承认的任何工人代表谈判的权利。“公众”代表提出惠特利主义的某种形式，这些代表中有很多福利资本家。英国工会和雇主在19世纪末期逐渐清晰化的协商和谈判的共同基础在美国却不见踪影。一切都归结到工会在和平时期经济谈判桌上的地位，矛盾全面爆发。[598]

因陷入死胡同，工会愤而离开。“公众”代表组成的第二场会议匆忙召开，捡起某些议题，提出了成立类似于1919年《英国劳资法庭法》的劳资纠纷协调委员会机制。[599]但是到这时候，煤矿工人已经参加到钢铁工人的罢工中来了。威尔逊政府重新恢复了曾迫切希望拆除的战时煤矿管理机构，采取不亚于战前法院最大力度的强制令镇压煤矿罢工。战争期间的强制性法律机器被严厉地用来对付外国劳工激进分子。在情绪重新极端化的情况下，从欧洲借来的处理紧急状况的公共劳工协调机制陷入崩溃。1920年成立的处理工资和工作条件的铁路劳工委员会三方会议一年后解体，因为资本方和公众方的代表联合起来要废止铁路工人的工会协议。美国在劳工仲裁机制方面受到最广泛关注的创新——“堪萨斯劳资关系法庭”发动了（作者声称）和外国原则“完全不同”的行动，开始宣称在任何情况下，州中所有基础工业领域的罢工、抵制、纠察、停工等都属违法。[600]

由于有效的公共协调机制破产，主动权重新落到雇主身上。即使在工业会议失败之前，他们就开始准备好新的“自由雇佣”（open shop）动议要限制战争期间的工会扩大。惠特利主义的卓越地位（去除了惠特利委员会在英国与劳工组织的关系）、“工业民主”的言辞，都被适当修改以符合公司控制的雇员代表体制那种“美国计划”。在雇主的反攻下，钢铁领域的战时组织崩溃，国有化运动在煤矿领域也渐渐削弱。铁路工会面对国会要剥夺其罢工权利的法案时也被迫从普拉姆计划的高地退却。到了1923年，在雇主反攻和1920年底就已经非常严重的战后经济衰退的联合压力下，工会会员已经从战后最高峰下降了几乎三分之一。[601]

最后，“红色恐怖”也给倒退潮流推波助澜，在美国表现得特别强烈。就像从1917年到1920年革命思想在世界范围有传染性一样，人们对它的恐惧性反应也是如此。劳合·乔治在1919年末期就开始利用人们对布尔什维克革命的恐惧，大肆宣扬“一小撮但是非常活跃的人不知疲倦地、阴险地利用我国劳工组织的力量达到颠覆国家的目的”。到了1920年底，由于酝酿的全面罢工威胁，劳合·乔治从议会得到范围广泛的紧急状态处置权——当1926年全面罢工的威胁变成现实时，它给了政府所需要的镇压工人的权力。[602]

美国在北大西洋经济体西边，人们或许料想它比西欧和中欧遭受革命的冲击要小得多，但是由于移民工人阶级的强大力量，美国政治实际上受到的冲击更大。作为保守派政治焦虑的“引雷针”而言，就连最赤色的苏格兰机器工人都比不上移民工人。在1919年突然爆发的反对外国人、反对激进思想的情绪中，非常明显地借用外国经验的进步项目突然陷于非常易受攻击的地位。纽约州立法机构调查煽动性活动的委员会给《调查》、《国家》、激进工会以及睦邻中心支持者等贴上“和平主义者、失败主义者组织”等标签。《纽约时报》攻击普拉姆计划是“通向列宁和托洛茨基原则的一大步”。沃尔特·李普曼在1919年11月愤怒地写道：“在这时候，在内政问题上站在1912年西奥多·罗斯福的立场的人，在外交上站在威尔逊第一次到巴黎时的立场的人，以及在宽容原则上站在约翰·弥尔顿两个半世纪前的立场的人，现在肯定、绝对要被指责为和平主义者、亲德分子或者布尔什维克分子。”[603]

强大的利益团体已经表示反对的健康保险成为最明显的牺牲品之一。在战争刚一开始的时候，健康保险的鼓吹者已经迅速把援引的先例从德国转变为盟友英国，以避免被指控为“大普鲁士主义”。但是这一姿态很少引起注意，“德国造”宣传上又添加了“布尔什维克主义”标签，健康保险被说成社会主义“国家医疗”形式。美国劳工立法协会在1921年还继续推动健康保险宣传，正如约翰·安德鲁斯指出的，徒劳地抗拒“在停战后兴起的极端反动的潮流”。鲁宾诺已经在1919年末放弃了斗争，到巴勒斯坦指导一个医疗使团去了。[604]

希望这么强烈，失败又这么干脆。早已存在的劳资关系模式的区别、布尔什维克主义牌的不同打法、不同的国家机构体制、高层领导的不同特征，都让美国的下坡路比英国陡急得多。但是在美国战争结束也并不标志着简单地返回原来状态。像消退的洪水中挟着泥巴和沙砾的旋涡，战争集体主义实验留下了一大堆残渣。1920年代劳工关系的标志——正式确定的公司代表计划，是直接的战争遗产。赫伯特·胡佛在战争期间参与开展国家推动的企业合作，他把这个经验变成1920

年代共和党计划的核心。再后来，战争期间集体主义经济的经验在罗斯福新政中发挥了重要作用。从战争集体主义乌托邦经过夸张的重建计划再到重大妥协后的残余影响，这整个轨迹是国际性的共同特征。即使那些一直坚持美国得到上帝垂青与众不同的人，也通过跨越大西洋的纽带卷入这个战后国际动态的旋涡中，就像卷入战争一样。

在战争的国际残余中需要考察的还有一个内容。1918年的一些美国进步人士觉得《劳工和新社会秩序》不仅仅是笼统的经济和社会重建计划。他们在“体力和脑力”劳动者的说法中看到了全新政党的宣言：一个用理想主义语言为大众利益代言的劳动党，其中有知识分子如韦伯、麦克唐纳发挥的空间；或者反过来说，一个得到工人阶级选民支持而强大的知识分子政党。《新共和》的编辑在转载《劳工和新社会秩序》的编者按中说：“美国自由派在近期一个不可回避的政治任务就是推动美国工人的组织工作，以便发挥可观的政治力量……在宪法争论项目上，观点越激进越好。”[605]

在某种程度上，脑力和体力劳动者的政治联姻想法对美国进步人士来说是新鲜的。在一系列的问题上，比如市营化斗争、工伤赔偿运动等，进步改革者和工会领袖都是在同一战壕里奋斗的战友。但这样的结盟并不容易，常受到阻碍，前者几乎不加掩饰地蔑视工会领袖狭隘的团体利益追求，工会领袖则觉得这些进步改革派更多关心的是社会和平（和他们自己倡导和平的专家仲裁者地位）而不是工人具体的物质利益。在这个意义上，战争标志着进步人士和工人阶级关系的试探性的、不彻底的改变，一种预示并帮助开辟后来新政道路的结盟机会。要通向这些新形式劳工和进步人士联盟的前景有许多道路可走，对于美国人来说，最宽广、最重要的是英国道路。

就像许多其他大西洋纽带一样，美国进步人士对于英国工党可用政治模式的发现不是整体上的，而是零零散散的。《新共和》在英国投稿者帮助下发现它，其中许多人就是在战争期间的压力下从自由党转变立场进入工党的。[606]相反，《国家》改变则是因为对战争的怀疑。《国家》老板和编辑奥斯瓦尔德·加里森·维拉德在战争初期并非经济上的激进派。他在1912年的选举中渴望寻找一位能够把美国带回格罗弗·克利夫兰道路的候选人。他甚至责怪战前的《调查》过分同情劳工。但是维拉德战争期间的和平主义使得《国家》与国家的审查之手激烈冲突，所以编辑部吸引了一帮激进主义者，也让维拉德和反战的英国左派有了接触。英国工党在对似乎无休止的战争感到不耐烦时，开始与国内反对战争的少数派修补关系，并在1917年12月发表了清晰的和平目标。这个事件给维拉德留下深刻印象。在停战后的几个星期，维拉德到英国考察，寻找英国工人阶级“人民的和平”的设计

师拉姆齐·麦克唐纳（维拉德的政治“理想典范”）和“圣徒般”的乔治·兰斯伯里。到1919年，他已改变了战前对劳工的态度，渴望出现美国政治重新调整，以便能够促成知识分子和工人结合起来的民主力量，建立像英国那样的联盟。[607]

在进步编辑中，保罗·凯洛格是最接近于从源头感受到英国骚动的人。因为迫切想知道美国红十字会在法国的救助和社会工作情况，他在1917年夏天来到欧洲。和维拉德不同，凯洛格不是和平主义者；因担心外交政策分歧导致杂志订户的分裂，他在美国宣战后已经辞去在美国反战联盟的工作。但是毫无疑问，战争的残酷性让凯洛格情绪低落，他急于看到一些社会进步来充当这场灾难的补偿。在法国看到的景象让他震撼，迫切需要的是更鼓舞人心的劳动而不是红十字会的临时包扎性工作，他回忆说自己在欧洲时“特别孤独”。1918年1月他跨过海峡来到英国，参加了工党的诺丁汉会议，惊讶地发现战争目标的辩论让他着迷。凯洛格认为这里是带着普通英国工人口音的语言说出来的伍德罗·威尔逊理想主义，是威尔逊的民主和非帝国主义和平理想。他在那年春天写信给费利克斯·法兰克福特说英国劳工运动“是当今欧洲最自由的力量，是与总统的自由国家领导权相平行的最可靠力量”。雷·斯坦纳德·贝克从同年在英国的切身经历中得出结论，用几乎同样的语调说，真正的威尔逊主义者不是在政府而在工人阶级中间，“今天的工党是英国公众生活中的精华”。[608]

《劳工和新社会秩序》刚开始并没有激励凯洛格。他相信其中的国有化政策要点已经脱离了草根劳工阶层的愿望：下放经济控制权并使其民主化。但是从这个起点，凯洛格很快转向对工党国内项目的深刻羡慕。他在1918年4月写到，英国劳工运动“既不同于传统的工会主义也不同于从前阶级意识强烈的社会主义”。这是“有机的”和“民主的”运动，旨在推动“战时共同体特征”同时又没有战争的标准化和侵犯个人自由。[609]

凯洛格对英国劳工运动的崇拜日益强烈还受到阿瑟·格里森的鼓励，此人1918年初期带领他在英国游览，最后成为《调查》联络英国劳工运动的特使。格里森是时代提供的一个典型的例子，说明战争能引发怎样的狂热情绪，当战争政府不能回应它的时候，这种激情就迅速转移到劳工运动上。格里森这个从耶鲁大学毕业来到纽约杂志社写漂亮“散文诗”的文静、深刻、充满理想主义的记者，在1914年战争爆发时，他正在英国创作一系列英国生活的文学速写。他作为救护队志愿者奔赴前线，很快参加到同盟国战争事业中。他在英国官方的暴行调查委员会对德国战争罪行作证，在美国杂志上敲响战鼓；当第一批美国士兵最终来到欧洲时，他为他们讲战争目标。他在1917年纽约的

《论坛报》上连载的《英伦三岛》一书是对英国因为战争而振奋起来的经济和社会的热情描述，目的就是激发国内进步人士介入战事的热情。[610]

正如格里森在1917年初期看到的，工党在英国战争社会化场面中是靠边的。“说建设性思考是劳工的贡献是一种恭维，但这不是事实。”他喜欢把劳工运动的风波比作“毫无防备的可怜人遭受潮汐巨浪的打击后手足无措”。其领袖没有建设性远景也没有综合性重建计划，普通工人“没有教育”、“缺乏想象力”。格里森在1917年初期通过西伯姆·朗特里和福利工业家初次接触劳工问题，他的政治英雄是重建委员会的阿尔弗雷德·齐默恩和《圆桌会议》圈子里的社会帝国主义者。从这个角度看，英国劳工似乎很难把问题想出什么结果来。[611]

但是到了凯洛格1918年初期到达英国时，格里森的理想主义正迅速转移到英国劳工运动上面，政治抱负的变化将使他深深投入到实现工人控制的运动中。1917年底英国工党从专注于工会事务的状态中苏醒，改造成了真正的政党而不再仅仅是工会联盟的政治委员会，加上它从陷入战争机制困境的政府中挪用民主口号的做法，都帮助格里森进入工党的轨道。在战争政府的权力胃口不断膨胀的时刻，工党下放控制权并使其社会化的目标在格里森看来是了不起的清晰思想。

作为《调查》的英国社会政治特约通讯员，格里森根据新材料写成了第二本书《英国劳工和战争》，合著者还有保罗·凯洛格。这是两人思想的结合：凯洛格渴望民主的、人民的和平，格里森对工业民主的兴趣日益强烈。[612]到了1919年初，格里森口袋里塞着《调查》的薪水再次返回英国，作为该杂志的记者要报道正在创造的新世界。他再次寻访朗特里，忠实地发回一篇关于惠特利委员会的文章，但是他相信真正的新闻在工会管事的运动、矿工的国有化运动、争取劳工控制的新兴力量。他给凯洛格写信说“政府在住房、土地垦殖、海外移民、教育等方面的活动比不了”劳工的草根动荡，“因为它们是项目和计划，不是人的运动”。即使锡德尼·韦伯也不清楚这个潮流在往什么方向前进，虽然他梦想由没有利益纠葛的公共管理者来分配有效组织起来的权力。[613]

到了1919年中期，格里森肯定历史的潮流是在朝向自下而上的社会主义运动，以煤矿和工厂为中心的不成熟的、本能的、“没有哲学的革命”。“白厅官僚机构的权力受到地方政府的削弱，就像国家社会主义在工人控制下得到缓和一样。随着执行权的扩张，就需要权力下放，这是英国式的平衡策略……一步一步、零敲碎打、鸡毛蒜皮但切实可行。没有整洁的法国定论、没有教条主义的哲学、没有德国中央集权的机器”，也没有美国的“歇斯底里”。他再次描述自己意识到的潮

流："功能代表、产业工会主义、生产者参与控制、多元化的统治权……最近劳工的激情和动力全都在里面。"[614]

在1919年中期的动荡日月中，格里森把所有这些东西发回《调查》办公室。在传统社会工作人士的强大压力下，凯洛格大肆删减格里森的文章，虽然总是道歉。针对格里森建议的让《调查》和《新共和》合作在美国建立英国劳工运动永久出版渠道，凯洛格只是敷衍应付。但是实际上，到1918年底，两人已经把《调查》拉入到自下而上形成的"新英国"毫不掩饰的同盟中。

维拉德、凯洛格、格里森等美国人对英国劳工运动情有独钟，部分原因是他们能看到在国内很难看到的东西：工人阶级有充满理想的心灵和善于思考的头脑；而美国的工人大部分是长着奇怪面孔，操怪异口音的外国移民。考虑到塞缪尔·冈珀斯强烈谴责干涉劳工运动的"知识分子"，考虑到冈珀斯因为社会保险与美国劳工联合会结下的怨恨，或者考虑到进步人士认为劳工坚持要把在工会随波逐流作为获得劳工部任命的主要标准，《劳工和社会新秩序》能够公开邀请体力和脑力劳动者携手这一点本身就让人振奋。

美国人急于找到迹象表明劳工运动不仅自己思考而且愿意接受别人的思想，他们费尽心机寻找英国工人阶级知性主义的每一条证据。工党的费边社纽带，像麦克唐纳和兰斯伯里等著名的记者在党内的领袖地位，煤矿工人选择牛津大学教授作为他们在煤炭委员会的代表，以及纯粹的"脑力劳动者"如锡德尼·韦伯和G.D.H.柯尔能加入工人运动核心领导圈等，都说明了这个问题。

因为同样的冲动，他们迫切地抓住劳工运动的教育臂膀"工人教育协会"。雷·斯坦纳德·贝克在结识了创立该协会的合作社人员阿尔伯特·曼斯布里奇后，迫切想把他带回美国。曼斯布里奇的牛津老师和盟友（资深人士包括阿尔弗雷德·齐默恩、柯尔、托尼）、公共基金、渴望思想文化的技术工人，一起集中起来进行为期一年的经济和劳工问题学习。在许多美国进步人士看来，这代表了美国工人与知识分子之间紧张和相互不信任的关系中所欠缺的东西。美国人对英国劳工运动的表述在1918年后总是把它说成建立在四根支柱上的房子：工会、议会中的工党、合作社运动、工人教育运动。虽然任何讲究实际的统计都可能把最后一根支柱看作牙签一样的小玩意儿，如果和其他支柱相比的话。贝克写到"工人和学者的结合"是在战时英国最激动人心的事情。格里森在1919年冬天要在工人教育协会更激进的竞争对手——劳工学院开设两门课。[615]

当然，他们在谈论英国的时候心中想的是美国问题。话题可能是

英国劳工，但是核心文本是冈珀斯、威尔逊以及美国进步政治的未来。在这个上下文中，确定英国劳工政治的意义的斗争只能在国内引起政治裂痕。凯洛格1918年春天刚刚从英国返回，冈珀斯就向他提出挑战，要在强烈支持战争的全国公民联盟听众面前与他举行公开辩论。威廉·英格利希·沃林为支持战争的少数社会主义者辩护，污蔑凯洛格的报告是“亲德国的和平主义宣传”。在商人听众的欢呼和喝彩声中，冈珀斯严厉抨击“爱管闲事的知识分子”，这个《调查》、《新共和》、锡德尼·韦伯联合体，以为他们比美国工人自己还清楚工人需要得到什么。[616]

冈珀斯和沃林已经在努力工作，要按照自己单纯的工会主义和直截了当的战争爱国主义重新塑造英国的劳工运动——恰好和凯洛格、贝克、格里森的目标相对立。冈珀斯实际上已经从英国工会大会的边缘挑选了做这个工作的人：“全国总工会”的威廉·阿普尔顿，他是相信男子汉自助的反社会主义者，这一点和冈珀斯本人非常像。威尔逊政府迫切想阻止协商和平的言论传播，1918年春天派遣美国劳工联合会领袖代表团试图鼓起英国和法国拥有类似思想的工会主义者的战争决心。在7月份，政府为沃林的支持战争的社会主义者同行提供资金去游说海外社会主义领导人。在9月份，一个包括冈珀斯本人在内的代表团前往伦敦参加同盟国劳工大会。《劳工领袖》报道，冈珀斯站在大厅中央，头上戴着帽子，一支接一支地抽着烟卷，准备好单枪匹马地迎战对社会主义或者中欧劳工运动的任何妥协。贝特丽丝·韦伯写到，美国劳工联合会代表团“坚决主张、一再主张说，至少自从他们参加战争后，战争是在民主和无私一方与独裁和贪婪权力一方之间进行的。不管什么时候有人提出争议，美国人就重复他们的信条——语速更慢，声音更大，时间更长”。[617]

有关英国劳工政治的斗争是要争夺谁来控制和谁来代表工会运动的问题。它恰恰产生于冈珀斯的教条和凯洛格、格里森等人之感受的对比，后者感到英国1918年和1919年兴起了流动性更强、更分散化的、“有机的”劳工运动。不是所有在1918年或1919年自称进步人士的美国人都站在英国路线的劳工联盟一边。那些认为赢得战争胜利比国内民主重建等异想天开的空谈更重要的人，以及认为对阶级利益的任何妥协都破坏了无阶级的公众共同利益的人，还是对英国路线无动于衷。要不是战争的破坏和工人动乱，要不是战争国家膨胀的领域内每个经济和工业关系的暂时政治化，使得那些关系面临意料之外的严峻民主考验，大西洋对岸的情形很可能引不起美国进步人士的兴趣。但是在那个时刻，英国成为美国进步人士的桥梁，有些人通过它开始从中产阶级专长和影响力的政治转向像劳工一样广泛的民主社会政治同盟。

如何把半是借来半是想象出来的模式带回家总是最困难的问题。有些想按英国工党原则搞劳工运动的美国进步人士甚至亲自加入劳工组织。通过他们的努力，劳工知识分子这个在欧洲比在美国更熟悉的角色开始缓慢在美国出现。弗里德里克·豪威是个著名的例子，他战前发表的欧洲报道洋溢着对无阶级的公共利益政治的忠诚。作为纽约港移民官员，豪威突然碰到战争期间的国家权力。因为他迟迟不愿意驱逐又一批外国激进分子，最终被迫辞职后，他放弃了中产阶级社会政治，靠担任普拉姆计划的宣传家在铁路工会活动中闯天下。曾经是拥塞问题委员会秘书的本杰明·马什成了铁路工会主办的机构“人民重建联盟”的主席。[618]

格里森朝着同样的方向前进。1919年底从“全都疲惫不堪”的英国返回后，他曾经在《自由人》找到出口，在那里他竭力支持在国会的空壳旁边成立以职业为基础的工业议会。在工业研究局，他研究煤矿问题，试图“在美国掀起像英国煤炭听证会那样程度的辩论。他在1921—1922年作为工会“国有化研究委员会”的专家成员帮助矿工复兴了煤矿国有化主张。他是1921年美国对应于英国劳工学院运动而成立的“布鲁克伍德劳工学院”的校董。那年晚些时候在进步工会主义者合并成立工人教育协会美国分部的时候，格里森也是创始人之一。[619]

但是，对于受工党思想激发的多数美国进步人士来说，劝诫比跨越阶级渗透的这些例子来得更自然。他们心中想象的工党不是工会大会的戴布帽子的群体，甚至不是工人中深入学习经济史的受教育者，而是背后有真理和数字的宣言：跨越阶级但没有阶级意识。由于受到《劳工和新社会秩序》的启发，他们很容易地错把它当作工党本身。赞成单一税的《大众》在1918年春天用没有讽刺意味的话问道：“此前非常蔑视工会主义的数千美国自由派在问‘我们怎么能和劳工接触？’”其实，《大众》也是最热切推动这个问题的机构之一。[620]

进步人士的开始动作是1919年3月发表在《调查》、《国家》、《新共和》、《日晷》等杂志上的“致所有美国人的呼吁书”，针对所有“体力和脑力”劳动者。呼吁书的支持者包括豪威、《新共和》的赫伯特·克罗利和沃尔特·韦尔、《国家》的奥斯瓦尔德·加里森·维拉德、《自由人》的阿尔伯特·杰伊·诺克、单一税制支持者阿莫斯·平肖和乔治·L.莱考德、社会宣讲者约翰·海恩斯·霍姆斯、格林威治馆的玛丽·西姆柯维奇、西北大学睦邻中心的查尔斯·朱布林、女性主义者夏洛特·珀金斯·吉尔曼、城市社会主义者卡尔·D.汤普森，甚至还有像霍普金斯这种1912年进步党的铁杆老兵——为了这样的目的，一起松散地组织成了“48人委员会”。[621]

但是阶级鸿沟不是单单通过一则宣言就可以跨越的。劳工斗争在1919年不断加剧后，传统的劳工组织被越来越紧地逼到承认工会地位这一议题的墙角，他们不愿意用48人委员会里中产阶级知识分子的模糊理想稀释自己的项目。面对劳工的缺席，委员会把目光转向1918年末芝加哥劳工联合会组织的独立工党。这个党像48人委员会一样无足轻重，它借用了英国名称，吸收了几百个地方工会组织参加，提出了一套进步政治纲领：工业由民主控制、公共服务设施公共所有、女性完全平等、战争利润资本税、社会保险、言论自由权利彻底恢复等。但是如果对比进步人士理想化的英国模式，即锡德尼·韦伯的头脑和工会大会的肌肉相结合，结果只能是让人失望的。查尔斯·梅尔兹在《新共和》上哀叹说这个政纲背后没有主导性的远景，“其中没有企图像英国工党那样建造一种新社会秩序”。[622]

为了进行需要大量脑力劳动的思考，48人委员会把1920年的大会安排在工党芝加哥大会召开的同一时间。但是在48人委员会的指导委员会（其中推动直接单一税制路线的人占上风）和跨城镇的劳工代表之间，只有很少一点珍贵的共识。委员会的领导坚持无阶级工人党政策，只要它努力争取公共服务业的公共所有权；工会领袖要求工人党追求工会权利和对工业的民主控制。由于谈判者争吵不休，48人委员会的基层成员冲向劳工大会——像1912年进步党大会代表那样高唱“基督徒战士，前进”游行进入工党的集会大厅，他们的影响力很快消散了。[623]

在1924年“进步政治行动会议”的提名会议上，进步人士再一次唱起了“基督徒战士，前进”。这次体力和脑力政治结盟的倡议来自工会，遵循的是更传统的欧洲路线，但这次联盟的后果要大多了。在进步党名称的复兴中，铁路工人工会起了带头作用。他们在战时国家经济管理之下发展得非常好，但是到了1922年初期，随着铁路劳工委员会的解散，反对罢工的严厉强制令重现，加上一系列对工会组织权利非常不友好的法院判决，使他们迫切希望采取独立政治行动。脑力劳动者再次表现出积极的意愿。奥斯瓦尔德·加里森·维拉德担任会议的财务助理，弗里德里克·豪威作为秘书，本杰明·马什作为实地组织者之一。1917年分裂时出走的社会主义者充满热情地重新加入。《新共和》和《国家》清楚提到英国例子，也表现了一种回归。简·亚当斯、保罗·凯洛格、杜波依斯、约翰·杜威、约翰·R.康芒斯、雷克斯福德·特格韦尔、费利克斯·法兰克福特、保罗·道格拉斯等都表示了支持。当罗伯特·拉福莱特接受大会的提名进行1924年的总统大选时，连美国劳工联合会都表明支持的态度。[642]

1924年的进步党有工会支持的基础和中产阶级的上层结构，是美

国本土上最接近英国工党模式的东西了。拉福莱特在1924年赢得17%的选民支持，是人民党在大选中获得最大支持度的两倍，是尤金·德布斯在社会党鼎盛时期获得的支持度的两倍半。直到世纪末没有另外一个第三党候选人的支持度超过这个高峰。在议会制情况下，1924年的进步党本来可以组建相当力量的议会立足点，一个为下一场选举打基础的强大舞台。

但是这一次，工会开始警惕劳动党政治，对进步人士盟友更加警惕。甚至在11月以前，当拉福莱特获得全胜的机会开始变得越来越渺茫，柯立芝政府抓紧修补一些工会篱笆的时候，铁路兄弟会就开始支持更传统的经纪人政治。把政治看作市场的习惯很难扔掉，在这样的市场里，工会最好是把最终的忠诚留给它自己，在一次又一次的选举中把商品卖给出价最高的政党。非常不愿意一下子把所有政治资源都耗费掉的铁路工会也开始向中间立场退却。矿工联合会的约翰·刘易斯已经把1919年激进分子清除出去，并表态支持柯立芝。而美国劳工联合会的支持没有得到多少看得见的回报。

但是受到拉福莱特高支持度的鼓励，社会主义者和进步知识分子迫切希望把“进步政治行动会议”变成永久性机构，但是工会为减少损失决定退出。当一个事实上的工党在1936年后最终依附在民主党地方和种族联盟后，劳工组织在党内将没有正式的构成性地位。借用过程中理想化和思想化的英国工党模式没有办法在美国坚持下去。大西洋进步政治中充满了这种偏离方向的纽带，时间点的距离足以造成关键的、结构性的差异。

但是，如果在战争退潮后留下来的东西只是理想层面的，我们也不应该低估它。哈里·莱德勒1919年末写道：“有许多人感到华盛顿的政府注定要带领美国直接进入集体主义国家行列，这种集体主义不是没有……官僚制度和（通过政府债券利息）从前的股东大军的慷慨支持，但是工业秩序已经远远脱离了斯宾塞式个人主义。”[625]回头再看这个时代，很容易辨识出这种幻觉。受战争集体主义实验启发的进步人士错误地以为，1917年和1918年特别迅速的政策学习过程会是永久性的。他们错误地认为战争结束时的激情是“常态”。他们夸大了战时国家在阶级和片面利益问题上的中立立场。他们过分强调了公共利益的明确性和公共利益代言人责任追究的容易性。在1917年的信心中，他们很少认识到这些问题。像1914年的兰道夫·伯恩那样寻找别样道路替代美国过分个人化的生活方式，多数进步人士是带着迫切的期望进入战争的，H.G.威尔斯替他们说出了想说的话：要看看这个“伟大的国家”在加入高效的共同行动后到底能取得什么样的成就。

但是对于有些进步人士来说，战争和战后重建狂热提供了阶级关

系的意外教训。特别对那些最接近跨越大西洋政治的人，它教会他们对巩固的权力产生新的怀疑，对小规模的、甚至与阶级有关的民主阵营表示欣赏。从理想化的德国的破产中，他们学会了应该对强大的中央集权的欧洲国家保持小心。战争时期形成的摆脱私人贪婪和片面利益的、相互合作的整体经济观念维持了下来，但是同样维持下来的还有对国家权威的新警惕，许多进步人士在1917年和1918年曾希望这样权威的实现。进入新政时代，有人希望劳工运动能把市场造成的经济结构民主化。其他人则寻找合作化道路那头的任何形式。还有其他人认为可以在欧洲边缘的小地方找到解决问题的答案。

第八章 农村的重建

合作农庄

社会政治议题开始于新事物。在受到经济转型影响最深的现代性边缘，社会政治支持者把力量组织起来相互宽慰，交流经验教训，对控制问题感到担忧。老式的贫困从来不能像劳工工资新领域那样引起进步人士的兴趣：老式的贸易也无法和市场商品化的外向冲击相比：老式的生产也不能和人员集中、经济力量庞大的新世界相比。分散在广大农村地区的受传统约束的人口刚开始根本就没有引起他们的注意。

1872年在社会政策协会的组织会议上，没有人提到农业的困境。十三年后美国经济学家协会组织会议上也没有人提到农民的苦难。1900年的巴黎，产业工人在社会经济展厅中投下的影子是巨大的、毋庸置疑的。要在展品的迷宫中找到农村生活的经济和社会材料需要特别的耐心。“社会问题”是雇佣工人的问题、劳工问题（Arbeiterfrage）、大城市问题、劳工和垄断资本的结合问题。刚开始，农村完全在思想的另外一个领域。

但是从当时的任何人口数据上看，农村在20世纪很长时期内都是重要的存在。虽然农村人口一代一代像从水库中漏水的小溪一样输往城市，村庄和欧洲乡下仍然是独立存在的大洲。从爱尔兰到斯堪的纳维亚半岛，越过普鲁士和中欧平原，然后在地中海沿岸返回，欧洲乡下包围着城市和工业核心。在1930年，爱尔兰和意大利的一半劳动力还在从事“原始的”经济领域活动：林业、渔业，以及最重要的农业生产。在瑞典，类似的比例是39%，法国36%，丹麦30%，德国29%。在美国，玉米、小麦、棉花等农田一望无际地绵延在费城、新英格兰、芝加哥三角区的西部和南部，农业人口的比例是22%。[626]

这么多的农村人口决不仅仅是可有可无的残余力量。随着普选权的普及开始出现农业政党。在由都市和工业核心的议题决定的政治波谱中，农民政党没有固定的和可以预测的地位。农村利益问题能够提出的基调受到政党领袖、市场力量和政治环境的影响，从19世纪末期

美国的民粹主义主张到19世纪末期德国容克控制的农场主联盟，或保守或激进。典型的情况是，农业政党在更强大政治参与者的场地上扮演充数的角色。但是当农民政党把命运和工人阶级政党结合起来的时候，他们对进步政治的影响力就相当大了。瑞典就是一个说明问题的例子。这里的社会民主党获得长期执政就是因为1933年和农民党的结盟而实现的。同样道理，美国新政也是这样，北部工人阶级选民和南部棉农利益的结合维持了它早期的大胆措施。[627]

从经济上说，农村也扮演着重要的角色。丹麦黄油、瑞典木材、新西兰羊肉、美国小麦和棉花都在各自的出口经济中发挥核心作用。在1930年代的法国和德国，农产品占了全国产品总量的五分之一：在意大利这个比例超过四分之一：在美国，虽然有工业制品和服务的庞大的国内市场，这个比例仍然达到十分之一。[628]农民的口号“一切下面都是土地”是对这种经济状况的简单化和道德化说法。在农业党看来，手工业者、工厂工人、银行家和股票投资者、艺术家和牧师都装点了文明，但是他们都得吃饭：从经济上说，农民的土地和劳动支撑了所有这一切。这个主张有点夸张了，但是在农业经济占这么大比例的情况下，其说法显然包含了一些真理。1933年这么多最好的、最聪明的年轻新政支持者进入农业部决不是没有道理的。在那里他们试图弄清农业萧条的原因，相信只要农村购买力恢复了，整个经济复苏的力量就回来了。

如果说农村具有的经济、政治、人口等方面的重要性超过城市进步人士认可的程度，同样道理，它也很难说像这些人想象的那样一成不变。在这个时代，商品化的庞大机器在农村的作用并不比大城市或者工业城镇的作用小。给土地及其产出的“商品”定价当然不是新东西。让人不安的力量是农业市场扩张的规模和程度。随着铁路、营销、信贷网络等越来越进入农村深处，从前规模小、竞争力弱的贸易网络在压力下陷入崩溃。更多农产品开始越过更长距离的销售网，经过更多中间商和加工者的参与，产品价格被更遥远、组织更有效、资本化程度更高的参与者来决定。农村挣工资的劳动力沿着越来越密集的交通线和交易途径，进入把城市和农村结合起来的劳动力市场，这个市场甚至跨越大西洋。至于土地，它已经成为越来越复杂的债务和贷款金字塔的场所，扣押权和抵押贷款、地主和佃户讨价还价的场所。农民或许仍然穿早已习惯的木屐：世界各地的农村人还要弯腰锄地，满口乡村土话暴露自己的身份：地主或许从一磅的交易中，从佃户或者佃农那里得到一磅半的尊敬，但是乡村在对外交往上的迟钝掩盖着它越来越融入世界农业市场这一事实。

虽然如此，农村在一个关键领域与城市居民的世界不同。在力量

集中的时代，农业生产仍然是地方性的、小规模的、个人的行为。就连在易北河以东最大的容克的土地或者红河谷的富饶农场，在经营规模上都无法与经济领域中的交通、银行、制造业大公司相比。把工业劳动力组织起来比把农民组织起来要容易多了，虽然也存在困难以及危险的罢工武器等。农产品生产者一个个把产品送到市场上，他们对市场的控制力越来越小，越来越难以隔离市场风险。在农民分散和分裂的经济力量与农业市场资本更充足、组织程度更高的参与者的力量之间，存在明显的、经济上是可感知的差距。

在这种持续的不平衡中，在商品和休闲方面的时代成就中只有很少一部分进入农场主或者佃户的口袋。20世纪初期农业市场是经济效率和未偿付社会成本之间的经典联姻。便宜的食物是以牺牲众多农产品小生产者的教育、健康、理想为代价的。最弱小的农民，即爱尔兰佃户、美国黑人佃农、丹麦农业雇工成为北大西洋经济体中最大规模的受剥削的、辛劳的穷人。

在这个背景下，没过多久社会问题就让进步人士把目光转向了农村。社会政策协会在1880年代的议题中增加了农业经济问题，理查德·伊利到1890年代已在培训美国农业经济学家。慢慢地，在都市社会改革者群体之外，农村社会改革者的国际网络也开始出现。农民在其中不占主要角色，他们的政治倾向像他们的社会组织一样是地方性、区域性的。北大西洋经济体国家的农业社会经济学中间人很可能是宣传家、慈善家、农业经济学家和教育家。有些人获得了国际性声誉，比如创立德国农业信贷合作社运动的莱茵兰村长弗里德里希·威廉·赖夫艾森，爱尔兰新教徒地主的良心、西奥多·罗斯福最喜欢的外国农业改革者霍勒斯·普伦基特。但是和政策交流的其他国际网络一样，是更小的、更谦虚的参加者组成的普通成员维持了它的存在。

这个类型的一个例子是威斯康星州的查尔斯·麦卡锡。他不是出生在农村而是在马萨诸塞州的布罗克顿，他爱尔兰出生的父亲在那儿的皮鞋厂工作。麦卡锡14岁离开家到都市工人世界游荡，凭着思维敏捷和橄榄球天赋半工半读上完了布朗大学，最后来到威斯康星麦迪逊大学理查德·伊利的门下做研究生，兼当橄榄球教练。到了1901年，麦卡锡在威斯康星大学谋得教职和在州首府工作的职位，负责帮助立法者把思想更有效地融入法案中。进步法案的发动机“立法参考图书馆”很快就证实了麦卡锡的夸耀：“州改善运动的十分之九背后都有他的功劳。”[629]

麦卡锡的第一次欧洲旅行是1910年作为州贸易和工业教育特别委员会成员到德国参观，但是他对海外立法实验的间接体验可以追溯到更早的时候。到麦卡锡的州办公室参观的人印象深刻的是传单和样板

法规的国际色彩，“数千种报纸……几乎包括了世界上每一种语言”。当霍勒斯·普伦基特在1911年路过麦迪逊宣传工业合作社的时候，麦卡锡像其他人一样对这个新想法非常着迷。麦卡锡的政治理想、爱尔兰背景、具有世界眼光的政治兴趣、作为主要农业州立法专家的地位，都帮助他和普伦基特很快建立起密切的友谊。在商定1913年亲自前往参观爱尔兰和丹麦农业改革的成果后，麦卡锡根据普伦基特的爱尔兰模式开展美国农业合作社运动，并派遣首批组织者到都柏林接受培训。[630]

麦卡锡参谋部中的主要南方人克拉伦斯·坡进入国际农业改革领域的路线虽然不那么曲折，却同样是出乎意外的。克拉伦斯·坡出生于北卡罗莱纳州农场，和麦卡锡一样出道很早，想要找到独特的谋生方式。作为北卡罗莱纳最重要的民粹主义报纸《进步农场主》的实习记者，他很快收购了这家报社，在接下来的六十年时间里，他把该报作为向南方农民宣扬农业改革的讲坛。到了1908年，克拉伦斯·坡已经积蓄了足够的资金供一位年轻人到欧洲周游旅行。他本来打算参观博物馆和诗人的故乡，但欧洲乡村的精耕细作意外吸引了他的目光。克拉伦斯·坡对读者赞叹说在英国乡下看不到破败的篱笆、荒凉的土地，没有泥泞的坑洼不平的道路，没有文化深处的得过且过、没有美国农村典型的轻率的农业浪费。法国农村同样让他惊叹不已，“这里没有泥巴，没有沟壑，没有荒草，没有破落的房屋和牲口，没有密灌丛猪，没有丢人的佃农茅舍”。[631]

没有佃农，没有黑人，没有美国南方这么大规模的文盲，没有懒惰，没有棉花和烟草的陷阱：克拉伦斯·坡充满种族性和地方性色彩的观点，南方读者无需仔细破译就能明白。当1899年北卡罗莱纳选民遇到美国黑人的公民权剥夺问题时，克拉伦斯·坡为这个措施辩护。但是克拉伦斯·坡受欧洲人启发对于无“散乱部分或者参差不齐边缘”的农业的兴趣，不仅仅是看到没有美国种族制度特殊包袱的乡村。克拉伦斯·坡在欧洲的所见所闻帮助他在民粹主义热烈和抽象的言论与专家和农业改革者实际琐碎的风格之间架起了一座桥梁。两次欧洲之行后，在1912年，他像有经验的社会政治旅游者一样明白了目的地：到伦敦亲自了解劳合·乔治的新社会改革项目，看普伦基特在爱尔兰的工作，以及丹麦农村。[632]

像麦卡锡一样，克拉伦斯·坡带回了对欧洲试验过的各种形式农业合作社的热情。欧洲政府的非理论的实用性也给他留下深刻印象：他们对道路和贸易教育的投资，他们的邮局不仅把信件送到农民的家门口，还送包裹，出售人寿保险，办理储蓄业务。他的《南方人在欧洲》的献辞，“献给所有警醒的南方人，从其他时代吸取我们时代的

教训，从其他国家中吸取我们国家的经验”，表达了克拉伦斯·坡的新政治身份。[633]

像克拉伦斯·坡这样的南方人在大西洋进步纽带的初期并不处于显著的位置。该地区的大学和欧洲的联系远没有北方大学那么频繁。城市进步改革没有在南方扎下根来。和其他美国人相比，南方白人不仅容易对外来东西产生怀疑，而且容易背负区域历史的特殊包袱，因而造成一种和世界的双重隔绝。对从前一无所知的欧洲实用农业改革的认识给南方进步人士强烈的震撼，推动他们走上大西洋舞台，而城市公有公交车和挣工资者的风险没有做到这点。因为认识到南方农业的落后和贫穷，以及这种落后对南方普遍福利的拖累，他们竭力要在欧洲的乡村中汲取社会政治教训。

在这种努力中，美国人加入了其他人的行列：如试图跟踪丹麦农业复兴的可输出经验的爱尔兰进步人士、研究比利时农业组织的英国调查者、在德国的印度和意大利农业改革者。他们都在寻求农业复兴的秘密——以对农村小生产者不那么不利的方式恢复农产品市场平衡的可行措施。

正统的经济学家对于农村贫困问题的答案很简单：让农村流失人口的过程继续下去，直到过量的农业生产者削减到一个相对有利的程度，因为生产者过量会降低各自的最低报酬，注定导致永久性贫困。这种人口流失的天然终点就是城市。但是已经深深担心大城市中社会等级分化，多数进步人士并不欢迎放任农村人口流入城市的做法。把农村中多余的小生产者集中在帝国不那么拥挤的地方，这是大西洋范围内认为更加吸引人的做法，但不是所有国家都有实现这样目标的帝国体制。[634]

另外一个方法就是试图提高国家对农业利益的促进力度。关税保护和出口津贴就属于这个类别，还有国家农业专家刺激农民进行商业性农业生产的努力，教农民更详细地记账，在肥料、杂交种子、更新机器设备方面扩大投资，实际上，就是把农民和地主身份变成商人身份。这些努力的最大受益者是大生产者，而不是小业主或者（更少是）乡下的佃农或打短工者。所有竞争国都在玩这个游戏，在他们激烈竞争夺取农业出口贸易的优势时，不断从对方学习改进自己的措施。但是促进措施难以避免的是民族主义意图，在持久的国际意识和纽带方面显得比较弱。

在国际农业改革圈子中占主导地位是第三种方案。这种方案认为农村虚弱问题的关键不是农村人口太多，或者缺乏资本经营意识，而在于农村社会经济的原子化，所以克服这些问题的法宝是社会“组织

化”。要在农村形成合作的、社会连带主义意识，在分散的、互不信任的小生产者之间推动新型合作机制，这是在吸引麦卡锡和克拉伦斯·坡等人的辩论中提出的独特观点。

至于措施则有很多不同形式。得到最广泛赞同的希望集中在发展农业合作社。信用合作社提供了当地地主或者抵押银行之外的选择，购销合作社是绕过本地饲料肥料商人的手段，牛奶合作社是当地商业乳品厂的替代选择，仓库合作社、饲养合作社、销售合作社都有自己的发言人。在欧洲，经过了半个世纪的组织工作，形成了它们组织严密的协会性网络。

另一些农业进步人士把希望建立在改善农村教育问题上。为农民提供经济学知识，使他们对社会和历史有广泛的认识，更好掌握最新农业技术和方法，培养更深刻的合作精神，这些被看作更广泛、更开放的农村文化的基础而受到赞扬。他们相信文化复兴将带来经济复兴。

抱负最大的是从底层创立新形式农业社区的想法：从设计之初就要推动合作精神和社会团结的农业社区。规划的农村居住区这个想法对于农村复兴的辩论，就像乌托邦社会主义对于19世纪关于雇佣劳动的辩论一样：实现的困难程度并没有减弱观点本身的吸引力。

所有这些方案，从19世纪末期到1930年代大萧条时期以几十种竞争性的形式在北大西洋农业进步人士中传播。从赖夫艾森银行到《联邦农业贷款法案》，从爱尔兰文化复兴到威斯康星合作乳品厂，从澳大利亚维多利亚州的垦殖社区到加利福尼亚中部的州属农庄，从丹麦的民俗学校到它们在阿巴拉契亚南方的后代，形成了一个精心编织的网络。具有国际头脑的农业进步人士从来没有完全发号施令，但他们的项目不管是从思想上还是政治上都给新政带来了力量。

现代观察家对农业进步人士感到印象最深刻的，是他们拒绝接受农村的宿命，无论这宿命是过去的惰性还是市场和价格的推动力量。他们坚信农村是柔韧灵活、容易改造的，农村伟大的内在运动可以随有意识选择的渠道而弯曲——特别是由于其他很多东西的命运取决于它。农村的经济复兴是问题的开始，但是在这之外还有一种意识，即社会组织的新普遍原则即将诞生——不管这希望是体现在合作社鼓吹者传福音般的狂热，还是在民俗学校校长的宣传中。在农业进步人士看来，每个小业主在让每个人变得更贫穷的竞争中孤立无援不仅仅是农村独有的现象。正如1919年全国农村生活会议指出的，这是时代“个人化倾向和传统”的标志。[635]

农村的社会模式是根本模式。要改造它成为“社会性更强”的形式，要给它注入更多“集体性社会行动”的内容，就等于抓住了国家的核心历史模版。土地的社会模式是一切下面的基础。为此，农民的口号表现出独特的进步意义。

农业进步人士改革群体的所有机构中，在大西洋进步纽带中发展势头最强劲的是合作社。1930年代的大萧条中，合作社就成为关于农村重建辩论的固定话题。在拥护者眼中，合作社是重新构建生产关系的手段、购销的新模式、道德和经济价值重建的模版。在将近一百年的时间里，合作是公司资本主义的孪生兄弟、影子和进步替代品。

从历史上说，合作社、投资公司、工会实际上有非常重要的共性。所有三者都是法律上和制度上的尝试，要超越私有的、独占的个人主义体制。所有三者都是把众多的小资源组合成更大的集体力量。公司形式的天才在于其高超的聚集和扩张能力：从长远看，工会的天才在于其阻挠和提要求的能力：合作社的天才（同时也是其弱点）在于创业和民主理想的结合——从当时经济和政治科学的正统观点看，那样是应该很难融合的。

合作社的第一批宣传家是乌托邦社会主义者。正是他们在1820年代、1830年代的法国和英国宣传手艺人可以团结起来抛弃老板，重新获得自己劳动力的价值：消费者可以团结起来赶走投机商和放债人：可以从自私自利的经济剥削中再造世界，形成“真正的、社会商业新体制”。但是合作社更清醒和持久的机构模式是后宪章主义英国工人阶级创造的。现代合作商店首先出现在1840年代英国洛奇代尔的手工纺织工人中，它们从成员手中筹集资本，按合理的价格将商品卖给成员，再以分红的形式给成员分配利润，根据成员表现出来的集体意志做生意。[636]

合作商店是自成一统的公司，实际上是集投资者、消费者、管理者为一个共同体。从政治上说，合作协会是小规模的简单民主。在根据资本份额组织起来的公司中，投资者投票：一股一票。在合作协会中，正如19世纪英国合作者制订的原则，成员投票：一人一票，不管背后的财富和经济能力如何。

无论是从功能上还是从政治上看，结果都证明这样简单的形式适应性特别强。在英国，合作商店在工人阶级和下层中产阶级生活中深深扎下了根。英国合作商店的成员从1873年的35万人增加到1900年的170万人，再到1935年的750万人。所有英格兰家庭的45%和苏格兰家庭的55%在1930年代都属于某个合作社。为了给地方协会提供便宜的商品，联合经营的批发合作社积极进入生产领域，它们有自己的

农场、工厂、煤矿、面包房、北海打鱼船队，甚至在锡兰还有生产茶叶的种植园。[637]

不同的背景下推动产生不同的合作形式。在法国，合作者特别强调小商店和建筑领域生产者的合作，有时候让国家充当积极的赞助人。在19世纪后期的德国，最强劲的增长是合作信贷协会。1840年代末由崇拜英国工人阶级自助的赫尔曼·舒尔茨·德里奇介绍到德国：1892年在舒尔茨·德里奇的协会下面有一千多个合作信用银行，该协会外面就更多了。十三年后，帝国合作信用联社从总体上看占五大商业银行资本总和的一半以上。[638]

如此众多形式的机构很快进入乡村。弗里德里希·威廉·赖夫艾森1864年在莱茵兰组织了第一个农民信用合作社。到了1890年代中期，农村合作领域出现了包括普鲁士国家本身在内的赞助者的竞争，迅速发生了跨越国家边界的扩张。由意大利北部改革者从德国引进，合作人民银行和农村信用社（casse rurali）静悄悄地改变了意大利农村信用结构。在英国和德国合作社影响的交会之地丹麦，更加引人注目的转变出现在农业生产和加工中。丹麦第一家合作乳品厂开办于1882年，到了第一次世界大战前夕，该国一半的养猪户和几乎90%的牧场主属于合作屠宰场或者乳品厂。[639]

欧洲没有哪两个国家的农业合作社是完全一样的。德国农业合作社倾向于把多种功能汇集在当地一个共同的屋檐下。丹麦则相反，专业化是普遍原则。到了20世纪初期，多数丹麦农民属于多个合作社：共有一台脱脂器的乳品合作社、合作屠宰场和腊肉厂，或许还有合作饲养场、合作蛋类经销社、合作商店、购买饲料和肥料的合作购销社、一个或多个合作出口经销社。赖夫艾森合作社开始于精神和道德复兴议题，慢慢开始鼓励商业农场的实践。丹麦和爱尔兰合作社一开始就是积极的现代化力量。查尔斯·麦卡锡在1913年第一批看见丹麦奶牛时，每头牛身上都有“控制”其消费和生产的合作社记录单，也不像美国奶牛那样随意漫游，而是明确规定每天用栅栏围起来的一块牧场。他认为这是科学管理的标记。[640]

不管采取什么样的形式，合作社在欧洲乡村经济复兴中的作用是确定无疑的。丹麦是最突出的例子。因为被普鲁士夺走了南方省份，它的粮食生产在外来商业的冲击下遭到极大破坏，丹麦在1870年代处于危机之中——就像对这段历史的相似性感慨颇多的美国南方人经常指出的那样。丹麦农民中的最下层是欧洲最贫穷的人。通过把粮食生产改变为向英国出口高质量黄油、鸡蛋、腊肉的集约化生产，用多样的、交叉的合作社把力量集中起来，丹麦小农场主到了20世纪初期已经再次享受到让欧洲人羡慕的繁荣和富裕。霍勒斯·普伦基特的爱尔兰

农业组织协会迫切想用同样的办法提升爱尔兰农民的生活，在1890年代初期竭力要实现爱尔兰农村的“丹麦化”。在一定程度上，农业的未来不在于雇佣佃户从事粮食生产的大型传统农庄，而在于为周边的大城市生产价值高、分级细的产品的精细小型农场：1890年后欧洲农村合作社的快速发展与此密切相关。[641]

合作社有能力采取这么多不同的工作形式，从生产达到出口等级的黄油到推销“诚信和社会性商业”的新体制，它的政治特征就像蜥蜴随着情况和环境的不同而变化。洛奇代尔先驱者刚开始是欧文社会主义者，舒尔茨·德里奇是古典形式的经济自由派，赖夫艾森是基督教道德说教者，法国合作社（Union Coopérative）的查尔斯·纪德是持异见的社会经济学家。在1890年代到1930年代合作社形成的高峰时期，几乎每一个主要的欧洲社会运动都有合作社的参与。在法国，工厂和矿山所有者是合作零售协会的最积极推动者，（正如他们认为的）并非没有一点儿鼓励工人培养中产阶级经济美德的意思。在意大利，天主教会积极行动要建立合作信用银行。在德国农村，容克保守派、赖夫艾森派、反犹主义者、国家农业官员都积极推动各自的合作社运动来竞争。[642]

到了19世纪末期，发展最快的是工会或社会主义者支持的合作社。正统马克思主义者坚持认为自己的科学社会主义与前辈模糊的乌托邦主义存在巨大分歧，他们很难发现合作社思想中除了小资产阶级的吝啬乌托邦之外还有其他。但是由于工会和地方工人协会强力推动，劳工和社会主义者合作社在第一次世界大战前夕成员数量在比利时和德国超过其他合作社。爱德华·伯恩斯坦在渐进社会主义的最重要宣言中承认，合作协会不是“社会主义”，但具备了“足够的社会主义成分”，成为“社会主义解放不可缺少的杠杆”。[643]

简短地说，合作社并不符合当时处于主导地位的经济和政治类别。受到中间商、商业乳品厂经营者、商业借贷者激烈反对的合作社不是资本主义。随着周围竞争性个人主义文化的不断加强，合作社成员显得格格不入。甚至舒尔茨·德里奇也要求属下的信用合作社在章程上写上经典的劳工口号：“人人为我，我为人人。”[644]但是如果合作社不是资本主义，它也不是社会主义。合作社员鼓吹自助的刚劲形式，虽然这种自助是合作者把资源和能量结合起来共同提高。

结果，这个运动在社会主义者和资本主义者两边都不稳定。在比利时，工人合作社把利润的一部分直接返还给社会工人党的金库，合作社充当了社会主义运动的主要新兵招募场。在战时英国，合作社运动和工党的命运结合在一起。但是在其他情况下，合作社与股份公司之间的界限往往是不稳定的。合作社根源于技术工人、手艺人、小农

场主等社会团体，很少对穷人和没有技术的人感兴趣，主要通过联合自身力量努力奋斗实现出人头地的理想。尤其是在美国，普通合作者对获得大机会的渴望非常强烈。

尽管模糊不清，缺乏稳定性，但合作社思想的独特性和替代性从来不能被完全掩盖。合作协会不仅仅是精心管理的商店、乳品厂或当地银行。贝特丽丝·韦伯把合作社看作经济生活民主转型的组织中心点。法国合作者赞美“自私的垮台”。他们给合作商店的命名体现了同样的精神：“联盟”（Union）、“新家庭”（Famille Nouvelle）、“团结”（Solidarité）。在查尔斯·纪德看来，合作社是超越自我利益和竞争的控制的下一阶段：“注定要取代资本主义的经济体制。”[645]

一个如此变化多端，蕴涵如此深刻激情的运动很难逃脱在大西洋之间的拉扯。从1860年代的全国劳工联合会到1880年代的劳工骑士团，美国工会一直是合作理想的节点。从内战以后开始，每个农民组织也都曾经对合作社的思想着迷。在1870年代，在争取脱离农村商店经营者束缚的斗争中，“农民协进会”（Granger）会员从安排合作批发购物转到合作购买农业机械。然后，当设备制造商拒绝卖给会员机器时，他们顽强努力，亲自为会员设计和制造特殊收割机。在1880年代“农民联盟”非常活跃，有全国范围的合作粮食仓库计划。1902年到1910年间，“农民协会”和“美国权益平等协会”发展，希望农民能联合控制某一作物的大部分来对抗商人和投机者，从而控制最后的价格。但是由于过分扩张，农民合作社一次次成为围绕他们的繁荣乐观主义的牺牲品。农民协进会的泡沫在1873年的萧条中破灭了。农民联盟会员滑向银币自由铸造的许诺，农民协会的棉花联营和美国权益平等协会的烟叶联营到1910年都破产了。美国的的薄弱处不是在视野上，而是在于以地方为基础的小规模基本合作模式——正是它在改变欧洲乡村。[646]

在这方面，正如国际合作联盟看到的，1910年代的美国记录“特别软弱”，这也是有理由的。英国合作社运动的基础是牢固建立起来的合作零售商店，这在美国实际上是不存在的。1930年代以前都没有计算过人数，美国零售合作社的成员如果按国家的人口比例衡量，可能不到英国的十分之一。在第一次世界大战前夕，合作信用社在新英格兰和纽约以外的美国很少能找到，而在战前德国数量达到16,000个。在新英格兰，是法属加拿大纺织工人越过边界将合作信用社带入美国，当然还有纽约的犹太人移民。[647]

美国乡村重复了这种不平衡的模式。在明尼苏达、威斯康星和衣阿华构成的中西部偏北三角区，部分建立在德国和北欧移民团结基础上，谷物仓库和乳品合作社的网络开始改造区域农村经济。在1915

年，全国农业合作社的一半业务都是在这个地区开展的。在北卡罗莱纳，1915年要求注册和鼓励农村信用合作社的法案开始产生首批稀疏的成果。但是除了在中西部偏北区和加利福尼亚中部的水果生产者合作社外，稳定的农业合作社就像夏天的冰霜一样罕见。据估计，在第一次世界大战前夕，德国农民中的四分之一是地方农业合作社的成员（共有约15,500个这种合作社），而美国在同一时期的比例只有不足10%。[648]

欧洲农业经济复兴中合作社的中心作用，以及它们模糊的、调解性的政治（和美国进步人士本身的非常相似），创造了一个再次尝试进口的成熟环境。不过，这次的领导者是政策制订者而不是农民。这次跨越大西洋的工程的主要联络人是霍勒斯·普伦基特。一位瘦小顽固的新教徒、盎格鲁爱尔兰贵族，普伦基特在大西洋两岸的声誉处在最高峰。西奥多·罗斯福声称要任命他为农业部长，如果允许任命外国人担任这个职务的话。罗斯福的自然资源保护主义干将吉福德·平肖是普伦基特的亲密朋友和崇拜者。克拉伦斯·坡把普伦基特的照片印在其著作《农民如何合作》的封面上。惊人数量的美国进步人士在第一次世界大战前的十年中前往都柏林的“普伦基特之家”拜访。其中包括理查德·伊利、亨利·D.劳埃德、克拉伦斯·坡、平肖、麦卡锡、美国农村生活委员会八个成员中的三个（普伦基特本人在这个委员会成立时还发挥了指导作用）、罗斯福和塔夫托政府的农业部长、威尔逊政府的南方农业推广项目主任，还有后来成为新政时期农业部长的年轻的亨利·H.华莱士。19世纪末期美国旅游者曾经对爱尔兰的贫穷和几乎从每个乡村树篱背后都会冒出的乞丐感到震惊。但是到了1913年，沃尔特·李普曼认为普伦基特的爱尔兰是欧洲最激动人心的国家。他在那年秋天写信给朋友说，一个月时间里他就没有读过其他著作。[649]

这个被称赞的对象并非合作社思想的最初创造者。但是普伦基特有宣传者不知疲倦的精力、与美国的密切联系，以及随着时间的推移，他本人对美国纽带的需要。普伦基特出身于爱尔兰拥有土地最多的家族之一，在牛津大学毕业后返回都柏林外的老家，当时的他对未来没有明确计划。就像英国富有家庭的年轻子弟一样，他渴望到美国发财。在1879年到1889年间他每年的大部分时间都待在美国西部，或投机城镇产业或在怀俄明州放牛或投资牧场联合体，养成了他对美国事务和政治的浓厚兴趣。他在后来几乎每年都访问美国考察自己的投资经营情况，到密歇根州巴特克里克的凯洛格疗养院疗养（吉福德·平肖是疗养的伙伴），也传播农业复兴的主张。[650]

1889年普伦基特被招回家去管理家族财产，兴趣转向农业复兴。爱尔兰农业在1840年代遭受饥荒的破坏，在1870年代和1889年因为

激烈的国际竞争、爱尔兰农业的小规模这一传统问题、无所不在的农业租赁、激烈的地租冲突等联合影响而再次遭到沉重打击。政府的解决办法是补贴佃户购买他们租种的土地，一个庞大的项目。普伦基特采取了另一个方向的措施：推动欧洲大陆风格的合作组织。到了1894年，他的“爱尔兰农业组织协会”开始运行。借鉴丹麦的经验，利用了脱脂技术的新变革，普伦基特的组织者很快在爱尔兰成立了很多合作乳品厂。到了第一次世界大战前夕，爱尔兰牛奶一半出自合作乳品厂，在价格和质量上都有了明显改善。[651]

在合作思想纵横交错的种种趋势中，普伦基特强有力地支持高效率的企业组织。在他三位一体的口号“农业好、生意好、生活好”中，他对美国朋友坚持说生意好最重要。爱尔兰的失败不是文化上的，他认为“他们落后主要是因为经济和生意质量”。不过，尽管普伦基特努力推动生意思想，他的爱尔兰农业组织协会从来没有把项目窄化为单一目的。虽然普伦基特谴责“国民生活中的政治迷恋”，他却毫不犹豫地继承家族担任议会议员的传统，并以此说服成立爱尔兰农业和技术指导部。作为该部1899年到1907年的部长，他开展了雄心勃勃的政府农业推广项目，这比美国的史密斯—利弗农业推广法案提早十年。作为爱尔兰农业组织协会的秘书和《爱尔兰住宅》的编辑，他聘请了笔名为AE的诗人乔治·W.罗素，用神秘的激情撰写爱尔兰即将摆脱贫穷、孤立、对个人家庭生存的“狂热”专注——通过农村合作机构的重生。在美国，衣阿华州华莱士的三代人都贪婪地阅读《爱尔兰住宅》，在AE影响下长大的年轻的亨利·华莱士在1930年代初邀请诗人到美国农业部做关于农业重建的演讲。爱尔兰农业组织协会成为农业复兴可能性的象征，原因在于其众多因素的融合：脱脂器和诗歌、互助思想和生意原则、国家专业帮助和认真分级的黄油。[652]

除此之外还有普伦基特作为宣传家的技巧。从1890年代中期开始，普伦基特向能接触到的每个著名美国人谈论他的爱尔兰农业组织协会。到了1907年后，因为发表反对天主教会的诽谤言论而失掉了他的政府职务和政府对爱尔兰农业组织协会的补贴，他创立跨越大西洋的支持基础的愿望就更加强烈了。普伦基特对小约翰·D.洛克菲勒游说得特别殷勤，为了得到对爱尔兰的数百万捐款，他把对洛克菲勒那种陈旧思维、“狭小压抑的房间和二流饭菜”的厌恶放到一边，努力去说服这个大亨。[653]

但是，普伦基特最重要的收获是结识了西奥多·罗斯福。他经常到白宫拜访，两位贵族交流西部牧场的故事，到了1907年普伦基特已经说服罗斯福成立研究农村问题和需要的蓝带委员会。美国乡村生活委员会成员包括农业教授和进步农村记者，它在1909年的报告中支

持“新农业和新农村生活的逐步重建”。它的关键词是“组织”，直接来自普伦基特。在组织的时代，对乡村非常不利的虚弱性就在于缺乏邻里之间的合作，没有强大的乡村机构：分散的乡村生活产生孤独和“社会贫瘠”，任何形式的“组织”都极为薄弱。正是这些驱使农村孩子离开土地，削弱了农民的影响和地位，落在组织性更强的经济活动参与者控制下。乡村生活委员会的宣言代表了和从前农业激进主义的有意决裂。在农村生活专家看来，根本原因不是掠夺性的利益团体、垄断农产品运输的铁路、银行，或亨利·乔治所说的地主：除了有些针对农民“权利”的调解姿态之外，过去民粹主义者的许多议题都抛到一边了。真正的罪魁祸首是缺乏足够的“共同感受”、软弱无力的“农村社会意识”——农民那种对自身不利的个人主义。[654]

乡村生活委员会的报告体现了农业社会学的专业化并确定了议题。在接下来的二十年里，美国农业社会学家试图绘制农村“社区”地图，对比农民协会和城市居民协会的密度，提倡加强学校和教堂的建设。[655]对于罗斯福和普伦基特（罗斯福劝说他写一本向美国人解释该报告的书）来说，最根本的需要非常具体：能够和欧洲密度媲美的农业合作社体制。到了1913年，普伦基特在努力创建美国农业组织协会，来推动“建立在合作原则基础上的[美国农业]的彻底改组”。普伦基特在日记中写到，平肖是负责人，威斯康星的查尔斯·麦卡锡做具体工作。两年内，普伦基特说服安德鲁·卡耐基提供了启动基金。最初的两个组织者，得克萨斯一位农业记者和威斯康星权益平等协会的一位组织者，在1915年夏天被派往爱尔兰接受培训。[656]

美国农业组织协会当然是大西洋进步人士纽带的产物。它结合进步理想、卡耐基资金、移置的爱尔兰抱负，旨在向北大西洋经济体内最现代化的国家传授最贫穷、最传统的国家得来不易的经验，这深刻地说明了它在交流中所处的时刻。但是由于大西洋纽带，也产生了大西洋负担。当第一次世界大战蔓延到爱尔兰时，普伦基特竭力要两面讨好的爱尔兰内部的紧张关系加剧了，他的美国组织无法逃脱必然的后果。在中间立场越来越狭小的情况下作为温和工会主义者，普伦基特发现自己的合作乳品厂受到爱尔兰内战双方的攻击。当民族主义者最终把普伦基特在都柏林的家焚烧成一个空壳后，他逃亡到英国避难。因为战争中得不到运动领导者的指示，普伦基特的美国盟友转向其他项目。平肖放弃了合作组织的任务，麦卡锡先后担任工业关系委员会的主任、战争期间食品管理局的职务，曾作为进步思想的民主党候选人竞选参议员，但没有成功。正如崇拜德国的进步人士在1914年发现的，大西洋纽带是双刃剑，它既可以给改革政治以力量，也可以让它们特别易受攻击。

但普伦基特和爱尔兰已经做了不少，把合作社思想注入到美国进步人士的核心议题中。对于重要的农业专家圈子来说，农业问题现在似乎不是市场存货过多、土壤枯竭或者租种别人土地，而是不充分的社会形式和集体努力。公开的问题不是农业进步人士是否要共同努力推动合作社理念在美国的发展，而是在这么做的时候，他们是否能够让合作社实践不偏离方向，掉进周围的资本主义或者个人主义野心的大海。

第一个也是最关键的考验发生在农场信贷方面。信贷问题一直是农村政治的痛处。因为远离大银行，受到商人和小城镇银行地方信用垄断的控制，常常陷入债务危机，农民针对现存信用体制怨声载道。乡村利率很高，尤其是在银行业不发达的南方，长期的、分期偿还的抵押贷款根本就没有听说过。农民借两年或者五年期的贷款，许诺在规定日期一次还清贷款和利息。考虑到农业价格和收入的变幻无常，事实往往不能如此。对于美国农民的许多需要来说，如果欧洲的农业信用合作社能够超越政治和法律差异成功地进口到美国，那简直就像量身定做的一样。

这时候，中间人戴维·鲁宾出现了。他是萨克拉门托市标新立异的商人，如果他出现在美国历史上的其他任何时期——自学的欧洲专业知识不那么重要的时候，几乎可以肯定他会默默无闻。此人出身于纽约正统犹太人家庭，十多岁就来到加利福尼亚闯天下。和同父异母兄弟哈里斯·韦恩斯托克一起，他创办了不二价、不赊账的纺织品店。在1880年代到圣地的旅行中感染了对农业的热情，这兄弟俩在资产中添加了加州中部的水果农场。韦恩斯托克加入加州进步政治，开始满世界寻找调解劳工纠纷的方法，并通过自己的努力赢得了美国工业关系委员会九人小组的一个席位。到处旅行的鲁宾也到了欧洲，但是他心里想的是农产品价格偏低这一难题。[657]

相信只有让粮食和市场信息在世界范围内传播才能让农民在日益激烈的市场竞争中赶上运输和金融托拉斯，鲁宾敲了欧洲各地的门，终于在意大利国王那里找到了新国际农业机构的赞助者。1908年他把该机构的总部设在罗马，开始深入体会欧洲进行的一代农业改革的成果。因为自己控制着一个传单印刷厂，有大概五万个农业组织的通讯录，有数不清的《圣经》语录和道德寓言，加上自学成才经济学家的信心，他开始向美国同胞宣传自己发现的东西。

像市场一样，信贷处于农民困境的中心。鲁宾明白，只要农民一直是土地多，现金少，他们就不能和拥有流动资金的人进行充分的竞争。他如饥似渴地研究赖夫艾森和舒尔茨·德里奇的合作社、意大利的信用银行。但是抓住鲁宾想象力的是更具异国风格的普鲁士“土地抵

押信用合作社”（Landschaften）。作为普鲁士国家组织和管理的土地所有者协会，“土地抵押信用合作社”实际上是农民或地主联合抵押借款的机构，土地所有者通过它把拥有的财产集合起来，从而具备跟私人抵押银行讨价还价的能力。按合作运动的英国工人阶级先驱的原则，“土地抵押信用合作社”不是真正的合作协会。它根源于从前的社团主义，国家作为他们的管理人，没有假装内部民主。但是出于一位推销商那种迫切合并的愿望，鲁宾认为“土地抵押信用合作社”体现了合作造成的经济奇迹。农民不用一个一个到当地银行请求贷款，鲁宾想象美国农民协会在全国范围投资市场海洋上流动金灿灿的土地抵押证券，以股份公司那样的规模和自由来运作，把静止的、潜在的土地价值变成“流动的资金”。他说，“土地抵押信用合作社”代表了美国方式的信贷，农民版本的“美国企业合并、美国公司、美国信托”。[658]

鲁宾把他的思想，即农民脚下实际上就有无限的信用，带到1912年4月纳什维尔举行的南方商业大会上，激发了代表们派调查委员会亲自看看欧洲农村信用体制运作情况的强烈愿望。结果，美国的“欧洲农业合作和农村信用委员会”是那个时代跨越大西洋政策考察的最不寻常的机构。在鲁宾的领导下，大约120个美国人在1913年夏天结队来到欧洲，他们中几乎一半是南方人。鲁宾带领委员会成员到赖夫艾森位于科布伦次附近的老家朝圣。（华盛顿的代表充满热情地说“凭空弄到数百万美元”。）但是他们的大部分时间花在聆听政府官员和农业专家的代表发言，就像组成了庞大的陪审团在聆听证言一般——欧洲的专家知识集中起来让美国普通人来评判。[659]

在促成委员会结论的斗争中，大西洋两岸的竞争者竭力争夺优势地位。威廉·霍华德·塔夫脱试图抢先占有这个议题，通过对欧洲农业信用体制的官方报告，虽然赞美赖夫艾森合作社和“土地抵押信用合作社”，但认为没有必要采取联邦行动来推广任何一种模式。伍德罗·威尔逊在委员会动身前夕上台，派遣了另外一个代表团随同前往，随后紧张地又派出另一个，更冷静和谨慎地探讨同样的领域。[660]对鲁宾没有好感的普伦基特激烈游说要扩展调查的范围，不仅仅局限于土地抵押贷款问题，并把旅行日程从意大利和德国改为丹麦和爱尔兰。当委员会最后终于来到都柏林听AE（乔治·罗素）和普伦基特的演讲时，普伦基特无法掩饰他对“半官方半政治的旅游者组成的超级机构”的沮丧。[661]

实际上，委员会的结论本来能够让普伦基特高兴的。多数人报告说欧洲农业“惊人的”事实是地方合作社的网络。经过两代人的努力，合作社已经带来了农业繁荣，甩掉了欧洲农民落后的俗套观念。合作社占据欧洲农民商业活动的三分之一到一半，成为“西欧农业经营的

特征”。尽管委员会多数并不缺乏具体的建议，但欧洲压倒一切的教训是教育。农村复兴首先要通过让乡村弥漫合作“精神”，有“社会秩序”的理想，“生存斗争将让位于工人的兄弟情谊：依靠共同努力获得生活富足的人们将本能地首先想到集体，其次才想到自己”。[662]

委员会的少数派规模很小，但是其不同意见异常尖锐。美国农民因为种族、宗教、习惯和欲望而分裂为多个团体，完全没有欧洲的互助基础。他们没有永久定居下来，形成足以监督各自性格和信用的密切的相互关系。和欧洲农民不同，美国人“野心勃勃，欣赏个人主义，渴望获得财富和成功”。他们天生就是“商人”，“对分担别人的财务负担有一种天生的厌恶”。总而言之，美国农民是资本家，他们坚持认为和欧洲的对比没有比这更突出的了。[663]

如果说美国农民的性格是接踵而至的辩论的核心问题之一，那么另外一个问题就是合作社的自助与国家资助的关系。鲁宾支持“土地抵押信用合作社”模式，把联邦政府拉进来作为抵押贷款的最后担保人。激进的农业组织则要求没有欧洲那些复杂中介参与的、直截了当的政府贷款。伍德罗·威尔逊威胁说要否决任何为农民提供特别补贴的法案。普伦基特坚持合作协会必须从相邻社区自下而上形成，鲁宾认为合作社的天才在于在上层开发投资基金。[664]

在这些原则的不和谐声音中，国家资助的鼓吹者更好地抓住了欧洲历史经验。正如所有美国人的报告都承认的，欧洲任何地方的农业复兴都靠集体自助、慈善活动和国家资助的复杂组合所推动。如果不是国家资助买下爱尔兰地主的土地，如果没有德国农业关税和国家资助的中央银行给予地方信用合作社所需的流动资金，如果没有爱尔兰农业组织协会早年的半官方地位，美国人看到的画面将是无法想象的。问题的核心不在于选择立场，而在于找到一种有效的平衡。

美国的平衡法案——欧洲经验和自身发明的复杂结合，终于在1916年在威尔逊迟到的同意后获得通过。在新特许的私人土地银行体系之外，《农业贷款法案》确立了区域抵押银行的准公共体系，其贷款不是给予农场主，而是给予农场主的贷款协会。农民们组成这种协会，认可其成员的信用可靠性，愿意承担集体风险的因素，就有权得到长期的、分期偿还的、欧洲式的抵押贷款。而银行把抵押贷款转变成债券，在市场上推销给私人投资者。这是鲁宾的“土地抵押信用合作社”体系，联邦投资担保显得头重脚轻，不过能看出它的起源。但是在农业贷款法案的起草者眼中，抵押债券不过是开头而已。他们相信在强制性的农业贷款协会周围将会出现一批不断扩大的专门化农民合作社，比如短期贷款、营销、储存和加工等，就像膨胀的晶籽周围的结晶体。因为心里有欧洲农业复兴的经验，《农业贷款法案》的起

草者把农村信用问题和农村社会组织问题结合成一个巧妙的整体。[665]

从农民迫切利用法案提供的条件这点来看，1916年的《农业贷款法案》一下子取得了成功。批评家们预测其合作机制将成为空文，结果却相反，在法案的推动下出现了大约3400个农业贷款协会。到了1929年，依据该措施已经发放了超过10亿美元的农业贷款。但是那些担心美国农民是否能履行合作理想的人也不是没有道理的。在让人担心的战争金融气候下，加上法案是否违宪这个不确定性，通过出售合作抵押债券接通几乎取之不尽的私人投资资本宝库的承诺几乎一下子烟消云散了。私人投资者发现在新的抵押体制下没有利润可图，所以把钱投资到其他地方，让联邦政府财政部为该体系提供资金支持。[666]

在地方层次上，《农业贷款法案》的承诺和实际结果之间的差距更大。因为像精于算计的商人眼睛盯着不同的利息，农民很乐意建立必不可少的农业贷款协会，将现存的私人抵押贷款换取便宜的长期的公共贷款。但是他们对于贷款协会的民主管理没有同样的兴趣。许多任命地方银行家和商人作为协会的经理。法案的推动者曾经设想的作为农业贷款协会副产品的短期合作信用社没有能够变成现实。如果新的农村社会秩序的潜力确实休眠于农村，单单一个联邦法案和大量的公共贷款并不能让新社会秩序诞生。

农民合作社运动的高潮实际上出现在1920年代，看起来非常接近国家补贴的资本主义，共和党政策制订者和企业家组织者结为同盟。有效的组织引擎不是扎根地方的赖夫艾森合作社、小规模的合作乳品厂，或者村里的合作商店，而是区域性的大规模营销合作社，把农民的产品收拢在统一的标签下，集体与运输公司、中间商讨价还价。这种形式的供销合作社是大西洋范围的普遍现象，丹麦1914年出口的黄油中五分之一都是通过农民出口协会完成的。[667]但是任何地方的营销合作社都没有美国的这么繁荣或有这么大的经营野心。

用这种方式成功组织起来的第一批农民是加利福尼亚果农。到了1917年该州橙子的三分之二是通过加利福尼亚水果种植者协会出售的。受到战后共和党政府的鼓励，合作营销在1920年代初蓬勃发展。1923年的《农业信用法》把政府短期贷款直接交给营销合作社。1922年的《卡珀—沃尔斯特德法》（Capper-Volsted Act）给予了农业合作社免受反垄断指控的特权。1926年的《合作销售法》免除了它们的联邦营业税。在商务部，赫伯特·胡佛把营销合作社作为他农业项目的核心内容，部分原因是试图避开要求直接价格支持的压力，但同样因为胡佛在它们身上看到了高效的现代公司的影子。胡佛认为，就

像企业式组织从工业资本主义早期的“极端个人主义”中创造公司秩序一样，企业式营销合作社在国家适度的鼓励下，也能为农业做同样的事。[668]

在胡佛的社团主义理想外还必须加上美国农民组建农业卡特尔的迫切愿望，实际上也是赶繁荣潮的幻想。如果反托拉斯法的赦免给予农民合作社像工会那样的地位，那么主要的合作社组织者兜售的远景实际上就是垄断优势的梦想。这些野心的最有力支持者是加利福尼亚合作体制的法律设计师，也是鲁宾—韦恩斯托克家族纽带的另一个成员，阿伦·萨皮罗。他是个有才华的福音派教徒，从得克萨斯的棉花地到南方的烟草区到处传播集体控制农产品价格的主张。

萨皮罗工作的短期效果是非常明显的。在1923年到1926年营销合作社蓬勃发展的最高潮，美国烟叶生产的一半是通过一两个烟草协会营销的。虽然棉花从来没有被控制得这么好，在该运动的高潮时期，一百多个棉花营销合作社也拥有棉农30万人。正如萨皮罗坚持认为的，这就是大企业规模的商业农业。它的成功秘诀不是地方或者民主互助主义而是价格控制。萨皮罗态度谨慎：除非通过和成员签订有约束力的长期协议而形成稳固的市场地位，有希望获得至少一半的农产品，否则这种项目就不值得做。大合作社的权力被牢牢地控制在高层。总而言之，农业合作社是通过穿上大企业托拉斯的外衣在美国兴起的。[669]

在某些方面，这种垄断资本主义形式和功能的借用，是我们现已熟悉的时机选择的后果。19世纪欧洲的合作社在经济领域的最初立足地只是被商业利益轻微占据。德国信用合作社是在商业银行不愿意经营的领域找到机会的。在爱尔兰，乳品合作社是利用了乳品生产上的技术革命。到了20世纪初期，当美国的运动最终开始兴起时，可利用的经济空间已经大幅度缩小，对抗性力量的组织性更强了。这种情况下，烟草种植者卡特尔密切模仿烟草加工者的寡头垄断，或者加利福尼亚水果、干果种植者卡特尔模仿他们所面对的铁路的规模和市场地位，就没有什么可吃惊的了。因为控制地方政治的当地商人成功阻碍农业推广员鼓励地方合作社的开展，合作社在地方层次上软弱无力，只好从上层开始。

如果迟到是美国农业合作社结构头重脚轻的部分原因的话，更大的原因在于农民自身的野心。在紧要关头，多数农民关心的主要是价格，对合作社不感兴趣，只想控制市场而不考虑身边可持久的合作社劳动。在美国，让人恼火的是，合作社和资本家协会的界限是漏洞百出的。合作乳品厂和粮食加工仓库并不自动把成员限制为农民群体，它们由合作社本来打算取而代之的中间商和资本投资者来管理，甚至

在有些情况下是由这些人发起的。许多地方农业合作社如果不是在法律框架下享受的一些特权，根本无法和商业企业区分开来。[670]在地方层次上民主管理非常欠缺，区域性营销合作社甚至连假装的民主管理都懒得去做。在最急迫的时刻，当农业卡特尔挣扎着要保证成员不至于过早廉价出售时，他们竟然堕落到使用暴力和威胁等手段。

许多大规模的农业合作社不是梦想着逃避价格体制而是想控制价格，结果反而成为市场变化的牺牲品。1926年烟草合作社在控制市场方面求之过急而失败，合作社解散造成数千会员的流失。到了1927—1928年，它们实际上已经消失了。棉花营销合作社的命运随着棉花价格的起伏而动荡不定。到了1927—1928年，其成员已经下降到“萨皮罗主义”高潮时期的一半。小规模的合作社反而更好地幸存下来。在1913年美国拥有3,000个农业合作社，到了1927—1928年间有11,000个，其中一半仍然位于中西部北方。芝加哥联合屠宰场接收的牲畜的一半都是由它们集体运送的。美国奶酪的近三分之一是它们生产的。它们的粮食仓库分布在北方平原州各地。[671]带着戏剧性兴衰传奇的诱惑以及光鲜的商业化的美国外衣，合作社进入了乡村，在美国心脏地带存储下欧洲人的观点。

但是让合作社适宜对外输出的可塑性特征同样也意味着：任何地方的合作社实际上都是其周围政治文化的敏感试验。形式上的灵活性促使合作社思想与比利时的社会党政治、与19世纪德国赖夫艾森的道德提升项目、与AE（乔治·罗素）的爱尔兰诗歌联姻，在美国却让合作社理念遭遇到周围的商业野心。移植到美国的过程中挤掉了合作社反对资本家的冲动，放大了它贪婪的欲望。美国很容易地拥抱了合作的形式，却抛弃了超越资本主义的社会秩序理想。美国文化把本来要改造它的催化剂给吸收掉了。

岛屿社区

对于有些通过进步人士眼光看待欧洲农业的人来说，新旧世界农村生活最引人注目的对比不可能从欧洲日常的合作社中找到。实际上，差别在定居模式本身。大西洋两岸观察美国和欧洲乡村的人士不会看不到其中的差别。展现在人们眼前的欧洲乡下就像一系列的小村庄。人们从一个村子越过土地或者牧场边界到另外一个。每个村子都是一个密集的结点，围绕着教堂或者市场挤在一起的农民房屋和弯曲的街道。与这种集中在一起的居住方式不同，美国乡村极其分散的农庄确实是突出的例外。欧洲乡村的空间设计让人看到就是纽带和义务。美国模式等于是个人主义的视觉语言：每个农家都被相连的大片土地包围，每个农场主就是自己私人领地的国王。[672]

正如经常出现的情况，眼睛往往夸大了现实。欧洲农村的聚落形式像美国的任何地方一样，可能是激起怨愤的温床，也可能造成迅速的暴力冲突。相反，美国乡村分散的农场掩盖了相互之间的社会纽带——一方面是互助性联系，如相互借东西、一起干活、星期天拜访：另一方面是强制性联系，如地主所有制和种族控制等。[673]在大西洋两岸，地方性的例外总和主导性模式不同。欧洲也存在分散的农村居住区，在美国也存在集中的农村居住区：犹他州沙漠中摩门教徒的四平方英里居住区，是心里想着上帝的纪律建成的：新英格兰的曾经非常繁荣的农业村庄的残余：阿巴拉契亚谷地和山凹的没有计划的集中居住区。

虽然如此，考虑到所有这些变化，欧美农村对比仍然是明显的。美国乡村存在大量的城镇——商业中心点，有商店、农产品运输设施、信贷和农业用具中心、雄心勃勃的小镇资产阶级。但是大部分农民并不住在这里。由于边疆区域的不断移动、便宜且很容易转让的土地、故意设计的联邦宅地法案等政策，加上方便的铁路，使得农民居住得很分散。这里的主导模式是趋向分散、保持距离和独立。从大西洋角度看，美国乡村的反常之处是农民没有居住在可以亲密交流和日常合作的距离内，甚至不在相互能听见喊叫的距离内。

19世纪初期美国人很骄傲地承认这点。对于共和国的海外游客来说，老式集中居住的农村是旧世界落后的证据。被贵族的广袤土地包围在中间，以便牧师和庄园主代理人能够更严厉地发号施令，农民紧凑的村庄似乎在表明欧洲权力不平等的普遍现实。美国南方获得解放

的奴隶在1865年后尽力逃脱原来那种农业模式，拉着他们的棚屋来到田野里。一个美国人在1890年代抱怨说，欧洲乡下小村庄“拥挤在弯曲街道上的可怜的两层房屋”，离农民干活的田地步行两三英里的距离。在许多美国观察家看来，这是落后的、没效率的、不民主的、荒唐的。[674]

但是在进步人士对于社会和政治敏感性的重新评价中，农村改革者开始怀疑以无序的洛克式个人主义为特征、沿着地平线一个接一个农场推进的美国模式，感到是深陷在过去泥淖中的模式。弗里德里克·豪威在1919年提出批评，说美国农村的主导设计是“无政府、无组织、无确定性，不利于社交活动，让人感到孤单，缺少所有正常男人和女人都需要的东西”。北卡罗莱纳州大学农村社会经济学教授E.C.布兰森1923年在德国南部写到，美国乡村的“致命”缺陷在于其“孤立的农庄”、普遍的“孤独”、缺乏真正的农村“共同体”。美国乡村地广人稀更加强了农民经济和政治上的无组织。在这样的环境下鼓吹经济合作简直等于在迎着草原大风吹口哨。要真正复兴农村意味着为欧洲农村最持久的习俗之一找到它的美国新形式。[675]

20世纪早期农业进步人士不是第一个宣扬更集中定居点的必要性的人。对美国农村的考古会发现各种形式的更加集中的农村居住区私人实验，它们在不同程度上结合了宗教纪律、乌托邦政治和不动产投资等。那些鼓吹重新集中的农村的进步人士继承了先例，但又有所不同。他们计划中的乡村群体是世俗的、科学的，不是教会的、乌托邦的。他们的目标是从许多微薄的财产中创造出集体的民主力量的新利息。因为农村的健康如此依赖它，仅有私人理想主义发动机是不够的，这一次，国家将成为规划中的农村社区的支持者。

美国农村生活专家中的许多人认为，重新改造农村生活物质框架的想法是不现实的。绝大部分的农村人完全排斥这种想法。但是通过在西部山区、干旱的澳大利亚、普鲁士东部平原、加利福尼亚中部等地错综复杂、相互联系的水资源和土地政治，为农村居住区制定新物质框架的想法甚至也进入美国。

规划的农村定居点这一思想的关键人物是灌溉工程师、自学成才的社区规划师艾伍德·米德。1920年代初期的肖像显示他是个温雅的、慈父般的人物，和1920年代典型的商人不容易区分开来，除了他缺少一只胳膊之外，那只胳膊是在一次电车事故中失掉的。米德出生在印第安纳州南部，在他家的农场长大，在第一次有机会时就离开家乡去上大学，希望将来当土木工程师。1880年代末期他在怀俄明州找到土地工程师的工作。在土地开发和矿山开采都依赖供水的西部州，工程师的主要工作是争夺水权，这是19世纪末期各种竞争性主张、怪

异的野心和明目张胆的欺骗的渊薮。溪流沿岸土地所有者觉得可以自由宣布他们能想到的任何东西作为潜在的水需求，竞相往上游走要胜过对方的水权主张，然后把投机的灌溉开发卖给运气不好的农场购买者。这种体制让讲究秩序、努力工作的米德非常恼火，他帮助怀俄明州修改宪法，赋予该州比西部其他地方都更广泛的水资源裁判权。米德从这个工作开始了作为灌溉和公共土地政策专家的生涯。被胡佛大坝围起来形成的米德湖是他最持久的遗产。胡佛大坝是在他1924年到1936年去世期间作为美国垦务局局长主持建设的工程。相应地，米德的灌溉工作让他成为农业定居点建设的专家。他成为美国国家推动的农村建设的最显赫鼓吹者、新政居住区建设的祖师爷。但所有这些都要求收集美国以外的经验。[676]

澳大利亚是米德迂回旅行的驿站。1907年担任维多利亚州河流和供水委员会主席后，米德在澳大利亚待了八年，负责落后干旱地方的水资源开发。他继承下来的灌溉工程其实是1880年代来自美国人的灵感。土地是19世纪澳大利亚最变化无常的政治议题。大牧场主中的许多人是本世纪初擅自占地者，他们控制着落后地区。而土地激进分子对土地垄断表现出亨利·乔治式的怒火。迫切需要替代性的定居点模式，想改革的州政府派一个委员会在1885年到加利福尼亚考察加州如何使用集约的灌溉农业逐渐取代了绵羊牧场主。

委员会考察的加州灌溉开发是私人的投机行为。维多利亚州政府借鉴了目的，改变了手段，把这个想法转变成雄心勃勃的公共工程——大坝和干道运河，以此把墨累河盆地变成小农场聚集区域。取得政府投入是与澳大利亚政治倾向相一致的。因为缺乏定居者也缺少私人资本，世纪之交的澳大利亚人热切渴望政府推动的投资来帮忙，这种愿望比其他任何说英语的国家都更强烈。高关税壁垒、对非白人移民的限制、慷慨的公共基础设施投资、进步的劳工保护法律、公共推动的定居点等都是澳大利亚“殖民国家主义”的组成部分。[677]

米德刚来时的问题是干道运河的水白白流走，田地里却没有水，国家投资几乎完全没有回报。拥有与运河毗连土地的牧场主和小麦种植者没有兴趣为了更集约的农业生产开发他们的土地：都市工人阶级虽然对土地垄断者感到愤怒，也对精耕细作的农业没有实际兴趣。当时的批评家和后来人都曾提出谨慎的做法是把投资当作打水漂了，承认这是个代价高昂的错误。但是米德有更大的野心并且能使得别人栩栩如生地看到美妙的梦境，就像他们自己在做梦一样。提高针对放任土地干旱不灌溉的土地所有者的税负，米德的机构买断他们的大片土地，再分成小片，开辟灌溉小渠，建造房屋，种植庄稼，从欧洲招募移民来此耕种，并为他们提供占售价大部分的贷款和适当的管理以确

保这些人有效地使用土地。[678]

米德的诋毁者声称他试图把加利福尼亚的模式生搬硬套在一个地方，这里生产的众多水果和蔬菜可能卖不出去。米德从一开始就不喜欢放牧的澳大利亚，称其为“巨大内陆阴森森的孤独”。他看待澳大利亚就像看待怀俄明一样，非常憎恶土地投机者。如果他这种思想不等同于单一税信徒，至少非常接近单一税倾向，他迫切希望看到土地最大限度地充分使用。但是如果米德从美国西部引入了某些土地政治的内容，他也给澳大利亚带来了更遥远的观念。他在1903年夏天到意大利的波河流域考察，对意大利小农场主们有能力用最少的水权诉讼去经营复杂的灌溉合作社印象深刻。1910年他对欧洲进行了更为详尽的考察，一方面是要在潜在的移民中推销到澳大利亚定居的可能性：另一方面是要看什么样的优厚条件能够吸引精耕细作的欧洲农业生产方式在墨累河盆地上扎根。他从普伦基特馆到丹麦到处寻找欧洲的模式，要阻止人口从土地流失。在米德看来，印象最深刻的是德国“家园聚居委员会”，该机构用民族主义的巨大努力防止东普鲁士的破产农庄落入波兰购买者手中，买断大量的产业后，把德国小农场主迁往那里，并为他们提供种子、房屋、工具和专家帮助。[679]

澳大利亚的政治环境，连同米德在欧洲学到的东西，造就了他花费下半辈子时间去宣扬的事业。在1910年他写到，他在维多利亚州开始的工作在美国“肯定被称作疯狂的社会主义”。澳大利亚国家不仅拥有铁路而且有冷冻运输车、冷藏库，能很方便地让农民接近世界市场：如果罢工导致铁路线缺少燃料而面临关闭的威胁，国家只需购买自己的煤矿就行了：国家还拥有储蓄银行、森林、街道公交系统。在此背景下，推广公共农业定居点没有一点矛盾，十分吻合。[680]

1915年返回加利福尼亚担任加州大学乡村制度教授后，米德很快进入进步政治圈子，随身带来了澳大利亚的国家观念。和从前任何时候一样，土地仍然是关键问题。因习惯于利用花哨的广告宣传、农民的无知、水供应方面似是而非的信息，州私人土地开发公司再一次成为引起争议的内容。在土地开发公司把没有价值的边角料土地卖给新移民买主的威斯康星，理查德·伊利的圈子正在制订计划让州委员会管理土地开发企业。在加利福尼亚，米德说服加州联邦俱乐部（Commonwealth Club）的商人进步人士支持对中央山谷更有秩序开发的大胆方案。正如在维多利亚州一样，展示的土地开发工程是直接由政府机构运作的。哈里斯·韦恩斯托克促成米德被任命为新的“州定居点和农业信用委员会”主席。经过两年大力的游说活动，立法机关批准了土地聚居的想法。米德通过在伯克利的办公室的繁忙通信监督这项工作。由140个家庭组成的乳品业聚居区1918年在奇科附近的达

勒姆成立。第二个更大的农村聚居区1920年在圣华金河谷的德尔亥启动。如果米德的计划顺利实施，很快还会出现至少五六个聚居区。[681]

在很多方面，州土地委员会工程总结了米德的澳大利亚项目，它的成功米德一有机会就大吹大擂。州土地开垦协会购买土地，把它重新分割成10到60英亩的小农场，修整和挖沟以便进行灌溉，挑选最有希望的申请者来使用，为他们提供长期的抵押贷款，并种上头一茬庄稼：所有这些都在定居者得到土地之前完成。但是在两个方面，加利福尼亚的做法和米德的墨累河项目不同，这都触及了美国进步政治深层的紧张关系。第一个是该项目集中了大量来自大学的专家，教授们蜂拥到两个聚居区来就像警惕的母鸡。加州大学土壤科学家推荐聚居区的地点，州建筑师设计房屋和农庄，加州大学一位畜牧学教授挑选要饲养的动物，大学培养的常驻农场经理提供日常贷款和农业建议。[682]

米德的第二个创新是更加精心开发的社区概念，这在澳大利亚是没有尝试过的。在维多利亚州，米德的“密集居住区”项目是分散的、填充式的项目。然而在德尔亥、达勒姆则是集中起来的小农场，其设计就是要展现集中在一起的合作优势。为两个聚居区制订的纸上规划包括了符合最先进的城市规划思想的社区中心。达勒姆的规划包括会议大厅、学校、游泳池、网球场、永久的家畜展示厅：在德尔亥，小农场尽头以规划的村中心为桩固定。虽然从空间上看，聚居区的固定桩是社区活动中心，但是从经济上说，聚居区的关键机构是强制性的农民合作社。种子、机器、牲畜都是通过合作社购买，牛奶通过合作社销售，牲畜饲养受合作社管理，农民的自我管理也是通过合作社来实现。合作、大学专业知识、澳大利亚“殖民社会主义”、高度关心的家长制作风（来自米德和常驻管理者）、少量类似经济民主的东西，以及长期存在于进步人士心中的社区理想等都融入了这样的设计中。

很难过高估计1918年和1921年间的这种组合所引起的关注。几十个代表团心中想着20世纪农业的命运，前来参观达勒姆整齐规则、点缀着一座座平房和高大橡树的农场土地：或者参观德尔亥的竭力抗衡牧羊场吹来的风沙的果园、葡萄园、花园。在澳大利亚，米德提供了国家规划的土地居住区作为打破大牧场主垄断土地的手段，让国家在大坝和运河上的投资发挥效益。在美国，米德通过大量的文章和演讲，用另一番说辞来描述聚居区：作为农村阶级关系全面危机的解决办法。米德坚持说，农场主拥有土地的历史已经一去不复返了。因为传统农场生活的单调和孤独，农场的孩子逃向城市，他们家的土地被资本充足的投机者以下一代拓荒者出不起的价格攫取，然后再租给新的佃农。随着20世纪初期美国佃农数量的上升，米德的焦虑也被提升

到更广泛、更紧迫的程度。

米德还在这种重新封建化的乡村图画上添加了种族主义倾向。当时英裔加利福尼亚人对德尔亥的孩子和附近日裔美国人农家孩子上同一所学校这个传言反应强烈，在美国退伍军人协会支持下举行抗议：米德从前的澳大利亚同事坚持限制亚洲移民：德国人要让德国农民重新拥有东普鲁士土地的工作也很早吸引了他的注意。米德的种族主义虽然并不比这些人更厉害，但毕竟还是很强烈的。米德抱怨说从家庭农场流出的人口是“美国人”的撤离，地主招募来填补空缺的佃农是墨西哥人、日本人、中国人、葡萄牙人和印度人。更加让土地管理委员会看到这一问题紧迫性的是，紧挨着德尔亥聚居区北边出现了一个私人支持的日裔美国人农业聚居区，这里有工作勤奋的小农场主和社区范围的合作社。[683]

“加州是白人世界的边疆。”米德在1920年对旧金山听众说。到达勒姆、德尔亥申请土地的黑人被支往别处：看到德尔亥广告上写“全美国人”的社区，看到美国退伍军人协会的海报置于村中心最醒目的地方，亚洲裔美国人知道怎么回事，根本就不去申请。但是重新把“白种”美国人吸引到农场来不光需要种族意识。米德坚持说，精耕细作的灌溉农业是新边疆的出路，要让它发挥经济效益就需要国家指导加上完全不同于“从前无计划的个人主义农村社会”的合作社。原始的乡土主义、世界范围政策潮流的国际呼吁、乌托邦主义和警惕全结合在一起。加州土地管理委员会的聚居区不仅仅是开垦试验，还是未来的潮流，是“新社会机体”模式和“更好的新农村文明”。[684]

闯入米德项目的战争为他的观点提供了更广阔的背景。加州的努力在1918年夏天刚刚开始，米德就被招募到了华盛顿特区，那里对转业军人经济未来的焦虑感很强烈。米德促使把他的标记贴在战争集体主义情绪挫败时唯一一个幸存下来的官方重建计划上。在劳工部，弗里德里克·豪威和路易斯·波斯特已经在进行部分模仿劳合·乔治的大型战后公共工程计划，要用政府支持的农村定居点来吸收没有工作的人。在内政部，部长富兰克林·K.莱恩正兜售一个在西部垦区工程中由政府资助建立士兵定居点的项目，用来吸收无地的、垂头丧气的、可能发生暴动的转业士兵。米德的贡献在于说服莱恩改变了观念，从在无主的公用土地储备中划拨土地奖励个人，转变为建立有规划的集中定居点。由于豪威和米德的宣传工作，加上莱恩的游说和接近百万份的内政部传单（“嗨，你想拥有在农场的家吗？”），内政部军人聚居区项目让重建旗帜一直飘扬到1920年。对战争军人有特别优惠的德尔亥定居点成为这个想法的第一批受益者。[685]

不管建议多么宏伟，国家支持的军人农垦村的试验并没有在全国

范围内展开。认识到离开故乡的老兵不是莱恩想象的布尔什维克火种，人们很快开始反对这个计划。克拉伦斯·坡和《进步农场主》一样站在农村居住区一边，但是在已经拥挤的市场中添加政府资助的竞争这一威胁，让多数农民和他们在国会的盟友反对这个项目。随着1920—1921年战争推高的农产品价格出现暴跌后，这种反对的声音就更加激烈。[686]

米德的加州聚居区尤其没有做好应对1920年代初期农业衰退的准备。德尔亥的问题最严重。因为建在需要有昂贵的水泥管灌溉系统和管理成本的地方，只有马上销售掉土地才能补偿损失，德尔亥在价格下跌时就惨了。在1922年到1923年米德和德尔亥的农场管理者辛苦对付购买需求减弱的问题，发起宣传攻势，派遣招聘人员到东部寻找潜在的买家，试图通过能量和意志力对抗农业的普遍衰落。但是因为投资回报的前景不乐观，土地销售缓慢。当补充债券议题在1922年的投票中以微弱票数失败后，米德不再直接管理加州土地聚居区，接受了新南威尔士和巴勒斯坦的顾问任务。德尔亥定居者要求免除他们的贷款，加上内有战争老兵的支持而更加胆大，竟然把米德的肖像从社区大厅取下来挂在树上。当德尔亥定居者最终获得特殊优惠待遇后，达勒姆定居者提出法律诉讼要求得到同样的优惠。到了这个十年的末尾，州政府回到保守派政治力量的掌控中，注销了这两个陷入困境的聚居区，抛售它在米德“家长制”实验中的股权。[687]

但是典范聚居区的经济困难并没有耗尽规划农业聚居区的主张。这么紧密地交织了多股进步政治的农村理想，它的理论依据包含异常活跃的流动性，会根据众多变化的需要而重新建立起来。或许米德用中央集权的、澳大利亚式做法扭转了美国乡村生活改革者关心的内容，或许他重新社会化的农业前景是依靠专家管理和顾问而头重脚轻，或许他的“把政府放到农业上来”（他的敌人这样说）的主张隐含着公众代表们不愿意接受的过多成本和风险，或许他认为个人主义农业已经黔驴技穷的观点激起了农民的不满，但是，这么突出地模仿外国经验的米德聚居区实在是聚集了进步人士想象力中太多的内容，不可能被完全抛弃。

因此，规划的农村聚居区的失败迫使它寻找更好的机会。米德曾希望农垦局接收这个项目。愿望受挫后，他在南部进步人士中又激起另外一拨支持者。其中一个就是与众不同的土地开发商休·麦克雷。此人自从1920年代初期一直在鼓动人们对一个私人融资的、农业化的“美国式莱奇沃思”的兴趣，它将在北卡罗莱纳州东部建设精耕细作的10到20英亩的环形农庄。麦克雷的“农村城市”工程拥有著名的进步人士加盟的顾问委员会（乡村生活委员会的克拉伦斯·坡、平肖、莱

恩、凯尼恩·巴特菲尔德、阿尔伯特·萧、雷·斯坦纳德·贝克，米德本人也在其中），其选址计划由雷蒙德·昂温最好的美国朋友约翰·诺伦来做，其宣言指责说因为农村没有能满足现代“渴望社会和有知识伙伴”的需要才导致农村人口流向城市。可以说这是进步人士改造落后和原子化农村的梦想的另一个变体。[688]

米德给予1920年代末期发现他的南方进步人士的贡献，是接近农垦局基金的可能性，和一个仍在等待适当需求和政治机会的现成办法。同盟者选定了一个议案，按照达勒姆和德尔亥模式在南方每个州开垦的土地上建立规划的农村示范社区。米德和麦克雷召集的推动该建议的群体中不乏南方土地和铁路投资者，他们迫切要提高自己拥有的松林地的市场价格。但是对于同盟中的乡村生活改革者来说，项目的根本内容是“人的改造”。北卡罗莱纳大学农业社会学家E.C.布兰森在解释规划聚居区的最新理由时写到，“南方农民……和世界其他地方的农民的生活都不同”，完全陷入孤独和无知。不是靠增加学校或者农场代理人的数量就可以改变的，只有实际展示出来的别样居住区模式才有望改善。因此，米德的方案原是为补偿公共灌溉工程费用，后作为解决农村阶级关系危机的办法，还曾短暂地作为吸收转业军人的措施：现在又被他的南方支持者转变为让南方农民对其低效率的、个人化方式感到羞愧和受到教育的新途径。[689]

在可以借用的政策和环境固定的政策之间，在可以选取的政策与深植于政治和社会环境之中而无法选取的政策之间，关键差别就是灵活性。在传统情况下，灵活性体现在手段和形式上，但是在形式抓住了想象力的另一些情况下，可动的部分就变成了理由阐述。集中了空中的这么多对比和焦虑，专家规划的合作农场成为解决一直延续到1930代初期的一个又一个问题的流动的答案。虽然它无法实现，但在新政前夕它也不会消失。

有人把农村的虚弱归咎于经济组织的分裂和个体化，有人把它归咎于土地上分散和孤立的居住模式，除此之处还存在第三种人。在他们看来，农民的最根本弱点在于他们的思想和价值观。乡村的原子化，“缺乏组织和凝聚力”使得弱小的农民成为其周围组织良好的利益团体的牺牲品，对合作社的怀疑使他们更容易受到那些利用农民经济幻想赚钱者的影响等，这些或许都可以追溯到观念和文化根源。[690]

在一定程度上，这个观点是无法反驳的。合作社成功与否依赖于它们的成员能否形成比占有性的个人主义更大的信念。从赖夫艾森合作社到米德的加州农场聚居区，没有一个农村重建运动不为这一方向的强大宣传努力留出空间。但是如果土地方式最终是由文化决定的话，要开始的地方就是学校了。

问题是要弄清楚教授什么东西不会让农村的处境更加不利。读书识字和农业技术教育显然是农村人的利益所在。会计算的佃农不会自动具备免疫力防止商人地主在算术上的欺诈，但更有能力和他们讨价还价。技术先进的农业合作社在农业市场上比仅仅由贫穷和低效率结成的合作社有更多优势。困难和障碍在于找到教育的形式，把农村小孩带到让人陶醉的读书学习和城市生活的潮流中去，同时不刺激抱负远大者尽快逃离农村。AE（乔治·罗素）写到，城市只需点头招呼，世界各地的农村人就流向城市——随着报纸、图书、集中的学校让人们看到思想刺激和知识狭隘的鲜明对比，流失速度更快。[691]农村学校怎么才能在启蒙人的思想时不加速让最聪明的农村孩子逃离农村，最终不导致迟钝和愚蠢的人继承土地呢？

对于在这两难困境中挣扎的人来说，北大西洋经济体中最重要的国家是丹麦。美国一些进步人士在战前已经找到了丹麦，克拉伦斯·坡和麦卡锡就是其中的两位。费兰德·P.克拉克斯顿在从田纳西农场到美国教育部长的职业生涯中，1896年碰巧发现一所丹麦民俗中学，使他成为美国南方民俗学校的积极推动者。布克·T.华盛顿宣称丹麦是战前黑暗欧洲农村唯一的一处亮光。但是因为丹麦缺乏一个像普伦基特那样的媒介人物和欧洲更大国家的吸引力，对战前丹麦的宣传不利。教育旅游协会1914年欧洲公民和社会旅游分配给丹麦三天时间，塞入了它的信用社和乳品厂合作社、城堡和博物馆、养老金制度、典范住房和典范的垃圾处理技术。美国农业合作和农业信用委员会1913年只是把丹麦作为选择性的附带旅行。[692]

但是在战争对国家名声的重建中，丹麦在美国进步人士心中的地位急速上升。1920年初期的爱尔兰在内战中消耗掉了，德国从经济上说已经大伤元气。美国进步人士在1919年后对于美国头重脚轻的战争国家感到幻灭，在他们看来，小规模具有了新的优势。最热烈崇拜战前德国的进步人士弗里德里克·豪威到了1920年已经把热情转向丹麦。正如豪威看到的，推崇合作的丹麦是个看不到国家权力常见的浮华装饰和虚荣的联合体：这是一个“只关心自己领土内的精细发展和三百万人口的幸福生活”的国家。豪威认为这个事实本身就使它成为“现代世界最有价值的政治展品”。约瑟芬·戈德马克在1930年代中期用同样的方式描写丹麦社会政策，新政管理者听到她的姐夫路易斯·布兰代斯说：“在可以去丹麦的时候为什么还要去俄国呢？”正如1927年一位美国观察家说的，丹麦彻底摆脱了“欧洲政治的旋涡”，暂时处在进步人士世界的十字路口。[693]

到了1923年，布兰森报道说丹麦已经被外国投资者“踏平了”。待在丹麦乡下的两个月中，他遇到了来自日本、维也纳、柏林、加拿大

以及汉普顿学院、阿巴拉契亚社会服务社等的教育者，更不要说一火车的英国牧民、一个社会工作者云集的会议，所有这些人都是来学习丹麦农业复兴的秘密的。他相信“这个时候丹麦比世界上任何其他国家都受到这类学生彻底地研究”。

> 他们是农民和农业组织官员、大学教授、各级各类的老师、从实际生活而不是从故纸堆里做博士论文的研究生、立法委员会和受托团体、国会议员、华盛顿农业部的实地调查员、英国议会议员、内务部选派人员、睦邻中心人员、社交秘书、公共福利官员、代表美国社会工作基础的研究生、为关于丹麦的著作而来收集资料的作家、斯堪的纳维亚—美国奖学金学生，等等。

他们都“把丹麦当作政治学和社会经济学的现场实验室，相互交换地址和介绍信”。[694]

为了推动北欧国家与美国相互交流而成立的美国—斯堪的纳维亚基金会为研究丹麦农业合作社、丹麦工业组织和丹麦民俗学校提供特别的奖学金。后来成为美国农业部合作营销局第一任局长的克里斯·克里斯汀森获得了其中之一。第一个以丹麦为模式的美国民俗学校创始人奥利弗·坎贝尔获得了另一份。同样还有年轻的美国黑人社会学家E.富兰克林·弗雷泽，不过考虑到美国种族敏感性，该基金会从公开宣传中删掉了他的名字。[695]

在丹麦的多数进步人士参观者心中地位最高的是农业合作社。豪威断定合作社是丹麦农业复兴的关键。布兰森得出了同样的结论，在丹麦的几个星期内，他看到丹麦农民的生活水平与北卡罗莱纳艰难挣扎中的贫困形成鲜明对比，“真是让我的头脑熊熊燃烧”。农村城市的推动者休·麦克雷承认他几乎被丹麦农业合作社的“能量吓坏了”。在南方种族分界的另外一边，富兰克林·弗雷泽在九个月详细研究返回后，支持在南方黑人中建立小规模农业合作社，作为种族仇视的大海中自力更生的经济民主小岛。[696]

较少美国人注意到土地改革的国家之手在丹麦农业复兴中的作用。因为担心在乡村经济中最贫穷、最受剥削的领域的乡村政治动荡，丹麦政府在1899年启动了一个项目，为处于边缘的农场佃农购买自己的小块土地提供政府补贴。政府的目的并非完全无私的。在该法案下进行的买卖大部分只有七到八英亩，虽然足以让所有者在农村落脚，但是不能确保他们从农业雇佣劳动市场中抽身，大农场主需要雇工干活。虽然如此，小土地法案促成了丹麦式农场租赁的大幅度下降。该法案经过扩展、放宽，最后在小土地社会主义者联盟的推动下成为肢解一些最大产业的工具。在1850年，42%的丹麦农场经营者是

佃农：到了第一次世界大战结束时，虽然小土地所有者仍然是丹麦农村明显孤立的社会和政治群体，但是现在只有10%是佃农了。[697]

美国进步人士对自己国家的佃农率感到警惕（在1880年到1920年已经从26%上升到38%），按说可能愿意宣传丹麦的小土地立法。但是土地改革在宪法上非常困难，代价高昂，在南方还受到种族政治的困扰。布兰森虽然是北卡罗莱纳州“农场租赁和农场所有权资助委员会”的成员，但他几乎没有注意到丹麦的土地改革。甚至豪威也没有推荐它，他还自我欺骗地相信丹麦农业学家是拥有共同利益的单一阶级。

如果说美国进步人士系统地弱化丹麦社会政治中国家之手的力量，伦敦和曼彻斯特的熟悉问题在丹麦也很少进入他们的意识。丹麦的工人、周期性失业危机、社会主义者和冲突，都要比阅读进步丹麦报告的美国读者可以想象的更多。1920年丹麦工人开始了总罢工。1924年，和第一届英国工党政府几乎同时，丹麦社会主义者组成了自己的第一个短命政府。但是美国进步人士不去看丹麦劳工和资本家的战争或者实际上的丹麦政治。他们到丹麦时心中想的只有农业共和国。他们很少能够不从本国乡村的角度来看丹麦，正如布兰森说的“眼角处总有北卡罗莱纳的影子”，他们的印象紧紧围绕着随身携带的胶片。[698]

但是，如果说社会主义者和国家往往掠出了美国人的目光之外，丹麦的民俗学校则吸引了他们的注意力。美国进步人士在民俗学校中发现了丹麦农业合作社统计表中令人困惑的数据的答案：农民从个体到合作共和国的转变到底是怎么形成的。民俗学校也是许多丹麦人自己喜欢讲的故事。它们比合作社还古老，形成于还处在德国侵略的余悸中的1860年代。到了1870年代每年大概有三千年轻人加入，到了1920年代后期，有人估计丹麦农村人口中可能有三分之一在年轻时都上过民俗学校。

实际上，民俗学校是19岁到25岁的农村年轻人聚会的场所，男女在不同的时段，在一个季节从各自的农场或者村子集中到一起。从教学法来说，民俗学校的任务是文化复兴。其中很少讲授美国农业学院教材上的经济农业之类内容。很多根本就没有书，也没有成绩或者考试。他们的课程安排通过丹麦文学和历史的讨论，结合了丹麦的文化民族主义与合作社群生活的经验，这些都在唱歌、集体游戏和老师激动人心的讲课中得到强化。民俗学校的创始哲学家尼古拉·弗里德里克·瑟弗林·格伦特维，他本人就是把斯堪的纳维亚民间文学从贵族沙龙的奚落中提取出来的关键人物。民俗学校对于丹麦农业复兴的作用就相当于诗人改革者AE（乔治·罗素）试图为爱尔兰农业复兴所做的一

样——即便不是精神动力，至少是日常实际合作的精神附属部分。[699]

在这个框架内，民俗学校的变化很大。美国人倾向于参观历史最悠久的学校：从哥本哈根乘车一个小时路程的洛斯基尔德，或者培养民俗学校老师的阿斯科夫，那里白领子的学生和学院环境让他们想起美国家乡。在这两处之外，更多学校的兴衰主要依赖于校长（Forstaender）的个人眼光和魅力了，其中很多校长就是学校的主人。有些给予体操特殊地位，有些学习宗教。有专门为小土地所有者开设的特殊民俗学校：也有社会主义者资助、为城市青年工人举办的学校：还有为了增进世界和平而办的，吸收外国学生。但是不管什么形式，共同生活的经验和老师激动人心的“生活语言”是所有这些学校的核心。它们虽然宣扬民族主义，却有多样性：虽然是私立学校，却得到国家学费补贴资助。正如丹麦农业合作社一样，作为其文化附属物的民俗学校自由结合了私人和公共力量。

丹麦民俗学校非常乐于向参观者开放，甚至欢迎那些还没有学会丹麦语的参观者。加上参观学校比考察农业合作社关系的迷宫容易多了，所以它们很快引起美国进步旅游者的注意。费兰德·克拉克斯顿派遣了教育局特别调查团研究民俗学校的措施。布克·华盛顿忽略丹麦课程和他自己的塔斯基吉学院那种贸易学校培训的差距，把他的项目挂在人家的声望上面。汉普顿学院的《南方工人》刊登了关于民俗学校的最初一些报道，富兰克林·弗雷泽是其中一位作者。[700]在1920年代，进步教育者组成了另外一个参观团。[701]与美国进步人士想象力中的教育学家倾向一致，丹麦民俗学校的校长们传达了美国参观者喜欢听的信息：如果有效农业复兴的前提是合作，那么合作的前提就是教育——不是剥去农民根本联系的那种学习，而是文化复兴的教育。

不可避免的是，有些美国人试图把观察到的东西带回家，在美国成立类似的学校。最忠实于丹麦模式的努力是克里斯·克里斯汀森在威斯康星创办的学校，他是美国—斯堪的纳维亚基金会奖学金获得者、农业部农业合作方面的专家，现在是威斯康星大学农业学院的院长。克里斯汀森在1932年重新设计了威斯康星农民短训班课程，把二十多岁的农村年轻人集中到麦迪逊进行四个月培训，获得他们在孤独环境中得不到的浸入式体验：历史、艺术、社会学、经济学课程，还有唱歌、公共演讲和体育等活动。他们写诗，在约翰·斯图尔特·柯里的鼓励和影响下画画。从密苏里农场到耶鲁神学院再到丹麦赫尔辛格任国际民俗学校老师的约翰·巴顿，被邀请前来讲授丹麦土地改革和社会运动。合作组织课是必修课程。[702]

丹麦民俗学校固然很吸引人——精力充沛的年轻农民热情聆听老

师的“生活语言”，但是这是不容易移植的东西。问题在于“民俗”。在某种程度上，这问题是虚假的，是翻译中的错误。丹麦词汇（Folkhøjskoler）的比较准确的翻译应该是“人民的高中”。folk这个词在1920年代和1930年代携带的额外人类学含义在字面上是不必要的。虽然如此，没有共同方式和文化的强烈纽带、没有生动活泼的集体生活传统为基础的“民俗学校”是无法想象的。

但是在美国特别明显的文化异质性情况下，其农村是竞争性移民和种族亚文化的“百衲裙”，到哪里寻找美国版本的民俗学校的课程呢？人们到哪里寻找民歌、传奇故事、传统舞蹈、文学和历史等能被农村年轻人毫无问题地当作自己民俗的东西呢？即使在威斯康星乡下，农民的父辈或祖父辈很多是德国、波兰、瑞典、芬兰移民，也是在这方面形成挑战。在这样的困难面前，美国主流成人教育运动这么强烈地朝向信息和技术能力方面就没有什么好奇怪的了，它不是要塑造共同体身份，而是要培养更有效的个人能力。

但是，在许多观察家看来，有一个地方似乎吻合丹麦激发的农村复兴的文化标准，那就是阿巴拉契亚，或者当时被普遍称为南方高地的地方。民俗学校的南方崇拜者的理想很快在这里扎下根来。这里比南方其他地方在种族上更加单一，教育程度更低，远离商业和现代性的腐蚀，南方山区正是成人教育实验的理想场所。在19世纪后期，到南方山区来的外地人认为这里的文化是孤立的、衰退的，是世仇宿怨、私酒酿造、文盲愚昧之地。但是到了20世纪初期，歌谣和工艺品收集者开始在阿巴拉契亚寻找在其他地方已经消失了的技能和文化遗产，比如带有伊丽莎白时代文化风格的歌曲、传统的乡村舞蹈、传统的绗缝和木刻技艺等。在这个比商业资本主义更古老的文化纽带中，或许可以找到复兴运动的基础。[703]

高地民俗学校运动的倡议者是重新评价南方山区文化的积极分子。奥利弗·坎贝尔是歌谣收集者先驱，当时少数人开始到山区寻找那些了解在邮购班卓琴流行之前的音乐的乡村民谣歌手，她是其中之一。她的丈夫约翰·坎贝尔曾在1890年代从马萨诸塞州的安多福神学院来到南方，在传教士开办的院校里教书。在1908年他说服新的拉塞尔·塞奇基金会增加南方高地分部，调查经济发展另一端的农村，以平衡它的都市工业社会生活调查的项目。在1908年到1919年间，坎贝尔是该分部的唯一成员。他试图运用在伦敦和匹兹堡完善的社会调查技巧研究这里的需要和资源，重新确定外来指导机构的工作。

如果和历史活生生的联系是这个地区的优势，那么“极端个人主义”就是南方山区的弱点，正如约翰·坎贝尔看到的那样。私酒酿造、世代结仇和暴力活动是区域特点，但是更大的文化负担则并非阿巴拉

契亚独有。坎贝尔在1916年写道：“个人主义是伟大的美国弱点，在山里人——幸存的原始美国人身上，自由主义被提升到至高无上的地位。”正如在美国其他地方一样，这里“合作……是我们迫切需要的东西”。因为坎贝尔夫妇的志向从传统的教育转向关注文化与合作的项目上，难怪丹麦例子抓住了他们的想象力。克拉克斯顿首先告诉他们民俗学校的主意。战争爆发时，他们已经买好了到丹麦的船票，已经在为南方高地建造自己的民俗学校而筹款了。[704]

奥利弗·坎贝尔在1919年丈夫去世后开始实施他们的联合项目。在美国—斯堪的纳维亚基金会奖学金帮助下，她1922年和1923年在斯堪的纳维亚待了14个月，大部分时间仔细观察丹麦民俗学校，也曾经到爱尔兰寻找AE（乔治·罗素）。到了1925年，她已经筹集了资金在北卡罗莱纳州西部山区靠近布拉斯镇（Brasstown）的地方购买了农场，作为“约翰·C.坎贝尔民俗学校”的场所。前几年，它没有招收学生，集中精力在邻近居住的农民中开展地方合作乳品厂、合作养鸡场、合作购销社和合作信用社。在星期六晚上，学校邀请农民进来参加讲座、农业讨论和唱歌。当1920年代末第一批学生到来后，课程表包括历史、文学、民间舞蹈、唱歌游戏、体操、在学校的试验田上干活、复兴山区手工艺。

阻止山区孩子流向城市的趋势（奥利弗·坎贝尔极度不信任城市对人的影响），复兴山区社会风俗而不是教育年轻人摆脱它们，同时把山区文化自我破坏性的个人主义转变为互利合作，这些是坎贝尔民俗学校的宏伟抱负。相较于把书本知识灌输到学生头脑的典型农村学校方式，甚至相较于肯塔基州东部的松山定居点学校（Pine Mountain Settlement，参观者注意到那里的学生是多么干净、整洁，知道怎么使用餐巾，行为举止“就像高贵家庭的有教养孩子一样”），坎贝尔与传教士那种教化传统的决裂是引人注目的。在坎贝尔民俗学校没有考试和学分，经过一两个实验后，她放弃丹麦式讲座而改成讨论课，话题围绕整个世界，然后再回到山区农业问题上来。她筹集到资金帮助学校的毕业生购买附近的小型牧场。通过“南方山区手艺人大会”，她帮助推动了该地区的手工艺复兴。她愉快地承认用“学校”来指她从事的活动是容易误导人的。通过更聪明的农业、手工艺品生产、成立合作社等，她希望找到高地经济和文化复兴的新模式。[705]

但是，这些没有一个真正解决“民俗”问题——这不仅是坎贝尔心里的问题而且是阿巴拉契亚本身就有争议的风俗问题。方块舞确实是本土色彩的，但是它们与喝酒和喧闹密不可分的关系让许多山区教会人员感到无法容忍。班卓琴和它那新式“乡土”音乐在那些寻找活着的古老文化的人听起来感到不舒服。在山村手工艺复兴中心，外地专家

删掉糟糕的设计，把好的模型包给别人去做，这一切都是打着原始民间艺术的旗号。民俗学校的文化复兴力量取决于它们有能力沟通深层的、前意识的集体身份特征。如果没有这种特征和素质，该怎么办呢？

面对这种不和谐因素，坎贝尔很难完全抗拒回避问题的诱惑，因而更加紧密地依赖进口的丹麦模式。早先她已经聘请两位年轻丹麦老师负责学校的动物和乳品厂。学校讲授的是丹麦体操。唱的是丹麦歌曲和坎贝尔最喜欢的阿巴拉契亚乡土民歌的混合体，丹麦舞蹈（谨慎地改名为“游戏”）与当地民间舞蹈结合起来。

过分忠实于事实一直是跨越大西洋的进步纽带的问题。美国城市规划者在自己的街道上看到巴黎的星形广场和凯旋门：市营公用事业支持者想象格拉斯哥的公交车在芝加哥抬高的轨道上轰鸣：艾尔伍德·米德想象波河河谷果园出现德尔亥沙地上：类似的那种幻觉不可能完全从坎贝尔的北卡罗莱纳山区消失。在大西洋进步纽带中转变与模仿的冲动之间，美国民俗学校先驱者特别努力地保持着平衡。

在民俗学校运动中作为坎贝尔学校最著名的竞争者，“高地人民俗学校”用更激进的方式对待“民俗”概念包含的议题。1950年代南方危言耸听者的告示牌贴了马丁·路德·金在高地人民俗学校课堂的照片，这在南方白人种族隔离者看来好像证明金从前是共产主义者。实际上，高地人学校的源头和坎贝尔学校一样与丹麦深深纠缠在一起。高地人民俗学校的创始人迈尔斯·霍顿本人是阿巴拉契亚南方人，有强烈的社会福音新教徒主义色彩。霍顿离开该地区的磨坊和小工厂到坎伯兰学院读书，后在基督教青年会做组织工作，有年夏天从大学返回田纳西州奥佐恩组织《圣经》学习班。从那个夏天开始，霍顿关于长期“奥佐恩项目”的笔记不断增多，其中充满自我怀疑和对方法的困惑。当他1929年来到纽约市协和神学院寻找蓝图时，他阅读了约翰·杜威的作品，莱因霍尔德·尼布尔把他纳入麾下。他1930年到芝加哥大学时仍然在寻找，看是否能从罗伯特·帕克和赫尔馆那里了解社会变化如何发生。“我试图在每个人身上试验这些想法，每个人。”他后来回忆道。“我无法把这个想法理清楚……每次我想让它到我希望的地方去时，就模糊不清了。”霍顿在芝加哥遇见的一位路德派牧师告诉他，他的“奥佐恩工程”听起来像自己年轻时在丹麦上过的民俗学校。不到一年，霍顿就来到了丹麦，亲眼看看民俗学校运动是什么样子。[706]

正如霍顿后来选择性记忆所显示的，他的丹麦之行是让人失望的，是突破简·亚当斯在类似状况下所说的“准备的陷阱”之前的最后一个阶段。他几年后回忆说，只有埃斯比约的民俗学校让他感兴趣。实

际上，他已经阅读了民俗学校运动的任何英文著作，他还自学了丹麦语。他带着奥利弗·坎贝尔的书和她的介绍信，在丹麦到处寻找民俗学校。对于他遇见的每个乡村校长，他都试图检验自己有关宗教、心理、社会变化的观点，企图参透运动影响的秘密和“生活语言”的实质。[707]

所有这些进口的线索都汇合在霍顿的项目中。高地人民俗学校的另外一个创始人唐·韦斯特像霍顿一样在丹麦待了一年，写他的把丹麦教育方法用在阿巴拉契亚南方的神学学位论文。当高地人民俗学校在1932年田纳西州蒙蒂格尔开学后，民间舞蹈（丹麦的和山区的）、钢琴课和民间音乐、放映韦斯特和霍顿欧洲见闻幻灯片的讲座、妇女罐头食品合作社、霍顿讲解思想如何变化的课程等都是工作的一部分。在合作社的组织工作上征求了奥利弗·坎贝尔的帮助。高地人民俗学校的土地是曾经上过威尔斯利女子学院和康奈尔大学的历史学家丽莲·约翰逊给的。她在参加1912年纳什维尔“南方商业大会”时看到听众被戴维·鲁宾的演讲彻底征服。约翰逊自己也受到激励，来到罗马，沉浸在欧洲合作社的文献中，竭力为“欧洲农业合作和农村信用委员会”争取捐助者。她还担任委员会的行政助理，撰写了大量报告，后来前往田纳西东部看自己能否成为当地欣欣向荣的合作社运动发展的种子。虽然蒙蒂格尔在地球的另一端，从欧洲各地而来的道路还是和它汇合起来。[708]

不过，和坎贝尔的布拉斯镇不同，蒙蒂格尔的农业生产早已成为历史。到1930年代初期，木材和煤矿利益已经主宰了该县的经济。和坎贝尔不同，霍顿是社会主义者，至少自从协和神学院时期就是社会主义者。他邀请约翰·巴顿从麦迪逊来到这里讲解合作社，巴顿的妻子丽贝卡·巴顿讲解劳工文学，但是早期的大部分老师是来自协和神学院的学生，其中许多人比他还激进。在高地人民俗学校，山村歌曲和方块舞与劳工历史和当代经济形势等课程结合起来。当丹麦一校长问他要讲授什么内容时，霍顿回答说：“我要按伦理原则（意思是爱）讲授社会学和历史。”到了他坐下来给预期的捐助者写信时，他的目标成为在南方山区发展“无产阶级文化”，扎根于当地但不再是对阶级和经济一无所知的本土领导力量，能够帮助山里人有效地抗拒大量掠夺廉价和无组织劳工的煤矿和纺织工业。他认为南方的历史资源中有它对资本主义的抗拒——“是防御，确实如此，”他提醒自己，“不过仍然有一定价值。”[709]

在大萧条时期开办学校，加上这么多微妙平衡的抱负，高地人民俗学校人员很快被吸引到周围爆发的劳工斗争中。在一个月之内，霍顿就因为试图写该州北部煤矿罢工的故事被逮捕。学校把学生放在罢

工纠察线上，其中有些人遭到工厂保安开枪射击。学校开始把县里的“公共事业振兴署”的工人组织成工会。在1937年，当产业工人联合会（CIO）在南方发动联合组织行动时，在罢工活动中一直很积极的高地人民俗学校宣布把它的“全部资源”都投入到劳工运动中。

但是，随着劳工承诺的增多，高地人民俗学校的地方纽带慢慢解体。它获得了联邦紧急救济署自助合作司的地方罐头食品合作社拨款，但是当查塔努加（Chattanooga）报纸纷纷抗议把钱“交给红色分子和劳工组织者”手里后，它很快就失去了这笔钱。经过七年精心的地方组织工作，被扣以“赤色分子”的帽子以致最后成为自己开展的项目的负担，学校当局决定彻底与地方政治决裂。从霍顿的“奥佐恩”抱负要在南方山里人中间创造一个自然化的社会变革中心点，高地人民俗学校后来成为劳工左派的地方组织基础（再后来的民权运动基础）。可以说它是按自己的方式运作的布鲁克伍德劳工学院，在一个别有乡村特色的环境中。

奥利弗·坎贝尔曾经给霍顿写信说她很难“看出如何能在你已经开始的基础上发展真正的民俗学校”。[710]最终，霍顿自己的回忆录同样全面地贬低引进的丹麦经验。实际上，高地人学校中不难发现丹麦迹象。它强调团体合作生活、跳舞和游戏，老师和学生从邻居中汲取山村歌曲作为1930年代劳工左派的激进亚文化的一部分，霍顿自己选择充当自始至终寻找“生活语言”的哲学校长（Forstander）角色。这些都是高地人民俗学校的大西洋纽带的体现，就像坎贝尔的学校在布拉斯镇做的事情一样，只是方式不同。

但是最后，如何把地方民间文化和风俗与彻底的社会变革运动结合起来这个奥秘像难倒坎贝尔一样难倒了霍顿。他在田纳西山区建设的产业工人联合会营地和坎贝尔对丹麦经验的修改不同，但是两者都没有找到方法把民俗学校的核心诺言带回美国——周围的政治文化中有太多与之强烈抵触的趋势。

霍顿还在丹麦的时候在笔记中写道：“毫无疑问，这里的高中一举成名是因为开始于19世纪初期的一股潮流，似乎是因土地法而使希望成为可能。”和早期民俗学校实验同时出现的是席卷丹麦的文学和文化的苏醒，并推动了这些实验。霍顿问道：“如果没有潮流，这样的学校可能出现吗？或者它里面有潮流吗？”[711]他的问题进入了农村改革者难题的核心。如果在土地下面藏着更深层次的机制、期望和文化，那么整个地质结构本身怎么能够移动？

在某种程度上，所有受欧洲启发的农村改革者都面对这个问题。在他们讨论的土地抵押信用合作社和乳品厂合作社、丹麦奶牛和澳大

利亚国家主义、民俗学校和农场村落等问题背后，核心内容既关乎市场不平等也关乎价值观，既关乎国家的农业心脏地带也关乎美国本身。农村人虽然并不总让他们愉快，但是代表了每个人。乡村的过分个人主义代表普遍的原子化，这或许是拓荒者做的事情，或者是很少受到约束的市场的作用，或者就是文化本身。在最后投身于田纳西山区之前，霍顿在这么多笔记卡片上写满难题和疑问，一直非常担心这个问题：文化转变的潮流是在哪里产生的？

编织成为跨越大西洋进步纽带的叙述最后都缩到传记中，如丹麦校长讲述的关于格伦特维的故事，AE（乔治·罗素）关于普伦基特的故事，米德关于他在澳大利亚内地战胜土地垄断者的故事，或者合作社成员关于洛奇代尔那一群英国人先驱的故事等。但是如果历史变化的潮流不在个人或者机构，而在文化本身，人们如何能期待像民俗学校或者农业合作社这样脆弱的移植机构在根本上影响它的进程呢？

问题不是能否引入的问题。在适当条件下机构能够成功地越过国界转移，这一点显然毫无疑问。合作机构和合作社就像吉普赛人迁徙一样都越过了欧洲的领土界限。有可能这样说而并不算过度曲解历史：从英国的欧文主义者到德国的舒尔采—德里奇和赖夫艾森运动，到意大利人民银行先驱者，接力棒一直在传递。通过像普鲁士土地抵押信用合作社这样外国风格的想法，美国农民长期要求联邦资金援助的呼声最后在政治上看到了成果。文化潮流不是不灵活的，就像它们不是严格按照民族国家确定的一样。

跨越边界本身不是问题。美国乡村重建者面对的根本问题是引进的机构不能保持不变。当引进的改善农村社会弱点的措施包含的前景与周围市场文化格格不入，移植起来就变得非常困难了。在机构被成功吸收的地方，那是它体现了市场文化的特征。1920年代中期的大型营销合作社，由于推动者的热情和垄断野心，构成最发人深省的例子。当引进的措施在适应和运用的过程中无法不被改变，当任何东西都在变动中，人们如何能找到变革的阿基米德支点呢？

这就是新政者即将继承的无所适从的窘境，就像他们将继承大西洋进步交流的其他许多产品一样。两次战争期间农业重建项目的每一项都进入了他们广阔的议程中。爱尔兰和丹麦的合作社、米德的农场村庄、民俗学校思想、普伦基特对于农村“组织”的专注、AE（乔治·罗素）对于农村生活“狂热的……孤立和个人主义”的关注，最后都来到华盛顿新政者的走廊里，连同对文化本身的一种新的、深刻的敏感性。[712]1930年代正常政治的暂时终结可能给改造美国乡村高度原子化经济的工程带来什么样的第二次机会，这个问题就有待于新政者去发现。

第九章 机器时代

美国对欧洲的入侵

在所有乡村改革者中间，点燃两次世界大战之间的时代最热切期待的人不是霍勒斯·普伦基特，不是艾尔伍德·米德，甚至也不是阿伦·萨皮罗，而是亨利·福特。福特喜欢吹嘘说，他的机器造得这么便宜，连每个农民都可以拥有轿车和拖拉机，这将给农业劳动带来革命性变化。它将消除艰辛的劳作，将把城市和农村结合起来，将给大众带来各种商品和流动的极大自由，而这在以前任何历史时期都是少数精英的特权。社会政治做不到的事，技术革新将要完成。“新时代”是机器时代，福特是它的预言家。

新时代既是实现了的社会事实也是公共关系的奇功，但是它对大西洋进步纽带内的影响流向产生了重要作用。在第一次世界大战前的一代里，欧洲社会政策制订者和美国同行一样擅于越过国家边界捡东西，但是他们手头有比美国更重要和更方便的地方去搜罗社会政治革新。让美国人觉得恼火的是，面向大西洋的美国进步人士对于欧洲社会政治表现出非同寻常的好奇心，而欧洲人对进步时代的美国却兴趣不大。逆着战前社会政治纽带的主要潮流，确实有一些欧洲进步人士越过大西洋来到美国，看他们能从美国的学校和操场、少年法庭和睦邻中心、劳工统计局和生活水平等方面吸取哪些经验。但是美国的大西洋进步纽带的动态不在于对称性而在于不平衡性，在于参与者意识到的差距和落后以及对落后处境的尴尬。

在这方面，1920年代标志着事实和意识的关键转变。领先国家和落后国家的论调仍然存在，其他人或许会谈论独特的国民天赋和不可相比的政治命运，但是那些塑造大西洋进步纽带的人的标志，则是把世界看成沿着进步的共同跑道奔跑的一队选手，有的领先，有的落在后面。1920年代并没有根本改变一同赛跑的比喻，但是在大西洋两岸，这个十年打乱和混淆了参赛者的先后顺序。

第一个打破战前不对称性的，不是很快被欧洲人统称为“福特主义”的那些技术和经济转变，而是战争本身。美国远征军在1918年夏

天进入旅游手册上欧洲心脏地带，不是作为临时纠集的外国同盟中的小伙伴，而是作为拯救文明本身的十字军，这正是美国进步人士希望看到的。伍德罗·威尔逊在1919年末简要概括战争的道德时，用美国战争宣传机构在大西洋两岸整体兜售的弥赛亚式语调说："美国有极大的优势来完成拯救全世界的使命。"在威尔逊为自由的欧洲制订民主未来时，在多佛、巴黎和罗马欢呼的人群列队欢迎他的场面中，不难想象世界进步的火炬确实已经再一次传递给了美国。[713]

没有人比跟随美军进入法国的进步人士更深刻感受到战争造成的角色颠倒了。他们是作为非战斗人员一部分的红十字组织者、前慈善机构参观者和业余救援人员。美国社会工作者在报名参加这种活动时，大部分任务是帮助美国军人给战争"消毒"，但是很快把工作扩大到遭受战争破坏的法国平民的需要。法国救济机构中最大的是美国红十字会的平民事务部。里面聚集了战争期间被临时借来的社会工作领袖，主要工作是照顾法国难民和被遣返者、发放救济物资、协助平民伤员的康复、负责婴儿护理中心、儿童健康中心、提供健康和卫生展示课程等。[714]

即使在赶去帮助遭到战争破坏的法国时，美国救济工作人员仍然不能抗拒改革的诱惑。在这方面最重要的领域是被"摧毁"的巴黎东北地区。这里是1914年后期德国撤退后留下的一片废墟，到处是弹坑、枯萎的树木、扭曲废弃的带刺铁丝网，还有饥饿。马恩区和默兹区已经成为英国贵格派教徒救援者的领地。索姆区和瓦兹区成为美国的项目。最先进场的是史密斯学院救援队，在1917年夏天负责关照努瓦永附近的15个小村庄。瓦萨尔、巴纳德、威尔斯利、古彻、斯坦福等学院组织了其他救援队，总体上等于战争中男性救护队志愿者的女性道德对等物。史密斯学院的女性居住在被炮火破坏的村庄里，用社会调查的方式清查居民和资源，建立医疗所，发包缝纫工作为村中妇女提供微薄收入机会，分发紧急食品救济，绕过村中男领导以形成有利于妇女的分配网络。因为担心法国农民的孩子漫无目的的消遣方式，她们组织了美国式娱乐项目和集体游戏。[715]

总而言之，他们的表现就像睦邻中心工作者，特别是担心社会的松散解体和"极端个人主义"，他们发现自己需要与之作斗争。当他们梦想为自己的工作留下永久性遗产时，心里就开始要把法国衰退的公民意识组织起来。正如史密斯学院救援队的露丝·盖恩斯设想的，每个重建的村庄将包括新的"人民之家"，紧挨教堂建在村里的象征性中心，同时还有淋浴澡堂、医务室、俱乐部、图书室、母婴护士站，还有公民展览室：这是按改进了的美国形式返回到欧洲的微型公民中心。

美国人迫切希望按照更接近他们想象中的欧洲的方式改造法国，在兰斯（Reims）重建的竞争中表现得更加分明。兰斯是遭到破坏的地区里最重要的城市，在战争结束时简直是一堆瓦砾，一块白板，其建筑中一大半已经挖空或者破坏。负责此项工程的乔治·B.福特是美国睦邻中心网络、拥塞委员会、纽约市分区规划活动和欧洲旅行的老兵。在作为美国红十字会重建服务中心主任来到法国后，他成为法国政府流动的城市规划专家，在1920年兰斯重建设计竞赛中夺魁。

福特的计划是各种从巴黎进入美国进步城市规划的影响的特别集合。穿过老城内弯曲密布的街道，福特想象开辟一个直接从奥斯曼借来的林荫大道和星形广场网络，他的草图清除了拥挤在教堂周围的房屋和商店，在福特看来它们模糊了城市的法定公共中心。他在兰斯的郊区点缀着新公园和美国式运动场，以便开展接受管理的社会化活动。在城市的四个主区，他规划了美国风格的社区中心，奥斯曼的巴黎是没有类似内容的。正如盖恩斯曾经设想的，里面有医疗服务、公民团体会议室、礼堂、图书馆，甚至还有禁酒的自助餐厅。进步人士渴望的公民团结、他们在巴黎捡到的或者在欧洲乡村古老的市集广场看到的凝聚力图景，被福特用比欧洲社会化程度更高的形式带回到兰斯的设计中。[716]

社会工作者的欧洲冒险是暂时性的，但是美国消费品的大潮在战争结束时从美国几乎无限丰饶的机械聚宝瓶中源源不断涌入欧洲。这个影响更持久、更深刻得多。欧洲人对美国商业入侵的担忧早在战争之前就开始了。德国商人早在1902年就忧心忡忡地谈论“美国危险”。但是没有任何东西能与1918年后贸易流向的改变相提并论。[717]

美国商品对中欧的入侵最明显，因为战争让战前欧洲运转最良好的经济机器几乎陷于停顿。在直到1919年中期签署和平协议后才结束的同盟国食品封锁下，在战争赔款压力造成的高额税负处境中，加上1922—1923年的超级通货膨胀的无底洞，德国在20年代前五年实际上处于经济崩溃状态。1920年代初期到柏林的游客报道说城市濒临绝望，没有笑声，只有紧张和饥饿。据说连当时出现在每个主要街道的妓女也带着贫穷和绝望的表情。作家马修·约瑟夫森认为城市的一半在“荒淫无度中醉生梦死”，而其余人则“忍饥挨饿”。社会学家罗伯特·林德更加清醒的眼光则看到中产阶级柏林人在免费的市营施舍处排队，他们的汤碗用报纸包着，或者藏在书包里面，因为要保持最后的一点脸面。[718]

五年后，在游客看来柏林到处充斥着美国商品。伍德·克鲁彻在1928年写到，柏林中央几乎没有一家商店的橱窗不会提醒美国游客想起美国。在库达姆大街上人们可以在新的、亮堂堂的美国风格餐厅买

到美式冰淇淋汽水、波士顿烤豆、“薄饼和糖浆”。随处可见进口的美国工程技术。克鲁彻写道：“我看到的欧洲城市中没有哪个比它更像纽约，而且进一步模仿的努力是有意识的，一直在继续。”戏院里上演的是美国戏剧，报纸上登的是美国新闻，电影院里是美国电影，书摊上是“美国风”（Amerikanismus）的激烈争论。[719]

柏林是1920年代欧洲商业美国化的典型例子，部分因为“道威斯计划”贷款在1924年后大量进入德国，以减轻赔偿款负担。但是很难说柏林是孤立的，查尔斯·比尔德在1929年初期报道说，在几乎每个英国城市都有美国式廉价便利店。在伍尔沃斯风格的“一价商店”（magasins a prix uniques）压力下，法国零售合作社竭力通过专业经理人和更大胆的广告技巧把他们的方法现代化。美国风格的广告到处可见，比尔德写到“巴黎充斥着美国标志”。柏林海报宣传美国口香糖的快乐，维也纳的环城大道闪烁着美国风格的灯光广告。在电影院，美国出现在从斯德哥尔摩到土耳其的屏幕上。在1925年美国电影入侵欧洲的最高潮，就在报复性配额实施之前，美国产的电影在所有放映电影中的比例在德国是60%，在法国是70%，在英国是95%——伴随着而来的是比实物更大、更诱人的美国消费品的特别宣传。[720]

比尔德写到美国“已经钻入欧洲人的意识”。它的爵士乐、它的节奏、它的色调、它的商业主义渗透到欧洲大陆。但首先是作为以前所未有的速度生产大量消费品的、效率高得神奇的机器，美国重新进入了欧洲进步人士的象征性世界。美国天才的结晶从前是民主，后来是垄断者和富豪，现在是“福特主义”。这个词在1920年代的欧洲随处可见。福特的企业革新——他创建了为大众生产标准化汽车的大规模生产、流水线机器运作模式，连同他吹嘘的足够让工人也能买汽车的高工资，给欧洲社会观察家留下深刻印象。比尔德注意到，单单在德国，关于效率和合理化（Rationalisierung）的参考书目就有数百个标题。亨利·福特的自传是1920年代德国的畅销书。法兰克福社会博物馆在本来就很拥挤的名单中加入了一本专题论文集，题目是“福特和我们”。1927年在维也纳举行的国际劳工立法协会、国际失业问题协会、国际社会保险委员会联合会议上，据一位美国参会者讲，最热门的话题是“福特主义”对劳工和社会的影响。[721]

为了亲眼目睹机器生产之乡，一批新的记者越过大西洋来到美国。“跨越大西洋的朝圣之旅又出现了，”古斯塔夫·施托尔佩尔写道，“可以说是——再次发现了美国。”社会博物馆派出创始人的儿子安德烈·西格弗里德了解1920年代的美国。国际花园城市和城镇规划联盟1925年在纽约这个城市的新摩天大楼阴影下开会。德国工程师成批前来，紧跟着的是德国工会和社会民主代表团进行独立评估。德国

书评家注意到1927年时出现的美国题材书籍的“洪流”。汽车、城市生活、工厂、商店、芝加哥的西尔斯—罗伯克邮购公司（Sears and Roebuck），以及人们有机会一定要去的位于密歇根州海兰帕克和里弗鲁日的福特工厂：这些都是新美国之行的目的地。[722]

有一点人人都同意。从对消费品的占有角度看，美国工人和欧洲同行相比的优势是毫无疑问的。这些是城市间的对比，绕开了乡下和种族分割的美国南方，也没有对两大洲的穷人命运的对比做出判断。但是显然，战前工业界普通非熟练工人实际收入的大致相等现已不复存在。赫伯特·胡佛吹嘘“我们工人平均的周工资现在可以买欧洲任何工人两到三倍多的黄油面包”，此话不能从字面上理解。但是1920年代中期了解真相的德国观察家认为美欧平均实际工资差距不小于2:1。[723]

消费品统计数据强化了这一点。在1932年，美国居民中收音机听众的比例是欧洲的3.5倍，电话用户比例是欧洲的8倍，汽车用户比例是欧洲的26倍。1928年世界工业产品中40%来自美国的工厂和车间；除俄国外，欧洲加在一起的份额是42%。I.M.鲁宾诺在1930年代初的结论是：“我们是世界上最富裕的人，是历史上最富裕的国家。”[724]

在承认美国惊人的物质生产力之外，欧洲进步人士的美国印象很快陷入失望。1920年代美国城市中公然的商业主义甚至让伦敦人和柏林人也感到震惊。H.W.马辛厄姆报道说：“商品本身都长着嘴，‘买我，卖我’。”一个见多识广的美国人在芝加哥告诉阿瑟·费勒：“我们不建造房屋，而是建造可以投机的商品。”几乎是每个欧洲旅游者首选目的地的曼哈顿把这些最初印象推向极致。置身于早上的薄雾中或者黄昏的闪烁灯光中，1920年代的曼哈顿空中轮廓线让人陶醉。典型的感受是“简直如仙境一般”。但是仔细观察，那里全是勾心斗角和残酷的竞争。那些“似乎直捣天空”的大楼是在激烈争夺光亮和地位，正如建筑师恩里希·门德尔松说的，那些像热泉一样“喷射”，把“金融的力量抛到20至50层楼”。德国都市规划师罗伯特·施米特把它们称为“美元大楼”。《形式》（Die Form）的编辑沃尔特·库尔特·贝伦特的判断则是：“难以描述的堕落和枯燥，让人反感的丑陋混合体。”[725]

1920年代美国给欧洲批评家印象最深的不是商业主义或者混乱不堪，而是其同一性。标准化和系统化统治一切。考虑到这个时期激烈的国内冲突（1920年代美国激烈的城乡文化斗争、三K党、劳工斗争、北部新的种族贫民窟），乍一看，这确实是让人困惑的错误判断。但是对于第一次遭遇标准化产品物质文化的人来说，就未必如此了。给他们留下深刻印象的是，人们的打扮相同，穿同样的箭牌衬衣

领子，接受西尔斯·罗伯克公司商品目录上的季节指令。阿尔弗雷德·鲁尔抱怨说：“到什么地方你都遇见同样的东西，一切都是大规模生产的产物。”[726]

标准化消费品、标准化服装规格、面向大众的品味指令的惊人泛滥可以部分解释这种印象。其他原因是“禁酒令”（Prohibition）的功劳。安德烈·西格弗里德认为1920年代美国人的思想被福特和加尔文教派双双束缚，它们的结合把每一点的想象力都吸引到生产上去。乔治·杜亚美想象了和美国人进行的辛辣讽刺性对话，讨论卫生管理过量性生活的可能性。用文化来对抗纯粹的机器文明，用精神对抗物质享受，用高尚欲望对抗低俗欲望，强烈批评标准化、系统化的美国人是令保守派欧洲人特别愉快的做法。但是这种批评不仅仅局限于他们。路约·布伦坦诺把大众广告控制下“人的标准化”作为美国报告的固定内容。对于美国化现象的批评家来说，机器之乡是生产机器化的人的国度，他们的欲望成为心理学工程师新说服力的俘虏。[727]

正统马克思主义者也批评机器时代的美国，不是因为该时代的专心物质生产在伦理上是错误的，而是因为在企业主指导下机器的物质承诺是不能兑现的。他们认为，“后期资本主义”受到无休止资本积累的消耗和破坏，承受远远超过工人阶级消费能力的生产力负担，只能跌跌撞撞进入必然的内部崩溃。正如苏联招募美国工程师以及列宁著名的拥抱泰勒主义（Taylorism）所证明的，这种确信并不排除对美国生产技术的模仿。但是对模仿和借用的称赞是经过小心限定的。在战后，当时的愤青贝托尔特·布莱希特吸收了他能找到的任何美国东西：帮派、俚语、小说、流行歌曲、大城市摩天大楼。但是当布莱希特从1920年代初期的激进主义进入1926年后更加正统的马克思主义渠道时，美国在他看来就变得破旧、衰败和腐朽了。[728]

对1920年代美国物质前景最感兴趣的不是欧洲政治中的左派或者右派，而是在激进主义者、左翼自由派、实用社会民主党交汇的进步人士阵营。在保守派看到机器系统化和左翼马克思主义看到超级剥削的地方，资本主义的进步批评家看到了让他们印象深刻的其他东西：工业资本主义的机械化不再向内剥削剩余劳动，而是向外满足更多人的需要。《新政治家》的记者在1929年写到美国的惊人成就不在它的繁荣本身，因为这些很容易从它碰巧的地理位置和丰富的资源来解释。持久的美国成就是大规模生产的经济中内在的心理“革命”：认识到只有大规模消费的基础才能维持繁荣局面。在欧洲雇主斤斤计较日常开支，舍不得提高工资和技术投资的时候，美国雇主却把大量利润投入在新机器研发上，并通过提高工人的工资创造庞大的新需求市场。《新政治家》报道说，他们“扔掉了我们的资本、利润、工资等

概念”，他们发现“没有亚当·斯密、李嘉图、约翰·穆勒甚至卡尔·马克思制订的所谓法律”。所有这些在机器生产的逻辑中都消失了。[729]

美国人在高工资、高效率、合理化、大规模生产消费品中——简单来说在“福特主义”中，不仅发现了永久繁荣的秘密，而且还“解决了仍然困扰欧洲的根本问题”。正如菲利浦·柯尔在伦敦的《国家》杂志支持的观点：他们创造了大规模生产的经济，却没有对抗性的阶级利益，没有内在的政治斗争，没有艰苦的政治交易。[730]

福特主义作为一种进步思想入侵欧洲，它是面向未来的、灵活的、社会改良主义的。前来参观的欧洲商人担心福特主义隐含着大量风险性投资，倾向于非常谨慎地躲过把这个主义用在自己身上的尴尬。相反，前来美国参观的社会主义者和工会代表团则对美国化机器大规模生产的可能性印象深刻。一次海上航行本身不能擦去对美国几乎不受限制的资本主义的批评。在欧洲进步人士和工人阶级中，对美国激进的、乌托邦式的评价常常在复杂的甚至矛盾的局面中遭遇。但是从最好处说，机器实现了民主化。玛利亚·皮斯卡托回忆说她丈夫1920年代的左派剧院团体中“没有一个人到过美国”，但是他们知道美国意味着“富饶之乡的客观存在，有物质天才，有繁荣、有口号，还有伟大的上帝——‘机器’”。[731]

最后，美国的机器文明不仅体现在它的消费品和经济概念上，而且在某些激进的欧洲人看来具有美学特征。年轻的工业设计师沃尔特·格罗皮乌斯在战前的1913年著名德国设计论坛上摆出的14张照片，显示了带大窗户的美国工厂和大型粮仓，在塑造机器时代的象征语言时起到重要作用。作为没有虚假门面和资产阶级装饰的功利主义形式的朴素形象，它们在欧洲的激进派、现代主义者圈子里激起强烈反响。勒·柯布西耶在1923年拿起格罗皮乌斯的粮食仓库照片，夸张地运用其中的成分和几何图形来解释《走向新建筑》（Vers une architecture）。布鲁诺·陶特用它们作为他的《现代建筑》的引子，恩里希·门德尔松把布法罗作为他1924年参观机器时代新偶像之旅的景点，他写到，在他到达纽约之前很久，头脑中就有了布法罗的“柱形仓库”。[732]

当然，建筑教材上的粮食仓库和它那实用主义的简单线条不是美国，正如福特主义或者西尔斯—罗伯克公司商品目录不是美国一样。它们是美国的组成部分，这个国家远比任何图片偶像所能包含的东西更加复杂。1920年代在美国的欧洲建筑师很快把格罗皮乌斯的图片从自己的头脑中驱逐出去。只有在半建成的骨架状态，美国摩天大楼才满足现代主义者的机器审美标准。它们在建成后，在借来的历史装饰和对地位和高度的激烈竞争中，根本就不是功利主义的了。布鲁诺·陶

特尖刻地报告说，你在美国只要愿意付钱就可以购买任何审美和历史风格的仿制建筑：模仿都铎王朝时代的房子，模仿西班牙风格的煤气站，用大批生产的铸铁制成的希腊式柱子，或者看起来“就像牛津或者剑桥大学屋顶一样”的风化的瓦片（广告这么说）。简单的、没有装饰的机器在1920年代的美国不是艺术，欧洲人的工业设计专业还没有到达美国。但是美国的钢铁骨架、桥梁大梁、柱形粮食仓库、福特森拖拉机、生产流水线和T型福特汽车、折叠床、高效厨房设备给予机器文明一套强大的象征性表现。[733]

在所有这些方面，1920年代标志着美国在欧洲社会政治意识中的重生，以及欧美思想交流方面重新得到一定平衡。像往常一样，术语是浓缩和简化了的东西。福特主义、趣味标准化、形式上的功能主义革命、商品的民主化——都是从美国一团乱麻中抽出来的线索，就像弗里德里克·豪威和克拉伦斯·坡的欧洲是乱麻中抽出来的线索一样。它们存在于两次战争期间涌入欧洲的其他美国货中间：道威斯贷款、爵士乐音调、电影偶像、在被战争破坏的法国看到的禁酒餐馆。两次战争之间的思想和影响运动仍然很难被称作对称的，但是当美国进步人士对欧洲的兴趣在第一次世界大战后重新出现，这种交流和以前相比就远远不是单向的了。

从近距离看，机器时代的美国对于1920年代的美国进步人士来说，远不如外国试图评估福特主义的许多人认为的那样吸引人。消费品革命是不能否认的，尽管远非欧洲进步人士有时候想象的那样平均分享成果。可是，这个时代内部的社会政治机器远远落后于多数面向大西洋的进步人士带入战争的议程。

在劳工关系方面，这个十年最广泛地宣传的进步是许多美国大企业中“工业民主”的扩展。作为战争时期强制实施的申诉协调机制的残余，新雇员代表计划是对战前时代独裁性、对抗性管理方式的一大突破。固定化的工厂一级的劳资协商机制一直是北大西洋经济体进步重建项目的核心特征。德国社会主义者在1920把它们写进法律，要求在战后德国经济中事实上全面建立工务委员会。美国自愿主义的结果从来没有达到那个水平，但是在有些大企业带头的情况下，新雇员代表计划包括的工人数量从1919年的39.1万人增加到1924年的120万人。那年美国工会会员总人数达到330万人。[734]

但是，没有任何地方像美国的工厂代表制这样与抢先阻止工会组织的计策如此密切地结合起来。只有在服装行业，新工业民主体制包括了工人独立组织的工会。虽然号召美国劳资联合委员会在工资问题上提出意见，但事实上它们中没有一个哪怕在理论上有德国同行那样查看企业利润账目的权力。在1924年后，在清楚看到雇主已破坏了战

争期间和战后工会化运动的基础后，新雇员代表制的组织迅速缓慢下来了。以每天5美元、自由雇佣、管理层独裁为特征的福特自己的工厂根本就没有假装实行工业民主。[735]

说到工人工作风险的日常防范，机器时代美国的名声和实际成就之间的差距就更加明显。因为社会保险项目在州议会大厦受阻，最大的福利资本家和保险公司闯进来占领新领域中他们最渴望获得的地盘。这个时期最常见的新工人福利是团体人寿保险和公司投保的微薄退休金。因为遭到医生的反对，团体健康保险要罕见得多。对于最可怕的劳动风险“失业”，个别雇主在首次精确计算季节性工人流动总量成本的帮助下做出了戏剧性的姿态。宝洁公司在1923年非常著名的举动中保证5000名最低工资雇员的工作岗位。在以突然变化的季节性雇佣而闻名的服装行业，雇主和“国际女装工人联合会”的代表在克利夫兰确立了每个季节最低的带薪工作周数保障。在芝加哥和纽约，雇主和美国服装工人联合会建立了联合投资、联合管理的失业基金机构。[736]

但是与自1920年代以来不断深化和扩展、更系统和覆盖面更广泛的欧洲社会保险体制相比，美国福利资本家一个一个的创新很少能改变工人一生的总体风险。在大萧条前夕，工人中参加雇主投保的团体人寿保险的不足五分之一，参加公司退休金项目的不足八分之一，参加团体健康保险或事故保险的不足二十分之一，参加各种失业保险的不足百分之一。[737]

福利资本主义的政治显示了同样的双面性。1920年代的共和党政府没有显示出要回复到19世纪中期自由放任理想的迹象。正好相反，胡佛领导下的商务部实际上是公共政策改革的工厂。将国家的私有经济机器流畅化和合理化是胡佛的目标，为此他投入了极大的精力和智慧。商务部管理者鼓励产品的标准化、雇佣程序的规范化、经济信息的快速流动。他们推动农民的经销合作社来稳定动荡不定的农业市场。他们还出台了第一批系统的联邦政策来运作反经济周期的公共工程开支。政治上的“美国计划”没有撂下政府的促销角色。[738]

但这是高度减弱了的社会政治。胡佛在重建市场主要机构的努力之余，并没有相应的兴趣在市场化造成最大人类伤害的地方去缩小市场规模，或者去对市场运作确定更严格的法律和宪法限制；他更没有兴趣建设能与集中于高层的市场权力相抗衡的民主力量。福利资本主义的“福利”从上往下渗透，通过大生产行业的工人工资卡上显示出来，但是它的发起者不是激发弗里德里克·豪威或者简·亚当斯的社会连带主义公民协会。结果总体上的平衡并没有阻止许多进步人士领袖在1928年投票支持胡佛，简·亚当斯自己就这么做了。但是它同样也

没有阻止1920年代凝结着面向大西洋的进步人士这么多希望的项目的一连串失败。

社会保险是这个十年非常明确的灾难。公共管理的健康保险1918年和1919年在加利福尼亚和纽约失败后石沉大海。即使战后严重的失业危机也没有让英国式失业保险克服哈定政府的坚决反对。1924年后劳动党思想陷入混乱。对于女性进步人士群体来说，一个重大胜利是国会在1921年通过了《母婴保护法案》，但是到了1927年在医生游说团体的强大压力下它的展期遭遇失败。宪法领域的失败更加苦涩。全国消费者联盟委员会第二次企图通过“联邦童工法案”来绕过一个州一个州改革的烦琐工作，这次尝试像第一次一样被裁定为违反宪法。1923年后，最高法院开始撤消州最低工资法案，驳回戈德马克—布兰代斯的“社会学”辩护状，支持它现在坚称为宪法基石的原则：政府不能合法地篡夺市场确定商品和劳动价格的权力。

在所有这些过程中，不容忽视的是对外国社会政治的新的傲慢。克拉伦斯·达罗苦涩地写到这个时代是“超级爱国主义精神”控制一切。美国人孤立于国际劳工组织、国联的国际劳工标准机构之外，被许多进步人士认为这是让人尴尬的形象伤害。现在“美国的”这个形容词添加在社会政治的所有领域。医生为企业药品辩护说这是“美国的”方式，雇主宣布他们反对工会的行动是工业和经济关系中的“美国计划”。沃伦·哈定总统在解释为什么在1921年把失业保险从白宫失业会议议程上删掉时说：“当今的美国是建立在一些经济、工业、政治生活根本特征上的，是这些使得我们成为如今的自己，这个殿宇现在不需要重建。”[739]

在进步人士陷入孤立和失败的背景下，难怪从前的比喻和渴望被重新唤起。观察到1919年华盛顿特区召开的国际劳工立法大会没有任何一位美国官方代表参加的独特场面，W.L.钱纳里认为美国当然属于“落后”国家行列。亚伯拉罕·艾普斯坦在1920代中期看了养老法案的对比后说：“总说欧洲是古老的、理想化的、传统的，而我们是务实的、有效率的，这个老观念在我最近的海外之行中彻底被打破了。”保罗·凯洛格在1928年巴黎国际社会工作大会召开前夕写到，与国内的“幻灭、繁荣、物质享乐的死海”相比，欧洲给美国人一种“潮汐涌动的意识”，一种积极运转的感觉。到了1923年，林肯·斯蒂芬斯再次写到欧洲是个巨大的“实验场”，从列宁的俄罗斯、墨索里尼的意大利到工党领导下的英国。“美国不能帮助欧洲，但是如果我们谦虚地停下来看看或听听那里人们的斗争的话，欧洲能够帮助我们启蒙、给我们消遣和指导。”[740]

慢慢地，与这种不断增强的情绪相呼应，欧洲朝圣之旅重新出

现，社会学大旅行的广告再次出现在各地的自由派杂志上。到了1930年代，有五六家机构经营欧洲学习旅行安排，到1933年，还包括《调查》杂志本身。[741]组织得更好的是新的、私人资金资助的欧洲奖学金。美国—斯堪的纳维亚基金会的旅行奖学金支持了双方许多学生互访交流。奥伯兰德信托基金在1931年后为美国—德国的交流做了同样但更大规模的工作。在后来七年里，该基金会奖学金的美国获得者包括简·亚当斯（虽然她病得太厉害而没能前往）、赫尔馆的元老爱丽丝·汉密尔顿（学习德国工业疾病保险）、杜波依斯（学习德国工业教育）、城市规划者约翰·诺伦，以及大量美国市长、林业学者、公共管理专家、娱乐和公共卫生工作者等。[742]

美国进步人士在1920年代发现的欧洲和从前不一样，更多地美国化了，紧跟着战争的动荡后，也更加民主了。社会民主党和工党现在成为政治上的主要反对党。他们即使很少上台执政，也到处站在执政的门口；美国进步人士也比从前更清楚地认识到自己和外国社会民主改革的亲密关系。

最后，大西洋两岸的进步政治落在俄国革命的阴影下。在寻找1920年代欧洲变化的最前沿的人中，没有一个能够忽视新苏维埃实验。丽莲·沃尔德、约翰·杜威、杜波依斯、罗伯特·拉福莱特、西德尼·希尔曼、雷克斯福德·特格韦尔、保罗·道格拉斯、林肯·斯蒂芬斯都在1920年代访问过苏联。到了1926年，美国俄罗斯研究中心正在推动俄美交流，沃尔德和杜威是荣誉副主席。俄国经济发展计划的庞大，他们要在完全不同于林德曼所说的“贪婪”基础上建立一个新社会的尝试，都不可能不让美国进步人士心动，其中很多人很快从新俄国那里读到了美国人曾经有的强烈的创新精神。但是进步人士的大部分，即使那些受到苏联理想主义鼓舞的人，也没有把俄国当作榜样。来自苏联的报道是1920年代国际社会政治报道中最热门的内容，它们挤占了之前德国和英国在美国进步人士思想中的部分地位。但是进步报道中的苏联是原始的、未开发的边疆，从经济上说根本谈不上现代性，除了自然资源和野心相仿外，很难和美国相提并论。[743]

俄国实验虽然让美国进步人士感到着迷，并没有让更古老、更发达、努力维持和改善资本主义而不是打破和超越它的欧洲相形见绌。美国人再次来到这里寻求经过考验的缓和市场个人主义控制的手段。但是这次在1920年代更加复杂的智慧经济中，他们汲取欧洲社会政治经验的渴望正好遭遇欧洲人对美国机器生产的社会可能性的着迷。两大洲的进步人士现在从不同的落后性认识出发，都向对方寻求自己的未来。在接下来的理想和借鉴交流中，这两个潮流并不常常相遇。欧洲对美国社会政治的影响与美国对欧洲经济和文化上的入侵在很大程

度上是各自独立的。但是在影响确实相遇的地方，比如在魏玛德国垮台前，它们创造出一些社会政治形式，其诺言和创造性一时照亮了大西洋两岸。

遭遇的领域是住房。像汽车生产一样，住房建设是机器时代最引人注目的现象。1920年代后半段，住房建设高潮席卷北大西洋经济体各国。在德国到了1920年代末期，新住房建设的速度是每年30万套以上，比战前的高峰还多一倍。在英国，新住房建设从1910年的8.6万套增加到1927—1928年的26.1万套。在美国战前的五年中（1912年到1916年）平均每年新建住房的数量是50.5万套；在大萧条前的五年中（1924年到1928年），这个数字是84.8万套。在一个以长期繁荣和衰退循环为标志的行业，1920年代后期确实是空前繁荣的时期。[744]

在美国，住房建设繁荣是私人行为。土地和建筑投资者在20年代重建了美国，有单元套房和电梯公寓，有二联式套房和独栋平房，也有迅速蔓延的郊区仿古建筑。他们利用分区和地块规划的公共权力，在美国土地上建立了专有的中产阶级有车族郊区。在美国的几乎每个大城市，整体的住房密度在1920年代下降了，在有些城市这是1870年来的第一次。家庭拥有住房的比例节节攀升。在1890年28个大城市中只有6个城市由居住者自己拥有的住房比例达到了三分之一。到了1930年，这些城市中有21个达到了这个比例。[745]

胡佛在1931年对美国人讲话说："拥有自己的住房是我们国家几乎每个人都有的梦想和希望。"在商务部长任内，他就努力在高度分化的建筑业引进更加节省成本的方法，以便把新建普通房屋的价格降低到多数美国人可以承受的限度内。建筑材料规格的标准化、建筑规范的标准化、模范分区法规都是从这个工作衍生出来的。少数资本雄厚的公司自己试图把规模效益和大生产的技术用在住房建设上。但是在主要是小公司参加的高利润行业，这些把机器前途带到住房建设上的零散努力没有在成本或者供应上取得多大进展。历史学家盖尔·拉德福注意到在芝加哥1885年到1925年间，最低档次的房屋价格的增长速度比总体生活成本快一倍。住房专家粗略估算1920年代末期一座4000美元或者以上的新房只有美国家庭中最有钱的三分之一可以买得起。在1932年的克利夫兰，过去五年中没有建设在那个价格以下的新房子；而同一时期在费城，最便宜的新房屋以3990美元在市场出售。房屋成为1920年代最基本的"机器"，但是在高工资和大规模生产的地方，它们是奢侈品。[746]

相反，在战后欧洲，住房沿着双轨制进行：有钱人通过市场买房，大众则可以有公共资助住房。在英国，公共和私人房屋建设从

1920年代中期开始直到第二次世界大战都同时迅猛增长。在1920年代后期德国短暂的住房“喷发”期，住房投资中一半来自私人，一半来自公共机构。在1919年到1933年欧洲总共建设了600万套新住房，其中有300万套是私人住房市场框架以外的。在以商品民主化为自豪的时代，为民众建造的大规模房屋建设是欧洲人的一大成就。[747]

单从这一努力的规模来衡量，战后的大故事应该是英国。在1920年代英国为白领中产阶级建造的90万套新商品房之外，工党和保守党政府合作建设了60万套新工人阶级住房，让税收支持的、公共发起的住房建设成为英国社会政治的主要支柱之一。它们被称为“委员会”房屋财产，因为城市委员会发起和管理而得名。到了这个十年结束的时候，它们已经在几乎每个英国城市郊区发展起来，就像“焦煤城”本身最终把里面的人们倾倒进阳光里。英国的这种建筑规模在北大西洋经济体内没有一个可以与之媲美。在伦敦东部城市边界之外的贝肯特里，伦敦市议会（LCC）建造了一个“大城市”规模的工人阶级卫星城，在1934年完成后容纳115,000个房客在此居住，其中大部分是在附近福特汽车厂上班的工人。曼彻斯特城市当局谈到在世纪末要把一半的城市重建。在1932年飞越英格兰的刘易斯·芒福德写到，乘飞机旅行者能够看到两个国家在下面，一个是老的黑色的英国，完全根据“经典的供求法则不受任何约束”建造，“一排又一排暗淡的屋顶拥挤在一起……一条又一条街道没有一丝绿色”；另一个是新的绿色英国，公共建筑的红砖绿草，嵌接在古老城市环境的边缘，而且他相信很快就会将其淹没。[748]

1920年代的英国委员会房屋不论从设计还是生产技术上都不是建筑业的灵感来源。四四方方的两层，新乔治风格设计，以双拼或短联排住宅形式来建造，按照雷蒙德·昂温的一英亩十二家的松散模式，沿着数英里长蜿蜒曲折的郊区街道像四坡屋顶的鞋盒一样散开，它们没有现代性的伪装。娱乐设施和商店很少，贝肯特里的居民抱怨说酒馆尤其少得可怜。乔治·奥威尔描写典型的委员会房屋：“全都是房子，房子，红色小方盒房子千篇一律，有女贞栅栏和沥青道路通向前门口。”[749]

英国住房的社会革命从金融和阶级标准上看是内部革命。委员会房屋把空间民主化了。有浴室、屋内厕所和厨房——当然，对于紧挨着厨房火炉居住的传统家庭来说厨房实在太小，但是比以前配备的东西好多了；三个卧室给予普通家庭成人和孩子分开的私人空间，而这以前都是只有中产阶级才能享受的奢侈品。它们一下子提高了英国工人阶级住房的水准。拥有前后花园、坐落在绿色环抱中的委员会住房是工人阶级英国人进入郊区的门票，这里是战前私人开发商为专业人

士和中产阶级抢先占有的领地。

英国新工人阶级郊区代表了欧洲住房建设努力的一种形式；维也纳市营廉价公寓代表了与此不同的、明确集体主义的形式。从1919年到1934年，城市议会控制在社会主义者多数手中，维也纳成为战后欧洲城市社会主义最重要的试验场。面对一个熟悉的窘境——即要宣传自己没有权力直接实现的经济革命，维也纳城市社会主义者转向文化和环境。德国和奥地利社会主义者长期培育了体育和体操俱乐部、青年团体、讨论会、讲座和合唱队等组织网络，所有这些都是要推动未来重建工程所需要的社会性格。在维也纳，社会主义的这个内部世界被彻底公开对外。维也纳城市社会主义的一个臂膀是建立了欧洲最详尽的公共母婴保健体系；另一个就是在住房状况比柏林还糟糕的这座城市开始住房建设。[750]

维也纳第一个住房建设努力是在城市边缘，由于被挤出城市过分拥挤的住房市场，转业军人及其家属在战后几个月内在公地上擅自占地聚居。在最初的混乱之后，在城市当局和贵格会救济工作人员帮助下，无家可归者组成市场园艺合作社，渐渐变成稳定的生计定居点，后来成为美国新政生计居住区项目的重要样板。但是在1923年获得新的征税权力后，维也纳住房项目的主要劲头是建设大规模市营公寓房屋群，足够在后期资本主义社会的世界里形成一个自己的世界。1934年，内战把社会主义者赶下台后，胜利者轰击新城市住房群体的最大者，把拒不合作的人赶出去。但是在1923年到1934年之间，每年平均建立起30幢新城市公寓，到了1934年，维也纳人口中的12%都居住在这种房屋内。[751]

作为住房，维也纳公共房屋也提供了许多可以批评的地方。标准的市营公寓很少超过英国标准的委员会房屋内部空间的一半。厨房、客厅、一间小卧室是普通模式，外加一个厕所、小门厅，很少有浴室。不过，即使这些标准也超过战前维也纳私有市场上提供的条件，因为当时除了厨房和一个多用途的小厅（Stube）之外，内部管道、对角通风、煤气灯、单独的卧室等都是工人阶级买不起的。精打细算节省费用，维也纳设计者把余额用在集体空间和公共设施上。大的住宅区拥有托儿所、幼儿园、公共浴室、洗衣房、会议室、工人图书馆、母婴诊所、沙地、运动场、合作社杂货店、饭馆，也许还有地方健康保险协会办公室、政治集会场所等等。所有这些都受社会规则和监督的复杂网络来管理。[752]

社会主义者维也纳住房的内部革命与外部的雄伟建筑风格相携手，这风格被大胆展示，即使最随意的过路者都不可能不注意到它。英国委员会住房简朴和（除了重复外）不张扬，维也纳工程则用雕塑

和四到六层楼高引人注目的正面景观展示自己，人们要经过纪念碑式的拱门进入建筑的内部世界。1920年代最著名的市营公寓群是沿着圣城大街延伸了五分之三英里的卡尔·马克思大院，里面集中了1325个住户。几乎同等规模的还有五六处，包括乔治·华盛顿大院。[753]

维也纳公共住房是以阶级为基础的。城市当局宣称通过对资产阶级征收房屋和奢侈品税来为工人建筑房屋。他们的努力有效地掐断维也纳的私人房屋投资，但是北大西洋经济体其他任何地方，税收补贴的工人阶级住房租金都不曾低到让没有技术的工人家庭都能承受得起。马奎斯·蔡尔兹在提到该市的工作时写道："每个对改革、住房和社会进步有任何兴趣的旅欧游客实际上都要看看维也纳建造的漂亮的工人阶级公寓。"英国住房专家伊丽莎白·登比把维也纳房屋称为"本世纪最伟大的住房建设成就"。[754]

但是机器时代和住房问题交汇的最不同寻常的地方在魏玛德国。那里，英国花园郊区传统、维也纳社会主义者对劳工团结和社区设计的承诺、美国粮仓的现代主义审美观、德国年轻一代对资产阶级矫揉造作的反叛、美国福特主义的社会化变体，联合起来创造了欧洲一些最漂亮的工人阶级住房。这种汇合的时间很短暂。但是在魏玛共和国初期，在1924年经济稳定期和大萧条之间，为群众生产"生活机器"是主要任务，其中的创造性在北大西洋经济体中没有一个地方可以与之媲美。[755]

在德国，第一次世界大战和重建的激情让年轻的建筑师比其他任何地方的人都更激进。在1920年代设计了一些最好的柏林新住房的布鲁诺·陶特从1919年到1921年陶醉在充满幻想的乌托邦里。当马格德堡社会主义者城市委员会1921年任命他为城市设计师（Stadtbaurat）后，他开始用野兽派缤纷颜色为城市老街墙粉刷。陶特的主要合作者马丁·瓦格纳1920年代初期努力要把柏林建筑业组织成为能够摆脱资本家中间人控制的行会。德国工人阶级住房诞生于乌托邦努力，是对帝国和战前资本家的做作和虚假做出的反应，一种在共同革命中联结政治与建筑的决心。[756]

这个努力的金融背景随着1924年超级通货膨胀的突然终结和对房东征收新的所得税而到来。该税旨在平衡房东从利率的大幅下降中可望获得的部分非劳动所得，是专门指定用于魏玛宪法中保证的"有权住体面房屋"的款项。结果提供了一张巨大的画布，由一帮沉溺于机器时代现代主义社会前景的建筑师来发挥其创造力，就像传统主义者英国同行所享受的那样。

法兰克福是第一个重要城市来实验金融和设计新工具，那里自

1880年代起住房倡议就成为进步人士的议程。在左翼民主派路德维希·兰德曼市长和该市新社会主义者“城市建设顾问”恩斯特·梅的指导下，该市从1925年到1931年开始新的工人阶级住房建设。有些直接由城市建设，有些通过城市为主要股东的有限赢利公司建设。在梅的办公室里设计为社区单元的街区，一种崭新的住房开发开始出现在法兰克福：精心种植的花园土地中间一排排低矮的、立体主义的水泥预制板房屋，平屋顶上有晒太阳的露台，拉毛粉饰外观颜色有如彩虹一般。[757]

建筑师称它们为“解放了的房屋”。即使现在，当人们走过按照弗兰茨·阿迪克斯1891年的原始分区规划在城市港口附近开辟的工人阶级住房区时，早期的梅式房屋还是让人印象深刻。人们走过赖夫艾森街和舒尔采—德里奇街上工会资助的房屋，九到十二套房屋拥积在四层高的人字形或者骆驼背形的屋顶下，感觉它就像以夸张的规模放大出来的资产阶级别墅；接着来到战后城市建设的联排房屋，仍然保留资本家品味的迹象，如拱门和百叶窗，塞在沉重、高耸的屋顶老虎窗下的三楼；再沿着拉萨尔街、马克思街、恩格斯广场突然来到梅式低矮的、两层的立体主义联排房屋，它们的正面没有任何装饰或者伪装。

新风格的流行语是“光线”、“空气”和“阳光”。但是从旧形式解放出来的住房不仅仅是对高耸屋顶和百叶窗之类限制的攻击。社会现代主义的深层目标是打破19世纪美学和攀比之间的联系，正如维也纳一样，他们不是要把房屋变为纪念碑，而是要使它简化和民主化。

恩斯特·梅最著名的成就是在普劳恩海姆和罗默斯塔特建设的卫星城，在从法兰克福城区越过尼塔河洪泛区的一条城市所有的新公交线尽头。梅战前在雷蒙德·昂温的汉普斯特德办公室工作两年，了解花园城市设计的原则。他把昂温的美学传统主义去掉而换上了现代主义形式，围绕着学校、运动场、河边游泳场、合作托儿所、洗衣房、杂货店和花园建造了低矮联排房屋和三层和四层公寓街区，形成大幅度的曲线轮廓。他的建筑是花园中的机器，鲜艳的多彩墙壁映照在老城上，就像大型的广告牌展示把功能主义和社会目的结合起来的建筑可以是什么样。

法兰克福在1925年到1931年建造了大约1.5万套现代主义风格的市营住房，是德国两次世界大战之间现代主义社会住房的橱窗。在共和国的第二个橱窗城市柏林，权力和倡议比在法兰克福更加民主化。那里的新工人住房的建筑商主要是以工会为基础的建筑协会，由公共资金提供补贴。其中最大的是马丁·瓦格纳的格黑格，它1925年和1927年按照陶特和瓦格纳的设计而建造的马蹄形开发区

（Hufeisensiedlung），也是城市新社会建筑的最著名例子。联排房屋、花园，以及公寓构成的巨大马蹄形曲线，都与周围资本主义大城市隔开，位于起到中世纪城墙作用的深红色成排公寓房屋的后面。这个工程是民间风格的、浪漫的、现代主义形式的惊人结合。更大的工程是在柏林策伦多夫的城市森林边缘的格黑格工程。在那里，陶特等人建造了工人阶级花园郊区，几乎有两千套现代主义风格的房屋，把它的平屋顶、基本形式与大窗户、低密度、花园、树木和色彩相结合。还有十多个计划中的大规模开发或者大型住宅区（Grossiedlungen）很快出现在古老的“出租营房”城市的边缘。到了1932年，柏林建造了几乎和法兰克福一样多新的激进风格的低成本房屋，其中70%由工会资助。[758]

从风格上看，新房屋结合了鹿特丹建筑师J.J.P.奥德、弗兰克·劳埃德·赖特、现代主义绘画和美国工厂设计、勒·柯布西耶和鲍豪斯的特征。勒·柯布西耶和鲍豪斯有难以匹敌的自我宣传技能，因而主导了1920年代现代主义建筑的历史，但是没有给予现代主义审美促使其实现的发动机。鲍豪斯建筑是1920年代德国激进审美思想的惊人丰富的汇合点，它的1923年展示房帮助确定了“解放了的房屋”的形式。但是魏玛德国的建筑行动不在德绍（Dessau），甚至不在格罗皮乌斯在那儿设计的小郊区工人阶级住房工程，而是在大城市；工人阶级政党、工会组织是赞助人。

对于赞助新建筑的工会、公共住房工程机构来说，现代主义不是一种风格而是新社会和经济形式的核心。为了宣传它，梅在1926年11月创办了《新法兰克福》杂志。路德维希·兰德曼在第一期上写道：“新的人民、新的时代必须重造内在和外在的世界形式。”住房、建筑、商店招牌、交通、家具、游泳馆都要重新设计。梅的助手在设计功能椅子、床架、台灯、衣柜、门和门把手等，不仅是创造适合新房屋空间限制的装饰，而且要打破战前资产阶级的美学观，包括加厚软垫的椅子、装饰织物、小摆设和伪装。功能主义是社会化社会的外在形式。陶特问在新文化向我们招手的时候，谁还要选择“在过去文化的废墟中生活呢”？[759]

中产阶级住房协会坚持他们认为与其成员地位相当的高耸屋顶和小窗户，大肆攻击新的平屋顶建筑缺乏灵魂、死板机械、是穷人建筑，这强化了两极对立。1933年希特勒被任命为总理后，策伦多夫的规划者在最后的单元中屈从于风向，用高耸的红瓦屋顶和暗淡的灰色纳粹式拉毛粉饰。即使在1920年代末期房屋建设高潮时，魏玛的多数城市也急忙逃离争议，故意避开新美学。相反，社会现代主义者呼吁要把房子从无法承受的私人野心和攀比努力的负担中解放出来：为后

资产阶级社会创造社区和房屋。

美国主义是这些社会重建主义混合野心的最后一个组成部分。这个观点让美国人措手不及，因为不管是公共的还是社会现代主义的住房都还没有在美国出现呢。当年轻的美国人凯瑟琳·鲍尔1932年在柏林访问德国建筑师恩里希·门德尔松时，门德尔松拉开他的折叠的墨菲（Murphy）床向她展示美国标签。他的姿态不是随意性的。虽然像路易斯·品克这种美国旅游者或许认为梅的新边缘城市房屋是“怪诞”，但是德国人认为简化的、往往是预制的实用形式、机器影响的线条、折叠床和标准化厨房是福特主义——是美国特征。[760]

社会现代主义的建筑师实际上从一开始就热切充当了引进美国效率技术的渠道。像陶特和格罗皮乌斯一样，其中许多人在他们的整套形式中为美国工业建筑留出了特别地位。从1920年代起，瓦格纳的杂志《社会建筑业》已经刊载了很多美国工程技术的报道。鹿特丹的市政建筑师J.J.P.奥德把他的房屋描述为“可居住福特”（dwelling Fords）。瓦格纳和梅都在1920年代访问过美国，在它高耸的钢铁框架摩天大楼和资本家的奢侈中寻找理性化生产技术和效率设计。梅和陶特都被克里斯汀·弗雷德里克1921年翻译成德语的《新家政》深深吸引住了，该杂志把厨房当作科学管理空间和工作的练习。在法兰克福，梅的设计者产生了标准化、高效率、普尔曼风格的厨房让房客来购买。梅开发项目中的床是可折叠、可转动或可卷在一起的，节省空间的创意反映了福特工程师把生产机器越来越紧密凑在一起的技能。[761]

在柏林和法兰克福，现代主义建筑师实验了大规模生产建设的技术；由于没有德国规格赞助者，这种实验一直让美国投资者望而兴叹。水泥预制板、标准化建筑构件、巨大的移动起重机、理性化的工作任务对于德国的规模经济效益非常重要。在美学和社会术语上，结果是远离美国人关于住房和房屋假设的世界。但是在把房屋看作住宅机器，看作是旨在给予居住者空间、空气、隐秘性、公共设施的装置这一想法中，福特主义纽带的影响是深刻和根本的，不管其改造转变多么让人惊讶。魏玛社会住房拥有的美国色彩比其他任何东西都更多，同时又更少。

在德国和在美国一样，外表下的虫子是经济。陶特的马蹄形开发区意味着土地和建设成本，最后决定了其价格超过了柏林工人阶级的购买力。梅的罗默斯塔特住宅尽管有大规模生产的效益，也只有技术工人才能买得起。从1925年到1929年最初的创造性设计高潮后，追求更大节约效益的动力让魏玛建筑师转入更加简朴的风格。公共资助的工人阶级住房缩小了内部空间，到了1930年到1931年间梅在威斯

特豪森（Westhausen）进行的法兰克福最后一个主要工程时，它已经降到维也纳的最低限度标准。流行的规模从两层增加到四层或五层。区分内部和外部社会世界的大幅度曲线因为排房（Zeilenbau）数学而抹平了：根据专家计算好的角度用尺子划定长长的平行区块，因为据认为那是使房屋朝阳的最好角度。到了1930年代，北大西洋经济体已经分崩离析，德国住房方面努力的焦点在确定一个家庭所需要的最少空间和空气等："最低生存保障权"（Existenzminimum）。梅和他建筑团队的大部分成员同年离开法兰克福到苏联，那里有几十座正在建设的城市，建筑业的未来似乎仍然是开放的。瓦格纳抗议说在压倒一切的经济崇拜面前，更进一步的效率是徒劳的。两年后，因为陷入财政危机，德国城市实际上除了边缘地区为失业者建造的粗糙房屋外什么也没有盖：那是没有室内厕所也不靠交通线的最简单房屋。[762]

即使在1929年到1932年的排房阶段，魏玛新住房也有远远超过战前工人阶级住房的便利设施，这些设施是连中产阶级美国购买者在新的平房开发区都不一定能有的。不管受到萧条市场多大的打击，魏玛融合美国工程技术、现代主义美学、社会民主政治的冲动仍然在最后阶段显示出来：把私人的显示财富的房屋转向其外部的自然和社会环境，取消了表现地位的装饰等负担，把设计和融资手段社会化，降低成本直到体面的住房像T型福特车一样无所不在。公共住房——1890年代政治和经济绝望的标志，开始包裹在乌托邦希望中。在魏玛住房中，机器时代美国的片断在欧洲扎下根来，因背景和赞助者不同而得到转化。把它再带回家将是同样复杂的对政治和赞助者的考验。

现代主义政治

正如从前大西洋进步纽带经常出现的情况，视觉的纽带最先形成。以照片和文字图片形式，对于住房和阶级标准方面欧洲革命程度的意识开始返回渗透到1920年代的美国。伊迪丝·埃尔默·伍德早在1922年又来到欧洲收集她即将用在《西欧住房进步》中的资料，它是这十年中该领域最重要的一本书。1926年路易斯·品克被任命为州长阿尔·史密斯的纽约州住房委员会主席，他的第一个重大行动就是从伦敦到维也纳考察欧洲住房。约翰·诺伦是经常到海外旅行的人。几十个人的美国代表团前来欧洲出席国际住房和城镇规划联盟年会（1926年在维也纳，1928年在巴黎，1931年在柏林）和会后考察旅行。诺伦自己还在1931年的柏林会议上当选为会长。当住房问题在1930年代中期成为美国政治的热门议题时，跨越大西洋的交流随着兴起，甚至产生了全国不动产协会。诺伦重复了1927年熟悉的观点，“欧洲是社会经济的巨大试验场”。在本地典范失败的地方，欧洲成为异常重要的信息宝库：不断旋转的显示对比、选择、可能性、尴尬的展品。[763]

美国的欧洲住房专家认为，在为民众建造体面住房的民主化过程中，一条腿依赖商业建设的美国已经远远被抛在后面是不可辩驳的事实。“活动宣传家受习惯性影响，多年中或许继续谈论‘美国工人阶级的生活标准’，就好像它是非常优越似的；但是我们在这方面的领先水平早就不存在了。”伊迪丝·埃尔默·伍德在这个十年之初就警告说。“不错，我们确实有更多的汽车……[但是]西欧工人已经全部都得到八小时工作制，他们有健康保险、失业保险、养老金……更重要的是，再过几年西欧普通工人将生活在我们的偶然性制度下只有少数幸运者才能居住的体面房子里。”她认为在这个十年结束时差距更加巨大了。在欧洲任何地方，“拥有家的权利”是作为社会诺言而提出来的，而在美国“在为需要者提供房屋的问题上，我们仍然感谢上帝，说是和别人不同，我们不干预神圣的供求法则”。[764]

在多数美国人对1920年代欧洲住房的评价中，机器时代住宅民主化的德国实验并没有占很大的数量。品克1927年在法兰克福短暂停留，但绕过柏林直接把最高级的赞美留给了维也纳。把英国和荷兰作为公共资助的工人阶级住房标准的伍德，在1922年访问欧洲时根本就没有把德国纳入行程中。把德国的社会现代主义传送到美国的任务落在一个外来的年轻人手里，这种情况在以前大西洋进步人士纽带中经

常出现。凯瑟琳·鲍尔从最初素描勒·柯布西耶的巴黎别墅到成长为美国劳工协会的主要住房游说者，她在住房政治活动中是个非同寻常的人物。在跨越大西洋的进步纽带中，她的作用引人注目并具有标志性。

艺术是鲍尔的起点。她1926年大学刚毕业，作为政治上的幼稚者第一次来到欧洲，在巴黎左岸过了一年学习艺术和写作的生活。如果说现代意味着后资产阶级，鲍尔饱享了1920年代的现代情绪：冷嘲热讽，超然冷漠，蔑视社会习俗，对众多陶醉在她聪明、强烈、波希米亚式魅力下的人感到好笑。因为对建筑有初步的训练，加上追求新鲜事物的眼光，鲍尔发现了1920年代后期巴黎正在建设令人印象深刻的现代主义新建筑：公然承认水泥钢铁梁柱的昂贵先锋派别墅。她在1926年和1927年对莱茵河彼岸现代主义之左派、社会性变体还一无所知。[765]

到了1930年在哈考特—布雷斯出版公司的工作被经济危机摧毁时，她也还不知道。她再次来到欧洲“从纯粹审美的眼光看待现代建筑”。这次巴黎不能满足她的好奇心了。现在欧洲建筑现代主义的新展区是工业联盟1927年建立在斯图加特山上的魏森霍夫居住区（Weissenhof）展览，有陶特、勒·柯布西耶、格罗皮乌斯等人设计的明净的现代主义别墅，在这些别墅后面塞进来一排奥德式宽敞的、最简朴的可居住福特。鲍尔开始搜寻它，刘易斯·芒福德的介绍信让她认识了柏林《形式》杂志的沃尔特·库尔特·贝伦特，而贝伦特的圈子又让她接触到了魏玛社会现代主义。投入到这崭新的政治和形式世界，鲍尔很快看到欧洲真正的建筑事件是工人住房的革命。她报名参加在法兰克福的新社会建筑短期课程，是150名参加者中唯一的美国人。他们在梅的带领下奔赴罗默斯塔特、普劳恩海姆、威斯特豪森等地。她努力学习德语，采访了现代主义住宅区建设（Siedlungsbau）的主要实践者。她喜欢回忆这个故事：“我在1930年代在欧洲看到的东西是如此激动人心，竟然把我从审美家转变成住房改革者。”[766]

回到家后，鲍尔把她感受的激动变成了发表在1931年《财富》杂志上有关梅的工作的获奖文章。第二年初，她帮助组织了新欧洲住房设计第一次美国展览。作为纽约现代艺术博物馆《现代建筑》展览的附属部分，里面挂有罗默斯塔特和奥德在鹿特丹的工程照片，还有早期排房工程之一的比例模型。1932年夏天，鲍尔再次返回欧洲，这次是作为刘易斯·芒福德的研究助理、导游和情人。芒福德作为美国文化和社会批评家处在学术生涯的最高峰，获得古根海姆奖学金来研究技术史，并受《财富》杂志委托写有关欧洲解决住房行业经济困难的文章。鲍尔接手住房系列的工作，将资料系列化并构想了一些“结论”。

当《财富》因为他俩拒绝淡化政府资助工人阶级住房的责任，在刊载了前三期后取消了芒福德的合同，鲍尔发现自己面对堆积如山没有使用的研究材料无可奈何。所以在接下来的两年里，她努力把这座山变成了一本书——《现代住房》。由于论证有力和对欧洲经验的熟练把握，这让鲍尔一夜之间成为住房专家。[767]

《现代住房》实际上是十年前伊迪丝·伍德的欧洲住房倡议报告的修订版。由于对形式与政治具备比伍德更敏锐的眼光，鲍尔开始指导读者了解欧洲低成本工人阶级住房设计最好工程的理论和实践。鲍尔不是把它作为关于欧洲的书，而是作为人类住宿基本标准的书。到《现代住房》1934年刚印好出版时，把它作为欧洲的书只会成为表现政治怀旧情绪而已。她自己刚看到魏玛现代主义住房，这个运动就走到尽头了。到了1932年，罗默斯塔特房屋中很多都已空荡荡了。为了节省交通成本，其住户回到了城里。鲍尔在恩斯特·梅动身前往苏联前夕会见了他。到了1934年，因为对苏联的官僚主义感到失望，梅又前往肯尼亚，陶特到了日本，而马丁·瓦格纳要动身前往土耳其。维也纳的卡尔·马克思大院和乔治·华盛顿大院在奥地利政治动荡中落入它们最强大的批评家手里。英国保守派开始再次回到清理贫民窟。在德国，攻击现代主义是“文化布尔什维克主义”狂热迹象的批评正在展开，纳粹开始用自己高耸屋顶和百叶窗体现的反动乌托邦理想点缀德国。

鲍尔把“现代住房”从其政治特殊性中抽取出来，强调其纯粹的、直截了当的功能主义。曾经让路易斯·品克惊讶的法兰克福“怪诞”房屋代表了精简到身体和群体基本需求的住房。“光线、空气、宽敞、要紧和愉快的用途的意识。阳光、草地、色彩、形式。”绿化带、低密度、“社区单位”规划。这些是住房的真正标准。针对投机性开发商那些骗人的外观、虚假的历史偏好，甚至排房数学在鲍尔看来也具有一种清晰的、解放性的逻辑。现代住房意味着艺术在街坊和社区设计上的社会化，它意味着形式直接专注于舒适和适用，它意味着房屋重建不是建立在价格基础上而是在不能违背的生物学标准上。[768]

她警告美国读者，这是美国实用主义用于解决如此直截了当的需要，以至于要下功夫才能认识到它。她在1932年写道，“使它[现代住房]在多数美国人看来不可思议的原因在于”：

> 它包含积极的必需品项目，直接确认和解决物质、经济、社会和审美的需要。天知道，不是环境对美国人不重要，而是他与房屋很少有直接和参与性的关系。他太抽象了因而不在乎好建筑。房子就像玩物一样是用来看的东西，或是作为拥有财富的炫耀，或是文化的文学象征，或者天天提醒居住其中的你是与世界

上其他人竞争的孤独者，或者只是一个挂帽子的地方，里面配有最新的挂帽子装置。至少有些欧洲人显然渴望好房子、高效率的休闲、健康、秩序良好的社会的广泛参与……可是美国人真正的渴望的是什么呢？亲爱的上帝，再给我一次机会，上帝啊，下次我一定在下跌前把它抛出去。[769]

她在《现代住房》中更清醒地写道："绕不开的事实是，现代住房背后的前提不是资本主义前提、神圣不可侵犯的私有财产、根深蒂固的民族主义、阶级差别、政府屈服于保护旧利益而不是创造新价值。"现代住房不能零碎地完成，"它不是在旧框架内的改革。它要么是提供全新都市环境标准的全新方法，要么什么也不是"。[770]

如果体面的工人阶级住房要求必须给工业机器确定全新的目的，那么如何实现转型呢？对1930年代初期所有像鲍尔那样开始想象在大萧条破坏的"价格"经济之外发展出新的"用途"经济的人来说，这是核心问题。"用途"从1930年代工程师的车间转变成为十年之久的社会政治词汇。甚至弗兰克·劳埃德·赖特也讨论他的新"美国风"（Usonian）房屋。但是如果现在的社会政治不仅要求法案，而且要求把机器生产能力和新目标结合起来，到哪里去寻找能够带来那种变化的历史发动机呢？

这是鲍尔的旅伴心中想的问题。在1932年夏天，刘易斯·芒福德步她的后尘走向魏玛社会现代主义。芒福德从这次跨越大西洋的遭遇中写出的两本书《技术与文明》（1934）和《城市的文化》（1938），是最受推崇的1930年代社会历史批评。鲍尔1939年到欧洲旅行时带着第二本书作为阅读材料，指责在她看来属于芒福德政治学中的软弱之处，担心他掩盖了变革道路上"巨大的政治管理困难"。像他之前的许多进步人士一样，芒福德认为他不是从政治而是从历史本身看到了复兴的力量。[771]

机器文明的未来是芒福德古老的主题。他在曼哈顿上西区德裔美国家庭长大，一直从书籍和作家那里寻找摆脱狭隘小资产阶级风俗习惯的途径。他沉浸在英国和爱尔兰那些批评工业资本主义的作家思想中：约翰·罗斯金、H.G.威尔斯、萧伯纳、埃比尼泽·霍华德、AE（乔治·罗素）和最重要的——他的"导师"帕特里克·格迪斯。[772]像格迪斯一样，芒福德对战胜了从前"生活经济"的19世纪没有好感，它是金钱至上的、浑身煤污的、铁路中心的、"古代技术的"。芒福德1920年代的书是考古练习，企图从美国历史中挖掘出被埋藏的文化资源，以对抗美国机器和金钱占主导地位的现在。

寻找有意义的美国文学和艺术传统的工程在1920年代正在展开，芒福德是主要的参与者。他们试图从金融家和道德家的巨大阴影下抽取出梅尔维尔和弗兰克·劳埃德·赖特等人、快速帆船和大篷车的功能主义之美。芒福德热情称赞古老的新英格兰村庄或者梭罗和惠特曼的预言家声音，但是美国历史的后来部分直到现在的“机械和都市文明”一直在走一条堕落的道路，滑入贫瘠的功利主义、胆怯的经济和艺术、标准化的形式、机械化非人化的工业主义的深渊。马修·约瑟夫森记得在1920年代末期芒福德英俊潇洒、口齿伶俐，用“炙热的信念”谴责机器文明的破产。殖民时代村落集体生活解体后就再也无法回头了，拓荒者“用所有光荣遗产来交换煤气灯、铺平的街道、浆硬的衣领、摩天大楼”的迫切渴望“……把美国非人化工业主义道路打磨得像水泥路一样光滑”。[773]

芒福德在第一次看到欧洲时并没有觉得有什么不同。他在《日晷》的编辑地位在1920年的后重建幻灭中消失了。他坐船到英国担任帕特里克·格迪斯的社会学协会杂志为期五个月的编辑。和格迪斯的助手维克多·布兰德福一起在伦敦游逛，他看到的英国不是阿瑟·格里森的英国，自下而上政治重建的余烬还在燃烧——虽然芒福德自己参加了一次工党会议，并因为看到煤矿工人工会的罗伯特·斯迈利而非常自豪。他透过布兰德福和格迪斯的眼镜看到的英国是在工业主义和土地垄断力量碾压下的“噩梦”。他肯定欧洲从工业主义得到的遗产中没有一样不是和“我们在美国看到的东西一样恶心和悲惨”。他写到如果欧洲有什么东西值得挑出来，那肯定是旧的而不是现代的东西：“某些机构、生活习惯、物质纪念碑……在欧洲已经看不见了”，但是它们的精神“仍然像环绕行会大厅、市场大厅和大教堂的微弱芳香一样久久回荡”。[774]

芒福德对机器时代严酷批评的部分内容在1920年代末期开始弱化。从根本上说，格迪斯一直是历史进程的乐观主义者。格迪斯写到，即使在世纪之交的纽约市这座“地狱之城”（如果有这样的城市的话），他认为已经可以看见“新技术”将来的迹象。在清洁的、去中心化的、使用电力的、崇尚合作信念的未来世界，19世纪的不平衡将得到纠正。在格迪斯确立历史框架的新术语中，“新技术”文明最终替代“旧技术”文明：电代替煤，生物技术战胜机械性。[775]

芒福德也不是没有乌托邦理想。在1920年代初期面对战争住房项目的溃败，他曾加入了围绕在查尔斯·惠特克身边的杰出建筑师和规划师团体，旨在确保社区规划观念的生存。就是在这个工作中，纽约昆斯区建立了受莱奇沃思启发的小花园郊区工程：日照园（Sunnyside Gardens），芒福德和家人也搬到那里居住了。在1930年他已经动笔

写一本新书《形式与性格》，试图建立机器文明得与失的更清晰的“资产负债表”。虽然如此，只是在零星碎片、表格和片段（如霍华德的花园城市观点、约翰·罗布林的布鲁克林大桥、路易斯·沙利文的办公大楼）中，芒福德才能意识到格迪斯想象中的新技术可能性。[776]

1932年夏天，即魏玛的诺言终结前夕，芒福德在欧洲看到的东西最后给他的资产负债表以历史推动力。他在德国寻找激进的新建筑，游荡在法兰克福和柏林的现代主义住宅小区和维也纳工人住房群中，经常到老吕贝克的中世纪后期街道闲逛，在慕尼黑的德意志博物馆图书馆看书，一直沉浸在历史中。后来他写到在那个夏天的发现，就是由木头和水的力量构成的中世纪后期世界的文化优势：“前科技时代”（eotecnich）阶段，它已经毁于煤炭、铁路、金钱、战争混合造成的浩劫。但实际上是“前科技时代”过去和他在1920年代末期欧洲看到的后资本主义将来之间的相似性，这一点最深刻地抓住了他的想象力。[777]

吕贝克的让他着迷的简单、直接及中世纪外观，和新社会现代主义排房住宅区呈现出意料之外的亲属关系。社会现代主义建筑有鲜明的机械性特征，和芒福德的日照园合作者传统主义设计完全不同，采取了“机器的民间风格”，但不是美国摩天大楼建造者使用的东西。芒福德写到，这种建筑扎根于“理性、合作、现实、不会引起反感的思想模式”，是专门“实现效用最大化，伪装、炫耀、浪漫的一相情愿全部最小化”的建筑。机器不是献给私人财富的炫耀而是为了合作和共同目标。[778]

1932年夏天在德国的人不可能错过共和国脆弱性的迹象。芒福德后来发现，到夏天快结束的时候德国到处都是褐衫党。经济危机让公共建筑工程停顿下来，虽然如此，他写到“在任何现实的价值天平上，美国是穷国，德国是富国”。“想象一个阶级区分和金钱价值被功能性经济替代后的世界，人们看到这个新世界迹象的地方”不在“落后的”俄国或者“先进的”美国，而在1924年和1930年间德国建造的社会民主住房。在总结夏天的心得时，他写到“对欧洲人来说机器再次成为实现人类目标的工具”。前资本主义的过去、后资本主义和现代主义的未来，组成了一个社会政治整体。[779]如果说芒福德1930年代预言性的社会预测是在夏天遭遇魏玛现代主义中形成的，可能太过分了。新技术文明的经济基础是芒福德从1930年来一直呼吁的“基本共产主义”，从以赚取利润为中心的经济转向以使用为中心的经济，把资源集中在生产最基本生活必需品。[780]但是要影响未来，没有什么比已经看到的东西更能提供帮助了。在像依靠分析政治一样依靠视觉政治的著作中，芒福德对历史倾向的建筑构造意识给了他1930年代著

作预见性的力量。他从夏日欧洲之旅返回后不久写道：“一个新世界开始出现，不过是以碎片的形式。”机器本身的逻辑开始推动历史前进。[781]

到了1938年他的《城市的文化》出版时，芒福德能够包括一系列新技术文明未来形象的插图：田纳西流域管理局的溢洪道、韦林和日照园城市实验、底特律玻璃幕墙工厂、布拉格百货商店、克里斯汀·弗雷德里克启发的厨房、奥德设计的鲜明现代主义的教堂、从瑞士到日本简单优雅的可居住机器。新政第一批公共住房工程占了一页照片，新政在马里兰州的来自欧洲灵感的现代主义示范郊区“绿带”新城（Greenbelt）占了另一页照片。[782]

芒福德1961年在更加悲观的情绪中重新写这本书时却打算把它们全部取出来，新书名为《城市发展史》。现在他认为“充满欢快的期待和信心”的前本书是“像博物馆一样的东西”。回顾起来，他觉得自己吸收魏玛灵感的乐观主义、1930年代对“通用的、平等的、标准化的、共同的”现代主义基本形式的热情，甚至前科技时代—旧科技时代—新科技时代的演化顺序本身都是错误的。[783]

但是在1938年似乎正好相反。在一本严重依赖插图的书里，芒福德把最高潮的插图篇幅给了法兰克福的罗默斯塔特。正如鲍尔的《现代住房》插图一样，梅的简洁几何形式呈弧形跨过大片的公园和分配的绿地，机器和花园再次成为一体。但是对于芒福德来说，住房是最不重要的部分。这里呈现的与其说是房子不如说是对历史的期盼。芒福德写到，在这里“个人需要和公共生活需要高效率地结合起来”。这是“预示新文明的形式：一种处于胚胎期的文明，就像17世纪资本主义和机械主义所处的状态一样。我们这一代面临勇敢走向该文明的选择，否则就重新落入野蛮状态，以分崩离析的资本主义混乱和胆怯为特征，还有用神经质代替完整的秩序、法西斯主义……所以前进！”[784]

如果未来已经放在历史的皮夹子里，社会政治的任务就是呼吁即将到来的形式出现。芒福德大胆地开始去完成这个任务。利用他在改革者建筑师圈子中的广泛联系和接近《新共和》的便利，芒福德在1930年代初期踏入住房政治。他和鲍尔与日照园团体一起，帮助组织了一系列最好的新欧洲工人阶级住房和规划设计展览。他们对于住房问题的答案是不仅仅为了居住。芒福德在用德文写给自己的便条中说：“住房是改革：住宅小区是新形式。”办法是用规划好的新社区环绕奄奄一息的“地狱”老城，每个社区一万到一万五千人，密度很低，有宽敞的公共空间：霍华德花园城市思想，不是处于早期慈善形式的，有昂温的风景如画背景的；而是如恩斯特·梅那样加以现代化和民

主化改造的。在新成立的住房研究公会，芒福德的助手们努力在进行设计和成本核算以展示它的可行性。如果像进步人士常常相信的那样，光有视野和专业就能制订公共政策，大萧条中激进化的花园城市小集团就可能成功了。[785]

芒福德社会政治中所缺乏的是一个直接的、看得见的赞助者：一台支持他的跨越大西洋远景的社会经济发动机，这要比理性的、不会引起反感的技术本身更有能力进行政治文化转型的艰苦工作。芒福德早期对AE（乔治·罗素）和爱默生的热情使他对中央集权的大机构没有好感，对于富兰克林·罗斯福也没有好感，认为此人太喜欢修修补补而不愿意承认金融资本主义机器已经彻底报废。芒福德很快对新政感到厌恶，对工人住房运动的短暂兴趣也消失了。

但是社会政治问题超越了芒福德政治的具体内容。大西洋进步人士纽带一直有一个危险，那就是旅行机制强调了一种视觉政治。它吸引参与者关注成品，淡化了成品创造所必不可少的经济和社会过程，让整体比部分更醒目。像在他之前的豪威和伯恩一样，芒福德更看重他所向往的历史时代的价值，对促使这个价值实现的政治不怎么重视。而形式比其价值更清晰。在1930年代用第一批社会现代主义艺术和现代主义公共建筑点缀美国小城镇时，新政者很快知道了很多同样的矛盾关系。

文化政治的难题是根深蒂固的。芒福德敦促社会重建，同时他又对在现行文化经济框架内的重建感到绝望。他在1934年写到我们的社会是“混乱的”，因为资本主义是混乱的；它们从社会角度看是规划糟糕的，从经济角度看是组织混乱的，因为资本主义本身是规划糟糕、组织混乱的；它们不维持人类价值，因为资本主义把金钱价值放在首位……如果我们的社区在结构上主要表现出现代社会的掠夺性和寄生性特征，那是因为我们的文明作为整体没有经济地组织起来，以便产生可以像生物学家说的欣欣向荣的共生现象，一个合作生活的群体。[786]

> 文化重生的种子在于社区形式的重生，形式的重生等待价值的转型。如果贬低社会现代主义者的“新柏林”、“新法兰克福”乌托邦的变革理想，把他们的工作简化为阶级和利益政治，就是不忠于他们的核心工程；如果把工程的象征意义过分拔高，就把移植变成根本不可能的事。挤在这两个极端之间，文化转型的政治会很快从预言变为历史悲观主义。托莱多的布兰德·维特洛克在1920年代退回到欧洲审美主义，《新共和》的赫伯特·克罗利转入哲学都是例子。即使弗里德里克·豪威也在1920年代后期短暂地从政治中逃走，在楠塔基特岛农场进行哲学思考。

芒福德还没有退回到悲观主义立场。他要把在魏玛社会现代主义中意识到的新技术未来的种子带回美国这一企图，已经探究了视觉历史角度社会政治的可能性。但是单单预测不能推动政治的车轮前进。如果实用的、民主的现代主义建筑要在美国找到合适的位置，就需要一个比历史的无阶级性力量更近便的赞助者。

凯瑟琳·鲍尔自己对魏玛社会现代主义的阅读在1930年代中期已转变为完全不同的方向。她在1932年到1934年靠兼职为芒福德的建筑师和规划师群体工作来谋生，她的照片成为社会现代主义首次在美国展览的核心内容。但是到了她完成《现代住房》时，鲍尔已经相信魏玛的根本教训不在形式或者功能，而在于政治。现代住房不是历史演化的产物，而是工人阶级组织的作品，只有群众性的、政治觉醒的劳工运动才能够打破住房经济学的流行框架使之成为现实。约翰·埃德尔曼遇见鲍尔时，曾认为她是“红色分子”，她后来被迫在国会面前否认这个指控。芒福德绝望地感到她已经成为政客或者纯粹的“造房鼓吹者”。不管这种标签是否合理，鲍尔和芒福德在1934年时因为阶级和政治原因分道扬镳了。鲍尔努力在寻找高效的劳工住房运动的领导核心。[787]

这个运动的原材料在大萧条时代的美国不难找到。如果劳工内在的社会世界远没有得到美国劳工组织像欧洲同行那样的精心培养，但总有些重要的例外。最积极的是服装工人工会。作为欧美两大洲劳工团结观点的中心，它们比其他工会更少迷恋男子汉独立性，对广泛的社会议题采取开放态度，所以在20世纪初期帮助维持了强健的内部和外部社会民主政治。在纽约市，服装工人工会联合会开办了劳工银行、信用合作社、劳动介绍所、劳资共同管理的失业保险基金。它还开办工人子弟夜校和夏令营，推动成人合唱团和健身俱乐部，组织大宗食品和电力购买，给工会家庭按成本价发放冰块和牛奶等。到了1930年代初期，工会在国内建造了两个最重要的工会资助公寓群。其中第二个位于下东区，由一位年轻的匈牙利移民建筑师设计，直接从社会主义维也纳借用大胆雄壮的外观和内部社会福利设施。[788]

欧洲以工会为基础的住房协会在1920年代的柏林留下引人注目的烙印，动员像上文提到的内容在美国形成类似协会的努力，落到了一个政治和审美异议者同盟的身上，其成员全都有延伸到大西洋对岸的联系。鲍尔是通过具有世界眼光的、在法兰克福长大的年轻建筑师奥斯卡·斯通诺罗夫进入协会的，此人在1929年移民美国前曾在勒·柯布西耶的工作室短暂工作过。斯通诺罗夫试图通过敲工会的门争取建筑合同，曾会见过美国针织品工人联盟的约翰·埃德尔曼。而在英国托尔斯泰式社区长大的记者埃德尔曼已经从反战群体转而从事一系列激进

政治行动，包括作为1924年拉福莱特竞选运动组织者的有偿工作，最后成为针织品工人联盟的宣传家和游说者。埃德尔曼首先通过服装工人工会联合会的组织者了解到工会资助的住房计划，对方以接受信仰者的激情向他展示了一组维也纳社会主义者住房工程的照片。[789]

针织品工人提供了需求和组织力量，他们中有些人曾在费城的新平房郊区购买了不可靠的房屋，结果在抵押贷款的压力下又失去了。工会领袖提供了工程的社会民主政治。斯通诺罗夫提供了与审美现代主义的联系。他为针织品工人住房做的最初设计——“三幢特别高的、平行的十层楼房屋”，是勒·柯布西耶碑铭主义和格罗皮乌斯最低生存保障数学的具有潜在灾难性的结合。但是按工会成员住房要求的系统调查修改设计后，完成的工程接近魏玛工人住房的最好模型。得到新政公共工程住房首批贷款，建在费城的纺织品工厂区的卡尔·麦克利住宅区结合了三层楼现代主义形式、水泥预制板、完全外国风格的窗户（建筑管理当局最初在批准它时犹豫不决），以及工人阶级商品房根本不敢想象的整套内部设施。里面院落中包括网球场、小型游泳池；该住宅区还有合作杂货店、会议室、设备良好的医务室、地下停车场，平屋顶有洗衣房和儿童沙池，大礼堂里经常开展讲座、政治讨论、艺术学习等。如果是罗默斯塔特把一块“福特的美国”带到尼达河谷的话，那么，卡尔·麦克利住宅区则代表了把一块正宗欧洲社会现代主义带回了家。[790]

在第一批住户搬进去之前，斯通诺罗夫和埃德尔曼就在努力把工程的先例拉入基础广泛的草根性劳工住房运动。《犹太前进日报》的查尼·弗拉德克和斯通诺罗夫的伙伴、曾接受鲍豪斯训练的阿尔弗雷德·卡斯特纳一起，加上特立独行的贵格派慈善家、后来成为麦克利住宅区常驻经理的威廉·金斯，共同成立了一个被乐观地称为“劳工住房协会”（Labor Housing Conference）的组织，总部就设在斯通诺罗夫办公室的一角。鲍尔在1934年就是加入了这个组织，作为劳工住房协会的理论家、宣传家、偶尔拿工资的雇员，和游说者。到了1935年，鲍尔和埃德尔曼成功地从美国劳工联合会领导那里争取到对联邦公共住房项目的认可，把游说方向转到国会内部圈子，最终促成了《瓦格纳住房法案》。他们找来介绍鲍尔的住房法案草稿的议员本人也是在维也纳长大的。[791]

把“现代”住房政治化给了它政治动力和支持群体。这使得社会现代主义的社会、经济和美学抱负的复杂混合体具有跨越大西洋机构差别的潜在可能性。针对那些把公共住房看作贫民窟改造、或者穷人住房改善、或者实现埃比尼泽·霍华德社区理想的人，劳工住房协会努力把工人阶级利益注入到住房政治中，不仅是作为住房的生产者（虽然

这在赢得建筑业工会的认可方面发挥了作用）而且作为最终的消费者。劳工发起的工人阶级住房工程很容易吻合欧洲大陆众多大城市的社会民主政治，因为它也是通过公共贷款融资，用机器时代的最高效率建设的。

但是，在大西洋进步纽带背景下，阶级政治像文化政治一样都没有取得成功的便捷道路。创造草根劳工的住房需求，即使在最好的情况下也不是旦夕之功；像美国这样的地方，工会的社会基础设施分布不均衡，工作就更加缓慢。如果没有以劳工为基础的政党支持，把那个需求和国家政策结合起来就更有问题了。正如大萧条打开的狭窄政治窗口显示的，在时机起重大作用的地方，传输机器是缓慢的。正如我们即将在第十章看到的，在法案运作的终局游戏中，过程面临失败和严重损害的危险，最后一分钟的妥协中被组织良好的利益团体挤进来。

在1930年代中期的困难时代和组织斗争中，没有任何别的工会加入到推动工人阶级住房工程的运动中。到了1937年《瓦格纳住房法案》完成时，公共资助的机会之窗又一次关闭。尽管有设计最好的劳工住房样本，现代主义建筑在美国没有作为工人阶级工程来动员。1930年代美国的住房机器不是为机器工人准备的。

在所有这些方面，惰性限制了美国工人阶级住房运动的政治。但是如果要水银泻地般的速度，没有什么比市场本身更快的了。市场对现代主义的所有要求，就是要它简化成可以商业化的构件，抛掉其中的政治内容，更换赞助人。有包括品味在内的这么多东西等待销售，有人尝试这种工程就没有什么好惊讶的了。当然商业现代主义不是美国特有的现象。把艺术用在商品设计中，这在战前的德国工业联盟就已经被打磨成一种工艺，而且在1925年巴黎装饰艺术和现代工业国际博览会上展出，确定了“艺术装饰”（art deco）风格的流行。虽然如此，仍然没有什么能与美国的现代主义去政治化速度和彻底性相比。在魏玛德国，功能主义暂时用手指戳在资产阶级文化的眼睛上。但是由于大西洋纽带内在的改造潜力使然：激进魏玛的功能主义美学席卷1930年代的美国时，不是作为新社会秩序的形式，而是作为摩天大楼建筑商或者消费品行业的一剂补药。[792]

现代主义营销的第一个迹象出现在1920年代末期的时尚商店橱窗里。到了大萧条开始时，一个专业产品设计者新团队（其中很多成员和巴黎、德国、维也纳的设计工作室都有密切联系）在努力寻找方法，要让机器显得更像机器，而不是有什么功能上的理由：电话和茶壶的现代主义形式，在大萧条时期旨在推动铁路乘客数量和冰箱销售的流线型薄钢板防护层，用《新法兰克福》的术语制成的醒目商店招

牌，还有商店内的装修让奥德的立方体和半圆形变成可以出售的新鲜玩意儿。[793]

1933年和1934年芝加哥“世纪进步”展览让多数美国人第一次清晰地看到大萧条时代商业化的现代主义，那里的先锋派形式与热切的商业赞助人的结盟实在是不容忽视的。“世纪进步”展览位于按照丹尼尔·伯纳姆的设计从湖畔和铁路开垦出来的闹市区公园用地上，伯纳姆的两个儿子是博览会规划委员会的成员。1893年芝加哥博览会上，伯纳姆的钢铁框架建筑被辛苦地用古典风格的装饰物覆盖；这次则到处醒目地展示其机械元素。参观指南上把这种风格吹嘘为“现代派”，它体现在展览大楼上，体现在在由外部的塔柱悬吊支撑的屋顶、大楼暴露无遗的内部框架、吊在中央钢铁标塔上的建筑，以及更大众化功能的平顶建筑群。所有这些都在维也纳移民约瑟夫·厄本指导下粉刷成各种不同颜色，在晚上用霓虹灯照亮。通用汽车公司馆展示了工作中的汽车生产流水线，凡世通（Firestone）展示了完整的轮胎工厂。博览会建筑师没有声称总体印象是漂亮的，而声称它是新颖的——现代主义新建筑为花费少量的钱购买展览空间的公司充当了戏剧性的广告牌。设计委员会解释说，任何不够这样大胆的做法都无法吸引博览会所需要的愿意花钱的观众。[794]

在因为大萧条而削减成本之前，博览会的一角本来打算安排完整的样板城市，现在只有一个十一幢未来主义房屋构成的住房展区，由建筑公司用钢铁、玻璃、预制石头和梅森奈特纤维板建成。其中大部分被标榜为可以买得起的实用性房屋。它们立体主义的形状、朴素的外观、宽敞的窗户完全符合梅的法兰克福模式。许多是预制品，其中钢铁部分就像小孩子的积木游戏一样可以快速接合在一起。但它们不是更广泛的团结的组成部分。它们是美国特有的生活机器：可以完全抽离于地域和社会环境之外。[795]

如果观念和新颖性是现代主义在商业市场上的成功所必不可少的内容，那么现代内容还需要消除掉社会民主的过去。美国那些自命的现代主义正式策展人很快就开始行动了。菲利浦·约翰逊和小亨利·拉塞尔·希契科克在1932年组织现代艺术博物馆划时代的现代建筑展览时还不到30岁，撰写了确定“国际风格”的目录。对他们来说，功能主义没有位置，同样没有位置的是把建筑与满足物质和社会需要的生活经济重新结合，当然政治也没有位置。他们为鲍尔和芒福德的住房展示开辟了一个附属展区。实际上在整个1930年代，现代艺术博物馆一直对社会住房设计保持着在后来年月不可想象的关注度。但是在约翰逊和希契科克对“现代”的整理中，住房作为不相关的东西被抛在一边。他们认为梅的设计者花费很多心血去满足其需要的“典型家

庭”是“统计学魔鬼”，根本不屑一顾。[796]

现代主义的这种轻率的、年轻的、审美的商品化是不寻常的成就。激进政治和激进形式的融合产生出现代建筑，这种融合现在被剥去了乌托邦追求。现代主义的社会民主和工会赞助人被从历史记录中抹去了，虽然如西比尔·莫霍利·纳吉后来抗辩的那样，实际上每个现代主义建筑师的名声都建立在公共资助的住宅小区基础上。从1920年代欧洲的社会狂热中，他们提取了纯粹的美学模式，强调开放性的容量而不是群体，强调规范而不是轴心对称，强调没有另加装饰的外观，实际上，它是“现代”幕墙商业摩天大楼的典范。在大西洋纽带一个最引人注目的转变中，机器时代现代主义以这种形式回到了美国老家。[797]

未来不是在约翰逊和希契科克的1932年宣言中编织而成的。对比欧洲已经出现的住房革命，现代艺术博物馆目录和临时在芝加哥竖立起来的亭子不过是临时性展览。在欧洲，到了1920年代末期，很大一部分地方已经得到重建，人们有了体面的、可买得起的房屋；新的、后资产阶级的社会美学因素开始发挥作用；在英国砖、德国玻璃、水泥预制板中形成了住宅区的新形式。

但是在美国背景下，从海外借来的内容从一开始就面临被分解成碎片的威胁。社会现代主义从原来的政治和赞助人那里被连根拔起，变成了一系列的冲突和矛盾。它是后资本主义未来的外壳，是阶级关系革命运用在住房问题上，是纯形式的原则，也是资本主义本身的最新广告牌。魏玛时代后期的劳工住房政治、机器生产技术、激进美学观念的结合以零碎的方式进入到1930年的美国。但是构成因素不能保持原样，在借鉴和运用过程中，大西洋的跨越让一些关系遭到扭曲和解体。

和往常一样，速度也是问题的一部分。观点、政治、商品在大西洋纽带中移动的路线是完全不同的。在这种情况下，像社会现代主义这样复杂的群体不容易维持在一起。但更根本的问题与赞助人和政治有关。正是因为需要为每个引进的政策重新创造联盟，使得借鉴过程本身破坏了社会形式的政治稳定性，产生众多的变体。在观点和创新的流动性比赞助人和政治的流动性强得多的体制中，重新组装的杂合就成为国际交流的基本结构。因此，福特主义和1920年代欧洲社会民主政治联姻；因此，在美国也出现了革命现代主义和摩天大楼商业的联姻。

引进者在这些唐吉诃德式转型中挣扎，竭力为借来的形式寻找稳定的基础，企图使借用关系的熵最小化。如果大西洋进步人士一个接

一个制造的桥梁有以政党为基础的联系纽带所补充，这些破坏稳定的倾向本来可能受到更好限制。但实际上，赞助人总是有问题的，转型总是近在眼前。

在这些方面，1930年代将是大西洋进步纽带的关键十年。在大西洋的两岸，大萧条动摇和重造了政治和赞助人的现行结构。它像楔子插入政治体制中，美国20世纪历史上没有任何别的事件做到这一点。通过这个裂口，大量被禁锢的进步工程的洪水冲进来，都是带着大西洋联系的：克拉伦斯·坡的农业合作社、艾尔伍德·米德规划的农村定居点、美国劳工立法协会的社会保险计划、鼓吹市营化的进步人士的市政设计、战争集体主义者的经济控制野心、芒福德来自工业资本主义灰烬中的新技术文明意识、鲍尔劳工住房的梦想等。后两个工程在1930年代初期仍然在形成中，证明大西洋进步人士纽带还有未用完的资源。问题是在大萧条重新改变了的政治结构下，选择性的、有时候变化无常的传输和修改机器如何把它们整理出来。

第十章 新政

灾难时期的智慧经济

刘易斯·芒福德在1934年秋天责备富兰克林·罗斯福的政策为“漫无目标的实验、零散的修修补补、对指导原则和明确目标的全然冷漠”。他批评新政没有逻辑，只是漂浮在“混乱和矛盾的灵丹妙药”的大海上。时值罗斯福政府进入大萧条第二年冬天，芒福德那个季节处在特别激进的情绪中，但是他这种对新政缺乏连贯性的批评是1930年代的常见反应。即使政府内部的人如雷克斯福德·特格韦尔和弗朗西丝·珀金斯都承认要在罗斯福的动作中找到中心倾向得靠某种碰运气的猜测。伦敦《经济学家》杂志的编辑评论该政府1933年和1934年经济复兴希望的核心《国家工业复兴法案》，认为它可能“在单一法案下”收集了“最多样的经济和社会理论，超过已知的其他任何法规”。即将离任的美国政治学协会会长沃尔特·谢泼德在1934年末期做出了自己的解释。“新政意识形态是不合逻辑、前后不一、混乱不堪的”，他抱怨说，新政项目“是一大堆没有消化的、矛盾的实验。如果有领袖的话，这位领袖骑上自己的马，同时朝不同方向飞奔”。[798]

对于后来的历史学家来说，新政的权宜之计仍然像身上穿着很多颜色不协调的衣服，让人很难就来源和影响达成任何一致意见。雷克斯福德·特格韦尔等人后来把新政一分为二，区分开1933年和1934年的“第一个”新政与1935年到1938年的“第二个”新政。前者对大规模经济管理、协作和计划有信心；后者如特格韦尔抱怨的，返回到伍德罗·威尔逊时代那种原子化的、反对大企业的政策。但是这种区分经不起仔细推敲。新政无法分成清晰的阶段，是个多元倾向的迷宫。最近一位研究新政经济政策的历史学家写到“从意识形态上说，罗斯福和新政是无主之地”：与其说是个计划不如说是观念和利益自由竞争的结果。[799]

有关新政遗产的观点很快导致类似的矛盾。新政是劳工的胜利；是资本主义的救护车。这是公众特别关怀穷人和失业者的时刻；同时又受到仍然控制民主党的南方白人的阶级和种族偏见的影响。新政对政治和政治争论的影响比本世纪任何国内事件都大，成为20世纪美国

进步政治的决定性时刻。但是它的逻辑仍然让我们感到困惑。[800]

新政给予历史学家的第一个难题是，同样的事件怎么能既具有这样的确定性又这么缺乏连贯性呢？第二个难题是，这么不寻常的法案大爆发究竟是怎么出现的？在充满了这么多早期社会政策设计废墟的土地上，新政的政策能量和首创精神的奔腾仍然是个奇迹。它一夜之间扭转了进步时代跨越大西洋政治影响的模式。甚至亨利·福特对于欧洲的吸引力也赶不上罗斯福。欧洲进步人士现在大批涌入美国，参观田纳西州诺里斯镇的“田纳西流域管理局”模式、“重新安置署”的社区项目、华盛顿特区蜂窝般繁忙的计划活动，如果幸运的话还作为罗斯福本人的听众。像美国人曾经前往德国、丹麦、新西兰社会政治实验室一样，如今，约翰·梅纳德·凯恩斯、威廉·贝弗里奇、H.G.威尔斯、纲纳·缪达尔等人都到美国考察新政措施。

不是所有考察新政的外国观察家都喜欢所看到的东西。看到靠庞大的蓝鹰游行来提升国民对1934年“国家工业复兴总署”的热情，英国独立工党的芬纳·布罗威大为惊骇，他以为自己就像是来到了纳粹德国。但是对于多数欧洲进步人士来说，新政是十年的黑暗中意料之外的灯塔。玛格丽特·邦德菲尔德1933年刚从大西洋彼岸回来后对她的工党同事说，“整个美国都出现了真正的思想革命”——颠倒了邦德菲尔德的美国朋友长久以来使用的比喻。她认为，对照美国新政的潮流，英国政治思想的停滞实在是让人尴尬。凯恩斯在新政中看到了“中间道路”，也就是美国进步人士长期以来在欧洲寻找的马克思主义和自由放任经济之间的“中途客栈”。在法国，莱昂·布鲁姆在1936年领导的社会主义激进政府上台，其进步实验的用语明显来自美国新政。在英国，劳合·乔治把工党寻求夺回政权作为英国的“新政”。劳合·乔治在1930年代初期相信“世界的前景和整个道路取决于”正在进行的三个政治实验：俄国的集体计划、意大利的社团主义和美国的新政，其中“美国人的实验最重要”。[801]

大西洋两岸交流中角色的颠倒如此明显，这本身就是一个事件，但在夸张的语言下面有一定的真实性。在北大西洋经济体内没有任何别的国家对于1930年代的大萧条做出像美国新政这样强烈的进步人士反应。政治学家长期以来都注意到了这一点。他们写美国社会政策是以间歇性停滞、戏剧性“政策突破”等“不规则”模式颠簸前进的，不是通过其他国家缓慢、持续的发展而是靠间歇性的“大撞击”完成的。这“大撞击”就是“新政”。[802]

相反，欧洲进步人士在1930年代困难时期遇到相当大的麻烦。在英国，1929年到1931年工党政府在大萧条的困境中一筹莫展。后来保守派控制的政府满足于政策传统和最少抵抗的路线得过且过。法国

在1929年到1939年间政府像走马灯似的换了二十多个，没有一个留下多少长远的影响。莱昂·布鲁姆的人民阵线政府执政时间长，比多数政府抱负大得多，但也不过只有将近一年时间。在很多美国进步人士多年来的希望所在的德国，纳粹获得政权后自由派和社会民主派在政治上都基本灭绝了。欧洲进步政府中，瑞典的社会民主同盟独自在1930年代开创了革新的道路，并取得很大的成功。它的工农政治联盟结合社会投资的进步政策是二战后社会凯恩斯主义的先驱。虽然如此，单单在出台法律方面，甚至瑞典也不能和美国新政的记录相比。在1933年到1938年，北大西洋社会经济的落后者突然旋风般采取非同寻常的行动。美国乌龟成了赛跑中的兔子。[803]

这里出现了新政提出的难题：如何调和它在对于其他进步政府都非常严酷的十年里表现出的能量与它的极端混乱性。没有了思想和意识形态上的激情，新政就是无法解释的；但是，实际上任何寻找新政背后逻辑的努力似乎都在矛盾中失去头绪。新政的谜团在于如何理解这些惊人的成功和明显缺乏连贯之间的结合。

通常的历史观点强调美国危机罕见的严重性。该论点认为，美国的政治革新比其他地方更有力度，是因为美国更深刻地感受到对于习惯和机构的压力。大原因和强烈的社会压力导致大的反应，这是注重实际的功能主义的逻辑。

毋庸置疑，1930年代市场崩溃给美国造成特别严重的后果。其他任何地方都没有像美国一样在两次世界大战间的经济繁荣中让投机价值和物质生活水平涨这么高，也没有任何地方像美国的崩溃这么惊人和持久。只有在德国大萧条的打击可以与之相比，而在德国，按失业率达到20%以上的年份计算，失业危机持续的时间比美国的一半稍长些。把1930年到1938年（战争爆发的前一年）每年全国估计的失业率加起来创造一个指数，就可得到每个国家“积累的痛苦”指数：法国93，瑞典142，英国148，德国196，美国235。[804]

经济的这种灾难性破坏确实是痛苦而难以消除的经历。1930年代到处是等着领救济面包和从银行提取存款的队伍。失业的男人到救济处寻求帮助，妇女在吃饭和穿衣上精打细算，银行没有资产，工业没有市场，农民焦急地到处流动或不得不承受小麦30美分、棉花5美分的后果。所有这些都是痛苦而难忘的，又因为落在一直被认为是无限繁荣的时代，格外让人惊慌失措。假设的情况是，崩溃越猛烈，最终的政策反应就越激烈。

但是在跨越大西洋的事件模式中，危机严重性本身对于预测1930年代政治革新的指示性很弱。在德国和美国，戏剧性的政策转变确实

和戏剧性的经济崩溃是连在一起的——两国政策差别也很有戏剧性。但是在瑞典，与革新政策反应联系在一起的经济危机远没有德国或者美国严重。英国的失业情况和瑞典非常相似，但工党几乎已经没有新观点。在法国，大萧条的影响最弱小，可人民阵线积极提出各种计划和项目。[805]在整个北大西洋经济中，革新反应的水平不能简单地和经济危机的相对严重程度直接对应起来。

仔细思考一下，人们也不应该期待相反的情况。系统的破坏有助于催生革新观点这一想法在很大程度上是个神话。理查德·佩尔斯在对美国1930年代社会思想的现有最好研究中写道："认为深刻的社会思想能够从大萧条这样破坏性的经验中产生，这种想法本身就让人吃惊。""没有哪个危机时期特别有利于冷静的分析或新概念的产生；在努力对付前所未有的新情况时，人们更倾向于使用继承下来的或者本能的价值。"[806]平静是用来反思根本内容的时刻，如果海水从船头漫上来，人的脑袋就麻木了，只会老一套地寻找往外舀水的戽斗。

危机在以其他方式推动革新。如果持续时间足够长，危机能把原来普遍确认的反应模式变成人们强烈质疑的对象。几乎在任何地方，大萧条初期阶段不幸在台上的政党，如英国的工党、瑞典的自由党、德国任何派别的老牌政党在信誉方面都遭受重大损失。在美国同样如此。新政不像人们记忆中简单认为的那样是对大萧条的反应，罗斯福上台时大萧条已经持续三年多了。新政是对共和党振兴计划失败做出的反应。由于胡佛政府无法阻止经济继续下滑，导致人们对市场自我调整能力丧失信心；新政就进入了这种情况创造的空间。因为破坏了传统观念，延长的危机就可能创造出革新所需要的空间。

危机政治的矛盾在于：当传统观念失效，最迫切需要新思想时，新思想总是最难找到。对精心设计的方案的需求往往和最不适合对政策构成进行反思的环境结合在一起：紧迫、混乱、得过且过的机会主义、对潮水般涌来的事情根本理不出头绪。因此，危机的最重要影响之一是推高了正在候补的政策观念的价值，也就是那些已经提出但是在政治上还无法推行的思想。

在现代政治中，这个危机阶段是社会政策专家吃香的时刻。他们的观点突然得到更加密切的关注，他们带着装满了现成方案的小包进入政治领域。这些要对付危机的方案在危机到来前已经被设计出来并加以完善，这一事实并不一定贬低它们的价值。相反，在灾难时期的智慧经济中，方案的完整性以及直接从架子上取下来使用的可能性让它们具有特殊的价值。危机导致了在现有政策观念主张中疯狂翻检的举动——那些能够根据具体情况调整或者重新设计的观念，恰恰又因为它们的家谱比当下更古老而拥有权威性。正是这种现有观念快速进

入政治中心，在危机政治中扭曲了常规时间线索。在紧急情况下推行的政策观点常常是在别的情形下形成的、用来解决其他问题的老建议。它们是从过去一下子跳到现在。

最后，让这种紧急的思想运动产生后果的因素是：危机改变了政治可能性的条件。在贬低和去掉某些议程的合法性的时候，与它们相联系的东西也被贬低了。控制政治后果的权力、赞助人、利益、机构等坐标发生了转移。影响力、合法性和否决权的重新组合，是事先制订但没有经过尝试的政策措施进入中心舞台的道路。在持续的影响深远的危机中，可能一下子涌进来大量政策观点。

新政以超乎寻常的准确性遵循了这个模式。革新不是开始于1929年的股市大跌，甚至也不是开始于1931年夏天的那个时刻——当时人们最终清楚认识到经济不是在经历如1920—1922年或者1913—1915年那样的临时调整，而是自1890年代以来从未遭遇到的大规模的灾难性崩溃。只有在胡佛的已经达到外部极限的重新投资政策没有产生任何效果后，传统观念的权威才开始瓦解。然后才是大量候补方案涌入新政府的真空，这正好是政府迫切需要的东西。新政第一个月推动的《民间资源保护队法案》是1918年到1920年士兵安置计划的修改。在同样的紧急阶段出台的“田纳西流域管理局”（TVA），也以这种或那种形式提出过，可以说已经在国会等待将近十年了。“国家工业复兴总署”是1917年和1918年战争时期经济计划机构的复活。这个名单可以继续罗列下去。

新政的有些成就没有多长的历史背景。公共管理总体经济需求的凯恩斯实验就是最重要的一个例子。由于受到1937—1938年意料之外的经济停滞的刺激，把财政政策放到优先地位的思想转型到这个十年结束时才开始在新政政策辩论中留下重要标记。[807]但给人留下深刻印象的是，新政从进步人士的过去中吸取了众多的观点和议程。养老金和失业保险、公共建造住房、《全国劳工关系法案》、《公平劳动标准法案》、紧急工作救济、农村电气化、银行和证券管理、控股公司法案、农村改革等都有危机前的根源。在风格、紧急性、联邦政府和州政府关系、政治联盟等方面，该政府创立的新开端是不容忽视的。但是作为立法项目，把新政视为一个顶峰和高潮更为准确：它是一代进步政治人士的建议和思想的大集中、大汇合。[808]

这些建议中的许多最初是为了其他情形而设计的，与复兴破碎的经济的关系显得很牵强。有些内容，比如1935年实施的征收养老保险税，与几乎人人都知道的眼前危机之所需发生直接冲突，因为在那个时刻对消费者开支的任何限制都是危险措施。1933年末期在美国待了凄凉的一个月的威廉·贝弗里奇回家后，相信新政中有改革的一面也有

复兴的一面，而且很大程度上，这两面在目的上相互抵触。[809]

现在说他的观点正确已经是老生常谈。在新政者为自己确立的所有任务中，最棘手的是经济复兴的任务。他们做得最好的是运用热情和想象力抛出数年前甚至几十年前开始运行的项目填入缺口。我们不宜在新政推行的法案中进行横向搜索来发现它的逻辑，新政是过去被禁锢的进步人士议程的伟大的、突然的爆发；新政最清晰的逻辑是历史的纵向逻辑。

在早就在制订的工程的大释放中，惊人数量的内容都在某个方面烙有大西洋进步纽带的印记——比新政者当时愿意承认的更多，比后来的历史学家们愿意认识到的也多得多。这不是随意性的结论。新政的革新问题和跨越大西洋的政策借用问题在两个重要方面联结起来了。如果在新政的美国有比1930年代北大西洋经济体任何别的国家更多的进步革新，那首先是因为美国的政策积压太多。在其他地方已经逐渐被接受成为法律的措施在美国常常被束之高阁，从而造成大量待用的法案。在大萧条的低谷时期，传统商业企业的权威处在低谷，法院处在特别强大的压力下，意识形态观念处在不断变化中，利益领域暂时被重组，最核心的一些抵抗力量暂时消失。限制和释放：一个太多液体含意的比喻，不过这确实是政治中的常见现象。

虽然如此，大阻塞的释放不仅意味着从前有限制，它还要求河流中已经存在大量原木。专家们已经关注地在欧洲社会政策辩论的边缘等待了这么长时间，在新政时刻终于到来时，他们积聚了很多没有实现的政策建议。他们的档案抽屉里塞满了关于德国社会保险、伦敦住房计划、丹麦农村复兴方案、澳大利亚劳工法庭、英国花园城市、世界各地解决失业问题的措施等的小册子。对他们来说，北大西洋经济与其说是他们常常乐观地描述的实验室，不如说是一个塞满了政治上无法实现的工程的橱柜，在那里等待着权力结构变化的希望。在1930年代中期的危机中，那些从他处借来的工程被推到政治舞台的中心。在集中这么多进步议程的同时，新政也集中了大量的欧洲经验。

如果大西洋两岸交流的过去在新政中存在，那么，大西洋两岸交流的现在当然也存在。正如第一次世界大战的危机一样，大萧条激发了北大西洋经济体主要成员相互间对政策动向的关注和众多共同的反应。

公共节约措施几乎是大萧条一开始的普遍反应。随着税收的减少，政府只好削减开支，挣扎着要保持预算平衡；正统的经济学家和政府规划者认为这是通向经济健康复苏的第一步。在政府没有足够快地削减开支的地方，银行债权人强行要挟——左派愤怒地称之为资本

家的“罢工”。1931年英国工党政府和1937年法国人民阵线政府都因为私人投资者拒绝日常政府运行所依赖的流动资金贷款而垮台。更加谨慎的政治家学会亲自控制预算大斧。最后的魏玛政府陷入紧急预算削减，胡佛和罗斯福政府的财政部长同样如此。罗斯福本人在立法上留下的第一个印记是1933年3月的《经济法案》，砍掉士兵补贴和政府薪水，努力把开支和因为危机而大幅度减少的收入维持在平衡状态。[810]

政府操纵信贷和利率是经济危机持续时的第二个普遍反应。给遭受严重破坏的经济领域注入政府紧急贷款是胡佛复兴项目的核心，罗斯福接受了胡佛项目的机构内核并将其扩大，用政府的贷款不仅从金融结构顶端而下资助银行、保险公司、铁路，而且资助自下而上的小经济企业。英国最终把复兴希望寄托在低息贷款上；在很大程度上，瑞典的凯恩斯主义者也是如此。

不管政府沿着这些路线做了多少事情，各地的主要经济利益都吵闹着要得到更多即刻的救济：农民要价格支持，工人要工作和工资，企业要摆脱市场竞争。最容易满足的就是企业利益要求保护它们免受外来竞争冲击。有些国家在1930年代进一步提高了本来已经很高的关税和贸易壁垒，而信奉自由贸易的国家也开始改变立场。最明显的政策转变发生在长期以来鼓吹自由贸易的典范——英国，在1931年秋天工党政府下台一年内，保守派控制的继任者就忙着建立关税壁垒与贸易保护主义的德国和美国相抗衡。企业免受国内市场力量拖累的愿望却是更棘手的难题。在德国、意大利、美国（在新政的国家工业复兴总署阶段），政府进入公然的工业卡特尔化，划分市场和生产配额，努力阻挡大萧条带给价格和利润削减的无情压力。甚至英国也彻底地把受害最严重的行业——煤炭业卡特尔化，又以更零散的方式把造船和纺织业卡特尔化。各地只能同安乐不能共患难的资本家、商人在大萧条时期急忙寻求免受市场压力的途径，必要的时候他们和国家结成联盟。

比商人反应更快的是农民，他们扔掉了市场理想，要求政府提供关税保护、市场稳定，或者公然要求政府确定价格。垄断控制价格和供应的农业推销委员会是普遍的权宜之计，还有在多数关键农产品领域的补贴和价格保证。在英国，对价格和市场的管理局限在几种重要的农产品上；在法国，政府维持小麦最低价格的企图寿命很短，而且效果很差；但是在瑞典，范围广泛、合作管理的价格支持这一承诺对于1933年农民—社会主义者同盟非常重要；在纳粹德国，国家实际上全面控制农业价格和市场份额分配。在这个意义上，新政《农业调整法案》的价格和生产控制不过是洪大国际潮流上漂浮的小碎片而已。

因为经济崩溃，劳工被迫处于防御的被动地位。危机初期，由于工作机会消失、工会成员数量下降和罢工活动低迷，长期以来抗拒政府对集体谈判条款裁定的工会联盟现在改变方针，要求国家从中协调促成劳工、政府和渴望稳定的雇主之间达成新协议。1935年的《全国劳工关系法案》、1936年人民阵线上台开头几个星期炮制出来的法国《马蒂尼翁协议》（Matignon Agreement）、1938年瑞典的“基本协议”，虽然在不同程度上结合了强迫和自愿的因素，但都是同样的动态之下的产物。[811]

对工人来说更重要的是恢复工作和工资问题。在计划者中间，从前的劳工殖民地的想法还没有丧失吸引力。德国政府资助的在城市边缘半自给自足的工人临时棚屋区（Randsiedlungen）、新政的“民间资源保护队”营地和自耕自给小农场工程、法国和英国为城市工人提供补贴鼓励他们重新定居乡村（或者最好住到帝国的边缘地带去）等等，都来自于消化掉工资经济中多余工人的强烈渴望。靠工资为生的人自己则更喜欢口袋里有现金。英国工会顽强地游说延长紧急失业保险赔偿。在法国，触发性事件是每周工作40小时的工作分摊要求，促使1936年5月和6月罢工的大爆发。在德国、瑞典和美国，政府通过公共工程买断工人工作的要求，大量投资劳动密集型的紧急建设工程如道路、公共建筑、住房等，有时候避免使用节省劳动力的机器，以便让工作更持久一点。

政府把这些成份混合后产生的结果，就像它们从前的经验、它们内部的利益结构和政治力量对比一样变化多样。美国特别倾向于严重依赖紧急工作救济，将艰难时期城市救济穷人的熟悉反应国营化。[812]在英国，从前存在的政策的拉力正好是朝着相反的方向，拒绝重复1905年到1907年的工作救济实验，让政策制订者转向对1911年失业保险法案多次紧急修改，以顽强地努力要涵盖从前设计时没有包括在内的普遍的经济危机。在瑞典，社会民主党的政策制订集中在按通行的工资安排公共工程就业。因为劳工成分较弱，新政联盟倾向于紧急情况下的复活和救济等权宜之计。德国那伴随大量公共工程投资的社会政策有它自己的爆发力。不管怎样，区别在于政策成分的组合不同，整个家族相似性在不同国家基本上是一样的。

在这些共同反应背后是长期存在的跨越国界的思想和观点交流纽带。北大西洋经济体的财政保守派都坚持节约、预算平衡和货币的稳定性。在英国被称为“财政观点”的这种主张之所以影响大，恰恰是因为它结合了跨越十多个国家边界的经济学家的集体智慧：经济危机有天生的、最终自我纠正的紧缩性过程，直到工资和价格回落到足够低的水平以便刺激重新投资。劳工组织也有共同的项目，在国际间流

传。减少劳工冗余和刺激消费者需求是它的核心：缩短工作时间、提高工资、扩展养老金以鼓励上年纪工人从劳动力市场退出、延长义务教育时间以防止更多年轻人进入劳动力市场、开展公共工程来重新雇佣失业者、为仍然没有工作的人提供失业补贴。进步人士则谈论通过“计划”引导和转移市场力量。法国和比利时的改革派社会主义者对计划经济论（planisme）的兴趣与贝弗里奇这样的自由主义者一样强烈；在美国，运用国家的计划力量达成比单纯市场竞争所能达到的更稳定的利益和谐，这一观点位于罗斯福的内部顾问圈子（所谓“智囊团”）1932年和1933年讨论的中心。[813]像这样的政策“语言”在北大西洋经济体中流传，让零碎的要求和紧急措施组成更大的模式。

同样，一个国家往往非常关注其他国家的成功和失败。许多关于经济计划的讨论是因为墨索里尼的意大利实验所引起。即使在那些对意大利法西斯主义的残暴方面感到厌恶的人中间，社团主义的名声在1930年代初期仍然处于高潮时期。1934年在欧洲快速考察农业政策的雷克斯福德·特格韦尔认为意大利是唯一没有随波逐流的政府。他在日记中承认“它是我看到过的最干净、最整洁、管理效率最高的社会机器，它让我感到妒忌”。[814]其他人则看到苏联不受周围经济崩溃的影响。在1932年和1933年经济和政治危机的底谷时期，甚至保罗·凯洛格的《调查》也不断给关心社会工作和社会改革的读者提供苏联新闻。凯洛格本人加入到1936年赴苏联的考察队伍中，这是大西洋两岸不少进步人士都走过的道路。正如我们看到的，恩斯特·梅放弃了大萧条中的法兰克福要到苏联城市设计中一试身手。韦伯夫妇扔掉了对美国的最后一点兴趣，热烈关注苏联实验。[815]

尽管进步人士对苏联的兴趣增加了，大西洋传统纽带仍然强大。英国虽然遭遇很多经济困难，仍然给美国政策辩论投下非同小可的影子。随着大萧条重新开启针对失业风险的保险话题，大群的美国调查者再次来到英国，从实际经验中收集数据和观点。1933年秋天，洛克菲勒基金会邀请威廉·贝弗里奇到美国向听众解释失业保险的教训，私下里还给罗斯福本人解释。在重新塑造住房政策辩论的努力中，总部在美国的“全国住房官员协会”组织了欧洲住房专家的自由旅行团，由英国战争住房和花园城市运动德高望重的雷蒙德·昂温率领。在农业部，亨利·华莱士让爱尔兰农业复兴运动的诗人哲学家AE（乔治·罗素）给农业部雇员听众做报告。[816]

大萧条中的德国更加让人费解和烦恼。1933年夏天在德国研究工业健康和安全方法的爱丽丝·汉密尔顿提出了一系列关于希特勒德国的早期风暴警告，如迫害犹太人、破坏劳工协会、终结进步妇女运动等。她担心多数参观者很少意识到表面下掩盖着的恐惧和危险。[817]

甚至在1938年，奥伯兰德基金会还继续输送社会政策专家通过熟悉的德国社会进步站点参观访问。1934年，它派遣一个由美国城市高级官员组成的代表团来考察德国城市管理；1935年派遣一个代表团调查德国街道清洁技术；1936年派遣一个公共林业官员代表团，其中包括美国林业部部长本人。[818]

进步人士对斯堪的纳维亚的兴趣在1930年代中期蓬勃发展。仍然兜售丹麦合作社的社会政治经验的弗里德里克·豪威设法搞了个委任状在1935年再次访问丹麦。约瑟芬·戈德马克挖掘熟悉的丹麦社会政治故事为1936年的另外一本书做素材。农业安全署署长威尔·亚历山大在1938年亲自前往考察。对于美国内外的进步人士有更大吸引力的国家是瑞典。西奥多·蔡尔德对于合作社运动的充满羡慕的报告《瑞典：中间道路》在1936年吸引了众多美国读者。因为感觉到是选举年的政治议题，罗斯福派遣一个高级代表团到欧洲考察消费者、信用、住房合作社等，瑞典作为第一站。两年后，他派遣了类似代表团到瑞典和英国研究工业关系，通用电器公司的老总杰拉尔德·斯沃普是其中一员。[819]

不过，尽管有这些接触，时间和情形的变化已经削弱了大西洋纽带从前的一些力量。新政中的核心人物中很少是第一次世界大战前惊讶地发现欧洲社会进步观点的那批人中的成员。弗里德里克·豪威在1933年时已经66岁，新政者给他找了一个位置，作为国家工业复兴总署消费者顾问委员会成员，担任亨利·华莱士农业部的消费者顾问。被农业部其他社会激进人士“赶出去”后，他又担任菲律宾总统关于合作社和农业租赁的特别顾问，但是年纪已经太大了无法产生多大影响。五十多岁的一代人发挥了更多核心决策者的作用。社会保险专家中的伊萨克·鲁宾诺、《调查》的保罗·凯洛格和美国劳工立法协会的约翰·安德鲁斯，从新政的核心圈外，仍然在施加更早时期世界性进步政治的色彩。在政府内部，罗斯福的劳工部长弗朗西丝·珀金斯做了同样的事。珀金斯起先是受弗洛伦斯·凯利影响的纽约消费者联盟的调查员，她把战前世界性的社会女权主义维持到1930年代后期。当美国政府以长期延迟的国际主义象征姿态正式加入国际劳工组织，其中绝大部分的功劳应该属于珀金斯。[820]

珀金斯的劳工部虽然在劳工纽带方面较弱，但是其内部有很多与睦邻中心和消费者联盟联系广泛的人物，所以实际上它是世界性社会进步人士渗透特别积极的场所。纽约参议员罗伯特·瓦格纳的办公室是吸引社会进步人士的另外一个磁铁。他们中许多人像瓦格纳本人一样有广泛的海外关系。亨利·华莱士的农业部核心人士曾深受AE（乔治·罗素）、克拉伦斯·坡或戴维·鲁宾的影响。正如我们看到的，联邦住

房机构中挤满了心中想着欧洲经验的人。[821]

但是另一方面，新政政策起草者的许多人很少知道乐观主义时代的欧洲。雷克斯福德·特格韦尔在1920年代后期在法国休假一年研究农业政策，但是并没有发现能激发他兴趣的地方。比特格韦尔更年轻的一批人刚刚从大学或者法学院毕业来到华盛顿，只有最少的意识形态观念，太过年轻和没有条件培养有意义的跨越大西洋纽带。瓦格纳参议员的助手利昂·凯泽林是起草1937年《全国劳工关系法案》和《美国住房法案》的关键人物，在1933年时只有25岁。《社会保险法案》的主要起草者之一托马斯·艾略特只有26岁。从根源上说，新政者比战前进步人士更加具有世界眼光。这些人中有更多犹太人和天主教徒，更多是第二代移民，他们的大家庭中有很多亲属在欧洲大陆。但是他们自己在工作中很少带入世界经验。[822]

让这种与欧洲社会政治比较疏远的关系变得更复杂的是富兰克林·罗斯福本人对欧洲的态度，像他的很多其他态度一样变幻无常。他认为没有什么比旅行更能帮助疲惫的身体和心灵康复。当哈里·霍普金斯在救济署辛苦工作累趴下后，罗斯福派他到欧洲疗养，同时委托他了解社会保险和住房建设方面的资料，但是他回来后，罗斯福只问墨索里尼性格的问题。当罗斯福最终面临必须解除休·约翰逊国家工业复兴总署署长职务时，他建议约翰逊到欧洲考察旅行。[823]当消费者合作社的思想遭遇政治风暴后，他放弃了对合作社的调查，掩埋了关于瑞典和英国工业关系的调查报告。

新政者在思想上兼收并蓄，所以不至于相信赫伯特·胡佛关于大萧条根本上是外部事件的观点。胡佛认为独特的“美国体制”暂时无辜地陷入欧洲战争“邪恶的”经济和政治后果的旋涡，他们则不这么看。[824]新政者愿意从能够发现的任何地方吸取主张和政策教训。他们对资本主义有充分了解，能认识到其他地方的共同轮廓，尊重共同的修补和改革措施。但是在众多事件超乎寻常的压力下，没有足够的时间在1930年代建立跨越国家的强大交流纽带，即使欧洲的反萧条政策实验有效到足以激发新政者这么做。

因为所有这些原因——缺乏明显的外国成功经验、参与者的年龄和经验限制、危机时刻的迫切需要等，大西洋进步纽带在1930年代的美国发挥的作用和从前不同。空间上的纽带仍然很重要：旅行、考察、发现事实的任务等都和从前一样继续，但是时间上的纵向纽带更加重要。在新政时期找到政治机会的大西洋纽带产品中，大部分来历都比1930年代更早。这些多年前就跨越大西洋来到美国了，储藏在进步游说机构和专家报告中，在灾难时期的思想经济中具有特权地位。

难怪当有人问罗斯福本人新政措施的欧洲相似做法时，他的思想回到1909—1911年劳合·乔治的立法突破。当有人批评新政立法的狂热速度，罗斯福反驳说："劳合·乔治二十多年前在两年时间里通过的激进改革措施，比新政试图在五年里通过的更多。"罗斯福给他的项目拉来"自由"标签而不是用"进步"这个更早的术语，也是标志它与战前社会政治革新时刻的英国自由政治的契合。[825]

罗斯福的崇拜者常常指出同样的相似性。在听了罗斯福1934年初对社会进步人士代表团简要叙述社会保险前景后，保罗·凯洛格写道："我们离开的时候感到历史可能重演，正如劳合·乔治二十多年前在英国推行社会保险一样，罗斯福……可能在下一届国会里通过全面的计划，或许在一年内做到本来可能要花费一代人时间才能完成的事情。"英国观察家也经常指出这样的联系，尤其是国家工业复兴总署的失败让新政转入他们更熟悉的轨道后。哈罗德·拉斯基早在1934年就得出结论说，罗斯福"用突然的激情企图要做类似于英国自由党政府在1906年后做的事情，就好像一夜之间发生的一样"。[826]

对于英国观察家来说，在这样的声明中自利的因素是很强烈的。社会保险议题让罗斯福—劳合·乔治的相似点太鲜明，影响了太多的判断。关键的一点是：从国际角度思考时，美国和欧洲进步人士在时间上向后看，把1930年代的美国和更早时期的欧洲联系起来。他们本能地返回到历史落后的言论中。当珀金斯在1933年初期被任命为劳工部长，她写出了雄心勃勃的新政议题。她回顾说曾告诉罗斯福："其中没有一个是激进的，它们都在某些州或者国家尝试过。"作为新政的概括性总结，珀金斯的说法不完全准确，但也不全是错误的。[827]

"欧洲"因素是通过许许多多不同的渠道和过程进入新政议程的。其中有些是1917年和1918年战争集体主义的复兴，是威尔逊政府对欧洲交战国那种密切关注的后代。实际上，从新政的危机管理者本能地寻找帮助国家度过战争时期的管理工具这一点，能够最清楚地看到过去是怎么一下子就跳入现在的。胡佛反萧条项目的核心机构"重建金融公司"就是战争金融公司的直接后代，被新政者利用和扩大。1933年和1934年新政工业政策的展品"国家工业复兴总署"（NRA）也是战时措施的复兴，像重建金融公司一样不乏以前战争经济的管理者，以及明显从战争动员活动中学来的宣传技术。新情况让国家工业复兴总署和前身战争工业委员会不同。劳工组织在1933年初期处于低潮，在国家工业复兴总署的董事会中连一个象征性的席位都没有。由于劳工的软弱，而且国家工业复兴总署除了经济复兴本身也没有明确的公共目标，该机构比战争工业委员会更彻底地被商人成员们收买利用。到了1935年该机构被宣布为违反宪法的时候，它实际上成为行业

协会控制物价和生产的卡特尔。但是即使从劳合·乔治的军需部到罗斯福的国家工业复兴总署的道路存在预料之外的转折和仓促的修改，但两者之间的密切关系是毫无疑问的。[828]

其他跨越大西洋的舶来品通过大学专家和社会政治压力团体注入到新政中。1933年的《全国就业体系法案》是对1909年英国劳工交流市场体系的明显修改，那是从贝弗里奇1909年的《失业》出版后大西洋两岸专家进步人士采取的防止失业项目的主要内容。正如我们即将看到的，《社会保险法案》中的养老金和失业保险部分的起草者对欧洲先例都非常熟悉。

在有些情形下，从欧洲借鉴的事先试验过的东西充当了催化剂的角色。它本身虽然得不到实施，但却让人们急忙创立抢先替代它的方案。联邦最低工资法案的形成是说明问题的例子，这是珀金斯的主要工程。珀金斯在1933年最初提出的建议是与1909年英国《行业委员会法》（Trade Boards Act）很接近的修改版。自从弗洛伦斯·凯利在前一年日内瓦国际消费者联盟大会上发现该方案以来，这就是美国社会女性主义者的核心措施。个案处理的行政裁断是其典型特征。在一个个劳动强度大和工资低的“血汗行业”，对雇主利润、雇工生活水平仔细调查后，由特别任命的行业委员会按相当于公共管理裁判的方式确定工人的最低工资。这个主意在1937年政府提交给国会的最低工资法案中占据关键位置。但是因为遭到雇主（没有兴趣对外公开自己的会计账本）、南方经济利益团体（唯恐失去他们低工资的区域优势）和美国劳工联合会（仍然对罢工和讨价还价等“男子汉气概更足的”方式充满信心）的反对而失败了。[829]打破僵局的办法是由进步的工会组织协调的，把美国最低工资法案引向一个和珀金斯想象的情况完全不同的道路。1938年的《公平劳工标准法案》中进入法律书的最低工资部分，是一刀切的40小时最多周工作时间和40美分最低小时工资，用于多数工业行业。剥夺了原来方案在调查上的灵活性，重新作为直接的工资和工作时间要求提出来。这个结果是借用欧洲方案催化而成的独特的、本质上属于法律范畴的美国措施。

类似的过程发生在劳工关系上。早期新政的许多劳工关系建议，是渴望雇主和工会共同组成的劳工政策和纠纷协调联合委员会来为工资协商提供更深刻的公共因素。这类的建议来自记忆中1917年和1918年的战争期间劳工和平，以及1919年的重建狂热；这些建议受到外国先例的启发，从1907年和1919年加拿大、英国的工业纠纷法案到魏玛共和国时期的经济委员会。1933年由劳工、资方和公共代表三方组成的全国劳工委员会就是按这个模式创立的。参议员罗伯特·瓦格纳1934年的劳工关系法案初稿也是遵循这个基本结构。但是在狂热

的极端化热情成为美国劳工关系特征的熔炉中，雇主坚决反对独立的工会组织，工人同样坚决要求利用他们认为在《全国工业复兴法案》中得到法律保护的组织权利，1933年和1934年的劳工关系结构根本就行不通。在这个僵局中，瓦格纳（拉着国会和不情愿的罗斯福）把社团主义模式换成了法律司法体系，包括明确的公平劳动行为原则和专家管理的规范，此后它一直是美国劳工关系的特征。[830]

在新政的其他角落，借鉴和创新的成分以不同形式结合在一起。新政者对于电力政策的热衷可以追溯到19世纪后期伯明翰、格拉斯哥、伦敦的城市“社会主义者”，以及在此之前担心天然垄断的叛逆经济学家。新政在电力方面的政策包括反对公用事业控股公司、使用田纳西流域工程公共生产的廉价电力作为敲打私人电力公司垄断价格的棍棒、建造公共的农村电力系统等。重新安置署是许多带有跨越大西洋纽带特征的措施的炮制所。郊区示范工程的渊源关系可以追溯到莱奇沃思和英国的花园城市运动，自耕自给小农场与艾尔伍德·米德的澳大利亚办法有关，合作社和租赁购买计划与爱尔兰和丹麦纽带有关。城市规划观点是从各处收集来的。公共住房机构的工作都可以找到欧洲纽带的痕迹。

在更广泛的政治层面上，战争和重建激发的体力和脑力劳动的政治联盟前景在1924年因为罗伯特·拉福莱特的失败而破灭，但是在1936年又重新插上了翅膀，因为罗斯福想把民主党从它19世纪依靠的南方白人和天主教北方都市推广到更接近欧洲社会民主党的支持基础。至于说新政的政治语言，其核心成分可以追溯到更远，如1870年代和1880年代德国演讲大厅中在积极的国家与市场的盲目力量之间，在社会良心与（正如亨利·华莱士所说的）“整个自由放任原则，曼彻斯特学派”之间出现的激烈论战。[831]

所有这些从大西洋彼岸进口的东西都结合了受外来思想和模式影响少得多的本土措施：农业生产控制、银行证券政策、紧急工作救济、购买白银、货币修补。1938年到1940年的取缔垄断行动是自成一格的。因为明显的原因，罗斯福要把最高法院拉到总统更多控制之下也是如此，这个命运不济的尝试在1937年消耗掉了他太多的政治资本。但是，在这个列表上即使针对个别因素修修补补，带有大西洋进步纽带特征的措施的主导地位仍然是非常引人注目的。不管欧洲措施充当有效的法案范例，还是作为需要根据美国具体情形重新制订的笼统形式，还是作为催化剂来促使人们抢先用其他法案取而代之，它们的积累性影响是深刻的。

当然，借鉴修改的措施和土生土长的措施这两极对立是虚假的、编造的。没有一个政策措施只有一个根源、一个可以贴上外国或者国

产标签的清晰明确的源头。问题是更简单的一点：在美国边界上截断新政的故事将是让十多个普洛克路斯忒斯[832]都忙不过来的艰巨任务。新政者生活在这样一个世界，两代人已经把社会政策辩论和社会政策制订推广到远远超越国界的地方。那些来源帮助往进步人士的想象力中贮存了各种议程，远远超过任何一个单独的政体所能创造出来的规模。把美国密封在自己的边界内与外部世界隔离开来，新政是无法理解的。

首先来的是危机：打乱了公认的原则，权力和权威的递升结构受到削弱和破坏，现行政策路线被认为没有效果，乃至商人所谓的永久自动繁荣的“新时代”在许多美国人听来纯粹是胡说八道。那种认为美国人聪明绝顶、得到上帝保佑免受旧世界灾难的观念暂时受到了挫折；在这信任危机时，社会政策专家带着他们的蓝图、现成的设计方案、等待已久的议程来填补这个真空了。即使他们也并不总能意识到自己的议程多么深刻地受到整个北大西洋经济体信息和设计的国际交流影响，以及受到多年观察海外社会政策制订经验的影响。但不管意识到没有，他们把大量没有实现的遗产推向了政治中心。

甚至落后论的说法也保存下来。罗斯福自己说“我认为我们在五年时间内赶上了二十年”，他心中想的是1938年英国的社会政策。“如果自由派政府继续执政十年，我们在19世纪40年代末期就能和时代同步了。”[833]极端的对比和设想、漫游各处的寻找、社会学大旅行，所有这些都在1930年代汇集在一起。新政时期大西洋进步纽带达到顶峰。

在所有新政措施中，最能清楚显示大西洋进步纽带的政治处于最高峰和关键时刻的是社会保障。半个多世纪后，1935年的《社会保障法案》可以说是新政中最长久的政治成就之一。罗斯福经济项目的基石——国家工业复兴总署在他第一任期还没有完就消失了。1930年代的联邦政府紧急公共工程随着第二次世界大战的爆发而结束。新政住房和农场支持措施在战后岁月中扩展，最后淹没在批评家的声浪中。但是《社会保障法案》长期存在了下来。劳工对它冷漠以对，共和党批评家把它作为反对新政的核心理由加以挞伐；但“社会保障”幸存下来，经受了1930年代后期反罗斯福的力量的冲击，经受了1952年共和党重新掌权，甚至1980年代社会政治的反革命变化。法案刚刚通过时遭遇的“非美国化”指控已经悄无声息被人遗忘了。《社会保障法案》后来的成功使得人们难以想象1930年代刚开始实施时情形有多悬，也很难认识到除了大萧条时代的美国人以外，其他事件在促使它成功的过程中发挥了多么关键的作用。[834]

任何想要把《社会保障法案》说成是对1930年代经济崩溃的直接

反应的企图，都面临陡峭的、难以攀登的道路。社会保险来到大萧条时期的美国是在经过了二十年进口努力的失败之后。其早期支持者中很多已经疲惫不堪、沮丧不已。首批养老保险的给付直到1942年才开始，并没有许诺立即解救大萧条的痛苦。在工人没有多余钱财的时候吸收保险费，它的净经济影响是阻碍而不是鼓励经济复兴。它在大萧条时期欧洲的效果记录也是参差不齐的。总之，除了大西洋纽带和危机的政治和思想动态外，1930年代美国的社会保险在各方面都处于不利境地。

《社会保障法案》涵盖的失业和老年贫困风险当然因为大萧条而大大加剧了，这是不需要强调的。市场经济的日常痛苦在金融崩溃时被扩大了许多倍。在1930年代到处都是失业者，路易斯·阿达米克1930年从马萨诸塞州洛厄尔报道说："衣衫褴褛的男人靠在墙上或者电线杆上，单个人或者三三两两站在街头。""可怜的、沉默的中年男人穿着破烂的大衣，甚至没有大衣，脚上穿的是破烂鞋子（小镇上生产的鞋子！）。"上年纪的穷人更加远离公众的视野；很少家庭没有亲身经历这样的风险：逐渐进入更低级和收入更微薄的工作，直到雇主彻底不让他们工作，要靠孩子和孙子养活。如果家庭经验还不够，还可以看看由加利福尼亚医生弗朗西斯·汤森德带头大力鼓吹普遍养老保险，打出有关老年贫困的大标题。共产党通过它的失业者委员会努力为失业者做同样的事。老年人和失业者不是大萧条的唯一受害者，但确实属于最重要和最贫困的。[835]

但如果这是明确无误的，那大萧条最严重的时候老人和失业者最需要的东西就是保险体系吗？这一点绝不是没有争议的。正如我们前文所说，即使在北大西洋的欧洲一边，社会保险体系也只是用来帮人们缓和劳动市场风险的一系列复杂社会政治措施的一部分。政策制订者可以选择的体系有：1880年代德国实行的交纳费用的强制性社会保险；按照丹麦和英国养老金体系模式分类给予老人救济；在1920年代仍然流行在法国、比利时和斯堪的纳维亚的国家资助的自愿性互助协会；世界各地模范雇主实行的雇主管理的雇员补贴；最后还有，自从韦伯攻击劳合·乔治1911年的《全国保险法案》以来社会民主派一直追寻的方针——为全体国民提供的、由税收资助的最低限度健康和收入补贴。新西兰工党1938年按此方针起草社会保险法案时提供了医疗和母婴照顾、失业救济、老年救济等，它的全面性与1935年美国充满了例外的、管理复杂的法案形成鲜明对比，里面根本就没有必须交纳保险费的问题。[836]美国《社会保障法案》的奥秘不是为什么新政时期的国会要考虑失业者和老人的经济困境，而是为什么会通过保险的方式来达到这个目的。

当然，在促成社会保险的诸多因素中，最强大的是社会保险在1920年代欧洲的快速蔓延。有时候为了回应大众的要求，更多是协调和缓解公众压力，社会保险体系在战后扩大。健康、养老、事故保险体系延伸到更广泛的工人阶层，甚至还包括工人的家属和遗属。虽然国家管理的失业保险体系比其他形式的保险更少见，但是这种保险也在1911年英国实验后有显著发展。在英国，为急于满足复员军人的要求，失业保险涵盖的范围从1911年规定的七类循环性行业扩展到1920年的所有工业领域，涵盖的工人数量是从前的五倍。在本世纪头十年就开始讨论失业保险的德国，魏玛共和国在1927年通过了全面的失业法案，兑现了早期的承诺。[837]

给人印象更深刻的是，把社会保险体系嫁接到更古老的、不同格局的社会政策上。1925年在英国，保守派政府不是屈服于工人提出的扩展1908年养老金法案范围的要求，而是为60岁到75岁还要工作的人添加了一个需交纳保险费的养老保险。在法国，1910年强制性养老保险的早期实验遭到大众反对而泡汤后，议会在1928年通过了全面的工薪族健康和养老保险法案，把德国在第一次世界大战前在阿尔萨斯和洛林实施的保险国有化。[838]

但是，如果因为社会保险在1929年比在1914年的时候更广泛，就假定它已经让其他方式相形见绌，那就错了。比利时仍然延续其补贴自愿性健康保险互助组织的政策，直到第二次世界大战。瑞典延续到1950年，丹麦延续到1960年代。在加拿大、澳大利亚和英国，全部依靠税收的养老金仍然是老年社会政策的关键，而不是交费的保险。即使在1927年德国通过失业保险法案后，国家资助的工会失业救济仍然是欧洲的主要模式。[839]

虽然社会保险体系1920年代在欧洲迅速发展，但是在美国，社会保险在1920年代没有什么进展，以至于很多朋友开始退而支持政治上可能性更大的其他措施。美国劳工立法协会因为受到健康保险失败的打击，在1920年代初期蹲守在传统的核心议题上：工人赔偿标准的提高、煤矿和工厂安全立法、职业病的预防。

1923年美国劳工立法协会尝试回到引起更大争议的领域，复兴为上年纪的穷人争取国家补贴的运动。这个养老金联盟由进步工会协会、兄弟会、受过大学教育的社会政策专家所组成，比第一次世界大战前的任何对应组织更接近于当时西欧熟悉的进步人士和劳工的联盟。主要推动者是宾夕法尼亚州劳工联合会主席詹姆斯·莫勒，他是“进步政治行动协会”的关键人物、劳工社会主义者，对于工人教育和劳工政治有广泛的兴趣。该养老金联盟的管理机构由年轻的、俄国出生的经济学家亚伯拉罕·艾普斯坦来负责，此人曾担任莫勒的州养老

金委员会研究中心主任，后来又转向指导“雄鹰兄弟会”的养老金游说努力。

他的朋友回忆说，艾普斯坦是个口音非常浓重的人，和约翰·安德鲁斯或者约翰·康芒斯不一样，是个很特别的人。但是他成为政策专家的道路很常见：读经济学研究生，搞过一阵社会政策研究，建立与欧洲人的联系网。在很早的时候他就和伦敦、维也纳以及位于日内瓦和蒙特利尔的国际劳工组织的著名社会保险专家有书信往来。他自己安排到俄国和西欧为期一年的海外考察，研究他们的社会福利供应，把研究成果倾注在140页的报告中，这是对世界上所有公共养老资助和保险项目的总结，是他1928年出版的《老年的挑战》一书的高潮。但是艾普斯坦的劳工盟友和兄弟会雇主对于强制性养老保险中隐含的扣缴工资不感兴趣。为了适应赞助者和时代的要求，艾普斯坦和美国劳工立法协会专家采取了简单的、英国式的、要检验收入情况的老年救济。[840]

当失业问题在1920年代末期再次成为美国劳工立法协会的议程时，协会从社会保险原则的策略性撤退就更加明显了。在威斯康星，安德鲁斯的老师约翰·康芒斯已经不再相信暂时性失业是保险可以解决的命运风险。对于约翰·康芒斯和他学生来说，失业政策的核心任务是把频繁裁减员工的社会成本让有关企业承担。工人的赔偿是他们的模式：对把雇员推向社会的企业征收补偿费。康芒斯的建议是天才的创意，根据不同的角度，可以说它激进也可以说它反动。但是该建议通过提高大起大落雇佣方式的成本，旨在让结构变化朝向更稳定的雇员队伍。与此同时，为了保护企业免受无限制的惩罚，威斯康星方案为企业的失业赔偿义务规定了上限。在经济繁荣的时候，要求企业给“储蓄”中心提供补偿裁员工人的费用，在经济不景气的时候，把基金用完为止。康芒斯建议的目标是规范就业而不是保险，它的核心是在雇主的激励和钱袋而不是工人得到保证的最低水平。[841]

1920年代初期，在就业“储蓄”基金的概念还比较新颖时，康芒斯曾为这个项目辩护，认为它是欧洲经验的直接产物。但是十年后，随着“新时代”语言风向的变动，他和合作者吹嘘这个建议是“个人主义和资本主义特点格外鲜明的项目”——是与欧洲失业保险“大相径庭”的。当美国劳工立法协会在1930—1931年之交的冬天开始支持康芒斯议案的全国性活动时，口径也如出一辙。安德鲁斯的组织完全背叛自己从前的国际主义历史，现在鼓吹该计划的“独特美国天才”，没有借用任何国家的经验，完全是自己的独创。[842]

专家对于社会保险的原则犹豫不决，或者像康芒斯一样彻底逃走；雇主则持抵制态度。少数体验过以公司为基础的团体社会保险福

利的雇主加入了美国劳工立法协会，在这里他们使得主要委员会不再那么以大学为主，同时比过去显得更保守些。但对于多数雇主来说，对国家卷入保险领域保持高度警惕是更简单、更常见的理由。全国公民联盟和全国工业会议理事会在1930年代初期都积极反对国家社会保险倡议。同样反对的还有大保险公司，即使在失业保险这种从商业角度来说他们也承认是无利可图的领域。

所有这些因素：雇主和保险公司对国家企图染指他们独占的领域的抵制、劳工立法专家从原有立场退缩到更安全、更有美国特色的方式、大众缺乏对需要缴费的社会保险的支持，有效阻止了美国政策像海外那样转向更加体系化的社会保险。在1930年美国劳工立法协会上异常沉闷的发言中，I.M.鲁宾诺哀叹需要自下而上地解释社会保险原则，而十五年前根本不用解释人们就能明白。他抱怨说，进步人士现在谈论“工人的补偿、母亲的补贴、疾病补贴、医疗组织、老年安全、工资储蓄基金，无所不包”。现在没有人谈论社会保险了。1910年代的全面社会保险体系已拆分成十多个议题，在概念和管理上相互没有任何瓜葛。[843]

如果鲁宾诺夸大了战前社会保险运动的分解，大萧条本身不大能恢复大众对社会保险的好感。相反，在社会保险体系最完整的德国和英国，经济危机像潮水一般席卷全国。在英国，对失业保险体系造成的沉重负担在战后不久就出现了。1920年到1921年的经济萎缩相对短暂，但是它的后果也很严重，已经消耗掉1920年法案建立的失业基金，因为这时还没来得及积蓄足够的资金呢。在必须兑现承诺的好处的强大压力下，英国政策制订者逐渐退回到以税收资助的简单失业救济。后来被称为“失业救济金”（dole），它保持了保险体系的修辞外观，但里面拼凑了很多紧急补充条款和延伸条款，实际上根本不是保险。到了1931年，该体系的账目显示拖欠款项高达1.15亿英镑。[844]

简而言之，英国失业保险是保守派的噩梦的体现：脱离了最初经济实力限制的政治化津贴体系，对1920年代以来每年都保持衰退期高失业率的经济来说只是一块创可贴。另一方面，对于有组织的劳工，失业救济是他们决不妥协的要求。伦敦银行家1931年在政府不全面大幅度削减开支尤其是失业救济金开支的情况下拒绝发行新的政府公债，结果造成了危机，上台两年的工党政府找茬、妥协，最后解体。随后上台的保守党政府在1934年把失业保险重新放回更加谨慎和稳定的基础上。到了1930年代中期，很少英国政策制订者仍然想象单单社会保险就可以解决市场价值的全面的、周期性危机。

在德国，两次世界大战之间的失业保险体系崩溃得比英国还迅速，政治后果也更加严重。从1927年失业保险体系第一个冬天的600

万领取者到1930年一下子增至三倍，1800万人。英国是决定维持支付补贴，让保险基金破产；而最后时期的魏玛政府竭尽全力削减失业补贴，尽管他们对于工人的合同义务还在，而且工人工资已经按时扣缴到保险基金中。不管怎样，保险的基本原则都被抛到脑后。到了1931年中期，德国政府恨不得赶紧把失业保险问题转到地方济贫基金中去。1933年后，国家社会主义者在健康保险互助协会上处理掉民主自我管理的原则后，愿意让其余社会保险保留下来。但是纳粹社会政治的核心不是保险而是政党控制慈善基金，这些基金是通过大型群众集会筹集和明目张胆向企业界勒索来的，由地方党干部觉得怎么合适就怎么分配。总而言之，失业保险根本不是资本主义普遍性危机的对手，只不过被看作缓和工资和劳动力市场短期波动的手段。[845]

健康和养老保险体系比失业保险更好地经受了大萧条的袭击。但是你不需要特别的经济学智慧就能看出来，创立一个新的社会保险体系在经济萧条时期是会产生相反经济后果的——因为推迟很久才能见效而且还需要有准备基金。需要特别大量长期储蓄的养老保险存在问题就特别多。工会主义者、商人、罗斯福政府的原始凯恩斯主义者都警告说，任何新的社会保险工资扣减将带来收缩性的后果。政府估算美国如果在1920年代初期成立失业保险基金就有可能积蓄足够多的盈余，足以对付1929年到1930年的投资收缩。但是在当时情况下这种计算实际上没有击中要害。[846]在经济周期通货紧缩的谷底为了建造将来需要的长期社会保险基金，用新的工资税给经济增加负担，几乎可以肯定会推迟经济恢复的到来。当洪水已经漫过门口台阶时，谨慎的做法不是要储备保障长期供应的沙袋，而是先稳住堤坝。

考虑到这些限制，新社会保险体系的建设在1930年代初期各国基本上陷入停滞就没有什么可惊讶的了。加拿大保守派在1935年推动新政模式的失业保险法案，结果在选举中被抛弃，眼睁睁看着继任的自由派政府在议会取消这个措施。[847]瑞典1934年的失业救济法案是推迟了的补贴性措施。新西兰1938年的《社会保障法案》完全回避了保险原则。在大萧条的十年中只有在美国出现了社会保险的大发展。总而言之，不管从对比还是功能的角度，1935年的《社会保障法案》看来只能是非常不合时宜的产物。

对于美国的异常情况，大众压力并不能提供合理的解释。既没有大众强烈抗议也没有基础广泛的利益团体联盟强迫1930年代社会保险的突破。主要利益团体要么冷漠，要么分裂。美国劳工联合会在1932年已经放弃了坚决反对缴费式社会保险的传统立场，但它关注的核心问题还是提高工资、缩短劳动时间、保证对工会的承认、按工会工资标准安排工人在反周期的公共工程中就业等。虽然得到“经济安全委

员会”顾问委员会的一个席位，但是劳工代表很少参加，几乎没有做任何事来影响立法的后果。

少数著名的福利资本家在法案的形成中发挥了非常积极的作用，其中通用电器公司的杰拉尔德·斯沃普、伊斯曼·柯达公司的马里恩·福尔瑟姆是最杰出的代表。随着他们公司的福利供应在1930年代越来越难以维持下去，福利资本家们发现，在全社会实施由雇主提供的风险保障的观点非常有吸引力，这样他们的劳工成本就和竞争者的平等了。但是大部分企业家本能地对强制性社会保险感到厌恶。全国制造商协会表明强烈反对社会保险的立场。全国工业会议理事会把主要精力放在证明失业是无法以保险来对付的风险。当政府的议案草案从弗朗西丝·珀金斯的委员会出笼后，即使福利资本家也竭力游说以得到特别减免。对1939年到1940年新政立法的态度调查显示，在企业领袖眼中，只有《全国劳工关系法案》、《未分配利润税法案》、“公共事业振兴署”（WPA）比《社会保障法案》更讨厌。考虑到美国社会保险政治的历史，著名福利大资本家即使是打了折扣的赞同也绝非一个不重要的事件，但是它作为支持法案的解释还远远不够充分。[848]

最强烈的大众需求指向简单的、即刻的救济。在这一点上，左右两派都同意。关于福利议题的最大声音是汤森主义（Townsendism），提议让年龄超过60岁的人都享受养老金，条件是同意离开劳动者队伍，并迅速花掉获得的养老金为经济做贡献。激进左派支持能够保证每个工人失业时工资的法案，工人不用交纳费用，也没有保险的伪饰。保守派集中主张根据经济情况调查而核定的传统补助，中间派则支持国家给上年纪的穷人提供补贴。[849]

社会女性主义者非常清楚以工资为基础的保险给妇女和儿童多么少的保障，因而对保险没有多大热情。在1934年到1935年冬关于《社会保障法案》的形成性辩论中，伊迪丝·阿伯特和格雷丝·阿伯特的《社会服务评论》不断发表针对社会保险的异议观点，引用英国左派的大量言论作为佐证。阿伯特姐妹的理想不是保险而是母亲补贴式的直接帮助，充分满足需要，既没有污名又没有工作要求，也不减少工资。[850]正如阿伯特姐妹知道的，欧洲进步人士已经在考虑把同样的原则普遍化：税收支持的社会补助与挣工资割裂开来，不要被储备基金的复杂性和保险精算师的数学搞得很复杂，也不用受（男性）工人阶级互助会的调解。在所有这些混乱交杂的声音中，甚至连罗斯福也没有宣称听到了公众要求社会保险的呼声。

总而言之，1930年代美国社会保险的突破不能归功于任何一个传统的动力：经济需要、利益团体的坚持、草根阶层的政治压力，或者紧急事件本身的紧迫性。只有在灾难时期的智慧经济框架内，《社会

保障法案》的逻辑才开始现出眉目。在急切寻求解决问题的办法时，社会保险前来救驾，因为它是现成的经过检验的、有充分完整详细阐述的观点。

社会保险是过去政策议程的一部分。但是如果像面向大西洋的进步人士这么长时间相信的那样，世界上的国家沿共同的前进路线排列，那么社会保险的时代错误本身就变得有利了——它成为象征性的标记，一个即使落后者迟早也必须经历的里程标。正是这样的信念帮助新政者克服了海外社会保险解体那些让人不安的情况，克服了在经济周期低谷时进行社会保险实验的经济上的不合时宜，克服了那些认为不应该干扰紧急情况下直接救济的反对派观点。正是这种历史性让社会保险变得吸引人了。

罗斯福本人像其他任何人一样知道这个逻辑。人们普遍把罗斯福描述为在劳工和资本议题上的天真者，他兼收并蓄的思想仓库中很少有经济学内容。那些声称是他老师之人的名单有几十英尺长。先在奥尔巴尼后在白宫担任他的劳工问题首席顾问的弗朗西丝·珀金斯就是其中之一。她自己喜欢回忆说，是她在罗斯福1929年到1933年担任纽约州长期间充当了他与失业救济及就业稳定专家的“媒人”。作为劳工部长，在促使新政劳工政策沿着美国劳工立法协会1914年就勾勒出来的路线前进方面，她功不可没。主要内容包括英国风格的公共劳工交流市场、公共工程、就业规范化、失业保险。但是当另外一位热情的老师雷克斯福德·特格韦尔在1932年春天进入罗斯福智囊团时，发现社会保险是罗斯福了解很多，而且有宏大信念的事务之一。珀金斯专注的失业保险不是罗斯福的焦点。他心中想的是人人参加的全面保险：针对老年、失业、疾病、失去工作能力等的普遍保险，通过邮局进行简单和有效的管理。[851]

罗斯福信念的来源不是秘密。纽约州长期以来一直是社会保险争夺的战场；社会保险思想的主要交流中心大部分集中于此。当年就连罗斯福这样无忧无虑的年轻进步人士也不能完全摆脱它们的影响。除此之外还必须加上罗斯福本能的财政保守主义，这与社会保险缴费的一面从一开始就是协调的。当1930年纽约特别委员会建议税收支持的贫穷老人补贴而不是自己缴费的养老保险时，作为州长的罗斯福就相当失望。[852]最后，国家竞争的因素也推动了社会保险项目交互跳跃式地向更全面的目标迈进。这样来解释特格韦尔在1932年竞选运动的夏天发现已经全面形成的信念，应该是相当公正的看法。正如劳合·乔治在1911年扬言要在俾斯麦的游戏上战败德国一样，人们很难否认罗斯福有超越德国和英国而名垂青史的愿望。

但是，最终让社会保险回到1930年代初期美国议程中的因素不是

罗斯福的抱负（虽然这也很重要），甚至也不是珀金斯的抱负，而是在重点大学经济学系和政策中心，从欧洲获得的社会保险知识进行着静悄悄、结构性的、幕后的机构化。如果说由于失败的打击，约翰·安德鲁斯的美国劳工立法协会没有心思重新在原来那血腥战壕中进行1910年代的社会保险战争，一个拥有北大西洋经济体所能提供的最好社会政策专业知识的竞争性年轻团体则没有多少感情阻力。这里有很多例子：威廉·莱塞森在1910年出道作为纽约州雇主责任和失业救济委员会欧洲考察团的团长，现在是俄亥俄州失业保险委员会主席，该委员会的欧洲式缴费失业保险法案在1932年与康芒斯的计划争夺专家的认可；还有复兴失业保险的两位干将，经济学家保罗·道格拉斯和阿尔文·汉森都是获得古根海姆奖学金在欧洲训练了思想；布鲁金斯学会的伊萨多·鲁宾是参议员罗伯特·瓦格纳的手下，1934年后政府经济问题主要顾问；伊夫琳·伯恩斯1920年代后期把她在工资保障政策方面的专业知识从伦敦经济学院带到哥伦比亚大学。[853]

健康保险的想法在私人慈善基金会找到避难所，这些基金会的公共健康努力让它们熟悉了医疗经济学的议题。在1920年代后期，米尔班克基金会已经委托曾经担任英国地方政府委员会首席医疗官员的阿瑟·纽修姆进行彻底的调查，一个国家一个国家调查公共和私人健康努力的关系，最后的结果是纽修姆慷慨激昂地重申了医疗保健的社会责任，包括强制性公共健康保险在内。在基金会自己的工作人员中积累了大批公共健康保险的专家，其中两人后来成为1934年和1935年政府的社会保障议案中健康保险部分的首要起草者。[854]甚至I.M.鲁宾诺也返回到1920年代末期的社会保险事业中。在美国劳工立法协会曾经宣称为己有的立场上，亚伯拉罕·艾普斯坦的美国养老保险协会在1930年代初期扩展了它的名称和项目，包括了所有社会保险。格雷丝·阿伯特在1934年秋天非常惊讶地报道说："【社会】保险群体已经用全部准备好的项目扑向【政府】，今天做什么，明天做什么，后天做什么，而我们剩下的人只能谈笼统的原则。"[855]

和从前经常出现的情况一样，给欧洲社会保险思想的这些渠道带来政治机会的是一个僵局，这一次是关于联邦紧急救济。人人都认识到新政第一个冬天（1933—1934）年的联邦紧急救济款项是政策上的权宜之计，一个特别的临时措施以便支撑住早就耗尽了的地方救济基金。在新政的第一年为超过四百万人提供就业岗位的联邦紧急工程项目同样是个权宜之计。到了1934年2月，全国人口中竟然有22%依靠三大联邦紧急救济机构而生活。[856]即使新政者自己没有对危机逼迫他们采取的道路产生矛盾心理，这样程度的措施也根本不可能长久维持。第一个冬天并不是紧急工作救济的结束，公共事业振兴署还没有到来呢。但是多数新政者，尤其是罗斯福本人开始对紧急救济感到

不自在。哈里·霍普金斯最终提议让公共事业振兴署成为永久新政的一部分，但是罗斯福无法摆脱工作救济不过是另一种“救济金”而已的意识。

到了新政第一个冬天结束时，新政者对自己临时措施越来越多的质疑突然提高了政策制订者能够设计出来的长期、结构性项目的价值，不管它是什么样的。作为政府的首要工作救济机构，“民用工程署”在1934年春就开始关门；更紧迫的是政府担心国会在惊恐之下通过直接拨款的项目或者汤森式的“养老金”。在这样双重压力下的紧要关头，速度就十分重要。匆忙中，新政者翻箱倒柜要寻找现成的结构性方案以对付要求救济的呼声，结果发现可以马上拿来使用的就是进步人士的社会保险工程。

欧洲再次成为试验场，这次要吸收的不是新观点而是管理经验，首先是修辞上的优势。英国是焦点，工党政府与伦敦银行家的冲突已经让英国失业政策成为1931年的报纸头版新闻，社会保险的支持者和反对者都获得了新生。拉塞尔·塞奇基金会1908年社会保险调查的老将李·弗兰克尔在1931年春天和夏天受大都会人寿保险公司的委托在欧洲收集社会保险的数据。全美工业会议理事会和洛克菲勒资助的“产业关系咨询公司”分别派出的调查团也来到欧洲，前者要证明失业是无法用保险来解决的风险，后者是要用一系列精心准备的专著证明并非如此。接替查尔斯·麦卡锡担任威斯康星议会图书馆馆长的埃德温·威特1931年开始研究欧洲社会保险的方法和救济措施（他不久之后成为《社会保障法案》起草小组的组长）。弗朗西丝·珀金斯本人也在罗斯福催促下于同年来到欧洲。[857]

调查者找到共同基础的机会非常小。对于全美工业会议理事会的团队来说，英国的关键事实是失业保险沦为一个永久的、昂贵的、政治推动的救济项目，使得工资人为地提高太多，破坏了大众工作的热情，从而出现财政崩溃。相反，社会保险的支持者则竭力把争论的中心转向失业者的精神状态问题。取代丽莲·沃尔德成为亨利街睦邻中心负责人的海伦·霍尔在1932年动身到英国，心中就是想的这个问题。像霍尔一样，珀金斯认为从英国可以学到的经验是：比起以羞辱和不确定性为特征的美国式慈善，工人阶级的尊严和自我尊重在“救济金”制度下得到更有效地保护。莫莉·雷·卡罗尔注意到英国人自己随意地谈到“革命保险”。这些行程的重点不是协议；关键的问题是即使国内危机就在眼前，美国人的辩论中有多少仍然是其他国家的经验。[858]

1934年夏天，罗斯福授权珀金斯召集不同部门的专家群起草全面的联邦社会保险法案。她召集的人员中，那些对欧洲经验有专门知识

的人比例特别大。“我们期待他们熟悉每个国家的每次社会保险实验。”多年后珀金斯回忆成员任命的情景时说，“我们期待他们在不同国家的实验模式中选择合情合理的，切实可行的方式。我们期待他们别忘了这是1934年到1935年的美国。”[859]为努力避免专家之间就失业保险争吵不休，她冷落了跨越大西洋的一些非常著名的进步人士——如安德鲁斯、鲁宾诺、艾普斯坦等。但招聘来的技术上受到训练的年轻专家们对社会保险实践有足够多的了解，使政策结果受他们借用的模板影响。

珀金斯任命加拿大裔美国人、欧美失业措施研究专家布莱斯·斯图尔特负责起草法案中失业保险部分的重要条款。他曾担任加拿大公共就业服务处的领导，该处本身就是模仿英国1909年《劳工交流法案》而成立的。斯图尔特在1920年代初期来到芝加哥，负责服装工人联合会新成立的失业问题劳资联合委员会，在那里他加入了产业关系咨询公司，帮助指导欧洲失业保险调查。多年前贝弗里奇的著作就已让他信奉全面失业保险的原则。珀金斯任务小组的美国劳工部专家伊萨多·鲁宾本人就刚刚对英国失业和救济管理发表过高度赞扬的评价。[860]

起草小组中养老保险部分的领导任务交给了加州大学法学教授芭芭拉·纳赫特里布·阿姆斯特朗。她两年前刚刚出版的《确保基本需要》对维持收入的欧洲法律条款做了一个特别全面的汇编。她曾经称美国是“西方世界社会经济管理领域的落后国家，是所有在商业上重要的国家中最落后的一个”。珀金斯对委员会工作中养老保险部分不是特别上心。托马斯·艾略特实际上觉得养老保险部分肯定遭到国会抵制无法过关。但是干劲十足、伶牙俐齿的阿姆斯特朗利用她远离失业问题焦点的优势，起草了《社会保险法案》中在进入国会时有清楚说明的、切实可行的社会保险项目的唯一一部分内容。健康保险部分的负责人是伊西多尔·S.福尔克和埃德加·赛登斯特里克，他们是从米尔班克基金会借调过来工作的。[861]

“经济保障委员会”的领导埃德温·威特是从威斯康星工业委员会抽调的康芒斯的学生，国际化程度没那么高，但是他也前往欧洲做过社会学旅行。他给予威斯康星大学的年轻助手威尔伯·科恩的第一个任务，就是整理所能找到的海外社会保险体系的一切资料。有段时间，该委员会悄悄地从国际劳工组织引进了两位社会保险专家当顾问。[862]

委员会成员中欧洲问题专家并没有大权独揽。在关键的工作小组里他们与商业保险、公司养老金和补贴计划等方面的专家厮混在一起。后一群人的影响并非不重要，但是以欧洲为基础的专业知识的集中程度仍然让人印象深刻。在任何别的时代，这在政治上几乎是不可

想象的。起草者心里想的都是其他国家的经验，要把社会保险思想改造适用于美国。

不用担心《社会保障法案》的起草者会忘记他们是在为1934年和1935年的美国制订政策；他们是政策制订者，不是复写者。更微妙、更重要的一点是：1930年代美国的社会知识和专家的定义在多大程度上和大西洋进步纽带联结在一起，在其中多么充分地形成了经济保障思想。

专家制订社会政策的时机是根本的，但它是转瞬即逝的。即使在经济保障委员会的成员在辩论时，在关闭的房间内起草政策时，政治的粗暴力量就以惊人的速度开始处理掉这些政策。健康保险是第一个受害者。当福尔克和赛登斯特里克起草工作陷入困境时，美国医师协会采取主动，先发制人地投票反对任何形式的公共健康保险。珀金斯的心思还主要集中在失业保险问题上，认为健康保险拖延不决的冲突可能危及其他保险项目，罗斯福同意这个看法。虽然福尔克和赛登斯特里克还在辛苦起草他们的报告，健康保险实际上已经从议程中删掉了。[863]

另外一种形式的政治斗争淹没了专家间关于失业救济的“储蓄”和保险两原则之争。斯图尔特鼓吹全国范围的失业保险体系，允许最大的雇主选择不参加，用自己的等值的保险品种代替。保罗·凯洛格则试图鼓动左翼进步人士建立严格的国家标准来实施各州管理的计划。但是因为担心纠缠于康芒斯失业“储蓄”项目的争吵中，更担心最高法院的否决权，珀金斯强迫法案中失业保险部分进入宪法上说的最低限度模式，几乎把所有管理细节交给各个州自己做主。甚至连“保险”这个词也小心地隐藏在法案的委婉语中，虽然只有蒙住眼睛的法官才可能怀疑该法案的意图。[864]

对于法案中的养老和失业保险部分，儿童局工作人员添加了国家的母亲补贴体制；更接近他们心愿的是，添加了1920年代末期共和党国会废弃的某些关键的儿童健康补贴。为了让整个法案在政治上受人欢迎，向很多州提供了直接的中央财政拨款，资助一些家庭福利和公共健康项目，以及更慷慨的，为上年纪穷人提供类别性的、英国式补贴。

正是最后一部分的受欢迎程度最终让其余内容在国会通过。相反，保险部分遭遇更多的抨击。保守派再次敲响关于腐败的警钟，担心法案养老保险部分的基金将成为巨大的政治行贿金库。南方人动用潜在的否决力量删掉了任何可能被法院解释为黑人白人福利同等的词语，在罗斯福总是极度谨慎的财政部长帮助下，还把农业工人从法案

的养老和失业保险条款中删掉了（虽然他们仍然是南方经济中的核心）。

在国会其他赞助者把家政服务员和（法案的失业保险部分）小企业雇员从涵盖范围中删掉后，法案的目标人口被扭曲为与海外法案原型完全不同的形式。进入1930年代美国的社会保险不是罗斯福自己曾经想象的基于公民身份的普遍保险，也不是像俾斯麦或者劳合·乔治给予挣工资者这一有特殊经济风险和政治忠诚度的人群的保险。1935年《社会保障法案》的覆盖范围迂回跨过整个社会经济地图，像政党选区重新划分一样，根据受影响群体的政治力量决定。

总而言之，熟悉的政治斗争发挥了作用——妥协、修改、破坏、修补。人们不大看得见但同样有效的是，主导性的现有机构也发挥作用。大保险公司本身通过1930年代初期“重建金融公司”贷款进入公共救济领域，已经不再像1915年和1919年那样采取阻挠社会保险的政治立场了。这次它们满足于战胜欧洲风格的、通过邮局购买的补充性养老年金。但是商业保险的逻辑在1930年代的美国非常流行（如以前英国的友好协会或者再以前德国的互助会），新政者不可能不注意到。在罗斯福看来，救济和保险的差别是绝对的。正是他坚持养老保险体系的自我筹款性质，即使这意味着要推迟该法案下的首批给付，直到建立起足够充分的资金。在经过了相当大的困难后，才在1939年勉强让他同意常见的欧洲过渡性给付试验，允许那些太接近退休年龄而实在无法交够基本保险费的人加入。同样也是罗斯福在1934年拒绝模仿把社会保险和救济结合起来的英国模式，即把旨在保证工人免于贫困的体系和万一安全网不起作用时能维持他们生活的体系结合起来。“牢靠的保险筹资渠道”在罗斯福心中占据着非常牢固的地位；他相信，正是由于英国和德国违背了这个原则，所以它们的失业保险才会陷入崩溃。[865]

比《社会保障法案》技术起草者认识到的更深刻的是，他们也吸收了一些围绕在身边的商业保险模式。在英国，世纪之交的养老金统一收费率仍然占有相当分量。德国社会保险把受益人分为几个大的工资类别。相反，美国的“社会保障局”就像管理良好的保险公司或者雇主管理的补贴计划，要把每个人的补贴严格按照他的个人收入记录确定，有严谨的个人化账户。伦敦《经济学家》杂志的编辑认为个人化的终身记录账户是特别昂贵的，在管理上是头重脚轻的，因而不可能存在下去，但是他们的判断低估了先前已有的思想和机构的力量。《社会保障法案》的养老保险部分的起草者从围绕在周围的商业原则中寻求庇护，因为他们依赖从保险公司和商业基金公司借来的专家进行风险计算，在公众舆论更愿意选择更简单的税收支持的救济时要为

推出社会保险辩护，而且非常担心他们的工作能否承受住宪法严格的审查。[866]

新政社会保险采取的形式不是社会团体间的集体合同，而是个人和国家间多种形式的私人合同。与多数国外模式不同，没有普遍的税收基金来补充保险体系中的雇主和雇员保险费，虽然艾普斯坦和凯洛格在这件事上一再催促。在1930年代美国的工会、教堂、兄弟会以及其他中介性社会机构中，只有雇主得到《社会保障法案》的确认。服装行业的劳资联合委员会被认为是个错误的开头。不存在责任向更小的、更民主的机构转移的情况，不承认中介性社会机构，没有个人集中起来的群体。当艾普斯坦和其他人指出社会保险和商业保险是为截然不同的目的服务的手段时，他们的反对或许被当作耳旁风。[867]

不管怎样，尽管有这些缺陷和妥协，1935年还是把毫无疑问带有欧洲风格的社会保险变体越过长久以来的重重障碍带进美国政治。决不轻言妥协的艾普斯坦希望最高法院把它驳回，让专家在时间和政治压力不那么激烈时决定它们是否可行。但是如果说忽略社会保险在跨越大西洋时发生的深刻重组是错误的，忽略大西洋纽带对其的影响和赋权将是更大的错误。《社会保障法案》不是大萧条时期经济风险的答案。它的社会保险条款实际上没有为国家中三分之一忍饥挨饿、衣衫褴褛、身居陋室的穷人做任何事情，而罗斯福在1936年是打着为这些人谋福利的旗号进行选举的。除了过去那些延宕和阻塞堆积起来的势能、幕后的社会政治专门知识的机构化，以及最重要的——其他国家先例的分量外，社会保险与1930年代的任何东西都格格不入。

1930年代社会保险复兴说明了什么呢？那就是：如果社会政策专家可以在政治相对隔绝的情况下做他们最初的起草工作，或者把进口的东西附着在其他更受欢迎的措施上面，危机本身就能够便于借用社会政治措施，使之越过风俗习惯、法律和政治的国家差异。认识到法案处理的问题是其他时代和背景下的问题这一点，并不应该贬损专家的工作。新政中充满了这类东西：它是一大堆改革建议从塞得过满的仓库滚到政治中心。当危机对速度的要求给了他们工作的空间时，新政时期是有世界眼光的进步人士的时代。这是他们的机会，终于可以用多年的观察、落后于人之感、堆满事实的国际先例摘要去迎合广大民众暂时产生的一种意识——即便只是危机造成的一种暗示和怀疑，那就是：美国或许并非处于进步竞赛的领先地位。

想象中的团结

新政者并没有常常像在《社会保障法案》的基本框架中那样，享受与日常政治活动保持距离的好处。他们从过去进步人士那里继承下来的更大的集体和共同体愿景，都不可能在技术委员会的专家工作中实现。他们的共同体设计是在密切关注的公众眼皮底下完成的，处在利益团体政治的夹击下，所以其寿命没有一个超过《社会保障法案》。但是人们如果仅仅从通过的法案条文来看的话，就误读了新政。新政者有自己的社会政治视觉风格，有自己想象中的团结形式——他们自己的共同体和合作理想，并不比战前或者1920年代的进步人士的更薄弱，这很大程度上也因为它们在很多方面是从前理想的扩展。

20世纪初期进步人士的社区理想和新政时期继承者之间的契合并不总是得到充分承认。常见的情况是把1930年代的进步想象描述为国家的而不是地方的，经济和政治的而不是道德和社会的。随着资本的翅膀展开，进步政治的领域也在扩大。新政者对于从前登山一样的任务没有多大的耐心，即通过一个又一个示范法案努力使各个州的议会达到开明社会政治实践的标准。把宪法中的“普遍福利”条款国家化，像罗马焰火筒一样发射出一个个由大写字母代表的新联邦机构，他们在国会和法院允许的范围内，尽力跨越了在州政府权力和联邦政府权力之间精心防御的壁垒——宪法规定前者拥有普遍权力，而后者只拥有列举出来的有限权力。在1906年，H.G.威尔斯曾经认为美国的国家意识虚弱到几乎根本不存在的地步，新政者却创造了中央管理范围的巨大增长。

因为政治画布和国家一样大，新政者与豪威和伊利他们一代不同，不再把政治想象力仅仅局限在大城市。当然，进步人士的一些都市议程仍然存在于1930年代。在有些大城市，市营化鼓吹者利用企业倒闭的机会要把大萧条削弱的私人交通线收归公共所有。在纽约市，市长菲奥雷洛·拉瓜迪亚把财务陷入困境的城市地铁线变成统一的公共交通体系，实现了四十年前市营化宣传者的梦想。在华盛顿特区，新政者给予丹尼尔·伯纳姆1902年的城市规划第二次机会，搞了大量远景和纪念建筑。但是现在因为大萧条导致城市财政核心遭到动摇，连弗里德里克·豪威本人都不再把城市作为自由存在的民主实验室，更不会认为国家的政治命运可能建立在（如从前曾经认为的）公交车、市营的电厂、汇合的林荫大道和公民中心等基础上。都市公用服务业垄

断中最有利可图的领域已经早就打破了城市边界，建造区域电网或者全国性控股公司，远远超过市营化主张者的步伐。都市进步政治在1930年代并未完结，但遭受救济和失业危机的城市已经不再能作为社会政治的主要实验场。

最清晰地抓住新政者想象力的团结，是在规模上比大城市小，在面对面直接交流的关系上又比国家甚至比新政者常常呼吁的对象“人民”更强的。虽说新联邦机构具有集中权力的性质，在争夺权威和拨款的斗争中勾心斗角，需要罗斯福的全部协商沟通技巧来约束和制衡；但是从新政半无意地帮助创立的官僚和管理状态下回顾当时，人们很难不被新政政治想象力中的权力分散因素所感动。在《农业调整法案》下，地方农民协会投票决定耕地面积控制，确定普遍的小麦和棉花的生产配额。土壤保护和放牧区的管理由地方种植者和牧场主投票决定；劳工代表问题由每个工作点的挣工资者全体投票决定。地方合作社在农村电气化项目下分配电力；重新安置署农民社区的农产品由合作社营销；合作社充当田纳西流域管理局在该地区水道上建设的新大坝工程与当地居民之间沟通的桥梁。早期新政住房计划是合作社活动的活跃场所。

这些社区和合作社项目不仅仅是应付这十年各种风暴的紧急避难所。对于建筑师来说，这些项目是更好的社会秩序的模版，胜过价格和财产本身所能创造的形式。威廉·洛伊希滕贝格多年前就敏锐地指出“新政者虽然‘头脑清醒’和‘反乌托邦’，但他们有自己的天堂城市”：

> 干净、绿色、洁白的绿带城镇；孩子们在阳光下嬉戏，学校宽敞明亮，空气清新；政府在华盛顿州朗维尤的小房屋项目，每座都有不同的设计，有彩色屋顶，有花园和菜园；M.L.威尔逊心中想象的犹他州摩门教村庄——宽阔笔直的街道上一座座完美农庄；最重要的是田纳西河谷，有模范城镇诺里斯、高耸的传输塔、白色大坝、锃亮的钢丝索，那里有“善于思考的人们心中出现的村庄和干净小工厂的画面”。[868]

在新政者有这么多更紧急的工作要做、这么多价值要支撑、这么多私人投资要维持之时，他们花费这么多精力在社区设计项目上，不能不让批评家们感到惊讶。但是在这里危机的动力学也扭曲了时间的正常曲线，把进步人士的议程从大西洋纽带的历史中拉出来进入情况紧急的现在。1919年突然中断的战时规划村庄项目死而复生；社会化的乡村梦想得到第二波的微风吹拂；霍勒斯·普伦基特和丹麦奶牛场农民曾经推动的合作社再次进入中心舞台；住房标准上的民主革命最终被推动跨越了大西洋；魏玛社会现代主义在新政时代的美国获得立足之地；甚至艾尔伍德·米德的农村社区项目也像凤凰一样，从加利福尼

亚的沙滩上飞起来了。

在政府内部及其以外，所有这些设计都充满了争议。右派谴责它们完全是共产主义的一套蓝图；把修补摇晃的资本主义当作大萧条时期唯一要务的许多新政中间派，则认为它们是浪漫色彩的愚蠢行动。但即使讲究实际的新政者，相信自由放任个人主义已经走到游戏终局阶段，也很难不抱有憧憬，希望大萧条之后出现的不仅是经济复兴，而且是新一套社会和社会团结形式，比过去更少无政府主义和个人主义色彩，比过去的大起大落模式更稳定，不那么被私有财产特权所驱动——总之，它更像长期萦绕在进步人士头脑中的、与美国个人主义极端对立的“有机”欧洲村庄。

《社会保障法案》起草者在相对来说精确的社会机器中工作；新政社区建设者希望改造社会风气。前者的工作很迅速，在很大程度上是在密室里进行的。而后者根本无法摆脱政治或者公开性陷阱。不过，面对这些困难，他们还是试图创造个人主义之外的场景。新政之前或者之后没有任何一个政府如此严肃地对待这个任务。在都市住房计划、模范郊区、边远乡村中，新政者用他们政治想象力中的团结画面点缀了1930年代的美国。在此过程中，他们收集了大西洋进步纽带的另一个方面。

像从前的进步人士一样，新政者社会蓝图早期的主要地点在乡村。虽然新政者来自都市，但是政府上台时头脑中更清晰的是农村而不是经济政策。在就职典礼当天，罗斯福的顾问还没有准备好工业政策呢。《全国工业复兴法案》在政府的第一个紧急阶段末期以极快的速度被拼凑起来，主要是为了阻止新政者认为很糟糕的立法。即使在1936年后，罗斯福、珀金斯与劳工组织的关系也一直是紧张和复杂的。相反，农业在罗斯福的心中已有十多年了。[869]

认为1930年代政策前线是在农业领域，这种观点不仅是罗斯福个人的想法，不仅仅是他作为有科学素养的农民绅士工作的认真态度，或者他与亲属西奥多·罗斯福农村生活运动的本能纽带。智囊库中最聪明、最有抱负的人是企业经济学方面的专家，哥伦比亚大学经济学教授雷克斯福德·特格韦尔。但是在让他选择1933年的工作领域时，他却挑选了农业部副部长。在每五个人中就有一个人仍依靠农业经济生活的美国，罗斯福的许多早期顾问认为再没有比乡村经济复兴更快捷、更安全的重新走向繁荣的方法了。[870]

为了这个目标，从1933年以后，新政者运用行政和宪法所能给予的手段尽可能快地向农村经济注入资金。二十年前的联邦农业贷款机器在规模上连续迅速扩大。为了换取生产控制，政府买断了数百万美

元的耕地和牲畜生产权利，以便阻挡主要农产品价格下滑的趋势。虽然《农业调整法案》在这个十年结束前需要重新修改两次，但新政者控制价格的工作做得相当好。在后来五十年里，平价制度和价格仍然是后新政农业秩序的坚实基础。[871]

即使价格和生产控制的长期体制是新政者得到的东西，如果认为这是他们最渴望得到的结果，却是回顾历史时的严重错误。1933年时除了农业游说团体外，没有任何人想象永久的价格支持政策让农民在本世纪剩余时间里“接受救济”。像紧急工作救济一样，价格支持和生产控制本来只是作为权宜之计而已，只待新政者找到把农业社会和市场重新回归最初平衡的新手段。

对于有些人来说，关键的结构性需要是吸收农业经济中最边缘化的生产者，把经济中多余农业人口转移到都市工资经济中，在边缘化农业的永久贫困和过分拥挤的市场之外，或许有能让他们摆脱贫困的新机会。农业部从1933年到1935年最坦率的结构主义者特格韦尔认为，计划中的重新安置至少五十万人决不是小数目。农业计划的第一需要是把人口和经济上可持续的土地生产能力结合起来。第二是把国家的农业土地与可靠的经济使用更紧密结合起来，而不是靠私人土地市场所能带来的结果——包括赶繁荣潮者的过分信心、对于土地的过量使用、容易上当受骗的购买者、灾难性的价格崩溃等。这里一个关键的工具是城市分区，是从1920年代都市规划者工具箱中拿出来在全国使用的。走向农业分区的起点在1929年的威斯康星州。那里出台法案限制土地开发者把贫瘠得除了贫穷什么也长不出来的残地作为农田进入市场买卖。野心更大的农业经济学家谈到国家土地资源储备、保存每个地块（都市分区规划者著名的说法）供最好和效率最高的使用、将产量最低的地块退还为公共拥有的草地和森林资源。

尽管小规模、艰苦谋生的农场之低效率让新政农业结构主义者印象深刻，但是，如果可以找到手段让淳朴的农村人坚持下去，还没有人准备把农村变成大规模农业企业。在这种思想中，合作社作为微型效率工具派上了用场，是小农场主和佃农的地方团体通过民主化集约效果摆脱贫困的一种方式。这种重组原子化农业市场的讨论中，没有一个得到控制着主要农业游说团体的企业农场主的欢迎。但是对于以深刻思考而自豪的新政者来说，土地休整、农村重新规划、有意识地重新平衡城市和农村人口、在农民中组织更强大的社会和经济合作社，并不是偏离的或者附属的活动，而是主要内容。[872]

新政长期农业项目的主要设计师最开始都没有把心思放在欧洲或者过去的经验上。在1927年通过托斯丹·凡勃伦的眼睛看到传统的俄国米尔（mir，村社组织）后特格韦尔认为，从集中居住的农舍走很

远的路到分散的田地去干活效率低下，是非常荒唐的。《农业调整法案》的耕地面积减少机制的设计者米尔本·威尔逊阅读过AE（乔治·罗素），但是他解决预料中土地过剩问题的答案是模仿犹他州乡下认真管理的摩门城镇：兼职工作的机会加上足以生产家庭所需大部分粮食的小农场土地。当特格韦尔考虑重新安置农业人口的经济目的地时，指的是城市工资经济。但是有霍勒斯·普伦基特、克拉伦斯·坡、雷蒙德·昂温、埃比尼泽·霍华德、丹麦合作社、加州土地定居点等经验，这么多受挫的小规模合作社设计蓝图仍然盘旋在进步政治周围；所以在危机时刻，其中有些设计付诸实施并不让人惊讶。[873]

实际上，自危机一开始，草根政治谈论就充满了共同体和合作思想。因为现金和工资消失，易货贸易合作非常普遍；乔治·索尔在阅读写给《新共和》编辑的读者来信时惊讶地提到，它们在1930年代初期大众的心里占据了多么大的位置。另外一个普遍的建议是鼓励城市边缘的生存居住区，德国人称为临时棚屋区（Randsiedlungen）——在工资经济飘摇崩溃的背景下，失业的都市工人可以通过兼职工作和自己种植点粮食蔬菜维持一家人的生计。在大萧条初期，罗斯福曾经往这个方向考虑过。美国教友会的克拉伦斯·皮科特借鉴了战后在维也纳外围建造的、贵格会支持的生存居住区，按此模式在阿巴拉契亚煤矿山谷的失业矿工中开发社区，这后来吸引了埃莉诺·罗斯福的注意。仍然在寻找摆脱区域农村贫困的出口，南方进步人士重新捡起了从艾尔伍德·米德那里吸收的规划合作式农庄社区思想。其中，在农场城市项目中失败的休·麦克雷1932年初期也提出强烈申辩。[874]

这些建议都进入早期新政机构中。在亚拉巴马州参议员约翰·班克海德（他也是米德的一个南方支持者的兄弟）塞入《全国工业复兴法》的授权下，内政部1933年夏天成立自耕自给小农场司，由M.L.威尔逊任司长，皮科特任行政助理。它的第一批拨款受益者是皮科特在西弗吉尼亚“陷入困境”的矿工定居点、在北卡罗莱纳复兴的麦克雷农场城市工程。联邦紧急救济署建立了自助合作司和为解决农村困难的“农村复兴和困难人口救济司”，后者很快组建了一批规划的合作农场。在形式和理论基础上，新政早期规划的社区工作决不是井然有序的。到了特格韦尔的新部门“重新安置署”在1935年夏天吸收所有这些早期尝试时，新政充当着地主房东的作用，让城市工人转移到乡下，让农场工人转移到城市，其他人原地不动；为由于矿井全面关闭而失业的矿工建设小社区，让失业的城市工人到郊区靠兼职和种庄稼重新开始，让流动的农业生产工人有迫切渴望的体面定居点，让佃农和小农场主尝试在政府农场上开始新的生活。[875]

1933年没有人预料到从早期这种兼收并蓄的混乱状态中，艾尔伍

德·米德的农庄设计竟然成为该机构重新安置工作的主要模板。特格韦尔劝说罗斯福把长期农业规划分离出来，变成一个和农业部分开的机构，以便隔绝农业游说团日常的压力。他是着眼于更大的结构的。重新安置署的土地使用司从中西部采伐地带、阿巴拉契亚高地、沙漠化大草原等地购买了千万英亩的公用土地。农业复兴司开始通过贷款、记账培训、慷慨数量的建议来稳住数以千计暂时被市场大钳夹住的农民。但是因为城市失业人口泛滥，必须采取措施为那些被尘暴、洪水、还不起的抵押贷款或者联邦土地购买代理人迫使离开土地的人们提供帮助。[876]

在这样的紧急关头，米德的建议因为它的科学主义、共同体和合作理想、澳大利亚和欧洲纽带而重新焕发生命力。米德的工程有南方重要人物的支持，对边缘和弱势群体的需要表现出一种政治上很关键的姿态。它的思想启动成本在多年前就已经支付过了。在去掉了与灌溉和土地开垦的联系后，它作为不那么原子化、不那么容易受市场变数破坏的农业经济的萌芽重新出现。到了1937年夏天，由加利福尼亚德尔亥定居点前农业经理担任安置工作的领导，重新安置署在管理，或者在建设58个规划的政府农场项目，四分之三都在南方。[877]

速度成为非常重要的一个因素。米德的项目多数几乎未经任何修改就接受了：小块的土地、预先构建的房子、长期租借购买安排而不是简单的所有权、认真的管理、充分展开的合作方式网络。由拿工资的农庄经理管理每个重新安置点，正如米德曾经计划的，配备有贷款基金、效率观念、权威和建议的强大力量。在最大的一个定居点，居住在农庄的家政学家给妇女上课，分发高压锅和营养知识，监督家庭收入开支状况。在三起例子中，针对被认为是技术最少的人口，重新安置署的规划者开始实验公然的集体农庄，把从前的佃农和移民变成拿工资的农业工人。但是政府农庄的常见模式是集中在一起的租用者群体，由精心安排的合作社的复杂网络而结合。合作社管理农庄的商店、仓库、饲养场、修理铺、轧棉厂、磨房，并推销成员的农产品。健康合作社和当地医生签合同购买预先付费的群体医疗服务。总合作社管理每个社区的公民活动中心，充当地方政府的角色。[878]

政治敌人很快就发怒了，控诉重新安置的农庄是苏联农业的滩头堡。实际上，到了1937年，在政府农庄干活的有4,441个农民，可见新政农村安置区只占了最狭小的一片。相反，重新安置署的复兴贷款项目包含了50万农民。但是因为密集的、欧洲风格的土地使用模式和精耕细作的农业生产技术，加上学校和社区中心、集体和民主理想，农村安置区突然清晰可见地呈现了一代人向往的理想状态，完全不同于从前分散的私人拓荒者农村。

重新安置署的社区建设计划的第二个中心是模范郊区，这里，大西洋纽带同样发挥了关键作用。当该署的“郊区重新安置司”在1935年成立时，特格韦尔本人心中并没有多少规划，不过是城市工人通勤距离内的汇集盆地，用来容纳计划中的大量涌入的农村人口。这次是1918年战争工人村和英国花园城市运动支持者老兵挺身而出，带来了他们的社区计划。该机构的九位主要顾问中有三人曾经在战争住房计划或者随后产生的重建委员会工作过，至少五人曾经到莱奇沃思朝拜过。该机构曾咨询过凯瑟琳·鲍尔和住房研究公会的亨利·丘吉尔；同样还有克拉伦斯·斯泰因、亨利·莱特、弗里德里克·比格。他们连同刘易斯·芒福德等人在1920年代花费大部分时间收集埃比尼泽·霍华德的花园城市工程资料。此外，还有昂温的美国好朋友约翰·诺伦，以及在诺伦的规划所开始事业的两位年轻规划师特里西·奥格尔和雅各布·克莱恩。在正需要很快就能实现的设计时，他们带来了自己没有实现的现成议程。特格韦尔最初设想的六十个绿化带城镇工程没有实现。但是在法庭挑战让人失去胆量之前，重新安置署已经开始了三个工人阶级卫星郊区计划，让新政美国看到了最好的国际花园城市运动的样板。[879]

这些重新安置郊区没有一个是对欧洲先例的忠实复制。莱奇沃思基本上是中产阶级而非工人阶级住房的实验——是有限赢利的投资，不是政府工程；汉普斯特德是慈善事业。从建筑学上说，美国的每个工程都独树一帜。在视觉上最激进的马里兰州“绿带”（Greenbelt）项目中，成排让人惊讶的几何外观两层楼房屋沿着山脊形成拱形，显然借鉴了魏玛社会现代主义的审美观。威斯康星“绿谷”（Greendale）规划者有意识地对外国设计表示厌恶，选择了18世纪威廉斯堡模式的城市中心，配以简单本地设计的自由坐落式小房屋。[880]但是在竞争性外观下面，欧洲影响是深刻的。甚至英国市议会的住房设计者都没有像绿地郊区计划者那样密切地遵守埃比尼泽·霍华德的单一税戒律。每个绿地城镇的土地都是集体所有的，因此没有不劳而获的投机性增值，没有混乱无序的增长，也没有私人和公共经济利益的经常性冲突。

为了保证公共因素不消失，三个绿地郊区各自围绕一个城镇中心建设。“绿带”拥有兼做城市娱乐中心的学校、城市俱乐部的会议室、社区教堂、图书馆，还有一个社区剧院，现在被称为“乌托邦”。每个重新安置区都有宽阔的公共娱乐空间。三个郊区的医疗服务都是通过健康合作社提供的，贷款都是通过信用合作社提供的，日杂用品都是通过合作社普通商店提供的。绿地郊区以年轻的工人阶级和下层中产阶级家庭、小居所、慷慨的公共设施，把商业郊区的习惯性阶级关系彻底翻转过来。在马里兰州“绿带”社区中心的墙壁上有男男女女一起

种庄稼、劳动和思考的浮雕，还有联邦宪法的开头一句：“我们人民……”[881]

最后，正如霍华德曾经描述过的，每个安置区的周围都是宽阔的绿色缓冲带。对这些绿地，计划者从来没有发现切实可行的经济用途，虽然他们谈论合作农场、小工业园区，以及建立城市和农村产品更密切和平衡关系的需要。不过从象征意义上说，绿化带的意义是毋庸置疑的：把城市围起来保护（克拉伦斯·斯泰因认为就像用城墙保护中世纪古城那样），把它们和传统的商业繁荣的城镇区别开来，后者的街道在四面八方向外伸展，投机想象力能走多远就多远。把新政团结的这些绿洲与外面资本主义土地市场的怪念头和混乱隔离开来。[882]

1930年代北大西洋经济体没有任何别的地方比得上这些有设想、可实施的民主社区模式的投资。从1920年代大胆的郊区扩展计划起，英国市议会的住房建设者在1930年代转向市区贫民窟改造；直到1946年《新城法案》通过后，霍华德的卫星城思想才开始在英国得到公共的尝试。在蓬蒂内（Pontine）沼泽的开垦区，意大利法西斯分子在1930年代开始了一些新城市项目。在德国，纳粹分子通过攻击魏玛时代“非德国化”的社会现代主义住房积聚了忠诚者，国家社会主义者为党员投资建设了一些反示范社区工程。他们用高耸的瓦屋顶和半木制房屋正面、用打破整排房屋模式的单家独院方式夸张地表现守旧特征，建造了对社会现代主义的“文化布尔什维克主义”的抗体。但是表达了这一立场之后，国家社会主义者转向真正令他们感动的建筑：体现军事化政党忠诚性的帝国大运动场。在法国和斯堪的纳维亚，大萧条时期的国家有其他当务之急，顾不上模范村庄建筑。只有在美国，1930年代释放的郁积政治议题中充满了集体的、曾经想象过的共同体设计。[883]

如果说规划构成新政者共同体理想的外壳，合作社则构成了它们的社会经济核心。在“绿谷”城，“国际合作社”的旗帜悬挂在城市合作商店的椽木上。田纳西流域管理局尤其是在第一任局长阿瑟·摩根领导下积极推动小规模合作社。该局的首批两个合作社贷款给予了坎贝尔民俗学校的罐头食品和乳品合作社。摩根在田纳西流域管理局管理层的首要对手戴维·利连撒尔蔑视田纳西流域管理局的手工艺合作社是经济上过时的东西，但是积极推动地方公用事业合作社从事该局的电力零售分配。重新安置署农庄管理者用传教士的热情煽动合作社思想，夜间开课讲解合作社经济的原则。新政社区既是更深刻公民生活的实验室，也是小规模民主经济学的实验室。[884]

在1936年，合作社的时刻似乎终于到来了。那一年马奎斯·蔡尔

兹的《瑞典：中间道路》成为政治畅销书而流行。作为来自外国希望之乡的报道，蔡尔兹的体裁和亨利·劳埃德、弗里德里克·豪威一样悠久。蔡尔兹之所以能复兴从前形式，一部分原因在于他激动人心的副标题，打动了不少感到历史的钳子正在夹紧的人的心弦——他们担心陷入无法控制的资本与极权主义国家之间的两难处境。另外一部分原因在于蔡尔兹高超的能力，把瑞典社会政治打包变成能够跨越机构和文化差异的简单易行的措施。

这种体裁本来就有弱化政治的性质，蔡尔兹很少触及政治。他对瑞典的社会民主党政府没有多大兴趣。瑞典在社会保险供应方面的长期落后状态也没有在他的描述中占相当分量。1930年代的瑞典是个后来的工业化国家，一个在社会经济政策制订方面的落后者，像新政者一样在扮演努力追赶别人的角色。但是对于恩斯特·维格福斯的财政部“社会凯恩斯主义者”的经济修正主义，蔡尔兹几乎是一无所知。在蔡尔兹看来，中间道路不在斯德哥尔摩的政府办公楼，而在瑞典的合作社团体。[885]

他承认，在英国合作社占据了比瑞典大得多的消费者市场份额。但是英国合作社的视野受到商店店主心态包围，而正如蔡尔兹转述的故事，瑞典合作社已经采取垄断资本主义策略，追求自己利益的最优化。当欧洲电力灯具卡特尔拒绝在价格问题上让步时，瑞典合作社总社建造了自己的灯泡厂，让价格回归正常状态。不接受橡胶托拉斯对于胶鞋的订价，瑞典合作社自己建造胶鞋厂。在生产面粉、人造黄油、化肥等方面发生了同样的故事。还有其他合作社在瑞典建设新的低成本住宅区。15%的斯德哥尔摩人已经生活在合作社中，其中有些就像著名的集体房屋（Kollektivhus）一样拥有远远超过美国住房的设施。

蔡尔兹报道说，合作社人员没有试图消灭瑞典的资本主义，他们的成就在于通过“征服”它最原始、最具破坏性的特征，来让资本主义“工作”。通过在最后垄断阶段之前终止资本积累，通过抑制不停息的积累过程，合作社充当了“防止资本主义走向自我毁灭”的作用。平衡是钥匙。蔡尔兹写道，“如果现代生活中，个人主义和集体主义的两个极端在某个地方达成平衡”，他肯定那个地方就是瑞典。在那里人们可以发现“稳定、秩序、卫生……整体性、健康，这些在现代是很少见的品质”。在这样描述合作社的词汇中，大西洋进步纽带的独特语言再次回来了。[886]

到了1936年秋天，在控制当年不断攀升的消费品价格的热烈讨论声中，一个正式的总统调查委员会再次从美国来到欧洲，考察合作社经济是否能在美国实现。罗斯福告诉记者蔡尔兹的书使他“对瑞典产

生浓厚兴趣”。不过，他的批评家把“欧洲合作社调查团”看作选举策略，就像从前的任何调查团一样具有深厚的政治意图。罗斯福在选举季节早早派出这个调查团，又确保调查报告要推迟到选举结束以后再公布。当农庄游说团反对政府漠视他们的利益时，罗斯福增加了两个农民团体的席位。当女性提出她们作为消费者的需要受到忽视时，在中西部消费者合作社圈子中非常积极的爱米莉·贝茨也被吸收进来——因为来迟了，差点赶不上在欧洲的其他成员。[887]

但是罗斯福对于调查团的核心成员人选是确定无疑的。哈里·霍普金斯在公共事业振兴署的主要助手雅各布·贝克，在大萧条初期已经在纽约市管理合作社易货贸易和劳工交流。有谣言说拟议中旨在推动消费者合作社的联邦机构成立后，贝克会担任领导。而曾经担任劳工报社记者，现在是纽约州电力局工作人员的利兰·奥尔兹，长期以来一直用半宗教半政治的语言来表达他对“个人主义疾病”的担忧。当AE（乔治·罗素）被邀请在1930—1931年来美国演讲旅行时，奥尔兹被指定作为负责人。他曾经在大萧条初期和贝克一道组织易货贸易组织。这个调查团工作还不到一个月，奥尔兹就给家里写信说：“瑞典是更真正意义上的有机社会，比我们在美国想象的任何东西更好——除了在梦中。”第三个最初的成员查尔斯·斯图尔特是煤矿工程师，在推动对苏联贸易方面非常积极。农业营销合作社“全国合作社协会”的罗宾·胡德和《草原农场主》的克里福德·格列高里被认为是怀疑论者，但是贝茨是公开承认的支持者。[888]

从合作社调查委员会到农庄定居点，这些相互交织的合作社和社区政治的溪流在1936年和1937年开始达到最高潮。重新安置署有16,000名工作人员，现在是华盛顿第七大公民机构。华莱士和特格韦尔1936年11月到政府的南方农庄定居点做了广泛宣传的巡视。在上个月的一个星期天，有2万密尔沃基人出来看“绿谷”城的街道设计和基础建设。在接下来的一年里，又有60万人参观。其他人来到田纳西流域管理局的诺里斯模范城镇，旁边是诺里斯公共水电大坝高耸的混凝土表面。马修·约瑟夫森认为诺里斯是“全美国最漂亮的城镇”，来到这里就好像“我们来到了新世界，五十年后的未来新时代”。在1936年春天，进步思想的波士顿商人爱德华·A.费林宣布成立百万美元的“消费者分配公司”来推动组成消费者合作社。到了1936年，合作商店已经是十年前专家计算过的数量的八倍多；到了1938年，合作信用社的数量是以前的二十倍。亨利·华莱士在他1936年付印的书中总结这些相互交织的合作社努力，写道“合作社生活方式肯定在社区流行开来”。[889]

最后，结合所有这些组成部分的是像丹麦民俗学校一样大胆的成

人教育工程。新政教育项目背后的推动力中，有一些不过来自对就业危机做出有利反应的欲望。对于政府的工作救济计划者来说，把失业教师安排在成人教育课堂比让他们修路或者打扫街道在经济上更有道理。但是新政者吸收了英国工人教育运动模式和丹麦民俗学校模式，对成人公民教育的承诺远远超过劳动力市场变化的考虑。

田纳西流域管理局为了公共问题的讨论发起组织了“人民的大学”。公共事业振兴署举办“公共事务”课堂。在教育办公室，约翰·W.斯图德贝克推动了全国范围的公共事务“论坛”项目，地方城镇会议关于当时重要话题的公开讨论。亨利·华莱士领导了农业危机的系列讨论，匈牙利经济学家卡尔·波拉尼领导了当代欧洲的系列讨论，哈佛大学的托马斯·尼克松·卡佛领导了“我们经济体制基础的重审”系列讨论。美国住房管理局主办了公共房屋住户的公民事务论坛。联邦紧急救济署的一个部门举办了工人教育课堂，该单位的领导，“布林莫尔暑期工人学校”的希尔达·沃星顿·史密斯曾经在1920年代中期花费一年时间研究德国、英国、瑞典和丹麦的工人教育项目。布林莫尔学校赞助者凯里·托马斯本人曾在1920年初期把大学的工人教育项目从牛津大学罗斯金学院带回来。从这些线索和紧急劳工问题之中，新政者几乎是一夜之间在美国组建了空前规模的成人公民教育项目。[890]

新政社会和公民教育的模式是城镇会议，不是丹麦民俗学校的讲课，也不是英国阿尔伯特·曼斯布里奇工人教育协会那种深刻的小组学习。但是组建合作社会团体这一目标同样是美国计划的核心。田纳西流域管理局论坛领袖使用团体游戏和团体唱歌为听众活跃气氛。联邦紧急救济署工人教育项目中的老师们接受劳工歌曲和民间舞蹈的培训。在重新安置署，查尔斯·西格的音乐项目资助音乐教师在更大的农庄定居点常驻工作，寻找“人们已有”的音乐，帮助他们使用这些共同的文化基础从“原始的个人主义”（西格的一位音乐家说的）转化为“团体行动”。该项目发表的前两首歌曲是从前农民协进会的歌曲“农民是养活所有人的人”和“合作是我们的目标”。[891]

当然，现在回顾起来，所有这些从农庄定居点到公民论坛的项目都缺乏它们宣称的经济民主。田纳西流域管理局在雇佣实践和服务方面有一条种族隔离的界线，并不比其他南方机构柔和多少。重新安置署为黑人和白人建造农场项目，但是没有一个是让两种人平等混合的；绿化带城镇是专门为白人建造的。阶级和权力的流行关系如种族关系一样在新政社区项目上留下标记。斯图德贝克的公民论坛在十年里变得越来越紧密控制和组织化。民间资源保护队的教育项目从来没有摆脱军队管理者的有力控制。在农庄定居点，常驻经理的权限非常大，而农场项目中居民的经济知识却太少。农业合作社往往野心太大

而资源有限，其中的管理基本上是在农场管理者的裤兜里。绿化带郊区更接近民主理想，但是它们也不能摆脱导致权力集中的经济和机构压力。由于想要在投机者提高价格前购买土地，计划者最初的工作都是秘密进行的，甚至避开他们需要与之合作的地方当局。结果，因为除了联邦政府以外没有任何在宪法上可以接受的合法主人，绿化带城镇从来没有真正拥有自主权。[892]

这些合在一起就成为严重的缺陷。虽然如此，如果按周围流行的标准来对比衡量，新政社区计划者有理由认为他们抵制的东西至少和默许的东西一样多。他们想象的社区主要来自一代受挫的进步人士的抱负：经济机会世界内一个理性计划的岛屿，由委员会和城镇会议组成的活泼的公民生活，像丹麦那样密集的合作社，私人和公共事务获得新的、更好的平衡，经济少受大起大落的波动，社会更少极端个人色彩等。这些在其他地方已经零零碎碎地实现了的内容，在1936年的美国似乎不是无法实现的梦想。

和新政的农村项目相比，新政社区建设的都市阶段进展缓慢得多。它是在组织良好的利益团体更加密集的环境中展开的。但是在这里，大西洋进步政治的动态也控制了事件的基本结构，从根据欧洲先例确定议题的专家群角色，到现成的政策建议在危机来临时突破进入政治上可以实施的领域，再到立法过程最后阶段重大商业利益间的争夺。

这个阶段新政者公民理想的核心是住房。罗斯福在1937年的时候说："我看到国家三分之一人的住房破烂、衣衫褴褛、营养不良。"[893]实际上，在新政初期，把改变工人阶级住房流行标准的努力列入国家支持根本就不是政府关心的内容。罗斯福本人也是在他人努力游说后才对这个想法感兴趣。正如社会保障和农业重建一样，公共住房是新政的社会政治历史在危机政治动力摇撼作用下的产物。

糟糕的住房条件本身不是关键的动因。正如住房改革者长期以来坚持认为的，都市居住条件常常都很糟糕，这是人人皆知的常识。但是如果说大萧条让住房危机更加严重，就是比较复杂的问题了。当然，因为丢掉工作和多年的积蓄一夜之间蒸发，房屋租金也交不起了。国家的每个城市都冒出来失业者和无家可归者的"胡佛村"（Hooverville）：在空余的地方、在铁路调车场、在天桥下面、在当局睁一眼闭一眼不予追究的任何地方。在新房屋建设停顿的时候，工人阶级家庭"过滤"进入中产阶级腾出来的住宅的希望破灭了——这一开始就不是可靠的过程。达不到标准的房屋更破旧更糟糕了。与此同时，自从玛丽·金斯伯里·西姆柯维奇的"拥塞委员会"在二十多年前开始工作后，过分拥挤问题减少了许多。在大萧条时期新建设

项目停顿下来，但从农村到城市的移民也暂停了，外国移民也几乎停止，所以大大抵消了对现有住房存量的压力。1930年代住房危机不是住房本身的危机而是收入危机，不是房屋和建筑危机，而是工资、房租和抵押贷款的危机。[894]

对于在新政中心的许多人来说，信用市场从一开始就是问题的焦点。政府在住房前线的第一个动作，即1933年的《房主贷款法案》，是用更宽松的重新融资条款让破产的抵押贷款体系从困境中摆脱出来。后续措施如1934年的《全国住房法案》通过对众多抵押贷款提供政府贷款保险，旨在开放私人对住房建设投资。两个措施都是刺激经济的老掉牙的传统做法，用政府资助的肩膀去支撑私有市场暂时受挫的机器。支持中产阶级房主以及为他们服务的银行和建筑公司，这种措施显然具有复兴的潜力。

新政者要在这个项目外添加低成本住房建设，则是另外一个问题。但是，正如新政的其他许多方面一样，1930年的社会政治是从前历史的产物。四十年来，美国进步人士一直在大西洋住房政治背景下争论为城市工人阶级提供国营和准国营住房的优点。从1917年在马萨诸塞州洛厄尔被遗弃的工人阶级模范住房实验，到1918年受英国启发的紧急战争住房项目，到伊迪丝·伍德和凯瑟琳·鲍尔对于欧洲社会住房进步的报告，到三十年来国际住房大会上的辩论，没有实现的改革议题在1930年代汇合在一起了。劳伦斯·威勒可能仍然以“与美国人的天才思想格格不入”为理由反对公共资助的住房，但是到了1930年代他的全国住房协会已经由其单一议题的项目萎缩成威勒本人的纸上规划。[895]像新政的绿化带城镇和农庄一样，公共住房是进步人士的过去在大萧条时代政治可能性下的大爆发。

正如新政政策倡议的其他情况一样，专家早在危机出现之前很久就已经完成了进步住房政策的基本大纲。目标是为收入达不到购买商品房要求的都市工人阶级家庭等广泛阶层建设住房。对于住房改革者来说，公共资助的房屋提高住房标准、提供超出工人家庭渴望的社区设施是理所当然的。这不仅仅是建造住房而是改善邻里关系和增强社区团结。他们想当然地认为它将结合欧洲革新的最好成果。

1930年代初期专家项目的关键成分是欧洲大陆那种有限赢利公司和合作性住房协会，获得廉价的、长期的公共信用贷款帮助。这是伊迪丝·埃尔默·伍德1922年从欧洲带回来的政策。这是背后的金融发动机，推动了在魏玛德国曾经点燃鲍尔的想象力的社会民主住房；也推动了在瑞典激发马奎斯·蔡尔兹的住房合作社。在纽约市住房进步人士的鼓动下，州长阿尔·史密斯成功地让同样措施的弱化版本在1926年州议会通过，给予建设体面的低成本住房的非赢利或有限赢利建筑商

税收减免（但不是低成本国家贷款）。在利用该法案的首批项目中有服装工人联合会的住房合作社。[896]

在那些游说纽约法案的人中，最著名者是格林威治馆的玛丽·西姆柯维奇，她二十年前曾经担任纽约市拥塞委员会的主席。自从1890年代在柏林做经济学研究生的时代开始，西姆柯维奇就在她个人身上织入了美国社会政治相互交错的大量线索。她曾经是弗洛伦斯·凯利在全国消费者联盟中的主要盟友，是在下曼哈顿区兴建公共澡堂和公园的积极推动者，是亚伯拉罕·艾普斯坦美国养老保险协会的理事，自1931年起担任乐观地称为“全国公共住房协会”的游说团体领袖。她是1912年进步党的党员，1917年的战争集体主义者，1919年的48人委员会“呼吁书”签署人之一，1932年的罗斯福支持者。在政府的前一百天紧张情绪中，西姆柯维奇说服了参议员罗伯特·瓦格纳在《全国工业复兴法案》中添加住房改革者长期以来渴望的社会住房项目：给予建造体面的低成本住房的市政当局或者有限赢利住房协会提供长期的补贴性贷款。[897]

像西姆柯维奇在1933年的干预一样，1930年代剩余时间的公共住房政策倡议主要来自政府核心圈子之外。罗斯福的立场模糊不清，不轻易表态。参议员瓦格纳办公室起草的住房法案初稿是西姆柯维奇所在的全国公共住房协会执笔完成，该协会还作为参议院听证会上的专家证人。公共住房是政府外形成的社会政策挤进危机造成的暂时政治机会的经典例子。[898]

大西洋纽带在公共住房努力中发挥了积极作用。1934年在《全国工业复兴法案》下组织成立的最积极的城市住房协会——“纽约市住房局”就是一个说明问题的例子。在首批五位理事中，有三位海外关系众多：与睦邻中心有关的律师路易斯·品克，在担任纽约州住房委员会成员的1927年就开始从欧洲公共资助的住房建设中寻找可吸收的经验；《犹太前进日报》的查尼·弗拉德克，长期的城市社会主义者和劳工住房鼓吹者；以及西姆柯维奇本人。该机构的首席建筑师是弗里德里克·阿克曼，他从英国发回的报道让战时美国了解有关英国军需部住房工作的新闻。[899]

为了保持更广泛的公众兴趣，全国住房协会的官员在1934年夏天安排国际住房委员会三人小组到美国来。由雷蒙德·昂温率领的代表团进行了为期7周、途经14个城市的演讲和参观旅行，高潮是在10月份召开的全国住房改革者领袖会议上发表了建造低成本公共资助住房的美国呼吁书。该会议公报主要由昂温本人执笔，签署者包括了美国最著名的住房改革者：阿克曼、西姆柯维奇、纽约市住房局的朗顿·波斯特、伊迪丝·埃尔默·伍德、凯瑟琳·鲍尔、奥斯卡·斯通诺罗夫、劳工住

房协会的约翰·埃德尔曼、来自城镇规划协会的约翰·诺伦和雅各布·克莱恩、来自刘易斯·芒福德圈子的亨利·莱特和阿尔伯特·梅耶、来自田纳西流域管理局的特里西·奥格尔和厄尔·德雷珀、1918年战争住房项目的罗伯特·科恩，甚至还包括1914年到英国旅行的全国住房协会经理约翰·伊尔德。负责协调昂温演讲旅行和最后会议的是克尔曼·伍德伯里，他1926年和1927年曾作为罗兹奖学金获得者在英国获得住房问题的初步训练。[900]

西姆柯维奇的全国公共住房协会领导人全都是经验丰富的欧洲观察家。为了获得选民的支持，执行秘书海伦·阿尔弗雷德从1936年到1938年每年举办欧洲住房考察旅行，时间正好选在国际住房和城镇规划联盟开会的时候。[901]我们已经看到，劳工住房协会接受欧洲影响的程度也一点不差。

一个经过大西洋途径从住房爱好者到住房专家的典型例子，是亚特兰大的查尔斯·帕尔默的新政生涯。作为共和党人和房地产开发商，帕尔默首先被公共住房主张所吸引是由于在安排公共住房土地分配时获得的佣金。在1933年和1934年，他负责公共工程署（PWA）的早期贫民窟清理和改造工程，一个为白人，一个为黑人，都在亚特兰大闹市区。由此受到低成本住房思想的吸引，他没有动身前往查尔斯顿、阿拉巴马州的伯明翰或者纽约考察贫民窟，而是到欧洲认真研究了公共住房两个月。从那不勒斯到维也纳、莫斯科、柏林、伦敦，返回后做了巡回演说和自制的电影《反对贫民窟的世界战争》。他把演讲和电影带到任何能去的地方：建筑商会议上、住房改革聚会上，以及实行新政的华盛顿，在那里他把电影放给农业部的亨利·华莱士、联邦紧急救济署的哈里·霍普金斯看，给公共工程署的住房司工作人员看，到内政部大型聚会上给珀金斯和伊克斯看，最后通过埃莉诺·罗斯福的引见，1937年初在白宫晚宴上给罗斯福本人看。[902]帕尔默这个项目把对美国企业精神的无限信仰与公然从“红色”维也纳吸取的财政计划拼凑在一起，他确实是住房领域的怪人。但住房运动鼓吹者中绝非只有他的项目是在跨越大西洋的公文包中带回家的。这个说法同样适用于路易斯·品克、1937年被罗斯福任命为美国住房局第一任局长的内森·斯特劳斯（梅西百货商店的继承人）、前一代的伊迪丝·伍德，当然还有凯瑟琳·鲍尔。[903]

当住房改革者把游说努力转向华盛顿特区的时候，他们的纽带和影响力也随着过来了。西姆柯维奇团体在国会中的主要支持者罗伯特·瓦格纳经常到欧洲考察，那里还有他亲密的家族关系。随着住房问题在1936年成为前沿问题，他把夏天在欧洲旅行的大部分时间用来进行住房研究。劳工住房协会在国会的出头人亨利·埃伦伯根出生在维也

纳，了解那里的社会主义大型住房项目。在瓦格纳召集的十四位专家来审查1936年初期的瓦格纳—埃伦伯根法案时，至少七个人对欧洲住房项目有第一手的、详细的了解。在1936年和1937年法案最终版本的国会斗争中，瓦格纳请了其中两位：劳工关系背景丰富的克尔曼·伍德伯里和凯瑟琳·鲍尔。随着时间的推移，低成本公共住房本土经验有所积累，欧洲专业知识的价值开始下降。但是在公共住房从想法到可实行措施的运动中，起关键作用的是实践经验，实际上也意味着熟悉作为社会政治实验室的欧洲。[904]

引用的欧洲经验与美国经验抗衡，两者在复杂的对比中发生相互作用。在1934年秋天纽约市住房局在现代艺术博物馆组织的住房展览开始时，让参观者的视线集中在国内情况。展览的墙壁上挂着城市贫民窟的揭露性照片，中心展品是黑暗、拥挤的“旧法律”纽约市出租屋的真实大小重建模型。但是光靠揭露消极面无法动员切实可行的社会政治。如果没有社会能想象到的苦难解决方案，就没可操作的政治空间。在揭露了美国住房现状的糟糕一面后，展览组织者带领参观者来到已经准备好的替代性未来前景，最引人注目的就是鲍尔、芒福德等人从欧洲带回来的住房照片。“海外的实现”，这部分的标题写道，“为什么美国的工人不能住在这里？”阿尔伯特·梅耶在1934年的《国家》杂志上问：“美国的贫民窟居住者怎么知道体面的住房是什么样子？”这个设问句强调了与大西洋政治并列的动态关系：“他们怎么能知道呢？……因为他们从来没有到过德国、荷兰和英国。”[905]

正是大西洋进步纽带以所有这些方式和沿着所有这些道路，为新政早期带来除了对出借者和抵押者的紧急援助之外的东西。公共住房是欧洲社会政治的分支，被站在欧洲同行肩膀上建立起自己专业知识的进步人士纳入大萧条时期的议程。在转移过程中，不可避免地出现了修改。

最出人预料的棘手问题是管理。问题似乎在1933年时就已经基本确定了。在奥地利和英国之外，欧洲工人阶级住房建设的繁重管理工作是靠有限赢利房屋公司——有慈善机构的，有以劳工为基础的，也有合作社的。这种做法比英国上层臃肿的管理机制更符合美国管理的传统。它是灵活的、自愿性的，而且是经过认真测试的做法，与新政者想象中的团结正好吻合。它在一个更简单的世界美国也应该能成功。

危机态势能暂时撬开政治结构，把为低成本住房提供公共贷款提上议程，同样也能给速度提出特别的要求。速度是有限利润项目垮台的原因。在《全国工业复兴法案》影响下，公共工程署的住房司向申请者开放。针织品工人的麦克利住宅区是最早和最好的项目之一，但

是在该司审查者收到的其他五百份左右的申请中，只有二十份申请值得资助，其中只有七个项目最终建成。最积极的申请者是小规模投机建筑商，他们在任何形式的利润都和两美元面值的钞票一样稀缺时，非常愿意把企业临时变成有限赢利公司。除此之外，备选项目是稀少得让人尴尬。某些在1920年代发现模范住房是吸引人的投资的大保险公司现在变得小心翼翼，不大情愿；大慈善团体陷入资金短缺的困境；在世纪之交的德国低成本模范住房融资方面发挥重要作用的国家社会保险基金根本不存在。至于在魏玛德国等地处于低成本住房建设核心的合作社和工会团体，在美国还是无法在一夜之间填补的巨大缺口。美国高度称赞的那种积极的、自愿的非赢利协会也很难找得到——至少在1930年代的困难时期，难以很快找到特别关心住房问题的这类协会。[906]

在批评家呼吁要看到人们在1933年代后期返回工作岗位时，公共工程署突然从补贴主义原则转向集中管理的项目，按照1918年战争工人住房项目的路线直接建设低成本住房。哈罗德·伊克斯迫切渴望集中控制。住房司的主任罗伯特·科恩曾经担任战争期间紧急船运公司房屋建设部的主任。沿着过去政策经验的常规，紧急政策制订再次启动。

公共工程署的住房司在从1934年到1937年的三年时间里做了英雄般的工作。它建造了成群体、成社区的小规模住房，其空间和设施标准远远超过周围工人阶级住房，同时还有商业公寓建筑所没有的社区公共设施。许多包括卫生院、洗衣房，以及十年来作为欧洲良好工人阶级住房标志的公共活动中心。全部是黑人的哈莱姆河社区拥有护士学校、城市网球场和手球场、社区报纸、房客协会、公共事业振兴署老师开设戏剧和舞蹈课程的社区会议室，还为学童提供下午托管的服务。刘易斯·芒福德称哈莱姆河社区是人们能在1938年的纽约发现的最接近住房理想的项目了。这是美国式定居点建筑（Siedlungsbau），不仅是建造居住场所，而且是在建造工人阶级社区。因此，都市公共住房与绿化带城镇和农庄村镇，与合作社和公民论坛一起，成为一个超越价格和利润的、可以实现的世界的代表。[907]

但是，所有这些是1936年和1937年的紧急工作。重新安置署是行政上的权宜之计，是建立在行政命令而不是国会立法基础上的。公共工程署住房司是罗斯福政府前一百天的紧急公共工程授权的延伸，两者都没有严格的机构或者政治基础。在从权宜之计向永久机构过渡的过程中，利益团体就有了机会。

社区活动中最脆弱的部分是重新安置项目。雷克斯福德·特格韦尔绕过农业代理人—商业农场主联盟，尽最大努力让重新安置署和已经

形成的农业游说团体绝缘。他为该局安插了不受通常政治主张影响的外来者：聘请迪拉德大学校长威尔·亚历山大担任副署长，两个司长来自他自己所在的哥伦比亚大学经济系，第三个司长来自北卡罗莱纳州立大学农业社会学系。但是部分因为特格韦尔本人是个大嘴巴，争议太多，更多因为重新安置署的工作领域与现有投资者、固定的政治立场过分紧密地纠缠在一起，要摆脱政治干扰是根本不可能的。由于新政的公共设计的本质，设计者的工作不可能长期秘密进行，他们的失误、超越限度的开支、种种缺点和效率低下势必立即成为新闻记者、政客和受到威胁的利益团体做文章的材料。

到了1936年罗斯福的批评者们已经从重新安置署的工作中找到政治突破口，如“特格韦尔城镇”、“共产主义”农业观念、不切实际、“外国”观点等。在罗斯福的批评者们看来，政府郊区是新政集体主义发疯的标志：马里兰州的莫斯科，《芝加哥美国人》刊出的大幅标题称之为“美国首批共产主义城镇”。到了1936年5月，詹姆斯·法雷警告罗斯福说：“共和党人攻击最激烈的两点是公共事业振兴署和特格韦尔。”随着1936年12月安全地度过选举，在总统亲自前往马里兰州视察“绿带”市给足他面子后，让特格韦尔从政府辞职。但是他的辞职并没有改变多少政治情形。[908]

利益团体和意识形态都对新政的社区和合作社项目不利，不管计划者转向哪个方面，都有宣称要保护自己领域的既得利益者。私人建筑商和土地开发商从一开始就对政府建造郊区大为光火。在1936年还没有结束的时候，他们就获得法院的裁定，宣布计划中的第四个绿化带城镇（准备在新泽西建设）超越了联邦政府“普遍福利”的范畴。政府不去挑战这个裁定，只是努力进行其他的三个城镇建设，放弃了建造更多的计划。医生认为重新安置署的健康合作社是政府管理医药的坏苗头。已经在和连锁店进行竞争的零售商认为，政府资助的零售合作社这一幽灵是已萎缩行业的另一个竞争对手。由于顾问警告他要防止中下层阶级零售店主代表“百万小商人”造反，罗斯福把合作社调查报告装进口袋，悄悄地让关于瑞典的讨论平息下去。[909]

至于说农民，虽然他们乐意拥抱政府给予的廉价贷款、按优惠价格买断农产品等经济刺激政策，但其中最有组织的农民根本不想要可能把美国农村底层道轨翻到上面的社会重建实验。在《农业调整法案》下佃农的福利已经在1935年初让新政的左右两派进行激烈和尖锐的斗争，使得农业部中鼓吹佃户利益最激烈的人丢掉了工作。对于重新安置署为南方农庄定居点居民垫款来支付人头税的政策，保守派激烈抗议。在市场陷入极端不景气时，商业农民决不是政府资助的额外竞争者的朋友。[910]

对于这些反对声音，地位稳固的农业合作社没有提供有分量的反驳观点。牛奶生产者大合作社在1936年已经抛弃了和新政的合作，因为牛奶生产者反对产量控制。合作社社会政治变色龙般的反复无常在政府和农业合作者的紧张关系中被玩尽了。在欧洲，即使在合作社运动和以劳工为基础的社会民主党形成正式或者隐含的盟友关系时，它们对政府也保持高度的警惕。合作社运动从英国的洛奇代尔集团以来就把自己包裹在不受国家干预的有机增长叙述中，而这种叙述是不符合事实的一面之词。“合作社调查”期待找到一个欧洲权威来认可政府应该有意识地开展合作社运动，这种寻找注定是徒劳的。甚至合作社调查组的利兰·奥尔兹也很快得出结论说“合作主要在自发情况下产生，有它自己的土壤和根源”。但是当欧洲合作社运动在又要反对大资本主义又要警惕国家干预的狭窄道路上艰难前行时，美国的农业市场合作社却很少犹豫不决。合作社调查组的罗宾·胡德在1936年初期的农民聚会上说：“农民合作社不反对资本主义，农民是真正意义上的资本家。”有经验的观察家可能发现在1930年代大农业营销合作社和美国商业农民游说利益团体之间有一个界限，但是它确实像蛋壳一样薄而易碎。[911]

让利益团体的反对更加复杂的是意识形态争论。半个多世纪的农业佃户实践都没有消除一种根深蒂固的观念：把人的尊严等同于拥有单家独院的房屋和自家的农场。农庄定居点的住户中很多把政府租赁作为暂时措施，他们可以在这里积攒点钱，希望将来离开这里去买一块属于自己的土地。许多南方进步人士也是这样的思想。到1935年初，阿拉巴马州的约翰·班克海德已经在积极游说要帮助佃农爬上“农业阶梯”成为个体农场主，当初是他对《全国工业复兴法案》的修正案使得第一批生计社区开始运转。特格韦尔在1937年初曾说过一段话，这是让他陷入政治困境的命题之一：“农场所有权？是的，对某些人来说在将来某个时候是可能的——在适当条件下，在他们自愿选择并且清楚了解成本，并表现出自己的上升潜力之后。但是现在，对于很多人来说最重要的是治疗疾病，改善孩子营养状况，得到一头骡子、种子和肥料，进城的时候有体面的衣服穿，对未来有些盼头，在每次农场和家庭危机时候有个好帮手。”但是特格韦尔在1937年就离开了政府。他的继任者威尔·亚历山大承认：“农村人想的……是个人农场；人们的心里还是希望拥有个人农场。”[912]

所有权是更具美国特色的农业方式，但又一次体现出时代标志的是：农业进步人士为了推广它，再次从欧洲借鉴先例。这次的杠杆支点是爱尔兰和丹麦土地改革措施。在第一个班克海德农业租赁法案的听证会上，亨利·华莱士1912年从普伦基特之家看到它的结果后，重新讲述了格莱斯顿的爱尔兰土地购买项目的故事。作为新的“小农场

所有权全国委员会”主席，克拉伦斯·坡举出丹麦和爱尔兰土地改革的例子。很快被任命为总统“农业租赁委员会”负责人的L.C.格雷证实：“美国是有影响的文明国家中唯一一个没有采取矫正租赁罪恶制度的国家。”他向参议院委员会保证土地改革中没有任何“新的”或者“没有尝试过”的措施。罗斯福在1936年选举前批准这个项目，同样引用了爱尔兰和丹麦的先例。[913]

到了1937年9月，重新安置署已经被新的机构“农业安全署”（FSA）所替代，目的是吸收老机构的工作，同时受命给予自耕农理想第二次机会。像重新安置署一样，农业安全署的主要工作是管理陷入困境的农业家庭的复兴贷款。但每年拨出5000万美元来推动更多农村人进入小农场主行列。因为有这笔钱，农业安全署被授权购买农场，重整土地防止水土流失，翻修房屋和粮仓，把农庄以长期贷款的方式卖给当地县委员会认为有能力拥有农场的佃户。激进的“南方佃农联盟”代表反对，他们认为这个项目转移了合作农场定居点的信仰，鼓励了“经济无政府主义，注定要失败”。1935年农业部清洗的受害者之一加德纳·杰克逊告诉国会，时代需要“新的农业组织形式”，那“必须是公社或者村庄农场经济”。进步人士的“南方政策协会”也提出了同样的观点。[914]

实际上这两个理想并非完全对立的。如果丹麦先例说明了什么的话，那就是：在大规模资本控制的世界里小农场主如果没有合作、互助、教育性协会的支持网络，单独行动是无法成功的。需要有普伦基特和丹麦其他农业生活改革者花费巨大心血组织推动的合作乳品厂、民俗学校、信用合作社等等。农业安全署的计划者试图悄悄地把需要的零碎措施结合起来。在处境艰难的佃农和小农场主之间，农业安全署的工作人员推动组织小合作社、讨论小组、合作医疗协议等。通过反对那些依靠政府资助购买土地的佃农随意出售新买的土地，避免公共投资再回流到投机性土地市场，农业进步人士赢得了重要的象征性胜利。农场定居点也继续保持了下来，虽然班克海德法案的附加条款规定不再建设新居住区。[915]

但是农业安全署的努力规模太小，无法建立能够维持新政社区和合作社项目的政治选民群体。甚至农业安全署的佃户购买土地计划，在每年增加40,000新佃农的增长速度下也没有产生多大的影响。到了1947年国会彻底关闭农业安全署的时候，它已成功地让47,000个佃户家庭成为农场所有者，其中大部分为白人而且刚开始基础就比较好。爱德华·班菲尔德计算说，按照这个速度消除农业租赁需要未来400年时间。[916]南方数百万佃农的出路问题被留到战后市场推动的把人员和贫困向北方城市转移的过程。新政社区项目作为私有财产体制中的

怪种被一个又一个抛弃。艾尔伍德·米德的农场定居点的最后一个残余在1948年也停办了。同一年，一家商业开发公司购买了田纳西的诺里斯。绿化带郊区在1950年到1954年间被全部出售。

新政社区计划者把各种借鉴拼凑起来，本来打算看看能否创造出另一种选择来取代土地和农业的私有市场、孤立的农场、投机商建造的郊区、不限制继承的不动产所有者。灾难时期的智慧经济学给予他们正常时代所没有的优势。在1930年代初期的不确定性中，长期以来吸引了在欧洲的美国进步人士想象力的现成计划、合作社项目、对于“有机”村庄和小城市的设想等，都找到了实施的机会。在当今更加沾沾自喜的孤立的美国，现在仍然能发现他们被埋没的工作的遗迹。不过，这些在特定环境和动态影响下的建设注定是不能长久的。面对充满敌意的公开宣传和头重脚轻的担忧，它们没有能在起初那种例外条件之后维持下去的资源。

住房领域的最后激烈争夺更加复杂。受欧洲启发的进步人士最先提出来长期建造联邦资助的低成本住房。西姆柯维奇的全国公共住房协会和鲍尔的劳工住房协会都在1935年的国会上提出法案，后者在当年秋天的转变中获得美国劳工联合会的支持。当不同法案在参议员罗伯特·瓦格纳的办公室并成一个后，统一的公共住房措施在1936年获得参议院的通过。第二年，认识到法案通过迫在眉睫，政府最终参与进来，虽然支持的理由与西姆柯维奇和鲍尔的不一样。当英国经济复兴的消息在1935年和1936年渗入华盛顿后，一些新政者开始认识到英国经济复兴与持续对工人住房的公共投资之间的关系。工党的伦敦市政议会议长赫伯特·莫里森在1936年初期把消息带给华盛顿，罗伯特·瓦格纳等人接受了。在政府机构内部，一批最初的凯恩斯主义者开始联合起来，相信复兴最终取决于简单的增加国家开支。因为这个推理的逻辑，大型公共住房建设项目有许多吸引力。1936年瓦格纳—埃伦伯根法案的听证会上充斥着这样的言论，既来自非常熟悉英国的专家也来自工会发言人。[917]

所有这些观点围绕着永久性低成本公共住房项目联合起来了。为大众提供公共资助的住房是健康和卫生措施，也是民主派工人和消费者的住房运动可能据以生长的中心点，也是让失业者重新获得工作的方法，还是刺激整体经济复兴的政府投资措施。社会资助住房观点背后多种不完全吻合的理由是社会政治的典型特征。问题不在于连贯性，而在于专家会议起草的措施进入利益团体的日常政治斗争后会出现什么样的后果。

住房法案的反对者中有些希望公开拒绝。布朗克斯纳税人联盟的主席在1936年参议院听证会上说瓦格纳措施是“不动产私人所有权终

结的开始”。在这个议题上，主要的反对团体如美国商会、美国建筑和贷款联盟、全国不动产协会、全国木材零售商协会等都已经动员他们的支持者几个月了。但是在1937年随着联邦住房法案的通过看来不可避免，他们采取了把守对他们来说唯一真正重要防线的立场。国家为最穷的人提供政府住房是可以接受的，但前提是住房市场的其余部分必须清楚地摆脱被侵占的命运。这就意味着为最贫困者建造的住房——为现有贫民窟住户实施的贫民窟改造。[918]

西姆柯维奇和全国公共住房协会并不是完全不同情贫民窟住房项目。对于公共住房运动的社会工作和睦邻中心派别来说，似乎非常明显的是公共住房应该扎根于房屋标准最差、离需要重新安置的人口最近的地方。[919]相反，鲍尔一派认为内城重建是个经济陷阱。贫民窟土地购买是贫民窟地主的天赐良机，贫民窟改造意味着支持现有的价值结构，即从听任房屋毁坏的主人那里购买达不到标准的房产。这意味着给社会住房加上高得惊人的土地成本和非常有害的环境限制。这意味着确定工人阶级住房设计新标准的终结，也意味着住房的社会民主思想的失败。[920]

在1934年演讲旅行的每一站，雷蒙德·昂温都表达了同样的观点：成功的公共住房项目不能从贫民窟开始。他警告说，公共住房需要建立工人阶级牢靠的政治支持，然后才能处理贫民窟改造产生的棘手的补偿价格和土地价值问题。昂温认为在欧洲任何地方，成功的公共资助住房项目都不是从穷人而是从工人阶级开始的，包括工作稳定的、中等收入水平的技术工人在内。1937年被美国请来传播英国公共住房工作经验的理查德·莱斯提出了类似观点，从贫民窟改造开始是“完全错误”的。[921]

但是大西洋潮流已经转向其他的结果。只有英国和丹麦在低成本住房建设上一直到1930年代中期还维持着高昂的公共投资。瑞典低成本住房政策的独特工具，即城市大量购买土地和由合作住房协会进行建设，在1930年代的美国从政治上说是根本不可能的。因为维也纳和德国实验成为废墟，美国人的注意力越来越多地转向英国。查尔斯·帕尔默1934年曾穿越整个欧洲寻找低成本住房的观点，但是在1936年第二次旅行时，他已经肯定他需要的东西都可以在英国找到。1935年内森·斯特劳斯懒得把其他国家纳入自己的日程安排中。在合作社和有限赢利建筑商缺乏的情况下，显然是英国式公共住房管理机制应该来完成美国的任务。[922]

在这个背景下，英国住房政策1930年代中期重新返回贫民窟改造，对于大西洋彼岸的美国就具有了特别的影响力。从政治上说，贫民窟是保守派项目。感觉到英国的郊区建设任务大部分已经完成，大

萧条初期短命的工党政府为内城改造增加了新补贴。但是在1933年，保守派控制的继任政府终止了所有其他住房补贴，把英国项目的重点全部放在贫民窟清理和改造上。在相当程度的吹嘘下，政府承诺五年时间内消灭贫民窟，提出了拆毁和重建五十万套住房的计划。在1919年法案的遗留规定中，地方政府有权按土地价格征用和购买破烂的贫民窟财产，即不需要额外赔偿建筑物费用或者支付房主的租金损失。英国贫民窟战役的成功可能与政府苛刻对待贫民窟所有者的投资密切相关，这一点在向国会介绍英国政策转变的报告中几乎没有提到，虽然昂温等人努力要指出这点。贫民窟清理和改造有不动产利益团体的支持；到了1930年代中期，它已经出人意料地获得了跨越大西洋范例的标记。[800]

随着贫民窟改造的暗中布局，法院手中的牌（对美国进步人士来说，这始终是个不利因素）拥有了更大的价值。法院没有阻碍新政者住房方面的最初行动。公共资金注入私人抵押贷款或者抵押担保没有遇到多大困难就获得法院的许可。在经济刺激政策中，社会和经济重新分配的因素相对来说总是容易掩盖的；但是在缩小商品化物品的规模时，社会政治不可避免地激化了所有权问题。在司法系统的某些部分，那种认为政府住房建设不属于“公共用途”的主张在1937年仍然是普遍规则。最有效的反驳观点（在1936年纽约上诉法院的裁决里得到最清晰地阐明）是：公共住房带来公共安全利益，因为它是整顿滋生犯罪和疾病的贫民窟整体社会环境的一部分。但是，整个工人阶级的公共住房项目很难由此而得到明确认可。[924]

住房改革运动的两派都抵制参众两院修正案的残局。但是因欧洲先例不利于广泛的住房项目，而且宪法问题又悬而未定，不动产游说团体、建筑和贷款协会、商会等很快把瓦格纳法案削减到最不受反对的内容：为穷人建造便宜的公共住房。新的美国住房局建造样板工程的权力被剥夺，对于鲍尔来说非常宝贵的有限赢利公司和住房合作社从法案中被删除了。只有当地住房管理局可以获得新联邦住房贷款，只能为“最低收入群体”建造住房——“低收入群体中的最低者”，参议员大卫·沃尔什在辩论中这样坚持，且每单元的成本不得超过5,000美元。而公共工程署在东北都市区的平均成本都超过7,500美元。[925]

即使在1920年代住房建设的高潮时期，私有建筑商也没有有效地为收入最高的三分之一人口以外的人建房子。[926]房产商利益团体的目标不是保持现有市场免受国家竞争，而是抢先占有现在还没抓住的市场、在当前经济条件下无法填补的空间。因为担心大量增加新房子会减少老房子的价值，公共住房当局每建设一幢新房子，必须在贫民窟购买和拆除相应的房子。因为拒绝了英国的拆迁补偿经验，贫民窟

房屋的价格交给法院来裁决，结果可想而知。

美国住房局的首任局长内森·斯特劳斯两年后写道，1937年的《住房法案》“是根据世界上最成功的公共住房经验——英国经验而制订的”。在重要意义上，他是对的。住房法案比多数新政措施更多地不仅吸取了欧洲过去的经验而且吸取欧洲当前实践的经验。1930年代住房改革者在大西洋两岸来回穿梭，演出了在两代人里一直是跨越大西洋进步纽带特征的角色和关系。共同的社会政策竞赛语言是他们的第二天性。查尔斯·帕尔默在1937年参议院委员会听证会上说：“我们国家的唯一问题应该是：怎样快速地赶上世界其他地方？”[927]

因为大萧条中的美国人排着队渴望获得新住房计划中的房子，从表面看，解决这个问题很容易。在1937年法案下建造的第一批住房项目被申请者包围，纽约市的皇后桥住宅区工程有16,000个家庭申请，在布鲁克林的红钩社区工程有62,000个家庭申请2500套房屋。鲍尔在1937年进入美国住房局担任研究和信息部主任时，非常自信随着时间的推移其工作任务会越来越多，而不是越来越少。在社会供给方面扩张是太常见的现象，1939年和1950年的《社会保障法》修正案就是说明问题的重要例子。鲍尔轻描淡写法案在国会斗争中的失败，认为国会通过的住房法案“虽然受到重创但仍然可以使用”。在1940年代后期，住房改革者相信国家将通过有限赢利公司和住房合作社，为中等收入的三分之一人口建设第二拨的公共资助住房。[928]

但是针对穷人的公共政策和针对工人阶级的公共政策之间的差距不管从统计学上看多么狭小，在政治上是巨大的：要跨越这个差距就要克服意识形态的雷区，在政治上也是危险的。从非穷人开始，社会保障的支持者随着时间的推移逐渐增多；从穷人开始，美国的公共住房从来没有能成功脱离最初的起源。夹在贫民窟的土地价格和国会规定的成本和收入限制之间，鲍尔想在商业市场之外建立工人阶级住房和社区设计新标准，这个希望就成为难以实现的空想。在美国没有闪亮的罗默斯塔特，没有工会支持的陶特住房那种大手笔马蹄形社区，没有更多麦克利房屋，没有瑞典的住房合作社，甚至没有英国体面的、低成本郊区工人阶级住房散乱扩展的海洋。当美国“住房和贷款联盟”在1937年提醒其成员在美国《住房法案》下不可能有“广泛的、不受限制的”住房项目时，其判断显然没有错。[929]

到了1940年代初期，鲍尔本人已经担心伴随美国式公共住房的“致命的慈善味道”。高度和规模被推得太高，建筑成本的削减已经造成结构狰狞，内部空间减少到最低生存保障（Existenzminimum）的限度。合格条件被弄得太死板，家长式管理作风太明显，住房项目和需要住房的团体之间接触太少而且效果太差。她写道：“不利于公

众支持公共住房项目的最大障碍是‘社会工作—对付犯罪和疾病’的印象，这是我们在30年代起步时不可避免而留下的印象。”从最低收入住房到工人阶级住房的突破需要更多政治资源，这是美国进步人士无法实现的任务。正如后来结果证明的，国会建造的不过是另一种济贫院。具有讽刺意味的是，最初的房屋大部分笼罩在魏玛现代主义勇敢的、新鲜的审美观点中，虽然现在看它悲惨地遭到挫败。[930]

新政公共住房是大西洋社会政治的胜利，同时也表明这种关系中的障碍和局限性。欧洲例子给美国一小片住房市场的去商品化提供了政治推动力。社会政治的领域再次跨越了北大西洋世界。但是美国的公共住房在借鉴过程的政治中改造了欧洲经验。它努力要赶上欧洲标准，使美国人再次脱离了例外主义的轨道。诞生于当时仍然把北大西洋社会政治结合在一起的影响和竞争、借鉴和修改的体系中，它是具有鲜明美国特征的产物。实际上，把这些话用在新政本身，也是完全适当的。

通过所有这些渠道，越过所有这些障碍和改变，大西洋进步纽带中一直被拦蓄的内容倾倒给新政。20世纪的美国政治议程再也没有像1930年代吸收欧洲那么多政治思想。但是在1930年代，行动和语言之间的差距扩大了。即使在新政者把大量外国经验纳入法案时，即使在推动党内自由派接受欧洲风格的社会民主政治时，他们的世界主义也远没有从前的进步人士那么强烈。他们更倾向于把对外国经验的参照隐藏在怀疑和伪装后面。

1930年代的有些回避和扭曲是罗斯福的行为——他是在分歧中间建立同盟的艺术大师。还有更多扭曲是对新政反对者语言的一种策略上的反应。自从医生和保险公司显示尖顶头盔和“德国造”指控能够轻易破坏医疗保健的经济学后，一旦面临反对者指控该项目不爱国、与美国政治独特的天才格格不入，世界主义进步政治的脆弱性就暴露无遗了。“我们用对比的术语讨论了这么多发生在挪威、瑞典、英国等地的情况，”国会议员埃弗里特·德克森在1937年的公共住房听证会上抱怨说，“我觉得我们应该忘掉他们的经验……如果要开展住房建设项目，我们应该忘掉在旧世界发生的事，试着用现代的、美国的方式解决问题。”[931]

在飞向进步人士的炮火中（如批评其项目缺乏效率、徒劳无益、削弱道德和经济行为的弹性、刺激利维坦式国家的胃口等），非美国特色这一指控并不总是最突出的。但是到了1930年代，这样的批评无所不在。罗亚尔·米克在1934年抱怨说“美国人的独特天才”到底是什么，“我从来没有找到……但它总是被人提到”。[932]

特格韦尔是特别容易引来“非美国特色”这种指控的靶子，他的头脑中充满了全面改革，又有当教授时期到苏联夏日旅行的经历。农业安全署因为其“集体主义”幻想、“社会实验”、“外国”假设而遭到批评家连续的攻击；国会的主要批评家在1944年抱怨说农业安全署从一开始就是“非美国特色想法的实验站”。绿化带城镇是“非美国特色”，“救济金”是“非美国特色”，公共住房是“非美国特色”，新政本身是“非美国特色”。赫伯特·胡佛在1936年抱怨说：“如果在欧洲集体主义大举进攻中有什么东西新政没有去模仿的话，那准是忽略了。”伊萨克·鲁宾诺在1934年不耐烦地抱怨说：“我们美国人，至少多数美国人，认为如下真理是不言自明的：我们是最伟大、最富有的国家，我们的人民是世界上最聪明的人；我们被赋予特殊的历史使命来指导陈旧和落后的世界，而不是从它那里学习什么。”[933]

尽管受到攻击，美国许多进步人士仍然保持世界主义信仰。鲁宾诺认为“对于引用欧洲经验、欧洲解决问题的方法作为榜样那么极度谨慎”是个错误。亚伯拉罕·艾普斯坦在失业保险听证会上作证时忍不住违背别人的忠告，还是详细讲述了英国救济穷人的故事。海外朝圣之旅继续进行。伊迪丝·伍德1939年夏天出席了在斯德哥尔摩举行的国际住房大会。得到古根海姆奖学金在瑞典和苏联研究住房问题的凯瑟琳·鲍尔当年夏天也在欧洲，不过在伦敦的一场车祸让她错过了斯德哥尔摩的会议。去苏联不到一星期第二次世界大战就爆发了，她被迫回国。吸收“文明世界”的经验，结合美国的具体情况进行修改和完善，这仍然是1930年代许多进步人士的明确目标。[934]

在一连串的“非美国特色”指控下，其他人开始了策略性撤退。第一个是威斯康星大学的约翰·康芒斯，该校是世界性社会政治主要实验室之一。康芒斯本人从来没有深刻的欧洲联系，错过了到德国攻读研究生的机会，这在他那个时代著名社会经济学家中属于少数。1906年受全国公民联盟委托到英国考察市营公共服务业的公费旅游，但这在他看来纯粹是浪费时间。不过，他是理查德·伊利的最好的学生之一，像老师一样在1890年代是基督教社会主义者。他已经进行了市营公共服务业的战争；他曾宣称自己是“社会连带主义者”。成员中有许多在德国留学的社会经济学家的美国劳工立法协会也选定他作为执行秘书。在威斯康星大学，康芒斯经常性地派学生搜寻外国法律书，从中寻找管理模式和途径。他曾经让五十名本科生绘制世界所有国家的劳工法律的图表，把研究结果挂在教室四面墙上。[935]

但是在第一次世界大战后，康芒斯的兴趣重点开始转变。因为和拉福莱特进步派就对德国立场“软弱”问题发生分裂，他开始更多地谈论约束企业本能的激励措施而不是直接控制。到了1920年代后期，他

不仅按照这个思路重新制订了失业赔偿原则，而且开始大声嚷嚷他的计划是“美国特色”的计划，“彻底改变”了欧洲政策原则。在寻找政治效率的时候，本土主义者的对立观点杀了回来。[936]

美国劳工立法协会是进步压力团体改弦易辙的一个更深刻的例子。作为战前世界性进步政治的最重要的组织机构，美国劳工立法协会总是公开表现出一副跨越大西洋的面孔。美国落后和美欧对比的语言是其首要特征。它用这些术语开展宣传健康保险的运动。1918年它广泛散发的漫画上是一个英国工人和一个美国工人，前者有众多保护性社会保险构成的大雨伞，而后者的雨伞几乎是空的，除了微薄的工业事故保险之外全是窟窿。即使在健康保险运动失败后，美国劳工立法协会仍然坚持世界主义风格。当国际劳工组织的阿尔伯特·托马斯1920年代初到美国进行演讲旅行时，《美国劳工立法评论》在每期上都刊登他的照片。当批评家指责英国失业救济时，《评论》邀请工党的玛格丽特·邦德菲尔德写文章反驳。1930年9月的失业问题特刊发表了邦德菲尔德和玛丽·吉尔森关于英国失业保险体系的文章、莫莉·雷·卡罗尔关于德国失业保险法律的文章，以及阿尔伯特·托马斯本人的赞同意见。[937]

但是，因为受到健康保险引发的“极端反应潮流”的深刻打击，约翰·安德鲁斯开始重新思考美国劳工立法协会几年来的策略。在1930年12月那一期上，该协会的《美国劳工立法评论》突然放弃了精心培养的欧洲纽带，转而在失业问题上鼓吹具有独特风格的“美国计划”，以威斯康星法案作为核心内容。在接下来的五年里，安德鲁斯提出的社会改革路线和冈珀斯时代的美国主义色彩一样刺眼。他写到，浪费时间与外国进行比较或者“深入研究与美国经验不同的外国体制的运行”是没有意义的。直到《社会保障法案》通过后，《评论》才最终放弃壁垒，重新刊登有关欧洲的文章。[938]

美国劳工立法协会向美国本土的退却不能全部用策略来解释；但是在1930年秋天，德国失业保险体系因为失业索赔负担而步履维艰，报刊充斥着英国失业保险陷入困难的新闻，无疑让国际对比的言论比从前任何时候都充满着更多的危险。全国制造商协会主席在1930—1931年之交的冬天宣称，失业保险“不是诞生于美国，也不是美国人头脑里想出来的”。在1934年众议院失业救济听证会上，最渴望讨论欧洲的人是失业保险的批评家们。欧洲先例在1930年被贬值，反进步的力量再次发动“非美国特色”这一机器，在此情况下，最方便的做法是把运动的世界主义翅膀收起来，放弃欧洲经验，努力探讨美国方式的优越性。[939]

但是对于1930年代的许多进步人士来说，策略性的放弃比较少

见，更多的是态度突然倒转或者模棱两可。社会保障辩论就是很好的例子。经济安全委员会最初的传单对于社会保障的欧洲根源直言不讳，社会保险“不是新观点”，“连很小和所谓‘落后’”的欧洲国家都有。经济安全委员会的另一份传单上说：“我们自诩为进步人士，但在社会保障立法方面，我们至少落后于时代25年”。哈里·霍普金斯1935年3月在电台广播中重申，在《社会保障法案》中不存在“没有尝试过的原则”。他受总统委派寻找经受过实践检验的措施，他说：“我们做了。我们研究了欧洲过去50年的经验。现在我想指出我们不推荐美国复制欧洲的计划。”最后一句话指什么，只有专家去琢磨具体内容才能充分明白，但是这句话的存在意义深远。吸取世界经验和表现出不受外来经验干扰，在政治上都是必须的姿态。[940]

同样的动态关系也影响了绿化带工程的宣传。在郊区重建司的早期传单上一边是伯恩维尔和韦林花园城、梅的罗默斯塔特、陶特的策伦多夫的照片；一边是美国的贫民窟、佃户的棚屋、侵蚀的土地、美国工人领救济面包的长队、投机商建造的大片大片的单调美国住房的照片。为了让所有人都明白，他们绘制了一个图表显示美国和德国、英国、法国、荷兰国家资助的住房建设数量的对比，显示美国远远落后别人。当1936年特格韦尔把绿化带城市的议案提到俄亥俄州公民会议上时，他开头就谈论埃比尼泽·霍华德。但很快就出现了否定的声音。他接着解释说绿化带城镇规划者并没有真正做规划，更少吸取其他国家的经验。他们不过是“采取了已经为我们做好的规划”——新英格兰和俄亥俄河谷的城镇和村庄。新政不过是要赶上国际标准，与欧洲没有任何关系。它是对世界经验的继承，它就像土地本身一样是本土的、自然的。即使官方的宣传也有两副面孔。[941]

在这方面1936年比1939年好。因为欧洲的前景再一次因陷入战争而破碎，许多美国进步人士发现越来越有必要把本土传统放在海外学习经验的后面做支撑。即使像刘易斯·芒福德这样的世界主义知识分子都感受到这种诱惑。在1930年代的最后一年，芒福德与人合作制作他《城市文化》一书的电影背景。《城市文化》得到阿伦·科普兰的配乐，用电影形象表现了芒福德在这个十年之初描述出来的U形历史轨迹。电影让观众看到的是前科技时代的水、树林和村庄的和谐，然后陷入煤炭和钢铁形成的旧科技时代的地狱。沿着历史再往后来进入特大城市本身的狂热，随着汽车疯狂地冲向悬崖，金融资本主义最终要崩溃，新技术平衡慢慢开始返回。《城市》重新展现了芒福德的《城市文化》的所有方面，只有一点例外：这次芒福德砍掉了欧洲内容。从中世纪早期，前科技时代被往后推移几个世纪，转到18世纪末期马萨诸塞的雪利中心（Shirley Center）。从那里开始的历史演化不是像从前通过英国的“黑乡”，而是通过匹兹堡和纽约来表现的。至于对新

技术将来的展望，芒福德让电影观众看到胡佛大坝、田纳西流域管理局、康涅狄格州的迈瑞特观光道的漂亮远景（当时还是新的，还不拥挤），最后是新政时代马里兰州“绿带”市。罗默斯塔特成为被抛弃的记忆。[942]

到了1939年的时候，人们有充分的理由否认魏玛社会民主的虚假源泉，取而代之的是更强烈的本土内容。多年后，芒福德坚持新英格兰村庄一直是他1930年代乌托邦主义的源泉。其他人也让他们的记忆转向同样的方向，把1930年代社会政治的国际主义推向更遥远、更渺小的地方，重新把1930年代的政治描绘为独特的美国运动。作为记忆，它是错误的，但是作为预测，它并非完全脱离目标。受到海外事件和国内敌人的双重打击，跨越大西洋的进步纽带处于感受得到的紧张状态。新政是这个纽带的高潮，它暗示过一个完全不同的未来。

第十一章 1942年的伦敦

消除贫困的计划

在北大西洋经济体的历史上，第一次世界大战是中断，第二次世界大战是分水岭。在任何层次上它都改变了大西洋世界的社会和思想版图。从第二次世界大战的熔炉里诞生了完全不同的区域经济力量平衡、大幅度扩张的国家责任期望值、新的社会政治抱负、充分展开的大西洋纽带的新装饰线条。在美国，第二次世界大战标志着世界主义政治意识的胜利。没有人料到它也标志着美国大西洋社会政治时代的终结。

在第二次世界大战分水岭的前后对比中，现代福利国家的建设是特别具有戏剧性色彩的。在这个故事展开的地方，在分界线的这一边是六十年社会政治修修补补的工作：对这一处社会经济不公平的纠正、对那一处社会利益的去商品化、对某些特别风险的保险、一点一点对市场的修改——在最紧迫的地方，在能成功想象到或者从他处借鉴到切实可行的矫正措施的地方。在第二次世界大战的另一边，则是发展更严密的、我们时代的“福利国家”：长期的社会专家工作人员、持续经济管理的承诺、更加系统化的规定、包括中产阶级在内的更加广泛的目标人口。

当然，零碎的和系统的社会政治之对比并不是绝对的。二战后福利国家的安全网仍然让闯入该领域的许多人感到失望：福利国家管理结构有效和公平分配社会物品的能力可能下降；市场的公共管理者可能睁一眼闭一眼，或者在他们应该管理的对象的怀抱中彻底打盹儿；国家经济管理者带领国家经济度过危机的能力可能垮塌；体系的连贯性可能（往往实际也是）被夸大了。正如在之前社会经济的修修补补中一样，现代福利国家混合性经济中的公共机构也并没有做国家的所有社会政治工作。雇主、工会、教堂、慈善组织和合作社仍然承担了主要的负担。

福利国家政治的众多方面仍然充满争议。某个社会福利的接受者或许被妖魔化或者被作为替罪羊，他们的救济被大幅度削减或者彻底

停止——尤其是当他们贫穷或带有种族标记时，这种可能性就更大。纳税人的反抗或者私有化的运动可能爆发，加上有一位撒切尔或里根提倡和促成。不过，尽管福利国家政治受到激烈对抗，尽管选民之间就谁应该得到救济和保护、谁应该为这些救济买单而争来争去，但国家继续控制和管理市场经济的做法还是在更深层次上得到广泛接受。国家作为稳定者、管理者、社会产品提供者、少量社会正义的维护者被当作是理所当然的。[943]

从零碎到系统的转变发生在众多不同的政治体制下，政策制订者像往常一样超越差异去相互借鉴和竞争。20世纪的第一个福利国家是英国工党政府在1945年到1950年匆匆忙忙成立的。因为有一批现成的进步思想、战争的集体主义经验、激进的重建主义的胜利情绪，工党政府把社会政治三代人的零碎积累变成接近意识形态和实际操作连贯性的内容。1948年后在瑞典，同样的工作也在社会民主党支持下展开，不过比较缓慢，因为没有受到战争时期重大牺牲的刺激。在西德，战后“社会市场”国家是中间派政府的杰作，它受到那些认为真正问题在于银行和主要工业所有权的左派的侵扰。在其他地方，差别更大的政治环境下出现了其他变体。小阿瑟·施莱辛格认为“福利国家”这个术语在1949年秋天的时候不过才几个月大，十年后它竟然成为北大西洋经济体的基本模式。[944]

在这个普遍朝向更广泛、更系统的社会供给的运动中，美国是积极的参与者。新政时代在1953年的结束没有导致社会政治的全面扭转，虽然共和党中的许多人迫切渴望看到这样的结果。慢慢地，大萧条时代紧急政策的残余因素被转变成长期性措施，涵盖的范围扩大了，承诺增多了，管理变得更加系统化了。《社会保障法案》中最明显地被排除在外者得到纠正。因为担心全国健康保险体系获得突破，大企业和工联主义者赶紧合作推动成立了以就业为基础的健康保险体系。该保险由私人管理，但是受到集体谈判和调解的制约。农民和郊区住房所有者继续得到大萧条时代的补贴。在城市，都市“复兴”工程大量展开。在战前时代启动的结构和期待里，即使美国也呈现出了福利国家的形式。

更加戏剧性的是，战争让美国政治国际化。它把美国人拉到世界舞台上，而且留在那里不下来了，因为1939—1945年的热战变成了1947—1989年的冷战。让美国突然加大对世界管理的投入，其程度是美国历史上从来没有的。1945年后到处都是美国政策制订者——在进行调查、管理、筹措资金、实施安抚等。和历史上任何时期相比，这时有更多的美国活动家、更多的国际会议和机构、更多的外国报告和外国数据交流，超过以前的任何时期。美国位于世界权力中心彼端

的地理政治边缘化地位到1940年代末期已经成为历史。雷·斯坦纳德·贝克的“地球中心论”一去不复返了。

表面上看，所有这些因素似乎对北大西洋进步纽带是个好兆头。在战前进步政治的许多资深人士看来，美国与其他国家的联系似乎比从前更密切了，已经成熟了，可以持久地、规范性地参与美国本土之外那一半被理想化、一半又受到怀疑的社会政治世界。当然，美国从来没有比现在这样更像旧世界国家：和平时期的常备军队、地缘政治野心、不断扩张的国家机器、政治性动员的工会运动，以及从破碎的欧洲搜罗来的世界各国背景的知识分子。[945]

但是期待中的高潮并没有出现。战后美国人突然发现他们处于世界之中，但在政治上他们并不属于这个世界。他们的大西洋纽带更丰富了，但是这些纽带不像从前那样起作用了。更多的外国新闻来到美国，但是它们对国内政治的意义越来越小。其他国家社会政策的报告堆积在美国研究型图书馆，但它们不再能够推动政治的车轮。在欧洲和美国的福利国家制度之间，关系变得越来越稀薄。美国进入国际政治舞台的入口同时也是出口，“美国世纪”的到来也就是其关闭之时。在被预告即将成功的同时，北大西洋进步纽带却散开了。

结束从来都不比开始更简单。美国社会政治的跨越大西洋时代的关闭是个复杂的事件，充满了虚假的开始、放弃的机会和讽刺性的转变。本来应该是战后高潮，结果却根本没有高潮而是从前例外主义的回归；要了解这个情况，再没有比1942年的伦敦更有利的窗口地位了，因为伦敦是战后福利国家建设的起点。

这是比我们故事开始时的1900年凄惨得多的一年，是第二次世界大战的第三年。1942年没有人举办博览会，即便有人举办，也不会有打着阳伞的女士在会上闲逛，也不会有威廉·托尔曼们把展品巧妙地安排在带铰链的搁板和格子上，也不会有帕特里克·格迪斯们按庞大的进步标题把所有趋势组合起来，也不会有热烈讨论“社会问题”的国际聚会。伦敦本身也成为比四十二年前凄惨得多的城市，1940年和1941年德国轰炸机在此狂轰滥炸，人们都被迫撤离，陷入物资短缺和最低限度食物定量配给的困境。英国刚刚在北非的军事胜利对于几乎连续三十个月的灾难和撤退中的人来说很难有多大安慰。这个城市与约翰·伯恩斯、锡德尼·韦伯那个充满市营公共服务业抱负的世纪之交的展览胜地简直是天壤之别。

但是就在这个破坏性大环境下，在1942年的最后一个月突然出现了立刻具有国际意义的社会政治蓝图。它的正式题目是“社会保险和相关服务跨部门调查委员会的报告”，但为了纪念起草人通常被称

为“贝弗里奇计划”。在后来所有福利国家项目和政纲中，没有一个能比得上它的影响力或受欢迎程度。该报告回顾了进步人士从前的做法，绘制了战后进步承诺的蓝图，一下子取得了作为福利国家政治奠基性文件的地位。

“贝弗里奇计划”在包括美国在内的北大西洋经济体内引起充分的讨论。几乎所有人都试图从它捞到政治上的好处。虽然北大西洋进步纽带中的美国人非常关注它，但是不再像从前那样认真倾听了。在长期以来报道英国进步政治的杂志上，在曾经对《劳工和新社会秩序》充满希望的杂志上，人们不可能不注意到一种隐含着批评性优越感的新口吻。就像过去的进步人士一样，1940年代的美国进步人士热衷于未来。但贝弗里奇并没有为他们提供未来远景，欧洲也没有。在欧洲历史上，1942年代表了社会政治新旧时代的交接点。在美国历史上，它标志着封闭的时刻，美国历史再一次回到自己珍视的上帝赐予的潮流中。

贝弗里奇1942年关于社会保险的报告是起草了两次的文件，第一次是由威廉·贝弗里奇起草，后来被参与进来的公众重新修订，在战争艰难的、让人泄气的第三年，人们在其中倾注了如此明显的政治希望。贝弗里奇本人并不想写。他曾在汤因比馆工作，伦敦失业者示威游行让他投身于1904年的失业政治，并成为人力资源问题专家。贝弗里奇拒绝了让他参加关于养老和健康保险的政府委员会的邀请，理由是这不是他的专业范畴。他在1941年和1942年迫切渴望得到的职务是负责战争期间的劳工分配政策。在社会政策问题上，贝弗里奇甚至不是特别具有进步思想的人。罗斯福的新政在1933年并没有给他留下深刻印象，他认为，那是在第一年混乱的矛盾冲突中“尝试所有错误药品”的举动。他认为新政的工作救济是个错误，国家工业复兴总署是特别怪异的东西。他更愿意少干预商业周期的“自然”力量，更多关心企业对低利率和更稳定货币的需要。在他的英国背景下，贝弗里奇是社会自由派，不是工党人士；是中间派，不是激进派。伦敦报刊在1943年初期指出“贝弗里奇计划”的谜团之一是：“一个谨慎的改革者怎么能够把武器打造得这么锋利，一个怯懦的政府怎么能提出如此有影响力的改革措施？”[946]

实际上，劳工部让贝弗里奇担任社会保险和相关服务跨部门调查委员会的主席职务，主要是为了摆脱贝弗里奇的纠缠，安全地让他远离日常政策制订，削弱他的影响力。贝弗里奇接受他的政治命运，把精力集中在唯一敞开的出口。对于任何一个像他那样具有系统性思想的人来说，社会保险呈现出乱糟糟的一团乱麻。即使在德国，社会保险也是一个接一个杂乱地发展起来，管理上混乱，逻辑上不完整。在

英国这样借鉴外国经验，在现有机构框架下进行修改的国家，社会保险方面的混乱就更多了。在1940年代的英国，每种社会保险都和其他保险的资金渠道不一样，覆盖的人口也不同。有些保险旨在补偿工人损失的工资的一部分；有些则根据需要确定给付标准；还有些从设计上就是按贫困线以下的水平给付。1911年法案中的健康保险只限于挣工资的人，没有给家属法定的补贴，而且通过友好协会管理，支持水平差异很大。养老金是给穷人的，由中央政府管理。在1934年拼凑到一起的失业保险是利益团体妥协的产物。

贝弗里奇把他的委员会变成一个人的乐队，要用单一思想的决心把这个众多管理机构、交付工具和补贴水平的混合体标准化和简单化。他的目标像前人提出的一样，是为所有人提供单一的“包括一切”的保险体系，涵盖工人家庭工作生涯的主要经济风险，如疾病、老年、失业、伤残、生育等。把这些原则变成切实可行的具体措施是非常琐碎的任务。1942年11月发表的内容显示，《贝弗里奇报告》是个耗费心血的纲要，有461个非常详细的、标号的段落，还有一对附录，全部填满了最详细的成本核算和政策建议。但它是在异常简单化的要求下进行的细节工作。从他周围现存的资料中，从长期以来对现有社会保险的缺陷的批评中，加上韦伯关于全民生存最低限度保障的传统要求，贝弗里奇简要列出了具有异常清晰的道德支撑的社会保险结构。每个工作的人（或者说几乎每个，已婚妇女在贝弗里奇的项目中没有得到平等对待）应该按同样的比例交付保险费；遭遇生活中任何一种重大风险的每个人应该得到同样的生存水平救助。同样的保险费，同样的给付水平，全国同样一个社会经济等级。“贝弗里奇计划”是从俾斯麦的劳工控制和政治压制环境下拉出来的俾斯麦项目，它是社会保险的普遍化、民主化和平等化。[947]

对于社会保险的这种重新组织，贝弗里奇添加了三个基本的“假设”，每个假设都像报告本身一样范围广泛。第一个是普遍的、国家资助的儿童补贴，旨在帮助即将从温饱生活陷入贫困的家庭渡过难关。第二个是把医疗服务从社会保险中脱离出来，建立公费医疗保健服务体系。第三个是中央政府系统地承担充分就业的经济责任。就像报告正文中的保险观点一样，这些假设背后的思想没有一个是新观点。英国女权主义者自从第一次世界大战时就开展争取普遍的儿童补贴的运动了，贝弗里奇本人是从1925年开始担任埃莉诺·拉斯伯恩的“家庭捐赠协会”的名誉主席。批评1911年法案下健康保险效率低下和不平等的呼声已经广泛存在很多年了。至于就业，那可是贝弗里奇自从在汤因比馆时代就一直关注的焦点问题。1943年从政府部门被排挤出去后，他把全部注意力集中在这上面，组织了私人的研究和政策推荐委员会，最后发表了关于充分和稳定就业的凯恩斯经济管理的可

能性报告，这是1940年代在这方面最重要的声明之一。[948]

所有这些都大大超过了丘吉尔战时政府的预料和愿意接受的程度。既没有得到政府认可，也没有得到贝弗里奇委员会代表的各部门的认可，他的社会保险报告印出来时只有贝弗里奇一个人的签名。虽然有这个不吉利的开头，但公众对“贝弗里奇计划”的反应是爆发性的、非同寻常的。不到一个月就销售了10万份，最后的总销售量远远超过50万份。贝弗里奇充分利用他能抓住的每个宣传机会投身于向大众宣传报告的过程中。他用表现战争紧迫性的语言鼓动说：“世界历史上的革命时刻是用来革命的，不是用于修修补补的。”他把成本核算从日常生活中提升出来，运用了约翰·班扬《天路历程》中的大量比喻。很早以前班扬朝圣之旅中遇到宰善巨人、肆虐巨人、怯懦巨人、绝望巨人，贝弗里奇现在看到战时英国面前的道路上横亘着“五个新巨人”：贫困、疾病、无知、懒散（贝弗里奇指的是失业）和肮脏（他指的是扩张中资本主义城市“丑陋的”无计划的混乱）。他坚持说如果国家运用政治意志来对付这个任务，所有这些都能被消灭，甚至贫困这个巨人本身。[949]

贝弗里奇的包装帮助吸引了人们的注意力，但是单单依靠这些并不能推销《贝弗里奇报告》。在人们把报告从技术性文件转变成战后承诺的过程中，“贝弗里奇计划”的核心特点是：它简单明了的伦理学抓住、反映和放大了战争时期大众的政治心态。贝弗里奇的建议并没有提供比困难时期生存水平救济更多的承诺，但是它们承诺把这些平等提供给所有人，不需要检验贫困程度，没有扰人的威慑因素。在重视统一的时代，“贝弗里奇计划”吸引人的地方不在于给付金额的多少，而在于背后隐含的民主思想。它调动了空袭警报和定量配给形成的共同风险意识——战争让人们认识到国家是公民在危机四伏的海上的共同救生船。贝弗里奇本人没有大量利用战争风险，他甚至没有过度宣扬对男女公民的社会保障是民主权利这种思想。但是在人们从贝弗里奇的成本核算、比喻和效率中提炼的文件里，这些主题被推到了最前面。[950]

因为描述了战后更美好、更公平世界的希望，“贝弗里奇计划”一下子引起广泛的轰动。错误地认为该报告得到政府的支持，信息情报部印刷了特别便宜的版本告诉士兵他们在为什么而战。报告简本在纳粹占领下的欧洲国家秘密流传。对该报告的讨论出现在教堂的聚会上、劳工集会上、社区服务组织的会议上、大学的学术会议上；从克莱塞德工人的激进工会聚会到稳重的教会人员会议，不同政治倾向团体的支持汇集到政府。在报告发表后两个星期内，90%的英国人已经在告诉民意调查者支持该计划。《纽约先驱论坛报》驻伦敦的记者在

1945年报道说：“贝弗里奇几乎已经成为英语中的普通名词，它的意思是希望。”[951]

面对这样的大众潮流，政府的谨慎根本不是对手。汲取第一次世界大战的先例，政府已经组建了一套重建委员会，试图绘制战后和平的社会蓝图。现在有了“贝弗里奇计划”，它们的工作就紧锣密鼓开展起来了。甚至在战争还没有结束的时候，保守派控制的战时政府就已经开始让贝弗里奇的不少议程行动起来。一个影响深远的教育民主化项目和一个家庭补贴项目（虽然比贝弗里奇期望的水平低）在1944年和1945年初获得通过。政府白皮书支持新的全民健康保健服务、和平时期反周期开支，以及贝弗里奇社会保险建议中的大部分内容。城市规划者再次行动起来提出更广泛的种种建议，如更有效地征收因公共设施改善而产生的非劳动所得增值税，如给膨胀的伦敦以新的、宽广的绿化带。由于这些成就的支撑，保守派在1945年夏天作为“贝弗里奇计划”的新倡导者迎接选举。自由党也这么说，声称贝弗里奇是他们的党员（不是没有道理）。工党也这么说，最终不再反对需要交保险费的社会保险思想，接纳了贝弗里奇主义。[952]

选举结束后，是工党抓住了贝弗里奇帮助释放的激情。选民抛弃了丘吉尔想在和平时代执政的诉求，大量支持工党政府，这是工党成立以来首次在英国政治上留下重大标记。政府以非常快的速度连续通过了贝弗里奇路线的《国家保险法案》、将基本健康服务非商品化的《国民保健服务法》（正如新的卫生大臣安奈林·比万所说的，终止了购买和出售医疗服务的习惯）、拥有强大补偿能力的《城乡规划法案》，以及大量住房投资计划。1946年的《新城法案》开始由国家建设十四个新绿化带城市——埃比尼泽·霍华德思想的公共实践，比美国重新安置署试图尝试的规模更大。贝弗里奇本人作为其开发公司的主席之一很快搬进其中一个新城镇。利用战前城市“社会主义”的先例，工党现在把英国的交通体系和电力系统大部分国有化。工党内的社会主义者仍然占上风，煤炭、钢铁也都收归国有。[953]

保守主义者指控这些政策都是“通向奴役之路”：英国变成“红色”和激进国家了。实际上，工党政府在1945年到1950年的项目中大部分内容并不是从马克思那里继承，而是进步人士的遗产。积累了改革工程的备选方案，1945年的政府革命是英国新政，是危机政治动力关系以工党模式的再现。基础产业的国有化接通了社会主义的核心传统，但在实际上工党政府对于中央国家计划表现出很少的兴趣，从资本那里攫取根本经济控制权的兴趣就更小了。它最受欢迎的措施是建立在从前社会政治基础上的部分，不是要取消资本主义而是缓和其极端情形，从中提取出一些主要社会产品并在最严重的风险下搭建共同

平台。

如果认为《贝弗里奇报告》是整体结果的蓝图，那就错了。但是贝弗里奇本人在1910年代的社会政治和1945年后的福利国家之间建立的个人纽带，不管象征意义还是政治意义都十分重要。工党政府没有向他寻求建议，战时政府试图排挤他，但是他的报告表达了战后社会秩序核心的许多道德和政治假设。最后，从大西洋角度看，它还做到了更关键的一点，给予战时和战后英国的重建情绪一个计划。在把理想结晶为政策、原则和比喻后，它把这些变成潜在的出口物资。

美国进步人士曾经感受过这么多英国宣言的力量，不可能摆脱“贝弗里奇计划”旋风的影响。每个专家都承认，本国的社会保障体系和英国相比有更多漏洞和不协调的地方，完全是权宜之计。在1942年时，没有一个项目是具有普遍性的。只有养老保险是全国管理的，即便如此，它还是被地区性扭曲了，排除了农业工人和家庭用工，很少涉及农村或者南部非洲裔美国人。剩下的是国家制订的标准的大杂烩。社会保险中最古老者“健康保险”还没有美国的例子，虽然在1939年国会进行了另外一次尝试。就在战争物资消费最终实现了新政者长久以来感到头疼的经济复兴后，“贫困”巨人在1940年代在很大程度上可以说偷偷溜走了，不过还没有系统的保险防止它再回来。基于所有这些，“贝弗里奇计划”对当代美国的相关意义太密切了，绝对不可能错过。

对《贝弗里奇报告》同样有利的是，美国在战争最初几年的战后计划范围很有限。罗斯福从1919年威尔逊的溃败中吸取的教训之一是不再把战争当作意识形态的圣战。这次没有全力以赴的宣传活动，没有模式化、中央集权的战争经济，没有对紧急“战争社会主义”的称颂。像往常一样，战争让私有企业变成公共的了，但是罗斯福不愿意支持1917年和1918年战争工业委员会那样规模的竞争性控制中心，他把战争期间的生产和价格管理转移到分散和重叠的部门。他把服装工人联合会的西德尼·希尔曼放在身边处理紧急事务，和他的关系远比冈珀斯和威尔逊的关系更亲密，但是没有象征性席位安排来给予劳工机构性权力。[954]

从前的战争经济问题重新出现，这次用更谨慎的答案来对待。再次遭遇战争生产工厂的巨大住房需求，规划者在房地产利益团体的巨大压力下没有选择模范城镇建设，而是建设便宜的临时住房。招募杰出建筑师的短命尝试把沃尔特·格罗皮乌斯临时拉入战时住房项目——他曾是魏玛社会现代主义者中最热烈支持最低生存保障（Existenzminimum）的，但是他在宾夕法尼亚西部搞的简单、难看的“铝城市”项目是个公共关系灾难。就在工人们开始进入位于底特律

的飞机制造厂时，沃尔特·鲁瑟和奥斯卡·斯通诺罗夫一起提出就在蔓延的威洛伦（Willow Run）厂区外面建造雄心勃勃的战时模范城市，但是福特汽车公司拒绝出售周围的土地，担心它发展成社会工团主义的堡垒。[955]

至于在英国重新出现的战后重建委员会，罗斯福一个也不想要。他告诫左派批评家："我们必须先赢得战争……然后才能制订更多未来计划。"他在1941年初期对国会说，将来必须把"简单"的东西放在民主基础的位置上：广泛的社会保障覆盖范围、医疗保健的更好机会、"给穷人提供保障"、"给能工作的人提供工作"。但是他不愿意讨论重建的具体内容。[956]

罗斯福有足够的政治理由采取谨慎策略。对于丘吉尔的保守派控制的政府来说，通向国家统一的道路在于战后复兴的承诺。在英国，正如战争的官方历史学家在1940年代末期所说的："可以这样说，政府和人民之间存在着隐含的契约：为了赢得战争，人们不拒绝政府要求做出的任何牺牲；作为回报，他们期待政府表现出想象力和严肃性，准备好战争胜利后国家幸福生活的恢复和改善。因此，重建计划实际上是战争努力的一部分。"对于罗斯福来说，因为反对新政的国会多数派随时准备从每个战时政策措施中找到（如罗伯特·塔夫脱在1942年所说）"在战争幌子下让国家改头换面"的秘密项目，通向国家统一的道路反而在于搁置新政过去的社会重建主义言论，给予复员的士兵慷慨的战后福利，如此而已解决问题。工会的目标在于日常福利，没有举起吸引人的重建主义大旗；产业工会联合会中短暂讨论过类似1919年和1920年德国社会民主党路线的劳资共同决策制度，但很快就烟消云散了。只是到了1944年初期，通过一个人人享有的新"经济权利法案"的前景，罗斯福才采取从前威尔逊的立场为冲突留出了进步人士议程。[957]

在美国战争初期表达战后理想方面的真空阶段，带有高度承诺和密切相关性的《贝弗里奇报告》肯定得到更加热烈的关注。进步刊物迅速指出了它的重要意义。特别的美国版本很快销售了5万本。由战时进步雇主、记者和工会主义者组成的同盟"全国政策委员会"把1943年初期的年度聚餐会议献给了《贝弗里奇报告》。在3月份，贝弗里奇本人应洛克菲勒基金会邀请乘船前来美国作演讲旅行。在三个月时间里，他发表了一百多场演说，并和罗斯福、弗朗西丝·珀金斯以及几十位公共和私立机构的高官私人会谈，受到公众广泛关注。[958]

在1943年罗斯福战时内阁里存在着深刻的担忧，觉得政府可能被冷落了。在《贝弗里奇报告》发表后的几个星期里，罗斯福对亲信说要向国会提交"类似'贝弗里奇计划'的东西"。甚至他的一直谨慎的财

政部长也敦促出台美国版计划。亨利·摩根索在1942年末的日记中写道："英国的每个人都将得到保险，他们将得到失业保险，他们将得到医疗保险，要什么有什么。"在1943年初，罗斯福公布了关于社会保障和公共工程项目的广谱性"全国资源计划委员会"（NRPB）报告，它自1941年末以后已经落满灰尘，当年罗斯福认为这个内容不合时宜而将其搁置。现在他很高兴地让报刊称它为"美国的'贝弗里奇计划'"。进步人士和保守派评论家都开始进行两者的对比。为了抓住要点，《新闻周刊》给读者画了一个图表，一类一类地比较委员会报告和英国计划。到了1943年春，参议员罗伯特·瓦格纳介绍了另外一个"美国的'贝弗里奇计划'"，这是个把健康保险和社会保险结合起来的法案。在所有这些方面，北大西洋进步纽带再一次发挥了作用，把外来的名词"贝弗里奇主义"引入美国词汇，重新激发起落后于人、竞争和不足等从前的恐惧，把民族国家政治卷入竞赛和交流的国际体制中。[959]

但是，这次出现了不同的情况。早期的迹象出现在英美进步政治的堡垒《新共和》。自从1914年创立开始，该杂志就公布了英国投稿者和英国联系的长长的名单。在1945年战争结束时，四位编辑中的两位立即动身前往伦敦，像他们之前《新共和》的许多人一样要到那里获得方向，为未来打基础。《新共和》更标新立异的左派对手《国家》把热情留给了工党选举的胜利，在1942—1943年之交的冬天对于贝弗里奇的工作没有多作评论。相反，《新共和》给予"贝弗里奇计划"即刻的强大支持。但是到了初春，编辑已经把热情全部转向"全国资源计划委员会"报告，称赞它是"美国宪章"，在1943年春天开辟一个专版讨论其中的建议。编辑们说该委员会的建议"远远超过了《贝弗里奇报告》"。马克斯·伦纳尔写到它是"更好、更可靠"的计划，更有美国特色、更有"革命性"的计划。进行同样对比的《国家》杂志也得出同样的结论。[960]

"全国资源计划委员会"报告中究竟有什么东西让编辑得出这样的结论，实际上一下子还不容易看出来。在来自英国的移民进步人士伊夫琳·伯恩斯主持下把许多提案拼凑而成，"全国资源计划委员会"报告实际上是新政主要项目的回顾和合理性辩护，特别强调了公共事业振兴署的工作救济和公共工程就业政策。它根本就没有"贝弗里奇计划"中的道德和管理清晰度，也没有提供成本核算；在社会保险前沿，它的建议十分谨慎。罗斯福把它放在国会门口，根本没有签署意见。国会把它晾在那里，无人支持，也无人辩论，保守派专栏作家认为这是政治智慧的标志。[961]

但是对于进步思想的编辑来说，把"贝弗里奇计划"和"全国资源计

划委员会”报告提供的社会保险进行对比根本就没抓住要点。贝弗里奇主义在他们心里根本就没有革命性。因为其对最低生存保障的紧缩的吝啬的讨论，它不过是安慰剂和精神支柱。相反，在“全国资源计划委员会”报告的众多建议中，他们提取了完全不同的希望种子：足以消除从前经济危机循环过程的充足工作和就业岗位的希望。让该委员会建议具有“纯粹美国特色”的是，（正如《国家》编辑指出的）它不仅强调保障还强调永远处于满负荷运转的经济：“它代表了完全摆脱在30年代一直让我们陷入经济奴役的那种失败主义思想的牢笼。”它意味着抛弃大萧条时代对贫困问题的关注，抛弃生存家园工程中隐含的那种长期经济停滞的思想，抛弃所有这些，通过公共紧急工程和永久性公共工程计划而实现充分就业、充分生产的经济承诺。[962]

在编辑部会议之外也能听见同样截然对立的支配性观点。G.哈特里·格拉顿在《哈珀斯杂志》上对“贝弗里奇计划”提出疑问：如果汽车本身不能前进了，出售降价的全国公交车票给伤残的病人又有什么意义呢？据说，英国项目的前提正是钉在稀缺性上，真正的美国替代方案必须是建立在经济增长的基础上的。亨利·华莱士认为贝弗里奇的建议从根本上说和美国这样“充满活力”的经济不相干。推动永久性公共事业振兴署的哈里·霍普金斯并不认为贝弗里奇项目能够“成为任何美国项目的基石”。华莱士在1945年回到这个内容时说：“社会保险项目虽然让人期待，但在维持生产和就业的高水平所需的整体购买力中，还是只占了很小一部分。”随着这些极端观点的加深，贝弗里奇主义佩带上越来越暗淡的贫穷装饰品。贝弗里奇的平等费率、基本生活补贴、韦伯式的保证最低生活水平论、风险的民主化等——所有内容都与充分就业的经济前景背道而驰，与新的欣欣向荣的经济前景背道而驰。[963]

人们从这些评论中听到的部分内容是宏观经济学概念上的革命，即将形成所谓“凯恩斯主义”。这个观点认为不加管理的市场经济的膨胀—崩溃循环过程可以通过连续的、精心调整的公共投资来克服。它在1930年代的许多地方发酵，从斯德哥尔摩到新政的华盛顿，虽然是英国的约翰·梅纳德·凯恩斯做出了最深刻的理论阐述，并在国际上大力推销这个观点。[964]保持国家总体开支和需求可能是政府管理最重要的任务，这一观点进入1930年代后期的经济辩论中，成为对社会政治的一种让人目眩的简单化表述。人们不需要像新政初期疯狂的兼收并蓄一样同时做各种事情。人们不需要过分担心哪些商品在市场上或者市场外，甚至不需要操心在这个深刻混合性的体制哪里可以划出这样一条线来。需要关注的是一个关键问题：把注意力集中在总体性的投资和需求上。

在1938年，当他们说服罗斯福尝试扩大开支来摆脱当年经济急剧的颓势时，罗斯福政府中只有一小撮亲凯恩斯主义分子。凯恩斯和罗斯福四年前的著名会面让两人都感到困惑和失望。但是随着战争经济因为政府采购而活跃起来，比任何专家能想象到的更多的商品纷纷涌现，凯恩斯式经济管理的信条很快吸引了众多支持者。在哈佛经济学家阿尔文·汉森的影响下，“全国资源计划委员会”很快沉浸在新范式中。既然正确地理解了它的作用，已经空荡荡这么长时间的市场经济聚宝瓶又准备释放财富了。到了1945年，亨利·华莱士承诺提供六千万就业岗位，不是通过计划或者控制而是持久和充分需求的神秘力量产生的。在把新进步信条思想线索结合起来的战后自由主义研讨会上，塞莫尔·哈里斯提出了这样的教训：“现代经济政策的核心是保持需求稳定。”[965]

在左派“社会凯恩斯主义者”（关注自动的公共工程和公共开支调整）和右派“商业凯恩斯主义者”（更狭隘地把中央政府看作有利率意识的中央银行）之间，经济辩论到1940年代初期还远没有结束。许多商人对于总体经济管理的整个模式表示深刻怀疑。《新闻周刊》商业专栏作家反对说，充分就业的承诺意味着“经济法西斯主义，没有别的”。《纽约时报》编辑认为只有“极权主义”经济管理才能实现充分就业。作为对它辛苦拟出一个凯恩斯公共投资项目的回报，国会在罗斯福发表报告六个月后关闭了全国资源计划委员会。但是，塞莫尔·哈里斯的进步合作者仍然有众多公共目标和工程：更多的田纳西流域管理局；改善健康、住房和教育；大众工作项目。根据国家的总体公共和私人开支账本的要求，这些工程中的每一个都准备好吸收所需要的额外投资。但是现在社会需要处于第二位。贝弗里奇道路上的巨人只是附带事件，首要命令是开支本身。[966]

所有这些新吸收的观念加入到美国人对《贝弗里奇报告》的理解中来。他们的眼光集中在增长的前沿，总体需求管理的鼓吹者很少掩盖他们对贝弗里奇专注于贫困问题的恼怒。在他们看来，“全国的最低生存保障”言论本身就表达了错误的信息。实际上，贝弗里奇自己的《自由社会的充分就业》中完全凯恩斯主义的分析就很快显示，经济增长与经济安全之间的内在矛盾这种概念从一开始就是非常错误的。贝弗里奇和凯恩斯是朋友，也是相互从对方吸取观点的合作者。在最低生存保障和工作之间、风险保险和经济增长之间，并没有内在的矛盾。美国人拿来和贝弗里奇诺言作对比的管理下持续增长的“美国式”诺言，显然并不是美国人的专利。斯德哥尔摩经济学家作为“凯恩斯主义者”的时间和凯恩斯本人一样长，比凯恩斯的美国新信徒时间更长。凯恩斯主义在1940年代就像贝弗里奇主义一样是拥有国际影响力的观点；在战后北大西洋经济体中很难找到不以某种方式同时吸

收这二者的社会政治蓝图或者福利国家设计。

美国人贬低“贝弗里奇计划”显然还有别的因素在起作用，在影响力上，它们更简单、更原始、更持久。欧洲人可能谈论凯恩斯主义倍数效应和持久经济增长，但是让欧洲人穷困潦倒的战争却让美国人大发横财。1939年的时候没有人预料到战争能够带来如此大的财富差异。但是到了1945年，曾经是北大西洋进步纽带存在基础的经济可比性已经遭到破坏。1940年代美国人对英国的报道集中在这一点。《国家》的伦敦记者在1945年初报道说，英国是个“陷入极端贫困”的国家，“口号仍然是‘紧缩’，这个词是典型的委婉语，概括了把民用经济尽可能减小到最低的整个过程”。一年后，英国“仍然破败，路面坑洼不平，人民营养不良”。英国虽然不是“奄奄一息”，如许多报告所说的那样，但它在定量配给的食物和燃料中蹒跚前行（面包配给持续到1949年，肉类配给持续到1954年），各种消费品都处于紧缺状态。英国非常贫穷，德国就更贫穷，它在战后能够活下来全靠胜利者的慈善救济。[967]

美国本土也存在牺牲：汽油定量配给、自己种庄稼的“胜利花园”、废金属回收运动、（比从前多得多的美国人需要交的）联邦收入所得税。但是在总体上，国内经济牺牲不大。国家的希望拥挤在脆弱的、同一个救生艇上的敦刻尔克经验不是美国人的战争教训。部分因为政策制订者的设计，但是更多因为特殊的地理环境，让美国摆脱了战争的巨大破坏。欧洲人的大灾难让美国人发了大财。战争在美国本土的教训是充裕的工作岗位和丰盛的食品柜——即资本主义经济的能力如果由足够大的力量来推动，得到足够好的管理，就能够大量生产出枪炮和黄油。1945年世界总体物质生产中的一半出自美国工厂，五年后，世界货币储备中的一半仍然位于美国。从前没有一个国家的经济能这样主宰世界，而欧洲的灾难给予美国这个经济机会。在战争结束时，世界暂时只有一个经济大国，那就是美国。[968]

在这样程度的不平衡状况下，从柏林到旧金山贯穿北大西洋经济体的共同经济、共同社会问题、共同社会风景这种旧观念无法持续下去了。欧洲受到重创，陷于贫困。它的社会政治需要不再是美国的需要。美国进步人士在贝弗里奇主张中看到的失败主义氛围、他们自己心中产生的增长与“保障”间的新鸿沟、对市场经济前景的重新拥抱，都与这个起点有关。英国人因为厌倦了战争牺牲，可能把贝弗里奇主义当作希望的代名词，但是对美国人来说——甚至对美国进步人士来说，它渗透出太多的局限性和贫困。生存经济是旧大陆的问题，20世纪最著名的这个社会政治文件从根本上说不是美国的事情。在战争造成的巨大变化中，美国进步人士重新获得了自己神赐天命一样的希

望。

例外主义的重生

“贝弗里奇计划”并非在大西洋跨越中沉没的第一个未来蓝图。大西洋进步纽带一直存在失败、挫折、错过的时机、中断的交流等所有问题，但是进步刊物的敏锐的读者不会看不出起作用的更大模式。不仅仅是《贝弗里奇报告》对美国人来说无关紧要了。作为社会政治试验，英国本身已经变得无关紧要，在这点上，西欧的民主也是如此。1930年代被用滥的海外模式在1940年代分崩离析。这次再也没有按原来模式恢复的可能性了。

纽带解体的讽刺色彩在于，它结束时美国人恰恰比历史上任何时期都更深地卷入欧洲事务。1945年美国军队进入元气大伤的欧洲，紧随其后的又是大批的平民专家来维持、管理和美国化。在西德，美国占领军政府就像在白板上一样写出了18世纪权力监督和制衡的结构：联邦政府架构、独立的司法系统、权力受到严格限制的两院制中央政府、一部成文宪法。在社会立法方面，美国当局除了设置路障防止经济国有化，帮助恢复和合理化德国社会保险结构外，没有多大兴趣。与英国、法国在德国军事占领区的同行不同，美国人让德国人自己重新规划德国城市。但是即便美国管理者行动克制，战前关系的颠倒还是不可忽略的。[969]

战后美国对欧洲的经济和文化的入侵更加让人印象深刻，这是很早就在外国预告过的。“马歇尔计划”不仅给欧洲带来了数十亿美元的财富，而且带来大量的经济学家、文化专员、美国情报机构管理者、中央情报局官员来监督他们的投资。“马歇尔计划”官员支持成千上万的法国企业界和劳工界人士到美国访问，通过访问日程安排影响他们，旨在推广美国处理劳工关系、消费市场和生产的方法。美国消费品的巡回展览到了法国偏远乡镇，美国资助的电台把美国汽车生产的细节带给奥地利家庭。口香糖、电影、广告、可口可乐，美国商品渗透到欧洲人的日常生活。哈罗德·拉斯基总结战后秩序时说：“美国像个巨人一样控制了整个世界。”不管从大的方面还是从小的方面，欧洲突然变成美国人的了。[970]

或者说几乎成为美国人的了。随着热战被冷战替代，把世界重新塑造为美国苏联激烈对抗的战场，美国在经济上、军事上和外交上比以往任何时候都更深入、更亲密地和欧洲历史交织在一起。欧洲政治的每个变化突然之间都具备了地缘政治意义。西欧从来没有像现在这

样被这么多美国人仔细研究。不过他们不再是寻求教训，如保罗·凯洛格曾经说过的从旧大陆的经验中寻求“前进的号令”。美国人在1940年代后期把欧洲的民主社会置于美国经济和军事保护之下，从而重新塑造了欧洲的重要性。在冷战两极对立状态下，巴黎、伦敦和柏林不再是美国人想象力的核心。欧洲成为被争夺的场所，是客户的大洲，是美国与苏联的中间地带。即使美国进步人士在海外也很难看到他们自己和二元对立面苏联人之外的其他内容。

简而言之，战争和战后危机的持久影响不仅是力量的移位，而且是思想的移位。美国进步人士不再是眼睛紧盯着西欧竞争者向未来前进，他们不再想象自己是在与世界其他“文明国家”进行竞赛——更少担心落在别人后面。现在这些比喻本身已经成为无比遥远的天真时代的一部分。20世纪后半叶的用词更加不客气，美国在其势力范围内的特殊地位是非常清晰的。

几乎相隔五十年的两次政治大旅行说明了这样的对比。像1905年的威廉·詹宁斯·布莱恩一样，1953年艾德莱·史蒂文森是被打败的民主党总统候选人，希望通过海外旅行休息一下以便在政治上东山再起。布莱恩和史蒂文森都进行了从东京到伦敦的环球旅行。两人的活动都是公开报道的，布莱恩和赫斯特报业签订了合同，史蒂文森被来自《瞭望》杂志的随行摄影家和记者包围。两人都知道使命的语言：在布莱恩是西方基督教，在史蒂文森是西方自由。两者中间，史蒂文森的背景有更多国际化色彩。他在12岁时就开始了第一次大旅行，此后跨越大西洋很多次。但是在冷战时代进步政治的目光向内的全球主义影响下，史蒂文森报告的视野就狭隘得多了。

布莱恩的世界是兼收并蓄的大橱柜，它的架子上堆满了有用的和有趣的东西。而史蒂文森的世界充满了危险和“折磨”、责任和“负担”，它的每一个侧面都把想象力压回美国的特殊命运上。史蒂文森的世界不是可以使用的社会政治经验的仓库，不是环绕世界的一连串“外国试验站”。从那里没有亨利·劳埃德曾经说过的进步思想“沙拉”等待制作。它是美国人不能回避的“领袖考验”，要准备肩负“伟大的最艰巨重担”的领域。在英国的布莱恩为1906年自由党的胜利而欢欣鼓舞，非常热切地渴望看到英国经验能够对“自然垄断”问题提供什么答案。而史蒂文森的英国没有让美国命运的特别重担得到暂时减轻。温斯顿·丘吉尔告诉史蒂文森，美国人“拯救了世界”，这个胜利让他们像阿特拉斯巨神一样肩负起世界的重担。在“这个世纪中叶的考验中”，所有的问题都汇集成一个：“我们[美国人]如何承担起上帝赋予的神圣使命？”[971]

在新发现的雄辩力和紧迫性面前，沿着进步跑道一同比赛的说法

让位给了例外主义的天赋、例外主义的责任、例外主义的“美国生活方式”，以及例外主义的美国独特历史等言论。1950年代初期的历史学家和政治学家深深卷入弄清这些问题的研究中。[972]从前的政策对比问题似乎不值得再提出来，因为答案如此明显，上帝为世界成员提供的牌的差别是如此分明。对于美国多数进步人士来说不存在从海外学习社会政治经验的问题了，也没有需要克服的落后状态了。自我参照的百叶窗再次关闭，因为美国人重新把自己当作世界历史的例外。让美国人深深卷入欧洲事务的战争出乎意料地把美国完全孤立了起来。

北大西洋经济体进步纽带的解体并没有让进步政治停下来。在1940年代美国已经启动的政治力量非常强大，足以按照自己的轨道运行很长一段时间。罗斯福的反对者迫切渴望关闭新政残余，而劳工团体和进步思想的民主党人试图扩大其规模，在这种斗争中美国社会政治保持着足够的能量，人们不会马上注意到更广泛的、跨越国界的参照物正在消退。哈里·杜鲁门在1948年竞选时，不仅誓言在欧洲采取对苏联的强硬政策，而且提出了对新政承诺的新延续：社会保障的扩展、新政启发的全国健康保险项目、大规模住房建设项目、新的公共电力工程、更高的最低工资标准、对农业的长期性价格支持、农村电气化推广、劳工谈判权利的增加等。这些议题还进入林登·约翰逊的“伟大社会”项目，并且在后来的很长时间里继续影响社会政治的辩论。[973]

但是在多数情况下，美国进步人士不再公开谈论欧洲比喻和欧洲纽带。在1940年代后期国会关于住房立法的听证会上，指代欧洲的内容就缩减到几乎没有的程度。在1949年关于医疗保险的国会听证会上，进步人士支持者拒绝对国际间的对比表态。相反，在1939年《社会保障法案》修正案的听证会上，仍然充满了对欧洲经验的引述。政府的“社会保障顾问委员会”主席道格拉斯·布朗当时在众议院听证会上提供了世界社会保障条款的图表，还有一份英国保险印花簿，他希望很快将在美国实施。在1950年代的社会保障听证会上，唯一一个较多依赖大西洋背景的证人是抱怨连连的前社会保障管理局雇员马乔里·希伦，他声称有证据证明罗斯福—珀金斯在美国实施社会保障的阴谋最初起源于日内瓦国际劳工组织的“社会主义者”小集团。[974]

希伦只不过是拥有逼真想象力的新闻通讯作家。但是随着冷战进入美国国内政治，主张维护上帝赐予的、未受污染的美国方式的人获得了强大优势。当社会保障管理局1947年选择持同情态度的调查者汇报新西兰健康保险的经验时，国会保守派人士提出警告说，这是对医药社会化的“莫斯科政党路线”的认可。劳工进步人士的健康保险游说

活动被攻击为共产主义者前线。本人也有相当社会政治野心的共和党人参议员罗伯特·塔夫脱指控说，1946年的《充分就业法案》是起草者直接从苏联宪法中挪用而来的。对那些担心国家的社会力量的人来说，冷战添加了特别迅猛有力的策略优势，让谈论落后和不足的言论承受更高昂的政治风险代价。[975]

当然，不是所有的战后美国进步人士都变成例外主义者。从历史上看，劳工世界比中产阶级的改革世界更加国际化，在战后与国际社会政治纽带仍然保持着交错的关系。冷战地缘政治让美国工会人员和他们在政府的资助者深深卷入欧洲的劳工事务，不仅重新扮演1918年和1919年塞缪尔·冈珀斯的耀武扬威，而且产生了出人意料的国内后果。鲁瑟兄弟是欧洲场面上的主要人物，他们抓住每个机会宣扬美国生产方式的福音。英国《每日先驱报》在沃尔特·鲁瑟的一次年度旅行时，称他是“希望的吹笛手”，是“美国梦和……空前富足时代到来的”福音传道者。1951年，作为“马歇尔计划”政治的比较有趣的转变之一，维克多·鲁瑟帮助为试验工厂输送工会基金，向满心狐疑的法国人展示美国的生产技术和劳工关系技能。但是鲁瑟兄弟也是欧洲风格的社会工团主义的主要宣传渠道，工团主义凭借与海外社会民主政治有意识的密切关系、国内消费者和信用合作社的坚实基础、体育和娱乐中心、教育项目、政治野心等，至少在一段时间内在产业工会联合会找到了家。[976]

专家们在战后也重新建立起国际纽带。在新成立的联合国机构体系中，在学术交流活动中，在专家和政策专家的国际聚会中，各种观点仍然在超越民族国家界限而传播交流，明显的例子就是国际货币政策。1945年后的世界在思想上比伊利和布莱恩时代更小了，更亲密地结合在一起了。信息的获得更加快捷，相互往来更加方便。在对中欧社团主义工业计划、瑞典经济政策、欧洲大陆土地规划技术等不断变化的兴趣中，大西洋进步纽带的传统动力构成美国社会政治场景昙花一现的复兴。即使在例外主义政治的高潮时期，所维持的国际社会政治纽带也比政治舞台公开表现出来的更多。

但是随着美国控制世界而欧洲社会民主的财富大幅度减少，随着冷战政治中使用外国经验的危险增大，随着在历史和政治科学领域新的例外主义文献的迅速增多，随着市场产生物质极大丰富的奇迹（当时看来似乎是美国独有的），跨越大西洋的进步纽带确定政治议题的能力已经不如从前了。北大西洋进步纽带的主要机构也随着时代的前进被取代。约翰·安德鲁斯的美国劳工立法协会、亚伯拉罕·艾普斯坦的美国社会保障协会到了战争结束时随着创始人的去世而关闭。凯洛格的《调查》在1952年停止出版。芒福德和鲍尔继续为他们的事业奔

走呼号到1950年代初期。但是战后都市政治的主要语言是纽约市规划沙皇罗伯特·莫斯的，他把芒福德贬为“坦率的革命者”，蔑视“根本不属于这里”的外国观点。[977]

下一代进步人士开始工作时根本就没有了前辈对欧洲那些强烈和反观性的感情。1940年代后期和1950年代的欧洲社会政治复兴产生了五六个可以输出的福利国家模式，对于美国政治的影响却比早期的社会政治试验小多了。当美国的战后社会政治开始沿着自己的道路向福利国家条款和妥协迈进时，已经不再有积极的、相互联系的游说人士提出那些来公开辩论，或者询问美国做法哪些与其他国家先例不同之处是聪明的，哪些是不聪明的等问题。有的只是例外主义者的、扩张的美国和“奄奄一息”（虽然从来没有死亡）的欧洲两极对立的言论。

当然，北大西洋进步纽带本身也有不少过分扩张的极端言论——也有不少虚假幻觉。从1870年代开始，美国人在这个纽带中表达他们的信念和对外国的热情从来不是容易的事，除非使用近乎夸张的语言。他们的简单化常常是天真的，有时候（如1914年的德国崇拜者豪威和道森）简直让人尴尬。他们把他国的公式化形象走私进来，把这当作他们所了解的唯一修辞工具插入同胞的意识中间，让国人明白美国在市场和政治间的平衡方式不是不可避免的：在其他地方，人家采用了不同的办法，而且做得更好。他们在巴黎等地方的社会政治市场上捡到的物品并非完美无缺。他们的格拉斯哥公交车、爱尔兰乳品厂合作社、奥斯曼化的巴黎、莱奇沃思以及德国伦理经济学，决不是面向大西洋的进步人士一厢情愿看到的样子。所有这些也存在于他们的工作中，更存在于其遭遇到的更深刻的地方性抵制中。

美国进步政治跨越大西洋阶段的历史重要性不在于它夸张的极端言论，而在于经验的纽带。它标志着资本世界越过民族国家的对抗力量而让许多人看到共性的时刻。尽管大西洋进步旅行者的工作遭遇“非美国”或者“普鲁士产”之类愤怒抗议，但他们让其他国家的社会政策成为报纸的头版新闻。他们不仅维持了引起高度关注的国际交流结构，而且维持了让美国社会政治选择与别国选择结合起来的公开辩论。从大西洋的一侧到另一侧，人们都能感受到交织在一起的社会政治动力关系。在民族国家的政治结构努力要分开的地方，他们试图建立纽带（总是伴随着竞争和冲突，但是毕竟相互联系在一起）。即使在美国，这样的现象也能够清晰感受到，或许美国尤其如此。

1900年的巴黎，在北大西洋进步人士纽带中的美国人还是欧洲中心辩论的迟到者——既渴望加入进来又为自己的差异感到自豪。半个世纪后，他们的努力极大地改变了美国进步政治的议程。他们试图跨

越大西洋的桥梁虽然布满失败和意料之外的转变，但还是有很多东西成功跨越了。他们拓宽了的社会政治经验和解决方案领域让政治摆脱纯粹经济命运的束缚，也为进步改革提供了动力和确定了词汇。这贯穿了1930年代危机政治的全过程。但到了1940年代末期，这个进步时代结束了。在挽救了世界之后，很难再想象从它那里还能学到更多的东西。

致谢

本书是多年辛劳和多人帮助的结果。最慷慨的资助者是那些机构，它们的支持为我提供了免于课堂教学任务的研究和写作时间。在初期阶段，这个项目得到“美国学术团体理事会”和威斯康星大学麦迪逊分校的奖学金和研究基金。研究的后斯阶段得到全国人文科学基金会和普林斯顿大学的资助。在法兰克福大学担任富布赖特高级讲师，使研究的欧洲阶段得以实现。本书的大部分手稿是在行为科学高级研究中心完成的，它不仅提供了研究员资助还提供了工作所需要的理想环境。

同样关键的是在研究过程中为该项目的顺利开展而提供的个人帮助。两位特别聪慧的本科生研究助手凯西·拉格尔（Cathy Lager）和乔舒亚·马歇尔（Joshua Marshall）在我之前开拓了研究尝试的许多内容，费迪南德·克雷默（Ferdinand Kramer）跟我分享了恩斯特·梅项目的许多记忆：厄内斯特·科尔纳（Ernst Konhner）带领我参观罗默斯塔特。弗莱德·福克斯（Fred Fox）接待我这个不速之客，在加州德尔亥慷慨地回答我的问题。两个大洲、太多的大学图书馆和档案馆回答了我的询问，为我提供非常有效的指导，帮助我发现研究所需的材料，我实在无法一一列举他们的名字。

其他的人从头到尾倾听了这些想法，仔细阅读了原稿，或者提出争论，这种相互交流是学术研究中不可缺少的因素。普林斯顿、哈佛、斯坦福和耶鲁的教授论坛，伦敦大学美国研究中心，位于法兰克福的约翰·沃尔夫冈·歌德大学和位于科隆的英美历史研究中心，都在很多方面帮助提升了该项目的敏锐性。朋友和同事艾伦·布林科列（Alan Brinkley）、丹·齐特罗姆（Dan Czitrom）、艾伦·道利（Alan Dawley）、詹姆斯·克罗潘伯格（James Kloppenberg）、阿诺·迈尔（Arno Mayer）、安迪·拉宾巴赫（Andy Rabinbach）、多罗西·罗斯（Dorothy Ross）、约翰·汤普森（John A. Thompson）都慷慨地给予时间阅读全部或者部分手稿并提出宝贵的意见。不用说其中的每个意见都可能用不同的方式写这个历史，但是最终的结果因为他们的帮助而大大改善。

在手稿的最后阶段，梅丽莎·钱（Melissa Chan）解决了很多麻烦的脚注。约翰·布拉兹耶夫斯基（John Blazejewski）帮助提供了很多

图片。朱丽·埃里克森·哈根（Julie Ericksen Hagen）精心编辑了书稿。哈佛大学出版社的艾达·唐纳德（Aida Donald）为本书拟订了标题，非常认真地阅读，关注了全部内容。

家中的亲人，我的妻子艾琳（Irene）用她永恒的智慧、耐心和眼光阅读了手稿，占用她的时间给我修改意见。我的儿子彼得（Peter）和德怀特（Dwight）随着这个项目长大，从麦迪逊到普林斯顿，从法兰克福再到帕罗奥多（Palo Alto）颠簸迁徙——一直留心确保过去的主张从来不会缺少他们那个精彩顽强的“现在”的对抗。他们是生活和电脑屏幕的读者而不是历史的读者。但他们是这里记述的努力的继承者，那些实现的和尚待实现的遗产的守护者，我把本书献给他们。

索引

Abbott, Edith，伊迪丝·阿伯特，85,436—437

Abbott, Grace，格雷丝·阿伯特，283,300,436—437,439

Abercrombie, Patrick，帕特里克·阿伯克隆比，174

Accidents, industrial，工业事故，245—247

Ackerman, Frederick，弗里德里克·阿克曼，287—289,464—465

Adamic, Louis，路易斯·阿达米克，429

Adams, Henry，亨利·亚当斯，10,41

Adams, Henry C.，亨利·亚当斯，88,96—110,132,135,140,237

Adams, Thomas，托马斯·亚当斯，180,183,192—193,196,201

Addams, Jane，简·亚当斯，11,40,55,64—65,74,115—116,148,152,170,200,216,219,300,315,363,379—380

Adickes, Franz，弗兰茨·阿迪克斯，94,123,125,176—178,183,387

Adult education，成人教育。See also Folk schools，参见民俗学校，311,459—461

Advertisement Regulation Act（1907），广告管理法（1907），204

Advisory Council on Social Security，社会保障咨询委员会，505

AE. See Russell, George W.，参见乔治·罗素

African Americans，非洲裔美国人，15,38,42,321—323,344,450—451,470

Agricultural Adjustment Act（1933），《农业调整法》（1933年）

Agricultural cooperatives，农业合作社，14,321,324—325,327—330,338—339,342—343; in Denmark，在丹麦，327—328,358; in Ireland，在爱尔兰，322,328,332—333,335,341; in the U.S，在美国，322—323,325,330—331,334—335,337—343,349—350,358—359,360—361,363—364,451—454,456—459,461,470—472

Agricultural Credits Act（1923），《农业信用法》（1923年），340

Agricultural education，农业教育。See Folk schools，参见民俗学校

Agricultural Organization Society（United States），农业组织协会，334—335

Agricultural resettlement，农业重新安置，324,343—353,450—454,471—473

Agricultural Department，农业部，320,333,358,421—422,450—451,453,465,470,472

Agriculture and Technical Instruction Department（Ireland），农业和技术指导部（爱尔兰），333

Aktienbaugesellschaft für kleine Wohnungen，小房屋股份公司，191,200

Alden, Percy，帕西·奥尔登，65,67,231

Alexander, Will，威尔·亚历山大，421,469,471

Alfred, Helen，海伦·阿尔弗雷德，465,606n106

Amalgamated Clothing Workers Unions，美国服装工人联合会，378,402—403,441,463,495

America, European images of，欧洲人眼中的美国，36,41—43,70—72,371—376,410—411

American Academy of Political and Social Science，美国政治与社会科学院，108,183

American Association for Labor Legis-lation（AALL），美国劳工立法协会，27,110,236—237,244,251—254,261—264,300,306,310,408,422,431—433,437—439,481—482,507

American Association for Old Age Security（American Association for Social Security），美国养老保障协会（美国社会保障协会），439,464,507

American Economic Association，美国经济协会，86,101—103,105—107,132,155,236,254,263,318

American Fabian League，美国费边社，66

American Federation of Hosiery Workers，美国针织品工人联盟，402—403,467

American Federation of Labor（AFL），美国劳工联合会，19,39,68,257—258,281,299,302—304,312,315—316,392,403,425,435,435,473

American Journal of Sociology，《美国社会学杂志》，64,275

American Labor Legislation Review，《美国劳工立法评论》，481,482

American Legion，美国军团（退伍军人协会），349—350

American Medical Association，美国医学会，243,253,443

American Political Science Association，美国政治科学协会，409

American Public Health Association，美国公共卫生协会，263

American Red Cross，美国红十字会，308,368—370

American Russian Institute，美国俄罗斯研究会，381

American-Scandinavian Foundation，美国—斯堪的纳维亚基金会，355,358,360,380

American Society of Equity，美国权益平等协会，330—331

American Union against Militarism，美国反战联盟，308

Americanization of Europe，欧洲的美国化，47,368—372,502—503

Andover House，安多福馆，64—65

Andrews, E. Benjamin，本杰明·安德鲁斯，95

Andrews, John B.，约翰·安德鲁斯，252,300,306,422,431—433,438,441,481—482,507

Angell, James B.，詹姆斯·安吉尔，104—105

Angell, Norman，诺曼·安吉尔，276

Appleton, William，威廉·阿普尔顿，312

Arena 《竞技场》，67,73

Armstrong, Barbara Nachtrieb，芭芭拉·纳赫特里布·阿姆斯特朗，441—442;（Insuring the Essentials），《确保基本需要》，442

Aronovici, Carol，卡罗尔·阿罗诺维奇，195

Askov, Denmark，阿斯科夫（丹麦），357

Asquith, Herbert，赫伯特·阿斯奎斯，231—232

Association internationale pour la protection légale des travailleurs，保护劳工权益国际协会，253

Association for the Protection of Property Owners，财产所有者保护协会，128

Atlanta, Ga.，亚特兰大（佐治亚州），465

Atterbury, Grosvenor，格罗夫纳·阿特伯里，183—184

Augur, Tracy，特里西·奥格尔，455,465

Australia，澳大利亚，55—56,58,70,157,255,431; minimum wage legislation in，最低工资立法，56,226,238—239; planned rural settlement in，有计划的农村移民，325,346—349,351,427

Austria，奥地利，226,502; housing in，住房问题，384—387,390,392,394,398,467,475

Austro-Hungarian Empire，奥匈帝国，49

Aveling, Edward，爱德华·艾威林，70

Baker, Jacob，雅各布·贝克，458—459

Baker, Newton，牛顿·贝克，138—139

Baker, Ray Stannard，雷·斯坦纳德·贝克，1,3，38,67,273,276—277,308,311—312,352,487

Balch, Emily Greene，爱米莉·格林·巴尔奇，86,88,95

Baldwin, Stanley，斯坦利·鲍德温，296

Baltimore, Md.，巴尔的摩（马里兰州），131,146

Banfield, Edward，爱德华·班菲尔德，473

Bankhead, John，约翰·班克海德，452,471—472

Barnett, Henrietta，亨丽埃塔·巴内特，64,179,267

Barnett, Samuel，萨缪尔·巴内特，42—43,46,65—65,100,230—231,268

Barton, John，约翰·巴顿，359—360,363

Barton, Rebecca，丽贝卡·巴顿，363

Bassett, Edward，爱德华·巴塞特，185,193

Bates, Emily，爱米莉·贝茨，458—459

Baths, public，公共澡堂，16,119,130,136—137

Bauer, Catherine，凯瑟琳·鲍尔，389,392—396,401—404,406,408,454,463,465—467,473—474,476—478,480,507,606n106; Modern Housing，《现代住房》，394—395,399,401

Bauhaus，鲍豪斯，388,403

Baxter, Sylvester，西尔维斯特·巴克斯特，142

Beard, Charles，查尔斯·比尔德，85,152,371—372

Becontree, England，贝肯特里（英国），383

Behrendt, Walter Curt，沃尔特·库尔特·贝伦特，373,393

Belgium，比利时，13,35,57,190,237,274,290,323; cooperatives in，合作社，18,329—330; industrialization of，工业化，45—47; socialism in，社会主义，18,58,342,420; subsidarist social policies in，补贴性社会政策，227,255,430—431

Belmont, August，奥古斯特·贝尔蒙，147

Bemis, Edward，爱德华·贝米斯，149

Benson, Alan，阿伦·本森，276

Berlepsch, Freiherr von，弗瑞赫·冯·贝尔普施，94,253

Berlin, Germany，德国柏林，16,38,41,47,49,88—90,99,105,122—123,132—133,183,144,197,277,370—371; city planning in，城市规划，164,168,177—178,183; housing in，住房，161—162,174—175,182,191,198—199,388—391,393,397,402; politics in，政治，124—125,142; poverty in，贫困，114,212

Bernstein, Eduard，爱德华·伯恩斯坦，61,142,329

Beveridge, William，威廉·贝弗里奇，25,52,214,231—

233,256,410,415,420,411,500; Full Employment in a Free Society，《自由社会的充分就业》，500; Report，《贝弗里奇报告》，26,488—494,496—498,502; Unemployment，《失业》，425

Beveridgism，贝弗里奇主义，497—498,500—501

Bigger, Frederick，弗里德里克·比格，454—455

Birmingham, Ala，伯明翰（阿拉巴马州），151

Birmingham, England，英国伯明翰，45,115,161,168,172,180,188,192; municipal ownership in，城市所有权，120—123,127,136—138,145,156

Bismarck, Otto von，奥托·冯·俾斯麦，13,22,24—25,54—55,83,92—95,222—224,226,232—233,235,242—243,245,256,259—260,266,438,444,491

Blair, Henry，亨利·布莱尔，110

Blake, William，威廉·布莱克，44

Bliss, W.D.P.，布利斯，63,66

Blum, Léon，莱昂·布鲁姆，411

Board of Trade（Britain），英国贸易委员会，232—233

Böhm-Bawerk, Eugen，欧根·庞巴维克，108

Bolshevism，布尔什维克主义，292,295,300—301,305—306,351,394,456

Bondfield, Margaret，玛格丽特·邦德菲尔德，64,411,481

Booth, Charles，查尔斯·布思，13,26,42,65,161,210,216,229—231,235,255,268—269; Life and Labor of the People in London，《伦敦居民的生活和劳动》，213—214

Boston, Mass，马萨诸塞州波士顿，42,69,142,146,161,206; municipal ownership in，城市所有权，135—136,143,153

Bourgeois, Léon，莱昂·布尔热瓦，14,55,57,227

Bourne, Randolph，兰道夫·伯恩，269—273,275,279,316,400

Bournville, England，伯恩维尔（英国），163,178,180,182,187,197,230,483

Bradford, Cornelia Foster，科尼莉亚·福斯特·布拉德福，64

Brandeis, Louis D.，路易斯·布兰代斯，144,150,237,242,251,256,354,379

Brandford, Victor，维克多·布兰德福，397

Branson, E. C.，布兰森，344,352,355—357

Brecht, Bertolt，贝托尔特·布莱希特，374

Brentano, Lujo，路约·布伦坦诺，52,89,222,236,274,374

Briand, Artistide，阿提斯蒂德·白里安，57

Bright, John，约翰·布莱特，36—37

Britain，英国: agriculture in，农业，49; Americans on，美国人论及，36,39—41,65,133—135,140—144,192—193,269—271,276—277,304—313,500—501; British interest in Germany，对德国的兴趣，60—61,231—233,284; British interest in the U.S.，对美国的兴趣，36,41—43,70,374—375,410—411; city governance in，城市管理，123—124,154—155,207; city planning in，城市规划，168,178—180,456; cooperatives in，合作社，326—330; economic doctrines in，经济学派，77—80,83—84; great cities in，大城市，47; higher education in，高等教育，85,109; housing in，住房，187—190,198,286—287,295,383—384,475—476; industrialization of，工业化，44—45,47,49; labor in，劳工，58—59,219,281—283,290—296; land monopolization in，土地垄断，35; municipal ownership in，城市所有权，115,119—122,125—130; mutual assistance associations（friendly societies）in，互助会（友好团体），216—219; during 1930s，1930年代，411—414,417—421; old-age pensions in，养老补贴，229—230; at Paris expositions，巴黎世界博览会，9,13; poverty and poor relief in，贫困和穷人救济，211—215; progressive politics in，进步政治，52—54,56—58,229—235; reconstruction in, postwar，战后重建，290—296; social insurance in，社会保险，230—235,259—261,430—431,433—

434,488—494; suffrage in，普选权，35—36,124,283; welfare state in, postwar，战后福利国家，22,24—25,28,488—494; workmen's compensation legislation in，工人赔偿立法，247; workplace regulation in，工作场所管理，54,235,238; during World War I，第一次世界大战，280—287

British Manufacturers' Association，英国制造商协会，260

Brockway, Fenner，芬纳·布罗威，410

Bronx Taxpayers' League，布朗克斯纳税人联盟，474

Brooklyn. 布鲁克林。See New York City，参见纽约市

Brooks, John Graham，约翰·格雷厄姆·布鲁克斯，63,65,72,78—79,215,235—237,241,244,248

Brooks, Robert C.，罗伯特·布鲁克斯，108,142

Brooks, Van Wyck，范怀克·布鲁克斯，270

Brown, J. Douglas，道格拉斯·布朗，505

Bryan, William Jennings，威廉·詹宁斯·布莱恩，66,148,299,503—504,506

Bryce, James，詹姆斯·布莱斯，36

Bryn Mawr Summer School for Workers，莫尔·布林工人暑期学校，460

Buffalo, N.Y.，布法罗（纽约州），212,376

Bund der Landwirte，德国农民协会，319

Bunting v. Oregon（1915），邦廷诉俄勒冈案，238

Bunyan, John，约翰·班扬，492

Bureau of Industrial Research，工业研究局，313

Bureau of Social Hygiene，社会卫生局，68

Burial insurance，丧葬保险，218,220,253,263

Burnham, Daniel，丹尼尔·伯纳姆，169—174,181,185,204,208,269,405,447

Burns, Eveline，伊夫琳·伯恩斯，439,497

Burns, John，约翰·伯恩斯，16,38,43,57,65,72,127—128,140,192,267—268

Butterfield, Kenyon，凯尼恩·巴特菲尔德，352

Byington, Margaret，玛格丽特·拜因顿，219

Cadbury, George，乔治·吉百利，178,230

Cairnes, J. E.，凯尔恩斯，83

California，加利福尼亚，186,205,219,243,250,253—254,259,331,336,340—341,379; agricultural resettlement in，农业重新安置点，325,346—351,353,452—453

California Commission on Colonization and Rural Credits，加利福尼亚殖民和农业信用委员会，348

California Fruit Growers' Exchange，加利福尼亚水果种植者交易所，340

California Land Settlement Board，加利福尼亚土地管理委员会，348,350

California Social Insurance Commission，加利福尼亚社会保险委员会，243,254

“Call to Americans”，致美国人的呼吁书，314,364

Calvert, George，乔治·卡尔弗特，38

Calvin, John，约翰·加尔文，373

Cambridge University，剑桥大学，85,109,113

Campbell, John，约翰·坎贝尔，360

Campbell, Olive，奥利弗·坎贝尔，355,360—365

Canada，加拿大，4,49,86,152,255,426,431,435,441

Capper-Volstead Act（1922），1922年卡珀—沃尔斯特德法，340

Carey, Henry C.，亨利·凯里，81

Carl Mackley Houses，卡尔·麦克利房屋，403,467,478

Carnegie, Andrew，安德鲁·卡耐基，334—335

Carroll, Molly Ray，莫莉·雷·卡罗尔，441—481

Carver, Thomas Nixon，托马斯·尼克松·卡佛，460

Catholic church，天主教教会，210,212,227,513n5,524n24

Central Park（N.Y.C），中央公园（纽约市），131,165

Century，《世纪》，134

Century of Progress Exposition，进步世纪博览会，405—407

Chadwick, Edwin，埃德温·查德威克，115,118—119,122

Chamberlain, Joseph（American labor writer），约瑟夫·张伯伦（美国劳工作家），252

Chamberlain, Joseph（British politician），约瑟夫·张伯伦（英国政治家），30,54,100,120—121,123,133,138,145,229,245,247—248

Charities and the Commons，《慈善与平民》，183

Charity organization societies，慈善组织协会，65,139,182,200,212

Chautauquan，《肖托夸会刊》，67

Cheape, Charles，查尔斯·奇普，146

Chenery, W. L.，钱纳里，380

Chester, Pa.，切斯特（宾夕法尼亚州），286

Chicago, Ill.，芝加哥，21,42,46,67,71,115—116,164,219,243,342; city planning in，城市规划，169—172,181,185,208; expositions in，博览会，11,169—170,405—407; housing in，住房，162,174,199—200,382; municipal ownership in，城市所有权，145—148,151,153—155

Chicago American，《芝加哥美国人》，469

Chicago Commons，芝加哥普善堂，65

Chicago Mayor's Commission on Unemployment，芝加哥市长的失业问题委员会，243

Chicago Plan Commission，芝加哥规划委员会，171

Child, Theodore，西奥多·蔡尔德，269

Child labor，童工，237—239

Children's allowances，儿童补贴，228,491

Children's Bureau，儿童福利局，284,300,443

Childs, Marquis，马奎斯·蔡尔兹，385—386,457—458,463; Sweden，《瑞典》，421,457

Childs, Richard S.，理查德·蔡尔兹，288

Chinese Americans，华裔美国人，186,205,259

Christensen, Chris，克里斯·克里斯汀森，355,358

Christian-Social Workers Party（Germany），基督教社会工人党（德国），92

Chubb, Percival，珀西瓦尔·查布，65,136

Churchill, Henry，亨利·丘吉尔，454

Churchill, Winston，温斯顿·丘吉尔，56—57,232,235,256,491,493,495,504

Cincinnati, Ohio，辛辛那提（俄亥俄州），131

Cities，城市:governance of，管理，123—126,133—135,153—158,207; growth of，发展，47—48; social politics and，社会政治，112—114。See also Municipal ownership, specific cities and services，参见城市所有权; 具体城市和行业

Citizens' Union Party（N.Y.C.），公民联盟党（纽约市），137

City, The，《城市》，483

City-beautiful movement，城市美化运动，169—173

City Club（N.Y.C.），城市俱乐部（纽约市），185—186

City College，城市学院，69

City Planning，城市规划，160—161; in Britain，在英国，168,172,178—181,201,204; in France，在法国，166—168,172,203,369—370; in Germany，在德国，168,174—178,179,201; international conferences on，国际会议; 163,372; in the U.S. 在美国，161—165,168—173,181—187,195—196,198—199,201—208,349,352,447

Civic centers，市政中心，170—171,289,349,369—370,455

Civic populism，公民民粹主义，149,152

Civilian Conservation Corps，民间资源保护队，415,418,461

Civil service，公务员，109—110,125,134—135,154,157

Civil War pensions，内战津贴，202,240,284,560n61

Civil Works Administration，民用工程署，440

Clarke, William，威廉·克拉克，42,65—66

Classical economies，古典经济学。See Laisses-faire，参见自由放任

Claxton, Philander P.，费兰德·克拉克斯顿，354,358,360

Clemenceau, Georges，乔治·克里蒙梭，56—57,59

Cleveland, Grover，格罗弗·克利夫兰，307

Cleveland, Ohio，克利夫兰（俄亥俄州），68,138—141,149,152,169—172,198,382

Clinton, Bill，比尔·克林顿，3

Clynes, J. R.，克莱尼斯，72

Coal regions，煤矿区，44—47

Cohen, Wilbur，威尔伯·科恩，442

Cohn, Gustav，古斯塔夫·科恩，108

Coit, Stanton，斯坦顿·科伊特，64

Cole, G. D. H.，柯尔，293,311

Collectivism，集体主义。See Urban collectivism, War collectivism，参见城市集体主义、战争集体主义

College Settlement（N.Y.C），学院睦邻中心（纽约市），64

Cologne, Germany，德国科隆，176,182

Columbia University，哥伦比亚大学，81,85,98,269—270

Coman, Katharine，凯瑟琳·科曼，69

Comey, Arthur C.，阿瑟·柯米，197,289

Commerce Department，商务部，187,205—206,340,378,382

Commercial Club（Chicago），商业俱乐部（芝加哥），171

Commission on Agricultural Cooperation and Rural Credit in Europe，欧洲农业合作和农村信用委员会，69,337—338,354,363

Commission on the Church in Social Service，教会社会服务委员会，27

Commission on Industrial Relations，工业关系委员会，110,335—336

Commissions, regulatory，调节委员会，109,150—151,155—156

Committee on Congestion of Population in New York，纽约拥塞问题委员会，181—186,196,313,462,464

Committee on Economic Security，经济安全委员会，436,442—443,482

Committee of 48,48人委员会，314—315,464

Commoner，《平民》，299

Commons, John R.，约翰·康芒斯，31,71,110,149—151,236,252,264,315,431—433,439,443,480—481

Commonwealth Club（Calif.），联邦俱乐部（加利福尼亚），348

Communism，共产主义，298,449,454,469

Communist Party（United States），共产党（美国），429

Condemnation, excess，超额征用，167,172—173,201—203

Confédération Générale du Travail，法国总工会，282

Conference for Progressive Political Action，进步政治行动大会，315—316,431

Conferences, international，国际会议，19,60,66,163,181—182,192,194,210,238,248,253,268,372,380,463,465,480

Conference of Southern Mountain Workers，南方山区工人会议，361

Congress, U.S.，美国国会，150,299,305,313,379,402,415,424

—426,430,440,442—443,447,466,472—473,476—478,480,482,494—497,499,505。See also specific acts，参见具体法案

Congress of Industrial Organizations（CIO），产业工会联合会，22,364—365,496,506

Conrad, Johannes，约翰内斯·康拉德，62,84—85,88,101,274

Conrads Jahrbücher für Nationalökonomie，《康拉德国民经济年鉴》，98

Conservative Party（Britain），保守党（英国），57,129,189,295—296,383,394,411,417,431,434,475,493,495

Conservative Party（Germany），保守党（德国），92

Consumer Distribution Corporation，消费者分配公司，459

Consumer's leagues，消费者联盟，27,63,110,163,181,236—239,268,379,422,464

Cook, Joseph，约瑟夫·库克，99

Coolidge, Calvin，卡尔文·柯立芝，316

Cooperative housing associations，住房合作社，191,467,475—477

Cooperative Marketing Act（1926），《合作营销法》（1926年），340

Cooperatives，合作社，14,17—18,28,326—327,329—330; in Britain，在英国，13,17,294,311,326—327,329—330; in Sweden，在瑞典，457—458; in the U.S.，在美国，330—331,403,452,454—459,461,469—470,506。See also Agricultural cooperatives; Cooperative housing associations; Credit cooperatives，参见农业合作社、住房合作社、信用合作社

Cooperative Wholesale Society，批发合作社，327

Copland, Aaron，阿伦·科普兰，483

Cornell University，康奈尔大学，85,104—105,142

Corporatism，社团主义，411,420

Corruption, municipal，市政腐败，134—135,137—138,141,153—157; at the periphery，在边缘，156; in the ranks，在内部，156—157

Cotton marketing associations，棉花营销合作社，341—342

Council of National Defense，国防委员会，281,283

Country Life Commission，乡村生活委员会，332,334,352

Crane, Jacob，雅各布·克莱恩，455,465

Creameries, cooperative，合作乳品厂，328,331,341—342

Credit cooperatives，信用合作社，321,324—325,327—328,331,336—337,339—341,366,402,455,459,506

Crèvecoeur, J. Hector St. John de，赫克托·圣约翰·克雷夫科尔，35

Croly, Herbert，赫伯特·克罗利，298,314,401

Crystal Palace Exposition，水晶宫博览会，8

Culpin, E. G.，库尔品，183

Cummings, John，约翰·卡明斯，66

Curry, John Steuart，约翰·斯图尔特·柯里，358

Dairy cooperatives，乳品合作社，328,331,341—342,470

Darrow, Clarence，克拉伦斯·达罗，148,379

Daunton, M. J.，唐顿，162

Dawes Plan，道威斯计划，371,376

Dawson, Miles M.，迈尔斯·道森，248,251,264

Dawson, William，威廉·道森，61—62,291,295—296,507

Deardoff, Neva，内瓦·德尔道夫，279—280

Debs, Eugene，尤金·德布斯，242,315

De-commodification，去商品化，30,116

De Forest, Robert W.，罗伯特·德·福雷斯特，552n69

Delhi, Calif.，德尔亥（加利福尼亚州），348—352,453

Democracy，民主，35—36,41—42,70,75,95,126,143,155,157—159,207,272—273

Democratic Party（United States），民主党（美国），4,135,148,316,335,410,427,503—504

Denby, Elizabeth，伊丽莎白·登比，386

Denmark，丹麦，247,265,427; agriculture in，农业，60,319,321—323,328—329; agricultural cooperatives in，农业合作社，327—328,332,340; Americans on，美国人论及，354—357,360,362—363,421; folk schools in，民俗学校，325,354—355,357—366,459—460; land reform in，土地改革，356,471—472; old-age pensions in，养老金，60,228,230; politics in，政治，58,356; subsidarist social policies in，补贴性社会政策，227,255,431

Departmental Committee on Vagrancy（Britain），英国流浪问题委员会，215

Detroit, Mich，底特律（密歇根州），135,138,146—147,152,399,495

Deutscher Werkbund，德意志工业联盟，393,405

Devine, Edward T.，爱德华·迪瓦恩，182,254,268

Dewey, John，约翰·杜威，279,299,315,362,381

De Witt, Benjamin，本杰明·德·威特，74

Dial，《日晷》，298—299,314,396

Dickens, Charles，查尔斯·狄更斯，45

Dinwiddie, Emily，爱米莉·丁威迪，193

Dirksen, Everett，埃弗里特·德克森，479

District of Columbia，哥伦比亚特区。See Washington, D. C.，参见华盛顿

Dixon, Franklin H.，富兰克林·狄克森，86

Donald, Robert，罗伯特·唐纳德，67

Doty, Madeleine，玛德琳·多蒂，277

Douglas, Paul，保罗·道格拉斯，315,381,439

Draper, Earle，厄尔·德雷珀，465,603n81

Dreier, Margaret，玛格丽特·德雷尔，64

Dreiser, Theodore，西奥多·德莱塞，147

Dresden, Germany，德累斯顿（德国），30—31

Droppers, Garrett，加瑞特·德罗普斯，88,91

Dryden, John F.，约翰·德莱顿，263

Dublin, Ireland，都柏林（爱尔兰），193

Du Bois, W. E. B.，杜波依斯，15,38,71,87—88,95,219,315,380—381

Duhamel, Georges，乔治·杜亚美，374

Duluth, Minn，德卢斯（明尼苏达州），152

Dunne, Edward，爱德华·邓恩，148,152—156

Durant, Will，威尔·杜兰，298

Durham, Calif.，达勒姆（加利福尼亚州），348—352

Düsseldorf, Germany，杜塞尔多夫（德国），46,123,125,185,191—192,197

Eastman, Crystal，克里斯托尔·伊斯特曼，248,250—251

Eberstadt, Rudolf，鲁道夫·埃伯施塔特，175

École libre des sciences politiques，自由政治学院，85

Economic Congress（Germany），经济学大会（德国），93

Economic doctrines，经济学学派，76—80,419,498—500; in Britain，在英国，77,80,83—84; in France，在法国，82—83; in Germany，在德国，82—83,90—97; in Sweden，在瑞典，457,500; in the U.S.，在美国，80—81,83,97—111,415,499—500。See also Keynesianism; Laissez-faire, Promotionalism; Single tax; Social economics，参见凯恩斯主义、自由放任、促进主义、单一税、社会经济学

Economist，《经济学家》，98,409,445

Economy Act（1933），《经济法案》（1993年），417

Eddystone, Pa.，埃迪斯通（宾夕法尼亚州），289

Edelman, John，约翰·埃德尔曼，402—403,465

Edinburgh, Scotland，爱丁堡（苏格兰），30

Education，教育。See Adult education; Folk schools; Higher education; Workers' education，参见成人教育、民俗学校、高等教育、工人教育

Education, Bureau of，教育局，358

Education, Office of，教育办公室，460

Eiffel, Gustave，古斯塔夫·埃菲尔，8

Eiffel Tower，埃菲尔铁塔，8—11,31

Elberfeld, Germany，埃尔伯费尔德（德国），46,212

Electricity supply，电力供应，117,122—123,127,129—130,137—138,144—145,152,158

Eliot, Thomas，托马斯·艾略特，422,442

Ellenbogen, Henry，亨利·埃伦伯根，466,474

Ely, Richard，理查德·伊利，64,95,109,132,142,149,236—237,275,321,332,447,480,506; and laissez-faire，与自由放任，77,81,97—102,106—107; on municipal ownership，论城市所有权，107,135,137,155—156; as student in Germany，在德国留学，84—85,87,90; French and German Socialism in Modern Times，《现代法国和德国社会主义》，100

Emergency Fleet Corporation，紧急船运公司，289,468

Emerson, Ralph Waldo，拉尔夫·瓦尔多·爱默生，400

Employee representation plans，雇工代表计划，282,306,377—378

Employer federations，雇主协会，260

Employers' Parliamentary Association 雇主议会联盟，260

Engel, Ernst，恩斯特·恩格尔，94

Engels, Friedrich，弗里德里希·恩格斯，113—114

England，英格兰。See Britain，参见英国

Epstein, Abraham，亚伯拉罕·艾普斯坦，380,431—432,439,441,445,464,480,507; The Challenge of the Aged，《老年的挑战》，432

Esping-Andersen, Gøsta，格斯塔·艾斯平·安德森，30

Essen, Germany，埃森（德国），17,46,124—125,163,179

Europe, American images of，美国人对欧洲的印象，1,33—44,72—75,267—273,500—501,503—504

Evangelical Social Congress（Germany），福音派社会联盟（德国），63,92

Evans, Richard，理查德·埃文斯，118

Evening Journal，《晚报杂志》，136—137

Everybody's Magazine，《人人杂志》，67

Exceptionalism, American，美国例外主义，2—4,34—35,39,255—257,379,478—484,488,502—508

Excess condemnation，超额征用，167,172—173,201—203

Existenzminimum，最低保障，390,478,495

Exposition internationale des arts décoratifs et industriels modernes（1925），现代工业和装饰艺术国际展览（1925年），405

Exposition universelle（1889），世界博览会（1889年），8—9,11,60,163,209

Exposition universelle（1900），世界博览会（1990年），9—17,19—20,25,29—31,60,72,210,226,263,268,318

Fabian Society，费边社，42,52,56,61,63,65—66,70,72,85,106,124,127—128,136,140,179,270,311

Factory legislation，工厂立法。See Workplace, regulation of，参见工作场所管理

Fair Labor Standards Act（1938），《公平劳动标准法》（1938年），108,415,426

Fairmount Parkway，菲尔芒特公园道，164,172

Falk, Isidore，伊西多尔·福尔克，442—443

Falkner, Roland P.，罗兰德·福克纳，85,109

Family Endowment Society，家庭捐赠协会，491

Farley, James，詹姆斯·法雷，469

Farm City project，农场城市项目，352,355,452

Farm colonies，农场安置区，325,345—353,451—454,459—461,471—473

Farmers' Alliance，农民联盟，330—331

Farmers' Union，农民协会，330—331

Farm loan associations，农场贷款协会，336—337,339—340

Farm Security Administration（FSA），农业安全署，421,472,479—480

Farnam, Henry，亨利·法纳姆，83,86,90,236,242,275

Fawcett, Millicent，米利森特·福西特:Political Economy for Beginners，《政治经济学入门》，81

Federal Council of Churches，联邦宗教协会，299

Federal Emergency Relief Administration，联邦紧急救济署，364,452,460,466

Federal Farm Loan Act（1916），《联邦农业贷款法》（1916年），325,339—340

Federation of British Industries 英国工业联盟，260

Feiler, Charles，查尔斯·费勒，373

Filene, Edward A.，爱德华·费林，459

Flower, Benjamin O.，本杰明·弗劳尔，67

Folk schools，民俗学校，353—354; in Denmark，在丹麦，357—358; in the U.S.，在美国，358—366,459—460

Folsom, Marion，马里恩·福尔瑟姆，436

Food Administration，食品管理局，285,302,335

Food Ministry（Britain），食品部（英国），284

Forcey, Charles，查尔斯·福塞，276

Ford, George B.，乔治·福特，182,185,196,369—370

Ford, Henry，亨利·福特，367,371,373,377,390,403,410

Fordism，福特主义，368,371—372,375—376,386,389—390,407

Ford Motor Company，福特汽车公司，495

Forest Hills Gardens，森林山花园，27,163,184,200

Forest Service，林业服务，421

Form, Die，《形式》，393

Fortune，《财富》，393

Fosdick, Raymond，雷蒙德·福斯迪克，68

Foulke, William D.，威廉·福尔克，142

France，法国: agriculture in，农业，49,319; Americans on，美国人论及，37,41; Americans in the recon- struction of，法国重建时期的美国人，368—370; city planning in，城市规划，166—168; cooperatives in，合作社，326,329—330; eco- nomic doctrines in，经济学派，82—83; great cities in，大城市，47; higher education in，高等教育，85; housing in，住房，190,198; in- dustrialization of，工业化，45,49; labor in，劳工，59,281—282; municipal governance in，城市管理，121,126; mutual assistance associations in，互助会，14—15,217,219; during 1930s，1930年代，411—413,417—420; during 1940s，1940年代，506; and Paris expositions，与巴黎世界博览会，8—12,14—15,17; poverty and poor relief in，贫困和穷人救济，210—211,228; progressive poli- tics in，进步政治，55—58; social insurance in，社会保险，227,255,431; socialism in，社会主义，18,58,126; social maternalism in，社会家长制，228,241; subsidarist social policies in，补贴性社会政策，217,225,227; suffrage in，普选权，35; workplace regulation in，工作场所管理，235; during World War

I，第一次世界大战，280—284

Franchises, public utility 公用事业专营权，137,139—140,145—148

Franco-Prussian War，普法战争，280

Frankel, Lee K. 李·弗兰克尔，248,262—264,268,284,440

Frankfurt, Germany，法兰克福（德国），30,68,93—94,142—144,163,180,372; city planning in，城市规划，176—178,182; housing in，住房，174,191,198,200,386—390,392—394,397,399,406; municipal ownership in，城市所有权，123; politics in，政治，124—125

Frankfurter, Felix，费利克斯·法兰克福特，308,315

Fraser, Hamish，哈米希·福拉瑟，25—126

Fraternal Order of the Eagles，雄鹰兄弟会，220,431

Fraternal societies，兄弟会。See Mutual assistance associations:in the U.S.，参见互助会:在美国

Frazier, E. Franklin，富兰克林·弗雷泽，355—356,358

Frederick, Christine，克里斯汀·弗雷德里克: The New Housekeeping，《新家政》，390,399

Freeman，《自由人》，313—314

Free trade，自由贸易，79,81—83,417

Frey, John，约翰·弗雷，40—41

Friendly societies，友好协会。See Mutual assistance associations:in Britain，参见互助会:在英国

Fuel Administration，燃料管理局，285,302

Full-Employment Bill（1946），充分就业法案（1946年），491,498—499

Functionalist explanations of social policy，社会政策的功能主义解释，6,116,198—199,412—413

Furner, Mary，玛丽·福纳，105

Gaines, Ruth，露丝·盖恩斯，369—370

Garden cities，花园城市，163,178—181,183—184,192,195,197—198,289,291,387,397,400,454—456,493

Garden City Association of America，美国花园城市协会，200

Garden Homes Corporation，花园房屋公司，197—198

Garfield, Harry，哈里·加菲尔德，290,302

Gary, Ind.，加里市（印第安那州），71

Gas supply，煤气供应，117—118,120—122,127,129—130,132,135,137—138,144—145,152—153

Geddes, Patrick，帕特里克·格迪斯，10—11,30,64,193,291,396—397,488

General Federation of Trade Unions，全国总工会，312

General Strike（1926），大罢工（1926年），296

George, Henry，亨利·乔治，36,70,99,101,113,140,167,334; Progress and Poverty，《进步与贫困》，70,138

Georgia，佐治亚州，130

Germany，德国: agriculture in，农业，49,319,336—337,347,349; Americans on，美国人论及，37—39,87—89,95—98,141—144,271—279,370—371,397—399,421; city governance in，城市管理，124—125,207; city planning in，城市规划，168,174—178; cooperatives in，合作社，327,329,341; economic doctrines in，经济学派，82—83,89—95; great cities in，大城市，47; higher education in，高等教育，85,103—104,109; housing in，住房，174—175,190—191,198—199,381—183,386—391; industrialization of，工业化，45—47,49—50; interest in,

England，英国对德国的兴趣，60—61; interest in the U.S.，对美国的兴趣，36,371—376; labor in，劳工，59,281—283,377; labor relations in，劳工关系，281—283; municipal ownership in，城市所有权，122—123,129—130; mutual assistance associations in，互助会，217,222; during 1930s，1930年代，411—413,417—419; during 1940s，1940年代，506; at Paris expositions，巴黎世界博览会，9,13—14,17; poverty and poor relief in，贫困和穷人救济，212,214; progressive politics in，进步政治，52,55,57,253—254; social insurance in，社会保险，17,54,221—226,259—261,283,430,433—434; socialism in，社会主义，18,36,57—58,125,126,225,296; suffrage in，普选权，18,35—36,53,124—125; during World War I，第一次世界大战，280—284

Gesellschaft für Sozialreform，社会改革协会，253,283

Gide, Charles，查尔斯·纪德，12,16,29,51,82—83,329—330

Gilbert, Bentley，本特利·吉尔伯特，218

Gillette, George M.，乔治·吉列，249

Gilman, Charlotte Perkins，夏洛特·珀金斯·吉尔曼，66,314

Gilson, Mary，玛丽·吉尔森，481

Gladstone, William，威廉·格莱斯顿，53—54,100,229,471

Glasgow, Scotland，格拉斯哥（苏格兰），45,121—123,125—126,133—140,142—144,148—149,151,153—154,156,158,165,189

Gleason, Arthur，阿瑟·格里森，299—300,308—313,397; British Labor and the War，《英国劳工与战争》，309; Inside the British Isles，《英伦三岛》，309—310

Gneist, Rudolf von，鲁道夫·冯·格奈斯特，77

Gohre, Paul，保罗·格勒，46

Goldmark, Josephine，约瑟芬·戈德马克，237,283,354,379,421

Goldmark, Pauline，鲍林娜·戈德马克，237,268,283

Gompers, Samuel，塞缪尔·冈珀斯，39,257—259,281,285,303,310—312,482,495,506

Goodnow, Frank J.，弗兰克·古德诺，240,268

Gottingen, Germany，哥廷根（德国），138

Gould, E. R. L.，古尔德，63,65

Grangers，农民协进会，330—331,460

Grant Park（Chicago），格兰特公园（芝加哥），170,172,208

Grattan, G. Hartley，哈特里·格拉顿，498

Gray, John H.，约翰·格雷，95,108

Gray, L. C.，格雷，471

Great cities，大城市，47—48

Great Eastern Casualty Company，大东方保险公司，262

Green, William，威廉·格林，250

Greenbelt, Md.，绿带城（马里兰州），399,455—456,469,484

Greenbelt suburbs，绿带郊区，399,455—456,459,461,468—469,473,483—484,493

Greendale, Wis.，绿谷城（威斯康星州），455—456,459

Greenwich House，格林威治馆，64,182,464

Greenwood, Arthur，阿瑟·格林伍德，295

Gregory, Clifford，克里福德·格列高里，459

Gretna, Scotland，格雷特纳（苏格兰），287—288,290

Gropius, Walter，沃尔特·格罗皮乌斯，375—376,388—389,393,403,495

Grundtvig, Nikolai Frederik Severin，尼古拉·弗里德里克·瑟弗林·格伦特维，357,365

Guild socialism，基尔特社会主义，293—294,299—300,386

H. J. Heinz Company，亨利·约翰·海因兹公司，16

Hadley, Arthur T.，阿瑟·哈德利，103,532n44

Hall, Helen，海伦·霍尔，441

Hamburg, Germany，汉堡（德国），39,118,122,124,174

Hamilton, Alice，爱丽丝·汉密尔顿，86,277,380,421

Hampstead Garden Suburb，汉普斯特德花园郊区，163,179—180,184,192,197,271,289,455

Hampton Institute，汉普顿学院，358

Hansen, Alvin，阿尔文·汉森，439,499

Hardie, Keir，基尔·哈迪，64,88,267

Harding, Warren，沃伦·哈定，379

Harlem River Houses（N.Y.C.），哈莱姆河社区（纽约市），468

Harper's，《哈珀斯杂志》，169,498

Harris, Seymour，塞莫尔·哈里斯，499—500

Harvard University，哈佛大学，30,66,81,85

Haskell, Thomas，托马斯·哈斯克尔，51

Haussmann, Georges-Eugene，乔治·尤金·奥斯曼，139,164,166—168,170—174,178,181,187,201,203,370

Haven, Gilbert，吉尔伯特·哈文，36—37,41

Health cooperatives，健康合作社，454—455

Health insurance，健康保险，216—221,227,269,430—431; in Britain，在英国，56,218,232—235,260—261,300,490—491; in France，在法国，14,217,227,431; in Germany，在德国，13,217,223—225,261; in the U.S.，在美国，3—4,251—253,257,262—264,306,377—379,439,442—443,481,487,496—497,505,587n25

Hearst, William Randolph，威廉·鲁道夫·赫斯特，136—137,148—150

Heclo, Hugh，休·赫克洛，25

Hegemann, Werner，沃纳·赫格曼，183,197,199

Hellerau, Germany，海勒洛（德国），163

Henderson, Arthur，阿瑟·亨德森，281

Henderson, Charles R.，查尔斯·亨德森，64,73,237,243—244,251—252,256

Henry, Alice，爱丽丝·亨利，238

Henry Street Settlement，亨利街睦邻中心，64,181,262,441

Higher education，高等教育，26; in Britain，在英国，85,109; in France，在法国，85; in Germany，在德国，85—86,88—89,110; in the U.S.，在美国，81,97—98,103—105,108—110

Highlander Folk School，高地人民俗学校，362—365

Hilfskassen，救济会。See Mutual assistance associations: in Germany，参见互助会:在德国

Hillman, Sidney，西德尼·希尔曼，381,495

Hirsch, Max，麦克斯·希尔施，61

Hitchcock, Henry-Russell, Jr.，小亨利·拉塞尔·希契科克，406—407

Hitler, Adolf，阿道夫·希特勒，389,421

Hobrecht, James，詹姆斯·霍布瑞希特，168

Hobsbawn, Eric，埃里克·霍布斯邦，58

Hobson, J. A.，霍布森，267—269,276

Hodges, George，乔治·霍奇斯，64

Hoffman, Frederick，弗里德里克·霍夫曼，263—265

Holland. See Netherlands，参见荷兰

Holmes, John Haynes，约翰·海恩斯·霍姆斯，274,283,314

Holmes, Oliver Wendell, Sr.，老奥利佛·温德尔·霍姆斯，41

Home Colonization Commission（Germany），家园聚居委员会（德国），347

Home Owners's Loan Act（1933），《房主贷款法》（1933年），462

Homestead, Pa.，霍姆斯特德（宾夕法尼亚州），219

Hood, Robin，罗宾·胡德，459,470—471

Hoover, Herbert，赫伯特·胡佛，290,306,340—341,372,378—379,382,413—414,417,423—424,480

Hoover Dam，胡佛大坝，345,483

Hopkins, Harry，哈里·霍普金斯，423,440,458,466,482

Hopkins, J.A.H.，霍普金斯，314

Hopkins, Mark，马克·霍普金斯，34

Horsfall, Thomas，托马斯·霍斯福，182; The Improvement of the Dwellings and Surroundings of the People，《人们住房和环境的改善》，180

Horton, Myles，迈尔斯·霍顿，362—365

Hours-of-labor legislation，劳动时间立法，56,226,237—239,426

Housing，住房，161,187,190; in Australia，在澳大利亚，383—386; in Britain，在英国17,178—179,187—190,199,286—287,295—296,382—385,456,475—477; in France，在法国，11,190,200; in Germany，在德国，17,190—191,199—200,381—382,386—391,394; in the U.S.，在美国，164,191—201,204—205,286—289,302,382,391—395,400,401—404,406,448,461—468,473—479,552n69; international conference on，国际会议，66,163,182,190,192,194,463,480。See also Slums，参见贫民窟

Housing Act（N.Y.，1926），《住房法案》（1926年，纽约），464

Housing Act（U.S.，1937），《住房法案》（1937年，美国），404,422,476—478

Housing associations, cooperative，住房合作社，191,467,475—477

Housing Authority（N.Y.C.），纽约市住房局，465—466

Housing Authority（U.S.），美国住房局，460,466,476—477

Housing Study Guild，住房研究公会，400,454

Housing and Town Planning Act（1909），《住房和城镇规划法》（1909年），180

Housing of the Working Classes Act（1890），《工人阶级住房法》（1890年），188—189

Howard, Ebenezer，埃比尼泽·霍华德，179,183,192,195,396—397,400,404,452,455—456,483,493

Howe, Frederic C.，弗里德里克·豪威，52,67—69,73,123,129,139—144,152,155—159,160,162—164,170—171,182,203,206,270,272,274,277,279,313—315,344,350,354,356,376,379,400—401,421—422,447,457,507; The British City，《英国城市》，140; Socialized Germany，《社会化的德国》，275

Hughes, Charles Evans，查尔斯·埃文斯·休斯，144,150,184,248

Hull House，赫尔馆，64,116,170,283,300,362

Humanite, L'，《人道报》，270

Hyndman, H. M.，海因德曼，36

Ickes, Harold，哈罗德·伊克斯，152,466,468

Ihlder, John，约翰·伊尔德，192—193,195,199,465

Illinois，伊利诺斯州，148,151,237,246

Immigrants，移民，49—50,219—220,245,258—259,305,310,331,347—350,359,422

Imperial Insurance Office（Germany），帝国保险局（德国），232,244,249

Independent，《独立报》，256

Independent Labor Party（United States），独立工党（美国），314—315

Industrial accident insurance，工业事故保险:in Germany，在德国，223—225; in the U.S.，在美国，247—252,255,264,378,587n25。See also Workmen's compensation legislation，参见工人赔偿立法

Industrial accidents，工业事故，254—247

Industrial Commission，工业委员会，110,242

Industrial Conference（Britain），工业会议（英国），294—295

Industrial Conference（United States）工业会议（美国），304—305

Industrial Courts Act（1919），《劳资法庭法》（1919年），304

Industrial insurance companies，工业保险公司，218—220,253,261—265

Industrial Relations Counselors，产业关系咨询公司，440—441

Industrialization，工业化，33,44—52,396—397

Infancy and Maternity Protection Act（1921），《母婴保护法》（1921年），379

Information Ministry（Britain），信息部（英国），492

Inquiry on Cooperative Enterprise，合作企业调查，421,423,458,470

Institute of Educational Travel，教育旅游协会，69,269—270,354

Institute of Social Service（League for Social Service），社会服务协会（社会服务同盟），16,27,63

Insull, Samuel，萨缪尔·英萨尔，151

Insurance，保险。See Burial insurance, Health insurance, Life insurance, Old-age insurance, Social insurance, Unemployment insurance，参见丧葬保险、健康保险、人寿保险、养老保险、社会保险、失业保险

Insurance companies，保险公司，218—220,223—234,242,246,248—250,253,255,259—265

Insurance Economics Society of America，美国保险经济学协会，261

Interest group politics，利益集团政治，6,24,26,259—266

Interior Department，内政部，302,350,452,466

International Association for Labor Legislation，国际劳工立法协会，74,236,253,372

International Association on Unemployment，国际失业问题协

会，372

International Civic Bureau，国际公民局，69

International Committee on Social Insurance，国际社会保险委员会，372

International Congress for Labor Legislation，国际劳工立法大会，66

International Congress on Public Assistance and Private Charity，公共资助和私人慈善国际大会，66,210

International Congress on Social Insurance，社会保险国际大会，66,248

International Congress on Unemployment，失业问题国际大会，66

International Cooperative Alliance，国际合作社联盟，331,456

International Garden City and Town Planning Federation（International Housing and Town Planning Federation），国际花园城市和城镇规划联盟（国际住房和城镇规划联盟），372,391,465

International Housing Commission，国际住房委员会，465

International Housing Congress，国际住房大会，66,552n69

International Institute of Agriculture，国际农业协会，336

International Labor Organization，国际劳工组织，379,422,432,442,481,505

International Ladies' Garment Workers' Union，国际女装工人联合会，378

International Socialist Trade UnionCongress，国际社会主义工会大会，88

International Tuberculosis Association，国际结核病协会，263

Interstate Commerce Commission，美国州际商务委员会，109,150

Ireland，爱尔兰，47,49,60,70,218,325,354,427; agricultural cooperatives in，农业合作社，321—323,328,332—335,338,341,343,366,472; Americans on，美国人论及，332; land reform in，土地改革，54,339,471

Irish Homestead，《爱尔兰住宅》，333

Italy，意大利，85,247,380; agricultural in，农业，319,323,347; cooperatives in，合作社，13,327,329; during 1930s，1930年代，411,418,420,456; subsidarist social policy in，补贴性社会政策，227,248,255

Jackson, Gardner，加德纳·杰克逊，472

James, Edmund J.，埃德蒙德·詹姆斯，81,84—85,95,99—103,105,107—108,132,135

James, Henry，亨利·詹姆斯，41

Jameson, J. Franklin，富兰克林·詹姆森，98

Japanese Americans，日裔美国人，259,349—350

Jaurès, Jean，让·饶勒斯，18,57,88,270

Jeanes, William，威廉·金斯，403

Jenison, Madge，麦吉·詹尼森，175

Jevons, Stanley，斯坦利·杰文斯，83

Johns Hopkins University，约翰·霍普金斯大学，85

Johnson, Emory R.，艾默里·约翰逊，85,108—109

Johnson, Hiram，希拉姆·约翰逊，301

Johnson, Hugh，休·约翰逊，423

Johnson, Joseph F.，约瑟夫·约翰逊，85

Johnson, Lilian，丽莲·约翰逊，363

Johnson, Lyndon，林登·约翰逊，505

Johnson, Philip，菲利浦·约翰逊，406—407

Johnson, Tom L.，汤姆·约翰逊，68,138—141,146,148—149,156,169,171

Joint Board of Sanitary Control，卫生控制联合委员会，68

Jones, Gareth Stedman，加瑞斯·斯特德曼·琼斯，168

Jones, Samuel M.，萨缪尔·琼斯，138—139,143

Josephson, Mathew，马修·约瑟夫森，370,396,459

Journal of the American Institute of Architects，《美国建筑师协会杂志》，287—289,299

Journal des économistes，《经济学家学报》，98

Judson, Harry Pratt，哈里·普拉特·加德森，134—135

Kansas Court of Industrial Relations，堪萨斯劳资关系法庭，304

Kansas City, Mo.，堪萨斯市（密苏里州），173

Kant, Immanuel，伊曼纽尔·康德，88

Kassen，救济会。See Mutual assistance associations: in Germany，参见互助会:在德国

Kastner, Alfred，阿尔弗雷德·卡斯特纳，403

Kathedersozialisten，讲坛社会主义者，83—84,91—92,100,102,104,175,244,529n13

Kelley, Florence，弗洛伦斯·凯利，24,27,86,163,204,244,253,283,422; and Congestion Committee，与拥塞问题委员会，181,183—184; and minimum wage legislation，与最低工资立法，236—239,425

Kelley, Robert，罗伯特·凯利，5,88

Kellogg, Paul，保罗·凯洛格，182,267—268,298,308—312,380,420,422,424,443,445,507; British Labor and the War，《英国劳工与战争》，309—310

Kelly, Edmond，埃德蒙德·凯利，215

Kenny, May，梅·肯尼，41

Kerr, Philip，菲利浦·柯尔，375

Keynes, John Maynard，约翰·梅纳德·凯恩斯，410—411,499—500

Keynesianism，凯恩斯主义，30,412,415,417,435,457,473,491,498—500

Keyserling, Leon，利昂·凯泽林，422

King, Martin Luther, Jr.，小马丁·路德·金，362

Kingdon, John，约翰·金顿，6

Kingsbury, Mary，玛丽·金斯伯里。See Simkhovitch, Mary Kingsbury，参见玛丽·金斯伯里·西姆柯维奇

Kingsley, Charles，查尔斯·金斯利，100

Kingsley House，金斯利馆，64

Knappschaften，矿工互助会，217,222

Knies, Karl，卡尔·克尼斯，98,102

Knights of Labor，劳工骑士团，10,58,99,101,105,330

Kohn, Robert，罗伯特·科恩，465,468

Krupp Industrial Works，克虏伯工业企业，17,46,163,179

Krutch, Joseph Wood，约瑟夫·伍德·克鲁彻，371

Labor，劳工; and housing，与住房，384—391,401—404; and industrialization，与工业化，10,45,49—51,58—59; internationalism of，国际主义58,506; and social insurance，社会保险，234,257—258,435—436; and social politics，与社会政治，18—19,22—24; during World War I，第一次世界大战，281—283,285,303—313; and postwar reconstruction，与战后重建，291—296,303—305,313—316; during 1930s，1930年代，418—419,426; during World War II，第二次世界大战，495—496。See also Labor Relations，Unions，参见劳工关系、工会

Labor Bureau，劳工局，30,62—63,65—66,136,140,238,243

Labor colonies，劳工殖民地，213—216,231,234,291,350—351,418—419

Labor Department，劳工部，284—285,300,311,350,422,441

Labor exchanges，劳工交流市场，123,225,231—232,252,301,425,441

Labor Housing Conference，劳工住房协会，403—404,465—466,473—474

Labor relations，劳工关系，51,55—56,59,68—69,210,281—283,296,377,418—419; 595n14; in Britain，在英国，59—60,281—283,285,291—296,300,308—310; In the U.S.，在美国，59,100,281—283,285,297,301—305,315,377,418,426,496,506。See also Unions，参见工会

Labour College，劳工学院，311

Labour Exchanges Act（1909），《劳工交换法》（1909年），441

Labour Ministry（Britain），劳工部（英国），490

Labour and the New Social Order，《劳工和新社会秩序》，293,297—299,306—308,311,314,489

Labour Party（Britain），工党（英国），22,28,58,64,195,234,281,291—293,296—297,307—309,311,313—316,330,356,380,383,397,410—

411,413,417,434,440,473,475,481,486,493—494,497

Labour Party（New Zealand），工党（新西兰），430

La Follette, Robert，罗伯特·拉福莱特，150,315—316,381,403,427,481

Lag, politics of，落后论政治，71—75,235,247,254,265—266,278—279,285—286,368—369,379—380,428,437,503—504

La Guardia, Fiorello，菲奥雷洛·拉瓜迪亚，138,447

Laidler, Harry，哈里·莱德勒，302,316

Laissez-faire，自由放任，76—84,90—93,97—108,111,291,411,427,449

Landmann, Ludwig，路德维希·兰德曼，387,389

Land monopolization，土地垄断，35—36

Land purchase, municipal，城市购买土地，175—177,180,191

Land Reclamation, Bureau of，农垦局，345,352

Land reform，土地改革:in Australasia，在澳大拉西亚，55,346—347,349—350; in Ireland，在爱尔兰，54,332,339; in the U.S.，在美国，349—350,471—473

Landschaften，土地抵押信用合作社，336—339,365—366

Lane, Franklin K.，富兰克林·莱恩，302,350,352

Lansbury, George，乔治·兰斯伯里，214—215,308,311

Lasch, Christopher，克里斯托弗·拉希，279

Laski, Harold，哈罗德·拉斯基，276,424,503

Lathrop, Julia，朱莉亚·拉斯罗普，284,300

Laveleye，Émile de，埃米尔·德·拉维勒耶，83,97,102

Law and social politics，法律和社会政治，153,172—173,201—208,219,379,443,455,476

League for Land Reform（Bund für Boden-besitzreform），土地改革联盟，175

League of Nations，国际联盟，379

League for Political Education，政治教育联盟，136

League for Social Service（Institute of Social Service），社会服务同盟（社会服务协会），16,63

Le Corbusier（Charles-Édouard Jean-neret），勒·柯布西耶（查尔斯—爱德华·让纳雷），388,392—393,402—403; Vers une architecture，《走向新建筑》，375

Leiserson, William M.，威廉·莱塞森，252,438

L'Enfant, Pierre Charles，皮埃尔·查尔斯·朗方，165,169

Lenin（Vladimir Ilich Ulyanov），弗拉基米尔·伊里奇·列宁，374,380

Leo XIII，列奥十三世（教皇），524n24

Lerner, Max，马克斯·伦纳尔，497

Letchworth, England，莱奇沃思（英格兰），163,179—180,187,192—193,195,197,289,397,454—455

Leuchtenburg, William，威廉·洛伊希滕贝格，448

Lever, William，威廉·莱弗，17,178

Lewis, John L.，约翰·刘易斯，316

Liberal Party（Britain），自由党（英国），56—57,127,222,229—230,232,245,247,270,302,307,411,420,424,489,493,504

Liberal Party（Sweden），自由党（瑞典），413

Liberty and Property Defence League，保护自由和财产同盟，128

Liebknecht, Wilhelm，威廉·李卜克内西，36,88

Life insurance，人寿保险，218,242,262,377—378

Lilienthal, David，戴维·利连撒尔，457

Limited dividend housing associations，有限赢利住房协会，187—188,190—192,196,200,387—388,463—464,467,475—477

Lindeman, E. C.，林德曼，381

Lindeman, Hugo，胡戈·林德曼，61,175

Lindsay, Samuel McCune，萨缪尔·麦格文·林塞，85,87—88,95,108,237,268

Lippman, Walter，沃尔特·李普曼，269,278—279,305,332

Lissner, Meyer，麦耶·李斯纳，297—298

List, Friedrich，弗里德里希·李斯特，82

Livepool, England，利物浦（英国），17,49—50,178,189,192

Lloyd, Henry Demarest，亨利·德马雷斯特·劳埃德，55—56,66—68,73,228,332,457,504

Lloyd George, David，戴维·劳合·乔治，53,56—57,59—61,230—234,240,251,254—257,259—260,265—266,284,290—291,294—295,297,301—303,305,411,423—425,430,438,444

Local Government Board（Britain），地方管理局（英国），154,178,180,439

Loch, Charles，查尔斯·洛赫，65

Lohmann, Theodor 西奥多·洛曼 25

London, England，伦敦（英国），8,37,41,47—48,113,118,135—138,140,142,147,150,152,164,192,265,488; housing in，住房，

133,138,192,383; labor in，劳工，10,231,286—288; municipal ownership in，城市所有权，16,38,115,119,127—129,143—144,158,166; politics in，政治，56,114,124,126—129,149,154; poverty in，贫困，13,26,114,192,212—214

London, Jack，杰克·伦敦，114

London, Meyer，麦耶·伦敦，242,257

London County Council（LCC），伦敦市政议会，127—129,131,138,154,189,192,203,287,383,473

London School of Economics，伦敦经济学院，85,136

Loria, Achille，阿基尔·洛里亚，108

Low, Seth，塞思·洛，137—138

Lowell, Mass.，洛厄尔（马萨诸塞州），164,197—198,200,289,429,463

Lubeck, Germany，卢贝克（德国），398

Lubin, David，戴维·鲁宾，336—339,341,422

Lubin, Isador，伊萨多·鲁宾，439,441

Lynd, Robert，罗伯特·林德，370—371

Macarthur, Mary，玛丽·麦克阿瑟，64

MacDonald, Ramsay，拉姆齐·麦克唐纳，42—43,64—65,298,306—307,311

MacRae, Hugh，休·麦克雷，352,355,452

Macy, Jesse，杰斯·梅西，132

Madison, Wis.，麦迪逊（威斯康星州），31,321

Magdeburg, Germany，马格德堡（德国），386

Maltbie, Milo，米罗·莫尔特比，137,144,151,155,162

Manchester, England，曼彻斯特（英国），45,192—193,383

Manchester economics（Manchestertum），曼彻斯特经济学，82—83,97,102,110,222,427。See also Laissez-faire，参见自由放任

Mann, Tom，汤姆·曼，65

Mansbridge, Albert，阿尔伯特·曼斯布里奇，311,460

Manufactured goods, shares in world output of，制成品，世界产量的份额，44,46,373,501

Margarethenhöhe, Germany，玛格丽特花园城（德国），163,179

Markets, public，公共市场，128,130,152

Marot, Helen，海伦·马洛特，299

Marsh, Benjamin，本杰明·马什，182—185,195,208,268,313,315; An Introduction to City Planning，《城市规划概论》，182

Marshall, Alfred ，阿尔弗雷德·马歇尔，79

Marshall Plan，马歇尔计划，502,506

Martin, John W.，约翰·马丁，65,136,182—183

Marx, Karl，卡尔·马克思，58,70,90—92,140,276,375

Marx, Wilhelm，威廉·马克斯，125

Marxism，马克思主义，70—71,100,126,329,374,411,493

Massachusetts，马萨诸塞州，196,200—201,203,205—206,219—220,239—240,250,253,260—261,289

Massachusetts Commission on Old Age Pensions, Annuities and Insurance，马萨诸塞养老金、年金和保险委员会，240

Massachusetts Homestead Commission，马萨诸塞宅地委员会，196—197,289

Massingham, H. W.，马辛厄姆，373

Masterman, Charles F. G.，查尔斯·马斯特曼，188,230—231

Maternalism, social，社会母性，19—20,228,239—241

Matignon Agreement，《马蒂尼翁协议》，418

Maurer, James，詹姆斯·莫勒，431

Maurice, Frederick Denison，弗里德里克·丹尼森·莫里斯，100

May, Ernst，恩斯特·梅，387—390,393—394,399—400,406,420,483

Mayer, Albert，阿尔伯特·梅耶，465,467

Mayo-Smith, Richmond，里士满·梅奥—史密斯，102

McAdoo, William，威廉·麦卡杜，301—302

McCarthy, Charles，查尔斯·麦卡锡，71,73,321—324,328,332,334—335,354,440

McClure's，《麦克卢尔》杂志，38,67,149

McCormick, Medill，米迪尔·麦考密克，57

McDowell, Mary，玛丽·麦克道尔，64,300

McKim, Mead, and White，麦基姆、米德与怀特建筑公司，169

McNeill, George E.，乔治·麦克尼尔: The Labor Movement，《劳工运动》，99

Mead, Edwin，埃德温·米德，66

Mead, Elwood，艾尔伍德·米德，345—353,362,366,367,408,427,449,452—453,473

Mearns, Andrew，安德鲁·默恩斯:The Bitter Cry of Outcast London，《被抛弃伦敦的哀号》，47,65

Meeker, Royal，罗亚尔·米克，479

Mendelsohn, Erich，恩里希·门德尔松，373,376,389

Merritt Parkway，迈瑞特观光道，484

Merxplas, Belgium，梅尔克斯普拉斯（比利时），215

Merz, Charles，查尔斯·梅尔兹，314

Metropolitan Board of Works（London），伦敦市政工程委员会，127,154

Metropolitan Life Insurance Company，大都会人寿保险公司，248,262—265,440

Metropolitan Water Board（London），伦敦大都会供水局，115

Meyer, B. Henry，亨利·梅耶，109,155

Michigan City, Ind.，密歇根市（印第安纳州），219

Middle Class Defence Association，保护中产阶级协会，128

Milbank Memorial Fund，米尔班克基金会，439,442,600n56

Mill, John Stuart，约翰·斯图尔特·穆勒，79,100,102,375; Principles of Political Economy，《政治经济学原理》，84

Millerand, Alexandre，亚历山大·米勒兰，18,253,281

Milton, John，约翰·弥尔顿，306

Milwaukee, Wis.，密尔沃基（威斯康星州），146,152,197—198,459

Miner's Federation（Britain），矿工联合会（英国），293—294,397

Minimum wage legislation，最低工资立法，226,228,238—239,301,379,425—426

Minnesota Employee's Compensation Commission，明尼苏达雇工赔偿委员会，242,249

Miquel, Johannes，约翰内斯·米凯尔，94,190

Modernism，现代主义，388,392—393; commercial，商业的，405—407; social，社会的，386—391,394—395,398,400—401,403—404,408,455—456

Moeschen, Katie，卡狄·莫西钦，205

Moholy-Nagy, Sibyl，西比尔·莫霍利·纳吉，406

Monopolies，垄断，107—108,117—118,132,136,140,146—148,340—342

Morgan, Arthur，阿瑟·摩根，457

Morgan, Kenneth，肯尼思·摩根，71

Morgan, Lewis Henry，刘易斯·亨利·摩根，41,166

Morris, William，威廉·莫里斯，287

Morrison, Herbert，赫伯特·莫里森，473

Moses, Robert，罗伯特·莫斯，507

Mothers' pensions，母亲补贴，240—241,252,255,437

Muckrakers，扒粪者，136,140,149,151,157,245

Muller v. Oregon（1908），穆勒诉俄勒冈案，238

Mumford, Lewis，刘易斯·芒福德，167,299,383,395—402,406,408,409,455,465,467—468,483—484,507; The City in History，《城市发展史》，399; The Culture of Cities，《城市文化》，395,399,483; Technics and Civilization，《技术与文明》，395

Municipal Affairs，《城市事务》，137

Municipal land purchases，城市土地购买，175—177,180,191

Municipal ownership（municipalization），城市所有权（市营化），115—117,119—120,125—126; in Britain，在英国，115,119—122,126—130; in France，在法国，121; in Germany，在德国，122—123,129—130; in the U.S.，在美国，107—108,130—158,447

Municipal Ownership League（N.Y.C.），城市所有权联盟（纽约市），149

Municipal Research, Bureau of，城市研究局，68

Municipal socialism，城市社会主义，16,123—124,126,128—129,137,384—385。See also Municipal ownership，参见城市所有权

Munitions Ministry（Britain），军需部（英国），283—284,286—291,425,464

Musée Social，社会博物馆，11—12,14,16—17,26,30,61,63,108,190,370

Museum of Modern Art，现代艺术博物馆，393,406—407,466—467

Mussolini, Benito，贝尼托·墨索里尼，380,420,423

Mutual assistance associations，互助会，216—217,220—221,227; in Britain，在英国，17,216—219,233—234,259,261,265,444,490; in France，在法国，14—15,17,54,217,219,227,241,265; in Germany，在德国，54,217,222—224,259,261,444; in the U.S.，在美国，219—220,259—260,265

Myrdal, Gunnar，纲纳·缪达尔，410

Napoleon Bonaparte，拿破仑·波拿巴，41

Napoleon III（Louis Napoléon），拿破仑三世（路易·拿破仑），37,41,53—54,119,166—167,217,229

Nathan, Maud，莫德·内森，237,253

Nation（Britain），《国家》（英国），67,375

Nation（United States），《国家》（美国），69,84,300,305,307,314—315,467,497—498,500

National Anti-Sweating League，全国反血汗工厂联盟，238

National Association for the Advancement of Colored People，全国有色人种促进协会，66

National Association of Housing Officials，全国住房官员协会，420—421,464—465

National Association of Manufacturers，全国制造商协会，68,260,436,482

National Association of Real Estate Boards，全国不动产协会，391,474

National Cash Register Company，国家收银机公司，16

National Catholic War Council，全国天主教战争委员会，299

National Child Labor Committee，国家童工问题委员会，27,110

National Civic Federation，全国公民联盟，28,68,149,192,247—249,256,258,260,263,269,300,311,433,480

National Committee on Small Farm Ownership，小农场所有权全国委员会，471

National Conference of Charities and Corrections，美国慈善和矫治会议，243—244,251,254,263

National Conference on City Planning，全国城市规划会议，196

National Conference on Social Insurance，全国社会保险会议，252

National Consumers' League，全国消费者联盟，27,63,110,163,181,236—239,268,379,464

National Cooperative Council，全国合作社协会，459

National Country Life Conference，全国乡村生活会议，326

National Electric Light Association，全国电力照明协会，151

National Employment System Act（1933），《全国就业体系法》（1933年），425

National Health Service Act，国民保健服务法，493

National Housing Act，全国住房法，462

National Housing Association，全国住房协会，27,192—194,269,286,463,465

National Industrial Conference Board，全美工业会议理事会，300,433,436,440

National Industrial Recovery Act（1933），《全国工业复兴法》（1933年），409,426,449,452,464,467,471

National Insurance Act（1911），《国家保险法》（1911年），60,63,233—235,251,255—256,260—261,430

National Insurance Act（1945），《国家保险法》（1945年），493

Nationalization，国有化，278,281,284,292—293,295,297,300—310,303,305,308,493—494

National Labor Board，全国劳工委员会，426

National Labor Relations Act，《全国劳工关系法》，415,418,422,436

National Labor Union，全国劳工联合会，330

National Municipal League，全国市政联盟，142,203,301

National Policy Committee，国家政策委员会，496

National Publc Housing Conference，全国公共住房协会，464

—465,473—474

National Recovery Administration（NRA），国家工业复兴总署，410,415,418,421,423—425,428,489

National Resources Planning Board（NRPB），全国资源计划委员会，496—500

National Retail Lumber Dealers' Association，全国木材零售商协会，474

National Socialist Party（Germany），国家社会主义党（德国）。See Nazism，参见纳粹主义

Natural monopolies，天然垄断，107—108,118,132,140

Naumann, Friedrich，弗里德里希·瑙曼，11,52,274

Nazism，纳粹主义，389,394,410—411,418,421,434,456

Neighborhood Guild，邻里公会，64

Netherlands，荷兰，60,214—215,389,392—393,483

Nettlefold, John，约翰·奈特福德，180,182,188

Neue Frankfurt, Das，《新法兰克福》，389,405

New Deal，新政，2,7，22,25—26,28,108,158,222,306—307,317,319—320,325—326,346,366,384,399—400,403,409—484,487,489,494,496—497,499,504—505

New England Magazine，《新英格兰杂志》，66

New Orleans, La.，新奥尔良（路易斯安那州），131

Newport News, Va.，纽波特纽斯（弗吉尼亚州），289

New Republic，《新共和》，63,66—67,86,269,273,276,278—279,297—299,307,310,312,314—315,400—401,452,497

Newsholme, Arthur，阿瑟·纽修姆，439

New Statesman，《新政治家》，297,374—475

Newsweek，《新闻周刊》，497,499

New Towns Act（1946），《新城法》（1946年），195,456,493

New York（State），纽约州，150,152,184,186,193—194,204—205,215,247—248,250—251,262,305,379,438,463—464,476

New York Association for Improving the Condition of the Poor，纽约改善穷人条件协会，16,136

New York Bureau of Labor Statistics，纽约劳工统计局，109

New York City，纽约市，21,42,65,71,164—219,252,265,373,507; city planning in，城市规划，131,161—162,165,168—169,172,181—186,203,372—373; housing in，住房，15,24,48,174—175,192—193,199—200,205,397,402,463—464,468,477; municipal ownership in，城市所有权，16,135—139,149,146—147,149,151—152,447; politics in，政治，134—135,154,156; poverty in，贫困，114,213; progressives in，进步人士，16,27,136—138,181—182,464

New York City Mayor's Committee on Unemployment，纽约市长的失业问题委员会，252

New York City Rapid Transit Commission，纽约市快速交通委员会，147

New York Consumers' League，纽约消费者联盟，237,422

New York Herald Tribune，《纽约先驱论坛报》，492

New York State Commission on Employers' Liability，纽约州雇主责任委员会，248,438

New York State Federation of Labor，纽约州劳工联合会，251

New York Times，《纽约时报》，137,305,499

New Zealand，新西兰，61,70,164,197,410; land reform in，土

地改革，55; old-age pensions in，养老金，59,228,230; progressive politics in，进步政治，55—56,58; social insurance in，社会保险，250,255,430,435,505

Niebuhr, Reinhold，莱因霍尔德·尼布尔，362

Nock, Albert Jay，阿尔伯特·杰伊·诺克，314

Nolen, John，约翰·诺伦，289,352,380,391—392,455,465

Norris, Tenn.，诺里斯（田纳西），410,459,473

North Carolina，北卡罗莱纳州，322—323,331,352,355—357,452

Northwestern University Settlement（Chicago），西北大学睦邻中心（芝加哥），64

Norway，挪威，227,250,271,479

Novak, William，威廉·诺瓦克，80

Nuremberg, Germany，纽伦堡（德国），271

Oberlaender Trust，奥伯兰德基金会，380,421

Ohio，俄亥俄州，250,261,438

Ohio Commission on Unemployment Insurance，俄亥俄失业保险委员会，438

Old-age insurance，养老保险，255,258,430; in Britain，在英国，430—431; in France，在法国，227,229—231,255,431; in Germany，在德国，223—224,230,241,283; in the U.S.，在美国，242,251—252,429,435,438,441—445

Old-age pensions，养老金，258,419,430—431; in Britain，在英国，229—232,430,490; in Denmark，在丹麦，228,230,430; in New Zealand，新西兰，228,230; in the U.S.，在美国，239—240,244,251—252,255,378,429,431—432,436,438,443

Old Age Pensions Act（1908），《养老金法》（1908年），

230,232,235

Olds, Leland，利兰·奥尔兹，458—459,470

Olmsted Frederick Law，弗雷德里克·劳·奥姆斯特德，40,165,168

Omaha, Neb.，奥马哈（内布拉斯加州），152

Ontario, Canada，安大略省（加拿大），152

Orwell, George，乔治·奥威尔，384

Oud, J. J. P. 奥德，388—389,393,399

Our Day，《我们的时代》，99

Outlook，《瞭望》，67

Owenities，欧文主义者，329,366

Oxford University，牛津大学，85,100,109,113

Ozone project，奥佐恩项目，362,364

Palmer, Charles，查尔斯·帕尔默，465—466,475,477

Paris, France，巴黎（法国），37,41,47,114,119,132—133,138,147,192,270—271,371,391; city planning in，城市规划，139,161—162,164,166—168,170—174,178,181,201,203,370; expositions in，博览会，8—17,19—20,25,29—31,60,72,163,209—210,226,263,268,318,405; housing in，住房，198,392—393

Park, Robert E.，罗伯特·帕克，38—39,362

Parkhurst, Charles，查尔斯·帕克赫斯特，16

Parks，公园，127,131—132,136—137

Parsons, Frank，弗兰克·帕森，73

Parti Ouvrier（Belgium），社会工人党（比利时），58,330

Parti Ouvrier（France），社会工人党（法国），58

Patten, Simon，西蒙·帕滕，84—85,97,101,182,275

Peabody, Francis G.，弗朗西斯·皮博迪，215

Peabody Trust，皮博迪信托公司，188,192—193

Pearson's Magazine，《皮尔逊杂志》，276

Pease, E. R.，皮斯，72

Pells, Richard，理查德·佩尔斯，413

Pennsylvania，宾夕法尼亚州，130,240

People's Reconstruction League，人民重建联盟，313

Perkins, Frances，弗朗西丝·珀金斯，409,422,424—426,436—438,440—443,450,466,505

Phelan, James D.，詹姆斯·费伦，135

Philadelphia, Pa.，费城（宾夕法尼亚州），107—108,131—132,145,154,164—165,172,174,213,219,382,403

Philippines，菲律宾，421

Pickett, Clarence，克拉伦斯·皮科特，452

Pinchot, Amos，阿莫斯·平肖，314

Pinchot, Gifford，吉福德·平肖，57,64,332,334—335,352

Pine Mountain Settlement，松山定居点，361

Pingree, Hazen，黑曾·平格里，135,138,147,152

Pink, Louis，路易斯·品克，389,391—392,394,464,466

Piscator, Maria，玛利亚·皮斯卡托，375

Pitt, William，威廉·皮特，78

Pittsburgh, Pa.，匹兹堡（宾夕法尼亚州），78

Planned rural settlements，规划的农业定居点。See Farm colonies，参见农场安置区

Playgrounds，运动场，132,136,369

Plumb, Glenn，格林·普拉姆，303

Plumb Plan，普拉姆计划，303,305,313

Plunkett, Horace，霍勒斯·普伦基特，16,267,321—323,328,331—335,337—338,354,365—366,367,449,452,472

Poe, Clarence，克拉伦斯·坡，322—324,351—352,354,376,408,322,452,471; How Farmers Co-operate，《农民如何合作》，332; A Southerner in Europe，《南方人在欧洲》，323

Polanyi, Karl，卡尔·波拉尼，460

Political Science Quarterly，《政治学季刊》，98

Poor relief，穷人救济，29,209—213,216,227—230,239—241

Popular Front，人民阵线，411,413,417—418

Populist Party（United States），人民党（美国），51,67,112,315,319,322—323,334

Port Sunlight, England，日光港（英国），163,178,180,182,195,197

Post, Langdon，朗顿·波斯特，465

Post, Louis，路易斯·波斯特，350

Post Office Department，邮政部，438,444

Poverty，贫困，13,26,114,175,209—216,227—230,239—241,321,324,370—371,429,500—501

Prague, Czechoslovakia，布拉格（捷克斯洛伐克），399

Prairie Farmer，《草原农场主》，459

Praunheim, Germany，普劳恩海姆（德国），387,393

President's Committee on Farm Tenancy，总统农场租赁委员会，471

President's Homes Commission，总统住房委员会，196,198

Preussische Jahrbücher，《普鲁士年鉴》，98

Price, George，乔治·普莱斯，68

Procter and Gamble Company，宝洁公司，378

Progressistes，《进步主义者》，521n34

Progressive Farmer，《进步农场主》，322,351

Progressive Party（London），进步党（伦敦），127—129,135—136,154,189

Progressive Party（United States）进步党（美国），57,69,74,152,242,251,314—315,464

Progressive People's Party（Fortschrittliche Volkspartei），进步人民党，52

Promotionalism，促销主义，30,324,560—561n61

Property, political powers of，财产的政治力量，103—104,118,206—208

Property Owners Association（Hamburg），财产所有者协会（汉堡），118

Prospect Park（Brooklyn），展望公园（布鲁克林），168—169

Prudential Insurance Company，保德信保险公司，262—265

Prussia，普鲁士。See Germany，参见德国

Public Health Act（1848），《公共卫生法》（1848年），118

Public Health Ministry（Britain），公共健康部（英国），291

Public Ownership League，公共所有权联盟，152

Public utilities commissions，公共服务委员会，109,150—151,155—156

Public Works Administration（PWA），公共工程署，465—468,476

Public Works Board（Britain），公共工程委员会（英国），188

Pullman, Ill.，普尔曼（伊利诺斯州），179

Quakers，贵格派，178,369,384,452

Queensbridge（N.Y.C.），皇后桥（纽约市），477

Quincy, Josiah，乔赛亚·昆西，135—136,143

Radford, Gail，盖尔·拉德福，382

Radical Party（France），激进党（法国），14,55—56

Raffeisen, Friedrich Wilhelm，弗里德里希·威廉·赖夫艾森，321,325,327—329,336—337,340,342,353,366

Railroad Administration，铁路管理局，283,285,301

Railroad Labor Board，铁路劳工委员会，304,315

Randsiedlungen，临时棚屋区，418,452

Rathbone, Eleanor，埃莉诺·拉斯伯恩，491

Reading, Pa.，雷丁（宾夕法尼亚州），173

Reagan, Ronald，罗纳德·里根，486

Reconstruction: A Herald of the New Time，《重建: 新时代的

来临》，299

Reconstruction Committee（Britain），重建委员会（英国），290,295,309

Reconstruction Finance Corporation，重建金融公司，424—425,444

Reconstruction Ministry（Britain），重建部（英国），291,294,297

Reconstruction planning，重建计划，290—317,493,495—496

Record, George L.，乔治·莱考德，314

Red Hook（N.Y.C.），红钩社区（纽约市），477

Reeves, William Pember，威廉·彭伯·里夫斯，61

Reform Club（N.Y.C），改革俱乐部（纽约市），137,151,155

Reims, France，兰斯（法国），369—370

Reiss, Richard，理查德·莱斯，475

Republican Party（United States），共和党（美国），4,28,138,154,202,301,306,340,413,428,443,469,487,505,561n61

Resettlement, agricultural. See Agricultural resettlement，参见农业重新安置

Resettlement Administration，重新安置署，410,427,448,452—455,457,459—461,468—470,472,493

Reuther, Victor，维克多·鲁瑟，506

Reuther, Walter，沃尔特·鲁瑟，495,506

Review of Reviews，《评论之评论》，66—67,123,132

Ricardo, David，戴维·李嘉图，91,375

Richmond, Va.，里士满（弗吉尼亚州），152

Riis, Jacob，雅各布·里斯，24,210; How the Other Half Lives，《另外一半如何生活》，47

Rivers and Water Supply Commission（Victoria, Australia），河流和供水委员会（澳大利亚维多利亚州），346

Robinson, Charles Mulford，查尔斯·马尔福德·罗宾逊，169,183,195

Rochdale, England，洛奇代尔（英国），326—327,329,365,470

Rockefeller, John D.，约翰·洛克菲勒，243,333

Rockfeller Foundation，洛克菲勒基金会，290,420,440,496

Roebling, John，约翰·罗布林，397

Romerstadt, Germany，罗默斯塔特（德国），387,390,393,399,478,483—484

Roosevelt, Eleanor，埃莉诺·罗斯福，452,466

Roosevelt, Franklin D.，富兰克林·罗斯福，25,27,152,400,409—410,413,417,420,422,424—428,435,440—441,446,448—450,452—453,458,462,464,466,468—470,479,489,494—496,499; on Europe，论欧洲，56,422—424,458,495—496,505; on social insurance，论社会保险，437—438,443—444,496

Roosevelt, Theodore，西奥多·罗斯福，30,56—57,59,65,71,74,112,229,247,251,254,256—257,265,269,276,297—298,302,303,331—332,334,450

Roscher, Wilhelm，威廉·罗塞尔，98,102

Roskilde, Denmark，洛斯基尔德（丹麦），357

Ross, E. A.，罗斯，39

Rotterdam, Netherlands，鹿特丹（荷兰），389,393

Rousiers, Paul de，保罗·德·鲁西耶，108

Rowe, Leo S.，列奥·罗韦，85,108,143,163

Rowntree, Seebohm，西伯姆·朗特里，219,283,291,309—310

Royal Commission on the Aged Poor（Britain），皇家老龄穷人委员会（英国），229

Rubinow, Isaac M.，伊萨克·鲁宾诺，242—244,251—252,255,257,264,306,373,422,433,439,441,480

Rühl, Alfred，阿尔弗雷德·鲁尔，373

Ruskin, John，约翰·罗斯金，91,106,396

Russell, Charles Edward，查尔斯·爱德华·拉塞尔，67,156

Russell, George W.（AE），乔治·罗素（笔名AE），333,338,343,354,360,365—366,396,400,421—422,451,459

Russell Sage Foundation，拉塞尔·塞奇基金会，27,163,183,194,200,247—248,262,283—284,360,440

Russia，俄国，13,49,292。See also Soviet Union，参见苏联

Ryan, John A.，约翰·瑞恩，238

Salvation Army，救世军，214

San Francisco, Calif.，旧金山（加利福尼亚州），135,152,170

Sapiro, Aaron，阿伦·萨皮罗，341,367

Schlesinger, Arthur, Jr.，小阿瑟·施莱辛格，487

Schmidt, Robert，罗伯特·施米特，373

Schmoller, Gustav，古斯塔夫·施穆勒，62,77,82,90,92—95,98,102,106,108—109,175,222,236,274

Schonberg, Gustav，古斯塔夫·勋伯格，102; Handbook of Political Economy，《政治经济学手册》，98

Schulze-Delitzsch, Hermann，赫尔曼·舒尔采—德里奇，

61,327,329,336,366

Science，《科学》，102—103

Scotland，苏格兰。See Britain，参见英国

Scudder, Vida，维达·斯库德，64

Seager, Henry Rogers，亨利·罗杰斯·西格，85,244,248,251—252,284

Seatle, Wash.，西雅图（华盛顿州），152

Seeger, Charles，查尔斯·西格，460

Seligman, E. R. A.，塞利格曼，95,99—103,106—107,109,203,237,242,268

Settlement house movement，睦邻中心运动，64—65

Shadwell, Arthur，阿瑟·莎德威尔，42—43,46,154,235

Shaw, Albert，阿尔伯特·萧，65—66,81,132—136,139—142,155,158—159,160,168,352; Municipal Government in Continental Europe，《欧洲大陆的城市管理》，133; Municipal Government in Great Britain，《大不列颠的城市管理》，133—134

Shaw, George Bernard，萧伯纳，396

Shearon, Marjorie，马乔里·希伦，505

Sheehan, James，詹姆斯·施翰，82

Shepard, Walter，沃尔特·谢泼德，409

Sherman, P. T.，谢尔曼，258—259

Shipbuilding Labor Adjustment Board，造船劳工调节委员会，284

Shipping Board，航运委员会，285

Sickness insurance，疾病保险。 See Health insurance，参见健

Siedlungsbau，住宅区，393,397—398,400,406,468

Siegfried, André，安德烈·西格弗里德，372—374

Siegfried, Jules，朱尔·西格弗里德，16,190

Simkhovitch, Mary Kingsbury，玛丽·金斯伯里·西姆柯维奇，237,314,464; and housing reform，与住房改革，182—183,462,464—466,473—474,606n106; as student in Germany，德国留学，85—86,88,96

Single tax，单一税，139—140,176,182,184,287,314,347; See also George, Henry，参见亨利·乔治

Skocpol, Theda，塞达·斯科波尔，240,560—561n61

Slaughterhouses，屠宰场: public，公共的，128,130; cooperative，合作的，328

Slums/slum clearance，贫民窟/贫民窟清理，119—120,122,127,161,168,188—190,192—193,198,200,205,295,394,465,474—478

Small, Albion，阿尔比恩·斯莫尔，98,275

Smillie, Robert，罗伯特·斯迈利，397

Smith, Adam，亚当·斯密，78—79,82,92,375

Smith, Alfred E.，阿尔弗雷德·史密斯，152,215,391,463

Smith, Hilda Worthington，希尔达·沃星顿·史密斯，460

Smith College Relief Unit，史密斯学院救援队，369

Smith-Lever Act（1914），《史密斯—利弗法案》（1914年，又称“农业推广法”），333

Social Catholicism，社会天主教，524n24

Social Democratic Federation，社会民主联盟，36,58

Social Democratic Party（Britain），社会民主党（英国），57

Social Democratic Party（Germany），社会民主党（德国），36,58,88,90,103,125—126,225,296,372,496

Social Democratic Party（Sweden），社会民主党（瑞典），58,319,411,419,457,486

Social economics，社会经济学，11—20,25,27,29—30,65,78—79,82,93,209—210,513n5

Social gospel movement，社会福音运动，55,63—65,86—87,92,106,524n24

Social insurance，社会保险，17,28—29,60,63,216,430—431; characteristics of，特征，221—222; in Britain，在英国，230—235,259—261,430—431,433—434,489—494; in Germany，在德国，13,17,54,95,221—226,259—261,434; in the U.S.，在美国，241—266,284,301,377—379,428—446,481—482,496—498; international conferences on，国际会议，60,66,248,372。See also Healthinsurance; Industrial accident insurance; Old-age insurance; Unemployment insurance，参见健康保险、工业事故保险、养老保险、失业保险

Socialism，社会主义，11,13—14,24,99,126,326,329—330,374,411,418—420; growing power of，增强的力量，17—19,58; as a rhetorical term，作为修辞用语，83,106—107,215,298,505; in Britain，在英国，65,100,127,213—214,281,292—294,297,308,493—494; in France，在法国，126,213,277,281,296,420; in Germany，在德国，57,88—90,125—126,281,296,386—387,411; in the U.S.，在美国，143,197—198,242—244,277—278,299,311,315。See also Guild socialism; Municipal socialism, State socialism，参见基尔特社会主义、城市社会主义、国家社会主义

Socialist Labor Party（United States），社会主义工人党（美国），58,70

Socialist Party of America，美国社会党，242,315

Social maternalism，社会母性主义，19—20,228,239—241

Social modernism，社会现代主义。See Modernism，参见现代主义

Social Museum（Frankfurt），社会博物馆（法兰克福），372

Social Museum（Paris）. See Musée Social，参见社会博物馆（巴黎），16

Social Progress，《社会进步》，16

“Social question”，“社会问题”，12,20,27,73,210,226,318,321,524n24

Social Reform Club（N.Y.C.），社会改革俱乐部（纽约市），248

Social Security Act（N.Z.1938），《社会保障法》（1938年，新西兰），435

Social Security Act（U.S. 1935），《社会保障法》（1935年，美国），26,422,425,428—430,435—446,449,462,477—478,482,487,494—495,505

Social Security Administration，社会保障管理局，505

Social Security Board，社会保障局，445

Social Service Review，《社会服务评论》，436

Société d'économie sociale，社会经济协会，108

Société française des habitations à bon marché，法国廉价住房协会，190,200

Société de secours mutuels，互助协会。See Mutual assistance associations:in France，参见互助会:在法国

Solidarism，社会连带主义，14—15,18,28,106,195,227,244,256,324,449

Sorbonne，索邦（巴黎大学），85

Soule, George，乔治·索尔，452

Southern Commercial Congress，南方商业大会，337,363

Southern Policy Association，南方政策协会，472

Southern Tenant Farmers' Union，南方佃农联盟，472

Southern Workman，《南方工人》，358

Soviet Union，苏联，374,380—381,390,398,411,420,451,454,459,479—480,503,505。See also Russia，参见俄国

Soziale Bauwirtschaft，《社会建筑业》，389

Stacy, Enid，伊尼德·斯泰西，65

Standards of living，生活水平，50,62,370—374,392,500—501

State socialism，国家社会主义，13,29,61,88—89,91—92,277—279,310

Stead, William T.，威廉·斯特德，63,65—66,132—133

Steffens, Lincoln，林肯·斯蒂芬斯，39,69,87,140,144,149,157,162—163,380—381

Stein, Clarence，克拉伦斯·斯泰因，454,456

Sterling, Henry，亨利·斯特林，196—197

Stevenson, Adlai，艾德莱·史蒂文森，503—504

Stewart, Bryce，布莱斯·斯图尔特，441,443

Stockholm, Sweden，斯德哥尔摩（瑞典），25,458,480

Stoecker, Adolf，阿道夫·施托克，92

Stolper, Gustav，古斯塔夫·施托尔佩尔，372

Stonorov, Oskar，奥斯卡·斯通诺罗夫，402—403,465,495

Straus, Nathan，内森·斯特劳斯，466,475,477

Streetcars，街车（公交车），117,122—123,127—130,132,135,138—140,144—148,152—154,156,158—159,165

Strikes，罢工，10,51,58—59,101,285,292,295—296,303—304,419

Strong, William，威廉·斯特朗，16,137

Stuart, Charles，查尔斯·斯图尔特，459

Stubbs, Walter，沃尔特·斯塔布斯，57

Studebaker, John W.，约翰·斯图德贝克，460—461

Study tours，考察旅行，69,269,380

Stuttgart, Germany，斯图加特（德国），393

Subsidarist social policies，补贴性社会政策，28,190,195,227,248,430—431,467—468

Subsistence homesteads，自耕自给小农场，384,418,452—453

Subways，地铁，135,147,152,447

Sudekum, Albert，阿尔伯特·苏德库姆，175,183,277

Suffrage restrictions，选举权限制，35—36,41—42,53,123—125,134,283

Sullivan, Louis，路易斯·沙利文，397

Sumner, William Graham，威廉·格雷厄姆·萨姆纳，532n44

Sunnyside Gardens，日照园，397—400

Supreme Court, U.S.，美国最高法院，206,238,379,427,443,445

Survey，《调查》，27,67,163,182,249,254,267—268,274,296—299,305,307—310,312,314,380,420,422,507

Sweden，瑞典，35,49,53,58,319,506; Americans on，美国人论

及，457—459; during 1930s，1930年代，319,411—413,417—419,421,423,430—431,435,456—459,463,470,475,478—480; subsidarist social policies in，补贴性社会政策，227,430—431,435,457; welfare state, postwar，战后福利国家，24—25,486

Switzerland，瑞士，35,86,88,215,227,237,399

Swope, Gerald，杰拉尔德·斯沃普，24,421,436

Sydenstricker, Edgar，埃德加·赛登斯特里克，442—443

Taft, Robert，罗伯特·塔夫脱，496,505

Taft, William Howard，威廉·霍华德·塔夫脱，332,337

Tammany Hall，坦慕尼协会，135,137

Tariffs，关税，30,80,417

Taut, Bruno，布鲁诺·陶特，386,388—390,393—394,478,483; Modern Architecture，《现代建筑》，375—376

Tawney, R. H.，托尼，121,284,294,311

Taylor, Graham，格雷厄姆·泰勒，65

Tenancy, agricultural，农业租赁，37,54,321,356,471—472

Tenement House Committee（N.Y.C.），廉价公寓委员会（纽约市），15

Tenement House Law（1901），《廉价公寓法》（1901年），193—194

Tennessee Valley Authority（TVA），田纳西流域管理局，108,399,410,415,426,448,456—457,459—460,465,483—484

Thane, Pat，帕特·塞恩，230

Thatcher, Margaret，玛格丽特·撒切尔，486

Thomas, Albert，阿尔伯特·托马斯，281,481

Thomas, M. Carey，凯里·托马斯，40,86—87,460

Thompson, Carl D.，卡尔·汤普森，314

Thurston, R. H.，瑟斯顿，105

Tildden, Samuel J.，萨缪尔·蒂尔登，137

Toledo, Ohio，托莱多（俄亥俄州），138—139,401

Tolman, William，威廉·托尔曼，16,27,63,136—137,488

Tourist, American，美国游客，36—44,134,161,269—272,380

Town and Country Planning Act（1947），《城乡规划法》（1947），493

Townsend, Francis，弗朗西斯·汤森德，429,436,440

Toynbee, Arnold，阿诺德·汤因比，83; The Industrial Revolution，《工业革命》，105

Toynbee Hall，汤因比馆，64—65,86,179,230—231,270

Trade Boards Act，《行业委员会法》，425

Trades Union Congress，工会大会，234,312—314

Treitschke, Heinrich von，海因里希·冯·特莱希克，77,83

Truman, Harry，哈里·杜鲁门，505

Tucker, William J.，威廉·塔克，65

Tugwell, Rexford，雷克斯福德·特格韦尔，315,381,409—410,420,422,438,450—455,459,469,471,479,483

Tumulty, Joseph，约瑟夫·塔马尔蒂，297,301

Tuskegee Institute，塔斯基吉学院，15,358

Tweed, William Marcy，威廉·玛西·特威德，154—155

Ulm, Germany，乌尔姆（德国），163,176,191,271

Unemployment（cumulative misery） index，失业（累积痛苦）指数，412

Unemployment insurance，失业保险，221,258,435; in Britain，在英国，231—234,295,430,433—434,490; in Germany，在德国，225,430—431,434; in the U.S.，在美国，252,255,378—379,429—435,438—444,481—482,496,587n25

Unemployment policies，失业政策，225,227,231—232,252,255,418—420,433—437,491

Union Coopérative，合作社，329

Unions，工会，99,105,330; and housing，与住房，386—388,402—404,463; and industrial accidents，与工业事故，247,250—251; membership in，成员，14,219,282,295,305,377; during 1930s，在1930年代，364—365,418—419,425—426,435—436; during 1940s and 1950s，1940年代和1950年代，495—496,506; in politics，政治，19,302,314—316; and reconstruction, postwar，与战后重建，292—297,299,303—305,311—316,377; and social insurance，与社会保险，230,234,251,257—258,435—436; strikes by，组织的罢工，10,51,58—59,65,101,285,292,295—296,303—304,419; unemployment policies of，失业政策，221,227,234,244,378,441,445; during World War I，第一次世界大战，281—282,285,292,312

Union Theological Seminary，协和神学院，362—363

United Charities Building，联合慈善大楼，27

United Hebrew Charities，希伯来慈善总会，248

United Mine Workers，矿工联合会，297,303,316

United Nations，联合国，506

United States Building and Loan League，美国住房和贷款联盟，474,478

United States Chamber of Commerce，美国商会，299,474

United States Housing Cooperation，美国住房公司，289

Universities，大学。See Higher education，参见高等教育

University of Berlin，柏林大学，85,91—92,95,109,139

University of California，加利福尼亚大学，348

University of Chicago，芝加哥大学，243,362

University of Halle，哈雷大学，84—85

University of Michigan，密歇根大学，104—105

University of Munich，慕尼黑大学，86

University of Pennsylvania，宾夕法尼亚大学，85

University Settlement（Chicago），大学睦邻中心（芝加哥），64

University of Vienna，维也纳大学，85,92

University of Wisconsin，威斯康星大学，71,109—110,135,155,480—481

University of Zurich，苏黎世大学，86,88

Unwin, Raymond，雷蒙德·昂温，165,179,183,192,195—196,208,287—289,291,352,383,387,400,421,452,455,465,475—476; Town Planning in Practice，《城市规划实务》，289

Urban, Joseph，约瑟夫·厄本，405

Urban collectivism，都市集体主义，116—117,143,159,164,184

Utah，犹他州，451

Utopian socialism，乌托邦社会主义，326,329

Vandergrift, Pa.，范德格里夫特（宾夕法尼亚州），179

Vandervelde，Émile，埃米尔·王德威尔得，18

Van Kleeck, Mary，玛丽·范·克利克，284

Velben, Thorstein，托斯丹·凡勃伦，299,451

Veiller, Lawrence，劳伦斯·威勒，194—195,198,205—206,208,463

Verein für Sozialpolitik，社会政策协会，29,61—62,82—83,88—89,91,93—94,101—102,105,108,190—191,222,318,321

Victoria, Australia，维多利亚州（澳大利亚），157

Vienna, Austria，维也纳（奥地利），47,133,161,163,192,371—372,539n26; housing in，住房，384—387,390—392,394,398,475

Villard, Henry，亨利·维拉德，146

Villard, Oswald Garrison，奥斯瓦尔德·加里森·维拉德，300,307—308,310,314—315

Vincent, George，乔治·文森特，290

Vivien, Henry，亨利·维维安，183

Vladeck, Charney，查尼·弗拉德克，403,464

Vorse, Mary Heaton，玛丽·希顿·沃尔斯，294

Wage, minimum，最低工资。See Minimum wage legislation，参见最低工资立法

Wagner, Adolph，阿道夫·瓦格纳，61—62,77,90—92,94—100,102—103,106,109,113,174—176,222,236

Wagner, Martin，马丁·瓦格纳，386,388—390,394

Wagner, Robert，罗伯特·瓦格纳，404,422,426,439,464,466,473—474,497

Wald, Lillian，丽莲·沃尔德，64,181,262,381,441

Wales，威尔士。See Britain，参见英国

Walker, Francis A.，弗朗西斯·沃克，81,84,96—97

Wallace, Henry A.，亨利·华莱士，332—333,421—422,247,459—460,465,471,498—499

Wallas, Graham，格雷厄姆·沃拉斯，64—66,124,276

Walling, William English，威廉·英格利希·沃林，66,277—278,311—312

Wall Street Journal，《华尔街杂志》，246

Walsh, David，大卫·沃尔什，476

Walsh, Frank，弗兰克·沃尔什，299

War collectivism，战争集体主义，275—290,415,424—425,495

War Department，国防部，283

War Finance Corporation，战争金融公司，424

War Industries Board，战时工业委员会，285,301,425,495

War Labor Board，战时劳工委员会，285,301—302

War Labor Policies Board，战时劳工政策委员会，283

Warner, Sam Bass，萨姆·巴斯·沃纳，114

War Risk Insurance Bureau，战争风险保险局，290

Washington（state），华盛顿州，151,246,250

Washington, Booker T.，布克·华盛顿，38—39,354,358

Washington D. C.，华盛顿，162,165,169,196,200,207,447

Waterburry, Conn.，沃特伯里（康涅狄格州），289

Water supply，供水，115,117—120,123,127—131,137—138,152,166

Webb, Beatrice，贝特丽丝·韦伯，26,46,57,64,85,88,213—215,234—235,291,293,312,330,420,430,490; on the U.S.，论美国，65—66,71,136,207

Webb, Sidney，锡德尼·韦伯，16,26,55,57,85,88,140,192,213—215,234,240,267,270—271,288,420,430,488,490,498; and municipal socialism，与城市社会主义，127—129; and reconstruction, postwar，与战后重建，293,294,298,306,310—312,314; on the U.S.，论美国，65—66,70—71,136,207

Weber, Adna F.，阿德纳·韦伯，109,111,236,247

Weber, Max，马克斯·韦伯，2,89,110

Weinstock，Harris，哈里斯·韦恩斯托克，336,341,348

Welfare capitalism，福利资本主义，16—17,21—23,263,377—379,436

Welfare state，福利国家，22—24,26,28—30,130,209,485—489,507

Wells, H. G.，威尔斯，42,54,161,207,272,276,316,396,410,447

Welwyn Garden City, England，韦林花园城（英国），399,483

Werkbund，工业联盟，393,405

West, Don，唐·韦斯特，363

Westinghouse Corporation，威斯汀豪斯电器公司，16

West Virginia，西弗吉尼亚州，452

Weyl, Walter，沃尔特·韦尔，63,86,163,179,300,314; The New Democracy，《新民主》，75

Wharton School of Finance and Economy，沃顿经济金融学院，

85,105,109

What to Read? tracts，《读什么?》（小册子），70

Whitaker, Charles H.，查尔斯·惠特克，287—288,299—300,397

Whitley, J. H.，惠特利，291

Whitley Councils，惠特利会议，282,291,297,301,304—305,310

Whitlock, Brand，布兰德·维特洛克，73—74,139—140,142,168,401

Whittier House，惠蒂尔馆，64

Wigforss, Ernst，恩斯特·维格福斯，457

Wilcox, Delos，迪罗斯·威尔柯克斯，203

Wilhelm II，威廉二世，38,55,57

Willard, Frances，弗朗西丝·威拉德，66

Williams, Frank B.，弗兰克·威廉姆斯，185—186

Willoughby, William F.，威廉·威洛比，30,39,63,66,108,241—242,248

Wilson, Milburn L.，米尔本·威尔逊，451—452

Wilson, Woodrow，伍德罗·威尔逊，56,59,65,70,144,229,258,265,283,332,337—339,410,424,494—496; during World War I，第一次世界大战，279,285,297—299,301—305,308,311—312,368

Wisconsin，威斯康星州，109,150—151,242,321—322,325,331,348,359,432,440,442,451,482

Wisconsin Industrial Commission，威斯康星工业委员会，442

Wisconsin Railroad Commission，威斯康星铁路委员会，

109,150

Witte, Edwin，埃德温·威特，440,442

Wittenberg, Germany，维滕堡（德国），37,41

Women，妇女。See Social materialism，参见社会母性主义

Women's Christian Temperance Union，妇女基督教禁酒联合会，66

Women's Trade Union League，妇女工会联盟，64,66,238,299

Wood, Edith Elmer，伊迪丝·埃尔默·伍德，198,208,288,391—392,394,463,465—466,480,606n106; Housing Progress in Western Europe，《西欧住房进步》，391

Woodbury, Coleman，克尔曼·伍德伯里，465—466,606n106

Woods, Robert A.，罗伯特·伍德，64—65,86; English Social Movements，《英国社会运动》，65,136

Woolwich（London），伍尔里奇（伦敦），286—288

Workers' education，工人教育，311,313,364,460

Workers' Educational Association，工人教育协会，311,313,460

Workingmen's insurance，工人保险。See Social insurance，参见社会保险

Workmen's Compensation, state insurance funds for，州保险基金提供的工人赔偿，250,255,261

Workmen's Compensation Act（1897），《工人赔偿法》（1897年），247—248

Workmen's compensation legislation，工人赔偿立法:in Europe，在欧洲，247; in the U.S.，在美国，247—252,254—255,258—261,264,266,431

Workmen's Compensation Publicity Bureau，工人赔偿宣传局，261

Workplace, regulation of，工作场所管理，54,55,94,107,226,235—239,283,426

Works councils，劳资联合委员会，282,291—293,305,377

Works Progress Administration（WPA），公共事业振兴署，364,436,440,458,460,469,497—498

World's Columbian Exposition（1893），世界哥伦布博览会（1893年），11,169—170,405

World's Work，《世界工作》，67

World War against Slums, The，《反对贫民窟的世界战争》，465

World War I，第一次世界大战，208,226,257,260,267—317,368—369,485,495

World War II，第二次世界大战，428,431,485,487—488,492,501—502

Wright, Carroll D.，卡罗尔·莱特，65,241

Wright, Frank Lloyd，弗兰克·劳埃德·赖特，388,395

Wright, Henry，亨利·莱特，454,465

Wyoming，怀俄明州，345,347

Yerkes, Charles，查尔斯·耶基斯，146—148,157

York, England，约克郡（英国），219

Zacher, Georg，格奥尔格·察赫尔，16

Zehlendorf, Germany，策伦多夫（德国），388—389,483，

Zeilenbau，排房，390—391,393—394

Zimmern, Alfred，阿尔弗雷德·齐默恩，71,276,291,309,311

Zoning，城市分区:in Germany，在德国，177; in the U.S.，在

美国，123,165,184—187,193—196,205—206,382,451

Zueblin, Charles，查尔斯·朱布林，64,66,314

译后记

2006年冬天译者曾给《中国学术》杂志投稿，主编刘东先生在退稿信中说该杂志不接受翻译文章，不过提出如果译者愿意，可以参加他主编的丛书的翻译工作。译者非常荣幸地接受了这个任务。

《大西洋的跨越》的作者丹尼尔·罗杰斯（Daniel T. Rogers）是普林斯顿大学历史系教授，讲授美国文化和思想史。他的获奖著作除了本书《大西洋的跨越：进步时代的社会政治》（1998）外，包括《1850—1920年美国工业时代的职业道德》（1978）、《受到挑战的真理：独立以来的美国政治关键词》（1987），以及关于1980年代美国社会思想史的新作：《碎片的时代》（2011）等。

本书“重新塑造了美国历史上的一个独特时代，其中美国社会政治通过竞争和交流的网络与欧洲社会政治辩论和尝试结合在一起”。（原书第5页）在总共十一章长达六百多页的篇幅内，作者描述了作为社会政治产物的进步时代和新政，探讨了传统社会保险项目如工人赔偿法、失业保险、退休金和健康保险，还有城市规划、市政服务设施（自来水、煤气、街道、铁路）、农村合作社、卫生改善（公共澡堂和牛奶站）和住房改革（从贫民窟拆除到花园城市建设）等社会政治的方方面面：从时间跨度上看，从1900年的巴黎世界博览会开始到1942年伦敦《贝弗里奇报告》为止：从空间上看，从欧洲到美国，从繁华都市到偏远山区，不仅横跨大西洋，还涉及到澳大利亚和新西兰：从事件上看，涉及到两次世界大战、罗斯福新政等重大历史。

正如冯·哈里·马克斯在书评中说的，作者的重点是“解释政策议题和项目观点而不是描述结果”，通过大量证据说明“政治领域内国际交流的本质所在。即使北大西洋国家面临类似的社会问题，即使国家改革者调查、借用了外国的模式，移植的过程也不是消极的，而是积极的，是被现有地方（政治）背景不断影响修改的过程。在共同行动领域也总有地方性变化”。剑桥大学的约翰·汤姆森也特别称赞“罗杰斯在全书中巧妙地指出了美国环境的特殊性如何影响了从大西洋对岸引进来的各种观点和机构的命运。从探讨范围和独创性角度来看，该书完美展示了最近美国历史丢失的一个维度，进一步证明了罗杰斯作为当今最有威望的历史学家的名声和地位”。

本书内容丰富，不同的读者能从中看到不同的东西，这或许正是经典著作的特征。《华盛顿时报》的罗杰斯·塔尔（Roger Starr）指出本书“记述了工业革命给以农业为主的社会带来的残酷野蛮的变化，以及社会企图把生产力人性化的尝试和努力”。大卫·哈麦克（von David C. Hammack）在书评中说本书一个突出的优点在于：罗杰斯观察到19世纪最后二十年和20世纪前三十年的进步社会政治不仅是“国家”的扩张，而且更多与限制市场的社会和政治努力有关。

没有任何一本著作是十全十美的。大卫·哈麦克曾提出值得读者关注的一些地方。他认为作者在讨论中忽略和漏掉了一些内容，比如作为非赢利机构而成立的合作社的活动、美国的思想传播者和政策制订者在中小学教育和医疗保健政策方面受到欧洲的影响、美国的宗教多样性，尤其是天主教对于美国社会政策辩论的影响等。他对作者的某些观点持有不同意见，比如在确定政策辩论的思想和“问题”之间的关系方面，虽然同意作者认为问题本身不能产生解决办法的说法，但他指出实际上进步人士面临的问题并非多得数不清，主要还是东北部快速工业化造成的具体问题，家庭中的挣工资者因工伤造成的贫困和工作事故与法律之间的关系完全可以进一步展开论述。他还指出罗杰斯关于经济利益和对私有财产权的坚持是重要因素但不是决定因素的观点并不令人信服等。（请参阅http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/REZENSIO/symposiu/hamack.htm。）译者无意卷入这些争论，只是提出来让有兴趣的读者思考，但是译者相信这些争议不仅不会削弱本书的价值，而且有助于更多的人对这些领域进行深入和广泛的探索，推动本学科的发展。

在翻译本书的过程中，译者遇到的一个突出问题是相关背景知识的欠缺。译者虽然对社会学、哲学和历史感兴趣，但毕竟没有经过专业训练，遇到专业术语和人名、地名、书名等内容时战战兢兢、如履薄冰，尽力求助于专家、辞典和网络，仔细研究和查证，但不敢保证没有差错，完全符合约定俗成的原则。因而译者在专有名词第一次出现时，往往把原文附在翻译的后面，既可以方便读者，也可以让读者监督译者的处理是否符合规范。此外，本书注释里涉及到不少德语和法语方面的著作，限于译者的中外文功底，可能在理解和表达方面存在许多有待商榷和改进的地方，译者真诚希望读者不吝指教，以便将来有机会修订。

为了读者查证的方便，译本对书中注释里的作者姓名一概保留，同时将原文索引中的英文保留，加上中文翻译，形成了一个译名对照表。

值得一提的是本书的翻译也是对译者毅力和耐心的一场考验。原

书总共六百多页，单单尾注就长达一百页。在翻译过程中不时感慨作者学术功力的深厚和敬业态度，每当有些懈怠、厌烦的情绪时，就想象作者写书时付出的辛劳，马上就精神振作起来。磨炼意志，激发进取精神或许是译者翻译此书的意外收获。

译本出版之际，译者首先要感谢刘东教授和译林出版社的厚爱和信任，感谢黄颖编辑在翻译过程中耐心解答种种疑问，不断给予译者鼓励、帮助和指导。

译者

2011年元月于武汉青山

注释

前言

[1]Ray Stannard Baker，《美国纪事》（New York: Charles Scribner's Sons, 1945），83页。

[2]Raymond Grew，“美国历史的相对虚弱性”，《跨学科历史杂志》16（1985）：87—101页。关于这些问题的更深入讨论，可参阅Laurence Veysey，“美国历史自主性的重新思考”，《美国季刊》31（1979）：455—477页：Ian Tyrell，“国际历史时代的美国例外主义”，《美国历史评论》96（1991）：1031—1072页：David Thelen，“听众、边缘和比较：美国历史的国际化”，《美国历史杂志》79（1992）：432—462页：Michael Kammen，“美国例外主义的问题：再思考”，《美国季刊》45（1993）：1—43页：Michael Geyer和Charles Bright，“全球时代的世界历史”，《美国历史评论》100（1995）：1034—1060页：Daniel T.Rodgers，“例外主义”，《想象的历史》，Anthony Molho和Gordon Wood编（Princeton: Princeton University Press, 1998）中。对于美国社会政治的例外主义解读的例外，可参阅Benjamin R.Beede，“美国进步主义的外来影响”，《历史学家》45（1983）：529—549页：Peter J.Coleman，《进步主义和改革世界：新西兰与美国福利国家的起源》（Lawrence: University Press of Kansas, 1987），James T.Kloppenberg，《不确定的胜利：1870—1920年欧美社会民主和进步主义思潮》（New York: Oxford University Press 1986）：Arthur Mann，“英国社会思想和进步时代的美国改革者”，《密西西比河谷历史评论》42（1956）：672—692页：Kenneth O.Morgan，“未来在行动：1890—1917年英美的进步主义”，《对比和联系：英美历史200周年论文集》，H.C.Allen和Roger Thompson编（Athens: Ohio University Press, 1976）：Gertrude A.Slichter，伊利诺斯大学1960年博士论文，“1880—1915年美国改革的欧洲背景”：Melvyn Stokes，“美国进步人士和欧洲左派”，《美国研究杂志》17（1983）：5—28页。

[3]Raymond Grew，“对比历史的理由”，《美国历史评论》85（1980）：763—778页：最好的例子请参阅，Gosta Esping-Anderson，《福利资本主义的三个世界》（Princeton: Princeton University Press 1990）：Colleen A.Dunlavy，《政治和工业化：美国和苏联的早期铁路》（Princeton: Princeton University Press 1994）：Peter Flora和Arnold J.Heidenheimer编，《欧洲和美国福利国家的发展》（New Brunswick，N.J.：Transaction Books, 1981）：Tony Freyer，《管理大企业：1880—1990年英国和美国的反托拉斯》（Cambridge: Cambridge University Press 1992）：Peter Gourevitch，《艰难时代的政治：国际经济危机的对策比较》（Ithaca: Cornell University Press, 1986）：Arthur J.Heidenheimer，Hugh Heclo和Carolyn T.Adams编，《公共政策对比：美国、欧洲和日本社会选择的政治》（第三版，New York: ST.Martin's Press, 1990）：Christopher Leman，《福利改革的崩溃：加拿大和美国的政治体制、政策和穷人》（Cambridge: MIT Press, 1980）：Gary Marks，《工会政治：19世纪和20世纪初的英国、德国和美国》（Princeton: Princeton University Press, 1989）：Stefan Berger，《1900—1931年的英国工党和德国社会民主党》（Oxford: Clarendon Press, 1994）：John Myles，《福利国家的晚年生活：公共补贴的政治经济学》（Boston: Little，Brown, 1984）：Margaret Weir和 Theda

Skocpol，“国家结构和大萧条时代瑞典、英国和美国做出‘凯恩斯式’反应的可能性”，在《把国家带回来》（Bringing the State Back In），Peter B.Evans，Dietrich Rueschemeyer和Theda Skocpol编（Cambridge: Cambridge University Press 1985）。

[4]Robert Kelley，《跨越大西洋的规劝：格莱斯顿时代的自由民主思想》（New York: Knopf, 1969），xiv页。

[5]关于思想、语言和政治的关系的其他方面，请参阅：Daniel T.Rogers的《受到挑战的真理：自独立以来的美国政治关键词》（1987：Cambridge: Harvard University Press, 1998）和《1850—1920年工业时代美国的职业道德》（Chicago: University Press of Chicago, 1978）。

[6]John W.Kingdon，《议程、选择和公共政策》（Boston: Little，Brown, 1984）。同样话题但更有历史深度的书是Hugh Heclo的《英国和瑞典的现代社会政治：从救济到收入保障》（New Haven: Yale University Press, 1974）。

第一章 1900年的巴黎

[7]John E.Findling和Kimberly D.Pelle编，《1851—1988年世界博览会历史辞典》（Westport，Conn.：Greenwood, 1990），111页：Henri Loyrette，《古斯塔夫·埃菲尔》（New York: Rizzoli, 1985），111,112,115页。

[8]Richard D.Mandell，《1900年的巴黎：伟大的世界博览会》（Toronto: University of Toronto Press, 1967）。

[9]Worthington C. Ford编，《亨利·亚当斯书信：1892—1918》（Boston: Houghton Mifflin, 1938），301页：Patrick Geddes，“博览会的终结：1900年的巴黎”，《当代评论》78（1900）653—668：Friedrich Naumann，“巴黎书信”，Naumann《著作》（Cologne: Westdeutscher Verlag, 1964），第六卷，378—387页：Jane Addams，《我的朋友：朱莉亚·拉斯罗普》（1935年重印本，New York: Arno Press, 1974），145—146页。

[10]Geddes，“博览会的终结”，665页：E.Cummings，“巴黎博览会上的社会经济学”，《经济学季刊》4（1890）：212—221页：Jules Helbronner，《1889年巴黎世界博览会社会经济部报告》（Ottawa：按议会要求出版，1890）。

[11]William F.Willoughby，“法国现实劳工问题研究”，《经济学季刊》13（1899）：270—291页：Leopold Katscher，“社会科学法国博物馆”，《冈顿杂志》（Gunton's Magazine）23（1902）：488—495页：Sanford Elwitt，“19世纪末期法国的社会改革和社会秩序：社会博物馆和它的朋友们”，《法国历史研究》11（1980）：431—451页：Judith F.Stone，《寻求社会和平：1890—1914年法国改革立法》（Albany: State University of New York Press, 1985），52—54页。“社会经济”（économie sociale）这个术语最早出现在19世纪中期，是担心工业革命对道德、机构、家庭权威产生分离性影响的天主教改革者的口号，但是到了1880年代，不管是使用还是意义上，它开始快速泛滥。Charles Gide，“经济学派和法国政治经济学教学”，《政治学季刊》5（1890）：625—626页。

[12]《1900年世界博览会官方目录》，第18册，第16组：“社会经济学、卫生、公共救济”（Paris: Lemercier,n.d.）。

[13]《1900年世界博览会：国际委员会报告》，“第六部分：社会经济学”（Paris: Imprimerie Nationale, 1902），2—3页：Stone，《寻求社会和平》，37页。

[14]社会经济展览最好的描述见于上文提到的《国际委员会报告》中Charles Gide的序言：《巴黎博览会（1900）》（L'Exposition de Paris（1900），Paris: Librairie Illustrée,n.d.），第三卷，303—304页：Nicholas P.Gilman，“巴黎博览会上的社会经济学”，美国劳工部《公报》（Bulletin）6（1901）：440—489页：W.F.Willoughby，“关于社会经济学、卫生、公共救济的特别报告”，《1900年巴黎世界博览会美国总干事报告》，第55届国会第二次会议，参议院文件232（1901）。

[15]《纽约时报》1900年9月2日，18页，《1900年巴黎世界博览会官方目录，德意志帝国的展览》（Berlin: Imperial Commission, 1900）。

[16]J.E.S.Hayward，“第三共和国的官方哲学：莱昂·布尔热瓦和社会连带主义”，《国际社会史评论》6（1961）：19—48页：Charles Gide，“作为经济项目的团结思想”（L'Idée de solidarité en tant que programme economique），《国际社会学杂志》1（1893）：385—400页：Leon Bourgeois，《团结》（Solidarité，Paris: Armand Colin, 1896）。

[17]“1900年世界博览会”，《北美评论》170（1900）：475页。

[18]W.H.Tolman，“巴黎博览会上的社会经济学”，《瞭望》〈Outlook〉66（1900）：311—318页。Willoughby，“社会经济学特别报告”：W.E.B.Du Bois，“巴黎的美国黑人”，《美国评论之评论月刊》22（1900）：575—577页。

[19]William H.Tolman，“社会服务同盟”，《竞技场》（Arena）21（1899）：474页：William H.Tolman，《美国的城市改革运动》（New York: Fleming H.Revell, 1895）：Josiah Strong，William H.Tolman和 William D.P.Bliss编，《社会进步：经济、工业、社会、宗教统计数据年鉴》（New York: Baker and Taylor, 1904—1906）：美国社会服务研究所编，《社会服务：展示社会和工业改善运动的幻灯片描述清单》（New York: American Institute of Social Service, 1905）。

[20]《巴黎博览会》，第3页：《国际委员会报告》，19—20页。

[21]Gilman，“巴黎博览会上的社会经济学”，465页：Gerhard A.Ritter，《德国英国的社会福利：起源和发展》，Kim Traynor译（Leamington Spa: Berg, 1986）。

[22]Robert Hunter，《社会主义者在行动》（New York: Macmillan, 1908），第5章：Gary P.Steenson，《“不是一个人!不是一分钱!”：1863—1914年的德国社会民主》（“Not One Man! Not One Penny!”，Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1981）：Émile Vandervelde，《社会主义与国家》，Charles H.Kerr译（Chicago: Charles H.Kerr, 1919），124,20页。

[23]Albert S.Lindemann，《欧洲社会主义史》（New Haven: Yale University Press, 1983），第4章：Peter Gay，《民主社会主义的困境：爱德华·伯恩斯坦对马克思的挑战》（New York: Columbia University Press, 1952）。Jaurès的话引自Hunter的《社会主义者在行动》，47页。

[24]William E.Forbaugh，“美国劳工运动的形成”，《哈佛法学评论》102（1989）：1109—1257页：Gerald Friedman，“劳工好斗性及其后果：1877—1914年美国劳工动荡的政治反应”，《国际劳工和工人阶级史》40（1991）：5—17页：James E.Cronin和 Peter Weiler，“1900—1940年工人阶级利益和英国社会民主改革政治”，同上，

40（1991）：47—66页。

[25]1900年巴黎世界博览会，妇女工作和机构国际大会工作报告（Paris: Charles Blot, 1902）。

[26]Seth Koven和Sonya Michel，“女性义务：1880—1920年法国、德国、英国、美国的母性政策和福利国家的根源”，《美国历史评论》95（1990）：1076—1108页：Linda Gordon编，《妇女、国家和福利》（Madison: University of Wisconsin Press, 1990）：Kathleen D.McCarthy编，《重访女慈善家：妇女、慈善和权力》（New Brunswick，N.J.：Rutgers University Press, 1990）：Gisela Bock和Pat Thane编，《母性和性别政策：1880年代—1950年代妇女与欧洲福利国家的兴起》（London: Routledge, 1991）：Miriam Cohen和Michael Hanagan编，“1900—1940年性别政治和福利国家的形成”，《社会史杂志》24（1991）：469—484页：Robyn Muncy，《1890—1935年在美国改革中创造女性统治地位》（New York: Oxford University Press, 1991）：Ian Tyrrell，《女性的世界/女性的帝国：1880—1930年国际视野中的女性基督徒节制会》（Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1991）：Theda Skocpol，《保护士兵和母亲：美国社会政策的政治根源》（Cambridge: Harvard University Press, 1992）：Seth Koven和Sonya Michel编，《新世界的母亲：母性政治与福利国家的起源》（New York: Routledge, 1993）：Alisa Klaus，《每个孩子都是狮子：1890—1920年美国和法国妇女儿童健康政策的根源》（Ithaca: Cornell University Press, 1993）：Susan Pedersen，《1914—1945年英国法国的家庭、依赖与福利国家的起源》（Cambridge: Cambridge University Press, 1993）：Linda Gordon，《得到同情但没有资格：单身母亲与福利历史，1850—1935年》（New York: Free Press, 1994）：Gwendolyn Mink，《母亲的工资：1917—1942年福利国家的不平等》（Ithaca: Cornell University Press, 1995）：Molly Ladd-Taylor，《母亲工作：1890—1930年妇女、儿童福利和国家》（Urbana: University of Illinois Press, 1994）：Ulla Wikander，Alice Kessler-Harris和Jane Lewis编，《保护妇女：1880—1920年欧洲、美国和澳大利亚劳工立法》（Urbana: University of Illinois Press, 1995）。

[27]关于这些辩论的总体回顾，可参阅Asa Briggs，“历史视野中的福利国家”，《欧洲社会学档案》2（1961）：221—258页：Jill Quadagno，“福利国家的理论”，《社会学年度评论》13（1987）：109—128页：Gerhard A.Ritter，“比较视野下社会国家的产生和发展”（Entstehung und Entwichlung des Socialstaates in Vergleichender Perspektive），《历史杂志》 243（1986）：1—90页：Skocpol，《保护士兵和母亲》，“绪论”：Francis G.Castles编，《公共政策对比历史》（Cambridge: Polity Press 1989）中的文章。

[28]这方面最好的著作有：Robert Bremner，《来自深处：美国贫困的发现》（New York: New York University Press, 1956）：Roy Lubove，《1900—1935年争取社会保障的斗争》（Cambridge: Harvard University Press, 1968）：James T.Patterson，《1900—1980年美国反对贫困的斗争》（Cambridge: Harvard University Press, 1981）。

[29]Harold L.Wilensky，《福利国家和平等：公共开支的结构和意识形态根源》（Berkeley: University of California Press, 1975）：Peter Flora和Arnold J.Heidenheimer编，《欧美福利国家的发展》（New Brunswick，N.J.： Transaction Books, 1981）。关于批评，参阅Douglas E.Ashford，“福利国家的辉格党解释”，《政策历史杂志》1（1989）：24—43页。Francis G.Castles和R.D.McKinlay，“公共福利救济、斯堪的纳维亚、政治的社会学途径的徒劳”，《英国政治学杂志》9（1979）：157—172。John H.Goldthorpe的“合并的终结：现代西方社会中社团主义和二元论倾

向”，《经济生活的新途径》，Bryan Roberts等编（Manchester，England: Manchester University Press, 1985）：Jens Alber，《从济贫院到福利国家：西欧社会政治的发展分析》（Frankfurt: Campus, 1982）。

[30]Gosta Esping-Andersen，《反对市场的政治：社会民主通向权力之路》（Princeton: Princeton University Press, 1985）：J.Rogers Hollingsworth和Robert A.Hanneman，“西方资本主义社会的工人阶级力量和政治经济学”，《对比社会研究》5（1982）：61—80页。Ira Katznelson，“美国社会民主的思考”，《比较政治学》11（1978）：77—99页。John Myles，《福利国家的晚年生活：公共补贴的政治经济学》（Boston: Little，Brown, 1985）：Frances Fox Piven和Richard A.Cloward，《新阶级战争：里根对福利国家的攻击及其后果》修订版（New York: Pantheon, 1985）。关于社会政策的“社会民主”解释的局限性，请参阅：Henry Pelling，“工人阶级与福利国家的根源”，《英国维多利亚时代后期的大众政治和社会》（London: Macmillan, 1968）：Pat Thane，“1880—1914年英国的工人阶级和国家‘福利’”，《历史杂志》27（1984）：877—900页。

[31]Hans-Ulrich Wehler，《1871—1918年的德意志帝国》，Kim Traynor译（Leamington Spa: Berg, 1985）：J.Craig Jenkins和Barbara G.Brents，“社会抗议、霸权竞争、社会改革：美国福利国家的起源之政治斗争解释”，《美国社会学评论》54（1989）：891—909页：Jill S.Quadagno，“福利资本主义和1935年的《社会保障法案》”，《美国社会学评论》49（1984）：632—647页：Colin Gordon，《新政：1920—1935年美国的企业、劳工和政治》（Cambridge: Cambridge University Press, 1994）。关于批评和修改，请参阅：Thomas Niperdey，“威廉帝国：批评与辩论”，《历史与社会》1（1975）：539—560页：Allan Mitchell，“波拿巴主义作为俾斯麦政治的模范”，《现代史杂志》49（1977）：181—209页：Joseph Melling，“福利资本主义与福利国家的起源：1870—1914年的英国工业、工场福利和社会改革”，《社会历史》17（1992）：453—478页：Edward Berkowitz和 Kim McQuaid，《创造福利国家：20世纪改革的政治经济学》第2版（New York: Praeger, 1988）：Edwin Amenta和Sunita Parikh，“资本家不想要《社会保障法案》：‘资本家控制论’批判”，《美国社会学评论》56（1991）：124—129页：更笼统的著作请参阅Fred Block，《国家理论修正：政治和后工业主义文集》（Philadelphia: Temple University Press, 1987）：Claus Offe，《福利国家的矛盾》（Cambridge: MIT Press, 1984）：Theda Skocpol，“资本主义危机的政治反应：新马克思主义国家理论和新政”，《政治与社会》10（1980）：155—201页。

[32]Peter B.Evans，Dietrich Rueschemeyer和Theda Skocpol编，《把国家带回来》（Cambridge: Cambridge University Press, 1985）：Skocpol，《保护士兵和母亲》：Theda Skocpol和John Ikenberry，“从历史和比较视角看美国福利国家的政治形成”，《比较社会研究》6（1983）：87—148页：Weir和Skocpol，“国家结构和‘凯恩斯式’反应的可能性”：Christopher Leman，《福利改革的崩溃：加拿大和美国政治机构、政策和穷人》（Cambridge: MIT Press, 1980）：Roger Davidson和Rodney Lowe，“1870—1945年英国福利政策的官僚体制和革新”，《1850—1950年德国和英国福利国家的出现》，W.J.Mommsen编（London: Croom Helm, 1981）。

[33]Heide Gerstenberger，“穷人和值得尊重的工人：德国社会保险介绍”，《劳工历史》48（1985）：69—85页。Eric Gorham，“民间资源保护队模糊的行为”，《社会历史》17（1992）：231—249页：Linda Gordon，“福利管理了什么？”《社会研究》55（1988）：609—630页：Barbara J.Nelson，“双渠道福利国家的来源：工人赔偿和母亲补助”，《妇女、国家和福利》，Gordonz编。关于批评，请参阅Robert van Krieken，“社会控制的贫穷：福利国家历史社会学的解释力”（The Poverty of Social Control），《社会评论》39（1991）：1—25页。

[34]Hugh Heclo，《英国和瑞典的现代社会政治：从救济到收入维持》（New Haven: Yale University Press, 1974），305页。

[35]-1 1884年，牧师巴涅特（Samuel A.Barnett）在伦敦东区建立了一个社区睦邻服务中心，取名为“汤因比馆”（Toynbee Hall）。——编注

[36]William W.Bremer，《大萧条的冬天：纽约社会工作者和新政》（Philadelphia: Temple University Press, 1984），8—10页。John M.Glenn等，《1907—1946年拉塞尔·塞奇基金会》（New York: Russell Sage Foundation, 1947）。

[37]，Kathryn Kish Sklar，“1830—1930年美国福利国家形成中女性力量的历史基础”，《新世界的母亲》，Koven和Michel编，49页：Henry Pelling，《1945—1951年的工党政府》（New York: ST.Martin's Press, 1984），117—118页。

[38]《社会政策协会文集：1—187卷，1873—1932》（Munich: Buncker und Humblot, 1933）。

[39]Gøsta Esping-Andersen，《福利资本主义的三个世界》（Princeton: Princeton University Press, 1990），第2章。

[40]-1 格迪斯（Patrick Geddes, 1854—1932），英国生物学家，社会学家。现代城市研究和区域规划的理论先驱之一。——编注

[41]-2 康芒斯（John Rogers Commons, 1862—1945），美国经济学家，制度学派的重要代表人物。——编注

[42]William F.Willoughby文件集，威廉和玛丽学院，第3盒，第18号，22号文件夹：Francis G.Peabody，《社会博物馆作为大学教学的工具》（Cambridge: Harvard University Press, 1908）：Philip Boardman，《帕特里克·格迪斯的世界》（London: Routledge and Kegan Paul, 1978）：Rüdiger vom Bruch，“帝国后期的公民社会改革和工会：1901—1914年的社会改革协会（GSR）”，《德国工人运动史国际学术通讯》15（1979）：593页。Howard Woodhead，“首届德国城市展览会”，《美国社会学杂志》9（1904）：433—458,612—630,812—830页，10（1904）：47—63：John R.Commons，《我自己：约翰·康芒斯的自传》（Madison: University of Wisconsin Press, 1963），129—130页。

[43]Jack L.Walker，“美洲国家革新的蔓延”，《美国政治学评论》63（1969）：880—899页。David Collier和Richard E.Messick，“前提与传播：检验关于社会保障实施过程的不同解释”，《美国政治学评论》69（1975）：1299—1315页：Stein Kuhnle，“北欧福利国家的开始：相似与相异”，《社会学》（Acta Sociologica）21号增刊（1978）：9—35页：Stein Kuhnle，“国际模式、国家、统计学：1890年代斯堪的纳维亚社会保障解决办法”，《国家、社会知识、现代社会政策起源》，Dietrich Rueschemeyer和Theda Skocpol编（Princeton: Princeton University Press, 1996）。

第二章 大西洋世界

[44]引自Birdsey G.Northrop，《海外教育和其他文章》（New York: A.S.Barnes, 1873），15页。

[45]J.Hector ST.John de Crèvecoeur，《美国农民的来信》（1782：重印本，Garden City: Dolphin Books,n.d.），44页，48页。更笼统的作品请参阅：C. Vann

Woodward，《旧世界的新世界》（New York: Oxford University Press, 1991）：Jack P.Greene，《美国的思想构成：例外主义和从1492年到1800年的身份认同》（Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1993）。

[46]Francois Bédarida，《1851—1975年的英国社会历史》（London: Methuen, 1979），30页。

[47]E.H.Kossmann，《1780—1940年的低地国家》（Oxford: Clarendon Press 1978），373页。Klaus Misgeld等编，《创造社会民主：瑞典社会民主劳动党的世纪》（University Park: Pennsylvania State University Press, 1992），xviii页。更笼统的著作请参阅：Theodore S.Hamerow，《新欧洲的诞生：19世纪的国家和社会》（Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1983），第12章：Arno J.Mayer，《旧政权的顽固：走向大战的欧洲》（New York: Pantheon, 1981）。

[48]William H.Dawson，《现代德国的演变》（伦敦：Unwin, 1908），435—436页。Neal Blewett，“1885—1918年联合王国的专营权”，《过去与现在》32（1965）：27—56页。Bédarida，《英国社会历史》，130页。

[49]Henry Pelling，《美国和英国左派：从布莱特到贝文》（New York: New York University Press, 1957），18页。H.M.Hyndman，“美国政治的光亮和阴影”，《双周评论》35（1881）：340—357页：James Bryce，《美利坚联邦》（London: Macmillan, 1889），475页。还可参阅David P.Crook，《1815—1850年英国政治中的美国民主》（Oxford: Clarendon Press, 1965）：John L.Snell，“1789—1914年德国民主的世界”，《历史学家》31（1969）：521—538页：R.Laurence Moore，《欧洲社会主义者与美国希望之乡》（New York: Oxford University Press, 1970）。

[50]Gilbert Haven，《朝圣者的钱包：英国、法国、德国旅行摘录》（New York: Hurd and Houghton, 1866），13,15,261页。

[51]同上，283,431,477页。

[52]Theodore Child，《暑假：欧洲游记》（New York: Harper and Brothers, 1889），190页：George H.Calvert，《欧洲风景和思想，第二辑》新版（Boston: Little，Brown, 1863），15页：W.E.B.Du Bois，“1894—1916年的德国”，杜波依斯文件集（缩微胶片），马萨诸塞大学安默斯特图书馆。

[53]Northrop，《海外教育》，第8,7，12页。

[54]Ray Stannard Baker，《德国见闻》（纽约：McClure，Phillips, 1901），第7页。Booker T.Washington，《最底层者：欧洲观察和学习记录》（Garden City，N.Y.：Doubleday，Page, 1912）：Fred H.Matthews，《寻找美国社会学：罗伯特·E.帕克和芝加哥学派》（Montreal: McGill-Queen's University Press, 1977），66页。

[55]Samuel Gompers，《欧洲和美国的劳工》（New York: Harper and Brothers, 1910），286—287页。

[56]William F.Willoughby在1891年6月4日写给Alice Willoughby的信，威廉·威洛比文件集，威廉和玛丽大学斯韦姆图书馆。Ella Winter和Granville Hicks编，《林肯·斯蒂芬斯书信集》（New York: Harcourt，Brace, 1938），第一卷，第7页：E.A.Ross，“转向涅槃”，《竞技场》4（1891）：736页。Christopher Mulvey在《英美风景：19世纪英美游记文学研究》（Cambridge: Cambridge University Press, 1983）中精彩描述了审美情绪。

[57]Frederick L.Olmsted，《一个美国农夫在英国的游历与评论》（1859年：重印本，Ann Arbor: University of Michigan Press, 1967），58,60,69—70页。

[58]Peter J.Hamilton，《历史土地上的漫步》（New York: G.P.Putnam's Sons, 1893），293页。Allen F.Davis，《美国女英雄：简·亚当斯的生平和传奇》（New York: Oxford University Press, 1973），33页。Marjorie H.Dobkin编，《一位女权主义者的形成：凯里·托马斯的早期日记和书信》（Kent，Ohio: Kent State University Press, 1979），249页。

[59]John Frey，《一个美国铸模工在欧洲》（Cincinnati： n.p.，1910），63,55—57页。Mulvey，《英美风景》，111页。Oliver Wendell Holmes，《我们在欧洲的100天》（Boston: Houghton Mifflin, 1888），29页。May Kenny，《常走的路：日记》（Atlanta: Autocrat, 1896），198,202,205,210页。

[60]Mulvey，《英美风景》，130页。Lewis Henry Morgan，《刘易斯·摩根游记片断》，Leslie A.White编（Rochester，N.Y.：罗彻斯特历史学会，1937），350页。Frey，《美国铸模工》，143—144,148页。

[61]引自Pelling，《美国和英国左派》，65页。

[62]Charles Booth 在1904年9月1日给Antonia Mary Booth的信：查尔斯·布思文件集，伦敦大学图书馆：Samuel Barnett, 1890—1891年环球旅行日记，1890年7月3日，萨缪尔·巴内特文件集，大伦敦档案馆和历史图书馆：Ramsay MacDonald，关于美国的未发表的书的初稿（PRO 30/69/116），第5章，5—6页，拉姆齐·麦克唐纳文件集，伦敦公共档案馆，获得Malcolm MacDonald遗嘱执行者的授权发表：H.G.Wells，《美国的未来：寻找现实》（New York: Harper and Brothers, 1906），61页。

[63]Arthur Shadwell，《工业效率：英国、德国、美国工业生活对比研究》（Longmans，Green, 1906），第一卷，293,299页：第2期，344,451页。

[64]Barnett, 1890年7月7日的日记：MacDonald，关于美国的未发表的书，第21章，第8页：John Burns，“美国风险”，《独立》57（1904）：1475页。

[65]David Landes，《解放了的普罗米修斯：1750年到现在的西欧技术进步和工业发展》（Cambridge: Cambridge University Press,1969）：E.J.Hobsbawn，《资本时代：1848—1875年》（New York: Scribner's, 1975）：Michael Ferber，《威廉·布莱克的社会观》（Princeton: Princeton University Press, 1985），第6章。本段的数据引自Hamerow的《新欧洲的诞生》，12页：Chris Cook和John Paxton，《1848—1918年欧洲政治数据》（New York: Facts on File, 1978），238—246页。B.R.Mitchell，《1750—1975年欧洲历史统计》第2版修订本（New York: Facts on File, 1980），455—456页。Derek H.Aldcroft，《1875—1914年英国工业发展和外来竞争》（London: George Allen and Unwin, 1968），121页：（美国数据）美国调查统计局，《从殖民时代到1970年的美国历史统计》（WashingtoN.D.C., 1975）。

[66]Sidney Pollard，《和平征服：1760—1970年的欧洲工业化》（New York: Oxford University Press, 1981）：关于格拉斯哥，请参阅W.T.Ellis，《欧洲一百天夏日旅行》（Owensboro，Ky.：Inquirer Publishing Co., 1885），34页。关于英国“大城市”，请参阅Chris Cook和Brendan Keith，《1830—1900年英国历史事实》（London: Macmillan, 1975），234—236页。

[67]E.A.Wrigley，《工业增长和人口变化：19世纪末期北欧和西欧煤矿区域研究》（Cambridge: Cambridge University Press,1961）。

[68]Shawell，《工业效率》，第一卷，第2章：Paul Göhre，《车间里的三个月：实践研究》（London: Swan Sonnenschein, 1895）。

[69]Shawell，《工业效率》第一卷，256,327页：Samuel Barnett, 1890年6月16日的日记：Norman MacKenzie编，《韦伯夫妇书信集》（Cambridge: Cambridge University Press, 1978），第二卷，67页。

[70]美国调查统计局，《历史统计》，693—694页。Cook和Paxton，《欧洲政治事实》，245—246页：Hamerow，《新欧洲的诞生》，12页。关于“美国化”的恐惧，请参阅David E.Novack和Matthew Simon，“1871—1914年对美国出口侵略的商业反应：态度历史研究”，《企业历史探索》3（1966）：121—147页：William T.Stead，《世界的美国化：或20世纪的趋势》（London: Horace Markley, 1902），尤其是342—380页。

[71]Andrew Lees，《感知的城市：1820—1940年欧洲和美国思想中的都市社会》（Manchester，England: Manchester University Press, 1985）：Paul S.Boyer，《1820—1920年美国的都市大众和道德秩序》（Cambridge: Harvard University Press, 1978）：H.J.Dyos和 Michael Wolff编，《维多利亚时代的城市：形象和现实》（London: Routledge and Kegan Paul, 1973）。

[72]Brian Ladd，《1860—1914年德国城市规划和公民秩序》（Cambridge: Harvard University Press, 1990），14页：R.D.Anderson，《1870—1914年的法国：政治和社会》（London: Routledge and Kegan Paul, 1977），31页：Peter Flora编，《1815—1975年西欧国家、经济和社会：数据手册》（Frankfurt: Campus, 1987），第二卷，279,281,266页。美国调查统计局，《美国历史数据》，11页：Adna F.Weber，《19世纪城市的发展》（Ithaca: Cornell University Press, 1899），39,182页。1890年的百万人口大城市是伦敦、巴黎、柏林、维也纳、纽约、芝加哥、费城。

[73]Mitchell，《欧洲历史统计》，455—456页。

[74]Hamerow，《新欧洲的诞生》，第2章：Gosta Esping-Anderson，《反对市场的政治：社会民主通向权力之路》（Princeton: Princeton University Press, 1985），49页。

[75]Edward R.Tannenbaum，《1900年：大战前的一代》（Garden City，N.Y.：Doubleday, 1976），21页：Richard Dennis，《19世纪英国工业城市：社会地理》（Cambridge: Cambridge University Press, 1984），34页：Elaine G.Spencer，《德意志帝国劳资关系：1896—1914年鲁尔工业家作为雇主》（New Brunswick，N.J.：Rutgers University Press, 1984），44页。Pollard，《和平征服》，153页：S.H.F.Hickey，《德意志帝国的工人：鲁尔区的矿工》（Oxford: Clarendon Press, 1985），第1章。更笼统的内容请参阅：Dirk Hoerder编，《大西洋经济体内的劳工迁移：工业化时代欧洲和北美的工人阶级》（Westport，Conn.：Greenwood, 1985）：Dirk Hoerder和Horst Rössler编，《远方的吸引：1840—1930年移民经验的期待和现实》（New York: Holmes and Meier, 1993）。Leslie Page Moch，《流动的欧洲人：1650年来的西欧移民》（Bloomington: Indiana University Press, 1992）。

[76]边沁（Jeremy Bentham, 1748—1832）对快乐和痛苦进行了详细分类，希望可以实现立法的科学化与数学化。——编注

[77]Thomas L.Haskell，《专业社会学的出现：美国社会科学协会和19世纪权威危机》（Urbana: University of Illinois Press, 1977）。

[78]José Harris，《威廉·贝弗里奇传记》（Oxford: Clarendon Press, 1977），86—88页。Frederic C. Howe，《一位改革者的自白》（New York: Charles Scribner's Sons, 1925）：Sanford Elwitt，《捍卫第三共和国：1880—1914年法国资产阶级改革》（Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1986）：Willard Wolfe，《从激进主义到社会主义：1881—1889年费边社会主义者主张形成期间的成员和思想》（New Haven: Yale University Press, 1975）：Rüdiger vom Bruch编，《既非共产主义又非资本主义：从三月革命前到阿登纳时期德国的公民社会改革》（Munich: Beck, 1985）中Rüdiger vom Bruch，“德意志帝国的公民社会改革”。

[79]James T.Kloppenberg，《不确定的胜利：1870—1920年欧美社会民主和进步主义思潮》（New York: Oxford University Press, 1986），300页。Daniel T.Rodgers，“寻找进步主义”，《美国历史评论》10（1982）：127页注1。例外是法国，progressiste这个词1890年代是意识形态争夺的对象，最后落在党派光谱的右边。

[80]关于19世纪中期政治信仰的跨越大西洋的维度，请参阅Robert Kelley，《跨越大西洋的劝说：格莱斯顿时代的自由民主思想》（New York: Knopf, 1969）：David D.Hall，“维多利亚时代的纽带”，《美国季刊》27（1975）：561—574页。

[81]Wells，《美国的未来》，248页。Laurence Goldman，“1857—1886年社会科学协会：维多利亚时代中期自由主义的背景”，《英国历史评论》101（1986）：131页。

[82]Gerhard A.Ritter，《英国、德国的社会福利：起源和发展》（Leamington Spa: Berg, 1986）： Judith F.Stone，《寻求社会和平：1890—1914年法国的改革立法》（Albany: State University of New York Press, 1985）。

[83]W.B.Sutch，《新西兰的社会保障探索》（Oxford: Oxford University Press, 1966）：Francis G.Castles，《工人阶级和福利：反思1890—1980年澳大利亚和新西兰福利国家的政治发展》（Wellington，New Zealand: Allen and Unwin, 1985）。

[84]Peter J.Coleman，《进步主义和改革世界：新西兰与美国福利国家的起源》（Lawrence: University Press of Kansas, 1987），57页：Henry D.Lloyd，《最新的英国：新西兰民主游客札记以及与澳大利亚的对比》（New York: Doubleday，Page, 1900），第1页：《韦伯夫妇书信集》，第二卷，89页。

[85]Bentley B.Gilbert，《英国国民保险的演化：福利国家的起源》（London: Michael Joseph, 1966）：J.R.Hay，《1906—1914年自由党福利改革的起源》（London: Macmillan, 1975）：Pat Thane编，《英国社会政策的起源》（London: Croom Helm, 1978）：Stone，《寻求社会和平》。

[86]Elting E.Morison编，《西奥多·罗斯福书信集》（Cambridge: Harvard University Press, 1951—1954），第七卷，398,406页：Walter Weyl, 1912年12月15日的日记，沃尔特·韦尔文件集，罗格斯大学：William Allen White，《威廉·艾伦·怀特自传》（New York: Macmillan, 1946），410页。

[87]Henry Pelling，“1880—1901年英国劳工骑士团”，《经济史评论》，第2辑，9（1956）：313—331页。Stefan Berger，《1900—1931年的英国工党和德国社会民主党》（Oxford: Clarendon Press, 1994）：Cook和 Paxton，《欧洲政治事实》，115—137页：E.J.Hobsbawm，《1875—1914年的帝国时代》（New York: Vintage Books, 1989），98页。

[88]Wolfgang J.Mommsen和Hans-Gerhard Husung编，《1880—1914年英国和德国

工团主义的发展》（London: George Allen and Unwin, 1985）中Friedhelm Boll的“国际罢工潮流：批评性评价”：Leopold Haimson和Charles Tilly编，《国际视野中的罢工、战争、革命：19世纪末20世纪初的罢工潮流》（Cambridge: Cambridge University Press, 1989）。

[89]Boll，“国际罢工潮流”，84页：George Sayers Bain和Robert Price，《工会发展概况：八个国家统计数据对比》（Oxford: Basil Blackwell 1980），88页。

[90]《1681年到1899年国际大会全集》（布鲁塞尔：国际协会联盟，1960）：《1900年到1919年国际大会全集》（布鲁塞尔：国际协会联盟，1964）。

[91]W.J.Mommensen编，《1850—1950年英国、德国福利国家的出现》（London: Croom Helm, 1981）中Jürgen Reulecke的“德国社会改革者眼中的19世纪中期英国的社会政策”：Lujo Brentano，《现代工会》（Leipzig: Duncker and Humblot, 1872）：J.M.Baernreither，《工人阶级英国协会》（London: Swann Sonnenschein, 1893）：Hans Eduard von Berlepsch-Valendas，《英国花园城市运动：现状和未来发展》（Munich: Oldenbourg, 1911）：Werner Picht，《汤因比馆和英国睦邻中心运动》（London: G.Bell and Sons, 1914）。关于法国的情况，请参阅Leon Bourgeois，《社会保障政策·第二卷：行动》（La politique de la prévoyance sociale,voL.2：L'Action，Paris: Bibliotheque Charpentier, 1919）中的“社会保障的国际组织”。

[92]Günter Hollenberg，《英国对于德意志帝国的兴趣：普鲁士德国对于1860—1914年大不列颠保守派和自由派的魅力》（Wiesbaden: Franz Steiner, 1974）：J.R.Hay，“英国企业界、社会保险和德意志帝国”，《福利国家的出现》，Mommsen编：Roy Hay，“英国的雇主和社会政策：1905—1914年福利立法的演变”，《社会历史》4（1977）：435—455页：Henry S.Lunn，《德国南部的市政教训》（London: T.Fisher Unwin, 1908）：Gainsborough Commission，《德国的生活和劳动》（London: Simpkin，Marshall，Hamilton，Kent, 1906）：W.J.Ashley，《世纪末德国工人阶级的进步》（London: Longmans，Green, 1904）。对比Paul M.Kennedy，《1860—1914年英德对立的形成》（London: George Allen and Unwin, 1980）。

[93]B.Seebohm Rowntree，《土地和劳动：比利时的经验》（London: Macmillan, 1910）：《社会政策协会文集，1873—1932年》：社会博物馆丛书，《社会博物馆》（Paris, 1908）：《社会博物馆年鉴》，1902—1914。

[94]Keith Sinclair，《新西兰的费边社干将：威廉·彭伯·里夫斯》（London: Clarendon Press, 1965）：James Sheehan，《路约·布伦坦诺的生涯：德意志帝国自由主义和社会改革研究》（Chicago: University of Chicago Press, 1966）：Peter Gay，《民主社会主义的困境：伯恩斯坦对马克思的挑战》（New York: Columbia University Press, 1952）：Hugo Lindemann，《英国城市管理和城市社会主义》（Stuttgart: Dick, 1897）。

[95]Hollenberg，《英国对于德意志帝国的兴趣》，230—242页。William H.Dawson关于德国的书：《德国社会主义和费迪南德·拉萨尔》（London: Swan Sonnenschein, 1888）：《俾斯麦和国家社会主义：1870年来德国社会经济立法说明》（London: Swan Sonnenschein, 1890）：《德国和德国人》（London: Chapman and Hall, 1894）：《德国城市和乡村的生活》（New York: G.P.Putnam's Sons, 1901）：《德国的保护》（London: P.S.King and Sons, 1904）：《德国工人：国民效率研究》（New York: Charles Scribner's Sons, 1906）：《现代德国的演变》（London: Unwin, 1908）：《流浪问题：限制流浪汉、懒汉、无就业能力者的措施》（London: P.S.King and Sons, 1910）：《1883—1911年德国社会保险》（London: Unwin,

1913）：《工业化德国》（London: Collins, 1913）：《德国城市生活和管理》（London: Longmans，Green, 1914）。

[96]James Leiby，《卡罗尔·莱特和劳工改革：劳工统计学的起源》（Cambridge: Harvard University Press, 1960）：美国劳工局《公报》（1895—1912）和美国劳工统计局《公报》（1912—）。早期生活水平调查的例子：Lee Meriwether，《流浪旅行：如何每天只花五毛钱游览欧洲》（New York: Harper and Brothers, 1886）。

[97]威洛比文件集，18,21,22号文件夹：William F.Willoughby，《工人保险》（New York: Thomas Y.Crowell, 1898）：《约翰·格雷厄姆·布鲁克斯回忆录》（Boston：N.p.，1940）：《E.R.L.古尔德》（私人印刷，1916）：《沃尔特·韦尔礼赞》（私人印刷，1922）。

[98]Joseph O.Baylen，“一个维多利亚时代人在芝加哥的‘圣战’，1893—1894年”，《美国历史杂志》51（1964）：418—434页：William Dwight Porter Bliss，《美国传记辞典》，Allen Johnson和Dumas Malone编（New York: Scribner's, 1928—1958），第二卷，377—378页：Charles R.Henderson，“德国人内在的使命”，《美国社会学杂志》1（1896）：581—595,674—684页：2（1896）：58—73页。更笼统的著作，请参阅Peter D'A.Jones，《1877—1914年基督教社会主义复兴：英国维多利亚时代后期的宗教、阶级和社会良心》（Princeton: Princeton University Press, 1968）。受到《新事物》（Rerum Novarum，即教皇列奥十三世在1891年关于“社会问题”的通谕）出版的鼓励，国际社会天主教也迅速发展。但是在19世纪末20世纪初反天主教情绪根深蒂固的美国，它的影响根本没有办法和新教的复兴相比。

[99]Robert C. Reinders，“汤因比馆和美国睦邻中心运动”，《社会服务评论》56（1982）：39—54页：Standish Meacham，《1880—1914年汤因比馆和社会改革：寻找共同体》（New Haven: Yale University Press, 1987）：参观者留言簿，汤因比馆文件集，大伦敦档案馆。

[100]Lillian Wald，《亨利大街的窗户》（Boston: Little，Brown, 1934）：Edith Abbott，“格雷丝·阿伯特和赫尔馆 1908—1921”，《社会服务评论》24（1950）：380页：Howard E.Wilson，《邻居玛丽·麦克道尔》（Chicago: University of Chicago Press, 1928），211页：Graham Taylor，《社会拓荒者》（Chicago: University of Chicago Press, 1930），第14章。

[101]Eleanor H.Woods，《民主战士：罗伯特·伍德》（Boston: Houghton Mifflin, 1929），36页：Robert A.Woods，《英国社会运动》（New York: Charles Scribner's Sons, 1891），24,265页。

[102]David A.Shannon编，《贝特丽丝·韦伯的美国日记：1898年》（Madison: University of Wisconsin Press, 1963）。费边社在美国讲座的工作可以参阅《费边新闻》。

[103]《韦伯夫妇书信集》，第二卷，21页：Herbert Burrows和John A.Hobson编，《威廉·克拉克文集》（London: Swan Sonnenschein, 1908）：格雷厄姆·沃拉斯文件集，伦敦经济学院，英国政治经济学图书馆：Thomas P.Jenkin，“美国的费边社运动”，《西方政治季刊》1（1948）：113—123页：Mary Earhart，《弗朗西丝·威拉德：从祈祷到政治》（Chicago: University of Chicago Press, 1944），241页：牛津大学纳菲尔德学院保存的费边社文件中有美国成员和通讯员名单。

[104]《1900年公共资助和私人慈善国际大会论文集》（巴黎：1900），第一卷，lxxxvii页：1900年工人权益保护国际大会，《会议分析报告》（巴黎：1901）：美国

劳工立法协会，《失业：工业问题》（纽约，1914），第5页：国际住房大会，《1910年维也纳第九届国际住房大会报告》（维也纳：1911），61页。

[105]William Jennings Bryan，《旧世界和它的方式》（ST.Louis: Thompson, 1907）。

[106]Ray S.Baker，《德国见闻》（New York: McClure，Phillips, 1901），首次部分发表在1900年9月—1901年1月的《麦克卢尔杂志》：Charles Edward Russell，《多数人的反抗》（New York: Doubleday，Page, 1907），首次发表在1905年11月—1907年1月的《人人杂志》：Benjamin O.Flower，《进步的男人、女人和过去25年的运动》（Boston: New Arena, 1914），第14章：引语来自Charles Edward Russell，“伦敦社会主义政府”，《大都会》（Cosmopolitan）40（1906）：368页：Charles Edward Russell，“公益战士”，《人人杂志》16（1907）：16页。

[107]Henry D.Lloyd，《劳动合作：参观英国和爱尔兰的合作车间、工厂和农庄》（New York: Harper and Brothers, 1898）：《没有罢工的国家：参观新西兰的强制性仲裁法庭》（New York: Doubleday，Page, 1900）：《最新的英国：新西兰民主游客札记以及与澳大利亚的对比》（New York: Doubleday，Page, 1900）：《人民主权：瑞士民主研究》（A Sovereign People，New York: Doubleday，Page, 1907）：其中最后一本在劳埃德去世的时候还没有完成，由他的朋友、“新自由派”英国经济学家J.A.Hobson续写。引用的段落来自Caro Lloyd，《亨利·劳埃德，1847—1903》（New York: G.P.Putnam's Sons, 1912），第一卷，306—307页：第二卷，181,96页。

[108]Frederic C. Howe，《改革者的自白》（1925：重印本，Kent，Ohio: Kent State University Press, 1988），236页。

[109]全国公民联盟，公有和公营委员会，《公共服务的市营和私营》（New York: National Civic Federation, 1907）：美国国会，众议院司法委员会，《雇主责任和工人赔偿》（众议院20487号议案听证会，62届国会第二次会议，1913年），61,64页：Ferdinand C. Schwedtman和James A.Emery，《事故预防和救济：欧洲调查，特别关注英国和德国，同时提出美国行动的建议》（New York：全国制造商协会，1911）：Henry Bruere，哥伦比亚大学口述历史文献：George M.Price，“维也纳政府卷烟厂”，《调查》31（1914）：439—440页：Geroge M.Price，“揭露欧洲各国首都的地下面包作坊”，同上，615页：Geroge M.Price，“欧洲如何保护漂白工人——纽约是怎么做的”，《调查》32（1914）：58页：Geroge M.Price，“海外女性工作印象”，同上，413页：Raymond B.Bosdick，《欧洲警察体制》（New York: Century, 1915）：Katharine Coman，《失业保险：欧洲体系总结》（New York: Progressive National Service, 1915）：《欧洲农业合作社和农村信用：信息和证据》，63届国会第一次会议，参议院文件214（1912）：《林肯·斯蒂芬斯自传》（New York: Literary Guild, 1931），648—653页。

[110]《调查》25（1911）：880页：《美国城市》6（1912）：611,687页：教育旅游协会，“欧洲公民和社会旅行”手册（John Nolen文件集第4盒，康乃尔大学）。关于欧洲“社会学”旅行的早期的、半开玩笑的叙述，可参阅William H.Allen，“英国的穷人”，《肖托夸会刊》41（1905）：264—270页。

[111]“不再瞧不起‘外国’”，《国家》99（1914年7月23）：94页。

[112]Elwood P.Lawrence，《亨利·乔治在英伦诸岛》（East Lansing: Michigan State University Press, 1957）：马克思和恩格斯，《1848—1895年致美国人的信：选集》（New York: International Publishers, 1953），164页：Chuschichi Tsuzuki，《艾琳

娜·马克思生平，1855—1898：社会主义者的悲剧》（Oxford: Clarendon Press, 1967），第6章：Sidney Webb，“亨利·乔治和社会主义”，《教堂改革者》（1889年1月），复印本在Passfield文件集中，伦敦经济学院，英国政治经济学图书馆。

[113]费边社，《读什么：社会改革者的书目》（London: Fabian Society, 1896）：费边社，《社会经济话题的更多书目》，费边社宣传册，第129号（London: Fabian Society, 1906）：费边社，《社会经济话题书目》（London: Fabian Society, 1920）。

[114]Kenneth Morgan，“未来在行动：1890—1917年英美的进步主义”，《对比和联系：英美历史200周年论文集》，H.C. Allen和Roger Thompson编（Athens: Ohio University Press, 1976），251页。

[115]Alfred Zimmern，《希腊共同体：公元五世纪雅典的政治和经济》（Oxford: Clarendon Press, 1911）：Alfred Zimmern在1911年10月20日、24日、12月5日给母亲的信：1912年1月10日给Elsie Zimmern的信。牛津大学博德利图书馆阿尔弗雷德·齐默恩文件集。

[116]Alfred Zimmern在1912年2月11日给父亲的信，1912年3月20日给母亲的信，阿尔弗雷德·齐默恩文件集。

[117]E.R.Pease在《费边新闻》13（1903年7月）：27页。Clynes的话转引自Pelling，《美国和英国左派》，91页。

[118]Lloyd，《亨利·劳埃德》，第二卷，185页。

[119]Charles McCarthy，《威斯康星思想》（New York: Macmillan, 1912），297—298页：“作为地主的政府”，《竞技场》33（1905）：325页。

[120]Charles R.Henderson，“帮助孤单无助的孩子：欧洲国家为遗弃者、孤儿、穷人和反社会者做了什么”，《世界工作》24（1912）：627页：Brand Whitlock，“城市和文明”，《斯克里布纳杂志》52（1912）：625页：《调查》29（1912）：50页。

[121]Benjamin P.De Witt，《进步运动：美国政治的现行趋势的全面、非党派讨论》（1915年：重印本，Seattle: University of Washington Press, 1968），24页：Paul U.Kellogg，“新党的工业政纲”，《调查》28（1912）：670页。

[122]Walter Weyl，《新民主：关于美国某些政治、经济趋势的论文》（New York: Macmillan, 1912），第2页，20页。

第三章 自由放任经济的黄昏

[123]Richard T.Ely，“1885—1909年美国经济学协会”，《美国经济学协会出版物》第3辑，11（1910）：77页：Richard T.Ely，《我们脚下的土地：自传》（New York: Macmillan, 1938），145—146页。

[124]即使是描述19世纪末期美国社会思想的最好的历史学家，因意图展示他们故事中独特的“美国”特征，也只是承认德国大学纽带，但是很大程度上没有探讨。Dorothy Ross，《美国社会科学的根源》（Cambridge: Cambridge University Press, 1991）：Dorothy Ross，“社会主义和美国自由主义：1880年代学术界社会思想”，《美国历史视野》11（1977—1978）：5—79页：Mary O.Furner，《宣传和客观性：1865—1905年美国社会科学专业化的危机》（Lexington: University Press of Kentucky,

1975）：Benjamin G.Rader，《学术思想和改革：理查德·伊利在美国生活中的影响》（Lexington: University Press of Kentucky, 1966）：Sidney Fine，《自由放任与普遍福利的国家：1865—1901年美国思想冲突研究》（Ann Arbor: University of Michigan Press, 1956）：这些各具特色的模范研究都存在同样的缺陷。例外的情况请参阅：Jurgen Herbst，《美国学术中的德国历史学派：文化转移研究》（Ithaca: Cornell University Press, 1965）：Joseph Dorfman（虽然在这方面有点夸张），“德国历史学派在美国经济思想中的角色”，《美国经济评论》45，第2期（1955）：17—28页。

[125]辩论的总结可参阅Arthur J.Taylor，《英国19世纪的自由放任和国家干预》（London: Macmillan, 1972）：Gordon H.Scott，“自由放任的意识形态”，《古典经济学家和经济政策》，A.W.Coats编（London: Methuen, 1971）：John Roach，《1780—1880年英国的社会改革》（New York: ST.Martin's Press, 1978）：P.W.J.Bartrip，“英国19世纪中期的国家干预：事实还是虚幻？”《英国研究杂志》23（1983）：63—83页。

[126]Adam Smith，《国富论》，Edward Cannan编（Chicago: University of Chicago Press, 1976），第二卷，208页：Harold Perkin，《1780—1880年现代英国社会的起源》（London: Routledge and Kegan Paul, 1969），186页：John Graham Brooks, 1884—1885年的剪贴簿，约翰·格雷厄姆·布鲁克斯文件集，哈佛大学拉德克利夫学院施莱辛格图书馆。

[127]Pekin，《起源》，324页：Alfred Marshall，“老一代和新一代经济学家”，《阿尔弗雷德·马歇尔纪念文集》，A.C. Pigou编（London: Macmillan, 1925），296页：John Stuart Mill，《政治经济学原理：穆勒全集》，F.E.L.Priestley编（Toronto: University of Toronto Press, 1963—1991），第三卷，945页。

[128]Colleen A.Dunlavy，《政治和工业化：美国和普鲁士的早期铁路》（Princeton: Princeton University Press, 1994）：Louis Hartz，《经济政策和民主思想：1776—1860年的宾夕法尼亚》（Cambridge: Harvard University Press, 1948）：Oscar和Mary F.Handlin，《共和国：政府在美国经济中的角色，1774—1861年的马萨诸塞》（New York: New York University Press, 1947）：Richard L.McCormick，“政党阶段和公共政策：解释性假说”，《美国历史杂志》66（1979）：279—298页。

[129]William J.Novak，《人民的福利：19世纪美国的法律和规定》（Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996）。描述随之而来的立法平衡的尝试，请参阅William R.Brock，《调查和责任：1865—1900年美国的公共责任》（Cambridge: Cambridge University Press, 1984）：Morton Keller，《国家事务：19世纪末期美国的公共生活》（Cambridge: Harvard University Press, 1977）：James Bryce，《美利坚共和国》（The American Commonwealth, 1888：重印本，New York: G.P.Putnam's Sons, 1959），尤其是第五部分第2章：“自由放任”。

[130]Ely，《我们脚下的土地》，35页：Richard A.Swanson，“1855—1925年的埃德蒙德·詹姆斯：美国高等教育中的‘保守派进步人士’”，伊利诺斯大学1966年博士论文：Millicent Garrett Fawcett，《政治经济学入门》第4版（London: Macmillan, 1876），第v页。关于19世纪中期学院派经济学概况，请参阅Ross，《美国社会科学的起源》，第2章：Furner，《宣传和客观性》，第2章：Robert L.Church，“经济学家作为专家：1879—1920年美国一个新兴专业的出现”，《社会中的大学》第二卷，Lawrence Stone编（Princeton: Princeton University Press, 1974）。

[131]Albert Shaw，“美利坚国家和美国人”，《当代评论》51（1887）：696页：Francis A.Walker，“美国政治经济最近的进步”，《美国经济学协会出版物》

4（1889）：254页。

[132]Charles Gide，“经济学派和法国政治经济学教学”，《政治学季刊》5（1890）：603—635页。

[133]James J.Sheehan，《1770—1866年德国历史》（Oxford: Clarendon Press, 1989），734页：Keith Tribe，《管理经济：1750—1840年德国经济学话语的改变》（Cambridge: Cambridge University Press, 1988）：Donald G.Rohr，《德国社会自由主义的起源》（Chicago: University of Chicago Press, 1963）：Gustav Schmoller，“劳工问题”，《普鲁士年鉴》（Preussische Jahrbücher）14（1864）：421页。

[134]Gustav Schmoller，“1872年10月6日埃森纳赫社会问题研讨会开幕式讲话”，《当代社会和工会政治：言论和文章》（Leipzig: Duncker and Humblot, 1890），第1页：Franz Boese，《1872—1932年社会政策协会历史》（Berlin: Duncker and Humblot, 1939），248页。

[135]Heinrich von Treitschke，“社会主义及其支持者”，《普鲁士年鉴》34（1874）：248—301页：Gustav Schmoller，“权利和国民经济基本问题”，《国民经济和统计年鉴》23（1874）：225—349页：24（1875）：81—119页：Henry W.Farnam，“就职演说”（Antritts Vorlesung），法纳姆家族文件集，耶鲁大学图书馆手稿和档案处。Kathedersozialisten通常被翻译成为“座椅社会主义者”（或者更准确的）“讲坛社会主义者”，但是“专业社会主义者”更接近原文的意思。

[136]Gide，“经济学派”，628—634页：Charles Gide，“法国经济学派，与英国经济学派和德国经济学派的联系”，《德国十九世纪国民经济发展：古斯塔夫七十周年纪念文集》（Leipzig: Duncker and Humblot, 1890）：Judith Stone，《寻求社会和平：1890—1914年法国立法改革》（Albany: State University of New York Press, 1985），第2章。

[137]Gerald M.Koot，《英国历史经济学，1870—1926年：经济史的兴起和新商业主义》（Cambridge: Cambridge University Press, 1987）：Ellen Frankel Paul，《道德革命和经济科学：19世纪英国政治经济学中自由放任的死亡》（Westport，Conn.：Greenwood Press, 1979）：A.W.Coats，“英国经济思想中的社会学内容（c. 1880—1930）”，《政治经济学杂志》75（1967）：709—729页：H.S.Foxwell，“英国经济运动”，《经济学季刊》2（1887）：84—103页：W.Cunningham，“为什么罗塞尔在英国的影响力这么小？”《美国政治与社会科学院纪事》5（1894）：317—334页。

[138]比如，E.L.Godkin，“德国政治经济”，《国家》19（1872）：293—294页：E.L.Godkin，“新德国政治经济”，同上，21（1875）：161—162页：J.M.Hart，“德国政治经济”，同上，295—296页。

[139]这个术语来自Albert Shaw的“美利坚国家”，697页。

[140]Ely，《我们脚下的土地》，36—63页：Richard T.Ely等，“纪念前主席西蒙·帕滕”，美国经济学协会《第35届年会论文集》（1923），259,276—277页。

[141]Ellen Nore，《查尔斯·比尔德：思想传记》（Carbondale: Southern Illinois University Press, 1983），第2章：John Braeman，“查尔斯·比尔德：英国经验”，《美国研究杂志》15（1989）：165—189页：Charles A.Beard，“罗斯金和混乱语言”（Ruskin and the Babble of Tongues），《新共和》87（1936）：370—372页：Lela B.Costin，《社会正义两姐妹：格雷丝和伊迪丝·阿伯特传记》（Urbana:

University of Illinois Press, 1983）：Leo S.Rowe，“法国大学中的教学”，《美国政治与社会科学院纪事》2（1892）：62—85页。那些在巴黎度过一个学期的人中还有E.R.A.Seligman，Frank J.Goodnow，Roland P.Falkner，John H.Gray，Emily Balch，Henry R.Seager，Leo S.Rowe，Walter Weyl和Frank A.Fetter。但是所有这些短期逗留与德国主导的课程学习相比是小巫见大巫了。

[142]James Morgan Hart，《德国大学：个人经验》（New York: G.P.Putnam's Sons, 1874）：Laurence R.Veysey，《美国大学的出现》（Chicago: University of Chicago Press, 1965），130—131页：Carl Diehl，《1770—1870年美国和德国学术》（New Haven: Yale University Press, 1978）。关于招收的美国学生的情况，可参阅Johannes Conrad，《过去50年的德国大学》（Glasgow: David Bryce and Son, 1885），41页：George Weisz，《法国现代大学的出现，1863—1914年》（Princeton: Princeton University Press, 1983），262页。

[143]Jack C. Myles，“德国历史主义和美国经济学：德国历史学派对经济思想的影响研究”，普林斯顿大学1956年博士论文，98—118页：Henry W.Farnam，“国民经济学上的德国美国联系”，《德国国民经济学的发展》。

[144]Samuel McCune Lindsay文件集，哥伦比亚大学：Mary Kingsbury Simkhovitch，《邻居：我的格林威治馆故事》（纽约：W.W.Norton, 1938），第3章：Mercedes M.Randall，《不合时宜的波士顿人：爱米莉·格林·巴尔奇》（Improper Bostonian，New York: Twayne, 1964），88—101页。

[145]Florence Kelley，《60年笔记：弗洛伦斯·凯利自传》，Kathryn Kish Sklar编（Chicago: Charles H.Kerr, 1986），61—74页：M.Carey Thomas，《一位女权主义者的形成：玛丽·托马斯的早期日记和书信》，Marjorie H.Dobkin编（Kent，Ohio: Kent State University Press, 1979），第2章：Alice Hamilton，《探索危险的行业：爱丽丝·汉密尔顿自传》（Boston: Little，Brown, 1943），44—45,47页。

[146]美国经济学协会的最初官员是：会长Francis A.Walker、第一副会长Henry C. Adams（柏林、海德堡，1878—1880）、第二副会长Edmund J.James（哈雷、柏林、莱比锡，1875—1877）、第三副会长John B.Clark（海德堡、莱比锡，1873—1875）、秘书Richard T.Ely（哈雷、海德堡、柏林，1877—1880）、财务主管E.R.A.Seligman（柏林、海德堡、巴黎，1879—1881）。法纳姆调查的反馈收集在法纳姆家庭资料，第248盒，第3239号文件夹（以下简称“法纳姆调查”）。

[147]Richard T.Ely，“美国经济学协会”，68页：Thomas，《女权主义者的形成》，第2章。

[148]W.E.B.Du Bois 在1894年2月23日给[看不清是谁]的信，杜波依斯文件集（缩微胶片）马萨诸塞大学安默斯特图书馆：W.E.B.Du Bois，《杜波依斯自传：第一个世纪的最后十年看待我的生活的独白》（New York: International Publishers, 1968），第10章：Samuel M.Lindsay在1889年到1894年给父母的信，林塞文件集。

[149]《林肯·斯蒂芬斯书信集》，Ella Winter和 Granville Hicks编（New York: Harcourt，Brace, 1938），第一卷，第9页。

[150]Neil Coughlan，《年轻的约翰·杜威：美国思想史论文》（Chicago: University of Chicago Press, 1975），124—130页：Garrett Droppers在法纳姆调查中。

[151]Henry C. Adams在1878年12月1日给母亲的信，Henry Carter Adams文件集，密歇根历史文献，密歇根大学本特利历史图书馆：Mary Kingsbury Simkhovitch，《邻

居》，第3章：Samuel M.Lindsay, 1892年11月1日给父母的信，林塞文件集：《杜波依斯书信》，Herbert Aptheker编（Amherst: University of Massachusetts Press, 1973），第一卷，23页：Kelley，《自传》，61—77页。

[152]W.E.B.Du Bois，“德国当前的状况”[c. 1893]，杜波依斯文件集中未发表的手稿，第8页，17页。

[153]Fritz Ringer，《德国知识界名流的衰落：1890—1933年德国学术共同体》（The Decline of the German Mandarins，Cambridge: Harvard University Press, 1969）。

[154]Myles，“德国历史主义和美国经济学”，112—118页：Henry W.Farnam，法纳姆问卷调查结果的“总结”。约翰内斯·康拉德在哈雷教了几乎同样多的美国学生，但Vladimir Simkhovitch回忆说：“如果必须说实话，我认为康拉德没有影响任何人的思想。”Simkhovitch在法纳姆调查中。

[155]Richard T.Ely，《艰难时代：进来和出去之路》（New York: Macmillan, 1931），111页：Adolph Wagner，“英国和德国国民经济”，《普鲁士年鉴》73（1893）：414页。关于瓦格纳，请参阅Kenneth D.Barkin，“威廉时代社会思想的冲突和一致”，《中欧历史》5（1972）：55—71页：Kenneth D.Barkin，《1890—1902年德国工业化的争议》（Chicago: University of Chicago Press, 1970），第4章：最主要的是Heinrich Rubner编，《阿道夫·瓦格纳：1851—1917年书信、文献和亲眼目睹的报告》（Berlin: Duncker and Humblot, 1978）。

[156]Rubner编，《阿道夫·瓦格纳》，91,118—119页：Adolph Wagner，《社会问题言论集》（Berlin: Wiegaandt and Grieben, 1872），第4页。关于社会主义者对于瓦格纳的思想的兴趣，请参阅Vernon L.Lidtke，“德国社会民主和德国国家社会主义。1876—1884年”，《社会历史国际评论》9（1964）：202—225页。

[157]Rubner编，《阿道夫·瓦格纳》，120页：Wagner，《社会问题言论集》：《经济杂志》26（1916）：131页：Garrett Droppers在法纳姆调查中。

[158]Adolph Wagner，“财政学和国家社会主义”，《一般政治学杂志》（Zeitschrift fur die gesamte Staatswissenschaft）43（1887）：37—122页：Adolph Wagner，“社会主义的是与非”，《双周评论》81（1907）：682—694页：Willaim H.Dawson，《俾斯麦和国家社会主义：德国自1870年以来社会经济立法说明》（1890年：重印本，New York: Fertig, 1973），第1章：Wagner，《社会问题言论集》，4—5页。

[159]Rubner编，《阿道夫·瓦格纳》，172页：Adolph Wagner，《大工业卡特尔及其对工人的影响》（埃森：Christlichen Gerwerkschaftskartells Essen, 1906）。

[160]Asher，“教授作为宣传家”：M.Epstein，“古斯塔夫·施穆勒”，《经济杂志》27（1917）：435—438页。《德意志帝国立法、行政和国民经济学年鉴》，施穆勒在1881年担任该杂志的编辑，它到了1913年被重新命名为《施穆勒年鉴》。

[161]Henry Rogers Seager，“柏林和维也纳的经济学”，《政治经济杂志》1（1893）：236—262页：还可参阅Simkhovitch在法纳姆调查中：F.W.Taussig，“施穆勒论保护和自由贸易”，《经济学季刊》19（1905）：501—511页。

[162]Rüdiger vom Bruch，“德意志帝国时期的公民社会改革”，《既非共产主义又非资本主义：从三月革命前到阿登纳时期的德国公民改革》，Rüdiger vom Bruch编（Munich: Beck, 1985），85页：Rüdiger vom Bruch，“德意志帝国后期公民社会改

革：1901—1914年的社会改革协会（GSR）”，IWK（《德国工人运动史国际学术通讯》）15（1979）：588—589页。

[163]Vom Bruch，“公民社会改革”，72—82,122—130页：Dieter Lindenlaub，《社会政策协会的路线斗争》（Richtungskämpfe im Verein für Sozialpolitik），《社会和经济史季刊》52—53号增刊（Wiesbaden, 1967）。关于当时人对“社会政策协会”的描写，请参阅Gustav Cohn，“德国政治经济的历史与现状”，《双周评论》20（1873）：337—350页：Eugen von Philippovich，“社会政策协会”，《经济学季刊》5（1891）：220—237页：Lujo Brentano，《我在德国争取社会发展的斗争生活》（Jena: Eugen Diederich, 1931）。

[164]Boese，《社会政策协会的发展》，241页：“社会政策协会的假期课程”，《美国政治与社会科学院纪事》7（1896）：69—73页：《社会政策协会文集》（1873—1932）。

[165]Gustav Schmoller，“社会问题和普鲁士国家”，《当代社会和行业政治》，62页：Schmoller，“社会问题讨论会上的开幕词”，同上，第9页：Gustav Schmoller，“论卡特尔和国家的关系”，《德意志帝国立法、行政和国民经济学年鉴》29（1905）：1550—1597页。比较Jane Caplan，“特殊利益想象中的普遍性：德国历史上的公务员‘传统’”，《社会历史》4（1979）：299—317页。

[166]E.Benjamin Andrews和Emily Balch在法纳姆调查中。Edmund J.James，“作为经济因素的国家”，《科学》7（1886）：488页：Edmund J.James，“国家干预”，《肖托夸会刊》8（1888）：534—536页：甚至德国留学一代最正统的人Arthur Hadley也被打动而给家里写信说：“这些问题有更多的方面，而不只是Billy[William Graham] Summner让我们相信的那些。”Morris Hadley，《阿瑟·哈德利》（New Haven: Yale University Press, 1948），32页。

[167]Franklin H.Dixon在法纳姆调查中。施穆勒本人觉得只有通过重新恢复君主制才能让美国击退阶级统治——首先是有产者，随后是无产者的统治。Lindenlaub，《社会政策协会的路线斗争》，243页注。

[168]W.E.B.Du Bois，“欧洲的一些印象”[c. 1894]，第9页，杜波依斯文件集：Samuel M.Lindsay在1891年7月12日给父母的信，林塞文集：Richard T.Ely，“柏林城市管理”，《国家》34（1882年3月23日）：246页。

[169]“Feisei”[Edmund J.James]，“俾斯麦公爵”，《美国人》（Philadelphia）1884年8月16日，295—296页：E.R.A.Seligman在1879年10月3日给父母的信：塞利格曼文件集，哥伦比亚大学珍本和手稿图书馆：Richard T.Ely，“俾斯麦让德国劳动者参加保险的计划”，《国际评论》12（1882）：504—520页：John H.Gray，“反对社会主义的德国法案”，《经济学季刊》4（1890）：324页：詹姆斯为“俾斯麦公爵”的作者，这是在《美国政治与社会科学院纪事》7（1896）：84页确定的。

[170]Mary Kingsbury Simkhovitch，《邻居》，52页：Henry C. Adams，“我们应该迫使无政府主义者闭嘴吗？”《论坛》1（1886）：453页。

[171]Joseph Dorfman，亨利·亚当斯《工业行动，经济学和法学与国家关系：两篇论文》的“序言”，（重印本，NewYork: Columbia University Press, 1954）：Ross，“社会主义和美国自由主义”：A.W.Coats，“亨利·亚当斯：1850—1900年美国社会科学兴起的个案分析”，《美国研究杂志》2（1968）：177—197页。

[172]Henry C. Adams，“柏林日记：1878—1879年”，第9,15,25—26页，亚当斯文件

集。

[173]Simon Pattern，“经济理论的重建”，《美国政治与社会科学院纪事》44号增刊（1912）：第1页：Henry C. Adams，“柏林日记：1878—1879年”，11—12页。

[174]Rader，《学术思想和改革》，30页：Richard T.Ely，“论政治经济学教学法”，《历史教学法》第2版，G.Stanley Hall编（Boston: Ginn，Heath, 1885）：Richard T.Ely，“德国1882年的政治经济”，《约翰·霍普金斯大学通讯》3（1882）：28页：Henry C. Adams，《政治经济演说纲要》（Baltimore： N.p.，1881）。

[175]Rader，《学术思想和改革》，29页：Marvin Gettleman编，《1877—1912年霍普金斯大学历史和政治讨论》（New York: Garland, 1987—），第一卷。

[176]Albion Small，“对社会学历史的一些贡献”，《美国社会学杂志》30（1924）：303页：Richard T.Ely，“政治经济的过去与现在”，《霍普金斯大学历史和政治讨论》2（1884）：202页。

[177]Herbet B.Adams，“美国大学的扩张”，《论坛》11（1891）：510—523页：Richard T.Ely，《现代法国和德国社会主义》（New York: Harper and Brothers, 1883）：Richard T.Ely，《美国最近的社会主义》（Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1885）：Richard T.Ely，《美国劳工运动》（New York: Thomas Y.Crowell, 1886）：Richard T.Ely，“社会主义”，《安道华评论》5（1886）：156页：Richard T.Ely，“美国劳工联合会年度大会上的发言”，《基督教联盟》（Christian Union）37（1888年2月9日）：170—171页：Edmund J.James，“美国的社会主义者和无政府主义者”，《我们的时代》（Our Day）1（1888）：81—94页：George E.McNeil编，《劳工运动：今天的问题》（1887：重印本，New York: A.M.Kelley, 1971），第1—3章：亨利·亚当斯，“劳工问题”，《科学美国人》22（1886）：62页。

[178]E.R.A.Seligman，“欧文和基督教社会主义者”，《政治学季刊》1（1886）：206—249页：Richard T.Ely，“英国基督教社会主义”，《基督教联盟》31（1885年5月28日）：7—8页：（1885年6月4日）：7—8页：（1885年6月11日）：7—8页：Ely，“法国和德国社会主义”，第16章。关于E.R.A.Seligman，请参阅他的自传札记：“埃德温·塞利格曼”，《自我表述的当代政治经济学》，Felix Meiner编（Die Volkswirtschaftlehre der Gegenwart im Selbsdarstellungen），（Leipzig: F.Meiner, 1929），第二卷，117—160页。

[179]Ross，“社会主义和美国自由主义”，40—41页。

[180]Samuel A.Barnett，“切实可行的社会主义”，《19世纪》13（1883）：554—560页：Donald Reed，《1868—1914年的英国：都市民主时代》（London: Longman, 1979），302—303页。

[181]Ely，“政治经济的过去和现在”，201页注：Seligman，“欧文和基督教社会主义者”，207页：对比Ross，“社会主义和美国自由主义”。

[182]Ely，“政治经济的过去和现在”，191页注：Ely，《新近的美国社会主义》，73页：Edmund James，“国家作为经济因素”，《科学》7（1886）：485页：Henry C. Adams，“经济学和法学”，《科学》8（1886年7月2日）：16页：Richard T.Ely，《今天的问题：讨论保护性关税、税收和垄断》，新版（New York: Thomas Y.Crowell, 1890），233页。

[183]比如，Richard T.Ely，“土地、劳动和税收”，《独立》39（1887年12月1日—1888年1月5日）。

[184]“美国经济学协会，1885—1909年”，《美国经济学协会出版物》第3辑，11（1910）：50—51页，107—111页：“纪念西蒙·帕滕”，《美国经济学评论》13号增刊（1923）：260—261页。

[185]Richard T.Ely，“美国经济学协会组织报告”，《美国经济学协会出版物》1（1886）：1—32页。

[186]Joseph Dorfman，“塞利格曼通讯”，《政治学季刊》56（1941）：281页：Richard T.Ely，“美国经济学协会，1885—1909年”，《美国经济学协会出版物》第3辑，11（1910）：71—73页：同上，3（1888）：222—223页。关于美国经济学协会渴望吸收热心的外行会员，请参阅Richard T.Ely，“美国经济学协会”，《独立》39（1887）：681页：Church，“作为专家的经济学家”，591页。

[187]E.R.A.Seligman，“政治经济信条随时间的变化”，《科学》7（1886）：375—381页：E.J.James，“国家作为经济因素”，同上，485—488页（着重号为后加）：Richard T.Ely，“伦理学和经济学”，同上，529—533页（着重号为后加）：Henry C. Adams，“经济学和法学”，同上，8（1886）：15—19页：Richard Mayo Smith，“政治经济学调查方法”，同上，80—87页。

[188]Arthur T.Hadley，“经济学规律和方法”，同上，46—48页。

[189]William E.Barns编，《劳工问题：简单的问题和现实的答案》（New York: Harpers and Brothers, 1886），62页：Adams，“劳工问题”，8861页：E.J.James，“英国最近的土地立法”，《科学》6（1885）：455—456页：Seligman，“政治经济学信条的变化”，382页。

[190]James B.Angell在1887年3月26日给亨利·亚当斯的信，亚当斯文件集。

[191]Dorfman，亚当斯《国家与工业行动的关系》的“序言”，16页：James B.Angell在1886年3月19日给亨利·亚当斯的信，亨利·亚当斯在1886年3月25日给James B.Angell的信，亚当斯文件集。

[192]该事件在Furner的《宣传和客观性》127—142页中有详细描述，强调了1886年5月无政府主义恐慌的影响：Dorfman的“需要”中也有描述。亚当斯的演说和Thurston的反应发表在《科学美国人》22号增刊（1886）：8861—8863页，8877—8880页。

[193]关于康奈尔大学的校董，请参阅C. H.Hull在1886年9月19日给亨利·亚当斯的信，亚当斯文件集。亚当斯给Angell的表示撤回的信转载在Dorfman的“序言”，37—42页。

[194]Forner，《宣传和客观性》：Steven A.Sass，《实用的想象：1881—1981年沃顿学院历史》（Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982），85页：《美国经济学协会出版物》2（1887）：228—295,495—581页：3（1888）：44—46,54—56页。

[195]Henry C. Adams，《控制国家工业干预的原则》，纽约市宪法俱乐部上宣读的论文（纽约1886）。修订稿以“国家与工业行动的关系”为题发表，《美国经济学协会出版物》1（1887）：465—469页。

[196]“现代工业组织及其危险”，《独立》38（1886）：1109页：Adams，“国家与工

业行动的关系”，540—549页。该段没有出现在亚当斯的原论文中。

[197]E.R.A.Seligman，评亚当斯“国家与工业行动的关系”，《政治学季刊》2（1887）：353页： Richard T.Ely，“社会研究，第二辑”，《哈珀斯新月刊》74（1887）：970—977页，75（1887）：71—79,259—266页：Richard T.Ely，《政治经济学入门》（纽约：Chautauqua Press, 1889）243页：Edmund J.James，“现代都市与煤气供应的关系”，《美国经济学协会出版物》1（1886），第2—3号：关于伊利思想的变化，请参阅Richard T.Ely，“社会研究”《哈珀斯新月刊》73（1886）：250—257,450—457,571—578页。

[198]Sass，《实用主义想象》，75—77页：《美国政治与社会科学院纪事》（1890—）。在1890年，当德国根源最显著的时候，《纪事》的开头两期列举了德国、奥地利和意大利大学前一年提供的所有政治经济学和公共法律课程。

[199]Emory R.Johnson，《一位大学教授的生活：自传》（Philadelphia： n.p.，1943）：Sass，《实用主义想象》，72页：Adna F.Weber和B.H.Meyer在法纳姆调查中：B.H.Meyer，“普鲁士铁路的管理”，《竞技场》10（1897）：389—343页：B.H.Meyer，“铁路价格的政府管理”，《政治经济学杂志》14（1906）：86—106页：Friederic C. Howe，《威斯康星：民主实验》（New York: Charles Scribner's Sons, 1912），尤其是第3章。更笼统的内容请参阅Church，“作为专家的经济学家”。

[200]E.R.A.Seligman，“累进征税的理论”，《美国经济学协会出版物》8（1893）：52—54页：Frank L.Tolman，“美国学术机构中的社会学研究”，《美国社会学杂志》8（1902—1903）：85—121,251—272页，531—558页：Rader，《学术思想和改革》。

[201]Roger Davidson和Rodney Lowe，“1870—1945年英国福利政策的官僚制和革新”，《1850—1950年英国、德国福利国家的出现》，W.J.Mommsen编（London: Croom，Helm, 1981）：Mary O.Furner和Barry Supple编，《国家与经济学知识：美国和英国经验》（Cambridge: Cambridge University Press, 1990）。

[202]Lindenlaub，《社会政策协会的路线斗争》，142页：Wolfgang J.Mommsen，《马克斯·韦伯和1900—1902年的德国政治》（Chicago: University of Chicago Press, 1984），76页：更笼统的内容请参阅Dietrich Rueschemeyer和Theda Skocpol编，《国家、社会知识和现代社会政策的根源》（Princeton: Princeton University Press, 1996）。

[203]美国国会参议院教育和劳动委员会，《劳资关系报告》（Washington，D.C.，1885）：美国工业委员会，《报告》（Washington D.C.，1900—1902）：美国工业关系委员会，《最终报告》（Washington，D.C.，1915）：William J.Barber编，《打破学术界模式：经济学家和19世纪美国高等教育》（Middletown，Conn.：Wesleyan University Press, 1988），335—336页：Rader，《学术思想和改革》。

[204]A.E.Weber，“当今美国经济学家”，《新英格兰杂志》新刊号21（1899）：261页。

第四章 自我支配的城市

[205]Friedrich Engels，《英国工人阶级的状况》（1892：Chicago: Academy Chicago, 1984），58页。关于进步人士想象中的城市，请参阅Gareth Stedman Jones，《被抛弃的伦敦：维多利亚社会阶级关系研究》（Oxford: Clarendon Press,

1971）：Paul Boyer，《1820—1920年美国的都市群众和道德秩序》（Cambridge: Harvard University Press, 1978）：Andrew Lees，《感知的城市：1820—1940年欧洲和美国思想中的都市社会》（Manchester，England: Manchester University Press, 1985）：H.J.Dyos和Michael Wolff编，《维多利亚时代的城市：形象和现实》（London: Routledge and Kegan Paul, 1973）。

[206]Jack London，《深渊中的人们》（New York: Macmillan, 1903），第1章。

[207]Sam Bass Warner，Jr.，《私人城市：费城成长中的三个阶段》（Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1968）。

[208]Anthony S.Wohl，《处于危险的生活：维多利亚时代英国的公共健康》（Cambridge: Harvard University Press, 1983）：Anthony Sutcliffe，“19世纪英国都市环境中公共干预的增长：结构途径”，《19世纪城市的结构》，James H.Johnson和Colin G.Pooley编（London: Croom Helm, 1982）。

[209]Malcolm Falkus，“19世纪城市贸易的发展”，《商业历史》19（1977）：136—137页。

[210]John C. Teaford，《未宣告的胜利：1870—1900年的美国城市政府》（The Unheralded Triumph，Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984），273页。

[211]Wolfgang Schivelbusch，《去魅的夜晚：19世纪光线的工业化》（Berkeley: University of California Press, 1988）：Thomas P.Hughes，《电力的网络：1880—1930年西方社会的电气化》（Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983）：John P.McKay，《有轨电车和无轨电车：欧洲都市公共交通的兴起》（Princeton: Princeton University Press, 1976）。

[212]Milo R.Maltbie，“双城记：伦敦和费城的自来水供应”，《城市事务》3（1899）：191—224页。

[213]Christopher Armstrong和H.V.Nelles，《垄断时刻：1830—1930年加拿大公共服务的组织和管理》（Philadelphia: Temple University Press, 1986），第5章。

[214]Richard J.Evans，《死神在汉堡：1830—1910年霍乱年代的社会和政治》（Oxford: Clarendon Press, 1987），151—161页。

[215]Harold J.Laski，W.Ivor Jennings和William A.Robson，《城市进步的世纪，1835—1935年》（London: George Allen and Unwin, 1935），316页：Frederic C. Howe，《英国城市：民主的开端》（New York: Scribner's, 1907），71页。

[216]David Glassberg，“改革的设计：美国公共澡堂运动”，《美国研究》20（1979）：第7页：Marilyn Thornton Williams，《清洗“伟大的未洗者”：1840—1920年美国都市的公共澡堂》（Washing “The Great Unwashed”，Columbus: Ohio State University Press, 1991），第8页：关于和德国的类比，请参阅Brian K.Ladd，“19世纪德国城市公共澡堂和市政改良”，《城市历史杂志》14（1988）：372—393页。

[217]John Peterson，“1840—1890年卫生改革对美国都市规划者的影响”，《社会史杂志》13（1979）：83—103页。

[218]Alan Mayne，《想象中的贫民窟：1870—1914年三个城市的报纸上表现》

（Leicester: Leicester University Press, 1993）。

[219]同上，第4章：Derek Fraser，《维多利亚时代城市的力量和权威》（New York: ST.Martin's Press, 1979），第4章：E.P.Hennock，《合适人选：19世纪都市政府的理想和现实》（Fit and Proper Persons，Montreal: McGill-Queen's University Press, 1973）：Asa Briggs，《维多利亚时代的城市》（1963：Berkeley: University of California Press, 1993），第5章。

[220]Julian Ralph，“世界上管理得最好的城市”，《哈珀斯新月刊》81（1890）：99—111页：George F.Parker，“市政管理的直观课”，《世纪》53（1896）：71—89页。关于公司街道项目，请参阅Mayne，《想象中的贫民窟》，第4章。

[221]Hennock，《合适人选》，56页：全国公民联盟，公有和公营委员会，《公共服务的市营和私营》（New York: National Civic Federation, 1907），第一卷，52页：Mayne，《想象中的贫民窟》，61页：Tawney的话转引自P.J.Waller，《城镇、城市、国家：1850—1914年的英国》（New York: Oxford University Press, 1983），312页。

[222]Joseph Chamberlain，“国家社会主义的优越性”，《北大西洋评论》152（1891）：547页。

[223]J.R.Kellett，“维多利亚时代城市的市政社会主义、企业和贸易”，《城市历史年鉴，1978年》（Leicester: Leicester University Press, 1978）：Falkus，“19世纪都市贸易的发展”。

[224]Hamish Fraser，“维多利亚时代城市的市政社会主义和社会政策”，《维多利亚时代的城市：1820—1914年英国城市历史读本》，R.J.Morris和Richard Rodger编（London: Longman, 1993）：S.G.Checkland，《有毒的树：1875—1975年的格拉斯哥》（Upas Tree，Glasgow: University of Glasgow Press, 1976）：Bernard Aspinwall，《可携带的乌托邦：1820—1920年的格拉斯哥和美国》（Aberdeen: Aberdeen University Press, 1984）。

[225]Wolfgang R.Krabbe，“城市社会主义和干预式国家：帝国时代城市福利管理研究”，《科学与教学中的历史》30（1979）：265—284页：Wolfgang R.Krabbe，“19世纪后期德国城市福利管理的发展”，《19世纪和20世纪的城市化：历史和地理方面》，Hans Jurgen Teuteberg编（Cologne: Böhlau, 1983）：Hans-Dieter Brunckhorst，《19世纪的商业化：以德国煤气工业为例》（Munich: Tuduv, 1978）：William H.Dawson，《德国都市生活和管理》（London: Longmans，Green, 1914），第9章。

[226]L.S.Rowe，“德国街道铁路的市有和市营”，《美国政治与社会科学院纪事》27（1906）：47—65页：Edward W.Bemis编，《城市垄断：美国经济学家和专家论文集》（New York: Thomas Y.Crowell, 1899）：562—565页。

[227]“世界的进步”，《美国评论之评论月刊》22（1902）：259页。

[228]关于法兰克福，请参阅Franz Adickes和G.O.Beutler，《德国城市的社会功能》（Leipzig: Duncker und Humblot, 1903）：《弗兰茨·阿迪克斯：生平和工作》（Frankfurt: Englert und Schlosser, 1929）：关于杜塞尔多夫，请参阅Frederic C. Howe，《欧洲城市在行动》（New York: Charles Scribner's Sons, 1913），第3章。更笼统的内容请参阅Howard Woodhead，“第一届德国城市博览会”，《美国社会学杂志》9（1904）：413—458,612—630,812—831页：10（1904）：47—63页。

[229]Chamberlain，“国家社会主义的优越性”，538页：Hamish Fraser，“劳工和变化的城市”，《苏格兰城市的视角》，George Gordon编（Aberdeen: Aberdeen University Press, 1985）。

[230]Albert Shaw，《大不列颠城市政府》（New York: Century, 1895）：45页：Martin J.Wiener，《两个世界之间：格雷厄姆·沃拉斯的政治思想》（Oxford: Clarendon Press, 1971），40页。大企业家并不总是在城市贸易中发号施令。关于都市所有权政治的一个文化上保守的、反犹主义的小资产阶级（Kleinbürger）变体，请参阅John W.Boyer，《维也纳的文化和政治危机：1897—1918年基督教社会主义上台》（Chicago: University of Chicago Press, 1995），第1章。

[231]Dawson，《德国城市生活和管理》，第2章：Evans，《死神在汉堡》，546页：John D.Rolling，“德意志帝国的自由主义者、社会主义者和城市管理：1900—1918年法兰克福案例”，威斯康星大学麦迪逊分校1979年博士论文，第50页：Edmund J.James，“柏林市议会”，《美国社会学杂志》6（1900）：412页：Albert Shaw，《欧洲大陆的城市管理》（New York: Century, 1895），308页。

[232]James J.Sheehan，《19世纪德国自由主义》（Chicago: University of Chicago Press, 1978）：230页：James J.Sheehan，“19世纪德国自由主义和城市”，《过去与现在》51（1971）：116—137页。

[233]Fraser，“劳工和变化的城市”，160页。

[234]Rudolf G.Huber，《黑森南部工业城市的社会变革和政治冲突：1898—1914年奥芬巴赫德国社会民主党的地方政治》（Darmstadt: Hessische Historische Komission, 1985），绪论，George Steinmetz，《社会管理：德意志帝国的福利国家和地方政治》（Princeton: Princeton University Press, 1993）：194—195页。Adickes，《德国城市的社会功能》，78—81页。

[235]Joan W.Scott，“市长和警察局长：社会主义城市对抗法国国家”，《19世纪的法国城市》，John M.Merriman编（New York: Holmes and Meier, 1981）：Samuel P.Orth，《欧洲社会主义和民主》（London: Williams and Norgate, 1913），113—114页：Roger Magraw，《1814—1915年的法国：资产阶级世纪》（London: Fontana, 1983），300页。

[236]C. K.Yearley，“1850—1910年‘外省党’和特大城市：伦敦、巴黎、纽约”，《社会和历史对比研究》15（1975）：51—88页。

[237]Andrew Saint编，《伦敦的政治和人民：1889—1965年伦敦市议会》（London: Hambledon Press, 1989）：Susan D.Pennybacker，《1889—1914年伦敦景象：劳工、日常生活和伦敦市议会实验》（London: Routledge, 1995）：Paul Thompson，《社会主义者、自由主义者和劳工：1885—1914年的伦敦斗争》（London: Routledge and Kegan Paul, 1967）。关于伦敦进步政治给局外人的印象，可参阅Charles Edward Russell，“伦敦的社会主义政府”，《大都会杂志》40（1906）：367—376页：Hugo Lindemann，《英国的城市管理和城市社会主义》（Stuttgart: Siek, 1897）。

[238]Susan Pennybacker，“‘下班邮递带来的千年’：重新考虑伦敦进步主义，1889—1907年”（The Millennium by Return of Post），《大都市——伦敦：1800年以来的历史学家和代表》，David Feldman和Gareth Stedman Jones编（London: Routledge, 1989）：John Burns，“走向公社”，《19世纪》40（1906）：367—376页。Burns的话转引自John Davis，“1889—1907年的进步议会”，《伦敦的政治和人民》，Saint编，35页。

[239]A.M.McBriar，《费边社会主义和英国政治，1884—1918年》（Cambridge: Cambridge University Press, 1962），第9章：Sidney Webb，《伦敦项目》（London: Swan Sonnenschein, 1891）：《费边城市项目：第二辑》（London: Fabian Society, 1899—1900）。

[240]Avner Offer，《1870—1914年的财产和政治：土地所有权、法律、意识形态和英国的都市开发》（Cambridge: Cambridge University Press, 1981），第15章。

[241]Offer，《财产和政治》，305页：Sidney Webb，“英国的社会主义”，《美国经济学协会出版物》4（1889）：65页。

[242]Falkus，“城市贸易的发展”，305页：Trevor I.Williams，《英国煤气工业历史》（Oxford: Oxford University Press, 1981），27页：Howe，《欧洲城市在行动》，113页。

[243]Milton S.Heath，《建设性的社会主义：1860年前佐治亚州经济发展中政府的角色》（Cambridge: Harvard University Press, 1954），289页：Louis Hartz，《1776—1860年宾夕法尼亚的经济政策和民主思想》（Cambridge: Harvard University Press, 1948），88页：Morton Keller，《国家事务：19世纪末期美国的公共生活》（Cambridge: Harvard University Press, 1977），167页。Colleen A.Dunlavy，《政治和工业化：美国和普鲁士的早期铁路》（Princeton: Princeton University Press, 1994）。

[244]Stanley K.Schultz和Clay McShane，“大城市工程：19世纪末期美国的下水道、公共卫生和城市规划”，《美国历史杂志》65（1978）：389—411页：Letty Anderson，“艰难的选择：为新英格兰城市供水”，《跨学科历史杂志》15（1984）：211—234页：全国公民联盟，《公共服务的市营和私营》，第一卷，127页：Bemis，《城市垄断》，59页。

[245]关于美国和欧洲城市公共服务的详细对比分析，请参阅Teaford，《未宣告的胜利》，第8—9章：Martin V.Melosi，《城市中的垃圾：1880—1980年的垃圾、改革和环境》（College Station: Texas A & M University Press, 1981）：Milo R.Maltbie，《城市功能：城市社会主义的发展、规模和趋势研究》（New York: Reform Club Committee on Municipal Administration, 1898）：Harvey N.Shepard，“欧洲和美国的城市房屋管理”，《美国城市》6（1912）：709—713页。

[246]Richard T.Ely，“德国社会观察”，《公理会》（Congregationalist）77（1892）：206,214页：Richard T.Ely，“城市的需要”，《今天的问题：保护性关税、税收和垄断的讨论》，新版（New York: Thomas Y.Crowell, 1890）：229—247页。

[247]Edmund J.James，“现代城市和煤气供应的关系”，《美国经济学协会出版物》1（1886）：2—3号：[Edmund J.James]，“英国的煤气问题”，《国家》42（1886），71—72页：《美国社会学杂志》5（1900）：826—828页：Edmund J.James，“柏林街道铁路政策”，《美国政治与社会科学院纪事》15（1900）：437—440页：《政治经济学杂志》9（1901）：260—271页：芝加哥街道铁路委员会，《芝加哥市城市委员会报告》（Chicago, 1900）。

[248]Lloyd J.Graybar，《〈评论之评论〉的阿尔伯特·萧：思想传记》（Lexington: University Press of Kentucky, 1974）。

[249]1894年11月29日，Albert Shaw 给William T.Stead的信，阿尔伯特·萧文集，纽

约公共图书馆手稿和档案部，Astor，Lenox和Tilden基金会。

[250]Albert Shaw，“城市问题和大纽约”，《大西洋月刊》79（1897）：748页：Shaw，《欧洲大陆的城市管理》，305页。

[251]Albert Shaw，“伦敦理工学院和人民的宫殿”，《世纪》40（1890）：164页：Shaw，《欧洲大陆的城市管理》，323,237页：Shaw，《英国的城市管理》，第7页。

[252]Shaw，《大不列颠的城市政府》，第2页：Albert Shaw，“纽约和伦敦的都市问题”，《评论之评论：美国版》5（1892）：282页。

[253]-1 坦慕尼协会（Tammany Hall），1789年建立，后成为民主党的政治机器，19世纪曾卷入过操控选举的丑闻，备受争议。——编注

[254]“城市管理的目标教训”，《世纪》39（1890）：792页：“城市改革的关键”，同上，42（1891）：953—954页：Harry Pratt Judson，《大不列颠的城市政府》的书评，在《日晷》18（1895年3月1日）：147—149页。

[255]David C. Hammack，《力量与社会：世纪之交的大纽约》（Power and Society，New York: Russell Sage Foundation 1982）：243—251页。

[256]Melvin G.Holli，《底特律的改革：黑兽·平格里和都市政治》（New York: Oxford University Press, 1969）：159页。George E.Mowry，《加利福尼亚进步人士》（Chicago: Quadrangle Books, 1963）：23—24页：《盾牌》（The Aegis）[威斯康星大学]，联合辩论7（1893年3月3日）：Ely，“城市的需要”：245页。

[257]Geoffrey Blodgett，《温和的改革者：克利夫兰时代马萨诸塞州民主党人》（Cambridge: Harvard University Press, 1966），第二部分：Josiah Quincy，“美国城市的发展”，《竞技场》17（1897）：529—537页。

[258]Blodgett，《温和的改革者》，255页：J.W.Martin，“美国城市的趋势”，《当代评论》76（1899）：858页：《韦伯夫妇书信集》，Norman MacKenzie编（Cambridge: Cambridge University Press, 1978），第二卷，64,74页：Norman和Jeanne Mackenzie，《费边社》（New York: Simon and Schuster, 1977），257页。

[259]Richard T.Ely，《即将到来的城市》（The Coming City，New York: Thomas Y.Crowell, 1902），94页：《城市事务》2（1898）：533—534页：J.W.Martin，“城市腐败治理”，《哈珀斯新月刊》99（1899）：641—646页：John W.Martin，“伦敦是如何被挽救的”，《论坛》31（1901）：318—327页：William Tolman，“公共澡堂，或清洁福音”，《耶鲁评论》6（1897）：50—62页。

[260]Roy E.Littlefield III，《威廉·鲁道夫·赫斯特：在美国进步主义中的角色》（Lanham，Md.：University Press of America, 1980），尤其是第3章：Martin，“美国城市趋势”，856—867页。

[261]Hammack，《力量与社会》：Augustus Cerillo，Jr.，《纽约市的改革：都市进步主义研究》（New York: Garland, 1991）：Williams，《清洗“伟大的未洗者”》，第3章。

[262]Maltbie，《城市功能》，首先发表在《城市事务》第二卷，第4期（1898）。

[263]Gerald Kurland，《塞思·洛：都市和工业时代的改革者》（New York: Twayne, 1971）：《民享的城市!公民联盟宣传册》，1897年9月—10月（New York, 1897）：同上，第2版（New York：1901）：J.W.Martin，“建设性的项目：低级政府应该做什么”，《城市事务》5（1901）：641—633页：John DeWitt Warner，“纽约市选举中的城市改善”，同上，633—634页。《纽约时报》（The Times）被Hammack在《力量与社会》中引用，152页。

[264]Holli，《底特律的改革》：Hoyt Landon Warner，《1897—1917年俄亥俄的进步主义》（Columbus: Ohio State University Press, 1964）：Tom L.Johnson，《我的故事》，Elizabath J.Hauser编（1911年，Kent，Ohio: Kent State University Press, 1993）。C. H.Cramer，《纽顿·贝克传记》（Cleveland: World, 1961），第3章。

[265]Brand Whitelock 在1913年2月26日写给John D.Barrie的信，布兰德·维特洛克文件集，国会图书馆：Brand Whitelock，“城市与文明”，《斯克里布纳杂志》52（1912）：625页：Allan Nevins编，《布兰德·维特洛克的书信和日记》（New York: Appleton-Century, 1936），第一卷，165页。

[266]Frederic C. Howe，《城市：民主的希望》（New York: Scribner's, 1905），第5页：Roy Lubove，“弗里德里克·豪威和美国对社区的追求”，《历史学家》39（1977）：270—291页。

[267]Howe的书包括《城市：民主的希望》（纽约：Scribner's, 1905）：《英国城市：民主的开始》（New York: Scribner's, 1907）：《欧洲城市在行动》（New York: Scribner's, 1913）：《现代城市及其问题》（New York： Scribner's, 1915）。《社会化的德国》（New York: Scribner's, 1915）。

[268]Frederic C. Howe，“和平的革命”，《瞭望》94（1910）：116页：Howe，《欧洲城市在行动》，318,326页。

[269]Frederic C. Howe，“德国和美国城市”，《斯克里布纳杂志》49（1911）：492页：Howe，《欧洲城市在行动》，267，x, 352页。

[270]Howe，《欧洲城市在行动》，248页。

[271]Sylvester Baxter，“柏林：德国城市管理研究”，《埃塞克斯学院简报》（Bulletin of the Essex Institute）21（1889）：74页：[Richard T.Ely]，“柏林市的管理”，《国家》34（1882）：246页：Robert C. Brooks，“税收报告中的城市政府：普鲁士城市的三阶级选举体制”，《城市事务》3（1899）：396—433页：Robert C. Brooks，“普鲁士城市中的政治俱乐部”，同上，4（1900）：375—384页：Robert C. Brooks，“没有市长的柏林市”，《美国政治与社会科学院纪事》14（1889）：94—98页：Brand Whitelock，“尽管有伟大的公共服务，格拉斯哥仍然存在罪恶和贫困”，《托莱多蜜蜂报》（Toledo Bee），1912年12月9日。

[272]William D.Foulke，“值得仿效的德国城市”，《美国城市》6（1912）：412页。

[273]Howe，《欧洲城市在行动》：243页。

[274]Samuel M.Jones，“新爱国主义：城市管理黄金律”，《城市事务》3（1899）：455—461页：Leo S.Rowe，《城市管理问题》（New York: D.Appleton, 1908），40—42页：对比Roy Lubove，“20世纪城市：作为城市改革者的进步人士”，《美国中部》（Mid-America）41（1959）：199页。

[275]比如，Maureen A.Flanagan，“性别与都市政治改革：城市俱乐部和进步时代的芝加哥妇女城市俱乐部”，《美国历史评论》95（1990）：1032—1050页。

[276]Milo Maltbie，“格拉斯哥的市营有轨电车”，《城市事务》4（1900）：41页：Howe，《欧洲城市在行动》，viii页。

[277]《伍德罗·威尔逊文集》，Arthur S.Link编（Princeton: Princeton University Press, 1966—1994），第25卷，259页：《林肯·斯蒂芬斯书信集》，Ella Winter和Granville Hicks编（New York: Harcourt，Brace, 1938），第一卷，252页。

[278]Rowe，《城市管理问题》，第11章。

[279]Robert D.Weber，“理性思考者和改革者：19世纪芝加哥地方交通”，威斯康星大学麦迪逊分校1971年博士论文：Charles W.Cheape，《群众出行：1880—1912年纽约、波士顿和费城的城市公共交通》（Moving the Masses，Cambridge: Harvard University Press, 1980）。

[280]David P.Thelen，《新公民：1885—1900年威斯康星进步主义的起源》（Columbia: University of Missouri Press, 1972），尤其是第11章：Cheape，《群众出行》，212页。

[281]“电报、电车、煤气厂的公共所有权”，《独立》49（1897），578页。

[282]Hammack，《力量与社会》，第8章。

[283]Clifton Hood，《722英里：地铁建设及其对纽约的改造》（New York: Simon and Schuster, 1993），引语来自第123页。

[284]Forrest McDonald，“塞缪尔·英萨尔和国家公共服务管理委员会运动”，《商业史评论》32（1958）：245—246页。

[285]Weber，“理性思考者和改革者”，41—42页。

[286]Richard E.Becker，“1905—1907年推行改革的芝加哥市长爱德华·邓恩”，芝加哥大学1971年博士论文：John D.Buenker，“爱德华·邓恩：城市改革的局限性”，《市长们：芝加哥政治传统》，Paul M.Green和Melvin G.Holli编（Carbondale: Southern Illinois University Press, 1987）：Delos F.Wilcox，《美国大城市：问题和管理》（New York: Macmillan, 1910），228—235页。Paul Barrett，《汽车和都市交通：1900—1930年芝加哥的公共政策形成》（Philadelphia: Temple University Press, 1983）。

[287]William Jennings Bryan，《旧世界和它的方式》（ST.Louis: Thompson, 1907），第40章：Irwin Yellowitz，《1897—1916年纽约劳工和进步运动》（Ithaca: Cornell University Press, 1965），第9章：Everett W.Burdett，“大不列颠的城市所有权”，《政治经济学杂志》14（1906）：257页。

[288]Lincoln Steffens，《城市的耻辱》（New York: McClure，Phillips, 1904）。

[289]John R.Commons，《我自己：约翰·康芒斯自传》（Madison: University of Wisconsin Press, 1964）：111—120页。

[290]全国公民联盟，《市营和私营》：John R.Commons，“公共所有权和公民联盟”，《独立》63（1907）：264—266页。

[291]Louis D.Brandeis，“波士顿如何解决煤气问题”，《美国评论之评论》36（1907）：594—598页。

[292]John R.Commons，“威斯康星公用事业法”，《美国评论之评论月刊》36（1907）：22—24页：Bruce W.Dearstyne，“进步时代的管理：纽约公共服务委员会”，《纽约历史》58（1977）：331—347页：Milo R.Maltbie，“纽约公共管理的成果”，《美国政治与社会科学院纪事》37（1911）：170—190页：Morton Keller，《管理新经济：美国的公共政策和经济变化》（Cambridge: Harvard University Press, 1990）：59—60页。

[293]McDonald，“萨缪尔·英萨尔”，248页：Carl V.Harris，《1871—1921年伯明翰的政治力量》（Knoxville: University of Tennessee Press, 1977），第11章：Mansel G.Blackford，“进步时代加利福尼亚企业家与铁路和公用事业的管理”，《商业历史评论》44（1970）：307—319页。

[294]Delos Wilcox，“国家管理对城市所有权运动的影响”，《美国政治与社会科学院纪事》53（1914）：73页。

[295]David Nord，“专家对专家：进步时代城市公用事业管理的观念冲突”，《威斯康星历史杂志》58（1975）：219—236页：Clyde L.King，“城市所有权与管理”，《新共和》，1（1914年11月28日）：12—14页：Delos Wilcox，“纽约公共服务管理的危机”，《全国城市评论》4（1915）：547—563页：Delos Wilcox，“公用事业中的专家、伦理、公共政策”，《全国城市评论》6（1917）：472—485页：“美国市长关于城市公用事业的公共政策研讨会记录”，第四部分：“城市所有权与管理”，《美国政治与社会科学院纪事》57（1915年1月）：Joy E.Morgan和Edna D.Bullock编，《城市所有权文选：辩论者手册系列》，第2版（New York: H.W.Wilson, 1914）：全国公民联盟，《政府应该拥有和管理铁路、电报和电话体系吗？城市应该拥有公共服务设施吗？》（New York: National Civic Federation, 1915）：Eugene M.Tobin，《组织起来或者消亡：1913—1933年美国的独立进步人士》（New York: Greenwood, 1986），第2章。

[296]Charles A.Beard，《美国城市管理：新趋势调查》（New York: Century, 1912）：229—230页：Sally M.Miller，“撒个大网：密尔沃基运动到1920年”，《中心地带的社会主义：1900—1925年中西部的经验》，Donald T.Critchlow编（Notre Dame，Ind.：University of Notre Dame Press, 1986）：Douglas E.Booth，“城市社会主义和城市管理改革：1910—1940年密尔沃基的经验”，《城市历史杂志》12（1985）：51—74页：Frederic C. Howe，“社会主义城市密尔沃基”，《瞭望》95（1910）：411—421页。

[297]Carl D.Thompson，《公共所有权：美国和国外城市、州和联邦层次上的公共企业调查》（New York: Thomas Y.Crowell, 1925）：Martin G.Glaeser，《公用事业经济学大纲》（New York: Macmillan, 1927）。关于运输所有权的趋势，请参阅Stanley Mallach，“1890—1930年美国都市公共交通的起源和衰落”，《都市主义的历史和现在》8（1979）：1—17页：James A.Dunn，Jr.，《漫漫长路：欧洲和美国的交通政策》（Miles to Go，Cambridge: MIT Press, 1981）。

[298]马萨诸塞，调查城市与街轨公司关系的特别委员会，《报告》（Boston, 1898），16页：“街轨：波士顿和格拉斯哥”，《瞭望》82（1906）：765—766：Douglas Ward，“波士顿与英国利兹有轨电车郊区的历史地理比较”，《美国地理学家协会纪事》54（1964）：477—489页。

[299]Oscar L.Pound，《论城市和城镇公用事业管理法律》（Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1913）：Dexter Merraim Keezer和Stacy May，《企业的公共控制》（New York: Harper and Brothers, 1930）。

[300]“采访达林普尔（James Dalrymple）”，《街轨杂志》（Street Railway Journal）26（1905）：222—224页：“达林普尔报告”，同上，27（1906）：422—427页。

[301]Martin J.Schiesl，《效率政治：1880—1920年美国的市政管理和改革》（Berkeley: University of California Press, 1977）：Clifton K.Yearley，《金钱机器：1860—1920年北方政府和党的财政崩溃和改革》（Albany: State University of New York Press, 1970）。对于未改革的政府一个特别敏锐的解读，请参阅Daniel Czitrom，“下层社会和下层人士：大提姆·沙利文和1889—1913年纽约的都市政治”，《美国历史杂志》78（1991）：536—558页。

[302]Arthur Shadwell，《工业效率：英国、德国、美国工业生活对比研究》（London: Longmans，Green, 1906），第一卷，12页：Hennock，《合适人选》，297页。

[303]Balthasar H.Meyer，“中央公共服务设施委员会和地方自治”，《美国政治学评论》5（1911）：378页。

[304]-1William M.Tweed（1823—1874），美国政客，坦慕尼协会的“老板”，在控制纽约期间贪污了2500万—2亿美元的政府公共基金。——编注

[305]Frederic C. Howe，“城市所有权的理由”，以及随后的讨论，《美国经济学协会出版物》第3辑，7（1906）：113—132页：Richard T.Ely，《我们脚下的土地：自传》（New York: Macmillan, 1938）：251—265页。

[306]Charles Edward Russell，《赤手空拳和石头墙：一位边缘改革者的回忆》（New York: Scribner's, 1933），97—103页。

[307]Victor S.Clark，《澳大利亚劳工运动：社会民主研究》（New York: Henry Holt, 1906），45页。

第五章 公民的抱负

[308]Frederic C. Howe，《改革者的自白》（New York: Charles Scribner's Sons, 1925）：113—114页。

[309]H.G.Wells，《美国的未来：寻找现实》（纽约：Harper and Brothers, 1906），39页：Charles Booth在1904年8月27日给Mary Booth的信，查尔斯·布思文件集，伦敦大学图书馆。

[310]M.J.Daunton，“美国城市”，《1850—1914年工人的住房：对比视角》（Housing the Workers），M.J.Daunton编（Leicester: Leicester University Press, 1990），275页。

[311]Milo R.Maltbie，《北欧城市艺术：向纽约市艺术委员会提交的报告》（Civic Art in Northern Europe，New York, 1903）：《林肯·斯蒂芬斯书信集》，Ella Winter和Granville Hicks编（New York: Harcourt，Brace, 1938），第一卷，218页。关于拉塞尔·塞奇基金会，请参阅John F.McClymer，《战争和福利：1890—1925年美国的社

会工程》（Westport，Conn: Greenwood Press, 1980），第3章。

[312]Anthony Sutcliffe，《朝向规划的城市：1780—1914年的德国、英国、美国和法国》（Oxford: Basil Blackwell, 1981），第6章。

[313]Frederic C. Howe，“德国和美国城市”，《斯克里布纳杂志》49（1911）：492页：Frederic C. Howe，《欧洲城市在行动》（New York: Charles Scribner's Sons, 1913），346页：Walter Weyl，“从混乱到城市”，第2,7页，沃尔特·韦尔文件集，罗格斯大学：L.S.Rowe，《城市管理问题》（纽约：D.Appleton, 1908），60页。

[314]Howe，《欧洲城市》，361页：Frederic C. Howe，“美国城市的重建”，《哈珀斯杂志》127（1913）：186页。

[315]Raymond Unwin，“美国城市规划”，《花园城市和城镇规划》新刊号1（1911年8月）：162—165页。关于美国城市规划，请参阅John W.Reps，《都市美国的塑造：美国城市规划的历史》（Princeton: Princeton University Press, 1965）：Mel Scott，《1890年以来的美国城市规划》（Berkeley: University of California Press, 1969）：Richard E.Foglesong，《资本主义城市规划：从殖民时期到1920年代》（Princeton: Princeton University Press, 1986）。

[316]David H.Pinkney，《拿破仑三世和巴黎的重建》（Princeton: Princeton University Press, 1958）：David P.Jordan，《改造巴黎：奥斯曼男爵的生平和工作》（New York: Free Press, 1995）：Anthony Sutchliffe，《中央巴黎的秋天：1850—1970年城市规划的失败》（London: Edward Arnold, 1970）：Anthony Sutchliffe，“19世纪巴黎的建筑和城市设计”，《现代城市的发展和转变》，Ingrid Hammarström和Thomas Hall编（Stockholm： Swedish Council for Building Research, 1979）：Thomas Hall，《欧洲首都的规划：19世纪城市的发展》（Stockholm: Almquist and Wiksell, 1986），47—68页：Ann Louise Shapiro，《1850—1902年巴黎的穷人住房》（Housing the Poor of Paris，Madison: University of Wisconsin Press, 1985）。关于Lewis H.Morgan对巴黎的印象，请参阅《刘易斯·摩根欧洲旅行札记选》（Rochester，N.Y.：Rochester Historical Society, 1937），360页。

[317]Lewis Mumford，《城市文化》（New York: Harcourt，Brace, 1938），98页。

[318]Albert Shaw，《欧洲大陆的城市管理》（New York: Century, 1895），第7页：Brand Whitlock，“巴黎为城市建设者提供启示”，《托莱多报》，1912年12月12日。

[319]Anthony Sutcliffe，“1850—1914年欧洲首都的环境控制和规划：伦敦、巴黎、柏林”，《现代城市的发展和转变》，Hammarstrom and Hall编：Hall，《欧洲都市规划》，116—129页：Gareth Stedman Jones，《被抛弃的伦敦：维多利亚社会阶级关系研究》（New York: Oxford University Press, 1971），169页。

[320]Jon A.Peterson，“城市美化运动：忘记的根源和丢失的意义”，《城市历史杂志》2（1976）：415—434页：David Schuyler，《新城市风景：19世纪美国城市形式的重新定义》（Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986），第10章：Michaellle H.Bogart，《1890—1930年纽约市的公共雕塑和公民理想》（Chicago: University of Chicago Press, 1989）：Charles Mulford Robinson，《城市的改善，或城市美学的现实基础》（New York: G.P.Putnam's Sons, 1901）：Charles Mulford Robinson，《现代城市艺术，或美化的城市》（New York: G.P.Putnam's Sons, 1903）。

[321]Thomas S.Hines，《芝加哥的伯纳姆：建筑师和规划者》（New York: Oxford University Press, 1974），第4章。

[322]Hines，《伯纳姆》，第7章：Charles Moore编，《哥伦比亚特区公园体系的改善》，第57届国会第一次会议，参议院报告166（1902）。

[323]Thomas S.Hines，“‘进步’建筑的悖论：托马斯·约翰逊的克利夫兰的城市规划和建筑”，《美国季刊》25（1973）：426—448页：Howe，《改革者的自白》，80—82页：Frederic C. Howe，“克利夫兰群体规划”（The Cleveland Group Plan），《慈善与平民》（Charities and the Commons）19（1908）：1548页：Daniel H.Burnham，《关于旧金山计划的报告》（San Francisco, 1905）。

[324]芝加哥商业俱乐部，《丹尼尔·伯纳姆和爱德华·本涅特的芝加哥规划》，Charles Moore编（Chicago: Commercial Club, 1909）。

[325]Walter D.Moody，《瓦克芝加哥规划手册：城市经济：尤其用于对芝加哥学派的研究》（Wacker's Manual of the Plan of Chicago，Chicago, 1913），绪论：Thomas J.Schlereth，“规划和进步主义：《瓦克芝加哥规划手册》”，《美国文化的主张：从共和国到大众社会》（Ideas in America's Cultures），Hamilton Cravens编（Ames: Iowa State University Press, 1982），147页注4：Foglesong，《资本主义城市规划》，210—211页。

[326]商业俱乐部，《芝加哥规划》，4,14,117页，图cxxx。

[327]John L.Hancock，“约翰·诺伦和美国城市规划运动”，宾夕法尼亚大学1964年博士论文，294页：美国建筑师协会，城镇规划委员会，《1917年美国的城市规划进步》，George B.Ford编（华盛顿特区：美国建筑师协会杂志，没有日期）。

[328]纽约市改善委员会，《报告》（New York, 1907）：Harvey A.Kantor，“城市美化在纽约”，《纽约历史学会季刊》57（1973）：149—171页。

[329]Flavel Shurtleff，《实施城市规划：美国法律在城市规划实施中的应用》（New York: Survey Associates, 1914），第3章：William H.Wilson，《堪萨斯城的城市美化运动》（Columbia: University of Missouri Press, 1964）。关于阅读材料，请参阅Hancock，“约翰·诺伦”，第6章。关于财产权与伯纳姆在旧金山的野心的冲突，请参阅Judd Kahn，《扩张性的旧金山：1897—1906年美国城市的政治和规划》（Imperial San Francisco，Lincoln: University of Nebraska Press, 1979）。

[330]Lutz Niethammer和Franz Brüggemeier，“帝国时代的工人在哪里住？”《社会历史档案》16（1976）：61—134页。Eugen Jaeger，《住房问题和住房政治纲要》（Munich: Volksverein-Verlag, 1911）：Rudolf Eberstadt，《住房本质和住房问题手册》，第3版（Jena: Gustav Fischer, 1917）。

[331]Eberstadt，《手册》，第6页：Niethammer，“帝国时代的工人在哪里住？”91,90页：Emil Klar，“1870/1914年住房的发展”，《法兰克福市住房问题》，W.Nobisch编（Frankfurt: Stadt Frankfurt/Main, 1930），58页。

[332]转引自Anthony Sutcliffe编，《1890—1940年的大都市》（London: Mansell, 1984），58页。

[333]Edward T.Hartman，“柏林和花园城市”，《慈善与平民》19（1908）：1470—1471页。Madge C. Jenison，“柏林的廉价公寓”，《哈珀斯月刊》118（1909）：359

—369页。

[334]Eberstadt，《手册》，第6页： Hsi-Huey Liang，“威廉时代柏林的下层移民”，《中欧历史》3（1970）：107,105页：关于廉价公寓的详细描述，请参阅Johann F.Geist和Klaus Kürvers，《1862—1945年柏林的公寓》（Munich: Prestel, 1984）：《柏林及其建筑：第四部分，住房：第二篇，多家合住房屋》（Berlin: Wilhelm Ernst, 1974）。

[335]Nicholas Bullock和James Read，《1840—1914年德国和法国住房改革运动》（Cambridge: Cambridge University Press, 1985），第一部分：Dorothea Berger-Thimme，《住房问题和社会福利国家：德国国家住房政治初始（1873—1918年）》（Frankfurt: Peter Lang, 1976）：德国住房改革协会，《三十年住房改革，1898—1928年》（Berlin, 1928）。

[336]Jaeger，《住房问题纲要》，143—145页：Hugo Lindemann，“劳工和花园城”，德国花园城市协会编，《德国花园城市运动》（Berlin, 1911）。

[337]关于这些技巧的概览，请参阅Sutcliffe，《朝向规划的城市》，第2章：Bullock和Read，《住房改革运动》，第7章：Brian Ladd，《1860—1914年德国都市规划和公民秩序》（Cambridge: Harvard University Press, 1990）。

[338]Jaeger，《住房问题纲要》，77页：Bullock和Read，《住房改革运动》，183页：Richard T.Ely，“多瑙河上的乌尔姆”，《调查》31（1913），253—258页：Thomas C. Horsfall，《人民的住房和环境的改善：德国的例子》，第2版（Manchester，England: University of Manchester Press, 1905），36—42页。

[339]Franz Adickes，“城市地产合并和分区”，《政治学手册》（Handwörterbuch der Staatswissenschaften），J.Conrad等编（Jena: Gustav Fischer, 1890—1894），第六卷，918—923页。

[340]Robert C. Brooks，“德意志帝国对非劳动增值的征税”，《经济学季刊》24（1911）：682—709页。

[341]Franz Adickes，“城市扩张”，《政治学手册》，第五卷，847—851页：Ladd，《都市规划》，第6章：Thomas H.Logan，“德国19世纪末期新兴的规划行业的发明：城市分区”，北卡罗莱纳大学教堂山分校1972年博士论文。

[342]Frank B.Williams，“欧洲城市规划管理的一些方面”，《美国规划师学会杂志》3（1915）：260—264页：Bullock和Read，《住房改革运动》，178页：Ladd，《都市规划》，165—170页。

[343]John Burnett，《1815—1985年住房的社会历史》，第2版（伦敦：Methuen, 1986）：M.J.Daunton，《维多利亚时代城市的房屋和家庭：1850—1914年的工人阶级住房》（London: Edward Arnold, 1983）。

[344]Walter L.Creese，《环境追求：花园城市前后》（New Haven: Yale University Press, 1966），第5章。

[345]Stanley Buder，“霍华德：城市规划运动的创世纪”，《美国规划师学会杂志》35（1969）：390—398页：Michael Simpson，《托马斯·亚当斯和现代规划运动：1900—1940年的英国、加拿大、美国》（London: Mansell, 1985），第2章：Creese，《环境追求》第9章：Weyl，“从混乱到城市”，2—3页。

[346]Creese，《环境追求》，第10章。

[347]Horsfall，《人民的住房和环境的改善》：Gordon Cherry，《城市规划的政治》（New York: Longman, 1982）：Sutcliffe，《朝向规划的城市》，第3章。

[348]全国城市规划会议，《会议记录》（1915）：157—160页。

[349]Harvey A.Kantor，“本杰明·马什和关于人口拥挤问题的斗争”，《美国规划师学会杂志》40（1974）：422—429页：Mary Kingsbury Simkhovitch，《邻居：我的格林威治馆故事》（New York: W.W.Norton, 1938），160—161页。

[350]Benjamin C. Marsh，“第八届国际住房大会”，《慈善与平民》18（1907）：555—570页： Benjamin C. Marsh，“布鲁克林拥塞状况展览”，同上，209—211页：John Martin，“拥塞状况展览的解释”，同上，27—39页。

[351]Benjamin C. Marsh，《城市规划概论：美国城市的民主挑战》（New York：作者出版，1909）：美国国会，参议院哥伦比亚特区委员会，《城市规划》，第61届国会第二次会议，参议院文件422（1910）。

[352]“城市规划”，Charles M.Robinson编，特刊，《慈善与平民》19（1908年2月）：“住房和城市规划”，特刊，《美国政治与社会科学院纪事》51（1914年1月）。

[353]纽约拥塞问题委员会，《真实故事：文明城市中最糟糕的拥塞状况》（New York： n.d.）：Florence Kelley，“拥挤和血汗劳工”，《慈善与平民》20（1908）：48—50页：第11届纽约州慈善和矫治会议，《会议记录》，1910年（Albany, 1911），114—151页。

[354]Edward E.Pratt，《纽约市人口拥挤的工业原因》，哥伦比亚大学历史、经济、法律研究，第43卷，第1期（New York: Columbia University Press, 1911年）：纽约市拥塞问题委员会，《报告》（New York, 1911）：Grosvenor Atterbury，“美国的模范城镇”，《斯克里布纳杂志》52（1912）：21页。

[355]Marsh，“对于劳动人口公平的城市规划”：Benjamin C. Marsh，“税收与美国城市生活条件的改善”，《调查》24（1910）：605—609页：Benjamin C. Marsh，《美国城市的土地价值税收：消除贫困的下一步》（New York： n.P.1911）。

[356]Seymour I.Toll，《分区的美国》（Zoned America，New York: Grossman, 1969），第5—6章。

[357]纽约市建筑高度委员会，《报告》（New York：1913）：城市和区域规划国际会议，《城镇、都市和区域的规划问题》（Baltimore, 1925）：499—500页：Frank Williams，《城市规划和分区的法则》（New York: Macmillan, 1922）：《美国建筑师协会杂志》1（1913）：449—451页。

[358]“他说，摩天大楼的时代即将过去”，《纽约时报》，（1913年3月30日）。关于摩天大楼的历史，请参阅Thomas Bender和William R.Taylor，“文化和建筑：现代纽约市形成中的审美冲突”，《现代城市想象》，William Sharpe和Leonard Wallock编，新版（Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987）：Mona Domosh，《发明的城市：19世纪纽约和波士顿风景的创造》（New Haven: Yale University Press, 1996），第3章。

[359]Frank B.Williams，“德国城市的限制区域和工业区域”，《美国的住房问题：第

三届全国住房大会记录，1913》（New York: National Housing Association, 1913），54—62页：纽约市，预测和评估协会，城市规划委员会，《建筑区域委员会最终报告》（New York, 1916）。

[360]Frank B.Williams，“私有房产的公共控制”，《城市规划：阐述城市规划基本元素的系列论文》，John Nolen编（New York: D.Appleton, 1916），81页。

[361]《调查》45（1920）：167页。

[362]Anthony S.Wohl，《永远的贫民窟：维多利亚时代伦敦的住房和社会政策》（London: Edward Arnold, 1977），第10—11章：John N.Tarm，《百分之五的慈善：1840—1914年市区住房的描述》（Cambridge: Cambridge University Press, 1973）：C. F.G.Masterman编，《帝国的核心：英国现代城市生活问题的讨论》（1910：Brighton: Harvester, 1973），16页。

[363]Ian H.Adams，《都市苏格兰的形成》（Montreal: McGill-Queen's University Press, 1978），167页：Burnett，《住房的社会历史》，184—185页：Cherry，《城市规划的政治》，15—17页。

[364]Wohl，《永远的贫民窟》，第10—11章：Mark Swenarton，《适合英雄的家：英国早期国家住房的政治和建筑》（London: Heinemann, 1981），第2章：Susan Beattie，《伦敦住房革命：1893—1914年伦敦市议会住房建筑师及其工作》（London: Greater London Council, 1980）：伦敦市议会，《伦敦工人阶级的住房》（London, 1913）。

[365]Wohl，《永远的贫民窟》，362—367页。

[366]Burnett，《住房的社会历史》，181页：Adams，《都市苏格兰的形成》，167页。

[367]Patricia van den Eeckhout的“比利时”和Michel Lescure的“法国”，《1880—1930年欧洲的住房策略》，Colin G.Pooley编（Leicester: Leicester University Press, 1992），378页：Bullock和Read，《住房改革运动》，第24—26章：引语同上，479页。

[368]Bullock和Read，《住房改革运动》，230—248页，133—137页。

[369]Walter Steitz和Wolfgang R.Krabbe，“1871—1914年德国大城市的住房政治”，Hans Jurgen Teuteberg编，《居住的人：近代城乡居住社会发展史》（Homo Habitans，Münster: F.Coppenrath, 1985）：《法兰克福小房屋股份公司的二十五年：1890—1915年》（Frankfurt, 1915）：Bullock和Read，《住房改革运动》，244页。

[370]Bullock和Read，《住房改革运动》，239页。

[371]同上，241页：Jaeger，《住房问题纲要》，80—82页。

[372]美国劳工委员会，《第八个特别报告：工人阶级的住房》（Washington，D.C.，1895）：William H.Tolman，“美国过去五年里住房方面的进步”，国际住房大会，《1910年维也纳第九届国际住房大会报告》（Vienna, 1911），1062—1073页：Richard Plunz，《纽约市的住房历史：美国都市的居住类型和社会变化》（New York: Columbia University Press, 1990），第5章：“针对房屋所有权的政府资助和外国工人阶级的住房”，美国劳工统计局，《公报》158（1914）。关于法国1894年的《西格弗

里德法》，请参阅William F.Willoughby，“法国为工人阶级提供住房的现代运动”，《耶鲁评论》8（1899）：233—255页：Carol Aronovici，“法国的住房改革”，《美国建筑师协会杂志》3（1915年1月）：32—36页。

[373]John Ihlder, 1914年欧洲旅行日记，“英国工人的家”（约翰·伊尔德文件集，纽约海德公园富兰克林·罗斯福图书馆：John Ihlder，“英国住房融资”，《美国城市》13（1915年10月）：291页：John Ihlder，“美国人看英国住房”，《调查》33（1914）：108—109页。

[374]Emily Dinwiddie，“英国挣工资者的住房管理”，《美国城市》13（1915年8月）：93—99页：Edward M.Bassett，“城市中的人口分布”，同上，13（1915年7月）：7—8页：Thomas Adams，“从美国人的视角看英国住房”，同上，13（1915年8月）：99—100页。

[375]Roy Lubobe，《进步人士与贫民窟：1890—1917年纽约市廉价公寓改革》（Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1962）：Lawrence Veiller，《住房改革：美国城市实用手册》（New York: Charities Publication Committee, 1910），193—195页。

[376]Lawrence Veiller，“美国城市中的住房问题”，《美国政治与社会科学院纪事》25（1905）：248—272页：Lawrence Veiller，“住房改革项目”，纽约政治科学院会议，《会议记录》2（1912）：241—248页：Lawrence Veiller，“保护住宅区”，城市规划全国会议，《会议记录》：1914年多伦多，92—111页：Lawrence Veiller，“通过立法进行的住房改革”，《美国政治与社会科学院纪事》51（1914）：68—77页。引用的句子来自后者，76页。纽约市廉价公寓委员会的罗伯特·德·福雷斯特在1910年维也纳国际住房大会上把这个团体的观点简要表达如下：“在美国没有市营住房，在美国不应该有市营住房。”Robert de Forest，“美国的市营住房”，国际住房大会，《1910年维也纳第九届国际住房大会报告》（1910），257页。

[377]Carol Aronovici，“住房和住房问题”，《美国政治与社会科学院纪事》51（1914）：1—7页：Carol Aronovici，“花园城市的建筑”，《美国建筑师协会杂志》2（1914年3月）：151页。

[378]Robinson，《现代城市艺术》，第13章：George B.Ford，“住房和城镇规划中‘社会’与‘建筑’的关系”，1910年第二届城市规划全国会议，《会议记录》（波士顿，1910），81页：Unwin，“美国城镇规划”：Thomas Adams，“美国的花园城市和城镇规划”，《花园城市和城镇规划》新刊号1（1911年8月）：165—173页：（1911年9月）：196—198页：Peter Marcuse，“早期城市规划中的住房”，《城市历史杂志》6（1980）：153—176页。

[379]美国总统住房委员会，《报告》，第60届国会第二次会议，参议院文件644（1909）。

[380]马萨诸塞州宅地委员会，《1913年第一次年度报告》（波士顿1914），20页：马萨诸塞州宅地委员会，“工人的家园”，《马萨诸塞劳工杂志》88（1912年1月），44页。

[381]马萨诸塞州宅地委员会，“工人的家园”，第3页：Arthur C. Comey，“美国住房的合伙关系”，《美国政治与社会科学院纪事》51（1914）：140—147页：Arthur C. Comey，“美国花园郊区的计划”，《美国城市》11（1914年7月）：35—36页：Roy Lubove，《1920年代的社区规划：美国区域规划协会的贡献》（Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1963），第1章。

[382]Wayne Attoe和Mark Latus，“第一批公共住房：‘下水道社会主义’为密尔沃基设计的花园城市”，《大众文化杂志》10（1976）：142—149页。

[383]Edith Elmer Wood，“我时代的住房”，第3页：伊迪丝·埃尔默·伍德文件集，哥伦比亚大学艾弗里建筑与艺术图书馆。数字来自Stephen Merritt，《英国国家提供的住房》（State Housing in Britain，London: Routledge and Kegan Paul, 1979），331—332页注：Bullock和 Read，《住房改革运动》，247,244页：Michel Lescure，“法国”，Pooley编，《欧洲的住房策略》，232页。

[384]转引自Toll，《分区的美国》，149,181页。

[385]Bullock和Read，《住房改革运动》第3章：Robert G.Barrows，“廉价公寓之外：1870—1930年美国都市房屋的模式”，《城市历史杂志》9（1983）：395—420页。

[386]“摩天大楼的时代即将过去”，11页：Ihlder，“英国工人的房屋”，第2页。

[387]Barrows，“廉价公寓之外”，409,414页：Martin J.Daunton，“家庭的城市和廉价公寓的城市：1870—1914年英国和美国对比”，《城市历史杂志》14（1988）：283—319页：Michael Doucet和John Weaver，《北美城市的住房》（Montreal: McGill-Queen University Press, 1991）。

[388]Robert W.de Forest和Lawrence Veiller编，《廉价公寓问题》（New York: Macmillan, 1903）。1917年，三十多个城市的公民团体纷纷效仿进行了地方住房状况调查。Allen Eaton和Shelby M.Harrison，《社会调查参考书目》（New York: Russell Sage Foundation, 1930），161—173页。

[389]W.D.P.Bliss，“美国花园城市协会”，《花园城市》新刊号2（1907）：268—269页，Joseph L.Arnold，《郊区的新政：1935—1954年绿带城镇项目的历史》（Columbus: Ohio State University Press, 1971），6—7页。

[390]马萨诸塞州宅地委员会，《第四届年度报告，1916年》（Boston, 1917）。

[391]Adams，“美国的花园城市和城镇规划”，168页。

[392]Thomas M.Cooley，《关于美国各州立法权的宪法局限性探讨》，第8版，由Walter Carrington补充（Boston: Little，Brown, 1927），第14—15章：Breck P.McAllister，“税收的公共目的”，《加利福尼亚法学评论》18（1930）：137—148页，241—245页：Philip Nichols，Jr.，“征用权法律中公共用途的意义”，《波士顿大学法学评论》20（1940）：615—641页。

[393]Ernst Freund，《警察权力、公共政策和宪法权利》（Chicago: Callaghan, 1904）。

[394]马萨诸塞州普通法院，征用权委员会，《1903年报告：欧洲为了公共目的进行的土地征用》（Boston, 1903）：纽约市税收委员会，《超额征用土地：报告》（New York, 1915）：Robert E.Cushman，《超额征用土地》（New York，D.Appleton, 1917）：Edward M.Bassett，“超额征用土地中的一些问题”，《城市规划》9（1933年7月）：114—120页。

[395]温伯格广告公司诉默菲案，88 N.Y.126（1909）：Wilbur Larremore，“公共美学”，《哈佛法学评论》20（1906）：35—45页：Edward M.Bassett，“城市规划权力的宪法限制”，城市规划全国会议，《会议记录》（1917），205页。

[396]Shurtleff，《城市规划的实施》，3—4页。

[397]同上，92—93页：Williams，《城市规划法则》，30—39页：Theodora K.Hubbard和Henry V.Hubbard，《我们的城市，现在和未来：美国规划和分区进展调查》（Cambridge: Harvard University Press, 1929），第10章。

[398]廉价公寓局诉莫西钦案（Tenement House DepT.V.Moeschen），179 N.Y.325（1904）：J.A.Yelling，《维多利亚时代伦敦的贫民窟和贫民窟清理》（London: Allen and Unwin, 1986），80—82页。

[399]法官意见，211 MasS.624（1912）：Myres S.McDougal和Addison A.Muller，“公共住房的公共目的：时代错误重新埋葬”，《耶鲁法律杂志》52（1942）：42—73页：Charles Abrams，《住房的未来》（New York: Harper and Brothers, 1946），第15章。

[400]Donald A.Kruekeberg编，《美国规划者：生平和回忆》（New York: Methuen, 1983），16页：欧几里德村诉安布勒房地产公司案（Euclid V.Ambler Reality Co.），272 U.S.（1926），尤其是371—373页：Veiller在城市规划全国会议上的发言，《会议记录》（1918），33页。

[401]安布勒房地产公司诉欧几里德村案，279 Fed.（1924），307页：欧几里德村诉安布勒房地产公司案，272 U.S.（1926），365页。“欧几里德村”案的概要转载于Alfred Bettman的《城市和区域规划论文集》（Cambridge: Harvard University Press, 1946），157—193页。

[402]Edward T.Hartmann，“马萨诸塞州公民会议”，《美国城市》2（1910年1月）：30页。

[403]Norman MacKenzie编，《韦伯夫妇书信集》（Cambridge: Cambridge University Press, 1978），第二卷，64页：Wells，《美国的未来》，244—245,248,74页。

第六章 工薪族的风险

[404]《1889年巴黎世界博览会美国总干事报告》（Washington，D.C.，1890），第一卷，260页：《1900年世界博览会官方目录》，第18册：“社会经济学、卫生、公共救济”（Paris: Lemercier,n.d.）：《公共资助和私人慈善国际大会论文集》（Paris, 1900），第一卷，lxxxvii页。

[405]Peter Mandler编，《慈善的用途：19世纪都市的穷人救济》（Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990）。

[406]John H.Weiss，“法国福利国家的起源：1871—1914年第三共和国的贫穷救济”，《法国历史研究》13（1983）：47—78页。

[407]Gertrude Himmelfarb，《贫穷的观点：工业时代初期的英国》（New York: Knopf, 1984）：Gertrude Himmelfarb，《贫穷和同情：维多利亚时代后期的道德想象》（New York: Knopf, 1991）：David Thompson，“福利和历史学家”，《我们获得的世界：人口和社会结构的历史》，Lloyd Bonfield，Richard M.Smith和Keith Wrightson编（Oxford: Basil Blackwell, 1986）：Karel Williams，《从赤贫到贫穷》（From Pauperism to Poverty，London: Routledge and Kegan Paul 1981）：

M.A.Crowther，《1834—1929年的济贫院制度：一个英国社会机构的历史》（Athens: University of Georgia Press, 1981）：Felix Driver，《权力和赤贫：1834—1884年的济贫院制度》（Cambridge: Cambridge University Press, 1993）。数字来自Michael E.Rose编，《1834—1914年贫穷救济》，第2版（London: Macmillan, 1982），50页。

[408]Michael B.Katz，《在济贫院的阴影中：美国福利的社会史》（New York: Basic Books 1986）：Edith Abbott，《公共救济：美国的原则和政策》（1940：New York: Russell and Russell, 1966）：Glen C. Altschuler和Jon M.Saltzgaber，“责任的限制：1860—1875年纽约塞内卡县的地方政府和社会福利”，《社会史杂志》21（1988）：515—537页。

[409]E.Munsterberg，“德国公共慈善和私人慈善的原则”，《美国社会学杂志》2（1897）：589—605,680—698页：Francis G.Peabody，“城市该如何照顾穷人？”《论坛》14（1892）：474—491页：Christoph Sachsse和Florian Tennstedt，《德国济贫史：从中世纪后期到第一次世界大战》（Stuttgart: W.Kohlhammer, 1980），第2章：Heide Gerstenberger，“穷人和可敬的工人：德国社会保险简介”，《劳工历史》48（1985）：69—85页。

[410]Michael E.Rose，“1860—1890年英国贫穷救济的危机”，W.J.Mommsen编，《1850—1950年英国、德国福利国家的出现》（London: George Allen and Unwin 1981），56,55页：Katz，《济贫院的阴影》，第2章：Raymond A.Mohl，“1870—1900年公共院外救济的废除：皮文和克劳沃德理论批判”，《社会福利还是社会控制？关于“管理穷人”的一些历史反思》，Walter I.Trattner编（Knoxville: University of Tennessee Press, 1983）。

[411]Leah H.Feder，《萧条时期的失业救济：1857—1922年某些美国城市的救济方法研究》（New York: Russell Sage Foundation, 1936）：Alexander Keyssar，《失业：马萨诸塞失业问题第一个世纪》（Cambridge: Cambridge University Press, 1986）：Carlos C. Closson，Jr.，“美国城市的失业者”，《经济学季刊》8（1894）：168—217页。

[412]Sidney和Beatrice Webb，《预防贫困》（London: Longmans，Green, 1912），293页：Sidney和Beatrice Webb，《济贫法的崩溃：济贫法委员会少数派报告第一部分》（London: Longmans，Green, 1909），516页。

[413]Charles Booth，《伦敦人的生活和劳动》（London: Macmillan, 1892—1897），第一卷，162—171页。

[414]Francis G.Peabody，“德国流浪汉的劳动营”，《论坛》12（1892）：751—761页：J.H.Gore，“荷兰穷人劳动营”，《肖托夸会刊》22（1896）：581—586页。

[415]José Harris，《威廉·贝弗里奇传记》（Oxford: Clarendon Press, 1977），123页：Sidney Webb，“英国的失业问题，组织加培训的对策”，《美国政治与社会科学院纪事》33（1909）：420—439页： Sidney Webb和Beatrice Webb编，《劳工市场的公共组织：济贫法委员会少数派报告第二部分》（London: Longmans，Green, 1909）。还可以参阅José Harris，《失业和政治：1886—1914年英国社会政策研究》（Oxford: Oxford University Press, 1972）：Kenneth D.Brown，《劳工和失业：1900—1914年》（Newton Abbot，England: David and Charles 1971）：Percy Alden和 Edward E.Hayward，《无就业能力者和失业者》（The Unemployable and Unemployed，London: Headley Brooks, 1908）：F.Herbert Stead，“英国失业者待遇

的进步”，《慈善与平民》15（1906）：579—582页。

[416]A.F.Van Schelle，“流浪汉的城市”，《美国社会学杂志》16（1910）：1—20页：William H.Dawson，《流浪问题：限制流浪汉、懒汉、无就业能力者的措施》（London: P.S.King, 1910）。

[417]Francis G.Peabody，“殖民化作为城市贫困的解决办法”，《论坛》17（1894）：57,61页：John Graham Brooks，“慈善和失业的未来问题”，《美国政治与社会科学院纪事》5（1894）：266页。

[418]Edmond Kelly，《消除流浪汉》（New York： G.P.Putnam's Sons, 1908）：Edmond Kelly，“英国的失业现象”，《独立》65（1908）：1108—1110页：Paul T.Ringenbach，《1873—1916年的流浪汉和改革者：纽约失业现象的发现》（Westport，Conn.：Greenwood Press, 1973）：125—128页：Jane Addams，“解决失业问题”，《女士家庭杂志》30（1913年9月）：23页。

[419]Gerhard Ritter，《德国和英国的社会福利：起源和发展》（Leamington Spa，England: Berg, 1986），Deltev Zöllner，“德国”，《1881—1981年社会保险的演化：德国、法国、英国、奥地利和瑞士的研究》，Peter A.Kohler和Hans F.Zacher编（London: ST.Martin's Press, 1982）。

[420]Yves Saint-Jours，“法国”，《社会保险的演化》，Kohler和Zacher编，104—105页：William F.Willoughby，《工人保险》（New York: Thomas Y.Crowell, 1898），第4章。

[421]Bentley B.Gilbert，《英国国民保险的演化：福利国家的起源》（London: Michael Joseph, 1966），165—180页：Paul Johnson，《储蓄和消费：1870—1939年英国工人阶级经济》（Oxford: Clarendon Press, 1985），第3章：P.H.J.H.Gosden，《自助：十九世纪的自发协会》（London: B.T.Batsford, 1973），第2—4章。

[422]Gilbert，《国民保险的演化》，320页：Johnson，《储蓄和消费》，表2.1。

[423]I.M.Rubinow，《社会保险》（New York: Henry Holt, 1913），225页。

[424]B.H.Meyer，“美国的互助保险”，《美国政治与社会科学院纪事》17（1901）：260—286页：Margaret F.Byington，《家园：磨坊小镇的住户》（Homestead, 1910： Pittsburgh： Pittsburgh University Press, 1974），113页：W.E.B.Du Dois，《费城黑人：社会研究》（Philadelphia： University of Pennsylvania, 1899），221—225页：Charles R.Henderson，《美国的工业保险》（Chicago: University of Chicago Press, 1909）：Hace S.Tishler，《自助与社会保障，1870—1917》（Port Washington，N.Y.：Kennikat Press, 1971），96页。简·亚当斯的话转引自Henderson，《工业保险》，82页。

[425]Edward Cummings，“康涅狄格州劳工局报告”，《经济学季刊》7（1893）：480—487页：B.Seebohm Rowntree，《贫困：城市生活的研究》新版（London: Longmans，Green, 1922），415—424页：加利福尼亚社会保险委员会，《报告》（Sacramento, 1917），89页：马萨诸塞州社会保险特别委员会，《报告》（Boston, 1917），184—191页。

[426]Rubinow，《社会保险》，418,294,420页。更笼统的内容请参阅Viviana A.R.Zelizer，《道德与市场：美国人寿保险的发展》（New York: Columbia

University Press, 1979）。

[427]关于女性的非正式替代选择，可参阅Laura Balbo，“东拼西凑：从女性角度重新思考福利国家的辩论”（Crazy Quilt），《妇女与国家：公共和私人界限的转移》，Anne Showstack Sassoon编（London: Hutchinson, 1987）。

[428]“老年和伤残工人救济问题”，《社会政策协会文集》5（1874）：Gustav Schmoller，“俾斯麦社会政策和国民经济地位和意义简介”：Gustuv Schmoller，《性格素描》（Charakterbilder）（Munich: Duncker and Humblot, 1913）：Lujo Brentano，《与当前经济管理适应的工人保险》（Leipzig: Duncker and Humblot, 1879）。

[429]Ritter，《德国和英国的社会福利》：Daniel Levine，《贫穷与社会：国际对比中美国福利国家的成长》（New Brunswick，N.J.：Rutgers University Press, 1988），第3—5章：Gaston V.Rimlinger，《欧洲、美国和俄国的福利政策和工业化》（New York: Wiley, 1971），第4章。

[430]Hans Rothfels，《西奥多·洛曼和国家社会政治斗争史（1871—1905）》（C. S.Mittler and Sohn, 1927），第3章：Walter Vogel，《俾斯麦工人保险：在当时权力斗争中的起源》（Braunschweig: George Westermann, 1951），尤其是第151页。

[431]德国帝国保险公司，《作为社会机构的德国工人保险》（Berlin, 1904），第一卷，26页。

[432]Jürgen Tampke，“俾斯麦的社会立法：真正的突破？”《福利国家的出现》，Mommsen编：Volker Hentschel，《1880—1980年德国社会政治史：社会保障和集体就业》（Suhrkamp, 1983），第2章。过渡性的福利延伸到已经年满70岁的挣工资者。

[433]Gerhard A.Ritter，《德国的国家、工人阶级、工人运动：从三月革命前到魏玛共和国末期》（Bonn: J.H.W.Dietz, 1980）：Daniel Levine，“社会民主党、社会主义和社会保险：1918—1935年的德国和丹麦”，《对比社会学研究》6（1983）：67—86页。

[434]Elmer Roberts，“德国失业保险试验”，《斯克里布纳杂志》49（1911）：116—120页：William H.Dawson，《德国工人：国民效率研究》（New York: Charles Scribner's Sons, 1906），第1,3章：更笼统的内容请参阅John A.Garraty，《历史上的失业问题：经济思想和公共政策》（New York: Harper and Row, 1978）。

[435]Paul Louis，《国家工人：两个世界劳动法历史比较》（L'Ouvrier devant l'état，Paris: Felix Alcan, 1904）。

[436]Paul Pic，《法国和外国的社会保险》（Paris: Felix Alcan, 1913）：Léon Bourgeois，《社会保障政策：行动》（Paris: Charpentier, 1919）：Allan Mitchell，《分开的道路：德国影响与1870年后法国社会改革》（The Divided Path，Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1991）：Judith F.Stone，《寻求社会和平：1890—1914年法国的改革立法》（Albany: State University of New York Press, 1985），102—122页。

[437]Susan Pedersen，《家庭、依赖与福利国家的起源：1914—1945年的英国和法国》（New York: Cambridge University Press, 1993），第1章：Rachel G.Fuchs，“道德与贫困：1870—1900年巴黎母亲的公共福利”，《法国历史》2（1988）：288—

311页：Rachel G.Fuchs，“对比视角下的法国”，《性别和1870—1914年法国社会改革的政治》，Elinor A.Accampo和Rachel G.Fuchs编（Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995）：Philip Nord，“法国福利国家”，《法国历史研究》18（1994）：821—838页。

[438]Katharine Coman，“丹麦养老金补助二十年”，《调查》31（1914）：463—465页：Levine，《贫穷与社会》，第6—7章：Peter Baldwin，《社会团结的政治：1875—1975年欧洲福利国家的阶级基础》（Cambridge: Cambridge University Press, 1990），第1章：Henry Demarest Lloyd，《最新的英国：新西兰民主游客札记以及与澳大利亚的对比》（New York: Doubleday，Page, 1900），第14章。

[439]对于这些事件的简要、流畅的总结，可参阅Derek Fraser，《英国福利国家的演变：自工业革命以来的社会政策历史》（London: Macmillan, 1973）：J.R.Hay，《1906—1914年自由党福利改革的起源》（London: Macmillan, 1975）。

[440]Williams，《从赤贫到贫穷》，206页。

[441]Charles Booth，《赤贫的写照和有关养老金的论据》（Pauperism,a Picture,and the Endowment of Old Age,an Argument，London: Macmillan, 1892）。

[442]Pat Thane，“1879—1908年非缴扣年金和保险年金”，《英国社会政策起源》，Pat Thane编（London: Croom Helm, 1978），尤其是103—104页：Gilbert，《国民保险的演化》，第4章：Hugh Heclo，《英国和瑞典的现代社会政治：从救济到维持收入》（New Haven: Yale University Press, 1974），第4章。劳合·乔治的话也引自该书，176页。

[443]Edith Abbott，《英国的民主和社会进步》（Chicago: University of Chicago Press, 1918），9—13页。

[444]E.P.Hennock，《英国社会改革和德国先例：1880—1914年社会保险案例》（New York: Oxford University Press, 1987），171,141页：关于政策“死胡同”（impass）的概念，我感谢这个细微的跨国研究。

[445]J.R.Hay，“英国企业社区：社会保险和德国例子”，《福利国家的兴起》，Mommsen编。

[446]Harris，《威廉·贝弗里奇》，50页：Hennock，《英国社会改革》，136页：William H.Beveridge，《失业：工业问题》（London: Longmans，Green, 1909）。

[447]Hennock，《英国社会改革》，149—150页：Gilbert，《全国保险的演化》，251,253页。

[448]Hennock，《英国社会改革》，177页。关于和德国保险条款的对比，劳合·乔治依靠威廉·道森（William Dawson）的计算。

[449]Gilbert，《国民保险的演化》，第6—7章。

[450]全国公民联盟社会保险部，《初步外国调查委员会报告》（New York: National Civic Federation, 1914），22,28页。

[451]Heclo，《现代社会政治》，85—90页：Beatrice Webb，《我们的伙伴关系》（Our Partnership, 1948：Cambridge: Cambridge University Press, 1975），475—

476页：Sidney Webb和Beatrice Webb，《贫困预防》（London: Longmans，Green, 1912）：Ritter，《社会福利》，91页。

[452]Gilbert，《国民保险的演化》，273页。

[453]John Graham Brooks，《社会动荡：劳工和社会主义运动研究》（New York: Macmillan, 1903），46页：Arthur Shadwell，《工业效率：英国、德国、美国工业生活对比研究》（London: Longmans，Green, 1906），第二卷，第5章。

[454]美国劳工立法协会执行委员会的通函，1906年5月：法纳姆家族文件集，手稿和档案，耶鲁大学图书馆：1908年3月27日给John P.Frey的通函，美国劳工立法协会文件集，康奈尔大学纽约州工业关系学院。关于美国劳工立法协会工作的概况，请参阅Theda Skocpol，《保护士兵和母亲：美国社会政策的政治根源》（Cambridge: Harvard University Press, 1992），第3章：David Moss，《保障的社会化：进步时代的经济学家和美国社会政策的根源》（Cambridge: Harvard University Press, 1996）。

[455]Maud Nathan，《划时代运动的故事》（Garden City，N.Y.：Doubleday，Page, 1926）。

[456]Florence Kelly，《从立法而来的一些伦理收获》（New York: Macmillan, 1905）：Walter I.Trattner，《保护儿童的圣战：全国童工委员会和美国童工改革的历史》（Crusade for Children，Chicago: Qudrangle, 1970）。

[457]全国消费者联盟，《第六次年度报告》（New York, 1905）。

[458]Felix Frankfurter和Josephine Goldmark，《工业中的妇女》（New York: National Consumers' League, 1907）：Josephine Goldmark，《疲劳和效率：工业研究》（New York: Charities Publication Committee, 1912）：Felix Frankfurter和Josephine Goldmark，《缩短工作日的理由》（A Case for the Shorter Work Day，New York: National Consumers' League, 1916）。

[459]John A.Ryan，《生计工资》（A Living Wage，New York: Macmillan, 1906）：Diane Kirkby，《爱丽丝·亨利，笔和声音的力量：一位澳裔美国劳工改革者的生平》（Cambridge: Cambridge University Press, 1991）。

[460]Florence Kelley，“消费者联盟30年”，《调查》63（1929）：210—212页：Elizabeth Glendower Evans，“支持最低工资委员会”（A Case for Minimum Wage Boards），同上，31（1914）：497—498页： Irene Osgood Andrews，《最低工资立法：纽约州工厂调查委员会第三份报告的附录三》（Albany, 1914）：更笼统的材料请参阅Vivien Hart，《受宪法约束：妇女、工人和最低工资》（Bound by Our Constitution，Princeton: Princeton University Press, 1994）：Peter J.Coleman，《进步主义和改革世界：新西兰与美国福利国家的起源》（Lawrence: University Press of Kansas, 1987），第5章。

[461]Elizabeth Brandeis，“劳工立法”，《1896—1932年美国劳工历史》，John R.Commons 等编（New York: Macmillan, 1918—1935），第三卷，458—460,409页：Felix Frankfurter和Josephine Goldmark，《俄勒冈最低工资案例：错案被告在再辩论中的辩护状》（New York: National Consumers' League, 1916）。

[462]Florence Kelly，“最低工资法律”，《政治经济学杂志》20（1912）：999—1010页：Florence Kelley，“最低工资立法”，《调查》30（1913）：9—10页。

[463]Brian Gratton，“社会工作者和养老金”，《社会服务评论》57（1983）：402—415页：《调查》35（1915）：197页。

[464]Skocpol，《保护士兵和母亲》，第二部分。在这部本来紧凑和说服力强的书中，斯科波尔提出联邦老兵福利制度包括一个“超前的社会开支体制”，这是错误看待了国家开支推动和社会政治之间的关系。在一个严重不向工人或者穷人（南方，黑人，1865年后的移民）倾斜，而是向北方乡村和小城镇倾斜的体制里，老兵津贴法案的有效亲属不是社会经济学——不管超前不超前，而是共和党关税和西部土地政治。类似的：Ann Shola Orloff和Theda Skocpol，“为什么不是平等保护？解释英国1890—1911年和美国1880—1920年的公共开支政策”，《美国社会学评论》49（1984）：726—750：Ann Shola Orloff，“美国迟到的福利国家的政治起源”，《美国社会政策的政治学》，Margaret Weir，Ann Shola Orloff和Theda Skocpol编（Princeton: Princeton University Press, 1988）：Ann Shola Orloff，《养老金的政治：对比分析英国、加拿大和美国，1880—1940年》（Madison: University of Wisconsin Press, 1993）。关于老兵津贴制度的规模：Maris A.Winovskis，“社会历史学家输掉了内战吗？一些初步的人口统计猜测”（Have Social Historians Lost the Civil War？），《美国历史杂志》76（1989）：34—58：Henderson，《工业保险》，274页。

[465]马萨诸塞社会保险特别委员会，《报告》：马萨诸塞养老金、年金和保险委员会，《报告》（Boston, 1910），314,308页：Frank J.Goodnow，《社会改革与宪法》（New York: Macmillan, 1911），330—317页：Susan Sterrett，“宪政和社会开支：1920年代宾夕法尼亚养老金”，《美国政治发展研究》4（1990）：231—247页。

[466]Skocpol，《保护士兵和母亲》，第三部分：Linda Gordon，《得到同情但没有资格：单身母亲和福利历史》（New York: Free Press, 1994），第1,2章：Mark H.Leff，“改革的共识：进步时代的母亲补贴运动”，《社会服务评论》47（1973）：397—417页：Barbara J.Nelson，“双渠道福利国家的起源：工人补偿和母亲补贴”，《妇女、国家和福利》，Linda Gordon编（Madison: University of Wisconsin Press, 1990）。

[467]Jane Jenson，“性别的表现：1914年前法国和美国‘保护’女工和儿童的政策”，出处同上。关于美国母亲津贴运动对英国产生的影响，请参阅Pedersen，《家庭、依赖与福利国家的起源》，第3章。

[468]美国劳工局长，《第四份特别报告：德国强制性保险》（Washington，D.C.，1893）：William F.Willoughby，《工人保险》（New York: Thomas Y.Crowell, 1898）：美国劳工局长，《第二十三个年度报告：美国的工人保险和补贴资金》（Washington，D.C.，1909）：美国劳工局长，《第二十四个年度报告：欧洲的工人保险和赔偿制度》（Washington，D.C.，1911）。

[469]Willoughby，《工人保险》，“结论”：Louis D.Brandeis，“为什么不为挣工资者设立储蓄银行式人寿保险？”《美国评论之评论月刊》35（1907）：337—339页：威斯康星参议院的政府和国家保险可行性委员会，《报告》（Madison, 1907）：加利福尼亚社会保险委员会，《报告》，253—254页。

[470]Willoughby，《工人保险》，112页：Henry W.Farnam，“劳工立法的一些根本区别”，《美国经济学家协会出版物》第三辑，10（1900）：104—118页：Henry W.Farnam，“德国工人保险的心理学”，《耶鲁评论》13（1904）：98—113页：美国工业委员会，《最终报告》（Washington，D.C.，1902）。

[471]明尼苏达雇工赔偿委员会，《报告》（ST.Paul：1911），124—128页：Donald

B.Johnson编，《全国政党政纲》（Urbana: University of Illinois Press, 1973），127—128,140—142,163—166页：美国国会众议院劳工委员会，《社会保险和失业研究委员会：关于众议院第159号联合决议的听证会》，第64届国会第一次会议，1916年，众议院报告第914号：Morris Hillquit，“社会主义和社会保险”，社会工作全国会议，《会议记录》（1917），525—528页。

[472]J.Lee Kreader，“伊萨克·鲁宾诺：社会保险专家先驱者”，《社会服务评论》50（1976）：402—425页：I.M.Rubinow，“强制性国家工人保险”，《美国政治与社会科学院纪事》24（1904）：331—358页：I.M.Rubinow，“来自欧洲的公民教育：强制性保险”（Civic Lessons from Europe），《肖托夸会刊》41（1905）：48—59页：Rubinow，《社会保险》。

[473]I.M.Rubinow，《马克思错了吗？》（New York: Marx Institute of America, 1914）。引语来自I.M.Rubinow，“疾病保险”，《美国劳工立法评论》3（1913）：162页：I.M.Rubinow，“劳动保险”，《政治经济学杂志》12（1904）：362页。

[474]Walter I.Trattner编，《美国社会福利人物传略辞典》（Westport，Conn: Greenwood, 1986），371—374页：《调查》34（1915）：55—56页：Steven J.Diner，《一个城市和它的大学：芝加哥的公共政策，1892—1919年》（Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980），31—33页。

[475]Charles R.Henderson，“德国穷人救济和慈善联盟年会”，《慈善》7（1901）：292页：Charles R.Henderson，“工人保险”，《今日世界》10（1906）：145—148页：Charles R.Henderson，《美国工业保险》（Chicago: University of Chicago Press, 1909），274页：Charles R.Henderson，“社会保险的逻辑”，《美国政治与社会科学院纪事》33（1909）：269页：Charles R.Henderson，“德国社会政策”，《肖托夸会刊》52（1908）：397页。

[476]“工人保险和养老金”，慈善和矫治全国会议，《会议记录》（1906），452—457页：John Graham Brooks，“德国工人保险的报告”，同上，（1905），452—457页，以及Florence Kelley的评论，577—578页：Henry R.Seager，“特别针对挣工资者的社会立法项目提纲”，美国劳工立法协会，《会议记录》（1907），85—103页：Henry Rogers Seager，《社会保险：社会改革项目》（New York: Macmillan, 1910）。

[477]Gordon，《得到同情但没有资格》，第6章。

[478]Katz，《济贫院的阴影》，191—192页。

[479]Seager，《社会保险》，25页。

[480]转引自Robert Asher，“1880—1935年美国的工人赔偿”，明尼苏达大学1971年博士论文，70页。

[481]Lawrence M.Friedman和Jack Ladinsky，“社会变化和工业事故法律”，《哥伦比亚法学评论》67（1967）：50—82页。数据来自Crystal Eastman，《工作事故与法律》（New York: Charities Publication Committee, 1910），121—122页：Edward D.Berkowitz和Kim McQuaid，《创造福利国家：20世纪改革的政治经济学》，第2版（New York: Praeger, 1980），33—41页。

[482]Emory R.Johnson，“铁路系统的雇工救济和保险部门”，《美国政治与社会科学院纪事》7（1895）：424—468页：Robert Asher，“大企业家长制的局限性：工人赔

偿法之前受伤工人的救济”，《为工作而亡：20世纪美国工人的安全和健康》（Dying for Work，David Rosner和Gerald Markowitz编，Bloomington: Indiana University Press, 1987）。

[483]Adna F.Weber，“雇主的责任和事故保险”，《政治学季刊》17（1902）：256—283页。关于欧洲法律的历史，请参阅Hennock，《英国社会改革》第一部分：Anson Rabinbach，“社会知识、社会风险和工业事故的政治，德国和法国”，《国家、社会知识和现代社会政治的起源》，Dietrich Rueschemeyer和Theda Skocpol编（Princeton: Princeton University Press, 1996）。

[484]《西奥多·罗斯福著作》，纪念版（New York: Charles Scribner's Sons, 1923—1926），第17卷，591页。

[485]James Weinstein，《1900—1918年自由政府的企业理想》（Boston: Beacon Press, 1968），第2章：Roy Lubove，《1900—1935年争取社会安全的斗争》（Cambridge: Harvard University Press, 1968），第3章：Robert Asher，“进步时代的企业和工人福利：1880—1911年马萨诸塞州工人赔偿改革”，《商业史评论》43（1969）：452—475页：Robert Asher，“1911年威斯康星工人赔偿法：保守派劳工改革研究”，《威斯康星历史杂志》57（1973—1974）：123—140页：Robert Asher，“激进主义和改革：1910—1933年明尼苏达州工人赔偿保险”，《劳工历史》14（1973）：19—14页：Joseph F.Tripp，“劳资合作的例子：华盛顿州工人赔偿法”，同上，17（1976）：530—550页：Joseph Castrovinci，“福利资本主义的前奏：1905—1912年伊利诺斯州工人赔偿法制定过程中企业的作用”，《社会服务评论》50（1976）：80—102页。

[486]纽约雇主责任委员会，《第一份报告》（Albany, 1910），20—25页：“工业事故赔偿和预防”，《全国公民联盟评论》3（1991年7月1日），第2页：全国公民联盟第11届年会，《会议记录》（1911），169—184页：Marguerite Green，《全国公民联盟和美国劳工运动，1900—1925年》（Washington，D.C.：Catholic University of America Press, 1956），250—251页。

[487]关于Dawson和Frankel的结论，请参阅：1909年7月29—31日在大西洋城召开的工人赔偿法会议《报告》（n.p.，1909），231—261页：Lee K.Frankel，“普及德国保险知识”，《慈善与平民》21（1908）：368—369页：Frankel和Dawson，《欧洲的工人保险》（New York: Charities Publication Committee, 1910）：Miles M.Dawson，“最适应美国的体制”，《美国政治与社会科学院纪事》3（1911）：175—183页：美国国会众议院司法委员会，《雇主的责任和工人的赔偿：众议院20487号议案听证会》，第62届国会第二次会议，1913年，第二卷，57—121,270—287,590—609页。引语来自Tishler，《自力更生和社会保障》，182页。

[488]工业事故委员会会议，《1910年会议记录》（Boston, 1910），163—164页：明尼苏达州雇工赔偿委员会，《报告》：Ferd C. Schwedtman和James A.Emery，《事故预防和救济：欧洲调查，特别关注英国和德国，同时提出美国行动的建议》（New York: National Association of Manufacturers, 1911）：“普通法之后，怎么办？”（After the Common Law—What？），《调查》2（1912）：249页。

[489]E.H.Downey，《工人的赔偿》（New York: Macmillan, 1924）。

[490]Patrick D.Reagan，“社会和谐与效率的意识形态：1904—1919年俄亥俄州工人赔偿”，《俄亥俄历史》90（1981）：317—331页：H.R.Mengert，“俄亥俄工人赔偿法”，《俄亥俄考古和历史出版物》29（1920）：1—48页：James H.Boyd，“工人的

保险赔偿，或工人及其家属防备因工业事故而造成的工资损失”，《美国社会学杂志》17（1912）：540—545页。

[491]Coleman，《进步主义和改革世界》，85页：Robert F.Wesser，“冲突和妥协：1890—1913年纽约工人赔偿运动”，《劳工历史》12（1971）：345—372页：Asher，“工人赔偿”，第14章：Irwin Yellowitz，《纽约州的劳工和进步运动》（Ithaca: Cornell University Press, 1965），113—118页。

[492]Brandeis，“劳工立法”，564—609页：Lubove，《争取社会保障》，215页。

[493]工业事故工人赔偿全国会议，《第三届全国会议记录》，1910年6月10日—11日，芝加哥（Princeton, 1910），15页：1909年大西洋城工人赔偿法会议，《报告》。

[494]《路易斯·布兰代斯书信集》，Melvin I.Urofsky和David W.Levy编（Albany: State University of New York Press, 1972），第二卷，176,212页：Louis D.Brandeis，“社会效率之路”，《瞭望》98（1911）：292—294页：Theodore Roosevelt，《1912年8月芝加哥全国进步党大会上的讲演》（n.P.1912）：Johnson，《全国政党政纲》，177页：Allen F.Davis，《改革的先驱：1890—1914年睦邻组织和进步运动》（New York: Oxford University Press, 1967），195—197页。

[495]Yellowitz，《劳工和进步运动》，107—118页：Tishler，《自力更生和社会保障》，160页。要了解美国劳工联合会的策略，可以参阅美国劳工立法协会的《年度会议记录》（1907—1909）和《美国劳工立法评论》（1911—1942）。

[496]I.M.Rubinow，“第一届美国社会保险大会”，《调查》30（1913）：478—480页。

[497]John B.Andrews，“美国失业预防的实用项目”，《美国劳工立法评论》5（1914）：171—192页：纽约市长失业问题委员会，《报告》（New York, 1916）：William M.Leiserson，“当今的失业问题”，《政治学季刊》31（1916）：第1页。还可以参阅Irwin Yellowitz，“美国失业改革的起源”，《劳工历史》9（1968）：338—360页：Daniel Nelson，《失业保险：1915—1935年的美国经验》（Madison: University of Wisconsin Press, 1969），第1章。

[498]Ronald L.Numbers，《几乎被说服：1912—1920年美国医生和强制性健康保险》（Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978），25页：“健康保险：暂定草案”，《美国劳工立法评论》6（1916）：239—268页：Henry R.Seager，“健康保险法案计划”，同上，7（1916）：20—25页。

[499]Numbers，《几乎被说服》：Lubove，《争取社会保障》，第4章：Athur J.Viseltear，“1915—1918年加利福尼亚强制性健康保险”，《医学史杂志》24（1969）：151—182页：Paul Starr，“失败中的转型：1915—1980年全民健康保险目标的改变”，《强制性健康保险：持续的美国辩论》，Ronald L.Numbers编（Westport，Conn.：Greenwood Press, 1982）：加利福尼亚社会保险委员会《报告》：马萨诸塞社会保险特别委员会《报告》。

[500]美国劳工立法协会，“年度会员和收入对比表，1914年1月9日”，法纳姆文件集。关于国际协会的法国部分，请参阅Stone，《寻求社会和平》，51—52页。关于德国部分，请参阅Rüdiger vom Bruch，“德意志帝国后期公民社会改革和工会：1901—1914年的社会改革协会（GSR）”，《德国工人运动史国际科学通讯》15（1979）：581—610页。

[501]加利福尼亚社会保险委员会《报告》，280—283页：Edward T.Devine，《苦难及其根源》（1909：New York: Macmillan, 1913），247—248页：Edward T.Devine，“母亲的津贴”，《调查》30（1913）：457页。

[502]比如：Rimlinger，《福利政策》：Tishler，《自力更生和社会保障》：Lubove，《争取社会保障》。

[503]马萨诸塞养老金、年金和保险委员会《报告》，337页：Lubove，《争取社会保障》，84页：美国保险经济学协会，《第二号公报：社会保险》（底特律，1916？），第4页：Rimlinger，《福利政策》，75页：全国公民联盟，《初步外国调查委员会报告》，64页：还可参阅Gary Land，“英国强制性健康保险的美国形象”，《强制性健康保险》，Numbers编。

[504]“劳合·乔治的保险方案”，《独立日报》70（1911）：1282页：Roosevelt，《全国进步党大会上的讲话》，10页：Rubinow，“疾病保险”，166页。

[505]Viseltear，“强制性健康保险”，162页：Numbers，《几乎被说服》，第7章。

[506]Samuel Gompers，“德国和其他地方的工业保险与赔偿”，《美国联邦主义者》17（1910）：595—596页：Samuel Gompers，“‘知识分子’，请注意”，同上，23（1916）：198—199页：Samuel Gompers，“工会健康保险”，同上，1072—1074页：美国国会众议院劳工委员会，《社会保险研究报告》。

[507]全国公民联盟，《初步外国调查委员会报告》，95页：Asher，“工人赔偿”，80页，注41。

[508]Tishler，《自力更生和社会保障》，179页：全国公民联盟，《初步外国调查委员会报告》：Green，《全国公民联盟》，第6,9章。

[509]关于雇主提供的健康和养老金保险范围，请参阅：加利福尼亚社会保险委员会《报告》，102—115页：Rubinow，《社会保险》，393—396页：全国工业会议理事会，《互助会的现状》（New York: National Industrial Conference Board, 1931）。

[510]Claudia Heuerkamp，“德国的医师和专业化：思考19世纪医师行业的变化”，《历史与社会》67（1980）：366—381页：George Rosen，“特约医疗（Contract or Lodge Practice），它如何影响医药行业对健康保险的态度”，《美国公共健康杂志》67（1977）：374—378页。

[511]Burton J.Hendrick，《人寿保险的故事》（New York: McClure，Philips, 1907）。引语来自Lubove，《争取社会保障的斗争》，86页。

[512]John F.Dryden，《工业保险的过去和现在》（Newark，N.J.：Prudential Insurance CO.of America, 1912），10页。

[513]Marquis James，《大都会人寿保险公司：企业发展研究》（New York: Viking, 1947），特别是第10章。Frederick L.Hoffman在1916年12月14日给Forrest F.Dryden的信，霍夫曼文件集，哥伦比亚大学珍本和手稿图书馆。还可参阅Edward T.Devine，“工业保险的革命”，《慈善》21（1909）：959—960页：Lee K.Frankel，“工业保险”，慈善和矫治全国会议，《会议记录》（1909），369—380页：Charles R.Henderson，“工业保险的改善”，《美国社会学杂志》15（1910）：478—450页：Louis I.Dublin，《三千万人的家庭：大都会人寿保险公司的故事》（New York: Metropolitan Life Insurance Co.，1943）。

[514]Ella Hoffman Rigney，“弗里德里克·霍夫曼”，霍夫曼文件集：Frederick L.Hoffman在1913年2月11日给Forrest F.Dryden的信，霍夫曼文件集。

[515]Frederick L.Hoffman 在1912年8月4日到12月3日给Forrest F.Dryden的信，霍夫曼文件集。

[516]Frederick L.Hoffman 在1913年2月19日、1914年1月15日给Forrest F.Dryden的信，霍夫曼文件集。

[517]比如Frederick L.Hoffman，《强制性健康保险的事实和谬误》（Newark，N.J.：Prudential Press, 1917）：Frederick L.Hoffman，《独裁和家长制对民主和自由》（New York： n.p.，1918）：Frederick L.Hoffman，《强制性健康保险的更多事实和谬误》（Newark，N.J.：Prudential Press, 1920）。引语来自Numbers，《几乎被说服》，61—62,78页。

第七章 战争集体主义

[518]Paul U.Kellogg在1913年7月23日给Keir Hardie等人的信，保罗·凯洛格文件集，明尼苏达大学社会福利史档案馆。

[519]Clarke A.Chambers，《保罗·凯洛格和〈调查〉：社会福利和社会正义的声音》（Minneapolis: University of Minnesota Press, 1971）：Paul U.Kellogg在1926年1月9日给Frederic C. Howe的信，调查协会（Survey Associates）文件集，明尼苏达州大学社会福利史档案馆。

[520]Paul U.Kellogg在1908年7月6日至8月19日给母亲的信，保罗·凯洛格文件集。

[521]J.A.Hobson，《新世界的问题》（New York: Macmillan, 1922），第3页。

[522]《1900—1919年国际会议大全》（Brussels: Union of International Associations, 1964）。

[523]“不再瞧不起‘外国’”，《国家》99（1914）：94—95页：Ronald Steel，《沃尔特·李普曼和美国世纪》（Boston: Little，Brown, 1980），66—73页：全国公民联盟社会保险部，《初步外国调查委员会报告》（New York: National Civic Federation, 1914）：教育旅游协会，《1914年欧洲的公民和社会旅行（1）城市问题和公民进步（2）社会问题和社会解决办法（3）劳工问题和工业改善》（New York： n.d.），约翰·诺伦文件集，康奈尔大学：Charles Booth在1914年7月9日给George Booth的信，查尔斯·布思文件集，伦敦大学。

[524]Bruce Clayton，《被遗忘的先知：兰道夫·伯恩生平》（Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1984）：Randolph Bourne，“1913—1914年欧洲印象”，《一位激进文人的历史及其他》，Van Wyck Brooks编（New York: S.A.Russell, 1956），98页。

[525]Randolph Bourne，“美国城镇的社会秩序”，《大西洋月刊》111（1913）：227—236页：Van Wyck Brooks，《自传》（New York: E.P.Dutton, 1965），138页。

[526]《兰道夫·伯恩书信全集》，Eric J.Sandeen编（Troy，N.Y.：Whitson, 1981），152,173,160,200页：Clayton，《被遗忘的先知》100,99页。

[527]《兰道夫·伯恩书信全集》，200页。

[528]Randolph Bourne，“合作生活实验”，《大西洋月刊》113（1914）：831,823页。还可参阅Randolph S.Bourne，“在夏特伊的一个小时”，《大西洋月刊》114（1914）：214—217页。

[529]《兰道夫·伯恩书信全集》，241页：Randolph S.Bourne，“战争时代的柏林”，《旅游》24（1914年11月）：第9页以下。

[530]《兰道夫·伯恩书信全集》，263,262页：Randolph S.Bourne，“德国理想的美国用途”，《新共和》4（1915）：117—119页：Bourne，“欧洲印象”，98—99页：Randolph S.Bourne，“我们缺乏规划的城市”，《新共和》3（1915）：202—203页：Randolph S.Bourne，“德国文化（Kultur）一瞥”，《利平柯特杂志》（Lippincott's Magazine）95（1915年2月）：27页。

[531]Bourne，“德国文化一瞥”，25页。

[532]Bourne，“欧洲印象”，77页。

[533]“心理无准备”，《新共和》4（1915）：143页：关于这些主题，John A.Thompson，《改革者与战争：美国进步宣传家和第一次世界大战》（Cambridge: Cambridge University Press, 1987）是非常细致入微、资料丰富的指导书。

[534]Clayton，《被遗忘的先知》，116页。贝克的话转引自John A.Thompson，《改革者与战争》，89页。

[535]John Haynes Holmes，“战争与社会运动”，《调查》32（1914）：629—630页。类似的，请参阅Katharine Coman，“战争对于欧洲的社会保险意味着什么？”《调查》33（1914）：74—75页。

[536]Oswald Garrison Villard，“两个德国”，《美国评论之评论》，50（1914）：334—336页：Oswald Garrison Villard，《战斗的德国：美国解释》（Embattled Germany，New York: Charles Scribner's Sons, 1915）：“德国主义：好与坏”，《独立》79（1914）：396—397页：William H.Dawson，《德国怎么了？》（What Is Wrong with Germany？ London: Longmans，Green, 1915）。

[537]A.Evelyn Newman，“柏林三日”，《调查》34（1915）：226—227页：John Jay Chapman编，《德意志高于一切：或德国发话了》（Deuschland Über Alle，New York: G.P.Putnam's Sons, 1914），37—44页。

[538]Carol S.Gruber，《战神与艺术之神：第一次世界大战和美国的高等教育用途》（Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1975），特别是第72页：Simon N.Patten，《文化与战争》（New York: B.W.Huebsch, 1916），第4页，25页：Simon N.Patten，“德国思维方式”，《论坛》54（1915）：18—26页：Henry W.Farnam，《德国悲剧》（New York: National Security League, 1917）：Albion W.Small，“世界危机中的美国人”，《美国社会学杂志》23（1917）：145—173页：Walter E.Weyl，《美国人的世界政策》（New York: Macmillan, 1917），第6页。

[539]“德国人的社会颂歌”，《新共和》4（1915）：343—344页：Frederic C. Howe，《为什么打仗？》（New York: Charles Scribner's Sons, 1916）。还可参阅Weyl，《美国的世界政策》：Charles E.Russell，“谁制造了这场战争？”《皮尔逊杂志》32（1914）：513—525页。

[540]Thompson，《改革者与战争》，91页：Theodore Roosevelt，《敬畏上帝，履

行职责》（New York: George H.Doran, 1916），41页：Allan L.Benson，“德国是怎么做到的？”《皮尔逊杂志》34（1915）：329,331页：“美国应该研究德国的国家社会主义”，《纽约时报杂志》，1915年9月12日，16—17页。

[541]Charles Forcey，《自由主义的十字路口：克罗利、韦尔、李普曼和1900—1925年的进步时代》（New York: Oxford University Press, 1961），229—231页：《调查》34（1915）：第1—2页：Thompson，《改革者与战争》，108页：还可参阅“报应”，《新共和》3（1915）：215—218页：Charles E.Russell，“为什么英国衰落？”《皮尔逊杂志》34（1915年8月）：210—219页：Edith Abbott，《英国的民主和社会进步》（Chicago: University of Chicago Press, 1918）。

[542]Alice Lewisohn，“战争屋檐下的英国”，《调查》36（1916）：161—162页：Madeleine Doty《配给不足：一位美国妇女在德国，1915,1916年》（New York: Century, 1917），55页。

[543]William English Walling，“资本主义的‘社会主义’”，《国际社会主义者评论》12（1911）：303—308页：William English Walling，“政府所有权”，同上，12（1912）：652—654页：William English Walling，《社会主义的现状：世界范围的革命运动调查》（Socialism As It Is，New York: Macmillan, 1912）：William English Walling，“德国的国家社会主义”，《院际社会主义者》4（1915年12月—1916年1月）：10—13页。

[544]William English Walling，《进步主义——及其后》（New York: Macmillan, 1914），viii页：William English Walling，《社会主义者与战争》（New York: Henry Holt, 1915），第31章：William English Walling，“战争—社会主义？”《院际社会主义者》4（1916年4—5月）：36—37页：“社会主义者和战争问题”，同上，5（1917年4—5月）：7—28页：William English Walling，“国际主义和政府所有权”，《共和》21（1918年1月11日）：49页。战争集体主义辩论中社会主义者的不那么夸张的文章，请参阅Harry W.Laidler，“会议演讲者”，《院际社会主义者》5（1916年10—11月）：22—23页：Harry W.Laidler，“战争集体主义和财富征用”，同上，5（1917年4—5月）：第4—7页。

[545]“大规模滑向集体主义”（The Landslide into Collectivism），《新共和》2（1915）：249—250页：“战备——特洛伊木马”，同上，5（1915）：第6页。

[546]“共和主义的复活”，同上，9（1916）：173页：Walter Lippmann，《早期文选》，Arthur Schlesinger，JR.编（New York: Liveright, 1970），148—149页。

[547]Christopher Lasch，《美国新激进主义（1889—1963）：知识分子作为一种社会类型》（New York: Knopf, 1965），第6章。

[548]Thompson，《改革者与战争》，212,213页：Gruber，《战神和艺术之神》，92—93页：Frederic C. Howe，“战后移民”，《斯克里布纳杂志》58（1915）：636页。

[549]Randolph Bourne，“战争日记”，《七种艺术》2（1917）：537页。

[550]转引自John F.McClymer，《战争与福利：1880—1925年美国的社会工程》（Westport，Conn: Greenwood Press, 1980），170页。

[551]Richard M.Titmuss，“战争与社会政策”，见他的《福利国家文集》，Brian Abel-Smith编，第3版（London: George Allen and Unwin, 1976）。

[552]关于战争经济，请参阅Gerd Hardach，《1914—1918年第一次世界大战》（London: Allen Lane, 1977）：Arthur Marwick，《战争与社会变革：英、法、德、俄、美对比研究》（London: Macmillan, 1974）：Susan H.Armitage，《解除工业控制的政治：英国和美国》（London: Weidenfeld and Nicolson, 1969）：Kathleen Burk编，《战争与国家：1914—1919年英国政府的转变》（London: George Allen and Unwin, 1982）：Arthur Marwick，《大洪水：英国社会和第一次世界大战》（Boston: Little，Brown, 1965）：Bernard Waiters，《战争中的阶级社会：1914—1918年的英国》（Leamington Spa: Berg, 1987）：Chris Wrightley，“1914—1918年，第一次世界大战和工业关系中的国家干预”，《英国工业关系历史》，第二卷：1914—1939，Chris Wrigley编（Brighton，England: Harvester, 1987）：John F.Godfrey，《战争中的资本主义：1914—1918年法国的工业政策和官僚制》（Leamington Spa: Berg, 1987）：Gerald D.Feldman，《1914—1918年德国的军队、工业和劳工》（Princeton: Princeton University Press, 1966）：Robert D.Cuff，《战争工业委员会：第一次世界大战期间的企业—政府关系》（Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973）：David M.Kennedy，《这边：第一次世界大战和美国社会》（Over Here，New York: Oxford University Press, 1980）。武器生产额度引自Gerd Hardach，“1914—1918年工业动员： 生产、计划和意识形态”，《1914—1918年法国大后方》，Patrick Frienson编（Providence，R.I.：Berg, 1992），60,63页。

[553]John N.Horne，《战争期间的劳工：1914—1918年的法国和英国》（Oxford: Clarendon Press, 1991）：James E.Cronin，“劳工反叛和阶级形成：欧洲1917—1920年危机的对比视角”，和David Montgomery，“1916—1922年欧洲和美国工会斗争和策略的新趋势”，两文都发表在《工作、社区和力量：1900—1925年欧洲和美国的劳工经验》（Work，Community and Power），James E.Cronin和Carmen Sirianni编（Philadelphia: Temple University Press, 1983）。工会数据来自Gary Marks，《政治中的工会：19世纪和20世纪初的英国、德国和美国》（Princeton: Princeton University Press, 1989），114页：Horne，《战争期间的劳工》，附录三。

[554]关于战争中的性别问题，请参阅Susan Pedersen，“大战中英国的性别、福利和公民”，《美国历史评论》95（1990）：983—1006页：Margaret Randolph Higonnet等编，《界限背后：性别和两次世界大战》（New Haven: Yale University Press, 1987）。

[555]Holmes，“战争与社会运动”，630页。

[556]Julia Lathrop，“军事和航海保险法案”，《国家》106（1918）：157—158页。更笼统的内容请参阅Allen F.Davis，“福利、改革和第一次世界大战”，《美国季刊》19（1967）：516—533页。

[557]R.H.Tawney，“1918—1921年经济控制的废除”，《历史与社会：托尼文集》，J.M.Winter编（London: Routledge and Kegan Paul, 1978），136页。

[558]《战争中的英国工业经验》，第65届国会第一次会议，参议院文件114（1918）：Howard L.Gray，《战争时代的工业控制：英国经验》（New York: Macmillan, 1918）：Ordway Tead，“战争时期的美国劳工情况”，《世纪》95（1918）：354—359页：Mary E.McDowell，“在牲畜围场区”（In the Stockyards District），《美国社会学杂志》23（1917）：59—61页。还可参阅Sidney Webb，“给美国人的英国经验”，《大西洋月刊》120（1917）：14—21页，1162—1166页。

[559]关于战争期间住房项目，请参阅Roy Lubove，“家和‘几棵恰到好处的果树’：联邦住房的直观课”（Homes and ‘Few Well Placed Fruit Trees'），《社会研究》27（1960）：469—486页：William J.O'Toole，“公共住房政策的原型：USHC”，《美国规划师学会杂志》34（1968）：140—152页。

[560]John Ihlder，“战争是如何来到切斯特的？”《调查》40（1918）：243—251页。

[561]Mark Swenarton，《适合英雄的家：英国早期国家住房的政治和建筑》（London: Heinemann, 1981），第3章：Simon Peppers和 Mark Swenarton，“家园前线：1915—1918年军需工人的花园郊区”（Home Front），《建筑评论》163（1978）：366—375页：大不列颠军需部，《军需部的历史》，第五卷，第五部分：《为军需工人提供住房》（London, 1921）。

[562]Charles H.Whitaker，“被拒绝的石头”，未出版的自传性记录，哥伦比亚大学艾弗里建筑和艺术图书馆：Ewart G.Culpin，“城市规划原则在英国战时紧急时期的显著应用”，《美国建筑师协会杂志》5（1917）：157—159页：“战争——机器——人!”同上，421—422页。

[563]Frederick L.Ackerman，“英国为工人建造住房的项目的意义”，同上，540,539,563页。

[564]Frederick L.Ackerman，“房屋是什么？第四”，《美国建筑师协会杂志》5（1917）：591—639页：Frederick L.Ackerman, 1918年在纽瓦克的演讲记录，转引自Randy Garber的未发表论文，“设计的政治”，威斯康星大学麦迪逊分校建筑学院。

[565]Charles H.Whitaker等，“房屋是什么？”《美国建筑师协会杂志》5（1917）：481—485,541—546,591—639页：6（1918）：14—18,58—67页。这些系列重印为Charles H.Whitaker，Frederick L.Ackerman，Richard S.Childs和Edith Elmer Wood，《战争与和平中的住房问题》（Washington，D.C.：American Institure of Architects, 1918）。还可参阅Sidney Webb，“醒来吧!美国建筑师!”《美国建筑师协会杂志》6（1918）：8—12页。

[566]Whitaker等，《住房问题》，21页。还可参阅Frederick L.Ackerman，“战时住房：英国给美国人提供的最急需的公民课”，《美国城市》18（1918）：97—100页：Richard S.Childs，“英国的新花园城市”，《瞭望》118（1918）：364—366页。

[567]Edith Elmer Wood，“我的时代的住房”，第5页，伊迪丝·伍德文件集，哥伦比亚大学艾弗里建筑和艺术图书馆。

[568]Richards S.Childs，“政府的模范村庄”，《调查》41（1919）：584—592页：Frederick Law Olmsted，“美国住房公司的住房开发的教训”，《劳工评论月刊》8（1919年5月）：27—38页：美国劳工部，工业住房和交通局，《美国住房公司报告：战时紧急建设（战时工人住房）》，James Ford和Henry V.Hubbard编（Washington，D.C.，1919—1920）：美国航运委员会，紧急船运公司，客运和住房处，《为造船工人造房》（Philadelphia, 1920）。感谢Randy Garber首先提出设计的差别。

[569]George Edgar Vincent，“住房和重建”，全国住房协会，《美国住房问题：第七届全国住房大会会议记录》（Boston, 1918），43,47,49页。

[570]转引自Bentley B.Gilbert，《1914—1939年英国社会政策》（Ithaca: Cornell

University Press, 1970），第5页。

[571]Paul Barton Johnson，《适合英雄的土地：1916—1919英国重建计划》（Chicago: University of Chicago Press, 1968）：Philip Abrams，“1918—1920年社会改革的失败”，《过去与现在》24（1963）：43—64页。引用的段落来自Marwick，《大洪水》，240页：Meyer Bloomfield，《管理和人：工业关系新进步的记录》（New York: Century, 1919），303页：William H.Dawson编，《战后问题》（New York: Macmillan, 1917），第10页。

[572]Arthur Gleason，《工人想要什么：英国劳工研究》（New York: Harcourt，Brace and Howe, 1920）：Horne，《战争中的劳工》，第7—8章：J.M.Winter，《社会主义与战争挑战：1912—1918年英国的思想和政治》（London: Routledge and Kegan Paul, 1974），尤其是第134页：G.D.H.Cole，《基尔特社会主义再论述》（London: Leonard Parsons, 1920）。

[573]《迈向新世界：英国工党的重建纲领》（Towards a New World，Wyoming，N.Y.：W.R.Browne, 1918），尤其是第9章。

[574]同上，第9,11,27,31页。

[575]“英国工党重建的决议”，《调查》40（1918）：500—504页。

[576]Tony Adams，“反思合作政党的形成”，《国际社会史评论》32（1987）：48—68页。

[577]Mary Heaton Vorse，《愚蠢的脚注：玛丽·希顿·沃尔斯回忆》（New York: Farrar and Rinehart, 1935），170页。

[578]Walter Weyl，“在国王的更衣室”，《新共和》19（1919）：389—393页：“大不列颠全国工业会议”，美国劳工局《劳工评论月刊》8（1919）：1330—1334页：Rodney Lowe，“英国共识的失败：1919—1921年全国工业会议”，《历史杂志》21（1978）：649—675页。

[579]Swenarton，《适合英雄的家》，78页。

[580]Arthur Greenwood，“英国的国有化运动”，《大西洋月刊》125（1920）：406—411页。

[581]Armitage，《解除控制的政治》：Tawney，“经济控制的废除”：Rodney Lowe，“1914—1939年政府与工业关系”，《英国工业关系史》，Wrigley编。

[582]Dawson，《战后问题》，第7页：Lowe，“政府与工业关系”，193页。

[583]J.A.Hobson，“英国工业中的代议管理”（Representative Government in British Industry），《新共和》12（1917）：130—132页：“朝向工业民主”，同上，122页：Ordway Tead，“工业的全国性组织：（一）英国”，同上，18（1919）：48—51页：Bloomfield，《管理与人》：全国工业会议理事会，《美国工作委员会的经验》，研究报告第50号（纽约，1922）：Montgomery，“工会斗争中的新趋势”，103—109页。Whitley委员会报告被作为Bloomfield《管理与人》的附录而重印。

[584]“劳工和新社会秩序”，《新共和》14（1918），第二部分，第2页：“英国工党重建的决议”，《调查》40（1918）：500—504页：《调查》41（1918）：225页：

John M.Blum，《塔马尔蒂和威尔逊时代》（Boston: Houghton Mifflin, 1951），150页：《伍德罗·威尔逊文件集》，Arthur S.Link编（Princeton: Princeton University Press, 1966—1994），第47卷，84,253—254页：George E.Mowry，《加利福尼亚进步人士》（Berkeley: University of California Press, 1951），297页：更笼统的内容请参阅Stanley Shapiro，“大战与改革：1917—1919年的自由主义者和劳工”，《劳工历史》12（1971）：323—344页。最后引用了《新政治家》，329页注。

[585]Clayton，《被遗忘的进步人士》，118页：Mowry，《加利福尼亚进步人士》，297页。

[586]《新共和》17（1918）：60页：《调查》41（1918）：183页：Shapiro在“大战与改革”中引用Durant的话，342页。

[587]《伍德罗·威尔逊文件集》，第53卷，278,282,279页。

[588]Stanley Shapiro，“改革的黄昏：停战后的高级进步人士”，《历史学家》33（1971）：349—364页，尤其是351页：Stanley Shapiro，“手和脑： 1920年的农工党”，加州大学伯克利分校1967年博士论文，42页：美国国防委员会，重建研究司，《调整和重建信息，第二卷：美国的调整和重建活动》（Washington，D.C.，1920）：Lewis Mumford，《发现和收藏：自传文集》（Findings and Keepings，纽约：Harcourt Brace Jovanovich, 1975），124页：《新共和》，17（1918）：61页。

[589]Arthur Gleason在1919年7月8日给 Paul U.Kellogg的信，调查协会文件集。该文件集是研究1919年进步人士行程的最好来源。还可参阅Mary McDowell，“‘莫因鸟而怕播种’：英国印象”（Fear Not to Sow Because of the Birds），《调查》41（1919）：779—780页：全国公民联盟，外国调查委员会第二份报告（New York: National Civic Federation, 1920）。

[590]“雇主研究欧洲劳工情况的政府委员会报告”，美国劳工统计局，《劳工评论月刊》8（1919）：1327—1328页：全国公民联盟，外国调查委员会，《英国和法国劳工情况》（New York: E.P.Dutton, 1919）：全国工业会议理事会，欧洲调查团，《英国、法国、意大利的劳工和工业问题》，特别报告第6号（Boston, 1919），395,18页。

[591]“美国劳工政治”，《新共和》15（1918）：250页。

[592]Arthur P.Kellogg，“社会机构应该为了重建团结起来吗？”《调查》41（1918）：316页：“全国天主教战争委员会社会重建项目”，美国劳工统计局，《劳工评论月刊》8（1919）：1594—1602页：美国基督教会联邦协会（Federal Council of the Churches of Christ），教会和社会服务委员会，《教会和社会重建》（New York, 1919）：Harry F.Ward，《新社会秩序：原则和项目》（New York: Macmillan, 1919）：“我们必须站稳立场”，《调查》41（1918）：266页：Hiram Johnson，“新国会应该做什么？”《人人杂志》40（1919年3月）：28页：更笼统的内容请参阅Estella T.Weeks，《重建项目》（New York: Woman's Press, 1919）。

[593]Blum，《塔马尔蒂》，150,306—309页：Robert Cuff，“哈里·加菲尔德，燃料管理局，在第一次世界大战中寻找合作的秩序”，《美国季刊》30（1978）：39—53页：Albert S.Burleson，“为什么我们应该保持电报电话服务？”（Why W.Should Keep the Wires？），《论坛》61（1919）：152—161页。

[594]Melvyn Dubofsky，“夭折的改革：1913—1920年威尔逊政府和组织起来的劳

工”，《工作、社区和力量》，Cronin和Sirianni编。

[595]Harry W.Laidler，“华盛顿和即将到来的重建”，《院际社会主义者》7（1918年12月—1919年1月）：第9页：类似的：“新国会应该做什么？”《人人杂志》40（1919年3月）：27页以下：“和平之后——？”同上，（1919年5月），58页以下：（1919年3月），56页以下。

[596]Burl Noggle，《进入20年代：从停战到常态的美国》（Urbana: University of Illinois Press, 1974）。

[597]美国劳工统计局，《劳工评论月刊》9（1919）：1368—1372页：John Brophy，《矿工的生活》（Madison: University of Wisconsin Press, 1964），第12—13章：Glenn E.Plumb和William G.Roylance，《工业民主：成效计划》（New York: B.W.Huebsch, 1923）。

[598]美国劳工统计局，《劳工评论月刊》9（1919）：1342—1351页：全国工业会议理事会，《工业会议的核心议题》，特别报告第5号（Boston, 1919）：工业会议，《初步声明》（Washington D.C.，1919）：Haggai Hurvitz，“意识形态和工业冲突：1919年10月威尔逊总统的第一次工业会议”，《劳工历史》18（1977）：509—524页。

[599]工业会议，《报告》（Washington，D.C.，1920）。

[600]William L.Huggins，《劳工和民主》（New York: Macmillan, 1922），43页。

[601]Allen M.Wakstein，“1919—1920年自由雇佣（Open-Shop）运动的起源”，《美国历史杂志》51（1964）：460—475页。

[602]劳合·乔治的话转引自Lowe，“政府与工业关系”，79页。

[603]纽约议会，调查煽动性活动的议会联合委员会，《革命激进主义：其历史、目的、策略，并讨论为遏制它而正在采取的必要步骤》（Albany, 1920）：Shapiro，“手和脑”，135页注：Thompson，《改革者与战争》，260页。

[604]Ronald L.Numbers，《几乎被说服：1912—1920年美国医生和强制性健康保险》（Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978），第7—8章：《参考资料》（For Your Information），美国劳工立法协会通函，1919年12月，美国劳工立法协会文件集，康奈尔大学：John B.Andrews，“序言”，《美国劳工立法评论》10（1920）：113页。

[605]“英国和美国劳工”，《新共和》14（1918）：71页。

[606]Marvin Swartz，《第一次世界大战期间英国政治中的民主控制联盟（UDC）》（Oxford: Clarendon Press, 1971）：Alfred F.Havighurst，《激进的记者：H.W.马辛厄姆》（Cambridge: Cambridge University Press, 1974）。

[607]Michael Wreszin，《O.G.维拉德：战争中的和平主义者 》（Bloomington: Indiana University Press, 1965）：Oswald Garrison Villard，《战斗的岁月：一位自由派编辑的回忆》（New York: Harcourt, 1939），391页。

[608]Paul U.Kellogg，“双面刃：剑还是铧头”，《调查图片》（Survey Graphic）29（1940）：242 页以下：Paul U.Kellogg，“英国劳工的主动出击”，《调查》

39（1918）：585—588页：Paul U.Kellogg，“美国劳工脱节”（American Labor Out of It），同上，617—626页：Paul U.Kellogg在1918年3月11日给Felix Frankfurter的信，调查协会文件集：Ray Stannard Baker在1918年9月12日给Polk的信，雷·斯坦纳德·贝克文件集，国会图书馆。

[609]Paul U.Kellogg，Samuel Gompers和William English Walling，《关于战后英国工党重建项目和斯德格尔摩会议的演讲，在1918年3月16日纽约市全国公民联盟会议上发表》（New York, 1918），第9页：Paul U.Kellogg 1918年4月13日给Charles W.Eliot的信，调查协会文件集。

[610]Helen Hayes Gleason，“阿瑟·格里森礼赞”，《阿瑟·格里森的书》（The Book of Arthur Gleason，New York： William Morrow, 1929）： Arthur Gleason和Helen Hayes Gleason，《金色少年》（New York: Century, 1916）：Arthur Gleason，《大战中我们的角色》（New York: Frederick A.Stokes, 1917）：Arthur Gleason，《英伦三岛》（Inside the British Isles，New York: Century, 1917）。

[611]Gleason，《英伦三岛》，17—18页。

[612]Arthur Gleason和Paul U.Kellogg，“他们为之奋斗的英国”，《调查》41（1918）：243—249页：Paul U.Kellogg和Arthur Gleason《英国劳工与战争：新世界的重建者》（New York: Boni and Liveright, 1919）。

[613]Arthur Gleason在1919年7月4日给Paul U.Kellogg的信，调查协会文件集。

[614]Gleason，《工人想要什么？》：Arthur Gleason在1919年7月7日给Paul U.Kellogg的信，调查协会文件集：Arthur Gleason在1919年5月17日给Bruno Lasker的信，同上。

[615]Ray Stannard Baker，“我在欧洲的使命，1918—1919年”，98,94页，贝克文件集：Margaret T.Hodgen，《英国和美国的工人教育》（London: Kegan Paul，Trench，Trubner, 1925）。关于英国工党的四大支柱，请参阅Paul Blanshard，《英国劳工运动概要》（New York: George H.Doran, 1923）：Sherwood Eddy《劳工新世界》（New York: George H.Doran, 1923）。

[616]Kellogg等，《英国工党重建项目的演讲》：《调查》39（1918）：688页：Samuel Gompers，《七十年的生活和劳动：自传》（New York: E.P.Doran, 1925），第二卷，406页。

[617]W.A.Appleton，《我们想要什么，我们在哪里：事实而非词汇》（New York: George H.Doran）：Kenneth E.Hendrickson，Jr.，“倾向战争的社会主义者、社会民主同盟和1917—1920年命运不济的美国工业民主运动”，《劳工历史》11（1970）：304—322页：Kent Kreuter和 Gretchen Kreuter，《美国异议者：A.M.西蒙斯的生平》（Lexington: University of Kentucky Press, 1969）：Henry Pelling，《美国和英国左派：从布莱特到比万》（New York: New York University Press, 1957），第7章，尤其是125—126页。

[618]Frederic C. Howe，《改革者的自白》（New York: Scribner, 1925），第32章：Eugene M.Tobin，《组织起来或者消亡：1913—1933年美国的独立进步人士》（Westport，Conn.：Greenwood, 1986），132页。

[619]《阿瑟·格里森的书》：Arthur Gleason，“直接行动的隐含意义”，《自由人》1（1920年4月17日）：85—87页：Arthur Gleason，《工人的教育：美国和外国的实

验》（New York: Bureau of Industrial Research, 1921）：Arthur Gleason，“工人的教育”，《新共和》26（1921）：236页：Richard J.Altenbaugh，《斗争教育：1920年代和1930年代美国劳工大学》（Philadelphia: Temple University Press, 1990）。Gleason到1923年去世前还在为解决童工问题努力，在写一本小说。

[620]Shapiro，“手和脑”，33页。

[621]“革命还是重建？对美国人的召唤”，《调查》41（1919）：882页：Shapiro，“改革的黄昏”，359页。

[622]Charles Merz，“进来：工党”（Enter： The Labor Party），《新共和》（1919）：54页。

[623]Shapiro，“手和脑”：Tobin，《组织起来或者消亡》，第5章：Dudley Field Malone，“第三党的诞生”，《自由人》1（1920）：467—468页：Amos Pinchot，“靠回避来管理”（Government by Evasion），同上，1（1920）：538—541页。

[624]Kenneth Campbell MacKay，《1924年的进步运动》（1947：重印本，New York: Octagon Books, 1972）。

[625]Harry W.Laidler，“战时集体主义的崩溃”，《美国劳工年鉴，1919—1920年》（New York: Rand School of Social Science, 1920），26页。

第八章 农村的重建

[626]Gerold Ambrosius和William H.Hubbard，《20世纪欧洲社会和经济史》（Cambridge: Harvard University Press, 1989），表2.1：美国调查统计局，《美国历史统计学：从殖民时期到1970年》（Washington，D.C.，1975），139页。

[627]Kenneth Barkin，“历史对比个案研究：德国和美国的民粹主义”，《美国历史的状态》，Herbert J.Bass编（Chicago，Quadrangle, 1970）：Peter Gourevitch，《艰难时代的政治：国际经济危机之下的反应对比》（Ithaca: Cornell University Press, 1986）。

[628]B.R.Mitchell，《欧洲历史统计学：1750—1975年》，第2版（New York: Facts and File, 1980），849,852页：美国调查统计局，《美国历史统计学》，232页。

[629]日期不详的自传材料（c.1918），查尔斯·麦卡锡文件集，位于麦迪逊的威斯康星州历史学会：Edward A.Fitzpatrick，《威斯康星的麦卡锡》（New York: Columbia University Press, 1944），Charles McCarthy在1909年2月24日给Walter Hines Page的信，麦卡锡文集。

[630]“麦卡锡博士是有思想的人、人类百科全书”，《星期天国家杂志》（Sunday State Journal），1912年12月8日，麦卡锡文件集中的剪报。

[631]Clarence Poe，《我的前八十年》（Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1963）：Joseph A.Coté，“克拉伦斯·坡：农民的声音，1899—1964年”，《农业历史》53（1979）：30—41页。引语来自Clarence Poe，《一个南方人在欧洲：主要是一些适合新世界需要的旧世界教训，在海外旅行的十四封信中阐述》（Raleigh，N.C.：Mutual Publishing Co.，1908），74页。

[632]Clarence H.Poe，“南方的选举权限制：起因和后果”：《北美评论》175（1902）：534—543页：Poe，《南方人在欧洲》，78页。

[633]Clarence Poe，《半个世界醒来的地方：日本、中国、菲律宾、印度的新与旧》（Garden City，N.Y.：Doubleday，Page, 1911）：Clarence Poe，《农民如何合作和获得双倍效益：美国和欧洲农业合作所有主要形式的第一手报告——通过已有和正在发生的实例来显示农民如何合作的故事》（New York: Orange Judd, 1915）：Clarence Poe，“劳合·乔治的英国”，《世界工作》23（1912）：100—111页。

[634]Kent Fedorowich，《不适合英雄：两次世界大战期间帝国的重建和士兵安置》（Manchester，England: Manchester University Press, 1995）。

[635]美国乡村生活协会，《第一届全国乡村生活会议记录》，1919年（Ithaca: American Country Life Association, 1919），20—21页。

[636]Ellen Furlough，《法国消费者合作：1834—1930年消费的政治》（Ithaca: Cornell University Press, 1991），尤其是24页：Sidney Pollard，“十九世纪的合作：从社区建设到经营商店”，《劳工历史文集》，Asa Briggs和John Saville编（London: Macmillan, 1960）。

[637]G.D.H.Cole，《合作的世纪》（Manchester，England: Cooperative Union, 1944），371—372,385页：Marquis Childs，《瑞典：中间道路》（New Haven: Yale University Press, 1936），16页：Clark Kerr，“合作社评估”，《调查图片》26（1937年3月）：140页：George Sayers Bain和Robert Price，《工会发展概况：八国统计数据的对比》（Oxford: Basil Blackwell, 1980），37页。还可参阅P.H.J.H.Gosden，《自助：十九世纪的自发协会》（London: B.T.Batsford 1973）：Paul Johnson，《储蓄与花费：1870—1939年英国工人阶级经济》（Oxford: Clarendon Press, 1985），第5章。

[638]《1900年巴黎世界博览会美国总干事报告》，第55届国会第二次会议，参议院文件232（1901），第五卷，651—652页：Kerr，“合作社评估”：Henry W.Wolff，《人民银行：社会和经济成功的纪录》（London: Longmans，Green, 1893），第3章：Brett Fairbairn，“生态学角度的历史：盖亚理论和世纪之交德国合作社问题”，《美国历史评论》99（1994）：1203—1239页，尤其是1234页。

[639]Wolff，《人民银行》：Harald Faber，《丹麦农业合作》（London: Longmans，Green, 1918），65,42页。

[640]M.L.Darling，《德国、意大利、爱尔兰合作社的一些方面》（Lahore，India, 1922），第6页：Faber，《丹麦农业合作》：David Peal，“自助与国家：德意志帝国的农业合作社”，《中欧历史》21（1988）：244—266页：Charles McCarthy，“生活成本和对策”，1916年11月28日芝加哥城市俱乐部的演讲，麦卡锡文件集。

[641]Cyril Ehrlich，“霍勒斯·普伦基特爵士与农业改革”，《爱尔兰人口、经济和社会》，J.M.Goldstrom L.A.Clarkson编（Oxford: Longmans，Green, 1981），272页。

[642]Fairbairn，“生态学角度的历史”：Furlough，《法国的消费者合作》。

[643]Eduard Bernstein，《进化社会主义：批评与肯定》（London: Independent Labor Party, 1909），187页。

[644]Fairbairn，“生态学角度的历史”，1219页。

[645]Furlough，《法国的消费合作》，96,88页：Johnson，《储蓄与花费》，129页。

[646]Dana Frank，《购买力：消费者组织、性别和1919—1929年西雅图劳工运动》（Cambridge: Cambridge University Press, 1994）：Joseph G.Knapp，《1620—1920年美国合作企业的兴起》（Danville，Ill.：Interstate Printers and Publishers, 1969）。

[647]国际合作联盟，《国际合作年鉴》，第二年，（London: International Co-operative Alliance, 1913），133—134页：Edson L.Whitney，“美国和外国的信用合作社（信用联盟）”，美国劳工统计局《公报》314期（1922）：Myron T.Herrick和R.Ingalls，《如何给农民融资：私人企业——而非国家资助》（Cleveland: Ohio State Committee on Rural Credits and Cooperation, 1915）：Shelly Tenenbaum，《社区信用：1880—1945年美国的犹太人借贷协会》（Detroit: Wayne State University Press, 1993）。另一方面，城市建筑和借贷协会在美国兴起，1914年有280万会员。

[648]R.H.Elsworth，“农业合作社，营销和采购，1925年”，美国农业部，《技术公报》（Technical Bulletin）第40期（1928）：Lewis C. Gray，《农业经济介绍》（New York: Macmillan, 1924），第26章：Henry C. Taylor，《农业经济概要》（New York: Macmillan, 1925），第34章：E.C. Branson，“北卡罗莱纳的合作信用社”，《南方工人》49（1920）：461—473页。对于德国的估计来自Peter Stearns，《动荡的欧洲社会：1800年来的社会历史》（New York: Macmillan, 1967），232页。

[649]普伦基特与美国人的接触可以从他的日记和通信中追溯，见于普伦基特文件集，英国牛津普伦基特合作研究基金会。关于华莱士的联系，可参阅Russell Lord，《衣阿华的华莱士》（Boston: Houghton Mifflin, 1947）。对于19世纪末期爱尔兰农村贫困问题，请参阅W.T.Ellis，《欧洲一百天夏日旅行》（Owensboro，Ky.：Inquirer Publishing Co.，1885），第9页：关于Lippmann，请参阅John Morton Blum编，《公共哲学家：沃尔特·李普曼书信选》（New York: Ticknor and Fields, 1985），15—16页。

[650]Trevor West，《霍勒斯·普伦基特，合作和政治：爱尔兰传记》（Washington，D.C.：Catholic University of America, 1986）：Ehrlich，“霍勒斯·普伦基特爵士和农业改革”。

[651]Cormac □ Grada，“1880—1914年爱尔兰乳品厂体系的开始”，《经济史评论》30（1977），284—305页：Patrick Bolger，《爱尔兰合作社运动：历史和发展》（Dublin: Institute of Public Administration, 1977）。关于爱尔兰的信用合作社，请参阅Timothy W.Guinnane，“文化与合作：19世纪末期德国信用合作社”，未发表的论文，在1994年9月30日普林斯顿大学历史学Davis讨论会上提交。

[652]Horace Plunkett，《新世纪的爱尔兰》（1904，Dublin: Irish Academic Press, 1982）：George W.Russell（AE），《国民存在：爱尔兰政治的一些思考》（The National Being），普及版（Dublin: Maunsel, 1918）：George W.Russell（AE），《合作和国民性：从这一代到下一代的农村改革者指南》（Dublin: Maunsel, 1912）。引语来自Horace Plunkett，“农村条件的改善”，《南方工人》37（1908）：80页：Plunkett，《新世纪的爱尔兰》，62页。

[653]Horace Plunkett 在1909年12月21日的日记，普伦基特文件集。

[654]美国乡村生活委员会，《报告》，第60届国会第二次会议，参议院文件

705（1909），尤其是第17,50页：Liberty Hyde Bailey，《美国乡村生活运动》（1911：New York: Macmillan, 1920），97页。

[655]Kenyon L.Butterfield，《农村进步的章节》（Chicago: University of Chicago Press, 1908）：John M.Gillette，《建设性的农村社会学》（New York: Sturgis and Walton, 1913）：Carl C. Taylor，《农村社会学：农村问题研究》（New York: Harper and Brothers, 1926）：Edmund de S.Brunner等，《美国农业村庄》（New York: George H.Doran, 1927）：Charles J.Galpin，《徜徉到农业社会学中》（My Drift into Rural Social Problems，Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1938）。关于乡村生活运动的批评性描述，请参阅David B.Danbom，《遭到抗拒的革命：1900—1930年都市美国和农业的工业化》（Ames: Iowa State University Press, 1979）：Mary Neth，《保存家庭农场：1900—1940年女性、社区和中西部的农业基础》（Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995）。

[656]Horace Plunkett，《美国的农村生活问题：一位爱尔兰观察家的札记》（New York: Macmillan, 1910）：《营销和农业信用：1916年全国营销和农业信用会议第三届年会宣读论文集》（Madison，Wis.：National Conference on Marketing and Farm Credits, 1916），17页：Horace Plunkett在1913年3月2日的日记，普伦基特文件集：Charles McCarthy在1913年4月11日给Gifford Pinchot的信，普伦基特文件集：关于美国农业组织协会，请参阅Charles A.Lyman，“一个美国人对于爱尔兰农业合作的预测”，《更好的生意：农业和工业合作季刊》（Better Business, 1916年1月）：121—131页。

[657]Olivia Rossetti Agresti，《戴维·鲁宾：现实理想主义的研究》（Boston: Little，Brown, 1922）：Harris Weinstock，《关于劳工法律和与罢工和停工有关的外国劳工状况的报告》（Sacramento, 1910）：Grace Larsen，“农业中的进步人士：哈里斯·韦恩斯托克”，《农业历史》32（1958）：187—193页。

[658]David Lubin，《修改欧洲信用合作体制以满足美国农民的需要》，第62届国会第二次会议，参议院文件855（1919），尤其是第4,6页。David Lubin，《“走出陈规”：欧洲农村合作信用体制》，第62届国会第三次会议，参议院文件966（1912）：David Lubin，《农村“土地抵押信用合作”体制》，第63届国会第一次会议，参议院文件123（1913）。

[659]南方商业大会，《研究合作体制在欧洲国家农业生产、分配和金融中之应用的美国委员会》，第62届国会第三次会议，参议院文件1071（1913）：《欧洲的农业合作和农村信用：信息和证据》，第63届国会第一次会议，参议院文件214（1913）：David Lubin，演讲：《F.W.赖夫艾森》，第63届国会第一次会议，参议院文件114（1913）。引语来自Ralph Metcalf和Clark G.Black，《欧洲的农村信用合作和农业组织》（Olympia，Wash.，1915），第8章。

[660]Myron T.Herrick，《欧洲土地和农业信用的初步报告》，第62届国会第三次会议，参议院文件967（1912）：Thomas Nixon Carver，《无计划生活的回忆》（Los Angeles，Ritchie, 1949），第16章。

[661]George W.Russell（AE），《对美国农业调查委员会的演讲：农村社区》（Dublin, 1913）：Horace Plunkett在1913年2月26日给 Gifford Pinchot的信，和Horace Plunkett 在1913年12月7日的日记，普伦基特文件集：Horace Plunkett在1913年7月16日给Gifford Pinchot的信，麦卡锡文件集。

[662]《欧洲的农业合作和农村信用》，第一部分，第9,18,10页。

[663]同上，第二部分，第8—9页。对于那些有此思想的人来说，答案是直接的：授权商业银行为农村土地长期贷款的机制。例如，请参阅Duncan U.Fletcher，“全国农业银行体系”（A National Rural Banking System），第63届国会第一次会议，参议院文件158（1913）。

[664]美国国会，《农村信用：参议院和众议院银行和货币委员会负责调查农村信用的下属委员会联合听证会》，第63届国会第二次会议（1914）：Knapp，《美国合作企业的兴起》，第7章。

[665]美国国会，参议院银行货币委员会，《农村信用：参议院2986号议案附带报告》，第64届国会第一次会议，参议院报告144（1916）：Herbert Quick，“农村信用射击队”（The Rural Credit Firing Squad），《周六晚邮报》，188（1916年4月25日），29页以下。法案的文本重印在A.C. Wiprud，《运行中的联邦农业贷款体系》（New York: Harpers and Brothers, 1921），111—182页。

[666]Grant S.Youman，“农村信用”，第64届国会第一次会议，参议院文件349（1916）：Wiprud，《联邦农业贷款体系》：Earl S.Sparks，《美国农业信用的历史和理论》（New York: Thomas Y.Crowell, 1932）。

[667]Faber，《丹麦农业合作》，84页。

[668]Morton Keller，《管理新经济：1900—1933年美国的公共政策和经济变化》（Cambridge: Harvard University Press, 1990），154页：John Hanna，“合作社和公众”，《密歇根法学评论》29（1930）：148—190页：David E.Hamilton，《从新时代到新政：1928—1933年从胡佛到罗斯福的美国农业政策》（From New Day to New Deal，Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1991）。

[669]Aaron Sapiro，“加利福尼亚合作社原则”（1921），《20世纪农业思想》，George McGovern编（Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1967），94—103页：E.C. Lindeman，“引人注目的萨皮罗”，《新共和》50（1927）：216—219页：R.H.Elsworth，“农业合作社，营销和采购，1925年”，美国农业部《技术公报》第4期（1928）：R.H.Elsworth，“合作营销和采购，1920—1930年”，美国农业部《通告》（Circular）第121期（1930）。

[670]G.Harold Powell，《农业中的合作》（New York: Macmillan, 1913）：《欧洲农业合作和农村信用》第一部分：《市场和农业信用》（1915），25—39页。

[671]Elsworth，“农业合作社”：Elsworth，“合作营销和采购”。

[672]Walter A.Terpenning，《村庄和乡间地区》（Village and Open-Country Neighborhoods，New York: Century, 1931）。

[673]Neth，《保存家庭农场》，尤其是第2章。

[674]Lee Meriwether，《流浪旅行：如何每天只花五毛钱游览欧洲》（1893，New York: Harper and Brothers, 1903），138页。

[675]Frederic C. Howe，《土地与士兵》（New York: Charles Scribner's Sons, 1919），17页：E.C. Branson，《海外农场生活：德国、丹麦、法国的实地来信》（Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1924），44—45,10—11页。

[676]Robert Kluger，“艾尔伍德·米德：灌溉工程师和社会规划者”，亚利桑那大学

1970年博士论文：Paul K.Conkin，“艾尔伍德·米德的视野”，《农业历史》34（1960）：88—97页：Elwood Mead，《灌溉机制：西部灌溉农业发展产生的经济和法律问题讨论》（New York: Macmillan, 1903）。关于更笼统的水政治问题，请参阅Donald J.Pisani，“进步时代的开垦和社会工程”，《农业历史》57（1983）：47—63页：Donald Worster，《帝国的河流：水、干旱和美国西部的发展》（New York: Pantheon, 1985）。

[677]Bruce R.Davidson，《澳大利亚的欧洲人农业：澳大利亚农业的经济史》（Amsterdam: Elsevier, 1981）：Gordon Taylor，“在维多利亚更密集定居”，《经济纪录》12（1936）：57—70页：Francis G.Castles，《工人阶级与福利：1890—1980年澳大利亚和新西兰福利国家政治发展的反思》（Wellington: Allen and Unwin, 1985）。

[678]Elwood Mead，《帮助人们拥有农场：土地垦殖方面政府资助的现实讨论》（New York: Macmillan, 1920），第3—6章：美国国会，参议院灌溉和开垦委员会，《创建有组织的农业社区，以展示开垦方法和有计划农业发展的好处：参议院2015号议案听证会》，第70届国会第一次会议，1928年，3—23页：Elwood Mead，“土地垦殖的政府指导”，《美国经济评论》第8号增刊（1918），89—94页。

[679]Elwood Mead，“征服干旱的澳大利亚”，无出版日期，艾尔伍德·米德文件集，加利福尼亚大学伯克利分校班克罗夫特图书馆：Elwood Mead，“灌溉的澳大利亚”，无出版日期，艾尔伍德·米德文件集：Elwood Mead，“意大利北部的灌溉，第一部分”，美国农业部试点办公室（Office of Experiment Stations），《公报》144期（1904）：加利福尼亚土地殖民和农村信用委员会，《报告》（Sacramento, 1916），63,71—72页：Rudolf Lerch，“德国的国内殖民：农村土地利用的问题”，《美国政治与社会科学院纪事》150（1930）：273—287页。

[680]Elwood Mead，“澳大利亚的灌溉”，《独立》96（1910）：762页：Elwood Mead，“我们的政府应该是什么，应该怎么做”，《大都会杂志》（1917），米德文件集中的影印本。

[681]Richard T.Ely，“土地的私人殖民”，《美国经济评论》8（1918）：522—548页：“加利福尼亚的土地垦殖”，加利福尼亚联邦俱乐部（Commonwealth Club），《会刊》11，（1916年第8期）：“1917年土地定居法案”，同上，12，（1917年第1期）：1—66页：加利福尼亚土地殖民委员会《报告》。

[682]米德，《帮助人们拥有土地》，加利福尼亚州土地垦殖委员会（Land Settlement Board）《报告》，1920年9月30日：加利福尼亚公共土地局，土地垦殖处，《德尔亥垦殖区的未来定居者必读》（无出版地和日期）：Vernon M.Cady，“土地垦殖的西部实验”，《调查》40（1918）：684—687页。也有为米德希望吸引来的农场雇佣工人安排的更小地块，一到两英亩的房屋和花园配额。

[683]Elwood Mead，“社区农业”，《新共和》41（1925）：327—332页：Valerie J.Matsumoto，《在家门口种地：1919—1982年加利福尼亚的日裔美国社区》（Ithaca: Cornell University Press, 1993）。

[684]Elwood Mead，“农场生活的社会需要”，1920年在旧金山发表的演讲，米德文件集：“加州的日本人土地问题”，《美国政治与社会科学院纪事》93（1921年1月）：51—55页。土地垦殖处秘书1922年6月24日给L.W.Manson的信，米德文件集：Mead在1922年2月8日给Winfred Stein的信，米德文件集：Elwood Mead，“新计划的农场定居”，《美国评论之评论》59（1919）：271—272页：Mead，《帮助人们拥有农

场》，141,197页。

[685]Bill G.Reid，“富兰克林·莱恩关于老兵殖民的想法，1918—1921年”，《太平洋历史评论》33（1964）：447—461页：Keith W.Olson，《进步人士的传记：富兰克林·莱恩（1864—1921）》（Westport，Conn.：Greenwood Press, 1979）：Alvin Johnson，“为复原士兵提供土地”，《新共和》16（1918）：218—220页：Howe，《土地与士兵》。

[686]Bill G.Reid，“农民反对莱恩1918—1921年士兵定居建议”，《农业历史》41（1967）：167—179页。

[687]加利福尼亚农业局，土地垦殖处，《最终报告》，1931年6月30日。

[688]Charles S.Bird 在1920年4月14日给Lawrence Veiller的信：《美国农场城市公司：第1期——1921年4月》，两资料都在康奈尔大学约翰·诺伦文件集“农场城市”档案里：Alvin Johnson，《开拓者的历程：自传》（Pioneer's Progress，纽约：维京出版社1952），289—304页：Paul K.Conkin，《明天是个新世界：新政社区项目》（Ithaca: Cornell University Press, 1959），第12章。

[689]美国国会，参议院灌溉和开垦委员会，《创建有组织的农业社区，以展示开垦方法和有计划农业发展的好处：参议院2015号议案听证会》，第70届国会第一次会议，1928年：美国国会，参议院灌溉和开垦委员会，《创建有组织的农业社区，以展示有计划垦殖的好处：参议院412号议案听证会》，第71届国会第一次会议，1929年，尤其是第3章：南方开垦大会，《会议记录》，第70届国会第一次会议，参议院文件45（1928）。

[690]引用的词语来自Bailey，《乡村生活运动》，97页。

[691]Russell，《合作和国民性》，第6页。

[692]Charles L.Lewis，《克拉克斯顿：公共教育的斗士》（Philander Priestley Claxton，Knoxville: University of Tennessee Press, 1948）：Booker T.Washington，《最底层者：欧洲观察和学习记录》（Garden City，N.Y.：Doubleday，Page, 1912），第17章：教育旅游协会，《1914年欧洲公民和社会旅行》（New York, 1914），诺伦文件集中的影印本。

[693]Frederic C. Howe，《丹麦：合作的社会》（Denmark： A Cooperative Commonwealth，纽约：Harcourt，Brace, 1921），尤其是第viiii,iii页：Josephine Goldmark，《丹麦的民主》（Washington，D.C.：National Home Library Foundation, 1936）：William E.Leuchtenburg，《富兰克林·罗斯福和1932—1940年的新政》（New York: Harper and Row, 1963），345页：Thomas H.Eliot，《新政回忆：当人民重要时》（Boston: Northeastern University Press, 1992），27页：Edgar W.Knight，《在丹麦人中间》（Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1927），viii页。

[694]Branson，《海外农场生活》，154页。

[695]Henry Goddard Leach，“现在可以讲了”，《美国—斯堪的那维亚评论》12（1924）：99—107页：Anthony M.Platt，《反思富兰克林·弗雷泽》（New Brunswick，N.J.：Rutgers University Press, 1991），56页。

[696]Branson，《海外农场生活》，113页：Hugh MacRae在1924年1月9日 给John

Nolen的信，诺伦文件集：Platt，《反思富兰克林·弗雷泽》，56—59页。

[697]Howe，《丹麦》，第13章：W.Glyn Jones，《丹麦》（New York: Praeger, 1970），134—135页：K.J.Kristensen，“丹麦农村土地使用中的公共指导”，《美国政治与社会科学院纪事》150（1930）：230—237页：美国调查统计局，《美国历史统计数据》，465页。

[698]Branson，《海外农场生活》，108页。

[699]Harold W.Foght，《丹麦农村及其学校》（New York: Macmillan, 1915）：Olive Dame Campbell，《丹麦民俗学校：它对丹麦和北方生活的影响》（New York: Macmillan, 1928）。

[700]L.L.Friend，“丹麦民俗中学”，美国教育局《公报》第5期（1914）：Harold W.Foght，“丹麦民俗中学”，同上，第22期（1914）：Matin Hegland，“丹麦人的中学”，同上，第45期（1915）：Booker T.Washington，《我的更大教育》（My Larger Education，Garden City，N.Y.：Doubleday，Page, 1911），第11章：Gertrude Austin，“丹麦成人学校”，《南方工人》51（1911）：624—635页：E.Franklin Frazier，“洛斯基尔德的民俗中学”和“美国的丹麦人民中学”（Danish People's High Schools in America），同上，51（1922）：325—328,425—430页。

[701]Joseph K.Hart，《来自北方之光：丹麦民俗中学和它对美国的意义》（New York: Henry Holt, 1927）。

[702]Frederic C. Howe，“威斯康星民俗中学”，《学校生活》23（1937年9月）：26—27页：约翰·R.巴顿文件集，位于麦迪逊的威斯康星历史学会。

[703]Henry D.Sharpiro，《我们心中的阿巴拉契亚：1870—1920年美国人意识中的南方山区和山里人》（Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1978）：David E.Whisnant，《一切土著淳朴与善良：美国一个地区的文化政治》（All That Is Native and Fine，Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1983）。

[704]John C. Campbell，《南方山民及其家园》（New York: Russell Sage Foundation, 1921）。引语来自Sharpiro，《我们心中的阿巴拉契亚》，239页。

[705]Whisnant，《一切土著淳朴与善良》，第2章：Olive D.Campbell，“成人教育作为让美国农村生活充满活力和丰富多彩的手段”和“对于农村工业化转变的适应，特别考察山区”，全国教育协会《会议记录》67（1929）：301—304,484—488页：Olive Dame Campbell，“我在犁后唱歌”，《成人教育杂志》2（1930）：248—259，尤其是253页。关于松山定居点，请参阅Whisnant，《一切土著淳朴与善良》，123页。

[706]John M.Glen，《高地人：1932—1962年不寻常的学校》（Lexington: University Press of Kentucky, 1988）：Myles Horton，Judith Kohl和Herbert Kohl《长途：自传》（The Long Haul，New York: Doubleday, 1990）：1959年对于迈尔斯·霍顿非正式的采访，高地研究和教育中心文件集，位于麦迪逊的威斯康星历史学会，特别是第6—8页。

[707]Myles Horton，“丹麦笔记”，高地人（Highlander）文件集。

[708]“高地人民俗学校现在的活动和计划”（1933）：“暑期学校报告和其他教育活动报告总结”，1933年9月—1934年：“社区和学校活动报告，1933年 3月/4月—1934年”：Lilian W.Johnson，“美国合作运动的开端”，打印稿，没有日期，所有这些都是

在高地人文件集中。

[709]“1936年度报告”，高地人文件集：Myles Horton，“洛斯基尔德工人学校，加默尔高（Gammelgaard）校长，11/23/31”，高地人文件集：Myles Horton，“高地人民俗学校”，《社会边疆》（The Social Frontier）2（1936年1月）：117—118页：Myles Horton，“山里人”，高地人文件集。

[710]Olive Campbell 在1933年4月6日给Myles Horton的信，高地人文件集。

[711]Myles Horton，未注明日期的片段，高地人文件集。

[712]Russell，《国民存在》，24页。

第九章 机器时代

[713]Arthur S.Link编，《伍德罗·威尔逊文件集》（Princeton: Princeton University Press, 1966—1994），第63卷，469页。

[714]Walter Trattner，《霍默·福克斯：社会福利的先行者》（Homer Folks，New York: Columbia University Press, 1968），第10章。

[715]Ruth Gaines，《庇卡底的村庄》（New York: E.P.Dutton, 1918）：Ruth Gaines，《援助法国：红十字在遭受破坏的地区》（New York: E.P.Duton, 1919）：Ruth Gaines，《格勒孔的女士：索姆区的史密斯学院救护队》（New York: E.P.Dutton, 1920）：Beulah E.Kennard，“在法国的美国游戏”，《调查》44（1920）：482—484页。

[716]George B.Ford，《走出废墟》（New York： Century, 1919）：George B.Ford，“战争疮痍中法国的市政进步”，《调查》46（1921）：173—180页：William L.Chenery，“殉难的兰斯的美国重建者”，《纽约时报书评和杂志》，1920年7月11日，第5页以下：“兰斯的美国工程”，《都市规划》（Der Städtebau）28（1921）：21页和图表9—10。

[717]William C. Dreher，“德国来信”，《大西洋月刊》 89（1902）：401页：Frank Costigliola，《尴尬的统治：1919—1933年美国与欧洲在政治、经济、文化上的关系》（Ithaca: Cornell University Press, 1984），第5—6章。

[718]Bruno Lasker，“柏林快照”，《调查》46（1921）：647—648页：Lothrop Stoddard，“柏林和维也纳：相似与不同”，《斯克里布纳杂志》74（1923）：651—655页：Matthew Josephson，《在超现实主义者中的生活：回忆录》（New York: Holt，Rinehart,and Winston, 1962），194页：Robert S.Lynd，“Papier Geld”，《调查》51（1923）：138—141页。

[719]Joseph Wood Krutch，“柏林美国化”，《国家》126（1928）：565页。

[720]Charles A.Beard，“美国对欧洲的侵略”，《哈珀斯杂志》158（1929）：471页：Ellen Furlough，“在两次战争之间的法国销售美国方式：一价商店和家用工艺展览会”（Prix Uniques and the Salons des Arts Ménagers），《社会史杂志》26（1993）：491—519页：Costigliola，《尴尬的统治》，176页。

[721]Beard，“美国对欧洲的侵略”，472,478页：Mary Nolan，《现代化视野：美国企业和德国的现代化》（New York: Oxford University Press, 1994），第3章：Victoria

de Grazia，“例外证明了规则：两次战争之间欧洲社会策略重铸中的美国范例”，《为什么美国没有社会主义？》，Jean Heffer和Jeanine Rovet编（Paris：École des hautes études en sciences sociales, 1989）：Otto T.Mallery，“维也纳社会进步会议笔记”，《美国劳工立法评论》17（1927）：278—283页。

[722]Earl R.Beck，《德国重新发现美国》（Tallahassee: Florida State University Press, 1968），17页：Gustav Stolper，Karl Hauser和Knut Borchardt，《德国经济：1870年到现在》（New York: Harcourt，Brace,and World, 1967），97页：André Siegfried，《成年的美国：法国分析》（America Coming of Age，New York: Harcourt，Brace, 1927）：《城镇、都市和区域的规划问题：城市和区域规划国际会议文件和讨论，1925年纽约市》（Baltimore, 1925）：Nolan，《现代化视野》，第2章。

[723]Peter R.Shergold，《工人阶级生活：1899—1913年对比视角下的“美国标准”》（Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1982）：Arthur Feiler，《德国人眼中的美国》（New York: New Republic, 1928），88—89页。胡佛的话引自William E.Leuchtenburg，《罗斯福时代：论罗斯福及其遗产》（New York: Columbia University Press, 1995），284页，着重号为后加。德国工会代表团提出的工资差别更高，为4：1。Nolan，《现代化视野》，66—67页。

[724]Detlev J.Peukert，《魏玛共和国：经典现代性的危机》（London: Allen Lane, 1991），174页：Gerold Ambrosius和William H.Hubbard，《20世纪欧洲社会和经济史》（Cambridge: Harvard University Press, 1989），表3.10： I.M.Rubinow，《寻求保障》（New York: Henry Holt, 1934），318页。

[725]H.W.Massingham，“美国印象”（1919），《马辛厄姆文选》，H.J.Massingham编（London: Jonathan Cape, 1925），298页：Feiler，《德国人眼中的美国》，23,32页：Alfred Agache，“美国的城市规划”，《城市规划》6（1930）：266页：Erich Mendelsohn，《美国：建筑师的图画书》（Bilderbuch eines Architekten，Berlin: Mosse, 1926），第vi页：C. B.Purdom，“纽约国际会议”，《花园城市和城镇规划》15（1925年8月）：197—198页：Walter Curt Behrendt，《美国的城市规划和房屋建筑：考察报告》（Berlin: Guido Hackebeil, 1927），16页。

[726]Nolan，《现代化视野》，110页。

[727]Siegfried，《成年的美国》：Georges Duhamel，《美国威胁：未来生活的场景》（Boston: Houghton Mifflin, 1931）：Lujo Brentano，“美国—欧洲”，《社会》3（1926）：193—121页。

[728]Patty Lee Parmalee，《布莱希特的美国》（Columbus，Ohio: Miami University Press, 1981）。

[729]Sisley Huddleston，“美国的新工业原则”，《新政治家》34（1929）：385—386页。

[730]Philip Kerr，“我们能向美国学习吗？”《国家和雅典娜神殿》（Nation and Athenaeum，London）40（1926）：76—77页。

[731]Nolan，《现代化视野》第一部分：Costigliola，《尴尬的统治》，179—180页。

[732]Reyner Banham，《具体的亚特兰蒂斯：美国工业建筑和欧洲现代建筑，1900—

1925年》（Cambridge: MIT Press, 1986）：Le Corbusier，《走向新建筑》（London: John Rodker, 1931），21—31页：Bruno Taut，《现代建筑》（London: Studio, 1930）：Mendelsohn，《美国》，36—43页：Erich Mendelsohn，《建筑师的书信》（Briefe eines Architekten，Munich: Prestel, 1961），67页。

[733]Taut，《现代建筑》，211页。

[734]Joseph A.McCartin，"'美国人的感受'：第一次世界大战期间的工人、管理者和关于工业民主的斗争"，《美国的工业民主：模糊的诺言》，Nelson Lichtenstein和Howell John Harris编（Cambridge: Cambridge University Press, 1993）：全国工业会议理事会，《美国工人协会的成长》，特别报告第32号（纽约：1925），第5页。

[735]Irving Bernstein，《不景气的时代：1920—1933年美国工人历史》（1960，Baltimore: Penguin, 1966），156—174页：John R.Commons，《工业政府》（New York: Macmillan, 1921），第2章。

[736]Daniel Nelson，《失业保险：1915—1935年的美国经验》（Madison: University of Wisconsin Press, 1969），57—58,79—103页：Paul H.Douglas，"美国的失业保险计划"，《调查》65（1931）：484—486页。

[737]当时估计1928年公司群体人寿保险计划覆盖的人数达580万人，1929年的公司退休金计划覆盖375万人，1933年公司事故和健康保险计划覆盖120万人，1928年公司提供的失业补偿计划覆盖人数不超过1.1万人。1929年国家的非农业非政府在册雇工人数达到2820万人。Berstein，《不景气的时代》，181,184页：全国工业会议理事会，《群体保险最近的发展》（New York：1934），25页：美国调查统计局，《美国历史统计数据：从殖民时期到1970年》（Washington，D.C.，1975），137页。

[738]William J.Barber，《从新时代到新政：胡佛和1921—1933年美国的经济政策》（Cambridge: Cambridge University Press, 1985）：Ellis Hawley编，《商务部长胡佛：新时代思想和行为研究》（Iowa City: University of Iowa Press, 1981）。

[739]Clarence Darrow，"战前激进分子在哪里？"《调查》55（1926）：566页：William L.Chenery，"华盛顿的失业问题"，同上，47（1921）：42页。

[740]W.L.Chenery，"会议剧场"（The Cinema of Conferences），《调查》43（1919）：242页：Abraham Epstein，"海外发现简要报告"（1925），艾普斯坦文件集，康奈尔大学纽约州工业和劳工关系学院：Lincoln Steffens，"欧洲如何能帮助美国"，《世纪》106（1923）：535页：1929年1月7日Paul Kellogg给 Charles Renold的信，明尼苏达大学社会福利历史档案调查协会文件集。

[741]这些最容易从广告中和1929年创办的《调查》固定栏目"旅行札记"中查到。关于《调查》自己的旅行部的创立，请参阅《调查图片》22（1933）：241页。

[742]Hanns Gramm，《1931—1953年的奥伯兰德基金会》（The Oberlaender Trust，Philadelphia： Carl Schurz Memorial Foundation, 1956）：奥伯兰德基金会档案，康奈尔大学约翰·诺伦文件集。

[743]Lewis Feuer，"1917—1932年前往苏联的美国旅游者：新政意识形态一种成分的形成"，《美国季刊》14（1962）：119—149页，尤其是128页：Christopher Lasch，《美国自由派和俄国革命》（New York: Columbia University Press, 1961）：Peter G.Filene，《美国人和1917—1933年的苏联实验》（Cambridge: Harvard University Press, 1967）：美国俄罗斯研究会（American Russian Institute），《你对俄罗斯感

兴趣吗？》（New York： n.d.），诺伦文件集中的影印本。

[744]Colin G.Pooley编，《1880—1930年欧洲的住房策略》（Leicester: Leicester University Press, 1992），248,245,82页：美国调查统计局，《历史统计数据》，640页。

[745]Robert G.Barrows，“超越廉价公寓：1870—1930年美国都市住房模式”，《城市历史杂志》9（1983）：409,416页。

[746]Kenneth T.Jackson，《草坪边疆：美国的郊区化》（The Crabgrass Frontier，New York: Oxford University Press, 1985），173页：Gail Radford，《美国现代住房：新政时期的政策斗争》（Chicago: University of Chicago Press），51—53,20—26页：《财富，美国住房》（Fortune，Housing America，New York: Harcourt，Brace, 1932）的编辑，23页：《关于家庭建筑和房屋所有权的总统会议》，第四卷：《住房所有权、收入和住所类别》（Washington，D.C.，1932），70—73页。

[747]Pooley，《欧洲住房策略》，82页：Dan P.Silverman，“无法兑现的诺言：魏玛德国的住房危机”，《中欧历史》3（1970）：112—139页：Catherine Bauer，《现代住房》（Boston: Houghton Mifflin, 1934），127—128页。

[748]John Burnett，《1815—1970年住房社会史》（Newton Abbot，England: David and Charles, 1978），第8章：伦敦市议会住房和公共卫生委员会，《伦敦住房》（London, 1937），154—167页：E.D.Simon和 J.Inman，《曼彻斯特重建》（London: Longmans，Green, 1935）：Lewis Mumford，“英国的两百万新房屋”，《财富》6（1932年11月）：32,33页。

[749]Elizabeth Denby，《欧洲房屋改造》（Europe Re-Housed，New York: Norton, 1938）：George Orwell，《上来透口气》（1939，New York: Harbrace,n.d.），236页。

[750]Robert Danneberg，《社会主义者统治下的维也纳》（London: Labor Party, 1928）：Helmut Gruber，《红色维也纳：1919—1934年工人阶级文化的实验》（New York: Oxford University Press, 1991）：Peter Marcuse，“社会民主党的住房政策：决定因素和后果”，《奥地利社会主义实验：1918—1934年社会民主党和奥地利马克思主义》，Anson Rabinbach编（Boulder，Colo.：Westview Press, 1985）。

[751]Charles O.Hardy，《维也纳的住房工程》（Washington，D.C.：Brookings Institution, 1934）。

[752]“维也纳”，凯瑟琳·鲍尔文件集中日期不详的手稿，加州大学伯克利分校班克罗夫特图书馆：Hardy，《维也纳住房工程》，第1章：Richard Seider，“1919—1934年红色维也纳的住房政策、社会福利和家庭生活”，《口述历史》13（1985年秋）：35—48页。

[753]“卡尔马克思大院”（日期不详），凯瑟琳·鲍尔文件集中的宣传册：Manfredo Tafuri，《红色维也纳：1919—1933年社会主义维也纳的住房政策》（Milan: Electa, 1980）。

[754]Marquis Childs，《瑞典：中间道路》（New Haven: Yale University Press, 1936），164页：Denby，《欧洲房屋改造》，253页。

[755]Barbara M.Lane，《德国的建筑和政治，1918—1945年》（Cambridge:

Harvard University Press, 1968），第4章：Norbert Huse，《1918—1933年的“新建筑”：魏玛共和国的现代建筑》（Heinz Moos, 1975）。

[756]Kurt Junghanns，《布鲁诺·陶特：1880—1938年》（Berlin： Henschel-verlag, 1970）：《布鲁诺·陶特，1880—1938：艺术学院展览》（Berlin: Akademie der Kunste, 1980）：《马丁·瓦格纳》（Berlin: Akademie der Kunste, 1985）。

[757]Nicolas Bullock，“1925—1931年法兰克福的住房建设和新家居装饰”，《法兰克福历史和艺术档案》57（1980）：187—207页：Justus Buekschmitt，《恩斯特·梅》（Stuttgart: Alexander Koch, 1963）：John R.Mullin，“1925—1932年德国法兰克福的城市规划：现实的乌托邦研究”，《城市历史杂志》4（1977）：3—28页：Ernst May，《法兰克福住房政治》（Frankfurt: International Housing Association, 1929）：W.Nobisch，《法兰克福市的住房》（Frankfurt, 1930）：Emil Klar，《四十年住宅建筑：1890—1930年法兰克福的小房屋股份公司研究报告》（Frankfurt: Aktienbaugesellschaft für kleine Wohnungen, 1930）：Douglas Haskell，“新马里兰”，《国家》134（1932）：292—293页。

[758]Klaus-Peter Kloss，《二十年的住宅区》（Siedlungen der 20er Jahren，Berlin: Haude and Spener, 1982）：《柏林及其建筑，第四部分，住房：第一篇，住宅区的发展》（Berlin: Wilhelm Ernst, 1970）。除了法兰克福和柏林外，新风格在工人阶级住房中并不常见。德累斯顿、纽伦堡、汉诺威都坚决反对新风格。但是到了1932年在多数德国大城市出现了公共资助的、现代主义的工人阶级住房。Lane，《建筑和政治》，103—104,124页。

[759]Ludwig Landmann，“序言”，《新法兰克福》1（1926）：第1—2页：Taut，《现代建筑》，第3页。还可参阅Fritz Weichert，“时代—艺术转折点”（Zeitwende—Kunstwende），《新法兰克福》1（1926）：15—24页：Martin Wagner在1929年创办了类似的杂志《新柏林》。

[760]Catherine Bauer Wurster，“1930年代现代建筑的社会前线”，《建筑史学家协会杂志》24（1965年3月）：51页：Louis Pink，《住房新时代》（New York: John Day, 1928），49页：Catherine Bauer，“欧洲的美国化”，《新共和》67（1931）：153—154页。

[761]J.J.P.Oud，“213英镑的房屋”（The 213 House），《创造性艺术》8（1931）：174—175页：Susan Henderson，“女性领域的革命：格蕾特·利霍茨基与法兰克福厨房”，《建筑与女性主义》，Debra Coleman等编（Princeton: Architectural Press, 1996）。梅1925年在担任法兰克福的职务前访问美国，参加纽约市“城市和区域规划国际会议”。瓦格纳1924年和1929年两次访美，研究美国的建筑方法。在1984年，梅的主要设计师Ferdinand Kramer仍然保留着Christine Frederick的《新家政》。

[762]在罗默斯塔特，大部分的住宅有75平方米使用面积，最小的公寓也有48平方米。在威斯特豪森，套房面积为41平方米或47平方米。维也纳的标准是40到48平方米。Ernst May，“法兰克福住房政治基础”，《新法兰克福》2（1928）：126页：Ernst May，“法兰克福住房行动五周年”，同上，4（1930）：57页。还可参阅新建筑国际大会，《最低生存保障住房》（Frankfurt: Englert and Schlosser, 1930）。

[763]Edith Elmer Wood，《西欧住房进步》（New York: E.P.Dutton, 1923）：Pink，《住房新时代》：Herbert Undeen Nelson和Marion Lawrence Nelson，《老国家中的新房屋》（Chicago: National Association of Real Estate Boards, 1937）：John L.Hancock，“约翰·诺伦和美国城市规划运动”，宾夕法尼亚大学1964年博士论文，433

页。

[764]Wood，《西欧住房进步》，186—187页：Edith Elmer Wood，《美国住房的最新趋势》（New York: Macmillan, 1931），283—284页。还可参阅Arthur Comey，“欧洲印象”，《城市规划》3（1927年1月）：50—60页。

[765]Mary S.Cole，“凯瑟琳·鲍尔和1926—1937年的公共住房运动”，乔治·华盛顿大学1975年博士论文：Radford，《美国的现代住房》，第3章：“住房的白骑士”，《建筑论坛》84（1946年3月）：116页以下：1926—1927年笔记，凯瑟琳·鲍尔文件集：Catherine Bauer，“极端现代派的机器时代大厦”，《纽约时报杂志》，1928年4月15日，第10页以下。

[766]《建筑纪录》79（1936年5月）：341页：Catherine Bauer Wurster，“现代建筑的社会前沿”，48页。

[767]Cathernine Bauer，“工业中的艺术”，《财富》3（1931年5月）：94—110页：现代艺术博物馆，《现代建筑：国际展》（New York: Museum of Modern Art, 1932），179—199页。《财富》文章发表为Lewis Mumford，“英国的两百万新房屋”，《财富杂志》6（1932年11月）：32页以下：Lewis Mumford，“生活机器”，同上，7（1933年2月）：78—88页：Lewis Mumford，“税收变房屋”（Taxes into Houses），同上，7（1933年5月）：48页以下。

[768]Bauer，《现代住房》，尤其是第四部分：Catherine Bauer，“好房屋不是美国特征吗？”《新共和》70（1932）：74页。

[769]Bauer，“好房屋不是美国特征吗？”74页。

[770]Bauer，《现代住房》，136,247页。

[771]Lewis Mumford，《技术与文明》（New York: Harcourt，Brace, 1934）：Lewis Mumford，《城市文化》（New York: Harcourt，Brace, 1938）：Catherine Bauer在1939年8月7日给Lewis Mumford的信，凯瑟琳·鲍尔文件集。

[772]Lewis Mumford最好的传记作家（尽管很少不固执己见）是他本人：《发现和收藏：自传文集》（New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1975）：《我的工作和日子：个人记录》（New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1979）：《生命的素描：刘易斯·芒福德早年生活自传》（New York: Dial Press, 1982）：“纽约青少年”，《纽约客》13（1937年12月4日）：86—94页：Lewis Mumford，“刘易斯·芒福德”，《画像和自画像》，Georges Schreiber编（Boston: Houghton Mifflin, 1936）。还可参阅Donald L.Miller，《刘易斯·芒福德生平》（New York: Weidenfeld and Nicolson, 1989）：Thomas P.Hughes和Agatha C. Hughes编，《刘易斯·芒福德：公共知识分子》（New York: Oxford University Press, 1990）：Elmer S.Newman，《刘易斯·芒福德：1914—1970年参考书目》（New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1971）。

[773]Lewis Mumford，《木棍和石头：美国建筑和文明研究》（Sticks and Stones，New York: Boni and Liveright, 1924）：Lewis Mumford，《黄金岁月：美国经验和文化研究》（The Golden Day，New York: Horace Liveright, 1926），尤其是第80,73页：Lewis Mumford，《赫尔曼·梅尔维尔》（New York: Harcourt，Brace, 1929）：Lewis Mumford，《棕色年代：1865—1895年美国艺术研究》（New York: Harcourt，Brace, 1931）：Lewis Mumford，“美国傲慢和欧洲优越”（American Condescension and European Superiority），《斯克里布纳杂志》87（1930）：526—527页：Matthew Josephson，《庙堂中的异教徒：1930年代回忆》（New York:

Knopf, 1967），8—10页。

[774]Mumford，《我的工作和日子》，第5章：Lewis Mumford，“欧洲美国化”，《自由人》6（1922）：254页。

[775]Patrick Geddes，《演变中的城市：城市规划运动和市政学介绍》（London: Williams and Norgate, 1915）：Patrick Geddes，“城市展览”，《演变中的城市》（新的修订版，New York: Oxford University Press, 1950）。关于格迪斯对于纽约市的反应，请参阅Philip Boardman，《帕特里克·格迪斯的世界：生物学家、城市规划者、再教育者、和平战士》（London: Routledge and Kegan Paul, 1978），169页。

[776]Lewis Mumford，“房屋——阳光面朝上”，《国家》120（1925）：115—116页：Roy Lubove，《1920年代的社区规划：美国区域规划协会的贡献》（Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1963）：Lewis Mumford，“机器的戏剧”，《斯克里布纳杂志》88（1930）：150—161页：Lewis Mumford手稿，“形式与性格”（c.1930），刘易斯·芒福德文件集，宾夕法尼亚大学图书馆特藏部。

[777]Lewis Mumford 在1934年1月7日给James Henderson的信，芒福德文件集。

[778]Lewis Mumford，“北海建筑”，《耶鲁评论》22（1933）：515,521页：Mumford，“生活机器”，84页。

[779]Lewis Mumford，《生存价值》（New York: Harcourt，Brace, 1946），243页：Lewis Mumford，“德国笔记”，《新共和》72（1932）：281页：Lewis Mumford，“北海建筑”，521,524页。

[780]Lewis Mumford，“我的信念”，《论坛》84（1930）：263—268页：Lewis Mumford，“在我们的星象中：50年后的世界”（In Our Stars），同上，88（1932）：338—342页：Mumford，《技术与文明》，400—406页。

[781]Lewis Mumford手稿，“形式与文明”（1933），第1页，芒福德文件集。

[782]芒福德把1934年出现的历史新时代称为“新技术时代”，他在1938年用“生物技术秩序”来代替，修改了概念，但没有从根本上改变。为了方便起见，我一直使用了1934年的说法。

[783]Lewis Mumford，《城市发展史》（New York: Harcourt，Brace and World, 1961）：Lewis Mumford，“评刘易斯·芒福德《技术与文明》（1934）”，《代达罗斯》（Daedalus）88（1959）：532,534页。还可以参阅他对于《技术与文明》的悲观重写：Lewis Mumford，《机器的神话》（New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1967,1970），以及他对于现代主义的反思：Lewis Mumford，“碑铭主义、象征主义和风格”（1949），重印在他的《人类前景》中，Harry T.Moore和Karl W.Deutsch编（Boston: Beacon Press, 1955）。

[784]Lewis Mumford，《城市文化》，图32，着重号为原文。

[785]Lewis Mumford，“打破住房封锁!”《新共和》75（1933年5月17日）：8—11页：“规划的社区”，《建筑论坛》58（1933）：253—274页：Albert Mayer，Lewis Mumford和Henry Wright，《新政新家园》（New Homes for a New Deal，New York: New Republic, 1934）：Lewis Mumford，“住房的社会命令”，《美国不能有住房》，Carol Aronovici编（New York: Museum of Modern Arts, 1934）：Lewis Mumford 1932年6月5日旅行札记，芒福德文件集。住房研究公会的精神领袖亨利·莱

特本人在1932年和1933年到德国进行四个月的朝圣，回来后成为现代主义的皈依者。Henry S.Churchill，“亨利·莱特”，《美国规划师学会杂志》26（1960）：293—301页。

[786]Mumford，“住房的社会命令”，16页。

[787]John W.Edelman，《劳工游说者：约翰·埃德尔曼自传》，Joseph Carter编（Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1974），109—110页。

[788]Steven Fraser，《劳工将统治：西德尼·希尔曼和美国劳工的兴起》（New York: Free Press, 1991），第8章：Richard Plunz，《纽约市住房历史：美国都市居住方式和社会变化》（New York: Columbia University Press, 1990），151—163页。

[789]Edelman，《劳工游说者》，第8章。

[790]Frederick Gutheim，“奥斯卡·斯通诺罗夫的社会建筑”，《建筑》（L'Architettura）18（1972年6月）：76页以下：Eric J.Sandeen，“新政中的公共住房设计：奥斯卡·斯通诺罗夫和卡尔·麦克利住房”，《美国季刊》27（1985）：645—667页：Albert Mayer，“费城针织品工人住房开发批评”，《建筑》71（1935）：189—194页：Radford，《美国现代住房》，第5章。

[791]Catherine Bauer，“住房：纸上规划还是工人运动？”《美国不能有住房》，Aronovici编：Catherine Bauer，“现在终于有了：住房”（Now At Last: Housing），《新共和》92（1937）：119—121页。

[792]Joan Campbell，《德国工业联盟：应用艺术改革的政治》（Princeton: Princeton University Press, 1978）。

[793]Richard Guy Wilson，Dianne H.Pilgrim和Dickran Tashjian，《美国的机器时代，1918—1941年》（New York: Brooklyn Museum, 1986）：Jeffrey L.Meikle，《受限制的二十世纪：1925—1939年美国的工业设计》（Philadelphia: Temple University Press, 1979）。

[794]John E.Findling，《芝加哥大型世界博览会》（Manchester，England: Manchester University Press, 1994）：Forrest Crissey，“为什么有进步建筑的世纪？采访艾伦D.阿尔伯特”，《星期六晚邮报》205（1933年6月10日）：16页以下：《官方图册：进步展览的世纪》（Official View Book，Chicago: Reuben H.Donnelly, 1933）。

[795]Findling，《芝加哥大型世界博览会》，108—111页：《进步世纪：1933年博览会官方指南》（Chicago: Century of Progress, 1933），67—72页：Dorothy Raley编，《进步世纪：家居和装饰》（Chicago: M.A.Ring, 1934）。

[796]现代艺术博物馆，《现代建筑》：Henry-Russell Hitchcock，Jr.和Philip Johnson，《国际风格：1922年以来的建筑》（New York: W.W.Norton, 1932）。

[797]Sibyl Moholy-Nagy，“移民社区”（The Diaspora），《建筑史学家协会杂志》24（1965年3月）：24—26页。

第十章 新政

[798]Lewis Mumford，评Horace M.Kallen的《自由社会》，发表在《新共和》

80（1934）：223页：《经济学家》编辑，《新政：分析和评价》（New York: Knopf, 1937），46页：Walter J.Shepard，“转型中的民主”，《美国政治学评论》29（1935）：11页。

[799]Rexford G.Tugwell，《民主党人罗斯福》（Garden City，N.Y.：Doubleday, 1957）：Albert U.Romasco，《经济复苏的政治：罗斯福的新政》（New York: Oxford University Press, 1983），第5页。

[800]关于不同解释的辩论，下列书籍提供了有益的、最近的评价：Steve Fraser和Gary Gerstle编，《1930—1980年新政秩序的兴衰》（Princeton: Princeton University Press, 1989）：Kenneth Finegold和Theda Skocpol，《美国新政时期的国家和政党》（Madison: University of Wisconsin Press, 1995）。

[801]John Dizikes，《英国、罗斯福和新政：1932—1938年的英国观点》（New York: Garland, 1979），166,95页：Henry Pelling，《美国和英国左派：从布莱特到贝文》（New York: New York University Press, 1957），136页：Joel Colton，《莱昂·布鲁姆：政治中的人道主义者》（New York: Knopf, 1966）。更笼统的内容请参阅：William E.Leuchtenburg，“大萧条”，《美国历史的比较研究途径》，C. Vann Woodward编（New York: Basic Books, 1968）：William E.Leuchtenburg，“1929—1950年美国的欧洲化”，《罗斯福时代：论罗斯福及其遗产》（New York: Columbia University Press, 1995）。

[802]Edwin Amenta和Theda Skocpol，“抓住例外：解释上个世纪美国公共政策的独特性”（Taking Exception），《公共政策历史比较》，Francis G.Castles编（Oxford: Polity Press, 1989），292页：Christopher Leman，“政策发展模式：美国和加拿大的社会保障”，《公共政策》25（1977）：261—291页：Theda Skocpol和John Ikenberry，“从历史和比较视角看美国福利国家的政治形成”，《比较社会研究》6（1983）：90页。

[803]Margaret Weir和Theda Skocpol，“国家结构和大萧条时代瑞典、英国和美国做出‘凯恩斯式’反应的可能性”，《把国家带回来》，Peter B.Evans等编（Cambridge: Cambridge University Press, 1985）：Peter Gourevitch，《艰难时代的政治：国际经济危机之下的反应对比》（Ithaca: Cornell University Press, 1986），第4章。

[804]基本数据来自Peter D.Stachura编，《魏玛德国的大萧条和失业》（Basingstoke，England: Macmillan, 1986）。因为它们是建立在不同的衡量标准上，这个时期的失业率不具有准确的可比性，但是相对数量级是毋庸怀疑的。

[805]Gøsta Esping-Andersen，“社会民主党福利国家的形成”，《创造社会民主：瑞典社会民主劳动党的世纪》，Klaus Misgeld等编（University Park: Pennsylvania State University Press, 1992）：Robert Skidelsky，《政客和经济衰退：1929—1931年工党政府》（London: Macmillan, 1967）：Ross McKibbin，“1929—1931年第二任工党政府的经济政策”，《过去与现在》68（1975）：95—123页：Julian Jackson，《法国人民阵线：1934—1938年捍卫民主》（Cambridge: Cambridge University Press, 1988）。

[806]Richard H.Pells，《激进愿景和美国梦：大萧条时代的文化和社会思想》（New York: Harper and Row, 1973），97页：比较Nelson Polsby，《美国的政治革新：政策主动性的政治》（New Haven: Yale University Press, 1984），尤其是第167—172页。

[807]Alan Brinkley，《改革的终结：萧条和战争期间的新政自由主义》（New York:

Knopf, 1995）。

[808]不是所有进步人士都加入到新政行列，正如奥蒂斯·格雷厄姆早就展示的那样：有些人因为年龄感到疲劳，有些人对于道德政治风格的对比感到恼火。提案的持续性和人员的持续性不可避免地是两码事。参阅Otis Graham，Jr.，《改革的重演：老进步人士和新政》（An Encore for Reform，New York: Oxford University Press, 1967）。

[809]William H.Beveridge，“美国复兴计划的某些方面”，《美国经济学期刊》新刊号1（1934年2月）：1—12页：William H.Beveridge，“美国观察”，1933年12月1日和4日的广播讲话，威廉·贝弗里奇文件集，伦敦经济学院，英国政治学和经济学图书馆。

[810]本段和后续段落中使用的对比数据来自如下的研究：Gerold Ambrosius和William H.Hubbard，《二十世纪欧洲社会和经济史》（Cambridge: Harvard University Press, 1989）：John A.Garraty，“新政、国家社会主义和大萧条”，《美国历史评论》78（1973）：907—944页：John A.Garraty，《大萧条》（San Diego：Harcourt Brace Jovanovich, 1986）：John A.Garraty，《历史上的失业：经济思想和公共政策》（New York: Harper and Row, 1978），第10章：Charles S.Maier，“法西斯主义和纳粹主义经济学”，《寻求稳定：历史政治经济学探索》（Cambridge: Cambridge University Press, 1987）：Gourevitch，《艰难时代的政治》：Daniel Levine，《贫穷与社会：国际对比中美国福利国家的增长》（New Brunswick，N.J.：Rutgers University Press, 1988）：James T.Patterson，“对比福利历史：1930—1945年的英国和美国”，《罗斯福新政：50年后的项目评估》，Wilbur J.Cohen编（Austin: Lyndon Baines Johnson School of Public Affairs, 1986）：Herman van der Wee编，《重访大萧条：关于三十年代经济学的论文集》（Hague: Nijhoff, 1972）：Weir和Skocpol，“国家结构”。关于当时的比较评价，请参阅Karl Brandt，“德国、英国、美国最近的农业政策”，《社会调查》3（1936）：167—201页：Emil Lengyuel，《欧洲的新政》（New York: Funk and Wagnalls, 1934），292—302页。关于大萧条时期的英国，请参阅Sean Glynn和John Oxborrow，《两次战争之间的英国：社会和经济史》（New York: Barnes and Noble, 1976）：Sidney Pollard，《1914—1990年英国经济的发展》第4版（London: Edward Arnold, 1992）。关于大萧条时期的德国，请参阅R.J.Overy，《1932—1938年纳粹经济复苏》（London: Macmillan, 1982）：Richard Overy，“第三帝国的失业情况”，《商业历史》29（1987）：253—281页：Harold James，“经济复苏的革新和保守主义：1930年代所谓的‘纳粹复兴’”《重新评价第三帝国》，Thomas Childers和Jane Caplan编（New York: Holmes and Meier, 1993）。

[811]在这方面，德国不同于大萧条模式就是根本性的。压制独立工会，处理掉在1920年宪法下建立的劳资联合委员会，国家社会主义者改组雇主为工程管理者（Betriebsführer），除了来自上面的党和国家之外不受任何挑战的权威。

[812]William W.Bremer，“沿着‘美国道路’前进：新政中为失业者提供的工作救济项目”，《美国历史杂志》66（1975）：636—652页。

[813]Julian Jackson，《1932—1936年法国大萧条的政治》（Cambridge: Cambridge University Press, 1985），第7章：John Stevenson，《1914—1945年英国社会》（London: Allen Lane, 1984），326—329页：Otis L.Graham，Jr.，《走向有计划的社会：从罗斯福到尼克松》（New York: Oxford University Press, 1976），第1章。

[814]John P.Diggins，《墨索里尼和法西斯主义：美国观点》（Princeton: Princeton University Press, 1972）：Rexford G.Tugwell，《特格韦尔日记：1932—1935年的新政》，Michael Vincent Namorato编（New York: Greenwood Press, 1992），139页。

[815]Sidney和Beatrice Webb，《苏维埃共产主义：新文明？》（London: Longmans，Green, 1935）。

[816]William H.Beveridge，“1933年访问美国”，贝弗里奇文件集：全国住房官员协会，《美国住房计划》（Chicago: National Association of Housing Officials, 1934）：Russell Lord，《衣阿华州的华莱士》（Boston: Houghton Mifflin, 1947），383页。

[817]Alice Hamilton，“表面之下”，《调查图片》22（1933）：449页以下：“德国的喧哗与骚动”，同上，549页以下：“德国妇女的地位”，同上，23（1934）：26页以下。

[818]Hanns Gramm，《奥伯兰德基金会，1931—1953年》（Philadelphia: Carl Schurz Memorial Foundation, 1956），《美国—德国评论》（1934—1938）。

[819]Frederic C. Howe，“历史上最完全的农业复兴”，《美国政治与社会科学院纪事》172（1934年3月）：122—129页：Frederic C. Howe，《丹麦：合作方式》（New York: Coward-McCann, 1936）：Josephine Goldmark和A.H.Hollman，《丹麦的民主》（Washington，D.C.：National Home Library Foundation, 1936）：美国国会众议院农业委员会，《参议院1836号议案听证会：班克黑德—琼斯租赁法修正案》，第76届国会第三次会议，1940年，32—38页：Marquis Childs，《瑞典：中间道路》（New Haven: Yale University Press, 1936）：Merle Curti，“1930年代美国社会思想中的瑞典”，《观念的移入：北大西洋社会研究》（The Immigration of Ideas），J.Iverne Dowie和J.Thomas Tredway编（Rock Island，Ill.：Augustana Historical Society, 1968）：研究英国和瑞典工业关系的美国委员会《报告》（Washington，D.C.，1938）。

[820]Roy Lubove，“弗里德里克·豪威和美国社区探索”，《历史学家》39（1977）：270—291页：Frances Perkins，《我所认识的罗斯福》（New York: Viking, 1946），尤其是第26章。

[821]Susan Ware，《普选权之外：新政中的女性》（Cambridge: Harvard University Press, 1981）：J.Joseph Huthmacher，《罗伯特·瓦格纳参议员和城市自由主义的兴起》（New York: Atheneum 1968）：Richard S.Kirkendall，《罗斯福时代的社会科学家与农业政治》（Columbia: University of Missouri Press, 1966）。

[822]Rexford G.Tugwell，“法国农业政策”，《政治学季刊》 45（1930）：214—230,405—428,527—547页：Rexford G.Tugwell，《走向晨边高地的低处：回忆录》（To the Lesser Heights of Morningside，Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982）：Thomas H.Eliot，《新政回忆：当人民重要时》（Boston: Northeastern University Press, 1992）：Katie Louchheim编，《新政的形成：圈内人讲述》（Cambridge: Harvard University Press, 1983）。关于1930年代社会福利专家更多样化背景的情况，请参阅Linda Gordon，“社会保险和公共救济：1890—1935年美国福利思想中的性别影响”，《美国历史评论》 97（1992）：19—54页。

[823]Diggins，《墨索里尼和法西斯主义》，280页： Ellis W.Hawley，《新政与垄断问题》（Princeton: Princeton University Press, 1966），106页。

[824]Albert U.Romasco，《富裕的贫困：胡佛、国家、大萧条》（New York: Oxford University Press, 1965），183,185页。

[825]Anne O'Hare McCormick，“他的自我认识”（As He Sees Himself），《纽约时报

杂志》，1938年9月16日，第2页：Ronald D.Rotunda，《语言的政治：自由主义作为词汇和象征》（Iowa City: University of Iowa Press, 1986）。

[826]Clarke A.Chambers，《保罗·凯洛格和〈调查〉：主张社会福利和社会正义的声音》（Minneapolis: University of Minnesota Press, 1971），156页：Harold J.Laski，“罗斯福实验”，《大西洋月刊》153（1934年2月）：151页：William E.Leuchtenburg，《富兰克林·罗斯福和1932—1940年新政》（New York: Harper and Row, 1963），166页。

[827]Perkins，《罗斯福》，151页。

[828]William E.Leuchtenburg，“新政和战争类比”，《二十世纪美国的变化和连续性》，John Braeman，Robert H.Bremner和Everett Walters编（Columbus: Ohio State University Press, 1964）：James S.Olson，《挽救资本主义：1933—1940年的重建金融公司与新政》（Princeton: Princeton University Press, 1988）：Hawley，《新政与垄断问题》。

[829]Perkins，《罗斯福》，第21章：John S.Forsythe，“《公平劳动标准法案》的立法历史”，《法律和当代问题》6（1939）：464—490页：Vivien Hart，《受宪法约束：妇女、工人和最低工资》（Princeton: Princeton University Press, 1994），第8章。

[830]David Brody，“工作场所的契约主义：历史比较分析”，《劳工的事业：美国工人历史上的主要议题》（New York: Oxford University Press, 1993）：Melvyn Dubofsky，《现代美国的国家和劳工》（Chapel Hill： University of North Carolina Press, 1994），第5章：Christopher L.Tomlins，《国家与工会：1880—1960年劳动关系、法律和美国有组织的劳工运动》。

[831]Maurizio Vaudagna，“对比视角下的新政和欧洲社会民主”，《美国为什么没有社会主义？》，Jean Heffer和Jeanine Rovet编（Paris：École des hautes études en sciences sociales, 1988）：Henry A.Wallace，《民主重生》（New York: Reynal and Hitchcock, 1944），100页。

[832]-1 Procrustes，希腊神话中的强盗，他开黑店拦劫过往旅客，根据床的长度把身材高大的截短，把身材矮小的拉长。——译者注

[833]McCormick，“他的自我认识”，第2页。

[834]关于《社会保障法案》的形成有许多很好的历史描述，虽然没有一个充分描述了跨越大西洋的维度。请参阅Edward D.Berkowitz，《美国福利国家：从罗斯福到里根》（Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991）：Clark A.Chambers，“社会改革、社会工作、社会保障：话题重访”，《寻求保障：关于美国社会保险体系来源和未来的论文集》，John N.Schacht编（Iowa City：近期美国历史研究中心，1982）：Mark H.Leff，“从历史视角看养老保险：技术水平和国家艺术”（The State of the Art and the Art of the State），Edward D.Berkowitz编，《五十年后的社会保障：成功和失败》（Social Security after Fifty，Westport，Conn.：Greenwood Press, 1987）：Mark H.Leff，“向‘被遗忘的人’征税：新政中的社会保障资金政治”，《美国历史杂志》70（1983）：359—381页：Jill Quadagno，《养老保障的转型：美国福利国家的阶级和政治》（Chicago: University of Chicago Press, 1988）：还有“经济保障委员会”的技术参谋长当时的描述：Edwin E.Witte，《社会保障法案的发展》（1936：Madison: University of Wisconsin Press, 1962）。

[835]Louis Adamic，《我的美国：1928—1938年》（New York: Harper and Brothers, 1938），268页。

[836]Raymond Richards，《关闭通向贫困之门：美国和新西兰社会保障法案的形成》（University Park: Pennsylvania State University Press, 1994）。

[837]I.M.Rubinow，《寻求保障》（New York: Henry Holt, 1934），599—602页：Ambrosius和 Hubbard，《二十世纪欧洲的社会和经济史》，121—123页：Glynn和Oxborrow，《两次战争之间的英国》，249页。

[838]Paul H.Douglas，“法国社会保障法案”，《美国政治与社会科学院纪事》164（1932）：210—248页。

[839]E.C. Buehler编，《强制性失业保险》（New York: H.W.Wilson, 1931），12页。

[840]Louis Leotta，“亚伯拉罕·艾普斯坦与老年保障运动”，《劳工历史》16（1975）：359—377页：Paul H.Douglas，《充实的时代：保罗·道格拉斯回忆录》（In the fullness of Time，New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972），69页：Abraham Epstein，《老年的挑战》（New York: Vanguard, 1928）：John B.Andrews，“养老金：社会需要的基础”，《美国劳工立法评论》19（1929）：356—358页。艾普斯坦与欧洲人的交往可以参阅亚伯拉罕·艾普斯坦文件集，康奈尔大学和哥伦比亚大学。

[841]John R.Commons，“失业和预防”，《美国劳工立法评论》12（1922）：15—30页：“美国劳工立法协会失业预防项目”，同上，13（1923）：69—71页。更笼统的内容请参阅：Udo Sautter，《为失业者三呼：新政前的政府和失业》（Three Cheers for the Unemployed，Cambridge: Cambridge University Press, 1991）：Daniel Nelson，《失业保险：1915—1935年的美国经验》（Madison: University of Wisconsin Press, 1969）。

[842]John R.Commons，“失业：补偿与预防”，《调查》47（1921）：第5—9页：Elizabeth Brandeis，“威斯康星对付工作保障问题”，同上，67（1931）：296页：John R.Commons，“威斯康星闲散劳动力的补偿”，《美国劳工立法评论》22（1932）：第9页：John B.Andrews，“现在行动解决失业问题!”（Act Now on Unemployment!），同上，20（1930）：339—340页。

[843]I.M.Rubinow，“社会保险中的公共和私人利益”，《美国劳工立法评论》21（1931）：181—191页（着重号为后加）。

[844]Bentley B.Gilbert，《英国社会政策》（Ithaca: Cornell University Press, 1970），第2章： Alan Deacon，“让步和威压：二十世纪失业保险的政治”，《1918—1939年劳工历史文集》，Asa Briggs和John Saville编（London: Croom Helm, 1977）：John Stevenson，“1931—1935年失业政策的形成”，《现代英国的高端和低端政治》，Michael Bentley和John Stevenson编（Oxford: Clarendon Press, 1983）：Sidney Checkland，《1776—1939年的英国公共政策：经济、社会和政治视角》（Cambridge: Cambridge University Press, 1983），379页。

[845]Richard J.Evans和Dick Geary编，《德国的失业情况：从魏玛共和国到第三帝国大量失业的经验和后果》（London: Croom Helm, 1987）：Thomas E.J.Dewitt，“第三帝国福利的经济学和政治学”，《中欧历史》11（1978）：256—278页：Aryeh L.Unger，“纳粹德国的宣传和福利”，《社会史杂志》4（1970）：125—140页：

Christoph Sachsse和Florian Tenstedt编，《国家社会主义的慈善机构：德国贫穷救济的历史》，第三卷（Stuttgart: Kohlhammer, 1992）。

[846]美国国会参议院金融委员会，《经济保障法案：参议院1130号议案听证会》，第74届国会第一次会议，1935年，1322,2页。

[847]James Struthers，《自身没有错：1914—1941年加拿大失业和福利国家》（No Fault of Their Own，Toronto: University of Toronto Press, 1983）：Richards，《关闭通向贫困之门》。

[848]福利资本主义者在1935年《社会保障法案》形成过程中的作用是历史学界激烈争论的内容，请参阅：Jill S.Quadagno，“福利资本主义和1935年的《社会保障法案》”，《美国社会学评论》49（1984）：632—647页：Theda Skocpol和Edwin Amenta进行反驳，“资本家塑造了《社会保障法》吗？”同上，50（1985）：572—575页：J.Craig Jenkins和Barbara G.Brents，“社会抗议、霸权竞争、社会改革：美国福利国家的政治斗争解释”，《美国社会学评论》54（1989）：891—909页：Edwin Amenta和Sunita Parikh，“资本家不想要《社会保障法案》：‘资本家控制论’批判”，《美国社会学评论》56（1991）：124—129页：Colin Gordon，“新政、老牌：企业界与1920—1935年《社会保障法》的起源”（New Deal，Old Deck），《政治与社会》19（1991）：165—207页：Colin Gordon，《新政：1920—1935年美国的企业、劳工和政治》（New Deals，Cambridge: Cambridge University Press, 1994）：还有争辩味不那么浓的：Edward D.Berkowitz，《创造福利国家：二十世纪改革的政治经济》（New York: Praeger, 1980），第6章：Sanford M.Jacoby，“雇主与福利国家：马里恩·弗尔瑟姆的作用”，《美国历史杂志》80（1993）：525—556页。关于《财富》1939年和1940年的调查，请参阅Herman A.Kroos，《1920年代—1960年代经济议题的行政思想》（Garden City，N.Y.：Doubleday, 1970），193页。

[849]Kenneth Casebeer，“工人失业保险法案：美国社会工资、劳工组织和法律意识形态”，《美国劳工法律：历史和评论文集》，Christopher J.Tomlins和Andrew J.King编（Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992）：William W.Bremer，《大萧条的冬天：纽约社会工作者和新政》（Philadelphia: Temple University Press, 1984）：Judith Ann Trolander，《睦邻中心与大萧条》（Detroit: Wayne State University Press, 1975）。

[850]Edith Abbott，“社会保险和/或社会保障”，《社会服务评论》8（1934）：537—540页：“多少保障？”同上，9（1935）：103—104页：“瓦格纳—刘易斯失业补偿计划和所谓的‘补贴体系’”，同上，104—106页：“用于家庭救济的联邦补助”，同上，9（1935）：757—760页：“告别联邦紧急救济署”，同上，10（1936）：133—135页：关于社会保障的性别差异问题，请参阅Linda Gordon，《得到同情但没有资格：单身母亲和福利历史，1890—1935年》（New York: Free Press, 1994），第9章：当这个草案完成后，格雷丝·阿伯特吞下自己的怀疑，竭力为它游说。

[851]Tugwell，《民主党人罗斯福》，251页：Perkins，《罗斯福》，282—283页。

[852]Samuel I.Rosenman编，《富兰克林·罗斯福公共文件和演讲》（New York: Random House, 1938—1950），第一卷，247页。

[853]J.Michael Eisner，《威廉·莱塞森传记》（Madison: University of Wisconsin Press, 1967）：Paul H.Douglas，《失业保险标准》（Chicago: University of Chicago Press, 1933）：Paul H.Douglas，《充实的时代》（New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972）：Alvin Hansen，《不平衡世界中的经济稳定性》（New York:

Harcourt，Brace, 1932）：Alvin Hansen，Merrill G.Murray，Russell A.Stevenson和Bryce Stewart，《美国失业保险和救济计划》（Minneapolis: University of Minnesota Press, 1934）：Shirley Jenkins编，《国际视野中的社会保障：伊夫琳·伯恩斯纪念文集》（New York: Columbia University Press, 1969）。

[854]Arthur Newsholme，《私人和公共医疗关系的国际研究，特别关注疾病预防》（London: George Allen and Unwin, 1931）：Arthur Newsholme，《医药与国家：私人和公共医疗实践的关系，特别关注公共卫生》（London: George Allen and Unwin, 1932）。1935年，因为理事会的部分成员批评它过分靠近新政一边，以及医生批评它鼓吹“国家医疗”，米尔班克基金会在巨大压力下失去胆量，辞退了主管，终止了医药经济学的进一步研究。此前这方面的活动可以参阅Clyde V.Kiser，《米尔班克基金会：1905—1974年的领袖和工作》（New York: Milbank Memorial Fund, 1975）：也可以参阅秘书约翰·A.金斯伯里的文件集，国会图书馆。

[855]美国社会保障协会，《1933年美国的社会保障：养老和社会保障第六次全国会议记录》（New York: American Association for Social Security, 1933），第三、第四部分：Grace Abbott在1934年10月3日给 Homer Folks的信，伊迪丝和格雷丝·阿伯特文件集，芝加哥大学约瑟夫·瑞根斯坦图书馆。

[856]James T.Patterson，《1900—1985年美国反对贫困的斗争》（Cambridge: Harvard University Press, 1986），第57页：关于新政的第一个冬天，请参阅William R.Brock，《福利、民主和新政》（Cambridge: Cambridge University Press, 1988）：Bonnie Fox Schwartz，《1933—1934年民用工程署：新政中的紧急就业项目》（Princeton: Princeton University Press, 1984）。

[857]Vaughn Davis Bornet，“1921—1933年胡佛的失业和养老保险计划”，《寻求保障》，Schacht编，第42页：全国工业会议理事会，《失业补贴和保险》（New York: National Industrial Conference Board, 1931）：全国工业会议理事会，《德国失业保险和救济》（New York: National Industrial Conference Board, 1932）：Witte，《社会保障法案的发展》，xv页：George W.Martin，《女部长：弗朗西丝·珀金斯》（Boston: Houghton Mifflin, 1976），226页。最系统性的调查系列，是产业关系咨询公司对美国和欧洲强制型和补贴型失业保险体系所做的对比：Bryce M.Stewart，《美国的失业补贴》（New York: Industrial Relations Counselors, 1930）：Mary Barnett Gilson，《英国的失业保险》（New York: Industrial Relations Counselors, 1931）：T.G.Spates和G.S.Rabinovitch，《瑞士的失业保险：根特体系的全国化，带强制性特征》（New York: Industrial Relations Counselors, 1931）：Constance A.Kiehel，《比利时的失业保险：根特和列日体系的全国发展》（New York: Industrial Relations Counselors, 1932）。还可参阅Mary Barnett Gilson，《过去的成为序幕：我的工业经验的反思》（New York: Harper and Brothers, 1940）。

[858]Charles Morris Mills，“救济癖”，《调查》65（1931）：487页以下：Helen Hall，《街区和国家未完成的事业》（Unfinished Business in Neighborhood and Nation，New York: Macmillan, 1971），第6章：Helen Hall，“英国救济和美国慈善”，《大西洋月刊》151（1933）：538—549页：Helen Hall，“矿工必须吃饭：英国救济和美国慈善的运作”，同上，152（1933）：153—162页：Frances Perkins，“就业保险”，《美国劳工立法评论》23（1933）：117—120页：Frances Perkins，“走向保障”，《调查图片》23（1934）：144页：Mollie Ray Carroll，“社会保险”，社会工作全国会议，《会议记录》（1934），260页。

[859]Perkins，《罗斯福》，286页。

[860]Struthers，《自身没有错》，第1章：Bryce Stewart，“公共就业服务和公共工程的作用”，《美国劳工立法评论》13（1923）：54—63页：Bryce M.Stewart，“欧洲失业保险经验的部分阶段”，《美国政治科学院会议记录》14（1932）：493—514页：Alvin Hansen等编，《失业保险和救济项目》：A.C. C. Hill，Jr.和Isador Lubin，《英国与失业做的斗争》（Washington，D.C.，Brookings Institution, 1934）。

[861]Barbara Nachtrieb Armstrong，《确保基本需要：最低工资加社会保险，生计工资项目》（New York: Macmillan, 1932），xiv, 13页： J.Douglas Brown《美国的社会保障哲学：演化和议题》（Princeton: Princeton University Press, 1972），第1章：Eliot，《新政回忆》，第5章。

[862]Theron F.Schlabach，《埃德温·威特：谨慎的改革者》（Madison: State Historical Society of Wisconsin, 1969）：Louchheim，《新政的形成》，151—152页：Perkins，《罗斯福》，282页。

[863]Daniel S.Hirshfield，《失去的改革：1932—1943年美国强制性健康保险运动》（The Lost Reform，Cambridge: Harvard University Press, 1970），第2章。

[864]Witte，《社会保障法案的发展》：Jerry R.Cates，《为不平等保险：1935—1954年社会保障中的行政领导》（Insuring Inequality，Ann Arbor: University of Michigan Press, 1983），32—33页。最高法院批准了《社会保障法案》后几个月内，社会保障局的养老补贴局（Bureau of Old-Age Benefits）被重新命名为联邦养老保险局。

[865]《富兰克林·罗斯福公共文章和演讲》，第一卷，792页。

[866]《经济学家》编辑，《新政》，第2章：Eveline M.Burns，“演变中的社会保障”，《美国经济学评论》34号增刊，第二部分（1944年3月）：199—211页：J.Douglas Brown，“英国先例和美国养老保险”，《美国劳工立法评论》27（1937）：18—33页：J.Douglas Brown，“当前的社会保险问题”，同上，28（1938）：第6—8页。关于和欧洲社会保险体系的对比，请参阅Karl Pibram，“美国的社会保险和社会保障”，《劳工立法评论》36（1937）：732—771页：C. A.Kulp，“欧洲和美国社会保障类比”，《美国劳工立法评论》28（1938）：13—20页。

[867]Abraham Epstein，“我们的社会保障法案”，《哈珀斯月刊》172（1935）：55—68页：Abraham Epstein，“为社会保障融资”，《美国政治与社会科学院纪事》183（1936）：212—226页。

[868]Leuchtenburg，《富兰克林·罗斯福和新政》，345页。内部的引语来自Rexford Tugwell。

[869]富兰克林·罗斯福，“新农业计划”，《农业政府：1931年第14届美国乡村生活会议记录》（Chicago: University of Chicago Press, 1931），10—17页：Rexford Tugwell，“总统的准备”，《西方政治季刊》1（1948）：131—153页。

[870]Tugwell，《日记》，40—41页：Tugwell，《晨边高地的低处》，241—242页。

[871]Richard S.Kirkendall，“新政与农业”，《新政：国家层面》，John Braeman，Robert H.Bremner和David Brody编（Columbus: Ohio State University Press, 1975）： Theodore Saloutos，《美国农民与新政》（Ames： Iowa State University Press, 1982）：Finegold和Skocpol，《国家和政党》，第一部分。

[872]M.L.Wilson，“联邦政府的土地使用项目”，《农业经济学杂志》15（1933）：217—235页：Rexford G.Tugwell，“政府在国家土地项目中的地位”，同上，16（1934）：55—69页：Lewis C. Gray，《土地规划》（Chicago: University of Chicago Press, 1936）。

[873]Rexford Guy Tugwell，“俄罗斯农业”，《第二个十年的苏维埃俄国：第一届美国工会代表团技术人员联合调查》，Stuart Chase，Robert Dunn和Rexford Guy Tugwell编（New York: John Day, 1928），59页：M.L.Wilson，《农场救济和国内分配计划》（Minneapolis: University of Minnesota Press, 1933）：Milburn L.Wilson，“自耕自给小农场在国民经济中的地位”，《农业经济学杂志》16（1934）：73—84页：M.L.Wilson，“新政中工业的分散化”，《社会力量》13（1934—1935）：588—598页：Rexford Guy Tugwell，“重新安置的观点”（The Resettlement Idea），《农业历史》33（1959）：159—164页。

[874]Matthew Josephson，《庙堂中的异教徒：1930年代回忆》（New York: Knopf, 1967），61页：Clarence E.Pickett，“欧洲的自耕自给小农场”，没有日期，诺伦文件集中的影印本：美国国会众议院劳工委员会，《失业困难救济》，第72届国会第一次会议，1932年，27—32,43—44页。

[875]Paul K.Conkin，《明天是个新世界：新政社区项目》（Ithaca: Cornell University Press, 1959）。

[876]Sidney Baldwin，《贫困与政治：农业安全署的兴衰》（Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1968）。

[877]Conkin，《明天是个新世界》，附录。关于南方进步人士中对于农场村庄观点的持续支持，请参阅W.T.Couch，“南方的农业项目”（An Agrarian Programme for the South），《美国评论》3（1934）：313—326页：Herman C. Nixon，《四十英亩和钢铁骡子》（Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1938）。

[878]David Holley，《山姆大叔的农民：密西西比河谷下游的新政社区》（Urbana: University of Illinois Press, 1975），第8—9章。

[879]Joseph L.Arnold，《郊区的新政：1935—1954年绿带城镇项目的历史》（Columbus: Ohio State University Press, 1971）：Arnold R.Alanen和Joseph A.Eden，《现成的大街：威斯康星格林代尔城的新政社区》（Madison: State Historical Society of Wisconsin, 1987）：Conkin，《明天是个新世界》第14章。Earler Draper本来设计南方磨房村庄现在却到诺里斯搞田纳西流域管理局城镇，他是唯一对于郊区项目产生重大影响却没有和欧洲有重要关系的人。关于其他人相互关系密切的内容，请参阅Roy Lubove，《1920年代的社区规划：美国区域规划协会的贡献》（Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1963）。

[880]Elbert Peets，“华盛顿、威廉斯堡、进步世纪、绿谷城”：Werner Hegemann，《城市规划——住房》（New York: Architectural Book Publishing, 1936），第二卷，第27章。

[881]Hugh A.Bone，“绿带面貌，1939年”（Greenbelt Faces 1939），《美国城市》54（1939年2月）：59—61页：Arnold，《郊区的新政》，138—139页。

[882]Clarence S.Stein，“绿谷城和未来”，《美国城市》63（1948年6月）：106—109页：Rexford G.Tugwell, 1936年2月3日对俄亥俄汉密尔顿县区域规划委员会的讲话，贾斯廷·哈特索格文件集中的影印本，康奈尔大学。

[883]Diane Ghirardo，《建设新社区：新政的美国和法西斯的意大利》（Princeton: Princeton University Press, 1989）：Barbara Miller Lane，《1918—1945年德国的建筑和政治》（Cambridge: Harvard University Press, 1968），第6—8章。

[884]Alanen和Eden，《大街》（Main Street），61页：Arthur E.Morgan，“田纳西河谷的基准（四）：田纳西流域管理局的繁荣之路”，《调查图片》23（1934）：548页：Roy Talbert，Jr.，《罗斯福的乌托邦：田纳西流域管理局的阿瑟·摩根》（Jackson: University Press of Mississippi, 1987），127,146页。

[885]Childs，《瑞典：中间道路》：Marquis Childs，“美国的合作社”，《北美评论》243（1937）： 217—230页。在《这是民主：斯堪的纳维亚的集体协商》（New Haven: Yale University Press, 1938）中，Childs把重点转向1938年“基本协议”前后的劳资关系。但是他的第二份瑞典报告的影响远远不及第一份。

[886]Childs，《瑞典：中间道路》，xii, 50，xiv页。

[887]《富兰克林·罗斯福记者招待会全集》（New York: DaCapo, 1972），第七卷，295页：O.S.Granducci，“合作社——新妖怪”（The Co-op—A New Bogeyman），《今日杂志》7（1936年10月31）：第6页以下。

[888]Leland Olds，未注明日期的笔记（c. 1931）和Leland Olds在1936年8月18日写给 Marion Olds的信，两者都在利兰·奥尔兹文件集，纽约海德公园罗斯福图书馆。

[889]Baldwin，《贫困与政治》，103页：Alanen和Eden，《大街》，49页：Earle S.Draper，“田纳西流域管理局新城镇诺里斯”，《美国城市》48（1933年12月）：67—68页：Walter L.Creese，《田纳西流域管理局的公共规划：愿景和现实》（Knoxville: University of Tennessee Press, 1990），第5章：Josephson，《庙堂中的异教徒》，440—441页：Henry A.Wallace，《谁的宪法？公共福利调查》（1936，Westport，Conn.：Greenwood, 1971），309页。关于合作社的增长，请参阅：“1925年美国的合作社运动（农业之外）”，美国劳工统计局《公报》437（1927）：美国合作社联盟《第四期年鉴：1939年美国消费合作社调查》（Minneapolis: Northern States Cooperative League, 1939），23—25页：Joseph G.Knapp，《1920—1945年美国合作企业的发展》（Danville，Ill.：Interstate Printers, 1973），第二部分。

[890]Max Bond，“田纳西流域管理局对黑人的培训项目”，《黑人教育杂志》7（1938）：388页：Doak S.Campbell等，《公共事业振兴署的教育活动》，公共事业振兴署教育顾问委员会，成员研究14（Washington，D.C.，1939），45—47,74—79页：John W.Studebaker，《美国方式：得梅因论坛的民主运作》（New York: McGraw-Hill, 1935）：William Graebner，《制造共识：20世纪美国的民主和权威》（The Engineering of Consent，Madison: University of Wisconsin Press, 1987），第4章：Hilda Worthington Smith，“工人教育的开放视野：自传”，布林莫尔学院图书馆未发表的打字稿，1978年：更笼统的内容请参阅：Joseph F.Kett，《困境中追求知识：1750—1990年美国从自我提高到成人教育》（The Pursuit of Knowledge Under Difficulties，Stanford: Stanford University Press, 1994），第11章。

[891]Maurice Seay，“成人教育：田纳西流域管理局教育和培训项目描述”，《学校服务局公报》（Bulletin of the Bureau of School Service，肯塔基大学教育学院）10，第4期（1938），184页：Joyce L.Kornbluh，《工人教育新政：工人服务项目》（Urbana: University of Illnois Press, 1987），73页：Charles Seeger和Margaret Vailant，“野外代表日记（1937）”，《民族音乐学》（Ethnomusicology）24（1980）：168页，Janelle Warren-Findley，“音乐家和山里人：1935—1937年重

新安置署在阿巴拉契亚的音乐项目”，《阿巴拉契亚杂志》7（1979—1980）：113页：Archie Green，“重新安置署歌曲单”，《约翰·爱德华基金会季刊》（JEMF Quarterly）11（1975）：80—87页。

[892]Nancy L.Grant，《田纳西流域管理局和美国黑人：现状规划》（Philadelphia: Temple University Press, 1990）：Harvard Sitkoff，《黑人新政：民权作为全国性议题的出现》（New York: Oxford University Press, 1978）：Marion Clawson，“九个挑选的重新安置项目的经验”[1943]：《农业历史》52（1978）：1—92页。

[893]《富兰克林·罗斯福公共文件》，第六卷，第5页。

[894]Robert G.Barrows，“廉价公寓之外：1870—1930年美国城市住房模式”，《城市历史杂志》9（1983）：395—420页。

[895]Lawrence Veiller，“为美国人重新建房”，1935年伦敦国际住房和城镇规划会议，《论文和综合报告集》（London: International Federation for Housing and Town Planning, 1935），358页。

[896]Richard Plunz，《纽约市住房历史：美国都市的居住方式和社会变化》（New York: Columbia University Press, 1990）。

[897]Walter J.Trattner编，《美国社会福利人物传略辞典》（Westport，Conn.：Greenwood 1986），673—676页。

[898]《哈罗德·伊克斯秘密日记》（New York: Simon and Schuster, 1953—1954），第二卷，218页：美国国会，参议院教育和劳工委员会，《贫民窟和廉租公共住房：参议院2392号议案听证会》，74届国会第一次会议，1935年。

[899]Louis H.Pink，《住房新时代》（New York: John Day, 1928）：John Herling，“弗拉德克”，《调查图片》29（1940）：29页以下。

[900]Raymond Unwin，“英国、美国的低成本住房”，《住房官员年鉴，1935年》（Chicago: National Association of Housing Officials, 1935），51—54页：全国住房官员协会，《美国住房计划》：美国国会参议院教育和劳工委员会，《贫民窟和廉租公共住房》：Coleman Woodbury，“建房者和规划者之间：克尔曼·伍德伯里回忆”，《美国规划者：生平和回忆》，Donald A.Krueckeberg编（New York: Methuen, 1983）。在国际住房委员会中，昂温与法兰克福的恩斯特·康恩和英国房地产女经理协会的艾丽丝·塞缪尔斯合作，但他是委员会的领袖人物。

[901]《美国城市》52（1937）：109页：《调查图片》27（1938）：244页。

[902]Charles F.Palmer，《贫民窟战士历险记》（Atlanta: Tupper and Love, 1955）。

[903]Pink，《住房新时代》：Nathan Straus，《国内外低成本住房：提交拉瓜迪亚市长的报告》（New York： n.p.，1935）。

[904]参议员瓦格纳在1936年成立的小组内，七名具有相当重要海外联系的住房专家是查尔斯·艾布拉姆斯、海伦·阿尔弗雷德、凯瑟琳·鲍尔、布里克·玛奎特、玛丽·西姆柯维奇、伊迪丝·伍德、克尔曼·伍德伯里。Timothy L.McDonnell，《瓦格纳住房法案：立法过程案例研究》（Chicago: Loyola University Press, 1957），158页。关于埃伦伯根请参阅Mary S.Cole，“凯瑟琳·鲍尔和1926—1937年公共住房运动”，乔治华盛顿大

学1975年博士论文460页。关于瓦格纳请参阅 Joseph J.Huthmacher，《参议员瓦格纳和都市自由主义的兴起》（New York: Atheneum, 1968）。

[905]Carol Aronovici编，《美国不能有住房》（New York: Museum of Modern Arts, 1934）：Albert Mayer，“为什么住房项目失败了？”《国家》138（1934）：408页。

[906]Michael W.Straus和Talbot Wegg，《住房步入成年》（Housing Comes of Age，New York: Oxford University Press, 1938）。

[907]Radford，《美国现代住房》，第6章：Lewis Mumford，《城市文化》（New York: Harcourt，Brace, 1938），图28。

[908]Arnold，《郊区新政》，第11章：Bernard Sternsher，《雷克斯福德·特格韦尔与新政》（New Brunswick，N.J.：Rutgers University Press, 1964），尤其是第25章。法雷的话转引自 Kirkendall，《社会科学家与农业政治》，120页。

[909]J.V.Fitzgerald 在1936年7月31日给Stephen Early的信，合作企业调查文件集，罗斯福图书馆。

[910]David Eugene Conrad，《被遗忘的农民：新政中佃农的故事》（Urbana: University of Illinois Press, 1965）。

[911]James L.Guth，“1929—1942年全国合作社协会与农业救济”，《农业历史》5（1977）：441—458页：Leland Olds在1937年2月28日给 Marion Olds的信，利兰·奥尔兹文件集。Granducci，“合作社：新妖怪”，29页。到了报告最终出来的时候，贝克寻求共同立场的努力已经剔除了几乎任何有争议的建议。合作社美国调查，《欧洲合作社调查报告》（Washington，D.C.，1937）。

[912]Baldwin，《贫困与政治》，163页：美国国会众议院农业委员会，《农场租赁：众议院8号议案听证会》，75届国会第一次会议，1937年，77页。

[913]美国国会参议院农业林业委员会，《创办联邦农场租赁家庭公司：参议院1800号议案听证会》，74届国会第一次会议，1935年，8—9,74,20页：《富兰克林·罗斯福公共文件》，第五卷，373页。

[914]美国总统农场租赁委员会《报告》（Washington，D.C.，1937），22页：Saloutos，《美国农民与新政》，169,171—173页。

[915]Baldwin，《贫困与政治》，第7章。

[916]美国国会众议院农业委员会，《农场租赁》，46—47页：Edward C. Banfield，“农场租赁购买项目十年”，《农业经济学杂志》31（1949）：469页。

[917]McDonnell，《瓦格纳住房法案》，美国国会参议院教育和劳工委员会，《1936年美国住房法案：参议院4424号议案听证会》，74届国会第二次会议，1936年。

[918]美国国会参议院教育和劳工委员会，《贫民窟与低成本公共住房》，130页。这个议题上木材商人的利益在于他们担心政府建房将不用木材而用钢筋混凝土。

[919]Edith Elmer Wood，“国家铲除贫民窟”，《调查》67（1932）：668—669页：全国公共住房会议，《1934年华盛顿第一届公共住房会议演说集》（New York: National Public Housing Conference, 1934）：全国公共住房会议，《华盛顿第三届贫民窟清理和廉租住房会议演说集》（Washington，D.C.，National Public Housing

Conference, 1936）。

[920]Catherine Bauer，“‘贫民窟清理’或‘住房建设’”，《新共和》137（1933）：730—731页：Catherine Bauer，《现代住房》（Boston: Houghton Mifflin, 1934），尤其是243—247页：Lewi Mumford，“打破住房封锁!”《新共和》75（1933）：6—11页：Albert Mayer，Lewis Mumford和Henry Wright，《新政新家园》（New York: New Republic, 1934）：Carol Aronovici，“美国低成本住房展望”，《美国不能有住房》，Aronovici编。

[921]Raymond Unwin，“英国、美国的低成本住房”，51—54页：Richard L.Reiss，《英国、美国的住房》（New York: National Public Housing Conference, 1937），102页：法兰克福1934年委员会的恩斯特·康恩同意：Ernst Kahn，“千万房屋”，《调查图片》24（1935）：221页以下。

[922]Palmer，《贫民窟战士历险记》：Straus，《国内外低成本住房》。同类的内容，请参阅Ernest M.Fisher和Richard U.Ratcliffe，《欧洲住房政策和实践》（Washington，D.C.：Federal Housing Administration, 1936）。

[923]Marian Bowley，《住房与国家，1919—1944年》（London: Allen and Unwin, 1945）。

[924]《纽约市住房局诉穆勒的事由》，270 N.Y.333（1936）：Myres S.McDougal和Addison A.Mueller，“公共住房的公共目的：时代错误重新埋葬”，《耶鲁法律杂志》52（1942）：48页。

[925]McDonnell，《瓦格纳住房法案》，336,49页。

[926]Edith Elmer Wood，《美国住房的新趋势》（New York: Macmillan, 1931），43—59页。

[927]Nathan Straus，“住房：全国的成就”，《大西洋月刊》163（1939）：204页：美国国会众议院银行货币委员会，《创建美国住房局：众议院5033号议案听证会》，第75届国会第一次会议，1937年，193页。

[928]Joel Schwartz，《纽约办法：罗伯特·莫斯，都市自由主义者，内城重新开发》（Columbus: Ohio State University Press, 1993），46页：Catherine Bauer，“现在终于有了：住房”，《新共和》 92（1937）：119页：“为美国人建房：十年计划”，《国家》166（1948年5月15日）：第二部分。

[929]M.B.Schnapper编，《美国公共住房》（New York: H.W.Wilson, 1939），196页。

[930]Cole，“凯瑟琳·鲍尔”，648页，658页注：Plunz，《纽约市住房历史》，第7章。

[931]美国国会众议院银行货币委员会，《创建美国住房管理局》，79页。

[932]美国国会众议院方法和手段委员会，《失业保险：众议院7659号议案听证会》，第73届国会第二次会议，1934年，201页。

[933]Holley，《山姆大叔的农民》，270,272页：Leuchtenburg，“美国的欧洲化”，295页：Rubinow，《寻求保障》，254页。

[934]Rubinow，《寻求保障》，254页：美国国会众议院方法和手段委员会，《失业保险》，34—47页。

[935]John R.Commons，《我自己：约翰·康芒斯自传》，重印本（Madison: University of Wisconsin Press, 1964）：John R.Commons和John B.Andrews，《劳工立法原则》，修订本（New York: Harper and Brothers, 1927），546—547页。

[936]Commons，“失业：补偿和预防”，第7页：Commons，“闲散劳工的补偿”，第8页。

[937]《调查》41（1918）：第2页：《美国劳工立法评论》12（1922）：186页，同上，20（1930年9月）。

[938]John B.Andrews，“序言”，《美国劳工立法评论》10（1920）：113页：John B.Andrews，“现在行动解决失业问题!”同上，20（1930），340页。

[939]John E.Edgerton，“公共失业保险”，《强制性失业保险》，Buehler编，286页。

[940]美国经济安全委员会，《社会保险是什么？》（Washington，D.C.，1935）：美国经济安全委员会，《国内外的社会保障》（Washington，D.C.，1935），第2页：Harry L.Hopkins等，《走向经济安全：罗斯福总统经济安全项目评论》（Washington，D.C.，President's Committee on Economic Security），第2页。

[941]美国重新安置署，《绿带城镇》（Washington，D.C.，1936）：Rexford G.Tugwell，“对汉密尔顿县区域规划委员会的讲话”，第6页。

[942]《城市》，Ralph Steiner和Willard Van Dyke导演，1939年。

第十一章 1942年的伦敦

[943]对这些主题的众多发展，尤其请参阅Gosta Esping-Andersen，《福利资本主义的三个世界》（Princeton: Princeton University Press, 1990）：Neil Gilbert和Barbara Gilbert《赋能型国家：美国现代福利资本主义》（The Enabling State，New York: Oxford University Press, 1989）。

[944]Arthur Schlesinger，Jr.，“福利国家”，《通讯员》（Reporter）1（1949年10月11日）：28页。

[945]比较 William E.Leuchtenburg，《罗斯福时代：论罗斯福及其遗产》（New York: Columbia University Press, 1995），第9章：“1929—1950年美国的‘欧洲化’”。

[946]Jose Harris，《威廉·贝弗里奇：自传》（Oxford: Clarendon Press, 1977）：William Beveridge，“复兴项目后的思考”（1934年10月10日）和“美国复兴项目的某些方面”，见于洛克菲勒基金会[1934年]备忘录，威廉·贝弗里奇文件集，伦敦经济学院，英国政治经济学图书馆：《国家》156（1943）：95页。

[947]William Beveridge，《社会保险和救济服务》美国版（New York: Macmillan, 1942）。

[948]Jane Lewis，“妇女平等的典范：二十世纪英国国家对于儿童的支持研究”，Gisela Bock and Pat Thane编，《母性和性别政策：妇女和1880—1950年代欧洲福利国家的兴起》（London: Routledge, 1991）：Susan Pedersen，《家庭、依赖与福利

国家的起源：1914—1945年的英国和法国》（Cambridge: Cambridge University Press, 1993），第3章：William Beveridge，《自由社会中的充分就业》（New York: W.W.Norton, 1945）：Jose Harris，“战争时期的社会规划：《贝弗里奇报告》的某些方面”，见《战争与经济发展》，J.N.Winter编（Cambridge: Cambridge University Press, 1975）。

[949]Beveridge，《社会保险》，第6页：William H.Beveridge，《保障的支柱以及战时其他文章和演说》（New York: Macmillan, 1943）。

[950]比较John Dryzek和Robert E.Goodlin，“风险分担和社会正义：战后福利国家的动机基础”，《英国政治学杂志》16（1986）：1—34页：Harold L.Smith编，《战争与社会变化：第二次世界大战中的英国社会》（Manchester，England: Manchester University Press, 1986）。

[951]Harris，《威廉·贝弗里奇》，第17章：Steven Fielding，Peter Thompson和Nick Tiratsoo，《“英国起来!”工党和1940年代英国大众政治》（Manchester，England: Manchester University Press, 1995），34页：Joseph Barnes，“当联盟终结时”，《调查图片》34（1945）：224页。

[952]F.W.S.Craig，《1918—1966年英国大选宣言》（Chichester，England: Political Reference Publications, 1970）。

[953]Henry Pelling，《1945—1951年工党政府》（New York: ST.Martin's Press, 1984）：Kenneth O.Morgan，“社会主义和英国工党中的社会民主思想，1945—1989年”，《社会史文献》（Archiv für Sozialgeschichte）29（1989）：297—325页。

[954]Richard Polenberg，《战争与社会：1941—1945年的美国》（Philadelphia: Lippincott, 1972）：Alan Brinkley，《改革的终结：萧条和战争中的新政自由主义》（New York: Knopf, 1995），第8—9章：Nelson Lichtenstein，《本土的劳工战争：第二次世界大战中的产业工会联合会》（Cambridge: Cambridge University Press, 1982）：Steven Fraser，《劳工将统治：西德尼·希尔曼和美国劳工的兴起》（New York: Free Press, 1991）。

[955]“铝城联排住房”（Aluminum City Terrace Housing），《建筑论坛》81（1944年7月）：65—76页：Nelson Lichtenstein，《底特律最危险的人：沃尔特·鲁瑟和美国劳工的命运》（New York: Basic Books, 1995），172页。

[956]David Brody，“新政、劳工和第二次世界大战”，《为了劳工的事业：美国工人历史上的主要议题》，Brody编（New York: Oxford University Press, 1993），178页：Samuel I.Rosenman编，《富兰克林·罗斯福公共文件和演说》（New York: Random House, 1938—1950），第九卷，671页。

[957]Brody，《为了劳工的事业》，176,181页。

[958]全国政策委员会，《1943年2月华盛顿〈贝弗里奇报告〉座谈会备忘录》（Washington，D.C.：National Policy Committee, 1943）：Harris，《威廉·贝弗里奇》，427—428页。

[959]Monte M.Poen，《哈里·杜鲁门与医药游说团》（Columbia: University of Missouri Press, 1979），35—36页：John W.Jeffries，“富兰克林·罗斯福和‘美国的明天’”，《权力与责任：美国领袖个案研究》，David M.Kennedy和Michael E.Parrish编（New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1986），39页：Keith W.Olsen，“美国

的‘贝弗里奇计划’”，《美国中部》65（1983）：87—99页：“社会保障：我们有什么和提议了什么”《新闻周刊》（1943年3月22日）：28页。关于贝弗里奇和全国资源计划委员会计划的政治命运，请参阅： Edwin Amenta和Theda Skocpol，“重新界定新政：第二次世界大战和美国社会保障的发展”，《美国社会政策的政治》，Margaret Weir，Ann Schola Orloff和Theda Skocpol编（Princeton: Princeton University Press, 1988）。

[960]“美国的《贝弗里奇报告》”，《新共和》107（1942）：810—811页：Max Lerner，“新美国宪章：总统的就业和保障计划”，同上，108（1943）：369页：Bruce Bliven，Max Lerner和 George Soule，“美国宪章”，同上，108（1943）：523—542页：“新人权法案”，《国家》156（1943）：401—402页。比较Theodore Rosenof，“美国民主党左派看1945—1951年英国工党政府”，《历史学家》38（1976）：98—119页。

[961]美国全国资源计划委员会，长期工作和救济政策委员会，《保障、工作和救济政策》（1942：重印本，New York: Da Capo Press, 1973）：Edwin E.Witte，“美国战后社会保障建议”，《美国经济学评论》33（1943）：825—838页。关于保守派反应的例子，请参阅“从摇篮到坟墓到鸽子笼”（Cradle to Grave to Pigeonhole），《时代周刊》，1943年3月22日，13页：“计划者为什么不看报？”《星期六晚邮报》，1943年4月10日，112页：“美国走哪条道路？”（Which Path America？）《纽约时报》，1943年3月14日，10E页。还可参阅Eveline M.Burns，“全国资源计划委员会的安全报告”，社会工作全国会议，《会议记录》（1943），370—381页。

[962]“新人权法案”，《国家》156（1943）：401—402页。

[963]G.Hartley Grattan，“‘贝弗里奇计划’还不够”，《哈珀斯杂志》186（1943）：376页：Jeffries，“富兰克林·罗斯福和‘美国的明天’”，44页：Henry A.Wallace，“人人都有工作”，《新共和》112（1945）：139页。

[964]Peter A.Wallace，《经济学观点的政治力量：不同国家的凯恩斯主义》（Princeton: Princeton University Press, 1989）。

[965]Brinkley，《改革的终结》：John W.Jeffries，“‘新’新政：罗斯福和1937—1945年的美国自由主义”，《政治学季刊》105（1990）：397—418页：Henry A.Wallace，《六千万工作岗位》（New York: Simon and Schuster, 1945）：Seymour E.Harris编，《挽救美国资本主义：自由经济项目》（New York: Knopf, 1948），尤其是第11页。

[966]Ira Katznelson，“重建美国：1940年代的迹象”，《美国政治发展研究》5（1991）：301—309页：Ralph Robey，“战后官僚主义乌托邦：第二部分”，《新闻周刊》，1943年5月10日，62页：“美国走哪条道路？”《纽约时报》，1943年3月14日，10E页。

[967]Keith Hutchison，“英国——第六个冬天”，《国家》160（1945年1月6日）：第9页：Andrew Roth，“英国最大的赌博”，同上，163（1946年7月16日）：第10页。

[968]John Morton Blum，《V曾经代表胜利：第二次世界大战中的政治与美国文化》（V Was for Victory，New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1976），第3章：Geir Lundestad，《美国“帝国”和比较视野中的美国外交政策研究》（Oxford: Oxford University Press, 1990），40页。

[969]Lucius D.Clay，《在德国的决策》（Decision in Germany，New York:

Doubleday, 1950），第21—22章：Hans Günter Hockerts，《战后德国社会政策决定：1945—1957年同盟国和德国社会保险政治》（Stuttgart: Klett-Cotta, 1980）：Jeffry M.Diefendorf，《战争之后：第二次世界大战后德国城市的重建》（New York: Oxford University Press, 1993）。

[970]Richard F.Kuisel，《诱惑法国人：美国化的两难》（Berkeley: University of California Press, 1993），第4章：Reinhold Wagnleitner，《可乐殖民化和冷战：二战后美国在奥地利的文化使命》（Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1994），125—127页：更笼统的，Rob Kroes，Robert W.Rydell和Doeko F.J.Bosscher编，《文化传播和接受：美国大众文化在欧洲》（Amsterdam: VU University Press, 1993）。Laski的话转引自Lundestad，《美国“帝国”》，39页。

[971]《艾德莱·E.史蒂文森文件》，第五卷：《1953年3月—8月访问亚洲、中东和欧洲》，Walter Johnson编（Boston: Little，Brown, 1947），488—489页：Michael H.Prosser编，《生存法则：1936—1965年艾德莱·史蒂文森谈国际事务》（New York: William Morrow, 1969），182页：William Jennings Bryan，《旧世界和它的方式》（ST.Louis: Thompson, 1907）。

[972]Daniel T.Rodgers，“例外主义”，《想象的历史：美国历史学家与历史》，Anthony Molho和Gordon S.Wood编（Princeton: Princeton University Press, 1998）。

[973]Alonzo L.Hamby，《超越新政：杜鲁门和美国自由主义》（New York: Columbia University Press, 1973）：William E.Leuchtenburg，《在罗斯福的阴影下：从杜鲁门到里根》（Ithaca: Cornell University Press, 1998）。

[974]美国国会参议院银行货币委员会《住房：参议院287号议案听证会》，第91届国会第一次会议，1947年：同上，《中等收入者住房：参议院2246号议案修正案听证会》，第81届国会第二次会议，1950年：美国国会参议院劳工和公共福利委员会，保健立法下属委员会《全国保健计划，参议院1106号议案听证会》（National Health Program），第81届国会第一次会议，1949年，尤其是塞莫尔·哈里斯的证词，170—172页。美国国会众议院方式和手段委员会，《社会保障：关于1939年社会保障修正案的听证会》，第76届国会第一次会议，1939年，1258—1261,1245页。美国国会参议院金融委员会，《社会保障修改：众议院6000号议案听证会》，第81届国会第二次会议，1950年，529—530页。

[975]Poen，《哈里·杜鲁门与医疗游说团》，105,107,88页：Forest Hackett，“最危险的游说（二）”，《读者文摘》51（1947年12月）：63—66页。

[976]Lichtenstein，《底特律最危险的人》，第15章：Nelson Lichtenstein，“杜鲁门时代的劳工：‘私人福利国家’的起源”，《杜鲁门总统时期》，Michael J.Lacey编（Cambridge: Cambridge University Press, 1989）：Alan Derickson，“所有人的健康保障？1935—1958年社会工团主义和普遍健康保险”，《美国历史杂志》80（1994）：1333—1356页：Beth Stevens，“工会、雇工补贴和美国福利国家的私人化”，《政策历史杂志》2（1990）：233—260页：Elizabeth A.FonesWolf，《出卖自由企业：1945—1960年企业对劳工和自由主义的攻击》（Urbana: University of Illinois Press, 1994），第4章。引语来自Lichtenstein，《底特律最危险的人》，336—337页。

[977]Robert Moses，“莫斯先生解剖‘长头发规划者’”，《纽约时报杂志》，1944年6月25日，38页。

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

THE PRODUCTION OF CULTURE:
MEDIA AND THE URBAN ARTS

文化生产

媒体与都市艺术

Diana Crane

[美国]戴安娜·克兰 著 赵国新 译

刘东·主编 彭刚·副主编

凤凰出版传媒集团
译林出版社

版权信息

Copyright ❶ 1992 by Sage Publications, Inc.
Chinese language edition arranged with Bardon-Chinese Media Agency.
Chinese language copyright ❶ 2000 by Yilin Press.
登记号　图字：10-96-52号

书　　名　文化生产：媒体与都市艺术

作　　者　【美国】戴安娜·克兰

译　　者　赵国新

责任编辑　刘峰

出版发行　译林出版社

ISBN　　9787544727792

关注我们的微博：@译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

目录
CONTENTS

序《文化生产：媒体与都市艺术》
前言
第一章 导论
媒体文化、阶级文化和文化活动场所
第二章 媒体文化范式
媒体文化范式：构架（framing）新闻
媒体文化范式和意识形态
媒体文化范式与受众反应
作为社会活动场所的媒体
媒体文化范式与娱乐
媒体文化与社会
结论
第三章 社会分层与媒体：被媒体充斥的社会中的受众
美国社会中的社会分层：社会经济指数
社会分层与生活方式
核心媒体——电视和电影的受众
边缘媒体——广播和杂志的受众
受众对媒体界定的反应
结论
第四章 全国性文化工业中的文化生产
主要文化工业的结构：战前与战后时期
动荡的组织环境与寡头卖主垄断控制面临的威胁：一九四八年至一九七零年
主要文化工业的结构：一九七零年至一九九零年
寡头垄断模式与电视工业
寡头垄断模式与边缘文化工业：出版业案例
作为把关者的组织：对文化内容的影响
作为多阶段过程的组织把关
结论
第五章 分析媒体文化意义的方法
构架：作为意义的文本组织
结构主义：文本中的隐蔽意义
文化研究：意义与社会语境

接受理论：意义和受众
文化变迁、媒体和受众：电视
文化变迁、媒体和目标受众：电影与畅销书
结论
第六章 城市中的阶级文化：文化组织和都市艺术文化
文化世界：比较与分类
以网络为导向的文化世界
作为下层阶级以网络为导向的文化世界的爵士乐和摇滚乐
以赢利为目的文化世界
文化世界与非赢利性组织
戏剧与文化世界
都市文化与都市规划
区域性亚文化
结论
第七章 媒体文化、都市艺术文化和政府政策
艺术赞助种类
精英主义相对于多元主义：公共基金与公众
私人部门中的艺术赞助
艺术政策：美国相对于欧洲
媒体文化与政府政策
第八章 结论：走向全球性文化
结论：全球系统相对于民族系统
参考书目
注释

序《文化生产：媒体与都市艺术》[1]

人类文化活动的复杂性，以及理解它们在现代社会中的角色而获得的重要而深刻的见解，产生了研究这一主题的各种分析方法。文化分析中最难以完成的，然而也是最有必要的一项任务，是描述生产现代流行文化的语境。在本书中，戴安娜·克兰使用了清晰、简洁的语言和事例描述和分析了在文化研究内部构架“文化生产”观点的中心问题。她的主要论点是，我们不可能脱离生产和消费这类文化形式的语境来理解它们。

克兰利用广泛的原始材料和学科，考察一九四五年之后文化生产性质的转变。在二战后这段时期，公众越来越多地参与媒体文化，这主要由于电视的使用日益增多。但是，其他媒体形式——电影、广播、流行音乐、报纸和杂志——在工业结构和（受众）人口统计方面也发生了根本变化。作者也追溯了社会划分类型影响文化消费的日益复杂的方式，以及这一切如何不再与传统的高雅文化和流行文化观念相一致。本书也概述了媒体文化中主要的“意义”阐释理论，这些理论清晰明了，堪称典范，因此本书对教师和学生都很有用。

结尾的几章考察了现代流行文化的特定都市性质，以及精英文化形式和诸如爵士乐、摇滚乐和现场演出的戏剧等非精英文化形式的不同生产风格。最后一章很重要，论述了文化生产日益增加的全球性质，以及为什么这将是未来的流行文化中一种日益重要的因素。令读者印象深刻的，不仅是戴安娜·克兰清晰的表述，还有她为了成功地展开核心的“文化生产”问题，将种类繁多的原始材料浑然综合为一体的做法。

加思·S.乔伊特

前言

本书意在评述和综合有关媒体文化和艺术的社会组织和阐释的文献。我认为，研究文化产品的社会科学方法的主要目标，应该是发展一些利用媒体的特点解释媒体广泛传播的文化产品性质的理论。媒体是怎样塑造和构架文化的？创造和广泛传播这些产品的广义语境产生了什么样的影响？相比之下，都市环境是如何扶植或约束都市艺术文化的？

本书建立在过去十年文化社会学研究的基础之上，这些研究表明，高雅文化和流行文化的区分是由社会建构而成的，书中讨论了崭新的和更有意义的区分不同种类的录制文化及其受众的方法。尤其需要指出的是，我关注的是文化产品，而不是新闻和信息，这些文化产品要么是（以赛璐璐、磁带或印刷文字形式出现的）批量生产的艺术品，要么是表演或展示给受众或观众的电影、电视、文学、戏剧、音乐和造型艺术。本书是建立在以下基本前提基础上的：理解录制文化不能脱离生产和消费它们的语境。由于篇幅所限，我将注意力限定在战后时期（1945—1990）媒体和其他类型的录制文化在美国社会中的角色上。

一门文化产品社会学必须是兼收并蓄的，广泛利用来自于各个专业和学科的材料，这些材料大部分来源于界限日益模糊的社会学之外，而不是源于其中。本书引用的原始材料除了来自于流行文化和艺术社会学之外，还来自于传播学、文学批评、电影研究、美国文明、经济学和艺术批评等领域的书籍和文章。

书中各章建立在我过去十年在宾夕法尼亚大学所教授的流行文化社会学和艺术社会学课程基础之上。感谢我的学生们对我的课程的反应，无论是肯定的还是否定的，这些反应都促使我吸收新材料，激发我提炼和澄清自己的思想。

第一章 导论

在很长一段时间里，社会科学家们诋毁或干脆不理会媒体娱乐成了一件时髦的事情。以否定的眼光看待媒体工业产品的社会科学家们称这些产品为大众文化，并且预言它们在总体上会对受众和一般社会关系产生可怕的影响。大多数社会学理论一般都将文化降低为一个从属的、无足轻重的角色，当做结构上的可变因素产生的后果或结果。近年来，媒体文化逐渐受到比较年轻一代的社会科学家的青睐。在一些新近的社会学理论中，文化，尤其是媒体文化，已经成为一个重要角色，影响了当代社会生活的方方面面（Denzin，1986）[2]。

在本书中，我将关注媒体娱乐是怎样随着生产和消费状况的不同而变化的。它表达的是哪些种类的意义和意识形态？这些种类的意义和意识形态是怎样随着时代变化而发生变化的？怎样才能够描述媒体文化受众的特征？媒体文化如何不同于非工业背景下产生的其他形式的录制文化？

过去，大多数对录制文化的讨论区分出精英文化和大众传播文化。这些讨论认为，这两种文化形式表现了不同类型的价值，代表不同的审美标准（Bensman & Gerver，1958；Gans，1974）。受到不同社会阶级的成员消费，每一个阶级的声誉从“高雅”文化和“流行”文化之间存在明显分离这个角度看，都附属于它的文化（Angus and Jhally，1989；DiMaggio，1982）。

时至今日，这种从阶级文化角度看待文化消费的观点依然是文献中一个占主导地位的主题。例如甘斯（Gans，1974）认为，每一个社会阶级都构成一个具有与其他阶级不同趣味的公众，其成员对于文化内容会做出相似选择，并且对文化内容具有相似的价值取向或偏好（preference），尽管在这些群体内部会因地域、宗教、世代以及族群等因素而产生某种差别。布迪厄（Bourdieu，1984）也认为文化偏好是由阶级背景决定的。他认为，文化知识或文化“资本”是强化和提高社会阶级地位的一种手段。

大众文化的性质以及对自身的消费者的影响一直是社会科学家们争论的主题。最先批判大众文化的是二十世纪三十年代德国法兰克福学派的社会学家们（Bottomore，1984）。第二次世界大战爆发使这

个学派的一些成员移居美国，这些人认为大众文化是颓废的，艺术或高雅文化具有优越性，这些思想影响了美国学派的大众文化理论家。

按照法兰克福学派领导人之一西奥多·阿多诺的说法，同其他提供了一种新奇幻觉的、由标准化部件所构成的工业产品一样，大众文化是建立在肤浅的细节基础上的。大众文化之所以被公众接受，是因为，由于工业经济中的劳动具有抹杀人性的性质，公众缺乏理解比较复杂的文化的精力或意愿。大众文化反应了经济精英的价值观念并提供了一种社会控制形式。

五十年代的美国大众文化理论家认为，流行文化是完全一致（monolithic）的，它体现了销售给一群无差别观众的单一系列的思想和价值（Rosenberg & White，1957）。事实上，这种看法在某一时期部分是真话。例如，从三十年代到五十年代，通俗歌曲由几家大公司生产和传播。这些歌曲表现了白人中上层阶级的价值观念并以浪漫的爱情故事为主要内容，只不过采取了十分理想化的和伤感的方式。在音乐所描绘的这个奇幻世界里，社会问题和世界大事实际上被彻底忽视了。

好莱坞电影也涉及到一个奇幻世界，一般来说，它们讲述的是大富翁的问题或相对而言几乎没有什么暴力的侦探小说的问题。社会问题和世界大事再一次被彻底排斥在银幕之外。面向全部家庭成员销售的大众杂志，例如《生活》和《星期六晚邮报》，构成了这一时期的特色。广播电台通过全国网络广播它们的节目。

从二十世纪五十年代中期开始，使得文化精神食粮标准化在经济上可行的条件消失了。电视的出现对所有娱乐媒体产生了有力的影响。特别值得注意的是，其他媒体被迫将它们的活动转向特定受众（Hirsch，1978）。这必然产生大量的传播渠道。在以后的几十年里，人们创办了许多新的流行杂志；所有的杂志都变得高度专门化，专门以体育迷、新闻迷、计算机迷等为读者对象，投其所好。妇女杂志瞄准了年轻妇女、职业妇女或家庭主妇，但并不是同时针对这三种妇女。广播电台也变得专门化，它们提供特定类型的音乐以取悦不同的听众。

一九五五年之前，当生产各种文化形式的组织还比较少的时候，大众媒体广泛传播一套一致的、但却是狭隘的价值观念。从表面上看，这些价值观念是主导文化，但是它们并不反映各个阶层的人们的需要、利益和价值。在二十世纪五十年代中期，当广泛传播文化的组织的数量增多的时候，人口中更多阶层的利益得到集中体现。从那时起，广泛传播各种类型的文化组织的数量稳步上升[3]。

这种情况使人们对向大众广泛传播的文化在当代社会中的角色产生了新的理解。早在六十年代，麦克卢汉（Mcluhan，1964）就认识到，作为文化传播的一种全新的和革命的形式，电视具有重大意义。他认为这种媒体自身比它传送的实际内容更能影响受众。换句话说，信息的传送手段而不是实际传送内容是主要因素。根据麦克卢汉的洞见，梅罗维茨（Meyrowitz，1985）认为，关键因素是信息的可传达性：电视使以前被某些群体垄断的某些种类的信息为每一个人所自由地获得。与印刷品不同，印刷品根据解读专门化语言编码的不同能力，产生了不同等级的社会群体，电视使用每一个人都能理解的简易编码，使不同社会地位的所有观众都能理解它的信息，从而打破了社会群体之间的界限。通过将人口中不同阶层结合为一体，电视创造了一种单一的观众，一个文化活动场所。

人们并没有将媒体看做传送信息和思想的中性的工具，现在，有关媒体在向公众播送新闻和娱乐节目的过程中如何转变和阐释现实这方面的争论颇多。斯诺（Snow，1983）认为，在当代社会，公众往往接受媒体所呈现的社会现实，因此，当代文化实际上就成了“媒体文化”。与大众文化理论家不同，他并不认为大众媒体影响的背后存在精英分子的密谋活动。他没有将媒体看做是有意强加给公众的一种特殊意识形态。相反，他认为，媒体的巨大影响在很大程度上是通过传播过程自身性质产生的，传播过程本身不可避免地以某些方式改变了被传送内容的特征。

最后，离开对生产和广泛传播录制文化的组织的考察，而去理解录制文化在当代社会中的性质和角色，是不可能的。文化生产理论关注的是不同类型的组织结构（DiMaggio，1977）和不同类型的市场（Peterson & Berger，1975）对文化产品的多样性和范围的影响。

今天欧美许多论述流行文化和艺术的著作可被看做是对以下三个视角的继续和修改，这三个视角是阶级文化、媒体文化和文化生产[4]。在本书中，我将论证，根据结合这三种研究方法的综合模型能够理解录制文化在当代社会中的角色。然而，为了做到这一点，必须将每一种理论重新概念化以适应当代录制文化的复杂性。

媒体文化、阶级文化和文化活动场所

我们从麦克卢汉（Mcluhan，1964）和梅罗维茨（Meyrowitz，1985）的著作中得到的最重要的深刻见解是，电视在发挥一个巨大文化场所的作用，在这个文化活动场所之中，某些种类的信息可供所有的受众利用。这种情况并没有消除社会差异，相反，它产生了一些新型社会群体，我将在后面的章节中对此进行讨论。与此同时，每一社会群体的趣味和活动都潜在地在其他社会群体那里见到。这个文化活动场所的性质和功能刚刚开始为人所理解。显而易见，在今天的后现代社会中，为文化设立标准和塑造大众趣味的是这个文化场所，而不是高雅文化。

用三个不同文化领域不同种类的组织在其中生产和传播文化的术语，将文化概念化是有益的（表1.1）。向全国和各国受众广泛传播文化的联合大企业支配着核心领域（core domain），在某种程度上，所有的人都要受到核心领域的影响。电视是这个领域的重要媒体，同时还有电影、少数几家重要报纸和一些新杂志。支配边缘领域（peripheral domain）的是诸如广播网、唱片公司以及杂志和图书出版社这类组织，它们在全国范围内广泛传播文化，但它们针对因年龄和生活方式不同而各异的亚群体[5]。第三个领域是都市文化（urban culture）领域，它在都市背景下生产，并广泛传播给地方观众。利用比较费解和古怪的材料吸引最少受众的组织，往往是地方的文化组织，它们生产和广泛传播被那些强调联合大企业生产的流行文化的作用的人所遗忘的文化，它们在这方面发挥重要作用。地方文化组织通常是文化网络——亚文化或艺术世界——的组成部分，它们经常是新思想的源泉，其中的一小部分新思想最终进入文化活动场所。生产这些作品是一项社会活动，在从事这项活动的过程中，文化创造者时常注视其他创造者的作品，以便证实他们本人对审美问题和政治问题的看法。

表1.1 文化组织分类表

文化组织类型	媒体/媒介	受众的主要类型
全国性的核心媒体	电视 电影 重要报纸	异质性的
边缘媒体	图书 杂志 其他报纸 广播 录像	生活方式
都市文化	音乐会 展览 博览会 游行 表演 戏剧	阶级

进入核心文化的内容以极力强调某些主题为特征。各个论题得到关注的程度大不相同，某些论题得到了极大的关注，某些只是被浮光掠影地触及到。核心文化的内容脱离了它原初的语境，它是由来源广泛的聚集在一起的意象、叙事和思想组成的，这些意象、叙事和思想保留了最低限度确定它们时空位置的信息。

许多体裁或套路（formulas）横跨不同种类的媒体。例如，在印刷品、电影、音乐和雕塑等艺术的内部，存在不同的文化创作规范和准则，它们常常伴随着创作者和公众的趣味和态度的变化而发展。与较陈旧的流行文化和高雅文化的观念相反，这些体裁包含的素材吸引了形形色色的公众，这些公众因兴趣和介入那种特定文化形式的程度的不同而有差别。结果，在每种体裁的内部，一些内容广泛地分布在核心领域（文化场所），而其余的则广泛地分布在边缘文化和都市文化领域。随着进入这三个领域中的每一个领域的素材的比例不同，体裁有所变化。例如，就当代歌剧而言，只有一小部分素材分布在核心领域；大多数分布在都市背景下。相比之下，绝大多数摇滚乐有可能广泛分布在核心领域，但与此同时，大量的摇滚乐，尤其是新乐队演奏的新音乐广泛分布在都市背景下。换句话说，每种体裁的名下都含有各式各样的文化作品，从吸引大多数受众的作品到吸引相对来说少量受众的作品，不一而足。

相对而言，吸引少量受众的文化作品是当代先锋派的同类作品，但是，这些先锋派作品以各种文化形式存在，有的标榜为高雅文化，有的则不是，强调这一点很重要。浪漫小说生产者、科幻小说生产者和服装设计师当中有先锋派，当代绘画和诗歌生产者当中也有先锋派。

例如，当朋克音乐风格刚刚出现的时候，人们将朋克音乐家的行为与先锋派艺术家的行为作了一番比较（Henry，1984）。尤其需要指出的是，从这些朋克音乐家的行为中能够看到先锋派的各种策略，例如他们有意地试图刺激受众，故意模糊艺术和日常生活的界限，将不相干的物体与行为并置起来。英国学者称这类群体为“抵制的亚文化”（resistant subculture），并且考察了这些群体赋予流行文化意义的方式，这些方式表现了他们对自己身份的看法，反映了他们对自身社会地位的阐释（Hall & Jefferson，1976）。换句话说，流行文化先锋派使用流行文化传统创造了新的风格。相应地，这些风格被支配大量受众的传播渠道以不太令人感到刺激的形式挑选出来，进行广泛传播。正如卡普兰（Kaplan，1987）指出的那样，一些音乐节目录像融汇了当代文化所熟知的一些套路，而其他音乐节目录像则创造了一种先锋派的含混和刺激，但这种含混和刺激经常明显不协调，削弱了自身的效果。

这些思想启发我们理解阶级文化，以及文化偏好和社会阶级之间的关系。在这三个领域的每一个领域之中，文化受众的分布都不尽相同。核心文化的受众是将个体与多样的趣味和社会背景统一起来的大众受众[6]，边缘的和地方的组织传播的文化的受众来自于特定的人口和社会类别，如年龄、性别、种族和阶级，以及持有各种社会态度和世界观的特定群体。在此，市场研究组织从事的工作很有启发意义（Cathelat，1985；Weiss，1989）。法国研究者（Allien & Cathelat，1988；Cathelat，1985）利用法国和美国人口调查的结果，能够确定具有独特观点或世界观的一些群体，其中每一个群体相应地被再分为一些亚群体，这些亚群体有着不同的生活方式，他们对各种媒体组织、政治组织、消费商品和休闲活动有着特殊偏好。魏斯（Weiss，1989）认为，美国社会具有四十种不同的生活方式，具有相似生活方式的个体居住在相同的居住区，这些生活方式往往与邮政编码相对应。由于这些群体与传统的社会阶级类别相交叉，他们对应于美国社会学家所概念化的文化阶级（Lewis，1980；Peterson & DiMaggio，1975）。人们对特殊文化活动感兴趣和介入的程度可从生活方式角度得以理解。

在都市背景下，社会阶级依然是预示文化选择的一件重要事物，

尽管随着城市本身在新的方向向前发展，这种情况正在发生变化。再现了不同生活方式、联系松散的郊区群落正在取代以阶级为基础的、界限分明的城区或都市中心周围的居民点，文化活动集中在这里面，从博物馆到居民点的酒吧，这里的文化活动场所一般要受到一个特定社会阶级成员的控制，以他们为主顾。

最后，有必要取代过时的高雅文化和流行文化这两个术语。从全国性文化工业生产的文化和都市亚文化中生产的文化角度进行思考会更为有用，都市亚文化包括形形色色的艺术世界和族群亚文化。核心文化工业吸引了由不同的社会阶级组成的受众，而边缘文化工业的受众是根据生活方式而不是根据社会阶级来划分的。只有都市文化的受众仍然根据社会阶级来分层，尽管在所有层面上，生产和传播这些都市文化的人的社会背景要比它们的受众的背景复杂得多。

核心文化支配整个系统的趋势，边缘文化和地方文化领域中新的文化组织稳步增多，二者之间一直很紧张。当核心领域内部的一些组织合并成为日见庞大的联合大企业时，霸权的威胁、将一种精英的世界观强加给整个社会，似乎不可避免。然而，边缘和地方文化领域中的组织数量继续激增。不同文化类型内部的体裁继续再分，而不同生活方式的数量还在稳步上升，卡斯拉特（Cathelat，1985）将这个过程描述为现代社会的“过度分层”（hypersegmentation）。

推动内容和新的生活方式新趋向持续增多的因素还不明确。在一定程度上，新的文化形式和体裁的出现，是新技术产生的结果，新技术为文化创造者提供了更多的对形象和声音生产的控制（Gendron，1987）。另一种因素是促使文化选择日益独立于工作观和职业观的工作和经济性质的变化（Bell，1976）。

一方面，怎样在核心领域内表现一个个体或组织，对于在大多数领域（fields）的高层次上获取成功至关重要。这相应地刺激了各种广告活动，尤其公司广告活动的急剧增长。另一方面，新思想和新形象往往始自于核心领域之外的边缘和地方领域，其中少数会被核心领域吸收。在核心领域的边界，存在高度的“喧哗声”（noise），这是大量个体和组织争相进入核心领域的活动的集中体现。这个范围内的激烈竞争已经加快了文化变迁的速度，或较为常见的是，加快了文化变迁的出现。已经为人所熟知的文化信息，由于与先前的文化内容有联系，更容易被吸收到核心里面。从无所不在的文化循环现象之中可看到这一点，在文化循环过程中，包括来自于高雅文化在内的、来源广泛的形象和叙事因素，被融汇到新的流行文化形式之中，被置于以各种方式修正了它们原义的新的语境之中。这个循环过程反映了对新奇（novelty）或新奇表象的执著的寻求。卡普兰（Kaplan，1986）认

为，在流行音乐节目录像中，先锋派策略被如此彻底地吸收到占主导地位的文化中，以至于这些策略不再令观众感到震憾。结果正如她所说的，“‘震憾’必须内在于形象的经常变换中，内在于极不寻常的形象的使用中”（Kaplan，1986）。

总而言之，我将讨论影响录制文化传播的环境是如何在独立于阶级控制或精英控制的情况下对录制文化产生巨大影响的。我也将考察各种社会区分类型影响不再符合于高雅文化与流行文化观念的文化消费的日益复杂的方式。最后我将考察生产和传播录制文化的组织影响文化自身性质的方式。

在第二章，我将探讨各种媒体文化观念。与其他领域相比，核心领域内的文化素材的性质和表现有什么不同？这又是如何影响公众的趣味和态度的？

在第三章，我将解释，由于电视的缘故，阶级与文化之间的关系在过去的三十年怎样发生了巨大变化，其结果是欧洲的阶级文化理论越来越不适用于美国社会。

在第四章，我将讨论全国性文化工业中的组织；我尤其将考察管理结构的性质，以及这些结构如何影响到媒体文化的内容。过去，这些组织发挥作用的市场偶尔会出现动荡，在此期间，规模最大的公司无法通过寡头垄断来控制市场（Emery & Trist，1965）。尽管这些动荡时期会使一些组织付出巨大代价，甚至给这些组织带来灾难，但是它们很可能与反映公众趣味改变的新型文化产品的出现联系在一起。在二十世纪八十年代，由于支配全国性文化工业的联合大企业控制了发行渠道，它们越来越不受竞争和动荡的影响。

在第五章，我将利用四种理论视角，即构架系统（framing）、结构主义、接受理论和英国文化研究，来考察核心文化工业和边缘文化工业所使用的体裁中的叙事主题。一种特定媒体与其观众之间关系的变化，或一种特定媒体与其他媒体之间关系的变化，是怎样影响它广泛传播的文化产品的意识形态内容和风格的？当一种文化体裁被不同种类的媒体广泛传播的时候，它产生的意识形态影响是如何发生变化的？

在第六章，我将讨论阶级文化在都市社区生产和传播文化方面发挥的作用。都市文化世界对于全国性文化工业有何重要意义？

在第七章，我将讨论政府在管理全国性文化工业和都市文化方面发挥的作用。我将指出，政府在管理全国性文化工业方面发挥的作用

是间接的，几乎是无形的，但它却对全国性寡头垄断的权力和影响产生了极为深远的后果。相比之下，它向都市文化拨款的权力一直受到挑战。近年来，有关猥亵指控的司法案件一直针对这两个领域中的创作者，反映了这两个领域的创作活动越来越相似。

在结论部分，我将讨论，正在发生的全国性文化工业向国际文化工业的转变对于未来的全国性核心文化、边缘文化和都市文化的启示。我认为，全球性文化在很大程度上局限于发达国家，但根据它目前呈现的形式，它似乎很可能增强核心文化的影响，而与此同时，它威胁到都市艺术亚文化的生存，作为文化创新的熔炉，都市艺术亚文化的角色越来越难以为继。

第二章 媒体文化范式

在过去的十五年中，社会学家们对媒体影响的看法，尤其对试图赢得大多数受众的媒体的影响的看法发生了重大转变。在此之前，人们主要从两个理论视角出发看待媒体，这两个理论视角分别是功能主义和马克思主义。功能主义理论将媒体看做是不偏不倚传送信息和思想的工具。这种理论主要考察的问题是公众回忆或补充从媒体那里接收到的信息的程度。马克思主义理论采取了相反的立场。媒体不是不偏不倚的；它们以被公众不加批判就接受的大众文化的形式传播精英分子的观点[7]。

今天被确认为媒体文化范式的事物源于两种类型的研究：（1）对为报纸和电视创作的新闻的性质和内容的研究；（2）对作为媒体而不是作为传送视觉信息和文字信息手段的电视的研究。电视在当代社会发挥的重要作用迫使社会科学家们从总体上重新思考传播的性质，尤其要重新思考意识形态的传播（Kellner，1982）。在二十世纪八十年代这两种视角都被用于分析电视娱乐节目。

最新理论已经将媒体信息性质和公众反应的性质重新概念化。新的研究方法摈弃了信息传递给接受者的因果关系链条范式。媒体不再被看做不偏不倚地传送信息和思想的工具，现在许多争论涉及到媒体在向公众传播新闻和娱乐活动的过程中，是如何转变和阐释现实的。以前，首要研究目标是评价个体是否从媒体那里吸收了特定的信息内容。在新理论中，媒体产生的影响被看做是媒体和观众之间相互作用的产物。属于不同社会群体的受众，从占主导地位的受众到处于边缘地位的受众，以极不同的方式阐释同样的信息。根据菲斯克（Fiske，1989）的看法，“文本不再被看做是具有其自身意义和对所有读者产生相似影响的一种自足的独立体。相反，它被认为具有多种潜在意义，有很多方式能够激活这些潜在意义”。

媒体文化范式：构架（framing）新闻

在二十世纪七十年代初，欧美的许多社会学家开始将从媒体那里收集和创作新闻及信息的过程重新概念化。他们认为，媒体在传送现实的过程中阐释现实。这里的核心思想是，新闻故事是以影响公众领会其内容的某些方式被构架（framed）出来的。构架是通过选择某些故事而舍弃其他故事而进行的，还借助于那些用来表现被选择供广泛传播的故事所使用的技巧，例如将信息融汇在叙事格式之中，或将特定的角度强加给观众，这些角度强调某些细节而舍弃其他细节，例如争执、危险或冲突（Campbell，1987）。

莫洛奇和莱斯特（Molotch & Lester，1974）提出了新闻媒体选择信息的一种有用模型。他们并不认为选择供新闻报道的事件是建立在评价这类事件相对重要性的客观标准的基础上，而是认为（1974）选择新闻题材实际上是由记者四处寻找新闻的方式所决定的，而不是由事件本身的特征决定的。换句话说，选择新闻题材——无论是成为新闻的题材，还是硬性被规定为新闻的题材——受到新闻机构的要求和惯例的引导，而不受事件真实情况的引导。

报纸刊登与电视播发的大多数新闻是对例行活动（routine events）进行的报道，这些活动被要么是政治领导人，要么是政府官员掌权者认为很重要。其余的新闻则由非例行活动组成，例如丑闻、事故和例行活动的蓄意中断，它们提供了有关政治与政府现实的非官方信息。由于有必要对非例行活动做出反应，掌权者有可能失去对界定政治与社会现实的过程的控制。近来，大多数美国总统在其任职的某段时间内失去了对公众舆论的控制（Drier，1982），这很值得注意。换句话说，因为新闻媒体必须对他们控制之外的事件做出反应，媒体所再现的舆论和观点具有的多样性，比根据媒体所有权所预料的要大。

媒体构架内容的另一种方式是采用特定方式呈现信息。斯诺（Snow，1983）分析了媒体信息的特点，以便理解它们的效果的性质。媒体是怎样在传播信息和思想的过程中改造它们的？他认为，一种方法是按照老一套的和容易被理解的程式来呈现信息，例如娱乐、戏剧或冲突。节目的安排影响观众认识它们的程度，生产的节奏和速度，以及镜头、灯光、剪辑和音乐的使用也是如此。

广告最能说明内容的呈现影响意义以及感染受众的方式。将产品置于一种特殊的象征语境之下，构成许多广告基础的基本技巧，这种特殊象征语境赋予自身没有意义的产品以意义。尤其需要指出的是，对广告商希望影响的那些公众具有暗示意义的人或物的呈现，仅次于对产品的呈现。

威廉森（Williamson，1978）认为，广告从其他文化领域中获得意义系统，并利用它们赋予产品以意义。广告商打算使这些特点成为观众心目中的产品形象的一部分。在观众心目中产生了两种联想。首先，人或物与产品联系起来，从而赋予这件产品以意义。某些联想，尤其暗示某物至尊神圣或某人威武有力的那些伎俩，由于使用过于频繁，以至于落入俗套，令人观之生厌（Marchand，1986）。此外还可利用另一种联想方式，使产品本身表现出一种特定信息或起到一种通货的作用，用于其他交易，如获取成功、爱情或幸福等。

创造出能够操纵非常复杂的具有象征意义的广告形象和信息，需要花费大量艺术才能和技巧，但与此同时，这些艺术才能和技巧以近乎完全肯定的态度有选择地表现商业的各个方面。尽管广告在现代社会中无处不在，但人们相信，除了已经习惯于使用某种产品和被说服去选用或转而使用一种特殊品牌的个别人，对于大多数人而言，广告的影响很有限（Schudson，1984）。

媒体文化范式和意识形态

在整个二十世纪，向媒体占主导地位和充斥媒体的社会的转变改变了西方社会传播意识形态的方式。从清一色的印刷媒体向印刷媒体和广播媒体二者结合的转变，深刻地影响了意识形态内容的广泛传播。

因而，当代马克思主义理论将意识形态的性质和角色重新概念化；它不再完全受到经济因素的决定（White，1989）。社会被看做是由既有相互冲突的利益又有共同利益的许多社会群体组成的，这些利益不能被完全归结为经济利益。每一个社会机构都被认为独立于其他机构，很可能发展与其他机构相冲突或矛盾的意识形态。同样，媒体广泛传播的各种信息不能被完全解释为经济利益的表现。因为个体可能体现了属于不同群体的成员身份，他或她对某一特殊意识形态信息的反应应该有所不同。

这种意识形态研究方法表明，考察媒体表现与不同社会群体联系在一起的意识形态的方式以及个体对媒体中的意识形态信息反应和阐释方式是很有用的。例如，英国文化研究小组对媒体操纵信息的技巧很感兴趣[8]。斯诺（Snow，1983）所说的媒体语法被这个小组成员当做编码/解码技巧来加以讨论。霍尔（Hall，1977）界定了媒体的三种主要意识形态功能。首先，通过呈现不同社会群体的各种生活方式和行为，媒体提供了有关生活方式和意识形态的详细资料。其次，媒体根据这些材料与社会领域的中心和边缘的关系对它们进行分类和阐释，从而使公众相信中心位置的合法性。按照霍尔（Hall，1977）的看法，核心媒体在为全体社会成员在主导意识形态的框架内界定现实方面发挥了重要作用。霍尔认为，由于世界观的分裂和多元性，核心媒体的这项功能是现代社会所必需的。大众媒体为我们提供了有关其他社会群体在社会中生活方式的看法，这样一来我们就能够在总体上认识社会。

最后，为了完成这些任务，通过各种方式将事件进行编码，通过将事件置于赋予它们以不同影响力和重要性的语境之中，媒体赋予事件以不同的阐释。例如，某些类型的事件和行为被认为属于主导符码，一些事件被认为属于职业或专业符码，还有一些事件被认为需要在支持主导符码的人和对立符码事件之间进行妥协（negotiation），其余事件被赋予对立角色。对立编码所包括的思想和行为往往是被认

为是少数派立场的思想和行为，这些少数派立场并非远离主流。极端的观点很可能被完全排除在外。换句话说，可以对主导意识形态进行某些批评，但这种批评不应过多。

媒体阻止对立观点赢得公众共识的技巧有：（1）强调个体的重要性，尤其强调作为被动消费者的个体的重要性；（2）根据占有支配地位的阶级剥削其他社会阶级的程度，掩饰或隐藏社会各阶级之间关系的真正性质；（3）强调社会问题的个体解决办法，而不是强调集体解决办法；（4）兼收并蓄各种对立的或有分歧的视点，从而缓和它们之间的差异；（5）通过掩饰社会各阶级间的真实关系，提供一种社会和谐的幻象。因为社会系统内部有许多矛盾和不一致，媒体并没有成功地产生社会和谐和完全接受主导意识形态[9]。

尽管霍尔（Hall，1977）的理论不遗余力地坚持说主导意识形态和占有主导地位的社会精英的权力具有重要性，新马克思主义者普遍将媒体和电视的角色概念化，尤其将它们概念化为呈现当代社会非常不和谐的和自相矛盾的图景的角色。他们相信，媒体没有成功地获取全体社会成员的共识，被迫允许主导意识形态和没有完全占据主导地位的意识形态之间存在一定程度的妥协。与此同时，正如霍尔所强调的那样，真正与主导观点相对立的可能性很有限。

媒体文化范式与受众反应

以前的媒体理论认为受众要么接受一种给定信息，要么拒绝接受一种给定信息，但是媒体文化范式普遍认为观众阐释或商讨（negotiating）信息意义。因为受众来自于社会各群体，这些群体对事件的阐释不同于媒体对这些事件的阐释，受众对一个特殊媒体文本的阐释体现了他们的观点和文本表现的观点之间的一种“商讨”。菲斯克（Fiske，1989）陈述说：“读者是根据文本制造出意义的主动制造者，而不是已建构成功的意义的被动接受者。”

此外，斯诺（Snow，1983）认为，我们对社会的认识受大众媒体的影响如此之大，以至于他声称我们生活在“媒体文化”中。按照斯诺的看法，我们根据媒体呈现现实的方式看待我们的生活，尽管他并没有认为媒体表现了一种主导意识形态。然而，公众受媒体影响的程度因他们受教育程度的不同而不同：受教育较多的人更善于选择他们所需要的信息，更善于评价媒体的内容。受教育较少的人较有可能接受媒体内容的表面价值，受众中的个体因他们阐释文本或与文本商讨的能力不同而各异。

作为社会活动场所的媒体

另一种媒体文化范式强调作为社会活动场所的媒体的形象。这种社会活动场所的特征影响进入这个文化空间的内容的性质，影响到内容的性质如何相应地受到它在这个语境之中表现的影响，以及公众对它的反应。从这个角度看，媒体塑造信息，它并没有受制于社会精英人士，但它对公众的巨大影响并不是完全可预知的。

梅罗维茨（Meyrowitz，1985）认为，电视是一个社会活动场所，它对公众的巨大影响远远不同于印刷媒体。他认为印刷品（图书和报纸）产生和巩固了扩大社会群体之间差异的社会等级制。原因在于学会阅读印刷信息所需要的技能水准，人口各个阶层所能达到的技能水准存在程度差异。相比之下，电视更容易为所有社会群体接受，无论这些人的年龄和受教育的程度如何。部分原因在于，电视节目中不存在难度不等的符码序列；无需辨认必须首先学会的复杂符号。无论自身社会地位如何，所有的公众都能够接受媒体的信息，所以说媒体创造了一个单一受众。它将不同的公众混合为一种单一受众。相比之下，印刷媒体创造了许多不同的社会群体，这些社会群体因解读专门化词语编码的能力不同而彼此有别。

从以下事实中可以看到，年龄和收入状况不同的人在看电视上花的时间差别很小，而消费印刷媒体却与年龄和收入状况密切相关。美国人每天平均看电视的时间是三至四小时。

因此，按照梅罗维茨（Meyrowitz，1985）的看法，电视不可能轻易受社会精英人士利用，在他们内部交流或传播他们的思想。甚至在不存在与每一个人都相关的社会事件的情况下，电视往往将所有的社会群体都囊括在很相似的信息世界中。与此同时，由于电视使用的是视觉形象，它以一种与社会互动非常相似的方式呈现信息。尤其当它进行实况转播时（与书本上对这类事件的描述截然不同），电视很可能暴露戈夫曼（Goffman，1959）所说的“幕后行为”（backstage behavior），这种所谓的“幕后行为”揭示一种境况的幕后现实，而不是一种理想化的形象。这就意味着信息不大可能被操纵和扭曲，尤其是如果播放是现场直播和仅仅经过最低限度的编辑整理的话，就更是如此。最后，电视能够产生使所有的地点看起来极为相像的效果，无论这些地点是学校、监狱还是私人住宅，因为它将个体与有关世界其余部分的大量形象和信息联系在一起。

与此同时，电视促进了个体与他们自身所属社会群体的认同，因为电视为他们提供了用于比较他们自身境况和其他群体境况的较多信息。从前，少数民族在孤立的信息系统和非常独特的群体经验基础上建立了对自身的认识。对于那些认为自己在某方面处于不利处境的人来说，看电视增进了他们利用政治和社会行动改善自身处境的动机。

梅罗维茨（Meyrowitz，1985）认为，就其作为一种社会活动场所而言，电视所具有的能力对整个社会产生了许多重要影响。它瓦解了建立在对印刷媒体控制基础上的传统政治权威，而代之以善于操纵视觉媒体的新型领导人。它也使政治权力非神秘化，因此现在的学生和少数民族群体要求他们在大学和公司中享有政治权利，而在过去，这简直匪夷所思。

电视给孩子提供的成人交往方式的知识比他们通常从印刷媒体中获得的这方面的知识更老道，从而瓦解了父母支配孩子的权威。这就意味着他们更迅速地被社会化，更不情愿接受父母的意见和权威。今天，就服装、娱乐偏好和语言而言，与过去相比，孩子更多地被当做成人来对待，而成人的行为往往更像孩子。

值得注意的是，美国保守的宗教团体为了维护自身与美国社会其他团体之间的差异，建立了自己的电视网络。这些网络提供的电视节目反映了全国性电视节目，但强调不同的政治、社会和宗教价值。

尽管梅罗维茨似乎认为这个社会活动场所很容易为公众所接受，然而希尔加特纳和博斯克（Hilgartner & Bosk，1988）在讨论“社会问题的兴衰”时指出，进入媒体领域是一个充满高度竞争的过程。因为公众注意力是一种稀有的宝贵资源，进入媒体空间要进行激烈竞争。这两位作者指出，潜在的社会问题有很多，但是其中只有一小部分能够成功地进入大众媒体的社会活动场所。其他研究表明，其他文化形式，如流行歌曲、电影、新闻故事等，也面临同样情况[10]。这些文化形式之中也只有一小部分能够成功地获得构成文化活动场所的媒体的注意。

希尔加特纳和博斯克（Hilgartner & Bosk，1988）强调，社会问题的实际数量对进入这个活动场所的社会问题数目的影响很小。这同样适用于其他内容形式。一个重要的因素在于，在与提供了潜在的、可使用的材料有关的特定时期，就这个活动场所所包含的内容数量而言，这个活动场所本身容纳能力很有限。希尔加特纳和博斯克（Hilgartner & Bosk，1988）这样说：“正是由于潜在问题的数量和表现这些问题的公共空间规模不相符，才使得这些问题之间的竞争对于集体界定的过程如此关键和如此重要。”[11]

与进入文化领域的其他内容相比，某些种类的内容更为相似。希尔加特纳和博斯克引证说明了戏剧性和新奇性的特征对于社会问题的重要性。按照他们的观点，“简单的、戏剧性的问题论述更有可能在竞争中获胜”（Hilgartner & Bosk，1988）。同时，与经过“复杂和精细分析”编排的社会问题相比，与普遍接受的“政治神话”联系起来的社会问题更有可能进入社会活动领域。其他内容形式也是这样，能够被迅速和容易理解的内容得到优先考虑，因为，与难于理解和陌生的材料相比，这种内容具有的含义为人所熟悉。换句话说，材料必须有新奇性因素，但是，不能达到要求受众自身具有全新视角的程度。

文化活动场所中的呈现是如何影响内容本身的呢？或许最明显的影响就是反馈效果促成的对一个话题或问题的进一步发挥（Hilgartner & Bosk，1988）。那就是说，一旦一个主题通过它的一个亚渠道进入文化活动场所，它就很可能被其他许多渠道所接受，因为这些渠道被跨组织的和个体的社会网络联系起来。传播一个特殊题材的渠道越多，就意识到这个主题的人们的数量而言，无论他们主动还是被动意识到的，那个主题产生的影响也就越大。

希尔加特纳和博斯克（Hilgartner & Bosk，1988）也讨论了过多信息所产生的饱和效应。由于通过不同频道广泛传播给公众的论题的相关信息过多，过于类似，那个论题可能失去戏剧性效果，不再是文化活动场所的一个有生命力的话题。

就流行文化而言类似效应也已经被发现。彼得森（Peterson，1978）指出，在赢得广泛接受过程中，乡村音乐开始听起来更像其他形式的流行音乐，逐渐失去其独特性。具有讽刺意义的是，这些变化是乡村音乐联合会竭力劝说广播电台采用全方位乡村音乐节目编排方式所造成的，这样做是想提高这种音乐的冲击力度和影响力。新的乡村音乐广播电台采用了流行音乐电台的节目编排风格：它们一再重复演奏为数不多的唱片。这样做大大减少了其作品能被上演的艺术家的数量，同时也降低了这种面向公众的音乐体裁内部的风格多样性。因而，只有少数乡村音乐明星成为超级明星。这些明星的唱片的销售额激增，但许多其他表演者却遭了殃，因为电台不再播放他们的唱片。彼得森（Peterson，1978）说：“乡村音乐的亚形式，民歌乡村音乐（folk country）、乡村低吟歌曲、兰草音乐，过去经常是乡村广播电台节目混录的组成部分，后来被新的乡村广播节目所枪毙。”

本雅明（Benjamin，1969）是预言文化内容传播产生的另一种重要影响的第一人。大规模的传播意味着内容被非语境化（decontextualized），在这一过程中，内容失去了本雅明所说的“灵韵”（aura），尽管这个术语的意义还不完全明确，但是，可以断

定，特定种类的内容失去了它们作为具有特定指涉的文化符号所应有的特权地位。很明显，一些最具感染力的文化符号，由于在不同种类的媒体上多次曝光，就失去了它们的原初意义，获得了新的内涵。

换句话说，在这种语境下，内容被呈现这一事实本身改变了一个人、一个事件或一份文献的原初意义。文化语象（icon），如《蒙娜·丽莎》或玛莉莲·梦露的照片，每被复制一次，其形象根据它们是出现在广告中、海报中、T恤衫上，还是出现在有关艺术史的著作中，会投射出新的或改变了的意义。非语境化一方面导致一种文化的全部象征内容（symbolic repertoire）大幅度增加，但另一方面，由于一再被复制、并置和剪辑，全部象征内容中的每一项内容的有效性会被非语境化降低。这种情况可能相应地引发了近年来日益增多的对形象和概念的循环利用。一旦形象和概念失去了它们的影响力，就会出现孤注一掷地寻求替代物的情况，由于过度使用和不断重复，这些替代物相应地被排空了意义。

媒体文化范式与娱乐

媒体文化范式对于娱乐的性质和效果有什么启示？尤其值得注意的是，娱乐媒体是如何阐释社会事件的？对公众产生了什么影响？

与霍尔（Hall，1977）的观点相似，吉特林（Gitlin，1983）认为，电视娱乐的意识形态内容经常随着不同社会阶层的意识形态的变化而变化。电视没有制造出它自身的意识形态；相反，它从社会的其他部门那里接受意识形态。就批判主导文化的意识形态而言，通过将它们的观点融入社会精英人士的视角之中，电视产生了缓和这些观点的效果。吉特林描述说电视表现了文化与政治的多元化，但与此同时，它传播的信息倾向于商业利益的视角。在娱乐节目播放过程中，受众被当做销售广告宣传的产品的市场。在商业广告中，电视通过表现消费者的满足来表现幸福，在戏剧性很强的节目中，通过表现中产阶级生活方式来表现幸福。

重大的社会冲突一经出现就被吸收到这些节目之中，但一般来说，它们是不会从受这些冲突影响最深的人们的角度来表现这些冲突的。换句话说，社会对立和批评被电视节目所吸收，但是它们被理性化，以至于它们不再对整个社会构成威胁。社会问题的解决办法，表现在个体采取的行动上，而不是改变这类社会问题的社会结构根源的集体企图上。

吉特林（Gitlin，1983）指出，主导意识形态本身就是矛盾和不一致的，因为有关影响个体及其生活方式的许多问题没有明确的共识。例如，在以消费为导向的社会中，努力工作和休闲的相对重要性变得越来越有歧义。他对影响受众的这些问题的主体持不可知态度，他呼吁对受众进行人种志研究，以便确定他们对电视的意识形态内容做出实际反应的方式。

与吉特林的观点相似，纽科姆和赫施（Newcomb & Hirsch，1984）认为，电视呈现了与政治、社会和个人问题有关的论题的不同视角，但是，这两位作者并不认为电视传播一种一致的、以阶级为基础的意识形态，或一套主导文化价值。在他们看来，电视强调的是讨论而不是灌输，强调的是矛盾和困惑而不是和谐一致的信息。换句话说，电视是一个文化论坛，而不是阐述政治与社会教条的舞台。这就意味着电视逐渐吸收了变化着的社会角色和社会冲突的定义，但是，

电视不是通过支持变化而仅仅是通过援引这些变化来做到这一点的。

纽科姆和赫施（Newcomb & Hirsch，1984）提出的作为一种文化机构的电视模型利用了卡雷的传播作为符号化过程的理论，“通过这一过程，现实得以生产、维护、修补和改造”。（Carey，1975）按照纽科姆和赫施（Newcomb & Hirsch，1984）的看法，当代文化通过其艺术来检验自身。在当代社会，电视对于现实的社会建构过程尤其重要。

在此他们利用了菲斯克和哈特利（Fiske & Hartley，1978）阐发的有关电视具有吟游诗人（bardic）功能的观念，这种观念认为，在传统社会中，吟游诗人或诗人的作用在于证实和增强他们的文化成员所具有的一种适当的认同感。他们认为，“传统的吟游诗人将他所在的那个时期的最重要的关注内容变成诗歌。我们必须记住，电视将我们本人的日常感知变成同样专门化的、但不那么正式的一种语言系统”（Fiske & Hartley，1978）。

菲斯克和哈特利明确将电视看做一种文化活动场所，这样做不仅因为商业垄断或政府控制，而且也因为“文化感觉到需要一个共同的中心，而电视传播的信息总是指向这个中心”。在菲斯克和哈特利看来，电视的吟游诗人功能解释了它强调的是某些观念和价值而非其他。他们认为电视需要它的节目呈现“已经确立的有关现实性质的文化共识”。在他们看来，表现边缘群体的意识形态和信仰的电视节目占用的时间较少是不正常的。另一方面，菲斯克（Fiske，1987）强调，电视节目若想流行，它必须呈现能迎合不完全赞同主导意识形态的群体的成员的兴趣和以不同的方式阐释主导意识形态的人的兴趣。

强调主导文化的一个后果是，主题往往是通过熟悉的理解方式表现出来。换句话说，个别节目往往为特殊问题提供老一套的处理方式。在总体上，纽科姆和赫施认为电视“内容稠密、丰富和复杂”，但它是通过将形形色色的节目并置才获得这种效果的。他们认为，分析电视必须从节目编排的“连贯”（strips）角度出发，在这种“连贯”之中，“对相同思想相对立的处理方式”很可能序列地发生。

因为能以各种方式阐释这些节目，尽管阐释方式并不是无限多样的，观众内部的各个亚群体往往对它们做出不同的反应。怀特（White，1989）指出，电视往往为“大多数人提供某些事物，提供符合潜在观众的利益和需要的一种受限制的意识形态立场的自由”。她暗示说，看到内容广泛的节目素材的观众，希望发现对他们有特殊意义的一些素材。边缘群体成员经常以创造者始料未及的方式来阐释素材，从而达到这个目的。进行所谓的颠覆性解读，通常需要忽略文本

中再现主导规范和价值的那些因素，以及用于构架所指意义、降低其主导地位的因素。颠覆性解读的发生需要忽略整体框架，集中探讨次要主题和次要情节。菲斯克（Fiske，1987）暗示说，电视文本中的一些因素只有从主导意识形态角度才能得以阐释，而其他因素则可以进行“商讨、抵制或对立的解读”。

纽科姆和赫施（Newcomb & Hirsch，1984）也强调社会上不同利益集团的重要性，这些利益集团在商讨媒体节目意义方面发挥了作用，他们向媒体网络施加压力，使媒体网络将所指意义纳入他们对社会经验的阐释之中（也可见Cantor，1979）。

媒体文化与社会

媒体文化的性质和作用取决于它们在其中传播的社会的特征。梅雷尔曼（Merelman，1984）认为，媒体尤其是电视传播的文化，在很大程度上不同于它的政治和经济结构的价值和规范。一方面，庞大的等级制社会结构，例如联合大企业和政府部门，控制了经济和政治存在的方方面面。另一方面，媒体传播的文化表现了一种个人主义的意识形态，根据这种意识形态，几乎不受限制、对社会群体几乎不尽义务、只凭借个人力量达到目的的个体被奉为楷模。按照梅雷尔曼的分析，当代媒体文化将个体描述为凭个人力量行事的人，他们认识世界时不带有强烈的群体认同感和成员身份。再现了美国社会形象的媒体叙事中的主要神话，是个体战胜社会的神话，或个体战胜社会上所谓邪恶势力的神话。美国媒体中的美国社会的形象是一个“不受限制的文化”的形象，这种文化对个人追求成功和获得成功很少加以控制或限制。情景喜剧夸大了自发情感的重要性，由于节目编排的时间限制，它轻视了复杂的问题和社会冲突，美化对权威的敌视态度，吹捧无法无天，同时将教育和严肃的思想描绘成浪费时间。

正如梅雷尔曼（Merelman，1984）指出的那样，这种情况的反讽意义在于这一事实：媒体文化产生于象征对个体生活进行组织限制的强有力的等级制政府组织之中。换句话说，电视网络的集中的组织权力，与在很大程度上由它们传播的虚构叙事刻画的权力分散的、平等和民主的美国社会形象之间，存在一种奇怪的分裂。

尽管电视与媒体文化一般都有助于不受限制的文化的广泛传播和生产，但是媒体并不产生这些价值。这种媒体文化能够成功地取悦于受众，原因在于，受众对此有所偏好。在其中群体从属关系、阶级结构和政治从属关系都比较密切的、紧密联系的社会中，媒体文化大概需要强调不同的应当优先考虑的事情，甚至对人们生活产生的影响要少一些。

媒体文化与社会之间关系的另一个方面在于它有助于社会整合的程度。在某种意义上，电视扩大了社会整合的规模；每一个人都潜在地与社会活动场所联系在一起。然而，正如卡尔霍恩（Calhoun，1988）所指出的那样，为公共话语提供的机会减少了。公众接收到信息，但是双向交流的机会已经完全不存在。

十九世纪的报纸植根于都市社区内部的社会网络之中，为政治以及其他类型的讨论奠定了基础，人们在各种场合下大声阅读报纸；今天，为了生存，报纸不再为社区服务，而服务于面积广大和成分复杂的大都市地区。这些地区的社会联系很薄弱，因为人们往往不在他们居住的区域工作，并经常改变住地。

无论哪一种情况，媒体都不鼓励个体之间或不同社会群体成员之间的社会联系和对话。不同群体的成员之间不存在有意义的对话，而有意义的对话可促使不同群体的成员就目标和优先考虑的事情做出共同决定。公共利益集团和平民政治运动为这种趋势提供另一种替代性方法，这表现在，他们为仅仅与一小部分公众有关的公共话语提供了论坛。

建立在媒体文化基础上的社会整合有可能越来越脆弱。这表现在七十年代美国人对大多数主要社会机构的领导作用的信任大幅度下降（Mazur，1977），同时也表现在七十和八十年代美国人对政治领袖的支持程度普遍摇摆不定，以及在全国和地方选举中投票率持续下降。

媒体文化分析表明，描述美国社会的性质最好根据核心媒体提供的社会活动场所的隐喻。某些类型的信息是广泛共享的，不同的人口群体和族群能够互相比较。另一方面，与社会活动场所再现的集合体认同的程度不是在提高，事实上，袭击其他社会群体成员的种族和族群暴力事件正在持续上升。

按照社会学对大众媒体角色的传统阐释，大众媒体广泛传播的文化符号应当促进人们在总体上与社会认同。因为，在大社会中，面对面的传播不可能是发展共识的方式，大众传播成为发展共识的方式。大众传播利用绝大多数人都能理解的固定程式，提供了大多数人能够欣赏的民族英雄和角色模型。与此同时，它们淡化了社会冲突和意见分歧。内尔森（Nelson，1976）以如下方式表达了这种观点：

> 每当我们看电视、阅读通俗杂志或侦探小说、听乡村音乐、看电影或观看职业体育比赛的时候，我们都在重新确认美国文化的信仰和价值。实际上，我们每周都用十五到二十个小时参加美国文化宗教的崇拜仪式。

实际上，正如我们所见，大众媒体似乎没有促进有关价值、规范和行为的共识；社会团结（social solidarity）正在降低而不是在提高。为了理解这种始料未及的结果，我们必须考虑文化活动场所所呈现的信息对公众的影响。一种可能是，无论虚构的还是非虚构的，信

息的广度、多样性和数量都是极为不稳定的，完全不可能吸收人们的日常生活经验。结果，正像最近对新闻和新闻节目的受众进行的研究所表明的那样，人们通过转移他们的注意力来做出反应。有关娱乐节目偏好的材料表明，生活方式与对所有这些节目中的一小部分的偏好相关联（Weiss，1989；另见第三章）。此外，公众旨趣的范围非常狭隘。

一种比较悲观的解释是，个体通过将自身与再现了共同价值、行为和消费模式的生活方式认同，向充斥大众媒体的信息做出反应，这些生活方式彼此之间的差别越来越大，越来越难以让外人理解。卡斯拉特（Cathelat，1985）指出，我们正走向其中的生活方式类似于“聚居区”（ghettos）的一种文化，在这种文化中，各个聚居区的成员彼此孤立，相互猜疑。无论怎样，作为社会整合形式的媒体文化的局限需要进一步分析和探讨。

结论

有关媒体文化范式似乎存在许多共识，正像将它用于电视分析所表现的那样。电视构成了一种文化活动场所，这个文化活动场所在建构现实和阐释重大事件和社会变迁方面发挥了重要作用。在这个过程中，它表现了内容广泛的、与各种亚群体和从属角色有关的各种观点和意识形态，但是它根据与占主导地位的社会群体，尤其与中产阶级专业人员和商人相关联的价值和行为来构架它们。观众自身在社会系统中的定位不同，他们对这种材料的阐释就各异。属于边缘群体的个体和充当更具有边缘性角色的个体，往往根据离经叛道的而非主导的价值体系阐释一些电视节目素材。

这类著述表明，电视娱乐既是陈旧定型的，又是复杂多样的。无论从艺术性上还是从意识形态上看，单个节目很可能相当陈旧和固定。只有比较序列节目编排的连贯，才能看出集合体中的复杂性和多样性。因此，显而易见，在文化活动场所的层面上，能够以各种方式探求和呈现各式各样的视角。与此同时，与个人主义、成功和个人自由有关的无所不在的信息，目前似乎与美国的社会机构的实际性质相抵触，实际上，这些信息正在产生越来越多的疏离，而非社会与文化的整合。

第三章 社会分层与媒体：被媒体充斥的社会中的受众

除了最简单的社会，在所有的社会之中，由于趣味和财产的不同，不同类型的文化产品与不同的社会阶层联系在一起。这些关系的性质是否由于在现代社会中媒体的作用被夸大而有所变化？媒体是如何影响不同的社会阶层的文化选择的？媒体本身是否对认识社会分层（social stratification）产生影响？

社会学在讨论文化偏好与社会阶级之间的关系时往往断定，不同社会阶级的特征决定了这些阶级的文化偏好。根据这种观点，教育和财富与高雅文化偏好联系在一起，高雅文化一般被界定为生产与传播受到社会精英人士控制、以他们为主顾的文化产品。其他人则消费极少要求或根本不要求教育背景的低俗文化或大众文化。

构成这种观点基础的是将文化视做一种权力形式的观念（Lamont，1989）。文化产品为公众界定现实，因而塑造了公众的态度和行为。低俗文化被认为将一种现实观强加给公众。高雅文化被视为能够用于增强或巩固一个特定精英阶层或社会阶级的地位、排斥那些缺乏欣赏它所必需的知识的人的一种资源。

在二十世纪八十年代，高雅文化与低俗文化之间的区分，开始被认为是日渐武断，而不是建立在审美内容内在差异和对不同教育程度要求的基础上。迪马吉奥（Dimaggio，1982）认为，在十九世纪，美国上层阶级通过支配和控制某些文化形式的生产和展出，向下层阶级索取高额门票，限制他们接触这些文化背景，有意制造了高雅文化与低俗文化之间的区分。社会精英将文化形式当做巩固自身社会地位的手段。结果，高雅文化开始等同于这些组织生产和传播的文化。这种文化享有最高声誉，对社会的影响最大，这是因为它拥有的资源最丰富。低俗文化或大众文化被等同于营利性组织生产的文化。

然而，在二十世纪后半叶，随着文化工业的规模和重要性日渐增大，高雅文化的相对的声誉和引人注目程度（visibility）逐渐降低。这些组织具有的权力和资源意味着流行文化开始具有影响力和重要性，即便不是声誉，而在从前，声誉专属于受精英人士控制的组织中

生产的文化。电视的利润源于广告，这一事实意味着，同广告活动一样，电视节目制作人开始根据生活方式而不是根据社会阶级来界定他们的观众。相应地，在迎合社会各阶级内部的以及各阶级之间共同的各种趣味过程中，产生了节目编排的多样性。

与此同时，经营高雅文化组织所需费用大幅度增加。上层阶级再也无力补贴这些组织所需的全部费用，而不得不依赖公司的捐赠和州政府以及联邦政府的拨款。为了证明这种支持的合理性，这些高雅文化组织不得不改变它们的文化供品以便吸引更多的受众。这就意味着，这些组织的文化供品变得更加折中，将以前被认为既不属于被社会广泛接受的艺术也不属于先锋派艺术的主题和风格包括在内（Crane，1987）。

过去，研究高雅文化与社会分层之间关系的人注意的焦点，是高雅文化与低俗文化之间的内在差异，是喜爱不同类型文化的不同社会阶级成员的偏好。

甘斯（Gans，1974）认为，现代社会以不同种类的亚群体或“趣味公众”为特征，它们都有自己的一套文化偏好或者“趣味文化”。文化并不是强加给趣味公众的；公众根据自己的价值观念和受教育的程度在一系列可能性之中进行选择。按照甘斯的看法，趣味公众之间的主要差异是社会阶级。因为每一项文化内容都具有内在的教育要求，教育预示了文化偏好。甘斯描述了五种趣味文化及其公众：高雅文化、中上等文化、中低等文化、低俗文化和准民间文化。每一种趣味文化包括：（1）有关不同文化形式可取性（desirability）的价值；（2）文化形式本身（例如音乐、美术、文学、电影等）；（3）表现这些文化形式的媒体（例如图书、报纸、唱片和电影）；（4）不同文化偏好的政治价值或政策含义。在社会各阶层内部，存在以族群、宗教、地域和年龄差异为基础的亚群体，这些差异也是造成各种文化偏好的原因。尽管每个趣味公众都有其自身的一套偏好，但是这些偏好之间也存在某些相互重叠的地方——中上等公众从低俗趣味的文化中拾取精神食粮，反之亦然。甘斯（Gans，1974）认为：“这种‘骑墙’文化的模式很普遍；中上层公众会背离自己的文化而投入较低俗的文化之中，底层的趣味公众偶尔会参观博物馆或参加交响乐会。”

布迪厄（Bourdieu，1984）对这种现象做出了一种不同的阐释。他认为，下层阶级的成员不理解构成高雅文化基础的审美传统，因此，他们在博物馆里或音乐会上的体验与上层阶级的体验完全不同。根据这种观点，扩大高雅文化（例如艺术博物馆）的公众的尝试并没有真正做到向更多的受众广泛传播高雅文化。高雅文化的民主化过程不可能仅仅通过使高雅文化更易于接受来完成。在布迪厄看来，社会

出身和与之相关联的文化趣味的社会化对成年人的文化趣味产生不可磨灭的影响。

按照布迪厄的看法，艺术与文化消费一般完成了使社会差异合法化的社会功能。社会阶级区别的合理性从文化趣味和行为方式角度得以证明。在这种情况下，欣赏高雅文化的趣味和知识与社会阶级密切相关，相应地，高雅文化不仅被视为一种享有盛誉的文化形式，而且也被认为给社会其他阶层的文化设定了标准。在某种意义上，只有这种文化被认为是合法的。高雅文化是文化理想。人们认为高雅文化和流行文化彼此不同，彼此之间的影响很小。布迪厄认为，下层阶级的文化趣味是由一种实用主义态度决定的：娱乐应当为他们提供办法逃避或解决他们面对的问题。相比之下，不受经济的迫切需要所驱使的上层阶级，从“为艺术而艺术”的角度看待文化。重要的是形式与风格，而非实际内容与功能。布迪厄认为“中产阶级趣味的”（middlebrow）文化矫揉造作，反映了中产阶级渴望获取上层阶级的地位而未能成功的努力。

与布迪厄不同，甘斯认为高雅文化只为孤芳自赏的一小部分公众服务。甘斯（Gans，1985）认为，美国先锋派文化越来越脱离于其他文化。它没有为其他文化设立标准，反而失去了受众的支持，尤其是青年们的支持。

另外，一些社会学家认为，文化趣味与社会阶级不再密切联系在一起（Lewis，1980；Peterson & DiMaggio，1975）。在社会阶级内部或跨社会阶级与亚群体发生联系的文化阶级或生活方式正替代着趣味公众和趣味文化。刘易斯（Lewis，1980）认为，在社会和地理流动几乎不存在的时期，以及文化变迁速度很低的时期，文化趣味与社会阶级联系在一起。在这种情况下，文化趣味是在孩童时代和青少年时代获得的，在长大成人之后几乎没有什么变化。在这种情况下，文化趣味与社会阶级之间的联系很显著。在社会和地理流动速度飞快，文化变迁速率加快的时期，文化阶级的成员通过与崛起的或上升的文化风格认同而团结在一起，这样的文化阶级不断出现和消失。这些文化阶级与社会阶级的界限并不是吻合的，这反映了这一事实，同一社会阶级的成员会从不同角度认识同一文化形式。

作为社会分层基础的从社会阶级到生活方式的这种转变，很可能反应了人们确定他们身份的方式的变化。在工业社会中，身份与生产密切地联系在一起；一个人的身份源于职业或专业。在后工业社会中，随着休闲时间和休闲活动的大量增加，经济与政治机构的价值与文化机构的价值有了脱节（Bell，1976）。结果，身份越来越建立在生活方式和消费模式的基础上。作为与符号编码认同的微妙的标志，

有形的客体变得更为重要。有形的客体之所以显得比社会地位更重要，是因为人口中的很多人都享有社会地位，在这些人当中，存在许多不同的文化与符号选择。

在二十世纪后半叶，文化组织的变化，包括文化工业越来越具有中心性以及当代高雅文化日益边缘化[12]，提出了一些新的问题：（1）文化工业是怎样界定它们的受众，并因而塑造不同类型的文化的受众的？（2）媒体以受众中某些阶层为目标，是怎样影响受众中的其他阶层对媒体的反应的？（3）受众对媒体的反应是怎样影响媒体根据主题、情节和人物选择内容的？更复杂的问题是，受众从社会地位角度对自身的认识是怎样受到媒体的影响的？这个问题不可能通过现存的研究来考察。为了回答这些问题，有必要简略回顾一下社会科学家描述美国社会中各阶级的方式，这些社会科学家使用了社会经济指数，例如教育、职业和收入以及市场调查组织对生活方式的确认。

美国社会中的社会分层：社会经济指数

社会经济指数显示，美国社会是由为数不多的社会阶级构成的。就受教育程度而言，存在三个阶层：在校大学生和大学毕业生（37%），中学毕业生（39%），在校中学生和小学生（24%）（The World Almanac and Book of Facts，1991）。从职业角度来看，存在四个阶层：管理人员——专业人员阶层（22%）；销售人员与职员阶层（白领）（30%）；体力劳动者（蓝领）（32%）；农场工人、非技术熟练工人以及服务人员阶层（16%）（U.S.Brueau of the Census，1985）。将近百分之四十三的人口收入少于一万五千美元；百分之二十二的人口收入在一万五千到二万五千美元之间；百分之十六的人口收入在二万五千到三万五千美元之间；百分之二十的人口收入三万五千美元或高于这个数字（U.S.Brueau of the Census，1990）。就家庭净值和资产而言，百分之四十五的家庭少于二万五千美元；百分之三十四的家庭在二万五千到十万之间；百分之二十一家庭在十万美元这个水平上或高于这个数字（U.S.Brueau of the Census，1984）。如果看一看财产和资产的分配的话，就会看到分配更不平衡：百分之十的人口占有全国财产的百分之六十四，而百分之五十的人只占有全国财产的百分之三（Rose，1986）。

以这些统计数字为基础进行归纳，美国社会看起来就会有四个主要阶级层次：百分之十的人口属于巨富，他们几乎控制了全国三分之二的财产；百分之十六的人口属于社会底层，他们集中住在城市贫民区，毫无资产可言。其余的人口要么平均分属于中产阶级和工人阶级，要么偏重于属于工人阶级，这就看这些术语怎么界定了。被一些研究者界定为中下层的人，却被另一些研究者界定为工人阶级[13]。

尽管社会经济统计资料描述的是一个拥有为数不多的阶级的社会，但是，我们了解的有关消费品和娱乐偏好方面的知识，一般却表明，就趣味和生活方式而言，社会是高度零散化的（见下文）。为了提供一系列差别较大的社会阶层，有必要从衡量标准（measure）角度，例如声望和生活方式，而不是从经济地位和职业位置角度将社会分层概念化。

社会分层与生活方式

在市场研究者看来，生活方式再现了不同的文化与商品消费模式。通过利用各种要素，例如人口统计特征、地理定位和个人特点，市场研究者试图从以下方面确认消费模式，即消费某些产品与消费其他产品是联系在一起的。消费没被看做一个单一的过程，而是被认为反映了吸收了相似的购置物、态度和行为的一种方式。在社会学家看来，有形货物和休闲活动的这些选择模式，表现了它们与使用新手段界定个人身份的象征意义相认同。按照莱斯、克兰和杰哈利（Leiss，Kline，Jhally，1986）的看法，消费者选购产品时将产品当做“向其他人传播他们与若干复杂的社会属性和价值观念的关系”的一种手段。

米歇尔（Mitchell，1983）认为，每一种生活方式都代表了建立在“价值、欲望、信仰、需要、梦想和特殊视角”基础上的一种独特的生活方式。他的最新分类（Graham，1989）包括八种类别。最高层次与最低层次的类别分别对应于美国社会最富有和最贫穷的阶层。中间的六种类别代表了中产阶级内部在价值观念、地位和成就方面的区分。

另外一种研究方法将邮政编码当做生活方式的标志。魏斯（Weiss，1989）描述了与美国的三万六千个邮政编码联系在一起的四十种生活方式。他认为，邮政编码代表了对消费品、媒体和休闲活动有着不同偏好的独特社会群体居住的居民点。甚至相距很远的居民点也可能有完全相同的生活方式（Weiss，1989）。

法国社会学家卡斯拉特和他的助手们广泛地研究了生活方式。按照卡斯拉特（Cathelat，1985）的观点，从七十年代初西方工业社会经历了一个“过度分层”的过程。所谓过度分层，他指的是出现了代表不同生活方式的众多亚群体。与此同时，全体社会成员共有的规范与价值观念已经减少。在卡斯拉特和他的助手们看来，作为阶级文化概念的对等物，社会类型（sociotype）由两种因素组成：心性（mentalities）和社会作风（sociostyle）。心性是在社会特征（年龄、收入、住处和社会阶级）、价值观念、优先考虑的事物、理想和规范等方面，彼此相似的个体群体。在每一种心性的内部，可以在生活方式、日常习惯、世界观、消费、阅读习惯、投票习惯和社会选择差异基础上界定社会作风的亚群体。

在八十年代中期对一万多名美国人所做的调查的基础上，艾琳和卡斯拉特（Allien & Cathelat，1988）确定了十一种生活方式，这些生活方式代表了多种独特的消费和娱乐趣味、政治观点、事业目标和社会态度以及社会行为。每种生活方式都与一些不同的社会经济特征，如年龄、性别、职业、教育、收入和种族等联系在一起。只有在教育和收入基础上，才能将这十一种生活方式归属于三个独特的阶层（上、中、下）。然而，这项研究表明，在这三个社会阶级内部，由于年龄、性别和种族的缘故，存在三四种独特的生活方式。

正如我们将看到的那样，媒体也从生活方式角度而不是从社会阶级角度界定他们的受众。

核心媒体——电视和电影的受众

在所有的媒体中，电视吸引的受众最多。与在整个放映过程中观看一部极其成功的电影的观众人数相比，在一周之内观看一场特别电视节目的人数要更多。百分之九十八的美国家庭拥有电视：电视平均每天打开七小时（World Almanac，1989）；普通成年人每天看电视三至四小时；妇女看电视的时间比男人看电视的时间长，老年人看电视的时间多于年轻人（Stacey，1985）[14]。

电视受众经常被描述为大众。可是，赫施（Hirsch，1980）宣称，这种电视受众观念已经过时。他说："这种观念臆断了由消极的和对媒体内容不加以选择的接受者组成的一种同质的受众，这些受众都以同一种方式使用媒体。"（Hirsch，1980）

按照赫施的观点，三个主要电视网络事实上将他们的受众界定为几个市场。赫施（Hirsch，1980）说："每一个电视网络首先关注的是，根据广告商要求的人数来增加受众的数量。"正因为这样，他们没有通过迎合特定的趣味来增加受众的整体数量，而是增加他们在现存受众中的比例。赫施说明，"商业竞争就是争夺一个稳定市场上的市场份额。"更确切些，网络从几个不同的市场角度出发，将它们的受众概念化，这样做取决于每天的时间和每一个时间段上观众的人口特点。然而，它们的目标并不在于争取最小公分母，就像人们经常所说的那样。相反，它们的目标是在特定的时间档上购买力最强的人口群体：白天的中产阶级妇女和夜间的中产阶级男子。

事实上，正如生活方式和对特定电视节目的偏好之间的关联所显示的那样，电视受众的趣味似乎与生活方式密切相关。在五十二个主要电视节目中，只有一半得到魏斯所确定的四十种生活方式中一两种生活方式的人的强烈偏爱（Weiss，1989）[15]。只有九个节目（17%）受到从属于四种以上生活方式的人的强烈偏爱。没有一个节目受到八种以上生活方式成员的强烈偏爱。

弗兰克和格林伯格（Frank & Greenberg，1980）在电视受众内部确认了十四种独特的兴趣团体，每一个兴趣团体都选择不同的节目组合。这些兴趣团体的成员在选择其他类型的媒体和休闲活动时也不相同。尽管这些兴趣团体与受教育程度和社会阶级层次相关联，但是，在每一社会阶级内部趣味有很大的差别。例如，其中的五个兴趣

团体主要由中年人和工人阶级构成，但是这五个团体中有两个团体花费大量时间看电视，其余三个团体则不然。在以大量使用其他媒体为特征的的九个兴趣团体中，有四个团体也大量使用电视。这九个团体的成员大部分是年轻人，但是他们来自各种社会阶级背景[16]。简单地归纳一下，十四个兴趣团体分四类：

1. 消费所有媒体的类型。由四种兴趣团体组成，其成员为年轻人，来自各个收入阶层，大量消费所有媒体。

2. 消费边缘媒体的类型。由五个兴趣团体构成，成员主要来自高收入或中等收入阶层，其中既有年轻人又有中年人，他们消费边缘媒体，但不消费电视。

3. 电视迷。涉及到两个比较老的工人阶级兴趣团体，他们只消费电视。

4. 疏离媒体的类型。包括三个比较老的工人阶级兴趣团体，他们既不消费电视也不消费其他媒体。

在过去二十年中，好莱坞的电影制片厂一直集中资源制作耗费巨资的大片，吸引各个年龄群体和性别群体（见第四章）的影片。即使是这样，按照电影领域的一位市场调查专家的看法，“绝大多数电影不是耗费巨资拍摄的大片，因为不同影片吸引了具有不同人口特点和电影兴趣的不同受众”（Earnest，1985）。

电影以年轻人为目标甚于电视。尽管广告预算的数目巨大，一般占影片全部成本的三分之一，但是，一部影片的成功在很大程度上取决于它在一座城市公映之后马上出现的口耳相传的荐举。为了维持公众对影片的意识和相应地维持上座率，需要使用口耳相传的荐举，这一事实表明，成功的影片吸引具有相似生活方式的人们。看电影本身或许就是某些生活方式的组成部分，这一迹象符合如下事实：许多市场调查的对象报告说，有些电影他们看了许多遍。

边缘媒体——广播和杂志的受众

电视出现之前，广播网和杂志在全国范围内服务于几乎毫无差别的大量受众。一旦电视开始被广泛接受，其他类型的媒体被迫使它们的活动面向专门化受众（Hirsch，1978）。

在过去的三十五年中，由于电视参与竞争广告的缘故，全国性的广播网最终瓦解，广播电台认识到，受众中的特定阶层对流行音乐有独特的偏好。直到二十世纪七十年代，每一家广播电台还试图服务于单一受众内部的各个亚群体。在二十世纪七十年代，调频广播电台（FM）通过提供一系列范围有限的音乐风格，使用复杂的市场研究技巧，开始以特定的受众为对象。广播电台广播变得越来越零散化，以数量有限的、具有高度专门化音乐趣味的人口阶层为接受对象（S.Greenberg，1985）。

尽管销售给广大受众、具有普遍旨趣的杂志很难生存，但是，以对某些特殊主题有浓厚兴趣的小读者群为受众的杂志（Compaine，1980；Carmody，1991）却办得很成功。在后电视时代，这类杂志发展得最为迅速。康佩因（Compaine，1980）认为，产生这类杂志的市场的原因有，大学升学率大幅度上升（将近50%的高中毕业生上大学），要求专门化技术教育和专长的专业工作和管理工作增多了，最后，从事业余活动、运动和旅游等休闲活动的人数增多。换句话说，杂志为了生存，没有以所有受众为接受对象，而是根据受众的趣味、兴趣和价值观念将自己的受众概念化。

图书出版商应付市场的方法各不相同：少数几家大出版公司以广大受众为对象，而小出版公司则服务于高度专门化的趣味。某些体裁的小说取悦于具有极为特定的趣味、价值观念和知识兴趣的个体，这些极为特殊的趣味、价值观念和知识兴趣使个体们相互甄别，形成社会群体。例如，据说科幻小说爱好者形成了一个社会群体，这个社会群体由作家组织和读者组织组成，他们经常以名为“爱好者杂志”（fanzine）的业余出版物和定期会议为核心举行活动（Bainbridge，1986）。一些爱好者杂志使用名为“狂热者”（Fannish）的一种特殊科幻小说俚语。社会网络在民用波段（CB）电台的听众（Kerbo，Marshall & Holley，1978）和传奇小说读者当中也得到了认同（Schiffman & Schnaars，1980）。

受众对媒体界定的反应

实际受众的特点并不完全与不同媒体对它们的界定一致。一部特定的影片、电视连续剧或其他媒体的受众的性质，在一定程度上与一些特定的文化组织界定或争取其受众的方式联系在一起，与受众界定自身的方式联系在一起（Cantor & Cantor，1986）。换句话说，如果一些特定的文化组织不恰当地或不够全面地界定受众，潜在的受众会通过收回注意力，或向这些组织施加压力，迫使它们以各种方式改变产品来做出反应。例如，艳情小说的读者发展对色情和女性主题的趣味要比出版商能够或愿意提供这类材料的速度快得多（Schiffman & Schnaars，1980）。

在某些情况下，一个特殊体裁的新受众可能会出其不意地出现。在这种情况下，生产者发现有必要在短期内使内容产生重大转变。几十年来，肥皂剧的受众主要是中下阶级的家庭主妇和与住在郊区的家人和朋友相隔绝、社会地位向上流动的家庭主妇。在二十世纪七十年代晚期，这些节目吸引了一种比较年轻的新受众，他们主要是中产阶级大学生和工作的未婚大学毕业生。正如莫德尔斯基（Modelski，1986）所指出的那样，在某种意义上，肥皂剧体裁的性质是观看肥皂剧的家庭主妇生活的镜像：几个联系松散的情节、频繁的中断和定期出现的关子，这一切与没完没了的故事内容结合在一起。这些节目与异常忠实的受众共同回忆发生在十年前或更长时间以前的事件。在另一方面，这些节目展示了一幅和谐的郊区社区图象，这种图象与现实并不一致，但是，它有可能满足受众成为这类社会网络组成部分的愿望。

较年轻的新受众处于完全不同的工作和教育环境中。这些年轻的观众不大热衷于这些节目，他们寻求的是兴奋和性刺激。短短几年之内，一些肥皂剧被改头换面以适应这些新观众的需要，现在，剧中出现了较年轻的人物，更加现代、迎合高层次消费者的用具和充满异国情调的新场所，而不是从前的小镇和郊区背景。这些新节目讲的都是些快节奏的历险和神秘故事，而不是聚焦于错综复杂的人际关系。

全国性文化组织不能成功地取悦于它们的受众，这一点可从电视节目、电影、流行歌曲和杂志的高失败率上看出来。例如，电视网试图推出的最新的电视节目显示出，其中大多在几周或几个月内失败。只有十分之一的电影卖座；极少数的成功之作补偿其余所有的失败之

作。相似的失败率是流行音乐业和杂志业的特点。

无论电影还是电视剧，在很大程度上都从中产阶级视角表现现实，这一事实对公众的影响几乎不为人知。与统计调查的数据相比，对白天和黄金时间播放的电视剧中人物的职业的分析表明，蓝领职业得到充分再现，而专业职业和管理职业则被极度再现（Cassata & Skill，1983；Greenberg，1980）。对这种扭曲的一种反应是受众减少。从上文中探讨的事实即可看出，公众中某些老的工人阶级阶层几乎不看电视，不消费任何其他类型的媒体。

此外，某些成功地争取到受众的节目和体裁能够使一些受众全力参与，这些受众包括：对肥皂剧异常忠诚的观众、每个月阅读二十或三十本传奇小说的狂热爱好者和与朋友一遍又一遍观看同一部电影的狂热崇拜影迷（例如，“落基恐怖影片展播” [The Rocky Horror Film Show] ）。人口特征的变化能够使一些群体更易于形成文化爱好者或文化崇拜者组成的社会共同体（social communities）。正如培根——史密斯（Bacon-Smith，1991）指出的那样，由于适合的男性的人口特征发生变化，中年妇女结婚的可能性降低了，她们极有可能形成科幻电视连续剧爱好者的社会共同体。

结论

正如我们所看到的，不可能完全从社会阶级的角度来理解媒体受众。媒体生产主要以中产阶级内部的特定阶层为对象，可从年龄、性别和生活方式角度界定这些阶层。工人阶级在很大程度上不存在于这些媒体生产之中，表面上看，这个阶级的某些阶层对这种遗漏做出的反应是完全逃避媒体。

媒体成功地以某些群体的兴趣为目标，这些群体的反应就是不遗余力地参与媒体节目。然而，受众的兴趣随着时间的变化而变化和演变，有时候变化和演变的速度相当快。结果，个别节目和全部体裁必须对这些变化做出反应，否则就会失去它们拥有的大部分受众。媒体生产的高失败率表明，媒体和受众一般很难步调一致。

然而，边缘的全国性文化的持续零散化意味着，内容日渐被改变以适应特定社会群体生活方式的需要。他们接受的文化尽可能地被用于反映他们在特定时期内的趣味、兴趣和态度。正因为这样，它被用于证实他们的世界观和自我形象，而不是向他们的世界观和自我形象提出挑战。这种类型的文化尽可能反映消费者自身的形象。

第四章 全国性文化工业中的文化生产

三种主要文化工业（电视、电影和流行音乐）组织生产出产品向全国和世界绝大多数受众发行。其他几种文化工业组织，例如，出版业、有线电视、杂志和广播在全国范围内向数量较少的受众传播文化，这些组织在这个领域的边缘发挥作用。在这两种情况下，内容和受众的特点受到了公司政策的影响，而公司的政策则取决于这些组织之间竞争的程度，这些组织经常随着市场状况的变化而变化。对这些组织的研究绝大部分一直使用文化生产的研究方法，这种研究方法聚焦于全国性文化工业的结构和组织管理，全国市场决定它们对文化产品的影响[17]。

分析全国性文化工业的市场结构借助于经济学中的有关寡头垄断的理论（Peterson & Berger，1975）。文化工业一般受到少数几家大公司的支配，它们控制了大部分文化产品市场。按照经济理论，这类寡头垄断组织创新的可能性不大，它们很有可能对产品做一些改头换面，以此向市场情况的变化做出反应。

工业结构的类型对文化活动场所中的文化特点具有重要影响。属于寡头垄断的公司以最大限度获得利润的方式选择文化产品。这必然无法做到提供消费者之所需。因为每家公司都在试图获得大众市场最多的份额，寡头垄断组织的成员之间竞争激烈，但每一家几乎都没有创新动力。这些公司更倾向于避免与创新联系在一起的风险，乐于生产高度标准化的和同质的产品。每一家寡头垄断公司都试图销售取悦于大多数消费者而不开罪人口中主要亚群体的产品。相同的模式预示了这样一种情况，当这些公司由于失去了对它们的市场的控制而面临日渐增多的竞争时，它们被迫进行创新，利用标准化程度不高的内容来销售它们的产品。

在本章中，我将讨论这种模式是如何成功地解释全国文化工业组织的行为，以及它们传播的文化产品的性质。马克思主义和新马克思主义理论认为，文化工业传播的文化产品反映了社会经济精英的价值观念。相反，有人可能认为，根据文化生产的观点，文化产品的特点受到这些公司面临的市场性质的影响，同时也受到它们的规模和财力

的影响。它们对各种亚群体，尤其是边缘亚群体的需要和兴趣做出反应的程度，在一定程度上取决于市场的波动。在某些情况下，例如就流行音乐而言，这些工业产生的文化产品所表现的价值观念经常更接近于反文化的价值观念，而不是接近于公司中的精英们的价值观念。

尽管主要文化工业中的组织在二十世纪五十和六十年代受到市场动荡的严重影响，但在八十年代，它们看起来已经越来越能够抵挡住这类压力了。因此，伯内特和韦伯（Burnett & Weber，1988）认为，主要大公司采用既能应付小公司又能应付消费者的新策略，来维持它们对流行音乐工业的控制。在寡头垄断控制的模式中，市场结构决定了文化变迁的水平，这种模式需要用一种新模式来取代，在这种新模式中，市场结构不再是决定创新程度的重要因素。当大大小小的公司越来越趋向于相互合作而不是相互竞争，市场的结构就会保持稳定，但是大公司对市场的控制比以前增多了。

主要文化工业的结构：战前与战后时期

在三种主要文化工业当中，有两种文化工业（电影业和流行音乐行业）的历史可被划分为三个独特的时期：一九零零年至一九四八年；一九四九年至一九七零年；从一九七零年至今。这两种工业都源于二十世纪初，在二十年代形成寡头垄断。在一九四九年以前，这些大公司控制它们的市场，在这一年，电视的出现和高等法院做出的一项反托拉斯决定，迫使它们做出调整以适应新的形势。从一九四九年到一九七零年，这些工业经历了促使其产品性质发生重要变化的时期。在始于七十年代的第三个时期，这些公司被联合大企业接管，采用了增强市场控制的新的管理方式。

在电影业发展的早期阶段（1894—1908），有几百家小公司，每一家都在这项工业的三个分支（生产、发行和放映）中发挥作用，但是，这些小公司迅速被控制这个行业三个方面的寡头垄断公司所取代。从一九二零年到一九四八年，美国电影史上所谓的制片厂时期，主要公司控制了大部分电影院，这是它们控制电影业的一个非常重要的因素。莫尔特比（Maltby，1981）认为，这是寡头卖主垄断控制电影业的关键所在。通过给予彼此的产品以优惠和生产造价昂贵的产品，他们能够阻止独立的制片人与自己竞争。依靠首轮放映的电影院获取利润，能够生产造价昂贵的影片和延揽索价极高的明星。独立制片人只好去拍摄二流或B级影片。

在同一时期，主要唱片公司依赖错综复杂的公司网络，这个公司网络经营这个行业各方面的业务，从唱片零售业到播放唱片制品以便吸引公众注意力的广播电台（Peterson & Berger，1975）。它们控制了唱片零售业，这意味着，它们能够阻止唱片传到经营小公司和独立发行人的唱片的零售商手中。如果一家小公司生产出一张轰动一时的唱片，大公司立刻能够生产出它们自己的同类唱片，进行销售。作为展示其产品的手段，广播业对于唱片业至关重要。主要公司与广播网有着合作关系，广播网确保向观众播放它们的唱片。

彼得森和伯格（Peterson & Berger，1975）认为，由于这一时期的流行音乐已经不再反映新的音乐潮流，潜在的消费者逐渐离开市场，因为他们的趣味没有得到满足。一九五四年的唱片销售总量略微少于一九四八年，尽管这一时期的经济与人口普遍增长。唱片公司的无能为力也表现在，没有被大众媒体商品化的音乐的数量激增，例如

爵士乐、节奏布鲁斯和都市民间音乐的复兴，它们通过现场演出的演奏者得以传播。

在二十世纪五十年代初，电影制片厂和唱片公司都失去了对市场的控制。高等法院在一九四九年做出的反托拉斯决定，迫使电影公司与它们的连锁电影院脱钩；这就使得它们更无法抵挡来自电视方面的竞争，电视在一九四一年就已经具有定期播放的基础（Pryluck，1986）。电视的成功使得广播网变得无利可图，使唱片公司失去了它们播放唱片的主要系统。

动荡的组织环境与寡头卖主垄断控制面临的威胁：一九四八年至一九七零年

鉴于寡头垄断组织控制了文化市场，文化供应方面的重大变化是怎样发生的呢？答案在于，这些工业时常经历动荡，这些动荡是威胁到它们对市场控制的技术、人口和社会的变化造成的。在动荡的环境中（Emery & Trist，1965），市场如此变幻莫侧，以至于如果它们产品的性质不发生重大变化，经营管理就无法适应变化的状况。文化组织环境中真正的动荡似乎发生在很短的时期内，它往往与公众评价文化产品的标准发生突变的时期联系在一起。传播新型文化素材的新组织最有可能在这时候出现。

在二十世纪五十年代，唱片公司和电影公司都经历了动荡。与此同时，来自电视方面的竞争与这些工业组织的结构变化和观众人口特征的变化交织在一起，这就使得这些公司的产品销售难上加难。

在五十年代中期，唱片业的动荡时期持续了大约三年。这与主要唱片公司失去对播放其产品的系统——主要的广播网——的控制同时发生，主要广播网消失的原因在于，它们无法与电视竞争广告。这个系统被小规模的、地方的、独立的广播电台所取代：这类广播电台使用新的节目编排：每天二十四小时演奏被录制的音乐。这些电台为小唱片公司提供了市场，小公司数量激增。小公司倡导了摇滚乐这种新的流行音乐风格（Peterson & Berger，1975），这种新音乐通过独立的广播电台播放。无论就其声音还是就其歌词而言，这种新音乐反映了受众中青少年阶层的趣味，这些歌声和歌词比较重视政治，性感外露。这一时期正是人口和政治变化增强这部分受众的影响和购买力的时期。

按照彼得森和伯格的看法（Peterson & Berger，1975），五十年代中期的动荡时期之后，是六十年代初的稳定和巩固时期。紧随其后是另一个多样化时期，这一时期从一九六四年持续到一九六九年，在此期间，出现了大量的唱片公司，其中包括在创作和生产自己的音乐方面有很大自主性的重要音乐家控制的小公司。从以下事实可以看出市场动荡的程度，有两家最重要的公司被挤出寡头垄断组织（尽管在六十年代末又返回）；两家新公司（其中一家为黑人所拥有）进入了前四名。正像寡头垄断模式所预示的那样，在这一时期音乐的创新的程度是很高的（这一时期被称为摇滚乐的黄金时期）。主要公司被迫

创新以维护自身在唱片工业中的地位。然而，到了二十世纪七十年代，主要唱片公司已经重新控制了唱片业。从那时起，唱片业受到六家公司的支配，其中的两家在四十年代跻身于四家最重要的公司行列。

在电影业方面，在一九四九年，当主要电影公司对发行自己影片的连锁影院的控制被取消后，出现了类似的动荡时期。与此同时，电视的节目播放开始动摇了电影受众的基础。电影业的动荡时期一直持续到六十年代。电影史家乔伊特（Jowett，1976）描述说，在这一时期，电影业处于“混乱状态”。越来越难以确定什么样的电影能卖座：电影还是有受众的，但是受众的反应和趣味比从前更难以预测。电影公司无法探明受众自身变化的趣味，它们越来越依赖于独立的电影公司来制作它们资助和发行的产品。到一九七零年，电影业结构中寡头卖主垄断的程度同一九四八年相同，最重要的十家发行公司获取总收入的百分之九十五；在一九四八年，最重要的八家发行公司获取了相同份额的总收入（Phillips，1982）。

主要文化工业的结构：一九七零年至一九九零年

从一九七零年到一九九零年，电影、电视和唱片工业的市场结构仍然非常相似，尽管这些公司的所有权经常发生变化，引进了新型传播技术。从六十年代晚期开始，这三种工业中的主要公司被联合大企业购买。联合大企业是二战后在美国兴起的一种新型控股公司，它被定义为“在几个不相关的领域内有重要利益的多样化的公司”（Ballio，1988）。在这段时期的大部分时间里，十二家媒体联合大企业拥有三家电视网络、重要唱片公司和数量可观的出版公司[18]（也可见Bagdikian，1987；Gomery，1984；Monaco，1979）。五家主要唱片公司是大型电子或通讯联合大企业的子公司）。这些公司既出售软件又出售硬件，能够生产图书、电影、唱片和录像带之间相互关联的产品（tie-ins），从而有助于为它们做广告和销售这些产品[19]。在七十年代和八十年代，由于联合大企业经营的接管和合并，一些公司和联合大企业不断地易手。

这些工业中的公司设法应付影响它们的文化产品销售策略的限制，例如巨额成本和生产新材料的复杂性，以及它们产品的可销售性的巨大的不确定性。普通故事片的生产成本稳步上升：在一九四一年生产成本是四十万美元；在一九七二年是二百二十万美元；在一九八零年是一千万美元；到了一九九零年则达到二千六百八十万美元（Phillips，1982）。市场需求几乎无法预测。在八十年代只有百分之十的美国电影赢利。在电视出现之前，十部电影之中有九部赢利（Phillips，1982）。在所有唱片之中，只有一小部分（大约10%）能够保本（Frith，1987）。尽管存在这些限制因素，那些最大的公司成功地维持对这些工业的控制，似乎越来越有能力抵制动荡时期的侵袭。

音乐公司采用一些新的策略以保持对市场的控制。主要公司生产唱片，但是它们一般从曾在小公司灌制过唱片的音乐家中进行挑选。它们不把小公司制作和发行的红极一时的歌曲转录成自己的产品（转录制品），相反，它们开始从独立的、自由的制作者那里购买素材。赫尔曼（Hellman，引自Frith，1987）宣称，目前，小公司为大公司提供实验市场，它们之间存在一种共生关系。大公司也购买许多最成功的独立经营的公司，将这样的公司当做彼此之间可以竞争的独立分公司，吸收到自己的组织当中。与此同时，大公司加紧了对发行渠道（例如无线电广播）的控制。这些电台逐渐将播放的节目限制在少数

红极一时的唱片上，这对于主要唱片公司的唱片销售更加有利。近年来，电台节目播放表上红极一时的歌曲的数量已经从四十首降低到十五至三十首（Belinfante & Johnson，1983）。

这些形形色色的策略产生的结果是，到了一九八零年，流行音乐工业中的八家公司集中比例（8-firm concentration ratio）高于一九四八年[20]。四家公司的比例几乎同一九五五年前同样高（Rothenbuhler & Dimmick，1982）。这意味着，比例逐渐增大的流行音乐产品是由数目逐渐递减的公司生产和发行的。在流行音乐工业之中，在一九八零年，除了十家最大的公司，大约三十六家中等规模的公司和十五家小公司每家至少生产出一首红极一时的歌曲（Anderson，Hesbacher，Etzkorn，& Denisoff，1980）。[21]罗森布勒和迪米克（Rothenbuhler & Dimmick，1982）得出结论说："走红的音乐产品日益受到少数几家非常大的公司的控制。"在这个十年期的末尾，受众再次撤离市场，唱片的销售一落千丈。然而，八十年代初期的一项创新，音乐录像节目重新激发了公众对流行音乐的热情，使大公司增加了利润。

尽管目前市场结构依然很稳定，大大小小的公司互相合作而非互相竞争，大公司对唱片业的控制摇摆不定。与电影公司和电视网不同，唱片公司不能仅仅从小公司推出的新作品上抽取佣金。主要公司无法预测新的音乐潮流，这些新的音乐潮流往往转瞬即逝，原因在于最有影响力的消费者是青少年。当青少年中新的同龄人群体进入唱片市场，创新的幅度就会摇摆不定。唱片公司要想与它们潜在的消费者保持联系，就不得不在主要城市和城市周围的夜总会和会堂演奏的几千家小型摇滚乐队中发掘人才。根据新模式（Burnett & Weber，1988），新的音乐风格是作为一种反文化而出现的，随着新一群同龄人进入青少年时期，它就开始流行起来。这种音乐之所以成功，原因在于，它使这个群体脱离成年人，作为青少年反叛的象征而发挥作用。由于每一个新的年龄段群体都寻求一种多少有些不同的音乐来认同，所以音乐潮流一直在变化。大公司对这些潮流的反应是，将它们吸收到产品中。一种新的音乐潮流正确立地位的时期，音乐产品多样化程度也就高些（最畅销的、不同的文化产品的数量表明了这一点）。一旦这种潮流为主要公司所吸收，多样化的程度就会下降。

新模式只是部分地适用于电影业，因为这些公司一般与小公司签约来生产它们自己的素材。在过去的二十年里，主要公司依靠小公司创作大公司发行的影片。小公司提供脚本和主要的有创造能力的员工，而制片厂提供资本。然而，这些所谓的独立制片人在很大程度上受制于主要公司管理人员的控制和影响（Pryluck，1986）。他们考

察了几百个项目，对其中一些做了计划，但只有一小部分被拍摄成电影。这些电影中只有极少数非常成功。电影似乎并没有为青少年的反文化提供主题。相对来说电影业脱离它的公众，部分原因在于它位于落杉矶，部分原因可归咎于它从精英的小圈子中雇用人才这种倾向。正如福克纳（Faulkner，1983）指出的那样，制作这些影片的人构成了一个小的相对封闭的内部圈子，圈子中的人一遍又一遍地重复制作。甚至电影学院也用电影工业的审美价值观念和视角培养学生（Henderson，1990）。

与此同时，制作和发行影片需要巨额成本，在这方面，这些电影公司要比唱片公司有更大的市场优势。因此，在这一时期，电影工业的结构一直非常稳定。在一九八三年，最重要的六家公司获得了电影业总收入的百分之八十九（Gomery，1984）。

自七十年代以来，由于市场的不确定，主要电影公司的活动局限于每年拍摄几部造价昂贵的影片（耗巨资拍摄的大片）上。这种模式始于七十年代初，一直持续到整个八十年代。这种策略是建立在如下假定基础上的：对于大多数公众而言，看电影不是一种定期习惯；只有当影片是场面宏大的巨片时他们才可能去观看（Phillips，1982）。销售已经成为预算的一个重要组成部分；一般说来，一部耗巨资拍摄的影片三分之一的预算将花在广告上（Monaco，1979）。标准的一贯做法是利用广泛渠道，例如电视、出版（平装本的电影故事）和销售T恤衫以及其他含有电影故事主题的物品，渗透潜在的市场。

鉴于电影市场高度稳定和集中，同时还由于这些公司对文化产品创作的控制程度很高，电影业中缺乏多样性就不足为奇了。多米尼克（Dominick，1987）指出，从一九六九年到一九七三年，好莱坞电影内容多样化程度最高（用对少数几个体裁的集中来衡量），在当时，独立经营的电影公司生产的影片的数量最多，从那段时期以后就呈下降趋势[22]。从一九六九年到一九七三年，各主要公司拍摄的影片内容多样化程度最高，从一九七九年到一九八三年，这些影片内容也最缺乏多样化。从六十年代早期以来，三种体裁——戏剧片、情节冒险片和喜剧片——占这些影片的三分之一。

由于联合大企业生产的影片模仿以前的成功之作和重复使用旧主题，联合大企业所有制遭到莫纳科（Monaco，1979）痛斥。福克纳和安德森指出（Faulkner & Anderson，1987），电影导演与其说是因为艺术创新而获奖，不如说由于经济成功而获奖。创新与影片的经济成功成反比，因此，创新往往遭到反对，因为影片票房收入低的导演不大可能再次被雇用。由于生产成本上升，风险也就增加了。而内

容的多样性却降低了。主要公司生产的影片越来越相似。

总之，从一九七四到一九七八年，电影业经历了一段巩固时期，在此期间，生产成本上升，但片租收入和利润也上升了。这种情况导致影片内容多样性下降，这表现在续集和再版的增多，同时表现在对耗巨资拍摄的大片的依赖性越来越强。就主要公司而言，七十年代末和八十年代初是一个极端保守的时期，在此期间，所有的这些趋势变得更为突出。

换句话说，电影业不同于流行音乐工业之处在于，在八十年代，高度集中并没有伴随内容的多样性，高度集中是就利润流入少数几家公司的比例而言的。部分原因在于这一事实：与流行音乐工业相比，电影工业中的创新更多地与风险联系在一起。事实上，组织一支新乐队要比组织名声已经确立的乐队更便宜，因为新乐队成员要求的工资比较低。与流行歌曲相比，主要公司生产的影片不大可能像流行歌曲那样被受众用做建立他们身份的手段，尽管风靡一时的影片，如某些恐怖影片和科幻影片，很可能会充当这种角色。从六十年代初到八十年代初，独立经营的公司生产的影片数量翻了一翻（从所占比例的11%到27%）（Dominick，1987），这一点值得注意。然而，尽管独立经营的销售商在一九八三年发行了三百零三部影片，但这些影片只获得当年全部票房收入的百分之四。

在八十年代末，电影业开始面临越来越多的、来自有线电视公司、付费电视公司（pay-per-view）和家庭录像商店的竞争，但是几乎没有迹象表明这将导致它的产品多样化程度增强。由于电影业对国际电影市场具有支配地位，它似乎有效地脱离了实际的竞争。在一九五二年，美国电影工业在国外市场的收入占总收入的百分之四十二，在七十年代，占总收入的百分之五十到百分之五十五（Phillips，1982）。

在九十年代，从国外电影市场获得的收入占票房总收入的将近百分之五十。随着来自其他媒体的竞争愈演愈烈，这些收入显得越来越重要。全世界每年总共生产三千六百部故事片，其中百分之十是美国片，美国片占据了全世界电影放映时间的百分之五十，整个票房收入的百分之五十（Compaine，1982:251）[23]。

美国电影在国际市场占据主导地位，是因为其主要电影公司已经在全世界建立了最广泛和最有效的发行组织（Phillips，1982）。为了获得大量受众，其他国家的制片人必须经常使用美国的发行网络。美国人拥有的发行公司不仅经营美国电影在国外的租赁业务，而且也发行外国制片人制作的电影。此外，他们拥有巨额资本，这就使得他

们能够生产出大量供发行的影片。追求既有国际吸引力又有国内吸引力的影片内容是促使电影作品更加雷同而缺乏创新的另一个因素。

从八十年代末开始，外国电影公司对电影工业产生更多的影响。外国公司购买了好莱坞电影制片厂的股份，或者将其全部买断（日本人经营的索尼公司买下了哥伦比亚影片公司）。两家法国电视公司作为主要角色在国际舞台上崛起，它们资助它们能够提供市场的影片，它们与好莱坞的电影制片厂合作生产影片（Canby，1991）。然而，这些公司往往喜欢生产与好莱坞制片厂生产的同类的耗费巨资拍摄的大片，因为这类影片仍旧走红国际市场（Canby，1991）。尽管电影业需要新的游戏者，但是游戏规则却不大可能改变。

寡头垄断模式与电视工业

直到八十年代末，在三种主要的全国性文化工业中，电视的集中程度依然最高。三个网络——美国广播公司（ABC）、哥伦比亚广播公司（CBS）和全国广播公司（NBC）——从四十年代末有正常的电视播放开始，就支配了电视工业。与其他两种文化工业不同，这种工业几乎没有经历过动荡。来自有线电视和付费电视方面的竞争的增多，同时还有第四个网络（福克斯广播公司）的出现，没有促使它们大幅度改变产品的特征，个中缘由下文再作讨论。

在选择供传播的文化产品方面，这些公司的经营管理采用了什么策略？这些公司的经营管理层愿意让公众们相信，通过提供消费者所需之物，或换句话说，通过满足消费者的需要从而使它们的产品尽可能多地吸引受众，维护了它们在这项工业中的地位。例如，电视网取消节目最常用的理由就是尼尔森收视率很低。[24]事实上，消费者的需要比不上满足广告商对吸引目标受众的需要那么重要。因为电视台向广告商销售广告时间档，所以广告商赢得特定种类公众的目的影响了网络广泛传播的产品的性质。在广告商看来，十八岁到四十九岁的中等收入者是最理想的受众。

然而，最近的一项研究（Wakshlag & Adams，1985）表明，无论与收视率还是与人口因素相比，其他两种因素都更重要，这两种因素是：（1）与网络从电视连续剧获得的利润率相关的这部连续剧的成本；（2）对标准化内容的偏好和对不同寻常的内容的成见，尤其当这种内容需要较高的生产成本时。从一九七四年到一九七九年，被取消的黄金时间的节目有一半以上收视率很高，有充分的理由将这些节目继续办下去。显而易见，这种表面上似非而是的后果受到了考虑成本的影响。在这一时期被取消的节目中，将近百分之七十五的节目的成本高于平均成本。因为不论成本怎么样，一部电视连续剧能够带来相同的广告收入，如果利润是主要考虑因素的话，将成本降低到最低点对网络是有利的。最后，与内容是标准化的节目相比，内容不寻常的节目更有可能被取消，而无论收视率或市场调查的人口统计数据如何。对赢利的市场的控制使得每一个时间档变得如此有利可图，以至于试验不同寻常的产品失败所付出的代价升高了。这就导致了这种表面似非而是的后果，随着利润上升，节目的多样性却降低了[25]。

因为创新被认为有风险，所以电视台更倾向于生产与过去的成功

之作相似的产品。与莫纳科（Monaco，1979）对电影工业的看法一样，吉特林（Gitlin，1983）认为，电视工业提供了一种重新组合的文化，在这种文化之中，新产品被用于模仿过去的成功之作，将几个同类产品的特点结合在一起，或使用过去在其他媒体中获得成功的产品，如模仿畅销书或成功的百老汇戏剧。通过吸收成功的节目的特征和根据这些节目创造新节目，电视的派生产品（spin-off）将这种重新组合的策略应用到它自身的媒体之中。

不情愿实验新产品导致不情愿试用新人才。另外，越是强调在寡头垄断控制之下获取利润，就越是鼓励依靠被证明是人才的人而不冒险使用新人或新产品。正像电影业中的情况一样，将全国范围和所生产的节目素材的数量联系起来看，实际为电视网生产节目素材的人数很少。吉特林（Gitlin，1983）声称，掌握了标准形式的作家有一百名左右，电视网找他们创作新节目。他们是将这项工业价值内在化的行家里手。他引用了一家电视节目制作公司的头儿的话说。

> 电视是一个规模这么小的行当，这简直让你无法相信。我国有两亿人口，却只有几百人在经营电视节目——都是在一起相处很长一段时间的圈里人，彼此袒护（Gitlin，1983）

直到七十年代初，当有线电视公司开始进入市场的时候，主要网络在电视工业中实际还很孤立。但是到八十年代初情况就不同了，政府规定发生变化，这使有线电视业变得有利可图，这些公司开始同电视网激烈竞争。到了一九九零年，百分之五十九的有电视家庭安装上了有线电视（World Almanac and Book of Facts，1991）。在整个八十年代，独立经营的电视台（即那些不附属于三家主要网络的电视台）的数量增长了百分之五十。录像机的发展为观众提供了其他选择。网络在黄金时间所拥有的受众比例从八十年代初的百分之九十降低到九十年代初的百分之六十多一点（Carter，1991）。

按照寡头垄断的模式来推断，同较小公司的竞争将迫使主要公司试验一些新方法以保持它们对电视工业的控制。实际上，由于几个原因这种情况没有发生。其中一个原因是，自从七十年代初以来，生产电视节目素材的成本翻了三番，从平均每小时二十万美元涨到平均每小时七十五万美元（Cantor & Cantor，1988）。为了增加生产费用，它们不得不减少利润率。结果，它们往往依靠标准制式。当它们承担制作耗资巨大的新电视剧时，它们同国外合拍，通过将节目卖往其他国家来收回部分成本。其次，尽管收视率下降，它们仍然从广告中获得丰厚的收入，因为广告商还是将电视网当做接触受众的最佳途径，而不大倾向于在有线电视网上做广告（Gerard，1989）。

寡头垄断模式与边缘文化工业：出版业案例

与核心文化工业相比，边缘文化工业生产的产品所吸引的人数较少。考泽、卡杜新和鲍威尔（Coser，Kadushin，& Powell，1982）估计，“在《财富》杂志一九八一年所列的美国五百家最大的工业公司的名单上，整个出版业仅名列第四十六位”。一般说来，这些工业分成两类：包括试图争取公众的少数大公司和争取少数受众的大量小公司。这类工业与流行音乐工业（其特点也是由小公司和大公司组成）的区别在于，流行音乐工业拥有数量最多的潜在受众。[26]尽管没人知道购书的公众的实际数量，一本畅销书很少卖过一百万册，而一套成功的摇滚乐唱片一般每年销售四百万张。[27]

近年来，出版业中的这两部分极大地扩张，但扩张的方式却不同。由于联合大企业的兼并和收购，最大的那些公司变得更加庞大（Coser et al，1982）。例如，在一九八四年，海湾与西方工业公司购买了普伦蒂斯——霍尔出版社，形成全国最大的出版公司，在此之前，它已经拥有了另一家非常大的出版社，西蒙——舒斯特出版社。海湾与西方工业公司期望在出版业的每一重要部门中发挥举足轻重的作用（Cole，1984）。由于联合大企业通过购买小公司扩大了对出版业的控制，其他文化工业中发生的在同一公司内部独立的各个分公司之间竞争的现象出现了。与此同时，越来越多的、向数量萎缩的受众销售图书的小公司涌现了。这些变化反映在新出图书品种每一年都在增多：一九五零年是九千七百四十六种，而一九八七年达到了四万五千种（Compaine，1982）。[28]

鲍威尔（Powell，1982）认为，出版业中最大的公司像娱乐工业中的最大的公司那样发挥作用，它们通常与娱乐工业有着建立在共同联合大企业所有制基础上的密切联系。在过去的二十年里，这些公司越来越重视耗巨资出版的畅销书，通过各种媒体向全国和国际市场推销，使用搭卖销售广告，将书拍成电影或电视节目推销图书，或将影视的内容制作成图书（对这个过程的详尽描述，见Coser et al，1982）。在某些情况下，一部成功的影片被以图书的形式制作成小说（Coser et al，1982）。现在，图书的发行受到全国连锁书店的寡头垄断公司的操纵，这些连锁书店的存货限于畅销书和市场销售好的其他图书。

小出版社往往专门出版有关某些题材的图书——这类图书对特殊

受众有着独特的吸引力，或专心致志地出版少数种类的图书（McDowell，1986）。那些力图出版具有与大出版公司竞争的潜力的图书的小出版社面临打入连锁书店这一大难题，连锁书店只注重名气大的作者。由于面对来自连锁书店的竞争，独立经营的书店的利润下降，并且这样的书店正在消失（Coser et al，1982）。

到了八十年代末，随着越来越多的图书因无力支付（从销售角度而言的）巨额印刷费用、给作者的预付稿费和广告活动的费用而无法出版，显而易见，试图以销售电影和流行歌曲的方式销售图书有其局限性，主要原因在于，与其他流行文化形式相比，任何种类的图书的潜在市场要小得多（Cohen，1990）。公众的阅读兴趣极其不同。

即使对还存在一定规模市场的某种图书而言，例如言情小说，读者阅读趣味的变化已经形成了动荡时期，期间大公司失去了对市场的控制。在二十年的相对稳定时期过后，言情小说的市场变得越来越动荡。言情小说的大量生产始于一九五八年，当时禾林（Hallequin），一家加拿大出版公司，开始出版平装本的言情小说，这种小说有着独特的程式，书中的女主人公最终赢得了一开始似乎鄙视她的男主人公。通过将图书直接送到公众面前，禾林控制了它出版的图书的发行；它们在电视上为这些图书做广告，不仅书店出售这类图书，而且超级市场、杂货店和廉价商店也出售这类图书。换句话说，这类图书在购书妇女聚集的地方以很低的价格出售。这家公司从一开始就进行了广泛的市场调查。在一九七七年，将近一百四十名妇女为这家公司写作，当时禾林向全世界销售了一亿五千万册图书。

在七十年代末，由于给妇女带来“越来越多的性自由和获得金钱、权力和地位的机会”的女权主义运动的影响（Thurston，1987），妇女的态度发生了改变。随之而来的是，一种新的、含有较露骨的艳情素材的历史言情小说开始流行起来。到了七十年代末，对艳情历史言情小说的狂热走到了尽头，这在很大程度上归因于竞争者以同样风格过分地模仿早期作品。

在八十年代初，紧接这股狂热之后的是一种新的、对当代艳情言情小说的狂热。从一九八零年到一九八三年，九家不同的出版社总共发行了十五种不同系列的艳情言情小说（Thurston，1987）。到了一九八二年末，每一个月出版三十种这类新型艳情小说，结果市场高度饱和，尽管百分之三十的受众每月阅读二十种以上。到了一九八五年，每月总共出版八十种新图书。在此期间，禾林失去了百分之五十的美国市场。

出版商对这个动荡环境的反应象征了生产文化产品的组织在这种

环境之下面临的问题。禾林对这种新形式的第一个反应就是坚持老一套，就当什么也没发生。瑟斯顿（Thurston，1987）声称，支配这些公司的是男性销售管理人员而不是女性编辑，他们一贯不理会有关读者态度发生激烈变化的迹象。理解市场比较透彻的女性编辑一般不熟悉有助于支持她们的阐释的量化的市场调查技巧，她们对体裁本身不敏感。她们在公司中的地位很低，这阻碍她们对管理决策施加影响。瑟斯顿（Thurston，1987）得出结论说，由于没有进行精细的市场研究并将产品针对女性受众内部特定的目标群体，“言情小说出版社在总体上似乎陷在试错法手法（trial-and-error ploys）之中”。

到了一九八三年，灾难性的损失迫使禾林引入它们自己的当代艳情言情小说。然而，瑟斯顿估计，到八十年代中期，相当一部分言情小说的受众已经不再阅读这种小说。当时，两家主要出版公司，西蒙——舒斯特出版公司和禾林出版公司在动荡的市场上较量，最终结果是，禾林购买了西蒙——舒斯特的出版言情小说的分公司，试图买回它失去的市场份额（Thurston，1987），垄断了绝大部分市场。

作为把关者的组织：对文化内容的影响

为了理解选择文化内容和选择创造文化内容的人才，对全国性文化工业和边缘性文化工业中的组织管理进行研究至关重要。这类研究表明，这些工业中的艺术决策受到高层管理人员的密切监督。众所周知，这些管理人员有力地控制选择艺术工作人员和界定文化产品自身。坎特尔（Cantor，1971）发现，资助电视连续剧的决策是委员会做出的；管理人员甚至会介入创造过程本身。坎特尔（Cantor，1971）描述了电视剧的制片人和作家所面临的形势：

> ……就被生产的内容而言……网络既被看做施行控制的代理人，又被看做受众……为了继续生产，制片人必须能够适应网络指令的变化。致力于特殊艺术或伦理价值的制片人继续留在商业领域里会遇到困难。

电影背景音乐作曲家描述他们的工作环境时说，在其中他们自己的自主权经常受到威胁，而且影片监制人的音乐知识很有限（Faulkner，1983）。一些导演经常作特殊要求；还有一些导演几乎没有什么要求。与知识极为贫乏的电影制作人在一起工作，作曲家说，他们感觉到自己就像被雇佣的帮工一样，完全脱离了自身的技艺，为了生存而挣扎。电影音乐作曲家要从事无数任务，因为在写作和录制完成之前电影配乐的性质是不可能完全预知的。导演和作曲家不得不就电影的意义和恰当的配乐达成某种共识。福克纳（Faulkner，1983）援引一位作曲家的话说："很多时候你在同一些对自己所要寻找的东西一无所知的人打交道，他们实际上缺乏音乐知识……从某一点上看，你总是面临一个沟通问题。"结果，电影作曲家学会了疏离自己的作品。乡村音乐的歌曲作家甚至更加缺少对自己的工作的控制：他们创作的歌曲必须符合建立在以前走红的歌曲基础上的"产品形象"，并且要经历一个漫长的决策过程，在这个过程中，极少歌曲能被选中（Ryan & Peterson，1982）。他们接受了这一事实：判断他们的作品不是根据他们独到的音乐成就，而只是根据他们的最新创作计划获得商业成功的程度。

瑟斯顿（Thurston，1987）指出，在选择出版言情小说时，"通常的程序是，所有编辑人员达成共识，然后编委会做出决策……言情小说的编辑在一个等级制结构中进行操作，这个等级制结构使三M——manager，marketer，and man（经理、经销商和男子）——高

高在上”。这些出版社的编辑为作者提供有关情节性质、人物和篇幅（一百八十到一百九十页）的特殊指导原则。

最典型的模式似乎是这样的，产品越是昂贵，或一件耗资很少的产品带来的收入越多，组织把关者（organizational keeper）施加的控制就越多。在研究以伊安·弗莱明的詹姆斯·邦德小说为基础的影片生产时，贝内特和伍拉科特（Bennett & Wollacott，1987）指出，这些影片的制片人完全控制了影片生产的方方面面，从脚本写作（一般说来有好几个作家参与脚本写作），在各种场景中使用的暗机关和精巧装置，到用于吸引受众的宣传文章的性质。

与此同时，这篇著述暗示说，这些经理们经常做出决策，资助不适合目标受众和最终无利润可言的产品。瑟斯顿（Thurston，1987）宣称，在出版言情小说的公司里，“男性管理人员要么不理会，要么错误地理解了有用的有关消费者的资料。为了稳妥起见，他们求助于以过时的陈规为基础的策略”。根据坎特尔的看法（Cantor，1971），作为管理部门与文化生产者中间人的大公司的经理们，处境非常暧昧。他们极为缺乏有关文化形式和文化形式评价标准的知识；他们从来就没弄明白艺术能力究竟为何物，或什么人应该具有这种能力。

在这种情况下，对文化生产者的评价往往是在事后根据他们是否成功来做出的。福克纳（Faulkner，1983）发现，各种富有创造力的电影工作人员，如果以前经常被选用，就更有可能被选用参加某一特定的电影拍摄项目。由一小批个体组成的精英分子群体，承担大部分电影拍摄项目。与此相似的是，吉特林（Gitlin，1983），以及坎特尔和平格里（Cantor & Pingree，1983）报告说，参与写作电视节目素材的人数非常少，这说明相似的过程在发挥作用。

作为多阶段过程的组织把关

在许多奖励系统中，文化产品面临两个独立的把关系统：第一个系统涉及到一个组织接受一个组织供传播或播放的文化产品，第二个系统涉及到第二批把关者评价文化产品，这些把关者通常提供进入更加严格的播放或传播系统的途径。文化产品只有通过第一批把关者的考核之后，才能得到第二批考核者的考虑。接受文化生产者的供传播的作品的组织所具有的特点，对于文化产品怎样应付第二批把关者有重大影响。小的或边缘组织传播的作品不大可能得到第二批把关者的评价，更不大可能得到有利的评价。换句话说，把关通常是一个多阶段的过程，各批把关者先后参与到这一过程中。在第一阶段取得成功对于以后各阶段的成功至关重要。

这类多阶段系统的一个范例是流行音乐行业。唱片制作人为唱片公司选择音乐家，录制他们的作品，但是，为了让他们的作品为观众所熟悉，他们的作品必须被流行音乐唱片节目主持人（disk jockey）选中，在电台播放。生产出来的唱片的数量远远多于这些电台播放的唱片的数量（Rothenbuhler，1987）。只有一小部分唱片被选择中，被大张旗鼓地推销。

鉴于这种播放系统所具有的重要性，主要唱片公司采取各种办法，无论合法的还是非法的，对它进行控制。在二十世纪四十和五十年代，这些公司利用它们与广播网的合作关系控制了播放系统[29]。在六十年代，小公司之间的竞争最为激烈，它们有时依靠向电台唱片节目主持人行贿来播放它们的唱片（Denisoff，1975）。从一九四四年到一九七七年间，除了少数几年之外，主要公司成功地控制了系统，这表现在这一事实上：主要公司占有电台有插播节目流行程度排行榜上的唱片的百分之七十九。中等规模的公司生产的唱片占最走红唱片的百分之十八，而小公司只生产了其中的百分之三（Anderson et al，1980）。同出版业中的情况一样，小公司的影响显得微乎其微，因为它们很少能够打入播放系统。因此，尽管文化生产者很容易为小组织所接受，但他们代表的往往是高度专门化的音乐，他们的唱片不大可能通过导致发行的第二阶段把关。中等程度的公司产生的影响多多少少要大一些，但是，在音乐的选择方面，它们往往也比较保守（Anderson et al，1980）。

作为多阶段过程的把关的性质也在奥曼（Ohmann，1983）对一

九六零年到一九七五年之间的小说的研究中得以解释说明。与具有其专门奖励系统的先锋派艺术不同（Crane，1987），各种文学受制于本质相同的把关系统。后来得到批评家盛赞和被奉为经典的小说，一般说来刚开始都是很赚钱的书或畅销书。这些图书是搜寻有商业前景的图书的文稿代理人（literary agents）或编辑的首选。然而，一本书将来能否成为畅销书受到它在出版几个星期之后引人注目的程度的影响。在奥曼所考察的那段期间，《纽约时报书评》（NYTBR）上的评论在这个过程中发挥了重要作用，《纽约时报书评》的受众（将近一百五十万读者）比任何其他文学期刊的受众都多。《纽约时报书评》上的书评影响到书店经理、图书馆工作人员和少数有能力购买精装书的公众进购图书，这一小部分公众主要是居住在东海岸受过良好教育的中产阶级妇女。然而，正如奥曼所指出的那样，在《纽约时报书评》上做广告的出版公司出版的图书更有可能得到《纽约时报书评》的评论。在广告上投入最大的得到的评论版面最多。相应地，这些书最有可能成为畅销书。在八十年代，在电视上露面起到相似作用。作者完全有必要在电视上推销自己的书来引人注目，这已成为一名畅销书作者的一个先决条件（McDowell，1988）。

如果一本书在出版几周之内没有成为畅销书，它就不会有可能拥有大量的读者。出版商根据销售量评估产品，并立即终止出版书单上销路不好的图书。尽管畅销书的地位最初是建立在销售量很小的精装书的基础上，这种地位本身却足以增加未来的销售量。较多受众购买这种图书是因为它是畅销书，并且有更多的书店贮存这种书。精装畅销书现象也促进了这些小说素材以其他形式，如平装本、拍成电影、改编成漫画和连载等形式被复制和消费。换句话说，一本书赚大钱与它成为畅销书密切相关。通常为联合大企业所拥有的一小批大出版公司参与了这个过程。

与此同时，数量众多的小出版公司（有时候是一人企业，从编辑到印刷，出版商事事都要经手）根据各种标准选择供出版的手稿，依靠很小的销售量来维持生存，这表明这些图书对公众几乎不会产生影响。正像文学批评家纽曼（Newman，1973）所哀叹的那样。

> 古典集权社会在生产环节上进行图书审查。一个寡头垄断的民主社会在发行环节上进行图书审查……如果一本书应当印行，但因为它卖不到五千册而被拒绝，这就是审查。如果一部小说有二万名潜在的受众，但却只有其中的四分之一的受众读到它，因为没有人评论、推销和购存，这就是审查。无论由于意识形态对立、官方的无知、冷漠的密谋策划，还是由于自由市场的急切需要，产生的效果是一样的——弃绝了合法享有权利的受众，失去

了读者群。例如，如果有人告诉我们，一本反现行社会体制的小说在波兰的印刷数量很少，没有得到宣扬，没有人评论，这本书很快不允许被印刷，我们知道个中缘由。在这里，这种事情每天都发生，我们却没有对此感到愤慨……超级市场以其自身方式进行审查的程度同文化部审查的程度是一样的。

正如奥曼（Ohmann，1983）指出的那样，取得与商业成功相对的文学成功的候选之作，一般都来自获得商业成功的图书。少数小说被遴选出来在有影响的知识分子期刊，例如《纽约书评》、《纽约人》、《星期六评论》和《党派评论》等上面进行评论。在此，得到《纽约时报书评》的评论也是得到这些把关者考虑的先决条件[30]，尽管在这种情况下，一种特殊评论是必然不可少的，这种评论认为，书之所以是书在于它是文学而不仅仅是娱乐。

这些期刊上的精英分子著述在很大程度上决定了哪些书将会引起激烈争论。这些期刊作为这些知识分子的传播网络和行使文化领导权的论坛而发挥作用。为了跻身于声名远扬的畅销书行列，一部小说至少得赢得其中一些批评家的赞许。

即使在这些期刊上，商业利益与选择图书进行评论息息相关。这些期刊中最有影响的（正如卡杜新［Kadushin］，1974）所确定的那样，是一家重要出版公司的副总裁创办的，在他的这份刊物上，这家出版公司的图书比别的出版公司的图书更有可能得到评论。相当多的评论员也是来自于同一出版公司出版的图书的作者（Ohmann，1983）。

最后，在知识分子期刊上得到好评的图书可能在专门学术期刊上得以探讨。经过这最后一关的作品很可能成为经典之作。典型的经典之作不仅得到好评，而且也是畅销书，销售量超过五十万册。通往文学上的不朽的道路要经历成为畅销书这一关。

换句话说，畅销书、严肃小说和经典作品代表了奥曼所研究的那一时期所有小说的一小部分。它们是通过一个偏向某些大出版公司的过程被选上的。一小部分中产阶级成员同纽约的文学领导核心人士一道，在这一选择过程中发挥了作用。[31]

结论

美国工业在七十年代和八十年代的转变总体上对于媒体生产具有启发意义。尽管在前几十年，动荡时期——消费者趣味的变化、技术革新或反托拉斯决议所导致的——向主要公司对媒体工业的控制提出了挑战，但是，核心媒体已不再面临这种情况了。联合大企业有足够的财政和管理资源巩固它们对这些工业的控制，很少对流行趣味的变化做出让步。

在谈到电影、广播网和有线电视机构时，普莱拉克（Pryluck，1986）说："每一次深入联合都会进一步带来官僚主义……它是没有权威的责任通过漫长的命令链条在里面延伸的一个系统；它是鼓励制造安全可靠、销路极广的影片的一个系统。它不是一个鼓励冒险或多样性的系统。"

产品一般是由排外的才子们的小圈子创造的。生产者和管理人员对受众的认识局限在"用于市场预测的人口统计数据"；因此，他们有关受众趣味的断定经常是错误的。电影和电影工业的高层管理人员往往通过细察其他的核心媒体与边缘媒体来寻找潮流，但是，当后者开始类似前者的时候，新素材进入系统的可能性就降低了。边缘工业联合大企业的蓬勃发展影响了他们对公众趣味变化的感应，也影响到新的文化生产者展示才能的机会，同时间接地影响到新思想和新潮流的引进。

诸如流行音乐和出版业等工业，其中新风格是这种工业之外的文化创造者创造出来的，多多少少更能感应到公众变化的趣味。然而，与出版业相比，流行音乐业对这些变化的反应更灵活。对这种现实情况的一种解释是，流行音乐的受众集中在文化生产者表演和能够评价他们的反应的地点，而图书的公众除了通过购买之外，几乎没有机会交流他们的反应。

文化生产者能否进入把关系统取决于多种因素，包括特殊文化形式中的组织规模、组织的制度化程度、高层管理人员的控制力度和特殊受众对文化的精神食粮偏好的稳定性。实际上许多把关系统是由一系列阶段组成的，在这些系统中，文化生产者在前一阶段的成功对于以后阶段的成功至关重要。把关系统的每一阶段，组织的规模和数量以及它们界定受众趣味的方式，影响到新的文化生产者进入这个系统

的机会。

第五章 分析媒体文化意义的方法

所有的文化形式研究中最有挑战性的问题是内容和意义的社会学分析。直到最近，大多数美国社会学家还不理会文化产品中的意义分析[32]。个中缘由可追溯到有关媒体意义的性质和公众看待意义的方式的一系列基本假定。直到最近，美国的理论视角还假定，媒体广泛传播的文化产品的意义是一维和透明的。这些理论视角往往没有认真分析有关文化客体的素材，就臆断文化客体的内容。尤其值得注意的是，这些视角，无论马克思主义的、功能主义的，或者符号联结主义的（symbolic interactionist），往往假定，文化客体反映了主导文化价值，而主导文化价值相应地反映了社会结构中的权力分配。

文化产品与公众之间的关系被认为是决定论的；这种观点假定，如果文化产品影响了公众，这种影响是以产品的创造者所预期的方式进行的。公众本身被概念化为个体的集合，这些个体的反应可根据消费者的人口统计类别或社会心理偏好来解释，而不是将这些个体阐释为亚文化群体中互动的成员[33]。试图具体阐明电视节目中暴力的影响的研究体现了这种文化观念，这种观念假设，文化对受众的影响与受众收看电视节目的数量成正比（个体消费的节目越多，他或她就越有可能受到影响）。基本模式是线形的，是由发送者、信息和接受者组成的一个因果链条（Slack and Allor，1983）。

最新的分析文化产品意义的方法一直受到欧洲理论研究方法如结构主义和英国文化研究的影响，也受到最新美国媒体研究（参见第二章）的重要组成部分——构架模式——的影响。这些理论视角共有的研究文化客体意义的方法可描述如下：

1.传送意义的方式与被传送的意义同样重要。

2.意义不是透明的；文本分析会揭示出隐藏的、潜在的意义。

3.意义是以不同社会阶级之间和社会阶级内部亚文化之间商讨和冲突为基础的社会建构。特定受众可能采取完全不同于素材的创造者预期的方式阐释文化产品。

在本章中，我将讨论意义分析的四种研究方法，就其将传达意义

的方式概念化而言，每一种方法都不同于其他方法：（1）构架模式，它假设说意义是由文本结构的关键方面，无论是视觉的还是文字的方面来传送的；（2）结构主义，它假设说意义是隐蔽的，必须使用特定的程序将其“解码”；（3）文化研究，它假设说社会语境，尤其是文化产品从中得以创造和传送的社会阶级决定文化产品的意义；（4）接受理论，它假设说意义是受众所赋予的，社会定位不同的受众以不同的方式看待相同的文本。

最后，我将评价这些模式对于理解娱乐媒体文化变迁的效用。

构架：作为意义的文本组织

迄今为止，讨论构架模式主要是根据出版物的内容来进行的。斯诺（Snow，1983）认为，阐释框架使新故事变得有意义；例如，新闻是以故事或戏剧的方式来构架的。现实生活是混乱和模糊的；将结构强加给事件，使它们对公众有意义。

甘森和莫迪格利亚尼（Gamson & Modigliani，1989）指出，媒体使用那些体现了对一个事件的不同阐释方式的“阐释包”（interpretive package）。每一个阐释包都包含构架一个事件的核心思想。核心思想通过典型的意象、隐喻或口号表达出来。构架是使相关的事件有意义的核心思想。它告诉受众如何去思考一个事件，鼓励他们根据一个关键思想去阐释事件。

一些作者（例如Breen & Corcoran，1982）将神话看做对社会事件和社会状况产生共同社会理解的构架或感知系统。他们认为。

> 神话作为文化感知系统的组成部分而发挥作用，通过这个感知系统，人们不熟悉的状况……得以阐释并被套入旧的象征模式中。正像戴眼镜一样，我们透过神话的镜片看世界，而没有清醒地意识到眼镜的扭曲效果。（Breen & Corcoran.1982）

媒体娱乐也依靠构架使受众产生期待，影响受众理解媒体的心理定势。例如，电视节目编排是一种构架手段，这种手段向受众暗示节目所需要的受众参与的性质和程度。情景喜剧使用的节目编排包括一系列片段，每一个片段都依靠同一个背景和主要人物。理解和欣赏某一特定片段不需要熟悉以前的片段（Swidler，Rapp，& Soysal，1986）。肥皂剧使用一种不同的、连续的格式编排。每一个片段与其他片段密切联系在一起，并且可能提到几年前甚至几十年前播放的片段中描述的事件。这种节目编排需要受众经常观看和高度参与叙事[34]。

使受众产生期盼的另一种构架手段是套路（formula）。在卡维尔第（Cawelti，1976）看来，套路有两个主要特征：（1）它们有着具有普遍吸引力的标准情节；（2）它们体现在它们从中广泛传播的文化中有意义的人物身上，体现在背景和复杂紧张的场面中。卡维尔第认为，套路简化了现实生活的复杂性，使复杂问题变得比较简单和易于理解[35]。

历险套路的一个经典范例是西部套路，这一主题在小说、电影和电视系列剧中被广泛使用。在帕克斯（Parks，1982）看来，西部套路包括一种特殊背景（美国边疆地带，尤其是一八三零年到一九一五年西部各州的高山和沙漠地区）、独特的情节、老式复杂紧张的场面（例如赤手搏斗和追捕）和符合标准的人物。

尽管叙事本身可能被用做构架手段，另一种研究方法是使用各种文体手段在受众中创造特定期盼。标准的好莱坞影片使用受众所熟悉的以及构成受众对电影叙事阐释的各种手段。尤其值得注意的是，这些电影的情节解决的是明摆着的问题。受众事先知道，一般来说，在与人或自然进行某种冲突之后，主人公将会解决这些问题。根据博德维尔的看法（Bordwell，1985），这些电影的基本模式包括：（1）平静阶段，（2）动荡，（3）斗争，（4）消除动荡。这些电影的表现内容以清晰无误地传达一个故事为目的。使用赘言和重复是为了保证每个人都理解故事的细节。决不会有人怀疑镜头与镜头之间是怎样衔接起来的。博德维尔（Bordwell，1985）引用一位导演的话说，“拍摄一个镜头只有一种方式，那就是向观众表明下一步将要发生什么”。

这类电影以这种方式讲故事，使观众产生一种幻觉，认为他们正在观看现实生活中的事件。预计他们会与主人公认同或者通过一个奇想的认同过程与剧中人物产生共鸣。

为了在受众中产生不同的期盼，某些导演故意不使用这些手法。这类故事并不是根据线性方式来讲述的，而是通过具有许多枝节内容和中断的间歇性闪回来讲述的。结果，受众无法介入故事之中，或无法与剧中人物认同，这些人物的行为可能十分复杂和不一致。

在这些电影中，导演们决不掩饰他们在模仿现实，相反，他们堂而皇之地操纵现实，经常提醒受众，他们正在讲述一个故事，使用了滑稽模仿和不断地参照其他电影的手段。这样做的目的在于故意刺激受众和向他们的先入之见提出挑战。他们并不期盼受众接受对故事的一种特定阐释，就像好莱坞经典影片追求的那样，而是让受众自己对电影进行阐释。

比较一下能够说明这些特点的两部电影，就可以看出这两种电影之间的差异：侦探片希区柯克（Hitchcock）的《后窗》和安东尼奥尼（Antonioni）的《爆炸》。在这两部电影中，剧中主要人物都怀疑发生了一件谋杀案。在希区柯克的影片中，男主人公是摄影师，尽管他身有残疾，断了一条腿，还是将谋杀者抓获了。安东尼奥尼影片中的男主角也是摄影师，他既找不到谋杀者，也不能为自己确立一个

有意义的目标。不管受众对它的阐释有何不同，希区柯克的影片表现的是一种前后一致的现实，他想让观众接受的就是这样的现实。因为从影片一开始谋杀者就受到怀疑，这部影片似乎向观众证实说，他们的世界是可以预料到的和清晰明确的。

安东尼奥尼的影片讲述的不是一个前后一致的故事。相反，它提供了一系列乱七八糟和前后矛盾的线索，每一位观众应当根据这些线索建构他（或她）自己编织的故事。安东尼奥尼好像是在说，摄影术无法捕捉现实，因为现实过于复杂和游移不定而不能以这种方式传达[36]。

相同手法也能在在散文体叙事中找到。卡维尔第和罗森伯格（Cawelti & Rosenberg，1987）指出，特殊套路之中的特定作品在使用这类手法方面可能变化很大。一种套路的更为复杂的作品有时候成为文学名著[37]。

构架模型假设说，文本的意义通过文本中的某些手法传达到受众那里，这些手法包括：它与其他系列或连续叙事的关系、叙事本身（套路）的特点，或传播叙事的特定技巧，例如情节的承接与否，对现实主义强调的程度和期盼受众是否会对这个故事建构自己的阐释。

结构主义：文本中的隐蔽意义

尽管构架模型将意义阐释为文本的一种组织功能，结构主义假设说，意义潜伏在文本之中，必须被解码。结构主义的研究方法一直被用于分析原始文化中的神话、前工业社会的民间故事，此外，在当代社会一般被用于分析广告、电影、小说、电视剧、时尚和消费品。

结构主义假设说，每一个社会都有体现在它的神话和其他文化客体中的一系列象征意义。结构主义者试图通过阐释文化现象背后的编码来理解这些意义。他们认为，这样做揭示出潜在的意义或深层结构，即故事的表层内容之下实际所说的东西。这种技巧最先用于分析原始社会，可以想像到，人们或许会从中发现构成所有文化现象基础的单一系列的意义。现代社会比原始社会复杂得多；因此，人们期望发现文化背后的更为多样的意义。

为了分析文化产品的潜在意义，结构主义者使用了符号学分析方法。符号学分析方法有两个内容：考察文本组成要素之间关系的共时分析，考察叙事演变的历时分析。共时分析建立在这种观念基础上：任何一种文化符号的意义来自于它与其他符号之间的关系，尤其来自于它与其他符号的对比或对立。换句话说，文本意义的重要组成部分是通过文本中文化符号的对立表达出来的。进行共时分析的根本理由在于，这是一种文化的成员理解象征素材的一种方式。第二种研究方法，历时分析涉及到将叙事概念化为由分散事件组成的链条。据信，每种故事都含有某些组成因素。识别出这些组成因素，就有可能比较相同套路的不同范例中的叙事，并能够指出基本叙事结构是怎样随着时间的变化而变化的（见Wright，1975）。

例如，艾珂（Eco，1979）对伊安·弗莱明的詹姆斯·邦德的间谍小说进行的结构主义分析揭示出，这些小说都是使用相似要素，以相似方式建构的。借助于这种方式组织这些因素使读者最大限度地理解故事的核心主题。由于这个原因，在所有小说中都有四个主要人物：男主人公（邦德）、他的老板、一个恶棍和一位妇女。每一个人物都代表了基本价值观念，例如爱情——死亡、忠诚——不忠、义务——牺牲、善——恶和美——丑，当这些人物彼此邂逅，这些价值观就会产生紧张和冲突[38]。大多数邂逅都与邦德有关：邦德与老板对立、与恶棍对立、与女人对立，有时候女人与恶棍对立。通过使用大多数读者所熟悉的童话故事中的标准人物和以普遍价值为基础的基本冲突，

作者最大限度地增加了与最广泛的潜在受众交流的可能性。艾珂指出，这四个主要人物出现在所有著作中，他们彼此相邂逅的结果也是相同的。邦德总是战胜了恶棍，失去了女人。

艾珂（Eco，1979）也指出，这些小说具有同样的叙事结构，这种叙事结构可被归结为与游戏相似的一系列范畴。各种类型的场面在每一部小说中都出现，尽管顺序有所变化，在这个意义上，程式（scheme）是不变的。作者为了防止叙事结构枯燥乏味，吸收了一些枝节内容和不可预测的事件，为基本情节编排增添了生动和趣味。艾珂认为，弗莱明借用了较早的小说，尤其是十九世纪小说使用的大量素材，这样做使他的小说很有趣味。弗莱明决不像表面上那样具有原创性。弗莱明吸收了看似深奥的素材，赋予他的作品以具有文学性质的假象，而实际上这是一种欺诈。在套路故事中，表面细节有变化，但基本结构始终是相同的。艾珂（Eco，1979）指出，“犯罪小说产生重复；它故作煽情，实际上是以一种想像力的懒惰重新证实读者所读的故事，不是通过叙述已知事物而是通过叙述未知事物来产生逃避。读者事先知道下一步将发生什么。”

随着结构主义从人类学扩散到其他学科，它的分析技巧已经脱离它的理论体系。使用这些技巧的社会学家们一般使用社会学概念和理论阐释符号学分析的结果。[39]菲斯克（Fiske，1987）认为，小说叙事中的人物代表了特定社会中重要的思想和价值。尤其值得指出的是，通过观察他或她如何与代表不同价值和敬畏的其他人物产生联系，我们理解了每一个人物所代表的事物。人物可能代表一个社会阶级、一个社会问题，或一场政治或道德冲突。换句话说，每一个人物代表了通过与其他人物的相似和相异之处传送到受众那里的一套价值。为了解释说明这种研究方法，菲斯克分析了电视系列剧《卡格尼与拉西》（Cagney and Lacey）中的一集，这部系列剧涉及到三个女人，其中的两个是侦探，是女主人公；第三个女人只出现在所分析的那一集里。菲斯克指出，就许多社会特点而言，如性别、国家、地点、时间和年龄，这三个人物彼此相似。在这些相似性提供的背景之下，他们的差异可被用于表现另外的信息。因此，不经常在节目中出现的人物被观众理解为代表几种社会经济特征的那类人物。在菲斯克分析的那一集里，第三位妇女是一位母亲，她非常穷，是单亲并且是黑人。在缺乏她的其他有关信息的情况下，这些特征为受众提供了他们能够用于阐释这个故事和阐释她在其中位置的暗示。它们在受众的心灵中激发起多种意义。因为节目中的两位主要人物代表了不同的价值观念群，第三个妇女这个人物是以最少量的信息对受众产生意义的。

在分析票房收入颇丰的西部电影的基础上，赖特（Wright，1975）认为，这些影片中的人物和主人公的行为所体现的文化与社会价值观念，表现了社会与经济制度中的紧张和冲突。随着社会的变化，人们对文化价值观念的冲突也有了不同看法。社会和经济制度的变化向个体提出处理他们的社会环境的问题。结果，叙事结构发生了变化，因为只有当它们能够阐明这些问题和提出解决方法时，受众才认为它们有趣。在赖特（Wright，1975）看来，成功的西部片与受众的期盼是一致的，与观众向这个神话要求的意义是一致的。

符号学分析没有被社会学家广泛使用，这与作为一门学科的社会学中的主导世界观有关（D'Andrade，1986）。作为社会科学家的社会学家往往将社会看做由因果关系联系起来的变体的集合。社会科学家的目的在于产生一套描述人类行为的原因的规律。这种研究方法导致将文化符号概念化为其意义和相互关系不需要分析的“黑匣子”。相比之下，根据结构主义研究方法，意义和符号影响社会行为。以社会学为导向的结构主义者的目的是，发展通过体现在文化客体中的文化符号来看待对社会状况的阐释。

结构主义研究方法的主要优势在于，它聚焦于文化文本的内容，提供了分析文本的技巧，这些技巧保持了文本中要素之间的关系。分析者关注文本的要素是如何结合在一起，而不是将它们从语境中抽象出来进行量的分析，就像内容分析中所做的那样。

与此同时，这种技巧导致过分强调文本而牺牲掉社会语境。所指和能指之间的关系总是任意的，这种结构主义观念与社会学研究方法是相矛盾的。如何将文本放回产生它的社会世界中，对于使用这种方法的社会学家来说，这个问题仍然是一个挑战。

文化研究：意义与社会语境

英国文化研究指的是吸收了马克思主义、结构主义和符号联结主义要素的一种综合的、跨学科的研究方法。英国文化研究小组从马克思主义那里获取了他们对主导意识形态和霸权的关注。同马克思主义者一样，他们宣称，主导意识形态反映了控制经济和政治制度的阶级的政治和经济利益。他们主要关注，这个阶级怎样成功地将它的世界观（霸权）强加给其他社会阶级成员，以至于他们将现存的社会、政治和经济局面当做自然的和不可避免的事物加以接受。

尽管马克思主义的其他传统，例如法兰克福学派，主要关注意识形态的性质和影响，英国文化研究小组试图理解不同的社会群体是怎样对占主导地位的阶级的意识形态做出反应的。他们认为，为了理解这个过程，有必要考察各阶级与从每一个阶级视角中看到的社会状况之间的相互关系。尽管法兰克福学派成员认为，大众文化的内容性质相同，以同样的方式影响所有社会成员，但是，英国文化研究小组认为，主导文化以不同的方式影响不同的社会群体，这取决于这些群体在社会结构中的定位。对主导文化的阐释成为不同社会群体之间进行的一个妥协甚至斗争的过程。三种因素影响这个过程的结果：信息的性质、社会各阶级之间的关系和社会各阶级内部的亚文化与主导阶级之间的关系。从这点来看，权力处于媒体和媒体娱乐传送的文化符号之中，也处于对社会、政治和经济制度的控制之中。

根据这种研究方法，媒体在现代社会中充当一种核心角色。因为不同的亚文化和社会阶级过着非常不同的生活，有着不同的世界观，大众媒体为不同群体理解其他群体的生活提供了手段。他们的理解是通过建构社会不同阶层的形象来进行的；这些形象总是从主导阶级的视角来界定的。按照霍尔（Hall，1977）的看法，“在像我们这样的社会中，媒体在主导意识形态的话语内部不停地进行‘为世界分类’的意识形态批评工作”。主导文化总是被呈现为文化，透视社会整体的参照点。它试图在它的范式和价值之内界定和包容其他文化。

为了理解不同社会群体对类似大众媒体表现的主导意识形态的反应，霍尔从结构主义中吸收了编码和解码概念。媒体借以给事件分类和根据主导意识形态阐释它们的过程被当做一种编码形式。他假设说，不同社会群体的成员以不同的方式对媒体做出反应，这取决于他们自身的意识形态立场。没有完全接受主导意识形态的人以“商讨

的”解码形式来参与，而全盘拒绝主导意识形态的人使用“对立的”解码。

总而言之，英国文化研究小组对意识形态影响的兴趣，不如它对意识形态作用的兴趣那样浓厚，意识形态的作用在于，维持现存的结构安排，但同时通过隐藏阶级关系的真实性质，通过吸收与缓和有分歧的看法来引诱从制度中获益较少的人的支持。

在媒体娱乐方面，作为传播意识形态的一套文化符号，流行音乐可被用做从这个视角进行的分析的说明。从大众文化的视角来看，流行音乐是一种意识形态操纵形式，它向公众灌输消费价值，为社会紧张提供了发泄渠道。公众几乎无法控制唱片公司广泛传播的音乐。

从英国文化研究的一个视角看，新的摇滚风格是作为最终被唱片工业吸收的反文化而出现的。音乐工业能够将市场合理化，但是，它不能够界定可被销售的奇想（Frith，1981）。它不能预测音乐趣味的变化。属于不同社会阶级的青年文化以不同的方式感知和阐释音乐。在中产阶级青少年看来，摇滚乐体现了表现他们的个体性和反叛他们被训练着准备去遵守的中产阶级生活方式的一种方式。在下层阶级的青少年看来，这种音乐颂扬了关注他们的生活的街头文化。这种音乐不但没有瓦解反而补充了他们的生活方式[40]。

英国文化研究小组的工作的一项重要内容，是考察亚文化和反文化出现的各种实地研究（Hall & Jefferson，1976；Hebdige，1979）。这些研究是以这种预设为基础的：为了理解一种亚文化或反文化，有必要理解它和主导文化之间的关系，以及它和在亚文化或反文化中出现的社会阶级之间的关系。按照克拉克、霍尔、杰弗逊和罗伯茨等人（Clarke，Hall，Jefferson，& Roberts，1976）的看法，亚文化是作为一种问题的集体解决方式而出现的。工人阶级亚文化为社会阶级成员面临的问题，例如缺乏受教育和就业机会，提供了一种集体解决方式。工人阶级青年通过发展一种确立他们的身份和界定他们群体成员身份的风尚（style），来处理面临的问题。这种风尚包括产生独特外表的服装、仪式、隐语（俚语）和音乐。在创造一种新风尚的时候，亚文化成员从现存风尚中借用了一些细枝末节，以新的方式将它们重新组合起来。正如结构主义理论所暗示的那样，将这些新的细枝末节置于新的语境之下，它们就获得了新的意义。按照克拉克（Clarke，1976）的看法，新风尚是下层阶级青少年获得某种群体具有的地位和名声、对他们的生活进行某种控制的几种方式之一。风尚不仅由这些群体的内部动力产生，而且与占主导地位阶级的态度和行为有关。朋克风尚中的敌对、破灭和衰败等主题，体现了那种亚文化对媒体再现七十年代中叶衰退时期工人阶级青年的方式的反应。朋克

风尚获得成功的部分原因在于，它能够反映和象征当代社会问题。朋克向既定的秩序提出象征性的挑战。

克拉克和他的合作者也认为，亚文化风尚是有关青年的大众媒体报告中的首要因素，风尚的因素在群体“耻辱化”（stigmatization）过程中发挥了主要作用。他和合作者指出，大众媒体对像朋克这样的群体的反应是暧昧的。朋克风尚迅速传播到中产阶级和上层阶级，但与此同时，社论和头版文章却对亚文化表现出嘲讽态度，将它界定为一个社会问题。这种情况说明了霍尔的观点：大众媒体规定了对这类亚文化采取的适当态度和反应。结果，它们被转化成潮流，为流行文化工业推波助澜，同时它们颠覆性较强的内容被缓解了。从这种视角出发得到的结果就是霸权：当占主导地位的阶级成功地“削弱、摧毁、取代或吸收了从属阶级产生的替代性的反抗和抵制制度时”，霸权就出现了（Clarke et al，1976）。

英国文化研究没有抽象出少数可变因素，失去这些可变因素从中互动的较大语境，相反，英国文化研究使用一种整体论的研究方法，考察各种社会群体是如何既在微观层面又在宏观层面上互动的。总的来看，这种研究方法最适合使用人种志方法而不是定量方法进行案例研究分析。在此，文化被赋予了一个有影响力的角色，它塑造了特定社会群体的身份，作为不同社会阶层之间冲突的主要场所而发挥作用。

接受理论：意义和受众

同结构主义一样，接受理论起源于社会学之外，就其起源而言，它源于文学批评领域。艾伦（Allen，1989）确认了这种研究方法中的三个主要问题。首先，读者是怎样解读和阐释一个虚构的叙事文本的？这里的目的在于解释，对一个文本的多种解读是怎样产生不同的阐释的。德国文学理论家伊瑟尔（Iser，1978）的理论认为，文本总是“不确定的”，意思是说，对人、地点和事件的描述总是不完整的[41]。读者为了理解文本，需要填补空白，但是，因为个体为完成这项任务所使用的方式不同，就出现了各种各样的阐释。

第二个问题是，减少对文本进行多种解读可能性的文本的特点是什么？接受理论认为，文本为读者“定位”（position）。这意味着，文本反映了特定性别、种族、年龄、社会阶级的观点，或其他社会范畴，一般来说是主导意识形态。女权主义者认为，许多流行文本是从男性的视角书写的，这类文本是根据男人对女性的看法来表现女性的。马克思主义者认为，广告将读者定位为消费者。

第三个问题是，读者对文本的阐释是如何受到他或她的社会定位的影响？接受理论假设说，读者属于阐释社群（interpretive community）或不同的读者社群（communities of readers），由于他们身处的背景和环境相似，他们以相似的方式阐释同一文本。有些阐释群体比其他阐释群体更有影响。批评家比一般读者更有权威。来自不大有优势背景的读者产生的影响也较小，但是，随着他们的边缘性降低，他们获得的影响就越来越大（Devault，1990）。

接受理论取代了确定性解读观念。从前，意义完全是由文本表现的，批评家的工作就是要阐明意义。与此相反，读者或阐释社群对文本进行了不同的阐释。然而，文学分析者继续研究文本，但是，他们宣称，他们正在观察读者怎样从文本中获得“对意义生产的教诲”。他们并没有宣称可能的阐释的数量是无限多样的。

不幸的是，对读者如何阐释文本几乎没有什么研究，而且总的来看，这些仅有的研究为接受理论的基本原则提供的证据是冲突的。文本的不确定性和读者的社会定位哪一个更重要，现在的研究还弄不清楚。可从以下问题的角度来提出这个议题：文本中存在信息的程度如何？读者在多大程度上在文本中发现不同的信息，从而暗示文本是不

确定的？读者接受文本中信息的程度如何？

格里斯沃德（Griswold，1987）研究了三个不同国度的批评家对一位巴巴多斯作家的小说的反应，在此基础上，她得出结论说，这些小说的意义含混是导致产生各种批评阐释的主要因素。与此同时，批评家们的社会定位——“在一个特定历史和制度的语境下，特定社会群体提出的一系列假设、关注、问题和联想”——使文本的某些特点显得尤其突出，反之亦然（Griswold，1987）[42]。她认为，批评家在建造他们的阐释时受到了这两类因素的影响。

朗（Long，1986）对中产阶级妇女进行了研究，她们属于在其中讨论小说与非小说的阅读群体，显然，这项研究是对阐释社群的研究。她将她们对严肃文学的阐释与批评家的阐释进行了比较，试图发现，在评价这些著作方面，这些妇女的看法与批评家的批评观点之间有多大分歧。一般说来，在选择阅读的书籍方面，读者群更多地受批评家的影响而不是根据他们自己对这些书的阐释。与建构自己评价时受职业思考影响的批评家不同，这些妇女从个人的角度——这些著作对她们自身生活有什么帮助——阅读这些著作。事实上，这些妇女阅读这些著作时，就仿佛它们的意义是确定的，从而会积极地帮助她们理解自身。朗（Long，1986）引用一位妇女的话说，“当我看书的时候，我正在寻找我和我的体验。”她们将地点描写和文化描写当做无可争议的真实事物来加以接受。一方面，她们的阐释受到她们作为中产阶级妇女的社会定位的影响，中产阶级妇女根据个人的成功、失败和问题的解决方法，而不是根据社会结构变化的必要性来看待问题。另一方面，她们作为妇女的体验导致她们强调某些细节，这些细节提高她们作为妇女所具有的自我形象，赋予她们作为妇女的体验以意义。

拉德威（Radway，1984）研究了热衷于阅读言情小说的中下层阶级妇女，他也发现，这些妇女将这些小说中的某些因素当做“现实”，当做有助于她们认识世界的信息的源泉来加以接受，与此同时，她们聚焦于小说中有助于她们作为妇女具有的自尊和满足滋养情感的需要的某些内容。没有满足这些需要的小说被读者视为失败之作。这些妇女对这些小说的阐释大大不同于常见臆断，这种臆断认为这类小说是一种刺激性不强的色情作品。

对电视节目《达拉斯》进行的跨文化研究发现，不同国家的观众对这个节目的阐释差别很大，认为这个故事是在描写现实的这种认识程度的差别也很大（Liebes，1988；Liebes & Katz，1988）。[43]每一个族群都以不同的方式看待这个故事，这是由那个群体中的成员认为故事的哪一方面——情节、人物或道德寓意——最为突出所决定

的。

尽管这些研究揭示，对故事的阐释不同是由读者的社会背景决定的，但是，极少有研究试图发现观众对特定文本中的寓意的接受程度如何。换句话说，如果文本为读者定了位，那么读者实际被定位的程度如何？接受理论修正了对于大众文化理论来说至关重要的心灵操纵假说——文本意识形态含义被公众不加质疑地接受。公众成员没有被概念化为文化的傀儡，而是被概念化为能够重新阐释主导意识形态话语以满足自身需要的积极主体。

实际上检验这个假说的极少数研究之一，显然是对电视喜剧《都是一家人》效果的研究。通过讽刺一个下层阶级的种族主义者，这个节目有意去改变人们对待种族主义的态度。通过对比固执的阿尔齐·邦克和他的思想开明的、受过大学教育的女婿，这个节目的目的是培养人们对待少数民族的开明态度。然而，这项研究却发现，这个节目实际上强化了许多观众的固执态度（Vidmar & Rokeach，1979）[44]。阿尔齐讨人喜欢，这使得他的固执脾气能够为头脑简单的人们所接受。没有种族偏见的观众和少数民族观众认为这个节目是讽刺；怀有种族偏见思想的观众将阿尔齐的思想当真，赞赏他的种族主义观点。

安（Ang，1982）认为，总的来说，《达拉斯》的女性观众的确接受了它的霸权寓意，即世界不可能被改变，事件是不可避免的。她们没有采取女权主义反叛和激进主义的立场。[45]女权主义批评家，例如费耶尔（Feuer，1984）和塞特尔（Seiter，1982）提出理论认为，在黄金时间播放的肥皂剧的连续播放形式和多重情节结构，并没有表现明确的意识形态要旨，因而允许观众建构他们自己的意义。与她们的理论相反，安认为，大多数妇女并没有这样做。

菲斯克（Fiske，1984）试图对文本和读者之间的关系在理论上进行最精确的说明。他认为，读者的世界观在很大程度上建立在他们对话语的体验的基础上，话语有助于他们理解他们的社会体验。话语是思考一个社会群体——包括其意义是由文化组织起来的那些领域，例如政治、宗教、科学等——共同面临的特定主题的方式。文化提供了理解社会体验的方式：话语对于这个过程至关重要。读者的意识受到他或她在特殊社会状况下可利用的话语的影响。

根据菲斯克的看法，流行文化产生于共识程度很高以至于这种共识被视为理所当然的话语领域中。如果一个文本的话语符合人们在特定的时间阐释他们社会体验的方式，这个文本就会流行起来。他说："流行叙事在它们自身封闭的世界中证明了作为解释、理解机制的话语的适宜性。"（1984）

换句话说，如果一个文本与读者产生共鸣，它就会流行。一个文本要想流行，它的寓意必须适合读者理解他们的社会体验使用的话语。流行文本向读者保证说，他们的世界观（话语）是有意义的。消费流行文化获得的满足，是人们从确信他们对世界的阐释与其他人对世界的阐释相一致中获得的满足。

接受理论提供了理解文化产品与其公众之间关系的一种方式。它注重文化与受众之间的互动，强调受众的重要性。然而，还有一些问题有待于深入研究加以阐明。

文化变迁、媒体和受众：电视

本章讨论的理论有两个主要弱点：（1）这些理论都没有讨论有利于各种文本生产的媒体中的条件，以及这些条件是怎样随着时间的变化而变化的；（2）这些理论都没有解释当前媒体娱乐中文本意义的广泛变化。

社会学家们一般从社会、经济和政治制度变迁的角度理解文化变迁。赖特（Wright，1975）认为，流行文化反映了社会和经济的变迁，它尤其聚焦于文化价值的紧张和冲突。他宣称，叙事经常解决特定社会内部不同群体之间相互冲突的兴趣产生的张力和歧义；这些叙事将这类冲突戏剧化，指出它们正在得以解决。随着社会发生变迁，人们对文化价值的冲突产生了不同的看法，风俗影片以不同方式表现了文化价值中的冲突。这是因为，社会制度向个体提出应付他们的社会环境的问题。相应地，这就意味着，受众寻求新的叙事结构类型，因为他们指望从这些结构中发现指导自身行为的线索。赖特的阐释规定，随着受众成员体验的社会和经济压力的变化，受众对西部片的需求随着时间的推移而发生变化。然而，这种社会结构的解释存在问题，即它们无法解释不同流行文化形式的意识形态内容在同一时期所存在的巨大差异。为什么在同一个十年时期，情景喜剧是中产阶级价值观念的乐观的和传统的表现方式，而恐怖影片却是否定这些价值的虚无主义的企图？人们对此如何解释？

对文化生产者的忽视可追溯到源于结构主义的一种态度，但这种忽视也影响到英国文化研究和接受理论：这种观念认为作者的意图次于作品表达的意义。菲斯克（Fiske，1984）说："文本的意义不是作者有意或想要放进去的，而是读者在特定的时间和空间阶段使用文本时所发现的。因此，对于在不同文化阶段（cultural moments）的不同读者，文本的意义是不相同的。"

此外，媒体娱乐可被当做为文化工业工作的文化生产者做出的决定的结果。一般来说，这些生产者根据他们对受众的有限了解，做出有关传播何种类型的文化产品的决定。随着受众的人口统计特点和数量发生变化，针对这些受众的文化产品的性质也发生变化。用接受理论的语言来说，受众构成的人口统计变化影响受众从媒体那里接受的话语的种类，而一种特定体裁的受众的规模影响媒体文本被严格定位或保持老一套的程度。

接受理论认为，指向大量受众的媒体娱乐与其说是被严格定位，不如说它们的意义是不确定的。根据怀特（White，1989）的看法，电视节目经常含有各种意识形态视角，其中有一些视角与其他视角大相径庭[46]。有能为大多数人提供某些东西的一系列自相矛盾的和不一致的意义存在。结果，处于社会边缘位置的个体，例如女权主义者、同性恋者和少数民族，能够以不同于一般观众阐释这些节目的方式来欣赏节目素材。

相反，有人可能认为，针对众多的、异质性受众的文本被严格定位，而针对数目较少、性质较为同一的受众的文本的意义不大确定，因为意义较为固定的产品更容易传达到具有各种不同背景和看法的异质性受众那里。这并不意味着，受众完全接受这些文本中的寓意。尤其需要指出的是，我假设说，针对数量众多的、异质性受众的文本不大容易得到受众商讨性的再阐释，它们要么被接受要么被拒绝。针对性质比较同一的受众的文本为受众的阐释留有更多的余地，在某些情况下，它们需要受众的阐释。无论哪种情况，被广泛传播的话语的特定性质取决于受众的人口统计特征，例如年龄、性别、职业和收入。

以绝大多数、最为异质的受众为对象的黄金时间的电视节目，以最传统的风格表现最传统的寓意。作为四十多年来电视节目的常规内容，情景喜剧几乎没有什么进展。典型的故事套路使用单一的伞状情节或情境以及经常出现的一班人物，它建立在对一个问题界定的基础上，这个问题经历了纠葛、混乱和解决等过程。尽管情景喜剧有时候描写真正的不幸，但是它们总是以皆大欢喜收场。[47]

什么因素导致情景喜剧特征发生变化？根据我在这里阐发的理论，如果受众的数量和人口统计特征发生了很大的转变，那么情景喜剧就应当发生变化。一部成功的情景喜剧特有的受众约占美国人口的百分之三十。[48]结果，通过指明什么行为可被接受，什么行为是禁忌，情景喜剧的幽默敦促人们奉行中产阶级的规范。

情景喜剧看待社会制度的视角是白人中产阶级视角。侧重点在个人问题上；没有对社会制度或精英进行讽刺。格雷（Gray，1986）指出，情景喜剧根据白人中产阶级看待美国社会中的黑人的方式来表现黑人男性：黑人男性应当是个人主义者，看不出种族意识，有很强的专业能力，事业成功，社会地位在上升。剧中没有表现种族冲突和黑人集体。白人中产阶级对黑人的看法体现在情景喜剧人物本森身上，格雷（Gray，1986）是这样描述这个人物的：

> 他是一位衣冠楚楚魅力十足的绅士，堪称（黑人）中产阶级专业人员的典范。他不仅能力超群，而且在压力下总是冷静从

> 容。能力和看不见的特性的意识形态接近于“超级黑人”，这种意识形态在本森与剧中其他人物之间的关系中得到强化……全部配角都是白人，这只不过增加了本森在场的意识形态意义。

尽管就全部人口的比例而言，受众的数量几乎没有变化，但是，全国人口的人口统计特征已经发生变化，影响到情景喜剧的题材。在生育高峰期间（从一九四七年到一九五三年）出生的那一代人正进入青少年时期，在这一时期（六十年代），流行的情景喜剧中的人物都是青少年或火星来客。在七十年代，当这代人（包括妇女）参加了工作，最流行的情景喜剧人物是一位年轻的职业妇女，她和同事们在工作中构成了一个替代的家庭（surrogate family）。在八十年代，当这一代人生儿育女为人父母的时候，这个十年期当中最流行的情景喜剧以一位五十一岁的五个孩子的父亲为核心人物，他心中“充满虔诚的誓言和良好的愿望”，善于培养孩子（Grassin，1988）。

泰勒（Taylor，1989）认为，电视网节目编排者看待观众的方式是矛盾的：一方面，他们越来越认识到服务于不同的人口亚群体的必要性；另一方面，由于广告商和与其他媒体进行竞争的需要，他们试图创造出“多元的”娱乐节目，吸引不同的亚群体中的成员。泰勒说：

> 在很大程度上，大众受众作为电视节目制作人和销售者脑子中的一种建构而存在。为了创造出一种新的大众受众，同时必须使用多元的形象来满足观众异质性需要，以及使用比较普遍的语言来解释观众的异质性。

在七十年代，“人口统计”方法盛行一时；电视网节目编排以年轻、思想自由的高消费阶层受众为对象播放喜剧片，这些喜剧片意味深长地探讨偏见和女性主义（Taylor，1989）。或许由于媒体间的竞争在八十年代明显激烈，在那个十年期，迎合不同人口群体的节目重新开始寻求大众受众，[49]但是，对于冲突和紧张的探讨只是表面上的（Taylor，1989）。

与情景喜剧一样，正如电视节目制作人所感觉的那样，肥皂剧中的主题和人物的演化随着美国人口统计结果的变化而变化（Cantor and Pingree，1983）。坎特和平格里（Cantor and Pingree，1983）分四个十年期（一九四八，一九五八，一九六八和一九八二年），分析了电视剧《导航灯》的剧本，以此为基础，他们发现，在一九四八年，这个节目中的谈话几乎都与讨论价值有关——人们应当怎样生活，他们应该做什么和不应该做什么。在下一个十年期，表现价值和理想以及为生活提供指导方针的交谈减少了，被有关家庭关系、医生、健康和生意的交谈所取代。一般说来，这些交谈确认了家庭和家

庭角色的重要性。到了八十年代初，这个节目中人物与其说在讨论家庭问题不如说在讨论商业事宜。职业女性人物大大增多，她们的工作性质发生了改变，从诸如售货员和护士这样的传统女性职业向地位较高的专业人员和商业职业转变。

在八十年代，为了吸引较年轻的观众，肥皂剧的套路发生了重大改变。仅在一个播放期（一九八二年），《导航灯》中三十岁以下人物的比例就从百分之二十五增加到百分之六十七（Intintoli，1984）。因为热衷于消费的年轻新受众不再倾心于肥皂剧，强调情节更甚于强调人物的新故事逐渐产生了。人与人之间的关系和问题的重要性下降。新故事的背景不再以单一地理位置为中心，相反，这些背景更具有异域风情，并且一直在变换。根据卡维尔第（Cawelti，1976）的套路类型学，一些肥皂剧从情节剧转向探险故事，特别是转向间谍故事。与此同时，其他肥皂剧还保留这些特点。肥皂剧的受众不再限于单一类型的妇女；相反，肥皂剧被确认存在各种不同类型的观众，因为存在着一系列相应的娱乐节目，其中一些节目明显超出了肥皂剧套路的传统界限。八十年代初总共播放了十三部不同的肥皂剧，每一部都不相同（Allen，1983）。换句话说，这种体裁增生了许多在内容和价值观念方面与特定的亚受众相一致的亚体裁[50]。

文化变迁、媒体和目标受众：电影与畅销书

在战后逐渐出现的媒体占主导地位的社会中，媒体界定它们的受众的方式的变化，在一定程度上反映了它们与其他媒体的关系、它们对自己的受众的人口统计特点的看法。这些变化与影响到文化内容的社会变迁相互作用。因为不同的体裁以不同的受众为目标，一种特定体裁针对的受众性质的变化，导致这种体裁内容发生变化。与高生产成本结合在一起的少数大公司之间的竞争，促使生产这些素材的公司寻求为数众多的、异质性受众（例如耗巨资拍摄的大片和黄金时间播放的电视节目）。与更有影响力的媒体的竞争迫使文化生产者采用寓意不那么固定的文化产品，以专门化程度较高的受众为争取的目标。

例如，赖特（Wright，1975）认为，正如受众所见，虚构素材的变化反映了社会的变迁，他的这种观点不足以解释五十年代中期畅销小说和西部片描写美国社会的方式发生突变。因为这些变化与美国社会中的一种重要媒体——电视的出现同时发生，所以，从老式媒体的受众性质发生转变的角度来阐释这些变化似乎更为合理。[51]

由于引进了电视，西部片的受众发生了重大变化，以至于相对于从前的受众而言，对于这批受众来说，某些问题对于当下的受众显得更为突出。尤其值得注意的是，电影受众的人口统计特征在总体上发生转变，从来自全社会的异质性公众转变为青少年和年轻人群体，其中绝大多数人是男性。赖特（Wright，1975）指出西部片特点发生了变化——从强调为挽救社会而进行的打斗（因为在早期影片中主人公与社会重新整合），到强调为了打斗而打斗和无目的的反叛——这些变化与这个特殊群体的世界观是一致的。[52]换句话说，媒体性质的变化导致新的人口统计群体在西部片的观众中占主导地位，他们的趣味影响到以后的影片的成功，导致这种体裁发生重大变化。

朗（Long，1985）发现，在三十年之间（1945—1975），美国畅销小说对美国社会及其主导价值的批评越来越强烈。朗（Long，1985）从一九四五年到一九七五年的畅销书中每年选出十本精装畅销书进行研究，他发现，成功是这些书中的一个重要主题（“一件极为重要的事情”）。在第一个十年期（1945—1955），畅销小说反映出乐观主义和信心。它们描绘出一幅理想化的美国社会图景，解释了当时实际发生的冲突和变迁。小说中没有贫困和社会冲突，穷人和富人之间没有利益分歧。人物主要来自于上层阶级；表现下层阶级还是用

固定不变的方式。

在下一个十年期，畅销小说对美国社会的批评越来越多。它们开始反映美国社会的变迁，例如小公司的衰落和限制个人成功的大公司逐渐占据主导地位。朗（Long，1985）说："社会变化带着巨大的力量闯入小说世界。"经济成功失去了它具有的赋予生活以意义的能力。

在她所研究的最后一段时期（1969—1975），随着富裕与工作伦理之间的紧张状态加剧，畅销小说表现了一种"世界观危机"。经济成功、富裕和实现个人抱负被认为越来越难以企及。公司里的工作被表现得毫无意义，郊区家庭的角色还是老样子，休闲和性被表现为商品。

尽管朗在阐释畅销小说的变化时认为，这些变化反映了阅读和撰写这类图书的美国中产阶级所处社会状况的变化，[53]但是，有人可能认为，这些变化是畅销小说受众的社会阶级背景变化所造成的。因为看电视逐渐成为人们打发时间的重要方式，中产阶级上层成为精装畅销书的主要受众。为了吸引这种较特殊的受众，作者们发现，有必要比以前更精确和独到地反映这种受众关注的事物。

这一时期的科幻片和恐怖片的内容发生类似变化，进一步证实了这个假设。在四十年代和五十年代，当受众的数量和类型还比较多的时候，与同期的科幻文学相比，科幻影片要肤浅和传统得多（Brosnan，1978；Baxter，1970）。这些电影的情节简单，人物性格单一，各个影片中人物所处的背景几乎都差不多。这些电影一般都替当时的政治和道德风气吹嘘。按照布罗斯南（Brosnan，1978）的看法，"这种电影体裁利用比较廉价和给人印象不深的相同主题的变体，无休止地重复自身"，这些相同主题包括核辐射、外星人入侵、外星人占领的后果和世界毁灭。按照桑塔格（Sontag，1969）的看法，这些电影的情节与经典的西部片情节很相像：一位强壮有力、坚不可摧的英雄人物代表善良的人们与邪恶势力作斗争。

在七十年代中期，科幻片的生产数量大幅度上升。主要电影制片厂生产高预算科幻片，例如《星球大战》和《第三类接触》，在电影技巧而不是在内容方面有惊人的新进展。按照泰勒（Tyler，1972）的看法，高预算的科幻影片是乐观的而低预算影片是悲观的。对此以下事实可做出解释：高预算影片以多数和异质性的受众为对象，无论从意识形态内容还是从风格角度上看都很传统。

电视上的科幻片，正如不同凡响、大受欢迎的系列片《星际旅

行》所反映的那样，对人与技术之间的关系和人应付陌生环境的能力进行了极为乐观的阐释（Blair，1982）。《星际旅行》缓解了人们对带来深刻变化的技术能力的焦虑。每一集都强调人在机器，尤其是计算机面前的优势。主人公将知觉和理性判断结合起来，一次又一次战胜了计算机的机械智慧。《星际旅行》的基本思想是传统的；只有背景不是传统的。结果，甚至在未来主义的背景中，通过继续强调个体战胜机器代表的超人，从而创造出一种永恒和安全的幻象。

以年轻男性受众为对象的低预算影片[54]，内容和风格很不相同。弗兰克林（Franklin，1983）分析了从一九七零年到一九八二年这段期间发行的五十二部影片，这些影片的全部或部分背景被置于未来之中。他发现，其中只有三部儿童影片是乐观的。其余都极为悲观，它们表现了人类的行为和发明，例如污染、残食同类、计算机、生物战争和热核战争，直接或间接造成的灾难性的未来。三十年代的科幻影片将未来的城市描绘为技术进步产生的奇迹，相比之下，这些影片所描绘的主要城市只剩下一片瓦砾，或居住着非人非兽的突变体。在五十五部影片中，没有一部描绘美国社会将在民主制度的管理之下；相反，它们表现了各种形式的集权主义。太空旅行被表现为地球上的居民掠夺和毁灭宇宙其余部分的手段，或将毁灭人类的各种生命带到地球上的手段。

同经典西部片一样，这些影片的情节经常以一个孤独的主人公为中心，他孤身一人或带着一两个帮手同完全不可能存在的怪人做斗争（Wright，1975）。然而，与经典西部片的主人公不同，那些主人公做了一些有价值和相对来说永恒的事情，这些影片中的主人公的英雄主义和胜利是没有关联的。没有迹象表明他们的努力会改进他们所面临的状况。

在同一时期，同样是为年轻男性受众生产的低预算恐怖片，沿着类似的方向演化，但是它们变得更加悲观、虚无，与中产阶级行为准则和意识形态的基本信条相对立（Crane，1988）。在这个过程中，它们完全同以前的恐怖片的构成因素相反。四十和五十年代的恐怖影片将危险和恐怖归因于从外界入侵人类社会或由实验失误产生的动物，它们遵循的文学传统至少可追述到十九世纪初。这些行为可怕的怪物活动的背景是与世隔绝的古厦或城堡、墓地或疯狂的科学家的实验室。在七十和八十年代的恐怖电影中，恐怖体现在普通人身上。克兰（Crane，1988）说："它们就是我们，不知道我们自己什么时候会像怪物那样行事。"这些可怕活动发生的场所都是常见的公共场所，例如商店区、大街和典型的小镇。有意将背景设置在常见的地方就是为了让每一位受众感到熟悉。怪物的目的是通过残食或撕裂，以及通

过人死后举行的可怕的仪式活动来毁灭人体。

早期恐怖电影和恐怖故事的基本假设是，通过科学，或通过人的努力，怪物能够被制服，在这一过程中，能够以某种最终令人欣慰的有意义的方式理解怪物（Cawelti，1976）。相比之下，当代恐怖影片是围绕以下前提构思的："所有的集体性行动都将失败；当人们陷入恐怖之中时，知识和经验毫无价值；如果威胁性的毁灭出现，它就无法保证未来是安全的：威胁将会返回。"（Crane，1988）

另一个主题是，传统的善行没有价值而且招致危险；好人比恶人更容易成为牺牲品。克兰（Crane，1988）说："任何一种利他主义都不会得到报偿。只有自私的人得势……协作精神已经不合时宜。"在所有的这些影片中，残酷、辱骂、胆怯和自私被表现为典型的和正常的社会行为。

这些电影在各个方面都与情景喜剧形成反讽对比。情景喜剧赞颂中产阶级价值，如利他主义、追求共同目标的共同活动、爱慕、互相尊重、拒绝暴力以及相信作为今天活动的必然结果的未来，而在恐怖电影描绘的世界中，这些价值是荒唐可笑或无意义的。同科幻影片一样，它将未来描绘成无意义和恐怖的。尽管情景喜剧在很大程度上依然属于以上所描述的定型不变的现实主义范围，恐怖片已经放弃了有逻辑的情节和人物发展的传统手法。情景喜剧的每一段的末尾都使人物回到情节开始展开之前就存在的境况中；恐怖片没有结尾，这暗示说，已发生的可怕事件在电影结束之后将无休止地继续进行。情景喜剧的受众被认定与英雄或紧要关头时出现的好人认同，但是，恐怖片的受众似乎与恶棍而不是与英雄认同。他们似乎乐于看到他们文化的丧失，正像影片《死者的黎明》的走红所表明的那样，这部影片讲的是蛇神占据了一家购物中心的故事，它已经成为在全国商店区播放、喜闻乐见的午夜节目（Modleski，1987）。最后，情景喜剧在异质性的家庭受众中大受欢迎；恐怖影片在性质比较同一的青年男性受众中大受欢迎。[55]

结论

总而言之，尽管某些类型的流行文化，如畅销小说、西部片、科幻片和恐怖片，在过去的三十五年中，变得越来越悲观、虚无，对美国社会（或明或暗）的批评越来越多，但是，其他类型的美国流行文化，例如电视喜剧和肥皂剧则不然。无论被预期的受众的类型是异质性的还是他们的社会属性较为同一，都影响所传达的寓意的性质。一般来说，受众越有异质性，他们就越能接受模式比较固定和意识形态较传统的产品。产品越老套，它的意义就越容易传播到背景和观点多样的受众那里。比较神秘和意识形态异常的素材，能够传播到具有特定人口特征或综合各种人口特征的狂热受众（例如年纪较大的中产阶级妇女或年轻的工人阶级男子）那里，因为这些受众应当熟悉传播这种素材使用的“符码”。这表明，媒体娱乐决不仅仅是对社会变化的反映或反应，就像一个特殊社会阶级的成员所认为的那样，它也不是能够以多种方式进行阐释的各种主题的异质性联合。相反，每一种媒体的文化生产者都将内容塑造成他们持续界定和重新界定受众所使用的方式的功能。

第六章 城市中的阶级文化：文化组织和都市艺术文化

尽管文化工业将其产品销往全国市场，许多小文化组织却面向都市中的受众生产和传播文化产品。都市文化是由小文化组织生产和销售的，面向无论在年龄、社会阶级、族群或种族背景，还是在教育等方面都很相近的受众。当这些受众主要来自于中产阶级或上层阶级时，这些文化产品通常被界定为“高雅文化”。其中一些文化产品深奥难懂；有一些在内容方面与大公司销售给全国受众的文化并没有什么大的不同。

一般来说，针对来自于少数民族或下层阶级群体受众的都市文化没有被称为高雅文化（例如黑人和拉美戏剧以及都市贫民区里墙上的涂鸦之作［graffiti］和壁画）。这些文化产品有时候很难懂（例如爵士乐）和很晦涩；其他文化产品很可能与几百年前的艺术或当前全国文化工业生产的流行文化相似。

某些种类的都市文化一直被认为属于控制交响乐团和博物馆这类组织的精英们，它们在这些地方演出或展出。在十九世纪，精英们通过控制文化组织来确立他们的社会地位（DiMaggio，1982）。精英们控制这些文化种类，结果将它们的受众限制在精英范围内，与其他类型的都市文化例如戏剧、手工艺品展销、游行和演出音乐的俱乐部相比，这些都市文化类型显得更加突出。其他都市文化形式更有可能受到来自中下层或工人阶级背景的群体的控制，它们经常受到这些阶级内部一个特殊族群的控制。例如，表演爵士乐或布鲁斯的俱乐部通常在黑人居住区，而摇滚乐俱乐部常常设在下层阶级白人居住区内。游行是一些都市文化的一项重要组成，是属于中下层阶级或工人阶级的特殊族群组织的（例如费城的化装游行或全国各地的圣地兄弟会游行）。[56]

上层阶级和中产阶级文化是由致力于这种目的的组织传播的，它们为文化创造者提供了一定程度的支持和稳定性，在当地媒体中享有相当高的声望，非常引人注目。下层阶级文化是由并不致力于这种目的的组织，例如酒吧、夜总会和咖啡馆，传播的。这些文化世界在当地媒体中名气较小，也不那么引人注目，而且往往受到都市开发者的

忽视。由于族群成员之间相互通婚或向社会上层流动，他们参与这类组织特有的文化形式的活动减少。结果，下层阶级的都市文化的存在往往比较短暂。

从社会学视角来看，都市文化是阶级文化，正因为此，它们反映了消费这些文化的社会群体的价值、态度和资源。人们认为他们限定了政治和经济界限，在总体上巩固了精英们和城市的声望；城市的文化资源被等同于精英的文化资源。从声望和社会地位角度阐释社会精英对文化的兴趣，可认为它是谋私，但在经济上，它是无功利可言的（Baltzell，1979；DiMaggio，1982）。

今天，有许多因素促使人们质疑这种都市文化模型。首先，这种模型过分强调精英们的影响，既忽视了非精英都市文化的存在，也忽视了精英在都市文化中影响在下降这一事实，因为他们已经无力为诸如交响乐团、歌剧院和艺术博物馆这类组织提供全部预算。随着这些组织转向其他资助来源，主要是公司和政府机构，它们不得不吸引更能代表全部人口的受众。其次，新的参与者，例如对都市文化的精英形式越来越有影响的商业公司和都市开发者，并不是无功利性的，一般来说，他们直接或间接试图从他们与这些文化形式的联系中牟利。

再次，现存的都市文化的精英控制模型以城市社会组织模型为前提，这种城市组织模型适合美国较古老的城市而不适合较新的和发展最快的都市地带。中心居住区界限分明、文化组织繁多的城市，在提供的文化产品的性质和种类方面与所谓的公司城市区别很大，这些公司城市分布极为分散，城市的郊区商店区和社区中心提供市中心所需要的东西。

我将在本章中提出为都市文化，精英的和非精英的，分类的一种方法，指出它们的相似之处和区别，还有它们对于公众以及对整个都市环境的意义。

文化世界：比较与分类

美国大城市展现的各种各样的文化令人眼花缭乱，从在墙上的涂鸦之作到歌剧，无所不有。为了比较这些文化出现的环境和它们对它们的都市环境产生的后果，有必要找到一种为它们分类的方法。贝克尔（Becker，1982）称这些都市文化为艺术世界。他强调，艺术品生产是一个合作过程。这些艺术家不是完全孤立进行工作的天才，在生产和向公众传播他们的作品时，他们依靠别人的帮助。

艺术世界或“文化世界”的概念能够适用于都市文化的所有形式，既包括被称为高雅文化的那些形式，也包括不被称为高雅文化的那些形式。文化世界的组成成分如下：（1）文化创造者和以各种方式赞助他们的人。（2）惯用技巧（conventions）或者对文化产品应当是什么样子的共识；在提供评价和欣赏文化产品的标准方面，它们十分重要。（3）把关者，例如评价这些产品的批评家、博物馆长、流行音乐唱片节目播音员和编辑。（4）这些活动从中发生或以之为中心的组织（如博物馆和美术馆）和演出的组织（例如剧院、交响乐团和夜总会）以及生产组织（例如小唱片公司、出版社和杂志）。（5）在特定背景下在决定展示、表演和销售何种文化产品方面发挥重要作用的受众。[57]

根据典型地消费不同文化世界的受众的社会阶级和产生文化世界的环境——网络、以赢利为目的的小公司和非赢利性的组织——的主导特征（Gilmore，1987）[58]，我将区分出不同的文化世界。换句话说，我将论证，在每一种语境之下生产的都市文化都有其独特特征（表6.1）。

有一些都市文化是在创作者和消费者组成的非正式社会网络的语境中创作出来的。一种特定类型的文化的创作者和经常惠顾的消费者，有可能互相了解和相互作用。经常惠顾的消费者有可能熟悉构成文化产品基础的创作手法，而不经常惠顾的消费者不大可能在社会上与之融合或在文化上了解它们。植根于这些网络之中的文化组织，提供了生产、传播和展示这些作品的资源。社会网络与小文化组织的结合，对于无论具有美学原创性还是引发意识形态思考，或兼有二者特点的文化生产，似乎都有促进作用。部分原因在于，这些网络吸引了对文化可能持有新看法的年轻人，以及它们在创作者自身当中以及在创作者和受众之间提供反馈。新文化风格的出现通常伴随着新社会网

络的出现，这些新网络有时候作为现存网络的子集（subsets）而出现。当这些网络相互交叉，它们提供条件与其他种类文化的创作者相接触，使得新思想和新的研究方法迅速从一种网络扩散到另一种网络。这些网络一般与文化创作者常常聚居的特定居住区联系在一起。因为这些网络常常很脆弱而且存在时间短暂，都市社群的创造性资源处于持续不断的流动中。

表6.1 都市艺术文化的社会组织

消费者的社会阶级		
创作者、表演者和企业家组织类型	中产阶级	工人阶级
以网络④为导向的孤立网络	学术性实验音乐	爵士乐、墙上涂鸦、激进戏剧
交叉网络	非学术性的实验音乐 先锋派艺术、摄影、舞蹈 外外百老汇戏剧 艺术摇滚乐	
以赢利为目的的组织	百老汇戏剧 以美术馆为中心的艺术风格 装饰艺术 艺术家——工匠	布鲁斯、摇滚乐俱乐部 工艺品
非赢利性的组织	博物馆 歌剧 地方戏剧 交响乐团	福音音乐 游行

④本章中的网络（network）多指艺术家以及艺术爱好者形成的小圈子。——译注

第二种文化世界是围绕以赢利为目的一些小公司组织起来的。在此，创作者活动的焦点成为组织本身，而不是同行创作者网络。他们的目标在于生产取悦于受众或顾客的作品而不是使受众或顾客感到惊

愕或刺激的作品。一些这类创作者与贝克尔（Becker，1982）所理解的艺匠很相似；他们更倾向于生产美丽和谐而不是独特和刺激的作品。与网络创作者相比，自主对于他们没有那么重要。他们很可能接受出售或传播他们的作品的公司老板们的建议和指示。这种中产阶级组织的存在就是为了销售文化产品或演出。下层阶级组织更有可能提供这类活动发生的地点，作为这个组织的主要目的的补充。

第三种文化世界是以非赢利性组织为中心而组织起来的，一般来说，它们的目标在于保存现有的艺术和种族传统，而不是创造新传统。这里的创作者经常是对大多数已故创作者的作品进行重新阐释的表演者。中产阶级的非赢利性组织注重保持审美传统，而下层阶级非赢利性组织注重维护种族传统。

正如我们所见，与不同类型的文化世界相关联的的文化产品具有不同的审美特征。相应地，当一种风格从一个文化世界转移到另一个文化世界的时候，它一般会在审美特征方面发生重大转变。我将指出，不同类型的戏剧属于不同的文化世界，这些文化世界影响了它们表现的素材的性质。爵士乐原产于下层阶级以网络为导向的文化世界，但它现在处于几个不同的文化世界中，这可以解释这一事实：具有多种特征的音乐仍然被称为“爵士乐”。

最后，这些不同类型的文化世界每一种所处的都市居住区各不相同。中产阶级的以赢利为目的的组织和非赢利性组织往往处于非常繁华的商业区，各组织之间相距很近（McCall，1977）。以网络为导向的文化世界，以及下层阶级的赢利性组织和非赢利性组织一般位于房租很低的居住区，因为它们的活动不可能带来很高的收益（McCall，1977；Simpson，1981）。这些组织往往集中在其受众在周末聚会的街上。近几十年中，以网络为导向的文化世界的存在有助于中产阶级向市中心迁移（Zukin，1982；Simpson，1981）。

以网络为导向的文化世界

以网络为导向的文化世界是由植根于社会圈子内以相似创作风格工作的创作者网络组成的。社会圈子是由其他创造者以及赞助人和以创造者为导向的公众组成的，他们与圈子中的许多其他成员有着直接或间接的联系（Kadushin，1976）。

围绕非正式社会网络组织起来的下层阶级文化世界与中产阶级文化世界之间的区别在于，前者很可能比较孤立，而后者可能与其他风格和艺术的网络相交叉。他们之间的区别也表现在：中产阶级文化世界更容易接近赞助人和小组织，例如以艺术家为中心的美术馆（Bystryn，1978）、主要是为了满足他们的需要而存在的阁楼和艺术中心，以及其他地方，例如教堂和学术机构，它们乐于提供成本低廉的设施。这类环境的优点在于，艺术家是活动的中心，他们控制活动；艺术家用不着解释自己的作品，因为受众已经具有足够的知识。受众成为创造者的支持群体，支持创作者抵消他们在一般公众中看到的对立（Simpson，1979）。

无论以网络为导向的文化世界孤立于其他网络，还是与其他领域中的创作者网络相交叉，都会影响到他们的作品的可接受性（accessibility）和多样性。例如，学术环境中产生的实验音乐听起来不同于都市艺术社区中产生的实验音乐。在学术环境中工作的作曲家创作的音乐实际上是一种纯粹的学术研究形式。这种作品的典型是弥尔顿·巴比特的序列音乐，这种音乐是建立在当代数学，尤其是集合论，还有哲学、语言学、心理学和声学等发展基础上的（Rockwell，1983）。巴比特和他的追随者们创造了一种新颖和非常玄奥的音乐分析语言，外行根本不懂这种语言。大多数外行，甚至大多数职业音乐家都理解不了他们的音乐研究，他们丝毫不为这种情况所动。相反，他们认为这种不可接受性表明他们的音乐已经达到高等数学和理论物理学的复杂程度。在巴比特及其追随者看来，重要的音乐只能经过对乐曲的透彻分析才能理解；其他人认为这种声压分析“钻牛角尖儿和‘学究气’，最引人反感”（Rockwell，1983）。

学术界似乎鼓励发展和保留一种建立在专门化基础上的独特的音乐特性，专门化往往阻止这种音乐增生为亚属和与学术界以外的其他音乐形式相融合。吉尔摩（Gilmore，1987）对纽约的这群音乐家的描述表明，这些人当中存在一个社会圈子，这个圈子有诸多由经常参

与，甚至习惯参与的协作者组成的亚群体。几乎没有迹象表明这些作曲家与其他艺术形式的创造者相互影响。

交响乐队不大愿意表演实验音乐作曲家的作品，这意味着学术界已经成为许多作曲家获得支持的主要源头。在罗克韦尔（Rockwell，1983）看来，“显而易见，教学是作曲家在我国谋生的主要手段，这个环境对于他们创作的音乐的种类具有明显的影响”。

尽管许多当代作曲家在学院中找到安身立命之所，但是，还有一些作曲家仍然留在大学之外，在那里工作使他们受到比较广泛的影响。在纽约，这些作曲家居住在成为各类艺术活动中心的市中心，例如格林尼治村、索霍区（SoHo）和最近出名的特里贝卡（Tribeca）。按照吉尔摩（Gilmore，1987）的看法，先锋派作曲家将这种环境描绘成“大家彼此认识的‘社群’”。

毫无疑问，这个群体最重要的成员是约翰·凯奇。与巴比特和他的追随者们不同，这些人的音乐几十年中几乎没有变化，而是越来越集中在一系列特定问题上，凯奇的音乐风格发生了重大转变，广泛地涉及到各种研究方法论和声音的研究方法（Rockwell，1983）。在他的全部音乐生涯中，通过与画家、诗人和舞蹈家协作，他得益于先锋派文化世界中交叉的创作者网络，较年轻的作曲家们，例如菲利普·格拉斯，仿效了这种模式。在凯奇看来，外行的作用是很重要的，因为按照他的观点，在某种意义上，每一位听众在作曲家作品的基础上产生自己的音乐体验。凯奇的音乐哲学没有把一系列不同的音乐问题当做惟一适合当代作曲家注意的对象，相反，他的音乐哲学极其宏大和兼收并蓄，使青年作曲家放心大胆地进行各式各样的实验。

吉尔摩（Gilmore，1987）认为，这个社群的人数少，作曲家与少数其他同时也是作曲家的音乐家合作不定期演出音乐会，这意味着这个社群不需要音乐惯用手法的标准化。相应地，这有助于乐器和作曲技巧革新。

一九四五年以来，纽约先锋派绘画文化一直在同一市中心地区稳步扩展。先锋派这个概念非常模糊。许多作者用这个术语指称几乎所有的艺术运动，而其他作者则用它指称某些运动，一般指对立于主导社会价值或地位已经确立的艺术手法的那些运动（Poggioli，1971；Bürger，1984）。对于先锋派的讨论最重要的是有关艺术家的审美和社会角色相对重要性的争论。艺术家应当既是社会批评家又是审美创新者吗？这两种角色的相对重要性是什么？先锋派的不同之处在于，他们向确立的艺术手法、艺术和社会机构提出挑战的方式不同，他们挑战的程度也不同。

只在特定情况下先锋派这个标签才贴给一群艺术家。被界定参与了与先锋派相关的活动的奉行某种艺术风格的艺术家，必须在其他艺术家已经接受那种界定的、以网络为导向的文化世界中工作。此外，他们彼此之间必须有一种社会群体意识。他们的自我意识越强烈，他们对艺术活动的各种范畴的重新定义就越有可能被文化世界的成员当做先锋派。换句话说，它从中出现的社会语境对于它被视为先锋流派至关重要（Crane，1987）。

奉行某种风格的人所从事的艺术品生产，是一项社会活动，在这项活动之中，艺术家经常观看其他艺术家的作品以便证实他们本人对艺术知识的看法，就像其他领域的创新者需要社会证实他们的作品，以此表明他们的作品是一项创新一样。从社会学角度看，一种风格是一群艺术家所共有的表现自己思想的一系列文化符号和技巧。作为一种群体现象，奉行某种风格的人互相仿效，相互交换思想，但相互影响的程度不同，在这种意义上，一种风格体现了对审美问题的某种合作努力。艺术家与一种特殊风格的联系是各式各样的，各种风格之间，因信奉者参与以特定风格为中心的艺术社群的程度不同，差别相当大。在界定和传播这种风格方面，一些艺术家充当了重要角色。其他的艺术家只是在这种风格受到公众注目后，才由批评家将他们与这种风格联系起来。

少数艺术家的风格定期发生改变，但是，大多数艺术家在他的风格已不被认为在艺术世界中具有美学挑战性很长时间之后，还继续使用同一风格进行创作。事实上，尽管新风格以可预见的规律出现，但旧有的风格却并不消失，所以目前在纽约可发现以各种各样的风格从事创作的艺术家。风格使一些艺术家长期为之献身，这表明每一种风格都反映出一种独特的世界观。

为了销售作品和在当前的社会网络之外扩大影响，网络创造者必须从艺术世界中得到认可。艺术风格的信奉者在评价、展示和销售他们作品的把关组织网络中活动。由于他们的作品是建立在对一件艺术品的构成内容进行新的或修正的界定基础上的，购买者必须被社会化以便欣赏它的独到之处。一种极端新颖的风格常常能吸引以前没有介入市场的收藏家。在其他情况下，必须让收藏相似或相关风格艺术品的收藏家认识到这种新风格的相对重要性。结果，在为实际上尚不存在的市场生产未知商品（一位观察者将其比做“神话中的交易”）的网络创作者看来，把关的过程是有争议的。

为了获取成功，一个特定网络的成员必须从艺术世界或从艺术世界的周边获得一个支持者核心或“一批拥护者”。这类拥护者应当来自于：（1）向私人收藏家展示和销售艺术品的艺术馆，（2）为艺术批

评家提供论坛的艺术期刊，（3）某个组织的赞助者，包括博物馆和公司。

马尔凯和查普林（Mulkay & Chaplin，1982）提出了这个过程运作的三种模型。根据美学评价模型，预先存在的美学标准被用于评价新的文化产品。对于美学标准和应用这些标准进行评价的特殊作品的相对重要性，把关者之间达成了共识。根据这些标准评价一件文化产品，这件作品要么成功要么失败。因为这种模型暗示，存在着可被应用于所有类型的文化产品的普遍判断标准，至少在一种特殊的文化形式内部这种普遍判断标准是存在的，在文化风格迅速变化时期，它的可信性是存疑的。

另外，根据文化游说模型，每一个新的文化创造者团体都为适用于他们的文化产品的审美判断制定新标准。如果这些新标准被把关者所接受，这个新团体就获得了成功。换句话说，文化创作者对把关系统不会产生影响，但作为具有共同的文化产品创作和评价标准的群体，他们能够对把关系统产生影响。最后，根据社会影响模型，文化创作者获得成功是因为他们得到有影响的把关者的赞助。通过施加个人影响和使用物质资源的过程来获取成功。

后两种模型并非相互排斥。最成功的艺术家一般在一种新风格的语境中扬名。然而，他们的成功与这种风格的其他信奉者有关，他们的成功常常反映出他们成功地得到了有势力的良师，例如批评家、商人和博物馆长等人的支持。随着艺术世界规模的扩大，有势力的美术馆和收藏家的赞助对博物馆收购产生了越来越重要的影响（Crane，1987）。艺术市场特征和较大的社会语境的变化，影响到在特定的时期内得到广泛注意的风格的种类。这些风格被视为那个时期的典型风格。

中产阶级艺术团体得到一系列组织，例如艺术学校、期刊、美术馆、艺术中心和博物馆等的支持，但是极少有组织为下层阶级艺术群体着想，下层阶级艺术群体几乎没有机会接近中产阶级组织。这些障碍能够被克服，拉赫曼（Lachmann，1988）对七十年代末纽约的涂鸦者的壁画作品的分析表明了这一点。[59]

这些年轻的黑人画家形成了一种学徒系统和一种考核系统，在其中新手能学到在地铁车厢上绘制壁画的各种技巧，同侪画家聚集在纽约地铁车站的“作者之角”品评彼此的作品，作者之角的作用在于将整个城市不同居住区或网络内的壁画家聚集在一起，在这个地方确立声誉和相互认可。拉赫曼（Lachmann，1988）说：

壁画家们定性的风格观念使得他们形成一个整体的艺术世界，构想出评价彼此壁画作品的美学标准，确定哪些内容和技巧的创新可被断定是壁画艺术风格的进步。地铁车厢上的壁画的移动，使风格的比较成为可能。作者之角提供条件使壁画画家与同侪相互联系，他们构成了具有为风格扬名的经验和识别力的受众。

这个社会组织被警察摧毁之后，壁画家的活动地点转移到了先锋派美术馆，在那里，随着先锋派的奖励制度和在较大范围内成名的机会取代了他们自己的美学标准和艺术创作的程序，他们的作品在不同的方向上发展。

作为下层阶级以网络为导向的文化世界的爵士乐和摇滚乐

与任何其他文化形式相比，流行音乐以欣赏独特风格的趣味的零散化为特征，非流行音乐迷无法就乐曲和歌词理解这些独特风格。生产和传播音乐以及在市场上谋求一席之地的组织数量稳步增多，造成了音乐舞台日益分化。在市场上，不同的年龄段群体和文化阶级的相对重要性正在继续转移。这也是在一种特殊音乐体裁发展的不同历史时期可能呈现为不同形式的都市文化网络的生命力造成的结果。

爵士乐最早是作为一种孤立的、下层阶级的、以网络为导向的文化世界出现的，这个文化世界中的音乐家组建乐团在夜总会和酒吧演奏。这些组织为音乐家提供了活动地点，但是，与布鲁斯音乐家不同，他们对取悦听众和赚钱不感兴趣。

或许由于即席创作在爵士乐上的重要性，爵士音乐家将自己看做艺术家而不是表演者，他们鄙视不会欣赏音乐的美学品质的受众。一位布鲁斯音乐家指出了这两种亚文化之间的区别："爵士音乐家实际上想为自己表演，而我想为人民表演。"（引自Pleasants，1969）

那种他们认为是自己的最佳作品的音乐，其相对缺乏普及性，往往增强了这些音乐家之间的社会联系（Stebbins，1972）。按照梅里亚姆和麦克（Merriam and Mack，1960）的看法。

> 爵士乐社群有别于其他一切职业群体的独特之处在于，这个团体不仅仅包括专业人士，还包括他们的公众……职业的专业人员和他们的公众一起形成了具有相同行为、联系非常密切的群体，这些共同的、与团体外的人对立的行为使这些人显得不同于其他人……一旦身处一个陌生的地点，爵士乐社群的成员总是能够找到和他具有同样行为以及普遍趣味、态度、信仰、快感和价值观的其他成员。

在表演之后举行的爵士乐即兴演奏（jam），是鼓励创新的一项重要因素，在此期间，音乐家们可以演奏他们喜爱的任何音乐。即兴演出被爵士音乐家们称为"即兴创作"（Rockwell，1983）。亨托夫（Hentoff，1972）说："进行业余演出时，只有当惟一的听众是音乐家时，才能感受音乐制作的主要快感和挑战。"

在有意生产那种赚钱音乐的爵士音乐家看来，爵士乐即兴演奏会

是他们回归艺术源泉的契机。卡梅伦（Cameron，1954）指出：“在外人看来，爵士音乐家对赚钱的商业舞蹈音乐反感的程度超过了信仰。在非常现实的意义上，在他看来，这种即兴演奏会是一种净化仪式……是通过重新证实他本人的美学价值而进行的一种自我净化。”甚至在一九八八年，报道引用一位正随着一支摇滚乐队巡回演出的爵士音乐家的话说，“爵士音乐家有本事演奏别人没法演奏的音乐。这场巡回演出结束后，我就回去演奏音乐，不是回去演奏销售的唱片上的音乐，而是去演奏没人想听的那种东西。我等不及了。”（Zwerwin，1988）

直到六十年代，爵士乐的社会中心还是黑人酒吧（Reed，1979）。顾客是来听音乐而不是来跳舞的。音乐家的目的在于，在演出富有想像力的音乐的同时，尽可能地即兴演出。新来的人能够坐下来向音乐家们学习演奏。黑人酒吧是青年音乐家学习演奏和即兴演出的“学校”。青少年音乐家能够提高他们的技巧，扩大他们的演出曲目，和其他音乐家交朋友，建立一种音乐家的身份意识。从一九四三年到一九五五年，堪萨斯城、亚特兰大市和洛杉矶有许多黑人酒吧，它们按照演奏的音乐的难度来排名定级。一些酒吧只是供初学者演奏音乐；有一些供进行巡回演出的专业人员演奏音乐。由于摇滚乐在六十年代日渐走红，爵士音乐家们失去了进入工人阶级俱乐部和酒吧的机会。[60]有一些爵士音乐家在中产阶级酒吧和夜总会中找到一席之地；有一些则被音乐会代理机构预雇参加巡回演出。

在四十年代末期，纽约的一支年轻黑人音乐家乐队创造出一种新型爵士乐，博普爵士乐（bop）。博普爵士乐以崭新的节奏为特征，这种节奏“多样、复杂……充满了不熟悉的抑扬顿挫和无调的声音……以无规律间歇为特征的和谐”（Leonard，1962）。产生这种爵士乐的语境类似于美术的语境（Peterson，1972）。与老一代爵士音乐家不同，这些音乐家属于中产阶级的、以网络为导向的文化世界，在这个文化世界中，相互交叉的网络使他们接触到其他领域，例如绘画和文学领域中的创作者。此外，与战前的爵士音乐家不同，他们都在音乐学院受过正规的音乐训练。这些音乐家强调掌握乐器的技巧和有自我意识地对音乐的传统手法进行实验。演出地点与古典音乐演出地点相同：面向中产阶级白人听众的音乐大厅和学院创作室。这些音乐家依靠大学、基金会和政府的资助，而不是依靠在酒吧和夜总会演奏为生。最后，职业批评家团体出现了。彼得森（Peterson，1972）说：“他们注重音乐才能的造诣、技巧创新以及重新塑造音乐的过去和阐释它的未来。”这种爵士乐的受众比以前的爵士乐的受众要少。这些音乐家及其后继者成为一种黑人音乐精英，他们鄙视受众和商业行为，只关注他们的音乐的发展：探讨“背离流行歌曲传统手法的新

的和声、旋律和节奏途径”（Pleasants，1969）。

到了七十年代，作品最不容易为受众接受的爵士音乐家“不管他们愿意与否，被迫充当‘艺术家’这种社会角色，最终，他们的处境与传统的先锋派同行的处境是一样的”（Rockwell，1983）。黑人爵士乐演奏者形成了合作组织，他们共同参与管理和实际演出。在合作性组织内部，新的音乐团体形成了。这些音乐家在小剧院、艺术馆、教堂、学术机构和仓库与工厂的阁楼里演奏（Litweiler，1984）。

总而言之，每一种爵士乐文化世界都有自身形式的爵士乐，以迎合在年龄、种族和音乐风格方面零散化的市场的不同方面。结果，爵士乐这个术语越来越难以界定。罗克韦尔（Rockwell，1983）暗示说，目前，根据它的支持系统（演奏它的夜总会和音乐会联号剧场，它的唱片公司标志，以及它的学术和批评机构）界定比根据内容界定更准确。他说：“如果你想进一步确定它是什么，它就像薄雾一样消失。”

摇滚乐也是工人阶级以网络为核心的文化的产品，但是，它的出现要比爵士乐的出现晚得多。它体现了两种工人阶级音乐传统的融合，一种音乐传统与白人工人阶级联系在一起（乡村音乐），一种与黑人工人阶级联系在一起（节奏布鲁斯）。按照利普希茨（Lipsitz，1984）的看法，这两种音乐传统各有其受众、唱片公司和演出地点，由于第二次世界大战将白人和黑人工人阶级汇集在生产军火的北方城市里，这两种传统汇集在一起。在拥挤的战时生活环境下，各个群体的成员都受到其他群体的音乐的影响。利普希茨（Lipsitz，1984）认为，“北方城市成为一种新音乐的中心，黑人和白人工人成为这种音乐的主要演奏者……后来成为著名摇滚乐的演奏者的那些人一开始都洗盘子、在工厂工作、开卡车”。

这种音乐在五十年代流行起来，吸引了中产阶级和工人阶级青少年；它体现了工人阶级街头文化的价值观：“毒品，憎恶工作、纪律和遵从，以及狂放不羁的情感表达和纵欲”（Lipsitz，1984）。正如弗里思（Frith，1981）所指出的那样，摇滚乐吸引了中产阶级青少年，这是因为，它为他们提供了反抗他们即将进入的中产阶级世界的一种手段，反抗他们即将进入的中产阶级世界。早期摇滚乐的中心思想是享乐主义——赞美快感、性欲和游戏——但是它对日常生活的描述间接地提供了有关贫困的后果和少数民族没有权力的说明。

然而，与爵士乐不同，由于音乐家、制作者和音响师相互合作，摇滚乐结果成为在唱片录音室中创作出来的一种音乐形式（Durant，1984）。到了六十年代，音乐改编从配器法向使用音响合成器和录音

磁带效果转变。按照杜兰（Durant，1984）的看法，新的录音技术使摇滚乐创作的协作性质和摇滚乐作曲的性质产生革命性变化：

> 由于具有多磁道录音设备，在原带配音、编辑和混录过程中具备辨别、包含和删除的能力，这就使得策划和混录，以及围绕它们进行的各种协作讨论和反思成为音乐作曲不可缺少的组成部分。

摇滚乐的受众对摇滚乐感兴趣，将它当做一种情感体验和社会体验，而不是即兴演奏表演。当表演者巡回演出时，一支摇滚乐在接连两个晚上听起来是相同的。贝尔兹（Belz，1973）陈述说，摇滚乐“大致包含了原初的作品唱片以及……随后进行的现场表演实际上是复制”。

除了扶植生产者和消费者的非正式文化网络的夜总会之外，当地的小广播电台，即通常被称做另类电台（alternative stations），对于以音乐偏好为基础的亚文化的形成发挥了重要作用。这些电台的影响与主流电台的影响大不相同，它们根据受众的人口统计特点界定，它们的受众，一般以都市社群中较年轻和较富裕的阶层为对象。

另类广播电台为听众构成了一个“电子音乐社群”，这个“电子音乐社群”有助于培养被主要唱片公司拒绝的音乐。例如，六十年代，美国黑人爵士灵歌（soul）被消除种族隔阂的广播电台的一个电子音乐社群消费，得到一家黑人出版社的支持，正如贝尔兹（Belz，1973）指出的那样，“在六十年代中期，爵士灵歌成为黑人文化景观的一种重要表现……广播电台宣扬‘灵魂的声音’（Soul sound），粘贴在汽车保险杠上的小标语标明‘灵魂社群’（Soul community）的成员，在许多方面与《垮掉派》相似的一家《灵歌》（Soul）报纸，每周都报道黑人音乐世界的情况”。在五十年代和六十年代，乡村音乐也是一个相对自足的电子音乐社群（Belz，1973）。

年轻的摇滚乐音乐家们偶尔会摈弃音乐中商业性较强的内容，他们利用夜总会的舞台形成一种“抵制的亚文化”（Clarke et al.，1976）。创造了朋克风格的英国青少年工人阶级亚文化成员，因摇滚乐盲目自满和未能对当前事件和受众的需要做出反应而拒绝接受摇滚乐的既定地位。朋克音乐，还有独特服装、语言和社交仪式，表现了对这个群体成员的社会身份的一种新阐释。他们通过自己的音乐和生活方式，得以反思和评论某些当代问题，例如失业和英国在西方世界中的地位的下降，这些问题相应地使他们能够吸引更广泛的公众。

在向大众受众传送过程中，朋克风格中许多无政府主义的

（anarchic）内容被大唱片公司广泛传播的朋克音乐唱片大大冲淡。生活方式因素被吸收到青少年的服饰风格中。工人阶级造反成为中产阶级的异化。按照希巴德和克莱阿罗哈（Hibbard & Kaleialoha，1983）的看法，朋克最终“体现了听众能够采用、试图对付主流的一种比较标准化的音乐姿态”。

然而，尽管新闻舆论和中产阶级社会对这种音乐风格的反应是矛盾的，朋克亚文化仍然保留在一些城市中。勒尔（Lull，1987）曾经记实性地描述了旧金山的朋克亚文化。这个社群吸引了把自己看成是边缘的和游离于美国社会之外的那些人。这个亚文化中的成员大多数失业或从事零散的、低工资工作，可从许多方面辨认出这些人，他们穿着古怪，居无定所，经常住在废弃的建筑物中，他们厌恶中产阶级的消费模式，沉溺于毒品之中。朋克音乐是这种亚文化的一个非常重要的内容；它表现了这种亚文化的核心思想和价值观念，促进了成员之间的社会交往。它提供了一种意识形态导向，因为朋克歌曲的主题往往是社会和政治问题，而不是个人关心的事情（Lull，1987）。演出是由常常躲避商业成功的当地乐队举办的，演出在街头、废弃的仓库和夜总会中举行。表演者与台上和台下的受众混在一起，遵守表演者和公众之间应该保持最短距离的群体规范，目的在于创造每一个人都参与和受益的一种共同体验。勒尔（Lull，1987）宣称，尽管亚文化“只存在于主流意识的缝隙中，（它）几乎对城市里的每一个人都产生某种影响”。

爵士乐在四十年代末所经历的转变，在七十年代发生在摇滚乐上，此时下层阶级摇滚乐队开始在纽约市中心的中产阶级夜总会演奏。这些夜总会经常得到几个相互交叉的文化网络成员的光顾。结果，这些音乐家开始接触实验音乐的创造者、画家以及其他各种革新者，将自身重新界定为先锋派成员。

结果，在七十年代末，晦涩难懂的实验音乐与摇滚乐混在一起，产生了一种纽约式的艺术摇滚乐（例如The Talking Heads[61]）。爵士音乐家们正在创作电子音乐，他们称自己的作品为交响乐。他们的音乐偶尔由交响乐队演奏（Martin，1981）。画家开始谱写摇滚乐，创办自己的乐队。按照菲利普·格拉斯（Philip Grass），一位经常与摇滚音乐家合作的实验作曲家的看法，纽约摇滚乐夜总会构成了“当今最重要和最新的音乐舞台”（Rockwell，1983）。

与此同时，新的摇滚乐团仍然从都市亚文化中诞生，他们开始在工人阶级小夜总会中演奏，或者由地方小广播电台播放他们演奏的音乐。在这类环境中，他们与受众密切接触。甚至极少数在全国市场走红的人，也发现有必要时常在全国举行巡回演出，以便直接接触受

众。结果，在不同的时期，正如在八十年代末，流行音乐反映了城市内部所体验的紧张状况。新闻记者S.霍尔登（Holden，1989，section 2）在描述流行音乐时，说它“听起来像警报”：

> 腐败、贫困、刺激、种族关系紧张、艾滋病和令人厌恶的环境：八十年代末的烦恼和这些烦恼激发的噩梦般的焦虑使流行音乐变得晦暗。尽管严阵以待的不满情绪并不是占主导地位的主题，它还是触及到每一种音乐体裁，从流行音乐到硬性摇滚乐到重金属音乐到说唱乐（rap）……今天的歌曲作家往往是激昂的预言家，他们只能怒叱看似无法解救的状况。

说唱乐使用传统的黑人街头文化语言，尤其表现了年轻黑人的愤怒和激昂。因此，音乐和歌词一般都被白人误解，被认为十分唐突，以至于最近一个乐队因被指控淫秽而受审（Morgado，1990），但后来被无罪释放。同时，这种音乐提供了“一个面向都市文化的窗口”（Morgado，1990，section IV），除此之外，它几乎得不到媒体的注意。

以赢利为目的文化世界

都市文化中最大的，即便不是最引人注目的那部分，是由以赢利为目的的小组织组成的。这些组织缺乏非赢利性文化组织具有的媒体注目性，缺乏与以网络为导向的创作者相关联的组织的声誉。然而，它们吸引了更多的主顾，商业收入更加稳定。

这些文化世界中的创作者使用工艺技巧来生产装饰或娱乐作品，迎合可预测的市场需求。麦考尔（McCall，1977）将其中一些创作者描述为能够迅速和有效生产出作品的“图像画家”（picture painters）。[62]原创性不是他们追求的目标；这类作品即使不同于一位画家以前的作品和其他画家的作品，常常也是相似的。

正如麦考尔（McCall，1977）所指出的那样，这些创作者类似于艺匠（Becker，1982）。贝克尔将手艺界定为能够用于生产有用物品，例如陶瓷、被子或家具的一整套知识或一种技艺。为了生产出质地优良的物品，大多数手艺需要训练和实践。工匠生产顾客（或雇主）订购的物品；一般来说，他们创作的作品彼此相似，只是相对略有变化。艺匠不同于工匠之处在于，他们强调的是作品的美和审美特性，而不是作品的实用性。鉴于此，他们的作品容易被手工艺品收藏家和收藏装饰艺术品的博物馆所收藏。贝克尔指出，相应地，艺匠不同于先锋派艺术家之处在于，后者注重制作既不美观也不实用却独特的物品。当先锋派艺术家使用工匠的材料，例如陶瓷器或陶器时，他们故意制作与手工艺品相似但却不能使用的物品，因为花瓶的瓶颈弯曲的角度奇特，或者盘子的中心放了一块砖头。在先锋派艺术家看来，最重要的是为每一件作品创立自己的标准，而不是生产一系列相似物品来迎合熟悉的主顾的规格。出于先锋目的而使用工艺材料的创作者越来越多。

工艺品产生于工人阶级的文化世界中，而艺匠的作品产生于中产阶级的文化世界之中。他们经常以不同的方式使用同样的材料，例如，传统的门诺派中严紧派妇女使用传统图案制作实用的被子，与之相比，艺匠们制作的被子是为了吸引人而不是为了使用，并且可能更有价值。尼坡利坦（Neapolitan，1986）发现，艺匠受的教育比工匠的多，这影响到他们的创作志向。

画家和艺匠都属于为之提供接触主顾或场所机会的协会成员，例

如，协会提供了吸引消费者的艺术市场和手工艺品市场。这些协会的活动不同于以网络为导向的创作者的活动。麦考尔（McCall，1977）曾描绘了一个这类组织就一个特定主题，例如雪景或春花，举行绘画竞赛。这类组织的存在主要是为了更多地接触顾客，而不是为了支持对一种审美立场的共同定义。

销售装饰艺术的文化世界经常依靠先锋派文化世界的因素，例如艺术期刊、艺术出版社和艺术博物馆，赋予这些作为有价值物品的作品以可信性。被用于制作颂扬美国西部的艺术品的牛仔艺术，在为这种绘画设立标准和有助于这种艺术促销的期刊、博物馆和协会中得到再现。另外一种手法是将名人的名字，例如影视明星的名字，与这类产品联系起来（FitzGibbon，1987）。艺术家也会被当做明星（他也有狂热爱好者俱乐部），他被当做一个人而不是创作者来崇拜。销售这类艺术品的一些美术馆获利如此可观，以至于他们在市中心和郊区商业区设立连锁店。购买者当中有为公司、旅馆和私人家庭采购艺术品的装饰者。对于牛仔艺术品的需求非常大，它的销售量与先锋派艺术世界主要明星的作品的销售量同样大。

文化世界与非赢利性组织

非赢利性组织提供了适当的环境便于作品以众人所能接受的风格演出，但是，它们不可能提供促使新的艺术风格产生的相互得益的交流，因为，它们往往奖励保留一种特殊的艺术属性和与这种艺术属性相关联的专门知识。

非赢利性组织，无论是歌剧公司、交响乐队、剧院还是博物馆，都受到日益增长的规模和预算限制的影响。首先是吸引受众问题。甚至在艺术补贴充足的大城市里，表演艺术，例如歌剧和交响乐，经常固定演出标准曲目，因为高成本和有可能疏远参加音乐会的公众使艺术创新的风险太大。由于预算增加，这些组织的管理往往更关心吸引和满足受众而不是提供创新产品（例见DiMaggio & Stenberg，1985）。它们可能脱离创造性过程，很少与潜在的受众进行有意义的接触。

其次，随着这些组织变得比较陈旧、地位更加确立和庞大，它们往往变得更加官僚化。相应地，这影响到它们的节目的性质。这些组织的管理从主办经理人向艺术管理人手中转移，艺术管理人为了增加这些组织的效率，依靠正式会计制度和标准化程序（DiMaggio，1987；Peterson，1986）。就强调规则、等级制权威结构、专门知识、职业训练和效率等方面而言，它们可能类似于韦伯式的科层制观念。

这些变化反映了从精英资助到政府部门和公司赞助的转变，后者对这些组织的责任提出了更高的标准，同时也敦促它们吸引更多的受众。这已经对这些文化组织生产和展示的文化产品产生了某种影响，表现在，它们可能偏爱“比较容易理解的”、不那么晦涩的作品，对于受众，这类作品具有全国性文化工业广泛传播的文化内容的内涵。

对歌剧院和交响乐队的研究表明，这两种组织在战后时期以音乐选择保守著称。马特雷拉（Martorella，1977，1982）的研究显示，如同在戏剧中一样，制度化偏爱保守主义。依靠赞助的歌剧公司没有足够的财力冒险生产受众不喜欢的作品。有权势的董事会成员通常是重要的私人捐赠者，他们也可能抵制引入不熟悉的作品。最重要的歌剧院演出的当代作品的比例从差不多是零（少于百分之十）到少于百分之二十五。[63]马特雷拉发现，预算较少、有国家或政府补贴的小

公司更有可能生产当代作品。最有可能演出当代歌剧的，是大学的创作室和有基金会或政府补贴的小型实验剧院。这些歌剧演出的次数不多。几乎没有一部继续存在下来成为歌剧院曲目中的保留节目。

若干研究指出了美国交响乐团曲目的标准化（Arian，1971；Couch，1983；Mueller，1973）。最常演奏的作品是六位十八世纪和十九世纪欧洲作曲家的作品，而整个二十世纪的作曲家，特别是美国作曲家在很大程度上遭到忽视（Walsh，1988）。愿意创新的交响乐团指挥行动非常谨慎（Kimmelman，1988）。控制了董事会、趣味保守的富有赞助人和同样保守的支持受众，与维持这些组织的高成本结合起来，使节目的选择余地与数量客观的歌剧和戏剧的组织相比，狭隘得多。

吉尔摩（Gilmore，1987）认为，表演和排练的高成本，以及纽约市中心音乐会世界的为数众多的表演者和音乐会（交响乐队是这个世界的一部分），需要活动高度标准化，这与创新是对立的。表演者没有足够的时间学习创新的音乐所需要的新的音乐技巧和音乐符号。此外，表演者和创作者几乎没有个人接触。[64]

戏剧与文化世界

二十世纪美国戏剧史表明，每一个新的剧作家和导演群体在事业的开端都试图创新，但最终都落入商业行为的窠臼。正如利维（Levy，1980）所指出的那样，美国戏剧上的新运动一开始的特点都是鄙视商业成功，不注重吸引规模可观的公众，乐于为戏剧生产设立新标准。除了外外百老汇戏剧之外，表演艺术的迫切要求使每一场运动都放弃了它的目标。它们越来越关注票房收入，随之而来的是改变它们的艺术生产标准。这些组织的经历似乎是这样的，它们通常是在以网络为导向的语境中开始的，但在大多数情况下，吸引固定受众的问题必然使它们成为非赢利性的或赢利性的组织。后者的缩影就是百老汇戏剧。

迪玛吉奥和斯坦伯格（DiMaggio & Stenberg，1985）对非赢利性的地方戏剧的研究，有助于阐明这种情况对戏剧生产的某些影响。[65]与小剧院相比，较大的剧院生产新戏剧的可能性小得多，它们更有可能生产在其他地方剧院或在纽约已经获得成功的戏剧。规模是一个主要因素，因为它与年代（较古老的剧院往往比较保守）、日益增加的预算和必要的详尽财务计划，以及社区内的制度化相关连。制度化需要向作为剧院永久场所的房地产投资，需要社区领导者参与董事会，需要试图通过捐赠扩大和稳定受众。所有这些可变因素导致戏剧演出曲目保守，因为失败所需付出的代价增加了。另一方面，抵制促使组织发展和扩大的这些压力的小剧院更有可能关门停业。

然而，少数小剧院在最能接受新戏剧者之列。因为这些剧院中有许多位于外外百老汇（Off-Off Broadway），这表明，剧院所处的都市环境性质是一个重要因素。尤其需要指出的是，这些剧院处于舞蹈家、画家、音乐家和其他创作者组成的交叉网络的中间位置。

外外百老汇剧院始于格林尼治村的咖啡馆。与其他环境中种类相似的许多剧院不同，这些剧院尽力保持小规模和不以赢利为目的。部分原因在于它们能够得益于各级政府机构和基金会的资助，这种资助相对保持稳定大约二十年之久。因此，它们不需要将受众扩大到周围志同道合的反文化热心者组成的社群之外。创作者、表演者和受众有着相同的价值观念和社会事业（越南战争、支持民权和女权主义）。受众来到这里并不是为了娱乐，而是为了寻求兴奋和刺激。这些群体故意试图震撼它们的受众，表现与美国中产阶级生活不相协调和对它

进行尖锐批评的素材。其他群体发挥实验创作室的作用，主要生产使用非正统的导演和表演风格的新剧作家的作品。

通过加深从工人阶级、少数民族和种族群体中吸引来的受众对社会和经济问题的理解而试图将他们政治化的激进剧院，与孤立的以网络为核心的文化世界相类似。这些剧院往往保持最低的组织程度，它们建立在共识而不是等级制基础上。这些组织常常是集体性组织，成员平均分配钱财和工作。它们强调的是合作而不是个人表现。诸如剧作家、演员和导演这些角色划分得并不很清楚；所有成员都参与写作和上演一出戏。这些戏剧团体并不追求商业利润；它们以最低的花销和最简单的设备维持运转。它们经常在监狱、社区中心、工会集会、哨所、劳动营和公园里演出。这些团体喜欢在演员和观众能够混在一起的环境下演出，而不使用将受众和演员分隔开的传统戏剧空间。

尽管商业性和非赢利性剧院以非个人的、超然的态度对待受众，然而激进派戏剧却将受众看做同事，鼓励他们在表演过程中积极创造意义。受众应当做出理智反应，而不是以看戏自娱。这类戏剧团体的目的是，使受众的注意力集中在戏剧中的事件和现实世界的状况之间的联系上。演出结束后，这类团体经常与受众进行讨论，帮助受众将舞台上的事件与舞台下的事件联系起来。

这些团体并没有试图创造一种现实主义幻象，它们使用了各种各样的戏剧技巧，包括一些有着悠久历史的戏剧技巧，例如丑角、面具、木偶、杂耍和传奇剧。例如，El Teatro Campesino（The Farmworker's Theater，农场工人剧院）利用双语滑稽短剧，或acto，以喜剧的方式表现奇卡诺（Chicano）[66]工人的生活状况。滑稽剧使用丑角和面具，一个演员单独表演，或多个演员共同进行长时间表演。戴着猪头面具的演员扮演“老板”。交换面具表示交换角色。演员们试图“演示”（demonstrate）人物，而不是“饰演”（impersonate）他们（Carrillo，1980；Kanellos，1980）。

表6.2 商业戏剧与激进戏剧之间的差异

生产特点	商业戏剧	激进戏剧
作者	个体创作	集体创作
演出	重视言辞	重视视觉效果
对受众的态度	将受众当做观众	将受众当做参与者
演出目的	虚构的景象	理解政治与社会问题
受众的目的	娱乐	参与

表6.2总结了激进戏剧和商业戏剧之间的差异。

为什么戏剧是美国少数民族的一种重要的政治表现形式呢？出人意料的是，比较一下集权主义国家，就会发现答案，集权主义国家没有可供利用的其他政治表现来源，戏剧成为一种重要的政治工具（Goldfarb，1976）。社会越是具有集权主义性质，越是等级森严，从弱势群体向强势群体传播信息就越有限。在美国，族群和少数民族同其他社会成员以及彼此之间交流他们面临的问题也存在着困难。部分原因在于，他们没有得到大众媒体和全国性流行文化工业的周到服务。大众媒体没有充分地表现他们的问题（Winick，1979）。结果，这些群体转向了戏剧，将它当成发表政治主张、彼此之间以及与其他社会群体进行交流的一种手段。

都市文化与都市规划

城市之间在不同都市文化组织形式的数量上存在差异。纽约的都市文化组织形式最为全面；在其他城市，甚至那些非常大的城市，都市文化非常少见。在纽约之外，不大可能出现以网络为核心的文化世界。现存的以网络为导向的文化世界很可能是由学术机构周围的孤立网络构成的（McCall，1977）。例如，按照麦考尔（McCall，1977）的看法，在圣路易斯，“艺术学校及其全体教员在当地的艺术生产、创造艺术价值和决定艺术成功等方面，取代了商人、收藏家、博物馆和批评家的位置”。

在过去的三十年里，由于博物馆、交响乐队和非赢利性剧院的数量大幅度增长，非赢利性组织也大大增多（Crane，1987；DiMaggio & Stenberg，1985）。然而，除了纽约，这些非赢利性组织更注重那些不是当地的创作者和表演者（McCall，1977）。数量最多和存在最普遍的是以赢利为目的小组织，在过去的几十年里，它们的数量也大大增多。这些组织较有可能表演当地的或区域的创作者的作品，而不表演非当地创作者的作品，因为，与全国闻名的创作者和表演者的作品相比，这些文化作品比较廉价，因而销路比较好。

中产阶级都市文化在都市阶级中发挥即使多少有些争议也是越来越重要的作用。据信，它们通过吸引旅游者和公司投资刺激了商业的发展。人们也认为它们刺激了中产阶级迁往市中心的过程。结果，商业鼓励和支持艺术从市中心不动产价值的日益增长中获益（Whitt & Share，1988）。

楚金（Zukin，1982）认为，这些变化似乎是市场力量作用的结果，借助于市场力量，艺术家对阁楼空间的使用改变了市中心居住区，例如市中心曼哈顿的索霍的性质，使它们对非艺术家居住者更有吸引力，使小商业更有利可图。相应地这就增加了这一地区楼盘的价值，迫使不太成功的艺术家迁走。按照楚金的看法，这些变化实际上是一种长期战略的一部分，根据这种战略，商家为艺术家和艺术组织拨款支持艺术，鼓励当地政府官员在市中心建立博物馆，阻止他们扶植同一地区的轻工业。这些手段最终影响了在这个城市某些地区生活和工作的人们的特点，年轻的、富有的居民取代了旧有的工人阶级居民。[67]

在某种意义上，城市已经同制定经济发展和扩张的政策和战略的州和国家相似。惠特和沙尔（Whitt & Share，1988）认为，为了吸引公司投资和旅游者以及郊区居民以便发展经济，许多美国城市正试图在市中心居住区使用以艺术为基础的发展战略。开发商许诺各种艺术设施来缓和对都市发展规划的潜在反对。

针对这些规划进行的分析显示出，这些规划主要想创建为中产阶级旅游者和来访者提供方便的非赢利性和赢利性组织。几乎没有迹象表明，这些规划将刺激以网络为导向的都市文化的发展，而以网络为导向的都市文化提供的艺术创新最多。事实上，这些再发展规划所预期的后果，房地产价值的增长，将会产生相反的效果，以网络为导向的创作者和消费者被替代，取代他们的是以赢利为目的的组织及其消费者。

大多数以艺术为导向的都市发展规划也忽视了工人阶级的都市文化。巴尔的摩是个例外，这座城市举办“一些族群的节日、街头‘机遇剧’（happening）和演出其他的‘动画片’节目”（Whitt，1987），尽管参与这些活动的三分之二的公众不是本城居民。惠特（1987）认为，过多强调吸引与付给工人低工资的服务经济结合在一起的中产阶级公众的都市文化，可能加剧城市中的社会和经济不平等，甚至成为“这种不平等的一个外显符号”。

区域性亚文化

都市亚文化变化很大并且高度零散化，它们是由具有专门兴趣的少数受众组成的。总体上，他们占有相当大的人口比例，但是每一阶层都单独面对市场，极少能得到其他阶层的支持。这些受众无疑消费全国性流行文化工业提供的产品，但是，除此之外，他们所具有的比较独特和专门的兴趣，这些可替代的亚文化能够予以满足。

与此同时，这些地方文化为全国性流行文化的新生提供了潜在的源泉。这些都市亚文化与全国性流行文化之间的关系提供了一种能够检测法因和克兰曼（Fine & Kleinman，1979）提出的模型的手段，根据这种模型，亚文化的内容通过联系，例如小群体之间共同的成员来传播。按照法因和克兰曼（Fine & Kleinman，1979）的看法。

> 文化信息和行为选择是通过这些传播联系渠道来散播的，结果，在它们所传送的社会网络内产生一套共同的话语体系。这个社会网络充当亚文化的所指物。然而，通过网络内部的小群体之间的商讨，文化的内容会被界定和转变。

都市亚文化创造的文化产品当中有多少会传播到其他城市或成为一种区域性亚文化的组成部分？其他城市之间联系的性质因表演艺术的种类不同而有所变化。正如我们所见到的那样，为中产阶级受众生产文化的表演艺术组织主要使用全套固定曲目，对那种特殊文化形式感兴趣的人们非常熟悉构成这些曲目中作品。当这些组织演出新作品的时候，这类作品不大可能在其他城市上演（DiMaggio & Stenberg，1985）。因为创新是在口头上加以强调，已经演出过的，因而并不是“全新的”作品，是不能采用的。

就剧院而言，当其他城市的剧院上演原产于别处的一出新戏的时候，散播就发生了。如果这个戏到百老汇上演，它就非常有可能在其他区域性的剧院上演。因此，在一个极为引人注目的环境下演出一部作品能够促进这部作品的销售。在七十年代末，百老汇约有百分之十五到百分之十八的戏剧最初是在区域性剧院演出的。

然而，尽管在三十年中，非赢利性组织在总体上生产了为数众多的新戏剧，可是，这些作品中只有极少数在首次上演它们的剧院之外得到上演（DiMaggio & Stenberg，1985）。在非赢利性剧院上演作品次数最多的二十位剧作家中，只有百分之二十一是当代美国作家。

这些剧作家创作的大部分剧本从来没有出版，因此，这些剧本存活的时间极为短暂。

大唱片公司根本不理睬爵士乐和实验音乐，但是小唱片公司有助于将爵士乐和实验音乐广泛传播到它们的都市原产地之外。小唱片公司的消费者一般说来达到六千到七千人，其中绝大多数居住在小唱片公司所在的城市里或周边地区。这些消费者队伍的壮大受到全国发行系统的相对不畅的限制，全国发行系统被用于发行大宗唱片，而不是用于发行适合少数人口味唱片（Gray，1988）。这些小公司的业主致力于生产特殊类型的音乐，而不是从中牟利。他们在确保它传播，从而确保它获得艺术成功方面发挥了重要作用（Gray，1988）。

最后，少数亚文化是区域性的，甚或是全国性的。“快意死者”（The Grateful Dead）乐团已经巡回演出了二十多年，吸引了许多热心受众，他们几乎膜拜式地与这个乐团认同，彼此之间也相互认同。随着时间的流逝，这些亚文化的魅力不但没有减少，反而增加了。

乡村音乐被描述为一种特殊的区域性的亚文化，它与一种特殊的地理和社会体验，即南部和中西部农村生活的那种特殊体验息息相关（Jensen，1988）。最近，在将这种风格的音乐销售给全国受众的过程中，这种音乐已经不再与这个群体及其体验密切相关，失去了它的本真的、质朴的性质。与此同时，在纳什维尔，它开始与占主导地位的城市文化认同，这里录制的大部分乡村音乐是为了广泛传播给全国受众的。

都市亚文化正在被大型购物中心周围的郊区文化取代或置换，在这种情况下，它们对区域性和全国性文化的潜在影响正在消散。在完全商业化的大型购物中心环境下，吸引一小部分人口的替代性文化没有生存余地。

结论

对都市文化的这种述评揭示了社会各阶级的成员所消费的一系列范围广泛的趣味和艺术价值。在美国，界定文化资本的方式很多。根据那些将文化看做权力源泉和地位标志的人的观点，都市文化往往被看做中产阶级和上层阶级的特权。因为中产阶级都市文化比下层阶级文化更引人注目，数量更多，并从政府机构和公司那里得到更多的赞助，所以，存在一种忽视以下事实的倾向，即中下层阶级和工人阶级有着自己的都市文化形式，这些都市文化形式巩固他们的地位和身份，即通常作为一个特殊族群和少数民族群体成员的地位和身份。都市文化为不同社会阶层发挥类似的功能。

尤其当媒体娱乐传播到大量的异质性受众那里的时候，它的作用就在于表现为数众多的人们所共有的价值、态度和体验。全国性文化工业生产强调相似性的文化。相比之下，都市文化的作用就是表现社会阶级之间、社会阶级内部、不同的地位群体之间以及种族身份之间的差异。

都市文化的三个组织领域（见表6.1）各自有其不同的主要目的，这些目的是：创造独树一帜的文化、销售文化和保存文化。与其说更多的资源被用于创造独树一帜的文化，不如说被用于销售和保存文化。不幸的是，创造独树一帜文化的环境存在的时间极短，很容易被破坏。然而，新的思想、意象和声音最有可能从这个领域发散到区域性和全国性的文化中。这种情况最频繁地通过复制发生在其他都市环境中，偶然发生在各种媒体娱乐形式中。

第七章 媒体文化、都市艺术文化和政府政策

与某些其他工业化国家不同，美国对艺术有着明确的联邦政策，但对媒体文化则没有明确的联邦政策。为艺术和人文学科拨款的政府机构的存在，使得这个领域的联邦政策极为引人注目，因而也很有争议。就政府在艺术上的花销进行的争论揭示出美国社会对艺术持有强烈的矛盾心态。

这种矛盾心态有好几个根源。部分源于美国社会强调个体主义：艺术家同从事其他职业的人一样，应当依靠自己的本事获得成功。另外一种因素是，很难说明艺术的社会功用：美国人是非常讲求实用的。第三，保守派反对艺术品直白地提及性以及其他生理功能。先锋派企图刺激公众，向他们做出有关人类行为的臆断提出挑战，当性事被先锋派用于这个目的时，这种企图就成为争论的焦点。最后，关于艺术特性的构成，没有也不可能有被普遍接受的定义，因为艺术是一项持续发展和不断变化的事业，这一事实使这些争论变得更加激烈。自由主义者认为，无论艺术家想界定成什么，艺术就是艺术本身；类似班菲尔德（Banfield，1984）那样的保守主义者答复说，如果无法就艺术品的评价标准取得一致意见，这些作品本身就不值得政府赞助。

相比之下，与媒体组织有关的联邦政策并没有被公众看做媒体文化的一种政策形式，在新闻界中既没有被探讨也没有引起争论，而媒体组织对公众能够利用的那种文化精神食粮产生了重要影响。在本章中，我将根据它们对不同文化形式的有效性产生的影响来比较和对比这两个领域中的政府政策。此外，我还将探讨其他国家是如何解决这些问题的。

艺术赞助种类

有四个最重要的系统赞助艺术：（1）恩主制（patronage），（2）艺术市场，（3）某些组织，以及（4）政府部门（见表7.1）。尽管恩主制在前几个世纪中是最盛行的艺术赞助形式，然而在最近几十年中，政府赞助变得越来越重要。在本章中，我将主要讨论后两种赞助方式。

每一种资助系统都使创作者具有不同程度的自由和限制、不同的受众观念和不同的艺术社会意义观念。恩主制暗示艺术家与恩主（patron）之间存在一种个人关系。艺术家得到的自主程度取决于恩主的个性和生活方式。当艺术家的自主程度很低，艺术品就会变成对恩主的趣味和社会地位的反映。恩主通常是上层阶级。当艺术家的自主程度很高，艺术品相对来说不受这种关系存在的影响。当这类关系的存在时间很短暂，所涉及的仅仅是委托问题，这种情况就最有可能发生。长期的关系很可能使艺术家的自主性降低。

在艺术市场上，创作者和公众之间的关系一般是非个人的。艺术家与商人相互作用，但艺术家常常并不认识购买自己作品的人。随着艺术市场的规模扩大，艺术品变得更加有利可图，艺术品就成为商品。它们的经济价值超过审美和符号价值。艺术家的目标是获取商业成功，而不是解决审美问题或创造文化符号。与后一种目标相反，艺术家很可能反复使用已经为公众所熟知的媒体文化中的母题（Crane，1987）。

表7.1 艺术赞助的方式

赞助类型	受众性质	艺术家自由的决定因素	艺术品的意义
恩主制	上层阶级	恩主的性格	恩主趣味的反映
艺术市场	中产阶级	市场的规模和可变性	商品
组织	官僚	组织制定的规范	公共关系
政府机构	官僚和公众	政府制定的规范	政治工具

组织赞助是恩主制的一种替代形式，但是，与传统的恩主制相

比，它一般对艺术家的自主性更有威胁。为了获得和保持这种赞助形式，艺术家必须尊奉常常是极为繁缛的标准。艺术品可能被用于体现组织的目标。它往往成为公共关系的一种工具，或一种间接的广告活动。

最后，政府赞助也要求艺术家尊奉政府制定的规范和程序。如果艺术家实际上在作品生产期间受到政府雇用，这件作品就会成为一种政治工具。为了尽可能获得这种赞助，即使没有被政府雇用的艺术家也会在某些方面改变他们的作品，以提高获得这种资助的可能性。

在美国，政府赞助艺术是一个相对新鲜的现象。除了三十年代大萧条期间很短的一段时间外，在六十年代以前，联邦没有为艺术提供赞助。在六十年代中期，两个政府机构为此目的而产生：国家艺术捐助会和国家人文科学捐助会。政府在艺术上的花销从一九六六年的一百八十万美元增长到一九八八年的一点五五亿美元（Goody，1984；The World Almanac and Book of Facts，1991）。

然而，尽管政府在艺术上的花销稳步上升，这种现象依然很有争议。当里根政府在一九八一年上任的时候，试图削减国家艺术捐助会和国家人文科学捐助会的预算的百分之五十（Himmelstein & Zald，1984）。一九九零年，国家艺术捐助会的地位和预算成为自由主义者和保守派激烈争论和斗争的焦点，后者试图完全取消这个机构。

马尔卡希（Mulcahy，1982）提出五种观点支持政府赞助艺术：

1. 经济观点。没有公共赞助艺术机构无法生存。

2. 社会观点。公共赞助扩大了艺术品和艺术活动的受众。

3. 教育观点。对艺术的公共赞助应当包括增强受众艺术鉴赏力的教育措施。

4. 道德观点。艺术应当得到公共赞助，因为它们体现和证实了我们的文化遗产和价值。

5. 政治观点。分配公共赞助应当鼓励多元主义而不是鼓励赞美国家的官方文化。

像班菲尔德（Banfield，1984）这样的保守派认为，这些功能当中没有一项是联邦政府应当进行的活动。在班菲尔德看来，政府并不负责为人民提供审美需要。相反，他宣称，由于特殊利益集团，例如主要城市中的文化工业和大学里的师生进行活动的缘故，艺术已经得

到政府赞助。

反对政府为艺术花钱的另一种观点认为，艺术只会使人口中的一小部分人，即社会精英得益。艺术机构的全体成员和领导班子代表这个社会精英阶层的某些成员，实际上社会精英们为所有私人艺术恩主制负责。迪马吉奥和尤西姆（DiMaggio & Useem，1978a）认为，精英们从艺术拨款中获益过多，因为他们不仅利用艺术获得审美满足和乐趣，而且借此来维护他们在等级制结构中的地位。他们说："艺术活动为精英阶层提供了方便时机，重新确认了精英阶层共有的独特的高雅文化。精英家庭将'艺术欣赏'当做一种文化资本形式传给下一代，后来，在寻求专业人员职业和管理职业过程中，它又成为一份珍贵的资产。"（DiMaggio & Useem，1978a）

迪马吉奥和尤西姆宣称，社会精英与支持多元主义的、平民主义的艺术政策的人之间的冲突，源于他们对应当赞助哪些艺术类型有着截然对立的看法。精英们赞同为传统艺术机构拨款，重视高雅文化，排斥具有广泛流行魅力的流行文化和艺术，例如爵士乐和手艺。平民主义者赞同为吸引大量受众、内容广泛的艺术活动拨款，而无视其中一些活动将会超出高雅文化和流行文化之间的传统界限这一事实。在另一方面，马尔卡希（Mulcahy，1982）认为，近年来，社会精英控制的艺术机构在政策上不是排他性的。相反，他们试图扩大受众，将更多的社会阶级包括在内。

尤其值得注意的是，希梅尔斯坦和扎尔德（Himmelstein & Zald，1984）提出一种不同的观点，这种观点认为，艺术，还有社会科学，被保守派视为自由主义的和激进的社会变迁的源头。他们的观点是，保守派认为，艺术和社会科学没有处在急于维护自身社会特权的社会精英们的控制之下，而是受到极力争取社会变革的知识分子的控制。保守派将国家艺术捐助会的活动看做是在资助左派运动和敌对文化。

这些争议提出两个问题：（1）艺术机构赞助什么样的文化作品？（2）各种艺术活动的公众的性质是什么？

精英主义相对于多元主义：公共基金与公众

国家艺术捐助会（NEA）重视文化多元主义，尤其重视“包括尽可能多的文化和艺术形式，以及尽可能广泛的公共基金分配的一个广义的艺术定义”（Mulcahy，1985）。将近四分之三的预算奖励给传统艺术形式和主要文化机构，其余预算大部分用于赞助被认为是不同于高雅文化的文化精神食粮，例如爵士乐和民间艺术以及用于影响文化“放逐者”（drop-outs）的扩大服务项目。据估计，政府的艺术开销之中大约只有三分之一拨给个体艺术家（Berman，1979）。因为国家艺术捐助会以鼓励常常得不到私人赞助的艺术形式为己任，向个体拨款有时是它们的计划中最有争议的部分。这一点可从最近国家艺术捐助会赞助罗伯特·梅普尔索普（Robert Mapplethorpe）和安德烈·塞拉诺（Andre Serrano）的作品展所引起一片哗然这件事看出来；支持者将他们的作品阐释为先锋派，诋毁者将他们的作品阐释为淫秽之作。

国家艺术捐助会的活动受到资助水准低的限制（少于美国国防部花费的军费，Mulcahy，1985）。各种来源的公共基金只占美国的艺术组织运行费用的百分之十五，国家艺术捐助会——将近占其总数的百分之五——单个来讲，是美国最大的艺术赞助来源（Glueck，1985）。因此，它的实际影响大于钱数所包含的影响；狡猾的政治领导和深谋远虑的政治策略扩大了它的影响范围。

州政府对艺术的赞助从一九六六年的二百七十万美元增加到一九八四年的一点二五亿美元（Goody，1984）。联邦政府鼓励建立州艺术委员会，同意提供与这些组织所拨款项数量相当的资助（Schuster，1989a）。尽管大多数州艺术委员会赞助传统艺术，但是，加利福尼亚艺术委员会将所有的活动都集中在平民主义艺术上，他们这样做，是想通过为那些在非惯常环境下，例如医院、学校和监狱里表演的艺术家拨款，从而使整个社区都能够创造艺术（Savage，1989）。一些城市的政府率先提出“艺术赞助百分比”计划，这些计划批准使用都市更新规划预算的百分之一在公共场所建立雕塑（Institute of Contemporary Art，1980）。

很明显，自从国家艺术捐助会在六十年代中期诞生以来，文化活动受众的数量大幅度增加。马尔卡希（Mulcahy，1985）指出，交响乐的受众增加了一倍，参观博物馆的人数也增长了一倍。参加舞蹈表

演会的受众增加了十六倍。在很大程度上，有两个因素促成文化活动受众增多。第一个因素是艺术组织的数量增加，这样一来可供受众利用的文化活动增加了。马尔卡希（Mulcahy，1985）说："自从一九六五年以来，职业艺术组织的数量增长了百分之七百。职业管弦乐队从五十八个增加到一百四十五个；职业歌剧演出公司从三十五个增加到二百五十个；职业戏剧演出公司从四十个增加到五百个。"

导致艺术受众数量增长的第二个因素是，从一九四六年到一九七零年，十八岁到二十四岁上大学的人的比例几乎增加了两倍（U.S. Bureau of the Census，1975，第一部分）。艺术受众研究（DiMaggio & Useem，1978b；Robinson，Keegan，Hanford，&Triplett，1985）不断发现，受教育程度是影响人们参与艺术的主要因素。参与艺术活动最频繁的人是中上层阶级的成员，而不是精英上层阶级。按照迪马吉奥和尤西姆的看法（DiMaggio & Useem，1978b），受过高等教育、收入低、从事令人尊敬职业的人，例如教师，是最大的艺术消费者。迪马吉奥和尤西姆（1978 b）认为，艺术消费为这个群体提供了与上层阶级象征认同的机会。此外，马尔卡希（Mulcahy，1982）认为，教育是产生艺术意识的主要决定因素。他说："作为我们的文化遗产的传播者，教师极有可能对艺术敏感。"

国家艺术捐助会试图通过扩大服务项目（outreach programs）使艺术更容易为下层社会经济群体所接受，扩大服务项目提供了针对那些显然丝毫没有艺术或文化旨趣的人的非传统节目和以社区为基础的文化活动（Mulcahy，1985）。然而，文化旨趣与受教育程度密切联系在一起，鉴于这一事实，企图将艺术受众扩大到至少受过大学教育的人之外一直没有成功。

在最近的三十年中，利用艺术活动的可能性和美国人的艺术活动消费史无前例地增长。受教育程度和收入的提高与休闲活动时间的增多结合在一起，创造了新的艺术组织能够生存和为更多的艺术家和表演者提供机会的氛围。

目前，有迹象表明艺术消费的扩张时期正在结束。中年人参加艺术活动的比例高于青年人。这种现象可解释为，生育高峰期出生的那一代人，是为数众多、属于同一年龄段的一代人，与前代人相比，他们在升学和就业方面面临着更加激烈的竞争，因此，他们没有多余的时间和收入来投入到艺术活动之中（Balfe，1989）。尽管作为一个群体他们受教育的程度比前几代人高，但是，在这一代人中，不像在前几代人中那样，教育与参与艺术活动看起来并不是息息相关的。[68]

私人部门中的艺术赞助

在美国，单个而言，尽管政府是最大的捐赠人，但是，就特定的文化活动而言，私人捐赠者合起来的捐献是政府捐赠的两倍或三倍。正如怀斯佐米尔斯基（Wyszomirski，1989）所指出的那样，私人个体，无论是购票者还是捐赠人，是艺术收入最大的来源（在一九八六年，主要表演艺术百分之八十以上的收入源于此）。在八十年代，私人赞助增加了，而联邦和州政府的赞助下降了。

考虑到由于课税减免而带来的捐献，个人对艺术的赞助比这些数字所显示的甚至更大。以税收为基础的对艺术的间接襄助是美国艺术基金的主要来源（Schuster，1989a）。这种襄助主要对博物馆有利，当一九八六年，联邦税法发生变化，废除了捐赠给博物馆的艺术品的课税减免，这变得很明显。三年后的研究表明，捐赠给博物馆的物品的数量和价值直线下降（Glueck，1989）。按照现代艺术博物馆馆长的看法，“税收刺激对于大量收集藏品非常重要”（Glueck，1989）[69]。

从六十年代初以来，公司捐赠的艺术基金一直是恒定的——大约占百分之三十六——但是，它们捐献的绝对数字一直大幅度上升。[70]某些公司成为最大的艺术捐助者。按照尤西姆（Useem，1989）的看法，一个公司及其产品部门（服务而不是制造）的规模是公司捐赠的主要指标。

在花销方面，公司一般都很保守：他们愿意赞助诸如博物馆、剧院、交响乐团和公共电视这类组织，而不愿意赞助个体艺术家（Useem，1989）。它们往往向反映了公司试图加以影响的当地社群的兴趣和趣味的节目提供捐助。尤西姆（Useem，1989）报告说，对当地社群的影响和地理位置是公司衡量艺术组织对资金要求的两项最重要标准。

公司出于两种目的赞助艺术，一是把赞助当做负起社会责任的行为，二是为了创造良好的公共关系。在某些情况下，捐助被当做一种间接销售形式来使用（Useem，1989）。这种策略导致了强调艺术是产品。公司往往赞助艺术家去做公司想做的事情，而不是赞助艺术家去做自己想做的事情（Martorella，1990）。

公司将艺术看做与中产阶级沟通的一个渠道，中产阶级十分珍视

艺术。他们试图通过赞助艺术来影响中产阶级中的自由主义者，从而转移他们对商业活动的批评（Haacke，1981）。在某些情况下，他们能够将他们对艺术的赞助与公共关系和广告活动联系起来。公司在打算开拓新市场的地区或地区总部所在地，通过扶持艺术活动或赞助地区性的艺术家，来使用这种相关产品搭卖（tie-in）策略。

典型的是，公司四处宣扬它们对艺术的赞助。埃克森和美孚石油公司在《纽约时报》上用了大量广告空间宣扬它们赞助的公共广播频道的节目。菲利普·莫里斯（Philip Morris）三年捐赠三百多万美元赞助纽约大都会博物馆的梵蒂冈作品展，另外又拨了二百万美元为作品展览做广告以及支付一系列首场庆祝演出和宴会的费用。

相对来说，最新发展势态是将博物馆的分馆设在公司大楼内（Brenson，1986）。纽约的惠特尼博物馆在曼哈顿有好几个分馆。这对博物馆的有利之处在于增加了办公空间和影响新受众的能力。潜在的弊端是这两种组织之间的目标发生冲突。博物馆的目标应当是购买和展出有新意和令人感到刺激的艺术，然而，正如我们所见，公司的目标是赞助装饰性的、娱乐的和安全的艺术，使艺术适于充当公共关系的载体。

艺术政策：美国相对于欧洲

对艺术政策的比较研究从这样几个视角考察这些政策：（1）资助目标，（2）资助机构的组织，（3）资助的分配，以及（4）资助范围。各国文化政策的目标不同。美国有赞助文化的政策，但并不利用文化在总体上影响社会。相比之下，瑞典政府的新文化政策将文化当做瑞典社会福利政策的基石之一：教育、社会事务、住房和文化（Schuster，1989b）。与此相似，法国也有范围广泛和非常系统的文化政策。

当社会党于一九八一年在法国开始执政的时候，最初的姿态之一就是将国家的文化预算增加一倍（Ashton，1984）。社会党的文化政策有好几个目的：首先，它想通过增强全国人口参与艺术的程度，将文化民主化。这项政策采取的形式之一就是分散的形式，这意味着增加各省文化活动的预算。

其次，通过鼓励人们参加文化组织和活动，利用文化政策与社会孤立进行抗争。社会党文化政策的主要目标是利用文化来减少社会异化（Wachtel，1987）。当社会党开始执政的时候，法国正面临一场经济危机。经济危机使全国许多人产生了与世无争、异化和无意义的感觉。社会党政府试图利用文化来克服受经济危机消极影响的那些人的异化感。例如，建立免费广播电台，作为社区发表看法的渠道，鼓励当地组织，例如工会和职业团体，参与这些电台的节目设计。文化部也在街头组织公共音乐活动，鼓励人们参与，不计较他们的演奏水平或想演奏的音乐种类。

再次，文化政策不限于艺术，而且也用于补贴法国生产的流行文化，保护它不受国外流行文化竞争的伤害。在一九八六年，法国政府颁布一项规定，要求公共广播电台必须用一半以上的节目播放法国流行音乐（France acts，1986）。按照法国政府一位发言人的看法，这项政策的目的，在于防止法国广播电台成为在美国本土已告失败的美国流行音乐的垃圾箱。政府为爵士乐和摇滚乐音乐家以及古典音乐家拨款。一家完全用于收藏连环漫画册的博物馆，也建立起来了，这是世界上极少数同类博物馆之一。

最后，文化政策被用于保存和扩大高雅文化。社会党政府成立了一家新歌剧院和一座音乐“城”，“城”中包括一家与音乐以及创作和演

出当代音乐的设施有关的博物馆。

各国内部和各国之间在政府向文化提供帮助的方式上有很大的不同。按照卡明斯和卡茨的看法（Cummings & Katz，1989），有四种可能：

> 首先是作为主顾的政府，它购买和偿付艺术家的服务与创作……其次是作为市场操纵者的政府……试图使它与艺术更加协调，例如减少税收和提供数目相当的拨款，来改善艺术家和艺术组织的财政状况。第三个角色是作为调节者的政府，政府针对艺术做出特殊决定（例如历史遗迹保护法）。最后是作为主办人（impresario）的政府，……政府本身组织和演出艺术节目（例如美国的新政艺术节目和法国的法兰西喜剧项目［the Comédie Fran□aise］）。

美国政府往往是市场操纵者和调节者（Schuster，1989b），而法国、瑞典和英国等国政府更有可能是主顾和主办人。然而，欧洲国家越来越沿着市场操纵和调节的方向前进（Schuster，1989b）。

基金分配的某些趋向很分散，例如总结过去二十年削减费用和重视成本特色之后采取的扩张模式，以及下大力气分散艺术活动，使这些艺术活动很容易被不同地区的人们接触到。欧洲人正在鼓励在美国已经存在几十年的私人艺术资助形式（Cummings & Katz，1989）。

也存在将被赞助文化的范围扩大的趋向，将从前被视为流行文化内容的文化形式包括在内（Cummings & Katz，1989）。在西欧和加拿大，诸如电影、唱片、日报和出版等文化工业得到补贴（Schuster，1989b）。在美国，博物馆和交响乐团这类文化组织的活动范围扩大了，包括了易于理解和对大众有很强吸引力的素材。

这些趋向处处影响到精英与艺术之间的关系。在十九世纪和二十世纪初，精英们强调高雅文化和流行文化之间的界限，将自身与其他社会团体区分开来（DiMaggio，1982）。在二十世纪后半叶，他们对传播高雅文化的组织的控制日见薄弱。一方面，精英与非精英共同消费形形色色广泛传播的流行文化，降低他们介入高雅文化的程度。另一方面，人口受教育程度总体上升增加了对某些高雅文化的的需求，尤其对博物馆和音乐会的需求。这相应地导致维持这些组织所需要的资源扩大，而这些组织所需要的资源超出精英们所能奉献给这些组织的资源。由于政府和公司对这些组织的资助增加，对这些组织的控制从传统的中上层阶级精英们转移到从事管理和专业工作的精英们的手中。为了证明政府和公司赞助的合理性，这些组织需要吸引更多

的受众，相应地，这就有必要重新界定它们的文化活动范围。一般来说，政府和公司资助艺术的资金增多使精英们失去对高雅文化的控制，模糊了高雅文化与流行文化之间的界限。卡明斯和卡茨（Cummings & Katz，1989）得出结论说：

> 如果在政治上扩大艺术的定义，高雅文化艺术活动可能会失去赞助，“高雅文化”的倡导者认识到这一点也是很自然的。然而，实际上经常发生相反的情况。通过争取更多的艺术政策支持者，这些人感觉到他们得益于艺术政策，如果艺术赞助减少，他们就会有所失，这样一来，艺术形式范围的扩大有助于保证继续和增多对“高雅文化”以及民间艺术等的赞助。

然而，文化民主化与公众之间的联系仍旧是教育。艺术受众扩大是因为人口中受过大学教育的人口比例上升了。艺术应用范围的扩大并没有提高受众中受教育的人口比例。

媒体文化与政府政策

在美国，媒体文化是由庞大的和很有影响的私人企业生产和传播的。政府对这些企业的政策采用了调节形式；划拨的基金是微不足道的，因为这些企业的公有部分非常少，而私有部分是由广告收入和有线电视用户交纳的费用来赞助的。在许多国家，政府为电视事业提供资金，管理电视事业，有时候控制电视事业。在美国，这种可能性从来没有被认真考虑过。

调节受到这些企业本身的严重影响，一般来说，调节倾向于大公司控制小公司，大公司垄断竞争。这相应地对媒体文化内容具有启示意义。按照M.G.坎特尔和J.坎特尔的看法（Cantor & Cantor，1985），“决定播放内容的权力掌握在极少数人手里，三个网络的黄金时间的节目安排是由高级职员们决定的，他们通常将商业和竞争考虑放在节目的接受和多样性之先”。

从媒体工业之外影响媒体文化内容的企图通常来自私人部门中的公共利益群体。M.G.坎特尔和J.坎特尔（Cantor & Cantor，1985）描述美国广播调节系统时，说它的作用“微不足道”。其中主要调节角色是联邦通讯委员会（FCC）和美国司法部（利用反托拉斯立法）。国会、法院和公民团体时常介入。在其全部历史上，这个系统偏向大公司而不偏向消费者。联邦通讯委员会实际上被广播网收买了，它的委员和高级雇员在这里的工作期结束之前或之后或无论前后经常为广播网效力（Mosco，1979）。国会也往往偏向广播网，因为后者控制了一种重要资源：在选举期间接触选民。

面对诸如调频广播、超高频电视、有线电视和付费电视等技术革新，联邦通讯委员会的反应是，它选择了最保守的解决办法：维持现状，从而巩固了三家主要广播网的支配地位。在这些情况下，联邦通讯委员会的行动具有法律权威，但是它获取的做出这些决定所需要的专门知识的资源却微乎其微。它的政策能够推迟，但是不能永远阻止以这些创新为基础的电视业的发展。

有线电视业的发展是说明联邦通讯委员会政策的绝好例子。在有线电视业早期阶段，联邦通讯委员会对它进行严格规定，明确规定了有线电视公司的特定市场。有线电视公司在七十年代初向最高法院提出诉讼，这些规定最后在一九七九年被最高法院推翻。卫星通讯的发

展加速了后来有线电视公司的发展，有线电视公司利用卫星通讯创造了新的网络，开始从三家主要网络那里拉走观众。

在八十年代初，新的立法赋予了有线电视公司增多的对节目和服务类型的控制权，从而为有线系统卖主垄断所传播的媒体文化的胜利铺平了道路。能够限制这些公司权力的另一种政策，就是原本应当将这些公司当做类似于公共事业公司的地方垄断组织，要求它们以最低价格来提供任何节目或播放服务。与此相反，一九八四年的有线电视特许经营权政策和通讯法案，使有线电视系统的经营者有权拒绝播放竞争者提供的节目和服务（Schmuckler & Dean，1984）。[71]

因此，有线电视似乎同其他流行工业一道，遵循着相同模式：受到极大限制媒体创新潜力的寡头垄断的控制。国家最大的有线电视帝国——电信公司（TCI）——的管理被描述为“尽一切可能扼杀和扑灭竞争”（Davis，1990）。

尽管有线电视频道生产了一些具有原创性的节目，族群和宗教群体拥有的有线电视网络也提供了多种多样的节目（除此之外他们看不到自己想看的节目），但是，许多有线电视频道主要依靠重复播放旧的网络节目。在有线电视上收视率最高的常播节目中网络重播节目占很大比例（Carter，1989）。纽曼（Neuman，1988）提出下述大众传播规律：“可利用的录像节目越多，供普通受众观看的节目的多样性就越差。”这种似是而非的结果，在一定程度上是网络节目编排者承受的激烈的经济竞争压力造成的，网络节目编排者“偏离提高质量、增强多样性或增加实验新的教育和亲社会的（prosocial）节目编排的自由”（Neuman，1988）。这也是娱乐节目数量增多而非样式增多的结果，娱乐节目的增多使新闻和有关公共内容的节目的受众数量下降。

公共电视事业和公共无线电事业这两个例子，能够说明流行文化的性质如何受到其他政策的间接影响。公共电视事业的拨款是无计划的。联邦政府提供部分基金，其余基金必须来自于基金会、公司和州政府。由此产生的资金不确定性导致经常努力去争取基金，使公共电视频道很难制定长期计划。公共电视节目的制作者们不得不花费大量时间寻找基金，不得不调整目标以迎合资助者的要求。这样一来就减少了他们的节目中有争议性的内容，尤其当捐赠者是公司时就更是如此（Powell & Friedkin，1983）。

公共广播电台播放的同类音乐的情况也很有启迪。直到八十年代初，全国公共广播网（NPR）资助的大学电台是播放流行音乐的主要电台，对于主要唱片公司来说，这些流行音乐过于大胆或复杂。大幅

度削减全国公共广播网的预算意味着这些电台不得不重新调整节目编排。在寻找更多的受众和捐赠者过程中，许多电台不得不限制每天播放唱片的数量，这样一来，就限制了它们播放的新的和不同种类音乐的数量。这相应地影响到小唱片公司销售同类音乐的能力，因为这些大学电台是它们的主要市场。换句话说，削减公共广播网的预算对流行音乐产生了始料未及的后果。

如上文所见，四十年代针对电影业进行的反托拉斯诉讼剥夺了它们的联号影院，一度为独立电影制片人提供了推动力，但是，到了七十年代中期，联合大企业所拥有的大公司重新控制了电影业。莫纳科（Manaco，1979）赞同立法保护电影业，使之免受联合大企业的剥削，要求它们将从电影那里获得的利润重新投资到电影业当中，而不是投到相关行业中。

将来，控制媒体文化的联合大企业无疑将会越来越少，这些大企业的规模将越来越大，它们不仅仅是全国性的，并且是全球性的。专门向全球市场销售媒体文化的庞大联合大企业，例如海湾和西部工业公司以及时代——华纳通讯公司，引起人们的疑问，是否应当采取措施制约这类公司对不同类型媒体控制的程度。在政府对大众媒体的控制非常多的发达国家中，明显出现三种对立趋向：（1）沿着美国的路线促进媒体私有化，（2）试图限制美国联合大企业进入它们的市场，（3）在好莱坞电影制片厂投资，企图控制大众媒体的来源。[72]下一章将探讨全球性媒体文化的启示。

第八章 结论：走向全球性文化

在社会科学和人文科学中，全球性文化迅速成为一个时髦概念，尽管关于这个术语的确切含义几乎没有达成共识（见Featherstone，1990）。它意味着存在世界上大多数国家共有的一种共同文化，这种共同文化是来自各民族各地区的文化以某种方式合并形成的。过去，录制文化在很大程度上是在地域基础上传播的。拥有相同或相关语言和区域以及相似政治制度的国家，互相交换主要是中产阶级消费的录制文化产品。

今天，某些种类的录制文化在具有不同语言、政治和历史传统的地区销售。它们惟一的要求似乎就是购买力，购买力暗示一定的经济发展程度。全球性文化需要发行和销售文化的全球系统；在许多不同国家生产和发行货物的跨国联合大企业，是全球性文化扩张的一个主要因素。

相似的录制文化产品能够在许多不同的国家中使用，并不意味着每一个国家对它们的阐释都相同。来自不同文化背景的人对相同文化符号的阐释将是不同的。相反，不同国家的人们受到了相似录制文化产品的影响，他们对这些产品进行不同的阐释和利用。例如，甚至在一般被视为最重要的国际性语言——英语语言的层面上，越来越多的迹象表明，不同的国家和同一个国家不同族群内部正出现不同形式的英语，例如印度和澳大利亚的英语，以及美国黑人的方言。对全球性文化的反应也未必限于以民族为基础的群体。亚民族群体，民族国家内部的族群和跨国群体，例如以宗教或意识形态一致性为基础的移民社群，也是非常重要的（Appadurai，1990）。

简言之，文化的全球化与文化的类同化（homogenization of culture）不是一回事。不仅民族文化改造了全球性文化，而且民族政府也充当把关者，调节文化的流动。在特定国家内部，对全球性文化的某些因素，既有人接受，又有人反对。例如，当法国政府与沃尔特·迪斯尼公司签定合同在法国修建一家欧洲迪斯尼乐园的时候，法国知识分子抱怨说，迪斯尼人物将会污染法国的文化资源，称其为“文化的切尔诺贝利”（Greenhouse，1991）。当迪斯尼的董事长来到巴黎证券交易所启动股票上市的时候，左翼游行示威者向他投掷了鸡蛋和调味番茄酱。

事实上，作为全球性文化的把关者，民族政府面临越来越多的困难。一方面，它们必须加快适应国外的文化变迁，但是，另一方面，它们需要保留本国文化遗产中的一些因素。一种极端是，像加拿大这样的国家面临来自美国的媒体文化的大举“入侵”，有失去其身份属性的危险。另一种极端是，专制政权，试图将全球性文化连同它的民主化和现代化影响一起拒之门外，这样一来它陷入了能够扼杀各种创新的文化孤立之中。

表现为媒体文化和都市艺术文化形式的录制文化，是构成今日全球性文化的五大文化潮流中的一类。阿帕杜莱（Appadurai，1990）确认了其他四种：（1）种族迁移（ethnoscapes），包括从一个国家流动到另一个国家的人们，例如旅游者、移民、难民、流亡者和客籍工人。（2）技术迁移（technoscapes），包括技术革新，其中既有机械技术革新，又有信息技术革新。（3）金融迁移（financescapes），包括从一个货币和商品市场流动到另一个货币和商品市场的投资和货币。（4）意识形态迁移（ideoscapes），包括各种意识形态，既有现代的，又有传统的。

阿帕杜莱认为，尽管人们往往根据中心——边缘模型来阐释这些文化流动，但是，这类模型不足以解释这些流动的复杂性，这些流动产生于不同地区，向不同方向移动。人口的流动（种族迁移）往往是从比较贫穷的国家迁往比较富裕的国家，但是存在许多边缘和许多中心。尽管金融流动主要集中在比较发达的国家，不能根据一个中心将其概念化，相反，它包括由许多国家的行动者组成的极为复杂的网络。新技术产生于涉及到许多国家的公司复杂的国际合作中。阿帕杜莱假设说，这五个方面彼此独立发挥作用，但同时相互影响。

在下文中，当全球性文化观念应用于媒体文化和都市艺术文化时，我将试图将其概念化。尤其值得注意的是，我将考察核心文化、边缘文化和都市文化在多大程度上构成全球性文化形式。在每一种情况下，我都将考察（1）广泛传播全球性文化的一种特殊形式的组织结构，（2）这些组织结构是怎样影响被传播的全球性文化的数量和类型的，（3）一种全球性文化形式兴起的程度。

媒体联合大企业，由于其规模庞大和易于获得财政资源，非常有利于向全球性文化施加影响。许多最有影响力的媒体联合大企业都是美国的联合大企业，尽管近年来总部设立在欧洲和亚洲的联合大企业在国际舞台上已经成为很有影响的角色。然而，正如我们将要见到的那样，媒体文化对某些类型的国家产生影响，对其他国家没有什么影响。结果，全球性文化，就其存在的范围而言，是一种在很大程度上局限于特殊地理区域的现象。

世界上所有国家通常被划分为三种类型，第一世界（由工业市场经济组成），第二世界（社会主义和共产主义国家）和第三世界（比较不发达国家）。正如我们将要看到的那样，全球性文化在很大程度上限于第一世界国家。它一般被第二世界国家排斥在外，这些国家的政府直到最近还在把关审核，检查文化产品在政治上是否正确。在第三世界国家中，某些全球性文化已经渗透到拉丁美洲，但是，在中东、非洲或亚洲产生的影响不太大。

《世界各国电影指南》（Cowie，1991）指出，在报道的三十四个国家中，美国影片在各国上映的五部最重要的影片中占绝大多数。尽管这些国家有许多国家电影工业，可是只有美国能够在多个国家获得最高票房收入。然而，《指南》所统计的三十四个国家主要是第一世界国家（十九个）和拉丁美洲（第三世界）国家（六个）。在该手册中的四个社会主义国家中，美国影片在两个国家占据优势，在其他国家中没有进入最重要的影片之列。在手册所收录的第三世界亚洲国家和中东国家中，美国影片也没有成为最走红的影片。在八十年代末，全球电影文化符合美国居中心的中心——边缘模型，但是它的影响范围限于第一世界国家。

有人可能认为，在一些国家接受其他国家传播的核心媒体文化的过程中，文化因素会占据主导地位，因为虚构的娱乐节目在受众个人经验和期盼基础上吸引受众。这种阐释表现在霍斯金斯和米拉斯（Hoskins and Mirus，1990）引用的评论中："一个民族的全部虚构节目是它的文化的生命线"。

然而，对全球性文化的支配，似乎是传送国的经济因素的功能，而不是接受国的文化传统或地域因素的功能，因为构成好莱坞影片重要市场的工业国（第一世界）体现了非常不同的文化传统，表现为非常不同的地理区域，例如日本、西欧和南非。

正如我们所见，好莱坞电影公司在其他国家创建发行网络一般比当地电影公司更为成功，它们有更多的资金来投资拍摄吸引大多数国际受众的"耗巨资拍摄的大片"（Phillips，1982）。有迹象表明，这种文化形式的影响是逐渐积累起来的。公众越是接触快节奏、重视动作的美国片，他们往往就越喜欢美国影片，而不喜欢本国制作的慢节奏、深入探索人物和环境的影片。结果，为了给本国电影工业留一席之地，法国最近开始利用政府补贴制作耗资比较昂贵的影片，这些影片吸收了好莱坞一些惯常手法（Dupont，1991；Rose，1991）。

此外，美国电视剧和连续剧在国际市场上占优势地位也主要是与经济因素有关，而不是与文化态度和价值有关。霍斯金斯和米拉斯

（Hoskins & Mirus，1990）认为，美国电视节目在国际市场获得成功，在很大程度上是这些节目的生产环境造成的。这个国家的面积和财富本身就意味着，成功的节目是极其有利可图的。因此，主要成本能够在本国得到弥补：以极低的价格出口节目，对于这些较低的价格，国外制片厂常常无法与之相比。

另一个重要因素是美国社会的种族和文化多样性，这就意味着节目必须采用引起共同兴趣的主题，避免过多的文化特性。这些共同因素增加了美国影片对外国观众的吸引力。最后，生产这些节目所处的高度竞争的环境往往偏爱能在任何市场进行竞争的制片厂。

电视娱乐节目的全球市场有多大？首先，电视娱乐节目的受众主要集中在第一世界国家（Varis，1985）。非洲、亚洲和中东的第三世界国家的电视机拥有率非常低。美国、欧洲和拉丁美洲电视机拥有率最高，[73]这并不令人奇怪。在电视受众最多的十个国家中，有八个是第一世界国家，第二世界和第三世界各有一个（Varis，1985）。

因此，尽管第三世界国家一般进口将近百分之五十的电视节目，可是收看这些节目的人只占很小的人口比例（Varis，1985）。第二世界国家，除了过去属于苏联的那些国家外，它们的电视节目中只有百分之二十五是进口的。第一世界和一般进口百分之二十五到百分之五十的电视节目的拉美国家，由于电视机拥有率高，构成了这种形式的全球性文化的主要市场。

美国是西欧、非洲和拉丁美洲主要的电影和电视剧出口商。然而，在第二世界国家中，美国的势力是完全不存在的（Varis，1985 pp.55—59）。在中东，美国的影响限于非阿拉伯国家；它在阿拉伯国家不存在。美国是主要出口国，也是进口率最低的国家（它的节目只有百分之二是进口的）（Varis，1985）。

西欧国家也对全球性电视文化做出了贡献，但是它们的作用小于美国。它们在第二世界的势力远远大于在美国的势力，接近于美国在西欧和中东的势力。西欧和中东地区交流似乎在增多（Varis，1985），这表明，与经济因素相比，文化的重要性可能正在增大。

鉴于少数第一世界的支配地位，以及全球性文化再现与美国和西欧有关的一种特殊文化和社会价值混合物的程度，有必要发展融会了许多不同国家的文化传统和社会价值的一种真正的全球性文化。日本的技术和工业品对世界其余国家产生了巨大影响，但是，它在媒体文化方面产生的影响要小得多。[74]

这是否表明，随着第三世界国家的发展，它们将会成为原产于美国的媒体文化的主要市场呢？由于波及美国和西欧媒体工业的经济变化，美国在核心媒体（电影和电视）中的支配地位可能会逐渐下降。例如，尽管好莱坞依然是世界上其余国家的主要电影出口商，可是主要公司的控制权已经转移到外国公司手里，尤其是日本和法国的公司（Riding，1991）。这些变化对好莱坞影片性质的影响还有待于观察（Sanger，1989；Stevenson，1991）。正如我们所见，由于有线电视网的竞争，在过去的十年中，美国电视网已经失去了相当多的黄金时间的电视受众。每当电视娱乐节目的成本上涨，就会削减分配给生产电视娱乐节目所需的资源。这些事件将来对电视娱乐节目的性质产生什么样的影响也还有待于观察。这些变化最终会产生比当前全球性文化形式更有国际影响的全球性媒体文化新形式。

边缘文化销售给年龄不同和生活方式不同的受众。图书的全球市场仅限于极少数第一世界国家。在这些国家，最走俏的也是畅销小说（Curwen，1986）。在此，美国的跨国出版公司同西欧四个国家的跨国出版公司共同分享全球市场，这四个西欧国家是英国、德国、法国和西班牙（Curwen，1986）。这些公司在许多国家有业务，它们从原产国出口图书，也在建立分公司的国家出版图书。在这个全球市场上，美国不像在媒体文化领域那样占据支配地位。例如，美国进口的图书超过向八个国家出口图书的数量，除了其中的一个国家之外，其余的都属于第一世界（Curwen，1986）。

广告是另一种边缘媒体文化形式，但是，就少数公司所占的收入份额而言，它更为集中。它也是由几个第一世界国家的跨国公司支配的。根据鲍多的统计（Baudot，1989），世界上最重要的二十家广告代理公司中，美国有十一家，英国有三家，法国有三家，日本有二家。世界广告公司的领袖是一家日本公司。可是，据说美国广告工业极大地影响了国际广告业的风格、概念、技巧和技术（Baudot，1989）。

这些最重要的公司的业务活动主要集中在第一世界国家，其余的集中在拉美和亚洲，社会主义国家、中东和非洲见不到它们的活动（Baudot，1989）。世界广告费用总数的百分之九十五用在第一世界（Baudot，1989）。[75]此外，这个领域的全球性文化也主要限于第一世界。

与图书出版业和广告业相比，全球性流行音乐文化也渗透到许多国家，其中既有第一世界国家，也有第三世界国家。全球性流行音乐工业由五家主要跨国公司支配（两家欧洲公司，三家美国公司）（Shore，1983）。尽管它们的销售额中将近百分之八十集中在十一

个发达国家（根据肖尔的估计，见Shore，1983），这些公司在二十三个第一世界国家和三十一个第三世界国家或是以独资的形式或是与当地公司合资来开展业务（Shore，1983）。与电视和电影业不同，在大多数情况下，音乐产品实际上都是在这些国家使用母带制造的。这些公司与销售当地音乐的大量独立的小公司共同占有市场。

在任何地方都能利用最少的资源创作出新音乐，在这个意义上，流行音乐不同于电影和电视。这意味着，发达国家或第三世界国家独立经营的公司录制的音乐作品都有可能与主要公司的音乐产品竞争，这种情况偶尔发生。跨国公司传播的全球性音乐起源于哪一个国家？在对多项指标进行考察之后，肖尔（Shore，1983）得出结论说，这种音乐大部分来自美国，英国生产的比较少。[76]美国走红的歌曲几乎一成不变地使用英文抒情歌词。来自其他西欧国家的音乐在美国和英国几乎没有什么影响。除了牙买加的雷盖（Reggae）之外，来自第三世界的音乐也是如此。然而，在一些西欧国家之间和拉美国家之间，存在音乐的地区流动，例如，法国音乐在德国流行。

这些趋向并不意味着，同好莱坞电影工业的情况一样，美国音乐在许多国家构成走红音乐中的大多数。肖尔（Shore，1983）得出结论说：

> 在走红的当地歌曲与国外歌曲之间的数量对比上，国与国之间存在很大的差别。尽管美国音乐在世界大多数地区都有市场，极少有音乐回流到美国，但是，说美国在世界各地支配了当地的音乐是不正确的。在世界上的许多国家和地区，例如，在拉美，大多数成功的唱片是当地艺术家用民族语言演唱的。

产生这种情况的一个原因是，跨国公司也销售当地艺术家的作品，这些跨国公司很好地与当地音乐工业合为一体。然而，这些国家的独立经营的小公司，同美国的同类公司一样，一般冒着风险实验新音乐。在一些小国家，它们在维护民族音乐文化方面发挥了重要作用（Wallis & Malm，1984）。另一个因素是，在全球范围内传播的英美摇滚乐，刺激了与当地文化相适应的当地摇滚乐的发展，刺激小公司和夜总会的发展（Wallis & Malm，1984）。按照沃利斯和毛姆的看法（Wallis & Malm，1984），在小国家文化史上，七十年代是创造力很强的时期。

沃利斯和毛姆（Wallis & Malm，1984）也指出，从各种音乐文化中吸收了一些音乐特点的一种真正的全球性文化，将会过于标准化而难以令人满意。他们认为，在传统音乐存在的同时，保持以新的音乐技术发展为基础的异质性，比标准化更为可取。为了达到这个目

的，维护小国家的音乐文化是一项至关重要、但却是棘手的任务。

都市文化在多大程度上构成一种全球性文化形式？都市文化吸引了人口中的特定阶层，它们是小的都市艺术组织生产的。我在第六章区分了以赢利为目的的艺术、不以赢利为目的的艺术和先锋派艺术。不以赢利为目的的艺术主要表演或播放名声已经确立的音乐家或艺术家的作品，这些作品一般都是过去的作品。交响乐团和歌剧公司演出的古典音乐，看起来是一种第一世界和第二世界受众共享的全球性文化形式。除了拉丁美洲之外，这种文化形式在第三世界体现最少。交响乐团有着漫长的历史：克雷文（Craven，1987）评论的交响乐团有百分之八十二是在一九五六年之前成立的，百分之五十成立于一九三六年之前。在大多数情况下，这些组织演出以德国、法国和意大利作曲家的作品为基础的古典作品，同时它们特别注重本国作曲家作品。

同交响乐团和歌剧公司一样，艺术博物馆是原产于西方的一种机构，[77]但是，与其他两种类型的组织相比，它们在第三世界的发展更为广泛。按照康内利（Connelly，1987）的看法，“艺术博物馆是日渐高涨的民族主义的产物，在一些新近从西方殖民列强统治下获得独立的国家，高涨的本土文化意识和保存本土艺术品的决心推动了博物馆的发展”。结果，与音乐的常见曲目相比，艺术博物馆的常见收藏品更加有限。欧洲之外的大多数博物馆展出本国创作的作品；它们在展示本民族的遗产。主要例外是，一些博物馆有了收藏少数重要欧洲画家作品的倾向，这些作品经常是法国印象派作品。相比之下，就博物馆的收藏清单而言，西方几家重要博物馆是全球性文化的缩影。诸如纽约大都会艺术博物馆和巴黎罗浮宫这样的博物馆，收藏了来自大多数重要的古代文明的艺术品和从许多国家广泛挑选出来的艺术品。

尽管在国际范围内，都市艺术文化受众的数量少于媒体文化受众的数量，但是，古典形式的都市艺术文化传播非常广泛，这表明，我们今天称之为全球性文化的事物实际上不是一个最近才出现的现象。然而，都市艺术中的全球性文化在很大程度上限于发达国家和不太发达国家，例如拉丁美洲国家，在这些国家，主导文化主要是由欧洲传统塑造的。

其他都市艺术的影响似乎更加零散，就像选择一种特殊的音乐或服装风格通过媒体文化传播产生的影响一样。提供了各种创新的都市文化是供媒体文化利用的一个思想宝库。因而，对它们存在的威胁就是对媒体文化的潜在威胁，由于媒体文化逐渐扩大到越来越多的国家，它需要从种类繁多的都市文化中发现新的动机和主题来更新自

身。

结论：全球系统相对于民族系统

有关录制文化在扶植和维护文化与社会整合方面发挥作用的一个重要问题，还有待于回答。[78]社会理论家往往假定一种高度的文化整合，在这种整合中，每一个因素彼此依赖，而社会结构被理解为高度区别的（Archer，1985）。一些理论家臆断，全国性文化工业传播的录制文化施加一种一致的文化世界观。相反，本书认为，这些工业传播变化的和不一致的文化信息，社会定位不同的受众对这些文化信息相应地做出不同阐释。随着全国性文化工业的活动范围扩大到国外，文化内容可能变得越来越固定陈旧，但是，它相应地会被种类越来越多的受众给予比以往更为多样的阐释。

与核心文化工业相比，边缘文化工业显示出与不同生活方式和社会经济资源相对应的风格和趣味日益零散化。与此同时，以社会网络为基础的都市文化正让位于以相似消费模式为基础的郊区生活方式，逐渐增多的中年人和老年人在社会上比较孤立，他们似乎成为电视迷，看电视这项文化活动完全是消极和反社会的。核心录制文化在提供共有文化的某种外观方面的作用，边缘文化和都市文化扶植和维护社会整合的作用，都需要在理论上和经验上进行深入的研究。

参考书目

Allen（艾伦）, R. C.（1983）. On reading soaps: A semiotic primer（《论解读肥皂剧:符号学入门》）. In E. A. Kaplan（Ed.）, Regarding television（卡普兰编《论电视》）（pp. 97—108）. Frederick, MD: University Publications of America。

Allen（艾伦）, R. C.（1989）. Reader-oriented criticism and television（《以读者为中心的批评与电视》）. In R. C. Allen（Ed.）, Channels of discourse: Television and contemporary discourse（艾伦编《话语渠道:电视与当代话语》）（pp. 74—112）. New York: Routledge。

Allien（艾琳）, B., & Cathelat（卡斯拉特）, B.（1988. November/December）. La planète Mickey（《米奇行星》）.La Nouvelle Amerique, Documents Observateur（《新美洲观测文献》）. pp.11—19。

Altman（奥尔特曼）, R.（1981）. The American film musical: Paradigmatic structure and mediatory function（《美国音乐片:范式结构和调节功能》）. In R. Altman（Ed.）, Genre, the musical: A reader（奥尔特曼编《音乐片体裁读本》）（pp. 19—207）. London: Routledge & Kegan Paul。

Anderson（安德森）, B., Hesbacher（赫斯巴奇尔）, P., Etzkorn（埃茨科恩）, K. P., & Denisoff（丹尼索夫）, R. S.（1980）. Hit record trends, 1940—1977（《一九四零——一九七七年流行唱片趋势》）. Journal of Communication（《传播杂志》）, 30, 31—43。

Andrews（安德鲁斯）, B.（1985）. The ‘I Love Lucy’ book（《＜我爱卢西＞一书》）. Garden City, NY: Doubleday。

Andrews（安德鲁斯）, E. L.（1991, June 14）. F. C. C. is increasing local regulation of cable TV rates（《联邦通讯委员会正逐步加强对地方有线电视费用进行管理》）. The New York Times（《纽约时报》）, pp. A1, D14。

Ang（安）, I.（1985）. Watching Dallas: Soap opera and the melodramatic illumination（《观看＜达拉斯＞:肥皂剧和情节剧想像力》）. New York: Methuen。

Angus（安格斯）, I. & Jhally（杰哈利）, S.（Eds.）.（1989）. Cultural politics in contemporary America（《当代美国的文化政治》）. New York: Routledge。

Appadurai（阿帕杜莱）, A.（1990）. Disjuncture and difference in the global culture economy（《全球文化经济中的分裂和差异》）, Theory, Culture and Society（《理论、文化和社会》）, 7, 295—310。

Archer（阿奇尔）, M.（1985）. The myth of cultural integration（《文化整合的神话》）. British Journal of Sociology（《英国社会学杂志》）, 36, 333—353。

Arian（阿里安）, E.（1971）. Bach, Beethoven and bureaucracy: The case of the Philadelphia Orchestra（《巴赫、贝多芬和官僚机构:费城交响乐团案例分析》）. University: University of Alabama Press。

Ashton（阿什顿）, D.（1984） Cultural soundings in France, 1981—84（《一九八一——一九八四年法国文化调查结果》）. Arts（《艺术》）, 58, 116—119。

Bacon-Smith（培根——史密斯）, C.（1991）. Enterprising women: Television fandom and the creation of popular myth（《有事业心的妇女:电视迷和流行神话的创造》）. Philadelphia: University of Pennsylvania。

Bagdikian（巴迪基恩）, B.（I987）. Media monopoly（《媒体垄断》）（2nd ed.）. Boston: Beacon Press。

Bainbridge（贝恩布里奇）, W S.（1986）. Dimensions of science fiction（《科幻小说维度》）. Cambridge, MA: Harvard University Press。

Balfe（鲍尔弗）, J.（1989）. The baby-boom generation: Lost patrons, lost audience?（《生育高峰出生的一代人:失去的主顾，失去的受众？》） In M. J. Wyszomirski & P Clubb（Eds.）, The cost

of culture: Patterns and prospects of private arts patronage（怀斯左米尔斯基和克拉布编《文化的代价:私人艺术赞助的模式和前景》）（pp. 9—26）. New York: American Council for the Arts Books。

Ballio（巴利奥）, T.（1988）. United Artists :The company that changed the film industry（《联合艺术家:改变电影业的公司》）. Madison: University of Wisconsin Press。

Baltzell（巴尔泽尔）, E. D.（1979）. Puritan Boston and Quaker Philadelphia: Two Protestant ethics and the spirit of class authority and leadership（《清教波士顿和贵格费城:两种新教伦理与阶级权威和领导精神》）. New York: The Free Press。

Banfield（班菲尔德）, E. C.（1984）. The Democratic muse: Visual arts and the public interest（《民主缪斯:视觉艺术和公众旨趣》）. New York: Basic Books。

Baudot（博多）, B. S.（1989）. International advertising handbook（《国际广告手册》）. Lexington, MA: D. C. Heath。

Baxter（巴克斯特）, J.（1970）. Science fiction and the cinema（《科幻小说与电影》）. New York: A. S. Barnes。

Becker（贝克尔）, H.（1982）. Art worlds（《艺术世界》）. Berkeley: University of California Press。

Belinfante（贝林范特）, A., & Johnson（约翰逊）, R. L.（1983）. An economic analysis of the recorded music industry（《音乐录制工业经济分析》）. In W. S. Hendon & J. L. Shanahan（Eds.）, Economics of cultural decisions（亨顿和沙纳汉编《文化决策经济学》）（pp. 132—142）. Cambridge, MA: Abt Books。

Bell（贝尔）, D.（1976）. The cultural contradictions of capitalism（《资本主义文化矛盾》）. New York Basic Books。

Belz（贝尔兹）, C.（1973）. The story of rock（《摇滚故事》）（2nd ed.）. New York: Harper Colophon Books。

Benjamin（本雅明）, W.（1969）. The work of art in the age of mechanical reproduction（《机械复制时代的艺术作品》）. In H. Arendt（Ed.）, Illuminations（阿伦特编《启迪》）（H. Zohn.,

Trans.; pp. 291—353）. New York: Schocken Books。

Bennett,（贝内特） T., & Woollacott（伍拉科特）, J.（1987）. Bond and beyond: The political career of a popular hero（《束缚和超越:一位大众英雄的政治生涯》）. New York: Methuen。

Bensman（本斯曼）, J., & Gerver（杰弗）, I.（1958）. Art and mass society（《艺术和大众社会》）. Social Problems（《社会问题》）, 6, 4—10。

Berliner（伯利那）, P.（1990）. Learning and creativity in minority communities: A case study of jazz improvisers（《少数民族社群中的学习和创造性:爵士乐即席演奏者案例研究》）. Unpublished manuscript, Northwestern University, Evanston, IL。

Berman（伯曼）, R.（1979, November）. Art vs. the arts（《艺术与多种艺术》）. Commentary（《评论》）, 68, 46—52。

Blair（布莱尔）, K.（1982）. The garden in the machine: The why of Star Trek（《机器中的花园:星际旅行之谜》）.In H. Newcomb（Ed.）, Television: A critical view（纽科姆编《电视:一种批评观点》）（pp. 181—197）. New York: Oxford University。

Bordwell（博德维尔）, D.（1985）. Narration in the fiction film（《科幻影片中的解说》）. Madison: University of Wisconsin Press。

Bottomore（博特莫）, T.（1984）. The Frankfurt school（《法兰克福学派》）. London: Tavistock /Ellis Horwood Ltd。

Bourdieu（布迪厄）, P（1984）. Distinction: A social critique of the judgement of taste（《区隔:品味判断的社会批判》）. Cambridge. MA: Hareard University Press。

Breen（布里恩）, M., & Corcoran（科科兰）, F（1982）. Myth in television discourse（《电视话语中的神话》）. Communications Monographs（《传播专论》）, 49, l27——l36。

Brenson（布伦森）, M.（1986, February 23）. Museum and

cooperation——A delicate balance（《博物馆和公司——完美的平衡》）. The New York Times（《纽约时报》）, sect. 2, pp. l, 28。

Brosnan（布罗斯南）, J.（1978）. Future tense: The cinema of science fiction（《将来时:科幻电影》）. New York: St. Martin's Press。

Burger（伯格）, P.（1984）. Theory of the avant-garde（《先锋派理论》）（M. Shaw, Trans.）. University of Minnesota Press。

Burnett（伯内特）, R., & Weber（韦伯）, R. P（1988）. Concentration and diversity in the popular musical industry, 1948—1986（《1948—1986年流行音乐界的集中和多样性》）. Unpublished manuscript, Harvard University, Office for Information Technology, Cambridge, MA。

Bystryn（比斯特恩）, M.（1978）. Art galleries as gatekeepers: The case of the abstract expressionists（《作为把关者的美术馆:抽象表现主义者案例分析》）. Social Research（《社会研究》）, 45, 390—408。

Calhoun（卡尔霍恩）, C.（1988）. Populist politics, communications media, and large scale integration（《平民派政治、传播媒体和大规模整合》）. Sociological Theory（《社会学理论》）, 6, 219—241。

Cameron（卡梅伦）, W. B.（1954）. Sociological notes on the jam session（《爵士乐即兴演奏会社会学札记》）. Social Forces（《社会力量》）, 33, 177—182。

Campbell（坎贝尔）, R.（1987）. Securing the middle ground: Reporter formulas in 60 Minutes（《坚守中间立场:“六十分钟”报道程式》）. Critical Studies in Mass Communication（《大众传播批评研究》）, 4, 325—350。

Canby（坎比）, V.（1991, June 9）. Biding adieu to the classic French film（《告别法国经典影片》）, The New York Times（《纽约时报》）, sec. 2, pp. 155, 32。

Cantor（坎特尔）, M. G.（1971）. The Hollywood TV producer: His work and his audience（《好莱坞电视制片人的作品和

受众》）. New York: Basic Books。

Cantor（坎特尔）, M. G.（1979）. The politics of popular drama（《流行戏剧政治》）. Communication Research（《传播研究》）, 6, 387—406。

Cantor（坎特尔）, M.G.& Cantor（坎特尔）, J.（1985）. United States: A system of minimal regulation（《美国:一种最低程度的控制制度》）. In R. Kuhn（Ed.）, The politics of broadcasting（库恩编《广播的政治意义》）（pp. 158—196）. New York: St. Martin's Press。

Cantor（坎特尔）, M. G., & Cantor（坎特尔）, J.（1986）. Audience composition and television content: The mass audience revisited（《受众构成和电视节目内容:重访大众受众》）. In S.J. Ball-Rokeach & M. G. Cantor（Eds.）, Media, audience, and social structure（鲍尔——罗基奇和坎特尔编《媒体、受众和社会结构》）（pp. 214—225）. Beverly Hills, CA: Sage。

Cantor（坎特尔）, M. G. & Cantor（坎特尔）, J.（1992）Prime-time television: Content and control（《第一时间的电视节目:内容和控制》）. Newbury Park, CA: Sage。

Cantor（坎特尔）, M. G., & Pingree（平格里）, S.（1983）. Soap opera（《肥皂剧》）. Beverly Hills, CA: Sage。

Carey（卡雷）, J.（1975）. A cultural approach to communications（《传播的一种文化研究方法》）. Communication（《传播》）, 2, 1—22。

Carmody（卡莫迪）, D.（1991, November 6）. Despite industry gloom, magazines are vibrant（《尽管工业不景气，杂志依旧生机盎然》）. International Herald Tribune（《国际先驱论坛报》）, pp. 15, 19。

Carrillo（卡里洛）, L.（1980）. Chicano teatro: The people's theatre（《奇卡诺戏剧:人民的戏剧》）. Journal of Popular Culture（《流行文化杂志》）, 13, 556—563。

Carroll（卡罗尔）, G.R.（1985）. Concentration and specialization: Dynamics of niche width in populations of

organizations（《集中与专门化:各个组织成员的大规模位置变动》）. American Journal of Sociology（《美国社会学杂志》）, 90, 1262—1284。

Carter（卡特）, B.（1989, May 29）. Cable channels bite hands that feed them（《忘恩负义的有线电视频道》）. The New York Times（《纽约时报》）. Sect. I, p.35。

Carter（卡特）, B.（1991, April 15）. TV takes stock of a hitless season（《淡季电视节目的评价》）. The New York Times（《纽约时报》）, D1。

Cassata（卡萨塔）, M., & Skill, T.（1983）. Life on daytime television: Tuning in American serial drama（《白天电视节目中的生活:收看美国连续剧》）. Norwood, NJ: Ablex。

Cathelat（卡斯拉特）, B.（1985）. Styles de vie（《生活方式》）（Vol. 1）. Paris: Les Editions d'Organisation。

Cawelti（卡维尔第）, J.（1976）. Adventure, mystery, romance（《历险，神秘，言情》）. Chicago: University of Chicago Press。

Cawelti（卡维尔第）, J., & Rosenberg（罗森伯格）, B. A.（1987）. The spy story（《间谍故事》）. Chicago: University of Chicago Press。

Clarke（克拉克）, J.（1976）. Style（《风格》）. In S. Hall & T. Jefferson（Eds.）, Resistance through rituals: Youth subcultures in post-war Britain（霍尔和杰弗逊编《仪式抵制:战后英国的青年亚文化》）（pp. 175—191）. London: Hutchinson。

Clarke（克拉克）, J., Hall（霍尔）, S., Jefferson（杰弗逊）, T., & Roberts（罗伯茨）, B.（1976）. Subcultures, cultures, and class（《亚文化、文化和阶级》）. In S. Hall & T. Jefferson（Eds.）, Resistance through rituals（霍尔和杰弗逊编《仪式抵制:战后英国的青年亚文化》）. London: Hutchison。

Cohen（科恩）, R.（1990, September 30）. If the written word is really dying, who is patronizing the ‘superstores？'（《如果书写文字真的死了，谁还光顾“大型超级市场”？》）The New York

Times（《纽约时报》）, p. E6。

Cole（科尔）, R. J.（1984, November 27）. Prentice-Hall accepts $71-a-Share G&W Bid（《普伦蒂斯——霍尔出版社接受了海湾与西方工业公司每股七十一美元的出价》）. The New York Times（《纽约时报》）, pp. D1, D9。

Compaine（康佩因）, B.M.（1980）. The magazine industry: Developing the special interest audience（《杂志行业:发展特殊兴趣的受众》）. Journal of Communication（《传播杂志》）, 30, 98—103。

Compaine（康佩因）, B.M.（1982）. Who owns the media? Concentration of ownership in the mass communications industry（《谁拥有媒体？大众传播工业的所有权集中程度》）（2nd ed.）. White Plains, NY: Knowledge Industry Publications。

Connelly（康内利）, J.L.（1987）. Introduction: An imposing presence: The art museum and society（《导论:一种不同凡响的存在:艺术博物馆和社会》. In V. Jackson（Ed.）, Art museums of the world（杰克逊编《世界艺术博物馆》）（pp. 13—24）. Westport, CT: Greenwood Press。

Coser（考泽）, L. A., Kadushin（卡杜新）, C., & Powell（鲍威尔）, W.W.（1982）. Books: The culture of publishing（《图书:出版文化》）. New York: Basic Books。

Couch（库奇）, S .R.（1983）. Patronage and organizational structure in symphony orchestras in London and New York（《伦敦和纽约交响乐队的赞助和组织结构》）. In J. B. Kamerman & R. Martorella（Eds.）, Performers and performances: The social organization of artistic work（卡莫曼和马特雷拉编《表演和表演者:艺术作品的社会组织》）（pp. 109—122）. South Hadley, MA: Bergin and Garvey。

Cowie（考伊）, P.（Ed.）,（1991）. Variety international film guide（《世界各国电影指南》）. Hollywood: Samuel French, Inc。

Crane（克兰）, D.（1987）. The transformation of the avant-garde: The New York art world, 1940—1985（《先锋派的转变:纽约

艺术世界，一九四零——一九八五》）. Chicago: University of Chicago Press。

Crane（克兰）, J.（1988）. Terror and everyday life（《恐怖和日常生活》）. Communication（《传播》）, 10, 367—382。

Craven（克雷文）, R.R.（Ed.）.（1987）. Symphony orchestras of the world: Selected profiles（《世界交响乐队概况选》）. Westport, CT: Greenwood Press。

Cummings（小卡明斯）, M.C., Jr., & Katz（卡茨）, R .S.（1989）. Relations between government and the arts in Western Europe and North America（《西欧和北美政府与艺术之间的关系》）. In M. C. Cummings, Jr., & J. M .D. Schuster（Eds.）, Who's to pay for the arts? The international search for models of arts support（卡明斯和舒斯特编《谁为艺术付钱？国际艺术赞助模式调查》）（pp. 5—14）. New York: ACA Books, American Council for the Arts。

Curwen（柯温）, P.（1986）. The world book industry（《世界图书工业》）. New York: Facts on File。

D' Andrade（德安德雷德）, R.（1986）. Three scientific world views and the covering law model（《三种科学世界观和背后的法律模式》）. In D. W. Fiske & R. A. Shweder（Eds.）, Metatheory in social science: Pluralisms and subjectivities（菲斯克和施威德编《社会科学原理论:多元主义和主体性》）（pp. 19—41）. Chicago: University of Chicago Press。

Davis（戴维斯）, L. J.（1990, December 2）. Television's real-life cable baron（《电视里来自现实生活的有线电视巨头》）. The New York Times（《纽约时报》）, pp. 16—17, 38, 50, 53。

De Melo（德·梅洛）, J.M.（1990）. Brazilian television fiction（《巴西电视虚构故事》）. In P. Larsen（Ed.）, Import / export: International flow of television fiction（拉森编《进口/出口:电视虚构故事的国际流动》）（pp. 91—94）. Paris: UNESCO。

Denisoff（丹尼索夫）, R. S.（1975）. Solid gold: The popular record industry（《纯金:流行录制工业》）. New Brunswick, NJ: Transaction。

Denzin（丹津）, N.（1986）. Postmodern social theory（《后现代社会理论》）. Sociological Theory（《社会学理论》）, 4, 194—204。

Denzin（丹津）; N.（1990）. Reading cultural texts: comment on Griswold（《解读文化文本:论格里斯沃德》）. American Journal of Sociology（《美国社会学杂志》）, 95, 1577—1580。

Devault, M.（1990）. Novel readings: The social organization of interpretation（《新的解读方式:阐释的社会组织》）. American Journal of Sociology（《美国社会学杂志》）, 95，887—921。

DiMaggio（迪马吉奥）, P.（1977）. Market structure, the creative process, and popular culture: Toward an organizational reinterpretation of mass culture（《市场结构、创作过程和流行文化:走向大众文化的组织阐释》）. Journal of Popular Culture（《流行文化杂志》）, 11, 436—452。

DiMaggio（迪马吉奥）, P.（1982）. Cultural entrepreneurship in nineteenth-century Boston: The creation of an organizational base for high culture in America（《十九世纪波士顿的文化企业家:美国高雅文化组织基础的产生》）. Media, Culture, and Society（《媒体，文化和社会》）, 4, 33—50。

DiMaggio（迪马吉奥）, P.（1987）. Managers of the arts（《艺术经理人》）. Cabin Johns, MD: Seven Locks Press。

DiMaggio（迪马吉奥）, P., & Ostrower（奥斯特沃）, E.（1990）. Participation in the arts by black and white Americans（《美国黑人和白人的艺术参与》）. Social Forces（《社会力量》）, 68, 753—778。

DiMaggio（迪马吉奥）, P., & Stenberg（斯坦伯格）, K.（1985）. Conformity and diversity in American resident theatres（《美国实践剧院中的一致和多样性》）. In J. Balfe & M. J. Wyszomirski（Eds.）, Art, ideology and politics（鲍尔弗和怀斯左米尔斯基编《艺术、意识形态和政治》）（pp. 116—139）. New York: Praeger。

DiMaggio（迪马吉奥）, P., & Useem（尤西姆）, M.（1978a）.Cultural property and public policy: emerging tensions

in government support for the arts（《文化资产和公共政策:政府赞助艺术过程中逐渐出现的紧张冲突》）. Social Research（《社会研究》）, 45, 356—388。

DiMaggio（迪马吉奥）, P., & Useem（尤西姆）, M.（1978b）. Social class and arts consumption（《社会阶级和艺术消费》）. Theory and Society, 4，141—161。

Dominick（多米尼克）, J.R（1987）. Film economics and film content: 1964—1983（《电影经济学和电影内容:一九六四——一九八三》）. In B. Austin（Ed.）, Current research in film: Audiences, economics, and law（奥斯丁编（《影片最新调查:观众、经济学和法律》）（Vol.3, pp.136—153）. Norwood, NJ: Ablex。

Drier（德莱尔）, P.（1982）. The position of the press in the U.S. power structure（《新闻在美国权力结构中的地位》）. Social Problems（《社会问题》）, 29, 298—310。

Dupont（杜邦）, J.（1991, March 15）. French TV moves in on the movies（《法国电视插手电影》）. International Herald Tribune（《国际先驱论坛报》）。

Durant（杜兰）, A.（1984）. Conditions of music（《音乐状况》）. Albany: State University of New York。

Earnest（欧内斯特）, O. J.（1985）. Star Wars: A case study of motion picture marketing（《星球大战:电影销售案例研究》）. In B. A. Austin（Ed.）, Current research in film: Audiences, economics, and law（奥斯丁编（《影片最新调查:观众、经济学和法律》）（Vol. 1, pp. 1—18）. Norwood, NJ: Ablex。

Eco（艾柯）, U.（19790. The role of the reader: explorations in the semiotics of texts（《读者的角色:文本符号学研究》）. Bloomington, Indiana University Press。

Emery（埃默里）, F. E., & Trist（特里斯特）, E. L.（1965）. The causal texture of organizational environments（《组织环境的因果特征》）. Human Relations（《人类关系》）, 18, 21—32。

Faulkner（福克纳）, R.（1983）. Music on demand（《一经要求即满足听众需要的音乐》）. New Brunswick, NJ: Transaction。

Faulkner（福克纳）, R., & Anderson（安德森）, A. B.（1987）. Short-term projects and emergent careers: Evidence from Hollywood（《短期规划和突现的职业:来自好莱坞的迹象》）. American Journal of Sociology（《美国社会学杂志》）, 92, 879—909。

Featherstone（费瑟斯通）, M.（Ed.）.（1990）. Global culture［Special issue］（《全球性文化》［专号］）. Theory, Culture and Society（《理论、文化和社会》）, 7。

Feuer（费耶尔）, J.（1984）. Melodrama, serial form and television today（《情节剧、连续形式和今日电视》）. Screen（《银幕》）, 25, pp. 4—18。

Fine（法因）, G., & Kleinman（克兰曼）, S.（1979）. Rethinking subculture: An interactionist analysis（《重新思考亚文化:一种互动分析》）. American Journal of Sociology（《美国社会学杂志》）, 85，1—20。

Fink（芬克）, D. G.（1974）. Television（“电视”条）. Encyclopedia Britannica（《大不列颠百科全书》）（15th ed, vol. 18）. Chicago: Encyclopedia Britannica。

Fiske（菲斯克）, J.（1984） Popularity and ideology: A structuralist reading of Dr. Who（《流行与意识形态:＜陌生博士＞的一种结构主义解读》）. In W. D. Rowlands & B. Watkins（Eds.）, Interpreting television: Current research perspectives（罗兰兹和沃特金编《阐释电视:最新研究视角》）（pp. 165—198）. Beverly Hills, CA: Sage。

Fiske（菲斯克）, J.（1987）. Cagney and Lacey: Reading character structurally and politically（《＜卡格尼与拉西＞:从结构和政治角度解读人物》）. Communication（《传播》）, 9, 399—426。

Fiske（菲斯克）, J.（1989）. British cultural studies and television（《英国文化研究和电视》）. In R.C. Allen（ED.）, Channels of discourse（艾伦编《话语渠道》）（pp. 254—2890. London: Routledge。

Fiske（菲斯克）, J., & Hartley（哈特利）, J.（19780. Reading

television（《解读电视》）. London: Methuen。

FitzGibbon（菲茨吉本）, H.（1987）. From prints to posters: The production of artistic value in a popular art world（《从印刷品到海报:流行艺术世界中的价值生产》）. Symbolic Interaction（《象征互动》）, 10, 111—128。

France acts to counter influence of U.S. music（《法国做出反应对付美国音乐的影响》）.（1986, September 11）. The New York Times（《纽约时报》）, sect. III, p. 20。

Frank（弗兰克）, R. E., & Greenberg（格林堡）, M. G.（1980）. The public's use of television（《公众对电视的使用》）. Beverly Hills, CA: Sage。

Franklin（弗兰克林）, H.B.（1983）. Don't look where we're going: The vision of the future in science-fiction films（《别管我们的去向:科幻影片中未来的幻想场面》）. Science-Fiction Studies（《科幻小说研究》）, 10, 70—80.Frith（弗里思）, S.（1981）, Sound effects: Youth, leisure and the politics of rock（《声音效果:青年、闲适和摇滚乐政治》）. New York: Pantheon。

Frith（弗里思）, S.（1987）. The industrialization of popular music（《流行音乐的工业化》）. In J. Lull（Ed.）, Popular music and communication（勒尔编《流行音乐和传播》）（pp. 53—77）. Newbury Park, CA: Sage。

Frith（弗里思）, S.（1988）. Video pop: Picking up the pieces（《流行音乐录象:零散乐曲的拼凑》）. In S. Frith（Ed.）, Facing the music（弗里思编《面对音乐》）（pp. 88—130）. New York: Pantheon。

Gamson（甘森）: W.A., & Modigliani（莫迪格利亚尼）, A.（1989）. Media discourse and public opinion: A constructionist approach（《媒体话语和公共舆论:一种构成主义研究方法》）. American Journal of Sociology（《美国社会学杂志》）, 95, 1—37。

Gans（甘斯）, H.（1974）. Popular culture and high culture《流行文化与高雅文化》. New York: Basic Books。

Gans（甘斯）, H. （1985）. American popular culture and high culture in a changing class structure（《变化的阶级结构中的美国流行文化和高雅文化》），. In J. H. Balfe & M. J. Wyszomirski（Eds.）, Art, ideology and politics（鲍尔弗和怀斯左莫斯基编《艺术、意识形态和政治》）. New York: Praeger。

Gendron（金德罗恩）, B.（1987）. Theodor Adorno meets the Cadillacs（《西奥多·阿多诺遇见卡迪拉克轿车》）. In T. Modleski（Ed.）, Studies in entertainment（莫德尔斯基编《娱乐研究》）（pp. 18—38）. Bloomington: University of Indiana Press。

Gerard（杰拉德）, J.（1989, February 13）. 3 networks forming trade alliance（《组成贸易同盟的三家网络》）. The New York Times（《纽约时报》）, D11。

Gilmore（吉尔摩）, S.（1987）. Coordination and convention: The organization of the concert world（《协调与惯例:音乐会世界组织》）. Symbolic Interaction（《象征互动》）, 10 , 209—227。

Gitlin（吉特林）, T. （1983）. Inside prime time（《第一时间之内》）. New York: Pantheon。

Glueck（格卢克）, G.（1985, November 10）. A federal benefactor comes of age（《联邦赞助人成长起来》）. The New York Times（《纽约时报》）, sect. 2, pp. 1, 29。

Glueck（格卢克）, G.（1989, May 7）. Donations of art fall sharply after changes in the tax code（《税法改变之后艺术捐赠大幅度下跌》）. The New York Times（《纽约时报》）, p. 32。

Goffman（戈夫曼）, E.（1959）. The presentation of self in everyday life（《日常生活中的自我呈现》）. Garden City, NY: Doubleday Anchor。

Goldfarb（戈德法布）, J.（1976）. Theater behind the Iron Curtain（《铁幕之后的戏剧》）. Society（《社会》）, 13, 30—34。

Gomery（戈梅里）, D.（1984）. Corporate ownership and control in the contemporary U.S. film industry（《当代美国电影业中的公司所有权和控制》）. Screen（《银幕》）, 25, 60—69。

Goody（古迪）, K.（1984）. Arts funding: Growth and change between 1963 and 1983（《1963—1983年艺术基金的增长和变化》）. Annals of the American Academy of Political and Social Sciences（《美国政治与社会科学学会年鉴》）, 471, 144—157。

Graham（格雷厄姆）, J.（1989, February 13）. New VALS2 takes psychological route（《新VALS2选择了心理学道路》）. Advertising Age（《广告时代》）, p.24。

Grassin（格拉辛）, S.（1988, April 15—21）. ‘Cosby Show’ Billy et ses kids（《“考兹比奇观”比利和他的小山羊皮》）. L'Express（《快报》）, pp. 131—132。

Gray（格雷）, H.（1986）. Television and the new black man: Black male images in prime-time situation comedy（《电视与新黑人男子:第一时间播放的情景喜剧中的黑人男性形象》）. Media, Culture, and Society（《媒体、文化与社会》）, 8, 223—242。

Gray（格雷）, H.（1988）. Producing jazz: The experience of an independent record company（《制作爵士乐:一家独立唱片公司的经历》）. Philadelphia: Temple University Press。

Greenberg（格林伯格）, B.S., Mass media in the United States in the 1980s（《二十世纪八十年代美国的大众媒体》）. In E. Rogers & F. Balle（eds）, The media revolution in America and in Western Europe（罗杰斯和F.巴勒编《美国和西欧的媒体革命》）,（pp. 43—67）. Norwood, NJ: Ablex。

Greenberg（格林伯格）. B. S.（1985）. Broadcast media and the pop music audience（《广播媒体与流行音乐受众》）. Unpublished master's thesis, Stanford University。

Greenberg（格林伯格）, B. S.（1980）. Life on TV: Content analysis of U.S.TV drama（《电视人生:美国电视剧内容分析》）. Norwood, NJ: Ablex。

Greenhouse（格林豪斯）, S.（1991, February 17）. Playing Disney in Parisian fields（《在巴黎地盘上耍弄迪斯尼》）. The New York Times（《纽约时报》）, sect. 3, p.1。

Griswold（格里斯沃德）, W.（1987）. The fabrication of

meaning: Literary interpretation in the United States, Great Britain, and the West Indies（《意义的制作:美国、英国和西印度群岛的文学阐释》）. American Journal of Sociology（《美国社会学杂志》）, 92, 1077—1117。

Grote（格罗特）, D.（1983）. The end of comedy: The sit-com and the comedic tradition（《喜剧的终结:情景喜剧和喜剧传统》）. Hamden, CT: Archor。

Haacke（哈基）, H.（1981）.Working conditions（《工作状况》）. Artforum（《艺术论坛》），19，56—61

Hall（霍尔）, S.（1977）. Culture, media, and the ideological effect（《文化、媒体和意识形态后果》）. In J. Curran, M. Gurevitch, & J. Woollactott（Eds.）, Mass communication and society（柯伦、格雷维奇和.伍拉科特编《大众传媒和社会》）（pp. 315—348）. London: Edward Arnold。

Hall（霍尔）, S.& Jefferson（杰弗逊）, T.（Eds）.（1976）. Resistance through rituals: Youth cultures in post-war Britain（《仪式抵抗:战后英国的青年亚文化》）.London: Hutchinson。

Henderson（汉德森）, L.（1990）. Cinematic competence and directorial persona in film school: A study of socialization and cultural production（《电影学院中的电影艺术能力和导演面具:社会化和文化生产研究》）.Unpublished doctoral dissertation University of Pennsylvania, Philadelphia。

Henry（亨利）, P.（1984）.Punk and avant-garde art（《朋克与先锋派艺术》）. Journal of Popular Culture（《流行文化杂志》），17，30—36。

Hentoff（亨托夫）, N.（1972）.Paying dues: Changes in the jazz life（《恪尽职守:爵士乐生活的变化》）. In C. Nanry（Ed.）, American music: From Storyville to Woodstock（南里编《美国音乐:从斯托里维尔到伍德斯托克》）. New Brunswick, NJ: Transaction Books。

Hibbard（希巴德）, D., & Kaleialoha（克莱阿罗哈）, C.（1983）.The role of rock（《摇滚乐的角色》）. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall。

Hilgartner（希尔加特纳）, S., & Bosk（博斯克）, C.（1988）.The rise and fall of social problems: A public arenas model（《社会问题的兴衰:一个公共场所模型》）. American Journal of Sociology（《美国社会学杂志》）, 94，53—78.。

Himmelstein（西梅尔斯坦）, J.L., & Zald（扎尔德）, M. M.（1984）. American conservatism and government funding of the social sciences and the arts（《美国保守主义与政府对社会科学和艺术的资助》）. Sociological Inquiry（《社会学探索》）, 54, 171—187。

Hirsch（赫施）, P. M.（1978）. Television as a national medium: Its cultural and political role in American society（《作为一种国家媒介的电视在美国社会中的政治和文化角色》）. In D. Street（Ed.）, Handbook of urban life（斯特里特编《都市生活手册》）. San Francisco: Jossey-Bass。

Hirsch（赫施）, P. M.（1980）.Television and consumer aesthetics（《电视和消费者美学》）. In E. C. Hirschman & M. B. Holbrook（Eds.）, Symbolic consumer behavior（赫施曼和.霍尔布鲁克编《象征性消费者行为》）.Ann Arbor, MI: Association for Consumer Research。

Holden（霍尔登）,. S.（1989, May 21）. Pop's angry voices sound the alarm（《流行音乐怒吼仿佛警报长鸣》）. The New York Times（《纽约时报》）, sect. 2, pp.1, 24。

Hoskins（霍斯金斯）, C., & Mirus（米拉斯）, R.（1990）.Television fiction made in U.S.A（《美国的电视虚构故事》）. In P. Larsen（Ed.）, Import/export: International flow of television fiction（拉森编《进口/出口:电视虚构故事的国际流动》）. Paris: UNESCO。

Hough（霍夫）, A.（1981）. Trials and tribulations——Thirty years of sitcoms（《情景喜剧，风风雨雨三十年》）. In R. P. Adler（Ed.）, Understanding television（阿德勒编《理解电视》）.New York: Praeger。

Inside the recording industry: A statistical overview——1986 update（《录制工业深探:一九八六年最新统计概况》）.（1986）. New York: Recording Industry Association of America, Inc。

Institute of Contemporary Art（当代艺术研究所）.（1980）. Urban encounters: A map of public art in Philadelphia, 1959—1979（《都市接触:一九五九——一九七九年费城的公共艺术状况》）.Philadelphia: University of Pennsylvania。

Intintoli（英廷托里）, M. J. （1984）. Taking soap operas seriously: The world of Guiding Light（《认真看待肥皂剧:（《导航灯》）的世界》）. New York. Praeger。

Iser（伊瑟尔）, W.（1978）. The act of reading: A theory of aesthetic response（《阅读行为:一种审美反应理论》）. Baltimore: Johns Hopkins University Press。

Jarvie（贾维）, I. C. （1979）. Movies as social criticism: Aspects of their social psychology（《作为社会批评的电影的社会心理面面观》）. Metuchen, NJ: Scarecrow Press。

Jensen（詹森）, J.（1988）. Genre and recalcitrance: Country music's move uptown（《体裁与顽抗:乡村音乐告别城镇闹市区》）. Tracking: Popular Music Studies（《探索:流行音乐研究》）, 1，30—41。

Johnson（约翰逊）, R.（1987）. What is cultural studies anyway? （《什么是文化研究？》） Social Text（《社会文本》）, 6, 38—80。

Jowett（乔伊特）, G.（1976）. Film: The democratic art（《电影:一种民主艺术》）. Boston: Little, Brown。

Kadushin（卡杜新）, C.（1974）. The American intellectual elite（《美国知识精英》）. Boston: Little, Brown。

Kadushin（卡杜新）, C. （1976）. Networks and circles in the production of culture（《文化生产中的网络和圈子》）. In R. A. Peterson （Ed.）, The production of culture（彼得森编《文化生产》） （pp. 107—122）. Beverly Hills, CA: Sage。

Kanellos（卡内罗斯）, N.（1980）. Chicano theatre: A popular culture battleground（《奇卡诺戏剧:一个流行文化的战场》）. Journal of Popular Culture（《流行文化杂志》）, 13, 541—555。

Kaplan（卡普兰）, E. A. （1986）. A post-modern play of the

signifier? Advertising, pastiche and schizophtrenia（《一个后现代能指游戏？广告、伪模仿和精神分裂症》）. In P. Drumond & R. Paterson （Eds.）, First international television studies conference: Television in transition（德拉蒙德和佩特森编《第一届国际电视研究会议:处于转折时期的电视》）（pp. 146—163）. London: BFI。

Kaplan（卡普兰）, E. A. （1987）. Rocking around the clock: Music television, postmodernism, and consumer culture（《昼夜摇滚:音乐电视、后现代主义和消费文化》）. New York: Methuen。

Kellner（凯尔纳）, D.（1982）. TV, ideology, and emancipatory popular culture（《电视、意识形态和解放的流行文化》）. In H. Newcomb （Ed.）, Television: The critical view（纽科姆编《电视:批评视野》）（pp. 386—421）New York: Oxford University Press。

Kerbo（科尔勃）, H. R，. Marshall（马歇尔）, K. & Holley（霍利）, p.（1978）. Reestablishing ‘gemeinschaft': An Examination of the CB radio fad（《重建“礼俗社会”:CB电台风尚考察》）. Urban Life（《都市生活》）, 7，337—358。

Kimmelman（金梅雷尔曼）, M.（1988，February 19）. Philadelphia learns some music（《费城学会了一些音乐》）. International Herald Tribune（《国际先驱论坛报》）, p. 7。

Koepp（克普）, S. （1985, March 11）. Little labels: Dreaming of musical gold（《小唱片公司:音乐黄金之梦》）. Time（《时代》）, p. 37。

Lachmann（拉赫曼）, R. （1988）. Graffiti as career and ideology（《作为职业和意识形态的涂鸦之作》）. American Journal of Sociology（《美国社会学杂志》）, 94, 229—250。

Lamont（拉蒙特）, M.（1989）. The power-culture link in a comparative perspective（《权力——文化联系比较透视》）. Comparative Social Research（《比较社会研究》）, 11, 131—150。

Leiss（莱斯）, W., Kline（克兰）, S., & Jhally（杰哈利）, S. （1986）. Social communication in advertising（《广告中的社会传播》）. New York: Methuen。

Leonard（伦纳德）, N.（1962）. Jazz and the white Americans: The acceptance of a new art form（《爵士乐和美国白人:接受一种新的艺术形式》）. Chicago: University of Chicago Press。

Levy（利维）, E.（1980）. Youth, generations, and artistic change: The American theater（《青年、各代人和艺术变迁:美国戏剧》）. Youth and Society（《青年与社会》）, 12, 142—172。

Lewis（刘易斯）, G.（1980）.Taste cultures and their composition :Towards a new theoretical perspective（《趣味文化和它们的构成:走向一种新的理论视角》）. In E. Katz & T. Szecsko（Eds.）, Mass media and social change（卡茨和塞斯克编《大众媒体与社会变迁》）. Beverly Hills, CA: Sage。

Liebes（利布斯）, T.（1988）. Cultural differences in the retelling of television fiction（《电视虚构故事重述中的文化差异》）. Critical Studies in Mass Communication（《大众传播批评研究》）, 5, 277—292。

Liebes（利布斯）, T. & Katz（卡茨）, E.（1988）.Dallas and Genesis: Primordiality and seriality in popular culture（《＜达拉斯＞和起源:流行文化中的原始性和连续性》）. In J. Carey（Ed）, Media, myths and narratives（卡雷编《媒体、神话和叙事》）（pp. 113—135）. Newbury Park, CA: Sage。

Lipsitz（利普希茨）, G.（1984）. “Against the wind”: The class composition of rock and roll music（《“逆风”:摇滚乐的阶级构成》）. Knowledge and Society（《知识与社会》）, 5, 269—296。

Litweiler（利特韦勒）, J.（1984）. The freedom principle: Jazz after 1958（《自由原则:一九五八年后的爵士乐》）. New York: W. Morrow。

Long（朗）, E.（1985）. The American dream and the popular novel（《美国梦和流行小说》）. Boston: Routledge & Kegan Paul。

Long（朗）, E.（1986）. Women, reading, and cultural authority: Some implications of the audience perspective in cultural studies（《妇女、解读和文化权威:文化研究中受众视角的一些启示》）. American Quarterly（《美国季刊》）, 38, 591—612。

Lopes（洛普斯）, P. D. （1992）. Innovation and diversity in the popular music industry, 1969—1990（《一九六九——一九七零年流行音乐工业中的创新和多样性》）, American Sociological Review（《美国社会学评论》）, 57, 56—71。

Lull（勒尔）, J.（1987）. Thrashing in the pit: An ethnography of San Francisco punk subculture（《在地狱中破坏文化:旧金山朋克亚文化人种志》）. In T. R. Lindlof （Ed.）, Natural audiences: Qualitative research of media uses and effect（林德洛夫编《自然受众:媒体使用和效果性质分析》）（pp. 225—252）. Norwood, NJ: Ablex。

Maltby（莫尔特比）, R .（1981）. The political economy of Hollywood: The studio system（《好莱坞政治经济:电影制片厂制度》）. In P. Davies & B. Neve （Eds.）, Cinema, politics, and society in America（戴维斯和尼夫编（《美国的电影、政治和社会》）.（pp. 42—58）. Manchester: Manchester University Press。

Marchand（马钱德）, B. （1986）. Advertising and the American dream: Making way for the American dream（《广告和美国梦:为美国梦让路》）. Berkley: University of California Press

Martin（马丁）, B., A Sociology of contemporary cultural change（《当代文化变迁社会学》）. New York: St. Martin's Press。

Martorella（马特雷拉）, R. （1977）. The relationship between box office and repertoire: A case study of opera（《票房收入和全部曲目之间的关系:歌剧案例研究》）. The Sociological Quarterly（《社会学季刊》）, 18, 354—366。

Martorella（马特雷拉）, R. （1982）. The sociology of opera（《歌剧社会学》）. South Hadley, MA:J. F. Bergin。

Martorella（马特雷拉）, R. （1990）. Corporate art（《公司艺术》）. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press。

Mazur（梅泽尔）, A.,（1977）. Public confidence in science（《公众对科学的信任》）. Social Studies of Science（《科学的社会研究》）, 7, 123—125。

McCall（麦考尔）, M. M. （1977）. Art without a market:

creating artistic value in a provincial art world（《没有市场的艺术:在偏狭的艺术世界中创造艺术价值》）. Symbolic Interaction（《象征互动》）, 1, 32—43。

McDowell（麦克道尔）, E.（1986, May 27）. Small publishers taking big steps（《小出版社取得了长足进步》）. The New York Times（《纽约时报》）, p. C15。

McDowell（麦克道尔）, E.（1988, March 4）. Authors, coaching and videos（《作者、指导和录象》）. International Herald Tribune（《国际先驱论坛报》）, p. 20。

McLuhan（麦克卢汉）, M.（1964）. Understanding media（《理解媒体》）. New York: McGraw-Hill。

Merelman（梅雷尔曼）, R. M.（1984）. Making something of ourselves: Culture and politics in the United States（《我们的成就:美国的文化和政治》）. Berkeley: University of California Press。

Merriam（梅里亚姆）, A. P., & Mack（麦克）, R. W.（1960）. The jazz community《爵士乐社群》）. Social Forces（《社会力量》）, 38, 211—222。

Meyrowitz（梅罗维茨）, J.（1985）. No sense of place: the impact of electronic media on social behavior（《地位感的丧失:电子媒体对社会行为的影响》）. New York: Oxford University Press。

Mitchell（米歇尔）, A.（1983）. Nine American life styles（《九种美国生活方式》）. New York: Macmillan. Bloomington: Indiana University Press。

Modleski（莫德尔斯基）, T.（1982）. Loving with a vengeance: Mass-produced fantasies for women（《疯狂之爱:为女人批量生产的幻想》）. Hamden, CT: Shoestring Press。

Modleski（莫德尔斯基）, T.（1987）. The terror of pleasure: the contemporary horror film and postmodern theory（《快感的恐怖:当代恐怖影片和后现代理论》）. In T. Modleski（Ed.）, Studies in entertainment（莫德尔斯基编《娱乐研究》）（pp. 155—166）。

Molotch（莫洛奇）, H., & Lester（莱斯特）, M.（1974）.

News as purposive behavior: The strategic use of accidents, scandals, and routines（《作为目的性行为的新闻:使用事故、丑闻和惯例的策略》）. American Sociological Review（《美国社会学评论》）, 39, 101—112。

Monaco（莫纳科）, J.（1979）. American film now（《今日美国电影》）. New York: New American Library。

Morgado（莫加多）, R. J.（1990, November 4）. We don't have to like rap music, but we need to listen（《我们不必喜欢但需要听快板歌》）. The New York Times（《纽约时报》）, sect. IV, P. 18。

Mosco（莫斯科）, V.（1979）. Broadcasting in the United States: Innovative challenge and organizational control（《美国广播:创新性挑战和组织控制》）. Norwood, NJ: Ablex。

Mueller（米勒）, K.（1973）. Twenty-seven major symphony orchestras（《二十七家重要交响乐团》）. Bloomington: Indiana University Press。

Mulcahy（马尔卡希）, K. V.（1982）. The rationale for public culture（《公共文化的合理性》）. In K. V. Mulcahy & C. R. Swaim（Eds.）, Public policy and the arts（马尔凯和斯威姆编《公共政策和艺术》）（pp. 302—322）. Boulder, CO: Westview Press。

Mulcahy（马尔卡希）, K. V.（1985）. The NEA as public patron of the arts（《作为艺术的公共主顾的NEA》）. In J. Balfe & M. J. Wyszomirski（Eds.）, Art, ideology and politics（鲍尔弗和怀斯左米尔斯基编《艺术、意识形态和政治》）（pp. 315—342）. New York: Praeger。

Mulkay（马尔凯）, M., & Chaplin（查普林）, E.（1982）. Aesthetics and the artistic career: A study of anomie in fine art painting（《美学与艺术职业:美术绘画中的失范研究》）. The Sociological Quarterly（《社会学季刊》）, 23, 117—138. Newbury Park, CA: Sage。

Neapolitan（尼坡利坦）, J.（1986）. Art, craft, and art/ craft segments among craft media workers（《艺术、工艺和媒体工作者行业中的艺术/工艺分层》）. Work and Occupations（《工作与职

业》, 13, 203—216。

Nelson（内尔森）, J.（1976）. Your God is alive and well and appearing in popular culture（《你的上帝活得很好，还在流行文化中露面》）. Philadelphia: Westminster Press。

Neuman（纽曼）, W. R.（1988）. Programming diversity and the future of television: An empty cornucopia?（《节目编排的多样性和电视的未来:一只空空的丰饶角？》）In S. Oskamp（Ed.）, Television as a social issue（奥斯坎普编《作为一个社会问题的电视》）（pp. 346—349 Newbury Park, CA: Sage.）

Newcomb（纽科姆）, H., & Hirsch（赫施）, P.（19840. Television as a cultural forum: Implications for research（《作为一个文化论坛的电视:对研究的启示》）. In W. D. Rowland, Jr. & B. Watkins（Eds.）, Interpreting television: Current research perspectives（小罗兰和瓦特金编《阐释电视:当前研究视角》）（pp. 58—73）. Beverly Hills, CA: Sage。

Newman（纽曼）, C.（1973）. The uses and abuses of death: A little ramble through the remnants of literary culture（《死亡的使用和滥用:文学文化残迹漫笔》）. Tri-Quarterly（《三季刊》）, 26，3—41。

Noble（诺布尔）, J. K.（1979）. Assessing the merger trend（《合并趋势评析》）. In J. Appelbaum（Ed.）, The question of size in the book industry trade today（阿佩尔鲍姆编《今日图书工业行业规模问题》）（pp. 13—20）. New York: Bowker。

O'Connor（奥康纳）, J.J.（1990, October 28）. Soothing bromides? Not on TV（《减少陈词滥调不宜于电视》）. The New York Times（《纽约时报》）, p.C35。

Ohmann（奥曼）, R.（1983）. The shaping of a canon: U. S. fiction, 1960—1975（《塑造经典:美国小说，一九六零——一九七五》）. Critical Inquiry（《批评探索》）, 10 ，199—223。

Parks（帕克斯）, R.（1982）. The western hero in film and television: Mass media mythology（《影视中的西部英雄:大众传媒神话》）. Ann Arbor, MI: UMI Research Press。

Peterson（彼得森）, R. A. （1972）. A process model of the folk, pop, and fine art phases of jazz（《从民间音乐、流行音乐到美艺术:爵士乐的经历模式》）. In C. Nanry （Ed.）, American music: From Storyville to Woodstock（南里编《美国音乐:从斯托里维尔到伍德斯托克》）（pp. 135—151）. New Brunswick, NJ: Transaction Books。

Peterson（彼得森）, R. A.（Ed.）, （1976）. The production of culture（《文化生产》）. Beverly Hills, CA: Sage。

Peterson（彼得森）, R.A. （1978）. The production of cultural change: The case of contemporary country music（《文化变迁的产生:当代乡村音乐案例》）. Social Research（《社会研究》）, 45, 292—314。

Peterson（彼得森）, R. A. （1979）. Revitalizing the culture concept（《复兴文化概念》）. Annual Review of Sociology（《社会学评论年刊》）, 5, 137—166。

Peterson（彼得森）, R. A. （1986）. From impresario to arts administrator: Formal accountability in non-profit organizations（《从主办者到艺术管理人:非营利性组织的形式说明》）. In P. DiMaggio （Ed.）, Nonprofit enterprise in the arts（迪马吉奥编（《非营利性艺术企业》）（pp. 161—183）. New York: Oxford University Press。

Peterson（彼得森）, R. A., & Berer（伯格）, D. （1975）. Cycles in symbol production: The case of popular music（《象征生产的循环:流行音乐案例》）. American Sociological Review（《美国社会学评论》）, 40, 158—173。

Peterson（彼得森）, R.A., & DiMaggio（迪马吉奥）, P. （1975）. From region to class, the changing locus of country music: A test of the massification hypothesis（《从宗教到阶级，乡村音乐的位置变化:大众化假说考察》）. Social Forces（《社会力量》）, 53, 497—506。

Phillips（菲利普斯）, J. D. （19820. Film conglomerate blockbusters: international appeal and product homogenization（《电影联合大企业耗巨资拍摄的大片:国际影响力和产品类同化》）. In G. Kindem （Ed.）, The American movie

industry（金德姆编《美国电影工业》）（pp. 325—335）. Carbondale: Southern Illinois University Press。

Pleasants（普莱曾茨）, H.（1969）. Serious music——And all that jazz（《严肃音乐——爵士音乐》）. New York: Simon & Schuster。

Poggioli（波基奥里）, R.（1971）. The theory of the avant-garde（《先锋派理论》）. New York: Harper & Row。

Powell（鲍威尔）, W.（1982）. From craft to corporation: The impact of outside ownership on book publishing（《从行会到公司:外界所有权对图书出版业的影响》）. In J. S. Ettema & D. C. Whitney（Eds.）, Individuals in mass media organizations（埃特马和惠特尼编《大众媒体组织中的个体》）（pp. 33—52）. Beverly Hills, CA: Sage。

Powell（鲍威尔）, W., & Friedkin（弗里德金）, R. J.（1983）. Political and organizational influences on public television programming（《政治和组织对公共电视节目编排的影响》）. In E. Wartella & D. C. Whitney（eds.）, Mass communication review yearbook（瓦特拉和惠特尼编《大众传播评论年鉴》）, vol. 4（pp. 413—438）. Bevery Hills, CA: Sage。

Pryluck（普里拉克）, C.（1986）. Industrialization of entertainment in the United States（《美国娱乐的工业化》）. In B. A. Austin（Ed.）, Current research in film: Audiences, economics, and law（奥斯丁编《当前电影研究:观众、经济学和法律》）（Vol. 2, pp., 117—135）. Norwood, NJ: Ablex。

Radway（拉德威）, J.（1984）. Reading the romance: Women, patriarchy, and popular culture（《解读浪漫小说:妇女、父权制和流行文化》）. Chapel Hill: University of North Carolina Press。

Reed（里德）, H. A.（1979）. The black bar in the making of a jazz musician: Bird, Mingus, and Stan Hope（《在爵士音乐家成长过程中的黑人酒吧:播德、明戈斯和斯坦·霍普》）. Journal of Jazz Studies（《爵士乐研究杂志》）, 5, 76—90。

Riding（赖丁）, A.（1991, March 19）. French TV seeks a

slice of the Hollywood pie（《法国电视想弄一张好莱坞馅饼》）. The New York Times（《纽约时报》）, p. C11。

Robinson（罗宾逊）, J.（1990）. I love my TV（《我爱我的电视节目》）. American Demographics（《美国的人口统计数据》）, 12, 24—27。

Robinson（罗宾逊）, J.P., Keegan（基甘）, C.A., Hanford（汉福德）, T., & Triplett（特里普莱特）, T. A.（1985）. Public participation in the arts: Final report on the 1982 survey（《艺术的公众参与:一九八二年概况总结报告》）. Report to the national Endowment for the Arts, Research Division, College Park, MD。

Robinson（罗宾逊）, M. J., & Olszewski（奥尔斯休斯基）, R.,（1980）. Books in the marketplace of ideas（《思想市场上的图书》）. Journal of Communication（《传播杂志》）, 30, 81—86。

Rockwell（洛克韦尔）, J.（1983）. All American music: Composition in the late twentieth century（《二十世纪末期创作的美国音乐》）. New York: Knopf。

Rohter（罗特）, L.（1991, March 31）. Hollywood looks to Oscar for clues（《好莱坞指望奥斯卡提供线索》）. The New York Times（《纽约时报》）, IV, p.7。

Rose（罗斯）, S. J.（1986）. The American profile poster（《美国形象广告画》）. New York: Pantheon。

Rose（罗斯）, T.（1991, March 18）. French is producing more and bigger pics（《法国正在制作更多的和场面更加宏大的影片》）. Variety（《剧艺》）. p.42。

Rosenberg（罗森伯格），B. & White（怀特）, D. M.（Eds）.（1957）. Mass culture: The popular arts in America（《大众文化:美国的流行艺术》）. New York: The Free Press of Glencoe。

Rothenbuhler（罗森布勒）, E. W.（1987）. Commercial radio and popular music. Processes of selection and factors of influence（《商业电台和流行音乐:选择的过程和影响因素》）. In J. Lull（Ed.）, Popular music and communication（勒尔编《流行音乐与传播》）（pp. 78—96）. Newbury Park, CA: Sage。

Rothenbuhler（罗森布勒）, E. W., & Dimmick（迪米克）, J. W.（1982）. Popular music（《流行音乐》）. Journal of Communication（《传播杂志》）, 32, 143—149。

Ryan（瑞安）, J., & Peterson（彼得森）, R. A.（1982）. The product image: The fate of creativity in country music songwriting（《产品形象:创造性在乡村音乐谱写过程中的命运》）. In J. S. Ettema & D. C. Whitney（Eds.）, Individuals in mass media organizations: Creativity and constraint（埃特马和惠特尼编《大众媒体组织中的个体:创造性和限制》）（pp. 11—32）. Beverly Hills, CA: Sage。

Sanger（桑格）, D. E.（1989, September 29）. Columbia's place in Sony's new strategy（《哥伦比亚在索尼新战略中的位置》）. International Herald Tribune（《国际先驱论坛报》）, p. 17。

Savage（萨维奇）, J. D.（1989）. Populism, decentralization, and arts policy in California: The Jerry Brown years and afterward（《加利福尼亚州的平民主义、权力分散和艺术政策:杰里·布朗的时代及其后》）. Administration and Society（《管理与社会》）, 20, 446—464。

Schiffman（希夫曼）, L. G., & Schnaars（施纳尔斯）, S. P.（1980）. The consumption of historical romance novels: Consumer aesthetics in popular literature（《浪漫历史小说的消费:流行文学的消费美学》）. In E. C. Hirschman & M. B. Holbrook（Eds.）, Symbolic consumer behavior（赫施曼和霍尔布鲁克编《象征性消费者行为》）（pp. 46—51）. Ann Arbor, MI: Association for Consumer Research。

Schmuckler（施穆克勒）, E., & Dean（小迪恩）, S. W., Jr.（1984, November 14）. The Cable TV law hurts the public（《有线电视法伤害了公众》）. The New York Times（《纽约时报》）, A35。

Schudson（舒德森）, M.（1984）. The uneasy persuasion（《令人不安的信仰》）. New York: Basic Books。

Schuster（舒斯特）, J. M. D.（1989a）. Government leverage of private support: Matching grants and the problem of new

money（《政府对私人赞助的影响:相称的捐赠与新货币问题》）. In M. J. Wyszomirski & P. Clubb （Eds.）, The cost of culture: Patterns and prospects of private arts patronage（怀斯左莫斯基和克拉布编《文化的代价:私人艺术赞助的模式和前景》）（pp. 63—97）. New York: American Council for the Arts Books。

Schuster（舒斯特）, J. M. D. （1989b）. The search for international models: Results from recent comparative research in arts policy（《国际模式调查:艺术政策比较研究的结果》）. In M. C. Cummings, Jr., & J. M. D. Schuster （Eds.）, Who's to pay for the arts? The international search for models of arts support（卡明斯和舒斯特编《谁为艺术付钱？国际艺术赞助模式调查》）（pp. 15—42）. New York: American Council for the Arts Books。

Seiter（塞特尔）, E. （1982）. Eco's TV guide——The soaps（《艾柯的电视指南——肥皂剧》）. Tabloid（《通俗小报》）,（5）, 4。

765 parades: Too much cost, too little honor（《得不偿失的七百六十五场游行》）.（1991, June 7）. The New York Times（《纽约时报》）, p. 34。

Shore（肖尔）, L. K. （1983）. The crossroads of business and music: A study of the music industry in the United States and internationally（《商业与音乐的交叉:美国和国际音乐工业研究》）. Ann Arbor, MI: University Microfilms International。

Simpson（辛普森）, C. （1979）. The dealer and his art: The merchandising of a contemporary aesthetic（《商人及其艺术:当代审美的商品化》）. Paper presented at the Meeting of the American Sociological association, New York。

Simpson（辛普森）, C. （1981）. SoHo: The artist in the city（《索霍:城市中的艺术家》）. Chicageo: University of Chicago Press。

Slack（斯莱克）, J., & Alor（阿勒）, M. （1983）. The political and epistemological constituents of critical communication（《批评性传播的政治和认识论构成》）. Journal of Communication（《传播杂志》）, 33, 208—218。

A small price for art（《花较小代价参与艺术》）.（1990, October 19）. The New York Times（《纽约时报》）, p. L34。

Snow（斯诺）, R. P.（1983）. Creating media culture（《创造媒体文化》）. Beverly Hills, CA: Sage。

Sontag（桑塔格）, S.（1969）. Against interpretation and other essays（《反阐释及其他论文》）. New York: Dell。

Stacey（斯特希）, J.（1985, December 4）. Turning on our TV habit（《养成看电视的习惯》）. USA Today（《今日美国报》）。

Stebbins（斯特宾斯）, R. A.（1972）. A theory of the jazz community（《爵士乐社群理论》）. In C. Nanry（Ed.）, American music: from Storyville to Woodstock（南里编《美国音乐:从斯托里维尔到伍德斯托克》）（pp. 115—134）. New Brunswick, NJ: Transaction Books。

Stevenson（史蒂文森）, R. W.（1989, April 16）. Hollywood takes to the global stage（《好莱坞登上全球舞台》）. The New York Times（《纽约时报》）, sect. 3, pp. 1，8。

Stevenson（史蒂文森）, R. W.（1991, April 14）. Taming Hollywood's spending monster（《制服好莱坞诞生的魔鬼》）. The New York Times（《纽约时报》）, sect 3, pp. 1，6。

Streeter（斯特里特）, T（1984）. An alternative approach to television research: Developments in British cultural studies at Birmingham（《电视研究的另一种方法:伯明翰大学英国文化研究的发展》）. In W. D. Rowlands & B. Watkins（Eds.）, Interpreting Television（罗兰和瓦特金编《阐释电视》）. Beverly Hills, CA: Sage。

Swidler（斯威德勒）, A., Rapp（拉普）, M., & Soysal（索伊萨尔）, Y.（1986）. Format and formula in prime-time television（《第一时间电视节目的制式和惯例》）. In S. J. Ball-Rokeach & M. G. Cantor（Eds.）, Media, audience, and social structure（保尔——罗基奇和坎特尔编《媒体、受众和社会结构》）. Newbury Park, CA: Sage。

Taylor（泰勒）, E.（1989）. Prime-time families: Television in postwar America（《第一时间的家庭:战后美国的电视》）. Berkely: University of California。

Thurston（瑟斯顿）, C.（1987）. The romance revolution: Erotic novels for women and the quest for a new sexual identity（《言情小说革命:妇女阅读的艳情小说和寻求新的性身份》）. Urbana, IL: University of Illinois。

Tuchman（塔希曼）, G.（1988）. Mass media institutions（《大众传媒机构》）. In N. Smelser（Ed.）, Handbook of sociology（斯梅尔策编《社会学手册》）. Newbury Park, CA: Sage。

Tyler（泰勒）, P.（1972）. The shadow of an airplane climbs the Empire State Building: A world theory of film（《帝国大厦上空的飞机阴影:世界电影理论》）. Garden City, NY: Doubleday。

U.S. Bureau of the Census（美国人口调查局）.（1975）. Historical statistics of the United States, Colonial times to 1970（《从殖民时代到一九七零年的美国历史统计资料》）（Bicentennial ed.）. Washington, D.C.: Government Printing Office。

U.S. Bureau of the Census（美国人口调查局）.（1984）. Household wealth and asset ownership（《家庭财产和资产所有权》）. Current Population Reports（《当前人口情况报告》）（Ser. P-70，No.7）。

U.S. Bureau of the Census（美国人口调查局）.（1985）. Statistical abstract of the United States: 1986（《美国统计概要:一九八六年》）（106th ed）. Washington, DC: Government Printing Office。

U.S. Bureau of the Census（美国人口调查局）.（1990）. Statistical abstract of the United States: 1990（《美国统计概要:一九九零年》）（110th ed.）. Washington, DC: Government Printing Office。

Useem（尤西姆）, M.（1989）. Corporate support for culture and the arts（《公司对文化和艺术的赞助》）. In M. J. Wyszomirski

& P.Clubb （Eds.）, The cost of culture: Patterns and prospects of private arts patronage（怀斯左米尔斯基和克拉布编《文化的代价:私人艺术赞助的模式和前景》）. New York: American Council for the Arts Books。

Varis（瓦里斯）, T.（1985）.International flow of television programmes（《电视节目的国际流动》）. Paris: UNESCO。

Vidmar（威德马尔）, N., & Rokeach（罗基奇）, M.（1979）. Archie Bunker's bigotry: Perception and exposure（《阿尔奇·邦克的固执:有选择的认识和揭露研究》）. In R. P. Adler （Ed.）, All in the Family: A critical appraisal（阿德勒编《＜都是一家人＞评论集》）. New York: Praeger Special Studies。

Wachtel（瓦赫泰尔）, D.（1987）. Cultural policy and Socialist France（《文化政策与社会主义法国》）. Westport, CT: Greenwood Press。

Wakshlag（瓦克什拉格）, J. & Adams（亚当斯）, W. J.（1985）. Trends in progam variety and prime time access rules（《节目多样性趋势和第一时间播放规则》）. Journal of Broadcasting and Electronic Media（《广播与电子媒体杂志》）, 29, 23—34。

Wallis（瓦里斯）, R.& Malm（马尔姆）, K.（1984）. Big sounds from small peoples: The music industry in small countries（《来自小民族的巨响:一些小国家的音乐工业》）. New York : Pendragon Press。

Walker（沃尔克）, J. A.（1982）. Art in the age of mass media（《大众传媒时代的艺术》）. London: Pluto Press。

Walsh（沃尔什）, M.（1988, January 11）. Let's do the time warp again（《让我们再次体验时间异常》）. Time（《时代》）, p.52。

Weiss（魏斯）, M.（1989）.The clustering of America（《生活方式多样的美国》）. New York: Harper & Row。

White（怀特）, M.（1989）. Ideological analysis of television（《电视意识形态分析》）. In R. C. Allen （Ed.）,

Channels of discourse（《话语渠道》）.London: Routledge。

Whitt（惠特）, J. A.（1987）. Mozart in the metropolis: The arts coalition and the urban growth machine（《大都会里的莫扎特:艺术同盟与都市发展机器》）, Urban Affairs Quarterly（《都市事物季刊》）, 23, 15—36。

Whitt（惠特）, J. A., & Share（沙尔）, A. J.（1988）. The performing arts as an urban development strategy: Transforming the central city（《作为一种都市发展策略的表演艺术:改造中心城市》）. Research in Politics and Society（《政治与社会研究》）, 3，155—177。

Williamson（威廉森）, J.（1978）. Decoding advertisements: Ideology and meaning in advertising（《解码广告:广告活动中的意识形态和意义》）. London: Boyars。

Winick（威尼克）, C.（Ed.）.（1979）. Deviance and the mass media（《偏常和大众媒体》）. Beverly Hills, CA: Sage。

World Almanac and Book of Facts（《世界年鉴与实录》）.（1989）. New York: Pharos Books。

World Almanac and Book of Facts（《世界年鉴与实录》）.（1991）. New York: Pharos Books。

Wren-Lewis（雷恩——刘易斯）, J.（1983）. The encoding/decoding model: Criticisms and redevelopments for research on decoding（《解码/编码模式:解码研究的批评和再发展》）. Media, Culture and Society（《媒体、文化和社会》）, 5, 179—197。

Wright（赖特）, E., Costello（科斯特罗）, C., Hachen（哈奇恩）, D., & Sprague（斯普拉格）, J.（1982）. The American class structure（《美国的阶级结构》）. American Sociological Review（《美国社会学评论》）, 47, 709—726。

Wright（赖特）, W.（1975）. Sixguns and society: A structural of the western（《六响枪与社会:西部片的结构研究》）. Berkeley: University of California Press。

Wyszomirski（怀斯左米尔斯基）, M.J.（1989）.Sources of private support for the arts: An overview（《私人艺术赞助的来源概

述》）. In M. J. Wyszomirski & P, Clubb（Eds.）, The cost of culture: Patterns and prospects of private arts patronage（怀斯左莫斯基和克拉布编《文化的代价:私人艺术赞助的模式和前景》）. New York: American Council for the Arts Books。

Zukin（楚金）, S.（1982）. Loft living: Culture and capital in urban change（《阁楼上的生活:都市变迁中的文化和资本》）. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press。

Zwerwin（兹沃温）, M.（1988, June 7）. Branford Marsalis: Of pride and prejudice, Sting and jazz（《布兰福德·马萨利斯:论傲慢与偏见、刺激性与爵士乐》）. International Herald Tribune（《国际先驱论坛报》）。

注释

前言

[1] 《文化生产：媒体与都市艺术》原系《大众文化基础丛书》的第一卷，本文即该丛书主编为其所作的导言，标题为中译本编者另加。——编注

第一章 导论

[2] 本书参考文献采用的是夹注格式，所引征的作者及其作品中译名请参阅后面的《参考文献》。——编注

[3] 从一九五六年到一九七一年，美国调幅广播电台的数量几乎翻了一番，而调频广播电台的数量增长了两倍多（Greenberg，1985）。近年来，有线电视系统和卫星节目服务激增，为观众提供了越来越多的电视频道。由于这些因素，以及录像机的出现、独立经营的电视台的数量增多，观看主要网络的节目的受众比例逐渐下降。尽管在大约二十年里日报的数量还保持稳定，周报和月报的数量一直在增加（Carroll，1985），大大超过了日报。从一九四七年到一九七八年，出版公司的数量翻了一番（Noble，1979），同时每年出版的图书的数量稳步增长。在这一时期，博物馆和艺术馆也大幅度增长（Crane，1987），区域性剧院数量增长的幅度较小（DiMaggio & Stenberg，1985）。

[4] 文化生产研究方法主要见于美国社会科学文献中，阶级文化方法主要见于欧洲社会科学文献中。媒体文化研究方法的因素同时出现在上述两种社会科学文献当中。

[5] 由主要唱片公司生产、广播电台广泛传播的流行音乐的受众一般多于边缘文化的受众，但是，从生活方式和亚文化角度来说，前者比电视和电影的受众更加零散化。

[6] 值得注意的是，现在平均每人每天花近三个小时看电视，此外还用一个半到两个小时消费其他类型的媒体，如报纸、杂志和音乐（Robinson，1990）。

第二章 媒体文化范式

[7] 对功能主义的媒体研究方法的综合评论，见Tuchman（1988）。对马克思主义或大众文化立场的综合评论，见Gans（1974）。

[8] 对英国文化研究方案的工作的评论，见Johnson（1987），Streeter（1984），Tuchman（1988）和Wren-Lewis（1983）。

[9] 由于很难检验他提出的解码/编码理论，霍尔的著作遭到了批评。从经验上检验这个理论的企图表明，人们并不是根据这个理论预示的方式阐释媒体内容，尤其是中产阶级，对现存的社会和政治状况所持有的批评态度比这个理论所预料的要强烈。

[10] 十部影片中只有一部，十首流行歌曲中只有一首赢得公众的青睐。

[11] 希尔加特纳和博斯克（Hilgartner & Bosk，1988）界定了表现社会问题的活动场所，除了媒体组织之外，这些社会活动场所还包括司法组织、宫廷、政治组织和非营利性组织。在这项讨论中，我主要关注引起一般公众而不是特殊公众注意的信息出现的文化活动场所。

第三章 社会分层与媒体：被媒体充斥的社会中的受众

[12] 因为布迪厄（Bourdieu，1984）的著作主要建立在他于六十年代末收集的材料的基础上，他很可能低估了在美国瓦解了趣味公众和产生文化阶级的那些相同因素在法国日益增多的重要性。迪马吉奥（DiMaggio，1982）的历史研究表明，美国的文化阶层一度比现在更接近于布迪厄对法国文化阶层的描述。

[13] 赖特、科斯特罗、哈奇恩和斯普拉格（White，Costello，Hachen，and Sprague，1982）将工人阶级的职业界定为那些在其中（人们）“无法控制自己的工作，在工作场所，他们被排除在一切制定计划和决策活动之外，他们没有控制其他任何人的工作”的职业，他们估计，工人阶级的人口占所有受雇人口的百分之五十四。

[14] 罗宾森区分了三种程度的观看：一级观看（primary viewing），看电视时专心致志；二级观看（secondary viewing），人们一边看电视，一边做其他事情；三级观看（tertiary viewing），电视开着，却没有人看。根据罗宾森的研究，电视收视率显示的数字，如尼尔森收视率（见Stacey，1985），既包括一级观看，也包括二级观看花费的时间。他的研究表明，成年人每天一级观看的时间是两个小时。年龄与一级观看的小时数成正比。

[15] 作者根据魏斯（Weiss，1989）提供的数据计算出来的。

[16] 甚至吸引受教育程度、收入相对很高的受众的公共电视，也有选择地从具有这些属性的人口中吸收受众。

第四章 全国性文化工业中的文化生产

[17] 说明这种研究方法的例证和评述，见Peterson（1976，1979）；对它的评论，见Tuchman（1988）

[18] 除了电视业务，ABC（美国广播公司）还经营广播、唱片、图书与杂志出版、电影和户外娱乐活动等业务。在八十年代中期，它被另一家联合大企业，都会城市通讯公司收购，这家企业经营广播、有线电视和出版业。CBS（哥伦比亚广播公司）经营唱片、乐器、图书出版、杂志出版和商用机器等业务。RCA（美国无线电公司），除了经营NBC（全国广播公司）之外，还经营电子、唱片、出版、广播、速冻食品和地板材料等业务。

[19] 这些公司是RCA，BMC（贝塔斯曼音乐集团）的分公司；EMI唱片公司，Thorn-EMI的分公司；宝利金，菲利浦公司的分公司；WEA唱片公司，华纳通讯公司的分公司；还有CBS，索尼公司的分公司（Burnett & Weber，1988）。许多在八十年代红极一时的歌曲是电影歌曲（Frith，1988）。

[20] 集中比例是四到八家最重要的公司在某一年内控制市场的比例（Peterson & Berger，1975）

[21] 克普（Koepp，1985）估计，将近有二千家制作音乐的小唱片公司的产品没有广阔的商业前景。

[22] 建立在量性数据基础上的这种评估与电影史家和批评家贾维（Jarvie，1979）所作的质性评估相一致。

[23] 相比之下，外国电影公司在美国电影市场发挥的作用小得多。六十年代初期是外国电影在美国发行的高峰时期。从那以后，艺术影剧院联线衰落，这就使得发行外国电影耗费更大（Phillips，1982）。

[24] 尼尔森收视率采用代表性的家庭样本，评估收看特定节目的有电视家庭的数量。

[25] 本书没有考察题材内部的变化（有关体裁内部的变化，见Wright，1975）。

[26] 表明出版业是一种边缘工业的另一方面的内容是专门化的程度。考泽等人将出版业描绘为“所有媒体工业中专门化程度最高的工业”。在对出版社进行分类的许多可行方式中，有两种显得尤其重要：（1）受众的类型（商业的或专业的）；（2）赢利的或非赢利的（例如可与大学出版社相比较的商业出版社，大学出版社一般得到补贴）。

[27] 按照考泽等人的看法（Coser et al，1982），传统商业图书的销售量是七千五百册到四万册。按照斯诺（Snow，1983）的看法，“平装书的销售量通常低于十万册（只有极少数能够达到十万册）”。相比之下，在一九八五年，二百六十四套唱片的销售量超过五十万张，十六种单曲唱片销售量超过一百万张（《唱片工业研究》，1986）。

[28] 在二十世纪七十年代后期，美国有近一万一千家出版公司（Robinson & Olszewski，1980）。一九六三年，有十六万三千种在版图书，而一九八零年有四十五万种。

[29] 其他策略包括，密切联系在音乐影片中上演歌曲的电影公司和向零售公司发行唱片的唱片批发发行公司（Peterson & Berger，1975）。

[30] 在卡杜新（Kadushin，1974）看来，这一时期有百分之七十五的最杰出的知识分子经常阅读《纽约时报书评》。

[31] 为先锋派绘画把关的过程是一个相似的多阶段过程。

第五章 分析媒体文化意义的方法

[32] 他们主要从社会群体和亚文化的规范、价值和行为角度研究意义。

[33] 这个普遍规律的一个例外是创新散播研究（the study of the diffusion of innovations），但这种研究方法很少被应用到媒体娱乐研究中。

[34] 系列剧和连续剧是两种主要电视节目编排方式。这两种编排的变体包括简短的连续短剧或电视连续短片（最著名的一部电视连续短片是《根》，这个故事是建立在美国奴隶制度的历史的基础上的）和一次性拍摄的特别节目。在电视的早期发展史上，所谓的选集节目编排（anthology format）很重要。其衰落的原因，见Swidler et al（1986）。

[35] 卡维尔第罗列了他认为是主要的套路：（1）历险故事，这种故事讲述一位英雄克服了重重阻碍，战胜了种种危险，完成了一项重要的道德任务；（2）言情故事，作者在故事中追溯了一种浪漫关系的发展；（3）神秘故事，这种故事的目的在于调查一个隐蔽的事件或解决一个谜；（4）情节剧，这种故事强化传统价值，但同肥皂剧和畅销书一样，增强了情感和戏剧因素；（5）讲述外邦异族的故事，例如恐怖故事和某些侦

探小说。卡维尔第的类型学最适于分析不同类型的小说，也正是为这个目的而发展的。使用叙事手法的其他流行文化形式依赖相似的套路，但在某些情况下发展了那种文化形式特有的套路。其中一个例子是电视情景喜剧，这种套路故事讲述的是彼此有紧密联系的家庭或人群，在引人发笑的困境中表现这些人，这些困境以传统方式被解决。

[36] 其他这类电影包括伍迪·艾伦、弗雷德里克·费利尼和安迪·沃霍尔拍摄的许多电影。

[37] 例如，英国小说家格雷厄姆·格林经常使用间谍小说的套路，但他被认为是当代重要的小说家（Cawelti & Rosenberg，1987）。

[38] 以这种方式组织起来的文本的其他范例包括音乐喜剧，它的情节是对比或比拟主要男女主人公生活短插曲（Altman，1981）。

[39] 马克思主义对广告的分析，见Williamson（1978）。

[40] 弗里思的研究以他于一九七二年在英国北部一个小镇上与下层阶级和中产阶级青少年访谈为基础。

[41] 菲斯克提到的是开放的文本，而不是不确定的文本。

[42] 格里斯沃德（Griswold，1987）认为文本包含潜在的信息，而否认文本主要是不确定的，丹津对格里斯沃德这种阐释的评认，见Denzin（1990）。

[43] 这项研究将生活在基布兹（kibbutzim，又译合作农场）的以色列人、居住在以色列的阿拉伯人、以色列的俄罗斯和摩洛哥移民，以及生活在洛杉矶的美国人进行了比较。将他们分成五十个组，每一组由三对都是朋友的夫妇组成；对他们的反应进行研究。所有被研究的人都属于中下层阶级，至多受过高中教育。

[44] 这项研究使用了两个试样，一个试样是由美国中西部一个小镇上二百三十七名读高中的青少年组成的，从加拿大安大略省的一个小城市的选民册上随机选出一百三十名成年人组成了另一个试样。

[45] 安的试样由四十二人组成，安在一家荷兰杂志上刊登广告，希望有人写信谈观看《达拉斯》的体验，这些人对他的广告做出了反应。

[46] 也可见Feuer（1984）和Seiter（1982）。

[47] 霍夫（Hough，1981）估计，从一九四八年到一九七八年，美国电视台播放了将近四百部情景喜剧，意味着在黄金时间播放约两万集（单个集），或每年播放七百集（半个小时一集）。

[48] 例如，一九五九年，有五千一百万人观看了《我爱卢西》，占人口的百分之三十二（Andrew，1985）；在七十年代末，有六千七百万人观看了《拉沃恩与雪利》（Grote，1983），占人口的百分之三十一；八十年代末，有七千万人观看了《考兹比奇观》，占人口的百分之二十九（Grassin，1988）。

[49] 泰勒（Taylor，1989）提到了“单亲社群、家庭成员全部为女性的家庭、家庭成员全部为男性的家庭、含有不同种族成员的家庭和全部成员是黑人的家庭”。

[50] 在七八十年代，白天播放的连续剧的小时数增加了。在一九六零年，每天白天播放二百一十分钟的连续剧，到了一九七零年接近五百分钟，在八十年代增加到六百九十分钟（Cantor & Pingree，1983）。在一九七零年，每周将近有五千万观众小时用于

观看白天播放的连续剧，到了一九八零年，达到八千五百万，增加了百分之七十。同一时期的美国人口增加了百分之十一。在八十年代，夜间播放的连续剧，例如《达拉斯》和《豪门恩怨》非常成功。

[51] 尽管定期播放的电视节目在美国始于一九四一年（Fink，1974），但到一九四九年只有一百万台电视机在使用。然而，到了一九五九年，使用的电视机达到五千万台，大致相当于每三点五人拥有一台。

[52] 卡米尔·培根——史密斯做出此种阐释，为此向他表示感谢。

[53] 正如朗（Long，1985）指出的那样，畅销小说的作者主要是男性。据信，精装畅销小说的读者绝大多数是女性（Ohmann，1983）。

[54] 这些电影的观众的规模表现在以下事实当中：在本书讨论的六部最新影片中，有五部被列入《综艺报》（Variety）上的当年总收入最高的一百部影片中；它们全部进入前五十名。

[55] 按照迈耶斯（Meyers，引自Crane，1988）的看法，这些影片获得了极大的经济成功，因为，与它们吸引的受众的数量相比，它们的成本非常低。

第六章 城市中的阶级文化：文化组织和都市艺术文化

[56] 在一九九零年，纽约市有七百六十五场游行，其中绝大多数是种族团体资助的。

[57] 贝克尔（Becker，1982）并没有强调组织或受众在艺术世界中的作用。因此，他的都市文化观念不如这里提出的都市文化观念全面。

[58] 吉尔摩（Gilmore，1987）将纽约的当代音乐会世界分为三类：（1）专场音乐会音乐，（2）学院派音乐会音乐，（3）先锋派音乐。这三种音乐会生产的组织的复杂程度不同，专场音乐会最复杂，先锋派音乐最简单。吉尔摩认为组织复杂性与创新成反比。根据表6.1，专场音乐会存在于非营利性组织；学院派音乐存在于孤立的网络中；先锋派音乐存在于交叉网络中。我扩展了他的类型学，将其他类型的都市艺术包括在内。

[59] 从事涂鸦创作的艺术家分为两类：用镀锡薄铁皮做标签写下每位作者所特有签名的签名画家和在墙上而不是在标签上作画的壁画家。

[60] 最近的一项研究发现，年轻的爵士音乐家很少拜师学艺（Berliner，1990）。相反，他们不厌其烦地听重要的爵士乐艺术家们的唱片。他们的目的是惟妙惟肖地模仿这些艺术家的风格，所以他们能够组建新的小型乐队。

[61] 美国新浪潮音乐中最具有创始意义和创新精神，并且也是最有影响力的乐队之一（据北京泛音网络技术网站介绍）。——编注

[62] 麦考尔引用了一位画家的话说："我每周工作十二小时。在此期间，我能画五幅画。首先，我将涂料泼到所有的画布上。然后我画出全部背景。之后我在每幅画上花两个小时，描绘局部和前景。"

[63] 在最重要的歌剧院看来，创新意味着利用灯光和舞台技术的新进展，重新上演和重新设计十九世纪的作品。

[64] 有某种迹象表明，当代实验音乐开始影响大量影片。

[65] 在一九七九年，大约有二百个非赢利性地方剧院，其中大多数得到基金会、州和地方政府以及公司的资助（DiMaggio and Stenberg，1985）。

[66] 指墨西哥裔美国人或美国的讲西班牙语的拉美人后裔。——译注

[67] 楚金（Zukin，1982）断言，房屋租赁从这些变化中受益，但是市政府和居民则不然，因为城市失去了这些交易中的收入，以后也不会失而复得。

第七章 媒体文化、都市艺术文化和政府政策

[68] 在选择欧美高雅文化方面，他们的文化选择与受过教育的黑人的文化选择相似（见DiMaggio & Ostrower，1990）

[69] 人们正在试图修正一九八六年的税收改革法案，使捐赠给博物馆的捐赠品在捐赠时根据价值免税（A small price，1990）。

[70] 从一九六一年到一九八四年，公司捐献数量增长了二十八倍（Goody，1984）。

[71] 由于有线电视业进行了有效的游说，联邦通讯委员会在一九九一年制定的限制有线电视服务价格上涨的规定如此软弱无力，以至于被消费者群体和地方政府指责为毫无用处（Andrews，1991）。

[72] 见第四章。

第八章 结论：走向全球性文化

[73] 每一千人电视机拥有率如下：非洲（不包括阿拉伯国家）十台；亚洲（不包括阿拉伯国家）三十七台；阿拉伯国家，五十六台；欧洲（包括属于前苏联的国家）三百零九台；北美洲，六百一十八台；拉丁美洲，一百一十一台；大洋洲（澳大利亚和新西兰），二百九十一台（Varis，1985）。

[74] 某些国家，例如日本和巴西，特殊产品的销售非常成功。日本在世界范围内销售儿童动画片（Varis，1985，），巴西的连环漫画也获得类似成功。

[75] 这是由于后面所说的地区相对缺少需要大张旗鼓做广告的产品的市场，例如酒类、汽车、化妆品和烟草等的市场（Baudot，1989）。

[76] 例如美国出口到指定国的唱片和磁带，对在十二个抽样国家销售的音乐种类、十八个国家中走红的单曲唱片和密纹唱片的歌曲语言、十六个国家中当地艺术家与外国艺术家走红的单曲唱片和密纹唱片的百分率对比，以及在十六个国家中当地艺术家和外国艺术家唱片销售量对比，做了分析（Shore，1983，第六章）。

[77] 按照康内利的看法（Connelly，1987），“艺术博物馆这个概念完全是西方社会的产物，决不是亚洲文化固有的”。

[78] 讨论有关文化和社会整合的社会理论，见Archer（1985）。

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

The Moral Economy of the Peasant

农民的道义经济学

东南亚的反叛与生存

James C. Scott

[美国]詹姆斯·C.斯科特 著　程立显 刘 建 等译

刘东·主编　彭刚·副主编

译林出版社

版权信息

The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia by James C. Scott
Copyright© 1976 by Yale University
This edition arranged through Big Apple Agency, Labuan, Malaysia
Chinese translation copyright©2013 by Yilin Press, Ltd
All rights reserved.
著作权合同登记号 图字：10-2013-31号

书　　名　农民的道义经济学（人文系列）

作　　者　【美国】詹姆斯·C.斯科特

译　　者　程立显 刘建

责任编辑　刘金源

出版发行　译林出版社

ISBN 978-7-5447-2839-3

关注我们的微博：@译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

目录
CONTENTS

前言
导论
第一章 生存伦理的经济学与社会学
“安全第一”：生存经济学
生存伦理的社会学
农民社会中的风险分配
生存作为道义承诺
第二章 农民的选择和价值标准中的生存保障
风险与社会分层
乡村的风险保障
租佃与分成租佃的风险
风险和政府
第三章 风险分配与殖民地变革
市场取向的不稳定性
乡村保护的弱化
辅助生存资源的丧失
农村阶级关系的恶化
土地所有制的变革与世界经济
第四章 作为勒索者的政府
缅甸
越南
第五章 经济萧条导致的起义
交趾支那：“红色恐怖”
义安与河静的苏维埃
起义过程
下缅甸——沙耶山起义
第六章 剥削的分析意义：互惠与生存的公正
剥削的标准
剥削——一个道德难题
互惠与交换的平衡
生存——基本的社会权利
传统与稳定交换的打破
社会分层、义务和权利

第七章 反叛、幸存和镇压
反叛的结构性背景
反叛与农民的社会结构
不反叛，自助，或溃散
不反叛：镇压和“错觉”问题
译后感言
注释

前言

这项关于农民政治活动和反叛基础的研究，开始于托尼的一个比喻，他说“农村人口的境况”，就像“一个人长久地站在齐脖深的河水中，只要涌来一阵细浪，就会陷入灭顶之灾”。这项研究把农民家庭的关键问题——安全生存问题置于研究农民政治活动的中心，我认为它也确实是个中心问题。我想揭示如何用农民对饥荒的恐惧来解释农民社会的许多奇特的技术的、社会的和道德的安排。

把生存作为目的的农民，在规避经济灾难而不愿冒险追逐平均收入最大化方面很有代表性。这一事实对于认识剥削问题有着巨大意义。基于这一原则，有可能推断出什么样的租佃和税收制度会对农民生活产生决定性影响。关键问题不是精英阶层和政府抽取的平均剩余财富，而是他们的稳定收入以谁的牺牲为代价。本书根据缅甸南部和越南农业社会的历史发展检验了这一理论。农业的商品化和官僚国家的发展所催生的租佃和税收制度，逐渐破坏了农民收入的稳定性，引起了猛烈的抵抗。本书对此类反抗的两个突出事件——缅甸的沙耶山起义和越南的义—静苏维埃——进行了较为详细的分析。

通观全书，我极力强调生存规则的道德涵义。于是，剥削和反叛问题就不仅仅是食物和收入问题，而且是农民的社会公正观念、权利义务观念和互惠观念问题。

自校对本书最后一稿之后，我偶然读到了不少关于第三世界农业问题的经济学研究，以及关于反叛运动的档案材料。这些都会加强我的论点，也会加入一些细微的差别。特别遗憾的是，在本书写作过程中，我未能读到基思·格里芬的《土地制度变革的政治经济学》和杰弗里·佩奇的《土地革命》这两书。

读者将会注意到，对农民道义经济的研究，始于经济学领域，但必须终止于对农民文化和宗教的研究。我力图指明——特别是在论述“错觉”问题时——此种探索大概要遵循的路线，但我自己在这里也不过是抓住了皮毛。但愿我在以后的研究中，能更为深入地探讨道德异议和反抗在农民的“小传统”内的文化基础。

本书于1973年到1974年间完成初稿。那时，我幸运地得到了全国科学基金会的资助，并有幸陪同路易斯·斯科特去巴黎，她迁居巴黎从事19世纪艺术的研究。我利用在巴黎的一年时间，广泛地阅读了被

泛泛地称为历史学中的年鉴学派的著作，特别是马克·布洛克和伊曼纽尔·勒·罗伊·拉杜里的著作，以及罗伯特·曼德鲁和R.C.科布论大众心态（*mentalités populaires*）的著作。在本书中可以看到这些著作的某种精神，尽管我不愿意自称是他们团体的成员而玷污他们的学派。我不定期参加了由尼科斯·普兰茨和阿兰·图雷纳组织的关于学校教育实践的高级研讨会，深受启发，随之极大地提高了对马克思主义的赞赏程度。乔治·孔多米纳也欢迎我每周参加他的令人兴奋的东南亚问题专家研讨会。同在我之前的许多学者一样，我得益于麦迪逊人文科学图书馆的设备和学术氛围，非常感激那里的全体工作人员。在那里，我同塞拉菲娜·萨科夫、埃兹雷·叙雷曼和亚纳·巴尔贝等学者结下的学术友谊，给孤苦写作中的我带来了难得的欢乐。巴黎的海外档案馆和伦敦的印度公务图书馆，为我在本书中关于越南和缅甸的个案研究提供了资料，我要感谢那里的全体工作人员。

倘若不是1973年春从亚洲学会的东南亚发展顾问组得到半年的研究奖金，使我有机会整理酝酿已久的思想，我就不会进入写作状态。

我在整个研究过程中所得到的知识上的帮助，真是难以尽述。而且，据我所知，我的许多默默无言的合作者愿意继续做无名英雄。然而，我要感谢詹姆斯·罗马塞特、小巴林顿·穆尔和西德尔·西尔弗曼，他们的著作帮助我形成了我自己的思想。如果没有加伊·帕拉迪塞·凯利、萨姆·波普金、本·柯克弗里埃特和亚历克斯·伍德塞德的批评帮助，那么，本书无疑要在事实和分析两方面出现更多的错误。关于顺从和错觉这个无论如何都有出错危险的话题，我拒绝了罗纳德·赫林、托马斯·博塞特、查理·惠特莫尔和迈克尔·莱瑟森的许多批评。他们对我的论点的抨击，帮助我进一步巩固了论点，虽然他们对我没有全然抛弃自己的观点会感到遗憾。我用来巩固观点的部分材料来自杰出的荷兰学者W.F.沃特海姆的著作，我汲取了他的许多价值观念和学术观点。

在本书正式出版前的所有批评者中间，克利福德·格尔茨、迈克尔·阿代斯和耶鲁大学出版社的一位匿名读者，提出了最尖锐深刻的意见。根据他们仔细阅读之后的意见，我重新思考和系统阐述了许多论据。虽然我肯定不能解决他们所提出的所有问题，但不论最后成书的质量如何，本书能达到目前这个程度都是同他们的详细评论分不开的。威斯康星大学的土地使用权研究中心，作为主要负责我在农民研究方面的教育的机构，十分友好地为我提供了暑期研究资助，使我有可能根据许多有益的批评意见重写文稿。

我的威斯康星大学的同事们，特别是唐·埃默森、默里·埃德尔曼和F.海沃德，给了我多方面的鼓励，确实难以尽述。尤为重要的是，

爱德华·弗里德曼——我同他一道开设了有关农民的政治活动和革命的课程——在学术的非神秘化、关于马克思以及农民问题等方面给了我许多教益，使我难以报答。我只能希望本书不辜负他的友谊和指导。

詹妮·米特纳切特为我做了许多工作，不限于打文稿，还修复了由于我早年忽视语法和拼字比赛会而造成的许多文字硬伤。

说到这里，按照标准前言的惯例，该是作者为书中的错误和自己的固执包揽全部责任、免除他人责任的时候了。但我不一定想这么做。无论成败，当我为写作成果而高兴的时候，显而易见的是，我从如此之多的学者那里学到了如此之多的东西，他们和我共同参与了这一事业。如果事实表明我行进在错误的轨道上，那么，我怀疑许多学者同我一起错乘了同一列火车！

顺便提一下，我的妻子和孩子们都有自己的学术兴趣和其他爱好，因而他们同本书实际上毫无关系。当我开始研究和写作的时候，他们并不特别地理解或予以帮助，而是尽可能地拉我去享受家庭生活的许多乐趣。但愿永远如此。

J.C.S.

1976年5月26日

于威斯康星州麦迪逊

导论

> 有些地区农村人口的境况，就像一个人长久地站在齐脖深的河水中，只要涌来一阵细浪，就会陷入灭顶之灾。[1]

这是托尼对1931年中国农村状况的描述，但他没有把这一生动描述推延至20世纪初位于印度支那的上缅甸[2]、东京[3]和安南，或者东爪哇、中爪哇地区的农民状况。这些地方也是如此，小片土地、古老的耕作技艺、变幻莫测的气候以及国家强征的徭役、贡金、贡品，每个村头都可见到饥饿的幽灵，有时还发生饥荒。

东南亚地区一部分农民特有的生态小环境使他们面临极其严重的生存危机。上缅甸的干旱地带，始终受制于老天爷的不可预测的降雨量。英国人征服下缅甸不久，上缅甸的这一地区遭受了1856—1857年的特大饥荒。“雨水奇缺，田地里水稻枯萎，……人们死去。他们死状凄惨，有的在田地里啃着树皮时死去；有的在马路上四处寻找食物时死去；有的死在家中。”[4]在泰国东北的安南和其他自然条件恶劣的地区，大多数成年人都经历过——并且至今记忆犹新——不止一次的大荒年：体弱者、年幼者死掉了，剩下的人不得不吃耕畜、吃稻种，不得不靠通常用来喂耕畜的麸糠草料活命。

然而，1944—1945年越南北方农民所遭受的大饥荒，其严重程度使得20世纪这一地区的其他生存危机倒显得小多了。在最好的年景里，东京的可耕地也只能勉强养活当地人口。但是，日本人及其维希同盟，把许多稻田改种黄麻和其他军用农作物。1943年10月收获季节之后，占领军真正地武装清洗了乡村，没收了大量谷物。1944年5月到9月的一连串台风，摧毁了堤坝，淹没了东京的许多稻田，毁灭了10月份的收成。于是，一场准饥荒变成了完全的大饥荒。连小米、马铃薯和米糠都吃光了，剩下的只有马铃薯叶、芭蕉根、青草和树皮。设法种了点马铃薯的人也许会发现，它们已经在夜间被人扒出来吃掉了。1944年10月和1945年春收之前，发生了大饥荒，多达200万的越南人饿死了。[5]

大多数东南亚人的生存危机和饥荒的规模一直都比较小：局部的旱涝，导致大批耕畜死亡的瘟疫，收获季节毁坏粮食的风灾雨灾，或者是毁坏庄稼的鸟、鼠和毛虱。食物匮乏也许仅限于这样的家庭：其土地不是太高太干就是太低太湿，其主要劳力在插秧或收获季节病倒了，其子女太多而土地太少。即便收成充裕，外部人的索取——地租

和税收——也会使粮食不足。

如果说30年代的大萧条给整个一代美国人的恐惧感、价值观和习惯留下了不可磨灭的印记，那么，我们能够想像出周期性的食物危机对季风气候下的亚洲稻农的恐惧感、价值观和习惯所产生的影响吗？

在大多数前资本主义的农业社会里，对食物短缺的恐惧，产生了“生存伦理”——这种说法可能比较恰当。这种东南亚农民同19世纪法国、俄国、意大利共有的道德，是生活在边缘地带的结果。糟糕的收成不仅意味着食物短缺；而且，为了吃饭而付出的代价可能是严重依赖他人的羞辱感，或者是变卖土地耕畜而减少来年收获足够食物的机会。农民家庭的问题，说白了，就是要生产足够的大米以养家糊口，要买一些盐、布等必需品，还要满足外部人的不可减少的索取。一个家庭能生产多少大米，部分地取决于运区；但种子的品种、种植技术和耕作时间的地方传统，是经历了几百年的试验和挫折才形成的，使得在特定环境下能有最稳定、最可靠的产量。这些都是由农民发展起来的技术安排，用以消除“使人陷入灭顶之灾的细浪”。还有许多社会安排也服务于同样的目的。互惠模式、强制性捐助、公用土地、分摊出工等等都有助于弥补家庭资源的欠缺；否则，这种资源欠缺就会使他们跌入生存线之下。这些技术和社会安排已确认的价值，大概恰恰使得农民在来自首府城市的、帮助他们的农学家和社会工作者面前，表现出布莱希特式的固执。

下文论述的目的，就是要把生存伦理置于分析农民的政治活动的中心。论述本身始自于我对30年代大萧条时期席卷东南亚大部分地区的几次大规模农民反叛的持久研究。对其中的两次起义，即缅甸的沙耶山起义和越南中部的被称为“义（安）—（河）静苏维埃”的起义，我要作详细分析。

从东南亚殖民地史的角度看，这些反叛活动以及其他类似活动可以被视为历史上的附带现象，尽管对于在反叛战斗中死去的人们来说，这些活动决不是小事一桩。两次起义最终都被镇压了，两者都未能实现农民的任何目标，两者都被认为是政治戏剧的次要情节——这场政治戏剧越来越受民族主义者和殖民者之间的斗争所主导。从另一层更深远的历史意义上看，这些活动是边缘性的。在不可抗拒的中央集权化和商品化世界上，他们寻求封闭的、自治的农民乌托邦。它们或多或少属于自发起义，打着农民地方主义的一切招牌。在农民地方主义的世界里，世俗民族主义的大部队是殖民地国家的惟一有效的反对力量。同其他向后看的农民运动或工匠运动一起，两次起义是——用霍布斯鲍姆的话来说——“难免的牺牲品”。[6]

然而，从另一种观点看来，我们可以从将近半个世纪前被打败的反叛者那里学到许多东西。如果我们理解激起他们不顾一切冒险的义愤的话，就能掌握我称之为他们的道义经济的东西：他们的经济公正观念及其对剥削的实用性定义——在他们看来，对他们的产品的哪些索要是难以忍受的，哪些索要是不可以忍受的。由于他们的道义经济在其他地方的农民中也有代表性——我能够证明这一点，我们可以对农民政治活动的道德规范根源有更为充分的理解。进一步说，如果我们懂得殖民地时代的中央经济和政治的转变系统地违背了农民的社会平等观，我们就会认识到作为“低等阶级”[7]的阶级何以比无产阶级更为经常地举起反叛和革命的旗帜。

这里要做个必要的说明。我的研究主要的不是分析农民革命的原因，这项任务已经由B.穆尔和E.R.沃尔夫很好地完成了。[8]通过研究农民的道义经济，我们可以知道使他们愤怒的是什么，而在其他情况相同时，什么东西会引起爆炸性局势。但是，如果说对剥削的愤怒足以激起反叛的话，那么，大多数第三世界国家（不仅仅是第三世界国家）就都会燃起反叛之火。认识到自己受剥削的农民是否确实造反，这取决于众多相关因素——诸如同其他阶级的联盟，统治者的镇压能力和农民自身的社会组织，对此，我们这里一带而过，不加讨论。我要论述的是，在农民社会里当受害者认识到剥削的时候，剥削的性质如何；什么东西会形成社会的爆炸性形势，而不讨论社会爆炸本身。（我把自己限制在这一讨论范围内，不仅是出于对穆尔和沃尔夫研究革命的杰出成果的尊重，以及对学术分工的认识；而且因为在我看来，比起革命战争来，没有反叛的剥削是十分正常的事态。）在本书最后一章，我要说明在没有反叛的情况下，对于受剥削的农民来说，悲剧性选择是什么。

我赖以立论的基本思想是简单的，但却是有力的，它产生于大多数农民家庭的主要的经济困境。由于生活在接近生存线的边缘，受制于气候的变幻莫测和别人的盘剥，农民家庭对于传统的新古典主义经济学的收益最大化，几乎没有进行计算的机会。典型情况是，农民耕种者力图避免的是可能毁灭自己的歉收，并不想通过冒险而获得大成功、发横财。用决策语言来说，他的行为是不冒风险的；他要尽量缩小最大损失的主观概率。如果说把农民看做面向未来的熊彼特式的企业家，忽略了他的主要的生存困境，那么，通常的权力最大化假设则没有公平地对待他的政治行为。首先考虑可靠的生存需要，把它当做农民耕种者的基本目标，然后考察他同邻居、精英阶层和国家的关系，看他们是援助还是阻碍他满足这一需要——这就要重新阐述许多问题。

这条“安全第一”原则，体现在前资本主义的农民秩序的许多技术的、社会的和道德的安排中。举两个例子，使用不止一类的种子以及在分散的条块地上的欧洲式传统耕作，就是为了避免过度风险的古典技术，而常常以减少平均回报为代价。一个村庄里的一大批社会安排，主要是为了确保住户的最低限度收入。定期地根据需要重新分配的公有土地，或是欧洲村庄的公地，其功能全在于此。此外，前资本主义村庄内的社会压力，也有某种再分配的功用：富裕农民要仁慈待人，主办较多的开销和较大的庆典，救助暂时穷困的亲戚邻居，慷慨地捐助当地的圣祠庙宇。正如M.利普顿所指出的：“许多看似古怪奇特的村庄活动，实际上具有隐蔽的保险功能。”[9]

上述社会安排在很大程度上是农民社会的特色。但人们很容易把这些安排浪漫化、理想化，这是个严重错误。它们并不意味着绝对平均主义。相反，它们仅仅意味着一切人都有权利依靠本村资源而活着，而这种活着的取得，常常要以丧失身份和自主性为代价。这类社会安排的功能的实现，在很大程度上是靠流言蜚语和妒忌的腐蚀力，靠人们的这一共识：被抛弃的穷人很可能成为富裕村民的真正和现实的威胁。然而，这些适度而关键的再分配机制，确实为村民们提供了最低限度的生存保障。根据历史的和社会学的证据，波拉尼认为，此类习俗在传统社会中是相当普遍的，而且是传统社会与市场经济社会相区别的标志之一。他的结论是：“在某种意义上说，正是没有jiacu个人挨饿的威胁，使得原始社会比市场经济更为人道，同时经济的考虑也更少。”[10]

生存保险的提供并不局限于村庄内部，它还构建了同外部社会精英之关系中的道义经济。正如E.沃尔夫所指出的那样：

> 然而，重要的是，在资本主义出现之前，无论从长期看还是从短期看，社会平衡均取决于农民的剩余物资向统治者转移的某种平衡，取决于为耕种者提供最低限度的生存保障。分享公共组织内部的资源，依赖于同强有力的保护人的联系，这些是农民为力求降低风险、加强生活稳定性而经常采取的措施，也得到政府的宽恕，甚至常常得到政府的支持。[11]

另一方面，我们必须提高警觉，不能冲动地把这些安排理想化。当它们起作用（但不一定总有作用）的时候，它们也并不必然地是利他主义的结果。在地多人少的地方，生存保险实质上是留住劳动力的惟一办法；在社会精英和国家所控制的强制手段十分有限的地方，对下层人员的需要表示出某种尊重是聪明的办法。

虽然生存保障的愿望出自耕种者的需要——出自农民的经济状

况，但人们在社会上感受到的是一种类型的道德权利和道德期待。B.穆尔抓住了对这些期待的标准理解：

> 这种［在共同体内分担风险的］经验提供了培育农民的习俗和道德标准的温床，农民们正是用这些习俗和道德标准判断自己和别人的行为。这些标准的实质是朴素的平等观念，强调保障最低限量的土地［资源］对于实现基本的社会任务的公正性和必要性。这些标准通常具有某种宗教制裁力；而且，农民的道德良心不同于其他社会阶级的道德良心，也是这些标准所强调的重点。[12]

违背这些标准，就会激起怨恨和抵抗——不但由于需要未被满足，而且由于权利受到了侵犯。

这样说来，生存伦理就是植根于农民社会的经济实践和社会交易之中的。作为道德原则，作为生存权利，我可以证明它是评价地主和政府盘剥农民剩余物的标准。基本问题是前者以后者的牺牲为代价去稳定自己的收益。既然佃户宁愿尽量减小灾难的概率而不是争取最大的平均利润，那么，在对租地使用权制度的评估方面，佃户生存收益的稳定和保障就比其平均利润或被地主取走的收获量都更具决定性。为佃户提供有保障的最低利润的租地制度，比起那种从佃户那里平均盘剥量较少、但忽视其基本消费需要的制度来，在佃户的体验中似乎剥削的程度较低。这一推理同样地适用于政府的索要权。政府的征收量是固定不变的，不因农民在特定年份的支付能力的不同而不同。这一制度，比起因收益不同而不同的国库负担来说，很可能被认为剥削程度更厉害。农民的检验标准极可能是“剩下多少”而不是“被拿走多少”。生存标准对待剥削的看法同仅仅基于被征收的剩余价值量的各种理论完全不同。后者在对国家征收方式分类方面可能有用，但我认为，生存标准比它们更可能成为农民经验的现象学的适当指导。这是因为，生存问题最直接地关系到农民生活的根本需要和忧虑。

东南亚殖民地时代的两次大转变，逐渐完全破坏了以前的社会保险模式，违背了生存规则的道义经济。这些转变是：第一，沃尔夫所说的“特殊的文化系统，即北大西洋的资本主义”[13]的强制性；第二，在殖民者领导下的现代国家的相关发展。土地和劳动力（即自然和人力）之转化为商品，具有极其深远的影响。村民们越来越失去对土地的控制，耕种者逐渐失去对土地的使用收益权而变为承租人或农业工资劳动者，农业产品的价值越来越受非人格化的市场波动的影响。从某种意义上说，东南亚发生的事情，正是马克思在欧洲所看到的区域性情况的概括。“但是另一方面，新被解放的人只有在他们被剥夺了一切生产资料和旧封建制度给予他们的一切生存保障之后，才

能成为他们自身的出卖者，而对他们的这种剥夺的历史是用血和火的文字载入人类编年史的。”[14]在下缅甸和湄公河三角洲的土地上，这些“新的自由人”面对着越来越苛刻的土地所有者阶级，后者对农民收成的盘剥更大地随市场的指向而不是随土地承租人的需要而变化。在整个20世纪初期，随着世界经济萧条的到来，一直在恶化的形势，演变成了基于强制，同样也基于市场的“你得益，我受损”的斗争。农民尽其所能地抵抗，而一旦环境许可，便要进行反叛。

在这场戏剧中，政府和稀缺生产要素的所有者扮演着同样的角色。政府不仅使用法律强制机器以确保契约得到遵守、市场经济得以维持，而且本身又是农民财富的盘剥者。政府的大部分管理职能在于为了税收的目的而清点和统计臣民及其土地数量。政府财政顾问的推理同地主是一样的：稳定的收益比波动的收益更为可取，因而固定的人头税和土地税率比根据实际收入征税更为可取。当发生经济危机时，政府的关税收入和其他可变性财源显著减少，于是它便大大加重最为稳定的税源——人头税。这种勒索进一步加重了本来就已经压力不轻的农民的税负，因而激起了抵抗和反叛。

从上述所有情况中，我们可以看出，这里谈到的抵抗和反叛同欧洲早期民族国家的建立和市场经济的发展所激起的反抗，何其相似！[15]在欧洲，生存收入问题也是由于市场力量和政府的过度侵入而加剧的。R.C.科布通过对18世纪法国的民众抗议的深入研究，认为只有根据食物供应问题、短缺的威胁及其政治意义，才能理解民众抗议。

> 对供应不足的态度制约着对其他一切事物的大众态度，例如对政府、农村、生命和死亡、不平等、剥夺、道德、骄傲、羞耻、自尊等等的态度。供应不足是一切大众表达的中心论题。普通人并非生活在神话和莫名其妙的恐惧的世界上，因为供应不足和饥荒实际上是对其生存的最大的和惟一的威胁。[16]

尽管有惊人的相似，但对于殖民地人民来说，转变的过程所带来的伤害更大。一个原因是，在英国或法国花了300年才实现的转变，在殖民地国家被缩短为仅仅几十年的强迫过程。而且，在欧洲，正如波拉尼所雄辩地指出的那样，将从完全的市场经济中失去许多东西的本土势力（有时包括君王，部分贵族，工匠，农民和工人），有时通过实行古老的道义经济，可以阻止或至少限制市场力量的作用范围。在德国和日本，强大的保守国家的创立，允许穆尔所说的“来自上层的革命”的发生，这种革命在经济现代化的同时，使原有的社会结构尽可能多地不受损伤。结果，一方面为日后的法西斯主义和军国主义打下了基础；另一方面，对农民在短期内造成的伤害较轻。但在殖民地国家，想反对或限制市场经济的全面影响的政治势力，除了造反，

没有什么力量或完全没有力量让社会承认自己。

从上述观点看来，在第三世界的资本主义转变时期，农民问题就是保障最低限度收入的问题。[17]最低限度收入的确定当然有生理学方面的可靠根据，但也不能忽略其社会和文化的涵义。为了充分发挥自己作为乡村社会成员的作用，每家人都需要达到一定水平的财力，以便履行必要的礼仪和社会义务，同时吃饱肚子、继续耕作。倘若低于这一水平，那就不但有饿肚子的危险，还要遭受在社区内失去身份、地位的深远危害，也许从此永远陷入依赖性境地。

在某种意义上说，前资本主义社会就是围绕这一最低限度收入问题组织起来的，旨在最大程度地减少其成员由于有限的技术和变幻无常的自然条件而必然遭遇的风险。传统形式的保护与被保护关系、互惠主义与再分配机制可以认为就是由此产生的。诚然，一旦发生集体性灾难，装备极差的前资本主义社会难以为其成员提供生计；但它通过精心设计的社会交换体系，确实提供了家庭社会保险以应付“正常”的农业风险。

当然，最近一段时期以来，国家本身承担起了通过逆向财政政策、失业补偿、福利计划、社会医疗和负所得税等机制保障最低限度收入的责任。顺便指出，这些保障措施的效果之一，就是使得个人追求利润最大化的行为更为合理了。

农民几乎完全没有最低限度的生活费保障，与此同时，农业经济的商品化又完全取消了各种传统的社会保险——这是东南亚（以及其他地方）的殖民地时期的特征。[18]殖民地政权完全不考虑市场波动对农民的打击；相反，为了维持税收数额，在经济衰退中更加压榨农民。结果出现了某种矛盾现象。一方面是迅速发展的出口经济，当地地主、官员和放债人的巨额财产，有时还有人均收入的增长；另一方面，则是对农村的负债和贫困状况以及对农民动乱的发展速度的高度关注。这同英国工业革命时期出现的贫困状况并无不同。[19]这种矛盾现象形成的原因，植根于居民中的较贫困部分在生存收入方面的新的不安全感。尽管平均工资率也许很高，但失业的可能性很大；尽管农民出售产品的平均价格也许很高，但价格剧烈波动；尽管税收也许是适当的，但对于可变性极大的农民收入来说，这是一笔固定支出；尽管出口型经济创造了新的就业机会，但也集中了生产资源的所有权，同时侵蚀了古老的乡村经济中的平衡机制。

在贯穿这一时期的农民抗议的所有主题中，可以清楚地看到有关生存准则的道义经济。占主导地位的两大主题是：第一，当地主、放债人或政府侵害了被认为是由文化界定的最低限度的生存水准时，他

们对农民收入的盘剥决不是合理的；第二，分配土地产品的方式，应当确保一切人都处于适当的生存地位。在以往的任何情况下——在传统的社会实践中——几乎都有这种诉求，而我所论述的造反则被恰当地视为防御性反应。此类向后看的意图，现已成为从分析农民运动中得出的定论。正如穆尔引证托尼的观点所指出的："农民激进分子会惊讶地听说他正在破坏社会的基础；他仅仅是想弄回长久以来公正地属于自己的东西。"[20]而且，造反实质上是消费者而不是生产者的造反。除了在公有土地已经被地方名流占用了的地方，令人吃惊的是，对土地本身进行再分配的要求从未提出过。抗税抗租的要求，是根据他们的消费情况提出来的；在好年景可以接受的税租，在坏年景则不可接受。是剩下的数额少而不是被要走了多少（两者确有明显的联系，但决不等同）促使农民进行反叛。

本书开头一章，大胆地采用了经济学家和人类学家的研究成果，有分析地描述了"生存伦理"对于农民经济活动的意义，解释并以实例证明了所谓决策的"安全第一"原则对于东南亚农民的适用性。

在第二章中，我力图证明生存伦理不仅是农民经济的特定产物，而且具有规范的或道德的意义。在乡村互惠、社会选择、租佃制度的偏好以及对税收的态度中，都可以看出这一点。在这一基础上，我努力把剥削性最大的租佃或税收制度同生存安全的观点区别开来，努力论证后者同农民价值观的一致性。

第三、四、五章努力把上述论点应用于考察东南亚国家，特别是缅甸和越南的殖民地经济和农民的政治活动中。第三章主要分析殖民地经济的结构性变革如何缩小了许多农民的生存空间，同时使他们面临生存危机的新的更大的风险。第四章以同样的方法分析了殖民地政府对农民的财政盘剥的结果。第五章根据生存伦理准则和"安全第一"原则，考察了越南和缅甸的两次较大规模的起义。

第六章更全面地努力把生存道德的政治经济学运用于分析农民的政治生活（我认为，农民的社会公正概念可以从互惠主义规范和生存权利中引伸出来），并系统地阐述可操作的剥削概念，它提出两个问题：什么是农民和精英阶层之间的交换平衡？这种平衡对农民的生存安全有什么影响？

第七章谈到农民反叛问题。首先讨论当同剥削相联系时则可能激起反叛的条件，由此不可避免地要考虑为什么反叛不是农民政治生活的独特表达。除了进行反叛，还有别的选择办法吗？最后，我们谈到了"错觉"这一古老问题：当国家政权使得反叛活动万分危险时，我们何以知道农民是否觉得受到了不公正的剥削？我认为，要回答这个问

题，可以观察高压统治的程度，特别是观察农民文化的发展，它们能说明农民们是接受还是拒绝他们生活于其中的土地制度的主要价值观。

第一章 生存伦理的经济学与社会学

以生存为目的的农民家庭经济活动的特点在于：与资本主义企业不同，农民家庭不仅是个生产单位，而且是个消费单位。根据家庭规模，它一开始就或多或少地有某种不可缩减的生存消费的需要；为了作为一个单位存在下去，它就必须满足这一需要。以稳定可靠的方式满足最低限度的人的需要，是农民综合考虑种子、技术、耕作时间、轮作制等项选择的主要标准。濒临生存边缘的失败者的代价，使得安全、可靠性优先于长远的利润。

农民经济活动中的许多表面的异常现象源自这一事实：争取最低限度生存的斗争是在缺乏土地、资本和外部就业机会的背景下进行的。这种受限制的背景，常常促使农民不理睬那些书本上的标准的获利措施——正如A.V.查耶诺夫在对俄国小地主的经典研究中所指出的那样。[21]那些人口密集地区只能靠小块土地维持生存的农民家庭，为了增加一点点产量，（如果没有其他办法的话）其劳动强度和时间都令人难以想像——好像是在精明的资本家的压迫下干活。查耶诺夫把这种情况叫做“自我剥削”。当这种模式成为农民制度的特征时，如同东京和爪哇地区那样，它就表现了C.格尔茨所说的“农业的衰退”。[22]附加劳动的边际利润低得可怜，但这对于缺乏资本和土地，又必须从自己的资源中挤出家庭食物的农民来说，却无关紧要。由于劳动是农民所拥有的惟一的相对充足的生产要素，为了满足生存需要，他可能不得不做那些利润极低的消耗劳动的事情。这可能意味着转换农作物或耕作技术（例如将撒播稻子变为插秧），或者在农闲季节从事小手艺、小买卖等活动，虽然所得甚少，实际上却是剩余劳动力的惟一出路。[23]查耶诺夫指出，在家庭规模不变的情况下，随着农民家庭可用土地的减少，农民在一年中从事小手艺、小生意的时间则增加。在土地奇缺的诸如上缅甸、安南和东京等地区，小手艺和小生意有很强的传统作用，爪哇则形成了小规模的农民市场模式，这些是同查耶诺夫指出的关系相一致的。[24]

保证自身的基本生存需要，这个此时此地不可避免的行动方针，有时迫使农民以自己的未来作抵押。庄稼歉收可能迫使他们出售一些或全部稀缺的土地或耕畜。如遇大面积歉收，他们就惊恐地以极低的价格抛售。其结果可能既悲惨又荒谬：“举例来说，众所周知，在1921年伏尔加河下游地区的饥荒中，肉比面包还要便宜。”[25]

满足家庭的基本生存需要的极端重要性，常常迫使农民不但为了得到点什么而变卖东西，而且要付出比资本主义投资标准所要求的高得多的价钱买地、租地。只要增加的土地能为家庭食品柜添加些什么，那些土地贫瘠、家庭人口多、劳力又无出路的农民，就常常愿意用高价买地，或者用查耶诺夫的话来说，付出“饥饿地租”。实际上，土地越少的家庭，它为添置一块地愿意出的价钱就越高——这是一种会赶走资本主义农业的竞争过程，资本主义农业不能在这样的条件下竞争。[26]

在50年前的查耶诺夫看来，农民经济的特色使得古典经济学关于合理行为的假说归于无效。然而，今天，此类农民经济可以较好地理解为标准的微观经济学理论会作出预言的特例。[27]例如，把劳力继续运用于酬报可怜的耕作或手工艺，是农民劳力的低机会成本（即没有什么外部就业的可能性）和濒临生存线者的高边际收益效用的产物。在这种情况下，农民运用自己的劳力，直到其边际成果极少，甚至为零时为止，这还是有意义的。于是，微观经济学理论论证了查耶诺夫所看到的“自我剥削”。“饥饿地租”现象可用同样方式作出解释。家庭越大（吃饭的嘴越多，干活的手越多），任何附加土地的边际产量就越高，因而家庭愿意付出的最高地租就越高。由于农民家庭的近乎零的机会成本及其挣得足够生活费的需要，它将为很低的不确定的工资而劳动。

因此，“自我剥削”和“饥饿地租”之类假定的反常情况，是微观经济学理论所阐明的特例。在这些情况下，土地奇缺和毫无就业出路，共同迫使农民作出了悲惨的选择，反过来又允许别人从自己的困境中谋取高额利润。

“安全第一”[28]：生存经济学

每个季节都招致饥饿及其一切后果的农民，对于冒险行为持有不同于拼命赌博的投资者的观点，是完全合理的。为了更清楚地说明这一区别的性质，我要对农民的回避风险行为作出明确的经济学阐述。这一经济学模型，对我们理解诸如投资于管井、改变耕作技术或种植高产稻等项新事物，具有很大的实际价值。了解农民是如何规划自己的经济生活以及如何确保稳定的生存条件，将帮助我们懂得对生存的关注如何把他们的大部分社会生活和政治生活联结为一体。

如果我们从农民家庭的消费需要及其农作物的产量波动这一核心困境出发，图1中所假设的例子就可以说明这个问题。图中纵轴代表净产量稻谷箩数，生存线确定为80稻谷单位。

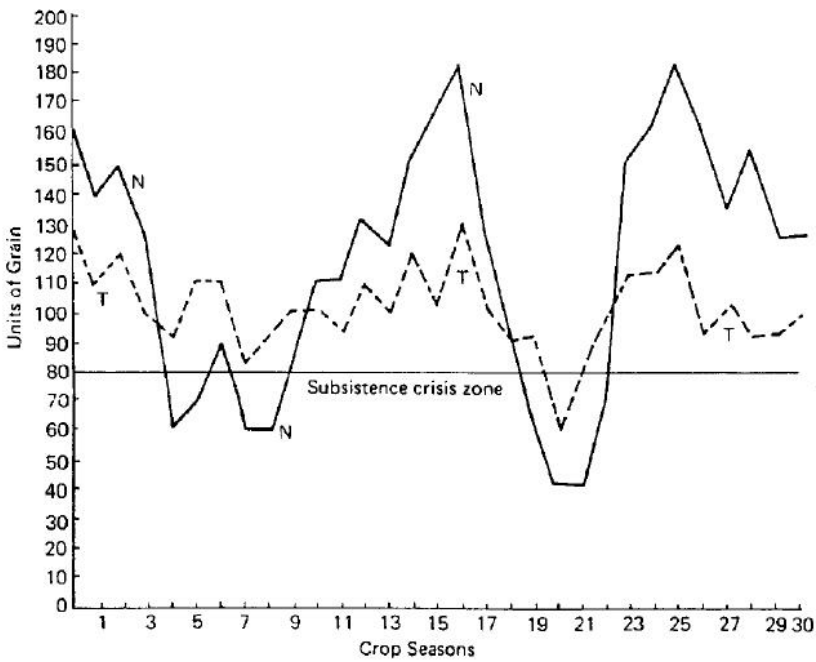


图1 农作物产量与农民家庭的生存

让我们假定T线代表30年间传统种植的稻谷在特定地区的一块有

代表性的土地上所生产的稻谷净产量。大幅度波动同那些具有灌溉条件或可靠降雨量地区的实际产量的变化情况是一致的。大多数农民耕作者也许都会对过去30年（如果不是更长时间的话）的产量有个大致的概念。然而，关于传统种植农业的产量，值得注意的重要情况是它的可靠性。如图所示，它只有一次降到了生存水准以下，虽然在多数时间内它徘徊于生存水准上下。从以往的经验（假定它具有代表性）来推断，在传统农业中遭遇灾难的风险为三十分之一。

这里使用的生存水平和灾难水平的概念，综合了客观和主观两方面的特征，需要加以详尽的阐述。[29]最低的灾难水平是客观的，因为它表示的食物供应量十分接近于人在生理上的最低需要量，如若再减少，则必将导致营养不良或过早死亡。这里，人们可以首先考虑法国的印度支那地理学家给出的估计数字——每个成人每年需要的大米最低数量大约为300公斤。[30]除了动物性的生理需要之外，生存水平明显地具有历史性——最低限度标准同以往的生活经验有某种关系。贫穷的泰国农民心目中的最低限度食物必需品，大概比北越或爪哇农民所认为的最低必需品，要稍微丰富些。认识到生存水平的历史和文化因素之后，我们就会把收入的最低水准看做经验上的死亡之点：一旦低于这一水准，就什么也救不活了，或者任何礼仪上的花费都要被彻底取消。然而，大多数东南亚地区的农民生活标准，一直维持在最基本状态，以致历史经验差不多就是如何满足传统的一般性吃、穿、住需要和水稻种植最低成本。

当然，生存危机水平的确定，并不意味着其收成低于这一水平的农民家庭就要自动饿死。实际上，农民可以转而靠草属植物或块根植物为生，家中的孩子可能被送往亲戚家去，耕畜或土地也许被迫变卖，还可以举家迁往别处。如果危机波及广大地区，或者谁家连续二、三年歉收，那么也许就要真正地引起事关人命的生存问题了。生存危机水平——或许“危险带”比“水平”更为准确——表示的是一个界限。处于该界限以下，在生存、安全、身份地位和家庭的社会内聚力等方面，就会有巨大的、痛苦的质的退化。[31]这是农民生活的“正常”赤贫与毫不夸张的“勉强糊口”的生存状态之间的差异。[32]

假使社会现实确有大多数农民耕作者的生存危机水准，那么，他们遵循罗马塞特所说的“安全第一”原则，就具有重大意义。[33]在选择种子和耕作技术时，这一原则就意味着耕作者宁愿尽量减少灾害的可能性也不去尽量增加平均利润。[34]这一策略一般要排除带有任何危及生存的巨大风险的选择方案，尽管它们有可能产生较高的平均净利润。

大多数研究第三世界低收入农业的经济学家，都以这样那样的形

式注意到上述的回避风险原则。下面摘自关于生存农业经济的主要著作的四段话，表达了同这一原则基本一致的观点：

> 对于勉强生存的农民来说，可恶的风险会相当厉害，因为高于期望值的利润也许抵消不了低于期望值的回报所造成的严重损失。[35]

> 特殊的价值往往被附加到生存和现状的维持上，而不是被附加到现状的变革和改善上。……保守态度的经济基础……是同传统农业变革相联系的高风险，以及变革失败可能造成的巨大损失。[36]

回避风险原则也被援引来解释农民对维持生存的农作物而不是对专供销售的农作物的偏好：

> 那些“人口过剩”国家的农民，没有什么在生存水平以上冒险的余地。对他们说来，满足于维持生存生产的较低利润，而不选择争取专供销售生产的较高也较多风险的利润，是十分合乎理性的。[37]

然而，对这一决策原则的最为认真的系统论述，是由L.乔伊所作出的：

> 我们可以假定，农民们为了增加长远的平均净利润而热心于革新，取决于这一条件：在任何一年中减少净利润的风险不超过既定值。进一步说，我们可以假定，农民们自愿承受的风险的程度，在某种意义上说，同他们与自身的“生物学生存”的接近程度相关。……因此，我们得出这样的假设：重视维护生存的农民可能抵制革新，因为革新意味着告别那种有效地最大限度地减小大灾难的风险的制度，而接受极大地增加了风险的制度。[38]

如图1所示，即便使用最为稳定的传统农业技术，每年也有一定的风险。过去一直使用这一技术的农民，一般不愿意改用虽然平均利润可能高得多但实质上蕴含更大风险的技术。正如查耶诺夫所说，农民所寻求的是那些“将给他们带来最高jiacu和最稳定的劳动报酬”的农作物和耕作技术。[39]如果“最高和最稳定”这对目标发生冲突，那么，处于生存边缘的农民通常要选择低风险的作物与技术。

图1显示了这种假设的对照，比较了技术N和技术T的使用情况。技术N（同作物、种子、耕作方式有关）比技术T有更高的平均利润，而农民如果连续使用30年就会有更高的平均收入。但问题在于，使用

技术N的农民很少能在五年中不受伤害地幸存下来，享受到丰收的喜悦。实际上，歉收年景可能意味着不得不出卖土地并背下高额债务；对于佃户来说，歉收年景则意味着被收回承租地，从而有利于能够付得起下一次耕作成本的新佃户。技术N使一个家庭陷入生存危机的年份不是一年而是八年，其概率超过25%，而技术T的相应概率仅为不到4%。

我们假设的例子在农民选择的现实生活中远未消除。在努力运用“安全第一”原则分析菲律宾农民的技术选择时，罗马塞特阐述了关于风险和回报的四个有代表性的实例，比较了三种高产水稻和传统耕作法。新种子的平均产量在每个实例中都多于老技术的两倍，在一个实例中接近三倍。然而，问题在于，新种子对供水变化非常敏感，所以，特别是在依赖雨水的地区，每公顷产量会有较大波动。此外，所有的新稻种都需要有多得多的现金投入，以用于购买化肥，用于插秧和收获季节雇用临时工。老方法耕作的平均每公顷现金成本为100比索，而新方法耕作的现金投入量每公顷在320到435比索之间。[40]当年成糟糕时，这些固定成本对新品种的影响很大，因为这时仅仅抵消生产费用就要花掉大部分水稻产量。

罗马塞特把每公顷产量相当于200比索现金确定为灾难线，并把低于这一水准的概率在0.025以下确定为农民的愿望。他经过计算，认为在这些设想下，农民将会理智地选择传统农业技术，尽管其产量不高。关于农民选择的这一理论，预测了吕宋岛中部地区实际采用的高产水稻品种的生产模式。在可灌溉地区，可靠的供水在相当程度上降低了采用新品种的风险，因而这里的小农主比依赖雨水地区的农民采用新技术的积极性大得多。在依赖雨水地区，这一做法会招来灾祸。

在决定是否种植专供销售农作物的问题上，靠近生存边缘的耕作者似乎同样适用于上述检验标准。从为生存而生产到为销售而生产的转变，几乎总要伴随着风险的增加。一个成功的生存性农作物生产或多或少地保证了家庭的食物供应，而非食用的销售性农作物的价值则取决于市场价格和消费必需品的价格。除了种植和收获销售性农作物的经常性的高成本问题之外，即使取得了丰收，丰收本身也不能确保家庭的食物供应。

此类转变所含风险的程度和有关耕作者评估与承受风险的能力，是影响决定的有代表性的关键变量。从C.M.埃利奥特对东非引种棉花的研究中可以看出，风险因素是决定性的。[41]布干达人之所以乐意地改种棉花，是因为它不会挤掉他们的食用作物大蕉的生产，还因为这一地区可靠的降雨量意味着改种失败的风险微不足道。然而，对于

肯尼亚的卢奥河地区来说，风险起了阻止改种的作用。棉花种植对劳动力的需求直接影响到他们的主要食用作物玉米的劳动力需求，而雨量的变化使得棉花歉收的风险相当高。在生存风险方面的类似变化似乎可以解释为什么可可的种植在加纳和尼日利亚推广很快，而在塞拉利昂则不行。在所有这些例子中，殖民地政府尽其所能地鼓励售现农作物的种植，例如强征棚屋税及其他税种，以刺激对销售性生产的需要。“但是，每当转变中增加了实质性的风险时，如同肯尼亚之改种棉花、塞拉利昂之改种可可那样，农业的发展证明是不可能的。”[42]

对农民的谨慎行为的特点的证明，到此为止，我们针对生存第一的耕作者的情况作了一些理论上的说明。然而，必须明白的是，农民家庭对风险的承受能力，随着生产资源满足其基本生存需要的紧张程度的不同而不同。对于以同样方式在同样大小的土地上耕作的两个家庭来说，家庭越大，家庭情况就越不利，因为保持家庭运转（家庭的生存危机水平）所需要的最低产量就越高。即使家庭中的富余人员能够工作（由于减少了劳动的边际利润），情况也是如此；而对于那些非生产性的消费人口太多的大家庭来说，情况就更是这样了。大部分家庭都有依赖程度最高的一段时期——在这个时期，家里孩子太小，不能劳动但要吃饭。在其他条件相同的情况下，处于这一时期的家庭，特别容易遭遇生存危机。

与此类似，假设家庭规模不变，那么，家庭耕作的土地越少，家庭境遇就明显地越差。面临有些偶尔发生的每英亩产量较低的情况，处于生存边缘的小农主可能要破产，而有些多余土地的家庭则可以忍受得了。储蓄也起着同样的作用，为规避风险留下了保护性的余地。越是接近生存边缘线——只要处于生存线之上——的家庭，对风险的耐受性越小，“安全第一”准则的合理性和约束力就越大。

“安全第一原则特别适用于‘已被河水淹到脖子’的处于生存边缘的小农主和佃户”这一说法，也道出了东南亚大多数农业人口的情况。对该地区农民经济生活的研究，都这样那样地强调借以构建经济决策的生存目标。P.古鲁在他对印度支那耕作模式的里程碑式的研究中简洁地阐明了这个问题：“东京和安南的农业并非指望经商牟利的经济事业，而是一种仅限于自己养活自己的生存农业。”[43]新近对越南南方湄公河三角洲农业的研究，也强调了关注安全第一的典型的谨慎态度。“自然保守主义使得人们在自己把握较大、可预见性较强的与具有较大风险的两种选择方案之间，更喜欢前者。”[44]在这方面，L.汉克斯强调指出，泰国农民的实实在在的目标，就是到了年终岁尾时能家有存粮，并足以维持到来年收获季节。而投资利润、稻谷亩产量、劳动生产率等问题，则完全属于次要的考虑事项。[45]安全第一规则

的独特表现，也见于共同的观察中：如果赚钱牟利会打乱其已被证明为适当的既往一贯的生存方式的话，东南亚农民就不情愿干。[46]最后，安全生存的目标体现在生产过程中所面对的极其大量的选择中：选择种植食用作物而不是销售作物，为了分散风险而乐于使用不同类型的种子，偏爱那些产量一般但稳定的作物品种。

M.莫尔曼对泰国北部村庄农民的农业生产的认真研究，提供了关注生存优先于赚取利润的极有说服力的说明。[47]班平（Ban Ping）的村民之所以被作为极好的范例，就是因为他们作为耕者的生活，主要分为两种水稻田的劳作：一种劳作旨在维持生存需要，另一种则表现了“受利润支配的欲望”。

在村庄附近的大田里，只种用于维持生存的农作物。村民们喜欢的糯米被称为“食用米”，每家都要在大田里种上糯米，其正常年产量用于满足家庭每年的食用需要。大田里只采用传统的犁耕技术，而这意味着每个家庭耕作的现金成本很低（只有212铢，而中央平原地区的耕作成本达1892铢）。

然而，在新开垦的田地里，许多村民则变成了自由自在的熊彼特式的企业家，“价格和利润成了农作物选择的主要标准”。[48]在这里，村民们种植所谓“销售大米”，即不打算自己食用的非糯米品种。这种稻田远离村庄，要使用拖拉机耕作，收割时要花钱雇人帮忙。因此，耕者要有相当多的资金投入，再靠到市场上销售大米收回成本。

莫尔曼的研究的关键性发现是，尽管从多方面衡量，“销售大米”的种植有多得多的利润，但在大田里种植维持生存作物的优先性是不容置疑的。村民们只是在完成了生存耕作任务之后，才会在“销售大米”田上下工夫。班平的农民没有变得“商品化”，也就是光种“销售大米”卖掉，然后买糯米吃——有一户人家为了还债不得不这样做了，被邻居们认为是发了疯。除非村民们确信自家有足够的糯米吃，还能满足习俗上的招待需要和宗教需要，他们就不会种植“销售大米”。“然而，不论农民有多么宏大的企业家志向，他们的推理能力阻碍了威胁自身生存的商业农作物的种植。”[49]

按照东南亚的标准，泰国农民是比较富裕的。虽然如此，除非他们具有稳固的生存基础，他们对于商业风险仍然十分恐惧。种植所谓“销售大米”的田地，其潜在利润很高，但发财的路上也布满陷阱。产量很不稳定，需要现金雇用拖拉机和临时工，法律权利必须得到保障，必须造马车或借马车运载谷物，最后，成功还极大地取决于陌生人——拖拉机手，何时耕地得看他的方便。与此形成对照的是，大田里的犁耕是劳动密集型的生产，产量适度；其好处在于，它是一种低

成本的、有基本保障的食物生产方式，几十年来一直可靠地维持了村民们的生活。

安全第一原则并不意味着农民屈从于习惯：即使是可以避免的风险也不敢承担。当旱季作物、新种子、种植技术以及市场生产等新事物提供了明确的、实质上的收益并且对生存安全没有风险或风险不大时，人们会看到农民们是冲在前面的。然而，安全第一确实意味着，围绕着日常的生存问题，有一个防御圈。在防御圈内，要避免的是潜伏着大灾难的风险；在圈外，盛行的是资产阶级的利润计算。

此类分散风险的技术并非为农民所专有。接近于生存边缘的渔民、小商人也要分散风险，以确保稳定的收入。例如，小商人总要发展一些稳定的顾客，给他们以小优惠，吸引其不断光顾。[50]他要避免把所有货物卖给一位顾客，喜欢这样来分散风险。此类分散风险的办法在以前曾是农民的穷苦工人那里也可以看到。为了对付失业的风险，他们可能从事几项小职业，以尽量减少完全失业的危险。[51]

事实上，“资本主义商行并不常常选择稳定和稳步增长，而是选择利润最大化”，这一说法是完全不确切的。鲍莫尔提出，公司的利润最大化从属于最小利润或现金周转的限制。[52]这一论断的由来，十分类似于安全第一的准则之于耕作者的情况：“农民使自己的净收入最大化受到的限制是，其可能性在收入低于确定的最低值的任何年份里都是很小的。”[53]资本主义商行实施大量的经营战略，诸如从事多种经营以分散风险，同竞争者在价格和收益分配上取得一致，垂直地结成一体以确保供应，等等——所有这些并不必然地使其净收入最大化。企业周期性的衰退和下降趋势的幽灵对公司的影响，也许等同于庄稼歉收对农民的影响；它刺激人们重视有保障的、稳定的利润而不是较大而不确定的利润。无论对于商行还是对于农民来说，西蒙的“满足”理论可能比利润最大化更能有效地预测人们的行为。[54]

因此，摆在我们面前的并不是这样的两分法：一方面是恃强凌弱的资本主义冒险，另一方面是难以改变的农民的保守主义。注重生存问题的农民更确切地被视为在应付风险方面余地有限。他在生存边缘上拼命劳作，一旦计算有误，便要失去一切；他的有限的技术加上天气的变幻无常，使得他比其他大多数生产者都面临更大的难以避免的风险；可获利的工作机会的相对匮乏使得他毫无经济保障可言。如果说他对待危及生计之事的态度过于谨慎的话，那么，他的不情愿是有其合理基础的。

综上可见，我的关于生存经济的观点对那些处于普遍的生存困境中的耕作者很适用。对于那些收益很低、土地很少、人口较多、产量

变化大又没有什么其他工作机会的农民来说，生存第一的模式以及下面将要谈到的社会模式，应当说是非常适用的。而对于那些收益较高、土地充足、人口较少、农作物产量可靠又有其他工作机会的农民来说，大概就不适用了。总之，它适用于贫困的农民和佃户，而不适用于那些经常雇人劳动又有充裕的土地和存款的富裕农民。因此，要确定收益和保护物的上限（超过上限，风险就是更加合乎情理了）是不可能的，在我们的讨论中也是不必要的。根据泰国人的例子（还有其他事例），我相信安全第一的行为模式不但是最穷农民的特征，而且是所谓中等农民的特征。[55]

安全第一原则的关键假设是，为了生存的常规活动产生着令人满意的结果。否则会怎样呢？那么，安全第一的基本原理就垮掉了。继续进行常规活动总要带来失败，这就再次使得冒险变得有意义了；这样的冒险是有利于生存的。[56]那些其生存方案由于气候、土地短缺或地租上涨而失败了的农民，尽其所能地要保持住自己的漂浮不定的地位——这可能意味着要改种用于销售的农作物，背下新的债务和采用有风险的新稻种，甚至意味着要沦为盗匪。大量的农民革新行为都具有这种孤注一掷的特征。这种使得农民不能不为未知事物而拼搏一番的经济背景同其常见的怀疑主义谨慎态度，具有同样奇特的社会、政治涵义。[57]

生存伦理的社会学

稻农总会发现自己一直受反复无常的大自然的支配。在那些自己可以得到的技术中，他会选择那些能把歉收的概率降至最低的常用技术。但是，由于种稻的赚头不大，即便选用最好的技术，他还是很容易受到伤害。在供水有保障的地方，收成的变化不大但确有变化；在依赖雨水或易涝地区，风险是巨大的。

即便有了最精明的技术防范措施，农民家庭还是必须设法度过那些净产量或收入低于基本需要的年头。他们该怎么办呢？有时候，他们可以把腰带再勒紧些，比如一天只吃一顿饭，吃得再差一点。然而，农民勒紧腰带的余地已经很小了，而且如果危机长期持续下去，这一办法就不灵了。其次，在家庭层次上有许多生存方案，我们可以把它们归类为“自救”。方案可能包括小买卖、小手艺、做挣钱的临时工，甚至可以移居他乡。[58]对于其净产量（缴完地租和利息之后）低于生存标准的许多东南亚农民来说，这些“副业”已经成为全部生存方案中固定的、必要的组成部分。

最后，在家庭之外，有一整套网络和机构，在农民生活陷入经济危机时常常起到减震器的作用。一个人的男性亲属、朋友、村庄、有力的保护人，甚至包括政府（虽然较为罕见），都会帮助他度过疾病或庄稼歉收的难关。我们稍后将要更为详细地考察这些生存方案的实施及其有效性。然而，就我们目前的考虑，重要的是要注意到，上述的每一个选择方案越是可靠，它就越会成为难得的紧缺资源。自救或许是最为可靠的办法，因为它不依赖于他人的援助；但由于同样原因，它只能在一个人可以自己处理的事情上才有效果。男性亲属常常感到应该尽力帮助近亲摆脱困境，但他们只能提供自己所掌握的那部分有限资源予以帮助。

当谈到朋友间的互惠和村庄的帮助时，我们谈的是社会单位，它们比男性亲属控制了更多的生存资源。它们依然是农民所熟悉的世界，共同的价值标准和社会调节相结合，加强了相互间的帮助。然而，在大多数情况下，一个人从本村人那里得到的帮助，肯定不如从近亲近邻那里得到的帮助多而可靠。[59]

保护人与被保护人的纽带，这一在东南亚农民中无处不在的社会保险形式，代表了在社会疏离，常常还有道德疏离方面迈出的又一大

步，特别是当保护人不是村民的情况下。不论是土地所有者、小官员，还是商人，按照定义，保护人就是帮助其当事人的人。虽然当事人常常尽力巩固这种道德意义上的友谊——因为他们的纯粹的讨价还价能力常常是最小的——但保护人的保护之可取，更多的是因为它的资源，而不是因为它的可靠性。[60]

最后一个社会单位——国家，奇异地适合这一组关系。国家之所以显得特别，一是它盘剥农民而不是赐予人民，二是它同农民之间的社会距离，特别是在殖民地时代，表现得极其疏远。[61]然而，传统的国家（通过地区性粮仓、以实物付酬的公共工程的工作、灾荒救助）和现代国家（通过雇佣、福利和救济）都能帮助农民生存下去。然而，国家的援助，如果说总会有的话，也是很难靠得住的。

可靠性和资源的逆向关系表现在农民那里，一方面是让境况略比他强的兄弟在困难中伸出援手；另一方面是国家能够更加容易地帮助他，却并不认为这是义不容辞。[62]假设能有什么选择的话，农民们大概宁愿靠自己或依靠男性亲属和村民们的可靠帮助，以满足自己的需要；但如果直接相关的团体不能给予足够的保护，那么选择就不是他们自己的事了。

同样明显的是，一旦农民依赖亲属或保护人而不是靠自己的力量，他就让渡了对方对于自己的劳动和资源的索要权。当助其解困的亲友遇到麻烦而他有可能帮助时，亲友们可以指望得到同样的帮助。事实上，亲友们帮助他，正是因为有个心照不宣的关于互惠的共识；他们的帮助就像在银行存款一样，以便有朝一日需要帮助时能得到兑付。与此类似，在一个村里，村规会确保穷人有块公地和食物，同时要求他付出劳动，如果村里的官员和名流需要的话。依赖强有力的保护人的当事人，会像忠诚的随员一样感激地服侍他，对他惟命是从。国家的索要权（税收、徭役、兵役）摆出了自己存在的理由，但是农民是否把国家的索要看做是自己对所受服务（法律和制度？和平？宗教职能？）的回报，还是大有疑问的。

所有上述援助机制，在农民生活中都会产生双重效用。在饥荒时期，它们是至关重要的社会保险，但也对农民的人力财力资源提出了索要——可能是威逼农民去满足的这种盘剥。它们的贡献及其盘剥农民资源的时机、大小和范围是它们的合法性——它们在农民价值观中的地位——的关键。而根据上文考察的生存伦理，我们可以很好地理解农民是如何评价这种说法及其贡献的。

农民社会中的风险分配

安全第一的原则是农民生活中生态学依存性的逻辑结论，表明了生存安全比高平均收入更优先。这一重视安全的思想不仅有抽象的经济意义，而且，正如我下面将要谈到的，在农民社会中的大量的实际选择、机制和价值中，这一原则都得到了表现。然而，在描述这些具体模式之前，有必要概括地说说生存伦理对于农民同其周围机制的关系以及对于他们的公正平等观念所具有的意义。

生存伦理为典型的农民看待同村人、土地所有者或官员对自己资源的不可避免的盘剥提供了基本观点。最重要的一点是，它表明农民评价这些索要的标准，主要的不是根据它们的绝对水平，而是看它们使自己维持在生存危机水准之上的问题是更加难办了还是容易解决了。它表明，好年景时占收成40%的地租很可能比极坏年景的20%的地租遭到的抵抗要小。农民的标准是“交够了外部的索要之后还剩下多少——够不够维持自己的基本需要”，而不是索要本身的数量多少。

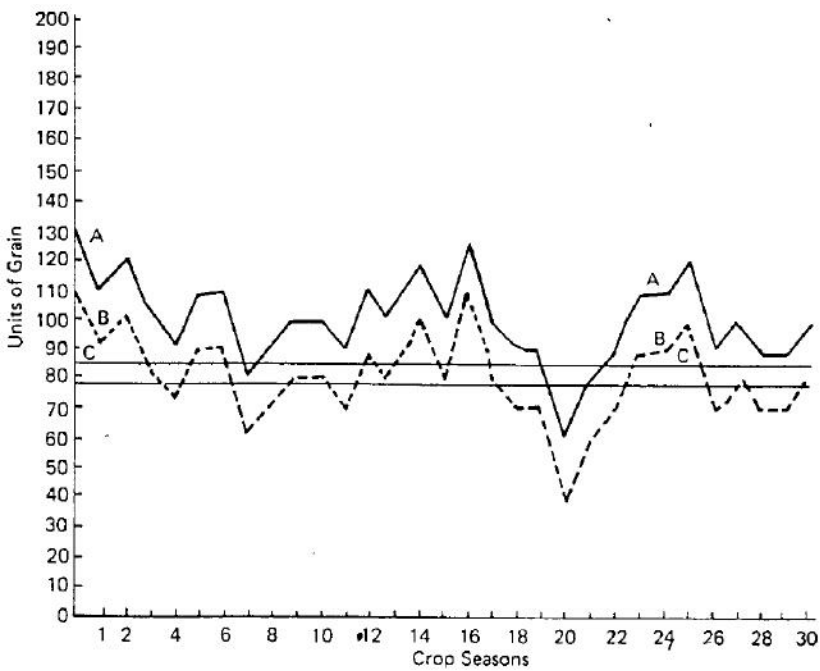


图2 农作物产量与对农民收益的索要

我们还要不厌其详地再来阐述这一明显的道理。图2显示了外部对农民资源有理想和典型意义的索要。线A代表同图1中一样的假设的作物产量，而表示80稻谷单位的直线仍然指生存危机水准。线B和线C反映了对农民收入的两种巨大不同的索要（如不同形式的地租或税收）所产生的影响。线B表示持久不变的绝对的赋税对农民生存资源的影响。年复一年地固定不变地从农民的净产量中强要走20单位的大米，这对农民家庭资源造成的结果是：维持着产量曲线的形状，但低了20单位。这给农民生活带来了巨大影响。供消费的净余额不是一次而是13次降到生存危机线以下，其中曾连续4年（18—21）居于生存危机线以下。从性质上看，这种固定不变的强行索要使得农民家庭不可能维持其已经十分脆弱的地位，为了生存下去，不得已做一些痛苦的选择（例如：卖地、迁移、反抗等）。在这种情况下，农业生产的风险仍然完全由耕作者承受，但已经达到了令人日益难以忍受的地步。与此相反，政府或地主则通过牺牲农民的利益而得到了稳定的收入。

线C代表了对农民资源固定索要的另一种情况。每年向农民索要后必须让农民家庭的剩余额超过生存危机线5个单位。图中有3次产量线降到85单位以下，这意味着要给予农民某种形式的实际补助，使之提升到85单位的水平。这样，农民生活特征的质的变化大大减小了，因为决不会发生达到生存危机限度的情况。事实上，可以认为，农民可能确实喜欢C胜过喜欢不交租的情况，因为他宁愿多交出丰收的酬报以换取荒年有保障的生活补助。在这种情况下，农业生产的风险由政府或地主承受了；为了使农民家庭能剩下稳定不变的净收入，政府或地主的收入是浮动的。

外部剥夺作为不可避免的生活内容，农民对它进行评价的关键因素，是看它增加还是减少了发生灾难的机会。无论如何，这一评价方法同那种取决于精英阶层强征农民剩余物的平均数额的方法不一定一致。在图2的例子中，遵照可变的使农民得到稳定收入的索要标准（C）从农村榨取的全部财富，实际上大于采取固定征收额（B）的办法。倘若以精英阶层从农民处“拿走”的平均量作为剥削的标准，那么，有稳定作用的索要额（C）就是剥削性程度最大的。然而，假如农民始终面临着生存危机，那么，有稳定作用的索要（虽然它可能导致被拿走的更多）引起的怨恨较小，激起的抵抗较轻，被感受到的剥削程度较低，因为它避免了农民最为恐惧的结局。

这里，我提出了一个同通常用法根本不同的剥削概念——它对剥削的定义似乎更加符合农民生活中实际存在的主要问题。按照通常的

剥削定义，人们总是问精英阶层从农民那儿剥夺了多少，并且把被剥夺产品的比率作为评价剥削程度的尺度。这同马克思主义的剩余价值概念和人们的常识都是完全一致的。但是，如果我们希望评价剥削的尺度同农民的感觉相一致，上述定义就不太适当了。为了达到剥夺农民收入的一定平均值（例如25%）的目的，精英阶层可以有极为不同的方法。虽然农民对任何此类索要都会感到不满，但使他感到自己被剥削得最为严重的是那种最经常地威胁其生存要素的、最经常地使其面临生存危机的索要。在农民询问被拿走多少之前，他先要问的是还剩下多少；他要问涉及农民利益的制度是否尊重其作为消费者的基本需要。

所以，对我论点的标准立场不会有任何误解。我的分析实质上是现象学分析，这也应该是清楚明确的。虽然我也许从农民生活的物质基础中得出了安全第一的逻辑结论，但我的分析的说服力最终依赖于这一论证：农民的价值标准和生活经验反映了安全第一的逻辑结论。“农民关于相对公平的观点主要地基于标准立场而不是任何其他的剥削标准”，这一说法对我的论证并不是必不可少的，我也并不必然地如此主张。有人把农民对剥削的这一看法称为一种“错觉”。事实上，我的论点同这种观点决不冲突。从一种最广泛的综合观点看来，说到底，农民的需要得以产生的时代背景部分地是社会的安排；农民之所以需要安全，大概主要因为其土地已经被人弄走，而卑劣的高贵者控制了大多数的稀有价值。[63]倘若如此，与纯演绎的剥削论相比，现象学方法至少有两大优点。首先，当研究真实行为者的价值的时候，同在剥削理论和被剥削者的情感之间毫无概念联系的抽象标准相比，它提供了较为可靠的导向。其次，行为者有自己的持久的道义经济，用以继续解释自己的境遇。在这种情况下，我认为，研究此类真实价值有助于深化和阐明甚至是有点儿抽象的公正理论的道德基础。

那么，正如农民所感受的那样，剥削的方式很可能在世界上关系重大。那些倾向于提供内在的生存安全以及在这一意义上又能适应于农民的主要经济困境的剥削类型，比起那些无视最低限度的农民生存标准的强行索要来，确实更“和善”一些，农民们感受也是如此。

这一论点还表明，在产量变动最大的地区，对农民资源的固定不变的索要通常要引起更大的痛苦。假设有个农民，有规律地每季收获10箩稻谷，他可能对5箩的实物税抱怨不已，但也决不会落入灾难线以下。另一位农民的平均收获量为10箩稻谷，但其收成的波动很大，交了5箩税以后便常常跌入生存线以下。因此，在上缅甸的非灌溉区、泰国东北部或北安南地区，由固定租税所造成的爆炸性潜在危

险，比起产量稳定得多的地区来，可能要大得多。[64]

生存作为道义承诺

这里得出的农民观念，同历史上出现过的其他背景下的“穷人的道义经济”是完全一致的。[65]在18到19世纪城乡穷人的经常性抗议运动的中心，欧洲还没有如此强烈的关于财产和土地占有平等的基本信念，而强调毫不过分的对于“生存权利”的索要。随着生存权的日益受到威胁，这种索要也就变得日益自觉。[66]它的基本假定就是，不论穷人的公民能力和政治能力如何不行，他们都有生存的社会权利。因此，精英阶层或国家对农民的索要，一旦侵害了农民的基本需要，便毫无公正可言了。这一观念有许多表达形式，当然在适当之时也可有灵活的解释，但它以各种借口提供了支持无数反叛和农民起义的道德义愤。正是“生存的法律权利”在法国革命中激励了许多穷人；正是在“大众税收”的名义下，民众没收了粮食并以由民众所决定的价格出售；这也发生在提出“雅各宾最高限价”之后，它把基本必需品的价格同工资水平联系了起来。[67]在英国的“面包暴动”和招致不幸的斯品汉姆兰救济制度中，同样可以看到这一观念。[68]往低里说，精英阶层不得侵犯穷人的生存储备品；往高里说，精英阶层有绝对的道德义务，为处于饥荒时期的臣民提供生计。[69]对于东南亚的农民来说，这种社会精神也提供了公平的标准，可用以评价精英阶层的道德行为。

最后，对于那些处于生存边缘的人们来说，不安全的贫困比仅仅贫困更加痛苦，更加具有爆炸性。把不安全同激进主义相联系的研究，为这一观点提供了有力的证明。在古巴、美国、英国和德国等背景完全不同的地方，经济不安全，特别是失业的经验，早就使得工人倾向于富于战斗性的政治活动。[70]我们可以通过比较一下英、德两国矿工抗议的历史看到这一点。英国的矿工受到商业衰退周期的影响，又没有事故保护，因而劳动成了“暴动谈判”和破坏机器的骚乱之事。与此不同的是，德国的矿工是国家的雇员，尽管工资很低，但确保其医疗利益与就业安全的家长式规章制度成为他们的保护伞；因而为了得到帮助，恭敬温顺的请愿取代了抗议。[71]莱格特总结了这一领域的大多数研究成果，认为“在世界各地，易于遭受收入巨大波动之苦的职业团体，按照惯例一直把自己的生计寄托于左派政党”。[72]这一证据，虽然很难说是结论性的，但是很有启发意义。它说明，使那些接近生存边缘的人们有稳定的实际收入，也许是比取得更高的平均收入更有影响力的目标；它还说明，不仅追问“农民的穷困情况怎

样”，而且追问“农民生活的不安全性怎样”，这将使我们对农民的政治活动知道得更多。

第二章 农民的选择和价值标准中的生存保障

我们已经看到，农民微薄的经济利润使他要选择那些较为安全的技术，尽管这样做会减少平均产量。从社会层面上看，农民原则上也力图把自己的经济风险尽量转移给其他社会机构，宁愿以收益换取安全。

如果说生存保障在农民的选择和价值标准中是比平均利润最大化更为重要的原则，那么，这一事实在农民的一系列共同偏好中就会得到反映。在社会分层、乡村互惠、租佃和税收等四个重大领域，如果根据安全第一的考虑，来预测一下农民的共同偏好是什么的话，那么我将力图证明，农民的实际偏好同预测的结果在实质上是一致的。因此，安全第一的概念有助于把那些可能显得不正常的实际偏好联结成一个整体性结构。我在这里所提出的证据主要取自于东南亚地区，但我认为，它在许多农民社会中都具有很大的代表性。

风险与社会分层

如果收入是选择职业的重要原则，那么，根据平均收入排队就足以得出人们的职业偏好表了。另一方面，如果生存安全是决定性因素，那么，我们可以看到，在形成职业偏好方面，经济安全度的提高同收入的增加同等重要。从东南亚人种史的文献中可以看出，这种安全考虑可以阐明许多根据收入状况解释不清的职业偏好。

在农村穷困者中，传统的社会等级通常是这样的：小农主，佃农，雇工。当然，这些类别并非纯粹和泾渭分明，因为自己拥有一些土地而又以佃农身份租种土地的耕作者以及自己拥有土地的雇工等都是常见现象。但是，在殖民地时代和当代大部分东南亚地区，这些职业偏好和社会地位的等级是客观现实，尽管这些社会等级的收入状况可能并且确实有大量交叉。例如，勉强够格的小农主常常比那些承租大片土地的佃农还穷；同样，勉强够格的佃农常常比在完善的劳动力市场条件下的雇工还穷。我认为，社会等级的这种相互渗透力——从收入状况看甚至是一种奇怪现象——可以从衰落的社会地位所带来的安全性急剧下降得到解释。

小农主的主要优势在于他们掌握着维持自己生存的手段。同大多数佃农不同，他们维持生存不依赖于别人的意愿。尽管小农主某一季节的收成可能不及大规模承租土地的佃农，但他对自己所有的土地上的产品有可靠的占有权，因而一般说来更有生存保障。“拥有土地的价值就在于土地拥有者不会非自愿地丧失土地及其产品。”[73]因此，实际所有权的意义仅仅在于象征着对生存手段较有效的占有。在东京、上缅甸和爪哇的部分地区，有些租佃制形式通常十分安全，以至于法律权利的社会意义微乎其微。在租佃制安全系数不大的地方，所有权的重要性就更加突出了。[74]

在东南亚殖民地的商品化经济中，对自己土地产品的有保障的支配权还有一个关键性的优势——对粮食作物的直接消费使农民免受市场价格波动的影响。此外，小农主或者以租地为生的佃农的生活，可能比在繁荣的市场条件下的工人更简朴，但比他们更稳定。“同劳动力市场的不确定性相比，他更喜欢土地收入的长期稳定性”。[75]这一行为的智慧在处于大萧条时期的东南亚农民那里表现得十分明显——当时，那些曾经被迫进入劳动力市场的越南、爪哇、缅甸和菲律宾的农民，不得不茫无所措地返回生存经济之中。[76]

类似的对生存安全性的考虑，迫使农民通常宁愿选择佃农的艰难生存方式，也不当挣工资的工人。佃农不仅完全避免了市场波动的影响，而且常常可以使用地主的资源——这些地主对佃农的生存较为关心，至少在租种地的庄稼收获之前情况如此。由于租佃意味着遇到危机时有保护人给予帮助，处于危机边缘的人看好租佃而不是平均利润较高的薪资劳动，可能是一种明智的选择。在吕宋中部的部分地区，据塔克哈什所说，仅仅因为地主提供了经济保险，农民便继续充当耕种地主的小块土地的佃农，尽管其收入比工资劳动者少得多。“只要保持佃农身份，他们就可以指望地主借给他们生活费。换句话说，佃农的最低生活水平得到了地主的担保。”[77]J.安德森论述了中吕宋班诗兰省的租佃制，说明了那里对于同样条件的租佃制的偏好：

> 甚至在传统的租佃制度下，……佃农比农业工人也稍微富裕些。……传统制度下的佃农似乎为了补偿性的安全保障，宁愿忍受不公平。倘若没有足以补偿安全方面损失的巨额收入，他们就不愿意放弃佃农的优越性。[78]

在越南的湄公河三角洲，虽然租佃的稳定性不及班诗兰省，但也常常包含这种宝贵的小实惠：

> 小佃农不比低贱的苦力富裕多少。他们所租种的土地只给他们带来平均73皮阿斯特[79]或者占总产量48%的利润。……但比起低贱苦力来，小佃农的最大优越性是：一旦需要，肯定能得到贷款。低贱苦力不能取得贷款者的信任，而佃农则具有由地主所担保的贷款信用。……小佃农的生活虽然不比苦力好多少，但他得到较好的保护以应付可能遭遇的大灾难。[80]

缅甸南部的殖民地官员，想解释为什么在20世纪20年代劳动力市场价格持续偏高的情况下农民仍然热衷于租佃，他们发现动因就在于容易得到地主的信贷。“由于可以借钱，人们力图保护租佃制度。”[81]

占有土地优于租佃，而租佃优于临时雇工。这是因为，尽管在收入方面这几种类型的人互有交叉重叠，但在生存的可靠性方面，其中每一类型都代表了一次量的飞跃。因此，在农民看来，危机关头的生存保障是比收入状况更为灵敏的社会分层原则。此外，对佃农和农业工人的区分，主要在于土地使用权或劳动安全性的差异，以及土地所有者或雇主依据惯例提供社会保障的程度的不同。

印度的有地种姓和无地种姓之间的关系，也许是传统上由于其内聚性而依赖于生存保障的劳动制度的典型例子。这种制度以每年支付

固定的实物报酬的形式，对无地的被保护人——农民耕作者所提供的特定的种姓服务给予回报。这一制度的效果是，为生活在充满风险的土地制度下的穷苦种姓提供最低生活水平的适当保障。正如S.爱泼斯坦所指出的："贱民阶层之所以乐于接受这种给予固定酬报的制度，是因为即使遇到灾年它也给予安全保障。"[82]由于低级种姓所得酬报每年很少变化，因丰收而多得的利润就几乎全部归于土地所有者阶级了。然而，大灾年头之后，土地所有者也并不比他们的低级种姓依附者有更多的粮食。这种制度的剥削特征是明显的，因为它建立在对土地的种姓垄断权的基础之上，并且把大多数（如果不是全部的话）满足生存需要之外的剩余产品转交给占统治地位的种姓。然而，这种制度的社会牢固性可以由这一事实得到解释：除了特大荒年，它任何时候都为被支配种姓的生存危机提供安全保障。

在爪哇的农业工人中也存在同样的社会选择模式。V.科尔夫曾经谈到，在谏义里附近的爪哇工人们不愿接受临时计量报酬的工作，宁愿选择某种形式的劳动契约，尽管它要求做更多的工作，因为他们"得到保证，会有较长的收割工作时间，或者将得到定量的稻谷；而对于计量报酬的收割者来说，工作时间及其应得的报酬都是不确定的。"[83]一般说来，按年或按季雇用并供应伙食的农业劳动，尽管报酬较少，但比发给日工资而不管伙食的劳动受欢迎；有传统的危机援助的安全租佃比那种不讲感情的地主的不稳定租佃更受欢迎。[84]正如欧洲乡村的牧羊人、长期雇农或家庭佣人，皆因其具有相对的安全性而工资较低一样[85]，生存保障也是东南亚农民所得的保险金。在存在资本主义劳动力市场的地方，人们甚至可以看到为了安全的连续性而牺牲奖励工资的选择取向，可见在安全与收入之间，人们更为注重安全，因而雇主能够从这种生存伦理中充分地捞取经济好处。

农民的生存保障的重要作用表明，从收入方面的被剥夺出发阐述农民的政治活动，可能不符合农民的实际情况。例如，生存保障的作用表明，那些境况恶化的农民当面临失去以往的大部分安全保障的风险警戒线时，就要进行最剧烈的抵抗。此类风险警戒线之一，出现在一向自给自足的小农主失去了赖以较好地自我维持生计的土地之时。[86]他们失去了对生存手段的控制，又即将被迫沦为长期依赖他人的被保护人，自己的生存安全将取决于同那些有资源帮助自己的人们的关系。[87]当东南亚殖民地的人均占有土地状况恶化时，越来越多的农民对土地的占有不足以维持生存，其结果可以称之为"依赖性危机"，就是要在经济不稳定的独立性与较为有保障的依赖性这两种境况之间进行痛苦选择。[88]

第二个风险警戒线——它是那些资本主义农业发展强劲的地区

（如下缅甸和交趾支那[89]）的更为突出的特征——出现在依赖关系中的生存保障崩溃之时。此时，拥有土地的权贵放弃了多少带有封建性的最后的担保责任，正是这种担保使农民免受市场波动的全面影响。这时我们将会看到——并且在历史上已经看到——猛烈的抵抗。一旦失去了有安全保障的租佃，失去了收获前的贷款、坏年头的较低地租和患病期间的帮助，农民就不仅要承担起农作物产量波动的全部风险，而且要承担起劳动力和商品市场的波动的全部风险。我们在后面将会看到，商品化农业和国家权力的增长之影响是稳步地降低生存保障方面的可依赖性，直至农民除了反抗几乎没有任何其他的选择办法。

乡村的风险保障

如果说对最低限度保障的需要，是农民生活中的一个强大动因，那么，人们在满足这种需要的农民社区里就能发现制度化的模式。事实上，在生存伦理有了社会表达方式的村子内部，在塑造人的日常行为的社会控制和互惠的模式里，这一动因是头等重要的。把大量行为统一起来的原则似乎是："在村民们所控制的资源允许的范围内，将保证所有的村民家庭都得到起码的生存条件。"在这一意义上的乡村平等主义是保守的而不是激进的；它要求一切人都有住所，都能生存，而不是一切人完全平等。

这一生存伦理的社会力量，它对乡村穷人的保护力量，因乡村和地区的不同而不同。但从最后结果看来，在传统的乡村形式发展良好而且未受殖民主义破坏的地区，如东京、安南山区、爪哇和上缅甸，这一力量最为强大；而在像下缅甸和交趾支那这样的新近的地开发区，这一力量则最为弱小。然而，这一不同是富有启发性的，它说明正是在那些自治程度最高、内聚力最强的乡村，生存保障最可靠。那么，农民们假使可以控制地方事务，他们便选择创立这样的制度——它通过向富裕村民提出某些要求，以确保弱者免遭破产和灭顶之灾。

对乡村生活的非正式社会保障的理解，是我们论证的关键所在。这是因为，由于得到地方舆论的支持，这些保障体现了公平合理的规范的生活模式。他们体现了农民对公平的社会关系的看法。这些保障使一切人的生存权利和风险共担落到实处，因而将成为农民对政府和地主进行道德评价的标准。假使可以选择，农民们便宁愿选择租佃即依赖制度，在这种制度下，地主（即保护人）保护其佃户（被保护人），使之在荒年时免遭灭顶之灾；他们较为喜欢在饥荒时期至少能给些补助的官员。理想的官场精英们，应当承担起类似于乡村共享共担模式的保护责任。在农民可以实际地建构起同地主和同政府的关系时，我们将要看到，他的确是沿着这一选择趋向推动这些关系的。

几乎任何对于东南亚乡村的研究，都要对这种为乡村穷人的最低需要提供保障的非正式社会控制作出评论。[90]看起来，只是在富人们的资源被用来满足宽泛界定的村民们的福利需要的范围内，富人的地位才被认为是合法的。这方面的大多数研究，反复强调那些倾向于财富的再分配或赋予财富所有者特定义务的非正式社会控制。这些社会控制的平凡的甚至陈腐的特性同其重要地位不符。只要表现得慷慨

大方，富裕村民就能免受流言蜚语的非议。他们被期待着主办铺张排场的婚礼庆典，以显示其对亲属邻人的宽厚仁爱，还要主办地方宗教活动，还要接收超过平均家庭人口数的侍从和雇员。富人被要求做出的慷慨行为并非没有补偿。它有助于提高富人的日益增长的威望，在其周围集聚起一批充满感激之情的追随者，从而使其在当地的社会地位合法化。[91]此外，它还相当于一笔社会公债，必要时便可兑换为财产与服务。

值得注意的是，乡村的规范秩序对乡村的富裕成员提出了一定的行为标准。在他们同其他村民的交易中，存在着特殊的互惠准则——人们的道德期待。富人们实际上是否实行这些最低限度的道德的互惠要求是另外的问题，但无疑地存在着这样的互惠要求。其规范性明显地表现在它们被违反时所激起的反应之中。例如，在泰国乡村，

> 有钱的农民就能对其他许多农民施加压力。在“大人物—小人物”的关系中，有钱人是大人物。其他人为了借到钱，租到农具，为了得到贷款和耕地，都有求于他。一旦交易做成，债务人在这一年里就在许多方面受到了约束。但是，为富不仁会引起轻蔑和恶毒的流言蜚语，至多会在贫苦农民需要的时刻，得到一种象征性的尊敬。[92]

耍尽花招、贪图便宜的富人，只能丧失自己在当地社会的声誉和道德地位。弗思在对马来人渔村的研究中也注意到了这种情况：

> 这两个特点［在财富上的小的和短暂的区别］，同责成富人必须实行的仁爱相结合，或许在很大程度上说明了为什么社会的贫穷者对富人们并无强烈的愤恨之情。……在产生怨恨和批评的地方，必定正是富人没有表现出慷慨大度的时候，富人“没有心肝”的时候；富人没有做到对穷人的仁爱——在路旁盖些避难所，建些教堂，或者慷慨地请客等等。[93]

在此类社会控制还颇有活力的殖民地地区，它们往往阻挡了村庄内部的尖锐的阶级分裂。在东、中部爪哇，这就是那些“足够公平”和“公平不够”的村庄。在那里，拜占庭迷宫般复杂的土地关系、分成交谷租佃和劳动权利，直到最近，还往往为村民们提供最低限度的生存地位，尽管一切人的福利水平都在下降。此类拉平压力的应付危机的价值，在东京的遭受饥馑袭击的乡村十分明显。[94]古鲁报告那里的情况说，在整个地区，对饥饿的均等分配防止了任何人被饿死。[95]在其他地方，保障不是那么牢固，但一般地说，它帮助了“贫困家庭设法度过难关”。[96]

在公有社会传统最为盛行的地方，最显著的如东京、安南和爪哇，生存道德有时采取对于土地的乡村权利形式。东京和安南的大约25%土地是公有地；在广治和广宁省，公有地占水稻田的50%以上。[97]有些公有地根据贫苦农民的需要进行分配。公有地的地租部分用来帮助穷人交税，扶助不能耕作的孤儿寡母。在另一些地方，在本村内耕作荒地的权利、放牧权利、捡拾落穗的权利，以及“如果当地有贫困村民，就不雇用外来佃农和工人”的惯例，所有这些都服务于一个目的——使乡村穷人得以勉强生存。[98]

乡村的再分配是不均匀的，甚至在最好的情况下，也不会出现平均主义乌托邦。我们可以设想，村里希望尽量减少义务的富人和从公有社会保障中得益最大的穷人之间总会存在某种紧张关系。穷人方面得到一个“地位”，而不是平等收入，同时一定会失去身份，这是他们的永久依赖性的后果。然而，这一模式确实体现了乡村相互关系的最低道德要求。它通过大多数村民的支持或默许而发挥作用，而且，在正常情况下首先确保“最弱者的生存”。村庄所具有的作为一个村庄的道德稳固性，事实上最终基于其保护和养育村民的能力。只要村庄成员资格在紧急情况下是重要的，乡村规范和习惯的“小传统”就博得广泛的接受。

租佃与分成租佃的风险

实际上，东南亚的所有低洼地区，殖民主义所引进的资本主义的土地占有制形式，随同人口的增长，共同促进了人数众多的佃户和分成租佃的佃农阶层的形成，他们的生计因其同土地所有者的协议而定。对于这一阶层的成员来说，乡村共享和挣钱的临时工劳动都是不重要的，其生存的安全与否主要来自他们的耕作活动所依据的土地使用制度。

乡村再分配准则中所贯彻的同样的道德标准，对生存安全的同样强调，可以用做评价租佃契约的基础。农民无疑会问："这一制度能保障我的最基本的社会权利吗？不论今年收成如何，它都能保障我的生活吗？"在土地所有制能够确保如此的情况下，虽然它索要较大份额的收成，我们也可以承认它至少有一点合法性。如果它连耕作者的最低限度的需要都不能保证，我们就会看到地主将失去从前也许拥有的任何合法性的道德承诺。

土地使用制度在地主和耕作者之间分配产量波动所带来的风险的方式，可以排列成一个连续体。为了说明问题，表1把三种简化的土地使用制度排列成了这样的连续体，以描述土地使用制度使耕作者避免将毁灭自己的农作物损失的程度。在连续体的"A"端，由地主保护承租人或佃户生存；而在"C"端，实际上是在任何情况下都由佃户保证地主的收入。在大多数情况下，农民很自然地更喜欢能保障度过生存危机的土地使用制度。在耕种小块土地、产量波动大、农民贫困以及没有什么其他可供选择的生存机会地方，这种偏好最为强烈；而在大面积租佃土地、产量稳定、农民富裕又有大量的外出打工机会极大地降低了破产可能性的地方，这种偏好则较弱。东南亚殖民地的租佃情况，非常接近于前一种情况。

表1 租佃制度中的风险分配[99]

地主承担风险(A)	风险共担(B)	佃户承担风险(C)
例如,传统的(封建)土地使用制度	例如,以谷物分成租佃的形式平等共担风险	例如,固定地租的租佃
耕作者的最低酬报固定且有保障	耕作者的酬报占农作物的固定比例	由耕作者承受生产的风险(和收益)
由地主承受生产的风险(和收益)	地主的酬报占农作物的固定比例	地主的酬报固定且有保障

体现了生存保障的土地使用制度，其相对合理性来自这一事实：它把耕作者的需要作为对于收获物的第一项合理诉求。此类安排保护了耕作者的生计，把农业风险转移到了一般更有能力承担风险的土地所有者的身上。当然，充分的生存保障超出了佃户对农作物的优先要求权：倘若全部农作物不能满足他的最低需要怎么办？于是，生存保障便牵涉到帮助佃户度过荒年的补助金问题。因此，完全的生存危机保险隐含着地主有满足佃户的最低限度福利需要的个人义务。“保护人”和“保护”这两个术语的经典用法在这里是适用的，因为这种关系最终突出地主对于作为消费者的佃户全家的责任，而不是不受个人关系影响的经济交易。[100]这些服务的受益者常常不仅仅是佃户；他通常是由个人服从和义务感同地主相连的“被保护人”。这种“保护人—被保护人”的契约因素，在东南亚的大多数传统的租佃制度中都是显而易见的，但在19世纪末菲律宾的农场制度中或许表现得最为典型。[101]

根据安全第一原则，农民希望了解的关于租佃制度的头一件事，就是年成不好时它能为自己做些什么。能防御大灾难的传统制度，会维持他的生活；对半分成的谷物交租制度就不一定能维持他的生活。虽然佃户和地主平等地共担产量波动的风险，但不能保证任何年份农作物产量的一半都能满足农民的基本需要。

对于实际的租佃关系来说，“谷物分成”或“固定地租”的称号常常不过是无关紧要的指导。例如，在菲律宾水稻种植中传统的租佃制度，正常情况下是指对半分成的谷物交租。但在实践中，在一些地区，“土地所有者，特别是中等的土地所有者，按照一种说法，在有能力时必须帮助佃户。”[102]而在另一些地区，则没有任何对佃户的同情。关键是租佃关系的实质内容——真正的互惠模式——而不是它形式上的描述术语。谷物分成交租的农民，在收获季节之前可以得到

无息食物贷款，年成不好时可以得到多于正常年景的份额，生病时可以得到帮助，又享受永久性的土地使用权，还可以得到地主的小恩小惠。所以，他们所具有的生存保险比人们预计的一般农作物分配所能给予的保险实质上更大。

根据生存第一的条件，交纳现金或实物的固定地租是最沉重的负担。农产量波动的幅度完全反映在佃户的收入上。如果农作物绝收，谷物分成制便不要求交租；而固定地租制则要求丝毫不减地如数交租，哪怕是颗粒无收。表2所示的假想的简单例子，阐明了在两种制度下的好坏两种年头所发生的情况。在这个例子里，谷物分成交租的比例是对半分成，而固定地租的租额定为一般年头的农产量的一半。让我们假定一个农民家庭的最低生存需要是40箩大米。在一般年头，两种制度都使得佃户得到50箩大米，稍微超出其基本需要。在丰收年头，佃户在两种制度下都不错，但在固定地租制度下他们会特别好。[103]然而，假定在固定地租制度下的产量落到90箩以下，并且由此造成的每一箩损失都是从佃户的生存需要中挤出来的；那么，在坏年头，当总产量只有50箩时，佃户所剩下的便绝对是零了，同时他还必须把本来用以养家糊口的大米交给可能生活富裕的土地所有者。固定地租一方面使得佃户有机会取得最大的收益，同时也使他的安全保障变得最小了。这是一种毫不关心佃户的基本需要的无情的地租索要权。[104]

表2 谷物分成交租和固定地租的农作物分配比较

50—50 谷物分成交租			
产　量	100	200	50
地主所得份额	50	100	25
佃户所得份额	50	100	25

固定地租(以平均年产量的50%作为固定地租额)			
产　量	100	200	50
地主所得地租	50	50	50
佃户所得酬报	50	150	0

有足够的证据证明，大部分东南亚低洼地区的农民判断土地使用制度的公正与否，就是看它们所提供的生存条件的可靠程度如何。在越南，土地的测量单位“亩”（mau）的确定，不是以土地面积为准，

而是以经常性的产量为准。这样，东京的“亩”就比较小，因为那里的土地较为肥沃；而土壤贫瘠的安南的“亩”就比较大。越南人以生存状况为单位来量度土地，非常类似于爱尔兰人用“三头牛的农场”这样的话来说明谋生能力。[105]同样，在租佃的安排方面，佃户首先要问的是收获物分配以后自己能得到多少大米，而不是地主可能拿走多少。对20世纪20年代下缅甸的租佃制度的研究表明，耕作者认为在土地肥沃或者自己可种较大耕地的地方，向土地所有者交纳较高比例的份额是合理的。[106]在这两种情况之下，土地所有者都可以得到较大份额，同时也给佃户留下了足以维持生存的份额。而在土地贫瘠地区，由于生产成本很高，即使交纳较小比例的地租，佃户也会认为难以承受。当然，遇到荒年，他们还指望得到宽厚待遇。在越南的土地肥沃地区，地主也要收取较大份额的收成。[107]因此，不能说拿走一半收获量的地主会被认为比拿走40%的地主多剥削了10%。相反的情况倒可能存在，因为剥削的主要标准始终是：交完地租、扣除生产成本之后，佃户的打谷场上还能剩下多少？地主所得的份额和剩下来留给佃户的东西之间，固然很难说没有联系，但我们不能从前者直接推断出后者来。

在佃户们具有足够的讨价还价能力的地方，谷物分成的条件往往接近于他们对自己所能承受的条件的看法。亨利的报告说，东京的习惯上的谷物分成条件，一旦威胁到谷物分成租佃者的生存资料，就会被放弃：“如遇歉收，地主就把全部收成归于租种者。”[108]早期的分成采胶的做法，反映了对分成佃户的生存要求的同样的关注。在印度尼西亚的“bagi dua”（大致相当于“合伙人”或“对半分成”）制度下，若胶乳价格高，则采胶人之所得低于总收益的一半；若胶乳价格低，则采胶人之所得大大高于总收益的一半。[109]因此，业主承担了大部分的市场风险，而采胶人的收入是固定的。一般说来，在地主和耕作者有亲缘关系或同住一村时，或者在劳动力的短缺使得照顾佃户愿望成为明智之举的地方，佃户更加可以依靠此类保护。一旦形势不利于佃户，他更可能抵制由谷物分成向固定地租租佃的转变，反对取消从前自己在困难时期可以得到的那种特殊照顾。[110]

“地主—佃户”关系中关注生存的重要性，在吕宋得到了突出的表现，那里的菲律宾政府最近力图把水稻的分成租种者改为固定地租佃户。[111]为了努力使这一转换富有吸引力，地租被确定为转换前的平均净产量（减去种子、收割、脱粒、装运、大米加工等费用之后）的四分之一。分成租种的地租一直是毛产量的一半，并且由地主和佃户对半平均负担生产成本。因此，在新制度下，在正常年景下，佃户的收入大概可望比从前翻一番，而且，由于采用新品种，或许收入会更多。尽管就平均收入而言，新制度有希望带来相当大的利益，但许多

农民依然不愿意转换租佃方式，其原因就在于租佃改革所固有的新的生存风险。首先，存在着歉收之后要交纳固定地租的风险。

> 在分成租佃时，不论年成好坏，他交纳收获量的一定比例。而在固定地租租佃时，不论丰收歉收，他都必须交纳同样数量的地租；而且，这次收获期交不了的地租，将像欠债一样自然增长，下一个收获期必须偿还。[112]

佃户的丰年状况可能相当不错，但新的租佃安排减少了给予他的灾害防护。

第二，最重要的是，固定地租租佃常常意味着失去了由地主提供的对佃户的生存安全至关重要的大量帮助。其中包括：地主对生产成本的负担、低息生产贷款、食物贷款、患病期间的帮助，以及对于地主的财物如竹子、木头和水的使用权，还有垦植山坡、种植蔬菜作物的权利。一方面，佃户可以选择地租低而合法、又有较大自主权的租佃方式，但要牺牲以往地主提供的大多数服务和自己对收获物的不变的诉求。另一方面，他可以继续做个分成租佃者，交纳不合法的高租（不过地租因产量的不同而不同），同时可以指望得到地主的持续的贷款和援助。[113]这些是使农民极度痛苦的选择，许多人宁愿继续做个分成租佃者，或者签订能维持旧制度的许多安全因素的“折中契约”。此外，农民进行选择的实际模式，反映了佃户对生存的关注。那些转向固定地租租佃的人正是那些受到转变的威胁最小的人；他们所耕种的地区产量最为稳定；他们所租种的耕地面积较大、收益较高，因而减少了他们对贷款的需求；他们的东家往往已经非常苛刻，很少保障他们的习惯权利；他们很可能有一些外出打工机会作为退路。对于这些佃户来说，风险减少到了最低限度。与此相反，那些租种宽厚仁慈的地主的小片土地、产量不稳、没有任何积蓄或可靠的外出打工机会的分成租佃者，在生存安全方面将会失去的最多，因而最不乐意看到这种转变。正如一位佃户所说的那样：“［在分成租佃制度下，］我一辈子都要交纳较高的地租，但我至少有东西吃，能活下去。”[114]

进行选择的模式和农民们进行选择的价值观，暴露了对生存风险的看法上的坚定的成见。压倒一切的目标是“安全”和“维持生存的食物与金钱”。[115]当固定地租租佃不会带来任何更大的风险时，它自然颇具吸引力；但当它威胁到分成租佃的现有生存保障时，其潜在的酬报似乎就成了——并且已经是——一种危险的赌博。

在同一省份进行的对耕作者的最新民意调查，提供了某种独立的证据支持上述解释。[116]调查结果显示，佃户们对于“怎样才算‘好地

主’”具有共同的标准概念，而满足最低限度的福利需要是这一概念的中心内容。当被问及“‘好地主’应具备何种品质”时，回答者都表示，他们期望地主在生产成本方面给予帮助，给些“小额优惠”，并能慷慨地给予贷款。其中生产费用的重要性，明显地基于典型的佃户自身对于此项资金投入的无能为力。然而，“小额优惠”的提法不很确切，因为它所指的各种服务非常关键。这一范畴包括医药和看病的费用、免费住房和宅基地，还有保障生存的食物配给，甚至还有打场之前的水稻补助。最后，分成佃户在歉收之后需要包含宽大条件的“贷款”。总括地说，小额优惠和贷款体现了这一信念：在任何特定的年份里，分成租佃都应当提供有保障的食物供应，为佃户的需要和交租能力提供些补助。对生存的关注也反映在对地主和监管人的主要的抱怨上，这就是：他们常常太苛刻了，不管产量多少，不管佃户的困难多大，都要坚持兑现契约的条款。

那个地区接受调查的佃户的说法，最清楚不过地表达了对地主的标准的道德期待：“具有地主资历的人，应该在佃户困难时期借米给他、帮助他。这是作为地主的职责所在。”[117]不履行自己的义务的地主，就成了“坏”地主。只要这种不履行义务的情况属于孤立的个案，这一判断就仅仅反映了个别地主的合法性问题。然而，一旦它成为普遍现象，作为一个阶级的地主们的集体合法性可能就要受到非议了。“如果分成租佃的安排能够确保生存安全，那么它就会被视为好制度。因为对分成租佃的主要抱怨不在于它所包涵的依赖性，而在于分成所得不足以满足生存需要。”[118]

在东南亚殖民地国家，对土地的控制成为农村权力的基础。根据我们对农民优先考虑的事项和需要的了解，他们有自己的行为标准，据以判断占有土地的权力和该权力掌握者的合法性。如果地主承担了保护人的角色，也就是把自己的剩余物用于为被保护人的生存危机保险，那么他就是可以接受的。农民对于经济权力的合法运用，具有一套具体的职责期待，正如皮特—里弗斯在谈到西班牙农民对保护的看法时所指出的：

> 抱怨主要不是针对实际存在的经济不平等，而是针对富人不关心较为不幸者的现象，针对富人的不仁慈。主要的不是制度不好，而是富人太坏。……当保护人是好人时，这种保护关系就是好的。但正如保护的基础——友谊一样，保护也有其两面性。它或者确认富人的优越地位，或者让富人恶劣地盘剥穷人。从根据村庄的道德团结对依从者实行的高尚保护到后来的酋长统治时期的粗暴强制，这一系列的关系都在“保护”这个词的涵盖范围之内。显然，这一制度只有在确保人们不挨饿、确保没有不公正的

情况下，才能得到“好”的评价。在社区中的大多数人每当有需要时都可以指望保护人予以帮助的地方，此种制度加强了整个村庄的一体性。而在那些只有少数人享受到保护的好处的地方，这些少数人及其保护人就会遭到其余多数人的怨恨。[119]

为经济不平等辩护的惟一理由是，权力的运用是仁慈的、服务于社会的；为了使自己的权力合法化，精英们必须履行自己的职责。

风险和政府

按照生存伦理的逻辑，农民至少要向政府提出他向保护人所提出的要求，即要求政府对他的收获物的索取同他的支付能力相适应。因此，“现实世界”中最好的政府只会对丰年的剩余产品征税，而且应向农民的保护人那样，比如通过公共建筑工程的雇佣机会和动用国家粮仓等途径，帮助农民度过荒年。同土地使用制度中的分成租佃比起来，不太理想的征税方式是对每年的收获物收取固定的比例。尽管此种情况下的税收在某种程度上随交付能力的不同而不同，但在歉收年份它就可能把农民推到灾难线以下。当然，最糟糕的情况类似于地主的固定地租制，即不论年成好坏，农民每年纳税的数额不变。表3所举的例子，简明地对比了比例税和固定税对农民福利所造成的相应的影响。假定对净产量征税20%（这一数额低于英国住区官员在缅甸用以确定税收的比例），当产量为30或20箩时，这种比例税收便突然引起了生存危机——要是不交税，这一产量则足以维持最低需要。然而，固定税收在丰收年头确实增加了农民的收益，但在歉收年头遇到生存危险时，它对农民的压榨就愈加厉害了。在农民的财力呈下降趋势时，固定税收实际上就成了不断增加的比例税收。

有一个例子，表现了少见的对殖民地的思考：一个缅甸瑞保的住区官员，名叫威廉斯先生，甚至实地调查了小农主对固定税收的想法。他们的激烈反应似乎打动了他。

> 关于一次交清的估计税额的建议，我同许多耕种者讨论了［确定的估计税额］。当然，由此造成了更加复杂的情况；但在不管年成好坏纳税额都一样的这一主要问题上，对这一建议的敌意是坚定而普遍的。[120]

表3 对农民收入征收比例税和固定税的结果比较

	净产量(箩)					
	50	40	35	30	25	20
比例税						
20%的比例税	10	8	7	6	5	4
税后余额	40	32	28	24	20	16
相对于25箩维持生存数的节余额(亏空额)	+15	+7	+3	−1	−5	−9
固定税						
8箩(平均产量40箩的20%)	8	8	8	8	8	8
税后余额	42	32	27	22	17	12
相对于25箩维持生存数的节余额(亏空额)	+17	+7	+2	−3	−8	−13

在土地使用制度方面，名义上的税收形式之意义常常没有实际执行的大。在这方面，东南亚的传统王国“叫得凶，做得少”。遇到荒年，税收明显下滑，对遭受涝灾、虫灾或旱灾的所有地区，不得不给予赋税减免。这种仁慈举措部分地是由于传统的朝廷与其臣民的福利之间的密切关联性，但也确实反映了传统的国家无力可靠地控制多数边远地区。可以想像的是，如果可能，中央政府就一定会牺牲农民的利益以稳定自己的收入。然而，在国王的命令所及的朝廷周围地区以外，征税问题是严重的。被逼急了的农民会从一个地区转移到森林地带，或者寻求其他地方首领的保护。由于传统国家的权力基础是对居民（剩余物的来源）的控制而不是对土地的控制，地方首领都乐于接受难民并扩大自己的被保护群体。灾年之后当地居民对税收的反抗就一定会增强，从而有助于削弱国家的征税能力。用米尔达尔的话来说，传统国家是标准意义上的“软国家”。

根据吴永隆的计算，阮文绍王朝在成为殖民地之前的实际税收，在东京占平均产量的3—4%，在交趾支那占3.9—5.5%。[121]当然，重要的是年复一年的赋税如何因耕作者的纳税能力的不同而不同。在这方面，吴永隆谈到了特殊时期的饥荒救济，似乎还有传统的法令，规定纳税额的减少比例几乎要同减产的百分比相等，如果减收70%以上则全部免税。[122]传统的人头税的负担通过两种途径被进一步弱化。第一，为了使税额尽量减少，每个村庄都故意瞒报人口；第二，由于是对村庄而不是对个人征税，人们可以指望富裕者的纳税额多于平均份额。因此，在名义上的固定税额制度下也有某种灵活性，不过

它并非人们有意为之。

在泰国，传统的治国之术的主要困境同样在于，既要足够地增加徭役和实物税以供养朝廷，又不能让税赋多到赶走当地种田人的程度。在丰年和产量相当稳定的地方，问题可能容易解决；但在困难时期，若要征税，只能进行压榨，这就有失去王国未来的大部分税收基础的风险。贵族阶层和政府对平民榨取程度的自然界限，是由土地的充裕程度和政府的基本强制能力所决定的。“然而，有一种机制可以限制贵族对于平民的服务提出过分要求。当平民不能忍受贵族的过分要求时，他们就会逃往丛林之中。”[123]虽然这可能把人们逃离家园说得太过轻松了，但在曼谷时代早期，泰国政权的主要政见就是稳定它所管理的人口，劝告逃亡者返乡。君主对那些减少了王国人口的贵族压迫者尽力加以抑制；在臣民身上刺下永久性的辨认记号，也被作为控制臣民的手段；泰国军队则重新驻扎在靠近疆土中心的所有被征服的村庄。然而，同许多其他的传统王国一样，问题依然存在。王国的赋税越是难于负担，它失去的人口就越多，它遭到的反抗就越大，直到取得暂时平衡。国家税收的多少更大地依存于农民生存需要的满足情况，而不是依存于国王的大臣们的主观愿望或形式上的税收制度的要求。[124]

我们所掌握的证据表明，固定税额比起因耕者的不同财力而变化的税额，更加难于承受，更容易激起不满。本书下面对20世纪30年代的反叛活动的考察，将揭示此种不满可能演变为怎样的爆炸性局面。因为，如果说传统的国家阻止不了处于困境中的农民大量逃税，那么，殖民地国家就有了更加完备的机构，以索要农民的残存的剩余物。

在这一章里我力图证明，在生存道德的逻辑和大多数东南亚农民的具体选择与价值标准之间，存在着一种对应关系。在乡村互惠、职业偏好和对租佃、税制的评价层面，似乎有一种明显的倾向，这就是赞成那些最大限度地减小生存风险的制度和关系，尽管它们可能索取大量的剩余物。这些偏好产生于关注生存的农民的不稳定的生存条件，但他们也把道德因素作为对所在社会的权利要求。殖民地时代的经济社会变革对这一要求的背离，是本书下面三章所论述的主题。

第三章 风险分配与殖民地变革

如果根据生存保障原则考察东南亚农民在殖民统治下的经历，我们就会注意到过去对殖民主义的分析研究中极少关注的事件和过程。从生存保障的观点看来，根据统计得出的殖民统治下普通农民的人均收入的政治意义，小于分成佃户、小农主和农业工人的福利水平的相对不稳定性所具有的政治意义。我认为，正是在这一方面，可以找到殖民地社会转型期的爆炸性源泉。

根据生存保障原则，殖民主义解决了一些问题，同时又造成了同样多的问题。一方面，它的确创造了输送网络和政治机制，把粮食从富余地区运送到短缺地区，从而缓解了局部灾荒的威胁。另一方面，这种输送和政治机制又能以赋税形式从各地弄来粮食。一方面，殖民地的政策和资本打破了农业的原有地界，在农民先驱者的努力下，开垦了广袤的耕地。另一方面，大部分的新耕地掌握在少数地主手中，他们所拥有的对于激增的农业人口的权力，很容易消除农民本来也许可以实现的生活水平的提高。[125]

殖民地的国家政权和农业商品化的发展，至少在五个方面使得农民的生存安全困境更加复杂了。第一，它使得越来越多的农民面临新的市场不安全性的威胁，在传统农业产量波动的风险之外，又加剧了农民收入的变动性。第二，对于大部分农民来说，它破坏了乡村和家族分担风险的保护性功能。第三，它减少了、甚至取消了许多传统的生存“安全阈”，即以往帮助农民家庭度过荒年的许多辅助职业。第四，从前为农业的部分风险承担责任的地主们，现在不仅能从农民那儿收取更多的地租，而且对佃户收入收取固定费用，从而使农民面对更大的农作物和市场的风险。最后，国家本身越来越有力量牺牲耕作者的利益以稳定国家税收。20世纪20年代和30年代在这一地区发生的农民动乱，绝大多数都同这种不安全和剥削的新模式有关。从农民家庭预算的微观方面看，家庭收入更加不可靠了，对家庭收入的外部索取更加固定而不考虑具体情况了，同时当地可获得的食物和收入资源则越来越少。

这一转变过程中的关键问题，主要不是收入本身的减少，而是旧有社会保险模式的衰落。在这里，例如对以东、中部爪哇为一方、以下缅甸或交趾支那为另一方的从1900年到1940年的农业史进行比较，是富有启发性的。[126]一般说来，爪哇东部和中部的农民收入几乎肯定远远低于下缅甸和交趾支那，但大家都认为这种低收入要稳定

得多。由于荷兰的殖民地政策与乡村再分配的灵活性，尽管爪哇农民物质水平可能降低了，但他们仍保留了许多生存保障措施。然而，在下缅甸和湄公河三角洲新开发地区的迅猛发展和混乱之中，与较高的平均收入水平并存的现象是，那里没有任何可能提供某些传统经济保障的减震器。因此，交趾支那和下缅甸的较为混乱的农民政治活动，似乎主要不是由于农民的贫困程度，而是由于他们完全地面对着世界经济的波动，因而不可能具有稳定的社会模式和生活预期。当然，一旦凄惨的贫困与不安全碰在一块儿，情况就变得尤其具有剥削性了。

以下对于殖民地变革的论述，很难做到恰如其分地处理该地区的所有事件，只能尽量地勾画出较为详尽的实证性研究的主要轮廓。在前面提到的使得农民的生存保障大成问题的五大变革中，我们特别集中论述土地所有者的和国家的索取权（分别在本章和下一章讨论），仅仅概括性地谈一下市场力量、辅助职业和乡村的拉平机制问题。如此确定论述重点的理由，是因为地主和国家在政治上的作用特别显著。当传统的手工艺职业消失、价格的变化和乡村慈善事业的弱化减小了农民的安全系数的时候，它们或多或少都是非人力所及的变革过程，很难找出它们的具体代理人。另一方面，地主和官员又是确实存在的，他们对农民的产品提出的直接索取可能会遭到抵抗。[127]从地域上说，我主要努力论证越南和缅甸的情况，而不顾及该地区的其他国家。

市场取向的不稳定性

在小规模占有土地的生存经济中，尽管存在严重缺陷，但农民家庭知道，如果收成很好，吃饭问题就大致上有了保障。然而，如果农作物上市出售，或者以现行价格来为交租、纳税、付利息的部分农作物作价，那么，就没有任何食物供应的保障了。收成也许更多，但价格下降将减少其实际价值。市场决定农民收获物的价值达到什么程度，农民所面对的价格机制的不安全性就达到什么程度。[128]今年以现金交付的赋税、地租和利息可能相当于去年交付的稻谷数量的两倍，尽管需要交纳的现金和实际收获物的总量未变。

综合考虑所有因素可知，世界市场的不安全性比传统的地方市场更大。在小规模的有限的市场内，价格和产量二者往往可以相互补偿：当地的收获量越少，单位收获物的价格越高，反之亦然，因为供求是由收获量本身决定的。而在世界性的市场上，地方收成和价格的关系被打破了，世界价格的变化或多或少地独立于地方的谷物供应量——收成少时的单位价格很可能跟收成多时一样。在农作物收成的波动之外，价格变化对农民实际收入的影响，可以通过计算价格波动的幅度和市场定价的情况作出判断。例如，根据查耶诺夫的计算，俄国农民单位耕地的亚麻收成的变化为20.6%，而单位亚麻的价格变化为13%。[129]如果产量降低时价格上扬，农民收入就可能保持不变，但价格的变动可能仅仅抵消产量的影响而已。

农业商品化必然意味着购买农具、租用耕畜和雇人插秧收割的现金生产成本显著地增加了。尽管小农主或佃农努力尽量减少这类费用，它们还是一笔投资成本（潜在的损失），只能通过出售一部分农作物来弥补这笔损失。对1922年下缅甸的土地税收的研究，注意到了这一发展变化对收入的主要影响：

> 由于耕作成本的增加，耕作者的收入变动的幅度比以前——例如二十年前——大大增加了。既然耕作成本用去了总产品的二分之一或三分之二，那么，农作物产量发生了四分之一的变化，就会对收入造成很大影响。[130]

我们还不能忽视这一事实，即：东南亚土地占有的日益集中本身，把农民更为充分地置于市场力量的冲击之下。每个地区，特别是在商品化程度较高的低洼地区，例如湄公河三角洲和伊洛瓦底江三角

洲，农业雇佣工人和佃农对于小土地所有者的比例显著地增加了。雇佣工人的双脚都站在市场经济中；价格体系既决定了他们的劳动工资，又决定了其工资的购买力。佃农虽然吃掉了一部分自己的种植物，但他们的地租、利息和赋税负担，也随着市场价格的波动而波动。小土地所有者稍微较好地自外于市场力量。但是，他们必须纳税、支付抵押和贷款费用，必须雇人劳动，这一事实使他们不能不受市场的伤害。甚至在泰国这样占有少量土地的人口被认为最为稳定的地区，也存在几乎同样的情况："当他们知道贷款的优越性和抵押品赎回权被取消的危险时，土地所有者变成了佃农，佃农变成了工人。最好的农业收成也无助于抵御这一灾难。"[131]

在水稻种植区，市场的影响是不平衡的。比起下缅甸或交趾支那来，爪哇东部和中部地区，马来亚的东部沿海，泰国中部平原的北部，东京和安南地区以及上缅甸，保留有更多的生存经济成分。然而，它们也各有不同的中心问题。农民越来越需要的现金资源（例如工资，初级农产品的价格）常有波动，而对其收入的索取（赋税、地租，以及食盐、布匹、煤油、火柴等大量的消费必需品）常常维持不变或者稳步增加。农民家庭预算的平衡，变得越来越不稳定了。[132]

乡村保护的弱化

殖民主义统治下的社会变革，没有破坏地方的再分配规范。事实上，有证据表明，至少在短期内，殖民地国家新的外来经济要求有助于提高而不是削弱乡村共担风险的重要性。在那些殖民地政府向乡村集体征税的地区——比如安南和爪哇地区，情况肯定如此。[133]在乡村再分配规范软弱无力的地区，特别是在交趾支那和下缅甸这样相对分割一小块一小块的边境地区，这些规范从未为农民提供多少社会保障。

然而，随着时间的推移，甚至在拉平机制较强的乡村，至少三个方面的结构性变革，减弱了这种机制对农民生存的贡献。第一，乡村再分配的强制做法仅仅对地方掌握的资源有效，因而乡村的保护能力，正如宗族的保护能力一样，传统上仅局限于狭小范围。[134]如果乡村整体上连续遭遇歉收的打击，乡村内部共享资源的能力就不起什么作用了。殖民地经济变革的影响，又使得乡村失去了对越来越多的实际财富的支配权。乡村耕地的消失，对当地的社会保护组织是个特别沉重的打击。正如杜马雷斯特在谈到越南时所指出的："公社不再拥有公地，因而不能再像传统做法那样，为确有所需的居民提供帮助。"[135]此外，随着雇用代理人在乡村照管土地的在外地主数量的增加，随着在乡村耕作而住在别处的农业工人和佃户人数的增加，随着把村民们同外村人而不是本村人密切联系起来的借贷组织的出现，由农村的拉平机制重组的资源越来越少了。

第二，农民嫉妒和施压的对象，虽然很难不受影响，但当地穷人的要求伤害他们的可能性变小了。并不真正离乡的中等程度的富人们，其社会地位也不再取决于地方的批准和支持了。现在，如果必要的话，法院和警察就会强制地帮助他们实现其对于土地的占有权和对于契约性债务的索取权。这一新的来自外部力量的支持，使他们遭受地方非难的风险变小了。道德规则依然存在，但规则的保护能力已经锐减。由此在乡村内部造成的最终结果，常常是低等阶层的公有主张，再也不能保障最贫穷者的最低限度生存需要了。最后，即便在最好的情况下，在市场价格波动的新冲击和长远的人口增长的条件下，乡村内部再分配的强制做法能否存在下去，是大可怀疑的。

辅助生存资源的丧失

传统经济中包含许多可以称之为“退却方案”的东西，即辅助性活动，它们在饥荒时可以带来可喜的赚头。例如在地方集市上出售篮子、陶器和纺织品之类的交易，就是农民家庭在农闲季节的主要活动。一旦庄稼歉收，农民就靠这些交易弥补家庭收入的亏空。在不宜种稻的地方种植其他农作物，以及种菜、饲养鸡鸭、捕鱼和森林采集活动，都是保障生存安全的资源，可能帮助农民家庭度过大米短缺的困难时期。

在传统的农民社会中存在的上述选择方案，使得农民有了某种灵活性——有了至少在短期内承受农作物歉收、应付外部索取的能力。关于这类选择的一个关键事实是，即便在正常时期，它们也是地方活动的确定的组成部分，它们的强化不会对乡村生活造成多大的干扰。农民家庭仍然从事农业耕作，仍然生活在当地社会中。或许正是这些传统的避难方案，在艰苦时期和外来压力之下，赋予农民社会以某种“退却主义”的特征。

殖民主义的经济变革，逐渐缩减了上述生存安全阈的范围。这些选择方案减少了，农民的家庭经济就变得愈加脆弱了。这样一来，一旦水稻歉收，一旦租税的索要威胁到生存安全，那么，农民除了反抗，除了彻底离开农村，还能有什么办法呢？灾难的标准比以往任何时候都有了更加明确的界定，因而增加了农民政治活动的潜在的爆炸性。

我们可以从总体上把握生存选择方案缩减的主要特点，尽管每个地区和村庄都经历了独特的发展变化。在大部分地区，以往为村民们提供副业机会的地方手艺和贸易市场都遭到了巨大破坏。面对大都市的较大规模的专门化生产或进口商品，地方性的布匹、家用品、农具贸易市场往往萎缩了。[136]谢诺描述说，在这一历史背景下，越南的许多有活力的区域性经济，作为地方经济活动被瓦解之后，便集中到了殖民地的较大港口或城市。[137]类似的变化过程在其他地方也一定发生过。毫无疑问，殖民地经济创造的工作机会比它所破坏的多，但这些新的工作机会往往越来越存在于乡村经济之外，存在于省一级市场上和较大的港口城市，这些地方具有相当高的人口增长率。[138]

在乡村经济方面，更大的问题是地方森林资源、村有荒地和公共

牧场逐渐消失了。这些资源曾经满足了农民的一部分重大需要；它们实质上是大自然的赠品，是农民家庭以往借以维持闲居生活的最基本资源。缅甸农民的经历很有代表性：

> 在以往为了生存而耕作的日子里，耕者不必花钱就可以从公共荒地上弄来盖茅草屋的草料、竹子和木材。他们可以到附近的池塘、小河中钓鱼，还能自个儿在家中织布。当公共荒地变为耕地之后，当渔场被宣布为政府财产之后，当家庭纺织无利可图之后，像佃农这样的小业主们，为了满足以往能够自我满足的需要，越来越不得不去找门路赚钱。[139]

正如这份报告所暗示的那样，发生这些变化的原因有人口变化和自觉的殖民地方针两个方面。从人口统计上说，人口压力意味着可耕地达到了迄今为止的最少数量。农民水稻田周围的闲地，以前可用做自家的牧场或燃料来源地，现在已逐渐被占用殆尽。与此类似，每个村庄周围的公共土地的范围日益缩小，直至消失。[140]在人口密集的东京地区，这一过程甚至在实施殖民政策之前就已大大地向前推进了。在湄公河和伊洛瓦底三角洲的拓荒区可以看到这种情况，那里的新耕地开垦已经不能够同人口增长保持同步了。[141]然而，新的难处不完全是人口增加问题。殖民地的法律使得地方官员和显贵人物成功地对公有土地享有占有权，而以前穷人也可以使用这些土地。为了增加税收，在曾经属于大伙公有的河流中捕鱼的权利，现在拍卖给私人投标者了。[142]在那些当地农民有可能从森林中搞到自然产品的地区，殖民地的森林居民和自然资源保护论者，常常尽力限制人们出入森林。

在所有这些变化之中，对森林使用的限制是对农民的一个最大损害；从前一直像空气一样免费的、现在仍然近在眼前、伸手可及的资源，突然间不允许他们沾边了。林业官员也许是出于好意——尽管看起来他们关心森林收益不亚于关心森林保护——但他们的做法剥夺了农民们的似乎属于自然权利的东西。[143]欧洲农民对于强加给他们的狩猎捕鱼法作出了类似的反应："未经人力干预的自然物如荒地、水源等，任何个人（或政府）均不得侵吞独占——这一情感深深地植根于人类原始的社会良心之中。"[144]我们下面将会看到，在不少东南亚的农民运动中，上述的限制措施是激起农民不满的主要根源。

生存手段的减少，至少给农民的家庭经济带来三大影响。第一，它迫使农民家庭进一步走出自我消费性生产，进一步走进市场经济。自己不能采集竹子、木材了，只好去买；自己吃的大部分鱼、肉也得去买；没有足够的牧场养牛了，只好花钱去租。为了应付所有这些必需的支出，就要花费越来越多的钱。钱从哪里来？只有靠卖掉更多的

稻谷，或者靠借贷。由于农民的生产和消费要经过市场价格体系来实现，农民也许不会更穷，但他越来越容易受到自己所控制不了的价格波动的伤害。第二，免费的大自然赠品的丧失，加上劳动密集型的手工业的衰落，使得乡村穷人维持不愁吃穿日子的可能性大大减少。维持在生存边缘线的生活也更加困难了。永久性地依赖于雇主，越来越成为农民在乡村内部求得生存的惟一途径。对于许多农民来说，一旦生存手段完全不在自己的掌握之中，就意味着同过去的生活有了根本不同。

失去了“退却”资源的第三个后果，是在其他领域的愈加尖锐的冲突中。从前，佃户向地主交完地租之后，如果自己在当地的荒地上捡些柴禾或种上一点东西，尚能勉强度日；现在，他发现很难做到这一点了。靠出卖手工艺品交纳人头税的小土地所有者，也遇到了麻烦。以往的租税负担之所以尚可忍受，就是因为有许多辅助性的生存办法；一旦这些生存办法不复存在，同样的租税负担就变得难以承受了。从前，即使政府和地主不根据农民的境况调节租税负担，不提供一小块地的帮助，农民至少还可以从自己周围的公共资源上挤出点东西来。而现在，如果政府和地主没有某种灵活性，农民在乡村经济内部的回旋余地就受到了更大的限制。移居、反抗或者靠出卖劳动力以挣工资为生，就成了仅有的选择办法。

农村阶级关系的恶化

地主、佃农和雇佣工人的状况，都是东南亚地区与资本主义的法律制度和资本主义的世界市场相结合的产物。在这种新的阶级结构之下，在地主与他们的佃农或工人之间的关系方面的最显著变化是，这种关系的保护性的、家长式的许多内容不见了，而变成了不受情感影响的契约性关系。以往在歉收年头提供生存保障的灵活的网络关系变得十分明晰而死板了，并且对丰年歉年不加区分。这种关系不再从满足佃户的最低需要出发，而是同土地所有者的固定索要权共始终。

这一转变实质上是权力问题。如前所述，佃户一般宁愿由地主承担农业风险，保护他们抵御灾害的袭击；而地主则希望佃户在任何情况下都能完租。这样，谁牺牲谁的利益以稳定自己收入的问题，就成了谁能够把自己的意志强加于人的问题了。[145]地主通常能够把风险转嫁到佃户身上，这是地主的相对力量不断增长的标志。在低洼地区人口大量增长（从1870年到1940年增长了将近三倍）和大部分可耕地已被占领的情况下，同仅仅拥有自身劳动力的人们相比，那些占有土地的人们要强大得多。

然而，地主实现交易力量的剥削潜能的能力，既取决于他们对稀缺的生产要素的占有，同样也取决于政治权力。他们在打破传统的租佃条件、霸占拖欠债务者的土地、阻止农民的组织动员等方面的能力，最终依赖于殖民地国家的国民警卫队与法庭，强制实施那些违背农民道义经济的契约。

表4总结了我们所论述的主要的结构性变化及其对地主与无地者之关系的影响。

表4 农业商品化与农民的阶级关系

变化的性质	对阶级关系的影响
1.在土地占有方面不断增长的不平等	对土地的控制成了权力的关键基础；在同寻求获得小块土地的佃户的交往中，土地所有者的地位得到了加强
2.人口增长	地主在同佃户与农业工人的交易中，其讨价还价的地位得到了加强
3.生产者和消费者的价值与市场价格的波动	为了生产和消费，佃户对贷款的需要不断增加，故土地所有者的地位得到了加强
4.“萧条期资源”（未确定归属的土地，公共牧场，免费燃料，等等）的丧失	可选择办法的丧失，削弱了佃户同地主讨价还价的地位
5.乡村再分配机制的恶化	可选择办法的丧失，削弱了佃户同地主讨价还价的地位
6.保护地主的财产所有权的殖民地国家	地主对当地的忠实追随者的需要程度降低了，因而能自由地发挥自己的经济优势

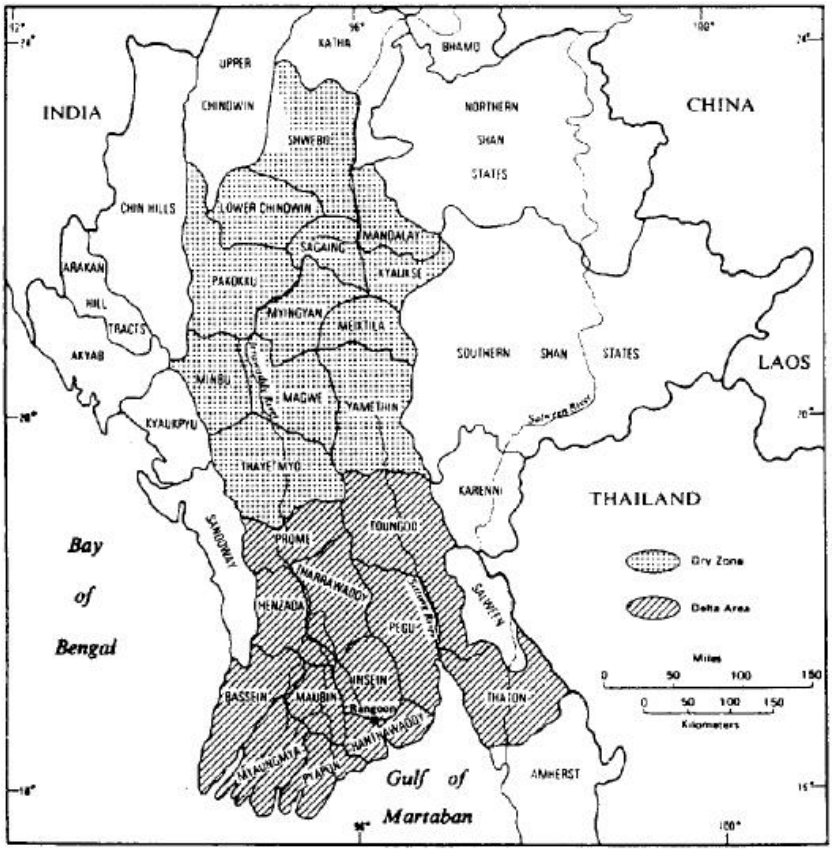
在地主与佃户的关系方面，有两个相关的变化，我们将在下面作较为详细的论述。一是所谓地主与佃户的“交易平衡”的恶化。这就是说，如果考察一下地主为佃户提供的货物与服务以及佃户为地主提供的货物与服务，我们就会发现，他们之间的交易发生了不利于佃户的确凿无疑的变化。很有代表性的是，地主提供了比以往少得多的服务，却从佃户或农业工人那里强行索取了同样多的甚至更多的东西。在这一意义上说，他们之间的关系，客观上蕴涵了更大的剥削性。[146]

然而，在农民的感觉上，关键性的变化主要不是地主可能会拿走更多的收获物（一般说来，地主总是如此），而是他们之间的关系从整体上失去了既往所具有的保护功能。它从具有某种安全性的依赖关系（即“保护人—委托人”关系），转变成了一种更加直接的、更加痛苦的现金交易的契约关系，它对贫弱者很少提供或者完全没有社会安全保障。东南亚农民对这一转变的反应，同欧洲农民对西方的劳动关

系从封建制到资本主义的转变的反应，具有许多共同特征。

在这个问题上，东南亚发生了实质性的变化。在缅甸南部和交趾支那西部的资本主义边远地区，地主的家长式统治从一开始就比较软弱，所以在使之变成完全契约化关系过程中没有发生什么“恶化”。在上缅甸爪哇东部和中部地区以及这种传统的人口密集地区，当地的社会模式对市场化模式的抗拒，在整个殖民时期，维护了封建关系的重要残余。在占有土地规模、地方性、农作物和种植技术方面的变化，也是明显的。然而，对于佃农和农业工人来说，境况一般都恶化了。一方面，地主可能拒绝按惯例发放收获前贷款，另一方面他们又会坚持歉收年头也得交纳全租；同时，即使佃户生病，他们也不再给予怜悯帮助了；再则，老佃户们被不需要什么帮助的、能力较强的竞争者所取代，而分成租佃制也让位于固定地租租佃制了。由于各地区的具体情况不同，变化的迹象可能大有不同，但其方向是相同的。

就资本主义劳动关系的发展而言，任何地方都不如下面将要论述的下缅甸和交趾支那两地区表现明显。它们都是东南亚资本主义农业新开辟地区的绝妙典型。缅甸人和越南人的传统居住中心一直分别是上缅甸和红河三角洲，虽然早在殖民主义之前，移民便开始南移，取代和（或）同化其他民族（缅甸的孟族和克伦族，越南的高棉人和占人）。然而，在殖民者和当地的资本大量投入排水系统和筑堤工程的刺激下，在日益增长的稻谷出口市场的推动下，到了19世纪晚期，人口南移运动呈现出相当大的规模。刚开始，这两个地区都具有劳动力短缺、贷款使用普遍、土地被强占以及货币经济等特点。从社会上看，它们在边远地区都形成了易变的社会结构，这种结构具有很强的变动性、分散而不牢固的定居模式和较弱的社会凝聚力，其混乱和无序状态也达到了一定程度。这些边远地区资本主义的特点，在缅甸的南方三角洲，在交趾支那的外巴萨（见地图1）显得十分突出；而在作为早期居住区的北方，则少有这些特点。开始时，迁往南方的移民常常能搞到土地，成为小土地所有者；但整个地区却逐渐为大规模占有土地者所控制，他们雇用大量的佃农和日工耕作。这两个地区都体现了影响东南亚多数低洼地区的社会经济变革方面的相当激进的形态，因而成为在农村阶级关系中的交易平衡发生痛苦变化的同时实现经济迅速增长的令人瞩目的实例。



地图1 20世纪缅甸的政治区划图

资料来源：M.阿代斯：《缅甸三角洲》（麦迪逊大学出版社，1974年）。

下缅甸

在缅甸，这一转变非常显著，从库珀1924年详尽的《关于农业佃户和工人的状况报告》中，可以十分清楚地看到这一点。[147]这份报告谈到的许多情况到了1930年代，都极大地恶化了。这种情况从表面上的繁荣时期（从1911—1914年到1920—1923年）开始出现，那时稻谷价格已上涨了三分之一。该报告的悲观主义情绪不言而喻：

［人们］发现，这一地区为非农人员所占耕地的比例和以全租出租的耕地比例，都在不断增加；以全租出租的耕地（即：对

> 男性亲属等人也不实行优惠地租）的比例不低于38%，有的地区达到50%、60%，甚至70%；佃户交纳的实物地租提高了。……生产成本提高了，而稻谷价格却没有相应提高，农业工人的状况恶化了。……简而言之，存在着迫切需要采取补救措施的情况。[148]

这一涉及农民利益之冲突的较为尖锐的阶段，往往同该三角洲各个地区边界的逐个关闭相重合。“可耕作获利的土地的日益稀缺和人口数量的日益增长，使得地主的地位比战前更加强大了。”[149]地主可以强行索取地租和服务，但是他们却缺乏同情和自责，这些都反映了地主力量的强大。

交纳固定实物地租的制度在整个三角洲是很普遍的。地租数额以丰收年份的土地产量为基准，尽管从1910年直到1940年的产量普遍下降，使得大多数佃户的地租负担占全部收成的比例越来越大。地主所得的稻谷数量不变，而打谷场上剩给佃户的稻谷数量却变化极大。例如，在汉达瓦底，1920年末的实物地租被确定为地主所要求的好年成产量的三分之一。然而，据住区官员估计，即便在好年成，地租也占到了收成的五分之二。当然，在歉收年份，地租可能占收成的三分之二。[150]于是，25英亩的田地，估产约1000箩稻谷，其中的350箩要用来交租。然而，这样大的一块地的稻谷总产量，一般很难超过900箩。

更不要说固定实物地租灾荒年头给佃户带来的痛苦了。库珀报告称，当地主在无地者不断增加、边远地区的开发结束之际占有很大的竞争优势的情况下，地租水平不断攀升。19世纪末，地租曾一直维持在占产量的10%到15%；但条件允许时，肥沃耕地的较大规模租佃地租就升到了50%到60%。[151]例如，在勃生区考察租佃情况的官员发现，从1914年到1935年，该地区的27块耕地中有20块的平均地租提高了，而且，“在许多情况下地租提高的幅度相当大”。[152]伊洛瓦底和勃固两地的地租增加量一直是非常突出的。至少在整个20世纪20年代，仅仅由于稻谷市场价格的坚挺，地主所得地租的货币价值一直在不断增加。因而，实物地租的升高，体现了可能由人口压力所造成的一种剩余利润。甚至在诸如马乌宾等对土地的人口压力小于上三角洲的地区，佃户于1925年的境况，比1915年的境况也差得多了。

无论对于佃户来说还是对于小土地所有者来说，稻谷价格的上涨都弥补不了因产量下跌和更高的地租所造成的亏空。从1914年到1924年的十年间，尽管稻谷的单位售价从132卢比上升到176卢比，但同一时期各地的生产工具费用和消费必需品价格均有50%到150%的增长（例如，耕牛57%，犁100%，耙100%，盐150%，干辣椒

80%，芝麻食用油60%，衬衣83%，缅甸男裙120%）。[153]这样大的价格差异，必然要在耕作者的生活水平上反映出来。

在历史悠久的少数乡村，地方惯例发挥着抵制传统地租增加的作用。即便在这些地方，地主也能设法使形势发生有利于自己的变化。最容易败露的、卑鄙的对付地方惯例的办法，就是设计一种多装谷物的“地主箩”。地主及其代理人设计“地主箩”的诡计可以说层出不穷。有些箩一装稻谷时便膨胀起来，有些箩的形状使之放不平从而多装东西；还有某些倒进谷物的特殊方法也能增加米箩的容量，例如，一边装箩一边使劲地多次摇晃就能多装不少谷物。佃户们采取掺杂稻壳的办法进行报复，但随着米箩的加大，他们不得不要么多交租，要么不再租佃。在外地主改用大于“乡村箩”的特殊的“收租箩”的能力，成了他们强行实施个人意志的可恨的象征。

> 地主米箩的准确容量只有地主自己知道，而佃户对此常常会夸大其辞。但村民们对米箩的看法可以从他们对它的称谓中看出来。例如，［缅甸］礼勃坦地主的米箩以“牛车杀手”而闻名：乡村箩相当于136个奶罐的容量，而“牛车杀手”的容量为150个奶罐！
>
> 地主们妄称拥有随意加大米箩的权利，佃户们对此极为愤恨，许多佃户认为这是他们现有苦难的根源。[154]

下缅甸佃户们的苦难与其说是平均收入问题（无论如何，他们比上缅甸佃户的平均收入高得多），不如说是不安全问题。看起来确定无疑的是，对佃户伤害最大的是收入的波动和租地使用权的不稳定，并且缺乏上缅甸的任何为耕者至少提供些保障的社会约束。[155]而下缅甸的土地租佃，变得相当死板。下缅甸的土地租约是一种标准的正规文书、严格的契约，而上缅甸的土地租约则是一种由习惯法约束的口头契约。上缅甸的大部分佃户是对半分成的谷物交租者，与地主住在同一个村庄，并且常常有亲戚关系。而下缅甸的大部分佃户则向在外地主交纳固定地租，很可能同地主从不谋面。

伊洛瓦底三角洲农民的主要的不安全感，在于他们对土地的使用权方面。下缅甸的大部分人口已经属于纯粹的雇佣工人范畴，完全受劳动力市场和必需品价格的的支配。[156]那些有幸成为佃农的人们，也很难指望能长期租用同一块耕地。20世纪20年代初库珀的典型调查的结果，正好说明了土地租佃已经变得多么不稳定了。在丹洛瓦底地区的杰宾高克，106家佃户中只有4家租用土地期限达到或超过12年；在丹洛瓦底的礼勃坦，130家只有8家如此；在汉达瓦底的吞瓜，99家中只有7家如此；而在永盛的泰克基，仅有一家租佃同一块地的

期限达到了12年。

在19世纪末20世纪初，这种租佃的不稳定常常是一种健康的标志，说明佃户们努力地自买耕地而成为小土地所有者。然而，到了20世纪20年代末，它几乎始终象征着佃户已经破产而去另寻租佃机会了，或者极可能加入了农业工人的行列之中。在诸如丹洛瓦底这样的人口密集地区，佃户向上发展的变动性在1920年前就已经不大可能了。“由劳动者上升为地主的社会地位变化，若干年前曾经是易如反掌之事，而现在则几乎不可能了。”[157]

人们不难弄清为何租佃关系不稳定、佃户们最终都可能沦为雇佣劳动阶级的一员。地租如此之高，以致佃户只有在丰收年头才能交得起租而不背上沉重债务。杰宾高克的四位佃农幸运地租用土地达12年之久，他们交纳的地租较少；但即便如此，“在歉收年头除非得到减租优待，他们仍然交不起地租”。[158]

对于绝大多数佃户来说，失去租地权是同这一事实直接相关的：地主在歉收年头也极少减免地租。

> 当佃户因不可控制的原因使得产量远远地跌至佃户与地主双方签约时预计的产量之下时，当初确定的公平地租，就显得不公平了。在此类情况下，地主减租是迄今为止的惯例。但是，既然放债者和其他非农人员拥有的土地如此之多，这一惯例便日益淡化了。[159]

由于下缅甸人口变化的不平衡，取消减免地租有个复杂过程。在诸如汉达瓦底这样的人口较为稠密的地区，在外地主数量激增，因而早在1910年就明显地停止了减免地租。[160]然而在其他地方，直到20世纪20年代，土地制度仍然保留了重要的灵活性措施。甚至在以高地租闻名的丹洛瓦底，住区官员也注意到，1910年，那里的固定地租在歉收之后有所改变。“如果产量低于这一数额［据以计算地租的数额］，实际交租额便常常低于名义上已达成协议的数额。”[161]他还注意到，“缅甸人造就了善良仁慈的地主，来年的土地承租提供了地主荒年自愿减租的例证。”[162]即使在这个较早阶段，慷慨减免地租的做法也有例外情况；而当地主拒绝减免时，佃户的反应便可以想见了。

> 据说，［毛淡棉区马达班山区的］这位地主不搞任何荒年减租；而且只有当清算了历年欠租后，才可能把佃户完全有权得到的东西付给他们。我仅仅听到佃户们讲述这种情况，但不能说他们对这位地主的憎恶是完全没有道理的。[163]

然而，从20世纪20年代开始，减免地租越来越成为例外而不是规则了。正如阿代斯所指出的："在发生变革的几十年间，不管佃户的境况多么危急，许多地主都不会减租。"[164]在1936—1937年和1937—1938年的收获季节，尽管勃生地区的庄稼歉收，也只有极少数的佃户获准减租，而且同庄稼歉收的幅度相比而言，减租数额微不足道。[165]曾经带有事实上的极大灵活性的固定实物地租制度，变成了严格认真的纯粹的固定地租制度。当生存风险转移到耕者身上时，出现了不满的迹象。1928年，马乌宾地区的住区官员指出：

> 对于可靠的租用土地，佃户的抱怨一般在于，地主索要的全部地租几乎恒定不变，不会因产量降低而予以减免；即使地租有所减少，同产量不足也毫无关系。但是，由于同意以规定的租额租佃土地的人很多，地主认为不需要减少地租。地主仅仅把土地视为财源，而对土地的耕作毫无贡献。[166]

随着新开辟地区的关闭和劳动力后备军的日益增长，地主有可能通过牺牲承租人的利益以稳定自己的收入。

典型的情况是，地主选择那些自己拥有耕畜、有交租能力者做佃户。这就使得稻谷收获前对地主的贷款要求大大减小了，使得地主能以优厚租额出租更多的土地。在歉收年份，这样的佃户也能千方百计地攒钱完租，哪怕是到外边借钱或是变卖耕畜，因为"佃户最害怕的是续签租约遭到拒绝"。[167]当佃户的财源被榨干取尽之后，地主就会找较有希望的新佃户取而代之。从总体上而言，在农村阶级关系的结构中，出现了一种齿轮效应般的下降势头。正如破产的小农主沦为佃农那样，还不起债、交不起租的佃农沦落为雇佣工人阶级。19世纪90年代尚能攀登阶梯上升的耕者，此时开始走下坡路了。同佃户们失去了减免地租的好处类似，无地者的劳动条件也在恶化。早在1910年，库珀就已经注意到，"随着人口的增加，工人可以挣得的工资额开始下滑了。"[168]自1912年到1922年，不但庄稼汉的绝对货币工资额几乎下降了20%，而且，如果考虑到该阶层的日用品价格的标志——稻谷成本的上涨，他们的实际工资大概下降了35%之多。[169]生存保障问题或许更为重要，很少有工人现在是按季受雇的，多数是按天或按农活受雇；其结果是，"以往患病时所享有的自由被取消了；工人一旦生病而上不了工，就更可能被裁减掉。"[170]

保护和双向互惠的契约义务在很大程度上依然是上缅甸的"地主—佃户"关系的特征，而在下缅甸则已被彻底打破了。除了收取固定不变的高额地租和不断增加的贷款，在这个三角洲的地主和耕者之间，很难找到其他方面的联系了。其他所有服务统统消失了：土地所有者的个人援助和经纪人事务，地主对于乡村福利的贡献，他们在耕

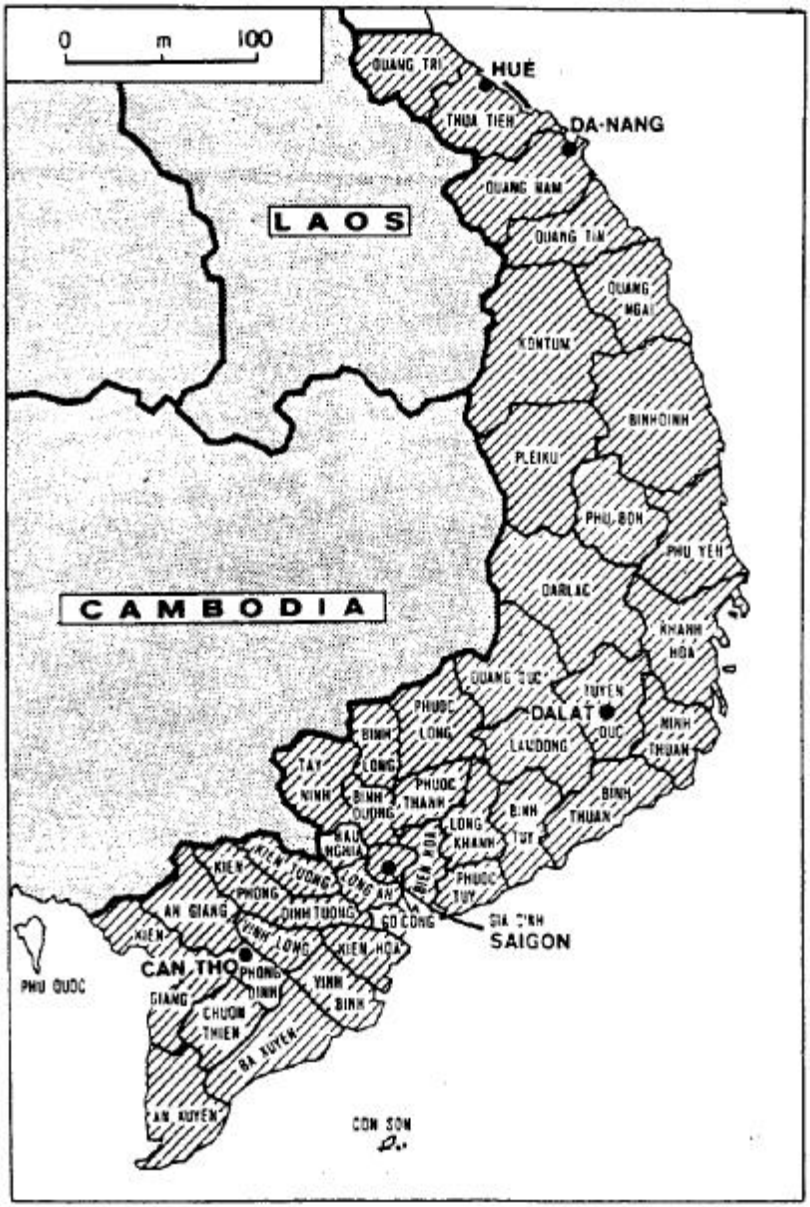
作技术方面的帮助，特别是曾经为佃户提供某些生存保障的地主在索取方面的灵活性。所有这些服务的消失，意味着土地所有者可能拥有的相应的合法要求也消除了。

到20世纪20年代，“地主—佃户”关系中不断增长的敌意十分明显。从未成为一种伟大的个人忠诚的关系，现在不能经常地满足佃户的最低限度的需要了。只要有可能，佃户们就要违反他们的租佃条件。他们早早地收割一些庄稼，偷偷地卖给小商贩，却对地主说是付给收割者和打场人了。如果眼看收成不好，那些得到贷款的佃农就常常携款出逃，并且尽量多地带走粮食。然而，农民所采取的最具特色的手段，似乎是在年成不好时，基于自己的生存权利而拒付地租。

> 在1922年和1932年，本报告中的13个地区的地主，分别提出了918起和797起关于佃户交租问题的诉讼案件；如果根据我在永盛和勃生档案室所查到的资料进行推断，这些诉讼案件中的大部分之所以不得不提出来，就是因为佃户认为自己在农作物歉收时没有得到公平待遇，因而拒绝足额交租。[171]

佃户被带上法庭之后，实际上总要被责令交足租契中规定的全部地租。然而，佃户的此类反抗，准确地表达了他的道义经济观。佃户显然认为，地主的索取不可能合理地延伸至自己的生存资源。在好年头，佃户的生存权和地主对剩余物的索要权都能得到满足；但在坏年头，地主只有侵犯佃户所认为的自己对收获物的重要的道义权利才可能收到地租。

这个三角洲的地主对于暴力的日益依赖，反映了对他们的索要的日益增长的反抗。对地方规范的每一次背离，都意味着对强制力的更大的依赖。例如，库珀曾描述这样一位地主，他违背了优先雇用本村人的规范，因此，由于他“从远方雇用佃户……因而不敢在黄昏时分去察看自己的田地，以免被人打破头”。[172]渐渐地，甚至法院也不足以强制实施地主对地租的索要权了。于是，地主不得不在收获期临近时雇用更多的看守人，雇用更多的打手保护自己，以防备已被解雇的佃户滋事。随着农村的安全越来越成为问题，多数地主移居本省城镇中了，因为在那里既安全又有社会声望。“对于土匪抢劫和偷盗的恐惧，也把许多有点钱的人赶进了大城镇和大村庄。毫无疑问，他们当中的许多人愿意住在自己的出生地；但近些年来，他们对于生命财产的不安全感，迫使他们到人口更为密集的地区寻求保护。”[173]



地图2 越南南方

地主的私人武装的壮大同佃户的骚动组织的成长同步进行，后者旨在寻求减免地租和租地使用权的保障。作为大萧条的结果，这种不断增长的组织上的对抗将会加深并采取更为集体化的形式，最终引发

了从1930年到1932年间席卷下缅甸的沙耶山起义。不过，起义的构成要素在十年前就已经出现了。

越南的交趾支那

在交趾支那的湄公河三角洲，“地主—佃户”关系的发展过程也遵循了下缅甸的模式。这里也存在着市场力量不必同现存的前资本主义社会秩序进行竞争的新开辟地区。随着人口的增长和新区的开发殆尽，这里的租佃条件变得强硬了。[174]地主利用其不断增长的讨价还价能力，提高地租并废除以往所提供的服务；最重要的是，地主还把风险转嫁给佃户，以确保自己有稳定的收入。

在这里，主要问题也不是贫穷本身，而是经济上的不安全感和社会保护组织的匮乏。正如下缅甸的耕者平均说来比上缅甸的吃得好、劳动强度小，交趾支那的佃农比北部安南和东京的人口更为稠密的传统地区的佃农吃得好、劳动强度小。因此，差别不在于佃户的平均收入方面，而在于土地制度使得佃户承受气候和市场风险的程度上的不同。在这一意义上说，越南南方佃农的较高收入并不能阻止农村阶级关系的爆炸性程度的发展。

甚至早在法国人到来之前，交趾支那就一直是大土地所有者和无地农民共居的地域。湄公河三角洲永隆省的财政官1840年致明命皇帝的报告指出，极少数人家占有了大多数土地，而70%到80%的人口没有土地。[175]法国人实行的政策进一步推动了这些新开辟地区的发展趋势，其中包括慷慨地赋予法国公民和越南合作者以土地特许权，并且无视大量的强占土地和颁布所有权中的腐败现象。此外，再加上小土地所有者由于负债而不断地失去土地，到了20世纪30年代，这一政策造成了如表5所示的极端不平等情况。

表5 1930年交趾支那土地占有的不平等[176]

	占全部农户的百分比	占土地拥有者的百分比	占耕地面积的百分比
无地者	67		
0—5 公顷	24	72	12.5
5—10 公顷	5	15	42.5
10—50 公顷	4	11	
50 公顷以上	0.8	2.5	45.0

这些统计数字在各省之间大有不同。在诸如交趾支那顶端的薄寮等新开发地区，土地占有制受到更大的扭曲，而在诸如交趾支那中部的美裟等老区，则相应地有较多的小土地所有者。尽管存在这样的不同，无法掩盖的事实是：交趾支那的社会结构呈现两极分化状态——大量的无地者面对着大约8000多户组成的强大的大土地所有者集团。而在东京，此类大户不足500家，在安南则不到100家。[177]

家长制从来不是这个三角洲地区地主的特质。但是，当劳动力仍然短缺、边远地区仍然开放的时候，家长制因素是存在的。在这一时期，对阶级关系的描述归结为由大土地所有者所代表的“半封建权威”，那时他们常常住在自己的土地上，为自己的从属人员提供“保护”。[178]“他们在自己的土地上聚集起许多佃户家庭，佃户们租种的田地少则5公顷，多则20公顷。以大地主为放债者的佃农以及小土地所有者，形成了大地主的真正的被保护人队伍。”[179]我们发现，年老的地主们怀念旧时的日子，那时候，作为对佃户服从的报答，他们帮助佃户应付生老病死等大事，佃户如有需要他们便提供贷款。[180]但我们不能夸大地主的慷慨，他们一开始无疑是投机者。也许布罗谢诺的结论是准确的：“像治病救人的医生有时免费分发药品一样，由于歉收而减租的地主、收养佃户子女的地主也不乏其人。”[181]当然，说仁慈的地主“不乏其人”，也意味着仁慈并非地主的典型特征。

前已论及，佃户对土地制度的主要的检验标准，就是看收成不好时会发生什么情况。尽管租佃契约本身没有赋予佃户在此种情况下的任何减租权利，但有证据表明，直到20年代甚至更晚些时候，地主认为满足佃户的最低限度需要是符合其自身利益的。“地主们的普遍做法是，从佃户们那里拿走了他们满足家庭生存需要之后所剩下的全部东西。”[182]把满足生存需要之外的全部剩余物都转移到地主手中的制度，其剥削性是显而易见的。然而，佃户的基本需要至少构成了对收获物的首要的要求权。地主的这种习惯做法的形成，很可能主要是

由于新开辟地区劳动力缺乏所致，尽管可以认为儒家的义务传统也可能发挥了推动作用。

从1920年到1940年间，小土地所有者、佃户和农业工人的境况明显吃紧。小土地所有者在生产费用、纳税和消费方面的现金需求，使之陷入负债状况，并且常常要变卖土地。当地的大地主成了其占有少量土地的被保护的债权人，被保护者以其仅有的土地作抵押，此之谓“有条件的变卖”。如果小土地所有者不能如期偿还债务，所抵押的田地就转归债权人所有了，自己就成了佃户。正如Y.亨利所指出的那样：“这种［土地占有的］集中在每次歉收之后表现得特别突出。”[183]

到1920年，占三角洲人口大多数的佃农，目睹了地租的稳步攀升，因所租土地的大小和肥沃程度以及承租人之间竞争程度的不同，地租额从占全部收获物的40%升到了60%、70%之多。[184]地主所攫取的剩余价值达到了以规定的租额放债获利的程度。由于大多数佃户缺乏生产和消费资金，他们被迫在稻谷价格昂贵的播种季节贷款，而在收获季节——稻谷价格奇低时——偿付与贷款等值的稻谷。其结果，地主的实际利率接近200%。

由于力量平衡的改变，大多数租佃契约皆以好年头的土地产量为基准，书面规定固定额实物地租。[185]当然，同在缅甸一样，所谓“好年头”的概念，不过是专门设计出来使地租最大化的越来越空想化的数字。在西贡附近，一个有固定地租收入的庞大的地主阶级，常常坚持索要货币地租，以省去上市出售稻谷的花费，使自己免受稻谷市场波动的影响。[186]

当放债的大土地所有者受地方城镇或西贡的吸引，开始实施代理人办法时，“宽恕”的做法——逢歉收必减租——越来越少见了。实际上，大多数地主坚持要把土地出租给那些自己有生产资金和耕畜的付得起租的佃户，以便减少“宽恕”的需要，从而避免拒绝“宽恕”可能激起的愤慨。[187]

最后，当解雇破产佃户从而有利于较有能力完租的人们时，土地使用权的保障便衰落了。到了20世纪20年代，被解雇的佃户除非迁居城市，就没有什么机会再成为小土地所有者了，因为此时新开辟地区可买来耕种的土地在迅速减少。相反，他们要么同别人竞争租佃的机会，要么就沦落为农业雇佣工人阶级的成员。类似的丧失保障问题也给雇佣工人队伍带来打击。越来越多的工人按天或按周受雇，而不是按季或按年受雇，其劳动工资常常以现金支付而不是以实物支付。

损害交趾支那农民的交易地位的一些经济力量，在东京和安南也起着同样的作用。亨利对1930年之前的东京所作的研究指出：“这些地区容易遭受旱涝等灾害从而造成农业严重减产，因而这里的地主更愿意采取［固定地租的］租佃形式出租土地。从前，这种土地出租形式是十分少见的。随着城市居住者——其中一些人希望拥有农村地产——的增加，这种形式慢慢发展起来了。”[188]这些地方变革的方向可能是完全相同的，但东京和安南传统的地方社会结构，对于变革具有强大得多的抵抗力。东京和安南仍然是拥有少量土地的农民的大本营，而无地者中的多数人都是分成租佃者，他们租种村内地主而不是别的村地主的田地，其租地使用权是有保障的。最重要的是，分成租佃的规范承认耕者生存要求权的优先性，“遇到歉收年成，地主将全部收获物都留给佃户”。[189]

在东京和安南，确实也有土地占有与农村权力相结合的现象，但不像交趾支那那么严重，也没有带来如此严重的经济不安全因素。例如，在兴安省（东京），在20年代的连续六次粮食歉收之后，大批农民失去了自己的土地，土地都转到了放债者手中。然而，“这些得到了大量地产的人们，一般都把土地的原主人收为自己的分成佃户，有时还保护他们免受佃户在农作物收成方面的风险。”[190]就农业工人而言，其数量没有交趾支那的农业工人那么多，他们得到的保护却好一些。他们中的相当一部分人是按年受雇的，“当［东京的］年度工人因工伤病时，雇主必须负责他的食物和其他需要，必须给付工资。”[191]东京之所以很少有人移居到交趾支那，上述社会保障机制实际上发挥了明显的重要作用。尽管南方的平均收入高得多，但在20世纪20年代，很少有人愿意放弃自己的较为安全的贫困生活而选择南方新开辟地区的冒险生活。[192]在那些果真到南方冒险的人们之中，大部分都是被大农场主的代理人在地方当局的协助下强逼去服劳役的。

交趾支那的大部分地主同佃户的关系是清楚的：地主们只不过是收租人和高利贷者，他们决然谈不上保护佃户，而是要佃户们承担粮食歉收的全部后果。与此形成对照的是，安南和东京的地主同其分成佃户的关系是不明确的：它依然既有保护又有剥削的因素。亨利对东京中等地主和大地主的描述抓住了这种两重性。

> 这些中等地主一般都是社会名流或者是担任某种公职的人，并常常滥用职权。他们知道如何保持自己在民众中的良好形象，例如在节假日表现得慷慨大方些，或者向全村或宗教团体赠送礼物。［大业主中的］许多人很聪明，知道如何树立自己的公正形象：一方面故意作出符合自身利益的慷慨举动，另一方面又有力

地镇压那些桀骜不驯的债务人（以收杀鸡儆猴之效）。[193]

东京的地主们并不是热心公益的一类人，但有约束作用的社会背景使他们不得不如此。地方当局和通行的社会规范是强有力的。这里的地主没有南方地主那样多的大片土地，殖民政权日常显示的力量也不像南方那样无所不在。地主们最多是雇用些游民打手，供给他们大烟和酒。但证据表明，地主们仍然认为，自己至少应当维持温和程度的地方关系。

如果说在安南和东京，农村的阶级关系组织很难是诚实的；那么，在交趾支那，租佃期内没有任何社会保障的情况，则激发了早期的冲突和战争。“佃户的逃跑现象和对于收获物分配的争执都表明，［土地］契约是强加于佃户的，是佃户们不得不忍受的东西，而不是他们自愿接受的东西。”[194]

> 像《忠告》［1928年5月11日］所报道的下述特殊事实，在逃亡者的动机问题上，比心理学解释教给了我们更多的东西：四位佃户袭击了金瓯的地主阳和莱先生，抢走了价值20000皮阿斯特的60张欠条和2000皮阿斯特现金。此前一天，他们还运走了32000公斤稻谷。[195]

在佃户们进行反抗的同时，地主们也有相应的组织动员。为了保卫成熟期的稻谷，他们雇用更多的看守人员；还有，例如在缅甸，地主越来越厉害地使用作了手脚的量具来增加自己所得收获物的份额。[196]到1922年，据说，为了防范土匪盗窃，交趾支那的地主都在自家的窗户上安装了铁护栏。[197]用于更加明确的控制措施的投资也增加了：1919年的治安预算为770万法郎，到了1929年，增加到了2070万法郎以上。[198]当然，这些仅是一些显著措施，但足以表明农村阶级关系的质的变化。

特别是在交趾支那和下缅甸地区，保护耕者免受最坏结局打击的租佃制度的衰落是最为明显的。虽然如此，在东南亚低洼地区的其他地方，也可以看到同样的发展趋势。[199]然而，这种趋势的发展程度如何，取决于地方社会结构的抗拒性和殖民政权在本地区的侵入程度。在诸如上缅甸、东京、安南和爪哇之类古老王国的传统核心地区，资本主义的土地占有方式被扭曲了，但并未彻底打破古老形式的社会保护和庇护。然而，边远地区允许充分发挥市场机制的作用，使得地主得以充分利用权力的竞争优势——对土地的竞争和殖民地的法律制度使得他们掌握了权力。

土地所有制的变革与世界经济

从较为灵活分散的“地主—佃户”契约转变为直截了当的现金交易关系的历史，同时也是东南亚地区与世界经济相融合的历史。在这种融合最为彻底的地方，比如下缅甸和交趾支那，对依然存在的一些传统联系的破除也就最为彻底。

如果佃户认为被骗去了惯例上的租佃曾经提供的相对的安全保障，我们就必须认识到地主也陷入了对他提出要求的更大的经济网络。地主可能曾经给予佃户的社会保障成了非常昂贵的奢侈品。从1870年到1925年，土地价格莫名奇妙地飞涨，对于每公顷土地的同样多的利润来说，投资所得的利润大大减少了。[200]如果土地的产量无法提高，人们就要出售土地获利，把收入投资到别处去。[201]实际上，要使土地的产出更多，就是要佃户生产得更多。由于粮食价格上涨，为佃户提供的无息稻种贷款，使地主的货币损失更大——这些钱用到其他地方会有更大的好处。顺便指出，正是由于这一原因，放高利贷成了交趾支那和下缅甸的地主最有利可图的事情。“是佃户就要遭受剥削，而对种稻者的剥削必有波动。”[202]一旦劳动力供应充足，地主雇用完全的季节工就没有任何经济意义，因为此时他们可以雇用日工或计件工，从而不必承担雇工的任何福利责任。总之，惯例上的租佃和雇佣安排的机会成本大大增加了，地主们相应地废除了这种安排，或者在市场条件下收回这方面的成本。地主沿着这一方向究竟行进多远，不但取决于他自己同渴求土地的农民讨价还价的力量，而且取决于国家对于背离传统规范所激起的愤怒反应的压制能力。

至此为止的论述可能给人们留下了这一印象：对于佃农和工人说来，生存保障的丧失，是一个渐进缓和的变革过程。但与其相反的说法可能更为正确：这种变革的传播是在绝大部分同世界市场相联系的一系列强烈冲击中实现的。

歉收时安全保障安排的可靠性和价值只有在危机中才能得到充分检验，这具有农民所努力创造的安全保障的性质。在20世纪初的大部分年代，缅甸和越南的耕者一定明白，其保护人所提供的社会保障日益脆弱无力，但除非他需要坚持提出某种要求，他不知道这种脆弱无力究竟达到何种程度。只要新开辟地区保持开放，只要劳动力不足，就有许多生活出路，这意味着即便地主不履行保护义务，荒年也不至于造成多么大的灾难。甚至当人口变化使得地主处于控制性地位时，

保持强势的经济也能掩盖和抑制农民失去保护所带来的全部社会影响。20年代的情况基本上就是如此。生存保障在遭受侵蚀，但稻谷的高价、由此产生的农业劳动所得，以及不断扩张的贸易、工业部门，有助于补偿失去保护的损害。只是在大萧条时期，由于所有这些机会都丧失殆尽，地主的剥削角色才非常突出。

1907年，发生了一次可以称之为小规模预演的事件。那一年，起源于美国的信贷危机把缅甸和交趾支那的小业主卷了进去；由于先前的土地暴涨，这些人当时已经深深地陷入了债务之中。由于切蒂亚尔（来自印度南部的一个放债种姓）取消其贷款的抵押品赎回权，许多小土地所有者失去了自己的土地而成了佃农。这场预演也影响到了反抗的形式。“有人对我说，在［下缅甸］抢劫中兴起的市场，其源头可以追溯到1905—1910年，那时土地暴涨引起的崩溃使得许多人离开了自己的土地。”[203]在下缅甸从1900年到1920年期间所丧失的土地中，大多数是在这短短几年间失去的。1908年越南发生的大规模农民抗税事件，也是由这次信贷危机所造成的现金短缺激发起来的。

1907年的冲击，给一些人带来了巨大损害，也为1930年的动荡作了些准备。每20公斤稻谷1929年曾经卖到1.40皮阿斯特，到了1931年仅卖得0.72皮阿斯特，1934年则卖得0.30皮阿斯特。这些稻谷价格上的变化，造成了土地占有净收益的巨大损失。农业的现金成本和债务负担越大，则损失越大。在交趾支那中部的古老省份，土地净收益从1929年的每公顷34.30皮阿斯特跌落至1934年的4.60皮阿斯特。然而，在大量吸收贷款的外巴萨地区，净收益从1929年的每公顷33.70皮阿斯特一直跌至1934年的1.80皮阿斯特。[204]

危机的冲击波及社会结构的各个阶层，每一个受害者都要尽可能地把损失转移给比自己软弱的团体或个人。由于20世纪20年代的持续繁荣而成为债权人的大地主，实际上一夜之间突然失去了大量财产，以致自杀事件在这个阶级中并不鲜见。[205]在交趾支那和下缅甸的较大的受损害者中，自然包括负债的小土地所有者。[206]由于稻谷价格像从前一样低，他们满足不了自己的债权人的要求；而在其债权人方面，他们在经济边缘地带活动，也不能满足来自信贷金字塔上一层人对他们的要求。在交趾支那同在下缅甸几乎同等重要的切蒂亚尔放债人，取消了抵押品赎回权，而成为本来并不想占有的土地的所有者。1930年，他们控制了伊洛瓦底三角洲6%的土地，而非农人员总共占有19%；1937年，他们拥有三角洲的25%的土地，而非农人员总共控制了足足50%。[207]在交趾支那，土地减少的比例几乎与此相似。对于大部分占有少量土地的农民来说，这意味着从较为安全的生存状态被迫沦落为佃农阶级成员或者雇佣工人。得到殖民地政府支持的紧急

信贷和议定的财产授予措施援救了许多大地主，但小土地所有者却从未得到这种信贷。[208]

佃户们也忍受着痛苦。大多数佃户的农作物贷款都要以等值现金偿付，而当稻谷价格暴跌时他们便偿还不起了。虽然他们没有什么可以失去的土地，但是，当地主或债权人尽力压榨时，他们就很可能失去其全部收获物连同其存款和耕畜。“从1930年到1931年，格外众多的佃户失去了已经租种的土地”，加入到无地工人的行列；他们在伊洛瓦底三角洲四处徘徊，渴望找到活干。[209]甚至那些依然呆在同一块地上的人，也难以指望得到任何信贷或生存资金，去争取下一季作物的丰收。佃户们只能依靠自己。他们的地主和债权人，远远谈不上帮助他们，而是进一步迫使他们为了勉强生存而不顾一切地努力奋斗。

农业工人遭受的打击最为沉重。由于经济收缩，工人人数增加了，而供其竞争的工作机会却越来越少。他们曾经在稻谷价格看好的市场的激励下，一直耕种着勉强维持生存的土地；现在，他们的耕种工作消失了，农业部门以外的工作也消失了。一份关于20世纪30年代初期汉达瓦底的情况报告指出：“这个阶级的人们受苦最大，正过着勉强糊口的不安定生活。”[210]根据R.桑瑟姆的统计，在交趾支那，雇工的五口之家的平均大米消费，从1929年的800公斤下降到1938年的267公斤。此类悲惨的统计数字足以说明问题。[211]

最为明显的证据或许是出口数字，可以用来说明地主和债权人把沉重的负担转嫁给佃户和工人的权力。在下缅甸和交趾支那两地，萧条时期的大米出口量实际上增长了。尽管每个地区的种稻面积减少了，但地主们为了弥补自己的损失，在国家的帮助之下，能够从农村榨取更多的稻谷。结果是人均大米消费急剧下降。至于缅甸的情况，宾斯总结说，“在20世纪30年代，全体居民的人均大米消费低于20世纪20年代，但其间不存在任何社会的或职业的变化，可以使得人均大米消费的降低成为自然的和自愿的现象。”[212]他的关于全缅甸的统计数字表明，平均大米消费的降低幅度超过了10%，而下缅甸的降低幅度更为严重。越南的情况也是如此，大部分统计数字表明，那里的大米消费的恶化程度是交趾支那最为严重的。[213]

至少在交趾支那和下缅甸，事实上的饥饿情况是不多见的。通过尽量缩减开支，比如由吃米饭改为吃不太喜欢的食物，通过拒付地租以及尽量多拿些收获物，大多数人活了下来。事实上，从动物所需的卡路里摄入量方面说来，下缅甸和交趾支那的耕者或许比上缅甸、安南和东京的同胞们要好得多。然而，在湄公河和伊洛瓦底三角洲，佃户和地主之间的交换平衡已经变得明显地有利于地主；特别严重的

是，由于20年的结构变革而遭到削弱的对佃户的基本需要的满足——通过减免地租或者提供自由的信贷，现在又受到致命的打击。与此形成对照的是，安南的农民所遇到的生存问题直接威胁到他们的生命，但那里的问题主要是税收问题，而不是农村阶级关系的大规模恶化问题。

对于这种在生存安全方面的冲击，农民们尽其所能地进行了反抗。在交趾支那，他们拒绝支付对于自己的已被缩减了的资源的任何索要。“拒绝支付的真实精神席卷整个交趾支那乡村。因为处于危机时期，人们不再还债、纳税了。”[214]佃户们只支付自己愿意支付的东西或者什么都不予支付。有时候，他们拒绝支付的理由是正在危机阶段，同时基于这一事实，即土地在某种程度上是被人通过合法的骗局、殖民地补助金或者拖欠贷款等手段，从他们那里偷走的。至于偿付某些东西的人们，他们常常是在留下了维持家庭成员和牲畜的生存所需、付清下一季农作物的成本开销之后，将剩余收获物的一半交给地主。[215]“生存需要优先于对收获物的其他任何勒索”，这一普遍信念在这里得到了再清楚不过的表达。

20世纪30年代初期，人们目睹了早先的土地制度所提供的经济保障的少量残余如何被剥夺殆尽。古老的土地制度决不是一种空想，并且必然地提供了较大的安全感。“只要年老的地主们还活着，他们就要保持父辈的传统，但他们中的许多人已经死去。他们的子孙后代不再遵循其古老的家族制习俗了；他们行使自己的权利，但忽视了自己的义务。”[216]在萧条期尔虞我诈的金融界，地主们抓住一切机会，捞回在出租土地中所蒙受的损失。“他们对佃户施加的压力达到了最大程度。”“他们的行为否定了自己所宣称的同佃户的团结一致，否定了切实可行的双方利益的互补。”[217]这里的重要问题在于，土地制度已经失去了对待佃户的灵活性，因而失去了道义基础。地主要求佃户服从的脆弱主张一直依赖于对社会公正的最低要求的满足，即为佃户提供生存保护。一旦这种保护消失了，那么，自愿服从的最后残余也就不见了。收租、收税或者解雇不顺从的佃户，都需要具有不断增长的强制手段。老佃户同新雇来取而代之的新佃户相互争斗。当地主废除租佃关系时，佃户和劳工除了举行正式的诉苦和抗议集会，还采取行动强占土地，拒绝离开。正如第五章将要谈到的那样，在不到一年之内，这种反抗便演变成了地区性暴动。

至于伊洛瓦底三角洲的缅甸农民的反应，如果说有什么不同的话，那就是它的激烈程度更甚。当佃户们强烈要求给予减租和其他让步时，地主则雇用更多的农村流氓无产者专事收租。大量土地从缅甸的破产地主手里转移到了他们的切蒂亚尔债权人手里，缅甸劳工和印

度劳工之间对于日渐减少的工作机会的竞争十分激烈，这些事实为那里的暴力反抗提供了强烈的共同心理基础。[218]缅甸的地主如果能取消欠切蒂亚尔的债务，他们就会得到好处；缅甸的水稻田经纪人如果能取代印度的经纪人，他们就会得到好处；缅甸的佃户和劳工如果无须同印度对手竞争租佃机会或米厂、码头的工作机会，他们也会得到好处。暴力事件则在那些经济混乱最为严重、同印度人的竞争最为激烈的地方——也就是在三角洲的东部和中部地区爆发。

反抗形式始终包括从偷盗、抢劫到颇有周密计划的旨在革命的艰苦努力。在缅甸，竞争者和债权人常常是印度人这一事实，似乎为缅甸人的阶级合作提供了起码基础——除此之外，这里所存在的问题同交趾支那的问题实质上是完全一样的，诸如租地使用权的保障问题、危机时期的地租、债务和赋税的减免问题，以及保障生存的贷款问题。

如果说交趾支那和下缅甸两地区的农民实质上可以相提并论，这恰恰是因为早在30年代之前，这两个地区同世界市场的结合，就在其社会历史上产生了趋同现象。它们成了流向伦敦和巴黎银行的金融动脉网络上的毛细血管。作为毛细血管，它们的发展得到来自宗主国的大量流动资本的推动，而哺育其成长的金融中心的衰退，又最容易使它们受到严重危害。在这一意义上说，湄公河和伊洛瓦底三角洲的土地制度史，成了世界经济史的地方性变体。[219]当然，它们仍然保留着自己的特色，但改变其居民生活的主要经济事件发端于其他地方。与此相对照的是，在上缅甸、安南和东京这些传统的心脏地区，虽然很难避免世界经济的影响，但由于相对地独立于世界经济，所以仍保留着各自的某种自主性和内在动力。

市场一体化对农民生存保障的影响主要是，它把卷入市场之中的人们的经济生活联合起来、融为一体，并且第一次使社会保障有可能遭遇到比以前更大规模的损害。与此相对照的是，19世纪东南亚的保护人与委托人之间的关系因地区的不同而不同，并主要取决于地方性因素。因此，农民福利和交易地位的恶化，一般被归因于诸如劳动力供给量、农作物亏损和战争等局部条件。然而，世界经济的侵入稳步地消除了零散的生存经济的地方特质。土地租佃条件在这家地主和那家地主之间越来越趋于一致，并且创造了一套新的共同经验。

从根本上说，萧条同庄稼歉收不是一回事了；农作物种植大约同以往一样，但租佃或农业劳动方面存在的保障被取消了，对收获物的索要更加残酷无情了。社会精英不再履行农民的道义经济要求于他们的义务了。如果不是处在市场经济条件之中，此种阶级契约的大规模崩溃是难以想像的事。

第四章 作为勒索者的政府

就殖民地制度而言，似乎没有任何东西比赋税更能激怒农民。在许多有农民参加的示威、请愿或起义中，很难发现不以赋税负担之重为突出申诉内容的。在1848年红河三角洲洪灾和粮食歉收之后以及在1908年一次世界信贷危机之后，对赋税和劳役的大规模的抗议，震撼了印度支那的许多地方。[220]在1930—1931年间的数次暴动和1931年以义安苏维埃与河静苏维埃知名的农村起义之前发生的大多数抗议活动，矛头多半直接指向国家的赋税征收。

在西班牙人和美国人统治下的菲律宾，从19世纪后期的科洛拉姆教派直至20世纪30年代萨克达尔起义领袖B.拉莫斯，一系列农民领袖利用了农民对建立一个没有政府的农村世界的始终不渝的幻想——所谓没有政府，即没有赋税。[221]在时运不济的萨克达尔起义中被俘的许多农民和农村劳工，过于贫穷以致无从交纳人头税。那次起义中的一位女英雄的丈夫，就是因为未能交纳人头税而被投入监狱的。虽然这些领袖意在独立，但是对民众而言，独立的主要意义就是终结赋税。正如一位起义者所说："独立以后，我就不用纳税了。人头税见鬼去吧。"另一位起义者随声附和："他们跟我讲，独立是个好东西，独立后就不用交人头税了，或者交一个比塞塔就够一份人头税了。"[222]这种幻想，是他们与东南亚殖民地中其他地方的农民所共有的。再往前推50年，在爪哇的茉莉芬行政区，农民也由于实质上相同的原因揭竿而起，这次起义被称为普隆事件。一位起义者说道："小民甚至穿不起裤子，因为他们的钱都被用于交税了。"另一位起义者则说道："我们要杀死荷兰人，因为他们将赋税强加于我们。"[223]这当然不是荷兰人被迫对付抗税起义的惟一情景。在如萨敏派的民间无政府主义、万丹伊斯兰兄弟会领袖许诺的宗教乌托邦以及20世纪20年代左翼的拉克贾特联盟的农民追随者想像的世俗天国等多种多样的农民起义背景中，废除赋税都是一个中心目标。[224]

税收和地租共同或分别构成传统上积蓄农民怒火的孪生问题。它们过去是现在依然常常是对农民福利的主要的制度性威胁。在边界市场和日益增长的出口市场协同改造农村阶级关系的地方（如在中吕宋、下缅甸和交趾支那），农民运动往往胶着于地租、"豁免"和信贷一类地主与佃农之间的问题，而税收日益成为一个次要问题。在约定俗成的互利互惠较为成功地经受市场力量进攻的地方（如在东京、安南和爪哇），税收往往成为农民骚动的主要原因。税制愈严苛，愈僵

化，愈倒退，它所引发的潜在社会危险就愈大。

赋税竟会周期性地激怒农民这一事实，几乎不会令人吃惊。在离开农村的地主土地所有制兴起之前，赋税是取得农村劳动创造财富的主要途径。由敌对者领导的抗税起义的威胁或臣民迈开双脚大规模移民的威胁，常常是殖民地时期之前东南亚君主们主要关注的事情。

然而，依照几乎所有标准来看，赋税作为一个普遍存在的农民问题，在殖民体制之下达到了登峰造极的地步。造成这种情况的原因表明，殖民地政府的财政政策日益违反了以生存准则为特征的道义经济学。

无疑，殖民地政府加在农民身上的平均负担，大于先前本土政府加在农民身上的平均负担。就农民的生存需要而言，殖民地政府不断增加的人均赋税定额，在表面上并没有表现为咄咄逼人的征税特征。殖民地赋税的特色，与其说在于数额较高这一事实，毋宁说在于那些赋税的性质，以及在其强加于民时令人不解的严酷。

最重要的是，极为沉重地压在农民身上的赋税都是些固定费用，与他们的支付能力或生存需要无关。越南所谓的人头税或缅甸所谓的人口税，是囊括在倒退性财政措施中的终极税种。它无论年景好坏，一律不加区别地落在穷人和富人的头上，结果它对纳税家庭造成的实际负担，在不同的季节猛烈波动。至于政府本身，却可指望随着人口增加获得稳定收益。由于土地税数额是依据每公顷土地年均产量估算的，因而几乎是倒退性的。这样，拥有100公顷土地的富有的地主尽管纳税绝对数多，但却与仅有1公顷土地的小土地所有者一样，按照同样的平均比例交纳其收成。税率是固定的，不管某一季节土地的实际产出是多少，该笔都必须征收赋税。如果庄稼减产一半，土地税的负担实际上就比丰收季节翻了一番。殖民地政权还制订或“改进”了对诸如食盐、酒精、木制品、船只、运销以及出卖水牛等类项目的消费税，形形色色，内容宽泛。即使这些产品或活动属于维持日常生计的正常范围，这样的税种也属于对农民变化不定的收入的固定收费。

殖民地管理赋税的方式，至少与这些赋税的形式同样重要。许多殖民地时代之前的赋税，在原则上也是固定的；主要的区别在于，传统意义上的国家没有采取将其意志强加于民的办法，而国王颁布的圣旨在其大臣传布之时总要相当走样。臣民逃亡，黑市规避国家垄断，村庄编造虚假记录并声称自己贫困；一个王国在强加其赋税时愈是有力，其税基流失就愈多。[225]

对于殖民地政权而言，命令走样的程度则是愈来愈低。由于殖民

地政权垄断着现代武器和军纪较为严明的常设军队，它扩展了自己的权力范围并最终使边缘地区感觉到了它的存在。与大多数传统的统治者不同，它不必常常同以往可能蔑视传统统治者的地区酋长达成妥协。

然而，殖民地统治机器的决定性优势，既在于其长枪，也在于其文牍。想要追踪殖民地政权发展的历程，就要追踪土地清册、住区土地收益报告、人口普查、土地契约和证书的发放、身份证、纳税名册和税收款项等事物冷漠无情的发展历程，以及一堆不断扩充的规则和程序。征收税款是此类活动主要目的。官方愈益纤细的网络，将每一个居民、每一片土地、每一笔交易、每一项可以征税的活动的情况，全都囊括进来并记录在案。虽然这有可能夸大已经立足的殖民地政权官方触角的范围，但几乎毫无疑问，它们与自己所取代的王国相比，庶几没有遗漏任何可供纳税人躲避的藏身之地。

殖民统治在乡村的权力，精确地表现在以牺牲村民利益确保其收益的能力。至少到1930年为止，殖民地官僚体制和支撑这一体制的税收，都表现出了一种或多或少稳步上升的趋势。收成和农民收入的可变性大，政府对他们征敛的可变性小，而且前者几乎总是远远大于后者。对个人税务和地租的豁免比较罕见，而且即使豁免，其数额也往往仅占庄稼歉收或收入损失的一个很小的百分比。[226]甚至在1930年，当殖民地官僚最终被迫削减费用和勒紧裤带之时，国家收入的紧缩与纳税公众收入的紧缩相比也算不了什么。[227]在农民发现自己已经濒临绝境的时代和地区，任何赋税都被看做是完全不正当的，更不要说重税了。

最终，利维坦式的殖民地政体，似乎常常以其非常广泛的赋税激起某种歇斯底里。村民们发现，他们自古以来对森林及其产品的权利，突然莫名其妙地遭到了限制。他们享受自己对当地河流里的鱼和森林里的猎物的权利，也需要纳税和获得许可证。在有些情况下，特别是在越南，他们用自己的稻谷酿酒给自用的权利被收回，这就产生了国家垄断。登记费、印花税、沉重的食盐税、交易费和船只税，使得殖民地政府的影响比传统政府前所未有地深入到农民个人的生活之中。就森林与河流而言，殖民地政府似乎在向大自然的免费礼物征税。它在什么地方才会适可而止呢？如果殖民地政府可以就木材和鱼征税，那么它为什么不能对房前屋后的香蕉树、农民的衣服或他们呼吸的空气征税呢？1907年，越南东京自由学校的民主主义者之间流行的一首《亚洲民谣》，就捕捉到了当时的这种普遍存在的气氛。这首民谣控诉了

牛税，“哼猪”税，食盐税，稻田税，渡船税，自行车税或交

通税，謠酱税或槟榔果税，茶税与药税，商业执照税，水税，灯税，住房税，寺庙税，竹木税，小贩船只税，油脂税，油漆税，大米蔬菜税，棉花丝绸税，铁税，鱼税，鸟税，还有铜税。[228]

似乎没有任何东西可以免于征税，而对于日后可能出现的税种的歇斯底里，在地方起义中起了重要的作用。爪哇的萨敏派在新的森林法规制约下深感痛苦，在他们中间“流传着这样的说法：埋葬死者，放水牛到河里沐浴，上路旅行，对这些事情，都要增征新税了”[229]。一份在镇压缅甸沙耶山起义中夺得的预言性质的文献，也表达了同样的意思：“不同形式的赋税被强加到所有的土地上，事态几乎发展到向家中花盆强行征税的程度，直至缅甸无能为力。没有一片土地不被征税，甚至连森林也不放过。”[230]另一份起义中产生的文件宣告：“虽然有12种木材再加上一些珍贵的矿物从来就为缅甸人所用，他们现在却被禁止拾取哪怕最小的木片，甚至连拾取牙签或耳环那样大小的木片也不行，对竹子和木材要强征特许使用费，而异教徒们对于这些事情处理得非常不公。”[231]虽然这些宣言有论战的考虑，但它们触动了农民的心弦并引起回应，却是十分清楚的。面对已经显得十分惊人的大量赋税，农民很容易陷入恐慌。[232]

东南亚农民对殖民地政府财政惯例的体验，在许多方面都可以与17和18世纪欧洲农民对中央集权政府的感觉类比。正如查尔斯·蒂利所说：“在16至19世纪欧洲国家立国期间，赋税是引发大规模起义的惟一至为突出的问题。”[233]在每一种情况下，不断增长着的中央权威，日益凭借行政和财政方面的种种要求，侵入到臣民的日常生活之中，从而产生了类似的结果。其中一个即使不是最重要也是最明显的结果是，殖民政府财政税收的扩展比率，超过了经济增长率或人口增长率。迅速增长的公共工资总额，需要日益增大并且稳定的税收来源，而在农业经济背景之下，这意味着要从农业生产部门榨取所需要的一切。这种不断增加的索取，有其自身的内在动力，对于农村是丰收还是饥荒不予考虑，并且多少有些漠不关心。如果广泛歉收，使已经受到残酷压榨的农民的纳税能力削减80%，那么它肯定不可能以相似的数字削减中央政府人员及其预算。在这样的情况下，理性的行政就难以想像。相反，即使政府的税收重负及其对农村生活的后果，可能由于农村经济的健康状况而遽然波动，它在不能扩大自己对社会的税收之时，则力图稳定其数额。当然，这一诀窍的魔法在于，国家机器的规模，要恰如其分到精确的程度，使之能够在牺牲臣民利益的情况下与其年度预算相符。当然，做到这一点不会没有困难。

此外，新政府是一种官僚政府。这就是说，它愈益通过可由自己的代理人全面推行的规则、条例和法律而运作。创立中央政府就意味

着，将支离破碎的地方风俗和程序统一起来，形成一个更为同质的整体。罗兰·穆尼耶在解释17世纪法国农村起义时认为，违反独立公正的地方传统，是一个主要的促成因素。“通过王室征税，人们得以最为直接地认识到现代国家，它将一切集中起来，并使一切归于平等划一。”[234]统一行政的逻辑，在17世纪的法国，就如同在殖民地时期的东南亚一样，意味着收税官在强制推行土地税收制时往往无视地方庄稼歉收的事实。这就意味着，在推行一种全国性的土地管理使用模式时，许多约定俗成的有关土地和森林使用的权利被一扫而光。这就意味着，为了创立一种统一的土地分类方法，土壤肥瘦和种植模式的微小但重要的差异被忽视了，而这样做对于达到评估目的却较为简单。

新政府不仅更为庞大，而且更为官僚化，同时它还是中央集权的。在一种较为封建的制度下，地方酋长虽然可能极为变化无常，但却有意关注人们的意见，并将赋税调整到适应臣民支付能力的程度。只要他们的地方政权还依赖自己在冲突发生时召集必要人力的能力，他们就会认为，避免过度征税，不使自己的国土成为潜在对手的募兵基地，才算深谋远虑。然而，殖民地中央政府的新的代理人，却根本无意维系当地民心。他们的沉浮，取决于他们取悦上级官僚的本领，而不是他们保护当地民众的能力。特别是在税收问题上，中央政府对其代理人的满意程度，往往直接因他们提交的款项多寡而异；取悦中央，意味着压榨地方民众，只要不激起民变就行。

在17世纪的法国就如同在殖民地时期的东南亚一样，中央政府的新的财政要求和施政方法，导致了大量的农民反抗和起义。在谷物产量特别容易受到变幻无常的天气影响的地区，反抗最为顽强。正是在这样的地区，政府毫不通融的财政聚敛逼得农民走投无路。已经发生的农民运动，就是“对政府的反抗”。[235]在诺曼底发生的让·尼皮埃德起义中，起义者号召取消食盐税以及其他新的税种并恢复亨利四世时的较为宽松的财政制度。[236]起义的直接目标是新秩序的宠儿——税务垄断者、政府官员及其地方合作者，而且他们几乎总是能够焚毁赋税名册和记录，他们当然知道，这些东西是新秩序的一个必不可少的组成部分。

欧洲和东南亚的新政府，都尽可能快地从实物赋税和劳役赋税转向现金赋税。在一个大体上依然属于自给经济范畴的国家，对现金的要求给人们强加了新的苦难；它迫使农民种植经济作物或走向劳务市场。经济学家们和人类学家们所谓的第三世界的“现金饥饿”，多半来源于殖民地时期的财政政策。阿尔当声称，欧洲的赋税起义，通常兴起于那些未能足量销售物产以完成其赋税义务的社区。[237]由于“农

民没有能力找到钱纳税交租从而陷入困境”，印度尼西亚的一些抗税运动发展起来。[238]例如，1924年在雅加达附近文登地区发生的赋税抗议活动中，人们“普遍不满的是，钱难挣，手里钱少。”[239]当然，殖民地政权接受现金而非实物或劳役是极为明智的，但在自给生产地区，在市场低迷或作物歉收之后，现金短缺会极大地加重农民的税务负担。

如果从上层看，这样的农民抗税起义隐约有一种陈旧的风气。归根结底，他们的主要目标是现代政府的财政大厦。他们所憧憬的，基本上是一个地方自治政府和一个没有赋税的世界。然而，如果从下层看，新的赋税，几乎或根本没有注意到地方情势以及这些赋税年复一年所体现的不断上下波动的实际负担，农民起义表现了对这些赋税要求的自然而然的抵抗。简而言之，这些起义，体现了对农民及其小社区希冀过一种稳定生活的愿望的辩护，以及对新政府力图从其臣民榨取可靠并且日渐增多的收益的不满。

农民与近代政府的对抗，如果说在不同的地方有所区别的话，那么它在东南亚造成的创伤比在西欧更令人难忘。在欧洲，将政府强加给农民是一个漫长的过程，而在东南亚，大多数人口众多的低地是在几十年的时间内归属殖民地政府的统治之下的。由于语言、文化和宗教的屏障而与当地民众隔开的殖民地官员，在对待地方风土人情方面，甚至要比法国封建王朝时期的省长还要无动于衷。他们强加的赋税和采取的行政形式，尽管是从宗主国（至于英国人，则是从印度）搬来的，但对于他们统治的民众来说，却不那么容易接受。

就缅甸与越南的情况而言，殖民地赋税制度对农民经济的冲击是显而易见的，我们将在下面予以论述。由于这一制度潜在的爆炸性直至20世纪30年代世界经济萧条期间才被认识到，所以有必要以一节简短的文字对那一时期予以说明。

缅甸

人头税

人头税几乎说不上是殖民地政府的财政发明。以这种形式或那种形式出现的这一税种，也是前殖民地时期的诸多王国的一项传统发明，新颖的是其应用方式及其彻底性。在尚未实行土地税收制的上缅甸，每个村庄都被征收一种户头税。首先评估一片村庄地段上非农业收入的数额，然后以这片地段上的家庭数目除以这一数字，以求出一个标准税额。这样，尽管平均税额是8卢比或9卢比，但每个家庭的税额却因村而异（2—12卢比）。虽然难以完全肯定，但这一数额对耕者造成的负担，很可能大于他们在殖民地时期之前的赋税负担。[240]在殖民地统治初期，鉴于上缅甸经济具有封闭自给的特性，获得必需的现金特别困难。从理论上讲，允许一个村庄依照自己的方式征收到期的款项并对赤贫户网开一面的规定，使这一制度多少有些灵活性。然而，在实践中，检查其运行情况的政府委员会发现，该税征收既有彻底的一面，也有倒退的一面。[241]

下缅甸的人口税更为直截了当。这是一种固定的以卢比交纳的个人税。由于它并不因人而异，因村而异，因而尤其具有倒退性。在年景极佳时，它对现金来源不多且不牢靠的佃农和劳工构成特别严重的压力。在作物歉收之后，或在工资或就业率下降之后，它可能对消费需要构成直接威胁。

人头税造成的平均负担——人头税体现了平均净收入的百分比——尽管可能一直都是沉重的，但却不能解释它何以竟会激起强烈的民怨和暴力。它所引发的仇恨，与它对殖民地岁入的相对重要性相比是不相称的。例如，作为一种财政手段，它所产生的效益不足土地税数额的三分之一，而在1925至1926年度，它的全部所得仅相当于殖民地收入总额的5%。[242]然而，从1915年直至第二次世界大战，反人头税一直是大众民族主义骚动的中心问题。取消这些税种，是沙耶山的迦卢茶党在1930年起义中第一位的而且似乎最得民心的要求。“许多证言表明，沙耶山及其副官在致力于鼓动乡村公开起义时，煞费苦心地利用了对赋税的普遍不满，特别是对人头税和户头税的不满。”[243]这一问题大约不是由沙耶山无中生有造出来的；他可能在赴佛教协会总理事会的旅程中发现，人头税受到了农民们的极度憎恶。

我认为，人头税激起农民狂怒的原因在于，征税时的严酷及其“对穷人造成的压力重于富人”这一事实。[244]而且，在执行过程中，极度无视农业丰歉波动周期，以致人头税造成的净负荷比原先的设想重得多。收税在4月至10月之间进行，也就是在主要收成之前，而且往往恰巧在农民缺乏现金和稻米的时期。足有三分之二的纳税人被迫向私人借贷现金，然后在收获之后的某一日期以同等价值的稻谷偿还贷款，而在收获之后，米价相对较低。实际上，贷款之值约合5箩稻谷（1923年前后）。由于一箩稻谷（9—10加仑）足够一个四口农家生活21天，这笔贷款的实际代价对于这户农家来说就相当于三个月有余的主食供应总量。[245]这种向农民索取固定赋税的时间安排，在对农民的常规生活构成最大威胁的同时，对于激起民愤也干系极大。

如果将这些赋税带来的收入与作物收益的巨大波动相比，那么就可能对这些赋税给农民生存造成的冲击有所领悟。根据一些不完全的数据，人头税收入在1930年之前似乎一直随着人口的增加而稳定扩展，而且在严重歉收之后也很少有回落超过2—3%的时候。[246]另一方面，收益差额变化很大，范围从下缅甸的至少10—20%直至上缅甸干旱地带的高得多的数字。此外，这样的平均数字，往往在至少两个方面不能充分说明人头税给农民造成的负担。首先，平均20%的作物收益波动，掩盖了个体农民或某些地区收入的巨大波动。为了便于实施，人头税并不在意支付能力的这种差异。其次，一定要想到，对于濒临极限的农民，20%的收益损失可能严重威胁到他们的土地租赁和他们的生存。在这种情况下，赋税就不仅仅是又增加了20%的负担，而是严重威胁到维系家庭生计的关键所在。

这里牵涉到的实质上是数量与质量的差异，换言之，就是个临界问题。正如卢卡奇在另一个背景之下所说的：“以其计算目标的数量决定因素形式出现在资本家（或政府）面前的剥削数量差异，在工人（农民）面前一定呈现为对其整个肉体的、精神的和道德的存在具有决定性作用的数量范畴。”[247]如果从殖民地首府预算处的角度看，赋税从5卢比增加到6卢比就相当于将纳税人的义务增加了20%。然而，如果照纳税人的观点看，一年交纳5卢比，还可以让一个家庭保持其原有生活方式的基本特征。但在一个家庭业已经历一个凶年之后，再向其多收一个卢比就等于夺去其5卢比，那你就可能将这个家庭从社会悬崖上推下，令其万劫不复。

另外一种对人头税造成的压力的衡量办法，就是将这些人头税与佃农和劳工的实际现金资源进行比较。虽然没有直接的数字，但是在1911至1914年与1923至1926年之间，鱼酱、咸鱼、牛奶和食糖一类

主要消费品的人均消费实际下降这一事实说明，可支配现金资源在减少。[248]如果情况确实如此，并且符合弗尼瓦尔及其他人关于农民日趋贫困的说法，这就表明，远在1930年之前，人头税造成的实际负担就一直在增加之中。

对于殖民地政府而言，人口税具有一种简单易行的迷人魅力。评估是自动进行的，不需要管理。这当然意味着，一定量的腐败，即试图赋予地方官员自行斟酌实行累进所得税的权力之后无可避免地出现的腐败，得以避免。人口税还有进一步的优点，即收入是稳定的，而且按照与人口的直接比例增长。人口税的效果和意图，在于使官僚主义的中央免受农村经济波动的影响。然而，就生存保障而言，这是可以想像出来的最为苛重的征税形式。在作物歉收、物价疲软和就业衰退之后，农民反抗人头税的性质，可以从征收该税所需施加的压力水平不断增加这一点判断出来，也可以从该税为农民所深恶痛绝这一点判断出来。

土地岁入

缅甸的土地税收制度，就如同人口税一样，为政府提供了稳定的财政收入优势。当农民被要求为政府的财政保险承担责任之时，他们自己的经济风险被再次增大。

当住区官员缓慢穿行缅甸之时，他们根据土地的质量、对平均产量的估计以及估产之前作物的平均价格，将固定年度土地税率确定下来。评估每隔15至20年进行一次。其结果就是，缅甸境内每一英亩耕地都有自己固定的税额——一种岁入收益远比作物产量可靠的税种。

固定数额最显著的受害者，自然是伊洛瓦底三角洲北部和上缅甸的小土地所有者。如果农民在歉收或物价低落之后二至三年间不履行纳税义务，负责地区税收的官员就会剥夺并拍卖他们的土地。由于大地主能够不断将新增的税额大部分转嫁给自己的佃户和劳工，所以这种赋税造成的冲击并不限于小土地所有者。事实上，随着每次土地税率的向上修正而来的补偿性地租增加，似乎是正常的。然而，没有土地的佃农和劳工，尽管可能在事实上交纳土地税，但他们却是通过地主纳税的，于是地主自然成为他们的怒火的最直接目标。这可以说明土地税收问题从未像人头税那样引发几乎同样程度的怒火的原因；人头税虽然仅构成殖民地收入的一小部分，但对所有的贫苦农民造成的打击几乎是同样的。

土地税是对农民的实质性收费。住区官员一般推算，土地税率约

占农民总收入的10%，或他们的净收入（总收入减去生产成本，后者包括家庭劳动的估算价值在内）的25%乃至40%。这样的平均数字，通常使人产生误解，因为实际收税数字因住区乃至地块都大不相同。此类不平等现象，是政府为了便于行政而只确立少数土地类别所造成的合乎逻辑的结果，而每一类土地的地力其实还存在重大差异。随着时间的推移，还会出现重要变化。由于土地税率在一定程度上是依据当时的米价确定的，它们所造成的实际负担，会在估产日期之后根据价格趋势发生变化。

从理论上讲，土地税与人头税相比，较少具有倒退性。因为它是一种依据土地单位而非人口征收的税种，拥有十英亩土地的人所纳之税，是仅拥有一英亩土地的人所纳之税的十倍。然而，只要大土地所有者将土地分租给小佃农，并能够从他们身上获得土地税补偿，土地税的所谓累进就是虚构的。

土地税在三个方面威胁着边际小土地所有者。首先，假定产量是稳定的，20%这样比例的税收对他们的生计的威胁，远远大于对大土地所有者的威胁。至于只有小块土地和（或）庞大家庭的农民，土地税可能意味着继续做一个独立的耕者还是堕入佃农或劳工阶层之间的差异。然而，虽然土地税以英亩为单位，土地税是固定的这一事实却极为重要。除了少数例外，土地税的管理是盲目的，对于全国各地年度产量的巨大差异视而不见。这种差异对于大土地所有者可能不是一场灾难，但一个几乎绝产的小土地所有者，可能就没有任何利润用以支付地租。于是，在实践中，土地税往往逐年递减，“当农民的收入减少时，他们的收入中被用以交纳地租的比例却要增加”。[249]虽然从政府的观点看，土地税的负担可能是固定的，但它对农民的影响却不太一致。

从理论上讲，在普遍歉收之后，豁免一部分土地税乃是医治这些不平等现象的一剂良药。在实践中，豁免税务却不能给需要最切的人带来多少慰藉。小农不懂申请程序，而且行动迟缓，因而获准豁免税务的机缘极为稀少。[250]一位可能不像当地农民那样由于自身与税务官之间的社会距离而举步维艰的英国人抱怨道，申请税务豁免耗费的时间和金钱，比他在自己的申请被最终批准之后的获益还要多。[251]事实上，有证据表明，下缅甸的税务官，一直未能在一块估定土地完全绝产的季节里执行有关全部豁免土地税的规定。[252]除了咄咄逼人的行政障碍之外，即使得到批准，豁免数额也往往低于作物的实际损失。在1937—1938年这一个遭灾年度，由于后期无雨，下缅甸的作物损失接近40%，而土地税的豁免数额仅相当于11%。[253]如果有一个关注农民生存需要的赋税制度，它就会逆转申请豁免土地税的有关

程序；就会批准一个远远高于作物损失比例的豁免数额，以补偿耕者急剧降低的支付能力。

最后，税率给小土地所有者造成的实际负担，会随着稻谷价格和信贷的多寡及其代价的变化而变化，就如同它会随着作物实际产量的变化而变化那样。稻谷的价格降得愈低，收获中不得不被卖掉以交纳年度税款的部分就愈大。一位前住区官员早在1922年就简洁地解释道："物价总水平的波动，近年来已进一步成为一个突然推翻住区基础数据的因素。"[254]许多最为熟悉农民问题的官员建议转向年度所得税，这样才能单纯依据他们的实际收获的真实价值来对他们做出评估。

> 这样做（转向所得税）的必要性，约产生于33年之前（1911年前后），但物价的稳步上升掩盖了困难的威胁。这种制度在税率低至每英亩2卢比时运行极为良好；但现在许多地区的税率是7卢比或8卢比。土地税带来了稳定增长的岁入，在凶年也并不严重下滑，因而无疑受到高度评价。然而，时代现在已经大变。物价现在即使在同一个季节也可发生猛烈波动。[255]

上面这一评价，清楚地表明了转向所得税的动议在整个殖民地时期受到抵制的原因。转向所得税就需要殖民地政府承受经济波动造成的负担，保证它的索取不至于使农民的生存无以为继。然而，政府偏要倒行逆施，以使自己能够随心所欲。

这一政策的后果，极大地促成了缅甸小土地所有者阶层的破产。1908年，在世界信贷危机之后，许多小土地所有者拖欠税款和债务，失去了自己的土地。20世纪30年代初，悲剧以极其巨大的规模再现，甚至大金融家也不能支付落入他们手中的土地应交的税款。成千上万的耕者在世界经济危机时代的悲惨毁灭表明，殖民地财政政策已经全面地破坏了边际小土地所有者业已脆弱的地位。它在小土地所有者家庭预算支出栏中生产成本和家庭消费需要之外，添加了固定的人头税数额和土地税额。[256]仅仅为了持平，农民需要更多地种植。他们本来可以勉强度过的情况较糟的年头，现在倒很可能让他们失去自己的土地。在干旱、洪水、虫害和植物病这些业已严重的风险之外，殖民地经济又添加了物价波动和信贷危机。按照托尼的精当的隐喻，仿佛殖民地政府已经发现小农水深及颈，随后首先以其赋税政策进而将水平线恰巧提高至他们的鼻下，然后又通过将他们与现金经济结为一体，使波浪汹涌而起直至将他们淹死。

人头税和固定的土地评估数额造成的不平等状况尽管已经得到人们广泛的认识，但却继续得到推行。尽管执行这些税种需要增加警力

和强制，它们却有利于殖民地政府的预算，但它们对于农民则是毁灭性的。在作物歉收之后，特别是在上缅甸，即使名义土地税也难于征收。在人口税到期之前，轻微犯罪和抗议日益成为家常便饭，拖欠税款的现象倍增。只要米价保持上涨，工作机会众多，这些困难就不会对殖民地秩序构成严重威胁。然而，我们在后面会看到，从1930年起，殖民政府的预算与农户预算之间的冲突变得不可调和。

越南

在一个早已以抗税起义和抗议活动的悠久传统为荣的国家，[257]法国财政制度的强制推行造成了全新的负担，引起了相应的反抗。其基本模式与缅甸模式非常相似。一个拥有远比其所取代的传统政权发达的行政能力和官僚势力范围的殖民地政权，为了一个不断增长的行政系统的财政需要而向农业经济榨取税款。要说有什么区别的话，殖民地政府给越南农民造成的后果，甚至比给缅甸农民造成的后果更为恶劣。法国人可能并不比英国人更多地夺取农民收入的份额，但他们却掠夺比上缅甸的农民更接近饥荒线的大量农民，特别是安南和东京地区的农民。此外，越南的税务管理似乎比缅甸更加腐败和变化无常。[258]豁免土地税和人头税的情况则更为罕见。最终，出现了许多消费税和垄断经营，这也许是由于比起自由的英格兰来，法兰西具有较强的中央集权的财政传统，这就给农民消费者强加了额外的负担。最终结果是，使殖民地赋税成为越南农民的一个比缅甸农民更加异乎寻常的重要问题。

毫无疑问，殖民地政权的财政要求，远高于过去越南宫廷的财政要求。吴永隆对殖民地时期之前和殖民地时期赋税的细致对比表明，19世纪嘉隆和明命统治之下的人头税和土地税，为人均每公顷稻谷产量的3%至5.5%，而1937年的殖民地政府则征收16%至18%。[259]在1888—1896年这八年间，殖民地政权提高赋税情况如下：在册村民的人头税从14生丁增加到40生丁；对于非在册者的人头税从零增加到40生丁；稻田税增加了50%；间接税翻了一番。[260]奥斯本在归纳了交趾支那的证据之后断言："所有的评论家一致认为，法国人代替越南人之后，使农村人口的税务负担增加了。"[261]

增长中的税务负担的精确幅度是难于确定的。知道它们大量增加，知道它们的增长并没有得到农民纳税能力的提高这样的补偿，对于达到我们的目的就足够了。事实上，绝大部分证据表明的情况恰恰相反：人均大米消费从1913年起，特别是在东京和安南，一直趋于下降。[262]这样，农民就陷于普遍上升的赋税要求和不断下降的支付能力的钳制之中。

然而，就像在缅甸一样，关注平均数往往会迷失越南农民赋税的主要特点。首先，可惜农民得不到平均收入以交纳自己的年度税款。因此，判断一个税种多么令人难以容忍，并不是一个抽象问题，而是

无可避免地与它在一个特定年份迫使农民作出的牺牲有关。下面这首越南流行歌曲有力地说明了这种联系。

洪水过后，田野无生机，

满目荒凉，令人心恐惧。

甘蔗全枯萎了。

亩产不过两小箩米，

可是政府对此全不顾及。

税率愈来愈高了，

税负愈来愈重了。[263]

要问固定土地税对农民的压力有多么沉重，等于问他们的饭食供应有多大变化——这是个每年都要提出来的问题。东京农民和安南农民的生活濒于困境但却必须交纳大笔赋税这一事实，为我们所谓的冲突趋势的出现奠定了基础。实际的冲突，大体上是由作物产量、价格以及信贷多寡的波动这一类因素引起的，这就使政府的赋税（或地主的地租）要求与农民的家庭生计形成对照。

人头税

对于越南三个地区中的每一个地区来说，人头税的数量略有不同，而且在每一个地区都与时提高。[264]在东京地区，从村庄名册看，成年男子的税额从0.5皮阿斯特上升到2.5皮阿斯特，而以前未被征税的人则须交纳0.4皮阿斯特。到1920年时，除了殖民政府的雇员之外，所有男性公民每年均为2.5皮阿斯特。到1928年时，安南的该项税收也是所有成年男子均为2.5皮阿斯特。1937年，在一次税务修订之后，东京地区的税额似乎略高于4皮阿斯特，在安南为3.95皮阿斯特，而在交趾支那则为4.50皮阿斯特。至于在缅甸，税款则在某一固定日期之前以现金交纳。

除非与实际收入联系起来，否则上面这些现金数字自然不能告诉我们许多有关人头税的信息。吴永隆依据1937年稻谷价格数字、平均租佃规模和平均产量，估计该税至少收去东京地区和安南的收益分成佃农以及小土地所有者的净收入的20%，收去交趾支那发现的较大佃户租后收入的10%。[265]这一负担显然很重，但这些数字作为平均数

似乎言过其实。[266]然而，重要的是，“平均负担”这一概念同样只能告诉我们比较少的东西。再比方说，人头税相当于一座固定的经济沙洲，家庭经济之舟不得不绕它而行；如果水位由于高物价和好收成而高涨，它构不成大的障碍；然而，如果水位低，它就可能完全阻断航道。在低水位年代，当这座沙洲可能突出于水面之时，正在耗散的政治利益就会与它遭遇。从这种意义上讲，水位变化幅度比任何平均数字都更加重要。

与人头税幅度一样重要的是，它以前所未有的广泛性强加于人。传统制度中的灵活性，主要在于村庄隐瞒人口从而减少赋税义务的能力。当法国人接管安南和东京之时，大多数村庄中至少三分之二的成年男子没有被列入赋税名册之中。[267]近代殖民地政府、人口普查和村庄代理人的引入，逐渐将这一行政自由削减到微不足道的地步。[268]这在许多情况下意味着，相当比例的农村穷人首次被政府有效征税。法国人在各种场合要求人们将人头税收据作为一种个人身份证明拿出，遂使村民逃税日益困难。

村级殖民地政权不仅确保了对人头税的征收，而且确保了超收。在殖民地国家机器的支持下，地方显贵频繁超额收税，并以差额中饱私囊。地方官员的贪婪一直是一种行政弊病——“我们掌握的所有情报始终都在强调他们（显贵和高官）的残酷与腐败”[269]，滥用职权成为常态。汇寄税款截止日期的前一周，有时就是一个赤裸裸的恐怖时期。个人物品被抢走并被当场拍卖，抗拒者遭到殴打，而其他人则被投入监狱，直至其家人前来纳税。[270]高官显贵没有任何道理的盘剥，在大众文化中留下了大量痛苦的情绪，下面的民歌表明了这一点。

住房里，厨房里，

他们到处洗劫，

他们拿走所有大大小小的箩筐，

他们倒空所有或巨或微的坛罐……

对于既没有水牛也没有黄牛的人，

他们甚至连镰刀和钝厨刀也都夺走。[271]

高官本身与其说被看成是政府代理人，毋宁说被看成是抢劫者。

我亲爱的孩子们呀，记住这一格言吧：

黑夜巧取是强盗，

白天豪夺乃官家。[272]

要想猜测出过度征税的程度是不可能的，但过度征税这一做法传播广泛，其负担沉重地压在质朴的村民身上，他们鸣冤叫屈也往往不会被高层听到。

虽然绝对地说来人头税对于交趾支那农民稍微高些，但它对于东京或安南的贫苦农民来说就远不止是生存威胁，对于他们来说，甚至一笔小税款也能够激发一场家庭金融危机。在安南，这一问题更为严重。总的来说，安南人不仅是越南最贫穷的农民，而且由于他们更多地依赖降雨，他们的产量是全国最为变化不定的。因此，从统计学的意义上讲，每当安南或东京歉收（后者发生此种情况略少）使纳税的人力成本提高到令人痛苦的水平之时，危机几乎是可以预言的。

土地税

越南的土地税形式同缅甸类似。这就是说，它是一种固定税，每年都根据土壤分类评估每公顷土地的税额，同时它也造成了同样的不平等状况，它在凶年征敛更多，而且从边际小土地所有者榨取的比例与大土地所有者一样高。同在缅甸一样，该税的征收手段日益严酷。随着为编制土地清册而进行的测量工作的迅速推进，各处的小片土地被遗漏的可能性愈来愈小。最后，在缅甸本不充分的税务豁免，在越南就更加罕见。即使农作物完全绝产，似乎也要毫不宽容地征收土地税。[273]

吴永隆按照平均产量数字推算，估计在越南全国，土地税约相当于每公顷产量的10%。[274]因此，该税极大地减少了多数土地远远不够一公顷的东京或安南小土地所有者的生存资金，情况比该税对交趾支那拥有3—5公顷土地的小土地所有者们的收入造成的侵害严重得多。在安南灾年频繁，而在灾年，许多村民似乎被迫放弃自己的小块村地，以交纳积欠税款并在附近的种植园寻找差事。[275]越南小说家黄岛描述了这一过程：

于是，在歉收的岁月，小土地所有者——他们构成有地人口的大多数——被迫以很低的价格卖掉自己的土地。结果是，以高利放债的富人，逐渐将村庄里的所有土地都据为己有。[276]

酒和食盐的专卖权

米酒在越南农民消费模式中的地位，可与啤酒在英国工人阶级生活中的作用相提并论。米酒是一种主要消费品，而大多数家庭或是用自己的一部分收成自酿米酒，或是向邻近专门酿制米酒的村民购买相当数量的米酒，后一种情况更为可能。除了社交和营养意义外，米酒也是许多礼仪性庆祝场合的主要用品。

因此，法国人在越南对酒的专营和税收，就成了对一种地方主要消费品的固定收费。由于实行生产许可证制，许多越南酿酒者被迫歇业，于是大部分酿酒者成了法国人和华人。1900年之后不久，由于殖民地当局以固定价格向拥有许可证的酿酒者收购产品（通过华人零售商）并将其卖给公众，米酒销售权被集中起来，价格上升幅度巨大。[277]在被征服时期，一升米酒的价格约为5至6生丁，而到1906年时就成了29生丁。然而，用财政术语说，价格飚升并没有使岁入出现同比增长。可以肯定，这一矛盾现象是由活跃的黑市造成的，而不是由于消费有任何减少，黑市攫取了新产生的利润。殖民地官员决心增加呆滞的销售款项，于是强化了对非法酒厂的搜查并向地方告密者颁发巨额奖赏。与此同时，他们想出强制销售这一巧妙的招数，要求每个地方按照官员设想的标准消费模式购买相应数量的米酒。这样，从酒类专卖所得的税收就得到保证，并且能够随着价格上涨或人口增加而扩大。

对酒类专卖权的违抗广泛蔓延，并且似乎获得“民众普遍的配合”。[278]这种违抗的根源，不仅在于垄断价格造成的重负，而且在于这种对传统权利的侵害激起的民怨。如同宾夕法尼亚农场主在被褫夺用自产玉米酿酒的权利之后发动“威士忌酒反抗运动”一样，越南人对于不得不为一种在他们看来质量低于他们能够在当地自酿的酒类产品交纳强加的价款而义愤填膺。[279]阻挡政府垄断和从传统供应商手中购物，是普遍的传统做法。酒类专卖令小土地所有者尤为不快，因为这在实际上等于在土地税之外又对他们生产的稻谷二次征税。这对于酿制米酒的富裕的手艺人阶层而言，自然是更为沉重的打击，因为这或者使他们丧失生计来源，或者使他们面临罚款和监禁。

实行不受欢迎的米酒专卖本身与其原则一样令人愤怒。财政检察员和告密者走遍乡村，屡屡成功地搜索到非法酿酒者。在村民看来完全没有越权的违法者，被投入监狱或被迫交纳足以令其破产的罚款。吴永隆引证了东京清化的一个小村的案例，该村居民在无法筹措因当地酿酒而强加的罚款时，全部稻田都被没收和卖掉。[280]由于违反专卖权的情况愈来愈普遍，对该权利的行使往往反复无常或根据地方官

员的动机而具有选择性。诉讼每每似乎直指村内的宗派敌人，而与占统治地位的上层人士勾结的人物则根本不受触动。[281]对于农民来说，米酒专卖既是一种新的和固定的经济负担，又是对自己天赋权利的限制，同时也是地方官员手中的一种无所顾忌的工具。

如同在缅甸一样，许可证制和垄断价格，也推及食盐的生产和销售。鉴于食盐在东南亚饮食中的重要地位，价格增加意味着一种新的沉重负担。在那种极其炎热的气候条件下，食盐不仅对于补充每天的正常耗损是必要的，而且还是干鱼保藏和发酵辛辣调味品（越南谓之nuoc-mam，缅甸谓之ngapi）的一个要素，它们构成了当地日常饮食中的主要成分。

在许多地区，强加专卖权意味着切断了当地人在住区附近的非常廉价的货物来源。他们发现，食盐价格在1892年至1907年期间几乎增加了5倍。虽然存在如同米酒一样的食盐黑市，但这仅能为主要稻产区的农民提供有限而零星的接济。可以肯定的是，用于食盐方面的花费在村民中激起了极大怨恨，如同与之相应的法国声名狼藉的食盐税数世纪之前在法国农民中激起强烈怨恨那样。

就对农民家庭费用的影响而言，食盐税实际上是另一种人头税。[282]这就是说，由于家庭一年的食盐消费量比其米酒消费量更加缺少弹性，因此即使价钱提高了，消费量也不会明显缩减；于是食盐税成了一笔针对农民起伏不定的收入的固定收费。[283]

征兆

远在1930年真正的革命爆发之前，无论以传统的向高官请愿的形式还是以袭击税务官员的形式进行的赋税抗议活动，都似乎已成为处于农业社会的越南的一个持久不变的特征。[284]在歉收之后，或在官员特别贪婪的村庄，都可以预料会出现这一类抗议活动。因此，随1907年信贷危机和越南现金短缺而来的1930年之前的最大爆发，一点也不令人吃惊。[285]这次爆发是以或多或少算是平和的方式在越南中部（安南）开始的，农民针对过度的劳役和已被强加的人头税增额陈述苦情。300余人聚集在费佛（土伦附近），要求减轻人头税和减少劳役。另有成千上万的人在春收前聚集在广义、安南和顺化附近，发出类似的抱怨。尽管持民族主义的高官努力给这些运动指点大方向，它们却保持了地方主义的性质。此伏彼起的农民暴动，清楚地表明了农民愤怒的指向。在平定，收税官和与他们合作的显贵受到袭击。在别的地方，继高官及其文书之后，税务官员也成为主要袭击目标。随后的镇压消弭了大规模的反抗，到了1930年，一场经济危机再

次使得这几种看似微薄的税种变得令人难以承受。

第五章 经济萧条导致的起义

经济萧条给予远在1930年之前即已被结构变化削弱的农民阶层以致命一击。此前，动乱的迹象已不罕见。殖民地官员认识到，人均稻谷产量在相当长的一段时间内一直在下跌，土地租赁条件在变得刻板僵化，小土地所有者和佃农的债务在增加，在歉收年景赋税给农民造成沉重负担。虽然他们对农村中无地者比例的持续上升没有采取任何行动，却存在着普遍的担心，而在歉收之后抗税抗租事件是常见的。

然而，20世纪20年代的出口激增，却蒙蔽了农民以及殖民地政府，使之未能充分看到新的结构对生存保障造成威胁的后果。只要米价攀升，以稻米支付固定税款和债务的代价就会多少有所减轻。这意味着，作为一种短期策略，还能得到信贷。最后，它还意味着，在农业、商业和工业中以及在种植园中，创造了各种就业机会，以致在某种程度上弥补了传统安全阈的缺失。

随着经济萧条的侵袭，所有这些缓冲器都消失了，对农民生存常规的威胁增大了。一个正确评价过去发生的事情的方法是，考察经济萧条对现金收入流入和流出家庭预算的效应。[286]现金收入的回流，主要来自部分收成的销售（其形式通常为以实物偿还的农业贷款），或来自村内或村外经济领域中赚取工资的劳工。这一现金收入的源流，由于取决于劳工数量和主要商品市场，因而可能很不稳定。例如，在经济萧条期间，来自大米销售的现金流入减少为其原先规模的一半或四分之一——换言之，需要以从前二至四倍的大米才能换得同样数量的现金。至于非消费性出口农作物，缩减则更为引人注目。来自雇佣劳工的收入回流，也受到类似的影响。工资率下跌过半，就业机会总量减少到微不足道的地步，从而使一大部分农村和城市雇佣劳工被迫退而依靠农村菲薄的生存资源。

从家庭流出的现金数量，变化大但也较为稳定。一方面，是要购买布匹、煤油或木材（如果当地没有）、食盐、鱼，偶尔还有蔬菜等维持生存的商品。除了食盐这一重要例外，这些货物的价格往往随米价下跌而成比例地递减。另一方面，还存在对人头税、土地税、债务以及地租的无情大追讨，而它们或是保持不变，或是仅略有下降。[287]

从下面引自《1930年下缅甸永盛住区报告》的关于一户家庭预算的典型实例可以看出，经济萧条对佃农收入的毁灭性影响是异常明显

的。[288]鉴于米价1934年进一步大幅下跌，可以说这一报告未能充分陈述农民的困难。佃农的收入和支出的数字，出自一项33.44英亩的大规模土地租赁，在涉及107户佃农的抽样调查所取得的结果中是典型的。对于大的农耕家庭，甚至没有留出生存之需。住区官员将这些需要计算如下：

	收入	支出
每英亩土地农产品产量为 41 箩，每 100 箩农产品售价为 100 卢比，33.44 英亩土地农产品总值	1 488	
扣除：以实物支付的每英亩 14.48 卢比的耕作成本		478
扣除：向地主贷款 150 卢比，月息 2%，为期 8 月（每英亩需要 5.23 卢比的现金耕作成本），5.23×33.44		174
扣除：偿还萨巴普贷款（25 卢比现金，以稻谷还本付息）		55
扣除：每英亩 15.51 卢比或 35%的地租		512
扣除：每英亩留种 3/4 箩供来年种植之用		27
	1 488	1 246
余额	242	

	卢比
两个男人，每人每月 5.75 卢比	138
两个女人，每人每月 5 卢比	120
两个子女，每人每月 2.50 卢比	60
	318
扣除余额	242
生存赤字	—76

这里仅计算了最低生存支出。如果我们加上服装、房屋修葺、工具、礼仪和宗教费用以及现金消费品（辣椒、火柴、煤油、发酵辛辣调味品）这些方面的支出，赤字就大得多。不过，这足以说明，土地租赁制度不再能够满足农村人口的生存需要。

商品市场和劳工市场的崩溃，影响了家庭账户上的收入一栏。这是一种与个人无关的事件，很难找到对此负有罪责的一方。[289]与此相对，盯着这一已经减少的收入的外部索款者，则几乎全是与个人有关的；他们是村外的放债人、土地所有者和政府官员。[290]他们的要求，尽管从绝对方面看没有变化，但却沉重地压在了实际上已经没有资财的农民身上。他们向农民——处于绝境的农民——榨取欠他们的一切，以致他们反而由于被迫让步而失去自己的些许追索权，并冒着激起农民为捍卫其生存权利而反抗的危险。

表6 1924—1937年盈利、净收入和土地税负变化情势

年　度	地租（箩）	毛利（卢比）	土地税	净收入	土地税与毛利百分比	土地税增加百分比
1924—1925	1 200	2 400	350	2 050	14.6	正常值
1931—1932	800	450	300	150	66.6	正常值的356.2%
1936—1937	1 000	1 000	333	668	33.4	正常值的129.4%

农民收入的“剪刀差危机”，非常详尽地反映在下缅甸住区官员报告之中。表6反映的是一个拥有100英亩土地的小土地所有者的情况：他在1924—1925年度以每英亩12箩稻谷的地租出租自己的土地，在1931—1932年度以每英亩8箩稻谷的地租出租自己的土地，在1936—1937年度以每英亩10箩稻谷的地租出租自己的土地。[291]人们可以从这位地主的困难轻而易举地推断出佃农和小土地所有者两者的处境。对小土地所有者而言，土地税务负担的实际增加是巨大的，使他们简直无利可图。对佃农而言，从1924年到1931年，如果我们假定他们收成稳定，由于米价下跌造成的现金总收入的减少，则与地主现金总收入减少情况相似——即减少81%。[292]仅有一小部分佃农得到一定数量的豁免，而与米价下跌相比，那些豁免实在微不足道。[293]

然而，政府首先关注自己的需要。在同一时期，汉达瓦底地区住区官员建议实行新的税率，将岁入收益减少19.5%，从而稍微减轻新的不平等。他的建议遭到拒绝，而别人增加土地税率的建议却得到青睐。正如官员们所说，这是为了“尽可能减少农业收成贬值所造成的无可避免的岁入暴跌”。[294]殖民地政府优先考虑什么昭然若揭。

越南的普遍情况也大体如此。例如，用坐标将税收情况与稻谷价格下跌情况对比标出，就可以大体判定交趾支那1919年至1934年期间相应的人身税与土地税率孰轻孰重（参看图3）。

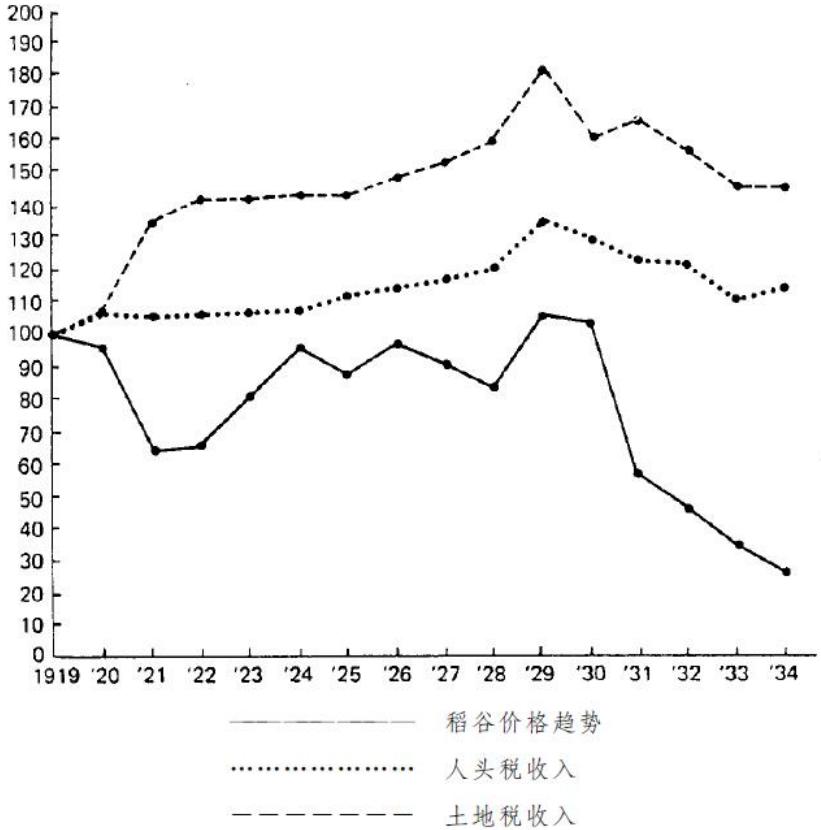


图3 1919—1934年间交趾支那稻谷价格、人头税与土地税岁入状况

（1919年为基准年）

资料来源：图3数据系依据下列资料来源计算而得：稻谷价格来自《1941—1943年印度支那统计年鉴》，第305页；税收资料来自J.布瓦耶的《印度支那的直接税》一文，参见《印度支那司法与经济评论》，1939年第7期，第497、492页。人头税数字仅包括划归印度支那总预算的那一部分；约三倍于此的人头税款属于地方和省预算。

我们以1919年为基准年，以100为该年基数，并以此为据计算税收和物价动向。稻谷市场的衰败情况，大体可以被看成佃农现金收入情况的指针，因此，稻米价格与税款收入之间的差距，表明了官员对农民收入的索取实际上升的幅度。综合起来看，图3中的曲线表明了政府税收在与农村经济状况相比之下显现出来的相对稳定性，也表现

了在经济萧条时期收入与财政要求之间引人注目的对比。甚至可以说，这一对比并没有充分说明耕者的诸多困难，他们在实际上已经失去了其他所有获得现金的机会——无论是以小经济作物还是以偶然的雇佣劳动赚钱的机会。

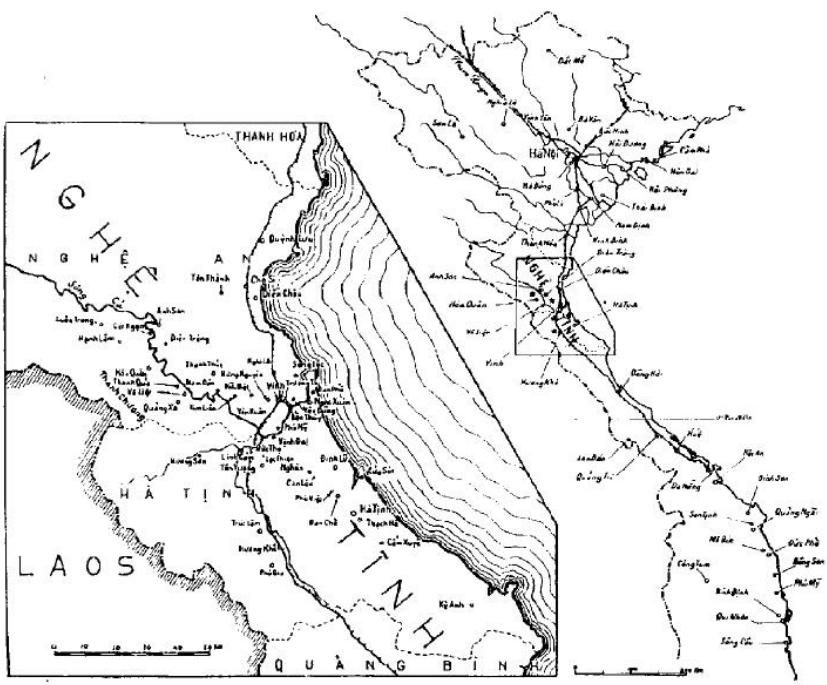
尽管农民的处境如此艰难，地主和政府依然起码出于两个原因而向其横征暴敛。首先，索款者们自己处于困境。地主与放债人（往往是一回事）一般均负有债务，除非他们能够从自己的佃户和债务人（也往往是一回事）收回款项，否则就是自取灭亡。至于政府，它已经失去了大量源于消费税和关税的岁入，因此冒着不得不遣散自己的一大部分人员并取消许多在30年间发展起来的公共机构的风险。于是，在政府及地主—放债者阶级与农民之间展开的就是一场“你死我活”的生存斗争。其次，殖民地政府拥有制度性与强制性手段，以其来收取税款，并维护债权人和土地所有者的契约权利。

农民生存压力的确切结构因地而异。在东京、安南和上缅甸，收益分成租佃制很常见，人数不多的农村工人阶级往往得到实物工资，因此现金经济的崩溃所造成的灾难就不太大。佃农或劳工依然获得同样比例的收成或同样数量的大米。在这些民生贫困的地区，赋税问题绝然是一个主要问题。与此形成对照的是，在下缅甸和交趾支那稍微富裕也较为商业化的地区，债务和固定地租（乃至现金地租）则较为常见，土地所有者—债权人阶层（尤其是在他们也身为外国人之时）的追索激起的民怨，几乎与税务负担引发的民怨一样深重。总而言之，赋税问题处于支配地位。人头税往往是在同一时间向所有人收取的，而地租和债务却因地而异，因人而异。

交趾支那：“红色恐怖”[295]

米价下跌与农民反抗之间的时间顺序联系是引人注目的。1930年4月，米价开始暴跌，到5月初，殖民地政府在交趾支那和安南就遭遇了一连串前所未有的抗议和暴力行动。[296]

经济萧条意味着来自间接税特别是关税的岁入无可避免的损失，而关税构成了交趾支那年度税收的一大部分。于是，税款总额从1929年的2250万皮阿斯特下跌至1930年的2140万皮阿斯特，然后又下跌至1931年的1730万皮阿斯特。[297]为了将损失减少到最低程度，殖民地官员们严重依靠不易受经济活动水平影响的人头税收入（每个成年男子约7个皮阿斯特）。尽管失业增加，工资偏低，信贷消失，外巴塞地区洪水泛滥，殖民地政府实际上还是勉强敛齐了1931年的人头税款，比上年多收了70000皮阿斯特。于是，殖民地财政制度的冷酷逻辑，恰在最贫穷的纳税人最没有能力用钱纳税的时候，日渐增加了对这一最具倒退性税收形式的依赖。



地图3 1930—1931年间义安省与河静省的苏维埃。资料来源：改编自陈宜寥的《1930—1931年间越南义安—河静的苏维埃》（河内外国语文出版社，1960）。资料使用已获许可。

殖民地官员们并不是没有意识到，固定的土地税和固定的人头税两者在凶年会给贫穷的耕者造成巨大的苦难。然而，与在缅甸的英国同道一样，他们也认识到，尽管固定税收非常不近人情，它们却是最稳定也最恒常的殖民地岁入形式。1932年，一项只向较为富裕的阶层征税并取消人头税的提议，遭到一位金融顾问的明确批驳。他正确地指出，如果这样做，就意味着政府岁入的大量损失，因为穷人比富人多得多。[298]将土地税率与稻谷价格以至小农纳税能力联系起来考虑问题的意愿，也由于同样的原因而遭到否决。如同一位金融顾问所言，“（交趾支那）地方政府害怕这样一种税项的收入不稳定”。[299]假若让殖民地政权在确保其收入与确保其臣民人口数量方面做出抉择，它自然认为还是前者更为可取。

在税收时节，强制拍卖农民所有物与家畜的现象较为常见，因为地方显贵和高官力图完成由他们负责征收的税款金额。很多农民下狱或遭到殴打，直至他们交出规定的数额。也正是在此时，许多边际小土地所有者由于被迫卖掉自己的稻田或园地，沦为佃农或下降到劳工阶层。[300]一些执政者攫取佃农或小土地所有者的部分收成，以替代人头税。[301]新的高压统治水平难以用数字衡量，这主要是因为，许多滥用权力的现象从未得到正式记录。然而，从报纸报道和大量农民行动来判断，农村的税收愈来愈成为一件充斥威胁和暴力的事情。[302]

> 然而，无须掩盖这一事实：jiacu这些税收是由于各省省长及其民兵们的直接行动才得以成功的。他们掌握的强制手段，清楚地说明了他们取得许多自己满意的成果的原因，但却千万不能由所收税款得出这一结论：人民能够轻而易举地承受税务重负。[303]

企图从手头比素常更为拮据的农村人口征收人头税并维持与往昔同样的数量，所要支付的成本就是直接诉诸暴力。

交趾支那政府的税收要求，暗示着农民与地主以至政府的关系。在殖民者新近稳定的许多省份，大地主一直习惯于为自己的佃户垫付生产成本以及用于交纳人头税的现金。然而，米价的下跌引发地主净收入的锐减，而且他们也要面对焦急不安的债权人和当时日渐增多的土地税。结果，他们猝然中止提供这些预付金。从这一意义上讲，对税款的横征暴敛不仅使耕者与政府对立，而且也促成本来就一直在深化的地主与佃农关系危机的爆发。一些地主至少拒绝了提供劳动资本

或贷款；“另外一些人则显示出一种不妥协的态度；他们在自身陷于困境之后，对自己的佃户施加压力，达到了登峰造极的程度。他们的行为是对自己所宣称的与耕者休戚相关乃至在生产中配合等理念的否定。”[304]于是，农民受到赋税和不顾一切的地主的夹攻，从而在两条战线上展开一场类似于保卫战的战争。

在可能的时候，农民总要逃避纳税。民众的态度似乎反映了这样的生存道义观念——即使出于实际需要，对资财的索要，也只有在地方生存需要得到满足之后，才能是合法的。可能正是出于这一原因，“一项真实的拒不纳税的秘密传闻”席卷农村，越南人则“由于危机”而拒绝交纳赋税或偿还债务。[305]对于有些人来说，这一简单的药方无疑是成功的，因为交纳人头税的人数实际上下降了20%。[306]然而，令人惊讶的并不是殖民地政府听任其20%的国民漏网，而是它千方百计向其余的80%的国民收税。

至于无从逃税或遭受匮乏之苦的大多数人，他们的反应往往较为积极。首先，在我们所谓的前政治层面，存在大量的属于法律范围之外的自助。佃农和劳工往往在收割前先获取大部分庄稼，或攻打地方土地所有者的粮仓。对他们予以阻遏的企图遭到顽强的抵抗——以致许多土地所有者每夜都离家到附近城镇，在殖民地民兵的保护下睡眠。这在1945年之后成为一种生活方式。[307]交趾支那边疆史上固有的匪盗之患，日益成为家常便饭。在同样遭受了庄稼歉收之苦的朔壮地区的一些地方，50至100人组成的一群群农民袭击正在将他们所在地区的大米运走的粮船，然后将其瓜分。[308]这许许多多的实例，似乎确实应当被称为社会性打劫活动。换言之，由于是将富人的粮食取来并将其重新分配给穷人，这样的行动受到了民众的欢迎，它们也与地方物产必须首先养活地方人口这一观念相应。

明显的政治行动，无论是正式的抗议还是暴力行动，也日益普遍。警方记录罗列了发生在1930年5月至1931年6月之间的54次大多发生在农村的群众示威活动、游行或袭击事件。官方记述往往模糊地提到“暴动者集会”，更多的地方则只是提到“600名本地民众集会”。[309]这些事件的两个特点是分明的。第一，它们是真正的群众行动，卷入人数很少有不足200人的时候，有时人数则多达1000至2000。第二，最重要的是，被报告的大多数这样的行动，不是抗议殖民地政府税制，就是直接向这一税制发起进攻。发生在最初月份的示威活动，往往采取群众直接向当局陈述纳税苦情的形式。这些集会的形式和内容都是传统的，并在表面上显得平和。例如：

> 1930年5月2日——200名居民在新市地区（属龙川省）公署集会，要求缓期纳税。示威者在得到将把他们的请求转报上级当

局的许诺之后散去。[310]

在龙川省的其他地方，在沙沥，在芹苴，以及在堤岸，农民聚集在地区政府总部，要求减少赋税或延缓收税。[311]至少有几次，缓期纳税的请愿似乎当场得到批准，于是鼓舞了邻近地区的农民提出获得类似宽限的要求。不久，抗议者开始要求减少人头税或将其废除。也可以听到关于分配大地主把持的库存稻谷、终结市场税、返还被骗走的土地以及强行控制米价等方面的要求。然而，人头税却是将民众结为一体的中心问题。在这一阶段，群众通常是平和的，在官方听取他们的申述之后，一般都会散去。

由于农民的经济处境恶化，由于减税似乎遥不可及，他们转而诉诸直接的暴力行动。他们的行动和目标，虽然在地域上遍及数省，在时间上将近一年，但却极其相似。如果民兵无从阻挡，愤怒的农民就会直接向村庄或地区公署进发，他们将公署及其所有记录一同摧毁。警方记录中最常见的登录内容为："毁坏档案"，"劫掠公共建筑"，"洗劫公共建筑"，"焚烧档案"。农民缺乏袭击殖民地政权警方和民兵的武器，所以仅向其行政机构发起进攻。村庄里的行政机构所在之处，通常是公共建筑，有关人头税、土地税和劳役的记录，就保存在那里。农民希望通过销毁那些记录来摧毁殖民地政府；他们希望通过摧毁殖民地政府来根除赋税。于是，交趾支那的骚动，从符合儒家传统的温和的请愿转变成为无政府主义的暴动。

在骚乱的初始阶段，在组织许多规模较大的农民示威活动方面，初出茅庐的共产党的领导起了推动作用，不过摧毁土地和赋税记录实际上是殖民地时期越南农民的一个传统。……

然而，后来，在消息灵通的法国警察围捕许多共产党的骨干之后，暴动愈益具备了自发的特点。缺乏协调的政治领导，或许是导致交趾支那骚乱具有零散和地方主义性质的原因，同时也说明了它何以就被轻而易举地粉碎了。然而，对于我们的目的至关重要的是，即使在共产党的干部能够发挥推动作用组织群众行动时，他们也被迫围绕乡村耕者的具体苦楚组织行动。结束赋税和夺取并瓜分地主粮仓中的大米的要求，就直接源于那些苦楚。[312]在共产党可能在某种程度上协调最初的抗议活动之时，它几乎不需要向农民指明他们发泄怒火的目标。

在法国当局的镇压行动之后，农村恢复了一种令人不安的平静。这种平静是靠不住的，因为在政治行动似乎再次可行的1936年，在法国布鲁姆政府上台之后，新的骚乱随即爆发了。在抗议行动的第二阶段，土地租佃条件受到直接抨击。农民拒绝交纳地租，在被地主驱逐

之时拒绝离开，而如果他们认为自己开辟的土地已经被以非法手段夺取，他们就重新将其占领。抗议形式是有启迪意义的，因为它揭示了农民关于公平的租佃契约应当包括什么的构想。

> 另外一些人只同意，在扣除来年养活自己和家人所必不可少的份额、下一播种季节的稻种、家族成员和受供养人的衣服和赡养费用以及耕畜饲料之后，将所剩稻谷的一半交给地主。[313]

于是就出现了一场如同埃里克·吕德所描绘的资本主义时代之前的粮食暴乱一样的运动，它展现了一种精细而又明晰的公平感和权利感。[314]尽管殖民地官员一再做出一定的努力，试图通过租佃立法并向大地主发出改正错误的警告，但同样的农村土地关系依然维持不变，并对越南南方战后历史产生重大影响。

义安与河静的苏维埃

安南北部的义安与河静两省的事件，几乎完全是在同一时间开始的，并像在交趾支那的事态那样，以大致相同的方式逐步升级。主要区别是，义安与河静的起义者实际上成功地夺取了政权。截至9月底，他们已经夺取了义安人口最多的地方与河静的毗邻地区。他们建立了与乡村自治共和政体类似的政权，并坚持对抗巨大的军事和经济压力达九月之久，直至被最终击溃。在起义过程中，约有2000名越南人被杀；其中大多数在大规模示威过程中，死于殖民地军队的轰炸和枪击而倒下。然而，在一段很短暂的时期，义安与河静的起义者实际上勉强创建了一种反映自己的价值观念的农村秩序。这一悲剧性经历，生动地说明了农民对殖民地秩序中的什么东西最为憎恨，以及他们希望恢复什么样的社会。[315]

安南北方的脆弱性与爆炸性

在许多方面，与交趾支那的农民相比，安南北部的农民甚至更没有做好度过经济萧条造成的金融困境而生存下来的准备。安南人居住在殖民地的山海之间狭窄低地上最为贫瘠的地区，总是处于略高于生存水平线之上的困境之中。他们的日常饮食的卡路里值，是全国最低的。[316]即使在丰年，安南也不出口粮食，而在凶年，人们就得依靠交趾支那或东京地区的余粮供养。

造成饥荒的因素还有，在安南，义安与河静的降雨最不可靠，因而其收成也最不可靠，两省为此饱受其苦。[317]正是聊以糊口的生存农业与易受生态灾难袭击这两者的结合，使得义安—河静地区成为这样一个波动不安的地区。饥饿是省内生活中的家常便饭，因为平均六次收成中就有三次部分歉收或完全绝产。当歉收接踵而来之时，饥饿就逐渐演变成为饥荒。一位农业服务部主任回忆道，“在1906年和1907年，我在路上看到由于饥饿而垂死的人们，也看到村与村在为挖掘土豆而互相争斗。”[318]在这次饥荒期间，由持不同政见的文人领导的未遂起义，事实上就是1930—1931年起义的先河。在不久之前的1925年，连续两次歉收在河静引发了另外一场饥荒。“五年之前的苦难极其严重，我发现河静省饿殍载道。”[319]在义安—河静地区，生活不仅是艰难的，而且是凶险的。任何30岁以上的人，都能够回想起至少两次肉体生存本身濒于危险的时候。

在历史上，在法国人控制之前悠远的岁月中，义安—河静地区就一直有叛逆和造反的名声。这一地区崎岖不平的地貌使之成为天然的反叛之乡，而地方文人和王位觊觎者的高度集中，又准备了现成的领袖。1874年，就在这同一地区，一场反法国人的著名的文人士绅起义爆发。这场起义中的两个领袖，事实上是义安清忠地区人氏，这一地区在1930年起义中起了主要作用。[320]这一区域叛逆精英的集中，或许是达官贵人家庭希望利用义安这一科考地点因而定居于斯的悠久传统的结果。

从法国人的观点看，义安—河静地区的叛逆不仅是一个精英传统，而且也是一种大众习俗。殖民地官员宁愿将反叛精神视为传承下来的地区天性中的一个特点。“义安、河静与广义的民众，一直总是对已经确立的权威表现得特别具有敌意。”[321]他们的“热衷阴谋”，就如同他们的“骄傲与桀骜不驯的天性”一样驰名。[322]一位前公共工程官员，在东京度过20年，在安南度过12年。他在比较当地居民的行为与较为驯服的东京人的行为时说：“他们倔强、傲慢而又狡猾。你只要批评一个苦力一句，所有其他人就都会离开工地。”[323]

于是，出于种种原因，义安—河静地区在政治上就具有爆炸性。由于在地理上与大的人口中心隔绝，这一地区总是出现严重的政治控制问题。它独特的文化和文人传统，提供了能够抵制外来干涉的本土领导阶层。最后，最重要的是，它的贫困和变化无常的气候造就了狂暴的民众，他们完全有理由违抗任何加在他们脆弱的生存之上的索求。

余地缩小

在20世纪初期，尽管义安—河静地区民生拮据而且经济不稳，但对农民收入的索取却往往处于涨势。无地者的比例增加了，土地租佃条件更苛刻了。截至20世纪20年代，安南北部的许多小规模土地租佃，即使在丰年也已经不再能够使佃农们维持生存，许多农村人口开始从事诸如砍柴、种植园劳动和小生意一类第二职业，以勉强维持生计。[324]曾经舒缓农村穷人困境的公共土地，日益落入地方达官贵人之手。最为沉重的赋税形式人头税逐渐增加，变得愈来愈少的村民，设法将自己的名字从村税务名册中抹掉。此外，由于达官贵人及其部属的敲诈勒索，实际的税收大大高于法律所要求的数额。由于对农村人口的索取数量增加并且不得通融，冲突的结构可能性增大了。一两次歉收就足以引发一场危机。

土地所有者与农村穷人

义安、河静与广义地区人口对土地的压力（起义也涉及这一问题），类同于马尔萨斯经济学中的一例个案研究。不仅庄稼产量低而不稳，而且人均稻田数量（三省分别为0.144公顷、0.153公顷和0.150公顷）也位于安南16省中最低者之列。[325]在义安，近乎四分之三的有地者拥有不足半公顷土地，而他们的平均土地占有量肯定不超过四分之一公顷（或大约半英亩）。这一阶层的大多数，不能单靠自己的土地生存，于是被迫与人合作种田以期收益分成，或在他人的土地上劳动赚取工资。在河静，边际小土地所有者也占人口的大多数（65%），并且面临同样的选择。

从表7可以清楚地看到，大土地所有者仅构成农村人口的很小一部分。然而，他们的经济与社会地位，却是举足轻重的。他们雇用绝大多数农村劳工，并且出租许多土地。他们往往由于小土地所有者欠他们的债务而控制着比自己的直接拥有量多出许多的土地。最后，还有某种原因让人相信，地块的分散和所有权登记中的舞弊，可能掩盖了土地占有集中程度高于官方数字的事实。[326]

表7 义安与河静的土地分配[327]

	土地规模（以公顷为单位）					
	0—0.5	0.5—2.5	2.5—5	5—25	25—50	50以上
义安						
所有者数	74 650	21 676	4 356	1 082	90	8
所有者百分比	73.2	21.3	4.3	1.1	0.09	0.007
河静						
所有者数	46 924	19 035	4 462	1 070	20	6
所有者百分比	65.6	26.6	6.2	1.5	0.02	0.008

尽管安南北部以边际小土地所有者之乡著称，但人口增长的影响，对公共土地的攫取，以及农民负债，造成了一个庞大的无地者阶层。在义安的一些濒临蓝江的区域（南坛、英山和清忠），情况最为明显，它们成为起义的腹地。例如，在南坛，90%的家庭根本没有土地。在清忠，无地者的比例达到60%。[328]调查委员会着手了解起义情况之前官员们提交的声明，强调了这一阶层不稳定的生存状况：

> 土壤是贫瘠的。村民们几乎没有公共土地。穷人任凭毫不怜悯地剥削他们的富裕地主的摆布。[329]

> 他们（无地者）向富人出租自己的劳务。他们勉强糊口，而在粮食匮乏时期则死于饥饿。[330]

上面所表明的无地者的绝望状况，并非单纯由于他们的贫困，而是由于日益苛刻的土地租佃条件和农业劳动条件。虽然地主与佃户或劳工之间的联系，并非全如交趾支那那样以现金形式相联系，但却在明确地朝着那一方向前进。即使仅朝那一方向略为有所发展，也是对安南耕者生计的直接威胁。例如，农场劳工的薪资，变化愈来愈少，不再受米价和其他必需品价格波动的影响。[331]毫无疑问，安南的地主在向他们所雇用的工人发放仅勉强够他们活命的工资时，不通融到了没有理性的地步。[332]就收益分成佃农而言，在歉收之后只偶然可以分得收成的较大份额。“辛勤劳作的农民，必须将自己收成的一半交给富有的地主。这在收成好时还是可以承受的。但在收成不好时，情况就惨了。”[333]传统的土地租佃和劳动形式曾经提供的所有保护性价值，正在快速消失之中。

公共土地由于腐败的高官和乡绅的侵吞不断丧失，从而使另外一种传统的社会保险形式逐渐消亡。几十年前曾经拥有多达50%公共土地的村庄，已经使其中大部分落入私人手中。[334]由法国派驻安南的高级驻扎官勒福尔，对自己在这种土地掠夺面前的束手无策给予坦率的解释：

> 存在着受本地民众信托的人们侵害其同胞的舞弊现象。毫无疑问，显贵们为使自身获得公共财产的大头而滥用自己的权力。政府并不干涉作为安南社会单位的公社。我们有如下这些选择：或者让显贵们为所欲为，这样革命领袖就会把应由显贵们承担的滥用权力的罪责推到我们身上；或者出面干涉，这样我们将会招致富裕人口的敌意，而他们是惟一在实际上有意维持秩序的集团。我相信，出于以上原因，对公共稻田的重新分割持不予干涉的态度是可取的。[335]

这是对村级殖民地政权面临的两难困境及其自觉选择的绝妙描绘。

赋税

安南的长期赤字，是殖民地总督们感到头疼的主要财政问题之

一。税款仅勉强够应付这一领地内的工资发放，而这一领地本身却要靠来自交趾支那和法国的赠款和贷款来维持。结果，驻顺化的法国驻扎官处于提高地方岁入数量和大力削减支出的持续的压力之下。

在安南提高税额，首先意味着提高人口税率和土地税率。这两项措施，不仅极具殖民地财政制度倒退的特点，而且它们还说明了领地税收是如何获取最大份额的。有关官员认识到，“在穷人交纳的对自己压力重重的税款与富人交纳的尚能筹措齐备的税款之间”，已经存在“过于巨大的差异”。[336]不过，他们完全有理由担心，累进人头税难以管理，而且可能为地方官员开辟新的大肆贪污的途径。他们还知道，税制愈无弹性，税收愈益可靠。

人头税对于穷人是一项沉重负担。在1928年，按照基本税率，所有列于纳税名册的人均须交纳2.50皮阿斯特，而赤贫的人免除部分税款（仅交纳0.40皮阿斯特）的优惠被大量取消。此外，2.50皮阿斯特的税率只是基本税率，一些附加税，其数值因地而异，其幅度在0.26至0.88皮阿斯特之间。[337]这些附加税的大多数是强加的，用来资助以富人子女就读为主的地方政府学校，因此引起较为贫穷的纳税人的强烈怨恨。[338]假定平均税金是3皮阿斯特，那么我们就可以通过将它与日工资相比，来估价它所体现的劳动者所做出的牺牲。在20世纪20年代后期，义安与河静的日工资在大约10至15生丁之间，另加饭食；此项税款于是至少相当于20天乃至30天的收入。对于收益分成佃农而言，在一次中等收成或歉收之后，税务负担绝不会有所减轻。

甚至这些数字也不能恰当说明直接税形成的重负，因为它们系由达官贵人管理。地方官员习惯于添加形形色色的非法收费，以中饱私囊。例如，一个欠2.80皮阿斯特税款的农民，完全有可能非得交够4皮阿斯特，才能带着加盖印章的税务收据出头露面。[339]此类腐败现象极为普遍，其结果是将实际税额至少提高了50%，而在有些村庄，比这还要高得多。[340]

尽管知道人头税是其税制中最遭人憎恶的税种，领地政府还是将其征收范围扩展到原本免税的穷苦人身上，并且竭力使村庄税务名册尽可能多地登录成年男子。从财政的视角看，结果是令人满意的：1927年，人头税产生了1376566皮阿斯特的收益；1931年，产生了2230910皮阿斯特的收益。[341]从人性的视角看，结果是灾难性的。1931年，安南北部处于其20世纪最严重的饥荒之中。这一年的人头税，如该词的字面意义所示，真有杀人取头之实。

作为地区岁入第二支柱的土地税，也遵循着同样的无情逻辑。1923年，对所有种类土地的税收，均提高了30%。[342]1929年，一

位来自河静的传教士讲述了该地区土地税类似的增加情况，狂暴的村民欲将其废除，但却枉然。[343]另一个能够产生新岁入的策略就是，将所有土地重新分类，拔高土壤级别，从而提高税收档次。1907年，曾经出现过这样的事情，在20世纪20年代，同样的事情再度出现。当然，这样重新划分土地级别，与产量变化并无关系，而纯粹是财政上的权宜之计。“于是，在荣市（属义安省）这一范围，为了满足某些支出的需要，沙泰尔先生的继任者将所有稻田类别都提高了一级。”[344]土地税制度在其发展过程中，首先要适应殖民地预算的岁入需要。该税年度收入款额与庄稼实际收益或米价无关，因而日益与小土地所有者的交纳能力不相符合。从1926年至1930年，该税收入呈适度上升趋势（见表8）。

再者，这些数字的意义，必须放在1929年后期至1931年上半年出现四次极糟的收成以及经济萧条造成信贷危机这样的背景来看。政府在1930年和1931年的税款，是向处于绝境的耕种小块田地的人们征收来的。

表8 安南土地税收入一览表[345]

年份	收　入
1926	2 245 958
1927	2 553 244
1928	2 563 168
1929	2 606 736
1930	2 650 807
1931	2 478 000（估计数）

食盐专卖是政府的又一项财政收益，同时也是加在农民家庭预算上的沉重负担。按照一位见证人的说法，对于一个十口之家来说，食盐供应在19世纪90年代每年花费不过10生丁，到了20世纪30年代，则每年花费10.80皮阿斯特。[346]

这里，殖民地官员们鉴于食盐专卖的稳定收益，再度故意忽略它

的倒退性影响。安南驻扎官勒福尔再次坦率地谈到自己优先考虑的事情："我承认食盐制度不得人心。然而，从财政的角度看，它提供了巨大的利益。"[347]

最后，还有大量琐细法规和税收，这些税收既是倒退性的也是令人恼火的。市场费、舟船税以及日常管理中的小规模敲诈勒索，对无地者造成特别沉重的压力，对于他们来说，小买卖往往是一项极其重要的副业。然而，在所有这些琐碎税收中，强加的严格的森林法规却是最让人怨恨的。安南的森林，传统上就是最贫穷的村民的非正式经济救济来源，他们在农闲季节烧木炭或砍柴，然后在附近市场销售。森林执法官利用由他们掌握的复杂琐细的有关法规和税项，恣意征收罚款，以中饱私囊。[348]他们对素来向农民开放的村地上的木材采集活动的干涉，被解释成是对传统生存权利的侵害。"即使他们（农民）同意向国有森林纳税，他们也不理解国家对村庄森林的干涉。"[349]虽然涉及的金额可能微不足道，但税收和罚款却对最贫困者的一项重要选择权构成了威胁。

经济危机与饥荒

仅人口压力对安南不利的自然环境的影响，就对农民的生存构成了真正而又现实的危险。这种危险，由于土地租佃条件的恶化和殖民地政府对税收的贪得无厌而加大。安南的农业经济简直过于恶劣，过于脆弱，以致年复一年，不能指望它交纳强加给它的地租和税款。

恰巧，在1930年，在世界经济危机和当地人记忆中最严重的饥荒之后，冲突发生了。在政府仍然不顾一切地征税之时，除了抵抗几乎没有别的选择。结果就是一场这一殖民地以前从未发生过的最大规模的民众起义。这几乎不能说是一场怀抱攀升希冀的起义；这实际上是一场绝望的造反。

安南受经济萧条的打击特别严重。许多存在于运输业和小生意中的赚取最低额度现金的机会，被减少或取缔了。诸如大麻、烟草、茶叶、芝麻和其他油料植物、糖以及花生一类经济作物的价格急剧下跌，沿蓝江谷地居住的许多小土地所有者的收入随之下降，因而那里的起义最为迅猛。

在安南，经济危机造成的失业也似乎比印度支那其他地方更为严重。[350]矿山和种植园裁员，殖民地政府本身也暂停了公路施工。其影响在义安是相当严重的，因为义安在很长时间内，曾经是整个安南向交趾支那和老挝提供人力的一个劳工净输出地。一位官员宣

称，“所有没有工作的苦力，全都流回了义安。”[351]与此同时，经济萧条也给该省弱小但却极其重要的工业基地以几乎致命一击。荣市及其毗邻港口边水附近的许多农村人口，一直直接或间接地依靠由这一地区的火柴厂、锯木厂、机场建设、瓶装饮料厂、火车头厂以及发电厂提供的就业机会和收入。[352]危机导致这些产业的一系列大规模解聘和减薪，反过来，这又引发了激烈的罢工行动。蓝江谷地（南坛、清忠与英山）再次最直接地受到影响，因为这里是荣市地区劳工的天然后方。虽然缺乏精确的数字，但几乎毫无疑问，贸易衰退也减少了义安许多农村家庭的现金收入，对于它们来说，第二职业是重要的。

与这一困难局面接踵而来的，是一场即使在缺衣少食之乡也几乎没有先例的饥荒。对于许多地方观察家而言，这一最重要的事实，是这场起义的关键。在调查委员会面前作证时，殖民地最富有经验的农业经济学家伊夫·亨利声称：“造成义安与河静混乱局势的主要原因，与歉收有关。土地已经两年没有产出，四次收成遭到毁坏。”[353]1929年秋季，低降雨量使插秧延期，而在庄稼终于开始在稻田生长之时，洪水却将它们大部冲毁。由于干旱持续不退，1930年的两茬庄稼几乎颗粒无收。1931年的春季庄稼，让干旱与妨碍水稻扬花的所谓“老挝干风”彻底摧毁。收益分成佃农实际上根本没有分到稻米；一无所有的一半还是一无所有。地主们停止发放一直用于纳税或购米的贷款，米价朝着饥荒水平攀升。[354]1930年初，到第二茬庄稼绝收时，明确无误的饥荒和抵抗迹象开始出现。

在存米减少时，农民转向较为廉价的食物，以小米、豆类、玉米、土豆及各种根须作物等供日常食用。饥荒的其他先兆渐次出现。穷人被迫进入森林，挖掘可以食用的野生根菜植物。[355]我们在这一过程中，可以看到一种经历食品生产各个阶段的进化意义的退却。在低地稻绝产时，农民们转而依靠高地上刀耕火种农业的产品；在这些收成再次供不应求时，他们就诉诸森林采集的原始技术。[356]饥饿导致的虚弱迹象，日益在农村人口中广泛地蔓延。一位越南官员宣称，南坛（在义安省）每100位村民中就有90位遭受饥饿之苦。[357]诚然，饥饿对于安南农村来说绝不陌生；在一次新收成之前的数月间，饥饿是正常事态。但这次饥饿却不同。农业服务部一位视察员在被问及村民是否在挨饿时回答说，“是的。以前人们说自己很饿，而现在他们说自己要饿死了。”[358]

到农村出过诊的医生们，目睹人体营养不良的迹象深感震惊。在义安省安城地区的春原村，一位医生助手治疗了多例皮肤溃疡、痢疾和贫血病人，注意到有100位村民需要食物，而另外40位村民则面临马上饿死的危险。在同一个村子中，穷人业已卖掉所有的一切——水

牛、稻田、住房乃至家祠——以弄钱购买食物。[359]为村民治过病的医生们的证言，就足以说明问题。

> 我发现，这些村庄（安城）都存在饥荒。我注意到，许多人肚子肿胀，而这正是饥荒的标志。[360]

> 我以前从来没有见过如同（义安的英山与河静的其安）那样的景象：成千上万绝对没有任何东西可以食用的活骷髅，肋骨在皮下凸现的真正的尸体。[361]

调查委员会搜集的文件证明，至少在义安九个地区中的五个地区以及起义中最为积极的河静地区，存在营养不良和饥荒。几乎毫无疑问，到1930年5月时，许多义安农民已经濒临山穷水尽的绝境。在这一背景下，起义的中心事件——拒纳人头税和抢夺大米——应当被视为绝望时的直接行动。[362]

起义的中心地带

安南北部的起义，实际上先后波及了整个义安、河静北部的大部分地区以及广义的一些地方。然而，起义真正的中心地带——发动最广泛、抵抗也最坚决的地区——是人口密集的蓝江谷地至荣市的西面和西北面。从省城荣市出发，沿着蓝江河道上溯，人们首先经过义安省的南坛，然后是清忠。再往北是英山，也是一个起义据点。由于其激进主义的传统和作为20世纪两位最伟大的民族英雄潘佩珠与胡志明的诞生地，南坛在越南历史上占有特殊地位。南坛与清忠一道，被起义大业完全争取过来。正如1930年10月初的一份秘密报告所警告的："清忠和南坛这两个地区，现在处于一种完全叛逆和真正无政府的状态。"[363]这样的事态后来持续了将近一年。

调查委员会的成员茫然不知怎样解释起义何以以此地为中心。按照区域性标准来看，至少蓝江河谷的土壤似乎丰饶而肥沃；人们甚至可以说这些地区"比较繁荣"。[364]通过对比可以发现，像义安省的琼琉和河静省的其安一类较为贫穷的地区，却没有完全卷入起义。因此，调查委员会在考虑起义动机时，倾向于轻看经济困苦的作用，反而将重点放在了共产党的鼓动上。

由于下述几个理由，笔者认为，调查委员会随便摒弃任何从经济角度作出的解释，似乎是不妥当的。首先，就土地单位面积平均稻米产量而言，只有英山明显处于与省内其他地方相比有利的位置。在按照每公顷水稻产量排列的义安省的八个地区名单中，清忠与南坛分别

位列第四和第五。[365]事实上，当时对地方农业所作的最全面的研究，曾经越出常规去强调南坛土壤的贫瘠和低产量。[366]如果说起义中心地带的稻米产量不是全省最差的，那么，除了英山之外，这一中心地带也谈不上有任何最好的东西。

其次，这三个地区中的每一个，都有生态上的特殊性，这是至关重要的。如果按照土壤类型划分义安省，我们就会发现，这三个地区全部都是黏土质土壤，而该省其他地方的土壤则多为沙土质的。[367]黏土的重要特点是，它对降雨量变化比沙土敏感得多。正如义安农业服务部视察员所解释的，“在雨水多的时候，黏土更为可取。但其产量在干旱时不如沙土。”[368]平均数再次导致错误结论。这些地区的黏土在十年期内可能维持中等产量，与沙土产量相比更为有利。但平均数往往会掩盖黏土特别容易遭受干旱侵袭这一点，以及完全绝收的巨大可能性。当然，安南北部地区正是经历了这样一场干旱，而且由这场干旱造成的作物损失，在这些地区比该省内其他地方都更为严重。从这一视角看，蓝江谷地农村经济的脆弱性，是安南和义安两者问题的极端变体。在印度支那范围内，安南有着生态上最不牢靠的经济——也就是说，一种最易于发生生存危机的经济。在安南范围内，义安的降雨量反而最为变化无常，因而其食品供应来源也最为脆弱。在义安范围内，南坛、清忠和英山的黏土壤，更加重了已经很大的收成遭灾的风险。

这些土壤的质量，不是沿蓝江地区特别容易成灾的惟一原因。如同它们容易受干旱侵害那样，它们也容易遭经济萧条的袭击。尤其是在南坛和清忠，相当大面积的土地被用于种植诸如烟草、茶叶和大麻一类非食用性经济作物。[369]这些作物的市场随着经济危机爆发而崩溃，能够收获的一点东西实际上也卖不到钱。没有能够确切说明这一损失的数字，但几乎毫无疑问，它在维持生存食物的价格攀升之时，严重减少了农民的现金收入。这一地区的社会结构进一步加重了困难。由于大部分农村人口没有土地，他们特别容易受到经济萧条对工资、就业和信贷等造成的冲击。[370]最后，在这一背景下，南坛和清忠对荣市提供的城市市场和就业机会的明显依赖，使它们的经济更加脆弱。

因此，这些地区尽管确实贫穷，但它们的起义所以执著的原因，倒并不完全在于它们的贫穷，而是在于它们对干旱和大范围经济波动的独特的双重过敏。设若它们的经济状况不良但却稳定，那么土地所有者和政府对它们的毫不通融的勒逼尽管麻烦，却不大可能成为直接威胁。然而，实际上，一年又一年，天气和物价的变化无常，使它们陷入一场一场危机，以致税收和分成地租对生存本身构成严重威胁。

分成租佃的安排是苛刻的，但1930年的情况并不比1929年明显糟糕。高官们的腐败一如既往，但在1930年并不比1929年严重许多。然而，税收在1930年却变得比20世纪20年代后期更为沉重。面对随经济活动水平而自动变化的间接税收益的下降，殖民地政权通过逐步增强其不受经济萧条影响的税种尤其是人头税的征收，将其损失减少到最低限度。三个造反省份的税收结果，是令人感到不祥的（见表9）。到1931年时，殖民地财政部已经成功地使纳税名册所列人数增加了近15%，使征税收入增长了几乎60%。即使在最好的情况下，义静的农民也难以按这一税单交税。

表9 1927年与1931年人头税征收情况[371]

	纳税人与税款收入			
	纳税名册登记人数	税款收入	纳税名册登记人数	税款收入
省份	1927	1927	1931	1931
义安	69 480	136 005	82 402	215 202
河静	54 398	107 172	64 839	164 745
广义	46 183	89 475	57 100	147 090
总计	170 061	332 652	204 341	527 037
增加（%）			14.3	58.4

然而，情况不是最好，而是最糟。义安经济出现了崩溃局面，农作物歉收了。这一地区的传教士强调，税收和饥荒的契合是起义的直接原因。

> 自1930年以来，三次收成蒙受损失，第四次收成，即十月的收成，似乎岌岌可危。税收是在人民因干旱而绝产之时猝然进行的。为了纳税，居民们已经不得不卖掉自己的所有财产。[372]

另一位传教士讲到，村民们被迫以自己所能捞着的随便什么价格，卖掉自己的财物、自己的水牛乃至公共土地，以便筹集用于纳税的现金。在谈到主张抗税的起义召唤时，他表示理解地说："人在没有足够的食物时，并不愿意纳税。"[373]

对农民剩余价值稳定而又不断增多的索取，与一场农业收入和食物供应危机结合在一起——这种结合是安南农业经济的生态条件和政

府强加的严酷财政税收的一个完全可以预言的结果，它使得起义爆发终不可免。

起义过程

农村地区广泛不满的最初迹象，在1930年6月、7月和8月以大规模示威的形式表现出来。如同在交趾支那那样，这些示威大多限于大规模的减税请愿。典型的情况是，一群农民聚集在地区办事处外面，要求减税或缓税。他们利用自己通常给数量上处于劣势的官员构成的潜在威胁，往往强迫高官们亲自在请愿书上签字，然后再将其递交上司。围绕人头税的争论最多，但政府强加的其他负担也没有被忽视。例如，有1000名请愿者，洗劫了政府的一间米酒仓库。在琼琉（属义安省），600名农民请求降低食盐价格，并设法迫使一名法国军官和一名海关官员附签其名。这些示威规模不断扩大，英勇程度不断增加，在9月初达到高潮，“成千上万人”在地区首府南坛游行，酒税署被捣毁，一位惊恐失色的高官被迫在一份税务请愿书上签字。[374]

在起义的前半期，主要是以不同形式对各种税收特别是人头税的反抗。仅在义安就有32次主要示威被列入官方有关起义的记载之中，大量卷入起义的群众，要求减少、延缓或取消人头税，或抢夺并焚毁地方税务记录。[375]这些群众聚集的规模是壮观的。很少有少于200人的时候，而较大规模的集会，聚合的人数多达20000。[376]抗税也以其他形式出现。义安的一位传教士报告说，他所在地区五六个村庄的农民，“决定不纳税并将他们所有的一切带入山中。”[377]在别的地方，穷人干脆拒绝纳税。

> 在（河静省）相当大量的村庄中，特别是人头税，不是由列在纳税名册上的穷人交纳；土地所有者或村庄（在这种情况下可能就是村庄中的显贵），被迫履行无地者所没有履行的义务；这也是发生大规模集会和打斗的的原因。[378]

在其他许多村庄中，地方显贵和村长如若企图向穷人收税，就会受到死亡威胁。[379]对于穷人而言，政府首先是收税者，而它也正是作为收税者，才遭到攻击的。

到9月中旬，由于暴力节奏加快，殖民地政权逐渐失去对安南北部地区的控制。“9月，高官与显贵们到各地区的总部避难，使这些地区体现殖民地政府权威的代表荡然无存。”[380]义安与河静的农民利用这一权力真空，开始拆除殖民地政府大厦。……村庄的档案、村民名册、土地记录和纳税名册，被耕者销毁了。他们认为，这样做可使

自己的土地免除所有赋税。”[381]他们的动机与交趾支那农民的动机几乎相同，但安南殖民政府的相对虚弱却使得农民的行动得以向纵深发展。大多数行政机关及其纳税名册被摧毁，邮局和火车站以及学校被烧掉，酒类仓库被抢劫，与殖民政府合作的本地官员被谋杀，森林岗哨被砸烂，稻米仓库被夺去，而且至少有一支食盐护送部队遭到袭击。[382]很难想像对殖民地政府会有比这更为全面的进攻了。

从现存的证据看，消灭赋税和收税者，似乎是民众参加起义的最初动机。该省的共产党也认为赋税是最重要的问题。在农民业已夺取该省许多地方后仓促制订的全省纲领中，第一个实质性要点要求“取消殖民地所有赋税：人头税、市场税、道路通行税、食盐税，等等”[383]。要是有更多的有关农民方面意见的直接证据就方便了，然而，就像涉及大多数农民运动时那样，我们多半只能依据起义参加者的所作所为来推断他们的所思所想。虽然法国警方在起义被平定之后审问了数以百计的农民，但他们很少劳神问他们参加起义的原因——或许是由于参加者比比皆是，问这个问题好像很愚蠢。然而，在一个少有的机会，当问到这一问题时，赋税的作用似乎是首位的。“我们听说，共产党人是主张减少所有赋税的，有权自己制盐、酿酒，而且在他们的各种公私行动中，都享有完全的自由。”[384]通过这位被审问的耕者使用“我们”一词可以看出，他似乎不仅是在谈他自己的动机，而且也是在讲与他同道的村民们的动机。

伴随对殖民地税制的攻击而来的杀人与抢劫，尤其是在起义的最初数月，是以同样的情结联系在一起的。正如焚毁纳税名单表达了应将地方生存要求置于政府要求之前的决心，激起许多谋杀和抢劫事件的直接原因似乎是，农民认为，富人和当权者在荒年有将其资产分与穷人的义务——如果不能如此行事，穷人便有权以武力夺取他们所需要的一切。

因此，许多谋杀事件可以直接追溯到地方官员和（或）显贵没有遵守村庄生活中的再分配范式。例如，1931年5月，在荣市附近的一个村庄里，11位显贵遭到谴责并经情绪激昂的集会村民的批准而被处死。他们被控以赋税“压榨”人民和“自私自利”——“你们没有想过与我们分割你们的财产；你们过去只想在官僚政府中升迁；你们今天非死不可。”[385]早些时候，在琼琉（属义安省），一位地方官员因为拒绝瓜分公共资产而被谋杀。“我的大堂兄汉刚掌管着公共稻田，不愿意将它们借给与他为敌的村民，结果遇害。”[386]许多杀人事件表现出来的大众性质，常常由人数可观的村民参加决定和执行而加强。[387]

然而，无论从哪一方面看，在起义的后一阶段，最常见的集体行

动是夺取殷实人家的粮食分配给农民。收益分成佃农在面临将受到旱灾袭击的收成的一多半交出的前景时，往往将全部收成据为己有。在河静的五个村庄中，38个分成佃农拒绝交纳分成地租并夺取全部收成。其中大多数人是同一个拥有100公顷以上稻田的大地主的佃户。[388]在其他地方，地方显贵和土地所有者被迫将其仓内粮食廉价卖给村里的穷人。在他们拒不从命之时，他们的粮仓就被抢劫一空——按照农民的观点，这是对他们的粮食的没收和再分配。正如一位直言不讳的法国军官所说："他们所以抢劫是因为他们在挨饿。"[389]由此获得的稻米的数量有时很大——10吨，30吨，乃至50吨——时间上一直持续到1931年春，以致人们相信，这一地区确有相当数量的富裕的土地所有者。[390]当然，抢夺粮食的毋庸置疑的理由是生存权利——这一观念意味着，有人在他人挨饿之时竟然囤积粮食，实属不可容忍。这样的抢劫，尤其是在秋季作物歉收之后，甚至触及了中等土地所有者，尽管省级共产党的领导人不无道理地担忧，这样做会破坏共产党所希望建立的广泛的联盟。"政策就是没收富人的稻谷并将其分配给受到饥荒影响的人们，执行这一政策激起了农民的极大的热情。"[391]

这些抢劫的准公众性质表现在，人们通常将战利品运送到村庄里的公共建筑，然后将它们分给贫穷的村民。一位政治事务视察员在报告中讲到河静起义的进程时，着重陈述了农民在收集和分配粮食时所表现出来的正直特征。

> 小队人马受命扣押富人以换取赎金……我认为，其方式不能算是抢劫。这不是伴随暴力的抢劫行动……。他们于是寻找惹得处于困境的民众眼馋的库存稻谷，然后以一种有序的方式将其取来并分配。[392]

就生存伦理的道德规范而言，农民毫无疑问是不顾"法律"而自行其是的。这种对自己所需事物予以区别对待的见识，对于将"农民暴动"一词用于义安—河静起义是一种嘲弄。[393]违反这些规范的人们就要冒巨大的风险，下面一个也是发生在河静的实例说明了这一点。"在自卫小组成员向这一地区的大业主抢夺稻谷后，他们将所得粮食自行瓜分，一点也不分给其他团组的成员。龙的行为使得大家都很愤怒。"[394]龙在一次约300名村民参加的会议上受到公开谴责并被处死。

随着饥荒的加重和军事镇压的继续，起义开始土崩瓦解。起义的大多数领袖遭到追踪、逮捕或杀害。高官和得到加强的民兵被再次部署到动乱不安的乡村地区。一项一般的粮食救济计划开始执行，饥饿的村民按照要求须先行领取归顺证明书，然后才有资格领取粮食。到

1931年夏季，镇压行动差不多完全粉碎了这场起义。殖民地秩序重新建立，然而，正如官方报告本身所指出的："宁静将成为恐惧的叹息，而不是和平的安详。"[395]

几乎毫无疑问，倘若没有共产党的作用，这场起义就不会有那样大的规模和凝聚力。虽然共产党的确切作用实质上不会影响我正在展开的论证，但是这一"正式的"革命党与农民之间的联系却是有启发意义的。

一方面，该党在安南比在越南其他地方都更为强大，而在安南范围之内，它在义安及其主要城市荣市尤其强大。法国人的情报表明，在起义开始之时，在义安—河静地区约有300名活跃的党员。[396]更为有意义的或许是义静革命知识分子的社会谱系。他们之中的大多数，出身于这一地区的反法高官的家庭，而且他们之中大批的人曾是荣市高琼怡小学的学生或教师。[397]从某种意义上讲，他们是地区反殖民主义异议人士悠久传统的较为世俗的继承者——即伍德赛德所谓的"高官无产者"。现存大量传单、标语和会议报告足以证明，这些共产党员中许多人积极参加了起义。事实上，要是没有只有共产党才能提供的来自地区外的领导力量，一些多达20000人参加的较大规模的示威，就根本不可能发生。在村庄一级，也有证据表明，共产党对一些地方"苏维埃"的建立起了策划的作用。

另一方面，似乎十分清楚的是，起义有其自身的动力和自发性，或对共产党不予理睬，或将共产党远远地抛在后面。印度支那共产党中央委员会，在各苏维埃成立之前给安南支部发出过一项指示，其中就根本没有提及这些苏维埃，后来专门在又一指示中指出了安南共产党的"冒险主义的"政策。[398]只是在十月，当起义处于高潮之时，印度支那共产党普通事务委员会才意识到，应当将武装斗争作为一种夺取政权的手段予以认可。那么，我们是在论述一个地区党的首创精神吗？或许是，但"党"这一个词，在用来指称一个当时处于相当混乱状态的团体——当时两个宗派刚刚勉强实现和解——时，是一个会使人产生误解的词。地区委员会的正式期刊，在迟至1930年10月5日之时还在告诫要慎于使用暴力，原因是党和群众均未做好准备！[399]连义安的省级党组织也落在了后面。[400]当时，至多仅有一部分地方党组织在开始时支持过起义，而非共产党的文人以及其他人也许提供了一些最初的推动力，我们不能忽视这种可能性。似乎最可能发生的情况是，一些党员决定参加并支持了一场初期的起义。

很清楚，无论如何，共产党都采纳了农民的纲领，而不是相反。该纲领以在经济萧条和饥荒的背景下反对纳税开始。如若没有这些最初的背景，共产党的数以千计的积极分子就会劳而无功。在反纳税的

斗争中，共产党与贫苦农民双方的利益恰恰相符。但在涉及农民纲领的第二要点，也就是关于平等分配粮食的那一条目时，共产党将反对富农、中农和小乡绅的运动断然斥为“冒险政策”的结果。[401]虽然共产党的领导人在看到各阶级的广泛联合这一点上无疑是正确的，然而没收比较富裕的人的粮食，却是传统的再分配规范的一个虽然暴烈但不可或缺的组成部分。在这一点上，贫农在自行其是，而且正如官方报告的结论所说：“领导人似乎已经被他们的下属搞得不知所措。”[402]

下缅甸——沙耶山起义

在同一年，英国在下缅甸的殖民政权，竟然也遭遇到以前不曾有过的农民暴动。这并不完全是巧合。1930年12月爆发的沙耶山起义，席卷了伊洛瓦底三角洲北部、中部和中东部的大片地区，并一直蔓延到远在东北部的掸邦。虽然它的进程在各个地区大不相同，但它一直持续到1931年6月前后。起义的大众性质是毋庸置疑的；大约9000名起义者被捕或被俘，3000名起义者被杀或受伤，350名起义者被宣判有罪并被处以绞刑。[403]官方报告议论了起领导作用的村长和僧人的数目。

与交趾支那和安南的起义相比，沙耶山起义主要鲜明的特点，与其说在于其社会基础，毋宁说在于其领导阶层。沙耶山虽然以实际上与越南同样的苦情激励农民，但却明确地利用历经千年的民间佛教传统作为自己的意识形态。他宣称自己既是塞特迦明（缅甸传奇之中的复仇之王），又是佛陀耶扎（神派遣来的佛教天堂的创造者）。咒语、护身符和许多传统做法（尤其是纹身）得到广泛利用，它们被认为是免受现代武器侵害的保证。用意识形态术语来说，与安南的对“迷信和不合时宜的风俗”进行斗争却几乎劳而无功的……领导人相比，沙耶山与其农民追随者的“小传统”的联系无疑更为密切。[404]

然而，使沙耶山起义成为一场真正的群众性反抗运动的，并不仅仅是他与民间传统的贴近，而且是他所借重的农民的生存危机。归根结底，缅甸在20世纪的历史不乏想当塞特迦明的人。这样的先知似的人物，在1906年、1910年、1912年（当时一位梦想当上千年王国国王的人聚集起20000名农村追随者）以及1924—1926年，引起了殖民地官员的怀疑。[405]然而，这些运动，或轻而易举就被平息，或自行萎缩，或通过悄然投到地方教派的麾下，打消政府的怀疑。

相形之下，沙耶山可以随时支配农民。农民的运气在过去的整个十年中一直每况愈下，但到20年代末期却显然变得更为恶劣了。与在越南一样，稻谷价格的暴跌，实际负担的人头税、土地税和债务是原先的三倍，从而威胁到人们的正常生存。在大量停工的情况之下，城市部门的就业是不可能的。不履行义务的缅甸佃农没有信贷来源，并且常常被印度人所取代；其余的小土地所有者面临着立即失去自己的土地（往往落入切蒂亚尔放债人手中）的局面；而尤其是在1930年12月，沙耶山提醒自己的追随者说，就要收人口税了。简而言之，这

场危机对一大部分下缅甸农民构成威胁，可能促使他们跌破社会和经济的阈限，想再由此复原是不可能的。

米价暴跌和与之相伴随的信贷崩溃直接导致下缅甸耕者的困苦。他们陷入“剪刀差危机”，与交趾支那的农友面临的情况颇为相似。由于无力偿还债务或更多地借贷，大量的小土地所有者失去了自己的土地。“从来就不十分安逸的”佃农，此时愈发贫苦得厉害，因为“他们迄今为止采用的每年借债还钱的制度，已经随着米价的下跌而完全破产”[406]。不仅地主不再提供贷款，而且地租的不算太多的下降与稻谷价格的下降幅度不可同日而语，以致佃农无从“获得聊以维持生活的工钱”。[407]正在挣扎的地主，继续“攫取他们所能得到的一切，不管年景好坏”。[408]不断增强的减租呼声遭到固执的抵制，反过来又引发了广泛的欺诈和抗租行动。拖欠地租的佃农被驱离自己耕耘的土地。由于工资骤降和就业机会的消失，雇佣劳工受打击最重。一位住区官员发现，这一不断扩大的阶级“受难最为深重，目前仅能勉强维持生存”[409]。

与安南不同，这里的问题并不是一个绝对饥馑问题。更确切地说，这里的问题是，长期以来一直每况愈下的生活和经济保障水准，呈现出大幅度的而且是整体性的下降。这对许多人来说意味着骤然由小土地所有者或佃农沦为按日计资的劳工。这对佃农来说意味着他们与土地所有者交易条件的显著恶化，因为地租相对于他们的日渐减少的收入维持不变，而且约定俗成的生产信贷也被取消了。

使缅甸农民聚集在沙耶山麾下的战斗口号，也就是他们的共同目标，是反抗经济危机时的人口税。诚然，存在着其他有关问题：印度佃农和雇佣劳工受到侵害，森林岗哨被焚烧，信奉基督教的克伦人遭到袭击，土地记录被销毁。但正是人口税——所有耕者直接面临的问题——成了起义的导火线。

殖民地官方报告在分析起义原因时，注意到了经济危机与人口税之间的关系：

> 有许多口供表明，沙耶山及其副官在努力鼓动农村公开起义时，煞费苦心地利用了人们对赋税的普遍厌恶，特别是对人口税和户头税的厌恶。……毋庸置疑，所有务农阶层都遭到了稻谷价格灾难性下跌的极其沉重的打击，这种情况大约在起义首次爆发时即已开始，但只是在数月之后才严重恶化；毫无疑问，起义的某些动力来自所有这些因素，而1931年的经济灾难肯定起了火上浇油的作用。[410]

而且，该报告得出结论：“从根源上讲，这场起义的性质应当被视为基本上是政治性的，而不是经济性的。”[411]然而，矛盾只是表面上的。作者们意在以“政治性的”一词来强调，沙耶山在经济萧条之前很久就已经在策划起义，他不仅有意根除赋税，而且要将英国人扫地出门并自立为王。该报告在这一有限的意义上是正确无误的；沙耶山的意图至少像安南共产党的领袖们的意图一样是革命性的。

然而，依该报告中的证据判断，正是由于经济危机与固定税收结合在一起，才使得沙耶山的平民支持者们揭竿而起。作为佛教协会总理事会派遣的一个负责调查“过度征收人口税和户头税”问题的委员会的前主席，沙耶山甚至在经济萧条之前即已经亲自目睹了强制征收这些税种激起的怨恨。[412]他发现了一个引起不满的重要根源，他的新联盟的两个首要目的是：

> 1）抵抗强行征收人口税和户头税；
>
> 2）对压迫性森林法进行公民抵抗，这个法令剥夺了村民出于家用目的自由采用竹木的权利。[413]

鉴于殖民地征税前所未有的幅度，一份缴获的与起义有关的文件关于除了花盆一切全都上税的说法，或许并非全属笑谈。[414]

迦卢荼（神话中的一种具有巨大力量的鸟）联盟最初的目的是，无论如何都要以武力抵抗对人头税的征收。它在后来形成领导起义的严密的组织网络。“（一位起义领袖在1930年12月拜访沙耶山）期间提到已经策划好的组建迦卢荼党的事宜，所声言的目的就是抵抗政府对人口税的征收。”[415]与此同时，沙耶山在兴实达地区的一位组织了许多此类联盟的盟友——一位名叫吴亚欣达的还俗僧人——“力陈不要交纳人口税，并声言他有能使村民免遭政府官员突袭的灵丹妙药。我们联盟的任何已经纹身的成员，全都不必交纳人口税。”[416]

此外，一旦稻谷市场行市开始暴跌，沙耶山就敏锐地利用实际税负增加激起的愤怒情绪。起义与税赋之间的联系在他向村民发出呼吁时是十分明确的。1930年12月初，在沙耶瓦底，

> 沙耶山论述了赋税问题和稻谷市场的普遍萧条。他规劝自己的听众不要交纳人口税，而要揭竿而起。他建议抢夺村长的枪械，割电报线，破坏铁路，并积极抵抗政府军。[417]

大约与此同时，在向来自许多地区的追随者们致辞时，这一联系被表述得甚至更为尖锐。

> 沙耶山说，税收时节那时正在迅速逼近。他回忆了过去在沙耶瓦底地区征收人口税时军方对村民的压迫，并说稻米市场该年十分糟糕，穷人遭遇了巨大的麻烦和苦难，他们应当造反以逃避人口税及其他税种。[418]

1931年初稻谷市场的进一步疲软，一定使农民有了更多的抗税理由，而起义者最初的成功，也让人产生了些许胜利的希望。

沙耶山许诺的太平盛世的性质是什么呢？首先，它是由它要破除的东西而不是由它要创造的东西所界定的。与无政府主义者的信条相同，摧毁现存政府确实就是那场革命的主要的基本行动。第一道下达任务的命令是，将所有政府雇员全部杀掉，从总督直至小村村长都不放过。[419]这一计划一旦实现，新秩序的一个非常显著的特点就是，这是一个没有赋税的世界。重新征服缅甸是达到这一目的的手段。沙耶山告诉自己的来自沙耶瓦底的追随者："他们必须与（殖民）政府战斗，以便收复国家并免于纳税。"[420]后来，在德耶谬，他向村民解释说："运动的目标是收复缅甸，并许诺说，如果他成功了，他将成为国王并减税或免税。"他在卑谬的主要部属也以几乎完全相同的词语表述对自己领袖的即将到手的王权的理解："只有当缅甸由缅甸人统治之时，税收才不会重。缅甸人现在变穷，是由于沉重的赋税。在我们夺回自己的国家时，欠切蒂亚尔放债人的债务也将不必偿还。"这种关于太平盛世的幻想可能是消极的，但在经济萧条的背景之下，对于无税生活的期盼，已经成为构筑乌托邦的材料。再用沙耶山大师的话说："当我们收复缅甸时，我将宣告自己为王并让你们免于纳税。那时，你们将能够安宁地生活。"[421]

在兴实达，沙耶山的地方指挥官吴亚欣达在对地方民众训话时明确指出，组建迦卢荼联盟的主要诉求，就是反抗人口税。

> 在沙耶瓦底有许多反抗英国政府的迦卢荼联盟盟员。……人口税只是在缅甸征收。英国政府通过征收其他国家并不存在的人口税，非法地统治着缅甸。如果人们联合起来，政府将无能为力。[422]

如同在安南北部一样，沙耶山起义一旦发动起来，就发展成为一系列走上自行独立道路的地方叛乱。在每一种情况下，事件都有为地方苦情诉求的性质；在一个地方，印度人可能被专门挑出；在另一个地方，地方头人可能被迫逃亡；在又一个地方，林务建筑可能被焚毁。在勃固地区和德耶谬地区，据报道起义者频繁猛袭村长们的住宅，夺取"税票"并将其焚毁，"以使人们不再被迫向政府纳税。"[423]在上缅甸的央米丁，

该队人马在穿越村庄时大声喊叫：即使有人强逼，也不要纳税。他们宣称自己是造反者，因此明确表示，他们的全部目的，就是反抗和吓倒政府，或与之战斗，以便缓税或减税。[424]

沙耶瓦底的另一队起义军

“穿越贾加勒村，一面大声喊叫着别纳人口税，别卖稻谷（可能指卖来纳税的稻谷），一面为起义军的胜利祈祷。”[425]

就其地方诉求和普通参加者的动机而言，1930—1932年间的下缅甸起义，尽管带有建立太平盛世的理想色彩，但同东南亚的任何起义一样，与一场抗税起义相近。结束赋税，特别是遭人憎恨的人口税，既是沙耶山组建的迦卢荼联盟的世俗准则，又是他所许诺的太平盛世的主要法规。这也是他的军团的言行的主旨。一项对殖民地岁入仅有次要意义的财政措施，竟然成为国家压迫的特殊象征。这实在是值得人们注意的，也是富有启发意义的。尤其是人口税的两大特点，似乎使之成为这种义愤的目标，成为这种殊死反抗的目标，尽管存在着莫大的困难。首先，这是一个绝妙的将民众结成一体的问题。无论他们生活在哪里，无论他们是小土地所有者、佃农还是劳工，人口税都是惟一在一个规定的例行时间沉重地压在他们所有人身上的实质性负担。其次，同样重要的是，作为殖民地岁入制度中最刻板的税种，人口税对耕者生计的影响，随农作物产量和稻谷价格的变化而猛烈波动。在这样的背景下，经济萧条作为庄稼严重歉收在市场上的相应产物，便将一项沉重的负担转化成为一种明确而又现实的危险，威胁着农民的业已脆弱的生存安排。

起义波及缅甸的（20个地区中的）12个地区，然后才告终结。它于1930年12月22日开始，当时离开征人口税差九天，又是沙耶瓦底耕者们的减税或缓税请愿书遭到代理总督拒绝的翌日。[426]由于信赖自己的护身符和纹身的武装低劣的起义者，在英属印度军队的刘易斯式机枪面前波浪似的成排倒下，结局根本毋庸置疑。抵抗一直持续到1932年中，花费了一年半时间，动用了两师外来兵力，才将其平定。3000名起义者在进击中陨灭，沙耶山本人“拒绝为自己作任何辩护，……高昂着头走上绞刑台”[427]。

抗税的主题并不是殖民地农民所独有的。相反，东南亚的“小传统”有不少逃避劳役和征粮的证据。因此，实际的问题，与其说是政府的税收是否合法，毋宁说是它激起的怨恨和愤怒到了什么程度。要追究这一问题就是要问，税收对农民的经济和社会安排中的中心要素有什么影响。正如我们已经看到的那样，一项税收的实际结果，并不是它从农民家庭获得的收入份额的线性函数。一项3%的税收，在丰

年可能不会对一个家庭的社会地位、生产模式或消费习惯产生巨大影响，但在凶年则可能对一个家庭的这些方面造成明显的破坏。用托尼的话说，这是水至脖颈还是水已灭顶之间的区别。

因此，具体说明农民经济状况与国家财政制度之间这一最具剥削性因而——在其他情况相同时——也最具爆炸性的结合点是可能的。农民的实际收入愈接近其生存界限，愈变化不定（无论是由于自然原因还是由于价格体系），在经济上对他们的任何索取，都愈可能是并将被认为是具有剥削性的和威胁性的。税收愈是一成不变——对收获时节的丰歉和农民各个阶层的贫富这两方面均不予区分——愈可能或迟或早对常规生存构成直接威胁。

冲突的可能性，于是植根于殖民地政府赋税制度同其农村臣民经济的“交通模式”之中。缅甸和越南以及印度尼西亚和菲律宾在1930年之前对人头税的反抗，是后来起义的先声。[428]然而，在20世纪的前30年间，正面冲突的可能性由于至少两个原因而大幅度上升。第一，农民当时面对着一个在各方面都更为强大的政府，它拥有坚持征收稳定岁入的必要手段，几乎对农民的任何困难都不在意。第二，以前可资利用的退却与保护途径（例如，村庄再分配，国家边远地区，趋于上升的劳工需求），都在缩小或业已封闭。1930年的新情况是最后冲突爆发的猝然性及其范围，这是一场由世界市场的合力所造成的大规模的冲突。

第六章 剥削的分析意义：互惠与生存的公正

对农民一词的大多数定义都至少包括两条特征。首先，农民是农业耕作者，其产品主要用于满足家庭消费需要；这就界定了农民的主要经济目标。其次，农民是一个对之提出要求的更大社会（包括非农民的精英阶层和政府）的组成部分；在某种意义上，这就界定了他在争取上述目标过程中的潜在对手（或者叫合作者）。我已经证明，从农民的现存困境——需要生存危机的保障——出发，我们一方面可以推断出农民对于“公平的地主”、“公平的政府”所具有的许多想法，另一方面可以知道农民对于“剥削性的地主或政府”的看法。东南亚的证据说明，殖民地时期的结构性改变使得精英和政府，在短期利益的驱动下，日益严重地侵犯农民的道义经济，剥削得越来越厉害。我们已经看到，在下缅甸和越南的一些地方，特有的人口结构压力、市场波动和政府行为是激起实际的农民反叛的爆发点。

边缘耕作者的生存问题是世界上多数农民的共同命运，我所描述的一些变化过程在东南亚以外地区同样存在。有鉴于此，我的部分论证也许有助于研究一般的农民政治活动。我的论证会对农民的公正和公平标准——农民认为什么样的权力运用是合理的或不合理的——提供一些看法。虽然由此形成农民观念的文化、经济条件和历史经验的多样性使得此类研究容易出错，但在社会结构中处于相似地位的耕作者所面对的相似的生存、租税问题，很可能使他们对公正和剥削培育出共同的感觉。

剥削的标准

什么是剥削？当我们说“政府（或地主）剥削农民”时，到底是什么意思？一些农业制度是否比另一些农业制度剥削得更厉害些？倘若如此，我们怎样去证明这种情况？

剥削概念的核心思想是：“一些个人、集团或阶级不公正、不合理地从其他个人、集团或阶级的劳动中得到好处，或者从牺牲其他个人、集团或阶级的利益中得到好处。”[429]这一思想中至少包含了社会主义学派和非社会主义学派都能接受的剥削的两个特征。首先，剥削被认为是个人、集团或组织机构之间的一种关系；被剥削一方的存在就意味着剥削者的存在。其次，剥削是对劳动和报酬的不公正的分配，于是就需要确立可据以评价现实关系的某种分配公正的标准。不公正的存在说明存在着公正准则。然而，除了这一小点共同认识，就不存在一致意见了。特别是在何为公正的评价标准问题上，可以说有多少社会科学家不顾一切地涉足这个危险概念，就有多少种答案。

一旦确立了据以判别何为公正或平等关系的标准，原则上就有可能通过判断任何特定的关系与这条标准的差距，来说明这种关系的剥削性如何。当然，问题在于别的人也许不承认这条标准的正确性。例如，对于坚持马克思主义传统的人来说，劳动价值论提供了评价剥削程度的理论基础。由于一切价值最终都是劳动的结果，光凭对于生产资料的所有权，以租金、利润和利息的形式而强占的剩余价值，就成了衡量剥削的尺度。然而，你几乎不需要同意劳动价值论就能看出剥削是一种客观关系，让我们可以把较轻的剥削同较重的剥削相区别的客观关系。B.穆尔问道，在拿走三分之一收成的地主和拿走十分之九收成的地主之间，难道没有区别吗？[430]根据对剥削可能给出的任何定义，有些关系比其他关系具有严重得多的不平等性和强制性，因而可以很容易地被断定为具有客观的更严重的剥削性。由于人的社会地位存在明显的不同，客观地研究剥削十分可贵。

然而，通过建立抽象的公正标准推导而来的剥削概念有两个难题。第一个难题是公正标准赖以确立的道德原则的可接受程度。劳动价值论毕竟不是惟一的可用于构建剥削本质论的基石。举个极端的例子来说，放任主义传统中的边际主义经济学家把劳动的标准价值等同于它在市场上可能卖得的价钱——不管碰巧卖得多少价钱。从这种狭隘观点出发，只有那些以诈骗和赤裸裸的强制——不同于市场力量的

强制——为基础的关系才可能被视为剥削关系。任何先验的公正概念都预设了规范的（如果说不是分析的）传统。那些游离于这一传统之外的人们则运用不同的标准，如果他们还承认剥削这一概念的话。最终说来，此种关于什么是剥削、什么不是剥削的争论，是以传统规范为依据的，而不是诉诸经验的研究。

靠演绎推理得出的剥削概念由于损害了分析的功用，使其第二个难题更加严重。这一难题产生于下述事实：此类演绎出的理论在先验的剥削概念和被剥削者的主观情感之间，几乎都不能提供概念上的联系。如果能够证明被剥削者的主观情感同演绎而得的标准在各方面相一致，当然就不存在这一难题了。但在缺乏概念上的桥梁的情况下，由理论所确认的剥削水平与受害者的被剥削感之间的任何相似之处，基本上都是偶然性的。如果不管有关人员的观点如何，理论的目标仅仅是把一些境况归类为或多或少的不公正，那么，这种潜在的不一致就不是什么大麻烦。另一方面，如果要在理论尚未揭示的剥削和受害者所感觉到的剥削之间建立起某种关系，麻烦就严重得多了。

当两者出现不一致时，另外确立一个解释这种不一致的理论，是个拯救理论的办法。这正是“错觉”概念的功能。理论指出了工人或农民遭受的剥削，而他们的知觉（假定知觉可以精确地加以测量）同他们的“客观境况”却不一致，那么，他们就被说成是处于“错觉”状态。一些或全体被剥削者对自己真实境况的误解，为典型的革命政党提出了一项关键任务：揭露那些妨碍人们认清事物本来面目的社会神话或宗教学说。[431]

“错觉”概念忽略了非常真实的可能性，即行为者的“问题”并不单单是错误知觉的问题。它忽略了这一可能性，即行为者可能有自己的评价公正和剥削的固定标准——这一标准引导他对自己的境况作出同应用演绎理论的外部观察者完全不同的评价。直截了当地说，行为者可能有自己的道义经济观。如果这样的话，他的观点同理论观点的不一致，就不是由于他没有能力清楚地认识事物，而是由于他的价值标准问题。当然，人们也可以把这些价值标准说成是一种错觉。但是，就它们植根于行为者的实际需要的程度而言，就它们排斥任何“再教育”企图的程度而言，就它们继续为行为者解释境况的程度而言，正是这些价值标准而不是理论可靠地指导着他的情感和行为。

如果一种关于剥削的理论的分析性目标，是要揭示有关被剥削者的知觉问题——他们的剥削感、他们的公正观念和他们的愤怒——那么，就不应该从抽象的规范标准出发，而应该从实际行为者的价值标准出发。这种方法本质上必须从现象学出发，必须弄清楚工人或农民对境况的判定如何。如果农民认为占收获量20%的地租是合理的而占

40%就是不公正的，那么，他是如何作出这一评价的呢？他使用的公正标准是什么呢？在这样的研究基础上，就有可能构建出有实用价值的底层阶级的道义经济。

在提出我认为反映了农民的生存困境及其道义经济的剥削标准之前，可以先举例说明一下推演而来的公正概念的困难。为此，我们仅以地主与佃户的关系为例来说明。不过，只要进行必要的细节调整，这里谈到的情况就同样适用于农民与政府的关系。我们将解释并评价佃户可能会使用的四条潜在的公正标准。

生活水平

可以想见，佃户对于同地主的交易中的公平的看法可能直接反映了佃户的生活水平。这样，能让农民过上相对的好日子的租佃制度，一般会被看做是较为宽厚温和的制度；而几乎不能保障佃户的最低限度生活需要的租佃制度，就会被视为剥削制度。这种过分简单化的表述并非没有价值。对于紧紧挨着生存边缘线的人来说，地主拿走他一箩粮食意味着他的巨大牺牲；而对于有些剩余物的人来说，这种牺牲就不是很大了。人们会认为，即便是少量的地租，前者也会怨恨不已、叫苦不迭；而后者则会认为较多的地租或许难以负担，但不会构成对全家生存的直接威胁。因而，对于一些人来说至少可以忍受的租佃条件，对于另一些人来说则可能无法忍受。在这一意义上说，很难想像有什么剥削标准同农民生活的物质条件无关——同特定的对于佃户家庭资源的索取权对人性的影响无关。

佃户的生活水平即使必将改变他对剥削的看法，也不是惟一的指导因素。此外，还有一个同剥削相关的方面必须予以考虑。即便是同样赤贫的佃户也可能同地主有明显不同的关系，而这些也可能影响他们对剥削的评价。例如，当一个佃户根据自己的生活水平得出的结论不同于另一个佃户根据自己同地主的交易关系得出的结论时，会发生怎样的情况呢？此类情况在历史上并不罕见。假设临近饥荒时，地主们减少了索取佃户收成的份额，还向饥饿的佃户们敞开粮仓。这样，生活水平方面可能的下降就带来了佃户和地主之间交易条件的改善。[432]与此相反的情况也是可以想见的：佃户的生活水平在提高（或许由于保持繁荣的市场，或许由于新的挣钱机会），但他们同地主的交易关系却在恶化。[433]

单就农民的生活水平而言，它似乎只能是关于剥削的现象学理论的不完备的基础，因为它忽视了阶级联系中的关系特性。确实，除非我们知道佃户的生存处于怎样的不安全境地，我们不能知道他会认为

对他的资源的某种索取是否可以容忍。然而，同样确实的是，一个富裕些的佃户可能把某些不危害其生存的索取看成剥削，而较穷的佃户倒可能认为这些索取是可以忍受的。无论如何，一种完备的剥削理论，必须不但考虑到佃户的生活水平，而且要考虑到连接佃户与地主双方的交易的性质。

仅次于最好的选择

另一个评价地主与佃户的关系之合理性的方法，就是看“一旦结束这一关系，佃户将要承受怎样的损失”。他的“仅次于最好的选择”如何更为糟糕？这里给出的论证是：佃户是个现实主义者，他对当前租佃关系下的净得利益同例如做个薪资农业劳动者的净得利益进行了比较。他所感受到的不同，是自己幸运的程度，对当前的角色比对“仅次于最好的选择”更为喜欢的程度，因而表明他很可能认为他作为佃户的身份是合理的。

然而，如果农民确实运用这一标准检验公正与否，那么，对于几乎任何可以想像得到的关系，他们都会认为是合理的。因为除了社会最底层的人，大家都有一个比当前的境况更为糟糕的所谓“仅次于最好的选择”。如果说对于“临近饥饿”来说，“仅次于最好的选择”是“完全饥饿”，那么，难道佃户会认为“临近饥饿”是可以接受的、合理的吗？显然不会。这可能表明，对于至少能使他活下去的关系，他有多么大的依赖性；或者说，为了避免更糟的命运，他多么愿意遵守这种关系的条件。但是，依赖性和被强制的遵从很难说就是合理的。若非如此推理，就会把“什么是公正”等同于现存的一切。对佃户的劳动和收获的索取权，怎样才算合法？人对休息和食物之需要是不可缺少的（如果没有别的东西的话），这就对此作了普遍性限制。

互惠与平等交换

许多交换理论家主张，同人的任何其他关系一样，评价“地主与佃户”关系是否是剥削关系，就看它是否符合互惠准则的要求。[434]实质上，这里所蕴涵的道德思想是，一个人应以德报德，因而平等交换界定了何谓公正的关系。按照这一观点，以均等互惠为特征的“地主—佃户”关系产生了感激之情及其合理性，而有利于地主一方的不平等交换则会导致道德义愤和不公正。

假定互惠准则是一条普遍的道德标准，那么，如何把它运用于“地主—佃户”关系呢？主要问题在于如何定义该准则所要求的“平等

交换”。这是人们所熟悉的如何比较苹果和桔子的难题。例如，地主提供多大的保护才能相当于佃户收成的20%的价值呢？

对于这个难题的一个解决办法是，以当事人——佃户——的行为作为其价值标准的指导。他愿意交出多少收成以回报地主所给予的保护呢？佃户是他自己如何需要并评价地主保护的最好判断者，因而地主保护的重要性可以由佃户为得到保护所愿意付出的东西来衡量。正如古尔德纳所指出的，服务的价值“随着对它所带来的好处的需要程度的不同而不同”[435]。这一方法至少有一个长处：避免了抽象的价值标准，而注重具体的社会选择中所蕴涵的价值标准。

然而，这一方法也有致命的缺点，就是它混淆了境况强加给人们的选择与人们认可其合理性的选择。对于忍饥挨饿的佃户来说，食物的价值极为巨大；在这种情况下，为了活命，他也许愿意交出下次的全部收成、自己的土地甚至亲生骨肉。假定他付出了别人强加的代价，也许有人还要称之为“平等交换”——他也可以选择饿死嘛。但是，你很难想像，佃户除了认为此种交换是十足的敲诈勒索之外，还会是什么！对于饥饿中的佃户来说，食物的价值是由需要的程度所决定的，而需要本身又是对财富和权力的现存分配所造成的社会结果。除了服从，他别无选择，但肯定不会感激地认可那些把不人道的选择强加于他的社会安排是“合理”的。若非如此推理，那就背离了常识，就会认为权力系统可能强加给人们的任何卑劣的选择都是合理的。

显而易见，一些人的权力与另一些人的脆弱地位，促成了违反普遍公正标准的交易。如果以平等价值的交换作为公平的检验标准，那么，人们被迫达成的实际交易就不能认为是体现了价值，因而也体现不了公平。佃户对食物的需要可能是他的依赖性的尺度，也是那些控制食物供应的人对佃户行使的权力的尺度，但决不是这种权力的合理性的尺度。同其他人一样，佃户们能毫不困难地分清什么是公正，什么是他们在强迫之下所必须接受的东西。换句话说，必须认识到，在交换中确有真正规范的价值标准，它们在一定程度上独立于在特定情况下可以得到的实际选择方案。

公正的价格与合理性

只要价值概念并非来源于由境况强加于交换行为的“现行价格”，那么，以交换中的平等价值概念作为公正的情感基础也许仍然是可能的。这是P.布劳在下面这段话中所表达的观点，它原则上适用于“地主—佃户”关系：

> 但是，如果掌握着服务与服从的权力来自于对人们所需要的利益的供应，那么，这种权力的行使就不会被体验为坏事。如果从属者在服务与服从之后所得到的利益大于他们从社会公正准则中期待得到的回报，那么，他们就会认为自己的地位是不错的，对统治集团就会表示赞同，从而使之权力得到加强，使之权威得到合法化。如果从属者的期待勉强地得到满足，那么，他们就既不会有被剥削之感，也不会给予掌权集团以坚定的合法化的批准。然而，如果垄断了重要资源的统治集团所提出的要求远远超过了社会规范所确认的公平合理的范围，那么，从属者就会有被剥削之感，就要抓住一切机会逃避或者反对统治集团的权力控制，因为他们的境况基本上无异于遭受强制力压迫的群体的境况。[436]

布劳把实际的交换价格与决定公正价值的规范两者作了区分。两者之间的差距成为人们借以评价一种关系公正与否的标准。交换中高于公正价值的剩余额，促进人们作出交换合理的反应；而亏空额则激起人们的被剥削感。

在实际的交换费用之外存在着“社会公正准则”，对这一假设的证明似乎有重大意义。涂尔干提醒我们注意，“对社会所使用的各种服务的价值以及对用于交换的物品的价值，一切社会、任何时代都有一种模糊而实在的意识”。[437]这种“真正”的价值“极少同实际的价格相符合，但这些［实际价格］不可能在任何方向上超出一定范围而不显得反常”[438]。每当强迫进行的交易犯下过错的时候，“公平的价格”即“真正价值”都是暗暗存在着的。为了得到贷款而交出孩子，为了物质上的享受而出卖天赋权利从而付出精神代价，这些都是极端的例子。弱者的需要使得强者能够进行背离真正价值的强迫交易——这样的交易显然是不公正的和敲诈性的。即便是在自由同意的基础上达成的契约，只要有一方被迫付出某种代价从而背离了双方共有的公平价值意识，那它也可能被认为是不公平的。正如涂尔干所指出的，有关最低工资的法律，正是产生于这种公平价值观。制订这样的法律，正是为了防止雇主滥用权力、强迫进行“不公平”交易。

关于公正价值概念的证据不仅来自于这种道德情感方面的反映，而且体现于具体的历史运动。法、英两国历史上令人肃然起敬的“大众税收”和饥饿暴动的传统，是这方面的著名事例。什么是面包的公平价值？当时，人们对此持有一种共同的流行看法，当它过高时，就激起了人们的道德义愤，人们还占领了市场。“这一模式的主要行动不是抢劫粮仓、偷窃粮食面粉，而是‘确定价格’。”[439]“暴徒们”照自己认为是公平的价格而不是市场价格付钱，这在当时十分普遍。这样

的民众和农民“暴徒”常常自视为实施流行的共同道德观的法典制定者（自称为“管理者”的社会群体）。

在任何特定的农业制度下，佃户中似乎也有与此相似的道德共识。在佃户为地主提供的物资和服务同其所得回报之间取得某种平衡被认为是合理的，而对这一准则的偏向地主的重大背离看起来就是剥削。当然，此类准则因地点的不同而不同，也因时间的不同而不同。尽管有这些可变因素，但也有某些不变因素。第一，阶级之间正在处理之中的普遍的惟一的交换关系是土地使用权与地租的交换；第二，只要事关处于生存危机之中的佃户，他们全体所面临的福利、安全等共同问题，就会促成对于地主行为的共同的道德期待。

因此，对于剥削的任何有实际意义的分析，至少应包含三个因素。它必须注意到社会关系中的交换特性；它必须找到社会成员期望从这些关系中得到满足的人的共同需要；在这种情况下，它还必须从实际存在着的普遍流行的“公正价值”概念来着手研究。

剥削——一个道德难题

对公正准则的论述使我们直接面对这一事实：我们对剥削的态度迄今为止过于片面地倾向于物质第一主义了。正如照这一态度所做的那样，对剥削的分析从农民家庭预算的已知情况出发，并从中减少农民的需要和利益——这种分析有陷入一位著作者恰当地称之为“方法论个人主义”的风险。[440]这就是说，它冒险地把农民纯粹看成是不道德地搜括周围环境以成就个人目标的“市场个人主义者”——其个人目标就是使自己的生存安排稳定化。这种观点把个人同社会相割裂，社会只不过是个人必须活动于其中的环境。

的确，在大多数农民的生活中，保障生存的目标确实是不可减小的当然之事。但如果仅限于此，那就看不到农民行为的关键性的社会背景，还会看不到这一主要事实：农民出生于其中的社会和文化，为他提供了既定的道德价值，一套具体的社会关系，一种对于他人行为的期待模式，还使他形成这一切文化因素过去是如何实现类似目标的看法。一个社会中的人的任何目标都有同样情况。比如说，寻找配偶的需要，也可以视为“当然之事”。但是，婚姻的形式以及这些形式的意义和配偶间的相互期待，实质上是文化的、历史的创造物。说人们是社会人，并不否认人们有创造新形式、打破旧形式的能力，仅仅是要指出人们不是在空空如也的舞台上活动，不能够任意地规划自己的生活。

这样，我们就看到了一切农民行为中的文化的价值和形式。庄稼歉收的农民并非胡乱地作出反应。他清醒地想到那些他可以适当地求助的人们，想到自己有理由从他们中的每一个人那里得到些什么。此外，他在采取行动时，希望自己的社会地图大约是准确的，希望自己关于道德权利结构的概念同他人的道德义务感相吻合。与此相似，在义安和河静两省，普遍没收富裕的土地所有者和公有土地的粮食的做法，只能出自于在当时情况下人们对于什么是正当之事的普遍共同的观点。当沙耶山鼓动下缅甸的耕者拒付人头税时，他同样诉诸人们对于造成“政府的人头税不可接受”的实际情况的共识。他的呼吁依赖于萧条期的此项税收带给人们新的苦难，依赖于“英国人竟然对缅甸人所认为的大自然的免税赠品征税”这一事实。

于是，不论在地方常规活动中还是在起义时的暴力行为中，共同的道德理念结构，即对于何谓公正的共同观念，都融入了农民行为的

组织结构。正是这一份道德遗产，在农民暴动中选择了这些目标而不是别的目标，选择了这些形式而不是别的形式。正是这一份道德遗产，使得出于道德义愤的集体行为（虽然很少预先协调过）成为可能。

谈论正义的愤怒，同时就是谈论公正的标准、道德的价值标准。因此，当我们讨论农民的生存道德时，我们就不仅仅是在讨论关于农民收入的理论或关于“相对剥夺”的理论。此类理论本身不过是告诉我们农民有难题。农民是怎样看出这个难题的？如果有人负责的话，他认为谁应当对他的苦境负责呢？他对周围的人们有何期待？他怎样反抗？这些问题都超出了集中分析其物质福利水平的范围。

道德激情显然是我们所谈到的农民暴动的内在因素。那么，我们怎样才能理解这种道德激情呢？我们怎样才能理解农民的社会公正感呢？我认为，我们可以从坚实地蕴涵于农民生活的社会模式和禁令中的两条道德原则——互惠准则和生存权利——着手研究。把互惠准则和生存权利二者视为“小传统”的真正的道德要素，这是有充分根据的。在人际交往行为中，互惠起着核心道德准则的作用。生存权利实际上界定了在互惠基础上结成的共同体的所有成员必须得到满足的最低需要。这两条原则同农民经济生活中生命攸关的需要是一致的；二者都体现在许多具体的社会模式中，而这些社会模式将其力量和延续性归之于农民能够施加的道德认可的力量。

互惠与交换的平衡

互惠这条道德原则渗透于农民生活乃至整个社会生活之中。它植根于这一简单观念：一个人应当帮助那些帮助过自己的人，或者（按照最低纲领主义的表达）至少不损害他们。[441]更具体地说，它意味着被接受下来的礼品或服务为接受者带来了相应的义务——有朝一日要以相当的价值给以回报。涂尔干认为，这种平等交换的观念是在一切文化中都能看到的普遍的道德原则。包括马利诺维斯基和莫斯二位在内的许多人类学家都已经发现，互惠准则是传统社会中友谊和同盟得以建立的基础。[442]

在东南亚的乡村经济中，互惠原则在大量的活动中都发挥着作用。爪哇的互助合作形式“gotong—rojong”是有组织互惠的著名事例；互助活动通过邻里会餐的仪式得到加强，这是农家生活的关键事件。在泰国乡村，互惠被看做是支持家庭内部和家庭之间的社会行为的道德基本原则。[443]在菲律宾，个人联盟这种模式的阐释主要是参考以惭愧之情和义务感作为动力的互惠。这种互惠观念就是：“被接受了的每项服务，不论是否出于请求，都要给以回报。”[444]在插秧和收获季节，以及在诸如婚庆等典仪义务超过家庭的劳动或实物能力的临时性庆祝活动中，互惠是典型的劳动交换模式的观念基础。在每个类似场合，提供帮助的家庭都明白，它可以期待日后得到类似的回报性服务。在一个村子里，同样的原则常常促成了食物资源的交换。受到巨大生活压力的家庭可以指望得到小康家庭的帮助，并且盼望着情况逆转时予以报答。

显而易见，在周期性的农业生产和典礼仪式中，内在地大量需要互惠。在乡村住宅区内部，共同体的社会压力强化了义务感，因而互惠可以发挥广泛的作用。虽然这里的例子所涉及的都是相同服务或物资的交换，但并非必然如此。毋宁说，互惠所要求的是类似价值的交换。

就我们的目的而言，关键是要懂得互惠义务是一条典型的道德原则，懂得它既适用于地位相同的主体之间的关系，也适用于地位不同的主体之间的关系。在阶层分化尚不太普遍的农业社会里，这些关系一般以“保护人—被保护人”的契约形式出现。关于精英与其保护人之间的此类社会纽带，大量的人类学文献都强调互惠即相互的权利与义务的道德观念，它给人们以社会力量。[445]当然，保护人与被保护人

之间所交换的物资与服务不可能完全相同，因为这种关系的性质是以双方的不同需要为基础的。尽管交换的精确性将充分反映保护人与被保护人双方当时的需要和资源情况，但作为一条普遍规则，保护人总是被期待着保护被保护人，并保障其物质需要，而被保护人则以其劳动和忠心报答保护人。这种关系的道德风气常常通过礼仪上的亲属关系的典礼活动或其他象征性纽带得到强化。

对东南亚农村阶级关系的许多诠释，也许是大多数诠释都以这种“保护人—被保护人”的交际模式为基础，这种交际模式用于解释阶级间的追随者和小集团的普遍性。[446]在村庄内部的社会压力中也许可以看到此类关系的规范的行为模式，它的运作要求相对富裕者支配个人资源的方式有利于共同体中的较穷者。通过对待个人财富的慷慨态度，村民既可以博得好人的名声，同时周围又集聚起一批听话的感恩戴德的追随者。被保护的追随者有着强烈的意识，知道他们从这种关系中可以正当地期待得到什么，知道这种关系可能要求他们做些什么。如果期待得到满足，这种分层的模式就能得到道德的认可。这就是说，地位的差异本身并非不合理；保护者的道德地位取决于其行为同整个社区共同体的道德期待相符合的程度。

如果说权力差异的持久增长开辟了通往我们称之为“保护”的道路，那么，它也开辟了通往剥削之路。这是因为这种差异使得强势集团有可能利用弱势集团的需要而违反等值互惠的准则。只要报答方多少有点平等地位，交换就容易得到平衡和稳定。例如，一个小农主积极地帮助同他地位差不多的小农主邻居收割庄稼，因为他自己日后将需要同样的帮助。他不能把自己的意志强加于别人，但是，如果他希望继续得到所需的服务的话，那么，考虑到自己的利益，他也必须乐于助人。然而，一旦有了重大的权力差异的介入，这只“看不见的手”就消失了，剥削就可能到来了。这是因为，社会中的不平等首先意味着对社会上紧缺资源的不平等控制；正是这一差异赋予一些人索取高价的力量即强制力，强迫他人进行不平等交易，即违背广泛接受的公正价值意识的交易。在社会分层体系中占据了上层地位的人们，常常处于单方面地供应物资和服务的地位，而处于下层的人们为了生存和福利，正极度地渴求这些东西。例如，假如他们控制了所在社区的大量土地和食物资源，他们就能够把反映了其垄断权的价钱强加于人。对他们所控制的食物资源的需要是高度刚性的——只要人有营养的需要。这一事实潜在地使得他们要求服从自己的一切强制性价格。

因此，农村阶级关系中的关键问题在于，在被保护人看来，依赖关系基本上是合作的、合理的关系，还是剥削关系？在这里，屈从和合理的问题分析起来是性质不同的问题。[447]假使有互惠原则，我认

为，至少可以对平等交换和不平等交换作大致的区分，并且把不平等交换同剥削观念相联系。在这种情况下，人们可以设想，在农民和地主（或农民和政府）间的交换平衡上的任何“大转变”（即在农民提供给精英的物资与服务同其接受的回报物的比例上的转变）都会在人们所看到的关系的合理性方面带来变化。应当强调的是，这里的评价标准不是外部观察者借以判断是否存在剥削的抽象标准；有充分理由认为，它是农民本身借以实际地评价自己同他人关系的标准。这一论点以B.穆尔以及其他一些人的宝贵见解为其先导——穆尔等人均已证明，流行的多种公正观念中有一个共同的内核。[448]正如穆尔所阐释的那样：

> 一个不维持和平、掠走农民的大量财物、霸占妇女——正如19和20世纪在中国的广大地区所发生的那样——的封建君主，明显地是剥削者。在这种情况与客观的公正之间，存在着他的服务同他拿走的农民剩余物之比例大有争议的种种等级。此类争议可能激起哲学家们的兴趣。它们不可能分裂社会。这里的论点仅仅主张，那些战斗者、统治者和祈祷者的贡献，必须让农民看个明白，而农民为此付出的报答同他所接受的服务不得严重地不成比例。换句话说，民间的公正观念，确实具有理性的和现实的基础，凡背离这一基础的安排就可能需要进行欺骗；背离得厉害，就需要暴力。[449]

对于被保护人或从属人员来说，评价的关键因素是他接受的服务同他付出的服务之比例。但被保护人的比例和地主的比例并不必然对等；保护人之所得并不必然地是被保护人之所失。例如，建立一所新学校，使得地主帮助佃户子女上学的事做起来较为容易了（代价较低了），但并未必然地降低此种服务的价值。于是，地主在交换中的地位得到了提高，而佃户的地位并未变坏。然而，在其他情况下，双方则可能发生争执，例如从前收租占总收成50%的地主现在改收75%，其所得是以佃户的直接损失为代价的。

这里所用的平衡概念不能直接量化。一方面，仍然存在采用多大的交换比率的问题：以多少箩粮食换取多大的保护和生存保险才是公平的呢？另一方面，还有不可分开计算的精英阶层的服务问题（诸如主办公共工程、学校、乡村节日活动和集体慈善事业等），因为这些服务不能清楚地划分成个人之间的交换。然而，交易费用的转移方向和近似数量常常是可以搞清的。一旦服务的种类、次数及数量在收付两个方向上都确定下来，我们对现行的交换模式就有了粗略的图示。倘若精英中止了服务而农民的服务却维持不变，我们就知道平衡变得对农民不太有利了。倘若精英没有提供更多的服务却要求得到更多的

服务，我们也就知道农民处于不太有利的地位了。[450]

在互惠服务的性质和数量之外，特定服务的成本会有改变。在雇佣劳动扩张的年代里，土地所有者要从佃户那里得到自由人劳动的服务就比从前更难了（机会成本更高了），从而影响到交换的平衡。特定服务的价值的变化使得平衡可能发生类似的改变。于是，在西欧封建时代早期的社会混乱中，人身保护具有特别高的价值；而当入侵活动平息、中央政府成立之后，其价值就随之下降了。在此类情况下，服务的成本或价值的改变，会导致交换合理性的改变，虽然交换的内容保持不变。

对交换平衡的任何评估也必须考虑整个互惠模式，就像农民自己必须做的那样。越是早于资本主义的时代，交换越可能涉及耕种安排和收成分配之外的种种互惠服务。在农民的估价中，地主在紧急关头的帮助、影响力和保护可能比他多交的收成份额的5%或10%更有价值。此类服务的消失可能给农村精英的社会合理性带来危害，尽管土地所有者会减少收成量的索取和对农民劳动的要求。

当然，如果我们不仅要知道服务价值改变的方向，而且想知道改变了多少，如果我们想要测定向相对方向推动平衡的变化的净效果，上述互惠的概念化就遇到了困难。精确的测定是办不到的，但正如穆尔所指出的，此类模糊转变不可能引起社会的分裂。然而，我们同经历了这些转变的农民一道，可以看出大致差异。在诸如湄公河三角洲和下缅甸等地区，自1910年到1935年期间在交换平衡方面针对农民的明白无误的转变，使得精确地测定转变几乎成为不必要的事情。

所有这些并不是说在交换平衡中的公平规范不会因文化与时间的不同而不同。它们肯定会有不同。19世纪的中国农民所认为的公平地主，在当代泰国农民看来，似乎压迫性十足。因此，如果看不到最明显的差异，仅仅根据精英和农民之间相对的交换平衡，就草率得出关于两种不同文化和历史背景下的农村精英的相对合理性的结论，是很危险的。在这方面，随文化变动的范围也不是无限的。显然，索要收成而使得佃户挨饿并不给任何回报的地主，其剥削本性在任何情况下都是十分明显的。在特定的文化和历史背景下，在交换平衡方面的任何大转变很可能对交换关系的合理性带来相应的影响。

互惠原则把“错觉”问题和“外部鼓动者”的作用放到了一个新视角上。由于能敏锐地评价自己同农村精英的关系，农民们能毫不困难地认清什么时候自己被要求做到的越来越多而得到的回报却越来越少。农民们并不那么受关于阶级关系的“神秘化”的支配；他们不需要局外人帮助他们认清每天体验着的不断增长的剥削情况。这并不意味着局

外人无足轻重。相反，他们对农民运动常常起着关键作用，这不是因为他们说服农民相信自己是受剥削的，而是因为在剥削条件下，他们提供了帮助农民行动起来的动力、援助和超地方组织。[451]因而，正是在集体行动的水平上，而不是在评估阶级关系的水平上，典型的小规模社会生活造成了农民的无力。

互惠平衡或交换平衡的思想意味着有一个可能的连续体，其整个范围从交换平等到完全强制的非互惠关系。就交换关系牵涉到权力不平等的当事人而言，它们可能是不平衡的。然而，正是交换关系如何不平衡的问题，具有重大的分析价值——因为特定的互惠平衡在阶级关系的质量和稳定性两方面都具有重大影响。

有三个“地主—佃户”关系的实例可以用来说明互惠程度上的重大差异，从而带来土地所有者得到的合理性程度的重大差异。所有这三个实例都是从菲律宾吕宋中部概括出来的。它们的从较低到较高的剥削程度顺序，不但反映了我们分析的连续体，而且反映了历史的连续体。[452]

20世纪初，吕宋中部地区创办许多新水稻农场的人们，确立了一种租佃模式：在阶级不平等的基础上，体现出相当程度的互惠。其典型形式是，采用生产费用和收成全部平分租佃制。地主可能出种子钱、插秧费，有时提供役畜，而打场和灌溉费则双方均担。最重要的是，地主在青黄不接时分发大米（无息）；他还分发贷款（有息），如遇歉收则可以不还。在租佃本身的条件之外，佃户遇有生孩子、宗教洗礼或结婚等大事，或当死亡、疾病袭来时，农场主通常都要作出个人贡献。最后，在地方上占支配地位的地主，常常要为全社区提供服务，包括组织和赞助地方慈善事业、公共工程和节日活动，排解地方争端，作为地方利益的代表同外部权威们打交道。至于佃户方面，他要负责生产费用的不足部分，提供自己小块地上的劳动和农场主所要求的附加劳动，以及作为地主的地方政治集团的成员所应尽的各种服务。

到了20世纪20和30年代，此类农场里的交换平衡就被打破了。[453]土地所有者的兴趣逐步地从地产转向了地方城镇的经济和社会的优势方面。随着他们的撤离，他们对贫困佃户的及时帮助，以及他们曾经扶持的集体服务，都减少了或者取消了。最严重的是，每年青黄不接的几个月里的粮食借贷，也急剧减少了。用任何标准来衡量都可以看出，在互惠平衡方面发生了重大改变——剥削增加了。佃户们都铭记以前的地主，说他们是好人；谈起以前的租佃制度，都认为它比较公平。此外，剥削水平上的这一变化，也反映在佃户的骚乱和暴力活动的兴起上。

最后，如果我们转而看看成为吕宋中部的部分地区有特色的纯粹地租所有制，那么，佃户同地主的关系就常常成了直截了当的剥削关系。典型情况是，土地所有者除了土地之外什么也不给，而且常常索要很高的固定地租。生产费用他一概不管，把农业生产的风险完全转移到佃户身上。事实上，双方的全部关系被简化为土地所有者或其代理人每年露面一次来收租的关系——当然，除非他要求佃户直接送交给他。

上述演进过程并不只是由目光冷酷、薄情寡义的收租人取代宽宏大量、感情丰富的地主；它更反映了地主对于佃户的交易权力的变化。其中部分变化属于人口统计学的变化。创建农场时，容易搞到土地；佃户只要愿意，到别处去也能找到机会。后来，边境关闭，人口增长，地主便处于一种可以对佃户多取少予的地位。还有部分变化是政治上的。保障地产权的国家权力的上升，导致日益轻视以创建强大的地方被保护人群体作为争取权力的手段。实际上，“地主—佃户”关系中的互惠程度——剥削的水平——是变化中的乡村权力平衡的功能之一。

在这些相继出现的“地主—佃户”制度中，每种制度的剥削程度都高于前者，这一点可以得到合理的证明。只要瞧瞧地主为佃户做些什么、佃户为地主做些什么，我们就会明白，每种交换关系对佃户都越来越不利，而最后一种几乎完全不能称之为交换。把早期的庄园制度称为一种“保护人—委托人”的安排形式，不会是不恰当的。这一术语不过是垂直交换关系的简略表达，它以实际的互惠程度为特征，对于从属者的劳动和顺从报以经济与社会方面的保护。在这“谱系”较多的一端，精英的要人身份是人们较为自愿地赋予的，从属者对精英的态度较为接近于真正的敬重和依从；相反，在这“谱系”较少的一端，精英提供的保护较少，实施的暴力较大，其“要人身份”为权力所取代，从属者的敬重和依从为屈服所取代。

生存——基本的社会权利

如果从农民的角度来看，精英的合法性仅仅是交换平衡的直接线性函数，我们的工作就会简单多了。然而，人的需要的不连续性，使得此类简易的公式令人难以置信，并且忽视了农民生活中的物质的和社会的生存条件最低界限的存在，而这正是我们分析的起点。

有足够的证据表明，除了互惠原则，生存权利也是乡村小传统中发挥积极作用的道德原则。我们在第二章讨论的农民对使得破产危险最小化的社会安排的偏好，无疑体现了生存权原则的作用。更为重要的是，它反映在乡村中的相对富裕者所受到的要求慷慨对待同村的较为不幸者的社会压力中，这种压力正是东南亚农村生活的特征。在前资本主义的土地所有制中，在农村的权力关系允许的范围内，往往可以看到这些生存权利的存在。在下缅甸和越南，对租佃制度和地主义务的看法，都取决于土地所有者满足其佃户最低限度的物质需要的责任。在此，回忆一下前面引述的分成佃农的话是再恰当不过的了："在佃户的困难时期，财产所有者应该借米给他们和帮助他们。这是作为地主的责任。"

"生存权利"的操作性推定是：在当地资源允许的条件下，社区内的所有成员都可以享有既定的生存权利。这种生存权是以关于人的需要层次性的普遍观念为道德基础的，它认为对维持肉体生存资料的需求天然地优先于对于乡村资源的其他一切要求。在纯逻辑的意义上说，倘若生存权不处于优先地位，那就很难想像如何能证明在财富和资源占有上的任何不平等具有其合理性。[454]这一权利肯定是个人对其所在社会提出的最低要求；也许正是由于这一理由，它才有如此之大的道德力量。"生活必需品是生存权的基础。……其特性就是每个社会成员对于维持生存所必需的物品和服务的要求优先于满足他人的不太迫切的需要。"[455]因而，此种权利不但指的是穷人对于本村资源的要求权，而且指的是他们对于较富村民的财富的要求权。在欧洲的前工业化社会里，生存权似乎也是穷人所依靠的道德原则。

> 既然人在国家里均占有指定的地位或级别，那么每个人就都有权要求国家为他提供维持生计的手段。任何妨碍这一生存权的交易和契约，不管是如何达成的，都是不公平、无效的。对于大多数人来说，生存权最终要诉诸社会（相对于经济）的责任。[456]

在同工资相联系的“公平价格”学说中，在俄国的米尔[457]的实践中，生存权利都采取了某种具体形式。皮特—里弗斯描述了安达卢西亚的情况，说明了许多此类实践的可操作的假设：“有（东西）的人必须给没有（东西）的人，这一思想不但是宗教诫律，而且是村庄的道德命令。”[458]

对农民生存权利的威胁，不是互惠平衡的直接的线性函数。我们的研究不能单从交换平衡开始，而必须从它对农民家庭生活的影响开始。如果交换平衡恶化了但耕者家庭的物质状况却是稳定的，甚至正在改善之中，那么，不满意可能显而易见，但不可能激起大规模动乱。只有当恶化的交换平衡威胁到生存常规的决定性要素时，只有当它把现有的生存模式推展至爆破点时，才可能看到愤怒之火的爆发。毫无疑义，这些界限也有文化方面的因素，因为它们取决于达到起码的文化礼仪的要求（例如，赡养年老父母，举行重要庆典）所必需的东西。但它们也有客观方面的因素，例如足以养活全家的耕地，在收成不好或遭遇疾病时的生存援助，对付外来索取者的最低限度的物质保护。因此，剥削不是一张无缝之网；地主或政府多拿走的每一箩稻谷带给农民的痛苦并不相同。小土地所有者的纳税额最终可能使得他们只有走上反抗之路或者放弃土地。捡拾落穗权和粮食借贷额的缩减最终可能迫使一家人挨饿或者背井离乡。正是由于这一缘故，根据耕者不同的纳税能力而对其资财提出不同的索要，较之不顾其消费需要的勒索来，让人觉得剥削程度较低。

还存在这样一种情况，此时交换平衡事实上维持不变，但人们感受到的压迫却可能严重得多。例如，在19世纪的中国，当一向为农民提供最低生存安全保障的手工艺职业消失后，农民们发觉他们突然承受不了按惯例交付的地租了。[459]地主并未多拿什么，但他们的索要对农民生存的影响现在酿成大灾难了。公共牧场的丧失或经济不景气一下子取消了农民的副业生产，这也可能使得以往可以忍受的土地租用条件变得难以忍受。正如农民自己肯定要做的那样，我们必须不但要弄清精英阶层从农民那里榨取了多少东西，而且要弄清这种索要对农民生活的组成要素产生了什么影响。

很明显，在任何历史条件下，生存权的社会意义以及精英的相应义务都会发生相当大的变化。然而，在这种变化中有两点特别值得注意：（1）对精英义务的积极与消极的两种相对的表述；（2）生存要求与谋生方式的关系。

1.精英们对于农民福利的责任可以用最高条件或者最低条件来表述。他们的最为全面的条件主张，无论出于何种原因，农民一旦面临生存危境，精英们都有责任提供资助和帮助。这种表述似乎特别适用

于人身保护浓重的封建制度——在这种制度下，友谊的信条（例如“密友”关系）是分层话语的明显的组成部分。直到20世纪初的吕宋中部地区和南美的庄园制度，都是恰当的例子。不太全面的或最低表述惟一坚持的是，精英对产品或劳动的索要不得危害农民的生存权。就农民同政府的历史关系而言，就农民同土地所有者的关系（同他的私人契约脆弱无力）而言，这种看法也许是最为恰当的。诸如交趾支那、下缅甸等开发地区，看起来适合这一范畴。

2.由于生存权利的道德要求在很大程度上来自生存困境，因而它成了总人口中许多连生存都成问题的人的特征。此外，这一道德要求的实际内容同要求者的生活来源有着直接关系。因此，对于占有少量土地的农民来说，其要求可能包括继续占有这片土地、困难时期得到那些比他地多的土地所有者的帮助，以及灾年免税。对于佃户来说，则可能包括可靠的租约、饥荒时得到地主相应的帮助，以及灾荒后减免税租，还有使用公地和公共森林的自由。对于农业工人来说，其特殊要求可能是确有保障的雇用、捡拾田地落穗的权利、稳定的实际工资、需要时获得贷款或帮助、随支付能力的不同而不同的税赋。最后，对于贫穷的城市雇佣工人来说，面包或大米的价格随其工资水平而定，也许同稳定的职业、救济的可能性同等重要。尽管保障生存权利是许多社会制度的特征，但其精确内容又必然因具体情况的不同而不同。

传统与稳定交换的打破

且不说生存界限对于阶级关系的合理性确有影响，显而易见的是，我们所称之为习惯力量的东西也有其自身独立的影响。例如，从佃户的观点看来，在稳定的“地主—佃户”关系与较为短暂的、无定型的“地主—佃户”关系之间，存在着明显的差别。假定互惠平衡相似，传统的交换方式很可能具有较大的道德力量。它的较大的合理性似乎并不只是来自于古代风俗习惯，毋宁说来自于这一事实：它的长期存在表明了它的条件仍将大有可能得到遵守。佃户或农奴会假定，如果可能的话，地主（或主人）至少会遵照最低限度的互惠传统办事，而地方舆论也会帮助他确保传统条件得到遵守。如果佃户或被保护人认定传统的互惠比传统性不强的安排更为可取，那么，他的选择是有某种理性基础的。传统有助于产生合理性，因为一般说来，它使人们相信可以较高程度地实现预期目标；还因为比起制度化不够的保障形式来，它有较强的持续性，更为文化所认可。

由此看来，在稳定的土地制度背景下，精英和农民之间的权力关系可能产生具有内在道德力量的特殊的互惠规范——一整套互惠的权利义务标准。由此产生的准则，只要能提供基本的保护和安全，就会得到精心保卫，以防止对准则的破坏威胁到农民的现实利益。[460]对这些准则突然进行不利于农民的调整，会被视为对传统义务的践踏。所以，随着时间的推移，高于一定最小值的任何交换平衡很可能具有合理性；而背离互惠平衡的哪怕是减少农民利益的微小变动，都会产生基于传统理由的被剥削感。当然，这种被剥削感是否表现为积极的反抗，则取决于许多其他因素，其中包括精英们的强制性权力与农民的社会组织情况。

农民在此种情况下之保卫传统的互惠，决不是无知鲁莽之举，而是为恐惧感所激励——他们担心调整后的平衡不利于自己。1830年代的英国农民起义是个典型的例子，当时农场工人的交易地位受到侵蚀，他们便援引当地关于雇佣活动的传统习惯反对土地所有者的商业化改革。[461]另一方面，如果精英们意识到他们同农民的交易地位已经恶化，比如像19世纪法国的许多农村贵族与商业化农民之间的情况，那么，就会发现是他们而不是农民要援引历史传统了。正是因为如此频繁的农业商业化变革侵犯了贫苦农民的利益，他们才扮演了保卫传统的权利和义务、要求恢复原状的角色。

社会分层、义务和权利

我们也可以用关于社会权威的一般特性的观点来观察互惠和生存原则。每一个社会分层制度总要编造出自己的神话或理论根据，来说明为什么一些人的地位应该高于另一些人。此类神话大概主要是规定性的指示：他是国王，因为他出生神圣，因为他是前国王的长子，如此等等。然而，毫无例外，所有这些证明也有关于行为和服务方面的规定。于是，国王必须负责让老天下雨，负责确保丰收的首次犁耕典仪，或者负责领导臣民打胜仗。权力要想成为权威——要使自己合法化、合理化，主要看它对所辖集团的福利所作出的贡献。G.巴兰迪尔在《政治人类学》一书中把互惠和义务概念看做是一切权威制度的普遍的必然的结果。“更普遍地说，可以认为，权力要证明自己的正当性，就必须维持集体安全和繁荣的状态。这是掌权者必须付出的代价——一个永远付不完的代价。”[462]正如巴兰迪尔所指出的，为了完成集体的社会任务，权威是必要的；在这一机能主义意义上，权威也是自然的。然而，权威的合理性，则依其对负有责任的义务的履行情况而定。

权力的这些普遍义务在社会上具有实际后果：如果庄稼不能成熟，国王可能被杀；我们听说过，如果天不下雨，俄国牧师就要挨打[463]；如果饥荒降临大地，皇帝就失去了“天授之权”；任何对严重的经济萧条负责的政府，都由全体选民进行罢黜，这一趋势，从理论上说，大概是赋予权力以普遍义务的另一种情况。因此，即便是对社会权威的最为宽泛的表述，也暗示了那些要求社会特权的人应尽义务的规范结构。这些义务常常相当具体，又随之创造出行为标准，可借以评判不平等的正义性。这些义务若得不到履行，就必然会破坏权力的规范基础。

这里的关键之点在于，农村阶级关系中除了强制性最大的制度之外，都有某种类型的互惠，某种类型的权利；农民对这些权利的要求，也就是稀有资源控制者的义务。这样的规范传统在关于什么是“好”贵族、“公正”的国王和“正派”的地主的大众观念中得到了反映。因而，对任何地位、权力之等级制的证明，也意味着创造了具有道德威力的角色义务。在这一意义上，承认地位和财富的差别，总是有条件的，决不是绝对的。对当代英国的农场工人同其雇主之关系的一项研究得出结论说：“只要农场主［土地所有者］符合工人对‘好农场主’的印象，雇主、雇员的关系似乎就能保持和谐，不管双方的收入

与生活方式有多大的差异。”[464]

认为在此类权力关系中存在着规范，并不否认在较为宽泛的意义上，它们可能是剥削关系。它们常常是剥削关系。然而，坚持强制性条件所存在的权利，同认清强制性条件本身的不公平性并不矛盾。举例来说，许多工厂的工人认为分配权力和报酬的工业制度是不公正的，而且一有机会，就会支持基本全新的权力结构；但是，这几乎不妨碍他们在现存制度的框架内捍卫自己的现有权利，要求雇主履行其现有义务。与此相似，20世纪30年代中吕宋农场的农民，曾越来越接受一些团体的主张，要求没收大土地所有者的地产；但与此同时，他们坚决地保护自己认定的在现存农场体制内所享有的对于食品贷款的基本权利。

对于农民的分层制度来说，同任何其他制度一样，应该有可能确立起通行的互惠和公平回报的标准。其逻辑起点是弄清精英阶层和从属阶层各自的需要与资源。在农民社会里，我们一方面要处理财富和权力之间的交换问题，另一方面要处理接近生存线的农民问题，而义务规范在很大程度上是由下层阶级的现实需要所确定的。农民生活中的周期性经济问题是自然生态对于食物供应的不稳定性；因此，那些控制了社会稀缺资源的人们应对其下层从属人员的基本物质需要负责。在这里，互惠准则和生存权利是紧密结合的。正是生存权利界定了精英阶层的主要互惠责任，即他们对于向其索取劳动和粮食的人们所应尽的最低限度义务。

有理由认为，生存权利条件下的经济依附和不平等关系是大多数前资本主义社会制度的主要特色。非洲的部落权力看来反映了依从和权利的关系。

> 在需要之时臣民可以向酋长要求食物，……确保他的“孩子们”不挨饿，这是他的责任。在酋长的花园里劳动，是一种对付贫困的保险。如果酋长不送给子民礼品，他们就会认为他是个坏酋长，而且要实施最后的制裁——撤换酋长。[465]

事实上，在1538年的法国农民大起义——意指农民起义的“扎克雷”（jacquerie）一词由此而来——的背后，我们看到了同样的逻辑。正如希尔顿所说：“J.邦霍姆所经历的急剧恼怒……简直不能同他反对贵族的恒久愤怒相提并论。他之所以谴责贵族，总的说来，是因为他们没有完成传统和相互义务赋予他们的保护臣民的责任。”[466]恩格斯在19世纪中叶的著述中，以几乎同样的眼光看待爱尔兰的地主与佃户的关系。

> 土地所有者在他的佃户农民的眼中还俨然是一种为了全体的利益而管理土地的氏族首领；农民以租金的形式向他纳贡，但认为在困难时也应得到他的帮助。同样，一切比较富裕的人，也被认为与自己的比较贫苦的邻居急需时，有责任接济他们，这种帮助并不是施舍，而是比较富有的氏族成员或氏族首领理所当然地应给予比较贫苦的氏族成员的。[467]

同样的逻辑似乎也适用于其依从关系起源于直接的强制行为的社会制度。E.吉诺维斯对北美奴隶制的深刻分析准确地论述了在强制性依赖下从属阶级的权利问题。虽然我们这里不关心奴隶制问题，但吉诺维斯的结论对我们颇有教益，因为它揭示了可以称之为家长制的阶级辩证法的原动力。

> 奴隶们已经把依赖关系变得对自己有利。他们的家长制依赖观强调互惠。……他们对真正的善良和物质援助行为决不会无动于衷，但按照他们的观点，这些行为实际上是他们的应得物——是他们忠心耿耿的服务所得的酬报。……如果说主人有义务为他的仆从提供生计，有义务使自己的行为像个正派人，那么，他的义务就必须转化为奴隶的权利。在主人想把自我界定的义务转化为对于仆从的特权——这种绝对荒谬的不合逻辑性，连最为奴态十足的奴隶都能看透——的地方，奴隶们把义务就理解为义务。因为他们知道自己的主人依赖于自己的劳动，……他们认为是他们自己挣得了主人的保护与关心。[468]

从另一个层次上看，按照宗教和文化的要求，奴隶们一直反抗自己的永久性下等地位的社会身份。但在白人统治的条件下，他们也“划定自己的生活界线，坚持自己的权利，维护自尊”[469]。

我们只要看一下西方封建社会晚期的情况，就能看清上述义务结构的历史原型。正如M.布洛克所指出的，封建契约意味着贵族方面承担着全方位的全面义务，确保其佃户和仆从得到保护和关心。[470]

贵族的义务就是其佃户和仆从的权利，这也是贵族应该付出的对其佃户和仆从的劳动和依附的酬报，必须得到坚定的卫护，使之免受侵犯。在国家权力的增长使得纯粹的人身保护成为不太迫切的需要时，精英阶层的经济义务仍然是其精英角色的主要证明。遵守这些交换规范，就意味着要关注下属农民的个人需要和家庭需要，按照每年具体情况调整对农民的劳动和粮食的索取，还要在饥荒时为他们提供食物。他们对这些义务的背离，一般总要激起愤怒和暴力行为，而恰恰是愤怒和暴力行为加强了这些期待的道德力量。

究其实质，这种前资本主义的规范秩序，是在缺乏政治权利和公民权利的社会条件下，建立在保障最低限度的社会权利的基础之上的。农民们希望得到精英的慷慨帮助，也就是希望从本村境况较好的村民那里得到这样的帮助。在这一意义上说，社会权利就是被突出渲染的乡村道德。[471]

值得注意的是，这种阶级制度下的规范基础同19世纪资本主义制度下的规范基础有着显著的区别。这些区别恰恰反映在以具体的阶级分层原则为既定前提的人们所提出的评价问题上。在资本主义观点看来，关于阶级制度的最常见问题是阶级之间的迁移率问题。[472]与此成为对照的是，在传统的农村制度下，主观感受到的重要问题不是阶级之间的迁移，而是精英们对自己的帮助、保护义务的履行——他们的义务奠定了附从关系的规范基础。因此，在群众抗议出现之前——并非巧合的是，这种抗议总是发生在社会生存权利遭受全面践踏之时——问题不是“我进入精英阶层的机会是什么？”，而是“精英们在履行其义务吗？”。在传统社会里，大多数农民不指望、也不希望介入政治；恪守阶层分界线的不成文社会共识是，由精英们组成的政治阶级将确保不参与政治的社会下层的生存，确保对他们的保护。如果这些保障发生故障，这种排除一部分民众参与政治的道德结构，也就失去其合法性的关键要素了。

在公开宣称为家长式统治的社会制度下，农民要求于精英的经济保护常常就是统治阶级本身的漂亮言词所接受的那些义务。事实上，证明否认政治和公民权利是合理的，就在于农民的物质利益需要通过精英阶层的“贵族行为理应高尚”意识而得到满足。排除社会下层的政治参与这一逻辑增强了生存权利的道德力量。因此，封建精英阶层的特点在于认识到自己的这一义务：“为酬报农民的劳动和依附，要做好一切必要之事，以确保农民有适当的吃、穿、住条件，得到精神上的开导和健康无害的娱乐。”[473]一直到1859年，L.珀西的仆从们还在创作诗歌，愤世嫉俗地认真表达其求助于封建道德的心境。

封建的遗俗遗风啊，

一如既往地从北方吹来。

正是这些社会风俗啊，

把农民和贵族联结起来。

“自由”啊，不过是无用的大话，

哪里是我们悠闲的期待？

它能够让人们骄傲和自豪，

却不给任何人牛奶和面包。

我们愿在充满同情的社会里

领受地主们仁慈的交易。[474]

L.珀西也许尽到了自己的责任，也许没有。然而，值得注意的是社会权利的行使及其同政治依附的联系。前已引述的20世纪的一位越南老地主，在对湄公河三角洲昔日美好时光的追忆中，几乎完全重复了这首诗歌的主调——有安全的依附、不安全的自由。

> 过去，地主与佃户的关系是家长式的关系。地主把他的承租人看做他的大家庭的下等成员。承租人的父亲去世了，地主就有义务给他钱举行葬礼；他的妻子怀孕了，地主要给钱供生孩子开销；他若遇到经济灾难，地主要给予帮助。因此，佃户的行为也必须像这个大家庭的一个下等成员。[475]

此类描绘善良的地主与贵族的美好图画，是关于精英们将如何使之实现的想像，并非事实上必然如此。然而，我们不能因此而无视此类美好描述的力量。它揭示了精英的行为标准——为了证明其统治的合理性，精英们必须付诸实践的行为标准。而且，被统治者也会正确地认为精英们对这一行为标准负有说明的义务。如果精英基于自己对农民福利的贡献而要求农民的服从，同时也就提出了对精英进行道德评价的标准。

当互惠条件向不利于农民的方向转变以致威胁其生计之时，农民们常常愤而行动起来，要求恢复权利。当然，是否会发生暴力或反叛，取决于超出本书研究范围的许多促进因素或抑制因素，其中并非最小的因素是精英们压制异见的权力。然而，我们对农民愤怒情绪的解释，实质上不同于那种用强调挫折和相对被剥夺的对下层动乱的解释。[476]关于侵犯的挫折理论开始于正在受到挫败的明确的个人目标，而在其他情况相同时，个人的挫折总量被认为是反映了暴力的潜能。这里有一种容易产生误导的简单化，因为根据定义，任何反叛实质上都是愤怒的行动。不过，这种愤怒的性质对世界的影响重大。

首先，明显的事实是，这种著名的相对剥夺理论的变体对于大多数农民反叛（包括我们已经研究过的起义）都是不适用的。根据这种

理论，挫折的根源在于把自己所在团体的福利水平同某个生活相对不错的参照团体进行比较。看起来，当向上变迁的团体受到阻碍而得不到自己认为有权得到的东西时，他们就会产生这种不平之感。人们会发现这种不平之感在某些农民运动或者更可能在农民运动的参与者之中都十分盛行。然而，我所熟知的绝大多数农民起义毫无疑义地主要是防卫性的努力，旨在保护受到威胁的生存资源，或者一旦丧失生存资源便努力予以恢复。农民的反叛远非希望提高自己在社会分层中的相对地位，不过是为了维持饱受打击的生存安排而作出的孤注一掷的努力。

我们业已考察过的农民起义的纯粹的经济因素，十分类似于一位研究反叛的理论家称之为“减缩的剥夺”[477]。倘若如此，挫折的根源就在于大致稳定的期待目标伴随着实现这些价值的能力的衰减。经济衰退对那些在过去20年内收入肯定没有增加的农民造成的影响，可以据此加以估量。正如格尔所说：“处于这些境况下的人们之所以愤怒，是由于丧失了自己曾经拥有的或自认为能够拥有的东西。”[478]

然而，这种理论阐释乃至整个挫折理论的致命缺点在于，由于从某种粗糙的“需要与获得的比例”出发，它们完全不能公正对待作为大多数农民爆炸性行为之特征的道德义愤和正义的愤怒。这是从个人目标出发或从客观的福利比较出发来解释反叛的一切理论所固有的缺陷，因为它们忽略了农民行为的社会背景——忽略了农民对自己的社会权利的期待。P.勒普沙很好地阐明了义愤（它意味着对不公正的愤怒之情）同挫折或剥夺的区别之所在：

> 除了存在着一些阻力或起阻挠作用的行为主体之外，“遭受挫折”一说没有假定任何针对其他行为者或习得规范的有关内容。这样，“义愤”概念能使人当即思考合法性问题和行为的正当性，而“挫折”一说却同此类规范的比较无关。……在义愤涉及道德的范围内，它产生于个人与社会的关系，并从这种关系中获得意义。个人的义愤反应因而取决于习得标准（而且要按照该标准加以解释），该习得标准存在于个人关于道德的正当行为和价值剥夺与恩惠的根本模式的概念之外。因此，义愤概念同社会的文化哲学基础直接关联。由于这一原因，用义愤来解释暴力似乎特别合适——义愤逻辑地位于心理和伦理的交叉点，正是由此引出公正和合法性观念。[479]

我们的分析显示，农民的公正思想和合法性观念来自于互惠准则以及随之而来的保障——至少不侵犯——农民的生存索取权和生存安排这一精英义务（即农民权利）。因此，农民对于侵犯自身权利所作出的反应的主要特征，是反应的道德性。由于拒绝承认农民的基本社

会权利就是自己的义务，精英因此就丧失了自己拥有的对于农民产品的任何权利，也将在实际上消解农民继续依附的基础。189[480]于是，农民的违抗就成为合乎规范的正当行为了。其生存系于平衡的农民所面对的不仅是个人问题，他还面对着社会弊病。这种对权利和社会弊病的强调是个中心问题。它意味着作为政治行为者，农民不只是统计学意义上的供应热量的抽象物、交租纳税的抽象物，不只是个纯粹的消费者；相反，从农民的日常食物摄取中也许可以推演出他的政治活动。正如我们认为精英理所当然地是个政治行为者，它把历史、政治意识和对社会道德结构的感知授予农民。它还意味着正是农民对“公正”的意识，使得他能够判定谁应对其生存困境负有道德责任，使得他能够行动起来，不光要恢复生存条件，还要争取自身的权利。

正是由于这一原因，如此之多的农民暴力，或者力图强迫精英阶层履行农民所认为的精英义务，或者阻止他们侵犯农民的权利。这种恢复习惯上的阶级间关系的努力，可以恰当地表述为“保卫家长式统治的暴力”。同样由于这一原因，资本主义的发展、农民关系的商品化和中央集权国家权力的增长，表明了农民暴动在近代的历史地位。因为最为重要的是，这些巨大的历史力量剥下了生存习惯和传统社会关系的覆盖物，代之以契约、市场和稳定的法律。正如沃尔夫所指出的，其结果是拒绝给予农民“他所习惯的降低风险的社会惯例”，因而加剧了可能导致反叛的紧张关系。[481]力图恢复即将被清除掉的社会经济安全模式，正是这一点使得许多农民运动具有“向后看”的特征，也使得它们在马克思主义者中间产生了模棱两可的坏名声。

> 其他阶级［小资产阶级或农民阶级］的观点是模棱两可的或缺乏独创性的，因为他们的存在不是以其在资本主义生产制度中的作用为惟一基础的，而是同封建社会残余保持着牢固的联系。因此，他们的目的不是推动资本主义前进或者超越资本主义，而是要倒转资本主义方向，或者至少阻止其充分发展。他们的阶级兴趣集中在发展的征兆上而不在发展本身。[482]

举几个简短的例子来说明这种情况。在前述的中吕宋农场，由于拒绝按照惯例在青黄不接时节发放借粮，发生了农民的抗议和反抗。佃户们设法偷窃地主仓库里的东西；当地主以武力回击时，他们就以牙还牙，干脆用暴力直捣粮仓，把他们从前按照权利应当占有的东西没收过来。他们的行动目标，就是要单方面地颁布被突然取消了的至关重要的生存权利。他们的目标不是要取消土地所有者，而是要恢复在现存的社会分层体制下较能承受得起的交换条件。指导这些偷窃行为的道德原则类似于皮特—里弗斯在安达卢西亚所看到的关于“穷人权利”的情感。“在穷人看来，在需要时，偷点富人的财产，或者在地

产丰饶的富人的一小块地上非法地放牧自家的羊群，并不是什么不道德行为。一些人富得流油，而另一些人却生活贫困，这才是极大的恶。”[483]如果精英们不用自己的财产帮助贫困者，他们就丧失了要求别人服从的权利，而“小传统”就会宽恕为行使权利而取其所需的行为。

正如霍布斯鲍姆和吕德精心描述的那样，19世纪30年代英国农业工人的“斯温上校”起义也被最恰当地认为是保卫习惯权利的反抗。[484]拿破仑战争突然剥夺了工人们以前享有的许多前资本主义的生存保障，之后，他们又遭遇了农业衰退。“失去了家庭、庇护人和风俗习惯的保护，现在是赤裸裸的工资关系把无地者同有地者捆绑在一起。”[485]反叛者要求富裕农民给些“礼品”，要求砸烂取代劳动力的打谷机，还要求稳定的职业。他们希望回到从前的雇佣制度下，他们甚至要求减少对土地所有者征收的农产品什一税和其他税——据土地所有者声称，这些税收已经使得旧有的雇佣模式行不通了。同大多数农民起义一样，这次起义也是突然爆发的对新的生存威胁的本能反应。在暴力行为中，“有证据表明，工人们仍然接受那些有关古代稳定的等级制理想的古代信条”[486]。他们对自己的道德权利坚信不移，始终认为国王和议会会支持他们。

当年在法国众所周知的是，“大众税收”是一种典型的、完全制度化的类似于大众权利的法规。[487]它的基础是关于面包、面粉的公平价格理论，这种公平价格让贫困的劳动者能买得起习惯上的食物定量。当价格超过可接受的水平时，愤怒的群众就常常占领市场，按照“公平价格”出售主要商品，有时还把售货所得交还货主商人。因此，整个行动方案的重大标志，是以对于生存权利的社会责任为基础的审慎的合理的民众权利观念。

上述所有行动都是基于富人和地方权力者为穷人的最低限度福利需要提供保障的假定义务之上的。不尊重这一义务就丧失了相应的对于依从的要求权，这一信念在英国内战期间占领公地的掘土派那里得到了最好的表达：“富人的心肠冷酷无比，我们就是上门讨乞，他们也不会施舍。我们要是偷窃，法律会把我们处死；穷苦人中已经有人饿死。眼下尚且活着的我们，就是死于刀剑也胜过等着饿死。”[488]

在社会科学家中间流行一种天真的看法，认为真正的饥饿者不会造反，因为他们没有力气。[489]这一观点可能来源于第二次大战期间进行的所谓“明尼苏达州饥饿研究”，该研究旨在测定人们对故意不给食物的心理反应。在整个饥饿过程中，无疑地确有疲乏无力来临之际。然而，人们可以看到，早在疲乏无力来临之前，尚有理智的饥饿者就会尽其所能地寻找食物。在其严酷程度逊于集中营的任何情况

下，若严重饥饿恰巧同土地所有者或政府所掌握的库存食品同时并存，就无异于行动的召唤了。毫无疑义，确实存在着集体性饥荒耗尽了全社会的食物资源的情况，这时的饥饿问题就同由于较为富裕者的财产而产生的不公正和穷人的生存权利问题没有关系了。但是，在大多数社会里，不论是安南还是17世纪的英国，饥饿的袭击引起的不是倦怠无力而是愤怒。1648年，穷人聚集在大路上，阻止把粮食运往市场，“当着粮食所有者的面，一起分了它，说他们不能挨饿了”[490]。平等派的一本册子曾解释说：“贫穷瓦解了一切法律和政府，饥饿将推倒石墙。”[491]掘土派成员温斯坦莱看管着恢复了的公地，谴责买卖土地和劳动力，体现了同义静苏维埃的乡村创造者一样的道德假设。他宣称，“把地上的珍宝财富锁进箱柜房间……而另外一些人却在渴求着本来属于他们的必需品”，这是世间的极恶。[492]

农民所预想的主要目标常常是有限的——尽管他们所采用的手段可能是无限的。他们拿起武器的目的，更经常的不是为了打倒精英，而是强迫他们履行其道德义务。在残存着少许父子般规范结构的地方，农民们经常援引这些规范；在此类复旧不被接受的地方，农民们就经常试图赶走收税收租人（或者搬家躲开他们），重建自治的社会共同体。在对生存常规的威胁似乎成为大灾变并且不可抗拒的情况下，农民的反应看起来更多的是唱起太平盛世和乌托邦的陪调。不论采取何种具体形式，农民的集体暴力都部分地由道德幻想所构建，由经验和传统所派生，由社会各阶级的相互义务所促成。争取权利（指植根于习惯和传统，在自由的意义上又涉及参与者的生命攸关的利益的权利）的斗争很可能具有道德固执的特征，而憧憬着创造新的权利和自由的运动不可能鼓励这种道德固执。或许正因为如此，所以——

> 激进主义的主要社会基础一直是农民和城镇小手工业工人。基于这些事实，人们可以得出这一结论：人类自由的源泉不仅存在于马克思所指出的将要夺取权力的阶级的志向中，或许更多地存在于即将被滚滚而来的进步浪涛所吞没的阶级的濒死恸哭声中。[493]

只有这些阶级的道德幻想及其激发的道德义愤，才能开始说明为什么农民要不顾似乎毫无希望的结局而揭竿而起。

第七章 反叛、幸存和镇压

到现在为止，我们的研究更多地集中在对剥削性质的讨论上，对促成反叛的条件没有过多涉及。对农民的日益严重的剥削很可能是反叛的必要原因，但远不是充分原因。在说明政府和地主在义安、河静的苏维埃与沙耶山起义之前的大规模剥削时，我们并不赞同所谓“发生于其后者必然为其结果”的荒谬决定论，也不是说在任何情况下造反都是不可避免的。事实上，有充分理由认为，由剥削引致反叛的可能性最小。倘若剥削是反叛的必要和充分的条件，那么，大多数东南亚国家和第三世界肯定都是处于内战之中的半永久性国家。

在这总结性的一章中，我们只能提出一些主要条件——当这些条件同剥削结合起来时，似乎就增加了农民进行反叛的可能性；我们还要提出这样的条件，尽管存在剥削，这些条件似乎也能减小发生反叛的可能。为此，造反的结构性背景条件、幸存和不反叛的途径以及对镇压的分析，就成了值得注意的中心问题。

对第一个问题即反叛的潜在可能性的分析，从反叛本身的难以简化还原的特性开始。许多同时出于愤怒而行动起来的农民卷入造反，这一事实说明了哪些形式的剥削最为严重。我们至少可以期望，类似涉及许多农民的、突然发生的、威胁到现有生存安排的剥削的加重将是特别容易多变的。这一期望同我们对农民生存困境的分析是完全一致的——我们的分析强调剥削的性质和时机以及剥削的平均水平。正如B.穆尔所指出的那样：

> 农民生活中发生变化的时机选择，包括受到影响的人数的多少，本身都是关键因素。我怀疑它们比衣、食、住方面的物质变化（十分突然而巨大的变化除外）更加重要。……使农民（不仅仅是农民）震怒的是突然新增的赋税或索要，它们同时打击了许多人，也打破了公认的规则和惯例。[494]

对农民生活冲击的规模和突发性由于三个明显的理由而显得重要。只有大规模冲击才能使大量农民集体行动起来。如果冲击又是突发的，要遵循常规或渐进地适应它就更加困难了，也更可能在道德上严重背离现存的互惠规范。农民反叛的大量的潜在可能性，必须从农民在此类冲击面前极易受到伤害这方面加以理解。因此，本章对反叛条件的论述，既总结了前面对东南亚的结构性变革所做的探讨，又把它置于更为普遍的条件下进行分析。我还要说明，这一分析仅限于反

叛问题。这就是说，当反叛同其他力量协同作用，确实成功地从根本上改变了国家的政治制度时，我就不关心更为广泛的农民革命问题。此种广泛的分析需要考察其他阶级和国际上的国家制度，但我不能冒充可以恰当地做好这一工作。被排除在外的还有一个重要问题，即农民反叛所采取的形式（例如，世俗的与太平盛世的）问题，它要求详尽地讨论文化变革和地方的社会结构。

反叛问题提出的第二个争论点远远超出了我们上文分析的范围。它所涉及的是在受剥削和痛苦的条件下之所以没有反叛的原因。一连串的有关解释包括了许多适应策略或生存策略，这些策略至少暂时地避开了对生存的直接威胁。其中有些策略是个体性的并且常常是暂时的（如短期迁居），有些则是集体性的（如社会盗匪），还有极少数涉及精英们为了减少造反的威胁而创造的边际机会（如短期雇佣、食物救济）。我认为，从这些作为权宜之计的选择方案中，可以看出一些主要的决定性因素，并且有可能测定何时它们将会最大限度地发挥消弭反叛的作用。这里的论述是纯理论的思辩，目的在于找出值得研究的问题，而不是作出肯定性的结论。

第三个问题专注于这一事实：制止反叛的主要因素常常不是农民可以得到哪些生存选择办法，而是反叛本身的风险。这些风险在很大程度上同国家的强制性权力（当然，还有国家运用这种权力的意愿）是成比例的；国家的权力越是占压倒性优势，“除了不确定的生存状态，惟一的选择就是死亡”的可能性越大。[495]在这种情况下，我认为，根据经验，可以把那些仅仅因为没有任何选择办法而屈服的农民同那些即使有所选择大概也不会造反的农民区别开来。

反叛的结构性背景

20世纪初东南亚土地制度的主要发展，缩小了农民的生存空间，使得农民作为一个阶级，越来越容易受到生存威胁的伤害。新的伤害表现为两种形式。首先，至少对于缅甸、爪哇、越南、菲律宾的大部分农民来说，水位——借用托尼的比喻——绝对地上升了。新的生存问题在食品消费的数量和质量两方面都常常采取可以看得见的形式。这种不断缩小的生存空间的影响，严重地加剧了在产量或收入方面的任何锐减所造成的后果。[496]甚至在平均水位确实下降的罕见情况下（如在泰国、柬埔寨和马来西亚），呈波浪幅度的上升也常常增加了农民被淹死的风险。由于政府和占有土地的精英阶层使自己从农村的榨取所得保持稳定，而乡村援助又遭到削弱，农民面临着对收入具有更大伤害性的转变。

具有爆炸性的脆弱的土地制度的结构主要是三种力量相互作用的结果：人口的变化、市场的商品生产和政府权力的增长。人口统计的趋势——人口的增长使得可耕地全部被人占有——逐渐损害了农民同土地所有者讨价还价的能力。为市场进行的商品生产，带有一定的风险，又使得拥有资本的人们占有优势；因此，它意味着给小土地所有者和佃农带来了新的不安全因素，也意味着完全依赖于市场力量以谋生的农村薪资劳动者阶级的扩大。至于政府，它既是农民收入的另一个索要者，又是土地制度的保障者。[497]作为索要者，政府对农民强制性地提出了许多严厉要求。作为价格体系以及由此滋生的权力悬殊的保障者，其作用更为关键。[498]政府的强制作用——通过法律机构保障契约的履行，以及粉碎农民抵抗的权力——使得地主和放债人可以从较大的讨价还价能力中充分地获取好处。[499]人口变化和市场商品生产的潜在剥削性，只有借助于独断的强制力才可能完全实现。

集体冲击性

虽然农民之易于受到生存危机的伤害一般源自于殖民地变革，但自然有些农民比别人更容易受到伤害。这种变化部分地是个人的和偶发的因素造成的。非劳动力人口多而土地少的大家庭，在满足其生存需要方面，受到特别大的压力，因而处于特别危险的境地。然而，比起影响到许多农民的集体不安全模式来，家庭的不安全模式对于农民反叛的关系不大。为了说明许多耕者为什么走上反叛之路，我们必须

从个人风险问题转向“公共健康”这个大问题上来。导致某些团体、地区或阶级易受伤害的条件是什么呢？这种伤害使其整体上易于破产因而为其共同认识和反应奠定基础。尽管地区性的和社会压力点的生态学因社会和时间的不同而异，我们仍然可以确认几条风险分布状态的一般原则。

毫不奇怪，易受伤害的一般标准是实际收入的易变性。比较平均实际收入相同的两个村子后会发现，收入波动最大的村子自然要经受较为频繁的生存危机。在这种情况下，有必要讲一下收入易变性的主要来源并考察其影响和范围。据我所知的东南亚资料，似乎有三大重要来源值得特别强调：（1）自然产量的波动；（2）世界市场的波动；（3）单一作物价格的波动。这些当然不是易变性的全部来源，但可以作为方便的起点，借以确认外部索取最可能对其造成直接生存威胁的地区和部门。

生态的脆弱性。某些地区的自然环境使得当地居民所遭受的产量波动幅度如此之大，以致即便精英阶层不索取什么，他们的生存条件也很脆弱。此外，如果收入普遍很低，庄稼歉收之后精英们的固定不变的索取，就很可能对农民生活造成巨大影响。此类地区具有长期的反叛和抵抗国家权威的历史记录，便不足为奇了。在安南北部地区和泰国东北部的呵叻高原农村，降雨量很不可靠，因而两地都因“抵抗和反叛”而声名远播。义安——越南反叛的典型摇篮——的“不平则鸣”精神备受关注[500]，而泰国东北部一直是反对曼谷政权的中心地区。在各自的国家体制内，安南北部地区和泰国东北部在地理上多少处于孤立状态，这一事实也许可以为它们的传统提供另外一种解释。[501]在殖民主义之前的东南亚，伟大的王国一般都建立在这样的地区，那里灌溉稻田的稳定产量为税收制度提供了较好的经济基础，这决不是历史的巧合。没有几个传统的东南亚国家能有必需的力量，正常地从特别贫弱的农村地区搜刮到供养朝廷的财源。此类地区在地理上处于国家边缘地带这一事实，主要归因于那里的没有希望的自然生态——这一因素也有助于说明这些地区的反叛传统。[502]西爪哇的班特恩和上缅甸的干旱地带，也属于这一范畴。产量不稳和政治动乱的结合，在其他地区也是普遍现象：例如，巴西的东北部和西班牙的黎凡特地区，似乎都处于各自民族的类似的生态和政治作用之中。夸张一点说，根据雨量变化，有可能推断出一个地区对精英们的索取进行抵抗的许多情况。[503]

当然，降雨量仅仅是食物供应方面年年有所不同的一个原因。在可灌溉地区，也有例如下缅甸的汉达瓦底这样的地方，农作物损毁（这里是由于洪水）的经常性危险，孕育了一种歉收之后最为明显的

反叛传统。至于其他地区，难以预见的农作物病虫害或者耕畜的伤亡，都可能造成类似的问题，但它们似乎不会导致昭示本地区的永久性生存问题的抵抗习惯。重要的问题完全在于，农民收获物产量的可变性极大，因而固定不变的外部索取所造成的后果特别严重。因此，那些产量不稳的地区，经常成为农民抵抗的焦点地区。

价格体系的脆弱性。然而，对于越来越多的殖民地经济中的农民来说，满足外部索要者需要的能力，既是收成多少问题，也是市场的健康状况问题。卷入世界市场的交趾支那和下缅甸的后果，本书前面已经作了论述；这里我只想重申这种卷入市场可能造成潜在的集体性冲击。市场化的程度确定了冲击的战场：在这些地区，收入的变化常常是市场价格和信贷供应的函数。这里，统一的原则不是流域的区分或雨量的分布，而是共同的价格体系。

于是，东南亚的高度商品化地区形成了价格和福利水平相互依赖的竞争场所。虽然平均收入可能高于依靠传统经济生存的地区，但它们的繁荣的共同基础，同时也是它们共同面对风险的基础。地租和赋税的压迫程度和职业的获得，主要不取决于产量波动，而取决于价格波动。因而，高度商品化地区易于发生周期性的“人造”饥荒；此类地区潜在反叛的关键是，市场冲击的模式突然使得外部索要者的固定索取成为难以承受的负担。1930年的世界经济危机以及程度次之的1907年的危机就是著名的例子，说明了市场衰退如何加剧了现存索取的剥削后果。

仅仅注意到价格波动，会低估农民的货币经济导致生存危机的脆弱性。在其发展过程中，商品经济往往既取消了作为早先社会特征的传统保护机制，又制造了完全依赖于现金交易关系的流动劳动力大军。只要米价上升，劳动力市场保持高价，对传统安全保障的侵害就不会引发多么大的惊恐。完全可以想见，在商品化的劳动关系中，社会下层阶级因发现它有时有利于自己便成了它的自觉自愿的同谋者。但一旦危机降临，这一群体就无路可退了。

而且，困难时期从此类地区可以榨取到的剩余物，多于从非商品化地区可以榨取到的。地主和政府可能都要确定自己对于相对繁荣时期的剩余物的索取权，而在市场萧条时又完全不想减少这种索取。这不单是习惯问题，也不是欲望问题。商业发展时期培植了占有土地并从事贸易的富裕的精英阶层，其势力同其规模和财富大体上成比例。它发展到怎样的健全程度，在歉收年头它就能推行自己的意志（直接地或者通过政府）到怎样的程度。政府的情况多少与此相似。在缅甸和越南，殖民地政权的财政基础主要系于伊洛瓦底三角洲和湄公河三角洲这两个商品化程度较高的地区，政府从这些地方攫取了较大份额

的税收。正是依靠20世纪20年代从这些攫取的大量掠夺物，在始自1930年起的困难时期里，政府才能抵御主要财政命脉的收入下降。

最后，我们务必记住，在生产专供销售的农作物的地区，精英们自身也被市场缠绕得很紧。价格下跌和信贷危机首先打击的是他们。当他们索取来的农作物的价值及其拥有的土地的资本价值暴跌时，当他们的贷方停止贷款时，他们也面临着破产。他们同市场的一体化驱使他们千方百计地榨取自己的佃户和工人，以维持自己优裕的经济地位。因此，当市场把佃农和工人逼进赤贫境地时，地主在巨大的诱惑之下，压榨得更加厉害，取消了一切残存的家长式统治下的保护佃农和工人的措施。对于那些处于土地制度结构底层的人们来说，市场的压力和精英阶层的压力很可能是重合的。

由此看来，商品化的农村多方面地展现了经济的冲击领域。不仅整个地区的福利取决于世界市场的力量；而且，尽管从短期看来下层阶级的境况可能很好，但他们向精英和政府交付的剩余价值量很可能利好时上调，而当市场萧条威胁到过分投入市场的统治集团时却不会下调。

单一农作物的脆弱性。在较大的商品化地区，常常有这样的小区域，它们所受到的不同的市场存货的影响是不同的。交易模式的转换或者相关农产品价格的变化，很可能给这一区域造成困苦，而给另一区域带来机遇。在这种情况下，农作物区域都有自己的冲击领域定义：它既取决于一般的市场条件，也取决于对它的主要产品的需要程度。在描述17世纪法国和中国的农民反叛的生态条件时，R.穆斯尼尔强调了农作物区域的影响和勾划产生不满之界限的地区特殊性。[504]例如，丝绸交易的崩溃可能使整个相关的农产品区域陷入经济混乱，而不会严重地影响其他地区。与此类似，1830年代的“斯温上校”起义，鲜明地局限于英格兰南部和西部的谷类种植区域，这些区域受到谷类交易价格暴跌的威胁最为严重。[505]其他因素同反叛的局部强度也有关系，但冲击场是根据谷类种植划定的，而畜牧经济则相对地未受损害。

这里值得注意的是，农业专业化的发展，农作物门类的发展，在特定的市场力量面前确立了不同的脆弱性。对于任何市场冲击，人们都可以为任何农业门类建立起恰当的反应模式。当然，在大部分东南亚地区，占绝对优势的水稻种植使得农作物区域的概念几乎等同于农民经济。然而，对于那些大农场和小农主的诸如橡胶、烟草或蔗糖等销售农作物构成生活主要来源的地区，这一特性是有好处的。由于这些农作物主要是为了出口而不是本地消费，种植者对于剧烈的价格波动特别敏感。价格的突然暴跌（如第一次世界大战后橡胶价格的暴

跌）很可能引起整个部门的生存危机，并且把大批农村工人赶回生存经济之中。那么，在商品化经济之中，剥削的影响程度主要取决于外来冲击，而这些冲击常常又是针对特定的农业门类的，因而需要具体分析。

农作物歉收或市场危机都会突然使得精英的现行索取变得更加沉重，并且（或者）确实地增加索取（或减少服务）。集体愤怒的方法并不必然地指向某个具体的“罪犯”。对“罪犯”的识别，愤怒所对准的社会指向，在各种情况下都取决于特定的同时产生的各种压力。在安南的萧条时期，持续地征收固定赋税造成了最直接的生存威胁，荣市的罢工提供了行动的机会。对于大量的农村薪资工人来说，直接的威胁也许来自大幅度削减工资或解雇工人的现象。对于小农主来说，贷款方的持续不断的要求也许促成了危机的生成。经济危机的袭击使得人们关注对农民资财的现有索要模式——它可能体现了一种直接威胁，关注现有的经济保障形式（例如，生存贷款、长期租佃等）。由市场或农作物歉收所造成的对生存惯例的压力，转化成了同压力的社会发散形式相一致的愤怒和抵抗的模式。

反叛与农民的社会结构

这里提出了关于承受上述冲击的农民群体的社会结构这一重大问题。有可能证明他们的社会构成使得一些农民群体具有比其他人更强的内在反叛性吗？对此众说纷纭，而且不容轻易地得出普遍性结论。

如果把具有强烈的公有传统、没有什么尖锐的内部阶级差别的农民群体（安南、东京、上缅甸以及爪哇的东、中部）同公有传统微弱、阶级差别较为尖锐的农民群体（交趾支那和下缅甸）相区别，我们就可能认为，前者更具有反叛的爆发性。这一论点建立在两种推理方式的基础之上。[506]首先，越是无差别的农民群体面对经济冲击的行为方式就越是一致，因为从结构上说这一群体的成员大约是坐在同一条船上。因此，人头税在义安的乡村就激起了几乎全体一致的不满，在那里，相对均等的收入分配使得这一负担对绝大多数村民都有类似的不可接受性。而在交趾支那，由于有十分多样化的阶级结构，对同一项措施的反响可能不那么一致。它也许会激起不满，但不满的程度却因其给薪资工人、佃农和小地主带来的负担不同而各不相同。

第二种推理方式是，公有社会的结构不仅使得接受冲击的方式非常一致，而且由于其传统的稳定性，因而具有更大的能力采取集体行动。对于此类乡村，情况似乎是，仅仅因为它们具有完整地保留下来的地方合作的现存结构这一力量源泉，就大大减小了行动的组织障碍；它们的“小传统”就是现成的行动推进器。而在交趾支那和下缅甸的拓荒者乡村里，结构或社会划分程度较高，没有现成的公共权威结构（或是相当软弱）可资利用。因此，这种推理认为，乡村结构越是公有化，乡村集体捍卫自身利益就越容易。

这一推理尽管有一定的说服力，但至少忽略了可能导致不同结论的两个因素。一方面，冲击的降临，似乎同冲击被接受的一致性有着相反的联系。恰恰是差异性大、各自独立的乡村最容易受到市场混乱的伤害，因为在商业力量已经强大的地方，最为常见的是这样的乡村。它们对市场混乱的反应可能很成问题，但它们面对的巨大冲击也许会使它们有较大的爆发性。第二点复杂性在于，有充分理由认为，公有化程度较高的结构常常能够进行“痛苦的再分配”，从而避免或延缓生存危机的到来。爪哇乡村比较典型，至少直到20世纪60年代，那里还保留着足够的公有结构的适应性，为其绝大多数成员提供最基本的生存条件。通过调整劳动权和租佃权，它缓和了直接的生存威胁。

差异性较强的乡村，例如交趾支那和缅甸南方的乡村，便缺乏这样的经济适应性。这里的互惠和再分配的乡村模式，为保护受到许多经济混乱的毁灭性影响的处于生存边缘的佃农和薪资工人所做的太少。因此，对于此类乡村的得到最少保护的较低阶层来说，税收或地租的一定程度的增加，更加会造成更为直接的生存威胁。

由于上述相互矛盾的倾向，把农民的社会结构同潜在的反叛相联系的任何普遍性陈述，都是可质疑的。公有社会的乡村具有比较共同的阶级观念，并且容易形成共同行动的组织；而社会分化较强的乡村既更容易受到市场力量的伤害，又缺乏内在地缓和市场力量对较贫困者的影响的能力。这两种社会结构的区别，至少在我看来，似乎主要不在于各自的反叛爆发性本身，而在于一旦反叛爆发时爆发的性质不同——这不是我们关注的主要问题。[507]

不反叛，自助，或溃散

讨论反叛问题，就要集中关注农民运用暴力试图恢复或重建其社会生活的那些非常时刻。于是，就会忘记下述两点：这些非常时刻如何罕见，它们导向成功的革命的情况在历史上又是多么罕见。还会忘记，比起暴力的发动者，农民更加经常地成为暴力的孤苦无助的牺牲品。最重要的是还会忘记，在这些“疯狂的时刻”[508]之外（甚至在它们之中！），农民实际生活中的大多数活动是：全家努力，确保全家有充足的食物供应。作为一个有一系列必不可少的迫切需要的耕者而不是具有长远眼光的理论家，农民不可避免地要抓住能够得到的一切机会——尽管有许多机会是不如意的。对于我所想到的生存策略来说，“机会”是一个非常积极的词汇。可选择的机会可能包括：让全家都有工作，取消以前受到重视的礼仪义务，迁居他处，共担贫困，寻求仁慈的帮助，或者参加反对自己的村民伙伴的地主帮派。正如这一清单所显示的，它们通常都需要付出巨大的代价。

要对这些多方面拼凑起来的混杂的解决办法作出清晰的理论说明，是不容易的；它们中的大多数具有两大共同特征。它们是对经济和社会环境中那些能够稳定生存条件的兼职机会和往来关系的彻底搜索。在农民群体所开拓的这一进程中，人们并不坚定地执著于乡村的土地财产。此类地方的社会结构和团结的模式所带来的重大后果，也许使之成为创造“后农民社会”[509]的关键要素。这种混杂的地方经济的另一特征是它对潜在反叛的影响。农民可以得到的边际机会事实上缓和了短期的生存需要；在这一范围内，这些机会往往减少了采取较为直接的暴力手段的可能性。

从农民们可以实施的一系列适应性变革或策略中，人们可以大致地分辨出四种典型模式，它们在农民们所开发的资源中及其所创造的社会联系中有着很大的不同。简而言之，这四种模式是：（1）对地方自助形式的依赖；（2）对经济中的非农业部门的依赖；（3）对政府资助的保护和援助形式的依赖；以及（4）对宗教的或反对派的保护和援助机构的依赖。它们的重要性可能因时而异，而个体农民则很可能同时利用所有这四种模式。然而，每种模式对农民政治活动和潜在反叛的性质都有不同的重要意义。在不同的条件下，每种模式都是可行的，都代表了“发展”的不同方案。在对“后农民社会”尚缺乏研究的情况下，以下的分项讨论只能是纯理论的阐述，旨在提出若干也许对此类分析有用的方法。

地方自助形式

对大多数农村人口来说，缺乏可供选择的途径和存在造反的困难这两方面的共同作用，悲剧性地促成了大量的被动适应。整个农村可能逐渐地从种植水稻转变为种植玉米，然后再转向种植含淀粉的块根植物，其目的就在于常常以营养缺乏、体能不足为代价而增加热量供应。在土地特别稀缺的地方，被动的适应性变化可能包括“农业衰退”的技术特征——为了取得即刻回报而向更多的劳动密集型技术转变，但单位耕地的产量有极为重要的增加。[510]许多适应性变化是农民经济的全部内容的为人所知部分，一旦它们已经成为乡村穷人或者收获季节前的饥饿时期的惟一特征，它们就可能成为持久的生活事实。由此产生的模式在一定时期内可以容纳膨胀的人口，但它等于建立在劳动的“自我剥削”基础上的“踩水”。从长远来看，如果人口增长而农业技术（即生产的功能）保持不变，退化就成了一种生态困境，它从社会结构中强要捐税，最终又迫使人们迁居或饿死。东、中部爪哇和现代缅甸是这一模式在这一地区的最为显著的例子。爪哇人的平均热量摄入已经从1960年的1946大卡（比联合国推荐的最低热量少200大卡）跌至1967年的1730大卡；与此同时，蛋白质的消费也降到了危险的水平。[511]关于缅甸的情况没有可靠的统计数字，但确定无疑的是，自缅甸独立以来，其农村人口的消费标准下降了。[512]

在有些情况下，在难以产出足够农作物以养家糊口的小片土地上艰难谋生，可能要从种植食用农作物转变为种植专供销售的农作物，特别是种植劳动密集型的销售农作物。正如查耶诺夫所说，受到很大压力的俄国小地主经常从种植食用农作物改种亚麻，如果这是勉强为生的惟一办法的话。[513]与此相似，在马来西亚的吉兰丹，收入仅够支出的水稻田所有者最近已经由种水稻改为种烟草，这是他们避免去当收割工人的惟一途径。[514]在农民们看来，种植此类作物的坏处在于，它们是高度的劳动密集型作物，而且更重要的是，它们使农民直接面对着新的市场风险（烟草种植还使农民面对着更高的生产成本）。把专供销售的农作物作为生存农作物的补充是一件好事；但完全种植专供销售的农作物要冒风险，只有当在乡村经济的背景下实际上已没有任何其他出路时，收入仅够支出的小农主和佃农才去冒险。

除了向自然条件榨取它能够生产出的东西之外，对生存问题的局部的适应性变化，还要由多种形式的互助来进行补充。地方殡葬协会、社会福利团体和流动贷款协会的发展，以及为尽可能广泛地分布工作和食物资源所进行的努力，都是此种互助在公有程度较高的东南亚地区的典型例证。[515]

地方自助和互助往往是对生存问题的最初反应措施，也是当其他办法失效时的持续有效的选择办法。穷人中的劳动强化和互惠的结合，虽然可以满足短期的迫切需要，但从长期看来，在孤立的生存组织的范围之外，是靠不住的。它是一种“退却主义”策略，因为它仅仅是利用现有资源设法对付困难，不涉及政府和地主以税、租的形式强征的剩余物问题。但全社区的土地及其产品的大部分，现在毕竟掌握在外部索要者的手里。雇佣、教育和援助的大部分机会不再由村民们掌握，甚至要努力减少外部对于税收和地租的索取，也直接或间接地要求同外部世界建立起关系。共担贫困和自我剥削也许是不可避免的，但它们对本地的生存困境和经济保障提供不了任何长期的解决办法。

虽然社会底层阶级的公有理想本身是难以实行的策略，但即便是循此路线的错误开端终以失败告终，也可能具有其他方面的重大意义。它们可能有助于建立和加强农民之间的横向契约。它们体现了来自社会下层的组织地方慈善事业和典仪的首创精神，而此类活动以往经常是由社会精英阶层所组织的。在这一意义上，在外地主所有制的发展也许特别重要，因为地主离开本土之后，乡村结构便掌握在小土地所有者、佃农和工人的手里了。即便是地方积极性的残余，也可能形成今后阶段的阶级领导和组织的潜在中心。[516]

更宽泛的经济：资本主义的发展或腐朽？

由于当地资源已用到极限，村民们越来越被迫地寻求从外部资源中获取自己总收入的全部或部分。同内部自助一样，暂时或永久的迁居，是一种或多或少的私人创新；但同自助不同的是，迁居的目标对准的是外部资源。

绿色革命？这种适应性变化的一个变体，是可以称之为农民发展的资本主义路线的快速形式。它魔术般地唤来了18和19世纪英国发展模式的根本特征。简单地说，这一模式的特征至少有三个。第一，作为阶级的占有少量土地的农民，主要被废除了古老的农村社会的经济基础的圈地运动消灭了。这一过程所造成的经济的艰难和社会的混乱，触发了大量的农民抵抗和暴力；具有讽刺意味的是，农民抵抗和暴力帮助资产阶级取得了支配地位。然而，没有彻底的农民革命，按照穆尔的观点，可以归因于英国发展模式的另外两个特征：[517]一是商业化的有地产阶级的成长，这一阶级生产的发展使其有可能从静态的农民社会中榨取越来越多的东西；更重要的是商业和工业的发展速度，这一发展吸收了由于农业革命而产生的农村剩余劳动力中的起关

键作用的一部分。对于我们的讨论目的来说，值得注意的是，当现代经济部门对劳动力的吸纳和地方教区的救济常常减少了变革过程中的暴力行为的同时，大量的强制和流血却伴随着英国农民阶级的解体。

在有利的条件之下，类似的变革在当今的不发达国家并不是不可接受的。正如F.弗兰克尔所描述的那样，在印度旁遮普省的卢迪亚纳地区，改种小麦高产品种似乎是个恰当的例子。[518]在那里，早先存在的对土地的集中占有，小麦高产品种的种植，以及肥料和机械的昂贵的资金投入，共同导致了产量的大幅度增加，也产生了新的强大的农村资产阶级。[519]同在英国一样，这一变革也不是平静的。至少有20%的劳动人口比从前境况更糟，土地所有者和工人两大派别的公开冲突普遍存在。分成租佃的份额比例发生了有利于土地所有者的变化，从50:50变为70:30；虽然佃农实际得到的小麦数量有所增加，但几乎所有的新增利润都被控制着土地和资本的人拿走了。然而，同在英国一样，发展的结构始终是要降低新制度下的剥削程度。被迫离开土地的佃农和小地主中的一部分人成了农业劳动工人，另一部分人则加入了由农业繁荣所创造的加工、运输和市场销售等第二产业，重要的是还有一部分人投身到该地区正在发展中的工业部门。至少迄今为止，看起来旁遮普省已成功地转变为高效率的资本主义农业。这一“成功”废除了许多传统的对农村穷人的生存保障，特别是损害了身处社会结构最底层的人们，但它也提供了足够多的可以吸纳多数农民的经济安全阈。

东南亚地区的类似变革可能达到了怎样的程度？这是个重要而复杂的问题，这里难以细述；不过，只要概述一下下述观点的理由也就够了：希望通过绿色革命而取得农业发展，不太可能为农业发展提供一条相对和平的道路，这一点很少发生例外。[520]

第一项考虑是绿色革命本身的限制。水稻、谷物的高产品种对供水的变化和时间的要求十分严格，因而局限于灌溉设施供水有保障的地区。在印度，大约20%的耕地符合这一要求[521]，而东南亚的比例不可能高于20%。这就是说，从自然生态看来，绿色革命仅仅适用于该地区的少数农民。

中心问题是，由此种农业现代化带来的经济和社会混乱能否通过农业部门内外出现的新机会而得以大规模地消除掉？总的说来，这牵涉到两个问题：这一变革可能引发怎样的分裂局面？有多少安全阈来承受这一混乱？

在新技术是简单的、可分的、使用劳动力而不是节省劳动力的地方，在土地占有模式没有被高度扭曲的地方，以及在小地主和佃农都

能在平等条件下得到贷款和投入资金的地方，广泛地接受高产品种的可能性最大。[522]不幸的是，这些条件不符合新技术的特性，也不是东南亚主要水稻产区的特性。

新条件所带来分裂性后果，主要根源于它们对雇佣行为的影响，根源于农村阶级关系的进一步商品化。由绿色革命所创造的新增收入的大部分，显然被稀缺生产要素——土地和资本——的所有者拿去了。生产投入（例如，管井、水泵、劳动力费用以及肥料）十分“综合性”地提出了土地占有和贷款机会的界限，低于这一界限就不会有什么革新。[523]这在一定程度上也是制度问题，因为贷款的发放总是非常210有利于那些其财产使贷方有信任感的所有者。同勉强够格的小地主和佃农相比，中、上等的所有者得到了相当多的累积性的有利条件。这一有利条件也同效率无关，正如戈奇所说：“为了获得附加财产而储蓄的可得性，是大户农民的绝对剩余物的功能，不是他们的相对地位的功能。”[524]土地的集中化有可能实现，所种土地低于一定限度的小农在这一过程中就被挤了出去。此外，较多土地的所有者受到很大的诱惑，他们要取消租佃契约，在雇工和（或）机器的帮助下，重新亲自（或者通过代理人）耕种。在20世纪60年代末期，菲律宾中吕宋的省份（比如新怡诗省）就发生了这种情况，废除了许多对最好耕地的租佃。[525]

由此可以推知，在那些占有少量土地和租佃土地的阶级占农村人口大多数的地区，例如东南亚的大多数水稻区，绿色革命的社会后果将会带来很大的痛苦。首先是阶级结构的重组所造成的不安全感。许多佃农和小地主可能要突然地跌入雇佣劳动者的队伍中。这就引起了“从［相对］安全的贫困到伴随着贫困的日益增长的不安全的令人极度痛苦的变革”。[526]还有证据表明，薪资劳动者阶级本身的安全在这一变革过程中也逐渐受到损害。业主往往由实物付酬改为现金付酬，并且在用工高峰期常从外部雇人，从而部分地打破了当地传统的付酬模式。

> 似乎自相矛盾的是，他们的平等地分享新技术的好处的主要希望，是要维持对大量的农业劳作付给相应的实物报酬的传统制度。而在土地所有者看来，他们自身的经济利益在于把报酬全部货币化；故而他们斥责传统制度的剥削性，开始在一切农业劳动中实行货币工资制度。[527]

在抢收季节，以及在新品种可能带来的两熟、三熟的情况下，用工高峰期给付日工资的比例可能确实提高了。但是，这是一种短期雇佣，而且这支劳动队伍越来越成为真正的农业无产阶级，他们没有以前可能拥有的任何生存边际保障。

雇佣情况本身如何呢？据推测，如果被雇佣劳动者总数能大幅度增加，由阶级结构的变革所造成的不安全就会有一定程度的减少。而这方面的局部证据也是令人沮丧的。在中吕宋的部分地区和泰国中部平原，地主所得的新利润以及便捷的贷款，使得引进拖拉机和打谷机成为可能，这就在实际上减少了对劳动力的总需求。

甚至在中爪哇土地占有极为分散的的情况下，虽然机械化的范围相应地较为狭小，但新品种给劳动力带来的后果也是灾难性的。对已适应了新品系种植的村庄所进行的周密调查的资料，尤其能说明问题。科利尔、索恩托罗、冈纳万、沃拉迪和马卡利描述了继绿色革命之后如何引进新的收割制度的情况。[528]看起来，新品种比传统品种更容易落穗掉粒，又不宜于使用传统的劳动密集型的镰刀收割法。从前，每逢收获季节，一块0.2公顷地的所有者，大概能看到150名收割者和拾穗人集合在田边地头，行使他们的权利——收割者自己收获固定份额庄稼的权利和拾穗人捡拾田地遗留物的权利。在这种传统制度下，加上新品种容易掉穗，地主比从前要少得许多稻谷。地主不是眼看着自己失去收益，而是越来越求助于所谓的“收割经纪人”。这就是把地里的庄稼卖给通常来自其他村庄的中间人，中间人带来自己的收割者（一般是同村人）用镰刀收割，在田地里脱粒。其结果，经纪人、地主和幸运的收割者获利较多，所需劳动力有了大幅度的减少（约20%—50%），当然收割成本也大幅度地降低了。同时，经纪人的劳动力队伍，作为武装团伙，履行着双重责任：既保护经纪人又保护地主，使其躲开了那些本来打算成为收割者和拾穗人的人们因失去了又一项仅存的生存权利而作出的愤怒反应。新制度培植了享有特权的少数劳动者，同时切断了大多数无地的爪哇人的主要的食物来源。这样，阶级的两极分化和冲突的潜在性就十分明显了。

看起来，通过高产品种进行相对平静的农业变革的前景十分暗淡。在经济安全和就业两方面，至少对于农民群体中的较贫困阶层来说，证据表明它会带来严重的生存威胁问题。在东南亚劳动力严重过剩的城市高失业率和创造城市就业机会的低效率的特定背景下，剩余劳动力几乎不可能顺利地为城市所吸纳。在罕见的情况下，比如在马来西亚，全面的经济增长、边远地区的土地资源和出口价格的较高走势，有可能在别处创造足够的经济补偿机会从而缓和紧张局面。然而，对于大多数地区来说，绿色革命极可能加重阶级冲突，而不能开辟一条平静的发展道路。这虽然不一定酿成反叛，但确实意味着绿色革命的社会经济后果，决不是缓和农村阶级紧张关系，而是有可能激起更厉害的强制和镇压。

侵入现金经济。假定国家的强制权力预防了上述压力表现为造反

的形式，这对乡村社会意味着什么呢？其后果之一可能是半永久性模式的短期迁移，即可以被称为“侵入现金经济”的模式。

这一模式的显著特征是农民对于超乡村经济的边际的或加以利用的可能性之日益增长的依赖性。它不是彻底的迁移和完全融入现代社会生活，而是在很大程度上代表了弥补当地生存资源不足的个人努力。这一迁移过程的基本因素有时在某些地区已经存在。由泰国东北部来到曼谷做三轮车夫或进入经济学家所谓的“第三部门”的其他边缘岗位的稳定的季节性民工潮，就是恰当的例子。[529]在雅加达远郊的许多乡村，像三轮车夫或小买卖之类的短期工作，也起着同样的作用。[530]有论者描述了中爪哇的这一模式，称之为“代换补偿”。[531]类似的迁移网络把东南亚的大多数地方城镇和港口城市同周围的乡村连接了起来。人口压力和农业结构性变革，可能使得这种模式不仅仅成为工业化和都市化的前奏，而且是乡村解决生存问题的相当长远的特点。

据我所知，对于东南亚乡村社会和政治的这种主要调整的影响，实际上还没有展开田野工作；但我们可以从例如对意大利南部、爱尔兰西部和墨西哥北部的研究中得到启示——在这些地方，此种迁移改变了农村社会。[532]有些相当明显的后果值得一提。显然，流动劳动力日益增长不利于乡村的经济和政治合作。在财政方面，最为重要的联系现在是外向型的了，因而必然会削弱以往使得以生存为宗旨的村庄结为一体的社会压力和经济责任的地方综合因素。由此导致的社会组织的瓦解，可能要取消具有退化特征的相互亲密关系和共担贫困的惯例，代之而起的是相互间的敌意和社会达尔文主义模式。班菲尔德所说的“非道德的家庭主义”和另一些人所说的“贫困文化”，或许是已经处于经济边缘的乡村经济的社会残余物。[533]

从人口构成上看，青年男子这支中坚力量撤出乡村后，可能使乡村极大地流失了社会底层的潜在的领导力量。再从文化上看，迁移模式往往要冲淡乡村“小传统”的特性和自主性。伴随着所有这些方面的每一种变革，“农民”概念的社会和经济内容被逐渐地剥光了，因而农村生活乃至农村政治越来越不成其为特殊的范畴了。

从另一角度来看，在农民政治失去自身特性的同时，它越来越被融入全国的政治活动之中。使乡村同城市一体化的社会经济纽带必然催生出政治纽带来。这些联系在组织上和思想上促进了农村政治发展为全国政治模式中的有地方特色的农村政治，而不再是严格的自我规定的领域。就泰国东北部而言，从曼谷迁进迁出的传统，帮助塑造了政治身份的地区意识，并且使地区性的不满融入更大的左翼反对派之中。[534]这种农村政治与城市政治的均质化作用，当然既可能沿着保

守路线也可能沿着激进路线进行，正如意大利南部农村的基督教民主主义者所表现的那样。事实上，当外部的政治结盟反映了农民们努力开拓的同外部世界在就业、互助和友谊方面的广泛联系时，乡村内部的宗派主义很可能变得更加普遍。

“临时迁移”把乡村的经济财富和政治地位同城市经济捆在一起。此类乡村的境况或许可以同越来越多的地中海国家的境况相比，这些国家为工业化欧洲输送大量的劳动力。由于输出劳动力，国内的失业状况得到了缓解，国外工人的汇款成为地方财政收入和对外交流的重要部分。在同一意义上，东南亚的“输出劳动力”的乡村，通过派出工人而缓解了土地和（或）劳动力竞争的压力，又由于外出人员寄回或带回钱财而增加了收入。由于同一原因，这样的乡村（或民族）特别容易受到城市经济衰退的损害，从而大幅度减少其收入，并迫使其剩余劳动力回流。因此，此类乡村的整体经济震动的主要根源，不是农业收成或农产品的价格，而是商品经济的雇佣工人状况。同城市穷人一样，现在乡村也依赖于劳动力市场上的面包屑；而且，乡村的季节工人典型地从事边缘性工作，首先受到经济衰退的影响，所以乡村的这种依赖性特别显著。在这一意义上，谈论农民的政治活动似乎不合情理了，因为此类乡村的政治经济生活同无产者的，特别是游民无产者的政治经济生活，比起同农民的政治经济生活来，有更多的共同之处。

在这里，重要的不是思考有大量临时迁移人口的乡村的政治活动，而是思考这一范畴本身的重要意义。有充分理由认为，在人口压力和不可能迅速工业化的条件下，这种对现代剩余财富的脆弱的寄生性依赖模式，必将更加普遍。由此形成的乡村不能理解为简单的半乡半城或半农半工，而必须作为具有其独特性的“杂交品种”来研究。

对政府资助型的保护与援助的依赖

公共部门本身，特别是在它成为独立部门之后，已经开始成为许多农民的生存资源的第二大源泉。在这里，我并不是指诸如土地再分配、最高限度的租佃税率或者为占有少量土地者与佃农所提供的低息贷款，这些都可能提供持久的补偿。此类努力一直很少而有限，几乎无例外地不起任何作用。相反，我所说的是可以增加农民收入或有助于稳定其收入的全部公共部门的活动。此类边缘性的、通常为短期的援助可以表现为公共工程中的雇佣形式，表现为公共部门的筑路及种种卑下的工作。得到资助的重新安居和部队服役提供了较为复杂（如果说更危险的话）的经济机会。更为零散的方式，例如食品补贴、饥

荒救济或儿童营养计划，对于接近生存边缘的农民，可能意味着大量的生存保障。[535]这一系列的福利和雇佣项目，即便在结构性变革的大背景下，当然也会有其合法地位。但孤立地看，它们十分接近于保守政权既要避免对土地或财富的再分配，又要预防农村暴动的任何可能性的惯用手段。

由政府发起的边缘性机会的结构实际上有助于为多数农民家庭提供简朴（如果说有风险的话）的生存条件。在这一范围内，其实际效果很可能是消除农民动乱的潜在的爆炸性。它对潜在爆炸性的消除，既是经济的又是社会的。在经济上，它可能对生存需求提供短期的解决办法，因而使得许多农民放弃了作为大多数农民起义之特征的绝望行动。在社会上，这些机会同迁移一样，代表了个人的而不是集体的安全保护路线。此外，这些利益中的大多数，并不是任意分配的，而是借助于同政治家、政府官员和地方的权力代理人的联系而实现的，而地方的权力代理人则利用自己的地位扩充地方的追随者队伍。此种联系纽带，可能是新式的，但同时又常常是传统的“保护人—委托人”之间服从关系的同类型复制品。当服从性契约关系受到腐蚀后，这些由政府资金扶持的新关系就会成为农村的政权拥护者的基础。农民可能以正常的怀疑态度看待这些关系，但它们对于其家庭生存的重要功能，将会抑制农民的行为。

在财政状况允许的情况下，政府资助的保护水平在东南亚殖民地往往有所提高。我认为，其原因部分地是由于较早形态的经济保险正受到侵蚀，或者几乎消失殆尽，使得农民群体对最低经济安全的需要异常突出。在大多数国家，由于缺乏可以接纳许多边际农民的工业扩张，这种需要有了进一步的加深。然而，在这一背景下，在存在选举竞争的时候，对于扩展公共保护的最大刺激一直是选举竞争的压力。在缅甸奈温长期军人政权之前，执政党内分裂的派系通过在乡村分发贷款、津贴和现金来争夺农民的选票。[536]马来西亚执政的联盟党的庞大的筑路工程所创造的农村就业机会，也产生了类似的选举意义。1960年前印度尼西亚的多党竞争激发了类似的农村保护。[537]在选举压力之下，菲律宾的政治家把这种公共保护制度提高到了技术上十分完善的水平，甚至连美国的城市机构都很少能与之匹敌。在这里提到的每一种情况下，一方面，存在着大量处于边缘的农民，对于他们，一点点的恩惠和庇护都有巨大价值；另一方面，存在着需要选票以维持权力的政治家，这两方面为农村核心集团的政治活动提供了自然程式。

一般说来，此种农村保护体现了结构性变革的替代方案，而不是结构性变革的补充。菲律宾农村的本地人党派的特性，就是政府保护

如何常常使得刚刚出现的阶级要求归于无效的鲜明例证。[538]在整个20世纪30年代，成千上万的菲律宾本地农民的需要和不满，刺激了政治家职业的发展；大多数政治家分别通过提供工作、贷款和做其他合法事情来帮助农民，从而建立和维持自己的追随者队伍，同时吸收他们参加现有的政党系统。政党体制的职能，正是要在生存问题上帮助那些允许菲律宾本地精英勉强地避开革命情势的农民——当然，也要动用警察对付那些转而更直接地反叛的人们。[539]20世纪50年代，菲律宾麦格赛赛总统对待暴动农民的政策，大致遵循了这一模式。[540]尽管他早先热心于土地改革，但他避开了这个结构性变革的关键问题，而是强调直接的物质利益——土地改革问题将会使他同牢固占有土地者的利益相对立。从前的反叛者为提供贷款和新开垦土地的承诺所诱惑；村民们得到了提供道路、工作和学校的许诺。虽然这一政策满足了农民少许的紧迫需要，但忽视了土地所有制和租佃条件之类更基本的问题。到了1970年，这些问题再也不容忽视了。

从更为宽泛的方面来看，这种对农民生存问题的保守的稳定作用有哪些先决条件呢？如果说由政府创造的收入和职业变动的机会得力于国家的财政手段的话，那么我们就要关注所谓的国家“承载能力”。正如商业部门提供就业机会取决于经济走势，提供国家保护则取决于国家的财政状况。20世纪50年代初，朝鲜战争期间初级出口的猛增带动了国家税收的迅速增长。此时出现了国家保护和选举政治的全盛期，这决不是巧合。同样，20世纪50年代后期，出口所得的锐减使得财政铺张代价更加高昂，并逐渐损害了精英阶层通过保护措施满足这些需要的能力，这也不是巧合。

由此可见，政府应付农民经济的潜在爆炸性的此种权宜手段的可能性，取决于财政实力。保守的精英们只是在他们具有财力通过保护措施满足广泛的直接需要的范围内，才能避免面对基本的结构性变革或镇压的问题。[541]然而，这一策略的财政负担，很可能比政府使之实现所需要的财源增长得更快。只要结构问题得不到解决，只要人口增长带来新的压力，只要城市的经济部门只能吸收农村中转移出的劳动力的一小部分，那么，大量的生存问题可能就要超过国家的财政承受力。东南亚的保守政权所面临的财政问题，比J.奥康纳所描述的资本主义国家的“政府财政危机”更为严重。[542]一方面，不进行结构性变革使得福利问题更为突出，增加了对社会开支的需求；另一方面，由于明显的原因，为此类福利项目提供资金的国税，只能来自于保守的精英们不愿意再加重征税的经济部门。比如阻碍增加出口或开采石油，就可能导致福利需要的水平与满足需要的国税之间日益增长的不平衡。只有在罕见的情况下，比如在马来西亚，由于那里的人口压力不太大，那里的现代经济部门和政府税收的基础都较为牢固，这种度

过危机的保守通道也许是行得通的。但在东南亚其他地区，即便得到美国和日本政府的援助，其前景也很不光明。在菲律宾的近期历史上，农民的不满和国家财源之间的冲突明显地是个令人痛苦的过程。在战后的每次选举之前，由于执政党力图通过利用公共资金实施保护来捞取农村选票——但通常不能取得成功，政府财政总要出现特殊的赤字。[543]然而，更为严重的是这一事实：每次选举造成的赤字越来越大，而选举之后的经济恢复则越来越小。这表明面对不断增长的人口压力和福利需求，为了把越来越不可靠的选举制度的运作变为资本，需要在公共开支方面进行更加卓越的努力。到1970年，由于政府岁入的下降，通过保护措施来控制冲突的财政负担肯定到了极限。这很难说是马科斯总统之所以宣布实施军事管制法的惟一原因，但看起来十分明显的是，菲律宾本地人的传统的选举资助制度确实已经破产了。这时已经不可能回避土地改革或者镇压的问题，特别是在中吕宋和南方的穆斯林地区——来自其他岛屿的农民在这些地方新开拓居住地便遭到了暴力抵抗。看起来，政府为了进行彻底的土地改革而需要付出的政治代价，使得镇压（甚至在选举期间都十分明显）成为最有可能发生的事情。

简而言之，对政府保护的依赖可以稳定地、长期地适应农民生存危机的可能性似乎很小。在需求方面，人口的增长，对结构性变革的忽视，甚至绿色革命，都稳定不变地增大了这一策略的成本。而在供应方面，政府税收的增长率及其稳定性，都不能确保国家承受得了这些成本。还有在政治上，曾经有力地激励实行此种策略、避免大规模冲突的选举形式已经大量地被抛弃了。保守性的保护措施可能在短期内有效，但它不大会比地方自助或短期迁移更能成为农民安定的可靠途径。

然而，在大多数东南亚地区，政府保护的结果大概将继续使一部分农民返回农村。鉴于农民的流动对政治和结构性变革可能产生的意义，这肯定是一种灾难。但从农民本身的生存需要的角度看，我们还是在对此予以谴责的同时予以理解为好。正如R.C.科布在谈到法国的拿破仑一世时期被遣回农村的农民时所说：

> 鲜有历史学家经历过挨饿的痛苦，因而他们无权责备穷人哪怕是充满感激地接受资产阶级的施舍。指责过去的饥饿者为救济金所收买而脱离历史学家所认定的“向前看”运动，这是不合适的。[544]

保护和援助的宗教形式或反对派组织

最后一种面对生存危机（而不反叛）的矛盾性适应模式依赖于保护和援助的宗教形式或反对派组织。在此类模式之中，有南越的和好教与高台教，菲律宾的基督会，甚至还可能包括1965年之前的印度尼西亚共产党。然而，这一范畴的涵义不太明确。此类教派和政党常常是作为其替换物的反叛活动的前奏和推动因素。因此，菲律宾的科洛鲁姆派可能交替地或是向国家发起全力以赴的攻击，或是返回地方经济与清静无为状态。同样地，20世纪30年代后期吕宋的萨克达尔党会从常见的政治改革方案突然转为武装反叛。然而，正如经常发生的那样，发端于表达农民阶级不满的此类运动可以或多或少地变为别的形式或转移其目标。当这些运动能够提供物质安全、就业机会和物质帮助以满足农民的最为迫切的需要时尤其如此。在这种情况下，它们就会成为地方组织的永久组成部分——力图保持自己（或者加入）同地区性或全国的保守力量的结盟。当然，西方农民中基督教宗派的历史，提供了许多此类实例。鉴于农民所具有的典型的地方主义观念，毫不奇怪的是，一旦为解决他们的眼前问题找到了某种办法，他们就要极力加以维护，而不愿再冒险发展。[545]他们的观念和地方组织，正如爪哇人的萨敏派那样，仍然同更大的外部社会存在着尖锐的不一致，但这不会形成直接威胁。

简单介绍一下高台教和基督会教派，有助于说明这种适应模式。[546]高台教于20世纪初创立于越南南方，在各地共有教徒30—50万人，在靠近柬埔寨边境的西宁省，其力量特别强大。其学说明显地主张信仰调和论，维克多·雨果、耶稣基督和孔子都在其崇奉的圣人之列。在其信众之中，虽然包括许多农民、工人，但其领导人员比例不等地来自越南中层阶级——小官吏、译员、私人商行职员、教师、学生、小商人和小地主。

对于我们的目的而言，该教的地方组织和资金来源具有特殊意义。高台教慈善团帮助其贫穷的成员，并且同许多其他教派一样，“在对付疾病、纳税和完成徭役负担方面组织相互援助，帮助调停乡间争端，兴办各种商业企业”。[547]在它所控制的商业利益（木材、轻工业和少数小种植园，更不用说其领导人所干预的鸦片与皮阿司特的交易了）的基础上，它能够为许多信徒提供物质的和精神的保障。它的地方部队帮助其确保行政垄断权，地主和法国人也都在财政上帮助这种运动。

在农民方面，地方自助、商业冒险事业和高台教所控制的外部补助金，共同提供了保障物质和身体安全的有效的社会组织。它满足了信徒们的许多最为紧迫的、实在的需要。此外，它从一开始就是反叛之外的选择方案。只要教派领袖们控制着把当地追随者凝聚起来的做

好保护工作的资源，他们就能自由地得到地主、法国人和后来的吴庭艳以自认为合适的对待。[548]除了参加革命运动的薄寮省教派领袖这一例外，其余生存下来的高台教教派都成了同现存制度密切联系的新的地方保护组织。[549]正如人们常常评论的那样，在道德上团结一致的背景下，高台教（与和好教以及该国其他地方的天主教管区）在满足农民的短期需要方面所取得的一定程度的成功，形成了防御这些地区共产主义扩张的屏障。

吕宋的基督教教派——基督会，特别注意在贫苦的佃农、工人和城市游民无产者当中发展信徒。一位论者认为，它最近的发展也许部分地由于在此之前萨克达尔党及其后新人民军的较为世俗的革命企图都失败了。在这一意义上，当反叛失败或者根本不可能发生时，我们也许不认为它替代了提供象征性的物质庇护的反叛活动。它在地方上产生的力量，主要来自于恢复生存安全的传统道义经济的方法。有所需要的成员，在贷款、殡葬开销、医疗费用和其他形式的救济方面都得到帮助。而且，对于其成员来说，该教派也起着一种就业代理机构的作用。同高台教一样，基督会组织了简朴而有效的经济安全结构来团结信众。由于在选举时的团结一致，又同高台教一样，这一教派成了一支需要认真对待的政治力量。它所赞同的候选人，如果成功，就成为它的教派利益在全省和全国范围内的代理人。基督会没有简单地变成又一种“保护人—委托人”组织，因为其全体成员、其教义及其平等主义仍然反映了在其发展背后所存在的阶级问题。然而，它作为一个教派的相对成功，开辟了组织的和思想观念的岔路。通过地方自助和政治团体，它可以满足信徒的经济需要；在这一范围内，它很可能成为平稳的、非激进的宗教运动。

激进党派、农民协会以及宗教派别，都容易受到这一包装过程的影响。它们在迎合农民的福利需要方面的局部成功，可能逐渐损害其成立时的更为激进的指导目标。在某些情况下，它们冒险变成类似于保护的组织而不是成为阶级运动。大约从1951到1965年的印度尼西亚共产党的历史，说明了这一过程的若干主要特征。该党“同农民的接近，似乎一向主要是通过保护、亲属关系和传统的服从关系等途径得以实现的”。[550]该党领袖认识到了这一问题——虽然他们大量地扩充了党的队伍，从1951年大约5000名骨干发展到1955年100多万——并经常谴责对家长式统治的背离。

印度尼西亚共产党同传统政党并不完全不同，它也为农民提供具体服务，常常把当地的有影响人物及其追随者一起吸收进自己的组织。党的领导人努力地工作，把定居占地权合法化，为水火灾害的受害者提供救济，帮助实现政体形式，提供法律咨询，等等。由于对公

共资金的处置有一定权力，印尼共产党能够分配大量的全日制的全职或兼职工作，能够在1955年至1957年的选举中投入大量资金。对于许多爪哇农民来说，该党的这些活动是他们在别无选择时取得帮助和影响力的重要渠道。[551]

印尼共产党内的个人依赖关系的地方意义，在地方领导的组成中表现得特别明显。农村的该党官员的大部分是中等地主和（在爪哇）大地主，阿班甘（即坚决地遵守爪哇人的礼仪和文化的名义上的穆斯林）商人和店主，传统的行医者和款待者，他们当中的许多人“保持着体现其社会地位之特点的对贫苦农民的态度”。[552]正如R.杰伊所指出的：

> 作为农村的左翼政治领导人，这些富有的、令人尊敬的、尊重传统的阿班甘的选择，在塔曼萨里并不是惟一的。我发现它是作为传统农业社会之组成部分的、由左翼力量所统治的乡村的一贯模式，以前的大农场工人的村庄才有例外。……这些人物是乡村的其余人员与城市社会之间的正常的，甚至是传统的中间环节。他们本身一般都是富裕村民，受到城市的关系和模式的强烈吸引，有时候同城镇的低级官员阶层又有（或者曾经有过）亲属关系。[553]

到1955年，当农民在印尼共产党全体成员中居于多数时，党的领导人实际上已抱怨地方的富裕分子在阻碍党的决策。[554]该党依仗着苏加诺的保护和民众选举基础的重大影响，在许多方面为农村的个人依赖性提供了传统的保护模式。多数农民不是同党的阶级活动或思想观念有多大联系，而是同地方领导人有密切的个人联系。1965年印尼共产党的瓦解不仅是军队和某个宗教组织中的勇敢分子反对的结果，而且是其自身组织妨碍了阶级战斗精神的结果。[555]

这里所作的区别是好的，但不能走得太远。期待激进政党部分地回应地方的甚至个人的具体需要从而在农民中站稳脚跟，这是正常想法。印尼共产党的领袖艾地告诫说：“我们的农民工作的第一步，就是要支援他们争取满足日常需要的斗争，实现他们的部分要求。”[556]大概只有当这种支援既是成功的、又是按照个人保护的方法组织起来的时候，它才是冒目的而非手段的风险。[557]如果贫苦农民的直接的生存需要——它是农民激进主义的阶级基础——因此得到实质上的缓和，那么，其结果很可能就是遣散农民而不是把农民组织动员起来。

潜在的激进农民运动的组织是否形成，似乎主要取决于它可以得到的资源能否确实缓解其成员的最迫切的需要，取决于政府或外部精

英对其宽容甚至帮助的程度。在这两个因素当中，后者似乎最为重要。没有外部帮助，一个地方教派或政党或多或少就会被迫处于我们所说的“内部自助”之中。作为保护的基础，内部自助不会有充分的物质条件。例如，基督会和印尼共产党是在选举制度下活动的（或者，1958年至1965年的印尼共产党，是在总统的允准下活动的），这就为当地信徒和拥护者提供了实实在在的好处。尽管面对同吴庭艳的军事对峙，高台教与和好教的许多教派也能够同殖民者的西贡政权达成有利的契约。此类契约使得它们的地方基础保持完整，还充实了它们的金库。显然，选举的政权和弱势政权如果具有同独立的权力中心达成协议的强大动力，就都会促成潜在的异议者运动采取和平的甚至保守的形式。如果这一分析正确的话，那就说明，当此类有利条件发生逆转时，潜在的异议者运动就可能转向抗议，甚至反叛。

不反叛：镇压和“错觉”问题

只有在极其特殊的条件下，上述的适应性变化才能为剥削和人口压力所造成的生存问题提供解决办法。这种通向后农业社会的保守的、相对和平的路线似乎需要具有某种经济增长率、一定的财力和一定形式的政府——所有这些因素由于在大部分东南亚国家都很欠缺因而显得特别突出。

如果我们仅仅根据农村情况来讨论问题，那么，促成反叛的经济条件很可能依然存在，并且在一些地区有所加剧。要说有什么不同的话，那就是人口与土地比例的不断恶化和国家力量加强了收租人和收税人的霸权。社会地位最不安全的农村无地者的比率不断提高。稀缺生产要素——土地和资本——所有者的利润增加了，而充足生产要素——劳动力——的利润则降低了。正是这些条件，特别是当它们变得十分严重之时，引发了战后缅甸、菲律宾和越南主要的农民反叛运动（以及爪哇1948年的茉莉芬起义）。正是第二次世界大战刚结束时国家力量的软弱，促成了上述每一次反叛运动，这一点很有启发意义。同样有启发意义的是，除了越南的例外情况，上述每一次反叛都被镇压下去了，尽管它们比战前的反叛规模更大，组织得更好。[558]随后在中吕宋和爪哇经常突然发生的反叛前导事件——侵占土地、攻击地主或官员、佃农和工人的罢工，毫无例外地被对权力日益充满信心的国家政权所制止。[559]

在这种情况下，不断加深的剥削和经济不安全感激起了农民的愤怒和道德义愤，但并不必然地导致反叛。我们必须承认这一可能性：东南亚农民反叛的主要阻滞因素不是受剥削程度不够，而是政府与农村精英可能强加于未来反叛者的致命危险。正如J.邓恩概括指出的那样：

> 面对每个现代国家建立起来的现代武装，即便是最正当的反叛也只能是绝望的冒险。一般平民不会为了闹着玩而造反。特别是在可能发生大规模反叛的国家里，大多数人对未来的较好制度缺乏理性的把握和信心，因而在高度压制之下投身于争取生存的斗争；他们的反叛是显示其痛苦的最后姿态，而不是对未来的乐观主义表达。[560]

在早期殖民地时代，从未见过现代武器和军队的反叛者很容易对

危险前景作出错误判断而贸然罢工。甚至在20世纪30年代，沙耶山及其追随者，明知殖民者拥有现代武器和军队仍然举行罢工，他们相信自己的魔术般的宗教力量能战胜敌人。义安的农民在荣市的局部成功的基础上会发起反叛，因为他们从特殊的地方形势出发对全局的力量对比作出了错误判断。然而，农民生活的世界使他们越来越不可能作出此类致命的错误判断。他们越来越清楚地看到，军队（常常还有警察）的势力，即使不占支配性地位，也占有主要地位。此外，他们还具有从以往的反叛和违抗行为中得到的令人清醒的经验证据。

对镇压有着切肤之痛的记忆，这对于有意进行最微小反抗的农民，一定会产生令人心悸的影响。一代农民对失败的体验很可能排除了新一轮反叛的可能性，直到新一代农民产生为止。中吕宋的菲律宾本地佃农和工人，对30年代和50年代有着胆战心惊的记忆。那些勇敢或绝望的人们，参加了佃农协会，更不用说把自己同新人民军等同起来；因而他们很可能要失去租佃资格，还要被当地地主列入黑名单。除了经济报复，还要受到在法院、军队、警察和农场主的私人卫队控制下的坐牢、鞭打和谋杀之类的肉体报复。[561]对许多爪哇农民来说，1965年末和1966年初的记忆更是一帖清醒剂。一个人只要同印尼共产党发生联系，通常就足以使自己成为恐怖行为的受害者——由某个宗教团体及其军事同盟所实施的此类恐怖行为，可能光是在爪哇就夺去了30万人之多的生命。这一恐怖统治的后果，一直消蚀着贫苦农民在近期的威胁其生存安全的耕作变革面前组织任何反抗的能力。[562]当然，一旦濒临毁灭，不论多么危险，农民确实会不顾一切地反抗。但在除此之外的任何情况下，对镇压的记忆很可能是未发生反抗和造反的主要缘由。

这一假设提出了重要的理论问题。在不存在反叛的现实可能性的情况下，我们该如何估量反叛的潜在性呢？例如，让我们假定，虽然没有反叛，但我们可以证实一个特定的农民群体正在遭受越来越大的剥削（在我们所界定的剥削的意义上）并因此而面临生存危机；我们再进一步假定政府具有粉碎任何可能发生的反叛的强制力。对于这种情况，至少会有两种不同的解释。一方面，人们可能认为，由于农民的宗教观念或社会意识，他们承认这种剥削是社会制度的正常的、甚至是合理的组成部分。这种对于未发生反抗——对于农民的忍耐和服从——的解释假设了一种对于社会制度的宿命论的认可。另一方面，人们还可能声称，对忍耐和服从的解释不存在于农民的价值观念之中，而应从农村的各种力量的关系中寻找。

人们大概可以有把握地假定，没有任何人会认为，单凭没有反抗这一点，就足以证明农村的阶级关系是和谐的。甚至殖民地官员们在

评价20世纪30年代下缅甸地主的索要权时，也承认农民的和平可能是镇压之下的和平，而不是得到满足的和平：

> 我们不会同意时常听到的这种说法：地主和佃户的关系总体上是和谐的。我们怀疑这无非是说难以对付的事件不常发生而已。我们倾向于认为，表面上令人满意的关系只不过意味着佃户完全处于地主的控制之下，无法以任何有效的方式坚持自己的权利。[563]

这两种解释所提出的问题是分析农民政治活动的中心。神秘化被当做农民顺从的理由，特别是在像印度这样的社会里——在那里，古老的严格的等级制度由于宗教的支持而得以强化。在印度教的等级制度下，低级种姓被告诫说要认命。[564]同样的解释也被用来说明爪哇的情况，那里农民的服从传统被看做是对反抗的认识障碍。对这个难题有没有实际上的解决办法？有没有一种方法在任何特殊情况下都能判定用以阻止造反的价值标准的重要性，都能判定记忆中的实在的和潜在的镇压的重要性？我认为可采取多种方法去解决这个问题，但不能低估由此涉及的其他问题。

首先，有一些接近于实验的情势提供了检验这些不同解释的东西。如果镇压的威胁而非神秘化的东西是反叛的主要障碍，我们就会逻辑地认为，大幅度地减小国家的强制压力，也许就会自然地激发反叛。如果我们孤立地考察紧随减轻镇压之后（并且此前的价值观变化看起来微不足道）而发生的反叛和抵抗的实例，那么，把镇压情况作为主要障碍的看法就会得到强有力的所谓“发生于其后者必然为其结果”逻辑的支持。此类实例的出现，确实是由于镇压能力的变化比价值标准的变化更快。

发生在印度的一个实例很能说明我的观点。[565]1969年前在西孟加拉的纳萨尔巴里地区，虽然一直有农民协会在积极活动，也存在着长期积压下来的不满情绪，但实际上没有发生反对当地地主精英的任何突发事件。后来，一场大规模反叛令人瞩目地打破了这一相对的沉寂期。这场反叛发生于左翼联合阵线在1969年的全国选举中取得胜利之后不久。当时的情况似乎是，选举战促使农民相信，对他们有利的联盟已经获得了权力。联合阵线公开讨论剥夺地主的问题，并且任命了联盟中最激进派别的一位共产主义者为土地和税务部部长。于是不仅在纳萨尔巴里地区，而且在西孟加拉的其他地区，农民们都自发地占领土地；他们认为，警察和行政当局在他们的记忆中第一次站在了他们一边，并且会支持他们对土地的要求。在几次农民们得胜的对抗之后，反叛的大爆发蔓延得如此之快，以致排除了农民组织者需要同时使得农村穷人非神秘化的可能性。似乎合理而明显的是，发生变化

的不是农民的价值观念而是农民的行动能力。一旦农民清楚地看到他们可以比较安全地采取行动，看到风险已经减小，反叛实际上就自动发生了。在诸如此类的情况下，很难不得出这样的结论：导致早先的服从状态的是镇压而不是神秘化。在同样的情况下，若是不发生反抗，就可成为反对镇压论的证据。[566]

因此，农民反叛的背景和进展常常可以为镇压论提供“发生于其后者必然为其结果”的证据。政权的更迭，政府在军事失败之后的软弱无力，反对党取得的地区性胜利，都是表明力量平衡可能发生变化的征兆，并常常是激发农民反叛的事件。基于这一观点，我们也可以理解农民起义如何在初步胜利的基础上会滚雪球般地迅速壮大起来。一个警察局被扫平了，一个地主逃之夭夭了，一个谷仓被成功地占领了——这些都会对仍在戒备之中的农民发出信号：现在可以采取行动了。并非如有些人设想的那样，此类大爆发只是显示了农民们集体发狂的倾向；它表明，如果国家或精英对剩余物的索取权主要靠强制力来实现的话，那么，其力量软弱的实实在在的证据会有何等的爆炸性！而国家力量的展示不用说具有相反的结果。如果抗议的农民被打并被送进监狱，如果强占谷仓的企图遭到决定性的打击，就会给农民们一个冷酷的信号：反抗的危险极大，而成功的机会极小。[567]

在有些情况下，我们通过观察解除强制力之后的事态发展，可以对强制力的恫吓效果作出评估。但是，在更多的情况下，没有任何代表性力量的崩溃为我们提供检验实例，为农民提供攻击的机会，这时怎么办呢？当农民的相对弱小使之有必要进行伪装时，如何区别虚假的服从与真正的服从呢？如何区别暴力之下的服从和神秘主义与宿命论的服从呢？关于这些问题，根据经验的观察是十分粗略的，而证据又因具体情况的不同而有很大的偶然性。

我们可以从三方面找到证据。首先，政府和拥有土地的精英肯定注意到了农村不断加剧的剥削所造成的潜在后果，而且我们可以从他们对强制权力的不断强化中感受到他们的忧虑。例如，我们可以考察一下用于农村治安工作的军事治安预算的增长情况。如果这一预算的均衡增长比其他方面对国家财政的需求更快，那么，这件小事就会反映出大动向了。举例来说，越南在两次战争之间不成比例的治安预算的增长，就极好地说明了对农村法律制度的不断增长的忧虑[568]，虽然我们还需要更多地了解扩张预算和实际部署治安力量的理论阐释。用不太正规的术语来说，由地主及其代理人、地方官员和收税人所调集的非正规部队的壮大，可能正好说明，他们对剩余物的索取已经越来越不是服从问题而是权力问题了。当农民的财力资源极度衰竭之时，每逢征收租税时节，每逢收割庄稼前夕，日益增长的强制作用就

特别显著，当然其表现形式可能有所不同。如果地主只有带上随从才敢小心翼翼地察看自己的田地，如果收税人开始带着一帮警察露面，如果大土地所有者在宅院周围筑起围墙并雇人守夜，这方面的证据便积累起来了。[569]这些变化可能发生于农民少有反抗行为之时，但却正是显示阶级关系大气压的灵敏的气压表。

阶级关系变化的第二个“气压表”包括了农民用以暗中改善同地主交易的条件同时避免公开对抗的手段。佃户可能在正式分配收获物之前秘密地收割并出售一部分农作物。一有机会，他们就会从土地拥有者的谷仓或其私人农田里偷窃粮食。他们还会带上地主的耕畜和尽可能多的收获物逃之夭夭。地主可能会发现自己的米箩里原来被掺入了大量稻壳。所有这些诡计统统违反了租佃和劳动契约。这些诡计的使用表明，工人或佃户认为强加给他们的条件是不公平的，因而他们要尽其所能地加以改变。这种证据不可能得到确证，因为某些常用的骗术也许是正常的“小传统”的一部分。然而，如果此类骗术大肆流行，像20世纪20年代和30年代在下缅甸和交趾支那发生的情况那样，我们就有充分理由认为，交易条件已经极大地失去了合理性。此时，可能也会听到地主对于佃户阶层忘恩负义、不服从和伪装手段的抱怨之声。为了避免此类行为造成的利润损失，地主在抱怨的同时，很可能要不断加大在雇用看守人和监工方面的投资。这就是说，农民小规模违抗行为的增加，必然促使地主加强监视和强制力量，这标志着农村土地制度已经失去了规范权力。

最后，如果农民们觉得受到了不公平的勒索，我们在他们具有某种控制力的生活领域以及他们的文化中就可以找到强烈的征兆。我认为，在那些遭受剥削又看不到反叛前途的人们的文化中，有可能发现不断增长的象征性隐退的明显证据。在这一意义上，被压迫团体的价值观念是其象征性结盟的最明确的检验标准，是他们反对精英阶层的价值观念和训诫的最明确的检验标准。

事实上，神秘化或“错觉”的论证，取决于精英价值标准和农民价值标准的象征性结盟，取决于这一假设，即：农民们接受了精英阶层关于社会秩序的见解。倘若不是对于为剥削辩护的社会意识的群体信仰，神秘化又意味着什么呢？在马克思主义者看来，神秘化的终极根源，要到统治阶级对于生产资料——也包括文化的生产资料——的控制中去寻找。在心理学家看来，错觉的形成过程，可能要到被认为是“认同压迫者”的观念中去寻找；由于“认同压迫者”，受害者企图通过同有权势者的联合，摆脱受压迫的痛苦。[570]从双方认识不同的观点看来，受害者使自己的价值标准同自己必须采取的行为方式一致，以避免自己的价值标准与行为之间的冲突。再从宏观角度看来，被压

迫者的服从，是软弱无力的人们借以感化、影响其上级压迫者的惟一手段。[571]

然而，我们要分外小心，不要从被压迫者的行为中推断其价值标准。实际发生的许多服从行为都不过是“仪式化、习惯性”的行为，甚至是行为者的自我打算：“大量的服从行为可以理解为行为者在逼迫之下不得不为之的事情，否则将受到制裁。”[572]事实上，这种被强制的行为同一旦解除了强制将会做出的行为之间存在着巨大悬殊，其悬殊程度说明了农民的服从行为所包含的虚假性。正是这种服从行为，可能包含了某种嘲讽：

> 行为者可能会通过展示自己并不具有的东西，感到自己保存了一种内在的自主性；行为者通过维护礼仪制度的行为，使之得以延续。当然，在严格认真地奉行合乎规矩的形式时，通过小心翼翼地改变自己的语音、语调、步态等等，他会发现自己可以自由地慢慢表现出各种漠视规矩的行为。[573]

因此，单从对尊敬形式的奉行服从上，我们难以了解其真诚性如何。

如果说神秘化是农民屈从和服从的主要理由，那么，我们就有可能借助农民的信仰和文化加以证明。然而，如果说神秘化不是这个问题，那么从考察农民文化中也会明显地看出来。由于任何社会群体的文化都会包含许多种不同的，甚至相互矛盾的思潮，证据很难是现成的陈套。在从属群体的不协调的亚文化群及其同精英阶层的主流价值观的关系中，可以找到这些方面的证据。W.F.沃特海姆指出了进行这种分析的重要意义：

> 没有任何社会是个完全整合的实体。在任何社会中都存在着反对通行的等级制结构的隐蔽的或公开的抗议。一般地说，或多或少占支配地位的共同价值观是可以归纳出来的。……但在这种主导价值观之下，始终存在着不同类型的价值标准。在一定程度上，这些不同类型的价值标准在某些社会群体中得到贯彻，并作为社会主旋律的一种配合旋律发挥其社会作用。[574]

此类异常的价值标准可以表现为神话、笑话、歌曲、语言的使用或宗教等形式。沃特海姆特别提到了在许多文化中都有的传说（the Tyl Uylenspiegel），其主题是歌颂那些嘲弄社会等级制、摈弃公认的价值观或把它颠倒过来的恶作剧者。[575]这些配合旋律可以成为象征性抗议的无害的制度化形式，好像王室的小丑，起着加强现存的社会秩序的作用。它们还可以成为带有潜在的造反性质的宗教或政治运

动的规范中心。[576]值得注意的不是它们的存在本身，因为这几乎是普遍现象；而是它们所采取的形式、所表达的价值标准以及激起人们信奉的程度。

尽管有需要分析的问题，但可以认为，对农民文化的认真考察能告诉我们它同精英文化是否有某种程度的和谐一致，以及它所改变着的方面，还有两者的分歧大概有多大。下面的一些简短的举例说明将揭示这方面的相关证据。

在中吕宋，分成租佃制用他加禄语来表达是所谓“kasama”，其涵义接近于“伙伴”、“匹敌者”或“共同分享”。从语言学上说，它含有促进友谊和平等主义的意义。然而，由于现在“kasama”制度的剥削程度加大了，这一术语同它实际体现的关系已经越来越不一致了。[577]为了应付这一社会现实，当农民对地主或其他权势人物讲话时，他们更多地使用这一传统术语。而在农民内部，他们给这一术语加上了含有愤世嫉俗意味的后缀以取消其字面意义，并清楚地表明他们很难认为租佃关系是一种公平、平等的关系。在实践中，农民们对分享收成的观点是非神秘化的，揭示了对“kasama”一词的本来主张的公然蔑视和嘲弄。这很难证明一有机会农民就要造反，但确实证明他们认为租佃制度是一种不平等交易。对农村阶级关系的探讨不妨从这里开始，弄清农民实际上是如何描述他们同地主之间的安排、同官员们的关系的——弄清这些农民描述语言的涵义。我们由此也许可以看出有关精英和农民之间的象征性结盟或对抗的若干具体情况。[578]

民歌是农民文化的一个方面，从中也可以看出不断扩大的有象征意义的鸿沟。例如，18世纪初期英格兰农村民歌的主题就常常充满对农村生活的赞美以及对农村劳动的歌颂。[579]

泥瓦工啊，敬岗爱业的人们，

要是没有他们，我们早就冻死。

裁缝工啊，他们让旧衣变新，

就像终日劳作的农民。[580]

但是，“到了18世纪末19世纪初，出现了大批民歌民谣，描述孤注一掷的犯罪和拦路抢劫；走私者、偷猎者结成的社会团体，同乡村联合起来，如果需要的话，随时准备同权贵们血战。”[581]最重要的是，农业工人同绅士之间的新关系从中得到了令人心酸的表达。

身穿皮大衣，头戴教友派礼帽，

胳臂里夹着鞭子，满田野里乱跑，

大呼小叫地

找寻他们的农场。

他们会跑到几十里开外

谁也不认识的地方。

从那里雇下收割工，

带回自己的农场。

准备一堆烂菜叶，

像喂猪一样对待你；

他们却品尝着香茶吐司，

乘坐着小舟荡漾在乡村小河里。

女主人总要听到叫声“太太”，

你必须把帽子举到她跟前；

你要想获准进大门，

先要道声“父亲”尊称男主人。

每当收获季节来临，

他们舍不得让你休息。

他们也会允许你礼拜，

但最喜欢你出力气。

他们最烦恼的吃饭时，

一定要来招呼我们：

“快来歇息吧，我的小伙子，

就躺在这泥地里。”[582]

这首民谣嘲讽了对“太太”和“父亲”的服从和举帽讨要小费的情态，标志着我们不能单看外表服从的表面价值。绅士们的香茶吐司和工人们的烂菜叶之间的反差，加上对雇主连一顿饭的短暂休息都舍不得给雇工的描述，如此鲜明地、如我们所想地揭示了地主已成为剥削者的事实。当然，单凭民歌本身，证明不了任何东西；但是，如果民间文化的总趋势朝着同一方向，我们就有了可靠的证据，说明农民们是如何看待社会制度的。

从20世纪20年代到30年代的越南农民民歌，揭示了类似的痛苦状况，控诉了那些剥削人民的贪得无厌的权贵们，控诉了可恨的贫富悬殊。

他们成天干的，就是去百姓家掠取财产。

傍晚时分，一边享受着美餐，

一边分配着白天搜刮来的财产；

权贵们面前，摆着豪华奢侈的餐桌，

佳肴美酒，倒进一张张咧着的大嘴。

我们这些大老粗们，一个个吓得发愣，

盯着强壮的权势者们，边吃边笑谈。

政府的全部赋税，他们逼迫穷人们承担。[583]

天大的不幸啊，袭击着穷人，

穿着破衣烂衫，

浑身直打颤——

是那催命的乡鼓声，

报告着收税开始的不幸时辰。[584]

老天哪，你为何如此地不公？

一些人家财万贯，一些人饥寒交迫。[585]

同时，古老神话的象征性倒转即“扭转乾坤”在流行文化中也得到了共鸣。有首歌宣告把森林动物的自然秩序颠倒过来的时刻已经来到，而另一首歌则公开赞扬“最后变第一”：

国王的儿子，还要当国王，

寺庙看门人的儿子，只懂得把庭院清扫。

人民站起来了，废黜了国王，

且看那国王的儿子，将要去把宝塔清扫。[586]

农民的宗教信仰和习俗为我们的研究提供了又一个丰富资源。民间宗教可能在经历一番改造之后，同精英阶层的宗教和社会教义处于尖锐对立的地位。反叛之前，或者说没发生反叛的时候，被统治阶级的宗教可能显示了压迫的征兆，正如下述的非洲实例中所表明的那样。在人口占优势的图西族牧民中的胡图族农奴对瑞安奥姆贝（Ryangombe）的崇拜，说明他们完全拒绝那些支持宗族封建剥削制度的价值观和神话传说。[587]在图西族公开赞扬放牧之神圣性的地方，胡图族神话中的主要人物是牛群的杀手，他遵照仪式把手浸入牛血之中。在图西族公开赞扬等级制度和封建从属关系的正义性的地方，胡图族崇拜拒绝一切等级制，其英雄宣称：“我不跟随任何君王，也没有任何奴仆跟随我。”[588]早在造反机会到来之前，对反叛的认识结构已经明确地出现了。

> 在历史上同图西族文化无关，崇拜瑞安奥姆贝的典型的卢旺达形式是流行的多层面异化的产物。瑞安奥姆贝为整个等级制度提供神秘的规避——通过所有权直接进入力量、自由、狩猎和终生悠闲的王国，一个父子般密切结合而证实了平等权利的、没有等级制的王国，一个没有特权阶级或受压迫者、没有母系血缘关系或联姻的王国。[589]

但是，这一崇拜对象不应仅仅被理解为“神秘的规避”；它还提供了对现存制度的批判和另一个具有极大的潜在爆炸性的象征性世界，因而图西族的精英阶层禁止瑞安奥姆贝的实践。这一崇拜对象一方面起着现实的安慰作用，同时在被压迫者中间培育起面向未来的社会联系和文化异端。

这些改革可能发生在全新的宗教背景下，或者它们本身就代表着

主流宗教的异端。例如，在上世纪和本世纪之交，爪哇南望地区的萨敏派就是抵制伊斯兰教、政府和社会等级制本身的教派。[590]他们拒绝邀请穆斯林人员为婚礼、葬礼举行宗教仪式并收取费用；他们拒绝纳税（虽然他们会馈赠“礼品”）；他们摈弃象征身份地位的演讲用语，而坚持使用低等人的爪哇语，彼此以“兄弟”相称。[591]萨敏派在同入侵的殖民政权的冲突过程中，把现存的民间文化因素塑造为有凝聚力的、有社会组织系统的宗教，借以自觉地反对精英价值观及其对农民群体的索取。

在菲律宾历史上的大部分时期，宗教的异端与反叛活动总是相伴发生的，这或许是因为天主教会在殖民政权的机构中占有相当大的比重。[592]反对派一般采取作为天主教旁系的独立教派形式，但被官方教会宣布为异端。正如萨敏派所表明的那样，此类教派诉求的基础，常常是对农民的不平等待遇、政府和国教牧师的财政要求的谴责。对殖民主义本身的反对，在新教徒所崇拜的、著名的民族主义英雄J.黎萨[593]那里得到了明确的表达——他斥责母教已经背叛了自己的价值观。[594]甚至当此类教派未转向公开反叛时，其教义和实践同精英阶层对社会制度的看法就已经形成了尖锐的对照。

改变宗教信仰的过程，也可以视为农民所采取的手段，通过脱离主流的宗教与社会价值观，意在赋予个人处境以社会象征意义。因此，那些从社会制度及其道德理论基础受益最少的人，最有可能为新教义所吸引——新教义为他们提供了有尊严的地位和富有竞争力的大传统。[595]这样，在印度教等级制的较低种姓和东南亚的少数民族中，在这些被统治集团认为不太开化的人们中，基督教传教团得到了较为同情的响应。据报告，在当代爪哇，在1965年末的镇压中受破坏最严重地区的农民中，佛教得到了广泛传播。现在对于这种改宗尚知之不多，但许多农民似乎已经决定完全脱离伊斯兰教，使自己正式成为自觉的穆斯林社会的反对派。紧随政治灾难之后，公开打出退教和分裂的旗帜，其意义怎么评价也不为过。此类改宗的影响不仅是象征性的。它们不但促进信奉新教义者的社会团结，而且使他们更加坚定地从占统治地位的社会共同体中分离出来。正如英国工人阶级的卫斯理公会教堂有助于为工联主义的生长提供社会土壤，农民中异端教派的社会组织同样可以在时机成熟时为他们的政治组织提供基础。

综上可见，通过考察农民文化，应该可以确定农民们在多大程度上真正接受或拒绝社会秩序。谚语、民歌、口头历史、传奇文学、笑话、语言、典仪和宗教，都能帮助我们测定精英与农民之间存在的符号距离。符号对立并不局限于内容，也可能表现在文体的、审美的形式上。由于农民们阐述和解释自己文化的自由几乎始终大于改造社会

的能力，我们必须深入探究他们的文化，才能弄清他们的道德世界同精英阶层的道德世界之间存在多大分歧。

民间文化中自然会有一些因素同这个问题的关系更加密切。对于任何一种土地制度，人们都能找到一套关键的价值标准来证明精英对于服从、土地和赋税的索取权的正当性。在从属阶级的亚文化中，这套标准是得到支持还是遭到反对，这主要是个经验事实问题。如果我们发现土匪被说成民间英雄，被镇压的反叛者受到崇敬，偷猎者得到赞美，这就足以证明，违反精英阶层的规范，在农民中博得了由衷的共鸣和赞扬。如果对精英服从和尊敬的表面形式在私下受到嘲弄，这至少证明了农民很难安于生来注定的社会秩序的奴役。如果农民教派公开赞扬对财富的平等分配和一切人对于土地及其社会产品的权利（现实社会的情况却与此完全不同），这至少证明了农民的社会公正概念同现存的资源分配模式相互冲突。

对“错觉”问题的答案也可以在文化研究中找到，但答案可能不那么简单。例如，我们可能发现，一个农民群体接受土地所有制的原则，但反对一批这样的地主，他们违背了农民所认为的土地所有制的责任。此种信念可能至少同原则上拒绝土地所有制具有同样的爆炸性，虽然其含义不具有权威意义上的革命性。俄国的农民反叛者常常是既忠于沙皇又厌恶其臣属的贪得无厌。[596]“抵制精英价值观”很难说是个全面的命题。只有缜密地研究民间文化，才能界定精英价值观和农民价值观之间主要的冲突点和相同点。此外，民谚、民歌或民间传说可能具有启发意义，但难以具有说服力。重要的是农民文化在整体上的主要趋向。[597]最后，显而易见，任何阶级制度，不管它多么合理，总要引起某种文化上的分化。在这一意义上说，关键问题不是文化的差异，而是这一事实：这些差异集中于社会制度的主要价值标准上，而且在发展和强化之中。

因此，农民是否由于神秘化或无路可走而甘于忍受剥削的问题，就并非不能加以分析解决了。如果追问一下“坚持执行土地制度需要多大的强制力？力量均势若有变化会发生什么情况？”，便可解决这一问题了。如果追问一下“农民们怎样经常地、巧妙地轻微违反租佃或劳动规则而不至于反叛”，也可解决这一问题。最重要的是，通过直接追问农民文化中所体现的价值标准，事实上同关于社会制度的主流神话是否一致，可以解决这一问题。

在精英们创造的社会制度之下，遭受挫折或威胁的农民群体，特别是在文化层面上，可以培育自己顽强的与精英创造的社会秩序不同的道德观念。这一象征性的文化庇护，不单单是农民苦难生活中的一种安慰剂，也不单单是一种逃避。它代表了萌生中的另一个道德世界

——一种持有异议的亚文化，一种基于生存经验真实的公正道德，它帮助其成员团结起来，结成社会团体和价值共同体。在这一意义上，它是开端，也是结果。

译后感言

光阴荏苒。转瞬间，案头摆上来自大洋彼岸的本书英文版的复印件，快满十个月光景了。此时此刻的心情，大概如同怀胎十月的待产妇期待婴儿啼哭般的兴奋与急切。老实说，完成这部译稿后盼望其早日付梓面世的心情，比以往同类情境下的同样心情要迫切得多。大半年来艰辛忙碌的结果，确证了译者初见原著时的直觉——为了中国社会的稳定发展和中国社会科学的真正繁荣，中国学术界不能不了解该书作者詹姆斯·C. 斯科特其人其书。

扼要说来，斯科特是活跃在西方社会科学界很有影响的学者，现执教于美国耶鲁大学政治学系。他在东南亚问题和农民政治的研究领域卓有建树，其学术成就受到政治学、经济学、伦理学、社会学等多学科学者的广泛关注。斯科特不是纯粹的理论家，也很少援引他人的纯粹理论，其研究工作主要建立于个案分析的基础之上。从东南亚的村庄，到都铎王朝的英格兰，到社会主义的中国，都是斯科特研究案例的发生地。他的研究案例虽然不少取自别人的第一手材料，但相当多的案例来自于亲身的实地考察；其丰富性、多样性和地域的广阔性，在社会科学研究领域几乎无出其右。正是通过对大量个案的精辟分析和独到把握，他对当代社会科学中的若干关键问题作出了创造性的理论贡献。

1976年出版的《农民的道义经济学：东南亚的反叛与生存》一书，是体现斯科特的个案分析和实证研究特色的主要代表作之一。在这本书中，他从东南亚农民的反叛与起义问题入手，探究了市场资本主义的兴起对传统农业社会的冲击。在他看来，贫困本身不是农民反叛的原因；只有当农民的生存道德和社会公正感受到侵犯时，他们才会奋起反抗，甚至铤而走险。而农民的社会公正感及其对剥削的认知和感受，植根于他们具体的生活境遇，同生存策略和生存权的维护密切相关。因此，如果不去仔细考察各种地方性的传统和文化特质，不去探寻那些看似琐碎的农民日常行为的丰富涵义，人们对农民问题的认识便会误入歧途，就可能将农民隐蔽的抵抗与积极的合作混为一谈，从而作出错误的政治、经济决策，诱发社会动乱。

需要指出的是，该书出版后不久便引发了一场颇有影响的“斯科特—波普金争论”。P.波普金和斯科特二人对于伴随殖民扩张而兴起的市场经济制度持有不同的价值判断，其重要分歧是：资本主义市场究竟给农民以及其他贫困人口带来了机会以使其得以逃出封建藩篱，还

是不道德地瓦解了传统社会，使富贵强权者得以进一步强化对贫穷弱势者的盘剥？“在今天全球性的拥抱市场的潮流中，人们很容易接受波普金的观点而拒绝斯科特对传统社会‘过于浪漫’的描绘。但是，在彻底摈弃斯科特之前，我们也许仍然需要仔细地思索这样一个问题：在市场不断产生胜者与败者的‘游戏’中，为什么那些旧体制中的强势者往往又会在市场的新体制中成为赢家？在当代经济体制中，有许多人虽然渴望但却无力在市场中成功。摧毁曾为贫穷者提供生存庇护的旧体制也许的确促进了经济效率，但也会使那些失去了生活保障的人们相信，他们为此承受了极度的不公。”[598]

且不论“斯科特—波普金争论”的是非曲折，单就激发起人们对“这样一个问题”的认真思索而言，斯科特对“东南亚农民的反叛与生存”的精致研究，对于当前正处在市场经济变革过程中的广大中国读者来说，对于始终强调“农村、农业、农民问题”之重要性的中国社会决策者来说，对于强烈关注“社会公正”和“经济伦理”问题的中国理论界来说，无疑具有深刻的启发意义。展示这一启发意义，是我们乐于从事此项繁难译事的重要考虑之一。另外一项重要考虑，就是书中体现的学术品格对学者们可能产生的激励意义。让我们掩卷而思：像斯科特及其引证的众多国外学者那样，走出“象牙之塔”，深入民间生活，摈绝空虚玄妙、华而不实之学风，关注社会底层之道德诉求——这种学术品格，对于当代中国的志在“立德、立功、立言”的社会科学研究者，多么难能可贵啊！

鉴于作者独特的国际学术地位和富有竞争力的深入民间的调查研究精神，有人预言，这本译著的出版，或许“是一个迹象，表明中国学界对当代西方学术的引介已不再限于反复言说几位名家大师，而进入到了一个更为广阔和细致的层面。”[599]但愿预言成真，不辜负“人文与社会译丛”主编和译林出版社为发展中国社会科学而付出的不懈努力。

有机缘同出版社签约主持本书翻译，端赖中国社会科学院南亚问题专家、留美学者刘建的推荐，称程某人系“留英哲学博士”，“长期致力于伦理学和社会公正研究，近年来又从事企业文化、经济伦理的教学与研究”，“实为翻译‘道义经济学’的适当人选”云云。我只能说“或许如此”，但究竟“适当”与否，还得由读者诸君来检验与评判。我还要感激地说，签约之后，若非刘君加盟相助，亲自译出了同其学术专长最为切近的两章，并且为解决越南、孟加拉等多语种的不少生僻地名、人名和术语的翻译难点提供了“个体图书馆”式的贡献，我们断难履约如期按质地交稿。顺便提一下，这是我们二人将近二十年来的第二次合作翻译。伦理学界的朋友们或许记得，我和刘君等人80年代初第一

次合作翻译的美国大学教科书《伦理学理论与实践》（J.P.蒂诺著），曾经对“文革”后我国伦理学的重建产生了较大影响。这一次的合作成果，我希望并且相信，至少可以为伦理学与经济学的交叉学科——“道义经济学”与“经济伦理学”——在我国的建立与发展，多少起点推动作用。这种对社会效益的预期，加上已经品尝到的集体合作的愉悦，使我因倾心此项翻译而延误了个人专著的遗憾得到了足够的补偿。同时，我也不禁为国内学术界流行甚广的“翻译吃亏”论而叹息。此论根据之一，是由于不少高校在作为晋职晋级之重要依据的文科科研统计中不包括翻译成果。其实，翻译的艰辛与价值，岂是东拼西凑、废话连篇的所谓“学术论著”所可比拟？故社会上轻视翻译价值之举，早已为有识之士所诟病。对待诸如此类的社会现象，恐怕也得进行相关的“道义经济学”的分析研究。

感言至此，应当循例交代一下本书合作翻译者的具体责任了：刘建译第四、第五两章，骆颖浩、钱跃飞分别译第二、第六章的部分内容和“索引”，其余部分皆由程立显翻译；全书的统校工作由成力负责。

作为本书翻译工作的主持人，我要向为此悉心合作的朋友们致以诚挚的谢意；还要特别感谢彭刚博士，感谢他在本书翻译的全过程中给予译者的积极配合与热心指导。

我们期待着读者诸君对译著错谬之处的教正。

程立显

2000年4月23日，北京大学

注释

导论

[1] R.H.托尼：《中国的土地与劳动力》（波士顿，1966），第77页。

[2] 上缅甸，缅甸本部地区北半部的俗称。1852年第二次缅英战争时，英军侵占缅甸本部地区勃固、卑谬和伊洛瓦底三角洲南部大片领土。同年12月，英国派阿兰为首的划界小组，自美太英军驻地的旗杆以北10公里处的德贡茂村为起点，向东至东吁城北；向西互第悦茂至若开北端单方面自行划界立桩。该线以北缅王政府管辖区称作“上缅甸”，以南英国占领区称作“下缅甸”，沿用至今。——责任编委注

[3] 东京，即北圻，越南旧行政区之一，包括从今中越边界至清化省（不含该省）地区。法国侵占越南后，改称东京保护地。1945年越南民主共和国成立后，改称北部，亦称北越。——责任编委注

[4] 引自《缅甸政府关于1896—1897年缅甸大饥荒的报告》，见M.阿代斯：《下缅甸的农村发展与多元社会》（麦迪逊，1974），第45页。

[5] 对这个令人难以置信的冬季的描述，参见N.V.兰翻译的T.V.梅的文章：《谁之罪？》，收入吴永隆：《革命之前：法国人统治下的越南农民》（剑桥，1973）。许多农民经历了这一时期的“越明”组织，它协助组织了对官府粮仓或日本人运米船的攻击，从三角洲周围弄来粮食。对这一时期越南人的政治活动的简要论述，参见黄金庆：《越南的八月革命新解》，载于《亚洲研究杂志》，第30卷第4期（1971年8月），第761—781页。

[6] E.J.霍布斯鲍姆：《历史中的阶级意识》，见I.梅扎洛斯编：《历史和阶级觉悟散论》（伦敦，1971），第11—12页。

[7] T.尚宁：《作为政治因素的农民》，载于《社会学评论》，第14卷第1期（1966），第5页。

[8] 分别见《独裁和民主的社会起源》（波士顿，1966）和《20世纪的农民战争》（纽约，1969）。

[9] M.利普顿：《乐观地对待农民的理论》，载于《发展研究杂志》，第4期（1969），第341页；转引自沃尔夫：《20世纪的农民战争》，第279页。

[10] K.波拉尼：《伟大的转变》（波士顿，1957），第163—164页。甚至在并非随意的意义上的“创新”一次词，用来赞扬该书也太不够了。他对前市场经济和市场经济的分析，促成了我自己的著作。着重标记为引者所加。

[11] 沃尔夫：《20世纪的农民战争》，第279页。

[12] 穆尔：《独裁和民主的社会起源》，第497—498页。我认为，在大多数农民社会里，人们最看重的不是土地本身，而是分享土地产品的权利。因此，我在括号中加上“资源”一词。

[13] 沃尔夫：《20世纪的农民战争》，第276页。

[14] 《资本论》，第1卷（纽约，1966），第715页。译文引自《马克思恩格斯选集》，第2卷，人民出版社1995年版，第261页。

[15] 参看波拉尼、R.穆斯尼尔：《17世纪法国、俄国和中国的农民起义》（B.皮斯译，纽约，1970）；E.P.汤普森：《18世纪英国民众的道义经济》，载于《过去和现在》，第50期（1971年2月），等等。

[16] R.C.科布：《警察和人民：法国的大众抗议运动，1789—1820年》（伦敦，1970），第xviii页。

[17] 我感谢V.乌姆斯提出的这一概念。

[18] 这一规则的可能例外是荷属印度，特别是爪哇，那里的殖民地政策在尽可能多地保护农村社会（不是使之僵化不变）的同时榨取市场剩余额。

[19] 见W.费希尔：《工业化初始阶段的社会张力》，载于《社会历史比较研究》，第9期（1966—1967），第64—83页。

[20] 穆尔：《独裁和民主的社会起源》，第498页。

第一章 生存伦理的经济学与社会学

[21] A.V.查耶诺夫：《农民经济论》，D.索纳、B.克布莱和R. E. F. 史密斯编（1966；原版本，1926）。

[22] C.格尔茨：《农业的衰退》（伯克利，1963）。

[23] 比较E.博斯鲁普：《农业增长的条件：在人口压力下的农村变革的经济学》（芝加哥，1965）。该书提出的农村变革理论认为，人口压力是基本的独立的变量。

[24] 参见例如P.古鲁：《东京三角洲的农民》，第2卷，译自《人情关系地区档案》（纽黑文，1955），第503—515页；A.杜威：《爪哇的农民市场》（1962）。

[25] 查耶诺夫：《农民经济论》，第171页。

[26] 同上书，第10、28页。当然，此类农民中的大多数不能另外买地，因为他们缺乏资金，尽管他们愿意付出已经上涨了的地价。

[27] 我要感谢V.乌姆斯和R.赫林教给我微观经济理论对于农民行为的适用性。

[28] 这是借用J.罗马塞特的术语，下面将要提到的“绿色革命”的例子也是如此。见《农民农业技术的风险与选择：菲律宾的安全第一与水稻生产》，载于威斯康星大学社会体制研究所：《经济发展与国际经济》，第7118期（1971年8月）。

[29] C.R.沃尔顿：《生存的经济含义》，载于《马来亚经济评论》，第8卷第2期（1963年10月），第46—58页。

[30] 这是假定了食物偏好类型的生存水准，因而其本身是由文化所决定的。营养学家常常建议食用可以保证必要的营养但口味较差的更便宜的食物，不过只有那些境况很差的人才愿意不管口味地吃便宜食物。见沃尔顿：《生存的经济含义》，载于《马来

亚经济评论》，第8卷第2期（1963年10月），第51页；G.奥韦尔：《通向威根码头之路》（纽约，1958年），第85—100页。

[31] “灾难水准”的意义明显地取决于普遍的经济机会的结构。如果可选择的工作好找、安全又有较高的报酬，那么，年成不好的代价就比没有什么外部工作机会的情况要小得多。在殖民地时代的东南亚，中等水平的经济机会的可选择性，特别是其不安全性，加大了庄稼歉收的严重风险。

[32] 马来人有同英语的“勉强糊口”极其相近的说法描述这种境遇：Kaispagi，makan pagi； kais petang，makan petang。意思是：“上午艰难地搞到的东西，上午吃掉；下午艰难地搞到的东西，下午吃掉。”

[33] 关于这一原则的精确阐述，以及它在菲律宾采用或不采用“绿色革命”的各种技术方面的具体应用，我得益于J.罗马塞特的《农民农业技术的风险与选择》一文。谨此向原作者致以谢意。

[34] 在这种预测性模式的应用中，有许多操作上的难题。农民认为什么是不可接受的风险呢？罗马塞特把它定为0.025，即四十分之一的歉收概率。我认为，总的说来，他定得稍微高了点。农民们甘愿冒多大的风险去换取未来收益中的多大增值呢？对自己毫无经验的技术，农民们如何判断它的风险呢？有人认为，农民们对某种技术风险的夸大，是同他们对该技术的特性的无知成比例的。所有这些问题，只有在了解农民的具体情况以及针对这种特殊类型的农民时，才能给出定量的回答。对于我们的研究目的而言，只要知道面对生存安全和利润的选择，处于生存边缘的农民会相当程度地偏向于选择安全，这就足够了。如果安全和利润二者一致，那就更好了——这是专家治国论者的梦想——但正如我们将要看到的那样，二者很可能是方向岔开的。

[35] J.R.贝尔曼：《物资供应和农民的农业现代化：对泰国的主要年生作物的研究》，见小沃尔顿编：《生存农业和经济发展》（芝加哥，1969），第236页。

[36] J.W.梅勒：《传统经济中的生存农民》，见上注小沃尔顿书，第214页。

[37] H.迈因特：《当代发展中地区的农民经济》，见上注小沃尔顿书，第103页。

[38] J.L.乔伊：《调查分析、预测和策略的制定》，见上注小沃尔顿书，第377—378页。乔伊参考了确认这一假设的旁遮普的资料。另见I.阿德尔曼：《微观层次上的社会和经济发展——一个尝试性假设》，见于E.B.阿亚尔编：《发展的微观方面》（纽约，1973），第1章，第3—12页。

[39] 查耶诺夫：《农民经济论》，第134页。着重标记为引者所加。

[40] 除了所包含的风险之外，如此之高的投入成本，完全排除了较穷农民种植新品种的可能，因为他们没有存款，也得不到贷款。

[41] C.M.埃利奥特：《非洲的农业和经济发展：理论与经验，1880—1914年》，见E.L.琼斯、S.J.伍尔夫编：《农业变革与经济发展：历史性难题》（伦敦，1974），第123—150页。

[42] 同上书，第147页。E.沃尔夫甚至把减少市场风险的愿望加进“农民”一词的定义中。他说：“农民常常避免同市场亲近，因为无限制地卷入市场威胁到他对生活资源的掌握。……此外，只有在确保了生存产品的前提下，他才赞成为了销售而生产。”沃尔夫：《20世纪的农民战争》，第xiv页。

[43] P.古鲁：《印度支那土地的使用》（巴黎，1940），第240页。除另有说明者外，引文均为笔者所译。

[44] J.B.亨德里：《庆后的小世界》（芝加哥，1964），第54页。

[45] L.汉克斯：《稻谷与佃户：东南亚的农业生态》（纽约，1972），第48页。

[46] 例如，参见M.G.斯威夫特：《马来亚哲勒布的农民社会》，伦敦经济学院社会人类学专辑（伦敦，1965），第3章；K.O.扬莱卡：《泰国中部稻乡经济研究》（曼谷，1960），第43和173页；以及J.H.伯克：《荷属印度的经济结构》（纽约，1942），第30—31页。近期对马来西亚吉兰丹州引进烟草种植的分析表明，那些拥有可靠的水稻田的人们认为，烟草种植的风险太大。参见G.W.凡·利本斯坦、B.冈纳万：《吉兰丹州的贫困：对巴佐地区的最新调查》，收入M.A.贾斯潘编：《东南亚的贫困社会学》（即出，1976）。

[47] M.莫尔曼：《一个泰国村庄的农业变革与农民选择》（伯克利，1968）。

[48] 同上书，第68页。

[49] 同上书，第69页。

[50] 参见S.明茨：《海地人的私人经济关系》，见J.M.波特等编：《农民社会读本》（波士顿，1967），第98—110页；特别是M.C.B.萨恩托：《生存权：菲律宾低地城镇维持生存的市场交易》（宾夕法尼亚，1972年）。

[51] S.格林菲尔德：《股票、债券与巴巴多斯农民的甘蔗》，见G.K.佐尔斯尚、W.赫希编：《关于社会变革的考察》（波士顿，1964）。

[52] W.J.鲍莫尔：《企业行为：价值与增长》（纽约，1967），修订版。

[53] J-M.鲍萨德、M.珀蒂：《在前景未卜压力下的农民行为的表现》，载于《农场经济杂志》，第49卷第1期（1967年11月），第869—880页。我再次感谢R.赫林和V.乌姆斯使我注意到了关于这一理论的最新著作。

[54] H.西蒙：《人的模式：社会人与理性人》（纽约，1957）。

[55] 我应该补充说，安全第一的行为并不排除一切革新，而是排除那些高风险革新。可以想见的是，利润率可能高到足以完全抵消风险的程度，但这是罕见的情况。此外，在社会主义国家里，或者在确保一切社会成员拥有最低限度收入的任何国家里，伴随革新而来的风险由社会作了担保，虽然官僚主义的危害可能大于这一好处。

[56] 不顾破产的威胁而进行冒险的一个实例是：20世纪60年代初，湄公河三角洲引进了电动水泵。当时，干旱威胁着小农主和佃户的全部庄稼；除非这样做，否则，收获期过后，许多人除了债务将一无所有。他们借钱租水泵或者买水泵只能挽回损失，而没有什么东西还会失去。比较R.L.桑瑟姆：《湄公河三角洲的暴动经济学》（剑桥，马萨诸塞，1970），第7、8章。

[57] 这似乎同E.沃尔夫写下面的话时所想到的相似："也许正是当农民不能够再依托自己所习惯了的制度背景去减少风险，但可供选择的新制度又不是太混乱无序就是约束性太强，因而不能对新方法作出可行性承诺之时，心理的、经济的、社会的和政治的紧张关系共同推动了农民的反叛。"见沃尔夫：《20世纪的农民战争》，第xv页。

[58] 捡木柴、烧木炭和做小买卖，一直是东南亚农民在农闲时或灾荒后艰难度日的传

统办法。

[59] 就亲属关系中，特别是双方血缘关系中的互惠而言，明显地因关系较远而义务较少；在亲属关系网的外围，互惠行为的可靠性也许还不如没有亲戚关系的相邻村民的帮助。

[60] “保护人—被保护人”纽带的可靠性有很大的不同。对这一问题的论述，见J.C.斯科特：《东南亚的“保护人—被保护人”的政治生活与政治变革》，载于《美国政治科学评论》，第66卷第1期（1972年3月），第91—113页。

[61] 在东南亚国家传统的规范秩序下，统治者有责任在臣民穷困时保障其生计。统治者不仅在某种宇宙论的和巫术的意义上对国家繁荣负有责任，而且应该通过慈善活动和减税等措施为臣民提供多方面的物质帮助。参见S.莫特诺：《爪哇早期的国家与治国之才》（伊萨卡，1968）。

[62] 这里再次指出，由于具有传统的家长式道德秩序，东南亚国家大概更有可能认识到自己在这方面的责任，但它储备粮食和把粮食运出首都的能力是十分有限的。而且，不能认为粮食储备仅仅是为了公共救济的目的。同时，它也是首都及其官员抵挡篡权者的围攻和叛乱的一种手段。

[63] 同这一情况相关的是卢卡奇对下面二者所作的区分：一是“人们对于自己生命的真正的心理学思考”（阶级心理）；二是“如果人们能够在他们对直接行为和整个社会结构的影响中评价阶级心理和由此产生的利益的话，人们会产生的思想与情感”（即“客观的经济总和”）。在马克思主义者看来，二者的距离是“错觉”水平的尺度。G.卢卡奇：《阶级意识》，见《历史与阶级意识：马克思主义辩证法研究》，英译者R.利文斯通（剑桥，马萨诸塞，1971），第50—51页。

[64] 当然，如果所说的稳定产量已经处在生存线水平的边缘，那么任何索要都会招致灾难。

[65] 这是E.P.汤普森的术语。参见他的优秀著作《英国工人阶级的形成》（纽约，1966），第203页。

[66] 关于注意到生存权和更为宽泛的马克思主义概念对于“全部劳动产品的权利”之间的区别并历史地分别加以探讨的论述，见A.门格：《对于全部劳动产品的权利：关于工人对于全部工业产品的索要权理论的起源和发展》，英译者M.E.坦纳（纽约，1962；原版本，1899）。

[67] 例如，见R.C.科布：《警察与人民》，第3部分（纽约，1970）；R.B.罗斯：《18世纪的价格骚乱与雅各宾最高限价》，载于《社会史国际评论》，第4卷第3期（1959），第432—433页；《现代欧洲的食物供应与公共秩序》，见C.蒂利编：《西欧国家的建立》（普林斯顿，1974）。

[68] 关于英国的情况，参见E.P.汤普森：《18世纪英国民众的道义经济》，载于《过去和现在》，第50卷（1971年2月）；K.波拉尼：《伟大的转变》，随处可见；E.霍布斯鲍姆、G.鲁德：《斯温上校》（纽约，1968）。

[69] 从规范观点出发，有理由认为，作为一种政治索要的“生存权”，是公正的第一个和基本的标准。依据罗尔斯的正义论，W.G.朗西曼问道：人们在知道自己在社会上的实际地位之前，原则上会同意哪些公正规则或分配标准呢？他推演出的第一条规则是以需要为基础的观点——一个人的生存权利压倒另一个人对于某种剩余物的权利。“生存权的优先性最早可能体现在这一格言中：‘只要社会上有人挨饿，占有多余食物就是

罪过。”“在自然状态下，我知道我可以及时地发觉自己虽然想去工作，但是肚子饿了，而别人有东西使我活着。我希望不仅确保我的基于需要的索要权得到承认，而且确保我的索要权压倒别人的基于功绩或对共同利益的贡献的索要权。”见《相对的剥夺与社会公正》（伯克利和洛杉矶，1966），第264页。我们可以看到，这种权利在传统社会里不是没有实际效果的。例如E.E.埃文斯—普里查德说过：“在努埃尔人村庄没有人挨饿，除非大家都在挨饿。”见《努埃尔人的亲属关系与婚姻》（牛津，1951），第58页。

[70] 参见M.齐特林：《经济不安全和古巴工人的政治态度》，载于《美国社会学评论》，第31卷第1期（1966年2月），第35—51页；J.C.莱格特：《经济不安全与工人阶级的觉悟》，载于《美国社会学评论》，第29卷第2期（1964年4月），第226—234页；G.里林格：《抗议的合法性：工人历史的比较研究》，载于《社会历史比较研究》，第2卷第3期（1960年4月），第329—343页。

[71] 里林格：《抗议的合法性》，随处可见。

[72] J.C.莱格特：《阶级、种族和劳动》（纽约，1968），第78页。我还要补充指出的是，就小店主和农村的小农主而言，经济上的不安全很容易导致右翼激进主义，正如很容易导致左翼运动一样。

第二章 农民的选择和价值标准中的生存保障

[73] 莫尔曼：《农业的变革与农民的选择》，第99页。

[74] 当然，在土地充裕而便宜的地方，土地占有权本身的社会意义就几乎不存在了。事实上，可以想见的是，在地多人少的情况下，一个佃农或农业工人在收入和安全方面比土地占有者有更大的优越性。占有土地的重要性是以这一假设为基础的：土地是生产的紧缺要素。在土地不是紧缺要素的地方，正如在许多传统的国家里那样，对雇工而不是对土地的控制是权力和收入的安全基础。

[75] 桑瑟姆：《暴动的经济学》，第199页。

[76] 对这种复归生存经济的最好说明，见于C.格尔茨对爪哇经济的描述。在那里，产糖体系是一种明确的制度化安排，使得传统经济担当起商品化农业中的福利开支。格尔茨：《农业的衰退》。

[77] A.塔克哈什：《吕宋中部地区的土地和农民》（火奴鲁鲁，1969），第37页。另见J.普赖恩：《吕宋中部地区的土地使用权与生活水平》，载于《菲律宾研究》，第4卷第3期（1956年9月），第393页。

[78] J.H.安德森：《班诗兰社区的土地与社会的若干方面》，载于《菲律宾社会学评论》，第10卷第1—2期（1966年1—4月），第58页。着重标记为引者所加。

[79] 皮阿斯特，中东某些国家的货币单位。——责任编委注

[80] P.古鲁：《印度支那土地的使用》，第404—405页。

[81] 《马乌宾住区报告，1925—1928年》，住区官员U.T.盖伊（仰光：缅甸政府，1929），第68页。另见《关于勃生地区的改建住区报告，1935—1939年》，住区官员M.M.盖伊（仰光：缅甸政府，1940），第54页，其中指出：“有些工人之所以变为佃农，主要是为了取得一种身份，使自己有更大的独立性，并取得借钱资格。”

[82] S.爱泼斯坦：《印度南方农村的生产效率与酬报的惯例制度》，见R.弗思编：《经济人类学论集》（伦敦，1967），第229—252页，尤其是第244页。

[83] G.H.V.德·科尔夫：《爪哇边远地区水稻种植中的劳动关系的历史发展：局部调查的初步结果》（报告C，太平洋关系研究所的国际研究系列，荷兰和荷属印度次大陆全国委员会主办，1936年5月2日），第3章。另见H.滕·达姆：《奇波达斯村的合作与社会结构》，见《荷兰学者的印度尼西亚研究选辑》，第6卷：《印度尼西亚经济学：理论和政策中的两重性概念》（海牙，1961）。

[84] 在所有这些情况下，我们所谈的是在高度强制性的环境中，而不是说在剥削环境中的偏好。这种选择是社会强制性地形成的，是在可能全无吸引力的选择方案中的选择。我决不是说农民必然地承认把此类选择强加于他的环境的合理性，而仅仅是说，在这种情况下，安全保障比短期的经济所得较受偏爱。

[85] 关于放羊人和长期农业工人的情况，见J.A.皮特—里弗斯对安达卢西亚的杰出研究：《山区人》（芝加哥，1961）。至于家庭佣人，例如可见F.M.L.汤普森：《19世纪英国的有地产社会》（伦敦，1963），第194页。

[86] 依赖关系在殖民地之前的东南亚是普遍的，但主要是基于人身保护的需要，而不是对土地的需要。

[87] 我的印象是，多少有点自主权的生存状态的丧失，常常发生在多种形式的无政府主义状态之下。将要失去土地的小农，被工厂制度推向生存边缘的手工匠人，都可能在自己的政治反应方面，探求恢复自己的自由生活和独立工作的途径。坚持可行的独立性的愿望，在爪哇的下述事实中得到了说明：村民们“无论如何也要避免同地主结成分成租佃关系或薪资劳动关系，因为从土地占有权得到的收入和从出卖自己的劳动力所得的收入，在村民中造成了基本身份的分化，在实践中表现为庇护与依赖的关系”。V.T.金：《北中部爪哇萨敏运动的考察》。金所引用的是R.杰伊的实地调查材料：《爪哇的村民》（剑桥，马萨诸塞，1969）。

[88] 乡村公地和公共的经济权利使得乡村最贫困者得以勉强糊口。在这一农村制度消亡的地方，就可能出现同样的风险警戒线。见M.布洛克：《法国农村史的基本特征》，J.桑德海默（英译）（伯克利，1970），第224页。另见J.L.哈蒙德、B.H.哈蒙德：《乡村工人，1760—1832年》（纽约，1970）。

[89] 交趾支那，越南南部一地区。——责任编委注

[90] 例如，见P.古鲁：《东京三角洲的农民》，第1卷，第379页；M.G.斯威夫特：《马来亚哲勒布的农民社会》（伦敦，1965），第2章；M.纳什：《通向现代性的金光大道》（纽约，1965）；R.R.杰伊：《爪哇中部农村地区的宗教与政治》（纽黑文：耶鲁大学文化系列报告：“东南亚研究”，1963），第44、52—55页。

[91] 还应当记得，在缺乏对于财富和地位的强大的外部保障的地方，地方精英的声望最终取决于他们在最后的一决雌雄中所能召集到的追随者。因而地方当权者有充分理由编织起此种情况下的被保护人关系网。

[92] H.K.考夫曼：《邦华德：泰国的社区研究》，亚洲研究协会专题著作，第10卷（纽约，1960年），第36页。

[93] R.弗思：《马来亚渔民：他们的农民经济》（伦敦，1966年），第295页。

[94] 格尔茨：《农业的衰退》，第5章。关于此种模式已经达其保护极限的论点，见

M.来昂：《爪哇农村冲突的基础》，研究专题著作，第3卷（伯克利：加利福尼亚大学南亚与东南亚研究中心，1970年12月）；W.F.沃特海姆：《从阿里兰说到爪哇农村的阶级斗争》，载于《太平洋视点》，第10卷第2期（1969年9月），第1—17页。

[95] 古鲁：《东京三角洲的农民》，第2卷，第659页。

[96] 斯威夫特：《马来亚哲勒布的农民社会》，第153页。

[97] Y.亨利：《印度支那的农业经济》（河内，1932），第43—44页。据我的鉴别，关于越南农村的土地占有、土地使用权和生活条件的所有研究结论，实际上都是根据这本巨著所包含的综合资料得出的。这是一部具有永久价值的著作。

[98] 关于这些模式同传统的法国公社模式的惊人的相似之处，见M.布洛克：《法国农业史》。

[99] 在这一图解中，我主要考虑分配收获物的规定。分配风险的更为精确的方案还必须包括生产成本的分配。如果地主提供一切设备、种子、耕畜和其他现金费用，他便承担了这一风险；而如果这些成本转移到佃户身上，那么，佃户承担的风险就比分享收获物的安排所预示的风险更大了。

[100] 尽管存在这一事实：在丰收年头，“保护人”可能拿走了超出佃户的最低限度需要之外的全部剩余物。在剩余价值方面，这一制度的剥削性可能是十分显著的。

[101] 对20世纪初菲律宾新怡诗夏省的这种制度的最好的描述见于B.J.柯克弗里埃特：《菲律宾新人民军革命前的农民动乱》，载于《亚洲研究》，第9卷（1971年8月），第164—213页。

[102] 安德森：《班诗兰社区的土地与社会的若干方面》，第50页。

[103] 人们会问，固定地租的佃户为什么不用丰年的剩余物使自己度过荒年难关呢？首先，除非租佃的头些年收成不错，佃户不会有什么剩余物。第二，不论剩余稻谷储存时间长短，不可避免地会有损耗。然而，尤为重要的是，在农民社区内，为了帮助较为不幸的亲戚邻居，或者为了履行那些只有在面临危险时才得以免除的礼节上的义务，人们将耗尽自己的大部分剩余物。最后，当然，农民肯定会通过耕畜、猪以及贵重品储存下一些财富。但是，他们的积蓄是十分有限的，并且每逢荒年，所有的积蓄都得用来应付危局。

[104] 当然，在地主荒年免租的范围内，名义上的固定地租制度可能接近于谷物分成的租佃制度。

[105] 吴永隆：《革命之前》，第1章。至于在传统的巴厘省的类似制度，见C.格尔茨的文章，收入凯恩特贾拉宁格兰特编：《印度尼西亚的村庄》（伊萨卡：康奈尔大学现代印度尼西亚研究课题组，1967）。

[106] T.库珀（印度文职人员）：《关于佃农与农业工人的研究报告》（仰光，1924），第23页。以下该书简称为《库珀报告》。

[107] 吴永隆：《革命之前》，第2章。

[108] Y.亨利：《印度支那的农业经济》，第35页。

[109] 伯克：《荷属印度的经济结构》，第114页。至于爪哇的水稻区，见V.德·科尔夫：《爪哇的一个边远地区的劳动关系》，第45页。

[110] 例如，见塔克哈什：《吕宋中部地区的土地和农民》，第73页。

[111] 见《菲律宾社会学评论》第20卷第1—2期（1972年1—4月）的文章。

[112] B.费根：《地主与法律之间：佃户的两难困境》，载于《菲律宾社会学评论》，第20卷第1—2期（1972年1—4月）。

[113] 同上，第119页。地主对这种转换也十分小心，因为他们担心在固定地租制度下会失去新的高产品种所带来的收益。因此，他们常常严厉地处罚那些进行这种转换的人。据以计算固定地租的农作物产量，常常是引起长期诉讼的主题，因而增加了佃户的困难。最后，改革获得成功的关键在于可以代替地主资金的政府贷款。在佃户们看来，即使他们最终能够得到政府贷款，也明显地太少、太迟，因而危害了新的租佃人的经济稳定性。

[114] 同上，第124页。

[115] R.P.里夫斯、F.林奇：《不情愿的反叛者：新怡诗夏省土地租借的转换》，载于《菲律宾社会学评论》，第20卷第1—2期（1972年1—4月），第37、46页。

[116] 同上，随处可见。

[117] B.J.柯克弗里埃特：《菲律宾的农民反叛：H.M.B.的起源和发展》（加利福尼亚大学出版社，1976年即出），第1章，第12页。值得注意的是，分成租佃是根据地主的资历规定他的社会责任的，正如富裕村民的社会责任也是由其资历和同村人的需要所确定的那样。

[118] D.克里斯坦森：《对IPC/BA经济研究的反思》，载于《菲律宾社会学评论》，第20卷第1—2期（1972年1—4月），第169页。

[119] 皮特—里弗斯：《山区人》，第204页。

[120] 《缅甸土地税收制度考察委员会的报告》，第2卷：《证据》（仰光，1922）。以下简称为《缅甸土地税收制度的报告》。

[121] 吴永隆：《革命之前》，第3章。实际的百分比在正式出版的版本中显然漏掉了，不过手稿本第68页有这些数字。

[122] G.格兰：《越南与通向现代性的资本主义道路：交趾支那农村，1880—1940年》（博士论文，威斯康星大学，1975），第342页。另见吴永隆：《革命之前》，第33—34页。

[123] A.拉比哈德拉：《曼谷时代早期（1782—1873年）的泰国社会组织》（伊萨卡：康奈尔大学东南亚研究项目，第196号）。

[124] 这里应当补充说明的是，国内货物税或者对食盐及其他商品的专营利润在传统税收中占相当大的份额。这里所说的商品，例如食盐，是人们维持生存的必需品，因而形成了对农民收入的固定的收费项目。然而，即便如此，对于非法的食盐交易和传统的黑市，政府却难以控制，这就在实际上限制了政府通过此类手段增加税收的能力。

第三章 风险分配与殖民地变革

[125] 尽管此种比较的方法相当复杂，但证据表明，东南亚农民的实际人均收入，从

1910年到1929年没有实质性的增长，而从1900年到1940年间倒降低不少。关于越南这方面情况的令人信服的证据，见桑瑟姆：《暴动的经济学》，第33—39页；J.谢诺：《越南民族的历史贡献》（巴黎，1955），第9章；吴永隆：《革命之前》，第122—124页；特别是H.拉诺：《印度支那的工业化》，载于《社会研究与经济调查》（1938年11月21日）。关于缅甸的情况，见J.S.弗尼瓦尔：《殖民地的方针与实践》，第2版（纽约，1956），第103、192—193页；《人头税和调查委员会的报告，1925—1927年》（仰光：缅甸政府，1949），第62—63页；《库珀报告》，第2页或“摘要”，第49—50页。关于缅甸和其他东南亚国家的一些最有说服力的证据见于B.O.宾斯的关于战前缅甸农业的报告：《缅甸的农业经济》（仰光：缅甸政府，1948）。宾斯的统计指出了水稻生产与人口之间的不平衡，表明了爪哇、印度支那以及暹罗的大米消费的下降情况。至于菲律宾的情况，见G.里韦拉、R.麦克米伦：《菲律宾农村》（马尼拉，1952），全书。我不太了解印度尼西亚的情况，但主要意见认为，那里的人均收入不是没有改变，就是有所下降（见C.格尔茨的通信）。例如，参见A.M.P.A.谢尔特马：《爪哇和马都拉土著居民的食品消费》，A.H.汉密尔顿的英译本（纽约，1936），全书。由于统计上的困难，所有这些证据都带有一定的偶然性，但否认农民的物质福利水平有所提高的论点，具有十分可靠的事实根据。当然，对于我们的研究目的来说，这些统计资料的重要性远远不及经济安全保障问题。

[126] 这并不是说爪哇的情况就是十分平静的；仅仅是说，比较而言，那里是相对平静的。见S.卡托德迪奥的优秀论文：《爪哇农民激进主义的背景与发展》，收入C.霍尔特编：《印度尼西亚的文化与政治》（伊萨卡，1971），第2章；及其后来的著作：《爪哇农村的抗议运动：关于19世纪和20世纪初农民动乱的研究》（新加坡，1973）。

[127] 关于乡村互惠的弱化与淡季资源消失的详尽论述，可参见J.C.斯科特：《“保护人—委托人”契约的消蚀与东南亚农村的社会变革》，载于《亚洲研究杂志》，第32卷第1期（1972年11月），第25—30页。

[128] 这也许涉及农民是否真正出售自己产品的情况。只要地主和放债者按照市场价值计算其佃户或债务人所偿付的大米，在这一范围内，农民就不能不受价格体系的支配。当然，生产像水稻之类的市场农作物是占有优势的，因为水稻等作物属于主要食粮，不同于烟草、橡胶等作物。

[129] 查耶诺夫：《关于农民经济的理论》，第137页。

[130] 《S.N.史密斯的陈述》，印度行政当局驻伊洛瓦底区特派员发表的意见，见《土地和农业委员会的报告》（仰光：缅甸政府，1938），第2卷，第34页。

[131] 汉克斯：《稻谷与佃户》，第141页。

[132] 伯克：《荷属印度的经济结构》，第58页。

[133] 比较格尔茨：《农业的衰退》，第2章。

[134] 古鲁提到了有关这方面的一个有趣的部分例外：常常位于不同地区的姐妹城市，借助于传统的安排，保证相互给予帮助。至于这种制度是否普遍或有效，却没有任何说明。Y.亨利提到了另一个极端情况：东京有个村庄，实际上没有一点本村的耕地，其村民全部是邻村耕地的分成租种的佃农。参见古鲁：《东京三角洲的农民》，第1卷，第306页；亨利：《印度支那的农业经济》，第113页。失去其保护力量的宗族必然走向衰落，这一点可由下述常见现象得到证明：一个扩展起来的家族要想接近自己的理想，只有依靠那些相对富裕的家族，这些富裕家族的财产增强了他们保留下来的作为惯例的权力。S.派克在对泰国中部平原地区的卓越研究中证实，一个强有力宗族的成员资格是同对土地的占有密切联系着的，而非成员则不占有土地。《中部平原地区泰人

社会的后农民村落》，未出版手稿，第7页。

[135] A.杜马雷斯特：《社会阶级的形成》（里昂，1935），第206页。

[136] 关于中国这种现象之重要性的简略而富有启发意义的论述，见费孝通：《中国的贵族：城乡关系论集》（芝加哥，1953，英文版），第116—118页。

[137] J.谢诺编：《传统与越南革命》（巴黎，未注日期），第3章。

[138] 例如，见G.T.麦吉：《东南亚的城市：东南亚大主教城市的社会布局》（纽约，1967）。

[139] 《土地和农业委员会的报告》（仰光，1938），第2卷，第51页。

[140] 对于这种住区模式的差异的图示，见古鲁：《印度支那土地的使用》，第302页。

[141] 结束这种边界变动所用的时间，各个地区之间有很大的不同，但可以合理地认为，除了越南西南部的外巴萨克是个例外，作为主要水稻产地的下缅甸、吕宋中部、爪哇和湄公河三角洲，至迟到20世纪20年代就被全部占领了。可参见：《库珀报告》，第28—29页。

[142] 同上书，第55—56页。

[143] 他们的反应同泰国、菲律宾和缅甸的山地居民大概并无不同，后者发现他们的刀耕火种的传统模式受到了低地政府的调整。

[144] 布洛克：《法国农业史》，第182页。括号中的内容系引者所加。

[145] 然而，存在着这样的特殊情况：实行共担风险的制度是为了佃户的利益，而地主宁愿付给佃户固定数额的报酬。如果生产技术的进步使得农产量的大幅度增加成为可能，如果获得这种产量的风险不大，如果新技术的成本较小，那么，佃户从新产量分成制度下获得的好处，可能大于最低的固定利润。与此形成对照的是，地主可能希望自己付出的劳动力成本不变，从而能最大限度地占有新增的剩余产品。在此类特殊的、相对少见的情况下，正常的偏好模式被颠倒过来了。这种颠倒的原因就在于主要的风险限制解除了，而这是生存道德的基础。

[146] 对于“交易平衡”和剥削这一客观现象的十分详尽的论述，见J.斯科特、B.柯克弗里埃特：《传统的农村保护人是如何失去其合理性的？》，载于《文化与发展》，第5卷第3期，第501—540页；B.穆尔：《独裁与民主的社会起源》，第453—483页；S.西尔弗曼：《意大利中部农村的剥削》，载于《社会历史比较研究》，第12期（1970），第327—339页。

[147] 除另有说明者外，以下段落中的事实材料均采自库珀的优秀报告。

[148] 《库珀报告》，第2页。在这一时期，小土地所有者失去土地的现象迅速蔓延。“在下缅甸，由非农业人口控制的被占土地面积的数量，从1906—1907年的18%上升到1929—1930年的31%。”几乎所有这些重新确定所有权的土地，均由在外地主们所控制。M.阿代斯：《缅甸三角洲：亚洲边远稻谷区的经济发展与社会变革》（麦迪逊，1974），第142页。

[149] 《库珀报告》，第8页。另见阿代斯的优秀著作《缅甸三角洲》，尤其是该书的第6、7章。边远地区的关闭可以从它的主要征兆——土地价格的上涨中得以验证。

[150] 《缅甸南方汉达瓦底地区第三改建住区，1930—1933年》，住区官员U.T.盖伊的《会议记录》（仰光：缅甸政府，1934），第3、35、36页。

[151] 《关于勃生地区的改建住区报告，1935—1939年》，住区官员M.M.盖伊，第3页。

[152] 《关于马乌宾地区的改建住区报告，1925—1928年》，住区官员U.T.盖伊，第4—5页。

[153] 《库珀报告》，第7页。

[154] 同上书，第16、17页。

[155] 在征收固定的实物地租或货币地租的地方，特别是在种植花生之类专供市场销售的农作物的地方，遇到歉收年景时实行减租，仍然是一种习惯法。见《上缅甸帕科库地区的第一改建住区，1927—1931年》，住区官员R.皮尔斯（仰光：缅甸政府，1932），特别是第3、43页。

[156] 阿代斯：《缅甸三角洲》，第151—153页。在下缅甸的许多村庄，无地的农业工人已成为有影响的“主要成分”。

[157] 《丹洛瓦底地区的第三住区，1913—1915年》，住区官员J.L.麦卡勒姆（仰光：缅甸政府，1916），第24页。

[158] 《库珀报告》，第31页。

[159] 同上书，第41页。

[160] 《关于汉达瓦底地区第三改建住区的报告，1907—1910年》，住区官员R.E.V.阿巴思诺特（仰光：缅甸政府，1911），第20页。

[161] 《丹洛瓦底地区的第三住区，1913—1915年》，第4页。

[162] 同上书，第24页。

[163] 《毛淡棉住区报告，1910年》，住区官员T.库珀，第19页。

[164] 阿代斯：《缅甸三角洲》，第149页。另见为了得出这一结论所引用的证据。

[165] 《勃生住区报告，1935—1939年》，第49页。

[166] 《马乌宾住区报告，1925—1928年》，第66页。

[167] 《库珀报告》，第31页。

[168] 《毛淡棉住区报告，1910年》，第11页。

[169] 阿代斯：《缅甸三角洲》，第152页。

[170] 《库珀报告》，第49页。

[171] 同上书，第41页。

[172] 同上书，第33页。地主可能更愿意雇用外地人，因为他们对地主没有什么道德上

的权利要求；而本村人则希望地主遵守地方规矩，地主若是拒绝遵守，便会招来道德义愤。

[173] 《马乌宾住区报告，1925—1928年》，第64页。另见《库珀报告》第10页提供的关于1905—1922年期间“不断增长”的犯罪率的统计资料，。

[174] 《西部交趾支那殖民地时期的大地主与佃农》，载于《历史评论》，第249卷第499期（1971），第71页。

[175] A.伍德赛德：《现代越南的社会与革命》（纽约，1976），第76页。

[176] 古鲁：《印度支那土地的使用》，第272—274页。

[177] P.伯纳德：《印度支那的经济问题》（巴黎，1934年），第1章。伯纳德的统计数字同古鲁的许多数字一样，出自Y.亨利：《印度支那的农业经济》。

[178] 古鲁：《印度支那土地的使用》，第284页。

[179] 亨利：《农业经济》，第57页。另见布罗谢诺：《大地主》，第66页。他指出，“大土地所有者身边聚集了大批追随者，由此加强了自己的本已很广泛的‘保护人—委托人’的关系网络。”

[180] 桑瑟姆：《暴动的经济学》，第29页。

[181] P.布罗谢诺：《西部交趾支那殖民地时期的大领主》，见J.谢诺编：《传统与越南革命》，第151页。

[182] 布罗谢诺：《大领主》，第64页。

[183] 亨利：《农业经济》，第192页。

[184] 桑瑟姆：《暴动的经济学》，第30—33页。

[185] 亨利：《农业经济》，第192页。

[186] 同上书，第193页。

[187] 桑瑟姆：《暴动的经济学》，第32页。

[188] 亨利：《农业经济》，第113页。

[189] 同上书，第35页。

[190] 同上书，第122页。另见第46页关于安南的论述。

[191] 同上书，第30页。

[192] C.罗比奎因：《法属印度支那的经济发展》（纽约，1944），第3章。

[193] 亨利：《印度支那的农业经济》，第37页。

[194] 布罗谢诺：《大领主》，第67页。

[195] 同上注。此类形式的事件可能在当时的诸如《反叛与交趾支那农民》、《印度支

那人论坛》等报纸上有详细的连续报道。

[196] 同上注。

[197] G.格兰：《越南与通向现代性的资本主义道路》，第218页。

[198] 同上书，第226页。

[199] 至于其他地区的情况，可参见B.J.柯克弗利埃特：《菲律宾新人民军革命前的农民动乱》，载于《亚洲研究》，第9卷（1971年8月）；安德森：《关于班诗兰共同体的土地和社会的若干方面》；M.G.斯威夫特：《经济集中化与马来人的农民社会》，见M.弗里德曼编：《社会组织：献给R.弗思的论文》（伦敦，1967）；M.莱昂：《爪哇农村冲突的基础》（伯克利：加利福尼亚大学南亚和东南亚研究中心专题论文集，第3卷，1970年12月）；派克：《中部平原地区泰人社会的后农民村落》。

[200] 当然，稻谷价格的上涨也是提高地主利润的一种补偿途径。然而，20世纪20年代的过度投机所引起的土地价值的增加，远远高于稻谷的市场价格。

[201] 鉴于其长远的安全保障，土地的较低利润也许是可以接受的，但它不能不受比较利润率的市场逻辑的影响。

[202] P.梅林：《交趾支那的土地债务与农业的清算》（巴黎大学，1939），第25页。梅林在这里引用了殖民地官员的话。

[203] 《库珀报告》，第10页。

[204] 梅林：《交趾支那的土地债务与农业的清算》，第34—40页。

[205] A.伍德赛德的书信。另见阿代斯：《缅甸三角洲》，第188—189页。

[206] 程度不同的同一个过程在其他地方也可以看到。就印度尼西亚的情况而言，J.V.德·克雷夫指出，在20世纪30年代的金融危机中，“爪哇的成千上万的农民被迫抵押掉自己的土地，却几乎什么都得不到”。见《印度尼西亚共产主义运动中的农民和土地改革》，载于《东南亚史杂志》，第4卷第1期（1963年3月），第42页。

[207] 阿代斯：《缅甸三角洲》，第188页。

[208] 关于法国人在这方面的成就，见梅林：《交趾支那的土地债务与农业的清算》，第76—82页；关于英国人的成就，见宾斯：《缅甸的农业经济》，附录B，第8页。

[209] 阿代斯：《缅甸三角洲》，第189页。这里所描述的模式很难说是东南亚所独有的。在美国，谷物分成佃农协会在1931年得到发展，其主要推动力就在于地主拒绝按照惯例给佃农发放周转资金和贷款。类似的违反惯例情况甚至延伸至协会参加者的道义经济中。见一位无畏的协会会员的令人感动的陈述，T.罗森加滕：《上帝的一切危险》（纽约，1974），第287—310页。

[210] 宾斯：《缅甸的农业经济》，第73页。

[211] 桑瑟姆：《暴动的经济学》，第41页。正如桑瑟姆所指出的，这些数字也对佃农的福利水平下降作了粗略估计，因为工人们不利于现有佃农的出价能力会相应地推动地租上扬。

[212] 宾斯：《缅甸的农业经济》，第59页。宾斯把这种变化归因于人口因素；而且，

事实上有证据表明，早在萧条期之前，人均大米消费状况就已经恶化。

[213] 桑瑟姆：《暴动的经济学》，第41页，以及前文第72页的注1。

[214] 梅林：《交趾支那的土地债务与农业的清算》，第3页。

[215] 布罗谢诺：《大领主》，第69页。

[216] 布罗谢诺：《大领主》，第73页。

[217] 同上书，第71页。另见P.古鲁所叙："在1930年前后由于稻谷价格的下跌而突发的危机中，安南的土地所有者是最倔强的；他们不懂得有人会用补助金和可靠贷款引诱之而不强占其所想要的土地——占有想要的土地始终是他们贷款的逻辑目标。"《印度支那土地的使用》，第277页。

[218] 见阿代斯：《缅甸三角洲》，第10章，对经济危机的公共影响的杰出分析。

[219] 从这种"中心—边缘"角度对欧洲资本主义的早期发展所作的分析，可以在I.沃勒斯坦的《现代世界体系》（纽约，1974）中读到。

第四章 作为勒索者的政府

[220] 对于这些事件的简要说明，可参见戴维·马尔：《1885—1925年的越南反殖民运动》（加利福尼亚大学伯克利和洛杉矶校区出版社，1971），第1章和第8章。

[221] 参见戴维·R.斯特蒂文特：《后来居上：1840—1940年间菲律宾的太平盛世运动》（伊萨卡：康奈尔大学出版社，1976）。

[222] 参见代理总督J.R.海登1935年5月27日写的《萨克达尔起义报告》（密西根大学图书馆海登藏书），附录一，第4、6页。要想更多地了解这次起义和在审讯中讲这一番话的起义者普里米蒂沃·阿尔加伯尔及其妹萨卢德，参阅斯特蒂文特前引书。

[223] 翁戈加姆：《茉莉芬行政区：19世纪的普里加吉与农民》（博士论文，耶鲁大学，1975）。又见卡托迪尔德约：《农民运动》，第2章。

[224] 关于萨敏派，参见哈利·J.本达和兰斯·卡斯尔斯的《萨敏运动》（1969）；关于万丹起义，参见萨尔托诺·卡托迪尔德约的《1888年万丹农民起义》（海牙：马蒂纳斯·尼耶霍夫出版社，1966），第63、104和280页；关于1926—1927年起义，参见哈利·本达和卢思·麦克维伊的《1926—1927年印度尼西亚共产党人起义》（伊萨卡：康奈尔大学东南亚专业现代印度尼西亚课题，1960），第38、42和47页。

[225] 很难估计传统的东南亚君主所接受的道德训喻和形而上学信仰对其财政政策有何制约作用。印度教和佛教关于国王对其臣民福祉应负职责的教义，完全可能促使一些君主在荒年谨慎行事，并将大量国库岁入投入灌溉工程和民众赈济。这在传统文学中当然是一个反复出现的主题。理想的国王总是"乐善好施，衣无衣者……食无食者。"翁戈加姆：《茉莉芬行政区》，第16页，转引自Tjan Tjoe Siem的"Hoe Koeroepati Zijn Vruaw Verwief"（博士论文，莱顿，1930）。又见萨默塞德·默尔托诺的《旧爪哇的国家与治国之术》（伊萨卡：康奈尔大学东南亚专业现代印度尼西亚课题，1968）。然而，有一件事情是清楚的。如果一个贪婪的东南亚君主对其臣民压榨过狠，他就会立即付出沉重代价。参见苏王后对国王纳拉提哈帕特的警告："请考虑一下王国的状况。你没有黎民百姓，没有大量的男女同胞在你身边……。男女同胞们滞留在外，不愿进入你的王国。他们畏惧你的统治；因为你，雍笈牙王朝的国王呀，乃是一个凶狠的主

人。所以，我作为你的奴婢，要给你讲述古来的事情；但你就是不愿意听。唉，不要在国家的肚皮上凿洞……不要斩断国家的手足！”引自《玻璃宫缅甸国王编史》，佩貌丁和G.H.卢思译（伦敦：牛津大学出版社，1923），第177页。

[226] 《土地税收制度委员会报告》，第2卷，第4、233页及后面数页。

[227] 保罗·贝尔纳：《印度支那的经济问题》，第50—55页。

[228] 伍德赛德：《社会与革命》，第153页。

[229] 本达、卡斯尔斯：《萨敏运动》，第222页。

[230] 《1930—1932年缅甸起义的根源》（仰光：缅甸政府，1934），第26页。

[231] 同上书，第33页。

[232] 赋税的变化无常肯定也激起了民愤。地方当局官员滥用权力，为他们自己以及他们的朋友牟利，同时诋毁他们的敌人。然而，尽管殖民地政府的财政压榨可能令人愤怒，但这似乎并非殖民制度的显著特征，因为传统税收同样残酷或更加残酷。

[233] 查尔斯·蒂利：《社区有行动吗？》，载于《社会学调查》，第43卷第3—4期（1973），第221页。

[234] 穆尼耶：《农民起义》，第329页。

[235] 同上书，第348页。

[236] 参见鲍里斯·波尔奇涅夫：《作为阶级战争的民众起义——让·尼皮埃德起义》，第42—51页。该文收于伊塞尔·沃尔沃奇编的《旧政体下农民的生存状况与反抗》（纽约：霍尔特—莱茵哈特出版社，1970）。

[237] 加布里埃尔·阿尔当：《关于赋税的社会学理论》，第4卷（巴黎，1965），第751—837页。

[238] 卡托迪尔德约：《爪哇农村的抗议运动》，第43页。

[239] 同上书，第47页。

[240] 《人头税和户头税调查委员会报告，1926—1927年》（仰光：缅甸政府，1949），第1—20页。下文简缩为《人头税调查委员会》。

[241] 同上书，第21页。

[242] 同上书，第3页。

[243] 《1930—1932年缅甸起义的根源》，第43页。

[244] 《人头税调查委员会》，附录，第42页。

[245] 《库珀报告》，第50—54页。

[246] 《人头税调查委员会》，第33页。

[247] 乔治·卢卡奇：《历史与阶级意识——马克思主义辩证法研究》，罗德尼·利文斯

顿译本（麻省理工学院出版社，1971），第166页。

[248] 《人头税调查委员会》，第62—63页。

[249] 宾斯：《缅甸的农业经济》，第16页。

[250] 《土地税收制度委员会报告》，第2卷，第3—4页。

[251] 同上书，第54页。

[252] 《马乌宾住区报告》，第60页。“似乎只是从1924—1925年度起，税务官才疏于依照《土地税收手册》第122款的规定对完全绝产区作出评估。”

[253] 宾斯：《缅甸的农业经济》，第75页。

[254] 《土地税收制度委员会报告》，第2卷，第94页。

[255] 宾斯：《缅甸的农业经济》，附录B，L.道森的备忘录摘要，第17页。着重标记为引者所加。

[256] 我还没有论述可以囊括在这一标题之下的其他财政措施，例如，由于食盐在制作鱼酱中的重要作用，食盐税成为一种递减税，相当于沉重的人口税的25%。参见《库珀报告》，第50页。

[257] 参见马尔：《越南反殖民运动》，第1—2章。

[258] 吴永隆：《八月革命前越南农民在法国人统治之下的生活状况》，第64—65页。该文系后来出版的《革命之前》一书的雏形。

[259] 同上书，第68页。如果选择1928年（当时米价普遍很高）作为对比年份，尽管吴永隆计算的差异不会如此巨大，但考虑到殖民地政权创立的许多附加税，这种悬殊也就不至于使人过分误解。

[260] 谢诺：《越南民族的历史贡献》，第145页。

[261] 米尔顿·E.奥斯本：《1859—1905年法国人在交趾支那与柬埔寨的统治及反应》（伊萨卡：康奈尔大学出版社，1969），第84页。

[262] 参见亨利·拉努：《印度支那的工业化》，原载于《社会学与经济信息公报》，1938年11月21日。谢诺在其《越南民族的历史贡献》第9章和第3章注1中详尽地引证了该文，以作为补充资料。

[263] 阮洪甲：《从民歌看殖民地时期（1884—1945年）越南农民的状况》（三级博士论文，巴黎大学，1971），第47页。

[264] 每一例证中人头税的数量，除了另有注解之处，均来自吴永隆的《八月革命之前》之第3章第59—80页中的资料。

[265] 同上书，第61—62页。

[266] 首先，它们仅将稻谷产量算作收入，而在一些地区，特别是在东京，第二职业对于大多数农业人口可能就像种水稻一样重要。其次，将1937年米价作为计算基础只能说明20世纪30年代的情况，而几乎不能说明20世纪20年代的情况，因为那时的物价约

为30年代的两倍。因此，根据1927年的物价计算，就会将平均负担降低到吴永隆所说的水平的一半左右。

[267] 吴永隆前引书，第60页。

[268] 对安南南部海岸渔村的一项研究表明，官方掌握的人口数字是实际人口的75%。与吴永隆有关传统村庄的报告相比，这是一个很小的差距。甚至有某种理由认为，这一与世隔绝的村庄可能能够逃避官方给予稻米主种植区内村庄的筛查。古斯塔夫·朗兰：《安南的社会与宗教生活》（里尔，1945）。

[269] 谢诺：《越南民族的历史贡献》，第191页。

[270] 参见阮崇欢、吴达多和黄岛诸文，吴永隆译并附于《八月革命之前》。

[271] 阮洪甲：《越南农民状况》，第116页。

[272] 同上书，第73页。

[273] 格兰：《越南与资本主义道路》，第7章。

[274] 吴永隆：《八月革命之前》，表10，第68页。

[275] Y.亨利：《农业经济》，第43—44页。

[276] 黄岛：《泥与凝滞的水》，转引自吴永隆：《八月革命之前》，第66—67页。

[277] 吴永隆前引书，第63页。

[278] P.古鲁：《东京三角洲的农民》（纽黑文：人际关系领域档案出版社，1955），第2卷，第526—527页。

[279] 吴永隆：《八月革命之前》，第64页。

[280] 同上书，第65页。这段说明取自吴达多的一部长篇小说的序文。

[281] 格兰：《越南与资本主义道路》，第388页。

[282] 库珀估计，在缅甸，普通家庭每年消费3.6磅食盐，相当于交纳1.5卢比的税款，或大体相当于他们交纳的人头税款额的三分之一。见《库珀报告》，第50页。

[283] 我还没有提到其他许多税种，它们或是全新或是已提高到新水平，而且它们也意味着一种直接或间接针对生存必需商品的收费。其中有对辛辣调味品本身、木材、手推车、水井、池塘、船只和鱼的税收。

[284] 格兰：《越南与资本主义道路》，第215页。

[285] 细节来自谢诺的《越南民族的历史贡献》之第10章和马尔的《1885—1925年的越南反殖民运动》之第8章。

第五章 经济萧条导致的起义

[286] 这一观念得自伯克的《荷属印度的经济结构》之第5章。伯克在书中将这一观念运用于爪哇的乡村单元。

[287] 在1911—1925年间，法国文官数量翻番，殖民地总预算从1914年的4300万皮阿斯特增加到1927年的8800万皮阿斯特，翻了一番还多。谢诺：《越南民族的历史贡献》，第195页。

[288] 《土地与农业委员会报告》，第1部分，第10—11页。

[289] 除非大多人口认为，就维系一个保证人身安全和合乎习惯的生存模式的社会秩序而言，政府负有特殊责任，上层人士负有一般责任。从这一意义上讲，经济危机可能在主观上体现了殖民地政权“天赋治权”的失误，尽管它几乎从不直接承担责任。应当记得，殖民地时代之前的政府，确实出面干预以控制市场力量并阻止粮食出口——殖民地政权则拒绝采取这些措施。参见阿代斯：《缅甸三角洲》，第23页；詹姆斯·C.英格拉姆：《泰国的经济变革》（第2版，斯坦福大学出版社，1971），第1—3章。

[290] 就土地所有者而言，这种情况在上缅甸、东京和安南并不完全如此。在这些地区，许多土地所有者留在村庄之中。

[291] 《勃生住区》（修订本），引自《道森银行备忘录》，第11页。

[292] 同上注。

[293] 同上书，第49页。

[294] 《汉达瓦底住区》（第三次修订本），第12页。

[295] 这一术语在过去是用以描述1930—1931年间交趾支那与安南的骚动和起义的。

[296] 关于农村骚动的发端，参见印度支那总督府政治事务与公共安全管理处：《法属印度支那政治运动的历史贡献》，第4卷：《印度支那共产党，1925—1933年》，附录15：《1930年5月至1931年12月群众骚动及组织者表现记录》。

[297] 这些数据和以下许多有关交趾支那和安南的资料均出自收藏在巴黎的《海外档案》（A.O.M.）中的文件，文件纸箱和卷宗号码均分类为《印度支那：新土地》（Indochine NF）。下面所有此类引证均标注为A.O.M. Indochine NF，后面两个数字则分别指文件纸箱号和卷宗号。这些预算数字和那些紧随其后的人头税收入数字引自《莫雷蒂1932年5月28日关于交趾支那地方预算中金融状况的报告》，第10—21页，A.O.M. Indochine NF：285—2490。

[298] 《莫雷蒂1932年2月18日关于制订东京地区直接税法令的报告》，第27页，A.O.M. Indochine NF：285—2490。在同一报告中，人口税的合理性得到另一位官员的支持。他的依据是，它是体现了对生活在人人受益的“有序社会”中的明显好处的税收。出处同上，第23页。

[299] 《莫雷蒂1932年5月28日关于交趾支那地方预算中金融状况的报告》，第30页，A.O.M. Indochine NF：285—2490。

[300] 吴永隆：《革命之前》，特别是其中所收黄岛和阮崇欢的译文，第179—218页。

[301] 格兰：《越南与资本主义道路》，第412页。

[302] 参见1930年5月至8月的《印度支那论坛》、《争鸣》和《交趾支那农民》。

[303] 伯纳德：《印度支那的经济问题》，第160页。着重标记为引者所加。

[304] 布罗谢诺：《大领主》，第71页。

[305] 梅林：《土地债务》，第3页。

[306] 格兰：《越南与资本主义道路》，第412页。

[307] 《法属印度支那政治运动的历史贡献》，第4卷：《印度支那共产党，1925—1933年》（河内，1924），第32页。

[308] 谢诺：《越南民族的历史贡献》，第215页。

[309] 《印度支那共产党，1925—1933年》，附录15，第124—128页。

[310] 同上书，第124页。

[311] 《1930年5—6月交趾支那骚乱》，《报告》部分，第3—20页；《事实》部分，第4—5页，A.O.M. Indochine NF：327—2641。

[312] 对于交趾支那农村日益增加的无产阶级而言，问题多少有所不同。因此，土龙木省油汀地区臭名昭著的米舍兰橡胶种植园中的工人们，在发现他们的工资连同他们的大米配给额将由于橡胶价低而一同被削减时举行示威活动。参见《米舍兰事件》，1930年2月10日，A.O.M. Indochine NF：225—1839。

[313] 布罗谢诺：《大领主》，第69页。

[314] 埃里克·吕德：《历史上的群众——1730—1848年间法兰西与英格兰民众骚乱研究》（纽约：威利出版社，1964）。

[315] 关于这次起义的大量重要资料由安南北方事件调查委员会搜集，下文以该委员会主席之名称其为莫舍委员会。该委员会的报告及其所搜集的所有证据可见于巴黎《海外档案》中的《印度支那：新土地》卷宗。笔者还发现，陈宜寥的研究著作《1930—1931年间越南义安—河静的苏维埃》（河内外国语文出版社，1960）资料十分丰富，不过，在笔者看来，证据似乎表明，共产党并没有起了如他所说的那样大的作用。还可参见一位党的战士的记述，即阮维祯的《运动的高潮》，收在《在敌人的网中——革命回忆录》（河内外国语文出版社，1962），第9—42页。

[316] 亨利：《农业经济》，第40—48页。

[317] 卡斯塔诺尔：《义安省农业专论》，见《印度支那经济公报》（1930—B），第823、828页，A.O.M. Indochine NF：336—3694。又见古鲁：《印度支那土地的使用》，第77—78页，第114页，以及他所报告的降雨量方面的巨大差异。

[318] 农业服务部主任吉尔伯特1931年7月18日致莫舍委员会的《吉尔伯特声明》，A.O.M. Indochine NF：332—2684，《顺化卷宗》。

[319] 工业家科坦致莫舍委员会的《科坦声明》，A.O.M. Indochine NF：333—2689。

[320] 伍德赛德：《社区与革命》，第231页。

[321] 《北安南事件调查委员会报告》（《莫舍委员会报告》），第54页，A.O.M. Indochine NF：212—1597。

[322] 《莫舍委员会报告》，第54页。

[323] 荣市市政顾问杜尔塞1931年6月27日致莫舍委员会的《杜尔塞声明》，A.O.M. Indochine NF：333—2686。

[324] “鉴于毗邻安南山脉，其中许多人认为，在山中有数种资源可供他们在危机时期生存。”参见亨利：《农业经济》，第46页。

[325] 亨利：《农业经济》，第23页。

[326] 卡斯塔诺尔：《义安省农业专论》，第838页注：“就在土地小片化十分明显之时，还存在着占相当比例的大土地所有者，但他们的土地是由分散的地块组成的。”

[327] 同上书，第123—124页。

[328] 关于南坛，参见南坛省政顾问陈友舍的《陈友舍声明》，A.O.M. Indochine NF：333—2686，《荣市卷宗》。关于清忠，参见清忠省政顾问丁巴昌的《丁巴昌声明》，A.O.M. Indochine NF：333—2686。

[329] 退休高官阮文静提交的《阮文静声明》，A.O.M. Indochine NF：334—2689，《荣市卷宗》，附录。

[330] 《阮德黎声明》，A.O.M. Indochine NF：333—2686。

[331] 同上书，第3页。“工人的日工资与食用商品的价格不成比例。”

[332] 《莫舍委员会报告》，第51页，A.O.M. Indochine NF：212—1597。

[333] 广义省山静县副县长阮良平提及的《阮良平声明》，A.O.M. Indochine NF：335—2691，《广义卷宗》，第2页。从该地区民歌以及别的地方发生的情况判断，富人在1930年似乎也不再借钱于人。参见阮洪甲：《农民状况》，第40页。

[334] 关于地方公共土地的消失，参见A.O.M. Indochine NF：333—2686中的各种声明，以及出处同上的由义安省人民代表议院议员阮德黎提交的《阮德黎声明》。

[335] 《勒福尔声明》，1931年6月6日，A.O.M. Indochine NF：332—2684，《顺化卷宗》，第16页。

[336] 《莫舍委员会报告》，第74页。

[337] 《财政制度检查团团长、殖民地监察长德蒙仁报告》及收入其中的《沙特内·德热里报告》，见《安南预算》，第6—8页。

[338] 《莫舍委员会报告》，第72页。关于学校税与教育问题的精彩议论，参见盖尔·凯利的《殖民地越南的教育政策》（博士论文，威斯康星大学麦迪逊校区，1975）。学校税以“赞助费”知名，用以赞助一所地区“法语—地方语”学校，到1926年，又增加了一所沿袭同样办学方法的地方义务小学校。除了经费之外，地方学校还是对依照中越传统教学的乡村儒生的威胁。

[339] 《迪尔西声明》，第5页。

[340] 河静省出生的荣市前学校主任勒蒂奥提交的《勒蒂奥声明》，A.O.M. Indochine NF： 335—2693。

[341] 《沙特内·德热里报告》，第10页。

[342] 同上书，第18页。

[343] 在云汉、河静一带活动达20年的传教士R.P.谢里耶提交的《R.P.谢里耶声明》，A.O.M. Indochine NF： 334—2689。

[344] 河静昆江种植园主费雷提交的《费雷声明》，A.O.M. Indochine NF： 334—2689。

[345] 《沙特内·德热里报告》，第13页。这些数字包括少量城市房地产税。较早的20世纪20年代的数字，无疑会说明1923年土地税大幅度增加的结果。

[346] 《阮德黎声明》，第4页。关于印度支那食盐专卖收入的增长，又见1930年6月23日《印度支那食盐税务监督报告》，A.O.M. Indochine NF： 282—2481，第1页。依据亨利的雇佣劳动资料，10.80皮阿斯特合70至108天雇佣劳动。然而，即使对一个十口之家而言，这也似乎是一个高得令人难以置信的数字。

[347] 法国驻安南驻扎官勒福尔1931年6月6日提交的《勒福尔声明》，A.O.M. Indochine NF： 332—2684，第13页。

[348] 参见《莫舍委员会报告》，第75—76页。民众对森林执法官的愤怒，可由荣市一位市政顾问的以下议论得到说明："为了不受森林管理当局的骚扰，与其执法官保持良好关系很有必要。你们知道，利姆树（一种硬木）只有放在竹筏上才能飘起。森林岗哨对这些竹子征收什一税。这里存在着腐败。当地人有时碰上不诚实的森林执法官。他们在看到其中一人开着最新式的轿车时说：'木料堆成的汽车开过去了。'"《穆顿声明》，A.O.M. Indochine NF： 333—2686。

[349] 《阮文静声明》，第2页。

[350] 参见《1933年3月的定期外交文书附录》中提供的失业数字，该文件收在《印度支那抗法与共产主义宣传联盟》中，A.O.M. Indochine NF： 323—2625。虽然东京的失业总数略高些，但其人口数量要大得多。

[351] 安南派赴殖民地会议的代表雷诺1931年6月10日提交的《雷诺声明》，A.O.M. Indochine NF： 332—2684，第4页。

[352] 笔者估计，仅这些企业就雇用了大约2500名工人，至于它们的间接收入和雇工效应就更不必说了。例如，可参见《关于9月12日荣市事件的报告》，1930年12月31日，A.O.M. Indochine NF： 325—2634。其他地方也频繁提到，这些工厂的许多劳动力主要是从蓝江沿岸的村庄招募的。

[353] 《伊夫·亨利声明》，1931年8月11日，Indochine NF： 335—2693，《河内卷宗》，第2页。

[354] 见《阮德黎声明》，第3页，至于1930年初的大米市场，可参见东京驻扎官勒内·罗宾提交的《勒内·罗宾的演说》，1931年10月6日，A.O.M. Indochine NF：332—2680。

[355] 《穆顿声明》。

[356] 即使在今天，在饥荒期间，同样的过程还可以在安南观察到。参见帕特里斯·德比尔的《从越南归来》一文，载于《世界报》，1974年5月8日，第8版。

[357] 《陈友舍声明》。

[358] 农业服务部视察员鲁勒提交的《鲁勒声明》，A.O.M. Indochine NF：333—2686。

[359] 《1930年10月1—3日秘密报告节录：春原村视察报告》，A.O.M. Indochine NF：334—2688。

[360] 荣市医院院长、内科医生勒穆瓦纳提交的《勒穆瓦纳医生的声明》，A.O.M. Indochine NF：333—2686。

[361] 卫生与医疗服务部视察员、内科医生盖德提交的《医师长盖德声明》，A.O.M. Indochine NF：335—2693。

[362] 参见本书第6章关于起义与饥饿的论述。

[363] 《1930年10月1—3日秘密报告节录》。

[364] 《莫舍委员会报告》，第49页。

[365] 《义安调查》，A.O.M. Indochine NF：334—2688，第10页。

[366] 卡斯塔诺尔：《义安省农业专论》，第833—837页。

[367] 《鲁勒声明》，第2页。

[368] 出处同上。黏土在干旱时板结如石，使得插秧实际上不可能进行。

[369] 卡斯塔诺尔：《义安省农业专论》，第828—33页。

[370] 《莫舍委员会报告》，第50页。

[371] 《沙特内·德热里报告》，第10页。总数和百分比是依据该报告数据计算的。至少对于义安来说，小比例的增加，可能来自从印度支那其他地方返回故乡的劳工。然而，增加的主体，却只能从这一领地财政需要的角度予以解释。

[372] 《R.P.德里伯声明》。

[373] 察多神学院院长R.P.达兰提交的《R.P.达兰声明》，A.O.M. Indochine NF：333—2686。

[374] 《印度支那共产党，1925—1933年》，附录15，第130页。陈宜寥认为，事件发生日期为9月2日，参加者人数为20000。参见陈宜寥：《1930—1931年间越南义安—河静的苏维埃》，第24页。

[375] 《1929年11月至1931年6月义安大事记》，A.O.M. Indochine NF：334—2688。

[376] 大多数人员伤亡情况，正是发生在这些大规模集会和游行的过程中，其中两次实际上遭遇到空中轰炸。典型的情况是，一群人包围一个由少数民兵保卫的行政中心，后者在觉得受到人群（如果有所武装的话，也仅是些棍棒和菜刀）威胁时便开火射击。除了少数例外，人群总是丢弃自己倒地的伙伴逃走，而民兵部队却不受损伤。由于农民们认识到这种大型集会的后果，这种集会就少见多了。

[377] 在义安的博达活动的传教士R.P.贡内特提交的《R.P.贡内特声明》，A.O.M. Indochine NF： 333—2686，第2页。这里涉及的是东南亚的一种传统模式。当一场起义开始时，农民很可能进山，而社会上层人士则迁入地区和省会城镇，以寻求政府的保护。仿佛将村级文明社会联合起来的纤细纽带崩解了。农民通过迁出其原在地过一种较为原始但却较为独立的生活来寻求安全，而主要依靠政府强制力量的上层人士，则逃往中心地区。在这一过程中，我们可以看到昔日建立低地大米王国和殖民地政府的悠久历史动向发生了逆转。

[378] 《视察员拉格雷塞1931年5月31日提交清化政治事务视察员的周报》，A.O.M. Indochine NF： 335—2690。让富人在荒年承担主要税负份额的努力，明显地表现在关于重新制订税负分配范式的呼吁中。

[379] 《莫舍委员会报告》，第2部分："镇压行动"，第29—48页。

[380] 陈宜寥：《义安—河静的苏维埃》，第26页。

[381] 安德烈·迪马雷斯：《安南地区社会阶级的形成》（里昂：费雷尔印刷所，1935）。又见谢诺：《越南民族的历史贡献》，第214页。

[382] 在地方公共建筑遭到攻袭时，往往很难弄清其直接目标是赋税和行政记录还是学校。原因很简单：两者通常均设在公共建筑中。最常见的情况似乎是，税收记录乃主要目标。然而，我们知道，教育附加税遭到强烈怨恨，设在清忠的地区学校和至少两所设在南坛的学校被洗劫和焚毁。见印度支那公共教育总长提交的声明，《河内卷宗》，附件，A.O.M. Indochine NF： 336—2694。

[383] 陈宜寥：《义安—河静的苏维埃》，第27页。

[384] 印度支那总督府政治事务和公共安全管理处：《法属印度支那政治运动的历史贡献》，第5卷，第215页。对这一问题还有少数别的回答，但它们多半显得躲躲闪闪，例如，"因为某某人参加了，所以我也就参加了。"或者，"我穷，我让他们带我参加，是想从中捞到一些好处。"见该书，第214页。

[385] 《法属印度支那政治运动的历史贡献》，第5卷，第237页。

[386] 同上书，第283页。

[387] 在1931年春，在一茬庄稼遭灾之后，由于围绕起义地区的军事压力增大，暴力的性质发生变化。愈来愈多的暗杀受害者，是被怀疑与敌人合作的村民。对信奉天主教的村庄和天主教堂的袭击事件发生率提高了。地方好斗分子寻找粮食和奋起保卫自身安全的努力，使其先前的目标退居次要地位。

[388] 《视察员拉格雷塞1931年5月31日提交清化政治事务视察员的周报》。

[389] 一些关于所抢大米数量的例证，参见《莫舍委员会报告》中的《镇压行动》，第25页。

[390] 都良地区代表杜欣上尉发表的《杜欣上尉声明》，A.O.M. Indochine NF： 333—2686。

[391] 陈宜寥：《义安—河静的苏维埃》，第29页。

[392] 《视察员拉格雷塞1931年4月20日提交清化政治事务视察员的周报》。

[393] 事实上，从法文jacquerie派生的“农民暴动”一词，与原词所暗示的不分青红皂白的狂暴并不十分相符。从社会上层人士的角度看，起义几乎总是等同于抢劫、犯罪或无谓的暴力，因此jacquerie一词起着为意识形态目的服务的作用。对于16世纪农民的简短描述，参见罗德尼·希尔顿的《获得自由的农奴》（伦敦，1973年）。

[394] 《法属印度支那政治运动的历史贡献》，第5卷，第186页。

[395] 《莫舍委员会报告》中的《镇压行动》，第50页。

[396] 威廉·J.杜伊克尔：《1900—1941年间越南民族主义的兴起》（伊萨卡：康奈尔大学出版社，1976），第222页注11。

[397] 据亚力山大·伍德赛德的书信。

[398] 杜伊克尔：《越南民族主义的兴起》，第222页。

[399] 同上书，第230页。

[400] 参见上文注98。

[401] 陈宜寥：《义安—河静的苏维埃》，第43—44页。在起义最后的几个阶段，也存在对天主教社区的进攻、宗派斗争以及对受过法国教育的人们的袭击。这最后的斗争模式，表现了“小传统”对外人和异国教育的怀疑，可能进一步削弱了党的影响。

[402] 《莫舍委员会报告》中的《镇压行动》，第10页。

[403] E.扎基西安茨：《缅甸革命的佛教背景》（海牙：马蒂纳斯·尼耶霍夫出版社，1965），第157—159页。

[404] 义安省党组织制订的七点纲领中的最后一点。见陈宜寥的《义安—河静的苏维埃》，第27页。

[405] 在接近19世纪末期时，有许多类似的运动，而在20世纪无疑有许多声势较小的塞特迦明，他们从未达到引来官方注意或行动的地步。扎基西安茨：《缅甸革命的佛教背景》，第150—159页。

[406] 《1930—1933年间的汉达瓦底住区》，第38页。

[407] 同上书，第41页。

[408] 同上书，第4页。

[409] 同上书，第25页。

[410] 缅甸政府：《缅甸起义（1930—1932年）的起源和原因》，第43页。除了另有标注者外，以下有关这次起义的资料均取自这一官方长篇报告。

[411] 同上书，第2页。

[412] 同上书，第10页。该报告也承认存在这种对赋税的厌恶，并以“沙耶瓦底人在暴力、无法无天和蔑视权威方面的传统禀性”或“在过去的相当长的年月中一直是沙耶瓦底地区的一个鲜明特点的对纳税的根深蒂固的反感”这样的字眼来提及这一点。沙耶瓦底似乎是“缅甸的义安”。

[413] 同上注。发生于世纪之交的爪哇的萨敏运动，引出了同样的主题。参见本达、卡斯尔斯的《萨敏运动》和世肖甲的《萨敏运动与萨马特运动：农民抵抗两例》两文，分别载于《东南亚评论》，1967年第2期，第304—310页，以及1968年第1期，第107—113页。

[414] 缅甸政府：《缅甸起义》，第26页。

[415] 同上书，第23页。

[416] 同上书，第25页。着重标记为引者所加。

[417] 同上书，第4页。着重标记为引者所加。进行保卫战以赢得地方自治的呼吁，与义安—河静地区起义的模式极其相似。

[418] 同上书，第5页。着重标记为引者所加。

[419] 这样的暗杀事件实际上仅发生了寥寥数起。

[420] 同上书，第15页。以下两处引文分别取自上书第31页和第34页。

[421] 同上书，第31页。对个人、村庄乃至地区免税，以报答其支持，也是东南亚国家君主的传统做法，特别是不得不自己夺得王位的君主的传统做法。

[422] 同上书，第25页。纹身的好处之一是，使迦卢荼联盟成员承诺战斗到底，因为他们无论如何都会被无可改变地打上叛乱分子的标记。

[423] 同上书，第31、38页。如同在义安与河静一样，这种做法可能更为普遍，但这样的资料，对于该报告的主旨来说是次要的，因此只是被顺便提及。

[424] 同上书，第30页。

[425] 同上书，第14页。

[426] 巴宇：《我的缅甸：一位总统的自传》（纽约：塔普林格出版社，1959），第103页。

[427] 同上书，第109—110页。

[428] 泽洛·泽马丹：《社会结构对爪哇农民经济的影响》，收于小克利夫顿·R.沃顿编：《生存农业与经济发展》（芝加哥：阿尔定出版社，1969），第46页。

第六章 剥削的分析意义：互惠与生存的公正

[429] 刘易斯·L.洛温：《剥削》，载于《社会科学百科》，第6卷（纽约，1931），第16页。

[430] B.穆尔：《独裁和民主的社会起源》（波士顿，1966），第471页。穆尔的问题假定这两位地主为佃户提供的服务或多或少有可比性。

[431] 为了逻辑的一贯性起见，“错觉”一词也可以运用于这样的情况：“客观上”不存在任何剥削，但有关人员却有着强烈的社会不公正感。人们认为此类情况是罕见的，因为导致“错觉”的扭曲价值观是精英统治者思想霸权的结果，因而往往在接受社会秩序的方向上扭曲人们的知觉。例如可参见F.帕金：《阶级不平等与政治秩序》（纽约，

1971），第3章。

[432] 例如，参见爱泼斯坦：《生产效率与酬报的习惯制度》，第229—252页。

[433] 这一情况常被用来解释法国大革命前农民在商品化过程中的动乱；也常被用来解释14世纪晚期许多欧洲农民中的动乱，当时在大批农奴死于瘟疫从而导致劳动力的市场价格上涨的情况下，贵族阶层力图压低农奴劳动所得的标准。

[434] 除了其他有关著作，可参看阿尔文·W.古尔德纳：《互惠准则初探》，载于《美国社会学评论》，第25卷第2期（1960年4月）。

[435] 同上文，第171页。

[436] P.布劳：《社会生活中的交换与权力》（纽约，1961），第229页。

[437] E.涂尔干：《职业伦理学与公民道德》（伦敦，1957），第209页。

[438] 同上书，第210页。

[439] 汤普森：《18世纪英国民众的道义经济》，第108页。

[440] H.阿拉维：《农民的阶层与原始的忠诚》，载于《农民研究杂志》，第1卷第1期（1973年10月），第22—62页。阿拉维特别批评了对派别集团的社会学分析，但他的观点在这里同样适用。我还要指出，他对这一术语的用法同该术语在社会科学方法论中的用法多少有点不同。

[441] 古尔德纳：《互惠准则初探》，第171页。

[442] B.马利诺维斯基：《原始社会的犯罪与习俗》（伦敦，1932年），第30—50页。另外参见M.莫斯：《礼品：古代社会的交换形式与功能》（格兰科，1954）。莫斯认为，他对“前身份”及其创造的社会联系的许多分析同样适用于非传统社会。另见C.S.布尔肖：《传统交换与现代市场》（恩格利伍德—克利夫斯，1965）。

[443] 例如参见H.菲利普斯：《泰国农民的人格》（加利福尼亚，1965）；L.汉克斯：《稻谷与佃户》，第6章。

[444] 见F.林奇：《社会的认可》，收入林奇编：《论菲律宾人价值观的四本读物》（奎松城，1964），第21页；M.霍伦斯泰纳：《菲律宾低洼地区的互惠主义》，见同书，第22—49页。

[445] 有关这一主题的文献越来越多，要全面地开列参考书目是不可能的。其中一些典型著述是：G.M.福斯特：《秦宗灿的二分体契约：“保护人—被保护人”之关系》，载于《美国人类学》，第65期（1963），第1280—1294页；E.沃尔夫：《亲情、友谊与“保护人—被保护人”关系》，见M.班通编：《复合社会中的社会人类学》（纽约，1966）；J.坎贝尔：《道义、家族与庇护》（牛津，1964）；A.温格罗德：《保护人、保护与政党》，载于《社会历史比较研究》，第19期（1968年7月），第1142—1158页；F.巴思：《斯瓦特的帕坦人中的政治领导》，伦敦经济学院人类学专题文集，第19卷（伦敦，1965）。欲知详尽的参考书目，见S.施米特、J.斯科特、C.兰德和L.瓜斯蒂合编：《朋友、追随者与派系：政治庇护主义读本》（加利福尼亚，即出）。

[446] C.兰德首先明确地把“保护—被保护”模式应用于东南亚的政治研究，发现它是解释为何缺乏以阶级为基础的选举的必要工具，也是解释“大人物们”和“小人物们”为何形成同盟的必要工具，二者都是菲律宾党派的特征。兰德：《领袖、派系和政党：菲律

宾政治的结构》（纽黑文，耶鲁大学东南亚研究专题文集，第6卷，1964）。纳什精心研究上缅甸乡村政治后得出的结论是，一个村民的基本政治决定是要投靠一个富裕的能保护和发展其利益的保护人。M.纳什：《通向现代性的金光大道》。马来亚和泰国的地方政治也被作了类似的阐释。例如，M.G.斯威夫特：《马来亚哲勒布的农民社会》；H.菲利普斯：《泰国农民的人格》（加利福尼亚，1965）。甚至在爪哇农村，政党的标记都表明了思想意识的两极分化，对此的主要阐释强调两极分化的集团性，其中每个党派都由带领着家族、邻居和被保护人的富裕农民领导。R.R.杰伊：《爪哇中部农村的宗教和政治》，文化报告系列（纽黑文，耶鲁大学东南亚研究专题论文集，1963），第98—99页。有关这个论题的材料，还可参看D.欣德利：《印度尼西亚共产党，1951—1963年》（加利福尼亚，1966），第14章；R.莫蒂默：《阶级、社会分化和印度尼西亚的共产主义》，载于《印度尼西亚》，第8期（1969年10月），第1—20页。

[447] 当然，经验表明，如果没有机会表达不满的话，不同意的屈从和同意的屈从很难区别开来。我们将在下一章讨论这个问题。

[448] 穆尔：《独裁与民主的社会起源》，第453—483页。S.F.西尔弗曼极大地推进了他的论点，见西尔弗曼：《意大利中部农村的剥削：分层研究的结构和观念》，载于《社会历史比较研究》，第12期（1970），第327—339页。关于交换理论与阶级关系，另见P.布劳：《社会生活中的交换与权力》；A.斯廷奇库姆：《农业企业与农村阶级关系》，载于《美国社会学杂志》，第67期（1961—1962），第165—176页。

[449] 穆尔：《独裁和民主的社会起源》，第471页，着重标记为引者所加。同样的推理也可运用于国家。因此，“比如说，在国家及其统治者提供公正和保护、近代以来还提供像样的公共服务的地方，税收就不是剥削。”穆尔：《人类苦难的根源之思考与消除苦难的若干建议》（波士顿，1970），第53页。

[450] 这些模式实际上大致地对应于农村变革的两个过程。前者以商品化的土地所有者阶级为特征，这一阶级减少或终止了传统的贵族统治所提供的大多数服务，同时继续压榨农民。后者类似于衰落的农村贵族们的生存努力，他们仍然强求每一项封建特权，却维持不了、更不要说提高他们对随从和雇员的服务。

[451] “外部人”常通过暂时破坏原先控制农民的精英权力的有害影响这一胜利，鼓励当地的反抗。

[452] 欲知更为广泛的讨论，见B.J.柯克弗里埃特：《菲律宾新人民军革命前的农民动乱》，载于《亚洲研究》（马尼拉），第9卷（1971年8月），第164—213页。

[453] 这里谈到的具体实例其实是同一个农场发生的事。第一个实例发生在1905—1924年该农场的创立者管理时期；另一个发生在1924—1936年他的儿子管理时期。

[454] 在这种情况下可参考朗西曼的论点，见他的《相对剥夺与社会公正》一书，第264页。

[455] 门格：《对于全部劳动产品的权利》，第9—10页。

[456] A.埃弗里特：《农产品的销售》，见J.瑟斯克编：《英格兰和威尔士的农民史，1540—1640年》，第4卷（伦敦，1967），第469—470页。

[457] 沙俄时代农村中的一种村社组织，米尔的成员须定期重新分配土地，使之与家庭规模相适应。——译注

[458] 皮特—里弗斯：《山区人》，第62页。

[459] 费孝通：《中国的贵族：城乡关系散论》（芝加哥，1953），第116—118页。

[460] 例如参见布洛克：《法国的农业经济》，第2章。

[461] 霍布斯鲍姆、吕德：《斯温上校》。这一论述很有启发意义，在许多方面有助于我们理解农民对于过去十年的绿色革命破坏交换的反应。参看F.弗兰克尔的著作：《印度的绿色革命》（普林斯顿，1971）。

[462] G.巴兰迪尔：《政治人类学》（纽约，1971），第39页。

[463] 穆尔：《人类苦难的根源之思考与消除苦难的若干建议》，第53—54页。

[464] C.贝尔、H.纽比：《农业工人的社会概念之来源》，载于《社会学评论》，第21卷第2期（1973），第244页。

[465] W.沃森：《货币经济中的宗族凝聚性：关于北罗得西亚曼布韦人的研究》（曼彻斯特，1958），第60页，着重标记为引者所加。中译文根据《马克思恩格斯选集》之第4卷（人民出版社，1995）第132—133页脚注。

[466] R.希尔顿：《契约的自由：中世纪的农民运动与1381年的英国农民起义》（伦敦，1973），第131页。

[467] 马克思、恩格斯：《爱尔兰和爱尔兰问题》（莫斯科，1971），第341页，着重标记为引者所加。

[468] E.D.吉诺维斯：《奴隶们创造的世界》（纽约，1974），第146—147页，着重标记为引者所加。

[469] 同上书，第147页。

[470] “在法兰克人时代，大多数自荐者从新主人那里能够得到的东西都不只是人身保护。由于其强有力的主人同时又是富有者，他们还指望得到他在生活上的帮助。”《封建社会》，L.A.马尼翁译，英文版，第1卷，第163页。

[471] “一定的经济特权（土地占有权、劳动征用权、市场交易权等等）和一定的经济义务（慷慨帮助的义务）同权力的行使是密切结合的。”巴兰迪尔：《政治人类学》，第34页。这再次说明经济权力总是取决于经济责任和义务的履行。

[472] 大量的关于迁移率问题的社会学文献很少讨论阶级关系，这突出地说明了这一点。

[473] R.本迪克斯：《建国与公民权：关于变化中的社会制度的研究》（纽约州加登城，1969），第49页。当然，正如吉诺维斯所指出的，同样的论点是赞成奴隶制的漂亮言词的组成部分。“我们的奴隶是我们的庄严责任。我们有权使用和指挥他们的劳动，同时我们有义务负责他们的衣、食和人身安全。在任何情况下要都使奴隶得到保护并舒适地活着，在这一条件下，奴隶制度就是奴隶为了主人和奴隶的相互利益而劳动的责任和义务。”见吉诺维斯：《奴隶们创造的世界》，第76页。

[474] F.M.L.汤普森：《19世纪英国的有地产社会》（伦敦，1963），第10章。

[475] 桑瑟姆：《暴动的经济学》，第29页。达官贵人权势者的漂亮言词带有同样的家

长式腔调。一位官员在谈到义静起义初期的动乱村庄之行时说："当我们亲自来同群众会商时，我们把他们看做是自家人，我们对待他们就像父亲对待子女一样。"既然这种官场模范行为在安南早已停止了儒家思想所要求的对农民福利的父亲般关怀，大多数学者官员便公然违反其身份地位所赖以确立的原则了。上述引文摘自黎同德（胡得凯）于越南荣市的报告（1930年5月30日）。

[476] 关于相对剥夺学派的一些著名代表人物，参见I.K.费尔本德、R.L.费尔本德、B.A.内斯沃尔德：《社会变革与政治暴力》；J.C.戴维斯：《若干大革命及其内在反叛的原因——满意度升降的J型曲线》；T.格尔：《内乱的比较研究》。诸文均见格雷厄姆、格尔：《美国的暴力：参谋部报告》，第2卷（华盛顿，1969）。

[477] T.格尔：《雇工们为何反叛》（普林斯顿，1970），第46—50页。

[478] 同上书，第46页。

[479] P.勒普沙：《政治暴力的诠释：若干心理学理论与义愤》，载于《政治与社会》，第3期（1971年秋季），第102页。B.穆尔也表达了对非道德性的相对剥夺理论的不满。"因此，合法性的衰微——如同M.韦伯的用法——比知识分子因失职而提出的时髦专业术语'相对剥夺'更好地抓住了这一过程的实质。我觉得相对剥夺概念太狭窄、太功利主义了。"见穆尔：《人类苦难的根源之思考与消除苦难的若干建议》，第171页。

[480] 我认为对村庄本身的规范结构的打破也可以作出类似的解释。这就是说，只要作为一个机构的村庄在危机时刻真能提供生存保险，它就保留了合法性的核心，从而保留了对于不太富裕村民的行为批准权。然而，如果它不再能提供这种保险，那就动摇了这一社会共同体的道德基础，而农民也就能够比较自由地打破村庄的规范了。不言而喻，对牧师同教区农民之间关系，也可作类似的分析。

[481] 沃尔夫：《20世纪的农民战争》，第xv页。

[482] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，第59页。

[483] 皮特—里弗斯：《山区人》，第178页。

[484] 霍布斯鲍姆、吕德：《斯温上校》。

[485] 同上书，第15页。

[486] 同上书，第18页。

[487] 例如见鲁德：《历史上的老百姓》，第1、3章；相对应的英国著述为汤普森的《18世纪英国民众的道义经济》一文。

[488] C.希尔：《颠倒了的世界：英国革命时期的激进思想》（伦敦，1971），第100页。

[489] 关于这种马斯洛式的天真的例子，见M.奥尔森：《快速增长——稳定的破坏因素》，载于《经济史杂志》，第23期（1963年12月），第529—552页。

[490] 希尔：《颠倒了的世界：英国革命时期的激进思想》，第87页。

[491] 同上注。

[492] 同上书，第266页。

[493] 穆尔：《独裁和民主的社会起源》，第505页。

第七章 反叛、幸存和镇压

[494] 穆尔：《独裁和民主的社会起源》，第174页。在这段引文中，我删去了我有不同看法的下面两句话："对于程度缓慢的经济恶化，受害者可能认为是正常经济运行的一部分而予以接受。特别是当看不出有任何其他出路时，在农民关于公正、正当的标准中，越来越多的剥夺可能逐渐成为可以接受的事。"我要极其严格地区分农民所认为的"正常"和农民所认为的"正当"，因为两者决不是一回事。诚然，缓慢的变化造成的后果相比较而言可以被接受（但并非无限制地如此），因为农民可以有许多办法（例如强化劳动、短期迁居等）维持生存。同样确实的是，在提供某种程度的生存危机保障的前提下，较高程度的剥削也是较为可以忍受的。然而，即便是缓慢的经济恶化，只要其特征表现为交换平衡的更大的剥削性，就会被认定为剥削，尽管事实上它属于正常情况。正如我后面将要证明的，农民们对此种情况的剥削性的认识，常常可以从他们的象征性方式或语言形式中觉察出来，虽然他们无力加以改变。然而，我还要指出的是，我同穆尔之所以有这一争论，首先是由于我从他那里深受教益。要不是从他的论述中学到了许多东西，我就完全不可能提出上述质疑。

[495] 当然有这样的情况，即无论如何，要是不反叛就只有死亡。在此种情况下，不管希望多么渺茫，反叛都可能是"有意义"的；一个人最好是为了生存而战死，也不要平静地屈服而死。在这一意义上，华沙犹太人居住区的起义就属于这种毫无希望的反叛；由于明知没有希望，参加者进行战斗的目的就是要英勇反抗并名垂青史，而不是期望得以幸存。见E.林格尔布卢姆的动人描述：《华沙犹太人居住区实录》（纽约，1958）。

[496] 对于这些国家来说，有证据表明在福利水平上没有任何提高，而且在某些情况下，在失去独立后的殖民地时代，还有所下降。见D.帕奥：《东南亚的经济进步》，载于《亚洲研究杂志》，第23卷第1期（1963年11月），第69—91页。因此，常见的把反叛同农民福利水平得到实质上的提高之后接着发生的倒退相联系的观点，似乎不能用来说明东南亚农民的经历。这并不是说可以完全排除两者的联系。正如前已指出的，可以相信，在精英或政府的剥削量增加的同时，农民的福利水平也会有所提高。对于这种逐渐被作为生存规范的新的福利水平的任何威胁，很可能激起反叛。

[497] 关于国家的作用，这里没有什么是合乎惯例的。在殖民化之后的越南北方和缅甸，国家干预对土地的再分配，并且稳定农民的收入和安全性。几乎所有的殖民地国家都取消了人头税这一国库财源。

[498] 在国家力量较弱的地方，这种强制力可能存在于例如军阀部队这类机构之中。在前后两场战争之间，军阀部队统治了中国的大多数地区。

[499] 以爪哇和越南为例，限制流动的劳动力控制制度造成的结果是，回归大农场主的劳动力远远超出了单凭其经济实力所能容纳的数字。

[500] 《印度支那共产党，1925—1933年》，第33页。

[501] 在泰国东北部的实例中，由于呵叻高原的大部分地区属于老挝文化区——它是泰国传统的一种地方性变异体，但具有明显的分离主义倾向，种族的和语言的问题增加了摩擦与不和。见C.F.凯斯：《泰国东北部的地方主义》（康奈尔大学泰国研究课题），中期系列报告，第10号，官方资料文件第65期。

[502] 无希望的生态这一因素也许就足以引起大量动乱，但当它同以该地区为基地的异见知识界这一因素结合起来时，就会产生爆炸性更大的局面。广平省（河静的南方）决不比义安的境况好，兴安省（河内的东方）的境况也不比义安好，那里甚至流传着这一说法："十年就有九年旱，五月禾稻便烧焦，全部收成都完了。"但这些省份都不像义安那样有一部动乱史，其原因就在于义安的造反趋向很容易取得知识界的领导。我感激A.伍德赛德在这一观点上给我的启发。

[503] 少雨地区的水资源分配问题也可能是政治斗争的主要焦点。

[504] 《17世纪法国、俄国和中国的农民起义》，随处可见。

[505] 霍布斯鲍姆、鲁德：《斯温上校》，第9章。

[506] 穆尔：《独裁和民主的社会起源》，第475页。作者似乎是按照这两种推理方式来证明的。

[507] 有些区别反映在形成对照的下述两个实例中，即发生在公有化程度较高地区的反叛——义静苏维埃，和发生在具有较强差异性的环境下的造反——沙耶山起义反叛。正如人们料想的那样，地方自治的公有化乡村似乎更容易发生大众抗议；而且，由于没有什么内部敌人，经常倾向于争取分离、隐退和自主（即更为经常的在保卫意义上的反抗）。乡村与城市或者乡村与政府之间的问题，似乎压倒了较为严格定义的阶级问题，这也是由于内部的阶级划分是第二位的。在局部的阶级差别较为明显的地方发生的反叛，常常分裂了乡村；而且，毫不奇怪，较为富裕的农民和地主对此要么不参与，要么积极地加以反对。因为乡村发生分裂了，所以在动员地方参与方面，外部领导很可能发挥作用。结果，反叛可能是更加外向性的（即：更多的是推翻政府的努力而不是退缩）——哪怕是传统主义的和相信太平盛世的反叛。然而，这些提要性结论并不是确定不移的。很明显，即便是公有社会的乡村，也可能发生这样的情况，即相当温和的阶级差别也有爆炸性的后果（爪哇）；即便在有社会分层的乡村里，某些冲击也可能促成意料之外的团结一致。在这里，我们没有讨论可能同反叛癖好及其采取的形式相关联的社会结构的其他方面。关于把农村经济组织的性质同政治经济冲突的性质相联系的有说服力的研究成果，见A.斯廷奇库姆：《农业和农村阶级关系》，载于《美国社会学杂志》，第67卷（1961—1962），第165—176页。

[508] 这一短语来自A.佐尔伯格的优秀论文：《疯狂的时刻》，载于《政治与社会》，第2卷第2期（1972年冬季），第183—207页。

[509] 这是A.温格洛德和E.莫林在《农民之后：当代撒丁岛人社会的特征》一文中的用语，该文载于《社会历史比较研究》，第13期（1971年7月），第301—324页。有关这一方面，另见C.利斯：《肯尼亚的政治：农民社会的发展》，载于《英国政治学杂志》，第1期（1973），第301—337页。

[510] 格尔茨的《农业的衰退》一书令人信服地叙述了条件及其动力。礼仪花费的削减是另一个常被提起的适应性变化。至于缅甸最近的类似情况，见L.施蒂费尔：《缅甸的社会主义：头十年的经济问题》，载于《太平洋事务》，第45卷第1期（1972年春季），第60—74页。同样的发展趋势中有一些在肯尼亚也很明显，见利斯：《肯尼亚的政治》。

[511] R.W.弗兰克：《爪哇：奇迹的种子和毁灭的梦》，载于《自然历史》，第83卷第1期（1974年1月），第11页。

[512] 施蒂费尔：《缅甸的社会主义》。

[513] 查耶诺夫：《农民经济论》，第115页。

[514] V.基布恩斯坦、冈纳万：《吉兰丹的贫困》。

[515] 这些安排中的大多数主张的方法是，一次性给予贫困家庭一笔他们本来很难筹集到的资金，用于诸如结婚或葬礼、学费、医疗费等主要开销，或者作为偿还处于困境中的贷方的款项。在整个东南亚，这常常是由流动贷款协会来完成的。在流动贷款协会里，或许十个人中每个人都定期地捐出少量款项作为集合基金，然后通过不同的选择方法，把十个人的集合基金给予其中某一个人。就这样一周一周地、一月一月地进行下去，从理论上说，直到所有的人都得到一次集合基金为止。当然，临近末尾，如果某人已经得到过基金了，并且协会的生存开始有问题了，捐款的动力就减弱了。关键在于，特别是在有某种公有传统的地方，生存困难可能造成创立解决日常问题的非正式组织的新动力。

[516] 在西方，在似乎非政治性的地方自助与后来的政治创新之间，常常有很大的连续性。对东南亚的农民联合和激进政党的地方世系的溯源，也许会揭示出类似的同早先的自助活动之间的连续性。至于英国的实例，见霍布斯鲍姆和吕德关于每年的乡村节日（以及其他典仪）和农民抗议运动的组织两者之间关系的论述。《斯温上校》，第66—68页。

[517] 穆尔：《独裁和民主的社会起源》，第1章。另见穆尔关于保守的编史工作的附录，特别是他对明盖伊的《18世纪英国的有地产社会》的批评。

[518] 弗兰克尔：《印度的绿色革命：经济收益与政治成本》，第2章。

[519] 全部过程得到了政府的帮助：政府资助机械的进口，提供低息贷款，并且维持小麦的国内高价。

[520] 有关这方面的论著，见东南亚发展顾问组的报告：《东南亚的农业革命》，第1—2卷（纽约：亚洲学会，1970）；W.科利尔：《收割经纪人、高产品种和农业变革：爪哇的实例》；以及W.尤塔米、J.伊哈劳：《农场规模：它对中爪哇的生产、土地租佃、市场和社会关系的影响》。后两文是作者于1972年9月提交给国际水稻研究所的水稻种植研究项目组的论文。

[521] 同A.索纳的谈话，1973年12月20日。由于这些数字反映的是特别富裕地区的情况，它们很可能包含了50%的农业人口。

[522] C.H.戈奇：《农村地区的技术革新和收入分配》，载于《美国农业经济杂志》，第54卷第2期（1972年5月），第326—341页。

[523] 当然，肥料的施用可多可少，但施肥收益的增加大有不同。能适量施肥的地主，其每英亩地的收获量是每英亩地只能施一半肥料的较穷的小土地所有者的两倍多。

[524] 戈奇：《农村地区的技术革新和收入分配》，第330页。

[525] B.柯克弗里埃特：《关于菲律宾农民反叛之后果的微观考察》（油印稿）。关于土地改革的议论也刺激地主辞掉佃户，以免日后佃户会要求土地所有权。同样，有时候人们特意恢复糖类作物的种植，也是因为糖类作物田地可免于土改。

[526] P.C.乔希：《一篇评论文章》，载于《研讨会刊》（1970年5月），第32页。引自弗兰克尔：《印度的绿色革命》，第197页。

[527] 弗兰克尔：《印度的绿色革命》，第198页。

[528] W.L.科利尔、索恩托罗、冈纳万、沃拉迪、马卡利：《农业技术和爪哇的制度变革》，载于《食物研究所研究杂志》，第8卷第2期（1974），第169—194页。另见弗兰克：《爪哇：奇迹的种子与破碎的梦》。

[529] R.特克斯特：《从农民到三轮车夫》（纽黑文，1961）。

[530] 见R.克里奇菲尔德：《喂！先生，您去哪儿？》（纽约，原著未注日期）

[531] O.D.凡·德·米曾伯格：《中吕宋的平级迁移：特征与背景》（荷兰阿姆斯特丹大学人类学与社会学研究中心东南亚系系刊，第19期，1973），第151—236、341—414页。

[532] 例如，E.班菲尔德：《一个落后社会的道德基础》（1958）；S.塔罗：《南意大利的农民共产主义》（纽黑文，1967）；O.刘易斯：《王牌》（纽约，1964）；以及M.巴克斯：《演奏者的忏悔》（牛津大学出版社，即出）。上文引述的米曾伯格关于中吕宋的著作，是我所见到的论及东南亚同一问题的惟一著作。

[533] 班菲尔德：《一个落后社会的道德基础》，第1页。

[534] 这些政治联系在很大程度上是通过具体的保护行为建立起来的：来自泰国东北部的议员们特别关照自己的已移居曼谷的许多选举人的利益；基督教民主主义者运用发展基金，使南方能够为雇佣活动和契约提供强大保护，而到选举时这就会获得报偿。

[535] 这里的详细论述还应包括诸如供水、公共卫生、价格的维持、教育和道路等集体利益方面的公共开支，它也许能提高和（或）稳定农民们的收入。

[536] 见M.纳什：《上缅甸的建党》，载于《亚洲观察》，第3卷第4期（1963年4月），第190—202页。

[537] H.费思：《印度尼西亚宪制民主的衰落》（伊萨卡，1962）；《1955年的印度尼西亚选举》（伊萨卡，1961）。

[538] 对菲律宾政党选举动力的权威分析，见兰德的著作：《领袖、宗派和政党》。

[539] 然而，要不是发生了萨克达尔党的反叛，就不会这样。在某些方面，可以认为这次反叛是缅甸的沙耶山起义和越南的义安—河静起义在菲律宾的翻版。

[540] 例如，见F.斯塔纳：《麦格赛赛和菲律宾农民：农民对菲律宾政治的影响，1953—1956年》（加利福尼亚大学出版社，1961）。

[541] 同绝大多数国家一样，东南亚的大部分国家岁入来自进出口关税，所以这一经济部门的兴旺比任何国内经济部门的兴旺都更具决定性意义。

[542] J.奥康纳：《国家的财政危机》（纽约，1973）。

[543] 至于具体数字，见H.A.埃夫里奇、F.H.登顿、J.E.凯勒：《不确定的危机：菲律宾的政治和经济发展》（圣莫尼卡：兰德公司，1970），第161页。我要补充说明的是，关于传统的政党制度克服危机的可能性问题，这篇报告从总体上说持有过于简单化的乐观主义观点。另见T.诺瓦克、K.斯尼德的优秀论文：《菲律宾的委托人主义政治：一体化或不稳定》，载于《美国政治学评论》，第68卷第3期（1974年9月），第1147—1170页。

[544] 科布：《警察与人民》，第320页。

[545] 特别是当教派对地方经济需要的看法及其道德正义感使之公然反对政府时——比如像爪哇的萨敏派所做的那样，拒绝交纳将会招致其破产的赋税，或是坚持其从限制采伐林区获取燃料的权利，教派就可能唤起反叛。大量的反叛都是在这种“支持”下爆发的。

[546] 关于高台教，可参见F.R.希尔：《南越的太平盛世机构》，载于《社会历史比较研究》，第13卷（1971年7月），第325—350页；阮庄欢：《越南宗教史：高台教》，见J.谢诺：《越南的革命传统》（巴黎，未注日期），第7章。关于基督会，见H.安多：《对菲律宾的政治宗教派别基督会之研究》，载于《太平洋动态》，第42卷第3期（1969年秋季），第334—345页。下文引述的资料均出自上述论著。

[547] 希尔：《南越的太平盛世机构》，第328页。

[548] 吴庭艳后来破坏了一些教派领导人的军事部门并收买了许多其他领导人。据希尔估计，他向高台教以及其他教派的领导人行贿达1200万美金。同上书，第345页。

[549] 和好教运动虽然更为追求太平盛世和反对殖民主义，但也能以类似的术语进行分析。

[550] R.莫蒂默：《阶级、社会分裂和印度尼西亚共产主义》，载于《印度尼西亚》，第8期（1969年10月），第6页。我在这里的论述还依据下述资料：D.欣德利：《印度尼西亚共产党，1951—1963年》（伯克利，1966）；R. 杰伊：《中爪哇农村的宗教和政治》（纽黑文：耶鲁大学东南亚研究文化系列报告，1963）； W.F.沃特海姆：《爪哇农村的阶级斗争》，载于《太平洋视点》，第10卷第3期（1969年9月），第1—17页。

[551] 当然，该党在一个地区的农民之间努力地创造了新的横向联系。它组织了劳动交换、工作队、互助信用协会、公共合作工程（学校、水井、修路）和生产合作社。然而，主要由于该党的迅速发展，它倾向于改造地方原有组织而不是抛弃它们。当这些地方组织为委托人模式时，该党便呈现为委托人组织；当这些地方组织有较强的阶级基础时，例如像农场工人中的组织那样，该党便更多地呈现为阶级组织。

[552] 欣德利：《印度尼西亚共产党，1951—1963年》，第163页。

[553] 杰伊：《中爪哇农村的宗教和政治》，第99页。

[554] 莫蒂默：《阶级、社会分裂和印度尼西亚共产主义》，第19页。

[555] 名义上的阶级组织发挥着“保护人—委托人”网络的作用，这一矛盾现象不单单是中等或上层阶级领导的结果。在全国解放阵线的领导中以及在（1948年前的）中国共产党中的中等阶级成分所占的“超常代表”地位，并没有妨碍它们成为革命政党。关键因素不是领导者的社会背景，而是领导者和被领导者之关系的性质。任何特定领导风格都必然是混合型的，而“阶级拥护者”和委托人之间则具有基本的区别。阶级拥护者往往共享某种政策目标的集体利益，并且依据领导者如何代表这一目标、如何为之实现而有效地工作对他们进行评价。与此不同，委托人则持有个人的、通常为短期的目标，并希望通过同有影响的领导人的私人关系来实现这一目标。有关这方面的有力论证，见C.兰德：《东南亚的团体和网络组织》，载于《美国政治学评论》，第67卷（1972），第103—127页。

[556] 转引自J.V.德·克雷夫：《印度尼西亚共产主义运动中的农民和土改》，载于《东

南亚史杂志》，第4卷第1期（1963年3月），第49页。

[557] 在这方面，印尼共产党的做法不是共产党中的特例。意大利共产党在选举的压力之下，由于农民选票的作用至关重要，也倾向于反映、而不是改变意大利南方的委托人组织的特征。见S.塔罗研究意共的优秀成果：《意大利南方的农民共产主义》（纽黑文：1967）。对印尼共和意共两党进行比较研究是极有价值的。

[558] 柬埔寨和老挝也属例外。但不同于东南亚主要的低地国家的是，柬埔寨和老挝的反叛并非肇始于租佃和赋税问题。

[559] 在这方面的比较中没有包括缅甸，因为缅甸20世纪50年代初的土改似乎缓解了——哪怕是短期的——农民的生存问题。土地改革在一定意义上以衰退问题取代了剥削问题。这一改革给缅甸造成的国家财政问题和大米出口的急剧减少突出地说明了农民的结构与国家对剩余物的索要之间的关系。

[560] J.邓恩：《现代革命：政治现象分析之导论》（剑桥大学出版社，1972），第246页。

[561] 越共很清楚这个问题，因而采取了一切预防措施保持那些帮助过越共的农民的法律地位，以使对他们安全的威胁达到最低程度。

[562] 例如，见G.休伊泽：《印度尼西亚农民的动员与土地改革》（海牙：社会研究所活页文选，1972年6月）。

[563] 《土地和农业委员会报告（1938）》，第12页。

[564] 正如上文所论证的，我认为这种顺从或多或少仍然是自愿的，只要要求这种顺从的精英们确实提供了生存保障和保护。在这方面，他们相互负有责任。

[565] 这段论述选自R.赫林的关于1969年西孟加拉的纳萨尔巴里反叛的优秀毕业论文（威斯康星大学，1972）。

[566] 在农民反叛取得了一个地区的胜利而对于抵制反叛的人们来说危险不太大的极少数情况下，参与的证据便不能令人信服地支持先前进行的恫吓了。在这种情况下，农民反对革命的运动（例如，1793年法国旺多的运动）令人信服地证明，对于那些农民来说，服从是自愿的、有价值的。因此，对于“觉悟”（不论是激进的抑或保守的）的最有经验根据的检验之一，是一贯地为了某种价值甘冒生命危险的自愿程度。

[567] 我们也许会有这样的假设：剥削及其所造成的生存危机愈严重，农民为了反抗剥削而宁愿承受的风险便愈大，因而为了防止反叛所需要的镇压也就愈厉害。

[568] 格兰：《越南与通向现代性的资本主义道路》，第226页。

[569] 我的一位熟人曾应邀赴菲律宾的一家大庄园参加郊游活动。当一行人到达郊游现场时，发现四周布置了四位带有机枪的武装警卫人员作安全保卫。由此可以认为，虽然不清楚在庄园主的心目中他的佃户们（即他的政治对手）是否至高无上，但他合乎理性地有所畏惧。

[570] 例如，参见A.卡迪纳、L.奥维斯：《压迫的标志》（克利夫兰，1962）。

[571] 例如，参见R.M.埃默森：《权力依赖关系》，载于《美国社会学评论》，第27卷第1期（1962年2月），第39—41页。

[572] H.纽比：《对服从的辩证思考》，载于《社会历史比较研究》，第17卷第2期（1975年4月），第142页。

[573] E.霍夫曼：《服从与行为的特性》，载于《美国人类学家》，第58期（1956年6月），第478页。

[574] 沃特海姆：《社会——相互冲突的价值观的混合体》，载于《东西方比较》（芝加哥，1965），第26页。作者的论点在他的《进化或革命》（伦敦，1973）一书中得到了更为充分的论证。还可参见M.奥普勒：《文化中的动力要素》，载于《华盛顿科学院院刊》，第36卷第5期（1946），第422—442页；A.齐吉德尔弗卢德：《笑话及其同社会现实的关系》，载于《社会研究》，第35卷第2期（1968年夏季），第286—311页。

[575] 沃特海姆：《社会——相互冲突的价值观的混合体》，第30页。

[576] 此类配合旋律也可以成为社会主导价值观的稳定的、妥协性的并相适应的描述。这在英国工人阶级文化中就有例证。例如，见F.帕金：《阶级不平等与意味深长的制度》，载帕金：《阶级不平等与政治制度》（纽约，1971），第79—102页；另见R.哈格特：《文字能力的运用》（伦敦，1959）。

[577] 《B.J. 柯克弗里埃特的通信》，夏威夷大学。

[578] 法国大革命前法国农民的“la gabelle”（盐税）一词的意义是个恰当的例子。

[579] 我的这段简短论述得益于J.贾菲的优秀学期论文：《19世纪的英国农民》（威斯康星大学，1970）。

[580] A.L.劳埃德：《歌唱的英国人》（伦敦，1944），第20页。

[581] 贾菲：《19世纪的英国农民》，第7页。

[582] 劳埃德：《英格兰民歌》（伦敦，1967），第64页。

[583] 阮洪甲：《从民歌看殖民地时期越南农民的状况》，第115页。

[584] 同上注。

[585] 同上书，第141页。

[586] 同上书，第169页。

[587] L.德·厄斯：《神话与封建社会：卢旺达传统中的崇拜》，载于《宗教人类学档案》，第18期（1964），第133—146页。

[588] 同上书，第141页。

[589] 同上书，第145页。

[590] 见本德、卡斯尔斯：《萨敏运动》；世肖甲：《爪哇的萨敏和萨马特运动》。

[591] 在后者同早期的教友派及其他异端教派的简单谈话之间所作的比较是引人注目的。

[592] D.斯特蒂文特：《最后必成第一》，随处可见。

[593] 1861—1896年，芬兰的爱国者、小说家、诗人、医师。——译注

[594] 墨西哥农民革命者在瓜达卢佩的黑人修女旗帜下的战斗，是个十分相似的例子。

[595] 有权势的保护者也常常如此，特别是就殖民地的基督教徒而言。

[596] 参见D.W.特里德戈尔德：《农民与宗教》，见W.S.武西尼奇：《19世纪俄国的农民》（斯坦福大学出版社，1965），第72—107页。

[597] 在这种情况下，人们可以发现在农民内部的不同宗教和不同阶层之间都存在着有趣的差异。

译后感言

[598] 参见刘擎、麦康勉：《政治腐败·资本主义冲击·无权者的抵抗》，载于《读书》，1999年第6期。

[599] 同上注。

迻译与回响

“人文与社会译丛”出版百种纪念

Humanities and Society

译林出版社

图书在版编目（CIP）数据

书　名 逡译与回响（“人文与社会译丛”出版百种纪念）

责任编辑 于伊莎

图片摄影 许益聃

装帧设计 胡　苊　黄　晨

出版发行 译林出版社

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 http://www.yilin.com

版　次 2014年10月第1版 2014年10月第1次印刷

官方微博 http://weibo.com/yilinpress

官方微信

目录

卷首语
主编的话·1999——2014
原声与回响
    自由与多元之间
    现代性的N副面孔
    秩序、革命与权力
    流动世界的剖面
    历史的书写与祛魅
    后形而上学思想
    日常风景背后
    弱者的道义与他者的话语
    开放与封闭的美国精神
百种履痕

卷首语

纵观文明人类的历史，可以毫不夸张地说，思想学术的迻译，对于一种文化的改铸与复兴，往往有着至关重要的作用。译林出版社诞生于20世纪80年代翻译热潮的大背景下，在翻译出版国外文学作品的过程中，我们深切地感受到，经过近半个世纪的隔膜，当我们面对西方现代性之后种种社会文化新局面，以及日益凸显的全球化进程时，新文化运动未竟的启蒙规划以种种与我们日常经验紧密相关的方式再次呈现出其紧迫性。文学作品固然有移风易俗、陶冶情操的力量，但对于尚未完成现代化进程并积极寻求加入到全球社会之中的中国来说，思想学术的迻译仍然是一项需要努力从事的伟业。因此，从1996年开始，我们即开始与对中西方学术都有精深了解和研究的刘东先生开展了合作，在刘东以及后来应邀担任副主编的彭刚先生的辛勤努力下，“人文与社会译丛”的出版工作得以顺利启动。从1999年底译丛第一辑面世，迄今已出版图书逾百种，这套书逐渐成长为译林出版社的一个重要品牌，也备受学界与读者的赞誉。

在专业分化越来越细致的当今时代，学术著作的生产规模空前庞大，这既为学术著作的翻译出版提供了前所未有的资源，同时也为遴选具体的作品带来了极大的困难。在确定选题原则时，我们抱定的宗旨是，一定要选择那些具有较高的思想性和跨学科影响的著作，而避免选择那些视野和方法上过分专业化的著作。而刘东和彭刚两位先生卓越的学术眼光，也保证了丛书选目的经典性。入选译丛的作品，多是20世纪下半叶以来在国外有广泛影响的一流学者和思想家的代表性作品，大多为西方高等学府的必读书目，不少已经成为本学科或跨学科的经典。可以肯定地说，丛书中的绝大多数著作在未来的几十年内仍将处在我们的学术和阅读视野之内。

出版这套丛书固然是为了系统地译介西方近半个多世纪以来最新、最好的思想学术成果，以为国内学术界和思想界提供新的视野和方法，促进当代中国学术与思想文化建设；但更重要的是，在中国社

会、文化与制度转型与重构的关键时期，我们希望能够借助外来的智慧，观照中国的现实，以期为中国社会的公共话语与制度建设提供有益的启示与必要的智力资源。丛书之所以取名为“人文与社会译丛”，就是为了突破专业学术的圈子，以人文的关切切入社会生活的经验层面。主编刘东先生所说的“从人文思入社会”，是丛书十多年来始终不渝的初心：以赛亚·伯林著作的译介，使得两种自由概念在这个个体往往被集体遮蔽的社会里深入人心，宽容与价值多元的理念亦被广泛传播与认同；简·雅各布斯情之所系的美国大城市的死与生，令我们不能不回头去深思中国在城市现代化进程中的所得与所失，乃至有“城市如何让生活更美好”的追问；《学做工》对英国工人阶级子弟“子承父业”现象的文化解析，无疑为我们理解被城乡二元结构所撕扯的农民工子弟群体提供了有力的认知工具和比较平台；《风景与记忆》揭橥自然风景与人类文化相生相成的历史，前所未有的视野，必将唤醒我们去探寻和珍视脚下这片广阔土地所深藏的文化记忆与文化想象……愿这一本本砥砺思想同时又透入经验的精彩之作，能够引领当代中国的阅读风向，进而能够成为公民文化的通识。

在出版业越来越深地融入市场经济的进程中，传承与交流文明成果，引领社会公众的意识，仍是出版人应有的抱负和不可推卸的责任。译林出版社将秉持“译，传承，超越”的宗旨，与中国学界乃至全体社会一起努力，高质量地继续“人文与社会译丛”的出版工作，真诚地希望它能够成为激活思想的马刺和垒造文明的砖石。

主编的话·1999——2014

刘东

写在1999年“人文与社会译丛”第一批书目出版之际

总算不负几年来的苦心——该为这套书写篇短序了。

此项翻译工程的缘起，先要追溯到自己内心的某些变化。虽说越来越惯于乡间的生活，每天只打一两通电话，但这种离群索居并不意味着我已修炼到了出家遁世的地步。毋宁说，坚守沉默少语的状态，倒是为了咬定问题不放，而且在当下的世道中，若还有哪路学说能引我出神，就不能只是玄妙得叫人着魔，还要有助于思入所属的社群。如此嘈嘈切切鼓荡难平的心气，或不免受了世事的恶刺激，不过也恰是这道底线，帮我部分摆脱了中西“精神分裂症”——至少我可以倚仗着中国文化的本根，去参验外缘的社会学说了，既然儒学作为一种本真的心向，正是要从对现世生活的终极肯定出发，把人间问题当成全部灵感的源头。

不宁唯是，这种从人文思入社会的诉求，还同国际学界的发展不期相合。擅长把捉非确定性问题的哲学，看来有点走出自我囿闭的低潮，而这又跟它把焦点对准了社会不无关系。现行通则的加速崩解和相互证伪，使得就算今后仍有普适的基准可言，也要有待于更加透辟的思力，正是在文明的此一根基处，批判的事业又有了用武之地。由此就决定了，尽管同在关注世俗的事务与规则，但跟既定框架内的策论不同，真正体现出人文关怀的社会学说，决不会是医头医脚式的小修小补，而必须以激进亢奋的姿态，去怀疑、颠覆和重估全部的价值预设。有意思的是，也许再没有哪个时代，会有这么多书生想要焕发制度智慧，这既凸显了文明的深层危机，又表达了超越的不竭潜力。

于是自然就想到翻译——把这些制度智慧引进汉语世界来。需要说明的是，尽管此类翻译向称严肃的学业，无论编者、译者还是读

者，都会因其理论色彩和语言风格而备尝艰涩，但该工程却决非寻常意义上的“纯学术”。此中辩谈的话题和学理，将会贴近我们的伦常日用，渗入我们的表象世界，改铸我们的公民文化，根本不容任何学院人垄断。同样，尽管这些选题大多分量厚重，且多为国外学府指定的必读书，也不必将其标榜为“新经典”。此类方生方成的思想实验，仍要应付尖刻的批判围攻，保持着知识创化时的紧张度，尚没有资格被当成享受保护的“老残遗产”。所以说白了：除非来此对话者早已功力尽失，这里就只有激活思想的马刺。

主持此类工程之烦难，足以让任何聪明人望而却步，大约也唯有愚钝如我者，才会在十年苦熬之余再作冯妇。然则晨钟暮鼓黄卷青灯中，毕竟尚有历代的高僧暗中相伴，他们和我声应气求，不甘心被宿命贬低为人类的亚种，遂把翻译工作当成了日常功课，要以艰难的咀嚼咬穿文化的篱笆。师法着这些先烈，当初酝酿这套丛书时，我曾在哈佛费正清中心放胆讲道：“在作者、编者和读者间初步形成的这种‘良性循环’景象，作为整个社会多元分化进程的缩影，偏巧正跟我们的国运连在一起，如果我们至少眼下尚无理由否认，今后中国历史的主要变因之一，仍然在于大陆知识阶层的一念之中，那么我们就总还有权想象，在孔老夫子的故乡，中华民族其实就靠这么写着读着，而默默修持着自己的心念，而默默挑战着自身的极限！”唯愿认同此道者日众，则华夏一族虽历经劫难，终不致因我辈而沦为文化小国。

1999年6月于京郊溪翁庄

写在2008年“凤凰文库·人文与社会系列”出版之际

这里收入的译著，大多来自“人文与社会译丛”的出版计划，其中有的已经问世多年，有的则还没有来得及印行，现在都被统筹到了新的系列中。

于是又要为此写一篇新序。也好！趁着这个时机，我就来交代一下这套丛书的初始动机。已经事过差不多二十年，所以不妨更加坦诚地披露：自己对于这类著作的心灵饥渴，当年是在街头的人流中突然涌现的。仿佛遭遇了大地震一样，我冷不防近乎绝望地发现，周边再

没有什么可以遮风挡雨的，而头脑中更是空空如也——以往读过的那些迂远的智慧书，如今信着全无是处！

这样一来，就势必要从头读起，否则就无力去因应深重的当代危机。正是在这种发奋的心境中，这套丛书既延展了80年代，又突破了80年代。无论要为此陷入多少繁琐的细节，我念兹在兹的都一直在于：对于中国问题的解答，甚至对于中国问题的确认，都不能仅凭勇敢与冲动，还同样需要沉潜与周密。

为了咬定这个目标，我主动选择了一条独特的、如今看来也尤其适合我的道路。尽管身陷于官气十足的高等学府，不可能完全自外于其名利规则，但更其吸引我的却是：由于更需要倚重读者的自由选择，所以中国的出版企业，就总是要超前于它的教育事业。说到底，正是学术出版的民间品格，才是自己长期热衷此道的真实原因。

就这样，在长达十余年的坚持与苦熬中，心血一滴一滴地淌下，终于汇成了如今这一汪活水。幸赖译林同仁的通力合作，这套书居然积成了现在的规模。不过，眼下还不到庆功的时候，反而应当老老实实地承认：其实在编辑过程中，慰悦与追悔、惊喜与惊诧，至少是同样的多。无论在确定书目、购买版权方面，还是在申报选题、甄选译者方面，总会蹦出意想不到的困扰，让原有的设想不断地打折和受挫……

幸而，这些点点滴滴的心血，经年累月地流淌下来，还是在顽石上留下了刻痕。正如我的另一套“海外中国研究丛书”，早从坊间走进了北大的讲堂，开拓出了新的博士方向一样，我们这套主攻社会思想的丛书，也已开始成为北大同学的热门读本。在最好的情况下，总还是有可能不仅充当饭桌上的谈资，还会潜移默化他们的文化前理解。

正是在这个关口，我个人的兴奋点，就再次转回了研究室。毫无疑问，翻译工作对于现当代中国，具有别提多大的重要性。可话说回来，就算所有的翻译计划都得以实施，甚至所有的文句都没有翻错，中华民族也不能光靠这一点，就奢言什么文化上的崛起。若无力透纸背的批注，若无激烈抗辩的对话，若无充满想象的发挥，那么，这些

历尽艰辛翻译出来的著作，终不过是些抛到水面的瓦片，刚刚溅起表浅的涟漪，就要沉入冰冷的一潭死水了。

要知道，我们这项卷帙浩繁的翻译工程，以及其他性质类似、规模较小的翻译工程，之所以能时时引起心灵的骚动，那无非是因为，当代中国的种种危机，有着无可回避的世界性背景——缘此，那些令我们深感困扰的中国问题，说穿了原本就是世界性的难题。

在这种情势下，也就理应心存这样的念想：一方面，如果自身并无内在的智慧和思力，那也就没有什么资质和根底，去真正分享别人的智慧，而只会被这些天书把心智搅得更乱；另一方面，一旦真正读懂了这些译著，则注定要发愿去激活这类智慧，并把自己的创造性运思，毫无愧色地回馈给整个世界。

最后，要特别感谢我的长年合作者彭刚，感谢他为此承受的繁难，和为此贡献的耐力——尽管若非遇到这种场合，以我们之间的默契与认同，原不必把这种感激之情说出来，更不要说当着公众的面把它说出来！

2008年3月29日于京北弘庐

写在2014 年“人文与社会译丛”出版百种之际

理论的祛魅与登堂（节选）

终于熬到这套从书的第一百种了！那些曾把我们给一时唬住的各种西方新奇理论，到了这个“九九归一”的时候，也就算是到了向我们“祛除巫魅”的节点上了。

……

七、回想起来，我这辈子虽还不算很长，但也已是经历过很多一百八十度的转折。

而在这中间，有些转折当然是伴随着急风暴雨，由此才发生了南

辕北辙的陡转，并给人留下了深刻乃至惊悸的印象。而另外的一些并不更小的转折，比如对于美学的普遍厌恶，或者对于国学的普遍热衷，却是在不声不响地进行着，不知不觉地就斗转星移了。而这一次理论的“祛除巫魅”，似乎也是同样如此，——仿佛只是在一觉醒来之后，理论就没有那种眩人耳目的魔力了。

更有意思的是，有的人原本满嘴某种理论，可你一旦沿着他的热衷，把那本书给原原本本地翻译过来，他反倒从此缄口绝不再谈此书了。——这时候，你才醒悟到他不仅没有看过原文，就连其中文的译本也懒得看，根本就只是凭着道听途说。

八、与此同时，也正是在这个“出版百种”的节点上，望着如此卷帙浩繁的理论名著，我才更加切身地反思到，原来自己也深深介入了此种转折的过程。

也可以说，也正是因为那些理论当初曾把我折磨得够呛，我才发狠要把它们都组织翻译过来，好让它们的本来面貌全都大白于天下！

由此，就要把话又说回来了：要是一旦把它们全都翻译过来，人们反而对此又不以为意了，那么我该觉得多么失望呀，岂不是很多辛苦都白吃了么？

九、所以，正因为自己也深深介入了此项“理论事业”，在这个作为节点的转折处，我又必须坚定而明确地提醒，不要因为理论的魔力又被看破，大家就觉得从此可以看轻和小觑它了。

那些译进来的理论著作的重要性，仍是怎么高度评价都不嫌过分的，只不过大家眼下读得多了，其代表作也大多都变成中文了，它才不再显得那样神秘和炫惑了。

然而又必须警觉到：如果仅仅因此反而就轻视了它，那么，我们的仍自简陋而苍白的心智，也就丧失了向上攀越的坚实阶石。

十一、所以我想说的是，虽然在一方面，那些可恨又可悲的南郭先生，的确是让人痛心地糟蹋了理论的声誉，但在另一方面，我们却

也不能仅仅因为他们的糟蹋，就把婴儿和洗澡水给一起倒掉。

正因为这样，理论朝向我们的“祛除巫魅”，并不意味着从此以后，我们就可以不再关心理论本身了，否则我们这个可怜的民族，在思想上也就太不长进了，因为只要它们是在讨论着至深的人生问题，我们就只能去努力“越过”这些理论，而不是贪图省事地“绕过”它们。

所以恰恰相反，尽管在这个节点上，理论著作已经没那么富有煽动性了，可转念想来，这反倒正是更仔细地通读它们的时机。

十二、这是因为，只有到了这个时候，我们的阅读心理才会更加冷静，不会刚看到几句似是而非的巧辩，就被它炫惑得根本“找不到北”了。

所以，理论对于我们的“祛除巫魅”，也无非意味着通过积累而达到了突破，使得它在这个时间的节点上，开始对我们变得历历在目、脉络清晰、优劣分明了。

而正因为这样，我们才有可能不无惊喜地发现，作为处于最高处的文化拱顶石之一，西方的学术文化从未像今天这样，竟是如此清晰、全景而辉煌地展露给我们了！

十四、在这个节点上，我们一方面应当领会到，对于中国本土经验的分量，无论如何都应能摆得更正一些了，——因为不管是什么人，都不再能只用几句煽动性的理论，就让他的读者或听众为之膜拜，甚至为之如痴如醉；恰恰相反，正因为他们早已对此司空见惯了，这类的辞令就显得太没信息量了。

尤其是，在学术交流如此频繁的当今，如果你在跟国际同行面对面时，还只是毫无新意地去对人家讲，在人家的学术界曾经出现过哪些理论，而你又对那理论是何等五体投地，那也实在太缺乏原创性和反省精神了，只会让人觉得你是个根本不足道的可怜虫。

可另一方面，不能再一味地让理论来炫惑我们，却也并不自动地等于，由此就可以让那些理论上的门外汉，不再以自己的无知为耻

了，——由此就能让他们不仅可以安然地“因陋就简”下去，还能反过来把“懂得理论”看成别人所犯的一种错误。

十六、更进一步来讲，如果就人类的思维方式本身而言，它毕竟也要靠理论的形态来开拓自己：

> 理论虽说一经产生便为心智带来了无穷的纠葛与缠绕，其初始动机反而在于心智的自我整理与廓清。——心智若不乞助于澄明自身建构的理论模型，便不能在分化中得到预期的发育；而理论若没有相应的解释功能，也就无法转过来澄明心智，哪怕后来发现纷纭的物象中并无此类预设的齐一性。

于是我们理应想到，一种理论既然能被称为理论，就总要表现为抽象概括的形式，由此也就总要朝向未知的领域，发出自己固有的辐射作用。而这当然也就意味着，理论一经在人们的思想中形成，不管我们愿意与否，它都必然要进入陌生的领域，以来验证自己究竟有多大的适用范围。

毕竟无论古往还是今来，都并不存在只适用于某一特例的理论，正如并不存在只能解释“这一只苹果”为什么会落地的引力定律。

十七、顺势而论，如果我们能够再看得透彻些，则实际上，无论是“文明对话”还是“文明冲突”，都是由它们的作为其价值内核的不同理论，在进行相互的对话、辩难与竞争。

而这也就意味着，在当今这样一种国际格局中，如果撇开爆发战争的短暂极端情况，则国家之间的生存竞争力，主要会表现为进行商战的能力，那么，文明之间的冲突震荡过程，说到底也无非是“理论与理论”之争。

在这个意义上，如果我们辛苦译出的这套丛书，不管属于有意还是无意地，总还是显出了西方文明的强势或优势，那也只能归功于那

边学者的自身努力。

十八、在这个意义上，以往对于误用和滥用西方理论的苦痛悔恨，和对于表现为文化强势的西方理论的种种抱怨，也就应当转变为对于自家“理论缺失”的深切自责。

谁叫你自己没有能力去进行这样的理论创新呢？要是你更善于在这方面进行富含想象力的创新，那么，不就轮到别人的经验世界会被你强行闯入，不就轮到由别人来质疑你的理论是否能普遍适用了吗？

在这个意义上，我们也就痛切和急切地看到，在“理论创新”方面的迟滞与落后，才真正属于文化造血机制上的、最为要命的落后。

二十、而这种对于自身极限的挑战，由于近代以来的巨大外部压强，也由于学术文化的固有内在特性，又终要落实为理论层面上的反馈式对话。

在我看来，我们已经逐渐具备了这种可能，去既基于自己的丰富生活经验，也基于自己对西方理论的了解，还基于它自身的脉络与长短，而向那些外来的理论制造者们，明确地指出那些理论的误用与滥用，以及由此带来的、或许是始料未及的恶果。

当然与此同时，我们还要尝试提出更适合解释本土现象的理论。也就是说，就算它们和西方的理论一样，也要经历在时间维度和空间跨度中的实践检验，然而由于它原本就脱生于中国的经验中，所以至少当它们再返回这种经验时，会具有更强的解释力和包容性，并遇到更少足以证伪的反例。

二十一、更为重要的是，只要能够生出此念，则中国文化的自身主动性，也就势必要被调动起来，从而，业已是失语很久的本土传统，也就势必要随之振作起来，信心满满地加入到国际学术的大潮中去。

而由此一来，也就势必拉升和激活了我们的传统本身，使它不再被只当作全球化时代的某种地方性知识，而得以从价值理性和普世意

义上，向世界重申自己由来已久和言之成理的人生解决方案。

在我看来，只要能在这方面成为有心之人，我们眼下所享有的这个历史瞬间，就应会在中国文明的历史进程中，转变为又一个千载难逢的文化上升期。

二十四、此外，这套厚重得几乎无出其右的丛书本身，也正站在自己身后的整排书架上，在为自己的年华毕竟没有被虚度，而留下了终归是磨灭不去的、让自己生出慰藉的印记。

至少，这些图书还可以这么来安慰我：即使你自己未能在创新方面一蹴而就，也总算给学术界的后续梯队，留下了继续在理论上去“登堂入室”的一排排阶石。

无论如何，这在自己大体上充满坎坷的生命旅途中，也聊可充作一种不幸中的幸运，甚至不幸中的“侥幸”了吧？

2014年6月17日于清华学堂

文化的解释
消费文化
与后现代主义
风景与记忆
风景与认同
象征交换与死亡
环境与历史

意识形态与现代文化

政治自由主义

元史学
马克思主义与历史学
传统的发明
历史主义的兴起
德国的历史观

政治自由主义
阶级斗争
工业社会新讲
黑皮肤·白面具
谁统治美国？
大萧条的孩子们
马基雅维里时刻
追寻美德
道德理论研究
反潮流
政治史论文集

原声与回响

HUMANITIES AND SOCIETY

自由与多元之间

以赛亚·伯林

Isaiah Berlin

以赛亚·伯林（1909——1997），哲学家及观念史学家，被认为是20世纪的顶尖自由主义思想家。先后担任全灵学院和新学院研究员、社会与政治理论教授、沃尔夫森学院首任院长，曾任不列颠学会（英国国家人文社会科学院）主席。第二次世界大战期间先后在纽约、华盛顿和莫斯科担任外交职务。作为杰出的观念史研究者，先后被授予伊拉斯谟奖、利平科特奖和阿涅利奖。

《反潮流：观念史论文集》
[英] I.伯林著，冯克利译

- 原声：

牛顿物理学在无生命的自然王国里连连获胜，人们相信，和它相似的方法，也可同样成功地用于几乎没有多少进步可言的伦理学、政治学以及一般人类关系的领域。一旦这种方法生效，不合理的、压迫人的法律制度及经济政策就会被一扫而光，取而代之的理性统治将把人们从政治和道德的不公正及苦难中解救出来，使他们踏上通往智慧、幸福和美德的大道。始终存在着一种反对这种观点的学说，它可以上溯到古希腊智者学派的普罗泰哥拉、安提丰和克里蒂亚斯，认为包含着价值判断的信念和以此为基础的各种制度，并不取决于对客观不变的自然事实的发现，而是取决于人类的意见，后者是可变的，会随着社会和时代的不同而不同；道德和政治价值，尤其是正义和一般社会安排，都是建立在变动不定的人类信仰上。亚里士多德引用过的一位智者对此做了总结，他宣称，此地和波斯都有火在燃烧，但人类的制度就在我们眼前发生着变化。因此似乎可以说，在人类事务方面，原则上不可能用科学方法确定普遍真理，即无论处在什么时代、什么地方的任何人，都能使用正确的方法加以证实的真理。

这种传统在16世纪的怀疑论者科尔内里乌斯·阿格里帕、蒙田和沙朗的作品中得到了有力的重申，他们的影响又可在伊丽莎白和詹姆斯一世时代的思想家和诗人的感情中找到。这种怀疑主义也帮助了这样

一些人，他们否定自然科学或其他普遍理性方案的主张，宣扬维护纯洁的信仰，例如那些伟大的新教改革家和他们的追随者，以及罗马教会的冉森派。存在着一个单一的、通过逻辑演绎得出的结论的严密体系，它是运用普遍正确的思维原则的结果，并且是建立在小心筛选出的观察或实验数据上——这种理性主义的信念，被从博丹到蒙田等有社会学头脑的思想家进一步动摇。这些作家既利用历史的证据，也利用在亚洲和美洲等新大陆的旅行和探索所提供的新文献，强调人类风俗的多样性，特别是不同的自然因素，具体而言是地理因素，对不同的人类社会发展造成的影响，它们导致了制度和世界观的不同，而这又造成了信仰和行为的巨大差别。大卫·休谟的革命性学说，尤其是他证明了事实真理同逻辑或数学中的先验真理之间不存在逻辑关系，也大大强化了这种观点。休谟的这些思想有可能使某些人的希望破灭，他们在笛卡尔及其追随者的影响下，认为能够根据任何经验都无法驳倒或改变的普遍正确的公式，通过一系列严密的逻辑论证步骤，建立起一个包罗万象、能够解答一切问题的单一知识体系。

然而，人类价值或对包括历史事实在内的社会事实的解释的相对性，不管多么深地进入了这些社会思想家的头脑，他们仍保留着一种共同的核心信念，即所有时代的所有人的终极目标，其实是一样的：人人都追求基本的物质和生理需要的满足，譬如食物、住所、安全，以及和平、幸福、正义、个人天赋的和谐发展，真理，甚至包括更含糊不清的美德、道德完善以及罗马人所谓的humanitas（高贵人格）。气候冷暖，山地国家和平原国家的差别，可能会使手段有异，只要不是强求一致，适合所有情况的普遍公式就不存在，然而终极目标本质上却是一样的。这一类有影响的作家，如伏尔泰、达朗贝尔和孔多塞，都相信艺术和科学的发展是人类达到这些目标最强大的武器，也是反对无知、迷信、空想、压迫和野蛮制度——它们束缚人类的努力，阻挠人们追求真理和理性的自我定向——最锐利的武器。相反，卢梭和马布利相信，文明的制度本身就是使人类腐败，脱离自然和内心单纯，脱离符合自然正义、社会平等以及自发人类感情的生活的一个主因；矫揉造作的人囚禁、奴役和败坏了自然人。但是，尽管有这些深刻的观点分歧，在某些重要的问题上却存在着广泛的一致：

自然法（不再是以正统的天主教或新教教义的语言加以阐述）和永恒原理的真实性，只有遵守它们，人们才能够变得聪明、幸福和自由。一组普遍而不变的原则支配着世界，有神论者、自然神论者和无神论者，乐观主义者和悲观主义者，清教徒和原始主义者，相信进步以及科学和文化最丰硕成果的人，莫不如此认为。这些规律既支配着无生命的自然，也支配着有生命的自然，支配着事实和事件、手段和目的、私生活和公共生活，支配着所有的社会、时代和文明；只要一背离它们，人类就会陷入犯罪、邪恶和悲惨的境地。思想家们对这些规律是什么、如何发现它们或谁有资格阐述它们也许会有分歧；但是，这些规律是真实的，是可以获知的（或者是十分确定，或者只是极有可能）——这仍然是整个启蒙运动的基本信条。而对它的攻击，则是对这种主导信仰体系最可怕的反对。

- 回响：

伯林：捍卫不同的价值观

陆建德

英国政治哲学家、思想史家以赛亚·伯林是我国人文学术界近年来谈得很多的人物。最近，译林出版社继伯林的《谈话录》和《俄国思想家》之后又出版了他的思想史论文集《反潮流》。书中第一篇文章《反启蒙运动》提纲挈领地揭示了全书的主要关怀，伯林一生的学术成就可以说是对这篇文章的扩充。

质疑启蒙，提倡多元

18世纪是充满乐观主义的世纪。当时的法国启蒙哲学家相信，在一种固定不变的、超越时空的理性精神指导下，借鉴牛顿和笛卡儿的科学方法，人类可以推断出最佳的社会模式，预测历史的潮流，最终迎来消除一切矛盾和价值冲突的自由王国。但是这些思想家对生活的理解往往“去繁就简”，很多在人类文明史上起关键作用的因素（如风俗习惯、宗教信仰、道德观念和产生于历史过程中的不成文制度）被忽略不计。伯林指出，维柯、哈曼和赫尔德等人代表了启蒙运动的对

立面，他们反对在人文领域引入科学方法，强调不同历史时期各具特点，不同文化应共存共荣。假如科学以外部观察来研究物质世界，人类必须用同情的眼光从“内部”来理解不同的社会和历史阶段。《马基雅维里》是本书篇幅最长的论文，伯林在这位伟大的意大利爱国者的著作中听到了反启蒙的先声。马基雅维里的功绩在于他让人们意识到不能用基督教的美德来统治国家和人民，也就是说，基督教道德和维护一个国家健康所必需的公共道德难以融合统一。由此可以推知一种多元的价值观：价值体系是多样的，它们没有共同尺度，不能互相比较，但是我们必须在同样可欲的价值体系中做出选择，这类选择总是带有悲剧色彩。

正因为价值多元，对不同的社会不应进行整齐划一的改革。孟德斯鸠的智慧远在同时期的法国哲学家之上，他认识到匆促立法无法打破行为习惯的模式，“最完美的政府是用最适合人们的风俗和倾向的方式来统治他们的政府”。《反潮流》中的《孟德斯鸠》一文是有关改革的杰作。伯林欣赏地写道：孟德斯鸠厌恶普遍的人性观，对那些头脑简单但精力旺盛的“简单化分子”提出的变革深表怀疑。他认为人类群体的多样性最为可贵，每个国家都有独特的发展之路，没有放之四海而皆准的解决复杂问题的统一方案。

消极自由的经典概念

在伯林的自由主义学说中，与“价值多元”齐名的是他的“消极自由”概念。1957年，伯林接替著名的社会主义思想家柯尔成为牛津大学“社会及政治理论”齐切利讲席教授。他的就职演讲《自由的两种概念》是20世纪自由主义的经典之作。伯林将自由分为“消极自由”和“积极自由”两类。“消极自由”指的是只要个人的行为不妨碍他人的自由且为法律所许可，个人在做自己想做之事时就不应受到来自外部的干涉。推崇“积极自由”的人则认为，人们在未经指引、训育的情况下不能理解并发挥自己身上的某些潜能，因此未能认识到自己真正的需要从而成为自由的人；实现“积极自由”离不开社会的干预。在两种对立的自由概念中伯林选择“消极自由”，他甚至警告，追求“积极自由”将导致对自由的彻底否定。“消极自由”的批评者认为，实现自由，

首先应讨论什么对人来说是重要的，不然自由将没有意义。伯林的好友、美国外交家兼史学家乔治·凯南则从另一个角度提出疑问。他在致伯林的信中说，美国已堕落为一个懒散冷漠的国家，1.7亿人民深陷于放纵、恶习和颓废之中，听任他们为所欲为则永无自由之日，只有在社会精英的指导下他们才能适当运用他们的自由。

英国工党以及后来的福利社会产生于反对“放任自流”式资本主义的斗争之中，提倡“消极自由”有为不加限制的资本主义辩解之嫌，伯林作为工党的支持者，在《自由四论》的长篇序言中小心翼翼地划清与哈耶克等人的界线。1997年10月23日，新任首相的工党领袖布莱尔致函伯林表示，西方社会的“消极自由”已证明有其局限，一代又一代的英国人百折不挠地寻找某种高于“放任自流”的社会模式；“积极自由”也有合理性，“不管它在苏联模式下产生了怎样的破坏作用”。当时伯林因病重无法回信，他于两周后逝世。笔者认为，伯林不少文章追求特定时期的政治外交效果，他自己并不真正信奉个人主义的“消极自由”。

永远的犹太人

伯林出生于沙俄的一个犹太家庭，年幼时随父母移民英国。犹太复国主义运动兴起于19世纪末，伯林母亲是一位坚定的犹太复国主义者，她对伯林影响最大。1932年，年仅23岁的伯林获选进入英国学术界精英俱乐部牛津万灵学院，他是该院首位犹太裔院士，从此跻身英国犹太人的上流社会。第二次世界大战期间，伯林利用自己在英驻美使馆担任情报官员的特殊身份为犹太复国运动的成功做出了重大贡献。伯林的犹太背景影响甚至决定了他的学术兴趣范围，这在《反潮流》中也有所反映。如介绍赫斯的文章追溯了犹太复国运动的思想之源；《狄斯累利和马克思以及对认同的追求》一文探讨两位19世纪伟人对犹太人的复杂态度。伯林热爱音乐，尤其喜爱意大利作曲家威尔第。在《威尔第的“素朴”》这篇文章中，伯林把威尔第称为“我们这个时代中健康因素的标志”。威尔第的歌剧《伦巴底人》中有“耶路撒冷”合唱，《纳布科》更是以古代犹太人求解放来象征19世纪意大利的民族主义运动，这些是不是伯林偏爱威尔第的感情动力？（顺便提

一提阿拉伯裔美国学者爱德华·萨义德喜欢瓦格纳，个中奥妙请读者体会。）启蒙运动以批判《圣经》中的《旧约》而著称，犹太教的声誉也大受损害。伯林引述的反启蒙言论中有不少可以用来为犹太教、犹太人的生活习俗和犹太复国主义正名，这是读者应该再三留意的。反驳启蒙哲学家对宗教和“落后”文化的批判，导致伯林的文化相对主义。他说：“价值不是普遍性的；每一个人类社会、每一个民族、每个时代和文明，都具有它自己独特的理解、标准、生活和思考行动的方式。”能判断这些价值和生活方式并将它们排出优劣序列的标准是不存在的。这位犹太民族忠诚的儿子死后葬在牛津一墓地的犹太人葬区。

现代性的N副面孔

《现代性的后果》
［英］A. 吉登斯著，田禾译

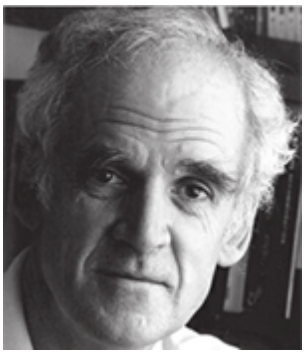
《现代性与大屠杀》
［英］Z. 鲍曼著，杨渝东等译

《现代悲剧》
［英］R. 威廉斯著，丁尔苏译

《意识形态与现代文化》
［英］J. B. 汤普森著，高铦等译

《科学的反革命》
［英］F. 哈耶克著，冯克利译

《怀旧的未来》
［美］S. 博伊姆著，杨德友译



查尔斯·泰勒，加拿大哲学家，晚近英语哲学的关键人物之一，社群主义的主将，现任加拿大麦基尔大学哲学与政治科学教授。20世纪70年代以来，泰勒以其对黑格尔哲学的再解读、对原子主义式的消极自由的批评、对社会价值的强调、对西方文化中自我认同观念发展的梳理，以及对文化多元论的论证，强烈影响着西方思想界。

《自我的根源：现代认同的形成》
［加］C.泰勒著，韩震等译

这是一部名副其实的巨著，这表现在部头和它涵盖的范围上，更体现在它对人性的同情和思想的宽容及深度上。很少有著作致力于如此宏大的主题。

——《纽约书评》

《现代社会想象》

[加] C.泰勒著，韩震等译

查尔斯·泰勒向新世界秩序的新自由主义辩护者们提出了一个基本的挑战——但也不仅仅是向他们。任何像我一样，希望维护跨文化政治理想、发展概念等等的人，都必须面对他这一系列受阐释学启发的思考。这些关于西方现代性之决定性文化形态的思考，令人敬畏。他独到的“社会想象”观念，堪称对“多重现代性”的最有力论证。

——托马斯·麦卡锡

《科学的反革命：理性滥用之研究》

[英] F.哈耶克著，冯克利译

■ 原声：

人所共知，法国启蒙运动的特点，在于它对自然科学表现出一种前所未有的普遍热情。伏尔泰堪称牛顿崇拜的鼻祖，后来圣西门又把这种崇拜推到了荒唐可笑的地步。这种新的热情不久便结出了伟大的硕果。最初的兴趣是集中在和牛顿的巨大声望相关的题目上。从克莱劳和达朗贝尔，还有欧拉这些当时最伟大的数学家那儿，牛顿很快便找到了杰出的继承者，继他们之后的拉格朗日和拉普拉斯，亦是毫不逊色的巨人。随着拉瓦锡——现代化学的奠基人和伟大的生理学家——和略逊一筹的生物学家布丰的出现，法国开始在自然知识的所有重要领域中独领风骚。

……

然而必须指出，18世纪的这些伟大的法国思想家，几乎没有表现出把这种唯科学主义的思想方法毫无根据地推行到社会现象中去的任何迹象，而这后来却成为那个学派的典型特征——也许杜尔哥有关哲学史的某些观点除外，孔多塞的最后建议中的一部分内容就更不在此列。不过，他们谁也不怀疑用抽象的理论方法研究社会现象的合理性，他们仍然是忠实的个人主义者。观察一下杜尔哥——休谟也是如此——是件特别有意义的事情，他既是实证主义的奠基人之一，又是抽象经济理论的奠基人之一，但后来人们却用实证主义来反对这种经济理论。不过，在某些方面事与愿违，这些人中的大多数所开启的思

想训练，造成了一种与他们自己的观点十分不同的对于社会问题的观点。

孔多塞的情况尤其如此。他和达朗贝尔和拉格朗日一样也是数学家，却明确地转向政治理论与实践。虽然他把政治学理解为“人类科学中唯一可把我们带向普遍真理的手段”，但是他不但十分关心用全面观察来协助这项工作，而且不时表露出这样的想法：自然科学的方法似乎是唯一合理的研究社会现象的方法。这尤其是因为他希望把自己所钟爱的数学，特别是刚创立的概率计算，运用于他的第二个兴趣领域，这导致了他日益强调对可以观察和计算的社会现象的研究。早在1783年，在他成为法兰西学院院士时所做的就职演说中，便表达了后来逐渐受到实证主义社会学偏爱的观点，即关于一个观察者的观点，在这人看来，自然现象和社会现象出现在同一个视野之内，因为“这个观察者是我们这种动物的局外人，会像我们研究海狸和蜜蜂一样研究人类社会”。尽管他承认这是个难以企及的理想，因为“观察者本人也是人类社会的一员”，他却不断劝说学者“把自然科学的方法和哲学引入道德科学”。

然而，他最为精华的建议见于他的《人类精神进步史表纲要》。正如人们所说，这是18世纪的一部经典之作，当时那种无节制的乐观主义，在此书中得到了最新和最出色的表述。他在一幅有关整体历史的宏伟蓝图中追溯人类的进步，领悟到一门能够预见人类未来进步并可加快和引导这一过程的科学。但是，若想确定能让我们预测未来的定律，历史必须不再是个人的历史，而是要变成群体的历史，同时它还必须不再是对个别事实的记录，而是必须建立在系统的观察上。对于这种把一幅有关人类未来命运的蓝图建立在人类历史成果上的努力，有什么理由把它视为空想？“自然科学知识的唯一基础就是这样的认识：支配着万物的已知或未知的普遍规律，是必然而永恒的规律；这一原理对于人类的知识和道德能力，和它对于另一些自然行为相比，为何就应当少一些真实性呢？”有关历史发展的自然规律的想法，以及集体主义的历史观就这样诞生了，它不仅是一种大胆的建议，而且在一个至今绵延不绝的传统中一直伴随着我们。

■ 回响：

哈耶克：驱除唯科学主义的迷雾

陆月宏

哈耶克其人，想必国内学界不会陌生，他的多本著作已为国人译入，其中包括《通往奴役之路》、《自由秩序原理》和《个人主义与经济秩序》等。现在译林出版社又翻译出版了《科学的反革命：理性滥用之研究》，功莫大焉。该书分为三个部分，即第一部分“唯科学主义与社会研究”，第二部分“科学的反革命”与第三部分“孔德和黑格尔”，并附有德文版与美国版的前言。简单扼要地说，第一部分所做的工作是对一般问题的理论探讨，后两部分是对相关观念的历史作用的考察。

在18世纪到19世纪初这段时期内，对经济与社会现象所作的研究主要受问题本身的性质所引导。而在19世纪上半叶则出现了一种新局面。当其时，科学日益局限于指称自然科学与生物学科，并要求自身具有区别于其他一切学问的严密性与确定性，它们树立的最高典范乃是数学。它们在军事与工业应用上的成功使它们自己成为模仿的榜样。由此便出现了狭义的科学（与技术）对其他学科的专制。所谓的“唯科学主义”指的就是对科学的方法与语言奴性十足的模仿，哈耶克有时也将其称之为“工程师思维类型”。唯科学主义具有三大特征，即“客观主义”、“集体主义”与“历史主义”。

客观主义的典型表现可见于探讨我们有关人类头脑机制的主观知识的各种企图中，流毒远播，社会研究的绝大多数分支概莫能外。这其中主要的动机是为了回避“内省”（introspection）的知识。这种动机贯穿于孔德对内省的可能性的否定，创建所谓“客观心理学”的形形色色的尝试，华生的行为主义与纽拉特的“物理学至上主义”。行为主义者或物理学至上论者在研究人类行为时，试图用严格的自然科学语言来定义人类对事物的反应。在这其中存在着一种普遍的趋势，即力图不考虑社会中质的现象，而是按照自然科学的榜样只考虑社会中量的、可计算的现象。与这种客观主义特征密切相关的，是唯科学主义

立场方法论上的集体主义特征。所谓集体主义就是它倾向于把社会或经济、资本主义或特定的产业、阶级与国家这些对象看作为一个具有严格规定性的客体，而观察者通过观察其整体运行就能发现各种严密的规律。它的荒谬在于，普通人为了解释个别现象之间的联系而建构的临时性的理论与模式被它错当成了事实。这种错误屡见不鲜的表现形式就是各式各样有关“社会”或“集体”意识的理论。结果这些理论家们就成了“观念实在论”谬误的牺牲品，他们想当然地以为，既然存在着普遍使用的概念，就一定也存在着相应的既定对象。哈耶克认为，“从整体上把握社会现象的努力，在获得一种远距离的完整视野的愿望中，有着最典型的表现。人们希望这可以使那些在近距离中晦黯不明的规律暴露出来。”（第53页）他把这种远距离的完整视野称为“宏观视野”，有时也戏称为望远镜视野。说到唯科学主义立场的历史主义特征，相对而言，这要显得复杂一些。德国思想史大家梅尼克曾对早期的历史学派的发展做过精湛的研究。历史学派主要是针对18世纪那种概括的与实用主义的理论倾向而兴起的，它强调历史现象的唯一性，认为只有从发生学的角度将它们视作众多因素在时间长河里相互作用的结果，才能加以理解。然后晚出的历史主义由于受到唯科学主义风气的强烈影响，逐渐将历史看作是对社会的经验研究，其目的是为了从中产生出终极性的原则。“把历史所研究的复合体视为既定整体，这种幼稚的观点，自然而然导致了如下观念：对它们的观察能够揭示这些整体的发展‘规律’。”（第74页）

在考察唯科学主义立场的历史作用时，哈耶克娓娓道来，时不时地妙语迭出。在批驳唯科学主义立场的傲慢时，他说：“当人们沿着一条给他们带来巨大胜利的道路继续走下去时，他们也有可能陷入最深的谬误。”（第113页）在追溯唯科学主义立场的来源时，哈耶克一直将它溯源到了法国大革命。他说，法国大革命带来了三个对后世影响深远的后果，第一个是旧制度的崩溃要求立刻运用理性的全部知识；第二个后果是旧的教育制度被彻底摧毁并在其废墟上建立了全新的制度；第三个更为具体的后果是成立了巴黎综合工科学院。这些后果深深影响了整个下一代人的世界观。它给一般人们造成了一种不可阻挡的印象，即人类的理性能力不存在局限性，人类可以控制在往昔

一直压制着他们的一切力量。

可以想象，巴黎综合工科学院的全部教学围绕着一个目的，即在实践中的运用，具体地说，是以军事或市政工程师的身份运用知识服务于社会。巴黎综合工科学院造成了后世可恰如其分地称之为实证主义或空想社会主义的运动，圣西门是其中当仁不让的风云人物。关于此公，哈耶克在文中有许多令人忍俊不禁、让人捧腹的描述。他以拉伯雷式的文笔勾画了圣西门一生的传奇与恢宏的事业。哈耶克认为，圣西门在《十九世纪科学著作概说》中“第一次把现代科学组织者的几乎所有特点集于一身。对物理主义和采用‘物理语言’的热情，统一科学并使其成为道德基础的努力，对一切‘神学的’即拟人论的推理方式的蔑视，组织别人的工作的欲望（特别是通过编一部伟大的百科全书），用普遍的科学方式规划生活的愿望，无不表现其中”（第140——141页）。哈耶克认为，此书堪称第一部最重要的科学反革命文献。

哈耶克明确指出，圣西门主义的影响是巨大的，而且它的影响并不局限于社会与政治理论中，它在文学与艺术界的影响甚至要强大得多。例如，它在法国影响了乔治·桑、巴尔扎克、雨果、欧仁·苏与柏辽兹等等。而在英国则影响了卡莱尔、穆勒等。不过在哈耶克看来，受影响最深的还是德国。甚至老年歌德也受到了影响，最起码是被引起了注意。而整个德国文学界更是如饥似渴地吸收着它所赠予的营养。更为重要的是，圣西门主义者与青年黑格尔派之间所产生的奇特姻缘。虽然少有人知，但确实整个19世纪都感受到了这种奇特姻缘的深入的影响。当时的德国人格伦曾为此评论说“圣西门主义就像一枚开裂的豆荚，它的外壳消失了，每一粒种子却分别在各处找到了土壤并生根发芽”。

孔德是圣西门的学生与追随者，当他在1817年担任圣西门的秘书时，才19岁。他不仅更简洁有力地表达了圣西门原本散漫芜杂的思想，而且大大地推进了他的思想。在哈耶克看来，孔德与乃师圣西门一样，在科学的反革命事业与对理性的滥用中扮演了重要的角色。孔德将社会学划分为静态社会学与动态社会学，前者研究社会现象的共

存规律，后者研究社会的必然进化过程中的顺序规律。动态社会学阐述了三阶段规律，即从神学阶段经由形而上学阶段向实证阶段的发展规律。哈耶克认为孔德的这种思想的最大的荒谬之处在于，“它虽然明确承认个人头脑的互动可以产生出某些高于个人头脑的成就的东西，然而它又声称这种个人头脑不但能够从整体上把握这一发展，认识它的运行原理甚至它必然遵循的过程，而且能够控制和支配它，从而改进其未受到控制的机制”。它之所以如此荒谬，是因为它建立在那种荒唐的幻觉之上，即把精神现象当作像物理现象那种意义上的客观事物来对它进行观察与控制。

在第三部分，哈耶克探讨了在孔德的理论与黑格尔哲学之间暗通款曲的方面。他注意到，在过去的一百多年中，大批大批的社会思想家在他们自己的思想中将孔德与黑格尔的思想联姻在了一起。这样的名单可以开出一大串，并且遍及各国。哈耶克相信，这两位的共同思想来源于开近代心智哲学先河的笛卡尔。因为“正是笛卡尔，第一次把研究物理学的现象主义或感觉主义方法这些显然互不相容的东西，同有关人类的任务和功能的理性主义观点结合在了一起”（第249页）。而孔德和黑格尔正是这样认为的，即社会研究的核心目标是建立一种囊括全人类的普遍历史学，他们所追求的规律首先是人类思维的发展规律。正是在他们的影响下，历史哲学在过去的一个世纪享有了巨大的声望，它们赋予了历史过程以某种可以理解的意义并武断地向我们展示了人类的所谓明确的命运。科学的反革命与对理性的滥用，其后果是令人触目惊心的，“个人主义和自由主义社会的基础受到了质疑，历史宿命论和伦理学相对主义成了主流传统”。

秩序、革命与权力

《关于马基雅维里的思考》
［美］L.施特劳斯著，申彤译

《马基雅维里时刻》
［英］J.G.A.波考克著，冯克利、傅乐译

《自由主义与正义的局限》
［美］M.桑德尔著，万俊人等译

《霍布斯的政治哲学》
［美］L.施特劳斯著，申彤译

《驯化君主》
［美］H.C.曼斯菲尔德著，冯克利译

《抗争政治》
［英］C.蒂利著，李义中译

《亚当·斯密的政治学》
［英］D.温奇著，褚平译

《过去与未来之间》
［美］H.阿伦特著，王寅丽、张立立译

汉娜·阿伦特（1906——1975），美籍德国犹太哲学家，曾师从于海德格尔和雅斯贝尔斯，在海德堡大学获得博士学位。自1954年开始，阿伦特先后在美国加利福尼亚大学、普林斯顿大学、哥伦比亚大学、纽约布鲁克林学院开办讲座；她还担任过芝加哥大学教授、社会研究新学院教授。阿伦特以《极权主义的起源》（1951）、《过去与未来之间》（1961）和《论革命》（1963）为代表的一系列著作，及其天才的洞见和隽永的智慧，为当代政治哲学做出了卓越的贡献，成为20世纪政治思想史上令人瞩目的人物。

《过去与未来之间》
［美］H.阿伦特著，王寅丽、张立立译

一本随笔集，洞悉我们时代的政治困境和文化困惑……阿伦特以其最深沉而动人的笔触、迫切又独特的情怀，阐释了政治学的经典意蕴。

——《哈泼斯》

《论革命》

[美] **H.**阿伦特著，陈周旺译

此书是作者基于在美国的生活经历的产物，主题是政治自由和追求人的尊严的勇气；它的重要性并不亚于《极权主义的起源》。

——卡尔·雅斯贝尔斯

埃里克·沃格林（**1901——1985**），**1901**年生于德国科隆，“在维也纳熏陶成长起来”。而沃格林的学术生命，严格说来，却是在美国度过和完成的。沃格林大学期间主修的是法律，他的导师是名噪一时的法律实证主义大师凯尔森，但他似乎更关心“法国、德国哲学家以及天主教神学家的著作”。在公众眼中，沃格林是一位不折不扣的政治哲学大师，一切地域文化的界限、学科专业的藩篱，在沃格林身上都土崩瓦解。

“秩序与历史”已出：

《以色列与启示》
［德］E. 沃格林著，霍伟岸、叶颖译

《城邦的世界》
［德］E. 沃格林著，陈周旺译

《柏拉图与亚里士多德》
［德］E. 沃格林著，刘曙辉译

待出：

《天下时代》
［德］E. 沃格林著，叶颖译

《寻求秩序》
［德］E. 沃格林著，徐志跃译

思想者的真诚首先在于，随时准备推翻自己的定见从头开始！出生于自由思想之家的沃格林的“史稿”，不同样（且首先）在冲击西方学界近两百年来的启蒙传统观念？

——列奥·施特劳斯

现在所谓的社会科学中的解释学转向，沃格林从开始学术工作起就已经在践行了。

——尤尔根·戈布哈特

《关于马基雅维里的思考》
[美] L.施特劳斯著，申彤译

■ 原声：

除非我们摆脱马基雅维里的影响，否则，我们就不可能看清马基雅维里思想的真实性质。从所有的实践意义上来说，这都意味着，除非我们为我们自己，在我们自己的内心里，复活西方世界的前现代遗产，既复活《圣经》的遗产，同时又复活古典遗产，否则，我们就不可能看清马基雅维里思想的真实性质。对马基雅维里做出恰如其分的把握，要求我们必须从一个前现代的视角出发，面向未来，去观察一个未可逆料的、令人瞠目的、新异陌生的马基雅维里，而不是从今天的视角面向过去，观察一个业已古老的、业已成为我们中一员的、从而几乎是道德上善的马基雅维里。这个过程，即使只为了掌握一种纯粹的历史定位起见，也是必需的。马基雅维里所熟悉的，是前现代思想：前现代思想发生在他之前。他不可能熟悉我们今天的思想，我们今天的思想，是在他身后才出现的。这样我们就认为，关于马基雅维里的简朴观点，尽管依然不够充实，但是确实决定性地优越于占统治地位的各种精致观点。即使我们被迫不能不承认，而且恰恰如果我们被迫不能不承认，他的学说是恶魔的学说，他本人是一个魔鬼，我们也依然不能不铭记这样一条深刻的神学真理，即魔鬼其实是堕落的天使。认识到马基雅维里思想的恶魔性质，意味着在马基雅维里的思想中，认识到一种品第极高的、扭曲堕落了的高贵。当克里斯托弗·马洛将如下这个说法追溯到马基雅维里身上时，他其实是看到了这种高

贵："我认为除了愚昧无知以外，不存在任何罪孽。"马洛的判断，可以在马基雅维里本人于他的两部伟大著作的献辞中谈到他最可珍贵的财富时所作的表示那里得到印证。我们对关于马基雅维里的简朴观点抱同情态度，这不仅是因为这种简朴观点是健康有益的，而且首先是因为，如果我们不能对这种观点予以认真重视，我们就不可能对于马基雅维里身上真正令人钦羡的品格素质，做出恰如其分的应有认识：他的思想的勇敢无畏，他的目光的深邃广阔，以及他的语言的优美雅致。能够帮助我们窥见马基雅维里思想的核心的，不是对那个简朴观点的鄙夷轻怠，也不是对那个简朴观点的漠然不顾，而是从那个简朴观点出发的经过深思熟虑的升华。阻碍着我们理解任何事物的，莫过于对彰明较著的事物，对事物的表面，采取想当然的态度，或者采取看不起的蔑视态度。蕴涵在事物表面的问题，而且只有蕴涵在事物表面的问题，才是事物的核心。

……

我们可能已经假定，马基雅维里是政治思想脉络两大根本抉择其中之一的倡导者。我们确曾假定，根本意义上的抉择确实存在，它们是永恒的，是自有人类以来就与之俱存的。这一假设，今天经常被人否认。我们时代的很多人认为，不存在永恒的问题，因而也就不存在永恒的抉择。他们会争辩说，恰恰是马基雅维里的学说，为他们否认永恒问题的存在提供了充分的证据：马基雅维里的问题，是一个新异的问题；它跟此前政治哲学所关注的问题根本不相同。这个论点，如果经过恰当阐发，就可能有它的道理，有它的分量。但是直截了当地说，它只不过证明：永恒的问题，并不像有些人所确信的那样容易接近，那样容易触及，或者说，并不是所有的政治哲学家都对这些永恒的问题予以面对和正视。我们对于马基雅维里的学说所作的批判研究，其终极目的不是别的，就是要对重新发现这些永恒的问题做出我们的贡献。

如果我们假定，他关于"世界上的事"的知识，只局限于狭义的政治事务和军事事务，那么这个假定，就肯定是不够审慎的。更加审慎的做法是假定，他的知识，从而他在《君主论》或《李维史论》中所

阐述的学说，是包罗万象的。换句话说，审慎的做法是假定，在这两部书的任何一部中，当涉及可能与理解政治事务相关的任何题材时，他排除在他的考虑之外的，都仅仅是他已经明言排除在外的那些题材。他所明言排除在他的探讨之外的，只有一个题材："一个人，使自己成为一个牵涉很多人的新的事物的领袖，这样做危险之至；主持这个新的事物，使之渐臻完善，并且在它达到完善境界之后，维系这种完善境界，使之持久，这样的事业困难之至；而这种危险性与困难性，过于耗费篇幅，过于深奥崇高，无法在这里讨论；因此我将这个问题，留待一个更为适宜的地方，另行探讨。"由此可见，所有其他的重要论题，都没有耗费篇幅、深奥崇高到无法讨论的程度。我们必须假设，所有其他的重要论题，都在这两部书之中的每一部里，得到了处理，哪怕只是约略的或隐晦的处理。这个结论，与如下的事实完全和谐相容，即这两部书的主体显然专门讨论狭义的政治题材：我们已经从苏格拉底那里学到过，政治事务，或者说人类事务，是理解一切事物的关键。

为了明白马基雅维里怎么能在这两部书的每一部中处理"一切事物"，我们只需要提醒自己注意这两部书显而易见的主题。贯穿《君主论》的核心论题，是新近取得政权的君主。然而新近取得政权的君主，其中最重要的一群，是新的社会的奠基者。在探讨这些新的君主的时候，马基雅维里探讨了每一个社会的根本基础，无论这个社会只是政治社会，还是带有政治、宗教双重性质。《李维史论》的主题，是复兴古代德行的可能性与可取性。古代与现代的问题，囊括了异教问题与基督教《圣经》的问题；马基雅维里如果不将这个问题整个展开，详尽讨论，他就不可能揭示复兴古代德行的可能性与必要性。

- 回响：

"误读的杰作"？

李强

一年前的伊拉克战争引发了世界舆论对美国新保守主义对外政策的广泛关注，而被视为新保守主义"教父"的施特劳斯也因此声名远

播。围绕施特劳斯与美国新帝国主义之间的关系，学界众说纷纭，争论激烈，以至于有的论者将施特劳斯与新保守主义的关系之争列入2003年西方知识界十大重要事件之中。

不过，早在施氏的名字因伊拉克战争而备受争议之前，施氏的著作就已引起中国学术界关注。近年来，施氏的《自然权利与历史》、《霍布斯的政治哲学》先后被迻译为中文。最近，施氏晚年著作《关于马基雅维里的思考》也翻译出版。该书是施特劳斯颇为得意之作，被施氏弟子视为最能代表其师思想的成熟作品，是被马基雅维里研究界忽视甚至“误读的杰作”。

对于中国读者而言，马基雅维里的名字并不陌生。他是意大利文艺复兴时期的人文主义巨匠，因著有《君主论》、《佛罗伦萨史》和《论提图斯·李维的前十书》（《李维史论》）等名著而闻名遐迩。

在西方政治思想史上，很少有人像马基雅维里那样受到截然不同的评价。据以赛亚·伯林统计，在四百多年中，马基雅维里至少获得二十多种头衔：诸如“恶魔”、“强权政治的维护者”、“失意的官场政客”、“共和主义的理论家”、“唯科学主义者”等。唯其如此，意大利著名哲学家克罗齐曾感慨马基雅维里是“或许永远解不开的谜”。

不过，撇开关于马基雅维里争议的种种细节，我们可以发现两条清晰可见的主线。其一是将马基雅维里视为欲达目的不择手段的冷酷政治家，将其指斥为“罪恶的导师”；其二是将他看成一名热诚的爱国者与共和主义的伟大讴歌者。

这两种评价都有充足的依据。“恶魔说”可以从马氏的《君主论》中找到佐证。《君主论》是作者献给当时佛罗伦萨的洛伦佐·美第奇殿下的小册子，它是一本典型的君王宝鉴。在书中，马基雅维里以十分露骨而直白的方式劝诫君主应当集狮子与狐狸的品质于一身，为了达成目的不惜使用残忍的手段，不惜背信弃义，不惜运用谎言与欺骗。正如施特劳斯所言，在西方几千年的政治发展中，鼓吹赤裸裸无道政治的观点并不少见，但是，马基雅维里是一个绝无仅有的著名哲学家，将自己的名字与邪恶的政治行为联系在一起。

不过，并不是所有人都接受这种对马氏的解读。不少人倾向于将马氏置于佛罗伦萨当时所处的复杂政治环境中去理解。他们强调《李维史论》中表达的对罗马共和主义的讴歌，注意到《佛罗伦萨史》流露的对共和主义在现实中的无奈。他们宁愿将《君主论》中的权术看作是一个伟大的爱国者、共和主义者面对无奈的“命运”所做的无奈的选择。卢梭在《社会契约论》中将这种观点表达无遗。他写道：“马基雅维里自称是在给国王讲课，其实他是在给人民讲大课。马基雅维里的《君主论》乃是共和党人的教科书。”稍后英国内战时期共和主义的代表人物哈林顿在《大洋国》里，更认为马基雅维里对于“古代经纶之道”充满了共和主义的真知灼见。

如果用施特劳斯的说法来表述的话，前一种观点是所谓的“老派”的观点，后一种观点则是“新派”的观点。前一种观点在20世纪之前占主导地位，后一种观点则在20世纪之后大行其道。实际上，在整个20世纪，马基雅维里研究的主流一直是所谓“新派”观点。其中最重要的当属两个学派。一派以一批意大利史学家为代表，如齐亚佩里（Chiappelli）、赫克斯特（Hexter）、魏特菲尔德等，该派以史料详实见长。另一派是20世纪中叶之后在西方思想史研究中如日中天的剑桥学派，其代表人物包括斯金纳与波考克诸人。剑桥学派借助所谓“历史情境主义”（Historical Contextualism），将思想史上重要人物置于历史之中来解读，勾勒出以马基雅维里为中继的西方共和主义传统。根据该派的分析，西方古希腊与罗马传统中存在共和主义内涵，这一内涵由于基督教的兴起而衰落。马基雅维里是近代第一个伟大的共和主义者。经过马氏的创造性转换，共和主义传统开始具有现代特征，这种共和主义影响了英国哈灵顿等思想家，更由此影响了美国独立战争与制宪时期的思想家。

在“老派”与“新派”的争论中，施特劳斯显然站在“老派”一边。不过，施氏并非简单地重复老派的道德指责，而是在新的基点上、以更宽广的视角重申“老派”观点的基本内涵。

施氏解读马基雅维里的方式十分独特。他的出发点并不是简单的道德指责，而是对马氏原著字斟句酌的文本解读。更为重要的是，施

氏尽管批评政治哲学中的历史主义传统，但他对历史背景的重视丝毫不逊于剑桥学派的历史情境主义。唯一不同的是，施氏并不简单地满足于理解马基雅维里公开的著述，而是致力于揭示马氏著作中隐含的“隐讳式教导”，揭示马氏的真实意图。

为了理解马氏的真实意图，施特劳斯声称，“必须从一个前现代的视角出发”而不是从现代的视角出发来理解马基雅维里。原因在于，现代人是“马基雅维里的学生”，马氏的视野阻碍了现代人的视界。“除非我们摆脱马基雅维里的影响，否则，我们就不可能看清马基雅维里思想的真实性质”。

摆脱现代人视野的方法是回到古代人的视野，用希腊哲学与基督教哲学的视野透视马氏的学说。这种透视使施氏得以将马氏认定为现代政治哲学的创始人。此前，尤其是在关于霍布斯的著作中，施氏明确将霍布斯视为现代性的始作俑者。在这部关于马基雅维里的论著中，施氏修正了此前的观点，将马氏描述为近代第一个开启现代性计划的思想家。这一计划的实质是对古典政治哲学的否定。古典政治哲学的核心是政治哲学从属于道德，政治哲学的目标是追求美好的生活。而马基雅维里使道德从属于政治。不论这种政治是以爱国主义还是以共和主义的方式出现，一旦政治成为目标，道德成为从属于政治的手段，人类的自然的终极目标便在政治哲学中消失了，取而代之的只是秩序与权力。

经过对马基雅维里的分析，施特劳斯最终完成了他对现代政治哲学的批判。现代政治哲学的发展是在否定古代政治哲学的基础上进行的。它经历了三次大的浪潮，马基雅维里代表了第一次浪潮的开端。经过三次浪潮，西方的道德虚无主义达到登峰造极的地步，从而造成政治哲学的巨大危机。

施特劳斯以古代思想家的视角透视马基雅维里的政治哲学固然可以揭示马氏思想中常人难以发现的隐秘主题，但此种研究方法全然拒绝与当代马基雅维里研究者对话。施特劳斯的学生们更公开诋毁那些在马基雅维里研究中举足轻重的意大利学者们不过是以历史的手法表

达对马基雅维里的狂热崇拜而已。这种态度不仅展示了施氏及其学派所特有的道德与智识优越感，而且也阻碍了施氏以一种历史的、全面的方式展示马基雅维里学说的丰富性与复杂性。其结果是，对马基雅维里的研究变成施氏自己逻辑的又一次图解。唯其如此，英国著名政治学者克里克（Bernard Crick）断言，施特劳斯的著作作为理解施氏思想的重要文献显然是不可或缺的，但作为研究马基雅维里的著作显然褊狭得多、单薄得多。

流动世界的剖面

《资本主义的新精神》
[法] L.博尔坦斯基、E.希亚佩洛著，高钴译

- 原声：

在许多方面，资本主义是一种荒谬的制度：在这种制度下，工薪

收入者失去了自身劳动成果的拥有权，以及追求无需屈从的劳动生活的可能性；而资本家则发现自己束缚于一个漫无止境的、永不满足的过程，那是一个极其抽象的、与满足消费需求（即便是奢侈的需求）毫无关系的过程。两位持此看法的倡导者认为：结合进资本主义过程是完全不合理的。

……

事实上，我们期望的承诺性质决定于可以被引用的论点：参与资本主义过程不但能提供个人方面的利益，而且能为所有人产生共同福祉方面的集体福利。我们把将参与资本主义视为正当的意识形态称为“资本主义精神”。

这种精神目前正遭遇着重大的危机，表现在日益增加的社会困惑和疑虑，甚至要保住积累过程就先得形成一套新的、更有鼓舞作用的意识形态大全（因为积累过程面临的首要威胁是，其正当性已经退缩到屈从经济法则成为最低论据的地步）。无论如何，这对于发达国家是可行的，它们仍然是积累过程的核心，并且可指望继续作为技术人才供应地，他们的积极参与极其重要。资本主义必须有能力保证这些人才享有安居的最低保障——有居所，有家庭，养育子女，等等。就像北半球商业城市中的住宅区，那是外围地区新移民见识资本主义成功的橱窗，从而成为对生产力精华进行思想动员的一个重要因素。

马克斯·韦伯认为，“资本主义精神”指的是一套道德动力，虽然其目的与资本主义逻辑无关，但却能鼓舞企业家进行促进资本积累的活动。鉴于资本主义所要求的独特且逆反的那类行为，不同于大多数人类社会表现的生活形式，韦伯对此加以辩护，说资本主义的兴起预示人类与其工作之间确立了一种新的道德关系。把工作界定为一项天职，这样就不问其内在兴趣和性质如何，人们都要坚定不移地专心从事。韦伯认为，由于基督教改革运动，人们确定地相信，履行宗教责任，首先是要在世间承担一项职业和从事世俗活动，这有别于天主教精神所赞同的超越现世的宗教生活。这种新的概念能使它绕开资本主义初期努力工作（不断致富）的目的性问题，从而克服新的经济措施

所提出的承诺难题。把工作视为职业（一项要求实现的宗教天职）的概念，为新兴资本主义的商人与企业家提供了一种规范支持，并提供他们很好的理由（如韦伯所说的一种“心理动机”）来不倦地、认真地致力于自身的任务，把事务坚决地进行合理化，紧紧地结合追求最大利润和获取物质收益这一成功实现其天职的标志。这种观念对他们有利：只要工人抱有同样的理想，服从听话，干活不怕辛苦，而且深信人人必须承担天命所指派的职责，而不必追问自身所处的境况。

我们将要放在一边的重要的后韦伯争论，实质上围绕新教对资本主义发展的实际影响，以及更一般地围绕宗教信仰对经济实践的实际影响，并首先从韦伯思想中提出这样的观点：人们需要强烈的道德理由来重振资本主义。

……

资本主义精神正是与资本主义秩序相关的那套信仰，它有助于认可这种秩序为正当，并通过合法化而支持符合这种秩序的种种行动和偏好。这些正当性——不论是一般的或实际的，还是地方的或全球的，以美德或正义表达的——都支持多少不太愉快的任务，而且更一般地，都支持信奉导向资本主义秩序的生活方式。在这一点上，我们的确要谈到一种占统治地位的意识形态，只要我们不把它仅仅视为统治者保证被统治者同意的托词，并承认多数有关人士（强者和弱者）都依靠这些纲要来表述他们生活于其中的秩序的运作、好处和限制。

- 回响：

资本主义在批判中成长

宫敬才

在自由至上主义者如米塞斯、哈耶克、斯蒂格勒和弗里德曼等人看来，凡是批判资本主义者，不是妒贤嫉能便是坏心恶意。他们针对“知识分子为什么反对市场”问题发表的言论可资证明。这些人观点的偏执暂且不说，仅检视其看问题的角度就能明白，只知其一不知其

二的浅薄让人咋舌。从20世纪70年代末、80年代初开始，这些人的观点伴随一浪高过一浪的全球化进程时兴了近三十年，上述列举的四人中，有三个人先后获得诺贝尔经济学奖。随后，自由至上主义先是遭到始于美国次贷危机的全球经济危机的迎头痛击，紧跟其后者是理论清算，清算的观点林林总总，集大成者是法国人吕克·博尔坦斯基和夏娃·希亚佩洛合著的皇皇巨著《资本主义的新精神》。

在资本主义的历史上，批判或研究资本主义精神者不乏其人，大家和名著层出不穷，下述作者及其代表作仅为例证：莫尔的《乌托邦》，亚当·斯密的《国富论》，马克思的《资本论》，马克斯·韦伯的《新教伦理与资本主义精神》，桑巴特的《现代资本主义》，托尼的《宗教与资本主义的兴起》，弗里德曼的《资本主义与自由》，格林菲尔德的《资本主义精神》。与上述名著相比，《资本主义的新精神》一书的特点何在？它“新”在什么地方？《乌托邦》与《资本论》的目的是批判资本主义精神的社会罪恶一面；《新教伦理与资本主义精神》及《宗教与资本主义的兴起》的目的是揭示资本主义精神的宗教内涵；《国富论》、《现代资本主义》和《资本主义与自由》的目的是论证资本主义精神的天然合理性；《资本主义精神》的目的是把资本主义精神中的经济民族主义推向历史前台。通过比较可以看出，《资本主义的新精神》的“新”表现于两个方面。第一，它把大行其道近三十年的资本主义新精神进行提炼和概括（见该书第三部分），灵活、自主、创新和全球化成为追逐的目标，以往资本主义精神中的规模、组织、纪律和服从是被清理的对象。第二，它视批判为内在于资本主义现实的本体性因素，这一因素与资本主义的成长、变化和发展紧密交织，是内在性关联的关系。

何谓批判？中国人有过“反右”和“文化大革命”的痛苦经历，对“批判”一词的感悟刻骨铭心。造成这种印象的原因在于视批判为“骂”，实际结果是批判者平步青云的同时获得整人致“倒”甚至致死的快感；被批判者的下场是身败名裂，甚至身家性命不保。批判一词的含义仅凭一个“骂”字难展其貌，依据特定标准，进行利弊得失和优劣短长的评估性检验才是它的真容。这样的批判表现于外会朝两个方向发展，一是社会批判，一是艺术批判（第38页）。社会批判的目标直指人尤其

是劳动者在劳动待遇、社会地位和与他人关系诸方面遭受的剥削和压迫，艺术批判则从人类的本质层面指斥资本主义现实对人的个性的压抑、自由的剥夺和人性复归的无望。马克思是这两种批判的集大成者，仅提两部著作，《资本论》和《1844年经济学哲学手稿》，人们便会承认此种评价言之成理和持之有故。

依据如上对批判的理解和定位，《资本主义的新精神》尽其所能地展示批判在资本主义发展中的社会历史作用，如“批判可以影响世界”（第13页），“批判具有变革资本主义精神原动力的作用”（第27页），“批判是资本主义的变化因素之一”（第568页），“批判使资本主义发展”（第569页），等等。具体说，批判作用的表现有三：批判使资本主义精神不断地自我更新以适应变化了的现实的客观需要；批判使资本主义现实做出自我调整，以便呼应社会生活的客观要求；批判刺激资本主义用创新方式躲避矛盾和困难，迂回地推动资本主义发展（见第28页）。批判的社会历史性作用被自由至上主义者的偏执言辞所掩盖，但对资本主义现实、资本主义精神和批判三者互动的历史稍作了解便知，《资本主义的新精神》所揭示的批判的社会历史性作用是无法否认的客观事实。例如，马克思穷毕生精力，对资本主义进行了前无古人和后乏来者的批判，批判所针对的目标，如劳动者的劳动待遇、劳动条件和劳动保障诸方面，被19世纪后期及其以后的资本主义当权者所关注，并以立法形式不断改善劳动者的劳动待遇、劳动条件和劳动保障，19世纪后期以前劳动者的梦想部分地变成了现实。谁敢于和能够否认马克思的批判对资本主义自身变革的巨大社会历史性作用呢？马克思对资本主义的批判是资本主义历史的有机组成部分，少了这一部分，此种历史便残缺不全。

批判社会历史性作用显现的原因何在？不是资本家的良心发现，也不在于资本主义当权者为选票而来的故意作秀，更不在于自由至上主义者的偏执性鼓噪，而在于批判对资本主义的承诺与客观现实之间关系的检验。

作为一种社会历史形态的资本主义要获得自己存在和发展的合法性进而是合理性，仅靠资本主义原始积累时期资本家的烧杀抢掠或稍

后强盗式资本家的横冲直撞和强拆强夺是不行的，它要做出能稳住人、说服人进而吸引人的承诺，这种承诺不仅要有诱惑力，还要能以理论上的新颖别致和自圆其说表示自己的存在。不同时期的资本主义理论家做出了不懈努力，结果是出现于我们面前的三种以正当性论证为表现形式的承诺。第一是资本主义的经济正当性。它承诺，资本主义比其他社会形态更能解放和发展生产力，物质进步更明显，生产效率更高，在满足人的需要方面更有效能。第二是资本主义的政治正当性。它承诺，资本主义比其他社会如奴隶制社会和封建社会更宽容，这种社会给个人以自我解放、自我选择、自我决策和自我实现的自由。这种自由受法律保护，任何组织和个人不具有任何剥夺个人自由的天然权力。第三是资本主义的道德正当性。它承诺，鉴于人的自私自利本性，个人追逐自己的私利，以创新或满足他人需要的方式达到自我实现的目的，不仅具有道德正当性，而且具有道德优先性，这种道德正当性和优先性是个人值得追求的理想目标。把资本主义宣称的三种正当性及其具体内容加以概括，便是资本主义精神的口号式表达：天赋人权、独立、自由和平等。

资本主义在论证自己的正当性时做出了多种承诺，这种承诺恰好是批判介入资本主义现实的契机和突破口。资本主义的承诺像伊甸园一样美好，实际的社会历史事实又如何呢？检验理论承诺与现实之间的关系便能发现，二者之间的强烈反差是一幅绝妙的讽刺画。资本主义原始积累时期的现实是“羊吃人”（莫尔语），工业革命以后的资本主义现实则是无处不在和无时不在的“异化”（马克思语）。被羊“吃”掉是人的肉体消失，劳动者的异化则是把人变为非人。种种情况都说明，作为资本主义精神的美妙承诺只不过是承诺，只有自由至上主义者才信以为真，现实生活中的劳动者发现，美妙承诺不仅对自己的悲惨生活无助益，而且还是导致自己生活悲惨的帮凶。

资本主义的美妙承诺及基于承诺而来的正当性受到客观事实的强有力挑战，这种挑战直白无误地摆在包括资本家和当权者在内的人们面前，想否认不可能，以暴力应对这种挑战能够暂时和局部地解决问题，但这种解决问题的办法是饮鸩止渴，招致整体性灭亡是必然结局。摆在资本家和当权者面前的选择是艰难的，要么是顺势敷衍，使

基于资本主义精神承诺而来的制度处于疲劳状态，资本家和当权者个人借机无所顾忌地追逐私利，无意识地等待因革命爆发而灭亡；要么是逆势改革，适时和适当地调整制度，以使资本家和当权者个人的利益受到相应约束，让社会现实朝资本主义精神承诺的方向靠近。由资本主义的历史可以看出，资本主义社会往往是被逼无奈地选择后者。这种选择产生了有利于资本家和当权者同时也有利于平民百姓的社会历史后果，造成了资本主义腐而不朽和垂而不死的社会历史境况。

资本主义现实、资本主义精神和批判三者互动的历史表明，资本主义精神的承诺是美妙的，资本主义现实是残酷不义的，批判对比和检验这二者之间的关系，让抽象难解的资本主义精神面对资本主义现实，用资本主义精神检验资本主义现实，检验的结果昭然若揭，资本家和当权者既无法否认也无法回避，剩下的唯一出路是资本主义现实的自身变革。资本家和当权者或许会厌恶甚至憎恨批判者及其批判，如对马克思的态度，但历史表明，批判是逼使资本主义不断变革自身进而免遭灭亡的功臣，就像病人不得不吞服苦药或遭受外科手术之痛一样，不喜欢甚至憎恨批判，又不能不顾及和感谢批判。用经济学的术语说明这种情况，批判是资本主义的内生变量，用通俗的语言表达是资本主义在批判中成长。基于此我们得出如下结论，与以往研究资本主义精神的著作相比，揭示出资本主义现实、资本主义精神和批判三者之间的内在互动机制，是《资本主义的新精神》一书的最新颖之处，也是对当下的中国人最有教益的智慧。

历史的书写与祛魅

《历史主义的兴起》
［德］F.梅尼克著，陆月宏译

《德国的历史观》
［美］G.伊格尔斯著，彭刚、顾杭译

《英国工人阶级的形成》（上、下册）
［英］E.P.汤普森著 钱乘旦 等译

《马克思主义与历史学》
［美］S.H.里格比著，吴英译

《传统的发明》
［英］E.霍布斯鲍姆等著，顾杭、庞冠群译

《元史学》
［美］H.怀特著，陈新译

《英国工人阶级的形成》
（上、下册）
［英］E.P.汤普森著 钱乘旦等译

- 原声：

当我们把19世纪20年代前的激进主义时期同其后的宪章运动时期作一对比就会发现，19世纪20年代这十年似乎令人奇怪地平静——温吞吞的繁荣状态下的社会太平。然而多年之后一名伦敦小贩告诫梅休说：

人们以为一切平静，万物也就停滞了。但实际上，宣传运动一直在继续进行着。正是在一切平静的时候，种子开始发芽成长。共和主义者和社会主义者在推行他们的主张。

在这些平静的岁月里，理查德·卡莱尔一直在为出版自由而斗争；工会力量在成长壮大而且反结社法也被取消了；理性思想、合作社实验以及欧文理论都在发展。在这些年月里，个人与团体都力图把我们曾描述过的两方面经历——工业革命的经历以及大众激进主义的暴动和失败的经历——上升为理论。在这十年快结束时，腐败的旧制度和改革之间展开了决定性斗争。在这种情形下，我们能够以一种新的方式来讨论劳动人民对其利益的意识以及他们作为一个阶级的状况。

把这些年的大众激进主义描述为一种思想的文化是有道理的，自修者的明确意识首先是一种政治意识。19世纪上半叶，大多数人的正规教育并没有超出读、写、算的范围，但这决非思想萎缩的时期。在城镇，甚至在村落，自修者的热情都是显而易见的。具有初步阅读能力的散工、工匠、零售商和职员以及小学教员以几个人或小组的形式一直在自己教育自己。他们的书籍和教员常常是宣传改革的。一个通过读旧约全书而学会识字的鞋匠，会苦读《理性时代》；一个小学教员所受的教育几乎全是宗教训诫的，现在则试着读伏尔泰、吉本、李嘉图的书。各地的激进派领袖、织工、书商和裁缝都有大量的激进主义刊物，而且还在学习如何使用议会蓝皮书。目不识丁的劳工则每周去酒馆听别人宣读科贝特的编辑信件并且参加讨论。

工人们就这样超越了自身的经历，他们借助于自己含辛茹苦所获得的不规范的教育，形成了有组织的社团，这是最重要的政治现象。他们学着把自己的生活看作是定义并不严密的“勤劳阶级”与未经改革的下院之间全部斗争史中的一部分。1830年之后，定义较明确的一般马克思主义意义上的阶级意识开始成熟起来。在这一过程中，工人们开始意识到，他们自己所从事的既是旧的又是新的斗争。

……

最近的研究已在很大程度上说明了那些年代工人阶级读者的情况。简单地说，在那个世纪早期，每三个工人中就有大约两个人多多少少有点阅读能力，当然能写的人还是相当少。由于工人中要求自我提高的倾向越来越强烈，同时由于主日学校和日校愈见成效，文盲的数量下降了，虽然在使用童工最甚的地区这种下降被推迟了。但阅读能力是最基本的，发表抽象连贯的议论的能力则绝非与生俱来的；它必须是在克服了几乎是难以逾越的困难——失去受教育的机会，缺乏闲暇时间，不得买蜡烛（或眼镜）——之后才能获得。在早期的激进运动中有时也使用一些观念和术语，很显然，某些热烈的信从者只具有盲目崇拜的意义而没有理性价值。一些参加彭特里奇起义的暴动者竟然把“临时政府”看作是保证较充足的“粮食”供应的政府；此外，还有一份有关1819年东北地区矿工状况的描述：“他们当中的许多人都把普选权理解为普遍受苦……如果一个成员受苦，所有的人都得受苦。”

- 回响：

E.P.汤普森和《英国工人阶级的形成》（节选）

钱乘旦

1963年，英国史学界出现一部划时代的著作，它一出版，立刻引起轰动，受到广泛重视。许多报刊杂志发表评论，各种书评纷至沓来。《泰晤士报》评论说，它“帮助人们重新想起工人阶级在自我形成的过程中表现出的苦恼、英雄事迹和理想追求，凡是对英国人民的历史进程感兴趣的人，都不可不读这本书”。《听众信箱》杂志说：“这是一部生气勃勃、有很高价值的历史著作，其中许多鲜明的观点，对当代众多的正统观点提出了重大的挑战。”《书评》杂志说：“这本书之所以引起争论，其原因也许仅仅是：许多人已经忘记摄政王时期和维多利亚女王早期英国局势有多么危险了，自哈蒙德夫妇的经典著作出现以来，这是研究那一时期最重要的一本专著。”《论坛报》称它是“一部真正的匠心之作”。书的冲击波甚至越过大洋，穿过大海，在大西洋彼岸和大洋洲引起震动，它不仅在美国、

澳大利亚等国再版印刷，而且在国际学术界引起强烈反响。《纽约书评》称它是一部“有绝对权威性、经久而重要的著作”；几年中，它一版再版，风靡各国，成为20世纪西方历史学不多的几部创学派的开山作品之一。

这部书的作者当时只有39岁，是利兹大学院外教育部的讲师。他在利维霍姆基金会的赞助下，花了好几年时间，搜寻了大量原始资料，查阅了各种有关书籍，最后写成一本洋洋几十万字的大书，取名为《英国工人阶级的形成》。这位作者，就是后来闻名世界史坛的当代历史学家爱德华·帕尔默·汤普森（E.P.汤普森）。

一

《英国工人阶级的形成》写的是工业革命时期英国工人的历史，而这段历史在英国史学界曾经被长期遗忘。

这本书是在这种学术背景下产生的：一方面，英国工人在工业化过程中的苦难经历主要由费边主义和自由主义来塑造；另一方面，马克思主义知识界产生了无视英国传统、脱离英国实际的倾向。而汤普森试图要做的，就是用“马克思主义”来理解英国的这段经历。

《英国工人阶级的形成》在英国出现还有一个社会背景。第二次世界大战以后，劳动人民的社会、经济状况有所好转，生活水平有所提高，许多劳动人民子女接受了高等教育，成为新一代的知识分子。他们在思想上相对左倾，对受剥削受压迫的人抱有同情，他们对自己的父兄——曾用汗水浇灌了工业革命之花的普通劳动者追忆缅怀，又充满崇敬，同时又有一种神秘的好奇感，想在他们的经历中寻找自己的来源。这是一种“寻根热”，《英国工人阶级的形成》恰恰就满足了这种愿望。因此它的出现，既扎根在英国历史的传统中，又产生于时代特殊的召唤里。

此外，第二次世界大战以后，欧美知识界普遍左倾，苏联的成长和西欧共产党的发展明显对他们产生影响，马克思的著作在学术界广泛流传，出现了像阿尔杜塞和萨特这样一些受马克思主义影响，而其

本身又有很大影响力的知识分子。他们的学术活动使西方出现一个“马克思主义”的学术流派，“马克思主义”的知识分子在各个学术领域进行研究，做出了一些学术性很强，并不为某个党派的特殊政治目的服务的研究成果。这些人特别重视人类活动中文化的因素，如传统、道德、价值体系、意识形态和组织形式等等，这是学术研究中的“马克思主义”，有些人称之为“文化马克思主义”。汤普森的书就是在这样一个社会大背景中产生的。

二

汤普森是英国马克思主义历史学派的代表人物，《英国工人阶级的形成》是英国（乃至欧洲）马克思主义历史学的代表作。它之所以是“马克思主义”的，不仅是因为作者自己这样说，许多读者这样认为，而且更因为书中用阶级分析和阶级斗争的观点解释历史，重视工业革命时期英国下层人民的经历。

不过，汤普森对“阶级”有自己的理解，他在书中说：“我说的阶级是一种历史现象，它把一批各各相异，看来完全不相干的事结合在一起，它既包括在原始的经历中，又包括在思想觉悟里。我强调阶级是一种历史现象，而不把它看成一种‘结构’，更不是一个‘范畴’，我把它看成是在人与人的相互关系中确实发生（而且可以证明已经发生）的某种东西。……当一批人从共同的经历中得出结论（不管这种经历是从前辈那里得来还是亲身体验的），感到并明确说出他们之间有共同利益，他们的利益与其他人不同（而且常常对立）时，阶级就产生了。”（原书第9页，下同）这就是汤普森给“阶级”下的定义。在这个定义里，我们可以看出：阶级的“存在”和阶级“觉悟”是同一的，存在不可能没有“觉悟”，觉悟本身就是“存在”的一个必要组成部分。不可能只有阶级而没有觉悟，阶级不可能先于觉悟而存在。当一个人出生的时候（或是在出生后的某个时候），他就被置于某种生产关系中，在这个关系中处于某种地位。但是，他对这种地位的认识并不与生俱有，他必须通过许多“经历”才能认识到这一点。当很多人“从共同的经历中得出结论”，感到他们的利益与其他人不同并时常对立时，他们就感到了共同的“存在”，也就是产生了集体的“觉悟”，只有在这个时

候——在共同的“觉悟”产生之后，阶级才终于“形成”。因此，“自在的阶级”和“自为的阶级”之间的差别是不存在的，有阶级就必须“自为”，没有觉悟的“阶级”是不可想象的。汤普森把“阶级”的概念与阶级觉悟及其意识形态表现形式紧密地联系起来，反映了他的“文化马克思主义”倾向。

汤普森把工人阶级的“经历”看作工人阶级“形成”的关键。汤普森说：“阶级是社会与文化的形成，其产生的过程只有当它在相当长的历史时期中自我形成时才能考察，若非如此看待阶级，就不可能理解阶级。”（第11页）“经历”是“存在”与“觉悟”之间的纽带，没有这些经历，意识就不会出现，“觉悟”就不会生成，阶级也就不能“形成”。所以，在这本洋洋数十万言的恢弘大作中，他详尽地考察了工人阶级“经历”中的每一个方面：从劳动到生活水平，从组织到政治活动，从宗教情绪到文化娱乐方式。所有这些，都包括在他的“工人阶级的经历”中，而正是这些经历，最终使“多数英国工人开始意识到他们之间的共同利益，他们的利益与统治者和雇主们对立”（第11页），从而“形成”了阶级。我们在翻阅这部巨著时，将不会奇怪书中如何不厌其烦地叙述那么多看起来似乎是毫不相干的琐事，也不会奇怪那面面俱到、无所不包的细节如何会与工人阶级的“形成”有关。汤普森向我们阐述的，正是他关于阶级与阶级“形成”的理论，正如他所说：“我想把那些穷苦的织袜工、卢德派的剪绒工、‘落伍的’手织工、‘乌托邦式’的手艺人，乃至受骗上当而跟着乔安娜·索斯科特跑的人都从后世的不屑一顾中解救出来。他们的手艺与传统也许已经消失，他们对新出现的工业社会持敌对态度……他们的集体主义理想也许只是空想，他们的造反密谋也许是有勇无谋；然而，是他们生活在那社会剧烈动荡的时代，而不是我们”；“阶级是人们在亲身经历自己的历史时确定其含义的，因而归根结底是它唯一的定义”（第11页，第12——13页）。

由此我们就不必奇怪：对工人在工业革命中的一切活动，汤普森几乎都抱一种同情的态度，而很少指责它们“落后”、“无远见”或“背叛工人阶级的根本利益”等等。这里的原因就在于：汤普森认为所有这些都是英国工人的“经历”，而正是这些经历促进了英国工人阶级的“形

成”。

三

我们已经知道这本书主要是表达汤普森关于阶级和阶级“形成”的理论，但由于它叙述的是英国历史上一个重要的转折时期，其涵盖面又极其广泛，因此不可避免地牵涉到许多重大的历史问题，有些问题是英国史学界长期争执不休的。对所有这些问题，汤普森都提出了独到的见解，因此本书甫一问世，即在学术界引起巨大反响。

书的第一部写“18世纪留传下来的人民传统”（第12页），在汤普森看来，这些传统包括以下四个方面。首先，是清教非国教派的思想与组织传统，这从17世纪革命时期的“千年王国派”开始，经过班扬的《天路历程》和18世纪初的非国教教派组织，到18世纪中叶出现卫斯理宗。汤普森认为，在这样一个漫长的发展过程中，新教非国教教派经历了意识形态上的“后撤”，即从“千年王国派”坚强的战斗性后撤到18世纪非国教教派对“内在王国的反身自省”之上。汤普森说：“理解这种后撤——以及在后撤之后还剩下什么，对于理解18世纪的情况以及后来工人阶级政治活动中一个持久的因素非常关键。”到18世纪，在革命的理想破灭之后，非国教教派不再要求建立“圣人的国家”，而是努力适应社会现实，力图与现有的制度达成妥协。在这种妥协中，它们丢弃了原则却保存了组织，使非国教传统得以传留下来。“这些教派在决意耐心地忍受‘现世之苦’，放弃其取得‘政府统治权’的希望时，却也能够把政治上的无所作为与一种蛰伏的激进主义结合起来，……一旦遇到比较合适的环境，它就会再次燃烧成燎原之火。”（第30页）这样，非国教的思想与组织传统成为19世纪工人反抗斗争的一个深刻的历史根源。

第二种传统是人民群众自发而无组织的反抗行为，主要表现为群众暴动、抢粮风潮、滋事骚乱等等。整个18世纪，这种人民的“直接行动”始终不断，尽管它无组织、混乱、涣散，而且时常表现为漫无目标，但“在每次这种形式的大众直接行动的背后，我们都能发现某些具有合法性的权利概念”。英国人民始终认为他们的权益是受到习俗的保护的，认为自己有权采取直接的行动匡正社会时弊、维护“道

德经济学”，这为日后工人的斗争提供了历史依据。

第三种传统是英国人对“生而自由”的强烈认同以及作为“生而自由的英国人”的强烈自豪感。从17世纪革命时的平等派开始，经过18世纪的许多人民运动（戈登暴动、威尔克斯事件等）和许多贫民思想家（戈德温、斯彭斯等）的填补锻造，到潘恩那里终于发展为集大成。汤普森对潘恩的《人权论》给予极高的评价，认为它在形成工人阶级意识方面起了无与伦比的作用。“《人权论》是英国工人运动的奠基之作”（第90页），它和班扬的《天路历程》一起，是英国工人的启蒙教科书（第五章）。

第四种传统就是法国大革命所激发的英国“雅各宾传统”。法国革命在英国造成深刻影响，培养了人民的平等共和意识。下层劳动者第一次感到自己有权参加国家的治理，因而引发出工人群众的激进运动。这种激进主义传统从18世纪90年代延续到19世纪中期，是构成工人阶级“经历”的最重要的一个部分。在法国大革命和英国民众激进主义之间起桥梁作用的，是潘恩的《人权论》，因此《人权论》在激进主义运动史上有不可磨灭的地位。

以上四种传统就是英国工人阶级在“形成”时从过去继承下来的主要遗产。由此我们可以知道，汤普森在探讨英国工人运动的成因时，并没有从理论到理论地进行某种教条式的演绎，他从英国历史的实际出发，着手于英国的特殊性，体现了英国历史学求实、实证的传统。

书的第二部分“从主观因素转向客观因素，即工业革命时期不同工人集团的亲身经历”（第12页）。这一部分涉及的范围之广、内容之丰富，实在令人咋舌，表现了汤普森广阔的知识领域和深厚的史学功底。如果我们把它从书中抽出单独作为一本书出版，题名为《工业革命时期英国工人的经历》云云，它也会成为一本传世之作的，更何况它还被组织在一个如此宏大的体系里，用以说明工人阶级的“形成”理论呢！

这里所说的“经历”包括以下这些方面：工资、物价、生活水平、劳动条件和劳动纪律、宗教与道德、休闲与娱乐、妇女与儿童、工会

与互助会组织等等。所有这些内容，都最能体现“社会史”的研究范畴，汤普森自称是“社会史学家”，这在书中的这个部分最能充分地表现出来。文中广征博引，谈古论今，令人不得不对汤普森作为“社会史学家”的崇高地位肃然起敬。

这一部分涉及到英国史学界长期争论的最重大问题之一——生活水平问题。还在工业革命正在进行的时候，关于劳动人民的生活状况问题就已经引起同时代人的争论。恩格斯写《英国工人阶级状况》，引用官方各种资料说明劳动人民的生活水平急剧下降。亨利·梅休在英国各地进行广泛的社会调查，结果写成致《晨报》编辑部的82封信，也充分揭示了工人群众遭受的苦难。19世纪下半叶，许多中等阶级人道主义者继续这种社会调查，证明在当时这个世界上最富裕的国家中，贫困仍是一种普遍的现象。这使费边社会主义者对工业革命中劳动人民生活水平的问题持一种“悲观”的态度；哈蒙德夫妇也支持这种立场。但“乐观派”也大有人在，尤尔牧师1835年写的《工业哲学》是系统地阐述“乐观派”观点的最早一本著作，在以后几十年中，为这种观点辩护的人不断出现。20世纪初哈蒙德夫妇的“劳工三部曲”出版后，在生活水平问题上受到克拉潘的《现代英国经济史》的猛烈批判，这本书用大量统计数字得出一个“平均”的工人生活水平的曲线图，用以表明工人阶级的实际购买力提高了，因此其生活水平也不断提高。“乐观派”的观点在30年代占上风；到50年代，马克思主义者重新在这个问题上发起进攻，而“乐观派”则坚守阵地，一直论战到60年代初。就在这时，汤普森的《英国工人阶级的形成》出版了，为“悲观派”提供了强大的生力军。

书的第三部分题为“工人阶级的存在”，实际上是写19世纪最初30年工人阶级的政治史，“从卢德运动开始，到拿破仑战争结束的那些可歌可泣的年代。最后，还对19世纪20年代和30年代的政治理论和阶级觉悟的某些方面进行探讨”（第12页）。在这一部分中，作者满怀深情地描述了工人阶级有组织的反抗经历，在他的笔下，被统治者长期认定是“叛党”、“罪犯”的工人运动领袖都恢复了历史的本来面目，成为在本阶级解放事业中英勇献身的大无畏英雄。作者的同情心跃然落于纸上，他对工人阶级的每一种反抗形式都给予同情的评价，

而不管它看起来是如何“原始”、如何鲁莽甚至不合情理。他认为那些就是英国工人在工业革命时期的主要经历，都导致工人阶级的最终“形成”。他不愿站在后人的高度上来指责前人的“幼稚”，他只愿依照他笔下那些人物的立场去理解他们那个时代。这种历史主义观点使他对“英国传统”充满了感情，读汤普森书的这一部分，就如同读一部英国工人的荷马史诗，其可歌可泣、英勇悲壮，令人泪下！

这一部分提到一个很重要的问题，即英国工人是否有暴力革命的传统。哈蒙德夫妇否认这种传统，他们把19世纪最初二十年中一再出现的革命密谋乃至真实发生的武装起义都说成是托利党政府派遣的奸细人为造成的结果，其目的是为托利党的高压政策编造合理性，从而巩固托利党的一党统治。汤普森嘲笑这种说法，说政府派出数十万军队，疲于奔命、风声鹤唳，结果只是为捕捉连政府自己都不相信的暴动神话，这在一个有健全头脑的人，是不可想象的。尽管如此，哈蒙德夫妇的说法却在史学界流行了几十年。汤普森详细追述了英国工人运动中每一次暴力活动的痕迹，他试图要做的，就是彻底纠正哈蒙德夫妇在党派偏见驱使下造成的历史扭曲。

最后应该说明，汤普森绝不认为英国工人在工业革命时期的反抗斗争仅仅是对生活条件恶化做出的反应，而哈蒙德夫妇、费边社知识分子乃至英共党员作家都曾做出过这种解释。汤普森强调传统、意识形态和社会组织形式的重要性，强调非经济方面在阶级形成过程中的重要作用，强调阶级在客观因素的作用下被形成时又主观地形成自己的过程。

以上这些就是《英国工人阶级的形成》这本书的主要观点。由于它内容广泛、特点鲜明，因此自书出版之后，就一再受到各方关注，赞同和反对的意见层出不穷，形成经久不衰的史学大辩论。直至今天，在书出版三十多年后，凡研究工业革命时期的英国史，而不去看汤普森的《英国工人阶级的形成》的，仍旧行不通。这本书已成了这一时期英国社会史和劳工史的经典之作，是创学派的开山之举。三十多年中，围绕着汤普森提出的许多问题，英国史学界展开了持久的讨论，引发出一大批专门著作，其中有一些已经产生很大影响，形成一

个明显的学术派别。即使是反对汤普森的人，无论是从“左”的还是从右的方面反对，他们也都不得不在汤普森提出的问题范围内发难，以求攻其一点。汤普森的这本书，在相当长的时间里，将仍然发挥巨大的影响。它的影响甚至已经超越英国历史的范围了，它提出了全世界（至少是欧洲）早期工人运动史上许多带有普遍性的问题，还有工业化时期许多国家都会产生的某些问题，因此它的理论框架甚至可适用于英国以外的国家。由此，《英国工人阶级的形成》取得了国际声誉，汤普森也跻身国际最知名的当代历史学家之列。他的书已被翻译成多种文字，成了全世界共同的文化瑰宝。

后形而上学思想

《后形而上学思想》
［德］J.哈贝马斯著，曹卫东等译

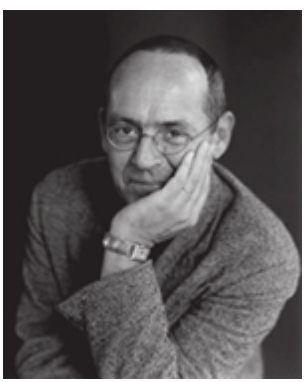
《现代性的哲学话语》
［德］J.哈贝马斯著，曹卫东等译

《黑格尔》
［加］C.泰勒著，张国清等译

《追寻美德》
［美］A.麦金太尔著，宋继杰译

《善的脆弱性》
［美］M.纳斯鲍姆著，徐向东、陆萌译

《临床医学的诞生》
［法］M.福柯著，刘北成译



贝尔纳·斯蒂格勒（1952——），法国著名哲学家德里达的学生和好友。曾任巴黎国际哲学院教导主任、法国音像研究所副主任，曾指导过应用于文本、图像和声音的数字技术领域的多项研究，现为法国蓬皮杜艺术中心文化部负责人。他的哲学著作《技术与时间》系作者在德里达指导下，积十多年的研究和教学成果而成的博士论文，被认为是20世纪末法国哲学界最有影响力的著作之一。

《技术与时间：1.爱比米修斯的过失》
［法］B.斯蒂格勒著，裴程译

《技术与时间：2.迷失方向》
［法］B.斯蒂格勒著，赵和平、印螺译

《技术与时间：3.电影的时间与存在之痛的问题》
［法］B.斯蒂格勒著，方尔平译

作为德里达的继承人，斯蒂格勒在技术命运的哲学分析领域开启了

一个转折。

——戈里高利·沙东斯基

为了摆脱技术霸权，斯蒂格勒认为除了公共权力的积极介入外别无他法。如果让数字技术与其强大的能力在社会化的进程中与金融资本主义携手，那就意味着向政治妥协。

——加布里埃尔·梅伦贝尔热

《追寻美德：道德理论研究》
[美] A.麦金太尔著，宋继杰译

■ 原声：

想象一下自然科学遭受一场浩劫后的可怕情形。公众将纷至沓来的环境灾难归咎于科学家。骚乱四起，实验室被焚，科学家受刑，书籍和仪器惨遭破坏。最后，一个名为“一无所知”的政治运动攫取了权力，成功地废除了中小学与大学中的科学教育，监禁并处决了幸存的科学家。然而时过境迁，一股反对这一破坏性运动的势头还是出现了，明智的人们试图复兴科学，尽管对于科学本来是什么他们已渺无记忆。此时人们所拥有的无非是残篇断章：实验的知识与所有赋予其意义的理论语境的知识相脱节；大部分理论或者本身已支离破碎，或者与实验无甚关联；仪器的用法也已遗忘；残剩的书籍因遭撕毁和焚烧而不堪卒读。然而，在所谓的物理学、化学和生物学等复活了的名

目之下所进行的一系列实践中，所有这些残篇断章又都重现了。成年人为相对论、进化论和燃素论的各自优点而彼此争辩不休，纵然他们对各种理论都知之甚少。儿童们则记诵着化学元素周期表的残留片段和欧几里德咒语般的几何学定理。没有人，或几乎没有人意识到他们正在从事的并非全然真正意义上的自然科学。因为他们所做和所说的一切都不再符合某些具有稳固性与融贯性的准则，而且那些使他们的所作所为具有意义所必要的语境亦已丧失，甚或无可挽回了。

……

这一想象的可能世界很像是某些科幻作家所虚构的。我们可以把它描绘成这样一个世界，在其中，自然科学的语言，或至少是其某些部分，还在继续使用，但却处于一种严重的无序状态。我们会注意到，即使分析哲学在这个想象的世界里繁盛一时，它也决不能揭示这一无序的事实。因为分析哲学的技术本质上是描述性的，并且是对现存语言的描述。分析哲学家只能严格地按照他阐明自然科学本身的概念结构的方式，来阐明在这一想象的世界里所谓的科学思想和话语的概念结构。

……

构造这个由虚构的伪科学家和实在的真哲学所栖居的想象世界的目的何在？我要提出的假设是，我们身处其中的现实世界的道德语言，同我所描绘的这个想象世界的自然科学的语言一样，处于一种严重的无序状态。如果这个看法是正确的，那么我们所拥有的就只是一个概念构架的诸片断，并且很多已缺乏那些它们从中获取其意义的语境。我们诚然还拥有道德的幻象，我们也继续运用许多关键性的语汇，但是无论理论上还是实践上我们都已极大地（如果不是完全地）丧失了我们对于道德的把握力。

……

然而，这一联想立即使人们想到我的假设所包含的一个致命的困难。人们反对有关我所建构的想象世界的观点（更不必说我对现实世

界的看法），说想象世界的居民已抵达这样一个阶段，即，他们已意识不到他们所曾遭受的浩劫的性质；可是，一个具有如此显著的世界历史维度的事件真的会从视野中消失，无所记忆、不可复原吗？并且，我们自身现实世界的问题真的比虚构世界的问题更为严重吗？如果一场足以把道德的语言和实践抛入严重的无序状态的浩劫真的发生过，我们也不可能对此都全然无知。实际上它会成为我们历史的核心事件之一。但是，人们又会说，我们的历史明摆着，并没有这类浩劫的任何记录。因此，我的假设就必须彻底予以摒弃。对此，我至少必须承认，这一假设尚需进一步的阐述，然而不幸的是，如果以提出这一假设的方式来开始阐述这一假设（如果可能的话）就比以前更不可置信。因为这一浩劫将必然是这样一种情况，它以前且至今未被承认是一场浩劫（可能除了极少数人持有异议之外）。我们所必须寻找的，不是一些其特征无可争辩的、短暂而又显著的事件，而是一个更为漫长、更为复杂且更难以确认的过程，并且由于其独特的性质，这个过程本身就可能面临对立的解释。然而，对我的这一部分假设的最初的怀疑也许会因另一个联想而有稍许的减弱。

……

在许多读者看来，当我阐述我的初始假设时，就已逐步地把自己可能的论辩盟友都排除殆尽了。但这不正是这一假设本身所要求的吗？因为，陈述这部分假设在一定程度上恰恰就是断言，我们处在一种几乎无人承认甚至可能根本就没有人能完全承认的状况中，因此，如果这假设是正确的，那么必然会显得令人难以置信。相反，如果我的假设从一开始就显得似乎有理有据，那肯定是虚假的。并且，至少，即使容许这一假设把我置于一个反对派的立场上，那也是一个与诸如现代激进主义非常不同的反对派的立场。因为现代激进分子如同任何保守分子一直以来那样，对有关其立场的道德表述、从而对道德语言的武断使用都确信不疑。无论他谴责我们文化中什么别的东西，他都相信，它拥有他为了谴责所需的道德资源。在他眼里，任何别的东西都可能是无序的，但道德的语言却是有序的。然而，他怎么也想不到，他也可能恰恰被他使用的语言所出卖。本书的目的就在于使激进主义者、自由主义者和保守主义者等都意识到这一点。但我不指望

它能合其胃口；因为，假如本书的观点是正确的，那么我们就都处在一种无可补救的灾难之中了。

不过，我并不认为本书所得出的是一个令人绝望的结论。烦（Angst）是一种间歇性的时髦情感，并且对某些存在主义文本的误读已使绝望本身成为一种心理上的灵丹妙药。但是，如果我们确实处在我所描述的惨状之中，那么悲观主义最终也只是一种我们不得不放弃的文化奢侈品，以便在这些艰难岁月里存活下去。

当然，我不能否认（诚然也是我的论题所必需的），尽管道德的完整实体在很大程度上已成碎片且部分被毁，但道德的语言与现象却持续存在着。也正因为如此，当我言及当代道德态度与道德论争（正如我即将要做的那样）时就不会有自相矛盾。在此，我仅对当代使我能用它自己的词汇来论述它表示谢意。

- 回响：

现代道德的乌托邦呓语

万俊人

为何追寻美德？

不首先回答为何追寻美德的问题，《追寻美德》一书就失去了写作出版的全部理由和意义。麦金太尔给出的理由是根本性的、绝对的。他断定，近世以来的普遍规范伦理非但没有承担，且事实上也不能胜任作为西方传统美德伦理的替代品的道德文化使命。其所以如此，盖因现代普遍规范伦理本身存在着无法克服的内在矛盾：一方面，它宣称自己具有普遍理性的真理基础，这一基础确保了普遍伦理规范的正当合法性和普遍有效性；另一方面，由于这种所谓普遍理性主义的规范伦理学实质上始终坚持着一种自由个人主义的道德价值立场，且这种自由个人主义或个人主义的自由主义道德价值观之核心理念乃是“个人权利”，而任何“基于个人权利”的道德诉求最终都只能以个人自身的权利要求作为其道德行为的根本理由，因之所谓“普遍理

性”（the universal reason，亦即“普遍理由”）很难超脱道德理由个体化局限，也很难克服由此所产生的诸个体道德理由之间的互竞和冲突。这一道德事实不仅造成了现代道德的“无公度性”或“不可通约性”（incommensurability），使其陷入了无休无止的道德分歧和争论之中，而且直接导致伦理学的非理性和情感化失落：由尼采的道德谱系学（genealogy of moralities）所代表的现代非理性主义道德思潮和摩尔的“元伦理学”（metaethics）所代表的现代情感主义伦理学，不知不觉中成了现代道德理性主义的命运和归宿。诚然，尼采借助其“超人”想象所构造的精英化的道德谱系学也无可挽回地失败了，如同摩尔借助其知识论独断所构造的“元伦理学”必然失败一样。但是，尼采之失败不同于摩尔的失败，更不能与康德所代表的现代理性主义的普遍规范伦理学的失败同日而语。尼采的道德谱系学的失败是一种英雄主义的失败，它过分地相信了古希腊英雄时代的贵族道德，忽略了现代社会的民主要求，而在现代民主政治与市场经济的社会语境中，再也找不到贵族和贵族道德生存的土壤。不过，尼采终究洞穿了现代性道德的“洞穴偶像”：一种凌驾或超脱于民族文化传统或特殊道德共同体伦理语境之外的所谓普遍理性主义规范伦理不是一种道德虚构，就是一种伦理欺骗。道德和作为道德知识体系的伦理学首先是，且根本上只能是谱系化的、异质的，诸道德谱系之间的异质性差异甚至是不可克服的。摩尔和整个现代“元伦理学”的失败更像是康德和整个现代理性主义普遍规范伦理学失败的一种反讽：对伦理学的科学主义知识论寻求，如同普遍理性主义规范原则（原理）的寻求一样，只是从一个不同的角度或方面——即：技术理性的方面——遭遇到了寻求某种普遍终极道德真理的绝望，同时也背叛了伦理学作为人文学的知识本性。

为什么会如此结？麦金太尔做出了如下的诊断：无论是现代情感主义，还是康德所代表的现代理性主义，都不约而同地丧失了对伦理学的本真理解。在西方伦理学的奠基人亚里士多德那里，伦理学是基于一种目的论才得以确立其知识价值和文化意义的人性美德论。而“在亚里士多德的目的论体系中，偶然所是的人（man-as-he-happens-to-be）与实现其本质性而可能所是的人（man-as-he-could-

be-if-he-realized-his-essential-nature）之间有一种根本的对比。伦理学就是一门使人们能够理解他们是如何从前一状态转化到后一状态的科学。因此，根据这种观点，伦理学预设了对潜能与行动、对作为理性动物的人的本质以及更重要的，对人的目的（telos）的某种解释”（《追寻美德》，宋继杰译，江苏译林出版社2004年版，第69页。下同）。在这里，伦理学展示出人性的“三重结构”，即：“未受教化的人性概念、理性伦理学的训诫、因实现其目的而可能所是的人性概念”（同上）。这三重人性结构也即伦理学理解或解释的三重主题。

可是，现代理性主义的普遍规范伦理学，比如说康德的伦理学，却曲解了这些主题，因之无法成就其所预期的普遍规范伦理事业。康德的伦理学不是从“未受教化的人性”出发，相反却预先假定了“理性个人”的前提。更关键的是，康德以及所有现代理性主义或普遍主义规范伦理学家们几乎都遗忘了伦理学的目的论向度，将道德伦理严格地限定在社会普遍规范的道义论向度之内。“然而，一旦本质性的人的目的或功能的概念从道德中消失，把道德判断视为事实陈述也便开始显得难以置信了。”（76页）而在道德判断与事实陈述之间划定严格的界限，并因此而否定伦理判断的真实性的普遍性，正是现代情感主义和整个元伦理学引以为自豪的崭新发现，和赖以确立的基本理据。虽然早在18世纪，英国最伟大的哲学家和伦理学家休谟已然察觉，我们无法从“是”（to be）中合乎逻辑地推导出“应当”（ought to be）——此即著名的“休谟命题”，但最终明确道德价值与事实真理之截然两分（dichotomy），并由此从根本上怀疑和否定伦理学作为一门科学知识之可能性的，却是现代元伦理学。

如此看来，西方伦理学的“现代性”危机或者“现代性”道德谋划的失败，早自18世纪的启蒙运动开始便已然被历史地注定，只不过如今尤甚罢了。这命运之于休谟与康德的伦理学，一如之于摩尔、现代情感主义，以及作为康德后继者的罗尔斯和现代形形色色的自由主义的伦理学。尤其深刻的是，这一“现代性”道德谋划的失败不独是道德理论和道德话语的，同时也是现代道德实践和道德文化的。人们之所以面对诸如战争与和平、正义与非正义、权利与义务，以及堕胎、安乐

死、环境或生态等现实道德伦理问题争执不休，以至在行动上不知所措、无所适从，正是由于启蒙运动的“现代性”道德谋划——即：建立一种超越传统和差异的普遍理性主义规范伦理的总体性谋划——之失败所导致的后果。

何处追寻美德？

“现代性”道德谋划已然彻底失败的诊断，为麦金太尔“追寻美德”的主张提供了再充足不过的理由。因为在他看来，基于亚里士多德美德理论的西方传统伦理学从古希腊到近代前夜的圣托玛斯时代，一直有效地引导和调节着人们的道德行动，并生成了一个连贯而融洽的伦理学传统，在这一传统中，日常生活的道德言说和伦理学理论话语虽然不时遭遇波折和冲击，但在整体上却始终是能够获得正当合理性证成和社会文化资源支撑的。

因此，对于麦金太尔来说，我们的第二个疑问早已存在一个显而易见的答案：何处追寻美德？“蓦然回首，那人却在灯火阑珊处！”就在历史的夜幕和那隐秘无形的传统中，鲜活的美德之灵在悄然游荡，等待着黎明后的灿烂阳光，将裹罩着她的黑色天幕揭开，再现她永恒的精神本色和道德魅力！

美德存在于传统之中！存在于丰富多样的道德共同体及其漫长的生活历史之中！并且，这传统和历史从来就不曾真正消失，也无法真正被人遗忘，只是由于18世纪启蒙运动以降的泛理性主义道德运动才被人为地（在麦金太尔心中也是暂时地）中断或忘却，而启蒙运动之“现代性”道德谋划的失败，恰恰是这种中断或忘却之荒谬性的明证。因此，对于现代社会和现代人来说，克服道德危机的唯一出路便是回归传统和历史，重叙美德，再造美德伦理的生活语境；而对于现代伦理学而言，摆脱道德谋划失败的根本途径只能是回归以亚里士多德——圣托玛斯为代表的古希腊至中古时代的美德论伦理学知识图式。这就是麦金太尔《追寻美德》一书的核心结论，也是该书第九至第十三章的内容铺陈和基本立意之所在。

回归传统和历史或者重叙美德伦理所需要的，是道德谱系的语境

主义叙事而非普遍主义的宏大叙事，是历史的道德情景和道德共同体的具体解释而非超历史超时空的终极原理或绝对普遍原则的理论论证。这是对后美德伦理学时代的伦理学即现代伦理学一种方法论颠覆！[注意：所谓“后”或者“之后”只有相对于作为一种伦理学理论类型的美德伦理学或者作为一个道德生活史阶段的美德伦理时代而言才是有意义的。所谓“德性之后”的说法或者译法既误解了麦金太尔的本意，也不合乎逻辑和汉语文法。因为说“德性之后”，如同说“善（好、正当）之后”、“黄色之后”一样不合语言表达逻辑，更不合汉语表达习惯！]也是麦金太尔（或许还有尼采、查尔斯·泰勒和一些具有后现代主义倾向的道德思想家）与罗尔斯（或许还有哈贝马斯等更多的现、当代自由主义道德学家）之间的一个主要分界线。

可是，人们有理由问：即令是“现代性”的道德谋划和现代理性主义的普遍规范伦理学真的已然失败，且即便是我们必须回归美德伦理传统，为什么我们必须返回亚里士多德和圣托玛斯而不是别的道德谱系或道德叙事学知识图式？麦金太尔对现代伦理学的理论指正之所以最后落脚在亚里士多德的美德伦理及其传统延伸，尤其是在圣托玛斯那里的发展（在麦金太尔看来，圣托玛斯受惠于亚里士多德，一如罗尔斯受惠于康德，甚至比后者受惠更多），原因在于亚里士多德主义的美德伦理学不仅是西方伦理学中最为连贯圆融的知识谱系，而且也是启蒙运动以来的理性主义规范伦理学之“现代性”危机的最佳解毒剂和替代品，如果说西方“现代性”规范伦理失败的主要根源在于其普遍规则优先的理论策略，那么，亚里士多德主义所表达的美德伦理正好是克服这一错误策略的最佳路径。很显然，只有在那些具有相应美德品格的个人身上，伦理规范或规则才可能产生实际的道德意义，而对于一个毫无正直品格的人来说，所谓正义的原则只能是过眼的云、侧耳的风，甚或大行不义的借口。

亚里士多德主义之所以是一种值得寻求甚至必须回归的伦理学传统，就在于她为我们指明了摆脱“现代性”道德危机的出路：向传统和历史寻求现代人和现代社会已经失落很久的美德伦理精神！我们的道德生活并不是像那些满怀“现代性心态”（the mentality of modernity）的现代理性主义者所以为的那样，真的需要一种通过宏

大理性叙事或真理论证所建构起来的普遍伦理规范系统，它给予我们的道德知识并不比古希腊英雄时代的史诗、神话和悲剧用讲故事的方式所教给雅典人的东西更多，甚至更少。尼采曾经发现，后一种叙事方式更适合于揭示人类诸多道德谱系的丰富性，也因其独特的“透视”力量而更生动更充分地表达了人的道德生活，更有益于实现道德和伦理学将“未经受教化的人”教化为充分实现其可能目的或本质的人这一根本目标。我们生活在历史和传统之中，生活在各自不同的文化共同体中，离开我们自身所属的历史、传统和文化共同体，不仅我们的道德生活会变得无法理解，而且我们的整个人性和人生也会变得匪夷所思。如果说传统、历史和共同体是我们作为文明人类的文化之家，那么它们也应该且一定也是我们作为道德者生活的道德之家，海德格尔的考证不单是可信的，更是值得我们回味的：“ethos”（古希腊文中的“道德”、“伦理”）的原始本意即是人之居所，它的独特意味仅仅在于，这居所离神较近，离兽较远。在此意义上看，回归历史、传统和文化共同体去寻求美德，不过是让现代人回归自我，找回失落的人性而已。

如何追寻美德？

然而，历史已是碎片，传统已然断裂，曾经的文化和生活共同体早已被“现代性”的浪潮冲刷得支离破碎，甚至被深深掩埋，成为时间记忆的沉积，游离得太远太久，迷路者的回归原本艰难无比，没有了回家的地图，甚至没有了家园本身，回归岂不是天方夜谭？麦金太尔必须告诉我们如何回归，去追寻那遗失千年的亚里士多德式美德！

麦金太尔的解答明确却又模糊：一方面，他似乎相信并强烈地暗示我们，重建道德共同体是追寻美德得以可能的前提，因为各种各样的道德共同体才是人类美德可以寄生和繁荣的腹地，没有这一土壤，美德的生长和保存断无可能。可另一方面，他又无奈地感叹，“现代性”的发生正是从传统道德共同体的解体开始的，比如，社会化生产对家庭或家族的突破。“现代性的发生，其关键时刻之一乃是生产走出家庭。只要生产性劳动在家庭结构内部发生，就不难把这种工作正确地理解为维系家庭共同体以及由家庭所维系的更大形式的共同体的

要素。当且仅当劳动走出家庭并且服务于非人格的资本时，劳动的领域才趋于跟一切分离，而只服务于动物性的生存、劳动的再生产以及制度化了的贪欲。Pleonexia（贪欲）——亚里士多德体系里的一种恶——现在却是现代生产性劳动的驱动力量。主要体现在这类劳动（例如在生产流水线上）中的各种手段——目的关系必然外在于劳动者所追求的那些利益；结果这类劳动也被排除在本身就具有内在利益的诸实践的范围之外。相应地，实践也随之被移到了社会和文化生活的边缘。”（288——289页）的确，家庭曾经是（而且至今应该仍然是）人类社会最基本的道德共同体，可是现代社会里的家庭及其结构与性质已然发生革命性的改变，现代家庭从婚姻开始便以契约的方式改变了家庭作为内在利益的共同体结构，家庭成员的生活实践，尤其是他们的劳动或工作已经被完全社会化、职业化、零碎化，维系家庭生存的主要动力似乎仍然是某种共同利益，然而却由于现代人的生活目的本身的改变而已然成为一种外在的而非内在的共谋利益。生存或者贪欲取代了生活或者幸福（当然是亚里士多德意义上的幸福）。实践曾经被亚里士多德视之为成就人生美德的基本方式，因而人格的或行为的美德被看作是实践智慧的人格化目的实现。可是，在现代社会里，由于生活目的——手段之关系的内在理解模式被彻底颠覆——即外在道义论对内在目的论的颠覆，人的实践行为本身不再具有行为美德的意义，因为其行动所真正实现的并非行为者自身的内在目的，而是某种非人格化的外在目的，比如，资本、金钱、权力或贪欲的满足。

更为重要和关键的是，“现代性”的基本要素似乎显示出不可更改的特征和力量。没有人能够否认民主政治的优越，如同没有人能够否认市场经济的高效合理，而民主政治所仰赖的自由人权和市场经济所赖以立基的经济理性，又给予个人主义的道德价值观以如此强大的支持，以至连个人主义这一隐含着巨大伦理破坏性的道德价值观仿佛也成了现代社会和现代人无法超脱的宿命。如此一来，不仅重建传统意义上的家庭已经变得不可能，而且重建任何形式的文化共同体也似乎只能是某种道德乌托邦想象。麦金太尔对现代大学和教会的结构性转型的谱系学透视，似乎也证实了这一点。现代大学已经被技术功利化和企业化，知识的传授与学习成为谋生和求利手段的指点和演练，因

此，在现代大学的课程设置中，人文学科和艺术这些被当作培育人的美德品行的必修课程，现在却被边缘化为具有装饰意味的选修课程。现代社会里的教会也遭受类似的被迫边缘化的命运，它们越来越像是某种赛马俱乐部式的游戏场所，而不再被当作心性信仰和人格精神的陶冶所在。总之，虽然我们仍然可以看到诸如家庭、教会和学校这样一些共同体的实体存在，可它们的本性已经改变，而且因“现代性”因素的宰制性扩张和挤压，譬如市场的挤压，而变得难以恢复。

这是否表明麦金太尔追寻美德的吁求仅仅是一种现代道德乌托邦呓语？在此，我不敢妄断，唯寄望于再一次重读，不单是对《追寻美德》的重读，而且也是，甚至更重要的是对现代社会和现代人生的反复解读。

日常风景背后

《文化的解释》
［美］C.格尔茨著，韩莉译

《消费文化与后现代主义》
［美］M.费瑟斯通著，刘精明译

《象征交换与死亡》
［法］J.波德里亚著，车槿山译

《环境与历史》
［英］W.贝纳特、P.科茨著，包茂红译

《风景与认同》
［英］W.J.达比著，张箭飞、赵红英译

《风景与记忆》
［英］S.沙玛著，胡淑陈、冯樺译

《风景与认同：英国民族与阶级地理》
［英］W.J.达比著，张箭飞、赵红英译

- 原声：

通过打破常规学科边界，与风景（特别是多少堪称无人的风景）中蕴含的意识形态和策略相联系的多维互动——即再现、意义和权力之间的多维互动就有可能成为焦点。特殊风景再现的边缘以及“边缘

化的内部”因此会变得清晰可见。某种程度上，这种跨学科的研究方法允许对透视性凝视的回视，挑战了所描绘的沉默——这沉默在文化资本和风景死死纠结在一起时曾成了“理所当然”的状态。这种研究方法追踪风景的变迁，从作为权力剧场的风景变成作为剧场娱乐的风景，再变成全景风景——那些没有演员的剧场中，空无一人的景色显得极为重要。研究接下来追述了无人风景如何在空间上和社会上被展示给更广大的观众。

湖区堪称三者合力而成的一个文化产品：英国民族主义的兴起、如画风景美学和古代文物研究。地理空间和社会位置相互交叉，通过错综复杂的联系与影响建构了排他性网络。空间向地方的转型也形成了道德秩序以及对自然的再魅化，在此，休闲徒步和旅游成为建构和维持身份的表演性模式，一再得到重述。风景如画美学向文学和非文学领域传播日趋扩大，由此，湖区的赋值开始进入社会记忆范畴，而就在这个时候，这种再魅化也支持了社会和阶级的分化。

互相竞争的国家意识形态定位于土地之中，也在土地上上演。“大英帝国”的政治虚构是一个有用的工具，由此可了解英格兰的不同版本或愿景以及不同共同体主张“他们的”英格兰时的行为策略。在新生期风景与认同的民族——国家中央集权制、文化民族主义与非国教派的他者文化之间摆动，使美学的、认知的和道德的紧张局面与焦虑暴露了出来，而这些遮盖了阶级对抗。湖区进一步融入旅游业的资本主义逻辑体系，美景和对自然的再魅化被消费，被商品化——在这一特定的现象背后是具有连锁关系的摩擦冲突。

……

争议的中心是碎片化和同质化问题。在美国化、移民、全球化的影响之下，在欧盟规则强制执行和英国丧失其政治和经济权力的情形之下，“英国”文化这一幻觉随之解体。在过去，本质主义意谓的英国风景庇护伞成为文化精英的暂时避难所。现在，在未被注意的层面，风景的作用大致相同，但庇护的群体更加广大，跨越阶级的鸿沟，但还没有跨越种族的疆界。甚至在湖区和峰区国家公园这类地区对传统

高地农耕风景的保护，也可看作薄薄面纱之下民族身份认同的浪漫化象征，悲悼着曾经的英格兰。

徒步活动的商业化色彩越来越浓，它慢慢将湖区的象征性价值据为己用，通过间接的手段将其引进市场，象征性的价值转化为实有价值。风景融入市场的方式是否会变得更加直接，将来人们是否要花钱买进入权，对于这些，我们还要拭目以待。从英国白人的角度看来，进入权的分层化几乎还不算一个问题：仅仅徒步者的人数就可以证明这一点。实际上，湖区现在已经挤满了徒步者。通过商业化的徒步活动，资本主义已经渗入其他假定是“空旷的”空间，其渗透活动在全球范围进行着。苏格兰高地、爱尔兰、东欧、尼泊尔、新西兰和秘鲁进入市场，替代了拥挤不堪和质朴不再的湖区和阿尔卑斯山，成为山区徒步者的新选择。这种风景拜物教化的实质就是人们所说的“explornography”（探险癖），即现代人为寻求刺激所进行的毫无必要的艰难困苦的探险活动。

- 回响：

看得见“风景”的英伦政治

维舟

风景说到底也是一种政治：因为所有的风景背后都是人，必然涉及谁有权控制、利用、表征、再现、改造这些风景。我们所到的任何一处风景，它所展示给我们的含义，都来自背后这个交织在一起的话语——对此的反思之所以如此重要，是因为我们任何人生活在其中的空间都是双重的：它既是一个地理空间，又是一个意义系统编织起来的空间；而后者至少和前者一样重要，因为在实践中，地理空间与权力概念是不可分割地交织在一起的。

现代社会是一个视觉导向的社会，这在景观话语中尤为明显。自文艺复兴时代以来，一种根植于主客对立本体论和透视的观念逐渐被建构起来，在这种观察模式中，观察者是一个从被观察的世界中分离出来的点，并与它保持某种控制、描述、再现的关系，它意味着分离

和旁观，也意味着表现和认同。对这一观念的反思事实上是过去二三十年来西方文化地理学的一个重要论点，即处于景观话语中心的视觉隐含着某种权力关系；地理学面临一个全新的任务：反思那些景观是如何在人们的头脑中构成的，并由此建立一个包含景观现象学的批评体系。

据此，风景真正耐人寻味的是其人文属性；毕竟，任何景观的含义都是人赋予的。同一片风景，对不同的人意义可能完全不同。对游客而言只是一片荒山的地方，对一个世代在此居住的人而言却可能意味着一个能唤起他心潮澎湃的场所，那不仅是他家族谱系永存的象征，是他自我存在与认同的根源，还意味着一种强烈的权力要求（“谁想征用这个山头，都应取得我的同意”）。因此，“这片风景意味着什么”，取决于“谁在看”，这本身就是重要的权力。

在许多时候，这甚至是政治冲突的焦点。最著名的莫过于耶路撒冷问题：三大宗教都把它视为宗教圣地，而其信众对这一圣地的含义和想象却又是相互排斥的。其结果是，耶路撒冷就像一块黑板，不同的教派不断试图擦去他人的痕迹，而画上自身对圣地景观的想象，从某种程度上来说，也许巴勒斯坦灾难的根源就在于它是西方历史和圣经的想象中心。《文化地理学手册》中一针见血地指出：“自然与民族景观的图像化形象在将现代民族国家塑造成可见表征方面，发挥了强大作用，并主张民族或国家与其所占据的领土或自然之间存在天然关系。”——想想朝韩在长白山争端中的话语：它们将之表征为本民族的象征，同时又据此认为自身有权占有白头山天池。

那些地标性的代表景观往往在人们的认同中发挥着极为重要而敏感的作用。北京紫禁城、悉尼歌剧院、巴黎埃菲尔铁塔、莫斯科瓦西里大教堂……这些风景的图像、照片、标记到处流传，都发挥着传达民族自豪感和认同的作用。现代民族国家常常通过一些挑选出来的景观地形特征作为集体认同的独特表达，来加以赞美，它们本身就起着强化认同的作用——不仅仅是对本群体的人，也对群体之外的人；就像纽约的自由女神像是许多异国人对美国产生向往和认同的符号。

也正因此，许多第三世界国家（不独中国）的人看到外国人拍摄一些在他们看来不雅的风景时，他们表现得那么气愤——他们只想挑选出那些令他们自豪的风景展示给人看，以维护他们的自我认同和尊严。因为不同的风景事实上也就意味着不同的认同。如果要你截取一个画面来代表中国，你是选取鸟巢还是苏州园林？抑或是一个黄土高原上的凋敝村庄？有三部Magnum摄影师关于俄罗斯的作品，都向人展示了一个凋敝、阴暗、具有乡愁意味、潜藏着某种危机的俄罗斯。如果你选取不同的景色甚至不同的角度，也能表达出完全不同的意义。

在国内政治中也不例外。正如我们都熟知的，一所住宅的风格和装饰往往表现出居住者的经济阶层、民族属性、权力态度，甚至对待自然的态度，在此，住宅正如一个人的服装一样，传递着它的所有者希望传递或隐藏的含义。而这种含义，对生活在那张意义之网中的每个社会成员来说，都应当是一目了然的。看看国内城市中充斥着罗马式雕像和“东方曼哈顿”之类的名字的小区、那些戴上中式屋顶的高层现代建筑、那些被屡屡曝光的充满权力美学的政府办公楼……中国人应该都懂的。阅读这些建筑，实际上就是阅读一幅社会心态的画面。

正如本书所证明的，英国在这方面提供了一个极好的案例。作为最早实现现代化的国家，英国的景观政治十分早熟。温迪·达比以大量笔墨证明：在英国，“风景”是一个动词，它不仅是文化权力的工具，而且还是社会和主体身份赖以形成、阶级概念得以表述的文化实践。从近代早期以来就是如此：英国峰区和湖区的风景是“民族情绪的共鸣板，反响着对历史的不同诉求——对诺曼征服之前或之后英国的崇尚”。随着士绅阶层的兴起，文化资本又和风景纠结在一起：商业精英吸收古典教育形成文化感知和价值观，并在乡村别墅的风景中将这一权力具体化地表现了出来，由此形成国家文化的领导力量。这种文化品位、气质和古典建筑研究进而被认为是绅士应具备的比血统更重要的标志，是绅士圈子“进场时额外而昂贵的智力装备”。

这一研究打破和摧毁了文化、政治、地理等不同研究领域原有的学科边界，因为要追溯这一景观政治的形成，是绝不能止步于人文地

理领域的。这种作为文化资本的英国乡村别墅景观的形成，本身源出于那个时代的古典教育和修业旅行，而牛津和剑桥的精英们进而根据意大利旅行形成的绘画和文化标准，重构了英国的乡村风景，并使之成为社会阶级地位的一种象征和资格证明。不具备这种品位的人即便再有钱也不会被认为是绅士。

从更宏观的角度说，“风景”及其相关的品位，实际上是英国资产阶级兴起的整个价值观体系的一个侧面。一个人要进入绅士圈子，其“进场装备”也不仅限于修业旅行、乡村别墅和古典建筑品位，它必然还要包括文明举止、古典文学修养乃至骑马狩猎技巧等一连串被认为是上流社会人士所应具备的资格技能。风景并不是其权力的全部，只是其中的一个准绳，一个较为特殊的准绳——英国乡村风景后来演化为某种“典型的英国风格”，成为了整个英国的象征。

如果说，对景观政治中的有权者而言，那主要是一个表征和认同的问题，那么对其中的无权者来说，它还有一个极为重要的侧面：如何避免被排斥的命运，而争取到使用风景的权利。

作为女性，温迪·达比敏感地意识到：表征风景在很大程度上一直是上流社会男性的权力。不仅地形学方面的工作常常反映出男性和军事性的眼光，而且他们还是风景画派的资助者或生产者，他们不仅管理和改造着风景，并且风景的美学价值、文化意义乃至对身心的影响，也都是这些人说了算的，更不必说早期风景旅游的倡导者也是男性，徒步旅行和登山活动本身就是一种“性别化了的风景象征主义”。自然风景实际上被给定为是“女性”的属性，而实践活动则被指定属于“男性”的范畴。

在这里，权力展现为一种排斥：那些能够投射并展望风景的人规定了眼前的风景应该具有的文化意义，并将不符合他们所指定意义的人从中排斥出去。这倒未必是一种对权力的恶意滥用，而不如说是一种自然而然的反应，正如任何一个现代游客在观看风景时，也都只会选取一部分画面——而选择的过程就是排斥的过程。在英国近代早期的风景画和鸟瞰图中，那些农业过程、农业劳动者，甚至整个村庄都

被从视线中清除出去，只留下无人的、如画的风景让特权者观赏。作者正确地意识到："无人风景是一个严格的等级秩序的产物，它把权力关系神秘化了。"但需要补充的是：实际上这种透视中产生的权力支配关系弥漫在整个人类活动之中，正如现代游客在摄影时也经常会把"脏乱差"的事物设法从镜头中剔除掉。

与这种排斥相对应的，就是那些被排斥的人——田园中不那么诗意的农民、街道上的乞丐、男性实践视野之外的女性、少数族裔，等等——都要争取自己的权利。这也是为什么本书开篇就开门见山地指出："进入乡村在英国是一件争议颇为激烈的事务"，不但因为乡村是英国的象征，而且其"关注的焦点放在哪些人和哪些活动有权使用风景"。

随着这些边缘群体发出自己的呐喊，景观政治也不得不做出相应的改变。因为正如作者所言，"参观（visit）是一个及物动词：这就是问题所在。那些寻求如画风景的参观者与被参观者形成碰撞后，后者只想过平静的日常生活，不想作为风景中的如画性物体而存在"。换言之，原先的视觉透视基础上的权力支配关系，实际上有赖于被支配者保持沉默和被动的状态，而当他们发出声音并进而恢复主动时，这种支配关系也就不再能继续了。

在英国，这一进程和英国工业阶级争取自身权利的过程交织在一起。随着城市化和现代化的推进，人们普遍意识到，乡村是所有人的遗产，而这便意味着所有人都应享有进入乡村的便利。当一些地方作为风景区被保护起来，公众就认为自己有权在想去的时候能去参观这些地方。公共用地并不意味着完全开放进入，相反它们常常是被高度管理和规范着的，而其中心问题则向来是："什么人进入什么地方，什么时间进入。""非法入侵"风景区一度竟然成为政治斗争的重要方式，人们的聚焦点就在此：那些曾被排斥的人现在想要争得自己观看的权利。用书中一个女性受访者的话说："女性有权进入男性能够进入的地方，同时女性有权质疑有些事不是我们想要的限制。"

由此，分析风景变成了研究社会表象之下众多对抗的身份认同的

一种手段。不只是工人阶级在争取自由漫步的权利，一向在英国标志性的湖区缺席、不在乡村徒步的少数族裔也正在打破原有的固定印象，更不必说诸多活跃的女性旅行者——鉴于乡村是“英国性”的堡垒，他们的进入实际上兆示着一个多元的英国政治的形成。

反过来，在这样反复重演的山地徒步和景观游历中，原有的边缘群体也通过这种文化的体验产生了归属感，虽然这种归属感的内涵和同质性已经逐步得到修正和改变。更进一步地说，徒步旅行由于其特殊的体验方式，还保持着一种开创政治变革的潜在能力——虽然它本身是非政治性的，但它的活动方式本身就抛弃了结构性的等级世界，而伴随着一种更平等感觉的经验性共同体。通过参加这些新社会运动，人们在团体内部获得了一种新的文化和政治意识（例如更环保的生活方式），徒步团队在一定程度上甚至起到了教堂和修会的作用。

想象这样一种全新的可能：不同群体形成的徒步者网络创造和共享了有关风景的记忆和历史，它不但能迈向一个对公共空间的更民主化的使用，同时还能借此重建一个社会感——一个重新想象和重新建构的共同体，与超越了庸常生活的东西相联系。最终，不但人人都能观看和进入风景，风景本身还能成为一个多元社会意识网络的联结点。

这是一个值得期待的未来——虽然对中国来说，这还只是一个中产阶级的乌托邦。

弱者的道义与他者的话语

《身处欧美的波兰农民》
［美］F.兹纳涅茨基、W.I.托马斯著，张友云译

《农民的道义经济学》
［英］J.C.斯科特著，程立显等译

《黑皮肤，白面具》
［法］F.法农著，万冰译

《弱者的武器》
［美］J.C.斯科特著，郑广怀等译

《民族主义思想与殖民地世界》
［美］P.查特吉著，范慕尤、杨曦译

《比较的幽灵》
［美］B.安德森著，甘会斌译

《后殖民理性批判》
［印］G.C.斯皮瓦克著，严蓓雯译

《图绘》
［美］S.弗里德曼著，陈丽译

《弱者的武器》
［美］J.C.斯科特著，郑广怀等译

- 原声：

本研究的主旨（其关注点和方法）源于对近来众多的关于农民反抗和农民革命的研究——包括我自己和其他人的研究——不断增加的不满。非常明显的是，至少在北美，在越南战争和左翼学术界对民族解放战争的迷恋的刺激下，学者们对大规模的农民起义给予了不寻常的关注。学术利益与原始资料是相互强化的。历史和档案记录对于那

些农民发动起义对国家和既有的国际秩序构成威胁的时刻的记载最为丰富。而在其他时候，或者说大多数时候，农民在历史记录中不是作为历史行动者而出现，而是或多或少地作为征召、税收、劳动力流动、土地所有和粮食生产的统计数字而默默无闻地存在。

事实上，就其发生时的重要性而言，农民反叛也是稀少罕见的，更不用说农民革命了。不仅促使大规模农民起义发生的环境相当稀少，而且当他们真的起义时，也几乎总是被轻易地镇压。固然，即使是失败的反抗也会取得成果：国家或地主少许的让步，在新的令人痛苦的生产关系中获得的暂时喘息的机会，以及关于反抗的记忆和潜伏下来以待未来的勇气。但这些成果都是不确定的，而屠杀、镇压和失败后的消沉却是确定而实在的。值得回忆一下那些特殊的历史时刻——农民背景的革命成功地获取了政权，而即使是最好的结果，也不全是对农民的福音。无论哪种革命的成功，几乎总是造就出更为强迫性的霸权的国家政体——靠农民而养肥自己，与此前并无不同。很多时候，农民发现自身处于一个非常具有讽刺意味的位置上，他们帮助统治集团获得了权力，但统治者推行的工业化、税收制度和集体化却与他们所想象的为之抗争的目标大相径庭。

鉴于上述原因，我认为农民反抗的研究重点被误置了。而理解那些我们可以称之为农民反抗的日常形式——农民与从他们那里索取超量的劳动、食物、税收、租金和利益的那些人之间平常的却持续不断的争斗——要重要得多。这种斗争的多数形式避免了集体性直接挑衅的弊端。这里我所能想到的无权群体的日常武器包括：行动拖沓、假装糊涂、虚假顺从、小偷小摸、装傻卖呆、诽谤、纵火、破坏等等。这些布莱希特式的阶级斗争具有共同特点，它们几乎不需要协调或计划，它们通常表现为一种个体的自助形式，避免直接地、象征性地与官方或精英制定的规范相对抗。了解这些平凡的反抗形式就是理解大多数农民尽其所能为维护自身利益而进行的“经常性反抗”。

如同以前对农民反抗的研究一样，如果将“弱者的武器”过度浪漫化会导致很大的失误。它们仅仅能对各种剥削农民的方式产生边缘性的影响。而且，这些武器也并非为农民所专有，人们在观察中不难发

现，官员和地主也经常抵制和破坏那些于己不利的国家政策。

另一方面，这些布莱希特式的反抗也并非微不足道。在东南亚，征兵和强迫劳役中的开小差和逃避无疑就限制了许多统治者的勃勃野心。

- 回响：

“弱者的武器”：研究农民政治的底层视角

郭于华

美国耶鲁大学政治学与人类学教授詹姆斯·斯科特笔下的东南亚农民，是处于低下社会地位的小农（peasant）。他们虽然作为农业社会的人口主体，在各种宏大的历史叙事中却从来是无声者和无名者，是少有文字记述其历史的群体；他们即使偶尔出现在历史记录中，也不是作为历史的参与者，而是作为征召、税收、劳动、土地产出和谷物收获的贡献者，因而只是在统计学意义上以数字形式出现的无名者。但农民在历史中的消隐并不意味着他们不受注意，历朝历代的统治者也不可谓不关注农民，但关注的原因在于，农民在很长的时间里一直是被索取的对象，是任何社会都不可或缺的重要资源——农副产品、税、费和廉价劳动力——的提供者；而且农民的生存境况和由此导致的集体行动常常关乎整个社会的安定或动荡，甚至导致王朝的更名易主，这便是各个社会的统治者都谙熟的“水可载舟，亦可覆舟”的道理。

对农民的关注，对解决农业、农村问题的呼吁，在一定程度上也是出于这样一种危机意识：农民的生存状况过于恶化会影响整个社会的安定，或者不如说出于一种自上而下的对危险警示的反应。人们会以历史上大规模的农民暴动或流民之患为例，提请决策者和世人要有足够的危机意识。显而易见，出于“危机”反应的对农民的关注，尚未离开统治的立场、精英的立场或城市既得利益阶层的立场。农民在这样的关注眼光中是作为治理对象、防范对象和怜悯对象而存在的。

以农民的眼光来注视，以农民的立场来思考，已有的农民社会经典研究无疑不能忽视。詹姆斯·斯科特继《农民的道义经济学：东南亚的反叛与生存》之后，又以《弱者的武器》和《统治与抵抗的艺术：隐藏的文本》两部著作为我们提供了理解农民反抗与农民政治的灼见。介绍其富于洞察力的研究，对于关注农村社会与农民问题乃至整个社会结构的问题都是有重要意义的。

弱者的武器：农民反抗的日常形式

斯科特首先反思并批评了许多关于农民革命的研究只对那些在国家层面造成大规模结构性变迁的运动感兴趣。这类研究主要集中于有组织的、正式的、公开的抗议运动，因为它们显然对国家造成威胁，即使只有短暂的片刻。但就发生而言，所谓农民的真正的反抗是相当稀少的，它们大多被轻而易举地击败；即便是非常罕见地成功了，其达到的结果也很少是农民真正想要的。斯科特在此区分了所谓“真正的”反抗与象征的、偶然的甚至附带性的反抗行动，并且不同意将非正式反抗视为无足轻重和毫无结果的。不难理解，在历史中正式的、组织化的政治运动，即使是秘密的和革命性的，也通常为中产阶级和知识分子所拥有；若在这一领域寻找农民政治大半会徒劳无功。农民也因而被认为是政治上无效的阶级，除非他们被外来者加以组织和领导。

斯科特以自己在马来西亚农村的田野工作材料为证据，指出上述视角所遗漏的是这样一个简单的事实：公开的、有组织的政治行动对于多数从属阶级来说是过于奢侈了，因为那即使不是自取灭亡，也是过于危险的。有鉴于此，他认为更为重要的是去理解农民反抗的“日常形式”，即农民与从他们那里索取超量的劳动、食物、税收、租金和利益的那些人之间平常的却是持续不断的争斗。这些日常形式的反抗通常包括：偷懒、装糊涂、开小差、假装顺从、偷盗、装傻卖呆、诽谤、纵火、怠工等等。这些被称为“弱者的武器”的阶级斗争形式具有共同特点：它们几乎不需要事先的协调或计划，它们利用心照不宣的理解和非正式的网络，通常表现为一种个体的自助形式，而且避免直接地、象征性地对抗权威。

了解这些平凡的反抗形式更有利于理解农民长期以来为保护自己的利益和对抗统治秩序所做的一切。在第三世界，农民很少在税收、作物分配、发展政策或烦琐的新法律等问题上去冒险直接对抗权威；他们更可能通过不合作、偷懒和欺骗去蚕食这些治理策略。

这类反抗的技术长期以来是最有意义和最有效的。因为它们适合于农民的社会结构和社会特点：一个散布在广大乡村的阶级，缺少正式的组织和纪律，为了广泛的游击式的防御性斗争而装备起来。日常的反抗形式是一种没有正式组织、没有正式领导者、不需证明、没有期限、没有名目和旗号的社会运动。然而农民这些卑微的反抗行动不可小觑，大量的微不足道的小行动的聚集，就像成百上千万的珊瑚虫日积月累地造就的珊瑚礁，最终可能导致国家航船的搁浅或倾覆。仅此而言，理解这些无声的匿名的农民行为的颠覆性就是十分重要的。斯科特认为，无论国家会以什么方式做出反应，我们不能忽视这样一个事实，即农民的行动改变或缩小了国家对政策选择的范围。正是以这样一种非叛乱的方式，在法律的政治压力以外，农民经典性地表现出其政治参与感。因而，任何一种农民政治学的历史或理论若想证明农民作为历史行动者的正当性，必须掌握农民所使用的“弱者的武器”。

继农民的日常反抗形式“弱者的武器”之后，斯科特又推出了“隐藏的文本”（hidden transcript）这一概括农民行为选择和意识形态的分析性概念。通过这一概念斯科特进一步阐述底层群体的意识形态特征，并以此解释和理解底层群体的难以捉摸的政治行为。这种在统治者背后说出的对于权力的批评是千百万人日常的民间智慧的重要部分，它们与“公开的文本”的比较为理解支配与反抗提供了根本性的新方法。

作为底层政治（infrapolitics）意识形态的隐藏的文本，不仅是一种话语、姿态和象征性表达，也是实践的依据。斯科特在东南亚一个小村庄的田野研究工作证明了农民的反抗实践与反抗话语的相互依存与相互维系。而且，支配与占有的紧密联系意味着不可能将从属的观念和象征从物质剥削过程中分离出来。同样，也不可能将对统治观念

的隐藏的象征性反抗从反对或减轻剥削的实际斗争中分离出来。农民的反抗，一如统治者的支配，是在两条战线上作战。隐藏的文本不仅是幕后的恼怒和怨言，它也是为减少占有而在实际上被实施的计谋（偷窃、装傻、偷懒、逃跑、放火等）。关键在于，隐藏的文本不仅阐明或解释行为，它还有助于建构行为。

农民反抗与底层政治的特殊逻辑

“弱者的武器”与“隐藏的文本”使得底层政治的伪装逻辑扩展至它的组织和实质性方面。因为公开的政治活动代价过高，几乎是被排除的，因而反抗主要依托于非正式的亲属网络、邻里、朋友和社区而非正式的组织。非正式的市场、邻居、家庭和社区的集合既为反抗提供了结构，也为其提供了掩护。由于反抗是在小群体和个体层面进行的，即使规模稍大也会使用民间文化的匿名性或种种实际的伪装，因而适合于对付监视和镇压。在这种非正式反抗中，没有可供逮捕的领导人，没有可被调查的成员名单，没有可以指控的宣言，也没有吸引注意的公开活动。可以说它们是政治生活的元素化形式。这些元素化的形式也有助于解释底层政治经常不被注意的原因。底层政治的逻辑是在其经过之处几乎不留痕迹，通过掩盖痕迹不仅可使参与者的危险减至最小，而且消除了许多可能让社会科学家和历史学家相信现实政治正在发生变化的证据。

底层政治本身的性质及其对立面出于自身利益的默不作声共同造成一种“合谋的沉默”，几乎将这些日常反抗形式从历史记载中完全抹去。历史与社会科学由于是知识分子用文字书写的，它在很大程度上也是为有文化的官员所创造的，因而不可能揭示那些沉默的、匿名的代表农民的阶级斗争形式，这就是被斯科特比喻为红外线的底层政治。与那些公开的民主政治、目标明确声音宏亮的抗议示威不同，这些由从属群体日常使用的谨慎的反抗形式超出了政治活动光谱的可视范围。

就此而言，书写未被书写的反抗史并赋予其政治地位，理解和分析农民的“弱者的武器”，就成为非常有意义的工作。斯科特将来自村

庄研究的本土见解与更大的关于阶级的社会经验以及典型的阶级斗争语境联系起来。通过深入地分析象征性反抗的日常形式和经济反抗的日常行动的方法，达到对于阶级意识和意识形态霸权的理解。特别值得注意的是斯科特对于日常形式的反抗与统治意识形态之间微妙关系的探究，他并不否认马克思关于“统治阶级的意识形态就是统治的意识形态”的经典论断，但他更为强调的是，认清在何种程度上统治阶级能够将自己的公正社会秩序的想象，不仅强加给被统治阶级的行为，而且强加给他们的意识。他的底层视角使他能够重新思考霸权（hegemony）概念及与之相关的“虚假意识”（false consciousness）、“神秘化”（mystification）等经典概念：葛兰西的霸权概念虽然阐明了统治阶级不仅要支配物质生产方式，也要支配象征生产方式的要求，但是不能正确地解释现实中的阶级关系和大多数情境中的阶级冲突。原因在于，霸权概念忽略了大多从属阶级能够在其日常物质经验的基础上对主流意识形态进行洞察和去神秘化的程度。霸权理论还经常混淆何为不可避免与何为正当的区别，而这种错误从属阶级是很少会犯的。在强大的经济占有、政治统治和意识形态支配情境中，农民运用属于自己的“弱者的武器”和“隐藏的文本”，以坚定而强韧的努力对抗无法抗拒的不平等。我们从这一切当中看到的是避免最坏的和指望较好的结果的一种精神与实践，而这恰恰构成了支配与反抗的历史和持久存在的张力。

从《农民的道义经济学》到《弱者的武器》和《统治与抵抗的艺术》，我们不难看到，斯科特对东南亚农民的行为选择和精神世界的探索在实践层次上是不断推进的。如果仅仅关注正式的反抗行动，或如果仅以“生存伦理”（subsistence ethic）来解释东南亚农民的行为，我们就无从理解为何当他们进入生存绝境时仍未有公开的反抗；而处于如此情境尚不反抗，真不知还有什么能够让他们奋起反抗了。对于农民的政治行动，仅用生存伦理的逻辑无法解释，还必须加上对压制制度、暴力强度和意识形态治理的考量。面对强大而严密的统治，对立的双方因力量强弱过于悬殊，无从形成真正可以称为对抗性的对立面，无从形成对垒的双方，因而弱势一方反抗的逻辑就会发生扭曲和畸变。这种反抗可能形成霍布斯所描述的“所有人反对所有人的战

争”，却不可能有助于改善他们的生存境遇，或使社会的制度安排变得比较合理。除此之外，反抗的伪装性，即以表面的顺从代替实际的反抗，有可能反而强化了统治权力，“弱者的武器”在上述扭曲的反抗逻辑中也有可能反而变成强者的工具。

介绍斯科特关于农民反抗和底层政治的研究，我们可以获知的不仅是非正式反抗与底层意识形态长久以来不被注意的实际存在，更有支配与反抗之间复杂和微妙的互动关系。而这些，如果没有对于农民社会与农民权利的真正关心和理解，没有自上而下与自下而上相结合的底层视角，是不可能达到的。

开放与封闭的美国精神

《美国大城市的死与生》
［加］J.雅各布斯著，金衡山译

《美国精神的封闭》
［美］A.布卢姆著，战旭英译，冯克利校

《大萧条的孩子们》
［美］G.埃尔德著，田禾等译

《谁统治美国》
［美］W.多姆霍夫著，吕鹏、闻翔译

《大西洋的跨越》
［美］D.T.罗杰斯著，吴万伟译

《美国精神的封闭》
［美］A.布卢姆著，战旭英译，冯克利校

- 原声：

对于一个初次离家，踏上通识教育征程的少年来说，今天的一流院校会给他怎样的印象？他有四年的自由时光去发现自己——他处于一个过渡的空间，前有被他抛在身后的知识荒漠，后有学士学位之后等着他的不可避免的可怕的专业训练。在这短短的四年中，他必须了解在他所熟悉的小天地之外还有一个大世界，他要体验它带来的兴奋，从中汲取足够的营养，为他注定要穿越知识荒漠的旅程做好储

备。换句话说，只要他希望拥有更高尚的生活，他就必须这样做。假如他做出了这样的选择，当他能够成为自己所希望的人，当他有机会审视各种选择，不仅仅是时下存在的或职业提供的东西，还有作为名副其实的人所能得到的东西，这就会是一段迷人的岁月。

对一个美国人来说，这一段岁月的重要性再怎样估计都不过分。这是他接触文明的唯一机会。面对这样一个人，我们必须思索，若想让他成为一个有教养的人，他应该学习什么；我们必须思索，人类有待实现的潜能是什么。在专业课程中我们可以不做这样的推测，专业化的魅力之一就是避免这种思索。但在这里却是责无旁贷的事情。我们要教给他什么？答案也许不是一目了然，但只要尝试回答这个问题，就已经是在进行哲学思考，进行教育了。这种关切本身便提出了人的统一性和科学统一性的问题。如果像某些人主张的，必须允许人人自由发展，把观点强加给学生是专横的，就未免太幼稚了。那样的话还要大学做什么？如果答案是“提供一种学习氛围”，我们便又回到了原来的问题上。什么氛围呢？做出选择并对选择的理由进行反思是不可避免的。大学必须代表某种事物。不愿意积极思考通识教育的内容，它的实际后果便是，一方面使大学外边的庸俗现象得以在校园内泛滥，另一方面又把更严厉、更刻板的要求——由专业学科提出的那些未经通盘考虑的、专横而堂而皇之的要求——强加给学生。

现在的大学在年轻人眼里毫无特色。他发现了一种学科的民主——这或是因为它们乃当地土产，或是因为它们无目的地发展，但近来发挥着大学所需要的某种作用。这种民主其实是一种无政府状态，因为不存在获得公民权的公认规则，也不存在正当的统治资格。简言之，对受过教育的人该是什么样子没有任何看法，也没有针锋相对的看法。这个问题消失了，因为提出这种问题会威胁到和平。既不存在科学的组织，也不存在统一有序的知识体系。混乱无序导致了无精打采，因为不可能做出合理的选择。所以还不如放弃通识教育，进入专业学习，那里至少还有规定的课程和有前途的职业。在这条道上，学生至少能从选修课中捡到一点儿据信能让人变得有修养的东西。学生没有被告知，伟大的奥秘会揭示给他，他可以从自己身上发现新的、更高尚的行为动机，通过他的学习，可以和谐地建构一种不同的、更

富有人性的生活方式。

简而言之，大学毫无独特之处。在我们看来，平等的最高表现似乎不愿意、也没有能力提出卓越的要求，尤其是在那些一向提出这种要求的领域——艺术、宗教和哲学。韦伯发现自己无法在某些极端对立的东西——理性与神启、佛祖与耶稣——之间做出选择，但他没有断定一切事物同样美好，尊卑贵贱之别不复存在。事实上，他揭示从中做出选择的严肃性和危险性，是想让人们重新思考这些重大的抉择；现代生活的琐屑思考有着过分蔓延的危险，它使那些让灵魂高度紧张的深刻问题变得平淡无奇，与此相对照才能突显重大抉择的重要。对他来说，严肃的知识生活是做出重大决定的战场，这种决定都是精神或“价值”选择。人们不能再把受过教育或文明人的这种或那种特别观点视为权威，所以只能说教育就是求知，其实只是了解他们全部观点中的一小部分。深刻与肤浅之别——它取代了善恶真伪之别——划定了严肃学习的重心，但它难以应付自然宽松的民主倾向的提问：“噢，这有何用处？”发生在伯克利的第一次大学分裂，显然是直接针对大杂烩似的巨型大学，我必须承认，它曾一度引起我某种程度的同情。在那些学生的动机中或许有那么一点渴望教育的成分。但没有做任何事情去引导或充实他们的能量，结果不过是给五花八门的学科又增加上了五花八门的生活方式，给专业的多样性又增加上了怪异的多样性。我们在社会上经常看到的问题，也发生在这里；扩大大学规模的顽固要求以更加孤立而告终。旧的协定、旧的习俗和传统并不那么容易取代。

因此，当一个学生来到大学，他会发现各种令人迷惑的科系，各种令人摸不着头脑的课程。但是对于他应该学什么并没有正式的指导，也没有大学之内统一的意见。对于如何统筹利用大学的资源，无论在教授还是在学生中间，他都找不到现成可循的先例。因此，最简单的办法就是做出职业选择，然后为这种职业做好准备。针对做出这种选择的学生设计的课程，可使他们免受各种诱惑，脱离享有传统声望的知识。这些日子里塞壬的歌声婉转低回，但年轻人的耳朵里已经塞了足够的蜡，可以安然无恙地在她们旁边驶过了。这些专业可以提供充足的课程，占用他们四年大学的绝大部分时光，为他们不可避免

的研究生学习做好准备。只是他们可以随意选修的课程寥寥无几，只能这里听一点儿，那里学一点。现在，公共职业——无论是医生、律师、政治家、记者、商人还是演艺人员——都与人文知识没有多大关系。除了纯粹的职业或技术教育以外，教育甚至成了一种妨碍。所以说，为了让学生获得思考的乐趣，并且知道自己能够生存下去，大学中对抗专业教育的气氛是必不可少的。

- 回响：

以古典情怀针砭现代性的困局

冯克利

按我的经验，若是一个政治哲学教授能大谈尼采、海德格尔、弗洛伊德甚至福楼拜，不管他说的是否在理，一定比那些只会跟着马基雅维里、霍布斯或洛克学舌的先生更受追捧。原因自不待言，他能戳到人的灵魂，而在霍布斯或洛克等人看来，现代政治是不应摆弄灵魂的，这是个很麻烦的东西，稍有不慎就会惹火烧身。

所以，1988年的美国文化界发生过一件怪事。在北卡罗莱纳大学一次讨论大学文科教育前景的学术会议上，衣冠楚楚的学者们一反平日这种场合应有的礼数，个个怒气冲天，就像到麦加朝圣的人踏上了驱邪桥，一起把石头扔向恶魔。那个成了众矢之的的人，便是在芝加哥大学多年讲授政治经典的艾伦·布卢姆，他头年出了一本叫做《美国精神的封闭》（The Closing of the American Mind）的书，专门讨论当代美国人的“灵魂”。他端起火力十足的排枪，对美国文化的主流人群喜爱的东西，几乎一个也没放过。好在天真的美国人很愿意听听高人如何骂自己，所以这本并不太通俗的书面世后，居然能创下销售75万册的佳绩，荣登《纽约时报》非小说类的排行榜。

看一下被布教授纳入火力范围的东西，就不难理解他为何会触犯众怒了：文化多元化，政治世俗化和权利化，女权运动，价值选择和自我肯定，乐观主义，平等精神、性解放和摇滚乐，讲求理性以及促进种族和谐的努力等等，甚至包括宽容。布卢姆对这些东西摆出的姿

态就像京戏里的脸谱，让人一眼即可看出属于哪个行当；原因似乎也很简单：他本人喜欢的东西，在那些劳什子里一概阙如。我们外人眼里活力四射的美国文化，在他看来简直已经病入膏肓。至于他到底喜欢什么，却绝非三言两语能够说得清楚。

古典品位

首先可以明确的是，布卢姆的古典素养十分了得。我们这里一些提倡“读经”者想必乐意把他引为同道。不过，他虽然对希腊罗马和启蒙运动前后的经典文献烂熟于心，却不是个不知魏晋的学究。此书能够风靡一时，端赖他还有着不为一般大学者具备的特殊本领。他能用一只眼瞅着经籍，另一只眼紧盯身边的文化潮流，所以我们可以把他称为一个目光敏锐的文化保守主义者。他讲述的很多内容虽属老旧，却都是在为现时代把脉，与眼下的文化生态紧紧勾连在一起。不消说，他也最易犯下这一路保守派常有的毛病：喜欢拿古人最好的东西来跟现时代的乌七八糟的东西加以比照。

在谈到现代性的症结时，布卢姆的立场是很明确的。洛克把权利观教给了美国人，斯密让他们知道了如何利用权利积攒财富，但彼时的“权利”（rights）中蕴含的“自然正义”（Natural Right）却被遗忘了。西谚有云，“能力不济，谈何义务”（ultra posse nemo obligatur），既然自然没有赋予人达于至善的能力，我们便常以此开脱自己。可是在布卢姆看来“自然”有着全然不同的面貌，它是本然为善的，贯穿于人生的方方面面，只是世人不再想倾听它的教诲了；我们并非没有能力，而是丧失了培养这种能力的勇气。于是便有了对罗尔斯的苛评：他不过是个价值相对论的应声虫，《正义论》“促请人们不要蔑视任何人，物理学家或诗人不可轻看一生蝇营狗苟或从事轻薄下贱活动的人”。这种蠢话意味着不应“寻找本然之善，就算找到了也不应推崇”。能从罗尔斯读出这种结论，未免有些意气用事。实际上，对于大法官霍姆斯、杜威、贝克尔和罗尔斯等人，布卢姆一概嗤之以鼻，因为他们都想把整全的美德赶出政治和法律大卖场。这不免使人对于应否严肃看待作者打个问号。为了理解布卢姆何以有如此偏执的立场，你必须猜测他还有更深层的理由，而那是现代人一向拙于

应付的。

正是由于这个更深层的理由，我们可以理解，他为何会对他所推崇的那些思想家受到的批判只字不提，浑然不觉地畅游于古典文献的内在紧张之中。柏拉图玩的是乌托邦这把火，但他也比当代大学生更清楚何为性爱，甚至讲起娈童癖也比今天的同性恋更高明。阿里斯托芬嘲笑苏格拉底，但他也讥讽对肛门的理性研究。卢梭、尼采和韦伯既是现代性的大宗师，又是它的颠覆者，因为他们知道问题出在哪儿，只是改起来力不从心。苏联的制度是邪恶的，但“古希腊的新鲜空气”散发着“强健的道德和美学”气息，为建立公社提供着不竭的动力。建国之父们为美国人确立了宏大高远的立国原则，但他们对人性中阴暗一面的警悚在布卢姆笔下却消失得无影无踪。通观全书，布卢姆始终表现出一种营造“严肃生活”的高超能力，但常让人搞不准他是赞成还是反对一个作者。这种暧昧的态度，在对德国哲学的描述中（见卷二“虚无主义”）表现得尤其明显。当然，我们也不必苛责于布卢姆，毕竟他所讨论的很多思想，本来就是在是是非非之间犬牙交错的。但我还是觉得，他似乎执意要把那些贤哲放在另一个善恶平台上，他们就算犯错，就算放荡，就算荒唐，就算游戏人生，也不跟我们在一个层次上。不守妇道的包法利夫人是不能跟克莱默的老婆同日而语的，前者能从一个糟老头脸上看出旧制度的辉煌，后者只是想逃出去爽一把而已。以此推测，布卢姆厌恶现代社会的那个更深层的理由，也许可以归结为：肤浅的当代自由失去了古典品位。

但是，你千万别以为他对现代人的指责全是意气用事的发泄。他这样说是有相当多的实景观察作依据的。他虽然戴着古典的有色眼镜，对美国当代文化，尤其是大学生的“生活方式”，却有细致入微的观察，所以他才会踌躇满志，自诩此书为“发自前线的报道”。

大学精神

基于这种敏锐的观察，他成了敢于痛斥大学生的极少数教授之一（见卷一“大学生”）。在他看来，这些年轻人追求“个性”或“独立”，但在信仰缺失的败坏下，他们之间的差异“不比没发情的牲畜强多

少”。随随便便的性事，见面熟的风气，使男女不必为对方付出多少努力和关心，两性关系也随之失去了生物学之外的全部意义。“行为发生了，却不会使一对男女脱离人群，他们会立即回到其中，毫无改变。”传统信仰在他们中间蜕化为私人化的“担当”，即“空虚中做出的选择”。如此一来，幸福也变成了速食面一类的东西。摇滚乐便是用一时的快感取代幸福的最生动写照，它诉诸于当下的欲望，煞有介事地诉说少男少女幼稚的性萌动。以往的情窦初开被用于塑造“高尚品质”和“升华精神”，使之与音乐、绘画和小说联系在一起，为履行人的义务、享受人性提供一种过渡。摇滚乐却像毒品一样提供廉价的迷狂，人为地诱发兴奋，毁掉了青年人的想象力，使他们难以同艺术和思考建立起情感联系。所以，布卢姆极为担心青年人正在变成“金发碧眼的野兽”。

与学生的这种状况相对应，教师们也热衷于开设各种文化或文学比较课程，尤其是与非西方有关的课程，只讲形式，不重内容，目的是培养“没有偏见的人”。但这种做法其实也是实践着一种西方偏见：对异域文化的研究几乎是西方独有的现象，其他民族都没有这种欲望。从源头上说，它显然跟寻求新的、更好的生活方式密切相关，或至少希望证明“我们的文化”是一种较好的方式。由于忘记了这个源头，使教授们陷入十分尴尬的处境。他们抨击民族中心论，这等于断言自己不知西方科学理解的优越，不承认另一些否定这种优势性的文化的低级，同时却又在实践着这种优势。所以他们“对自己科学的优越性是既肯定又否定”，他们像帕斯卡一样面对理性与神启的选择，却缺少放弃科学转向信仰的自觉。因这种思想作祟，大学的“开放性”便沦为“随波逐流”，它不分青红皂白地对现状开放，忘记了确实存在着一些“受蔑视的选择”，一些“令人怀疑的知识”。在布卢姆看来，真正的开放是指把那些让我们安于现状的迷惑拒之门外，然而“现在的教学体制只受市场需求的左右，全然不能分辨什么重要，什么不重要”。

这种结果在很大程度上是秉持独立精神的古典教育的衰败造成的，它始于20世纪60年代的学生运动和民权运动。与此相比，麦卡锡时代的学术反而成果颇丰，因为那时它还保持着苏格拉底——西方学

术最伟大的楷模——的精神。在他的笔下（见卷三“大学”），苏格拉底不但智慧绝顶，而且十分圆滑。他不讲什么“知识的诚实”，他的独立性不是表现为与俗人争辩是非，而是知道如何与他们周旋；他很清楚跟权贵结盟的必要，但这只是为了让自己活得明白。凡是不能或不必向世人说破的事，他善于保持沉默，因为俗人的世界是靠神话而不是理性维系的。姑不论这种描述是否符合（我感觉很不符合）柏拉图笔下的苏格拉底，它让我想起我们的一些经济学家，他们不久前发现，经济转型中的腐败也许无碍于甚至有益于资源的有效配置，可是他们把这种真相一说出来，却几乎被口水淹死。此时他们应当最能体会苏格拉底式沉默的含义，最愿意接受布卢姆的立场，必要的技巧是把大学精神转化为与艺术家高贵的“感伤”相类，它为了维持自身的独立存在，必须把行动拒之门外，成为威廉·詹姆士所说的那位贵夫人，她为舞台上女主角的遭遇青泪涟涟，却忘记了自己的马车夫正在剧院外冻得半死。

的确，启蒙运动与古典时代最大的不同，就在于求真的古典学者只想独善其身，而启蒙思想家却相信人人都有理性，通过教诲都能把握自然奥秘，提升人类整体的品质。布卢姆说得不错，这是一项不可能完成的任务。苏格拉底的可贵之处，乃在于他始终跟大众保持距离，而不像我们那样整天嚷嚷“公共关怀”。孟德斯鸠和吉朋曾一再声明，共和政体不但是以“美德”为基础，而且易于腐败，现代性的隐忧似乎早在西塞罗的罗马或十人团的威尼斯就已存在了。所以，不是思想的参与，而是这种苏格拉底式的思想间距，构成了西方大学独立精神的内核（与我们所说的“堂吉诃德精神”异趣）。这大概也是近来在名师点拨下“重新阅读西方”带来的最大收获之一。忘却这种精神，草率地作一名“公共知识分子”，有可能像《格列佛游记》中的勒皮他那样，使科学变成政治的帮凶、真理的背叛者，因为民众的权利或利益常与求真的美德格格不入——吾闻穷巷多怪事，彼处哪有境界可言。

说实在话，在这一点上我觉得自己十分不幸，能跟布卢姆发生很多共鸣。与他有共鸣，是因为我也珍视大学在科学精神上的独立；说自己不幸，则是对政治学不时要背弃公民社会亦深有感触，这时它易于变成纯粹理念搭起的纸牌楼，巍峨归巍峨，血肉之躯却没有一个敢

住进去，这与政治思考只能在有着高度实践性和强迫性的时间中，而不是在锁定价值于永恒的乾坤中运行是不相容的。布卢姆说，海德格尔错就错在他脱离心灵的执守而加入了时代，话中透着强烈的惺惺相惜。想想苏格拉底吧——民主会斩杀智慧呢，到这样的实践和时间之流中寻找真理，可能意味着背叛真理呢。

又一曲老歌翻唱

其实，启蒙运动的现代命运，不光是它没有赢得理性的胜利，反而只能在“无灵魂”状态下享乐，并且还要不断经受古老灵魂的谴责。这种现象由来已久了。布卢姆摆出的姿态也许不像他本人以为的那样新颖，他只是碎片化的现代性诊断者的漫长行列中最新的一员。他喜欢引用的卢梭早就预言，文明导致的个人主义将使社会因缺乏共同目标而分裂为孤立的意志，使自私从道德缺陷一变而为合乎人性的美德。伯克当年说过，崇尚进步的人生硬而粗暴，既鲁莽又不义，与人性和人类礼制的整体发展规律完全背离。伯克的保守派同道、更敢放狠话的迈斯特则认为，背弃神的人类必陷于血泊之中。及至现代性真正进入危机时代，施宾格勒或韦伯不但对文化做出了令布卢姆扼腕长叹的“相对化”处理，而且预见到了基督教改造西方（韦伯）或西方改造基督教（施氏）的种种恶果。这里不妨再举一个我们不太熟悉的例子：今年美国再版了一本老书——德国医生马克斯·诺道写于一百多年前的《退化》（1892，新版见Max Nordau，Degeneration，University of Nebraska Press，2006）。该书当年曾被译成多种语言，在欧洲风靡一时。这位诺道的火力覆盖面丝毫不亚于布卢姆，他宣称时代精神已经衰竭了，它的特点是歇斯底里、自我中心和缺乏行动能力，文化人或艺术家就像罪犯、娼妓、无政府主义者和疯子一样堕落，举凡拉斐尔前派、象征主义、托尔斯泰主义、瓦格纳派和巴那斯派、相信魔法者、颓废派和唯美主义者，以及当时正走红的易卜生派、尼采派或左拉派，统统都是文明“退化”的明证。这位精神病学专家利用临床资料，把艺术反映并促进社会衰败的景象描绘得活龙活现，认为艺术的道德和社会含义越来越与社会敌对。他呼吁思想健康的人抵制“艺术的影响”——其作用与布卢姆笔下的摇滚乐或性解放大体相当。再看看下面这段话吧：“一个产生了美好艺术的崇高时代正

在走向死亡。有人可能会用赞歌来颂扬新发现的方便和自然规律。我注意到的却是这个衰落世纪的种种罪恶。它们使我悲哀，使我愤怒。多大的遗憾，多大的耻辱，令我不堪回首！”你别以为这是出自布卢姆之口，它是教皇利奥十三世的布道，时间是1901年1月。历史的延续性本可教会我们平和一些，但眼里容不得沙子的布卢姆似乎不擅此道。

不过话又得说回来，旧曲翻唱亦感人，虽然这需要翻唱者的本领。布卢姆一向“高贵”和“严肃生活”不离口，本领当然不可小看。就像浸淫于古典文献中不能自拔的大多数人一样，他不喜欢那些为世俗化、理性化或文化相对化出力最多的人，好处在于他对他们的思想熟悉得很，撇开观点不论，所述内容基本上也都靠谱。为了修复现代人或“最后的人”的灵魂，他缺不了这些人的参照。这也是在民族国家和多元文化的世界格局中针砭现代性问题的人必然面对的困局，凡是自以为摆脱了它的人，布卢姆所言甚是，肯定是肤浅的。美国文化之所以泛起虚无主义，就是因它缺少自己的文化传统，它不得不依赖从德国转口的欧洲思想，并在接受过程中使之庸俗化；它也没有法国人那样的“民族作家”——笛卡尔、帕斯卡、蒙田、拉伯雷、孟德斯鸠或卢梭，为了配得上教养二字，人们必须阅读这些作家的著作。所以布卢姆一再强调，经典文献是文明生活的解释者，是它们所塑造的传统，赋予了包括基督教在内的西方古典文化一个最大的特点，即敢于肯定“自然”或“本质”，敢于因信称义。这种变相的文化相对主义未免有些让人绝望。布卢姆同意海德格尔的“语言乃存在的家园”，故语言不能翻译之说。换言之，无论西塞罗或色诺芬在人生和政治上表现出多么卓越的睿智，几乎不可能像四书五经那样进入我们耳熟能详的经典引语。即使“改造国民性”是可取的，它也永远洗不掉黄河泥沙在我们身上留下的累累斑痕。

用“心”阅读

借此说点儿题外话吧。从思想倾向上说，布卢姆显然属于近年来风头甚健的“新保守主义”中的一员。如今，美国共和党中的新保守派为了给自己正名，需要“流氓国家”、“伊斯兰法西斯主义”或“邪恶轴

心”这些说辞，这体现着一种布卢姆所说的信念上的“决断”精神，一种“敢于选择的能力”，虽然它是痛苦的，但布卢姆说，高贵的选择都是痛苦的。更重要的是，这种选择是与事实无关的，譬如说某个地方是否在发展核武器，所以也就谈不上说谎的问题。我犹记得，共和党保守派的老前辈尼克松说过，美国在同世界各国打交道时最常犯的毛病，就是把自己的好恶作为标准；逼迫中东国家实行民主，只会带来灾难性的后果，所以美国人一定得“学会少管闲事”。自不待言，对“价值无涉”极不耐烦的布卢姆，讨厌的正是这种“少管闲事”的态度。这种新保守主义与英美传统保守主义的一个重要区别，就在于它不喜欢思想的分寸感和因时制宜的智慧。无论民主和自由的具体内容为何，它只能在时间的磨砺中徐徐展开。从这个角度看，新保守主义如果愚蠢地忘掉西方“高雅文明”中的另一项基本美德——“复仇者的风度”，也就不足为怪。

读罢全书，留下的大体印象是，从学理上说这是一盘出自名厨之手的思想大杂烩。他以古典拯救人文，恢复“知识整体性”的用心如朗朗明月，但这也决定了烹制手法的不伦不类。大体上说，全书的思想脉络德国味十足，英法味偏淡，这与作者与列奥·施特劳斯的师承当然有绝大的关系。好在盘子里全是山珍海味，吃起来依然相当可口，无论你持何种思想立场。但有件事也许得事先提醒一下。巴尔赞亦是个对西方文明日渐凋零一唱三叹的大学者，但他拙于苏格拉底式的反讽，也没有布卢姆那种急于对我们耳提面命的焦躁。在《从黎明到衰落》一书中，他曾羡艳中国话里有个“心”字，能把人的全部精神现象一网打尽。但我总觉得，中国人这颗“心”是好是坏且不去管它，大体说来都是比较朴素的，以这样的心去识读布卢姆讲述的spirit或mind或soul或psycho或heart，往往倍感困难，它们的内容曲折繁琐不说，而且像一头巨大的章鱼，喜欢用既长又多的触角四处乱摸，颜色还会随周边环境不断变幻。所以，读布教授这本书，需要事先调整一下我们的“心”，让它的灵敏度或“感伤性”比平日提高一点儿。

百种履痕

第一批书目

1.《政治自由主义》（增订版），［美］J.罗尔斯著，万俊人译

2.《文化的解释》，［美］C.格尔茨著，韩莉译

3.《技术与时间：1.爱比米修斯的过失》，［法］B.斯蒂格勒著，裴程译

4.《依附性积累与不发达》，［德］A.G.弗兰克著，高铦等译

5.《身处欧美的波兰农民》，［美］F.兹纳涅茨基、W.I.托马斯著，张友云译

6.《现代性的后果》，［英］A.吉登斯著，田禾译

7.《消费文化与后现代主义》，［美］M.费瑟斯通著，刘精明译

8.《英国工人阶级的形成》（上、下册），［英］E.P.汤普森著，钱乘旦等译

9.《知识人的社会角色》，［美］F.兹纳涅茨基著，郏斌祥译

第二批书目

10.《文化生产：媒体与都市艺术》，［美］D.克兰著，赵国新译

11.《现代社会中的法律》，［美］R.M.昂格尔著，吴玉章等译

12.《后形而上学思想》，［德］J.哈贝马斯著，曹卫东等译

13.《自由主义与正义的局限》，［美］M.桑德尔著，万俊人等译

14.《临床医学的诞生》，［法］M.福柯著，刘北成译

15.《农民的道义经济学》，［英］J.C.斯科特著，程立显等译

16.《俄国思想家》，［英］I.伯林著，彭淮栋译

17.《自我的根源：现代认同的形成》，［加］C.泰勒著，韩震等译

18.《霍布斯的政治哲学》，［美］L.施特劳斯著，申彤译

19.《现代性与大屠杀》，［英］Z.鲍曼著，杨渝东等译

第三批书目

20.《新功能主义及其后》，［英］J.亚历山大著，彭牧等译

21.《自由史论》，［英］J.阿克顿著，胡传胜等译

22.《伯林谈话录》，［英］L.贾汉贝格鲁等著，杨祯钦译

23.《阶级斗争》，［法］R.阿隆著，周以光译

24.《正义诸领域：为多元主义与平等一辩》，［美］M.沃尔泽著，褚松燕等译

25.《大萧条的孩子们》，［美］G.埃尔德著，田禾等译

26.《黑格尔》，［加］C.泰勒著，张国清等译

27.《反潮流》，［英］I.伯林著，冯克利译

28.《统治阶级》，［意］G.莫斯卡著，贾鹤鹏译

29.《现代性的哲学话语》，［德］J.哈贝马斯著，曹卫东等译

第四批书目

30.《自由论》（修订版），［英］I.伯林著，胡传胜译

31.《保守主义》，［德］K.曼海姆著，李朝晖、牟建君译

32.《科学的反革命》（修订版），［英］F.哈耶克著，冯克利译

33.《实践感》，［法］P.布迪厄著，蒋梓骅译

34.《风险社会》，［德］U.贝克著，何博闻译

35.《社会行动的结构》，［美］T.帕森斯著，彭刚等译

36.《个体的社会》，［德］N.埃利亚斯著，翟三江、陆兴华译

37.《传统的发明》，［英］E.霍布斯鲍姆等著，顾杭、庞冠群译

38.《关于马基雅维里的思考》，［美］L.施特劳斯著，申彤译

39.《追寻美德》，［美］A.麦金太尔著，宋继杰译

第五批书目

40.《现实感》，［英］I.伯林著，潘荣荣、林茂译

41.《启蒙的时代》，［英］I.伯林编著，孙尚扬、杨深译

42.《元史学》，［美］H.怀特著，陈新译

43.《意识形态与现代文化》，［英］J.B.汤普森著，高钰等译

44.《美国大城市的死与生》，［加］J.雅各布斯著，金衡山译

45.《社会理论和社会结构》，［美］R.K.默顿著，唐少杰等译

46.《黑皮肤，白面具》，［法］F.法农著，万冰译

47.《德国的历史观》，［美］G.伊格尔斯著，彭刚、顾杭译

48.《全世界受苦的人》，［法］F.法农著，万冰译

49.《知识分子的鸦片》，［法］R.阿隆著，吕一民、顾杭译

第六批书目

50.《驯化君主》，［美］H.C.曼斯菲尔德著，冯克利译

51.《黑格尔导读》，［法］A.科耶夫著，姜志辉译

52.《象征交换与死亡》，［法］J.波德里亚著，车槿山译

53.《自由及其背叛》，［英］I.伯林著，赵国新译

54.《启蒙的三个批评者》，［英］I.伯林著，马寅卯、郑想译

55.《运动中的力量》，［美］S.塔罗著，吴庆宏译

56.《斗争的动力》，［美］D.麦克亚当、S.塔罗、C.蒂利著，李义中等译

57.《善的脆弱性》，［美］M.纳斯鲍姆著，徐向东、陆萌译

58.《弱者的武器》，［美］J.C.斯科特著，郑广怀等译

59.《图绘》，［美］S.弗里德曼著，陈丽译

第七批书目

60.《现代悲剧》，［英］R.威廉斯著，丁尔苏译

61.《论革命》，［美］H.阿伦特著，陈周旺译

62.《美国精神的封闭》，［美］A.布卢姆著，战旭英译，冯克利校

63.《浪漫主义的根源》，［英］I.伯林著，吕梁等译

64.《扭曲的人性之材》，［英］I.伯林著，岳秀坤译

65.《民族主义思想与殖民地世界》，［美］P.查特吉著，范慕尤、杨曦译

66.《现代性社会学》，［法］D.马图切利著，姜志辉译

67.《社会政治理论的重构》，［英］R.伯恩斯坦著，黄瑞祺译

68.《以色列与启示》，［德］E.沃格林著，霍伟岸、叶颖译

69.《城邦的世界》，［德］E.沃格林著，陈周旺译

70.《历史主义的兴起》，［德］F.梅尼克著，陆月宏译

第八批书目

71.《环境与历史》，［英］W.贝纳特、P.科茨著，包茂红译

72.《人类与自然世界》，［英］K.托马斯著，宋丽丽译

73.《卢梭问题》，［德］E.卡西勒著，王春华译

74.《男性气概》，［美］H.C.曼斯菲尔德著，刘玮译

75.《战争与和平的权利》，［美］R.塔克著，罗炯等译

76.《谁统治美国》，［美］W.多姆霍夫著，吕鹏、闻翔译

77.《健康与社会》，［法］M.德吕勒著，王鲲译

78.《读柏拉图》，［德］T.A.斯勒扎克著，程炜译

79.《苏联的心灵》，［英］I.伯林著，潘永强、刘北成译

80.《个人印象》，［英］I.伯林著，林振义、王洁译

第九批书目

81.《技术与时间：2.迷失方向》，［法］B.斯蒂格勒著，赵和平、印螺译

82.《抗争政治》，［英］C.蒂利著，李义中译

83.《亚当·斯密的政治学》，［英］D.温奇著，褚平译

84.《怀旧的未来》，［美］S.博伊姆著，杨德友译

85.《妇女在经济发展中的角色》，［丹］E.博斯拉普著，陈慧平译

86.《风景与认同》，［英］W.J.达比著，张箭飞、赵红英译

87.《过去与未来之间》，［美］H.阿伦特著，王寅丽、张立立译

88.《大西洋的跨越》，［美］D.T.罗杰斯著，吴万伟译

89.《资本主义的新精神》，［法］L.博尔坦斯基、E.希亚佩洛著，高钴译

90.《比较的幽灵》，［美］B.安德森著，甘会斌译

第十批书目

91.《灾异手记》，［美］E.科尔伯特著，何恬译

92.《技术与时间：3.电影的时间与存在之痛的问题》，［法］B.斯蒂格勒著，方尔平译

93.《马克思主义与历史学》，［英］S.H.里格比著，吴英译

94.《学做工》，［英］P.威利斯著，秘舒、凌旻华译

95.《哲学与治术：1572——1651》，［美］R.塔克著，韩潮译

96.《认同伦理学》，［美］K.A.阿皮亚著，张容南译

97.《风景与记忆》，［英］S.沙玛著，胡淑陈、冯樨译

98.《马基雅维里时刻》，［英］J.G.A.波考克著，冯克利、傅乾译

99.《未完的对话》，［英］以赛亚·伯林、［波］B.P.塞古尔斯卡著，杨德友译

100.《后殖民理性批判》，［印］G.C.斯皮瓦克著，严蓓雯译

第十一批书目

101.《现代社会想象》，［加］C.泰勒著，林曼红译

102.《柏拉图与亚里士多德》，［德］E.沃格林著，刘曙辉译

103.《论个体主义》，［法］L.迪蒙著，桂裕芳译

104.《根本的恶》，［美］R.伯恩斯坦著，王钦、朱康译（即出）

105.《这受难的国度》，［美］D.G.福斯特著，孙宏哲、张聚国译（即出）

106.《哲学解释》，［美］R.诺齐克著，林南、乐小军译（即出）

107.《美国生活中的同化》，［美］M.M.戈登著，马戎译（即出）

108.《风景与权力》，［美］W.J.T.米切尔著，杨丽译（即出）

109.《第二人称观点》，［美］S.达沃尔著，章晟译（即出）

110.《宗教与巫术衰落》，［英］ K.托马斯著，芮传明、梅剑华译（即出）

分享译林更多好书：

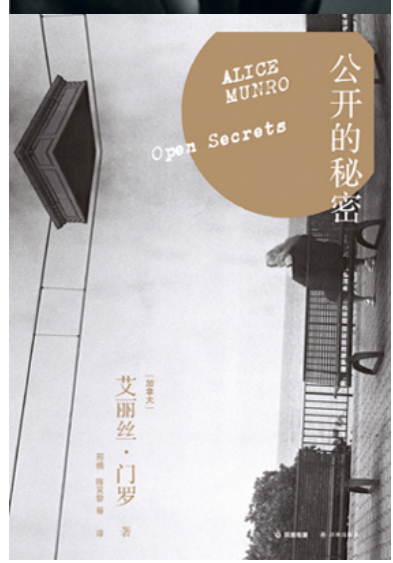
- 官方微博：http://weibo.com/yilinpress
- 豆瓣小站：http://site.douban.com/yilin
- 官方微信：

译林出版社畅销电子书

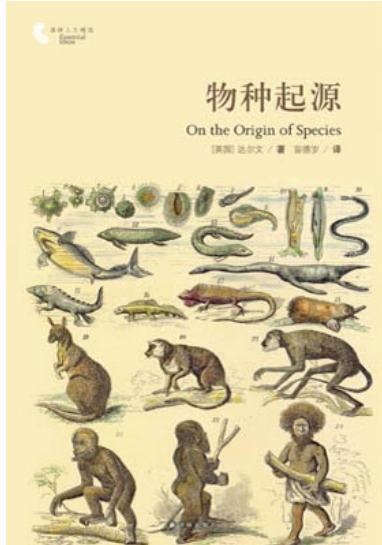
少年Pi的奇幻漂流
LIFE OF PI
插图珍藏版
欧洲插画名家精心绘制全彩插图
2013年度四项奥斯卡金奖作品
最佳导演 最佳配乐 最佳视觉效果 最佳摄影
李安

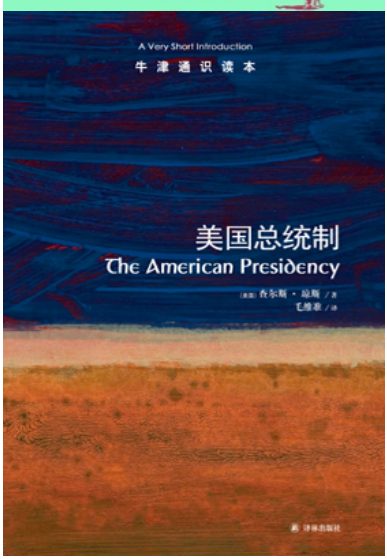
绝望锻炼了我
朴槿惠自传
朴槿惠

里皮自述
思维的竞赛
里皮唯一亲笔著作


公开的秘密
ALICE MUNRO
Open Secrets
艾丽丝·门罗

这些人、
那些事
这些看起来是小事，经过时间的沉淀都变成大事，
变成愿意跟人家共享的事。
吴念真
著


物种起源
On the Origin of Species


A Very Short Introduction
牛津通识读本
美国总统制
The American Presidency

罗马俱乐部最新权威报告
2052
未来四十年的中国与世界
A Global Forecast for the Next Forty Years

“此中辩谈的话题和学理，将会贴近我们的伦常日用，渗入我们的表象世界，改铸我们的公民文化。”

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

THE CLOSING OF THE AMERICAN MIND

美国精神的封闭

Allan Bloom

[美国]艾伦·布卢姆 著　战旭英 译　冯克利 校

刘东·主编　彭刚·副主编

凤凰出版传媒集团
译林出版社

版权信息

Original English language edition copyright© 1987 by Allan Bloom
Simplified Chinese characters edition arranged with Simon & Schuster Inc.
through Big Apple Tuttle-Mori Agency,Inc.
Chinese translation copyright©2007 by Yilin Press
著作权合同登记号 图字:10-2005-160号

书　　名　美国精神的封闭（人文与社会）

作　　者　【美国】艾伦·布卢姆

译　　者　战旭英

责任编辑　张远帆

出版发行　译林出版社

ISBN 978-7-5447-1659-8

关注我们的微博：@译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

目录
CONTENTS

序
前言
导言：我们的美德
卷一 大学生
白板
典籍
音乐
关系
卷二 虚无主义，美国的风格
德国思想的联系
两次革命和两种自然状态
自我
创造力
文化
价值
左翼的尼采化或尼采的左翼化
我们的无知
卷三 大学
从苏格拉底的申辩到海德格尔的就职演说
六十年代
学生与大学
译后记
注释

序

布卢姆教授做事有自己的风格。他在谈论美国的高等教育时，并不考察所谓学术共同体（这通常是它的自称）的形态、传统和仪式。但他的资格是无可挑剔的。他写过一本论述莎士比亚政治观的大作，翻译过柏拉图的《理想国》和卢梭的《爱弥尔》。那些恼羞成怒的同行想不拿他当回事都难，虽然很多人都想这样做，因为他目光犀利，勇气可嘉，而且博古通今，是门肯刻薄时所说的“高级学问”的大观察家。

但是，布卢姆教授既不是专揭老底的人，也不是讽刺作家，他思想的严肃性使他超然于学界的立场。他主要不是对教授们说话。他当然欢迎他们听听——他们肯定会听的，因为他们正处在猛烈的火力之下。他把自己置身于一个更大的共同体之中，更多地援引苏格拉底、柏拉图、马基雅维利、卢梭和康德，而不是我们的同代人：“在所有自相矛盾的共同体幻影中，真正的人类共同体是那些寻求真理者、那些潜在的智者的共同体，……全体渴望求知者的共同体。事实上，这只包括很少的人，他们是真正的朋友，就像在对善的本质有分歧时柏拉图是亚里士多德的朋友那样。……他们在探讨这个问题时绝对心心相印。按柏拉图的观点，这是唯一真正的友谊，唯一真正共同的善。人们不顾一切寻找的密切联系正是这里建立起来的。……这便是那个不可能的哲学王之谜的意义所在。哲学王们拥有真正的共同体，它是其他所有共同体的楷模。”

对现代读者来说，这种语气也许会因为那些古板的老词——“真理”、“智者”、“善”、“人”——而不受用，但我们不能否认，在我们反对这种语言的背后，有着对我们现代人关于“价值观”的浅薄、常常是琐屑无聊的言论的负疚感。

上面那段话引自布卢姆这本书的结语。他不顾自己读者的好恶，道出了肺腑之言。在讨论专业经济学家的势力、现代科学同先于它出现的“自然哲学”的分离、人称“文化相对主义”的现象或MBA（工商管理硕士）真实的基本含义时，他下笔别具一格。他时常一脸愠怒，咄咄逼人，不怀好意。谈到人文学科在大学中的地位，他称其为“久已沉没的大西岛”，我们重新回到那儿，力求“找回别人都已放弃的自我”。“人文学科就像古老的巴黎大跳蚤市场，眼力好的人方可从一堆

堆破烂中找出被人丢弃的宝贝……”还有，“人文科学就像难民营，被不友善的当局剥夺了工作赶出家园的天才们，在那儿闲荡。……大学的另外两个部门（自然科学和社会科学）对历史毫无用处……”当他不忙于研究善的本质时，他能够运用人文学科的精华（或许我应该说，用其糟粕）发起猛攻。身为学者，他想给我们启蒙；身为作家，他从阿里斯托芬等人那里了解到，启蒙也应该是快乐的。在我看来，这不是一本教授写的书，而是出自一位思想家之手，他愿意承担作家才经常承担的风险。在一本讨论观念的书中，用自己的声音说话是很冒险的，但它也提醒我们，最真切的真理一向是源自个人的内心深处。布卢姆告诉我们：“贯穿全书，我始终在参照柏拉图的《理想国》。对我来说，它是独一无二的教育之书，因为它确实解释了我作为一个人和作为教师所体验到的一切。”学界中人，即便是那些自称为存在主义者的，也很少把自己作为个体、作为个人公开坦诚地呈现出来。可见，布卢姆教授是我们这个时代精神之战的前线战士，所以他特别投我的脾气。（既然他能个性十足，我认为自己也没有理由继续充当无名氏一般的评论者了。）

布卢姆在最后几页谈到了一名学生；这名学生读过柏拉图《会饮篇》以后说，如今很难想象那种神奇的雅典气氛了，“那时人们友善和睦，富有教养，生气勃勃，彼此平等，既开明又自然，大家聚在一起畅谈自己的渴望的意义。但是（布卢姆补充说），这样的体验一向是可以得到的。其实，这些令人心旷神怡的讨论，是发生在一场雅典注定要失败的可怕战争期间，阿里斯托芬和苏格拉底至少能预见，这意味着希腊文明的衰落。可是，在如此险恶的政治环境中，他们并没有陷于文化的绝望，他们忘我地沉浸于自然的愉悦之中，证明着人类最出色的能力，即不屈从于命运和环境的摆布。我们感觉自己太依赖于历史和文化了。……任何柏拉图式对话的本质就在于，它几乎可以在任何时间、任何地方重现。……这或许就是这种思考的全部意义所在。这正是我们逐渐做不到的事情。它就在我们鼻子底下，几乎不可能发生，却一直存在着。”

我非常严肃地看待布卢姆这一番话，被它深深打动，并且从中看到了我的生命赖以成长的种子。我出生在美国中西部，父母都是移民，所以我早年就认识到，我的犹太血统，我的环境（恰巧以芝加哥为背景）和我所受的教育，会在多大程度上左右我的人生历程，取决于我本人的决定。我不想完全依赖历史和文化，若是完全依赖，肯定意味着我不过是个玩偶。在我们这个时代，文明世界最常见的说教可以简单地表述为：“告诉我你的来历，我就能告诉你你是怎样一个人。”虽然我那一大家子渴望美国化的人一致同意，但芝加哥还是没有机会把我塑造成它的形象。在我能够清晰思考之前，我就对它的物

质影响采取了顽强抵制。我说不清楚我为何不想让自己成为环境的产物，但我从未被利益、功利、审慎和生意所俘获。我母亲曾想让我当个小提琴手，不行的话就做个拉比。我可以自己挑选是在帕尔玛饭店的晚宴上拉琴，还是在犹太人集会上布道。有正统信仰的传统家庭都会教小男孩翻译《创世记》和《出埃及记》。所以，如果这个大千世界，这个花花世界，不是那样诱人的话，我也许很容易继续拉比的生涯。但是，虔诚恭敬的人生不适合于我。毕竟我在早年就开始了广泛的阅读，这使我很快脱离了古老的信仰。十七岁那年父亲勉强允许我进了大学，我是个热情（狂放）、乖戾、不愿随俗的学生。如果我报名选修本科二年级的经济学课程，我肯定会把时间都用在看易卜生和萧伯纳上。如果我注册了诗学课程，我很快就会对韵律和诗节生厌，转而去看克鲁泡特金的《一个革命者的回忆录》和列宁的《怎么办？》。我的趣味和习惯是一个作家的趣味和习惯。我宁愿自己去读诗，也不想从讲授韵律停顿法的课堂上获益。为了放松因阅读而疲乏的双眼，我就到男人俱乐部去打台球和乒乓球。

我很快意识到，依照先进的欧洲思想家的见解，一个来自粗俗的物质主义中心——芝加哥——的年轻人，他的文化抱负是必定要归于失望的。组成这个城市的屠宰场、钢铁厂、货栈、简陋的工厂平房，还有灰暗的金融区、棒球场和拳击场、机器人般的政治家、不准打群架的禁令，把所有这些东西凑在一起，你就会看见一张文化射线穿不透的“社会达尔文主义”的坚硬黑幕。根据高雅的英国人、法国人、德国人和意大利人这些现代艺术代言人的判断，那是个毫无希望的地方。对这些外国观察家中的某些人来说，美国与欧洲相比有许多优势，它更有效率，更生机勃勃，更自由，基本上未受病态政治和毁灭性战争的影响，但是说到艺术，正像温德姆·刘易斯所言，就算生为爱斯基摩人，也要强过一个想当画家的明尼苏达长老会教友。文明的欧洲人中能够摆脱本国阶级偏见者鲜有其人，他们会把自己不能完全支配的偏见带入一切自由的美国。无人能够预见到的事情是，所有的文明国家注定会降格为平庸的世界主义，古老文明各个支脉的衰落令人扼腕，但它会提供崭新的机会，使我们摆脱对历史和文化的依赖——这是隐藏在衰落背后的好处。这固然会导致野蛮的表现，但也可能产生独立的新形式。

在这方面，正像美国人时常说的，我发现自己“处境尴尬”。欧洲的看客有时把我列入杂交怪物，既不是地道的美国人，也不是十足的欧洲人，脑子里塞满了哲学家、史学家和诗人的语句，这是我在中西部自己的小窝里生吞活剥的成果。当然，我是个自修者，现代作家也一向如此。一位勇敢的新人，19世纪的小说家，曾大胆地进行猜想、冒险和推测。独立思想结出了硕果。巴尔扎克宣称：“这个世界属于

我，因为我理解它。”布卢姆教授的书让我担心，这本通过自修，从事了大量研究而写成的讲述世界的书，会遭到“有学问者”的封杀，他们正在筑起舆论的高墙，把整个世界挡在外面。

美国读者站在不同的立场上，不时指责我的书有外国味。我提到欧洲作家时有点儿盛气凌人，似乎是在摆架子。我乐于承认，我的作品中或许有一些让人读起来吃力的地方，随着公众中无知之人的增加，我的书可能越来越难读。评估自己读者的智力一向不是件容易事。如果人们还打算看书，即便只是出于对书的尊崇，或只是装装样子，那么有些事情他们是本应知道的。所以，假设他们熟悉20世纪的历史超出了能够客观证明的程度，这并没什么不妥。另外，某些精神上的一致性也被作家们视为理所当然。“从本质上说别人跟我相似，我大体上也跟别人差不多，只是有些小小的差别而已。”一部作品就是一件祭品。你把它献上祭坛，希望得到接纳。你祈祷自己至少不会因为遭到拒绝而发怒，变成该隐[1]。你也许很天真，炮制出自己心爱的宝贝，把它们不加区别地堆在一起。那些现在没有认识到它们价值的人，以后也许会明白。于是你觉得自己不是在为同代人写作。也许你的真正读者还没在这里，而你的书会让他们现身。

有时我很喜欢拿有教养的美国人开玩笑。譬如，我想把《赫索格》写成喜剧小说：一个毕业于美国一所不错的大学的博士，妻子为了另一个男人离他而去，他变得失魂落魄。他迷上了书信体写作，写一些悲伤、尖刻、讽刺、放肆的书信，不仅写给自己的朋友和熟人，而且写给一些伟人，那些塑造他的观念的思想巨人。在这种危机时刻，他又能做些什么呢？从书架上取出亚里士多德和斯宾诺莎的著作，怒气冲冲地从字里行间寻找慰藉和建议？这个遭受打击的人，他想让自己重新振作起来，想给自己的遭遇找个解释，让人生重新具有意义，他逐渐清楚地意识到这种努力的荒唐。他最终还是向自己的荒唐处境屈服了，他写道：“这个国家所需要的只是一句价值五分钱的花言巧语。”这是在跟威尔逊总统的副手马歇尔先生学舌，大概是在那场大战时期，他曾经说过“这个国家需要的是一支价值五分钱的上等雪茄。”《赫索格》的一些读者抱怨此书难读。他们可能对这位既不幸又滑稽可笑的历史教授报以同情，但也会不时被他那些卖弄学问的冗长信件搞得不胜其烦。有些人觉得，自己是在被迫参加一场思想史概论课程的艰苦考试，认为我是把同情与智慧跟晦涩和迂腐一锅煮。

然而，我是在嘲笑书生的迂腐！

有人回答说：“如果这是你的目的，你可就彻底落空了。有些读者会认为你是在跟别人过不去，布置类似于障碍赛的任务，或是门萨

[2]协会会员玩的高智商字谜游戏。”有些人会从中获得虚荣心的满足，另一些人却会憎恨被人测试。人们把自己最好的智力留给自己的专业，其次是警觉的公民面对的大事——经济、政治、核废料的处理，等等。忙完了一天的工作，他们想放松一下，他们不明白为何不能让娱乐简简单单地进行。在某些方面我同意这种意见，因为我本人在阅读蒙田的著作时，也情不自禁地想绕开那些古典名著的冗长引文，它们使我觉得高中学的拉丁文不够用，再把自己送回高中并不好玩。

在《赫索格》的结尾部分，我想表达这样一种观点，“高等教育”为遇到麻烦的男人提供的力量是多么有限。到头来他会领悟到，在应付生活方面，他根本没有受过任何教育（在大学里，谁会教他如何对待情欲、女人和家庭呢？），用体育比赛的话说，他又回到了起点——或者像我写书时提出的，回到了平衡的原点。赫索格的迷惑太放肆。是的，可他又能怎样呢？有时，他借助于自己的喜剧感是能够做到自持的。最大的迷惑中也依然有一条通向灵魂的幽径。也许它很难被发现，因为在人生的中途，周围已是杂草丛生，其根源便是我们所说的我们的教育。然而，那条幽径一直就在那儿，我们要做的事情就是保持它的畅通，以接近我们内心的最深处——接近我们的内心对一种更高层次的意识的清醒认识。我们借助于它做出最终判断，把一切理出头绪。这种意识有着不受历史噪音和我们当下环境干扰的力量，它的独立性便是人生奋斗的真谛。心灵为了找到并固守自己的地盘，要同各种敌对势力抗衡，这些势力有时表现为否认心灵的真实存在，并且看起来确实经常想把它彻底干掉。

19世纪的浪漫诗人和一些好为人师的理论家，在一件事上搞错了——诗人和小说家从来不是人类的立法者和导师。如果必须把艺术家的事业解释成有目的的，那么诗人——艺术家——应当赋予人类新的眼光，使他们能够从不同的角度认识这个世界，转变僵化的经验模式，这就堪称雄心大志了。训练有素的无知在无情地四处蔓延，以及不良思想的膨胀，使艺术家的这项事业举步维艰。若是还事物以本来面目，我们是生活在一个思想世界中，而思维的运行确实糟得很。因此，艺术家，无论他是否把自己视为知识分子，都被卷入了思想斗争。思维本身永远不能治愈他的痛苦，任何一个艺术家都应该感谢朴素的魅力，这使他无需苦心思索。在我看来，大学一向是个卸去伪装的地方，我在摈弃不良思想的艰巨工作中，可以从这儿找到帮助。正是在大学中，我开始了对现代意识形态的研习，资本主义和马克思主义、心理学、社会理论和历史理论，当然还有哲学（包括逻辑实证主义、自然主义和存在主义，等等）。我甩掉多余之物，使自己的精神机体恢复呼吸能力，我维护植根于生活的朴素，但我从不把大学看作

逃避“外部世界”的圣殿和避难所。远离喧嚣的大都市，在一个刻板的学术村落里过日子，对我来说是一种折磨。所以，我从来不是“激进的”中欧小说家所称的“校园作家”。恰恰相反，我训练自己去辨识激进派和右派那些变化无穷的话题，这使我能够（不是什么令人羡慕的技能）嗅出百年来革命词藻散发出的那种未经处理的污浊恶臭，或从另一个方向分辨出最近戈尔·维达尔“原创的”地缘政治学不过就是赫斯特的《星期日副刊》的“黄祸”主题，其气味并不比20世纪30年代更令人愉快。在这极具煽动性的“激进”作家的狂暴姿态中，根本就没有什么新鲜东西。倘若他们也能拿出自己的观点，大学就保不住在知识生活中的垄断地位了。

布卢姆教授的核心观点是，在一个受舆论控制的社会里，大学过去一直充当着思想自由的岛屿，所有的观点都能无拘无束地进行研究，慷慨大度的自由民主制度使其成为可能。但是，由于大家都想让大学在社会上扮演积极的或“正面的”参与角色，这使它淹没在了社会“问题”的逆流之中。全神贯注于健康、性、种族和战争问题的学术界名利双收，大学成了社会的概念仓库，常常起着有害的作用。针对通识教育提出的任何改革都是难以想象的，它有可能使大学陷入与全美国的对立之中。“圈内人”的欲望和动机日益变得跟“圈外人”一模一样。这就是我对布卢姆的言论的理解，如果他只是说了些有争议的话，那么对它置之不理很容易。本书之所以成为一部极为严肃的著作，在于它不但有论证，而且伴有对历史背景的准确说明。他运用对政治学说令人赞叹的把握，揭示了这一切是如何发生的，现代民主源自何处，马基雅维利、霍布斯、洛克、卢梭和另一些启蒙哲学家的意图及其得失。

左右两派的争论在过去十年里变得异常火爆，让文明对话的习惯受到讪笑。对手们似乎不再倾听对方的意见了。如果聪明的对手只因兴趣索然而不读布卢姆教授这本书，那将是非常遗憾的。该书的陈述十分重要，值得细细研究。无论人们是否同意它的结论，它提供了一个不可或缺的讨论指南。它不仅是对传统的概述，也是一份表述得十分清晰准确的历史大纲，是对民主美国高层次精神生活的发展值得信赖的概述。

索尔·贝娄

前言

这本书，作为对我们的心灵、尤其是年轻人的心灵以及他们所受教育的沉思，是从一个教师的视角写成的。这是个得天独厚的视角，虽然它有很多局限，包含着危险的诱惑。教师，特别是从事通识教育的教师，必须始终盯住人类完美的目标，同时也要把握自己眼前的学生的禀赋。他得不断地认识前者，评估后者达到这个目标的能力。关注年轻人，摸清他们的渴望和领悟能力，是这一行的本质。必须探测和找出这些渴望。不能对切实的需求做出回应，就算不上真正的教育；缺了这一条，再多的收获也无足挂齿。每一代人的状况，要从他们与人类的永恒关切的关系中才能找到，而这种关切又能从每一代人的情趣、娱乐尤其是愤怒（这在以冷静自觉而著称的年代尤为真切）中找到。尤其能够揭示真相的就是专门勾引年轻人的各路骗子。这些文化贩子有着投年轻人所好的强烈动机——所以他们也是引导我们进入时代精神迷宫的有益向导。

教师的观点不是随便想出来的。它既不完全取决于学生想成为什么人或他此时此地恰好成了什么人，也不屈从于特定的社会需求或变幻无常的市场。人们费了很大力气，想证明教师一向只是这些力量的代理，但事实上不管他愿意与否，他都是受一种意识或预见的引导，他认为确实存在着某种人的天性，他以帮助实现这种天性为己任。他不是用抽象思维或复杂的推理做到这一点，而是从学生的目光中看到它的。学生只有潜能，但潜能可以超越自身，这就是希望的源泉，虽然几乎总是让人失望，但这种希望仍在不断复活：人并非全然是偶然的产物，被他出生时的特定洞穴束缚和塑造。助产术认为，一个鲜活的婴儿降生人间，不是因为有助产士，而是出于自然。用它来描述教育过程要比“社会化”一词强多了。一个健壮孩子不靠助产士的帮助而诞生，是老师的真正欢乐。这种喜悦对他的激励作用远大于任何乏味的道德责任感，他的基本经验是，沉思要比任何行动更使人满足。凡是真正的老师都不会怀疑，自己的使命是帮助学生抑制世俗和偏见的扭曲力量，使人性臻于完美。对人类天性的洞察力有可能受到遮蔽，教师多少也有一定的局限性，但他的行为是由他本身以外的因素引发的，同时也为他提供了评判学生能力和成就的标准。另外，没有哪个真正的教师在实践中不相信心灵的存在，以及通过授课影响心灵的魔力。所以，老师们肯定认为，在教育起步时，或许要从外部对心灵给以奖惩，以便给它注入活力。但说到底这种活力是它自身的收获，它

是自给自足的。

这有助于解释一个成年人愿意跟青年而不是同辈相处的怪癖。他喜欢充满希望的“或然”胜过喜欢有缺陷的“实然”。这个成年人会受到很多诱惑——尤其是虚荣和夸夸其谈而不传授知识的欲望；这种活动也具有重讲课轻求知的危险，即迎合学生，只教那些他们能学或愿学的东西，只用学生的眼光来认识自己。

由此可见，教育能威胁到哲学，因为哲学思考是孤独者的探索，追求它的人切不可盯着听众。但是，要求所有的老师都成为哲学家，那是太过分了；多少附和一下听众也在所难免。只要有所防范，坏事也能变好事，能鼓励哲学思考。对学生着迷，可以使老师认识心灵的不同类型，认识他们的学习能力以及把握真理和谬误的能力。这种经验是探讨“人是什么”这个大问题的前提条件，它关系到与人的低级日常需求相对的最高志向。

通识教育的确切含义是，它帮助学生对自己提出这个问题，让他们明白答案既非一目了然，亦非无从寻觅；不去持续地关注这个问题，严肃的生活就无从谈起。尽管旁门左道应有尽有（本书会讨论其中的一部分），但每一个年轻人提出的“我是谁？”的问题，以及我们人人内心固有的遵从阿波罗神殿上的神谕“认识你自己”的强烈冲动，都意味着“人是什么”是个第一位的问题。我们长期缺乏确切的答案，所以才去了解各种可供选择的答案，并对它们进行思考。通识教育使我们得以了解这些选择，其中很多有悖于我们的天性和我们的时代。受过通识教育的人能够抵制那些唾手可得和受人追捧的答案，这并不是因为他固执己见，而是因为他知道另一些答案更值得考虑。相信书本知识就是教育的全部固然愚蠢，但书本知识总是不可缺少的，在一个高尚人格缺少活榜样的时代，就更是如此。书本知识是教师所能给予的大部分——但要在一种与生活有着合理关系的气氛中适当地加以调理。他的学生得面对生活。他的最大愿望就是他所传授的东西与生活息息相通。大多数学生会满足于我们的现状所看重的事情；还有一些人会怀有热情，他们因为家庭和个人志向而另有所求，这种热情也就靠边站了；只有极少数人会献身于追求独立精神。通识教育就是专为最后这些人而存在的。他们会成为人类运用自己的伟大才智的典范，从而也能使我们大家受益，这并不取决于他们做了些什么，而取决于他们是什么人。缺了他们（也许应该补充说，缺了他们值得敬重的表现），没有哪个社会能被称为文明社会，不管它多么富裕，多么舒适，也不管它有多么精湛的技术或多么温情脉脉。

可以理解，我是从教师的角度用三十多年的时间怀着浓厚的兴趣观察学生，倾听他们的观点。他们怀着激情、好奇、渴望，尤其是早

年的经历带给高等教育的一切，都已发生了变化；教育他们的任务也随之发生了变化。我在这本书里希望能为理解这代人做出一些贡献。我不想说教；我既不想做盲目的乐天派，也不想杞人忧天。这本书首先应当被视为发自前线的报道。读者可以自己去判断事态的严重性。每个时代都有自己的问题，我不认为过去的一切都很精彩。我描述了我们现在的处境，我不打算与过去做任何比较，以此来赞扬或贬低我们自己，我只是想阐明什么对我们有价值，以及我们的处境有何特点。

关于这项研究的“样本”，在此聊缀数语。它是由数千名学生组成的，他们有着较高的智商，物质优裕，思想自由，在他们有幸成为大学生的几年里，几乎可以做他们想做的一切——总之，他们是就读于美国最好的二十或三十所大学的学生。还有各种类型的学生因为这样那样的环境限制，不能自由选择接受通识教育。他们有着自己的需求，而且很可能有着非常不同于我这里所描写的性格。我的样本不管有什么局限性，也有其优点，它集中体现了那些最有可能利用通识教育的优势，从道德和思想上对国民发挥最大影响的学生。时常有人说，这些处境优越的年轻人不需要我们过多的关注和资源投入，他们拥有的东西已经够多了。可是切莫忘了，他们最需要教育，因为最伟大的才智是最难获得的，而且，天性越复杂，就越容易堕落。

教育的重要性是无需证明的，但也应当指出，对于从各方面运用理性超过了历史上的任何国家，并且以此作为基础的现代国家来说，作为理性家园的大学的危机，也许是它们面对的最深刻危机。

这本书凝聚了我对一生教学经验的思考。我的职业生涯异常幸福，每念及此，感激之情油然而生。所以我得感谢自己的全部经历而不只是这本书所得到的帮助。首先得感谢我的全体学生，他们使我有幸在三十多年里讲授经典文献，尤其是那些我逐渐熟稔了的学生，透过他们，我对这里讨论的问题有了深入的了解。

他们中间有些过去的学生，如今已是十分独立的思想家和我的朋友了，他们向我讲述自己的经验和观察，帮我理清了思路，他们是：布鲁内尔（Christopher J. Bruell）、弗拉德金（Hillel G. Fradkin）、尼科尔斯（James H. Nichols Jr.）、奥温（Clifford Orwin）、潘格尔（Thomas L. Pangle）、舒尔斯基（Abram N. Shulsky）、塔科夫夫妇（Nathan and Susan Tarcov）。尤其是博洛廷（David S. Bolotin），他对我的主题做出回应，并且让我对它的严肃性有了信心。他们中的每一个人都以其独特的方式激励和诱导着我的热情。吴（Michael Z. Wu）以其敏锐的见解和批判精神给了我极大的帮助。

在同我一起教学和探讨问题的同事中间，我得提及索尔·贝娄和唐豪瑟（Werner J. Dannhauser）。前者以其特有的豁达心胸，深入了解我的思想，鼓励我在过去从未涉足的道路上走下去；后者一直是我成年后的思想伴侣，他一如既往地阅读我的手稿，透彻的眼光和真诚都让我受益匪浅。

在编定手稿的过程中，切尔尼克（Judy Chernick）、德诺夫（Terse Denov）和阿伦森（Erica Aronson）令人放心地投入工作，就像忠贞不二的朋友一样，他们使图书生产过程中最乏味的阶段也变得令人兴奋。我同自己的编辑、西蒙舒斯特出版公司的亚沙纳（Robert Asahina）以及朱利亚出版社的弗洛斯（Berdard de Fallois）也相处愉快，他们先是敦促我写这本书，然后又花费大量时间进行编辑，远远超出了我的想象。埃尔哈特基金会（The Earhart Foundation）和奥林基金会（John M. Olin Foundation）长期资助我的教学和研究，在此对它们的官员深表谢意。

最后，我要向辛德勒（Allan P. Sindler）表达敬意，他为我树立了一个无私的大学教师的榜样。他用一生的品行证明，干事业依然可能，而且是值得的。

我必须申明，而且不是为了走形式，我提到这些人，绝非暗示他们赞同我的观点。

艾伦·布卢姆

芝加哥，1986年5月

导言：我们的美德

大学教授绝对有把握的一件事是：几乎每一个进入大学的学生都相信，或自称他们相信，真理是相对的。倘若测试一下这个信念的真伪，你不难预期学生的反应：他们并不理解它的含义。如果你说，任何人都不应把它视为一个不证自明的命题，这会让他大为惊讶，就像要求他对2＋2＝4提出质疑一样。这是你从未反思过的事情。学生的背景千差万别，此乃美国的国情使然。有人信教，有人信无神论；有人倾向于左派，有人倾向于右派；有人想当科学家，有人想成为人文学者、专业人士或商人；有人穷，有人富。把他们统一在一起的只有相对主义和他们对平等的忠诚。这两者在一种道德意图中相互关联。真理的相对性不是一种理论观点，而是一种道德要求，是自由社会存在的条件，至少他们是这样认为的。他们早就形成了这种思维模式，它已经成了美国自由社会的传统基石——不可让渡的自然权利——的现代替代品。学生把这视为一个道德问题，这可以从他们受到诘问时对问题的回答中看出，它混杂着不信任和愤慨："你是个绝对主义者吧？"他们知道的唯一的另一种回答是——但口气不变——"你是个君主主义者吧？"或"你居然相信有女巫？"后面的问题会让人义愤填膺，因为相信有女巫的人很有可能是个政治迫害者或宗教判官。他们被教会了要对绝对主义带来的危险加以警惕，但这种危险不是谬误，而是不宽容。相对主义是开放的必要条件；这是一种美德，也是我们的基础教育五十多年来不断灌输的唯一美德。开放性——当它面对各种真理的主张、各种生活方式和各种人时，相对主义使它成了貌似有理的唯一态度——是我们这个时代的伟大见解。真诚的信徒是真正的危险。历史和文化研究告诉我们，过去的整个世界都很疯狂；人们总是自以为一贯正确，于是才产生了战争、迫害、奴役、仇外、种族主义和大国沙文主义。关键不在于纠正错误，做到真正正确，而在于不要认为自己完全正确。

当然，学生们不能替自己的看法进行辩解。他们一向就是这样被灌输的。他们顶多能够罗列出所有现成的观点和文化，然后说，不管是我还是别的什么人，有什么权利对它们说三道四？如果我搬出一些旨在反驳他们、促使他们思考的老套话，诸如："如果你是驻印度的英国行政长官，你会让受自己管辖的当地人在亡夫的葬礼上烧死遗孀吗？"他们要么一声不吭，要么会说，英国人本来就不该到那种地方去嘛。这不是因为他们对外国或自己的国家很了解。他们所接受的教

育的宗旨不是让他们成为学者，而是为他们提供一种美德——开放。

每一种教育体制都有它所要达成的道德目标，这影响着它的课程设置。它要培养特定类型的人。这种意图大体上很明确，而且大体上是深思熟虑的结果；但是，即使那些中性的课程，例如阅读、写作和算术，也会对受教育者的眼光有一定影响。有些国家的目标是培养虔诚的人，有些国家是要培养好战的人，还有些国家是要培养勤劳的人。政体一向十分重要，它需要与它的基本原则相符的公民。贵族政治需要绅士，寡头政治需要崇尚和追逐金钱的人，而民主政治需要的是热爱平等的人。民主教育，不管它承认与否，需要培养一批喜欢民主、了解民主、性格有利于民主的男男女女。纵观我们共和国的历史，关于哪一种类型的人最适合我们的政体的观点显然一直在变。最初的楷模是理性勤勉之人，他诚信守法，忠于家庭（他自己的家庭——后因衰败而被称为核心家庭）。最重要的事情是，他得了解权利教义；了解体现这种教义的宪法；了解美国的历史，它讲述并颂扬了一个国家的创立，这个国家“孕育于自由，致力于实现人人生来平等的信念”。要强烈信奉《独立宣言》——它措辞得体，诉诸每个人的理性——的文字和精神实质，这就是培养民主人的教育目标。这种教育所要求的事情，跟传统社会需要的信仰类型迥然不同，在传统社会里，神话、激情、严明的纪律、权威和大家庭培养出的本能的、绝对的、甚至是狂热的爱国主义，它不同于美国所要求的那种基于思考的、理性冷静的甚至是出于自利的忠诚——它不是对祖国的忠诚，而是对政府形式及其理性原则的忠诚。这是一项全新的政治试验，由此也产生了一种新式教育。在过去的半个世纪里，这种教育从培养民主人演化成了培养民主人格。

人们对于做个美国人意味着什么的理解已经发生了变化，从中很容易看到以上两种教育的明显差别。老看法是，人们通过承认和接受人的自然权利，建立了统一和共性的基础。自然权利给人们带来共同利益，使他们成为真正的弟兄，沐浴在自然权利的阳光之下，阶级、种族、宗教、族裔或文化就会消失或变得模糊不清。移民必须把旧世界的主张抛到脑后，转向一种很容易获得的新型教育。这未必意味着抛弃旧的日常习惯或信仰，但它意味着服从新的原则。结果出现了天性同质化的趋势，即使不能把它称为必然。

近年来的开放教育摈弃了上述一切。它不关注自然权利或我们政体的历史起源，人们现在认为，这是一种有着根本缺陷的落后政体。开放型的教育是进步的，是向前看的。它不要求基本的一致，也不要求放弃新旧信念去支持自然信念。它向各色人等、各类生活方式、所有的意识形态敞开大门。除了对一切都不开放的人以外，它没有敌

人。但是，如果没有公共利益的共同目标或观念，社会契约还能存在吗？

从自由主义思想刚一出现时起，就有一种向着消除歧视的自由发展的趋势。霍布斯和洛克，以及追随他们的美国缔造者，试图缓和极端信仰，尤其是那些能引起内乱的宗教信仰。各派成员都必须服从法律，忠于宪政；只要他们做到这些，外人就只能让他们自行其是，不管他们的信仰多么令人讨厌。为使这种安排奏效，必须做出自觉的——即使不是公开的——努力弱化宗教信仰，办法之一便是把它转移到与认知领域相反的意见领域——这也是在认识论上做出巨大努力的结果。但是信仰自由的权利属于知识领域，不能把这种权利也当作意见看。在这件事上不可以削弱信念的力量。恰恰相反，在民主国家，权利领域是道德激情的竞技场。

只有让各种主张同道德和政治知识相契合，才有可能扩大无需遵守社会和政治法则的活动空间。人们贪图随心所欲过日子的自由，这种欲望因现代民主思想的这个方面而变本加厉。最后好像出现了这样一种局面：充分的自由只有在不存在这种道德和政治知识时才有可能获得。削弱压迫者最有效的办法是让他们相信自己对善一无所知。激进的民主理论引起的激情专横跋扈，最终也将受到限制。人世间没有绝对之物；但自由是绝对的。结果便是，为自由辩护的论证消失了，同时所有的信念也开始变得软弱，而起初这应该仅限于宗教信仰。

从权利转向开放的渐进运动是显而易见的。譬如，霍姆斯大法官正式宣布，他不再追求一种用以判定民主社会哪些言论或行为不可容忍的准则，而要代之以一种不确定的、没有实际意义的标准——显见的现实危险。这种准则的意图无非是把维持公共秩序作为唯一的共同利益。他的观点背后隐藏着一种乐观主义的进步观：民主原则的彻底衰败和重返野蛮状态是不可能的；孤立无援的真理在观念的大卖场上总能凯歌高奏。建国者们并没有这样的乐观态度，他们坚信必须不断重新检讨民主政府的原则，向它虚心求教，即使得到结果对于某些观点来说过于严酷；有些结果尚可容忍，但并不可敬，有些则完全属于被禁之列。按他们的思路，对不宽容不应当给予宽容。除非能够证明存在着显见的现实危险，不应限制人们的任何自由表达——这种观点在林肯那里就行不通，因为他坚持认为平等的原则不能妥协，它不取决于人民的选择或选举，而是他们能够参与选举的大前提，在黑奴问题上不能奉行人民主权论，即便它能让我们避免血腥内战这一显见的现实危险。

然而，开放思想最终战胜了自然权利，这部分是凭借理论批判，部分是因为对自然最后限制的政治反叛。公民教育不再以立国原则为

核心，而是转向以历史和社会科学为基础的开放思想。甚至出现了一种普遍趋势，它诋毁立国原则，试图证明起点就有毛病，以便允许对新事物有更大的开放性。在比尔德的马克思主义中初露端倪的东西，到了卡尔·贝克尔的历史主义那儿便已成了常规。立国之父被人指责为种族主义者、印第安人的谋杀者和阶级利益的附庸，我们在听到这些话时已经见怪不怪了。我上大学时曾经问过我的第一位历史学教授，一个非常著名的学者，他给我们描绘的乔治·华盛顿是否会造成让我们鄙视自己政体的后果。“根本不会”，他说，“这不取决于个人，而是取决于我们拥有良好的民主价值观。”我答道：“可是你刚才还告诉我们，华盛顿只是在利用这些价值观促进弗吉尼亚财主的利益。”这让他很恼火，但事情也就到此为止。他满足于一种高尚的信念：民主价值观是历史运动的一部分，不需要他进行说明或辩解。他可以怀着一种道德信念继续从事自己的历史研究——他的研究将导致更大的开放，从而导致更多的民主。我们刚刚领教过法西斯主义的教训和民主的脆弱，但这对他没有丝毫影响。

没有自然权利的自由主义——我们知道它来自约翰·斯图尔特·密尔和约翰·杜威——教导我们，我们面临的唯一危险，就是对新兴事物、新鲜事物和进步现象视而不见。何必去关注那些基本原则或促使人们据之生活的美德呢？用现在的流行语言说，公民教育被忽略了。自由主义的这种变化使我们对文化相对主义以及价值与事实的分离——它有可能进一步推进前一种观点，赋予它更大的精神威力——做好了准备。

历史和社会科学被用来克服偏见，采用的方式应有尽有。我们不应该有“民族中心论”的观点，这是一个从人类学搬来的术语，它使我们对开放的意义有了更多的理解。我们不应该认为自己的做法比别人高明。这样说的主要意图不是想让学生了解彼时彼地发生的事情，而是想让他们明白，他们的选择只是一时一地的偶然事件。他们的信仰不会让他们有资格认为自己比别人优越，无论是作为个人还是作为民族集体。罗尔斯简直就是这种趋势的应声虫，他为了说服别人而写下的东西蔚为大观，他提出一种政体方案，促请人们不要蔑视任何人。他在《正义论》中写道，物理学家或诗人不可轻看一生蝇营狗苟或从事轻薄、下贱活动的人。他确实应该受到尊重，因为别人的尊重不同于自尊，它是每个人的基本需要。所以，一视同仁是一条道德律令，因为它与歧视相对立。这种蠢话意味着，不应当让人们去寻找人类的本然之善，就算找到了也不应当加以推崇，因为这种发现也伴随着对恶和相应的鄙视态度的发现。本能和智识必须有教育来加以抑制。自然灵魂应以人造灵魂取而代之。

这种道德变化的根源是，美国社会的男男女女有着形形色色的民族、宗教和种族背景，他们中间有许多人因为属于这些群体而受到恶劣的对待。富兰克林·罗斯福宣称，我们需要一个“不忽略任何人的社会”。自然权利是我们政体中的固有内容，完全适合于解决这个问题，只要这些局外人为自己坚持要求这些权利就成（也就是说，他们通过坚持这些权利而成为局内人），但这仍不能满足那些影响我们教育的思想家，因为投票权和其他政治权利不会自动带来社会承认。法律的平等保护并不能使犹太人、意大利后裔或黑人免遭轻视和仇恨。

对这一问题的反应，首先表现为拒斥这样的观点：外来者必须放弃自己的“文化”个性，使自己成为享受自然权利的普遍而抽象的存在，不然他就只能生存在社会的边缘；其次是对多数人把一种“文化”生活强加给宪法并不关心的民族而感到愤怒。开放的目的便是给这些“群体”或“少数”提供一个可敬的位置——把它从那些不值得给予这种尊重的人那里夺回来；削弱占统治地位的多数人（近来他们被越来越多地称为“优势派”[3]，这个说法的风行表明了社会学在解释族群意识上取得了一定成功）的优越感。占统治地位的多数人赋予国家一种优势文化，包括他们的传统、文化、品位、了解和监督语言使用的特殊权利以及他们的新教信仰。20世纪美国政治思想和社会科学的很多知识机构的成立，都是以诋毁这个多数为宗旨。它们把立国原则视为障碍，并且试图推翻我们的另一种政治遗产——多数原则，鼓吹一个由遵循自己的信仰和意愿的少数派和族群组成的国家。具体说来，知识界的少数派期望提高自身地位，把自己视为其他所有人的卫士和代言人。

立国之本中尊重少数的意图被如此颠倒，真是令人惊愕。美国的缔造者认为，少数一般来说不是好事，他们跟宗派差不多，是不顾公益的自私团体。与早先的政治思想家不同，他们对压制宗派、通过教育形成统一的、同质性的公民社会不抱希望，所以他们建立了一种精巧的机制，包容宗派但让他们相互抵消，使人们能够追求共同的利益。这种共同利益仍然是他们头脑中的指导思想，虽然它是通过包容宗派实现的，不像古典政治思想那样直接。这些建国者希望让国民的多数关心基本权利，这样可以防止多数用自己的权力去践踏这些基本权利。然而，在20世纪的社会科学中，共同利益已不知去向，对少数的否定性意见也随之消失了。为了保护少数，连“多数”——现在被理解为私利——这个概念也被取消了。这打破了宪政思想中多数与少数之间的微妙平衡。在这种看不见公益的视野里，少数不成其为问题，保护它们便成了政府的核心职能。这会导致什么结果，可以在——举例来说——罗伯特·达尔的《民主理论的前言》中清楚地看到。比起那些不太热心的人，真正热心的个人或群体，应当为他们的“热情”或“担

当”——这是代替了理性的新的政治理由——而得到特殊的关注和权利。建国之父希望减少和阻止狂热，达尔却给予鼓励。

这种少数论对于所有的人，无论他是反动分子还是进步分子，对于20世纪20和30年代那些仍然不接受宪法强加的政治解决方案的人，有着巨大的感召力。反动分子不喜欢看到阶级特权和宗教体制受压制。出于不同的原因，他们根本不能接受平等的观念。南方人非常清楚，宪法的核心是对平等的道德信仰，所以它谴责对黑人的隔离制度。宪法不仅是一套统治规则，而且有着在整个合众国实现一种道德秩序的内涵。南方的作家和史学家对美国人看待自身历史的观点一向有着强大的影响，这一点尚未引起足够的注意。他们相当成功地把自己的“独特风俗”描绘成一种受到宪法蔑视的、具有迷人的多样性和个性的文化的一部分。他们为了给自己的生活方式做出合乎现代的辩解，恰好需要开放的理想和消除民族中心论，以免受到那些要求与固守家园者享有平等权利的外来者的侵扰。南方人对所谓宪法无效的浪漫描述，以及他们对“大众社会”的敌视——它充斥着技术、金钱至上的生活方式和自私的个人，这使牢固的有机共同体受到了破坏——对各种政治色彩的不满都有吸引力。20世纪60年代的新左派所宣扬的意识形态，与过去为保护南方的习俗免受宪法权利和联邦政府落实这种权利的权力的威胁而提出的意识形态如出一辙。这是左派和右派为反对所谓“资产阶级社会”的自由民主而结成的古老联盟。

20世纪20和30年代的进步派不赞成宪法保护私人财产以及它对多数意志及人们按自己喜欢的方式生活所做的限制。对他们而言，平等走得还不够远。斯大林主义者也发现，把民主定义为开放性对他们有好处。美国宪法和苏联的理论与实践完全是南辕北辙。但是，如果民主意味着无限制的开放，对其他文化的尊重不允许根据自然权利对苏联的现实进行教条主义的指责，那么他们的生活方式说不定哪天就会变成我们的生活方式。我仍记得上小学时用过的历史教科书，光洁的精美纸张印着一些新图片，展示令人向往的集体农庄，那里的农民一起工作和生活，没有利润动机。（孩子们不懂得这些问题，但他们很容易接受宣传。）这跟我们的生活方式大相径庭，但是我们并不了解它，仅仅是根据我们的文化偏见对它做出反应。

认为美国很褊狭的性冒险家玛格丽特·米德等人对我们说，我们不仅必须了解其他文化，学会尊重它们，而且能够从中获益匪浅。我们可以追随它们，放松自己，从我们的禁忌不仅仅是一种社会约束的观点中解脱出来。我们可以到文化集市上逛逛，给受到清教负罪感压抑的个人偏好找到增援。所有这些倡导开放的导师们，对《独立宣言》和宪法要么不感兴趣，要么积极地予以反对。

民权运动为这种思想变化提供了极好的例子。运动之初，几乎所有的重要领袖，不管他们的策略和性情有何差别，都依靠《独立宣言》和宪法。他们不但能够谴责白人极端不公，而且能指责他们违背了他们自己最神圣的宗旨。黑人是要求平等的真正美国人，这种平等是根据自然和政治权利而属于作为人的他们。这种态度暗含着对自然权利原则及其在宪政传统中的基本效用的坚定信念，这种传统虽然受到玷污，但长远的趋势仍是使那些原则得到落实。因此，他们通过国会和总统，尤其是司法系统，为实现这些原则而努力。相比之下，取代了传统的民权运动的“黑人权力”运动——除了虽然过分但可以理解的对自尊的强调和拒绝通过乞求获得承认之外——的核心观点是，宪政传统一直是腐败的，是为保护奴隶制而设立的。它要求的是黑人的身份认同，而不是普遍权利。重要的不是权利，而是权力。它坚持黑人应作为黑人，而不是单纯作为人得到尊重。

然而，宪法并没有允诺尊重黑人、白人、黄种人、天主教徒、新教徒或犹太人。它所保证的是对个人权利给予保护。可是对于今天占多数的美国人来说，这已经证明是远远不够的。

这种状况给美国青年的教育造成的后果是，他们对美国历史和那些一向被视为美国英雄的历史人物了解更少了。这是他们带进大学的跟他们的生活有关的少数知识之一。但是，除了学到一些有关其他民族和文化的零散事实以及一些社会科学套话之外，他们缺少任何系统的知识。这没有多少意义，一方面是因为没有人关心要想把另一些地方和时代的精神传达给年轻人时需要做些什么，另一方面是因为学生看不到这跟他们未来的生活和情感有什么关系。在受这种教育灌输的年轻人中间，渴望全面了解中国、罗马或犹太人的人如同凤毛麟角。

恰恰相反。人们对这些事漠不关心，因为相对主义泯灭了教育和追求美好生活的原动力。美国年轻人对外国的了解和兴趣越来越少。过去还有很多学生真正了解并热爱英国、法国、德国和意大利这些国家，因为他们梦想去那里生活，认为学习它们的语言和文学会使自己的生活更有趣。这样的学生几乎消失不见了，取而代之的顶多是那些对第三世界国家的政治问题感兴趣，想帮助它们实现现代化的学生，当然，他们对这些国家的古老文化也给予充分的尊重。这不是在向别人学习，而是一种屈尊，一种伪装的新帝国主义。这就是“和平队”的精神，它不是鼓励学习，而是一种世俗版的施恩。

实际上，开放导致了美国的固步自封——美国之外的世界呈现出单调的多样性，它顶多让人了解到价值是相对的，而我们这里创造着我们想要的各种生活方式。我们的开放意味着我们不需要别人。可见，大肆张扬的大开放其实是大封闭。再也没有人希望其他地方和其

他时代还存在着能够揭示生活真谛的伟大智者——除了少数仅存的年轻人还在从权威那里寻求捷径。马基雅维利尽力从每天的忙碌中抽出几个小时，“穿上堂皇气派的服装，进入古人的殿堂与他们对话”，这种真实的历史感已经死了。

所有那些推行新式教程的人都跟这种历史感无关。他们看重的是鼓吹接受不同的生活方式，却毫不关心它们的真实内容。当天主教徒和新教徒相互猜疑、相互仇视时，那未必是美国最美好的时光，但他们至少能严肃对待自己的信仰，他们努力获得的多少令人满意的生活状态，不是漠视自己心灵的结果。实际上，今天的美国青年只有一种不切实际的意识，即存在着多种文化；以及从这种意识中产生的甜美道德观：大家应该和睦相处，何必争来争去。在1980年伊朗危机期间，一位人质的母亲很好地表达了我们当今的教育原则。她不顾自己国家的政府明确表达的要在那个星期营救人质的意志，到伊朗去恳求释放她的儿子。她为自己的行为辩护说，母亲有救自己儿子的权利，也有学习新文化的权利。这是两项基本权利，她这次旅行使她一箭双雕。

实际上，在四十年前的美国也许更容易面对文化差异的问题。我读大学时，有个年轻的密西西比人，随弗吉尼亚大学辩论队来访期间在我的宿舍暂住了几天。这是我第一次遇到一个聪明的、受过教育的南方人。他给我解释了黑人的下贱，为种族隔离辩护，认为这一切只是独特生活方式的一部分。他是个活泼可爱、让人着迷、健康的年轻人。但是他让我害怕，因为我仍然是个种族中心论者。我把自己的北方人信念看作普遍信念。“人各有命”这种哲理尚未完全得势。幸运的是，后来出现的美国文化的同质化使我们得以避免不愉快的对抗。现在，只有那些显然病态的下层人持有我这位年轻来访者的种族主义观点。南方人帮助革新了我们的文化理念，可是他们竭力保护的南方文化却消失了。

让年轻人思想开放的方法之一是让大学开设非西方文化的课程。很多讲授这类课程的人都是真正的学者，热爱自己研究的领域，但是，有许多可学和应当学的东西，却无人提出要求，也没有人提出增设哲学和宗教课的要求，所以我总是从上述要求中看到一种蛊惑人心的意图。要让学生认识到，世界上还有别的思维方式，西方人的方式并不优越。这再一次说明内容并不重要，重要的是开课。这种要求是建立一个世界共同体并培训其成员——没有偏见的人——的努力的一部分。但是，假如学生对任何非西方文明的精神真的有所了解（他们并没有做到这一点），他们就会发现，每一种文化都是民族中心论的。它们都认为自己的生活方式最好，别人的低劣。希罗多德告诉我

们，波斯人认为自己是最好的，与他们毗邻的民族次之，与这些民族毗邻的又次之，同心圆离波斯中心越远，价值就越低。这就是民族中心论的定义。类似的现象无所不在，就像母子乱伦的禁令一样。

只有在西方国家，也就是在受希腊哲学影响的国家，存在着对按自己的方式认定善表示怀疑的某种意愿。人们应该从研究非西方文化的过程中得出这样的结论：不仅偏爱自己的生活方式，而且相信它是优于其他生活方式的最佳生活方式，是一种基本的、甚至自然的现象——这恰恰与要求学生学习其他文化的初衷相悖。我们实际做的事情就是在实践着一种西方的偏见——我们用它来悄悄表明自己文化的优越——并且毁掉了证明其他文化合理性的证据。对异域文化进行科学研究几乎是西方独有的现象，从源头上说，它显然跟寻求新的、更好的生活方式密切相关，或者至少希望证明我们的文化是一种较好的方式，而其他文化都没有感到有这样做的需要。如果我们打算向其他文化学习，我们就必须怀疑从事这种科学研究是不是一个好念头。逻辑上的一致性要求主张开放的教授尊重他们在各地发现的民族中心论或封闭性，然而，他们在抨击民族中心论时，实际上却在断言他们没有意识到自己的科学理解力的优越性，也没有意识到不承认这种优越性的另一些文化的低级，同时又在拒绝赞成这种优越性的任何主张。他们对自己科学的优点既肯定又否定。他们面对的问题类似于帕斯卡在理性与神启的斗争中面对的问题，但缺少迫使他放弃科学转向信仰的思想妥协。

非西方文化的封闭性或民族中心论的理由十分清楚。为了保护自己，人必须热爱并忠实于自己的家庭和民族。只有当他们认为自己的东西很好，他们才能对它心满意足。父亲喜欢自己的孩子肯定胜过喜欢别的孩子，公民热爱自己的祖国也一定超过热爱别人的国家。这就是神话存在的原因——为这些归属感提供正当理由。人需要为自己找个位置，需要给自己定位的意见，那些强调根基重要性的人强烈地表达着这种愿望。与外来者和睦相处的问题，不如成为内部人，拥有自己的民族、文化和生活方式来得重要，有时甚至相互冲突。跟个人或民族的健康不相容才是极大的褊狭，而大开放的思想难免会让文化解体。把至善与一己之善牢牢地绑在一起，拒绝承认它们之间有差异，以及对一个民族有着特殊意义的宇宙观，这似乎构成了文化的前提。这才是让大学生学习非西方文化的真正结果，它使学生重新热爱自己的文化，远离使他们丧失文化归属感的科学。在这件事上，科学像是对文化的威胁，是一种动摇根基的危险诱惑。简言之，他们坠入了处在认知之善和文化之善之间的一个没有人迹的境地，把他们置于这种境地的，正是那些无力指导他们的教师。必须从别处寻求帮助。

就我们所知，最先谈到民族中心论问题的是希腊哲学家。对至善和本性、自然和习俗、正义和法律的区分，是这一思想运动的标志。他们把善同人类全部自然潜能的实现联系在一起，并且知道掌握这种实现方法的民族少之又少。他们对善持开放态度。他们必须用不属于自己的善作为判断一己之善的标准。这是一桩危险的事业，因为它会削弱对一己之善的忠诚，从而也会削弱他们的民族，招致家人、朋友和同胞的愤怒。求善与忠诚之间的对立，给人生带来难以消解的紧张。但是，对至善的认识和对拥有它的渴望，却是教化人类的无价之宝。

这是我们所理解的开放中包含的合理动机，当然它也有其他许多不太合理的动机。人若想成为完全的人，他不能只满足于自己的文化给予的东西，这就是柏拉图在《理想国》中通过洞穴影像和把我们描绘成洞穴囚徒所要表达的意思。文化就是洞穴。他没有建议人们走向其他文化以克服洞穴的局限。自然本性应该成为我们判断自己生活和其他民族生活的标准。最重要的人文学科是哲学而非历史学或人类学，原因便在这里。完全是由于一种教条主义观念——它认为思想受文化制约，不存在什么自然本性——才使我们的教育者确信，摆脱我们的时代和环境限制的不二法门，就是学习其他民族的文化。根据希腊人的理解，历史学和人类学的作用仅在于探寻过去和其他民族为发现自然本性做出的贡献。历史学家和人类学家要对不同的民族及其风俗进行检验并超越它们，就像苏格拉底对待个人一样。这些科学家比他们的研究对象站得高，因为他们在别人拒绝看到问题的地方看到了问题，并致力于寻求解决的办法。他们希望获得评价自己和他人的能力。

这种观点，尤其是为找到评价标准而认识自然本性的需要，令人遗憾地被我们的人文学科丢弃了，无论它们喜欢与否，这解释了我前面指出的那些困境和矛盾。它们居然想采用为使我们摆脱文化而发明出来的工具把我们塑造成文化人。开放曾经是使我们能够运用理性去寻求善的美德，现在却意味着接受一切，否认理性的力量。毫无节制、不加思考地追求开放，无视开放作为一种自然目标所固有的政治、社会和文化问题，使开放变得毫无意义。文化相对主义同时摧毁了一己之善和至善。西方最典型的特征是科学，具体而言，是被理解为追求认识自然从而贬抑风俗——即文化，或被理解为文化的西方——的科学，它提倡运用理性这一全人类共同拥有的独特能力去认识作为人的每一个人都能认识的东西。科学力求理解人类处境的最新尝试——文化相对主义、历史主义和事实与价值之分——是科学的自杀。文化，其实就是封闭性，成了至高无上的主宰。我们是在教导人们向着封闭性开放。

文化相对主义成功摧毁了西方的普世主张或知识帝国主义的主张，不过是把它作为另一种文化丢在一边。于是文化共和国里也出现了平等。但是不幸得很，西方的特色就是它需要为自己的生活方式或价值观辩护，它需要发现自然，它需要哲学和科学。这是它的文化天命。剥夺了它，西方社会就会崩溃。美国这个国家是追求符合自然的美好生活所取得的登峰造极的成就。它能够建立自己的政治结构，是因为它运用自然权利的理性原则去塑造一个民族，从而把一己之善与至善统一起来。或者换个角度说，这里建立的政体允许理性享有不受限制的自由——不是不加区别地给予一切事情自由，而是只给予理性。它是使其他自由具有正当性的本质自由，只有以它为基础，并且为了它，许多越轨行为才可以容忍。否认理性特权的开放切断了维持这种政体的机制不断运转的源流。这种政体与所有对立的主张截然相反，是为克服民族中心论而建立的，它全然不是社会科学的新发现。

有必要强调，学生从他们的学习中获得的教训根本就不对头。历史学和文化研究并没有教导或证明价值观和文化是相对的。恰恰相反，它只是如今被我们带入这种研究的一个哲学前提。它未经证明就被武断地肯定，这主要是出于政治原因。先根据它去解释历史和文化，然后又说证明了这个前提。无论如何，不同的时代和地方有着不同的善恶观这个事实，并不能证明这些善恶观没有真伪之分、高下之别。说它做出了这样的证明，就像说大学里七嘴八舌的聊天会证明了真理并不存在一样荒唐。面对这个事实，不同的观点似乎更能引起孰真孰假或孰对孰错的问题，而不是把这个问题一笔勾销。自然的反应是尽力解决分歧，检验每一种观点的主张和理由。

只有那种不顾历史、不讲人性的信念，即人们持有某种意见毫无缘由，才会阻止人们开展这种令人兴奋的活动。个人和民族总是认为自己有理，可以说，历史学家和社会科学家最重要的责任就是阐明和检验这些理由。人们一向知道，存在着很多相互矛盾的有关善的观点，对持有这些观点的民族也有各种看法。希罗多德至少和我们一样清楚文化的丰富多样性，但他认为这种现象在要求他进行全面的探索，摸清各种文化的优劣，发现自己能够从它们的优劣中学到什么。而现代相对主义者却要用这种现象来证明，探索是行不通的，我们对所有的文化都得毕恭毕敬。于是，学生和我们这些局外人被剥夺了发现文化多样性的原始快乐，即奥德赛的本能冲动，据但丁说，他周游世界是为了看清人们的善与恶。历史学和人类学不能提供答案，但它们能够提供据以做出判断的材料。

我很清楚，人们在对异族做出判断时往往带有偏见，避免偏见正是教育的宗旨之一。但是，企图通过废除理性的权威去防止偏见，无

异于让能够纠正偏见的手段失效。真正的开放是与求知欲为伴的，因此也是与对无知的觉悟为伴的。否认认识善恶的可能性，是对真正的开放的压制。恰当的历史态度会让人对历史主义（认为一切思想都受到时代的根本限制、不可能超越时代的观点）产生怀疑，只把它视为当代史学的一个特点。历史主义和文化相对主义其实是一种手段，它阻止人们检验自己的偏见，提出诸如人能否做到真正平等或平等观是否只是一种民主偏见的问题。

有人也许会怀疑，我们的历史学和人类学智慧可能只是19世纪初那种浪漫主义困境改头换面的版本，而且更加混乱；当时这种浪漫主义困境咄咄逼人，富于悲剧色彩，它使人们产生对远古和充满异国情调的新大陆的渴望，并创造出了满足这种渴望的艺术。有人认为，作为科学的继承人，我们的知识远多于其他时代和其他地方那些抱有违反科学的偏见和幻想的人，但他们无论过去还是现在都比我们快乐。这种困境在质朴艺术和伤感艺术的差异中表现得淋漓尽致。列维—施特劳斯是我这一假设的不情愿的证人。他凭借一种半生不熟的卢梭主义，认为能够从这样一个时刻找到最美好的文化：那时人们脱离了自然状态，一起生活在简朴的共同体里，既没有真正的私有财产，也没有“自爱”的爆发。提出这种观点是需要科学的，而科学又需要腐败的发达社会。科学本身就是“自爱”的变型表现之一，即喜欢不平等。所以这种观点同时也带来了对科学的抱怨。但是，只有当我们确信自己知道的太多，而且这是依靠了科学时，这种困境才会如此令人寝食难安。我们也许愿意放弃这种确信，去检验一下那些更快乐的人的信仰，看看他们是否明白一些不为我们所知的事情。说不定荷马的天赋不像席勒以为的那样素朴。如果我们不再对自己的知识沾沾自喜，让它以谦卑的面貌出现，我们的讨论就会在新的维度上展开。然后我们就可以迈向两个方向之一：放弃科学，或是重构理论生活，这两者都有可能产生自我满足的幸福。浪漫主义姿态就是不去面对这些伪装为英雄壮举的极端做法。我们在科学和文化之间游来荡去，便是这种姿态提供的琐碎的副产品。

因此，开放有两种形式，一种是冷漠的开放，它受到双重意图的推动：贬抑自己的知识自豪感；使自己成为想成为的任何人——既然我们不想成为求知者。另一种开放则鼓励我们探索知识和确定性，历史和各种文化为此提供了有待审察的各种辉煌范例。这种开放激励着探索的欲望，它使每一个严肃的学生生气勃勃，兴致盎然——“我要搞清楚什么对我是好的，什么能让我幸福”，而前一种开放则阻滞了这种欲望。

如今人们所理解的开放，是对任何强大事物的屈从，或是对世俗

成功的崇拜，同时又摆出一副讲原则的样子。这是历史主义为消除人们对历史的抵触而施展的诡计，在今天，当舆论已经占据统治地位时，它便意味着舆论。我经常听到，废除学习外语、哲学和科学的规定被誉为开放性的进步。前述两种开放在这件事上是针锋相对的。对求知开放，要求人们学习一些必须知道的事情，这些事情多数人都不愿意费心学习，或是看上去枯燥乏味，与己无关。甚至理性的人生也经常失去感召力；无用的知识，也就是说，对就业没有明显用处的知识，学生在选择课程时连看都不看。这必然会让坚守人文学术的大学看起来既封闭又僵化。如果开放意味着“随波逐流”，那么大学也只能顺应现状。这种现状不让人们对阻碍它的原则向前推进的大量事情表示怀疑，因此，对这种现状的无条件开放，意味着忘记在它之外还有一些受到蔑视的选择，还有一些使我们意识到它有可疑之处的知识。真正的开放指的是把那些让我们安于现状的迷惑拒之门外。

当我还是康奈尔大学的青年教师时，曾就教育问题跟一位心理学教授有过一番辩论。他说，他的职责就是去除学生的偏见，他像打保龄球一样把它们打倒。于是我开始犯嘀咕了，他拿什么东西来取代这些偏见？他对偏见的对立面是什么好像没有多少想法。他让我想起一个小男孩，他在我四岁那年郑重其事地对我说，根本就没有圣诞老人，他希望我沐浴在真理的灿烂阳光之中。这位教授是否清楚这些偏见对学生来说意味着什么？去除这些偏见会造成什么效果？他是否相信存在着一些真理，能像他们的偏见一样指导他们的人生？他可曾考虑过如何让学生爱真理，以便寻求没有偏见的信仰？不然的话，他说不定会让他们变得消极、郁闷、冷漠，只服从他这样的权威，或顶多是当代最优秀思想的权威。向我透露没有圣诞老人的那个孩子，只是在炫耀自己，是想表明他比我高明。他没有为了供人批驳而编造一个圣诞老人。想想我们从人们的圣诞老人信仰中学到的关于世界的一切吧，想想我们从相信圣诞老人的人们那里学到的关于心灵的一切吧。相比之下，仅在方法论上把诸神和英雄投射在洞穴岩壁上的影子从想象的心灵中抹去，并不能促进人们对心灵的认识，这只会抽掉其精髓，削弱其力量。

为了回应那位心理学教授，我试图亲自教给学生一些偏见，因为他的做法现在已经大获全胜，学生们甚至在没有任何信念以前，就学会了怀疑一切信念。缺了我这号人，他也许会无事可干的。笛卡尔在系统地提出激进的怀疑观点之前，心里装着一个大千世界，里边有各种古老的信念、前科学的体验和有关事物秩序的表述，他坚定地甚至是痴迷地持有这些信念。人们为了能够享受解放的狂喜，必须先体验真正的信仰。所以，我提议实行劳动分工，我先在园子里帮着种花，再由他割掉它们。

偏见，强烈的偏见，是有关事物存在方式的观感。它们是对万物秩序的预见，因此，通向认识整体的道路要途经有关整体的谬见。不错，谬见是我们的敌人，但它也指向真理，所以值得我们恭敬以待。从一开始就毫无偏见的头脑是空洞的，它只能由一种方法塑造出来，即意识不到辨别偏见之为偏见是何等困难。苏格拉底通过毕生不懈的努力之后，才认识到自己的无知。而现在每个高中生都懂得这个道理。为何事情竟变得如此简单？如何解释我们惊人的进步？莫非我们的体验已被各种伎俩——开放是其中最新的一种——搞得十分贫乏，已经没有什么坚实的东西足以抵抗批判，所以我们已经失去了一个真能让我们体会无知的世界？我们是否过分简化了灵魂，以致它不再难以解释了？在教条的怀疑主义看来，自然本身，虽有千姿百态的表现，可能也是一种偏见。我们用一张灰蒙蒙的批判概念之网罩住了它，这张网是为了解释自然现象而发明的，但它也能扼杀它们，摧毁其存在的理由。也许，我们的当务之急就是让这些现象复苏，这样我们才能重新拥有一个世界，我们可以向它提出我们的问题，能够进行哲学思考。在我看来，这就是我们教育面对的挑战。

卷一 大学生

白板

我通常认为，美国年轻人是在十八岁时才开始接受教育的，他们的早期生活是一片精神上的空白，他们进入大学时如同一张白板，对深层自我和自己肤浅的经验以外的世界一无所知。美国青年和欧洲青年之间的差别，突出地表现在我们进了大学后才开始接触的欧洲小说和电影上。欧洲人从家庭、公立学校、大学预科获得了他们想获得的大多数文化，在这些地方他们的心灵同他们的文学传统融为一体，而这种文学传统又表达甚至构建了他们的民族传统。不能简单或不加思考地说，欧洲的学童拥有精深的人文知识，我们的青年和长者就此而言远远不如他们。而是说，他们的自我认知是通过书本知识获得的，最先塑造他们志向的是他们从书本里看到的榜样，那丝毫也不亚于他们在日常生活中遇到的榜样。书籍在他们的日常生活中占有举足轻重的位置，而且受到全社会的大力推崇。他们所谓的良好家庭的孩子，怀有从事严肃文学或哲学职业的愿望是十分寻常的事，就像我们的孩子希望到娱乐圈或工商界谋差事一样。欧洲青年早早地被灌输了这一切，当他们十八九岁时，这已经成为他们精神修养的一部分，成为他们观察一切的窗口并会影响他们以后的学习和经历。他们是为了获得专业教育而进入大学的。

相比之下，美国青年刚进入大学时就像个自然的野蛮人。他们几乎从未听说过大西洋彼岸的年轻人平日谈论的那些作家，更谈不上这些人会进入他们的头脑，与他们发生某种联系。“赫卡柏[4]与他何干？”他们属于全世界，运用理性看待全人类共有的事物，解决生存问题，他们总在无知和无意地践踏世界各民族的神坛，而这些民族相信自己是由特殊的神祇和英雄，而不是普通的肉体构成的。这种美国式思想的愚钝，会让人觉得可怕而野蛮，有碍于完整的人性，它没有感悟美的能力，全然无法参与到人类文明不断进行的对话之中。

但是，在我看来，并且在许多更出色的观察者看来，这却是美国大学生的大部分魅力之所在。他们刚有了成熟的迹象，天生的好奇心和对求知的热爱好像就自然而然降临到了他们身上。没有传统的羁绊

或鼓励，没有社会的奖赏和惩罚，没有势利或排他，一些美国人发现，他们对意味深长的觉醒有着无限的渴望，他们的灵魂中有着他们尚未意识到的、渴望得到充实的空间。我教过的欧洲学生对卢梭和康德总是了如指掌，但这些作家是在孩提时代就被反复灌输给他们的，在战后的新世界里这成了老俗套，就像短裤一样是限制儿童的手段，而不再是灵感的源泉。于是，这些学生开始吸收新的、试验性的东西。可是对于美国人来说，这些大作家的著作却能够成为一片艳阳高照的高地，他们从那儿可以发现外部世界，发现我在这本书中所祈求的真正解放。对美国大学生来说，这些老货色也很新鲜，在这一点上他们是正确的，因为一切重要的古老见解都是历久弥新的。对于表现为特定文化发展之一部分的哲学和艺术成就，美国人也许永远缺乏同它们的根深蒂固的直接联系，然而他们对这些著作的接触，却显示出一种自由的选择，一种与时间、地点、地位或财富无关，参与最高尚事物的人类潜能。如果天下一家的情感是处在人心的最低层次，而高层次的修养需要无法沟通的特殊“文化”，那么这种对人类状况的解释就太可悲了。美国人的气质为一种乐观信念提供了证据：两种普遍性，即灵与肉的普遍性，是可能存在的，臻于完美之境并非全靠运气。美国青年，更确切地说，有些美国青年，为传统的生生不息带来了希望，因为他们并不把传统视为传统。

在苏联发射人造卫星之后的几年，我开始给这个国家的优秀大学生授课，他们为我提供了特别辉煌的迷人前景。我在1965年写道：

> 这一代大学生是独特的，其人生观与他们的老师截然不同。我指的是在较好的大学和学院就读的好学生，通识教育主要针对他们，他们是某种以最好的材料作为先决条件的训练的对象。这些年轻人从未经体验过他们的父辈在大萧条期间经历过的那种纯粹生计上的焦虑。他们在舒适的环境中长大，并且预期这种舒适会有增无减。因此，他们大体上对这种舒适满不在乎，他们并不为获得这种生活而骄傲，不想让自己为此而陷入琐屑的、有时必然是扭曲的忧虑之中。而且，他们并不特别在乎这种舒适的生活，所以他们更愿意为伟大的理想放弃它；实际上他们渴望这样做，以期证明他们并不依附于它，随时等待着更崇高的精神召唤。简言之，这些学生是民主版的贵族。过去20年持续不断的经济繁荣给了他们自信，使他们认为谋生不成问题。所以，他们准备从事任何职业或冒险，只要能够赋予它严肃认真的表象。传统、家庭和经济责任的束缚是微弱的。而且除此之外，他们还有开放大度的性格。他们往往会成为优秀的学生，对自己所学到一切万分感谢。看看这个特殊的群体，十有八九会让人觉得，国家的道德和精神状况的进步大有希望。

当时有一种精神渴望，一种使大学像被电击过一样兴奋的强烈的灵魂紧张。苏联在航天事业上打败了我们，举国为之震撼，一时之间，均等教育受到了抵制。人们似乎无暇顾及那些废话。生存本身取决于为优秀人才提供更好的教育。外在的必要性给悠然自得的教育界注入了本应一直就有的紧迫感。转瞬之间就冒出来了资金和各种标准。目标是造就科技人才，以便把我们从苏联的控制中拯救出来。中学把精力全放在了讲授数学物理上，这些学科的成绩优异的学生荣誉加身，前途无量。“学术能力测验”（Scholastic Aptitude Test）成了权威标准，增强智力成了全民娱乐。对久不使用、松松垮垮的肌肉加强锻炼是有益健康的，全国都在训练和激发头脑。当时的学生更优秀，学习动机也更强。

那时，我开始注意到一些奇怪的现象。例如，美国学生第一次开始真正学习各种外语，还有迹象表明他们对另一些事物也有了初步的向往。科学被吹得天花乱坠。真正的科学职业属于凤毛麟角，在中学里它是以技术的、平凡的方式传授的。学生表面上学的是要求他们学会的东西，但远大前程并不能完全抵消学习的枯燥。新的智力活动和对成就的渴望尚未完全找准目标。我观察到，许多优秀学生献身科学的精神很脆弱。现代自然科学的重大理论难题——科学不能解释自己为什么是好的——在发挥着它的实际效果，这个“为什么”的问题很容易浮出水面。于是，虽然政府官员只关心自然科学，但社会科学和人文学科也开始从中获益（因为大学不可避免地会说它们也很重要）。不多的人文学习就很容易吸引许多有天赋的学生离开自然科学。他们感到有人对他们隐瞒了另一些选择。既然这是个自由的国度，当他们进了大学，发现除了科学还有别的学科，他们就会改变兴趣。这是个紧张的时刻，充满渴望，但缺乏清晰可见的目标。

我在20世纪60年代初时相信，需要一种通识教育，以便为这些学生提供检验其生活、考察其潜能的手段。而这是大学不具备和不愿意提供的东西。学生漫无目的和难以驾驭的精力最后找到了一个政治出口。20世纪60年代中期以前，大学向他们做出了除教育之外的种种让步，但姑息政策失败了，培养优秀生的整个实验很快就被冲刷得无影无踪。形形色色的解放运动耗尽了神奇的精力和紧张，学生们的心灵疲惫不堪，他们能够计算，却不能得出有激情的见识。

也许是我完全搞错了，在我看来，20世纪60年代初的建树，只是对依然残存的禁忌的最后一击，对知识的表面渴望，其实不过是现代各种最强烈的渴望——渴望克服必然、紧张和冲突，渴望灵魂摆脱永恒的痛苦得到休息——的一种形式。然而我依然认为，确实有很多真正的精神渴望，它们最终流于松懈，只是因为我们浪费了机会。

但是，当那些文化食客，无论职业的还是业余的，开始享用精神上的饕餮盛宴时，继20世纪50年代末和60年代初那一代之后的大学生促使我想知道，我的信念——对古代的伟大经典的信念——是否正确。这种信念就是：自然本性是教育中唯一重要的事情，人的求知欲是恒久不变的，真正需要的是适当的养分，而教育不过就是把美味佳肴摆上桌子。现在我明白了，再好的自然本性也要与风俗习惯相契合，正如建立政治秩序——即保证人性健全的条件——需要人类的技艺一样。在最坏的情况下，我担心人的精神散漫或心中沸腾的热血会被蒸发掉。尼采认为这种担心是有道理的，这构成了他全部思想的核心。他认为，人类的精神之弦日益松弛，而且有着再也绷不紧的危险。他相信，精神的活力源自文化，文化的衰落不仅意味着文化中人的衰落，而且意味着人本身的衰落。这就是他要毅然面对的危机：人作为人、作为崇高生物的存在，取决于他，取决于像他一样的众人——他就是这样想的。也许他并不正确，但他的立场看上去总是强有力的。无论如何，美国人通常给人造成的天生粗俗的印象是骗人的，它只是相对于欧洲人给人的印象而言。今天，择优录取的学生的知识是如此贫乏，与传统发生了如此严重的断裂，在求知上如此无精打采，这使他们的前辈看上去成了文化奇才。文化土壤愈加贫瘠，我很怀疑它现在能否维持更高级人才的成长。

对比一下法国的教育吧，虽然它已大为衰落。不妨稍微夸张一点儿说，有两位作家塑造并约束着有教养的法国人的头脑。每个法国人生来或至少早年就已成为笛卡尔派或帕斯卡派。（与此相似，也可以说莎士比亚是英国人的教育者，歌德是德国人的教育者，但丁和马基雅维利是意大利人的教育者。）笛卡尔和帕斯卡是民族作家，他们告诉法兰西人民有哪些选择，为人生永恒的问题提供独特而强大的观点，他们负责编织灵魂。上次去法国时，我听到一个侍从管自己的同事叫“笛卡尔派”。这并不是装腔作势；他只是指出了此人属于哪种类型。与其说法国人从这些思想源泉获得了什么原则；不如说它们塑造了一种心态。笛卡尔和帕斯卡代表着理性与神启、科学与敬神之间的选择，这是其他事物也遵循的选择。法国人在思考自我，思考自己的问题时，这两种总体性的观点几乎总有一个呈现在他们心中。任何综合都无法把这种根本对立——不容任何偏差的理性和信仰之间的对立——统一起来，它为我们在谈论法国人的明晰和激情时认识到的二元论提供了动力。没有哪个国家像法国那样，在世俗和宗教之间存在着持续不断、不可调和的争辩，双方在这个国家找不到共同的基础，住在这同一片国土上的公民对人生的意义有十分不同的体会。莎士比亚为英国人充当了这两极之间的调解人，但没有人能为法国人做到这一点，尽管卢梭这位瑞士人曾做过崇高的努力。三百年来，启蒙精神和天主教思想在法国一直各守门户。笛卡尔和帕斯卡为法国人解释了西

方人的共同信仰——基督教，同时使他们形成了对另一个更遥远的灵感源泉——希腊——的尊重。这两位作家之后，一代又一代人相继以这两人之间的紧张为起点，提出和变化着他们的主题，这种根本性的精神体验一方面反复再现于伏尔泰、孟德斯鸠、贡斯当、巴尔扎克和左拉身上，另一方面也反复再现于马勒布朗士、夏多布里昂、迈斯特、波德莱尔、普鲁斯特和塞利纳身上，这些人彼此了解，不断与自己的对手展开对话或论战。

所以，托克维尔这个地道的法国人才说，美国人没读过笛卡尔，可他们的思想方法是笛卡尔式的；而且他怀疑美国人能否理解帕斯卡或造就这样一个人物。在他看来，美国不是一个手不释卷的民族。法国人是由文学传统造就的情感动物，美国人则是讲究理性原则的人。不错，这些原则先是由作家阐述，但正如康德在谈到自己的道德哲学时所说，它所表达的是每一个受到良好培育的孩子都知道的事情。相互承认权利不需要多少训练，更不需要哲学以及民族性格所有差异的概括。实际上，美国人被告知，只要他们承认同样的权利适用于所有其他人，只要他们愿意支持和捍卫给这种体制提供保障的政府，他们就能成为自己想做或恰好做到的人。有朝一日成为美国人是可能的，这不是在轻看成为美国人的意义。古老的箴言说，城邦就像一个从故土中生长出的有机整体，它与公民的关系就像树与树叶的关系，自然激情与自然理性的结合否定了这一古老箴言。然而，成为一个法国人是不可能的，至少直到昨天还不可能，因为法国人自打出生之日起，就是历史回声的一种复杂的和声或不和谐音。法国人一向学得很好的法语，不是为传递信息、交流人们的共同需要而存在，而是同历史意识难分难解地交织在一起。法兰西的国民性是通过参与这种语言以及它的文学所发挥的全部影响而得到确立的。不知何故，有关权利的法律争论并没有触及使用这种语言所带来的特权。在美国，原则上没有真正的外来户，而在法国，处于传统边缘的人，譬如说犹太人，虽是公民，却一直在苦苦思索自己的归属。在法国，犹太人与地道的法国人的关系是一个重要而复杂的文学主题。对这个问题的回答没有普遍性，并且发展出了一系列有趣的人类类型。与此相反，在美国，犹太人是和其他人一样的美国人；如果他受到孤立或差别对待，无保留的愤怒就是适当的回应。

美国缺少与笛卡尔、帕斯卡旗鼓相当的人，或在相应的方面与蒙田、拉伯雷、拉辛、孟德斯鸠和卢梭相当的人，这不是素质问题，而是是否存在这样一些作家，他们是建设我们的精神大厦时必不可少的，人们为了配得上教养二字，必须阅读这些作家的著作，甚至要同他们一起生活，他们是我们民族生活的解释者，甚至是它的缔造者。人们可以想出一些应当读、也时常有人读的美国作家和作品；但是就

作为读者的美国人而言，全世界是他们的书架；他们不像其他国家的民众那样，有着一种必须熟知本国作家著作的深切感受。瓦格纳的《艺术著作全集》试图提供一种完全德国化的艺术形式，它为德国人所有，为德国人而作，出自德国人之手，是集体意识的表达，这种现象对美国人来说是不可思议的。法国人对法国以外的事物了解之少，感觉之差，也令人吃惊。但对美国人来说，荷马、维吉尔、但丁、莎士比亚、歌德属于每一个人，或是属于“文明”。从长远来看也许确实如此。但这不是希腊人、罗马人、意大利人、英国人、德国人或犹太人的看法，他们拥有属于他们自己的书，它讲述他们自己的故事，表达他们的本能。美国人信奉一视同仁。有经商才能的莫迪默·阿德勒看准了这一点，用《西方文化巨著丛书》取得巨大的商业成功。他甚至不在乎他所采用的译本如何，更不用说学习外语了。老欧洲的多数作家对于不使用他们语言的人能够理解自己感到绝望。海德格尔不顾一切地努力保持和振兴这种观点，认为“语言是存在的寓所”，那种认为翻译是可能的观点简直浅薄至极。

然而，我早先对美国人质朴的体验使我相信我们是正确的，我们能够从零开始，未开垦的自然是丰饶的。可是我没有充分关注那些学生们实际上与之朝夕相处的东西，即一经传播就能帮助他们成长起飞的教育。多数学生可以说都了解《圣经》，那是旧传统无所不包的源泉。在美国，它没有受到伟大的民族诠释者的过滤，而是以早期新教的形式直接被人们所接受，人人都是自己的诠释者。于是《圣经》成了一面镜子，反映着美国人对所有民族文化一视同仁的固有态度。多数学生也共享着非常统一而明确的政治传统，它拥有一部尽人皆知、也许还为多数人所信奉的著作，这就是《独立宣言》。

与当代很多聪明的看法相反，美国是拥有最长的、未曾中断的政治传统的国家之一。不仅如此，这个传统一清二楚，用既简单又理性的语言表述，凡是正常人马上就能理解，而且具有很强的说服力。美国讲述着这样一个故事：自由平等在连续不断、不可抗拒地取得进展。自美国的第一批定居者和政治建国开始，我们对自由平等是正义的本质这一点就毫无异议，没有哪个严肃或重要的人物置身于这个共识之外。如果你不信民主，那你肯定被视为怪人或小丑（可以分别以亨利·亚当斯和门肯作为代表）。重大的政治争论都是围绕自由平等的含义而不是两者是否具有正义性进行。其他地方都没有这样一种寓意一清二楚的文化或传统——在法国、意大利、德国甚至英国肯定不存在这种东西。在这些地方，重大事件和伟大人物既为君主政治和贵族政治说话，也拥护民主；既为国教辩护，也为宽容呐喊；既主张爱国精神高于自由，也认为特权优先于权利平等。属于这些民族的一分子，可以被解释为一种情感，一种切身的归属感，类似于对父母的眷

恋，但法国、英国和德国的国民性依然难以言喻。人人都能说清楚什么是美国的国民性。而且这种国民性造就了一大批英雄人物——富兰克林、华盛顿、汉密尔顿、杰斐逊、林肯等等，他们都为平等事业做出了贡献。我们的想象力没有转向某个圣女贞德、路易十四或拿破仑，用他们来平衡我们的革命人物。我们的英雄和《独立宣言》的语言促成了国民对宪法的敬畏，这也是一种独特的现象。这一切都是自我意识的材料，为单调的生活注入了优越的道德含义，并提供了可供研究的素材。

但是，过去五十年来，建国遗产的统一性、宏伟壮丽的形象以及与之相伴的民间传说，却受到来自各方的攻击，使它们逐渐从日常生活和教科书中消失了。人们开始把这一切看成华盛顿和樱桃树之类的故事——不是那种可以严肃地教育孩子的事迹。在高级知识分子中间有影响的东西，最终总会传播到中小学。《独立宣言》的主导思想开始被理解为18世纪的神话或意识形态。卡尔·贝克尔的《独立宣言：政治思想史研究》（1922年）一书中的历史主义，既对自然权利学说的真实性提出质疑，又乐观地允诺它会提供一种替代品。同样，杜威的实用主义——既是科学方法，也是民主方法，它主张不受限制尤其是不受自然限制的个人发展。它认为过去极不完美，我们的历史可有可无，或是阻碍着对我们的现状进行理性的分析。然后是查尔斯·比尔德的马克思主义揭露，试图证明在开国元勋身上不存在公共精神，只有对财产的私人关切，结果削弱了我们对美国原则的真实性和优越性以及对我们的英雄的信心（见《宪法的经济解释》，1913年）。接下来是南方的史学家和作家，他们认为北方抱有卑劣的动机（借用了欧洲人对商业和技术的批判），并且把南方的生活方式理想化，借此报复反奴隶制联盟的胜利。最后，民权运动的激进派莫名其妙地跟南方人一唱一和，成功地使人们普遍相信，美国的创建过程、美国的原则是种族主义的。他们所推动的这种不良意识，腰斩了通俗文化中讴歌民族历史——当然是西方式的——的连续性。

因此，开放性赶跑了本土的神明，只留下这个嚅嗫无语、失去意义的国度。民族的意义或事业可以为人们深入思考政治制度和治国才能提供基础，但这方面直接的感性经验并不存在。现在进入大学的学生对我们的政治遗产一无所知，而且冷嘲热讽，既不能受到它的启迪，也不能对它进行严肃的批判。

从基础学习中消失不见的另一个要素是宗教。世人崇尚圣物之风——这是最新的时尚——愈演愈烈，真正的宗教和《圣经》知识却消失殆尽了。众神从来没有在我们的政治生活或校园中高视阔步。我儿时在小学里喃喃背诵的《主祷文》对我们的影响，远少于我们也曾背

诵过的《忠诚誓言》。家庭——和相关的教堂——才是宗教的栖身之地。宗教节日、共同的语言和多数家庭都拥有的教义参考书，构成了家庭的重要部分，赋予家庭以实质性的内容。摩西和《摩西十诫》，耶稣及其有关博爱的布道，都是激发想象力的存在。孩子们的脑海里回响着《圣经》中的《诗篇》和《福音书》的段落。去教堂或礼拜堂，饭前祈祷，是一种跟德育不可分的生活方式，德育被视为这个民主国家的家庭的特殊责任。实际上，道德教诲就是宗教教诲。不存在抽象的教条。人们应当做的事情，自己有世人的支持和不服从就会受罚的意识，都在《圣经》故事中有形象生动的说明。受《圣经》熏陶的人享有迷人的内心生活，失去这种生活，首先不能归咎于学校或政治生活，而要归咎于家庭，它享有一切隐私权，却无法维护自身的内容。家庭的精神状态之沉闷简直令人无法相信，它色调单一，与穿行于其间的人毫无关系，就像游牧部落仅为生存而经常光顾的草原一样。人类世世代代编织起来的精致文明已经散架了，孩子得到了抚养，却未受到教育。

我这里谈到的不是那些破碎的不幸家庭——这是美国生活中十分刺眼的一部分；而是那些夫妻恩爱，关心孩子，经常把自己人生最美好的东西无私奉献给孩子的相对幸福的家庭。但是，在认识世界的方式、行为楷模或同他人交往的深刻意识方面，他们却没有东西可以教给孩子。家庭需要天性与习性、人性与神性的极其精妙的结合，才能维持和发挥其职能。它的基础仅仅是肉体的繁衍，但它的目的却是塑造文明的人。在传授语言和万物名称的过程中，家庭传播着有关事物整体秩序的解释。家庭以书本为精神食粮，家庭这个微型政体要相信书本里的话，它告诉他们对错和善恶，并解释为何如此。家庭需要某种有关天堂和人类生活方式的权威和智慧。为了抵制眼前的庸俗和邪恶，父母必须掌握过去发生过什么和应该如何的相关知识。现在常有人说家庭需要礼数，如今这类活动已经很少了。如果说家庭的礼数能够表达和传播道德律令的奇迹，而且只有它能够传播道德律令，而道德律令又使它在这个人性化的、甚至过于人性化的世界中起着特别有益的作用，那么家庭就必须是一个神圣的联合体，它相信自己传授的东西是恒久不变的。假如像现在这样，这种信仰消失了，那么家庭充其量是一种短暂的相聚。大家一起用餐，一起游戏，一起旅行，但并不一起思考。几乎所有的家庭都没有精神生活，更不用说充满生机乐趣的精神生活了。看看教育电视节目就成了家庭精神生活的高潮。

家庭作为传统的传播者这一传统角色的衰落，与人文学科衰落的原因是一样的：没有人相信典籍中包含或曾经包含着真理。于是，说得好听一点儿，典籍成了“文化”，即讨人嫌的东西。托克维尔说，在民主国家传统不过是跟信息一样的东西。随着“信息爆炸”，传统也成

了多余之物。传统一旦被视为传统，它就死了，成了一堆空话，想用它来教育小孩子纯属枉然。在美国，《圣经》实际上是唯一的共同文化，可以把憨厚的和精明的、穷人和富人、年轻人和老人联合在一起，而且，作为观察事物整体秩序的范本，以及作为了解另一些西方艺术以这种或那种方式对其做出回应的伟大作品的钥匙，它也提供了一条理解这些著作的严肃性的途径。随着《圣经》不可避免的逐渐消失，这部集大成之作的思想以及解释世界的可能性和必要性也正在消失。父母丧失了这样的想法：他们对孩子可能抱有的最大期望就是他们成为有智慧的人——像牧师、先知或哲学家那样有智慧。专业技能和成功成了他们所能想象的一切。与普遍的想法相反，没有典籍，甚至整体秩序的观念也会丧失。

父母不再具有他们在欧洲曾经享有的法律或道德权威。作为孩子的教育者，他们缺乏自信，他们宽怀大度地认为，孩子不但会比父母过得好，而且在德智体方面也会比父母更优秀。对进步一直存在着一种多少具有开放性的信念，这意味着往昔看上去可怜而可卑。尚无定论的未来不能由父母规定，它使父母所了解的过去黯然失色。

随着新鲜玩意儿层出不穷，一切也都在不停地移动，先是收音机，然后是电视机，威胁和破坏着家庭的隐私、真正的美国人的隐私——它使在民主社会中培育更高级更独立的生活成为可能。父母不再能够支配家庭的氛围，甚至连这样做的愿望也没有了。电视体察入微，力道十足，不但登堂入室，而且摸透了老老少少的口味，投其一时所好，颠覆了一切与之不相符的东西。尼采说过，报纸取代了现代资产阶级生活中的祷告，这意味着忙乱、廉价和短暂之物替代了他的日常生活中沉积下来的永恒之物。如今电视又取代了报纸。麻烦尚不在于它提供的那些品质低劣的节目，而在于它造成了更大的困难，使人无法设想品味是分层次的，并且存在适宜于家庭成员娱乐和学习的生活方式，它能使家庭跟通俗文化保持距离，抵制那些关于什么值得尊重、什么有趣的各种观点——他们在家里遭受着这些观点的攻击。

过去50年来人数大增的中产阶级所受教育的改善，也削弱了家庭的权威。在中产阶级中间，几乎人人都有大学学位，大多数人有某种高级学位。我们若是回头看看父母或祖父母们微贱的地位，他们从未见过高等学府是什么模样，我们有理由怡然自得。可是——我不得不说“可是”——这种普通民众受到良好教育的印象是由“教育”一词的含义不明或混淆通识教育和技术教育的差别造成的。受过高等训练的计算机专家，在道德、政治或宗教方面的学识未必比最愚昧无知的人强多少。恰恰相反，他受过的狭隘教育伴随着偏见与傲慢，还有那些今天看明天扔、不加批判地接受眼前小聪明的文献，切断了他与人文学

识的联系，而那是普通民众通常从各种传统渠道就能学到的。在我看来，一个经常阅读《时代周刊》、《花花公子》和《科学美国人》杂志的人，显然不比昔日读麦加菲编的课本的乡村学童拥有更深刻的关于世界的智慧。当一个像林肯那样的后生打算自学时，唾手可得的东西显然是《圣经》、莎士比亚和欧几里德。现在的教学体制除了受市场需求的左右之外，全然不能分辨什么重要什么不重要，这么说来，那个自学的后生果真就比那些试图通过技术课程大杂烩寻找自己道路的人更差劲吗？

按照我们的标准，我的祖父母就是愚昧无知之人，我的祖父只干过粗活。但他们的家庭在精神上是富足的，因为家中所做的一切——不只是特定的仪式——都能在《圣经》的训诫中找到源头，在《圣经》故事及其相关评论中找到解释，而且在垂范后人的无数英雄的行为中都有想象中的一一对应的表现。我的祖父母从这些严肃的作品中寻找他们家庭的存在和履行自己责任的理由，他们根据伟大的和高贵的过去，解释自己经受的具体苦难。他们朴素的信仰和举止把他们同伟大的学者和思想家联系在一起，这些人在处理同样的材料时，不是从外部或异域的观点出发，而是一如既往地深信不疑，同时深入领会以提供指导。人们对真正的学问是心存敬意的，因为它与他们的生活有着可以感受得到的联系。这就是共同体和历史的意义所在：共同的经验使人们加入到唯一的信仰体系之中，无论尊卑贵贱。

我这一代人，我那些堂兄弟表姊妹们，都接受过美国式教育，拥有硕士或博士头衔，但我不认为他们拥有可与祖父母媲美的学识。他们在谈论天堂和人间、男女之间、父母与子女之间的关系以及人类的处境时，我听到的不过是些陈词滥调、浅薄的废话和讽刺挖苦。我不想说俗套话，譬如人只有依靠神话才能活得充实等等。我只想说，以《圣经》为基础的生活更接近于真理，它为更深入的探索和接近事物的真正本质提供了材料。如果没有那些伟大的启示、史诗和哲理构成我们自然观的一部分，我们从外部世界就看不到任何东西，最终内心也会空空如也。《圣经》不是充实头脑的唯一手段，但是如若没有这类严肃的著作供潜在的信仰者以同样严肃的态度去阅读，头脑就依然是不充实的。

现如今，人们认为道德教育是家庭的重要责任。但是，假如它不能为年轻人的想象力提供一种道德秩序的观点，一种惩恶扬善的看法，不能提供与各种事迹相伴随并为其提供解释的高尚言词，不能分清道德抉择剧中的正反派人物，不能揭示人们在这种选择中如临深渊的感觉，以及世界遭到“除魅”给人带来的绝望，那么道德教育是不能存在的，再不然就是变成向儿童提供“价值”的徒劳尝试。事实上父母

也不知道自己信什么，所以他们缺少自信，除了希望自己的孩子更幸福，能够发挥他们的潜力之外，不知道能否教给他们更多的东西。撇开这个事实不谈，价值是十分苍白的东西。它们是什么？如何进行交流？学校里突然冒出来的“澄清价值观”的课程，是为了给父母提供一个样板，它让孩子们谈论堕胎、性别歧视或军备竞赛这样一些他们不可能理解的重大问题。这样的教育无异于宣传，而且是毫无用处的宣传，因为塞给孩子的各种意见或价值是飘忽不定、不着边际的，缺少作为道德推理依据的经验或情感基础。舆论一变，这种“价值”也难免随之而变。这种新的道德教育完全不具备塑造道德本能或曰第二天性——它不但是性格也是思想的先决条件——的资格。实际上，现在的家庭道德培训已经沦落为只会反复灌输社会行为的最低标准：不撒谎、不偷窃。这样生产出来的大学生，在谈到自己的道德行为的基础时，只会说“如果我那样对他，他也会那样对我”——这种连说这话的人自己也不满意的说辞。

古老的政治和宗教回声在年轻人的心灵中日趋沉寂，这解释了我执教之初认识的学生与我现在面对的学生之间的差异。失去典籍，使这些人变得更加狭隘和平庸。说他们狭隘，是因为他们缺乏生活中最必要的东西，即不满于现状、意识到还有其他选择的真正依据。他们得过且过，对逃离这种境况感到绝望。超越的渴望日益淡化，崇敬的榜样和轻蔑的对象都已消失得无影无踪。说他们平庸，是因为缺少对事物的解释，缺少诗意或活跃的想象力，他们的心灵就像镜子，反映的不是本质，而是周围的影像。经过陶冶的心灵能洞察人与人之间、人的行为与动机之间的细微差异，形成真正的品味，而缺了伟大典籍之助益，心灵的陶冶是不可能的。

所以，大学教育赖以生根的土壤更加贫瘠了，柏拉图《理想国》中的年轻人克拉根那种热情和好奇心更加稀少了，他的旺盛精力使他想象有一座宝库能给他带来极大的满足，在这件事上他不想受人愚弄，为了认识这座宝库，他要拜师学艺。而今，把经典著作和学生们的感受或切身需要联系起来，已经变得难上加难。

典籍

我早就开始思忖，人在童年的早期从最伟大的典籍中获得的体验，是不是一个能使人对这些文本以及数量不多但十分重要的文献产生毕生关切的前提。心灵的渴求，因条件的约束和限制而产生的难以遏止的怒气，也许从一开始就十分需要给予鼓励。毕竟，不管是出于何种原因，我们的大学生已经丧失了读书的习惯和兴趣。他们没有学会如何阅读，也不想从阅读中得到乐趣或提高。与前几代大学生相比，他们既没有多少文化上的自负，也拒绝对高雅文化表现出礼节性的虚伪恭敬，就此而言，他们活得“很真实”。

我在20世纪60年代末第一次注意到阅读兴趣的下降，于是我开始向选修我的入门课程以及来听我课的所有学生提出一个问题：有哪些书对他们确实重要。多数人哑口无言，被这个问题搞得迷惑不解。他们对书籍是伴侣的概念很陌生。把自己一本翻烂了的《宪法》随时揣在口袋里的大法官布莱克，对他们来说不是个意味深长的榜样。他们不从印刷字符中寻找忠告、灵感或愉悦，不时会有学生提到《圣经》。（他是在家里学习《圣经》；他的《圣经》学习在大学通常是继续不下去的。）总会有某个女孩提到安·兰德的《源泉》，这本书几乎算不上文学，但它有些不伦不类的尼采式主张，刺激着一些偏激青年追求新的生活方式。少数大学生提到一些能打动他们并支持他们的自我解释的新书，例如《麦田里的守望者》。（这通常是一种极其真诚的反应，也表明他们在自我解释时有着获得帮助的切实需要。然而这是一种无教养者的反应。教师应当利用这种表达出来的需要，向这些学生说明好作家能给他们更多的帮助。）这样的讨论过后，会有一两个学生缠着我，他们要表明自己确实受到过书本的影响，而且不只一两本，而是很多。然后一个学生就会背出他上中学时浏览过的一串经典著作的书名。

设想一下，这样一个年轻人漫步走过巴黎卢浮宫或佛罗伦萨的乌菲齐美术馆，你立即就能把握他的灵魂状态。他对《圣经》故事和希腊罗马的古迹一无所知，所以对他来说，拉斐尔、达芬奇、米开朗琪罗、伦勃朗和所有其他画家是在对牛弹琴。他能看到的只有色彩和形状——现代美术。简言之，就像他的精神生活中几乎所有其他东西一样，这些绘画和雕塑是抽象的。无论许多现代智慧如何宣称，这些艺术家期待观众能立刻看出他们作品的主题，希望他们的作品对观众有强烈的意义。作品赋予这种意义以感官上的实在性，从而完成了这种

意义，使其得到实现。如果没有这种意义，没有它们作为道德、政治和宗教作品对观众的某种必不可少的含义，作品也就失去了它的本质。如果历经数千年积累而成的文明的声音以这种方式戛然而止，这时失去的不光是传统，存在本身也会消失在远去的地平线之外。作为教师，最令我得意的事情之一是，我收到过一位极出色的学生在初访意大利时寄来的明信片，他写道："你不是一名政治哲学教授，而是一个旅游代理人。"这话再好不过地表达了我教书育人的意图。他认为我使他做好了观察的准备，所以他能对一些值得思考的东西亲自进行思考。佛罗伦萨真正令人激动的东西，其价值十倍于全部的思辨哲学公式，关于这一点马基雅维利是可信的。我们这个时代的教育，一定要努力从学生身上发现那些渴望完美的因素，并重构那些能使他们自愿寻求完美的学问。

如今的大学生不再有那么铺张浮夸的习性了，但也没有狄更斯的魅力了，他给我们留下了众多令人难忘的形象，像佩克斯列夫、米考伯和培珀等等，他们能使我们的眼光更锐利，使我们感受到各色人等的微妙差别。只有具备一套复杂的体验，才能使人简单地说出"他是个斯克罗奇[5]"。脱离了文学是说不出这种话来的，比较的精巧技艺也就丧失了。我们的大学生心理迟钝得令人吃惊，因为只有大众心理学在告诉他们人是什么样子和人的各种动机。我们几乎只受文学天才影响的意识动摇了，人们也变得更加相像，因为他们对于自己可以不一样认识不足。取代真正多样性的拙劣替代品，例如染头发和另一些外表的差别，虽然五彩缤纷，却无法向观察者表明里边藏着些什么货色。

缺乏教育的直接后果是，大学生一见到启蒙思想就要追求，却分不清精华与糟粕，见识与宣传。他们绝大部分人转向电影，轻易就被那些有意思的道德说教所俘获，例如描写圣雄甘地和托马斯·摩尔的电影，虚构出这些形象多半是为了推动一时的政治运动和唤起对崇高的简单化需要；或是为了迎合他们见不得人的愿望和邪念，让他们生出悠悠然的感觉。《克莱默夫妇》在离婚和性别角色问题上也许很时尚，但是如果没有把《安娜·卡列尼娜》和《红与黑》作为自己观察世界的手段，一个人就不会感到生活中还缺些什么，不会感受到真实的呈现与拔高意识的表演、无聊的伤感与高尚情操之间的区别。随着电影把自身从让它饱受折磨、自惭形秽的文学暴政下解放出来，一些严重虚假的电影也变得令人不堪忍受地无知和造作。大学生要想使自己不至沉溺于卑微不足道的欲望，并发现最严肃的东西，他需要使当代生活同高度的严肃性保持距离，从只知道眼前生活的电影中是找不到这种距离的。因此，不读好书，既削弱了洞察力，也助长了我们最致命的倾向——以为此时此地就是一切。

抵制这种倾向的唯一办法，就是强力介入一部分人的教育，他们怀着探索“我所不知道的事情”的强烈愿望来到大学，他们害怕不能发现这样的事物，担心得不到自己探索成功所需要的思想修养。我们已经远离往昔的时代了，那时可以把整个传统灌输给所有的学生，某些学生以后会卓有成效地加以运用。如今，只有甘愿冒险，准备相信难以置信的东西的人，才适合在书本的世界中探险。这种欲望必须发自内心。人们要做自己想做的事情，而现在最需要的事情在他们看来却好像是难以置信的，所以，尝试进行全面的改革毫无希望。在州立大学讲授写作课的老师，属于学术界最高贵又最让人瞧不起的劳动者，他们对我说，对于不看书的学生，他们无法教给他如何写作，让他们看书在实践上又做不到，更不用说让他们喜欢看书了。这正是中学的最大失败，那里到处都是20世纪60年代培养出来的教师，反映着大学人文学科的苍白。上了年纪的教师喜欢莎士比亚、奥斯汀或多恩，他们教学的唯一回报就是他们的品味能够生生不息。这样的老教师现在几乎绝迹了。

强化经典课程的最新敌人是女权主义者。20世纪60年代和70年代反对精英主义和种族主义的斗争对大学生与典籍的关系几乎没有产生直接影响。大学的民主化帮助摧毁了大学的教育结构，使其失去了重心。但是那些活跃分子并没有跟经典课程特别过不去，他们甚至有点儿受他们的法兰克福学派大师们的影响，这些人有着标榜自己跟高雅文化的密切关系的习惯。在平等主义运动的早期，激进派对多数文学经典作品中明显的政治内容不屑一顾，他们由此也就对付了其中的君主、贵族和反民主的特征。文学批评专注于个人的隐私、内心、情感、思想和关系，同时把过去文学传统的地位归结为这样一个事实，许多经典作品的主人公都是进行统治和处理政治问题的军人和政治家。在本世纪的绝大部分时间，人们都在读莎士比亚，他对平等主义的权利思想不构成威胁。至于种族主义，它恰好没有在经典文学中扮演什么角色，至少没有以我们今天所关心的形式表现出来。一般而言，没有一部文学巨著被认为是种族主义的。

但是，迄今为止，所有的文学作品都是歧视女性的。缪斯从不向诗人吟诵妇女解放之歌。从《圣经》、荷马到乔伊斯、普鲁斯特，老调子从未改变。而且这一点在文学中尤其重要，因为自从政治因素在学术界被肃清之后，爱情主题便成了保留在经典作品中最多的因素，这也是吸引大学生阅读它们的原因。这些书教授情欲的同时，也在唤起情欲。于是女权运动的矛头便直指这些书的内容。由全国基督教会协会主持的《圣经》最新译本隐去了暗示上帝性别的字句，这样未来的一代又一代人就不必为上帝曾是个性别歧视分子的事实而伤脑筋了。但这种伎俩的适用面有限。另一种手法是把最具冒犯性的作者

——譬如卢梭——从青年教育中拿掉，或是把女权主义者的反应纳入大学课程，指明扭曲的偏见，把那些书仅仅作为歪曲女人天性和对女性不公的史料。此外，可以利用伟大的女性形象，作为女性以各种方式反抗性奴役角色的范例。但是没有哪个学生会被这种老把戏吸引，作为他或她的榜样。总之，所有这些做法都是白忙活。大学生不能想象旧文学可以使他们学到一些东西，了解他们希望拥有或允许他们拥有的两性关系。因此他们对这些事情很是漠然。

对我提出的喜欢看什么书这个问题，学生的回答如出一辙；听了一两年这样的回答之后，我又问他们心目中的英雄是谁。这一次通常又是沉默，而且经常没有下文。人为何要有自己的英雄呢？人应当是他自己，不应当用外面的模子塑造自己。这里有一种积极的意识形态为他们撑腰：没有英雄崇拜是成熟的标志。他们择定自己的价值观，他们已经踏上另一条道路，它最先由《理想国》中的苏格拉底在摆脱阿基里斯之后铺就，又由卢梭在《爱弥尔》中真诚地予以宣扬。继卢梭之后，托尔斯泰在《战争与和平》中描绘了安德烈公爵，此人深受普鲁塔克的熏陶，因为崇拜拿破仑而厌弃自己。但是我们往往忘了，安德烈的确是个高尚的人，他渴望英雄业绩使他的灵魂熠熠生辉，让他周围的资产阶级的琐碎、空虚和自私自利相形见绌。对托尔斯泰来说，只有把自然情感和自然的统一性与俄罗斯的精神和历史结合起来，才能塑造出比安德烈更优秀的人物，但他们的优秀也并非一目了然。在美国，我们只有资产阶级，热爱英雄是我们可以采用的寥寥几种平衡办法之一。民主原则否认伟大，它要让每个人都感到身心愉快，不必忍受令人不快的比较，我们对英雄的蔑视不过是这种民主原则的恶性延伸。大学生根本不明白，能够摆脱公众的引导，寻求自己内心的指引，是一项何等的成就。他们以为给自己设定了目标，然而他们是用自己的什么资源找到这个目标的？摆脱了英雄崇拜仅仅意味着，他们没有任何本钱能够不让自己追随流行的“角色模型”。他们顽固地用并非由自己制定的固定标准来思考自己。他们没有被居鲁士、忒修斯、摩西或罗慕路斯征服，却浑然不觉地扮演着自己身边的医生、律师、商人或电视人物的角色。人们对于这些缺少能让自己尊重或敬畏的对象的青年人，只能报以怜悯，他们追求伟大美德的热情受到了人为的压制。

在促进这种畸形状况的发展时，民主的相对主义还同一种对理想主义的政治恶果心有余悸的保守主义支脉结合在一起。这些保守派想让年轻人明白，这个俗丽的旧世界无法对他们追求完美的要求做出回应。假如武断地区分出现实主义和理想主义，那么明智的人在它们之间做出选择时，要么选择两者，要么都不选择。但是，不妨暂且接受我所反对的这种区分，理想主义应当在教育中占据首位，这是人所公

认的，因为人肯定想尽可能完美地选择自己的方向。以可能出现弊端为由，试图压抑这种最自然的倾向，无异于把洗澡水和婴儿一起倒掉。柏拉图早就教导我们说，乌托邦思想是我们必须要玩的一把火，因为它是我们认识自己的唯一途径。我们需要批判对乌托邦的种种错误理解，但现实主义提供的方便出路是死路一条。现如今，学生对什么是完美的肉体有着深刻印象，而且趋之若鹜。但是由于被剥夺了文学的指引，他们不再有完美心灵的任何印象，所以也不再渴望拥有它了。他们甚至不能想象还有这种东西。

对这第二个问题的回答有所了解之后，我又提出了第三个问题：你认为谁是恶魔？对这个问题立刻就有回应：希特勒（很少有人提到斯大林）。除他之外还有谁？几年前有些学生说是尼克松，但他已经被人忘记了，而且正在恢复名誉。回答就此结束。他们不知道什么是恶；他们怀疑恶的存在。希特勒只是一个用来填补空洞范畴的抽象概念。他们生活在一个不断发生着极其可怕事情的世界上，可是他们在大街上看到野蛮的罪行时却躲到一边。也许他们认为，恶行是那些如果得到适当治疗就会洗手不干的人犯下的——只有恶行，没有恶人。在这一幕剧中没有《地狱篇》。可见，学生中最常见的观点既缺乏深度，又缺乏高度，从而缺乏严肃性。

音乐

大学生不看书，但他们显然听音乐，这一代人沉迷于音乐简直到了举世无双的地步。这是个音乐的年代，是各种灵魂状态以音乐为伴的时代。要想找到与这种热情相媲美的现象，恐怕得回到至少一百年前的德国，看看瓦格纳的歌剧引起的激情。他们虔诚地觉得，瓦格纳在创造人生的意义，他们不仅是在倾听他的作品，而且在体验这种意义。今天，十岁到二十岁的年轻人中间，有很大一部分人是为音乐而活着的。这是他们的激情所在；没有别的东西能像音乐那样让他们激动；他们不会认真对待音乐以外的任何事。不管在学校里还是家里，他们总想一头扎进音乐里听个够。他们周围的一切——学校、家庭、教堂——与他们的音乐世界没有任何关系。日常生活顶多不好不坏，但多半时候碍手碍脚，干巴巴了无生气，甚至应该加以反抗。不消说，当年对瓦格纳的热情仅限于一个很小的阶层，能够沉湎其中的人和地方都不算多，而且得等着作曲家把作品慢慢写出来。这些新乐迷的音乐却是不分阶级、不分民族的。不管在什么地方，它一天二十四小时唾手可得。家里和车上都有立体声音响；有各种音乐会；有音乐录像带，有无休无止地播放这种东西的专业电视台；还有随身听，以致任何地方——即使是公交工具和图书馆——也挡不住学生私下享用缪斯的声音，甚至在学习时也一样。而且，最麻烦的是，音乐土壤已经变成热带的沃土何必等待某个可遇不可求的天才呢，如今天才多的是，随时都能出现，一个明星陨落，就会冒出来两个新星取而代之。这里一向不缺让人目瞪口呆的新鲜玩意儿。

音乐在心灵中的力量——《威尼斯商人》中的罗兰佐向杰西卡作过绝妙的描述——在经历了漫长的萧索之后，终于复苏了。但对这种复苏起作用的仅有摇滚乐。古典音乐在年轻人中间已经死掉了。敝人知道，这样说会招来许多人的激烈反驳，他们不想承认潮流的变化，他们会指出大学校园的各种古典音乐欣赏课和实践课以及各种演奏团体的蓬勃发展。这些课程和团体的存在是不容否认的，但仅涉及不超过5%到10%的学生。古典音乐现在只是一种特殊情趣，就像希腊语和哥伦布之前的考古学一样，而不是相互交流和心理表达的普通文化。三十年前，多数中产阶级会在家里播放一些欧洲古典音乐，这一方面是因为他们喜欢，一方面是因为他们认为音乐对孩子有益。大学生通常很早就与贝多芬、肖邦和勃拉姆斯有着某种情感联系，这成为他们性格中的永恒内容，而且他们很可能会毕生维系这种情感。这大概是有教养与没教养的美国人之间唯一有规律可循的阶级差别。在那

一代青年人中间，很多人，甚至可以说是大多数人，也随着班尼·古德曼的音乐摇摆，但这有故意的成分——为了赶时髦，为了证明自己不是假内行，为了表示自己跟流行文化的民主理想休戚与共，而此理想之上将生长出一种新的高雅文化。虽然私下的品味会让人怀疑人们是否真的很喜欢高雅，但雅俗之别犹在。然而，事过境迁了。摇滚乐就像大学生呼吸的空气一样无处不在，不容质疑，而哪怕多少了解一点儿古典音乐的人却少之又少。这种现象不断让我感到惊讶。在我同自己十分了解的好学生的关系中出现的一件怪事是，我经常向他们介绍莫扎特。我以此为乐，把令人愉快的礼物送人总是一件赏心乐事。看看这种音乐能否或以什么方式有助于他们的学习，也是很有意思的事情。但对于身为教师的我来说，这却是一件全新的事情；从前我的学生通常比我更了解古典音乐。

音乐对上一代学生并不是十分重要。自贝多芬以来一直主宰着严肃音乐的浪漫主义，诉诸优雅的——也许是过于优雅的——情感，在当今世界它已难得一见了。人们的生活或他们希望过的生活，以及他们的主要欲求，与有着良好教养的德国和法国资产阶级的生活和欲望是不一样的，这些人兴致盎然地阅读卢梭、波德莱尔、歌德和海涅，从中得到精神上的满足。用来唤起和愉悦这种细腻情感的音乐，与美国所有类型的生活方式都只有十分微弱的关系。所以，美国的浪漫主义音乐文化长期以来总是虚有其表，这种风格就像玛格丽特·杜蒙那种故作纯情的表演一样，很容易成为笑柄，格劳乔·马克斯在《歌剧院之夜》中曾把它演绎得惟妙惟肖。当我开始教课但仍住在优秀生宿舍时，我就注意到了这一点。“好”学生学完了物理之后去听古典音乐。那些不太容易适应这种生活的学生，其中一部分人在这种文化霸权下变成了顽劣之辈，另一些人也很严肃，他们在寻找能真正满足自己需要的东西。他们几乎总是对新出现的摇滚乐节拍做出回应。他们对自己的品味有点儿不好意思，因为它是不受尊重的。但是我本能地站在这些人一边，与造作、死板的感情相反，他们拥有真实的情感，尽管有些粗俗。后来他们的音乐激进主义赢得了革命，主宰了不加掩饰的当下。能让这一代人听进去的古典音乐还没有创作出来。

这种变化的征兆还表现在，现在的学生十分严肃地看待柏拉图《理想国》中关于音乐教育的著名段落。过去的大学生一向是很优秀的自由主义者，对诗歌审查愤慨不已，认为这是对自由探索的威胁。不过他们心里想的其实是科学和政治，几乎不关心对音乐本身的讨论。就算他们想到了音乐，柏拉图在一本严肃的政治哲学著作中把时间花在节奏和旋律上，也颇让他们迷惑不解。他们觉得音乐就是娱乐，跟政治和道德生活无关。相反，今天的大学生确切知道柏拉图为何如此严肃地看待音乐。他们懂得音乐深刻影响着生活，所以才怒气

冲冲，因为柏拉图似乎要剥夺他们内心最深处的快乐。他们在音乐体验上跟柏拉图发生了争执，争执的焦点是如何评价和对待音乐。这种对抗不仅有助于揭示当代的音乐现象，而且提供了一个当代学生如何从阅读经典文本中获益的范例。他们发怒这个事实表明，柏拉图多么严重地威胁着他们感到亲切和熟悉的东西。他们几乎不能保护自己的感受——这种感受在受到质疑之前似乎毫无问题——而且极力抵制冷静的分析。然而，假如哪个大学生能够——这是最困难、不寻常的事情——抽身而退，与他所迷恋的东西保持审视的距离，开始怀疑他所喜欢的东西的终极价值，那么，他便是向着哲学信仰的转变迈出了最艰难的第一步。愤怒是灵魂为免受自我怀疑之害而进行的防御；它重构世界秩序，以便为愤怒找到正当的理由。它使处死苏格拉底有了正当性。心灵的见识就是认清愤怒的本来面目，因而它是一种比研究数学更加哲学化的体验。柏拉图的教导是，音乐由其本质所定，包罗了今天最排斥哲学的一切东西。所以，穿过我们这一片最大的腐朽丛林，说不定就能踏上认识最古老真理的道路。

简单说来，柏拉图关于音乐的教诲是：与舞蹈相伴的节奏和旋律是灵魂的粗野表达。这种方式虽然粗野，但并非出于兽性。音乐是处于充满惊奇和恐惧、最心醉神迷状态下的人类灵魂的媒介。尼采大致赞同柏拉图的分析，他在《悲剧的诞生》（不要忘了副标题是“来自音乐精神”）中说，残酷和狂野感觉的混合是这种状态的特征，当然它也具有宗教色彩，是为众神服务的。音乐是灵魂的原始语言、主要语言，它是缺少清晰的语言或理性的符号。它不仅是非理性的，而且痛恨理性。甚至即便附加上清晰的语言，这种语言也完全从属于、受制于音乐和音乐表达的激情。

教化，或者说换句话说，教育，是对心灵原始激情的驯化——不是压抑或去除这种激情，那会剥夺心灵的活力；但又把它们塑造和表现为艺术。让心灵中的激情因素与后来发展起来的理性因素和谐一致，这个目标也许不可能达到。但是，没有这种和谐，人永远不会是完整的。音乐，或随着理性的出现从音乐演化而成的诗歌，总是要在激情和理性之间维持微妙的平衡，甚至在它最高级、最发达的形式——宗教、战争和性爱——中，这种平衡也总是向着激情倾斜的，即使只有微微的倾斜。音乐，正如大家所感受到的，为伴随着音乐的行为提供不容质疑的正当理由和充分的快感：士兵听到军乐响起，就会严守军令，信心倍增；信徒听到教堂的管风琴响起，就会更虔诚地祈祷；神魂颠倒的情人能被浪漫的吉他声抚平心境。借助于音乐，人们能够咒骂理性的怀疑。众神伴随着合适的音乐降临，用榜样和戒律教育人。

柏拉图笔下的苏格拉底对迷狂严加管束，所以几乎没有给人提供安抚或希望。按苏格拉底的规矩，歌词——语言，因此也是理性——必须主宰音乐——和声及节奏。纯音乐决不能忍受这种限制。学生缺少理解理性快感的条件；他们只把理性看作严厉的、压制人的家长。但是，他们从柏拉图那儿确实看到了这个家长已经指明他们得干什么。柏拉图教导说，为了把握一个人或一个社会的精神热度，必须“关注音乐”。在柏拉图和尼采看来，音乐的历史是试图把形式和美赋予心灵中黑暗、混乱和原始力量的一系列尝试——使它们服务于更高的目的，服务于给人以充实的责任感的理想。巴赫作品中的宗教意向和贝多芬作品中的革命和人道意向，就是非常明显的例证。心灵的陶冶需要激情，在使激情升华和赋予它们艺术统一性的同时，也使它们得到了满足。人的最高尚的行为是有音乐相伴的，音乐在表现这些行为的同时，为人们提供了从最低级的肉体愉悦到最高级的精神快乐，这样的人才是完整的人，而且在他身上不存在享乐和善之间的紧张。相反，如果一个人的职业生活平淡无奇，没有音乐修养，闲暇生活由粗俗、剧烈的娱乐组成，这样的人是分裂的，他存在的每一方面都受到其他方面的破坏。

因此，对于那些有志追求心理健康的人来说，音乐是教育的核心，因为音乐既能公平地对待激情，又为灵魂毫无障碍地运用理性做好了准备。所有古代的教育家都认识到了这种教育的核心地位。亚里士多德《政治学》一书中讨论最佳政体的最重要段落对音乐教育给予关注，《政治学》的附录是“诗学”，今天这一切几乎没有人注意到。古典哲学不对歌者进行苛评，而是说服他们。它赋予他们一个直到昨天他们还很清楚的目标。但是，那些没有注意到音乐在亚里士多德著作中的作用，鄙视柏拉图关于音乐作用的论述的人，他们进的是讲授霍布斯、洛克和亚当·斯密的学校，在那里思考音乐是不必要的。大获全胜的启蒙理性主义认为，它发现了对付灵魂中非理性因素的其他方法，理性不需要音乐的支持。只有在那些批判启蒙运动和理性主义的伟人——卢梭和尼采身上，音乐才又回归了，他们是哲学家中最喜爱音乐的。他们两个人都认为，激情——以及辅助激情的艺术——在理性的统治下已经变得十分微弱，因此人自身以及他在世界上看到的东西，相应地也变得十分微弱了。他们要培养心灵的热情状态，重新体验被柏拉图视为病态的哥利本僧[6]式迷狂。尤其是尼采，他力求再次引出非理性的生命之源，用野性的源泉补充我们干涸的精神溪流，所以他鼓励酒神精神和源于这种精神的音乐。

这就是摇滚乐的意义所在。当然，我不是说这种音乐有什么高雅知识的起源。但是，在古典音乐的灰烬中，在对打开最原始的激情源泉的做法毫无思想抵制的氛围中，它在青年人的教育中上升到了目前

的高度。现代理性主义者，譬如经济学家，对摇滚乐以及它所呈现的东西漠不关心。非理性主义者则全盘接受它。不必担心我们青年人温柔的心灵中正在出现“金发碧眼的野兽”，但是，摇滚乐只有一种诉求，一种对性欲——不是爱情，也不是性爱，而是低级粗野的性欲——的诉求。摇滚乐承认小孩子的性意识的初次萌动，一本正经地跟它调情，不但诱导它，而且说它合理合法；不是把它看作幼芽，必须悉心照料才能开出美丽的花朵，而是把它看作真实的东西。摇滚乐借助于娱乐业的公共权威，在镀银唱片上把一些事情一股脑告诉孩子，而他们的父母总是对他们说，这些事必须等他们长大以后才能明白。

年轻人知道摇滚乐带有性交的节奏。这是拉威尔的《波列罗》是他们普遍了解和喜欢的古典音乐作品之一的原因。一个庞大的产业与一些真艺术和很多假艺术结合在一起，培养着与性有关的放荡感觉和趣味，为贪婪的肉欲提供源源不断的新鲜素材。从来没有一种艺术形式这样专门针对孩子。

歌词也亦步亦趋地配合这种挑逗和发泄的音乐，为乳臭未干的爱情和稀奇古怪的诱惑大唱赞歌，让孩子们理直气壮地面对传统的嘲笑和不屑。歌词或含蓄或直白地描写满足性欲的肢体动作，把这当作孩子们自然而平常的性高潮，而他们还根本不知道爱情、婚姻或家庭为何物。这对青年人的影响远胜过色情读物，既然他们很容易亲自做下流事，也就无需再去观看别人了。窥阴癖是上了年纪的性变态者的行为；积极的性关系是年轻人的表现。他们只需要煽情。

这种对性的兴趣的必然结果是对压抑它的家长权威的反叛。于是自私变成了愤怒，继而又变成了品德。性革命必须推翻一切统治力量，它们是人性和幸福的敌人。从爱中生出了恨，还乔装打扮成社会改革。一种世界观在性的支点上取得了平衡。无意识或半意识的孩子的仇恨变成了新的圣经。然后是对无阶级、无偏见、无冲突的大同世界的渴望，这是被解放的意识——“天下一家”的必然产物，是“人人皆兄弟”这句口号的青春版，是受到“爹妈”这类政治对等物抑制的东西的实现。这就是歌词的三大主题：性，仇恨，奉承性的和假惺惺的兄弟之爱。这些污泥浊水汇聚到一道臭水沟，只有恶人才会在里边觉得如鱼得水。自从MTV频道接管了柏拉图的洞穴岩壁以来，只要瞅一眼录像上那些为它设计的形象，就足以证明这一点。希特勒的形象频频出现在令人兴奋的背景下，让人驻足三思。高贵、崇高、深刻、雅致、品味哪怕只是得体，在这里都绝对找不到容身之地，只有紧张、变幻、粗野和直来直去——这是托克维尔警告过我们的民主艺术的特征；而且还结合着怪异、自大和自满——这就是托克维尔绝对无法想象的了。

想象一下，一个十三岁男孩坐在自己家的起居室里，一面做着数学作业，一面戴着随身听耳机或看着MTV频道。他享受着数百年来由哲学天才和政治英雄携手合作，烈士们抛洒热血才赢得的自由；人类迄今最发达的经济为他提供了舒适和安逸；探索自然奥秘的科学为他提供了奇异鲜活的电子声响和图像供他享受。然而，进步的巅峰之作是什么呢？是一个青春期的孩子，他的身体随着兴奋的节奏颤动，为他塑造感情的是公然赞美手淫之乐或杀害父母的歌曲；他的志向是通过模仿那个做音乐的男扮女装的同性恋者，使自己名利双收。简言之，人生变成了经过商业包装的、无休无止的手淫幻想。

这种描述也许有些夸张，但这只是因为有人喜欢这样认为罢了。与摇滚乐形影不离是一种现实，它不局限于特定阶层或特定类型的孩子。只要问一下大学一年级的学生他们听什么音乐，听多长时间，音乐对他们意味着什么，你就能发现这在美国是一种普遍现象，它开始于青春期或更早，贯穿于整个大学时光。摇滚乐是唯一的青年文化，而且我时常认为，目前没有其他精神食粮可以与之抗衡。这种文化的威力部分来源于摇滚乐的喧闹。它使人无法交谈，以至大多数友谊只能放弃分享话语，而亚里士多德坚信，分享话语是友谊的本质和唯一真实的共同基础。有了摇滚乐，分享情感的幻觉，身体的接触，以及据说有着难以言表的深长意味的咕哝，成了人际交往的基础。在他们看来，这跟日常生活、上学和做功课一点也不矛盾。毕竟，有意义的内心生活与音乐同在嘛。

这种现象既让人感到震惊和难以理解，又司空见惯，几乎不被人注意。但是，一个社会最优秀的青年和他们的最佳精力竟被如此占用，这是有着深远的历史意义的。文明社会的后来人对这种现象会感到不可思议，就像我们不能理解种姓制度、火烧巫婆、姬妾成群、食人和角斗一样。也许，一个社会会把自己最大的疯狂视为正常。我前面描述过的那个孩子，他的父母为了让他过上好日子任劳任怨，为他将来的幸福不惜血本。他们不相信音乐才能对他的幸福会有多大帮助，但在这件事上他们无能为力。贫乏的家庭精神生活使摇滚乐趁虚而入，他们不可能不让自己的孩子听这种音乐。摇滚乐无处不在；所有的孩子都在听；不让他们听，只会失去他们的爱和服从。他们打开电视，就能看到里根总统热情地抓住迈克尔·杰克逊那只带着手套、姿态优雅的手，对他大加赞美。最好调动我们的自制力——别去注意他们说些什么，并且假定孩子会忘了它。如果他有早期性行为，也不会妨碍他以后拥有稳定的关系。就算他滥用药物，也会在大麻面前止步。学校不是在提供真正的价值观嘛。流行的历史主义提供了最后的救赎：新环境需要新的生活方式，老一辈人不应当把自己的价值强加给年轻人，而是要帮助他们发现自己的价值。和音乐相比，电视在塑

造年轻人的性格和趣味上起着相对较小的作用。电视是一种共识形成的怪物——右翼监控性内容，左翼检查暴力，另有许多利益团体盯着别的很多事情。可是几乎没有人管管音乐，对于这个问题的性质和范围，迄今做出的努力不但毫无效果，而且把人引入歧途。

结果无非就是，在一个社会上无人认真关心德育的时代，父母对孩子的德育也失去了控制。取得这项成就的是一些稀奇古怪的男青年——他们是苏格拉底的论敌特拉西马库的现代版——与唱片公司经理结成的联盟，前者具有窥测大众初露端倪的愿望的本事，后者则是想在摇滚乐中挖金矿的强盗新贵。几年前他们就发现，孩子是这个国家拥有可随意支配的可观收入的少数群体之一，它的表现形式便是零用钱。他们的父母倾其所有供孩子享用。躲在父母的背后诱惑他们，为他们打造一个开心世界，造就了战后世界最赚钱的市场之一。摇滚产业是完美的资本主义，它提供所需之物，帮助创造需求。它的尊容与麻醉品交易毫无二致，但它是一种全新的现象，太出人意料，所以没有人想过得去管管它，时至今日，则为时晚矣。在对抗吸烟方面也许取得了进展，这是因为我们的缺少准则，或是我们的相对主义尚未殃及肉体健康的领域。而在其他一切事情上，市场决定价值。（小野洋子跟石油大亨和计算机大王同属于美国为数不多的亿万富翁之列，她的已故丈夫生产和销售一种商品，其价值和这些大亨们的商品不相上下。）摇滚乐是个十分庞大的行业，远比电影、职业体育和电视这些行业大得多，这可以解释为何音乐产业极受推崇。调整我们的眼光以适应经济变化，辨别真正重要的东西，并不是件容易事。麦当劳的雇员人数如今已超过美国钢铁公司，同样，精神垃圾食品的供应商也已挤掉了那些看上去更为基础的行业。

这种变化已经发生多时了。20世纪50年代末，戴高乐为碧姬·芭铎颁发了法兰西最高荣誉勋章。我对此颇为不解，但她却和标致汽车一起，成了法国最大宗的出口商品。繁荣是休闲的手段，随着西方国家日益繁荣，为追求繁荣而被推迟了数百年的休闲，终于变成了人们的第一关切。但是，休闲生活得有所讲究的观念，以及人们的休闲品味和能力，却跟着销声匿迹了。休闲成了玩乐。人们长期努力寻求的目标居然变成了消遣，如果手段能够证明目的合理，这倒是个合理的结局。音乐产业的特点仅仅在于，它几乎只迎合孩子们的口味，把这些无论法律上还是生理上都不成熟的人，当成好像已为享受最后的完全满足做好准备的人。这也许正好暴露出一切娱乐业的本质，暴露出我们丧失了有关成年或成熟的清醒认识，我们缺少认识人生目的的能力。价值观的空洞导致人们把自然事实当作目的加以接受。于是乎幼稚的性欲也成了目的，并且我很担心，由于缺乏其他目的，许多成年人也会对此点头称是。

一个有趣的现象是，左派以批判“晚期资本主义”沾沾自喜，无情剖析我们的另一些文化现象，但他们对摇滚乐大体上采取听之任之的态度。他们归纳出使摇滚乐得以盛行的资本主义因素，认为摇滚乐是资产阶级文化的层层压迫下出现的人民艺术。它的放浪形骸和对无约束世界的渴望，说不定就是无产阶级革命的号角；马克思主义者确实认为，摇滚乐瓦解了自由社会不可缺少的信仰和道德，仅凭这一点就该赞成它。不过，青年左派知识分子对摇滚乐的共鸣也许有着更深层的原因。马尔库塞把马克思和弗洛伊德结合在一起，吸引着20世纪60年代的大学生。他在《爱欲与文明》和《单向度的人》中许下诺言，战胜资本主义及其虚假意识将带来这样一个以性——即资产阶级道德家弗洛伊德所说的多形态性恋和婴儿性恋——的满足为最大满足的社会。摇滚乐触动了青年人相同的心弦。自由的性表达、无政府主义、挖掘和放纵非理性的无意识状态，这就是他们的共同特点。我将在本书第二部分论及的高雅精神生活和这个低俗的摇滚世界是同一项娱乐事业中的搭档。它们必然会被解释为晚期资本主义文化结构的组成部分，它们的成功源自资产者需要自己不是资产者的感觉，需要进行既无风险、也不受限制的试验，他愿意为此出大价钱。至于左派，尼采的解释优于马克思。晚期资本主义的批判理论同时也是晚期资本主义最细致、最粗野的表达。反对资产者的怒火就是“最后的人”的鸦片。

有很长一段时间，差不多有十五年之久，这种被尼采称为“虚无”的烈性兴奋剂集中体现在一个人身上，即米克·贾格尔。他是个出身中产阶级的滑头小子，他扮演疯狂的下层恶魔和十来岁的好色之徒，直到四十岁依然乐此不疲。他一只眼盯住被他搞得魂不守舍的少男少女，另一只眼瞄着虽不好色但有商业动机的耍钱男人。他在表演中既是男性，也是女性；既是异性恋，又是同性恋；他不知适度为何物；他能够进入每个人的梦境，答应跟任何人做任何事情；更有甚者，他要让麻醉品合法化，这是刺激父母和警察共同阻止年轻人看他演出的真正原因。他超越于法律、道德和政治之上，对它们嗤之以鼻。此外，对于受到压抑的性别歧视倾向、种族倾向和暴力倾向——如今再公开沉溺其中是为人不齿的——他也有些许令人作呕的吸引力。但是，他尽量表现得与摇滚乐的理想——一个无阶级的大同世界，但兄弟情谊和肌肤之亲的界限模糊——不相抵触。无论在大学还是别的地方，他是无数年轻人心目中的英雄和偶像。我发现，那些自诩心中没有英雄的大学生，私下里却渴望着和贾格尔一样，过他那样的生活，有他那样的名气。他们在大学里羞于承认这一点，但我拿不准这是否跟品味高雅有关。这也许是因为他们觉得不该有英雄崇拜吧。摇滚乐本身，以及煞有介事地讨论摇滚乐，都是十分可敬的事情。这是精神上附庸风雅的最后一招。但是，以为它能给弱者和普通人提供一种时尚行为，通过模仿可以使他们赢得别人的尊敬并增强自

尊，那就是一派胡言了。总之，贾格尔不自觉或不情愿地在这些人的生活中扮演的角色，也就是拿破仑在整个19世纪的法国普通青年中扮演的角色。其他人都乏味得很，让年轻人提不起情绪。贾格尔，那才叫抓人呢。

这两年贾格尔逐渐淡出了。迈克尔·杰克逊、王子或乔治男孩能否取代他的位置，尚在未定之数。他们甚至比他更让人瞠目结舌，真搞不懂他们发现的算是哪一路新品味。这些人风格各异，但音乐娱乐的本质特征并无改变，有的只是对主题变化的不断寻求。这种下作的文化现象，显然让不少心理学和文学作品许下的诺言得到了兑现：我们日渐衰弱和枯竭的西方文明，会在无意识这个真正的源泉中得到复兴，对于过去的浪漫主义想象来说，它就像非洲那片尚未开拓的黑色大陆。现在，所有的地方都被勘探过了，光明普照大地；无意识变成了有意识，被压抑的得到了发泄。可是我们找到了什么？不是创造性的奇才，而是五光十色的商业演出。米克·贾格尔打扮得花里胡哨登上舞台，这就是我们从探索无意识世界的远航中带回来的唯一货色。

这里我关心的不是摇滚乐的道德影响——它是否会带来色情、暴力和毒品。要害在于它对教育的影响，我认为，它毁掉了青年人的想象力，使他们难以同艺术和思想建立起热情洋溢的情感联系，而艺术和思想是通识教育的实质。最初的感官体验是决定一生兴趣的关键因素，它把我们的动物性和精神性连结在一起。从塑造高尚品质这个意义上说，性欲萌动的青春期一直被用于升华精神，用于把年轻人的各种倾向跟渴望音乐、绘画和小说联系在一起，这为履行人的义务，享受人的乐趣提供了一种过渡。莱辛在谈到古希腊雕塑时说：“俊美的人创造俊美的雕像，城邦拥有俊美的雕像，要部分感谢俊美的公民。”这句话概括了人类美育的基本原理。青年男女总是被透着高贵的英雄之美的身体所吸引。对高贵的意义的深刻理解来得稍迟，但感官体验已然为它做好了准备，而且它实际上就包含在感官体验之中。因此，感官上有什么渴望，与理性后来认为什么是善，这两者之间并不相互抵触。教育不是不顾孩子的天性和快乐，一味加以训斥，而是在他们所感觉到的与他们能够和应当感觉的事情之间提供一种自然的联接。可是这已经成了一门失传的技艺。现在我们的处境正好与此相反。摇滚乐激起的热情，以及它所提供的榜样，与走进大学的年轻人可能选择的生活完全无关，或者说，与通识教育所鼓励的欣赏品味完全无关。没有情感的加入，技术教育以外的一切都形同虚设。

摇滚乐为不成熟的人提供迷狂，在这方面它与和它沆瀣一气的毒品一样。它人为地诱发狂喜，而这原本是属于人们付出巨大努力才能实现的情感——例如正义战争的胜利、圆满的爱情、艺术创造、宗教

献身以及真理的发现。无需努力，无需才华，无需美德，无需能力的发挥，三教九流都有平等的权利享受它们的成果。根据我的经验，那些曾经深陷毒品——和已经摆脱毒瘾——的学生发现，他们无法怀有热情或远大理想。仿佛他们的生活已经失去缤纷的色彩，他们只看到一个黑白世界。他们当初经历的快感太强烈，以致他们最后不再寻求快感或不再把快感作为目的了。他们可以做到尽职尽责，但只是干巴巴地照章办事。他们的精力已经枯竭，他们不指望自己今生今世的活动能带来什么，只是得过且过而已。而通识教育是要鼓励这样一种信念：美好的生活是愉快的生活，最美好的生活是最愉快的生活。我怀疑，对摇滚乐的痴迷，尤其是在缺乏强大制衡力量的情况下，会产生跟毒品一样的作用。学生以后会摆脱这种音乐，或至少不会只对它着迷。但是他们在这样做时，会像弗洛伊德说的那样：人得接受现实原则——有些事情很无奈，很讨厌，根本没有吸引力，但不干不行。所以，这些学生会刻苦攻读经济学或其他专业。身上的迈克尔·杰克逊外衣脱掉了，露出的却是布鲁克斯兄弟公司的高级套装。他们想出人头地，舒舒服服地过日子。可是这种生活其实跟他们摈弃的生活一样空洞虚假。选择不是存在于一时的陶醉和枯燥的计算之间，这就是通识教育要展示给他们的道理。但是，只要他们戴着随身听的耳机，就不可能听到伟大的传统在说些什么。而且，长期使用之后，一旦他们摘下耳机，会发现自己成了聋子。

关系

自我中心

一般而言，现在的大学生还是不错的。我斟酌字眼，才说他们“不错”。他们并不特别有道德或特别高尚。赶上好时代，这种“不错”便是民主性格的表现之一。没有战争、暴政和匮乏磨炼他们或向他们提出种种要求。阶级差别带来的伤害和对抗与强烈的阶级意识（一度在美国大学中存在，现在仍在英国大学里存在，流毒不浅）一起消失了。学生摆脱了大部分限制，他们的家庭为他们做出种种牺牲，但并不要求太多的服从和尊重。宗教信仰和民族出身对他们的社交生活或职业前途几乎没有任何值得一提的影响。很少有人真正相信“制度”，但他们也没有因为受到任何不公待遇而怒气冲天。过去认为应予禁止的毒品和性事，如今是有多少感官需求就能得到多少。少数激进的女权主义者对昔日的宗教仍然耿耿于怀，但多数妇女都很舒心，确信自己的职业道路上没有太多障碍。到处弥漫着一种与自己的长辈之间很放松的亲密气氛，甚至对无拘无束的年轻人也有一种尊重的气氛，这是托克维尔断言平等所鼓励的尊重。尤为重要的是，这里不存在任何渴望——不管是浪漫的还是其他形式的——能让资产阶级社会或整个社会不见容于青年人。在美国宽松的社会生活结构中，20世纪60年代不可能实现的美梦已被证明是非常有可能实现的。现在的学生快乐而友善，就算没有崇高的心灵，至少也不特别心胸狭窄。他们首先关注的是从最狭隘的角度理解的自我。

我在一所常春藤联盟大学作短期访问教授时，曾跟一群聪明的大学生非常坦率地聊了一个晚上，这使我有一种真情流露的体验。认真地反复阅读柏拉图，能使学生至少暂时摆脱常规的说话方式，所以我在课堂上已同他们建立了某种共同的基础。我们搞了一次告别野餐会，气氛很轻松，有助于开诚布公的交谈。我耍了个小花招，把某些话题引入交谈，因为我亟欲了解目前对这些问题的看法。前一天，我在教员和管理人员的晚餐会上曾有过一次交谈，这为我在这次野餐会上的交谈做好了准备。一位高官的妻子跟我谈起她儿子的行为，他有法律学位，但是她说，他和他那些朋友们都胸无大志，一会儿干这一会儿干那。她对儿子的行为似乎不是十分苦恼——说不定还有点儿骄傲。今天的母亲愿意相信年轻一代比她这一代人更优秀，尤其是当年轻人极不尊重长辈的标准时。所以，我问她如何理解年轻人这样行事。她坚定、平静、毫不犹豫地说：“对核战争的恐惧。”

这促使我询问我的这一帮学生，他们是否害怕核战争。得到的回应是，他们全都有点儿不自在地格格笑起来。他们很清楚自己每天在想什么，这些想法跟政治问题几乎完全无关。他们也知道有一大批思想健全的成年人，他们期待这些人以核威胁为借口，要求改变世界政治秩序；他们还要把自己受伤的心灵作为证据展示出来，以反对我们的政治家疯狂追求“军备竞赛”。今天的大学生——我一次又一次地问过这个问题——在道德上毫不矫饰，他们在面对重大的道德问题时用反讽的目光看待自己。有人带着怀旧的情绪，把20世纪60年代的大学生视为有信念的人。应征入伍去越南打仗的前景实在可怕。但是，现在的年轻人，除了极少数人以外，已经不再轻信那些心理学骗子了，他们把学生对核战争的冷漠解释为“拒绝”，并运用科学去证明存在着没有结果的事业。这就像美国公众不会轻信总统一样，他试图让他们相信他曾坐下来跟自己的小女儿讨论核战争。学生们想的是另一些事儿。他们确实有些无所用心，对未来缺乏开阔的眼界。但是，把这归因于害怕核战争，就像把它归因于美国西部没有了可以征服的边疆，或归因于上帝死了一样，都是些大而无当的说法。

为何这一代大学生通常比上一代更诚实？做出公正的说明并不容易。当然，他们在公共问题上也有不少故作姿态的表现，这有以下事实为证：布朗大学（它在20世纪60年代是取消通识教育的急先锋）的学生团体投票要求学校在遭受核攻击时提供氰化物。这是一份向我们诉说我们让年轻人遭受折磨的“声明”。绝大多数大学生和任何人一样，愿意把自己想得更出色一些，但他们也知道自己是在为个人职业和各种关系奔忙。有一种说法是，自我实现能让人生焕发奇光异彩，但他们所能看到的是这种生活并不特别高尚。生存至上已经取代了英雄主义，成为令人钦佩的品质。正像有些人认为的，这种转而依靠自己并不是20世纪60年代的病态狂热之后回归正常的现象，也不是一种异常的自私。这是一种新的孤独，它使青年人除了自顾自以外别无选择。几乎能自然而然激励人们产生广泛关切的事情根本就不存在了。埃塞俄比亚的饥荒，柬埔寨的大屠杀和核战争，都是值得关注的真正灾难，但这些问题跟大学生的生活没有直接和有机的联系。日常生活中的事情很少以某种方式跟公共问题发生关联，使国事和私事能在人们的思想中融为一体。人们不但享有参与或不参与的自由，况且也没有参与的需要，而且一切事情都在阻碍人们这样做。托克维尔认为，没有家庭土地或家庭传统，从而不必承担延续之责的人，很难避免个人主义，把自己看作过去和未来不可或缺的一员而不只是不断变化的连续体中的一个无名小卒，他这只是描绘了发达的平等主义的冰山一角。私心带来公益的现代经济原则已经渗透到日常生活的方方面面，以至似乎没有理由再去担当公共生活中自觉的一员了。正如索尔·贝娄指出的，公民美德犹如一座鬼城，人人都能进入，宣称自己就是判

官。

祖国、宗教、家庭、文明的观念，处于茫茫宇宙和个人之间、为人提供在整体中的位置感的一切情感因素和历史因素，都被理性化了，从而也失去了强制力。人们不觉得美国是一项共同的事业，它只是个框架，里边的人民全是孑然一身的个体。如果说存在着一项事业的话，那就是让那些据说处境不利的人也过上舒心的生活。进步的左派谈论自我实现；而右派最流行的表现形式是自由至上论者，即右派形式的左派，他们赞成人人过自己喜欢的生活。对自由民主制度下的私生活特性的仅有的侵扰——税收和服兵役——如今在大学生的生活中也不存在。假如人心存在着固有的政治冲动，那它肯定会遭受挫折。不过，这种冲动已被现代性所削弱，人们几乎感受不到了。

大学生也许确实觉得自己势单力薄，对集体生活影响甚微或根本没有影响。但是他们在取代了政治的行政管理状态中，基本上过得很惬意。核战争的前景固然可怕，但是只有当它迫在眉睫时才会笼罩在他们的心头。甚至像冻结核武器这种力道十足、齐心协力的骚乱，也带有《明天》（*The Day After*）所描写的娱乐性质，它跟大学生的生活毫无关系，只是一种消遣而已。只有极少数学生注定投身政界；即使他们真的进了政界，那也是偶然进入，而不是先前的训练或期望的自然产物。在我讲过学的几所大学里，几乎没有学生出身于继承了国家公职的特权和责任的家庭，因为这样的家庭几乎已经绝迹了。政治责任也好，政治乐趣也罢，学生一概不想沾边。柏克和托克维尔谈到过公民和政治家的消失，这种现象在我们的生活中已经到了登峰造极的地步。年轻人微不足道的个人志趣——“成功”，也就是说，给自己找个落脚的地方——贯穿了他的一生。如果要求这一代大学生有所作为，把自己当作世界历史的强大推动者，他们的诚实只会让他们莞尔一笑。他们知道托克维尔所言不虚：“在民主社会里，每个公民习惯性地忙于思考一个渺小的对象，这就是他自己。”由于对历史的冷漠态度和失去了对民族未来的眼光，这种思考如今变得更加严重。唯一吸引青年人想象力的共同事业是探索太空，但人人皆知那里啥也没有。

我们的政体所特有的、不可避免的个人主义，由于另一种出人预料的意外变化而得到了加强，这就是家庭的衰落。家庭是个人与社会之间的媒介，它提供了一种超越个人的准自然的亲情，使男人和女人至少对自己以外的一些人产生关切，从而与社会形成一种跟孤立的个人完全不同的关系。父母、丈夫、妻子、子女是共同体的人质。他们对它的冷漠态度会有所收敛，他们与它的未来有着实质性的利害关系。这不完全是出于本能的对祖国的爱，而是为了自己之所爱而对祖

国的爱。这是一种得体的爱国主义，它很容易从自我关切中产生，不需要太多的自我否定。在一个除了自我放纵干别的事情都没有任何理由的时代，家庭的衰落意味着共同体需要人们极端的自我克制。

许多学生都有父母离异的经历，而且从统计数字上看，这些学生自己将来也极有可能离婚，姑不论这个事实，很难期待他们在父母或其他血亲上了年纪后会去照顾他们，甚至多去看看他们。老年人的社会保障、退休金和健康保险，使儿女甚至不必为父母提供经济支持，更不用说把他们接到自己家里住了。孩子进入大学之日，其实就是他与家庭的血肉联系开始终结之时，虽然他当时还几乎意识不到这一点。孩子离家之后，父母对他们几乎没有任何权威，孩子也只好向外看，向前看。他们也不是铁石心肠，只不过他们看重的事情不在家里。毕竟，家里的精神生活相当贫乏，随着旧目标的淡出，新的目标就会填补他们的视野。美国的地域也对家人的分离起着一定作用。这是个幅员辽阔的国度，人口流动性很大，特别是二战以后，随着航空业的扩展，这种情况更加突出。实际上，大学生谁都不知道自己完成学业之后会去什么地方生活，那儿很可能远离父母和家乡。相比之下，加拿大或法国虽然到处弥漫着基本同样的文化气息，但人们几乎没有什么地方可去。对于一个出生在多伦多、操着英语的加拿大人，说实在的，也只有温哥华是个诱人的选择，至于巴黎人，他根本没有别的地方可去。广袤无垠的地平线是我们时代的标记，而在这些地方它是难得一见的。人们并没有真正在这些地方扎根，但他们过得很安顿。所以他们会继续走亲戚，看望那些和他们一起长大的人，他们周围的景物不会改变。而美国的青年真正是一切从头开始，一切都悬而未决。天南地北，城里、郊区或乡下，都有可能成为他的家——天知道在什么地方。每个地方都有每个地方的道理，他的选择绝对不受任何限制。如果他恰好在什么地方找了份工作，或是情趣有了变化，这都可以使他摆脱以往的一切联系，对此他早有心理准备。因此，他对过去和周围人的感情投入必然是有限的。

这种前程未卜或结局不定的未来，这种不受既往约束的情况，意味着年轻人的心灵就像自然状态下的初民一样——精神上一片空白，无牵无挂，孤立无依，与任何事或任何人都没有继承下来的或无条件的关联。他们可以想怎样就怎样，但不管他们想怎样，都没有特定的理由。他们不仅可以自由选择居所，而且可以自由决定是信上帝还是做个无神论者，或者暂时把选择放在一边，先做个不可知论者再说；他们可以自由选择走正道还是混日子，或是继续不去管它；他们可以自由选择要不要结婚，要不要维持婚姻，要不要孩子——诸如此类，不一而足。生活中没有必然，没有道德，没有社会压力，不必做出牺牲，因而也不会妨碍青年人走向某个方向或脱离某个方向，但又存在

着指向每一个方向的欲望，并伴随着相互矛盾的理由。这些年轻人，比柏拉图描述的民主体制下的年轻人有过之而无不及：

> 彼（指民主青年）之度日也，即琐屑之欲望，亦必使之达到目的，有时竟沉溺于酒，有时竟醉心于笛，有时饮水若狂，有时禁食以消瘦，有时热心体育而旋即诸事不问，有时一无所事而忽然研究哲学。偶一念及政治，则即发表其政治上之意见，意之所至，即出诸口；苟见军士而偶生羡慕之心，则立即投身军中，一旦而欲事商，则即立弃他业而事商，故其一生，即无定例，又无秩序，而彼方以此为快乐，为幸福，为自由也。[7]

这些缺少精神武装的人一心只想着自己，一心要找一根救命稻草以免不断下坠，我们对此何必感到诧异呢？在大学生中流行不衰的一本小说是加缪的《局外人》，这又何足怪哉。

平等

除了可爱的自嘲之外，这些学生的另一个突出品质是平等主义。无论他们的政治倾向如何，他们相信人人——如果“人”（men）是指男人，那还得加上女人——生而平等，享有平等的权利。这不只是一种信念，更是一种深入骨髓的本能。不管他们遇上什么人，性别、肤色、宗教、家庭、金钱、族裔等方面的考虑在他们的交往中不起任何作用。这些考虑一度确实能够解释某些现象的想法也已烟消云散；那完全是神话。有人对祖先、种族和神圣之物这些把人隔离开的东西感兴趣，这也许是件怪事。但是确切地说，这些东西不再迷惑人，是因为它们已经不再是现实。在1920年，一个真正的意大利移民是不会因族裔而烦心的。他属于这个族裔，虽然他是美国人，无论出于必然还是选择，他都会过意大利人的生活，和意大利人住在一起。今天，他在哈佛大学读书的孙子也许希望重新彰显意大利人的特色——他的父亲极力想要摆脱的社会劣势，但他的朋友仍会是他喜欢的那些个体；不管怎样，这不是因为他是意大利裔，而是美国生活的共同特点造成的结果。他对异性的吸引力，乃至他的婚姻，都不会受他的族裔或天主教传统的影响。这不是因为他也迷恋对方，或是他想加入既有体制，而仅仅是因为今天人们已不拿它们当回事，即使有人还想努力拿它们当回事。没有哪个社交圈会因为他的婚姻不合规矩而给他吃闭门羹，甚至极力反对的父母也不会这样做。同辈人不会特别在意他是意大利裔。即便学生进了那些在宗教信仰、其实是在种族上实行隔离的教区学校，共同文化也占有优势，当他们进入大学时，几乎立刻就会发现自己主要是与从前的圈外人交往。他们轻松地丢掉了自己的民族文化包袱。我在孩提时代所知道的那种跨信仰或跨种族聚会的庄严感已经荡然无存了，在那种场合，人们会觉得他们相互之间非常不同，

他们既抱有偏见，也受到偏见的伤害，他们虔诚地向往着四海一家的境界。现在这些孩子对任何人都没有成见。有人说，这是因为人类失去了使他们彼此有别的文明饰品，成了赤条条一丝不挂的动物，也有人说，这是因为我们认识到大家都是人。随你怎么解释都成。事实是，在我们的大学里，人人都是个体——虽然没有多少个性。他们都只是人，是人这件事本身是很重要的。大学生好像从来没有想过，甚至在奉行平等的美国，古典时代使人有所区分的事情也应当让他跟别人有所不同。

所以，哈佛、耶鲁和普林斯顿也失去了它们的一贯特征——贵族情感在这个民主国家最后的栖身之地。建立在传统家族和古老财富上的差异已经荡然无存。我们曾不事声张地采用英国的阶级制度，使俱乐部会员给非俱乐部会员造成了伤害。既然不必再拿俱乐部当回事，这种旧伤也就痊愈了。这一切开始于第二次世界大战后的《军人福利法案》。大学向所有的人敞开大门，名牌大学逐渐放弃了优待校友子女和拒绝圈外人、尤其是犹太人的做法。学术成绩和测验成了选拔标准。新的优待政策——尤其是对黑人的优待政策——取代了老办法。老办法维护阶级差异，新办法则摧毁阶级差异。如今，所有主要大学的学生群体看起来相差无几，都是从最优秀的申请人中选拔出来的，所谓“优秀”指的是学科成绩优秀。很难再有哈佛人或耶鲁人了。任何大学都不再把培养绅士兼学者作为自己的天职了。老式的势利已经死亡。诚然，不管学生们说些什么，他们还是以成为这些精英大学的一分子为荣。他们因自己的大学而与众不同。但是他们相信，并且他们很可能没错，他们能够进入这些大学，除了天赋和早年的苦读外，再无其他原因。父母的财产有可能让他们在中学里出类拔萃，让穷孩子处于劣势，就此而言，他们认为这是社会的不公。但是对这件事他们也没有太往心里去，至少白人学生没有，因为这个国家现在大多是中产阶级，付不起学费的学生也很容易拿到奖学金。他们看到周围的学生来自各类家庭，几乎没有多少人觉得自己受到了文化上的剥夺，觉得自己是个外来者，怨恨地盯着那些享有特权、社交圈不对他们开放的人。也没有在社会上拼命钻营的人，因为看不见可供他们钻营的上层社会。同样，过去一向就有的藐视民主和平等的思想流派也不存在了。这也完全是由第二次世界大战完成的。所有的学生都是平等主义的学界精英，他们认为，应该允许每一个人发展自己特殊的——和不平等的——才能，不问其种族、性别、宗教、家庭、财富或族裔。这是他们知道的唯一的正义形式，他们简直不能想象，竟然存在着赞成贵族政治或君主政治的重要观点，那都是历史上令人不可思议的荒唐事。

此外，男孩和女孩的差别虽然仍有现实意义（这不同于犹太教徒

和天主教徒、德国人和爱尔兰人、传统家庭和新式家庭之间的差别，这些仅是他们依稀记得的父母时代的差别，不构成现代生活方式的差别），但大学生完全赞同妇女享有接受教育的平等权利，她们有理由从事和男人一样的职业，她们能干得和男人一样出色，甚至更出色。这不是玩笑话，也不是故作姿态，简言之，他们没有意识到这种情况在人类历史上并非像呼吸一样是一种完全正常的现象。他们的信念不是从原则中得出来的，不是设计和努力的结果，而是一种单纯的感受，一种生活方式，是把每个人都作为人，作为从所有事务中抽象出来的、体现人类本质的人这个民主梦想的实现。与流行的看法相反，大学是个熔炉，无论社会的其余部分是否如此。族群身份不比个子高矮、头发颜色的深浅更重要。这些年轻人共同拥有的东西，比那些使他们有差别的因素不知重要多少。对不同的传统和风俗的追求既证明了我的观点，也可以使我们了解社会为同质化所付出的代价。大学生没有成见，是他们看不见差异以及差别逐渐消失的结果。当大学生们相互谈论对方时，你几乎听不到把人分成不同群体和类型的因素，他们总是谈论个人。对民族性格的感受，尽管有时只是些人云亦云，已经荡然无存。

种族

在这幅画面中有一个异数，一个失败——因为对它抱的希望最大，所以也格外严重，即黑人和白人关系的失败。白人大学生和黑人大学生一般不会成为真正的朋友，这道鸿沟已被证明是填不平的。人们在各种壁垒被推倒之后，曾预测大学校园会忘记种族这件事，并且满怀信心地期待着它的出现，但这事并未发生。如今，各重要大学里黑人如云，比例往往相当于黑人在全部人口中所占的比例。但是，总的说来，他们并没有融入校园生活，多数人只和自己人来往。白人学生和黑人学生交往时表现得很自然，看上去与他们跟其他人（包括东方人）的交往无异。但是歌词虽好，音乐却是走调的。这种关系中有一种力求思想正确、讲原则和做设计的气氛——是努力的结果，而不是出于本能。它没有当代大学生的友情中那种轻松自在的特点；毫无隔阂的真正亲密感情在此止步。20世纪60年代设计的兄弟之情没有登上种族融合的高峰，反而变成了黑人自立门户。白人学生对此感到不舒服，不愿意谈论这种情况。这可不是人们原来设想的情况。这不符合他们的主流观点：人类之间十分相似，友谊是机会平等的一个方面。他们假装不去注意餐厅中那些隔开的餐桌，没有哪个白人学生能够泰然自若地坐在那里。在实际的大学生活中普遍存在着种族隔离，这只是它较为明显的表现之一，其他还包括居住和学习领域的隔离，尤其引人注目的是，在理论科学和人文学科领域黑人学生极少。大学形式上是种族融合的，黑人和白人学生已经习惯于彼此照面。但是，

在学生生活的其他方面普遍存在的那种不讲种族差别、坦诚相见的真正人际接触，在这两个种族之间通常是不存在的。当然也有例外，也有与白人学生打成一片的黑人学生，但这种人十分罕见，而且处境困难。

我不认为这种糟糕的局面是由白人大学生的过错造成的，他们在这些事情上相当率直，在这个美国人对过去不公正的历史特别敏感的领域，他们常常难堪地急于表明自己的自由主义信念。这些学生已经做出了调整，绝无怠慢，以便让自己适应各种宗教、族群、东方人的融入以及女性的愿望和角色的变化。如果说他们仍带有微妙的种族主义色彩，那得拿大量的证据来说服我。尽管优待黑人有违一种根深蒂固的信念，即平等的权利不看肤色，它属于每一个人，但白人大学生大体上还是愿意说服自己接受这种优待措施，把它视为迈向平等的权宜之计。但是，这种做法依然让他们感到不舒服，他们虽然已经习惯于宣传，接受了灌输给他们的新道德，可是在日常生活中他们还是喜欢按自己的想法和感觉行事。他们不认为黑有多么漂亮，就像他们不认为白有多么漂亮一样。他们也不认为不合格的学生是合格的。所以，白人学生倾向于把整个问题憋在心里，装得若无其事，与少数愿意交往的黑人学生交往，把其他黑人学生置诸脑后。他们不能把黑人当为黑人去交朋友，有共同目标的令人振奋的日子早就过去了。歧视性法律已经成了历史陈迹，现在大学里有大量黑人学生。在改变与黑人学生的关系方面，白人学生已经无事可做。

于是，大家都变成了“人”，但唯独黑人变成了黑人。我这不是在讲教条，虽然从一开始就有很多教条，我这里讲的是感觉。“他们团结一气”，这是过去持有偏见的人谈到这个或那个特殊群体时经常挂在嘴边的一句话，但它大体上是黑人学生的真实写照。一般而言，除了教室或校园工作中的日常接触——通常都很客气——以外，所有的期待都化为乌有了。这是一种很奇特的现象，因为种族含有的实质性精神意义并不像宗教那样多，况且20世纪60年代末以前的黑人大学生——那时他们人数很少，人际交往的难度也更大——是把种族融合作为他们的目标和实践。另一件不同寻常的事情是，黑人似乎是出于本能拾起“种族特性”这个字眼——它是20世纪60年代的发现创造——的唯一群体。同时，他们也逐渐放弃了对黑人特色“文化”的信念和兴趣。他们不再共享一种积极的、特殊的精神或道德体验；他们和共同的文化打成一片，有着和其他人一样的目标和兴趣，但他们是自己单独去做。他们依然有着受到排斥引起的内心孤独感，尽管这种排斥实际上已不存在。熔炉下面的火正旺，他们却不像所有其他群体那样融化。

这种做法显然有一些很好的理由，在一个庞大的多元社会里，任何群体都享有把自己同其他群体隔开的权利。但是，黑人运动不仅与社会其他成员的运动背道而驰，时常跟别人唱反调，而且违背了它自己最崇高的宣言和它在这个国家的传统。它跟知识界危险的种族分裂也有瓜葛，而知识界不可能存在为种族隔离辩护的正当理由，这里必须让共同人性的理想占上风。政治领域的对抗和怒气在大学里也安营扎寨了。在这件事上，对自身的普世使命失去信心的大学难辞其咎。自二战结束以来，多数重要大学一直在努力让更多的黑人接受教育——而且强度不断增加。真诚的美国人相信，受教育是好事，把智力成绩拔尖的黑人吸收进大学，对解决美国的困境具有决定性的作用。实际上谁都不犹豫，甚至有人私下谈论，对那些有天赋但失学的黑人学生，是否——至少在起点上——应当为了帮助他们迎头赶上而非正式地降低标准。好心人在探讨这个问题的方方面面，有人认为，为了让黑人树立榜样，为了他们的自尊，应该用最高学业标准去衡量他们，也有人相信，这样做的效果会一代代递增。好心人都不怀疑它会以这样那样的方式奏效，宗教和族裔发生的变化也会发生在种族身上。在民权运动的鼎盛期，出现过一种多招黑人学生以证明不存在种族歧视的紧迫感。那个时代的一个标志就是照片重新出现在申请表上，这样黑人就能被认出来，而这种做法在10年前已被取消，以便不让人认出黑人。高中成绩和标准测验开始受到批评，因为这不足以反映学生的真才实学。但是目标没有改变——让黑人受到和每个学生一样的教育，按同样的标准对他们进行评估。大家依然都是种族融合论者，认为在招收有天赋的黑人学生方面投入的精力还不够。我曾教过几年书的康奈尔大学，是宣布大幅扩招黑人学生的许多高等院校之一。该校校长别出心裁，宣布不但要招黑人学生，而且要在贫民区而不是在家境优越的黑人中招生。1967年学年开始时，校园里黑人学生大增，当然，为了招收这么多特别贫困的黑人学生，对录取标准悄悄地作了大幅修改。但是学校没有为这些学生做任何事情，使他们能够迎接大学里等待他们的巨大的精神和社会挑战。康奈尔来了一大群明显不合格和毫无准备的学生，学校不可避免地面临抉择：要么让他们中的大多数人不及格，要么让他们不用学习就过关。说教和舆论使前者无法容忍，而后者只有部分可能（它需要得到教员的认可，毕业生未来的雇主也得预料到并接受这种不合格），而且这对黑人学生和大学都是不堪忍受的耻辱。它实际上意味着，黑人会成为公认的二等公民。

就在这时，如潮水一般冲击着大学的黑人势力提供了第三条道路。种族融合论不过是白人和汤姆叔叔的意识形态。谁说大学在传授真理，而不是在维护统治制度所必需的神话？黑人学生是二流学生，不是因为他们学业不济，而是因为他们被迫模仿白人文化。相对主义

和马克思主义让这种主张看似有理，时弊使它更加可信。黑人学生应该感到自豪才是，大学能够从他们身上看清自己的失败。这种观点对于那些成为大学操纵的牺牲品的年轻人太有吸引力了。开设黑人研究和黑人英语课，以及诸如此类的让步，成了大学的出路。人们怀着希望设想，这些做法不会根本改变大学或黑人学生的教育目标，说不定它们只是一种充实。但这实际上是一种逃避，是给新的种族隔离主义颁发通行证，它使白人教师能从自己陷入的困境中走出来。它为黑人学生体验和学习黑人经验开辟了道路，它使他们能够舒心地接受为纯粹的人准备的学问，而不是受到它的限制。

康奈尔的黑人学生逐渐意识到，他们能给大学使脸色，他们不但是学生，而且是决定如何办教育的过程中的谈判对手，于是他们要求解雇学生训导主任助理，一名头脑顽固、作风老派、支持种族融合的黑人女子。校方很快就答应了这个要求。从那时起，我们今天所熟知的各种绥靖政策就相继出台了。

黑人研究项目基本上是失败的，它的严肃内容引不起学生的兴趣，其余则是无益的扯淡。结果是大学课程又恢复了令人打不起精神的常态。但是，某种黑人的领地，虽未形成制度，却得到了承认，构成了大学生活的阴暗面：招生的固定名额，资助优待，聘用教职员时考虑种族因素，判定黑人不及格的困难，处理黑人不满和委屈的组织系统。伪善无处不在，以及有关正在发生什么和整个计划进展如何的让人不敢恭维的谎言。这个小小的黑人王国要保护自己的臣民不受它周围的所谓种族主义的伤害，也因此而获得了合法性。看得见的表现就是餐厅里的隔离餐桌，这是对南方的黑人隔离设施的复制。在康奈尔等地，好斗的黑人为了建立这种制度，只好吓唬——也真动手——那些具有独立倾向的黑人学生。如今，这个系统已经走上了正轨。因此对多数黑人学生来说，进了大学的体验与其他学生的体验是不同的，教育成果也是不一样的。只想当个学生，不愿效忠于任何黑人团体的黑人，不得不付出可怕的代价，因为他的同胞对他的评价是负面的，在白人学生眼里他的行为也是不正常的。白人学生在不知不觉之中，默默适应了黑人团体的存在，他们还得适应那些不加入团体的黑人学生。这种黑人学生痛苦地意识到，许多善意的白人学生是用特殊的标准评价他们。这一切都让人感到气馁。为有能力接受教育的人提供教育机会是大学的主要职责，对这种职责受到的干扰保持沉默，让大学的集体良知负担沉重。

优待黑人的做法把种族隔离最坏的方面制度化了。在名牌大学里，黑人学生的平均成绩比不上白人学生的平均成绩，这是人尽皆知的事实。另一个事实是，黑人学生的大学文凭也受到玷污，雇主以怀

疑的眼光看待这些文凭，或是成为容忍不合格学生的帮凶。最糟糕的事情是，黑人学生中的多数人贪婪地支持这种制度，但又是他们痛恨它的结果。许多受益于特殊优待的黑人学生形成了一种既羞又恼的心态，他们不喜欢白人在帮助他们这种说法，他们觉得大家都在怀疑他们的表现和他们取得同样成绩的能力，他们的成功在自己眼里也成了问题。好学生害怕被等同于不好的学生，害怕他们好不容易拿到的文凭得不到信任。他们成了成见的牺牲品，而这种成见是黑人运动的领袖选择的。成绩不好的学生享有与成绩好的学生同样的有利条件，他们想保住自己的地位，但又不时觉得自己不配。这使他们极力避免跟白人有密切交往，因为这些人比他们更合格，可能瞧不起他们。所以，还是和自己人混在一起为好，这样令人痛苦的微妙难题就不会出现了。所以也难怪，极端主义的黑人政治现在得到了黑人中上层的某种支持，这在过去是闻所未闻的。过去的巅峰时刻曾把各种族团结在一起的共同源泉已被污染。理性不能容纳任何一种强权主张，民主社会不能接受除了功绩之外的任何成就标准。如我所说，白人学生并非真的相信优待措施是公正的，他们只是不想理会这些事实，他们一声不吭地回到了全是白人——现在还有许多东方人，所以也许应该说是非黑人——的社会。这种优待措施（保留录取名额），至少在大学里，是我所担心的事情的根源，即美国种族关系的长期恶化。

性

有一种普遍的偏见认为，美国是个不讲智慧和反对智慧的民族，在这个地方，思想充其量是达到目的的手段。其实不然，美国是一个把理论演绎成悲剧和喜剧的大舞台。这是一个由哲学家及其门徒建立的政体。在这里，一切棘手的历史的“实然”问题，都得为实践和哲学上的“应然”让路，就像这个蛮荒大陆上既有的一切原始自然之物要驯服地接受理论科学的驾驭一样。其他民族都是土生土长的，从各地的神明那儿得到指引。当他们决心遵循我们首倡的原则时，他们笨手笨脚，踉踉跄跄，无法使自己体面地摆脱过去。我们的历史是自由和平等原则凯歌高奏的庄严进军，这两条原则给我们做过或正在做的一切赋予了意义。这里几乎没有偶然性；我们中间发生的一切——打败和这两条原则对着干的人；发现它们的新意义；有关两者孰为首要的论战，等等——都是两条原则之一或它们同时发挥作用的结果。

现在我们已经演到这出戏的最后一幕了，那就是用我们的原则改造我们最隐秘的私生活，给它注入新的活力。性及其后果——爱情、婚姻及家庭——终于成为国民规划的主题，在按自由和平等的要求重新塑造人时一直存在也一直受到压抑的自然问题，成了迫切需要解决的问题。为了直觉地把握平等的意义，我们不需要阿里斯托芬或柏拉

图那种纵情想象的天才，前者在《妇女大会》中刻画过一些上了年纪的丑婆娘，法律规定她们有权从英俊男儿身上获得性满足；后者在《理想国》中描写过男女聚会的裸体表演。只要我们长着眼睛，环顾四周即可。

如今，性关系的变化向人类的智力提出了没完没了的挑战，过去二十年间，这种变化的两次大潮相继冲击着我们。第一次浪潮是性革命；第二次是女权运动。性革命在进军时打着自由的旗号，女权运动则打着平等的旗号。它们一度携手同行，但差别最终使它们反目，正如托克维尔所言，自由和平等总会发生龃龉。这在有关色情作品的口水战中非常明显，色情作品使获得解放的性欲跟女权运动对陈规陋习的憎恨对打起来。展现在我们面前的是一幅有趣的奇观：色情作品和女权运动陷入混战，前者身披从争取言论自由的英勇斗争中借来的盔甲，操着弥尔顿的语言，后者则是新近才披上社会道德的法袍，采用的论证与维护传统性别角色的保守派密切相关，但又公然挑衅一种具有权威性的传统，它把暗示一个人阅读和观看的东西同他的性行为之间有一定关系视为禁忌。站在一边的自由派绞扭着双手，一脸困惑，因为他们对双方都想举手赞成，却又做不到。

性解放把自己装扮成对感觉和不容否认的自然冲动的大胆肯定，这种冲动与《圣经》的原罪神话所培养的清教徒传统、社会风俗和规定是对立的。从20世纪60年代初开始，就有人不断测试性表达的界限，它们逐渐融化，或在无人注意的情况下销声匿迹了。家长和老师不赞成年轻人睡在一起或住在一起的态度，轻而易举就被克服了。道德禁忌、对疾病的恐惧、怀孕的风险、婚前性行为的家庭和社会后果，以及寻找做爱场所的困难——这一切障碍突然之间就不复存在了。大学生，尤其是女生，不再羞于当众显露性魅力或它的成果。同居在20世纪20年代是危险的，在30和40年代也是有伤风化的放荡行为，现在却俨然成了加入女童子军一样的寻常事。我之所以说“尤其是女生”，是因为人们一向认为青年男子喜欢直接的性满足，而年轻女子讲究淑女风范，是抵制这种满足的。正是淑女风范的改变或逐步淡化，使这种新风气的出现成为可能。既然淑女风范不过是一种风俗习惯，克服它也就无需花费多少力气。性解放的意图和效果都是强化两性之间的差别。做爱是首要的活动，所以男人和女人要更加突显其阳刚与阴柔。不消说，同性恋也获得了解放，但对大多数人来说，逍遥自在意味着获得异性恋的满足，男人和女人是为对方而造的。

简单地说，性解放的直接承诺是幸福，这里所谓的幸福，是指在永无休止的伟大酒神节上，受到漫漫长夜压抑、积蓄了上千年的能量的释放。然而，在黑笼子里咆哮的狮子，打开门后竟变成了一只温顺

的小猫。事实上，从长远的历史观点看，也许可以把性解放解释为承认性激情对我们已不再构成危险，让它自由释放比冒着反叛的危险抑制它更安全。我曾经问过一个班里的同学，不久前家长还对任性的女儿说："别给咱家丢人现眼！"而现在他们对女儿的男友在家过夜却很少抗议，怎么会是这样呢？一个非常好、非常正常的年轻女子答道："因为这不是什么大事。"一语中的。这种满不在乎是性解放最明显的后果或启示，它使老一辈人多少有些不能理解年轻一代。

总之，性革命确实如它自己所言，是一种解放。但是在被摧毁的风俗下面，自然的某种残酷性也表露无遗：年轻人比老年人、长相漂亮的人比丑陋的人更易于从这场革命中获益。三思后行的古老面纱使这些分布不均的自然优势在生活和婚姻中显得不那么重要。但是，现在几乎没有人像阿里斯托芬笔下的雅典老女人——由于她们长得太丑，反而有权利先于年轻漂亮的女子享用年轻英俊的男人——那样在这些事情上采用平等原则。性自由的这个不民主的方面，以一种无伤大雅和带有几分可笑的方式得到了补偿："情人眼里出西施"得到了比从前更有力的倡导；化妆品工业一派繁荣；马斯特斯和约翰逊[8]式的教育和疗法变得家喻户晓，它承诺让每个接受治疗的人都能达到性高潮。我喜欢的性生活课程是当地基督教青年会专为老年人提供的，它在广播电台上打出的广告语是"不用就会错过"。这是色情作品可以撒欢的日子。

另一方面，女权运动也把自己标榜为解放，但这更多地是一种摆脱自然而非摆脱习俗或社会的解放。因此，它是一项更冷竣、不具色情意味、更加抽象的事业。它更加需要的不是废除法律，而是制定法律和政治行动。光有本能是不够的，受着禁锢的负面感觉实实在在，但是正如弗洛伊德所说，到底需要什么并不清楚。纲领性语言从"要活得自然"（提到了十分明确的肉体功能），改变为比较含蓄的说法，如"自我界定"、"自我实现"、"确立优势"、"让一种生活成为时尚"等等。妇女运动不是以自然为基础。虽然女权运动把妇女的地位看作是培养而不是自然的结果，但它的关键内容是，生理现象不应当是命运，生理现象本应是自然现象。妇女的角色总是受到人类的支配关系的决定，就像决定着奴隶制的支配关系一样，这种观点并非不证自明，虽然它可能是正确的。这种观点需要解释和讨论，不像性革命那样能够得到相关各方的肉欲的证实。而且，人们不时断言，科学征服自然——表现为避孕药丸和各种节省劳动的装置——使妇女摆脱家务事成为可能。可以肯定，女权运动是一个不屈不挠地唤醒意识和改造意识的过程，这个过程始于人们的一种倾向，它也许是永恒的，但肯定是现代的——对不受限制和不受约束的渴望。就像许多寻求抽象正义的现代运动一样，女权运动的目标也是忘掉自然，为确保这种正

义而大力改造人类。

女权运动与性革命中的很多因素一致，并对这些因素起着鼓励的作用，但它把它们用于不同的目的。放荡可以带来卢梭所说的极乐境界。但唾手可得的性事也会使性关系变得无聊，失去性爱的神秘魅力。女人如果很容易让欲望得到满足，无须把感情投入到排他性的关系之中，她就摆脱了男人的心理暴政，可以去做一些更重要的事情。女权运动起着抑制性革命的狂欢情绪的作用，就像柏拉图《理想国》中的裸体并未导致纵情声色，反而导致了为公共目的而采用非浪漫的手段，对性欲进行管制和操纵。吸烟和饮酒克服了清教徒的严厉谴责，但它在获得短暂的自由之后，却发现自己还是处在道义的攻击之下，这次不是以上帝的名义，而是以更加高尚的、更强有力的健康和安全的名义。同样，性行为也有一段春风得意的短暂时光，但它很快就被套上了缰绳，迁就于女权主义者的敏感神经。就整个民族而言，我们的长处不是满足自我，而是为了将来的美好而推迟满足。具体到女权运动来说，它的事业就是克服一种有各种称谓的现象，如男性霸权、男人气概、男权主义、父权制等等，男人和他们的女同伙好像很信这一套，所以必须动用大量的战争机器予以痛击。

男人的性欲再次变得邪恶，因为它已沦落为性别歧视。女人成了被动的目标，不但受到陌生人强奸，还遭受着丈夫的强暴；她们在学校和职场受到教授和雇主的性骚扰；她们为了上班把孩子留在日托中心，孩子也受到老师的性虐待。所有这些罪行必须用立法加以禁止和惩罚。多么善解人意的男人啊，他们居然能对自己如此危险的性欲视而不见！说不定真有原罪？男人都没读过女权运动的《解放宣言》中的动人条款，其中对性欲的干预之全面，之猛烈，之难以逃脱，已经超过近年来约束力大为松弛的旧风俗。推翻旧制度以后，性革命的庆典只维持了一天，接着便出现了新的恐怖。新美德的政权利用广播、电视和报刊进行不懈的宣传，它有自己的教义问答，诱导人们进行良心和深层情感的反省，举凡男人对女人常会产生的情感，如占有、嫉妒和保护欲等等，连蛛丝马迹也不能放过。当然，还有一大批携带着扩音喇叭，有调查法庭做后盾，表现出适度愤怒的督察员。

女权运动事业的核心是压制淑女风范，性革命为此扮演了很重要的预备角色，就像马克思主义纲领中的资本主义撕去封建骑士制度的神圣面纱，为社会主义铺平了道路一样。性革命要让男人和女人的肉体结合在一起，而女权运动要让他们能够潇洒自如地各奔东西。淑女风范是旧制度下唯一的女性美德，因为它主宰着使男女发生关系的强烈欲望，提供了与生儿育女——它的风险和责任由于生理学的原因，自然落到了女性身上——和谐一致的满足。虽然淑女风范有碍性交，

其结果却是使这种满足成为严肃生活的中心，它强化了两性之间的美妙交流，使心心相印和肉体占有同样重要。削弱或压制淑女风范使性欲的目的更容易实现，这也是性革命的目的，但它也摧毁了相濡以沫的两性结构，使性变得赤裸裸。这便是女权运动的贡献。

淑女风范使性别差异从性行为延伸到整个生活，它使男人和女人永远是男人和女人。男女互为对象的意识，它的魅力和禁忌，使每一个共同行为充满活力。只要有淑女风范在，男女相处就绝对不同于律师或飞行员之间的相处。他们共同拥有更多的东西，而且这始终有着潜在的重要性——终极目标，或者如他们自己所言，“人生目标”。是打赢官司或驾机着陆重要，还是爱情和家庭重要？作为律师或飞行员，男人和女人没有区别，都要服从一个目标。作为情侣或父母，男女大不一样，但又因共同担负大自然赋予的繁衍子孙的目的而联系在一起。但是，男人和女人一起劳作，马上就会产生一个“角色”问题或“孰先孰后”问题，男人一起工作或女人一起工作时就不会出现这样的问题。淑女风范始终在提醒人们男女之间的特殊关系及其外在形式和内在情感，它阻碍自我的自由创造或资本主义的技术性劳动分工。可以不断听到一种声音：男女在一起可以做的一件事情，全然不同于能在市场上看到的事情，而且有着更重要的意义。

这就是为什么在柏拉图的《理想国》中，苏格拉底为了建立一个女人可以和男人一样接受教育、过同样的生活、做同样的工作的城邦，首先要求女人做出的牺牲就是放弃淑女风范。假如男女差别不决定他们的目标，如果这种差别不比秃头男人和长头发的男人的差异更重要，那么她们也得脱光衣服、赤裸相对，就跟希腊男人所做的一样。女权主义者有所保留地称赞柏拉图这段文字，把它尊为先知之言，因为它的最终结果就是妇女摆脱婚姻和生儿育女束缚的绝对解放，它们像其他任何必然而短暂的生物现象一样变得不再重要。苏格拉底提到了生育控制、堕胎和日托中心，以及只维持一天或一夜的婚姻，它唯一的目的是生产健全的新公民为城邦补充人口，由城邦来抚养。他甚至把溺婴列为可供选择的权宜之计。女人花在给孩子治疗麻疹上的时间和精力不会比男人更多。只有做到这些，才能认为女人自然适合与男人做同样的工作。苏格拉底的激进主义甚至扩展到亲子关系，他认为公民不应当认识自己的孩子，他们若是爱自己的孩子甚于爱别的孩子，那么这种生育孩子的方式以及特定的男人和女人之间的交媾，就会被认为具有特殊意义。这样我们又会回到私人家庭及其特殊关系之中。

苏格拉底的方案特别提到了，对于那些追求平等对待妇女的人来说，最成问题的事情之一。这些公民是战士，所以他认为，既然女人

能够摆脱屈从于男人的地位，和他们平起平坐，那么男人也必须摆脱他们对妇女的特殊关心。男人不必再为杀死进攻中的女性敌人而感到良心不安，正像他们杀死男性敌人那样，也不必再去特意保护右侧一起杀敌的女英雄，正如他们不特别保护左侧的男英雄一样。机会均等意味着风险均等。唯一应该关心的是共同利益，唯一的关系是与共同体的关系，要绕开另外一些中间关系，它们有可能让人形成自己的生活，过去人们认为它有着异性相吸和儿女之爱的自然基础。苏格拉底故意把人与人之间由性的本质编织起来的美妙关系网撕成了碎片。没有它，人的孤独就是不可避免的。他阐明了平等对待女人必然导致旧式的性关系——不管它们是建立在自然基础上还是建立在习俗基础上——失去意义，从而导致这种关系产生的人际交往的丧失，他要用城邦的共同利益取代这种关系。

从这里我们可以看到近年来一直在我们中间发生的事情的轮廓。保守派为妇女运动内部的一些最新进展而欢欣鼓舞，他们认为自己和妇女运动有着共同的基础，但他们搞错了。诚然，双方都反对色情作品，但是女权运动反对它，是因为它涉及分化的性角色——现在这种角色被解释为束缚和统治——的旧式爱情关系的残留。色情作品消除了男女关系的神秘色彩，剩下的只有男女关系中的性因素，它没有情爱、浪漫、道德和理想相伴。它迎合和鼓励男人对女人的贪欲以及这种贪欲无节制的、内容贫乏的满足。这才是反对色情作品的女权运动分子所反对的——而不是情感的削弱或对家庭的威胁。这也是同性恋色情作品免于检查的原因。从性质上说这类色情作品不会成为男性统治女性的帮凶，甚至有助于削弱这种统治。实际上，女权主义者赞成色情作品消除神秘色彩的作用，它暴露了旧关系的真正本质。她们的目的不是给这个陈腐的制度重新涂上神秘色彩，而是要向自由王国进军。她们不想重返旧的罗曼蒂克，比如《短暂的邂逅》赋予传统爱情的魅力。她们知道这种罗曼蒂克已经寿终正寝了，现在她们要把一种垂死挣扎的、无知的、跟犯罪差不多的欲望的遗迹也一扫而光，因为它在人世间已经没有立足之地。

然而，女人的节操和纯洁应该受到负责任的男人的尊重，她们的弱势地位应该受到保护，所以要防止妇女遭到强奸和虐待，这跟保护她们免受男性欲望的骚扰，让她们能够随心所欲地生活，完全是两码事。女权运动利用保守派的道德说教推动自己的目标，这有点类似于一百多年来有着深远影响的传统保守派和激进派的注定的旧联盟，实际上女权运动就是这个联盟的一部分。两派毫无共同之处，但它们都憎恨资本主义。保守派向后看，希望复兴欧洲各国的王权和神坛，供他们顶礼膜拜；激进派则向前看，向往同质性的大同世界和自由——反动派和进步派携起手来反对现状。他们都是靠资产阶级的内在矛盾

养活自己。不错，原教旨主义者和女权主义者能够联手通过禁止淫秽作品的地方法令，但女权主义者这样做，是为了在推动反对“资产阶级权利”——说来可悲，享受这种权利的全是些想看下流电影或购买器械把变态的性幻想付诸行动的人——的战役中展示她们的政治力量。原教旨主义者从这笔交易中能有多大收益令人生疑，因为它是给一种“反家庭、反生命”的嚣张的道德势力的胜利提供保证。试想，在堕胎问题上他们怎么能一起行动呢！另一方面，看黄色作品的人总会至少有点儿害臊，不想为黄色作品本身辩解。他们顶多嘟嘟囔囔地说一些宪法和第一修正案神圣不可侵犯的话，希望别人把自己视为它们的捍卫者，基本上不会对任何事情构成威胁。

同样，近期女权主义者关于男女差别以及“养育儿女”的特殊职责的讨论，也让一些保守派人士受到鼓舞，而在运动的早期，当平等权利是女权运动的主题时，这类题目是被禁止讨论的。但是，正是运动早期的成功才使这种讨论真正成为可能。也许确实存在着女性的自然本性或自我，但它已经摆脱了目的论的羁绊。女人的自然本性与男人的自然本性没有任何相互关系，它们无法相互界定。现在，男性和女性的性器官本身就像白皮肤和黑皮肤一样，不具有明显的目的性，就像白人主子和黑人奴隶不再自然那样，古老传说就这么消失了。不错，女性有自己的生理结构，但是她们可以随自己的心意对待自己的身体——无须付出任何代价。女性的自然本性是只有它本身才能解开的谜，现在可以解开这个谜了，因为男性对它的权利已被克服了。今天人们对生儿育女持更加肯定的态度，但这个事实本身并不意味着人们有自然的冲动或紧迫感，要建立一种类似传统父亲角色的东西来补充母亲的角色。要不要孩子是女性的事，父亲可有可无，他不应该妨碍母亲的自由发展。毕竟，无论过去还是现在，孩子一直更多地属于母亲。九成以上父母离异的孩子跟母亲住在一起，孩子对她们利害攸关，这点因为女权主义者的要求和很容易证明男性不负责任而得到加强。于是我们有了无家庭生殖——如果家庭是指存在着履行一定职能的男人的话。女权主义者把回归母性作为理想，这只是因为女权运动战胜了过去人们心目中的家庭，女性的自由不再受它的限制才成为可能。但这丝毫不意味着家庭价值观念的回归，甚至也不预示着家庭作为一种制度有着特别好的前景，虽然它确实意味着女性可以更自由地同她们的复杂处境打交道。

性革命和女权运动之间同床异梦的关系，带来了一种奇特的紧张局面，支配着人的自然本性的所有道德约束都消失了，但自然本性也消失了。解放的喜悦化为乌有，因为不清楚究竟是什么得到了解放，或者说，不清楚是否有更加繁重的新责任加在我们身上。这就是我们谈论大学生的原因，对他们来说一切都是新鲜的。他们不能肯定相互

之间的感受，也没有人指点他们应该怎样对待自己的感受。

我谈到的这些大学生对一切性选择都了然于心，而且很早就知道这一切，他们认为，凡是不会伤害别人的性行为都是正当的，他们不认为应该对性有负罪感或羞耻感。他们在学校里接受过性教育，那无非是一些“选择和取向”或“一种生物现象，让其自行决定价值”之类的说辞。他们生活在一个周围充斥着关于性的最露骨的讨论和描述的世界。他们一点也不怕性病。[9]从青春期开始，就有各种避孕措施和简便的堕胎手段供他们使用。对绝大多数学生来说，进入大学之前性交就是他们生活中的正常内容，根本不怕名声不好，甚至不怕家长的过多反对。女孩在同男孩交往时受到的监督少于历史上的任何时期。她们肯定不是没信仰的人，但她们轻易与别人的肉体亲近，也没有多少禁忌约束她们把自己的身体用于广泛的性爱目的。不存在有关自己的或性伙伴的贞操的特殊价值观。他们能想到这人以前有别的相好，老一辈人把这视为靠不住，但大学生对此满不在乎，即便它为预见未来提供了基础。他们不像人们通常理解的那样，进行滥交、群交或随便媾和。一般而言，他们在一个时期只与一人保持关系，但多数人先后有几个。他们通常住在男女共用的宿舍，有很多人是两人同居，几乎总是不考虑婚姻。这不过是一种方便的安排。他们不是怀有结婚幻想的一对，也不是过着一种与目前没有这样做的学生有所不同的生活方式。他们是室友，这是他们对自己的称谓，房租中包含着性和室内设施。阻碍未婚青年保持性关系的障碍已荡然无存，如今这种关系再正常不过。性激情已不再包含海枯石烂的幻想，只有来自另一个星球的陌生人才会对此大惊小怪。

现在，男人和女人已习惯于以完全相同的方式生活，学习完全相同的东西，抱着清一色的职业期待。没有人会嘲笑医学预科或法学预科的女生，或认为这些领域不适合女性攻读，或主张女人应把家庭置于事业之上。法学院和医学院都有很多女生，女生比例已接近女性在总人口中的比例。大多数女性都不相信意识形态或好斗的女权主义，因为她们不需要这些东西。也有一些刺耳的不同意见，能够引起大学报纸和学生自治会的注意。但战役再次以胜利告终。女学生一般不觉得她们的专业志向受到歧视或轻视。整个经济会吸纳她们，而且她们的前程看好。她们像普通妇女一样，不需要全国妇女组织的保护，她们认为自己在里根时代至少像在卡特时代做得一样出色。从做学问上说，大学生还是觉得男女分校舒服，他们要求恢复男女同校只是为了方便性行为。除了那些对自身现状仍不太满意的同性恋，性已经不再是大学中的政治问题。但同性恋是公开存在的，学校当局和几乎所有的大学生至少在形式上承认他们的权利，这个事实可以透露给我们大学生活的很多内容。

不难理解，今天的大学生相信他们是进步的受惠者。他们对自己的父母，尤其是可怜的母亲，怀有一种善意的轻蔑。母亲没有多少性体验，也不像父亲那样有必须认真对待的工作。过去，较之急于洞察生命奥秘的年轻人，拥有较多的性经验，一向是父母和老师拥有的明显优势之一。但是今非昔比了，大学生不这样认为了。他们暗地里嘲笑教授，他居然想镇住他们，或是用一种曾经非常有效的、诱使几代无知的大学生注意长者言辞的方式，坦率讨论生命的真相。弗洛伊德和D.H.劳伦斯已经成了老古董，还是不提为妙。

想通过旧文学了解自身状况的学生就更少了，旧文学从伊甸园起就把交媾描写成极为隐秘和复杂的事情。今天的大学生左思右想也搞不明白，如此煞有介事是为了什么。许多大学生认为，是他们的大哥大姐在20世纪60年代发现了我们今天所知道的性。在讲授卢梭《忏悔录》的一堂课上，学生们给我留下了很深的印象，他们吃惊地了解到卢梭在18世纪就跟一个女子婚外同居。卢梭怎么会有这种念头？

当然，有些文学作品虽然能够深刻影响一代人，下一代人对它却全然没有兴趣，因为它的主题是暂时的，而最伟大的文学作品要揭示人类的永恒问题。譬如，当梅毒已不构成威胁时，易卜生的《群鬼》在年轻人中就失去了全部分量。亚里士多德教导说，对别人困境的同情需要我们经历同样的事情。然而，过去那些通常发生在人们身上的同样的事情，至少在两性关系方面，如今已经不再发生在大学生身上了。人们肯定会逐渐产生怀疑，是否存在着永恒的文学作品，因为对他们来说好像不存在永恒的问题了。正如我以前说过的，这是有着彻底的历史相对性或被彻底历史化的第一代人，不但在理论上如此，在实践上也是如此，其结果不是培养出了对悠久历史和遥远过去的巨大同情，而是只对自己感兴趣。安娜·卡列尼娜和包法利夫人都不守妇道，但上苍对她们的行为已不再发怒了。今天，安娜的儿子在卡列宁夫妇的和平离婚中很可能判给安娜。所有的浪漫小说都描写各种大不相同的男人女人，描写他们冲动的、升华的性欲，描写他们对婚姻纽带神圣的坚持，却唯独不谈今天年轻人关心的真相。要与父母的反对进行抗争的罗密欧和朱丽叶，奥赛罗和他的嫉妒，或米兰达小心守护的清白，都跟年轻人关心的真相无关。有个神学院的学生对我说：圣奥古斯丁也有性焦虑呢。我们还是别提《圣经》了罢，凡是它不许的，现在都许了。除了俄狄浦斯可能是个例外，这一切都远去了，与淑女风范一道远去了。

今天的年轻人在所谓的性关系上遇到大麻烦时，他们无法把这种麻烦追溯到人类性行为本质上具有道德的模糊性上。当然，过去的错误就出在这里。

分离

文明似乎领着我们绕了一个大圈子，又回到了近代思想之父教给我们的自然状态。不过，现在它可不是一种说法，而是一种现实存在。最先提出自然状态的思想家是把它作为一种假说。假如人们彻底摆脱了对他们确曾拥有的宗教、国家和家庭的传统信仰，他们将如何生活，如何自由地重建这种信仰？这是一项试验，旨在使人认识到什么是他们真正关心的，并在这种关心的基础上献出自己的忠诚。但是，夸张一点说，今天的年轻人实际上是从零开始，甚至不顾及昨天的现实或要求。国家对他的要求甚少，却为他提供了很多，宗教信仰绝对是个自由选择问题，所以——这才是真正新鲜的事情——他的性行为也是如此。现在他可以选择了，但是他发现，对于并非一时兴致而是一种义务的选择，他不再有足够的选择动机了。重建信仰看来是不可能的。

自然状态应当最终导致一项契约，它使得个人组成为社会。契约不但要求缔约各方具有共同利益，而且需要强制各方履约的权威。没有共同利益，就没有关系的存在；没有权威，就不可能有信任而只有纷争。在今天这种与友谊和爱有关的自然状态中有着对两者的怀疑，结果是人们渴望已经消失的共同基础——被称为“根”——但又没有办法使之恢复，人们变得很怯懦，想在没有自然和传统保障的各种社团中寻求自我保护。爱和友谊毫无根基的普遍感觉，也许是目前这种无根基感觉中最值得注意的方面，使爱和友谊让位于更含糊、更私人化的“担当”的观点，即在空虚中做出的选择，其理由只在于意愿或自我。爱和自然天性有所不足，所以年轻人要有所担当，它构成了人生的意义。这就是他们谈论的事情，可是他们又有一种挥之不去的意识：他们的谈论没有多大意义，他们的担当轻如鸿毛。

从现代自然权利学说的起源看，自由和平等都是旨在把正义和效用带入统治者和被统治者关系中的政治原则。在传统的秩序中，这种关系是由实力、财富、传统、年龄和出身之类虚假的权利构成的。国王与臣民、主人与奴隶、领主与仆从、贵族与平民的关系纯粹是人为的，这已被揭露出来了，所以它是没有道德约束力的，除非它得到各方的同意——这是政治正当性的唯一来源。公民社会是在普遍人性的自然基础上重新建构起来的。因此，公民社会内的一切关系或关联好像也取决于个人自由表达的同意。然而，男女关系、亲子关系较之统治者和被统治者的关系具有更多的自然和习俗因素，对此也没有太多的怀疑和争议，根据近代自然权利学说去理解就更是如此。这些关系不能被简单地理解为从人的自由行动中产生的契约关系，因为这会让它失去自己的特点并使社会解体。相反，它们好像会限制自由，反对

政治秩序中占支配地位的民意做出的自由安排。但是，很难论证人的自然天性在公民社会中是规定还是没有规定某些关系。男女关系、亲子关系的剧烈转型，是新型的同意政治获得成功的必然结果。

不妨有点儿夸张地说，讨论自然状态的先贤们几乎没有关注性行为的自然目的，因为他们把主要精力放在通过分析揭示出现行政治体制中目的论的虚假表现。（我这里所说的目的论，仅指一些明显的日常现象和目的意识，它也许只是幻觉，但却有规律地指导着人的生活、人人都能从人自身的繁衍过程中看到的生活。）霍布斯和洛克运用他们的才华，破除了维护腐败和自私的政权的统治神话，它就像米尼涅斯讲的故事：

> 从前有一个时候，身体上的各部器官联合向肚子反抗；它们申诉它像一个无底洞似的占据着身体的中央，无所事事。其余的器官有的管看，有的管听，有的管思想，有的管教训，有的管步行，有的管感觉，分工合作，共同应付着全身的需要，只有它只知道容纳食物，不知分担劳苦。
>
> 肚子带着讥讽的口气回答那些愤愤不平、嫉妒它的收入的作乱的器官，正像你们因为元老们跟你们地位不同，所以信口诽谤他们一样。“不错，我的全体朋友们，”他说，“你们全体赖以生活的食物，是由我最先收纳下的；这是理所当然的事，因为我是整个身体的仓库和工场。可是你们应该记得，那些食物就是我把它们从你们血液的河流里一路输送过去，一起传达到心的宫廷和脑的宝座；经过人身的五官百窍，最坚韧的神经和最细微的血管都从我得到保持它们活力的资源。……虽然在一时之间，不能看见我怎样把食物分送到各部分去，可是我可以清算我的收支，大家都从我这里领回食物的精华，留给我的只是一些糟粕。”……罗马的元老们就是这样的一个好肚子，你们就是那一群作乱的器官；因为你们要是把他们所讨论、所关切的问题仔细检讨一下，把有关大众幸福的事情彻底想一想，你们就会知道你们所享受的一切公共的利益，都是从他们手里得到，完全不是靠着你们自己的力量。（莎士比亚，《科里奥兰纳斯》（Coriolanus）1.]95—156）[10]

霍布斯和洛克用一种有关正当性的理性解释，取代了这个“器官”故事。它使每个人成为自己利益的最佳评判者，赋予了每个人选择那些有义务保护自己的统治者的权利，让他们摆脱习惯性的思想和感情——它使贵族能打着公共利益的幌子为自己的贪欲而利用平民。霍布斯和洛克给了平民平等的自私权利。被统治者并非天生要受统治者的控制，正如统治者绝非天生只关心被统治者的利益一样。统治者

和被统治者可以自觉达成一个能够保护各自利益的公约，但他们绝不可能像米涅尼斯所讲的身体各个器官一样，形成一个拥有共同的最高目标的整体。一体化的政治是不存在的，只存在个人，他们可以自愿走到一起，也能够自愿分离，这对他们毫无害处。

霍布斯和洛克认为，虽然政治秩序是由个人构成的，但是那些亚政治单位基本上不受影响。的确，他们指望家庭作为个人和国家之间的媒介，部分地取代因热心依附于政体而失去的东西。对自己的财产和妻子儿女的直接而可靠的爱，要比对祖国的遥远而抽象的爱更能有效地制约纯粹的个人私利。而且，对家庭安全的关心是一个人忠诚于保护他们的国家的强有力的理由。直到不久以前，民族是一个由家庭组成的共同体的观念在美国一直很行得通。但是由于存在着两种截然不同的自然观，这种办法是否能长期有效是成问题的。再者，政治哲学家们总是教导我们，在政体中居于权威地位的观念最终会感染给它的各个组成部分。社会契约观中的自然是不谈关系和等级秩序的；而在构成古代政治哲学重要部分的旧观念中，自然是个发号施令的因素。男女关系和亲子关系是由自然冲动决定的还是选择和同意的产物？在亚里士多德的《政治学》中，亚政治和前政治的家庭关系表明了政治统治的必要性并由此而得到完善，而在自然状态学说中，政治统治完全源于保护个人的需要，完全绕开了他们的社会关系。我们是要同政治人打交道，还是要同男人和女人打交道？在前一种情况下，人相互之间自由地建立起他们喜欢的关系；在后一种情况下，在做出任何选择之前，一种预先存在的框架大体决定了男人和女人的关系。

有三种经典的政体比喻形象地阐明了这个问题。第一种比喻是国家之船。船永远在海上漂泊是一回事，抵达港口后旅客各奔东西是另一回事。在这两种情况下，船上的乘客相互之间的想法和他们的关系是完全不同的，古代城邦属于前者，现代国家属于后者。其他两种比喻是截然相反的畜群和蜂群。畜群也许需要牧人，但是每一头牲畜都自顾自地吃草，很容易从畜群中分离出去。相比之下，蜂巢中有工蜂、雄蜂和蜂王；有劳动分工，也有共同劳动的产品；离开蜂巢是自取灭亡。畜群代表着现代，蜂群代表着古代。不消说，没有哪一种比喻能够准确描绘人类社会。人既不是社会机体的原子，也不是它的零件。但是，这正是必须采用这些比喻的原因，因为对于野兽是不必讨论和思考这些事情的。人是说不清楚的。在最紧密的共同体中，至少从奥德赛时代以来，人身上就有一种因素需要表达出来，他觉得自己的发展的受到阻碍，恰恰是因为自己是整体的一部分，但他并没有觉得自己就是一个整体。在最自由、最独立的情况下，人也会渴望无条件的归属。自由和归属的紧张关系，以及为取得两者之间不可能实现的统一而努力，是人类的永恒状态。但是，在权利优先于义务的现代

政体中，自由绝对优先于社会、家庭甚至自然。

这种选择的精神必然渗透到生活的方方面面。说不清道不明的人性，在性欲和随之而来的情感中表现得淋漓尽致。性可以被看作一种乐趣，男人和女人可以随自己的心愿把它制造出来，性暗示或被接受或被拒绝，它的形式是否影响情趣，它在生活中是重要还是不重要，都由个人自由决定。这样说来，至少根据霍布斯和洛克这类思想家的理论，必须把客观天性的必然因素、把自爱和自我保护的要求放在首位。也可以把性视为整个生命法则的直接组成部分，自我保护是第二位的，而爱、婚姻和养育孩子才是最重要的事情。两者不可得兼。但从我们的行进过程来看，方向是一目了然的。

现在，如果说人类大体上有能力把性当作自由选择之事，这种事从一开始时就不会强迫我们对他人承担责任，这样说并不十分正确。在一个性别差异的自然基础已经崩溃的世界，男人随时可以做出这种选择，女人则不尽然。自然状态下的男人，无论是处于最初的自然状态还是目前我们拥有的这种自然状态，可以在性邂逅之后一走了之，永远不再想它。但是女人却可能怀上孩子，实际上，说得再清楚些，也许她真想要个孩子。性对男人来说可以是无所谓的事情，而女人要做到这一点就不那么容易。这就是所谓女性的戏剧性。现代性允诺人人都得到平等的对待，女人对这个承诺很当真，所以她们反抗旧秩序。但是，随着她们取得成功，男人也从旧的束缚中解放出来。现在，那些获得了解放、与男人拥有相同职业的女人，发现自己仍然渴望有孩子，却失去了要求男人拥有同样渴望并为孩子承担责任的理由。于是自然把更重的担子压在女人身上。在旧秩序之下，女人从属于男人，依靠男人；在新秩序之下，女人茕茕一身，她们需要男人，却不能指望他们，她们个性的自由发展受着阻碍。对女人来说，现代性的承诺并没有真正兑现。

家庭关系的自然基础的衰退大大出乎早期现代思想家的预料，他们对此毫无准备。但他们确曾提出过某种家庭改革方案，它反映着家庭摆脱义务的约束，转而依靠那些可以被理解为个人情感自由流露的因素。在洛克那儿，父权变成了双亲权，这是对父亲统治且永久统治的神圣自然权利的否定，对父母照料子女、需要多久就照料多久的权利的肯定，目的是孩子的自由——他们一到成年就会认识到这符合他们自身的利益。把父亲尊为人世间神圣的象征和毋庸置疑的权威的敬畏感荡然无存了。当然，儿女们会计算他们从父母的关爱中得到的好处，这种关爱为他们准备好了享有自由的条件，他们心存感激，但没有回报的义务，除非他们想为自己的孩子也树立一个如此对待他们的合理榜样。如果高兴，他们可以为了继承父亲的家产而顺从父亲，如

果他拥有可以随意处置的家产的话。从孩子的观点来看，家庭在现代原则的基础上依然有它存在的合法性，洛克为这种民主家庭铺平了道路，托克维尔在《论美国的民主》一书中则作过生动的描述。

至此一切尚好。孩子顺从于家庭。但是在我看来，问题好像是出在父母照顾儿女的动机上。孩子可以对父母说："你们强，我们弱，用你们的力量帮助我们吧。你们富，我们穷，把你们的钱用在我们身上吧。你们聪明，我们无知，教育我们吧。"但是，父母为何应该做这么多，做出这么多没有回报的牺牲呢？也许，父母照顾孩子是一种责任，或者家庭生活其乐无穷。但是，当权利和个人自主占据统治地位时，这两种观点都不是决定性的原因。孩子无条件地需要父母，而且毫无疑问从父母那里获得了好处；但对父母却不能这么说。

洛克认为，女人对孩子有一种本能的依恋，这是不能用私利或算计来解释的，我们时代发生的事情好像也证实了他的观点。母亲与孩子的依恋或许是唯一无可否认的天然社会纽带。这种依恋并非总是有效，而且通过努力可以被抑制，然而它始终是一股力量。今天我们仍能见到这股力量。但是父亲呢？他也许喜欢想象通过繁衍后代让自己永恒，然而这只不过是一种想象，会由于其他的关心和考虑而减弱，会由于民主社会的不断变化，对自己的姓氏能否长期延续失去信心而减弱。因此人们必然会想，女人要做的事情就是施展魅力和诡计以获得和控制男人，因为由天性所定，没有其他东西能诱使男人放弃自由而承担沉重的家庭责任。但是女人已不想再这样做了，她们根据正义原则认为，遵守过去支配着我们的原则是不公平的。于是，把家庭联结在一起的黏合剂被彻底粉碎了，不是孩子们想挣脱父母，而是父母遗弃了他们。女人不想继续根据不平等的条款承担无条件的永久义务，而且，不管她们想怎样，没有什么因素能让大多数男人平等分担生儿育女的责任。离婚率只是这种家庭解体现象最引人注目的表征。

这些结果不是起因于20世纪60年代，也不是起因于广告商在20世纪50年代开始的对男子汉虚荣的煽动，更不是起因于任何其他浅薄的流行文化事件。两百多年以前，卢梭惊慌失措地看到了自由社会中家庭解体的迹象，所以花费大量才智试图纠正。他发现，男人和女人之间的重要联系正受到个人主义的破坏，所以倾尽全力从理论和实践上鼓励他们有热烈而浪漫的爱情。他想在欲望和同意的现代基础上重建和加强这种联系，从前这种联系受到了如今已声名狼藉的宗教和世俗规则的阻滞。他重新回到在近代批评精神的磨蚀下已经变得不易辨认的自然景象，诱导男人和女人尊崇合乎目的的自然秩序，尤其是两性之间的互补性，从肉体的最深处到灵魂的最高处，他们各不相同又相互需要，紧密配合，使生命的机器运转起来。他完全沉湎于理想之

爱的情感和想象之中，反对个人利益的斤斤计较。卢梭激励了小说和诗歌创作的一大流派，其热度历经百年而不衰，与把两性等量齐观的边沁派和密尔派的著作并存。由于人类共同体岌岌可危，所以他的所作所为极其重要。实质上，他是在劝说女人自由表现与男人的差别，承担起与家庭订立积极的契约关系的重任，这种关系与同国家签订的消极的、个体的和自我保护的契约截然相反。托克维尔也拾起这个主题，描述了美国家庭中丈夫和妻子职能及生活方式的截然不同，把美国民主的成功归结为可以自由选择自己命运的妇女。他把这种情况跟欧洲的失序、消极和混乱相比较，把欧洲的状况归结为对平等原则——当它未被自然律令赋予活力时，只是一个抽象概念——的误解和滥用。

这些努力都已落空，它们要么惹妇女生气，因为这是试图从女人那里夺走保证人人都享有的权利；要么使她们漠然，因为当一个妇女为了保证自身的独立而做着和男人一样的事情、面临着同样的困难时，这些努力跟她们无关。卢梭、托克维尔和所有其他思想家现在只有历史意义，充其量只能给我们提供一个分析我们处境的严肃的不同视角。浪漫爱情如今就像骑士风度一样，与我们格格不入，今天的青年男子不喜欢奉承女人，就像不可能再穿上盔甲一样，这不仅是因为这样做不合适，而且因为这有可能得罪女人。正如有个大学生向我大声吼道，“你到底想让我干什么呢？得到女孩子的窗下弹吉他不成？”他的同学也赞成他。在他看来，这种事简直像生吞金鱼一样荒谬。

可是，这个年轻人的父母后来离婚了。他有些自相矛盾地强烈表达了自己的苦恼，诅咒使他痛苦的根源。卢梭在这里最有裨益，他诚实地揭露了那种诅咒的核心，而现在对根的讨论却是一种逃避。卢梭的教育小说《爱弥尔》中有一段话，当我思考自己的学生时，它总是浮现于我的脑海。这段话的背景是，老师与学生家长达成协议，学生的全部教育都由他承担，但在采用了这种现代理论和实践的解决方案后，夫妻之间、亲子之间缺乏任何有机联系：

> 我甚至希望学生和老师之间也这样把他们自己看作是不可分离的，把每个人一生的命运当作他们的共同目标。一旦他们觉察到他们以后会分离，一旦他们预见到他们有彼此成为陌路人的一天，他们就已经成为陌路人了。每个人都建立了自己小小的隔离体系；两个人一心想着将来不在一起的时候，他们只是勉强待在一起。（《爱弥尔》，布卢姆编，Basic Books，1979年版，第53页。）

诚哉斯言。人人都有“自己小小的隔离体系”。我能找到的关于学

生心理的最佳描述就是隔离心理学。

隔离的可能性已经成了隔离的事实，今天的人们必须计划成为一个自足的整体，不能冒相互依赖的风险。为了知道以后怎么办，想象力驱使每个人展望将来的隔离之日。人们本应用于共同事业的精力，在为独立做准备的过程中耗尽。在统一的情况下本应成为建筑基石的东西，却成了分离路上的绊脚石。自然而然必须待在一起的人，他们的目标肯定会成为共同利益，必须忍受的东西也能够接受了。要分离的人是没有共同利益的。选择的存在已经改变了关系的性质。现在的分离愈多，将来的分离愈甚。父母、孩子、丈夫、妻子或朋友都有可能去世，有时还会成为事实，但分离是全然不同的事情，它是对相互依恋要求的蓄意拒绝，而相互依恋是上述关系的核心。人们能够继续跟死去的心上人保持关系；但是假如一个活着的心上人不想再去爱或被爱，他们是无法同他继续保持关系的。我们荒漠上的沙子在不停地流动——远走他乡，告别故人，脱离信仰——这造成了一种精神上的自然状态，谨慎和怯懦是它的普遍倾向。我们是社会化的孤独者。

离婚

离婚是我们有增无减的分离状态的最显著标志，也是导致更严重的分离状态的原因。离婚对大学有着深刻影响，因为越来越多的大学生来自离异的家庭，他们不仅自己有问题，而且影响到其他学生和整个校园气氛。在美国，离婚是最明显的表征，说明人不是生来就能生活在一起，虽然他们想要也需要从个别意志中创造出共同意志，但个别意志总在不断强调自身。人们谋求种种安排和方式，想把碎片再拼接起来，但希望更加渺茫。这项任务无异于缘木求鱼，因为人人都最爱自己，却希望别人爱他胜于爱自己。这尤其是孩子的要求，现在父母正在对这种要求奋起反抗。正如卢梭指出的，由于缺乏共同利益或共同目标，社会分裂为个别意志是不可避免的。在这种情况下，自私不是道德缺陷或罪恶，而是合乎天性的必然结果。“自我的一代”和“自恋”只是对现象的描述，并未指出原因。你不能指责自然状态下孤独的野蛮人首先想到自己；你也不能指责生活在这样一个世界的人，这里最基本的制度中关心自我的首要地位显而易见，自然状态下原初的自私依然存在，关心公共利益被视为装模作样，道德观似乎堂而皇之地站在自私一边。或者换个说法，有一种乐观的信念认为，对自我发展、自我表现或自我成长的关切，与社会或共同体有着固有的和谐关系，对这种关切的大肆宣扬便是上述乐观信念的结果，但它已逐渐显露出对共同体是有害的。年轻人对离异父母有保留或有条件的情感，不过是他回报父母对他的有条件的情感，他只能这样对待父母对他的情感，这完全不同于对明确致力于成员利益的家庭或其他团体的忠诚

的古典问题。过去，脱离的行为有时是必要的，但在道德上总是成问题的。而在今天这是正常现象，这也是古典文学与我们的许多青年格格不入的另一个原因，古典文学主要关注从实际的所有权——如家庭、信仰或国家——中解放出来，而现在的运动则背道而驰，它是根据具有某种合法性的自我去追求权利。可以预期，被有条件的关系培养出来的孩子，也会用他们学来的东西观察世界。

孩子们也许会被三番五次地告知，父母有过自己生活的权利，他们与其无聊地待在一起，不如各自享受有质量的生活；就算离了婚，父母依然真心爱着他们，但是孩子们根本不信这一套。他们认为自己有权得到全面的照顾，父母必须为他们而活着。不能给他们做出别的解释，任何势非必然的事情都会引起愤怒和无法摆脱的不公正感。对孩子来说，父母的自愿离异，恰恰因为它是自愿的，好像比父母死了还糟糕。任性，不顾共同利益，这事本可不做却非要做——这就是家庭大战的真正根源。孩子们在家庭中学会了害怕受制于别人的意志，同时又想支配别人的意志，而在家里他们本应学会相反的东西才是。诚然，有许多家庭是不幸的。但问题不在这里。家庭提供的重要教益是，人与人之间有着唯一牢不可破的纽带，无论它是好是坏。

可以说，家庭纽带的断裂是美国最紧迫的社会问题。可是谁都不想为此做些什么。这股大潮似乎不可抗拒。在促进美国道德复兴日程表的诸多项目中，我从未看到婚姻和离婚两项。担任公职的人最后一次谈及这类问题，是吉米·卡特劝告婚外同居的联邦公务员结婚。同时，五十年来首次当选总统的保守派是个离过婚的男人[11]，他的卫生和福利部部长——与家庭事务关系最密切的政府官员——在自己那场闹得沸沸扬扬的离婚过程中说，她从总统的榜样中获得了勇气。

大学文科教师不得不面对一些特殊的障碍，即数量日众的父母离异学生轻微的精神异常。我丝毫不怀疑他们在所有专业学科中和其他学生一样出色，但是我发现，他们不像其他学生那样愿意认真学习哲学和文学。我揣测这是因为他们不太热心于探究自己的人生意义，或是不愿冒险动摇自己原有的看法。为了应付他们经历过的混乱，他们倾向于接受一些有关是与非和应该怎样生活的僵硬框架。他们满脑子不可救药的陈词滥调，什么自决呀，尊重别人的权利和决定呀，努力实现个人的价值和担当呀，如此等等。这一切不过是遮掩愤怒、怀疑和恐惧海洋的一层薄纱。

年轻人往往因为一时兴起就抛弃自己信仰的习惯。他们没有多少可以失去的东西。这其实算不上人生哲学，但是正因为他们不知深浅，所以能在人生的这个阶段对非传统的东西进行试验，由此获得更深刻的信仰习惯和陪伴他们一生的学识。但是，父母离婚的孩子通常

缺乏这种思想勇气，因为他们对未来缺乏青年人天然具有的自信。对孤独和依恋的双重恐惧笼罩着他们的前程，自我保护意识扼杀和取代了他们的大部分热情。同样地，他们对友谊的信赖——这是恢复对善的追求的一部分——也受到一定的阻滞。在他们身上，发现自然的克拉根式[12]欲望比大多数人受到了更多伤害。这些学生可以把自己在人世间经历的混乱作为反思和研究的主题，然而这是一件残酷而危险的事，与我认识的任何学生相比，他们更让人怜悯。他们的确是牺牲品。

这些学生的心灵状态中的另一个因素是，他们接受过治疗。作为无过错离婚的一部分，父母为了尽可能无痛苦地把事情办成，花钱请心理医生告诉孩子们应该怎样感受和思考自己。如果还有利益冲突这种事，更要这样办。在离婚的过程中，心理医生是大有可为的，因为离了婚的男人会热衷于迫害那些可怜的烟鬼或热衷于结束军备竞赛和拯救“我们所了解的文明”。心理学家在这个过程中提供了大量证明离婚合理的观念——譬如，孩子待在剑拔弩张的家里更糟糕（这会刺激潜在的逃避者——即父母——把家庭尽量搞得不愉快）。心理学家是这类罪行不共戴天的死敌，他们有一套用来训练孩子表达虚假情感的虚假语言。可惜这种语言不能使孩子牢牢把握任何东西。当然，并非每一个处理这类问题的心理学家都是只按出钱人的意思耍嘴皮子，但是充斥于市场的现成货色和被称为创造力的自欺能力确实影响着这种治疗。毕竟，父母可以物色心理学家，就像天主教徒物色忏悔神父一样。这些学生来到大学时，他们不仅被父母离婚造成的破坏性后果——颠覆了信念，搞不清应当忠实于谁——弄得头晕目眩，而且耳边回响着用伪科学术语表达的只顾个人的谎言和虚伪词藻。现代心理学至多对人的心灵有着成问题的理解，它没有给哲理人生的自然优越性留下一席之地，也不理解教育。所以，那些满脑子心理学概念的孩子们是生活在地下室里，需要爬很久才能从洞穴回到常识世界，这是他们走向智慧的正确开端。他们对自己的所感所见没有信心，拥有一种为他们的怯懦提供辩护而不是解释原因的意识形态。

这些学生是我们时代各种思想和政治问题的象征。他们以极端的形式代表着一种由于同他人和自然秩序失去联系而形成的精神混乱。但是，在最实际的日常生活中，所有的大学生都受到了影响，他们不清楚自己的处境是特殊的，因为他们受到的教育没有给他们提供观察这种处境的视角。

爱

要想进入今天大学生的颇为特殊的世界，最佳途径就是看看一个令人惊讶的事实：在曾被称为爱的事情上，他们通常不说“我爱你”，

绝对不说“我永远爱你”。一个学生对我说，他当然对女友说过“我爱你”，那是“在我们分手的时候”。这种分手干净利落——互不相伤，都无过错，他们精于此道。他们把这理解成道德，理解成对他人自由的尊重。

也许，年轻人是出于诚实才不说“我爱你”。他们体验不到爱——他们太熟悉性了，以至于把性和爱混为一谈了；他们只顾自己的命运，以致无法为了疯狂忘我的爱——真正的痴迷精神的最后残留——而做出牺牲。其次是对爱情的沉重历史包袱——两性角色的差异，不尊重女性的自我决定，使她们沦为占有物和性对象——的厌恶。今天的年轻人害怕有担当，而问题在于爱就是担当，甚至更多。担当是由我们的抽象现代性发明的一个字眼，它意味着灵魂中缺少道德奉献的真正动机。担当是无缘由、无动机的，因为真正的欲望都是低俗而自私的。人会受到性的吸引，但是人们认为这并没有给真正和持续地关心另一个人提供充分的动机。年轻人，而且不仅是年轻人，在学习和实践着一种有残疾的性爱，它不再能够逆风而行，不再能够容纳对永恒的渴望和对他与存在之关联性的预言。他们是实践中的康德派：凡是跟色欲和享乐沾边的东西都不可能是道德的，可是他们又找不到纯粹道德。它依然是一个被用来怀疑曾被道德化的所有实质倾向的空洞范畴。在强调真实性上走过了头，就会使人无法再相信本能；在性问题上严肃得过了头，也会让人不可能再严肃地对待性。青年男女太不信任性爱了，所以他们不认为它足以指向一种生活方式。性爱中暗示和包含的负担只是没有性爱的负担。避免承担那些事先就知道其毫无吸引力的责任，并不是怯懦的表现。

当婚姻出现时，它通常好像不是承担责任的决心和自觉的意愿导致的结果。两人一起生活了好长一段时间，经过一个几乎察觉不到的过程，才意识到自己结婚了，其中权宜的原因和欲望的原因差不多，消极被动和积极进取的因素不相上下（他们并不真正期待过得更好，因为环顾四周就能看到，一切似乎都不怎么完美）。在有教养的人中间，近来的婚姻就像麦考利在谈到大英帝国时说的，是在漫不经心中渐入佳境的。

青年人在两性关系中没有担当能力的部分原因是一种有关感情的意识形态。他们总是给我说些有关嫉妒、占有以及他们未来梦想的合情合理的话。可是对于跟一个伙伴在一起的未来，他们却从未有过梦想。这会把一种严厉而专断的模式强加给本应自发出现的未来。这意味着他们不能预见未来，或者说，他们能够出于天性预见到的未来，是当前的禁忌——例如歧视女性——所不容许的。再说，一个男人或女人的性伙伴与别人有染，何必要嫉妒呢？今天，一个严肃的人并不

想强迫别人的感情。在占有问题上同样如此。这一切是那么理智，并且与自由社会和谐一致，可是我在听到这些话时，总觉得自己面对的是机器人。只有那些从未体验过感情，从未爱过，脱离了生命本质的人，这种意识形态才能发挥作用。这些理性奇才从来不必担心奥赛罗的命运。居然为爱情而杀戮！何必呢。这也许恰恰说明他们的情感是对感情的压抑，是怕受伤害的焦虑。但是，这也有可能就是事情的本来面貌。人们在认识到各种目标不能和谐相处后，也许能够培养出了一种新的灵魂。我对学生们付诸实践的种种可能的性关系一清二楚。但是，他们缺乏激情，既无希望也无绝望，他们没有爱情需要生死相许的感觉，却是我无法理解的。看到大学时期一直同居的一对情侣握握手便各奔前程，这让我目瞪口呆。

学生不再约会，约会是求爱的古老残骸。他们成群结队地聚在一起，性别差异比没有发情的牲畜大不了多少。不错，人在任何时候都能交媾。但是文明创造的任何社会风俗在今天都没有取代发情的位置，以便指导人类交配乃至加以疏导。没有人知道是谁先示爱，是否有追求者和被追求者，发生的事情有何意义。他们只好即兴表演，因为性别角色是受到压制的，男人会为错误判断性伙伴的态度而付出高昂的代价。行为发生了，却不会使这一对男女脱离人群，他们会立即回到其中，毫无改变。

男人现在比以往更容易得到满足，许多男人还拥有被追求的优势。当然，他们不必像以前的男人那样付出各种努力和关心。男女之间很容易亲昵。但是，男人的优势至少部分地被他们对自己性能力的担心抵消了。过去，男人可以认为他在为女人做一件奇妙的事情，期待他所带来的一切能得到赞赏。但那是在男人能够十分肯定女人没有对他的性能力进行比较和评判之前，这种比较和评判令人气馁。而且，有时男性某些不可否认的生理现象使他难以进行性行为，使他更愿意做表达欲望的一方。

女人对自己亲自驾驭独立过程的自由和能力依然很惬意，但她们也常常怀疑自己被利用，怀疑从长远观点看她们需要男人更甚于男人需要她们，担心她们不能过多地指望这些不负责任的当代男人。她们鄙视男人一向认为女人应该奉献的那些东西（这也是现在它们被那么随便献出的部分原因），但是她们仍会情不自禁地想，她们献出的东西是否让男人难以忘怀。不信任感显然充斥于轻易完成的两性交易之中。闹翻了的情况比比皆是，虽然说不上惊天动地，但也肯定令人不快。考试期间是学生大量分手的时间，他们的压力太大，功课太多，难以承受两性关系带来的烦恼。

青年男女拥有的是“关系”，而不是爱。爱表示某种奇妙、令人振

奋和积极的东西，它牢牢植根于激情之中。关系则是灰暗的，难以名状的，它暗示一项计划，没有既定的内容，只有实验性。你若是在关系上下功夫，爱情就只能自顾自了。在关系中首先出现的是麻烦，所以得寻找共同的基础。爱情则为想象力呈现完美的幻觉，把人类交往中的自然分歧置诸脑后。人们焦虑地谈论着关系，喋喋不休，在彼此“有关系”的男女大学生经常光顾的学生聚会场所或餐馆，这种谈话想不听都难；尼科尔斯和梅夫妇的定期喜剧广播和伍迪·艾伦的电影把这种让人不胜其烦的无聊废话演绎得出神入化。在尼科尔斯和梅的一个节目中，一对初次睡在一起的男女煞有介事地说：“我们得发生关系了。”《孤独的人群》对20世纪50年代芝加哥大学的洞察是相当典型的，唯一的错误是鼓励人们相信越是“自主”，越是走向孤单的自我，人们就越不会孤独。然而问题不在于人们不够真诚，而在于他们没有共同的目标、共同的利益，没有自然的互补性。不消说，自我除了与它自身有关，与其他任何事物都没有关系，这就是为什么“交往沟通”是它们的问题所在。群居性，像畜群中的动物群居性一样，是所有人都承认的。畜群摩肩接踵，肩并肩一起吃草，这是众所周知的，但是，还得有得到更多东西的欲望和必要，才能实现畜群到蜂群的转变，在蜂群中才存在着真正的相互联系。所以蜂群——共同体、根、大家庭——大受赞颂，但是并没有人愿意从不确定的自我转变为身份过于明确的工蜂、雄蜂和蜂王，愿意服从任何整体必不可少的等级次序和劳动分工，因为整体不仅是毫无联系的各部分的堆积。自我想成为整体，但后来又渴望成为部分。这就是关于关系的对话依然很空泛、很抽象和不得要领，它的全部内容都被存放在贴有“担当”标签的瓶子里的原因。这也是人们大谈“约束”之类现象的原因。在人的心灵缺乏任何相通性的情况下，他们便从与兽群中看到的机制的徒然类比中寻求信心。然而，这是不会奏效的，因为人的归属感总是包含着一种被这种类比所否定的自觉选择的成分。只需把描写男性义务的无数小说和电影与亚里士多德《伦理学》中关于友谊的论述作一比较，就可以明白，友谊就像与之相关的现象——爱情——一样，已不在我们的视野范围之内，因为两者都需要心灵和自然天性的概念，由于理论和政治两方面的原因，我们甚至不能思考这两个概念了。

对关系的依赖是一种自欺，因为它建立在内在矛盾的基础之上。两性之间的关系总是困难的，这也是我们的文学作品大量描写男女争吵的原因。就想象和实际存在的男女关系——从伊斯兰教徒的内室到柏拉图的《理想国》——而言，肯定有正当的理由怀疑男女之间的相互适应性，不管——像某些浪漫派作家认为的那样——它是因为自然扮演了后母的角色，还是因为上帝以追悔的心情把造物弄坏。那个男人被创造出来，并不是要让他孤身一人，这很好，但是再造个什么人来与他一起生活呢？这就是男人和女人面对婚姻会踌躇的原因，也是

求爱被认为是弄清一对男女是否相容所必要的，或许还能提供相处之基本训练的原因。谁都不想被一个不可能成为伴侣的人缠上一辈子。但是尽管如此，他们还是很清楚彼此需要什么，问题仅在于他们能否得到它（而我们今天的问题是想要的东西太多）。男人得去谋生，保护妻儿；女人要操持家务，尤其是相夫教子。一方或双方经常不是做得很好，因为他们要么不擅长各自的职能，要么不热心于履行自己的职能。为了使事情井井有条，莎士比亚剧作中有易装癖的女人，譬如鲍西娅和罗瑟琳，不得不打扮成男人，因为真正的男人不够格，需要加以匡正。这只会发生在喜剧中；若是没有这些大胆的女人，那就是悲剧的剧情了。但是，一身男儿装扮的女人是遵守礼仪习俗的。男人应该做假扮男人的女人所做的一切；这些女人让事情走上正规以后，她们就重新成为女人，听命于男人，虽然她们机智而讥诮地意识到，为了维护一个可行的秩序，她们至少得部分地做戏。婚姻中的安排，即便只是出于习俗，也在告知当事人可以期待什么，应该满足于什么。这事十分简单，家庭是个微型政治系统，其中丈夫的意志是整个家庭的意志。女人能够影响丈夫的意志，它由妻子和孩子的爱赋予活力。

现在这种家庭已经彻底解体了。它不复存在了，人们不再认为好家庭应是这个样子。但是也没有什么东西明确取代了它的位置。男人和女人都不知道他们落入了怎样的境地，甚至有理由担心最糟糕的局面。家庭中存在着两个平等的意志，没有仲裁原则把它们联系起来，也没有终审法庭。更麻烦的是，两个意志本身都是不确定的。因此需要引入“孰先孰后”的考虑，对女人来说尤其如此，因为她们仍须决定把事业还是孩子放在首位。人们不再有把婚姻视为主要目标和责任的想法了，他们拿不定主意的状态又被离婚统计数字大大加深，因为这些统计数字意味着，把像鸡蛋一样易碎的心理放入婚姻的篮子，是一种无价值的冒险。男人和女人的目标和意志变成了两条平行线，得有罗巴切夫斯基[13]的想象力才有望使它们相交。

最终目标的不和谐在女性就业上得到了最具体的体现，如今它跟男性就业完全一样。凡是由三十五岁以下受过教育的人组成的家庭，几乎都有两个同等的就业者，就业不光是实现家庭目标的手段，而且是个人的成就。在这个过着流浪生活的国家里，配偶的一方很可能被迫或有机会在另一方工作的城市之外的城市谋职。怎么办？他们可以待在一起，一方为另一方牺牲自己的职业，也可以往返于两地之间，或者可以分手。这些办法都不令人满意。更重要的是，将要发生什么是不可预料的。婚姻和职业孰轻孰重？今天，妇女就业与她们在20年前的就业有本质的不同，所以现在这种冲突是不可避免的，结果是婚姻和职业都贬值了。

长期以来，中产阶级妇女一直在丈夫的鼓励下外出就业。人们认为，她们有权提高自己的才干而不是操持家务。当然，其中隐含的观点是，资产阶级的职业确实为实现人的潜能提供了机会，而家庭，尤其是女性的家务劳动，仅仅属于必然王国，既是有限的，也是限制人的。有良知的严肃男人认为，必须让妻子发展自己的才能。但是，几乎没有例外，双方依然理所当然地认为家庭是女人的责任，如果存在潜在的冲突，女人会把自己的职业放在次要位置或干脆放弃。这没什么大不了的，女人通常对此都很明白。这种安排终归是靠不住的，而且天平失衡的原因很清楚。夫妻双方都认为，家务事不能使女人在精神上获得满足，女人享有同等的权利。家庭生活适合女人的观点是不可信的，为什么女人不应该认真对待自己的事业，就像男人对待自己的事业一样？为什么女人不应该被男人认真对待？根据现在对公正的理解，对女人受到的不公待遇的愤慨，反映在男人和女人都认为完全正当的要求上：男人减少事业上的投入，同等分担家务和照顾孩子。女人放弃女性特征的做法因女性特征抛弃了她们而得到加强，经济变化使女性就业成了值得向往和必需的事情；婴儿死亡率的降低意味着女人怀孕次数的减少；寿命的延长和健康的改善意味着女人可以用一生中少得多的时间生儿育女；家庭内部变化了的关系意味着女人不太可能在不断照顾儿孙中寻找乐趣。到四十五岁时，她们会发现自己无所事事，而她们还有四十多年的活头。她们成就事业的年龄已经过去了，她们没有能力再跟男人一较高下了。这时一个女人若是再想做传统女性，她会发现做到这一点非常困难，即便她能勇敢面对不友善的舆论。在所有这些事情上，女权主义者的证据确实令人折服。但是，尽管婚姻条件发生了剧烈变化，新的条件却没有制定出来。

女权主义者说，正义要求男人和女人同等分担家庭责任。这并不是解决问题的方法，而是一种妥协，即男人减少对事业的投入，女人减少对家庭的贡献，这给双方带来有争议的多样性，更给他们的生活带来同样有争议的分裂。双方在不同的城市工作，谁迁就谁的问题得不到解决，不管怎么说都是一种引起关系恶化的痛苦，是怀疑和不满的根源，是双方交恶的诱因。况且，这种妥协也没有决定照料孩子的问题。父母会不会更看重自己的职业而不是孩子？从前，孩子至少能得到一个人——女人——的无私关照，她们的照顾对于孩子来说是人生最重要的事情。两人各付出一半关照，这跟一个人全心全意的关照一样吗？这是不是不顾孩子的借口？在这种安排下，家庭不是个统一体，婚姻是无聊的争斗，双方都很容易脱身，男人尤其如此。

整个事情在这里变得不堪入目。为使女人摆脱男人的支配，必须摧毁男人的灵魂——他们野心勃勃、好战、保护欲和占有欲强的性格。男子气概——这是对男性特征或男人勇气的颇有争议的描述，在

古人心目中它是男人灵魂中居于核心位置的自然激情：奉献和忠诚的激情——正是祸端，是两性差别的渊薮。女权主义者不过是在完成一项由霍布斯开始的工作，按他的构想驯化灵魂中残酷的成分。随着男子气概声名扫地，正面的任务是让男人体贴温存，乃至有教养，以适应重构的家庭。因此，男人必须根据抽象的计划接受再教育，他们必须接受自己本性中的“女性成分”。一群霍夫曼和斯特里普[14]式的人物拥入了学校、大众心理学、电视和电影，使这项计划倍受尊重。男人为了避免背上歧视女性的骂名，为了跟妻子或女友相安无事，一般都会认真接受再教育，虽然有点儿郁闷。当然可以做到让男人更温和一些，但这跟让男人“体贴”是两码事，这项计划的失败是不可避免的。

说它必定落空，是因为在个人主义时代，公共精神不能被强加于两性中的任何一方，由公共精神减少的人强加就更不行了。况且“体贴”是一种激情或是一种美德，它不同于“温存”之类的描述性字眼。美德驾驭激情，一如节制驾驭贪欲，或勇气驾驭恐惧。那么，体贴驾驭什么激情呢？人们也许会说，驾驭占有欲。但是近来占有欲已不必驾驭——应当把它连根拔除。需要做的事情是矫正人性中的自私，但光有愿望是不成的，无论抽象的道德多么需要愿望。旧的道德秩序虽不完美，它至少通过激情趋向于美德。假如人只顾自己，这种秩序会扩大自我关心的范围，把别人的利益也纳入其中，而不是命令人们不再只关心自己。这种命令的做法既专横又无效。真正的政治或社会秩序要求心灵像高耸的哥特式教堂一样，需要自私的压力和紧张给予支撑。抽象的道德说教谴责人性中的某些基石，并要把它们去掉，在心灵崩溃时又指责结构和基石的本质。社会主义集体农庄在农业方面的失败，就是这种情况的最佳政治例证。想象的动机取代了真实的动机，当想象的动机不能产生真实的效果时，缺少动机的人就会受到责难和迫害。在家庭问题上，人们认为男人有着强烈的致富动机，所以古老的智慧试图把对家庭的关心与这种动机联系在一起——允许并鼓励男人把家庭看作自己的财产，这样他就会像本能地关心财产一样关心家人。这种做法行之有效，虽然从公正的角度看有明显的弊端。当妻子儿女来到丈夫和父亲面前说：“我们不是你的财产；我们就是我们自己，我们要求你这样对待我们。”这时外人不能不为之动容。但是，当妻子儿女刚刚表现出对自己的关心，却又进一步要求那个男人一如既往地关心他们时，麻烦就来了。他们反对父亲的有缺陷的动机，要求用纯洁的动机奇迹般地取而代之，他们想用这种动机来实现自己的目的。父亲几乎不可避免地会收敛对财产的追求，不再做父亲，重新变成一个单纯的男人，而不是像别人要求的那样，成为一个有天命在身的神。正如柏拉图指出的，“理想国”中令人不堪的事情，就是要求男人为了公共利益而放弃土地、金钱和妻子儿女，从前他们

对公共利益的关心是由这些低层次的情感支持的。这是希望建造一个完全由不幸的男人组成的幸福城邦。在今天这个纲常废弛和自我放纵的时代，有人提出了同样的要求。柏拉图的教诲是，不管正义多么值得称颂，不能指望普通人中间会出现美德的奇迹。一个受到自私动机玷污的真实城邦，要比一个只能停留在口头上、并助长真正暴政的城邦好得多。

这里我不想说旧式家庭结构有多好，也不是在主张我们应该或能够恢复这种安排。我只是认为，我们不能一叶障目，以为只要我们想得到取代它的东西，这些东西就会出现。母亲对孩子的特殊情感过去就存在，在某种程度上现在依然存在，不管它是天性还是培养的产物。要说父亲本应具有完全相同的情感，这一点并不十分明显。我们可以坚持这点，但是如果天性不予配合，我们的一切努力都是徒劳。生理特点迫使女人休产假，法律能够命令男人休产假，却不能让他们产生应有的情感。只有那些无可救药的宣传家，才看不到这两种产假的不同，看不到男人产假的做作和滑稽的意味。法律可以规定把男人的乳头做得和女人一样大，但男人的乳头还是流不出乳汁。女人对孩子的情感至少会因为期待着男人对孩子的情感而有所减少。可是这种期待能兑现吗？再说了，难道每个男人不想单独建立自己小小的心理存储系统吗？

同理，由于男人靠不住，女人不得不为自己的独立提供手段，这简直给了男人一个更少关心女人幸福的借口。有所依靠的柔弱女子的确很脆弱，会受到男人的任意摆布。但是她的魅力也确实在很长时间影响着很多男人。现在医治男人不负责任的处方是让他们更不负责任。能独立于男人的女人，没有多少动机去引诱男人关心自己和自己的孩子。我听到一位有这种气质的陆军女中校在广播中解释说，军队里唯一妨碍女性完全平等的东西就是男性的保护意识。所以，少来这一套！然而，基于男子汉自豪感的男性保护意识，以及通过保护羞涩女子的名誉和生命而获得荣誉的欲望，是两性联系的一种形式，也是使自私升华的一种方式。如今，男人何必拼上性命去保护一个女空手道冠军呢？她对男性的身体构造一清二楚，知道控制他的哪个部位就可以自卫。在新的公正的名义下被摧毁的两性关系形式，有什么东西能够取而代之呢？

我们的一切改革都是为了打掉我们齿轮上的齿，让它们不再相互啮合。它们一个个挨在一起，但都在空转，无法使社会机器运转起来。这就是年轻人考虑自己的未来时必须正视的空转运动。女人为她们的成功、她们的新机会、她们的计划以及她们的道德优势而欣喜，但她们内心里多多少少也意识到，自己依然有着天生的二重性，既能

做男人做的多数事情，也想要孩子。她们也许另有向往，但是当她们单独抚养孩子时，她们十分希望出来工作，也必须出来工作。她们期望和筹划的事情是很可能会发生的。女人现在具有的意识形态优势男人一概阙如，但男人无须付出多大代价就能抽身而退。在他们与女人的关系上，他们几乎没有什么发言权；他们承认旧秩序不公道，他们得对此负责，而且他们实际上也无力改变势不可当的大方向；他们言听计从，努力适应，但又时刻准备一走了之。他们需要两性关系，但局势很不明朗。他们预感到需要巨大的感情投入，希望它但愿不会以破产告终，他们得为此而牺牲自己的事业目标，一点也不清楚除了不明不白地待在一起，自己还会有何收获。现在，最强烈、最古老的婚姻动机之一已经不管用了，如今的男人很容易享受到以前只能在婚姻中享受的性。奇怪得很，过去的父母劝告女儿的那些令人生厌、愚蠢透顶的陈词滥调——“你把他想要的东西轻易给了他，他就会不尊重你，不娶你”——竟然成了对目前状况最真实、最透彻的分析。女人可以说，我们不在乎，她们既可以要求男人有正确的动机，也可以不需要他有任何动机，但是人人都清楚，并且她们自己最清楚，她们对自己顶多只做到了一半的诚实。

性爱

这就是校园里的性状况。理论上的相对主义和实践上的缺乏关联，使大学生无法思考或展望他们的未来，他们在现在的我和物质的我的樊篱中枯萎了。他们愿意喃喃吟诵指定的教义问答，把它当作思考的替代品，因为它承诺拯救他们，但他们几乎没有信仰。就像一个非常聪明的学生对我说的：“我们全都着了魔似的跳进井里，但出来时身上总是干的。”校园同性恋者的说法也完全证实了这一点。在提出反对现有秩序的所有要求和抱怨——“不要歧视我们；不要为道德立法；不要给每个寝室派警察；尊重我们的取向”——之后，他们又回到了寻找生活方式的空谈之中。这里没有、也不可能有任何更特别的东西。一切关系在它们的不确定性中取得了统一。

我们的大学生的性爱欲望是有残疾的。它不是苏格拉底所赞赏的神圣的疯狂；不是对动人心魄的不完整性的觉悟和为克服它而做的探索；不是天作之合的美妙，即通过部分对部分的拥抱而恢复自我的完整性，或有限的存在通过繁衍自己的后代而获得永恒的渴望；不是让天下人记住自己行为的愿望；也不是对完美的沉思。性爱的欲望让人烦闷，但它本身承诺给人以慰藉并肯定肉体之善。它是人与他人以及与自然整体的关联性——虽然它可能并不完美——的证明，主观但又无可辩驳。好奇，即诗歌和哲学的源泉，是性爱欲望的典型表现。性爱需要追求性爱者的勇气，并为这种勇气提供极好的理由。渴望完整

性就是渴望教育，对完整性的研究就是教育。苏格拉底对无知的认识与他对性爱的完美认识是一样的，他用自己的对话影响他的同伴，在他死后这种影响更加强烈，并且持续了千百年，人们对他的谈话的渴望证明他是爱他人的人中最贫穷、最贪婪的情人，也是被人爱的人中最富有、最慷慨的情人。我们大学生的性生活以及他们对这种生活的想法，消除了这种渴望的力量，使其不为他们所理解。渴望的减弱夺去了性爱的神秘力量。学生们不信任性爱，所以也不再尊重自己。在自己从性教育中学到的东西和柏拉图的《会饮篇》之间，他们几乎看不到任何关系。

然而，只有从这种危险的高度，才能以恰当的视角观察我们现在的状况。这种视角已不可信的事实说明了我们的危机程度。当我们承认《斐德罗篇》和《会饮篇》是对我们的经历的阐释时，我们便可以确信那样的经历我们人人都有，但是我们的教育少得可怜。卢梭是对性爱追根溯源的学说最令人信服的创始人，他说，《会饮篇》一向是情人的读物。我们不再是情人了吗？这就是我提出我们时代的教育问题时采用的方式。

在除了人以外的所有物种中，动物生长到发情期就万事大吉了。发情是动物生长和学习的明确方向和目的。动物的行动就是繁殖，它一直处于这种平稳状态，直到生命开始走下坡。只有在人身上，青春期仅是人生的开始，在他对道德和知识的学习过程中，更伟大和更有趣的内容是随后才开始的，并且在文明人中是与他的性爱欲望结合在一起的。他的品味乃至他的选择，是在这种“情感教育”中确定的。人似乎是为了自己的性欲而学习。这是一种互为因果的关系，人为学习付出的精力显然来自他的性欲。没有人把进入发情期的孩子看作成年人，我们正确地觉察到，从发情到成年还有很长的一段路要走，到了成年阶段他们才能控制自己，做真正的父亲和母亲。这个过程是教育的一个重要内容，它使动物的性欲变成人的性欲，本能让位于按照真、善、美的标准所做的选择。与其他动物不同，发情不能为人提供他所需要的可以留给同类的一切。这意味着人的性欲的动物性因素是以极其复杂的方式与人的灵魂的更高境界纠结在一起，灵魂必须以其洞察力告诫欲望；这也意味着教育最微妙的内容就是使两者保持和谐。

我不敢妄称自己很了解这个秘密，但是我知道自己的无知，这使我对连接我们的最高境界和最低层次的自然天性中的这个方面保持关注，并远离时下那些有关这种现象的简单化说明。我认为，最有趣的大学生是那些尚未解决性问题的人，他们还年轻，甚至看上去比实际年龄还小，他们认为有很多东西可以期待，有很多东西他们得再成长

一段时间才能了解，他们天真烂漫，为他们还没有完全知晓的奥秘而激动。有些年仅十六岁的男女对性爱无所不知。他们不会再有什么大的变化，在这个意义上他们是成年人。他们也许会成为能干的专家，但他们的心灵是单调乏味的。对他们来说，这个世界就是呈现于他们感官的世界，既无想象力为之增添光彩，也不存在任何理想。这种单调的心灵就是我们这个时代的性智慧力求推而广之的东西。

十几岁的少年在性行为上随随便便，这剪断了连接性爱和教育的金线。通俗化的弗洛伊德给两性的非性爱理解打上科学的标记，从而一劳永逸地完成了这项工作。由于自己的性渴望而在有意或无意之中使学习充满活力的年轻人，与不受这种动机驱动的年轻人有着非常不同的经验。一个想在圣特尼塔桥上遇到他心目中的贝雅特丽齐[15]或在雅典市政广场见到苏格拉底的年轻人，和一个没有此种迫切需求的年轻人，对于他们来说去佛罗伦萨或雅典一游完全是两码事。后者只是个观光客，而前者却是在寻求完美。福楼拜，一个描写渴望在现代世界之命运的大师，派他那位怀着敬畏的爱玛·包法利到没落贵族的府第参加舞会，她在那里看到：

> ……在餐桌上座的，却是一个老人，他是女客中唯一的男宾，弯腰驼背，伏在盛得满满的一盘菜上，餐巾像小孩的围嘴一样，在背后打了结，他一面吃，一面让汤汁从嘴里漏出来。他的眼睛布满了血丝，一头卷起的假发，用一根黑带子系住。他是侯爵的老岳父，拉韦杰老公爵，曾经得到过国王兄弟的宠幸，孔弗让侯爵在沃德勒伊举行猎会的时候，他是红人，据说他和夸尼、洛曾两位先生，先后做过王后玛丽·安图瓦奈特的情人。他过着荒淫无度的生活，声明狼藉，不是决斗，就是打赌，或者强占良家妇女，把财产荡尽花光，使家人担惊受怕。他结结巴巴，用手指着盘子，问是什么菜，一个仆人站在他椅子后面，对着他的耳朵大声回答。爱玛的眼睛总是不由自主地望着这个耷拉着嘴唇的老头子，仿佛在看一个千载难逢、令人起敬的活宝一样。他到底在宫里待过，在王后的床上睡过觉呵！[16]

别人只看见一个糟老头子，爱玛却看见了旧制度。她的所见更为真实，因为确实有过旧制度，彼时确有贵族情人。离开使我们对现状不满的渴望，有限的现实就不能告诉我们那时的事情。这种渴望是学生最需要的，因为传统的伟大遗迹已在我们的关切中日渐飘零，需要运用想象力才能使它们恢复往昔的青春、美丽和活力，然后才能体验它们的启示。

那个不屑于到女孩子窗下弹吉他的学生，永远不会在她的影响下读诗或写诗，他有缺陷的性爱不会给他的心灵提供美的形象，他的灵

魂会一直粗糙和脆弱。这不是说他不会去装点这个世界或对它抱有理想；而是说他看不到这个世界上有什么。

大量的学生身心纯洁地来到大学，希望在那里改变他们的无知状态。他们把欲望注入他们的所思所为。他们痛苦地意识到自己想得到点儿什么，但又拿不准那到底是什么，是什么形式，对他们有何意义。他们的欲望所指出的满足范围从娼妓移到柏拉图，从罪行移回到崇高。尤为重要的是，他们希望得到指点。实际上，他们在人文学科和社会科学中读到的一切，都可以是让他们了解自己痛苦的资源和治愈痛苦的途径。这种强大的张力，这种实实在在的求知欲，是老师能够从一些学生的目光中看到的，他们奉承他的办法是明确表示需要他。教师本人的满足则来自于他脑子里有货，能消除学生的饥渴，能源源不断填补他们的空白。他的欢乐就是当他把莎士比亚和黑格尔端上来满足他们的食欲时，听到那欣喜若狂的欢呼："噢，太对了！"老鸨和接生婆可以用来恰如其分地形容教师。对仿佛只是性交之事的渴望，是阿波罗神殿上的神谕的实质体现，它不过是在提醒人们别忘了人类最基本的欲望——"认识你自己"。

今天走进大学的学生，饱尝了唾手可得、不痛不痒、枯燥无味的肉体与灵魂的满足，很难再像过去那样踏上销魂之地了。他们对那些废墟视而不见，不去想象那里曾是怎样一番景象。他们精神上萎靡不振，不想在大学里寻求完美。这些最有学习效率的岁月，也就是亚西比德[17]长胡须的时刻，因为不自然的早熟和在高中学到的诡辩小聪明而被荒废了。接受性教育的真正时机过去了，几乎没有人拥有性是什么的观念。

相应地，大学也不认为自己能管得了这种需求，不相信在它的博物馆展出的木乃伊能够同参观者对话，或——这太可怕了——随他们一起回家同住。人文学者就像在图书馆上班的老处女。按我的反思，大学与大学生相互配合结出硕果的最后时机，是20世纪40和50年代弗洛伊德大行其道的时候。他宣扬一种现实的心理学，一种经过调整以适合现代人嗜好的对心灵现象的古老研究。今天的人很难想象那种兴奋感觉。当我大学的第一位女友告诉我大学的钟楼是阳物崇拜的象征时，那是何等的令人惊骇。这等于把我秘不示人的困惑与我期待从大学学到的极严肃的东西实实在在地绑到了一起。中学可不是这样。很难说清楚它的全部意义是在于我就要失去童真，还是我就要探索存在的奥秘。这是一种令人赞赏的迷惑。终于一切都摆到桌面上了。脏东西从精神哲学中消失不见了，弗洛伊德承诺恢复心灵并严肃对待心灵中发生的一切。他想象自己是个更诚实的新柏拉图，使我们能够再度把柏拉图吹捧为弗洛伊德的先驱。

但是，它却变成了一种没有“灵性”即没有心灵的心理学。弗洛伊德根本没有对我们感受到的一切给出令人满意的解释。一切高尚的事物只能是对低俗事物的抑制，而且是其他事物而不是它自身的象征。弗洛伊德式的眼光能对人的真正知识渴望起到的作用，充其量不过是《威尼斯之死》，但是对于更美好的精神来说，它显然不是一个有待发掘的富矿。亚里士多德说，人有两种伴随着强烈快感的高峰：性交和思考。人的心灵就像椭圆或双曲线，心灵现象分布于两个焦点之间，表现出喻义的多变和模糊。弗洛伊德只看到了心灵的一个焦点，也就是和兽类相同的一点，他只好用社会压抑或印度神仙索[18]之类的观点来解释一切高级的心理现象。其实他并不相信有心灵，而是相信肉体以及它的消极的意识工具——理智。这阻碍了他对高级现象的观察，这在他对艺术和哲学的武断观察中暴露无遗。不管大学生意识到没有，他们寻求的不仅仅是性满足，而是对自己的认识，弗洛伊德并没有提供这种认识。人们发现，弗洛伊德的“认识你自己”把他们引到睡榻，在那儿耗尽了本当用于把想法提升为知识的能量储备。对于弗洛伊德来说，“认识你自己”不意味着了解人在万物秩序中的位置。大学心理学对于有哲学冲动的学生的吸引力由来已久。弗洛伊德心理学已经成了一个大产业，进入了公众生活的主流，其地位与工程学和金融业相当。但它一点也不比它们具有更多的精神吸引力。我们必须到别的地方寻找自我。

卷二 虚无主义，美国的风格

德国思想的联系

当罗纳德·里根总统把苏联称为“邪恶帝国”时，思想健全的人群情激愤，一致抗议这种挑衅性的言辞。在另一些场合，里根先生又声称美国和苏联“价值观不同”（着重号是我加的），同样还是那些人，对这个说法却经常表示赞同，至少是予以默认。我相信，里根先生认为他这两种说法指的是同一件事，对他的不同说法的截然不同的反应，揭示了我们这个时代最重要和最惊人的现象。更令人诧异的是，这种现象几乎没有引起人们的注意：现在有一种关于“善恶”的全新语言，它源于人们企图“超越善恶”，使我们不再有信心继续谈论善恶。甚至对我们当前的道德状况痛心疾首的人，也在使用反映这种状况的语言。

这种新语言就是所谓的价值相对主义，它改变了我们对道德和政治的看法，其影响之大，只有当年基督教取代希腊罗马异教可与之相比。新的语言一向反映新观点，新词汇或旧词汇的新含义悄无声息地逐步流行，明确标志着人们对世界的认识和表达发生了深刻变化。霍布斯去世后的几十年里，主教们几乎是泰然自若地谈论自然状态、契约和人权这些话题，这清楚地表明霍布斯已经击败了教会的权威，他们现在已经不能像过去那样理解自己了。从那以后，现代和古代的坎特伯雷大主教之间不会再有任何共同之处就是不可避免的了，就像伊丽莎白二世不同于伊丽莎白一世一样。

里根总统使用的“邪恶”一词让当代人听着刺耳的原因是，这是一种文化炫耀，是在假定只有里根和美国知道什么是善；这是在否定其他生活方式的尊严，暗含着对不同于我们的生活方式的轻蔑。政治上的必然结果便是他拒绝谈判。善与恶的对立是不能用谈判来解决的，它是导致战争的原因。热衷于“化解冲突”的人发现，缓解价值矛盾远比消除善恶冲突来得容易。价值观是非物质的东西，主要存在于人们的想象之中，而死亡却是实实在在的。“价值”一词意味善恶信仰是极其主观的，这有助于人们以放松的心情寻求惬意的自我保存。

可以说，价值相对主义使人们大大摆脱了善恶观的长期统治，同时也摆脱了羞耻和罪恶感的重负，以及追求其一避免其二所要求的不懈努力。顽固的善恶观引起无尽的麻烦，例如战争和性压抑，而采用更灵活的价值观，几乎立即就能从中解脱出来。在有必要对价值观稍做调整时，人们无须为此感到内疚和不安。这种对摆脱束缚、拥有一个祥和快乐世界的渴望，首先反映着我们现实的美国生活和最发达的德国哲学之间的姻亲关系，它在对总统言论的批评中得到了表达。

但是事情还有另一面。对价值深信不疑的人是值得赞赏的。他们的强烈信仰，他们的关爱或兴趣、他们对某种事情的信念，是自主、自由和创造性的明证。这样的人与无所用心的人正好相反，他们是有准则的；更为可敬的是，这些准则不是来自传统，不是基于人人可见的现实，或是源自对物质利益斤斤计较的浅薄理性。英雄气概和艺术品格献身于自我创造的理想，它是资产者的对立面。在这里，价值服务于那些寻求新灵感和新信念的人，他们所追求的信念，至少同已被科学理性除魅、消除了神秘性和神话色彩的旧信念一样强大。这种解释似乎是在表明，为价值而死是最高尚的行为，过去的现实主义和客观主义则削弱了人们对目标的执着。自然本身无所谓善恶；是人的解释为自然规定了生命的法则。

由此看来，我们使用的价值语言把我们引向两个截然相反的方向——沿着阻力最小的路线前进，或是采取强有力的姿态和狂热的解决方案。然而它们不过是从同一个前提得出的不同推论。价值不是由理性发现的，寻求价值、发现真理或善的人生是徒劳的。始于奥德赛的探索三千年来延绵不绝，最终得出的看法却是没有什么可以追求的。当尼采在一百年前说出“上帝死了”的时候，他便是宣布了这个所谓的事实。这时善与恶第一次表现为价值，它千奇百怪，从理性或客观的角度说没有哪一种价值优于另一种价值，善与恶确实存在的美好幻觉被彻底驱散了。对尼采来说，这是一场空前的浩劫；它意味着文化的解体和人类志向的丧失。像苏格拉底那样“检省”生活既不可能，也不可取了。人生本身是未经检省的，如果未来还有人类生活的任何可能，那也必须从过一种返璞归真、不加检省的生活的能力开始。哲学化的生活方式简直是毒药。简言之，尼采向现代人郑重宣布，他们是虚无主义深渊的自由落体。也许正是在体验了这样可怕的经历，尝尽了这杯苦酒之后，人们才希望看到价值创造的新纪元，期待新的神明现身。

现代民主当然是尼采批判的对象，它的理性主义和平等主义与创新精神截然相反，它的日常生活在尼采看来是人类徒有文明外表的动物化。人们不再真正相信任何事情，每个人都在拼命工作和尽情玩乐

中度过一生，这样就可以不必面对现实，不必探究那个深渊。尼采呼吁反抗自由民主，甚至比马克思更强烈、更激进。他还补充道，左翼，即社会主义，并不是特殊类型的右翼即资本主义的对立面，而是它的实现。左翼意味着平等，右翼意味着不平等。尼采的主张来自右翼，然而这是超越了资本主义和势力日益壮大的社会主义的新右翼。

但是，尽管如此，或许正因为如此，现代民主派和平等派的最新模式在尼采对事物的理解中找到了很有吸引力的内容。如今尼采更知名了，对左翼的影响更超过了对右翼的影响，这恰恰标志着平等的威力和尼采在与它对抗时的失败。

乍一看这似乎挺奇怪，因为尼采期待的是超凡出众而非平庸寻常，是不平等而非平等。但是像任何统治者一样，民主派也需要有人谄媚，而早期的民主理论不能提供这种谄媚。它们为民主政体提供的辩护是，它保护寻常百姓，使他们能够为实现十分平凡的共同目标而努力。它还是一种受民意左右的政体，由共同的意愿制订人人必须遵守的规则。民主体制表现为得体的平凡，这与旧体制华丽气派的腐朽场面完全相反。然而，建立一种政体，使人能够认为全体公民至少具有潜在的自主性，可以为自己创造价值，则完全是另外一回事。创造价值的人是至善之人的一个合理替代物，在流行的相对主义中，这种替代也是不可避免的，因为没有几个人会认为自己毫无价值。值得敬仰和可以接近的人的高贵，不是在追求或探索善的人生中发现的，而是在个人“生活方式”的创造中发现的，这种创造不是有一种可能性，而是有多种可能性，相互之间无法比较。拥有自己生活方式的人不与人争，所以也不会低人一等，因为拥有了自己的生活方式，也就赢得了自尊和别人的尊重。

所有这些已经成为美国人的日常精神食粮，最盛行的心理学流派及其心理疗法，都把价值定位（value positing）作为健全人格的标准。伍迪·艾伦的喜剧不过是以某类人为主题所做的一系列变奏，他没有真实的“自我”或“身份认同”，他觉得自己优于那些有着虚幻的自我满足的人，因为他对自己的处境了然于心；同时他又觉得不如那些人，因为他们是“适应”环境的。这种借来的心理学在《齐立格》[19]中被奉为教科书，它讲述了一个“依附取向”（other-directed）的人的故事，他与“自主取向”（inner-directed）]的人形成鲜明对照。这些字眼在20世纪50年代由于里斯曼的《孤独的人群》（David Riesman, *The Lonely Crowd*）而广为流传，而里斯曼又是从他的分析师弗洛姆那里借来的，弗洛姆则是从尼采的继承人、真正严肃的思想家海德格尔那里汲取了这些思想（譬如“内省的人”）。我吃惊地看到，艾伦是那么教条，而他看待事物的方式——直接植根于深邃的德国哲学——

又是怎么变成了美国娱乐市场的套路。作为把德国思想和美国思想联系在一起的人物之一，即心理学家贝特尔海姆，其实只在《齐立格》中扮演了一个小配角。

齐立格是个你期待他是谁他就会变成谁，你期待他怎样他就会怎样的人物——与富人在一起他就是共和党人；与黑手党在一起他就是歹徒；与黑人、华人或女人为伍，他就是黑人、华人或女人。他自己什么都不是，只是由别人规定的各种角色的集合。于是他不可避免地成了精神治疗的对象，我们从这种治疗中了解到，他曾经是“传统取向的”，也就是说，他出生在一个单纯的、摇摆不定的犹太教士家庭。“传统取向”意味着受古老价值观的支配，接受的是传统信条，通常是宗教信条，这种信条赋予人一定的角色，它远远超出了他的世俗角色和地位。不用说，回归那种具有适应性和表面健康的旧模式既不可能，也不可取。人们或许会嘲笑这个摇摆不定的犹太人，虽然不清楚是出于异化还是健康的观点。但犹太人为“贱民”——马克斯·韦伯的这个概念被汉娜·阿伦特弄得臭名昭著——这一点是肯定的。他在这里令人感兴趣，仅仅因为他是一个对局内人有特别洞察力的局外人，他的犹太人身份本身并没有多少优点。他的价值是由目前对他有兴趣的世界决定的。当他成为“有自主取向”的人，当他遵照自己的真实本能确立自己的价值时，他的健康就恢复了。当齐立格听人说今天是个好天气，而情况也显然如此时，他的回答是今天不是个好天气。于是他立刻就被那些他曾经竭力模仿，而现在意见相左的人赶回了精神病院。这就是社会把自己的价值强加于创造者的方式。最后，他为了讨好别人，只好主动回过头来阅读自己过去没有读过就妄加评论的《白鲸》。他的健康状态是暴躁和温顺、自知之明和自以为是的混合体。

伍迪·艾伦扑朔迷离的喜剧诊断出了我们的病根来自价值相对主义，其治疗方法是价值定位。他的强大力量在于他刻画了一个有自我意识的角色扮演者，从未对自己扮演的角色感到自在；他令人感兴趣，是因为他竭力想模仿别人，而这些人因为不清楚自己的空虚而十分可笑。但是，艾伦在戏弄他的犹太人身份时却是乏味而浅薄的，在他看来，这种身份显然没有内在的尊严可言。他对健康而自主的人的刻画——既不可笑也无意义——是他彻头彻尾的败笔。这种形象可以作为理解和评判别人的参照，就像守财奴只有对照懂得金钱的真正价值的人才显得可笑一样。但是，艾伦塑造的自主取向的人根本就是个空洞苍白或子虚乌有的人物，这使人不得不怀疑人物创造者的思想有多么深奥。这里我们面对的是空无一物，只是不清楚艾伦是否明白这一点。自主取向是平等派的诺言，它使我们很容易憎恨和嘲笑我们在自己身边看到的“资产者”。这实在太肤浅和太令人失望了，因为它试图使我们相信，我们生活中的虚无主义的痛苦不过是一种神经官能

症，但凡稍加治疗和挺直腰板即可治愈。弗洛姆的《逃避自由》（*Fromm, Escape from Freedom*），不过是在卡耐基的思想上面涂了一点儿中欧文化的奶油。只要摆脱资本主义的异化和清教徒的压抑，每个人做出自己的选择，一切就都会好起来。但是，关于什么是自主取向，伍迪·艾伦其实没告诉我们任何东西，里斯曼也没有，如果追溯得更远一些，弗洛姆同样没有。只有在海德格尔那里才能了解到一点儿有关自主取向之真正含义的严酷事实。艾伦从来没有像确实严肃对待这个问题的卡夫卡那样可笑，没有用宣传的口吻一再宣称左翼进步主义会解决这一问题。齐立格是在和希特勒调情——自不待言，后者是在召唤那些有“依附取向”的人，或用德国心理社会学家阿多诺流传甚广的相同表述来说，是在求助于“威权主义人格”[20]——但是幸而被他的心理疗法挽救了（在这个知识分子圈子里，与斯大林调情是从来无需解释的）。艾伦帮助我们惬意地与虚无主义共处，帮助我们把它美国化。我挺好，你也会很好，只要我们同意一起喝点儿迷魂汤就成。

在政界、娱乐界、宗教界，无论在什么地方，我们都可以发现与尼采的价值革命联系在一起的语言，同我们密切相关的事物的新观点使其成为必要。像“克里斯玛”、“生活方式”、“担当”、“认同”以及其他许多很容易追溯到尼采的字眼，现在实际上已经成了美国人的俚语，虽然它们和它们所指称的事情是我们的父辈、更不用说我们的开国元勋无法理解的。几年前，我跟亚特兰大一个出租车司机闲聊，他告诉我他刚从监狱里放出来，是因为出售麻醉品而服刑的。他幸运地接受过“治疗”。我问他是哪一类治疗，他答道：“所有类型的治疗——深层心理分析、心理互动分析，但我最喜欢的是‘格式塔’疗法（Gestalt）。”一些深刻的德国思想甚至不用翻译成英语，就变成了老百姓的语言。非同寻常的是，德国的上层阶级所谈论的、属于西方知识生活之巅峰的东西，现在变得像在美国大街上嚼口香糖一样平常。它对这位出租车司机确实有效。他说他已经找到了自我认同，学会了喜欢自己。如果在一代人以前，他会发现上帝，并学会讨厌自己这个罪人。问题是出在他的自我意识上，而不是出在他的任何原罪感上。我们在这里看到的，是典型的美国方式对欧洲大陆式绝望的消解。这是一种有着快乐结局的虚无主义。

德国哲学在美国的通俗化使我特别感兴趣，因为在我的知识生涯中，我一直关注着它的发生和成长，感觉有点儿像一个人在拿破仑六岁时就认识他一样。我看到价值相对主义及其伴生物在这块土地上茁壮成长，超乎任何人的想象。在1920年，谁会相信马克斯·韦伯的社会学专业术语有朝一日会成为美国的日常用语，而这个粗俗平庸的国度同时也发展成了世界上头号强大的国家？嬉皮士、易比士、雅皮

士、黑豹党、教士以及总统的自我意识，是在不知不觉之中由半个世纪以前的德国思想塑造的；马尔库塞的口音变成了美国中西部的腔调；“德国造”的标签换成了“美国制造”的标签；美国的新生活方式成了迪斯尼乐园版的魏玛共和国，变得妇孺皆知。所以，我的研究难免使我回到所有这一切的若隐若现、令人兴奋的起源，它为我提供了一个进行双向观察的立足点：既可展望我们不断展开的美国生活，又可回首深邃的哲学反思，它打破并埋葬了哲学传统，带来了思想、道德和政治方面极其含糊不明的后果。为了了解我们自己，使我们获得真正的选择机会，必须了解这段令人陶醉的思想史——但愿思想史学者能够相信，思想影响着历史，就像尼采所言，“最伟大的行动是思想”，“世界围绕着新价值观的发明者旋转，默默地旋转。”尼采就是这样一个发明者，我们现在依然在围绕着他旋转，虽然转起来吱吱作响，不很滑顺。这就是我们的境况，令人费解之处在于，他的观点是怎样被那些渴望用借来的华丽服饰装扮自己的民主派弄得琐碎浅薄，民主又是怎样被外来的观点和品味弄得腐化变质。

我第一次观察这种情景是在它发展的中期，那时美国的大学生活正在因德国思想而经历着一场革命，德国思想仍然只为热忱的知识分子所珍视。当20世纪40年代中期我来到芝加哥大学时，第二次世界大战刚刚结束，像“价值判断”这样的术语还很新鲜，仅局限于精英阶层，是一种很有前途的特殊见解。社会科学领域有着各种伟大的期待，认为一个新的时代就要开始，对人类和社会将会获得比以往更充分的认识。哲学系的学究气，以及它们那种令人厌倦、索然无味的方法论和实证主义，使那些关心永恒而鲜活的人类问题的人纷纷转向社会科学。有两位作家——弗洛伊德和韦伯——唤起了人们真正的热情。马克思也受到尊重，但是就像长期以来的情况一样，他的读者寥寥无几，他没有为如何应付我们真正面对的问题提供启示。尽管至今仍未得到充分的评价，但是弗洛伊德和韦伯都深受尼采的影响，对于那些熟悉尼采并了解19世纪末德语世界发生的事情的人来说，这一点是非常明显的。他们用一种奇怪的方式，分别继承了尼采的心理学和社会学思想。弗洛伊德关注的是“本我”（id）或潜意识，作为最有意义的精神现象之原动力的性冲动，以及升华（sublimation）和神经官能症的相关思想。韦伯最关心的是价值问题、宗教在价值形成中的作用和共同体。弗洛伊德和韦伯是我们今天十分熟悉的绝大多数语言的直接来源。

人人都知道弗洛伊德和韦伯是德国的思想家，也知道给自己讲课的教授不是从希特勒统治下逃出来的难民，就是在希特勒上台前到德国学习过或师从于德国的流亡者。对他们中的任何人来说，这些思想来自德国是不成问题的。弗洛伊德和韦伯是前希特勒时代伟大的德国

古典传统的一部分，非常受人尊重。尼采本人在当时不那么受人尊重，因为他的思想和法西斯主义有着某种令人失望的联系，在盎格鲁萨克逊世界，许多赞赏尼采的人（尼采对很多艺术家有着非常显著的直接影响，其中最著名者当属埃兹拉·庞德）对法西斯主义和反犹主义的危险缺乏足够的警醒（虽然尼采本人是反对反犹主义的）。德国思想从尼采开始，更确切地说是从海德格尔开始，走向反理性和反自由，这一事实是非常确凿的。但是这个事实却受到压制，当时人们对于它对同代人的影响视而不见。有些人就德国发生的事情肤浅地谴责黑格尔、费希特和尼采，但是德国的整个古典传统和德国的历史主义仍然受到推崇，我们这个时代的思想新星，要么被看作它们的副产品，要么被视为其自然发展的结果。魏玛体制遇到的麻烦，仅仅是让一伙歹徒得了逞。

在我的教授中间有很多人后来非常有名，他们并不倾向于哲学思维，也不想深究自己正在使用的新语言和新范畴的起源，他们认为这是和其他科学发现一样的发现，将被用于进一步的发现。他们非常着迷于抽象和概括，就像托克维尔预言他们会这样做一样。他们相信科学在不断进步，并表现出（这里也许有一点儿吹嘘和自嘲的成分）确信他们处于社会科学领域取得历史性突破的边缘，其成就可以同16和17世纪的伽利略、开普勒、笛卡尔和牛顿在自然科学的贡献相提并论，它可以使早期的社会科学失去意义，就像在哥白尼之后托密勒失去意义一样。潜意识和价值观让这些老师如痴如醉。他们确信科学的进步与社会和政治进步密切相关。他们或者是马克思主义者，或者是鼓吹罗斯福新政的自由主义者。反对右翼的斗争在国内赢得了选票，在对外事务中则在战场上获胜。原则性的关键问题都有了定论。平等和福利国家现在是世界秩序的一部分，剩下的问题就是完成民主大业。心理疗法能使个人幸福，就像社会学研究能改善社会一样。

我不相信这些教授中有任何一个人注意到了弗洛伊德和韦伯思想中阴暗的一面，更不用说尼采—海德格尔潜藏于表面之下的极端主义倾向了。或者更准确地说，就算他们注意到了这一点，也是把它置于个人生平而非科学研究的基础之上。让我吃惊的是，弗洛伊德阐释的一切有意识生命的非理性起源，和韦伯阐释的所有价值的相对性，居然没有给他们以及他们对科学的乐观态度带来任何问题。弗洛伊德对文明的未来和理性在人类生活中的作用是持极端怀疑态度的。他肯定也不是民主或平等的可靠鼓吹者。韦伯在科学、道德和政治方面比弗洛伊德更有头脑，但他始终沉浸在一种悲观气氛中。他把自己的科学阐述为对事物无序状态的一种含糊的挑战，但价值超出了这种科学的界线。这就是对事实和价值做出的令人生疑的——即使不是凭空想象的——区分的含义。政治中的理性导致不人道的官僚体制。韦伯发

现，选择理性的政治而不选择非理性的信念的政治是不可能的；他相信理性和科学本身就是价值担当，像其他价值担当一样，它们没有能力肯定自身的善，从而失去了自己最有特色的东西。政治需要危险而难以控制的、半宗教式的价值定位，韦伯目睹诸神为控制人和社会而战，其结局不可预料。没有塑造和维护社会的价值，精于计算的理性到头来将对事物进行刻板、冷酷和卑鄙的支配；感情将导致私心在浅薄享乐中的放纵；政治担当有可能助长狂热，而人类是否还有足够的价值定位能力是令人生疑的。一切都飘乎不定，难以捉摸，人的劳作没有了神的支撑。像德国深受尼采影响的其他许多人一样，韦伯看到，我们所关心的一切都受到尼采观点的威胁，我们没有支配人类结局的知识和道德资源。我们需要价值观，而价值观又需要人类非凡的创造精神，这种精神正在枯竭，而且没有任何普遍力量的支持。科学分析本身在消解人们赖以做出价值判断的保护性的思想界限，同时也得出了理性软弱无力的结论。这些观点并不是韦伯所特有的，或仅仅是来自他悲观的性格，他这种性格至少部分地归因于他所面对的暗淡前景。毫无疑问，相对主义价值观，如果它是真实的并为人所信奉，将会使人陷入灵魂的黑暗迷茫和极其危险的政治实验。但是在美国这块神奇的土地上，悲剧意识几乎没有立足之地，新社会科学的早期拥护者欣然接受了有关价值的见解，确信他们的价值非常之好，而且与科学齐头并进。比较一下帕森斯和韦伯的思想特点和关注领域的不同，你就会看到欧洲大陆与我们的距离。在帕森斯那里，你看到的是循规蹈距的韦伯。直到20世纪60年代，价值学说才在美国产生了真正的影响，情形就像三十或四十年前的德国一样。没有受过传统价值的精华滋养的新一代，一直被教导用不偏不倚的哲学和科学态度对待善恶问题的新一代，突然登上了舞台展示价值担当，给他们的长辈上了最令人不快的一课。

这种令人瞠目的德国悲怆精神的美国化写照，可以从路易斯·阿姆斯特朗扯开嗓门唱那首当红歌曲《刀锋马克》（Mack the Knife）时的笑脸中看到。多数美国知识分子都知道，它是从《三分钱歌剧》中的歌曲《刀锋马克》（Mackie Messer）翻译过来的。这部歌剧是魏玛共和国通俗文化的典范，由两位著名的左翼艺术家布莱希特和库尔特·威尔创作。在希特勒上台前的一段时期内，美国知识分子中间有一种不寻常的怀旧情绪，罗特·兰雅演绎的这首歌和玛琳·黛德丽在《忧郁的天使》中演唱的《我沉浸在爱河中》，共同表达了一种迷人的、神经质的、性感的、颓废的情调，一种不自觉的朦胧渴望。我们的知识界对尼采的《查拉图斯特拉如是说》中的一节所知甚少，而布莱希特是非常熟悉这本书的；在题为“苍白的犯罪者”这一节里，讲述了一个神经质的杀人犯，他与《罪与罚》中的拉斯柯尔尼科夫有着奇怪的相似性；他不知道，也无法知道，他杀人是出于和其他人一样正当的

动机，这种动机在许多重要场合很有用，但在我们的和平时期却是非法的：他渴望“挥舞屠刀的快乐”。就《刀锋马克》而言，这个情节是人们期望超越道德的开始，他们等待着，希望看到吸引魏玛时代及其美国崇拜者的本能冲动的火山喷发。只要不是法西斯主义，一切都是对的！用梅·布里特代替黛德丽，用阿姆斯特朗取代兰雅，带来的是巨大的市场，传递的信息也不再那么危险，虽然一样腐败。异国情调的感觉已荡然无存，它被视为民间文化，具有十足的美国风格，构成了美国世纪的一部分，就像“保持放松”（与“绷紧”相对）一向被视为美国摇滚乐的真谛，而不是海德格尔的泰然任之（Gelassenheit）一词的翻译一样。历史意识以及同我们时代的距离，魏玛时代的怀旧情绪中唯一值得称道的东西，消失不见了，美国人的自我满足感——舞台属于我们，生活中没有什么重要的事情需要我们从历史中学习的感觉——粉墨登场。

这种情形可以在我们的思想史中看到，只要用玛丽·麦卡锡替换路易斯·阿姆斯特朗，用汉娜·阿伦特替换兰雅，或用戴维·里斯曼替换阿姆斯特朗，用弗洛姆替换兰雅，总之，照此替换美国知识界的名人即可。我们的歌星们唱着连他们自己也不懂的歌，它译自德国原曲，十分走红，产生了不明原因的广泛影响，因为原曲中的某种东西触动了美国人的灵魂。不过，在这一切背后，矗立着抒情诗巨擘尼采和海德格尔。

简言之，在战后，美国出口的蓝色牛仔裤把所有国家的青年人团结在一起，牛仔裤作为普遍民主精神的具体形式，对许多被奴役的国家产生了思想解放的作用；而美国同时也在进口德国制造的精神外衣，认为它很不错，而且完全符合人权，但这个舶来品实际上与一切都格格不入，并对我们赖以生存的这个世界的美国化提出了疑问。我们的思想轮廓完全被德国思想家改变了，其剧烈程度甚至远超过德国建筑师对我们城市轮廓的有形改变。[21]

我反复强调所有这些现象的德国性质，并不是想对外国影响做出一种无知的回应，到每一张床下搜寻德国知识分子，而是想让我们清醒地认识到，若想明白我们在说些什么，想些什么，我们应该从何处着眼，因为我们正处于遗忘的危险之中。有着丰富精神生活的民族会对精神生活天赋相对不足的国家发挥巨大影响，即使后者的军队强大无比，这在人类历史上并不鲜见。最明显的例子莫过于古希腊对罗马的影响和法国对德国和俄罗斯的影响。然而，正是这两个例子与德国和美国的例子之间的差别，使后者在我们眼里成了问题。古希腊与法国的哲学在目的与事实方面具有普遍意义，它们吁请人们运用一种无论何时何地的任何人都潜在拥有的才智。事实上，“希腊”哲学中的“希

腊”一词本身只是个无足轻重的标签，就像“法国”启蒙运动中的“法国”一样（“意大利”文艺复兴也是如此，这场复兴运动是民族的非本质特点和希腊思想家普遍精神的明证。）它们所教导的美好生活和公正制度，没有种族、国家和宗教的界限，也不受气候的影响。这种美好生活和公正制度与名副其实的人的关系，正是哲学的定义。我们在谈论科学时很清楚这一点，没有人会郑重其事地讨论德国的、意大利的或英国的物理学。我们美国人在严肃地讨论政治时，我们的想法是，我们的自由平等原则以及作为其基础的各项权利是合理的，是任何地方都可以接受的。第二次世界大战其实就是一项教学计划，它要强迫那些不接受这些原则的人接受它。

但是，黑格尔之后的德国哲学对上述原则提出了质疑，并且德国政治与德国思想之间是有着某种联系的。历史主义认为，思想同历史或文化有着本质的联系。根据后期德国哲学家的观点，德意志民族性格是历史与文化的重要组成部分。对尼采和那些受其影响的人来说，价值观是民族精神的产物，并仅仅与这种精神有关。如我所说，海德格尔对翻译的可能性是持怀疑态度的。他认为希腊哲学概念的拉丁文翻译是很肤浅的，不能传达原始文本的精髓。与早期的思想不同，德国思想并不试图摆脱自身的文化，而是倾向于在自己的文化中重构被哲学和政治的世界主义所动摇的根基。我们就像电影《鬼魂西行》中的百万富翁，他把一座城堡从云雾笼罩的苏格兰搬到了阳光明媚的佛罗里达，并加上运河和威尼斯凤尾船作为“地方特色”。我们选择了一种不能旅行的思想体制，就像某些葡萄酒换了产地味道会变一样；我们选择了一种看待事物的方式，它绝对不可能成为我们的，它从一开始就不喜欢我们和我们的目标。美国被视为一个没文化的国家，一个真正文化废弃物的聚集地，它只想从一种在思想和行动上致力于肤浅的世界主义的体制中追寻舒适的自我保护。我们对德国事物的渴望，恰好证明了我们不能理解它们。人民的性格以及他们那种由形形色色的历史主义、尤其是尼采的激进历史主义所决定的价值观，使德国的情形与希腊截然相反。这种差别可以从西塞罗和尼采对待苏格拉底的不同态度中看出。对西塞罗来说，苏格拉底是朋友和当代学者；而在尼采看来，他是敌人和古代学者。鉴于我们国家极端推崇启蒙精神的普遍意义，尼采和海德格尔最不愿意看到的，大概就是我们向他们敞开了怀抱。

至于这种相对主义价值观是否与民主和谐一致，解决问题的办法是从来不提出这个问题。社会科学一直把纳粹主义作为精神病理学问题来对待，认为它是威权主义人格或依附人格的产物，或者像伍迪·艾伦所说，是精神病学家的病例。社会科学否认思想、尤其是严肃的思想，即便是根深蒂固的思想，与希特勒的成功有任何联系。但是在魏

玛共和国——它的左翼观点如此吸引美国人——有很多知识分子至少一开始是受到法西斯主义吸引的，其原因跟激励着左翼意识形态分子的原因差不多，即对自主精神和价值创造的反思。人一旦堕入深渊，是否能在彼岸找到平等、民主或社会主义，是没有任何保障的。即便在最佳情况下，自决也是不确定的。但是价值创造的条件，尤其是它的威权主义的、宗教的或克里斯玛式的特点，似乎会跟民主的理性精神发生对抗。共同体的神圣基础与个人权利和自由主义的宽容精神是对立的。与共同体和文化联系在一起的新宗教精神影响着那些从创造的角度看待事物的人，使他们倒向右翼。左翼一方只有一种论断，即马克思在他的革命之后会把尼采的承诺准确地变为现实，而在右翼一方，是有关我们对创造的条件知道些什么的沉思。我不想评论其纳粹身份现已得到确认的海德格尔在纳粹时期的表现，我只想说，人们竟然更加公开地承认他是我们这个时代最令人感兴趣的思想家，天真地取代了从前把他作为各种思想的代理人而给予的赞赏，这证明了我们是在玩火。他对新的神明的兴趣使他像尼采一样，在自己的学说中推崇无节制，贬低节制，并对道德观念冷嘲热讽。他们两人促成了魏玛时代的暧昧气氛，在这种气氛中自由主义者被看作傻瓜，而对于那些在酒肆中高歌屠杀乐趣的人来说，似乎一切都是可能的。循规蹈矩的人也渐渐习惯了过去自己连想都不敢想，更别说公之于众的事情。魏玛时代左翼与右翼斗争的极端结局是不可避免的。

不可思议的是所有这一切同美国精神的密切关系，对此美国人既没有教育准备，也没有历史经验可言。皮埃尔·哈斯纳曾经问道，弗洛伊德在美国获得的神奇成功，是否可以简单地归因于他的很多门徒逃脱了希特勒的魔爪，从而成了十分有效的宣传员，或是归因于一个他不怎么关注的国家对他的思想有着特殊的需要。当我还是一个芝加哥的小孩子时，就对一件事老是感到特别吃惊：马歇尔·菲尔德三世。一个巨商家族的后裔，韦伯派所说的“新教伦理”的成功典型。接受了格里高利·齐尔布格——美国早期有影响的弗洛伊德信徒之一——的心理分析之后，竟然成了左翼事业的狂热支持者，其财富也因经营政治同路人的左翼报纸而丧失殆尽。商铺地下室里发生的事情显然大大多于我们的猜测。莫非有某种美国人的自我理解不能辨认或满足的东西不成？

一旦美国人确信有一间由精神病学家掌管钥匙的地下室，他们的取向就成了“自我”的取向，这个“自我”是我们的存在的神秘、逍遥、无拘无束的中心。我们的全部信念都源于它，没有其他任何正当来源。虚无主义及其伴随的生存绝望，在美国人看来几乎仅仅是一种姿态，但是随着来自虚无主义的语言成为他们教育的一部分，并且日渐渗入他们的日常生活，他们开始利用由这种语言所决定的方式追逐幸

福。有一大堆术语可以用来谈论虚无——关切、自我实现、扩张意识，诸如此类，简直无穷无尽。虚无是确定的，虚无是有所指的，就像我们在艾伦和里斯曼那里看到的一样。人们按捺不住要说点儿什么，要追寻自己清楚自己拥有的内在世界（inwardness），但它依然是个无果之因。内在世界似乎与外在世界毫无关系。外在世界被消解了，在内在世界看来遁于无形，而内在世界就像鬼火或纯粹的虚空。难怪只有存在主义者的“虚无”和黑格尔信徒的“否定”能让当代人竖起耳朵。美国人的虚无主义是一种情绪，一种喜怒无常的情绪，一种不知所以然的焦虑。这是一种没有深渊的虚无主义。

虚无主义作为一种精神状态，其最显著的表现并不是缺乏坚定的信念，而是本能或情欲方面的混乱。人们不再相信灵魂中多变而相互冲突的各种倾向有着自然的等级，用来替代自然的传统也已崩溃。灵魂变成了一个由定期变换节目的剧团使用的舞台——有时上演悲剧，有时上演喜剧；今天讲爱情，明天谈政治，最后是宗教出场；一会儿是世界大同，一会儿是牢固的忠诚；既有城市，又有乡村；既有个人主义，也有共同体；多愁善感唱罢，残酷无情登场。人们既无原则也无意愿给这一切分出三六九等。所有时代和地点，所有种族和所有文化，都可以登台亮相。尼采相信，这场激情狂放的化妆舞会即是后期现代性的优势，也是它的劣势。明显的劣势是统一性或“人格”的解体，从长远看这将导致心理耗散。人们希望的优势则是现代精神呈现出的丰富与张力有可能成为综合性新世界观的基石，它将严肃地接纳那些过去被当作精神垃圾丢弃的东西。按尼采的说法，这种丰富性主要来自于千百年来一直被人们所继承、现在仍未得到满足的虔诚渴望。但是，就年轻的美国人而言，这种可能的优势根本不存在，因为贫乏的教育使他们缺少抱负，他们几乎不能领悟尼采所思考并且由他本人所代表的伟大历史。他们现在的作为不过是在各种平庸的激情中胡打乱闹，就像一个颜色单一的万花筒。他们是一群自我主义者，但说不上邪恶，因为他们不是明知什么是善、正义和高尚却自私地拒绝它们的那号人。他们成了自我主义者，是因为在当代理论中，在传授给他们的课程中，自我无所不在。

我们有点儿像那些被传教士发现和感化的野蛮人，对神启到来前后发生的一切没有体验就皈依了基督教。没有弗洛伊德的话，我们中的多数人也许根本不会听说俄狄浦斯，这个事实应该使我们认识到，我们几乎要完全依靠德国的传教士或中间人，才能获取有关希腊、罗马、犹太教和基督教的知识；无论这些知识何等深奥，他们的解释是唯一的解释；我们所能学到的仅限于他们认为我们需要了解的。对于那些希望认识自我的人来说，当务之急是弄清楚使我们陷入这种困境的思想依赖的全部意义。下面我对我们的目前语言的解说，旨在为这

项工作提供一点帮助。

两次革命和两种自然状态

探究和发现灵魂深处，为其幽深莫测的内容所吸引，长久以来一直是欧洲大陆思想的特点。朦胧的渴望和对宇宙万物难以捉摸的根基的探究，构成了19和20世纪法国、德国和（革命前的）俄国文学的普遍主题。在知识界看来，欧陆的“深刻”与美国的“肤浅”适成鲜明对照。可以说，美国的精神建构是没有根基的，它更想顺应这个世界，而不是让眼光超越这个世界，它没有被自己经历的无根基所困扰。所以，当美国人能够像享用欧陆美食一样纵情享受欧陆文学盛筵时，我们不能不怀疑，他们是否真有这样的胃口，又如何消化这些美味佳肴。

欧洲大陆和我们之间的问题，可以用“资产者”一词加以概括。两百多年来，欧洲大陆的哲学家和艺术家一直为新民主政体中的新人贴上资产者这个标签。这个词的原义是指品味低下、自私、物欲熏心和缺少高尚情操的人，而且它一直含有这种贬义——因马克思而为美国人所熟知。然而，在尼采声称这个主题令人生厌很久以后，欧洲大陆的思想家仍然揪住资产者不放，把它描绘成现代性最糟糕、最可耻的失败，必须不惜一切代价加以克服。但是虚无主义却在其最为明显的意义上意味着资产者的胜利，意味着未来、一切可预见的未来都属于他们，一切高于或低于他们的境界都是虚幻的，以这种境界为基础的生活是没有价值的。这实际上是在宣告，所有另辟蹊径或修正的措施——譬如理想主义、浪漫主义、历史主义和马克思主义——都没戏。另一方面，美国人普遍相信，现代民主制度正在他们的国家得到实现，它也可以在任何地方得到实现，而且这种民主制度是完美无缺的。他们用“资产者”来称呼自己或相关的另一些人时觉得很别扭。他们确实喜欢自称中产阶级，不过这个词并不包含任何特定的精神涵义，它不过是指一种不错的状态。如果这里还有什么美中不足，那就是还存在着穷人。“中产阶级”一词不像资产者那样有那么多对立面，如贵族、圣徒、英雄或艺术家——一切美好之物；或许只有无产阶级或社会主义者除外。这种精神在美国找到了自己的归宿，即便没得到完全的满足。

现代性是建构在自由和平等之上的，从而也是建构在被统治者的同意之上的；主宰和征服自然的新自然科学提供了繁荣与健康，使这种政体成为可能。这是一项自觉的哲学规划，是有史以来在人与人的关系和人与自然的关系中实行的一场最伟大的变革。美国革命为美国

人民建立了这种政府制度，他们对结果大体上感到满意，并且对他们的所作所为有着清醒的认识。政治原则和权利的问题得到了一劳永逸的解决。如果革命是指改变基本的正当性原则，顺应理性和事物的自然秩序，用武装斗争对抗那些坚持旧秩序和不公正统治的顽固派，那么进一步的革命就不需要了。革命这个政治词汇中的新名词，最初是指1688年英国的光荣革命，它也是用和我们的革命十分相似的原则作为旗号，这样的革命非常类似于太阳从夜间到天亮的运行。

被康德称为新时代曙光的法国革命，在当时人们的眼中是比美国革命更伟大的事件，因为它关系到当时的两大强国之一，涉及欧洲真正伟大的思想学派，涉及一个最悠久、最文明开化的民族。就像英国和美国革命一样，它为自由和平等而战，并且赢得了胜利。它似乎使现代哲学规划取得了不可抗拒的胜利，为自由和平等的神正说提供了最后的证据。但是与以往的革命不同，法国革命产生了一系列令人眼花缭乱的理论，引起了各方面的强烈反响，这种探索的冲动至今仍未衰减。右翼——按其唯一严肃的含义，是指反对平等（不是经济平等，而是权利平等）的政党——从一开始就想以皇权和教会的名义破坏革命，这种反动可能一直苟延残喘到1975年的佛朗哥政权。另一种形式的右翼，即作为一种进步主义的右翼，想在世界上创造和推行一种新的不平等，一种新型的欧洲或德国贵族政体，1945年它在柏林被炸得粉身碎骨。试图通过废除私有财产完成革命的左翼目前依然很活跃，但从来没有在深受法国革命影响的国家、尤其是法国取得成功。最终还是中间道路，即资产阶级的解决方式，在法国、德国、奥地利、比利时、意大利、西班牙和葡萄牙等国胜出，就像英国和美国一样，但这是在经历了那么多的悔恨和失望之后才获得的。最后一批真正憎恨资产阶级的伟人，萨特、戴高乐和海德格尔，大约在同一个时期都去世了（美国人没有充分认识到，对资产阶级的痛恨右翼至少和左翼是一样的。）人们能够期待某种文学的余辉，因为抨击资产阶级几乎成了作家的条件反射，难以释怀，这从如此多的人抱着这种痛恨不放即可得到证明，尽管纳粹和苏联体制也许更值得他们关注。为使仇恨的火焰永不熄灭，许多文学家把希特勒解释成一种资产阶级现象，他们凭借不断重复的力量，把这种解释变成了自己手中的一根大棒。

如今，我们似乎已经耗尽了这些新革命的意蕴，需要新的形而上学为它们正名，这是为了修正人们“感受到的”法国大革命的失败；但是，顺应现实只会让人倦怠，不会唤起激情。我之所以说“感受到的”，是因为尼采在各种有关法国大革命的读物——由君主派、天主教徒、自由主义者、社会主义者、罗伯斯庇尔分子和波拿巴分子撰写；不是休闲式的学术习作，而是塑造人生和诱发行动的纲领——的

基础上得出了结论：这里没有文本，只有解释。这一见解是当今一种流行观点的基础，它认为世上没有“实然”，只有对“变化”的看法；感知就像实然一样实在，事物就是被感知的存在。这种观点理所当然地同另一种观念结成了盟友，即人是价值的创造者，而不是善的发现者。所以，在现代政治最重大的事件中至少能够部分发现这种思想的起源，也就不足为怪了。

美国与欧洲大陆之间的互不理解在于，美国人眼里的答案，在欧洲人眼中却是个问题。美国革命产生了一个清晰而统一的历史事实，法国革命带来的却是一系列疑问和难题。美国人往往以纵容的态度看待法国革命，认为它代表着善的事物，酷似我们的革命，但它没有给法国人提供一个稳定的制度框架。在欧洲大陆的知识分子中间，有相当一部分人，而且是最有影响的人[22]，则认为法国革命是一场失败，不是因为它未能成功地建立自由民主制度，而是因为它在造就自由民主的典型人物——资产者——并赋予他所属的资产阶级以社会权力上取得了太大的成功。甚至像托克维尔这样亲美和亲自由主义的作家，对法国没有能力适应自由体制的困难十分清楚，也对这种体制下人充分发展的前景十分惆怅。

法国革命前的旧制度不会让美国人产生任何好感。它的皇权和教会是非正义的不平等与偏见的真实写照，这正是美国政体要在人世间予以消除的东西。美国人相信，他们的国家能够比较轻松地完成自己的事业，因为他们有平等的条件作为起点。美国人不必诛杀国王、驱逐残余贵族，从而引起骚乱，也不必解散甚至禁止教会。法国人却必须做这些事情，加之存在着不接受法治的巴黎暴民，使得法国人无法取得秩序井然的民主政府所需要的理性共识。

然而，对这些事件的另一种看法支配着欧洲大陆的公众舆论。在某些欧洲人看来，美国人代表着不堪忍受的人类的狭隘视野，他们为自己得体的秩序和繁荣付出的代价太高了。法国贵族的高贵、典雅和品味，与自由社会的商业生活和动机所导致的计较和圆滑形成了尖锐对比。贵族所代表的一切的丧失，使这个世界变得枯燥乏味。更重要的是，遭到废除的宗教可以被视为对生命价值的深沉而严肃的表达。如果高尚和神圣的东西在民主体制中不能得到庄严的表达，它是否值得选择就很成问题。这便是反动分子、旧制度的残渣余孽的观点，是他们特有的辩护词。

在我们看来，那些接受我们的自由平等原则的革命者的论点更严肃一些。许多人认为，我们对这些弥足珍贵的理想并没有进行深入思考。平等真的仅仅意味着禀赋不平等的人拥有获取财富的平等机会吗？难道锱铢必较的精明应该比美德得到更多的奖赏？既然连柏拉图

都要求在平等者之间实行共产主义，私有财产能够与平等安然共处吗？在美国，共产主义也好，社会主义也罢，在反对私有财产受到的尊重方面都没有真正取得多大进展。洛克对财产的定义，无论过去还是现在，一向十分符合我们美国人的口味，而卢梭对私有财产的批判在这里几乎没有留下任何印迹，虽然它在欧洲一向很有威力。自由对我们来说仅仅意味着随心所欲的行动，只受社会生活最低限度的要求的限制。我们没充分理解在为自己制定法律时真正需要的东西，也没有超越仅仅满足原始冲动的纯粹消极的自由。至于宗教，已被驯化的教会在美国保留着基督教的迷信，而战胜它也许才是人类解放的关键。好的制度应该信奉无神论，还是应该有一种公民宗教？最后，在这个世界上，对于拿破仑现象——野心勃勃，崇尚武力——我们除了不予理睬或拆穿其骗局之外，还能做些什么呢？

这些问题被法国大革命推上了“历史”的断头台，这是一些我们不希望听到的问题。它们为欧洲大陆一百年的严肃哲学提供了素材，英国的哲学精神也从中得到滋养。功利主义是一种较为狭隘、更容易自我满足的早期自由主义版本，甚至它的传人密尔也不得不从德国思想家洪堡那儿借用自主的概念，以便对自由的本质做出有吸引力的现代解释，使其免于多数人暴政的危险。哲学似乎开始面对各种重大的政治抉择。自法国大革命以来，在所有真正伟大的哲学家中，只有康德是自由民主体制的朋友。然而他觉得自己不得不用另一种方式对它重新诠释，使它变得对于我们来说晦涩难懂，索然无味。自然科学是决定论的，他却提出了一种使自由成为可能的新认识论；人的本性被认为是由自私的本能欲望构成的，他却提出了一种实现人类尊严的新道德学说；他还阐发了一种新美学，把美和崇高从纯粹的主观性中解救出来。所有这一切都与自由主义奠基人的早期平等思想毫无关联。

美国和法国革命所践行的思想，是洛克和卢梭这两位现代政治剧的脚本作者在他们的著作中事先就已构想好了的。这些思想领域的哥伦布们——霍布斯率先出征，洛克和卢梭紧随其后，并被视为更可靠的通讯员——对所谓的自然状态这片新大陆进行了探索，我们的先祖曾在那里居住。他们报告的重要消息是，所有的人天生是自由而平等的，享有生命、自由和追求财富的权利。正是这种信息引起了一系列革命，因为它把魔毯从国王和贵族的脚下抽走了。洛克和卢梭在这些基本观点上是一致的，它们为现代政治奠定了坚实的基础。在他们有分歧的地方，则爆发了现代性的主要冲突。洛克的思想在实践中取得了巨大胜利，英国和美国的新政权都是依据他的思想创建的。卢梭恐怕是历史上最成功的文人，他激励着后人——个人和公众，思想和行动——去改变、纠正和规避洛克的彻底胜利所指明的必由之路。

当前时髦的观点是否认曾经有过自然状态。我们就像那些贵族一样，不屑于了解我们的祖先曾经是野蛮人，他们仅仅出于对死亡和匮乏的恐惧，就为争夺几粒橡果而互相杀戮。尽管我们拒绝接受这些祖先，但我们仍然继续依靠他们留给我们的财富生活。人人相信自由和平等以及源自它们的权利。这些东西无论如何是从自然状态带入政治社会的；由于缺乏别的依据，它们就像不可靠的旅行者讲述的自然状态神话一样神秘。按照新的自然科学为他们提供的指南，他们像过去的政治哲学家一样到达了自然状态的起点而不是终点。苏格拉底在演说中构想了一个光明之城；霍布斯发现了孤立的个人，他的生活“卑下、肮脏、野蛮和贫困”。这些不同的期望反映着人们对政治的不同要求和愿望。人们深思熟虑的结果不是希冀一个致力于培育珍贵的、难以实现的——即使不是根本不可能的——美德的政权，而是希望有一支出色的治安队防止人们彼此伤害，并准许他们尽可能维持自己的生存。霍布斯、洛克和卢梭都发现自然会以某种方式把人们引向战争，因此政治社会的目的不是顺应人们趋向完美的自然趋势，而是在自然的不完美导致战争的地方缔造和平。

关于自然状态的报告混杂着好消息和坏消息。也许最重要的发现是根本不存在伊甸园；黄金国变成了荒漠和丛林。人最初一无所有，他当前的状态也不是他的罪孽的产物，而是大自然悭吝的产物。他得依靠自己。上帝既不照顾他，也不惩罚他。自然对正义的冷漠使人类感到一种可怕的失落。他必须自己照顾自己，不能抱有好人一向抱有的希望：恶有恶报，坏人肯定遭殃。但它同时也是一种伟大的解放：使人摆脱了上帝的监护，摆脱了国王、贵族和教士的要求，摆脱了罪恶或负罪感。最大的希望破灭了，但某些恐惧和内在的奴役也随之烟消云散了。

毫无保护，孑然一身，无助的痛苦和可怕的死亡，是失去幻想的人必须面对的前景。但是，如果从已经建立的社会的角度看待这一切，人完全可以为之自豪。他的确进步了，并且是靠自己的努力。他能够认真地思考自己。而且他现在掌握了真理，可以更自由地做他自己，改善自己的处境。他可以自由地创建一个不受虚幻的义务和统治资格约束的政府，让它为自己服务。霍布斯、洛克和卢梭对社会起源的探索使理论踏上了新的起点，使重构政治的方案成为可能，就像对新大陆的探索和发现预示了人类实践的新纪元一样。这两个新的起点同时出炉，带来了种种奇迹，美国便是其中之一。

洛克通过对自然状态的反思，得出了把自然科学和政治科学独特地结合在一起的启蒙思想的原则。它的出发点是不受限制地运用理性，在这方面他仅仅是沿袭了哲学家最古老的思想。对人类来说，自

由的含义在于运用自己从专制力量和谎言——即神话——的权威中解放出来的独特才能，认识对自己有利的事情并根据这种认识安排自己的生活。借助于独立的理性，人作为人本身——不同于属于某时、某地、某国或某种宗教的人——能够把握事物的原因，能够为了自己而了解自然。自主不像今天普遍认为的那样，意味着在虚无中做出宿命的、毫无根据的决定，而是指根据现实去支配自我。必须有一个外在世界，才能使内在世界具有意义。

洛克和他的哲学先贤们以及他的追随者都是这样认为的。启蒙思想与早期哲学的根本区别在于，它试图把过去只为少数人保留的事情扩大到所有的人：即过遵循理性的生活。激励这些哲学家的不是“理想主义”或“乐观主义”，而是一种新科学，一种“方法”，以及同它们结合在一起的新政治科学。运用普通人随时都能掌握的简单方法发现的关于物体运动的清晰明了的数学科学，使得普通百姓也能了解有关自然的知识，尽管不能为他们提供发现这种知识的天才。关于整体的各种神秘主义的或诗意的观点使所有的民族视野逼仄，哲学家在他们中间一向陷于孤立，遭人误解；这些观点将被抛弃，科学家和非科学家在观点上的根本分歧将得到克服。进一步说，人一旦从黑暗蒙昧王国的阴影中走出来，在科学的阳光下审视自己，他就会明白自己生来属于运动物体的王国，他像其他所有物体一样希望维持这种运动，即维持他的生命本身。每个人对死亡都有着强烈的恐惧，这完全符合自然规律。对于为人设定的另一些目的进行批判性的、科学的和方法论的考察，能够证明这些目的都属于幻想和错误观念的王国，或者是由维持生命的主要目的派生出来的。只要有哲学家的指导，人人都能进行这种批判性的考察，其结果是目标的有益统一和问题的有益简化：脆弱的人类必须寻找自我维持的手段。既然这是每个人的真正需要之所在，因此无论什么安排，只要它有助于他们得到衣食、居所和健康，以及最重要的，有助于保护他们——假如他们受到适当的教育——免于彼此伤害，就会赢得他们的赞同和信赖。

一旦从这个世界中肃清了鬼怪精灵，它呈现在我们面前的严重问题就只有匮乏了。自然像是一个撇下我们不管的继母。但这也意味着我们无需感恩戴德。我们在敬畏自然时是贫穷的。由于供应不足，我们只好你争我夺；这种竞争的结果便是不可避免的战争，这是对生命的最大威胁。假如我们不去相互争斗，而是携起手来向那个不让我们染指其财富的继母宣战，我们便既能满足自己的生活需要，也能结束我们的冲突。科学知识及其产生的力量，使征服自然成为可能，这种征服是人类政治发展的关键。爱人如己的训诫对我们提出了不可能实现的要求，这种要求违反人性，在满足我们的真正需要上毫无作为。人们需要的不是情同手足的爱和信仰，不是希望和仁慈，而是基于个

人利益的理性劳动。最能减轻人类苦难的人是最有生产力的人，让他这样做的最可靠办法，不是对他加以规劝，而是最慷慨地奖赏他，使他为了将来的利益牺牲眼前的享乐，或通过由此获得的权力避免痛苦。从人类福祉和安全的角度看，需要的不是实践基督或亚里士多德式美德的人，而是理性（能够计算自己的利益）和勤奋的人。他们的对立面不是堕落、邪恶或有罪的人，而是喜欢嚼舌争吵、懒惰闲散之人。教士、贵族和心血来潮之人都可列入其中。

这个理论体系为自由民主制度的关键术语，即我们这个世界最成功和最有用的政治概念——“权利”，提供了架构。政府的存在就是为了保护人们劳动的产品、他们的财产、生命和自由。人拥有不可剥夺的自然权利；这种权利属于他个人，不管从时间上还是神圣性上说，他都优先于政治社会；政治社会为这些权利而存在，通过保障这些权利而获得正当性——这些思想都是现代哲学的发明。权利，像本章讨论的其他术语一样，是现代思想的新语汇，不属于政治学或古典政治哲学中的常识语言。霍布斯首先提出了权利的概念，洛克则赋予它至尊的地位。与其他术语不同，我们美国人对权利的理解十分完美，能够直窥权利观念之堂奥。相比之下，其他术语对于我们就很隔膜，很成问题，理解起来需要付出极大的努力，而且我认为我们并未做过这种努力。但是，权利属于我们，它构成了我们的存在；我们实践着它；它是我们的常识。权利不是与谬误相对[23]，而是与义务相对。它是自由的一部分，或者说是自由的本质。它源于人类对生活、对痛苦最少的生活的深切期望。对普遍的需求及其同整个自然的关系的分析，表明这种欲望不仅是一种空想。当一个人充分意识到自己需要什么，认识到自己正受到别人的威胁，而别人也正受到他的威胁时，这种意识即可被称为权利，并且可以被转化为一个与政治相关的术语。使社会机器运转起来的发条就是这种认识，它导致了这样的算计：只要他同意尊重别人的生命、自由和财产（对此他不会有天生的尊重），就会诱导别人也给予他相应的尊重。这就是权利的基石，一种牢固建立在个人利益之上的新道德观。

说“我拥有自己的权利”，对于美国人来说是像呼吸一样出于本能，他这种看待事物的方式是显而易见的。它赋予游戏规则以重要意义，人们遵照规则相安无事地游戏，人们理解和接受这些规则的必要性，违反规则会引起道德义愤。这是我们唯一的公正原则。由于我们对权利的了解，我们也同意为保护我们权利的共同体承担义务。社会公正对我们来说意味着尊重受到政府的权力平等保障的平等权利。今天世界上人人都在谈论权利，马克思的继承人也在谈论权利，他们嘲弄“资产阶级权利”的虚伪性。但是几乎每一个有头脑的观察家都知道，在美国，权利观念已经深深地渗透进公民的血液，这解释了美国

人为何非常缺少奴性。没有这种观念，我们将一无所有，只能陷入自私自利的混乱之中；这是某种无私精神的有趣来源。我们觉得人民的利益应该受到尊重。

这个理论体系代表着与看待政治问题的旧方式的彻底决裂。过去人们认为，人是一种有着双重性的动物，他的一部分关心共同利益，另一部分关心个人私利。人们认为，要想使政治有效运转，必须战胜他的自私部分，压制他纯粹的私欲，才能使他成为品德高尚的人。洛克和他的前一代思想家认为，人根本不会自然地趋向于公益，老观点不仅极端残酷，而且无效，因为它违背人的天性。他们尝试让私利服务于公益，把天赋的自由置于严于律己的美德之上。私利与公益是对立的，但是开明的私利则否。这是认识启蒙意义的关键。能够对人的理性加以培养，使他看到自己的脆弱，预见到未来的匮乏。这种对未来及其危险性的理性警觉足以使欲望发挥作用。在过去，人成为社会的一员，是因为他受着神明的主宰，依附于构成家庭的血缘关系，用卢梭的话说，他们“脱离了自然”。他们的忠诚是盲目的和压抑本性的。清醒的理性清除了石板上的字迹，以便刻上冷静订立的契约，它包含着对商业活动形成的各种关系中的利润预期。所有的事务都被归结为精心计算的工作。托马斯·沃森[24]贴在自己的办公室和工厂墙上的格言——“思考”，便反映着这种现象，因为他是在向正在工作的人说话。

美国人都是洛克的信徒：他们承认工作是必不可少的（并不向往子虚乌有的伊甸园），它能带来富裕；他们适度地顺从自己的天性，不是因为他们拥有节制的美德，而是因为他们的欲望是均衡的，而且他们承认这种均衡的欲望是合理的；他们尊重别人的权利，这样他们自己的权利也会得到尊重；他们遵守法律，因为他们是根据自己的利益制定了这种法律。从上帝和英雄的角度看，这一切不那么令人振奋。但是对于穷人、弱者和受压迫的人——人类的大多数——来说，它却是拯救的诺言。列奥·施特劳斯一语中的，现代“是建立在低级但坚实的基础之上”。

卢梭认为，霍布斯和洛克走得不够远，他们并没有达到精神的印度群岛，虽然他们以为自己达到了。他们正好找到了他们打算寻找的东西：一个自然人，他的自然性是由那些建构社会所必需的品质构成的。它简单得不敢让人相信是真的。

> 自然人完全是为自己而生存，他是一个数量单位，是只与他自身及其同类相关的绝对整体。公民只是一个依赖分母的分数单

位；他的价值取决于他与整体的关系，即同社会机体的关系。……

> 想在公民社会秩序中保持自己的自然情感之首要地位的人，并不知道自己想要的到底是什么。他总是自相矛盾，总是在自己的天性和义务之间徘徊，他将永远既不能成为人也不能成为公民。他对自己或他人都一无是处。我们这个时代的人：一个法国人、一个英国人、一个资产者，就是这样的人。他将成为一无可取的人。（《爱弥尔》，布卢姆编，Basic Books，1979年版，第39—40页。）

洛克要在社会秩序中维持自然情感的首要地位，他的错误导致的结果便是资产者。卢梭发明了这个术语的现代含义，它使我们发现自己处于现代精神生活的源流之中。他对这种现象条分缕析，使后人休想再说出什么新见解，后来的右翼和左翼永远只能把他对现代人的描述作为简单的事实加以接受，而中间派则对它念念不忘，心生胆怯，并因此而处于守势。卢梭的思想是如此有说服力，他摧毁了正高奏凯歌的启蒙精神的自信。

切莫忘记，卢梭十分崇敬洛克，他的批判就是从他在根本上赞同洛克所说的人之动物性开始的：人天生是个孤立的动物，他只关注自我保存和舒适。卢梭进一步认为，人为了自我保存，通过契约建构了政治社会。他不同意洛克的地方是，无论怎样理解私利，它同社会的需要可以自动地协调一致。如果卢梭是对的，那么人类的理性在计算其最大利益时，不会导致他希望自己成为一个好公民，一个守法的公民。他要么希望成为他自己，要么希望成为一个公民，他若是想同时做到这两者，他就会一样也做不到。换言之，启蒙不足以建构社会，甚至有可能瓦解社会。

脱离自然状态的道路是漫长的，现在自然已经远离了我们。一个自给自足、孤立的人要经历许多变化才能成为一个有需求的社会人。在这个过程中，幸福的目标换成了对安全和舒适——即实现幸福的手段——的追求。文明社会当然要优于物质匮乏、战火无处不在的状态。然而，所有这些手段维护的却是这样一个人：他不再知道自己是什么人，他完全沉迷于自己的生存之中，以至于忘记了自己生存的理由；他在实际获得了充分的安全和舒适的同时，也失去了应该做什么的观念。进步达到巅峰，是发生在认识到生活毫无意义之际。霍布斯寻找人类最强烈的情感无疑是有道理的，它们独立于人类的意见而存在，但又总是人类的一部分。但是，死亡的恐惧，无论它多么强烈，无论它作为追求和平与法律的动机多么有用，却不能被视为根本性的体验。它有一种更根本的体验作为前提：人生是美好的。最深切的体

验是存在的愉悦感。悠闲的野蛮人能够享受这种愉悦感，忙碌的资产者则不能，他要辛苦劳作，他要为身外之物而操心。

自然还能教给我们一些极重要的事情。我们可以努力主宰自然，但主宰自然的理性却是源于自然本身。霍布斯所依赖的、同时对洛克也具有决定意义的对死亡的恐惧，始终保持着对自然的消极体验，并抹煞了以此为前提的积极体验。这种积极的体验多少仍然活跃在我们的心中，我们在自己的健忘中充满了模糊的不满足感，但是我们的理性却必须努力发现人生全部的自然甘甜。返回的路途至少像把我们带到这里的路程一样漫长。对霍布斯和洛克来说，自然近在咫尺，毫无吸引力，人走进社会的那一刻是轻松的，毫不含糊是美好的。对卢梭来说，自然是遥远而有吸引力的，人在进入社会时步履维艰并且发生了分裂。就在自然似乎终于被我们丢弃或征服之际，卢梭却在我们中间唤醒了对它的强烈渴望。我们的完整性就是被遗失在了那里。这使人想起柏拉图的《会饮篇》，但是《会饮篇》中对完整性的渴望是以认识理念和目的为取向。而在卢梭那儿，渴望的对象是——按其最初的表述——源于自然状态的原始感觉的享受。柏拉图坚信对善的渴望乃是人的本性，这与把小心地避免恶作为人之本性的观点正好相反，他大概会和卢梭联手反对资产阶级。渴望和激情都不属于资产者。哲学故事和各门艺术在卢梭的影响下，一直在寻找或编造渴望的合理目标，以对抗资产者的幸福和自我满足。这个故事的一部分内容是资产阶级也在努力获取有关渴望的教养，作为他们自我满足的一部分。

按卢梭的解释，自然与社会的对立是导致人性分裂的原因。他发现在爱自己与爱他人、本能倾向与义务、真诚与虚伪、保持自我与异化的冲突中，资产者体验着这种人格分裂。这种自然与社会的对立渗透进了所有关于人类问题的讨论。霍布斯和洛克为了克服道德要求给人造成的精神紧张，使这种完整性对人类较为容易达到，对自然和社会作了区分。他们认为，他们从本能倾向中推导出了所有的义务，从而缩小了本能与义务之间的距离；卢梭却认为他们只是扩大了这一距离。因此，卢梭恢复了人性分裂的更加古老的前现代含义，从而也恢复了人类实现幸福的复杂含义，自由社会为追求这种幸福提供了保障，同时也使获得这种幸福变得不可能。但是这种恢复是发生在非常不同的基础上，这从以下事实即可看出：过去，人们把冲突归因于肉体与灵魂之间，而不是自然与社会之间不可调和的要求。这为我们重新思考卢梭思想的独创性开辟了广阔的领域。谴责的对象变了，对统一性由来已久的追求焦点也变了。人生而具有完整性，所以他再次成为完整的人至少是可以想象的。由此出现了一种灵肉之分不能允许的希望和失望。人们在怎样看待自己和自己的欲望方面发生了变化。纠正的手段从革命到心理治疗，但没有给忏悔和禁欲留下什么位置。与

奥古斯丁的《忏悔录》相反，卢梭的《忏悔录》试图表明他生来就是善的，人的肉欲也是美好的，并不存在原罪。人的天性受到蹂躏有一段漫长的历史；而现在他必须生活在他不能适应、向他提出种种虚妄要求的社会中。人要么无奈地屈从于现实，要么借助这样那样的方式尝试回到过去，或是寻求把自然和社会这两极的创造性地综合起来。

这就是与卢梭对自由主义的批判分道扬镳的19和20世纪社会和政治思想的本质。自然[25]与社会的区分对我们所有人来说是一个再熟悉不过的命题。我们从弗洛伊德那里对它知之甚详，在他对潜意识的阐释中，可以发现自然的丧失以及我们脱离自然的整个严酷过程；在他对精神疾病的阐释中，可以看到文明的要求对我们的影响；在他对现实原则的阐释中，可以看到人们必须无情地改造自己适应资产者的社会。早期的现代思想中那种解决人性分裂的轻松办法被否定了，但是人们仍在期待着某种解决方案。古人把这些根本冲突看作永恒的现象，寻求这些问题的解决方案，无论是容易的还是困难的，是现代性的标志。

自我对社会适应不良的第一反应，它对自我保存和财产的合理性的抵抗，是试图恢复自我的原始状态，按照它的本能倾向生活，“抓住情感”，过一种自然纯朴，没有人为的社会欲望，也没有依附和虚伪的生活。卢梭思想的这一面唤起了人们对自然的怀乡病，在传入美国的初期也表现在梭罗的生活和作品中。近年来，它伴随着其他思潮日益兴盛，广为流传。这种或那种形式的无政府主义便反映着这种渴望，每当政治和法律被视为压抑人性时，它就会勃然兴起；这种压抑也许是必要的，然而它毕竟是对我们本能倾向的压抑，而不是实现它们或满足它们的模式。在政治哲学史上，人们第一次不再认为自然冲动导致了政治社会，或它们在政治社会中可以得到满足。那些最早区分自然和社会（这显然意味着社会完全是人为的，无论如何也不是自然的）的人认为，应当毫不犹豫地立刻选择社会。事实上，做出这种区分就是为了强调文明社会是多么可取，人的自然生存状态是何等脆弱，从而消除那些以得到自然或上帝的保护、反抗文明社会的幻想为基础的欲望。人若是理智的，他就会把自己从自然中分离出来，变成它的主人和征服者。无论过去还是现在，这一直是自由民主——它拥有和平、文明、繁荣、生产力、应用科学，尤其是医学科学——的主流信念。

人们认为，这一切是超越野蛮的自然状态的伟大进步。洛克说，“英国苦力的衣食和居所比美洲的君主还要好”，当然，这里的君主是指印第安部落的酋长。但托克维尔注意到，美洲的君主也有某些令人难忘的东西。如果把高傲、独立、蔑视死亡、没有对未来的焦虑

和诸如此类的品质考虑进去，未开化的人大概也有某些优越之处。从这些野蛮人的视角看自然，它是美好的而不是丑恶的。排除了人类和他那双脏手，自然就成了崇拜的对象。在从前充满了人类奇思怪想的地方，它为人类指明了方向。认为城市恐是自然顶峰的旧观点不值一提，甚至令人费解。城市虽然摆脱了自然的束缚，但它不过是一件人工制品。可以给城市附着上截然不同的价值，但它们是始于同一个前提。现在有两种关于人与自然关系的互不相让的观点，它们都是以对自然和社会的现代划分为基础。自然是人类摆脱严酷的必然性的原料，或者人类也只是自然的玷污者。在这两种观点中，自然都意味着僵死的自然，或是没有人的自然和人迹未至的自然——高山、森林、湖泊和河流。

我们的国家是一个实践伟大思想的大舞台，上演的是洛克的自然状态观和卢梭对它的批判之间的经典对抗。一方面你可以看到一些农民，他们从来不用罗曼蒂克的眼光看待美国的森林、田野和河流。树木可以砍伐，变成木材，用于盖房子和取暖；田野可以耕作以生产更多的粮食，必要的话也可以开矿，为各种机器提供动力；河流可以当作运粮的航道或动力资源。另一方面是“山峰俱乐部”（Sierra Club），它致力于阻止人们对自然的进一步破坏，而且显然对已经做过的事情懊悔不已。更有意思的是，这种彼此对立的情感并存于我们今天最先进的思想之中。没有人类劳动的介入，自然不过是没有价值的原料；然而自然也是最高级、最神圣的东西。努力挽救食蜗牛的鹈鹕的人，同时也在为炮弹祝福；他们既对猎鹿担忧，又为堕胎辩护。既敬畏自然，又主宰自然——怎么舒服就怎么干。矛盾律已被废除了。

这就是两种自然状态学说的直接后果。洛克的学说要对我们的制度负责，他为我们接受私有产权和自由市场提供了辩护，并且给了我们权利意识。卢梭的学说是关于什么是生活以及如何治愈我们的创伤的大多数观点的基础。前者教导说，对文明社会的适应几乎是自然发生的过程；后者则认为，这种适应其实非常困难，在适应与丧失的天性之间需要各种媒介。我们今天的两类杰出知识分子分别代表了这两种学说。果断、进取、讲效率、不说废话的经济学家都是洛克派；深沉、凝思、郁郁寡欢的心理分析学家都是卢梭派。从原则上说，他们的立场水火不相容，但是只图舒服的美国人为他们提供了一个暂时妥协的环境。经济学家告诉我们如何赚钱，精神病学家为我们提供了一个花钱的场所。

自我

自我现在是精神病学家和其他致力于深入了解人的专家掌控的领域。它是关于自然状态的众多发现中的又一个，也许是最重要的发现，因为它揭示了我们究竟是什么。我们就是我们自己，我们做的一切都是为了满足或实现我们自己。洛克是在现代意义上运用这一词汇的早期——即使不是最早——思想家之一。从一开始，人们就发现这个词很难定义；而当伍迪·艾伦帮助教育我们时，它变得更加难以定义。我们正在经历长达三百年之久的认同危机。我们追本溯源，追寻自我，越走越远，因为它退进了茫茫丛林之中，仅仅先我们一步。尽管尚有疑虑，根据最新的解释，自我的本质是：神秘莫测、不可言喻、难以定义、漫无边际、富于创新，只能根据它的行为来认知；简言之，就像上帝一样，这是对它的一种不太虔敬的写照。最重要的，自我是个人的，独一无二的；它就是我，不是某个遥远的一般意义上的人或存在于自身的人。就像托尔斯泰小说中的主人公伊凡·伊里奇所解释的，“人都是要死的”这个著名的三段论可以保证苏格拉底也是要死的，但是却不能用到这个在孩提时代就有一个条纹小球的伊凡·伊里奇身上。每个人都知道，特殊之为特殊在于它逃脱了理性的掌握，而理性的形式是一般的或是普遍的。总而言之，自我是灵魂的现代替代品。

所有这一切都可以追溯到一位大胆的创新者马基雅维利，他赞扬那些关心自己祖国命运远胜于关心拯救自己灵魂的人。灵魂对人提出的更高要求不可避免地会导致人们对现世的忽略和对来世的憧憬。数千年来对灵魂的哲学探讨一直没有定论，而那些冒充知晓灵魂的神职人员，他们大权在握，对灵魂施加影响，结果却败坏了政治。君王或其臣民关于灵魂得救的观点，对君主不起任何作用，而人们因灵魂观的分歧而相互大肆屠杀。对灵魂的关注在引导人们的生活时反而伤害了他们。

马基雅维利公然鼓励人们忘记他们的灵魂和永久惩罚的可能性，让他们就像他所赞赏的那些人一样，不仅在理论上而且在实践上这样做。霍布斯等人步他的后尘，对阿波罗神殿的古老铭文“认识你自己”——苏格拉底曾把它解释为进行哲学思考的劝诫——做了全新的诠释，而弗洛伊德后来又把它解释为心理分析的邀请书。弗洛伊德是在不自觉地追随着霍布斯，霍布斯说，人人都应认清自己的感觉——是感觉，不是思考；是他自己，而不是别人。自我更多地是一种感觉

而不是理性，而且首先被定义为其他人的对立面。“做你自己”。令人惊讶的是，霍布斯是第一个宣扬放荡不羁的波希米亚生活方式的人，同时又是倡导真诚或真实的人。不必展开想象的翅膀畅想宇宙的目的，不存在形而上学的基础，也不存在把事物和人纳入秩序的灵魂。人也许是自然中的一个不速之客。但他的确是某种存在，通过他的强烈激情就能找到自己的意义所在。“感受吧！”霍布斯说道。具体而言，当有人拿枪顶住你的太阳穴并威胁要把你打死时，你应该想象到自己的感受。所有的自我就会集中到一点上，告诉我们什么才是重要的。此时此刻，人是一个真实的自我，不是虚妄的意识，也不是被教会、国家和公众的观点异化了的自我。这种体验在“确定优先次序”方面，比任何关于灵魂的学说或它的所谓派生物——譬如良心，都更有帮助。

贯穿整个宗教和哲学传统，人始终有两种关切：对其肉体和对其灵魂的关切，表现为人的欲望和道德的对立。原则上，据说人是渴望完美的，他渴望摆脱肉体欲望的束缚。完美是幸福的，但那是不可能的，至少在现世是不可能的。马基雅维利把整个事情颠倒了过来。幸福其实就是完美的，让我们努力在现世实现它吧。传统把人看作是令人费解、自相矛盾的两种实体——肉体和灵魂——的统一体。不能把人只理解为肉体，但是如果人的非肉体的功能与肉体欲望的满足结合起来，那么人的分裂就被克服了。纯粹的美德是不可能的，对美德的热爱只是一种想象，是一种因社会（即他人）对我们的要求而形成的变态欲望。然而纯粹的欲望是可能的。

这种不受美德思想制约的欲望的绝对性，便是从自然状态中发现的东西。它代表着哲学思想的转折，从努力用美德来驯化或完善欲望，转向发现人的欲望是什么，并顺应欲望生活。这主要是通过对掩盖和腐蚀欲望的美德的批判来完成的。我们的欲望成了我们尊奉的神谕；它现在是最后的训示，而在过去它是我们身上令人怀疑和危险的成分。人在欲望中的统一仍存在着很多理论难题，但是我们会说，它具有实实在在的说服力，因而不像令人费解、自相矛盾的肉体与灵魂的统一，它为强烈的体验所确认，譬如对凶死的恐惧，那并不需要抽象的推理或劝导。

霍布斯开辟了人类追寻自我的羊肠小道，它后来又扩展成了不讲心灵（灵魂）的无所不在的心理学的高速路。但是他像洛克一样，没有发展出完备的自我心理学，就像他没有十分深入地探讨自然状态一样，因为他的解决方式似乎只停留在表面。霍布斯和洛克假设，一旦古老的美德——信徒的虔诚和贵族的荣誉感——被抛弃，多数人会立即承认他们的自我保护欲望是真实的，它发自内心，与其他欲望相比

占据首要地位。这个真正的自我不仅对个人有好处，还为达成共识提供了基础，这是宗教或哲学所不能提供的。洛克用理性勤奋的人代替品德高尚之人，就是这种解决方案的最好表达。它不是新教徒或其他信徒的伦理或道德观，而是开明的自私（即通过现代哲学而明白了哪些目标真实、哪些目标虚妄的自私）或正确理解的自利的坦率承认。洛克还揭示了理性而勤奋的人的对立面，懒散多事之人——我们看到，他们可能是僧侣或贵族（即那些道貌岸然的家伙）——用一种比霍布斯较少挑衅性的方式揭穿了美德的真面目。洛克的理性勤奋之人，作为一种典型，具有真诚的魅力，他没有虚伪的虔诚，按照自己的所思所想行事，追求自己的利益。当然，在他的自私背后潜藏着一种预期，自私要比道德说教更有利于他人的利益。这种真诚的品格更多地表现为对伪善嗤之以鼻，而不是对美德的一味赞扬。

死亡的恐惧是一种直接的、无法抵抗的自我主观体验，其重要性超过一切，随之而来的是避免死亡的迫切要求，这一切都为新的自然哲学所证实，它从自然中只看到运动中的物体，依照惯性规律盲目保持守恒运动的物体。在自然中，或是由于诉诸人的理性，或是用以约束人的情欲，所有高层次的目标都消失了。关于人，自然没有特别向我们说过什么，也没有提供规范人的行为的律条。但是可以看到，人的行为与其他物体的活动没什么两样，他遵循强烈的本能时所受到的虚妄约束——导致他的行为不同于自然物体的活动的约束——也销声匿迹了。非理性的欲望和理性的科学以新的方式联手确定了自然法则：追寻和平。人的欲望的主观性与自然哲学的前提达成了一致——何止如此，它还把这些前提作为行动的准则——而且哲学发现这种一致也与自然相符。人在某种程度上依然是自然的一部分，但其方式与他在亚里士多德的哲学中有所不同，而且更有疑问，在亚里士多德哲学中，灵魂处于中心地位，人最高贵的东西与自然中最高贵的东西是相似的，或者说，灵魂就是自然。人其实只是自然的一部分，而不是自然的缩影。自然不存在秩序或等级，自我也不存在秩序或等级。

洛克式的自然人实际上与他所阐释的文明人是等同的，对舒适的自我保存的关切使他遵守法律，勤奋生产。但这种自然人根本就不自然。卢梭很快指出，洛克渴望为政治问题找到一种简便或自动的解决方式，所以他要求自然做到的事情远远超出了他有权期望机械的、非目的论的自然所能够做到的事情。自然人也许是野蛮的，几乎难以与其他动物区别开来，他不适宜群居，既不勤奋，也不理性，换言之，懒散而又非理性，完全受感觉和情绪的驱使。霍布斯和洛克斩断了人与灵魂相连的更高层次的渴望，希望为人找到一块立足的基石，而卢梭把它拆除了。人类跌入了我所说的深渊，它现在呈现出无底的状态。在这里，卢梭深入发掘了人的全部复杂性，在马基雅维利以前的

时代它们是极高贵的。洛克为了他的社会契约，从人性中不合理地选取他所需要的部分，压制所有其他部分，这在理论上是个难以令人满意的过程，在实践上则代价高昂。资产者便是这种代价的标志，他最不能承受真实的自我，他否认自己身上那个被稍加遮掩的深渊，他完全是为一个社会的各种目的而塑造，这个社会甚至没有给他完美或救赎的承诺，只是收买了他。卢梭粉碎了自然与社会之间过分简单的和谐，而它似乎是美国的前提。

卢梭依然希望在自然的真实基础上软着陆，然而这是不易实现的，需要研究和努力。这个自然基础是否存在也变得令人怀疑，于是深渊被打开了。但是，也正是卢梭建立了完备的现代自我心理学，它要穿透理性和文明的表层一探究竟，它拥有探索无意识的各种新方法，它承担着在崇高与低俗之间建构某种健康的和谐状态的无尽使命。

卢梭的执著为人与自然的分离创造了条件。他全心全意地附和野蛮人是真正的人这种现代科学的理解。但是自然不能令人满意地解释人与野兽的区别、人从自然走向社会的过程以及人的历史。笛卡尔在解构灵魂方面发挥着自己的作用，他把自然归结为延展性，在它之外只留下了观察延展性的自我。人除了他的意识之外，在一切方面都是延展性的一部分。然而他怎样成为人，成为一个统一体，所谓的自我是如何出现的，则完全属于神秘现象。这种经验的整体，一个延展性与自我的联合体，似乎是难以理解和毫无根据的。物体，或运动中的原子，激情和理性，也是某种形式的统一体，但这个统一体是处在自然科学的掌握之外。洛克发明自我，似乎是为了给感官印象永不停息的短暂更替提供一种连续性，如果没有地方维持这种感官印象，它们就会消失得无影无踪。我们能够知道自然中的一切，只有知道自然的东西除外。如果人是自然的一部分，那么他也消失了。自我逐渐把自己从自然中分离出来，自我的现象也必须被区别对待。笛卡尔的自我表面上看坚不可摧，其冷静与独立一如神明，但到头来也被证明只是冰山一角，漂浮在深不可测、波涛汹涌、被称为“本我”的大海上，意识只是无意识的衍生物。人就是自我，这一点现在似乎很清楚了。但自我又是什么呢？

我们欣然接受了给我们留下这个问题的心理学。如果我们彻底接受这种心理学，了解隐匿其后的异常复杂的历史就是非常重要的。有一点可以肯定：如果信奉这种心理学，那么对于探讨在我们的自由社会中被忽略太久的人性因素来说，它是来得太迟了，而且打开了潘多拉的盒子：我们自己（ourselves）。它就像埃古[26]一样告诉我们：“我从未发现一个人知道怎样爱自己。”现代心理学在这方面与马

基雅维利率先提出的流行观点是一样的：自私有一定的好处。人就是自我，自我必定是自私的。其新鲜之处在于它告诉我们要更深入地探究自我，我们过于轻率地以为自己了解它并已接近了它。

人类生活的暧昧性总是要求以这样或那样的方式对善恶加以区分。重大的转变是，过去的好人通常是指关心别人的人，与之相对的则是那些只关心自己的人；而现在的好人却是指知道如何关心自己的人，与之相对的则是不知道怎样关心自己的人。这在政治领域表现得最为明显。在亚里士多德看来，好政体有献身于公益的统治者，坏政体则有利用职权谋取私利的统治者。对洛克和孟德斯鸠来说不存在这种区分。好政体拥有适当的制度架构，既能满足又能制约创建它的自私的人，坏政体则无法做到这一点。自私是预设的前提；对人做出的假设不是他应该是什么样，而是他事实上是什么样。心理学只区分出好的和坏的自私形式，这类似于卢梭对amour de soi和amour-propre——很难译成英文，因为我们只能用self-love（自爱）一词来表示它们——做的细致精妙而公正的区分。

对我们来说，最具启发意义和最令人愉快的区分——因为没有意识到它的恶劣——是对自主取向和依附取向的区分，前者被视为绝对的好事。当然，我们被告知，健全的自主取向的人其实是关心他人的。对此我只能回答：你若是连这种话也相信，你就能相信任何事情了。卢梭更清楚这一点。

这种自我心理学大获成功，以至于现在我们大多数人想医治自己的毛病时，本能地求助于自己而不是事物的本质。苏格拉底也认为，按别人的观点生活是一种病态。但他并没有敦促人们寻求发展自己独特意识的源泉，也没有批评他们墨守成规。他认为健康的衡量标准不是真诚、真实或其他必然含糊不清的、区分健全自我的标准。真理是人们最迫切需要的东西；顺应自然完全不同于遵从法律、传统或舆论。苏格拉底倾其一生跟别人、也跟自己探讨什么是美德，什么是正义，什么是虔诚，他摒弃那些无法成立或自相矛盾的观点，深入探索那些似乎更强有力的观点。通过思考人们对事物的说法，才能接近事物的本质。苏格拉底总是与雅典人待在一起，但又不像他们中的一员，而且显然没有因为他们不信任自己而觉得不舒服。他既不离群索居，也不是雅典公民。卢梭，一个在新传统中处于同样境地的人物，为人类的仇恨所困扰，但至少在言辞上他既是完全的公民，又是彻底的隐士。他挣扎在两个极端之间，而中间地带是不存在的。他是个推理大师，但他所推崇的认识自我的方式却是敬畏、梦境、古老的记忆和不为理性控制所阻挠的联想。要想了解人这种无定形的东西，在卢梭看来他自己和他的独特生涯要比苏格拉底有关抽象人或具体个人的

追问更重要。苏格拉底跟两个年轻人讨论什么是最佳政体，而卢梭则仰卧于木筏，漂浮在碧波荡漾的湖面上感觉自己的存在，拿这两个形象做一比较，他们之间的差别就一目了然了。

创造力

当皮科·米兰多拉在15世纪提出“人的尊严”这种说法时，它就带有亵渎神明的意味。过去，人一向不被认为有什么特殊的尊严。上帝是至尊的，人无论拥有什么尊严，都是因为他按上帝的形象创造的（而且是用泥土创造的），或因为他是理性的动物，他的理性可以把握自然整体，从而与这个整体血脉相连。如今人的尊严不再有这些支撑物；它意味着人是至高无上的存在，它所肯定的，正是亚里士多德和《圣经》所断然否定的。人得到了提升，但他变得孑然一身。如果这是合理的，则人就必须是自由的——不是古典哲学意义上的自由，它意味着自由人可以参与一种政体，在那里他既是统治者又是被统治者；也不是霍布斯和洛克所说的自由，他们认为自由人是能够遵从自己的理性，不必服从上帝或别人的人——而是一种更加富丽堂皇的自由，即人可以为自己和自然立法，因此无须自然的引导。

对这种自由观的补充和阐释就是“创造力”。我们已经太熟悉这个词了，所以它就像最陈腐的独立日演说一样对我们几乎没任何影响。事实上它已经成了我们的独立日演说。但是当它第一次被用于人时，散发着亵渎神明和自相矛盾的味道。过去一向只把上帝称为创造者，这是一切奇迹中的奇迹，超越因果关系，拒斥一切理性的前提，是无中生有。用来定义人的东西不再是理性——理性只不过是人自我保存的工具——而是艺术，因为在艺术中才可以说人是有创造性的。他通过艺术把秩序带给混乱。最伟大的人不是智者，而是艺术家，是荷马、但丁、拉斐尔和贝多芬那样的人。艺术不是对自然的模仿，而是摆脱自然的束缚。一个能够形成引导生活的宇宙观和理想的人是天才，是一种神秘的、魔鬼般的存在。这种人最伟大的艺术作品就是他自己。能够把握自身——一个充满种种意向和欲望的混乱世界，一个统一性令人生疑的事物——并赋予它秩序和统一性的，是他的个性。所有这一切都源自他的精神和意志的自由活动。他身上包含着立法者和先知的因素，与那些把现有秩序视为永恒、无法理解人的沉思者、哲学家和科学家相比，他能更深刻地把握事物的真实性。这是与科学的平等精神相对立的古人的伟大精神的复活，但它现在的面貌是多么不同！这种新的语言是差异的标志；思考希腊人如何翻译和诠释它所描述的现象，是一项毕生的任务，它将为理解自我带来丰厚的回报。

自我、文化和创造力这些词汇相当充分地概括了卢梭开启的变化带来的影响，它们反映着对启蒙时代的科学和政治解决方案的不满。

它们转向理解自然的真谛。大体上，自然总是被归结为人类据以引导自己的东西。但是，有影响的思想家都不想回到前启蒙时代对自然的理解，即所谓的目的论观点。按这种观点，自然本身是完美的，每一种生命都在努力获得这种完美。自然被视为运动中的事物、为了人类的需要可以征服自然，对这种自然有两种反应：一是回归自然是美好的观念，但这仅仅是指由田野、森林、高山、河流构成的蛮荒的自然，野兽悠然自得地生活于其中；一是沿着创造性的方向超越自然。后一种做法风靡了欧洲大陆，并通过像柯尔律治和卡莱尔这些人从德国传到英国。始终如一地严肃看待这场思想革命的全部意义的思想家寥寥无几，只有黑格尔是一个最伟大的例外。但是人人都受到它的影响，其影响力遍及从右翼到左翼的整个政治领域。如果没有卢梭所做的一切，我们所熟知的马克思主义和保守主义都是不可想象的。

今天，从一个颇有启发性的小事例中即可看出反启蒙思想的普遍程度，即科学家热衷于自称为“有创造力”。违背科学精神之事莫过于认为科学家是在编造而不是发现结果。科学家应是反对上帝创世说的人，他们正确认识到，如果这种教义有意义，他们的科学就是错误和毫无用处的。但是他们未能看到创造力恰好具有相同的效果。自然存在着有法则的秩序也好，没有这种秩序也罢；有奇迹也好，没有奇迹也罢，科学家不能证明不存在奇迹，他们只能假设；没有这种假设，就没有科学。今天，否认上帝的创造力，把它作为蒙昧的过去的产物，已经被科学克服，是很容易的事情，但是人的创造力，作为一种更不可思议的东西和仅仅是对上帝的模仿，却有着奇特的吸引力。科学家推崇创造力的观点，并不是科学或严肃地思考科学的结果。他们仅仅是顺应民主大众的观点，这种观点不自觉地受到了鼓吹人人都是创造者这种浪漫派观念的迷惑。艺术家而不是科学家成了令人敬仰的人类楷模；科学意识到自己必须与那种楷模同化才能保住它的可敬地位。既然人人都被认为本质上是理性人，科学家就会被认为是人人向往的完人。这就是启蒙运动建构科学的中心地位并使之受人尊敬的方式。这种自我描述的转变表明“时代精神”已经变了，科学并没有置身其外，将人从它的制约中解放出来，而是与它同流合污了。理论生活已经丧失了其地位，如今科学家在努力恢复其作为人人向往的完美典范的地位；但是人人向往的东西也已改变，科学与社会之间的自然和谐受到了破坏。

有人也许认为这是在玩文字游戏，类似于C.P.斯诺把科学称为一种“文化”。科学看上去具有创造性，只是因为我们忘记了创造性的真正涵义，认为它就是提出假设、发现证据或构思实验过程中表现出的聪明。从这个角度来说，科学是朴实无华的，而且让我们看到了语言污染的又一个事例。不过，这种形式的玷污虽不如另一些类型的玷污

来得可怕，其实却更加致命。它就是我们这个时代的思想混乱。采用毫无意义的说辞，使科学和艺术的清晰含义丧失殆尽，把社会——它希望被告知享受着一些美好之物——所向往的两种相互对立的东西强行整合在一起，使两者都受到了削弱。这里存在着对科学理念——即便不是它的具体实践——丧失信心的危险，这种理念是民主社会建立的基础，是一个相对化的世界中唯一绝对的东西。这些科学家不知道自己在做什么。当受到实证科学蔑视和拒斥的哲学被庸俗化为粗俗的公众舆论时，它也受到了报复。

因而，卢梭及其追随者的影响，遍布于我们周围的公众舆论的血脉之中。不言而喻，把“创造力”和“个性”之类的词汇挂在嘴边，并不意味着使用它们的人理解让它们的使用成立的思想，更不用说赞同这些思想了。这种语言已经变得平庸无聊，原本用来描述和激励贝多芬、歌德的词语，现在每个学龄儿童都在使用。民主的本质在于否认美好事物不可企及。如果这些事物确实不是人人都能企及，就会出现否认事实的倾向——例如，干脆把不是艺术的东西称为艺术。美国社会有一种突出自我的狂热冲动，一有大家认为不同凡响的事情，它就会被包装成可以让人人觉得自己忝列其中的样子。创造力和个性就是表明这种不同凡响的字眼。事实上，在一个一切杰出表现都受到威胁的平等社会里，它们力图成为适合于这个社会的杰出表现。通过亲近民众来拉平杰出表现，不过是在鼓励自我满足。现在这些术语属于每一个人，所以无论在大众用语中，还是在把它们作为概念使用的社会科学中，它们不能用来表达任何事情。它们没有特别的内容，只是麻醉公众的精神鸦片。然而，它们确实为不满提供了一个靶子，任何地方和时代的生活，尤其是民主社会培养出的生活，都会产生这种不满。创造性和个性取代了美德、勤劳、理性和品质这些老字眼，影响着我们的判断，为我们提供了教育目标。它们是非资产者的资产者思维方式。因此它们是背离我们的真正美德的市侩品质和虚伪行为的源泉。我们有很多优秀的工程师，而才华横溢的艺术家却寥寥无几。然而一切荣誉都被归于后者，或者应该说，被归于众人眼中那些跻身于艺术家行列的充数者。真正的艺术家不需要这种支持，相反，他会因此而受到贬损。会赚钱的人并不是最有品味的人，但他更乐于附庸风雅。

于是，本来是要提升品位和道德的东西，却仅仅成了品味的附庸，同时削弱了品味的基础。这不是仅在欧洲出现的结果，在那里，创造性有时还具有激发灵感的作用，而且是个内容更加充实的概念。我们很快就会看到，即便在欧洲，资产负债表也出现了有争议的负数。但是在美国，我看不到任何收益。况且创造性的源泉——文化本身——也已成了空洞无物的谈资，它原有的含糊不清已经达到了病态

的地步。人类文化学家不能界定文化，虽然他们确信存在着这种东西。艺术家不具备崇高的观念，但他们知道文化（即他们正在做的事情）有权得到文明社会的尊敬和支持。社会学家及其观点的传播者，即无所不谈的新闻记者，把一切都称为文化——吸毒文化，摇滚文化，街头文化，诸如此类，不一而足，而且不分高下。实际上，文化的失败现在也成了文化。这就是当法国革命传入美国后引起的堂皇反应。我们的国度依然是一个大熔炉。

文化

对自然与社会之间的紧张关系的有趣反应，甚至比回归自然或怀恋自然更加丰富，可以用“文化”一词加以概括。它似乎意味着某种崇高、深邃和令人尊敬的东西——一种我们顶礼膜拜的东西。它和自然一起，成为评判人及其行为的尺度，但有着更高的尊严。与“社会”、“国家”、“民族”或“文明”这些字眼不同，它几乎从未有过贬义的使用。文化正在逐渐取代这些术语，或者说，它们的正当性要由文化提供担保。文化是人的野蛮天性与他从自然状态走向文明社会的过程中学会的一切艺术与科学的统一体。文化在一个更高的层次上恢复了人类最初的完整性，在这个层次上，人的能力能够充分发展，在他的自然欲望和社会生活道德规范之间不存在冲突。

第一次在现代意义上使用“文化”一词的是康德，他使用这个词时正在思考卢梭，尤其是卢梭关于资产者的言论。资产者是自私的，但不是那种纯粹而简单的天性上的自私。他订立契约，希望从与之订约的人那里获取更多的利益。他对别人守信，遵守法律，是以预期的收益为基础：“诚实是上策。”因此他败坏了道德，道德的本质是为自身而存在的。资产者对自然和道德这两极都不满意。如果道德要求自然不能给予的东西，它只不过是抽象的理想。野蛮的自私比虚伪的道德更为可取。

文化的进步把人的本能和义务联系起来。康德用性欲的教育作为例子。不言而喻，人有性交的欲望，所以也有生儿育女的欲望。可是他并没有照顾或教育孩子的欲望，虽然孩子能力的成长需要长时间的抚育和训练。因此家庭是必不可少的。但是自然欲望并不指向家庭。欲望是不讲章法的，使人倾向于为所欲为。因而欲望必须受到压抑。人受命放弃他的欲望，他因欲望而受到惩罚。创造出种种神话纠缠着人，使他产生负罪感，使他相信自己因为自然欲望而有罪。婚姻约束着男女双方，不忠的行为和欲望也习惯性地与它相伴。尽管存在着各种社会机制，不驯服的欲望总是存在。欲望是自然的，它可以被压制下去，但永远不可能被彻底征服，它总是以这种或那种方式进行报复。

在这种状况下的人绝不可能幸福。但是，当一个男人深爱上一个女人时，至少在那一刻双方都愿意而且确实关怀对方。如果后一种情况能够持久，欲望和道德就在实践上取得了一致。婚姻的自由选择和

信守这种选择——不但表面上如此，而且发自内心——是文化和文明教化欲望的明证，也是人类的自由、道德征服自然而没有给人带来不幸的明证。如果一个人的魅力是建立在自然人无法领略的美与善的基础之上，那么对此人专一的爱就会使性变得崇高，或者说，使性得到升华。这就是爱，这就是诗歌和音乐中力求表达的爱。这种崇高的、升华了的欲望在艺术中达到了巅峰。作为爱情产物的儿童使思考教育成为必然，而家庭，它的权利和它的义务，它的法律基础以及对它的保护，最终把孤立的、只关心自己的个人和政治联系起来。从前使人分裂、束缚着人的爱情、家庭和政治，现在能够以实现和强化自然欲望的方式秩序化，并得到意志毫不含糊的肯定。人再次成为自己的主人，然而他是社会人，或者说他是与别人联系在一起，没有因他们而被异化。他既不滥交，也没有受到压抑，因为他的性欲能够得到充分的表达和满足。自然生活和社会生活都得到了实现。他获取知识不只是为了装点门面，而且可以和谐地服务和丰富自己的生活。这就是与性有关的文化理想。为了造就个性，造就有充分文化教养的人，人生的所有方面必须发生某种特定的事情。

卢梭—康德的理论体系，从本质上说与启蒙运动关于人的自然本性的看法是一致的，但这是在哲学中第一次从人身上发现某种有别于自然并高于自然的东西。

应该指出，在美国创立者的思想中，几乎没有提到性的主题。它讨论的全是自我保护而不是生殖繁衍，因为恐惧比爱更强烈，人们认为活命比享乐更要紧。这种对性欲和与之相关的因素的压抑或驯服，使社会更容易满足最强烈的自然欲求。为性正名，使社会的任务更加繁重，对社会提出了另一些要求。与早期的现代思想重视自我保护的本能相反，晚近的现代思想把性本能放在第一位，这可以解释我们精神生活中的很多戏剧性场景和对社会生活不断变化的期望。我们又回到了我们的经济学家和精神病学家那里。

但是，康德所说的文化和我们所说的文化，这两者之间有什么关系呢？似乎有着两种流行的含义，它们虽有区别，但又相互关联。第一，文化几乎等于人民或民族，譬如法国文化、德国文化、伊朗文化，等等；第二，文化指的是艺术、音乐、文学、教育电视节目、某些种类的电影，简言之，一切可以鼓舞精神、陶冶情操的东西，与商业活动相对。两者之间的联系在于，文化使更高层次上的丰富的社会生活成为可能，这种社会塑造了民族、他们的习俗、风格、兴趣、节庆、礼仪和神明——所有这一切把个人联结为有共同根基的群体，联结为一个共同体，在这个共同体里，人们有共同的思想和意愿，民族是一个道德统一体，而个人也具有内在的统一性。文化是艺术的产

物，其中的美术表达着崇高的境界。从这个角度看，自由民主政体就像个乱哄哄的市场，早上人们带着自己的产品来到这里，晚上带着卖掉产品后买回的东西回家私下享用。另一方面，在文化中，个人是由集体塑造的，就像希腊戏剧中合唱队成员是由合唱队塑造的一样。因此，像戴高乐和索尔仁尼琴这样的人，认为美国仅仅是个人的堆积，是一个其他地方废弃物的垃圾场，人们一味消费；简言之，没有文化。

作为艺术的文化，是人的创造力的最高体现，是人冲破自然的狭隘束缚的能力，从而摆脱现代自然科学和政治科学对人的贬低性解释。文化确立了人的尊严。文化作为共同体的一种形式，是一个关系网络，置身其中的自我得到了多彩多姿而又细腻的表现。它是自我的家，也是自我的产物。它比只管人们的肉体需要、逐渐退化为纯粹经济的现代国家更为深厚。这样的国家不是一个人们可以自由活动而不使自己扭曲的舞台。所以，在更优秀的社交圈子里，谈及热爱祖国似乎格调不高，讨论西方文化，哪怕是美国文化，则让人肃然起敬。文化使古代城邦“艺术与生活的统一”得到恢复。

文化中唯一缺乏的城邦因素是政治。对古人来说，城邦的灵魂是政体，是官职的安排和参与，是有关正义和公共利益的协商，是战争与和平的选择以及法律的制订。作为政治活动家的公民的理性选择，被认为是社会生活的核心，是其他一切事物的起因。城邦是由它的政体来定义的。这类事情在文化中是找不到的，用什么来定义文化极难搞清楚。今天我们感兴趣的是希腊文化，而不是雅典的政治。修昔底德关于伯里克利在阵亡战士葬礼上演说的记载，被当作那种文化的原型再现，是对雅典人热爱美与智慧的一篇辉煌赞辞——其背景是一次宗教典礼。这种解释有一定的意义，但它是一种错误的解读；它旨在丰富我们的精神，却只是证实了我们的偏见，这典型地说明了我们完全依赖德国人对希腊事物的解释。实际上，伯里克利根本没有谈及我们想到的诸神或诗歌、历史、雕塑或哲学。他赞扬雅典的政体，在它的政治成就中发现了美——它的政体，尤其是它用专制手段维持的帝国。雅典人是远胜于荷马时代政治家的政治英雄，艺术则被含蓄地理解为是在摹写和装点这种英雄主义。我们却只找到了我们想要寻找的东西，对其中的内涵一无所知。这样来解释伯里克利，对我们来说太肤浅了。

政治的消失是现代思想最显著的特点之一，并对我们的政治实践有很大影响。政治逐渐退化为亚政治（经济）或所谓的高于政治（文化），这两者都在逃避整体均衡的技艺，即政治家的精明。在传统意义上，政治包含着经济和文化这两极，并让它们结合在一起。它们之

间的对立，不过是美国精神生活二元化的又一种表现形式，这种二元化在本书中不断出现，也是它的一以贯之的主题。

从卢梭著作中最著名的段落之一可以找到它的来源。这段话标志着与早期现代治国术的决裂，并且对文化观念的发展至关重要，这就是卢梭《社会契约论》中关于立法者的一章（II，7）。他把人们的视线拉回古代城邦，以此匡正启蒙运动的政治说教。与他的许多后学不同，他在政治上精明而讲究实际，认为政治家的行为是民族生活的核心。正是在关于一个民族的生存条件问题上，卢梭指责上一代思想家的误解和疏漏。他坚持认为，个人的自私不足以建构公共利益，但是没有它，政治生活也是不可能的，人们在道德上会变得十分卑劣。政体的缔造者首先必须塑造政体所属的人民。它不会从个人对自身利益的觉醒中自发产生，所以政治努力是必不可少的。立法者必须：

> （可以这样说）能够改变人性，能够把每个自身都是一个完整而孤立的整体的个人转化为一个更大的整体的一部分，这个个人就以一定的方式从整体里获得自己的生命与存在；能够改变人的素质，使之得到加强；能够以作为全体一部分的有道德的生命来代替我们人人得之于自然界的生理上的独立的生命。总之，必须抽掉人类本身固有的力量，才能赋予他们以他们本身之外的、而且非靠别人帮助便无法运用的力量。这些天然的力量消灭得越多，则所获得的力量也就越大、越持久，制度也就越巩固、越完美。从而每个公民若不靠其余所有的人，就会等于无物，就会一事无成；如果整体所获得的力量等于或者优于全体个人的天然力量的总和，那么我们就可以说，立法已经达到了它可能达到的最高的完美程度了。[27]

卢梭以其特有的鲜明的坦诚态度，着重指出了共同体的合作性质以及如何获得这种性质，其方式与启蒙运动所宣扬的抽象个人主义完全相反。卢梭在阐释这一主题时，甚至谈到了民间节庆和所有类似的事情。这种由立法者建构的复杂神经系统就是我们所称的文化。或者应该说，文化是没有立法者参与、没有政治意图的立法所产生的效果。

卢梭在理论上对立法问题的坦诚或严厉态度，让后来的思想家望而却步，但他们毕竟需要这种严厉态度的结果，即共同体。或者更有可能的是，罗伯斯庇尔的严厉实践以及他的立法努力的失败吓跑了温和的观察者。看来，改变人性是一件野蛮、龌龊、专横暴戾的事。结果是人们开始否认有人性这种东西。倒不如说，人是不断成长的，他愈益走向文化；文化，其字面含义也很明显，意味着成长。人是文化的产物，而不是自然的产物。人从自然得到的东西根本无法与他从文

化中得到的东西相比。一种文化，就像伴随和表现它的语言一样，是一系列偶然事件的组合，它累积成决定着人的本质的统一的意义。自然渐渐从人的研究中消失了；自然状态被视为过去的神话，虽然缺少对自然状态的详细阐释，文化的概念是难以想象的。后天获得的因素比自然因素更重要，这是文化理念的基石；这一理念又与一种历史观密切相关，它认为历史不是对人的行为的研究，而是现实的一个维度。从自然状态向文明状态的转变这一事实表明，历史是存在的，而且比自然更重要。在卢梭看来，自然与政治秩序之间的紧张始终存在，立法者必须强迫二者取得某种和谐。历史是二者的统一，它们消失在历史之中。

卢梭赞成立法者做出种种调整，以使立法能够适应特定的时空环境，但他仍在追求与启蒙思想家相同的普遍目标：确保在文明社会中人人享有平等的自然权利。他直截了当地指出霍布斯和洛克没有做到这一点，他认为自私不足以成为政治道德的基础。政治方案更加复杂，要求也更加苛刻。最先把文化作为历史学说一部分的康德持有类似的普遍目标。虽然在他的学说中自然权利已经变为人的权利，但它们是建立在新基础之上的同样的权利；他从卢梭的学说中洞察到的历史进程，是在向着文明社会中这些权利得到有效确立前进。普遍性和合理性是所有这些教诲的标识。对康德而言，用有时代错置之嫌的话说，对卢梭而言，文化是单数的，但这个单数的文化（culture）很快就变成了复数的文化（cultures）。世界上有英国人、法国人、德国人和中国人，这一点是很清楚的。是否有普世文化或它是否正在形成，这一点却是不清楚的。在各种自然的联合体中，拥有文明者为数甚少而且相当艰难；它们走向同一个目标的可能性也极小；我们应该珍视这些创造，为任何一种文化感到欢欣。这种多样性展示出迷人的魅力。卢梭采用共同的根基，把它作为达到人类单纯的理性目标的条件。他的历史主义和浪漫主义继承人则主张，这个目标会损毁那个根基；于是根基变成了目标。

对人类来说什么东西最重要，这里我们再次遇到了对这个问题的两种相互矛盾的理解。一种观点对我们说，人们共有的东西才是重要的，另一种观点则主张，人们共有的东西是次要的，他们是从不同的文化中获得了自身的深度和利益。这两种观点都认为，生命、自由、追求财富，即健康和维持生存的利益，是人类所共有的。两者的不同之处在于，它们赋予法国人或中国人、犹太教徒或天主教徒以不同的分量，或特定文化在同肉体的自然需求的关系中的等级次序。一种观点倡导世界大同，与人权密切相关，另一种则强调特殊性，尊重各种文化。有时人们指责美国没有促进人权，有时又指责美国不尊重其他民族，要把“美国生活方式”强加给它们。如果美国干的是后一件事，

它常常打着符合全人类福祉的不言自明的真理旗号。但是批评者认为根本不存在这种真理，它不过是美国文化的偏见。另一方面，阿亚图拉[28]起初得到了这里一些人的支持，因为他代表着真正的伊朗文化，如今他则因为侵犯人权而受到抨击。但是他所做的一切都是以伊斯兰教的名义进行的。他的批评者坚持说，存在着对伊斯兰权利加以限制的人类普遍原则。打着文化旗号批评美国的人和打着人权旗号批评阿亚图拉的人是同一批人，他们往往是既想吃掉蛋糕又想保留蛋糕的人。

也许有人会问，为什么不能既尊重人权又尊重文化呢？道理很简单，因为文化本身孕育了它自己的生活方式和原则，尤其是它的至高无上的原则，不存在任何高于这些原则的权威。如果真有这样的权威，它的原则所孕育出的独特生活方式就会发生动摇。采用文化这个概念，恰恰就是因为它提供另一种选择，可以取代那些基于我们动物本能之上的权利，那些权利被认为浅薄而不合乎人性的普遍规范。民众心理取代了理性。在启蒙运动的普遍性和批判启蒙运动的学说所导致的特殊性之间，存在着持续不断的战争。对启蒙运动的批判唤起了已被它根除的对家庭、乡土和上帝的传统依恋，对它们做出了新的解释，寄予了新的同情，这种批判为拒斥哲学提供了哲学基础。

问题在于，理性是否确实取代了本能；对传统价值或根基的论证是否能够替代直接的欲望；所有这些诠释是否不仅是一种对阻挡平等主义的、斤斤计较的个人主义思潮的任务的不相称的反应，因为批评家本人也赞同这种个人主义，对它的特权不愿加以否认。听到那些刚离了婚的人赞美大家庭，对维持它的生存所必需的神圣家庭纽带和祖先的专制却一无所知，这时你很容易明白他们的思考是与他们的生活脱节的，但你很难相信他们知道必须付出多大牺牲才能实现大家庭。听到那些男男女女宣称他们必须保护自己的文化，人们不禁会产生怀疑，这个做作的概念是否真能取代他们过去愿意为之献身的上帝和国家。

“新的种族特性”或“根”这些说法，不过是关注特殊性的另一种表现，它不但证明了现代大众社会面临的现实的共同体问题，而且暴露出对它的反应的浅薄，同时也证明了对自由社会与文化之间的根本冲突缺乏认识。这种想在新大陆保留传统文化的努力是浅薄的，因为它忽略了一个事实：人们之间的真正差异是以根本信仰的真正差异为基础的，这是在善恶、什么东西最崇高、上帝的信仰方面的差异。服饰、饮食的不同对深层信仰要么没有影响，要么只是它的次要表现。我们在美国看到的“种族”差异，仅仅是对导致我们的祖先相互残杀的传统差异的残存记忆。充满活力的原则，差异的灵魂，已经从差异中

消失了。各个种族的节日庆典不过是流于形式地展示源于故土的服饰、舞蹈和食物。只有对灿烂的“文化”史一无所知的人，才会被这些索然无味的民俗表演（顺便提一下，它把文化的双重意义——民族和艺术——结合到了一起）打动或吸引。美国的文化运动给予文化多样性观念的全部支持促进了团体政治的加强和正当性，而另一种信念，即《独立宣言》中阐明的个人权利不会成为过时的语言，却相应地衰退了。

文化观念的建构是为了在现代科学的背景下发现人的尊严。科学是唯物主义的，因此也是推崇简约主义和决定论的。如果人没有特殊的地位，假如他与野兽没有根本的区别，他就谈不上有何尊严。人身上肯定还有另外一些因素，它解释了人的完美性，阻止以人的野蛮性为前提的政治和经济安排使人退化到那种野蛮状态。那些努力确立人的尊严的人，并不希望或试图改变这种新的自然科学。这是一个共同生存的问题。他们发明了仍然与我们相伴的各种二元论——自然和自由、自然和艺术、科学和创造力、自然科学和人文科学，在这一对一对的词语中，后一个词语应该享有更高的尊严，但它的根基总是变得很成问题。自由在康德的学说中是一个假设，一种可能性，而不是一道演算题，而且至今依然举步维艰。文化虽然自称是综合性的，包括了人的一切高级活动，但它实际上没有包含自然科学，而自然科学也不需要这个概念，它在由它协助建立的民主制度下如鱼得水，并且受到这种制度的鼓励。当代心理学中有一个重要的学派，它认为人与禽兽无异，譬如斯金纳的行为主义；而在另一个学派那儿，人是动物的事实实际上已消失，譬如拉康的存在主义分析；还有各种杂烩，譬如弗洛伊德的心理分析理论，它希望以生物学为基础，同时又要解释精神现象，但给两者都造成了障碍。总之，每个人都想在尊重人的尊严的同时讲求科学性。

价值

我们又回到了我们的起点，即价值取代善恶的地方。但我们至少对与现代政治——它使上述反应带有强迫性——有关的思想经历作了一番粗略的回顾。勤于思考的德国人如何看待它，马克斯·韦伯在有关上帝、科学与非理性的一段著名话语中做了发人深省的表述：

> 在尼采对那些“发明了幸福”的“最后的人”做出毁灭性批判之后，对于幼稚的乐观主义将科学——即在科学的基础上支配生活的技术——颂扬为通向幸福之路这种事情，我已完全无需再费口舌了。除了在教书匠和编辑部里的一些老稚童，谁还会相信这种幸福？（《以学术为业》）

韦伯这位目光敏锐、见多识广的观察家，能够在1919年说，所有严肃的人都认为处在西方民主体制核心位置的科学精神已经泯灭了，是尼采扼杀了它，或至少给了它“致命的一击”。《查拉图斯特拉如是说》中“最后的人”的出现，决定了启蒙运动的旧式理性主义已无需再去探讨。韦伯的意思是，所有未来的讨论或研究都必须事先确信这种“幼稚的”观点已经失败。理性不能确证价值，它相信自己能够做到这一点，是最愚蠢、最致命的幻想。

这简直是在说，那个时代的几乎所有美国人，特别是有思想的美国人，都是天真的“大孩子”，而且在欧洲大陆已经成熟很久以后，他们依然如此。你只要想想约翰·杜威，就会意识到他完全符合韦伯的描述，简直丝毫不差，然后你会想起他在这里的影响。不仅是杜威，从我们的政体创立之初，人人都抱着理性主义的梦想，尤其是那些说“我们认为这些真理不证自明”的人。韦伯的论述是非常重要的，因为他同别人一样或更多地使我们接触到欧洲大陆对自由民主制度最深刻的批判，他介于尼采和我们美国人之间，而尼采是美国人最讨厌的人，这或许是因为他把我们说成最糟糕、最没有希望的人，所以我们不愿用那面镜子照照自己。我们不可救药的乐观主义被阴暗的未来观所笼罩。我们是一群玩成人玩具的孩子。这些玩具太复杂，我们摆弄不了，但我们可以为自己辩护说，这些玩具太复杂，很可能不是只对我们如此。

韦伯向我们指出，尼采是20世纪严肃思想家的共同资源，他还告诉我们，唯一重要的问题是：理性或科学与人类至善的关系。当他谈

到幸福和最后的人时，他不认为最后的人不幸福，而是认为他的幸福令人作呕。为了把握我们所处的环境，必须有一种深刻的轻蔑感，而我们的轻蔑能力正在消失。韦伯的科学是以这种轻蔑感为前提的，而我们把它称为主观的。他从尼采的思想中看到这种轻蔑感后，他在学术生涯中花更多的精力研究宗教，以期理解那些不可轻蔑的人，那些有所尊重有所敬畏，因此从不自满的人，那些拥有价值，或换言之，信奉诸神的人，尤其是那些创造诸神或创立宗教的人。他从尼采的思想中认识到，宗教或神圣的信仰是最重要的人类现象，他对这种现象的深入研究，是以尼采的非正统观点为基础的。

“上帝死了”，尼采宣称。但他在这样说时，不是以胜利的口气，不是以早期无神论的风格——暴君已被打倒，人民获得了自由。相反，他在这样说时带着强烈的痛楚，因为人类最强烈而脆弱的虔诚信仰失去了恰当的目标。人热爱上帝，需要上帝，却失去了他的圣父和救世主，再无恢复的可能。人们在马克思那里发现的解放的欢愉，最终变成了失去保护的恐惧。诚实迫使严肃的人们在检讨自己的良心时承认，传统信仰不再具有强制性了。基督徒美德的极致是要求为基督教而牺牲，这是一个基督徒所能做出的最伟大的牺牲。启蒙运动弑杀了上帝；但是就像麦克白一样，启蒙时代的人不知道宇宙会对这一行动进行报复，整个世界会变成“白痴讲的故事，充满喧闹、狂躁，毫无意义”。尼采用痛苦的无神论取代了随遇而安、悠然自得的无神论，忍受着它给人性带来的严重后果。在他看来，渴望信仰，却又顽固地拒绝满足这种渴望，便是对我们整个精神状况的深刻写照。马克思否认上帝的存在，但又把上帝的作用转而赋予“历史”，它不可避免地把目标导向人的全面发展，它取代了神意。如果有人过于天真，他也许还会做个基督徒。在尼采之前，凡是教导人是一种历史存在的人，都把自己的历史描绘为以这种或那种方式在进步。尼采之后，描绘我们历史的典型公式是“西方的没落”。

尼采考察并总结了现代思想的种种矛盾，得出的结论是，获胜的理性主义没有能力主宰文化或灵魂，它在理论上不能自圆其说，它带给人性的后果不堪忍受。这构成了西方的危机，因为在西方，在西方的任何地方，有史以来第一次，所有的政权都是建立在理性的基础上。人类创建者只盯着所有的人仅仅凭借理性就能认识的自然正义的普遍原则，以被统治者的同意为基础建立政府，而不是乞灵于神启或传统。但是，理性也清楚地看到，以往所有的文化都是由神祇、在神祇或信仰神祇的基础上建立的。只有当新政体取得了极大成功，能够与其他文化中的创造性天才和辉煌表现相媲美时，理性的合理建构才能相等于或优越于理性知道其建造于别处的另一些建构。但是这种相等或优越是大有疑问的，因此理性承认自己的不足。必须有宗教，因

为理性不能创建宗教。

在对启蒙运动的第一波批判中已经透露出这种意思。卢梭说，一种公民宗教对于社会是必不可少的，立法者也必须披上有宗教色彩的外衣。托克维尔专心研究宗教对美国的核心作用。鉴于罗伯斯庇尔那种公民宗教的失败，人们在卢梭的《萨沃伊教区牧师的信仰告白》的激励下，为弘扬一种经过修正的或自由的基督教做着不懈的努力。文化这个观念，实际上就是维持某种类似于宗教的东西而又不谈论宗教的一种方式。文化是理性和宗教的综合物，它试图隐藏这两极之间的尖锐对立。

尼采探查过病情之后，认为治疗手段无效，于是宣告上帝死了。现在宗教已经无法存在；但是人需要文化，所以依然存在着宗教冲动。没有了宗教，但宗教精神依旧。这种见解在尼采对现代性的分析中无处不在，并且，虽然无人注意，它是当代心理学和社会学范畴的基础。他把宗教问题重新置于哲学的中心。考察现代文化的根本立足点，是它的无神论本质；那个更令人讨厌的资产者的接班人，即“最后的人”，则是平等精神、理性主义和社会主义无神论三者的产物。

因此，西方危机的异常之处是，它相当于一场哲学危机。读一下修昔底德，我们可以看到希腊的衰亡是一种纯粹的政治现象，我们称为思想史的东西对于理解这一点并不重要。旧的政权有着传统的根基；但是在现代性中哲学和科学成了主宰，纯粹的理论问题起着决定性的政治作用。谈到现代政治史，不讨论洛克、卢梭和马克思是不可想象的。众所周知，苏联停滞不前的根本原因在于理论的虚幻和陈腐。在这方面“自由世界”也相去不远。尼采是这种疾病最深刻、最明晰、最有力的诊断者。他认为，对于我们来说有一种在合理的基础上摈弃理性的内在必然性——因此我们的政体注定难逃厄运。

给上帝和自然“除魅”，必须对善恶做出新的解释。按照柏拉图对诸神的表述，我们不是因为某一事物是善的才爱它，而是因为我们爱它，它才成为善。是我们决定尊重某事，才使其成为可尊重的。人是有所崇敬的动物，他有敬畏和自卑的能力，是“会脸红的动物”。尼采声称，他看到人所敬畏的对象并没有强迫人去敬畏；这种对象甚至经常根本就不存在。它们的品质只是人本身最强大的因素的投射，用于满足他的强烈需求和愿望。善恶是使人的生活和行动成为可能的因素，他们的善恶判断的品质，表明了他们是什么样的人。

简言之，尼采认为，现代人正在失去或已经失去价值判断的能力，因此也失去了人性。自我满足、顺应欲望、寻求问题的简便解决、福利国家的整个计划，都是一种无能的标志，即不敢指望人类可

能的完美或超越自我的境界。最可靠的标志是我们使用“价值”一词的方式，尼采不仅从中诊断出症结所在，而且使它更加严重。他想给人们指出他们的危险所在，他们面对的保护和强化人性的艰巨任务。照他的理解，如果人们相信上帝、自然或提供价值的历史，他们在目前的衰退中就可以做到从容不迫。只要人的客体化的创造物依然崇高，依然富有生气，这样的信仰就是有益的。但是随着传统价值在当下时代的衰竭，为了使人们意识到对自己命运的责任，必须把他们带向深渊，使他们对自己的危险感到恐惧，对自己可能变成什么产生厌恶。为了创造价值，他们必须反求诸己，重建他们进行创造活动的条件。自我必须成为一张绷紧的弓，它必须跟对立面对抗，而不是同它们保持和谐，也不能把紧张转交给最后的人的伟大工具——娴熟的放松弓弦者和我们时代的耶稣会士，即精神病学家，他们与和平使者有着同样的精神，同属于现代性阴谋一部分，致力于消除冲突。我们从《圣经》中知道，与战争不同，混乱世界是孕育创造力的温床，但它必须受创造者的掌控。自我必须用欲望制造箭。这属于人的弓箭能向苍穹发射引导人的星斗。必须挣脱有关价值的梦幻，所以尼采根据我们的处境认为，必须打破一切误导人们的对舒适或安慰的希望，赋予少数创造者以威严，使他们意识到一切都依赖于他们。虚无主义是人类历史上一个危险但必不可少而且可能有益的阶段。人在这个阶段面对他的真实处境。它能使人精神崩溃，使他陷于绝望，导致精神或肉体的自杀。但它也能激励人们重建一个意义世界。尼采的著作展示了一个人的壮丽灵魂，如果还有人能被称为有创造性的话，那就可以把他称为这样一个人。这些著作是对创造性最深刻的阐述，因为作者对理解创造性有着炽热的欲求。

尼采不可避免地陷入了对上帝降临——对创造上帝——的沉思之中，因为上帝是最高价值，其他的价值都有赖于它。上帝并不创造，因为上帝是无。但是，人所创造的上帝反映着人是什么，而这是不为他本人所知的。据说上帝从无中创造了这个与我们息息相关的世界；所以人也是从无中创造了上帝这种东西。对上帝的信仰和对奇迹的信仰比任何科学解释更接近于真理，因为科学解释必须忽略人的创造性，或把它说得无足轻重。摩西受到内心的朦胧冲动的驱使，登上西奈山顶取回了价值法典；这些价值是必需之物，是比健康或财富更迫切的必需品。它们是生活的核心。还有另一些可能的价值法典——按照查拉图斯特拉的说法，有一千零一种之多；但这些价值使一个民族成为特定的民族，赋予他们独特的生活方式以及内在体验和外在表现或形式的统一。使一个民族得以形成的神话的创造并无一定之规，也没有标准化的测验可以预见谁是创造神话的人或确定哪些神话是可行的、适宜的。既有材料也有创造者，就像石料和雕塑家一样；不过这里的雕塑家不仅是实际执行的原因，也是形式原因和终极原因。神话

的基础是虚无，不是实体，也没有原因。对价值成因的探求，无论它是对善恶知识的理性探索，还是对其经济决定因素的探究，都不能对其得出正确的解释。只有进入创造性的心理现象，才能有所澄清。

这种心理学不可能是弗洛伊德的心理学，它以尼采对无意识的理解作为起点寻找创造性的原因，抹煞了拉斐尔与画坛无名小卒的区别。这种区别无比重要，是我们的科学必然无法把握的。无意识是一个巨大的谜团，是上帝的真理，它——即本我——像上帝一样深不可测。弗洛伊德接受了无意识，然后试图用科学方法把它说得一清二楚。然而是本我产生了科学，它能产生很多科学。弗洛伊德的手法就像是试图用他所创造的本我来确定上帝的本质或自然。上帝也许创造了世界的无限性，如果他仅限于一点，那么他既不是有创造性的，也不是自由的。

若想理解创造力，就必须理解这一切。本我是创造的源泉，它是深不可测、难以捉摸的，它产生世界的解释。然而自然科学家——弗洛伊德也想忝列其中——根本不把它当回事儿。生物学家甚至无法在他们的科学中解释意识，更不用说无意识了。所以，像弗洛伊德这样的心理学家是游荡于科学和无意识之间，这是不可能的，因为科学不承认他要解释的心理现象的存在，而无意识又处于科学的疆域之外。这迫使尼采坚持认为，这是在科学与心理学之间的选择。既然科学是心智的产物，所以心理学是实际的赢家。科学家自己也逐渐受到这种选择的影响。也许科学只是我们知之不多的文化的产物。科学是真实的吗？人们在它过去十分健全的理智的边缘，看到了衰变的迹象。像托马斯·库恩《科学革命的结构》之类的著作，就是这种状况的流行征候。

这就是我称之为深不见底或深不可测的自我——最后一版自我——面世时的处境。尼采把它命名为“本我”。当一个人说“发现了自我”时，那是本我在嘲弄自我。至高无上的意识等待着下面的某种东西，它会为其奉上精神食粮。自我的这个版本跟其他版本的区别在于，它们都是起源于共同的体验，它或多或少是可以直接理解的，是人人都有的；它构筑起了可以称为人之本性的普遍人性，即使它有着互为主体的性质。死于暴力的恐惧和对舒适的自我保护的渴望，是向堕落迈出的第一步。人人都清楚这种恐惧和渴望，我们据此可以相互辨认。第二步是存在带来的甜蜜感情，这种感情对文明社会的人来说不再能够直接理解，但是他能够加以恢复。在它的魔力之下，我们可以肯定地对自己说，“这才是真正的我，这才是我的人生目标”，并且可以进一步确信别人肯定也是如此。它与一种模糊而笼统的同情心结合在一起，使我们成为同一个物种，并且能够成为我们的向导。迈出

这第二步，就再也没有驻足之处了，下降的过程令人触目惊心。就算有人能够发现什么东西，那也纯粹是他自己的东西，尼采称之为人的fatum，顽固而强壮的屁股，它除了就是它自己以外，说不出任何东西。人最多只能发现自己，它是无法与人沟通的，它使人们彼此完全隔绝，而不是把他们融合在一起。只有极个别的人能够找到自己的落脚点，能够从这里推动世界。他们是真正造诣深厚的人。

对于源于自我的各种价值、视野和有关善恶的律条，无法说它们是对是错，也不能从人类的共同情感中推导出来，或是用理性的普遍标准判断其是否合理，但是与那些庸俗的价值理论教师所信奉的相反，它们并不是平等的。尼采以及那些以这样或那样的方式接受其思想的严肃的人认为，人们之间的不平等已被如下事实所证明：不存在原则上人人都能理解的共同体验。像真实与不真实、深刻与肤浅、创造者与被创造者之间的区别，取代了对与错的区别。这样一来，某个人的个人价值，就成了那些自身经验无法提供向导的人的北斗星。这些极罕见的人便是创造者，所有其他的人都需要他，并追随着他。

真实的价值是人们能够赖以生存的东西，它能够塑造一个产生伟大行为和思想的民族。摩西、耶稣、荷马、佛陀：他们是创造者，是构筑视野的人，是犹太文化、基督教文化、希腊文化、中国文化和日本文化的缔造者。他们的卓越非凡入圣之处，不在于他们的思想是真理，而在于它产生文化的能力。如果一种价值只是保护和强化生命，那么它就仅仅是价值。人类价值的虚伪的整体性，多多少少都是对原创者价值的苍白拙劣的描摹。平等主义意味着千人一面，因为它赋予那些僵化的人以力量，他们只能利用旧的价值，别人已经创造出的价值，它是没有活力的、其倡导者并不信奉的价值。平等主义是以理性为基础，这种理性是否认创造性的。尼采的全部思想都是对理性平等主义的抨击，它揭示了现在人们惯常谈论的价值是多么无聊——左翼对尼采的推崇又是多么令人吃惊。

既然价值是非理性的，而且不是以它们的遵从者的天性为基础，那它们一定是被强加的。它们必须打败对立的价值。理性的劝说不能使人相信它们，所以斗争是必然的。产生价值和相信价值是意志的行为。意志力的缺乏，而不是理解力的缺乏，成为致命的弱点。担当精神是一种美德，因为它表明了行动者的严肃性。当活着的上帝被自我提供的价值标准取而代之时，担当精神就成了信仰的同义词。这是帕斯卡的赌注，这赌注不再押在上帝的存在上，而是押在相信自我的能力和为自己设定的目标上。担当精神评价各种价值，使价值成为价值。不是对真理的爱，而是理智的真诚，是精神处于适宜状态的特征。既然价值中没有真理，生活中存在的什么真理也就不那么可爱

了，真实自我的特点是尊重个人的神谕，同时直面真实的自我和它所体验到的一切。决断，而不是慎思，是行为的原动力。人无法预知未来，也不能设计未来。人必须用意志力争取未来。没有设计好的程序。伟大的革命者必须摧毁过去，开辟能让创造力自由发挥的未来。政治是革命的政治；但不同于英国光荣革命、美国革命、法国革命或俄国革命，新的革命应该是非程序化的。它们是由思想真诚、具有担当精神、意志坚强、富于创造力的人完成的。尼采不是法西斯分子；但他的思想激励着法西斯分子的言论，他们向往旧文化的振兴或新文化的建立，与左翼革命的理性主义的、无根基的普世主义恰好相反。

尼采是个文化相对论者，他清楚这意味着什么——战争，极端的残忍，而不是伟大的悲悯。战争是基本的现象，和平有时能被强加于其上，但总是处于不稳定状态。自由民主国家不会相互开战，因为它们理解适用于一切地方和一切人的相同的人性和相同的权利。各种文化之间兵戎相见，它们必须这样做，因为只有战胜别的价值，而不是说理劝导，价值才能得到确立和维护。各种文化有不同的感悟，它决定着世界的面貌。文化之间不可能达成和解，因为最高的事物之间是无法沟通的。（当人们没有共同的世界时，沟通可以作为理解的替代物，当人们彼此之间产生误解时，可以向它求助。从自我和文化的封闭体系的隔绝状态中，出现了各种“接触”的尝试和“沟通的失败”。如何能够把个体和文化相互“联系”在一起，完全是一项神秘的任务。）文化意味着向混乱开战，而且意味着对其他文化开战。文化这个概念本身就包含着一种价值取向：人需要文化，必须竭尽所能创造和维系文化。这里没有理论家的立足之地。为了活下去，为了拥有内在的本质，人必须拥有价值，必须有所担当或engagé[29]。所以，文化相对论者必须更关注文化而不是真理，即便知道自己的文化不正确，也要为它而战。

这好像不可能做到，尼采同这个问题搏斗了一生，看来也没有找到满意的答案。但他明白，科学的观点对文化来说是致命的，普通的政治或道德文化相对主义者注定是没有文化的。文化相对主义与相对主义完全相反，它在削弱信仰的同时又教导需要信仰。

尼采似乎没有太多的犹豫就接受了他的哲学前辈的文化观。按照他的观点，文化是可以解释人的特质的唯一框架。不同于自然中的其他存在，人是纯粹的变化；人是在文化中变成了超越自然的东西，除了特定的文化，他没有别的存在模式，也没有别的支撑物。植物和其他动物的实现包含在它们的潜能之中，但人不是这样，正如许多文化花朵所示，它们有着本质的不同，但都产生于同一个种子——人。尼采的贡献在于，他以毫不妥协的态度得出了这种观点的结论，并努力

与它们相处。既然存在着许多文化，它们不是由一种使人成为人的完美无缺的文化，简言之，一种没有“希腊的”、“中国的”、“基督教的”、“佛教的”这些前缀词的文化发展而来（也就是说，即使柏拉图的《理想国》勾画了一个完美的政体，它也只是个神话，是柏拉图的想象力的产物），那么“人”这个词就是个悖论。有多少种文化就有多少种人，不存在任何视角可以谈论单数的人。不仅人的习惯、风俗、礼仪、时尚是如此，人的精神更是如此。因此，有多少不同的文化，就一定会有多少不同类型的精神。如果精神本身不属于那些与文化相关的事物，文化相对主义的观察就是无关紧要的，并总是可以为人们接受。人人都喜欢文化相对主义，但希望与自己相关的东西除外。物理学家想保住他的原子；历史学家想保住他的历史事件；伦理学家想保住他的价值。但是它们都是同样相对的。如果有一个真理可以逃脱流变，那么原则上就没有理由说，为什么其他许多真理就无法逃脱它；因此，流变、发展、变化、历史或你所拥有的诸如此类的东西，不是基本的现象，而是存在本身，是科学和哲学的不朽原则。

尼采的优点在于，他清楚哲学思考在文化的和历史主义的处理中有着严重的问题。他承认其中包含的可怕的思想和道德风险。他全部思想中都有个核心问题：“怎么有可能做我现在所做的事情呢？”他试图把文化相对主义的教诲运用于自己的思想。别人从未实际这样做过。例如弗洛伊德说，人受性欲和权欲的驱使，但他并没有用这些动机去解释他自己的科学或自己的科学活动。但是，假如他能做真正的科学家，即在热爱真理的驱使下从事科学活动，那么别人也能这样做，那么他对别人的动机的描述就有着致命的缺陷。或者，假如他是受着性欲和权欲的驱使，他就不是真正的科学家，他的科学只是为了达到目的而采取的许多可能的手段之一。这种矛盾贯穿于全部自然和社会科学之中。它们对事物做出的解释不可能解释科学实践者本身的行为。道德高尚的经济学家只谈利润，有公民精神的政治学家只看集团利益，物理学家签署要求自由的请愿书，同时又承认宇宙中只有非自由的事实——支配着运动物体的数学定律，这都表明了为科学提供自我解释和为理论生活提供基础的困难，它从现代性的早期就伴随着人们精神生活，随着文化相对主义的出现而变得尤其严重。尼采为应付这个难题，用他自己的哲学进行危险的试验，把问题的根源归结为权力意志而不是追求真理的意志。

尼采在哲学上的新起点始于下面的观察：共有的神圣感是识别文化最可靠的方式，是理解文化及其各种表现的关键。黑格尔曾在他的历史哲学中清楚地阐明了这一点，他发现希罗多德在研究不同的民族，如希腊人和野蛮人时，也拥有同样清醒的认识。一个民族顶礼膜拜的对象，告诉了我们它是一个什么样的民族。但是黑格尔犯了一个

错误；他相信可能存在着一个完全理性的上帝，能够使文化要求和科学要求协调一致。不过，他也多少看出了事情并非如此，他谈到密涅瓦的猫头鹰只在夜间飞翔，这意味着只有当一种文化完结时才能为人们所理解。黑格尔理解西方文化时，恰巧处在它的终结之日。西方文化已经失去神话色彩，失去激发灵感的力量和对未来的展望。所以很明显，它的神话赋予文化以活力，神话的制造者就是文化和人的缔造者。他们高于那些只知研究和分析诗人作品的哲学家。黑格尔承认，诗已经丧失了先知的力量，但他相信哲学就能满足需要，以此来宽慰自己。

尼采在自己身边看到的那些极具天赋的艺术家证实了诗的衰落。他们是他所说的颓废派，这不是因为他们缺少才华，或他们的作品不吸引人，而是因为他们的作品是对艺术低能的哀悼，描绘的是诗人认为自己无力影响的丑恶世界。紧随法国大革命之后出现过巨大的艺术泡沫，诗人以为自己又能充当人类的立法者了。新的文化哲学为艺术家提供的使命激励着他们，一个新的古典时代诞生了。理想主义和浪漫主义似乎在建构事务的秩序方面为崇高开辟了新领域，但是在一两代人之间，情绪就明显地尖酸刻薄起来，艺术家开始把浪漫作品看作毫无根基的恶作剧。像波德莱尔和福楼拜这样的人开始离公众而去，对他们上一代艺术家的道德说教和浪漫热情冷嘲热讽。没有爱情的通奸、不受惩罚或得不到救赎的罪孽成了艺术更为真实的主题。这个世界已被除魅。波德莱尔描绘了在基督教看来有罪却无望得到上帝拯救的人，戳穿了那些以宗教作幌子的欺骗和虚伪的说教。福楼拜则陷入了对获胜的资产阶级的刻骨仇恨。文化只是虚荣的资本。伟大的二元论崩溃了；艺术、创造力和自由都被决定论和狭隘的利己主义吞噬了。在他所塑造的最伟大的角色药剂师奥麦身上，福楼拜囊括了现代性在当时和未来的一切内涵。奥麦代表着科学、进步、自由主义和反教权主义的精神。他活得非常仔细，关注自己的健康，接受过人们心目中最好的教育。他知道过去发生的一切。他了解基督教有助于解放奴隶，但它的历史作用已经过时。历史的存在就是为了造就他，一个没有偏见的人。他事事如鱼得水，没有他不明白的东西。他是新闻记者，为启蒙大众而传播知识。同情是他的道德主题，所有这一切不过是他的褊狭的自我。社会的存在就是为了给他荣誉和自尊。文化是属于他的。既没有英雄需要描写，也没有听众需要激励。他们都各忙各的事情。爱玛·包法利是奥麦的陪衬，她只能梦想不存在也不可能存在的世界和人。在这个理智的世界中，她是个不折不扣的傻瓜。她就像现代艺术家一样，一心向往不可能实现的目标。她唯一的胜利和唯一的自由行动就是自杀。

尼采发现这些颓废派、悲观主义者或早期虚无主义者具有启示

性，就像他发现那些伟大的事迹和激情的仿造者，尤其是瓦格纳（他们是硬币的另一面）具有启示性一样。他蔑视前者，不是因为他们缺乏真诚，或他们对周围世界的描述不准确，而是因为他们知道过去有过诸神和英雄，这些人是诗意的想象力的产物——这意味着诗意的想象力能让他们再生；然而他们没有勇气或决心去创造诸神和英雄，所以他们是毫无希望的。只有他们仍然能够渴望；然而他们是基督教的上帝或至少是基督教世界观的秘密信奉者，却不相信真正的新宗教。他们惧怕在没有海图、风暴肆虐的大海上航行。只有陀思妥耶夫斯基的灵魂充满生机，证明能与颓废派抗衡。他的无意识经过了基督教精神的过滤，表现为被压抑的欲望、犯罪、自卑、感伤和残忍；但他是活生生的，他一直在奋斗着，证明了野性欲望依然健康和内心深处的骚动不安。

艺术家是最有意思的现象，他代表着创造力，是人之为人的标准。他的无意识中充满了怪异的想法和梦，为意识提供各种图像，意识把它们作为既定之物，作为“世界”，并把它们合理化。合理性不过为没有理由或不合理的行为提供完美的理由。我们做的一切都是命中注定的，这命运就是我们的个性，但我们必须解释，必须与人沟通。后者就是意识的功能；当无意识为意识提供丰富的素材时，意识活动就会硕果累累，甚至幻想它有充沛的能力也是有益的。但是，当意识像数学和物理学现在所做的那样，剖析和玩味它的遗产时，保持完整的营养丰富的东西就所剩无几了。意识现在需要补充养分。

因此，尼采开拓了一个供现代艺术家、心理学家和人类学家探索的巨大领域，从最黑暗的无意识或最黑暗的非洲的深层寻求重振我们衰竭的文化。尼采的断言并非全都可信，但它的魅力是不可否认的。他走到了卢梭思想的尽头，并超越了他。美国人不感兴趣的现代性的一方面——因为它寻求的不是政治方案，而是对人的充分和全面发展的理解和满足，在尼采的思想中得到最深刻的表述，他代表着第二种自然状态的顶峰。他首先是艺术家的朋友，当他在学院派中间不受敬重时，艺术家第一个站出来承认他；在艺术家中间，他的影响无疑最为丰富，只要想一想里尔克、叶芝、普鲁斯特、乔伊斯就够了。献给他的最伟大的哲学赞词是海德格尔的《尼采》一书，其中最重要的一章题为“作为艺术的权力意志”。

意识从纯理智的角度把人的其他部分看作外在的东西，看作一堆物质影响，就像物理学、化学和生物学的其他研究对象一样。尼采通过充实这种单调乏味的意识图像，重构了某种类似灵魂的东西，供我们去理解人。无意识取代了所有非理性的事物——首先是宗教迷狂和性渴望；它们是旧式灵魂的一部分，在现代性中失去了意义。无意识

把意识和整个自然连接起来，从而恢复了人的统一性。尼采使心理学作为最重要的研究再次成为可能；上个世纪在心理学中一切有意义的发展，不仅心理分析，还有格式塔心理学、现象学和存在主义，都是发生在他发现的这片精神大陆的疆域之内。不过，由于理性地位的变化，自我与灵魂之间的差别依然是巨大的。在尼采的思想中，对人的重构要求牺牲理性，而启蒙运动无论有什么失误，一直维持着理性的中心地位。就尼采的全部魅力以及他那些打动热爱灵魂的人的全部言论来说，他在这个关键方面对柏拉图的背离远远超过了笛卡尔或洛克。

尼采的心理学与信仰上帝的冲动有关，因为自我在这种冲动中配备和展示了它的全部力量；他的思想影响使知识界重新爆发了宗教兴趣——即使不是宗教信仰本身。尼采教导说，上帝是一个神话。神话是由诗人创造的。柏拉图在《理想国》中也正是这样说的，在他看来，这无异于哲学与诗歌之间正式宣战。哲学的目标是用真理代替神话（根据其定义，神话是虚假的，这一事实经常被我们那些沉迷于神话中的后尼采学者们忘记）。既然神话的发生在前，使人们有了先入之见，所以哲学意味着通过批判毁灭神话，为了自由和自然的生活而追寻真理。像柏拉图对话中描述的那样，苏格拉底对那些已被人接受的观点提出疑问，发出诘难，是哲学生活的典范；他因为不相信同胞的神话而死在他们手中，是哲学风险的集中体现。尼采从有关神话的同样的事实中，却得出了完全相反的结论：世界上既没有自然，也没有这样的自由。哲学家必须反苏格拉底之道而行之。所以尼采是攻击苏格拉底的第一位哲学家，因为苏格拉底的生活不是典范，而是完全缺乏高贵精神的堕落而古怪的生活。苏格拉底竭力予以消除和净化的悲剧性生活，才是严肃的生活。新哲学家是诗人的盟友和拯救者，或者说，哲学本身就是最高级的诗。传统模式的哲学做着去除神话和非神秘化的工作。它没有神圣感；它为世界除魅，它使人失去根基，从而走向虚空。哲学在求索的尽头发现了虚无状态，这个启示使新哲学家明白，为了创造一个世界，他必须把制造神话作为自己的中心任务。

把社会和政治经验中关于宗教神话制造和价值定位的理论灌输到美国人血液中的过程，在很大程度上受着马克斯·韦伯的语言的影响。我很想说，他在这里的成功简直是个奇迹。他的发明——“新教伦理”——是一个很好的例子。我在芝加哥大学学习第一门社会科学课程时，读到他那本以此命名的书，由此步入现代的神秘殿堂。这门课程是社会科学“经典著作”概论，经典里也包括马克思的著作——不但有《共产党宣言》，还有大部头的《资本论》。当然，无论是洛克还是亚当·斯密，作为“资本主义”的正式代言人，大可以被视为它的创始

人，但都未被列入书单，因为我们所要研究的是能够被当代社会科学家严肃对待的思想家。马克思把资本主义的出现解释成历史的必然，不受任何人的控制，是针对物质财产关系的阶级冲突的产物。在他看来，新教完全是一种反映着资本家控制生产资料的意识形态。我当时没有认识到，也无法肯定我的老师是否清楚，如果韦伯是正确的，马克思——他的经济学，他的革命，简言之，马克思主义及其必然引发的道义上的同情——就完蛋了。韦伯旨在阐明不存在这种客观必然性，人的“世界观”或“价值观”决定着历史的发展，精神推动物质，而不是别的什么。这有着恢复比较传统的观点的作用，即个人有一定的价值，存在着人类自由和对领导权的需要。韦伯说，正是加尔文的克里斯玛以及与之相关的、被他的追随者常规化的世界观，对资本主义的发展起着决定作用。但是，韦伯的克里斯玛领袖与洛克、孟德斯鸠、斯密和联邦党人眼中的理性政治家是多么不同啊。他们努力实现为理性所把握，有着不言自明的自然基础的目标。他们不需要价值观和创造性的视野，就能理解所有理性人应当理解的一切——严肃、可靠和繁荣的自由状态需要付出艰辛的劳动。马克思在这一点上更接近他们的思想实质，虽然对此是有争议的；在他看来，虽然人受着历史进程的制约，但历史进程本身是理性的，它是以人的理性自由作为目标。不管怎么说，人依然是理性动物。

另一方面，韦伯否认加尔文教派所规定的“价值”的合理性；它们是“决断”，而不是“慎思”，是由强有力的人格、“世界观”或“对世界的解释”强加给混乱无序的世界，除了新教徒的自我，这些东西没有任何基础。那些价值给新教徒建构了一个他们的世界，它们首先是意志行为的表现，同时建构了自我和世界。这样的行为必定是非理性的，没有任何基础。在混沌无序的宇宙之中，理性是不合理的，因为自相矛盾是不可避免的。先知成了政治家的完美模式——并且带来至关重要的结果。这就是美国社会科学领域出现的新情况，它本应清楚地表明——但却没有——某种完全不同于自然科学所了解的新的因果关系已经粉墨登场。

尽管如此，韦伯的语言及其对世界的解释像野火一般迅速蔓延。我读到过日本人的新教伦理，犹太人的新教伦理。这种明显荒谬的说法似乎让人难堪，所以现在“工作伦理”逐渐取代了“新教伦理”，但这仅仅是一种调适，几乎掩盖不了仍然存在于它背后的观点。关心自由市场的人似乎真的没有认识到，当他们使用这种语言时，意味着他们承认为了使他们的“理性”体制得以运行，需要道德上的补充，而这种道德本身却不是理性的——或者就他们所理解的理性来说，至少对这种道德的选择不是理性的。推迟物质满足对于整个体制可能是有意义的，但它对个人也有着无可争辩的好处吗？对于基督徒来说，财富的

增长显然优于贫困吗？如果工作伦理只是许多同样正确的选择之一，那么自由市场体制本身也只是许多选择之一。因此，当自由市场的拥护者们看到那些曾经得到普遍认同的东西不再强制人们信奉时，他们不应该感到吃惊。人应该抱着严肃的态度回到洛克和亚当·斯密那里，不是为了寻章摘句，而是给自由社会的理性道德基础找出论据。人们不再这样做了，因为他们已经丧失了阅读严肃的哲学著作或把它们作为立身根本的习惯，而且他们很可能做不到这一点了。当自由主义学说，后来所说的功利主义学说，占据了支配地位时，正如那些最成功的事业所示，完美的论证就不再那么必要了，难以理解的原初论证被貌似有理的简单化所取代——或根本没有东西来取代它。洛克和斯密以来的自由思想史，在哲学本质上几乎处于一种持续衰落的过程之中。当自由主义的经济思想或生活方式明显受到威胁时，其支持者为了维护它，随便摸起手边的任何东西就用。为了维护资本主义这个唯一的目的，似乎也得发明一种宗教，而与它结盟的早期哲学家则认为，为了建立资本主义，至少要对宗教加以弱化。不能容纳资本主义习性的宗教——托克维尔认为也应当如此——现在却被用来鼓励这些习性。

不必说，韦伯一刻也没有思考过加尔文是否真正得到了来自上帝的启示——这肯定会改变事物的面目。韦伯的无神论是很顽固的，但他毫无兴趣去证明加尔文是江湖骗子还是疯子，他宁愿相信加尔文和类似的思想缔造者是真诚的，他们代表着最高层次的心理类型，他们能够在这个世界上生活和行动，他们懂得如何承担责任，他们拥有内在的坚定信念或担当。宗教体验是俗事，不是上帝。理性与神启之间的传统争吵是无关紧要的，因为两者都是错误的，都错误地理解了自身。然而，神启在告诉我们人是什么，人需要什么。像加尔文这样的人是价值的创造者，所以也是历史中的行动楷模。我们无法相信他们体验的根基（上帝），但那种体验是至关重要的。我们关心的不是搞清楚他们如何理解自己，而是从自我中找出他们的信仰根基的神秘替代物。我们不能拥有，也不想拥有他们所特有的幻想；但是我们需要价值和担当。这种无神论的宗教精神的结果，就是神秘主义的沉思冥想，以及韦伯和许多思想家（想想萨特吧）关于信仰和行为的言论，其巅峰之作非常不同于宗教领袖或理性政治家的言行。它融合了这两种人，但更看重前者，看重信仰以及与它相伴随的一切的必要性。与这种分析相配合的知识手段，倾向于掩盖宗教之外的选择，尤其是理性的选择。

结果，历史的视野不断向宗教解释倾斜。世俗化是个神奇的机制，它使宗教变成非宗教。马克思主义是世俗化的基督教；民主学说、乌托邦主义、人权理论统统如此。一切与价值选择有关的事情都

是源自宗教。人们无需探究别的东西，因为基督教是我们的历史的必要而充分的条件。这使得人们不可能认真看待霍布斯或洛克，把他们当作我们的历史的原因，因为我们知道肤浅的理性不能创建价值，这些思想家是在不自觉地传播新教伦理的价值。理性可以传输价值，并使之常规化、正常化；但它不能创造价值。所以，韦伯对我们传统中理性的一面不屑一顾。哲学主张被忽略了；宗教主张却是令人敬畏的。僵化的无神论在宗教是唯一要素这个自相矛盾的结论中登峰造极。

从这种“世界观”中诞生了“克里斯玛”这个华而不实的宗教字眼，它发挥着极其重要的政治影响，同时也成为美国最令人厌烦的时髦话语。芝加哥有个“具有克里斯玛的清道夫”，每一条街的黑帮头子都被称为“有克里斯玛”。在美国，克里斯玛不仅是一种描述，而且是关系到领导能力的好东西。它甚至赋予领袖超越法律的资格，因为领袖有着固有的“特殊禀赋”。韦伯在谈到克里斯玛时想到的是摩西、释迦牟尼或拿破仑之类的伟人，但黑帮头子在形式上也符合他的定义。对于那些被政治的法制规范排除在外，又要求人们给予关注的事物，韦伯力图在政治领域给它们一席之地，虽然它们不是建构在理性或同意——这是自由民主体制下唯一的统治权利——的基础上。故也难怪，那些受到我们的宪政体制约束的煽动家，要抓住一个似乎能让他们合法化、向他们献媚的字眼。况且，民主体制下的个人主义没有为领导者正式提供太多的活动空间，在这种体制下每个人都应该是自己的主宰。克里斯玛既为领导者辩护，又为追随者开脱。这个词对煽动民心的才能和活动给予正面的肯定，而我们的宪政传统认为这种才能和活动是负面的。它含义模糊，这使它成了欺诈的工具，成为那些善于制造形象吹捧自己的人的工具。

韦伯十分清楚，克里斯玛是上帝给予的恩宠，它通过上帝的许可而赋予人领导权。与他在《新教伦理》中的分析相一致，他把自我的价值定位看作得到上帝恩宠的人类真理。他的解释似乎仅仅是在描述，但实际上是规范性的。在深受尼采影响的段落里，他对国家进行了分析，认为这是一种人支配人的关系，它以合法的暴力——即被人们当作合法的暴力——为基础。如果人具有某种信念，他就会从内心接受被统治。被统治者为了接受他们的统治者的暴力，从自己的内心为此做出辩护，这是合法性的唯一基础。根据韦伯的看法，这种辩护有三种类型：传统的，理性的和克里斯玛的。有些人臣服是因为历来如此；有些人同意服从称职的公务员，是因为他们按照既定的理性规则行事；还有一些人则是被某人的克里斯玛所迷惑。三者之中，克里斯玛型的正当性最为重要。无论保守派怎么想，传统始于非传统。传统得有创立者，他从来就不是保守派或传统主义者，构成传统的基本

价值是他的创造。传统是某个迷人时刻的半死不活的延续，在那个迷人的时刻，幸福的少数人能够与创造者一起沉浸在灵感的巅峰状态之中。传统把灵感调整为人类寻常而普遍的动机，譬如贪婪和虚荣；它使克里斯玛常规化。正是因为那种原始冲动，传统才成其为传统。所以，克里斯玛是克里斯玛型正当性和传统型正当性两者的条件，它也是正当性的卓越的表现形式。理性的正当性则不是由克里斯玛形成的，公务员——官僚——因此也不能做出真正的决断或承担责任。我们可以说，他们没有能力决定大政方针，或者用更古典的说法，不能建构目标。仅仅称职的人只能服务于已经确立的目标和根据既定规则做出决策。为了指出正确的方向或其他方向，理性的正当性至少必须有克里斯玛型的领导作为补充。于是克里斯玛重新占了上风。价值创造，即制定一个民族赖以形成和生存的法典的活动，按尼采的说法，是存在这个外壳的内核。

不管韦伯的这些分析和范畴有什么优点，它们已然成为许多知识分子的圣经。正像韦伯认识到的，它们不仅是一种学术操练，而是表达了他对20世纪的危机的看法。这是所谓的事实也表达价值的一例。以传统为基础的政体已经耗尽了自身的动力，正在走向衰亡。建立在理性基础上的政体则完全变成了“最后的人”——令人无法容忍的极端消极的人——的管理机构。那么，为了重振西方政治，或许是克里斯玛型领导在某种形式上的尝试。整个任务取决于一种信念，即尼采是正确的，最后的人是坏到不能再坏的人，或者更一般地说，尼采对理性的批判是正确的。

克里斯玛式的政治的问题在于，它几乎是不可界定的。历史上也许有过很多先例，但它们是无法模仿的。如果政治像艺术风格（这一想法是从韦伯发明的术语“生活方式”学来的）一样，那就没有什么东西可以预先规定。不存在固定的原则，也没有行动纲领。人们顶多能够说“要有主见！”“要有创新精神！”“放开些！”以及诸如此类的话。克里斯玛是极端主义和恣意妄为的法则。此外，领袖必须有追随者，所以存在着种种诱惑，使他脱离追随者所定义的角色另外采取行动。最后，真正的克里斯玛是极难判断的。要对得到神宠的克里斯玛型领袖的真实性进行令人信服的检验，显然是极难办到的。至于那种克里斯玛来自更加神秘莫测的自我的领导人，实际上不可能加以验证。韦伯所诊断的现代社会状况需要下猛药，克里斯玛型领导人就是这样一剂药方。

当韦伯著书立说时，希特勒已经出现在地平线上。他是个领袖，领导者，当然，他既非传统型的领袖，亦非理性的官僚，而是对韦伯所向往的克里斯玛型领袖——即煽动家——的疯狂、可怖和拙劣的模

仿。希特勒让大多数人——即或不是所有的人——满足，向他们证明了最后的人不是最坏的人；他的例子本应使政治想象力放弃那个方向的试验，虽然并没有做到。韦伯是一个有着健全政治直觉的好人，他对希特勒只会给予憎恶和蔑视。他只想对德国政治弊病做一些温和的修正——就像戴高乐为法国政治所做的一样。但是，当一个人冒险进入尼采开拓的广阔天地时，要设置界限是很难的。权衡和节制与这片天地格格不入。韦伯只是许多深受尼采影响并大力宣传其思想的严肃学者之一，他们不相信极端主义，而尼采则断言这种极端主义是置身善恶之外的结果。无限的未来包含着许多惊人之处，尼采的追随者帮助人们把善恶连同理性一起抛弃，为这个未来铺平了道路，却拿不准用什么去替代它们。韦伯使我们特别感兴趣，是因为他是为美国这片希望的乐土选定的传教士。不仅他留给我们的意味深长的语言的广泛流传使人惊叹，而且在那些堪称严肃的学者中间，他对政治现象的阐述的耐久性也令人称奇。无论是在这里还是在欧洲，希特勒的出现没有引起人们对政治的反思。恰恰相反，当我们与希特勒作战的时候，在欧洲先于他而出现的思想却征服了这里。这种思想对希特勒至少起着某种鼓励作用，对我们理解他却没有起到任何作用，而且仍然占据着支配地位。

在20世纪30年代，一些德国社会民主党人意识到，他们以往使用的韦伯的分析术语不适合希特勒和斯大林，于是开始用“极权主义者”来描述他们。当然，这是否足以匡正韦伯有些狭隘的政治科学尚有疑问。但是“克里斯玛”确实适合希特勒，除非克里斯玛必须意味着某种好品质——值得嘉许的价值判断。我怀疑，那些在这方面抛弃了韦伯的人，他们之所以这样做，是因为他们不能正视韦伯所犯的错误，或者是因为他们所拥戴和宣传的思想可能有助于支持法西斯。汉娜·阿伦特在她的《艾希曼在耶路撒冷》一书中，用现在著名的短语“平庸的邪恶”来描述艾希曼，或许不自觉地证实了我的猜想。在这层薄薄的伪装之下，不难分辨出“克里斯玛的常规化”。可见希特勒肯定是有克里斯玛的。在希特勒之后，每个人匆忙遁入道德保护之下，但实际上没有人认真思索善与恶。不然的话，我们的总统或主教大人就不会谈论价值了。

就像我力图表明的，韦伯的全部语言隐含着这样一层意思，即宗教是一切事物——政治、社会和人格的——的根源；它依然传递着这类信息。但人们没有为重建宗教做任何事情——这会使我们难堪。借助于我们种类繁多的事实，我们拒斥作为我们生活方式基础的理性主义，却没有什么东西可以替代它。随着宗教的本质逐渐变成稀薄、衰朽的气体，弥散在整个空气中，以令人敬畏的神圣的名义谈论它也逐渐成为可敬的事情。当德国思想侵入美国之初，在大学里对宗教的暧

昧性有一种科学的轻蔑态度。宗教作为已经被我们超越的历史的一部分，可以用学术方法进行研究，但是作一个信徒就有些愚昧或病态了。根据一种广为流传的神话，新的社会科学应该取代被传统道德和宗教玷污的学说，就像伽利略、哥白尼、牛顿等人建立的自然科学粉碎了中世纪黑暗时代的迷信一样。启蒙运动或马克思主义的幽灵依然在这片大陆上四处游荡；宗教和科学的关系被等同于偏见和真理的关系。社会科学家们根本没有认识到，他们的新工具是建立在不接受正统二分法的思想的基础上，不但在政治舞台上寻找类似于宗教信徒的人物的欧洲思想家，而且新精神本身或自我，与帕斯卡的世界观有很多共同之处，就像与笛卡尔或洛克的世界观的共同点一样多。神圣性——作为自我的核心现象，不为科学意识所承认，更被丧失了宗教直觉的无知路人踩在脚下——从价值学说发端伊始，就为德国思想家所看重。那是因为他们懂得“价值”的真正含义。而在我们这里，在经历了弱化一切信念、抹去一切卓越之后，神圣性才被认为是无危险的，才获得了它的自我。

不消说，当我们使用神圣一词时，它与上帝毫无共同之处，就像价值和十诫、担当和信仰、克里斯玛和摩西、生活方式与耶路撒冷或雅典毫无共同之处一样。神圣性变成了一种需要，就像食物或性一样；在一个秩序良好的社会，它必须像其他需要一样得到满足。在我们早期的自由思想的热情中，我们往往忽略了它。来一点宗教仪式不是坏事；神圣空间[30]和某种传统是必需品，就像一代人以前文化被认为是有益的补充一样。这些概念的真实涵义和它对我们的意义之间有着令人反感的不协调。我们生来就相信我们拥有一切。我们传统的无神论对宗教的把握要胜过今天对神圣的新崇拜。无神论者非常严肃地对待宗教，承认它是一种现实的势力，它让人做出某种牺牲，它需要艰难的抉择。而那些轻松谈论神圣性的社会学家，就像一个人牵着一头没有牙的马戏团狮子，绕着房子遛弯，却想领略丛林探险的刺激。

左翼的尼采化或尼采的左翼化

到目前为止，我很少谈到马克思，也很少涉及他的概念，虽然整个世界已经分裂为两部分，一部分的思想渊源可以追溯到洛克，另一部分可以追溯到马克思，后者比前者更愿意承认自己的老祖宗。但是，当你开始谈论美国青年的灵魂时，这种相对的忽略是不可避免的，因为马克思没有谈及他们，那些试图影响他们的所谓的马克思主义教师，也不使用马克思主义的语言。坦率地说，马克思已变得令人厌倦——而且不仅对美国年轻人如此。在一些落后的穷乡僻壤，不屈不挠的自学者对“全世界的工人……”这种词藻依然激动不已，第三世界一党制国家的主席们也通过乞灵于马克思的权威强化他们的愤懑。但是，在那些人们与时俱进，意识形态已成定局的中心地带，马克思早就销声匿迹了。《共产党宣言》看起来很幼稚。《资本论》无法让读者相信它是有关经济学或人类的必然未来的真理，值得按它的要求付出艰苦的努力。不错，他的少数精彩文章依然魅力不减，但不足以建构一种世界观。这位末路英雄的思想沉寂并没有给许多左派继续自称马克思主义者造成多大阻碍，因为在穷人与富人的漫长斗争中，在他们要求得到比自由社会所提供的更大平等的运动中，他代表着穷人。除此之外，左翼的滋补品还来自其他方面。在萨特、加缪、卡夫卡、陀思妥耶夫斯基、尼采和海德格尔培育出的灵魂中，马克思是引不起共鸣的。在马克思一败涂地的地方，卢梭仍然能够发威。

为了说明马克思影响的变化，不妨看看“意识形态”这个概念，这是他的像韦伯术语一样广为流传的少数术语之一。（后面我还会讨论美国人对“辩证法”的运用。）

在马克思看来，意识形态是统治阶级建构的一套虚假的思想体系，旨在掩盖它的自私动机，使它的统治在被统治者看来具有正当性。马克思对意识形态和科学做了严格的区分，马克思的理论体系是科学——也就是说，是建立在对历史之必然性的客观认识基础上的真理。共产主义社会没有意识形态。用尼采的话说，“纯粹精神”依然存在于马克思的思想中，就像它存在于所有哲学中一样——它是一种理解事物存在方式的可能性，是一种不可再缩减为其他东西的思想能力。意识形态是个带有轻蔑意味的字眼；为了看透它的实质，需要对它进行透彻的考察。它的意义不在于它自身，而是需要把它转换成被它歪曲描述了的基本现实。没有意识形态而掌握着科学的人，能够观察经济基础，认识到提倡智者统治的柏拉图政治哲学不过是对奴隶制

经济中的贵族地位加以合理化；或是认识到霍布斯的政治哲学——它宣扬自然状态下的人的自由，以及由此导致的人人为敌的战争——从本质上说不过是在掩盖适应新兴资产阶级的政治制度安排。这种眼光为思想史提供了基础，它说出了故事背后的故事。为了了解何为勇气——一个对我们十分重要的命题——我们不应当看柏拉图和霍布斯，而应该看看他们对勇气的定义多么适合那些掌握生产资料的人。

但是，适用于柏拉图和霍布斯的观点，却不适用于马克思；否则，关于这些思想家受经济因素决定的断言就成了欺骗，就成了马克思恰好效力的新剥削者的纯粹意识形态。这种解释会不攻自破。马克思或许不清楚他要在那些不可避免和不自觉地受到历史进程制约的思想家身上寻找什么，因为他和他们处于同样的境地。马克思的科学确实有一些历史的前提条件，但这无损于他的真知灼见，他认为历史进程中存在着某个任何力量都不能扭转的绝对时刻。这个真理为革命打了保票，它在道德上相当于给美国革命提供担保的自然权利。没有它，一切杀戮都是非正义和无意义的。

然而，列宁在1905年却把马克思主义说成是一种意识形态，这意味着它也不能主张有什么真理。还没过半个世纪，马克思的绝对论就被相对化了。人们逐渐普遍承认，这种绝对时刻论和置身历史之外的观点是不可信的（尼采在其激进的历史主义中也坚持这一点），从而把马克思送进了化石博物馆。这是内部衰朽的起点，最终使有头脑的人不再相信马克思主义。马克思主义本身也成为了意识形态。把马克思的思想进行历史相对主义的处理，用他的方法论反对他本人，现在看来就像在宇宙的流变中断然采取某种立场，是创造者的标志，是对万物没有意义的公然挑衅——也就是说，它以这种方式看待那些被尼采咒语迷惑的人。对这种新眼光的拙劣模仿可以在萨特这个人身上找到，他对虚无、深渊、厌恶、无根基的担当有着神奇的体验——结果几乎必定是对党派路线的支持。

今天，在大众语言中，意识形态首先被普遍理解为一种有益的、必不可少的东西——但资产阶级意识形态不在此列。在尼采的鼓励下，摒弃政治和道德问题上的真伪之别，使这个术语的演变成为可能。人与社会为了生存，需要的是神话而不是科学。简言之，意识形态变得与各种价值无异，这就是它跻身于我们赖以生存的名称光荣榜的原因。只要考察一下韦伯的三种正当性形式——传统、理性和克里斯玛，它们使人接受别人以暴力为基础的支配——我们立即就会明白，我们可以把它们称为意识形态，也可以称为价值。当然，韦伯的意思是，人类的一切社会或共同体都需要这种暴力支配——在一个除了人的创造精神以外不存在秩序力量的世界中，这是从无序中产生秩

序的唯一途径；但是马克思主义者依然朦胧地向往着一个存在价值但没有支配的世界。这就是他们的马克思主义的全部残留物，他们能够而且确实与尼采的信徒成为同路人，一个不错的结局。在他们的思想中，意识形态不再与昔日的伙伴科学为伍，而是孤傲地屹立在那里，从这个事实中你可以看到他们的窘境。

不仅如此，意识形态也不再与经济学有着明确的关联，不再是简单的决定论。它在创造性的王国里切断了必然性的束缚。自尼采以降，理性的因果论好像不足以解释历史上独特的事件和思想。现在，资本主义意识形态很自然地被看作更接近于新教伦理，而不像《资本论》所描述的东西。在与今天的马克思主义者交谈时，如果你请他们从客观经济条件的角度解释哲学家或艺术家，他们会轻蔑地一笑，回答说："那是庸俗的马克思主义。"这好像是在反问："过去75年来你干什么去了？"谁也不喜欢让人视为庸俗之辈，所以人们往往会陷入尴尬的沉默。庸俗的马克思主义当然也是马克思主义。不庸俗的马克思主义是尼采、韦伯、弗洛伊德、海德格尔，以及后来步他们的后尘，希望投身于阶级斗争的一大批左翼分子——比如卢卡奇、科耶夫、本雅明、梅洛—庞蒂和萨特。为达到这个目的，他们必须摒弃令人尴尬的经济决定论。当马克思主义者也开始谈论"神圣"时，这场游戏想必是要收场了。

早在本世纪初，因遭遇尼采而造成的影响就可以在马克思主义中间感觉得到。革命的意义便是一例。如我们所知，革命及其伴随的暴力在现代政治哲学中被认为是合理的，它为现代政治史提供了扣人心弦的景象。革命取代了叛乱、内讧或内战，所有这一切显然都不是好事；同时革命也是最美好、最伟大的事件——无论在英国、美国、法国和俄罗斯的官方语言中，还是在它们的民众心目中，都是如此。德国是列强中唯一没有发生革命的国家，马克思主义的创立部分是为了在德国掀起一场更宏大、更美好的革命，这是德国哲学完美的自然结局，如同法国哲学在法国革命中达到顶峰一样。当然，革命势必导致流血，这证明了人们爱自由胜过爱生命。但是，大量流血是不必要的，暴力本身并没有被视为好事。旧政权已摇摇欲坠，需要再给它一击；在其背后新秩序的条件已经发育成熟，这种秩序的合理性已经得到自然、理性和历史的充分证明。

近年来这种情况却起了变化。暴力本身就有迷人之处，挥舞屠刀是一种乐趣。它证明了有抉择或有担当。新秩序是等不来的，必须由人的意志加以落实；除了意志之外，它没有任何依凭。意志成了右翼和左翼共同的关键词。可以说，过去意志被认为是必不可少的，但只是第二位的——原因才是第一位的。当尼采说"好的战争使每一种原

因都变得神圣”时，他极具煽动性地阐明了一种新思路。各种原因不分高下，皆是价值。价值定位才是要害所在。把暴力从一种手段转化为至少有了目的的性质，这有助于说明革命的暴力和法西斯主义之间的区别与联系。《论暴力》一书的作者索列尔是一个影响了墨索里尼的左翼人士。他的核心思想可以通过柏格森追溯到尼采：如果创造性是以混乱——因此也是冲突和征服——为前提，人正在创造一种没有冲突的和平秩序，正在成功地把世界理性化，那么创造性的条件，即人性，就会遭受灭顶之灾。因此，针对社会主义的和平与秩序，必须用意志力去制造混乱。马克思自己也承认，人类历史的伟业和进步源于它必须努力克服的矛盾。如果像马克思所允诺的，革命以后矛盾不再存在，那么人类还会存在吗？旧式的革命家向往和平、繁荣、和谐与理性，即最后的人。而新型的革命者则向往混乱。几乎没有人全盘接受尼采的规定，但是其观点却不胫而走。可以肯定，它给意大利和德国的知识界留下了深刻印象，在他们的眼中法西斯分子和纳粹“运动”非常得宠。因此，自我肯定，而不是正义或清晰的未来观，成了关键因素。

这样，决心、意志、担当、关切（这个拙劣的表述在我们这里颇为得势）、关心或掌握着你的一切因素，成了新的美德。这场新革命在20世纪60年代的美国魅力四射，让旧式的马克思主义者极为反感。目前，对恐怖分子的同情中也有某种类似的因素，因为“他们是有所关切的”。我曾看到一些年轻人，还有老年人，他们都是民主自由派，热爱和平，举止优雅，可是对于那些因为微不足道或冠冕堂皇的原因就以令人发指的暴力相威胁甚至动用这种暴力的人，他们在目瞪口呆的同时也报之以钦佩。他们心中暗想，自己遇上了真正有担当的好汉，这正是他们自己缺乏的。他们认为最重要的是要有担当，而不是真理。托洛茨基和毛泽东对马克思进行修正，呼吁“不断革命”，便是考虑到了这种对革命行动的渴望，它的感召力也正在于此。20世纪60年代的激进学生自称为“运动”，他们没有意识到这也是20世纪30年代纳粹青年使用过的语言，而且是一份纳粹杂志《运动》的名称。运动取代了进步。进步有着明确而美好的方向，是一股控制着人的力量。进步是传统革命所要证明的东西。运动中则没有这些幼稚的道德废话。运动而不是固定不变是我们的状态——但这种运动除了由人的意志所强加的内容和目标之外，再无其他内容。我们时代的革命是个混合物，既包含早期被视为革命的成分，又有安德烈·纪德所说的无缘由的行为，他的一部小说描述过这种行为：一个陌生人在列车上被无缘无故地杀害了。

马克思主义者的变体所做的不懈努力把马克思非理性化了，而且把尼采也变成了左翼分子。尼采的政治惨败被以下事实所证实：右翼

——他唯一的希望就是他的教诲能对他们发挥适当的作用——完全销声匿迹了，他自己也被右翼临终前的苟延残喘所玷污，今天的尼采信徒和海德格尔信徒实际上个个都是左翼分子。本世纪最杰出的马克思主义知识分子卢卡奇粉墨登场。他年轻时来到德国，经常出入于斯特凡·格奥尔格和马克斯·韦伯的圈子，意识到他们所讨论的关于历史和文化事物的分量。这影响到他后来的工作，使他重新回过头去考察更为丰富的黑格尔思想，而在传统马克思主义者看来，黑格尔早就被马克思完全超越了。[31]

成熟的马克思几乎完全不再谈论艺术、音乐、文学或教育，也不再谈论摆脱压迫的束缚后人的生活将会怎样。有些人从他早期的“人道主义”著作中寻找灵感，这在他的后期著作中是找不到的；但是他们到头来也成了浅薄的跟风者。既然尼采分子把这一切说得惟妙惟肖，为何不干脆把他们的言论据为己有呢？于是他们接收了“最后的人”，并把他等同于马克思的资产阶级；他们接收了“超人”，并把他等同于革命成功后的无产阶级。只要你相信资本主义多多少少是“最后的人”的原因，随着资本主义的消灭会释放出新的能量，那么尼采关于人的渺小化和精神生活贫困化的无与伦比的描述，就能加强马克思的立场。激进的平等精神是救治尼采极其出色地描绘过的平等主义弊病的一剂良方。

再举一例：弗洛伊德讨论一些有趣的事物，它们在马克思那儿是绝对找不到的。整个无意识心理学，和它的内在动力性欲一样，是同马克思格格不入的。这些货色完全不能直接纳入马克思的学说。但是，如果能把弗洛伊德对精神病起因的解释以及他对精神失调的治疗解释为资产阶级的谬论，是在为资本家控制生产资料所导致的奴役制度效力，马克思就可以走上弗洛伊德主义的讲坛了。弗洛伊德所说的人类本性与社会之间的永恒矛盾，能够辩证地加以运用，在社会主义社会不会再有压抑的需要，而压抑是导致精神病的原因。这样一来，就十分巧妙地让弗洛伊德加入了马克思主义的大军，经济学的魅力又补充上了性爱的魅力，从而为革命成功后人们应当做什么的问题——这是马克思没有解决的问题——提供了解决方案。这就是我们从马尔库塞等人那里看到的情况，他们从不谈论马克思和弗洛伊德之间基本原则的矛盾所造成的困难。两种强大的思想体系被捆在一起端到人们的面前。弗洛伊德的学说是这个混合体中真正有血有肉的成分。马克思则提供了普遍适用的担保：资本主义确实存在弊病，问题可以通过更多的平等和自由加以解决，获得解放的人民将拥有一切美德。

“资产者”一词的含义模棱两可，这为用“最后的人”来解释它增添了分量。在公众的意识中，尤其是在美国，资产者总是跟马克思联系

在一起。但是还存在着作为艺术家敌人的资产者。人们认为资本家和市侩气的资产者是一回事，但马克思只谈到了经济方面，并且假设——理由并不充分——它可以解释艺术家所描绘的资产者在道德和美学方面的缺陷，而且可以解释艺术家自身。对于这样看待资产者和艺术家是否有效表示怀疑，是吸引以艺术家作为核心论题的尼采的主要原因之一。像我曾多次以不同方式提到的，过去200年间欧洲的大多数著名小说家和诗人都是右翼分子，在这方面尼采不过是他们的补充。在他们看来，问题在于这种或那种形式的平等都没有给天才留下位置。所以他们都是马克思的对立面。但当一个人说他憎恨资产阶级时，他多少会被视为左派的朋友。因此，当左派有了接受尼采的念头时，他们便同他一起获得了19和20世纪文学传统的全部权威。歌德、福楼拜和叶芝都憎恨资产阶级——所以马克思是正确的：这些作家根本没有认识到资产阶级会被无产阶级征服。从正确的角度看，尼采可以说也是革命的支持者。读一下完全由左翼分子主办的早期的《党派评论》杂志，你会看到他们对乔伊斯和普鲁斯特有着无限的热情，他们把这两人介绍给国人，显然是因为按他们的意见这两人代表着社会主义未来的艺术，虽然两位艺术家认为艺术的未来存在于相反的方向。

在德国，后来的马克思主义者一直纠缠于文化的概念，他们厌恶资产阶级的庸俗，也许还怀疑在社会主义的未来他们能否继续无拘无束地研究文化。他们希望保留过去的辉煌，对此他们有着比他们的前辈更多的认识。他们的马克思主义其实囿于对资产者的传统仇恨而裹足不前，同时怀着一种朦胧的希望：无产阶级会带来文化的复兴或更新。你从阿多诺的言论中很容易看到这一点。但你在萨特和梅洛—庞蒂那里也很容易看到，资产者是他们真正关切的对象。工人阶级的马克思主义者仍在思考剩余价值和其他真正的马克思主义观点。知识分子却迷恋文化，正如柯拉克夫斯基十分恰当地指出的，他们发现自己中间没有一个无产阶级。这就是他们中间的许多人十分欢迎20世纪60年代学生的原因。但是海德格尔也欢迎他们。他们给了他某种启示。

此外，应当着重指出，随着社会日益繁荣，穷人也逐渐变为资产者。阶级意识和阶级斗争并没有增强，反而日趋衰落了。人们能够预见到一个人人都成为资产者的时代，至少在发达国家如此。马克思主义的又一根支柱被摧毁了。问题不是出在贫富问题上，而是出在庸俗化上。马克思主义者正在危险地接近一种观点，平等的人是资产者，他们必须要么加入资产者的行列，要么成为伪君子。唯有一种绝对没有任何根据的信条，即资产者式的工人是我们经济体制的病态现象，是虚假意识的产物，使他们像托克维尔那样，没有说出这就是民主的本质，你只能要么接受它，要么起来反抗它。任何这样的反抗都不是

马克思所说的革命。人们也许不禁要说，对于平等社会来说，这些高级的马克思主义者太有文化了。他们把这个社会称为资产者的社会，不过是为了避免承认这一点。

大体上，高级的马克思主义后来变成了对西方民主社会中的人生的批判。由于众所周知的原因，它一般回避严肃地讨论苏联。有些批判见解深刻，有些则浅薄浮躁，但都不是来自马克思或某种马克思主义的观点。它过去和现在都是尼采式的，是我们生活方式的变种，像“最后的人”一样。如果我们回顾一下我在这一章的开头谈及的在美国有着影响深刻的心理学，我们就能明白，传统取向、依附取向和自主取向，恰好是对韦伯的三种正当性形式的轻微修正，其中依附取向（可以解读为资产者）源于受市场需要或舆论支配的经济理性或官僚理性，自主取向相当于克里斯玛型，相当于提供价值的自我。韦伯的先知被信奉社会主义和平等主义的个人所取代。除了毫无根据地宣称社会主义者就是自我立法者以外，这里没有丝毫马克思的成分。对自主取向的人的讨论一向是空谈，举不出任何例子。韦伯至少还举出了几个例子，尽管他的定义颇成问题。人们不免要产生怀疑，韦伯关于价值提供者是精神贵族的论点，比那些主张只要有合格的精神治疗专家，或社会主义社会是为他而建构的，那么任何人都是价值提供者的观点，是否更不可信。对韦伯的平等主义改造，使得任何一个不倾向于左翼的人都会被诊断为精神病患者。批评心理分析的左派把它称为资产者盲从的工具；然而人们也会怀疑这些批评家是为左派的盲从效力的心理治疗的操纵者。阿多诺对威权人格和民主人格的虚张声势的类型划分，实际上与自主取向和依附取向的类型划分有着同样的来源，而且有着同样险恶的内涵。

所以，尼采来到了美国。人们轻松地接受了他确实转向左翼，因为美国人不相信任何真正聪明和善良的人会不从心底里赞同威尔·罗杰斯的处世哲学：“我从未遇到过我不喜欢的人。”尼采的落地生根是分许多阶段完成的：我们中的一些人去欧洲寻找他；他随着流亡者来到美国；近年来从事比较文学的教授做着大宗进口贸易，从巴黎购到所需货物，在那里，自从1945年解放以来，拆解尼采和海德格尔，再把他们组装到左派理论之中，一直是主要的哲学营生。通过这最后一个渠道，尼采和海德格尔在盛名之下，踏上由早期传播者为他们铺就的红地毯，来到了美国。在很长一段时间里，学院里的心理学、社会学、比较文学和人类学领域一直受他们的支配。但是，他们从学院走向市场才是真正的传奇。一种为了向有识之士解释我们多么差劲而提出的语言，经过我们改造以后，向世界宣布了我们是多么有意义。转运过程给货物造成了一定的破损。马尔库塞在20世纪20年代的德国开始其学术生涯时，多少还算是个严肃的黑格尔学者。而在这里，他不

再撰写毫无价值的文学批判著作，转而在《单向度的人》等名扬天下的著作中表现出浓厚的性兴趣。在苏联，代替哲学王的是意识形态暴君；而在美国，文化批判变成了伍德斯托克音乐节式的喧闹。

我们的无知

在反思我前面提到的这种语言时，它背后的思想以及它被美国人接受的方式，使我想起自己的一位老师，他为美国人写下了十诫，它是这样开头的：“我是主，你们的神，带你们离开欧洲暴君的王宫，来到我的土地——美国：放松吧！”如我们所知，这些让我们似懂非懂的话，正是对一些重大问题的概括，希望过严肃生活的人们必须面对这些问题：理性与神启、自由与必然、民主政体与贵族政体、善与恶、肉体与灵魂、自我与他人、城邦与人类、永恒与时间、存在与虚无。我们的怀疑习惯使我们意识到生活中有各种选择，但直到最近仍没有为我们提供手段，以便打消我们对应当优先做出哪种选择的怀疑。严肃的生活意味着充分了解这些选择，极其认真地思考这些选择会让人面对生与死的问题，会使他充分认识到，每一种选择都有着巨大的风险，必然会带来难以承受的后果。这正是悲剧文学的意义所在。它清楚地表达着人们渴望或许也需要的一切高尚事物，揭示出它们不能和谐共处的情形是多么令人难以承受。人们只需记住，对于那些面对信上帝还是拒绝上帝这种选择的人，它通常会招致什么后果。或者举一个重要性较小但同样相关的例子，想想托克维尔这一朵法国旧贵族中罕见的奇葩吧，他选择了把平等置于贵族的荣耀之上，因为他相信平等更符合正义，尽管它绝不会有利于帕斯卡之类的人，致力于沉思上帝存在的人，尽管缺少直面万物的不妥协精神会使人生变得贫乏，削弱其严肃性。这是真正的选择，但或许只对那些正视真正问题的人才是如此。

另一方面，我们接受了这些词语，它们指向这些重大问题的丰富内涵，我们却把它们看作好像是答案本身，以避免我们亲自面对。它们不是斯芬克斯之谜，需要我们扮演勇敢的俄狄浦斯，而是事实，我们无须一探究竟，它们建构了与我们有关的世界。对于我们来说，存在主义对虚无有什么作用？同样，价值对善恶、历史对永恒与时间、创造性对自由和必然、神圣对理性和神启又有什么作用？古老的悲剧性冲突被贴上保险的标签重新出现：“我好，你也好。”选择现在风行一时，但已不再带有过去的含义。在一个人人自由的——讲责任的——自由社会里，谁能始终不去“赞成选择”？然而，当这个字眼仍然具有一定的形式和固定的含义时，困难的选择意味着要接受困难的后果，它的表现形式是受苦、他人的不赞同、受排斥、惩罚和负罪感。没有这些后果，人们会认为选择是毫无意义的。为了肯定真正重要的事情而接受后果，给了安提戈涅以崇高；她的妹妹伊斯墨涅不愿这样

做，因此名望大减。今天，当我们谈论选择的权利时，我们认为并不存在必然后果，别人的不赞同只是偏见，负罪感不过是一种精神疾病。积极参与政治活动和心理治疗就可以治愈它们。这样看来，海丝特·白兰和安娜·卡列尼娜并不是难以应付的人类问题和有意义选择的高贵典型，而是无谓的牺牲品，她们的痛苦在我们这个高度自觉的开明时代是不必要的。美国有无过错车祸，无过错离婚，它在现代哲学的帮助下正走向无过错选择。

国家之间、个人之间和我们自己内心的冲突，是我们极力想要避免的罪恶。在自然已被驯化，人也变得温顺的时刻，尼采试图运用他的价值哲学恢复人们愿意为之献身的残酷冲突，恢复人生的悲剧意义。在美国，这一价值哲学则被用于完全相反的目的——推动冲突的解决、讨价还价以及和谐关系。如果冲突只是价值观的分歧，调和就是可能的。我们必须尊重价值，但它决然不能通过和平方式取得。[32]因此尼采献身于他极力想要治愈的东西。对他来说，作为创造性前提的冲突，正是我们急需的疗法。上文提到的亚特兰大市那个出租车司机和他的格式塔心理治疗，一直萦绕在我心中。康德认为，因为人具有道德选择的能力，他才享有平等的尊严。社会的职责就是为这样的选择提供条件，并给予那些完成选择的人以尊重。借助于价值相对主义这个媒介，我们可以把公式简化为：人人享有平等的尊严。我们的事业就是平等分配尊重。罗尔斯的《正义论》是这种分配的指导手册。康德的正义理论使人们有可能把《安娜·卡列尼娜》理解为对我们处境的意味深长的表达；罗尔斯的理论对理解电影《恐怖飞行》也有同样的作用。

我们对减少冲突的渴望解释了“辩证法”一词广为流行的原因，按我们的理解和马克思主义者的理解，它以对立始，以综合终，所以一切魅力和诱惑都统一于和谐之中。哲学和伦理学中最困难和最基本的原理是，“你不能既吃蛋糕又保留蛋糕”，但辩证法战胜了这个法则。苏格拉底的辩证法是发生在话语中，虽然在追寻综合中向前发展，但总是以怀疑告终。苏格拉底的最后遗言是，他知道自己一无所知。马克思的辩证法是发生在行动中，最终的结果是无阶级社会，它也终结了理论冲突，即现在众所周知的意识形态。历史辩证法为我们的相对生活方式提供了绝对基础和愉快的解决方案。马克思的公式“人类从来不会提出自己不能解决的问题”，与我们民族性格的一个侧面很吻合。当罗斯福宣称“我们无需恐惧，除了恐惧本身”，他表达的是同样的意思。这种乐观主义是一个民族的力量所在，并且与我们最初主宰自然的计划联系在一起。但这项计划本身并不是毫无问题的，只有在一定的界限之内才是有意义的。界限之一就是人性的神圣不可侵犯，它绝对不可以被主宰。如果把罗斯福的名言夸大到无限，它就会变成

毫无意义的废话。万万不可以为了拥有一个无问题的世界而改变人性。人不仅是一个解决问题的存在，像行为主义者想让我们相信的那样，而且是一个承认问题和接受问题的存在。

马克思的诉求让我们有了快要到家的感觉，因为他像是完成了我们为自己设定的任务——解决那些过去上帝和自然似乎无法解决、早期的人类不得不无奈地忍受的问题。过去的人一直要向上帝、爱和死亡让步。它们的存在使人类不可能在地球上安闲自在地生活。但是美国正在以新的方式与它们打交道。上帝在这里被慢慢处死；这花费了200年的时间，但是，地方的神学家现在告诉我们，上帝已经死了。他的位置已被神圣性取代。心理学家杀死了爱。它的位置已被性和意味深长的关系取代。这只用了大约75年的时间。所以，一门新的科学，死亡学，或曰有尊严的死，正在着手杀死死亡，也就不足为怪了。应付死亡的恐惧，苏格拉底的漫长而艰苦的教育，学会如何死亡，将完全不必要了。死亡已经不再是过去的样子，但是什么东西将取代它的位置尚不清楚。恩格斯在谈到无阶级社会将持续很长时间（如果不是永远）时，曾经就这样的社会需要什么做过预测。这使我们想起了歌剧《爱的甘醇》中的杜尔凯马尔，他说自己闻名于整个宇宙——甚至宇宙之外。一个人必须做的就是忘记永恒，或是模糊永恒与瞬间的界线；这样人类最难以解决的问题就迎刃而解了。有教养的人在礼拜天早上会听一些有关死亡与永恒的高谈阔论，对这些问题给予少许关注。这比啃下《纽约时报》星期日版危险不了多少。有着各种精妙形式的忘却，是我们解决问题的主要模式之一。我们正在学习与上帝、爱甚至死亡“泰然相处”。

我们接受和消化欧洲事物的方式，十分生动地表现在托马斯·曼的《威尼斯之死》对美国人意识的影响上。这个故事在一代又一代大学生中广泛流传，因为它似乎反映着内心复杂的欧洲人的神秘和痛苦。它符合我们对弗洛伊德的先入之见，也适合艺术家；它的同性恋主题引起人们的好奇，而且在某些方面远不只是好奇，尤其是当涉及违禁主题，人们的想象力不济之时。它有点儿像人们在世纪之交谈论的思想精华的汇编。在《威尼斯之死》中，托马斯·曼采用了一种我认为十分沉重的弗洛伊德手法，分析自文化出现以来诗人和小说家所喜爱的命题和主人公——艺术家，也就是他本人。故事的背景和情节暗示了西方的衰落；它的主人阿申巴赫的堕落与死亡宣告了崇高的失败和他的文化上层建筑的摇摇欲坠与空洞无物。上层建筑的基础只是深藏不露、桀骜不驯的原始驱动力，是他努力奋斗的真正动机。对这一点的清醒认识，摧毁了阿申巴赫的人生事业，而且没有提供任何可以接受的选择。这在很大程度上阐释了托马斯·曼在《托尼奥·克鲁格》中的著名论断：“艺术家是有负罪感的资产者。”我的理解是，这意味着他

正在体验所有后期浪漫主义对艺术家的根基或其对崇高追求的怀疑，他认识到现实就是资产者，但是艺术家的良心不安从道德角度带他走向崇高，又从本能的角度使他走向低贱。阿申巴赫是个作家，他继承了德国的传统，但显然不是歌德那样的精神贵族。他的泰然自若是建立在不了解自我的基础上。他在威尼斯触到了根基，发现了自己真正想要的东西；但他对自己这种意识所能做的事情毫无高尚可言，甚至无法忍受。他感到可怕的幻灭，最后死于这座漂亮而堕落的城市里肆虐的一场瘟疫。弗洛伊德的升华观与尼采截然相反，他认为性欲有着固定的目标，这是一种自然现实。相应地，文明的行为是以它为基础，是次要需求的满足，所以，倘若基本需求可以得到满足，那就不值得选择前者。弗洛伊德对性欲的解释只会使细心的观察者对文明产生懊悔，渴望直接的性满足。尼采则认为，写诗能够像性交一样成为原始的情爱行为。没有什么固定不变的天性，只有不同层次的精神境界。从这个角度看，阿申巴赫既代表着对失落的自然怀有渴望的浪漫主义，也代表着把自然说得阴冷无情的科学主义，外加后尼采时代的悲怆。但是，《威尼斯之死》确实涉及了弗洛伊德和尼采的共同主题——性欲的升华与文化的关系。托马斯·曼开始意识到文化的基础对文化有着致命的危险，于是勾勒出一幅文明危机的图画。升华失去了它的创造或塑造的能力，如今只有干瘪的文化和被玷污的自然。

但是，我不认为这是美国人接受它的方式。他们被刺激得兴奋难耐，当真认为它们就是性解放运动的早期宣言。即使是最出色的天才，或者说尤其是最出色的天才，因为受到社会压抑的朦胧渴望而痛苦不堪。对于他们来说，这是再糟糕不过的事情；人不应被舆论吓倒，应该学会接受自己。他们无须恐惧，除了恐惧本身。简言之，阿申巴赫是个渴望“走出密室”的人。或许托马斯·曼也有一点这样的感觉，即需要对受压抑的欲望持开放精神，但由于他所处时代的气氛，这种欲望只好披着悲剧的外衣露面，它折磨自己，又哭又叫。可以说，纪德的尼采主义也是以此作为主要动力。纪德似乎认为，为了争取性解放，我们必须做个超越善恶的超人。为了削平资产者的性道德，他采用加农炮打蚊子的方式，抓住尼采的反道德主义不放。对此，尼采除了报以蔑视，大概不会有别的回应。这位声称一切伟大皆需要“血液中的精液”的人，不会同情那些被性压抑困扰的人，他们不能从性爱中产生出崇高的东西，他们渴望的是“自然的”满足外加公众的认可。在尼采看来，纪德就像个受虚无主义拖累的资产者。如果这样的自我表达是曼的意图所在，那么这也是他的颓废、他的创造力衰竭和渴望在傀儡——与创造者相反——般的漫无目的的享乐中逃避责任的标志。

尼采从性欲角度对艺术和宗教做出的强有力解释，以及弗洛伊德

虽然大为逊色但流传更广的解释，对美国人起着腐蚀作用。他们关注崇高远不如关注性升华中的性。尼采旨在引导人们走向崇高境界的东西，在这里被用于为了眼前的欲望而揶揄崇高境界。用低俗方式解释崇高境界的任何做法都会出现这种倾向，在民主体制下尤其如此，这里的人对特殊要求怀有妒忌，认为人人都能达到完美境界。这就是弗洛伊德在美国立刻就有大量听众的深层原因之一。由于欧洲大陆狂飙突进，所以他相信自然，即洛克所教导的自然，动物的自然。他仅仅是加上了性的作用，以此建构起他的健康生活公式——“爱与工作”——因为他实际上不能解释爱。这就是我们从小就被培养相信的东西。它符合科学，而不像尼采那样，依靠诗意的空想。他对性爱真正想要什么的解释有着坚实的基础，这对我们本土的经验主义很有吸引力。而且，我们在谈论淫秽之事时，更喜欢采用科学而不是诗意的手段。所有这一切，再加上满足我们欲望、解除我们痛苦的某种承诺，使弗洛伊德从一开始就成了大赢家，成了欧洲所有伟人中最易于为我们接受的人。他给性在公共生活中的中心地位发放了许可证，这是我们时代的鲜明特色。说到底，他似乎也有太多的道德说教，不够开放。但是，你只需构想新的社会结构，要求它们的功能没有太多的压抑就可以了。马克思的用处正在于此。或者，你可以干脆忘掉情欲与文化之间的关系问题，要不然就假定两者之间有着自然的和谐。弗洛伊德这位德国哲学的弄潮儿，使美国人能够认为满足性欲是幸福最重要的因素。他为本能提供了合理化解释，虽然这也许不是他的本意。

由于那些对我们的文化做出科学和文学贡献的人，性观念在移入美国时有着特殊的地位。但是，一旦来到这里，它的举止就与美国的其他事物没什么两样了。凄婉的语调，诗意的描述，在文明有赖于崇高境界的基础所做的辩解，统统消失了。为了有效地专注于需求本身，我们揭去掩饰经济需求的伪装——譬如帕台农神庙和夏特尔大教堂；同样，为了有效地满足性欲，我们去除了性欲的神秘面纱，直接观察它们的真面目。这就把人性的第二个中心带进了洛克的世界，这也是卢梭以及受他影响的人们所关注的。人的基本权利是“生命、自由、追求财富和性。”“把你的贫穷、你的性饥渴交给我们吧……”弗洛伊德使人们能够把性压抑看作医学疾病，因此，在一个致力于自我保护的国度，它被赋予了与健康有关的任何事情自然而然享有的好名声。人们倾向于忽略卢梭的提醒，即人不会由于性饥渴得不到满足而死亡，甚至大色狼的强烈欲望也可以因为会被处以死刑而平息下来。这样一来，我们就消除了经济和性的神秘面纱，满足着它们的基本需求，取消了哲学家告诉我们的他们的创造性冲动，然后我们又抱怨自己没有文化。我们总是能够在办公室和床笫之间走进歌剧院。在苏联，人们依靠糟糕的旧时代传下来的歌剧，因为专制阻碍了艺术的表

现；我们也依靠同样的歌剧，因为产生艺术需求的饥渴已被消除。我忘不了一位阿默斯特大学的新生，他带着天真无邪的困惑问我：“我们应该回归崇高吗？”还是回归无糖的减肥替代品吧。被卢梭、康德、尼采和弗洛伊德赋予各种微妙意义的崇高啊，这就是它在美国的遭遇。那个小伙子的坦率让我感动，但我不能把他看作严肃的文化继承人。因为我们已经学会了把不必要的东西当成必要的，我们对必要性，无论是自然的还是文化的，已经彻底失去意识。

然而，当作为生活方式的性在舞台上亮相时，却迈出了至关重要的一步。在那之前，只有一些关于性的简单而粗略的自然指南。在传统美国，人们把性具有目的——传宗接代——视为理所当然的事情，而且认为它是达到这一目的的手段。无益于这个目的的事情是无用的，甚至是危险的，应当被忘却，或是应当由法律、不认同、良心和理性——没错，就是理性——加以控制。弗洛伊德的作用是把性从这些严格的束缚中解脱出来。性是一种无目的的力量，能够发挥多种功能；人要获得幸福，就必须赋予它的野性的、弥散的能量以一定的形式。但是，弗洛伊德的真正的自然主义，虽然他借用了尼采那种石破天惊般的不确定性作为基础，再加上对健康和完整人格的要求，为正当的性表达规定了边界和结构。托马斯·曼在《威尼斯之死》中表述的各种欲望，在弗洛伊德的学说中是得不到满足的。弗洛伊德解释和治疗它们，但没有原封不动地接受它们。在托马斯·曼那儿，它们多多少少预示着什么，像是难逃陷入虚无之厄运的灵魂的呼号。这些欲望也在寻求意义——大概一切情欲都是如此——但这个世界上没有什么东西能赋予它们意义。把麻烦从法庭和牧师转交给医生，或是把它解释成无所谓的事情，是肯定不会使这些欲望得到满足的。人们在所有事情上都愿意接受大事化小，但是对他们至关重要的事情除外。无论是资产者的社会还是自然科学，都没有为性的非生殖因素提供一席之地。资产者的简朴作风日益松懈，无害的享乐获得了解放，对无碍他人的性行为的一定宽容也逐渐成了时尚。但这是不够的，因为谁都不希望自己宝贵的欲望被说成跟发痒和挠痒是一路货色。

尤其在美国，总是存在着对道德辩护的需求。生活方式这个说法跟崇高来自于同一个思想流派，实际上它被理解为崇高的产物，但在美国生活方式和崇高却从未结合在一起，这是因为分工的不同，弗洛伊德以性的升华为专业，而韦伯则擅长于研究生活方式。生活方式成了神赐之物。“生活方式”为生活的任何方式提供了正当理由，就像“价值”为一切意见正名一样。它摆脱了世界的自然结构，世界不过是风格设计师灵巧双手中的原料。这种说法使所有的道德说教和自然主义在神圣基础的界线面前戛然而止，它们清楚自己的局限，并对创造力充满敬意。此外，由于我们奇妙的混合型传统，生活方式与权利也是

相符的，所以捍卫它们是一项道德事业，这为对侵犯人权者表示义愤的甜蜜激情提供了正当性，与它相对立的品味在成为生活方式之前，无论在政治上还是心理上都得不到辩护。现在，他们能够号召全世界所有的人权爱好者加入他们保卫人权的行列，因为对任何一个群体的权利的威胁就是对他们全体的威胁。施虐狂和休戚与共的精神在共同的人权事业中结合在了一起，他们的命运取决于他们所赞成的讨伐运动的成功。性不再是一种行为，而是成了一项事业。过去，对边缘人物，波西米亚人，还留出一个可敬的位置，但他们必须用知识和艺术成就来为自己的非正统生活正名。生活方式要更加自由轻松，更加真实，更有民主气象，没有人在意它的内容。

当生活方式一词最初在这里流行时，是为了描述某些人的生活并使其变得可以为人所接受，因为这些人做的一些吸引眼球的事情令社会侧目。它与反文化的意思一样。在美国人的语汇中，这两种说法都因为它们的哲学来源而披着权威的外衣，为人们随心所欲的生活提供了道德依据。当然，反文化享有文化所得到的尊严，其意思是谴责资产者为我们在身边看到的文化所提供的借口。至于反文化或生活方式到底是怎么回事——它是高贵的还是卑下的，则无关紧要。没有人会受到强迫，去深入思考自己的举止。这样做是不可能的。所以，不管你是什么样子，无论你是谁，都是好事。这一切完全证实了托克维尔所说的抽象观念在民主社会中令人吃惊的力量。纯粹的词汇改变了一切。它也是对我们道德说教的一种评判。最初追求的即使不是自私的享乐——未来的历史学家在回顾历史时，不会把我们看作知道如何“享受”的享乐主义者，尽管我们一直在谈论这个话题——至少是在追求避免和缓解痛苦与悲伤，它后来却被歪曲成了一种生活方式和权利，成了道德优越的依据。无拘无束的舒适生活就是道德。

在全部政治生活的许多领域我们都能看到这种情形。自私被表述为客观原则，而且人们也确实相信就是如此。当你看到热忱支持生育控制、堕胎、轻松离婚的中产阶级——他们还有社会关切、一本正经的自信和一大堆类似的统计数字——时，你会情不自禁地想到这些事情都对他们十分有利。这不是在否认现实问题，例如穷人的孩子太多，强暴和殴打妻子的可怕后果等等，然而这些问题其实都不属于中产阶级，他们已经不再繁衍后代，也很少受到强暴或殴打。他们是自己所倡导的一切的最大受益者。假如他们的某个主张会使他们自己或本阶级的自由或享乐做出一定的牺牲，他们在道德上会更说得过去。实际上，就当代意义上的选择而言，他们的主张都有助于他们的选择能力。不应当把很容易受到玷污的动机作为矫揉造作的道德基础，虽然它确实是这种道德的基础。在这种情况下，像在其他许多情况下一样，让性关系变得轻轻松松就等同于道德。当今美国人中自以为最有

道德的人，恐怕正是那些从自己的说教中捞好处最多的人。如果他们的理论武器是由与他们的意图截然相反的哲学教诲打造的，这一切就更加令人厌恶。

但是，托马斯·曼的故事中最令我吃惊的因素，促使我对当初这类文学引起我们的注意时在美国发生的事情进行反思的因素，却是他对柏拉图的运用。阿申巴赫越来越迷恋沙滩上的男孩，他的脑海里不断浮现出《斐德罗篇》（柏拉图关于爱情的对话之一）中的引言，表达了他怀着恐惧渐渐认识到的东西就是他的吸引力的特点所在。柏拉图已被融入德国传统，《斐德罗篇》可能是阿申巴赫在中学里学习希腊语时就读过的作品。但是，它的内容，关于一个男人的娈童恋的谈话，好像不应该影响到他。这篇对话，就像德国教育中的其他很多内容一样，是“文化”和历史信息的一个残片，它没有成为一个活的统一体的一部分。这是阿申巴赫自己的文化活力死亡的征兆。这个片断突然之间迸发出意义，指向通往受压抑欲望的深渊的道路。它像是一个梦；假如你是弗洛伊德派，你就掌握着揭开梦的意义的钥匙。梦包含着原始的、生理上无法接受的事实，是无意识的栖身之所，用隐匿的方式表达自己，获得隐蔽的满足。它们把自身附着于意识可以接受的材料，使其不再意味着它似乎具有的意义。它现在既表达又不表达真正的意义。柏拉图的著名对话是阿申巴赫的良心与淫荡好色之间的媒介。柏拉图发现了一种表达、美化、升华反常性欲的方式。托马斯·曼的故事也描述了这种方式。没有迹象表明，他认为人们能直接从柏拉图关于性爱的对话中学到多少东西。把弗洛伊德的眼光运用于柏拉图，了解欲望怎样为自己的存在找到合理性，却能学到一些东西。对柏拉图进行科学解剖，可以看到他是个卑劣的肉体。托马斯·曼对弗洛伊德学说的新奇性过于着迷，所以他丝毫不怀疑是否真像这种学说所声称的那样，升华能够解释精神现象。他是个教条主义者，或者说，他相信我们比古代思想家懂得更多。他们是神话作者。

弗洛伊德和柏拉图都认为性爱弥漫于人的各个方面。但他们的共同点也仅限于此。那些相信现代心理学更优越的人，如果他们把这种自信先放一放，就会从柏拉图那儿看到，对于使我们困惑，使我们陷入目前的荒谬境地的性爱表现，他对其多样性有着更丰富的解释。他可以看到实现性爱的可能性与不可能性之间的有益连接点。柏拉图既迷恋性爱，又不为其所惑，这两者我们都需要。至少在曼那里，还存在着使我们振奋的传统，虽然不那么生机盎然。我们或许可以带着曼给予我们的东西踏上自己的征程，发现比阿申巴赫更有意义的战利品。然而，在托马斯·曼那里几乎已达到极限的细线，在美国却彻底断开了。我们与传统不再有任何联系。性爱是意乱神迷，但没有人去思考它，也不存在思考它的可能性，因为现在我们把对灵魂的解释当作

有关灵魂的事实本身。性爱逐渐变得毫无意义，低俗不堪；凡是对人来说美好的东西，无一不是由思想充实其内容，由现实的选择加以肯定的，而这种选择意味着受深思熟虑引导的选择。索尔·贝娄曾把自己的意图描述为“在现代思想的废墟下重新发现世界的神奇”。抽象观念的灰色网络通常是用来掩盖世界，用取悦于我们的方式简化和解释世界，如今它在我们眼里却成了世界本身。理解现象而不是关于它们的贫乏概括，重新体验它们的含糊性，唯一的方式就是拥有可供选择的不同眼光，拥有多种多样的深刻见解。但是，我们目前的观念却使这种体验在实践上极为困难，在理论上根本不可能。在柏拉图只看到预兆的地方，一个年轻人却看到了升华，这样一个人怎么向柏拉图学习？至于柏拉图能对他说些什么，更是连想也别想。由新型教育人为建构的灵魂，置身于一个经过人的技能改造的世界里，它相信一切价值都是相对的，是由持有这些价值的人的私人经济欲望或性欲望所决定的。这种灵魂如何恢复原初的自然体验？

我估计，假如我们制定一部法律，禁止使用本章列出的那些令人难忘的词汇，很大一部分人会变得哑口无言。技术性的讨论仍会继续，但是，同对与错、幸福、我们应有的生活方式有关的问题，会变得非常难以表达。这些词汇是思想的载体，它们的消失将会让思想的虚空表露无遗。词汇的演练是件大好事，它可以促使人们去思考他们真正相信什么，躲藏在套话后面的是什么。可不可以不说“生活方式”而说“随心所欲的生活”？不说“价值”而说“我的观点”？不说我的“意识形态”而说“我的成见”？“煽动民心”或“单纯的神性”能否代替“克里斯玛”？这些标准词汇好像个个寓意充实，令人起敬。它们似乎能为人们的偏好和举止正名，而人类也需要这样的正名，无论他们会说些什么。我们必须为自己的所作所为找个理由。这是我们的人性的标志，是我们有可能构成共同体的原因所在。我从未见过一个人说：“我相信我所相信的”，“这就是我的价值观。”总是需要论证的。纳粹有自己的一套说辞。小偷和妓院老鸨都有自己的说辞。也许有人不觉得必须为自己辩护，但他们肯定要么是流浪汉，要么是哲学家。

然而，这些词汇本身并不是理由，它们也不是作为理由提出来的。相反，它们意在表明，我们了解自己的行为、臻于尽善尽美的深层需要无法得到满足。这些词汇由于某种神奇的力量成了我们的辩护词：虚无主义成了伦理道德。令我震惊的并非相对主义的不道德。令人诧异和可耻的是我们接受这种相对主义的教条主义态度，是对我们的人生意义缺乏关切的随便态度。一位全然没有受到美国人注意的作家——他没有为我们的马克思主义者、弗洛伊德主义者、女权主义者、解构主义者或结构主义批评家提供任何可以损毁的东西，也没有用故作姿态、多愁善感或陈词滥调来吸引我们的年轻人——路易—费

迪南·塞利纳，充分表述了当一个人面对应当或不应当相信什么的抉择时，生活是什么样的。他是个极具天赋的艺术家和细致入微的观察家，远胜过广为人知的托马斯·曼和加缪。他所崇拜的罗宾逊，《茫茫黑夜的旅行》一书中的主人公，是个彻头彻尾的自私家伙，为了金钱可以说谎、欺骗和谋杀。塞利纳为何欣赏他呢？部分原因是他的真诚，但最重要的原因是，他宁肯让女友开枪打死自己，也不愿对她说出他爱她。他有某种信念，这是塞利纳做不到的。美国的大学生抵制和惧怕这本小说，怀着厌恶的心情唯恐避之不及。倘若能够强迫他们读一读，也许能促使他们重新思考，使他们认识到，思考自己的人生前提，让他们隐而不彰的虚无主义浮出水面，严肃地进行反省，是一件很迫切的事情。我始终忘不掉新闻短片中的一些画面，它们反映着我们当前的思想状况：法国人在海滨快乐地戏水，他们正享受着勃鲁姆人民阵线政府的立法通过的带薪年假。那是在1936年，同年希特勒得到允许占领了莱茵兰。我们所有的大好事都与这样的假期无异。

事情的荒谬性在于，我们的语言是卓越思想和伟大哲学的产物，而对于它们，粗浅的考察充其量不过提供了一点儿暗示。它们包含着毕生不懈的研究，能使我们日益贫乏的信念变为人性化的怀疑。寻求语言背后的缘由，对照其他语言的缘由权衡它们的价值，这件事本身就会使我们获得解放。我试图按照我们灵魂的本来面目，提供一个灵魂考古学的大纲。我们就像个无知的牧羊人，他住在文明一度繁盛的地方，摆弄着地表的残砖断瓦，却全然不知它们曾是恢弘建筑的一部分。唯一必要的事情就是细心地发掘，以强化人生的楷模去再现它们。我们需要历史，不是因为它能告诉我们过去发生的事情，或为我们解释过去，而是因为它使历史保持活力，能够解释我们并创造一个可能的未来。这就是我们教育的危机和机遇。西方理性主义对原因的拒斥已经到了登峰造极的地步。难道这种结果是必然的吗？

许多人会说，我关于欧洲哲学、尤其是德国哲学对我们的决定性影响的论述是虚假的或夸张的，就算这种语言确实来自于我所说的来源，语言也不会有这么大的作用。但是，语言在我们的生活中无处不在，它的来源也无可否认，就像产生这种语言的思想无可否认一样。我们了解语言是如何传播的。只要想想我那位阿默斯特大学的学生和亚特兰大的出租车司机，我就能让人相信精神范畴决定知觉。既然我们能相信加尔文教徒的“世界观”创造了资本主义，那么我们也能相信德国哲学家的强大观点可能正在为未来的专制做着准备。

我必须重申，卢梭、康德和尼采是最高层次的思想家。事实上这正是我所讨论的要点。我们必须反思这件事的意义，而且必须看到还有属于同一层次的另一些人。

卷三 大学

从苏格拉底的申辩到海德格尔的就职演说

我十五岁那年第一次看到芝加哥大学，并多少觉得我发现了自己的人生。过去我从未见过或至少留意过这样一种建筑物，它明确地致力于更崇高的目的，不是为了功利或需要，也不仅是为了栖身、生产或贸易，而是为了某种目标本身。中西部不是以宏伟的朝圣地或政治荣耀的纪念碑而闻名，也少有看得见的精神遗迹可以激发青年人的想象力或敬仰。我对未知事物的渴望，突然间在外部世界得到了回应。

当然，这是一些仿哥特式建筑。我在上学期间得知它们是仿制品，况且哥特式风格其实并不对我的胃口。但是，它们指向一条通往伟人相聚之地的学习之路。你在那里能看到一些自己周围不太可能见到的楷模，没有他们，你既不能认识自己的能力，也不会明白作为人类的一员是多么奇妙。这种对古代异邦风格的模仿，表明了人们清醒地意识到自己缺少这种风格所表达的厚重，表明了人们对它的尊重。这些建筑是一个世界上最热衷于积极生活的民族，对沉思生活表达的崇敬。这种伪哥特式风格受到很多嘲笑，所以再没有人建造那样的建筑了。据说，它是不真实的，没有表达我们的本质。但是对我来说，无论过去还是现在，它都表达着我们的本质。人们不免怀疑，对于我们的精神需求，文化批判家是否具有和那些出钱盖房子的庸俗富人一样出色的本能。这个民族的冲动是指向未来的，对它来说传统似乎更多地意味着羁绊而不是启示。历史的记忆和警示是我们摸索前行时的唯一监督。这些受人轻蔑的百万富翁在市中心建一所似乎仅仅致力于美国目标的大学，是在向他们一向忽略的东西致敬，不管这是由于他们意识到自己失落了什么，还是由于他们只顾别的事情而感到良心不安，或是为了满足虚荣心，要把自己的名字跟某种事业联系在一起。（以何种方式满足虚荣心，也完全能够说明他的为人。）教育，而不仅仅是技术教育，是美国的本色。

对我来说，这些建筑物的承诺一直被完整地保留着。从我成为该校学生的那一刻起，用全部时间思考我是什么人似乎就成了一件合情合理的事情，这件事让我着迷，但好像从来不是一个合适的或可能的

研究课题。我在上高中时见过许多年长一些的男孩和女孩走进州立大学，然后成为医生、律师、社会工作者、教师，在我生活的那个小圈子里它们都是受人尊敬的职业。上大学是成长的一部分，但人们并不指望它成为改造的经历——事实上也不是如此。谁都不相信存在着我们闻所未闻的严肃目标，或存在着某种研究我们的目标、判断其优劣的方法。简言之，哲学只是个字眼，文学只是一种娱乐形式。我们的中学及其周边的气氛造就了我们这种心态。然而，一所著名的大学却代表着另一种氛围，它宣称有一些人人都应关心的问题，但在日常生活中不会提出这些问题，也不期望有答案。它提供一种自由探索的氛围，因此排斥一切不利于或有害于这种探索的东西。它对什么重要、什么不重要做出界定。它维护传统，不是因为传统本身，而是因为传统提供了在独特的高层次上进行讨论的模式。它蕴含着奇迹，使在对奇迹的共同体验中产生友谊成为可能。最重要的是，这里有真正伟大的思想家，他们是存在着理论人生的鲜活证明，他们的动机不能被轻易归结到更低俗的层次上，尽管人们乐于认为那是普遍存在的。他们拥有权威，但它不是以权力、金钱或家族为基础，而是来自令人肃然起敬的自然天赋。他们相互之间以及他们与学生之间的关系，展示了一个有真正共同理想的共同体。在一个以理性为基础的国家里，大学是政体的庙堂，它致力于运用最纯粹的理性，在人们心中唤起一种敬畏，自由而平等的人类联合体当之无愧的敬畏。

岁月教会了我，这多半是出于我年轻时的热情想象，事情并不像人们以为的那样美好。大学的立场比我能够设想的更加暧昧，有对立的潮流来袭时，它们要比表面看上去更加脆弱。但我确实看到了真正的思想家，他们为我开辟了新的天地。我学会了留心一些书，它们充实着我的存在内容。它们在我每天的生活中时时与我相伴，让我领会了很多事，也做成了很多事，假如命运没有把我带进这所处于鼎盛期的著名大学，我是做不到这一切的。我有着人们梦寐以求的老师和同窗。更重要的是，我有一些朋友，可以跟他们分享有关何为友谊的思考，同他们心心相印，我刚才所说的共同理想在他们中间发挥着作用。不消说，这一切都与生活中必然包含的软弱和丑陋混在一起。它没有抵消人的卑贱，但即便如此，它也在对这种卑贱给予教诲。甚至对大学——它毕竟只是原则上可以与之分离的内容的载体——的失望也没有使我怀疑，它给予我的不是我所能得到的最美好的生活。我从未想过大学只是从属于社会的一个部门。相反，我始终认为社会是从属于大学的一个部门，我祈求这样一个社会，它能多少宽容并供养一个永远长不大的孩子，这个孩子的玩耍反过来又能造福于社会。沉迷于大学的理念并不是一件荒唐事，因为只有通过这种理念，才能了解人们能够达到的境界。没有它，理性生活的全部神奇成果都会陷入原始的泥沼之中，再也无法复活。轻浮的经济学和心理学对这种理性生

活的诽谤，并不能抹煞它那无法抗拒的美。但这种诽谤会使它受到遮蔽，事实也确实如此。

托克维尔论民主体制下的精神生活

托克维尔的教导使我知道了大学对民主社会的重要性。他的杰作《论美国的民主》触动了我的尚不成熟的情感。他对“美国人的精神生活”的描绘是一面我们可以用来审视自己的镜子。但是，我们对他的更为广博的观点十分生疏，所以我们不能立即认出自己。以我的经验，学生们最初总是对托克维尔关于美国精神的解释感到厌倦，但是只要他们真正努力专心阅读，终会被它吸引并受到它的警醒。谁也不愿意相信自己的视野囿于环境，不管他在别人身上看出这一点是多么容易。托克维尔告诉我们，民主体制导致一种特殊的精神倾向，如不主动加以纠正，就会扭曲人们的精神视野。

托克维尔认为，民主的最大危险是沦为舆论的奴仆。民主的要求是人人为自己做决定。运用自己的天赋才能为自己决定何为真假善恶，这就是美国人的哲学态度。在其他政体中，传统决定着人们的判断，而民主则摆脱了传统的束缚。宗教、阶级和家族的偏见不但从原则上而且从事实上被消除了，因为它们的代表没有精神权威。平等的政治权利使教会或贵族不可能筑起能让他们影响人们看法的堡垒。把神的启示作为自己的标准的教士，对古人有着强烈敬畏的贵族，以及总是把祖先的权利置于理性权利之上的父辈，都被平等的个人所取代了。即便人们寻找权威，他们也无法在其他政体中通常可以发现权威的地方找到它。所以说，在民主社会里，自由运用理性的外在障碍已被清除。较之人们在其他政体下的情况及其对意见来源的尊重，他们实际上是独立自主的。这促进了理性一定程度的发展。然而，民主政体鼓励人们算计私利，只有很少的人学会了把理性运用于这件事之外的目标，所以，考虑到他们既无时间也无能力做出判断，他们在许多问题——事实上是所有的问题，因为一切事情都需要鲜活而独立的判断力——上需要帮助。甚至他们所计算的私利——各种目的——也是不确定的。某种形式的权威对大多数人来说经常是必不可少的，对所有的人来说至少在某些时候是必不可少的。由于没有别的东西可以依赖，大多数人的共同信念几乎总是决定着人们的判断。这正是传统一贯的价值所在。只要不为其不民主、反理性的神秘性所迷惑，传统的确能为单纯的流行因素提供制衡和纠偏的作用，它包含着古老智慧的遗存（虽然也有很多非智慧的东西）。一个人的灵魂中如果活跃着传统，他就有力量对抗转瞬即逝的东西，而只有智者才能单纯依靠自己去获得这种力量。理性解放的荒谬结果是让人更多地跟着舆论走，是对独立精神的削弱。

总而言之，理性被推到了舞台的中央。在民主体制中，人人都认为作为个体的自己与所有其他人是平等的，但这也使他难以抗拒平等人的集合体。如果所有的意见都是平等的，那么按照政治学的心理类比，多数人的意见就应占据统治地位。人人都应按照自己的意见行事，这话虽然好听，但是社会和政治生活要求共识，所以迁就众人是必不可少的。因此多数人的意见必然占上风，除非有强大的理由去反对它。这就是多数暴政的真正危险的形式，它不是积极迫害少数人的暴政，而是打垮内心抵抗意志的暴政，因为人们缺少不服从原则的合格依据，也没有自己更正确的感觉。多数就是一切。多数的决定就是终审裁决。令人害怕的不是它的权力，而是它貌似正义。托克维尔发现，美国人虽然大谈个人权利，但他们的思想极为单调，少有鲜明的独立见解。即便那些看起来像是自由思想者的人，真正注意的也只是选民，并期望某一天成为多数派的一员。他们像盲从者一样是舆论的产物——是在盲从者的剧院里主张不盲从的演员，这些盲从者为某种形式的不盲从——把已经成为主流的意见加以激进化的不盲从行为——欢呼叫好。

在理性的政体中不存在以原则或正义信念为基础的、传统意义上的阶级，这使张扬的理性处境艰难。人们对最根本的政治原则基本上看法一致，因此对它们的怀疑是没有立足之地的。贵族政体中还有平民党，在民主政体中却不存在贵族党。这意味着，反对主流原则得不到保护和尊重。过去还有代表教会利益、反对君主利益和贵族利益的政党。它们也为不同意见的发展提供了土壤。我们的政治辩论热火朝天，这往往使我们忽略一个事实，即较之过去那些使人们为之战斗的分歧，我们的原则分歧是非常小的。在我们的历史上，确实涉及根本原则分歧的唯一争执是有关奴隶制的论战。然而即使是奴隶制的拥护者，也不敢像亚里士多德那样宣称有些人天生要为他人服务；他们只能否认黑人具有人性。再说，这个问题其实早已被《独立宣言》解决了。黑奴是一种必须消灭的反常现象，而不是我们民族生活的永恒现象。被《独立宣言》和《宪法》打入冷宫的不仅有奴隶制，还有贵族制、君主制和神权政治。这非常有利于我们国内的和平安定，却不利于对获胜的平等提出理论质疑。人们不仅认为政治理论的老问题得到了明确的回答，而且认为使问题的认识多样化的根源也被清除了。民主良知和单纯的生存需要结合在一起，压制着怀疑的产生。托克维尔针对美国提出的种种问题——对它们的回答使他能够比我们大多数人更合理、更积极地肯定平等的正义性——源于我们无法具备的体验：他对另一种政体和心灵倾向——贵族制度——的直接的体验。如果我们没有办法获得类似的体验，我们对人类可能性的范围的理解就是贫乏的，我们评估自己的优势与劣势的能力就是微不足道的。

为了理解这种可能性的范围，克服现有政体阻碍正确评价其他重要政体形式的趋势，大学必须为不受保护且胆怯的理性提供帮助。大学是一个让探索和哲学开放精神自行其是的地方。它旨在鼓励人们对理性本身的非工具性运用，它提供一种气氛，使统治者意志的道德优势和自然优势不至于吓跑哲学上的怀疑。而且，它维护着滋养这种怀疑的伟大行为、伟大人物和伟大思想的丰富宝藏。

精神自由不仅需要、或者说不是特别需要不受法律的限制，它更需要不同思想的并存。最成功的暴政不是用武力确保一统天下，而是使人们意识不到还有其他可能性，把还有其他道路可走当作不可思议的事情，使人们失去对外部世界的感觉。给人以自由的不是感觉或担当，而是思想，是理性的思想。感觉主要是由习俗形成和塑造的。真正的分歧来自思想和根本原则的分歧。民主中的许多因素导致对这种分歧意识的攻击。

首先，对所有政体来说，都存在着可以称之为官方历史的东西，它使过去看起来有缺陷，或把过去只作为迈向现有政体的一个步骤。这方面的一个例子是奥古斯丁《上帝之城》中对罗马和罗马帝国的解释。罗马并没有被遗忘，但它只是通过获胜的基督教才被记住的，因此它不会对后者构成挑战。

其次，对掌权者趋炎附势是每一种政体都存在的事实，尤其是在民主政体中，与专制政体不同，它有得到公认的正当性原则，这摧毁了人们内在的反抗意志，而且，如我所言，在民主政体中，除了人民之外不存在一种人可以依靠的合法力量。在现代民主中，对人民的权力、对大众品味支配生活舞台的事实表示反感的现象是很罕见的。马克思主义的思想魅力之一就在于，它在解释人民的不公正或庸俗时，把这归咎于那些操纵人民的堕落的精英分子，以此为人民辩白。因此，马克思主义者既能批判现在，又能不让自己脱离现在和未来。几乎无人愿意正视这样一种可能性："资产者的庸俗"其实是人民的天性，它一直就存在，而且无处不在。对人民阿谀奉承、无力抵制舆论是民主的恶习，尤其多见于作家、艺术家、记者等等依靠受众过日子的人。敌视和过分轻蔑人民是贵族政治的恶习，但这对我们几乎不构成问题。贵族政体最痛恨和害怕的是煽动家，而纯粹的民主政体最痛恨和害怕的是"精英"，因为他们不公正，就是说，他们不接受民主政体中处于主导地位的公正原则。所以说，每一种政体都贬低那些最有可能认清和纠正其政治和思想嗜好的人，赞美那些鼓励这些嗜好的人。不过我要再说一遍，由于民主政体中不存在非民主的阶级，所以这种趋势更严重。每一种政体中都有人民；而其他阶级的存在并非必然。

第三，民主只关注实用之物，只关注大众眼中最紧迫问题的解决，这就使与现实拉开距离的理论不仅显得毫无意义，而且不道德。面对贫困、疾病和战争，谁有权利在伊壁鸠鲁的花园里优哉游哉，问一些早就有答案的问题，在需要承担责任时却袖手旁观？“只讲事物本身”与现代民主精神是格格不入的，在精神问题上尤其如此。一到关键时刻，从事思考的民主人总是陷入良心危机，不得不想办法用功利标准解释他们的思想努力，不然就倾向于放弃或扭曲这种努力。在平等的社会里，几乎没有人自视甚高，也没有人养成特殊的正义感或蔑视单纯的必需之事，结果使这种倾向更加严重。亚里士多德的灵魂高尚之人热爱美丽无用之物，他们不是民主类型的人。这样的人既热爱荣誉又鄙视荣誉，因为他知道自己应当得到更好的东西，而虚荣的民主人则囿于它所追求和获得的荣誉。热爱美丽无用之物的人远不是哲学家——至少像热爱实用之物的、更加理性的人一样——但是他有自己的优点，他鄙视的许多事情与哲学家相同，他为了装点自己，可能赞美哲学家的无用。与那些热爱实用之物的人相比，不寻常的伟业对他来说是更加自然，他相信并尊崇被功利主义心理学否认的动机。他能把多数人为之奋斗的目标——金钱和地位——视为稀松平常之物。他是自由的，必须寻求另一类成就，除非他献身于帮助别人得到他已经拥有的一切，因为从民主的观点看这是他应该做的。他即刻就能理解，求知本身就是成就，而不是达到其他成就所必需的任务。理解与手段相对立的终极目标，与追求幸福相对立的幸福，需要贵族气质。所有这一切都有益于精神生活，却不是民主的特点。

因此，仅仅宣布理性统治，并不能创造理性充分发挥作用的条件，而且在清除它的障碍时也摧毁了它的某些支撑。理性只是灵魂机制的一部分，为了正常发挥功能它需要其他部分的制衡。麻烦在于到底激情是理性的仆从，还是理性是激情的婢女。后一种是霍布斯的解释，在现代民主的发展中发挥着重要作用，它既是对理性的贬低，也是对理性的褒扬。更古老、更传统的秩序虽不鼓励理性的自由运用，但它包含着某些因素，使人想起对理性的更高贵的哲学解释，这有助于使其免于堕落。这些因素与这种秩序下普遍存在的虔诚有关。它表达着对更高思想境界的敬畏，对沉思生活——可以理解为对上帝和献身精神的沉思——的尊重，对阻止人们专注于紧迫或眼前之事的永生的执著。这就是哲学的庄严形象——必须强调的是，它是对原始状态的扭曲，是其不共戴天的敌人，但它维护着宇宙的秩序和作为哲学之发端的灵魂的秩序。托克维尔在对帕斯卡的生动阐释中，对此作了令人叹为观止的描述，他显然认为帕斯卡是最完美的人。在托克维尔看来，在民主体制中，这种类型的人——理论型的人——的生存可能是最受威胁的，要使人性不致丧失殆尽，必须给予强有力的保护。现代民主下的理论思考，大多可以被解释为是平等主义对以帕斯卡为代表

的更高境界的人的怨恨，毁坏他的荣誉，扭曲他的形象，抹杀他的存在。马克思主义和弗洛伊德主义把他的动机贬低为人人都有的动机，历史主义否认他与永恒同在，价值理论使他的理性思考失去意义。即使他真出现了，我们也会对他的卓越视而不见，我们会对他引起的不愉快避之唯恐不及。

可以说，民主国家中大学的存在，正是为了防止或治愈这种民主特有的盲目，这不是为了建立贵族政体，而是为了民主政体本身，为了保护这种制度中某些人的精神自由——这当然是最重要的自由之一。成功的大学证明了一个社会能够致力于所有人的幸福，又不阻碍人的潜能或把人的精神禁锢在政体的目标之内。民主最大的精神弱点是缺乏理论生活的兴趣或才能。我们获得的所有诺贝尔奖和诸如此类的东西，都不能把托克维尔这方面的评估一笔勾销。问题不在于我们是否聪明，而在于我们是否擅长进行最广泛、最深刻的思考。我们现在比过去更需要经常提醒自己的不足。欧洲著名的大学曾经是我们的思想楷模，但是随着它们的衰落，我们得依靠自己。没有什么东西阻止我们对自己评价过高。所以必须在我们中间建立一个不随俗的学术机构，它把澄清的头脑置于物质福利和同情之上，它抵制各种强烈的欲望和诱惑，它摆脱一切趋炎附势的习气而坚持自己的标准。这些标准首先是我们可以接触到的历史精华，虽然它们必须接纳新事物，只要新事物确实与它们相符。即使新事物都与它们不相符，那也不是灾难。伟大精神繁荣兴旺的年代是不多见的，它们可以为精神比较贫乏的年代提供养分。不能从这些时代获得灵感，又没有可以替代的东西，才是灾难。这会使罕见的天才更不可能从我们中间脱颖而出。《圣经》和荷马的影响已逾千年，它们或是与主流同行，或是陷入低潮，但其力量难以超越，不会因为不合时尚或某个政权的精神而失去意义。它们提供着改革的出路和模式。

所以，大学的任务很明确，即使它不易实现甚至不易记住。首先，它要始终把永恒的问题放在第一位，放在中心位置。做到这一点首先是靠保存——通过使其保持活力——最出色地讨论这些问题的人的成果。在中世纪，亚里士多德一直存在于社会领袖的头脑之中。他一向被当作几乎与宗教先驱平起平坐的权威，甚至被同化于他们。这当然是在滥用亚里士多德，因为他认为权威与哲学是对立的。人们应该总是带着问题和怀疑去研究他的教诲，而不是盲目信仰。哲学的本质在于摒弃一切权威，依靠个人的理性。然而亚里士多德从未消失，他温和明智的观点影响着世界，指引着存有哲学疑问的人。在我们这个时代，摆脱权威和理性的独立已是老生常谈。可是，亚里士多德非但没有得到正确的运用——既然我们有了恰当的体制——反而从所有的意图和目标中完全消失了。我们很难像黑格尔那样，能够运用亚里

士多德去把握现代性的特点。相反，我们越来越局限于此时此地的狭隘经验，变得鼠目寸光。亚里士多德的消失与他的固有特征关系不大，更多地是因为人们在政治上嫌恶他，再加上自负导致的思想修养的匮乏。理性变成了我们的偏见。卢梭注意到，很多在一个世纪以前会成为宗教狂的人，在他那个时代却成了自由派。他断定他们并不是真正理性的人，而是盲从者。变为偏见的理性是最恶劣的偏见，因为理性是摆脱偏见的唯一工具。在理性时代，大学最重要的功能就是成为真正开放精神的典范，以保护理性免受理性自身的伤害。

因此，即便没有答案，大学也知道什么是开放精神，也清楚问题的所在。同时，大学了解自己置身其中的政体及其对自身活动构成的种种威胁。在民主社会里，对于大学来说，对急迫、变化和一时的事物持反对态度，要比全盘接受它们冒的风险更小，因为社会已对这些事物持开放态度，它既不监测自己所接受的东西，也没有对旧事物给予足够的尊重。同理，大学坚持毫不妥协的高标准，要比过分的包容风险更少，因为社会倾向于以平等的名义模糊这些标准。看重英雄事迹要比关心普通事情风险更少，因为社会拉平了一切差距。在贵族政体下，为了解放理性，大学可能不得不走向与民主政体中截然相反的方向。但是，大学在贵族政体中不像在民主社会里那么重要，因为贵族政体中还有另一些精神生活的中心，而在民主社会里实际上不存在其他中心，不存在需要加以培养和鼓励、甚至允许给予培养的生活方式、天职或专业。这种状况在20世纪后期愈演愈烈。作为一项制度的大学，必须补充民主社会中个人缺乏的东西，必须鼓励其成员参与它的精神生活。作为政体自身的最高层次的智能与原则的储备库，它必须强烈地意识到它在平等个体制度之外的重要性。它必须蔑视舆论，因为它本身包含着独立自主的源泉——遵循自然，探寻和发现真理。它必须专注于哲学、神学、文学经典，专注于像牛顿、笛卡尔、莱布尼茨这样的科学家，他们有着最广阔的科学视野，并且清楚地意识到自己所做的一切与事物整体秩序之间的关系。这肯定有助于保存在民主社会中极易被忽略的东西。它们并不是教条主义，恰恰相反：它们是反对教条主义所必需的。大学必须抵制诱惑，不要试图事事都为了社会。大学是许多利益中独一无二的利益，它必须时时盯着这种利益，以避免与希望它更实用、更现实、更随俗的要求妥协。

大学的任务可以用托克维尔指出的民主思想发展的两种趋势加以说明。一种是抽象化。由于不存在传统，人们又需要指引，所以那些产生于某时、没有适当的经验基础、似乎又能解释事物、帮助人们在复杂的世界里找到自己的道路的一般理论得以流行。马克思主义、弗洛伊德主义、经济主义、行为主义，等等，都是这一趋势的例证，这些理论的提供者也从中大为受益。民主的普遍性和它预先假定的人的

同质性助长了这种趋势，使人们的头脑对差异变得不那么敏感。本书第二卷所讨论的全部问题，便是这种抽象性、思想和经验的虚幻性的证据，它们比取代了反思的口号好不了多少。在贵族政体中，人们认为自己国家的经验既独特又优越，他们不倾向于普遍性思维，而是倾向于忘记人的自然共同体和思想的普遍性。但是他们确实注重自己的经验，注重被抽象的“思想倾向”同质化的社会现象的多样性。这是民主大学必须向贵族政体学习的另一件事。在光彩夺目的新学说与得到充分认知的经验之间，我们总是禁不住要选择前者。甚至我们著名的经验主义，与其说它是面向经验的开放精神，不如说是一种理论。提出理论并不是理论思维，也不是理论生活的标志。具体性而非抽象性才是哲学的标志。一切有意义的概括必定产生于对所解释的现象最丰富的了解，抽象化却导致对这些现象的简化，以便让它们更加易于处理。

譬如，倘若有人只把谋利看作人们行为的动机，那就很容易解释这些行为。只对真实的事物加以抽象即可。他马上就会只注意这种预设的动机。人们一旦开始相信这种理论，他们就不再相信自己还有其他动机了。社会政策若是建立在这种理论上，最终就会成功地造就出符合这种理论的人。当这种情况正在发生或已经发生时，当务之急是重新发现人的原始天性和动机，认清那些不符合这种理论的因素。霍布斯对各种美德的功利性描述在心理学中大获全胜，应当把它与亚里士多德的描述加以对照，因为后者保留着美德不受约束的高贵品质。霍布斯在提出自己的学说时思考过亚里士多德，我们却从来没有这样做。为了恢复真正的辩论，从而恢复人的现象，必须同时阅读亚里士多德和霍布斯，以了解他们各自从人身上看到了什么。这样你才拥有了深入思考的原料。对于生活在被抽象概念改变了的世界、自己也被抽象概念改变了的现代人来说，重新体验人的唯一办法，就是依靠那些思想家的帮助去思考这些他们所没有的抽象观念，他们可以引导我们获得没有他们的帮助我们难以拥有或不可能拥有的体验。

与此相关的问题是，社会科学中有这样一种趋势，即人们更倾向于对事件的宿命论解释，而不是把它们看作人们思考和选择的结果。托克维尔把这种倾向解释为个人在平等社会中无能为力的结果。奇怪的是，在民主这种最自由的社会里，人们反而更愿意接受那些说他们受天命左右，即他们不自由的学说。似乎没有人自己能够或有权利控制事态，它似乎都是由非人的力量推动着。而在贵族政体中，天生居于高位的人则对他们可以发号施令的事情的控制力估计过高，他们对自己的自由十分自信，憎恨一切有可能左右他们的东西。对于事态的起因，无论贵族还是民主的感觉都不正确。在人们认为自己软弱的民主政体中，他们太易于接受自己就是软弱的理论，这种理论让人相信

不可能采取控制措施，使他们变得更加软弱。应对之策仍是古典，仍是英雄人物——荷马、普鲁塔克。乍一看，我们会觉得这些人天真得无可救药，然而正是我们世故的幼稚使我们这样想。丘吉尔从他的祖先马尔伯勒那里汲取灵感，没有这个典范人物的鼓舞，就难以想象他会对自己的行为那么自信。马尔伯勒认为莎士比亚在他的教育中起了非常重要的作用，而莎士比亚则从普鲁塔克那里学到不少治国方略。这就是现代英雄的知识谱系。精神领域的民主革命清除了这种古老的思想传承，用决策理论取而代之，它既没有治国方略，更没有英雄。

总之，大学的活动有一条简单的规则：它不必致力于向学生提供在民主社会中可以得到的经验。他们无论如何总会得到这样的经验。它必须向学生提供他们在民主社会中得不到的经验。托克维尔并不相信古代作家十全十美，但他相信他们能让我们明白自身的不完美，这对我们才是至关重要的。

大学从未很好地发挥这一功能。如今，它们实际上连这样的努力也不再做了。

思想与文明社会的关系

大学的起源十分久远。不过，我们现在所了解的大学，从它的内容和目标来看，却是启蒙运动的产物。启蒙就是给过去黑暗的地方带去光明，就是用有关自然的科学知识取代原有的想法，即迷信。这种知识是从人人看得见的现象出发，最终得出人人都有可能理解的理性证明。必须用理性，即科学或哲学（对两者做出区分的起源并不很久，仅在19世纪才流行起来）去考察和理解万物。认识万物的本质是启蒙运动的目标。过去的特点并非无知，而是虚假的观念。人们对万物总有看法，但它们是站不住脚和无法论证的。然而它们却统治着各个民族，拥有至上的权威。因此，启蒙运动的问题不仅在于发现真理，而且是真理同已经写进法律的人类信念之间的冲突。启蒙运动始于一种冲突，一方是城市和宗教迫使人们相信的东西，另一方是对科学真理的探索。过去人们知道的一切政权，都禁止人们思考和怀疑这些基本观点，更不用说提出替代的观点。这种做法被视为不忠和渎神，事实上也确实如此。

当然，启蒙运动的大师们并不是最先认识到这种紧张的人。早在公元前8世纪到6世纪之间科学在希腊诞生时，这种紧张就已经存在，并且人们也认识到了它的存在。启蒙运动的思想家很清楚，从那时起就有非常卓越的哲学家、数学家、天文学家和政治学家遭到迫害，被迫生活在社会的边缘。启蒙运动的创举在于它试图减轻这种紧张，改变哲学家与文明社会的关系。学术社团和大学，受到公众尊敬和支持

的科学家团体——他们为自己制定规则，遵从科学的内在引导而不是世俗或教会权威去追寻知识，以及他们之间的自由交流——都是这项创举的看得见的标志。更早的思想家接受这种紧张，随遇而安地过日子。他们的知识基本上只属于他们自己，他们的私生活与公共生活大不相同。他们只想让自己摆脱黑暗，走向光明。启蒙运动则是把光明带给全人类的大胆尝试，既是为了全人类，也是为了科学的进步。这种尝试的成功取决于科学家的自由结社和自由对话。只有当统治者认为科学家不对他们构成威胁，才能赢得自由。启蒙运动不仅是——甚至可以说主要不是——一项科学计划，而是一项政治计划。它始于这样一个前提：统治者是可以教育的，这是一个启蒙运动的古代同行并不赞成的前提。

这项计划是一个阴谋，达朗贝尔在启蒙运动的重要文献——《百科全书》的前言中如是说。它只能是一个阴谋，因为要想让理性的统治者上台，必须罢黜许多传统的统治者，尤其是那些从神启中得到权威的统治者。教士是启蒙运动唯一的对头，因为他们拒不承认理性的要求，把政治和道德建立在神圣的经文和神权基础之上。哲学家好像否认神的存在，至少是否认基督教上帝的存在。旧秩序是建立在基督教基础之上的，它决不会允许理性的自由运用，因为理性必然是破坏性的，不接受凌驾于它之上的任何权威。因此，争夺统治权的公开斗争是不可避免的；因为哲学家们虽然彬彬有礼，他们至少需要有利于自己、选择了理性的统治者。思想自由的权利是一种政治权利，它要想生存，就必须有一个承认这种权利的政治秩序。

换句话说，为了说服社会中那些权势最大的人，使自由探索得到保障，必须提出自由的科学探索有益于社会的论证。简言之，必须证明知识进步与政治进步是平行发展的。这决不是一个不证自明的命题，凡是读过卢梭的《论科学与艺术》——该书对它进行过大肆抨击——的人都明白这一点。然而它却是启蒙运动的指导原则，是赞成思想自由和探究自由的大多数人所持有的偏见的根基。我之所以说偏见，是因为理性几乎已经被人遗忘，反对思想自由的其他思想却大行其道。旧秩序提供根基和救赎，对这种旧秩序的怀恋则是最新思潮的标记。启蒙思想家在为更健全、更有效率的政治确定原则和各项安排时，提出了一种可供创建者——例如美国的创造者运用的政治科学；他们还提出了一种自然科学，它能够为满足人的需要而主宰自然。这些承诺不仅使文明社会愿意接受理性，甚至使它成了文明社会的中心。建立在理性基础上的社会需要最善于理性思考的人。科学家将取代君主和教士的位置，成为最受尊敬的人，因为他们是一切有益于生命、自由和追求财富之事的显而易见的来源。准确地说，这并不是以一种信仰取代另一种信仰，因为即便不是人人都能从事新科学，但人

人都能理解它，只要他受过科学方法的训练即可，而且对人的权利和义务的认识也要求他运用自己的理性。

启蒙运动是一项勇敢的事业。它的目标是完全遵照哲学与科学的指导重建政治和精神生活。没有哪个征服者、先知和开国者的视野比它更宽广，也没有人取得过比它更惊人的成功。实际上，没有哪种现代政治制度不在一定程度上是启蒙运动的结果，而最好的现代政体，即自由民主政体，则完全是它的产物。因启蒙运动而得到普及的科学，受到普天之下所有人和所有政权的信赖和承认。启蒙运动通过长期的教育，使人们懂得了马基雅维利所说的“现世的事情”，无情地击败了它一开始就瞄准的对手，尤其是教士和依靠教士的人。只要读一读亚当·斯密《国富论》中论述教育的第五卷，你就可以明白，大学的改革，尤其是大学对神学影响的摒弃，对现代政治经济学的出现和以它为基础的政体的建立起了多么至关重要的作用。由此可见，学术社团和大学是自由民主制度的核心和基础，它使原则保持生机，是保持这种政体运转的知识和教育的不竭源泉。

崇尚平等、自由和人权的政体是理性的政体。自由的大学只存在于自由民主政体之中，而自由民主政体也只存在于有自由大学的地方。马克思主义者说的不错：“资产阶级的大学”从根本上只与“资产阶级社会”有关，但其含义却不同于他们的设想。大学不捍卫社会，不是因为大学只反映它们自身的利益，而是因为这种社会中各种力量的均衡最需要尽量尊重思想自由，因而也最需要保护思想自由。早期的思想家团体受到宗教和政治势力的监督，它们根据的是不容置疑的权利。法西斯制度拒绝理性并控制了大学。卡尔·施米特在希特勒上台时说：“在今天的德国，黑格尔已经死了。”虽然存有争议，黑格尔是迄今为止最伟大的大学人。苏联的制度断言，人民在先锋党的呵护下已经成了理性的人民，所以大学不再需要一种特殊的地位——也就是说，它可以受党的控制。只有自由民主政体同意把理性放在第一位，尽管人们并不认为它的公民既单纯又一贯讲究理性。它保证大学享有特殊地位，这使它不必拘泥于文明社会中的思考和言论所受到的一般道德和政治限制。大学并不是符合社会全体成员利益的思想自由的受益者。恰恰相反，在对现代社会的最初设计中，人们相信普遍的思想自由值得向往，是为了给哲学家和科学家的思想提供支持，严格来说只有他们才配得上“思想”二字。最初，首要的自由就是思想自由，这既是因为理性乃人类最出色的能力，也因为它是美好社会最需要的东西。若想拥有一种新型社会，为人类形成一种新的安排，就必须让霍布斯、笛卡尔、斯宾诺莎、培根、洛克和牛顿能够自由思考和宣传他们的学问。

后来被称为学术自由的东西，它的特殊地位逐渐受到了侵蚀，几乎没有人清楚它的含义。在公众甚至大学的意识中，学术自由与政府、企业或工会所保障的职业安全之间几乎看不出有什么差别。它被等同于经济制度，就像是一种有时得到认可、有时得不到认可的自身利益。科学的权利现在基本上跟各种说法不一的思想权利没有什么区别。言论自由让位给表达自由，据此，猥亵动作和示威演说享有同等保护。一切都很精彩；一切都享有自由，不必做出令人厌恶的区分。但是，把好事说过头，它就成了假的。实际发生的情况是，理性已被扫地出门，进入了不值得文明社会注意和支持的行列，它的影响力减少了，变得更加脆弱了。大学及其传播的知识受到左翼和右翼的半理论式的攻击，社会对大学的需求日益增长，高等教育的大规模扩张，所有这一切加在一起，使大学最重要的特点变得模糊不清。

经过改革的高等院校的初衷是为理论研究者提供一个可敬的场所——和一种支持手段。他们在任何国家里再怎么说也是极少数人，他们在这里可以互相见面，交流思想，用科学方法培养年轻人。高等院校应该充当科学进步的发动机。改革者试图为科学家确立的权利，是让他们在自己擅长的领域里，不受限制地运用理性去解决自然提出的问题。这里应当着重强调理性和专长。“思想诚实”、“担当”以及诸如此类的东西与大学毫不相干，它们属于宗教和政治斗争的舞台，只会妨碍大学的活动，使它遭受不必要的怀疑和批评。思想自由和言论自由是在理论中提出来的，是由严肃的政治改革家付诸实践的，是为了对盲从和利益统治的世界里的沉寂的理性之声给予鼓励。思想和言论自由的含义后来如何发生变化，表示对狂热和利益的鼓励与保护，这是跟理性的政治秩序理想的衰落有关的又一件怪事。《联邦党人文集》的作者们希望，他们的政体方案可以导致理性和理性人在美国占据优势。他们并不特别关注保护怪诞或疯狂的意见和生活方式。现在我们常常把这种保护视为建国者的中心意图，其实它只是保护理性所产生的偶然结果，只要理性遭到否定，它也会失去存在的理由。这些创始人并不尊重的众多的宗教派别，也不看重多样性本身。允许众多教派的存在，只是为了防止出现一派独大的局面。

启蒙运动胜利之时，似乎也成了它走向衰败的起点。民主化的结果使它的目的变得模糊不清，这表明了它的内在困境。这项事业为那些在研究万物第一原理的学科中从事理性探索的为数不多的理论研究者带来了自由。这种探索需要一种气氛，它使理性的声音不至于被流行于政治生活中的各种有关“担当”的喧嚣所淹没。知识就是目的；胜任的能力和理性是追求知识者必备的条件。这些学科是哲学、数学、物理学、化学、生物学和人的科学，即能够洞察人性和政治目的的政治科学。这就是高等学府的内容。依附于它们的还有一些应用科学

——尤其是工程学、医学和法学——它们的名望较低，属于知识的旁支，但能产生科学成果造福于不懂科学的人，并使他们尊重科学。这样一来，追求知识的智者和追求自身福利的无知者的利益就同时得到了满足，两者之间形成了和谐的关系。把智者和掌权者隔开的年代久远的鸿沟得以消除，智者在文明社会中的处境问题也得到了解决。这项事业是反映着可认知的自然秩序统一性的统一体，它根据整体中各部分的秩序对部分加以组织，最后按照科学的顶峰——哲学——的考察，把它们整合到一起。

这项事业已经失去了它的统一性，陷入了危机。理性没有能力构建它的统一体，不能决定它的内容，不能对精神劳动进行分工。它在既无罗盘也无轮舵的状态下随波逐流。

假如大学确实是启蒙运动的产物，是它在现代民主中的有形体现，假如启蒙运动是一项旨在改变智慧与权力、知识与社会之间关系的古老特点的政治工程，那就可以猜想，已经被政治所利用的知识危机——即大学的危机——和自由民主社会——即依靠知识的政治秩序——的危机，对启蒙运动促成的新关系确实起着一定的作用。

我把马基雅维利、培根、蒙田、霍布斯、笛卡尔、斯宾诺莎、洛克同18世纪的思想家孟德斯鸠、狄德罗和伏尔泰一齐纳入启蒙哲学家的范畴，虽然通常人们认为只有后面这些人的学说构成了启蒙运动。我这样做是因为他们明确地把自己的思想归功于前边那些思想创新者，启蒙运动很大程度上只是普及了这些人的思想。这些启蒙运动的人物是最早的一批人，他们不是仅仅（或者主要不是）向同一层次的哲学家或潜在哲学家宣传自己的学说，他们不仅关注能够理解他们学说的人，还致力于改变整个人类的想法。启蒙运动是第一场受到哲学启示的“运动”，是一个同时具有政治力量的理论学派。启蒙运动这个词传达着这些混合因素，就像马克思主义一词一样，而柏拉图主义或伊壁鸠鲁主义严格来讲只指理论——它们可能会有这样或那样的影响，但本质只是一种理论。虽然柏拉图和亚里士多德也有自己的政治哲学，人们却不能指出哪种政体是柏拉图主义或亚里士多德主义的政体，因为这两个思想家并没有发起运动或成立政党，并最终建立那种政体。启蒙运动肯定促进了自由民主政体的产生，就像马克思主义促进了共产制度的诞生一样。思想史学者往往被哲学和政治学中这些晚近发生的事件冲昏了头脑，以至于认识不到它们是多么晚近的事情，认识不到它们是这两个领域里的新现象，认识不到启蒙运动最深刻、最重大的意义在于：它在政治活动模式和程度方面是对哲学传统的自觉的根本决裂。

启蒙思想家认为自己在从事一项最大胆的创新：用马基雅维利的话说，现代哲学要有政治效用，而柏拉图和亚里士多德，以及自苏格拉底创立政治哲学以来追随他们的所有古代思想家，却是没有政治效用的。马基雅维利宣称他传授的是有效用的真理，他和实际追随他的人都致力于政治效用。马基雅维利效仿柏拉图《高尔吉亚篇》中的卡里克斯，他嘲笑苏格拉底不能保护自己免受侮辱和挨耳光。哲学家的脆弱似乎是反思和革新哲学的出发点。这在今天的许多人看来也许是不足挂齿的事情，但是无论古代还是现代，整个哲学传统都把思想与社会的关系看作理解人类处境最富有成果的出发点。其实，我们有充分了解的最初的哲学，就是开始于审判和处决哲学家。马基雅维利就是从理性在政治秩序中的脆弱性出发，建立了现代性的伟大哲学体系，并把纠正这种脆弱作为自己的事业。

有人或许会说，现代思想家的动力并不是对哲学家命运的关注，而是——用培根的话说——改善人类生活状况的愿望。然而它们最终还是要归结到一件事上——指责古代哲学家的无能，反思知识与文明社会的关系。古人总是颂扬美德，但结果并没有使人变得更讲道德。到处都是腐朽的政权，压迫人民的暴君，剥削穷人的富人和压制平民的贵族，人们得不到法律或武器的充分保护，等等。智者看得很清楚，问题到底出在哪里，但他们的智慧不能产生任何有所作为的力量。新哲学宣称发现了改革社会、保护理论生活的手段。即便这两个目的不是完全一致，人们也希望它们彼此能够相得益彰。

切不可忘记，这是哲学领域内部的争论，党派之间对什么是哲学早已有了共识。现代哲学家考察希腊哲学家及其继承人——罗马哲学家，对他们并不认同。但他们都同意这样一种观点：哲学以及同它联系在一起的我们所说的科学，是诞生于希腊，而且就目前我们所知，它们从未出现在其他地方。哲学是对整体或自然的理性解释。自然这个概念本身就源于希腊，而且是科学必不可少的。矛盾法则指导所有人的谈话，现代哲学家提出理性的论据，对他们持有异议的先哲的论证进行反驳。他们完全接受了古代天文学和数学的大部分内容，他们尤其同意哲学生活是最高层次的生活。他们与先哲之间的争论不像摩西与苏格拉底或耶稣与卢克莱修之间的分歧（他们之间没有共同的话语世界），而更像牛顿和爱因斯坦之间的分歧。这是一场理性主义者争夺理性主义的斗争。人们对这个事实视而不见，部分原因在于经院哲学——即罗马天主教会对亚里士多德的运用——是受到现代哲学猛烈攻击的旧秩序中的哲学幽灵，这种攻击更多地出于反神学的义愤，而不是因为憎恶古典哲学。古代哲学家与现代哲学家之间根本上的一致性不再明显，另一个原因是现代思想史的研究倾向于把所有意见分歧都看作“世界观”的分歧，因此混淆了基于理性的争论与基于信仰的

争论之间的不同。

“启蒙”这个概念同柏拉图用来形容思想家与社会关系的最有说服力的比喻——洞穴——紧密相连。在《理想国》中，苏格拉底把人描写成黑暗洞穴中的囚犯，他们被捆绑着，只能看到投射在墙上的影子，以为那就是人，是唯一的现实存在。对人来说，自由意味着摆脱束缚和文明社会的习俗，离开洞穴走向阳光普照万物的地方，看清它们的真实面目。思考它们立刻就能得到自由、真理和最大的快乐。苏格拉底的描述意欲说明，我们开始于欺骗或神话，但我们有可能运用理性进入一个没有成规的世界，进入自然。错误的观念可以得到纠正，它们的内在矛盾促使有思想的人追寻真理。教育是带领人们从黑暗走向光明的运动。理性把光芒投射到最初我们只朦胧认识的事物，由此产生了启蒙运动。

现代哲学家同意理性能够理解万物，科学向往的光明也是存在的。现代哲学家与古代哲学家的全部分歧在于洞穴，或者用非比喻的说法，在于知识与文明社会的关系。苏格拉底从未暗示，即便在哲学家为王并拥有绝对智慧这种不太可能的情况下，洞穴的性质会发生变化，或文明社会、人民或民众会没有错误观念。返回洞穴的哲学家能够看出被人当作现实的只是幻影，但他们只能让少数幸福的人看到他们的真实存在。他们会理性地引导城邦，但他们一旦离去，城邦就会回复到非理性状态。或者换一个说法，无知者不能识别智者。与此相反，培根和笛卡尔之类的人则认为，让人人具有理性，改变亘古不变、无处不在的陈规是可能的。启蒙就是要把光芒照进洞穴，使墙上的影子永远消失。那时就会出现人民与哲学家的统一。整个问题就变为洞穴是像柏拉图想象的那样难以驾驭，还是像17和18世纪最伟大的哲学家所谆谆教诲的那样，可以通过新式教育加以改变。

柏拉图告诉我们，苏格拉底受到不虔敬、不信城邦所信奉的神的指控，他因此而成了罪人。柏拉图总是把苏格拉底描写为典型的哲学家，苏格拉底一生所经历的事件和他所面对的问题，是这种哲学家所必须面对的问题。《申辩篇》告诉我们，对于哲学家来说政治问题就是神的问题。很清楚，洞穴岩壁上的影子代表着神，人们不会容忍有关它的矛盾。苏格拉底对指控的反应不是肯定研究天地万物的学术自由的权利。他接受城邦要求他信仰的权利。他为自己辩护说，他不是颠覆者，但并不令人信服。他确信哲学的无上尊严，试图尽量缩小哲学与公民美德之间的鸿沟。换言之，他见风使舵，或者说不老实。他的申辩不具有“思想诚实”的特点，也不太符合同代人的口味。他只想尽可能让别人不要理他，但他也非常清楚，一个怀疑每个好公民都知道的道理的人，一个毕生坐而论道却不行善事的人，必定会与城邦发

生冲突。苏格拉底的特点是，他生活在根本性的冲突之中，他阐释它们，却不努力消除它们。在《理想国》中，他试图把哲学和公民权利统一起来。唯一可能的办法就是让哲学家成为统治者，这样在城邦的需求和哲学家的要求之间，或者说在权利和智慧之间，就不会发生对抗了。但是，这种解决方案是讥讽性的，也是不可能的，它只能揭示人们必须忍受的现实。哲学王的政体通常只是笑料，被人视为极权主义，但它包含着很多我们真正向往的东西。实际上，每个人都希望理性统治一切，没有人认为苏格拉底这样的人应受能力低下的人统治，或是他必须调整自己的思想以适应这些人。《理想国》教给我们的是，这一切都是不可能的，我们的境况既需要很多妥协，又需要很多强硬，风险很大，希望渺茫。重要的不是说出自己的思想，而是找到一种维护自己思想的方式。

与一般的看法相反，正是启蒙运动希望哲学家统治，严肃看待苏格拉底的讽喻。就算哲学家没有国王的头衔，他们仍要千方百计把他们的政治计划付诸实施。但是，付诸实践不是依靠乞求王公贵族的服从，而是通过哲学产生足够的力量迫使他们让步。在坚持要求建立一种政体以保护人的各项权利时，哲学的统治也得到了承认。如果我们同意，而且我们也无可奈何地同意，在对儿童的信仰或行为提出任何可以想象的要求之前，必须教给他们科学的方法，那么我们在读到苏格拉底要对诗歌进行审查时产生的愤怒就是非自我意识的。启蒙教育确实在做着苏格拉底只是尝试性地提出建议的事情。苏格拉底至少还试图保留诗歌，而启蒙运动对它的命运几乎漠不关心。我们认为诗歌课程和理性教育都应该存在，这个事实使我们忽视了一点：如果灵魂屈从于抗拒诗歌巨大魅力的严格戒律，这会给诗意的想象造成什么后果？启蒙思想家在这件事上十分明确。与它相关的传统并未断裂。他们用理性优先的方式简单地解决了问题，而苏格拉底虽然希望能够解决这个问题，但他认为这是不可能的。启蒙运动就是让苏格拉底受到尊重并能随心所欲地从事研究，因而它是经过重建的文明社会。《申辩篇》中的苏格拉底既不工作，也没有继承遗产，所以穷得一塌糊涂，他在城邦的会议厅里极其傲慢地提议用公共开支来养活他。但是，发工资并提供教职的现代大学，不就是为哲学和科学家提供的一顿免费的午餐吗？

启蒙运动明确地致力于消除政治中的宗教狂热，这导致了对教会和国家的区分。它的动机是希望防止最高原则在政治生活中对理性的敌视。这也是《理想国》中的苏格拉底对诗人讲述的神的故事进行改写的意图所在。否认矛盾法则的任何力量都不能成为权威，因为这会让苏格拉底触礁沉没。但是苏格拉底不认为教会和国家能够分离。他可能把这两个词都当作人为的东西。人们相信神是所有城邦的缔造

者，是它们最重要的内容。他恐怕不敢为了捍卫自己而摒弃众神。

启蒙思想家承担起了苏格拉底的事业，向非理性或超越理性的原动力对科学的持续威胁开战。这场不断取得胜利但从未完胜的战争，把理性的愿望变成了理性的权利，变成了学术自由。在这个过程中，政治生活以许多政治家和思想家难以忍受的方式重建，并逐渐导致宗教和非理性披着一层新的、常常是可怕的伪装重现。这是苏格拉底也会担心的事情。

但是，我在这里只指出了传统的统一性，而启蒙运动却要赋予苏格拉底所代表的东西以政治地位。高等院校是把苏格拉底的精神大体上贯彻得不错的机构。然而，这些机构的存在同时也凸显了它们与苏格拉底是多么不同，苏格拉底没有建立任何学院，他只有朋友。先是卢梭、然后是尼采对这些学院的攻击，是对本着苏格拉底的精神创建的苏格拉底理性主义的攻击。西方的思想和学术史可以概括为苏格拉底的命运史，它以为他辩护的柏拉图为起点，经过使他学院化的启蒙运动，以非难他的尼采告终。这个人因哲学思考而被城邦处死，2500年来对他的珍贵记忆又以文化的名义被最后一位伟大哲学家亲手处以精神极刑而结束。城邦和文化都因神圣而获得了权威。

对苏格拉底的沉思是一个发人深省的哲学命题，自柏拉图和亚里士多德开始，经由法拉比、迈蒙尼德、马基雅维利、培根、笛卡尔、斯宾诺莎、洛克、卢梭和黑格尔，到尼采和海德格尔，这个命题从未消失。苏格拉底是个好帮手，他谜一样的存在引导我们反思智者的本质。

哲学体验

苏格拉底所代表的体验的性质是很重要的，因为它是大学的灵魂。这种经验及其同拥有这种经验的人的文明社会的关系——这是大学问题的普适性表述——是柏拉图和色诺芬的著作始终存在的主题，这些著作为我们描述了一个有血有肉的苏格拉底，提供了令人困惑的材料供我们对他做出评判，揭示了他这样一个人如何生活、他提出的问题、他结交的各类朋友、他与统治者、法律和诸神的关系、他对周围世界的影响。这迫使我们提出疑问，譬如，苏格拉底对政治家的羞辱对年轻的亚西比得——他注定会成为他们中间的佼佼者——有何影响。苏格拉底不是第一个与城邦发生冲突的哲学家，却是第一个受益于用戏剧性和诗意的手法描写自己生活方式的人，这使他置身于英雄的行列，使人们能够甚至必须不但反思他的教诲，而且要反思他这个人以及他如何适应城邦生活。这位早期哲学家以哲学家的身份引起城邦的注意，他戏剧般的丰富人生从所有的角度提出了思想自由的全部

问题，其中没有任何教条主义，从而为我们认识这种自由的重要性和困难提供了一个新鲜的视角。从真正严肃地只关注知识的《理想国》，到全神贯注于政治生活中的竞争需求的《法律篇》，作为一个完美主义者和社会异己分子，苏格拉底展现出他的行为的所有维度。他和另一些与法律斗争的哲学家所遇到的困难，虽然不应与社会对外来者、异己分子和不盲从者的偏见混为一谈，但它显然至少是对人的忠诚的两种最高要求——对他的共同体和他的理性的忠诚——根本对立的结果。这种对立只有在黑格尔描述的理性国家，或在尼采主张的放弃理性的情况下，才能得到克服。无论如何，我们获得了一份在细节和深度上无与伦比的有关哲学最初形态的记录，我们能够领悟在哲学对世界产生影响之前人们对它的自然的、至少是原始的反应。在我们也许正在见证哲学结束——它的部分原因是我们不再知道它的起点——的时代，它为我们提供了一个认识哲学起始状态的视角。

柏拉图和色诺芬描写苏格拉底的诗歌已经采用了为其辩护的语气，他们要为这个受到指控的人平反昭雪。对城邦反对苏格拉底最先做出陈述的是阿里斯托芬。苏格拉底是多么幸运！他不仅调动了柏拉图和色诺芬的如椽之笔，还是一出最伟大的天才喜剧的中心人物。《云》经常激起那些对苏格拉底漠不关心，但认为不应把严肃事物当笑料的人的愤懑之情。苏格拉底的命运和阿里斯托芬对此可能起的作用让他们心烦。但苏格拉底很可能不是他们信服的人。他在临死那天还嬉笑戏谑。他和阿里斯托芬都有放浪轻薄的名声。阿里斯托芬确实塑造了一个滑稽可笑的苏格拉底，他采用了庸人的眼光，对庸人来说，苏格拉底确实是滑稽可笑的。但阿里斯托芬也在嘲笑庸人。阅读他的著作，我们确实像无知者一样嘲笑智者，但我们也像智者一样嘲笑无知者。最让我们嘲笑的则是无知者对智者的愤怒。

《云》中的苏格拉底是一个鄙视别人看重的东西、看重别人鄙视的东西的人。他毕生研究自然，为昆虫和星宿操心，因为在自然中找不到诸神而否认他们的存在。市民眼中灿然夺目的雅典，在他的地图上不过是个小圆点。法律常规对他来说什么都不是，因为它们不是出于自然，而是人造之物。他的同伴是一些脸色苍白的年轻人，完全缺乏常识。这个在雅典的自由气氛中建立起来的学术圈里，这些怪人从事着自己的活动，只有一些无害的古怪想法。他们贫困潦倒，没有维持生计的固定方式。苏格拉底接受馈赠，显然也不反对小偷小摸，这完全是为了保持灵与肉的统一。他们没有道德观，但也不是什么恶人，因为他们只关心自己的学问。苏格拉底对荣誉或奢侈享乐漠不关心。

阿里斯托芬为我们再现了一个成年人把时间花在思考昆虫的肛门

上是多么荒谬。我们一向过于相信科学的功用，看不到科学家与君子的眼光差距有多大，也认识不到对于一个关心战争、和平、正义、自由和光荣的人来说，科学家的兴趣是多么粗鄙和琐屑。如果科学只是为了满足人们的好奇心，像理论家们认为的那样，那么在务实的人看来科学就是一派胡言，而且是不道德的一派胡言。世界失去了对称之美。只有斯威夫特对科学的戏谑描摹可以与阿里斯托芬相媲美。他对透过显微镜看到的女人胸部的描述表明了科学是什么，他这样做并不是要诋毁科学，而是要表明，大多数男人趋之若鹜的世界与理论家栖居的世界有着严重的不对称。

阿里斯托芬讽刺的是科学的表象，即科学家在非科学家眼中的样子。他只能对科学家事业的尊严做出暗示。他笔下的苏格拉底是没有个性的；他不是我们所了解的那个苏格拉底，而是哲人类别中的一员，即自然尤其是天文学的研究者。这个类别的第一个著名成员是泰勒斯。他最先发现了日食的原因，并预言了日食的发生。这意味着他已经了解到，天体运行是有规律的，与数学推理是一致的。他能够从可见的结果中推导出看不见的原因，并推测出可以认知的作为整体的自然秩序。他在那一刻意识到自己的思想与自然法则是一致的，他就是一个微观的宇宙。

这个时刻包含着许多成分：问题解决后的满足；施展个人才能的欢愉；因洞察和把握一切而产生的、超过任何征服者的充分自豪；无需任何权威、完全来自自身的确信；在实现个人的最高追求时不靠他人、不靠舆论、不靠因出身或选举而获得权力这种偶然事件、不依赖任何不属于自己的东西的自我满足；没有混杂着幻觉或愿望的实实在在的幸福。但是对于泰勒斯来说，大概最为重要的事情是，他明白了对日食和月蚀的诗意的或神秘的解释是虚假的。它们不是像科学出现之前人们相信的那样，是神发出的信号。日食和月蚀超越了诸神的力量，它们属于自然。所以人无须畏惧神明。理论体验是解放的体验，它不仅带有否定性——让思想家摆脱对神的恐惧，而且带有积极性，即它同时也发现了最佳的生活方式。迈蒙尼德对哲学运用理性的体验做了如下描述："那是打开禁锢之门使人进入其中的钥匙。一旦门被打开，进入了这些地方，灵魂将在那儿得以安息，眼中将充满喜悦，身体将摆脱繁重的劳役。"过去灵魂中被禁锢的因素将会尽情嬉戏。摆脱神话及其把虔敬视为最美好事物的断言，使人得以认识到认知才是最美好的，它是从事其他一切事情的目的，是能够不自相矛盾地加以肯定的唯一的最终目的。重要的理论体验必然导向世间万物的第一原理，并包含着对善的认识。人之为人，无论其民族、出身和财富，都能获得这种体验。这是人类在精神上能够共同拥有的唯一东西：来自于人本身因而对所有人都一样的科学论证。当我思考毕达哥拉斯定

理时，我知道自己那一刻心里想的事情跟别人完全一样。而所有其他可以设想的共同经验，再怎么说也有暧昧性。

这种经验的某些方面依然保留在当代自然科学中，在人文科学中也会昙花一现。它的统一性在任何地方都难以寻觅或察觉了，因为哲学在今天已经几乎不存在了。然而哲人总是能够理解它，因为他们共同享有这种体验，并能够在别人身上辨认出来。这种共同体意识对他们来说比任何关于终极事物的分歧更重要。哲学不是教条，而是一种生活方式。所以，无论哲学家的学说有多大差别，他们之间的共同之处要大大多于他们同其他人甚至同他们的追随者的共同之处。柏拉图在巴门尼德的思想中看到了这种共同之处，亚里士多德在柏拉图、培根在亚里士多德、笛卡尔在培根、洛克在笛卡尔和牛顿身上都看到了这种共同之处。这样的例子不胜枚举。

完全投身于这种生活方式的极少数人是大学的灵魂。无论从原则上还是历史事实上说，这一点千真万确。大学逐渐成为人们从哲学家的教诲中得到启发和示范的地方。哲学及其对理性的沉思生活的演示，使学术和每一个学科成为可能，并或多或少自觉地为它们注入活力。如果这些范例失去生命力，或被没有此种体验者压倒，大学就会走向没落甚至遭到毁灭。严格地说，这就是野蛮和黑暗的时代。我并不是说，哲学家平日里在大学的存在，要比先知或圣人平日里在礼拜堂的存在还不寻常。但是，礼拜堂里供奉着先知和圣人的精神，所以它们才有别于其他场所。它们能够承担与这种精神不太相干的许多功能，但由于它们所景仰的东西，它们依然是礼拜堂，它们所做的一切都透着敬畏。倘若信仰消失了，倘若先知和圣人讲述的体验不再可信或变得无关紧要，那么即使里边继续举办各类活动，圣殿也不再是圣殿了。它会逐渐衰败，顶多成为一个古迹，闲逛至此的游客不会感悟到它的内在生命。虽然这种比较不完全恰当，但大学也透着一种精神，只有极少数人可以充分享有这种精神，即已故先贤的精神，大学必须对他们保持尊重。大学几乎可以接纳任何人，但是只有当这个人景仰大学里发生的事情，能够朦胧感悟到它的尊严，他才会真正得到接纳。大学总是处于为它注入生机的原则失去接触的危险之中，代表着某种它不再拥有的东西。由极少数人形成的这个团体应该成为对大学真正重要的因素的核心，这种大话也许听上去很不合理，但直到昨天为止它一直得到人们的承认。例如，在19世纪的德国大学这是尽人皆知的事情，而它们正是美国大学最后的伟大楷模。无论大学多么不好，无论外部的变化对它构成多大压力，总有一条神圣的原则：一个亚里士多德或一个牛顿是它的全部价值所在。

不能把哲学生活等同于大学。直到19世纪，多数哲学家与大学毫

无关系，最伟大的哲人大概还憎恶大学。出于某些值得我们关注的原因，人们无法把苏格拉底想象成一位教授。但苏格拉底代表着大学的本质。大学的存在保护和推动着他所代表的一切。实际上，大学几乎不再这样做了。但一个更为重要的事实是，作为启蒙运动成果的哲学家和哲学，放弃了自己原来的习惯和老巢，一股脑拥进了大学。在那里，他们在新的生存方式下变得很脆弱，面临着灭绝的危险。古典哲学家有很好的理由不去冒这个风险。理解这些缘由，对我们面临的特殊困境有着不可估量的价值。

哲学家们把哲学体验理解为人类独有的东西，但是对于人的定义、对于哲学的尊严和魅力，却总是或大体上得不到普遍的承认。立志成为君王、先知或圣贤、英雄或政治家、诗人或艺术家的人就不是这样，他们的要求即便不被接受，一般也被认为是严肃的。他们一直存在着，显然与文明社会同步生长，而哲学家是后来才登上舞台，不得不为自己开辟道路。这对事情有一定影响，但它也许只是表征而不是原因。我怀疑人们对先知、国王和诗人的典型体验的了解是否多于他们对哲学家的体验的了解。追求荣誉的过程中表现出的伟大想象力、灵感和勇气，较之理性思维的体验更加远离普通人的日常生活，因为后者在日常运用的实用技术——譬如农耕、建筑和制鞋，这都是一些让高雅人士瞧不起的工作——中就能找到。苏格拉底总是不得不去提醒他的贵族谈话对象别忘了这些技艺，把它们作为他们所缺乏的知识的实例。但这也意味着某种麻烦：人们需要一些高雅尊贵的东西加以崇敬。就苏格拉底本人来说，乍看上去他肯定不是个让人崇敬的对象，阿里斯托芬的喜剧对此做过明确的描述。此外更重要的是，先知、国王和诗人显然是全人类的恩人，为人们提供救赎、保护、繁荣、神话和娱乐。他们是文明社会的崇高卫士，而人们一向把有利于自己的行为看作善行。哲学无法提供这种实惠，恰恰相反，它是苦涩的，甚至有些凄惨，因为它剥夺了很多人们最珍爱的希望。它肯定不能抚慰痛苦的人，不能缓解他们无尽的脆弱。相反，它指出了人们毫无防卫之力，指出了自然对个人命运无动于衷。苏格拉底又老又丑，穷得叮当响，连家庭都没有，在城邦中也没有威望或权力，只会喋喋不休地说什么以太取代了宙斯的位置。

诗歌所赞扬和雕塑所描绘的国王形象是模糊不清的。一方面，他们似乎只为自己而存在，那种美我们不能参与其中，只能景仰。另一方面，他们又服务于我们——统治我们，救治我们，也许还惩罚我们，但这是为了我们好；教导我们，取悦于我们。阿基里斯是完美的，是大多数男人梦寐以求的偶像，所以他是他们的头领和当之无愧的主子。但他为拯救希腊，克服了别人无法克服的死亡恐惧，所以也是他们的战争守护神。所有这些英雄都关怀人、赞美人（民众），并

因自己的付出而得到了崇敬和荣耀。在某种意义上他们是文明社会虚构的人物，服务于这个社会的目标。这并不是说他们无所作为、徒有虚名。但是对他们行为之善的衡量尺度，唉，却是功利，是最大多数人的最大利益。政治家的美德应当以它们本身为美；但实际上他能否成功地保护人民才是衡量的尺度。这些美德是保护目的的手段，也就是说，美好生活从属并服务于最普通的生活。如果理论生活是一种美好的生活方式，那么，至少按照最真实的表述，它就不能服务于城邦，或者不能严肃地把它理解为这样。因此，它有一个几乎无法解决的公共关系问题。苏格拉底在《申辩篇》中戏谑地——因为他从不发怒，他通过把自己比作只会撤退的士兵而出尽风头——把自己比作阿基里斯，便暗示了这一点。

阿里斯托芬指出了哲学在城邦中毫无自卫能力的状态，并对此加以嘲讽。身为诗人的他对哲学家的智慧深表同情，但是也为自己不那么愚蠢而沾沾自喜。他会关照自己，获得人们的褒奖和酬劳。面对智者，他摆出一副机灵鬼的姿态；他代表着城邦的机智。他以喜剧形式描述城邦的仇恨，以此警告哲学家并证实了预言。追随苏格拉底的一代伟人，包括柏拉图、色诺芬和伊索克拉底，都从心底里接受了他的警告。他们认识到哲学是软弱的，这恰恰是因为它是标新立异的，是不必要的，没有参与城邦的权力。它既受到威胁，也威胁着把城邦结为一体、使其他上流人物——僧侣、诗人和政治家——联合起来反对哲学的全部信仰。所以，苏格拉底的继承人才倾其全力，以充满英雄气概的壮举去拯救和保护哲学。

在阿里斯托芬的故事中，苏格拉底一心只想自己的事，是街谈巷议和冷嘲热讽的对象，直到有个父亲因为儿子挥霍家产而债务缠身，为摆脱自己的责任而求助于他时，事情才有所改变。苏格拉底的无神论是他的灵丹妙药，因为这意味着即使他违法做了伪证，也不必害怕宙斯大发雷霆。被撕去伪装的法律只是人为的产物，所以只要他能躲过别人的注意，谁也无法证明他行为不轨。哲学使这个愚蠢的老人得到了解脱。他的儿子也得到了解脱，但结果出人意料，他从此不再敬畏父母，因为他们已经不再受到神灵的保护。这是这位父亲无法忍受的，他重新皈依了神，神最后也保护了他的全家和整个城邦。一怒之下，他烧毁了苏格拉底的学校。

阿里斯托芬是有先见之明的。对苏格拉底的实际指控是腐蚀青年人和不敬神，它的言外之意是，后者是前者的深层原因。不管学者们对阿里斯托芬或雅典人的指控的不公正能说些什么，这些指控是有证据支持的。譬如，《理想国》中的苏格拉底认为，婚姻仅仅是为繁育后代而做的短期安排，家庭解体了，聪明的儿子统治并教训着愚钝的

父亲，乱伦的禁令至少是放松了。理性取代了对先人的敬畏，父权和世袭权受到质疑。这是苏格拉底的思维方式的直接产物，它流入西方社会的血脉，无论是好是坏，是只有在西方才能看到的哲学无以计数的影响之一。愤怒的父亲是道德上敌视苏格拉底的选民中的一员，虽然他没有试图造成这种后果或试图改革家庭。导致这种结果的仅仅是他的示范作用和他所采用的判断标准。

苏格拉底没有同文化、社会或经济发生冲突，而是与法律——这意味着与政治现实——发生了冲突。法律是具有强制性的。人类事务以政治需要的形式向哲学家发动了攻势。哲学家为了生存，需要的不是人类学、社会学或经济学，而是政治科学。因此，不需要提供任何复杂的理由，政治学是必须创立的处在第一位的人类科学或关于人类事务的科学，而且直到18世纪的某个时候，它一直是唯一的人类科学。哲学家完全明白，他得依靠城邦，当他仰望上苍时，他就失去了地上的立足之地，这迫使他关注政治，发展哲学的政治学，发展跟其他党派——民主的、寡头的、贵族的和君主的党派，这是一些一直存在的党派——并存的党派。他创立了真理党。古代政治哲学几乎完全是为哲学服务，为的是使这个世界对哲学更安全。

再者，与苏格拉底发生冲突的法律是与诸神有关的法律。最有意义的说法是，法律是神定之法。城邦是神圣的，它是个神学与政治学的实体。（顺便提一下，这就是斯宾诺莎为何把《神学政治学》当作政治著作的原因。）哲学家认为问题主要出在宗教上。他们必须与它在城邦中的权威存在取得妥协。《申辩篇》中的苏格拉底提出了哲学家必须如何行事的若干建议。虽然他对自己的信仰的特点一直支支吾吾，但他必须否认自己是无神论者。仔细阅读《申辩篇》就可以清楚地看到，苏格拉底从未说过他信奉城邦的诸神。但他确实想让自己看上去像是诸神发出的信号，他的所作所为是受命于阿波罗神。但他还是被定罪了。

他在向陪审员解释自己的生活方式时，简要说明了自己的问题：

> 如果我告诉你们，我不会服从神，所以我不可能保持宁静，你们是不会相信我的，反而会认为这是我的戏言。如果我告诉你们，对于一个人来说，最大的善事就是每天讨论美德以及你们听到我谈论的其他事情，检省自己和他人，而且，对一个人来说，不加检省的生活是没有价值的生活，你们甚至会更不相信我。

那些人察觉到了苏格拉底话中带刺和高高在上的口气，也知道他的宗教主张是多么不合理。他的讽喻一目了然，因而并不成功。但是，没有用阿波罗神谕加以装点的真理是难以理解的，不符合他的听

众所拥有的经验。如果他坚持第一种说法，他也许更易于取得成功。人们能通过这种描述分析政治形势。当时的人分为三派：多数人不理解他，对他抱有敌意，投票支持判他有罪；很小但并非无足轻重的一部分人也不理解他，但发现他身上闪烁着某种高贵的气质，所以同情他，投票支持判他无罪；最后，当他说一个人最大的善事就是谈论——而不是实践——美德时（除非谈论美德就是实践美德），只有极少数人明白他的意思。最后这一部分人在政治上微不足道。因此，政治上拯救哲学的全部希望取决于第二部分人的善意，他们都是好公民，平常很虔诚，但持有一定的开放态度。

两千年来哲学要用言辞打动的正是这些人，这些绅士们。在他们当政时，气氛多多少少总有利于哲学。在人民（民众）当政时，宗教狂热或庸俗的功利心使人们更难以接受哲学。暴君出于真正的好奇，或是为了附庸风雅，有可能受到哲学家的吸引，但他们是最靠不住的盟友。所有这一切都要依靠哲学家被迫进行的心理分析，他们从前并不怎么关心人类或他们的灵魂。他们观察到，大多数人最强烈的情感是对死亡的恐惧。只有极少数人能坦然面对自己的死亡。人们不接近哲学并不怎么愚蠢，爱惜自己，尤其是爱惜自己的生命、自己的子女和城邦才是愚蠢的。我们所关切的事情得不到广泛的支持，正视这一点是最艰巨的任务。所以苏格拉底把哲学的使命定义为“学会如何死亡。”通常伴有幻觉和神话的各种类型的忘我境界，使人能够在活着的同时不必毫不妥协地正视死亡——这意味着不断思索死亡，思索死亡对生命和生命中一切宝贵东西的意义，这正是严肃生活的特征。每个人都想让自己的生命有意义，但它受着偶然事件的严重制约。大多数人和所有的城邦都要求不科学的一般与特殊、必然与偶然、自然与习俗的混合体。这种混合体正是哲学家不能接受的，他把它分解为它的各种成分。他把他从自然界学到的东西应用于自己的生活。“就像树叶更新换代一样，人也更新换代”，——这种阴郁的教训只能从洞察事物的强烈愉悦中得到补偿。没有这种只有极少数人才能享有的愉悦，将是令人无法忍受的。哲学家如果真正只享受思索，只热爱真理，那是没办法让他醒悟的。他没有能够破碎的幻想。假如他只是个可笑的喜剧家，他至少能够绝对不沾悲剧的边。不进行哲学思考的人，只有当真理同自己的珍爱之物——自我、家庭、国家、名誉、爱情——不相抵触时，才热爱真理。一旦发生抵触，他们就会憎恨真理，把不关心这些崇高事物、证明它们如同过眼烟云并这样对待它们的人视为怪物。神保证了自然与多数人珍爱的习俗的统一，而哲学只会消解这种统一。因此，科学与整个人类之间的敌意并非偶然。

哲学家认为，哲学家和民众的普遍情感之间的敌对关系是永恒的，因为人的本性是不变的。只要有人在，他们就会受到死亡恐惧的

驱策。这种情感构成了洞穴的最初含义，在这种视野中希望似乎是有道理的。为这个洞穴里的群体服务、为保存生命而冒险犯难是光荣的。庸人的道德便是这种自私的集体主义的法典，任何越轨行为都是道德义愤的目标。道德义愤，而非普通的自私或纵欲，才是对思想者的最大威胁。由于害怕保护城邦的诸神发怒，撤消他们的保护，这导致人们丧心病狂的恐惧，使他们野蛮地报复那些触犯神法的人。在《申辩篇》中，苏格拉底解释了像他这样一个好公民为何要远离雅典的政治生活。他在主持议事会时拒绝就一项死刑动议进行投票，但他还是败下阵来。这项动议针对的是取得了雅典最伟大海战胜利的指挥官，因为他们在一场危及生者性命的风暴中，审慎地拒绝打捞水中死亡将士的尸体。但是神法要求收回尸体，义愤填膺的人坚持要把这些指挥官处以极刑。仅靠审慎不能推翻神法。与公众的道德狂热相比，苏格拉底的哲学与审慎有着更多的相同之处，更为重要的是，他置审慎于神明之上，这种狂热后来使他也难免一死。苏格拉底把这种狂热视为文明社会的基石，它最后总是会压倒和扭曲理性。因此存在着两种可能：哲学家必须掌握绝对统治权，或“像一个置身风暴中的人，当风裹挟着沙尘和雨水袭来时，躲到一堵矮墙下面。”没有第三条道路可走，或者它只属于一些知识分子，他们试图影响那些可能受其影响的掌权者并最终掌握这种权力。哲学家强化他们的权力，并使自己的思想适应他们的目标。

哲学家要了解事物的真相。他热爱真理。这是一种求知的美德。但他不喜欢讲明真理。这是一种道义上的美德。大概他不愿意去行骗；但是，假如这是他生存的前提，他也不会反对。改造人类的愿望几乎总是以没有改造人类反而改变了自己的思想告终。改革家往往在行动上不妥协或走极端，但很少在思想上也不妥协，因为他们必须保持与现实的关系。然而，最容易适应社会习俗、最少与之发生争斗的人，才拥有更多的思想自由。古代真正的激进思想总是掩盖在政治行为的中庸之中，这使很多现代学者产生误解。古人没有办法可以保护哲学家，又想避免那些惯于靠滥用智慧为生的人滥用他们的智慧。没有道德秩序可以保护他们，或保证真理在或长或短的时间内总会获胜。

因此，哲学家是在从事一种高雅的骗术。不管梭罗会怎么想，不存在与世隔绝的文明社会。但是哲学家无法避免引人注目。他们与众不同。因此哲学家与绅士结成联盟，使自己有益于绅士，从来不向他们过多地表现自己，而是通过改善他们的教育，加强他们的绅士风度和开放精神。为什么这些绅士比平民更开放？因为他们有钱，所以有闲暇去欣赏美丽无用之物，还因为他们鄙视基本需求。尼采有很好的理由说，古代的绅士鄙视吃饭和性交，因为这是他们的动物本性强加

给他们的行为，他们为享有自由而自豪。虽然他们往往让人敬畏，他们也可以不让人敬畏，他们确实不像许多人那样倾向于宗教狂热，因为他们不太受恐惧的摆布。

亚里士多德在《伦理学》中阐述了哲学家如何表现为绅士的同盟，向他们说明他们所特有的（但不是他的）高贵举止。显然，他所说的一切，不过是在阐明他们已在实践的行为。但是他针对哲学略微作了一些改变。他甚至没有把敬神包括在个人美德中。他提到羞耻心——高贵者的品质，理性的大敌——仅仅是为了将其清除出道德法典。亚里士多德说，具有美德的人没有什么可以感到羞耻的——这种观察符合苏格拉底对自己的看法，却不是绅士的典型观点。亚里士多德逐渐让读者的注意力转向理论生活，采用的方式不是与他们进行严肃的理论探讨，而是指明理论生活的取向。他把它说得如同神明，使他们从不完美达到完美，而过去他们通常是通过崇拜阿基里斯、敬畏奥林匹亚山上的众神才实现了自己的完美。现在他们敬仰那些沉思有思想的神的理论家。这些绅士以这种方式理解哲学的精髓，现代人则因为科学家为其提供有用之物而尊敬他，前者是否还不如后者准确，是一个尚无定论的问题。

同样，在《诗学》中，亚里士多德向绅士中的戏剧爱好者解释了什么是悲剧，他们可以从中汲取些什么。但是他在这里也对事情作了少许改变。诗人并不像荷马所表白的，是缪斯激发了他的灵感，他只是自然——即哲学家研究的同样东西——的描摹者，因此，诗人描述的世界并非迥异于哲学研究的世界，或一个导致其产生的原因与科学承认的原因相矛盾的世界。亚里士多德明确地把诗和哲学联系在一起。把悲剧的目标和终极原因说成怜悯和恐惧的升华，这两种强烈情感结合在一起，激发了人们的热情、宗教迷信或狂热。苏格拉底曾经诋毁诗人求助于这些情感，它们使人由于对可能遭受的苦难和在苦难中毫无保护的恐惧而产生迷狂。根据苏格拉底的观点，正是在这里应当诉诸理性，面对事物的必然性，提醒人们事物中存在的秩序，不去理会它们遇到的个别的偶然事件。怜悯和恐惧呼唤着满足、关注和得到认真对待。人们倾向于把世界看作充满了仁慈和恶毒的神祇，它们严肃地对待人类的处境。诗为了获得成功，必须表达这些在几乎所有人心中比理性更强大的情感。因为诗需要听众，所以在苏格拉底看来它对理性的敌人过于友好。哲学家不需要陷入多数人的希望，或像我们这个时代的智者所说的，不需要进入历史的戏剧或介入政治。这就是苏格拉底强调哲学与诗相互对立的原因。

亚里士多德建议说（他实际上是效仿苏格拉底），诗人能够成为那些狂妄地坚持自己应该不朽的凡人的医生。诗人，而不是哲学家，

可以治疗危及哲学的激情，苏格拉底忽略了这一点，结果为此付出巨大代价。诗人唤起这些情感是为了把它们从灵魂中驱赶出去，使病人更加放松镇静，更愿意聆听理性的声音。亚里士多德对诗人说，他们应该表现英雄，这些英雄的命运是应得的，他们的悲惨结局可以合理地归因于他们的性格缺陷。他们的苦难让人同情，但它并非偶然，是对世界的道德秩序或缺乏道德秩序的谴责。这种戏剧效果可能会使人变得温和，相信世界的和谐一致，相信合理的因果关系。他们没有因此而变得更加理性，但是脱离了对理性的仇恨，更愿意接受理性。亚里士多德不想把绅士塑造成科学家，但他缓和了他们的激情，使他们能够成为哲学的朋友。苏格拉底在《申辩篇》中也做了几乎同样的事情，他对那些投票宣判他无罪的人讲话，告诉他们说，引起死亡的神话并不那么可怕。这些故事虽然不真实，却强化了人们的温和态度，正是这种温和态度使他们能够摆脱恐惧，不愿判苏格拉底有罪。苏格拉底批评诗，是为了鼓励它成为哲学家而不是教士的同盟。

因此，哲学对文明社会的敌意做出的反应是一种教育的努力，它的哲学色彩较少，但更富有诗意和讲究修辞，其目的是淡化绅士灵魂中的激情，缓和愤怒之类的强烈情感，强化怜悯之类的温柔情感。这种努力的楷模就是柏拉图的对话，它引入了一个值得世人敬仰和模仿的新英雄，堪与《伊利亚特》和《奥德赛》甚至福音书媲美。要引入新的英雄，就必须培养新的品味，这种品味对苏格拉底是很特别的，与以往所有的品味完全不同。柏拉图把《云》中的主角变成了像摩西、耶稣或阿基里斯这些建构文明的伟人，他们对人类灵魂的影响远超过对他们有血有肉的同代人的影响。据说阿基里斯塑造了亚历山大大帝，亚历山大培养了凯撒，凯撒再造了拿破仑，他们是从人类社会的谷底突起并遥相呼应的巍峨山峰。同样，苏格拉底一直是哲学家的导师，无论世事如何变迁，两千五百年来这根链条代代相续，从未断绝。柏拉图确保了这根链条的延续，但不是以亚里士多德或康德的方式去复述苏格拉底的哲学，而是用索福克勒斯、阿里斯托芬、但丁和莎士比亚的方法去描绘他的行为。他把苏格拉底描述得似乎可以预见人们的渴望，是人们理解自己必不可少的，所以他能触动存在于每一个不同类型的灵魂中的情感。有些对话触动虔诚的人；有些对话感动雄心勃勃的人和理想主义者；有些对话让色情狂来劲，还有些对话激励军人和政治家；他的谈话对象有诗人，也有数学家；他没有忘记喜欢钱的人，更没有忘记热爱荣誉的人。可以说，几乎没有人不为苏格拉底谈话中的某个方面而感到义愤，也几乎没有人不为其谈话的另一些方面所打动。苏格拉底阐述了各种类型的人的处境，甚至比当事人做得更好。（当然，他也阐明了所有这些类型的人的问题和他们的抱负。）柏拉图阐明了对苏格拉底的需求，从而使他的读者也感觉到有这种需求。因为没有苏格拉底就会觉得自身不完美的人，绝非只有亚

西比得一个。

全盘改变人的信仰这种事几乎是不存在的。柏拉图的对话中当然也没有描述过这种事。柏拉图本人和其他少数人皈依了哲学，苏格拉底多少受到雅典人的宽容，这使他们得以产生这样的自我觉醒。对哲学给予宽容，需要人们认为它能服务于社会有权有势的人，又不会实际变成他们的奴仆。哲学家一向必须跟人类和同代人最强烈的偏见达成妥协。他不能改变、也不会尝试改变的事情，是人类对死亡的恐惧，以及旨在承受死亡、避开死亡或拒绝死亡的整个信仰上层建筑和制度。哲学家和其他人的根本区别，就在于他能正视死亡或他同永恒的关系。显然，他不否认有许多人果敢或从容地赴死。好好地活着相对来说不难。问题是怎样活着，只有哲人不需要那些为了忍受事物而歪曲其意义的意见。唯有他把死亡的现实——它的不可避免性，以及我们因为自己的生命渺小而对命运的依赖——融进了一切思想和行动中，因此他能在对澄明之境的追求中活着。所以，除了他这一类人之外，他必然与每个人都处于最根本的紧张之中。他对所有人都保持一种讽喻的关系，也就是说，既示以同情，又保持戏谑的距离。改变他同他们之间这种关系的特点是不可能的，因为双方的不均衡牢固地根植于自然之中。所以他不期望任何实质性的进步。宽容，而不是权利，是他所能期望的最好的东西，而且他很清楚他本人以及哲学处境的脆弱，所以他时刻保持警惕。

苏格拉底与城邦中那些既有权有势又对他十分着迷、被他的魅力所吸引的人结成同盟。但是，只有当他没有同他们最重要的关切作对时，这种魅力才能维持下去。克瑞图，一个有家室的人，认为苏格拉底是个好当家；拉彻斯，一个士兵，认为苏格拉底是个好士兵。对苏格拉底感到气愤并指责他的人，却总是能看到那些被性情温和的人忽略的东西。特拉希玛丘斯看到苏格拉底不尊重城邦。他看出了苏格拉底的本质，但他不能——至少在最初的时候——欣赏他。有些人欣赏他，但部分原因是他们不明白对他来说最重要的东西。这提供了一个政治策略的模型，从柏拉图到马基雅维利的所有哲学家都遵循着这一策略。没有人从一开始就是政治人，因为人们可以期望从政治中得到的东西受到明确的限制，而且在追寻真理的过程中不依靠与政治有关的东西是非常重要的。人通过政治了解了灵魂，在这个意义上，政治学是一门严肃的学问。但是不管哲学家们在理论上有多大分歧，他们的实践政治学是相同的。他们实践着一种写作技巧，向他们身处其中的政体的道德取向讨好，但也能引导一些机智的读者走出来，转向哲学家们相互对话的乐土。他们经常成为自己民族传统的诠释者，巧妙地改变它们，使它们对哲学和哲学家更加开放。他们总是令人生疑，但也总是拥有地位颇高的朋友。

鉴于这个原因，柏拉图、西塞罗、法拉比和迈蒙尼德这些人的作品的形式和内容看似大不相同，但它们的内在教诲也许有着同样的意图和目的。他们各有不同的起点，不同的洞穴，他们必须从这个洞穴上升到光明，又必须回到洞穴。因此，他们既表现得同现实“有联系”，又不让自己的思想迎合当时的偏见。这保护，使他们免于必要性的侵扰，或受到诱惑去服从最有权势者。古典哲学具有惊人的生命力，能够经受任何可以想象的巨变，譬如从罗马异教到神启的《圣经》宗教。帕多瓦的马西琉斯是一个跟亚里士多德一样的亚里士多德主义者，这证明了问题是恒久不变的，只是它们的表达方式在不断变化。我们现代人认为，相对较小的变化，例如法国大革命引起的那些变化，就会使新思想成为必需。古人则认为，除非事件使人了解到某些本质上全新的东西，人绝不可以让自己屈从于事件。他们比先人和后人都更加致力于维护精神自由。这就是他们留给大学的遗产。但他们也从不让原则变成教条，除了他们自己的智慧外，他们从不指望它还有别的基础。他们始终牢记自己事业的责任和风险。

总之，古代哲人是支持贵族政治的人，但这不是出于思想史专家习惯强加给他们的原因。他们是贵族一词更加崇高意义上的贵族，因为他们认为理性应该统治，而只有哲学家完全献身于理性。但是哲学家从未真正统治，所以这不过是个理论观点。他们也是贵族一词庸俗意义上的贵族，赞成让拥有传统财富的人掌权，因为这些人就算不能理解哲学，也更有可能领会哲学本身作为一种目的的高贵性。简言之，他们有钱接受教育，有闲暇严肃地看待教育。只有技术能让全面的教育成为可能，从而为建立一种不同的哲学与政治的关系开辟前景，但它也伴随着各种问题。

启蒙运动的转型

如我所说，启蒙运动的思想家谴责所有早期的哲学家，因为这些人无力帮助人类和自己。《理想国》的公式——若想让罪恶在城邦中永远消失，权力和智慧必须恰好一致，是对启蒙运动意义的完美表达。权力与智慧之间必不可少的统一，对古人而言是一种巧合，即依赖于全然不受哲学家控制的机缘。知识本身不是权力，它本身虽然不易受到权力的伤害，但寻求知识并拥有知识的人却显然极易受到伤害。因此，哲人在其政治行为中的伟大美德就是中庸。他们完全依靠权势人物的偏见，不得不极为慎重地对待他们。他们恪守超然于舆论的严格纪律。虽然他们难免要试图影响政治生活，使其对他们有利，但他们从未严肃地自认为是国家的奠基人或立法者。在古人看来，没有智慧的权力和没有权力的智慧的结合，总是以权力的加强和智慧的妥协而告终。苏格拉底说，跟权力调情的人将被迫与其同床。

哲学家和其他人之间无法调和的根本区别在于，他们对死亡和面临死亡的看法不同。没有任何生活方式比哲学的生活方式更能领悟死亡的真谛。维系着生活方式和政体的幻觉，只要不是哲学幻觉，哲学家就是它的敌人。在这个问题上，从来就不存在得到古人和现代人一致赞同的看法。对于古人来说，在那些赳赳武夫——即那些对高贵抱有毫无根据的信仰，结果忘记了什么是善，愿意以耐力甚至勇气面对死亡的人——中找到盟友似乎是很自然的。这些人和哲人分享着共同的基础，它维系着比单纯活着更重要的东西。但是他们不能为自己的牺牲提供很好的理由。阿基里斯对于自己为何必须为希腊人和朋友而死所发出的哀叹和抱怨，完全不同于苏格拉底为他们接受死亡的根据所提供的论证和推理，因为他已衰老，因为死亡不可避免，因为他几乎不必为死亡付出任何代价，而且它可能还有益于哲学。阿基里斯的特点是愤怒；苏格拉底的特点则是计算。如果不避时代错置之嫌，那就可以说，这两种人之间无论有什么共同情感，都是建立在阿基里斯对苏格拉底的误解上。

新哲学为了在哲学和政治之间制造和谐关系，发明了一种不同寻常的方法，即用一种误解替换另一种误解。所有的人都害怕死亡，都亟欲避免死亡。哪怕是视死如归的英雄，面对死亡的恐惧也会如此，这是与生俱来的。只有那些确信来世更美好的宗教狂，才会兴高采烈地走向死亡。倘若哲学不去依靠对死亡持有违反人性的高贵态度的罕见品质，而是能够扮演一种无损于自己的蛊惑者的角色——即诉诸所有人都拥有的、最强烈的情感，它便能分享和运用权力。不是跟那些看似人类天性的东西作对，而是与之合作，哲学就能对它加以控制。简言之，假如哲学不是作为人的传道者，而是作为人的最贪恋的梦想的合作者呈现在他面前，哲人就有可能取代教士、政治家和诗人影响民众的位置。这就是马基雅维利在谴责那些传统作家时的真正用意，他们赞成臆想中的君主国和共和国，它们忽视人们的实际生活，更看重人们应当如何生活。他奉劝这些作家要适应占主导地位的欲望，不要敦促人们去实践他们极少能够达到完美的美德；对于躬行这种美德的个人来说，它的好处是很成问题的；鼓吹这种美德会让每一个当事人生厌。总之，把哲学变成施主，它就会被当作好东西，就会享有施主有增无减的权力。

哲学能够用于征服命运，马基雅维利如是说。当然，按柏拉图的观点，正是命运——机缘——使哲学家不可能统治。命运左右着权力和智慧的关系，这意味着不能指望人们会认同智者的统治，而智者也没有足够的力量强迫人们这样做。在马基雅维利看来，征服命运意味着思想和思想家能够强迫并保证人们的认同。如果这是可能的，古代哲学家的中庸看起来就成了胆怯。在政治舞台上敢作敢为成了哲学家

的新品性。丹东的口号："勇敢，再勇敢，只需要勇敢。"不过是对马基雅维利的战斗号召的纯粹政治性的苍白复制。培根断言，科学的目标是"缓解人们的处境"；笛卡尔认为，科学将使人成为"自然的主人和所有者"；普遍的观点则认为科学就是征服自然，所有这一切都是马基雅维利革命的产物，构成了现代哲学所采取的政治态度。

向旧体制进攻采用的战略分为两部分——一部分属于自然科学，另一部分属于政治科学。首先，笛卡尔提出，地位卑微的医生，即苏格拉底描述的具有理性但缺乏把人类引向人类舞台中央的政治或宗教光环的匠人的一个普通例子，如果科学赋予他治愈成千上万病人的力量，他就能给人们带来足够的希望，即使他不能许诺人们永生，至少能让人们的寿命不断延长，从而赢得人们的依恋，让教士黯然失色。然后霍布斯又说，另一类地位卑微的人，即保护人们抵抗那些握有生杀大权者的警察，能够在一种新的政治制度中有效地发挥作用，这种制度是以人们对凶死的恐惧为基础，由新型的政治学家建立的，他以新的方式阐释欲望，使那些一贯认为真正的危险就在眼前的避免这种危险，从而摆脱对无形的权力及其执行人的恐惧。医生和警察由于把科学运用于他们的努力而力量倍增，能够成为一种全新的政治事业的基础。如果追求健康和安全能够吸引人，并让他们认识到维持生存同科学的关系，理论与实践之间就能形成和谐关系。经过一两百年引导公众反对王权和宗教的大力宣传，真正的统治者最终受到了臣民的约束，而且不得不通过科学家的规划。按哈维·曼斯菲尔德的说法，科学家是隐秘的统治者。政治家追求的目标和他们使用的手段是由哲学家决定的。科学家将会享有自由并获得支持，科学进步将等同于这样理解的政治进步。

这种制度里的科学家属于一个由科学家组成的世界秩序，因为民族忠诚和风俗同作为科学家的他们无关。他们是世界主义者。渐渐地，政治秩序不得不做出改变，以至于在理性运行的道路上再也没有特殊性，也不会产生科学家忠于祖国和忠于真理之间的矛盾。只有一种科学。它放之四海而皆准，在任何地方都会得出相同的结论。同样，原则上也有一种正当的政治秩序，它是由科学建构，以科学为基础，为科学而建立的。或许还有个别民族很好地保留着古老但日渐衰落的传统，它源于过去的特殊经历，固守这种传统会妨碍科学家的世界主义。但是，各民族肯定会逐渐趋同。它们必须尊重人的权利。

这种权利学说是有关正义的清晰而确定的理性学说，它要取代"像建在沙丘上的城堡一样"的古代学说。实际上，权利不过就是人人都能体验到的基本情感，它是新科学诉求的对象，它已经被科学从似是而非的推理和对神祇惩罚的恐惧所强加的种种限制中解放出来。

科学能够为之效力的便是这些情感。如果这些天生的情感就是人类得到允诺——一种“权利”——可以去寻求满足的对象，科学与社会的伙伴关系也就形成了。文明社会就能把满足人们的生命、自由、对财富的追求作为唯一的目标，人们就会因为世俗权力反映他们的需求而同意服从它。政府变得更加稳固和可靠，因为它现在是建立在欲望而不是美德、权利而不是责任的基础上。这种维护生命的欲望发挥着道德和政治推理的前提的作用，其表现形式如下：“如果我想保存自己，我就必须寻求和平。如果我寻求和平，我就必须……如此等等。”以这种明显的、可以深切感受到的前提为基础，人对政府的效忠能够成为一个理性问题，而不是强烈信念的问题。这种律令与十诫中的戒律截然相反，它不为要求人们服从提供理由，它不去肯定基本欲望，而是禁止它们。现在人们弄清了自己的目标，他们把这归功于理性人，他们在理性的基础上遵守保护他们的法律，他们尊重并要求政府也尊重科学家，因为他们能够最出色地运用理性理解和驯服不友好的自然，包括人性。政府成了科学家和人民之间的媒介。

这种权利学说奠定了现代大学的架构和氛围。一个以成员的偏好为基础的政体，是一个把正确理解的自由放在第一位的政体。知情权直接来自于追求个人生存和判断生存手段的权利。知情权对于渴望了解、也有能力了解的人来说，有着特殊的地位。大学的繁荣是因为大学被认为能够按社会的需求服务于社会，而不是像苏格拉底那样服务于社会，或像泰勒斯那样不能服务于社会。因此，自由大学与自由民主政体之间有一种千真万确的特殊血缘关系，这不是因为教授是“制度”的走狗，而是因为它是唯一这样一种政体，它的当权者相信让教授随心所欲地从事自己的工作是一件好事。没有这个“自由的”架构，教授们为自己要求的权利就毫无意义。权利的概念最早是由自由主义的创始人诠释的，无论从理论还是实践上说，它的唯一家园就是自由社会。

所有这一切意味着，哲学家把他的党派从贵族党变成了民主党。假如教育的意义从体验美好事物变成了开明的自利，那么，根据教育的定义，那些没受过教育、抱有一大堆成见的人，是可以教化的。高傲而又热衷于荣誉、认为自己天生享有统治权的贵族，现在似乎成了理性统治的绊脚石。新哲学家致力于让贵族回到平民中间，清除他们的心理支撑，降低他们的品味。这种回到人民中间的举动，可以被理解为他们意识到了健康的平等欲望，他们愿意订立不行不义的契约，得到的回报是不会遭受不义，这与为了争风头而拒绝平等、甘冒遭受不义的风险的贵族恰恰相反。也可以把它理解为一种为了利用人民的权力而采取的务实策略。在这一点上，现代哲学家是在效仿古代的暴君，他们发现满足人民的愿望比满足敢于对抗的贵族更容易。除了有

知识的人，谁都不享有天赋的特权地位。

不应当把这种转变解释成哲学从右翼转向左翼。左翼与右翼的出现是这种转变脱离政治妥协主义，走向政治行为主义的结果。左翼是现代哲学的工具，具有宗教色彩的右翼则是它的对立面。当18世纪末哲学营垒发生分裂，一种更激进的平等主义从内部威胁着科学事业时，位于两派中间的只有传统的自由主义。左派意味着由启蒙运动带来的社会转型，这是一种所有的传统思想家既不重视也不反对的可能性。在现代，做一名右翼哲学家，即做一个反对使社会理性化的哲学企图的人，是有可能的；而在古代，所有哲学家拥有相同的实践政治观，因为谁都不相信以根本性的或永久进步的方式改变贫富关系是可行的或有益的。有着要求智者享有参政权的道德和知识基础的民主政治，严格地讲是一项现代发明，是得到广泛理解的启蒙运动的重要组成部分。

然而，哲学家对民主不抱幻想。如我所说，他们很清楚自己是在用一种误解取代另一种误解。绅士们认为，面对死亡的哲学式镇定，源于贵族的绅士风度或英雄气概。另一方面，普通人则认为，哲学家关于避免死亡的理性说明，是他内心对死亡的强烈恐惧的产物。然而哲学家也懂得，理性的、精于算计的经济人对永生的追求，就像那些希望获得不朽名声或来世的人一样不理性，甚至有过之而无不及，它的唯一标志或保证只寓于他的希望之中，但他却为此而经营自己的人生。在维护生命所需要的一切事情上，功利主义者表现得更为明智，但他从不考虑自己肯定会死这一事实。他做着一切能够推迟自己死亡的事情——提供保护、和平、秩序、健康和财富，然而他却极力掩盖死期必至的事实。他完全献身于避免死亡，但死亡是不可避免的。因此，假如理性与理解人们的生存状态和最终归宿有某种关系的话，就可以把他视为最不理智的人。他毫无保留地对自己最强烈的情感及其产生的愿望做出让步。英雄和虔诚的信徒至少还考虑永恒的问题。虽然他们的愿望会把永恒神秘化，他们采取的姿态却更合理一些。哲学家在思想和行动时，总是表现得自己仿佛不朽，同时又充分意识到自己难免一死。他试图尽可能长寿，以便进行哲学思考，但又不愿意为此改变自己的生活方式或思想。他表现出一种英雄永远也做不到的明智；他在永恒的伪装下看待一切事物，这是资产者绝对做不到的。因此，他无法跟这两种人打成一片。只有献身于求知的生活能够把对立的两派统一起来。苏格拉底就是这样一个悲剧英雄，他满脑子都是工匠的想法。

伟大的现代哲学家是像古人一样的哲学家。他们十分清楚使自己与别人隔开的因素是什么，也很清楚这道鸿沟无法逾越。他们懂得，

他们与另一些人的联系总是以非理性为中介。他们敢于向源于自然倾向的理性的特殊形式提出挑战，他们似乎一向十分自信，认为自己能够从理性因素中获益，避免让非理性因素压倒自己。在他们的观点中，理论生活仍然有别于政治生活，这与古代哲人的观点相同——理论考察普遍和不变的因素，同时也能理解它同特殊与变化的关系；政治生活完全投身于实践，只从整体本身去理解整体，就像是一种神正论或人义论，讲述的是上帝或历史。哲学和哲学家总是透过个人得救的希望去看整体，因此总是孤独的。现代哲学家懂得，探索理论要把理论本身当作目的，但他们也乐意宣扬这样一种观点，仿照克劳塞维茨的妙语就是，理论是实践通过另一些手段的继续。

闭门论道或囿于学术圈的哲学家，有着与世人完全不同的目标。理论与实践和谐一致只是一种表相。现代人不像古代人那样认为，把理论与实践合一后，他将看不到两者的区别。这是对他们的勇敢精神最精确的定义。古人很虔诚地保持分离的东西，现代人认为他们不必冒任何风险就可以合并到一起。问题在于：以理性为基础的社会，是否必然对理性提出非理性的要求？或者说，它是否更接近理性，并服从理性者的管理？当代对praxis（实践）这个希腊词的普遍误用，清楚地表明了这个问题的难度。它现在意味着既没有理论也没有实践，政治学已经被理论化，哲学已被政治化。它反映着永恒与短暂的差异已被克服。尽管与启蒙运动的意图相反，但这的确是启蒙运动的一个结果。问题在于，它是个必然结果，抑或仅仅是个偶然结果。

很久以来，认为启蒙思想家既乐观又肤浅的观点在一些地方相当时髦。这是一种紧随法国大革命之后由反动派和浪漫派宣扬的观点，是宗教人士和诗人的反政变，它取得了相当可观而又持久的胜利。据称，现代哲学家相信一个新纪元，人们将变得更理性，一切事物都有利于最好的状态。根据这种流行的观点，他们不理解罪恶难以根除的性质，也不了解或至少没有充分估计到非理性因素的力量，后来我们这个更为深刻的时代才对它有了充分的认识。我在这里试图证明这是一种曲解，一种一厢情愿的解释。只要仔细看看这些哲学家勾勒出的伟大设计，谁都不会指责他们过于乐观，他们期待理性的完全胜利并低估了罪恶的力量。人们没有充分估计到他们在多大程度上是马基雅维利主义者，就这个词的完整意义而言，他们实际上是马基雅维利的信徒。他们希望改善人的命运，但不是通过忘记人身上的罪恶，而是通过向它让步而不是对抗，是通过降低标准。他们期待大多数人都拥有的十分合格的理性，是建立在自觉鼓励最大的非理性的基础上。自私是谋求共同利益的手段，他们从未想过要在他们设计的世界里再造过去各民族辉煌的道德和艺术。从他们的作品中看到的那种冷酷与戏谑的结合，应该能够驱散对他们怀有无端希望的怀疑。他们的设计

是“现实主义的”，假如曾经有过这种东西的话。

至于肤浅，这完全取决于人类最深刻的体验是什么。哲学家，无论古代的还是现代的，一致认为人性的实现在于理性的运用。人是能够认识一般的特殊存在，是能够意识到永恒的短暂存在，是能够观察整体的部分，是能够探求原因的结果。无论是想理解存在，还是仅仅为了清点事物，理性都是非理性事物存在的目的，人身上看似纯然野蛮的一切，都有人的理性才能为它注入的活力——哲学家就是这样认为的。克里斯托弗·马洛用马基雅维利的话说“我认为没有罪恶，只有无知”，这说明他对马基雅维利和哲学都有很好的理解。当然，还有另一些体验，它们一向是宗教体验，在现代则是诗意的体验，它们都提出了相互竞争的主张。但这并不能直接证明它们的主张比哲学的主张更高明。问题又变成了理性与神启相比谁更尊贵。庸俗化的理性主义确实肤浅，这一事实并不能驳倒哲学家。他们知道它会变成那个样子。（即便如此，民主社会中了解并行使自己权利的公民并不是所有人中最可鄙的。）他们试图把人的核心利益变为社会的核心利益，启蒙运动过去是、现在依然是实现这个目标的唯一合理的方案。

面对这个问题，如果我说培根、笛卡尔、霍布斯、莱布尼兹、洛克、孟德斯鸠甚至伏尔泰（可以认为他比其他人更通俗）都不如雅克·马里坦或艾略特深刻，那似乎是荒唐的；我只举出这两个当代名人为例，因为我年轻时就是从他们的口中知晓了启蒙运动是肤浅的。卢梭开创对启蒙运动的作用进行深刻批判的学派，然而他却说培根、笛卡尔和牛顿都是非常伟大的人，他还曾谈及“智者洛克”。卢梭在关键问题上并不同意他们的观点，但他深知他们是自己的理论血亲。现代社会的庸俗性是知识分子发出很多抱怨的对象，却是哲学家愿意与之共存的东西。毕竟，正如苏格拉底指出的，所有社会从高处俯瞰都同样漂亮，不管它是伯里克利时代的雅典，还是依阿华州的得梅因。一个和平而富足的社会，它的人民景仰科学，有足够的钱去支持它的发展，要比一个只有奴隶没有哲学的辉煌帝国更有价值。洛克看起来很肤浅，因为他不是个势利小人，不会去炫耀他所理解的东西有多重要。

毫无疑问，这是一些严肃的人，他们的发明设计对公众产生的深刻影响不同于他们生前身后的其他哲学家或科学家的影响。唯一可以与之相提并论的政治事件是马基雅维利所说的新模式和新秩序，它们是由先知——摩西、居鲁士、忒修斯、罗慕路斯和（他暗示）耶稣创建的，他呼吁哲学家们效法这些人。现代性主要就是由这些哲学家造成的，我们的自我意识取决于对他们想做和已经做过的一切的理解，因此也取决于理解我们的处境为何迥然不同于别人的处境。无论启蒙

运动的哲学教诲与当代人的历史智慧多么不同，它就像一条贯穿于现代史所有事件中的主线。现代政体是由理性孕育的，并且依赖全体成员的理性意识。这些政体在其活动的各个方面都需要自然科学的理性，而且对自然科学进步的需求在很大程度上决定着它们的政策。无论称之为自由民主社会还是资产阶级社会，是保护人权的政体还是贪婪的政体，无论技术被用于积极的方面还是消极的方面，每个人都知道，这些词汇描绘的正是我们这个世界的核心问题。很显然，它们是对事物本质有深刻洞察的一小部分人的思想结晶，他们共同合作的事业取得了令人难以置信的成功。这种思想洞察并阐释生活的所有细节。这是一些甩不掉的人——但可以对他们提出质疑。

斯威夫特的质疑

最早的质疑者之一是乔纳森·斯威夫特，他看到了他们的意图所在，并以古人和诗的名义大声说了出来。他的《格列佛游记》是对早期现代哲学的质疑，正如阿里斯托芬的《云》是对早期古典哲学的质疑。《格列佛游记》不过是以喜剧手法表明了斯威夫特对古人的偏好，他让古人扮演巨人和名贵的马，让现代人扮演侏儒和人形兽。他书中讲的故事，与我们关系最大的是“勒皮他之旅”一章中科学院和大学——用皮埃尔·培尔的话说就是“文字共和国”——的建立。格列佛在利利普特（小人国）考察完现代政治以后，又到勒皮他去了解现代科学及其对生活的影响。勒皮他是一个由自然科学家统治的飞岛。不消说，它影射的是英国皇家学会，在斯威夫特时代，这是一个不久前才出现的哲学家和科学家协会，他们在现代思想的影响下更为关注公众和公共生活。在这个离奇的新天地，格列佛发现了一种从人类的首要关切中抽象出来的理论成见，它的起点不是人类的维度，其终点却是改变这一维度。这个飞岛上的人一只眼睛盯着内心，另一只眼睛仰望苍穹。他们是十足的笛卡尔主义者——自我本位的一只眼睛内省自我，关注宇宙的另一只眼睛审视最遥远的事物。而从前是人们的关注中心、限定着自我和星宿研究模式的中间区域，却不在勒皮他人的视野之内。他们只研究天文学和音乐，整个世界被简化为这两门科学。他们从不接触普通的感官经验，这使他们能够满足于这两门科学。同他们这个小天地之外的人沟通是没有必要的。他们不让自己的数学遵从物体的自然形状，而是改变物体以适应他们的数学。他们把食物切成各种几何图形。他们赞美女性，是因为女性身体的各部位确实与某些特殊图形相似。他们从来不知嫉妒为何物，妻子在他们眼前跟别人通奸，他们竟能视而不见。这种情欲的缺乏与诗意的敏感的缺乏有关。这些科学家不能理解诗，因此，在格列佛看来，他们的科学不可能是人的科学。

格列佛还描述了这些人的另一种怪癖："尤其使我惊奇和无法解释的是，我发现他们对时事和政治有着强烈的兴趣，总是愿意探究公共事务，对国家大事做出自己的判断，激烈地辩论政党主张的所有细节。据我观察，我所了解的欧洲数学家多半也有同样的脾性，虽然我在数学和政治这两门科学中找不到丝毫相似之处。"格列佛认识到理论科学对政治的关心，怀疑它能否理解现实的政治实践。他还认为科学家有一种操纵政治的特殊权利意识。勒皮他人的政治权力依赖于新科学。这个飞岛是建立在吉伯和牛顿创立的物理原理上。应用科学可以开辟通向政治权力的新道路。飞岛使国王和显贵用不着担心人民谋反——事实上，他们用不着和人民发生任何联系——同时又可以利用人民，征收贡赋，这是维持统治者的地位和悠闲生活所必不可少的。他们能够摧毁陆地上的城市。他们的权力几乎是无限的，而他们的责任等于零。权力集中在统治者手中；因此，他们甚至不必因为恐惧而被迫培养出真正的政治智慧。他们不需要美德。一切都顺理成章，所以不存在他们的无能、冷酷或罪恶让他们遭殃的危险。飞岛使他们的畸形发展到了怪诞的地步。科学在解放人的同时破坏了使人成为人的自然环境。因此，历史上第一次出现了这样一种可能：暴政不是建立在无知上，而是建立在科学的基础上。

斯威夫特反对启蒙运动，是因为它助长了数学、物理学和天文学的超常发展，所以他重返被阿里斯托芬斥为缺乏自我意识和不能理解人类的前苏格拉底哲学。启蒙运动拒绝社会与哲学、诗与科学之间苏格拉底式的温和妥协，这种妥协曾经长久统治着求知的生活，并使政治科学的建立成为可能。但是，这种科学不同于对政治毫无兴趣的前苏格拉底哲学，它希望统治，并且能够统治。这种新科学确实产生了足够的统治力量，但为此不得不丢掉人的视野。换言之，斯威夫特否认现代科学实际建立起了人的科学或政治科学；恰恰相反，它毁掉了它。这样的政治科学首先必须把人作为人、而不是作为有血有肉的几何图形来理解。其次，它必须保证科学或科学家的利益与健全的政治共同体的利益和谐一致。在飞岛上，这两个条件都没有得到满足。具体而言，这个岛上的科学家是靠剥削非科学家才能过着安逸的沉思生活。

说得更简单些，斯威夫特认为，掌握权力并运用权力的科学家对全人类毫不在意。他们的整个阴谋与别的阴谋毫无二致。潜在的暴君以共同利益的名义说话，追求的却是一己私利。培根的《新大西岛》中描写的"圣贤院"不过是为飞岛做的宣传。科学家要按自己的喜好生活——沉迷于数字、图形和星宿中，他们不想继续被迫隐瞒自己的欲望。平民依然有办法让别人感到他们的存在，但基本上被束缚在科学家限定的范围之内。科学家能够遮断俗世的阳光。

在斯威夫特抱着厌世态度对科学的怪诞嘲讽中，包含着某种神秘的预见。自然科学很快就从启蒙运动的整个计划中撤出，只留下人文学科自己照料自己。自然规律是科学规律，但自然科学不再声称能够为人类制定法律，于是把没有理性或科学基础的政治科学冷落在了一旁。科学家不再像过去那样，是推翻以往的反科学政权的事业中的真正伙伴，而是变成了这种政权结伴而行的同伙。一旦摧毁了神学的监督权，人人都承认需要的是科学家而不是教士，科学就自由了，从原则上说它就不再关心需要和利用它的政权了。早期启蒙思想家似乎相信，在被统治者的理性同意与科学自由之间存在着完美的一致性。但是科学无法让所有人都理性化，而且后来证明这也没有必要，因为它能迫使任何统治者都支持它，不干涉它。统治者如果发现伽利略之类的人在忙些什么，他们就会迫害他，因为他的研究动摇了他们建立在神圣经文基础上的合法性，只要这样的统治者依然存在，科学家就是所有反对他们的人的天然盟友。早期的现代思想执迷于教会权威严重威胁着思想自由的念头，这使哲学家相信为推翻教会权威结成的同盟是恒久不变的。在这件事上，后来发生的情况却是，一旦统治者不是绝对信奉非理性或非科学的自然观，启蒙运动中的非人文的内容即可幸免于难。私利——现代的伟大动力原则——不再要求关心其他思想家，而现在看来完全属于自然哲学家的科学或理性，也不再为政治或道德思想家提供任何保障。简言之，人文学科和自然科学以民主的名义结成的共同阵线变成了一种意识形态。

苏联自然科学的状况就是斯威夫特的预言登峰造极的可怕表现。它是建立在科学基础上的暴政。在所有学科中只有自然科学，在所有人中只有自然科学家，能够迫使暴君不予干涉。苏联数学家是和美国数学家一样的数学家，而苏联历史学家或政治学家必须充当骗子，充当御用文人。自然科学现在能够在苏联繁荣发展，是因为苏联的暴君终于认识到他们无条件地需要科学家。但他们不能容忍历史和政治科学家，他们也无需容忍。这些人与自然科学家不是同一类人，在自然科学家和暴君的眼中都不是。

最令人不快的是，这个可怕的政权从自然科学汲取力量来维持它的统治。作为科学，它们是中立的，除非它们顾及自身利益；它们不能判断罗斯福优于斯大林。前苏格拉底派学者很可能也是如此，但他们不能制造政治力量。他们对政权毫无兴趣，也不会给任何人提供帮助和抚慰。新科学家则是一切的起因。前苏格拉底学者孤傲不群，是理论生活的典范。现在的自然科学家却闪动着暧昧的身影。他们可能是真正的理论科学家，但是在那些不懂理论的人看来却不是这样。对人类事务的参与赋予他们一种公共角色：他们是治病的医生和核武器的发明者，是民主的堡垒和极权主义的要塞。安德烈·萨哈罗夫的人道

精神最令人难忘，但是他对人权的支持并非来自他的科学，并且无论如何也不能保证他获得另一些苏联科学家的友谊。新体制保护科学；它不让科学家去控制科学成果的运用，或即便他们确实有能力控制这些成果的使用，也不给他们提供了解如何运用这些成果的手段。如果自然科学成果与马克思主义正统学说发生摩擦，那么从长远看自然科学能够胜过党，但它不能控制党的政治行动。未来的暴君不太可能效仿希特勒的疯狂教条，他因为这种教条而把犹太科学家拱手送给敌人，这使他注定失败。从这个意义上说，科学使潜在的希特勒们变温和了——但也仅限于此。一般而言，它增强了人的力量，却没有增强人的美德，因此它既增强了人行善的力量，也增强了人作恶的力量。

整体画面是，科学卷入政治导致了巨大的危险。有些人断言，为了对付这种危险，我们必须重建政治学。斯威夫特告诉我们，启蒙运动的创立者已经重建了政治学，可是问题就出在这里。于是后来的自然科学闭口不谈人类事务、科学在生活中的运用或科学家。当诗人撰文评论诗人时，他是作为诗人这样做的；当科学家谈论科学家时，他却不是作为科学家这样做。即使他这样做，他也不用他在自己的科学活动中采用的工具，他的结论不会表现出他在自己的科学中运用的任何论证特点。科学已经与科学的自我意识决裂，而后者曾是古代科学的核心。自我意识的丧失与诗遭到放逐有着一定的联系。

卢梭的激进化与德国大学

恰恰是在启蒙运动获胜之际和作为社会王冠的学术机构建立之际，卢梭出现在历史舞台上。作为一个被颠倒的苏格拉底，他再次断定科学与社会之间存在着永久的紧张，他认为科学进步腐蚀道德，从而也腐蚀社会，所以他站在社会一边。美德，“质朴灵魂的科学”，才是最需要的，科学则损害美德。科学倡导与其他人和文明社会保持一种松散自私的关系，它使美德原则受到怀疑，它为了自身的繁荣而要求一个奢靡散漫的社会。

生活在学术圈里的学问家看不见这一点，变得悠闲自得。假如西塞罗和培根之类的人当过教授，他们就不会成为西塞罗和培根了。只有在真实的现实生活中，而不是在人为建立和受保护的大学中，他们才能从整体上把握人类的处境，认识它的内在紧张并承担起责任，他们不需要披上进步信念的外衣，也不会贪恋无知的社会授予其荣誉的虚名。教授们已把理性变成公众的偏见，现在他们也跟有偏见的人打成一片了。他们代表着两种能让人严肃生活的严酷训练的场所——共同体和孤独——之间令人不满的折衷位置。

卢梭执意要把启蒙运动中蕴含的理论与实践的相对价值的暧昧性

说清楚。启蒙运动不把这位思想家奉为最杰出的人，而是把他当作最有用的人。幸福才是最重要的事情；既然思想不是幸福，那就必须根据它同幸福的关系加以判断。卢梭认为，科学产生幸福的论点太令人怀疑了。此外，虽然霍布斯和洛克教导说，人是理性的，但他的理性是欲望或情感的仆人，这两者比理性更重要。想想他们的立场吧：人天生是孤独的存在，所以语言——理性的条件——对人来说并非天生的。因此，人与其他动物的特定差异不可能是理性。启蒙运动误解了理性和感情。

卢梭的推理和措辞如此雄辩有力，凡是思考过这个问题人，或没有思考过它的很多人，几乎难免受到他的影响。在他之后，共同体、美德、同情、感受、热情、美好、崇高，甚至想象力——这些受到压制的能力，便轮番上场与现代哲学和科学较量。边缘化的波西米亚派、感伤主义者和艺术家，至少成了跟科学家一样的导师和榜样。康德在卢梭的启发下，为协调理论与实践、理性与道德、科学与诗之间的关系（这一切都被卢梭搞得问题重重），对启蒙运动工程进行了系统的审查。康德对整个知识的考察也可以被解读为一项工程，它有益于各个学科在大学中的共存共荣。卢梭指出，思想家和社会之间自古就有的紧张，本来以为已被启蒙运动解决，但它又以非常危险的新方式重新出现。康德试图重新解决这个问题。

康德也认为，自然科学对自由的、讲道德和追求艺术的人的解读是违反自然的。他没有试图改造自然科学，效法古人的方式让人回归自然。他所做的事情是去证明，自然科学所理解的自然并非包含着全部的事物。还有另一些自然科学没有掌握或无从掌握的领域，它们是真实的，它们为人性经验的真实性留出了一席之地。没有必要为了保护人性而抛弃理性，因为理性可以证明科学存在着不为它所知的局限性，可以证明被自然科学不合逻辑地加以拒绝的自由的可能性。可能性和根据成为康德的主题，因为人类已经开始表现出很多不可能和无根据的现象。

康德接受了卢梭的推理，即必须把自由作为人的特点，而自然科学接受的因果关系是拒绝自由的；因此实践生活，即履行道德自由，高于理论生活，即科学理性的运用。他付出了人类最艰苦、最有力的理论努力，试图表明自然不是全部，理性与自发性不是相互对立的。所有这一切都是由理性，而不是由反理性的激情建构的。这种努力寓于三大“批判”之中，它们是自由主义启蒙运动最后的伟大宣言，是大学中与培根—笛卡尔—洛克一派的理性主义共存的又一个理性主义派别。最初的努力是为纯粹理性设限，对“骄傲的理性”说“到此止步”，以此让理性理智地服从。康德的批判哲学没有指示科学必须发现什

么；它为纯粹理性的运作设定了范围。它对实践理性也设定了范围，从而把大卫·休谟对实然与应然的区分从道德推理的耻辱变为理性获得胜利和尊严的基础。它进一步肯定了人的判断能力，使人可以再次谈论目标与美。

在这个理论体系中，不仅自然科学在大学制度中占有可靠的地位，而且道德与美学也同样如此。现在大学在康德的学说中取得了统一。三大“批判”为三种知识（经过重新包装的真、善、美）提供了各自的领地，但它们并没有作为对唯一现实之不同侧面的知识而统一起来。亚里士多德的人学是自然科学的一部分，他对人的认识与他对星宿、运动物体、人以外的动物的认识紧密相连，和谐一致。卢梭以后的人文学科已经不是这样，它们依赖于一个全然不同于自然领域的存在。它们的研究也不是自然研究的一部分，这两种形式的研究之间毫无关系。

这种形成于19世纪初的德国大学而后逐渐拓展到西方所有大学中的学科划分状态，从一开始就表现出很强的生命力。自然科学现在已经冲破神学或政治的樊篱，而且也摆脱了哲学，继续向前发展，速度比以前更快。人文学科被赋予了新的使命，也进入了新的繁荣期，尤其是历史和哲学研究。人被理解为自由个体和道德个体——他是有创造力的，是文化的生产者，是历史的创造者和历史的产物——这为把人作为人严肃对待的人文研究提供了舞台，而不是把人降格为构成自然科学研究领域的运动物体。为学术注入生机所必需的严肃目标源自这样的意识：通过人的历史起源可以理解人；从各民族的历史传统可以推导出道德和政治标准，用以取代无效的自然权利和自然法；对高级文化、尤其是希腊文化的研究，可以为成就现代文化提供模式；对宗教的适当理解可以为反对理性提供信仰的证明。那时的学者们似乎比文艺复兴以后的任何时期都更多地服务于生活，可以像士兵、医生和工人一样有益于社会。发端于19世纪这一鼎盛时期的历史研究和文本考据的伟大运动，为我们提供了迄今仍有待于我们全面消化的营养。人文学科承担起了教导人们理解人的全部重担，尤其是在伦理学和美学领域（这是研究美与崇高的新学科）。

然而，人文科学呈现的这种可喜局面——自然—自由的二元化——从一开始就造成了问题，从长远来看，它破坏了它的实践者的信心，或者使他们重新回到只关心学问上。对自由王国——它似乎要恢复人类现象的丰富性——的现实性的怀疑萦绕在人们心头。自由王国与自然王国之间有什么关系？人的自然本性结束于何时，自由始于何处？真有可能限制自然科学的要求吗？在康德体系中，如果科学家能够像他们声称的那样，从长远看可以预见各种现象的变化，那么还能

合理地假设本体的自由（这种表述在现象界是可以预见的）？自然科学难道不是以机械的因果关系、决定论以及把所有高级现象简化为低级现象、把复杂现象转化为简单现象为前提吗？科学在天文学、物理学、化学和生物学中的成功难道没有证明这些假设的真实性吗？进化论之类的新发现或新思想，导致人们对精神的独立或非派生的性质产生怀疑。《纯粹理性批判》所说的那种能够对科学和理性设定界限的能力，证明仅仅是演进过程中的一个偶然结果。伦理学与美学的基础消失不见了。自然科学好像依然实在，而浪漫主义和理性主义则占领了想象的领域，怀着崇高的希望，还有点非分之想。作为一个哲学流派的悲观主义登上了舞台。在自然科学的健康发展与扩张中还出现了这样一种认识：人文知识本身不能产生道德和政治标准。对民族历史事实的全部研究和“民族精神”的发明，并不能为通向未来提供指引或行为法则。这种学问让人印象深刻，但它越来越像闲逸的好奇心的产物，而不是对人类最需要的知识的探究。哲学不再是自然科学的一部分，或者已不为其需要了，它被打发进人文学科，甚至变成了另一种纯粹的历史学科。它要成为大学统治者的主张不再受到尊重。这里存在着一种没有更高统一体的共同统治权。人文知识能够为权利平等声辩，并在某种程度上正式享有这些权利，但也开始变得充满“学究气”，与观察真实世界中事物的方式毫无关系。自然科学家的形象既是智者，又是使公众受益的人；而人文学者只是个教授。

从现代大学体制形成之初，就有一个人一再阐述过从现代视角所理解的智者的问题。他不是德国大学的一员，却和康德一起对大学有着极大的影响。这个人就是歌德。他的经典观点集中体现在《浮士德》一书中，可以说，这是唯一一部所塑造的民族英雄楷模堪与荷马、维吉尔、但丁和莎士比亚笔下的形象相媲美的著作。学者浮士德在自己的小屋里苦思冥想，翻译出“约翰福音”第一行：“起初是神谕（逻格斯）”；他对这个解释不满意，又改为“感觉”，但还是不十分满意；最后他明确地将其重新诠释为“行为”（deed）。行动先于思考，行为先于言辞。深谙此中道理的人必须仿效这个起点。没有思想在前、不受思想控制的创造者的行为，是头等大事。这位学者用自己的理性误解了起源，因为他不具备事物秩序背后的活力。他拘泥于细节，堆砌事实，把提供活力的原理从这些事实中抽离出去。浮士德与永远的学习者瓦格纳的关系就是一个范例，瓦格纳说他已经懂得很多，但还想弄懂一切。只有服务于生命的知识是好的，生命首先是由黑暗中的行动和必然的冲动构成的。知识是后来的，它照亮由行为创造的世界。正如歌德描绘的，瓦格纳看起来轻薄而软弱。与浮士德的原始冲动相比，他对知识的悠闲的爱是肤浅的。虽然行动的人生和沉思的人生之间的对立像哲学一样古老（如果不是更古老的话），但在歌德描述的这个关键时刻，行动的因素第一次被理论本身接管了，从

而宣告了这种古老对立的结束。理论生活是无根基的，因为最重要的不是可认知的秩序，而是向着创造性开放的浑沌。在什么都看不到的地方不可能进行沉思。歌德充分考虑到了求知者和诗人的现代处境，在不屈从于增进生命的目标的学问后面打了个问号。古代也有一些学者，他们研究荷马和柏拉图，却不知其所以然，对作家提出的问题毫无兴趣，仅仅沉迷于文本的尺寸或可靠性。但这些学者受到的批评是，他们缺乏了解最重要事物的迫切愿望；对学术的批评却是，它缺乏付诸行动的紧迫感。简言之，历史学家——现代学者的典型——只是在编写行为的历史。但是，如果行为是最重要的，那么学者理所当然地比行动者低一等。而且，这种推理的人也没有能力跳进行为所要求的黑暗之中。最后，如果行动者不是思想者，那么思想者能否理解行动者也是值得怀疑的。一个人不必成为与凯撒相似的人就能够理解他吗？认为不必成为凯撒就可以理解他的观点，与认为不必成为任何东西就可以理解一切的观点是相同的。自由王国隐含的前提是行动胜过思想。正如歌德所看到的，现代学术巨擘是个泥足巨人。就像所有科学一样，自由王国也是盲目的，因为在只有黑暗的地方它缺少认知对象。

学术的问题最好地反映在古典文献的学术研究中。对古代希腊和罗马的研究曾经是最出色的学科，有时它熠熠生辉，照亮世界，有时它闪烁不定，几乎熄灭。对古代的研究随着西方哲学革新的盛衰而起伏。伟大的转型时代开始于对希腊源头的重新研究，它的启示消除了焦灼的渴望。一种若有所失的强烈意识，是真实地、因而也是细心地全力再现失去的东西的严肃动力。希腊使我们确信过去有些事物比现在好。当古老的精神财富已被吸收，创新者为自己能够独立行走而踌躇满志时，古人的东西似乎不再那么必要，它退化成了习以为常的学问，成了古迹而不是指路明灯。由于希腊的普遍性和人性的恒久性，文艺复兴那种令人陶醉的气氛，即希腊的再生，总是有可能发生，并在一种特殊的现代思想——始于马基雅维利对希腊和罗马思想家的仔细研究与批判——中达到顶峰。这种思想能够自豪地宣称它比古代思想更胜一筹，从而在古代与现代的较量中胜出。

凭借对希腊罗马典范的了解，卢梭表达了他对现代思想的不满，这开启了第二次文艺复兴运动。“古代政治家们不停地谈论伦理和美德，而我们的政治家只谈商业和金钱。”卢梭对自己的古代知识——虽然学术性不够，但十分深刻——的运用，为伟人拥有古代思想提供了完美的理由，正如尼采所说，他们是不合时宜的人，需要一个有利的位置找到自己的方位并且成为最合时宜的人。正是古希腊人使处在危机中的人既合时宜又不合时宜。没有幻想，没有对外部世界的无限探索；只要人类本性未变，书本总是可以理解的。这就是希腊作者在

完成著作后历经沧桑扮演的角色，当他们好像已被耗尽，仅仅成了学者们保存的灰烬时，他们仍像不死鸟一样。

卢梭热情呼唤现代人回望古代的城邦，因为它是完整的，是一个真实的共同体，是渴望重新呼吸到希腊新鲜空气的浪漫派的源泉。它的强健的道德和美学是卢梭令人信服地传达的内容。从罗伯斯庇尔到欧文和托尔斯泰，直到以色列的集体农庄，他为建立公社制度的各种努力提供着动力，这种动力依然存活在现代思潮中。但是正像我前面所说，最重要的是，他对启蒙运动与健全政治之间的紧张关系的观察，导致了文化观念的产生。把希腊、斯巴达或雅典作为文化模式来研究，正是卢梭的思考所导致的结果。这种研究在可以强烈地感受卢梭影响的德国尤其繁荣，准确地说，这是因为康德和歌德占据着优势地位，其动机是理解文化，着眼点则是建立德意志的文化。德国思想家首先是从希腊和罗马的诗，其次是从历史中汲取灵感，学者们也紧随其后。但灵感显然不是来自希腊哲学，卢梭本身就是一例。对他来说，做出重要的理论反思的哲学家是培根、笛卡尔和牛顿，而不是柏拉图和亚里士多德。后面这两位根本不懂自然真理。后来的学术研究不管对他们有何兴趣，都是把他们当作希腊文化的一部分，当作希腊文化的典型代表，但不像文化的奠基者——诗人——那样有意义。希腊哲学家不是卓越的对话者。卢梭赞赏柏拉图，认为他对人类事物有深刻的洞察，但更多地把他当作诗人，而不是哲学家或科学家。柏拉图确实是情侣们的哲学家，但卢梭没有参考柏拉图的思想，他教导说，爱欲是性和想象的产物。它的行为是诗，是卢梭所理解的创造生活、提升幻想的源泉，因此是使民族成为可能的民族精神的根本源泉。在柏拉图的思想中，爱欲导致哲学，而哲学又导致对最佳政体，即与多种文化相对立的一种良好政治秩序的探求。可见，希腊“文化”的发现是违反希腊哲学的。而且，这种关系到最佳政体与文化对立的特殊分歧，对理性有着致命的作用。我们从韦伯的假设中能够初步认识到这一点，他认为是价值而不是理性建立和维系着共同体。

因此，从这第二次文艺复兴运动伊始，学者们对希腊哲学家的态度就更像是自然科学家对待原子，而不像他们对待其他自然科学家。希腊哲学未被邀请加入学者们的严肃讨论。有关希腊的一切都要服从我们在现代哲学观的基础上进行的分析。这种做法严重扭曲了人们期望从他们那儿学到的东西。启蒙运动的人士瞧不起希腊思想家，因为他们认为这些人是错误的。浪漫派敬重他们，因为他们对错与否无关紧要。

席勒对质朴的诗与伤感的诗的区分，是后来流行起来的这种分类的典范。荷马的魅力在于他没有看见我们所看到的一切，在于他对地

狱一无所知。他依然在神奇的大地上行走，他的诗中缺乏我们被迫进行的沉思，因为我们知道上帝会弃我们而去。他不知道诸神和文化的死亡，就像孩子不知道人会死亡一样。他生活在这个世界的青春期。我们若想做到完美和幸福，就必须恢复人类曾经拥有的与事物的直接关系。但是我们在这样做时，必然伴有对事物脆弱性的认识。艺术家有着更大的责任感，这是荷马所不知道的，因为他不仅模仿自然，而且创造自然。一个成功的现代艺术家要比荷马更深刻，有更充分的自我意识。

质朴的荷马所属的文化，与感伤的席勒的文化迥然不同，只有根据他的文化背景才能理解他。质朴在很大程度上是因为缺乏“历史意识”，相信伟人就是个体，要把他作为单独的个体来理解，而且所有时代的理解都一样。普鲁塔克相信自己描述的纯粹的伟人形象，其实他的主人公不过是希腊人和罗马人，是与他们不可分离的文化的高级体现。这种意识是一种特殊的现代优势或洞察力。

当然，席勒是个非同寻常的深刻而敏感的读者。他对荷马的解读是否能使我们更多地了解荷马是值得怀疑的，因为他受到我们现在所认为的浪漫主义偏见的妨碍。但是，席勒所阐释或错误阐释的荷马，为他本人的艺术创造——它奠定了德国文学和德国文化的基础——做出了贡献。这是人们称为“创造性误解”的一个例子。对自己的观点——或许也受到其他观点的启发——的信心是非常重要的。不受学问影响的行为是重要的。我这样说的言外之意是，席勒的观点虽不真实，但能产生成果，而学者们大概都知道的真实观点却毫无成效。这也是歌德的意思。学者是客观的推理者，诗人是主观的创造者。

这便是尼采登场的地方，他无比透彻而有力地指出，如果我们严肃地对待“历史意识”，那就不存在什么客观性，学术正如我们所了解的，不过是一种错觉，而且是一种危险的错觉，因为客观性损害了主观性。德国的全部古典学术研究对历史决定思想有着敏锐的意识，可是德国学者的思想似乎没有被这样决定。文化和民族精神的发现意味着，不可能存在普遍适用的理解原则。理性是一种神话，它使神话的创造变得无法理解。创造性和人类事物的科学不能共存，既然人类事物的科学承认人具有创造性，有创造性的人便赢得了胜利。但学者是不能表现出创造性行为的。

发现了作为使人成为他本人的要素的文化，由此就出现了一道强制性的命令：建构和维持文化。这件事学者们是办不到的。文化不仅是生活的条件，还是认知的条件。没有德国文化，德国的学者就不能面对其他文化。

德国思想经历了巅峰时刻——康德、歌德、席勒和黑格尔的时刻，对希腊的重新发现对他们的思想起着重要作用——之后，希腊学术退入大学，在那儿再次成为僵死的学问，它不能激发或产生改变人类的引人注目的观点，而是成了教育资产者的资产者教授的研究对象，对他们而言，正如阿申巴赫说，希腊只是一种“文化”。仅在半个世纪前还塑造了那些英雄人物的希腊的辉煌，成了一个谜。尼采强烈地意识到这种辉煌及其从舞台上的消失，他为此指责学者们，或者说指责那些形成学术风气的因素。尼采是一位古典学者，假如没有受到哲学的感召，他肯定能跻身于有史以来最伟大的学者之列，但他却做出了回归希腊的最后一次伟大尝试。像他的德国前辈一样，他主要是回归于希腊的诗。但他把一些新东西——对苏格拉底这位理性主义传统奠基人的猛烈抨击，而理性主义是大学的精髓——揉进了他对悲剧的欣赏。这很可能是第一次由哲学家发动的对苏格拉底的攻击，它来势凶猛，并贯穿于尼采的整个职业生涯。让我们十分着迷的是，尼采，以及追随着他的海德格尔，是霍布斯、斯宾诺莎、笛卡尔之后把苏格拉底——或任何古典哲学家的教诲——作为对手，作为活生生的对手严肃看待，而不是把他作为文化器物的第一批现代思想家[33]。苏格拉底仍然活着，必须征服他。这就是尼采的唯一问题，认识到这一点至关重要。这不是一个历史或文化问题，它完全是一个古典哲学的辩题：苏格拉底是对还是错？尼采对苏格拉底的指控是，他的理性主义和功利主义，推翻了作为一种崇高本能的伟大愚蠢，把它解释成毫无意义的东西。他破坏了生活的悲剧意识，而这种意识能直观地感受到人在万物中的真实处境，使抵御生存恐惧的创造性生活成为可能，这种生活是任何预先存在的形态或模式都不能赋予或引导的。先于理性、易受理性伤害的本能或命运，建构法典或价值标准，理性据此才能健康地发挥作用。处在虚空顶端的黑暗是生活和创造的条件，它被理性分析的光芒驱散了。诗人在他的创造性活动中明白这一点。科学家和学者则从来都不明白。创造性活动塑造着文化和民族精神。不可能存在苏格拉底所相信的那种超越历史的纯粹精神。这种信仰是科学的基本前提，也是它的谬误之所在。这种谬误在处理人类事务时显然是致命的。科学方法仅仅用于发现适用于任何时间、任何地点的普遍真理，而特殊的和偶然的事物才具有历史和文化意义。荷马不仅是史诗的一个实例，《圣经》也不仅是一部记载启示录的文献，而科学就是这样看待它们的，而且这是科学对它们感兴趣的唯一原因。学者离开荷马和《圣经》，转向比较宗教和比较文学，也就是说，转向冷漠状态，或转向孱弱无力的普适教会主义，它是由各种古老和相互矛盾的创造物在最低层次的共同点上综合而成的。学者不理解他要阐释和解说的文献。席勒或许能够把握《伊利亚特》的精髓，因为他是与荷马相似的创造者。尽管如此，他也不能像荷马理解自己那样理解荷马，因为他的精神属于一个不同的历史时代。但他能够理解做一个

诗人意味着什么，而学者这两点都做不到。无论是从生活的角度看，还是从事实的角度看，现代学术都是失败的。黑格尔曾嘲笑一名典型的德国高级中学教师，因为他解释说，亚历山大大帝对权力有着病态的爱好。这名教师用亚历山大征服天下的事实来证明自己的论断。这个教师没有患上这种疾病，可以用他本人没有征服世界的事实来证明。这个故事概括了尼采对德国大学及其古典学术研究的批判。学者不能理解权力意志，不能理解是科学所无从知晓的原因使亚历山大与众不同，因为学者没有、他的方法也不允许他拥有或理解权力意志。所以，学者永远不能征服人的精神。

尼采重新回到古人的范例，他精确描绘了德国人文学术真正信仰的东西所造成的结果，他这种做法对德国的大学生活和德国人对理性的尊重都造成了惊人的影响。艺术家获得了新的许可，甚至哲学也开始把自身标榜为艺术的一种形式。在哲学与诗之间旷日持久的战争中，诗人获得了胜利，而苏格拉底过去一直是这场战争中的哲学冠军。尼采对大学的进攻有两方面的影响——或是导致严肃的人抛弃大学，或是导致对大学进行改革，使其在文化创造中扮演一定的角色。对于由黑格尔这位现代亚里士多德统治的大学，必须进行重构，就像当年名誉扫地的中世纪大学被现已名誉扫地的启蒙运动大学取代一样。

西方各国的所有艺术家立刻就感受到了尼采的影响。自1890年以后他就风靡各地，所有重要的画家、诗人或小说家几乎无人能够抵挡他的魅力。但是相对而言，他的希腊精神对艺术并未产生什么影响。他们接受了他对现代文化特征的描述和他对其衰落原因的论证结论，他们或是到处传播这些观点，或是试图在不同的学派中建立新的文化。他们探索新近才开放的“本我”领域，寻求新的形式。在大学中间，尼采的第一波影响可以从社会学和心理学这类相对边缘或新兴的学科中看到，它们过去都没有受到希腊或罗马模式的深刻影响。在对经典文献的研究中，新一代学者更多地转向宗教和诗歌的研究，专注于苏格拉底之前的希腊及其作家的非理性因素。在哲学领域，尼采是现象学和存在主义各个学派的鼻祖，他最终在学术界赢得了尊敬。

但是，实际上只有海德格尔一人把希腊哲学研究作为真正的中心，把思考的重心放在存在上。他追随尼采，对整个现代哲学和科学事业产生强烈怀疑。迫切需要一个新的起点，他以开放的精神转向古代先贤。但是他没有把注意力集中于柏拉图和亚里士多德，虽然他也对他们进行过反思，并对他们做出了极为独到的诠释；因为尼采已经用苏格拉底的方式解决了他们的问题。海德格尔转向前苏格拉底的哲学家，他希望从他们那里发现对存在的另一种理解，以帮助他取代从

柏拉图和亚里士多德那里继承的对存在的令人厌倦的理解，他和尼采认为这种理解是基督教和现代科学的根源。

奇怪的是，海德格尔的希腊精神并没有引起人们研究希腊哲学的强烈冲动，这可能与战争的影响和海德格尔的可耻行为有一定关系。他也只能在受人尊重的学术左派的羽翼保护之下，从文学的后门重新赢得尊重。对古代先贤的反思赋予了他观察当代场景的眼光，但是大学里的左派和文学这两种载体对此不十分感兴趣。通俗化利用了他对我们处境的描绘。敬佩海德格尔的知识分子理所当然地认为，柏拉图和亚里士多德不值得认真研究，而海德格尔和尼采并不这样认为。但是问题恰恰出在这里。尼采和海德格尔对柏拉图和亚里士多德的看法正确吗？他们准确地看到了问题所在，着魔似的转向苏格拉底。我们的理性主义就是他的理性主义。或许他们没有足够认真地对待现代理性主义者带来的变化，所以也忽略了苏格拉底的方式可以避免现代困境的可能。但是，所有的哲学家——理性的支持者——确实具有某种共性，可以或多或少直接追溯到亚里士多德和苏格拉底的精神后裔。对最深刻的现代问题的严肃论证必然会得出一个结论：对苏格拉底问题的研究是最为必要的。[34]是苏格拉底使尼采和海德格尔把视线转向前苏格拉底时代。四百年来头一次，一切从头再来，厘清柏拉图言论的意蕴，好像是既可能又必要的，因为这也许是可以做到的最好事情。

文艺复兴以来的古典研究史，是由对希腊对于人作为人的重要性的一次次短暂回眸构成的，所有的地方一向如此；短暂的回眸之后是没有充分理由的学术研究的漫长时期，它依靠原初的哲学动力所提供的逐渐衰亡的能量存活。到尼采为止，对柏拉图和亚里士多德的忽视和轻蔑一直是起因于一种信念：对于他们尝试做的事情，人们可以做得更好。这也是苏格拉底总是名声很好的原因。他是一个怀疑论的探索者，他要借助于孤立无援的理性手段踏上求知之路。他不受任何解决方案和体系的束缚，因此能够被人视为一个不会限制后代自由的原创者和启发者。目前人们对柏拉图和亚里士多德的轻蔑则有着完全不同的性质，因为它是同对苏格拉底的轻蔑结合在一起的。苏格拉底败坏了他们；他们并没有歪曲他。我们没有因为苏格拉底而进步，他标志着衰落的起点。理性本身受到哲学本身的拒斥。于是整个传统的共同主线被切断了，我们所知道的大学存在的理由也随之破灭了。

所以，希特勒上台之后，海德格尔作为弗莱堡大学的新任校长向全体师生发表演说，敦促人们献身于国家社会主义，这决不是偶然的。他的论证不无精妙之处，并且有一种独特的讽喻意味，但总的来说，海德格尔是在鼓励人们做出“决断”，全心全意地把精神生活奉献

给新出现的、体现为群众运动的关于存在的启示。他这样做并不是他政治上无知的结果，而是他批判理性主义的必然结果。这就是我把这一章命名为“从苏格拉底的申辩到海德格尔的就职演说”的原因。大学的精神始于苏格拉底，他与雅典人民保持距离，以示轻蔑和孤傲，他拒绝接受他们的命令，拒绝停止发问“什么是正义？什么是知识？什么是神？”，因此怀疑有关这些问题的普遍看法，在他的严肃游戏（在《理想国》一书）中，他不尊重人民的“文化”，试图把哲学家的统治强加给不情愿的他们。当海德格尔加入了德国人民——尤其是人民中最年轻的部分，他说他们已经不可逆转地都献身于未来——并使哲学服务于德国文化时，大学可能已经接近死亡了。我认为海德格尔的教诲是我们这个时代最强大的思想力量，如果我是正确的，那么有目共睹的的德国大学的危机就是所有大学的危机。

人们也许认为，我用了太多的笔墨讲述大学的这段特殊历史。但是，在所有的机构中，大学最为依赖于参与其生活的成员的最深刻信念。我们目前的教育问题，不能被严肃地归因于管理不善，意志薄弱，缺乏纪律，资金不足，对读、写、算三种基本功的关注不够，或者其他一般性的解释，说什么只要我们这些教授抖擞精神，事情就能步入正轨。这一切都是对大学的天职缺乏深刻信念的结果。当有人敢于对支撑学术自由的原则提出质疑时，人们不会说我们必须保护学术自由。挺身而出为大学而战是崇高的，但这不过是一种爱国姿态。这种姿态是必要的，对国家也是有益的，但对大学无济于事。归根结底，思想才是大学的一切。今天，对大学的思考少之又少，即使有这种思考，也没有毫不含糊地支持它扮演传统的角色。为了搞清楚我们为何陷入这种困境，我们必须认识到，在最高级的智慧看来，大学的基础已经变得极其令人怀疑。我们经受的微不足道的磨难，是有着重大原因的。20世纪30年代德国大学所发生的一切，也已经或正在各地发生。问题的本质不是社会的、政治的、心理的或经济的，而是哲学的。对于希望了解真相的人来说，反思苏格拉底是最为紧迫的任务。确切地说，这是一项大学的任务。

六十年代

1969年4月，有个黑人学生团体奉劝我们康奈尔大学的教职员照他们的意思行事，他们威胁要动武，并威胁到教授们的生命安全。这时有位著名哲学教授对支持该黑人学生团体的上万名趾高气扬的学生说："何必吓唬我们呢？"一个刚把大学作为当时的最热门话题进行专门报道的大报业集团的人低声说道："兄弟，这可是你说的。"这位记者也已学会了对教授的道德和思想品质给予适当的鄙视。不难看出个中的卑躬屈膝、虚荣和缺乏信念。

教授们，我们的最优秀传统和最高级知识的代言人，正在讨好一群乌合之众；他们公开忏悔自己的罪孽，为不能理解最重要的道德问题而道歉，这是他们从民众那儿学会的恰当反应；他们表示愿意改变大学的目标和讲课内容。看到这番景象，我的脑海中不由自主地不断闪现出那句已被用滥了的马克思的名言：历史总是不断重复自己，第一次是悲剧，第二次是闹剧。20世纪60年代的美国大学像20世纪30年代的德国大学一样，正在经历着理性探索结构瓦解的过程，它们失去了对大学崇高使命的信念，屈从于高度意识形态化的学生群氓。意识形态的内容也如出一辙——价值担当。大学放弃了研究或讲解价值的权利——对它所讲解的价值的自觉意识发生了动摇，把价值观的决定权交给了民众、时代精神（Zeitgeist）和诸如此类的东西。无论是纽伦堡还是伍德斯托克，奉行的原则是一样的。就像1933年的德国有人说黑格尔已经死了一样，在20世纪60年代的美国，启蒙精神也奄奄一息了。大学的动乱已成过去，但这并不意味着大学已经康复。像德国一样，哲学中的价值危机使大学深受蛊惑群众的狂热情绪之害，直到民众对道德说教有了一时的需求，情形才有所好转，但是大学也意识到自己一无所长，无可奉献，它怀着负罪感，相信与世界保持距离使自己变得不道德。大学的每一个成员几乎都不会严肃地相信，这种距离有着某种真实而必要的基础，即自信地坚持公众意见之外的立场，它使苏格拉底能够在雅典民众要把从阿吉纽西凯旋而归的将军处死时，抵制他们那种虔诚的狂热，或是拒绝与雅典的暴君合作。苏格拉底认为，探讨正义，努力认识它的真正含义，要比他亲身落实有关正义的任何偏见更重要，即使它能激起一时的热情，使他被指控为不正义和不虔诚。

当然，凡是以沉思为业，享有名望并待遇优厚，但又觉得没有什么可以沉思的人都会发现，无论就其自身来说，还是就社会来说，自

己都处于一种困难的境地。对于一个没有其他利益值得去捍卫的人来说，促进平等，根除种族主义、性别歧视和精英主义（这些都是我们民主社会的特殊罪恶）以及战争等迫切问题是高于一切的。德国的政治具有右倾倾向，美国的政治具有左倾倾向，这个事实不应该误导我们。这两个国家的大学都屈从于群众运动的压力，这在很大程度上是由于它们认为，那些运动拥有的道德真理优于大学所能提供的任何真理。担当被认为比科学更深刻，激情比理性、历史比自然、年轻人比老年人更深刻。实际上正如我所说，两国大学的思想是相同的。美国的新左派是尼采—海德格尔化的左派，对“资产者社会”的盲目仇恨在两地完全相同。一个杰出的政治学教授证明了这一点，他把一些关于应该做什么的讲话读给激进的学生听，他们兴高采烈，直到他告诉他们那是出自墨索里尼的演说。海德格尔本人在晚年也曾向新左派示好。他在1933年的就职演说中提出的险恶公式，稍加修改就能变成20世纪60年代与学生运动合作的美国教授的口号：“决断的时刻已经过去了。德意志民族最年轻的成员已经做出了决断。”

在康奈尔和美国其他地方，这是一出闹剧，因为——不管我们政体的长远未来是什么——这个国家的民众（这里实际上没有民众，只有公民）处于对大学格外尊重的时刻，认为它们是美国进步的源泉，并接受这样一种观念：不应当干扰学术研究，它有可能产生各种观点，对其应该认真对待，示以宽容。全体国民并没有为伟大的变革做好准备，对于大学的各种问题，他们依然相信教授们表示相信的一切。有少数学生发现，那些向他们灌输学术自由的华而不实的教授们，只要轻轻一碰，就会变成摇摇摆摆的狗熊。孩子观察大人的性格往往比大人观察孩子的性格更准确，因为孩子们要依赖成年人，他们十分有兴趣发现大人的弱点。这些学生发现，老师并不真正相信思想自由肯定是有益的好事情，他们怀疑它只是用来保护我们“制度”中很多非正义现象的意识形态，他们能够让人说动，友善地对待试图用暴力改变这种意识形态的尝试。海德格尔十分清楚学术自由的理论基础已被削弱，而且如我所说，他以多少有些嘲讽的态度看待他面对的群众运动。美国教授们却没有意识到人们已经不再相信他们，居然一本正经地看待他们深陷其中的运动。

当我去看望康奈尔大学当时的教务长（后来，当全国性的负面报道连篇累牍，有关枪支问题的报道似乎损害了大学的声誉，一向消极的理事们要求校长辞职后，他当上了校长）时充分认识到了这一点，他当时正为一名黑人学生担忧，该生因拒绝参加示威游行受到了一名黑人教员的威胁。教务长从前是个自然科学家，见到我时神情沮丧。当然，他非常同情年轻人的困境。但是情况非常糟糕，他无法阻止黑人学生联合会中发生这种事情。他个人希望能够很快与激进的黑人学

生进行更好的沟通（那是在枪支出现前几周，还能有较为坦诚的沟通）。但是当时校方正在等着听听黑人学生有什么要求[35]，期望紧张局势能够有所缓解。他又说，在这个国家，任何大学都不能开除激进的黑人学生，也不能解雇煽动学生的教员，不消说，因为全体学生都不会同意这种做法。

我看得出来，这是一项毫无用处的事业。教务长既怯懦又有道义感，这种态度在当时并不鲜见。他不想找麻烦。他的校长不断提到加州大学的克拉克·科尔校长被解职一事，把它当作重大的警示。科尔不知道如何安抚学生，教务长则认为自己是在从事一项伟大的道德事业，纠正黑人在历史上遭受的不公。他能为自己辩解说，他所受的羞辱是必要的牺牲。这个黑人学生的具体事件显然让他心烦意乱。[36]以暴力相威胁的极端分子既让他害怕，也使他更崇拜他们了。本来一目了然的问题不再一目了然了：如果黑人学生没有学好功课或不遵守校规，为什么不能像对待白人学生那样开除他？学校秩序受到威胁时，校长为何不能叫警察？教授若是威胁学生的生命，任何有点权力的人都能打发他走人。问题并不复杂，只是懦弱的诡辩和意识形态使事情变成了这样。起码的常规也要求做出适当的反应。凡是了解或关心大学使命的人，都不会默许这种荒唐事。所以毫不足怪，几周以后，全体教员在枪口威逼之下，以压倒多数投票赞成向学生的蛮横要求让步，而几天前他们还拒绝这些要求，紧接着便有校方大员和许多著名教员忙不迭地对集会学生表示祝贺，以博取他们的赞许。我看到早已为人所知的东西被暴露在光天化日之下，终于可以不失礼节地告诉这些冒牌的大学学人们，世人对他们到底有什么看法了。

同样不足为怪的是，许多曾在讲坛上大谈大学的神圣，俨然以大学良心自居的教授们，对正在发生的事情的反应即使说不上不好，至少是软弱无力的。他们的职业生涯是以批判德国教授起家，他们指责德国教授对学术自由受到的侵犯反应拙劣。但这不过是在耍嘴皮子，是对英雄的拙劣模仿，因为他们并没有估量大学受到的潜在威胁，也没有评价其令人怀疑的理论基础。更重要的是，他们没有想到对学术自由的攻击会来自左翼或大学内部，虽然认真研究在德国发生的事件本来会使他们明白，正如海德格尔指出的，是大学的青年人在理论基础上失去了对传统教育的幻想，同样的事情正在这里上演。整个社会逐渐相信了有关思想自由的自由主义观念的合理性，而欧洲对它的怀疑的第一波浪潮也在冲击着我们的海岸。确信启蒙原则对于一切有思想的人是不证自明的，再加上简单的经济学和心理学解释，使美国教授错误解释了德国的经验，使他们回避这样一个事实：对道德观的全面的理论批判，是某些公开演说在20世纪20年代的德国能够被人们接受的前提。这些美国教授认为广大师生不是问题，并且真诚地相信自

己独立于师生，当师生抛弃或转而反对他们时，他们便像许多德国教授一样彻底缴械投降了。大学生和同行都要把大学激进化和政治化。严词谴责圣经地带[37]的牧师是一件大事。在教授们认为有价值的世界里，这会赢得赞许。但是仅仅为了一种抽象理念而被孤立，受到学生和同事的唾骂，这超出了他们的能力。一般而言他们不是强人，虽然他们的花言巧语使他们相信自己就是强人——唯有他们构筑起了保护文明的壁垒。他们的崩溃只是令人惋惜，虽然他们徒然的自我辩白常常变得十分恶劣。德国的教授们沉默不语，自有其不得已而为之的充分理由，因为站出来说话意味着进监狱或掉脑袋。法律不但不保护他们，而且是他们致命的敌人。这种危险在康奈尔并不存在。一两个教授也许会受伤（例如那些一直就有种族主义者名声的人[38]，他们相当于历史上的宗教异端。但这种人已被所有人彻底抛弃了——除了少数有着健全本能的人；校长除了保护自己，没有办法保护其中任何人），但是只要枪一响，官方就会介入。官方只是出于对大学的特殊自治地位的尊重才未加干涉，而这种自治地位却被用于保护和鼓励侵犯学术自由和侵犯约束普通人法律的人。捍卫大学的诚实形象根本不存在风险，因为危险完全来自内部。缺乏的是一个对大学宗旨有清醒的认识并献身于这一宗旨的教授团队。这使投降派显得十分可鄙。冠冕堂皇的说法是，受到威胁的教授没有危险（因此不需要声援他们），但暴力和死亡的严峻威胁依然存在（因此需要投降）。

一个没有站出来说话，却自诩为政治哲学家的虔诚布道者给《纽约时报周刊》写了一篇文章，向世人解释为什么在康奈尔投降是必要的。他断言，“社会契约”即将崩溃，我们将回到“自然状态”，即人人为敌的最邪恶状态，因此阻止这种状况出现的任何努力都是正当的。这证明了他根本不理解他所传授的一切，因为契约论者（美国的政体正是来源于他们的教诲）总是教导说，绝不可以破坏法律，唯有法律的力量能使我们免于陷入自然状态，所以必须为了法律而承受一定的风险和危难。一旦触犯法律却不受惩罚，人人便重新获得了权利，可以采用他认为合适或必要的手段保护自己，反对新的暴君，即破坏法律的人。若想有健全的政治秩序，必须真正理解这些理论，而像这位教授这样轻率利用它，突出地反映着遭到破坏的大学生活背后存在的真正问题。政治问题和政治思想的严肃讨论几乎已被忘记；被委以这项重任的人对这种讨论也缺乏持久的关注。传统完全变成了一堆口号或是来自《常用妙语词典》的引语。对文明社会以及大学在其中的角色的思考已经衰亡了。

校园生活遭到的破坏带来两个恶果。大学跟民主的舆论体系更加牢固地联成一体，托克维尔所担心的那种在繁荣中出现的洞穴般黑暗的状态，在令人痛苦地逼近。尘埃落定后就会看到，美国的受教育者

与未受教育者之间的差距已被填平，甚至表现为有教养者和无教养者之间对立的那点可怜的差距也被消灭了。真正的后果是我在卷一中所描述的同质化的人。我们能够严肃对待的真正不同的目标和行为动机，不仅体现在思想体系中，而且体现在诗意的和现实的模式中，这种理念本身也逐渐消失了。

最有效地限制自由的方式便是选择的贫乏。凡是构成绝大多数（在美国，这个多数是唯一的权威）的人所不知道或没有体验的事情，便不具有任何真实性。迎合民主体制最危险、最庸俗的诱惑，便是著名的“批判哲学”的功能。因此，与这种要命的进步相伴随的，便是我在卷二讨论过的思想的全部抽象替代物。它们是对思想激励因素的人为替代，并且断定我们的方式就是唯一的存在方式。它们就像医生开出的药方，其广受欢迎的程度表明了这一点。20世纪60年代的激进主义只想敦促我们更快地朝着已有的目标前进，从来不对这些目标提出质疑。平等主义自我满足的做法，便是把大学课程中不符合我们一时的特殊情绪或趣味的内容一扫而空。简言之，通向欧洲——在美国，它一向是自由的、受压抑的精神的源泉——的窗户被砰然关闭，这无疑更多的是因为欧洲人在许诺打开它时，却在帮助我们关上它。当时，那些看来只存在于大学知识分子中间的“精英”观点，实际上一夜之间就能变成流行杂志专题的内容。对欧洲的向往在年轻人中已荡然无存了。

现在时髦的说法是，当时确实有一些过激行为，但也产生了很多好的结果。但是，单就大学而言，我看不出那个时期有任何正面影响；它对于大学是十足的灾难。我听说，好的结果是“更加开放了”，“不那么僵化了”，“摆脱了权威的束缚”等等——但是这些说法都没有实际内容，也没有表明对大学教育应当有何期望的观点。我在20世纪60年代参与过康奈尔的各种委员会，徒劳地不断投票反对取消一门又一门必修课。过去的核心课程——每个学生必须据此对一些重要的知识门类中的课程有粗浅的了解——被取消了。一位比较文学教授——巴黎最新时尚的不懈的引进者——解释说，这些必修课教给学生的东西甚少，其实不能引导学生了解各个学科，反而使他们生厌。我承认事实确实如此。然后他对我不愿放弃这些必修课表示惊讶。我解释说，这是因为它们可以不断地让人们不要忘了知识的统一性，不断地做出一点暗示，若想当个有教养的人，有些东西是你必须了解的。你总不能用白纸取代书本吧。可是20世纪60年代的教育改革显然就是这么做的。其后果在日渐式微的外语学习中最为明显，但在所有人文学科中同样严重，甚至更为严重。如果没有对新事物的期望，批判传统是没有价值的。这会让通向道德败坏的邪路变得畅通无阻。20世纪60年代的教授们忙于收拾帐篷，以便在蜂拥而至的学生践踏他们的营

地之前逃离。所谓开放就是“做你自己的事”。威权主义人格的可靠标志就是，并且我也依然这样认为，相信大学对于有教养的人应当是什么样子要努力形成自己的观点。唯一的许诺就是“成长”或“个人发展”，在美国这意味着社会上的庸俗风气会击败在大学温室生长、需要其他养分的幼苗。

各种改革并没有具体内容，都是为了那些“有自主取向”的人。它们默许削平山头，为美国整个教育结构的崩溃种下了祸根，当各派人士谈论有必要“返回基地”时，他们都认识到了这一点。教育结构的崩溃直接起因于20世纪60年代大学的教学和行为。比差劲的教师和自我放纵的教条理论更严重的是理性和范式——例如“正宗英语”——的消失。对最高境界的认识指引着人们努力向上。现在，假如通过大量的努力和政治斗争，或许有可能恢复过去的掌握读、写、算的学业标准，但要找回被丢弃的哲学、历史和文学知识就不那么容易了。这种知识从来不是本土植物，我们得从欧洲进口。我们的知识高峰都是欧洲的衍生物，我们完全清楚这一点，并不为此而脸红。我们步履蹒跚时，便把欧洲当作依靠，但是在这期间欧洲本身也经历了与我们相似的演化过程，我们已不能再像过去那样到那里获得训练了。由于缺乏源于本土的新的伟大理论和艺术冲动以取代西方的遗产，所以只有传统能让我们与这些东西保持接触。你不能像坐火车那样，一会加入传统，一会又离开传统。我们与传统的纽带一旦断裂，便很难重新接上。对意义的本能意识，以及学者头脑中真正的学问储备，都已消失了。从任何意义上说，美国都不存在贵族和教士——高级知识传统的天然继承者。我们的政治原则中包含着最伟大的思想，但这从未体现在杰出人物的身上，因此也从未成为活在我们身边的思想。它们在美国的家园是大学，20世纪60年代的罪行就是对这个家园的侵犯。使大学重归宁静，终止乱打高分，让学生好好学习，这些做法都是有益的，但并没有涉及到问题的核心：现在的大学里没有多少东西可学。

校园分裂和学生运动还伴随着一种神话的逐渐形成，它反映了某些人的趣味，在他们看来《震撼世界的十天》中描写的气氛要比黑格尔在柏林教室里的气氛更令人激动。神话之一是：20世纪50年代是思想因循守旧、浅薄无聊的时代，20世纪60年代才是真正激动人心、勤学好问的时代。麦卡锡主义——为使两个超级大国的不义保持平衡而提出斯大林主义一说时，它也随之出现——象征着20世纪50年代那段阴暗冷酷的岁月，火热的20世纪60年代则是“运动”的年代，据那个时代的过来人说，是他们孤军奋战解放了黑人、妇女和南越人民。不必提及严肃的政治问题，这样描绘出来的知识画面完全与事实相反。20世纪60年代是教义问答和通俗小册子泛滥的时代。无论是运动期间还是运动前后，没有出现一本有长远意义的著作。全都是诺曼·布朗和查

尔斯·赖克那一路货色。这是真正的因循守旧袭击大学的时代，对于从上帝到电影的一切事物的观点都绝对了无新意。从流行文化中找来用于支持20世纪60年代的证据是，拉娜·特纳在20世纪50年代扮演的是神经兮兮、不诚实的奸妇，而20世纪60年代的简·方达扮演的是真诚的婊子；20世纪60年代之前我们只有保罗·安卡，20世纪60年代之后我们才有了滚石乐队。这种证据没有任何重要意义。即便这种概括属实，也只能证明流行文化与高雅文化之间毫无关系，前者是我们现在的舞台上唯一有影响力的东西。

事实上，20世纪50年代是美国大学最伟大的时代之一，当然，这得考虑到理想与现实之间永恒的不协调。甚至一些对“运动”举足轻重的人物，如马尔库塞、阿伦特和米尔斯，也是在1960年之前就已写出了他们的严肃著作。从1933年起，欧洲许多最伟大的学者、科学家以及思想深度超乎美国同行想象的聪明知识分子的到来使美国的大学受益匪浅。他们大多数人都是德国大学传统的继承人，正如我前面所言，是得到公众支持和赞同的理论生活的最伟大的代表。他们都受过以康德和歌德作为灵感来源的通识教育广阔视野的熏陶，他们的思想和才华具有世界史的意义，他们在新的民主秩序中毫不妥协地盯住道德和艺术的完美境界。他们引领我们进入一种活的传统，使它渗透到整个社会的趣味和标准之中。接受这一传统的人，能感受到从传统形成之初积累起来的广博的学问，以及闪烁着灵感的先进思想。无论好坏，德国的思想自有其境界，而且现在依然如此，无论这种思想属于马克思、弗洛伊德、韦伯还是海德格尔。在德国大学的哲学教席上，真正的才华与世人的敬重之间有着令人称奇的一致性。黑格尔、胡塞尔与海德格尔都是他们那个时代令人敬仰的人物，他们的意义不仅仅在于他们拥有那些教席。对这一点的清醒认识，在许多情况下不仅仅是这种认识，是这些来到美国避难的人带来的，相对而言，美国不过是个乡巴佬和消费者。美国人从前到处寻找的人，如今都跑到这里来了。从很多方面说，这是一件喜忧参半的幸事，但美国拥有众多最优秀的物理学家、数学家、历史学家、社会学家、古典学者和哲学教师，这意味着我们能在这里学到必须学习的东西；或者更确切地说，不管我们这里有多少缺陷，不必远渡重洋去旧世界，我们对学问的渴求就可得到很好的满足。简言之，大坝决堤前，美国的大学已在很大程度上独立于当代欧洲大学。避难者的学生逐渐接替了他们老师的位置。

当然，这种独立的部分原因是欧洲大陆大学的衰落，尤其是德国大学的毁灭，它们的思想传统的断裂，以及它们曾经拥有的内在自信和崇高使命感的丧失。但是，不管原因如何，在通识教育以及唤醒学生对知识的渴求意识方面，一流美国大学的杰出表现超过了其他地方

的所有大学。这对于西方文明来说是个极其重要的事实。如果美国的大学在1930年彻底消失，具有普遍意义的知识宝库不会受到严重破坏，尽管这对我们来说肯定不是件好事。但是，在1960年，由于大多数知识分子早已在大学里安营扎寨，美国的大学又是世界上最好的大学，它们的衰落和崩溃就是一场灾难了。很多伟大的传统都栖身于此，它们是移植过来的柔弱植物，惶恐不安地寄居于他乡，极易受到当地平民主义和平庸风俗的影响。在20世纪60年代，士著们便以学生为幌子发起了进攻。

神话的另一面是，麦卡锡主义给大学造成了极其负面的影响。实际上，麦卡锡时代是大学具有共同体意识的最后一个时期，使之得以形成的因素是它有着共同的敌人。麦卡锡、麦卡锡之流和麦卡锡的追随者，显然都是不学无术之辈，是跟学院作对的、尚未入门的野蛮之徒。在多数大学里，他们对课程安排和人事任命都没有产生任何影响。这些大学中的思想和言论范围也未受到影响。在那个关键时刻，学术自由已经超越了抽象的意义，其内容关系到得到普遍认可的研究和发表成果的问题。对大众不喜欢的思想给予保护的说法具有一定的意义，部分原因就是这种思想在大学里并非那么不受欢迎。与那时相比，今天的大学里有更多不可思议和无以言表的事情，对于那些惹恼了激进运动的人，几乎不存在为他提供保护的风气。传统的自由主义——对进步和观念自由市场的信念——在当时还保持着最后的活力。在20世纪60年代，事情似乎走上了正轨，传统的自由主义却被日益当作资产阶级意识形态的一部分，它支持和维护与进步声音相对立的反动声音。20世纪50年代的大学校园一片宁静，多数教授都反对麦卡锡（虽然也有人支持他，这在民主体制下亦是不难想象的事情；同样不难想象的是，由于人性和教授的天性如此，因此有些反对他的人因胆怯而不敢做声）。没有哪个教授被解雇，他们在课堂上可以随心所欲地讲授任何东西。至少在当时人们对大学保留与舆论作对的特殊地位有着更清醒的认识。这是一种十分有益的地位。而在20世纪60年代，许多教授（其中有些人在麦卡锡时代曾引人瞩目地保持沉默）在他们信奉的意见开始走红时，却忘记了大学享有特殊地位的认识。春风得意之时，学术自由的幌子也就不再需要了。美国大学教授联合会康奈尔分会居然为侵犯教授权利的黑人激进主义分子喝彩，这个全国性组织也没有采取任何措施保护学术自由。这类团体为了支持实在的事业，放弃了仅仅形式上的自由。简言之，20世纪50年代还有相当一部分教授持有培根、弥尔顿、洛克和密尔提出的思想自由观点（这恰好发生在欧洲大陆对这些人的批判在美国大行其道之前）；另一部分教授则是左翼分子，他们对这些观点为他们个人提供的保护有兴趣。当前者失去信念、后者如愿以偿时，学术自由的力量便彻底衰退了。

20世纪60年代神话的最后一部分内容，是对学生超乎寻常的所谓道德“关心”。道德说教在20世纪60年代后期风靡一时，继之而来的则是语气强硬的现实主义。但是，道德究竟意味着什么，是必须说清楚的。有一种恒久不变、并非唐突的观点是，道德就是讲真话，欠债还钱，孝敬父母，不故意伤害他人等等。这都是一些说起来容易做起来难的事情。它们丝毫不引人注目，也不会给人赢得人世间的荣誉。正如康德所说，善意是一个很朴素的概念，连小孩子都能理解，但道德的完成却是一种需要终生履行它所规定的简单职责的活动。这样的道德总是需要人们做出牺牲。有时它会带来危险和对抗，但它们并不是道德的本质，况且也只是偶尔出现。这样的道德为了实现自身，必须只为它自身、而不是为了它之外的结果而存在。它要求人们抵制那种因道德而沾沾自喜，为之喝彩的诱惑。它不是20世纪60年代风行一时的那一套道德，后者对道德行为持有一种更加历史主义的观点，它所描述的是处于极端情况下的英雄。托马斯·摩尔对暴君命令的抵抗是满足学生想象力的日常食粮。这样的挑战——如今已经很少出现，并且从责任与动机的角度看总是很暧昧，为了做出正确的表述，需要仔细推敲以及另一些最高层次的美德——正是这些毛头小伙子孜孜以求的道德原料。当然，这些事例不是因其复杂而具有吸引力，而是因为它辉煌夺目，有着高贵的姿态。遵守相关的法律从来不是每天的日常事务，以超法律准则的名义违反法律就更不是日常事务。那一向是阿基里斯和阿伽门农的境界。良知，这种在现代政治和道德思想中完全名誉扫地、尤其为马克思所鄙视的能力，制造了一个巨大的借口，作为道德决定论的毫无根据的万能基础，它稍有动摇就足以使人不相信其他一切责任或忠诚。希特勒成了检验良心的常规原则。“你不会服从希特勒，对吗？”道德分歧既然已经变得如此微妙，所以选举产生的美国官员和得到正当批准的联邦、州和地方法规并不比希特勒批准的法律更有权威。在康奈尔，丹尼尔·贝里根神父的布道让学生们感受到了神恩，他解释说，那些在征兵局里任秘书的老女人跟“贝尔森的畜生”[39]没什么两样，她们也不应得到比他更多的尊重。这就是道德复兴的特征。楷模是一种混合物，由传播新道德规范、摆脱了现行束缚的革命制造者和存在主义通俗文学中描绘的坚持自我肯定道德观的英雄组成。人们开始怀疑，这种新道德不过是经过乔装打扮的上一代人的反道德，它认为道德就是压抑。

这种道德的内容完全来自现代民主思想的主要观念，只是把它们绝对化和偏激化了。平等、自由、和平和世界大同都是善，而且是唯一的善，它们彼此之间没有冲突，我们此时此地就可以获得。天赋或实践美德的风俗上的差异，自由必须对自身施加的限制，捍卫民主的战争（还有解放战争），这些事情都不必考虑。献身于家庭或乡土，作为一种道德形式，成了反动派的最后避难所。存在着人们假设其处

于完美和谐中的两极：绝对个人的自我发展和全人类的兄弟情谊。这些善，或者说价值，随着各种风潮而动。它们不是研究者推理或研究的产物。它们是我们这种政体固有的，构成了它的边界。这里没有任何新鲜东西。它的新颖之处在于毫无思想，全然缺乏论证或证明的需要。其他的选择除了充当稻草人以外，根本就不存在。

这几乎是不可避免的结果，因为在几代人的教育中，最为本能的问题——什么是善？——在大学中一直没有立足之地，那些忽略和嘲笑这个问题以及为它注入活力的本能的超级复杂的教条，却成了唯一值得研究的东西。就算大学老师不能讲授善，为什么研究者也不应讲授呢？事实与价值之分承认价值是人生不可缺少的东西，它塑造着观察和运用事实的方式。所以价值是第一位的。就算价值不是来自理性，也是来自充满激情的担当精神，而这种精神是道德的本质。当然，担当不能真正产生价值，所以得到采纳的价值都是以往推理的残余，是坍塌了的价值，充满激情的担当精神的要求使它们重新得到了巩固。教师们最初对这种向不良的旧式思想方法的回归感到惊骇。但是，他们也是有道德的人，得到肯定的价值也就是他们私下里相信的价值，所以他们最终还是愉快地同意了。戴维·伊斯顿在1966年美国政治学会上那篇可耻的会长就职演说就谈到过这一切。他承认，行为主义（即建立在事实与价值之分上的社会科学，注重研究事实，轻视哲学）对道德问题不够敏感。他承诺说，在后行为主义理论中，社会科学的巨大成就会被用于服务正确的价值。吹鼓手会按学生的要求演奏曲调，他们甚至连钱都不用付。

对于那些受新的道德体验摆布的人，可以用义愤或狂怒来描述他们鲜活的情感。义愤可以是一种最高尚的情感，它是战斗和纠错所必不可少的。然而，在灵魂的所有体验中，它对理性是最有害的，因而也是对大学最有害的。为了保持愤怒，需要毫不动摇地相信自己是正确的。学生们对教授派头的阿伽门农们的愤怒是否真是阿基里斯式的，是大可怀疑的。但是，没有人怀疑那是他们的战斗旗帜，是他们的归属证明。

现在人们总是认为，为了做个有道德的人而采取的道德行为，未必一定是痛苦的，但是假如这种行为成了游戏，它就不是道德行为了。无论怎样解释，它都跟战胜自我联系在一起，这不需要智慧或美——或其他令人羡慕的品质。这就是它使人格外尊重的原因，也是人们受到巨大的诱惑冒充道德的原因。慷慨就义的人显然具有超乎常人的动机，或者具有他们无法理解的无私精神，人们会情不自禁地为之动容。孟德斯鸠有一句令人赞叹的话，概括了学生领袖所代表和利用的道德品味：“虽然从个体来看人们是些恶棍，但是集合起来看，他

们却是一群可敬的家伙：他们热爱道德。”这是适用于塔尔丢夫[40]的说法。学生的说教就是一种塔尔丢夫现象，但也是它的一种全新的突变。与一般有着禁欲和纯洁取向的其他革命运动不同——从1688年英国的第一次革命（这是一次真正的清教徒运动）开始——这次革命是反清教的。它的口号是：“要做爱，不要战争。”尽管使用的语言相似，却与“爱你的邻居”大相径庭，后者是一道非常难以实现的命令。“做爱”是一种身体行为，很容易实行，而且使人愉快。“淫秽”一词从性欲转向政治学。在某种程度上，学生们触及到了从前被认为有问题的一系列欲望，这些欲望难登大雅之堂，但已经成熟到可以获得解放和正当性了。革命的意识形态已经就位。节制无限的肉体欲望是对天性的“压抑”，是一种支配形式，是进步思想家和唤醒觉悟者的时髦话语。现在需要的是英雄，他决心把公众已准备作为现实接受的幻想付诸行动：这个英雄作为享乐主义者，敢于公开做公众想看的事情。它是资产者的号角，却让资产者大惊失色。晚期罗马帝国的实践是由早期基督教的道德热情和罗伯斯庇尔的政治理想主义推动的。当然，这种结合是不可能的。这只是做戏，只是角色而已，学生很清楚这一点。但是，那种挥之不去的情感被一个事实所缓解，即这是第一次为电视发动的革命。他们是真实的，因为他们能在电视里看到自己。整个世界变成了一个大舞台，他们率先亮相。治疗资产者疾病的方法其实就是它的最先的症状。

学生们牺牲道德观的行为，只要列出其中的一部分，即可充分表明它的特点：在如同发疯的父母一样放弃了责任的大学里，他们可以随心所欲地生活；毒品成了家常便饭，校方几乎不加干涉，它还声称有权管辖自己的地盘，所以政府也无从插手；约束性行为的所有规则或反对态度都被推翻了；在可以想象到的一切方面，学业要求都放宽了，由于乱打高分，很难让学生不及格；逃避兵役成了一种生活方式和原则。所有这些特权都被贴上冠冕堂皇的标签，如个人责任、体验、成长、发展、自我表达、解放、关心等等。在历史上，善与享乐之间从来没有过如此奇妙的一致。理查德·尼克松凭着对这种高尚道德基础准确无误的直觉，出于争取共识的高尚动机，对他的学生对手做了评估后，终止了征兵。此后，尽管战争又持续了将近三年，学生运动却奇迹般地结束了。

最后还要指出学生动机的另一方面，它尚未引起人们足够的注意：除了想随心所欲地生活之外，一种隐秘的精英主义也在他们中间起着作用。不管何时何地，民主的持久特征是趋向于从根本上否认优越，尤其是与统治有关的优越，从而压制一切优越主张，无论是后天的还是先天的。柏拉图对话中有很多这样的青年，他们热切地渴望政治荣誉，相信自己具有统治才能。柏拉图承认自己一度也是这样一个

青年。在他们居住的城邦里，他们特殊的统治权利遭到否定，他们发现很难获得官职，为了做到这一点他们必须使自己符合民众的要求。他们因为特殊义愤而焦灼不安，那是一个人对自己所犯错误而保留的义愤；他们认为自己的潜能在民主的雅典是不可能实现的。他们在城邦中组织了一个颠覆性的小团体，对城邦政体的维持不怀好意。苏格拉底的同伴中就有很多这样的人，驯服自己的统治本能是他教诲他们的重要内容。但他首先是接受、至少部分接受他们的愿望的正当性，他否认多数拥有统治少数的纯粹权利。对他们的抱怨，他给予知识上的安抚。更重要的是，他认真对待他们灵魂中使他们野心勃勃的因素。渴望成为天下第一和赢得伟大声誉都是人的天性，如果加以适当的训练，它会成为心灵中的巨大力量。民主本身敌视这种精神，阻碍着它的实现。这是所有古代民主的问题所在。科里奥兰纳斯就是一个极端的例子，他拒绝把他的统治权利建立在任何形式的人民同意之上，虽然人民准备接受他的统治权。但他不是一个全然不值得尊敬的人，他的灵魂的强大来自于其中的某种因素，它使他恃才傲物，雄心勃勃；它追求的是不依赖他人意见或意志的独立性。

民主中的野心问题因现代民主而变得更加严重。古代民主实际上很强大，但它并没有说服那些高傲和野心勃勃的人相信多数统治是合理的。内在的自信并没有被这样的意识——主人也有他的权利——所削弱，因为既不存在平等的宗教，也不存在平等的哲学。天才青年可以希望自己获得首要地位，有时还可以付诸行动，用不着有负罪感。这一点被基督教部分地改变了，但也仅仅是部分地改变了。它声称上帝面前人人平等，它谴责傲慢，但对现世的地位不平等却放任不管。更重要的是现代哲学的工作，它建立了理性主义教义，使政治平等成了唯一正当的社会制度。除了民主政体，其他任何政体都不存在知识基础。灵魂的渴望在任何地方都得不到鼓励。而且，现代思想家发展出一整套方案，使个人野心几乎没有实现的希望。《联邦党人文集》第十篇介绍了这个方案的概要。这个国家幅员之大，它的组织结构和稳定性，都对潜在的统治者有着令人沮丧的影响。更重要的是现代哲学家从心灵中根除骄横和野心的努力。当初，霍布斯的心理学就把他称之为自负的东西视为建立在对人自身脆弱的无知和毫无根据的自信基础上的病态，根据他的说法，这种病态可以通过大剂量的恐惧来治愈。人们只要听听今天教育者和新闻界如何谈论竞争，读一下卢梭和弗洛伊德的有关著作，就能认识到现代性在挫败这种倾向上投入了多大的精力。精英主义是个十分方便的名称，表达着我们对骄傲和出类拔萃欲望的不赞同。

心灵中的这种因素虽然得不到支持，受到严厉谴责，它却依然活着，蛰伏于深处，没有得到使之升华的教育。就像所有被压抑的欲望

一样，它每天都对人格发挥着作用，偶尔还会以各种伪装和怪异的形式暴露出来。通过对柏拉图称为合法的自我表达精神加以探究，可以解释现代史的许多内容。不消说，怜悯和先锋思想是精英主义者自我肯定的主要民主伪装。最先把怜悯作为民主情感之基础的卢梭，充分认识到对受苦人的优越感是人类怜悯体验的一部分。他实际上是想把不平等的欲望引入平等的渠道。同样，“前卫（avant-garde）”（通常用于和艺术有关的领域）和“先锋（vanguard）”（通常用于和政治有关的领域）都是突显自我的民主方式，它们具有领先和领导的含义，但不否定民主原则。先锋派只有转瞬即逝的优势，他们现在知道的事情，很快就会变得人人皆知。这种姿态能够让本能与原则和睦相处。害怕被同化为民主人的学生们便采取了这种姿态。他们置身于为数不多的、正在迅速民主化的精英大学。他们的政治前景暗淡，所受教育不能使他们在选举性官职上占有优势，这种教育提供的唯一前景是，采用林登·约翰逊和理查德·尼克松这类可鄙人物的无聊手法，为自己闯出一条路来。然而这些大学是受人尊敬的，受到民主新闻界的关注，而且是很多权力精英的母校。这些小地方很容易被占领，就像过去的城邦一样。拿这些地方当舞台，学生们很快就会名声大噪。我在康奈尔认识的年轻黑人学生出现在全国性新闻杂志的封面上。多么难以抗拒啊，这是精英获得政治影响力的一条捷径。在大学之外的普通人世界里，这样的青年根本没有办法引人注目。他们把毛泽东、卡斯特罗和切·格瓦拉这些平等的促进者引为楷模，但是只要你乐意，就会发现他们本人跟其他人也不是平等的，他们想成为同情弱者的革命领袖。他们轻蔑和愤怒的大目标是美国中产阶级的成员：教授、白领和蓝领工人、农场主——构成美国人大多数的所有平庸之辈，这些人不需要或不想得到学生的同情或领导。他们居然敢于认为自己与学生们是平等的，拒不接受学生们唤醒的意识。在美国，让自己与众不同是很困难的，为了做到这一点，学生们用炫耀性怜悯取代了父母的炫耀性消费。他们专心致力于向美国和第三世界的某些人做宣传，这些人不质疑他们的优越感，而且，按他们的想象，这些人会接受他们的领导。平等主义虚荣心所产生的强烈快感，对他们来说丝毫也不陌生。

人们可以赞赏甚至同情受挫的志趣，不能声张的对荣誉的爱，以及在20世纪60年代校园政治中表露无疑的让卓越得到承认的愿望。然而，这其中所包含的虚伪以及对从政者必须了解的事物和所冒风险的无知，使这一切非但不令人感动，反而让人厌恶。专制的冲动被乔装打扮成民主的同情，试图出人头地被伪装成热爱平等。他们完全缺乏自知之明，他们的胜利来得十分容易。精英应该是真正的精英，可是这些精英主义者不费吹灰之力，就得到了他们所渴望的出人头地的地位。大学提供了一种积极行动的精英主义。长期以来，大学一直在偷偷摸摸地否认，民主社会中优秀的个人、尤其是具备统治才能和欲望

的人，面临着某种问题。但它们突然发现自己面对着一群潜在的统治者，这些人指责大学犯下了企图统治的同谋罪。大学罪有应得。

也正是在这个问题上，身为教师的我得到了最大的满足。就在危机那年，由一批教授设立的一个小小的“希腊文明研究项目”恰好正在进行之中。该项目接纳了十来名热情的学生，我们在整整一年的时间里一直在读柏拉图的《理想国》。书还没读完，学校就乱了套。几乎所有的课都停下来了，学生和教授悉数转向发动革命的大事，他们在校园里行色匆匆，参加一个又一个疯狂的集会。我也加入了一个教授团体，他们声明，不把武器撤出校园，不恢复一定的合法秩序，他们就不上课。但是我那些学生被雄心勃勃的格劳肯的故事深深地吸引了，格劳肯在苏格拉底的帮助下建造一个城邦，所以我们继续非正式地聚会。他们确实对这本书而不是革命更感兴趣，这件事证明了面对当代舞台的诱人召唤，与之对抗的大学应当具备何种魅力。这些学生对正在发生的事情嗤之以鼻，因为这妨碍了他们认为重要的工作，他们想知道，在与苏格拉底一起度过的那个美妙夜晚格劳肯发生了什么变化。他们确实是从教室里俯视着外面的狂热活动，他们认为自己很特殊，几乎谁也不想加入到群众之中。事后我才知道，他们中间的几个人其实从图书馆的研究室去了集会场所。他们从《理想国》中复印了下面的句子，把它们散发出去，与兜售另一些小册子的小贩展开竞争：

> “你们是否像许多人一样相信，诡辩学者腐蚀了某些青年？是否相信某些能够在潜移默化中侵蚀青年的诡辩学者值得我们一提？难道说这些话的人不正是最大的诡辩家吗？他们非常精通教育，完全按照自己想要的方式塑造着男女老少。”
>
> “但是他们什么时候这样做呢？”他问道。
>
> 我说：“当人群聚集在议会、法院、剧院、军营或其他公共场所时，伴随着巨大的喧嚣，他们大喊大叫，过分地谴责某些言行，同时又鼓掌喝彩，过分地赞扬其他的言行；并且，除此之外，周围的岩石和房屋也回荡、传播着这种褒贬不一的喧嚣。那么在现在这种情形中，当这种言论流行时，你料想青年人的心理会是怎样一种状态？或者说，什么样的私密教育可以阻止他不被这种褒贬之辞裹挟而去，随波逐流，像他们一样说的是冠冕堂皇的话，做的却是卑鄙下流的事，实践着他们做过的事，并成为他们那样的人？”（《理想国》）

他们从这本旧书中明白了现在发生的一切是怎么回事，能够真正与之保持距离，并有了解放的体验。苏格拉底的魔力依旧，他诊断出

野心勃勃的青年人的不满所在，并告之以应对之策。

现在，20世纪60年代已从当今学生的想象中淡出，剩下的是那些过来人的自我激励，如今他们已届不惑之年，与“既有体制”达成了妥协，但又在媒体上散布怀旧情绪。当然，他们中间有不少人在媒体上自我卖弄，承认那场运动不现实，但又断言那是个意义重大的时刻。他们是站在美好事物一边。他们似乎认为自己为黑人和白人关系的重大改善出过力，并且自以为在民权运动中发挥着关键作用。他们不打算讨论在1950年到1970年期间导致这种关系发生历史性变化的决定因素是什么——不管最重要的因素是法院的行为、民选官员的行为或是来自黑人社会的马丁·路德·金所代表的精神；不可否认的是，北方大学的学生对这些变化的热情支持，在创造一种促进改正历史错误的气氛方面起到了一定作用。但是，我相信，学生只起了边缘的作用，不带有我前面提到的丝毫历史道德感。这种作用充其量也就是像度假一样出去游行示威，这通常是发生在开学期间；他们信心十足地预期，不完成作业而出去做更重要的事情不会受到教授的惩罚；他们来到以前从未涉足、以后也不会再光顾的地方，所以不必像那些必须在此居住和生活的人那样，为自己的立场付出任何代价。他们从未参与那些研究宪法、准备法律文书的人所做的默默无闻的艰辛劳动，这些人经年累月在孤独与挫折中度日，把毕生的精力献给了一项事业。我不想诋毁学生的努力，人们也不应该因为真心向善而受到谴责，尽管对于没有付出什么代价、唾手可得的东西不应过分沾沾自喜。我更想表明的观点是，学生参与民权运动早于校园激进主义，他们的观点是在古老但糟糕的大学中形成的，所以他们要回过头来摧毁这些大学。学生参加的最有意义的民权运动是1964年的华盛顿游行。然后“黑人权力”运动便登台亮相了，南方的种族隔离制度已被摧毁，白人学生除了挑唆“黑人权力”的过激行为外，没有别的事可干，而“黑人权力”运动的鼓吹者并不需要他们的帮助。这些学生并不知道，平等理论、《独立宣言》的承诺、《宪法》研究、关于我们的历史和其他许多东西的知识，是通过辛勤的努力获得的，是经过日积月累才能为他们提供支持的资本。种族公平是我们的理论和历史实践的硬性规定，若是没有这些理论和历史实践，既不会提出问题，也没有解决的办法。学生们从他们称之为服务于“这个制度”的绝对腐败的组织获得了知识和学问，才使自己的行动成为可能，才使它成为善的行动。学生们最放肆的谎言就是，他们的责任是自发产生的。可是，他们的一切都是取自大学思想宝库中有关美国是个什么国家、有关善恶的严肃思想和信仰。他们会浪费这种资源，因为他们不知道自己是以此为生的。他们回到大学，宣称它已破产，从而使它真的破产了。他们放弃了美国伟大的自由主义知识传统。在学生们的压力下，建国之父被理解为种族主义者，用来谴责奴隶制和种族主义的工具被毁掉了。自20

世纪60年代以来，北方大学里各种族之间的相互隔离变得日益严重。不再有人研究或真心相信人权理论，然后实践也跟着遭罪。美国大学为健全的政治行为提供思想启迪。大学里是否还存在着一种正义理论，能够再次产生类似于种族平等运动的东西，是很值得怀疑的。20世纪60年代的大学生为之自豪的东西，也是他们最早的牺牲品之一。

学生与大学

通识教育

对于一个初次离家，踏上通识教育征程的少年来说，今天的一流院校会给他怎样的印象？他有四年的自由时光去发现自己——他处于一个过渡的空间，前有被他抛在身后的知识荒漠，后有学士学位之后等着他的不可避免的可怕的专业训练。在这短短的四年中，他必须了解在他所熟悉的小天地之外还有一个大世界，他要体验它带来的兴奋，从中汲取足够的营养，为他注定要穿越知识荒漠的旅程做好储备。换句话说，只要他希望拥有更高尚的生活，他就必须这样做。假如他做出了这样的选择，当他能够成为自己所希望的人，当他有机会审视各种选择，不仅仅是时下存在的或职业提供的东西，还有作为名副其实的人所能得到的东西，这就会是一段迷人的岁月。对一个美国人来说，这一段岁月的重要性再怎样估计都不过分。这是他接触文明的唯一机会。

面对这样一个人，我们必须思索，若想让他成为一个有教养的人，他应该学习什么；我们必须思索，人类有待实现的潜能是什么。在专业课程中我们可以不做这样的推测，专业化的魅力之一就是避免这种思索。但在这里却是责无旁贷的事情。我们要教给他什么？答案也许不是一目了然，但只要尝试回答这个问题，就已经是在进行哲学思考，进行教育了。这种关切本身便提出了人的统一性和科学统一性的问题。如果像某些人主张的，必须允许人人自由发展，把观点强加给学生是专横的，就未免太幼稚了。那样的话还要大学做什么？如果答案是“提供一种学习氛围”，我们便又回到了原来的问题上。什么氛围呢？做出选择并对选择的理由进行反思是不可避免的。大学必须代表某种事物。不愿意积极思考通识教育的内容，它的实际后果便是，一方面使大学外边的庸俗现象得以在校园内泛滥，另一方面又把更严厉、更刻板的要求——由专业学科提出的那些未经通盘考虑的、专横而堂而皇之的要求——强加给学生。

现在的大学在年轻人眼里毫无特色。他发现了一种学科的民主——这或是因为它们乃当地土产，或是因为它们无目的地发展，但近来发挥着大学所需要的某种作用。这种民主其实是一种无政府状态，因为不存在获得公民权的公认规则，也不存在正当的统治资格。简言之，对受过教育的人该是什么样子没有任何看法，也没有针锋相对的

看法。这个问题消失了，因为提出这种问题会威胁到和平。既不存在科学的组织，也不存在统一有序的知识体系。混乱无序导致了无精打采，因为不可能做出合理的选择。所以还不如放弃通识教育，进入专业学习，那里至少还有规定的课程和有前途的职业。在这条道上，学生至少能从选修课中捡到一点儿据信能让人变得有修养的东西。学生没有被告知，伟大的奥秘会揭示给他，他可以从自己身上发现新的、更高尚的行为动机，通过他的学习，可以和谐地建构一种不同的、更富有人性的生活方式。

简而言之，大学毫无独特之处。在我们看来，平等的最高表现似乎不愿意、也没有能力提出卓越的要求，尤其是在那些一向提出这种要求的领域——艺术、宗教和哲学。韦伯发现自己无法在某些极端对立的东西——理性与神启、佛祖与耶稣——之间做出选择，但他没有断定一切事物同样美好，尊卑贵贱之别不复存在。事实上，他揭示从中做出选择的严肃性和危险性，是想让人们重新思考这些重大的抉择；现代生活的琐屑思考有着过分蔓延的危险，它使那些让灵魂高度紧张的深刻问题变得平淡无奇，与此相对照才能突显重大抉择的重要。对他来说，严肃的知识生活是做出重大决定的战场，这种决定都是精神或“价值”选择。人们不能再把受过教育或文明人的这种或那种特别观点视为权威，所以只能说教育就是求知，其实只是了解他们全部观点中的一小部分。深刻与肤浅之别——它取代了善恶真伪之别——划定了严肃学习的重心，但它难以应付自然宽松的民主倾向的提问：“噢，这有何用处？”发生在伯克利的第一次大学分裂，显然是直接针对大杂烩似的巨型大学，我必须承认，它曾一度引起我某种程度的同情。在那些学生的动机中或许有那么一点渴望教育的成分。但没有做任何事情去引导或充实他们的能量，结果不过是给五花八门的学科又增加上了五花八门的生活方式，给专业的多样性又增加上了怪异的多样性。我们在社会上经常看到的问题，也发生在这里；扩大大学规模的顽固要求以更加孤立而告终。旧的协定、旧的习俗和传统并不那么容易取代。

因此，当一个学生来到大学，他会发现各种令人迷惑的科系，各种令人摸不着头脑的课程。但是对于他应该学什么并没有正式的指导，也没有大学之内统一的意见。对于如何统筹利用大学的资源，无论在教授还是在学生中间，他都找不到现成可循的先例。因此，最简单的办法就是做出职业选择，然后为这种职业做好准备。针对做出这种选择的学生设计的课程，可使他们免受各种诱惑，脱离享有传统声望的知识。这些日子里塞壬的歌声婉转低回，但年轻人的耳朵里已经塞了足够的蜡，可以安然无恙地在她们旁边驶过了。这些专业可以提供充足的课程，占用他们四年大学的绝大部分时光，为他们不可避免

的研究生学习做好准备。只是他们可以随意选修的课程寥寥无几，只能这里听一点儿，那里学一点。现在，公共职业——无论是医生、律师、政治家、记者、商人还是演艺人员——都与人文知识没有多大关系。除了纯粹的职业或技术教育以外，教育甚至成了一种妨碍。所以说，为了让学生获得思考的乐趣，并且知道自己能够生存下去，大学中对抗专业教育的气氛是必不可少的。

真正的问题是出在一些学生身上，他们希望知道自己想做哪一行，或只是想让自己经历一次冒险。在大学里，他有许多事情可做——众多的课程和专业足够他们花费时间去应付。大学的每个系或每个学部都在标榜自己，都提供了能让学生入门的学习课程。但是怎样在它们中间做出选择？它们之间有什么联系？事实上它们之间互不通气。它们彼此竞争，相互矛盾，却没有人意识到这一点。各个专业的存在已经使整个问题昭然若揭，但从未系统地把它提出来。学生面对学院分类的实际结果是迷惑不解，而且经常精神沮丧。这实际上成了一个运气问题，看他能否找到一两位教授，使他对作为每个文明国家之独特成分的伟大的教育观洞察一二。大多数教授都是专家，只关心自己的研究领域，只对自己领域的进步或只对个人的进展感兴趣，因为在这个世界里，一切回报都是基于出色的专业表现。他们完全不受大学传统结构的束缚，这种结构至少有助于表明他们的知识是不完备的，仅仅是尚未研究、尚未发现的知识整体的一部分。学生们只好穿行于游乐场的招徕者中间，这些人都想引诱他们进去观看自己的杂耍表演。这些拿不定主意的学生对多数大学来说都是一种尴尬，因为他好像在说，“我是个完整的人，请帮助我塑造完整的自我，发展自己的真正潜能”，他让那些大学无言以对。

像在其他许多事情上一样，康奈尔大学在这个问题上也走在时代的前列。有福特基金会雄厚资金支持的六年博士项目，专门针对那些已经做出“坚定的职业选择”的高中生，旨在促使他们顺利走上职业生涯。一点残羹剩饭被施舍给了那孤寂的人文学者，为研讨班提供了一些资金，使年轻的专业人员能完成自己在文理学院的学业。至于另一些事情嘛，教育者可以把精力花在设计和包装项目上，而不必提供任何实质内容。这使他们忙得不亦乐乎，顾不上思考自己忙活的事情的空洞无物。这是不去正视“丛林野兽”[41]的偏好模式——只管结构，不重内容。在对待通识教育的问题上，康奈尔的计划是压抑学生对通识教育的渴望，鼓励他们的专业精神和追求，提供大学所掌握的资金和全部声望，把就业至上论变成大学的核心任务。

康奈尔的计划不敢披露一个至关重要的事实，一个严格保守的秘密：它的各个学院没有足够的东西传授给学生，没有足够的理由让他

们在学校里待上四年，甚至三年都够呛。如果教育的核心是就业，那么除了难学的自然科学中最难学的东西以外，几乎没有一种专业在研究生学习之前需要两年以上的准备训练。其余的时间纯属浪费，或者说只是一段成熟期，使学生再老成一点，可以开始研究生的学习。即便对于许多研究生来说，真正必要的时间也少得多。故也难怪，有那么多本科生到处打听着上课，既没有计划，也没有打算提出的问题，只为填充他们的大学时光。事实上，除了少数例外，各种课程都是专业课的一部分，不是为提高人的一般修养或探索人类本身面临的重大问题而设计的。所谓的知识爆炸和日趋严重的专业化，并没有使大学的学业更加充实，反而使其更加空虚了。这四年成了学生们力求克服的障碍。一般来说，对于那些职场中人，如果根据他们的品味、学问的多寡或兴趣加以判断，通常他们是不需要上大学的。他们也许是把自己的大学时光花在了和平队[42]或诸如此类的事情上。这些赫赫有名的大学——它们可以裂变原子，发现最可怕疾病的治疗方法，进行全国人口普查，编纂大部头的死亡语言的辞典，却不能为大学本科生编写合适的通才教育教程。这是我们这个时代的写照。

也有一些把现有的东西加上华丽的包装，毫不费力地填补真空的努力——国外研修的安排，个性化的专业，等等。于是就有了黑人研究、妇女研究或性别研究，以及“其他文化的研习”。和平研究也正方兴未艾。这一切设计都是为了表明大学是与时俱进的，它还有一些传统专业之外的东西。最新的玩意儿是计算机识字，显然，只有那些想过识字有啥意义的人，才会觉得它一钱不值。在促进识字者去识字方面它或许有一定的意义，因为现在大多数高中毕业生在读写方面还有困难。确有些学院在悄悄从事这项有价值的工作。但他们并没有宣扬这件事，因为这仅仅是高中的职能，是我们现在糟糕的教育状况强加给他们的，所以他们不愿声张。

20世纪60年代的纷乱已成过去，本科教育重新变成了要事（因为除了职业学院，研究生院系因研究职位的短缺而陷入困境），大学行政人员在某种程度上必须应付一个无可否认的事实：进入大学的学生是不文明的，大学有责任使他们变得文明起来。如果对大学的动机做出卑鄙的解释，那不妨宣称，它的关切源于要面子和自私。通识教育没有内容，而且施行着某种骗术，这已是人尽皆知的事情。只有少数有声望的院校应该提供这种教育，大的州立院校与此相反，它们被认为专司培养各类专业人士，以适应复杂社会的各种实际需要。有人一度宣称，著名大学已经在学生中间，尤其是那些以充当反战和反种族主义斗士为使命的学生中间，培养出了伟大的道德意识，这似乎满足了大学集体良知的要求。这些大学所做的事情，不光是提供医生和律师的基本训练。人们认为，关注和同情是无法限定的未知数，它渗透

进文理学院的每一个角落。但是，当短暂的迷雾在20世纪70年代消散以后，教师们发现自己面对的是教养不良、没有思想品味的年青人，他们不知道还有教养和品味这种事情，尚未观察生活就对干什么行当念念不忘，大学却提供不出制衡的手段和其他目标，这时反抗便出现了。

通识教育长久以来一直定义不清，没有清晰的身份或制度化的专业声誉，但它仍然不屈不挠，并且得到了资金和尊重；它一直是那些多少偏离了专业教育者的阵地。它有点像教堂与医院相比所处的地位，没有人十分确切地知道宗教机构应该做些什么，但它们确实发挥着某种作用，或是回应着人的真正需要，或是作为过去需要的遗存。它们易于被骗子、冒险家、妄想狂和狂热分子所利用。但它们也唤起人们最勇敢、最热烈地追求独特的庄严和深刻。在通识教育中，最拙劣和最优秀的人也打得不可开交——骗子对真正的学者，诡辩家对哲学家——都是为了赢得舆论的支持，为了支配我们当今对人的研究。这场斗争中最引人注目的参与者是大学的管理者，他们在形式上负责代表自己学院教育的公众形象，有政治纲领的人或专家认为的平庸之辈，以及人文学科的真正教师，他们真正了解自己与整体的关系，并迫切希望在学生的意识中保留这份清醒的认识。

所以，就像20世纪60年代的大学致力于取消一些必修课一样，在20世纪80年代它们又忙于走回头路，而这是个更困难的任务。今天的说法是“核心课程”。大家一致认为，“我们在20世纪60年代做得有点儿过头”，微调一下显然是非常必要的。

对这个问题有两种典型反应。最简便、最令管理者满意的办法，是充分利用各独立科系已有的东西，简单地迫使学生涉猎各个领域，即从大学的每个分支——自然科学、社会科学和人文科学中——选修一门或更多的课程。这里的主导思想是“广泛涉猎”，就像轻狂年代的“开放”一样。这些课程几乎总是一些现有的入门课程，对专业教授来说毫无趣味，仅仅是在假设应当学习的东西是有价值的、确实存在的。这便是通才教育，意思是样样通样样松的人就是通才。他什么事情都知道一星半点，但在每个领域都逊色于专业人士。学生可能希望涉猎一下不同的领域，鼓励他们到处看看，在他们从未涉足的领域发现能够吸引他们的东西，也不失为一件好事。然而这并不是通识教育，不能满足学生对它的渴望。它只表明大学缺乏高水准的通才教育，它所做的事情只是真正的知识储备的初级产品，是已被学生丢弃的孩提时的玩意儿。所以他们希望翻过这一页，跟着他们的教授的严肃研究学点东西。没有对共同关注的重大问题的认识，就不可能有严肃的通识教育，试图建立通识教育的尝试也只是一种无效的姿态。

人们大体上准确认识到了核心课程这种方法的不足，于是又提出了第二种方法，即所谓的“综合课”。这些课程是专为综合教育的目的而设，通常要求多个院系的教授们通力合作。这些课程被冠以“自然中的人”、“战争与道德责任”、“艺术与创新”、“文化与个人”等名称。当然，一切都取决于策划和讲授这些课程的人。这样的课程有明显的好处，它要求人们反思学生的一般需要，迫使专业教授拓宽自己的视野，至少得一时如此。危险则是这会变成赶时髦，哗众取宠，缺乏真正的严谨性。一般而言，自然科学家不会在这种努力中通力合作，因此这些课程往往很不平衡。简言之，它们不会超越自身，向学生提供独立探求永恒问题的独立方法，就像过去对亚里士多德或康德的全面研究所做的事情。它们倾向于东拼西凑。通识教育应该让学生意识到，学问必须而且能够做到既提纲挈领，又严密精确。要做到这一点，研究一个很小的具体问题或许是最佳方法，如果它的结构可以在整体上展开的话。这种课程要有特定的意图，把学生引向永恒的问题，让他们意识到这些问题，在探讨这些问题的过程中传授给他们某种能力，否则它们就会成为开心的消遣，走进死胡同——因为它与学生们可以想象的深入研究完全无关。如果这样的课程能够激发最优秀的大学生发挥才智，它们便是有益的，能够使教授和学生重新焕发正在逝去的求知激情。但是，它们很少能做到这一点，它们与最高层次的、各科系的老师所认定的真正事业是脱节的。能力决定着整个机体的生命。在高层次上无法解决的知识问题，在管理的低层也解决不了。问题在于缺少科学的统一性，并且失去了讨论这个问题的意愿或方法。高层次的病态是低层次病态的原因，真诚的通识教育者的全部善意努力，充其量只能对它起到缓解的作用。

当然，唯一严肃的解决方案是几乎遭到普遍反对的方案，即阅读“巨著”这种出色的老方法。按这种方法，通识教育意味着阅读某些公认的经典文本，悉心阅读，让它们指出问题以及对待问题的方法——不是用我们杜撰的范畴去规范它们，不把它们当作历史产物，而是努力按照作者所希望的方式去阅读。我十分清楚反对崇拜“巨著”的各种意见，实际上也赞同这些意见。崇拜是外行的表现；它助长缺乏能力的自学者的自信；一个人不可能仔细阅读每一部巨著；只读巨著，他就永远不可能明白巨著与普通书籍相比为何是巨著；没有办法确定由谁来决定巨著或经典是什么；书是目的而不是手段；读经运动透着一种传播福音的难听腔调，有悖于美好的情趣；它造成一种接近伟大思想的虚假感觉；等等。但是，有一点可以肯定：只要巨著是课程的中心部分，学生们就会既兴奋又满足，感觉他们正在独立完成着某件事情，从大学里学到了他们在别处学不到的东西。这种特别的体验无需再引申到它自身之外的事情上，这个事实为他们提供了一种新的选择，让他们尊重学习本身。他们得到的好处是对经典文献有了了

解——对于我们这些无知的人尤其重要；在仍然存在大问题时知道何为大问题；在最低限度上知道了如何回答这些问题的范式；而且，也许是最重要的，学生们获得了共同的经验和思想储备，以此为基础建立起友谊。以明智地运用经典文本为基础的课程，是通向学生心灵的坦途。他们对学习阿基里斯或绝对律令有着无限的感激。亚历山大·柯瓦雷这位已故的科学史专家告诉我，他非常欣赏美国人。他开始流亡生活后，1940年在芝加哥大学执教的第一堂课上，有个学生在自己的文章中谈到“亚里士多德先生”，并没有意识到亚里士多德不是当代人。柯瓦雷说，只有美国人有如此天真的深刻性，把亚里士多德作为活的思想看待，对于多数学者来说这简直不可思议。完美的通识教育课程能让学生热爱真理，产生追求美好生活的激情。设置学习课程，使其适应每个大学的具体条件，激发学习者的兴趣，是这个世界上最简单的事情。困难在于如何让教员接受这些课程。

当代大学的三大组成部分（自然科学家、人文科学家和社会科学家）对阅读经典的教育方式都没有热情。只要通识教育不偷走自然科学家的学生，不挤占学生太多的预习时间，他们对通识教育和其他领域还是很宽厚的。不过，他们自己首先关心的是解决本学科当前的重大问题，并不特别在乎对他们的基本问题的探讨，因为他们已经取得了显而易见的成功。他们漠视牛顿的时间观，不关心他与莱布尼茨关于微积分的争论；亚里士多德的目的论是一派胡言，不值得重视。他们相信，科学的进步不再依赖培根、笛卡尔、休谟、康德和马克思这类思想家对科学本质的综合反思。这仅仅属于历史研究的范畴，长久以来，甚至最伟大的科学家也不再思考伽利略和牛顿了。进步是毫无疑问的。实证主义给科学真理带来的麻烦，卢梭和尼采给科学之善带来的麻烦，其实并没进入科学意识的核心。因此，自然科学家关心的不是经典名著，而是科学的不断进步。

社会科学家一般说来对经典文本充满敌意，因为它所探讨的人类事物往往也是社会科学的研究对象，社会科学挣脱了早期思想的桎梏，成为真正的科学，他们为此而十分自豪。况且，他们不像自然科学家，对自己取得的成就没有十足的把握，觉得早期思想家的著作在威胁着他们，或许还有点儿担心学生经不住诱惑，重新回到糟糕的老路上去。再说，可能除了韦伯和弗洛伊德之外，根本就没有可以被称为经典的社会科学著作。跟自然科学比较一下，即可得出有利于社会科学的解释。可以说，自然科学是一个通过细胞增多而发展的活的机体，是名副其实的知识机体，它在对整体并无意识的成千上万个部分的帮助下，通过几乎不为人觉察的增长，证明自己就是这样一个机体。这与想象或哲学的工作截然相反，在这种工作中，单枪匹马的创造者可以创造和探究一个人为的整体。但是，如果对社会科学中缺少

经典做出解释，不管是用谄媚还是不谄媚的方式，这个事实都会让社会科学家不舒服。我记得有位给研究生讲授社会科学方法论入门课程的教授，一个著名的历史学家，当我天真地向他提出有关修昔底德的问题时，他轻蔑而愤怒地回答说："修昔底德是个笨蛋。"

既然经典巨著现在几乎毫无例外地被称作人文著作，人文学者对经典教育不冷不热的态度，就更加令人费解。人们也许认为，在经典著作对现世的影响力降到最低点时，对它们的高度敬重会增强其精神力量。诚然，通识教育及经典文献研修的大多数积极支持者通常都是人文学者。但他们中间也有差别。有些人文学科不过是一些刻板的专业学科，他们靠经典著作的地位维系自己的生存，但对它们的自然状态压根不感兴趣——譬如，文字学更多关心的是各种语言本身，而不是它们讲述的内容；他们不能、也不会做任何事情去巩固自己的学科基础。有些人文学科热衷于加入真正的科学，把自己的根移植到克服了神话历史的现在。有些人文学者不无道理地抱怨说，缺乏有能力传授和研习经典的人，虽然他们的批评往往因一个事实而不攻自破：他们只维护近年来对经典著作的学术解释，而不是对它们充满活力的真实理解。在他们的反应中，有着专业人士的嫉妒和偏狭的强烈成分。说到底，这一切在很大程度上是人文科学的普遍衰退，它既是我们目前处境的症候，也是它的原因。

再说一遍，通识教育的危机反映着最高层学术的危机，反映着我们解释世界的首要原则之间的不一致和不相容，反映着最普遍的思想危机，这构成了我们文明的危机。不过，确切说来，危机也许不在于原则的不一致，而在于我们没有能力去探讨它，甚至没有能力去识别它。当通识教育为有关自然及人在自然中的地位的统一观点的讨论铺平了道路，使最优秀的头脑在最高层次上交锋时，人文教育就会繁荣发展。当只有各种专业——它们的前提根本不会导致那种见识——凌驾其上时，通识教育就会衰落。最高级的智慧也是片面的智力，上下兼顾是办不到的。

大学的分裂

在康奈尔大学的枪击事件后，这一切变得再清楚不过，而且随着这所大学的分裂，我也有机会对它的构造有所了解。总的来说，没有哪个学科——只有个人——对学术自由和学术诚信受到的攻击做出了很好的反应，但各个学科的反应却各具特色。专业学院——工程、家政、产业与劳工关系以及农业——的教员干脆回到家里闭门不出。（法学院的一些教授确实表达了义愤，其中一部分人最后还公开声明支持撤换校长。）人们一般认为这些院系是保守的，但他们只是不想找麻烦，他们不认为那是他们应当参加的战斗。黑人学生的怨言不是

针对他们；无论发生怎样的思想变化，都不会触动他们。尽管人人抱怨学科太多导致大学失去重心，不能平衡发展，但大家都很清楚文理学院发挥的作用，其他的学院从属于它们，它们是学问和声望的中心。这种古老的秩序大部分一直被保存着。在康奈尔，挑战正是针对文理学院，就像整个20世纪60年代其他大学的情形一样。因此，自然科学、社会科学和人文科学都遇到了麻烦，它们被要求改变教学内容和标准，消除学生们“感觉到的”精英主义、种族主义和性别歧视。学者的共同体被证明为不是共同体。在捍卫追求真理的过程中不存在同舟共济。

自然科学家超然于争论之上，形成了自己的孤岛，也没有感受到威胁。我相信，康奈尔大学只有一位自然科学家大声反对持有枪支或威胁教授。这个学校最著名的教授，一个拿过诺贝尔奖的物理学家，成了校长的主要代言人，但他并未征询过那些生命受到威胁的教授的意见，也没有提出生死攸关的问题。他为校园暴力而扼腕叹息，但没有采取任何行动，也没有说过一句话，指出应在哪里划定一条界线。据我所知，没有一个自然科学家像某些社会科学家和人文学者那样跟暴徒同流合污。自然科学家的工作完全独立于大学的其他活动，他们相信自己从事着重要工作，这使他们对别的事漠不关心。他们与我们这些人不存在共同利益。我的一位朋友受到过明确的威胁，只好携家人躲了出去，他为此感到羞愧；当我同他一起去参加老师向学生投降的会议——这是真正可耻的事，是人们在暴政面前卑怯默许的缩影——时，听到一位生物学教授或许是出于对我们的好意，大声问道：“这些社会科学家真相信存在危险吗？”我的朋友悲哀地望着我说：“有了这样的同事，你就不需要敌人。”

学生运动没有理论可言，所以自然科学家没有像在发达的法西斯制度和苏联制度中那样成为靶子。列宁派没有对实证主义、相对论或遗传学大发雷霆，戈培尔派也没有警告人们犹太人的科学是伪科学。早就有人抨击科学家跟军事和工业联合体的合作，抨击他们发明的技术在支持资本主义和污染环境上起的作用。但这些批评并没有进入严肃的科学研究的核心。只要科学家避免把自己的知识运用于某些不得人心的事情，对支持他们的政府说些坏话，宣称他们是为和平和社会公正而工作，他们就能避免触犯众怒。可以预料，康乃尔大学的那位大物理学家也会按照惯例，对物理学研究导致热核武器的产生表示歉意，从而使自己脱身。可是并没有人要求这些科学家在研究中、在课堂上、在实验室里有所改变。所以他们能够全身而退。

这不仅仅是一种自私和自我保护的行为，人人都会顾自己，虽然这种行为很多，但都披着通常令人厌恶的道德外衣。危机气氛促使人

们并非完全有意识地重新评价自然科学与大学的关系。学术界的危机和政治危机一样，往往会把矛盾和利益的改变带到表面，而只要事态平稳，人们较易于不去正视这些事情。打碎旧联盟建立新联盟，一向就是痛苦的事情，例如冷战初期自由派与斯大林分子决裂时就是如此。科学家发现自己面对着一个事实：他们与大学的其他领域没有真正的联系，让自己任命运摆布又代价高昂。假如化学成了文化大革命的靶子，红卫兵小将们监督着教学，对当事人实行恐怖统治，那就难以想象生物学家们还会无动于衷。化学家是生物学家的血亲，生物学的进步绝对离不开化学知识。然而，物理学家以物理学家的身份能从比较文学或社会学教授那里学到重要的东西，或学到任何东西，这在今天已是不可想象的事情。自然科学家跟人文学科的关系不是一家人的关系，而是一种虚无飘渺的关系，有点儿像我们跟全人类的关系。对适用于全人类的权利也有着形式化的祈求，但对共同的信仰和利益并不存在迫切的需要。当这种关系让人感到难受时，“没有你们我照样活”的想法就会悄悄潜入人们的心中。

这种相互隔离的情形自康德和歌德以来就已存在，前者是最后一位在自然科学上也很有造诣的哲学家，后者则是最后一位相信自己的科学贡献会超过文学贡献的文学巨擘。还应当记住，他们并不是偶尔涉猎科学的哲学家和诗人，他们的著作是自然的一面镜子，他们的科学在有关存在、自由和美的沉思的引导下充满了生机。他们代表着对问题之统一性的最后探索，自然科学此后才变成了学术界的瑞士，为自身安全计而对黑暗旷野上的战斗严守中立。亨利·亚当斯的一生跨越了两个时代，在前一个时代，像杰斐逊这样的绅士们认为，他们既能掌握科学，科学也对他们有益；后一个时代的科学家们则讲着深奥难懂的语言，所述内容与生活毫不相干，但又是生活中必不可少的信息。亚当斯以其机敏的文风记录下了这种变化。他年轻时研究过自然科学，后来放弃了；晚年他又重新审视科学，发现自己来到了一个全新的世界。旧式大学的传统和理念掩盖了一个事实，即古老的纽带已经衰朽，婚姻已走到了尽头。19和20世纪的大科学家们一般而言是很有教养的人，他们对学问的另一些分支有亲身体验，并且真心崇敬那些学问。自然科学和自然科学家的日益增长的专业化，逐渐形成了一道保护性烟幕。20世纪60年代以来，自然科学家与他们的社会科学和人文科学同事的交谈和实践合作日渐稀少。大学失去了它过去拥有的那种类似于城邦的性质，它变得像是一只客船，乘客们只是偶然的同路人，不久就会下船各奔东西。自然科学、社会科学和人文科学之间的关系只是行政性的，没有任何实质性的思想内容。它们只在大学本科教育的头两年里相会，自然科学家关心的大抵是那些将来会走上他们道路的年轻学子。

几年前，《纽约时报》刊登的一篇关于一位音乐教授访问洛克菲勒大学的报道，极好地说明了这种状况。在那里工作的生命科学家带着盒饭去听这位音乐学家的讲座。这项计划的灵感来自于斯诺关于“两种文化”的愚蠢构想，他提议让人文学者学习热力学第二定律，让物理学家阅读莎士比亚，这样就可以弥合两大学科之间的裂痕。当然，假如物理学家从莎士比亚那里得到了某些重要启迪，同样，人文学者也从热力学第二定律中受益，这项计划才能取得一定效果，而不是流于一种提神醒脑的练习。实际上什么结果也没有产生。对科学家来说，人文学科是娱乐消遣（通常他很尊重人文科学，因为他知道人们需要一些超出他自己能提供的东西，但他对从哪里能找到这些东西又很迷茫）；对人文学家来说，自然科学顶多是漠不关心，甚至是格格不入，充满敌意。

《纽约时报》引用了洛克菲勒大学（它最近取消了哲学课）校长乔舒亚·莱德伯格的话，他在那次讲座之后说，斯诺的思路对头，但犯了“计算错误”——大学里不是有两种文化，而是有许多种文化，一个例子便是披头士乐队的文化。这说明在衰落过程中处于暂时停顿状态的琐屑思想达到了登峰造极的地步。莱德伯格从人文科学中看到的不是作为自然研究之补充的人文知识，而仅仅是世间正在发生的事情的另一种表述。说到底，它们都是复杂程度各异的娱乐演出。莱德伯格对他的听众做出了某种暗示，使我们明白了自然科学在民主相对主义的海洋中就像直布罗陀一样突出，其他学科不过是一种爱好。

这种态度影响了康奈尔和其他大学自然科学家的行为，他们用自己的方式与新的议程配合，试图通过招生和教员任命的手段实现这种或那种社会目标，结果降低了大学的水准，模糊了大学的宗旨。他们嘴上说反对精英主义，反对性别歧视和种族歧视，在各自的领域里却默不作声地拒绝在这些问题上有所作为。他们把责任推给了社会科学家和人文科学家，但这两者已被证明更温和，更易于受人欺负。自然科学家也是美国人，一般而言他们也喜欢跟风。但他们对自己做的事情也很有信心。如果他们教的不是科学，他们不会自欺欺人地说自己在传授科学。他们对人的能力有着操作性很强的检验标准。至少根据我的体会，他们从内心深处相信，只有科学知识才是真正的知识。当他们面对困境——譬如数学家想录用更多的黑人和妇女，但找不到大体能够胜任者——时，他们实际上在说，人文学者和社会科学家应该录用他们。他们认为自然科学之外没有真正的标准，因此很容易做出调整。科学家们抱着这种极不负责的态度，对各种优待措施听之任之，例如他们假定，被破格招收的少数族裔学生如在科学领域学习不佳，其它院系就应当照顾他们。科学家没有预见到这会带来真正可怕的后果，这样的学生会遭到更大的失败。他们理所当然地认为这些学

生会在大学的其他领域取得成功。他们是对的。人文和社会科学日渐堕落，成绩的水分越来越大，而自然科学仍是以白人男性为主。因此，大学里的真正精英在历史洪流中始终能够站在有利位置，不必忍受任何不良后果。

故也难怪，你必须到人文科学中才能找到革命的狂热支持者。与冷静、理性和客观相对立的激情和献身精神，能够在那里安家落户。这出戏里还有一群人文学科教师发出的威胁，校方如不立即投降，他们就要接管一座办公楼。有个学生告诉我，他的一位人文学科教授本人就是犹太人，却对他说，鉴于犹太人对黑人的所作所为，他们活该被送进集中营。这些男男女女最后采取了行动，而不是在图书馆和教室中消磨时光。但是他们的作为却导致了自己的毁灭，因为20世纪60年代让人文学科尝到了最大的苦果。确保它们地位的旧秩序被推翻了，随之而来的是学生失去了学习兴趣，语言研究几乎荡然无存，博士没有就业机会，公众缺乏同情。他们得到了报应，但不幸的是我们也失去了一切。

就许多人文科学家来说，这种行为的原因是显而易见的，它构成了本书的主题。康奈尔大学是人文学科和政治学中某些潮流的急先锋。有几年的时间，它一直在为比较文学领域中激进的法国左派思想洗刷污名。从萨特到戈德曼，再到福柯和德里达，一波又一波思想浪潮冲击着康奈尔。这些思想试图赋予旧典籍以新的生命。一种阅读技巧，一种解释框架——马克思、弗洛伊德、结构主义，等等——能与这些令人厌倦的旧典籍结合在一起，使其成为革命意识的一部分。这对于人文学者毕竟发挥着积极、进取的作用，他们过去一向只是些古董式人物，是守护人老珠黄的后宫嫔妃的太监。再者，流行于人文学科中的历史主义，也为标新立异提供了思想基础。除此之外还有一种期待：在这些变化中，文化将取代科学占据首要地位。我所讨论的那种知识上反大学的意识形态，在这种条件下找到了自己的表达方式，因为大学可以被视为一个历史舞台。戈德曼在他去世前几个月对我说，他有幸活着看到自己九岁的儿子在1968年的巴黎用石头砸商店橱窗。这就是他研究拉辛和帕斯卡的最终结果。人性的复归！学生们动手了，不是拿起书本，而是采取了行动，他们不依靠历史或老师的帮助就能影响未来。这些先锋派热切地期望，革命会带来一个创造的时代，艺术而不是古董研究将发扬光大，想象力最终将作为攻方与理性对抗，虽然还谈不上旗开得胜。

人文学科的教授们处境十分难堪，他们既不相信自己，也不相信自己所做的一切。无论喜欢与否，他们的基本工作是解释和传播典籍，在传统并不享有特权的民主秩序中维护我们所说的传统。他们是

一帮闲散优雅之人，却置身于一个显然把效用作为唯一通行证的地方。他们的王国是永恒和沉思，却置身于一个只需要当下和行动的环境之中。他们坚信平等主义的正义，然而他们却是稀有、高雅和出众的代理。他们与平等主义并不相宜，但他们的民主倾向和负罪感却驱使他们同它站在一起。莎士比亚和弥尔顿与解决我们的问题究竟有何关系？尤其是，仔细端详一下他们就会发现，他们满脑子精英主义、性别歧视和民族偏见，这都是我们正在努力克服的东西。

人文研究需要坚定的信念和奉献精神，不仅这种精神在教授身上不常见，而且他们的追随者也正在消失，学生们不相信教给他们的东西是重要的。孤独和无聊感让人心碎，于是这些人文学者便跳上了奔向未来的流线型高速快车。不消说，这意味着对人文学科的敌意变得更加严重，所以它们被悉数扔出了列车。自然科学和社会科学向人们展示它们有这样或那样的用途，从而找到了自己的位置，而这是人文学科做不到的。

人文学科的非政治的特点，它对经典文献中的政治内容（它本应成为政治教育的一部分）习惯性的曲解和贬抑，在学生的心灵中留下了一个空白点，这使得任何政治学说，尤其是那些极其平庸、极端和流行的政治理论，都能填补这片空白。人文学者不像自然科学家，他们没有什么可以失去的东西，或者人们就是如此认为的；他们也不像社会科学家，对错综复杂的政治事务一无所知。人文学者像北极旅鼠一样一头钻进大海，以为这样就可以使自己精神振奋，恢复活力。但他们溺水了。

这使社会科学成了唯一的战场，它既是攻击的靶子，也是各种立场唯一的立足点。社会科学是大学中最新的成分，最不能自夸过去的伟大成就或对人类智慧宝库的贡献，它的合法性还很成问题，参与其中的天才最为谦和。然而社会科学主要关注的是人类事务，人们推断它们应当掌握着有关社会生活的事实，并且具有如实报道的科学良知和诚信。拥有某种政治纲领，关心财产、和平或战争、平等、种族和性别歧视的每一个人，都会关心社会科学。这种关心可以是发现事实——或使事实符合他们的设想，从而影响公众。

在这些学科中，改变事实的诱惑是巨大的。奖罚、金钱、荣辱、负罪感和行善的欲望，所有这一切都围绕着它们，使它们的研究者晕头转向。大家都希望社会科学家讲述的故事符合自己的愿望和需求。霍布斯说，假如二加二等于四这个事实与政治扯上了干系，就会出现否认它的派别。社会科学有太多的空想家和吹牛者，但也培养出了刚直不阿的学者，他们的工作使阴险的权术更难以得逞。

于是，社会科学成了激进分子大打出手的首选之地。一群黑人激进分子打断了一位经济学教师的课程，然后来到系主任办公室，挟持他和秘书（患有心脏病）为人质长达13个小时。不消说，对那个教师的指控是，他是种族主义者，用西方标准评判非洲的经济绩效。学生们因为提请校方注意这个问题而受到赞扬，系主任也拒绝指控他们，那位教师则从校园里神秘消失，此后再没有人见过他。

这种解决问题的方式是很典型的，但是一些社会科学教授并不喜欢。人们要求历史学家重修世界史，尤其是美国史，以揭示国家一向是支配和剥削的阴谋体系。心理学家被搞得心烦意乱，因为他们得证明不平等和核武器的存在给人们的心理造成了伤害，美国政客对苏联总是疑神疑鬼。政治学家也受到敦促，要把北越人民解释成民族主义者，要为苏联洗清极权主义的恶名。总之，与内政外交有关的一切激进观点都要求社会科学给予支持。尤其是要把精英主义、性别歧视和种族主义的罪恶从社会科学中驱除出去，社会科学应当成为对抗这些罪恶以及第四种重罪——反共产主义——的武器。当然，谁也不敢挺身而出承认这些罪恶，对根本性的问题——即平等本身——的严肃讨论，早就从舞台上消失了。学生在社会科学中的主要活动是辨别各种异端，这颇像是回到了中世纪，那时除了少数胆大包天和冥顽不灵的人，人人信奉基督教，唯一讨论的是正统学说的内容。诚然，也有学者在认真研究性别差异，或对用校车接送孩子[43]在教育上的价值提出疑问，或思考有限核战争的可能性。对激进的正统学说表示质疑，你几乎不可能不冒遭受诽谤、停课、丧失教学必不可少的信任和尊重、同事的敌意等等风险。种族主义和性别歧视过去是、现在依然是丑陋的大帽子——与以往流行偏见中的无神论、共产主义相同；它可以被毫无缘由地扣在任何人头上，一旦戴上它，你就几乎再也摘不下来了。言者无罪已成空话。在这种气氛中，超然、冷静的研究是不可能的。

许多社会科学家都面临这种情形，但在斗争中还出现了更严峻的新考验。有些人看到自己的客观立场受到威胁，如果学术探索得不到尊重和保护，他们中间的任何人都有可能身陷险境。压力使传统的自由主义重新焕发了活力，唤醒了对学术自由之重要性的意识。高傲与自尊，不向威胁和侮辱低头的意志，重新抬头了。这些社会科学家明白，当激情横扫面前的事实时，民主体制中的所有派别都危在旦夕。更为重要的是，对于那些大吹大擂的刺耳宣传他们产生了本能的憎恶。这些社会科学家未必具有相同的个人政治信念，他们同舟共济的感情，来自于对同事的动机的相互尊重，他们之间并不总是意见一致，但他们能从意见分歧中获益；还来自于他们忠实于为他们的研究提供保护的制度。你在康奈尔会看到，左、中、右三派社会科学家

——在美国大学公认的十分狭小的派别谱系上——联手抗议对学术自由的损害和同事受到的侵犯，这种侵害不但发生在康奈尔，也以各种更微妙的形式发生在其他地方。对大学的挑战在最具政治意味的部门最为突出，这个部门对它的理解也最深入，这绝不是偶然的。政治视野是让学术的道德统一性自然而然成为焦点、让科学良知受到检验的地方。

遗憾的是，我不能断言这场危机拓展了社会科学的关注范围，或是促使其他学科反思自己的处境。但它一度激发了一群真正愿意为热爱真理、为自己的研究而做出牺牲的学者，使他们发现虔诚还有更丰富的内涵，感受到一个以信念为基础的共同体。大体上说，其他学科没有让它们的自由探索信念接受考验。它们的置身事外，构成了我们的大学分崩离析的背景故事的大半内容。

学科

主宰着学术领域、决定着知识内涵的三大学科，今天的情况如何？自然科学干得很不错，它独自生活，但很开心，就像一架上满了发条的钟表一样独自运转，跟以往一样成功且有益。近年来它还做成了一些大事，譬如物理学家的黑洞研究，生物学家的基因密码研究。它的目标和方法得到人们的一致认可。它为智慧超群的人提供了令人振奋的生活，也为全人类带来了不可估量的好处。我们的生活方式完全依赖于自然科学家，他们的成就已大大超出他们的承诺。只在边缘地带还有些问题，可能威胁到他们的思想平静——对美国能否产生高瞻远瞩的科技天才的怀疑，对核武器之类的科学成果的用途的怀疑，对生物学在实验和应用过程中是否需要“伦理学家”的疑问。但是他们作为科学家很清楚，根本不存在伦理学家这样的知识人。不过，总的说来一切都还不错。

但是，在自然科学止步之处，立刻就有了麻烦。它止步于人的面前，止步于这个超出它视野的生物面前，或者更准确地说，它止步于人的非肉体的因素或成分面前。只有根据这些因素才能领会科学家的本质，这与政治家、艺术家和先知的情形是一样的。凡是属于人性的东西，凡是让我们关切的东西，都处在自然科学之外。这本应成为自然科学的问题所在，然而却没有。我们不知道它是个什么东西，甚至找不出一个公认的名称来称呼人类的这种非肉体的、不可化约的因素，这当然是个问题。在某种程度上，这个有些不可捉摸的东西或因素，是科学、社会、文化、政治、经济、诗歌和音乐存在和发展的原因。我们知道后面这些东西，但是，倘若我们不知道它们的根源，我们能够真正把握它的状态，甚至知道它是否真正存在吗？

这种困难反映在一个事实上：对人这个题目的研究，或对这个难以描述的事物及其活动和产物的研究，在大学里存在着两大学科——人文学科和社会科学，而对人的肉体进行研究的只有自然科学。如果这种分工的基础是对研究主题有着一致的意见，能够反映它的自然构造，那么这就是一种很不错的分工，就像物理学、化学和生物学之间的分工导致了相互尊重与合作一样。人们相信，有时也真这样说——多是在毕业典礼的讲话中——社会科学研究人的社会生活，人文学科探讨人的创造性生活——伟大的艺术作品，等等。这种区分虽有一定意义，但实际上没有任何用处，这个事实以各种方式暴露出来。自然科学或多或少愿意对社会科学和人文学科表示敬意，然而它们自己却相互瞧不起，社会科学贬低人文学科，说它不科学，人文学科则认为社会科学庸俗。双方说不到一块。最重要的是，它们占据着同一个研究领域。现在构成人文学科之一部分的许多典籍，与社会科学家探讨着同样的事情，只是使用的方法不同，得出的结论也不同；社会科学的每个分支都在尝试用这样或那样的方式解释艺术家的各种活动，但解释方法与人文科学采用的方法大相径庭。它们的分歧可以归结为这样一个事实，社会科学其实是想具有预测能力，这意味着人是可预测的，而人文科学则认为人是不可预测的。两大阵营的分工更像是停火线，而不是科学的划分。它掩盖了尚未解决的关于人的存在的古老斗争。

社会科学和人文学科代表着对危机的两种反应，这场危机的根源是人——或者说，人类除了肉体之外的剩余部分或附着于肉体的部分——被明确赶出了自然，从而也被赶出了18世纪末兴起的自然科学或自然哲学的视野。沿着一条道路，有人努力要把人纳入新的自然科学，使研究人的科学成为仅次于生物学的一门科学。沿着另一条道路，人们进入了由康德开拓的领域，这是一个与自然相对立的自由王国，它与自然科学相互分离，平起平坐，不需要模仿它的方法，对待精神至少与对待肉体一样严肃。两大学科对于冠军，即刚从哲学中解放出来的自然科学，都不构成挑战：社会科学谦卑地想在场子里谋得一席之地，人文学科则高傲地另开新店。结果是出现了两种关于人的互不协调的思路，一种倾向于把人视为本质上属于动物中的一种，他没有精神，没有灵魂，没有自我、意识或诸如此类的东西；而按另一种思路，他好像不是动物或没有肉体。这两种思路没有交汇点，你只能择一而行，它们有着截然不同的终点，例如“美丽新世界”或与它相反的“瓦尔登湖”；“黑暗王国”或是它的对头所理解的“幸福岛”[44]（查拉图斯特拉偏爱的退路）。

上述两种解决方案都没有完全成功。社会科学没有得到自然科学的承认[45]，它是不入流的冒牌货。人文学科的货栈转而贩卖各种满

布灰尘的破烂古董，生意日趋惨淡。社会科学较为强壮，与自然科学统治的这个世界比较合拍，它虽然丧失了灵感和传播福音的热情，但对现代生活的不同方面都有用处，只要提一下经济学和心理学就可证明这一点。人文学科江河日下，但这仅仅证明了它不适应现代社会。它也许很好地表明了现代性的谬误所在。况且，今天以非学术的方式强烈影响社会生活的语言，是来自于对自由王国的探索。社会科学更多地源自洛克创立的学派；人文学科则源自卢梭创立的学派。社会科学虽然推崇自然科学，但它在近代获得的大多数动力实际上都是来自于下层社会。只要想想韦伯就可以明白这一点，虽然马克思和弗洛伊德又何尝不是如此。虽然不能公开承认，但人是需要某种自然科学无法提供的东西的，不然就无法理解他了。人就是问题所在，我们想尽一切办法不去正视它。目前大学中的人类知识三大分支的奇特关系，却告诉了我们一切。

先来看看社会科学。它的研究领域好像至少有了一个大概的轮廓，它的组成部分似乎也井然有序，从心理学到经济学，再到社会学和政治学。但不幸这只是个空洞的表象。首先，它漏掉了人类学，虽然我若是不揣冒昧的话，也许能找到一种方法把它挤塞进去；其次还漏掉了历史学，它是属于社会科学还是人文学科，一向聚讼纷纭。最重要的是，社会科学的各个分支并不认为自己是处在这样一个相互依赖的秩序之中。它们基本上各干各的，用一种毫无希望的说法，就算它们形成了“交叉界面”，也常常是两副不相干的面孔。在大多数专业中，约有一半的从业者通常甚至不相信另一半人跟自己同属于一个领域，类似的情况遍及整个学科。经济学有自己固有的简单心理学成分，由心理科学提供的知识，要么其实是生物学的一部分，对经济学没有多少帮助，要么干脆与经济学的所谓基本动机南辕北辙。同样，经济学也倾向于破坏政治学对政治事件做出的规范性解释。创立一门受经济学指导或控制的政治学是有可能的，但没有必要这样做；创立一门受心理学指导的政治学同样是有可能的，但它会与前一种政治学大不相同。好像自然科学中也存在着关于哪一门学科应当为首的争吵一样。实际上，社会科学的每一门学科都能声称、而且也确实声称自己是整个社会科学的起点，只有根据与它的关系才能理解其他学科——经济学主张经济和市场，心理学主张个人心理，社会学主张社会，人类学主张文化，政治学则主张政治秩序（虽然政治学对自己的主张最不肯定）。麻烦出在社会科学的基本要素是什么上，每个专业都能争辩说，严格地讲，其他专业是自己所代表的整体的一部分。不仅如此，每个专业都指责其他专业代表着抽象、虚构或想象的产物。可曾有过纯粹的市场？有过不是由社会或文化所形成并作为其中之一

部分的市场？什么是文化，什么是社会？难道它们还包含着某种政治秩序之外的因素？政治学在这里处于最强大的位置，因为政府或国家的现实是无可否认的，尽管它们也能被视为表面的或合成的现象。社会科学实际上代表着对我们所看到的人类世界的一系列不同看法，这一系列的看法并不和谐，因为甚至在谁属于这个世界的问题上都没有共识，至于能用什么原因去解释它的现象，就更是无从谈起了。

在社会科学中，更深一层的争论涉及到科学是什么的问题。大家都同意，科学必须是理性的，必须具有某些检验标准，必须以系统的研究为基础。此外，人们也或多或少地明确同意，在自然科学中得到承认的各种原因，一定程度上也应当适用于社会科学。这意味着不存在目的论，不存在“精神的”原因。譬如，追求灵魂的救赎需要被归结为另一种原因，例如受到压抑的性欲；追求金钱则无需归结到这种原因。在科学研究中，探寻非精神的原因，把高级、复杂的现象简化为低级、简单的现象，是得到普遍接受的研究方法。但是，对于现代自然科学最成功的范例——数理物理学，社会科学能够或应当在多大程度上加以效仿，则是一个存在着永无休止的讨论和争吵的问题。现代自然科学的标志是预测能力，实际上每个社会科学家也希望能做出可靠的预测，虽然实际上没人能做到。在自然科学中，通过把各种复杂现象简化为可以用数学公式来表达，使预测好像成为可能，多数社会科学家也希望同样的事情在自己的学科中发生。问题在于，沿着这一方向的种种努力，是否会造成对社会现象的歪曲，或导致那些不易用数学方法表达的现象受到忽略，只看重那些易于被数学化的现象；或是助长那些虚构的、与现实世界毫无关联的数学模型的建构。在那些主要热衷于科学和那些主要关心自己的特定研究对象的学者之间，一直在进行着这类游击战。

被认为是社会科学中最为成功的经济学，是数学化程度最高的学科——这意味着它的研究对象可以进行计算，也意味着它至少可以为假定的预测目的建立数学模型。有些政治学家却认为，就拿“经济人”来说吧，跟他一起玩游戏，他也许表现得很出色，但他只是个子虚乌有的抽象概念。而希特勒和斯大林都是确有其人，并且不会跟着你一起玩耍。政治学家认为，经济学分析不仅无助于我们理解这种政治角色，反而因为系统地排除和歪曲他们的特殊动机，使得社会科学更难以把他们纳入自己的视野。从数学中讨便利的经济学家使我们不再思考最重要的社会现象，反倒给反对者（包括一小帮马克思主义经济学家，他们被严格排除在这个学科——社会科学中唯一发生这种事情的领域——的核心之外）助威。在各种学科之间，以及在赞成不同方法的人没有共同话语的学科内部，也存在着这种情况。

先不说知名度，今天的学生在首次真正面对社会科学时，实际上看到的是两门强壮的、自给自足和自信的社会科学：经济学和文化人类学，它们构成了对立的两极，彼此几乎毫无联系——同时，政治学和社会学互不相容（姑不论它们的内容混乱），在这两极之间剑拔弩张[46]。所以不必奇怪，这两大学科有着比其他社会科学更明确的创始人：一方是洛克和亚当·斯密，另一方是卢梭。因为这两门社会科学都以两种自然状态中的一种作为明确的假设。洛克认为，人通过自己的劳动征服自然，是对自己原始状态的唯一理性反应。洛克解放了人的贪欲，指出了与之抗衡的动机的虚幻性。生命、自由和追求财富是基本的自然权利，社会契约的建构就是为了保护这些权利。这些原则是人们所公认的，经济学成了关于人的理性行为的科学，自由市场构成了自然和理性的秩序（这种自然秩序不像其他公认的自然秩序，它需要人去建构，但是像经济学家不断告诉我们的，人在这件事上几乎总是出错）。一般而言，持这种观点的经济学家一般是这样或那样传统自由主义者，是存在着市场的自由民主体制的支持者。卢梭则认为，自然是美好的，人背离了自然。因此，探寻远古起源变得十分必要，人类学正是因这一事实而建立起来的。列维—斯特劳斯对此一点都不含糊。文明，在实践上等同于自由市场及其后果，威胁着人的幸福，瓦解了共同体。对关系密切的传统文化的敬仰便是这种思想的直接产物，传统文化疏导和提升人的经济动机，不允许出现自由市场。被经济学家视为非理性的过去的事物——仅在欠发达社会[47]还能看到——成了研究人的适当对象，成了我们时代疾患的诊断和未来的召唤。人类学家对欧洲大陆的反思的许多方面，无论是文化还是低一级的现象，一般持开放态度，而经济学家是完全拒绝接受这种反思的（尼采的影响在50多年以前本尼迪克特对日神文化与酒神文化的区分中就已十分明显）；他们还倾向于左翼（因为极右翼虽然在他们的体系中同样可以存活，却没有根基），并易于为匡正或代替自由民主体制的各种尝试所蒙骗。经济学家教导世人说，市场是社会的基本现象，它的最高表现是金钱。人类学家教导我们，文化是社会的基本现象，它的最高表现是神灵崇拜[48]。这就是这里所介绍的、但尚未明确说明的古老哲学教义之间的对抗——作为消费品生产者的人对抗作为文化生产者的人；极力表现为动物的人对抗敬畏神明的人。不同的学科属于不同的世界。它们彼此之间有一些边际影响，但不存在共同体精神。很多政治学家和社会学家相互跨越边界，也有些经济学家和人类学家相互跨越边界，但很少有经济学家认为自己是人类学家，反之亦然。经济学家是最想跳下社会科学的航船自行其是的人，他们认为自己比其他社会科学家更接近于成就一门真正的科学。他们对公共政策也有实质的影响。人类学家在学术界以外没有这种影响力，但他们的理论博大精深，很有魅力，同时还拥有最新的观念。

简单地介绍一下政治学及其特点，也许有助于我们澄清整个社会科学的问题。首先，政治学和经济学一起，是研究人的基本欲望的唯一的纯学术学科，就像医学一样，它研究一种基本欲望，这种研究可以被理解为是为了满足那种欲望。政治学包含着对正义的爱、对荣誉的爱和对统治的爱。但是，不同于坦率承认、甚至津津乐道自己与健康和财富的关系的医学和经济学，政治学谦恭地避免做出这种公开声明，甚至想切断这些不适宜的关系。这或许与以下事实有关：政治学确实是个容颜不再、讳言年龄的老妇人。政治学一直可以追溯到古希腊，有苏格拉底、柏拉图和亚里士多德这些不便启齿的祖先，他们在现代科学的世界名声不佳。其他社会科学都有自己的现代渊源，是现代事业的一部分，而政治学却一如既往，它试图使自己现代化，赶上时髦，但又不能完全控制古老的本能。亚里士多德说，政治学是建筑科学，是一门统治的科学，研究的是完美政体或最佳政体。但真正的科学是不讨论善恶的，所以必须摈弃这种观点。然而，医学和经济学其实也在讨论善恶，因此，放弃古老的政治美德，只会把道德领域拱手让给缺乏普遍的善与正义的健康和财富。这符合洛克的意图，它根本就不是“价值无涉”的，而是要用更卑下、但也更牢靠、更易于实现的善，取代古典时代所推崇的善。政治学和现代社会科学的转型并没有推进社会科学的发展，而是推进了现代思想创立者的政治意图。它尝试把政治特有的动机降格为亚政治动机，就像经济学提出的动机一样。荣誉不是真正的动机，收益才是。

当然，洛克本人主要还是一位政治学家，而不是经济学家，因为市场（为获取利益而进行的和平竞争）需要事先存在着社会契约（达成遵守契约的一致意见，建立仲裁和执行契约的审判制度），没有社会契约，人类便处于战争状态。市场的前提是存在法律，不存在战争。战争是文明社会存在以前人类的生存状态，重新回到这种状态的可能性是一直存在的。结束战争所需要的暴力和欺诈跟市场完全无关，而且在市场中是不合法的。人们在和平生活中的理性行为，即经济学专门研究的行为，不同于人在战争中的理性行为，马基雅维利早就令人信服地指出了这一点。政治学比经济学更加完备，因为它研究和平与战争以及两者之间的关系。市场不能成为政体唯一关切的对象，因为市场依靠政体，而政体的建立和维持始终需要“非经济”或“无效益”的理性思维和行为。政治行为必须高于经济行为，不管它对市场产生什么影响。这就是经济学家谈论外交政策让人觉得很不可靠的原因，因为国家之间还处于个体优先于社会契约的原始战争状态——也就是说，国家之间不存在解决争端的公认的最高裁判。在越南战争期间，有些经济学家的政策建议是，尝试在美国和北越之间建立某种市场关系，因为美国为南越与北越的隔绝付出了代价；但是北越人拒绝玩这种游戏。与经济学截然不同，政治学必须始终思考战争及其各

种完全不同的风险、恐怖、刺激和严重性。丘吉尔在评论美国总统柯立芝拒绝免除20世纪20年代英国的战争借款时，准确地指出了政治眼光和市场眼光的不同。柯立芝说："他们借过钱，是不是？"丘吉尔答道："没错，但得通盘考虑问题。"政治学得有通盘考虑，这使得它在那些试图改造它以符合科学的抽象计划的人看来，成了一门很棘手的学科。经济学自觉或不自觉地只研究资产者——那些受对暴力的恐惧驱使的人。好战分子不在经济学的视野范围之内。政治学是唯一敢于正视战争的社会科学学科。

政治学一直是社会科学中最缺乏吸引力、最易于被人忘记的学科，它横跨有关人以及人文科学的各种新老观点。它有着南腔北调各执一词的特点。它的一部分欣然加入了一种努力，要拆除被视为完备秩序的政治秩序，把这种秩序理解为亚政治原因的结果。经济学、心理学、社会学以及各种诊断分析方法，都是让它不亦乐乎的来客。不过，政治科学中也不可避免地存在着难以消除的、非科学的臆断成分。该学科中这一部分的研究者不能克服他们自己未做解释、也无法解释的政治本能——他们意识到政治是一个善与恶发挥着作用的权力舞台。因此他们从事一些政策研究，它的目的无论有没有公开声明，都是行动。捍卫自由、避免战争、促进平等——付诸行动的正义的各种体现——是他们研究的热门课题。好政体肯定也是这些政治科学家的研究课题，即使是秘密进行的，他们的动力来自"应当做些什么"的问题。在现实生活中，数学取得了巨大成功的政治学领域是选举，这是民主生活中最令人兴奋和最具有决定意义的事情，它把民意转化为政府，决定着政策。政治学中这个最有科学性的成分，使研究者成了现实的政治家的朋友和同盟，既启发他们，也向他们学习。科学在这里与最强烈的政治激情并行不悖，无须改变它所认识到的研究对象的性质，即可对它进行科学的研究。

可见，政治学更像是一个乱糟糟的集市，开店的人成分复杂。这与它的杂交性质以及它有古典与现代双重渊源有关。它所研究的现实使它不能太拘泥于抽象观念，并对它提出了比其他社会科学学科更迫切的要求，同时，它所固有的客观性与党派性之间的紧张关系也极为严重。现代自然科学和社会科学都在否认这样一种断言：政治从本质上不同于人类的其他合作关系，但实践却在不断驳倒它们。政治学不合群的性质或许有所减轻，在这里可看到选择派的经济模型理论家、过时的行为主义者、马克思主义者（他们一向迈不进经济学的门槛）、历史学家和政策研究者。最不寻常的是，政治学是大学中唯一有哲学分支的学科（哲学系本身可能是例外）。长期以来，这种情况一直使它颇为尴尬，20世纪40、50年代曾把取消政治哲学提上日程。"我们需要一门真正的社会科学"，那些主张取消政治哲学的人捶

胸顿足地大叫着。少数思想家严肃而又热情的学风和20世纪60年代造反学生的威力，使政治哲学得到了缓刑，现在看来是永久解脱了。无论出于最好还是最坏的原因，政治哲学已经成了对抗价值无涉的社会科学和全部新社会科学的堡垒。只要它活得严肃，对于研究生和本科生来说，它就始终是这个领域最具吸引力的学科。随着新的科学信仰已丧失了很多锐气，这个领域分化为至少如实地反映了政治现象的不同研究方向，许多政治哲学的仇敌也成了它的盟友。政治哲学远离了统治，但它至少提醒人们记住那些有关善恶的古老问题，成为审视现代政治学和政治生活中隐含的假设的源泉。亚里士多德的《政治学》、洛克的《政府论》以及卢梭的《论人类不平等的起源》依然活在这里。亚里士多德断言，人天生是政治动物，这意味着人具有趋向文明社会的冲动。阅读他的著作，有助于揭示现代社会科学背后隐藏的前提，即人类从本质上是孤独的，并为人们就这一问题重新展开争论提供基础。[49]

从通识教育的角度看，社会科学的辉煌年代显然已经过去了。马克思、弗洛伊德和韦伯这些哲学家和世界诠释者的时代已成过去，他们预示着美国思想时代的来临。在这个时代，年轻人可以领略科学和自我认识的魅力，人们期待着一种有关人的普适性理论能把大学统一起来为进步做出贡献，把欧洲人深邃的思想遗产与我们的活力结合在一起。自然科学将在人类科学中发展到顶峰；达尔文和爱因斯坦对社会科学的影响将不亚于他们对自然科学的影响。现代文学——陀斯妥耶夫斯基、乔伊斯、普鲁斯特、卡夫卡——表达了我们的心情，提供了关于社会科学也将体系化和致力于证实的见识。心理分析揭示了私人感受与公开的精神活动之间的关系。人的体验具有如此大的统一性，所以个人欲望是与对无所不包的万物秩序的直觉——把哲学理解为一种生活方式的古老幻想——紧密联系在一起的。玛格丽特·米德弄出来一门新科学，它虽然说不上有多复杂，但也反映着同样的社会思潮，它将人们带到异域，带回了对社会的全新理解，并且证明了受到压抑的人的性欲的正当性。对于年轻人来说，在大学里高视阔步的社会学家和心理学家看起来就像精神世界的英雄。他们率先进入神秘王国，可能也会帮助我们进入。旧式哲学已经被打败，但是像黑格尔、叔本华和克尔恺郭尔这样一些名字被认为仍能给我们的探险提供一些经验。

在20世纪40年代围绕着社会科学的这种气氛，无论对学生还是教授来说，其价值显然是模糊不清的。但是，如果想让美国大学生被通识教育的理念所吸引，让他们意识到大学能引导他们发现自己的新才能，揭示隐藏在他们身上的另一个层次的存在，类似于这种气氛的东西就是必不可少的。千万要记住，美国的大学生即使在中学里学到了

什么，也只是学会了把自然科学作为一种技术，而不是作为一种生活方式或一种发现生活的方式。若想用通常的专业知识之外的东西去触动他们，就必须给他们来个当头棒喝——哪怕只是为了促使他们反省一下自己对自然科学及其意义的信念，因为他们早期的训练是一种灌输，是一种人云亦云，而不是让他们发现自己的使命。我相信，社会科学在20世纪40年代的陶醉感不是货真价实的东西，但它激发起了对新的理论开端的思想兴奋。它使许多学生和学者受益颇丰，产生了它自己的波西米亚人，影响着人们的生活本质。它不仅仅是一种职业。

统一社会科学的希望逐渐消退了，社会科学无法形成共同的阵线。它是由一系列分立的学科和次级学科组成的。大多数学科平淡无奇，虽然有不少学科毫无意义，但也有相当一部分是真正有用的，由一些十分能干的专家们实践着。期望值已经大为降低。经济学是一个有着普遍自负的专业，它妄称能够解释和容纳一切，可是人们并不十分相信这种大话，而且它的知名度也不依靠这种大话。政治学甚至不想尝试实现祖先提出的完备性主张，只是对政治情感悄悄地、局部性地提出它特有的诉求。人类学是社会科学中唯一还可能发挥整体魅力的学科，它的文化观似乎确实比经济学的市场观更加全面。超政治的文化与亚政治的经济都声称把握了整体，而社会学和政治学，除了某些个人之外，似乎都没有提出涵盖整个社会科学事业的主张。类似于建筑学的社会科学是不存在的。社会科学只有局部，没有整体。

计算机科学作为服务于人的模式可能是个例外，社会生物学则是自然科学和社会科学实现真正统一的希望，但这种希望也已烟消云散，于是社会科学仅仅成了自然科学方法的消费者。试图在宇宙中寻找人的位置的努力已付诸东流。在人文学科的研究方向上，再一次只有人类学还保持着一定的开放性，尤其是对比较文学贩卖的货色，但对诸如希腊宗教的严肃研究也是如此。19和20世纪的艺术与文学迷倒了上一代人中许多有影响的社会科学家，今天却没有多少社会科学家期望从中得到多少乐趣，私下里十分熟悉它们的社会科学家也越来越少。社会科学成了大学里的一座孤岛，漂浮在另外两个岛屿旁边，它们有着大量重要的信息，蕴藏着人们可以开发利用的巨大的问题宝藏，但却无人问津。尤其是那种德国和法国式的社会科学知识分子，被看作通晓全部人生的圣贤或智者的人，几乎消失得无影无踪了。

学生们也清楚这一点，所以一般不会为了体验思想而转向社会科学。他们出于这样或那样的原因，可能会对一些特殊事物或特定的教授感兴趣，但对于那些恰好想要探求人生意义的学生，或者那些也许有能力学习他们应当寻求的东西的学生来说，社会科学现在已经不是他们要去的地方。我再说一遍，人类学多少是一个特例。社会科学在

聪明的年轻美国人中获得早期成功的秘密在于，它似乎是大学里为苏格拉底关于人应该怎样活着这一问题找到答案的唯一场所，无论这种答案是多么间接。即使当价值不能成为认知对象这种说教甚嚣尘上之时，这种说教本身也是在讲授生活，韦伯对意图伦理与责任伦理的巧妙区分一度让人兴奋不已，便表明了这一点。这不是教科书里的学问，而是真正的生活素材。今天这一切都不复存在了。

不仅如此，还发生了另一场大灾难，过去十几年建立的MBA（工商管理硕士），它与医学博士或法学学位大体相当，意味着只要拿到一纸文凭，保证能过上收入颇丰的生活，但这种文凭并不是学术造诣的标志。通常，有机会获得通识教育的学生，是那些没有固定职业目标的人，或至少不把大学仅仅当作一个职业培训基地的人。那些有固定职业目标的学生是带着眼罩度过大学生活的，整日埋头于自己所选择的学科强加给他们的一切，只是偶尔会为吸引他们的选修课分心。真正的通识教育要求学生的全部人生因这种教育而发生重大改变，他所学的东西会影响他的行为、趣味和选择，他过去的所有信念都将受到审查和重新评估，无一可以幸免。通识教育把一切都置于风险之中，它需要在所有事情上都能冒险的学生[50]。否则它便只能待在根基十分可靠的地方，触碰一下那些尚未有人相信的东西。工商管理硕士的作用是把一群想进商学院的学生关进栅栏，戴上眼罩，从一开始就把为他们准备的那些刻板的、得到正式认可的本科课程说得天经地义，就像那些通常被一堆必修课所淹没，再也听不到外面声音的医学预科生一样。拿到文凭的目标和道路一清二楚，以至于没有什么东西可以让他们分心。（在各种通识教育课堂上可以更多地看到法学预科生，因为法学院的招生条件不那么僵硬；它们只想招到聪明的学生。）医学预科生、法学预科生和商学预科生是通识教育中截然不同的游客。进入这些精英荟萃的专业学院是他们梦寐以求的，但这钳制了他们的思想。

工商管理硕士的独特效应是经济学和商学预科的注册学生爆增。在名牌大学里，现在大约有20%的本科生修的是经济学。经济学压倒了社会科学的其他学科，使学生对它们——它们的宗旨，它们在人类知识中的相对分量——产生错误的看法。一个学了不少生物学知识的医学预科生，不会忽视物理学的地位，因为后者对生物学有着十分明确的影响，它的地位是得到公认的，并且受到生物学家的尊重。相比之下，商学院的经济学预科生却全然不是这样，他不仅对社会学、人类学或政治学不感兴趣，而且以为他所学的东西能够应付属于上述学科的所有问题。再者，他的动机并不是喜欢经济科学，而是因为喜欢与之相关的东西——金钱。经济学家对财富——这无疑是实实在在的东西——的关心，使他们具有某种令人难忘的知识上的可靠性，这是

文化无法提供的。人们可以确信他们不是在谈论虚无缥缈的事情。但是，与研究财富的科学不同，财富并不是最高尚的动机，除了大学以外，还有别的地方能把科学与贪婪如此完美地结合起来。如果存在一门性科学，并且有一批真诚而专心搞学术的教授，或许会出现唯一与此相似的情形，但这肯定会使学生纵欲过度。

大学里的第三座孤岛是几乎就要沉没的古老的大西岛，即人文科学。这个领域从表面上看毫无秩序，对哪些东西应该、哪些东西不应该属于人文科学，或它的学科要取得哪些成就以及如何取得，都没有严格的说明。它在某种程度上是对人或人性的修正，是可以发现已被其他人抛弃的自我的场所。但是面对这一堆乱糟糟的东西，从哪里入手好呢？对那些知道在这里寻找什么才能满足的人来说这已是很困难的事情。对于学生来说，这需要强烈的本能和很多运气。我情不自禁地落笔写下这些类比。人文科学就像巴黎古老的大跳蚤市场，在纷然杂陈的破烂中，眼力好的人才能淘到被丢弃的宝贝，使自己发财。或者，人文科学就像一座难民营，所有那些被敌对政权砸了饭碗、赶出家园的天才们在这里闲荡，要么无事可干，要么干些粗活。大学的其他两大学科对历史没有用处，它们是向前看的，不愿意对祖先顶礼膜拜。

人文学科的问题，从而也是知识统一性的问题，大概最好地反映在以下事实上：如果在今天的大学的某个地方还能看到伽利略、开普勒和牛顿的大名，这个地方就是人文学科，他们属于这种或那种历史——科学史、思想史或文化史——的内容。为了让他们得到一席之地，必须把他们理解为并非他们自身的某种东西——他们是整个自然的伟大沉思者，他们认为自身的意义仅在于他们讲出有关自然的真理。如果他们是错误的，或已被完全超越，他们就会说自己毫无意义。把他们放在人文学科中，就像用他们的名字命名一条街道或在公园一角树起一尊铜像。他们实际上已经死了。柏拉图、培根、马基雅维利和孟德斯鸠也处于相同的境地，除了在政治学中还有一点儿地盘。人文科学如今已经成了全部经典著作的贮藏室——但是有很多经典文献声明，它们讨论的是万物的秩序以及人在其中的位置，它们要为万物立法，阐明自然真理。倘若这些声明遭到否定，人们就不会再认真阅读这些作家及其著作，另一些领域忽略他们也是顺理成章的事。只有把他们做成木乃伊才能保存他们。人文科学愿意收留他们，使他们失去了自然科学和社会科学的支持，他们曾经对其构成挑战，但现在已经无须对付他们了。在人文科学的入口处，用多种方式和多种语言赫然写着："不存在真理——至少在这里。"

现在，人文科学成了独自拥有各种非专业著作的专业，这些著作坚持探索受到大学其他专业排斥的问题。其他专业由真正的专家把持，它们就像苏格拉底时代一样拒绝自我反省，而且已经摆脱了那只牛虻。人文科学已经没有力气与春风得意的自然科学一争高下，只想仅仅作为一种专业生存。但是，正如我一再指出的，无论人文学科在实践中和理解中多想忘掉自己与自然科学的根本分歧，它们的根基已被自然科学逐渐瓦解了。无论是提出今人无法接受的问题的古典哲学文本，还是预设了崇高和美的存在的文学经典，物质主义、决定论、化约主义、同质化——无论人们如何描绘现代自然科学——都否认它们的重要性和可能性。自然科学宣称在形而上学问题上保持中立，因而不需要哲学；另一方面，想象在任何意义上都不是一种能直觉地把握现实的能力——因此艺术与真理无关。现在孩子们提出的“有上帝吗？”“自由存在吗？”“恶人会有恶报吗？”“有可靠的知识吗？”“美好的社会是个什么样子？”这类问题，也是科学与哲学曾经提出的问题。然而现在的成年人整天忙于工作，孩子们则被留在叫做人文学科的日托中心，这里的讨论在成年人的世界里毫无反响。不仅如此，那些天性好奇、为这些问题和似乎是在探讨这些问题的著作所吸引的学生们，很快就会因为以下事实而沮丧不已：他们的人文老师不想或不能用这些著作回应他们的需要。

古典著作的问题并不新鲜。你在斯威夫特的《书的战争》中可以看到本特利这个人，他是18世纪首屈一指的希腊学者，站在现代人一边。他承认现代思想优于古希腊思想。所以，为何要研究希腊著作？传统科系对这个问题都避而不答。有各种回避方法，从单纯的语言学分析到用这些著作揭示思想与经济条件的关系。但实际上没有人打算用旧日的阅读方式去读一读它们——搞清楚它们是不是真理。亚里士多德的《伦理学》讲的不是何为好人，而是希腊人的道德观。可是谁还真正关心这些劳什子？凡是正常人都不想过严肃的生活了。

我就经典著作在我们这个时代的处境所谈到的一切，有助于说明人文学科的状况，这其实只是大学暴露于世人的一部分真相。与其他学科相比，历史主义和相对主义对经典著作的抨击最为严厉。它们最大的痛苦则是来自民主社会缺乏对传统的尊重和强调功利。如果说人文学科有利于创造力，教授们创造力的缺乏也已变成了一种障碍。人文学科为许多属于它们的文学作品中的政治内容所困扰。为了对其他文化保持开放姿态，它们不得不改变自己的内容。因而，当大学的老习惯被人改了时，它们发现自己对“为何要改”的问题无以作答，也无法强迫学生去符合标准，或通过清楚地说明他们将要学习的东西来吸引他们。只要瞧一瞧自然科学在这些方面的情形，便可认识到人文科学所面临的问题的严重性。以往时代和其他文化中存在着对自然现象

的不同解释，自然科学对这个事实完全漠不关心。爱因斯坦和释迦牟尼的关系，纯粹是人道主义者为教育电视节目拼凑出来的东西。不管研究者会说什么，他们都很肯定它的解释是正确的，甚至就是真理。他们不必给出“为什么”的原因，因为答案似乎一目了然。

自然科学能够宣称它们在追求重要的真理，人文学科却不能做出这样的断言。这一直是问题的关键所在。没有它，任何研究都不能保持活力。如果谁也说不清“教养”的含义，如果人们认为有很多平等的文明，那么语焉不详地硬说没有人文学科我们就不能有教养，会让人听起来十分空泛。当人们不相信经典能够阐发真理时，“经典”的称呼就失去了合法性。真理问题是最令那些研究哲学文本的人感到棘手和困惑的问题，但也为从事纯文学作品研究的人带来问题。过去的教师说，“各位必须学会像荷马或莎士比亚那样看世界”，如今教师们则说，“荷马和莎士比亚跟你们有着同样的关切，能够丰富你们对世界的看法”，这两种说法有着天壤之别。前一种说法激励学生去发现新的经验，重新评价原有的经验；按后一种说法，他们可以随心所欲地自由利用这些著作。

我在这里要区分出两个不同又相互联系的问题。在现代，人们很难为经典著作的内容做辩护，讲授经典的教授如今也不关心如何为它们辩护，对它们阐述的真理不感兴趣。这一点你可以从《圣经》的遭遇看得很清楚。把它归入人文学科已经是亵渎神明了，是对它的要求的拒斥。在研究《圣经》时，几乎不可避免地会使用两种方式之一：强迫它接受现代的“科学”分析（这被称为“高等考证”），对它进行肢解，以表明“圣”书是怎样拼凑起来的，它们并不像它们自己所声称的那样。从书中可以发现许多已经灭亡的文明的踪迹，所以它作为一种拼图还是有用的。再不然就是把《圣经》用于比较宗教学的课程，作为人们需要“神圣”的反映，让它为非常现代、非常科学的“神话”结构研究出一把力。（这里你可以加入人类学家的行列，并真正做到生气勃勃。）教师如果天真地看待《圣经》，它说什么就信什么，或句句当作圣言，会被指责为缺乏科学能力和缜密的头脑。不仅如此，他兴许还会掀起轩然大波，再次引发宗教之争，在大学里引起理性与神启之间的争吵，这会打乱舒适的环境，以人文科学蒙受耻辱而收场。在这里你可以看到启蒙时代的政治设计的痕迹，它要让《圣经》和其他经典著作变得没有危险。这项计划是人文科学软弱无力的根本原因之一。看来，只好“把《圣经》作为文学”，而不是作为它自己所宣称的“神启”来讲授了。这样就可以在某种程度上不依赖学者歪曲的注解，独立地阅读《圣经》了，就像我们阅读譬如说《傲慢与偏见》一样。因此，少数感到其他方法有问题的教授，倾向于凭自己的良心行事。

长久以来，人文学科的教授们不顾一切地想让自己的研究题目符合现代性，而不是对它提出挑战。在保罗·肖里所编柏拉图《理想国》（这是我的启蒙读物）的媚俗风格中，你可以看到这一点。他在书中急于表明，柏拉图已预见到1911年某个美国心理学教授的这种或那种发现，可是他对柏拉图与当时观点之间令人尴尬的分歧却故意装聋作哑。人文学科的许多研究，不过是此类事情或复杂或简单的翻版。我不否认，至少有些教授喜欢他们研究和讲授的经典著作。但是也存在着让它们跟上时代步伐的粗暴努力，这在很大程度上表现为把它们看作由现代理论——文化、历史、经济或心理学理论——形成的东西。自从有人编造出“意图谬论”这种说法以来，努力按作者意图阅读经典著作简直成了罪过。在弗洛伊德式批评、马克思主义批评、新批评、结构主义和解构主义以及其他思潮中间，一直存在着有关方法的无休止的争吵，所有这些思潮有一个共同前提，即不管是柏拉图还是但丁，他们如何谈论现实并不重要。这些批评学派让经典作者变成了现代学者设计的花园中的植物，同时否认了他们本人的园艺设计天职。古典作者本应培养现代学者，甚至埋葬他们。尼采说，《会饮篇》受到现代学术的关照后，它便离我们而去，再也不能诱惑我们了；它那逼人的魅力已彻底消失。当《会饮篇》落到这种地步，人文学者阅读它不是出于内在需要和某种紧迫感，当然也就没有人再让经典著作支配自己了。选择研究索福克勒斯的学者也大可以选择研究欧里庇得斯。为何要做诗人呢，为何不做哲学家或历史学家呢？为何要做希腊人呢，干脆当个土耳其人不是也挺好吗？

大学中有少数人文科系能够令人敬重地逃进科学，譬如，考古学以及语言学和文字学的某些研究，它们几乎完全切断了与书本内容的关系。当然，美术和音乐在很大程度上也独立于书本中的意义，虽然研究它们的方式至少在某种程度上依赖于什么是艺术以及什么是艺术中真正重要的东西的流行观点。人文学科中也有大量的纯学术性工作，譬如词典的编纂和教科书的编写，它们是中性的和有益的，可以供那些要发表意见的人使用。

科系名单主要是由一大堆各种语言系和文学系组成，通常每一种西方语言设一个系，其他语言则被合在一起。除了英语系，它们都有外语教学的任务，教师必须把一门难懂的语言学好，然后教给那些其实不很想学外语的学生。而且除了外语，还有一些用外语写的书，学习外语时必须阅读这些著作。因此，老师得学好外语才有资格讲授书中的内容，这尤其是因为那些著作现在不属于其他任何学科。但是，老师精通外语并不能保证他真正理解和熟悉这些著作。著作非常重要，但语言往往要向文学摇尾乞怜。外语系是古典文学的主要卫士，并且极力维持他们对这些著作的支配权。大学的惯例淹没了事物的本

质。它发放许可证，禁止无证狩猎。而且，由于这些惯例，教授们更注意听取彼此的意见而不是局外人的意见，而局外人也更注意听取教授而不是其他人的意见，这就像外行人在健康问题上更看重医生而不是平常人的意见一样。这很容易让专家们自鸣得意（直至遭到外界突如其来的打击，譬如20世纪60年代的学生运动）。研究希腊的教授忘记了或没有意识到，托马斯·阿奎那并不懂得希腊文，但他是一个比他们任何人都更为出色的亚里士多德阐释者，这不仅因为他天性聪颖，还因为他对待亚里士多德的态度更认真。

语言和文学系的这种格局造成了另一些结构性困难。希腊的诗歌、历史和哲学是否应当合为一体？或者，决定着实质内容之表述的希腊语是不是一个次要的事实？是否有可能完全撇开与希腊的关联，把柏拉图和法拉比或亚里士多德和霍布斯并列？不管愿意与否，这些系都被迫采用了历史前提。希腊哲学家只是希腊文化的一小部分，或者更有可能的是，希腊文化或文明的整体就像一块精心编织的锦缎，它的主人是研究希腊的学者，而不是希腊的哲学家或诗人。从一开始，在思想与历史的关系这个问题尚未提出之前，这种安排就回答了这个问题，但采取的方式与柏拉图或亚里士多德可能采取的方式截然相反。

最有意思的是，失意的哲学在这些学科中谦逊地坐在一边。它被政治和思想上的民主废黜了，失去了统治的欲望或能力。它的遭遇明确地反映出我们的全部问题。哲学曾经高傲地宣称，它是最美好的生活方式，它敢于探索整体问题，寻求宇宙万物的第一因，它不仅把它的基本原理运用于各个专业学科，而且建构和规范着它们。古典哲学著作是关于行动中的哲学，而且确实做着上述事情。可是，它那些贫困的继承人却说，这简直是不可能的，太狂妄自大了。真正的科学不需要哲学经典，其他著作全是意识形态或神话。现在它们不过是些书架上的书而已。民主取消了哲学的特权，而哲学也拿不定主意是就此隐退还是给人打工。哲学就像建筑师，对整个建筑进行规划，木匠、瓦匠、管子工都是它的下属，没有哲学的规划，他们的劳作毫无意义。哲学创建了大学，但是它不能再这样做了。我们已经把它的遗产花光了。当人们含糊其辞地谈论通才与专才的不同时，他们所说的通才肯定是指哲学家，因为他是唯一包容或曾经包容一切专业的智者，他关注的主题对各个专业都是必不可少的，是真实的主题——存在或善——而不仅是各专业关注事物的集合。哲学不再是一种生活方式，也不再是至高无上的科学。它在我们大学的处境与它在当今世界中的绝望处境有着某种联系，也与它作为一个学科在美国的特殊历史有某种关系。就前一种情形而言，虽然理性受到严重的威胁，但尼采和海德格尔是真正的哲学家，能够应付哲学在当代的强大对手——自然科

学和历史主义——的双重挑战。甚至在今天的欧洲，仍在给孩子们教哲学，哲学就像个实实在在的东西一样。可是美国的中学生只知道“哲学”这个词，它似乎是一种并不比瑜伽更严肃的生活选择。总之，在美国人人都有一套哲学。甚至在大学里哲学也没有强大的地位，尽管存在着一些重要的例外。我们从一开始就有一种能够满足我们的大众哲学，我们把它当作常识。托克维尔说，美国人虽然没读过笛卡尔的书，但人人都是笛卡尔的信徒。除了实用主义以外，我们在哲学上几乎完全是进口方。在这个国家，一个人不必读一行哲学著作就能被视为有教养的人。哲学很容易被等同于夸夸其谈，比其他任何人文学科都更容易被人这样看待。因此学哲学一向是一场苦战。然而，那些真正想学的学生总会从它的宝库中发现一些令人振奋的东西。

但是哲学已经屈服了，而且很可能会悄无声息地消失。它的科学成分——逻辑学——隶属于科学，能够轻而易举地脱离哲学。这是一门很严密的学问，由能干的专家从事，与那些永恒的哲学问题毫无干系。哲学史，即已经消亡的哲学的藏身之处，对学生来说曾经一直是最有活力的，今天却被人忽略了，而且学生们发现它在别的学科中有更好的待遇。实证主义和普通语义分析长期居于主导地位，不过它们也处于没落之中，而且显然没有任何东西来取代它们。但它们仅仅是某种方法，它们让那些对人的问题感兴趣的学生厌烦。这些学派的教授根本不会、也没有能力探讨任何重要问题，对学生来说，他们自身也不代表一种哲学生活。存在主义和现象学在一些地方站稳了脚跟，它们比实证主义或普通语义分析更能吸引学生。天主教大学一直与中世纪哲学、从而也与亚里士多德保持着某种接触。但是总的说来，哲学呈现出一片萧瑟的景象。这就是以下现象的原因：在美国，很多有哲学天分的人先是被吸引到新兴的社会科学，现在又转向文学和文学批判的某些分支。现在的状况是，哲学不过是一个人文学科的研究课题，它内容空泛，也不想在大学危机中发号施令。实际上，与其他人文学科相比，哲学中更缺少令人振奋的传统力量；而且你会发现，在重振通识教育的努力中，哲学教授是所有人文学者中最不积极的。普通语义分析表现出某种谦逊——“我们只想要帮你弄清楚你正在做的事情”；但也不乏沾沾自喜：“我们知道整个传统错在哪里，我们已经不再需要它了。”于是，传统从哲学的领地里消失了。

本书第二部分列举的全部语言都是由哲学创造的，而且在欧洲，众所周知它们就是由哲学创造的，所以它为走向哲学铺平了道路。在美国，它的祖先却不为人知。我们没有经历过导致这些成果的思想历程，就接受了这些成果。但是，对根源的无知和美国大学的哲学系对来源没有要求——这实际上与普通民众对它们的无知毫无二致——意

味着，我们语言和生活中的哲学内容不会把我们引向哲学。这就是我们与欧洲大陆的真正差别所在。在这里，哲学语言不过是晦涩的术语而已。

按写作语言进行文学分类有着十分明显的弊病，这在50年前导致了把它们重新统一起来的聪明计划。于是设立了比较文学专业。但是，和我们这个时代的所有此类事业一样，人们对这个新学科应该做些什么十分迷惑，它往往导致一些凌驾于文学作品之上的比较体系，赞美创造者的天才，而不是揭示这些著作的内在价值，摆脱武断的限制。现在，比较文学大体上受到一批教授的操控，他们深受巴黎的海德格尔信徒的后萨特主义一代的影响，尤其是德里达、福柯和罗兰·巴特的影响。这一学派被称为“解构主义”，可以预料，它是以哲学的名义压抑理性、拒斥真理的可能性的最新阶段。诠释者的创造性活动比文本更重要；没有文本，只有解释。因此，对我们来说最重要的东西，对那些原著所要告诉我们的认识，转而变成了这些诠释者的主观性和创造性的自我，这个诠释者说，不存在文本，也不存在文本所指涉的现实。对尼采的低俗解释把我们从了解文本的客观必要性中解放出来，这些文本本来能让我们摆脱日趋低下、狭隘的眼界。一切都倾向于弱化传统对我们提出的要求；这无异于消解传统。

这种时尚会消退的，它在巴黎已经消退了。但它诉诸我们最坏的本能，展示我们易于受到的各种诱惑。它是对我在卷二讨论的“生活方式”科学的文学补充。怪异的德国式哲学话语使我们迷醉，并取代了真正严肃的事物。这不会是失魂落魄的人文学科探寻想象王国的最后一次尝试，这个王国能使民众的民主品味得到满足。

结语

这就是巍峨的大学给刚进校门的学生投下的阴影。它充分反映着大学关于人和人的教育的观点，它没有勾勒出一幅统一的画面。差异和冷漠实在太严重了。因此很难想象，大学会有精力或能力形成或改革教书育人的理想，重建通识教育。

然而，对这一幅场景的反思本身就是一种适宜的哲学活动。在显然要求整体性的事业中，大学却明显地缺乏这种整体性，这难免会让它的一些成员陷入困境。问题都已摆在那里。只要严肃地不断把它们表达出来，人文学术就能存在下去，因为它的内容更多的不是答案，而是永恒的对话。大学的理念至少还保存在那些困惑的教授中间，有助于引导在我们门外徘徊的贫乏的年轻人。大学的实质犹在，消失的只是形式。人们不能也不应期望全面的改革。希望在于余火没有彻底熄灭。

人们在阅读柏拉图和莎士比亚的著作时，会比其他任何时代更真实、更充实，因为这时他们与本质的存在浑然一体，忘记了自己偶然的生命。这种人性曾经存在，现在依然存在，我们在某种程度上可以伸出手指触摸到它，这个事实能让我们不堪忍受的不完美人性变得可以忍受。具有客观之美的经典著作依然摆在那里，我们必须帮助保护和培育从学生贫瘠的心田伸向它们的纤弱触须。时过境迁，人性依然，因为我们仍然面对同样的问题，即使外表有所改变；我们仍然有着解决这些问题的独特的人性需要，即使我们的意识和力量已经羸弱不堪。

一位认真的学生在读完柏拉图《会饮篇》后，陷入了深深的忧郁，他说，难以想象那种神奇的雅典气氛还会再现，那时人们友好和睦，富有教养，生气勃勃，地位平等，既开明又自然，大家聚在一起，畅谈关于他们的渴望的意义的美妙故事。然而这种体验总是可以得到的。实际上，这场有趣的讨论是发生在一场雅典注定失败的可怕战争期间，并且阿里斯托芬和苏格拉底至少能够预见到，这意味着希腊文明的衰落。可是他们并没有陷入文化绝望，在如此险恶的政治环境中，他们尽情享受着自然，证明了人性中不受一时的环境摆布的最美好因素的生存能力。我们觉得自己过分依赖于历史和文化。这个学生没有读过苏格拉底，但他读了柏拉图讲述苏格拉底的书，这也许更好；他有头脑，朋友多，住在一个十分幸福的国度，这里他们能够聚在一起随心所欲地交谈。那场对话或任何柏拉图式对话的本质在于，它几乎可以在任何时间、任何地点重现。他和他的朋友可以一起思考。需要一再反思才能知晓这种思考的全部意义所在。这正我们逐渐做不到的事情。但它就在我们鼻子底下，几乎不可能发生，却一直存在着。

贯穿全书，我不断提及柏拉图的《理想国》，对我来说它是独一无二的关于教育的书，因为它确实为我解释了我作为一个人、作为一名教师所体验到的一切，我总是用它来指出我们不应当希冀什么，把它作为谦和恭让的教诲。但是，它所包含的全部不可能之事就像一面筛子，过滤出了最高贵、毫不虚幻的可能之事。在所有自相矛盾的共同体幻影中，人类真正的共同体是那些寻求真理者、那些潜在的智者的共同体，也就是说，是全体渴望求知者的共同体。事实上这只包括很少的人，他们是真正的朋友，就像在对善的本质有分歧时柏拉图是亚里士多德的朋友那样。对善的共同关注把他们联系在一起；他们的分歧恰好证明，为了理解善，他们相互需要。他们在探讨这个问题时绝对心心相印。按柏拉图的观点，这是唯一真正的友谊，唯一真正共同的善。人们不顾一切寻找的密切联系正是在这里建立起来的。人为了自我生存而形成的其他各种关系，只是这种关系的不完美反映，它

们的正当性只能来自于同这种关系的终极关联。这便是那些不可能的哲学王之谜的意义所在。哲学王们拥有真正的共同体，它是其他所有共同体的楷模。

这是一种激进的教诲，但也许是适合我们这个激进时代的教诲，相濡以沫的关系在这个时代变得很成问题，我们不了解任何别人。但这个时代也不是全然不利于哲学。我们面临的问题如此严重，而且根源深远，为了理解它们，我们比过去更需要哲学，假如我们还没有对它绝望的话；它面临的挑战正是它繁荣发展的时机。我依然相信，根据正确的认识，大学是我们这个时代能够存在共同体和友谊的地方。我们的思想，我们的政治，与大学形成了难分难解的关系，大学很好地服务于我们，人类事物是它们存在的目的。但是无论如何，即使大学值得我们付出不懈的努力，也千万不应忘记苏格拉底不是教授；他是被人处死的；对智慧的爱存活下来，其部分原因是他个人的楷模作用。这才是真正重要的，为了知道如何捍卫大学，我们必须铭记这一点。

现在是世界史的美国时刻，我们会因为这个时刻而受到永恒的审判。在政治上，我们的政体为自由在全世界的命运承担起了责任，同样，哲学在世界上的命运也被交给了我们的大学，这两者之间的关系是前所未有的。赋予我们的使命十分重大，未来将如何评判我们的劳作则充满疑问。

译后记

2003年结束了在加拿大一年的进修访问后回国，一方面致力于有关政府绩效评估方面的研究，另一方面也想涉足翻译，不仅因为本人一直对翻译情有独钟，还因为近年来学术翻译日渐受人重视，许多卓有建树的学者皆译著与著述并举。这项工作不仅使你有机会深入理解国际知名学者的著作，同时也可为学术推介尽绵薄之力。

机缘巧合，结识了山东大学的冯克利教授。他不仅在政治学研究方面很有造诣，且在政治学学术翻译领域也颇有影响。他为本人推荐了本书，作者的睿智与抱负，学识之渊博、思想之深邃，令人印象深刻，所以本人毫不犹豫地接受了这项任务。在翻译过程中，冯克利先生给了本人莫大的帮助，他不仅仅是译校，更是老师，对本人在翻译过程中遇到的问题给予悉心指导。在此表示衷心的感谢。

同时还要感谢我的母亲勇修娜女士，她已年逾七旬，还尽力帮我承担家务，使我得以有更多的时间埋首于译事。

从2006年的初春到仲秋，历时八月有余，终于完成了这部译著。本书作者曾说，“给予让人们高兴的礼物总是令人愉快的”。完成了这部高品位的学术著作的翻译，把它奉献给读者，我很高兴，希望读者也有同样的感受。当然，新手上路，疏漏之处在所难免，如果有什么问题，一切责任由本人承担。

战旭英

2006年10月16日

注释

[1]典出《旧约·创世记》4.3—5：“有一日该隐拿地里的出产为供物献给耶和华。亚伯也将他羊群中头生的和羊的脂油献上。耶和华看中了亚伯和他的供物，只是看不中该隐和他的供物。该隐就大大地发怒，变了脸色。”（译按：本书的全部注释，除特别注明者外，均为译者所加。）

[2]门萨（MENSA）：一个专门吸收高智商者为会员的组织，1946年成立于英国。

[3]“WASPs”的音译。这个缩略词来自“Anglo-Saxon Protestants”，意思是“盎格鲁—萨克逊族裔的新教徒”，他们在美国社会一般属于上层。

[4]赫卡柏（Hecuba）：荷马史诗《伊利亚特》中特洛伊国王之妻。

[5]斯克罗奇（Scrooge）：狄更斯小说《圣诞欢歌》中一个吝啬的老商人。

[6]哥利本僧（Corybant）：指狂放不羁。哥利本僧是神话中以狂欢游行和仪式服侍女神的祭司。

[7]这里的译文采用吴献书先生的《理想国》译本，商务印书馆，1957年，84—85页。

[8]马斯特斯和约翰逊（Masters and Johnson）是专门治疗性生活不协调的治疗小组，由美国医生威廉·马斯特斯和他的心理学家妻子维多利亚·约翰逊组成。

[9]艾滋病会有什么影响尚待观察。几年前关于疱疹的宣传浪潮几乎没有造成任何看得见的心理后果。——原注

[10]这里的译文采自朱生豪先生的译本，见《莎士比亚全集》（七）（北京：人民文学出版社，1978），254—256页。

[11]指1980年当选总统的罗纳德·里根，他是美国历史上唯一离过婚的总统。

[12]克拉根是柏拉图《理想国》一书中充满热情和好奇心的青年。

[13]罗巴切夫斯基（Lobachevsky，1792—1856）：俄国数学家，非欧几何的创立者。

[14]霍夫曼（Dustin Hoffman）和斯特里普（Meryl Streep）都是美国当代电影演员，这里是指两人合演的名片《克莱默夫妇》，讲述一个妻子不堪忍受家务事出走后，丈夫痛改前非的故事。

[15]贝雅特丽齐（Beatrice）：但丁《神曲》中的理想化了的一位佛罗伦萨女子。

[16]译文采用许渊冲先生的《包法利夫人》中译本（译林出版社，1992年），42—43页。

[17]亚西比德（Alcibiades，约前450—前404）：雅典政治家。他的监护人伯里克利忙

于政务，无暇对他进行适当的教育。成年后他仪表堂堂，机敏过人，但是自私自利，缺乏责任感。

[18]印度神仙索：据称印度托钵僧掌握一种技能，他能在黄昏时分把绳索抛入云中，让一孩童攀绳而上。这里指子虚乌有的事情。

[19]《齐立格》是伍迪·艾伦自编自演的一部著名喜剧，描写一个因渴望受人关注导致身份认同混乱的人物。

[20]贝托鲁奇的《同流者》（Bertolucci, The Conformist）一片也强调过相同的观点，虽然他缺少艾伦那样的机智。——原注

[21]密斯·凡德罗在真正有机会搞建筑之前，就是芝加哥地区的一个人物，而包豪斯建筑学派（Bauhaus）则是魏玛时代的另一个产物，与我描述的思想潮流紧密相连。——原注

[22]像托克维尔这类在一定程度上支持美国革命的思想家，在法国却很少有人阅读和关注；孟德斯鸠是最接近英国和美国政治哲学传统的法国人，极大地影响了美国的缔造者，但他也是一个对法国思想影响甚微的真正伟大的作家。——原注

[23]这里的“Right”（权利）一词亦有“正确”的含义。

[24]托马斯·沃森（Thomas Watson，1874—1956）：IBM（国际商用机器公司）的创始人。

[25]这里的“自然”（nature）一词亦指人的“本性”，下同。

[26]埃古：莎士比亚《奥赛罗》剧中一个阴险狡猾的人物。

[27]这里的译文采用何兆武先生的译本（《社会契约论》，北京：商务印书馆，1983年）。

[28]阿亚图拉（Ayatollah）：伊斯兰教徒对什叶派领袖的尊称。

[29]法语：担当。

[30]请注意“空间”一词——过去通常是指人们的公寓、工作间、办公室或其他地方——怎样变得时髦起来。——原注

[31]现在流行的做法是把马克思与黑格尔和尼采—海德格尔混在一起，凡是想通过严肃的哲学表述了解这一现象的人，都要看看亚历山大·科耶夫这位20世纪最有才华的马克思主义者的著作。他被迫把马克思仅仅看作一个传播黑格尔这位真正哲学家的思想的知识分子，虽然他对黑格尔做出些许修改。此外，科耶夫也十分坦然地正视“最后的人”这一问题。他认为，马克思主义者，即理性主义者，必须忍受“最后的人”，因为“最后的人”是理性历史的产物，在这一点上科耶夫同意尼采的观点。他认为，只有鼓吹野蛮的、非理性的消极因素的各类神秘主义者才能回避这个结论。梅洛—庞蒂和萨特能完全领会他的意思，并深受他的影响。——原注

[32]尼采说过，如果一个人不相信自己的邻居，会被“最后的人”视为发疯，而如果“最后的人”为此而痛苦，他们则应自愿去疯人院。思考一下“偏执狂”一词在今天的使用吧。——原注

[33]当然，黑格尔对古典哲学也有独到的研究，但目的在于把它整合为现代哲学。对

他来说，古典哲学不是敌人，而是一个不完全或不完美的朋友。——原注

[34]参见唐豪瑟，《尼采的苏格拉底观》（Werner Dannhauser, Nietzsche‘s View of Socrates, Cornell, 1974）——原注

[35]在此之前，以下种种事件还只有暗示：为了要求解雇一个被视为种族主义者的助理教授，经济系主任和他的秘书被扣为人质数小时；社会学系的部分建筑被强行占领，里边的人员被赶走，家具也被扔了出来；校长受到身体伤害。为回应这种沟通方式，便有了以下这些表明真诚的事情：那个助理教授从校园里消失了；在黑人势力甚嚣尘上时居然主张种族融合论的黑人副院长被解雇了；文理学院的教员们收到了院长的备忘录，告诉他们说，虽然没有公开的种族主义者，其实所有的人都是制度上的种族主义者；设立了仅供黑人学习的课程；被占领的房子经全体同意送给了新的房客；成立了一个资金充裕的黑人研究中心，黑人学生对它的成员任命享有发言权。但是所有这些表示，并没有成功地建立起人们所希望的“对话”。——原注

[36]这位校长似乎只关心保住自己，避免与黑人学生联合会及其他激进团体发生对抗。他在道德上属于那种对波兰抵抗希特勒表示愤怒的人，因为这促使了战争的爆发。——原注

[37]圣经地带（Bible Belt）：美国南部和中西部的一些地区，当地人认为布道要绝对忠实于《圣经》原文。

[38]在被校园广播威胁的人中间，就有那位在民权运动中比其他人可能做得更多、所冒风险也更大的教授。——原注

[39]“贝尔森的畜生”（Beast of Belson）：第二次世界大战期间纳粹在贝尔森设有集中营，管理该集中营的纳粹军官克拉默极其残暴，人称“贝尔森的畜生”。

[40]塔尔丢夫（Tartuffe）：法国17世纪喜剧作家莫里哀所著同名喜剧中的主人公，喻伪君子。

[41]丛林野兽（The Beast in the Jungle）：美国作家亨利·詹姆斯的小说，描写男女主人公对命运的探求命运对人的捉弄。

[42]和平队（the Peace Corps）：美国总统肯尼迪1961年创立的援助第三世界的组织。

[43]用校车送孩子上学，是为达到种族融合而采取的措施，将白人居住区的孩子送至黑人区的学校上课，将黑人区的孩子送至白人区的学校就读。

[44]作者这里借用了几部著名小说的名称：赫胥黎的《美丽新世界》讽刺了对科技进步盲目乐观的态度；梭罗的《瓦尔登湖》描写的是淡泊人生的自然生活。巴切勒的《幸福岛达瑞尔》讲述质朴而充满朝气的乡村生活。“黑暗王国”则是《圣经》里的说法，与“神的王国”相对。

[45]自然科学其实对此毫不关心。它对于其他地方上演的任何事情都不抱敌意（除非受到攻击）。它实际上是自给自足的，或者几乎如此。如果其他学科能够证明自己符合自然科学的精确标准，通过了它的检验，自然而然就会得到承认。自然科学不自夸，也不势利，它是真实的。斯威夫特指出，自然科学唯一习惯性的、显然也是走出自己领地所必要的举动，是涉足政治。正是在这里，虽然是以令人困惑的方式，它承认自己是一个更大事业的一部分，它依赖于这个事业，后者不是它的方法的产物。就像苏格拉底最先指出的，卑贱的政治指出了对哲学的需要，甚至科学家也不得不承认

这种需要。自然科学家并不把政治学作为一门科学予以尊重，但他们也强烈关注政治。这是重新审视一切事物的出发点。难道核战争的危险或萨哈洛夫的监禁仅仅是偶然事件？——原注

[46]心理学正在从社会科学中神秘消失。它在现实世界中取得的前所未闻的成功，诱使它放弃了理论生命。既然精神治疗医师已在家庭医生旁边取得了一席之地，或许他的训练现在更应该属于类似于医学院的地方，而不是科学，与他相关的研究活动应更多地指向处理病人的特殊问题，而不是建立心理学理论。弗洛伊德的理论已被结合进社会学、政治学和人类学的某些方面，但好像本身并没有给社会科学带来更多的东西。这留给人们一个悬而未决的问题，即精神治疗的坚实基础是什么，它的新思想来自何方。严肃的学术性心理学留下的部分，实际上与生理学融为一体了。——原注

[47]对人以及经济科学来说，“不发达”意味着不好；“发展中”意味着较好；“发达”意味着很好。——原注

[48]我很想说，心理学教导我们，性是基本现象。如果从刺激—反应的角度理解，它更接近于经济学，当从感情障碍的角度理解时，它更接近于人类学。如果有人想从心理学得到更多东西，他就会看到一块路牌，上面写着：“到人文学科去。”——原注

[49]历史学和政治学一样有着希腊渊源，除了面临着严格意义上的现代社会科学的其他问题外，它也存在着古代—现代认同危机的因素。如我所说，当事人和旁观者都拿不准它算社会科学还是人文学科。它的问题在于它抵制各种行为科学的技术，它研究的是具体，因此不易归纳出通则；它研究的是往事，因此超出了可控制的试验范围；但它并不希望自己变成纯粹的文学。我相信，无论哪一门社会科学都不会把历史学纳入社会科学的名单，只有与社会科学不同的一个研究政治实践的政治学领域除外，例如美国政治和国际关系的某些研究。直到19世纪，历史主要是指政治史；而且不像政治学，它在现代化的早期没有被重新建构。在新的创建时期它的传统角色还得到了加强，因为它告诉人们过去发生的事情，而传统的政治学只讲应当发生的事情。因此人们认为历史学更接近事情的真相。历史学不得不等待19世纪借助历史主义实现的现代化，历史主义认为，存在，当然是人的存在，从根本上说是一种历史现象。历史主义好像给历史学带来了莫大的好处，是提高其地位的关键性一步。但这种表象多少带有欺骗性。历史主义是一种哲学理论，而不是一种历史学说，也不是由历史发现的学说。不是哲学的名望依附于历史，而是恰恰相反。今天，所有的人文学科都是历史的——不是哲学，而是哲学史；不是艺术，而是艺术史；不是科学，而是科学史；不是文学，而是文学史。因此，历史既是这些学科，又不属于这些学科，它们是人文学科中分立的学科。历史成了包含所有人文学科的空泛的普遍理论，除了它目前仍然保留的谦和而狭隘的政治自我。但是，由于历史学没有像政治学那样在政治激情中找到自己的固定位置，所以很容易在流行思潮的影响下漂离自己的码头，就像政治学会受到另一些思想、尤其是历史主义的轻蔑一样。所以，历史虽然是一项令人惊叹、非常有益的研究，拥有最博学的研究人员，但从整体上来说，却成了寻求自我定义的六种学科的各种方法和目标的大杂烩。——原注

[50]应该指出的是，许多打算到大学学习自然科学的学生，在学院里改变了他们的初衷。而一个在上大学之前对自然科学不感兴趣的学生，步入学院后会对它感兴趣，则是从未或几乎从未发生过的。这是对我们的普通高中教育和特殊科学教育的特点的有趣写照。——原注

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

LEARNING TO LABOUR

学做工

工人阶级子弟为何继承父业

Paul Willis

[英国]保罗·威利斯 著　秘舒 凌旻华 译

刘东·主编　彭刚·副主编

译林出版社

目　录

中文版前言
“茂宁赛德”版前言
前言
致谢
笔录符号说明
序言
第一部分　民族志
　第一章　文化的元素
　　抵制权威，摈弃教条
　　非正式群体
　　打盹、哄骗和逃学
　　“找乐子”
　　无聊与刺激
　　性别歧视
　　种族歧视
　第二章　文化的阶级形式和制度形式
　　阶级形式
　　制度形式
　第三章　劳动力、文化、阶级和制度
　　官方准备
　　连续性
　　职业
　　上岗
第二部分　分析
　第四章　洞察
　　分析之要素

洞察
第五章　局限
分工
劳动力与父权制
种族歧视与劳动力
第六章　意识形态的作用
证实
扰乱
内部对话者
第七章　对文化形式及社会再生产理论的注解
再生产与国家制度
第八章　周一清晨与千禧年
补充访谈
“茂宁赛德”版后记
中心与边缘：保罗·威利斯访谈
索引
译后记

图书在版编目（CIP）数据

学做工：工人阶级子弟为何继承父业 / （英）威利斯（Willis,P.）著；秘舒，凌旻华译．—南京：译林出版社，2013.2（2013.4重印）
（人文与社会译丛 / 刘东主编）
书名原文：Learning to Labour: How Working Class Kids Get Working Class Jobs
ISBN 978-7-5447-3176-8

Ⅰ．①学…　Ⅱ．①威…②秘…③凌…　Ⅲ．①无产阶级—研究—英国②社会结构—研究—英国　Ⅳ．①D756.161
中国版本图书馆CIP数据核字（2012）第189721号

Learning to Labour by Paul Willis
Copyright © 1977 by Paul Willis
This translation of Learning to Labour is published by arrangement with Ashgate Publishing Limited
Simplified Chinese edition copyright © 2013 by Yilin Press, Ltd
All rights reserved.
著作权合同登记号　　图字：10-2008-367号

书　　名	学做工：工人阶级子弟为何继承父业
作　　者	［英国］保罗·威利斯
译　　者	秘　舒　凌旻华
责任编辑	许　昆
原文出版	Ashgate Publishing, 1993
出版发行	凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社
出版社地址	南京市湖南路1号A楼，邮编：210009
电子信箱	yilin@yilin.com
出版社网址	http://www.yilin.com
印　　刷	江苏凤凰扬州鑫华印刷有限公司
开　　本	880×1230毫米　　1/32
印　　张	11.5
字　　数	288千
版　　次	2013年2月第1版　　2013年4月第2次印刷
书　　号	ISBN 978-7-5447-3176-8
定　　价	39.00元

译林版图书若有印装错误可向出版社调换
（电话：025—83658316）

中文版前言

非常感谢译林出版社及秘舒、凌旻华两位译者把这本书带到中国读者面前。中国正经历着具有世界影响力的历史性跨纪元变化，文艺科学界正摩拳擦掌准备迎接全新的挑战，以试图理解“中国的重大转型”，我的书能在这个时机被译介到中国，真是我的荣幸。非常感谢！

我从未到过中国。与其直接讨论令我神迷但我又知之甚少的中国现状，还不如借这个前言来概述一下《学做工》的一些主题和重点，这可能对你们——我亲爱的中国读者——研究和理解自身正在经历的时刻最为有用。我没有从某一特定学科，如教育学、社会学、文化研究、人类学的角度出发来进行概述，而是秉着一种多学科或者后学科时代的精神。在我看来，这种精神对我所选择的方法论的活力和未来至关重要；《学做工》正是使用这种方法的例证，它是批判性民族志的实践。我和马茨·特朗德曼共同创办、编辑的《民族志》（Ethnography）学术杂志[1]也致力于打破并跨越学科的边界，尤其是社会学和人类学的边界。在我内心，我希望鼓励中国的研究者，特别是博士研究生，跨越学科界限，并担当起重塑民族志这一艰巨而美好的任务，将大多数人接受国家公共学校教育时的经历和文化描绘出来，而这些经历和文化通常是隐形的。

文化与民族志的敏感性

我希望中国的民族志学者能重新审视“文化”这一备受争议的术语和概念的重要性。文化指的是人类在特定环境中创造意义的各种实践，而不能被简化为对其他事物的反映，如个体心理、话语或经济。它自成一体。对文化实践和过程，尤其是社会底层空间的文化实践和过程的重视，引发了一系列简单但具有革命性的问题：“什么是我们正在研究的人群的文化，他们自己的文化？”“他们如何理解自身的文化？”“这个世界在他们看来是怎么样的？”“他们如何看待自身的处境、掌权者对他们所做与所说的？”“他们是如何引导我们对他们的看法的？”尝试回答这些问题最终将引向民族志的敏感性和方法论。若要复原底层被统治群体及他们的人性，学者必须和他们一起，在共处和互动的过程中以开放、人性的态度去理解他们。

这里我想强调的是，文化的特性在于社会能动者“意义创造”的积极过程，尤其是在理解自身生存处境，包括经济地位、社会关系以及为维护尊严、寻求发展和成为真正的人而构建的认同和策略的过程中。

意义创造的文化实践并非在抽象中运作，也不是无中生有地变出意义来。它们不是在个体大脑中或大脑间流动的电流。“意义创造”源于象征性的物质、过程和行为。就像劳动过程中的物质生产一样，文化层面也有生产过程，即文化生产，在这个过程中人们从事感官上的实践，用象征性的原始资料生产出新的或者更新的事物，以满足有用的人类目的。在这种情况下，“产品”是意义和表达，它们不仅自身具有价值，同时对人类理解自身所处的生存环境也多少有用。

我认为，文化生产的文化实践，其功能在于洞察或“看透”他们的生存状态，从而从他们的角度决断出最有利的身份和行动，以及可提供的制约和条件。洞察这一概念试图在分析的某一时刻捕捉到文化生产的推动力，从而揭示文化所依赖的，及定位文化的结构元素。这些“洞见”嵌在他们的“民间”知识、实际“常识”和“将就”使用的意义之中。在这个意义上，现行的文化形式对于后学科批判性民族志学者来说格外重要，这并非因为它们保留了一套奇怪的习俗，或者实体化的自我具有值得行为学和历史学记录下来的价值，而是因为它们包含了对自身生存状态而言至关重要的、身体力行的洞见。它们是解决问题的实际、生动、就地的方法。如果对一个现存文化形式的民族志记录感兴趣，那么就必须在认识论上取得某种突破。如果你相信某种马克思主义或者后结构主义，那么你就不必烦心去做田野调查。如果你相信关于孩子们所作所为的制度性或意识形态上的解释，那你也不必操心去做田野调查。进行田野调查的目的就是为了努力理解特定研究对象是如何理解自身及自身处境的，而这些方式无法被预知，甚至还可能“令你惊讶”。这种文化是如何为自身处境建构意义的？你又如何理解那种意义建构？在这种情形下，我们是如何认识到有可能出现一种由行动者根据自身处境创造出的中断、差异、地方性知识的，这些对于外界而言，无论是在官方的或意识形态的层面上，还是在商业的层面上，都是不可理解的。例如，通过反学校文化的调解，《学做工》一书中研究的“家伙们”洞察了学校的个人主义和精英主义，他们的群体逻辑认为证书和考试永远不可能提高整个工人阶级的地位，相反只会造成资格泛滥，使中产阶级特权合理化。他们并不幻想“事业”发展，而是在使人疲倦的环境中付出自己的劳动力，判断出必需的最低限度，以免受到来自于被支配地位的双重侮辱：一种是真实的，一种是意识形态上的。他们释放出的文化和心理能力在其他地方派上了用场：乐趣、娱乐、“找乐子”。

文化生产过程的“原材料”以及随之而来的洞察以各种形式出现：可塑的、口头的、文本的、音乐的；它们的来源亦纷繁复杂：历史的和当代的、本土的和舶来的、商品化的和非商品化的。我们不应低估历史文本中的“珍宝”、口述史的资源，以及老一代传下来的建议。意识形态的叙述和文本也发挥了一定作用。虽然很多文化生产中使用的象征性资源仍未被社会科学分类命名，但它们却是对记录真实生活的

民族志的补充。在性、性别、种族、民族、年龄等常见类别中，经由社会传承而形成的特定传统和延续至关重要。它们在把其他各种象征材料组织起来的同时，也提供了自身特有的象征意义。[2]由于它们服从于文化生产的作用，因此所有这些资源都可被塑造成新的形态，被放入产生新型混合形式的接合中。资源如何被组合，通过何种实践、出于何种目的被组合，对于这些问题的追问极具民族志意味。

关于文化层面更为关键的一点是，“理解”结构位置的过程不仅“揭示”了过程的方方面面，而且也促成了过程的再生产，提供维护和再生产它们（依据权力组织起来的位置和关系）的日常生活中物化的形式。例如，在“家伙们”的案例中，具有讽刺意味的是，他们洞察的形式恰恰也为他们进入下层经济结构做好了准备。如果他们的洞察直截了当、真实无误，那么他们就不必承受那讽刺性的社会再生产的狭隘耻辱了。他们可能已被直接引向社会解放。

除了与对抗、洞察学校要求高度相关外，反学校文化中的反智态度也成为了“家伙们”的第二天性，并在从学校过渡到工作以及之后的很长时期内，对他们的形体风格、态度和价值观起导向作用。这个模式驱使他们终其一生朝向某种经文化调解、经验感受形式的意义创造发展。危险的是，这种反智态度使得整个世界被分为两派：脑力的和体力的。对各个阶层的处境和政治做抽象的想象可能看起来无谓而遥远，这种想象不能用体力来触及、解决或理解。更为实际的是，所有需要动用脑力的工作，不论是在现在还是将来，看似都只是无聊的文书工作——“谁想整天被纸张文件所包围？”这使得“再次”回到校园接受高等教育的希望变得更加困难和不可能。“家伙们”的反智主义使他们以及和他们相似的群体向体力工作妥协，一辈子在没有前途的工作之间换来换去——英国现在有很多长期失业甚至永久性失业的案例。

我们从民族志的视角来理解社会结构，正是由于旧事物的更新和变革具有连续性、波动的稳定性和辩证性。因此，民族志的关键问题不仅仅关乎文化实践到底在“理解”结构位置中有多大的作用，而且也关乎同样是这些实践活动，在多大程度上具有讽刺性地维护了那些既有的权力关系和利益。这些问题也引发了一系列具有广泛意义的政治问题：在未来这些相互关联的关系循环中，这一平衡如何转变成被统治者的优势，在何种条件下对文化生产的洞察可能转化为政治意识和实践，并被动员起来中断社会再生产，而不是反过来强化它。

理论上的不确定性

民族志需要具有生成力的而不是简化还原的理论：彻底的不确定性对民族志观点很有必要，以了解允许产生主体创造力和选择的不确定主观因素。对于宏观理论家来说，这些可能仅仅是以一些范例来“解释”的幻觉，而这些范例只是证明了他们认为本该存在的事情，毫无“惊讶”可谈。一些简单、开放、具有生成力的机制（创造性、洞

察、再生产）在结局各不相同的群体中反复出现，如果我们对此予以理论关注，那么就足以涵盖各种可察觉的结果——这些结果会激怒那些坐在摇椅上的理论家，使他们生产出更复杂的理论，也会让民族志学者心怀讶异地走进田野。

我主张对某些马克思主义者关于意识形态的概念进行严格限定，这些马克思主义者认为意义来自于外界，是外界“添加”到他们的主观性之中的。我的看法基本和上述马克思主义观点截然相反。如果你愿意，意识形态也能反方向流动，被压制的主体和受压制的地位也能通过他们的文化形式享用认知上的资源，从而在意识形态上寻求异议，或者根据受压迫者的利益或视角、用某种不同的方式进行重新阐述。

我所主张的观点有悖于后结构主义的很多观点。尽管在某些方面，《学做工》与后结构主义都先见性地对象征性表达的生产和再生产感兴趣。但是，对我来说，这些象征性表达是以一种鲜活、主动的方式被创造出来的，而非以内在的、文本的方式。民族志就是要观察客体和人工制品的功能，以及话语的关联，并对它们新的表达抱以“好奇之心”——我们关注的不是表达的书面形式，而是在历史的世俗背景、在具体情境中，表达是如何通过实践，以一种生动的方式被有目的地建立、使用、动摇和扰乱的。交叉，颠倒，出人意料的组合，在不太可能的情形下重新定位，在不恰当的情境中做出不恰当的夸张，在两个极端间转变，监督他人发表特定话语的影响，以及在那种情形下的重组和重新排序——所有这些以实践为基础的对话语的使用都是民族志的题材，都能生产出不同的内容、意义和思想，这些都悬在空中，充分利用能指和所指之间常常难以把握、永远无法知晓的关系。这样制造出来的意义不能被统治关系或是任何处于支配地位的话语的内容和“主体位置”所同化。此处可能是“人本主义”民族志实践和“反人本主义”的后结构主义之间无法实现合作的领域。但是，民族志必须把具体情境中的文化生产实践视为最重要事物。实践使所有象征资源屈服，尽管这些资源可能正顽强地遵循内部“语法”来展现某种为了实现社会目的而使用的指示性，而非展现它们特有的内部脚本。那些被抽象探讨，即使是被在混合关系中探讨的孤立的话语，通常会有明显的参照，并与脑体分工含蓄地勾结在一起。脑体分工描述了对脑力劳动的建构和表现，是与实践的关键结合，也正是这种实践，使被支配群体与众不同。归根结底，民族志就是要关注那些行动的主体及他们的“惊人之作”，如若不然，一切都可能是一种推论。没有民族志这个后盾，后结构主义就只能在人类主体缺席的情况下主张多样性和创造性。我完全意在展示主体在形成象征体系时的复杂性和变化性，但是尽管如此，我仍然假定某类社会主体在形塑它的特有文化时是足够成熟的。

这并非在为本质主义的人本主义辩护。意义的创造、自我的意义和自我认同并不能自动地、富于表现力地从人类自身之中生发出来。

洞察亦非完全形成于先在的统一主体。当人们以某种既有的方式察看周遭，依自己的条件、按自己的潜能和目标而追求自身完全发展的时候，洞察便在世俗的、有形的、毫无预见性的文化形式的作用下随意发生了。“认同”并不先于此而存在，而是在实践中形成并重塑。在《学做工》一书中，“家伙们”洞察、探索和展示结构位置的方式，既不能构成反文化的直接目的和作用，也不是反文化得以发挥作用的话语参照。被支配的工人阶级文化形式往往“无意识地”展示了社会结构的各个层面。碍于他们从属的历史位置和关系，工人阶级和底层行动者无法产生自身所必需的、自决的、“纯粹”且“表现阶级”的文化。他们借助于各种话语和“已建立”的象征资源发挥作用，并通过实践那些令人惊讶的潜能、事先无法想象的“双重”意义来展示自我，但是这并不意味着那些意义早已存在，当然也没有留下“工人阶级文化”著作的烙印。

只有在充分利用强加的条件、挣扎求生的时候，现存的文化才能从根本上古怪地、间接地、近乎偶然地展示社会结构的各层面。例如，面对学校时，“家伙们”的直接目标不是继续搞阶级斗争，而是寻求乐趣、转变、“找乐子”，并向所有他们不喜欢的人或是学校具体制度中的种种限定提出挑战。他们不想成为课堂中的出色学生，而是想成为好“哥们儿”。在那样的追求中，对个人主义和精英主义的“生动洞察”与劳动力的本质、资本主义制度下的劳动过程得以实现。然而，这一切仍然只是文化启示，无法被口头表达出来，几乎只能作为文化所依赖的隐性前提来分析——这就是其成员就自身而言，对世界如何运作所作出的无意识假设。

无论通过何种隐蔽的逻辑过程，洞察一旦形成，就有助于确定文化的活力和生命力，而且只要你愿意，它们就会因与它们的因果关系的随意性截然不同的缘故，在实践中被扩展并不断地被“再选择”。它们“标志”着文化不仅产生社会有效性，也产生文化有效性，而且较之于那些特定社会条件的、可获得的文化选择或官方选择，它们也有助于人们做出更好的“理解”——通过认同和实践的可行性，营造心理和真实的空间。这种“标记”亦使他们更有可能被攻击为社会的对抗力量，形成负面的刻板印象和社会偏见，从而进一步强化他们独特文化实践的防御性，并且由于某种自我惩罚而更加封闭和自我压抑。

性别

性别关系、男女分工与其他分工之间的关系，是《学做工》一书的核心。这可以被视为本书最主要的“科学”发现之一，即性别类别与资本主义类别——特别是脑体分工——的意义重合并改变了资本主义类别，而脑体分工反过来又限定了性别形式的意涵。本书所描述的工人阶级文化形式并不是必然的，而是以某种必要方式，形成于那些工人阶级子弟的“自然本性”之中。但是，确切地讲，这是一种建构的产

物，一种与劳动力的独特分工、脑体分工、独特的国家构成相关的特殊形式的男性气概。对于“家伙们”来说，男性气概可以就他们认为自己所面临的紧迫问题发挥作用，因此男性气概在阶级的情景下被调动起来。男性气概的象征结构有助于体现“家伙们”对学校的反抗，并且为这种反抗注入额外的力量。男性气概赋予“家伙们”驾驭女性的轴心力，但是也给予他们某种感受的现实基础，至少是一种较之于其他明显更为成功的男性——如老师和“书呆子”（循规生）—的模糊优越感。这种反应具有明确的逻辑，对反抗学校企图实施的控制极为有效，而且它也为自我评价提供了一种替代性的、非脑力的依据，为抵抗他人对自己的贬低提供了一套可靠的、有时候极强大的表现。但是，特定情境中的实践先于性别和阶级的组合，因而真实的社会效应便随之而来。一旦形成，那“强硬”或“粗暴”的男性认同以及随之而来的定型化的社会关系，会被证明是极为不可改变、难以驾驭和持久的。自此以后，无论形势如何，男性气概及其反映都会有助于组织同一整套防御性／进攻性反应。此外，在学校中形成的反智主义和“家伙们”的男性气概与自我意识、特有的生命力交融在一起。对于“家伙们”而言，体力的行事方式就是一种男子汉的方式，而智力的方式则是女性化的。这些性别化的关联彼此强化又互相锁定，于是造就了一种性情和敏感，毫不夸张地说，这种性情和敏感可能持续一生。对于“家伙们”来说，在他们注定的从属命运中，脑力劳动不但成了毫无疑义的“爬格子”，而且是“娘娘腔”的工作。依照“家伙们”的观点，即使是高薪的脑力工作仍被视为“娘娘腔”。相反，那些耗费体力、受剥削、薪水极低的体力工作却被视为男性气概的表现，其野蛮本质也得以掩饰。

英国的情况仍然如此：学生被强制性地禁锢在学校这个非自然的环境中。在学校里，压力将不同的社会和象征关系拼凑在一起，全然不考虑个体在心理上如何挣扎求生，而这些个体历经苦难，将周围的象征性资源积聚在一起，以建立某种切实可行的文化认同，尤其是将性别作为像防弹衣一样的防御机制——这就为那些与可得到的工作不相匹配的工人阶级男性积累了一些特殊的麻烦。但是，这无一处于历史或经济诸神的掌控之中。在不同的环境中，所有这些组合都可以按不同顺序加以安排。这就开启了一种偶然性的文化政治。

中国的社会变化

中国的物质条件与社会条件正在发生着巨变。你将面临一个令人不知所措的崭新世界，这个世界充满对立影响，旧世界的深重危机与新世界的动荡不安交织在一起。在现在这种新形势下，这种必然性要通过何种文化中介才能与自发性联结在一起呢？尽管我对中国形势并无直接了解，但有一点我可以肯定。批判性民族志的研究实践为理解人类所展示的这幅历史巨卷提供了依据。在最低限度上，而且作为一

种先决条件，批判性民族志强调能动性，并且一贯坚持从属群体在生产他们的特有文化和理解力的过程中所发挥的作用。民族志学者总是不加修饰地发问：什么是下层阶级创造的意义？翻天覆地的宏变往往被视为被动的过程，并被上层以动名词加以描述——没有人，没有行动主体真正为此承担责任。全球化？谁人使然？谁人为此遭受苦难？谁又理会那愚蠢的全球化呢？裁员——没有人在解雇谁，这仅仅是一个过程——没有人知晓它源于何处。重组？“啊！是呀，这就是这个世界的现代条件。”那里没有能动性，它只是“发生”。这些都是自上而下的观点。危急而又紧迫的是，人们需要一种来自底层的“实践感”。

民族志进一步提醒我们：真正的社会能动者同时生活在上述那样的生存空间之中——“空间”中的错位与社会重组、经济转型，以及试图牢牢控制、指导社会变迁和经济变革的国家体制同时存在。民族志的工作必须囊括这些通常被分而视之、实际内部交织缠绕的事物，尤其是当它们构成能动者生存和行动的实践领域的时候。当新的关系正在酝酿、传统文化形式正被销蚀的时候，新的可能性即将来临，而突现的形式必将被审视，因为各种社会可能性会带来社会变化的端倪。大规模的工业化和城市化所带来的新型社会能动者，不会自诩为新型的社会主体，也不会在自己的前额贴上自制的标签。通常，人们只会借助于对他们卑下地位的侮辱性刻板印象来认识他们。不要错过下层群体创造意义的瞬间，这些瞬间在理论上无法避免，却通常未被人注意。不要错过那些看似不着边际、实际具有象征意义的资源，这些资源传统而现代并以市场为导向，正是文化生产和洞察使它们发挥效力。不要错过对那些“不可见的”或者“颇具代表性的固定”群体给予肯定和信心，正是他们进行了所有那些体现社会差异的自下而上的复杂变革。不要错过萌生新伦理、性别和阶级意涵的良机，因为对于社会能动者来说，平常的可能会改变他们的社会世界的象征秩序。

学校将成为新的社会和认同结构的专属地。我无法谈论中国的学校及其与文化的内在联系，也无法谈论受所有制度支配的底层群体的文化生产和洞察。不过，一如我在英国所做的那样，我可以就中国的不同情境提出一些有待回答的问题。无论是来自于社会上层还是下层，在集体文化影响和个体抱负之间存在着怎样的矛盾？社会与制度背景、知识与智力技能的传播如何造就了反对自身的社会对抗性领域？校园文化是如何从日常压迫和剥削这个熔炉中锻造出来的更广泛的文化形式中汲取灵感，并与之发生联系、对之产生影响的？为什么由于学校的当前安排，脑力工作的解放和机遇反而会成为这么多人生活的羁绊？关于在更广阔的制度背景下学校教育的作用，关于对社会公正的渴求，关于那些处于社会底层位置的社会能动者所表现出来的复杂的创造性和服从性，我们能从“倒退”、“反社会”和“反抗”的文化，或者是对于学校教育的回应中获得什么启示呢？在特定的情境下，洞察与再生产之间将出现怎样的错配与临界地带呢？

实际上，我要传递给大家的信息很简单：学校不只是教育工具，更是文化生产和洞察的领地。当文化生产和洞察似乎在拯救世人时，我们就很难解开它们如何促成社会再生产这一谜团了。我希望批判性民族志能够延续《学做工》的研究成果，在解释类似的中国谜题时能够发挥作用。

保罗·威利斯

注释

[1] 关于本学术杂志使命的完整描述请参见Paul Willis和Mats Trondman, “Manifesto for Ethnography”, Ethnology1.1, 2000。

[2] 我知道这些类别不仅构建了整套可能的象征意义，而且也构建了关于它们自身象征利害关系和物质利益的地位和关系的资源。这些象征性资源的骁勇及它们的有效性随时间推移不断被再生产的方式，来自于特定时期和界限内就意义和身份进行的积极争论。我在讨论性别这部分时，就是要展示不同类型关系之间的复杂动态关系的“全景”。其实我取一个女权主义的视角来解释结构地位和关系也完全可以，这样阶级传统就会被看做是为“理解”性别提供象征性原材料。那么，我为什么要强调阶级呢？在某种意义上，性别和种族这两个基本社会分类确实要比阶级类别更为重要，至少对一个人来说更具实证性。但是对我而言，它们比阶级类别更具“惰性”；后者对它们的改变要远远大于它们对后者的改变。资本主义世界体系的组织动力来自于底层阶级组织，而阶级组织源于经济目的和组织。最终，为了更好地理解种族和性别（人类经验大部分落在这两个领域），或者说为了更准确地理解它们改变的方向和内部张力的来源，我们需要把它们放到更为动态的阶级关系中来看，因为阶级关系贯穿它们的始终。

“茂宁赛德”版前言

尽管保罗·威利斯的《学做工》一书讲的是发生在英国一所全日制中学的事，但是这本书对于我们了解美国教育亦有重大贡献。威利斯只身与在校学生相处，以人类学家敏锐的眼光捕捉社会底层生活，同时具备了一流社会理论家的远见卓识。在这篇简短的前言中，我想集中讨论威利斯对我们了解学校所作出的理论贡献，并阐述他在哪些方面有助于解释美国教育中的社会关系。

过去十年中，大家就教育在美国社会中的作用展开了辩论，专攻学校研究的激进派马克思主义学者成功地开辟了一个新的局面。这一新“学派”的主要贡献在于，他们在少数学者的带领下，成功地挑战了受约翰·杜威思想影响的对教育作用的传统理解。劳伦斯·克雷明的《学校的变革》（Transformation of the School）详细阐述了截至20世纪60年代的美国教育史；对他而言，学校是建立民主、公平社会的主要机制。自托马斯·杰弗逊以来，公共教育一直被视为民主国家的标志；始于19世纪末的免费义务教育为贫困社会阶层提供了实现社会流动和充分参与政治经济机构的机会。克雷明认为，全民教育是实现公平梦想的关键所在。

尽管克雷明对学校发展的阐释引起很多评论家的争论，其关于学校实现社会平等的作用却几乎从未受质疑。20世纪60年代，那些为学校改革奔走的大部分进步分子所考虑的问题，都是如何实现杰弗逊和杜威勾勒的蓝图，如何通过改善教育让底层社会成员，尤其是黑人和西班牙裔在竞争中获得更好的工作，提高生活水准。他们和克雷明一致假定：争取平等的关键在于教育系统，因为在工业秩序中晋升越来越取决于文凭。他们认为那些禁止就业歧视的法律条文是必要的，但是只要少数族裔缺乏应聘高科技新工种的资格和条件，雇佣过程的公平性就难以得到保证。对于教育改革者和克雷明来说，学校为缩小阶级差异提供了最大的希望；但是，改革者们与克雷明的分歧在于为了达到这个目标、需要改革多少才行。激进的教育改革认为不但要改革课程设置，更要变革教室内外的权力关系，在技术学校和大学里建立公开录取机制。然而，那些坚持20世纪50至60年代民权运动所宣扬的信条的人，坚定地认为学校是消除黑人和白人、工人和中产阶级、男人和女人之间日益拉大的经济、社会、政治差距的起点。

这种把学校放在民主变迁核心位置的意识基于一种广为传播的信念，即美国经济虽然有起有落，但是终究会无限扩张。自罗斯福新政以来，在美国经济生活中起引航作用的政府—商业合作伙伴关系不断创造机会。主要问题是美国人口中很多少数族裔被排斥在美国梦之

外，饱受贫困、饥饿和疾病的困扰。学校自身不能成为让整个社会分享中产阶级生活方式和消费的主要机制；但是学校对于实现全民中产阶级的宏远目标却起了主要作用：虽然不能完全把经济剥削造成的收入差异从我们的政体中消除，但在很大程度上减少了这种差异。上述对美国教育的乐观信念受到激进马克思主义学者的抨击，其中最具影响力的著作也许是塞缪尔·鲍尔斯和赫伯特·金蒂斯合写的《资本主义美国的学校教育》（Schooling in Capitalist America）。这本书并没有局限在争辩如果学校管理更人性化或者民主化，学校是否就能实现所有的目标，而是从根本上挑战了自由派教育信念的基石。鲍尔斯和金蒂斯认为，与坚信学校确已或者可能创建民主的理论恰恰相反，学校从创立之初走的就是反方向路线。两位作者认为，学校是被资本赋予重任的机构，任务是为工业秩序再生产劳动力；在这个工业秩序中，工种有高低之分。学校不可能成为民主前哨，因为它们在结构上无法催生这些结果。公共教育的目标是为不同层次的资本主义劳动过程生产不同的工人。有些学校培养经理人；有些培养技师和专业人员；大多数则为工厂和大型企业提供产业工人和办公室文员。除少数例外，学校的课程设置、权力关系和教室生活其实都是在说服工人阶级和贫困人口，使他们相信他们注定要留在社会底层。即使有少数人“成功”跻身技术或管理层，能够获得高度政治和经济权力的人也是少之又少；学校这个系统的目的不是争取平等，而是恰恰相反：强化不平等。

鲍尔斯和金蒂斯因而成为美国教育“再生产”理论最著名的发言人。学校再生产社会中的主导生产关系，包括社会流动性的再生产意识，这种意识使人们相信，没能提升阶级地位的人应该责备自己，而不是其他人。毕竟，如果社会提供了晋升的机会，而个人没有获取打开这些机会大门的资格，或者在爬上权力和社会流动的阶梯后却没有达到要求的话，资本主义不应为此负责。在激进学者看来，学校的意识形态倾向于把不平等和贫困归罪于受害者，这种意识又通过全民公共教育得到进一步强化。

其他学者为上述将学校视作工业秩序下社会再生产工具的理论补充了证据，如迈克尔·阿普尔对意识形态和课程设置关系的研究挑战了学校教育的民主本质说；又如杰罗姆·卡拉贝尔对社区学院的研究发现，那些学院映射着工作场所和政治领域的统治关系。到20世纪70年代末，教育理论中的多元主义显然开始走下坡路。即使克雷明仍对他早期对教育怀有的期望深信不疑，无论是保守派还是自由派都已接受学校并没有从根本上改变社会不平等结构，但是他们仍坚持个人可以通过高效、更“相关”的教育系统获得资格，在工作和社会阶层中获得更好的职位和地位。于是，这场辩论又回到杜威早前就已提出的论点：传统课程和专制式教学手段的抽象本质可能中断，取而代之的是更新的、更具扶持性的教学理念，让学生相信学习的结果就是一份稳

定的工作。正如现在美国工业界日益推崇改善的管理方式，并视它为提高工人生产力的最佳方案，右翼教育改革家认为学校管理可以采用“系统方案”，弱化社区大学和州立大学里的人文教育，代之以系统化、个人化的课程和机械化的教学方式。尽管20世纪80年代初，教育改革从左翼多元主义转向更为死板的“回归根本”的意识形态，再生产理论家已把他们的想法确立成一套新的体系，用来评判所有非马克思主义者的论调。然而，这些马克思主义者缺乏一套关于教室里具体社会关系的理论，因为他们假定教室在社会再生产结构中是一个变量；他们从根本上假定教室内发生的一切都附属于学校的再生产功能。因而，对那些研究师生关系和学生自身组织——保罗·威利斯称它们为学校的文化层面——的传统论著，这些马克思主义者几乎没有提出过批评。威利斯指出，丰富的田野调查方法可以和再生产理论结合起来，从而解释鲍尔斯、金蒂斯和阿普尔等人遗漏的问题，即工人阶级子弟继承父业的过程。威利斯关注的是劳动力再生产——对他而言这是学校无可争辩的功能——是如何在主观意识层面上被领会的。

威利斯批评了新激进主义学者过于简单的方法论和理论假设。通过强调那些教育控制对象中形成的“反文化”的重要性，他提出，正是那些“家伙们”自身的活动和意识发展把他们自己再生产为工人阶级。学校课程鼓励学生通过获取学历来实现社会流动，但学生们反抗权威，拒绝执行学校课程的要求，因此把自己变成了工人阶级。威利斯借助仔细的田野调查方法，用翔实的证据反驳了激进主义批评的控制论。他发现，工人阶级的“家伙们”创造了反抗学校知识的文化。更准确地说，逃课、反文化和抵抗学校课程的再生产，最终带来了具有反讽意味的结果：这些“家伙们”使自己丧失了从事中产阶级工作的资格。他们没有学到中产阶级的技能，这些技能需要忠实服从“三R”[1]原则（使他们适应工作的训练）方能掌握。恰恰相反，这些学生把自己变成叛逆的、“缺乏教养”的工人，他们的唯一出路就是从事没有技术含量或者技术含量很低的体力劳动。

威利斯取得了一个难得的综合。他坚持社会分析要考虑学校社会关系的文化、主观层次，观察那些日常生活中最微小的细节，因此而得出了一个更具说服力的学校再生产劳动力的理论。通过理论综合，他避免了那些对马克思主义再生产理论缺乏多元主义复杂性的批评，使得理论结论更为精准。当然，威利斯不是多元主义者。恰恰相反，他观察日常关系，研究工人阶级子弟在抵制教学目的和社会再生产机制的同时使自己成为工人阶级一分子的种种状况，从而展示了学校内对峙文化的结果，即把自己变成工人阶级的一分子。

威利斯的书给了我们什么样的启示呢？首先，我们不仅仅要分析课程设置如何让学生误以为他们可以通过教育获得更高的阶级地位，或者调查学校教学理念的哪些方面违背了追求平等、进步的美国梦。仅仅找到证据说明学校通过使学校知识服从于公司利益而再生产了不

平等是不够的。威利斯认为，学校好比一个战场，在对劳动力进行社会分工和技术分工的过程中，学校是在对立和冲突中起作用的。但是，工人阶级子弟并不像鲍尔斯、金蒂斯和其他激进评论家所说的那样，完全是资本主义工厂的炮灰。这些孩子具有真正的反抗意识，但他们在制造政治社会对立者的同时也把自己再塑成产业工人。因此，这种辩证的理论有助于解释在教育领域内再生产和对抗是如何产生的，它标志着近期马克思主义理论的一个高度。

保罗·威利斯自己出身于工人阶级，在英格兰现已衰败的工业腹地长大。他的视角是一个选择了社会流动的工人阶级子弟的视角，同时他又能把握住那群“家伙们”的心态，这样独特的背景成就了这项卓越的研究。那些不屑于研究具体事例的人们注定只会重复机械化的激进批评的方法。他则提供了学校知识的一个新范式，这个范式扎根于社会经验，表明阶级不是劳动统计局电脑上的数据，也不是阶级分析的一个前提假设，而是活生生地存在于学校日常运作、工厂、办公室，以及工人阶级群居的社区中。对威利斯而言，工人生产产品的同时也进行了自我生产。如果他们没有把再生产内化，那么再多的操控也不能成功再生产社会关系。在他看来，工人们在把自己变成政治社会对象、把自己定位成“中产阶级文化”的“外人”的过程中，再生产了自己。资本的历史转型早已见识了老工业基地的衰退，可能已经部分超越了生产已有工人阶级的阶段，只要社会关系还是以政治经济统治为主，那么对立的出现，即反文化的形成，终将不可避免。这就是《学做工》这本书长远的贡献：它帮助我们认识到，不能像给瓶子灌水一样对人灌输意识形态。人们在与占主导地位的文化和意识形态实践相对立的关系中，进行自我再生产。不过，自决权并不意味着一个新社会就此诞生了；它只告诉我们：未来从未像制度上的权威设计的蓝图那样清晰可辨。

斯坦利·阿罗诺维兹
纽约市
1981年**5**月

注释

[1] 作者在这里并没有详细阐释“三R”的具体所指，可能是指美国标准化基础教育中所谓的“Reading, wRiting and aRithmetic”（阅读，写作和数学）。——译注

前　言

1972年至1975年，我受社会科学研究委员会资助，研究工人阶级子弟从技术学校到上岗工作的转变历程；本书即该项目的成果。项目采用的研究方法包括个案研究、访谈、小组讨论以及对几组工人阶级子弟在校最后两年及刚开始工作那几个月进行的参与观察。本书的第一部分展示该项目的实证数据和主要发现。这部分基本上是一部校园民族志，尤其是描述校园内对立性工人阶级文化形式的民族志，是对从学校过渡到工作的相关文献的实际补充。第二部分更理论化。它分析了第一部分所记载的那些文化过程的内在含义、缘由以及变化；同时也阐释了这些文化过程是如何一方面推动了工人阶级文化，另一方面又帮助维持并再生产社会秩序的。

本书旨在让社会学者、相关从业者和普通读者都能了解书中的论点。因此，专业术语和文献都已挪到注释部分。相关从业者可能对本书第一部分和结论更感兴趣，而社会学者则更关注第二部分。

值此书出版之际，社会科学研究委员会已经同意资助本书的一个衍生项目，该衍生项目旨在关注“青年工人和车间文化”。这一研究成果将成为本书的续篇。

致　谢

感谢斯图亚特·霍尔和理查德·霍加特的帮助、建议、鼓励和垂范。也感谢曾经阅读过本书草稿并提出实质性建议的人：托尼·杰弗逊、丹·芬恩、迈克尔·格林、艾伦·奥西，以及伯明翰当代文化研究中心教育组的成员。同时感谢打字员迪尔德丽·贝克、艾丽妮·霍尔和珀尔·纽。

我也要感谢当代文化研究中心及其所有成员，感谢汉默镇的学校和居民，尤其是汉默镇男校的那些“家伙们”。没有他们，我的研究就不可能实现。

笔录符号说明

[　　]	背景信息
……	停顿
（……）	删除的内容
—	身份未确认的发言者
——	摘自于不同讨论的笔录
*	来自田野笔记，而非笔录
PW	访谈笔录中作者的简称

个人在没有创造出他们自身的社会关系之前，根本无从驾驭这些关系。不过，倘若把这种关系看成单纯的客观关联，看成是自然而然的、与个体本质（与他们有意识的认知和意愿相独立的个性）不可分割的，而且是个体固有的关联，那就大错特错了。它是个体的产物。它是历史的产物。它属于个体发展的特定阶段。它所表现出来的与个体对立的异己性和独立性，只是表明：个体仍在致力于为他们的社会生活创造条件，他们甚至还没从这些条件出发开始他们的社会生活。……全面发展的个人……不是自然的产物，而是历史的产物。

卡尔·马克思，《政治经济学批判大纲》（**1857**）
［企鹅出版社，第**161—162**页］

序　言

要解释中产阶级子弟为何从事中产阶级工作，难点在于解释别人为什么成全他们。要解释工人阶级子弟为何从事工人阶级工作，难点却是解释他们为什么自甘如此。

单说他们别无选择，未免太过轻巧。在不同社会体制下，使人们进行体力劳动的方法有很多种：从以机关枪、子弹和卡车相威胁，到灌输集体意识、使之自愿加入产业工人大军。我们所在的自由民主社会可能正处于这两者之间：没有明显的武力威胁，在一定程度上是自我导向的结果。然而，体力劳动报酬低下，社会地位不高，体力劳动本身也日益单调无聊；简单说来，体力劳动者处于我们阶级社会的底层。[1]这本书的主要目的就是要阐明这一令人惊讶的过程。

人们通常认为，工作能力和学习才能在不同人群中是逐步递减的，而工人阶级处于底层，从事着糟糕的工作，以至于他们认为："我知道我很蠢，所以我下半辈子就应该待在汽车厂里把螺母一个个拧到轮子上去，这公平合理。"当然，这种逐步递减的模型须假设其底层的读数为零或接近于零。然而生活在底层的真实个体很少会给生活打分，更别说给人生打分。既然这些个体远非行尸走肉，而且使整个系统陷入危机，那么我们显然有必要重新审视这个模型。在资本主义社会里，工作的市场经济断然不会延伸到满意度的市场经济中去。

我要指出的是，那些"失败的"工人阶级子弟并不是随便捡个中产阶级及成功的工人阶级子弟不肯做的糟糕工作就去做的。我们不应当假设在职业、阶级结构中存在一条连续下滑的能力曲线，相反，我们应该看到不同文化形式衔接中显现的彻底断裂。我们应该观察工人阶级"失败"的文化模式和其他文化模式有何不同，以及两者是如何中断的。尽管处于既定的环境中，它对其他传统意义上被视为更成功的群体有自己的过程、自己的定义和自己的看法。这种阶级文化不是中立的范式，不是心理范畴，也不是一套外界灌输给学校的变量。它包含了各种经历、关系，以及关系的系统类型的总和，这些不仅设定了孩子们在特定时间的"选择"和"决定"，而且在实际和经验的范畴内设定了这些"选择"一开始是如何出现和被定义的。

本书另一相关、次要的目的是通过具体研究工人阶级文化中最有启迪意义的一种表现形式，来探讨工人阶级文化的重要及核心方面。事实上，我最初的研究兴趣是整个的工人阶级文化，但我逐渐被引到那些心怀不满、不求进取的男青年身上，他们适应工作的过程正是工人阶级文化形式不断更新的关键时刻，而这些文化形式关涉劳动关系

这一最基本的社会结构。

事实上，上述两组关注的话题均指向了劳动力这一重要概念以及在我们的社会中它是如何被准备、以应用到体力劳动中的。劳动力是人类使用工具、改造自然、生产物品以满足需求和繁衍的能力。劳动不是一项普世、永恒、不变的人类活动。它在不同的社会具有特有的形式和意义。劳动力被主观理解、客观应用的过程，以及过程间的相互关系，对于所生成的社会的类型和该社会各阶级的身份及构成具有深远的意义。这些过程不仅在经济和结构的层面，而且在文化和象征的层面，都有助于建构特定主体的身份和鲜明的阶级形式。

只有当阶级身份在个体和群体中被传递、在个人和集体自主意识的情境中得以再现时，阶级身份才真正被再生产。当赋予人们之物被重塑、强化并应用于新的目标时，人们才真正活出，而不是借用他们的阶级命运。劳动力是这一切的重要枢纽，因为它是人们主动联系这个世界的方式：用外部现实表达自我的最佳方式。这事实上就是通过现实世界，自我实现与自我的辩证。一旦达成这种与未来的基本契约，其他一切就能作为常识被接受。

我认为，对体力劳动力的某种主观意识，以及将体力劳动力应用到体力工作中的客观决定是在工人阶级反学校文化的特定背景中产生的。正是在这种背景下，工人阶级的主题在确定的环境中被调和到个人和群体中；也是在这种背景下，工人阶级子弟在自己的实践中创造性地发展、改变，并最终再生产了大文化环境地某些方面，以至于他们最后都被导向某类工作。这本书的第一部分是一部男性白人工人阶级反学校文化的民族志。为求简要明晰，我没有讨论诸如种族和性别等其他变量，但这不意味着它们不重要。

这里我们也许应该注明一下，这种反学校文化的存在照例已被媒体以夸大的形式披露，如教室暴力和无纪律。[2]1972年9月英格兰开始实施的“提高离校年龄”计划（RSLA, Raising of the School Leaving Age）似乎也强调、并进一步揭露了这种文化最具攻击性的方方面面。[3]主要教师工会委托撰写了特别报告[4]，寻求工会支持，以使将“闹事者”逐出课堂的做法正规化。英格兰和威尔士超过大半的地方当局在学校里设立了专门的班级，甚至伦敦内城区也为这种闹事的孩子设立了独立的“净化所”。英国教育大臣下令对这个问题进行全国性的调查。[5]学校里的破坏和逃学行为俨然成为英国现任首相卡拉汉先生所呼吁的教育“大辩论”的重要议题。[6]

我认为，正是那些孩子自己的文化，最为有效地让部分工人阶级子弟准备好以体力劳动的方式出卖劳动力，因此，在某种意义上，我们可以说西方资本主义社会的底层角色中存在一种自我诅咒。然而，矛盾的是，他们是以真正的学习、肯定、占有和反抗形式体验这种诅咒的。在本书的第二部分，我进一步分析了第一部分的民族志，指出这些主观感受和文化过程是有客观基础的，他们其实已部分洞察了真

正决定工人阶级生存状态的先决条件，这些认识显然要比那些由学校和各种政府机构所提供的官方版本要高明。只有在这种真实反映他们境遇的文化表达基础上，工人阶级子弟才走上了自我诅咒的道路。悲剧和矛盾在于，这些“洞察”往往在不经意间被一系列复杂过程限制、扭曲、拦阻，这些过程范围广泛：从普遍的意识形态和学校与指导机构的意识形态，到工人阶级文化中的男性家长统治和性别歧视的普遍影响。

我在第二部分最后想要论证的是，自我纳入劳动过程的过程是构成整个工人阶级文化更新的一个方面，也是反映这个文化如何与规范性国家制度产生千丝万缕关联的一个重要例证。他们对整个社会的再生产起了重要作用，尤其是再生产了某一特定生产方式的社会基础。

以上是本书的主干。在达成上述目的的过程中，本书也对其他一些领域做出了贡献。本书探讨了我们学校教学关系的核心——教育范式，对职业指导提出了批评，并针对现有国家公办教育中一而再的失误提出了一些建议，以期能根本性增加工人阶级子弟在生活中的机遇。[7]第二部分讨论与父权制及资本主义有关的性别模式化，并在理论层面对文化与意识形态的关系形式，及各自的地位进行讨论。

这项研究所采用的定性方法、参与观察法，以及以民族志呈现的方式均源自于我对“文化”的兴趣。用这些技术记录这一层面的故事，能更敏感地捕捉各种意义和价值，也能更好地再现和阐释文化生产中的象征性表达、实践和形式。尤其是民族志这种形式，能够允许研究对象在不知道为什么的情况下主动叙述，展现自己的创造力和人类能动性，并在分析中传达给读者。这对我的研究意图至关重要，因为在我看来，文化不仅是一套被传递的内部结构（如一般意义上的社会化），也不仅是主导意识形态自上而下行动的消极结果（比如在某些马克思主义制度下），而至少在一定程度上是人类集体实践的产物。

汉默镇的个案研究

这本书所汇报的研究，包括一个实验研究和五个对比研究。实验研究关注的是一个镇上十二名受中等教育的工人阶级子弟，我们称这个镇为汉默镇，称他们的学校为汉默镇男子学校。我选择他们是因为他们和工人阶级学校反抗文化的关系——他们不是反抗文化的成员，就是成员的朋友。这所学校建于两次世界大战的间隙，地处那时所建的福利公屋当中，这些公屋均按标准建造，维护良好，通常都有阳台，房子与房子之间由迷宫一般的马路、弯道和里弄连接在一起，社区里有很多大酒馆、成群的商店和小超市。

在我开展研究的那段时期，这所现代化、非选择性的中学只收男生，旁边还有一所同等级别的女校。调研结束后，作为当地中等教育重新规划的一部分，这所学校被重新设置成单一性别的综合中学。在我调研期间，学校预见到教学改革，同时为应对比赛及“提高离校年

龄”计划的压力，扩建了校园，并引进或实验了一些新的方法。学校用混合分组取代了分流教学，建立了资源中心，尝试了小组教学和课程发展项目，并为“‘提高离校年龄’计划年”推出了一系列的新“选修”课程。我接触这个学生群体是在他们毕业前一年的第二个学期之初，我密切关注他们，一直到他们工作的前六个月（他们在校的最后一年正好是“提高离校年龄”计划实施的第一年）。学校共有约六百人，学生中有不少来自西印度群岛和亚洲的少数族裔。我选这所学校，是因为它位于一个典型的建于两战间隙的工人阶级公屋社区的中心，而这个社区正处于汉默镇中心。虽然这所学校的学生完全来自工人阶级，它却是所名声不错的“好”学校。这似乎意味着这所学校基本上代表了学生行为和穿着的“合理标准”，而这些标准由负责任、有能力的资深教职人员执行。我想尽可能确保所选的群体是工业区中典型的工人阶级，而他们享受的教育至少和同等环境下英国所能提供的教育一样好。选这所学校还有一个好处，就是它新建了一个设施齐全的青年活动中心，学生们经常光顾那里，这也就为我最初进入这所学校提供了非常开放而非正式的机会。

比较个案研究是在同一时期进行的。他们是：汉默镇男子学校同一年级的一群“循规生”（conformist lads）；汉默镇附近一所现代男女混合中等学校的一群工人阶级出身的“循规生”，这所学校被视为一所“更野”的学校；汉默镇男子文法学校的一群“违规生”（non-conformist lads）；汉默镇所在城市市中心附近一所综合中学的一群相似学生；汉默镇所在城市最高级住宅区的一所重点文法学校的一群各阶级男“违规生”。我尽可能保证所有群体都来自同一个年级，选择他们也是因为他们都很有可能在法定最低离校年龄十六岁终止求学。对于那所重点文法学校的学生，后一个原因决定了这组成员的组成和他们来自各阶级的特征——只有他们打算在十六岁读完第四学年的时候离校（那是我第一次接触他们时，他们的想法），事实上，只有两个学生在本文写作的时候确实离校。我选择这几个小组是为了就阶级、能力、学校制度和对学校的态度等方面进行对比。

在课堂、学校和课余活动中，我对实验组进行了密集的观察和参与观察；定期进行小组讨论并录音；同时还采取了非正式访问和日记形式。我（作为班级一员而非老师）参加了这群学生在不同时间上的所有主课和选修课，还参加了一轮职业培训课程，培训课由一名相当热忱、经验丰富、刚修完声誉很高的职业咨询课程的老师执教。我还长时间访谈了实验组成员的所有父母、所有副校长、和小组学生长期接触的低年级老师，以及来学校的职业指导官员，并进行了录音。

我对实验组的十二名男孩以及从对照组里挑出来的三名男孩进行工作跟踪调查。我和每个孩子都一起工作了一段时间，进行了参与观察，最后同他们进行了一对一的录音访谈，我也有选择地采访了领班、经理及商店管理员。

汉默镇最早的记载出现在《末日审判书》（Doomsday Book）中。它地处英格兰中心，是一座大都市的卫星城。和附近许多小镇一样，它的人口数量和重要性在工业革命时期激增。18世纪中期，博尔顿和瓦特为了向其他制造商供应金属铸品，在当地开通运河、建立铸造厂，从而改变了这个小镇的风貌。它是最早的工业化城镇之一，它的居民也成为第一批工业无产者。到1800年，它已拥有大量熔铁厂和铸铁厂，以及肥皂、铅和玻璃制造厂。最近，它成为设计和制造弹簧、自行车部件、玻璃、螺丝、螺母和螺钉的重要工业中心。它的的确确算得上英国中部地区的螺母螺钉镇，是工业革命的发源地之一。

汉默镇现在是中部地区大工业区的一部分。人们还是将它视为一个粗野、肮脏的地方，尽管该镇在公共服务和住房补助上的市民记录要比该地区大部分地方要好。摇摇欲坠的村舍和维多利亚时期的贫民窟现在都已基本清除，取而代之的是现代化公屋和高层公寓楼。但是，当汉默镇的男孩和其他地方的女孩约会时，他们还是喜欢称他们来自紧邻汉默镇的大城市，恰好汉默镇也用那座大城市的邮编。

这个镇的人口在20世纪50年代初达到顶峰，此后虽然有很多黑人移民迁入，但人口数量一直在减少。现在的人口大约是6万人，有趣的是，它还是英国“活跃率”[8]最高的市镇之一——尤其对妇女而言。汉默镇的年龄／性别结构和英格兰以及威尔士其他地方相似，但它的阶级构成有着显著不同。它基本上是座工人阶级的城镇。只有8%的居民从事专业类和管理类工作（这是全国比例的一半），绝大部分人口从事体力劳动。每天有约3000位中产阶级人士从南边和西边到汉默镇工作，但他们不住在那里。以下的事实亦反映了这个镇缺少中产阶级：只有不足2%的成年人接受全日制教育（这又是全国比例的一半）。

这里的就业结构显示了这个工人阶级社区特有的工业性质。这个镇共有约36000名劳动力，而79%的人从事制造业，相比之下，全国的比例是35%，而整个城区的比例是55%。金属及金属部件的制造提供了大半的就业。其他主要就业来源是食品、饮料和烟草业，以及机械工程、机车、砖、陶器和玻璃制造以及分销。在汉默镇，就业前景总体不错，即使在经济衰退时期，它的失业率也总比全国平均水平低一个百分点。

尽管这个镇在两百多年前就已工业化，而且基本维持了原先的基础工业——特别是金属和金属加工，但是，它并不像许多类似的城镇一样拥有小公司或家族企业的基础结构。事实上，它的工业组织结构相当现代化。汉默镇大部分人在大工厂里工作，而这些工厂也常常是全国性或者跨国性公司的分支。60%的工人在雇工数超过1000人的大企业里就业。少于5%的制造业工人在雇工数少于25人的小工厂里工作。58%的工业车间集中在38家面积均超过10万平方英尺的工厂里。这座镇总面积的20%以上用于工业用途。

汉默镇总的来说是一座典型的工业镇。它具备所有典型的工业特质和现代垄断资本主义特征，并拥有可能是世界上历史最悠久的工人阶级。

注释

[1] 许多数据都表明英国的工人阶级和中产阶级之间存在系统性差异。这些数据具有很高的可靠性，最近一期的《社会趋势》（Social Trends, no. 6, 1975, HMSO）对大部分官方数据进行了汇总。63%的家庭的男主人从事着某种体力劳动。社会阶层越低，收入越低，失业的可能性越大，工作的环境越糟糕，并且因病旷工的情况越多。参见财富和收入分配：A. Atkinson, Unequal Shares, Penguin, 1974; F. Field, Unequal Britain, Arrow, 1974。

[2] 参见“Control experiment”, The Guardian,18 March 1975; “They turn our schools into a jungle of violence”, Sunday Express, 9 June 1974（by Angus Maude MP）;以及“discipline or terror”与“In our schools...defiance, gang war and mugging”, Sunday People, 16 June 1974; 以及安吉拉·波普导演的电影《黄金时代》（The Best Years）,1977年3月23日在英国广播公司的《全景》节目中播出。

[3] 对“提高离校年龄”计划第一年情况的官方报道相对于其他评论，以积极性著称，但它也承认“存在核心的异议”，并写道：“品行不端增加了，这给我们留下了深刻印象。”引自DES Reports on Education, The First Year After RSLA, April 1975。

[4] 参见National Association of School Masters, “Discipline in Schools”, 1975; NAS, “The Retreat from Authority”, 1976; National Union of Teachers, Executive Report,“Discipline in Schools”, in 1976 Conference Report。

[5] 报道见The Guardian, 27 June 1976。也参见J. Mack“,Disruptive pupils”, New Society, 5 August 1976。

[6] 前首相卡拉汉先生于1976年10月在牛津罗斯金学院做了重要演讲，他呼吁人们展开“大辩论”，以讨论新教学法、父母的“忧虑”，以及“核心课程”和“通过用好6亿英镑的已有资源（……）以（教育）特权（……）保证高效率”。

[7] A.H.哈尔斯雷最近认为，即使经合组织关于“教育、不平等和生活改变”的研讨会很有帮助，“我们仍远未理解……［为什么学业］成绩和社会出身关系如此紧密”。（“Would chance still be a fine thing”, The Guardian, 11 February 1975）。

[8] 活跃率就是十五岁以上经济方面的活跃者在人群中的比率。这条以及下面的大部分信息都来自自治市的结构计划。大部分数据是1970年的。

第一部分　民族志

第一章　文化的元素

抵制权威，摈弃教条

反学校文化最基本、最明显、最明确的表现是对“权威”根深蒂固的彻底反抗。这种感觉很容易被“家伙们”（the lads）[1]（这是反学校文化分子的自称）表达出来。

［谈论教师的小组讨论会］

乔伊　（……）他们能惩罚我们。他们的个子比我们大，他们代表的机构比我们的大，我们就是小混混，而他们是大人物，你就是要拿回自己的东西。嗯，我想这就是憎恶权威吧。

艾迪　老师们觉得因为自己是老师所以就高人一等、厉害一些，但他们其实什么都不是，他们只是普通人，不是吗？

比尔　老师们认为他们就是一切。他们懂的更多，也比我们高一等，但他们只是自以为高人一等，其实不是。

斯潘克斯　我们希望可以直呼他们的名字……他们自以为是神。

彼特　要是那样就好多了。

PW　你们说他们高你们一等。那你们承认他们懂的比你们多吗？

—

乔伊　是，但不能仅仅因为他们稍微聪明点，就压着我们啊。

比尔　他们对待我们就应该像他们希望我们对待他们的那样。

（……）

乔伊　（……）现在我们得听从他们的每一个奇思异想。他们想让我们做什么，我们就得做，因为，呃，呃，我们就是，我们就是在他们下边。我们这儿有个女老师就是这样，我们都戴戒指，有一两个还带手镯什么的，就像他戴的那种，但是，她会毫无理由地说：“都给我摘掉。”

PW　真的？

乔伊　是啊。我们说：“这个摘不下来。”她说：“把你的也摘下来。”我就说：“那你得先把我的手指砍下来再说。”

PW　她为什么要你把戒指摘下来呢？

乔伊　就是作秀呗。老师们就爱干这些，忽的一下他们想让你把领带系好，诸如此类。你得应承他们所有的要求。如果他们想让你做件事，而你觉得这件事不对，你如果反对的话，你就会被带到西蒙斯［校长］那儿，或者挨顿揍，或者晚上多干点活儿。

PW　你认为学校大部分职员都是敌人？

—　是。

—　是。

—　大部分是。

乔伊　这能给你的生活加点料，如果你以后想以其人之道还治其人之身的话。

这种反抗包括对权威所支持的常规价值观的明显反抗。勤奋、谦恭、尊敬——这些都可以用另一种方式解读。

［一次小组讨论］

PW　伊万斯［职业规划导师］说，你们很粗鲁（……）你们（在一次职业规划讲座中）很不礼貌，不好好听讲座。他说，为什么你们没意识到你们的成长正使世界变得粗野？当你们自己有孩子的时候，他们只会更糟。你们想过这个吗？

乔伊　他们不会。他们只会很直率。妈的，他们不会是言听计从的笨蛋。他们会是坦白正直的人。

斯潘克斯　如果我的小孩能像这儿的这些人一样，我会挺高兴的。

这种反抗主要表现为一种风格。这种风格体现在无数细节中，已经成为这些孩子们日常生活中几乎仪式化的一部分，与学校制度格格不入，能够被老师们一眼识别出来。老师们不得不成为精明的阴谋理论家。这也部分解释了为什么他们热衷从“疑犯”中找出“真相”。他们生活在显而易见的阴谋中，尽管没有通过言语表达出来。这很容易使得很多老师整日提心吊胆。[2]

当“家伙们”走进教室或参加集会的时候，他们总是相互点头示意，似乎在说“过来坐，和我们一块儿找点乐子”，脸上带着笑，斜眼瞅着老师在哪儿。这些小动作可能因为老师的命令或注视而停止一会儿，然后“家伙们”又四处走动，脸上摆出一副“老师，我只是刚好走过”的表情。若再受阻止，他们总有一堆理由：“老师，我得把大衣脱了。”“谁谁谁让我去见他，老师。”集会开始后，被同伴落下的孩子会从椅背上爬过去或者从礼堂的窗帘里钻出来，一路上踢着别的孩子，或者试图把别人坐的椅子拆散。

“家伙们”擅于节制，在激发正面冲突前收手。教室里，他们扎成一堆，不断磨蹭着椅子，被问到最简单的问题时只会气呼呼地发出“咳咳”声，并不断在椅子上摆出各种坐躺的姿势。自习时间，有些人把脑袋靠在课桌上，想以公开睡觉来显示他们的不屑；有些人则背靠着课桌呆呆地盯着窗外或是墙壁。教室里弥漫着一种漫无目的的桀骜不驯，满嘴托词和借口，让人难以抓住把柄。如果有人坐在暖气上，那是因为他的裤子被雨淋湿了；如果有人在教室里穿行，那是因为他要去拿纸写作业；如果有人离开教室，那是因为他要“像往常一样”去倒垃圾。半开的课桌里，连环画、报纸和色情图片混杂在课本中。教室里，窃窃私语声像不断拍打沙滩的海浪一样绵延不绝，滴溜打转的眼睛和夸张的口型间传递着鬼鬼祟祟的秘密。

课堂上，正式命令总是遭遇学生们暗地里的对抗：“不，我听不懂，你这个笨蛋。”“你说什么呢？”“操，才不可能呢。”“我现在能回家了吗？”要是不小心有任何关于性的双关语出现，后排就会发出咯咯傻笑和故作惊讶的“哇嗷”声，同时某人抿着嘴唇色迷迷地在脑袋上

边用双手做着夸张的手淫动作。如果这些阴谋遭到挑战，他们就在老师背后摆出胜利的“V”字手势，把指关节扳得“咔咔”响，而前排则装出一脸无辜的模样。学生都盯着领带、戒指、手指，或是桌上的污点——反正不会是老师的眼睛。

走廊里，校长经过时，拖着脚走路的人要么过分热情地打招呼，要么突然安静下来。有人走过时，会爆发出嘲笑或者疯笑，也许是针对过路人，也许不是。无论你停下来还是继续走，都会十分尴尬。你常常可以看到一排学生集体站在走廊两侧，形成“印第安人式夹道攻击”的队列，但你永远无法证实他们的企图——他们会说：“老师，我们只是在等斯潘克斯。”

当然，个体情况有所不同，而且不同的教学方式多多少少能控制或者压制住这种言行上的对峙。但是，学校规则的遵循者——家伙们眼中的“书呆子”——态度显然不一样。这并不是说他们支持老师，他们支持的是老师这个概念。他们认同教育的正式目标，支持学校制度，并从中获得自我认同——从某种意义上说，他们放弃了自己找“乐子”的权利——于是他们要求老师至少应该敬畏同样的权威。这与忠实信徒提醒牧师恪尽职责完全相同。

［和汉默镇男校“循规生”的一次集体讨论］

盖瑞　好吧，我不认为他们现在足够严厉（……）我是指格雷西先生还有其他一些老师，比如格劳乔，连一年级的学生都能耍他（……）他们那些“家伙们”应当受罚，这样他们长大了才不至于厚脸皮（……）其他一些老师还行，你能和他们处到一块儿去。我是说像彼得斯先生那样，一开始上课每个人就会保持安静，如果你没做作业，你就必须回来做完。但也有一些老师，从第一年开始，他们虽然布置作业，但是如果你不做，他们也从不过问，他们根本就不在乎。

实际上，正是对直接权威的热情，并成为直接权威的同谋使他们——“书呆子”或“软耳朵”——成为“家伙们”的第二大攻击对象。“书呆子”这个词本身就暗含着好学生在“家伙们”眼中的消极和荒诞。他们似乎总是听从，而从不行动：他们过得死气沉沉，顺从权威，毫无个性可言。耳朵是人体最不具备表达力的器官：它只接受他人的表达，苍白无力，易屈服于淫秽之语。这就是“家伙们”对那些遵循学校教育正规理念的学生的印象。

关键是，“家伙们”不仅排斥“书呆子”，而且自认为高人一等。这种优越感最明显的显示途径也正是“循规生”恰好放弃的乐趣、独立和刺激：找“乐子”。

［一次小组讨论］

PW　（……）为什么不像那些“书呆子”一样，为什么不试着参加并通过中学毕业考试（CSE）呢？

—　他们不开心，不是吗？

德瑞克　因为那些人是傻瓜，有个傻瓜，他现在的成绩单上有五个A，一个B。

—　谁？

德瑞克　博查尔。

斯潘克斯　我是说，他们的学校生活能记住的有什么呀？他们以后回顾现在，有什么东西可回顾呢？坐在教室里，坐到屁股冒汗，而我们可是……我是说看看我们能够回顾的东西，和巴基斯坦佬打架，和牙买加佬打架。还有我们对老师所做的恶作剧，我们以后回过头来看这些的时候可是乐事啊。

（……）

珀斯　你知道的，他没什么乐趣，你看斯潘克斯整天玩耍，找了不少乐子。班尼斯特就整天在那儿坐着，屁股直冒汗，而斯潘克斯无乐不做，而且开心得很。

斯潘克斯　第一、第二年，我学习真的很不错。你要知道我拿过两三个A呢。以前我回到家，我常躺在床上想："啊，明天还要上学。"你理解吧，我还没做功课呢，对吧……"我还得把功课做完"。

—　对呀，就是这样。

斯潘克斯　但是现在我回家的时候，很安静。我不用想任何事。我就对自己说："噢，好极了，明天上学，会有乐子。"你懂吧。

威尔　可你还没来过呢！

斯潘克斯　谁？

威尔　你。

［哄笑］

（……）

—　你没法想象……

—　你没法想象［听不清］进普劳酒吧说"给我上一品脱啤酒"。

弗雷德　你想象不出来博克利泡妞回家，和她干上一场。

—　我能，我见过他。

—　他泡上妞了，哦，博克利这家伙！

—　就是。

弗雷德　但是我没法想象他泡她，你知道，像我们泡妞那样。

"家伙们"特别爱在性方面展现相较于"书呆子"的优越感。"钻出你的壳"，"丢掉你的羞涩"，这是成为"家伙们"一员的一部分，这也是"泡妞"的成功途径。这是一种对老师和"书呆子"之间关系的扭曲反映。"家伙们"觉得自己和老师一样在优越性和经验方面在权威结构中占据了相似的位置，但是以一种不同的、反社会化的方式。

［一次个人访谈］

乔伊　我们［家伙们］都泡过妞……有一天我们数来着，有多少人真正和女人有过一腿，我们认识的孩子中那些真正有过一腿的，在五年级一百多个孩子中，我们好像只数出二十四个来，这才四分之一。

PW　但是你总能知道这种事吗？

乔伊　是，我能（……）你要知道，这种事情总能在我们当中传来传去，还有我们认识的那些"半吊子书呆子"，他们和我们或者那些"书呆子"都不一样，他们是另一伙的，就像德福、西蒙斯和威利斯那几个。他们都在自己的圈子里混，

但是他们走路、行事的那副德性，还是他妈的一股孩子气。他们没法让我们开心，我们却能逗他们乐，有时候他们看我们闹都能笑出眼泪来，但他们就没有那个能力让我们笑。这就是我们（……）他们［“半吊子书呆子”］当中一些人泡过妞，我们知道这种事。那些“书呆子”，他们就等着吧。我的意思是说，看看汤姆·布莱德利，你注意过他吗？我总是看着他，然后想：好吧，我们经历了人生所有的痛快和烦恼，我们喝过酒，我们打过架，我们体验过挫折、性、憎恨和爱所有这些玩意儿，但是他对此一无所知。他从来没有过女人，他从没去过酒吧。我们不知道，但我们猜想是这样——我敢说，他如果干过肯定会来告诉我们——但是他从没有过女人，他从没喝高过。我从没听说他打过架。他对我们经历的那些情绪一无所知，这一切他慢慢等去吧。

乔伊是公认的小头头，时不时喜欢扮演饱经沧桑的年长角色。就像以上访谈及别处所显示的，他也是个相当有洞见和表达能力的家伙。从某种意义上说，这或许可能不足以使他成为典型的违反校规的工人阶级子弟。但是，尽管乔伊可能不是典型的工人阶级子弟，但他无疑是他们的代表。他住在一个工人阶级社区，来自于一个以打架出名的大家庭，一家之长是个铸造工人。他离校时不会得到学历文凭，是老师们公认的惹是生非的学生——这更加深了“他有股那个劲”的印象。尽管可能有些夸张，但他着力表达的那些经历只可能来自他亲身经历的“反文化”。他所描述的文化系统具有代表性、核心性，即使他以一种独特方式与这种文化关联在一起。

值得注意的是，乔伊以自己的语言，并通过这个群体的调解，对本学年和本校的社会风景构建了完整的理解和看法。他认为信息会传到“家伙们”那里去，因为他们是这道社会风景的焦点。“公开反叛”的一个鲜明标志就是建立一套诸如此类的社会观点和评价系统。同时，应当注意的是，“家伙们”所建构的非主流标准，在一定程度上已被老师们认可——至少是私下里认可。在教师办公室里，你常能听到年轻老师褒奖某些男生的男性魅力：“他实际上比我说的还要行。”

遵循学校价值的学生没有形成类似的社会图景，他们也没有发展出描述其他团体的暗语。他们对“家伙们”的反应通常是偶尔的畏惧、不安的嫉妒和普遍的焦虑，唯恐自己被牵扯进违纪的圈子，并对“家伙们”阻碍正常教学流程感到无可奈何。学校中的循规生接受了正式体制，放弃了其他人所享受的乐趣，这意味着他们期望学校体制承认的领导和教职员工能来处理学生的违规行为，而不是由自己出面阻止。

［与汉默镇男校循规生的小组讨论］

巴瑞　……你知道，他［一个老师］总是说“每个人要……”我不喜欢那样，他们总说“每一个人……没有人喜欢这个，没有人喜欢那个。你们都遇到麻烦了”。他们应该说“你们几个……”像彼得斯先生，他就这么说，他不会说“每个人”，他总是点那几个人的名字。这样更好，因为我们有些人还是感兴趣的（……）

奈杰尔　问题是当他们开始闹、耍弄老师的时候（……）我们就不得不浪费宝贵的上课时间。这就意味着他们浪费了我的时间。有时候我真希望他们直接打包走人（……）

巴瑞　他们现在这样可能更好（……）他们把他们都放在一个班［CSE班级不是混合班，是按能力分班］。他们做不做作业都无所谓，你只要管好自己就行，［在自己班］管好自己就行，因为这儿如果有人讲话，他会让你闭嘴继续做功课。

PW　（……）你有没有曾经觉得自己应该试着阻止他们？（……）

巴瑞　我从来都不管他们（……）现在是五年级了，他们应该……你知道，你不能在教室里走到某个同学面前大声嚷嚷，你知道，你得说话理智些。［老师们］应该更严格一点。

“家伙们”行为做事，总爱显示他们对教职人员的反抗，以及与“书呆子”的格格不入，这形成了他们特有的整体氛围；但是，我们有必要更具体地讨论一下这些工人阶级子弟如何使资本主义提供的三种消费商品——服饰、香烟和酒精——为其所用，从而形成了我们所说的某种“风格／象征的话语”。服饰作为反抗老师和胜过“书呆子”的最明显、最个人化，也是最显而易见的元素，对“家伙们”意义重大。一个“家伙”“公开亮相”的首要信号是服饰发型的迅速改变。这种另类服饰的特定风格受外界——尤其是更广泛的青年文化符号体系的流行趋势——影响。当前，一个“家伙”的装备包括：梳理整齐的长发、厚底鞋、宽领衬衫——领子翻到马甲外面、牛仔上衣，还有必不可少的喇叭裤。不管什么样式的衣服，他们有一样肯定不穿——那就是校服，他们也很少系领结（如果校服没法强制，很多学校就会退而求其次，要求系领结），而且利用色彩来制造冲击力，与单调乏味、统一的校服形成鲜明反差。他们对制服有深深的成见——比如，斯派克描绘制服领子的形状时说：“你知道的，那个就跟老师的一样！”

我们也许会注意到，外界整个商业化的青年文化系统为这些孩子提供了一套关于时尚的词汇，这些词汇早有内涵，能被这些“家伙们”用来表达他们自己更个人化的含义，尽管这些服饰以及相关音乐可能纯粹是商业产物，并不能代表其追捧者的真正渴望，但我们应该意识到，这些年轻人崇尚和使用时尚的方式具有个性表达的真实性和直接性，而这在最初的商业生产中是缺失的。

教师和学生之间就服饰问题而产生冲突并非偶然。对一个局外人而言，这种冲突可能很傻。但是，焦虑的老师和牵涉其中的学生都明白：服饰是他们争夺权威的阵地之一。这是文化冲突的一种现代形式。归根结底，这是关于学校作为机构的合法性的问题。

与服饰紧密相关的当然是“家伙们”的个人魅力问题。穿着时髦是他们向学校竖中指的一种挑衅，也是将自己和“书呆子”区分开来的方式，这为他们制造了机会，使他们在异性面前显得更有吸引力。客观事实的确如此，和同龄学生相比，“家伙们”约会女孩的数量确实要多

得多；而且我们也已看到，他们中大部分都有过性经验。性吸引力以及其隐含的成熟，加之学校禁止性行为，这些都使得服饰穿着不仅仅是肤浅的炫耀，而是表达制度／文化认同的一种机制。这种双重的表达是反学校文化的特征之一。

如果说着装方式是教师和学生发生争执的主要明显原因，那么吸烟仅居其后。我们能再次从中看到“家伙们”与“书呆子”的区别性特征。他们大部分都抽烟，而且更为重要的是，他们都被人看到在抽烟。男生抽烟的要点是在校门口抽。“家伙们”的很多时间都用来商量下一次怎样抽烟，或者如何“翘课”去“抽一口”。如果“家伙们”抽得洋洋得意，并炫耀自己的鲁莽行径，那么资深教师至少不能视而不见。一般说来，学校会经常颁布严格的禁烟规定。正因为如此，如果“家伙们”继续在公共场所吸烟而且视之为荣耀的话，学校领导就会觉得这是对他们权威的挑战，因而恼羞成怒。如果和另外一个挑战——撒谎——同时发生，那就更是如此了。

［就最近和教师发生的小冲突进行的小组讨论］

斯派克　我们就进去了。我说：“我们没抽烟。”他说（……）然后就变得特别生气。我以为他会揍我一拳什么的。

斯潘克斯　“竟说我是骗子。”“我不是骗子。”“那回来。”我们最后承认了；我们确实吸烟了（……）他气急败坏，说：“还说我是骗子啊。”我们说我们没抽烟，想扛到底。但是西蒙斯大发脾气。

斯派克　他确实看到我们点烟了。

对学校领导而言，对抽烟的惩罚是不可避免的，那些孩子自然明白。

斯潘克斯　好吧，他［副校长］没法怎么样，他不得不打了我三下。我挺喜欢这个家伙的，我觉得他工作干得不错。但是我在校门口抽烟，博特从我后面过来。我一转身就被抓住了，然后我就直接去见了他，挨了板子。星期一早上，我一到学校，我就挨了三下……你知道他不能放过我。

鉴于上述事实，在学校这种持续发生“游击战”的环境中，对于“家伙们”而言，发现同情者或者敌对阵营中薄弱和“愚笨”对手的最有效方法就是看哪些老师——通常是年轻老师——会在看到一支点燃的香烟后不采取措施。

法兹　我是说阿彻，他几乎每天早上都看到我在帕德洛克那里抽烟，因为我在等我泡的马子，他每天早上都看到我。可他一句话都没说过。

威尔　他在注册的时候跟我说过。

PW　（插话）这个阿彻是谁？

威尔　阿彻啊，他说：“别在吃晚饭的时候上那儿去。”他问道：“你去那儿干

什么呀？”“在那上边，就在那上边，周围。”我说：“哦，去小灌木丛。”哦，但是他就那么着了，我们都乐了一回。

同样，当学校和外界意义相结合时，对“家伙们”而言，抽烟象征着成人世界的价值观和言行，因此，抽烟就好比在学校面前作乱。成人世界，尤其是成年男性工人阶级的世界，成为他们反抗和排外的重要材料来源。

除了能产生“好的”效果，“家伙们”公开喝酒也是因为这对教师和“书呆子”们而言是最具决定性的信号，以此宣称个人已经从校园中独立出来，加入了一种更另类、高级、成熟的社会生存方式。他们兴奋地复述着被老师目击出入酒吧的故事，这比谈抽烟还要有滋有味；要是哪位老师看到他们“连夜酗酒”却没有作为的话，那么学校阵营里谁是“背叛者／同情者／弱者”就更加显而易见了，而且要比对“抽烟”无动于衷更甚。他们对这种特殊意义的领悟力导致一些进步的年轻教师身处困境。有些老师采取了奇怪的解决办法，搞得“家伙们”不明所以：以下这个例子就涉及到一位担忧、进步的年轻老师。

［关于老师的小组讨论］

德瑞克　然后阿尔夫就说，哦，“老师好”［在一家公共酒吧里遇见教师时］，但他没有回应，然后他就说：“老师好？”于是他转过身，就那样看着他，哦……他还不回应。第二天，他说：“我找你，阿尔夫。”他走到跟前，他就说：“昨天晚上是你在那儿吗？”他说：“我在参加一个足球聚会。”他说：“好吧，你难道不觉得你那样做就像侮辱某人？”他说：“不会啊。”他就问：“那如果我羞辱你，你会感觉如何？”“你这是什么意思？”他说：“在那种地方跟我打招呼，你觉得我应该怎么回应你？”他继续说：“好吧，下次不要跟我讲话，除非我先跟你说话。”“好的，老师，我以后不会再打招呼了，”他说，“哪怕走路时碰见，我也不打了。”

“家伙们”当然很清楚喝酒所具有的重要象征意义，即加入成年人行列、反抗学校。对他们来说，最后一个学期的最后一顿晚餐应该在酒吧里吃，而且必须喝到尽兴。正是在这一刻，他们终于摆脱了学校，在未来的日子里他们会将这一刻铭记于心。

［工作中的个人访谈］

PW　为什么最后一天喝醉那么重要？

斯潘克斯　这很特殊。一生只有一次，不是吗？我是说，那天我还在学校，是学校的学生，但第二天我就上班了，你知道我的意思吗？

PW　当然，你第二天就去上班了。

斯潘克斯　是啊，我喝醉了，睡一觉，然后我就去上班（……）如果我们没喝醉，你知道的，我们就不会记得那一天了；我们也可以留在学校（而不是去酒吧），但那只不过又是一天。不过我们那样做了，我们的最后一天就有东西可以回忆了，我们离开学校的那刻就有回忆了。

这些汉默镇的“家伙们”在酒吧里确实制造了很特殊的气氛。斯派克总是解释说，尽管他有时候看起来像个“可恶的笨蛋”，但他真的很喜欢他的同伴，以后会想他们的。艾迪下定决心要保持“纪录”，喝掉八品脱酒——按照校长的话说，艾迪在学校被抓时“烂醉如泥”，很不体面地被他开车送回了家。法兹解释说他那天早上如何差点把桑普森（一位老师）弄疯，结果被送去见校长，“但是他没怎么样，就是开了点玩笑”。更重要的是，酒吧老板和成年顾客都接受了他们，还买酒给他们喝，询问他们今后的工作。即将离校的时候，他们会像大人一样许诺帮别人修理管道、砌砖，但他们还没有意识到这些承诺并不可信。

这些“家伙们”到校迟到，浑身酒气，甚至有时微露醉态，但是他们并没有完全肆意胡闹，学校老师也强调了这点。为了表明学校的权力有法律和国家强制手段为后盾，校长叫来了警察。校长和一名警察等在校门口。这个架势吓到了“家伙们”，当他们试图避开警察的时候，奇怪的一幕发生了。

［之后的小组讨论］

威尔　我正走在［去学校的］路上，当时我拽着斯派克和斯潘克斯（……）你知道吧，我是想保证他们俩能走。乔伊看见警察走过来（……）我走到小泥塘边［路尽头，后边只有围墙］。我看见了警察，“如果他没看到我，我就能从围墙那儿跳过去，免受惩罚，因为要是没人看见我，我就没事”。但那时我想：“如果他过来了，我要尽量看上去没怎么样。”所以我就脱了裤子假装撒尿，好像我只是上学迟到了。然后比尔跑过来，我想“天啊”，就翻过后面的围墙，爬出去了（……）西蒙斯看见比尔了，他说：“啊，我想我看到了你们俩。”他说：“你们俩。”我不知道，你要知道，我只是在走路。

最后，“家伙们”被赶拢到一起，送到校长办公室，在那儿，警察数落了他们一顿；但后来斯派克说：“他把我提起来摔到了墙上。”（我没有亲眼目睹这件事。）接下来，校长写信通知他们的父母，说如果不来道歉，学校就会扣留他们最后的学历证明。对斯派克，他是这么写的：

……你的儿子显然喝醉了，随后的行为也非常不配合，很无礼，甚至是挑衅。他似乎坚持为自己的行为辩解，还说学校像第二次世界大战时德国的集中营科尔迪茨城堡……作为校长，在最终决定该采取何种措施之前，我希望给家长一个与我沟通的机会。[3]

即使是同情学生的年轻教师也觉得这次事件“令人吃惊”，纳闷为什么这些“家伙们”就不能等到傍晚再出去喝酒，这样才“真正合宜”。当然，关键就在于必须在午饭时间去喝酒，这样才是反抗学校的行为。这么做不仅仅是为了标志某种中立的转变——一种仪式。这是一

种决定性的摒弃和隔绝。在某种意义上，他们最终用一种“书呆子”和教师们都不能理解的方式击败了学校。这对他们而言是脱离在校备受压迫（在他们眼中，“书呆子”和老师们的行为就是压抑的象征）的青春期而进入成熟、真实生活的一次跨越。

有些“家伙们”的父母对这个情形的看法和他们的孩子一样。当然，没有一个家长应邀去见了校长。

［一次小组讨论］

威尔　我妈把所有的信都收起来了，就像西蒙斯写的［关于喝酒的］那封。我说：“你留这些干什么？”她说：“哦，以后回过头读读挺好的，不是吗？”“哦，给你孩子看啊，你以前多可怕。”我会保留这些信的，我会。

［工作中的个人访谈］

PW　你老爸知道你学期最后一天喝酒的事吗？

斯潘克斯　哦，啊（……）他笑了，说：“亏他们想得出还要写信。”乔伊的爸爸来我家，也拿这取笑了一通。

尽管受到威胁，担心法律制裁，这整个插曲对“家伙们”来说“很值”。在之后的工作环境中，这件事是他们最常提起并添油加醋的校园插曲。这很快成了一种个人化的传说。随着学校制度日益开明，校服和抽烟不再是校园冲突最主要的原因；因此，我们也可以预见，喝酒将成为今后校园对抗战中的主要焦点。

非正式群体

某夜我们出门
上街
滋扰他人，
我想我们是反社会的，
但我们很享受。

年长的一代
他们不喜欢我们的发型，
或者我们穿的衣服
他们好像就喜欢
把我们说扁，
如果没有交这一帮朋友
我不知道我会干什么。

——摘录自德瑞克在一堂英文课上写的诗

从很多方面看来，我们看到的上述种种对峙可以理解成正式与非

正式之间对立的经典案例。学校是正式的领域。它具有明确的结构：学校的建筑、学校的规则、教学实践、国家认可的教职工权力等级——我们已于细微之处见识到了这种权力、法律的威严，以及作为国家镇压机器的警察。“书呆子”接受了这种正式结构，并希望通过牺牲部分自主权以换得官方监护人对神圣法规的维护，但这通常超越了他们的职责范围。信徒心甘情愿的牺牲必然被不忠者所利用。

反学校文化则属于非正式领域。在此，正式制度的入侵要求遭到反学校文化的拒绝——哪怕代价仅仅是在时尚、微观互动和非公共话语中表达出的对抗。在工人阶级文化中，对抗通常以撤退到非正式领域为标志，并以超越规则可及范围的方式来表达。

即使反学校文化中没有公共规则、物质结构、等级关系或制度化约束，它也不是空谈。它必须拥有自己的物质基础和自己的基础结构。当然，这是一个社会群体。非正式群体是这个文化的基本单位和抗争的基本来源。这也是该文化其他要素存在和成为可能的基础，同时，它的存在也使得“家伙们”和“书呆子”泾渭分明。

反学校文化的成员对这个群体的重要性了然于心。

［一次小组讨论］

威尔　（……）我们每天在学校都见面，不是吗（……）

乔伊　就是，我们已经形成一套说话、做事的方式，我们对那些巴基斯坦佬、牙买加佬以及所有别的学生都很不屑……那些小人物，和他妈的书呆子们……我们学会了钻空子，比如怎么逃课之类的，我们知道去哪儿抽烟显摆又不惹麻烦。你可以来青年中心玩，对吧……你所有的朋友都在这儿，你知道吗，感觉就像现在这样，明年还会如此，对吧，然后你知道你今天不得不上学，如果你感觉不爽，你那些哥们儿很快就能让你兴奋起来，因为你在这儿上学，要是十分钟内找不出什么东西开个玩笑、找点乐子，你就上不下去了。

PW　现在，在学校你的哥们儿真是那么重要吗？

—　是。

—　是。

—　是。

乔伊　他们真的是最棒的。

成为“家伙们”的关键是融进这个圈子。自己不可能形成一种独特的文化。一个人没法制造乐趣、气氛以及社会身份。加入反学校文化意味着加入一个群体，享受这种文化则意味着能够在群体中打成一片。

［就如何成为“家伙们”的一员而展开的讨论］

乔伊　（……）你自己一个人打盹，没意思，但是你和你的哥们儿一起打盹，你们就是一块儿的，一起找乐子，这才是打盹。

比尔　如果你不做别人做的事，你就会感觉离群。

弗雷德　你觉得脱节了，没错，对啊。就像，你感觉别人在做什么……

威尔　在第二年……

斯潘克斯　我能想象……当我一天没来学校，但第二天回来的时候，你不在的那一天发生了什么事，你就会觉得“为什么我那天没来学校呢”。你知道吧，“我本来可以过得挺开心的”。你知道我说的是什么意思吗？你回来了，但是他们说：“哦哦，你昨天应该过来的。”你知道吧。

威尔　（……）就像在第一、二年，你可以说，哦……你那时有点书呆子。然后你想试试看，变成他们那个样子……就是说，一个男孩，你想尝尝他们那种滋味，而不是当书呆子，然后你很喜欢那种感觉。

尽管不正式，但这样的群体却有一些规则——不过这些规则照例与一般意义上的“规则”相对立。

PW　（……）你们之间有什么规则吗？

彼特　我们不过是破坏其他的规则。

法兹　我们之间没有规则，是吧？

（……）

彼特　常常变的。

威尔　我们没有规则，但是我们之间有些共识，我们这儿，你知道，哦，就像，我不会去泡别的哥们儿比如乔伊的“马子”，他们也不会对我这么干，你知道我说什么吗？情况是这样的，哦……你要是给他一个苦差事，你就要料到他会以牙还牙，就是这样。

弗雷德　这不是什么规则，只不过是一种协议。

威尔　不，这就是规则。

PW　（……）这些协议包括哪些？

威尔　哦……我想想……我自己不是，但我想我们当中大部分人第一、二年的时候都没怎么玩尽兴，就是这样，但是你要知道，比如说弗雷德来看我，说：“我刚刚在那儿和那个二年级的搞了两回。”我就会想“多骚的娘们儿”，你知道吧。

（……）

弗雷德　我们可亲了，就像他们说的，总黏在一块儿。

在非正式群体中，将牵连到其他成员的信息向正式权力告密是一个普遍[4]禁忌。告密违反了非正式群体的核心本质：为了抵制“规则”的渗透而维护对抗性的意义。汉默镇的“家伙们”称之为“告发”。教职工则称之为说真话。“真话”是官方对“告发”的正式补充。只有找到人“告发”——强迫他们打破这个最神圣的禁忌——正式组织的地位才能得以维护。因此，难怪整个学校可能因为对一次重大事件的突然打击以及之后的整肃而变得人心惶惶。这是一场争夺权力和权力合法性的斗争。学校必须在这场斗争中获胜，而某个人最后必须“告发”：这是学校自身得以再生产、“书呆子”的信念得以修复的途径之一。但是，不管“告密者”是谁，他都会成为特殊、软弱和受人瞩目的人。“家伙们”常回顾这些事情，不断重新评估自己性格中的致命弱点，这些弱点普遍存在，但直到关键的当口才真正暴露出来。

［有关臭名昭著的“消防栓事件”的小组讨论。在那次事件中，“家伙们”从学校偷出一个消防栓，拖到当地的小公园里玩］

PW　这件事一发生就成了今年最大的一件事，是不是？

乔伊　这事被搞大了，有点可怕。当时不过就像这么一下［他打了个响指］，在我看来，我们干的不过是小事一桩，就好比在街角抽烟，或者跑到商店买点薯条。

PW　发生了什么事（……）？

—　威毕［处于反学校文化边缘的人物］告发了。

乔伊　西蒙斯单独找到我，他说：“你们中的一个供了，想把所有责任都推给法兹。”但是那会儿只有威毕在那儿。

斯潘克斯　我们当时在抽烟。

斯派克　他就那样。你抽过烟，是吧？［对法兹说］

斯潘克斯　威毕想跟着抽会儿烟，所以法兹就给了威毕一根烟。罗杰斯［一位老师］走进门来，他就像我学的这样［模仿］走着，威毕就说：“老师，这不是我的，我只是替法兹拿着而已。”

威尔　之前在那个公园（……）这个没用的家伙和我，还有艾迪把消防栓打开了，是吧？看守公园的人走过来了，他撒腿就跑，随后我和艾迪朝另一个方向跑了，我们坐在那儿，像两只猴子一样。然后威毕就站在那儿，看守公园的人走过去，对他说：“行了，出去。滚出这个公园，我禁止你来。”他走过我和艾迪两人的时候，说：“我知道你们不在那儿，你们当时正坐在这儿呢。”然后威毕就说：“不是我，是……”他就要说出来了，对吧？

艾迪　就是，我当时说“嘘”，他才记起来不能告发我们。

加入这个非正式群体让每个成员对生活中看不见的非正式领域都变得相当敏感。在官方定义之外，一个新的领域被打开了。他们发展出一种双重的能力，一方面领会公共的说法和目标，另一方面识破这一切，考量其暗含之意，然后再去弄懂实际情况。这种阐释能力通常被看成是一种成熟的标志，显示他们开始“精于世故”，知道“事情来的时候该怎么处理”。这种能力让真正的“局内人”掌握知识，帮你顺利度过每一天。

PW　你觉得你在学校学到东西了吗？你学到的东西改变或者塑造了你的价值观吗？

乔伊　我不觉得学校对我有他妈的什么用（……）学校对谁都没什么影响，我觉得你也就学到点基础知识。我觉得学校每天的四小时真够受的。塑造你的不是老师，而是你遇到的那些孩子。你和老师相处的时间不过是你在学校时间的30%，另外那三分之二的时间都花在他妈的聊天、争论和胡闹上了。

这个群体也为他们提供了不少与外界的联系，使每个人都建立起了有关社会现实的另一种认知，获得了信息，以了解事情发生的原因。基本上只有通过这个群体，其他群体才得以相互接触并维持连续性。学校的各种群体相互联合，并和社区内其他群体彼此联系，形成

一个网络，传递某些独特的知识和观点，从而逐渐将学校在工业城市的工人阶级青少年成长过程中的地位推向边缘。正是这种非正式群体的基础结构，使一种区别于主流的、独特的阶级联系或者阶级文化成为可能。

以“哄骗”、“欺诈”和“局外人”为基础，反学校文化形成了一种非正式的物物交换的交易方式——当然，这种方式在成年工人阶级世界里更为明显。

法兹　如果谁说“我想搞盘便宜的磁带”，好吧，他说了，我们中一个听说便宜的磁带这件事，对吧，所以我们就达成一个交易，然后说“啊，我去给你搞磁带”。

和商品交换一样，文化价值和阐释就这样非正式地“暗地”流传。

打盹、哄骗和逃学

对抗学校主要表现为与学校制度和规则争夺象征空间和物理空间，并击败学校公认的主要目标：让你“工作”。作为自我导向（selfdirection）的形式，获胜和奖励发展出了非正式的文化意涵和实践。关于教师／学生的力量关系，后文将进行探讨。当反学校文化发展成形时，其成员已经很善于对付学校这个正式系统，能把学校要求限定在最低限度。他们利用现代制度包容不同能力人群的复杂性，阻碍学校执行课程表和“提高离校年龄”计划提供的各种选择；在很多情况下，底限仅仅是上学注册而已。[5]

［关于学校课程的小组讨论］

乔伊　（……）周一下午我们没课，是吧？基本上没有什么和学校功课有关的；周二下午我们有游泳课，其余时间他们就把你们集中在教室里；周三下午是游戏；只有周四和周五下午我们要做功课——如果那个算功课的话。周五下午最后一节课，我们常常就是去打盹，我们一半人摇摇摆摆地开溜，另一半进教室坐下，然后直接睡觉（……）

斯潘克斯　躲过这节课，到河堤上走走，抽根烟，然后再去上下一节课，因为那个老师会点名（……）

比尔　其实要回家也很容易，像他［艾迪］……上周三下午，他被点到名之后就回家了（……）

艾迪　今天下午我本不该在学校呆着，我应该在社区学院［按要求，学生每周要花一天时间在学院内上相关课程，接受职业指导］。

—

PW　你最后一次写东西是什么时候？

威尔　我们最后一次写东西？

法兹　哦，我最后一次是在职业指导课上，因为我在一张纸上写了“是”，当

时我的心都碎了。

PW　这为什么让你心碎？

法兹　因为我本来打算什么都不写就过完这个学期的。自从回来之后，我就什么都没干过。［现在已经过了半个学期］

用旷课来衡量是否摒弃学校非常不准确，甚至没有意义。这不仅是因为他们在“逃学”（这已发展成为“家伙们”得心应手的一种技艺）之前还是得到学校注册，而且这只能用来衡量非正式学生流动性的一个方面。一些“家伙们”自由出入学校的能力简直令人叹为观止。实际上，他们把学校提供的日程表变成了自己的安排。相对而言，旷课只是一种不怎么重要、相当粗糙的自主表现，自主性有多种体现，表现在各种活动中：随意离开课堂、呆在教室里却什么事都不做、走错教室、在走廊里闲逛四处寻求刺激、偷偷睡觉等。体现这些的核心技术是能够自由离开任何一堂课：保留个人机动性。

［一次小组讨论］

PW　你们不在教室里，难道没人担心吗？

法兹　我从厨子那儿搞了张条子，证明我在给他们帮厨（……）

约翰　你只要走到他［老师］跟前，说：“我能出去干点活儿吗？”他会说：“当然，怎样都行。”因为他们也想摆脱你。

法兹　尤其是我问他们的时候。

—

皮特　你知道走廊里有些洞吧，我不想去运动会，他让我替他取钥匙，我就把钥匙放进走廊的洞里，他只好去找电筒来掏钥匙。

对于那些成功叛逆的人来说，屡屡得手也可能是种困扰。一天内，频频在自主的道路上做取舍并非易事。

威尔　（……）我们一直在这间房里打牌是因为我们能锁住这扇门。

PW　现在这间房做什么用？

威尔　资源中心，我们本来要在这儿搭框架的［为副校长做新舞台］。

PW　哦！你们还在做那些框架！

威尔　我们早该做好了，但我们整天就躺在那个架子上打牌或者睡觉（……）不过，我们开始觉得无聊了，我宁愿到教室里呆着。

PW　你想去哪堂课啊？

威尔　哦，我想大概是科学课，因为那课有时候还挺好玩的。

这种自我导向和阻碍正式组织目标实现的行为也是一种对官方时间观念的攻击。副校长最艰巨的任务就是制定时间表。在大型学校里，有若干课程供五年级学生选择，因此，每个细节都必须考虑周

到。刚开学的几个星期会不断地修改时间表，因为有些年轻老师抱怨，有些安排难以实现。时间好比金钱，非常宝贵，不能浪费。每项安排都必须与学校的方便大多数人的目标相吻合。各个科目被分成时间块，并保证相互之间搭配合理。就像学校建筑的布局，课程表是学校制度对于时间的安排。校长办公室的墙上悬挂的复杂图表展示了课程的运作机制。理论上，检查一天中每个人在特定时间所在的位置是可行的。不过，这些对“家伙们”而言可不管用。如果想找他们，你应该知道和掌握他们自成一套的行动节奏和模式。这种节奏摒弃了官方时间表所含的明显意图和时间观念。教师和“书呆子”对“家伙们”抱怨最多的就是他们“浪费宝贵时间”。然而，时间对于“家伙们”而言不需要小心节约，不是为实现设定的目标而谨慎使用的东西。对“家伙们”来说，时间是他们想标榜为直接认同和自我导向的一部分的东西。时间是用来维持“家伙”这种状态的，而不是用来实现某种目标或者获得文凭的。

当然，他们有时也会有紧迫感，尤其是当他们看到学期即将结束而需要找工作的时候。但是，就他们的文化而言，时间的重要性仅仅来自于不受制度时间的约束。在这个文化的时间观里，时间以相同单位均匀流逝。时间没有计划，不存在浪费或者可预期的兑换。

“找乐子”

连共产主义者都会找乐子。

——乔伊

非正式群体从学校及其规程中赢得了属于自己的空间，并在其中形成和发展了专门用来“找乐子”的独特文化技巧。“乐子”是反学校文化中一个多元性工具，格外重要。我们之前也已看到，能逗乐是成为“家伙”的重要标志之一——“我们可以逗他们乐，但他们就没法逗我们乐”。但是，“乐子”也用于很多其他情境：打发无聊和恐惧、克服困难和问题——总之是可以解决几乎所有问题的法子。在很多方面，“乐子”是非正式群体特有的工具，而命令则是正式机构特有的工具。“家伙们”自然知道“乐子”的特殊重要性。

［一次个人访谈］

乔伊　我觉得他妈的乐子是所有事情里头最重要的。什么都不能阻止我笑（……）我记得有一次，我和约翰还有另一个家伙在一起，有两个小子不知为了他妈的什么事情过来猛揍了我一顿。约翰和另外一个家伙在远处（……）我想还击，但我总是后退，所以我就跑了，跑着跑着，我抄起他妈的一巴掌雪，摁在自己脸上，当时我就笑死了。他们一直说：“他妈的你不能笑。”我本应该吓得半死，但是我却他妈的在笑（……）

PW　笑有什么好（……）为什么那么重要？

乔伊　（……）我不知道我为什么想笑，我不知道笑为什么这么重要。只是（……）我觉得这是不错的天赋，就是这样，因为你能化解任何情况。如果你能笑，如果你能让自己笑，我是说如果你能笑得非常令人信服，那你就能摆脱无数的麻烦（……）如果你不能时不时地笑笑，你会他妈的发疯的。

一般而言，学校是产生“乐子”的沃土。学校是“家伙们”形成、塑造其特有幽默的重要环境。在后续章节中，我们将探讨那些充当他们搞笑和文化发展素材的教学方式。但是，现在我们需要关注的是他们的幽默是如何测探、玩弄和利用学校权威的某些特定主题的。他们的很多恶作剧和玩笑在其他场合并不具有同样的意味，而且根本不好笑。当一位老师走进教室的时候，他被告知：“好吧，先生，副校长会来代我们的课，你可以走了。他说这段时间你可以休息。”在学校，“家伙们”把二年级和三年级的学生拦下来，说：“阿盖尔先生想见你，我想你遇到麻烦了。”很快，阿盖尔先生的房间挤满了忧心忡忡的学生。一位新老师会被拦住并听到这样的话：“我是学校新来的，校长问你能否带我参观一下校园。”新老师刚要开始这么做，转过脸去的窃笑暴露了这个把戏。有谣传说，校长为了找出是谁污损了新街区的石膏像，正在核对每个人的字体。法兹就吹牛说：“那个笨蛋不会来核对我的，我什么也没做。”通过告密这个神圣的禁忌，他们幽默地测探着权威与非正式准则相遇时的情境。关于假装告密的故事有一大堆，他们是要以此刺激老师更有效地去扮演他们的正式角色：“老师老师，乔伊在说话／在拧罗盘／在抠鼻子／要杀死珀西瓦尔／在手淫／在放你车轮胎的气。”

从更宽泛的意义上来看，“乐子”是一种不逊的、抢劫式的不端行为。犹如一支从事秘密、非正式活动的军队，“家伙们”满乡下寻找可以用来消遣、搞破坏和煽动的事件。即使在像礼堂集会这样严肃、巡逻严密的正式场合，他们也能制造出很多类似的事情。集会中，斯潘克斯把坐在自己前面的人的夹克衫侧兜掏空，然后故意问：“这些东西是谁的啊？”乔伊把夹克衫钉在座椅上，而其他家伙则在合唱中捣乱：

乔伊　当我们聚集在这间礼堂的时候，我们的主要消遣就是玩弄那些固定椅子的小夹子。你把它们弄下来，然后把某人的外套夹在他的椅子上，然后就等着看他站起来……你永远不会认真听……你必须很小心，这样克拉克［副校长］才不会看见而把你叫出去，其他老师就无所谓了。

（……）

乔伊　即使是唱圣歌的时候……他们强迫你唱。

PW　但是他们真的强迫你唱了吗？我没看见你们有多少人在唱啊。

—　我就站在那儿，动动嘴。

—　我们整个班只有一本圣歌。我们二十五个人才有一本……

—　我们即使真唱，也要弄个笑话出来。

法兹　比如唱错段落……假设应该唱第一节，你就唱第三节。

［大笑］

在礼堂里看电影时，他们把投影仪的线绕成死结，用手在荧幕上比划动物影像或者下流姿势，无缘无故地戳坐在他们前面的“书呆子”的后背。

午餐时间，他们在学校旁边的公园里闲荡，把公园看门人自行车上的发电机打开，因为“这样可以让那笨蛋慢下来”。他们只要看到任何松动或者可以移动的东西，就会推搡一下，把垃圾桶倒空，污损各类标志。要是没人看管，私人财产也是他们的对象。

［一次关于蓄意破坏的小组讨论］

皮特　门！

乔伊　门是最新的破坏对象。从门上跳过去。从这里搞个门下来，然后安到别人家去。

比尔　我们尽干这些。我们准备去布朗普顿路那边打十柱保龄球，突然我们看到路上有幢房子正在出售。我们就把“出售”的标志牌拿了出来，放到隔壁家，然后把这家的牛奶箱搬到隔壁家（……）我们把花箱从门廊上弄下来，然后塞进隔壁家。我们这样交换了好多东西。

斯潘克斯　还有垃圾桶！［笑］……每天晚上，我们就溜进花园，搞一个矮人雕塑出来，到最后，有一家的花园里放满了东西：小矮人雕塑、日晷、小桥，还有一个矮人钓鱼的小雕像。然后，路尽头有一个很大的日晷。他就拿着日晷的一头，我拿着另一头，两个人一路把它抬到（……）

对教师而言，组织校外参观堪比噩梦。例如，去参观博物馆。大巴后排的座位毫无意外地空着，留给迟到的“家伙们”。很快，大巴后座会笼上一层蓝色烟雾，尽管从来看不到燃着的红色烟头。当大巴返回车队时，车队经理发现后座那些椅子上涂满了用永久性墨水写的名字和涂鸦。第二天，校长只好把肇事者送到车库，让他们“为了学校的名声”把大巴清理干净。

在博物馆里，这些“家伙们”就如同成群的蝗虫把壮观和庄严一扫而尽。在一个仿维多利亚风格的药剂师商店里，清楚、显眼地写着“请勿触摸”，但只要是看得见的东西，“家伙们”就会东摸西碰，这里拉一下，那里试一下。他们从柜台上拿走了好些装在大广口瓶里的老式止咳糖；还坐在高背椅上，把椅子前面两条腿翘起来，说是“要看看这些椅子到底有多牢靠”。

十五个人在一个村庄模型四周挤成一团，貌似看得很认真。斯潘克斯用手使劲地摇晃车模型，口里模仿着警报：“哦，注意，一辆有轨电车撞上了。”同时，乔伊拿起了一个精心摆设的小人模型：“看，我绑架了一个村民。”

他们只要能躲开老师，就跑到街上抽烟。乔伊正在解剖那个小人，要“看看里面是什么东西”，而斯潘克斯担心那些止咳糖会把他吃

死。他们聚在一起，指着天说“看啊，就在这幢楼上面”，或者目不转睛地盯着地板，当别人也聚过来的时候，大家就笑成一团。他们在一家电视机商店前停下，盯着正在装饰橱窗的女士，说：“我们一起盯着那个女的，看到她不好意思。”他们达到目的后才会离开。最后，那些有点闲钱的“家伙们”就脱离其他人，到酒吧里去喝一杯，大声谈论他们的学校，要是有人看他们，就怀疑地窃笑。回到大巴时，他们又是迟到的一拨，后座还是空着，他们就假惺惺地向年轻老师“相互告状”：“老师，斯潘克斯有点问题，他的嘴里有股味。”“艾迪的嘴着火了，老师，你能把它灭了吗？”

第二天回到学校，他们被叫到校长办公室，因为巴士公司刚打来电话，但是在校长办公室门口他们不确定“这次犯了什么事”：“可能是那些止咳糖”，“可能是在大巴上唱歌”，“可能是喝酒”，“可能是在公园的草地上放火”，“可能是叫那些巴基斯坦佬滚”，“可能是我们破坏了村庄模型”。当发现原来是车座上墨水涂鸦的问题时，他们颇为惊讶，也舒了一口气。“家伙们”中无论哪个人被叫去见校长，第一件事都是在脑子里列一张可能被问及的事件清单，第二件事就是如何给每件事编个听得过去的故事。当正式权威与非正式力量对峙时，他脑中的愧疚和混乱要比校长脑中认定的罪恶感强烈得多。他们常常惊讶地发现“所有引起小题大作”的罪责其实都很琐碎、微小——尤其是与他们那个可能被发现的隐秘国度相比。

当然，这些“家伙们”不总是从外界刺激或受害者身上找“乐子”。群体内的互动和谈话经常以“嘲弄”的形式出现。他们之间经常相互动粗，对某一个人踢一脚，抡一拳，空手道对打，扭胳膊，长时间的推推搡搡，直到那人快要流出眼泪来才罢手。这种玩笑或“嘲弄”颇为粗暴，常常为同样的缘由针对几个人。通常这是因为有些人被认为比较蠢。鉴于“家伙们”通常摈弃了学校功课，这种行为颇具嘲讽意味，显示了传统价值观阴魂不散，即使这些“家伙们”急于否认这一点。尽管“家伙们”通常拒绝用传统方式来展示他们的能力，但毫无疑问，那些最能干的会被视为“聪明机灵”。某些文化价值，如谈吐聪明、幽默风趣，还是会在文化课上表现出来。比如说乔伊，他在英语这门课上就小心地平衡着：和“家伙们”一起“逗乐”，同时偶尔写篇“才气出众”的散文。在某些方面，“家伙们”对愚钝同伴的惩罚要比那些“不抱希望”的教师来得更为严苛。尽管什么都可以嘲弄，但充满性暗示的嘲弄最常见：越个人化、越尖锐贴切越好。风趣的精髓在于贬损得恰到好处：不断找出对方的弱点。提升这种攻击力需要一定的技巧和文化诀窍；若要抵挡这样的攻击，那要求就更高了。

［一群“家伙们”在课间休息时的对话］

艾迪　X撒尿的时候让他的“马子”给他拿着鸡巴。［哄笑］

威尔　问问他，谁给他擦屁股。［哄笑］

斯派克　这恶心的混蛋……我打赌他给她换他妈的破布。
斯潘克斯　对，用他的牙！［更多哄笑］
［X来了］
斯潘克斯　你是不是刚刚撒尿爽呆了。
比尔　还是拉屎啊。
斯潘克斯　你这恶心的小屁孩……我可干不了那个。
比尔　等一下，我待会儿撒尿的时候想让你帮我拿鸡巴。
X　谁？［哄笑，打岔］
—　你啊。
X　谁？
—　你。
X　什么时候？
斯派克　你干的，你告诉乔伊，乔伊告诉我的。

他们不断计划着如何拿那些不在场的人开涮："他来的时候我们别理他"，"他说什么我们都笑话他"，"我们假装我们什么都不懂，然后一直说'你是什么意思'"。有些人会因为"脏"、"笨极了"，甚至总是穿"同一件破夹克"而出名，而遭嘲弄。这个群体所使用的语言，尤其是嘲讽和"欺负"，比"书呆子"所用的要粗暴得多，充斥着随口而出的咒骂，用起本地方言和隐语时亦力道十足。对于"家伙们"而言，至少在他们自己的圈子里，这般说话是自然而然的事情：

［一次关于走神的小组讨论］
乔伊　（……）［走神的时候］你总是会注意某个人，然后你总是能就某事说些……什么。
PW　是什么事让你不再感到无聊？
乔伊　聊天，我们可以一直聊下去，当我们聚到一起的时候，我们就聊啊，聊啊，聊个没完。

无聊与刺激

PW　与无聊相反的是什么啊？
乔伊　刺激。
PW　但什么是刺激呢？
乔伊　违纪违规，就好比犯法、喝酒什么的。
斯派克　偷东西。
斯潘克斯　在街上晃荡。
乔伊　破坏公物（……）这些就是无聊的反义词——刺激，违反法规，去普劳酒吧时和领班讲话，站在领班旁边买酒喝，尽管他知道你才十四或者十五岁，而你应该十八岁才能进去。

"乐子"、聊天，还有劫掠，这些不良行为通常都能有效，虽然并非完全地打发无聊——有时虽然"捉弄这个系统"成功了，但无聊感反

而会增强。

成为“家伙们”一员的刺激和荣誉更多来自于反社会的实践，而非上述活动。那些更为极端的行为才是把他们与“书呆子”以及学校完全区分开来的标志。打架、通过威胁挑起争端、谈论打架和打架中的策略，这些都带给他们绝对的乐趣。很多重要的文化价值都是通过打架来表达的。他们反复强调男子气的傲慢，戏剧化的表演，群体的团结，以及头脑反应的快捷、清晰、不过于道德化。通过身体上的侵犯，他们也明确、精准地表达了他们对“书呆子”的态度。就好比知识之于老师，暴力以及对暴力的判断是“家伙们”凌驾于校园循规生之上的核心。

“家伙们”通过暴力最完全地表现出他们对盲目或扭曲的反抗的热衷，即使这种热衷并不明确。暴力打破了传统专制的“规则”。他们以男性气概来对抗专制。这是破坏一系列令人不满、自上而下或者环境强加的意义的最终方式。这是一种让平凡事物突然变得重要起来的方式。从过去到未来的有关自我的一般假设被中断：时间的辩证性被破坏。打架，以及其他事故或危机将你痛苦地截留在“当下”。无聊和琐事因此而消失。如何度过接下来那几秒钟变得分外重要。而且一旦经历，对打架的恐惧，以及之后安然无恙继续前行所带来的兴奋会让人上瘾。这些都成为消解无聊的永久可能方式，亦成为阳刚风格和存在的基础要素。

乔伊　没有什么骑士精神或者别的，不是你所想的那样。打架不过是……你去打架，怎么说都是野蛮的争斗，所以你也就得用尽办法去打，不管你想到什么办法，叫别人帮你也好，用你能想到的最卑鄙的手段也好，抠他眼珠啊，或者咬他耳朵啊，反正获胜就行。

（……）

PW　你是怎么看学校里不打架的学生的？

斯派克　那样会把我搞疯的，就像你打了人家一下，可是他们却不还手。

PW　为什么？

艾迪　我讨厌这种人。

斯潘克斯　是啊，“我不会揍你的，你是我的朋友”。

PW　好吧，你怎么看这种态度呢？

乔伊　那就全看你和他有什么过节，如果只是很小的事，比如他踢了你一下，那你要是打他头的话，他就不会跟你打；但是如果他……真是有什么和你过不去，不管他还不还手，你都要扁他。

PW　你在打架的时候感觉怎么样？

乔伊　（……）很爽，很害怕……不过那是后来才有的感觉……我知道自己打架的时候是什么感觉……就是觉得我要杀了他，要用尽力气把他干掉。

PW　但是你在打架的时候真的觉得害怕吗？

乔伊　是啊，刚开始打架的时候我会发抖，我真的是害怕，但是一旦你站在那儿，你就开始集中精神，就会打得越来越好，如果你状态够好，你能把那家伙给打扁。你把他摁在地上，然后在他的头上乱踩。

我们应当注意，尽管暴力具有破坏性和反社会性，并充斥着非理性，但是暴力并不是完全随机的，也不是对社会秩序的彻底摈弃。甚至在针对外群体（当然这有助于定义“内群体”）时，暴力最重要的一个方面恰恰是它在“家伙们”的文化中所具有的社会意义。它标志着正式进入这个非正式系统并得到最终承认。它决定了某种“荣誉”，哪怕这种荣誉是错位或者扭曲的。打架的时候也是你在另类文化中接受考验的时候。如果你拒绝打架或者做得非常外行，那你的非正式成员地位和男性声望就会严重受损。虽然成为“家伙们”的一员并不一定要能主动挑起争斗——这往往是“重磅人物”做的事，他受人尊敬，虽然未必招人喜欢，不太可能成为别人的“乐子”——但是同伴们至少可以期望他在受羞辱或威胁的时候能够主动出击，能够“照顾好自己”，不一副“没精打采的熊样”，能阻止别人对他“作威作福”。

在领军人物和最具影响力的几个头头中——未必是那些“重磅人物”，打架的能力决定了他们最终的权力等级。正是这种不常受考验的打架能力决定了他们的地位；有趣的是，这种地位常常建立在诸如男性化外貌、“有名”的家庭背景、风趣幽默、擅长哄骗、广泛的非正式社交网络等的基础上。

但是，暴力被认为是危险的、不可预测的最终裁决，同龄人之间不允许出现暴力失控。他们倾向于使用言语或者象征性的暴力，而且即使一场真正的恶斗在所难免，他们也希望尽快恢复正常的社会控制和既定的地位声望体系。

PW （……）乔伊，你最后一次打架是什么时候？

乔伊 两个星期前……大概一个星期前，星期一晚上，这个愚蠢的传言不胫而走。这其实真的很傻，不知怎的传到了这个家伙的耳朵里，说我要猛揍他一顿，其实不是我说的，他听了不想让步，放话说他要搞定我，于是我们打了一架，然后就被阻止了。我把他的脸打花了，他把我的嘴唇打肿了，他拿头撞我的鼻子，伤了我的鼻子，就伤在这儿。但我用拇指挖他的眼睛，把他的头给敲破了。后来，他们把我们俩拉开，我抓住他，把他拉到角落里，告诉他：他知道我不害怕他，我知道我不害怕他，他也不害怕我。然后就这么完了。不是什么……他家和我家一样都是大家庭，他们都是疯子，他们是很能打的琼斯一家，而且……哦……我不想和他们挑起什么事端，所以我就是抓着他告诉他啥叫力量。

宽泛地说，整个反学校文化都弥漫着暴力的气氛及其男性气概的内涵。交往的肉体性——不管是假的推搡斗殴、在女孩子面前的炫耀、贬低奚落校园循规生，还是展示自己的优越感，所有这些都是从真正的打架场景中借用过来的语法。要是没有经历过真正的暴力，很难模仿这种风格。打架这一主题经常出现在正式的学校作业中，尤其是在现在这个崇尚革新和关联的时代。比尔在一篇英语作文的开头写道“如果只有四个人，我们就不会去揍巴基斯坦佬”，接着写道“我看见他的脚抬到腹股沟那儿”，然后“踢到了那个家伙的头上”，最后写

道“天都黑了”（作者自己则“玩的差不多了”）。在“提高离校年龄”计划设置的电影选修课中，学生可以自己拍小电影，这些“家伙们”总是拍些关于抢银行、打劫和暴力追打的故事。当乔伊导演一个打架场景的时候，他在课上的表现要比这一年其他任何时候都积极，而斯潘克斯不会真的挑战他的攻击者，“适当地挑衅他，适当地挑衅他，你得说‘我受够你了，你这个混蛋’，而不是说‘来啊，我们来打呀’。”后来，当艾迪跳到一个人的身上结束殴斗时，乔伊厌恶地说：“你不应该这么做，你只要踢他就行了，免得把你自己的衣服弄脏。”

象征性的和实际的暴力、粗野的举止、显示着某种男性气概的压力，这些永恒的主题一旦到了夜晚的街头就弥散开去，这些“家伙们”也表达得更为明确，尤其是在商业舞厅里。尽管这些商业舞厅相对来说比较贵，和青年俱乐部里提供的内容没有很大区别，而价格是俱乐部的十倍，“家伙们”还是偏爱商业舞厅里的娱乐。这主要是因为青年俱乐部没有商业舞厅里那种充斥着危险和竞争的氛围和社会关系。我们可以在诸多层面，尤其是价格和对客户所采取的工具主义方面来批判商业供给。但是，它至少满足了客户的欲望——正如他们所感觉的那样，而不是对他们的诉求进行道德上的限制。在某种意义上，“家伙们”在商业舞厅确实享有某种自由。舞厅里那种疏离、利用的形式，至少让他们摆脱了正规娱乐机构里那种不相关的或者压迫性的道德戒条，脱离了那种禁闭场所的恐惧和压抑。在舞厅里，本土文化形式才有可能浮出水面，相互作用，而不受上层的指挥。

斯派克　如果舞厅里有吧台就好了。

威尔　是啊，我觉得如果那儿有吧台，你就会变得更……注意自己的行为，不能太嚣张，因为有些人喝了点啤酒（……）他们瞧见那儿有些妞，他们就想“我要卖弄一下自己”，就会到处走，就像那些“重磅人物”一样（……）他们在哪里都能挑起架来。

斯派克　像比利·艾维瑞特这样的家伙，他到处晃荡，别人要是多看他两眼，他就会用皮带打那个人（……）

PW　你怎么挑起架呢？就看某人一眼？

斯派克　不，是别人看你。

威尔　就是这样，你四处走走，就会有人看你。

斯派克　或者如果你从某个人身边走过时，故意撞他，然后你咬定说是他碰你的。

PW　所以如果你在舞厅，你想避免打架，你就得随时留意你的脚，是吗？

—　不是。

—　不真是这样。

斯派克　（……）看着他们，然后退开。

法兹　如果你在那儿认识很多人，你可以跟他们聊天，你就会觉得安全点，如果你认识很多人的话。

威尔　如果你在那儿认识很多人就没问题。

斯派克　如果你去什么人都不认识的舞厅，那就比较困难。

（……）

斯派克　[学校的青年活动中心] 那里没有气氛，那里没有吧台。你只能喝他妈的汽水，整晚吃玛氏巧克力棒。

威尔　我觉得……这个俱乐部好像来了些新人，我们以前从来没见过。

斯派克　那时候才叫棒呢。

威尔　那时候才叫棒，因为那里有种气氛，你知道吗，你会看着对方，然后你退回来，说："我不喜欢那个混球，看他看我们那样儿。"之后可能到外面去干点什么……但是在这儿，你总是看到朱尔斯 [青年指导员] 走来走去，你知道吧。

在傍晚和周末的活动中，服饰、音乐和动作风格突显出了学校内各个群体之间的差异——有时候这些分别相当模糊，尤其是牵涉阶级差异的时候。在学校里，作为"家伙"，他们就得晚上"出去"，并发展出一套对学校、社区、城镇以及街道的社会认知。

威尔　分类很多，像那些穿着时髦的孩子，你知道吧。还有"重磅人物"，然后是那些安静的分子（……）但是他们能照顾自己，学着穿时髦衣服，跟"重磅人物"混。还有那些撒钱的人，你从他们那儿能哄骗点钱出来，因为他们想花钱买友谊。然后你能碰到那帮娘娘腔，基佬（……）

PW　你说的娘娘腔不是同性恋吧。

威尔　不是，娘娘腔是指那些"书呆子"、社会改良空想家，他们从来没听说过邪恶，也没见识过邪恶（……）我觉得"重磅人物"和雷鬼，你知道我说的是什么意思吗？雷鬼和灵魂乐，他们不听这种畸形的东西。那些娘娘腔、基佬喜欢……像美国奥斯蒙音乐家族、搞迷惑摇滚的盖瑞·格里特这种。

PW　（……）古怪、畸形、嬉皮这些类型（……）威尔，他们是怎么对号入座的呢？

威尔　啊，好吧，我也不知道（……）你会发现这些怪胎很多都挺聪明的。

斯派克　他们和我们的兴趣不一样。

法兹　举个例子吧，你到普劳酒吧，那儿迪斯科开着（……）在放那些重金属音乐的时候，你会看到那些留长发、穿着邋遢衣服和牛仔裤的孩子都在那儿；如果你在放灵魂乐的那个晚上去，你就会看到穿肥腿裤和宽领衬衫的孩子，对吧，你就能看出区别来了。

（……）

威尔　我想你也能感觉出来这种区别，因为我去过会合点酒吧，在城北边，那是个重金属的地方，毒品之类的东西那儿都有，每个人都穿得很奇怪（……）我觉得自己在那儿格格不入，就好像，你知道吗，我觉得就是处在那个圈子外头，你知道我说什么吧，我觉得自己比其他人都要聪明，就好像我去参加婚礼，或者我在一个婚礼上，但他们都在农场干活儿。

黑夜比（在学校的）白天具有更广阔的活动空间，更多的自由和寻求刺激的机会，"家伙们"自然更喜欢黑夜。从某些方面来看，学校是夹在各种机会——在街头寻求刺激、和哥们儿一起去舞厅，或者试图泡妞——之间的空隙。在"家伙们"保存的日记里，提及学校的也就"我去上学"这一句话（威尔只用硕大的括号表示），尽管这些日记的本意是让学生记下"一天中发生的主要事件"，但他们记下的大部分

细节都是放学后的事，包括非常重要的“回家，换行头，出去玩”。不过，虽然学校被很多“家伙”排除在生活之外，但我们不应该误以为这种“隐形”意味着学校在他们的经验中就毫不重要了（详见下一章）。

这些“家伙们”晚上出去，到商业舞厅而非青年俱乐部玩，去酒吧耗着而不是待一会儿，还要买时髦的衣服，买烟抽，带女孩出去玩，所有这些都被视为“生活真正的意义”，同时也给“家伙们”带来了巨大的经济压力。他们放学之后的生活中最大的压力恐怕就是缺钱花。

［一次个人访谈］

乔伊　（……）毕竟，没有面包，你就没法生活，这是必须面对的事实，他妈的钱是生活的调料，钱就是生活。没有钱，你就得死。我是说你就没吃的，你总不能吃树、啃树皮去吧。

他们利用所有可能的资源：亲朋好友、泛泛之交，他们亦遍寻社区里所有能干的活儿：做小买卖，给商店打工，送牛奶，打扫卫生，配钥匙，卖冰激凌，在超市里堆货。有时他们同时兼几份工。一个星期工作十个小时以上并不为奇。从四年级起，斯派克觉得他在床单批发店里的工作比功课重要得多。他乐得向学校请几天甚至几周的假，好去打工。他为自己赚来和花掉的钱感到自豪：他甚至帮他父母“在情况不妙的一星期里”付了煤气账单。夏天的时候，乔伊和他的哥哥当油漆工。他认为这才是“真正的”工作，而上学是一种强迫性的假期。毫无疑问，在“真实世界”里“自食其力”、处理大笔现金（斯派克一星期经常能挣二十多英镑，虽然其他人平均只能赚不到五英镑）、和成人平等交流的能力大大增强了“家伙们”的自信心，他们觉得至少在这点上他们要比学校“懂的多”。

他们甚至觉得自己比老师优越。老师们不知道“现实中的规矩”，因为他们一辈子就呆在中学或者大学里——“告诉我们，他们知道什么？”正如下一章将要显示的，反学校文化和工人车间文化之间有很多根本上的相似之处。“家伙们”将工人阶级世界的工作视为唯一真正的世俗来源，这直接哺育和强化了不断彰显的反学校文化。

但是，这种与工作世界的接触并不是为了文化熏陶。这种接触发生在因现金需求而生成的特殊网络中，在这个网络中这种接触既有回报，也被利用。在这个阶段，接触工作世界的方式再生产了这种接触的特色之一：现金统治。例如，“家伙们”几乎都“欺诈”和“骗鬼佬”，这是出于紧迫的需要而不是什么继承传统：因为他们需要现金。正如斯潘克斯说的，“你出门，要是口袋里有钱，哪怕是刚够买一品脱啤酒的钱，你就会感觉不同”，要挣钱，只有兼职打工，还有耍耍“欺诈”，这在他们的世界里也算一种额外的能力。从小接触工作有助于他们形成一些参照系，从而决定他们今后对劳动和报酬、权威及其平衡的认知，也培养了他们对那些管理、指挥他们的人的怨恨。

[关于兼职的小组讨论]

斯派克　（……）大概早上八点的样子，他 [屠夫] 有一部电话，他有一个装着十个先令的大包，他从电话上抽出了两根电线，要是我碰包，电线就会掉下来，你知道。我打开那个包，把那十先令拿了出来，把包拉上，然后就把包放在那儿。他说："他妈的你动了那个包，电线本来在电话上面的。"好吧，我也不能多说什么（……）所以他就叫我滚（……）

威尔　（……）对了，[他曾工作过的一家蔬菜水果店] 外面有个厕所，但是厕所里堵满了发臭的蔬菜和乱七八糟的东西，我过去常把它们 [花椰菜] 放在水箱上，对吧（……）他说，我看见他在数那些菜，他说："哦……少了一棵。"我说："我不知道。"（……）他说："少了一棵。"我说："没有啊。"他说："就是少了。"我说："我肯定在那儿放了一棵，那儿有一棵。"然后他又数了一下，我是对的。我觉得他是想找我的茬，我想那是周五晚上的事。第二天（……）我在后边点火把那些垃圾什么的给烧了，结果我把什么都给烧了，所有的堤坝。那有点像铁路边上的堤，就在后院，特别干，干得一塌糊涂，所以我拿了块厚纸板，像那么大的纸板箱上的一片，我把它点着扔过去，把后院全给烧了，算是报复他。后来我走进去，说："堤岸也要烧掉吗？"[笑] 他气疯了。他说："是你干的吗？"我说："不是我，肯定是那个屠夫，因为他们刚点过火。"然后消防车就来了。

有时候他们从晚饭开支中省点钱，也会从"书呆子"和年纪小点的男孩身上搜刮点东西，不过"哄骗"一二年级的新生不怎么光彩。最后"把钱搞到口袋里"的手段往往是偷窃。我们不可低估现金短缺给偷窃带来的物质动力。但是，在解释偷窃背后的复杂动机时，他们把"做贼"看成是和打架一样的刺激源头。偷窃让你冒风险，打破对自我的管束。偷窃破坏了"规则"和正式制度的日常控制和限制。在某种形式上，偷窃挑战并击败了权威。反抗成规并从中获得好处给他们带来了奇怪的自由，尽管这种自由只有自己知道。如果你"被瞄上"了，那得动用"瞎编一通、蒙混过去"的技巧，如果你"蒙混过关"，会备感兴奋和满足。当然，有时候你没法"蒙混过关"。在我调研期间，两个汉默镇的"家伙"因为偷汽车上的收音机而被判缓刑。这种情形很糟糕。父母被牵涉进来，官方出具报告，还有各种对法庭程序和官僚冗长诉讼的担心，以上种种都将刺激化为郁结。这一刻，正式在与非正式的对峙中再次赢得了决定性、不可反驳的胜利。当然，鉴于"家伙们"中偷窃行为普遍，被定罪的可以说少之又少。还有不少勉强脱罪的案例，害怕"被抓"给"家伙们"增加了刺激感，当你"蒙混过关"后更是自觉机敏熟练。

[一次小组讨论]

比尔　这儿就是毫无生趣，什么事都没得做。当你有钱的时候，对吧，你就可以去酒吧喝杯酒；但是，当你没钱的时候，你只好到那儿逗留一会儿，或者在街上闲荡，但这两样实际上都不好玩。所以你就四处闲逛，找点乐子。

乔伊　这不只有趣，你在那儿，你觉得你能混过去……你从不考虑风险。你

就去做了。如果有机会，如果仓库的门开着，你就进去，看看能偷点什么出来，然后当你出来时，如果你没有立即被抓，你出来的时候就会特高兴。

比尔　因为你要让人看到你做得到，这是一个原因。

乔伊　因为你又违犯法律了。法律可是非常强硬的权力啊，而我们只不过是小人物罢了，但是我们就是能蒙混过去。

（……）

法兹　（……）我们都［因为在一家体育用品商店偷东西］去了警察局，他先叫了我们的父母来。然后他让我们和自己的父母站在一起，他，这个警察说，当时我们都站得笔挺，他四处望了望，说："你！你口袋里有多少零花钱？"他问："你希望有人偷你的吗？"他喊到："不！"他接着说："你们谁有话要说吗？"他说："是，混蛋，让我走。"［低声］"你应该说'对不起'。""如果有东西没还回来的话，哪怕一个飞镖不见了，你们就有罪受了。"班尼·博内斯家里有两杆气步枪，史蒂夫有一只弹弩和一把刀，我家里有两把刀，他说："要是有东西丢了！"

（……）

乔伊　整个晚上我都在干这个［扒皮包］，然后我就去喝酒花钱，我没好好坐在那儿，乖乖把手放在背后。我把椅子举起来，然后跪在下边，把钱拿出来，这时一个小妞走过来，说："你在那下面干什么？"我说："哦，我刚掉了两先令。"然后她还在那儿问钱的事，我就跑到舞厅的另一边。她去告诉了警察，警察守在厕所外头。我出去的时候，他们正好把我堵到这间小清洁室里，他们把我摁在那儿，把我所有的钱都搜出来。她说被偷了四英镑，这明显是谎话，因为我只偷了三英镑，而且我已经花了近一半的钱，身上还剩一英镑。如果我身上有四英镑——即使钱不是她的，他们就能惩治我。但我身上没有足够的钱，所以他们就没法拿我怎么样。

当偷窃对象是学校时，刺激感变得格外强烈，更突显出他们挑战权威、敢于冒险又深思熟虑的气魄，当然能弄点钱也是成就之一。偷学校不但是对教师的直接羞辱，也能把你同"书呆子"完全分开。那些"书呆子"既不需要多余的钱，也没有那种要践踏传统道德的想象力，更没有那种蒙混过关的机敏。闯入学校行窃包含了很多关键的主题：对立、刺激、排他、金钱的驱使：

X　我没法想象我们［前几天闯入学校行窃时］怎么会被抓住。如果，你知道的，我能想象［最近学校刚被强行闯入后］其他人是怎么被抓的，他竟然就把门打碎，走了进去。这里到处都是他的脚印，他砸碎了一扇窗户，到处拉屎，还把书扔得满地都是……

Y　我的意思是说，我们都戴手套，我们离开他家前，我们甚至清空了口袋，以确保不会在那儿留下任何可以暴露身份的东西。我把所有的东西都留在他家，他也这么干了，我们就那样走了进去，我穿着一件褐色的高领衫，牛仔裤，手套，对吧，他浑身都是黑的。

X　一身黑，脸也上了彩。［哄笑］

Y　不。我们本来打算这么着的。不是吗？我们到你家去涂脸，我们本来是这么打算的，但是我们后来一想不好。

PW　你们做那事的时候紧张吗？

Y　嗯，紧张。

X　哦，啊。你知道的［发抖］。因为你知道的，我总是……哦，我扒过别人

的口袋，对吧，我看见两个先令在地上就拿走了，但是我以前从来没做过这样的事。我喜欢。

Y　我也做了，真的很享受！

X　之后走在路上，我们就是感觉很爽，不是吗？我们是，对吧，就这么干成了。

Y　然后我们把钱都花在那家泉水酒吧了，是吧？在老船酒吧撒野。

X　哦，呀……我省下十个先令去溜冰场，记得吗？

—　记得。

PW　为什么你们不想干点别的，而要闯进学校行窃？

Y　他妈的没钱啊（……）

X　我们对学校很熟悉，如果你闯入别的房子，不能确定里面有没有人，这有点冒险，你知道我说的是什么意思吧，但是你知道没有人晚上睡在学校，你知道几乎没有可能被抓住。

性别歧视

“家伙们”的排他性意味着另外两个人群也被排除在外，而且“家伙们”自视优越于他们：女孩，以及少数族裔。

他们对异性的态度是最微妙复杂的。他们对女性的看法充满矛盾：女性既是性交对象，也是居家良人。本质上，这意味着女性必须具有吸引力，但又不能有性经验。

当然，“家伙们”的性欲显而易见。谈话中，性是常见话题，他们用充满色情意味的故事和玩笑来谈论女人的被动性，或者讨论男人特有的性欲。故事的中心通常是他们自己的感受，而不是女孩的感受或者他们之间的关系。他们讨论女孩子时只关注女孩子们的性吸引力，她们的身份则微不足道：

X　这个派对上，我在亲这个小妞，正要往她上身摸，突然感到有只手放在我鸡鸡上，逗我……我想：“操，我们还在这里呢。”然后我试着把手伸到她的短裤里，但是她阻止了我……我想：“这倒好玩了，她逗我鸡鸡，却不让我把手伸进她的短裤。”反正后来我们走回家的时候，乔伊问我：“你和那个小妞玩得爽不爽，她是不是在挑逗你？”我问：“呀，你怎么知道的？”他说：“那不是她的手，是我躲在你后面，是我把手伸到你两腿中间去的！”［笑］

Y　我可不会操那心［用避孕用品］，我想我一定不能生育，我也来回射过好多次了。你知道，我可不操那心……我不想把那玩意儿抽出来，尽管之前有几次我抽出来过。你那时和她纠缠着，打架似的干那事，你已经把她的短裤脱了，你刚把它拿出来［他做了个演示：两腿分开，在拉链上来回比划］，然后“噗”地射了［停止不动地演示］，你射得到处都是，糟糕透了。

尽管女性是性欲对象，但是她们不允许有直接、明确的性欲。这里的情绪很复杂。一方面，她作为性的对象和商品，实际上因为性而遭受贬损；毫不夸张地说，她们一文不值；她们在一定程度上就是浪漫或者物质的消费品。享受这种贬损被视为自毁行为。另一方面，他

们也意识到女性被压抑的性欲，所以担心女孩一旦有过性经验，体会过性的乐趣，她的性欲闸门就会打开，从此变得淫荡。

Y　好吧，你要是和一个玩过之后，就像你干过那事之后，她们就跟妓女似的，跟谁都能上。我想，她们一旦有过那个之后，就总想要，不管是跟谁一起干。

当然，“随便”的名声——不管是真是假——传得很快。“家伙们”在舞厅里的目标就是那些“随便就能上的女孩”，虽然他们不怎么愿意被看到和她们“出去约会”。

和“随便就能上的女孩”相比，“女朋友”属于截然不同的范畴。女朋友代表着未被淫荡辱没的人类价值。她是忠诚的居家配偶。她不能有性经验——至少不能和别人有过。“老婆们”的风流韵事一旦流传开去，就会对男性气概和自尊带来极大的挑战。他们必须用男性化的方式应对：

［一次个人访谈］

X　他总是说三道四的，之前他就跟我的“老婆”出去玩过，然后他总是说些我不想听的话，然后你知道的，事情就传出去了……他还不他妈的吸取教训，他做了什么，他说了什么，好吧，我因为这些狠狠揍了他一顿，他都不带还手的，他这色鬼跑了，然后他又说了点别的（……）他从周五就没来过学校（……）我要是抓到他，就要把他杀了，如果我把他摁到地上，他必死无疑。

求爱是很严肃的事。“家伙们”常把女朋友叫“老婆”，这可不是随意为之的结果。郑重的求爱过程涉及一系列新的意义和内涵。它们所指的对象是家：可靠，居家——与场面上那种性感小猫截然相反。如果最初的吸引发自于性，那最终敲定则是靠否定性——当然，这主要是否定女孩对别人的性欲，同时也否定性是他们之间关系的主要内容。居家规范严禁了淫荡的可能性。

［一次个人访谈］

斯派克　（……）我找对了妞儿，到现在为止，我和她好了十八个月。她很乖。她不会看其他男生一眼。她做得不错，也很干净。她爱做家务。我昨天买的裤子拿过去，她今天就帮我弄好了（……）她好极了，我想尽早把她娶回来。

女朋友的模范自然是母亲，本质上就是限制的模范。尽管“妈妈”很受敬爱，但她无疑扮演着低等的角色：“她有点笨，比如她从来不知道我在想什么”，“她不懂这些玩意儿，只有我爸懂”。在家里，很明显，男人认为自己有权被母亲伺候。

［一次个人访谈］

斯潘克斯　（……）你不该那么做，你在家不应该帮你妈干活儿。当然，你应该把鞋子放整齐，把你的大衣挂起来，但是，你要知道，你不该去打扫卫生，为她铺床，干这类的家务活。

既要具有性吸引力，又不能有性经验，夹在其中的工人阶级女孩只能顺服，这继而增强了“家伙们”的优越感。女孩的出路是走青年杂志宣扬的浪漫主义。在非正式的女性群体中，她们说的是“迷恋”，把性欲升华为聊天、谣言和互传信息。[6]这不是说她们从来没有过性经历——很显然很大一部分人一定有过，但是她们与男孩关系的主要社会形式是小女孩式的性感，现代的求爱方式，不存在真正的求欢。这样一来，最初吸引男孩的性刺激就能转化为体面的居家价值观和一夫一妻式的服从。可既然他自己能够“干上”，为什么别人就不能干呢？即使男孩子突发奇想遇到这样的问题，他也能平静地想：“她可不是那样的人，她内心温柔。”这样，浪漫主义在父权社会中中和了性欲。这使得女孩可以展示性感但不允诺性交，变得性感但不肉欲。

但是，“家伙们”却把女孩这种浪漫行为看成社会关系中简单、驯服、柔弱、愚蠢和迂回的表现，用他们的话说就是“整天像乡下丫头一样傻笑”。女孩们一旦放弃了自信、肉欲的角色，这场游戏就任由男孩们摆布了。男孩子们上演性冲动的戏剧，掌握主动权，展现男性气概。他们对自己的意图毫不保留，也毫不羞于展示他们的色欲。但是，他们认为，他们之所以对于自己的欲望这么坦率直接、不忸怩作态，是因为这是他们男性天生优越感的一部分。女孩子们扭曲、奇怪的仪式被看做是女孩子气的一部分，是女性天生软弱、糊涂的表现。他们之所以容忍女孩的浪漫主义，是因为他们自认有男性气概，对这个世界了解更多。这种男性自尊亦延伸到“家伙们”反学校文化的其他方面，彰显其自信。这给他们平添了乐趣，无论是在语言、形体、相互之间的暴力关系上，还是在羞辱“书呆子”，甚至是在动用暴力时。

以上各种因素的综合给两性之间的交往奠定了特殊的基调。“家伙们”通常开始对话，提出建议。女孩子们则报以痴笑，在自己的圈子里聊天。如果女孩子作出评论，也都是很严肃、充满关爱或者十分人性的评论。她们任由“家伙们”开玩笑，作出苛刻的评论，进行粗暴的总结，或者制造一场闹剧供女孩子们欣赏。女孩们显然处于被支配的地位，但是她们参与了共谋：

［晚饭时一群男女“在车棚边上”讨论］

琼　今天下午我们都要哭了，这是最后一星期了。

比尔　你只有两个星期了吗？我们走的时候都要大笑一通（……）

琼　我喜欢你的毛衣。

比尔　你要喜欢你可以钻进来！

威尔　你看到那些老太婆脚踝上绑着绷带，不觉得糟糕吗？

玛丽　我又没绑，而且我不胖。
威尔　我没说你绑着，我说那挺糟糕的。
比尔　我要把玛丽的香烟都给偷来，抽光它。［咯咯笑］
（……）
艾迪　你们该回学校了，走吧。［女孩们咯咯笑，悄声谈论着某个“暗恋”艾迪的人］这些娘们儿就在你背后叨你闲话，我的耳朵都红了。［“家伙们”中有一个打了个饱嗝］
玛琪　哦，你这猪头，闭嘴。
比尔　［四处递烟］给你。
玛琪　不用，谢谢，我呆会儿会抽根大的。
比尔　哦，她喜欢大的！他的那个很大，你找他，他会让你看看他的家伙。
其他人　［哼唱］他有个大鸡鸡，他有个大鸡鸡……［比尔把大衣脱了下来］
艾迪　乱搞。
比尔　［对玛丽说］你有没有乱搞过？
威尔　今天我已经乱搞过两次了。［笑］你喜欢乱搞吗？［对玛丽说］
玛琪　你这个不要脸的家伙。
威尔　我说的是你的外套。[7]

有趣的是，这种打趣可以用在母亲身上，但从不用在父亲身上。他们跟母亲打趣时，语气更为和善，往往是谈家务事而非性话题，但仍旧由他们挑起玩笑，开玩笑的那股劲头和口吻依旧：

［一次关于家庭的小组讨论］
威尔　（……）我就这样逗逗她，比如，起床以后，我会躺在那儿。她什么话都不说，我就说“闭嘴”，就这样，“闭嘴，别说话”（……）她有一次对我说：“我觉得你疯疯癫癫。”比如还有一次我把我家的煤气烤箱给点着了。她在厨房，我把烤箱的门拉下来，确保煤气没被点着，她进来看到了，问：“你究竟在干什么？”我说：“我在找我的香烟。”［笑］（……）好吧，我就会躺在那儿说，我把收音机打开了，要是放好的音乐，我就会到处跳，拼命制造噪声。
PW　你妈怎么看？
威尔　她就坐在那儿，我不会在我爸面前这么做。
PW　为什么呢？
威尔　他就是，他不会看到……其实，他会觉得出了什么问题，你知道，然后，哦，我回家看到我妈，我会说：“亲我一下，亲我一下！”……她会把我推开，说：“走开，你这个傻瓜。”（……）让她真正生气的是，对了，是你进来把外套挂上，然后我把她推到墙角，她试图出去，她往哪儿走，我就堵到哪儿，然后我们就好比在走廊里玩躲避游戏，不到两分钟，她就真的气疯了。

种族歧视

在大部分学校里，我们都能看到三个鲜明的族群：高加索人、亚洲人和西印度群岛人。尽管学生中有个体接触，尤其是在青年活动中心里，但到了四年级，不同族群明显分开了。在非正式场合，这种区

分更为明显。有一段时期，高级中学的校长让五年级学生在放假期间用活动室进行“小组联谊”。尽管这项举措具有防备性和容纳性，但这仍是为了阻止对抗而进行的又一种坚持不懈的微妙挣扎。其结果清楚地显示了种族歧视文化的非正式模式，尽管这些模式有时被学校的官方结构所掩盖。

高级中学校长　我们把马丁斯（比尔）、克罗夫特（乔伊）、拉斯廷、罗伯茨（威尔）、彼得森（艾迪）、杰夫斯（法兹）和巴恩斯（斯派克）放在“欧洲”室；巴克诺、格兰特、塞缪尔斯和斯宾斯放在“西印度群岛”室；辛格和哈吉德放在“亚洲”室。那么多种族混在一块儿！有三间各具特色的活动室。你到那间白色房间，可以坐下享受一杯茶；你去“印度”室，他们都在打牌，叽叽喳喳聊天；然后你走到“西印度群岛”室，他们都跟着音乐节奏跳舞转圈。

在“家伙们”看来，隔离当然是对别人的排斥。他们经常对“中东佬”或者“狗娘养的巴基斯坦佬”实施言语暴力。肤色不同这一事实就足以为他们的攻击或恐吓辩护。不同群体之间界限分明，对其他种族的鄙视被简单地视为种种言行的根据：这是知识运用的一种日常形式。

斯潘克斯　我们尝试攻击那些牙买加佬，因为你知道，我们人数比他们多。他们聚在一起的时候，我们不想和他们打架。我们在数量上超过他们。

斯派克　但是他们总凑在一块儿。

斯潘克斯　他们都在那儿，但他们一半人都走了，不是吗，只留下几个人。我们大概四个人扁了这个人。

乔伊　我们没一个人身上有被打的痕迹……那次真是超爽。

对“家伙们”而言，种族身份取代了个人身份，以至于他们在给朋友讲故事的时候不说“这个孩子”，而是说“这个中东佬”。在汉默镇男子学校，族群之间的紧张关系日益加剧、令人忧虑，尤其是在高加索人和亚裔之间，他们有时会陷入暴力冲突。副校长当时把每个人都叫到大礼堂进行教训，但是这只是一时抑制住了相互厌恶的情绪表达而已。

［就学校最近发生的骚乱进行的小组讨论］

乔伊　他［副校长，事件发生后在大礼堂里］甚至一度说起以色列战争，说什么“这就是为什么战争爆发……要停止”。

PW　（……）他有没有说服你一点？

乔伊　他就是说说，我们也就是听听，心想：“好吧，你这个黑鬼，下次你开始讲，我们就把你了结了。”——我们真的会。

无论公众声明怎样说，“家伙们”还是认为教师有共谋的倾向，这加剧了他们随时表达厌恶情绪并采取行动的自以为是。这甚至可能是

一种无意识的结果，当然，如果教师中存在种族歧视，那也要比反学校文化中的种族歧视温和得多。但是，总的来说，教师（大部分都是白人）和少数族群学生之间的同情和关系要比教师和白人学生之间的弱很多。在几乎是自发的文化反映中，少数族裔被视为陌生、不文明的人——不“喝茶”，总是“相互间叽叽喳喳含糊不清地说话”，“四处乱窜”。当然，许多年长的教师显然把20世纪60年代大规模移民涌入和20世纪50年代那种“社会秩序和安静”被打破联系在一起，认为这对当初看来平静、成功的学校是一种颠覆。因此，“家伙们”和教师对打乱秩序的入侵者确实都怀有一种怨恨之情，只是方式不同。这对“家伙们”中的种族歧视予以了双重支持，鼓励了充满敌意的态度。这一次，非正式群体至少得到了来自正式组织幽灵般的支持。

反学校文化中的种族歧视正是由这种具体且有差异的偏见建构的。亚裔处境最糟糕，经常是被欺负的对象，“家伙们”最擅长对他们进行小规模恐吓、纠缠不清的攻击，以及对他们薄弱或未防卫的地方进行实际的和象征性的攻击。亚裔学生被看成是“臭烘烘”，可能“不干净”的外星人，并具有一些最遭人厌的“书呆子”特征。他们在对待作为标准的英语文化模式时，一方面显得很亲近，另一方面却显得很疏远，因此更遭厌恶。他们是不知道自己的位置、却想要获得他们不该拥有之物的入侵者，哪怕那些东西在其他时候备受厌恨和不足称道。

在“家伙们”手下，西印度群岛裔学生的处境略微好点。尽管他们显而易见是“外国人”，有时候“臭烘烘的”，可能“很脏”，但他们至少更适合当地的文化地形。他们不像循规生那样成绩好，这被看成是符合他们的低等地位；同时，他们自身的对抗性、男性化和激进的文化在某些方面与“家伙们”的文化相一致。各年级男生之间有限的互动，是以他们共享的文化兴趣为基础的，比如“出去玩”、注重名声、舞厅、灵魂乐、节奏布鲁斯及雷鬼音乐。但是，当种族厌恨与一些共同的文化兴趣相结合时，在性关系方面，“家伙们”感到了直接的性竞争和嫉妒，总是怀疑西印度群岛裔的男学生的性欲意图和行为，然而，具有讽刺意味的是，他们自己对性的手段和利用女性的态度异常坦率。当然，“家伙们”很少意识到自己在潜移默化中，至少在“求爱”这一严肃阶段被一些不成文的、去性欲的、一夫一妻的规则所束缚，而这些在西印度群岛文化中并不为人所顾及。

典型的西印度群岛裔的学生对待女性的方式令人艳羡和怀疑，但他们也被认为很愚蠢。“家伙们”自有一套什么算“机敏”、什么是“常识”的定义，他们嘲讽和公开指责“蠢笨”的对象一般都是西印度群岛裔的学生。对“书呆子”开这样的玩笑还有一些模棱两可之处，但拿“中东佬”开涮，说他们“愚蠢”、“像蠢驴”和“笨蛋”就肆无忌惮了。这一系列偏见真实存在，充满敌意，尤其在涉及性时往往能引爆冲突，从某种意义上说，比起对亚裔的偏见，这些偏见使“家伙们”更舒服。

第二章　文化的阶级形式和制度形式

阶级形式

到目前为止，本书的重点还是在于学校中自发自创的对抗形式和文化风格。本章将把反学校文化情境化。反学校文化与工人阶级文化的联系并非偶然，它的风格不是独立的，它的文化技巧亦非独特。尽管反学校文化所取得的成就很明确，但我们必须在更大的工人阶级文化背景下来理解它真正的本质和意义。这部分以我在“家伙们”离校进厂上班后进行的田野调查以及在他们家中采访他们父母所获得的资料为基础。

特别值得一提的是，反学校文化与工人阶级的车间文化有很多根本的相似之处——大部分反学校文化成员注定成为工人阶级的一分子。尽管我们必须考虑地区和职业的差异，但工人阶级车间文化的核心是：无论条件多么艰苦，上级指导多么苛刻，人们总是在寻求意义，并为之搭建参照体系。他们运用自己的才能，即使在最受他人控制的活动中也能寻求到乐趣。矛盾的是，他们能从死板的工作经历中活出一种生动的文化，这绝不是对失败的简单反映。在反学校文化中，我们亦能看到这种在令人疏离的环境中立足的根本理念，同时，他们都试图在枯燥的制度下编织出属于自己的兴趣和娱乐。这些文化不只是人类与不快之间层层叠叠的填充物。这些文化自有其逻辑，使用各种技巧、动作和行为，以达到特定目的。

就如同加入反学校文化一样，仅仅拥有失败者的资格是远远不够加入车间文化的。加入车间文化，需要有一技之长、反应机敏、充满自信，最重要的是能增强，而不是减弱现存的社会力量。正式命名的机构所支持、建构和组织的不是这种进行中的力量，因为那些机构要求按书面规则行事。

反学校文化所推崇的男性气概和强硬风格反映了车间文化的一个中心主题：男性沙文主义。贴在坚硬、油腻机械上的爆乳封面女郎是赤裸裸的性别歧视的一个例子，车间里更是普遍充满了象征性的男性气概。下文是乔伊的父亲，一位铸造工，在谈论自己的工作。他不善言辞，但这可能更说明问题，他证实了做好艰巨工作所带来的自尊以及名声——在我们的文化里，这基本上就是男性自尊：

> 我在铸造厂工作……你知道吗，落锤锻造……你懂不懂这个……好吧……厂子就在贝斯纳街上，很吵……你走在街上就能听到……我在大锤子上干活儿……是个载重六吨的落锤。到现在为止，我在那儿已经干了二十四年。那儿吵极了，但我现在已经习惯了……那儿很热……我不觉得无聊……总是有新的流水线进来，你必须想法子把它做好……你总得不停地干……活儿很重，那些经理们都干不了这个，没几个强壮到能一直提着这个金属疙瘩……我一星期赚八九十英镑，

不坏吧？……这活儿不容易……你绝对可以说我赚的每一分钱都是实实在在的血汗钱……你要知道，你必须跟上机器。总经理，你知道我会对他说“你好”，还有跟进度经理打招呼……他们会来看看，我会说“没问题”［竖起大拇指］……他们都认得你，你知道……一帮人站在那儿看你……工作……我喜欢那样……是那么回事……看着你……干活儿……我喜欢……你必须不停地干才能有足够的产量。*

车间里综合了沙文主义、强硬态度和男性气概，这种独特的综合并不落伍，也不会随着产业生产模式的变化必然消失。和这些态度最为密切相关的是那些艰巨、令人不快、吃力的工作，这些工作目前仍有很多。从建筑工到煤炉工到深海捕鱼工，这一系列工种依旧要求面对相当艰巨的体力任务。现在，与这些工种最相关的基本态度和价值观仍旧活跃在工人阶级文化，尤其是车间文化中。这种态度的普遍性和力度与真正从事繁重工作的人数其实不成正比。即使在所谓的轻工业，或者高度机械化、体力劳动强度大大降低的工厂中，象征力量、男性气概和名誉的人物形象依旧潜伏在车间文化更为多样、可见的形式中。尽管工厂雇佣了越来越多的女工，其根本风貌依旧是男性化的。

车间文化的另一个主题——至少就我在英国中部地区加工制造业所观察记录到的而言——是为了获得对生产过程的非正式控制所进行的大量尝试。从管理的特定角度来看，自泰勒[8]以来，限制产量或者“系统性怠工”以及“逃避工作”时有发生，但现在有证据显示，出现了更为统一协调，尽管仍旧是非正式的获得控制的尝试。出于种种意图和目的，这些工人实际上有时已经至少控制了人员配备和生产速度。我们可以再次从工人阶级子弟的种种尝试中看到反映：那些孩子借助他们的文化资源，试图控制课堂，用自己的非正式时间表替代学校的正式时间表，并控制自己的日常起居和生活空间。当然，这种相似之处有一定局限，那就是“家伙们”可以完全摆脱学校，但“活儿”必须在工厂里干完，至少要为基本生活费而工作，一定量的工作被视为是必须而且正当的。下面是一个“家伙”的父亲在家接受访谈时谈及的内容，他在一家工厂操控一条生产汽车引擎的生产线。

事实上，工头和领班他们管不了这里，是我们工人在管理这个地方。好吧，我是说，你对某个小伙子说：“这样吧，今天你干这个那个。”你不能和他争。领班并不分配工作，工人自己相互交换，轮流着干。啊，但我的意思是说，活儿还是都得干完的。如果领班给你活儿，你就得干……他们想要一个早上干完，你知道吧，把活儿交给一个小伙子，但他一直在干这个，你要知道，我想他整个星期都在干这个，他们刚磨过工具（……）这条生产线上有四个难活儿，还有一打那种……你知道的，老实说五岁小孩都能干的活儿，但是每个人都能轮到。这都是我们工人自己组织的。

车间文化和反学校文化一样，基于相同的组织性团体。非正式群

体奠定了所有其他可能的文化要素。正是这个团体生成并传播着那些与官方权威争夺符号控制和真实空间的策略。这个非正式组织无处不在，并将车间文化与中产阶级工作文化区分开来。

在工人当中，非正式群体也是物物交换、搞定“外人”，以及“哄骗”的基础。这些都是“家伙们”在校行径的衍生和扩展。

车间里的非正式群体对循规者和告密者的态度与“家伙们”如出一辙。车间里盛行“赢来”东西，这就好比“家伙们”的偷摸行为，而且都得到了模棱两可的非正式赞同。对那些没能维护、保全这个世界的人，他们给予的惩罚是放逐，这样他们才能免受正式制度的不断侵扰。以下是另一个“家伙”的父亲谈论工厂生活：

工头嘛，你知道我是什么意思，他们想要成功，想要升迁。他们要把每个人都逼急了自己才能成功。工厂里就有这种人。当然，他们都被工人们弄得很惨，他们会在光天化日之下耍很多把戏。你知道我是什么意思吧，他们不喜欢看到任何人卑躬屈膝（……）就好比，本应该［从仓库里］拿一副眼镜，但吉姆拿了两副，你看吧，他还拿了一对面罩，大概六副手套。因为那个马丁看见了，事实上两天以后我们发现他跟工头说他看见了。工头把吉姆叫到办公室问这事，然后（……）好吧，我的意思是，他不值得活下去了，对吧？哦，没人再跟他讲过话，他们不会给他点烟，没人会给他点烟——好吧，他再也不会干那事了，他再也不会做了。我是说，有一天早上他把他的水壶放在炉子上，他们就把它踢飞了，你要知道，他们把水倒出来，放沙子进去，尽搞这些玩意儿（……）如果他去领班那儿说：“有人把我的水打翻了”，或者“他们在我杯子里放沙子”，诸如此类的，“那是谁干的？”“我不知道是谁干的。”他永远都找不出是谁干的。

车间里独特的语言形式和高度发达、具有威胁性的笑话也和反学校文化极为相似。车间里很多言语交谈都很不严肃，也与工作无关。他们说笑话、“嘲弄”、“开玩笑”或者“找刺激”。要流利运用这种语言需要真正的技巧：你要能辨认出什么时候你被“涮”了，还得及时给出合适的反应，以免上当被嘲弄。

这种打趣很难靠录音机来再现，但是它给车间谈话交流带来了独特的气氛，车间里的成员也充分意识到这一点，有时候他们在描述车间情形的时候也会重现这种气氛。以下是另一个铸造工，也是汉默镇一个“家伙”的父亲，他在家里聊他所在车间的气氛：

哦，我们有各式各样、成千上万种［笑话］。“想听听他是怎么说你的吗？”其实他什么都没说过，你要知道。在那些地方工作，你当然要知道这些话。“你刚才说我什么来着？”“我什么都没说。”“哦，你这个骗人的家伙。”诸如此类。

与这种具体、极富表达性的口头幽默相配合的是发展成熟的肢体幽默：基本上就是恶作剧。这些玩笑带劲、尖锐，有时候甚至残酷，

而且恶作剧经常围绕车间文化的基本信条展开，比如中断生产、颠覆老板的权威和地位。下面这位在一家汽车引擎工厂做工：

他们开你的玩笑，把箱子上的螺丝拧下来，他们在他的锤子下边涂浆糊，软糊糊的小玩意儿，他们把他的锤子放下去，捡起来，沾了很多浆糊，你知道的，诸如此类的事。所以他过来拿了个注射器扔进装浆糊的大桶里，桶就那么深，恰好落在桶底部，你不得不伸手进去把注射器拿出来……这个把戏够恶心，但是他们照做（……）他们说：领班叫X去泡茶。好吧，他已经在那儿工作十五年了，可他们还总是让他“去泡茶”。他去厕所，尿在茶壶里，然后用它泡茶。我是说，这是你得知道的事。他说，对吧，“如果我泡茶，我就把尿撒在里边，如果他们让我去泡茶的话”（……）所以他起身，往茶壶里撒尿，然后把茶叶包放进去，然后他再把热水倒进去（……）Y，一个领班，第二天感觉不舒服，“我的胃今天早上不舒服”。之后他告诉他们，他们就把他做的所有事讲了，“你再也不需要给我们泡茶了”。他说：“我知道我现在再也不需要了。”

有趣的是，在反学校文化中，很多玩笑也围绕权威这个概念本身及其非正式补充：“告密”。还是上面那个男人，他说道：

他［约翰］说：“托尼［一个新来的工人］，给我拿几块面包布丁来，今天我们喝下午茶的时候吃。”那个女的给他在包里装了一些，他说：“把它们放在你的口袋里，你出去的时候不用付钱。”（……）托尼把面包放进口袋，带着他的晚饭走了（……）我们从餐厅回来后，约翰告诉了每个人，说他［托尼］偷了两块面包布丁（……）他跟一个工头弗雷德说了，因为弗雷德知道了，我是说……约翰说：“我必须告诉你，弗雷德，”他说，“托尼偷了两块面包布丁。”真的，你能想象现在他们看你的样子（……）他盘问约翰托尼所做的一切，弗雷德绷着脸，说：“二十分钟后到我办公室见我。”哦，约翰，他几乎要哭出来了（……）我们说：“这回闹大了，你有麻烦了，你会被开除的。”就这么回事（……）他们没有笑。他说：“你觉得接下来会怎么样？”“好吧，会发生的嘛，你可能得拿回你的工作卡。”（……）“哦，那我该怎么办？上头有该死的史密斯，他这回把我搞惨了，我下次要回敬他。”“啊呀，托尼，”我说，“那不行，如果别人偷东西要受处置，那你为什么就能不受处置？”“噢。”不管怎么样，弗雷德来敲窗户，说：“告诉托尼我要见他。”他说：“我不知道我该怎么办。”（……）他们出来以后就笑了，我问：“他对你说了什么，托尼？”他说：“他问我是否真的偷了两块面包布丁。我也不好抵赖，我就说是。他说，我想要知道的是为什么你不给我和其他人也带两块回来呢。”

“家伙们”拒绝完成学校功课，总感觉自己知道的更多，这种情绪也能在车间里找到；工人阶级文化普遍认为实践比理论更重要。一个工人从火柴盒背面抄来一句话，写成很大的标语放在车间里：“一盎司的敏锐直觉可以媲美整座图书馆的学位证书。”车间里充斥着关于纯粹理论知识愚昧不堪的虚构故事。实践能力才是首要的，是其他知识的基础。在中产阶级文化里，知识和文凭被视为个人在各种实践中实现提升的途径；然而在工人阶级眼中，理论是附属在特定生产实践

上的。理论如果不能维持其相关性，就会遭丢弃。下面是斯潘克斯的父亲在家里所做的评论。他讲的故事正突出了工人文化看待“理论”时的不偏不倚、习以为常。

在托安德路上有一个车行，我曾经在那里兼过职……那儿有个老头，一辈子都是机械工，他那时一定有七十岁了。他是汉默镇的老专业工，以前曾经做过职业拳击手，是个老家伙，他很实际，他是实际的人，对吧？……是他给我讲的这个故事（……）我正在和他说话呢，在说什么事，然后他就说到了这个（……）“这个小子光知道理论，什么都要靠书解决，”他说，“你知道吗，”他说，“他有一次订了一本书，书寄来的时候是装在一个木箱里的，书到现在还是在那个箱子里，因为他打不开那个箱子。”好吧，这不是真的故事，对吧？但是讲的道理是真的。故事不是真的，那没发生过，但是意思是对的。他没法拿出箱子里的东西，因为他不知道怎么打开那个箱子！那还有什么用处？

这可以看做是知识的阶级功能，明确但通常不被注意。如果不是处在阶级社会，工人阶级的观点可能才是理性的看法，即理论只有在真正能帮助做事、完成实际任务、改变自然时才是有用的。理论必须与物质世界形成紧密的辩证关系。然而，对于更在乎自身在阶级社会中所处位置的中产阶级来说，文凭作为社会性的掩护，是攀登社会阶梯的力量。在这个意义上，理论即使从未被应用到自然中，它还是值得拥有。理论的目的在于明确判定要把理论应用到哪里，或者哪里根本不需要理论。矛盾的是，工人阶级对理论的反感和排斥，在一定程度上来源于一种认识，即理论在社会伪装下空洞无物，即使是在这种认识被压制的时刻。

甚至那些在大城市高级社区的重点文法学校上学的违规生也认同理论在社会实践中所表现出的社会本质。对他们来说，文凭是阶级社会的一种选择和社会流动性。它不仅仅是把工作做得更好的能力。事实上，正是这种核心认识抑制了他们的反学校情绪：

拉里　……我想做的啊，我想上高中高级课程［他才刚刚完成普通课程考试，决定继续读高级课程］，然后环游世界，那就好啦，过几年苦日子，就是随便找个地方睡，然后再继续，但是至少那时我可以选择到底我是想继续，还是想回去找份体面的工作。如果你有各种文凭，那你就可以选择你想做什么：是想放弃，或者是想继续呆在这个系统里。但是如果你没有文凭，你知道的——如果我没有这些文凭，我不知道我能做什么，只有获得这些文凭我才能做些什么，但是如果我得到文凭了，至少我会知道我的选择，到底是找份稳定的工作、享受养老计划、买车、养两个孩子、讨老婆、按揭房贷这些东西，还是我就是想周游世界。

当然，更广泛的阶级性在风格和对抗力量上赋予工人阶级反学校文化以独特的气场和共鸣，并作为重要经历使他们为从事工人阶级工作做好准备。尽管所有形式的制度都可能产生自己的非正式补充，尽

管无论什么阶层的学校里都会产生对峙性文化，但是，恰恰是制度性对立与工人阶级背景和模式的关键结合，使“家伙们”的文化具有了独特的个性和意义。制度性对立因其阶级处境和表达而具有不同的意义。尽管重点文法学校里的违规生对学校的态度和“家伙们”的相似，但他们知道自己和汉默镇的“家伙们”不一样。他们不能光靠制度手段来超越自己的阶级地位。最终，他们不仅对文凭的看法不同，而且势必也具有不同的社会地位认知。

拉里　和你［在汉默镇］聊天的那些孩子，他们很多人都把我们看成是娘娘腔，因为我们上文法学校。不仅因为我们上文法学校，也因为一开始我们就来自这个被看做很势利的小区。

事实上，文法学校里的违规生群体中有一些成员来自于工人阶级家庭。尽管他们出身工人阶级，抱有反学校态度，但是他们的学校文化中缺乏工人阶级氛围，因此他们的经历也与“家伙们”极为不同。这也可能导致他们刻意试图在街上和其他人显示团结。对抗学校的工人阶级文化形式具有创造性和独特性，并由特定的个人和团体在特定的环境里再生产——虽然这些形式具有阶级性，但是突显了这群孩子文化上的笨拙和孤立。即使有工人阶级背景和反学校倾向，由于缺乏集体的、以学校为据点生成的阶级文化形式，他们的工人阶级认同还是受到严重削弱。

约翰　那些小孩（……）随意地把我定义成那种［势利鬼］（……）我住在一所叫“灵克斯”的学校旁边，那里有很多小孩，“哦，他上文法学校呢。哦。”好吧，我的态度是，我永远不想被那样叫，我觉得实在是太糟糕了，所以，我从一开始就没有努力提高过我的英语。我有一些做事的基本原则。这只是为了确保每个人都知道我不是个典型的珀西瓦尔·琼斯（……）他的口音可漂亮了，“老克勒”那种，是拜伦·雷恩夫人［指中产阶级口音］那种人，你知道的，不是我们这种，是特为学校自豪的那种（……）我曾对那些实在让我心烦的小孩说，“我知道我比你们好”，你知道吧，但是当我故意糟蹋自己的时候，我是要确保大家知道我不是那种人。

或许可以说，中产阶级学校里违规生——不管他们各自出身如何——所为之努力的就是把制度性对抗转换成一种更能引起共鸣的工人阶级形式。一旦他们成功，受到本书后续部分提及的种种过程的影响，他们的未来就要“受罪”。如果他们失败，或者假设工人阶级出身、循规的男孩不受工人阶级文化影响，不经历成为工人阶级的过程，那么他们就更可能“成功”。文化定位，尤其是在不同模式间转换的文化定位，是解释社会流动性更为有效的模型，要比用机械的、缺乏辩证的“智力”来解释更为有效。

制度形式

无论反学校文化的形成、自我奋斗、赢得胜利是多么艰难，这种文化必须放在工人阶级文化的大模式中去理解。但是，这不应该使我们误以为这种文化是一个整体，没有内部差异，并由可以无性繁殖般进行自我复制的标准文化模块所构成。

各种阶级文化是在一定环境中从特定的对峙中被创造出来的。它们在与其他群体、制度和趋势进行长期斗争的过程中得以产生。一种文化的独特表现受特定环境的影响，并在某些熟知的主题上有其特有的配置和发展形式。这些主题共存于某些特定表现中，因为在阶级社会中处于同一层级位置的人共享着相同的结构特质，工人阶级面临相同的问题，都处在相似的意识形态中。除此之外，阶级文化得到了诸多非正式群体网络以及无数相似的经验的支持，因此其中心主题和思想都能在实践中得以发展并产生影响，哪怕它们的直接逻辑可能并不是最合适的。一整套风格、意义和可能性被不断地再生产，当有人拒绝被格式化、被官方限定地位而试图寻求对统治更为实际的解释或关联的时候，他们总能从中获得自己要找的东西。当这些主题被采纳并在具体环境中被再创造时，他们就被再生产、被强化，进而作为一种资源被其他处于相同结构位置的人所使用。

但是，这些在特定社会区域内借用、再生和归还的过程通常并不被相关的人承认是阶级过程。无论是结构性不平等产生支配关系的各种制度化、约定俗成和习惯性的形式，还是它们被突破、遭到反抗和被改造的地域性形式，本质均未被真正认识。这部分是因为各个社会区域及其制度性支持以及社会关系确实在一定程度上是彼此分离和自主的，并独立于社会系统的其余部门。它们有自己的程序、规则和与众不同的意识形态平衡。它们有自己特有的正当信念以及自己特定的反叛、非正式的圈子。

因此，尽管它们有相似之处，但是如果我们草率地把特定社会形式和社会区域简化为明显的、控制与反抗之间的阶级力量对比，那我们就错了。它们既有地方性或者制度性的逻辑，同时也有更宽泛的阶级逻辑。如果没有这些区域性抗争，广义的阶级逻辑就不可能得以发展和表达；但是，如果这些区域性的抗争脱离了广义的阶级逻辑，就不可能出现内部分化和系统的结构化，整个系统也不可能被再生产。

发达资本主义国家的公立学校，以及学校中对抗性工人阶级文化最鲜明的表达，向我们提供了一个资本主义秩序下阶级冲突和阶级再生产的重要案例。尤为重要的是，这个案例向我们展示了一个意外后果的循环，最后不但再生产出一种区域性文化，而且还再生产了阶级文化及社会结构本身。

对峙的出现

即使初级中学中存在社会分化，但每个人在初中头几年看上去都像“书呆子”。即使是少数几个进校时就已有不良行为、熟悉社会环境的学生，因为没有群体给予帮衬支持，他们的表现也相当循规。

［一次小组讨论］

斯派克　第一年的时候……我能看出哪些是书呆子。第一天到学校我就知道谁是高年级男生，因为看他们在操场走路的样子就知道（……）我头两个星期挺安静的，我就一个人呆着，因为我谁也不认识，我花了两年时间才交了几个哥们儿。但是，呃……后来，第三年才是正当时候的一年，我们打架，总被老师叫去训话……

但是，有些人在四年级第二学期脱离了这种循规模式。从学生的角度来看，这种脱离是学校生活的一道显著分界线，所以他们对此记忆犹新、兴致勃勃。“公开”成为“家伙”是一种个人成就。

［一次个人访谈］

乔伊　第二年的时候，我想，“真是该死的损失”，因为我一个哥们儿都没有，我看其他孩子互相打闹，我就想，“真是该死的损失，你得有个互相打闹的伴儿”。所以我就去找诺亚和班森开玩笑，他们两个现在都不是我们一伙的了。他妈的班森，发生了一些事，一些糟糕的事，他现在确确实实成了个“书呆子”，不过我还是喜欢他，他还能让我开心。他发不准“r”这个音（……）但是我记着呢……我以前跟他俩见面是因为我妈当时还在工作，我爸晚上经常出去，所以我就抓上他们俩：“今天晚上你们想来我家玩吗？”当时光头党刚刚开始流行，我觉得班森他们是最早有李维斯牛仔裤和猴靴那种大头军靴的人。然后我就开始跟他们一起玩闹了，他们第一天晚上来我家，我们喝了很多威士忌，然后我假装喝醉了，其实我没有，我们就是这样开始的。后来我们不怎么在一起玩了（……）我们以前总是坐在一起，我们曾经一起疯玩，那时候玩就是用尺子互相打对方，老是聊天，就是这么开始的。后来比尔开始跟着我们玩，然后是弗雷德，接着是斯派克……从那会儿开始我们的队伍就壮大了，也变得越来越散。我们以前总是在晚上出去，老是用尺子打对方，我们还用瓶子扔对方，我们主要干的就是在大街上晃荡，四处找瓶子来扔对方。从那以后，我们开始搞破坏，这里搞一点，那里搞一点。

［一次小组讨论］

弗雷德　我是在第二年开始变野的。我和斯派克最先开始，第一年还是第二年的时候，我的成绩还是第十二名呢，然后我遇到了比尔他们（……）有一天晚上我们和他们出去，我们捡了一大箱空瓶子，比尔他们捡的。我觉得如果我不照着做，他们会觉得我是个傻逼……我就收集了一箱瓶子，朝他们扔，你要知道，我和斯派克当时挺怕的，他们还没开始跑的时候我们就跑到了马路尽头，然后比尔开始扔砖头，然后就什么都干，刮汽车上的油漆，可带劲了。

“家伙们”说起这些变化时有声有色，但自己很少思考其后的深层原因。显然，对他们来说，这就是一个寻求友谊的问题，甚至有点随

机性——恰巧在一个班上，坐在谁的旁边，晚上碰巧遇上一帮“家伙”，或是意外“受到邀请”。当然，这些讲述证实了群体对个人转变的重要性。

老师们也注意到了这些巨大变化，对此有不少解释。学生们开始“变得倨傲”，形成“坏的态度”，是因为他们受了“坏的影响”。首先，“坏的影响”来自于个人性格导致的行为：“他是橡胶做的，脑子里什么都没有”，“如果你想知道真相，那就把他说的话反过来听吧”，“他是个头脑不清的家伙，我都不知道他会发展成什么样”，“他尽让我操心，他的性格有缺陷”。反学校文化源自这些性格缺陷的排列组合，相比之下其他“易受影响”的人则没有这种缺陷。我们在这里看到的是一个经典模式：少数“麻烦制造者”身后跟着被误导的多数。

副校长　就我们校长担心的来说，乔伊是最突出的一个（……）斯派克像是军师，什么都会帮他，就他们两个能闹事（……）威尔容易跟风。

有趣的是，老师们在观察这些孩子时一般都将其表现归结于个人性格的具体特征上，评价很个人化，忽略了社会化过程和阶级过程。做口头评论时，他们一般以“我喜欢”或者“我没时间谈”开始，说的时候常常插入“……其实是个好孩子”或者“……一家子都不行，你看见过他爸吗”这样的话，这些话其实颇具意味。书面的离校报告或者其他报告清楚地表明了校方如何运用病理学概念建构了一个领导者与跟随者的基本社会模式：

［乔伊］证明自己是个聪明、能干的年轻人，他本可以在大部分科目中都考出好成绩，但是，他不想发挥自己的天赋，除英语以外，其他科目成绩均下降了，而且出勤率和行为表现也每况愈下（……）他的领导才能总是用错地方，没有在学校里好好表现。

［斯潘克斯］前三年里他本是学校里最合作、最积极的学生。他参加了学校理事会，参加学校话剧演出和合唱团，并代表学校参加曲棍球、足球和越野长跑比赛。

但不幸的是，这个好的开始并没有持续下去，他整个举止和态度都变了。他放弃了发展自己学术和实践能力的努力（……）他以前愉悦、快乐的态度不见了，他成了学校里最不合作的学生之一（……）他的发展受阻于他的消极态度。

［艾迪］的品性和行为前后很不一致，有时候表现是学校完全不能接受的。他显然缺乏自律，跟从群体行为的倾向明显。

用随机的因果性或者病理学来解释，可能有一定的事实依据，也可能没有。当然，老师需要这些解释来维持学校的日常运作，及时作出相应决断；但是，这些解释并不能很好地从社会角度解释反学校文

化的发展。

分化和教学范式

工人阶级文化创造性地把自己表现为特定制度的具体形式，并把自己与影响自己的这个特定制度区分开来，我称这种特定过程为分化。工人阶级根据自己的利益、感受和意义对正式的制度范式中所预期的交换进行重新阐释、区分和差别对待，这就是分化。分化的动力来自于与制度的对抗，这种对抗被阶级文化的主旨和问题所接纳并做出回应。同化是分化的反面，是阶级对抗和阶级意图在一系列正当的制度关系和交换中被重新定义、删节和重塑的过程。如果说分化是非正式向正式制度的入侵，那么同化就是逐步把非正式纳入到正式或者官方范式中的过程。可以说，所有制度都保持了分化与同化的平衡，而且分化绝不是功能衰竭或者失败的同义词。事实上，我在后文中将会说明，正是在制度建构中分化的某些作用，以及分化对某些特定社会领域的影响使分化在社会再生产中发挥富有成效而令人惊奇的作用。一方面，经历分化的人将分化视为学习的集体过程，由此将自我及其未来从制度性界定中分离出来；另一方面，在制度代理人看来，分化意味着莫名其妙的崩溃、反抗和对立。一方面，分化产生的是工人阶级主题和活动被不断再作用和再生产到特定的制度形式中；另一方面，分化产生的是正式制度范式的萎缩、硬化或软化——这些都是对丧失合法性的种种反应。在学校这个制度里，基本官方范式关注的是教学，而这种教学的分化产生了反学校文化的各种形式。

老师和学生之间的关系有很多种可能性。最近几年，英国在卡拉汉首相的教育“大辩论”的推动下，学校进行了一系列实验和开拓，对教学也进行了缩减和自我反省。[9]在此，我想概述一下基本教学范式的含义，我认为这个范式给其他所有问题提供了基础，即使它们企图超越这个范式，我认为这个范式在我们的学校中仍然占主导地位。无论修饰与否，无论从表面还是透过表面来看，其结构在各种课堂教学形式中很常见。

教师们清楚地知道，教学在本质上是潜在竞争者之间争夺霸权地位的关系。所以他们谈及“输和赢”时，不但讲得通，而且也是真实的感受：

> 副校长　有趣的是（……）你会遇到这样的情形，你面对一个班或者一个男孩，你想的是“上帝啊，他把我打败了”，但这只是一线之差，你要是稍微强硬一点你就越界了，你就站在那儿（……）那些被视为愚钝的学生令人吃惊。他们和其他任何学生一样，能迅速发现老师的弱点。

然而在现代社会中，老师真正能够直接使用强制手段的权力十分有限。学生们在人数上远远超过老师，处罚是稍纵即逝的事。年轻老

师经常想靠强硬手段来帮助自己；但经验丰富的老师知道重力火炮只能射击一次：

副校长　你看我们能用的约束和惩罚少之又少。事实上几乎没有。所以，问题是怎么把他们分隔开，尽量给他们压力。现在我们和教师有一个通报系统，消息最后能传到我这里，校长是最后一关，我们范围内的最后一关（……）你不能每时每刻都给停学处分。就像现在的足球裁判一样，我说他们日渐式微，是因为他们出示终极裁判太快了（……）黄牌先出，一旦出了黄牌，他们就只能把球员罚下场或者忽略他在比赛中干的所有事（……）

校长　如果很多学生向我们挑衅……如果明天我们学校里所有的男孩都决定犯点事，我还能有什么机会？

因此，老师必须用道德而非威胁的手段赢得并维持其权威。他们必须得到学生的认可。但是，这场旷日持久的、争夺个人道德高地的战争令人疲惫，从长远看并不是真正的解决策略。有时需要技巧。技巧标志着老师经验丰富。这也是一种对相对自主的教学范式的学习：他们逐渐认识到理想的教学方式并非一成不变，且与特定个体相关。具有合法性、要求学生顺从的是老师这个概念，而非教师个体。

老师这一概念认为教学是一种公平交换——即用知识获得尊敬，用指导换取控制。因为知识是稀有商品，所以老师具有道德优越性。这种主导的教学范式独立于个体老师之外，但使得教师能够合法地对学生施加控制。这之所以具有普遍合法性，是因为它为后续的交换提供了等价物，而这些交换又有利于个体。当然，其中最重要的交换链是用知识换取文凭，用需要文凭的工作换取高报酬，用报酬换取商品和服务。因此，教育交换是许多其他交换的关键所在。

所有这些交换都受到结构的支持，这些结构有助于定义这一特定转变，且在一定程度上也是由这个转变创造并维持的。教育交换保持在一个定义性的框架中，这个框架以特定方式建构了老师的优势的轴心。交换及其“公正性”公开可见，亦是双方达成共识的基础，但是支持和界定这些交换条款的框架相对模糊、却更强有力。我们必须把它看做构成我们对教学范式的基本看法所必需的部分。这种交换如同银行的转账制度，在这个框架下流转，并帮助稳固这个框架。但这个框架也必须借助其他方式得以稳固。它必须既能强化这种交换的定义——在某种程度上，交换本身无法生成定义（当然，对“家伙们”而言就是如此），又能通过保证其他交换、具体指示物、外界符号和可见支持行之有效地强化这种交换。

学校借助各种物质基础，包括教学楼、组织、课程表和等级关系，掌握着这个框架或者轴心。（正常情况下）该框架受到主导文化和社会价值观的约束，有广义上的国家机器作为后盾。廷代尔[10]的最终崩溃、公众调查和七位老师的停职，这些都向我们显示了其他学

校继续开放所依赖的根本基础。在学校里，“优秀教学”只有靠恰当建立并再生产这个轴心才能得以维持。含蓄的结构轴心对明确的教学范式来说必不可少，通常在缺乏任何直接强力的情况下，轴心建立在“滴水穿石”的潜移默化之上，抑制其他或者私人意义，因为这些私人意义可能会扭曲这个轴心，使老师的知识贬值，使学生对老师不敬。

副校长　在斥责他们的时候，你得让他们感觉自己非常渺小，要他们觉得“哦，我很抱歉，我没意识到”。如果你能让他们感觉如此，不是说让他们畏手畏脚或者让他们哭，而是你要有法子让他们意识到你对发生的事情感到心烦，或是我感到心烦，然后好好告诉他们你心烦的原因，你知道的，如果你愿意，到了这个时候，你要让他们确信他们很可恶，我是说啊，这才是斥责他们的办法。如果你骂一个孩子“狗屁、蠢蛋”，就达不到你要的效果，因为他会骂回来。

学校是最卓越的实施面对面控制的机构。老师询问时严厉的表情；把对“真相”的不懈探究置于良好行为之上；作为常用武器的讽刺手段；渐渐掌握的能让个别闹事者“窘到哭出来”的技巧；副校长泰然自若、脑袋低垂、手指戳着犯事者的模样；校长意外地出现在走廊里，向一群学生逼近的景象——这些都是暴露、破坏或者阻止私人意图的策略。所谓成功的传统教学，不能容忍学生有个人意见，事实上，大部分学生一开始都自愿服从。那些第一个举手发言、抢着回答问题的孩子都是为了在这个特定的制度形式中寻求上级权威的认可。在为获得承认而进行的个体竞争中，如果学生之中有任何个人意见，并在共享中形成对这个制度的对抗性定义，那么学校必然采取控制措施。

这一范式相对独立于个别教师，这种分离的重要性在老师刻意转变老师／学生关系时已明显显现出来。这些老师是在测试教育范式被学生内化的程度——至少是教育范式合法性的程度。

校长　真要惩罚一个五年级学生……你要试着避免采取任何举措，因为你得把他们放在那个位置上，然后你……我认为你能让他们从你的角度看问题。我经常对这些孩子说：“我对这件事该怎么办呢？你说你已经够懂事了，那我们该怎么处理这件事呢？你来坐在我的位置上，现在我站到那边去，现在你来告诉我你会怎么做。”

纪律不再是《旧约》意义上对犯下的错误进行惩罚，而是维持制度轴心，是再生产学校内的社会关系，是使人尊重基础框架，以达成其他交换。

副校长　如果你当场抓住他们了，你惩罚他们，你要抓住这个时机。当然，这只是想让他们记住一辈子不能随心所欲，不能破坏规则（……）每次你让他们

认清有些事做错了，那么这就会在别的地方产生好的效果。

我们同时应当注意到，这个基本框架和教学范式也在向上延伸。教师如果背离这个框架，也会被视为病理问题。所有老师，尤其是年轻老师，既要学习成为抽象教学范式的化身，又要维持和再生产使这种框架成为可能之物，还要处理好与其他教师的关系，实在是相当吃力的工作。

副校长　你必须看起来是个很正直的人，一个诚实的人，一个公正的人……现在，如果你在同事面前做到这些，你就可以撕人衣服但依然受尊重（……）他们非常清楚如果他们做错了什么事，他们是真的做错了什么事。他们知道如果他们做错了，如果他们受到斥责，他们不会有立足的可能，所以……他们中有些人当然会争辩，纯粹是出于辩护，这都是性格缺陷使然，但是事实是他们内心深处知道，你不能在打高尔夫的时候作弊，你在这场游戏中也不能作弊。

为了维护这个轴心，试图排除或遏制与日常生活矛盾、逆行的暗流，教师们必须具有强烈的道德意识，而正是这种意识在学校里制造了一种青春期被抑制的厌腻、幽闭和恐惧的感觉。每件事最终都以公平交换为主题，并维护了使之成为可能的轴心。在这个意义上，学校是一种极权主义制度。学校里几乎没有直接的强制或压迫，但对道德可能性的范围进行了极大的限制。每件事都紧凑有序，每个故事都有相同的结尾，每个类比都用相同的类比物。“合作”这个词——在常见用法中指的是“对等物”——无处不在。在一个人被惩罚时，合作是不会发生的。合作发生在获得奖励之时，具有讽刺意味的是，这种奖励往往意味着早日从他擅长的系统中被释放出来。

或许学校制度中仍被广泛视为仪式基础的晨会最能说明这种公平交换的本质、支持这一交换的轴心特质以及试图维护这种交换的本质。以下是有人闯入校长办公室并在校长椅子下边拉屎之后，校长对学校全体学生的讲话：

我尊重你们，我尊重你们的能力。在某些领域，你们的能力比我强。我接受这个事实（……）上周五，当我发现这事的时候，情绪颇为低落，我想，这没什么可尊重的……但是我周六去看足球，好几个学生和老师在那边，他们都奋力踢球，为学校荣誉放弃了自己的时间，然后我想：“也许毕竟不是那么糟糕。”……我确实尊重你们的天才和能力……但是，我期望你们也尊重我作为一个老师的才能，接受我说的话……如今很难分辨出哪些是真实的，哪些是假的……最容易吞咽的东西不见得是最好吃的。包装最漂亮的并不总是最好吃的。我们真的是想帮助你们，做到最好，而不是给你们一条轻松的出路……*

非常重要的是，我们必须理解，从其自身逻辑来讲，教育范式中的交换关系并不是社会阶级之间的关系，或是老师们有意识地试图支

配、压迫工人阶级个体或工人阶级文化。教师，尤其是汉默镇男校的资深教师，都很专注、诚实和坦率，他们满怀耐心和仁慈地做一份很吃力的工作。把任何恶毒动机，诸如教坏、压迫工人阶级孩子归于他们身上都是非常错误的。国家赋予教师对自己的学生进行正式控制的权力，但他是通过教学范式，而不是阶级范式来施加其社会控制的。

因此，我们必须认识到，我们社会中的物质结构、组织和学校的实践是如何通过无数微小，当然也有庞大的建筑方式，为教学范式，尤其是使教学范式成为可能的控制和定义的轴心提供联系、支持和保障的。

从简单的物理意义来看，学校学生对教学环境的看法受限于他们所占据的狭小、低劣的空间。他们坐在排列紧密的课桌旁，前面是老师的大书桌；他们被剥夺了私人空间，进入教师和校长办公室前必须小心敲门、等待许可；他们被大门紧锁或禁止入内的房间、健身房和器材橱柜包围着；课间休息期间，他们必须离开学校，连学校公用厕所都不能用；他们与老师开的车保持至少两英尺的距离——所有这些都给学校的物理环境以及某种社会组织定下了基调。这些也说明了学生所处的位置。[11]

学校的社会组织强化了这种关系。铃声准时按时间表响起；在教师办公室门口，学生必须遵循一套繁复的仪式来表示耐心和尊敬，哪怕他们说些放肆的话都要以“先生”开头；强制的出勤和显见的人员等级——所有这些都强调了教师和教师世界的优势。当然，归根结底，即使出现了所谓的各种“资源中心”，教师才是知识这一稀有、珍贵商品的控制者。在教学范式中，用于交换的知识所具有的价值，不仅仅源于它能换取资格、实现向上流动，还源于其保护制度的作用：知识是有权人的特权。教师发课本时，他们俨然是书的主人，书要是弄丢、破损或者污损，教师就会像是财物被破坏的房东一样恼羞成怒；教师们保管橱柜、图书馆和办公桌的钥匙和使用许可；他们备课、带领讨论，上课和下课都是他们决定的。

当然，这些事例很多都显而易见，也常常是出于“必需”。我们可能很难想象学校会出于其他“必需”而以不同方式运作。但是，我们对于社会中学校制度的熟悉不应该模糊我们的视野，其被默许的物质基础和组织形式决定了对特定教学方法的选择，并严格限定了可能改变的范围。此处“显而易见”的事例不能在彼处被遗忘。

尤为重要的是，如果要讨论“基本教学范式”能够在何种程度上被实践所修改，我们必须牢记上述物质限制。当然，很多老师否认他们的教学关系是如此简单或结构化，而且确实有很多自下和自上的要求变革的压力。在学校中，排除个人化的、坚忍克己的或是英雄式的解决办法，主要有两套（相关联的）基本范式的变体：那些“自下”的和那些“自上”的。我要说的是，本质上这两套都是对分化的回应或是对分化的恐惧，不管这是对对抗的直接反应还是学校整体政策的一个方

面。这两者都没能对学校的物质基础和组织形式做出任何有意义的调整。我认为，无论是出于何种内部意识形态或理由，它们都是在尝试用不同方式重新整合相同的基本范式。

许多在工人阶级学校任教的资深教师感觉到，在“不怎么能干”、兴趣不大、躁动不满的学生身上使用基本范式存在潜在缺点，所以他们试图用某种方式修正该范式。也许此处经典的、在老式中学里绝对典型、在工人阶级综合学校里相当常见的做法就是从用客观基础改为用教师天赋的道德基础来换取学生的服从、礼貌和尊敬。这是在后资本主义社会的不平等领域之间的许多文化和社会交换中的关键转变和神秘化过程：“对等”的客观本质被转化成道德约束、人道主义和社会责任的迷雾。真正的交换成为了理想的交换。当然，所有这些之所以重要，不是因为其中的价值和态度令人赞赏或厌恶，正确或错误，或者别的什么。关键的原因是正式的问题：不同于客观标准，道德标准能够无限延伸、阐释，因为除了自身，它并非真实存在。真实的世界无法对它进行仲裁诉讼。道德阐释自有其动力。就基本教学范式而言，值得学生努力争取的不再是知识和资格的承诺，而是顺从和礼貌本身——这些和学业以及其他方面的成功有联系，但事实上只是成功的代价和前提。这个转变意味着礼貌、顺从这样的品质自身就令人赞赏，已经脱离了特定项目，在工作和社会尊重的市场中成为了可谈判的品质。

“态度”，尤其是“正确态度”这个关键概念应运而生。这个概念的存在应当一直提醒我们，基本交换关系被神秘化成虚幻的、理想化的交换关系。如果某人用“正确态度”对待学校和学校权威，那么他也会用“正确态度”对待雇主和工作，这样他就能获得社会和经济上的改善——所有这些都不需要依靠出色的学业。当然，这一关键转变导致基本范式具有循环性和重复性，因为在交换关系中双方都用同样的东西交换，关系的循环没有任何断裂或改变。学生兜来兜去就是对权威的顺从和服从。他可以学会这些。围绕着这个未经审视的同义反复，“正确态度”不必然会破坏基本范式，只要其本质仍被掩盖或神秘化。事实上，只要它保持看似公平交换的节奏，强化在制度上被定义的轴心，阻止其他趋势的发展，这种修正就能强化基本范式，让交换继续下去。

老师通常颇为认同对这些教学范式的修正以及对生活机会和回报本质的看法，这并不是马基雅维利主义。当然，这些修正之所以有效是有原因的。一般而言，人们强烈信守的关于有机、和谐社会的伦理道德将所有人整合在一起。

汉默镇男校的一位资深教师　树林里总得有伐木工，海上总得有制图员。这是不可否认的事实，人们总是看不起“家伙们”，“好吧，当然他每天送牛奶”。但是你想想给你自己送牛奶的人。他在社区里工作得好吗？他是个友善的人吗？他给你好建议了吗？如果所有这些问题的答案都是“是”，那他到底有什么错，我们

为什么要看不起他呢？我觉得这很可怕，我不是社会主义者，但是我觉得这很可怕。我们大多数送奶工都是年轻力壮、迷人的小伙子。“早上好，先生”，我这么跟他打招呼，为什么不呢？通常他也会用同样的话回应你，这也增强你的自尊。但事实是，你还是可以对送奶工说“先生，早上好”，为什么不？我是说，你尊敬他这个人和他做的工作，你向上帝祈祷希望他也同样对你（……）说到纯粹的学术能力（……）小吉米的脑瓜笨得像两块厚木板似的，（但是）他可以做个很不错的送奶工或者面包师。而且你知道的，有人这么认为：“好吧，他以后不得不做送奶工，不是吗？”而不是说：“这个工作适合你，你的个性合适，你在钱上很诚实，你喜欢跟人打交道，这个工作很理想。”哎，那样这个孩子就会这么想：“我找到了合适的工作，我会获得成功。”为什么他们不该这么想呢？他们确实不错，现在不是挣钱比别人少的问题，因为他们挣的钱不少。

基本范式的另一个草根变体也是长期学校经验的产物。这牵涉到对预期交换中另一件事物的修正：学生应该表现出的尊敬和礼貌。简单来说，老师没有太多的期望，如果学生没有做到也不会导致特别的道德愤慨。与之相关的是，老师常对在可能的情况下提供有用信息很感兴趣，而且这种兴趣不是有计划的。尽管这表明他们对教学关系不抱幻想，而且提供了用来判断如何对待叛逆学生的要素，但是这依旧处于基本范式之内，因为制度控制仍然是关键，并没有真正改变学校的物质安排和组织形式。对学生以及他们的定义和兴趣做出一些让步，是因为想要确保更为基本的控制。为了维护教学关系的基本轴心，必须在某些对峙中甘拜下风——并确保真正重要的战役永远不会打响。可以说，这样的教育观点经常可与工人阶级实用主义、不过度乐观、勉强维持的团结关联在一起——这种团结是他们对压迫的不安却又宿命的感知。

汉默镇男校一位资深教师　我从来不觉得我是教那帮家伙的人（……）即使他们在学校外边进行反抗，他们照样经历，照样成长，而我们的工作是倾听，在他们身边，让他们相互争论（……）我们在一边还能很快达到些目的（……）在第五年，我认为遏制政策是很谨慎的，你要知道我们对他们的控制很少，要让他们觉得自己已经是强壮的男人了，可以为所欲为，但是在大方向上他们还是按你期望的做……你要知道，不要和他们对峙，要让他们觉得他们是在按自己的想法做。*

在学校，另一种有迹可循的教学范式的基本变体可以说是来自“上头”的。它们的源头更为公开、更有影响力，但我认为它们依靠的仍是交换关系的宽泛定义，依靠人们对略有修改、但本质相同的学校物质基础和组织形式的接受。在这个情况下，至少这种变体关注的是如何重新整合遭分化或受威胁的教学范式。

对于那些教无心学业的工人阶级子弟的老师而言，“有意义”的教育应该是从孩子的兴趣出发，而不是从学科的要求出发。对男孩来说，他们学习的课程应该包括社区、工作、税收等事务，还有怎么和

官员以及社区居民打交道；对女孩来说，她们则要学习做家务、管理家庭生活、养育孩子；另外，男孩女孩都应该学点流行音乐、艺术和大众媒体。“进步主义者”建议鼓励，而不是强迫学生们参加这些活动；要采用“以孩子为中心”而不是“以科目为中心”的方法；通过“个性化”项目让孩子决定自己的学习进度；“小组化教学”使得学生享受尽可能多的资源。在英国，这些技术在小学教育阶段推广最甚，并开始逐渐向高年级延伸。至少在非学术学校，进步主义和强调学生相关性的措施通常齐头并进，代表了那些最初从专家研究中心、大学和学院发展出来的新的、有针对性的自由主义技术。

这些想法和技巧经历了一场彻底的政治理论讨论。[12]这也和第二次世界大战以来社会民主思想的转变有关，以此为课题的研究亦产出了大量文献并支出了大量经费。这些是特定的决定因素，长期以来也形成了一系列清晰明确、相对独立的理论发展，并由此在那个层次上发展出了具体的方法和教学目标。当然，整个辩论和学术研究成果可能为教育改革提供一定的形式和限制，但我认为：他们并没有真正在“向下”的新型教学实践中起决定作用。在实际的学校运作中，两种主要的方式总是和我所说的“自下”方式有着“选择性的密切关系”。尽管它们是相互关联的，但相关性主要在于教师能贡献什么，进步主义的核心也是孩子应该如何回应。老师们从一套现成的解决问题的教学风格和发展模式中挑出自己能用的。这些仍旧以维护基本教学范式为宗旨——这个范式看似是唯一的可能性，那些只是稍作改动的物质基础依旧时刻支持着这个范式。“新”技术或许有过激进的起始（当然，激进主义的起始可以说就是这样），但是它们依据的是非常不同、更为古老的基础。如果这些新技术看上去具有革命性，那么本质上它们是对前革命（pre-revolutionary）问题的后革命（post-revolutionary）解决方案。在现实情形下，这些方案常常被用来达到控制的目的，或者为现存趋势进行辩护，使其合理化。有人担心采用“新”技术会导致学校出现“放任”、“崩溃”的问题，那他可能会觉得我上述的论断很奇怪，即这些技术事实上是用来重新整合失败了的或受威胁的传统模式的。某些学校在大辩论的压力下迅速整顿了环境，回到了一种更为独裁主义的氛围，这进一步把教学范式整合或试图把教学范式整合成和原来模式极为相似的模样，这使他们确信无论在其他层面如何显现，根本问题总是同一个。其实，“修正”、“阻止”、“疏导”和“新的放任”要比通常设想的容易。从根本上说，“大辩论”是一个骗局，不可能触动牵涉教学范式和其物质支持的真正问题。

在分化过程中，基本范式（无论做了何种修改）的合法地位在某种程度上被削弱。教师的优势遭到否认，因为其依附的轴心已被部分移除。这个框架的建立曾经确保了教学交换的有效性，但因为教师所能提供的东西少了，所以如今遭到怀疑，越来越明显地被视为压抑的模式。“家伙们”对自我以及其他可能的交换形式自有一套评估方法。

教师的权威越来越像是监狱看守的随意的权威，而不是教育系统所必需的支柱。“私人空间”被渗透、被控制，现在成了共享的、强有力的对抗。在一个将知识交换和教学范式作为社会控制形式的系统中，对知识的否定、对“尊敬”这一教育“等价物”的拒绝可以成为抵挡控制的屏障。“家伙们”变得“无知”、“笨拙”和“不逊”。应当注意的是，一般而言，智力测试和考试成绩更多是基于学生在知识的社会结构中所处的位置，而不是其“天生”的能力。此外，学生的“个人性格”也应该从社会意义而不是个体意义去理解。

至少，对正式范式的挑战、对自己和群体的重估都来自那些“私人”领域，它们以前受到约束，现在则是共享、可见的。当然，这些私人领域正是工人阶级子弟的阶级经验，从根本上源于校外。基本范式把阶级从教育领域排除出去，但其分化过程又把阶级请了回来。

追溯个人最初是如何加入“家伙们”这个群体的，描绘个体及其文化在学校里是如何发展成为“家伙”，又是如何逐渐走向街头和社区、吸取越来越多的工人阶级价值观、态度和实践的，这些都是有趣的话题。很显然，正是这个日益扩张的领域为学校教学范式的分化提供了非正式、非官方的材料。如果学校的文化不定位于工人阶级，那么情形当然不同：教育范式相应也就没有那么多可以被分化的地方，因此这个范式更可能长期稳固。

不过，在工人阶级领域，一旦对学校的信任被抽离，那么学生的诉求可以从阶级情绪中得以满足。社区、街道和更多象征工人阶级青年文化的表达为反学校文化提供了主题，同时又在反学校文化中得到了巩固。当然，父母和家庭也是极为重要、有影响力的工人阶级文化的承载者。家里谈的都是有关车间文化的事，以及车间发生的事和那儿的主导态度，尤其是对待权威的态度。家中使用的语言再生产了（除去那些脏话）劳工文化的语言。在家里，同样存在典型的劳动分工和男性至上的形式。男人挣钱养家，负责一些房前屋后的实际工作；妻子则赚点“额外”零钱，照料整个家的需求。在家庭中，反学校文化与工人阶级文化的另一个共通之处在于，父亲可以偶尔向儿子“使眼色”，教他在打架争执中该做什么（“打败他，然后再问问题”），或者如何看待偷窃（“儿子，小钱挺好使的”）。

父母虽然重要，但他们只能被看做是工人阶级文化的众多承载者之一。不是所有的父母表现都一样，都拥有相同的价值观。父母和阶级主题之间自有复杂、创造性的关系，他们绝不会用一种简单、标准化的工人阶级模式要求自己的孩子。父母与孩子之间有一定的相对独立性。一些非常循规蹈矩、“受人尊敬”的父母，如果自己的孩子“学坏了”、混迹于“家伙们”中间，那么他们会走访学校，试图支持学校的措施。其他一些认为学校并不重要，甚至对学校怀有敌意的父母，如果自己的孩子是“书呆子”，他们有时就会感到不安和反感。我们对任何一种基于特定变量，如“家长态度”得出的机械分析都应保持警惕。

然而，工人阶级的价值观和情绪——父母往往是重要的媒介，但并非总是如此——与学校对立，并为分化提供了具体的原料，这不容置疑。例如，斯潘克斯的父亲从工人阶级角度出发，指出了他对正式制度及其工作模式根深蒂固的怀疑。最终他也不愿意承认教师的权威。他觉得这种权威虽然吓人，但从本质上来说是虚伪的。下面是他对自己最近参加的学校开放日的评价：

父亲　我特烦那个校长，现在我说不出来那种感觉……因为我能看出来……我，我能感到，我是他，我是他，我站在那儿，然后我是他。我想："哎呀，哎呀，他在自言自语呢。"你要知道，他没在跟我说话（……）他让我觉得很不爽（……）然后还有一个人，对了，一家子，或者也是个父亲，他没站出来，却问了老师一个他知道他会问的问题，他也知道他想要什么样的答案，你看吧，我不知道该怎么解释这回事。我就是想："哥们儿，你问这个问题只不过是要让别人知道你在这个房间。"你知道我说的是什么意思吗，因为他没有听那个家伙回答，不管那个家伙说的是对还是错，他都会接受，你知道我什么意思吧，我该怎么解释这个呢。我不知道该怎么解释……这么说吧，我不能跑到房间里去和老师们争辩吧，就像我不会和你争辩，因为我会很惊讶，我会"嗯啊"、"啊哈"，说不清，我会担心变得很呆板，你知道吧（……）我不知道怎么说，该怎么说，因为我看看四周，心里想："反正这些人也不想知道"（……）如果我和他［校长］在一个房间，就他一个人，要是没有人能听见我们说话，我会说……

PW　会说什么？

父亲　你说的都是无稽之谈。

母亲　他们说，这是"孩子之夜"，得了吧，事实上他们对你要说什么根本没兴趣，不是吗？他们不想知道。

PW　那这是要做什么呢？

母亲　我不知道。

父亲　我想是为了秀给你看他们对你的孩子都做了哪些好事（……）他们不会说他们对孩子做的错事，只会告诉你他们如何为孩子着想，做了什么好事。

学校开放日的邀请信上有一栏可以撕下来，上面写道：除非家长填好表格并交还给学校，否则校长就认为家长不来参加。信上还写道，家长必须把问题写在纸上提前交给学校，而且学校只会选择性地回答部分问题。连教师都在信息单的一段话上划了线、标了感叹号："来学校走走，亲眼看看学校的日常工作究竟是如何开展的。"这种傲慢、含糊的句式也用在通知家长孩子行为不端的信件中（斯潘克斯的父亲收到过一封这么开头的信："我希望能和您讨论一下您的儿子在这个学校的可能出路。"），可见这种工人阶级对学校的不信任是出自对某种真实存在的反应。这不一定是对学校的批评。学校在自己的职责内做得很好。但是，为学校奠定和把握风格的道德权威轴心与工人阶级文化那种世俗的混乱、妥协和隐含的反抗精神大相径庭。一旦工人阶级子弟开始把自己从学校权威中分化出来，他身后就有强有力的文化推动力促使他完成这个过程：

［一次个人访谈］

斯潘克斯　他［父亲］不想让我顶撞老师，但是他也不想让我成为一个讨厌鬼，坐在那儿做功课，你知道吧……我那老头子有一次叫我“书呆子”，就是第二年的时候，当时我踢足球，准时上学。这让我很郁闷，我很惊讶（……）我想变成他那样的人，你知道吧，他受不了无稽之谈，如果有人跟他胡说八道，他会恨死的。我也是这样，我想我会变得像他一样又矮又胖，我挺想这样的。我想变成他那样，他是个很棒的老头子。

这并不是说父母在分化和再生产工人阶级主题的过程中变得更具影响力。严格说来，他们的世界变得越重要，他们的父母就变得越不重要。男孩的成长和他日益增长的文化信心，通常把他置于同父亲竞争、试图在一定程度上支配母亲的位置上。他变得不再喜欢自己的父亲，而是要和父亲处于同一个世界：那是崇尚独立、身材健硕和象征性威胁——而且也要勇敢面对这些挑战——的男性工人阶级世界。男孩成了需要被这个世界认可的一股力量。尽管父子情深，家庭气氛中还是存在一定的张力，“像老爸那样”意味着能够“胜他一筹”。父母常说：“他有他自己的想法，他们就是这样”，或是“你不能差使他做任何事”，或者宿命论似的承认一些深层次的文化过程早已就绪，尤其因金钱需求而被强化。

斯潘克斯的父亲　这可能是你想不到的一个因素……人们现在可能不觉得钱很重要。这儿有一帮小伙子，他们每天都出去（……）然后这个小家伙［他的儿子］，因为他上学，他必须得靠我给他一英镑。我没能力给他更多的钱，但是他在那一伙中会怎么想呢。教育现在都已落空了，他们都出去玩，不是吗。总有去的地方，迪斯科舞厅或者别的，他们去买三明治、冰激凌、蛋糕什么的……但他不行，他没法买，他和他们一样的岁数，可能比他们小几个月，你知道吧（……）你看吧，教育被他们抛在脑后。他们的口袋才是他们脑子里想的东西。

从男孩的角度看来，这种宿命论可表现为漠不关心。这突出了自己找寻出路的艰巨性和重要性。

［一次个人访谈］

乔伊　我问我老妈……“你难道不操心我以后会变成什么样吗？你难道不担心这些事吗？”她从来不问：“你想成为什么样的人？”我的老头子也从来不说这些事。但她简单地回我几句。她说：“就算我说了，又会有什么区别呢？”她说：“你还是会成为你想要成为的那种人。”所以我对自己说：“哦，好吧。”

中产阶级的模式截然不同。尽管有时他们会对学校产生幻灭感，或和某些非正式群体结帮，但这些与某种独特的外部文化相关。权威没有因为阶级的力量变化产生分化。新兴的文化没有得益于工人阶级主题的力量。因此，占支配地位的教育轴心完全有恢复其早先统治地

位的有利条件。产生制度分化的第二个必要条件基本上是缺失的。

当中产阶级的孩子被拽回其固有文化时，他找到的不是强化、证实对抗性的主题，而是与之前相同的文化。向心力将他推回制度的怀抱。

中产阶级孩子与父母的关系不是竞争性的，而是依赖性的。家中的轴心与学校里的轴心如出一辙。在上／下层的关系中，知识和指导用来交换期冀中的尊敬。因为父母具有支持孩子的经济能力，这个关系尤其稳固。因此，不管有何危机，父母总抱有应该对被监护者负责的观念，而不是像工人阶级那样对独立自主的孩子采取漠不关心的态度。这在一定程度上再生产了学校中的关系。有关知识的重要性和价值的观点尤其得到了强化，虽然这些看法在某些方面还是不同于学校中更为理想化的范式。事实上，中产阶级父母比老师更强调学校的重要性，在他们看来，学校不是具体实践应用的理论源泉，而是文凭的源泉，从而确保在我们社会特有的交换链中实现流动。

在高级文法学校中，尽管那些被老师视为反学校群体（“学校里所有问题都是他们搞的”）成员的十个学生在四年级的时候均表示他们会尽早离开学校，但事实上，只有两个人在五年级末的时候真的这么做了：其中一个去当了助理高尔夫教练，但也通过函授课程上高中高级课程。[13]他们最终意识到了文凭的重要性，因此更容易接受理性的职业指导，并能够出于纯粹实际考虑，回归到主流的制度范式中去。

［五年级期末的一次小组讨论］

PW　给我描绘一下“家伙们”的前景吧。

奈杰尔　繁荣与忧郁（……）头两年，我们都在大学的时候，离开学校的人都会过得很不错，如果你看到他们，他们都有足够的钱。我想差别是在你大学毕业之后才开始显现的（……）我觉得，一般来说，我们会有更好的工作可选（……）我可以看到我们自己向上爬，而那些“家伙们”，如果他们不喜欢他们的工作，他们就只能四处换工作（……）我和他谈了四十五分钟［与职业指导老师的个人访谈］，他说的对我来说都是信息。整个谈话没有停的时候，完全没有停的时候，就是不停地说啊说，他跟我讲的都是我想知道的。他总结了我的个性，告诉我为什么某些工作不适合我，为什么我更适合一些别的工作。我真的觉得这很有用。你要知道我进去谈的时候（……）心里三心二意的，一半是想去工作，一半是想继续上学，谈完出来的时候我对自己继续上学的决定很满意。

出身工人阶级的“家伙们”对自己未来的决定则不会那么容易被转变。

分化后的关系

我们不能低估分化后学校环境中可能发展出来的敌对状态。正因为我们已经了解这些“家伙们”的文化反应是多么“丰富”，我们不应该

忘记这种反应的指向。当知识被贬低，甚至变得一文不值时，被剥夺了教育合法性的权威会显得非常严苛和赤裸裸。这是权威遭到反抗的原因。教学范式看起来越发具有强迫性。整个学校经历成了“家伙们”最想逃离的对象。

最具压迫性的力量之一就是一些老师贬低、讽刺人的态度。这种态度源自阶级和制度的结合，随着分化的出现逐渐暴露出来。我们可以称之为“阶级侮辱”：虽然发生在教室，但是指向了社会阶层。可以理解的是，当既定的教育范式崩溃时，很多老师相当愤怒。他们把这种崩溃看做一种冒犯：他们希望学生遵守的习惯被破坏了。正如我们在上文中看到的，教育交换中的基本等价物是尊敬。因此，“家伙们”在分化之后有充分的理由不再对教师表示尊敬——至少这成为了师生关系的基本模式，这种改变根植于其文化的总体风格中。当然，某些教师看到的只是他们的无礼和粗鲁，却没有意识到这是师生关系改变后的必然逻辑。他们的挫折感和愤怒表现为从“知识”——尊敬的交换物中退出，或者更确切地说，他们重估了知识的本质，这使得“家伙们”无论交换什么都无法获得“知识”。虽然这种做法自有其逻辑，也可能在分化还未完全实现时成功恢复之前的师生关系，但是其根本的制度动力被“家伙们”视为阶级原动力。这种对含义的双重表达是阶级社会中的典型制度。我们面对的是一种神秘的、日益恶化的转化和再转化过程：从制度含义到阶级含义，再从阶级含义到制度含义。在这段改变后的师生关系中，老师备感挫折，试图重新定位自己，并转变了他对“知识”的看法——这种看法对维系师生关系至关重要。虽然这些转变都发生在学校这个制度中，却被“家伙们”看做对其整个阶级身份而非制度身份的侮辱——“家伙们”在摒弃学校制度后，转向其工人阶级身份并对它进行重写。这些阶级侮辱因其表达的途径而多了份杀伤力。老师依旧掌握正式的词汇和表达。这个领域正日益被“家伙们”放弃。类似嘲讽的例子相当普遍：

> 不同老师对全班学生说 “《被诅咒之村》（The Midwich Cuckoos）讲的是一群具有可怕意志力的孩子——不过不会影响到我们这儿。”
>
> “X刚刚问我这道考试题目：‘如果这里只有我们其中一人，老师该怎么讨论？’”
>
> “Y刚问我：‘两个部分都必须做吗？’第一部分是说明。”
>
> “Y，你真幸运不需要学习怎么呼吸，不然你现在也不会在这儿。”*

“家伙们”对这种方法非常敏感。当然，要是这个方法失败，或者使用不当（比如“你和我讲话的时候闭上你的嘴”），他们就会发出“嗨”的嘲弄声。但是，这种方法常常确实击中要害。他们日渐把那些最刻薄的话看成是学校权威专制本质的体现。

斯潘克斯　那些老师最让我厌烦的［是］他们总想在课堂上让你难堪，比如，就像［他们对待］法兹。

比尔　在你所有的同学面前。

斯潘克斯　他们对他说，你知道吧，“下星期我给你弄个沙坑”，是吧？［笑］他们开始大声读我的作文，那篇真是狗屎不如。

德瑞克　让文章听上去比实际更糟。

“家伙们”试图用任何方法来还击对其文化的打压，这构成了一个日益严重的恶性循环：

乔伊　任何这儿能用上的，你知道吧，你都能用来跟他们对抗。好吧，我是说，你破坏书本。

斯派克　对，你砸碎椅子，把螺丝拧出来……

乔伊　真的，事后你想，“好吧，这些玩意儿，我老妈付了钱的，很多都是从税里来的”，但是在你做这事的时候你不会这么想，你也不会真的在乎。

PW　但是你觉得这和砸碎酒瓶或者偷窃一样吗？

乔伊　你要是挨了板子或者别的，这是你报复老师的机会。如果你认为，如果你能报复他，你就会什么事都干得出来（……）报复，就是这么回事，要报复。

随着压力的增大，反抗权威、破坏公物、利用部分老师的弱点或错误等不端行为也在增多。尤其是在学期末的时候，他们威胁要压倒教师。但是，任何一所“好”学校及其信念的标志就是拒绝让步：

一位资深教师　你不得不面对这个趋势，你无法阻止它，我们试图阻止它……在有些地方，他们屈服于这个趋势。*

在教职工等级的最高层，类似旧范式的东西得以维持，尽管强迫和共识之间的平衡略有改动，可能倾向于对交换关系持“正确态度”。高年级班主任、副校长、校长与日常课堂生活的距离逐层递增，这意味着他们享有一定的敬畏。学校的物质结构和组织形式，正式、压迫性权力所依赖的“知识”，这些通常能使“家伙们”在他们面前屈服，如果不是驯服的话。对于真正关键的问题，资深教师必须维持现状。只有作为对他人的训诫、对制度合法性的保护，基本范式才能得以强化。在最后一次午餐时间，“家伙们”从酒吧返校时酩酊大醉，资深教师决心不能让他们“免受惩罚”：

高年级班主任　他们没有意识到，最后一个中午他们还在上学，我们还是能管他们的。我们可以去找他们的家长，我们这么做的时候他们非常吃惊，“你不能来这儿，我已经离开学校了”；我们可以把这件事写进他们的成绩单，或者干脆不发成绩单。

在消防栓事件之后，高年级班主任用“家伙们”最后的“招供”对全校其他学生表明自己的立场。他后来解释说，他压制乔伊的异议正是维持范式现状的关键点。“家伙们”也知道这一点，他们不能越过这道界线。

［一次小组讨论］

乔伊　彼得斯一直试着暗示什么，我觉得非常生气，彼得斯把我们一网打尽，他说什么“大男孩们”，他不想让任何一个学生认为自己可以免受惩罚，每个孩子都是大男孩了，所以当他知道所有一年级学生都在场，知道惩罚能对他们产生影响时，他就想让我们每个人都哭哭啼啼。什么事都没发生［指“招供”期间］（……）他［校长］说：“学校的名声怎么办？”我说：“你这又不是普劳酒吧，”我说，“你又不需要声望排名（……）不管你丢了多少消防栓，你要管的是怎么教育孩子。”我本打算告诉他［大礼堂里的高年级班主任］那是一帮笨手笨脚的工人干的，我举手想告诉他。“哦，”他说，“有谁想少扣掉几分？”我把手举起来，说：“对，我想我们可以少扣一分，”我说，“我们都没有哭，我们都没有抽泣。”

德瑞克　“马上闭嘴。”他说。

乔伊　他制止了这一切。

资深教师给“家伙们”所在的班级上课，大致还能维持他们的权威，很少有学生搞破坏。“家伙们”的文化在这种情况下受到抑制，传统范式的具体形式得到加强。

当原来的教育范式无法维持，但年轻教师还抱着不放的时候，课堂纪律反倒受破坏最严重，因为教育交换的道德基础已经消失不见。没有什么比强权陷落更能显示出工人阶级文化特质中的恶意。没有什么比学生搞破坏更让教师恼火。

在这些课上，“家伙们”齐声高唱广告歌，像电视节目那样预告课间休息时间。常见的“新闻闪播”都是些想要激怒老师的恶意瞎掰。有一次，老师再也不准“家伙们”骑学校的那辆机动自行车，因为他们一直缠着他，想让他准许他们骑；也不准再提毕加索，因为他在一次不知情的情况下被骗形容了半天毕加索。刺耳的广告歌《Davenports—在家畅饮啤酒》中会插进一段“重要通知”：“有人目击毕加索正骑着学校被盗的机动自行车穿过校门。”这次老师花了二十分钟时间才把这五个肇事者送到校长办公室，因为当老师把他们拉到门边站齐后，他们就不断跑回自己的座位。

还有一次，“家伙们”正在读一个剧本，这算是象征性地顺从了教育范式，但是他们慢慢开始用自己的话篡改剧本。他们先是替换个别词汇，用“杂种”替换“炸毁”，把“毛巾”换成“卫生巾”，然后就开始篡改整句台词，“我妈妈从超市买了个洗涤槽”，加进很多笑话，比如“熊爸爸说‘谁吃了我的粥’，熊宝宝说‘谁吃了我的粥’，然后熊妈妈说‘你们都闭嘴，我还没做粥呢’”，最后再乒乒乓乓的大声敲打课桌，奋力跺

脚，搞了一出混乱的战斗模拟场面作为高潮结尾。

在这场持久的游击战中，“家伙们”绝不放过弱势对手。他们特有的文化提供了一套常识系统，以此判断他们的所作所为有没有成功挫败权威。

［一次小组讨论］

艾迪　现在谁要是总是容忍，他们就会一辈子被欺负。如果有人开始找你的茬，而你不立即显示你的权威，那他们就会一直欺负你，如果他们知道有些孩子可以欺负，那只要他们认识他，他们就会一辈子欺负他，他们会一直耍弄他。你得秀给他看，从一开始就让他知道你不是那样的人。

斯派克　这在我们身上发生过，就在第一、二年，斯普拉特就是这样，我过去挺蠢的。我见每个人都怕得要死，我就是个胆小怕事的蠢蛋，尤其怕他，斯潘克斯，他过去总到处欺负我，斯潘克斯四处欺负我（……）然后有一天，我受够了，因为当时斯普拉特是强硬的大家伙之一，你知道吧，他有点毛毛躁躁，我们当时在上科学课，他搞得我很烦，他踢我的背，哪儿都踢，所以我就追着他跑，真是搞了他一顿，真的搞了他，他整张脸都被打花了，从那以后他再也没欺负过我，你要知道，如果你显出点权威，要告诉他们你不怕他们。

基本范式发生变化时，很多教师看待学生就像看待精神分裂症患者似的。他们或多或少地意识到“家伙们”从制度身份到阶级身份的转化，于是，他们把“家伙们”看做同时具有两种身份的人。这导致“家伙们”陷入两难。典型的评语是这样的：“你开始帮助自己的时候，我就开始帮助你”，“你是自己最大的敌人”，“你能否对我有点礼貌，你甚至不听我讲话，那么你凭什么要享受人的待遇？”仿佛学生由两个自我组成，其中一个自我可以拯救另一个自我。他们不断被告诫，行为举止要符合那些他们不可能遵循的方式。在“家伙们”看来，这种唠叨就是一种侮辱，其试图重建旧式权威的努力进一步削弱了学校的权威。

最“成功”、没被“家伙们”折磨、不用拉上资深教师来解决问题的老师，多少采用了基本范式，哪怕这不是他们通常的风格，只要足以将反学校文化控制住，一方面不激发学生肇事，另一方面保证制度不崩溃就行。用策略性的退让换取战略性的控制，这种方式经常被进步主义和“关联式教学”所褒扬。理由包括“个性化学习”、“探索”、“自我引导”和“相关性”，但其真正逻辑关注的是控制。虽然这种课堂可能显得有点吵闹、漫无目的和缺乏纪律，但是不会退化成一片混乱或者发生针对老师的象征性或真正的暴力。

对“家伙们”而言，这种课就是“驾驭”正式制度来扩展、运用和颂扬他们自己所推崇的独立、找“乐子”和对峙的价值观，但又不会因过度激怒老师、导致冲突而受罚。如果事情变得很糟糕，那就可能重回旧的范式。不过，一旦避免了冲突爆发的威胁，最初的问题或突发的兴致就了无踪影了。他们遵从指令也是心不在焉、只按字面意思来，

老师不得不限定，甚至反驳自己的话。“家伙们”比教师更了解非正式世界的本质，尤其深谙如何用非正式的技巧来对抗正式机构及其弱点。“家伙们”一直在试着戏弄并遏制权威。下面的例子来自科学课上对下学期教学大纲草案进行的讨论：

法兹　老师，乔伊在和比尔说话。
老师　你为什么要告诉我？
法兹　哦，我就是想给您泄露点秘密。
艾迪　让我们来量量足球场，然后再量量女子篮球场……然后量女校的礼堂。
老师　是，好吧，这挺容易的……那你之后打算做什么，你用这些量出的结果干什么呢？
斯潘克斯　［讽刺性地］好吧，就好比，老师，我们会拿一张大纸——如果你喜欢可以拿绿纸——然后在上面画球场、半圆什么的，［笑］然后我们在上面放上足球运动员的小模型，开始玩桌上模拟足球游戏。［更多笑声］
法兹　不，老师，我们可以找到那些半圆的区域，以及球场上的不同区域。
老师　那你的远期目标是什么……你们打算做什么？
斯潘克斯　我们可以在学校里转悠，量量距离什么的。
老师　现在［对斯潘克斯说］我不希望你用愚蠢或者是毫不在乎的态度对待这事，这个大纲应该是有用的。
法兹　会的，老师，我们必须找出所有区域的大小，然后再到女校去测量。［笑］
乔伊　老师，我宁愿呆在教室里。我认为，无论我们呆在里面享受暖气还是出去受冻，可能都是在浪费时间。
（……）
老师　好吧，如果你们要做测量，就需要一些仪器……也许我能给你们几样。如果你们真的要做这个，我可以给你们提供仪器。
法兹　老师，我现在就去拿胶带。［大步走向门口］
老师　这是干什么，你要去哪儿？
法兹　去拿胶带，老师，去做测量。
老师　从哪儿拿？
法兹　从青年活动中心，老师，我知道那儿有一卷。
老师　但是你不能想站起来就站起来，想出去就出去（……）
法兹　［还是站着］但是你刚才说了我们需要一些仪器，老师。而我知道胶带在哪儿。
斯潘克斯　老师，我们想做点事，做完决定后就采取行动，而不是整天讨论这个决定。
老师　我知道你们只是想走出教室。
法兹　老师，我们不是，我们只是想去测量，把所有测量都做了。
老师　请你坐下来，我会组织拿仪器。
法兹　这没用，我只不过想开个头。*

以下是“家伙们”对这类课程的讨论：

PW　（……）你们能摆布老师到什么程度而不受责难？

乔伊　真的，这是天生的本事。实际上你总是知道（……）阿彻先生，你就不能捉弄他，你可以和他开玩笑，但不能找他麻烦。伯德先生有种影响力，如果你找他麻烦，他会大叫……我们上他课的时候总是说话，就是坐在那儿和比尔说话，只要你不打扰课堂上的其他人，他就不会介意（……）

PW　你能判断出什么时候算是玩过火了？

乔伊　你只要看他们的脸就能知道，只要根据他们对你说了什么，你就知道可以回什么话。

斯潘克斯　当他们开始发怒时，你可以从脸上看出来。［绷起脸］

乔伊　塞缪尔斯先生的脖子会变得通红，你看他的脖子。

法兹　看他的脖子，而不是他的脸，就到这儿。［指着他脖子上的一个位置］

（……）

PW　我是说，当你们说你们可以跟某人“说”时，你们是当真的还是只是假装合作一下？

—　是假装合作。

—　假装合作，试着得点好处。

那些试图接近“家伙们”的技巧完全遭到排斥，因为这些技巧出自“老师们”之手，而且饱含“教学”在制度中所代表的含义。

斯潘克斯　有些老师试图跟你套近乎，试着变成，你知道吧……像卓别林似的，他把我们都叫到健身房。

斯派克　他叫他艾迪。

艾迪　呀，我受不了这个，一个老师叫我艾迪。

斯潘克斯　他跟我们讲话，他用很粗鲁的“忒”这个字眼，你要知道，他管校长西蒙斯叫“老板”。

PW　你对此怎么看？

斯潘克斯　我们那时候觉得还不错，你要知道，现在我们意识到他只不过是想让我们跟他走近点，听他的话，你知道我说的意思吧？把我们搞得四分五裂。

弗雷德　里根过去会过来坐在我旁边，他过去会跟我们讲话。有一次我实在是受不了了。我就叫他滚开。他说：“你去见校长。”我因此挨了四下［鞭打］，是吧？

尽管传统方式和现代方式有诸多不同之处，但在现实情况中，两者基本上都是为了尽可能控制轴心并获得学生的认同。正如我们所见，那种认为传统范式就是单纯压制学生的看法是错误的。事实上，即使是在传统模式中，过于遵从老师的命令也被看成是“娘娘腔”和“没骨气”。教育交换的核心还是在于学生赞同参与交换——心甘情愿地用自己的资源来交换。在这个意义上，通常采用的进步主义可以看做是传统主义的延续，因为它也试图维护传统方法中至关重要的学生认同。针对具体情况，进步主义面对现实并对其措辞进行了扩展，但没有摈弃传统主义。

这些“新”方法的主要影响之一是使反学校文化及其发起人在一定

程度上被合法化、常规化。尽管这些方法阻止了这种文化的完全对抗或爆发，但是事实上，不停地妥协和策略性退让所带来的阻碍过程，从长远来看使其存在更加广泛，且更具合法性。不仅如此，课堂交流中旷日持久的小冲突也不断赋予反学校文化广泛的物质基础，逐渐形成一些可以随时化解冲突的方式。

在这个意义上，我们可以看到进步主义在构成学校与工人阶级文化的关联中发挥着独特的作用。例如，学校和工厂的真正差别就在于前者具有受保护，甚至被纵容的本质。“提高离校年龄”计划和教育家们真诚的自由主义理想一并在学校制造出了比在工厂更受保护的空间。我并不是要为“去除学校教育”辩护。从一个层面上来看，学校是为了帮助这些孩子的。但是，这种“帮助”的本质并不清晰，而且看似产生了一些意外结果。学校这种利他的、安慰的性质没有把这些孩子带到安全的循规生阵营并促使他们以主流方式取得进步，而是被阶级文化以特定方式进行了重新阐释。我们很难相信现在的工人阶级子弟没有获得进一步的发展，也难以相信“提高离校年龄”计划（在最初的剧烈波动后）和那些更为自由派的学校体制反而产生出了更成熟、更自信、要离开学校的年轻人。但是，这种成熟的方向和意义远没有稳定下来。这些变化很可能会朝强化对立性阶级文化的方向发展，而不是注入到在传统上被认可的素质和感情中去。例如，本研究中的“家伙们”在很大程度上在学校里采纳并发展了反抗文化中的工人阶级主题：对抗、破坏权威、对正式制度的缺陷和虚妄之处的非正式洞察，以及独立创造消遣和乐趣的能力。

当然，每一学年都是囊括了从“家伙们”到“书呆子”的各种学生在内的复杂总合。违规生还是少数——尽管他们没有报道的那么少——而且还有一些未被提及的师生关系模式和线索，尤其是在运动场上的师生关系。[14]大型的工人阶级综合中学里，情形可能更复杂多样，很多仍旧和“家伙们”保持往来的工人阶级子弟也完成了学业目标。而且，学校里有不少的工人阶级子弟实现了向上流动，进入了大学，在这种情况下，他们对“书呆子”的看法也可能有所改观。所有这些都可以很好地削弱我们在汉默镇男校发现的存在于循规生和违规生之间的完全对立，使得我们的社会认知图式变得更为复杂。另外，在那些社会阶级高度混合的学校里——当然要比公布的少很多，中产阶级和工人阶级“书呆子”的价值观之间，以及工人阶级和中产阶级“家伙们”的价值观之间出现了一些有趣的趋同。

此外，随着很多学校成为多种族机构，我们可以想见，学校里西印度群岛裔、亚裔和白人群体之间会有更近一步的对峙和相互影响。尤为重要的是，最近内城区的学校中迅速涌现出一种源于西印度群岛裔学生、比“家伙们”更甚的文化。他们与反学校文化中的白人学生的主要区别在于，制度分化与从西印度群岛借用过来的主题有关。在这种情况下，很清楚，新文化不只是对旧文化的再生产，而是在特定环

境下对一些旧有主题的改写，针对的是特定制度的特定问题（当然，之后是西印度群岛裔学生面临的就业处境）。尽管这些新的对抗性文化形式具有明显的西印度群岛特色，但与其母文化相比，这些文化形式更为尖锐、发达和英国化，因此常常让他们的父母紧张担心。比起那些对应的白人文化形式，这些新文化对于劳动力储备和工作态度的影响甚至更为深远。特别是在欠发达环境中挪用过来的没有薪水、没有工作亦勉强维生的问题，很可能被转化成在发达环境中拒绝工作的问题。在这个社会里，我们第一次要面对这种摒弃现代工作形式和结构的可能，至少在第二代移民中有很多少数族裔有这样的倾向。[15]

虽然我们无法在此一一讨论每种学生文化和教学关系，但是这并不意味着基于对白人男性工人阶级违规要素的关注，我们就可以假定在学校中真的存在严格、排他性的分隔。违规生的文化为思考其他立场的性质提供了重要的考量工具。任何课堂环境都是一个复杂的组合：接受、对立、合法性、老师们行使教育范式的特定方式。本书的目的就是要从制度生活隐晦、费解的日常模式中分离出一些核心、强势的模式。我认为读者的目的（尤其是教育实践者）应当恰恰相反：用我所列举的概念去验证事实；把问题置于具体环境中；分辨不同过程以不同力度，在不同时间、不同情况下所发挥的作用。写作目的和读者目的其实并不矛盾。

第三章　劳动力、文化、阶级和制度

考察完在学校这一国家制度中心怀不满的工人阶级子弟的背景和经历之后，我们现在可以更仔细地来观察劳动力的主观准备过程，这一过程导致了他们反学校文化中最为深远和独特的结果，也是其文化的核心逻辑和动力。

官方准备

按法令规定，英格兰和威尔士所有地方政府必须为接受全日制教育的在校生提供职业指导服务，并为毕业离校生提供就业服务。[16]

传统上，职业指导主要是为学生排除在从学业向职业转变的过程中的困难。这需要把学生个体的能力和天赋与可供选择的工作进行匹配。职业指导老师和官员们一般会将这个过程标准化，使用心理测试[17]“客观”测试学生的能力和资质，并依此提出建议，或上或下相应调整他的期望。

最近几年，尤其是在美国作家[18]的巨大影响下，职业指导发生了变化。这一变化是对缺乏人性的传统学业成绩排名及其对职业选择的影响作出的反应。新一轮职业指导的基础是在这个模式上增加一个横坐标。该观点认为，学校和职业环境中的人类潜能无法用学业成绩排名说清楚。在传统学业成绩排名之外还应关注：多样性、丰富性和兴趣。[19]

这种做法具有两面性。人们对工作世界的探索和研究是为了展示工作的多样性，足以满足人们各种性格的关注和需求。这种方式赋予个人从工作中获得满足感的机会，即使他们在成绩排名中“垫底”。毕竟“青菜萝卜，各有所爱”。[20]

值得赞赏的是，这种做法亦把学生看做具有多种兴趣和能力的完整个体，而不仅仅是知识的容器——看起来工人阶级子弟就像是破损的容器。个体“观念”的发展不仅和工作有关，更和与工作相关的整个“生活方式”联系在一起。[21]

现在的学术范式在本质上大多属于社会心理学范畴。测试依旧是发现、定义个体差异和特殊性格能力的首选方式。但是，至少在书面文件中，官方对心理测试相当坦率，并建议应该让学生自己测试，使测试成为他们“自我观念”发展的一部分，而不是由“专家”用传统、排他和神秘的方式进行。此外，改编自美国心理治疗学，特别是卡尔·罗杰斯的著作的“以顾客为中心”的“辅导”技术强化了这种民主方式。[22]

或许新式职业指导浪潮中最为惊人、诚恳的善意之举是强调——至少在公认的文件中——职业教育不应该将整个经济及其人力需求纳

入考虑。职业指导的明确责任是服务客户。[23]最值得注意的是，一些评论员建议说，职业指导不应该为行业需求服务，而是可以（通过其对未来工人及他们对工作成就感的需求的影响）对行业提出挑战，并迫使行业进行改变。[24]这无疑逆转了其他领域那些坚信教育和职业指导只应服务于行业需求的观念。

应当注意的是，职业教育就自身而言是失败的，因为它并未有效触及到大部分工人阶级子弟。最近的一份官方调查[25]发现，近三分之一的学校没有在职业培训上花时间，而且只有14%的学校把职业指导老师任命为部门主管。更有甚者，75%的三年级学生、28%的四年级学生和52%的五年级学生根本没有接受过职业指导教育。调查总结说，作为“为生计所做的准备”的职业指导教育，“除了在少数学校，普遍未被接受或实施”。[26]因此，在大部分学校，若纯粹从数量上看，有关职业指导教育的进步想法与现实之间还有很大的差距。[27]

但是在汉默镇男校，职业教育是很严肃、认真的事。职业指导老师都是全职教师，经验丰富，近来都取得了“顾问”资格。他可能是学校里最努力工作的老师；尽管人手不够——这意味着他经常不得不一次接待整个五年级的学生，他还是努力使用现代方式的语言：以孩子为中心的教学；为学生的人生所做的准备；工作经验，鼓励发展与工作相关的“自我观念”。

汉默镇的职业服务对英才模式进行修正，从而有助于强化这种方式。职业指导办公室的布告栏上贴着画有两个人物的图片。一个是邋遢的学生，另一个是洗漱干净的传统工人阶级子弟。图片说明上写着：“谁能获得工作？”两个人像的周围贴着一些用对句方式书写的评语：“肮脏、颓废的草窝／精短、梳理整齐的头发；二十四小时胡子拉碴／刚刮过脸的健康表情；‘少跟我啰嗦的表情’／面带微笑、坦诚（好小伙）；抠鼻孔／目光清澈的直视；没精打采地坐着／双手紧握（表明坚毅决心）；短小不整的T恤衫／稳重的套装，干净的衬衫（尊重英国传统标准），带折缝、笔直的西裤；破旧邋遢的棒球靴／擦得锃亮的黑皮鞋。”这里意思很明确。如果无法掌控智力，那你至少可以掌控外貌；能力不是一切。

老式的按能力分配工作的英才模式当然依旧持续，尤其是校外来的演讲人讲座时还是这个论调。下面这位谈论建筑行业的演讲人就很典型：

> 我们招各式各样的孩子，那些有中等教育证书（CSE）的和没有的我们都招，当然，如果你有中等教育证书更好。如果你参加工作时是工艺级别的，可以进学院念书，去拿城市行会证书（……）这是第一个等级。如果你现在已经拿到了工艺证书，你就能继续往上升（……）如果你到最后一级，你就能成为工艺技师（……）如果你真愿意，你可以继续，你有机会上阿斯东大学，拿一个学位（……）所以只要你愿意，你就能升上去，你应该能升上去（……）［回应乔伊的一个问题］“上漆”，你问“上漆”是什么意思？你可以在二十四小时内学会漆

墙，那是你想要干的吗？为什么不想做点别的，走得远一点，比如当个室内装修工，那你就不得不考虑你的颜色设计，计划好，有个留给你干的工作，而不是光站在那儿把油漆泼上去（……）如果你真的很想干这个，我们当然不会阻止你。*

学校中主要的教学范式早已在工人阶级价值观方面产生分化，“家伙们”的反抗——或者常被记录为“粗鲁无礼”——也显而易见，因此这种职业指导／建议的方式会让位于一种更为生硬粗暴的方式。若是学生不断喝倒彩、拆台哄闹、明显缺乏兴趣，学校就会以自下而上的方式重新复习未经修正的英才模式，迅速重新评估老师所代表的含义。以下评语虽然使用了“相关的”个人类比，但仍带有很老式的嘲讽。

给五年级提供职业指导的老师　你们有些人认为你们只要走进来，凭你们的水平就能当上学徒。你们的水平！你们有些人都不怎么会写字、读书、做算术吧。可你们认为你们有权利当学徒……让我告诉你们吧，你根本没有权利，简直差远了，你根本没有权利做什么，你越早意识到这一点，你就会做得越好。我自己也没有权利期望得到一份好工作，尽管我受过所有的培训，我没有要求升职的权利……我必须辛苦干活儿，干活儿才能得到。*

老师经常会诉诸相关性／进步主义中片面、强有力，甚至低劣的形式来维护控制和教学保障的轴心。因为相关性主张的是回归工人阶级主题，而工人阶级的主题是以工作为中心，所以老师显然倾向于通过回顾自己在学校文化中的工作生活，而对工作态度和工作条件发表意见。虽然违规生可以逃脱学校之网，但是他们无法逃脱行业内严苛的要求。工作的价值观被带回学校，用来斥责违规生的行为。这经常以胁迫的形式出现，老师一方面说“如果现在你不树立正确的态度，你就不会在工作中成功”，另一方面又更为实际地说“如果你现在不合作，你就拿不到好的离校评定报告”。因此，这种让学生为上岗做好准备的主题经常与备受争议的“合作”主题联系在一起，使得第五年的气氛充满了道德愤慨的火药味。“家伙们”做的每件事看上去都像是自私、粗鲁和不合作的表现，最终很不利于他们未来的工作生活。

给五年级提供职业指导的老师　我刚听说一件事，一个“家伙”在三个星期后被炒了，就在复活节那天。他厌恶权威，不守规则。他的态度是错误的，经理刚炒了他鱿鱼，他说“滚出去”，他不准备继续忍受下去，他为什么要忍受呢？我之前就告诉过你，在学校养成的坏习惯很难改掉。如果你在这儿不满权威，对纪律抱着坏的态度，那这些都会被带到工作中去，工作时会显现出来，而他们没有时间来处理这些。现在是开始做出努力的时候了，让别人看看你现在怎么样了（……）（当你开始工作时）你会用一堆问题换回一堆更糟糕的问题，这些都是由你自己的态度决定的，你现在在学校的态度会让你的工作变得更难。*

然而，不管是用新的、进步的、修正过的，还是用传统的模式，“家伙们”总是排斥、忽略、颠倒、取笑或改变他们在职业指导课上学的东西。那些表征[28]层面的直截了当的训诫，包括认真对待找工作这回事、仔细准备面试、在工作中争取成就，甚至包括了解不同工种的简要信息——除了那些他们早就决定想干的事，都受到严格过滤。

［关于职业指导课程的小组讨论］

斯潘克斯　过一会儿你就不会注意他了，他不断重复同样的东西，你知道我说的是什么意思吗？

乔伊　我们总是太忙了，抠鼻子，或者弹纸片，我们就是不听他的。

（……）

斯潘克斯　他总是说同样的东西。

法兹　他总是说如果你去找工作，你就必须做这个，你就必须做那个。我找过工作。你根本不需要做那些玩意儿。就是去一个地方，问问主管的人，根本不像他说的那样。

乔伊　真是荒诞可笑。

PW　你指的是什么，你需要什么样的文凭呢？

法兹　文凭这些玩意儿，你不需要，你就是去找活儿干，然后他们就给你活儿干了。

（……）

PW　（……）他们强调努力工作、积极进取有多好（……）

威尔　那是你老的时候，对吧，如果你没有办法干这个活儿了，但是……就像，对你来说太难了，你想坐下来歇口气，那就让其他伙计替你……当你还年轻的时候……有些工作一旦你老了，你的工资就减少了。

PW　那个从教育学院来的演讲者怎么样？

弗雷德　他们就是想让你去工作……乔伊，他对乔伊说：“你想做个油漆工和室内装修工？”给墙上漆，你随便找个傻子也能给你漆墙！或是说：“你想做装修，或者写标语。”

斯潘克斯　好像还得当个什么社会人物才能去给墙上漆……我想站起来对他说：“随便哪个傻子就能给墙上漆。”

新的信息当然不会被注入自我评估的理性系统，或是正在形成的、与“生活方式”和“工作概况”有关的“自我观念”中去。即使“家伙们”记住了一些信息，那也是根据他们文化中高度选择性的准则筛选过的，并根据自己的目的——其目的往往具有颠覆性、嘲讽意味和对抗性——重新阐释过：

［一次讨论求职指导影片的小组讨论］

珀斯　我纳闷为什么电影里从来不拍我们这样的孩子，看他们对这个的态度都是什么。他们什么样，我们什么样。

PW　好吧，电影里都是些什么样的孩子呢？

法兹　都是些好学生。

威尔　是啊，你可以看得出来他们都是按照教的说。你要知道，他们可能来

自什么艺校，给其他孩子拍职业指导电影是个工作机会，你得等他说完他的台词，你才能说这句话。

PW　我是说，你怎么知道的？

威尔　啊，他们就是站在那儿，而且就是在等着他说那句话，然后再接着上……

—

法兹　你在那儿看过所有电影了，对吧！他们都会拍些傻学生，“哦，是的，我想做这个活儿”，“哦，轮到我了，是我出去赚钱的时候了”。斯派克　你看不到一个捣乱的学生（……）没一个是那样的。

当然，他们的态度必须和他们对学校其他方面的排斥联系在一起来看待。如果职业指导老师能力挽狂澜、做到其他老师做不到的，那才会令人吃惊。显然，整个反学校文化的大规模爆发可能引发更为咄咄逼人的职业指导方式，但这也使“家伙们”对学校整齐划一的道德观更加疏远，单在职业指导领域是无法控制的。对职业指导的排斥是对抗学校这一中心主题的一部分。[29]

“家伙们”也从根本上排斥文凭这个概念。对他们而言，正如制度界定的那样，“文凭”就是知识权力的爪牙。因为他们反抗知识，所以他们也必然抵制和怀疑文凭并使其失去信用。正如其他情况那样，使正式标准失去信用的主要方式是用非正式的模式“看透这些标准，了解它是如何发挥作用的”。他们靠经验，至少是听来的经验与正式定义周旋。在一定程度上，他们真的认为自己懂的更多。不做功课、没有文凭照样能过活，因为真正有用的是“了解点世界”、“脑子清楚”、必要的时候“撒手”。当然，成人工人阶级世界中，英国车间里盛行的实用氛围及对理论的不信任都大大强化了他们的这种观点。这一基本文化资源在学校的分化过程中被磨炼得更为坚固。

“家伙们”从心底里认为肯定有更简单的方法。文凭对他们来说似乎是对直接行动的偏离或替换。他们觉得他们总能“在岗位上”展示必要的能力，而且做一件事总比描述它或在考试中陈述它容易，或者比正式说明它容易。

［一次个人访谈］

乔伊　我光靠这个［学徒］工资根本没法活，第一年或头两年每周大概十英镑，每过一个生日就涨点工资，我可没法干下去。我属于精力旺盛的那种，我总是想：如果某个地方能够跳过，为什么要绕远路呢。我总是跳围墙（……）我现在对自己不拿任何离校资格证明很满意，如果我足够聪明，早晚会表现出来（……）或者我可以让他们明白我是块料。我会让他们看到我值得投资，然后可能送我去上什么课（……）我是说，面对现实吧，这很容易，真的太容易了，因为你要做的就是学会怎么开车床，一旦你会做了，所有的测量和别的就都是例行公事了（……）任何人都能当学徒。

他们通常觉得这种洞察力是不为“书呆子”所知的。那些循规生不得不“苦干”。因为他们没有使用想象力或机智，才需要文凭：

［一次个人访谈］

PW　你觉得什么是你有而“书呆子”没有的？

斯派克　胆量、决心，不光是胆量，还有狂妄（……）我们比他们更了解生活。他们可能更懂点数学和科学，但那些都不重要。这些对谁都不重要。他们得去试，然后才意识到……他们二十岁的时候，可能才和我们现在懂的一样多。因为他们还得经历那些事。好吧，我是说我现在就已经经历过生活的不少阶段了，我已经有过得意失意，你尝过失望的滋味。我已经接受这些事，我已坦然处之。就是这样，对吧，但是“书呆子”们，当他们找到工作，他们，我该怎么形容呢……他们只不过是遵守规则，把工作做到最好（……）有些方面他们很聪明，他们在数学、科学和英语上很聪明，但是在生活方面不怎么聪明。在我看来他们是输家。

连续性

尽管“家伙们”排斥老师对于学校与工作之间存在连续性的看法，另一种连续性对他们却很重要。在实际选择工作方面，是“家伙们”的文化，而不是官方职业指导资料，为未来提供了最具影响力的指引。因为个体加入违规生群体之后会经历一整套态度和观点上的变化，这些变化亦会或多或少提供一些稳定的看法：想和什么样的人一起工作，什么样的情形能使正在发展中的文化技巧得以充分发挥。我们已经了解，车间文化与反学校文化具有一些相同的决定因素和明显的相似之处，而且车间文化在以多种方式影响着“家伙们”——尤其是通过父母在工人阶级家庭中传承。事实上，在“家伙们”和家长的想法中，学校和工作之间经常有直接联系。这确立了不同环境间经验的延续。我们可以把这看做经历和反应的连续底线，工人阶级文化整体受其哺育，才得以长期应对敌对环境，并在工作中发展出特定的社会关系：

［一次个人访谈］

乔伊　他［他父亲］把它说得就像个大学校，他把它说得就像这个地方。有一天他跟我说，因为我们实际上在讨论消防栓事件，我想对话是从这里开始的。我们正在讨论怎么胡闹，然后老妈就说：“得了，你不应该胡闹。”老爸就说：“我们就是这么干的。”（……）他告诉我们，有个家伙找了一个巴基斯坦佬，把他的裤子扒了下来，揪着他的鸡巴拉着他在车间走，就那么揪着他的鸡巴，拽着他绕着车间走，诸如此类的蠢事。你可以拉他一下，他可能掉进炉子了，或者摔到一个锤子底下了。他说你到下边去，然后你就拿着一个铲子的把手那头，然后你把铲子放在他们腿下边，把他们举起来，就在那个地方（指阴茎处）举着他们……他们下不来。他认为他们总是搞这些事，我觉得这一定就像是学校的延伸，在工厂里工作，和一样的人，每天和一样的人，你就每天胡闹，你来这儿，每天都是同样的人。

作为阶级文化的一部分，“家伙们”的文化提供了一套“非官方”标准，以此判断通常哪种工作环境和个体最匹配。在匹配的工作中，他必须能坦陈有关欲望、性意识、喜欢豪饮和尽可能偷懒的想法。在这种工作中，人们必须可以相互信任，不会有人“爬到”老板那儿告“外人”或“偷东西”的状——这实际上也是“书呆子”最少的地方。事实上，这种工作场所肯定有老板以及“他们和我们”对立的局面，这样就总会出现告密者背信弃义的危险。未来的工作环境必须张扬男性气概。人们在这里不能“娘娘腔”，要“自己搞定”，瞧不起“笔头工作”而崇尚真正“干事”的人。在这种环境中，你可以发表个人意见，不需要表现顺从。首要的直观标准是这份工作必须很快发高工资，可以搞点“诈取”和“额外津贴”好维持他们早已养成的抽烟喝酒的习惯，滋长那种“占优势”、“了解现实是怎么回事”的优越感。基本上，工作必须是同事都“不赖”、相互之间能共享一种文化身份的地方。

不仅非正式文化建立了这些标准，而且以非正式文化为基础的非正式群体也强化了这些标准。之前所有讨论过的过程——“开玩笑”、找“乐子”、“嘲弄”——为当前的学校环境、也为未来的工作环境设定了规范：

［一次关于未来工作的小组讨论］

艾迪　我想当宝石匠。
PW　当什么？［笑］
艾迪　宝石匠。
PW　我不明白有什么可笑的。当宝石匠有什么可笑的。［笑］
——　他是个傻逼。
——　他是个捣蛋鬼。
——　他，他会把一半的珠宝偷走，他会。
斯派克　他想在六个月内成为一名钻石镶嵌工。
德瑞克　他会把一颗宝石镶在戒指上，把六颗揣进自己兜里。
PW　你对宝石匠这行了解吗？
艾迪　不了解。［笑］

自我评估的技巧和心理测试只是深刻地揭示了文化层面的差异，而没有如预期的那样揭示个体内在品质的差异。校外演讲者没有如期到场时，职业指导老师分发了“自我评估”问卷：可以用“大部分时间／一半时间／几乎从不”来评价诸如“诚实／善良／慷慨／勤奋／干净／顺从／聪敏”等项目。调查问卷完成后，他让学生自告奋勇地读出答案。“家伙们”的肢体动作一如往常，象征性地推推搡搡：他们碰对方的胳膊肘，转头相互看，在各自的卷子上改答案，对照笔记，拿彼此的答案开玩笑，然后大致上对这个测试达成共识。当志愿者读他们的答案时，“家伙们”就表明了自己的分化标准。他们嘲弄讥笑“大部分时间”“顺从”这样的答案。比尔对一个被“家伙们”认为邋遢不整的“书呆

子”喊道：“先生，他‘干净’和‘机敏’这两项的答案是什么？”听到答案是“大部分时间”时他们报以哄笑。比尔也自告奋勇读自己的答案。当他回答说自己“大部分时间”“体贴”时，老师让他解释这一点，“因为我没在你的功课和对待老师的态度中看出这点”。但在课后解释时，比尔当然还是认为他对“真正重要的事，比如我的哥们儿”还是很“体贴”。

“家伙们”在文化上为某些工作所做的系统的自我准备，使他们不仅在学校功课方面，也在预期上与“书呆子”区别开来。循规生和违规生之间的区分就是不同前程、不同满足感以及相关的不同工种之间的区分。这些差异不是随机或者毫无关联的。一方面，他们系统性地源自校内群体间的对立，另一方面，这也和离校后明显不同的工种分类相关。“书呆子”/“家伙们”之间的区别被看做未来熟练工/非熟练工或者白领/蓝领间的区别。“家伙们”欣然地将学校内部文化景象中的区别移用到未来的工作区别中，尽管他们不一定接受对各工种的传统评价：

[一次小组讨论]

乔伊　（……）我们想活在当下，在我们年轻的时候活得痛快，希望有钱出去玩，想现在出去泡妞，想现在就有车，然后想想，这些都成真得五年，十年，十五年；但是其他人，像“书呆子”那些人，他们考试，他们工作，他们没有社交生活，没有乐趣，他们要等十五年才结婚，诸如此类。我觉得这就是不同。我们想的是眼前，现在就要找乐子，而他们考虑的是未来，将来对他们来说才是最好的时光（……）他们是遵守规则的人。他们是公务员那种类型，他们会比我们先买房子和其他东西（……）他们会是有钱人，我说他们会成为公务员，有钱人，而我们会是砖瓦匠那种。

斯潘克斯　我觉得我们……多多少少我们是干苦活儿的那种，但他们不是，他们会是办公室人员（……）我没什么野心，我不需要有……我只想拿不错的工资，那就够我活了。

（……）

乔伊　我不认为这是明智之举，我认为对我们来说，对我们这种人来说，这更好，因为我们尝到了，我们尝到的不是好的生活，我们尝到的，你要知道，是你老了以后就不能过的特殊生活。我觉得我们就是太喜欢这种生活了，我知道我还是会这么做。我不觉得你现在可以把自己和这种生活割断，去当个学徒好好干……只是维生。

对于循规生而言，他们更认同老师的权威；他们对职业指导电影和预期目标有强烈的兴趣；他们甚至有时候对于老师采用的严厉的、胁迫性的方法表示赞同，因为这些方法在一定程度上维护了他们的利益。

[一次关于职业指导电影的小组讨论]

托尼　它们使你大开眼界。比如当送奶工是怎么回事，早上五点起床，起

来，出去，天不亮时就得起床。

奈杰尔　邮局的那份工作，我觉得不错。他们帮助人，干那行的人（……）

PW　（……）当他［职业指导老师］对五年级学生不停地说的时候，你有没有觉得被羞辱？

奈杰尔　不，真的没有，因为我知道大部分时间，你知道的呀，大部分时候他说的确实是对的，因为那儿很多人根本就不在乎，你要知道，他说话的时候他们根本就没在听，对吧，他就挺生气的。

出于自身考虑，循规生基本上接受从学校到工作是连续统一体的说法。尽力完成学校的官方目标是值得的。这是为工作做的最好准备。但是顺便说一句，应该注意到，虽然这是传统反应，但是如果工作不努力、缺乏理性和执着，那也无法实现或“赢得”成功。

［和汉默镇男校循规生的小组讨论］

托尼　首先是你的态度。比如，如果你在学校表现得好，你离校时就能拿到好的报告（……）这有利于我们，因为我们必须面对现实：我们必须上学。我们也必须工作，不然你没法活下去。所以你多多少少要把自己培养成那样的人。但是我觉得那些没做到的人，你要知道，那些不在乎这些的人，他们工作时会想：“哦，我不喜欢干这个，我不干了。”而不是坚持下去。他们在工作上进展不会好。

奈杰尔　你要知道，我觉得事情就是这样发展下去的，如果你一辈子享受做某件事，你就一直做下去；但是如果你不喜欢上学，那你就干不好工作。我觉得这种态度会延续到工作中去，你不会干得很好（……）［工作］就像上学，你离开学校之后，比如，我会去当个学徒，你当你的学徒，你够资格了，那接下来的一辈子就继续不断学习，我是这么想的（……）正如你知道的，他们有些人，他们实际上不需要上学，因为他们只是去当送奶工或者干类似的工作。

职业

总的来说，对于学校内发生的基本文化转移，“家伙们”发展出一套完整的非主流的生活期望态度，因此，他们并不怎么在乎对特定工作的选择。事实上，我们也许可以看出，就其文化所摈弃的标准以及这种文化意味的连续性形式而言，体力工作和半技术性工作确实没有差别，用既定标准寻找两者的物质差异只是浪费时间而已。因此，从他们在校的最后几个月这段时间来看，个人的工作选择确实看似很随机，不受任何理性技术或者手段／目的的影响。但是，把叛逆的工人阶级子弟上岗工作硬说成是特定的工作选择其实是很迷惑人、神秘化的说法，特定的工作选择本质上是非常具有中产阶级色彩的构想。我们已经说过他们反对其他更为循规的对待工作的看法，也探讨过他们群体的团结性，所有这些都把工作选择变成了另一个层面的问题：“家伙们”并不是选择职业或特定工作，他们热衷的是一般劳动。大部分人工作——或者是面对他们接受的“苦活儿”——是因为他们急

需用钱，他们认为所有工作都令人讨厌，真正重要的是这些工作的环境能够让他们表达自我，尤其是他们的男性气概，允许他们干活儿时能搞点从反学校文化里学来的消遣和“乐子”。这些需求与任何工作的性质都没有什么关系。

“家伙们”明确拒绝了职业指导项目所假定的工作多样性（以及这些工作所需的品质才能）—至少就他们自己的未来而言：

［一次个人访谈］

乔伊　工作就是个……挣钱的途径。挣钱有很多法子（……）各种工作最后的结果都一样，就是让你挣到钱，没人找工作是因为热爱那个工作（……）你不会白干活儿。我不觉得有谁会白干，你需要面包活下去（……）你干活儿的时候有一些区别，但是不大，最后这些达到的目的都一样，它们都能挣钱，它们其实都一样。

［另一次访谈］

斯派克　每种工作都是一样的。不，我这个可能说得有点过了，不是每种工作都一样，因为你的工作不同，医生的工作不同，律师的工作不同。都一样的工作是那些你必须苦干的活儿，当你就是个苦工的时候，所有的工作都一样（……）没有什么多样性，都是一样的工作。就是分室内和室外两种。

这种观点并不和他们目前期待工作的强烈情绪相矛盾。我们不应当低估“家伙们”想要摆脱学校的程度——更应该把“过渡”到工作称为“翻身”出学校，同时，他们自己文化中流露出的对挣钱的向往，以及成为“真男人”文化一分子的诱惑也很大。

文化庆典过后，广义上的阶级文化会借父母之口向工人阶级子弟不断证明，期望工作能带来真正满足的念头是愚蠢的，也不断会有揭示工作真相的灰暗而未经验证的提醒。但就目前而言，阶级文化的校园形式所产生的对未来的承诺抵消了广义阶级文化所传递的信息，尽管校园形式是阶级文化的一部分，而且最终还会再生产广义的阶级文化：

［同一次访谈］

PW　你期待开始工作吗？

乔伊　是啊，如果人们还没有让我失去兴趣的话。我们的老妈今天早上叫醒我时，说的第一件事就是这个，她说：“哦，我不想去上班。”我就回她：“我想去，我不介意，我想开始工作。”然后她就说：“你会讨厌工作的，你会讨厌干的。”

这种认为所有工作环境都基本一样的观点在“家伙们”真正找工作时表现得最具戏剧性。对具体工作的特定选择真的颇为随机。下面对如何选择工作的描述相当典型。对“家伙们”而言，所有的工作都意味

着劳动，选择付出劳动的地点并不重要：

［一次关于工作的小组讨论］

珀斯　我和我的哥们儿，约翰的哥哥，一块儿去的，我和他去的，呃……他想找个工作。啊，约翰姐姐的男朋友在这个地方找了个工作，他就对艾伦说："到那儿去，他们能在那儿给你找份活儿干。"他就去了，然后他们说："你岁数太大，接受培训太迟了。"因为他现在二十岁了，他对艾伦说："站在那儿的是谁？"他回答说："我的一个哥们儿。"他问："他想要找工作吗？"他说："我不知道。"他就说："问问他。"他出来，我进去，他把这件事跟我讲了，他说："如果你想要这个工作，你离开之前回这儿一趟。"

PW　你在那儿干什么？

珀斯　木工，接缝。一个月前我回那儿去，哦，好吧，其实不是一个月前，是几个星期前，我去找他了。

PW　啊，那纯属巧合。我是说，你曾考虑过做细木工这一行吗？

珀斯　好吧，你得去那儿看看我的木匠活儿，我干够了，我不会干几年木匠的。

［一次个人访谈］

斯潘克斯　你知道的，我不过就是把栓放进去，我干这个不是因为我一直想干管道工。起初我想做油漆装修工，然后想过砖瓦匠、电工、管道工（……）那是个星期五——我去学校，我老妈对我说："你为什么不自己去委员会找个工作？"好吧，当我，当我去学校的时候，我想："那我就去当个管道工吧，就这么着吧。"所以我就去了职业指导办公室，我说："我能去委员会找个工作吗？"（……）我就打了通电话，骑自行车去那儿，他们说："你得到这份工作了。"然后告诉我什么时候去上班（……）我就在去学校的两个小时内搞定了工作。

自我

主观地意识到现代劳动的普遍性，对劳动的具体表现无动于衷，这是"家伙们"以学校未察觉的方式从其反学校文化核心学到的基本东西之一。反学校文化允许这种意识以这种或那种形式浮出表面，因为除了在工作中寻求（或需要寻求）满足感和特定意义之外，这种意识也为他们提供了另一条出路。它能引发外在的、以群体为基础的满足感，从而给予自我支持和价值。这种能力反之又取决于某种根本的、相关的、完全被反学校文化主观挪用和确认的东西。这要求对劳动有一定的主观认识，了解如何恰当地、以男性化方式付出劳动。

从根本上说，这需要在经验上把内在自我与工作区分开来。劳动力是对现世要求的一种障碍，而不是一种内在关联。不要期望在工作中获得满足感。他们拒绝为了在工作中求得内在满足感而动用一部分自我。这就好像剥离一部分自我，以更好地把握自我的其他部分。工作和对工作的期望被抑制、限制和最小化，而在文化和象征层面上附属于它的东西均得到了维持、发展并尽可能被变得有意义。缩减工作的内在要求意味着可以用独立、世俗的方法发展、颂扬自己的能力，

而不用受制于责任和新教伦理。随着反学校文化在学校内逐渐成形，他们以非正式的方式使用工人阶级文化的资源，尤其是那种强调男性气概和强硬的文化，在群体中树立起自己的地位和身份——这个社会领域使他们的部分自我变得非常活跃并具成就感——这些都不是从具体从事的工作中获得的。正如我们已经看到的，反学校文化就是要发展并维护不同于官方的文化态度和实践。

影响个体未来的关键问题不是工作的内在本质或技术属性，而是工作中的感觉，这在学校中已有非正式的准备（尽管是以一种特殊方式）。他们最终认识到是文化消遣使所有工作变得可以忍受：

［对工作的近期展望的讨论］

威尔　第一天我就是特别害怕。你知道的，担心和谁结伴啊，谁是“书呆子”啊，谁会向领班告状。

乔伊　（……）你总得把工作变得有趣些。是你自己把工作变成不高兴的事……我是说，如果你在通下水道，那阵子你可能会觉得不高兴。不是每份工作都是愉快的，我应该这么想。没人能找到自己喜欢的工作，除非他们是喜剧演员或者别的，但是，呃……没有一份工作是愉快的，因为早上你必须起来，原本你可以躺在床上，但你必须出门。我觉得每一份工作都有一定程度的不愉快，但关键还是看你……能不能把其中的不愉快变得尽可能愉快。

对“家伙们”而言，在现代社会中劳动抑制而非发展自己的主观意识。这是通过把劳动定义为强调体力而非脑力的过程而实现的。当工人阶级的主题被提出、分享和形塑的时候，劳动的恰当使用形式和意义也直接从反学校文化中生成了。

是学校增进了对脑力劳动的某种反抗和对体力劳动的倾向。至少体力劳动处于学校范畴之外，并带有一种——虽然不是内在的——真实成人世界的光环。脑力劳动的要求太高，并且会侵占太多——就像学校一样——私人的、独立的领域。“家伙们”深知，脑力劳动的特定社会形式是在交换中换取他们想要的自由的不平等“等价物”。因此，虽未说明，但脑力劳动总带有强求服从和循规的威胁。他们在学校里习得的对脑力劳动的反抗成了对权威的反抗。在当代资本主义社会，阶级对抗和教育范式的结合把教育变成了控制，把（社会）阶级反抗变成了对教育的摒弃，把个人差异变成了阶级区分。正如比尔形容自己和“书呆子”之间在前途上的差别：“其实就是笔头工作和干苦活儿之间的差别。”这是有关阶级分化的知识，虽然这是在学校里学到的。虽然这是学校教育的产物，但其影响是社会性的。

矛盾的是（本书第二部分将会具体阐释这一矛盾），虽然在“家伙们”对劳动的理解中，自我是与在工作中获得内在满足的期望分离的，劳动是体力活动，但是他们的优越感并未因此减少，他们并不觉得自己的洞察力和个人学识受到任何损伤。这也没有减弱“家伙们”的乐观期望。正如我们已经看到的，这些期望在一定程度上是他们一心

急于脱离学校的结果。但是，这些也是“家伙们”主观认为自己已通过经验看透、学会并懂得很多“书呆子”不懂的事情的结果。当然，正是这种经验的诱惑——对传统逻辑明确、非计划和出人意料的逆转——将这些工人阶级子弟绑在了体力工作的前程上。只有揭示这种主观上的认同，我们才能理解他们那些显示自己权力的行为，并领会在自由民主国家中对他们（以及其他人）而言至关重要的那种充满矛盾而半真实的自由观念。“家伙们”对劳动力的定义是独立的、体力的，我们在此只能对他们最小化的劳动力给予明确的限定。

尽管劳作与工作的满足感没有内在关联，但是劳作确实具有某种意义。劳动力是其他事物（除劳动力的直接作用对象外）的重要性得以表达的物质途径。尽管劳动力切断了工作的经验反射，但它扩大了其他经验。毕竟尽管体力劳动代表了与学校和脑力活动的隔绝，它也意味着对“书呆子”更为积极主动的排斥。“家伙们”觉得他们能在真实的成人世界中工作，而“书呆子”没有这个能力。因此，如果要稳定其价格，劳作——其本身毫无意义——必须反映出其周边文化的方方面面（自相矛盾的是，一种文化之所以可能，正是因其对自身的限制）。

最为重要的是，体力劳作是代表、表达男性气概和反抗权威的途径——至少像在学校里习得的那样。体力劳作传递的是好胜、机智、无法用言语表达的不敬和显而易见的团结。它为成年人的喜好埋单，展现了对女性的吸引力和潜在控制力，即一种男性气概。

“真正干事”，身体活跃，以某种方法出卖劳动力，以上这些的本质在“家伙们”看来不是一种防御手段或消极反应，而是对先前创造性地学到的手段的一种确认和表达。它显示了一种独特的成熟，一种能力和观点的实践，而这些都是其他人所不具备的。尽管体力劳动本身没有意义，但至少在他们生活的这个阶段，体力劳动对汉默镇的“家伙们”来说是声张自由、显示某种力量的途径。

［一次个人访谈］

斯派克　（……）看到那些孩子在一个办公室里干活儿，我就特恼火。老实说，我就是没法了解他们怎么能干这活儿。我有自由，我有……我能挣到钱，很难解释……

［一次个人访谈］

威尔　户外工作、体力活儿和……写东西这些事，把笔拿出来……你要知道，还有自由。

［一次个人访谈］

乔伊　我不会当老师（……）除非我去教足球队，但我不会踢足球。你看，我精力充沛，我得不停地走动，使劲……不是消耗我的意志力……妈的……我得不停走动，精力太充沛，没办法做办公室工作。但是大概十年、十五年之后，当

我变得肥肥胖胖的时候，也许我会去做办公室的活儿。

当然，在主观上有多种不同的出让劳动力的方式。汉默镇学校的循规生更可能相信他们能在工作中找到满足感，通过工作构建他们的前程，借工作活动的内在本质来表达自己的价值和成就。他们被官方连续性的趋势带着走，期待这些连续性能给他们带来十分恰当的回报。对他们而言，劳作表达的是劳动力本身的性质，而不是其他间接的文化价值：

［与汉默镇男校循规生的小组讨论］

托尼［最近获得了去工具制造厂当学徒的机会］　你必须工作，所以现在就得努力，找个好工作，做点你想做的事，不是制造汽车或者整天安装车轮这种事。你知道你能挣到钱，但那种活儿不值得干。你的生活将毫无生趣。如果你……比如说我吧，我会成为一个工具制造工，你看得到最终成品，哪怕是些螺丝，但你知道是你给这些东西做的铸模。我会喜欢干那种活儿，看到成品。

奈杰尔［最近获得了去英国铁路公司当学徒的机会］（……）直到你真正立足的时候，哪怕用手背干活儿都行的时候（……）你才不会担心，比方说，你可能会想着明天早上会怎么样（……）如果你要成为一个火车司机，一开始总是先开普通的小机车——每次培训都是不同阶段。你可能从小机车换到大火车头。你可以在你熟悉的每辆车上开，你是个司机。我想我能看到自己慢慢升上去，你知道吧，升上去。我有盼头。

在另一极端，对“家伙们”中的一些人来说，工作可以成为他们的爱好。对他们而言，出卖劳动力直接表达了他们甚至最私人的生活。这就形成了一个鲜明的对照，一方面“家伙们”将工作中的个人涵义删减到最少，另一方面他们可能完全沉迷于工作，视之为私人感情生活的轴心。“家伙们”非常小心地在自己的文化里学习削弱、打倒这种轴心。他们自有其轴心。

这里提到的还是那位在高级文法学校念书、十六岁离校去当助理高尔夫教练的工人阶级子弟。这名男孩完全将高尔夫看做上进和表达的媒介。作为“家伙们”的一员，他的发展轨迹有点奇怪，他排斥学校，将工作而非一种文化作为提升、自我表达和肯定的方式。

［一次个人访谈］

两个月前我打得很差（……）我的比赛一塌糊涂。我没办法把球从开球处打出去。我不会用铁头球棒击打，根本不会打低飞球，也不会推杆。我真的觉得特别沮丧，差不多有一个月的时间我晚上都没出过门。就是那么简单，你坐在家里，整天想“该死”。你感觉好像你的世界跌到了谷底。你想着：“下一次我要怎么做？把我的握杆稍微移动一下，改换我的站姿？”你就坐在家里，想着你的比赛（……）你要是打得好，你就变得特别高兴，好像除了高尔夫，世界上其他事都是次要的，你知道吧（……）大概隔了两个月的时间，我才开始打得很好很好，

你知道吧，我能向任何人挑战，我赢了很多钱，我真的觉得自己幸福到了极点。我几乎就像在一个茧里，每个人看上去都有点模糊不清，你简直就是在梦幻世界里。

上岗

他们就像那边的孩子，在那儿干了大概十年，其中一个人竟然在那儿待了三十九年。他们大部分人走动的时候都发出轻微的声音并无缘无故地叫喊。他们相互破口大骂，他们互相辱骂，给彼此取绰号。这就像是学校的延伸——他们都在那里胡闹。

——乔伊评论车间

“家伙们”从事的工作包括装配轮胎、铺设地毯、家具厂机器操作实习工、管道工、砖瓦匠助手[30]、汽车座椅公司装饰工、铬金属板材厂棒料装卸工和油漆装修工。在1975年复活节和夏天，他们都相当轻易地找到了工作。大约一年以后，也就是1976年9月，他们中有一半人辞掉了第一份工作。两个人已经换了两份工作，两个人当时还没找到工作。[31]上岗和换工作的经验对“家伙们”而言不是大挫折。他们为工作所做的非官方、非正式的自我准备不仅引导他们，而且使得通向某些工作的道路变得通畅无阻，使他们比其他群体的处境要好得多。

这不是说他们没有适应问题，也不是说职业和区域差异不会影响他们的文化形式，更不是说现在工作很好找，或是说他们在校后期和工作早期的文化表现早已预示了他们与工作的长期关系。这里没有足够的空间来讨论从长远来看他们对车间文化的物质和文化本质所做的自我准备到底有多充分。知识的社会强化具有不同的形式，与不同规章交换关系的权威联系也不同。循规和反抗之间有着不同的平衡和含义，男性气概和控制也有不同的优势。未来相关研究的核心问题是车间外劳动力的再生产在何种程度上匹配、改变或者反驳了早已存在的文化形式，到底是充分满足、超出还是背离了生产过程在客观体力、脑力和情感上所需的条件。

在以某种方式储备劳动力时，学校的非正式和正式过程起了关键作用，但是总的来说，家人、家庭、社区、媒体和非生产性工人阶级经历对劳动过程的持续再生产和日常再应用同样重要。反之，车间的客观层面和它释放出的反抗性非正式文化在多大程度上反作用于劳动力再生产的非生产方面，如何以某种方式影响它们，从而产生如我们在反学校文化中所看到的那种意义和方向的不可见的、意外的循环，最终得以保留、维护一种特定的构造——也许再次背离了官方政策的意图，这些都值得我们评估。

到1976年9月，虽然汉默镇的“家伙们”对工作挣钱还是感到很兴奋，并深感自己是文化选择的结果，但是，我们可以斗胆猜测他们离幻想破灭不远了。他们所从属的工人阶级文化并不是一个值得赞赏、具有优势的文化。从根本上来说，工人阶级文化是一个充满妥协与和解的文化：如何创造性地充分利用艰苦、残酷的环境。我们看到“家伙们”的文化不是铁板一块，这个文化既有强势环节，也有长期充满绝望、脆弱和赤裸裸控制的低谷。在他们生活中的特定阶段，“家伙们”相信他们住在与悲伤隔绝的高楼之上。在坚不可摧的信心背后，他们为生活所做的主要决定都不利于他们，这正是工人阶级文化和社会再生产的核心矛盾之一，公立学校和校内过程在这个矛盾中牵涉很深。

不管工人阶级文化的广泛形式及其持续再生产的循环如何，不管“家伙们”长大后幻想破灭的严重程度如何，他们的人生旅程不可逆转。在生产车间里当完文化学徒之后，他们就得在糟糕的环境中为他人辛勤劳作，当这一事实愈加清晰时，他们看待车间的态度就如同以前看待学校，仿佛陷入了双重困境。具有讽刺意味的是，当车间变成监狱时，回过头来教育又被视为唯一的出路。

首先，年轻工人很可能早早结婚成家，背负经济压力，这样一来，他们就无法重返学校。从广义上看，虽然体力劳动对他们而言可能早已失去了吸引力，但他们至少还对它保留着特定的经验性依恋，体力劳动仍是他们与整个群体保持非正式关系的独特方式，这使得他们除了干体力活儿之外没有什么资格干别的。鉴于对待工作任务的态度，他们通过工作获得发展的可能性微乎其微，哪怕之前他们视这种态度为自我绝缘的方式并趋之若鹜。当工人阶级子弟发现自己之前的自信其实靠不住时，很可能已经为时已晚。反学校文化中的胜利色彩在把工人阶级子弟送进紧闭的工厂大门时就戛然而止。事实上，可以这么说，正是对这些矛盾（好运与不幸、知识和无知）的认可最终定格了工人阶级的宿命论和固步自封：这就是反学校文化的天真之处，以及与真正的工人阶级文化之间的差别。等他们知晓答案时已经太迟了。表象之下，明显的诱惑之后，结局恰恰相反。这些是工人阶级文化的常见主题，预示着车间里成年工人的命运：他们来工厂工作的时候无一不是想积攒点钱，偿还一点债务，或者计划“有一天”开始自己做生意，但他们就这么日复一日地工作了三十年。他们错失良机，抓住的机会又靠不住，这些都成了进厂工作前的集体迷思。但是蹊跷之处在于，这些活在其中、有机会改变的人却不清楚迷思的意义。下面是工程机械厂的一位中年车间工人的自述：

我那时大概是十三岁吧，正是易受影响的年纪，我想是吧，有件我永远不会忘记的事。我和我老爸在动物园里，我们看到小山上有一群人，人们拍着手，都围在一个大猩猩笼子边上。我们挤到了前头，我老爸比我更好奇，他挤到前排，看到这只大猩猩在拍手跺脚，四处张望，玩得很欢。所有的人都在拍手煽动大猩

猩。然后，它突然走到笼子的前边，朝我老爸吐了一大口水。它又走到笼子的后边，吸了一大口水，走上前，拍着手，然后把水吐向别人。

我老爸退后一步，十分震惊……然后他回到人群中，等着其他笨蛋冲到前头去。我那时没意识到这到底是什么意思，我只是个孩子……但是我现在知道了。我们都不是一下子长大的，看吧，这就是生活，我们不是在同一个时间长大的，当你学会的时候已经太晚了。每一次这些进厂的孩子也是这样，他们都觉得工作棒极了。“哦，这是什么，我想到那儿去”，你知道我说的意思吧。你永远改变不了，每件事都是这样，来工作，结婚，任何事——凡是你说得出的。*

但是，这里的重点是，短期到中期内，“家伙们”在反学校文化中的经历很大程度上使得他们顺利上岗，培养出的欲望也恰能从体力工作中得到满足。收入突然猛增，他们得以每天晚上都出去玩，买新衣服，随时买酒喝。能够和年长、强硬的人在艰苦环境中一起工作，在他人潦倒的时候得以生存并被接受，这些都给他们带来兴奋感。

这不是说“家伙们”就不需要“文化”见习期，或者他们在所有方面都被快速接受了。车间里总是有人试图对年轻工人进行身体上的恫吓，找他们的茬很快就能成为其他工人的消遣，不许帮助这些年轻工人是工厂里一个不成文的规矩。恶意的大男子主义，比反学校文化有过之而无不及，总是挑年轻“家伙”当牺牲品，这让“家伙们”很不安：

［工作中的一次个人访谈］

斯潘克斯　你不想在他们［同事］面前看上去像个小娃娃似的，你想显得懂点什么，懂点生活，知道吧（……）我在工作中就遇到了这种情况，你看这些家伙们，他们讨论性，然后就说：“我打赌你从来没干过。”我就这样子笑笑，然后他们就说：“看他呀，还笑呢。”好像我对性一窍不通似的，你知道我的意思吧。

不过“家伙们”至少从他们自己的文化经验中知道了最重要的考验来自于文化而不是技术，他们也知道生存的规则。他们早已知道成年人真的会骂人、像孩子一样胡闹、讲粗俗的黄段子。他们知道一些颠覆权威、规避正规体制、从枯燥环境中挤出一些乐趣、私下里弄点外快的方法。他们知道一切不是都像书里写的那样。

他们在刚开始工作的六个月中至少有这种感觉，认为不是所有人都能做他们的工作，或能在艰苦的工作中坚持下来，这种感觉正来自于他们对反学校文化资源和技巧的发扬光大：

［工作中的一次个人访谈］

威尔　这么说吧，如果我以前没有出去喝过酒，没有当过“家伙们”中的一分子，或者我没有练出幽默感，或者别的，那到建筑工地上工作，你根本不可能适应（……）在建筑工地上干活儿需要有幽默感。必须开得起玩笑，你知道吧（……）幽默感我天生就有，但也得培养，这听起来可能挺搞笑的，但是这玩意儿就是越用越行。

［工作中的一次个人访谈］

比尔　［在一家大型家具厂当实习机械技师］当你认识每个人之后，你知道那就和学校一样，找个乐子，说个笑话（……）你活络了不少，当你是“家伙们”一分子的时候你就变得大胆放肆了，你认识所有的人，你知道吧（……）如果你总是安安静静、羞羞答答，你就不会跟任何人说话，除非他们先开口。

作为“家伙们”成员的工人阶级子弟之所以对某些特定工厂工作感兴趣、对自己的选择深信不疑，还有另一个可能更为隐蔽的原因。这就是新雇主和老板们对他们所了解的、早在学校就已形成的“家伙们”的文化所给出的回应。“家伙们”在非正式过程中形成的“他们和我们”的态度，其反面是对既有权力关系的接受：在这个框架中“他们”和“我们”同时存在。尽管“家伙们”的文化试图直接在不愉快环境中获得文化兴趣和资本，但是，他们的文化同时也完成了对权力和等级的承认和适应。在他们建立文化对峙的一瞬间，他们也放弃了提出直接或半政治化挑战的希望。“他们和我们”这种见解既是对直接、人际与社会关系的营救和确认，同时也是在意识层面上对控制这些事物的真正权力关系的放弃。[32]

“技术工作”青睐招聘循规生，当他们在毫无文化支持、缺乏消遣和习惯性阐释模式的情况下开始乏味的工作时，他们被那些掌握大权的人视为更不愿意接受现状、更具威胁性的群体。因为这些男孩还如同以前一样，习惯于学校或多或少地传讲给他们的那些平等、任人唯贤和个人主义的观念。因此，尽管表面上没有对峙，没有大胆无礼的举动触怒传统意义上的旁观者，但是，在关于对立形式的反思中所缔结的秘密协约并不会接受永久的权威结构——永久的“我们与他们”。因此，这些孩子更希望从工作中获取真正的满足和晋升的机会。他们期望权力关系最终反映出的只是能力上的差别。所有这些期望，加上社会娱乐丝毫没有减轻个体的苦恼，使得循规生招人讨厌、“难以对付”。就体力工作和半技术工作而言，当权者经常倾向于招聘“家伙们”，而不是“书呆子”。“家伙们”的“粗鲁”背后，是他们对自身位置很现实的评价，是他们与人相处、打发一天生产的能力，是他们对工作和未来的得过且过。最终“家伙们”更讨人喜欢，因为他们“能为自己找借口”，“维护自己的利益”，当然这也有底线，就是不能从“我们”的战壕倒戈到“他们”的阵营中去。对“家伙们”的成员来说，不仅车间文化要比他们想象的更熟悉，而且新上司也很欢迎、认可他们，他们可以尽情表现自己的个性，而之前学校恰恰禁止这些——这种最初的肯定更使得从学校到工作的转型成为一种对学校的逃离。

当然，车间文化在一定程度上强化了生产活动和男性崇拜。这两者在学校是不存在的，因此标志着从反学校文化到车间文化转型中的几个最重要因素。这两者结构相似，但在具体情境下的差异则源于反

学校文化中已有的因素，从而保证工作中相对平稳的生产：

［工作中的一次个人访谈］

威尔［砖瓦匠助手］　你会被炒鱿鱼，你知道我是什么意思吧，这和学校不一样。你在学校不会真正被炒鱿鱼，除非你被开除，况且你也不介意被开除。

PW　那老板们有什么不同？

威尔　他们对待你的方式不一样，不是吗？他们知道如果他们对你说了什么，说了你不喜欢听的话，那你会回几句（……）但是在学校，那些老师，他们对你什么都说，什么泄气话都讲（……）或多或少，当你工作的时候，规矩对两边都有制约性。但是在学校，你要是顶撞了哪个讨厌的老师，那你知道的，后果是他们会拿规矩压你。就好像老师们有特权似的，他们可以对你粗声粗气，打你耳光，揪你头发。

刚开始工作的几个月，从事自己选择的工作、对晋升抱有憧憬的循规生也比较满足。他们遵循官方定义的连续性，并从中获得指引和报酬。工作刚开始的几个月被看做是学校的延伸，尽管和上学相比时间更长，工作之后晚上更容易觉得疲劳。在许多情况下，他们在镀金般的学徒期中需要在工厂接受全职培训，所以和学校确实有直接的相似之处。当托尼离开汉默镇男校时，他去了一家知名的大型国际机械制造公司当工艺学徒，还有可能转为技师学徒。他要在实习生培训室呆上一年，培训室墙上挂满了大幅流程图表，展示整个课程的不同阶段和时期，底下嵌有很多空白框，留待记录每个实习生一年中的个人评估。这里要比在学校更具竞争性——至少在工作四个月之后：

［工作中的一次个人访谈］

托尼　（……）如果有什么事被拖延了，你等你的指导员来，开始十分钟你这么等没问题，你什么事都没做，但是当你等了一个小时之后，你要知道，你会意识到你原本可以在那一个小时干很多活儿（……）他们的确会胡闹，但他们一直工作也不假，你要知道他们不会偷懒（……）我的意思是每个人都会努力把工作做好。如果手头有工作，他们会一直做下去（……）比方说，有人担心自己做的产品不行，他说："好吧，我不能把这个拿给吉姆［指导员］看"。所以他们就拿他做的与别人做的进行对比，然后他们会让他按别人做的样子做。他们就把那些产品拿回工作台，给产品做记录，或者对它进行修改。

那些介于上述两类之间的学生在短期或中期所经历的问题可能最为严重。循规生、边缘人或者处于反学校文化边缘的成员，他们会发现自己承担着某类体力工作——那里的车间文化特别容易发展出根本性的文化冲突，而非"转型期"的困扰，他们很容易因从事不愉快的工作而备受折磨。他们是最不介意公开嘲讽、讽刺和威胁的一群人，但是他们缺乏合适的方式保护自己。他们很容易成为受害者。下面这个孩子处于反学校文化边缘，在一家家具厂做装订、剪裁工作，毫无技

术可言，但他并没有受到反学校文化逻辑的保护：

［工作中的一次个人访谈］

我对他们没什么兴趣，他们就像孩子似的。在我后面的那个孩子汤姆，他是个傻大头，他对剪裁一窍不通，但是他觉得我们有问题，因为我们不知道，是吧，叫我们白痴，他尽干这种事（……）那个负责打扫的家伙，他们用刀［从泡沫上］切了一块下来，把它粘在他背后……你知道我总是很小心，当他们开始切东西的时候，我就会留意谁在我身边（……）有一次他们想在我身上放一根尾巴，但是我感到他们在我身上放东西（……）他们玩得太过了，我的意思是说他们这么搞一次还算是乐子；但他们不停地搞，这就让你心烦，然后他们还继续……他们有一次把缝合车间的一个女工搞哭了（……）你知道吗，他们不停地吹口哨，我不会吹，但是他们一直吹，一遍又一遍，搞得她很心烦，就开始哭起来。他们不得不把工会的人叫过来处理这事（……）他是我的哥们儿［在同一个地方工作、来自同一个地方的朋友］。如果他们那些人不和我说话，我也不介意，因为我只要有人能说上话就行了，我指的是和亚历克，我们的想法一样。我们不介意，我们不和别人打交道也自得其乐（……）我会向他们其中一两个人问好："你怎么样啊？"但很多人就是玩玩的。

不仅在处理社会关系中存在这样的困难，而且文化参与的缺失也消除了自我与工作之间的调解机制。当工作基本上不用动脑筋、高度重复的时候，工作也更加无情地折磨、扭曲着人类毫无庇护的感性认知：乏味、无聊和灰色让人觉得每天都永无止境，每周都单调重复，娱乐也成了虚伪的承诺。以下是上面那个孩子的说法：

［工作中的一次个人访谈］

一天中最糟的时候是早上八点三刻，那实在是烂极了，你一想到还有那么长时间才能把这一天打发完，尤其是才刚刚过去了四十五分钟而已（……）我开始工作，然后我就看那个钟，如果是九点之前，我就觉得应该是九点半左右了，这真是让你心烦的时间，"天啊，时间过得真慢啊，我希望我不是在这儿，我希望我能待在家里，躺在床上"（……）你知道吗，工作时，比如说装订东西，你到那儿就会想："天啊，我在这儿到底是干什么呀？"就是类似的事情。我想象着十年以后我还做同样的事，我就受不了，你知道吧……要是一直，一辈子干这个的话，我想我会疯掉的。我想生活得好一点（……）一周的亮点就是周五晚饭领工资的时候……他们把工资放在托盘上。不过挺滑稽的，整个星期我一直在想："周五快来吧，周六我们就能去市中心了。"然后你就一直期盼这一天。当你周六去城里的时候，你想的却是："我的盼头是什么呀？"但是我每个星期照旧还是期盼周五。

如果认为"家伙们"从来不会感到这些压力，或者他们不会因文化保护膜日益薄弱而逐渐感受到这些压力，那就大错特错了；但是，他们确实在一开始就对劳动力抱着幻灭的态度，这阻碍并减慢了上述主观感受的形成。不仅如此，他们还采取了更为积极、乐观的方式，通过在工作中加入非正式群体，而不是充当被嘲弄的对象，来获得一些外在的满足感。尽管存在破坏——这些破坏目前还相当受限制，但他

们依旧认为体力劳动代表了某种东西，有助于形成并维系一种生活观念，让他们能够批评、嘲讽和贬低他人，同时使自己置身游戏之外。这些感觉恰恰来自于他们对劳动力的认识，源自反学校文化，并被作为一种洞察力和自我提升，从而在制度环境中发展成为特定的阶级形式。很难想象这种看待力量和非正式及个人正当性的态度能以其他方式出现。正是反学校文化中的这些态度，而不是正式学校教育，把“家伙们”带到生产过程中去。因此，从某种意义上说，在接受在西方资本主义中的从属地位的过程中仍然存在着自我支配要素。但矛盾的是，这种前途的葬送是以学习、侵占和反抗的形式被经历的。我们该如何理解这一点？

注释

[1] lads是非正式英语，意为“伙伴，小伙子”，本书中lads是那些不愿学习、聚众玩耍、反抗权威的学生的自称。关于这个词的译法，中文译著中存在分歧，台湾学者何明修译为“小子”，大陆学者如李康在翻译吉登斯《社会学》涉及此词时译为“哥们儿”。为兼顾表达的口语性和语义在不同语境（采访自述、对话互称、理论分析）中的通顺，本书采用了“家伙（们）”。——译注

[2] 有报道指出，一些在学校中担任教职的教师的日常生活被严重扰乱，这已成为日益严重的问题。参见J. Lawrence, “Control experiment”, The Guardian, 18 March 1975。

[3] 斯派克的道歉信措辞小心，以保证既能拿到结业证明，又能维护自己的尊严：“我希望您能接受我诚意的道歉……学校本身和‘科尔迪茨集中营’毫无相似之处……现在，我认识到我的所作所为有些愚蠢，但是在当时我并不这么觉得，所以，我现在已经准备好接受您认为合适的处理结果。”（楷体为作者所标）

[4] 最近一篇研究英格兰西部进步私立学校达廷顿学校的报告指出，该学校的孩子对告密不存在禁忌。这相当不同寻常，（报告）解释说是因为非正式群体和反学校文化受到了这所学校的一致性、开放和民主制度的抑制（详见The Guardian, 1 January 1976）。

[5] 大多数人认为，按学生成绩分班、传统的以学科为基础的课程安排、考试以及综合成绩测评容易导致反学校或者类似小流氓的群体出现。

在汉默镇男校，对抗性群体是在第三学年末成绩分流时出现的。但是，第四学年初引进混合班之后，反学校文化群体与之前按成绩分流时一样，而且愈演愈烈。此外，并非只有学习能力最差的学生会加入这样的反学校群体。群体中一些核心人物能言善辩、精明自信，参与各项活动。对于他们那个年龄阶段而言，“家伙们”的生活比传统方式要丰富得多。尽管继续按成绩分班可能对学习能力差的学生有强化作用，正如我们预期的那样，但是我们应当认识到，取消按成绩分班能够带来一个富有创造性的社会混合体，这不仅能促进整个学校的社会系统的发展，同样也能够促进非正式的激进对抗势力的发展。新型的成绩混合班、以问题和学生为导向的教学方式、一天中多次换班造成的混乱，尤其是加上“提高离校年龄”计划为学生提供的多种选

择，这些都是好事。参见D.H. Hargreaves, Social Relations in the Secondary School, RKP, 1967；M.D.Shipman, Sociology of the School, Longman, 1968；R.King, School Organisation and Pupil Involvement, RKP, 1973。

[6] 在主要个案研究的田野调查中，我关注的是男校里的男孩。但是，这所学校隔壁就是一所女子学校，“家伙们”常常在午饭时间在公园里和女生们聊天。安吉拉·麦克卢比第一个提醒了我浪漫主义在工人阶级女孩的经历中的重要性。

[7] 原文中艾迪用了“have it off”，俚语中有“乱搞男女关系”的意思，比尔就接了这个茬，说“Have you ever had it off?”而之后威尔的辩解用的是“have off（the coat）”的正式含义：脱下。——译注

[8] F. Taylor, Scientific Management, Greenwood Press, 1972.

[9] 1976年10月，在牛津大学拉斯金学院的演讲中，劳动党首相对当前教育实践中的问题和忧虑发表了意见。他号召就教育问题展开“大辩论”，这一号召得到了教育职业部（DES）的响应，该部组织了一些地区性会议，撰写了一份背景调查报告，列举了四大主要问题：学校课程设置，5—16；标准考核；对老师的教育和培训；学校和工作生活。见DES, Educating Our Children, 1977年1月。

[10] 伦敦威廉·廷代尔初级中学在1975年的夏秋季遭到一些教师和家长抱怨，他们埋怨学校缺乏纪律、新教学方法低效，随后进行了教师罢工，调查报告出来之后学校停止正常运行。参见R. Auld, William Tyndale Report, 1976；J. Gretton and M. Jackson, William Tyndale: Collapse of a School – or a System, Allen & Unwin, London 1976; T. Ellis, J. McWhirter, D. McColgan, B. Haddow, William Tyndale: the Teachers’ Story, Writer and Readers Publishing Co-operative, London 1976。

[11] 乔伊在一次整肃中说：“我们也许得戴上狗脖套，我们也许得系上狗皮带，被绳牵着从操场跑到沼泽。”

[12] 部分讨论可见于一系列官方报告。参看R. H. Tawney, Secondary Education for All, Allen and Unwin, 1922; Hadow Report, Report of the Consultative Committee on the Education of Adolescent, HMSO, 1926; Spens Report, Report of the Consultative Committee on Secondary Education with Special Reference to Grammar School and Technical High Schools, HMSO, 1938; Norwood Report, Curriculum and Examinations in Secondary Schools: Report of the Committee of the Secondary School Examination Council, HMSO, 1943; Central Advisory Council for Education（England）, Early Leaving, HMSO, 1954; G. Crowther（Chairman）, Fifteen to Eighteen, Report of the Central Advisory Council for Education（England）, HMSO, 1959—1960; Newsom Report, Half Our Future: A Report of the Central Advisory Council for Education (England), HMSO, 1963; Robbins Report, Higher Education, HMSO, 1963; Plowden Report, Children and Their Primary Schools: A Report of the Central Advisory Council for Education (England), HMSO, 1967。

[13] 这个“家伙”很有意思。他是工人阶级子弟，拒绝上学，但是在选择高尔夫这项运动时也流露出他热心获得向上流动性的心理。

［讨论工作的一次个人访谈］

男孩　让自己成为一个更高阶层的人使我感到很纠结（……）你看那么多和我爸岁数差不多的人干得都比他好，比他好很多，他们都有好工作，你事实上是羡慕他们的，也羡慕他们能给家里挣回那么多东西，所以你就得出去试着成为那样。

PW　［什么算］更好的人？

男孩　就是能受到别人的尊敬，我是说我爸作为一个工厂工人很少受到尊敬，然后你也知道，一般来说你发现中产阶级获得的尊敬更多。

虽然他属于那种典型的想要实现向上流动的工人阶级子弟，但他对自己文化的摒弃不等于他全盘接受了中产阶级文化：

PW　他们［中产阶级的人］仍旧是“他们”，还是你早就觉得自己是……

男孩　不，我还是当他们是“他们”（……）你要知道，我跟他们说话的时候（……）我自己这么想：“烦，我的天啊，你才是正常的那个，不是吗？”诸如此类，你知道吧。他们有些人进来的时候，像你刚才看到的那个家伙，就是那个带着新高尔夫球杆的花白头发家伙，你知道吧，趾高气扬的那个，我是说，我真的很看不起他。在我看来，他意味着高人一等的傲气。

运动是他向上流动的途径。从真正的意义上说，所谓“杀手本能”就是阶级本能：

我想要证明，人要是没有他们那种所谓的智力或者经济能力，会被比他年轻、愚笨、缺少背景的人打败（……）你必须要有一种杀手本能（……）我在打球的时候，我根本不在乎我是跟谁比，我就是要打败他们，如果他们出钱和我打，并且只是想要打一场友好的比赛，我也不在乎，我就是要打败他们（……）要赢的那股劲就好比饥饿，可能是种原始本能，就好比对食物的饥渴。你伸手去抓食物，别人也会伸手抓，他们会不停地试，不停地练习，直到他们赢了为止（……）中产阶级的人没有这种杀手本能，他们不具备那种天生的进取心，也不会在大冷天里出来练习。

［14］体育是区分“书呆子”和“家伙们”的一个非常重要的领域；在这个领域内，教师能够通过操控既包含传统教学要素又包含对抗文化要素的范式，来掌控深植在“家伙们”文化中的独立性，这其中的要素有：严格的纪律、男性气概、身体灵巧。下文出自一位公认的学校运功员之口：

如果真是那样，我不会介意承认自己是个“书呆子”，但是我想我介于两者之间……我想一年级时候的我有点像“书呆子”，你知道吧，那时候更像点，我和体育老师们处得很不错，因为我喜欢体育，而且我进步很快，因为我不介意开玩笑。我不怎么把这当回事，他们也看到这其中有趣的一面。他们看上去和“书呆子”没有这样的关系。他们教他们，教那些好孩子。他们好像把我当成是一个可以说得来的人。

［15］请参看Farrukh Dhonely于1974年6月4日在《今日种族》（Race Today）发表的文章。这个话题亟待依照本书提出的一些线索展开研究。

［16］参见1973年的《就业和培训法案》。在之后的章节中，我指的主

要是学校职业指导老师和就业指导官员。这两者的主要区别是老师更关心让学生做好就业准备，而就业指导官员关心的是就业安置（DES, Careers Education in Secondary Schools, Education Survey 18, HMSO, 1973，第25页）。但是这两者用的基本职业指导技术是一样的。

[17] 直到20世纪60年代中期，由伦敦大学贝伯克学院职业心理学系亚历克·罗杰发展出来的“七点计划”仍被广泛应用。这七点是：身体状况，包括外貌、语言或体格上的任何缺陷；学业成绩；智力；才能；兴趣；性情；家庭背景。

[18] 特别参见E. Ginzberg et al., Occupational Choice, An Approach to a General Theory, Columbia University Press, 1951; D. Super, The Psychology of Careers, Harper and Row, 1957; E. Ginzberg, Career Guidance: Who Needs It, Who Provides It, Who Can Improve It?, McGraw-Hill, 1971。

[19] 在增加了兴趣这个横向范围之后，通常的升降率范式被修改，具体启发性的阐述请参见DES, Careers Guidance in Schools, Education Pamphlet No.48, HMSO, 1965，尤其是第42页和第43页上的“……正如每个青年就业指导官员知道的，所有就业的男女青年中有很大一部分都找了不需要特别教育文凭、目前也不需要任何培训的工作。他们需要知道的是，开始工作时会意识到，要学的东西惊人地少，就连这点东西也很容易掌握（……）很多工作看起来非常相似，不需要多少甚至根本不需要学习能力，几乎每个人都能做，这种印象也因为很多成年人换工作时毫无困难而被强化。此外，随便看一看，很多中下资质的年轻人看上去很相似，没有什么出众的特质，对学校事务也没有什么兴趣，而且很乐意尽早离开学校。如果工作和学生都没有明显特征，那么职业建议还有用吗？这当然是很肤浅的看法，因为事实是每一个孩子都是一个独立个体，并且即使每种工作都可能有很多个职位，但工作不同、工种有别。那些资质不高的学生也应当享有平等的机会过令人满意的生活，而那些资质高的学生应当受到鼓励，充分发挥他们的才能，这两者都很重要。”

我认为，这和前一章讨论的对基本教学范式自下而上的修正有明显的关联，修正之处就是用“正确态度”替换了教师的等值物“知识”。但是职业指导的方法确实试图找出、罗列各种工作间的真正区别，而非强调态度的重要性，至少在文献中是这样。

[20] 引自对职业与就业信息中心的介绍，Publications and Services, Manpower Services Commission, 1976。这个中心代表了对职业的新的进步看法。这篇介绍还说道：“我们的关注点之一是要加强考察各工作的决定性特征，并需要用更具想象力的方法传达我们发现的信息。”

[21] 现已成为英国经典著作的《职业指导》（Careers Guidance）（J. Hayes & B. Hopson, Heinemann, 1971）一书对此有清晰的概述。

[22] 参见G. Rogers, On Becoming a Person, Constable, 1961; C. Rogers, Freedom to Learn, Chas. E. Merrill, 1969; C. Rogers, Encounter Groups, Penguin Books, 1970; C. Rogers, Becoming Partners, Constable, 1973; C. Rogers, B. Stevens et al., Person to Person. The Problem of Being Human, Souvenir Press, 1967。

[23] 例如，Hayes and Hopson, 同前引文，第234页写道：

……指导者不应当用这些［人力数据］信息把年轻人引导到几个紧缺的特定科目或工种上。指导者的工作不是确保社区未来的人力需求得到满足。他的责任是面向学生。

［24］参见M. P. Carter, “Teenage workers: a second chance at 18?” in P. Brannen（ed.）, Entering the World of Work: Some Sociological Perspectives, HMSO, 1975。

［25］DES, Careers Education in Secondary Schools.

［26］同上，第61页。

［27］也可参见Training Services Agency, Vocational Preparation for Young People，Manpower Services Commission, September 1975; Social Evaluation Unit, “All Their Future”, Department of Social and Administrative Studies, Oxford University, September 1975, 第25页; K. Roberts, From School to Work: A Study of the Youth Employment Service, David and Charles, 1972, 其中有一句这样评论职业指导的话：“提供的太少，仅有的那点也提供得太晚。”

［28］若要详细解释这个概念及其与“含蓄”训诫之间的关联，请参见R. Barthes, Mythologies, Paladin, 1977; R. Barthes, Elements of Semiology, Cape, 1967。我会在本书的第二部分讨论职业指导信息的“含蓄”层面。

［29］尽管就业指导官员不是很有影响力（当然决策达成之后发布信息是他们的工作），但他们似乎不用面对“家伙们”的敌意，因为他们没有陷入同样的恶性循环——至少他们不用致力于维持基本教学范式，而且甚至可能对分化后“家伙们”的文化有几分同情。有趣的是，这有时会导致对个体出现完全相反的评价。

汉默镇男校的就业指导官员　我同情这些孩子的时候，我可能就是笑笑，但是我会想：

“哦，还是不要牵扯进去比较好。”是吧，所以他们可以从我的脸上看出来我同情他们。有时候，他们对老师的总结评论很准确（……）我觉得他（“家伙们”中的一员）挺友好的，有点个性，有点魅力（……），我实际上写了“有魅力”。他在我面前这么展示自己（……），但是他的报告糟得一塌糊涂，他们是怎么受不了他，他是多么讨厌（……）。比起一般的（……）孩子，我觉得我更喜欢你这个研究小组里的所有孩子。如果我找人来面试，跟我面谈，那我立即会偏向他，你知道吧，我喜欢那些能反驳我的人。我挺喜欢那样的，但是如果我必须从孩子身上弄点信息出来，我就不会喜欢这种面试。

［30］这两份工作（斯潘克斯和威尔获得的工作）采用的是正式学徒制，找工作时没有任何测试，对文凭也没有任何要求。斯潘克斯和威尔很高兴他们这么快、这么容易就能找到工作，因为循规生拼命想要这样的工作。这进一步使他们确信，他们“一直就懂的更多”。

［31］尽管本项研究不涉及青年失业问题，这里还是可以加注几条评论。正如“提高离校年龄”计划使原先更为隐蔽的反学校文化的对抗性暴露出来那样，我们同样可以预测，大量或长期的结构性失业以及遍布街头的散漫和结队活动将进一步助长和暴露这种高对抗性的文化形式——尤其是以挑衅的方式呈现。这就是说，大量失业可能进一步激化青少年的不满情绪，加剧

潜在的社会分化。这样的发展会给职业指导和就业服务的传统“问题”增加新的维度。

[32] 关于这一逻辑的详尽、有趣讨论，请参见Richard Hoggart, Uses of Literacy, Chatto & Windus, 1957。

第二部分　分析

第四章　洞察

尽管通过个案研究，我们已对于男性、白种人、工人阶级、肄业生、叛逆者有所了解，亦对其步入当代资本主义体力劳动者大军的经历与文化过程做了较为详尽的考察，然而在这其中，仍存疑惑之处有待解释。从某种意义上讲，一组随机性的因果关系，即个体病理学和文化剥夺似乎已然被另一组因果关系，即文化的创造力和持续性所替代。我们已经解释了这些来自于工人阶级家庭的“家伙们”是如何将自身与制度分化开来的。然而因何使然呢？我们已知他们对自身在文化选择中所持的观点、洞见和所怀的情感坚信不疑，但是这种主观提升的基础又是什么呢？这些“家伙们”对于职业结构的态度显而易见，然而我们又该对他们逆转传统价值判断的现象作何解释呢？我们深知他们所笃信不疑的洞见和信仰最终如何将其带入某种客观实在的劳动环境——这种劳动环境与其说是一种解放，不如说是一个陷阱。而这又是怎样发生的呢？我们已考察了这些文化形式的诸方面——张力、逆转、持续性以及最终结果，然而其基本决定因素又是什么呢？

分析之要素

为了对上述问题和矛盾做出解释，我们必须以一种更具阐释性的方式来挖掘民族志表面之下的深层内涵。我认为，我们可以借助于“洞察”（penetration）和“局限”（limitation）这两个概念，对已考察的文化做出更为深入的理解。

“洞察”是指一种文化形式中的各种念头，这些念头有助于洞察该文化形式的成员及他们在社会整体中所处的位置，而这种洞察的方式不是中立的、本质主义的或个体主义的。“局限”是指混淆和妨碍这些“念头”全面发展和表达的那些阻碍、偏离和意识形态影响。另一个相当笨拙、但又极其精确的术语“部分洞察”，是指“洞察”与“局限”两个概念在一个具体文化范畴内的相互作用。民族志所要描述的活动领域，就是这些“念头”与“局限”拥有交集、但又无法在理论上将它们分隔开来或单独展示的地方。

洞察不仅遭受了极大的扭曲，被剥夺了自身的独立性，甚至由于内在和外在的局限，而最终被限制在了其正在以诸多复杂方法探索的结构之中。从根本上说，洞察中存在着一种错误的、尚未被承认的关联，或者准确地说是一种“部分”关联。正是这种文化“洞见”和偏见的结合，将个人合法性和认同的力量直接注入个体行为，而该行为最终使人陷入困境。诚然，在某种层面上来说，对于那些似乎完全不合理和倒退性的结果，确实存在着某种合理的、潜在发展的基础。因此，我可以断言，唯有这种矛盾的双重整合体，才得以使阶级社会以自

由、民主的形式存在：有制约条件地自由进入。更具体地讲，我们已考察的劳动力在特定文化和主观方面的自我准备，都涉及一种更趋理性选择的潜在进步，而这种进步由于某些关键性的局限，抑或停滞，抑或失衡，抑或失去保护。最终，那些劳动力既没有在传统上下注，也未将宝押在其他选择上——而是对体力劳动力的具体定义做出个体主观性的理解与定位，从而加速了进步。这是一种以被阻碍和扭曲了的文化洞察为基础，（同时又）具有确定性和选择性的沉降。本书试图呈现的那令人惊讶之处在于：当劳动力的体力支出不只代表着自由、选择和超越，还代表着工人阶级嵌入剥削与压迫的制度之中的时候，工人阶级文化中就出现了一个重要时刻——在这一时刻，所有通向未来的大门都关闭了。前者向人们允诺未来；后者向人们揭示现在。正是这个蕴含于当下的未来，将自由楔入了当代资本主义制度的不平等。

本章的其余篇幅将概述反学校文化中（所蕴含的）一些洞察念头。接下来的两章将对那些内在的和外在的局限加以讨论，这些局限阻碍并扭曲了他们对文化形式的整体情境和决定条件的洞察。此后的很大篇幅大体上与工人阶级文化相关。但是，在此之前，我们有必要对涉及“洞察”这个概念的一些要素给予更为密切的关注：在世界上真正的作用形式、作用范围，以及在人类能动性中的基础。我们特别需要界定在何种意义上，对社会类别和主要社会关系的文化洞察是理性的，抑或是具有创造力的。

反学校文化的产生及其演变过程，是在特定的历史关系中由特定的环境所引发的，并非偶然。但是，承认决定论并不意味着排斥创造力。而且，我们还必须坚持以下两点主张：第一，创造力并非蕴藏在个体行为之中，并非存在于某个人的头脑之中，也并非是有意识的目的的产物，如我后文所论，创造力唯有在群体层面上才能合理存在；第二，创造力不能被描绘为一种独特的能力，或是被界定为个人创造无限结果的能力，更不能被视为对未来或现在的主宰。事实恰恰相反，主观确定性的闪念越强，由创造力所导致的迷障就越深不可探。

虽然上述两项内容已提请读者注意，但是我们还要强调一点：这种文化形式的形成，并不是简单地由外界因素所决定，它也产生于新一代人的活动与斗争之中。现在，我们来处理集体意志与活动的问题。如果集体意志和活动未被有意识地引导，那么此二者将彼此重叠、相互作用，富有创造力，并最终再生产出我们所称的“外部决定因素”。正是这些文化的主体性过程和行动本身，真正生产和再生产出了我们称之为结构的方方面面。只有顺利通过这一时刻，各种决定因素才能从根本上在社会世界中发挥效力。个体才能在社会世界中“自由地”做出决定，并获得赞同。此时，任何形式的外部指导均不会出现。如果即将步入工作的工人阶级子弟对其自身行动的合理性存疑，那么外界的任何人、任何事都无法使他们——特别是从传统评价

的角度来看——坚信其所作所为和未来选择是合理的。因为文化为个体活动和行为提供了基本准则。

然而，在文化层面上，工人阶级以某种创造力（我仍希望这样指称它）所生产出来的洞察绝不是开放式的。洞察依循着特定的路线，其根本决定因素存在于个体、群体或阶层之外。例如，并非偶然的是：不同学校的不同群体会提出相似的洞见。尽管这些洞见均为群体各自单独努力的结果，但它们却结合成为不同阶级内部的联系纽带。所有的群体均在洞察着相同的决定条件，正是这些决定条件把握着它们现在和未来的可能性。因此，创造力的客体应是那些将被发现的事物，而不是想象出来的事物。对将被发现的事物的限定，及这些事物的内在关系是既定的。但在另一个社会里，“家伙们”的未来道路可能早有安排，而不必自己去探索。

当然，讨论至此可知，文化层面的全部特性就在于，这种洞见不仅是其所学过的那些必修课程，也不仅是其吸收的消极信息。洞见经过实践，是具体且不确定探索的产物。唯有以向纵深发展的洞见为基础，那些其他形式的行为、活动和享乐才具有意义，即赋予文化最灿烂的外观和最明显的创造性生活。

从某种意义上讲，上文涉及的最为核心的观点就是一种文化华丽外表之下缺席的，或至少是无声的中心。人们无法证明其合理性，也无法通过直接询问从文化参与者那里获得答案。文化形式的多样性和对文化表层的各种质疑，使人们迷惑：这些形式和质疑或许有一个共同的起因。这就是为什么民族志的可见形式非常有限的原因所在。对于那些外在的、更显而易见地富有创造性的、变化的、有时具有随意性的特征，我们必须抓住其核心本质来理解。如果要了解某一文化的社会创造力，那么我们就必须在其概念关系的核心中去探寻生存的逻辑。在某种层面上来说，这通常会涉及到要在一个确定的社会结构内部，承认其地位的独特性，并以此为基础行动。

为什么这种社会的创造性不能在该文化的表层得到合理表述呢？其中最主要的原因之一就是它只是故事的一部分。如果以特定文化为核心，以纯粹的表述为目的，那么对该文化的社会创造性的研究就无法进行下去。我们必须假定洞察是一种纯粹的、连贯的真知灼见，这样我们才能解释其为何物。但是，正如民族志一直提醒我们的那样，各种形式的文化并不承认唯一的纯粹动因，因为在其形成的过程中，这些“真知灼见”被扭曲、转向、积淀成了其他形式——如对体力劳动的主观肯定。这使得人们难以相信曾经或可能存在一个“理性核心”的概念，也从不在意其是否应该易于表述。这就意味着，当包括其他诸多事物在内的时候，我们必须在关于创造性和理性的详细叙述中，对文化层面和实践意识层面加以区别。

日常话语可能以一种可变的、自相矛盾的，或是无意识的方式对洞见的产生带来启发性，纵然如此，洞见也并不是在任何一个人的头

脑中，甚至并不是在一段时间内在同一个人或同一群人的头脑中有意识地形成的。从某种意义上来讲，我们的那些直接且明确的意识，可能是最缺乏理性引导的。这种直接且明确的意识，或许只能折射出文化过程的最终阶段，以及各种神秘而又矛盾的文化形式——这些文化形式正是基于洞见的实践方式。此外，在不同时期，意识可能代表着它之下的文化冲突和过程的各种矛盾时刻。就此而论，口头提问导致言语矛盾就不足为奇了。不仅如此，实践意识也是最可能导致困惑和瞬时影响的。不断重复指定行为模式，努力取悦他人，表面模仿，严格遵循各种抽象规范，如礼貌待人、老成持重或智者之道等，这些行为都可能被人们与真正引发文化共鸣的那些评论与回答混为一谈。各种调查方法，以及主要依靠口头和书面作答的所有形式的方法，无论多么复杂，都始终无法辨别这些类属。[1]

从任何意义上说，这都不意味着要摒弃意识。在适当的情境下，意识是信息与意义的首要来源，也是最终决定意义的最佳手段。意识作为文化准则的直接表达，也是文化层面的一部分，并在最根本上与文化层面相关。意识的一贯性、有效性、直接发展作用均与文化的复杂性有关，意识与文化紧密地缠绕在一起。只有在脱离了可变的文化情境，并被要求回答问题的时候，意识才能在可想象的意义上被视为“虚假的”。

因此，反学校文化的创造力和理性念头，既不是想象力的理想主义的或脱离实际的产物，也不是以行动着的个体及其意识为中心的，更不可能如其所愿地随意发展变化，或是最终以任何方式去预想未来。[2]在各种工人阶级文化形式中，存在着一种浪漫主义观点，该观点坚称工人阶级文化正在以某种方式实验未来。这意味着，当资本主义被推翻的时候，工人阶级文化将为人类生活提供具体的蓝图。然而，此类设想根本不可能向人们做出承诺或兑现承诺。如果乐观地将工人阶级文化或意识视为实现理性和社会主义的先锋，那么就大错特错了。本书的核心个案就是要说明，正是工人阶级文化——特别是学校中的工人阶级文化——所蕴含的这些理性因素和未来因素，最终以其当前的社会形式和复杂的、非预期的方式，阻碍了理性和社会主义的实现。正是显而易见的工人阶级的文化提升，使其现实生活陷入地狱。[3]

对于上述否定性观点的讨论就到此为止。但是，我们必须指出，工人阶级的文化创造力和洞察力确实具有某种独特且常不为人所认可的潜能。这种潜能是嵌在工人阶级中的，该阶级是资本主义社会形成的过程中唯一一个不借助结构性基础的既得利益来实现自我神圣化的阶级。虽然要真正理解这一点还有很多障碍，还存在着许多意识形态方面的颠倒和扭曲，也常常缺少分析工具，但不争的事实是：工人阶级是唯一一个未被复杂的资本主义体系的意识形态关系从内部结构化的阶级。因此，工人阶级没有掌握、也不需掌握文化和社会的“主动

权”。只有这样，工人阶级才可能不受意识形态约束而更加自由。

工人阶级无需相信主导意识形态，主导意识形态也无需用民主的面具来掩饰其压迫的真面目。中产阶级的真实存在及其意义，已与那个赋予自身绝对优势的结构深深地融为一体。没有人会像那些压迫者一样，对此深信不疑。又有哪一类资产阶级会在某种程度上怀疑自身存在的合理性呢？那就是自我否定。如果自身既是难题，又是难题的解决办法，那么按照逻辑推理，下一步将是自我毁灭。在资本主义社会中，唯有工人阶级无需将资本主义合法性作为自身生存的条件来信奉。

然而，我们仍须划出明晰的界线。由于缺少预想其他形式的能力，去神秘化的可能性也大大降低。人们必须等待一次根本的结构性转变，才能反思性地决定自己的文化实践、模式的稳定形式，以及预期和非预期的循环。我们唯一能说的就是：对资本主义的意识形态、合法性和自我欺骗的去神秘化，是真正的社会主义社会诞生的先决条件。然而，我们至今也没有这方面的范例可引证。目前，特别是从我们的直接研究对象来看，在现实的社会形式下，文化洞察这种更为强大的能力，已使资本主义秩序中产生了一个更深、更错综复杂的陷阱。无论这种能力以何种方式被加以运用，人们都无法说清楚这究竟是一件幸事，还是一个祸根。[4]

因此，这就意味着，我们必须为某种创造力提供证明。然而，除非我们可以明确说明产生这种创造力的人类基础，以及这种创造力作用于世界的独特形式和实践形式，否则这种创造力就仍是不确定的。

我认为，作为文化洞察的基础而发挥作用的最小独立单位，是非正式群体。这一群体非常独特，总体大于各部分个体之和。它尤其具有一种相对独立于问题和定位、先入之见和偏见的社会动力。我们可能会将这种社会力量简单地称为“忠诚”，但是这种做法在对待该群体存在的具体条件和先前的态度方面，显得过于武断。这点在美国的微观社会学中已有体现，如领袖、领袖目标、群体的维系和个人意见的集中，都是群体的（至少在西方资本主义中）长期性特征。[5]群体得以存续下去的必要条件就是坚持群体意见和目的。社会心理学称之为“高昂的士气”。因而，产生于群体之中的力量和非特定的开放特性，构成了一种重要的社会力量。更为广泛的象征性文化接合产生的部分根源正在于此。

因此，在非正式群体中，个人利益会相对受到限制，同时，个人要为群体现状和群体目标承担义务，但是这些都不会在成员履历或群体定位中被明确地说出来。群体拥有属于自己的权利，在这个意义上讲，群体可以被视作一个主体。群体具有一种寻找与自身水平相适应的目标的内在本能，而这种寻找不囿于个体成员早前的知识、经历或意识形态。[6]我想说明的是，工人阶级的反学校文化受到了来自于非正式群体和各群体间的一系列联系的支持。而且，在阶级社会中，该

文化以其成员的现实状况和未来潜力为独有方式，表现出了一种内生的、开放的力量，而这种表现至少在一定程度上是借助于去神秘化实现的。但是，这并不意味着人们可以断言，任何像这样的意图或理解的最终内容，实际上就存在于任何一个人的头脑中，是个体主观意愿的产物，或者甚至表现为个体理性的形式。我们的讨论以群体为单位，牵涉文化“洞见”的特定层面。正是在这个层面上，洞察的偏见阻碍了其自身完全理性的发展和表达——这是我们应该记住的。[7]

我们已经对创造力的基础、力量和范围做了说明。下面，我们还要讨论创造力作用于世界的特有方式——实践，正是实践引发了我所谓的文化洞察。我认为，这一力量作用于世界的独特表现就是某种产品。文化洞察不能简单、机械地标示出社会矛盾，也不能在某种简单的意义上实践社会矛盾。它依靠自有资源作用于社会矛盾，从而实现：部分解决、重新结合和有限转变。所有这些都是不确定的，但是相对于文化洞察自身的水平，以及对更广泛的社会秩序来说极为重要的行动和决策基础，这些又是具体而确切的。

为了说明此类作用和产品，我们也不必然从外部获取相关材料。事实上，我所指的实践，在可用形式的约束下，部分地生产了自身斗争活动所需的经验材料。[8]正如本书第一部分所研究的那样，意义的主导模式——语言，逐渐转变为对抗性行为的、可视的、文体性的表达形式，这一重大转向带来了从群体力量到具体形式的文化洞察的转变。洞察以文化为模式，产生于群体这个基础结构单元，但是洞察的材料并不能完全被常用词汇所利用和表达。因为词汇是在资产阶级统治的特定条件下被创造出来的，所以它不能表达超出其范围的那些事物。部分对学校制度的反对，至少是对词汇的摈弃，并且将语言视为对精神世界的表达。因此，这些极具创造性的洞见赖以表达的方式，就是对语言——属于资产阶级的意义的支配性模式——表示反抗。诚然，对于工人阶级而言，文化洞察就是与语言战斗。但是，这并不意味着将文化洞察简化成反抽象行为。在某种程度上，我们可以假定文化洞察是一种表达抽象精神生活的对抗性方式，而这个抽象精神生活不是以个体主体为中心，而是以群体为中心；不强调既有语言，更关注生动的证明、直接的参与和实际的控制。

我并非意在否定个体意识和语言在它们与阶级实践间的辩证关系中的作用，而是意在指出：在阶级社会中，这两者之间存在着一种不对称的、相互保持一定距离的关系形态的可能性。反学校文化的语言一点也不比正统文化的语言逊色——甚至可以说，反学校文化的语言更加犀利、更加生动，只是反学校文化的语言不是按照正统文化方式来表达，因而人们也不按照那种方式来使用它；但无论如何，比起人们普遍接受的语言，精神的洞见拥有太多的含义。批判性意涵源自于非正式群体的创造力，转而又回归到该群体及其文化洞察之中，从而形成了很多其他类型的物质和语体风格层面的实践。相对而言，自主

的文化实践，诸如衣着、习惯、行为方式、个人外表和群体互动等方面的转变，皆可在这一更宽泛的实践活动中被觉察。

与其他事物相比，这一层面的文化活动利用自身特有的材料和实践，“表达”、传递或宣布了一个世界的概念。在这个世界里，栖居着各类社会群体，社会群体构成了该世界的领地范围。由于这种社会地位、具备的资格和前文所论及的自我神秘化，基本洞见的各种要素——或许是扭曲的，或许是错误的——就可能会存在；而且，这种洞见会隐藏在独特的文化活动之中。这类活动通过作用于特定情境下的真实材料，获得令人惊讶的、意想不到的，或是变化了的结果，并使更广泛的意识形态、制度，甚至整个社会的结构关系的运转能力受到质疑。[9]实现上述结果无需任何指责、意向或目的。它就像副产品一样，几乎只是在对每日文化的关注中，顺便被生产出来。尽管如此，它仍然会起到巩固文化的作用，可能还会改变文化的基础，并强化其信心，扩展其作用范围。另外，文化洞察也提高了成员间的相互理解和肯定，并为其文化活动、行为方式和态度提供了更全面、更细致合理的基础，而这种基础，实际上比我们的直接解释更中肯，更能引起共鸣。根据经验，这只是文化对其成员发挥作用的一种方式。但是，这两类文化成果（意识与语言）的结合及互动，有助于激发我所谓的文化洞察，特别是在与重大人生决策和转型有关的时刻。

阐释性分析使得对这一层面的探究成为可能。人们可以对文化洞察背后所隐藏的那些不言而喻的假设提出疑问。使这一态度合情合理的基础是什么？使那一行为合理的情境是什么？通过何种移置或投射，客体、艺术品或象征性情结又在表达什么意涵？正是通过提出这样的问题，我们才可能对反学校文化中引发理性念头——最终形成洞察——的各种情境和条件做出解释。当然，我们现在处理的是分析范畴的问题。但是，我们所说的“洞察”绝不会出自社会行动者之口，因为洞察在文化及其独特的集体层面上是有具体所指的。各种文化形式可能均无法将其所知表达出来，或者也不知道其所要表达的意涵，但是至少在其实践的逻辑过程中，文化形式的所作所为就是对其意涵的最好注解，且在这个阐释的过程中，无半点欺骗存在。

洞察

教育和文凭

鉴于本书第三章对有关教学范式洞察的讨论，我们可以了解那些“家伙们”对学校的拒绝和对教师所持的敌对态度。在他们的文化中，无论在何种意义上，知识对于大部分工人阶级子弟而言，都绝不是一个有意义的“等价物”。该文化“看透了”对这一基础教学范式的各种重复性的、操纵性的修饰，而无论它们是否被美其名曰为“社会实

用性”或“进步教育”理论。[10]与新型就业指导[11]相比，这一文化对就业市场的真实状况有更深刻的“认识”。

因而，反学校文化也在关注着学校中常见的制度混乱。该文化不但有其独特的实践方式，而且还在教育领域内寻找到一些重大的社会交易和矛盾，并予以曝光。上述这些反学校文化的实践活动可以分为三类，这三类都旨在揭开日常生活中的“等价物”的真相。

首先，反学校文化以其特有的方式，对循规和服从的回报进行一种相当微妙的、动态的，也可以说是“机会成本”的评估，而这种循规和服从正是校方试图强加于工人阶级子弟的。另外，反学校文化中还特别包含了一种对于文凭价值的根深蒂固的怀疑态度，即获得这些文凭需要付出巨大的牺牲——最终牺牲掉的不仅仅是时间，还有行动、参与和独立性。文凭的直接报酬不仅仅是即时的，还是一种生活方式，生活在未来十年中将一成不变。做一名听话的“书呆子”，获取那个价值可疑的文凭，可能会使人永远失去那种在任何阶段获得各种直接报酬的能力。

因此，这种牺牲可能非常荒唐，而且牺牲的目的也可能是毫无意义的。文化价值和文化取向表明：文凭所带来的结果并不总是纯粹的幸事。无论如何，文凭还可能贬值，可能对职业选择毫无影响（“当其他学生都不及格时，中学文凭又有什么用呢？”——斯派克），而且在“家伙们”可能获得的工作中，文凭作为一种选择标准，并不像看起来那么重要（“我总能向他们证明，我干得了这份工作。”——乔伊）。不管怎样，学业上的“成功”又有什么意义呢？是不是意味着可以在职业等级中平稳地向上流动呢？这种真实的向上流动的可能，看起来又是如此遥远，以至于毫无意义！对这些“家伙们”而言，学业上的“成功”意味着当学徒或从事文书工作。这类工作似乎向人们索取很多，但回报很少。显然，这种评价是在某种特定的文化模式中做出的。为了获得形式上的、但却不真实的奖赏（文凭），人们可能完全丧失自由的文化参与、社会集体感、街头和车间里的历险，以及精神上的独立。文化的选择应追求公民社会中不确定的冒险经历，对抗循规所带来的有限安全，以及那种相对的、甚至是幻想般的官方进步。

我认为这些文化洞察在某种程度上是真实的。文化洞察的形式为直接的文化活动，且具有即时性，除此之外，它还揭示了比它所掌握的更多的知识。首先，存在着一个常见的教育误区，即教育可以创造机会，向上流动从根本上来说是个人努力的结果，文凭提供了成功的良机。[12]一部分对教育持社会民主观念的人甚至认为，由教育的向上推动力所创造出来的所有这些机会的总和，实际上改变了工人阶级所面对的各种可能性，并构成了对阶级结构本身的挑战。

事实上，毫无疑问的是，唯有经济增长才能创造向上流动的机会，而且这种机会只对工人阶级中的少数人开放。西方资本主义制度的全部本质就在于，各阶级已结构化并长期存在，即使是相对较高的

个体流动比率，对于工人阶级的存在或地位也毫无影响。工人阶级获得再多的文凭，也不能开创一个无阶级的社会，也不能说服企业家和雇主创造更多的就业岗位，即使他们有能力这样做。

我们可以充分说明（正如在文化层面以特有方式、针对不同的直接目标所进行的洞察那样），工人阶级内部各种文凭的激增，与其说是创造或反映了要求更为苛刻的工作岗位的增长，不如说是掩盖了工作的无意义本质，构筑了虚假的等级制度，并用意识形态将人们束缚于其中。

第二，反学校文化对于可获得的工作的特性做出某种评估。虽然文凭能否保证工人阶级就业有待商榷，但是我们可以想见，文凭向其工人阶级持有者所允诺的，可能也是工人阶级所期望的工作特性，从一开始就是虚幻的。制造业中的绝大多数工作基本上都是无意义的。此外，我们可以从如下几方面了解文化洞察的总体准确性：所有形式的现代劳动的共性、对循规者的道路及工作热情的质疑——正当文化洞察产生于其特有的、直接的文化领域时，这些都使其与另一层面（该层面又反映到生活层面上）保持关联。

绝大多数工作的具体形式从未像今天这样趋于标准化和形式化。这些工作对于在职者的技术和所受培训几乎没有任何要求，也不能为他们的内在满足感提供实现的机会。尽管工作岗位的重组和细化[13]仍在负隅顽抗，但毋庸置疑的是，越来越多的工作正在趋于去技术化、标准化和高强度化。[14]如果将劳动力市场描绘成向年轻人开放，并受其技术和能力水平影响的话，那么这种描述就是不切实际的。一个人只需提及当前年轻工人空前的失业规模[15]，以及无技术年轻人[16]中令人担忧的结构性失业的趋势，就足以质疑年轻人在职业市场中所拥有的有意义的权力。

因而，人们的确有客观依据提出这样的疑问：当文凭的效力和目标备受质疑的时候，将自我及其能力投资于文凭之中是明智之举吗？反学校文化至少在文化层面上提出了这个问题，而学校文化却没有。

布迪厄和帕瑟隆指出，制度化的知识和文凭的重要性并不在于技术或人本主义的进步，而在于社会排斥。借由制度化的知识和文凭，阶级社会得以合法化，并实现了再生产。一种表面上更民主的货币取代了真实资本，成为现代社会中的社会仲裁员。布迪厄和帕瑟隆认为，正是社会中占支配地位的群体所独有的“文化资本”，即在对语言和数字的象征性操纵中的知识和技能，保证了该群体后代的成功，也因此实现了阶级地位和特权的再生产。这是因为，教育进步是由“文化资本”所提供的那些“公平”、“严格”的精英测试技术来控制的。[17]

如果这是对文凭的作用和重要性所做的准确的评估，那么人们有理由认为，工人阶级子弟寄希望于文凭和证书实非明智之举。正如官方报告所言，文凭和证书并非要提升人们的社会地位，而是为了维护那些早已经居于社会结构顶端的人的优势位置。知识总是带有偏见、

充满阶级意涵[18]，因而工人阶级出身的学生必须克服一些不利条件，这些不利条件就嵌在他们错误的阶级文化和教育观念之中。但是，能够做到这点并获得成功的人只是少数，绝不可能是整个阶级。更多的人则只能不断为此而努力，但正是通过这个努力争取的过程，阶级结构被合法化了。中产阶级得以享受特权，并不是因为世袭或出身，而是因为他们被证明具有更出色的才能和品质。因此，从这个意义上来讲，这种暗含在反学校文化之中的对于竞争的拒绝，就是一种激进的行动：拒绝与施加于自身的教育压制合谋。

最后，反学校文化对个体逻辑和群体逻辑之间的差异，及它们在现代教育中意识形态混乱的实质进行了现实的洞察。有关学校的文化洞察是在特定的文化环境中，依其特有的实践和目标，以非自我意识的方式做出的，而且决定了自身具有一种固有的集体视角。该文化洞察的核心就是，阶级或群体利益的逻辑是有别于个体利益的逻辑的。对于每个工人阶级的个体而言，个人在这个社会中的流动或许是有意义的。一些工人阶级的个体确实实现了向上流动，于是任何一个特定的个体可能都希望成为成功者。然而，对于整个阶级或群体而言，这种流动毫无意义。因为在这个意义上，真正的流动可能意味着整个阶级社会被摧毁。

循规或许能为工人阶级的个体提供某种逻辑，但是对整个阶级而言毫无益处——为了无阶级的虚幻理想，人们要放弃所有独立和创造的可能。工人阶级个体可能会被教育的表象说服，相信那些应该在社会中发生的事情，即任何人只要努力就会进步，但是反学校文化比国家及其机构对于这种期望有更深刻的认识——正是借助于站不住脚的“才能”，精英主义者才实现了对大众的排斥。反学校文化和其他工人阶级文化形式，包含了对当下主导意识形态——个人主义——进行深刻批判的成分。他们在某个层面上，甚至可能在其成员个体仍然以个人主义的或竞争的方式行事和度过个人生活的领域中，展示了其成员属于某一阶级的各种结果、可能、现实和错觉。特别是当它们在学校中发挥作用的时候，反学校文化就会鉴别出主导意识形态所做出的虚假的个人主义承诺。

正是在以此为基本教学范式的学校中，个体成功所需的那些态度被宣扬为普遍必不可少的。然而，并不是每个人都能成功，而且对不成功者而言，追逐成功的诀窍——努力工作、勤勉、循规、把知识作为真正有价值的东西——是毫无意义的。当然，这一悖论从未获得承认。在学校里，个人主义逻辑被概括成群体逻辑，但群体逻辑的不同特性和抽象性并未被承认。

当然，基本教学范式的各种职业形式、某些变体，以及理论发展都相信，成功不能只用文凭或职业地位的高低来衡量，也可以进行水平比较。一份习惯上被视为社会地位很低的工作，如果它与其他同类工作相比，需要、利用并允许表现能力，那么人们就可能在这份工作

中获得成功。举例来说，即使是一份毫无意义的工作，人们如果满怀自豪、诚实地完成它，也可以算是取得了一顶成就。在道德层面和现实层面，工人阶级子弟实际面临的职业阶级等级被转变成一种差别化的、多维度的结构；这个结构承诺所有人都会变得富有。

关于辛苦工作和循规，存在着一种令人不安的歪曲，即将辛苦工作和循规作为通向成功、获取财富的具体方式。对待学业梯度的态度则具有不确定性，一方面认为有必要提升学业水平，另一方面又绝不愿为此耗尽价值和成就之源。另外，努力的目标也包含矛盾性，即甚至于个体自我发展的潜力和价值滑落出学校的学业测量图谱时，仍然试图将其纳入关于人的所有能力之中。上述所有这些都以某种方式承认了将个体逻辑扩展为阶级逻辑过程中所遭遇的困难。但是，它们又都在试图以更加神秘的形式，重构从个体逻辑向阶级逻辑的扩展。这些也给核心制度造成了极大的不稳定，反学校文化以其特有的方式，很快地察觉出了这一现象。有关教育核心矛盾的文化洞察是启动并强化个体分化的巨大力量。反学校文化作为阶级文化的可见形式之一，表现出了特有的阶级逻辑，并为解释其成员的地位提供了认同，而这种认同并不是通过对占支配地位的学业和职业梯度进行欺骗性调和实现的，而是依赖于某种改变和转化。对于作为一个阶级的特定层级的人来说，学业和职业上的梯度变化并不能测量能力，而只能衡量其固定不变的受压制状况。无论其成员个体的位置如何改变，工人阶级就是处在这个层级梯度的底部。个体在这一梯度中向上流动的才智，已被其作为工人阶级一员而运动的愚蠢所替代。通过对工人阶级学校的核心矛盾进行洞察，反学校文化帮助成员从循规和传统成就感的桎梏中解放出来，使成员的能力和潜能在其他方面发挥出来。

劳动力：一种独特的商品

反学校文化与现实的学校制度发生了正面对抗，并揭示了学校制度企图进行的不正当交换——特别是以文化为名的其他形式的交换。除此之外，反学校文化还在自身层面上探究了人类劳动力的独特性，指出行动的潜在无限性，尤其向人们证明了劳动力是一个不固定的可变量，而且无论有关劳动力的一般或官方的描述如何，个人都至少可以在某种程度上控制其支出。

在学校里，劳动和循规的义务并未被明确限定，如一段测定的时间和注意力。这种义务意味着以某种不可测量、不可控的方式，使人放弃使用一系列的潜在行为或替代行为。不做笔记，混过考试，不断规避教师的权威，在教室、楼道里打“游击战”，这些都在一定程度上限制了对自我的要求，也是个体实习某种劳动力的重要方式。当“家伙们”到了工厂后，人们不必嘱咐他们“放松”，“别理会”，或“他们［管理层］总是要求不断，如果你让他们为所欲为，你就有的受了”。的确如此，通过这些重要的方式，工人阶级子弟按照自己的兴

趣，精力充沛地在外部系统需求条件的制度转向中得到了锻炼。而且，这些孩子在认知、决定和控制自己的行动方面，要比其未来的同伴更熟练。之所以这样，至少在某种程度上是因为最终其劳动力是否被限制在学校中并不重要，相反，那些卷入车间文化的人要在更为严密的控制下从事生产；而且，其努力的目标是至少可以满足旨在延续自身生存的再生产的需要。

教育交换与资本主义的基本交换形式相似。对教育交换的否定采取了文化洞察的形式（其表达不借助于文字或直接说明，而是借助于特定层面上的特定文化实践），即认识到尽管劳动力可以在市场上买卖，但它却不同于其他商品。之所以说它与其他所有商品都不同，是因为劳动力的价值不是固定的。无论是从道德的角度，还是从政治的角度来判断，劳动力都是资本主义制度中唯一一个可变要素，这是永恒的真理。因此，劳动力一定是扩大的资本和利润的来源。从根本上来看，劳动者所创造的价值远远大于其工资所代表的价值。[19]对劳动者的可变能力施以“更好”的管理手段或资本化，即增大劳动强度，可使劳动者创造出更大的价值。[20]劳动力是具有这种可变能力、且可被买卖的唯一自然物。经典马克思主义理论指出，个体劳动者对其所出售的劳动力商品的特殊性的无知，是资本主义意识形态合法化的核心所在，并使剥削过程和利润的来源被隐藏起来。可是，反学校文化却以其特有的方式对劳动力的特殊性做出了回应。仿佛是出于本能，反学校文化限定了劳动力的特性。依照反学校文化的独特逻辑，这也是成员在感觉上、身体上和精神上参与到反学校文化的实践活动之中的先决条件。

我认为，在我们所生活的社会中，这种文化本能也构成了一种对重要且普遍的意识形态关系和物质关系的洞察。但是，从另一个层面上来讲，这种成功最终反作用于文化，以一种特殊方式推动其发展，并确保其长期重要性和成功。

这正是资本主义制度的理论框架：劳动者在市场上像出卖其他商品那样，公平、自由地出让自己的劳动力，但是不同于其他商品的是，此后劳动力并不表现为固定的量，而是作为劳动者与生俱来的可变能力的充分表现。因此，劳动力所创造的价值远远超过其价格，即工资。劳动力在与资本讨价还价的过程中，表面上与工资建立起了等价关系，这使劳动者相信，在法律面前，所有人都享有自由、独立，即资本主义国家和司法部门宣称的自由和平等。这种体现于个人（劳动者）、国家和法律尊严之间的表面上的等价关系，不仅掩盖了资本主义制度的剥削本质，也掩盖了劳动者与其阶级的共同特点，以及可能形成阶级团结的基础——同样的剥削。从本质上看，有限的资金购买了一种无限的能力，而且由于人们允许、也不反对将这种行为继续下去，劳动力的买卖被社会合法化。正是由于对可变能力的合法获取和合法剥削结合在了一起，才使资本主义的生产失去限制。只是出于

对封建制度下庄园主和农奴之间赤裸裸的剥削关系的怨恨和深刻认识，资本主义生产才有所顾忌。资本的生产力，就是劳动力被解放出来的生产力，不是一种数量，而是一种能力。[21]

目前仍很常见的周薪制，就是揭示这一经典意识形态趋向的绝好范例。在中产阶级的职业中，年薪显然是为获得持续的弹性服务所进行的一种交换性支付。此处，报酬并不由耗费在工作上的特定时间的总量所决定。雇主当然希望职员在家中加班以省去支付加班费；而这类职员的工资是按照其本身的情况，即能力的使用状况、成为经理或会计等的总体潜能来支付的，其工资形式充分说明了这一点。周薪制的社会含义则完全不同。年薪这一薪金形式所承认的劳动者的总体能力，在这里被强行分割成若干周薪的总和，并固定为一种直接的、定期的回报。正是这种周薪制，而非年薪制，标示着劳动力的付出。工资总额就是对工作所耗费时间的量化。工资的减少表明可测时间的减少；工资的增加则反映了加班的时间。人们的注意力为此所吸引，因而更加容易忽视劳动力所具备的持续的、可变的真实特性，也更加容易忽略这一事实，即依时间标准所支付的丰厚报酬激发了人们的巨大能量，而事实上，这个能量是不可测量的。

周薪制就是那每周拿到手的紧紧密封的棕色信封，就是人们手指轻弹信封口时所显示的货币的支配力，就是装着钱币的沉甸甸的信封底部，就是周四下午招摇的人群。人们对于周薪制那近乎迷恋的情感，打破了周的连贯性，将人们的努力成果量化，并将劳动力的巨大作用和潜能作为一种简单明确、每周给付的“合理”工资的等价物呈现给意识。这种固定的周薪制包含了长期努力的可变潜能与固定的工资回报之间的分离，反之，那看不见的按月汇入银行账户的工资，则可能打破上述两者间的分离。

尽管将所有批评或分析性动机归咎于“家伙们”个体的做法可能是错误的，但显而易见的是，这些“家伙们”的集体文化，不仅是对人类劳动力的独特性的回应，同时也是以自己的方式否定有关劳动力的某种意识形态定义的尝试。我们可以通过民族志中有关文化部分的材料看出，这些“家伙们”将自身的劳动力视为对抗职业领域不合理要求的屏障，而并不认为在劳动力与不合理要求之间存在着特殊的、有特权的联系——这种观点直接助长了对抗性的车间文化。而车间文化的目标，至少在一定程度上，就是要限制资本主义生产，限制生产可能对个体所施加的贪得无厌的苛求。[22]

必须再次强调，这种文化洞察是与文化的全部本质联结在一起的，远比一个简单的精神类别更加丰富。特别是在文化回应中，文化洞察构成了质量的基础。对于那些从对不受约束的承诺的需求中积极释放出来的能力，确实存在着一种相反的、有目的的利用。这种利用是工人阶级的特质，相对而言，是不受迷信、宗教信条、神秘化影响的，而这些通常被资本主义生产的循规所吸纳。[23]

资本主义虚伪地向所有人承诺的自由，可以片面地、具有讽刺性地被个体的集合所解救，正是这些个体共同认识到，只有靠自身的作用才能免受生产的同化。对这些“家伙们”而言，在商业舞会中、在街头、在斗殴中、在挥霍金钱的时候、在拒绝他人的时候，都存在着一种被扭曲的自由，且这种被扭曲的自由唯有靠资本主义，而不是其他制度，才能得到保证。这不能归咎于工人阶级，恰恰相反，诸如此类的自由是为阶级的文化目的服务的。

工人阶级这种独立的能力造就了对正式的、尖刻的、非具体化语言的世俗的检验，对抗性的团结，以及不以正式的职业地位为基础的幽默表现、风格和价值。就具有颠覆性或潜在颠覆性的形式而言，这些都是资本主义时代的产物。尽管不能夸大或浪漫化上述这些工人阶级独立能力的产物，也不能超出最低限度的自由或物质基础来认识它们，但它们仍然产生于对资本主义要求的创造性回应，而不是消极忍受。

一般抽象劳动

我们在民族志部分可以看到，实际上，即使只是在内在层面上，这些“家伙们”也基本无法辨别出他们认为向他们开放的那些具体的工作之间的差异。只要最终选择的工作符合社会和文化上的限定，而非技术层面上的限制，他们就会对该工作持有一种近乎漠不关心的态度。有时候，现实选择完全是偶然间做出的。在这个意义上，劳动的共性与职业咨询指导机构所设计的职业类别和多样性形成了鲜明的对比。

在此，我想指出，可以把这种观点（尽管产生于自身特有的文化模式）当作在资本主义生产的现代结构中对劳动作用的一种真实洞察来加以理解。做出此类洞察，是以为文化活动保持空间与活力为基础，但其对现代工作无意义性和共性的假设，在更广阔的背景下仍具有重要意义。毫无疑问，正是这种更广泛的有效性长期强化、维持了文化洞察，并为文化洞察注入了一种独特的共鸣和成功。

实际上，所有周薪制工作的共性要比差异更重要。此类工作的共性就在于，劳动力在生产中为资本所创造的价值要远远高于购买劳动力的费用。毋庸置疑，资本主义制度是为了利润而非用途组织起来的。社会中绝大多数需求并不是直接得到满足的，而是借助于利润的刺激这一中介得到满足。无论如何，有一点是可以肯定的：对于商人或管理者而言，行动的源泉是对于利润的追求，而不是人类的物质需要在发挥作用。只要能够真正获利，生产什么产品并不重要。当“市场条件”发生变化时，劳动者将会被敏捷地从一种商品的生产转移到另一种商品的生产，而无论其技能和当前的活动如何。事实上，很多企业集团都包含了一些看起来不大可能的联合，如肉类包装和空间探索，这种不断延伸的特性，生动地证明了企业的关键是利润，而不是

对人们所需商品的生产。

由此可见，人们对产品的用途毫无兴趣，只关心在商品生产和交换过程中所产生的利润。正如我们已看到的，唯有使用劳动力，才能产生利润。尽管问题的本质在于对劳动力的剥削，但对于资本而言，产品所包含的特定的劳动形式远没有其特性重要——只要产品有利于获利。由于劳动的具体形式无关宏旨，因此我们可以将“抽象劳动”视为所有周薪制劳动的共通之处。[24]

抽象劳动是所有劳动力共有的一种独一无二的特性，即可以创造出比自身作为商品时人们所需支付的费用更多的价值。所有具体形式的劳动都包含了对抽象劳动进行剥削的可能。因此，在这个意义上，它们都可以被标准化——此即为资本主义的内在逻辑。这也将所有不同的生产部门和劳动形式联结起来，并使得劳动的具体形式、产品的特定用途要依其作为抽象劳动的状况这一核心事实而定。[25]

从资本的观点来看，这种共性是显而易见的；但从劳动的观点来看，这种共性就不甚清晰了。因为就如职业咨询和职业指导[26]所强调的那样，在擦窗户、园艺工作、承办酒席和工厂劳作之间确实存在不同之处。正是服务行业、公共部门的扩张和产业部门的收缩使人常常误以为，从未像今天这样，有如此多的就业机会向年轻人开放。然而，与之相反的是，可以说在所有，有时候甚至完全不同的职业中，资本主义的工业模式占据了支配性地位。当前，政府要复兴制造业并“使之有利可图”的策略，就充分证明了社会民主国家承认工业优于其他就业类型的首要地位。而且，与这种简单的量化方式相比，工业资本主义以一种更为深刻的方式占据着支配性地位。在其外部的企业及活动中，在许多明显不同的具体劳动形式中，工业资本主义都在强化其有效利用抽象劳动的核心逻辑。它为劳动的使用提供了重要范式。鉴于这种重要的支配地位，我们必须对这个新的、范围更广的被支配者的实际含义提出疑问，而不能将其作为多样化的具体证据。

不论所包含的劳动的实际形式如何，“标准分钟”正在以这种或那种形式，逐渐变成所有雇佣部门中各种工作时间记录卡的基本单位。其主要目的就是将各种各样的工作分解，并使之具有可比性。这也使得管理层能够更为直接地控制用于劳动力的支出，如此一来，各种“技术”或惯常的浪费时间的做法被禁止，而实际上，在特定种类的具体劳动中，它们是非常重要的区别要素，人们没有懈怠时间，也不能妨碍管理层对抽象劳动的利用。从这个意义上来说，甚至连社会团体、公共服务或非盈利机构所从事的工作，都完全可与以盈利为目的的产业工作相提并论。

教育和福利事业中的那些合理化建议、成本——收益运营计划均向人们证明，资本主义的工业逻辑正在向数量比制造业更庞大的服务性和公共性职业领域蔓延。我们谈及这些，并非意在讨论服务和公共部门的缩小或扩张，也不是要否定社会需要对有效利用劳动力的决定

作用。而是想指出，这些新领域的扩张在根本上仍然受到资本主义准则，特别是通过有效利用抽象劳动的种类来调节需求的准则支配。正如通常所讨论的那样，它并不受尚未成熟的社会主义支配。在削减国家支出的压力下，我们正在见证一个更加迅猛的福利化进程。其中，福利被界定为社会工作者以最小的成本、为最大数量的委托人提供最长时间的服务；而教育则被界定为教职工和学生之间的最大化的“接触时间”——无论在这些单位成本时间里实际发生了什么事。这种管理取向抑制了其他可能采取的方法。教育和福利的开展，可以通过直接承认集体需要，并对那些不可避免地会引起痛苦和“不适”的结构形式和文化形式进行调查来完成。这种方法取决于对人类需求和目的的规划，而不是对“抽象时间”的有效利用。实际上，我们每天在考勤卡上填写“标准分钟”的时候，这一天正在来临。而且，虽然形式不同，但考勤卡就是教师和社会工作者职业生活的最根本体现，这就如同它现在是水暖工、木匠每日工作的体现，如同它一直是资本主义产业工人工作的体现一样。

抽象劳动的计量标准是时间。虽然我们已对分钟这一计量单位做了考察，但是从一般意义上来讲，人们已经普遍注意到，资本主义从封建主义中兴起，是与时间观念的转变联系在一起的。[27]四季轮回的自然规律、太阳在天际中的方位、腹中的饥饿感，或是有待完成的任务，全然被基于时间的时钟逻辑替代。时间不是日、月、四季之往复，也不是再次进行某项活动的信号，而是一种标准的、有限的数量。时间无情地流逝，带走了无数的机会。在资本主义中，时间沿直线运动，而非循环往复。因此，既要利用时间，也要节约时间。正是这种计量标准，使复杂的工作得以同步开展，价值和利润可以被测量和创造。“时间就是金钱”，但真正将此二者联结起来的是抽象劳动。

这种无法阻挡的线性时间的一致化运动，既具有资本主义的时代特征，也具有某种意识形态作用。它表明了一种同质性社会的意涵：正如记述的那样，该社会正处于缓慢发展的进程中。这其中暗含了一个成熟和连续的普遍概念。这使人用一种渐进主义、改良主义的观点来思考统一的社会何以构成。在这个统一的社会中，所有人共享相同的时间坐标，并以小心翼翼的步伐试探着前行。而且，统一的社会也显示出了压制人们如下想法的趋向，即不同的社会群体可能拥有不同的时代，或者有些群体没有属于自己的时代，或者其他群体试图粗暴地推动时代前进。

虽然我们不能夸大社会的作用，但是完全可以将反学校文化的诸要素不仅仅视为文化洞察，也视为对这种占优势的时间观念的有限征服。在对其成员时间表极为成功的非正式指导下，在对官方文化的瓦解过程中，反学校文化直接构成了文化活动的自由空间，并拒绝了中产阶级时间的人为秩序和按部就班的模式。从某种意义上来讲，这些“家伙们”的活动与经历被中产阶级时间所掩盖。当然，这也带来了

一种影响——即使不是有意直接为之，也进一步强化了文化环境中的文化实践活动。

到目前为止，我们已经考察了抽象劳动的共性。然而，更为显而易见的是，抽象劳动作为现实社会关系中的一条生动准则，每天都在生产着有关自身趋势的明显的经验形式。[28]如前所见，去技术化是一个极其现实的过程。具体劳动正在日趋退化成一种标准的去技术劳动。尽管雇主明显倾向于要求雇员具有更多、更高的学历，但在实际工作中，雇员所应用的技术内容却显现出相反的变化趋势。例如，即使是工具制造业中需要高超工艺的工作，其多样化、不可分割的特性也正在让位于专业化、重复性的流水线技术。

现在，工厂中绝大多数的机械化工作都被标准化，一个孩子就足以完成。[29]现实的标准化劳动的生产速度，是由机器或生产线的节奏来决定的，既不需要计划，也不需要技术。个体生病与否，是否具备中等教育文凭，这些根本都无关紧要。只要不使生产线停下来，他们个体劳动力的具体形式就毫无意义。具体劳动力之所以重要，并非因为它固有的或特殊的贡献，而是因为它消除了潜在的负面因素，即不会中断或终止生产。在现代机器制造和批量生产中，我们可以看到抽象劳动通向具体劳动最表层的方法。

就某种重要意义而言，现代组织技术与诸如时间、运动研究之方法的全部要旨，就在于缩小了具体劳动和抽象劳动之间的鸿沟。在此，所有劳动的抽象共性均体现于具体形式之中，并迫使所有劳动转化成一种中庸之道——做某项工作的最佳方式。资本主义想象中的黄金国就是这种最佳方式。特定形式的劳动趋同于某一具体标准是抽象劳动准则的发展趋势，这一趋势在某位学者的著作中或许得到了最佳证明，该学者也因在时间研究中增加了动作分析而享有盛名。吉尔布雷斯明确地将抽象劳动当做改进具体劳动的模型。[30]先前的方法是将现有的完成一项工作的捷径细化、标准化。吉氏则对基本动作要素进行分类，而不考虑具体的模型，他将这些要素称为“基本动作单位”。[31]这些“基本动作单位”可测量到千分之十分钟。因而，在用这些建筑砖块完成工程之前，现实的具体工作可能已预先完成。我们透过对完成一项特殊工作的最佳抽象方法所进行的深入分析可知，该方法确实趋向于适度抽象化。资本主义再一次取自身发展之精华。这种方法即使最终未能成功实施，但也明显对资本主义体制内部固有的特定工作的标准化过程产生了最为深远的促进作用。而吉氏的“基本动作单位”，从根本上是要将人转化为机器，即将人类独有的各种具体能力转变成最优的标准劳动。从“基本动作单位”表面看，我们很难推断出现代劳动的多样化！正是在它千分之十分钟的自动化过程中，资本主义显示出它将所有人机器人化的强烈欲望。

这些“家伙们”对自己即将步入的工作岗位的独特形式漠不关心；他们假定工作本身具有一种无意义性，而不管他们应对工作持何

种“正确态度”；他们相信自己所面对的所有工作都具有普遍的相似性。这些都是“家伙们”作为阶级成员，对他们赖以生存的现实条件进行文化洞察的形式。反学校文化对工作所持的看法确实要优于学校所持的官方观点。在文化上承认劳动力是一种商品形式，承认抽象劳动是各种具体形式劳动的基础并与具体劳动相联系这一基本准则，是在主观上被这些事物同化并产生局限性的至关重要的先决条件，也是“家伙们”为实现自己的目标，依靠自身能力进行文化开发、举行文化仪式的至关重要的先决条件。这种被释放的人类能力和兴趣，为该文化层面的活动提供物质基础。同时，这一文化层面的活动也为维持和发展文化洞察带来了其特有的各种生产形式。文化洞察是对社会中的一些基本社会关系／结构关系所做的创造性的、多样化的、具有潜在变革力的理解，而不是苦难的经历。反学校文化与一般抽象劳动之准则相对立，它揭穿了该准则背后的秘密，并作出回应。这使人们在内心深处担忧资本主义体制本身如何才能运转和维持下去。此处不仅仅存在着一种部分洞察或文化洞察的潜能，也存在着一种实现社会总体转型的潜能。什么才能阻止这种潜能的发挥呢？

第五章　局限

如我们已知的，反学校文化对其成员的生存条件进行了某些文化洞察。此处还有一些材料，我们可以借此对社会和政治行动做透彻的批判性分析，从而另辟蹊径。

从某种意义上讲，这些文化洞察及与之相关的实践之所以缺少具有变革能力的政治活动，原因是缺乏政治组织。没有一个群众政党试图在文化层面上进行解释和动员，显然这并非难事。政治组织本身的缺乏可以看做是部分洞察的结果，但反之不必亦然，即部分洞察不必一定缺乏政治组织。[32]显而易见的是，这一文化层面在一定程度上是从内部被打乱的。

民族志的描写一再提醒我们，只存在一种社会结果。矛盾冲突中的巨大力量可分解成一个现实，而不是一系列让我们研究其决定因素和本身结果的连续的多个现实。文化洞察的纯粹逻辑只普遍存在于那些值得记载的事件之中。实际上，扭曲、限制和神秘化的力量同时将这种纯粹逻辑分解成一种部分的逻辑。反学校文化对当前社会组织的半抵制和文化洞察，通过一种确实有效的方式，开始时总是变成暂时的、不加掩饰的质疑，但是最终还是接受并适应现状。但矛盾的是，甚至在接受了这种从属关系之后，个体仍然在某种程度上对自身的行动、洞察力和主观正确性深信不疑。在当代资本主义关于意识形态迷障的复杂难题中，对这一矛盾最引人注目的证明就是，关于抽象劳动的不成熟的文化理解和那些叛逆的工人阶级子弟中的阶级团结，被转变为一种特殊的主观断言和对体力劳动力的“自由”出让。

分工

由于存在着深奥的、基本的、使人混乱的分工，文化洞察受到了抑制和破坏，且无法实现其全部潜力或政治表达。两个最重要的分工就是脑力劳动和体力劳动之间的分工，以及性别之间的分工（此处，种族也极为重要，我们将在后文加以讨论）。

拒绝学校，以及对学校中不公正之事的文化洞察，均可被视为对个人主义的摈弃。这同时也是对脑力劳动的普遍拒斥。战胜个人主义的时刻，也是分离出现的时刻。个人主义之所以被击败，原因不在自身，而是由于其在学校中的作用。在学校里，脑力工作是与不合理的权威，以及作出虚假承诺的文凭联系在一起的。因而，对个人主义的洞察是以牺牲人类能力的实际分工，以及屈从于才能的部分发挥为代价的。赢得某种团结，就意味着失去了更深层结构的联合。虽然这些“家伙们”团结在一起，但是他们的团结是基于个人主义的，并与脑力劳动对立。人类世界被划分为“善于动手的”和“善于动脑的”两类

人。“所有工作皆相同”这一文化洞察的要旨，大体上转变成了“所有体力劳动皆相同”。体力劳动开始以某种方式，呈现出对有关体力劳动者的社会地位、认同的重要的批判性表达，但是这种社会地位和认同并非体力劳动的特有性质。

此处，我们可以看到，学校制度具有深刻的、非预期的、矛盾的重要性。在学校中，主导意识形态被非正式地击败，但是它却更加无意识地、更加自然地超越了一个更大的结构，历经考验，获得了（代价惨重的）胜利。资本主义能够承担在工人阶级中生产出个人主义，而不是分工。个人主义被反学校文化所洞察，并在现实中造成分工。

使文化洞察陷入混乱的另一个重大分工是男女之间的分工。性别分工，至少在某种程度上，是由性别自身带来的分工。男性反学校文化支持其特有的性别歧视，甚至将性别歧视作为其整体信念的一部分加以称赞。

即使在女性缺席的情况下，这些“家伙们”讲话和动作的独特方式也总是在展示男性气概。敢于挑头，使他人开怀大笑，做意想不到或滑稽的事情，自然主动地取悦自己所欣赏的女性，所有这些能力都是反学校文化的男性特征，也是该文化中“家伙们”永远追求的目标。不仅如此，作为男性反学校文化一员的一个更加具体的特征是：要么拥有性经历，要么至少怀有滥交或伪善的抱负。“家伙们”为了满足自己的性快感，有时候会粗鲁地追求女孩；而女孩一旦献身，就常常会遭抛弃，并被冠以“放荡”之名。人们要求女孩必须性感、吸引人，同时还要纯洁和忠诚：把握欲拒还迎的平衡。反学校文化在强调性别分工的同时，也对个人主义分工的人为性加以洞察。

在性别歧视方面，反学校文化反映了更广泛的工人阶级文化。当然，在一定程度上，这是因为当学校教育范式出现分化的时候，反学校文化会求助于一些更广泛的阶级模式作向导。例如，当其中一个“家伙”对学校不抱幻想时，他会在工人阶级家庭中找到一种最根深蒂固、最持久的性别分工模式。与那些循规的人相比，反学校文化的成员出于需要，更有可能找到工作，也更有可能经历某种性别歧视。这种性别歧视既指向他们个人，又是整体工作环境的一方面。对于这些“家伙们”而言，性别歧视成为了其生活经验的一部分，成为了工作场所中整个工人阶级文化的优势风格，而这种优势风格正是“家伙们”所赞赏的，他们也正忙于在学校中重建与特定对抗和决定性因素相关的这种优势风格。

尽管在我们的学校中可能存在着一种制度化的性别歧视，但是与非正式的工人阶级男性对抗文化所再生产出来的性别歧视相比，学校中的性别歧视并不那般强烈。我们必须对那些在一定程度上保持着自由主义和形式平等的学校给予赞誉。但是，一旦其权威被打破，性别歧视和自然分工就会以更为致命的形式出现。这种结果当然不是学校和我们所期望的。即便如此，性别歧视仍然在阶级社会的再生产中发

挥着关键性的、系统性的作用。

劳动力与父权制

如果上述分工只停留在抽象层面上，或是彼此分隔，那么我们所考察的文化洞察在面临由这些分工所引发的混乱和分裂的时候，就完全可能幸免于难。但实际上，在这些分工之间存在着一种更为复杂的融合，这种融合在微观形式上呈现出如下特征，即对资本主义体系的稳定性极为重要的那些意义与分工的各种表现形式结合在一起。下面我们就来剖析这个结合点。

单单脑力劳动与体力劳动之间的差别，就足以为建构人类能力的自然分工提供一个富于创造力的场所。但令人惊讶的是，在构成社会整体的那些人中，包括这些“家伙们”在内的一部分人甘愿承受体力劳动者这一身份带来的限定和物质结果。这之所以令人讶异，是因为在关于脑力劳动和体力劳动差别的资本主义动员中，依照主导意识形态，脑力劳动者一直享有合法权利，以保证他们占有优势的物质和文化地位。脑力工作需要劳动者付出更大的努力，因此理应获得更高的回报。这样一来，为什么人所追求的目标应该符合意识形态的判断标准，并在物质上回报丰厚，也就不难解释了。但事实上，并非所有人都追求脑力劳动所带来的回报和满足感，这才是真正需要我们作出解释的问题。单单资本主义需要一种这样的分裂这一理由不能解释其需求何以被满足。只有在一个完全反思性的经验世界中，需要的形式才能决定其得到满足的必然性。而且，真正在满足该需要的过程中发挥作用的机制全然被掩盖、被神秘化，并为某种观点所遮蔽，这种观点认为，主导意识形态和精英主义观点——例如学校里的英才教育——似乎认定所有人都在为实现大抵相同的目标而努力。

我们所有人都应该追求相同的目标，这种预期表明，那些身处阶级社会底层的人之所以陷入如此状况是因为他们自身缺少实现目标的能力，而且就连他们自己也对这种自我归因的解释深信不疑。可以说，所有人都接受了相同的游戏规则、意义和目标，也接受了同一个输赢准则。当然，事实上，伴随着教育领域人本主义的发展，职业咨询机构也在一定程度上认识到了这一问题，但却错误地解释说，该模式绝不可能在现代社会中真正地发挥作用。它假定，工人阶级中地位较低的群体实际上是一个亚群体。与其说他们是资本主义的，不如说他们是封建主义的。尽管经常被误识，但是确保资本主义制度稳定的因素之一，也是资本主义制度的复杂奇迹之一，就是在从属阶级中有相当一部分人并不接受自身能力在持续下降这一既定现实。与此相反，他们将用来测量脑力／体力梯度的价值标准颠倒过来。本书所研究的这些“家伙们”更喜欢（就目前而言）通过体力劳动来证明自身的

存在价值。当然，这就为造成阶级差别的社会链条提供了所缺的一环。基于此，所有其他阶级都可以在主导意识形态通用的脑力模式中赞美、证明自身的优越性，并为这种优越性找到一种比较的基础。譬如，当“书呆子”被指责自我取消加入“家伙们”的资格时，他们的表现更加理性化。无论这些“书呆子”实际从事的工作是否存在着极大的差异，他们都可以通过界定工作，界定工作与自己的关系，在相对更趋脑力劳动的模式中界定自己的身份，从而赢得一些优势和社会认可。

这种与过于学术化的差别完全相反的分化是对主导意识形态的巧妙补充，对社会最底层之上的所有阶级而言，也为主导意识形态提供了在劳动中创造主观认同的宣传机制。就劳动力的特性而言，如果意识形态上的顺序没有在社会最底层发生倒置，那么资本主义体系就不可能稳定。即使创造再多的条件，国家机构也不能为那些身处阶级结构最底层的人提供一个完整的人的身份：强迫或长期斗争，而非自愿的屈从就是这个社会秩序的基础。

然而，这种重要的倒置不会出现在资本主义生产的真正逻辑中，也不会在劳动分工的过程中自然形成，而是产生于两种结构的社会阶级相互关联而形成的有机整体之中。在资本主义制度下，这两种结构只能在抽象层面上被分隔开来，它们的形式则已成为资本主义的一部分。这就是父权制和脑力劳动与体力劳动之间的差别。这种关联的形式，是两组结构中对男／女性别和脑力／体力劳动两对关键词进行交叉评价和联合。可见，这两个结构的两极分化是十字交叉的，即体力劳动与男性的社会优越感相关联，而脑力劳动则与女性的社会自卑感相关联。体力劳动尤其充满了男性特征和气质，毫无疑问，体力劳动在这方面比在工作的内在核心上更富于表现力。

性别差异、脑力劳动与体力劳动之间的区别使这些过时已久的分工被发展成当代具体的文化形式和关系，但是人们所知仅限于此：分工并不总是自动为一部分工人阶级带来劣势，阻碍他们将分工视为压迫。对于这些“家伙们”而言，他们在脑力劳动与体力劳动的分工中本处于劣势，但他们却将自己所偏爱的性别分工覆盖于脑力劳动与体力劳动的分工之上，并使之逐渐成为脑体分工中的一部分，从而最终部分地改变了脑体分工的效价。[33]

人们常常忽视的是，这两组分工处于相同的空间中，且各自无法单独存在。意识压力和文化在它们各自的位置上对它们特有的材料发挥着作用，并寻求某种统一。此二者不可能分别存在于两个均受到生活空间挤压的思想体系中。而且，此类体系只能在抽象层面上被分离开来。正如民族志所提醒我们的那样，是经验规律，而非理论能力，将各个体系连接起来。劳动和性别这两组分工得以接续在一起，其奥妙——至少在一定程度上——在于两者在资本主义阶级体系的世俗生活中的相互连接，而不在于纯粹的抽象推理。在这个交叉的连接点上，男性气概——在它自己的领域内，就是有关优势地位的正式的或

形式主义的规则——成为了运动、行动和断言。可以证明，男性气概的本质是超越历史的，资本主义制度下的男性气概则具有一种独特风格和世俗的表达形式。体力劳动——在其自身的领域内，是以自然为对象的、中立的甚至是完全分离出来的体力工作——变成了一种优势和选择形式，并被赋予一种表达性目的。

如果某种形式的父权制鼓励脑力劳动与体力劳动之间的分工，那么这种分工反过来也会巩固各种新型的性别分工和压迫，并有助于性别分工和压迫的再生产。准确地讲，这是由于在学校和工作中存在着各种分工，尽管这些分工客观上导致了部分工人阶级失利，但就父权制而言，这些分工又是可以被理解和转化的，性别条件本身必须不断地被复制和合法化。如果女性特质大行其道并被重新评价，那么脑力劳动也将随之大行其道并被重新评价。既然妻子、女朋友和母亲被视为受束缚、地位低下且对某些事情无能为力的人，那么反学校文化的成员就唯有相信白领和办公室工作的女性特质了。如我们所知，有充足的证据表明，在这些“家伙们”中间存在着这种信条。他们强加于女朋友身上的意识形态和行为模式，如要守家爱家，要具备家庭生活和从属文化需要的能力并缺乏它们不需要的能力，这些都保证了女性受束缚的角色地位。而这些行为真正的决定因素和根本原因，来源于劳动在意识形态上的分工，并非仅仅来源于守家爱家的观念或父权制的意识形态。[34]就我们的直接目的而言，这种交叉评价的结果就是，持续不断的文化洞察，特别是对于一般抽象劳动的正确评价，被转化为一种令人惊讶的对劳动力的肯定。上述结果的形成包含了两个重要过程。首先，不同类型的工作与不同性别之间的联合强化了劳动领域分工的本质。这些“家伙们”的脑力活动之所以被阻止，不仅是因为他们对学校制度的独特体验，还因为脑力活动被视为缺少男性气概的标志。他们自己的许多脑力活动和情感是以文化、时尚和具体的形式来表达和发挥作用的。在这个至关重要的、决定性的经典转变中，在这些“家伙们”看来，所谓的脑力劳动只是“动动笔杆子”，“并不是真正做点事”，最为重要的是，脑力劳动是“女人的差事”，根本不是男人的工作，也不属于男人的行动范畴。如此一来，我们起码知道了为什么那些“书呆子”可能被视为毫无男性气概的、顺从的“娘们儿”，为什么循规的人又被称为“脂粉气十足的男人”、“搞同性恋的男人”或“手淫的男人”。无论这些“书呆子”成绩多好，未来成功的希望多大，他们及他们的行动策略还是遭人轻视，因为他们的成功方式被贬斥为被动的、脑力的，缺乏强悍的男性气概。

其次，男性气概所代表的全部意涵强化了这样一种观念，即有关劳动力和现代工作本质的文化洞察却矛盾地带来了对于体力劳动的肯定，而且为体力劳动注入了一种本不属于其内在特性的含义。

对这些“家伙们”来说，体力劳动充满了男性气概，并被赋予了某种感官上的寓意。[35]在劳动分工的过程中，无论是就体力劳动自身

而言，还是就体力劳动那本质上毫无英雄气概或显赫地位的资本主义逻辑而言，体力劳动和努力中的吃苦耐劳、笨拙都承载着男性的观点和深奥意涵，并表现出一种超越其自身的意义。可以说，无论这一艰巨工作的具体问题是什么，其本质始终都是男性范畴的问题，需要用男性的能力来解决。我们也可以这样表达：一般抽象劳动的基本原理从内部使工作失去意义之处，正是转换了的父权制从外部为工作注入意义之处。对工作的不满使人们的关注点从政治不满上转移开来，并由于迂回进入象征性的性别领域，而使自身逻辑陷入混乱。

在一定程度上，恶劣的工作环境被重新解释为：为了充满男性气概地对抗工作所进行的英勇演练。人们之所以如此理解艰苦的、不适的或危险的环境，并非因为环境本身如此，而是因为该环境与男性的随时迎战状态和刚毅极为相称。由此可见，人们更多是透过在恶劣环境中挣扎求生所需的坚忍不拔，而不是一开始就不得不面对的强迫性来理解这种环境。

虽然很难通过工作本身达到某种道德境界，但是工作所提供的和完成工作所需的那种牺牲精神和力量，却为自尊提供了物质基础。这种自尊来自于目标的达成，但并非所有人——特别是女人——都具备实现目标的能力。工资袋就是自由和独立的提供者，也是在工作中对男性气概的特殊嘉奖。这就是对工资袋崇拜的补充，也是崇拜成为可能的原因所在。人们对一个职业的评判，并不看职业本身的情况，甚至也不怎么关心职业的一般回报率，而是关注该职业为在职者提供有影响力的、充满男性气概的家庭角色的能力。显然，金钱只是其中一部分，可以作为一种测量标准，但不是其本质所在，如斯潘克斯的父亲所说的“你可以靠擦皮鞋养活一家人”。男性的工资袋之所以一直起支配作用，并不只是简单地取决于其中容纳金钱的数量，而是因为工资袋标志着男性在与“真实世界交锋的过程中，以一种男性气概的方式取胜，而对于女性而言，这个真实世界则过于残酷”。因此，男性在家庭中所扮演的角色一直是辛苦劳作者、养家糊口的人，而妻子只是承担一些“额外”的工作。当然，女性工资在物质上所具有的重要意义，可能通常要远远大于“额外”的含义；毫无疑问，女性所从事的家务劳动也是整个家庭经济中不可或缺的一部分。工资袋作为一种男性气概的象征，对于男人和女人来说，既支配着家庭的文化和经济，又构成欺压。

从更普遍的意义上讲，在体力劳动所包含的男性气概中，完成工作的决心和真正工作的意愿被假定为一种男性的逻辑，而不是一种剥削的逻辑。乔伊的父亲在谈论其繁重的落锤锻造工作时是这样说的：“一个男人开始工作的时候，就是他的愿望即将实现的时刻。”改造自然的过程和其中所包含的物质力量，它们的真正目的是借助于男性气概与体力劳动的合并，转变成一种男性气概的财富，而不是生产的财富。就其自身来看，男性气概当之无愧是一种力量，但是如果男

性气概的直接表达是通过完成另一事物来实现的，那么它又是什么呢？男性气概是人类的一种特性，因此它必须在某处被表现出来。这就是宿命，某种自尊和尊严似乎是自然而生的。工作中的重重困难或许会带来软弱，或是集体反抗或质疑，哪里如此，哪里就会产生一种压倒一切的男性气概——一种被转移了的生产目的论——来抑制疲劳，并对目的进行理性评估。[36]

如果工作中男性气概的特性成为目的论的一种类型，那么工作的完成和女性特质就与一种固定的状态联系在一起了。女性的劳动力被视为一种存在的本体状态，而不是一种目的论的形成过程。家务劳动并不是状态的结束，而是状态的持续。做饭、洗衣和清洁工作总是复制着从前的状态。毫无疑问，从某种意义上讲，家务劳动永远不可能完成，而且也不像男性工作那样被视为充满困难或是有生产价值的。女性的家庭工作只是被简单地归类为做“母亲”或“家庭主妇”。“妈妈”总是做这类工作，而且也总是被期待做此类工作。这就是母亲身份定义中的一部分，就像是工资袋和有生产价值的工作就是“爸爸”的身份一样。

父权制及与之相关联的价值观念，完全不是既往社会中未被解释的残留之物，而是资本主义社会中，复杂的、非预期的劳动力预备和社会秩序再生产过程的关键所在。事实上，父权制及其价值观念以其不断被毁坏和重建的、脆弱的、不确定的、非预期的和矛盾的方式，提供着现实的人性和文化条件，使自由民主国家中的人们“自由地”承担起从属者的社会角色。我们掌握了现实经验条件中的一些基本要素，尽管它们最终都是不切实际和颠倒的，但不可否认，它们对于意识得以“自由”发挥作用大有必要，并将最终决定总体形势。在“家伙们”和反学校文化中，有关劳动力出让中的共同特征和工人阶级认同中共有的洞察力，或可能成为洞察力的那些观点，仅仅被拆解为对体力劳动的维护，随后又被曲解为对体力劳动的奇怪肯定。劳动力展现的其某一精髓或是特质的方方面面，并非其本质特征或与资本之关系。具体来说，在某种重要意义上，由于这些“家伙们”熟谙求偶、街头、酒吧和家庭等方面的分界和优越感，所以他们理解并接受学校和工作中的分工，且在最不利的方面求得短期的欢乐，从而获得长期的适应。

但是，我们在处理男性气概这一问题时绝不能过于简单化，因为男性气概是多维度的，具有多面性。一方面，男性气概是一种有些鲁莽、倒退的大男子主义，这就带来了一种自我毁灭式的伤害和攻击，并造成工人阶级内部关系的分裂；另一方面，通过揭示掩藏在表象之下的那些本质，男性气概表现出了某种进步的本能。在男性气概的表现的背后，隐藏着对体力劳动的肯定，而且尽管这种肯定只是一种中介，是被扭曲的，但是其背后仍包含了丰富的意义，如劳动力作为商品的独特性，以及一般抽象劳动联结和统一各种具体劳动的方式。由

于自身持有的各种偏见，男性气概蔑视所有的资格限定条件，不过它还是对文凭的分工本质，对脑力劳动和技术主义在意识形态方面主要被用以维持阶级关系，而不是选择最有能力者或提高生产效率，具有某种“洞察力”。

正是透过对男性气概这一矛盾复合体和性别与劳动分工的奇特整合的理解，我们才得以对早先概述的问题做出初步的解答：为什么在传统理解、人为界定和意识形态灌输中，人们毫不期望、最不能使人们产生满足感的工作（体力劳动）却被社会中一个重要群体自愿地，甚至是满怀热情地承担起来——至少，对该群体而言，这将是其青年时代相当长一段时间内永远的陷阱。

该群体是从完全不同的角度来审视体力劳动的。体力劳动的耻辱变成了积极的表现。从事此类工作，并不是要表达工作的目标或资本主义体系中主导意识形态赋予他们的身份，而是要表达某些情况。这些情况本身在原因论上具有“合理性”；尽管这种合理性是错位或颠倒的，但与那些直接将体力劳动界定为低人一等的论述理由相比，它倒可能更为合理。

这种合理性不可能是下层社会自主选择体力劳动的坚实基石。正是在当前反对体力劳动的意识形态潮流中，各种“新阶级”才得以在支配地位的经验关系中群情激昂地向上流动。[37]例如，实际上，本研究中的循规者和违规者都属于工人阶级，而且在生产过程中，客观上处于相似的地位，从事相似的工作。但是，循规者仍然相信，自己与那些“家伙们”相比，拥有更好的工作，属于完全不同的一类人，特别是有了文凭的武装之后。这种分工一旦在工人阶级中建立起来，无疑会使中产阶级的地位得到广泛的合法化：不是资本主义，而是中产阶级自己的智力和能力使他们能够保持自己的社会地位。

种族歧视与劳动力

像劳动和性别分工一样，种族分工同样有助于人们形成全面的认识论范畴，建立分工的可能。另外，种族分工也为社会提供了一个显而易见的下层阶级，这个阶级遭受了比白人工人阶级更沉重的剥削，因而它间接地、部分地受到来自工人阶级自身的剥削（这至少减轻了其自身的被剥削感）。种族分工还在意识形态层面上，为感受他者之倒退、自我之优越提供了客体（这样一来，就强化了那些使比较成为可能的主导意识形态话语）。因此，种族歧视从物质和意识形态两个层面上分化了工人阶级。

尽管如此，种族歧视中还有某种意义，正是在这个意义上，种族歧视为部分白人工人阶级，如“家伙们”的劳动力出让“定调子”，而这种“定调子”的方式带来了对特定类型的劳动更加细致入微的肯定。此

外，种族歧视标示出了男性气概适用范围的底限，并指出男性气概不是对体力的或不体面事物的粗俗维护，而是一种经过谨慎判断的文化类型。既然从外国移入的族群有可能承担那些最差的、最艰苦的工作，那么他们也就可能比其他群体更辛苦、更具男性气概。如果另一个社会群体承袭了男性自信而武断的衣钵，那么诸如此类的工作就偏离了男性气概的文化标度，被重新归为“脏的”、“乱七八糟的”和“非社会的”等类型，这种做法是站不住脚的。

因而，一张复杂的职业图就形成了，这张职业图并不是只有一个组织原则。非常轻松的或是脑力的工作被标注上了“娘娘腔”；而最繁重的、最艰苦的工作并不一定是男性化的。由于与移民劳动力联系在一起，繁重的工作可能掉价为脏的、不被承认的工作。对种族歧视的理解，应更多地着眼于资本主义制度下有关劳动力的复杂的社会定义，而不是从什么纯粹的、一成不变的种族敌意出发。

毫无疑问，在种族间的种族关系和社会界定方面也存在着差异。例如，西印度群岛裔的男性似乎是从现实的和可归咎于特定个人原因的生活环境的恶化方面，来保持某种程度的大男子主义（有趣的是，人们会发现，这与其对自身劳动力的判断之间的关联是多么遥远）。不可否认，一些白人工人阶级对年轻的西印度群岛裔所持的敌对态度似乎是基于性方面的嫉妒。自然，正如同西印度群岛裔的工作情况被从充满男性气概贬低为肮脏一样，其性方面与生俱来的勇猛也被贬低为令人作呕。

对亚洲人来说，似乎也存在着明显的基本工作文化标度的反向变化。成功的店主、商人和学者被许多白人工人阶级看作是懦弱胆怯、“娘娘腔”的人，与循规的、女人气十足的白人一样被动顺从、缺乏进攻性（参看“对同性恋者的无故攻击”和“殴打移居英国的巴基斯坦人”）。这种恶意的反应，可能可以借助于对此类向上流动（以及独特的歧视倾向）的洞察来加以解释，而这种向上流动关乎某种感受，即亚洲人确实应当属于粗鲁的、肮脏的工人阶级。人们不清楚该使用哪类歧视，而从某种意义上来讲，亚洲人身受两者之害。

劳动以矛盾的文化形式完成自身的准备工作。如果有关这种矛盾的文化形式的基本论题具有任何有效性的话，那么我们就应该对移民群体中的这类准备工作做出解释。[38]

毫无疑问，就年轻的第二代西印度群岛裔而言，其文化反应和文化过程与那些“家伙们”大同小异。他们在某些方面更为进步，并以某种形式将当前的形势更加清晰地呈现出来。这些孩子多半在英国长大、接受教育，而且从结构的观点来看，他们与学校和左邻右舍的白人同龄人具有许多相同的经历。我们由此可以想见，这将对他们的非正式文化产生影响，并使他们和那些白人男孩一样，对学校和劳动力市场的本质拥有某些直接的“洞见”。但是，他们同样也从西印度群岛人那里继承了一种无工资和贫穷的文化。对他们而言，似乎存在着一

种在毫无工资或任何官方、明显援助的情况下生存的可能。因此，这就为年轻的第二代西印度群岛裔准确洞察他们的未来的本质提供了可能——他们的未来得以向前推进，并非由于对某种工作的肯定，而是由于对所有工作的拒绝。

这并不意味着他们的文化和源于自身逻辑的那些行动毫无神秘感，或是最终不会被歪曲，不会以自己独特的方式变得不完全。但是，如果他们由于拒绝工作而过早地关闭了流动的通路，而且这种拒绝没有经过对社会现实环境和各种可能进行彻底的分析和政治联系，那么他们就突显了白人的应对方式的不全面性，而这种应对混合了洞察、理性、歪曲和最终接受。

随着结构性失业逐渐成为社会的长期特征，且一部分白人青年被迫陷入长期失业，一种无工资的白人文化可能就此形成（尽管比对的是当前出现的朋克摇滚文化现象，但很有可能是借用了西印度群岛裔的文化类型）。必需品可能被转变为一种虚幻之物，而且通过文化上的调和，不工作成为了一种更为普遍的、“自由”的选择。有关下层阶级的文化再生产问题，如从事体劳动的工人阶级的再生产问题一样意义丰富。但是，我们在此无法深入探讨了。

第六章　意识形态的作用

行文至此，我们已对某些文化洞察进行了探讨，并向读者展示了这些“家伙们”是如何通过内在的“局限”，最终对体力劳动做出了令人惊讶的肯定。

无疑，这已使我们身陷对外部力量、国家制度和主导意识形态对工人阶级子弟所产生的影响强调不够的风险。虽然人们不可能在一次研究中全面地刻画出外部决定因素和结构在文化层面上的复杂性，但是还是有可能推断出文化与意识形态相互影响的某种重要形式。从根本上说就是意识形态作用于文化，并在一定程度上产生于文化。意识形态本身在一定程度上受文化生产的影响，同时它又在文化生产过程中具有一定的形式与功效。

我们已经在民族志部分看到，诸多形式的传统主导意识形态——特别是通过学校调和的——被肢解，被转化，或是完全被反学校文化击败。已经考查过的那些至关重要的分工、扭曲和转变通常并不是来自于社会统治群体向下传递的思想和价值观，而是来自于内部的文化关系。本书在此要对工人阶级对体力劳动的文化肯定的某些方面进行探讨，无论是从意识形态的角度，还是从物质论的角度来讲，这都极为重要。而且，这种文化肯定有可能向上传递给一个对此极不理解的官方意识形态机构。所有分工、性别歧视、种族歧视，以及借助于体力劳动力所完成的表达，都更强烈地出现在民间团体，而不是任何国家机构之中。事实上，自由民主与这类事物针锋相对，其代理将之视为需要铲除的邪恶之物，而不是自身生存的条件。无疑，这既没有阻止向上输出的那些意识形态因素被国家所利用，也没有阻止国家以矛盾的、非预期的方式再生产这些观念。更确切地说，在“自由”、“平等”的资本主义秩序统治之下，不同机构中的国家代理人所怀有的美好信念，可能就是这些意识形态得以再生产的最重要的条件之一。

但是，我们不能完全颠倒意识形态传递的典型方向，也不能就此推断，主导意识形态、国家机构和制度除了为分工、性别歧视、种族歧视等发挥作用提供有利环境之外，在文化过程中没有发挥任何积极作用。

我在讨论被普遍接受的“意识形态”概念时，特别关注这些更直接的、更“占支配地位”的结果。此类结果对进一步限制文化洞察发挥了重要的作用。它们在一定程度上来源于时代的“统治思想”，即那些包含在具体制度和更为非正式的媒体（如电视、电台、出版物和电影）中的“统治思想”。这两种统治思想可以在一个共同领域里被整合起来，例如学校。两者，特别是后者，均受到来自于阶级文化过程的意义（与有差别的扭曲不同）和范畴的影响，并对它们加以利用。

基于我们的研究论题可知，在意识形态对反学校文化施加的纵向

影响中，最重要的两种就是证实和扰乱。一方面，它们（以某种循环的方式）对文化（生产）过程的某些方面和决定加以证实，而文化（生产）过程则对当前的社会利益集团和生产十分偏袒；另一方面，它们（通过为局部系统注入新事物）使那些仍然对该系统保有某种程度的批判式洞察的文化生产过程陷入混乱。虽然这两种影响方式并不是对劳动力在主观上和文化上的准备过程进行直接干预，但是它们参与、影响并强调现实的经验过程。这里并没有诡计多端、不择手段的意图，意识形态的各种要素只有在与工人阶级文化过程的现实运动结合为一体的时候，才会被人接受。关于这一点，如我们所知，人们很难仅通过上面的论述就彻底理解。尽管意识形态的意义和逻辑可能存在于文化过程之外，但是对于特定文化形式的外在特征和内在逻辑，人们只能在不同时期、以不同方式接受，特别是当意识形态的意义和逻辑与在文化过程内部产生的意义形成对比的时候。

证实

职业指导和建议是“家伙们”在为工作做准备期间被施加的最明显的意识形态力量。我们之前已经注意到，职业建议和工作所包含的指导性观念遭到了无情的拒绝，并被重新加以解释。尽管如此，一些我们可以称之为暗示性信息的观点确实仍然得以传播，特别是在强化文化中业已形成的有关社会分工、性别歧视，以及从事某类工作的必然性的自然主义方面。职业指导与建议通常并不意在传播这种信息，而意在关注此类事情：工作生活的总体环境；对工序和机器的痴迷；体力劳动者与脑力劳动者之间的分工；工业组织明显的无时间性和必然性；未来工作领域中原子化的竞争本质；产业劳动的艰辛和必然性。这并不意味着职业指导和建议在一定程度上代表了理性职业选择的一般模型，或是作为一般模型的一部分被接受。相反，理性的职业选择来源于大量影片所曝光的工人阶级大众的工作形象；来源于备选工作那令人不知所措的多样性；来源于摄影师不由自主、凭直觉所捕捉的运转着的机器的影像；来源于白领指挥蓝领时那绝对的权威。

或许此处最明显的例子就是职业影片中的两性的角色差异。在这些电影中并不存在明显的性别歧视，而且性别角色的定型化也从不是此类电影评论的主题。要说有什么的话，那就是明确强调两性应更趋平等。但事实上，电影中的视觉形象和隐含假设仍保有性别上的分工，并被具有性别歧视倾向的“家伙们”习得。

在一家蛋糕厂里我们只看到女孩子们在工作。当我们观看一个姑娘给蛋糕裹糖衣的时候，画外音响起，“没错，她干得实在是麻利，这可不是快放镜头”。女性总是做那些精巧细致的活儿，她们与更崇高的职业之间的唯一关联就是为自己的男人担惊受怕。在一部有关拖

网捕鱼的电影中，人们看到一位年轻的水手告别自己焦虑不安的母亲，而母亲站在家门口的台阶上不停地挥着手。他的身影消失后，母亲返回屋中，开始忧心忡忡地等待儿子归来。与这种感情形成明显反差的是，拖网渔船上的那个男船长被刻画成了一个淡定、强壮、“不轻易流露感情的”人物。他的注意力完全放在了捕鱼量上，而不是在关怀新船员上。

在另一部关于耕作的电影中，生活的艰辛和残酷一览无余，但是这两者都不是只有在男性主题面前才能被提及的尊严和才干。此时，画外音提示我们，“开拖拉机并不像看上去那么容易”，尽管电影中汤姆觉得很容易，因为“他在战争中开过大型推土机”。我们只能认为结束语中的这段话是讲给男性观众的，“生活是艰苦的，但是对那些全身心投入生活的人来说，生活充满乐趣”。

意识形态最重要的一般性功能之一，就是将各种不确定的、脆弱的文化分析和结果变成一种普遍的自然主义。意识形态向人们提供了众多范例以确定这一功能。来自于下层社会的最乏挑战性、却最富神秘感的文化生产已经成形、具体化，并得到支持以形成一种真实而生动的共同特性。这种共同特性使所有阶级达成某种共识，而这个共识又构成了社会地位再生产的基础和展示民主的舞台。事实上，这种共识可能是与某些官方意识形态准则相悖的。这仍然是为稳定付出的微小代价，是一种在意识形态层面上做出让步的形式，这种让步足以和下层社会向劳动和社会民主要求所做出的明显让步相匹敌。对于工人阶级而言，这通常标志着与一种绝对主义、资产阶级意识形态决裂的同时，又回归到另一种更深刻的绝对主义和资产阶级意识形态，即自然的法则和常识的规则。

对于这些“家伙们”而言，常识的支配力时时刻刻包围着他们。常识部分是自我创造的结果，部分是证实性的意识形态信息向下传递的结果。对于“家伙们”周围的人而言，常识是行动的明确根据。常识向人们提供了自然化的社会分工和普遍存在的性别上的沙文主义。或许最为重要的是，常识以一种对劳动力已然被扭曲的意义进行证实式曲解的方式，向人们提供一种无法抵抗的感觉：人情世道即工作之道。工作之道是直接而具体的。甚至在这些“家伙们”离经叛道的行为中，也时常出现对“道”的提醒。当他们手拿一块偷来的蛋糕跑出店铺时，店主在他们身后大喊，“我花了4先令做那块蛋糕”；当他们在学校里弄坏一把椅子时，他们被告知，“你父亲曾为那把椅子出过力”；在家里，家人以无数种方式告诉他们，向他们证明，“如果你不工作，你就没饭吃”。

当世界上的工作必须有人来完成时，就会出现很多种组织常识的方式。被隐藏的文化洞察，而不是对于工作必然性的断言更多地告诉这些“家伙们”真实的社会组织。常识是“家伙们”那最为偏颇、最受限制的文化“洞察力”的具体化。它阻止“家伙们”去探索更平等、更合理

的生产组织。[39]

当反学校文化的含义中包含潜在激进因素的时候，在避免“叙述如下”的专断的同时，对蕴含在反学校文化中的有序、连续时间的颠覆，通过完全自然化，被转换成了一种惯性和优势。时间或许不是被建构起来的工业主义的产物，也不是革命性选择的产物。中产阶级的时间并不是（以一种实践的文化形式）与相对主义和可能性，而是与一成不变的自然及其惰性趋势构成对照的。与中产阶级时间观念的决裂，使人们趋于一种更为绝对的时间观念。对于中产阶级时间的“部分洞察”，连同其他各种“洞见”，成为从文化和相对武断到“自然”的转变，而不是以其他新形式表现出来。这是对历史的否定，而不是对历史的承认，无论决裂后的前景如何。

扰乱

正如通过学校和职业工作所表现的那样，意识形态的主要扰乱倾向之一具有独特的非预期性。

如我们所知，主导形式的职业指导和“谋生教育”强调的是就业机会和被指导者全方位（从横向和纵向两方面）满足人类抱负、期望的能力之间的现实分化。由于受到反学校文化的影响，这种直接推动力发生了大规模偏离，其错误逻辑也被反学校文化所洞察。对于本研究所关注的“家伙们”而言，所有的工作从根本上说都是相同的。然而，意识形态的推动力非常强大，并促使文化洞察陷入混乱。

由于支持分化的意识形态力量是如此强大，且无法说服其对象，因而推动力的影响发生了逆转，产生了向心作用——不是使工作多样化，而是使人们漠视导致工作千篇一律的真正原因。工作之所以缺乏多样性，并不是由一个简单的原因（资本主义的生产逻辑）导致的。各种令人眼花缭乱的电影、演说家的轮番说教，以及员工们在“选择”过程中所感到的持续不断的压力，这些都没有表现出世界上工作的多样性，而是超越多样的领域和如此多样化的决定因素与原因，表现出了工作那令人惊讶的千篇一律。

因此，工作如此无聊、令人厌倦，且通常毫无意义，并非一人之错。我们无法为此责备任何人，也不能采取任何行动。每个人遭受的惩罚各不相同。但是，在完全不同的领域中，如耕作、牛奶递送、工厂工作等，都有工头在严密地监视工人，而工人们完成乏味的工作就是为获得那令人着迷的棕色信封——这些似乎都是再正常不过的事情了。这助长了先前所谈及的自然主义，同时又被自然主义所强化。与其说以压迫为中心的世界来自于以具体、确定的思想、生产和利益为核心的社会组织，不如说我们拥有一个包含了成千个不受时间影响的理由的自然主义世界。多元决定论带来了苦难，这正是人类的处境。

人们可以与单独一个敌手搏斗，但绝不可能与从人类所处的环境中生发出来的一百万个小敌人交战。

非正式群体抑制了文化洞察，并促使其成员逐渐偏离该洞察。有时候，这种更为直接的扰乱是在职业工作中通过明确强调个人主义的方式实现的。在汉默镇学校，来自未来的威胁和工作中的竞争使群体团结产生分化，这是很常见的事情。

职业指导老师对五年级学生　我以前告诉过你们，我通常并不提倡自私，但在这种情况下，我必须赞成。忘掉现在坐在你周围的朋友吧，也许你现在正和你的朋友在一起，一起说说笑笑，没关系。但是，当你们找到工作的时候，世界上所有的朋友就都没用了。当你自食其力的时候，你就要完全靠自己完成工作，没有人能帮上忙（……）所以，此时此刻，你就得自私。不要为你的朋友在做什么而困扰，现在就出去，照顾好自己，找到属于自己的工作，不必等你的同伴。

当然，在特定情况下，这是一个很好的建议，特别是对个人而言——很坦率，且充满关心。然而，到最后一年年底，半数的五年级毕业生没找到工作，这对于所有人来说都是极其可怕的前景：学生们还得做出实用主义的个人决定。现在的就业形势较之以往更加严酷了。然而，事实仍然证明，意识形态总是宣扬自身的必要性，并且利用时间的短暂性排斥了其他的前景和可能。

与就业官员对话可能会强化某种力量，从而瓦解群体及其观念，或者更确切地说，会阻止群体出现。这通常并不直接作用于那些“家伙们”，其个人主义的逻辑，有时是精英主义的逻辑，会在社会中播下异议的种子——尽管会抵消文化的作用——并最终发育成各种形式的个人主义和界线。

当然，临近最后一年年底，当工作遥遥在望的时候，由主导意识形态所激发的个人主义分化，借助于文化上的自相矛盾，已然变得根深蒂固了：

［一次小组讨论］

法兹　我去［参加求职面试］了。是这样的……她极力向我推荐，“你想做铺路工吧”，她说（……）“你想去修理打字机吧”，我根本就没提到过打字机［大笑］。她说，“好吧！我会尽力为你找到一些合适的工作，到时候我会通知你的”。

乔伊　她知道你能干什么。她不可能每周平白无故赚三十英磅。她应该知道你的强项是什么。或许还知道你能做什么（……）

法兹　她确实知道，而且想办法让你得不到那份合适的工作。

弗雷德　你想做什么，而且说你决心已定，她就偏不让你做什么。是呀！我机械在行，她就不让我做机械工作。（……）她说，“你做不了这项工作，因为你得有物理知识”，就是这么回事。

乔伊　哎，就是如此。这就是她懂的东西。她明白，反正你得不到你想要的工作。

斯派克　因为如果你找那样的工作，那你心里肯定有数，你必须会什么。她会告诉你，你得具备物理知识。那么……这纯粹是浪费时间，除非你还想学习（……）

威尔　她说的是对的。咱不说浪费时间，就说这一年，你接受了培训，然后他们还是把你开除了。知道我的意思吧，如果你对那东西不在行的话。

这些就是职业动力对形成于文化层面的洞察所产生的主要扰乱作用。自然主义充满并肯定了内在软弱性，而这种内在软弱性与意识形态活动联手作用于文化激进主义，从而广泛造就了工人阶级的固定特征。尽管不平等总是四处可见，剥削被人们承认，不公正和矛盾成了每天的家常便饭，但这些事物没有一样指向相同的方向。他们不具有共因。如果一些人剥削别人，而一些人受剥削，如果一些人是平等的，而一些人并不平等，那么这一切并不与阶级组织化相伴而生。所有人都有机会剥削他人，也都有可能被他人剥削，任何制度都不能，也不希望改变这一切。在任何赌博游戏中，机遇、命运和运气基本上在洗牌的时候就分配好了。对统治制度和剥削的清醒认识，对资本主义制度的文化调和（尽管是扭曲的）和在一定程度上对洞察的实践，是可以与平静地接受这个制度、相信人生中并不存在对个人机遇的制度性压制并存的。压制确实存在，但它只不过是人类处境中随机的一部分。并不是资本主义，而是人类的本性，才是真正的陷阱。意识形态则协助这一切产生——尽管它不仅仅来自于其自身的资源，但因为意识形态在一定程度上是由自己创造的，所以人们相信它。

［工作中的一次个人访谈］

约翰［在一家生产汽车配件的小工厂中工作］　总是有更多的东西等着［加工］，不过，我的意思是，甚至我想说，我每月挣十二英镑，而我一天能给他们挣一千英镑。我的意思是，你所做的一切都是为了金钱。

PW　你指的是什么意思？

约翰　我觉得，任何地方的管理层都是养尊处优的……你看哪儿都是如此（……）

PW　不过，你还是认为事情总的来说还是公平的。

约翰　大体上是公平的，但我的意思很明显，总是有不公平的地方，比如管理层。可我觉得人人都有错，人们都太贪婪了。这就是问题所在。我是说，即使是那些最穷的人，如果他们挣了一百万英镑，他们也会开始……他们还是会想挣更多的钱。虽然他们曾亲身经历，知道许多人吃不饱、穿不暖，但是他们也不会把钱施舍给那些穷人。所有人都一样，本性都是贪婪的。不过，我想社会还是比较公平的。

［工作中的一次个人访谈］

PW　我的意思是，你是不是曾经觉得（……）你应该挣得像（……）主管的工资或红利那么多？

比尔（一家木材机械厂的实习机械工）　如果每人都这么想，就能实现了。不管怎样，我也这样想。但是，对此你也无能为力。并不是这一家工厂，在任何

一家工厂工作，情况都是如此（……）我曾经希望，我能够在那里升职，可是他们不想着我，你知道的……

内部对话者

本书所简述的“意识形态”对于身份地位的重要作用，或许在很大程度上并不在于直接干预（此处只做部分探讨）、制度支持或政治背景，尽管这些作用是重要的，正如意识形态与文化过程相互影响、作用的所有方式。在当代工人阶级文化中，意识形态可以被视为一种非正式补充。

各种文化形式的根本弱点就在于个人经验和可靠性的调和折中性，特别是当文化形式与文化洞察重叠并受其影响的时候。虽然文化洞察是文化相关性和生命力的终极基础，但是它们从未被明确地表达出来。文化洞察不是斗争的直接资源，在我们分析的过程中，它们与直接的政治声明只有一点相似之处，即文化洞察替代不了政策或意识分析层面。在更广泛的社会情境下，非正式文化过程的具体性、密集度、隐含的激进主义、关联性，及其有关个体主张的实质，恰恰是其最大的弱点。作为这个社会中的一种反抗形式，非正式文化的本质就在于，它作为规则的例外而自我保留下来。非正式文化对所有可能推翻规则的其他例外都毫不知晓。它没有意识到自身“规则”的存在。对实际上直接指导其独特文化反应的世界的分析一片沉默，而意识形态自信地跨入这片沉默之地。无论对错与否，无论是否被洞察，它就是那规则，它就有那话语权。对于文化形式的弱点而言，意识形态成为了一个内部对话者。不论内容如何，各种强大的意识形态总是具备正式性、公众性和明确声明的天赋。它们可以在舆论和共识之中发挥作用，因为在对立的文化过程中，任何事物都无法取代它们的作用和效力。

在“家伙们”和反学校文化的个案中，在那些拒绝制度和传统道德的叛逆者与反对观点之间，存在着一种令人感到惊奇的张力和矛盾。这种矛盾并非总是显而易见的。但是，正是这一隐一现强化了对文化洞察的抑制——就像文化洞察受到局限一样，促使文化洞察进一步陷入混乱，并使它们的各种意涵投射于不可能实现的目标。

当然，每个“家伙”都以自己特有的方式，怀着不同的感情压力，以不同的解决方法应对某种矛盾。正是文化本身，才能展现出那令人惊讶而持久的含糊不清。违规、拒绝和工具主义的逻辑无疑引发了许多行动、选择和行为。但是，这种逻辑通常容易被人们视为相对于更大社会道德，即所有人都遵行的逻辑的例外。个人经验的力量——知晓事物的真正本质——或许能为了每日之生活，逾越这种一般逻辑。但是，个人经验绝不可能击败一般逻辑。虽然文化对个体说，“这对于我来说是正确的”，但是它也可能补充说，“尽管一般说来它可能是

错误的”。非正式文化对现实行动构成指导，并使之合法化，但是非正式文化最终还是被涵盖在正式文化这个更广泛的框架之中。甚至在某些特定情况下，正式文化被明确拒绝之处，非正式文化的归类能力仍在继续发挥作用。反对和替代性解释被无休止地纳入到规则的例外之中。

［临近最后一年年底，学校的一次小组讨论］

斯潘克斯　是那些“软耳朵”构成了我们所生活的这个世界，而不是我们。

法兹　绝大多数人就像那些“软耳朵”，难道不是这样吗？他们使这个世界正常运转。如果把这个世界交给我们（……）一切都会变得乱七八糟的，我们可没法应付。

PW　（……），你想让事情变成那样吗？

法兹　不，你只要想想就明白了，你没能耐拥有什么，一些人已经将所有东西都据为己有了。

斯派克　你这是在中伤自己。

法兹　没有。

乔伊　就是。你说过，如果这个世界交给你，一切都会乱七八糟。

法兹　是这样。

乔伊　但是，你不会让一切都变得乱七八糟的。很显然，真到那时候，你会阻止它发生的。

PW　你的意思是不是你想当一名听话的学生？

乔伊　我不想做什么听话的学生，我就想成为我现在的样子。

（……）

乔伊　你说你不想听［老师的话］，但是有时候你就得听。如果你穿过过道时，地板上他妈的有一个大洞，你可能因此摔倒，还把脖子扭了。你就不听话，走过去了，摔倒了，那你是自找倒霉。

斯潘克斯　［激动地］我不会那样做的，难道我会那样做吗？

乔伊　为什么不会？你说了，你不想听话（……）

PW　既然你这么说（……）说明你够聪明，能明白其中的道理，那你为什么还不聪明地听老师的话，按照老师说的［好好上课呢］？

乔伊　我可没说我聪明。我是说，我们当中没有人聪明到那个程度。

PW　但是，你已经聪明地指出这一点来了（……）那为什么不那样做呢？

乔伊　因为其他人没那么做。如果我不玩耍，不喝酒了，他们就不带我玩了，那么我就不会是这些人中的一员了。我现在就是这个群体中的一部分，我不能离开他们。

威尔　老师们想让我们变成“书呆子”。这就是我们冲突的地方。他们教我们这些东西，可是我们并不想成为“书呆子”。所以，我们觉得，呃……如果我们变成了“书呆子”那样，我们就不喜欢自己了。所以，我们不能变成“书呆子”，就想像现在这样子。

这些“家伙们”的文化最缺乏抱负——支持这一观点的对立规范与主导意识形态针锋相对。在这种内部对话者面前，对抗性的内心活动只是变成了一种回答。此处，核心的问题并不是要说明“家伙们”对待暴力的态度是对还是错——就其残忍性而言，暴力是一种资本主义制

度下竞争性个人主义的反映，而是要从内部证明其自身的合理性。虽然各种文化形式和经过调和的具体行动的“合理性”对主导意识形态进行渗透、颠覆，并使之逆转，但是主导意识形态仍在质疑将政治封闭于文化之外的真正形式。

［一次小组讨论］

斯潘克斯　尽管每个人都会赢得胜利，但我要靠自己的力量获胜，他独自一个人被打了一顿，为什么他没叫上其他人一起呢？

乔伊　打架又怎么样？就是你把那个小胖子一把拎起来，一顿猛打。他可能家里有十个孩子，但没有妻子照顾他们。

彼特　是，这么做不对，难道不是吗？

比尔　你没时间考虑，因为当你站在那儿考虑的时候，他就可能已经把你杀死了！

（……）

乔伊　如果他不够勇敢，没有保护好自己，或者如果他不是……

斯潘克斯　或者如果我在人数上胜过他，四对一……

乔伊　或者，如果他跑得不够快……

德瑞克　哎！罗伯茨怎么样了？［一个听话的学生］，他长大以后，有没有再找他的茬？

乔伊　那是他的错，谁让他长得不够强壮，那是他的错。

德瑞克　那不是他的错，那可能是他爸妈……

乔伊　那只能怪他自己……

比尔　我们的爸妈，我和你打赌，我们的爸妈……

乔伊　［激动地］好了，好了，那么……就是他爸妈的错，把他养得像个同性恋。

德瑞克　“就是他爸妈的错！”可你刚才还说那是他的错呢。

乔伊　如果是他们的爸妈把他们养得像同性恋，那就是他们的错了。总得有人承担过错，错误也总是可以追溯到某个人的……因为不管我多大岁数，我总是想看到一些十五岁的年轻人袭击我（……）

PW　（……）难道你真的那么认为，或者怎么就让你觉得那是对的？

乔伊　事实证明那就是正确的！

PW　（……）肯定有什么理由使你觉得那是正确的，为什么会那样？

乔伊　我不知道为什么，你总是想证明它。如果你像……那样做，就会显得有点傻。我没法解释，你就想证明那是合理的，想让它看上去是对的，总有这样做的理由的（……）理由是对我自己说的，不是对警察说的。对警察我就会说，“我当时不想那样做”，然后开始哭喊，这都是胡扯，你只是想让自己得到开脱……你知道，我总得有一些理由证明它为什么合理吧。我总觉得，在这段或下段生活中，你总得对你的生活，对你所做的事情有个解释吧。

PW　可是，如果你不相信这种说法，那它还有用吗？

乔伊　还是有一点用的。有些情况，比如你确实能够证明它是合理的，你也就心安理得了。而对其他人（……）你就得想办法证明那样是对的，是合理的，至少在表面上证明它有理。深究的话，可能就站不住脚了。你心里明白，那是错的。只是当有人议论这件事的时候，你会说，“啊，有些道理，我不觉得这有什么残酷的”。

正如在主观层面上规定和理解的那样，在这个地方，文化和社会组织的传统原则之一，就是“他们”和“我们”之间的原则。[40]“他们”是在“我们”中得以存续，这一点通常被人们忽略。这种内在划分并不会令人感到惊奇。在一个确实存在阶级分工的和平民主社会中，“他们”和“我们”绝不是界限分明的。这两者之间的基本区别，无论是在最广泛的社会单元层面，还是在单独的个体层面，都必须被熟练掌握、调和、附和。甚至是最为“我们”的群体或个人，也会有一些“他们”的成分在其中。正是这一点使得“我们”彻底出卖了自己。意识形态就是嵌在“我们”之中的“他们”。这并不是自然形成的，而是与政治实践无关的非正式文化和个人合法性的力量使然，文化斗争的力量使然。一旦出现，它就在一定程度上证实了洞察，并使之陷入混乱。它阻止“我们”变成一个集体、坚定而自信的“我们”。意识形态成为虚假的“我们”、虚幻的团结——人们各自保全自身，并以其他人的名义屈服于最高统治权。如果说国家意志是一间布满镜子的大厅，那么这间大厅就需要每一面小镜子。这里，我们只是对其中一面镜子的结构和关联做了考察。

第七章　对文化形式及社会再生产理论的注解

我们在前文中所考察的，虽然仅仅是劳动力再生产的诸多具体形式之一，以及使它得以应用于生产过程的各种态度，但是本研究在某些方面仍有广泛的指导作用，例如发展一种有关文化形式、文化形式在社会再生产中的作用的更普遍的理论，或是更加准确地界定文化形式在资本主义模式中，对于保持持续的物质生产所发挥的作用。

首先，该研究提醒我们要对文化层面上过于简化或粗略的唯物主义观念保持警醒。[41]例如，在任何直接意义上，工业的劳动力需求都决定着劳动力的主观和文化结构，这种观点就是错误的。[42]诸如学校之类的特定机构生产着，或者如果运行得更好的话能够生产出无阶级、标准化的劳动力，这种说法也不正确。在对某类工人的强烈渴望中，生产过程必然延伸到半自主的文化层面，而这个半自主的文化层面只是部分地、在特定条件下由生产决定。所谓特定条件，包括意识、集体联合的创造力、理性、局限性、非预期性和分工。对于体力劳动的形成而言，其独特的贡献就在于对体力劳动所做的某种肯定，对一系列分工（主要是脑／体分工和男／女分工）的洞察和转换。[43]

从更普遍的意义上讲，我们不能假定，文化形式作为一种自主反映，在一定程度上是由宏观因素，诸如阶级地位、区域和教育背景等决定的。毫无疑问，这些变量非常重要，不能被忽略。但是，它们又是如何作用于行为、语言和态度的呢？我们需要理解的是，结构是如何在其自身层面上，在文化背景下，成为了意义的来源、行为的决定因素。结构和经济决定因素的存在并不意味着人们必须遵循这些因素。在一些社会中，人们被迫在机器喷枪一端以某种方式工作着；但是，在我们的社会中，这项工作显然是在很自由的环境下完成的。为了得到一个令人满意的解释，我们需要搞清楚的是，在人类和文化的调节性领域中，结构性决定因素的符号权力是什么。正是来自于该层面的力量使得人们做出的决定带来了非强迫性结果，而这些结果具有维护社会结构和现状的功能。尽管这种说法简化了我们的意图，而且忽略了一些重要的形式和力量，诸如国家、意识形态和各种制度，但是我们可以认为，宏观决定因素需要通过文化环境才能从根本上实现自我的再生产。

以无文凭工人阶级的就业选择为例，我们可以透过阶级背景、地理位置、地方的就业机会结构和教育机会来准确地预测其最终的就业状况。[44]毫无疑问，较之于个人在职业指导咨询时所表达的意愿，这些因素能为我们提供更好的建议。但是，这些变量又是如何决定人们的就业选择呢？人们做出决定的形式是什么，欣然接受有限机会的依据是什么，关于这些问题，我们仍未做出解释。事实上，引证大量因素并不能从根本上解释上述问题。因为广泛引证无助于确定一串或

一组因果关系，因果关系是可以从众多可能性中指明特定结果的。这种方法只能进一步勾画出有待我们做出解释的情况，即年轻人在他们所熟悉且又生活于其间的世界中，为什么、又是怎样以他们自己看来似乎很理性的方式接受那些有限的、通常又毫无意义的工作。为了正确解答这些问题，我们必须对本书已研究过的文化环境做进一步探讨，必须将文化过程看作是具有某种自主性的过程。这会使所有机械的因果关系、观念失去解释效力，也会赋予社会行动者某种眼界，使他们可以以一种充满人性，而不是理论简化的方式，来审视、呈现和建构他们自己的世界。满足于体力劳动，不是一种由于受到错误文化的影响、愚蠢而又完全不合逻辑的经历；也不是打着意识形态的深深烙印、过时已久的无知经历。它有凡俗平庸的一面，也有不同于他者的意涵。正是基于内在可信性和自我创造性，它才能被人们体验。人们对体力劳动的主观感受就是一种深入探知的过程：它是自身与未来相联系的有机体。

如果我们继而需要对文化的独特层面加以探讨的话，那么我们应当如何详细说明其范围及本质呢？在我看来，使用机械的或结构的术语来说明，是一种带有误导性的做法。文化并不是静态的，也不是由一系列可以在任何社会的相同层面上记录下来的永恒不变的范畴所组成。在资本主义社会中，文化和各种文化形式的精髓就在于它们对各类社会关系的再生产所做出的贡献，而这种社会再生产多是创造性的、不确定的和富于张力的。特别是文化再生产，总是包含着生产替代结果的可能性——在某种意义上，它确实在现实中发挥作用。文化形式辅助再生产的主要关系，就是该文化形式的成员与社会基本阶级群体、生产过程之间的关系。虽然具体情况会大为不同，但是我并非意在暗示，主要阶级文化在该正式层面上具有概念上的异质性。

在这一详细论述的过程中，我们可以简要勾勒出社会文化层面的三个具体特征，从而帮助我们实现论述的主要目标。首先，文化的基本素材由各种符号系统和思想体系所组成。从语言到系统化的身体互动；从独特的态度、回答、行动、仪式化的行为到表现性的艺术品和具体物品，这些都是文化的基本素材。这些形式之间可能存在着差异和矛盾，例如行动可能与言语相抵触，或者嵌在文化实践和仪式中的逻辑可能与直觉意识层面所表达的独特意义截然不同。如果对某一文化的阐述必须要详尽，那么正是这些压力和张力为“底层”民族志（以底层群体为研究对象）所需的、更加趋向描述性的分析提供了研究主题。

其次，我认为，诸如此类事物至少在一定程度上由现实的文化生产所造就，而这种文化生产是完全可以和物质生产相提并论的。事实上，在诸如新的服装潮流产生、物质环境变迁等领域，生产就是指物质生产。这种生产的基础和原动力，就是非正式社会群体及其特有的集体力量。我的意思是，这些力量是以两种相互关联的形式表现出来

的。一种形式是直接的，试图对文化成员所处的社会位置（通常与语言存在一种对立关系）进一步做有意义的阐释和再现，并尝试各种可能，从而从中获得某种激励和转变。另一种形式就是在第一个过程中所做的世俗的调查研究，以及对世界及其基本组织范畴无意识地进行的启示性探索。对于文化世界以及其中（第一个）的各种可能性所做的象征性建构，包括了对各种材料的应用——特别是材料中新奇的、只是被部分利用或是尚未被意识形态整合于其中的部分。这些材料可能带来某些现实的、不可预测的结果。人类出于自身目的，运用能动性对材料施加影响，因此我们可以说，上述结果在很大程度上取决于材料的本质和世界的结构。相对而言，第一种形式带有目的性，尽管它并非以个体为基础。第二种形式则可能大大偏离了特定文化的核心，而且不包含任何目的论，尽管它深深地影响着文化的直接活动，并为特定个体提供长期关联和回应的基础。

最后，我认为，文化形式为主体性的建构和认同的形成提供了素材和直接情境。文化形式对于个体及个体之未来，特别是对于表现个体的生命力，作出了十分可信而极富价值的判断和注解。这好像是在“标记”、“厘清”某些事物。我尤其认为，个体身份认同的形成，在很大程度上取决于劳动力文化习得的那些观念意识和主观归属；相反，文化形式本身得以形成、维持和系统化，也在很大程度上得益于世界上该文化形式的成员对劳动力的独特判断，以及集体模式的有效性。

这些只是文化层面上可见的主要形式、功能和独特实践活动中的一部分。然而，我们只有考虑到促使社会群体与其自身、与其他阶层、与生产过程发生重要关联的方式，才能理解文化形式的根本特性和自我的再生产。我们可以认为这个再生产的过程包括两个关键环节。首先，外部结构和基本阶级关系，在具体的文化层面上被理解为象征性的、概念化的关系。我认为，这种形式就是对维护该文化的社会群体的生存条件所进行的文化（即不以个体或意识实践为中心的）洞察。结构性决定因素之所以能够发挥作用，并不是通过直接的、无意识的影响实现，而是借助于文化层面的干预，正是在文化层面上，结构性决定因素特有的关系成为了各种形式的解释所指向的主题。在这一过程的第二个关键环节中早已成为意义、定义、认同之来源的结构，为我们在自由民主的生活中“自由”地作出决定和选择提供了框架和基础，而这些决定和选择是系统化的，总体规模巨大，且有助于社会主要结构和功能的再生产。这就是说，工厂每到周一上午就会工人成群，这些工人向我们展示着体力和脑力之间那必不可少的、明显的等级差异，并在广泛的范围内保持着与维持阶级和生产的现有结构相匹配的态度。我将这些过程称为局限，局限与第一个环节中的洞察相互作用，产生了一个文化场域，人们在这个场域中作出人生之抉择，从而或是再生产，或是接受，或是推翻现存的结构。哪里有洞察倾向

于揭露资本主义的不平等和决定关系，建构社会群体所关注的变革性集体行动的可能基础，哪里就有局限去瓦解和扭曲这些倾向，并使之得到完全不同的结局。这些局限在文化层面上是具体的，可以防止对文化形式做任何本质主义的解读，不能产生于生产过程本身，并且包涵了文化过程在功能上固有的弱点、相对独立的意义体系的作用，如种族歧视、性别歧视，以及强大的外部意识形态的影响。在我们已经探讨的个案中，对当代资本主义特性的文化洞察变成了一种对劳动力的男性气概的默认赞许。文化洞察险些导致反抗，又差点在接受可获得的工作任务和神秘地利用工作任务——为了某种文化优势和共鸣，尤其与性别歧视和男性的表现欲有关——之间建构出政治性的替代选择。我们不可低估洞察力和理性的力量。因为在那种工作环境中，人们只倾注了最少量的兴趣，在最低限度上参与其中。至少在官方意识形态方面，在面对日常生活中截然相反的所见所闻和经历的时候，将对于从属地位的自我否认作为平等，是被否定的。

那么，此处的论点是，文化的诸多形式不能被简化，也不能仅仅被视为是基本结构性因素的附带表现。它们不是结构和文化中偶然的或开放的决定变量，而是必不可少的循环中的一部分，在这个循环中，不能对任何一个术语加以单独思考。唯有通过文化层面，社会的真实结构关系才能被转换为概念化的关系，并再次折回原地。文化就是再生产那必不可少的辩证法中的一部分。[45]

这种有关各种文化形式与再生产的看法，既是悲观的，又是乐观的。悲观体现在它揭示了具有讽刺意味的局面，即正是借助于富有创造力的洞察，文化践行着受到自己指责的行为，例如一大批工人阶级子弟一边谴责、抱怨着，一边迈向了从事体力劳动的未来。而乐观则体现在它向人们指出不存在结果的必然性。从属和失败并非无法解答。如果存在文化形式对世界作出真实洞察的时刻，那么无论随之而来的是怎样的扭曲，在这个基础之上，总会存在强化巩固和发挥作用的可能。如果在保守的结果中存在着某种激进的起源，那么其中至少存在某种对抗的能力。我们具备激进的逻辑可能性。结构主义的再生产理论[46]指出了主导意识形态（文化也被划归其中）是无法被洞察的。一切配合得太过巧妙。意识形态总是先在于所有批评，并先发制人。台球在平稳滑动的过程中是不会发出啪啪的撞击声的。所有具体的矛盾和冲突，在意识形态的一般性再生产功能中消除了。但是，本研究所证明的结论恰恰相反，我更乐观地认为，在社会再生产和文化再生产之间，存在着根深蒂固的裂痕和巨大的张力。社会行动者不是意识形态的被动承载者，而是积极的占有者——通过斗争、争论，对结构进行部分洞察，实现对现存结构的再生产。[47]除去特定社会的结构性特征不谈，正是这种竞争性的解决方式有助于赋予社会独特性。例如，正是劳动力准备的特定形式为社会打上了深深的烙印。

不要对文化形式和再生产持有过于封闭或先入为主的观念——这

样的告诫也是为了承认某种必然的不确定性。人们往往假定，资本主义意味着对从属阶级完全有效的支配。事实远非如此，现代自由民主形式下的资本主义，也意味着长期的斗争。工人阶级文化中的调节性也是反抗之所在，这样一来，资本主义制度永远面临危机。资本主义绝不可能成为一个王朝，其稳定性的高低，取决于它在多大程度上甘愿冒不稳定之风险，即怀着收获最少的统治共识的希望，赋予非预期循环以相对自由。因而，在资本主义的核心，存在着一种根深蒂固的不确定性，以及因矛盾逐渐升级而不断变动的平衡。与其他任何制度相比，那充满竞争的文化再生产对于资本主义制度而言更加重要，只不过生存之道也是更迭之道。

资本主义的自由是一种潜在的真实自由。资本主义将自由看作是再生产的本质所在，并将自由作为自我谴责的工具。没有下层群体的帮助，统治阶级就无法保障这些自由。如果这些自由此刻并未被充分用于它们颠覆性的、对立的或独立的目的，那么人们就不能怪罪资本主义。资本主义下注于不确定性，其他制度也可以各自下注。

处于制度核心的那个意义深远的——却并非无限的——不确定性，也在告诫人们要警惕阶级文化过程中过于功能主义的观点。例如，毫无疑问，本书所描述的那个矛盾的、非预期的循环，就是在这个意义上，适时地为资本主义服务。任何稳固到值得研究的系统都必然“有效”。因此，人们通常必须在功能的层面上对再生产进行分析。然而，这种必然不能掩盖那些不确定因素所带动的斗争。例如，“家伙们”的文化的许多方面都具有挑战性和颠覆性，并且咄咄逼人。在再生产的文化过程之中及背后，充满了决裂、滞后、对抗、根深蒂固的斗争和真实的颠覆性逻辑——它们为结果而战，而不是为满足当前的制度。

这种不确定性也告诫我们要对任何有关资本主义发展的简单目的论观点保持警醒。譬如，国家极大提高福利和教育方面的投入，这种做法并不必然是为了获得资本主义的“最大”利益。从某种程度上讲，这是对抗性群体强迫使然；他们利用自身特有的真正的自由寻求自我发展，一如他们所知。当然，国家机构也在不断被利用和改造，以帮助淡化或消除那些由资本主义造成、但又无法解决的问题。但是，这些机构帮助解决问题的时候，却不能完全被资本主义所容忍。它们保留空间与潜在的对立性，使争议常在，并不断刺激人们的神经——那根资本主义宁愿人们忘却的神经。这些机构的工作人员并非是简单意义上的资本主义的奴仆。他们通常只是在短期地解决、混淆或搁置问题，因为他们所致力于的职业目标最终尴尬地独立于资本主义功能需求之外。他们或许在不知不觉中助长了阶级再生产的非预期形式；但是，同样地，他们也可能引起对抗和批判的进一步强化。如果没有这些对抗和批判，统治阶级会更好，这种对抗和批判的存在，使资本主义面临危机。国家机构和制度通常会采用超乎任何纯粹资本主义想

象、更加奇特、更具替代性、更加使人不知所措的形式，使矛盾深化、激化。这台官僚主义的、教育福利的国家机器，具有显著的西方资本主义特征，我们必须部分地将其视为积累性包装的产物，通过这种包装，资本主义设法将国家机器转化为自身优势，而不是作为自己的意志或赤裸裸统治的表现。这台机器具有不确定性，这使它富于变化，并在变化中赋予自我以生命力。

再生产与国家制度

为了对制度在文化和社会再生产中的作用实现概念化，本研究提出了更为准确的建议，这些建议特别关涉系统化误识和非预期结果的重要性。

第一，我们不能期望特定类型的再生产整齐地发生在彼此分离的制度中。就像学校及其正式的课程表与学习、体力劳动之准备等现实过程无关，其他制度也可能处于与现实社会功能对立的尴尬境地。制度与地方非正式文化互动所形成的各种关系和习惯性模式，带来了非预期且通常不可见的结果。与这些结果相比，制度在再生产中的作用范围和特殊含义，可能与其正式的特性及明显的联系关系较小。此外，同一制度可能在不同类型的再生产中发挥截然不同的作用，举例来说，与体力劳动力的准备相比，学校在脑力劳动力的准备过程中发挥了更重要的作用。

第二，本研究表明，制度不能作为简单的个体来研究。制度至少具有三个层面的内涵，我们可以分别描述为官方的层面、实用主义的层面和文化的层面。在官方的层面上，制度可能会对自身的目标做出正式的说明，而这个说明涉及到对社会的主要结构和组织特征，以及二者相互关联的方式（或者是可能使二者发生关联的方式）的见解。在一个自由民主的社会，例如我们的社会中，如果我们假定，像学校那样的国家制度，是为了统治阶级的利益（如私立学校），以某种明显的或有目的的方式运作的话，那就大错特错了。国家制度的核心目标，并不是去推广两种截然不同的意识形态，以满足被人们普遍认可的上层和下层两个阶级的需要。制度中那些受过教育、忧国忧民、诚实自由的工作人员，对此也不会赞同的。此外，与该层面上的机构实践最为密切相关的，就是狭义的政治领域，以及在其中发挥作用的所有决定因素和各种利益。自第二次世界大战以来，一部分主要的社会民主政治压力是通过改革与制度发展，平等分配社会财富和必需品，或者至少实现获得财富和必需品的机会是平等的。趋同，而非趋异，已经成为了主流的官方取向。

当然，实际上，同样的标准、意识形态和抱负并不能传递给所有人，这也是对现存社会制度的绝对要求。一般而言，在很多制度中，

官方意识形态的成功，或者是与之作用相同的反抗文化再生产的消亡，对于社会再生产来说都是灾难性的。例如，对于那些确实已然接受了在工作中实现自我发展、获得满足感和兴趣等规则的工人阶级子弟来说，从学校向工作的过渡，将会是一场可怕的战斗。大批被“自我概念”武装的孩子们，将为争夺对他们而言为数可怜的有意义的工作而拼杀；而大批的雇主，则将拼命把他们逼入无意义的工作之中。在这种情况下，必然会出现较之于当前所存在的、更大的“职业指导问题”。无论是战时大规模的宣传运动，还是直接有形的高压统治，都被用来将孩子们驱入工厂。既然这并不是必需的，既然不管自由国家及其制度干涉如何，阶级社会的社会再生产大体上仍在持续，那么我们可以推断，制度的某些现实功能是与其所声称的目标相悖离的。由此可知，这种误识有助于在特定的制度中发生的文化过程持续下去，而这些制度也促成了社会再生产。在第二个层面，即实用主义的层面上，官方的意识形态和目标被传递给特定制度的代理人和公务员。这些人可能对某些盛行的或未来的“官方”意识形态那更为理论化的基本原则大加欣赏，但是他们也对自己所面临的控制和指导问题，以及在承袭的制度中求得生存的日常压力颇为关心。他们以实用的眼光审视着“官方”意识形态。例如，只有当新的意识形态看起来能够提供真正实用的帮助的时候，他们才会采纳那些新被承认的意识形态，否则纵然他们可以用更加纯粹、被普遍接受的意识形态规则证明改变的合理性，他们也不会接受新的意识形态。正是这种实际的想法，妨碍了制度代理人察觉在他们之下究竟正在发生何事。

第三个层面位于上述两个层面之下，是制度委托人改写的种种文化形式。这些文化形式作为制度委托人的外部阶级体验，与制度的迫切需要和过程相互作用，特别是当它们与制度委托人发生碰撞的时候。这其中的重要变量之一，可能成为一种对抗性的非正式文化。实际上，该文化很可能有助于实现更大规模的社会再生产，而官方政策则一直在设法击败或改变这种社会再生产。正如我们在本书中所看到的那样，文化层面上所发生的，对官方神话和错误观念的解构，对世界所做的谨慎评估，都阻止不了制度融入世界。相反，它们还有助于这种融入。如果制度的特性及其意识形态的脆弱性有助于促进某类对抗性的文化和独特的洞察，那么它也有助于通过提供或巩固强有力的局限，使对抗性文化和洞察迷失方向，进入一种调和的状态。另外，它也尤其可能引起分化，特别是在自身所关涉的领域中以及正式与非正式文化之间。例如，虽然学校并不像希望的那样有效，但是它仍然是一个极其重要的场所，而且是绝大多数三、四、五年级工人阶级子弟所经历的对立阶级文化复兴的最近似的原因。这种复兴导致了劳动力主观归属的变化和改进，进而也带来了非常具体的结果。实际上，反学校文化以一种矛盾而又非预期的方式，实现了一项主要的，尽管不被承认的教育目标，即引导大量工人阶级子弟“自愿地”走上技术、

半技术和非技术型体力劳动的工作岗位。实际上，反学校文化及其所倡导的过程，对于引发目前的教育“危机”毫无助益，相反倒是有助于防止真正的危机到来。

我认为，我们可以从上述这三个层面上来思考制度组织中的重要变迁。以教育为例，学者们将进步教育理论与更广泛的社会民主、政治和制度运动联系起来，并将其进一步发展、理论化为一种官方意识形态，从而增加对工人阶级的教育供给，增加他们的受教育机会。然而，在实用主义层面上，进步教育理论在学校中主要被用作实际问题的实用解决办法，而在有关教育的基本思想体系中则毫无现实的转换。在文化层面上，进步教育理论往往带来某种矛盾和意外效果，从而有助于强化反学校文化过程。对于劳动力的主观准备，对于以一种与教育的进步目的相左的方式接受工人阶级未来的做法，反学校文化过程均负有责任。正是这种涉及学校的、不断被强化的文化再生产，通过限制教育试验的成功范围，保证了教育试验的未来。

这并不是对教育进步理论或其他制度改革的反对或批判。任何教育或其他制度的转变，都会在与阶级文化、外部系统的客观需求的复杂关联中遭遇特有的意外、矛盾和不可知的再生产形式。这就是说，任何制度的目标、任何道德或教育行动，都不会按照其良好的意愿，以牛顿文化机械论的方式向前发展。每前进一步，我们都必须考虑这一步的情境，考虑下层社会（通常以制度和官方的观点而论）和社会阶级关系中的有效循环。

譬如，教育进步理论和“提高离校年龄”计划实际上已经着手解决现实问题，致力于长期保护孩子们免受产业工作的艰辛和不平等之苦，并帮助他们获得——当然是以一种非计划性的、意想不到的方式——某种父母不具备的洞察力和文化进步性。但是，我们不能轻信所谓的进步。相反，我们必须对一系列问题加以思考：以何形式，为了谁的利益，发展趋向如何，通过何种非预期的循环，通常会对社会制度带来怎样的再生产结果，人们才能取得特定的进步。

毫无疑问，概括和归纳总存在风险。不同的组织和制度具有不同的支配／被支配关系和专业人员／委托人关系，不同的滞后、中断和意识形态逆转，不同的斗争时机和目的，以及与阶级制度、文化再生产模式所发生的各种不同的交叉。然而，这也可能表明，许多制度或许在某些层面上、以某种方式，共享着一个自欺欺人的信念，即它们各自所持有的官方意识形态是统一的。可以肯定的是，这种意识形态被不加批判地向下传播，直至底层的人们以某种方式接受它，并习以为常。意识形态的链条对于社会制度的再生产发挥着极为重要的作用，但是在某些时候，这一链条也会中断和逆转。这可能意味着，在许多制度中，正是文化洞察（受局限性所阻碍）所特有的判断力激励成员们采取具体行动，并以非正式权力和控制等帕提亚式的胜利[48]，使社会再生产终成定局。

第八章　周一清晨与千禧年

引导大多数人对当前现实世界进行清晰思考的（……）是一种比哲学天才发现真理更重要、更具独创性的哲学事件，因为真理只是属于知识分子小群体的财富（……）。这不是从零开始、将科学形式的思维植入个体生活的问题，而是要对既有活动加以变革和批判。

安东尼奥·葛兰西
引自《狱中札记》第325页和第330页

本书序言部分曾设问，工人阶级子弟是如何，又是为什么会自主选择接受工人阶级工作。可以说，在很大程度上，那些叛逆者——相对而言，循规的个案更容易被理解——正是借助于对自身现实状况的部分文化洞察，以及对体力劳动那令人不解的颂扬，才得以保持一种集体、理性，却不完全的逻辑。我曾指出，这可以被理解为文化再生产的一种形式，有助于促成一般性的社会再生产。关于这一观点的理论内涵，我们已在上一章中做出了尝试性的探讨。最后，我想从实践／政治的层面上，特别是在本次研究最为关切的两个领域——即对叛逆的工人阶级年轻人的职业指导和教育——来考量本研究的意义所在。

本书所探讨的所有层面的文化表述、分析和决定，表明了在文化层面上可能存在着某种普遍有效性。这似乎与我的观点尤其吻合，即再生产的文化过程经历了真实洞察的关键期和潜在的极端团结。各种文化形式何等频繁地挑战着旧有文化（形式），它们也何等频繁地再生产着旧有文化。对这一观点的天真解读就是，在进步和倒退之间，可以做出某种简单的干预，或是直接将两者分隔开来。毫无疑问，这种解释的问题在于，它遗忘了文化在本质上所具有的整体性（此即民族志部分所强调的），忽视了文化独特的内在缺陷极其复杂这一事实，而这些缺陷正是文化本质的一部分，且易受到意识形态的入侵。

此外，文化绝不是不受任何约束的。文化与结构因素之间存在着一种中介关系；文化往往在确切的物质、组织和制度情境中——而这些都是对于独特的关系形式、平衡互补模型的保证。适应和反抗紧紧地铆接在一起，它们的关系牢不可破，不会因我们的期望而动摇。

就教育或咨询工作而言，如果我们假定在文化环境中存在着若干方法，仅仅依靠这些方法就足以产生我们所期望的结果，那么就大错特错了。准确地说，本书第二部分分析的主旨就是，对于文化形式的理解，不能单就其本身或以其自身为基础来谈。为了理解反学校文化，我们必须另辟蹊径，在一定程度上从外部来构建文化：从现代资

本主义的劳动本质出发；从一般抽象劳动出发；从性别歧视出发；从意识形态出发。我们不能天真地认为，可以依靠抽象／分离的文化形式和独立的文化自主性，对叛逆的工人阶级进行完整且行之有效的职业指导和教育。干预和改革都将经历从盲目到矛盾、再到文化再生产的循环，而这种循环通常与本书辨析的那些结构性因素有关。

另一方面，从业者面临着“周一清晨”的难题。如果我们说不出周一清晨要做些什么的话，那么一切就会屈服于纯粹的结构主义，停滞在还原主义的同义反复之中：如果社会的基本结构不发生变化，我们不可能有任何作为，但是现有的社会结构又总是阻止我们做出任何变革。要求从业者同时在两个层面上工作并不存在矛盾——为了被救济者的利益竭尽全力，在此过程中勇于面对困难，与此同时，对上述行为永远抱有赞赏的态度，这些都可能对内部存在问题的结构起到再生产作用。命中注定的是，被救济者必然会将改变和平衡那些不确定性因素的空间和可能性置于从业者身上。置日常的纷繁事务而不顾，就是对社会和文化再生产的活跃、竞争性本质的否定，就是将真实的民众谴责为生性怪癖之人，就是无视未来。因为忌惮于前文述及的结构性局限这双死亡之手而拒绝接受日常之挑战，就是对生活和社会本身所具有的连续性的否定。这既是理论上的失败，也是政治上的失败。它否定了再生产的辩证逻辑。一方面是出于善意、基于对发展和转变规律的思考所采取的短期行动，另一方面是这些短期行动所带来的不可预测的长期结果，两者之间必然存在着张力，这种张力是所有社会代理者人生的共同特征，也是为人父母者的每日所经历的。因而，我们有理由向那些从事社会性工作、在两个活动层面之间的张力和讽刺关系下行事的人提出质疑。[49]

本项研究对于文化层面上所存在的某种程度的有效性和某种程度的不一致性（就结构而言）进行了说明。考虑到前文所述，这足以表明，在文化层面上仍有行动的空间，而且毫无疑问仍有余地向该文化的成员更明确地揭示出，他们特有的文化是如何“讲述”他们的结构和社会位置的。至少官方的错误观念和其他意识形态是可以昭示于天下的。既不伤害，也不轻视工人阶级的方式是可实现的，但是这种方式是与结构性因素的重要性——尽管并不是不可避免的封闭——相一致的。这里如若提出一份详细的计划，那就大错特错了。本书所提供的分析，可能在不同领域被其他学者探讨过。但是，我们仍可以在此提出一些普遍原则，并列出本研究所涉两大专业领域中的一些明确观点。

* 在相对统一中认识文化，不能因那些最明显、外化，或是个体侮辱性的要素而对文化避而远之；
* 态度和行为是受到严厉谴责的原因之所在，因此应当认识态度和行为背后的潜在和隐含意义；

* 尝试对文化层面所完成的再生产功能作出理解，而不是天真地证明各种文化形式与支配性文化形式同等重要，或是更具优越性；[50]

* 向各种文化形式学习，并努力区别文化形式的洞察和局限——特别是与主导意识形态的影响有关的部分。探索各种洞察是如何扩展到对社会的系统分析的；

* 揭示文化过程，而不是将其神秘化或强化；

* 在文化层面上认识活动的结构性局限，并进行政治组织，以在需要结构性变迁的时候，作为支持者的一员，或是代表支持者采取行动。

目前，职业指导的各个领域，特别是针对无学历或低学历群体的职业指导，都受到了日益严密的检查。[51]从某种意义上讲，职业指导方面似乎比教育方面存在更大的行动空间，至少对于职业咨询师来说是这样的，这是因为咨询人员并未受到既有制度，如本研究中学校的物质环境和教学范式的约束。另一方面，职业咨询师所处理的问题，直接与现实世界、不平等就业机会分配过程中文凭和知识的作用相关，而这一切原本就有助于促使教学范式结构化。有趣的是，职业指导咨询师通常具有极其详尽的有关文化层面的隐性知识。从某种意义上讲，文化环境及其调和性就是他们手中的工具。正是以此为基础，职业咨询师才理解了向工作过渡的各种方式。毫无疑问，他们对这类“家伙们”往往比教师更富同情心，而且通常会对学校中的反学校文化成员所做出的评价进行系统性倒置或重新编码。这种与工人阶级文化的对抗性变体相协调的不同形式，就是学校与职业咨询官员之间紧张关系的源头之一。另外，人们也确实在尝试表达根本的文化价值和利益——这些文化价值与利益存在于个体的多样性观念中，存在于超越纸上谈兵的才能之中，也存在于人们在“生活方式”和“娱乐形式”方面所接受的作风中。

问题在于，文化理解的真正形式被一种无所不在的个人主义意识形态所瓦解和扭曲。一些价值被从文化中分离出来，并投射到个体及个体的本质特征之上；文化的其他方面则被去情境化、原子化，并且与特定工作的固有特性联系在一起。于是，利用个体与工作匹配这一基本个人主义范式的行为，显然变得可行，而这实际上只对中产阶级通用。以个体及个体所面对的有意义选择为核心的发展心理学，形成了完整的思想体系和语言。“个人发展”、“自我的概念”、“职业选择”均获得了普遍性应用，但实际上，这些词汇只是在一种文化层面上，对存在于个体和可获得工作中的虚假差异的同义反复的、个人化的扭曲。

或许对于职业指导实践而言，本研究的重要意义就在于：文化层面可以被视为一种相对独立的实体，该实体对于社会代理者现实处境

的洞察具有被扭曲了的独特的逻辑和形式。

可以说，人们所能做出的建议，很多都是短期的、原则性的。为了实现更长期的结构性变化，为了彻底改变工人阶级子弟所面临的工作机会和工作质量，我们有必要将那些代表短期力量的专业机构和其他社团，以一种更为政治化的方式组织起来。

* 运用文化的视角来认识那些可能与文化范畴无关，或是处于交叉过程中的“问题性个案”；
* 鼓励工人阶级子弟接受再教育。对于他们而言，“文化颂扬”不断衰微，并使他们跌入陷阱，而工作则是为了获得更大的承认；
* 我们必须认识到，这些建议只是对特定情况起改良作用，而当前的经济机会只是具有零和多样性，即如果一些工人阶级子弟利用了现有的机会，那么其他的工人阶级子弟将失去那些机会。对于那些被排斥的和叛逆的工人阶级子弟来说，我们必须要认识他们的文化形式的逻辑，而且这种认知模式不应是神秘或虚幻的，而应是诚实和非幻想的。特别应当：

——认识当前由于无价值的文凭泛滥而导致的混乱和无意义性；

——认识绝大多数非技术性和半技术性工作内在固有的单调性和无意义性；

——在精英领导的社会中，大多数人必须失败，但与此同时，所有人又被以某种方式要求共享相同的意识形态，因此我们必须认识精英领导的社会与教育体制具有的矛盾性；

——认识失业的可能性，相对于可获得的真实机会和工作的实际意义——无论是否涉及文化层面的含义，存在着被迫失业和选择性失业；

——广泛地运用集体实践、小组讨论及各类项目[52]，来发现和审视这些工作的文化图景。文化形式所展现的群体逻辑，同样也可能与职业指导实践相关联。

如果对叛逆的工人阶级青年施以原则性教学实践，可能会面临重重困难，因此我们在提出建议的时候必须格外谨慎。本研究旨在提醒人们，鉴于其全部阶级文化经历和阶级位置，叛逆的工人阶级子弟对于教师的个人风格和教育内容的反映，远不如对学校结构和主导教学范式的反映强烈。相对于教学风格和特定类型的教育内容，结构和教学范式中关系的基本类型更难以改变。在学校中，教师们不得不与叛逆的孩子保持着尴尬、令人泄气的课堂接触，而且这种问题仍将持续下去，以至于他们寻求并形成了一种较为长期的看待上述日常接触的视角。无论如何，就课堂教育而言，本书所勾勒的文化视角确有一定

意义。

目前，在教育界存在一种“危机”。[53]该危机的焦点是进步教学法的基本标准和适宜性。一直以来，争论持续不断（最值得注意的是，在这场争论中，任课教师和孩子们的看法是完全缺失的），这实际上是一场意识形态之战。在这场战争中，发生于学校的那些真实的阶级冲突过程、劳动力的再生产，以及文化的和一般社会的再生产过程，都只是被部分地、扭曲地呈现出来。但是，这并不意味着这场战争是虚构的，或者不必表明个人立场。阐述和订立针对叛逆的工人阶级子弟的教育目标和形式，必须与意识形态之战无关。例如，我们必须认识到，在进步论技巧中存在着一种强烈的理想主义困境，而且这些技巧也被卷入了具有讽刺意义的再生产过程中。相反，我们也必须承认，进步论技巧同时也是工人阶级获得发展的一个条件，即工人阶级子弟在表达和符号操纵中发展出了某些规训技术。[54]

以职业指导为例，社会的基本结构安排首先抛出若干问题，随后教育试图解决这些问题。我认为，尽管教育的功用能够为此类变革提供重要的先决条件，但是这些问题无法仅仅在教育领域就完全获得改变。这种结构性变迁只能源于特定的政治贡献——这些政治贡献可能是由教师们借助其专业的和其他集体的组织做出的——代表着工人阶级的利益。

一种折中且更为明确的教育可能性，就是为达成某种结构变迁，而在教育过程中施以集体政治的影响。即使最终较为重要的结构完全保持原状，这种做法或许仍能促进那些所谓的独立的工人阶级教育机构。哪里的经济关系和社会基本结构最终坚持国家教育原则及其主导的教育范式，哪里的独立工人阶级机构就有可能通过拒绝或减弱支配性交换关系之逻辑的力量，来避开那些无意识和再生产的循环。鼓励工人们参加教育培训，可以使人们对于教师的定义发生改观；而集体劳动的非结构化和抽象化方法，则能够使人们承认工人阶级非正式文化的重要性及其所开创的再生产过程。交换关系的支配性模式，能够为团结和自我理解的关系所替代。“等价物”这一虚幻观念，则可能被合作与承诺所取代——这种合作与承诺的基础不是个体，而是知识的社会力量。在诸如此类的非对抗性机构框架内，特别针对工人阶级的教育实践内容才可能付诸实践：抛弃特定的主观观念和特殊主义，取而代之的是对工人阶级正式和非正式文化形式的不同逻辑和本质，以及非常重要的一点，即它们在当前文化和社会再生产中所发挥的矛盾作用提出质疑。过去，激进且独立的工人阶级教育形式[55]一直存在；甚至现在，各种机构，包括最为重要的工会，也仍然存在于工人阶级之中。这些机构能够并且已经在为教育活动提供基础。考虑到教育预算的规模（在英国为五十亿英镑）和当前盛行、但被错误概念化的观念——其中与叛逆的工人阶级子弟相关的那部分预算，很多都被浪费了或是毫无效用——我们就会发现，将国家基金的一部分移交给

独立的组织机构的主张是极为切实可行的。在某种程度上，人们或许可以利用时下争论的混乱局面，为各种机构和实践提供严密的教学和教育方面的“成本效益”论证；而颇有讽刺意味的是，在更为自由的年代，这可能会被人们视为一种倒退或颠覆。

这些都是极其复杂的问题。为避免离题太远，或者过于天真地专注于某一专门领域，我在此处仅仅力图对文化层面做出分析，提出文化层面的相关性。作为结束语，我们可以针对周一清晨的那些直接而复杂的问题，提出一些原则性的短期建议（这些建议从更长期的观点来看也有一定意义）。最为根本的是，我认为，文化层面本身可以被认知，其独特逻辑可以被勾勒，经验结果可以被理解。教师可以用一种怀疑的、单调乏味的真实目光去审视产业、经济和阶级文化过程。与其对“教室中的混乱和暴力”（具有与保守意识形态相关联的再生产功能）提心吊胆而陷于道德恐慌，教师们不如将反学校文化放置在特有的社会情境中，并为了成员的长远未来思考该文化的内涵——绝不介意反学校文化为了使成员在班级中站住脚而提出的那些难题。基于此，我们可以提出一些更为具体的建议：

* 要对阶级和机构意涵的双重标准性保持敏感，这样一来，教学反应和交流就不会被误认为是对社会阶级和身份的伤害。

* 认识结构性因素和主导教学范式对教学主动性和风格所设置的限制。对于在分化后的关系中所形成的不可避免的恶性循环，应对其影响范围加以限定。这无疑是一个极其重要的教育问题，但是本研究所提出的最佳建议似乎是在与反学校文化的对抗中采取战术撤退，从而避免任何过于简化的怜悯之情，保持一定程度的机构权威。正如我们在本书中所提到的那样，虽然反学校文化带来了所有那些非预期循环，但是它仍然不可避免地在一定程度维护了学校的权威。这是因为，为了从根本上保证自身在指导课堂活动方面的主动性，为了在公认的有限范围内保证课堂教学内容的有效性，学校目前被物质结构化了。更为激进的教学风格可能被采纳，并被那些有政治觉悟、有组织的学生所理解（参见“全国在校生联盟”[56]），但是显而易见，那些叛逆的学生是最不可能被包含于其中的。例如，“家伙们”按照自己的文化术语，将逃离冲突和传统教学范式解释为“敌方”的失败和耻辱——这种做法带有其自身的标志性的再生产结果。实际上，这种撤退也可以被视为对复杂矛盾责任的放弃。

* 尽可能地运用小班（这无疑暗示着要为额外的资源而战，但这种观点绝不是要去除学校教育）、小组讨论的技巧和集体工作。此类技巧与传统的个人主义教学范式之间存在张力，但是它们至少在向某种组织单位努力——这种组织可能与那些正在被探索的集体过程和形式相类似。

* 不时地将各种文化形式、主要转变、社会态度作为阶级工作

的基本主题。在追求社会自我分析的过程中，努力提高各种技能和接受训练。这并不是某种既有意义上的简单的“相关性”，因为不能假定各种文化形式之间是“等价的”，也不是不加批判地对文化活动全盘接受。这种做法能够对洞察和局限加以区分，并从支配性文化和意识形态两个方面进行研究。在某种意义上，这种做法的核心可能将会失败：工人阶级再生产着他们自身特有的服从性，从而完成了社会的再生产。具体的议题（特别是针对白人男性群体，尽管他们很可能与女性群体及少数族群相类似）可包括如下几方面：

——　在现代社会中，反学校文化在文凭、工作的意义、劳动力的作用和本质等方面表明了怎样的意涵。

——　脑力劳动与体力劳动的分工是如何在文化层面上形成的，这又带来了怎样的代价。

——　人们为什么将体力劳动与男性气概联系在一起，将脑力劳动与女性气质联系在一起。

——　性别歧视的代价和转向是什么。

——　打架、偷窃和恐吓意味着或表达着什么。

——　友谊和非正式伙伴关系的本质是什么。非正式的文化活动和反应具有怎样的效力和代价。还可能存在什么其他类型的友谊。

——　文化如何解码正式信息，如何接受或拒绝官方的和意识形态的信息。文化以理性还是非理性作为自身的基础。

——　基于非正式文化所做出的各种决定，积累起来的真正结果是什么。

只有接受所有这些结构性限制，并且牢记各种文化形式之间的关联性，人们才能将这些结论和本书的基本要旨看作是对理论与实践这一统一体的某种形式的探索。对文化层面的认同和理解是一种不断接近自我意识、进而更加接近政治意识的行动，也是一种在文化的物质性中认识文化成为某种物质力量的可能性的行动。事实上，这种文化的政治化既是较长期结构变迁的有机要素，也是其先决条件之一。[57]特别是在文化领域及文化领域与意识形态领域的独特关系中，文化层面上和教育模式中才真正可能存在有效性。对于各种文化形式之共性的认知，以及对于文化形式特有过程的理解，已然强化了内在软弱性，已然开始阐明正式文化施于非正式文化之上的影响力，甚至已然启动了某种自我转变。这可能不是千禧年，但它却可能是周一清晨。周一清晨不必然意味着同样的周一清晨无尽无休。

注释

[1] 对我而言，这是那些讨论阶级意识的英文文献的根本缺陷。牵涉政治倾向的口头回答的水平、关于意识的常识性种类的判断，以及对政治体制

的取向，这些通常都会在调查整理所得的论据中有所体现，并可能掩盖文化的真实动力。因为文化可能带来反作用，具有对立的潜能，或是就文化形式的真实意涵而言，代表着相对武断的观点。举例来说，“私有化”工人是工人阶级中一致性较高的一类，但我宁可将其视为最先进的和潜在激进的工人阶级类别之一，而不是最能结合在一起的那一类。我的分析与常见的有关“传统工人阶级”的评价截然相反。参见J.H.Goldthorpe and D.Lockwood, “Affluence and the British class structure”, Sociological Review, vol.11, no.2, 1963; J.H.Goldthorpe, et al., The Affluent Worker: Industrial Attitudes and Behaviour, Cambridge University Press, 1968; M.Bulmer（ed.）Working Class Images of Society, Routledge and Kegan Paul, 1975。

帕金的阶级分类更为合理，因为他所划分的类别与国家阶级文化有关，而非实践意识层面上的经验回答。但是，如果按照我的观点来看，这些类别的范畴非常接近，提出的问题也是相似的。那么，“激进型价值体系”的真实的文化和社会基础是什么呢？在“协商型价值体系”中，阶级合作背后又隐藏着何种形式的洞察和进步呢？参见F.Parkin, Class Inequality and the Political Order, McGibbon and Kee, 1971。

[2] 这是卢卡奇有关工人阶级意识的观点中的主要弱点，也是在历史主义层面上对其著作进行批判的依据。我认为，在与当前著作观点一致的其他诸方面，这也使葛兰西关于工人阶级文化、群众党派和文化霸权的论述出现瑕疵。当然，针对历史主义和人本主义的最尖锐、最有益的告诫来自于结构主义者。参见G.Lukacs, History and Class Consciousness, Merlin, 1971; A.Gramsci, Prison Notebooks, Penguin, 1974; Althusser and Balibar, Reading Capital, New Left Books, 1970; and Althusser, For Marx, Penguin, 1969。

[3] 遗憾的是，结构主义者们在有理由对人本主义意识形态那简单的乐观主义持质疑态度的同时，也应该破除人性本身。问题的关键不在于将主体性作为洞察和客观分析的可信力量抛弃，而是要摒弃特定类型的马克思主义所描画的那种过于中心化的、非辩证的、预期性的本质。

[4] 有关资产阶级和工人阶级对各自结构位置的意识的含义是由卢卡奇提出的。但是，这个含义是完全嵌在历史主义的问题域之中的。（参见卢卡奇，前引文，尤其是第53—54页）。 在马克思主义理论中，经济基础与上层建筑之间的联系，是围绕着商品和商品交换的核心作用来阐明的（正如其提供了被具体化和分离成“自由”、“平等”、“独立”的司法——政治神圣性的基本形式）。我认为，我们应该将与马克思主义理论的这种特性，作为有关资产阶级意识及其存在关系的一种基本理论加以理解。但是，并不存在任何内在依据，可以判定工人阶级卷入了存在与意识相互转换的独特且复杂的过程之中。“劳动力”作为商品的交换，保证了平等和独立，这一信念充其量也只是在工人处于市场之中这样的情况下得以维持。当然，也只有在资本主义制度下，工人的劳动力才归个人所有，个人才有权出卖劳动力，并能够通过订立契约，以免受偷窃的侵害或各种形式的道德依赖，而将劳动力出卖给出价最高的人。但是，一旦工人订立了劳动力契约，他就没有理由再相信自己仍保有这些特性了：

在那里［劳动力市场］，唯有自由、平等、财产和利益发号施令。

（……）商品流通与交换为“庸俗的自由贸易论者”提供见解和信念，提供对以资本和工资为基础的社会做出判断的标准，一旦离开了商品流通和交换这一领域，我们认为，我们会在剧中人物的容貌中察觉出一种变化。从前的货币持有者，现在作为资本家阔步向前；而具有劳动能力的人，则做为劳力尾随其后。这一个，摆出一副重要人物的模样，面带得意的笑容，精于生意；那一个，胆怯、畏缩不前，就好像那些要把自己藏匿于市场之外的人一样，除了躲藏起来，没有任何期望。（Marx, Capital, Allen and Unwin, 1957, Aveling and Moore translation, 第55页）

请注意，正是资产阶级，实践着由商品形式衍生出来的意识的各种形式和意识形态。这无疑是主导形式。而且，可以肯定地说，劳动者要比在封建制度下更为自由，但是仍没有自由到可以相信自己与资产阶级平起平坐。主导意识形态确实在从属行为中得到了强化，而且尽管工人阶级拥有自己的群众运动和独特的文化，其实际行为还是在可接受的范围内涉及到这种主导意识形态。但是，我们却没有一种理论可以用来解释这是怎样发生的；相反，我们却有一套令人满意的理论，在各个层面上将剩余价值、商品形式、意识和资产阶级相互联系起来。结构主义者将商品、司法政治形式、国家形式及其发起者、劳动力理论——有关价值和被资产阶级隐藏起来的剩余价值——视为马克思主义作为一种“科学”的唯一基础，却全然没有考虑到工人阶级的文化和意识。此类问题广泛见于有关主导意识形态的次级再生产和较早的关于社会关系的论述之中（参见Poulantzas, “Political Power and Social Classes”, NLB, 1973, 第223—224页）。

在我看来，阶级斗争理论和无产阶级推翻资本主义的既定目标，实在是一件不同寻常的事情，特别是在今天的情况下——目前，关于发达资本主义制度中的工人阶级所特有的意识和文化的理论尚未成形。因而，我认为，这样一个有关工人阶级意识和文化的理论，在说明存在和意识间的相互转化和协调，工人阶级在现实关系、公民社会和国家层面上受到的束缚等问题的过程中，应该能够像传统理论那样对同类的复杂性加以说明。

如我所断言，上述形式（主导意识形态在从属行为中得到了强化）一定是相对独立的工人阶级尝试“理解”和适应其实现再生产的真实生存条件的矛盾的和非预期性的结果。需要补充强调的是，尽管这些生存条件在某种程度上发生了变化，但是，这些条件仍然和先前一样，处于一个颠倒的辩证逻辑关系中。显而易见的是，诸如此类的叙述偏离了中心，并且与资产阶级理论中有关商品形式的观念毫无稳定的联系。但是它却可以在相对稳定的资本主义秩序范围内，准确地指出体现工人阶级文化的不稳定、不断变化和不可预见特性的各种要素。毫无疑问，这不能证明资产阶级的意识就是一种已定型化的意识，尽管其提出了自己的物质和司法政治秩序。人们应该去探究，一个相对独立的系统是如何发生变化，如何存续下来，又是如何最终适应——以某种变动了的形式，在最低限度内复制——那个压迫自己的制度的。然而，这并非要构想未来的社会形态。与资本主义制度替代封建制度不同，已经做好准备替代资本主义的、明晰的核心制度尚不存在，这也是获得共识的。当代工人阶级的文化与意识缺少一个核心，因此我们不得不假定商品的内核即为其属性；而且，该文化与意识并不是对称的，故而不能像在纯粹的资本主义模型中那样，表现为一个在各个层面上相互束缚且统一的、精确的构型。另一方面，工人阶级的文化和意识与资本主义共处于一个精密、复杂

且极具张力的整合体之中，并且不断变化，构成资本主义体系的一部分。它的动力就是在再生产资本主义生存条件的同时，对资本主义制度进行部分洞察。

[5] 在美国的社会学、工业社会学和工业社会心理学中，学者们对群体问题进行了大规模的研究。请特别参见R.Lickert, New Patterns of Management, McGrawHill, 1961; E.Mayo, The Human Problems of an Industrial Civilization, Macmillan, New York, 1933; K.Lewin“,Group decision and social change”, in G.E.Swanson, et al.（eds）, Readings in Social Psychology, Holt, 1952; D.Katz and R.L.Kahn, The Social Psychology of Organizations, Wiley, 1966。

[6] 毫无疑问，经典的弗洛伊德理论诠释了群体的社会心理特征。虽然弗洛伊德在《图腾与禁忌》一书中主要论述了超我的个体类别，但是也提及了原始游牧部落的特定成员对某一社会制度的基本要素的内化。在弑父和将故去的父亲内化的过程中，为了群体团结和权力，所有个体都要部分地让渡个人主权。这就需要从霍布斯主义有关“人”都相互为敌的工具性自私论，过渡到群体利益与命运的观念。准确地说，对已故父亲的内化是为了控制和取代那些被群体所接纳的个人意见，从而形成一种以群体为单位的逻辑体系。由于缺少直接的早期资料，所以在弑父规则的发展中包含了一种真正的创造力——无疑，真实的父亲永远是一个神话。

[7] 我此处的观点曾被指责带有某种“激进的霍桑主义”的破坏性价值。事实上，我并不是要暗示，我们可以寄希望于真正的非正式群体来挑战权威，或者非正式群体的团结常常甚至总是显而易见的。正如我们在民族志部分已经看到的那样，非正式群体的成员可能会受到其他成员的过分责备，而且该群体在遭遇危机的时候，也并不总是团结一心的。此外，非正式群体的创造力可能总是指向一系列客体，而不是其自身的社会地位，或者转而对其地位做出反动的或法西斯主义的解释。工厂并不像学校那样受到很好的保护和监管，因此工厂会更加频繁地认识到其他可能的存在。在此，我们并不是要将非正式群体理想化，或者将其作为一种对抗结构权力或官方强制力的具体力量（正如民族志所指出的那样，无论与谁对抗，通常都要失败），而是要提出文化创造力的理论形态及其可能性，以避免那种飘忽不定的、武断的浪漫主义。

[8] 此处，巴黎的两位学者——巴特和克里斯蒂娃——关于原样团体的马克思主义精神分析的著作，给予我极大的启示。我认为，他们过快地从结构研究转向主体研究，而完全忽略了国家、制度、阶级文化和人类群体的调节作用。尽管如此，克里斯蒂娃的“实践”和“拒绝”两个概念，还是有助于我形成自己的观点。参见Kristeva, La Revolution du Language Poetique, Seuil, 1974；以及一篇综述，J.Ellis, “Ideology and subjectivity”, Working Papers in Cultural Studies 9, CCS, 1976。

[9] 如果希望将文化实践及其产物作为群体社会地位、身份和存在的一种相似项加以详细分析，并进一步列举有关“实践是如何从其直接目的出发、不合常规地揭示社会关系的方方面面”的范例，请参见P.Willis, Profane Culture, Routledge and Kegan Paul，1978。

[10] 教育暨科学部（DES，Department of Education and Science）有关“提高离校年龄”计划第一年执行情况的报告是这样结尾的：“最成功的学校

应该是这样的：在这里，有以适当的指导为支持的主观选择系统（进步教育理论，特别是“教育的社会实用性”得到了广泛的应用），能够使学生们感到他们享有‘平等’且‘现实’的机会。”（单引号是我添加的）“平等”与“现实”之间的张力，充分证明了教育中“社会实用性”和“进步教育理论”之间的矛盾，以及否定这一等式的洞察的准确性。

[11] 与官方和公共机构的叙述相比，自身定位的文化过程可以更清晰地审视工人阶级子弟所面临的处境的真实特性。而且，这一文化过程带来了开拓性尝试，即识别个体，并将人重新引入为工作和职业选择做准备的过程中，但是在职校生和对学习不感兴趣的学生中所实践的就业指导却是由社会上层制定的。事实上，在反学校文化中，存在着先在的文化过程，而这会促使成员完成个体劳动力的准备、工作的进入，以及对很多理想主义的就业指导的洞察。

那些被就业指导所接受的、真实的文化过程，通常是作为良好沟通的“障碍”而被记录在册的。文化因素则被视为来自家庭或朋友的“误导信息”，或是促使孩子们反抗理性建议和决策程序的固有倾向（请特别参见J.Maizels, Adolescent Needs and the Transition from School to Work, Althone Press,1970；M.P.Carter, Into Work, Penguin, 1969）。在一些研究中，这类文化过程甚至被明确地贬斥为“偏见”，并被置于“更好地理解”的对立面上（DES, Careers Guidance in Schools, 第43页，第44页）。

在近期的研究成果中，文化因素作为职业选择的决定因素而得到更系统的认识。但是即便如此，具有复杂性、长期性和理性力量的活跃的文化过程，也只是在关于态度的描述性判断中才出现。工人阶级子弟身处“当下”的“此时此地”，在这个世界里，人们“很少为未来而思考或忧虑”。他们自认为“能力有限”，因此拒绝通常的职业生涯的观念。最终，此类“文化”解释就成为了一个巨大的同义反复：它是在一个更广泛的层面上，对同一问题的重述。没有人对这些态度的形成做出解释。此类文化上的解释，可能完全出自于一些人尽皆知的、符合惯例的情况和事实：“如果那就是他们想做的工作，而且他们也不反对，那么那一定是他们在某一文化层面上所希望的东西。”我们可以看到，工人阶级子弟大体上并不反抗自己的命运，因为那不是他们要做的事情。参见D.N.Ashton, “The transition from school to work: notes on the development of different frames of reference among young male workers”, Sociological Review, vol.21, no.1, February 1973; D.N.Ashton,“From school to work: some problems of adjustment experienced by young male workers”, in Brannen, 见前引文；D.N.Ashton and D.Field, Young Workers, Hutchinson, 1976。

[12] 举例来说，人们不可能以文凭为依据来界定非技术工人，这是显而易见的。政府最近一份有关无文凭工人和未受培训工人的报告，就在界定工作技术的时候遇到了极大的困难（DES, Unqualified, Untrained, and Unemployed, 1974）。报告指出，在学徒中，有相当数量的人实际上并不具备什么文凭。于是，该报告最终对非技术工人做了一个循环定义：非技术工人就是那些“不仅无文凭，而且通常会——但并非一定——寻找几乎不提供任何培训的工作”的人（第2页）。这一报告还表明，雇主最感兴趣的是动机，而不是文凭（第22页），在那些向工人阶级子弟开放的绝大多数工作中，缺少文凭并不是前进的障碍：“为什么一个没有文凭，但具备良好个人素质的男

孩或女孩，不可以渴望在提供学徒训练或文书工作的地方工作呢？这全无道理！”（第22页）。显而易见，工人阶级就业中的决定性因素是当地职业市场的拉动力量，而非教育这股推力。

[13] 例如，可参见M.Weir（ed.），Job Satisfaction, Fontana, 1976; P.Warr and T.Wall, Work and Well-Being, Penguin, 1975; N.A.B.Wilson, On the Quality of Working Life: A Report Prepared for the Department of Employment, Manpower Papers, no.7, HMSO, 1973; Work in America,（report of a Special Task Force to the Secretary of Health, Education and Welfare），MIT Press, 1973; W.I.Paul and K.B.Robertson, Job Enrichment and Employee Motivation, Gowan Press, 1970; F.Herzberg, Work and the Nature of Man, Staple Press, 1968。

[14] 参见H.Braveman, Labour and Monopoly Capital, Monthly Review Press, 1974; C.Palloix, “The labour process: from Fordism to neo-Fordism”, in The Labour Process and Class Strategies, CSE, 1976; Brighton Labour Process Group, “The capitalist labour process” in Capital and Class, no.1, Spring 1977。

[15] 1976年2月，英格兰和威尔士的失业毕业生约为4万人，大约为1975年同期失业毕业生人数的5倍（《新社会》，1976年2月5日）。根据《卫报》报道，1976年10月，失业毕业生数量达8.2万人（1976年10月27日）。

[16] 参见DES, Unqualified, Untrained and Unemployed, report of a working party set up by the National Employment Council，HMSO，1974。

[17] Bourdieu and Paseron, La Reproduction, Minuet, 1970.

[18] 英国的教育“新社会学”也持此立场，参见N.Keddie, Tinker, Tailor, Soldier, Sailor...The Myth of Cultural Deprivation, Penguin, 1973。

[19] 当然，这是一种简单化的表达，但足以阐明观点。在经典的马克思主义理论中，工资是在一定社会和文化条件下，由劳动力再生产所需要的社会必要劳动时间所决定的。工资与劳动力所生产的价值之间的差额就是剩余价值。剩余价值包含并大于利润。劳动力基于价值规律所决定的交换价值而被买卖，在其使用价值的基础上被剥削（马克思，《资本论》，第6章）。

[20] 严格地讲，此处应解释一下更重要的相对剩余价值。在马克思主义体系中，如果不延长工作时间，即使借助于机器，工人也无法生产出更多的价值。但是，效率可以通过减少单位成本来降低商品的价值，从而减少商品中劳动者再生产的成本，换言之，也就降低了生产中与剩余劳动时间有关的必要劳动时间（马克思，《资本论》，第4及第5部分）。

[21] 本书为读者呈现了一个修正此观点的个案，当然在这里，经典的理论模型还是为我所用。

[22] 这就是为什么我在此处的讨论中避免使用“异化”这一术语的原因之一。“异化”通常是资本主义逐渐摧毁主体性的一种手段，因而也被作为主体性走向毁灭的标志。我认为存在一种更为复杂的评价，这种评价承认，真正的感觉的摧毁是与现代工作联系在一起的，特别是对那些毫不受文化保护的人而言。而且，该评价也可以作为迈向进步的基础。一方面，它在很大程度上将劳动具体地社会化了；另一方面，它又与本书所关涉的问题更为契

合，即在主观上和文化上生产出一种对“工艺白痴”和自我被工作同化的去神秘化。此外，这种评价也可能在异化程度较低的工作中释放出各种能力与批判性态度。

[23] 通过此处有关“家伙们”的论述可见，文化洞察不失为一种理解某一阶段的“私有化”工人的“工具主义”方法。这些“家伙们”倾向于去除资本主义的神秘感，而不是成为中产阶级。他们从从属阶级被局限的立场出发，片面地对资本主义确实提供的一些自由加以利用。虽然“私有化”的形式可能是个体的，但其本质是集体的。文化洞察可以看作是先进的无产阶级意识的一种形态。洛克伍德的传统工人向我们展示的只是自卫的资本主义工人的迷信和伤感，而对压迫他们的那个制度毫无主观上或文化上的深刻理解。

[24] “抽象劳动”是马克思主义学者对资本主义制度进行分析的核心范畴之一。参见Marx, Capital, Part I; L.Colletti“,Bernstein and the Marxism of the Second International”in From Rousseau to Lenin, New Left Books, 1972。

[25] 我完全引用了科莱蒂的观点，即抽象劳动在分析者的头脑中远远不只是一种精神范畴。抽象劳动是现实社会组织的核心要素，是商品（包括劳动力）交换的真正基础，并在此交换过程中不断重现。抽象劳动作为一种社会力量，也是主观实践过程——如前面章节所讨论的自我与劳动的分离——所需要的。但是，科莱蒂在有关抽象劳动和异化的关系的论述中，过早地拒绝了人所固有的本质，并且否定了在资本主义所极力强调的抽象劳动和具体劳动的分割中可能存在的进步性和矛盾性。我对科莱蒂的理论所持异议就在于他步卢卡奇之后尘，将工人阶级的自我意识等同于将抽象劳动作为一种物化力量的作用原理，等同于将工人阶级自身的劳动力当作价值来源的观点。正是这一谬见，使其将仅仅可能正确的政治分析归结为工人阶级意识的产物（同前，第91页）。而这也是他与卢卡奇被指责为经验主义和历史主义之处。我认为，既然这些事物只是被部分洞察，那么诸如此类的认知就最终以一种相反的方式，将工人阶级束缚在资本主义秩序之中。此外，这些认知也有助于工人阶级文化中怀疑态度的形成，这种怀疑态度为资本主义生产所必需的再生产提供了最低限度条件。

[26] 我认为，就业指导的优势和部分成果，及其对工作环境的区分，是基于一种调和的、误识的意识，该意识形成于对体力劳动的文化适应过程。劳动的共性在此处既呈现出多样性，又表现出某种程度的重要性。然而，正如就业指导意见通常建议的那样，这些多样化的特征与特定工作的本质属性无关，或者它们就倾向于分离。就业指导将文化个性化，并通过将其转换成一种技术来保持其生命力。

[27] 参见E.P.Thompson, “Time, Work Discipline and Industrial Capitalists” in Past and Present, （38） December 1967。

[28] 此处的基本准则是，抽象劳动强调、关联关乎资本的所有形式。我们由此仅仅可以推论出如下趋势，即技术劳动让位于非技术劳动，或者抽象劳动接近具体劳动的实际体现。然而，无论这种趋势的范围如何，这两者之间总是存在着某种区别。具体劳动确实呈现出多样化。譬如，机器维修就与机器操作不同。但是，重要的是，这种抽象准则的趋势在经验上是可见的。为了有效地澄清这些观点，可参见Geoff Kay, “A note on abstract labour”, CSE Bulletin, vol.5, no.1（13）, March 1976。

[29] 绝大多数体力劳动所需要的智力水平仅为十二岁或更低。请参见G.C.Mathews,“The Post-School Adaption of Educationally Sub-Normal Boys”, unpublished MEd thesis, University of Manchester, 1963。

[30] 参见W.Spriegel and C.Myers（eds）, The Writings of F. Gilbreth, Irwin, 1953。这种方法存在一定的局限性。它是将人类的能力作为一种生产力来使用的根本尝试。但是，人也是社会生产关系的一部分。作为反对无休止剥削的阶级文化力量的基础，非正式群体远离并抵制这些技术。在采用了运营和维护技术之后，“限制生产定额”和“系统性怠工”仍被延续下来。梅奥及其同事通过经验研究发现了人类群体的重要性，此后不久，“人际关系”法便被用来尝试中和这种对立。近来，“新”的人际关系试图以某种方法利用并战胜非正式群体的力量。尽管如此，运营和维护技术作为最有影响力的管理方法，仍然保持着支配性地位，也仍然最佳地表现出了资本主义的根本内在驱动力。

[31] 吉氏将作业动作分解为最小的分析单位，通过定量分析找出最合理的动作，使作业达到高效、省力和标准化。——译注

[32] 这并不是要否定政治行动在自身层面上的可能性、重要性和相对的自主性。依我之见，任何群众性政党，在其能够真正代表工人阶级实现自我表达之前，必须理解并且学习工人阶级的意识和文化。如若不然，政党与意识之间的辩证关系就形同虚设。如果自发论（spontaneism）必遭谴责的话，那么“还魂论”（zombieism）亦当如此——它试图从外部指挥工人阶级的行动，而不考虑其行动中已然存在的文化的、类似文化的和政治的内容，或作出病态的或行将消亡的假设。

本书可能由于缺乏直接的关联性而受到批评，但从根本上看，本书的分析无疑是系统的。无论如何，我将从更普遍的意义上指出，可以说，在对市场位置的关联性作出准确分析之前，我们需要一种关于政治行动的价值规律。

[33] 与其说这里所讨论的基本交叉评价法与男性工人阶级有关，还不如说是与群体相关。例如，对于工人阶级女性而言，女性特质与脑力劳动之间的联系暗含着一种矛盾，即无论在实际生活中工人阶级妇女的女性特征如何，男性气概都是其阶级文化身份的一个方面。对于中产阶级女性而言，这种联系甚至比她们本阶级的性别定义更加能够表明，她们的社会和文化角色带有一种局限性、消极性和与生俱来的荒谬性。此外，我们已经具备了对女权运动及其阶级根源、工人阶级反对女权运动的形式等问题进行解释的基础。

对于中产阶级男性而言，在阶级与男性气概的文化（父权制）定义之间同样存在着诸多矛盾。在工人阶级文化的重要领域中，父权制的价值观念完成了并巩固着职业梯度的倒置，中产阶级男性绝不可能完全不受该倒置的影响。有关“男权运动”发展的阶级基础和起源，请参见A.Tolson, The Limits of Masculinity, Tavistock, 1976。

当然，这并不是说在正文中所呈现的男性工人阶级的个案就不包含矛盾。一方面，种族的复杂性对性别和职业价值交叉评价机制构成了威胁；另一方面，工作阅历的减少使得男性气概体验本身成为了一种威胁，甚至指定了意识形态发挥作用的范围。

[34] 朱莉·米歇尔的重要著作试图证明父权制在现代资本主义制度中是

完全多余的。如恩格斯在其唯物主义分析《家庭、私有制和国家的起源》中所概述的那样，又如米歇尔对弗洛伊德和列维—斯特劳斯的文化分析所做的论述那样，目前看来父权制似乎是多余的。显然，对米歇尔而言，父权制仅作为历史的痕迹存在着，并无任何继续再生产下去的合理性或正当性。不仅如此，米歇尔还将父权制和资本主义作为两个完全不同的存在实体保留下来（第379页），并由此提出了一种站不住脚、不堪一击的二元政治学（第406、414和415页）。她断言，各个系统处于矛盾之中，但实际上却未对各个系统之间的斗争或辩证转换加以论述。毫无疑问，我们在此就是要论述最终存在于一个复杂而又特殊的单元中的矛盾——一种现代资本主义的复杂平衡所特有的内在矛盾。确切地讲，这个矛盾就是资本主义生产方式和父权制的间接结合。因此，我们很难在意识层面上将资本主义生产方式与父权制区分开来。正是由于继承了前资本主义的形式，并与某种独特的、决定性的资本主义生产方式建立起世俗的、复杂的决定关系（并部分地构成资本主义生产方式），文化层面上所孕育的各种更加彻底地关注具体资本主义关系的洞察，才得以转变成或反动、或保守、或中立的各种形式。那些真正使有关资本主义阶级体系的抽象推理混乱不堪的因素，也在混淆着工人阶级文化。

更广泛地看，本书强调了女权运动的潜在危险。女权运动正在受到一种极为短期的观念，即父权式的性别歧视观念的破坏，而这种性别歧视也正在资本主义制度以外，以某种方式直接压迫着女性群体。我们需要为一个确定的资本主义父权制——它改变并确定了整个社会总体——提供一个辩证、连贯的概念。毫无疑问，女性承受了最为尖刻且显而易见的压迫，但父权制也显然对男性具有重要含义。参见Juliet Mitchell, Psychoanalysis and Femininism, Penguin, 1974。

[35] 男性气概是如此深刻地嵌在体力劳动之中，以至于我们竟然会对那些旨在强化和提高劳动效率的方法的“客观性”提出质疑。转换了的父权制的影响已然被资本主义所强化，但其在生产过程中的作用却几乎未被触及。事实上，父权制的各种形式与资本主义制度的紧密纠缠，意味着不存在任何纯粹的方式供我们描述抽象劳动。福特、泰勒和吉尔布雷斯的技术，或许并非如他们所料想的那样正确。甚至对现代组织和方法的整理与简化，特别是当它们被那些通常在本质上属于男性形式的工厂文化所抵制的时候，也无法去除早先那自吹自擂的痕迹、不必要的动作，以及对本质的表现，而这种本质实质上与作为生产的生产无关。我们甚至可以说，这种自吹自擂正以某种非预期的方式被制度化，并被赋予了某种合法性，而这种合法性规避生产定额核算员的注意。当然，我们也可以将其视为一个不可预测的领域，为浪费时间、有组织的怠工、对高强度劳动的低制提供空间和微观策略。

人们甚至可以更加思辨地证明，以这种方式赋予生产独特的物质形式，不仅仅提供了具体形式的细节和与生产的经验联系，也改变了自身的工业化进程。我们知道，当工业化进程即将到来的时候，机械化工业革命所表现出来的异常顽固和有力的形式，在很大程度上仍然无法完全转变为一种更趋控制论的工业进程。这表明，除了更重要的结构因素外，还存在着深刻的文化传动机制，使我们对自然具有一种物质的、可见的、机械的影响。

[36] 这种男性气概的表达形式，可能会对工作中的斗争和冲突形式产生影响。工会的职员或工厂工人的管理者，必然也会利用独特的工厂文化形式来动员男人们——公开展示或虚张声势，或运用强有力的、好战的语言

——其中充满了男性的情感。这确立了一种对愤怒和反抗的真实表达，并可能在短期内极为有效，无疑也是一种有待应对的力量。但是，较为长期的目标可能无法简单地依此方式被概念化，并且在某种程度上，在与草根面对面的层次上是无效的。因此，男性的对抗需要以一种恰当而体面的方式解决：明显而直接的让步。然而，如果这就是其价格的话，那么人们就可以按此收买它，摆脱困扰。但是，以此方式，特别是以一种更大的男性工资袋的方式来赢得的明显让步，实际上可能会掩盖在（生产）控制和所有权等不太明显的问题上的长期失败。人们可能通过短期的、明显的、巨大的妥协，满足强烈甚至可怕的需求，而无需对那些暴力可能威胁到的基本安排做出改变。当然，还有许多其他重要的组成部分，以及各种长期的、持续的历史因素，这些必须给予重视。这只是一个猜测：或许从特殊的社会民主和短期经济视角来看——这两者在英国工人运动中表现得很突出，对体力劳动的肯定与男性气概的表达方式之间的独特结合，具有非常重要的作用，尽管这一作用尚未受到检验。

[37] 从这一角度来看，资本主义制度下新阶级出现的问题，远不如新环境下旧阶级再现的问题来得有趣。较之于正文所论述的部分，我在此处有关脑体分工状况的讨论，包含了更多关于“新阶级”发展的理论意涵。

我认为，下列范畴的划分是非常重要的：技术上的优化与对生产力的控制；脑力／体力的意识形态分工；意识形态的阶级分工；以及现实的阶级分工。技术优化在资本主义社会中是非常现实的事情。除了在意识形态领域中的含义之外，技术优化还是资本主义制度的一个客观的、必不可少的特征，它进一步抑制了对生产的限制。此外，它还消除了对直接需求和占有的限制，并开辟了可变劳动力，从而使生产达到社会抵抗或技术能力的极限。在资本主义制度下，不断提高技术能力的上限意味着控制和计划的不断优化，以及劳动强度的加剧。

在生产型资本主义中，这一现实趋势为脑力和体力劳动的分工提供了文化和社会的解释框架。我们从中可以看到一个从制度的集体属性到个体差异和特性的经典转变。此处，这种技能优化的机会对于消减社会对生产的制约也是非常必要的。技能优化确立了分工的可能。

对于靠挣工资为生的工人阶级而言，控制和计划优化所造成的客观差异并没有在工人阶级内部带来分工。对于绝大多数蓝领阶层而言，他们工作的实际体验是大致相似的。伴随着去技术化、集中化和合理化，在工具间的一台机器上工作和在生产线上一台同样的机器上工作，这两者之间的区别确实已经微乎其微了。甚至在工作条件的差别化程度增强的同时，体验的一致性也在持续着。与标准分钟和标准化的程序相比，甚至那些明显的差异（如白领与蓝领之间的差异）也变得毫无意义了。对于工人阶级来说，他们所面对的那些客观差异远没有他们在意识形态上作出的回应来得重要。这些回应至少在一定程度上关涉了性别歧视与脑体分工的整合。因而，如同回归到生产一样，脑力劳动与体力劳动分工的形式完全不同于其物质基础，而此物质基础支撑了对脑体分工，特别是父权制和性别歧视之间的关联的解释。资本主义需要，并且能够从意识形态的扭曲变形和此类分工中获利，这并不意味着资本主义就得到了它们的供给。

由此可见，脑力劳动与体力劳动之间的分工是人为造成的，是基于现实建构起来的，而这个现实则与其最初的结构、变形的结构、重新被应用的结

构脱节。尽管如此，脑体分工仍然部分地承载着阶级分工的意涵。概括起来，阶级分工可分为如下两类：（a）工人阶级作为一种客观存在，在意识层面上的内部分工，它导致那些从事相同类型工作的人相信，他们在社会地位上是不同的；（b）真实的阶级分工，它仅仅有助于呈现能力方面的差异。最终源于生产力的客观趋势的那个潮流，在一定程度上使中产阶级合法化。技术与控制优化这一真实倾向被用作意识形态层面上的阶级分工的基础，大大超出了生产力的范畴。社会分工被描述和辩护为社会中的生产性分工，在这个社会中，生产和经济构成了主要的意识形态话语，而这种合法性的转换几乎是无法洞察的。

这其中至关重要的变化就是意识形态上的转变，即从真实的生产倾向到受性别因素影响的脑体分工的转变。这种转变的实现，既不是资本的内在规律作用的结果，也与时间—结构因素的模糊作用无关，而是借助于矛盾的、半理性化的文化和主观过程。

因而，以脑体分工为基础所形成的阶级分工，是一种建诸错误观念的误识。甚至即使脑力劳动与体力劳动的分工已经合法化，它也绝对只出现在工人阶级之中。在人们的错误观念中，劳动的脑力方面是作为具体的脑力劳动被个人化的。通过集中化和提高劳动强度，脑力劳动卷入到扩大资本主义生产中，这无疑有助于扩大，而不是吸纳剩余价值（那就是说，其并非中产阶级）。不合逻辑的是，此类劳动被承袭、简化和重新加以解释——特别是从公开接受那些在别处被视为体力劳动的工作的角度来看，并被用于维护阶级分工，使阶级分工合法化。生产过程中那些客观的技术和控制优化，在成为社会性的脑体分工之前，都是经过漫长的迂回才进入到文化和主体之中的，并被添加进一些新的、独特的意涵（性别歧视和“脑力”劳动与学校的关联）。

然而，如果仅仅因为意识形态的缘故，就认定脑体分工的作用是维护社会生产关系，那就大错特错了。与此类似，如果将维护社会生产关系看作是资本主义逻辑的本质，那也是错误的。通过不断对劳动过程进行重组、优化技术和控制、提高劳动强度，扩大生产的逻辑开始发挥作用，与此同时，脑体分工出现（并且不可能摆脱这一条件）。事实上，在脑体分工与扩大生产的逻辑之间存在着一种辩证关系。

这并不意味着我们要否认，那些可以被宽泛地称作是“脑力劳动”的东西与中产阶级无关。管理资本、分配剩余（甚至其中一些会返还给工人阶级）和维护社会生产关系的工作当然都涉及到脑力活动。但是，人们很难将看上去相似，但在基本社会功能或生产功能上有所区别的活动分辨开来。阶级与阶级内部的派系之间的客观差别这一问题，在上述分析中尚未解决。

既然我们已经知道，脑体分工不仅仅产生于生产过程中，也产生于某些外部过程中，即以真实的生产倾向为基础，并对真实的生产倾向作出异于其本身的理解，那么我们就无需像普兰查斯那样，在洞察意识形态过程时，试图将真实的生产分工抽离。如果至少是在一定程度上，意识形态形成于他处，而我们没有发现生产中的真正区分，那么我们甘当责任。我认为，这应当有助于我们识别阶级内部的各种真实的派别。参见N.Poulantzas, Classes in Contemporary Capitalism, NCB, 1975。

[38] 对于工人阶级女孩的劳动力准备过程而言，这也是正确的。这也可以表明，有关性别角色的具体观念——从家庭模式到大众传媒模式，在学

校的情境下，都表现在特定类型的实践活动之中。这些实践活动对于文化洞察的转变，以及对于劳动力的某种意涵和定义的主观及集体的发展而言，都蕴含着丰富的含义。譬如，用甜言蜜语哄骗男教师，或是直接以性感逗引男教师或许都促使女孩子们认为，女性特有的重要能力并不在于“工作”和“勤劳”，而是在于复杂而矛盾的性操纵、性快感和家庭的建设。

尽管我无法将女孩囊括进本研究的关注焦点，但是此处所概述的研究方法，至少在正式的层面上，同样适用于对在校女生的研究。

[39] 为了避免混乱，我并没有使用“霸权”这个词。但实际上，从很多方面来看，“霸权”在此处可能有助于表明意识形态与特定文化形式之间关系的准确状态。就是在这个意义上，我才借用葛兰西的这个概念。可是，目前“霸权”这个词的准确词义并不确定，因此我尽量避免使用这个词。参见A.Gramsci, Prison Notebooks, Penguin, 1973; P.Anderson,“Antinomies in Gramsci’s Thought”, NLR, no.100。

[40] 例如，参见理查德·霍加特的经典著作，《识字的用途》, Chatto & Windus, 1957。

[41] 例如，马克思从未解释劳动力如何形成，如何主观地存在，又是如何以某种方式被应用于生产过程之中。在使用失业后备大军这个概念来解释工人的意识形态顺从的时候，总是存在一套骗人的把戏。无论直接的压力和额外的竞争压力如何，我们还是首先需要对导致某种生产力大规模供给的过程加以理解，无论这种劳动力失业与否。

[42] 尽管我曾指出，生产并不是机械地决定文化层面和那些有助于形成生产所需的劳动力的过程，然而显而易见的是，无论以何种方式造就的工人，在任何特定时刻都必须最大程度地满足生产的全球化需求。这些需求在某种程度上受它们自身被满足的形式的影响，反之亦然。不过，我们仍然需要面对这些需求的较为独立的逻辑表达方式和发展规律。借助于本研究的论据，我们可以在这一复杂领域内做出一些初步的评论。

垄断资本主义的诞生，标志着向劳动过程控制和加强的一次前所未有的迈进。而竞争型资本主义的市场在商品交换中居于更核心的地位，这就对劳动过程控制起到了制约作用。如果某种工作变得过于困难，竞争型资本主义就会为个体劳动者提供具体的替代性可能。同时，它也试图对技术升级和革新的速度加以限制，因为这些方面的投资可能会冒资本回报周期过长的风险（如果投资不是用于最佳资本积累，而是用于竞争性的产品升级，那么这种投资甚至是无回报的），而无法获得自由市场中盛行的短期运营收益。正是同样的逻辑，阻止个人资本家采用更短的工作日：参见Marx, Capital, Aveling and Moor（translations, 第256页）。相对而言，现代企业免受这些市场压力，而且可以根据自身生产的内在逻辑，推进对其所购买的劳动力的控制、强化管理和使用。劳动过程不断被强化，手工技术被进一步控制和分解，这种趋势是现实存在的（参见Braveman, Labour and Monopoly Capital, Monthly Review Press）。控制的最主要发展方向，就是对规模生产进行专业化的、理性化的控制。因而，存在一种普遍需求（即告别小规模的高度技术化——这会将控制传递给这部分人），使低技术劳动力为更大范围的系统化和更快的工作节奏所利用，并具有一定程度的弹性，从而使不断标准化的劳动过程得以相互交替进行。简言之，垄断资本主义要求其劳动力中产生一种加速转变，即劳动者变为技术白痴，以工作为荣，个人与工作活动相融

合。

本书所描述的文化和制度过程——作为一个整体——试图造就出一大批与这一类型近似的工人。确切地讲，我们已经探讨过的“部分洞察”，本质上就是要贬低和玷辱传统的工作态度、工作中的控制感和意义。在某些方面，就垄断资本而言，这些发展具有进步性，并且很可能为不断社会化的劳动过程提供所需的工人，这些工人是工具性的，灵活、毫无幻想、“敏锐”，不掌握熟练技术，但却可以很好地参与社会化劳动过程。

当然，无产阶级工人的“先进性”不必走得太远。抛弃旧时技术、职业奥秘和保护性态度，并不必然会拒绝现代工作，或放弃对现代工作无意义性的透彻理解。这种自由、独立和改变工具型工人的愿望，绝不能堕落为朝三暮四和任何的动机不纯。最为关键的是，客观存在于这些先进的无产阶级工人之中的社会互赖——比以往任何时候都更加不具有偏见性、盲目性和局限性——不应该成为意识与政治目的的互赖和团结。

因此，源于现代垄断的各种需求是彼此矛盾的。对于进步（或者缺少技术、受到职业约束的）工人的需求同时也使工人不忠于职守、缺乏动机，且易受大众批判性政治观点感染。

然而，我认为，这种矛盾也有可能在一定程度上被劳动力供给的文化形式所拯救。如果工业对于更为灵活、心无幻想的工人的需求，主要是由一类工人阶级的文化过程（当然与这些需求存在一种调节性关系）所满足，那么这种文化也会（再一次以一种调节性关系）提供能产生各种依附形式、分工和非预期性动机的其他过程，而这些都会以某种形式满足工业恪尽职守和使政治混乱的需要。与那些违规者相比，循规者在劳动力准备过程中的各种文化变体更有可能造就出不顾贫乏的客观物质条件献身于工作、笃信工作的内在价值且具有各种相关资格的工人。而且，这些对立的依附形式的存在，为劳动力分工和等级化奠定了基础。人们借此瓦解了工人阶级内部的团结性，并从意识形态方面使现实的阶级分工合法化。事实上，半自主文化层面上产生的这类文化分歧和扭曲使人很难“看透”它们，从而对生产过程中的实际变化做出经验性的判断。另外，这也可能表明，工业需求与劳动力再生产的文化形式此刻似乎正在走向艰难而矛盾的和谐。然而，长期矛盾无法解决。意识形态过程和物质过程朝着根本对立的方向发展。劳动过程本身正变得越发去技术化和无产阶级化，与此同时，劳动过程中所涉及的各种工作显然正变得更加等级化和差异化……特别是在资格方面。由此可见，“当生产过程中的客观技术分工正在进一步缩小的时候，脑力／体力劳动和性别上的基本分工是否还会不断再生产和扩大生产过程中的分工”，这仍然是一个开放的问题。

在那些针对不断变化的劳动力的控制和指导中，最有趣的管理革新之一就是“新型”的人际关系：工作重组、工作满意度和自治性工作小组技术。就工人意识和反抗的形式而言，人们仍然对此类技术的内在逻辑大惑不解。在我看来，有关这类发展的最具启发性的观点，就是将其视为对无产阶级意识先进性（处于矛盾中）的回应。劳动过程的严格分工、高昂的士气和对企业的忠诚，都日益变得难以实现。这是因为工人阶级文化形式和与之关联的行动，正穿过自我强加的脑力／体力障碍，转变为一种对抽象劳动的实践性理解；正穿过自身特有的性别障碍，迈向工作的彻底无意义，并对工作施以更加非正式的控制，从而形成更具对立性的团结——至少是在特定的、非正式的强大领域内。新型人际关系就标志着管理阶层试图利用这一发展中的意

识，来获得更大的灵活性和更强的工作意愿。

然而，这类战略性解决方案的最终代价可能是极其高昂的，因为从某种意义上讲，追求效率最大化的生产逻辑（资本主义稳定性的首要信条）已被放弃，而且创造的条件更易于促使在劳动力中发展出更具批判性和挑战性的观点。在短期内，由于中断的情况少有发生，产量因此可能提高；由于劳动力的相对原子化，反抗也可能减少。但是，如果我们将整个变动的特征概括为把工头有序、有条件地纳入非正式文化，否则他的地位将被篡夺和受到挑战，那么我们会看到，人们在以此种方式处理与管理层的对立关系的时候，设置了严格的限制。无论是权威正式的让步与贬值，还是非正式的让步与贬值，都是一种危险的策略，而且所有形式的参与都具有两面性。能否在控制与服从之间达成一个新的稳定划分，能否在长久、缓慢、微小的让步过程中发挥作用，这必定是资本主义的赌注。人们可以期待分工和合法化在意识形态层面的发展，可以说，这就像是逆流而上寻找河流的发源地，从而抑制那种声称要掌握工作场所控制权的过度膨胀的野心。

将管理技术方面的各种变化概念化的另一个方法，就是描述企业管理的焦点正在从生产力向生产关系转移。以前，生产关系只是被简单地看作为生产力的运转提供条件；现在，生产关系已经被理解为具有独特能力的力量。

泰勒制和福特制均旨在促进对生产力的有效、合理使用。这涉及到对生产的客观社会化，生产的客观社会化反过来也可能会带来所谓的意识社会化。在意识社会化中，相互依赖受到了广泛承认，并被工人们用来控制生产。在自己的时代，泰勒反对“限制生产定额”和“系统性怠工”，但是他这种技术方法所带来的生产的极端理性化和扩大化，为进一步非正式地控制劳动过程提供了条件。因此，操纵和控制生产力显然会对社会生产关系产生影响，社会生产关系也会反作用于生产力。

我们知道，人际关系研究的第一次浪潮始于埃尔顿·梅奥的著作，在其著作中，梅奥试图遏制社会生产关系的反生产倾向，并使之失效。第一阶段的人力资源管理技术绝不是因为考虑了社会关系，才有意识地重组生产力。这些技术在群体内部产生影响，也可以说是在上层建筑层面起作用，特别是通过群体领导者的影响来管理、操纵、调节群体过程。

第二次人际关系技术发展的浪潮标明了“理想主义”解决方案的局限性。在非正式群体和工厂文化中，一种更为唯物主义的观念存在并发挥着作用。劳动过程没有试图限制非正式群体活动在固定的劳动过程中的不利影响，它本身被视为非正式群体的决定因素，而且对生产过程的操纵也被作为控制各种文化形式的手段。到目前为止，控制下的试管社会主义微观试验在某些压力点，其成败或许不如资本主义的承认来得重要，但是正是社会生产关系，而不是生产力的不适当发展，从实质上限制了生产。当资本主义将其敏锐的洞察力投射在它那至高无上的地位上时，我们可以在此处看到资本主义无限多样化的资源和弹性。人们甚至可以再次认为，错综复杂的工人阶级激进主义将被自由让步弄得更加混乱，而且还可能在资本主义制度进一步变化的过程中，出现一个新的静态平衡局面。

*例如，可参见Mary Weir（ed.）Job Satisfaction, Fontana, 1976; P. Warr and T. Wall, Work and Well-Being, Penguin, 1975; N.A.B. Wilson, On the Quality of Working Life: A Report Prepared for the Department of

Employment, Manpower Papers, No.7, HMSO, 1973; Report of a Special Task Force to the Secretary of Health, Education and Welfare, Work in America, MIT Press, 1973; W.I.Paul and K.B.Robertson, Job Enrichment and Employee Motivation, Gower Press, 1970; F.Herzberg, Work and the Nature of Man, Staple Press, 1968。

[43] 生产过程的各要素以某种形式再生产着意识形态的结构，这一结构反过来又作用于生产过程。

[44] 肯·罗伯茨在对学校中的就业服务和职业指导中心论提出批评的时候就提出了质疑。参见“Where is the careers service heading”, Careers Bulletin, DE, 1976。

[45] 在这种批评还原论或附带性解读的尝试中，我并不希望暗示读者，结构或是被完全转换为思想和符号——即假定文化形式具有某种历史决定论式的明晰，而这正是我所扬弃的——或是由于意识形态、国家和制度的作用，无法在文化和其他层面上形成有效替代模式。除了各种文化形式之外，还有其他形式的社会再生产，这就是我将这些术语区分开来的缘故。

[46] 例如，可参见L.Althusser,“Ideology and Ideological State Apparatuses”in B.R.Cosin（ed.）, Education: Structure and Society, Penguin, 1972。

[47] 主流社会学过于强调社会化的概念和被动传播的含义，因而忽略了该过程中的张力和不确定性。工人阶级并不总是与中产阶级存在差异（不论出于何种原因），也不会如社会化的必然规律所概括的那样，将劣势永远不可改变地传递给下一代（参见贫困循环理论及其他类似理论）。

文化模式、行动和态度是应急性产物，而且每一代人都会根据自身原因，对它们进行生产或再生产。为了满足工业应用的特定需要，每一代人都必须不断实现和完善劳动力的发展模式，并使之在斗争和竞争中发挥作用。如果这种持续性再生产的某些显著特性和曾经受到罢工影响的解决方式显示出了一定程度的持续性，那么我们就不应该从诸如此类的连续过程中建构社会化的铁律和动力机制。这种持续性的隐秘作用更加复杂、更具不确定性、更加与外部相关联，并且更易于变化，因而无法被囊括于社会化这一概念之中。

[48] 帕提亚式的胜利（Parthian Victor），指的是古代帕提亚帝国骑兵在退却或佯装退却时返身发射回马箭，这种战术因此而得名，现可泛指临走时的敌意姿态。——译注

[49] 正是这些层面之间联系的断裂或弱化，构成了近来社会学对社会工作相关实践所提出的建议的真正基础。例如，请参见S.Cohen, “It’s All Right for You to Talk: Political and Sociological Manifestos for Social Work Action”, in R.Bailey and M.Brake（eds）, Radical Social Work, Arnold, 1975。

[50] “新”教育社会学的主要组成部分，请参见N.Keddie, Tinker, Taylor: The Myth of Cultural Deprivation, Penguin, 1973。

[51] 例如，请参见肯·罗伯茨近期对职业服务所做的批判性评论（“Where is the Careers Service Heading”, in Careers Bulletin, DE, Spring 1976），以及有关就业准备的政府报告（Unified Vocational Preparation: A Pilot Approach, HMSO, 1976）。这份政府报告促使教育和科学部设立继续

教育课程审查和发展小组，以便监督和实施具体研究项目和课程实验。迄今为止，该小组所提供的唯一一份原始文件确认，40%的青年工人完全缺乏教育和培训准备，并呼吁制定联合计划，为青年工人提供培训和继续教育。然而，该文件并未涉及年轻人对各种培训和继续教育的态度问题，也没有对那些要求在工作环境中作出“贡献”和进行良好“沟通”的方式的内在矛盾性加以探索，而这些要求从本质上看毫无意义。肯·罗伯茨对于职业服务的批评极具挑战性，而且我对于其有关“职业选择”概念的指责颇为赞同，但是这种做法也很容易搬起石头砸自己的脚。为那些在教育方面处于劣势的人提供良好的“职业更换”服务或是“相关服务”，与在特定领域内增加整体就业机会毫无关联，因此在任何一次新的调整中，我们仍然会看到同类问题出现。由于忽视了文化层面，以及这些有限机会的实际经验性反应的范围，故而他无法针对就业指导实际应该做什么的问题提出任何建议——无论就业指导的应用范围如何。

[52] 学校联合会职业教育和指导项目（材料正在审核中，尚未发表）就集体工作和小组项目的材料提出了诸多有趣的建议。然而，这些建议最终仍然被个人选择，甚至是就业市场中位于机遇之上的个体力量等虚幻观念所束缚。

[53] 廷德尔事件，近期调查（请参见Bennet’s Teaching Styles and Pupil Progress），首相在拉斯金学院就父母对“新”式教学法之担忧而发表的演讲（1976年10月11日），以及黑人父母长久以来的压力，都是对进步论、实用性和新型教学法提出的质疑。

[54] 我一直对这些技术的形式持质疑态度。如我所主张的那样，正是在各种文化之中，或是部分地源于文化，工人阶级的孩子们才可能得以发展，从某种意义上说，他们与所接受的支配性语言之间存在着一种张力。然而，随着技术的发展，或许如技术与其文化基础间的关联那样，纪律和精确性仍必须占有一席之地，同样地，有关技术如何才能实际有效地对抗主导表达形式的观念也必须保留。

[55] 参见R.Johnson, “Really Useful Knowledge” in Radical Education 7 and 8, Winter and Spring, 1976。

[56] 全国在校生联盟（National Union of School Students），成立于1972年，旨在反对强制性校服和体罚。——译注

[57] 没有任何理由可以将这种观点反驳为历史主义或者从“自在阶级”到“自为阶级”的进步。这种观点仅仅意在使人们注意到：对于工人阶级来说，如果发展型、而非压迫式的变迁即将来临——无论不同层面的相关因素和有效性如何，那么他们中的绝大多数人就有必要在某一阶段进行支持性的激进分析。这种观点还可以提醒人们，工人阶级在反对某些“进步”的过程中，扮演着实用主义检查者的角色，然而他们并非必然发挥积极的作用，也可能发挥一种消极的作用——但这并不妨碍体现其精神。如果文化必须变得更加政治化，那么政治就必须变得更加具有文化性。

补充访谈

在最好的情况下，日常生活如同艺术，是一场变革；在最坏的情况下，它就是一座牢笼。在最坏的情况下，反思就像批判，是一种极端保守；在最好的情况下，它会创造出规避的策略。为了反思而参与复杂而琐碎的生活，可能会使两种最坏的情况同时发生。这种做法使前者失却清白，使后者与罪恶凝结在一起。

由于篇幅所限，我无法就方法论及其与理论和实践的关系等问题展开详尽的讨论。但是，在其他文章中，我已经对处理这一领域问题的一般性研究方法进行了论述。[1]

我在这里愿意承认，无论发生怎样的改变，参与观察及其所倡导的各种方法，都表现出了自然主义的发展趋势，并因而趋向保守主义。民族志叙述是关于现实生活之不确定性的一种事后追溯的产物。由此，在无意之间产生了一种错误的整体，它询问“接下来发生了什么？”“它是怎样结束的？”“怎么来理解它？”这些问题过分纠结于它们自我参照的世界。这种方法也正在屈尊俯就——能够想像在一个阶级社会中，民族志叙述的地位不断上升吗？

研究和调查作为一种活动，我并不否认其存在，也不否认其必不可少的相对独立性，但是应用如此获得的知识，极有可能颠倒参与观察的范式。这种方法的沉默和强制隐匿性，最终导致了政治上的沉默和对某种能力的隐匿。这既是一种拒绝，也是一种赋权。

我们依然无法创造出一种脱胎于时代的形式。首先，我们有必要以这种或那种方式——片面或不片面地、简要或不简要地去接近真实的现在。民族志叙述，就其全部过失而言，是对于极其重要的经验层面的记录，而且正是由于这种偏爱，民族志叙述十分强调人的能动性。一直以来，人的能动性不断被忽视或否定，但是对于社会整体的其他层面来说，其重要性又始终在增大。虽然世界绝不是直接“可知的”，而且无法像民族志叙述有时候所提出的那种方式一样在经验层面上自我呈现，但是它仍然能够在理论中获得具体证明——如果理论从根本上自认存在相关性的话。要根据理论所宣称的对现象的理解，而不是根据理论自身，判定理论是否妥当。本书（特别是第二部分）试图利用定性方法的优势，对社会存在的现实和难题做出描述性的和理论化的回应，同时反对经验主义、自然主义和将主体客观化的倾向。

1977年1月，我们曾在大学中组织了一次小组讨论，下文就是根据录音整理而成。一些来自于汉默镇学校的“家伙们”已经阅读了本书的草稿。这次讨论的焦点是：作为一名研究者，我的作用是什么；对

于他们而言，这个研究的结果意味着什么。

（……）

比尔　关于我们的那部分，文字很简明。

约翰　书的中间部分涉及到我们了。

乔伊　嗯，我是从头开始读这本书的。你知道吗，我本来是想尽我所能多读一些，但是我后来放弃了，只读了和我们有关的那部分，还有中间的一小部分（……）

斯潘克斯　你写我们的那部分，我读过了。但是，实际描述这本书的部分，我没有读……

（……）

珀克　我想，我们最后会不喜欢你的。

PW　真的。

珀克　老实说，我有点讨厌你。

比尔　当你说“我们”时，你应该说“你”，因为那只代表你自己。

乔伊　不是“我们”。

斯潘克斯　逃课就是让人高兴。

珀克　对！就是，不上课太好了！

斯潘克斯　别光说“我写了”，然后就看着我们，期盼我们说“好”。

乔伊　（……）我认为，你知道，我认为他并不是因为自己的缘故才这样做的。他这样做，你知道的，是因为有人让他这样做。他想知道我们为什么这样做。你知道，去做1987年那件事［原文如此］，让你伤透脑筋，而且……（……）实际上，你就是我们祷告的回应，因为你记得，我们过去在学校里，常常心不在焉地写东西，你知道我的意思，我们得写作文……（……）我觉得我们就是学校里的艺术家，因为我们所做的那些事，我肯定有我们自己的艺术形式，特别是那些过去我们常常干的事。而且，我们绝对是学校里的头儿……如果我们都被分开，并被安排在那些“书呆子”中间，凭我们的本事，我们可能早就是头儿了（……）我们本应该做点事的，我的意思是，我们当中不乏天才，可都他妈的浪费了。我是说X那家伙，他就像猪屎那样蠢，真的！但是，如果有人辅导他一下……他现在会很有想象力。我们要是去做他做过的那些事，我的意思是，他做得比我们当中绝大多数人都要好。他实际上肯定不像他装出来的那样蠢。

约翰　我可不知道。

［大笑］

比尔　（……）我想，你知道，我们不得不小心提防着，他会让小组所有人都知道发生了什么，然后我才意识到那不对，但是我很享受逃课的乐趣，喜欢找借口不听课。你知道，我实际上一开始不太喜欢那样做——逃课、抽一小时烟，但是慢慢地，我也逃课而且真的喜欢逃课了。

珀克　我也想找你。

PW　即使你不喜欢我。

珀克　我喜欢与人交谈。但是有时候，我常常想，你知道的，你正在问一些该死的正确的问题。我总想，而且我常常认为你问的都是一些太私人的问题。

PW　你指的是小组讨论，还是个人访谈？

珀克　个人访谈。我想你知道，我确实介意和你谈论我的私事，我想你知道……当你和你的同事在一起时，谈到了很多根本没发生的事情。现在，我觉得好多事情都被你们说中了……

比尔　你的意思是，你觉得好多东西是早就想好的了？

乔伊　好吧，我现在就可以告诉你，他妈的，没有一件事是提前想好的。

克里斯　这本书我读过的部分中，几乎90%……我都记得。

珀克　是啊，我也能记住我所读过的许多东西。

乔伊　（……）尽管个人行为被夸大了，但观点还是有道理的（……）那种感情确实存在于我们心里。

约翰　在书里面，他们显得比实际粗暴得多。

斯潘克斯　这只是我们的看法。

约翰　当你和你的同伴在一起时，每个人都在改变，每个人都在改变，他们做一些大事，每个人看上去都很厉害（……）当他们大谈他们做了什么的时候。

PW　真的吗？

约翰　是的，他们说的是真的，但是对我来说，他们看上去并不厉害。

斯潘克斯　因为我们认识书里的每一个人，我从来没去过其他学校。我对纽镇的许多地方都很熟悉，他们已经把我生吃了，这些地方让人印象深刻，好可怕……我曾经在一所学校工作，四个孩子朝我走过来，他们还是小孩，他们凑近我，对我说："你是新来的？"我说："不，不。"他们说……他们凑近我时，紧紧地握着拳头，我怎么办？我拿了一些大砖块撑在散热器上，当作武器来保护自己。我一直拿着那些砖。你知道吗……我只在学校待了十五分钟，这些孩子就冲进来找我麻烦了。

（……）

比尔　你一开始是老师，后来，我就把你当作我们中的一员了。

乔伊　（……）你就是可以交心的人。你明显和绝大多数老师的年龄差不多，但是没有一个老师……他们代表了……他们和我们的距离太远了。他们常常和我们坐在一张餐桌上吃饭，但是你却不能真正和他们交谈，就是因为他们是老师。

约翰　（……）你能明白他们所说的话和所做的事。所发生的任何事情，你都能明白。如果他们昨天晚上做了错事，你只是倾听、理解，其他老师呢……你知道，他们会说，"那是错的"，然后你会想，"不要再说任何有关这件事的话了"。

比尔　最重要的区别是，你会听我们说，你想知道我们会说什么，可是他们不会，在他们当中，没有人愿意听我们讲。

约翰　他们想了解，也是为了和你保持良好的关系。

珀克　他们所做的，就是在做他们的本职工作，只是这样而已。

斯潘克斯　他们尽力克制自己……他们想要做的就是让我们听话，然后到校长那儿，跟校长说："我和他们相处得很好，他们在我的课上很听话。"

乔伊　有时候，当你开始问问题的时候，回答中会出现一些违反规则的事情。那些我们做过的错事，我们已经告诉你了，可是我们从来没有发现其他老师对我们有任何激烈的反应。这说明，你没有把我们的事情告诉其他人。

（……）

PW　亲密是什么意思？以詹金斯为例［大笑］，他很想接近别人，而且他确实很在意这个。他和别人有什么不同呢？

乔伊　他的举止，他待人接物的方式……我觉得，亲密感必须以某种纪律来调和。

PW　可是我从来没有对你们施以纪律约束。

乔伊　我想，如果你告诉我们去做某事，如果在我们制造麻烦时对我们发话，我们就会停下来。

珀克　噢，对！

乔伊　因为你和我们很亲近，你是我们自己人，所以我们应该听你的……你知道我的意思。我们需要的是和我们一心、但年龄比我们大一些、更有责任感的

人。

斯潘克斯　（……）如果我的伙伴中有人对我说：“噢，得了，斯潘克斯，你那样有些过火了。”我会说：“对，是太过火了。”从你那儿来的时候，好像他们当中有一个人就是这么对我说的。

PW　你觉得我应该一直这样告诫你？

斯潘克斯　不，我们从没有这样想。这是我们第一次谈论这事，以前没想过这些。

（……）

PW　如果“家伙们”的文化阻止你们来这里，那么现在你们还认为它是明智的吗？

斯潘克斯　我绝不会来这里［大学］，我无法忍受坐在书桌旁，我无法忍受写字，我不可能整天坐在桌前写东西，我办不到。

乔伊　这不是明智的［在学校里捣乱］，但这是你唯一能做的事情……而且，这比什么都不做有趣多了（……）他们给了我们责任感，但是我们却什么也不知道，无论多少人告诉我。即使他们给我催眠，我也仍然不会认为我确实需要他们，因为我在书本中读过。我们都认为，没有一百分，我们也能成功。但是，如果有一百分的话，一切就会更容易了。

（……）

PW　如果你们没有机遇，那么这是个人问题，还是和整个工人阶级有关呢？（……）是不是具有政治含义呢？没有人强迫你们进工厂，是你们自己一窝蜂地冲向那里。

乔伊　我们过早地进入了社会，我们被教养成自私的人（……）我们太自私了……不管发生什么，我们都不在乎，你看电视上那么多人都他妈的很富裕。你只是想玩命干，事业有成，挣大钱。你还会考虑其他人吗？哪儿还会想到工人阶级？

（……）

比尔　希望孩子能够得到的东西，都是我曾渴望的东西。

PW　你打算怎样实现它？

比尔　通过正当或不正当手段。

PW　你们是以个人还是以小组的形式？

比尔　我只想为他们实现目标，而且我愿意，或许不是一切。

PW　你还是没有回答问题。你打算怎样实现目标呢？

乔伊　（……）一直以来都是这种方式（……）你得靠自己。有多少次变革真正发挥了作用？而且变革之后，就会有一些人处在社会顶端……并最终成为中产阶级（……）

约翰　我想为我的孩子所做的一切，就是尽你最大的能力。强迫自己做不想做的事，毫无价值。

（……）

PW　或许就是你自己那“成为男子汉”的信念，阻碍了你智力的发挥。

乔伊　并不是这样的。脑力工作只是老师要求我们去做他们想做的事。如果老师让我们玩，就会说，“好吧，去吧”，如果他们想要我们按照他们所说的去做，他们会说不让我们做的（……）

珀克　每个人都想在学校里成为强硬的人，每个人都想让别人尊敬他，“他是个硬汉”。

PW　但是，这最终对你，或是对工人阶级有帮助吗？

斯潘克斯　这对于你在街面上混，还是有所帮助的。

比尔　这有助于你度过青春期（……）咱们就看眼下，没有人敢取笑我们。

乔伊　他们不敢占我们的便宜，你知道，这些年来，他们从来没有拿我们寻开心，因为我们都很有男子汉气魄。这就是我的理解。如果我是“书呆子”的话，我身上的所有野性就会慢慢消失。你知道我的意思，那就没什么意思了……然后，那些还照这种方式干的“家伙们”就会占你的便宜，我绝不会容忍的。

PW　这代表了男性的搏斗能力……

乔伊　那是我们上一辈的生活，我们的父辈是工人阶级、体力劳动者。他们的雄健体魄遗传给了我们。

约翰　他们可都是有头脑的人，他们都是未来的老板。而像我们这样的人，将成为工人。

PW　如果乔伊揍他，那是因为他跳舞特别滑稽［乔伊曾说他是如何在上周六的舞会上，因为被某人冒犯而盯上那个人的］，他是不是就赢了？

约翰　是的，在某一方面他是赢了。如果乔伊的老板非常有钱，他在一次舞会上遇到了老板的儿子，并且揍了他，那么对乔伊来说，那就是自我满足。

PW　扯平了，是吗？

约翰　是的，在某方面是这样的。

乔伊　（……）我知道，我必须要粗暴、蛮横，不然的话，我就没法在街上混了。无论我将来会怎样发迹，我在街上还得受欺负，你知道我指的是什么意思（……）

PW　但是，你有可能回去上大学。

乔伊　我不知道。我唯一感兴趣的就是，我要尽可能多搞些女人，如果你真想知道的话。

注释

［1］一般性的讨论，请参见“The Man in the Iron Cage”, Working Papers in Cultural Studies, no.9, 以及Profane Culture的理论附录，Routledge and Kegan Paul, 1978。此项研究中所遇到的一些问题，已在呈交给社会科学研究委员会的最终报告“The Main Reality”中有所论述。该报告现已发表，如有需要，可向伯明翰大学当代文化研究中心索取。

“茂宁赛德”版后记

流行已逝，时光倒转，改朝换代，国不相同。距离也许能产生美，但是这种魅力的成本实际上却能把人们分隔开来。然而，这并不是人们阅读社会研究的原因。那些属于20世纪70年代中期的英国男孩的生活和时光，可以为距离他们家乡千里之遥的你们带来些什么呢？

在美国人看来，这本有关英国的著作的确非常受欢迎。但是，即使在这儿，在大不列颠，时代已经改变。失业率已经超过了10%，失业人口不久就要直冲300万。[1]其中最受影响的，是那些年轻、没有技术、刚刚走出校园、低学历的孩子。伴随着经济快速增长过程中的结构转型，许多提供给年轻人的工作可能不复存在。国家经费的削减已经全面降低了工人阶级的生活标准；工人阶级子弟所能享受的福利本来不多，教育经费的削减以及一个更强硬的、右翼的、更加“现实”的教育政策则进一步限制了这种福利。曾几何时，只要他们愿意，本书所谈及的“家伙们”就能获得工作，但是现在已经不是那样了。50%以上的毕业生将直接进入政府主办的“青年职业计划”，这一计划在为他们提供工作经历的同时，也对他们进行“社会与生活技能训练”——这是一种半强制性的学校教育的延伸，完全服从于工业的“需要”，而不考虑任何自由的或教育的要求。

我希望这篇新写出的最后一章能够向美国读者呈现本书的意义和主题，来为斯坦利·阿罗诺维兹替“茂宁赛德”版所做的前言做一点补充。

本书的功用，并不在于提供那些与北美情况相似的细节，或者详细说明两者之间任何精确的相关性。尽管书中所记述的时代和地域与今日和美国相去不远，但本书的“魅力”绝不在于细枝末节。当然，特定的距离的确对理解某些关联有所助益：有时候，那些人类行为的重要特质正是因为相似而被轻视。我补写本篇后记的目的，就是要勾勒出两个层面的内容——对于我来说，尽管时代变迁，社会背景也与从前大不相同，但在这两个层面上，本书依然具有意义：首先，强调和展现特定的广阔主题，对我来说，这些主题必须始终是任何严肃认真的社会分析的一部分；其次，至少对一项教育争论的当前状况，它可以做出更加有针对性的贡献。针对大规模失业这一社会转向，我将对本书论点的某些意义加以说明和讨论，对学界针对本书的批评做出某些回应，并以此为依据，就理论与实践之间的关系做进一步的评论。

文化的相对自主性

关于上述两个主要层面中的前者，也就是我所主张的必须成为任

何社会思想之一部分的宽广主题，下面的论述不可能是严格意义上的对社会理论的陈述。一部分原因是篇幅，一部分原因是个人好恶——我本人并不钟情于“粗暴”而“薄弱”的抽象，还有一部分原因是，我所处理的“理论”要素本身指向的是某种特定社会机制和体验中不可化约和不可预测的内容。或许读者应该将随后的讨论看作是一种一般性的诉求，也看作是阅读这本书的有益的切入点——它提供了一种阅读复杂文本的方法，强调了本书中我最希望持续下去并发挥影响的各要素。有必要在本文开始之处指出的是，即便是在针对本国的读者时，本书也从未将目标定位于提供一种特定经济、政策和政治背景下的并发分析（conjunctural analysis）[2]。民族志方法的使用是为了提出并展示，在官方政策与话语之外，也就是《英国议会议事录》[3]的政治与财政条款和社区的公共生活之外，特定的工人阶级主题和文化是如何获得世俗性的存在和节拍的。本书的目的是对那些过程、意义、生产和创造做出有机分析（organic analysis），而非并发分析，这些过程、意义、生产和创造均具有相对的稳定性，有独特的逻辑，与“来回反复”的政策和政党无关，而是与无产者自身状况的基本特征相关：在本研究中，则是与阶级社会中的义务教育和雇佣劳工的状况有关。正式的公共生活（和我们社会上的很多分析）看不见这些过程中的某些内容，或者即使能够看见，也将它们分割和标记为“非社会性的”或“可忽略的”的东西；尽管如此，这些过程仍然为公共生活以当下形式存在提供了某些深层次的文化上和结构上的框架和支持，为精英和统治者维持当前这样的压迫提供了某些深层次的条件，而这些精英和统治者相信，他们真的在以某种方式设计和经营着他们掌控的这个体系。

从某种意义上来说，通过这一角度和利益所展现出来的特定社会环境，的确是永恒的和确定的——至少对于那些参与其中的人来说是这样。这正是日常生活的社会环境，共同的关切、活动和斗争在这里交织。这一环境也是符号的意义、目标、产物和体系存在的领域，而这些又都有助于构成和生产这些事物中的某些意义。将这些符号的意义、目标、产物和体系汇聚到一起的，是社会行动者的“经历”，以及将他们生存所必需的结构和矛盾体密切地联系在一起的方式。我将这些社会存在的一般层面命名为“文化”。这本书所展现的文化民族志，涉及的就是这一层面上的一个特定的工人阶级“文化形式”：男性反学校文化[4]。从根本上来说，我将“男性反学校文化”视为更宽泛的工人阶级文化内部的一个变体，而工人阶级文化本身只不过是“文化形式”的一种宽松的构成方式，这种“文化形式”共享了社会中工人阶级的结构位置的一些共同特征。

不过，本文的要点并不是试图为“文化形式”建立一个精确的类型学，或者对“文化”进行严格的理论界定。我在本书中最想强调的一点是，符号和物质领域这种活生生的关系，应该以它们自己的具体形

态、在它们自身的层面上来呈现，而不是一直将它们机械性地简化为基本的决定性结构。社会再生产和矛盾不应该被刻画为抽象的实体，它们是动态地嵌在真实人物的真实生活之中，不仅仅是僵化的、具有某种“更深层”结构的“对应”或者“反映”。这并不是说要放弃所有这些结构性决定因素所带来的感觉。无论对自己还是对他人，我们所面对的文化形式都不是完整、均匀和半透明的，不会只是遵从自己的规则或者所牵涉的行动者的明确意图。相反，总是有一些结构、局限和决定因素阻止它们随心所欲地发展。行动者的意图并不是自己就能开花结果的，而是要与一种复杂的过程连接在一起，在这个过程中，结构通过“文化形式”占据了一席之地。不过，文化和能动性确实也有自己真实的范围和创造力，而且永远不会提前被确定下来。人们必须凝神去发现它们，不仅仅理解它们是如何“运转”的，更要理解某种被称作“结构”的东西是如何运转的。“层面”及它们之间的关系的问题，并不是一个像挥杆进球那样直接就可以决定的问题，而是一个令人惊奇的、出乎意料的、反讽性的问题：一套规则和目标——本身具有生活的丰富性——会影响另一套。这些事物的关系不应该被视为实证主义“规则”的领地，也不应该被视为唯意志论的自留地，而应该被视为仅仅由“趋势”构成的一个矛盾的领域。

在我看来，“文化形式”活生生的创造力和最终的“结构性决定因素”是同时出现的，而最为关键和富有戏剧性的是，它们出现的时间也正是人们在生命中面临“选择”和根本性转变的时刻，在这个时刻，特定的结构性先决条件——比如为资本主义经济提供不同水平的劳动力——必须得以实现（但是在一个自由民主的政体中，这是通过行动者的“自由”来实现的）。在这里，集体性的“文化层面”就变得至关重要了：如果像大多数解释所说的那样，一边是结构和要求，一边是个人，那么就很难解释结构性的要求实际上是如何实现的——除非是国家机构代表资本来完全强制性地实施，或者利用意识形态的迷雾和幻觉让行动者完全丧失自己的选择和自由。[5]

但是，本书所展现的是那种集体、共享意义上的文化，有着它自己的独特性，以及永远活跃可变的特性（而不是作为外部分类装置的文化）；这种文化用自己的复杂方式告诉我们，“结构”所刻意要求的东西有可能会遭到一些限制、挫败和对它们的“洞察”——一句话，会遭到抵制。本书展现了选择、自由，以及权力和传统地位倒置的个体意义，还展现了为经济体的某种基本“处境”提供最终的基本解决方案的可能性。但是，人们必须记住的是，这种解决“处境”的方式深刻改变了此前的要求。在面对“结构性决定因素”时，那些单向思维的人就不会想到这一点。如果忽视了文化及其相对的独立地位，人们就会退回压制或神秘化、强力或者神迹那里。

本书还坚持认为，活跃而有改造能力的文化以及社会能动者（他们不仅仅像理论家一样思考，而且像活动家一样行动）的集体能力是

社会过程必备和基础的组成部分。生活体验、个人和群体规划、道听途说和非正式的知识、个人的恐惧和幻想、不敬的联合所产生的具有威胁性的无政府主义力量，以及这些事物的肮脏的物质产物，都不仅仅是有意思的附属之物（亦即“结构位置”的开放性后果），甚至也不是米尔斯所说的“个人困扰”意义上的对结构因素的个体认知。这些东西都是由其他事物所决定的，但是也能决定其他事物。它们注定要在我们的分析中，以特有的方式，占据一个关键性的理论和政治转变阶段。民族志的作用，就是展现这些被压迫者的文化观、他们“隐藏”的知识和抵制，以及那些让他们陷入其中的“决策”依据——这些决策在某种意义上好像是自由做出的，但是却助长了“结构”的形成。这本书的一部分内容就是展现工人阶级形成集体和文化形式的知识的能力——虽然这种形式还很模糊、复杂，常常也是反讽性的，而且也不能化约为资产阶级的文化形式——本书还要展现这种能力为政治变迁提供基础的潜能。

关于再生产的各种理论

最近，在欧洲和美国，以广义的“再生产理论”为名，一些非常有影响的著作对战后大多数西方发达国家里自由和社会民主的教育“共识”中的矛盾和欺骗之处进行了嘲讽。[6]比如说，在美国和英国，这一共识认为战后资本主义经济急剧扩张基本上是一个好现象。它使得大多数人过上了富足的和中产阶级的生活。不幸的是，仍然有问题存在，仍然有很多贫困、不平等和失败的问题摆在那里。凯恩斯主义之前那种赤裸裸和原始的资本主义体制的残余仍然存在，但是这种无政府主义可以在基本不挑战资本主义性质的情况下被消灭。通过更高的税收，一个扩大的政府是值得信赖的，它有能力纠正这些错误。国家教育是为这些改革而设计的利器；即便那些潜在的反对群体，比如劳工运动中的那些人，也认为非分离性的、非国家主义的行动是必需的。

教育貌似提供了一种个人主义和人本主义的发展前景，也就是不可剥夺的追求幸福的权利，而这又是与一种更大的社会公平的承诺联系在一起的（也就是说，每一个人都被纳入一种发展的可能性中）。恰巧，所有这些幸福——个人发展和社会公平——又都是彼此兼容的，因为不管怎么样，它们都有可能使经济体系更加有效：在这个扩张的和高科技的社会中，更多的技术工人正是社会之所需。赋予人们更多公平的机遇，就是要在那些之前没有技能的人们中间“发掘各种各样的技能”。这将释放出更多的能量和技能，而这正是一个扩张的和技术更发达的经济体所需要的。这些目标的兼容和成功，还有助于教育实现另一个主要目的：促进社会整合。社会民主制度的“公平”将是有目共睹的。

这些目标的内部一致性看上去简直是太出色了，以至于任何一项

教育失败[7]看上去都像是那些参与者人为造成的错误。由于教育本身基本上没有什么错（实际上教育本身就是与失败作斗争的、披着耀眼盔甲的骑士），这些失败必然是教育的接受者，以及他们的背景、童年经历或者周围环境的错。美国的辅助教育、对“文化剥夺”的兴趣、对贫困宣战，所有的这些都旨在强化那些更贫苦的孩子的能力和技能，这样这些“弱势群体”可以在人生的竞赛中与其他人站在同一条起跑线上。[8]在政策制定者的手中，教育社会学越挖越深，甚至挖到了家庭、童年、个人心理以及隔离的文化效应，从而鉴别出“失败”的病根。阶级（以及阶级分析）真的只是在做一种无谓的同义反复：工人阶级承受着教育和文化弱势的痛苦；那些承受教育和文化弱势痛苦的人是工人阶级。对这些事情，它们不提供解释，或者对不平等的阶级关系和资本主义生产如何与它们发生这种密切联系不做出任何说明。大体上来说，生产仅仅是提供“产品”——这是一种中立的角色，等待着有人来“公平地”扮演。

当然，经济危机、经济中实际出现的“去技能化”、机遇的消失等现象都对教育中上述自由主义希望和平台提出了严重的质疑。此外，不需要怎么多想，人们就会发现，在一个不平等的阶级社会中，个人发展和公正之间不会有什么并存的希望，因为很明显，对某些人来说，所谓“个人发展”其实什么都不是，而对另外一些人来说，这也不会让他们成为人上人，与此同时，还总是有人不需要“个人发展”却照样能够呼风唤雨，而这只是因为他们有一对好父母。此外，生活中真实的平等和仅仅机会平等之间其实也存在着一道鸿沟。所谓机会平等，至多只是承诺，你有机会成为品尝人生竞赛“胜利果实”的少数人。一旦竞赛开始，对大多数人来说，“平等”意味着什么呢？在那个时候，他们在乎自己的起跑线在哪里吗？

“再生产”理论家已经有力地指出了上述这些问题。但是，为了承认教育中自由主义目标的内部矛盾和失败——主流教育社会学总是在一定程度上接受自由主义目标，但总是因为“补偿”和“下次做得更好”的希望而变得迟钝——“再生产”理论家特意增加了一个爆炸性的说法，即自由主义教育之所以失败，并不是因为执行者有什么做得不够的地方，而是因为这套体系就是要让工人阶级子弟失败。教育的目的不是为了公平，而是为了不公平！这些理论家[9]与政策制定者的关系更远，他们主张系统地颠覆教育中的自由主义目标。要想实现教育的主要目的，也就是阶级社会的社会整合，只有让大多数孩子对一个不公正的未来做好准备，确保他们个人的不发展得以实现。主流观点认为，教育的积极作用就是用教育产品来“公正地”填补经济体中的空缺；“再生产”理论却颠覆了这个观点，认为资本主义生产及其角色要求制造这样特定的教育后果。残酷地说，是生产及其角色决定教育，而不是相反。“更广阔的社会”以及生产并不是只在那里中立地提供机会，而是在限制和裁定教育在一开始就要产生什么样的后果。

《学做工》在“再生产”理论的发展中已经发挥了自己的作用，而且在我看来，它甚至对“再生产”理论做出了重要的矫正。它在“再生产理论”的发展中所发挥的作用是增加了一个性质维度，曝光了教育中的自由主义和社会民主主义程式。统计数据显示，不同阶级所享受的福利和承担的教育后果是非常不平衡的；但是，正如我们已经看到的那样，对该数据所做的解释可能并未撼动人们最初的解释逻辑和方法：这是工人阶级子弟及他们的家庭的错。《学做工》补充了两样东西。首先，这群孩子是改良主义和自由主义教育方法的目标，而如果教育想扮演自己的角色的话，这些人是最需要被吸纳进新机遇的，可是这些人也正是那些最为积极地抵制学校教育的人。其次，《学做工》还有助于指出，这样的文化反应绝对不是什么“无知的”、“落伍的”、“病态的”，或是需要被消灭的，相反，在某些重要的方面，这些文化反应可能要先于自由主义结构的理解。例如，“家伙们”的文化就涉及到，在一个阶级社会中，就其最好的机会以及如何在一份体力工作中以最好的方式接触一个苍白的未来，押下自己现实的赌注。与此同时，这些人的老师们也尽力投入到人本主义和发展问题上，而这些几乎和他们从事劳动的实际未来没有什么关系。这恰恰显示了自由主义、人本主义以及普遍的“左翼”幻觉到底离那些被压迫者的实际情况和他们有可能面对的真实可能性有多远。《学做工》有助于阻挡“文化剥夺”这个逃生舱，并对教育的自由主义目标重新进行评估。

但是，我觉得这本书真正和最为持久的重要性在于，它对“再生产”理论接下来的一个重要论断做出了重要的限制：教育如何实际参与生产“自由主义期望”的反面，也就是说，教育是如何生产不平等的。对教育领域中自由主义的主张提出质疑也许是合理的，但是“再生产理论”过快地走向了一个过于简单的反面。很明显，通过把工人阶级塞进一个不平等的未来，教育确实无可否认地执行了资本主义经济的命令。这是教育的主要和持续的目的。我们回到了前一部分讨论过的教育中特定领域的危险。学生的体验和能动性成了对结构的反映。人类的认知、文化和能力实际上是丰富多彩、复杂和具有创造性的，但是却被简化成了对结构性决定因素的干巴巴的抽象。资本要求这么做，学校于是就这么做！人成了傀儡、僵尸和受愚弄的。他们内在的情感被肆意吸干了。学校甚至是这幅巨大图景中的主要场所；对于这是如何实际发生的，说法很多，学校也有可能是一个“黑箱”。[10]这不是理论性的，而且肯定不是政治性的。悲观主义极其盛行，这是预定的世俗关系的最壮观一幕。

虽然《学做工》部分地与“再生产”的视角有所关联，而且讨论的全部都是实际教育结果的重要性，但是这本书实际上更为核心的作用是讨论了文化生产的问题。[11]我所关注的“再生产”效应，只不过部分地来源于“家伙们”在他们自己的文化中的自我活动。我们被引向的是之前讨论过的“文化”层面。这本书处理的是这些孩子的一个重要人

生转折点，也就是步入工作这一阶段，这也是“结构”和“能动性”关键性相遇，而不是“结构”战胜“能动性”的一个经典“选择点”。本书民族志章节的目的，并不仅仅是让读者为一个魔术般的“再生产”做好准备，而是证明和重新创造一种文化的细密纹理和创造性——文化虽然远远不是由结构位置直接决定的，但却是彻底地嵌在结构位置中的。这些章节还旨在展现某些特殊的东西，正是通过它们，某些普遍性的主题和话语得以发展成为“文化形式”的某种特殊形态。正是物质安排、社会组织和学校的教育范式帮助形成了“反学校文化”的动力和结构——就像我们也许会说的那样，学校组织的一些非常重要的方面，并不是受资本的抽象需要影响，而是受那些抑制、控制和规范这一文化的非常真实的问题影响。

我希望，在这一脉络下对“文化层面”的关注会强化我的总体论点，该论点涉及的是在物质和社会生活的自我生产当中，集体和个人认同形成的复杂性和动态机制。它还针对“再生产”理论提出了相当尖锐的观点。工人阶级男性反学校文化的一个主要特征，当然是对抗。毫无疑问的是，肯定存在具有同样特征的其他性别、种族甚至阶级的变种，但是一个例子已经足以说明，学校的支配和精神灌输肯定不是自动的和直接的。如果意识形态的决定性因素应该通过信息发挥作用，而这些信息又被孩子们拒斥了的话，那么这些决定性因素又该如何发挥作用呢？事实是，那些接受反学校文化的孩子们确实比较愿意去做雇佣工人，而这正是我接受的最终的“再生产”效应。这一事实说明，学校是通过其他社会场所的矛盾和差异来发挥作用的，而不是通过反映、对应、相似性或者其他什么东西。

《学做工》还指出了某些在“再生产”理论中只能被描绘成学校教育“黑箱”的东西。一方面，对我一直强调的“文化层面”，我们知道它所具备的一些一般性特征：能动性的程度、“洞察”、生活转变的体验——这种体验是令人开阔眼界、获得自由的——以及“选择”的熟练领域。另一方面，具有反讽性的是，这是通过某些限制性的话语、过程和意识形态来发挥作用的，而它们促使人们做出了足够多的“自缚式”抉择，从而满足了“结构”的要求并再生产了“结构”——即便再生产的方式与资本“理想”的抽象要求相去甚远。

这本书所描绘的某些更为令人惊讶的事情是：学校与其文化之间惊人的纠结，伴随着体力和脑力劳动之间的分工；一种深刻的“反意志主义”的文化产物，而它却不是这种“反意志主义”“正式引导”出来的——事实上，这种文化产物是阶级社会的一块基石，但却并不总是因直接的压迫而产生；智力上的“落后”以复杂和惊人的方式与世俗的早熟联系在一起，把人们投入一种成人的剥削关系当中（这显示了工人阶级文化卷入阶级社会再生产中的方式是多么出人意料和复杂）。这本书还展示了，男性气概的主题是如何以一种不显眼但是却很深入的方式占据了劳动力及其体力表达的体验形式的。这显示的不是分离

的“再生产”，而是在一个社会中，压迫的形式以及与这些形式相关的意义和感觉的话语的内在不可分离性。这些都不在“再生产”理论的视野之内。我一直在说的一个主要后果是，从自由主义的角度看，被压迫者的社会和文化形式是一种需要被消灭或者补偿的“问题”，而从“再生产”的视角来看，在大多数情况下，它们被忽略，或者仅仅被看作是意识形态。而（我所采取的）文化视角既试图将它们理解为关键性的理论现象，从它们当中学习，从生活中学习，又试图以某种方式，以一种开放和具有挑战性的态度，对它们做出正面和批判性的评估。这正是《学做工》与结构闭合的悲观主义划清界限的地方，后者认为，当一个孤立无援的个体反对压倒性的社会决定因素时，结构闭合是无法避免的。

我希望，我所主张的这些论点的要旨，能够或多或少地有助于读者免除对我的一项（并非不公正的）指责：在《学做工》这本书里，我忽视了而且基本上只是被动地展示了其他重要的社会群体——“书呆子”（循规生）以及女孩子们。

由于我在《学做工》中的主要关注对象是“家伙们”的文化，因此“书呆子”就必然成为“家伙们”主动性和创造性的突出陪衬。而且，可以肯定的是，学校里循规生的文化多多少少接近于那些理想的“模范”学生的文化。尽管如此，我讨论的主要情况是，所有的社会能动者都通过不同方式亲手集体塑造了他们自己的命运，而他们做这些事情的方式并不仅仅由外在因素决定，而具有“文化形式”迷宫一般的复杂性。但是，要想一次就把这些都说清楚是不可能的！如果民族志给予某一特定“文化形式”“生命”的行为看上去像是剥夺了其他文化形式的活力，使得其他文化形式看上去贫瘠不堪，那么不应该认为这意味着“社会理论”只对前者有效。在一个案例中被强调的东西不应该在另一个案例中被遗忘。这本书不是在煽动忽视或者边缘化学校里的循规生，而是在鼓励从类似的视角出发，对他们进行具体研究，以揭露他们的社会存在的复杂性和前景。《学做工》里面绝对不存在这样一些说法，即“文化层面”对他们来说没那么重要，或者简单的机械的意识形态观点有可能对他们更管用。他们的文化或许与意识形态有一种不同的关系，而且也许可能对自由民主和教育的“前景”更为敏感，对这样一个“精英统治”的社会所能提供的东西，他们有可能有着自身更为工具性的“洞察”。当某种特定的希望被证明是错误的时，受这些东西影响的人有可能会以一种非常痛苦的方式体会到一种彻底的幻灭感。

女性主义学者对这本书的批评则走得更远一些。这种批评很明确地指出，一个群体，也就是女孩子们，在这项研究中被遗漏了（对这项指责，我的回应将和上面的一样）。不过，这种批评还补充了一点，认为本书展现男性反学校文化的方式，不加批判地接受并且实际上再生产了“家伙们”的父权主义支配和压迫，而且未能恰当地定位反学校文化在家庭里的根源。一位评论家认为这本书“满是（对女性）

最为粗鲁的言语”，并进而抱怨说我没有直面“这些幻象底下的暴力”1。[12]这篇民族志也许确实没有足够清晰地表明针对女性的文化压迫效应——虽然本书有一个章节的标题是“性别歧视”，试图考察和解释而不是忽略女性的体验，而且我确实指出了“家伙们”的支配以及他们“明显的工具性和剥削性的态度”。可以肯定的是，家庭问题只是在涉及工人阶级主题在男性反学校文化的再生时才被触及，毕竟反学校文化才是本书所关注的东西。然而，如果女性主义学者在阅读某些我如实记录下来的态度和语言时感到被冒犯，那么抗议无助于解决问题。在写下这些转述的文字时，我并没有预见到有可能会让人感到不快；而且，很有可能的是，我之所以能够做这样的田野工作，能够试图将“家伙们”的创造性和生活作为一种明确的理论和政治策略带到这本书里来，靠的是一种无意识，也就是与“家伙们”共享男性气概的结构，而这对女性来说大体上是压制性的。即便对富有同情心的男性来说，他们也意识不到十分普遍的、在深层次发挥作用的父权的结构。我们现在几乎很少直面和反对它。

我的回应的要点并不是回避责任，而是试图发现它与其他责任和议题之间的关系。民族志中包含一个关于父权结构的假设可能是极为容易的，而将父权结构假设与其他结构假设（如种族主义和阶级主义）分割开来，将会为本书提供一些其他东西。如果一个人想避免压迫性的结构和意识形态的有意或无意的再生产，那么一个包罗万象的自然主义的民族志是否有可能做到呢？此外，本书之所以要展现工人阶级反学校文化中的性别歧视，在一定程度上是要展示它在“家伙们”的生活和物质文化的集体自我再生产中所占据的动态位置。这么做的目的是为了展示在一个物质生活的生产模式中，男性是如何自己陷入到一种特定类型的性别建构中的。对我来说，这既是当时，也是现在我所持的女性主义观点。

用民族志的方式来展现这一“文化层面”还使我提出了一个理论观点，这也正是我在该书的理论章节试图论述的内容，而这在压迫的生活系统中并不是单独存在的。它们以一种惊人的、复杂的方式共存并纠结在一起，有时候相互支持，有时候则相互抵触。像我这样的中产阶级白人男性并不受到这些结构性因素中的任何一个的直接压迫，而且客观地说，还从其中的某些压迫中获益；于是，针对这些东西趾高气昂地发表意见也许是太容易了，有时甚至显得不真诚，但是可以肯定的是，存在一种一般性的情境，可以让人做出一种超然的分析，对话语、符号系统以及权力和权威的秩序做出通俗清晰的表述。人们遵从某些结构也许会导致他们抵制其他一些结构，并在抵制中再生产原先的结构，或者另一些结构。只有理解不同群体中这些紧张的文化组合，我们才能恰当地分析不同部门和利益拥有什么样的共同点以及如何拥有这些共同点，它们是怎样在共同的战线和联盟的基础上被动员起来的。《学做工》试图针对一个社会群体分析，男性气概的结构是

如何通过劳动分工和体力／智力的分割而得以表达的，以及它们又是如何被用来抵制其他类型的制度和阶级压迫的。这恰恰就是在改变“父权制”的本性，从历史的角度出发来展示“父权制”物质存在的类型，以及它在一个领域内持续不断地进行相关的和经转化的再生产时所采取的形式。在这里，我看不到任何反女性主义的东西，即便这本书未能明确地承认和谴责这一经过转化的和经过再生产的父权制针对女性而产生的直接压迫性后果。我们需要对父权制在“文化形式”中的复杂表现做进一步揭示。

至于学校中的女性文化这一特定的个案（虽然也必然存在着阶级和种族差异），沿用本书的分析框架，我们可以假定，学校中的女孩子们在“文化层面”所采取的方式包括针对“校方”的性别范例与成年教职员工自身所采取的对抗和集体认同的建构，这些行动对于女孩子们而言产生了“反讽性”的和在某种程度上预期之外的后果[13]，即使女孩子们陷入她们所属阶级和性别的命运。也许，最为关键的一点是，分析有关女孩子们的反抗问题必须比处理男孩子们的反抗问题更加小心谨慎，因为对男性支配的反抗以及对精神和阶级压迫的反抗是有可能的，而她们所接受的“女性气质”因素则使得她们很难以暴力的方式来表达她们的反抗。女性气质看上去要比男性气概更加复杂，因此她们也许会采用这样一种方式来实现某些目的（仍然是在对期望她们做的事情进行反抗），即操纵“女孩子们应该做的事情”中那些顺从性的方面；而其他一些目的，比如说让人大跌眼镜的事情，她们则会采取一种更加“强硬”的风格（要么就是“厚脸皮地”借用男性的表达方式，要么就是“撒娇地”夸张地使用公认的女性特点）去实现。无论哪种情况，与公开宣称的女学生这一身份相比，“闺蜜”文化、浪漫以及特定的女性气质似乎确为许多工人阶级的女孩子们提供了一套更实用的文化机遇和满足。

当然，学校对待女孩子的这些问题时也许往往不像对待男孩子的类似问题时那么单纯和激进，对于男孩子们来说，学历、流动和“人的发展”等概念仍然很重要。而女孩子们往往需要为她们的未来角色做好更加世俗、直接的“相应”准备：做家庭主妇或者秘书，打打字、烧烧饭、做做“家务”。[14]在女性“文化形式”的形成发展方面，学校可能更多地扮演的是“共谋”而不是“反对”的角色。不管是哪种方式，我们都不应低估女性气质和罗曼蒂克这样的创造性文化在女孩子们的生活中的角色，它们可能会引导她们走向未来所扮演的家庭主妇和贤妻良母的角色，同时也让她们承受双重角色压迫的剥削：一方面，从事着技术含量不高、很辛苦却工资很低的工作；另一方面，永无止境的“照顾家庭”的家务负担。

失业和“文化形式”

除了日本之外，似乎所有的发达国家都已进入失业高峰期，而年

轻工人和毕业生受到的影响最大。[15]此外，传统的劳动密集型产业需要的劳工数量下降，而新兴的服务业和高科技产业能补充的劳动力需求只能缓解部分问题。这些都意味着，我们已经不可逆转地进入了高失业率阶段，而就业的类型也已经改变。这是不是一个走向所谓“有闲社会”的基础呢？这对本书中分析和展现的基本过程有着什么样的影响呢？我们有可能看到一个新的、与这些“结构性”变化有关的大众“文化形式”出现吗？而与此同时，比方说，与体力劳动有关的男性气概会不会丧失其作为一种重要文化主题的基础，而家庭中的性别关系是不是也会发生变化？

就这些议题而言，在我看来，我们可能冒着一个风险，即在变革发生之前，就是在第一声预响之时就宣布它已经到来！我们现在处于一个全球性的衰退和经济危机之中。这也许会让我们夸大一些趋势的深刻程度，这些趋势也许会在经济好转之时失去一些现有特征。实际上，现在的官方失业数据令人震惊且不可原谅（实际失业率一定更高），这些数据表明社会的性质已经发生了质变。失业率往往高度集中在那些衰落的行业聚集的传统地区和衰败的老城区，所以与其说是性质的变化，不如说是平衡关系的改变。此外，当前英国的官方总体失业数据显示，只有大约15%的失业是长期失业。这一数据只是代表了那些登记在册的失业人口，却不包含那些在找到第一份工作之前苦苦等待了很久的人，也不包括那些在找到下一份工作前长期无业的人——有人估计，在过去的十五年里，从丢掉一份工作到找到另一份工作之间的平均等待期已经从两个星期延长到了三到四个月。[16]对那些无论何时都登记为失业人口的人来说，他们的实际情况也是处在两份工作之间的漫长等待期或者正经历摩擦性失业，而不是失业。

至于从蓝领就业到白领就业的普遍变动，虽然我们可以看出其中的趋势，但它也有可能被夸大或者误判。需要记住的是，大多数工人阶级劳动力仍然从事着体力劳动。作为先声的“信息革命”，可能对制造业中的蓝领工作，但更可能对信息处理领域的白领工作，即书记员、会计、保险管理部门等，产生深刻的影响；对制造业中的蓝领们来说，主要压力有可能仍然是老式的——劳动过程的“加速”和加强，而不是消失。[17]人们也可能不会注意到，许多新“服务”行业至今仍然主要是对主体或事物提供物质性的服务而不是金融和信息，这些行业看重的可能还是密集型劳动和体力劳动。作为文化生活主要特征的、与体力劳动有关的工人阶级“文化形式”目前尚不太可能消失。[18]

不过，面对可获得工作总量的相对较少以及青年失业的大规模出现，变化确实正在发生，也许尤其是就《学做工》这本书的目的而言，这种变化尤其重要。这会从根本上改变我们曾经讨论过的某些过程吗？关于这个问题，读者们也许会比我回答得更好，因为在北美，人们早就经历了这些在欧洲还相对较新的现象。我的回答是“会有改

变”，但是并不会发生根本性的改变。在我看来，确定的事情是，年轻人的高失业率并不会带来一个新“有闲社会”的共同的一致性文化体验，而是会促成一个更加不均衡和矛盾的两极社会。

失业会对工人阶级的“反学校文化”及该文化与带薪工作的关系产生什么样的影响？这本书里的“家伙们”开始只能勉强接受带薪工作。对于带薪工作的无聊，他们会抱持一种高度现实主义的态度；放松的方式之一就是不时地逃工。学校里的“家伙们”期望时断时续的失业，而这也恰恰是他们的经历。总之，在假定的劳动市场要求和学校教育的文化过程之间，并不存在“紧密”的适应。只要尚未成为永久性失业，失业的增加就可能只表明一种变化了的比率，而不是文化过程在基础层面上的新现象。我们也许会看到像工具一样的、灵活的工人被不断生产出来，但他们已经不再抱有什么幻想，而是情愿接受更长时间的失业。工作可能被去技术化，以至于工作的角色不再带有那种“使命”或“事业”的主观投入，而丢掉工作，至少在某种意义上，仅仅是工作向终极发展的自身过程的一个阶段：失业成为去技术化的最终阶段！我们对工作吸引力的处理，跟处理失业“无聊”没什么不同。对工人们来说，两种情况下他们都会感到无聊。不同的是，就业时有钱拿，失业时没钱拿。

总之，我们也许面对的是一种过程的扩展，而不是它的转变，对于学校里的类似过程以及面对工作减少时的消极态度也是如此。随着“工作经历”，或许我们应该说是随着“工作／非工作经历”（这种表达更准确地反映了“底层无产阶级”一直经历的实际体验，他们时刻准备着应征做工，却并不能总是如愿）的总体质量，以及满意度下降，并且随着假冒文凭等情况的增加，本书所讨论的某些基础文化过程的动力会有所增加。这不会导致“文化形式”的转变，而是会放大我们的“文化形式”，甚至夸大某些文化特征。具有讽刺意味的是，反意志主义、对学校的不满以及对体力劳动的矛盾定位，也许会增加。例如，尽管体力活动可能仍是男性气概的关键支点，但其在工作中的应用范围会越来越小，学校中智力教育的矛盾越来越多，这些都可能会导致学校和其他场所中暴力和反社会表达的增加。

此外，我们在评估时不能忽略国家这个因素。教育与涉及劳动力规划的政府机构并不是瞎子。有可能发生的是，年轻人对工作的态度会“恶化”，而学生毕业之后长期“瞎混”也许会消解他们对工作的投入（一种由各种地下的秘密文化过程所制造的投入）。这两种可能性已经导致在工作和学校、拓展的教育形式、工作体验项目、“弱势群体”的“机遇”项目或者相关的志愿或慈善项目之间建立起了各种各样的“联系”，试图防止新一代成为“失落的一代”。[19]1这些项目如果能保持一定的连续性，并对与本书的描述相类似的过程给予支持和扩展的话，那么即使是采用了某种矛盾的方式，甚至常常以“错误”的理由为出发点，它们仍然有可能取得某些成功。

尽管有了这些考虑和论证，很清楚的一点是，在未来为年轻人提供的非技术性和半技术性工作将越来越少。这本书有没有指出谁有可能获得这些工作？与这一类型有关的、更为普遍的文化变迁——不管是在校内还是校外——有可能是什么？更加严酷的市场环境可能会加剧雇员间的竞争和对失业的恐惧，这最终会提高对非技术和半技术体力劳动者的雇佣条件——要求更高的“文凭”、更好的“态度和才能”（实际上意味着更严格的劳动纪律）。这有可能使更加循规的学生获益，并因此强化学校中和本书所描绘的教育范式里的各种循规者文化。但是，与此同时，那些要求具有更强烈工作动机的职业可能会引发完全相反的感觉，尤其是以集体文化的模式。[20]从长远来看，大多数体力工作将无法承受这些更多的人力投资所带来的压力。尽管恐惧得到抵消，但最终仍有可能出现更频繁的职业变动，或者明显的社会和政治动荡。因此，我希望雇主们能以文化“现实主义”缓和自己雇佣“素质更高的”劳工的宏大抱负，并关注新员工对自身满足感的低抱负和低期望。大致来说，雇主也许会更喜欢一个守纪律和胆战心惊的“家伙”，而不是一个试图发挥全部才能的、热情的循规者。这在那些“短暂性”成为薪资交易的一部分的行业里尤其如此：季节性的、零散的或者临时性的工作有可能随着“服务经济”的增长而增加。此外，一些非技术性和半技术性男性工作机会可能会保留下来，代价是类似女性工人的失业——至少在英国，这些女性是当前失业率上升最快的群体。即便面对平等机会的立法，女性的处境也经历着相应变化，而在媒体和政治辩论中，人们越来越强调女性应该扮演的家庭角色和女性的使命（结婚和相夫教子），这绝对不是什么巧合。

总而言之，那些并不完全循规、注重文凭和才能发展的男孩子，在毕业离开学校后找到工作的机会并不会完全消失。因此，与这条道路有关的“文化形式”也不可能彻底改变。可能改变的是“文化形式”的内部张力和矛盾的特性。

那些走出校门的“家伙们”，不管是步入工作岗位，还是参加各种过渡性质的培训项目，都仍然可能对很多工作表示出摇摆而易变的态度。只要还能找到工作——不管是合法的、半合法的、官方的、非官方的、正式的还是非正式的——他们也许就不会感受到有限的机会严重地限制了他们的自由。[21]即便意志主义和学校教育可能被拒斥，学校和工作之间的那些教育拓展、联系、桥梁——尽管处于一种半制度性的状态——仍然可能被这些人勉强接受，他们将这些当作最现实的就业途径，通常给他们一份比救济金稍高的薪水。至少在英国，许多类似的项目，尤其是有关“工作体验”的项目，确实成为雇主们雇佣廉价劳动力和筛选员工的一个渠道。工人阶级文化的形式，比如“反学校文化”，为“家伙们”提供了某些文化上的延续性和技巧，使得他们既能够抓住这些机遇，也能够被看做是“适应社会”的人，从而“成功地”为雇主扮演“成年工人角色”并满足他们的“期望”。

在某些方面，循规者可能在“新”处境下反而过得更糟。他们对工作的选择更加慎重，他们与官方规定的关系模式也不同，因此他们会更加严肃地对待那些继续教育项目（以及虚假的文凭和过渡项目），认为它们真的有助于个人发展、扩展知识，但实际上它们并不能做到这些。当然，到目前为止，那些提供非技术性和半技术性工作的雇主们希望将自己的产业“升级”，而且愿意把文凭（如果没有其他东西可以参考的话）当做是检测应聘者的劳动纪律和忠诚的指标，这些都使得循规者在应聘中处境更有利。如此一来，循规者也许会发现，他们最终的职业“体验”非常令人不满，而且对某些人来说，他们也许会有一种非常强烈的“幻灭感”，而“家伙们”却不会有这样的感觉。情况很复杂，而且在很大程度上取决于当地劳动力市场的状况，但是大体上说，这些过程与本书中所描述的那些相似过程之间的相互作用很可能会继续下去，变得更加极端和激烈，而“底层的无产者”的状况也会进一步恶化。《学做工》中所分析的一些深层次的过程很难被打破；年轻人可能在失业很长时间后仍深陷这些过程中。许多年轻人仍然会被认为是不愿意工作，而那些基本的男性气概特征仍然会是他们文化风格中的主旋律，我认为，这种文化风格的形成是集体性的，而且一部分是在学校里形成的。失业也许会让这种男性气概面临危机或陷入停滞，让“家伙们”感到耻辱、压抑或者愤怒，但是强调男性气概这一点不会被取代，也不会与觉得自己已经准备好了去工作这样带有矛盾情绪的意识相分离。事实上，我认为，雇佣劳工和剩余劳动力大军之间文化上的连续性会继续存在下去。[22]这两者之间平衡关系的改变，并不需要对它们之间的连续性做出什么深刻的颠覆。

反响和实践意义

本书于1977年在英国出版时收到了广泛而热情地评论。我还与教师群体、成人教育班、社区团体和社工、职业教育教师、激进教育团体以及社会学研讨会和社会学学生社团进行过讨论。我们已经对这些讨论引发的一些实质性批评进行了考察。对在美国已经出现或将要出现的某些更加详细的批评进行探讨是值得的。最后，我将对这本书可能具有的实践意义做进一步的评论。

有人批评这本书缺乏对方法论的讨论，而数据的“可靠性”也遭到质疑。在一次讨论中，有人指责说，整个故事都是我编造的，“因为一个‘家伙’在附录中是这么说的”[23]。一位抱有同情的评论者挖苦地给我的方法起了个绰号，“鱼肉薯片”民族志，就像电影导演塞尔吉奥·莱昂内所拍摄的“意大利式西部片”一样。[24]他批评说，我对小群体、对话和细枝末节（或者，这比较琐屑？）的特别关注，使得我未能对更多和更广泛的正式制度进行严格考察。许多人都声称，要从我的发现中推导出普遍性的结论，或者重复我所做的研究，都是非常困难的；而且往往也没有足够的背景知识进入田野；等等。我曾无数次

地与人争辩：反学校文化涉及范围如何广大，占学生人数的百分比是多少，甚至我在书中所描写的某些群体或个人到底是否属于反学校文化。实践者则抱怨这本书被分成两个部分，还说末尾的某些描述有些机械。有些人觉得这本书的整个分析对老师来说都太悲观和苛刻。还有人觉得我的分析过于“集体主义”，应该更多地对个人情况做出回应。一个更加右翼和令人担心的回应是，提供什么都没有意义，因为总是会被反对，而既然文化过程归根到底是要让孩子们对社会结果做好准备（当然是他们功能主义或者右翼视角下的社会结果），那么就应该放手让他们自己去经历这些，或者更愤世嫉俗的一种说法是，经历“加油”的过程，以更好地实现目标。例如，职业教育应该关注“文化形式”所抛出的“非官方”标准，而且应该将“自感”的过程简化为“雇佣角色”。工人阶级子弟想要工人阶级的工作！我们有什么好担心的？帮他们一把！

至于最后一点，总是有一种危险，那就是把“进步的”知识和洞见变成了娱乐性的目的。知识是一把双刃剑。我们这个社会中存在着阶级威胁，而在资产阶级霸权的情况下，哪些东西“可以说”其实是有很多严格限制的；在我看来，在解决这些问题的长期斗争中，这把双刃剑确实会带来风险。总而言之，这本书所展示的全部分析，对于对此接受了一半的那些人来说就是定时炸弹。他们已经忘记了本书后记中所强调的反抗和“文化形式”的动态运动所能发挥的关键作用。盲目地发挥反学校文化中的某些方面也会导致这样的后果。此外，即便对本书所展现的最糟糕的阐释和行动，即“加油”范式来说，愤世嫉俗地承认这些实际的文化，也比试图将它们作为“病态”来铲除，或者荒诞地把它们描述成妖魔文化更为可取。以这些误解为基础而提出的“解决方案”有可能是非常冷酷无情的，因为这些方案的对象从来没有被看做是真正的人。

当然，我反对任何与“加油”有关的主张。此外，我的分析绝对不是在“反对或者削弱学校教育”。教育在某种程度上能促进社会流动；这一点必须得到加强，方法则包括提供更好的教育条件、教育改革、对中产阶级的特权进行积极消解，以及对有助于使中产阶级教育道路更平顺的文化转变提供制度上的和其他形式的支持。[25]即便对那些违规者来说，学校也是一个比工作场所更好和更安全的地方。我们也不应该落入这样一种陷阱中，即为“非学术”教育设立专门的课程。这种做法实际上会使“非学术”教育变成一种二等教育。在我看来，所有的社会群体都应该至少部分地接受一种文化和社会课程，并借此接触到结构性、历史性和政治性问题，这就像那些违规者应该始终可以获得财政上的支持去参加学术课程一样，也许当他们有可能再次接受教育的时候，这可以作为一种继续生活的选项。

所有的这些，都没有直接回答这样一个问题：对于班级里的那些违规生，我们该“怎么做”？这些孩子，即使面对那些我们应该争取的

机会，也会无动于衷。给美国的教师们提出具体的建议，这会显得我尤其自负；我的目的基本上是做出一个有效的分析，相关的人士可以从他们自己的条件出发，综合考虑他们自己的分析，采用和改写、检验和修正我的分析。这一领域的实践永远都是多种多样的、试验性的和灵活的，永远与学校实际师生构成的复杂情况以及每个学校不同的人事和政治状况有所关联。不过，在我看来，所有的这一切都与某些总体性原则有关。我的评论不应该被看做是一套僵化的指南，而应该被看作是一种鼓励，让人们去感知一种关于知识的“文化政治”。[26] 从某种意义上来说，这就要求我们不再将教育看做是一种国家提供的、中立的工具，用来砍伐、清理那些落伍的、“愚昧的”文化灌木丛，正是这些文化使居民陷入歪曲与误解中。这么做的目的，是切除和破坏那些“坏的东西”，但实际上它们往往是学生们走向真正未来的最好指南，与未来以及未来实际上将如何展开联系紧密。若想对教育进行更广泛的考察，使它与当前“学校教育”的做法有所不同，就必须承认和重新评价这些文化。[27]

但是，鼓励人们去感知这种文化，并不是说许多孩子都属于本书所描述的这种文化，对美国的读者来说，更不是那样。当我们采取实际行动的时候，重点应该是灵活性和流动性，也许会与确立基本“文化形式”所必需的严格要点产生某种程度的紧张。“结论”部分现在读起来有点像是过于机械的“实践”，对美国读者来说，有点像是一种过于僵化和“理想”的男性反学校文化。对于你们的大多数学生来说，也许有许多其他的因素会产生影响，包括普遍意识形态过程、工具主义、个人主义、文凭蔓延的意识形态力量（它几乎是成为劳动力的必备条件）、大众文化的入侵，以及对失业的恐惧。也许，对北美的人们来说，记住这些尤其重要，因为在北美，排忧解难的政府、志愿性的“过渡”项目以及学历的泛滥，都有着长久得多的历史。此外，在北美，人们在面对“社会问题”时，似乎更强调个人因素和某种心理因素，这必然会打破、遮蔽或者撕裂本书中所描述中的某些过程。我在加州大学和多伦多大学进行访问教学的时候，就已经被告知：反抗的文化“并不存在”，文化现象已经被压抑或者被完全从个人角度考察。比方说，我常常被告知，班级里“傻瓜”已经多到了非常严重的地步，而常对“捣蛋鬼”做出的处罚就是把他们“轰出教室”，在一间小黑屋里关上“很长一段时间”！据报道，一个“内向”的女孩在学校里受人嘲笑，她的父母不得不搬家。由此可见，对女孩子们与性有关的行为进行控制是一个广泛存在的“问题”（更别提她们本来必须遵照的社会群体规范和女性文化），所以校长们常常要女孩子们回家换下那些“过于暴露”的吊带衫才能回学校。“文化形式”并不需要被一一点明。我们在处理的是某些一般性共同文化过程的趋势，有时候还有那些看上去“没有联系”的日常事件之间的关联的趋势。当然，压制确实管用！如果“捣蛋鬼”被锁到了小黑屋里，那么某些本来有助于形成反学校文

化的文化和社会过程也就被禁闭了起来（但没有被摧毁）。一旦个人和某些心理范畴占据了上风——也许某一天，每一个叛逆的孩子都会配备一位心理咨询师——那么普遍性的社会过程很快就会被转化成个人“失败”。所有这些无一是在诋毁“文化形式”的意义，而是在更紧急地敦促人们在学校里的所有人都“接受心理调查”之前，承认文化形式的多样性和彼此之间的联系。

此外，虽然有一些孩子受到某种“文化形式”，比如本书中所描述的“家伙们”和反学校文化的影响明显而深入，但是还是有许多孩子只是部分地受到这一文化的影响，而同时受到其他“文化形式”的影响，所以他们也许有时候会表现得叛逆，有时候却不会。虽然反学校文化的形式只影响一小部分人，但是它也许应该被看做是一种其他群体可以在特定时间里运用的资源，而不是一种人们必须遵守的严格制度。在任何一种具体情况下，以下几点都非常重要：分析各种力量之间的平衡，调查哪些沟通有可能在哪些情况下发挥作用，还有考察学校里丰富多彩的“文化形式”之间的共同特征——循规和违规的男孩和女孩的文化，以及不同种族或阶级的孩子在反抗时的各种形式——从而以和而不同的体验为基础，发展出一套既给人自由又灵活的教学方法。[28]这可以用来判断在这些文化中哪些东西被“洞察”了，同时批判和曝光其中的破坏性和限制性因素，探索不同类型的“实践陷阱”或“体验诱饵”的性质。总体来说，这有助于我们弄清学生和学生之间、学生和老师之间的各种关系，从而有可能为学校里的积极的目标或斗争做出贡献。这本书只是为一组文化原则和社会动态机制提供了方向，而社会现实也许要复杂得多。

这就在一定程度上回到了我之前说过的主题，即文化“层面”的相对自主性，而且我还要指出，文化也许不仅在结构和结构性决定因素方面是相对自主的，而且有时候针对具体的个人也是如此。即便如此，它们还是从学校里的反抗文化中吸收新人，例如本书里所说的“家伙们”不会一辈子都在胸口贴块牌子，上面写着“违规者”。实际情况是，他们中的一些人常常在经历过当地职业市场的磨砺之后，在工作中变得非常听话，他们看上去已经找到了“事业”的终点，而这些工作也确实许诺给他们美好前景。至少，本书中的一个“书呆子”在经历了工作中的挫折之后，现在已经成了一个非常叛逆和“难办”的人。本书的焦点正是一种“文化形式”，而不是十二个互不关联的人。你在学校里认识或一起工作的某些特定个人或者群体也许并不会明显地携带、表现和创造我所描述的“文化形式”，但这并不意味着你自己对那些也许表现形式不同的“文化形式”所做的分析没有意义。

这也回答了某些我所提出的方法论上的问题。在从事研究和写作这本书期间，我的目的是展示一种文化的符号性和建构性形式，这种文化由群体中的个体创造，并通过活生生的方式传递，但是这并不是它们独有的，而有可能在类似的环境里大规模地重现，并且可以从某

种普遍目标出发来进行分析：不仅有它们与雇佣劳动的关系、体力和脑力劳动的分工，还有它们在将劳工们引入劳动过程中所发挥的作用。这本书的目的，并不是要对这十二个人的一生做一个全面的人类学意义上的解释——虽然确实应该在别的地方这么做，包括分析他们的体力和心理发展、与性有关的行为、家庭体验、他们在整个社区里和本地生活中的具体经历。我关注的是一种相对独立的“文化形式”中的某种特定的文化和符号过程，也就是说，主要关注的是学校以及从学校到工作的过渡期，但并不做中立的类型学的描述。也许，为了与人类学的方法区别开来，我们应该称之为“文化民族志”。

我还相信，“文化形式”和行动只能通过直接的田野工作，以一种有效的方式进行研究。作为实现“代表性”之有效性的唯一令人满意的方式，“普遍性”（也就是问卷调查）并没有足够的深度来报道和展现文化的创造性生命。问题并不在于定量的证据或者精确性（虽然我并不否认它们的功用），而在于涉及到文化或者生活的方式是否得到了正确报道，以及是否以一种真的再现原本状态的方式呈现。一个人的反应和体验，哪怕是说话的方式，也许也会比一整套关于“态度”的科学问卷能揭示更多关于“文化形式”的内容。而这是真是假，部分地取决于它在回应中如何触及到其他人的体验。

因此，这本书向你展示的，并不是一项关于美国反学校文化的详细的科学指南，也不是一份用来确定你是否有一个好的“标本”的态度清单，更不是一份关于如何对付叛逆的孩子的蓝图。这本书是灵活的和开放的文化分析的一个例子。从实践的角度来看，它只是指出了某些一般性的指导原则和有意义的出发点。它试图将真实文化世界里的某些世俗之风引入到社会分析中来，并指出教育就其最广泛的意义以及作为某种不仅仅局限于学校教育的制度，必须倾听这些声音并与之对话。

就当是叨唠一场，或者自己给自己壮胆吧。

保罗·威利斯
1981年**6**月于英国伯明翰

注释

[1] 与当前美国“仅仅”7.5%的全国失业率相比，这一数字很高，但是英国各地的情况很不一样，在东北部的传统制造业区失业率要低得多（《卫报》，1981年5月）。

[2] “并发分析”和下面的“有机分析”都是意大利理论家葛兰西提出的分析方法。——译注

[3] 已发表的英国议会议事过程的记录。

[4] 我的另外一本书，《世俗文化》，展现了20世纪60年代末英国青年中流行的两种“文化形式”：嬉皮士和自行车男孩。

[5] 比方说，阿尔都塞的理论模式就是这样主张的。参见L. Althusser, “Ideology and Ideological State Apparatuses”, in B. Cosin, ed., Education: Structure and Society（Penguin, 1972）。

[6] 参见S. Bowles and H. Gintis, Schooling in Capitalist America（Basic Books, 1976）; L. Althusser, 同前引文; P. Bourdieu and J. Passerron, Reproduction（Sage, 1977）; C. Jencks et al., Inequality（Basic Books, 1972）。对英国经验的回顾和详细的历史分析，参见CCCS Education Group, Unpopular Education: Schooling and Social Democracy Since 1944（Hutchinson, 1981）。

[7] 关于英国的“教育失败”，请参见一份触目惊心的报告，见第一部分注释 [12] 。关于美国的情况，可以参考S. Webster, The Disadvantaged Learner（Chandler, 1966）; F. Riessman, The Culturally Deprived Child（Harper and Row, 1962）。

[8] 我不想否认这些项目中的一些内容确实有价值，尤其是它们对教育者和地方社区所产生的激进影响，我也不想质疑参与者的动机。只是，这些项目的目标都太庞大了。奥黛丽·戈德芬奇在1980年夏天于多伦多举办的一次研讨会上向我强力地指出了所有这些问题。

[9] 由于篇幅所限，我在这里不能一一指出阿尔都塞、布迪厄以及鲍尔斯和金蒂斯这些人在这一领域各自做出的不同贡献。有关的分析，可以参见我的文章“Cultural Production Is Different from Cultural Reproduction Is Different from Social Reproduction Is Different from Reproduction”, Interchange（Toronto）, 1981, II：4。

[10] 这是迈克尔·阿普尔在对《学做工》的一篇内容异常丰富的评论中提出的有力观点，参见“What Correspondence Theories of the Hidden Curriculum Miss”, The Review of Education（Boston）Spring, 1979。

[11] 对此的一个综合和扩展，可参见我的文章“Cultural Production Is Different from Cultural Reproduction Is Different from Social Reproduction Is Different from Reproduction”，同前引文。

[12] 参见Angela McRobbie, “Settling Accounts with Subcultures: A Feminist Critique”, in Screen Education 34（Spring, 1980）。

[13] 这一部分涉及的讨论来自伯明翰当代文化研究中心的女权主义者们以及安吉拉·麦克卢比发表的著述。参见Angela McRobbie, “Working Class Girls and the Culture of Femininity”, in Women’s Studies Group, Women Take Issue（Hutchinson, 1978）;“Jackie, and Ideology of Adolescent Femininity”, CCCS Stencilled Paper No. 53; 以及即将发表的“Young Women and Leisure: How Working Class Girls Get Working Class Husbands”。还可参见Chris Griffin, “Report to the SSRC on the Transition from School to Work of Working Class Girls Project”, 该文献可从伯明翰当代文化研究中心获得。

[14] 这个观点是最近我在伯明翰与简·加斯克尔讨论的时候，她向我简明提出的。

[15] 在1981年1月的英国登记失业人口中，大约40％不到二十五岁。如果不考虑“特殊项目”，主要是为最近几年的毕业生设计的“青年机会项目”，那么登记失业人数将会达到37万以上。参见Employment Gazette,

1981, 89:4, S5 and 31。

[16] 参见W. W. Daniel, “Why Is High Unemployment Still Somehow Acceptable?”, New Society 55: 957 （March, 1981）。

[17] 就在人们对英国的制造业衰落感到忧心忡忡的时候，人们也许忽视了服务业其实也在衰落。1980年，服务业就失去了25万份工作岗位。Employment Gazette, 1981, 89:4, S6。

[18] 这个论点并不是要贬低从女性主义、生态、城市等角度出发的论点的重要性，而只是在反对这样一种观点：可以从这些运动推断出事态已经发生了根本性改变。而且，政治本身也是有相对自主的。

[19] 值得注意的是人力服务委员会的崛起。在英国，这个部门通过“青年机遇项目”负责劳动力，尤其是青年工人的安置和培训工作。该部门的目标有，比方说，“让受训者适应正常的工作环境，保持警醒的工作态度，比如守时、守纪，与其他受训者和主管保持良好的关系”。（引自Unpopular Education, 同前引文，第235页）。很明显，人们害怕工作本身的总体方向会消失。在不知道这样的方向起初是如何产生的，并且留心学校“降低标准”和“缺乏纪律”这样的批评的情况下，总体性的解决方案似乎就是提供某种制度扩展，至少试图更加服从于“产业需要”。尽管这些课程有着技术和组织的形式和名称，但是实际上，它们却是一种文化上的防守措施，目的在于维持体力工作的节奏、使人们接受人们劳动、支持“反意志主义”，以及加强工作纪律。“青年机遇项目”的课程越来越多，而且在英国，它是唯一躲过经费缩减的政府项目。1981年3月，实际上又有200万英镑的预算被追加给了人力服务委员会。

[20] 参见第二部分注释 [42] 就这些展开的长篇讨论。

[21] 至少这些活动中的一部分有可能是“非正式”或者“黑色”经济，也就是那些没有在税务部门登记的生产和经营活动。1980年在英国，国内税务局的常务秘书对此的官方估计是，这些经济活动占到了国民生产总值的7%（根据伦敦《卫报》1981年5月7日的报道）。

[22] 这种延续性至少存在于马克思所说的“剩余劳动力大军”的“漂浮”层和工薪族之间。他将这与“潜伏层”（那些有可能被招募进劳动力大军中的人）和“停滞层”（那些就业状况非常不稳定的人）区别开来。参见K. Marx, Capital, vol. 1. Aveling and Moore translation （Allen & Unwin, 第57版，第656—664页）。

[23] 这个人所指的段落是：

> 乔伊　嗯，我现在可以直接告诉你，这里没有一个是捏造的。
> 克里斯　我在那里读到的90%……我其实能想起来。

在克里斯说“90%……”之后，其实有一个停顿，而评论指的其实是后面的话。他当时不知道该选什么具体词来表达他实际上经历过这些事情，而不是在指之前乔伊所说的“捏造”。这就是对文本进行解读时确实会遇到的危险！

[24] Gord West, “Cries from the School Corridors of North York, Birmingham and Tyneside”, This Magazine （Toronto）, October, 1980。

[25] 我在《文化生产是……》一文中对此做过更加系统性地陈述。参

见前引文。

[26] 这部分与我如何看待研究者对研究对象的一般性责任有关。虽然我已经试图承担直接的责任，对本书进行了反思，与个人和群体讨论了它的实践意义（参见“补充访谈”），但是研究能够在更广泛的政治和教育平台上获得积极运用，才是主要的收获和回报。

[27] 还请参见我在《世俗文化》一书最后一章里对“解码”、“文化形式”的评论。参见前引文。

[28] 要想了解更多有关这些建议的信息，可参见P. Willis and P. Corrigan, “Cultural Forms and Class Mediations”, in Media, Culture and Society （London） II: 3 （1980）; P. Willis and P. Corrigan, “Orders of Experience: The Difference of Working Class Culture”, Social Text 4, 1981。

中心与边缘：保罗·威利斯访谈[1]

1969年到1981年，保罗·威利斯是伯明翰大学当代文化研究中心的学者和研究人员。在那里，他于1978年发表了自己的博士论文《世俗文化》（Profane Culture），研究的是嬉皮士和摩托骑士的亚文化。他最有名的著作是1977年出版的《学做工》，这是一项具有突破性的民族志研究，讨论的是英国一间教室里的工人阶级男性气概的形塑。他还在青年政策领域集中发表了大量著述（1986; Willis et al. 1988; Willis et al. 1990）。他最近的著作是2000年出版的《民族志的想象力》（The Ethnographic Imagination）。他还是《民族志》（Ethnography）杂志的创始人兼高级编辑。

作为人类学的学者，我们做这次访谈的动力主要是一种非学科性的好奇心。英国人类学曾对“它”的方法论在同源学科内表现出一种刻意的忽视，但是后来转向了一种政治化的运用。是什么导致了这种转变？为什么一系列起始于伯明翰大学文科大楼外面一座灰皮活动小屋[2]的辩论，至今仍被当作传奇而为人津津乐道？这个访谈有助于我们回答这两个问题。更重要的是，它为我们提供了一种历史感，让我们知道伯明翰大学当代文化研究中心（以下简称“中心”）在研究出版工作之外的日常行政和学术活动。人们很少承认的是，“中心”内进行的教学活动，比如研究生[3]主导的、相互协助的工作环境，实际上构成了日后理论创新的前导。只要教室里的权力关系和学习的政治依旧被当作是学术生活中习以为常的东西，这种情况就不太可能改变，即有一些工作就是不太容易获得承认。

我们于2000年5月在保罗·威利斯的家乡伍尔弗汉普顿市与他交谈了一整天。那个地方被称为“黑郡”，作为工业革命的摇篮，它继承了“黑乎乎”的传统，故得此名。你现在看到的这份合力完成的文稿，正是来自于我们那天范围广泛的谈话。那些话题既有（通过对形塑地方政府政策的可能性的乐观讨论而展开的）对他自己生活故事的个人反思，也有对人类学和学术界当代趋势的一些尖锐评论。我们按照三个大主题对这次谈话的内容进行了编辑和归类：“童年和教育”、“教学和研究”、“民族志和理论”。保罗最近经常将自己描绘成一个“知识上的破坏者”，而在这次对话中，我们也能不时感受到他自己打破偶像的气魄。不过，这种打破偶像的行动在他那里是一以贯之的。不管知识界的时尚如何变幻，他始终坚持一种人文创造力的模式，同时承诺要将理论与政策和实践联系在一起——他为充实的学术生涯树立了一个勇敢的典范。

第一部分　童年和教育

在学校的日子

顺着《学做工》这个例子，我们能不能从你自己的童年和学校经历开始（我们的谈话）？这段经历在多大程度上塑造了你后来的职业和知识生涯？

我于1945年出生在伍尔弗汉普顿市，也就是我现在住的这个地方。这是英国中部的一个工业城市，离伯明翰不远。我猜我的文化背景应该是工人阶级的，也许有一点点布尔乔亚。我的父亲是一个木匠，后来成了一个“总工头”，也就是建筑检查员，为地方当局工作。再后来，他创办了自己的小房地产生意。

我非常小的时候，九岁，我的母亲就去世了。我的父亲就像是一台令人难以置信的发动机，他有能力、干劲和责任：一个单身父亲照顾两个孩子，也就是我和我的哥哥（他比我大四岁）；而且还在生活中获得了经济上的成功。除了不是核心家庭这个缺憾，我们的关系非常亲近，是一种非常有男性气概的氛围和关系。对他的家庭，我的父亲雄心勃勃（“我做的都是为威利斯家好”）；而且他对那种经典的“底层现代主义”持乐观态度，也就是说，“通过科学和劳动的力量，什么事情都会越变越好”，他用这样的理性思想来看待生活。虽然希望孩子在学业上有出息，但是这并不影响他在母亲去世后不久就强迫我们跟他一起到建筑工地上劳动。“强迫”这个词不对，事实上，那只是一种期望。家里的气氛反映了那个时代的典型情绪：期望值在升高，那种控制自然、控制世界、控制你自己的未来的感觉与日俱增——对我们这些人来说，就是一种非常强调男性气概的感觉。在学校也是这样，运用理性和实际就是一切。……换句话说就是，我们的活动全部都是实际的和科学的，在任何事情上我们都被鼓励去努力奋斗，不仅仅是在学校。

我上的是一所男女同校的“文法学校”。那个时候实行的是“11＋考试”，也就是从所有十一岁的孩子里选拔15％左右的人去上精英性的文法学校。我的父亲对我选择文法学校和相对精英的教育很支持。他觉得这都在计划之中[笑]，事情进展得很完美。所以，我的背景是什么呢？一种很特殊版本的上进心：一个典型的霍加特式的“助学金男孩”的故事[4]，即通过文法学校体系被选拔去接受好的精英教育。事实上，我是我所在的文法学校里唯一一个后来到剑桥念书的学生。

这段经历有没有让你——用《学做工》中那帮“家伙们”的话来说就是——成为一个“书呆子”？

回过头来看，很清楚的是，我必须在一种逆境中发奋图强。那个学校非常强调成绩和操行，但是与此同时，那所学校的绝大多数学生都是工人阶级子弟。那里的文化是粗犷的，极少数学习努力的孩子和不那么刻苦的孩子之间泾渭分明。我在学校常常感到害怕。当法语老师点我的名，强迫我用法语说话的时候，我觉得很尴尬，我就觉得我不能这么做，不然就会受到老师和其他同学的嘲笑。这让我一生都没学到多种语言。我常常哆哆嗦嗦地躲在课桌后面，心想下一个会不会点到我啊？

后来我喜欢上了学校，或者说至少我觉得能搞定。这一部分是因为体育，尤其是英式橄榄球赛。学校那个时候已经由英式足球转向了英式橄榄球，试图提升它的形象，看上去就像是一个高贵的“公学”（英国对私立学校的称呼）。我长得人高马大，是运动型的，总之，强壮的那种，于是在只有十五岁的时候就被选入了第一梯队。当时这还不太寻常，与一帮十八岁的男生一起比赛，在年龄上差距还很大。感觉那就是一个重大的突破，尤其是我们严厉、专横和令人生畏的体育老师，琼斯先生，突然以昵称“威尔”喊我的时候。但是，对其他老师来说，你只是“威利斯”。但是突然之间，很显然由于你出奇地被选拔到了第一梯队，在同学面前，在女孩子和女士们面前，人们就开始对我说：“威尔，周六见哦！”我成了同龄男孩子中的男子汉。我想，体育尤其是需要身体接触的体育运动，过去是、现在仍然是一个非常重要的舞台，在那里，你能获得“亚文化”上的名声和学业上的名声。老师们买这个账。调皮捣蛋会被容忍，甚至会被看作是可以接受的具有男性气概的表现，这样的话，循规或者过于守规矩，都会被看作是女人气。在我的早期生涯中，英式橄榄球是一个非常重要的载体，用来表达某种独立、健壮，（表明我）不是一个“书呆子”；但是这种方式又不会让我把学习成绩搞垮。

你当时决定专攻理科，要得高分？

在我整个学生生涯中，我的理科都学得很好，在O-level考试[5]之后，我还得了一个学校的物理奖。很诡异的是，学校选择以奥玛·珈音的《鲁拜集》作为给我的奖品。我觉得从某种意义上来说，科学家也是橄榄球运动员，文科是女孩子学的。对诗歌和戏剧感兴趣绝对是娘娘腔。我记得很偶然，我的一位老姑妈去世了，我得到了一本拜伦的诗集，是一本很古老的维多利亚时期的装订本；她将这本书遗赠给我了，或者至少是传给我了。有一天晚上，父亲把书带了回来。那个时候我大概是十六岁左右，我就在睡觉前开始读。我记得我被浪漫的诗句彻底感动了，我在高中第一年[6]度过一半的时候遇到了一个重大的危机，那个时候我在主攻物理、数学和化学。我物理学得很好，而且我觉得现在我仍然有一点点物理学家的影子；我喜欢那种精致、有

效和清晰的推理过程。只是我没有那么感兴趣。与此同时，我真的被那些浪漫的诗句所触动，那些诗句就像是在跟我对话，触及我青春期的那些迷茫，以及我对自己身份的挣扎：我是一个肌肉发达的、玩橄榄球的科学家呢，还是一个在周末被父亲拉到建筑工地上干活儿的头角峥嵘的包工头呢？

或者是一个诗人？

嗯，是的，我当时试着去写诗。我必须夸赞一下我父亲：我向他解释了我的两难处境，他很开放，没有强迫我。他觉得这很诡异，他不知道我会成为什么样的人，学校也不太喜欢（我这样）。不管怎么说，在向周围的人咨询了一圈并经历了某种家庭危机之后，我转到了文科：文学、历史和地理。这是一个很脆弱的决定：我本来可能很容易地就会想“我很蠢”，然后继续盯着物理和化学不放。你知道，我至少可以有一个不同的生命历程。但是，突然之间，我看上去适应得不错，在18个月之后，我的英语课就得了A，20个月之后，我就坐到剑桥的课堂里开始学习文学了。

剑桥

那是我父亲的错！在我得了A之后，他说：“你知道你会得到这些A，那么你为什么不去牛津或者剑桥呢？”但是我的学校没有去牛津、剑桥的传统，到今天这也要走一个非常特殊的路子，所以在1963年的夏天，我给牛津和剑桥的所有的学院都写了信，包括女子学院——因为我不知道哪个是哪个。我问那些学院，有没有机会在最后挤进来？牛津的圣彼得学院和剑桥的彼得豪斯学院在还剩四到五周的时间里录取了我。我选择了彼得豪斯。

剑桥令你感到震撼吗？

是的，我想是这样。它完全是突然的，那是我在剑桥的实际体验，在知识层面上，我完全并且几乎立刻就让人感到失望。我很快意识到，我其实根本不知道发生了什么。我不理解那些讲座，牛剑著名的导师体制对我不起作用。我很快就形成了一种印象，那就是导师们觉得我是一个从“黑郡”来的工人阶级的“野小子”，由于某些错误——也许是某种为失业者提供培训的项目或者类似的什么机会——才能来到这个地方瞎混。几周之内，低年级交谊厅的指南上出现了一则从一所老牛剑“公学”转来的笑话：“交谊厅这学期的情况显著恶化，因为来了一些看上去不能说纯正英语的人。”我很确信，这其实指的是我。到现在，我都不是特别清楚我怎么惹毛了彼得豪斯，那里一直是老派

右翼保守党和辉格党历史学家的堡垒。到底是因为什么？我不知道。我也从来没问，我从不问这个。我很天真，不懂事地在一个老派的、充满特权思想的堡垒里徘徊，不仅仅是校园生活，而且很古怪，在课业上也这样，一个学期不到我就迷失了。

因为它的经院主义？

是的，然而那时我把这些归因为自己能力不足。我只是觉得没有能力。有了那个想法之后，我几乎是不可思议地发现，我再一次地站在了边缘。小组讨论和精读课把我曝光，对我来说完全是痛苦的来源。我们会找以前没见过的一首诗或一篇文学作品，然后你要对它做出评价，试着把它放到某个脉络中。那些“公学”的孩子们拥有的对文学深层次的历史理解、口语表达上的信心和优雅，让人感到害怕。事实上我只知道莎士比亚和浪漫主义诗歌。我甚至不能悠然地告诉你英语的时期、大致的阶段、流派、分类。这些完全超出了我的能力，更糟糕的是，我不敢开口。而且，我无法搞清楚这套讲座体系运转的节奏或原因。我就是无法把这些讲座与我每周要写的作业论文以及要上的精读课联系起来。我们再一次可以回到某种社会科学上的范畴以解释这种情况：我现在把当时遇到的所有困难，看作是我文化资本相对缺乏的表现。我曾经是一个到那里求学的前途光明的工人阶级子弟，期望取得什么成功，但是基本上，我却被语文弄得没精打采。如果说当初我还觉得自己有一点点文学气质和小聪明的话，现在我开始觉得，自己基本上就是一个笨蛋。

我第一学年得了个三流的排名，这很令我尴尬，因为我曾觉得自己应该在这里有一个灿烂的前程。暑假结束之后，我不想再回学校。我与老家的朋友们待在一起的时候感到更快乐。不过，我也跟文学死扛上了。这部分是因为我觉得，这是一项试图发展对他人已有的知识的工作。慢慢地，我的情况开始好转，最终我的学位是“下二等”[7]：我努力地跳出他们的包围，但是并不是特别清楚这些包围到底是什么。

正像以前一样，在社交活动中，橄榄球再一次拯救了我。我参加了学院的球队，成了“小圈子里的头”，甚至在校部也有影响，我家乡的地方媒体还做了报道，中学母校的演讲日上，这还被当做光荣事迹做了介绍。我当时还是倾向于回到伍尔弗汉普顿。我想念这里的喧闹、双层大巴和那种不自负高傲的氛围。我想念迪斯科。我想念在这里的各式各样的朋友，以及我的女朋友瓦尔——她后来成了我的第一任妻子。

你的朋友们在你从剑桥毕业后改变了对你的态度吗？

我不这么觉得，因为我最亲密的朋友也拿了助学金去读大学。我的密友们是典型的工人阶级的、从文法学校里挑选出来的、带有向上流动抱负的孩子，我今天还是会和他们中的许多人联系。同时，我留在这个地方的原因之一是我认识这里形形色色的人：通过我父亲认识的街坊邻居、抱负不是很大的中学朋友等等。在这些群体里面，人们觉得我变了，甚至到现在，还有人说我的口音变了，变得优雅起来，虽然我用的仍然是一种很明显的中部地区的语调。我从没有刻意去改变我的口音，但是我现在对此坦然接受，它就是自然而然发生的。

伯明翰

你是怎么去的伯明翰当代文化研究中心？是什么促使你又去读研究生的？

我当时已经确定自己不是那种学术人才，于是有了走我父亲道路的想法：从工人阶级做到一名小商人。于是我申请了曼彻斯特商学院，得了一大笔奖学金。我在那里学会计学、运筹学和商业计划，还学工业社会学和工业社会心理学。我记得汤姆·勒普顿和一名心理学家给我留下了深刻印象。突然之间，我成了聪明学生，又一次在班上名列前茅，感觉很棒。

我开始想，我要在社会科学里找一项专长。我在曼彻斯特得到一份奖学金去继续攻读博士学位。但是由于我家乡的女朋友当时在伦敦读完了本科，我便申请读伦敦政治经济学院并获得了一份理学硕士的奖学金，专业是产业关系。我变得有点嬉皮，长发及肩，对“风云激荡的革命”感兴趣，我也对社会科学感兴趣，但是基本上把它看作是一种操纵的工具，用来告诉老板怎么控制工人——用一种更成熟和更聪明的方法。我开始对宽泛意义上的“文化”感兴趣，不仅仅是因为我身边那些在发酵的因素，而是在想是否可以为我重新被唤醒的学术能力找到符合我真实兴趣的调门。我不太清楚我是怎么找到伯明翰，还有那个新成立的致力于当代文化的当代文化研究中心的。实际上那个时候它有一个非常时髦的形象，嗯，反正对我来说是这样。也许是通过伦敦政治经济学院的员工，或者是通过在曼彻斯特的讲座吧。

所以当你开始在伯明翰的学业时，你是第一批学生？

是的。也许是第二批学生吧，总之是非常早的一批，一个刚具雏形的班。我没机会得奖学金。但是我还是去了，是斯图亚特·霍尔面试并接受了我。我成了一名自费的在职学生。我想做关于文化变迁、文化发展、针对旧式工作的文化反抗的严肃研究。虽然我很高兴又回到了伍尔弗汉普顿，但是我也很高兴地看到“中心”为我提供了一种跳出

之前在伍尔弗汉普顿的阶级、文化限制和经历的方式，或者说，找到了一种与它们之间的新关系。在任何一本自传里都会有那种扮演积极角色的、扭转人生的事件，你在什么时间听到了什么。偶然事件能解释很多东西。消极的“躲避因素”也是这样。我只是不想找一份“合适的工作”。

我也被霍尔和他所强调的多学科深深吸引。“我对你是一名社会学家或者英国人或者管他什么身份不感兴趣，保罗。我真正感兴趣的是，你想研究青年文化和音乐，你想了解现在青年人怎么生活。”与之前我在好几所机构（包括剑桥）非常受限的经历相比，这就像是一种解放。

“中心”里的学生和教职工的工作文化是什么样子的呢？你的同学和你的导师哪个更重要？

第一年，也就是1968年到1969年，我实际上是理查德·霍加特的学生。然后他去了联合国教科文组织。他是一个非常忙的人，我们的第一次正式交谈是在午饭时间。我记得他说——我想是在打饭的队伍里——“保罗，把你自己沉浸在无为的因素里很重要，不要急着很快地投入到什么事情中。除非你觉得非常困惑了，否则你不可能组装出什么新东西。所以我不会问你到底打算做什么，或者你的理论是什么。”这很好。济慈称之为“消极能力”，也就是能够生活在不确定中，但是仍然有方向感。我觉得在一份好的研究计划中，你知道，能够容忍混乱同时愿意追求连贯，保持那种状态是一件非常重要的事情。如果你明确知道你想要什么或者你打算去证明什么，那就去田野中寻找例证，把你总是知道的那些东西写下来。但是如果你愿意去承受迷惑和不解，你会感到没有方向、很困惑，但这也不一定是坏事，克服了就会得到真正的珍宝。当然，要是你一直感到困惑[笑]，那就糟了。但是到了某个阶段抓住一个新的话题，这才是关键。所以，对一个当时只有二十三岁的人来说，第一印象是：“把你自己沉浸在无为的因素中，保罗。不要定型……”

你当时必须论证你的方法或主题或工作风格的正当性吗？

不，一开始不需要。不对，我确实这么做了。一个非常重要的原因当然是我是自费生，半工半读，要把辛辛苦苦挣来的钱在缴税之后分出来交学费。所以，与在剑桥、曼彻斯特、伦敦非常悠闲的、有奖学金保障的生活相比，我到“中心”的时候必须在四个不同的地方教书来支持我的学业。那个时候你能轻松地找到兼职的教学工作：我在阿斯顿大学教“传播学”、在伯明翰商业学院教“商务英语”、在汉兹沃斯

科技学院教“二外英语”、在伍尔弗汉普顿学院教“通识教育”。我在复活节、暑假和周末的时候，还在冰淇凌货车上卖冰淇凌。我真的工作非常努力，不像那些全日制的学生一样整天在“中心”悠哉游哉。我在“中心”跟别人不一样，因为我是一个当地的男生。我要开车从14英里之外的伍尔弗汉普顿到学校，而且考虑到我的生活情况和每天的社会交往类型，我并没有感到非常精英或特别。在“中心”的第二年，我结婚了，而且有了一个刚出生的孩子。所有的压力都来了。我并没有觉得自己像一个精英。我在剑桥做得不好，后来我成了一个有点像流浪汉、提着毛毡旅行袋的全日制学生。我必须非常有效地组织所有那些不同的教学工作，而且在自己的领域里要组织得非常实用。我并没有把全部的时间都放在“中心”。我只有在想去的时候才去，直接从别人尤其是斯图亚特·霍尔那里受益；或者当我不得不去的时候才去，比如在召开所谓的“理论研讨会”的时候。

第二部分　教学和研究

1968年和伯明翰当代文化研究中心

你参与了伯明翰的学生暴动吗？

我并没有直接参与1967年到1968年间伦敦政治经济学院的暴动。我1968年夏天离开了伦敦政治经济学院。大伯明翰地区的静坐活动发生在1968年秋天，这个我参与了。我曾有一种感觉，有点像一开始时对济慈和拜伦的那种感觉，但是现在社会化了，就是空气中弥漫的那种东西，那种在日常文化和社会交往中发生的东西。事情再也不会一样了。我参加了对（伯明翰）大学大礼堂的占领，并在计划好的集会上静坐，我喜欢那种氛围。“中心”的学生是静坐活动的先锋，尤其是杰克·海沃德和拉里·格罗斯伯格，他们都是美国人，当时在“中心”求学。我记得，拉里穿着一件粗斜纹布衣服，马尾辫搭在背上，他是主要的煽动者。我对事情的真实情况的记忆已经模糊了。我当时在各地奔忙：教书挣钱、卖冰淇凌、赶回伍尔弗汉普顿，所以在革命学生中，我也不是全心投入，我有时候突然参与进去，然后又突然退出来去教我的书，还要维持我自己的个人生活。斯图亚特，他和我完全相反，是学校的一名全职教师。他是静坐中的重要人物，他在学生和激动的盟友组成的人群前面发表演说，是一个令人难忘的重要演讲者。“中心”和那一批刚刚入学的学生卷入得很深。课程取消了，“中心”的全部活动暂停了，所有的时间和能量都献给了对策略的辩论和政治讨论，比如（运动的）要求是什么，应该是什么，或者可以是什么。那是一个非常令人激动的时期。理查德告诉我要不怕困惑，现在这个世界真的被搞了个底朝天。不过，我想理查德·霍加特十分尴尬，

他总是脚踏实地、彬彬有礼，而他的孩子，也就是“中心”，却已经成为学生革命的智库。

在学校内，有多少（由此带来的）变化持续了下来？从中心的立场来看，在某种程度上来说，一切（运动的成果）难道不是都消散了吗？

嗯，我不知道，我现在已经忘记某些诉求是什么了。但是肯定有学生的意愿得到了表达。学生评议会成立了，许多学生投入到课程发展上，虽然这种改进延续了多长时间是有争议的。从“中心”的角度来说，这些结果“消散了”？绝对没有！至少，在我们的思想中，我们是扩展了的静坐的永久革命委员会。斯图亚特非常勇敢——也有某种程度的偏执——曾有一段非常长的时间，他觉得自己是在一个敌对的机构安营扎寨，他要摆平这种感觉。但是从那时起，尤其是在理查德离开之后，“中心”就非常明确地成为各种教学关系中的先锋。我最清楚不过的是，斯图亚特觉得他是在保护我们不受制度的欺负，“中心”就像是某种实验，然而我们都觉得这是一个可以扩大并征服全世界的实验。不知怎么的，我既处在中心，同时又处在边缘。我现在想要收回我刚才说的感觉到“正常”、没有优越感，你可以说，与其他学生一样，我也分享了某种因为处于事件的中心而产生的重要感。作为一个失败的“助学金男孩”，我现在被吸收进了革命活动中，做好准备为以一种激进的姿态回归的东西而斗争。虽然之前我曾觉得，自己正在加入既得利益者的队伍，但是后来这件事情发生了，通过历史上的突发事件，个人的惰性与其他种未来做斗争，我转到了一个激进的立场上。我觉得在那些年里，我确实是某种重要运动的一部分，而斯图亚特就是那个富有魅力的领袖，拿自己的事业做赌注，试图为我们这个小小的机构注入学生运动中产生的许多情绪和原则，尤其是在学科领域保持开放，以及让学生的兴趣——与外部相联系的兴趣——引导机构的发展。

斯图亚特·霍尔在多大程度上界定了“中心”的关注点？

也许是某种远程控制吧，但是当然也控制和维护了基本的参数和政治氛围。这并不是什么实质性的控制。从集体意义上来说，我们确实控制了大多数的行政管理流程，包括工作、阅读和研究领域。毫无疑问，这是一种集体控制的过程。我们当时绝对是那么认为的。虽然现在回过头来看，我们做的事情也许正是斯图亚特当时的心愿。这种安排绝对不能让校方知道：如果校方的管理层知道了，就会引发可悲的后果，比如将“中心”关闭，尤其是在理查德·霍加特已经离开的情况下。第一年是一段非常奇怪的“更迭”时期。在1968年的静坐之后，理

查德离开了。我没有证据，但是我怀疑他的离开与那场静坐有关。他会觉得他是在一个激进分子的老巢里，而他永远不会知道从此以后这个老巢里的人还会做什么。从某一方面来说，他一定感到心满意足，因为他的雄心壮志实现了：建立这样一个“中心”来引导文化研究的成型，而《识字的用途》曾经是，现在仍然是，这个领域内非常重要的一本著作。但是我觉得，当“中心”以某种不同的方式成为新左派斗争的延续阵地之后，他也一定感到忧心。

在理查德之后，斯图亚特扮演了一种新的领导角色。与理查德的那种相当职业化的学者形象不同，斯图亚特试图自下而上地“发酵”一场学术革命。每周一都会开会，斯图亚特在那里摊开书，说最近又发生了什么，学校又对他做了什么。所有的关键议题以及录取流程都是集体决策的。录取标准尽可能用理性的方式讨论：政治标准、学科领域、学术标准。学生小组对申请人进行面试。学生们对课程了然在心，他们集体选择研究领域、课题和教科书——虽然这些都在斯图亚特的指导之下。我记得他就曾警告说，选读马克思主义书籍的时候要小心，因为一旦你读了，就不那么容易走出来或者欣然接受一种折中的框架。我还记得他无数次地说过，质量才是最重要的，理解的深度和论证的严谨程度是说服别人的武器，而不是政治上的宣示。

后来人们对那段时期的偶像化让你感到吃惊吗？它被神秘化成那样子，你感到吃惊吗？

我不知道。真正学到的东西也许已经被完全遗忘了。我觉得对教育方法以及如何组织学术机构来说，我们仍然可以从中学到很多。这是一种真正的集体操作的长时段的学术试验。有点诡异的是，从一场跌跌撞撞但仍然在持续的试验中，从失败者的体验中学到的最多。

“理论研讨会”是怎么回事？

我们一开始是想对“文化”做出界定，去寻找相关的学科和方法，这些活动后来就发展成了我们所说的“理论研讨会”。在这种研讨会上，我们以一种比较系统化的方式对相关的知识传统进行梳理。在受到那场学生静坐的刺激之后，我们试图把一些集体工作的原则带到研讨会上。我记得不是特别清楚了，但是我想，我们是从文学理论、结构主义开始的，然后是社会学。我记得伯格和卢克曼，他们最终成了马克思主义者。但是这种努力基本上失败了。试图通过一种一致的立场来讨论什么是文化以及确定一种方法，并将它们应用到实际的项目中——这种想法被证明不可能实现。人们无法达成共识，而且根本就没有什么一致的看法。作为一种折中，我们从所谓的“紧密的集体合

作”转到“松散的集体合作”。我们分成了不同的“工作小组”。于是，那些对文学和人文学科感兴趣的人去了文学小组；重量级的理论家去了意识形态小组，还有女性主义小组、“种族”小组，等等。我们只是无法在所有问题上都达成一致。

有政治上的分歧或者理论上的分歧吗？

我现在回忆起来，最主要的问题是，我们无法就一个核心的理论内核达成共识；不过你可以想象的是，理论分歧是和政治分歧，在某些情况下还是非常偏执的政治立场，联系在一起的。那个时候氛围是很紧张的，或者说，我所感受到的是这样。这些小组常常在没有一名教师参加的情况下自己聚会长达一年，而且必然是自我指导的。但是仍然有一些“紧密的集体合作”保留了下来。你必须每年暑假在所谓的“中心陈述会”上告诉大家你到底在搞什么。这个地方，你知道，仍然有那种抱负，那种要做大事情的感觉。你会在“中心陈述会”上被人品头论足，所以你会全力以赴，甚至开夜车来做准备。人们往往会对做陈述感到很恐惧，因为你要在那里展示自己做了什么——他们当然做到了——而且也许更重要的是，通过某种方式来证明自己所做的事情是规划的一个部分。现在回过头来看，许多来自工作小组的陈述——这些陈述也许只是少数几个学生合作弄出来的——后来都成了专著或者《文化研究工作论文》的议题，这真的是很了不起的事情。所以我觉得，我们是无意间发现了一个有效工作的神奇方式：总体的指导和承诺、实质性的自主、观念和批评的集中处理，以及个人慌张地在截止日期前赶写陈述。这是边缘与中心的又一次怪异组合。一个稳定的集体主义和蔓延的个人主义的不稳定性。

《学做工》

你自己的作品——不管是关于嬉皮士的还是关于“家伙们”的——在“中心”的工作小组中反响如何？

我自始至终都觉得，我的田野工作被他们看做是非科学的、人文的和相当主观的。我感到的一个明显的——有时候是私人性的——批评来自于马克思主义者对能动性和主体性的攻击，后者基本上是一个非常正统的主张，讲的是人文主义立场的不充分性。我觉得我必须证明自己的合理性，必须严肃地对待这个问题。在其他地方，你也许可以沿着人文的轨迹按照自己的想法走下去。但是在“中心”，通过夏季学期里的全体大会，你会感到人们试图把事情带回到某种一致的、集中的、批判性的文化研究的路数上去。不过我仍然觉得自己不属于那

个阵营。

尽管如此，就我自己的工作来说，很重要的一点是，我所在的“中心”有一些集中的集体目标，但同时也给自主性的工作提供了空间。虽然“中心”里并没有一个真正强大的民族志传统，但这种自主性和（集体）目标的混合使我得以坚持下来。“中心”的陈述会上，人们向我提出了一个又一个的问题，问题很尖锐，我无法回避。我处在边缘，要非常严肃地对待中心。

在这些批评四起的时候，你有没有为自己的项目做辩护？你有没有觉得你必须不停地为自己“化圆为方”的方式做辩护？

这么说吧，有人指责我以一种陈腐的或者没有经过理论化的主体性和能动性做研究，而且我有点像是在没有陈述主要困惑的情况下就假设了答案。通过假设一种主体性和能动性，我是在大脑短路，故意忽视或者干脆就是不顾阿尔都塞关于询唤的观点。我的工作起步于这样一个假设，即“家伙们”是具有创造性的，而不是试图解释他们感觉到自己与所有相反的证据都格格不入这个难题。我觉得，把握住“创造性”才是我的主要关注，而且我现在仍然是这么认为的，虽然论证的术语毫无疑问已经改变了。我不知道我为自己做的辩护是否跟我对自己的立场的小声坚持有一拼。不过我记得，在对我参加的那场工作小组陈述会做出评论时，斯图尔特说：“保罗所说的创造性，就是我说的生存。”

你关于创造性的思想，在你的作品中有着非常强烈的连续性。

我觉得那是我的故事。我一开始对个体性的艺术活动感兴趣，觉得那是事物的中心；但是我未能对这些活动中单调的、审美的、精细的文本版本进行思考。于是这成为我的动力，持续地去日常生活中寻找同样的东西：也许是某种可以将中心与边缘聚到一起的东西。而要想在日常的普通经历中看见创造性、抱负或者审美动机所激发的火花，就需要更长时间。这并不是连续和可见的，而往往是迷失、扭曲或者异化的，或者被转换成为具体化的形式，在不同场景、机构和情景内根据环境的不同，以奇怪的被压抑的形式展现出来。关键是这些东西永远不会彻底消散，它们总是会恢复过来。我觉得在每一部知识作品中，人们都在试图保存这种内核，也就是一种去知晓、陈述或者争辩的潜意识流或动力。

我从“中心”得到的教训是，关于“人的创造性”的人文主张不得不受到“中心”内部关于再生产和阶级连续性的正统马克思主义观点的限制。而且，在“中心”里肯定有人从女性主义的角度出发对我进行批

评：我怎么能忽视父权制的分工，把它们都简化成为阶级分化呢。尤其是我对家庭的重要性多少估计不足：正如工厂是资本冲突的场所，家庭也可能是性别冲突的场所；而我的方法几乎都跟工作和学校有关，而没有对家庭内部关系给予足够的关注。在“中心”的陈述会上，有人对《学做工》这本“自然主义的民族志”提出了批评，甚至是强烈谴责，因为他们觉得这本书是在不加批判地重复而不是指责和解构男性至上的习俗、形式和偏见。

事实上，在《学做工》里，我当时确实觉得自己已经考虑到了父权制的范畴和女性主义的批评。这是另一个我感到自己在与之斗争的压力，我并不是在拒绝，而是在做创造性的内部扩展、创造和转移。我仍然觉得，女性主义者没有认真地对待我努力想表达的某些论点。我想表达的是，性别分工在资本主义内部是如何特别地与体力—脑力分工交叠在一起的。我并不是在说，某种工人阶级的男性气概永远与体力劳动和男性气概联系在一起；男—女和体力—脑力，它们是两组不同的二元体系，有着自己的脉络；在其他的情境下，你也许会发现性别、父权制和资本主义范畴的不同表现。就性别体系和资本体系或者资本关系通过对方得到呈现这一点来说，确实有一种不稳定性在里面。

现在，学徒模式正在经历一场大崩溃，自工业革命以来长时间所形成的社会再生产模式被重塑。而且，我们正在目睹一场危机或者说重新构型的过程：与性别、阶级和位置有关的思想的重要二元体系如何重新汇聚到一起。我想说的是，民族志的、理论性的马克思主义的某些观点仍然是有意义的，这意义不在于对特定的工人阶级男性气概给予最佳的描述，而在于释放出分析的术语，这样不同的呈现和组合就成了可能。所以说，也许会产生一种更温和的工人阶级男性气概，或者也许会有一种与父权主义无关的男性气概。在我的头脑中，我之前就已经考虑到了女性主义者关于父权体系的观点。至于我是否在方法论上恰当地顺应了他们的观点，或者他们所提倡的方法是什么，我并不知道。

这对你来说一定是非常艰难的——你必须鼓起勇气一遍又一遍地界定你的立场？

是的，虽然你不必在我如何为自己辩护上想得太过于英雄主义。在那段时间里，我住在伍尔弗汉普顿，我开车去伯明翰：在这段时期的早期，我在四个不同的机构打工，还卖冰淇凌；在第二阶段，当我成为一名研究人员开始从事《学做工》的相关研究时，我要么是在外面做田野调查，要么是在伍尔弗汉普顿过着非常正常的生活。所有的这些都是对另一种主体性的支持——我不需要在“中心”里维护这种主体性或为它做斗争。总是有某种生活重心或者基础，它与别的身份联

系在一起。而且你也可以说，这让我在田野实践中保持了某种人道主义和某种乐趣。我并不是一个积极的斗士，在话语上和知识上全副武装起来，和“中心”里的每一个马克思主义者、女性主义者和反种族主义革命者做斗争。我理解所有围绕询唤、性别、“种族”这些东西的论点的主体性的意义。这些我都能搞懂。但是，这么说有点不好意思，就是我还有一种“常识”，也就是说，我知道你的身份总是超出阶级、性别或种族，牵涉到你所有的生活方式的组合，你如何适应生活，你认识哪些人，你的私人和家庭关系如何——所有的这些东西，都与那些说明明显的二元分工的理论是不同的。如果你想在田野中理解一间酒馆或者一家工厂运作的方式，那就要理解无数其他的东西：幽默、语言、性格类型、玩笑戏谑，而你就是不够聪明，无法弄懂所有的那些二元对立，还有所有的那些生产其他术语或者其他二元对立的二元对立。一个好的田野工作者知道某种东西的重要性，不会说：“这是一个阶级范本。这是一个性别范本。这是一个‘种族’范本。”

你如何看待《学做工》后来收到的反响？

从许多方面来说，《学做工》是一本奇怪的书。我当时并不觉得自己可以走多远。我当时觉得这“只不过”是一本我终于出版的专著而已。我与出版商签了一份不怎么乐观的合同，但是它后来获得了成功，卖出去了很多本，这很让我吃惊。这其实有点意外；也许它正好碰到了学术史的某一特定时期，马克思主义、文化研究、教育社会学的某一特定时期，教育政治的某一特定时期——政府承诺提供全面的学校教育，但是人们对此的失望和怯魅却在涌现。这本书现在已经有了很多的版本和译本。它在日本、德国和美国肯定卖得更多。我最近去了趟韩国，在那里发现有一个盗版也卖得不错。我将这本书的销售情况看做是在不曾预料到的地方所发生的有关创造性和社会后果的民族志。它仍然在引发各种各样的辩论、议题和兴趣，超出了文化研究这一领域。也许它在本质上属于人类学，这既奇怪又让人感到欣慰。

在人类学家中间，你是否觉得《学做工》在美国的影响更大，因为美国的人类学传统与英国相比更加宽广和具有包容性？

我不知道，我无法就人类学下什么权威性的论断。当然，在美国，这本书最早是被归入人类学的。好几所美国大学的人类学系都曾给我提供过教职或发过邀请，而直到最近才有英国的人类学系这么做。就英国现在的情况来说，这部分是偏执，部分是对文化研究蓬勃发展的合理反应。也许他们向我敞开大门，是想保护他们不受其他来源的威胁。也许我的作品在文化研究内部被当做是一匹颠覆性的特洛

伊木马，表明敌人中的精英一直在做同样的事情！

政策、政治和大学

你能不能和我们说说，你是如何开始为伍尔弗汉普顿市议会工作的，以及1988年的《青年评论》是如何出炉的？

在撒切尔政府于20世纪80年代初缩减经费之后，我丢掉了自己在伯明翰文化研究中心的研究员工作，有大约一年的时间处于失业状态。我参与了工党在伍尔弗汉普顿的活动，他们要我做一项关于青少年失业问题的评估报告。他们的想法是试图形成和执行有效的政策来应对席卷全市的经济危机。当时我们正深陷大规模失业的漩涡之中：自1979年以来，该市已经流失了一半的制造业工作。撒切尔的策略是使用货币主义、强势英镑和国际资本来包抄和教训工人与工会。英国钢铁厂和其他工厂的关闭重创了这个市。青少年失业尤其引人注目。我利用这一机会，试图就失业对当地的影响做一番全面的解释；我使用了一整套的研究方法，对包括年轻男性、年轻女性、加勒比海黑人、亚裔在内的社会群体做了抽样问卷和民族志的考察。我还有三名助手，他们都由市议会拨付报酬，而研究也越做越大。我还对当地主要的政府机构进行了调查——我想应该有十个，目的是搞清楚我所说的年轻人所面对的“新的社会情况”。我想，这是当地第一次对后工业时期大规模失业的地方影响做如此全面的评估。

与通常的政府内部评估不同，我们试图从年轻人自己的观点出发来展示这场危机，然后转而讨论地方政府部门应该如何采取措施来应对新的情况和年轻人的新需求。可不要忘记，“黑郡”曾经是工业革命的“硅谷”。你可以说，在1979年和20世纪80年代初，它目睹了后工业革命的开始，此后的真空仍然有待填补。（世界上的）其他地方则经历了新工业革命。这是一场我们今天绝对仍然在应对的危机。这个地区和这里的人口在过去两百多年的时间里已经适应了工业时代的节奏、剥削、纪律和权力。突然之间，这里失去了方向。相对定型的社会和文化再生产模式遭遇了一场危机。看上去几乎就像是撒切尔夫人想要把这样的地区推到边缘。

你对参与政策制定的体验是什么？你有没有试图去制定一份日程，或者主张政策工作应该给你所说的“给人以美感的创造性”留下空间？

我不能说我（在报告里）提到过“给人以美感的创造性”，但是那是我工作的源泉和希望释放的东西。政治从某种程度上来说是肮脏的。从让地方层面做出改变以及也许会为全国层面提供点什么东西这一角度来看，我觉得给地方政客们提供丰富的证据是非常重要的。

《青年评论》是一份非常“厚实”的文件，包含了软硬两类数据。我强调了用年轻人自己的视角来看待问题的重要性，而不是只采用政府部门和职业人士的视角和标准；我还强调了建立年轻人的系统性表达机制的重要性。从让变革发生的角度来说，政治操作、寻求联盟、开放政治影响的新渠道是非常重要的。我帮助他们成立了一个青年评议会。除了分配文化事务的经费之外，它还派人参加一个叫做青年事务委员会的新的政治机构。这个政治委员会所感兴趣的东西，并不仅仅是通常排在教育委员会日程最后的内容，比如青年俱乐部、青年休闲和体育活动，还就住房、治安、社会服务、教育等事务发表报告。青年事务委员会和青年评议会今天仍然存在。《青年评论》的基本精神就是为地方政府重新引导方向，引向年轻人的需要和问题上来，而不是像当时的流行做法那样，利用政府将年轻人转变成国际化的资本主义劳工市场上更为有用和廉价的劳动力。

我试图向志愿部门以及政府建议的是，政策应该根据年轻人的实际生存状况，而不是根据掌权者关于该如何改变或塑造年轻人的想法而制定。认为有一条金光大道将民族志和政策连接在一起的想法是错误的。我觉得民族志可以扮演一个重要的角色，但是政治的问题——只要你在做田野，就会涉及到政治——确实是一个牵涉非常广泛的前沿。我们使用了各种各样的方法。其中之一当然就是采用抽样问卷，这样你就可以用大量数字来展示到底发生了什么。这种方法又与定性工作联系在一起，这样你就能够开始尝试发展出一套年轻人所需要的议程。你不能仅仅在研讨会上拿起手机，打电话去问他们想要什么；事实上，处在他们的结构性情境中，当需要汇聚成共同立场的时候，他们也感到迷茫和没有方向。尽管如此，你可以利用民族志的技术来探求他们的生活方式，而且在某种程度上替他们说话。教育培训、文化娱乐、住房等方面仍然有一大堆问题需要解决，但对许多年轻的工人来说，主要的问题则是工资过低。比方说，不管他们是有一份低薪的工作还是没有工作，他们都会发现，要想进入日益私有化的萧条市场是不可能的。政府到底为什么不处理这样的议题呢？

你怎样看待在这种新环境下运用民族志？

我并不是在声称我取得了了不起的成功，但是我主张要就年轻人的真实需要做直接的沟通。比方说，从青年事务的视角出发，政府已经将住房需要确定为年轻人问题的中心，而且至少通过一些特殊开发项目，满足了年轻人关于住房的某些需求。

更集中点说，在我看来，《青年评论》所做的工作几乎就是那些制造了大量人类学民族志的殖民遭遇的反面。现在，不要忘记的是，我偶然撞入了人类学方法的怀抱这件事情让我感到宽慰，在我的眼里，殖民地式的民族志几乎充满欺骗和罪恶。另一方面，它加给我一

个人文主义的推动力，这个推动力也许就是一名白人工人阶级或者小资产阶级分子对“人的创造性”的自我理解。殖民地式的民族志带着一种怀旧的情绪，试图用一种割断历史的或者精英主义的方式，来延续自己受到威胁的或者也许是想象出来的过去。但是，我所做的与此大为不同。我觉得我在做的是帮助那些正在挣扎的“人们”表达他们的立场，从而在面对一系列新的社会关系时，满足他们的要求。我是权力圈内部的一个反对力量，而不是在趋炎附势。

当然我知道，事情很复杂。你可以说，我关心一种正在消失的生活方式，却从一个殖民主义的政府那里领取报酬——不过，工党真的是这样一种组织吗？但另一个事实是，1981年的骚乱之后，在全国范围内确实出现了一种恐慌的氛围，人们对青年暴动感到担心。对政府官员们来说，如何聪明地进行社会控制确实是一个问题。

但是在工党内部，确实有人真的认为，我们在地方服务、青年救济和教育上花很多钱，确实对“我们的孩子”有很大的意义。人们有一种感觉，就是整个这个地区是在跟更大的权力对着干。如果你真的考虑了底层的感觉，哪怕是从改良主义的项目中获得这种感觉，你也肯定会觉得让组织、救济和服务更符合真实的和新出现的情况是值得的。

现在回过头来看，你觉得你改变了什么呢？当然，这个问题的答案部分取决于你自己的观点，取决于你看待事情的方式。在你的新书里，你曾在一处将自己描述成一个“知识上的破坏者”。在另一处，你说大项目已经不存在了，只剩下文化上的园艺工作。回过头来看你所做过的各种项目，你会说某一个比另一个更有影响吗？《学做工》是不是比《青年评论》更有影响？

对我来说，很难用某种特定的方式将自己标榜得很成功。当初在“中心”的时候，我们这些理想主义的人自我标榜为有机知识分子，我们要改变这个世界！但是事实上，我们只是在一个非常小的知识分子圈子里相互影响，也许最终我们也影响了其他一些知识分子，但是我们并没有影响整个世界。如果什么事情不是我在直接的背景和环境中完成的，我会不太好意思说这些事情取得了什么可见的效果。当然，你在心里完全可以对这些事情的长远结果有这样或那样的看法，但是很显然，这绝不等于事情就会这样得到解决。在知识实践中存在挣扎，但这是值得的；而在我们自己的实践中，我们如何看待这个世界也有各自的结果。

我所做的工作，一直是试图用一种民族志的方式，通过别人的行为来展现当前的结构性情境以及被改变了的结构位置，捕捉它对生活的意义。现在很多孩子已经找不到固定的工作了。他们有时候参加培训项目，有时候从事收入极低的临时工作，有时候还要求助于父母，然后再参加另一个政府项目。对国家来说，这是一个全新的角色，或

者说是对常规的政府角色做了很大的拓展。政府部门要对整个事态全程负责，而不是一个过渡部分，也不是一个早期阶段，而是持续的全过程。布莱尔也曾经说过，要让50%的十八岁的青少年进入高等学府。学生的构成主体正在发生全新的变化。也许令人惊讶的是，在这个国家，由于现在学生必须自己承担费用，除了职业教育、计算机培训等之外，对社会学、媒体研究以及文化研究的需求还将继续下去。学习社会科学最后很难找到饭碗，但是（学生）需求还是很明显的。具有社会意义的民族志，包括我的工作在内，能够为这些新空间提供非常有用的课程和项目素材，使学生能够认识、美化和分析他们自己的个人体验和文化实践。民族志能够帮助学习者建立某种自我反思，不是说对自己完全了解，但是可以了解自我的各种可能性所处的情况，了解作为一个历史性和现实性建构的自我。我保存了许多工人和其他人写给我的信，这些人在不同的情况下读过《学做工》，有的是以前在课堂上读过，有的是碰巧在监狱的图书馆里读过，他们对自己过去十几年甚至更长时间里的经历有了新的理解，在精神意义上和社会意义上变得更加调和。我们确实不能低估知识产品的扩散性：文字确实有它自己的生命。民族志里有一种特别尖锐的东西，涉及那些被反复提及、可以再次获得新生或者用不同的方式再次点燃的经历，那些在读者自己的体验内部、在阅读过程中产生的体验。对于自我和它们被调整过的生存状况之间的关系而言，这是一种将这种关系挖掘出来的手段；这也是一种对生活在变化了的生存状态中的可能意义进行思考的手段。这是一种方式，可以识别出什么东西可以控制，同时识别出“文化错代”的持续力量，即便我们不知道“同时性”是什么。

你觉得这种作品在现在的英国，一个布莱尔主义者执政、口号响亮、提倡焦点小组[8]的国家仍然有可能吗？

从结构意义上来说，总体政策框架已经转到了左派的反面，转到了那种试图从底层系统性地理解这些议题的激进政策的反面。工党曾经是将底层的影响和利益连接起来的主要指望，但是如今（这个党）已经与工人阶级脱节了。从许多方面来说，它仍然在推行撒切尔主义的项目，通过宣传手段与群众建立联系。但是布莱尔主义、焦点小组主义以及政治宣传并没有吸干政治和政策领域。不管从哪方面来说，政治都在并将继续参与到对全民的管理中，不仅对这样或那样的政府机构，而且对每个人来说，都有许多重大的议题需要解决：如何在智识、文化、个人、政治方面解决这些问题。面对爆炸式增长的新技术、通信手段、潮水般的廉价或无成本信息、新制造业、指数级发展的电脑技术和人工智能、对基因构成的微观控制，政府应该在管理中扮演什么样的角色？商业利益与人类福祉的商品化和这些东西交织在一起，政府不可避免地会牵涉其中，又该如何处理？但是更重要的

是，在管理这个新世界新涌现的趋势所造就的社会关系中，政府该发挥什么样的作用——尤其是，如何管理在经济上和文化上被遗漏但仍然有可能在其他议题上使执政党毁灭的那些人？就底层感觉的实践维度成为权力运作的一部分而言，会出现一种新治理模式的解放维度，而且可以从这里挖掘、蔓延和增长。不过在新工党统治下，我们很难察觉我们如何不仅仅只是跨国资本的一个分支，政府努力培训工人，以吸引国际资本，但它并不完全清楚自己在做什么。不过，事情是有很多维度的。不要忘记，政府部门仍然很庞大——在这个国家，每一英镑开销中就有45便士是由政府花费的，大多数是由地方政府或通过地方政府支出的。与地方层面的政治和治理有关的问题——比如在当前这样的情况下，人口是如何被征召的——事实上仍然是极其重要的，尤其是在文化和主观体验的重要性上升的今天。有一种观点是，你必须考虑到人民的意见。即便你最终操纵了民意，你也不能用那种老式的自上而下的手段，尤其是在面对面服务时和在公共机构中。关于人权的新话语出现了，而从某种意义上来说，这正反映了人们确实已经改变。人们已经不再愿意接受被赋予的身份，比如我是一个工人，她是一个什么。每个人都以彼此不一致的方式，努力按自己的办法行动。这些文化趋势如何与那些技术和经济趋势发生交集呢？经济失权与一种奇怪的文化赋权并列在一起。这也正是批判性民族志可以发挥重要作用的地方，即产生更多经过深思熟虑的、整合一致的政策观点，尤其是针对地方政府的政策观点。这些观点既考虑到文化上的推动力，也保持对生计问题的关注。

你刚才说到让50%的十八岁青少年去读大学这种政策的影响，以及终身为政府服务的那些人。在你看来，对大学的未来而言，这些变化的潜力和风险在哪里呢？

在大不列颠王国，许多关于教育和培训的话语都是非常实用主义的，目的是吸引对英国的投资，比如增加我们的“人力资本”、“竞争优势”等等。全球的（新）状况已经改变了游戏的标尺：在官方话语中，这是一场永不停息的游戏，他们的目的明显是要增加劳动力的价值以吸引跨国资本。与此同时，在地方层面，上大学的人更加多元化。见到中年的工人阶级女性来选修社会学和文化研究，我至今仍然感到很惊奇，因为与计算机或者人力资源管理相比，前者的就业前景要小得多，而后者的技术也许能为她们提供20年的收入和物质保证。她们之所以这么做，是为了个人发展，是为了理解她们过去的个人和文化历史，用我过去使用的具有人文色彩的术语来说，是为了寻找她们自己生活中的某种创造性，以及寻找并不是仅仅与劳动市场的结果联系在一起的可能未来。我觉得这整个领域可以为社会学研究、文化研究和人类学提供巨大的机遇，利用批判性民族志作为活生生的研究

项目，在文化实践和体验的逻辑内来理解这些新的转型、归宿、“马赛克”以及可能性是什么，所以读大学是一件非常有意思的事情，并与正在出现和发展的新意识形式有关，而无需依靠那些过时的“种族、阶级和性别”等陈词滥调。如果文化研究一开始是以另一种方式发展，在早期阶段让文化研究民族志成为主流，而不是分裂成好几个意识形态阵营，那么今天文化研究可能早已经成为成人教育的形式了。

总而言之，当前的教育陷入了一种不同观点之间不平等的斗争之中，这些观点涉及如何看待劳动力，你也许可以把它称为工具主义的劳动力与表达性的劳动力之间的斗争，而前者一直占据优势。不过有时候，尤其是在地方层面，人们的体验和动力也许会与表达性的劳动力有更多的关联；而如果你足够聪明的话，你也许能够把两种劳动力联系在一起，因为对许多雇主来说，成熟的表达性劳动力可以是一种非常有价值的资源。

未来会怎么发展？我不知道。对制度性位置进行界定、对主观位置进行界定、试图论证表达性劳动力是一种经济资源——所有这些都有可能发生。毫无疑问的是，“精英”与“新”大学之间的分裂会继续，而“网络大学”则会兴起。我们会走向一种更像美国的状态。但是以我对地方性大学的经验来看，它们应该成为真正的大学，而不应该被粉饰为继续教育学院，只是被授权传授别人做过的研究。不管从什么标准来看，有一部分地方相关性事务都必须成为高质量工作的对象，政策和民族志的兴趣可以在那里会合。

第三部分　民族志和理论

“在那里”：录音机和民族志的“数据”

我觉得我当时抓住了民族志工作的第一波技术浪潮。那时我的时间很紧张（那是1968年，我的生活中发生了很多其他的事情），而我特别渴望走出去，去看看这个世界到底发生了什么。那是典型的、第一次的、平淡的民族志式的不期而遇。在伯明翰嬉皮士们活动的中心地带，有一个酒吧，我去问那里的酒保，谁是这里最有名的嬉皮士。他告诉了我，向我引荐了其中的一些人，告诉他们我正在写博士论文，讲的是音乐和嬉皮士文化，需要收集一些信息。我之前没修过任何的方法论课程，我也没有把自己看做是人类学家，我只知道我必须收集素材。于是我说，你们介不介意我录音啊？他们那个时候根本没有便携式的录音机和磁带，不过反正我当时也不知道这个。“中心”刚刚花了一点钱，买了一个质量不错的盘式磁带录音机，看上去就像是一个手提箱，我就提着这个沉重的箱子到这些嬉皮士的住所，把它放到桌子上，打开一盘盘磁带，插上电源（开始录音）。这就是不加干扰的方法！我当时就觉得，“看在上帝的分上，搞出一点什么吧，搞

出一些材料来吧！”我当时时间很紧张，我就想着赶快开工，不管用什么形式，我要搞到一些素材来用。

你不觉得你只能做笔记吗？你有没有觉得你必须做一些录音？

是的。搞到素材会让我树立一种信心，觉得我已经拿到了一些东西，有了那种开始做田野和尽快用素材填补研究的感觉。一堆素材，有点像是一笔钱，与进行理论构思时是不一样的。你可以日后再考虑怎么利用这些素材，虽然你当时并不知道怎么用，但是在以后的日子里你会掌握一大堆数据。要未雨绸缪。我也做笔记，尤其是在一开始做理论解释的时候。不过我记得，虽然我从田野，也就是嬉皮士那里带回了一堆笔记，我还是在想：“天哪，我的笔记还不够！我怎么办啊？”你们在做田野的时候有没有过这种感觉？我当时真的有一种不安，觉得我收集的素材还不够，弄到那些日后可以用的素材对我来说是至关重要的。我觉得非常有意思的一件事情就是去搞清楚录音是什么时候开始被采用的，它们是不是改变了田野实践，是不是让人变懒了？我觉得，我要对文化研究中过于依赖口头回应的现象负部分责任，对一种文化研究概念，即建立在东拉西扯基础之上的快速、卑鄙的突然袭击负责任。首先你求助于录音机，而当你做完一个小时的访谈之后，你就搞定了一个项目。然后，如果你只是使用其中的几个词，为什么当初不干脆就把那个人在酒吧里告诉你的那点事情拿笔记下来呢？[笑]所以你们可以想象严肃的田野工作开始受到侵蚀。

不过与此同时，我觉得这也是一个很好的例子，说明科技是可以发挥非常出色的作用的。我们现在在利用现代科技方面做得很糟：影像、移动画面、视频，等等。有时候“墙上苍蝇式的观察纪录片”、“肥皂剧式的纪录片”[9]以及许多通俗文化都会采用影像手段来表达日常体验，然而在“专业人士”看来，如果你不用自己的笔和本，你就仍然不是一个真正的人类学家。

但现在这里的问题是，录音记录成了民族志本身。这就有点像是用录音代表了田野工作。

是的，我觉得这不是一件好事，以某种方式复制了肥皂剧式纪录片的缺陷。虽然如果你误用了田野笔记或者误解了意思，你也会栽跟头。所有这一切的“解毒剂”就在于，用灵活和开放的态度使用理论。在所有关于理论如何与民族志建立联系的问题中，我觉得民族志的关键点就在于灵活性。也就是说，当你进入田野之后，你能够几乎是不知不觉地对理论和假设进行检测。不过有时候，这也许在你后来对自己的素材进行分析的时候才会发生，所以要仔细地听录音，以发现是

否会有什么重要的概念从你的录音里发展出来，它们又是如何与你现在的想法联系在一起的——这是一种培养思路、走上正轨的方法。如果你能够回到田野进行改进，这自然很好，但即便是在这些素材内部也存在着类似的辩证关系；如果你无法再回到田野，你还是可以回到素材的其他部分，或者翻阅田野笔记，带着一种新的敏感去发现当初你记下这些素材时不曾意识到的议题。素材永远不应该成为瘫痪的路障，不应该只像水泥板一样等着我们去把它推向读者。

这再一次告诉我们，为什么在做田野的时候要用开放的心态记下你觉得相关的东西，用开放的心态记下你觉得有意思的和重要的理论观点，即便当时你没有办法讲清楚为什么要这么做。也许在后来的阶段，在处理和分析数据的时候，你会知道为什么当初你有一种直觉，觉得这些素材很重要，尽管你当时并没有理论上的恰当理由。

关于“多点民族志”

你的民族志在人类学内部被接受的部分原因是，这个学科内部当时有一种观点：我们还没有考察过阶级。这就联系上了另一个问题，那就是什么东西会被说成是“多点民族志”，你如何去做与更大的系统——资本主义或者全球化——有关的民族志，而这个问题在今天似乎比过去更加紧迫。

我对“多点民族志”以及一些美国式的人类学有一点担心。通过我们新创办的杂志《民族志》，我得以了解一些这个学科内部的当代趋势。许多人类学家通过采纳一种当代的历史观，来对后现代的转向做出回应。你对整个国家进行观察的时候，带有一点政治经济学的色彩，你搞一点制度历史学，然后你得到一张快照：某个人坐在走廊里，与某个来自经济发展署[10]的人在一起。这是一种超级成熟的新闻处理手法。那种明确的人类学的眼光，变成了对当代史进行纵览的眼光。我理解为什么会出现这样的现象，而且这确实有作用。但是，我只是不想丢掉对情境化的人类创造力的关注，对“厚实”的民族志的关注。面对许多现代人类学，你并不是特别明白，为什么它们要告诉你这些东西。它很有趣，它是个好故事，但这又怎么样呢？作者所要讲的是什么样的问题或困惑，他的制高点又是什么呢？调查的模式有什么特别之处呢？对地方性和叙事的担忧不应该让我们抛弃厚实、彻底、细致、细节丰富、给人以美感的民族志，不应该试图以一个单一的描述框架囊括所有层次的决定因素。

除了叙事这一条途径之外，还有其他的途径来理解地方性是如何与全球性联系在一起的。在全球资本主义的支配地位和某些复杂的内部体验之间，也许存在着什么快速通道。把主体性或者体验上的亲密感的集中细节记录下来是非常重要的，不管对它们进行呈现和保持它们的原貌有多么困难。和其他手段一道，这么做的目的是用一种理论

性反思的方式、一种紧迫和微妙的方式、一种可以产生恍然大悟的效果的方式去把握一个机会，将它们与具有广度和深度的因素联系在一起，从而揭示结构性的决定因素、变迁和连续性是如何被理解和被展现的。我们现在的生活方式既是由构型力量和逐渐强化的权力所塑造的，也是由内部体验和非常地方化的实践带来的明显的生存能力所塑造的。在我看来，多点民族志和纵览性民族志的危险在于，内部的决定因素、影响和生活力量被假设成为某种“全球之水的蓄水池”。水就像瀑布一样顺着许多层级倾泻下来，一开始是一种全球历史，而你把它当做一个层级，然后它流向全国性的舞台，接着一股股地流到政策和制度层级；有一点水溅到了地方经济上，还有一点溅到工会和特定的地方，最后等到需要呈现和解释创造性的群体和个人的时候，你已经无“水”可用了。回流是肯定不会发生的。处理这一问题的方式之一，就是努力理解前面所说的“快速通道”，比方说，努力去理解我们周围这种商品化的物质和沟通环境中的商品拜物教，去理解这对主体性而言意味着什么。对我来说，这是一种可以在主体的层面上进行界定的结构性“力量”，并在这个层面上做出交互性的分析，而不是通过无数的中介因素来进行追踪。非常诡异的是，虽然万事俱备，但是没有什么是地方性的，我从未如此重视亲密性。先是从全球资本主义开始写起，然后转向全国资本主义，接着转向布莱尔的政策……这样的做法不会让你理解那种亲密性。

就像存在一种简化了的和无聊的“全能”政治经济学一样，有一种无聊的“话语主义”依然流行。如果你只是关注叙事和话语，那么你对意识和主体性的理解就会停留在一个非常造作和自欺欺人的水平上，让你自己没有可能去记录和理解给人以美感的活动和过程，无法理解其中包含的深度和广度，以及混沌微妙之处。人们会因为他们无法解释的热情而受到感动。人们接触音乐、科技、情境这些东西，它们会帮助人们保持和发展一种对自我的感觉，这种感觉可以表现和感受出来，也许常常会与他们在话语上的“立场”相抵触。与（经济的和符号的）结构性决定因素的一点点渗滴不同，人们会努力以创造性的方式来弄懂个人和私密性的体验周围的中介要素，在这样的特定历史阶段，会有某种东西围绕着文化、意识和主体性而展开。如今，第三世界正经历着一个快速压缩的历史时期，不仅仅经历着（经济上的）工业化，而且意识也在工业化；在那里，主观变化对这一中介层次的决定作用也许和更大的结构性变迁的作用一样大。当然，我相信和支持“全球民族志”。它又是如何起步的呢？我们现在不能将“全球化”留给资本家和抽象的理论家。但是我们需要努力去界定我们所说的东西的意思是什么。

如果对经验主义的批判所导致的结果，是放松对具体的地方性经验及其处理世界变迁的方式的关注的话，那么我们其实已经走错路了。我们需要切实维持一种辩证性的开放姿态来面对那些中层制度，

它们既受着文化和主观变迁也受着宏观变迁的影响。尤其是，它们必须适应努力控制和包容“来自底层”的压力、阻力和抵抗。在绘制总体图景方面，新闻记者、历史学家和经济学家可以做得一样出色，但是我们在这里所说的人类学和民族志的贡献应该是对体验给予持续的关注。多点研究及方法论当然对我们理解更宏观的现象非常重要，但是它们不应该是一种没有深度、空洞的多重区别，覆盖在二手的政治经济学晾衣架上。它们应该展示，随着权力、地点和利益的不同，同样的或类似的趋势是如何以不同的方式在体验和地方实践中辩证性地展开的。

理论、民族志和伦理

你觉得谁对你的理论立场影响最大？

目前我已经发展出了一套连贯的理论立场，这既来源于我自己的兴趣、经验上的兴趣、政治上的兴趣，也来源于我想保护自己的人文主义立场不受其他理论立场的侵害，或者让它获得相对于其他理论立场的正当性。我最近的著作《民族志的想象力》从某种意义上来说，是我第一次试图系统化地表达某种理论立场。《世俗文化》是早期文化研究的一种人文主义范式的产物，试图理解摩托骑士的文化。《民族志的想象力》则试图理解民族志的特殊之处，一种相对于被语言学范式和后结构主义接管的文化研究和社会科学的独特性（这虽说是对文化研究和社会科学的一种简化的归纳，但是却有合理的成分在里面）。该书还试图反思我在《世俗文化》中的幼稚做法，比方说在随后的讨论中得到了启发，从我自己的角度出发审视进行田野工作的可能性。

对刚刚开始研究生涯的研究生和人们来说，“大理论”构成了一个主要的悖论。你知道，人们会问：“我是一个马克思主义者吗？”“我现在是一个布迪厄主义者，还是一个符号互动论主义者？”“一个现象学家？”“一个记号学家？”这些框框我都搞不清楚。我自己的观点是，民族志学者应该有一种健康的独立性。我事实上并不是反对任何理论。我已经从“中心”了解了所有的理论革命，而我现在则从布迪厄范围广泛的著作中获益良多。不过，如果我之前不曾从人文主义的创造性或者我自己的田野经历中获得我自己的根基——不管是多么有限——那么现在我很难不陷入理论中不能自拔。很有趣的是，我想布迪厄也会对他在阿尔及利亚早期的田野工作发表非常类似的感悟。问题是，如果你在田野工作之前仅仅是布迪厄的一个信徒，那么去做创造性的田野工作甚至会更难；你会用到一套布迪厄的体系，寻找例证和范例。在这一点上，我们再次回到了霍加特所说的“沉浸到无为的因素中”。

所以，我反对加入什么学派。研究生往往会觉得他们需要属于某

个学派，然而这样他们就很难不卷进去，找到一个理论上的，有时则是现实中的“守护神”。在我看来，这有点危险。民族志学者应该专注于自己的议题以及政治选项。在原则上应该是折中的，而不是把所有的鸡蛋放到一个篮子里。物以类聚，理论家以群分，他们说的东西往往差不多。他们陶醉于自己的重要性，让自己的“独特的诱人命题”变得更完善，他们非常非常善于进一步制造相关的概念，用一小片一小片的理论来反对自己的论敌。你最终会感到更加心烦意乱，想搞清理论家说的是什么，而不是文化的意义是什么。只有当理论能阐释事实、让事物变得更加清晰、帮助你更完整地展示现象本身的时候，你才应该使用理论。太多的民族志受到了理论膜拜的束缚，而不是得到了释放。如果没有什么清晰的概念可用，不要羞于提出或者采用你自己的、与世界相关的概念——世界显然走在我们的前面，发展出各种各样的无法用之前的范畴来归类的形式、二元对立、美感和文化形式。对理论和理论家的过分依赖是一个大问题。

你如何指导自己的博士生面对理论，而不被理论压倒？

我会问他们，为什么对这个课题感兴趣，然后用霍加特给我的建议来提醒他们。我会告诉他们，对于那些引起他们兴趣的议题，我希望得到一些解释。我会鼓励他们进行广泛的阅读和勇于尝试。这也是“知识上的破坏者”诞生的地方。试着使用不同的理论，不过要以一种简单的形式；不要向布迪厄、马克思、阿尔都塞、巴巴或者斯皮瓦克低头屈服。不要做一个“书呆子”！努力去搞懂他们所说的东西在实践中的实质是什么，搞清楚哪些形式有用，把你感兴趣的概念挑出来，看是不是管用。如果它很有启发性、很有趣，很好，那接着对这个概念进行改造，少做一些破坏。如果不适用，那就试一下其他概念。

你在创作那些已经完成的知识作品的时候是否感到孤单？对你来说，坚持自己的立场，坚持你的折中主义是否很困难？

好问题。如果你问我，我是不是一名知识分子，我会说我不是。我会说，我是一个人，住在伍尔弗汉普顿，有时候会从事一些知识工作。这个工作不是我的中心。我在学术机构里挣一些钱。我有某种并非由学术机构来界定的存在或者身份的中心感——与我所知道的那个不同，我当然肯定不愿意给它贴金。如果我是一个更多地由学术机构来界定的人，那么有可能不仅感到孤单，而且不可能从事自己的工作。但这是另一种孤单，很诡异地带来了它自己的团结感，使得我与学术偏执症绝缘，让我不再较真地对待那些无休止的争论。我不太清

楚，难道所有的民族志学者不都在一定程度上面对一个问题吗？入世或者出世。确信田野工作的必要性；不可避免地怀疑人类契约的真诚性。不管他们是否加入某个理论流派，他们都知道民族志际遇中剥削关系所蕴含的巨大矛盾。作为一个民族志学者，你是一个“窥视狂”，你努力四处打探以确保没有遗漏信息。你还在某种程度上对你的交谈对象遮遮掩掩，做出你的解释。你正在做一种不平等的交换，其本质是资本主义的，因为它看上去是平等的，但实际上却非常不平等。你从这种貌似信任和互惠的关系中得到了一些东西，然后单方面地在学术机构里把它“市场化”成一种公共的、可交换的资源：从本地的使用价值中剥离出特定类型的交换价值。你把它拿走，然后在学术机构里换成钱，就像《学做工》成了一本书一样，在以后的20年里卖了10万本。上述的所有“罪过”，我都犯了。虽然现在我更多从事理论而非实践工作，但是我仍然愿意巩固这种互动，因为那是试图理解创造性、感性、特殊性的唯一途径，即便这一做法以其次级动机损伤了这一目的。

这些多重的常态的社会氛围的压力——只有田野工作者能感受得到——有时候让我觉得，我们的方法是一艘象征性的坦克或潜水艇。田野角色有点像是坦克或潜水艇，这些都是接近陌生人或危险地域的有用工具。你永远不会知道它们能快速成为一个死亡陷阱，直到你自己试一试。你是研究工具。这才是关键。但是，这么做的话，你也让自己成了一个可以被毁坏的围栏。

你不常提起另一面，也就是民族志在伦理上不可能做到的事情。那不正是民族志的想象力的另一个角度吗？

也许那就是想象力所要还清的债。不过我在这里特别指出，我已经感到自己与民族志学者们是同一条战线上的人，不管他们的倾向是什么，因为我觉得我们是在一个秘密会社里，入会的仪式和会员费就包含了处理那些不能明说的愧疚。也许这就是恶魔墨菲斯特。[11]会费越高，成就越大。我能够感受到这种折中，以及它带来的那种张力，但是在文本中这却是无法看见的；我也能感受到一部分对体验进行描述的方式的重要性；我还能感受到真正作为被牵涉其中的目击者的体验；以及一部分无法卸下的罪过，它转化成一种无休止地折腾人的政治。

我并不在乎他们是被称为人类学家、马克思主义者、现象学家还是语言学家。不管是谁，只要他试图去做下面这件非常奇怪的事情，我就立刻对他产生认同感；这件事情就是，出于完全只属于我们这个小俱乐部并极有可能受到社会能动者怀疑的理由，而参与到某种社会情境中，而这一理由就是：我们作为一个社会群体的边缘地位是其他一些事情的中心。然而看到你四处打探之时人们如此开放和坦诚，我

还是感到吃惊。你并不是有意识地像资本家剥削剩余价值那样想做什么肮脏的交易，但是正如我之前说过的那样，你已经有了这些感觉，就是要“弄一些数据”。如果说我已经建立了一个学术之家的话，那也是和那些意识到这种道德两难的人一同建立的。你几乎可以说，与那相比，理论流派是非常不重要的。而且，我厌恶某些纯粹的理论家。我想逼迫他们走出来，面对那些道德两难。揪住他们的后衣领对他们说：“这就是你所说的东西。”你知道，我说的不是那些学术上的事情，我不会说：“给我展示一些经验数据。”我要说的是：“你是否真的努力从你所谈论的人那里获取过与你所说的理论有关的数据？”对那些与你不同的人尤其要这么做——那些人安安稳稳地坐在研讨会小组里；或者对那些你想提出一些批评意见或者说一些让他们感到不舒服的话的人，也应该这么做。一方面，在没有与我们讨论的对象交谈，或者没有授予我们讨论的对象平等的互动式人性的情况下，我们是否有可能从事社会科学研究？另一方面，我们如何能够在不对他们进行某种程度的剥削的情况下做到这一点？你们知道，在现存的社会关系下，坦诚迫使我们变得不坦诚。这导致了关于承诺、回报和政治的讨论：为什么我们要将自己置于道德困境中才能起步。在这一设定框架和辩解的过程背后，有一个妥协的但并非错误的独特能量，使得我们与社会科学的“外套”分离开来。而正是这种关于道德困境之能量的共识，使得我与这个陌生的群体产生了共鸣。

参考文献

Hoggart, Richard

1957 The Uses of Literacy. London: Chatto and Windus.

Willis, Paul

1977 Learning to Labour: Why Working Class Kids Get Working Class Jobs. Farnborough: Saxon House.

1978 Profane Culture. London: Routledge and Kegan Paul.

1986 Youth and Community Education. The Future Role and Organisation of Local Government. Education Working Paper 2.4. Institute of Local Government Studies: University of Birmingham.

2000 The Ethnographic Imagination. Oxford: Polity Press.

Willis, Paul, Andy Bekenn, Tony Ellis, and Denise Whitt

1988 The Youth Review: Social Conditions of Young People in Wolverhampton. Aldershot: Avebury.

Willis, Paul, Simon Jones, Joyce Canaan, and Geoff Hurd

1990 Common Culture. Buckingham: OUP.

注释

[1] 本文是戴维·米尔斯和罗伯特·吉布对威利斯的一个采访，对理解《学做工》的写作背景乃至威利斯本人的思想很有帮助。原文发表于《文化人类学》杂志2001年第16卷第3期。——译注

[2] 这是一种可移动的建筑，用来做临时性的办公室或房间。

[3] 在英国，研究生指的是获得本科学位后继续从事学习的学生，比如文科硕士、理科硕士和博士。

[4] 理查德·霍加特在英国伯明翰大学创立了当代文化研究中心。——译注

[5] O-level考试的全称是普通水平教育综合考试（General Certification of Education Ordinary Level），是每年在英国和世界大约一百个国家和地区为中等学校学生主办的毕业会考。——译注

[6] 英国义务教育到中学五年级，即十六岁时结束，然后是中学高等教育两年，然后才能读大学，这相当于我国的高中教育。那些读中学高等教育一年级的预科学生，又被称做六年级学生。——译注

[7] 在英国，学士学位的分类有四个主要的等级：一等学位，对应于学位水平平均70%或75%或以上，各校有所不同；二等学位，写做“2：1”,对应的是60%～69%或65%～74%；下二等学位，写做“2：2”，对应的是50%～59%或55%～64%；最后的是三等学位，对应的是40%～49%或50%～54%。剩下的分类是“不及格”。

[8] 在布莱尔执政早期，其治下的政府声称自己将会倚重“焦点小组”来收集民意。所谓焦点小组，指的是一种由“普通群众”组成的受到监控的议政小组。但是广大的“下层阶级”并不受焦点小组的欢迎：文盲、长期失业者、社会边缘人都被排斥在这种小组之外。有学者认为，这反映了布莱尔主义者并未将这些人看做是“人民”的一部分。——译注

[9] 观察纪录片出现于20世纪60年代，技术基础在于便携型摄像机和磁带摄像机的出现。这种纪录片放弃解说，放弃扮演，纪录片导演成了“墙壁上的苍蝇”，观众和摄像机只是被动观察者。经过剪辑，它也会有类似肥皂剧的情节，因此也被叫做肥皂剧式的纪录片。——译注

[10] 英国政府于1999年设立了九个地区发展署，目的是为当地受到经济挑战的商业与社区寻找、建立相应的解决方法。——译注

[11] 墨菲斯特是《浮士德》里恶魔的名字，浮士德以自己的灵魂与其立赌约。——译注

索　引

（条目后的页码为原书页码，见本书边码）

Alienation, 异化
Althusser, L., 阿尔都塞，L.
Anderson, P., 安德森，P.
Ashton, D.N., 艾什顿，D.N.
Auld, R.，奥尔德，R.
Autonomous work groups, 自治性工作小组

Balibar, E., 巴里巴，E.
Barthes, R., 巴特，R.
Bennett, 贝内特
Bourdieu, P., 布迪厄，P.
Braverman, H., 布雷弗曼，H.
Brighton Labour Process Group, 布莱顿劳动过程研究组

Carter, M.P., 卡特，M.P.
Cash, 现金
Cohen, S., 科恩，S.
Colletti, L., 科莱蒂，L.
Commonality of labour, 劳动力的普遍性
Concrete labour, 具体劳动
Conformists, 循规生／者
Counter-School Culture, 反学校文化: comparative cases, 比较案例，drinking, 饮酒，eveningtime, 夜间活动，excitement, 刺激，fighting, 斗殴，fire extinguisher incident,消防栓事件，“hardknocks”，“重磅人物”，i n for m a l knowledge, 非正式知识，informal mobility, 非正式流动性，informing, 告密，mother, 妈妈，opposition to authority，对抗权威，parental views，父母的观点，police, 警察，political attitudes, 政治态度，qualifications, 资格，racism, 种族歧视，rejection of the conformist, 排斥循规生，relation to working class culture, 与工人阶级文化的关联，role of the commercial dance, 商业舞厅的角色，romanticism, 浪漫主义，rules, 规矩，self direction,自我导向，sexism, 性别歧视，sexual relations, 性关系，smoking, 吸烟，social landscape of the school, 学校的社会风景，style, 风格，talking, 谈话，teaching styles in relation to, 教学风格，teachers, 教师，“the laff”,“乐子”，“the pisstake”,“嘲弄”，“them and us”,“他们和我们”，theft, 偷窃，time, 时间，truancy, 逃学
Crowther, G., 克劳瑟，G.
Cultural the, 文化，social reproduction in institutions, 制度中的社会再生产，creativity, 创造力，expressive antagonism, 表达性对抗，ideology relation

to, 意识形态关系，individual and group logic, 个体逻辑和群体逻辑，informal group, 非正式群体，interpretative analysis, 阐释性分析，limitations, 局限，material outcomes, 物质结果，misrecognition, 误识，non-reductive notions of, 非还原论观点，partial penetration, 部分洞察，penetrations, 洞察，political expression in relation to, 政治表达，politicisation of, 政治化，practical consciousness, 实践意识，production, 生产，radical genesis of, 激进的起源，rationality of, 合理性，relative autonomy of, 相对自主性，social structure, 社会结构，structural location, 结构定位，structuralist theories of, 结构主义理论，subjectivity, 主体性，symbolic systems and articulations, 符号系统和思想体系，uncertainty, 不确定性，unintended consequences,非预期结果，unity of, 统一，warning against functionalism,警惕功能主义，weakness of, 弱点

Cultural capital, 文化资本
Cultural reproduction, 文化再生产

Dartington School, 达亭顿学校
Dhonely, F., 董利，F.

Educational gradient, 教育梯度
Ellis, J., 埃利斯，J.
Ellis, T., 埃利斯，T.
Engels, F., 恩格斯，F.

Field, D., 菲尔德，D.
Forces of production, the, 生产的力量
Ford, H., 福特，H.
Freud, S., 弗洛伊德，S.
Further Education Curriculum Review and Development Unit, 继续教育课程评论与发展组

General abstract labour, 一般抽象劳动，the standard minute, 标准分钟，the“therblig”基本动作单位
Gilbreth, F., 吉尔布雷斯，F.
Ginzberg, E., 金斯伯格，E.
“Gold bricking”, 逃避工作
Goldthorpe, J.H., 戈德索普，J.H.
Gramsci, A., 葛兰西，A.
“Great Debate”, the, 大辩论
Gretton, J., 格雷顿，J.

Hadow Report, 哈多报告
Halsley, A.H., 哈斯利，A.H.
Hammertown, 汉默镇
Hargreaves, D.H., 哈格里夫斯，D.H.
Hawthornism, 霍桑主义
Hayes, J., 海斯，J.
Herzberg, F., 赫茨伯格，F.

Historicism, 历史主义
Hoggart, R., 霍加特，R.
Hopson, B., 霍普森，B.
Humanism, 人本主义
Human Relations, mark I, 人际关系的第一阶段

Ideology, 意识形态，confirmation, 证实，common sense, 常识，dislocation, 扰乱，dominant, 主导的，interface of ideology and culture,意识形态与文化的相互影响，internal interlocutor the, 内部对话者，multidetermination, 多元决定论，naturalism, 自然主义，official, 官方的，structuralist notions of, 结构主义观点，“them and us”, “他们和我们”
Indiscipline in the classroom, 教室秩序混乱
Individualism, 个人主义
Informal and the formal, relations of,非正式和正式关系
Instrumentalism, 工具主义
Intelligence, 智力

Jackson, M., 杰克逊
Job re-structuring, 工作重组
Job satisfaction, 工作满意度
Johnson, R., 约翰逊，R.

Kahn, R.L., 卡恩，R.L.
Katz, D., 卡茨，D.
Kay, G., 凯伊，G.
Keddie, N., 凯蒂，N.
King, R., 金，R.

Labour power: commodity, as a,劳动力：作为一种商品，comparative cases, 比较案例，cultural self-preparation of,文化的自我准备，masculine expression of, 男性表达，oppositional expression of , 对抗表达，racial overtones of, 种族含义，resistance to mental work, 排斥脑力工作，sites of the reproduction of labour power, 再生产劳动力的场所，subjective sense of, 主观意识，teleology of, 目的论
Labour process, the, 劳动过程
Levi-Strauss, C., 列维—斯特劳斯，C.
Lewin, K. 勒温，K.
Lickert, R. 李克特，R.
Limitations，局限，combination of divisions, 分工的结合，division between mental and manual labour, 脑／体（劳动）分工，divisions between male and female, 男女性别分工，division between races, 种族分工
Lockwood, D., 洛克伍德，D.
Lukacs, G., 卢卡奇，G.

Macrobbie, A., 麦克罗比，A.
Maizels, J., 梅泽尔斯，J.

Manpower requirements, 劳动力需求
Manual work, 体力工作
Marx, K., 马克思，K.
Mathews, G.C., 马修斯，G.C.
Mayo, E., 梅奥，E.
McColgan, D., 麦可根，D.
McWhirter, J., 麦克沃特，J.
Media, the, 媒体
Mental manual labour division, 脑／体劳动分工，articulation with patriarchal divisions, 父权制分工的表达
Merrill, C.E., 梅里尔，C.E.
Methodology, 方法
Mitchell, J., 米歇尔，J.
Myers, C., 迈尔斯，C.

National Union of School Students,全国在校生联盟
“New” classes, 新阶级
“New” human relations, 新型人际关系
Newsom Report, 纽瑟姆报告
Norwood Report, 诺伍德报告

O & M techniques, 运营和维护技术
Occupational gradient, 职业梯度

Palloix, C., 帕洛伊，C.
Parkin, F., 帕金，F.
Paseron, J., 帕瑟隆，J.
Patriarchy, 父权制，articulation with mental/manual division, 脑体分工的有机整体，consequences for women, 对女性的影响，consequences for middle class males, 对中产阶级男性的影响
Paul, W.I., 保罗，W.I.
Pedagogic practice, 教学实践，suggestions for,建议
Penetrations, 洞察，concerning education and qualifications, 关于教育和文凭，concerning individual and group logics, 关于个体和群体逻辑，concerning general abstract labour, 关于一般抽象劳动，concerning labour power as a commodity, 关于作为一种商品的劳动力
Plowden Report, 普洛登报告
Political organization, 政治组织
Poulantzas, N., 普兰查斯，N.
“Privatised worker”, the, 私有化工人
Progessivism, 进步主义

Qualifications, 文凭
Quality of modern work, 现代工作的特性

“Relevance”, 关联

Robbins Report, 罗宾斯报告
Roberts, K., 罗伯茨，K.
Robertson, 罗伯森
Rodger, A., 罗杰，A.
Rogers, C., 罗杰斯，C.
RSLA, “提高离校年龄”计划

School, 学校，material basis of, 物质基础，open night, 开放日，见教学范式; timetable, 课程表
Sexism, 性别歧视
Shop floor culture, 车间文化，bartering, 物物交易，chauvinism,沙文主义，continuities, 连续性，“fiddling”，哄骗，“foreigners”，外人，“gold bricking” and “systemmatic soldiering”，逃避工作和系统性怠工，informal control, 非正式控制，informal group, the, 非正式群体，informing, 告密，“pisstake”, the, 嘲弄，practical joke, the, 恶作剧，sexism, 性别歧视，“them and us”, “他们和我们”，theory and practice, 理论与实践，wage packet, 工资袋
Social classes, 社会阶级，class identity, 阶级认同
Social democracy, 社会民主
Social relations of production, 社会关系的生产
Social reproduction, 社会再生产
Socialisation, theories of, 社会化理论
Socially necessary labour time, 社会必要劳动时间
Spens Report, 斯彭斯报告
Spontaneism, 自发论
Spriegel, W., 斯普里格尔，W.
“Standard minute”, the, 标准分钟
State and State Institutions, the, 国家和国家制度，the cultural level, 文化层面，the official level, 官方层面，the pragmatic level, 实用主义层面
Stevens, B., 史蒂文斯，B.
Super, D., 休珀，D.
Swanson, G.E., 斯旺森，G.E.
“Systemmatic soldiering”, 系统性怠工

Tawney, R.H., 托尼，R.H.
Taylor, F., 泰勒，F.
Teachers，教师：types of approaches, 方法的类型; classroom breakdown, 课堂纪律受破坏，low expectations, 期望低，ridicule, 嘲讽，“right attitudes”, 正确态度，sarcasm, 讽刺
Teaching paradigm, 教学范式，classroom breakdown, 课堂纪律受破坏，“class insult”, the, 阶级侮辱，comparative cases, 比较案例，defining framework of, 定义性的框架，differentiation of, 分化，discipline,纪律，equivalents and the exchange in, 等价物与交换，face to face control, 面对面控制，integration of, 同化，material basis of, 物质基础，performance, the, 表演，post-differentiated relationships, 分化后关系，re-integration of, 重新整合，relative autonomy of, 相对自主，ridicule, 嘲讽，“right attitudes”, 正确态度，“truth”, the, 真相，variants of, 变体，working class culture and, 工人阶级文化

Tel Quel group, “原样”团体
Theory and practice, unity of, 理论与实践的统一
“Therblig”, the, 基本动作单位
Thompson, E.P., 汤普森，E.P.
Time, 时间：changed notions of, 变动的概念，cultural notions of, 文化概念，“standard minute”, the, 标准分钟，“therblig”, the, 基本动作单位
Tolson, A., 托尔森，A.
Transition from school to work, 从学校到工作的转型: apprenticeships,学徒期，arriving in work,上岗，attitudes of employers,雇主的态度，cross-over categories, 交叉类，cultural apprenticeship, 文化学徒，informal cultural continuities,非正式文化延续性，irreversibility, 不可逆转，officially defined continuities, 官方定义的连续性，particular job choice, 特定的工作选择，见工作指导；suggestions for, 建议，unofficial criterion, 非官方标准

Unintended consequences, 意外结果
Vocational guidance, 职业指导，careers films, 职业指导影片，careers officers, 就业指导官员，careers teaching, 就业指导，“client centred”, 以顾客为中心，connoted information,暗示性信息，counselling,辅导，denoted information, 直接性信息，individualism in, 个人主义，influence on culture, 对文化的影响，“job profile”, 工作概况，“lifestyle”, 生活方式，manpower requirements, 人力要求，“self-concept”, 自我概念，social psychology and, 社会心理学，suggestions for, 建议，world of work, the, 工作世界

Wage packet, the, 工资袋
Wall, T., 沃尔，T.
Warr, P., 沃尔，P.
Weir, M., 威尔，M.
West Indians, 西印度群岛裔
William Tyndale Junior School, 威廉·廷代尔初级中学
Wilson, N.A.B., 威尔森，N.A.B.
Women, 女性: labour power of，劳动力，division of labour, patriarchy and, 劳动分工与父权制
Working class culture, 工人阶级文化

Youth Unemployment, 青年失业

译后记

翻阅《学做工》，实属情理之中。两位译者都曾从事社会再生产相关研究，而该书作为研究再生产的经典之作，自然不容错过。自1977年出版以来，该书已经被翻译为多个版本，销量达10万册以上，成为社会学、人类学和教育学在20世纪读者最多的经典著作之一。

翻译《学做工》，却纯属机缘巧合。如果没有2008年5月耶鲁大学社会学系组织的民族志国际研讨会，如果没有当时正在耶鲁访学的吕鹏兄与出席研讨会的作者保罗·威利斯的积极沟通，两位译者就不可能承担这项艰巨但有意义的翻译任务，而《学做工》这本经典著作也就可能失去用简体中文在大陆出版的机会。

正如“茂宁赛德”版前言所说，《学做工》不仅是一部关于英国20世纪70年代青少年状况、揭示社会再生产机制方面的民族志，而且是一部对理解当代中国乃至世界范围内的劳工运动和青少年问题都有重要引导作用的理论著作。更重要的是，这本书的意义并没有随着时代的变迁而减弱，反而变得更为重大。从全球角度来说，大规模的青少年失业问题已经愈演愈烈，甚至在法国和英国等后工业社会引发了大规模的骚乱；改革开放三十年后的中国也出现了一支日渐庞大的、由青少年组成的“新失业群体”，包括被喻为“蚁族”的低收入大学毕业生。许多研究都试图从结构和制度的角度来理解和分析这些现象；而保罗·威利斯在《学做工》及后续著作中另辟蹊径，更加关注“主体性和能动性”，也就是更加关注年轻人在文化生产和社会再生产过程中的自我体验和自我阐释。由此，《学做工》更有助于读者从一个比较历史的角度和“以人为本”的视角出发，理解全球化背景下包括中国在内的各国青少年教育和失业问题。

在此，两位译者要特别感谢“人文与社会”译丛的编委成员以及吕鹏兄为促成简体中文版出版而付出的诸多努力。感谢一直支持我们工作的同仁和亲友。

该译作是分工合作的产物，除中文版前言为两位译者合作完成外，其他各部分具体的分工如下：

凌旻华：“茂宁赛德”版前言，目录，前言，致谢，第一、二、三、四章；秘舒：第五、六、七、八章，补充访谈，“茂宁赛德”版后记，中心与边缘：保罗·威利斯访谈。

原著语言艰涩，作为本书译者，虽一路小心推敲、谨慎求证，仔细互校全文，以求保证译文质量，但翻译中难免仍有不妥之处，敬请谅解。两位译者也恳请各方专业人士、广大热心读者不吝批评指正，以便在将来有机会对这个译本做进一步修订完善。

秘舒　凌旻华

2010年10月1日

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

L'OPIUM DES INTELLECTUELS

知识分子的鸦片

Raymond Aron

[法国]雷蒙·阿隆 著　吕一民 顾杭 译

刘东·主编　彭刚·副主编

译林出版社

知识分子的鸦片

【法国】雷蒙·阿隆　著

译林出版社

版权信息

L'Opium des intellectuels by Raymond Aron

Copyright © 1955-1983 by Editions Calmann-Levy

This edition arranged with Editions Calmann-Levy through Madame Feng Chen,C. E. R. I.

Simplifed Chinese edition copyright©2012 by Yilin Press, Ltd

All rights reserved.

著作权合同登记号图字：10-2010-338号

书　　名　知识分子的鸦片

作　　者　【法国】雷蒙·阿隆

译　　者　吕一民　顾　杭

责任编辑　陆元昶

出版发行　译林出版社

ISBN 9787544727013

关注我们的微博：@译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

目录

扉页
版权信息
序言
第一编 政治的神话
第一章 左派的神话
怀旧的神话
价值观念的分离
政治体制的辩证法
思想与现实
第二章 革命的神话
革命的含义
革命的威望
反叛与革命
法国的形势是革命的吗？
第三章 无产阶级的神话
无产阶级的界定
理想的解放与真正的解放
理想的解放的诱惑
真正的解放的单调乏味
论政治乐观主义
第二编 历史的偶像崇拜
第四章 圣职人员与信徒
党的永远正确
革命的理想主义
审讯与招供
论一种所谓的革命正义
第五章 历史的意义
意义的多样性

历史的单元
论历史的目的
历史与狂热
第六章 必然性的幻觉
偶然的决定论
理论性的预测
历史的预测
论辩证法
论历史的控制
第三编 知识分子的异化
第七章 知识分子及其祖国
论知识分子
知识分子和政治
知识分子的天堂
知识分子的地狱
第八章 知识分子及其意识形态
重要事实
国家的争论
日本知识分子与法国模式
印度与英国的影响
第九章 寻求一种宗教的知识分子
经济观点或世俗宗教
积极分子与同情者
从公民宗教到斯大林主义
世俗的教权主义
知识分子的命运
结论
意识形态时代的终结？

序言

在这几年里，我有机会写了多篇文章。这些文章更多涉及的不是共产党人，而是“亲共人士”（les communisants），即那些虽未入党，但对苏维埃世界予以同情的人。我决定把这些文章汇编成册，并动手写了一篇导言。这本文集后以《论战》为书名问世[1]，而那篇导言则发展成本书。

知识分子对民主国家的缺失毫不留情，却对那些以冠冕堂皇的理论的名义所犯的滔天大罪予以宽容。我在力图解释知识分子的这种态度的过程中，首先遇到了这些神圣的词语：“左派”、“革命”和“无产阶级”。对这些词语的批判促使我对“历史”的崇拜进行了反思，继而又对社会学家们本应关注，却尚未予以关注的一种社会类别——知识分子——进行了考察。

由此，本书一方面探讨了所谓的左派的意识形态的现状，另一方面则探讨了法国以及世界上的知识分子的处境。本书试图解答除了我本人，其他人亦必定曾经提出过的以下问题：为什么马克思主义在法国这样一个其经济演进已不符合其预言的国家会重新流行？为什么无产阶级的意识形态和共产党的意识形态在工人阶级人数较少的地方反而会取得更大的成功？在不同的国家里，究竟是什么样的环境在支配着知识分子的言论、思想与行动的方式？

在1955年初，关于右派与左派、传统右派与新左派的争论再度流行。在不少地方，人们皆在思忖着是否应该把我归入传统右派或现代右派。对于这些范畴，我是否定的。在议会中，各种阵线会根据所讨论的问题的不同而划定不同的界线。在某些情况下，人们会严格地区分右派和左派。如果人们愿意的话，赞同与突尼斯或摩洛哥的民族主义者和睦相处的人是左派，而赞成予以镇压或维持现状的人则是右派。但是，如果说绝对的国家主权的捍卫者是左派，那么，难道对赞同超国家组织的欧洲予以支持的人就是右派吗？人们完全能够以同样多的理由把这些术语颠倒过来使用。

面对苏联时的“慕尼黑精神”既存在于眷恋马克思主义的博爱的社会党人当中，同时又存在于心头萦绕着“德国的威胁”或未从正在失去的伟大中得到慰藉的民族主义者当中。戴高乐派分子与社会党人的联盟是围绕着“民族独立”这一口号进行的。那么，这一口号究竟是来自莫拉斯的“完整的民族主义”（le nationalisme intégral），还是来自雅各宾派的爱国主义呢？

法国的现代化、经济的扩张是摆在整个民族面前的任务。有待实现的各种改革会遭遇一些障碍，而这些障碍并非仅仅是由托拉斯或温和派选民造成的。那些紧紧抓住过时的生活形态或生产方式不放的人，并非统统都是“大领主”（des grands），他们亦经常投左派的票。雇用的方式更不会从属于某个阵营或某种意识形态。

就个人而言，我是个对自由主义有点惋惜的凯恩斯主义者；赞同与突尼斯和摩洛哥的民族主义者和睦相处；确信大西洋联盟的巩固是和平的最好保证。但是，根据人们所涉及的问题的不同，如分别涉及的是经济政策、北非或东西方关系，我既可能被列为左派，又可能被列为右派。

只有抛弃这些模棱两可的概念，人们才可能在法国式论战的一团乱麻中理出一些头绪。只要人们对现实进行观察，只要人们坚持客观立场，他们就会看到这些政治—意识形态大杂烩的荒谬，而这些政治—意识形态大杂烩是由那些忠心耿耿但头脑浅薄的革命者以及急于成

功的记者们玩弄的。

如果超越了关于形势的争论，如果超越了变化多端的联盟，人们或许会区别出一些精神家族。每一个精神家族，不管其拥有哪些成员，均会意识到他们的“有择亲和性”（les affinités électives）……但是，当写完这本献给我所出生的家族的书后，我倾向于与之一刀两断。这不是因为我热衷于孤独，而是为了在以下两种人中选择我的同伴：一种是那些知道不带仇恨地进行战斗的人；一种是那些拒绝在“论坛”上展开的斗争中寻找人类命运的秘密的人。

1954年**7**月于圣西吉斯蒙德

1955年**1**月于巴黎

第一编
政治的神话

第一章　左派的神话

左派与右派两者之间的抉择还有意义吗？谁要提出这一问题，就立即会有可疑分子之嫌。阿兰曾如是写道：“当有人问我，左派政党与右派政党，左翼人士与右翼分子之间的鸿沟是否还具有意义时，我首先想到的是，向我提出这一问题的人肯定不是一位左派分子。”我们不必因这一禁令而裹足不前，因为它暴露出来的与其说是对以理性为基础的信念的爱慕，毋宁说是对偏见的依恋。

根据利特雷词典的说法，“左派”是“法国议会中的反对党，该党的议员坐在议长的左侧”。然而，该词所表示的意思与“反对”并非相同。各个政党会轮流上台执政，但左派政党即使执政，它依然还是左派。

在强调“左派”与“右派”这两个术语的意义时，人们并未满足于指出，在政治力量的“分布”中，围绕着一个不断受到动摇的中心，往往会形成两个彼此对立的集团。人们会提出：或者存在着两种类型的人，他们的态度是根本对立的；或者存在着两套概念，这两套概念之间的对话通过词汇翻新和制度的变化始终进行着；最后，或者存在着两个阵营，这两个阵营之间的斗争充斥于数百年来的编年史当中。除了存在于历史学家的想像之中，除了被德雷福斯事件的经验和选举社会学的颇值得怀疑的解释所滥用，这两类人、两种哲学、两种党派还存在于其他地方吗？

在自命为左派的不同群体之间，从未有过深刻的统一性。一代又一代的左派，其口号和纲领也在变化。而且，昔日为宪政而战斗的左派与当今在人民民主政体中表现出来的左派难道仍有某些共同之处吗？

怀旧的神话

法国被认为是左右对立的故乡。当“左派”、“右派”之类的术语直至第二次世界大战爆发仍很少出现在英国的政治语言中时，它们在法

国早已取得了合法身份。在法国，左派享有的威望是如此之高，以至于温和的或保守的党派也绞尽脑汁从对手的词汇表中借取某些修饰语。人们彼此比试着谁最有共和主义、民主主义、社会主义的信念。

根据时下流行的看法，有两种情况使得左右之间的对立在法国显得格外严重。旧制度的统治者所遵奉的世界观是通过天主教的教育获得的，而为革命的爆发做准备的新思想则指责权威的原则，似乎后者既是教会的原则，又是王国的原则。进步党（le parti du mouvement）在18世纪末和19世纪的绝大部分时期，同时与王权和教权展开斗争。进步党之所以倾向于反教权主义，乃是因为教会的等级制度有利于，或看起来有利于抵制进步的党派。在英国，宗教自由显然是发生于17世纪的大革命的原因和结果，故此，其先进的党派更多地保留的是独立派、非英国国教派、激进派等基督教派别的痕迹，而不是无神论的理性主义的痕迹。

法国在实现从旧制度到现代社会的转变的过程中，具有一种绝无仅有的突然性和野蛮粗暴的色彩。在拉芒什海峡的另一边，宪政制度是逐渐地建立起来的，代议制亦产生于其根源可追溯至中世纪的习俗的议会。在18、19世纪，民主制的正统性在君主制并未完全被消除的情况下取代了它。与此同时，公民之间的平等亦逐渐地消除了等级差别。尽管英国人没有以普罗米修斯式的剧烈行为挣脱锁链，但是法国大革命以急风暴雨的方式在整个欧洲大肆推广的一些观念，如主权在民、权力的行使要符合规则、议会得通过选举产生并拥有最高的权力、取消个人身份的差别等等，它们有时在英国却实现得比法国还早。在英国，“民主化”成了对立的党派的共同事业。

法国大革命，不管你认为它壮烈还是恐怖，是灾难的渊薮还是革命的史诗，它毕竟把法国的历史一分为二。法国大革命似乎建立起了两个彼此对立的法国。这两个法国，一个不甘消失，另一个则毫不留情地攻击过去。两者均认为自己体现了一种几乎是永恒的人类社会的类型。它们一个让人想起家庭、权威和宗教，另一个则让人想到平等、理性和自由。在前一个法国中，人们尊重历经数个世纪缓慢形成的秩序；而在后一个法国，人们却公开声明，他们相信人类有能力根

据科学知识来重建社会。右派是尊重传统、维护特权的一派，而左派则是崇尚进步、尊重智力的一派。

这种经典的解释并没有错，但是，确切地说，它只道出了一半真相。在所有的层面上，确实存在着这两种类型的人（尽管如此，并非所有的法国人皆属于这两类人中的一类）：奥梅对本堂神甫，阿兰与饶勒斯对泰纳与莫拉斯，克列孟梭对福煦。在某些情况下，当冲突尤其具有意识形态的特征的时候（如围绕着教育法、德雷福斯事件或政教分离所发生的冲突那样），往往会形成两个阵营，而其中的每一个阵营都以公认的信条作为基础。然而，同样应当强调指出，两个阵营的理论本质上是怀旧的，它的作用是掩盖导致各所谓的阵营内部四分五裂的种种不可调和的争论。不管是各种右派，还是各种左派，他们均无法共同执政。正是这一点，构成了1789年以来法国政治史的特征。“左派”的神话只是对1789和1848年的一连串失败的虚拟性的补偿。

直至第三共和国获得巩固之前，除了1848年二月革命和六月起义之间的几个月，19世纪的法国，左派一直扮演着反对党的角色（由此也造成了左派与反对派之间的混淆）。左派反对复辟，因为它自认为是大革命的继承者。左派从大革命中获得了各种历史上的称号、过去的光荣的幻想以及对未来的期望。但是，尽管如此，“左派”仍如同它所仗恃的异乎寻常的事件一样，含混不清。这种怀旧式的左派只具有神话中的统一性。从1789年到1815年，左派从未有过统一性。1848年，当奥尔良王朝的垮台使共和国得以填补宪政的真空时，左派同样并不具有这种统一性。我们知道，右派也同样不是铁板一块。1815年时，君主派分裂成极端派与温和派，前者梦想复辟旧制度，而后者则接受既存事实。路易—菲利普的登基使正统派处于“在国内流亡”的境地，而路易—拿破仑的上台亦不足以使奥尔良派与正统派和好，尽管他们同样地仇视这个篡位者。

法国19世纪的内部纷争重现了使革命事件具有戏剧性特征的那些冲突。君主立宪制的失败导致了一种半议会制的君主制的出现，半议会制的君主制的失败导致了共和国的出现，而共和国则又第二度退化

为实行全民表决的帝国。同样，君主立宪派、斐扬派、吉伦特派、雅各宾派之间无情的争斗最后均让位于一位被加冕的将军。这些派别不仅代表着为拥有政权而你争我夺的群体，而且他们在法国政府的形式、所使用的手段以及改革的规模等问题的看法上均各执己见。希望在法国建立一种英国式的君主立宪制的君主主义者，仅仅是在仇视旧制度的这一点上与那些梦想在法国实现平均财产的人相一致。

在此，我们无意去探究大革命为什么会具有灾难性的过程。G.费雷罗在其晚年热衷于阐述两种革命，即建设性的革命与破坏性的革命的区别。前一种革命力图扩大代议制，并确立某些自由；而后一种革命是由正统原则的崩溃引起的，同时又缺少新的能取而代之的正统性。费雷罗的这种区分颇令人满意。建设性的革命几乎可以与我们予以好评的各种事件的结果融为一体：代议制、社会平等、个人自由与思想自由。反之，破坏性的革命则得为恐怖、战争和专制统治承担责任。人们不难设想，君主制在衰退中自身逐渐引起了在我们看来是大革命的成果的一些基本的东西。然而，鼓动法国大革命的思想——严格地说，它们与君主制并非不可调和——却动摇了王权赖以存在的思想体系。它们引发了正统性的危机，而大恐慌与恐怖则又源自这种危机。不管怎样，事实是，旧制度几乎没有进行自卫就一下子崩溃了，此后法国花了一个世纪的时间以寻找另一种能为大多数国人接受的政体。

从19世纪初开始，大革命的社会后果似乎是明显的、不可逆转的。人们对摧毁特权制度，对民法，对法律面前人人平等这些问题已不可能改变主意。但是，是选择共和国还是君主制，这一问题仍悬而未决。民主的愿望并非仅仅与议会制度联合在一起；波拿巴主义者就是以民主观念的名义取消了政治自由的。任何一位严肃的法国作家都不会承认在那个时期的法国存在着一个具有共同愿望的统一的左派，也不会承认左派能把所有与旧法国的捍卫者斗争的大革命的继承人包括在内。进步党只是反对派的一个神话，这一神话无法与选举的实际情况吻合。

当共和国保证能够生存的时候，克雷蒙梭居然不顾历史事实，声

称“共和国是一个集团”。这种主张表明左派内部过去的争论已经结束。民主制已与议会制消释前嫌，“一切权威源自人民”的原则得以确立，普选制度将有利于维护自由，而不是有利于专制君主的上台。自由派与平等派、温和派与极端派已不再有消灭对方或互相争斗的动机，因为各党各派分别提出的一些目标最后都已同时得到实现。第三共和国既是一个立宪的政体，同时又是一个民众性的政体。它通过普选制度在法律上接受了人人平等的原则，并且给自己虚构出一个光荣的祖先——大革命的集团。

然而，当第三共和国的巩固结束了资产阶级左派内部的争论时，一种自巴贝夫密谋以来，也可能是自民主思想萌生以来缓慢出现的分裂突然爆发。反对资产阶级的左派继承了反对旧制度的左派。这一新的左派宣称，生产工具是公共财产，经济生活应当由国家来组织。如果说旧的左派反对的是王权的专断、特权制度或行会组织的话，那么，新旧左派的指导思想和追求的目标难道是相同的吗？

马克思主义曾经有过一种提法，这一提法既保证了新旧左派之间的连续性，又表明了他们之间的决裂。作为紧接着第三等级而来的第四等级，无产阶级接替了资产阶级。资产阶级曾经打碎了封建制度的锁链，把人从地方共同体、个人效忠和宗教的束缚中解脱出来。个人在摆脱了传统束缚的同时也失去了传统的保护，并得毫无防备地面对盲目的市场机制和资本家的巨大权力。无产阶级将实现解放，并重建一种人类秩序以取代自由经济的混乱状态。

是强调社会主义作为“解放者”的一面，还是作为“组织者”的一面，这得根据国家、流派和局势来定。人们时而强调它与资产阶级的决裂，时而又强调它与大革命的连续性。在德国，1914年以前，社会民主党通常装出对民主制的纯政治的价值观念不感兴趣，并公然蔑视法国的社会主义者所采取的坚定的捍卫普选制和议会制的态度。

在法国，资产阶级民主与社会主义之间的冲突，表现出了和资产阶级左派不同团体之间的冲突相同的反差：这种冲突在现实中表现得愈是剧烈，人们就愈是激烈地在口头上否认这种冲突的存在。直到最

近，或许是直到第二次世界大战，左翼知识分子很少逐字逐句地解释马克思主义，并承认在无产阶级与过去的所有统治者，包括资产阶级之间存在着根本的对立。他们本能地赞同的哲学是饶勒斯的哲学，这种哲学把马克思主义的成分与唯心主义的形而上学和对改良的偏好结合了起来。共产党在人民阵线运动时期或爱国抵抗运动时期比其奉行“阶级反对阶级”路线的时期发展得更快。许多把选票投给共产党的选民坚持认为，共产党是启蒙运动的继承者，共产党更成功地从事着左派的其他团体也在从事的任务。

然而，欧洲任何其他国家的社会史中都未曾包括像1848年的六月起义或巴黎公社那样的悲剧性的插曲。在1924年和1936年，社会党与激进党共同取得了选举胜利，但是，它们却没有能够共同治理国家。当社会党最终加入联合政府的时候，共产党成了主要的工人党。左翼同盟时期，以及德雷福斯事件和围绕着政教分离法而展开的斗争中，俗教徒与社会主义者的联合，并非法国的典型特征，更能表现法国特征的是1848、1871、1936和1945年的爆发所显示出来的资产阶级与工人阶级之间的分裂。左派的统一与其说反映了法国的现实，毋宁说掩盖了法国的现实。

由于没有25年的动荡就不能够达到自己的目标，进步党事后发明了两种原则的斗争，即善与恶、未来与过去的斗争。由于它没能成功地把工人阶级与整个民族结合在一起，资产阶级“知识分子”梦想有一个能包括并代表第三等级、第四等级的左派。这一左派并非完全是神话似的东西。面对选民，它有时能够形成团结。但是，正如1789年的革命者只有在后人回顾复辟王朝使吉伦特派、雅各宾派和波拿巴主义分子成为共同的反对派时才是统一的一样，激进派和社会主义者只有在反对一个难以捕捉的敌人——反动——的时候，以及在投入一项当他们开战时就已经过时的战斗，即世俗化的战斗时，才真正地意见一致。

价值观念的分离

在当代，尤其是自1930年的大危机以来，在左派中占主导地位的

观念，也就是被就读于欧美大学的来自非洲、亚洲的大学生带回本国的那种观念，带有一种教条色彩不浓的马克思主义的痕迹。左派以反资本主义者自居，并把生产工具的公有化、对称为托拉斯的经济的集中以及对市场机制的不信任等等，拼凑成一个混乱不清的综合物。在单行道上向左靠，即意味着向国有化和收入均等的方向努力。

在英国，“向左靠”（keep left）这一词在近二十年里已取得一些人的好感。也许，扬言要反对资本主义的马克思主义，向体现未来的左派提供了取代资本主义的历史观。也许，工党在1945年的上台执政显示了在一部分非特权阶级人士中汇聚的对统治阶级的不满。不管怎么说，社会改良的愿望与对一小撮统治者的反抗之间的巧合，为左派神话产生和发展提供了情境。

在欧洲大陆，20世纪具有决定性意义的经验显然是在右派内部和左派内部出现的分别由法西斯主义或纳粹主义和共产主义所造成的双重分裂。在世界的其他地区，具有决定性意义的经验则是左派的政治价值观念与社会价值观念的分离。意识形态方面之所以出现混乱局面，可归因于欧洲自身的分裂与欧洲价值观念在非西方文明社会中的分离之间的碰撞和由此造成的混乱。

把借自西方政治学的术语应用于非西方文明国家的内部冲突，往往会有风险。即便是，或更确切地说，尤其是当这些国家竭力倚仗西方的意识形态时，这种风险依然存在。在一种不同的框架中，各种意识形态很可能会具有与其最初的意义相悖的意义。同样的议会制度，会根据建立并领导这一制度的社会阶级的不同，而起着进步作用或保守作用。

当一些出身于小资产阶级的正直军官解散了由帕夏[2]们操纵的议会，并加速开发本国资源时，他们究竟该算是左派还是右派呢？这些取消了宪法的保护（也就是说，实行了军事独裁）的军官不可能被称为左派。但是，不久前利用选举制度或代议制度来维护其特权的富豪或财阀同样也不配这一光荣的称号。

在南美或东欧国家，类似的权威主义方式和社会进步的目标的结

合，不止出现过一次。通过模仿欧洲国家，人们在这些国家建立了议会，引入了普选权，但是，这些国家中的大众仍然是目不识丁，其中产阶级亦依然脆弱。因而，各种自由主义的制度就不可避免地被“大地主”或“财阀”以及他们在国家中的同盟者所垄断。在阿根廷，庇隆的独裁统治受到贫苦劳工的支持，同时遭到了享有特权并控制着议会的大资产阶级的辱骂，那么，庇隆该算左派还是右派呢？左派的政治价值观念和社会经济的价值观念，在欧洲曾分别标志着各个连续的发展阶段并正在最终走向一致。但是，在其他地方，它们仍然处于基本分离的状态。

此外，政治学的理论家们并没有忽视这种分离的现象。希腊作者们已经描述了权威主义运动得以出现的两种典型状况，这两种状况既不能归因于贵族的右派，也不能归因于自由的左派。这两种状况分别是“古代的僭主制”和“现代的僭主制”。前者产生于从家长制社会到城市或手工艺人社会的过渡时期；后者则更多地带有平民色彩，并产生于民主政体内部的派别斗争之中。古代的僭主制至少需要上升阶级中的一部分人，即城市小资产阶级的支持，并废除旧有贵族控制的为其谋利的各种制度。而现代的僭主制则在古代的城邦国家中，把“因受到掠夺性法律的威胁而惊恐不安的富人”与公民中被中产阶级抛弃且被债主逼得走投无路的最贫穷的人结为一个不稳定的联盟。在20世纪的工业社会，也产生了一个类似的联盟。这一联盟包括对正在蔓延的社会主义感到恐惧的大资本家，自以为是的财阀，作为受工会保护的无产阶级的牺牲品的中间性社会群体，工人中最穷的那部分人（农业工人和失业工人），以及那些对议会行动的缓慢感到恼怒的来自各个阶级的民族主义者和活动分子。

在19世纪法国的历史中，也有类似的分离的例子。拿破仑使法国大革命的社会征服得以久存，但他用一种专制而有效的个人权威取代了软弱而宽容的君主制。在资产阶级的世纪，民法与独裁并非毫不相容；同样，在（苏联）社会主义的世纪，五年计划与专制亦可并行不悖。

为了使旧欧洲的各种冲突具有一种意识形态上的纯洁性，人们往

往把“法西斯主义革命”解释为反动的极端形式。人们曾不顾事实地否认，法西斯主义的煽动家不仅是社会民主党的死敌，而且同样是自由资产阶级或贵族的死敌。人们坚持认为，右派的革命把政权留给了同一个资本家阶级，同时满足于以警察国家式的专制主义取代议会民主的更狡猾的手段。不管“大资本”在法西斯主义的上台中扮演了何种角色，如果人们把“民族革命”归结为一种并没有什么独特性的反动形式，或把它视为垄断资本主义国家的上层建筑，那么他们就歪曲了“民族革命”的历史意义。

事实上，如果人们把布尔什维主义和佛朗哥主义视为两种不同的极端，那么他们就会毫不犹豫地把前者称为左派，把后者称为右派。布尔什维主义取代了传统的专制主义，消灭了过去的统治阶级，推行生产资料的集体所有制，并通过渴望和平、面包和土地的工人、农民、士兵取得政权。佛朗哥主义则取代了一种议会制政体，得到了特权者（大地主、工业家、教会和军队中的上层人士）的资助和支持；由于驻扎在西属摩洛哥的军队的支持，由于卡洛斯派[3]的参与，由于德国或意大利的干涉，佛朗哥主义在内战战场上取得了胜利。前者使人想起左派、理性主义、进步、自由的意识形态，而后者则使人想起反对革命、家庭、宗教、权威的意识形态。

并非所有的情况都如此地泾渭分明。……希特勒从银行家、工业家和某些认为只有他才能恢复德国的伟大的军方领导人那里获得了金钱，然而，数以百万计的人相信这位“元首”，是因为他们已不再相信选举、政党和议会。由于经济危机的冲击和战败在精神上所产生的影响的结合，在一种成熟的资本主义中重新形成了一种类似于工业化初期的状况：议会的明显无能与经济停滞之间形成反差，负债累累的农民和失业工人的反叛随时会发生，数百万失去工作的知识分子对自由派、财阀和社会民主党人表示憎恨，认为他们都是现状的受益者。

一旦局势严重到使代议制政体与大众性工业社会的政府的必要性之间出现失调，信奉权威主义的政党的吸引力就会显示出来，或可能会显示出来。以牺牲政治自由来换取行动上的活力的诱惑，并未随着希特勒或墨索里尼而消失。

随着其统治的巩固，国家社会主义变得愈来愈不保守。军队的首领、名门之后与社会民主党的领导人一起遭到镇压。随着对经济的管理逐步取得成功，国家社会党力图根据其意识形态来塑造德国，如果有可能的话，甚至是整个欧洲。希特勒的体制混同政党和国家，控制独立的组织，把有偏见的学说转变成一种全民族的正统学说，诉诸暴力并赋予警察无限的权力。右派与左派，或者说法西斯伪右派和苏联伪左派难道没有在极权主义中相汇合吗？

人们对此可以说，前者的思想源自反革命的浪漫主义，而后者的思想则源自革命的理性主义。而且，前者从根本上说强调特殊性，强调民族或种族的因素，而后者以一个由历史选定的阶级为出发点来强调普遍性。但是，号称是左翼的极权主义在革命发生三十五年之后，却颂扬大俄罗斯民族，谴责世界主义，维持治安和正统观念方面的严格规定。换言之，它继续否认各种自由的和个人的价值观念，而这些价值观念是启蒙运动在反对权力的专断和教会蒙昧主义的过程中力图倡导的。

下述论点，即把国家的正统性和恐怖统治归因于革命的激烈和工业化的需要，从表面上看起来似乎更有道理。布尔什维克是成功的雅各宾派，并利用局势扩大了其意志主宰的空间。由于俄国与接受新信仰的国家在经济方面落后于西方，因此，深信自己是进步事业的化身的宗派必须通过强迫其人民省吃俭用、努力劳动，以开创其统治。埃德蒙·柏克本人也认为，雅各宾式的国家，其本身即构成了对传统体制的侵犯，因此，传统体制与革命观念之间的斗争是难以避免、无法平息的。共产主义热情的平息和生活水平的提高，将在未来有助于克服大分裂。届时，人们将会发现，手段上的差别要大于目标上的差别。

在回首往事时，人们会承认，左派在起来反对旧制度时有着多种目标，这些目标既不互相矛盾，亦非互相依存。通过大革命，法国在欧洲国家中率先在纸面上和法律文本中实现了社会平等。但是，君主制的崩溃，特权阶层政治作用的消失，在长达一个世纪的时间里导致了法国所有政体的动荡不稳。从1789年至1880年，不管是在法国还是英国，各种个人自由与权威的宪政特征均未持续不断地得到尊重。

主张自由的党更多关注的是人身保护法（l'habeas corpus）、陪审团制度、出版自由和代议制度，而不是国家的君主制或共和制形式。而且，他们从来都仅仅代表微弱的少数。英国直到19世纪才实行普选制，然而，它却从未出现过“实行全民投票的专制统治”之类的现象，其公民也从不用担心被任意逮捕，报纸也不用担心被查禁或查封。

人们会说，类似的现象难道不正在我们眼前发生吗？方法上的冲突难道没有被曲解为原则的冲突吗？工业社会的发展与大众的一体化正成为普遍现象。对生产的控制（即使不算国家对生产的管理）、专业工会参与公共生活、对劳工法律上的保护，构成了当代社会主义的最低纲领。在那些经济发展已达到一个相当高的水平，民主的观念与实践已深深扎根的国家，英国工党式的方法就足以在不牺牲自由的情况下实现对大众的整合。与之相反，在俄国这样经济发展处于停滞状态、国家机器仍然停留在专制主义阶段的国家，就无法适应世纪的任务。因此，一旦革命者团体取得政权，他们必定就会加速工业化进程，并通过暴力迫使人们做出牺牲或服从必不可少的纪律。苏联体制一方面带有雅各宾派的心态的痕迹，另一方面也暴露出计划指导者们的急躁情绪，它将随着意识形态上的怀疑主义的发展以及资产阶级化的发展而向民主社会主义靠拢。

即使人们赞同这种相对乐观的前景，共产主义左派与社会主义左派的调和仍将遥遥无期。共产主义者何时才会不再相信其使命的普遍性呢？生产力的发展何时才能使政治和意识形态上的清规戒律有所放松呢？贫穷正折磨着数以亿计的人民，而对于这些人民，某种学说曾许诺说要给他们带来富足的生活。为此，当局者需要在好几个世纪的时间里对“公开性”进行垄断，以便掩盖神话与现实之间的反差。最后，政治自由与经济计划化之间的调和，比法国大革命历经一个世纪才完成的社会征服与政治目标之间的调和更要艰难。无论是在理论上还是实践中，议会制国家均与资产阶级社会协调。而一个实现计划经济的社会除了允许专制国家之外，还能允许其他类型的国家吗？

从辩证法的角度来看，左派难道不是通过自己的发展而带来一种压迫吗？

政治体制的辩证法

左派形成于对抗当中，并通过一些观念来加以确定。它揭露某种社会秩序像所有人类现实一样不完美。但是，一旦左派取得了胜利，并轮到它来对现存社会负责，那么，成了反对派或反革命派的右派亦能够毫不困难地指出，左派代表的不是与权力对立的自由或与特权者对立的人民，而是一种与另一种权力对立的权力，一个与另一个特权阶级对立的特权阶级。如果想要理解已经取得胜利的革命者有哪些负面的东西或付出了何种代价，只要听一听旧有体制的发言人的论断就足够了。旧有体制往往会在人们的记忆中得到美化，或者会由于现存的不平等现象而恢复声誉，19世纪初保守派的体制与当今自由资本主义体制就是如此。

经过数百年的时间形成的各种社会关系往往会以人性化告终。不同等级成员之间地位上的不平等，并未排除彼此之间的相互承认。它为各种真实的交流留下了位置。在回顾往事时，人们会歌颂人际关系的美好，赞扬忠诚的美德，并用这种美德去反衬在理论上是平等的人与人之间的关系的冷淡。旺代人之所以起来叛乱，并非为了捍卫束缚他们的锁链，而是为了捍卫他们自己的世界。随着人们在时间上远离事件，人们就会得意地强调昨日的臣民的幸福与当今的公民的苦难之间的反差。

反革命的论战不仅把革命后的国家与君主制的国家进行比较，而且还对革命前后的个人进行比较。在革命之后，个人得听凭富人与当权者的任意摆布，而在旧制度下，生活在乡村与城市的法兰西人则被结合进了一些共同体。一个明显的事实是，救国委员会的国家、波拿巴的国家或拿破仑的国家担负着比路易十六的国家更多的任务，其对国人的索取也相应地更多。18世纪的正统君主从不可能会想到对适龄者进行入伍总动员。个人之间不平等的取消同时带来了选票与征募，但服兵役义务的普遍化要远早于选举权的普遍化。革命者坚持要取消专制主义，让人民的代表参与制定法律，以宪政取代专制，并通过间接选举选出行政官员。而反革命分子则提醒道，不久前在原则上是绝对的权力，实际上受到多种风俗习惯、多种中间团体的特殊利益以及

不成文法的限制。法国大革命（也可能是所有的革命）在观念上革新了国家，但它同时也使国家变得年轻了。

社会主义者们重新采用了部分反革命的论点。在消除了人与人之间地位上的不平等之后，人与人之间只剩下了一种区别，即经济上的差别。贵族们已经失去了政治地位和威信，而且他们在相当大的程度上也失去了其社会地位赖以存在的经济基础，即土地的所有权。但是，在平等的借口下，资产阶级垄断了国家的财富。换言之，一小撮特权者取代了另一小撮特权者。而人民从中又得到了哪些好处呢？此外，某些社会主义者在批评个人主义方面倾向于和反革命分子一致。他们同样满怀恐惧地描述着个人今后将置身于其中的弱肉强食的世界。在这一世界中，个人将迷失在数以百万计的其他个人中，人们将彼此争斗，并同等地服从于市场的偶然性以及行情不可预测的起伏波动。由此，“组织”的口号取代或补充了“解放”的口号，即通过集体有意识地组织经济生活，使得弱者免遭强者的摆布，穷人免遭富人的利己主义的伤害，并使经济本身避免出现混乱的状态。但是，与在旧法国向资产阶级社会的转变中显示出来的辩证法相同的辩证法，会在从资本主义向社会主义的过渡中重新出现，而且还会有所加剧。

对托拉斯以及生产资料过度集中在私人手中的现象的揭露，是左派偏爱的主题之一。左派自称代表着人民，并对暴君予以抨击。在左派看来，托拉斯的老板不啻是现代的领主，他们主宰着普通人的命运，并与公众利益作对。左翼党派所采用的解决方法并不是解散托拉斯，而是转为由国家来控制某些工业部门或某些大型企业。让我们暂时把这样一种经典的反对意见放在一边：国有化不仅没有消除，而且往往是加剧了经济上的多种弊端。劳动者置身其中的技术官僚等级制，并没有因为所有制方面的变化而出现改变。国营雷诺工厂的经理、法兰西煤炭公司的经理同样能够向当权者提出有利于他们的企业的决定。诚然，国有化消除了人们曾指责的工业巨头躲在背后施加的政治影响。但是，托拉斯领导人所丧失的行动手段却重新出现在国家的统治者手中。后者的责任则往往会随着生产资料占有者的逐渐减少而逐渐增大。当国家仍然民主的时候，它的控制力可能范围广而力度小。但当一个集团控制了国家的时候，它会为了自己的利益重建并实

现经济力量和政治力量的结合，而这种结合曾是左派对托拉斯进行抱怨的原因。

近现代生产机构包含着一种我们称为技术官僚制的等级制度。居于这一等级制度上层的与其说是纯粹的工程师或技术员，毋宁说是组织者或经理。在法国、英国或苏联都已在实行的国有化，并未使工人不再遭受其上司的摆布，也没有使消费者免遭托拉斯的坑害。它们只是去除了股东、董事会成员与金融家，而这些人对企业管理的参与与其说是真实的，倒不如说是理论上的。他们只是凭借其财力，在名义上控制并影响着企业而已。在此我们无意对这种国有化的得失利弊进行总结，只是想指出，在国有化的情况中，左派的各种改革只是导致了特权者之间的力量配置的变动，它们既没有提高穷人或弱者的地位，也没有降低富人或强者的地位。

在西方社会，技术官僚等级制度仅局限于生产机构的一个部门。大量的中小企业仍继续存在；农业亦保留着多种身分的从业人员（自耕农、农场主和佃农）；在分配或销售系统中，则是巨人和矮子并列，前者如大型商场，后者如街角的乳品商。西方社会的结构极为复杂，其中有前资本主义时代贵族的后裔、世代相传的富豪家族、私营企业主和拥有地产的农民等等。这些人维持着纷繁复杂的社会关系和独立的群体。由此，数百万的人得以在国家机构的管理之外生活。技术官僚等级制度的推广意味着这种复杂性的消除。任何个人都不再服从于另一个独特的个体，而是所有的人均要服从于国家。左派力图把个人从直接的束缚中解放出来，但它很可能最终使人屈从于公共管理机构的束缚，这种束缚虽然在法律上不那么直接，但事实上却无所不在。然而，国家对社会管理的面越广，……相对独立的群体之间和平竞争的目标就更少。一旦整个社会如同一个巨大的企业，处在其顶端的人必然会变得漠视下层群众的意见（不管是赞同还是反对的意见），事实难道不是如此吗？

随着这种演变，传统关系的残余和地方共同体显然更像是一种阻碍个人被巨大的行政权力这一工业文明所产生的怪物吞噬的障碍，而不是民主的制动器。由此开始，随着时光的消逝而被削弱和消除的各

种历史上的等级制度，也似乎不再是旧的不公正行为的维护者，而更像是一种能抑制专制倾向的事物。为了反对这种不公开的专制，保守主义成了自由主义的同盟者。如果传统留下来的制动器失灵，那么，就没有任何事物能够再阻止极权国家的出现。

由此，将解放作为归宿的乐观主义的历史描述被一种悲观主义的历史描述所取代。根据后一种描述，奴役人类的灵魂与肉体的极权主义将是一种以取消国家为开始，以取消所有个人或团体的自治为终点的运动。苏联的经验助长了19世纪的有识之士已经初步具有的这种悲观主义。托克维尔曾经非常明确地指出，如果代议制被群众的急躁情绪所推翻，如果源于贵族的自由意识趋于衰弱，民主的不可阻挡的冲劲究竟会产生何种后果。一些历史学家，如雅各布·布克哈特和欧内斯特·勒南，他们对年代较近时期的专制政治的恐惧，要远远大于对人与人之间的和平共处的期望。

我们不想顺从上述两种观点中的任何一种观点。技术或经济结构的不可避免的转变和国家权力的扩展，既不意味着解放，也不意味着奴役。所有的解放都会具有一种产生新型奴役的危险。左派的神话制造的仅仅是这样一种幻象，即朝着一种幸福的目标发展的历史运动积累了每一代人的成就。由于有了社会主义，资产阶级建立的名义上的自由被赋予了真实的自由。事实上，历史是辩证的——此处的“辩证”并不具有法共如今所赋予该词的严格意义。各种政治体制并不是矛盾对立的，人们并非一定要通过决裂或暴力才能使一种政体转变为另一种政体。然而，在每一种政体内部，都把其他政体视为悬挂在人们头上的威胁。因而，相同的制度会改变其意义。为了反对财阀，人们会倡导普选制或国家权力；而为了反对到处蔓延的专家统治，人们则会竭力维护地方或专业的自主。

在一个特定的政体内，重要的是在难以调和的要求之间达成合理的妥协。我们不妨以人们在争取收入平等方面所做的努力为例来说明这一点。在资本主义制度中，税收充当了减少贫富差距的工具。只要直接税公平地分摊与征收，只要人均收入达到足够高的水平，这一工具就不会失去效力。但是，从某一点开始（这个点的位置在不同的国

家会有所不同），税收会引起隐瞒和造假；并造成自发的储蓄日趋减少。因此，人们应当接受某种与竞争原则本身不可分离的不平等的措施。此外，遗产税虽然能加速巨额财产的分散，但它没有从根本上消灭巨额财产。人们并不会无节制地向着收入平等的方向发展。

在因遭到现实的抵制而失望之后，左派人士会倡导一种完全计划化的经济。但是，在这样的社会中，会产生出另一种不平等。在理论上，计划经济的主管者们能够在所有他们认为合适的范围内减少收入的不平等。那么，在他们看来，符合集体利益、符合他们自身利益的范围又是什么呢？不管是经验上的还是心理上的可能性都不会得出有利于平等事业的答案。计划经济的主管为了鼓励人们努力工作亦实行了差额工资制。对此，人们无法苛责他们。左派只是在自己处于反对派的地位、资本家负责财富的生产时才倡导平等。一旦他们上台执政，他们必然也会把最大限度地生产的需要与对平等的关心调和起来。至于计划经济的主管者们，他们很可能比其资本主义的前任更加高估自己在服务中付出的代价。

除非集体资源出现史无前例的增长，每一种体制都只容忍某种程度的经济平等。人们可能消灭一种与某种经济运行方式联系在一起的不平等，但他们又会自动地重建另一种不平等。收入平等化的界限不仅由社会物质的重力和人的利己主义所勾画，而且也由多种集体和道德的要求所勾勒，后者与对不平等的抗议一样合乎情理。奖赏最积极、最有才能者，同样也是公正的。或许，这样做对生产的增长还是必不可少的[4]。在一个像英国这样的国家里，绝对平等不可能保证维持并丰富着文化的少数人拥有创造性存在的各种条件[5]。

左派倡导的以及几乎整个舆论都赞同的社会立法，从现在起包含着一种负债，因为它们不可能在不损害其他同样正当的利益的情况下无限制地扩展。例如，在法国，其费用源于工资税的家庭津贴有利于家庭中的父辈或老年人，却有损年轻人和单身者，即最具有生产能力的人的利益。左派就肯定会比关心加速经济进步更多地去关心避免苦难吗？

在这种情况中，共产党人不属于左派。但是，在一个人们为生活水平的问题所困扰的时代里，非共产党的左派也应当像不久前的资本家一样，去关心如何促进社会产品的增加。这种有期限的增加符合集体利益，同样也符合个人的利益。此外，社会物质虽经得起理想的意愿的摆布，但其矛盾也在不同的口号如“按需分配”与“按劳分配”之间显示出来。

在英国，与间接税结合在一起的食品津贴导致了家庭内部的不同开销之间的一次再分配。根据1950年4月1日的《经济学家》杂志所引用的统计资料，年收入低于500英镑的四口之家平均每周可获得57先令的津贴，但同时得为各种税收和社会公益事业费用支付67.8先令。尤其是，他们得支付31.4先令的烟酒税。若是这样的话，社会立法政策和税收政策可能会否定自身。在1955年国家开支与税收减少的意义将可能与50年前完全相反。“单向”在政治上是一种巨大的幻象，而“孤独臆想”（le monoidéisme）则是灾难的原因。

左派人士所犯下的错误是为某些机制要求一种只属于观念的威望：集体所有制或充分就业的方式，必须根据其效力，而不是其信奉者的道德影响来进行判断。左派还错误地想像出一种虚构的连续性，好像将来总是比过去更美好，好像主张变革的党始终有理由去反对保守者，人们可以把遗产当成成果，并且只需要去关注新的征服。

不管是传统的政体、资产阶级的政体还是社会主义的政体，均没有始终保证思想自由与人类团结。惟一的左派，总是忠诚于自己的左派，是那些使人想起博爱，即爱，而不是自由或平等的人。

思想与现实

在西方国家中，我们为了便于分析而加以区别的左右对立的不同含义会程度不等地表现出来。所有地方的左派都保留着某种反抗旧制度的斗争的特点；所有地方的左派都以对社会立法、充分就业和生产资料的国有化的关注而给人留下深刻印象；所有地方的左派都向斯大林式的极权主义的严酷妥协；在所有的地方，议会行动的缓慢进展与

群众的急躁都可能会导致政治价值观念与社会价值观念之间的分离。但是，在这些意义错综复杂地交织在一起的国家和那些只有一种意义在支配着论争及其战线的形成的国家之间，存在着巨大的差别。在这两类国家中，英国属于后者，而法国则属于前者。

英国无需怎么努力就成功地使法西斯主义变得荒谬可笑。威廉·乔伊斯[6]在事件进程的推动下，不得不在归附与背叛两者之间做出抉择（他选择了背叛）。工会组织的领导人们深信他们属于民族共同体，深信他们能够在既不否定传统又不与宪政的连续性决裂的情况下改善工人的状况。至于共产党，虽然它没有能够在下议院占得一个席位，却通过渗透在工会组织中占据了某些重要职位。尽管它拥有在知识分子中颇有地位的党员或同情者，但并未在政治界或新闻界中起重要的作用。“左倾的”周刊虽具有一定的影响，但它们却慷慨地把人民阵线或苏联化的好处让给了别人——欧洲大陆的或亚洲的左派，因为它们不打算为古老的英国去要求这些东西。

在缺少法西斯党等的情况下，关于观念的讨论往往与实际冲突联系在一起。例如，在社会层面上，在平等的要求与继承过去的社会等级之间出现了冲突；在经济方面，集体主义倾向（集体财产、充分就业、控制）与对市场经济的偏爱之间出现了冲突。一方面是平等主义与保守主义之间的对立，另一方面是社会主义与自由主义之间的对立。保守党希望在达到一定程度后停止对收入的再分配，而工党，至少是新费边派的知识分子却希望走得更远。保守党废除了工党从大战时期接受过来的控制机构，而工党则希望，在重新上台执政时能够部分地恢复这些机构。

若不是两党政治而是三党政治，形势会显得更为明朗。托利党的自由主义会引起争执。在属于温和左派（这是我们在法国采用的称呼）的人当中，信奉理性和改革的人大多厌恶把选票投给倾向于国家干涉主义的社会主义者。不信奉英国国教的左派的思想没有与社会主义左派的思想融合，它在议会中仍没有议席。

作为政治力量的自由党的消失，其原因部分归结于历史状况（劳

合·乔治在第一次世界大战后的危机），部分归结于选举体制无情地去除了第三党。但是，自由党仍然具有一种历史意义。基本的自由主义——对个人自由的尊重与和平的统治方式——不再为某一党所垄断，因为它已成为所有人的财产。当人们不再质疑宗教异端或政治分歧的权利时，非英国国教主义也失去了其作用，因为它已赢得了胜利。源于一种世俗化基督教主义的英国左派的道德鼓动，从此之后以工党提出或负责的社会改良为目标和表现。在某种意义上，19世纪的左派已经取得了过于全面的胜利，以至自由主义不再为它所独占。在另一种意义上，19世纪的左派又被多种事件所超越，以至工党在今天似乎成了非特权者的要求的代言人。

工党在1945年赢得了一次连他们自己也感到震惊的胜利。在五年的时间里，工党自由地根据自己的意愿来制定法律，并广泛地使用了这一权利。由此，1950年时的英国一下子与1900年或1850年时的英国截然不同。英国的收入不平等现象在半个世纪前在西方国家中表现得最为突出，而今却变得比欧洲大陆国家还要轻微。曾作为个人首创精神之乡的英国，从此之后提供了社会立法方面的近乎完美的模式。如果免费医疗服务也被引入法国，那我们就可从中看到理论和制度上的思想证据。一些工业企业实行了国有化，农业市场得到了组织协调。但是，不管工党已取得的成就有多大，英国仍然还是英国。无产阶级的生活条件与劳动条件虽得到了改善，但并没有深刻的变化。在印度颇为幸运，而在近东却不太走运的工党外交，在本质上与保守党政府的外交并无不同。难道社会主义仅仅是如此吗？

对于上述两党，人们均可以提出一些问题或进行思考。就工党而言，尤其是在知识分子当中，人们会对该做什么进行思忖。就保守党而言，人们已对它恢复了信心，相信古老的英国，如同在19世纪一样，不用流血，不用牺牲几百年已经取得的成果，就可引入欧洲大陆革命的基本成果。

《新编费边主义文丛》[7]表明，工党今后的斗争更多的是反对富裕，而不是反对贫困。人们希望消除那种使个人无需工作就可生活下去的财产集中，还希望扩大国营企业，以便使减少工资方面的差别成

为可能。只要私营企业还在经济领域中占绝大多数的地位，私营企业就会保持高工资的水平。如果国家给国营企业负责人的薪酬明显低于大型私营企业负责人的薪酬，那么国家就会失去其最优秀的仆人。如果人们已完成了对旧的统治阶级的消灭，那么，人们也只有在保留英国社会的情况下减少贵族的特征。

这种研究属于一种学说的正常发展。一旦实现了其纲领的绝大部分内容，工党就会思忖，现阶段究竟应当着眼于巩固还是着眼于新的前进。温和派虽没有公开地表态，但它会接受巩固现状的论点，并同意与开明的保守党人汇合，后者同样也提出了经济问题和历史意义的问题。当充分就业时期工会组织能自由地与雇主们进行谈判时，如何才能避免通货膨胀呢？如何才能维持经济的弹性和企业家的积极性呢？如何才能限制或减少赋税呢？何处能够找到可投资于前景不明的企业的资本呢？简而言之，一个自由的社会如何才能成功地吸收某种社会主义的药方，并在既不会妨碍有才能者晋升又不会减缓整个集体发展的情况下，保障所有人的安全呢？

以下两类人之间的对话并非不可能：对工党改革的不足感到失望的人与害怕改革继续推进的人；要求减少不平等、扩大集体财产的人与关注如何激发干劲和奖赏劳动成果的人；信任“有形的控制”的人和希望恢复市场机制作用的人。统治阶级已经心甘情愿地同意牺牲自己的部分财富和权力。它虽保留了一种贵族风格，但却继续在寻求与那些体现“未来的一代”的人的协调。右派也许不怎么喜欢左派所承认的新英国。但出于明智或伴随着狂热，所有的人都会接受它。当温斯顿·丘吉尔在公共集会上阐释《通往奴役之路》时，把盖世太保与统制经济扯在一起。他的这一说法吓唬不了任何人，只能使许多他的选民发笑。不过，也许人们在几十年或几百年后会把他这番今日看上去是为竞选服务的话当成带有预言性的真理。在英国，政治思想是与现实同时代的。至于法国的政治思想，人们却不可能这样说。

在当今法国，意识形态的混乱与左右对立可能产生的各种各样的含义的混淆有关，而这种混淆很大程度上又可归因于事实。在法国，前工业社会的结构比英国或斯堪的那维亚类型的国家保留得更好。旧

制度与大革命的冲突也与自由主义和工党主义的冲突一样现实。但是，思想预先支用了未来，并在法国人远未享受到技术的好处时，就已经揭露了技术文明的各种危险。

法国西部各省仍然被保守主义与进步党之间的冲突所支配着。保守主义与宗教相联系，而进步党则是世俗的、理性主义的，同时具有平等倾向。右派多为天主教徒，并与特权密不可分，而左派的代表多为专业的政治家以及中小资产阶级。如同法国中部与南部某些地区的共产党一样，西部省份的社会党人似乎继承了激进党人。

法国其他省份的状况与不发达国家的状况极其相似。在卢瓦尔省南部，某些工业化程度极低、农业经营方式落后的地区还保留着一种个人主义的结构。那里的人往往把选票投给当地的显贵和中等资产阶级。在那里，有不少民主左翼联盟和独立派的候选人当选为议员，共产党候选人亦有不少人当选。之所以如此，既有左翼传统的因素，又有经济发展缓慢的因素。

工业省份与大都市构成了第三种类型。从1948年至1951年，法兰西人民联盟和共产党人在那里赢得了大多数登记选民。社会党人面对共产党人的竞争难以招架，而人民共和党却因为法兰西人民联盟或温和派而失去了绝大多数选民。

社会结构的异质性在党派的异质性中得到了反映。根据一次问卷调查的答复来判断，共产党选民大多数赞同英国由工党左派提出的主张。但是，如果许多共产党选民确实是连自己都未意识到的“贝文主义者”，那么，这一事实与其说需要一种解释，倒不如说它提供了一种解释。为什么法国的选民会陷入英国、德国或比利时的选民们避开的混乱中呢？西部、不发达地区和现代城市这三种结构的并列至少给这种解释开了个头。

由于比新教国家具有更多的可能性，法国的共产主义自称是资产阶级的理性主义革命的继承人。它在经济不大具有活力的地区吸收了一批支持者。这些地区往往向来就是先进舆论较有影响的地区，之所以如此，可归结于那些与导致共产主义在非洲或亚洲成功的原因相似

的原因：它煽动了佃农、自耕农和地主之间的冲突；它夸大了地位最低的弱势群体的要求；它开发利用了经济萧条所引起的不满。最后，在法国的工业地区，共产党的追随者主要来自工人阶级，而工人阶级之所以会被革命党所诱惑，乃是因为改良主义工会和社会党的失败。而这种失败则又至少可归因于经济落后省份生产率的持续低下，以及最有活力的省份前资本主义因素的抵制。

同样的社会异质性说明了党的发展的局限。尽管共产党有数以百万计的选民，但在经济发展较为落后的农村，仍有非常多的自耕农或小资产阶级仇视共产党，以至共产党这一“不满者的党”无法赢得大多数人的支持。而由于所有阶级过于坚决地具有维持一种生活风格的愿望，则又使共产党在工业文明省份获得的选票无法超过三分之一。

与共产党一样，并且也出于同样的原因，法兰西人民联盟选民的构成也相当复杂。在旧制度与大革命、教会与世俗学校之间的斗争仍始终被人当作话题的地区，法兰西人民联盟的成员会在很大程度上与反动派或温和派的选民混淆在一起，而法兰西人民联盟亦可借此从古典右派和人民共和党那里拉一些选民过来。在法国北方的一些城市，法兰西人民联盟的选民则又属于另一种不同的类型。他们在今天时而与社会主义左派汇合，时而与人民共和党汇合，时而又与激进派或温和派汇合。反共产主义与传统民族主义的结合使人想起所谓的“右翼的革命政党”的意识形态，它们力图一方面从左派那里借用其社会价值观念，另一方面则从右派那里借用其政治价值观念。

社会党以及人民共和党的一部分曾在第二次世界大战刚结束不久梦想构建一种类似于英国工党主义的政策，但是，他们却被其潜在的支持者所遗弃。这一失败不能仅归咎于领导无方，而是因为教会和革命的斗争中的“过去”仍旧非常强地存在于现实当中；共产主义和一种先进的社会主义的结合很能取悦广大劳动者；而对已经习惯的生活方式的眷恋则又往往使小资产阶级倒向保守主义。“法国式的工党主义”注定无法走出梦幻的世界。

世界上没有一个地方像法国那样让左右对立具有这么高的地位，

也没有一个地方像法国那样让左右对立的含义如此模糊不清，因为连法国的保守主义也以意识形态来表现自己。人们喜欢想像，法国在其伟大的时代曾经存在过整个世纪都为之而战的惟一的主题。左派通过想像，沉溺于一种单线型的历史，在这一历史中，圣乔治最终将战胜毒龙。但是，那些既不愿承认右派又不愿承认左派的人，有时也通过想像把自己置身于一个理性化的社会。在这一社会中，计划经济的管理者固然可能会去除悲惨遭遇，但也会同时去除幻想和自由。在法国，政治思想往往带有怀旧或乌托邦的色彩。

法国的政治行动同样也倾向于脱离现实。在法国实行的社会保障计划处于领先地位，商业机构则落后于工业发展。在工业化过程中照搬外国模式的一些国家所犯的错误正在等待着法国。在进口机器或用外国工厂的模式建立工厂的时候，人们可能会把工程师计算出来的技术选择与根据社会环境不同而变化多端的经济选择混为一谈。现代税收制度只有在纳税人、立法者和管理者皆属于同一（观念）世界的时候才会具有效果。例如，对于那些没有会计的农业、商业或手工业企业，也许任何税收制度都不可能完全成功地发挥作用。

在法国，人们喜欢谩骂资本主义。但是，值得被骂的资本家又在哪里呢？难道是某些重大工厂或商业网络的创始人或雪铁龙、米什兰、布萨克的后人？难道是里昂或诺尔的企业主家族，抑或是天主教徒甚至是农民？难道是工业部门的高级管理人员、国营与私营企业的经理？难道是大的商业银行（其中有的商业银行已由国家所控制）？难道是中小企业的负责人（他们当中有的人经营得当，其他人则只是人为地继续存在而已）？马克思笔下的资本主义、华尔街或殖民事务中的资本主义为谩骂提供了一个比法国这种形式多变、到处扩散的资本主义更好的目标。在后一种资本主义中，如果人们把候选人也算入正式的资产阶级成员，那么，这种资产阶级所包含的远不是国民中的少数。

在法国，人们亦完全可以对反资本主义的左派或凯恩斯式和反马尔萨斯式的左派进行界定，但这必须有一个条件，即不能把自己束缚在左右对立的程式或马克思主义的程式当中，承认具有现实性的争论

的多样性，承认构成现代社会的结构的多样性，承认所由产生的问题和必要的行动方式的多样性。历史意义揭示了这种多样性，而意识形态则掩盖了这种多样性，即便是当它裹着历史哲学的华丽外衣时亦是如此。

***

使左派受到激励的是三种虽不必然矛盾，但往往会有分歧的观念：自由、组织、平等。“自由”意味着反对政权的专横，赞同个人的安全；“组织”则是为了以一种合理的秩序取代传统的自发的秩序，或是取代个人积极性的无序状态；“平等”则是指反对源于出身和财富的特权。

鼓吹“组织”的左派多少会变得“专制”，因为主张自由的政府行动迟缓，且因为多种利益或偏见的抵制受到抑制。鼓吹“组织”的左派如果不是民族主义的，那也是“民族”的，因为只有国家能够实现它的纲领。鼓吹“组织”的左派有时也是“帝国主义的”，因为计划经济的推行者们渴望拥有无限的空间和资源。鼓吹“自由”的左派会起来反对社会主义，因为它不可能不观察到国家权力的膨胀和专断的回归，虽然此时的专断是官僚机构和不知其名的专断。鼓吹“自由”的左派在反对民族社会主义的过程中，会坚持抑制国际主义的理想，这种国际主义不要求通过军队去取得某种信仰的胜利。至于鼓吹“平等”的左派、他们似乎被判定要不断地去反对富人，反对强者，而后者有时是互相对立的，有时又是混在一起的。那么，究竟谁是真正的左派、永恒的左派呢？

也许，像《精神》杂志的编辑们那样的左倾分子无心地给我们提供了这一问题的答案。他们为“美国的左派”出了一期专号，并老老实实地指出，在大西洋彼岸，很难捕捉到能与这一欧洲术语相吻合的现实事物。美国社会没有经历过类似的反对旧制度的斗争。它也没有工人党或社会党。传统的两党制压制了进步主义的或社会主义的第三党的企图。美国宪法或经济制度的原则没有被人认为有严重的问题。其

政治争论更多的是技术之争，而不是意识形态之争。

从这些事实出发，我们可以推理出两种方式。或者是，我们可以用该刊的一位美国撰稿人的方式说道，“如果社会主义意味着改善弱势阶级的生活条件和确保社会公正，那么，美国始终是一个社会主义国家”（罗斯）[8]。或者我们也可以凭借欧洲社会主义的优点去期望美国“建立一个工党，因为这是美国社会一切变革的首要条件”，同时宣布，在美国“实现社会主义”是“世界的当务之急”[9]。显然，法国的编辑们倾向于后一种说法。产业工会联合会的倾向于社会主义的工人在工会的层面上，属于“新左派”。一个欧洲风格的工人党，将是惟一能够达到左派的各种目标的政党。各种手段、工人党或计划化，已变成了基本的价值观念。

但是，在提出这种不由自主的偏见的证据之后，《精神》杂志的一位编辑在该作出结论时却突然遗忘了知识分子的因循守旧：“应当思忖的是，在不再存在动荡不安的地方，人们是否还能够谈及左派……因为至少在我们法国人眼里，左派人士是那些始终不认为其国家的政策有理的人，而且他知道，并不存在能确保自己在未来是公正的神秘保证。左派人士还是对殖民远征进行抗议的人。他还无法接受暴行，即便这种暴行是针对敌人的或出于报复的亦是如此。”[10]“……在这种人类关切被压迫者和受难者的简单情感，即昔日促成一些欧洲人和美国人为捍卫萨科和范齐蒂奋起反抗的情感逐渐衰退的地方，人们还能够用‘左派’来美化自己吗？”[11]

如果只有敌视一切正统性和能感受到一切苦难的人才是左派，那么，为什么只有美国没有这种左派？认为苏联始终正确的共产党人是左派吗？那些为亚洲、非洲的所有人民，却不为波兰或东德的人民争取自由的人是左派吗？历史上的左派的语言或许在当代会博得喝彩，然而，当怜悯本身只具有惟一的意义的时候，永恒的左派的精神实际上已经死亡。

第二章　革命的神话

左派的神话隐含着“进步”的理念，并暗示着不断运动的观念。大革命的神话具有一种既互补又对立的意义：它使得人们期待着突破人世间正常的进展方式。在我看来，它的产生亦同样源于对过去的思考。回顾过去，那些在我们看来似乎是大革命先驱者的人，他们虽然通过传播一种与旧制度的思想方式不可调和的思想方式为大革命作了准备，但他们既没有宣告，同时也并不希望旧的世界像末日降临般地覆灭。他们当中几乎所有的人，虽然在理论上激进大胆，但在行动上，则表现出了与充当王室顾问或立法者的让—雅克·卢梭一样的审慎。他们大多具有“乐观主义”的倾向，认为一旦摆脱传统、偏见与狂热，一旦使人们得到启蒙，社会的自然秩序就会实现。从1791年或1792年开始，大革命被其同时代的人包括“哲学家们”视为一场灾难。但在事过境迁后，人们最终却不再觉得它是一场灾难，而只记得它是一个壮烈的事件。

在追随“进步党”的人当中，一些人力求忘掉恐怖统治、专制暴政、战事不断以及所有可溯源至“攻克巴士底狱”或“联盟节”等光辉壮烈日子的血淋淋的事件。在他们看来，平民之间的各种相互残杀、军事的胜利与失败，实际上只是大革命的偶然的伴随物。解放思想、解放人类以及建立理性社会的热望，虽然曾遭受君主派或教会反动势力的阻碍，但只要在需要的时候有限度地使用暴力，这些热望就可以继续发挥作用。

与之相反，另一些人则强调夺取政权和颠覆。他们信仰暴力，认为惟有暴力才能塑造未来。诚然，革命神话的追随者们往往赞同一种与改良主义者相同的价值体系，并期待着相同的目标——一种和平的、自由解放的、受理性支配的社会。然而，他们同时却又认为，人类只有通过普罗米修斯式的行为，才能实现自己的天职，控制自己的命运。换言之，这种普罗米修斯式的行为无论是在目的还是在手段上都是必不可少的。

革命值得人们如此颂扬吗？对革命进行思考的人并不是那些从事革命的人。发动革命的人如果不是被流放或监禁，亦很少能活着看到革命结束。如果没有人认清革命的成果来自群体对群体的争斗，革命真的能够成为主宰自身命运的人类的象征吗？

革命的含义

在社会学的通用语中，革命指的是通过暴力快速地以一个政权取代另一个政权。如果我们接受这一界定，势必就得摈弃该词某些会导致含糊不清或混淆难辨的用法。在“工业革命”这样的表述中，“革命”让人想到的只是深刻、迅速的变革。当人们提及工党革命时，他们是想用此词强调1945—1950年间执政的英国工党政府完成的改革的重要性。不管这种重要性是真实的，还是夸大的，这些改革既不急剧，亦未违反宪法。换言之，它们并没有构成一种在性质上堪与1789—1797年发生在法国或1917—1921年间发生在俄国的事件相提并论的历史现象。“革命的”这一形容词在用于形容雅各宾派或布尔什维克派的成就时，其含义与用来形容工党的成就时并不相同，故此，工党的成就从本质上来看，并不是“革命的”。

即便我们摈弃该词的各种错误的用法，它仍然会存在某些含糊之处。任何概念都不可能精确地与事实相对应。因为前者的界限是严格地划定的，而后者的界限则是不稳定的。我们可以列举一些个案以表明这种踌躇是可以理解的。德国纳粹党的上台过程是合法的，其暴力行动亦得到了国家的授权。难道人们可以无视这一过渡阶段的合法特征，仅凭政府组成人员以及制度特征方面出现的变化极为突然，就将这一转变称为革命吗？还可举另一极端的例子。南美诸共和国的军事政变（pronunciamentos）虽然以一名官员取代另一名官员（更严格地说以一位军人取代一位平民或以一位平民取代一位军人），但领导阶级与政府模式并没有真正地更换，我们能够称它们为革命吗？就其在合法性方面所造成的混乱而言，它缺少宪政上的决裂。就其突然的更迭而言，不管这种更迭有没有伴随着流血斗争，不管当事人如何从宫殿中的新贵沦为狱中的囚徒，它缺少制度方面的变化。

就这些问题提出独断论的答案并不重要。“定义”无所谓真实还是虚假，它的存在或多或少是为了有用或便利。“革命”并不存在一种恒久不变的本质，但其概念可有利于我们去理解某些现象，并使我们在思考这些现象时更加明白。

在我们看来，用“政变”（coup d'Etat）一词指称下述两种现象是合乎情理的。其一是掌权者用非法的手段宣布改变宪法（如1851年时的拿破仑三世）；其二是一伙武装人员控制了国家。在后一种现象中，若这些人的行动（不管流血与否）导致了另一个政体的另一个统治阶级的上台，则应该另当别论。革命并非仅仅意味着“你走开，我来坐这里”。相反，尽管希特勒是合法地被兴登堡总统任命为政府总理的，但其上台仍然是“革命的”。希特勒对暴力的运用是在上台之后而非之前。不过，可以肯定的是，这一革命现象仍缺少一些法律上的特征。以社会学的观点来看，革命现象的基本特征是：一小部分人通过无情地铲除对手获取政权，创设新的政体，并梦想着改变整个民族的面貌。

有关“革命”一词的咬文嚼字的辩论本身并没有什么意义，但有关此词的讨论却能显示论战的实质。记得1933年我在柏林时，那里的法国人最喜欢争论的题目是，到底有没有发生一场“革命”。人们没有适当地思忖，是否只要有了合法的外衣或伪装，就不能将其与克伦威尔或列宁的先例相提并论。一如我在德国哲学学会的一位同事在1938年所做的那样，这些在柏林的法国人明确地认为，“革命”这一高贵的术语不能用来指称像发生于1933年的德国的事件那样的平淡无奇的事件。然而，在确定是否是革命时，除了领导人、统治阶级、宪法和意识形态的变动，人们还能要求什么呢？

对于这样的一个问题，1933年时在柏林的法国人会如何来回答呢？一些人将会答道，1月30日的任命[12]的合法性以及没有出现街头骚乱，乃是第三帝国的建立与1792年法兰西第一共和国以及1917年共产主义政权在俄国的建立之间的根本差别。然而，说到底，人们究竟是把它们当成同一类型的两种现象来看待，还是把它们当成两种不同类型的现象来对待，实际上无关宏旨。

另一些人之所以否认纳粹主义在进行革命，乃是因为在他们看来，纳粹主义是“反革命的”。人们只有在涉及下述情况时才有权利采用“反革命”的说法：旧制度复辟；前朝的政要重新上台；今日的革命者所带来的恰恰是昨日的革命者所消除的观念或制度。然而在此之外，还有许多次要的情况。因此，“反革命”从未全然地意味着“复辟”。另外，所有的革命亦始终全盘地否定过去的革命，并由此表现出某些反革命的特征。但是，无论是法西斯主义还是纳粹主义，它们都并不完全是，或并不从本质上是反革命的。它们重新采用了保守派的某些用语，尤其是采用了后者用来反对1789年大革命的思想的那些论点。然而，纳粹主义抨击基督教的宗教传统，抨击贵族的以及资产阶级自由主义的社会传统，鼓吹“德意志信仰”、大众动员和领袖原则，而后者确实具有一种革命的意义。纳粹主义并未表示要回到过去，它在与过去决裂方面所表现出来的激烈程度堪与其他激进学说等量齐观。

的确，当人们说到大革命，当人们寻思着某些突发、暴力的夺权行为是否值得被送入供奉着1789年大革命、1830年的光荣三日以及1917年的“震撼世界的十天”的殿堂时，他们或多或少会自觉地援引以下两种观点。其一，人们在不可胜数的国家中观察到的这种或那种革命，不管有没有流血，是不是平淡无奇，或者是否令人失望，它们只有在符合左翼的意识形态，即人道主义、自由主义和平等主义的意识形态的条件下，才可能划入革命的范畴；其二，革命只有在达到颠倒现存财产关系这一结果的条件下，才称得上圆满完成。但从历史的角度来看，这两种观念纯粹是偏见。

政体的任何急剧、粗暴的变化都会导致一些人发财，而另一些人破产——两者皆同样不公正，它还加速了财富与精英的流动。不过，它并非一定得引入一种新的财产权的概念。根据马克思主义的观点，取消生产工具的私有制构成了革命的基本现象。但是，无论是在过去还是现在，君主制或共和制的崩溃，以及国家被一小撮活跃分子所征服，皆往往无法与法律准则的混乱相吻合。

认为暴力与左派的价值观念不可分离，可谓是无稽之谈。但若把

它倒过来说，即说左派价值观念与暴力不可分离，则会更加接近实际情况。革命的政权通常都是专制的政权。它在行使权力时不受法律的约束。它表达的是一小撮人的意愿。它不会，也不可能会关心其他民众的利益。专制的阶段持续的时间有长有短，这取决于局势。但是，人们不可能省略这一阶段，或更确切地说，若人们能够避开专制的话，其进行的是改良，而非革命。通过暴力夺取与行使政权，必须以谈判或妥协无法解决的冲突为前提，换言之，必须以民主程序的失败为前提。“革命”与“民主”是两个相斥的概念。

由是言之，根据原则对革命无论是进行谴责还是颂扬，同样地不合情理。人既然是人，团体既然是团体，他们就注定会捍卫自己的利益，就注定会成为现实的奴隶。人们还很少能够自我牺牲，即便这种牺牲可以保障未来。此外，人们与其说是勇敢果断地选择一个党派，毋宁说更多地是在反抗与让步之间犹疑不决。例如，路易十六与其说是在统帅军队方面取得了成功，倒不如说他是在引导极端保皇派或妥协派方面取得了成功。由此可见，革命在一系列社会中或许仍然是不可或缺的。统治阶级经常会背叛它应当负责的社会群体，并拒绝了解新时代的要求。日本明治维新时代的改革家们，还有土耳其的凯末尔·阿塔图尔克为了革新社会政治秩序，曾赶走了日趋没落的统治阶级。但如果他们没有消灭其对手，如果他们没有借助武力强制性地规定一种大多数国人或许会抵制的观念，他们就不可能在如此短的时间里完成他们的事业。为了革新自己的国家而抛弃传统与法制的统治者并非个个都是暴君。俄国的彼得大帝、日本的明治天皇在从事其堪与凯末尔·阿塔图尔克，甚至在某种程度上与布尔什维克相提并论的任务时，他们是合法的君主。

国家的瘫痪、精英集团的衰退以及制度的过时，有时是不可避免的。而诉诸一小部分人的暴力，有时亦是恰当的。有理智的人，尤其是左派人士，当他们面临着治疗还是动手术、改良还是革命的抉择时，注定会选择前者。在他们看来，革命的暴力有时可能是与其理想相符合的变革的伴随物或必要的条件，但他们不可能把革命暴力本身视为善行。

诉诸专制统治的行为有时会得到原谅。这一经验也表明，在政权的不稳定与社会秩序的转变之间存在着分离的现象。19世纪的法国所经历的革命要多于英国，但它在经济发展方面却慢于英国。一个世纪前，普雷沃—帕拉多尔（Prévost-Paradol）曾经这样感叹道：不管在什么时候，法国人都能使自己得到革命的奢侈享受，却没有能力实现与最美好的思想相符的各种改革。今天，“革命”一词风行，看来这个国家会重蹈当年的覆辙。

与之相反，美国在将近两百年的时间里一直未让宪政受到损坏。借助于时间的力量，美国逐渐地赋予其宪法一种近乎神圣的威望。然而，美国社会始终处在不停的、迅速的转变之中。经济的发展与社会的融合都被纳入了宪政的架构之中，而这一架构亦因此未受到摇撼，由此，这一原以农业立国的国家，在法制未受到破坏的情况下，成为世界上最强大的工业大国。

殖民地的文明或许得服从其他的法则，这些法则源于那些历史悠久、地理封闭的文明。尽管如此，宪政的动荡不稳仍然是“有病”的征兆，而非“健康”的征兆。在民众起义或政变中，一些政体成了牺牲品。但是它们的失败并不表明它们就是“恶德”（vices moraux）的化身——它们往往比胜利者的政治制度更为人道，而只表明它们犯了政治错误。它们要么没有能够给反对派以出路；要么摧毁了保守派的抵抗；要么为平息不满分子的不满与满足野心分子的政治野心而开始了敏感的改革。像英国或美国那样的政体，在历史加速发展后仍安然无恙。这就表明，最理想的政体既是坚定的，同时又是有弹性的。它们是通过革新传统来拯救传统。

一位“先进的”知识分子肯定会承认，南美国家的层出不穷的政变既是一种危机的征兆，又是一种对进步精神的讽刺。他也有可能会承认（虽然并非情愿），英国或美国始自18世纪的宪政方面的持续性，乃是运气使然。而且他也会乐于承认，法西斯主义或纳粹主义的掌权证明了相同的手段——暴力与一党专政——就其本身而言并非好的东西，但是可用来实现极端目标。最后，他还会坚决地认为，真正的革命，其希望或愿望并非是以一个政权去取代另一个政权，而是推翻所

有的政权，或至少使所有的政权更人性化。

不幸的是，历史的经验无法提供符合某些所谓马克思主义者所预言或人道主义者所希望的“革命”的例子。一些取得成功的革命皆已属于已经被定位的类型：第一次俄国革命，即二月革命，标志着一个王朝的崩溃。这个王朝在革命发生之前，由于传统的专制主义与思想进步之间的矛盾，同时也由于沙皇的无能和没完没了的战争，已经摇摇欲坠，不堪一击；第二次俄国革命，即十月革命，则由一小部分人夺取了政权。这些人思想坚定，拥有武器，并利用了国家的失控和人民的和平愿望。人数不多的工人阶级尤其在第二次俄国革命中起了重要的作用。在内战中，农民对反革命分子的仇视可能具有决定性的意义。在中国，其共产党队伍中最重要的部分并不是由人数相对更少的工人阶级提供的。该党的根子是在农村。它在农村招募战士，在农村为其胜利进行准备。人数要多于产业工人的知识分子则为中国共产党提供了干部。一系列社会阶级依次传递着火炬，这样的场面只会出现在供儿童翻看的历史图片中。

马克思当年所设想的革命尚未发生。不管是生产力的发展，还是工人阶级的成熟，都没有导致资本主义被意识到其使命的劳动者所推翻。所谓的无产阶级革命，如同过去的所有革命一样，只是由一个精英集团通过暴力取代另一个精英集团。这样的革命并未呈现出任何非同寻常的特征，能使人借此欢呼“史前史的结束”。

革命的威望

在法国，法国大革命属于整个民族的遗产。法国人之所以喜欢“革命”这一字眼，乃是因为他们沉迷于这样的幻想：延长或再现往昔的荣耀。

作家弗朗索瓦·莫里亚克在回顾第二次世界大战结束后不久发生并失败的“基督教与社会主义革命”时，对“证据”或“确切”之类的要求似乎未加理会。诚然，他的表述使人动情，并促使人们去回忆或梦想；但里面的内容却完全难以确定。

即便是完善的改革亦只能改变某些事物，而革命似乎能够改变一切，因为人们并不了解革命将会改变的东西。对于在政治领域寻求消遣、信仰的对象或投机的题材的知识分子来说，改革使人厌倦，而革命却令人激动。前者庸常乏味，后者却诗意盎然；前者是政府官员的工作，而后者则是人民起来反抗剥削者的行动。革命会中止日常的秩序，并使人相信，最终一切都是可能的。1944年的“半革命”（la semi-révolution）给那些作为拥护者而经历它的人留下的是对那个充满希望的时代的怀旧之情。人们惋惜充满激情的梦想；并对是否去批评它感到犹豫。导致他们失望的是“他者”（les autres），即某些相关人物、一些偶然事件、苏联或美国。

法国人醉心于思想观念，对政治制度却漠不关心；热衷于毫不留情地批评政客们的私生活，却拒斥在政治方面进行理性的思考。更有甚者，法国人是口头上的革命派，行动上的保守派。然而，革命神话并非仅局限于法国及其知识分子。在我看来，革命神话受惠于多种威望，而这些威望又往往是假借的而非真实的。它首先受惠于美学的现代主义（le modernisme esthétique）的威望。艺术家揭露庸俗的人，而马克思主义者则揭露资产阶级。他们可能自以为会在反对共同敌人的共同战斗中团结一致。艺术上的先锋派与政治上的先锋派有时会梦想为了共同的解放而进行共同的冒险。

事实上，在19世纪，这两种先锋派的结合并非比其分离更为频繁。没有一种重要的文学流派曾如此密切地与政治上的左派联系在一起。雨果在步入老年且声望正隆时最终成了民主政治的正式代言人。但在此之前，他曾颂扬过已被废除的旧事物。而且，他从来不是“革命家”（就此词的现代含义而言）。在最伟大的作家中，有的是反动派，如巴尔扎克；有的是彻头彻尾的保守派，如福楼拜。“被诅咒的诗人”丝毫不是革命者。与学院派相对抗的印象派画家们，几乎没有考虑到对社会秩序进行谴责，并且也未想到为参加革命的人画“和平鸽”。

就社会主义者而言，不管是理论家，还是活动分子，他们始终没有赞同过文学或艺术上的先锋派的价值体系。莱昂·勃鲁姆在数年的时

间里，或许在其一生当中，把波尔多—里什（Porto-Riche）视为当代最伟大的作家之一。在《白色评论》这一“先锋”的文学杂志的撰稿人中，勃鲁姆可谓是惟一的投向革命党的人。科学社会主义的创始人在艺术领域里偏爱的是古典风格。

依我之见，正是在第一次世界大战结束后不久，两种先锋派结成了联盟。在德国，超现实主义就是这方面的象征。在法国，文学咖啡馆、实验戏剧则与极左派，尤其是经常与布尔什维克主义结合在一起。人们用同一种声音揭露艺术上的俗套、道德上的循规蹈矩和金钱的专制。基督教的秩序与资本主义秩序，同样都成了他们的敌人。然而，这种联合并未持续很久。

俄国革命爆发之后，现代派的建筑师在新古典风格的复兴中成了牺牲品。我现在还清楚地记得，让—理夏尔·布洛赫（Jean Richard Bloch）曾以改宗般的诚意宣称，虽然在建筑中重新采用巨柱确实标志着一种艺术上的倒退，但它肯定是一种辩证的进步。在苏联，文学或艺术领域最杰出的先锋分子在1939年前就已经被淘汰。绘画得向五十年前的法国艺术家沙龙的标准看齐，而音乐家们则得一而再、再而三地表示效忠或做自我批评。1935年前，人们为其在电影、诗歌或导演方面表现出来的大胆而颂扬苏联。但在今天，当西方人审视现代艺术的英雄们，包括那些因不被大众理解而处境悲惨的艺术家时，却在革命的祖国苏联发现了一个反动的正统派的策源地。

在苏联之外，阿拉贡从超现实主义转向共产主义。他不仅成了最守纪律的党的积极分子，而且还以无动于衷的态度做好了“指责”或“颂扬”法国军队的准备。而布勒东则仍然忠于他年轻时的理想以及总体革命。通过归依学院派与资产阶级价值观念，苏联消除了思想解放与一党专政之间的模糊界限。但是，这两种表面上看似乎对立的“反动的”事物是在什么样的历史运动中掺合在一起的呢？作家被迫处于孤独状态或结成小团体。而画家则要么得想办法入党，要么就得设法不理睬社会主义的现实主义。

两种先锋派的结盟源于一种误会和各种各样特殊的局势。出于对

循规蹈矩的恐惧，艺术家们与所有反叛性的党聚合在一起。然而，征服者往往很少成为胜利的受益者。在动乱中产生的新社会的统治阶级渴望稳定与受到尊重。它喜欢有巨柱的建筑，不管这是真的古典主义还是伪古典主义。人们在维多利亚时代的资产阶级的低级趣味与当今苏维埃资产阶级的低级趣味之间可觉察到某些相似之处，即它们都为其物质上的成就感到自豪。开创了初级工业化阶段的那代资本家或经理需要坚实的家具和壮观的建筑物的外观。而斯大林的性格也说明了苏联为何要采取极端蒙昧主义的形式。

苏联在今后的几年或几十年中或许将会追求开拓巴黎的学院中学术研究自由的那种道路。它暂时也会揭露希特勒曾斥责过的颓废、腐朽的艺术。富热隆（Fougeron）的例子可能具有名副其实的新意：出于对所蒙受的政治上的恩典的感动，一位先锋派的艺术家竭力想创造一种符合其信仰的学院派。

“道德上的不妥协主义”的威望亦产生于同样的误会之中。一些生活放纵的学界人士觉得自己与极左派的行动关系密切；而社会主义的活动分子则拒斥资产阶级的伪善。在19世纪末，一切极端自由主义的概念，如自由恋爱、堕胎权等，曾在政治上先进的人士中流行。一对恋人通常会认为公证结婚并不是一件多么光彩的事，而“伴侣”一词似乎比“妻子”或“夫人”叫得更响，因为后者从很远的地方就可感觉到它们的资产阶级气息。

“我们已改变了所有的一切”。婚姻、家庭的美德在革命的祖国受到了颂扬。虽然离婚与堕胎在某些特定的情况下仍然合法，但官方的宣传中却反对这些行为，并号召个人应当让自己的肉体享受或情欲服从于高于自身的利益，即社会本身的利益。而传统主义者们所要求的亦不过如此。

历史学家曾多次指出，革命者像清教徒或雅各宾派一样偏爱美德。这种偏爱构成了乐观主义的革命者用自己的纯洁性去要求他人的革命者的特性。布尔什维克分子也往往斥责腐化堕落分子。在他们看来，放荡的人是值得怀疑的。这并非因为后者无视被人们普遍接受的

规则，而是因为他沉溺于腐化堕落之中，同时还因为他在无足轻重的活动中耗费了过多的时间与精力。

家庭的复兴是一种完全不同的现象。它标志着曾因革命的困扰而一度消失的日常生活的复归。家庭制度通常经受得住国家或社会动乱的考验。旧秩序的崩溃当然会使它有所动摇，但只要新秩序稳定下来，只要获胜的精英集团对自己和未来充满信心，家庭制度就会随之恢复原状。当然，决裂有时也会留下解放的遗产。在欧洲，家庭的专制结构在某种程度上历史地与国家的专制结构存在密切联系。促使公民的普选权得到承认的哲学与促使公民的幸福权得到承认的哲学是相同的。而在中国，不管共产主义在那里的前途如何，持续了许多世纪的大家庭将不复存在，而妇女的解放也多半会随之发生。

对传统道德观念的批判，在政治上的先锋派与文学上的先锋派结盟的过程中充当了纽带。无神论似乎把反抗的玄学与革命的政治结合了起来。此外，在我看来，后者还受惠于一种虚名：人们错误地把它当成人道主义的必然结果。

马克思主义的发展始于对宗教的批判，而马克思批判宗教的观点则又取自费尔巴哈。人之所以异化，乃是因为他把自己渴望的完美形象投射到上帝身上。上帝并不是人类的创造者，它本身只是想像出来的偶像。人若生活在尘世中，他们就一定会把将自己已经构想好的以及尚未构想出来的美好形象变为现实，作为目标。对宗教的批判导致了对社会的批判。那么，为什么这种批判具有终将导向革命的必然性呢？

“革命”与“行动”的本质不能混为一谈，前者仅仅是后者的一种方式或形态（modalité）。事实上，所有的行动都是对既定事物的否定。在这一意义上，改良与革命亦可等量齐观。1789年的法国大革命给黑格尔提示了一项主题，而革命的神话即由这一主题与其他主题一起构成。该主题就是：为理性服务的暴力。然而，除非人们赞同阶级之间的斗争本身就具有一种价值，否则，排除各种残余势力以及建立一个符合思想准则的国家的努力，并不需要突然性的决裂或内战。革

命既不具有必然性，也不是一种“天命”，它只是一种手段。

在马克思主义各派中，人们可以发现“革命”的三种互相抵触的概念。其一是布朗基主义的概念，这指的是政权被一个小的武装团体所夺取，后者一旦成为国家的主宰，就会改变各种社会政治制度；其二是进化论的概念，即认为未来社会应当在现存社会中酝酿成熟，直至最后的、救助性的危机出现；其三是“不断革命”的概念，即无产阶级政党不断加大对资产阶级政党施加的压力，一方面利用后者赞同的各种改革去侵蚀资本主义秩序，另一方面则为社会主义的胜利与上台做准备。这三种概念均以暴力的必然性为前提，但第二种，即最不符合马克思本人的性格却最符合马克思主义社会学的那种概念，将决裂的环节推迟至一个仍未确定的将来。

在任何时期，一个被具体考察的社会都会显示出不同时代以及不同风格的因素，这些因素一看就是难以调和的。君主制、议会、工会、免费医疗服务、征兵、全国煤炭协会、皇家海军等等，在当代英国共同存在着。如果历史上的制度与我们赋予它们的本质相吻合，那么，为了从一种制度转向另一种制度，革命似乎将无法避免。从不完善的资本主义到准社会主义（un socialisme approximatif），从贵族与资产阶级的议会制到由工党与群众政党的代表组成的代表大会制，这一转变在理论上并不要求人类互相残杀。起决定作用的乃是局势。

历史的人道主义——即人们通过政治体制和帝国的更替来“寻找”自己——只有在下述情况下才会导致革命崇拜：教条式地混淆各种永久的愿望与某种行动方式。除非阶级斗争为实现它在历史中的作用而必须让尸骨成堆，否则，方式方法的选择并不取决于哲学思考，而是取决于经验与智慧。那么，整个人类的和好难道注定要以某一阶级的胜利为出发点吗？

马克思曾通过历史辩证法的中介，从“无神论”转向“革命论”。许多丝毫不想了解辩证法的知识分子之所以也想从无神论转向革命论，并非是因为革命给人以使人类和好或解决历史之谜的希望，而是因为它摧毁了一个平庸的或可憎的世界。文学的先锋派与政治的先锋派之

所以相互联合，主要是因为他们都憎恨既存的秩序或失序的局面。换言之，革命受惠于“反抗的威望”。

“反抗”这一词语，就像“虚无主义”一词一样，颇为流行。人们热衷于使用该词，却对它究竟意味着什么不甚了了。人们思忖着，是否大多数作家都不赞同安德烈·马尔罗的格言：“思想最根本的尊严就存在于对生活的指责之中，所有实际上想把世界理想化的思想，一旦不再是一种希望，便毫无价值。”在20世纪，谴责这一世界肯定比美化这一世界更容易。

从形而上学的角度来看，“反抗”否认上帝的存在，而上帝的存在是宗教或唯灵论根据传统赋予价值观念或道德的基础。“反抗”同时还揭示了“世界”与“生活”的荒诞性。从历史的角度来看，“反抗”对“如是的”社会或现存社会进行了谴责。“如是的”社会经常会通向现存的社会，但两者都没有不可避免地通向革命，或通向企图代表革命事业的价值观念。

那些揭示毫无意义的宇宙强加给人的命运的人有时会与革命者汇合，这是因为义愤或仇恨压倒了所有其他的思考，同时还因为惟有“摧毁”才有可能在有限的范围内抚慰绝望的意义。但是，同样完全符合逻辑的是，他也可能会消除乐观主义者们传播的幻想。在他看来，那些顽固地与人类不幸的社会症状作斗争以至无法了解人类所处的困境的乐观主义者已是无可救药了。有些反叛者认为，行动纯粹就是行动，它不为其他的目的存在，而只是为了自身，因此，它可以作为毫无目标的命运的结果；另一些人则认为，行动只是一种毫无价值的游戏，它表明人类企图掩饰自身空虚的处境。当今取得胜利的革命党对克尔凯郭尔、尼采或卡夫卡的继承人颇为蔑视，认为从他们身上可以看到，资产阶级不能不因上帝的死亡而深感悲痛，因为它会从中意识到自己的死亡。只有革命者，而不是反叛者，掌握着历史性的未来（l'avenir historique）的超验性与意义。

诚然，反叛者们也起来反抗现存秩序。他们在大部分社会禁忌或社会规范中看到的只是俗套或伪善。但是，他们中的某些人同样接受

他们所处的社会环境所接受的流行价值观念，而另一些人则虽起来反抗他们的时代，却并未起来反抗上帝或命运。俄国的虚无主义者们在19世纪中叶，实际上以唯物主义和利己主义的名义，与资产阶级和社会主义的运动汇合在一起。尼采与贝尔纳诺，一个宣告了上帝的死亡，另一个则是坚定的信徒，但他们却都是名副其实的不妥协主义者。两人均拒斥民主制、社会主义和大众的政治制度（不过，出发点却有所不同，前者以一种预测到的未来为名，而后者则援引旧制度的理想主义形象）。两人都仇视或漠不关心生活水平的提高、小资产阶级的普遍化和技术的进步。他们还惧怕选举实践或议会实践所散发的庸俗、卑劣气息。贝尔纳诺还大骂不信教的国家，认为它们是瞎说乱冲的巨兽。

自各种法西斯主义失败以来，大多数反叛的知识分子以及所有的革命知识分子都表现出了一种无可指责的妥协主义。他们没有与他们所谴责的社会的价值观念决裂。在阿尔及利亚的法国移殖民、在突尼斯的科西嘉的官员并不尊重当地的土著，也不信奉种族平等。在法国，即便是一个右派知识分子，也不怎么敢详述殖民主义的哲学。而苏联知识分子亦不敢详述集中营的理论。希特勒、墨索里尼或佛朗哥的追随者们之所以招人痛恨，乃是因为他们拒绝拜倒在现代思想、民主制、人与人、阶级与阶级或种族与种族之间的平等、经济进步、人道主义与和平主义面前。1950年时的革命者们有时也让人感到害怕，但他们从未引起公愤。

今天，没有一位基督徒，即使是反动的基督徒，敢说或者敢想他不在乎群众的生活水平。在所谓的左翼基督教徒中，敢于显示其勇气或自由的人要少于赞同尽可能地吸收非信教者中流行的思想的人。在有限的范围内，“进步主义的”基督徒认为，政体的改变或人类物质境遇的改善对于传播基督教的真理是必不可少的。西蒙娜·韦依宣扬的理念并不是左翼的，而是“不妥协主义的”，它使人想起那些人们已不再习惯于去倾听的真理。

在当今法国，人们将很难发现两种像“旧制度”的哲学和“理性主义”的哲学那样互不相容的哲学。时下彼此相斗的人们——除了法西

斯主义的残余分子——只不过是对立的兄弟而已。社会主义重新采用了资产阶级时代的主导性思想：控制各种自然的力量，首先关注所有人的舒适与安全、拒斥种族和国家之间的不平等、信教自由。苏联社会可能在深处隐含着一套与西方的价值体系相悖的价值体系：这两个世界公开地指责对方违背了他们共同的价值观念。关于财产制度与计划化的争论所注意的与其说是“目的”，毋宁说是“手段”。

无论是反叛者还是虚无主义者均对现代世界进行指责，前者说它成了它想要是的样子，后者则说它没有，忠实于自己。目前，虚无主义者在人数上要多于前者。不过，最为激烈的论战并非爆发于这两者之间。而是爆发于在某些基本问题上观点一致的知识分子之间。卷入论战的知识分子若要刺激对方，根本不需要在“目标”问题上针锋相对，只要表明其在对“革命”这一神圣词语的理解上不同于对方就足够了。

反叛与革命

1952年8月《现代》杂志第82期发表的阿尔贝·加缪、让—保罗·萨特和弗朗西斯·尚松之间交流的信件或文章立即变成一场著名的争论。我们不打算在此评判这场争论的是是非非、孰优孰劣，而只是希望了解在冷战爆发后的第七个年头里，革命神话在这些重要作家的意识中处于何种状态。

争论双方的形而上学立场是相近的。上帝已经死亡，天地万物未赋予人类命运任何意义。勿庸置疑，萨特在《存在与虚无》中对人类处境的分析与加缪在《西绪弗斯神话》或《鼠疫》中的相关分析并不相同（严格地说，这些书是无法互相比较的），但是，一种共同的追求真实的愿望、对幻想或伪装的拒斥、与世界的对抗以及一种积极的斯多葛主义，却以全然不同的方式表现了出来。萨特对最新问题的看法与加缪的相关看法并不一定是互相冲突的。

当他们对某些事物表示肯定或否定（后者出现的次数比前者要多）时，往往显示出相似的价值观念。他们两人都是人道主义者，都

希望减轻人们的苦难、解放被压迫者。他们都与殖民主义、法西斯主义和资本主义进行斗争。在涉及西班牙、阿尔及利亚或越南问题时，加缪从未承认他犯有任何亵渎进步主义的“罪行”。当佛朗哥统治的西班牙加入联合国教科文组织时，加缪曾写过一封令人钦佩的抗议信。而当苏联或捷克斯洛伐克加入该组织时，他却保持缄默。在本质上，加缪同样属于思想正统的左派。

除非其思想在《存在与虚无》出版后已发生了深刻的变化，萨特并未把历史解释为“精神的变异”（le devenir de l'esprit）。他不会赋予革命——不管是什么革命——一种本体论的意义。无阶级的社会既无法解开我们的命运之谜，也无法调和本质与存在，人与人之间的矛盾。萨特的存在主义摈弃了对历史的总体性（la totalité historique）的信仰。在萨特看来，每个人都会把自己投入历史之中，并冒着犯错误的危险去选择其计划和同伴。对于这样一些观点，加缪将会毫不犹豫地附和。

那么，他们两人又为何会决裂呢？究其原因，似乎可溯源至这样一个独特的问题，在西方世界，围绕着对这一问题的不同看法，曾导致兄弟阋墙，同志分手，朋友反目。这一问题就是：对苏联与共产主义应当采取何种态度？如果两个对话者一个已加入了列宁、斯大林或马林科夫的党，而另一个则拒绝加入，那么，这场对话就不会显得既如此激烈又如此感人。因为非共产党员们完全可以用其他的方式说明他们为何拒绝加入共产党，有的人可以称自己是非共产党员，而有的人则可自称是反共产主义者；有的人同时谴责列宁和斯大林，而有的人则只对斯大林持严厉的态度。

在论战发生时，萨特还没有进行他的维也纳之行，并且也没有进行他的莫斯科之行。他还可以写道：“如果我是一艘潜水艇，是一个秘密成员，是一个不光彩的同情者，何以他们恨的是我而不是您呢？但是，我们不要去吹嘘我们引起的仇恨吧，我坦率地对您说，我为这种敌视感到深深的遗憾，有时候我甚至对他们对您表示的巨大的冷淡感到嫉妒。”[13]他丝毫没有否认苏维埃制度的专制，没有否认集中营的存在。萨特的“革命民主同盟的时期”，即他拒斥两大阵营、力图走出

第三条道路的时期刚刚过去不久。在揭露殖民压迫与“佛朗哥主义”的耻辱方面，加缪丝毫不比萨特含蓄和逊色。这两个同样不依附于任何党派的人到处谴责在他们看来值得谴责的东西。那么，这两人的不同之处又在哪里呢？如用平常的语言来说的话，其答案是：加缪宁愿选择西方，而萨特宁愿选择东方。而若用高深的语言来说的话，则是，萨特在政治思想的层面上指责加缪在向“弃权”的方向后退：“您谴责欧洲的无产者，因为他们没有[14]公开地表示反对苏联人，但您也谴责欧洲政府，因为他们将要接纳西班牙进入联合国教科文组织。在这种情况下，我看您只有一条出路：加拉帕戈斯群岛。”[15]应当承认，不偏不倚的愿望以及严厉地揭露不公正行为的愿望在两大世界中均不缺乏，但这些愿望并未产生纯粹政治性的行动。加缪不是个政治家，萨特也同样如此，两人都通过笔杆子发挥作用。那么，在革命民主同盟解体之后，可取代加拉帕戈斯群岛的其他出路是什么呢？萨特的答复是：“相反，我认为，帮助那边的奴隶的惟一途径是站在这里的奴隶一边。”

这种推理与1933年至1934年间法国的反动分子或和平主义分子的推理如出一辙。当时，后者曾指责左派人士多次举行支持被迫害的犹太人的示威游行和公开集会。他们说道：“你们应该‘只扫自家门前雪，莫管他人瓦上霜’。帮助第三帝国的受害者的最佳方式就是减轻危机、殖民主义或帝国主义的受害者的苦难。”事实上，这种推理是错误的。无论是第三帝国，还是苏联，它们都没有彻底地对外部世界的舆论无动于衷。世界上的犹太人组织的抗议活动可能会有助于减少反犹太复国主义和反世界主义运动的声势。在铁幕的另一边，当犹太人重新受到迫害时，当局打的就是反犹太复国主义和反世界主义的旗号。在欧洲或亚洲展开的反对美国实行种族隔离的宣传，也有助于那些致力于改善美国黑人的处境，以及致力于把美国宪法赋予的平等权利交给黑人的人。

让我们暂且把这两种态度的实际后果搁在一边，并回到下述问题，即为何一种表面上看极为细致的差别会煽起如此强烈的激情？萨特与加缪都既不是共产党员，又不是“大西洋主义论者”。他们两人都承认在两大阵营中均存在着罪恶。但加缪希望揭露两大阵营各自的罪

恶，而萨特却希望，在不否认东方阵营的现实的情况下，只揭露西方阵营的罪恶。人的差别是细微的，这勿庸置疑。但是，这一细微差别却涉及到了一种哲学。

加缪要揭露的并非仅仅是苏联现实中的某一方面。在他看来，它的制度是由一种哲学所煽动和辩护的完完全全的专制统治。他指责革命者否定所有永恒的价值，否定所有超越阶级斗争、超越时代变迁的道德。他控告他们为他们所认定的一种绝对的“善”，为一种其概念就是矛盾的或无论怎么说也与存在主义难以调和的“历史的终结”，而牺牲活生生的人。有人不否认集中营，也有人揭露集中营，如果后者不赋予他的揭露以与革命“计划”决裂的意义，而前者拒绝与他并未参与的“计划”决裂，那么，这一切都无关宏旨。

在《反叛者》一书当中，加缪分析了从黑格尔经由马克思到列宁的意识形态的演化，以及在马克思的著作中包含的某些预言和事件的进程之间的差距。这一分析并没有什么新意，人们轻而易举地就可在别处看到它。但是，这一分析在某些地方却是难以被人非议的。加缪的这本书，还有他的《致〈现代〉杂志主编的信》均容易受到责难。在书中，论据的主线消失于一连串拙劣的相关研究之中，而行文的风格与道德主义的腔调则使得哲学的严谨几乎无法表现出来。那封信则企图把存在主义者包含在某些过于简单的交替物中。（萨特巧妙地回答道，马克思主义并未在“预言论”或“方法论”中耗尽，它也具有一种哲学。）可不论怎样，加缪仍然提出了一些萨特和尚松难以答复的具有关键性的问题。

他问道，你们到底认不认为苏联的政体意味着革命的“计划”的实现？

然而，弗朗西斯·尚松的回答既是明确的，又是含糊不清的：“我之所以未对斯大林主义明确表态，原因并非是主观上的矛盾，而是一种实际困难，在我看来，这种实际困难似乎可这样来表示：遍布于全世界的斯大林主义运动，对我们来说，并不是一种真正的革命运动，它只不过自以为是革命运动罢了。它集结了绝大多数无产者，这在法

国表现得尤其突出。所以，我们既反对它，同时又支持它。前者是因为我们不赞同它的各种方式，后者是因为我们不知道是否真正的革命并非一种纯粹的空想；或者说，我们不知道在能够建立某种更人道的社会秩序之前，革命事业是否首先得经历这一过程；此外，我们也不知道，这一革命事业的缺陷与它的完全毁灭究竟哪个更为可取。”[16]人们并没有看到加缪曾表示希望“这一事业完全毁灭”（假定这一提法有意义的话）。这种承认自己心中无数的做法是值得称赞的，但它出现在一个“介入”的哲学家身上则是令人惊讶的。历史中的行动要求人们在尚且一无所知的情况下就作出决定，或至少是，人们在作出决定时，要更多地采取肯定的语气，而不是说自己不了解情况。在20世纪中叶，所有的行动都必须以在对待苏联事业的问题上持何种立场为前提。回避这一立场问题，就是回避历史存在的制约，即便是人们诉求于“历史”亦同样如此。

加缪写道：为夺取政权、集体化、恐怖统治以及以革命的名义建立的极权国家辩护的惟一理由，也许是确信要服从于必然性，以及确信要加快实现“历史的目的”。然而，存在主义者们会既不认同这种必然性，也不相信这种“历史的目的”。对于加缪的观点，萨特回答道：“历史有意义吗？您问，历史有一种目的吗？对我来说，这个问题是没有意义的，因为它离开了创造它的人之外，历史只是一个抽象的、僵死的观念，不能说它有目的或没有目的。问题不在于认识它的目的，而在于给予它一种目的。……人们不会讨论是否有超越历史的价值，人们只是注意到，如果有的话，这些价值是通过人的活动表现的，而人的活动的最根本的特点就是其历史性。……而马克思从未说过历史有一个目的，它怎么会有呢？正如说有朝一日人没有了目标。他只是谈论过史前时期的目的，即是说一种于历史内部可实现的目标，像其他目标一样可以超越的目标。”这样的回答不太符合诚实讨论的规则，对此，想必萨特比别人知道得更清楚。没有人会怀疑我们通过自己的行动赋予“历史”一种意义，但是，如果我们不能够确定普遍的价值观念或者无法理解整体，那么又如何选择这一意义呢？任何决定，如果它没有参照永恒的规范与历史整体性的话，它就只能是随意的，同时它还会造成人与人或阶级与阶级之间的战争。而且，甚至

在战争结束之后，我们仍无法在交战双方之间作出决断。

黑格尔曾肯定过在概念的辩证法与帝国和政体的递嬗之间存在着“相似性”。马克思也曾宣告以无产阶级的社会作为历史之谜的答案。在本体论的层面上，萨特无法也不愿意重新采用与“绝对精神”联系在一起的“历史的目的”的概念。但是在政治层面上，他却重新引入了一个与之相等的概念。然而，如果社会主义革命是史前历史的终结，那么，它就必须呈现出一种完全不同于过去的固有的创造性，必须在时代的变迁中显示出一种决裂，同时还得显示出社会的转变。

萨特声称，在“预定论”和“方法论”之间，他从马克思主义那里借用了某些纯哲学的真理。这些出现在青年马克思的文本中的真理，在我看来，主要是对形式上的民主制的批判、对异化的分析，以及对推翻资本主义秩序的紧迫性的肯定。这种哲学潜在地包含着“预言论”：无产阶级革命将与过去的一切革命存在本质上的区别，只有它才可能使社会人道化。这种预言论的巧妙的版本，就像其寄希望于企业的集中化与群众贫困化的普通版本一样，并未被19世纪的各种事件所驳倒。但它仍然是抽象的、形式化和不确定的。比如，一个政党夺取了政权就标志着史前时代的结束，这究竟有何意义呢？

加缪通常以浅显的语言来概述其思想，故此，他的思想或许缺乏新意。就它引起《现代》杂志恼怒的一些观点来看，加缪的思想显得平庸但又合情合理。如果说“反叛”显示了与不幸者的休戚与共，显示了它对于值得怜悯的人们来说绝对必要，那么，斯大林式的革命者实际上就背叛了反叛的精神。……

从这些判断中，人们无法得出任何行动的规则。但是，对历史狂热主义（le fanatisme historique）的批判却可以鼓励我们依照多种不同的局势，并根据可能性与经验去作出选择。斯堪的纳维亚的社会主义并不是一种放之四海而皆准的模式，而且它也没有以此自命。
像“无产阶级的使命”、“异化的消除”、“革命”这样的概念无疑充分表现出了这种企图。令我个人感到担忧的是，当人们为自己在20世纪的世界中定位时，这些概念仍然在起着同样大的作用。

在法国之外，甚至在巴黎的圣日耳曼—德普雷（Saint-Germain-des-Prés）[17]一带以外的地区，这样一种论战将令人难以理解。在英国或美国，这种论战的思想条件或社会条件均不存在。在那里，人们不会像我们讨论标志着其科学阶段的重要著作那样，热衷于讨论马克思的社会学或经济学。人们对马克思的哲学并不感兴趣，不管是青年时期的哲学还是成熟时期的哲学，均是如此。此外，他们对马克思的哲学在批判商品拜物教时表现出来的黑格尔主义的影响，以及在马克思的其他文本和恩格斯的著述中反映出来的自然主义倾向，亦缺乏兴趣。既然人们拒斥黑格尔主义，那么，关于苏联革命是否符合“革命”的标准的提问就完全失去了意义。一些革命者，在一种意识形态的名义下，建立了某种政体，我们已相当了解，因此并不希望它无限地扩张。这种拒斥并未迫使我们希望这一政体“完全地毁灭”，也未迫使我们与无产阶级或被压迫者的反叛进行斗争。

支持一个真实的因而也是一个不完善的政体，使得我们与任何时代和任何国家都难以避免的一些不公正或残暴的行径联系在了一起。真正的共产主义者是那些完全接受人们对他灌输的苏联现实的人。而真正的西方人则是那些仅在西方文明能让他保留批评的自由并让他有机会去改善它的前提下才完全接受西方文明的人。一部分法国工人阶级归顺法国共产党的现象，深刻地影响了法国知识分子置身其中并从中作出抉择的处境。一位起来反对麻木的德国与初级工业的暴行的青年哲学家在一百年前宣告的革命的预言论，会帮助我们理解形势并理智地进行选择吗？梦想革命，它是一种变革法国的方式呢，还是一种逃避法国的方式？

法国的形势是革命的吗？

法国的知识分子，无论他是基督徒、社会主义者、戴高乐派分子、共产主义者还是存在主义者，都在说他们渴望革命。这是为什么呢？难道是因为他们对历史的颤动比一般人要敏感，并由此感觉到大变动的时代到来了吗？

在第二次世界大战前的十年间，人们曾经提出过这一问题。但是

很快，希特勒的威胁并不是禁止法国人再争吵——大概没有任何人或事阻止得了这种争吵——而是通过暴力一下子就解决了他们的争端。伴随着解放而来的是一场“准革命”。对于这场革命，不管是其支持者还是反对者，都一致认为它是失败的。1950年时，人们再次思忖着法国是否处在大爆发的前夜。当时，全国有近半数的选民不是支持共产党，就是支持戴高乐，他们在理论上是敌视现存政体的。几年之后，保守主义似乎并未因极端主义的愿望或好战的言辞而动摇，相反，它却因此而得以维持。

法国在1940年和1944年所经历的是“伪革命”（pseudo-révolutions），其结果是复归第三共和国的政治制度、人物和实践。1940年的“溃败”迫使议会在同年7月签署了一项放弃权力的法案。一个成分繁杂的团体——其成员既有共和派的叛徒，又有右翼的空论家和渴望行动的年轻人——试图引入一种专制的但不是极权的政体。“解放”使这一企图终成泡影，并使另一个团体获得了权柄。这一团体在人员组成和思想观念上同样也是五花八门的。该团体在反对维希政权时自称继承了共和制的合法性，但它时而把自己与第三共和国的最后一届政府联结在一起，时而又诉求抵抗运动中表现出来的民族的愿望。它还往往宣称自己的根源与计划是革命的：它的合法性并非建立在选举的基础之上，而是建立在一种神秘的代表制的基础之上，即由某一个人来代表人民的意志；同时，它力图革新国家，而不仅仅是恢复共和制。

导致革命衰竭的原因有三。其一是对附敌分子的整肃；其二是所谓的结构改革（即国有化运动，源于人民阵线纲领）；其三是某些法案的通过，如社会保障法，这些法案的通过延续了以往的演进过程，同时也不需要引起动乱。在宪法的条款与实践方面，传统——或更确切地说是不好的习惯——轻而易举地战胜了革新的愿望。第四共和国的议会和各个党派既表现出它们惟恐失去其特权，又表现出它们对第三共和国时过强的行政权力的敌视。在1946年，各个党派，尤其是三大政党被人指控为主张大一统极权统治原则（monolithisme）。在1946年至1947年，激进派和温和派对它们发起了攻势，并且还从戴高乐将军的深得人心与现政府因通货膨胀和社会动乱而引起的不得人

心中受益匪浅。今天，绝大多数党派已不再像过去那样主张“大一统极权统治”，并在绝大多数选举中各自为政。时下，真正的病症并非是“大一统极权统治”，而是党派内部的纷争。

从传统来看，法国的议会民主制以行政权的软弱为特征。议会不仅能够代表民意，而且还能使政府更迭频仍，结构松散。法国的溃败与解放为推翻这种传统创造了一个机会。当戴高乐将军试图创造第二个这样的机会时，他失败了。外在事件所允许的事情，却被法国政府本身所不容。

人们可能会辩解道，法兰西人民联盟的失败首先得归结于策略上的错误。如果被人誉为“解放者”的戴高乐在1946年仍然在台上执政并充当反对第一次宪法草案运动的领导人，如果他在辞职后的几个月内，即在第一次全民公决前夕参加竞选，胜利将属于他。他将能够强制性地规定一个与第二次全民公决所通过的宪法全然不同的宪法。也许在1947至1948年间的市镇选举结束之后，甚至在1951年6月的立法选举结束之后，如果他同意与某些党派或团体联合，他即便不能取得绝对的权威，那也能组成新的政府，并引入改革。应当说，该组织在1952年的解体可归因于一种非同一般的愚蠢。那么，该联盟的主席[18]在内心深处是情愿遭到无可非议的失败呢，还是情愿去获取疑窦颇多的成功？他可能获得的有限的权力只会使他的相关举措顾此失彼，令人失望：不用承担责任的抗议或许会留下更多的回忆。

一种误会从一开始就对戴高乐的计划产生了危害。对共产主义的恐惧一旦消除，大多数选民和活跃分子，甚至还有戴高乐派的议员，都会希望出现一个类似于雷蒙·普恩加莱政府的政府。领导者比其率领的部属更野心勃勃。他们拒绝妥协，而后者则可能会予以赞同。

不管是哪些事件导致了1940年和1944年革命的失败以及法兰西人民联盟的解体，保守力量的胜利均可作为其缘由。法国人是心存不满，但他们没有任何上街闹事的欲望。从1946年到1948年，食物的短缺、通货膨胀，再加上共产主义的发展，使不满情绪进一步加剧。1949年以后，大部分老百姓渴望恢复已经习惯了的生活方式。大多数

产业工人敌视拒绝提高他们的生活水平和拒绝他们的社会参与的政体。工人们的政治热情以及某些工会领导人加入共产党，在维持阶级斗争的气氛方面起了一定的作用，但并未引起不可抗拒的暴动。

革命与其说产生于不满，毋宁说产生于绝望或希望之中。法国所承受的外部压力使得革命的爆发变得更不可能。在议会的角逐中，右翼从共产党的选举力量中获得了好处。如果法共没有屈从于莫斯科，如果它真诚地与社会党合作，那么，人民阵线就可能使保守派的共和国不复存在。然而，从表面上看有点自相矛盾的是，这个保守派的共和国却因为其憎恶的敌人而获得了新生。

至少在不远的将来，革命派可以在以下两种策略中选择其中的一种。其一是使劳动者摆脱共产主义的影响；其二是建立左翼的共同阵线（或民族阵线、人民阵线），将共产党人与非共产党人联合起来。不过，这两种策略都不太可能实施。法国共产党的长处与社会党的短处正好相称。当社会党丧失其动力以及工人群众的支持时，共产党却成功地赢得了大部分无产阶级成员的支持。两种现象之间的关系与其说是因果关系，倒不如说是互相依存的关系。那么，该如何走出这种恶性循环呢？何种巨大的改革才能使数以百万计的左翼选民摆脱他们曾寄予厚望的政党呢？人们怀疑，是否一个精明强干的总理和一次经济扩张就足以一下子改变局势。至少，它还需要时间。

法国的保守主义在反对左派革命时受到了工人运动的“斯大林化”的庇护，在反对急于改革时受到了社会党的弱点的庇护。迄今为止，它在对付自身的错误及其后果时则受到了“大西洋主义”的庇护。从1946年到1949年，美国的援助使法国得以在危机时期不必采取严厉的措施，一般来说，如果没有外援的话，类似的措施非采取不可。与一种国际体系合为一体，不管它是否有必要，都会有遏制改革愿望的危险。

1946年，在许多观察家（其中也包括我本人）看来，在法国所实行的议会制似乎格外地不适应冷战和共产主义的挑战，同时也不适应半统制经济的要求。人们忘记了法国在世界上的处境。从马其顿确立

其霸权开始，人们就已不再为改善雅典的社会政治制度而操心。从政治的角度来看，在成为亚历山大帝国或罗马帝国的一部分之后，这个光荣的城市就不复存在了。

这种比较只是部分有效。美国既不具有组建其霸权的才智，也没有因这方面的愿望而充满生气。在欧洲和非洲，法国保留的是纯政治的责任。孟戴斯—弗朗斯先生的上台以及在北非问题作出的重大决策，都发生于美国拒绝在印度支那帮助法国人之后。奠边府的惨败在议会加速了其负责人的败落。

从1930年到1939年，人们怎么能够不对当时统治法国的人的懦弱与愚昧感到气愤呢？在战争前夕，生产水平仍然要比1929年时的水平低20%左右。法国的军队在1940年时几乎是单独在面对德国军队。在十年的时间里，由于一连串几乎难以想像的错误，这些领导人导致了或遭受了我国经济的衰落及我们的同盟体系的瓦解。

人们无法肯定，第四共和国的外交政策是否就优于第三共和国对付衰落时的外交政策。法国把自己最精锐的部队投放到了印度支那。在这一地区，我们既不再有什么利益，也不再有什么行动的手段。在这场已持续多年的战争中，我们很可能会失败，而不是取得胜利。

在欧洲，直至1950年，我们的外交一味地想使西德的复兴步伐放慢却没有因势利导地去巩固局势所要求的法德和解。但实际上，自从苏联在东欧实施苏维埃化，这种复兴就是不可避免和可以预见的。从舒曼计划开始，我们的外交又走向了另一个极端。我们打算与联邦德国、意大利和荷（兰）比（利时）卢（森堡）建立一种共同的国家。六国联邦成了我们的代表宣告的宏伟目标。那么，人们又该如何在不拆散法兰西联盟的情况下来实现这一计划呢？法国，尤其是法国议会的大多数人会赞同联邦主义者的这一计划吗？

有关和平或战争的重大决定并不是在凯道赛[19]做出。我国外交可能遭到的失败不会再产生二十年前那样的灾难性后果。1939年前，法国人还有怨恨其领导人的共同的理由，因为他们还有一个明确的目标：在不丧失独立的情况下避免战争。而在今天，就连最低限度的共

识也已不复存在。在谈到一个其疆界和政体都未确定的欧洲时，大多数人会表示赞同。但只要一涉及一个确定的欧洲，如六国联邦或一个实行联邦制或准联邦制的欧洲时，法国人就会四分五裂。在此之前，在涉及联邦德国的重整军备、东欧的解放或在突尼斯和摩洛哥的改革时，法国人也同样如此。法国人在紧要关头会一致谴责政府无力确定一项政策。他们抱怨缺少一种共同的意志。然而，他们的内心深处真希望能找到这样的共同意志吗？

就内政而论，第四共和国的最初十年要好于第三共和国的最后十年。这一判断也许会引起那些强调货币贬值、国家的官僚主义现象加剧的自由主义者的愤慨。经济扩张，即便它引起通货膨胀，也比由货币稳定伴随的经济停滞更为可取。况且，1931年至1936年间为维持法郎的汇率而不得不实行的紧缩通货，为1936年的社会爆炸和人民阵线政府的经济错误埋下了伏笔。

就农业、工业和社会立法而言，法国已不像过去那样停滞不前，僵化保守。但人们还不能说工业家的马尔萨斯主义已最终消除，也不能说农民都已认识到耕作手段现代化的必要性。保守的统制主义在起作用，这种主义主张保护一切已取得的利益，限制有可能迫使边缘性企业转产的自由主义机制或行政管理机制。不管如何，溃败、占领、1944年的准革命已经使习俗受到了撼动，使法国人更容易接受变革，更容易接受冒险。

如果说整个民族已更加充满活力的话，那么，政治体制却依然如故。较之第三共和国的最后岁月，政府更加分裂，更为软弱。除非将行动上的无能视为国家的最高美德，否则没有人会赞同第四共和国。认为只有知识分子不满现状，这是错误的。事实是，法国人对法国不满，公民对国家不满。停滞的社会、敏感的思想，这两种现象仅仅在表面上是矛盾的，而实际上却存在着共存的联系。对现实愈不敏感，人们就会愈梦想革命。现实愈是显得僵滞，人们在批判和拒斥它时就会愈敏感。

在保守主义的外壳下日趋成熟的变革力量，出生率的增长，工

业、农业的现代化，凡此种种，展示了未来的前景。知识分子只有在法国变得与他们的思想更相称的时候，才会与法国和解。如果这种和解没有出现，或仅仅是缓慢地出现，那么，革命者习惯于谋求的，以及各个政党内心害怕并尽全力准备应付的“爆发”就会挣脱束缚，突然发作。虽然这种现象至今仍然不像会真的发生，但它的发生却是可能的。每当危机达到使政体及议会的作用受到威胁的程度，议会就会借助共和国的某种不成文法，把其权力转交给某位人物。这一使第三共和国得以延续的不成文法似乎已被传给了第四共和国。在印度支那的失败为孟戴斯—弗朗斯内阁上台打开了道路。

法国人还不至于不幸到得起来与自己的命运抗争。在他们看来，国家的衰落与其说应归咎于某种事件，毋宁说应归咎于某些人物。由于无法期望一个共同的美好的未来，他们缺少能激发群众的希望。他们也从来没有那种不必依赖理想的智慧，当没有一种意识形态能改变他们面貌的时候，那些需要他们完成的任务也就无法触动他们。各种各样的意识形态使得他们彼此争斗。他们只有在这样的条件下，即用怀疑主义去冷却他们互相矛盾的热情，才可能生活在一起。怀疑主义并不是革命的东西，即便它讲述革命的语言时亦是如此。

***

革命的概念不会沦落到被废弃的地步，左派的概念同样如此。革命的概念表达了一种怀旧情绪。只要社会仍旧不够完美，只要人们仍旧渴望改革，这种怀旧之情就会长存不衰。

这并不是说，企求社会进步的愿望始终通向，或逻辑地通向革命的愿望。它还需要有某种程度的乐观主义和缺乏耐心。人们往往认为革命者对世界充满仇恨，并向往巨大的灾祸。但实际上，在更多的情况下，革命者因其乐观主义而犯错误。任何为我们所知的政体，如果我们把它们与一种抽象的平等或自由的理想相联系，那它们必定会受

到谴责。只有革命——由于它是一种冒险，或者说，只有一种革命的政体——由于它赞同不断使用暴力，似乎才能够达到崇高的目标。革命的神话为乌托邦思想充当了避难所，并成为现实与理想之间的神秘的、不可预测的说情者。

暴力本身的吸引力、迷惑力要大于其排斥力。英国工党的政策，“斯堪的纳维亚的无阶级社会”在欧洲的左派，尤其是法国的左派身上从未享有俄国革命所具有的威望，尽管后者出现过内战、集体化和大清洗的恐怖。那么，人们究竟应当说上述现象无损于俄国革命的威望呢，还是应当说正是由于有了这些现象，俄国革命才具有如此的威望？过去发生的一切有时让人觉得，革命的代价与其说是让革命事业的声誉受损，毋宁说是使它获得了声望。

“没有人会如此疯狂，以至于宁要战争，不要和平。”希罗多德的这一评注也可以运用于内战。战争的浪漫主义已经在弗朗德尔的污泥中死亡，而内战的浪漫主义则还在卢比安卡的地下室中残存。人们有时会思忖，革命的神话会不会最终与法西斯主义的暴力崇拜汇合在一起。在《魔鬼与天主》一剧的结尾处，戈兹喊叫道：“这就是刚刚开始的人的统治。一个好的开端。来吧！纳斯蒂，我将是刽子手和屠夫……这里有一场战争要对付，我将投入战斗。”

人的统治将是战争的统治吗？

第三章　无产阶级的神话

马克思主义的“末世学”赋予无产阶级一种集体救世主的角色。青年马克思所使用的表达方式清楚地表现出了“天选阶级”神话的“犹太—基督教”根源。这一阶级之所以被选中，主要是因为它为拯救人类遭受了苦难。无产阶级的使命，革命导致了史前时代的终结，自由的统治，在这些表述中，人们不难发现至福千年说的思想结构：救世主，决裂，上帝的王国。

马克思主义并未因上述比较而失去信誉。古老的信仰以一种科学的外表复活，这对弃绝了信仰的心灵自然存在着诱惑力。正如现代思想可以视为各种梦想的幸存物，神话亦可视为真理的预示。

如此颂扬无产阶级，这并非是一种普遍现象。我们甚至可以把它看作法国外省方言式的言语。在“新信仰”所统治的地方，被崇拜的对象与其说是无产阶级，毋宁说是政党。在工党原则取得胜利的地方，已成为小资产阶级的产业工人不再让知识分子产生兴趣，而他们自己也不再关心意识形态。他们的命运的改善使他们不再享有“不幸”的声望，并使他们摆脱“暴力”的诱惑。

这是否就是说，关于无产阶级及其功能的空论，今后就仅限于那些在受苏联体制的诱惑与对民主自由的依恋之间犹豫的西方国家了呢？在《现代》杂志、《精神》杂志的专栏中正充分展开的关于无产阶级和政党的钻牛角尖的争论，和半个世纪前在俄国与德国的活动分子与理论家中进行的争论颇为相似。在俄国，这些争论后来以专制的手段得到解决，而在德国，它们后来却因缺乏争论的对手而式微。但是，在转向信仰共产主义的国家和生产力的发展已使得所有受苦的人变为通情达理的工会组织成员的西方国家之间，依旧有半数以上的人一方面羡慕西方国家的生活水平，一方面却把希望寄托在共产主义国家身上。

无产阶级的界定

“阶级”，也许是政治学的语言中最为流行的概念，但对于它的界定，却往往引起情绪化的争论。在此，我们不打算卷入这种争论，因为在某种意义上，这种争论不可能有任何结果。我们根本无法了解这个应当被冠以“阶级”之名的现实事物在未被冠以此名之前究竟是何物。这种争论没有必要的另一个原因是，没有人不知道，在现代社会中，哪些人可以被称为无产阶级分子：在工厂里用双手干活的被雇佣的人。

对工人阶级进行界定为何往往会显得困难呢？任何界定都无法泾渭分明地划定一种范畴的界限。技术工人从哪一个等级开始才不再算是无产阶级分子呢？公用事业的体力工人既然从国家而不是从私人企业主处领取工资，那他是无产阶级分子吗？商业领域的那些搬运别人所制造的商品的雇佣劳动者与产业部门的雇佣劳动者属于同一群体吗？在我们看来，对于这些问题，恐怕很难有教条化的答案，因为它们没有共同的准则可循。人们如果根据职业的性质、领取酬金的方式和酬金的多寡以及生活方式来划分的话，就会把某些工人归为无产阶级，而把另一些工人排除在无产阶级之外。汽车修理厂的机械师，他们虽然也领取工资，干的也是体力活，但他们的处境及其观察社会的角度却与雷诺汽车制造厂流水线上的装配工大不相同。因此，所谓“无产阶级”（靠薪金过活的工人所属的阶级）的本质并不存在，真正存在的只是一个其中心可用特征或特点来显示，但其外延却难以区分的范畴。

划定界限方面所存在的困难，并不足以引起如此之多的争论。马克思主义学说给无产阶级赋予了独特的使命，说这个阶级要“改变历史”，或者说它可以实现人性。那么，散布在成千上万个企业里的数百万工厂工人能够成为完成这一任务的人吗？由此又产生出另一个问题，这一问题涉及的不是无产阶级的界限，而是无产阶级的统一性。

在工业部门的体力劳动者当中，人们不难观察到某些共同点（物质上和心理上的共同点均有）：收入的多寡、开支的安排、生活的方式、对待职业或雇主的态度、价值观念等等。但这些可客观地察觉到的共同之处，只是局部性的。法国的无产阶级在许多方面与英国的无

产阶级不同，而与他们自己的同胞却非常相似。生活在村庄中或小城里的无产者与其邻人的相似之处，或许要大于他们与大城市的工人们的相似之处。换言之，无产阶级这一范畴的同质性，虽然可能比其他范畴的同质性更明显，依旧是不完善的。

这些平平常常的评注说明了，为什么社会学家研究的无产阶级与负有改变历史使命的无产阶级之间不可避免地存在着差距。为了消除这一差距，当今流行的做法是采用马克思主义的格言："无产阶级必须具有革命性，否则它就没有理由存在。""正是通过拒绝让自己被异化，无产阶级才成其为无产阶级。"（弗朗西斯·尚松语）[20]"无产阶级的统一性，完全取决于它与社会上的其他阶级的关系，简而言之，完全取决于它的斗争。"（让—保罗·萨特语）[21]一旦被一种普遍意志所界定，无产阶级就取得了一种主观上的统一性。具有这种普遍意志的、有血有肉的无产阶级在数量上有多少并不重要，重要的是，具有战斗精神的少数人能够合法地代表整个无产阶级。

汤因比对该词的使用使"无产阶级"一词的含义更加含糊不清。产业工人仅仅是这类人当中的一个典型：这些人在文明解体时期人数众多，他们与现存文化格格不入而起来反对现存秩序，并容易受到先知的召唤的影响。在古代，奴隶与被放逐者听从的是使徒的召唤。在工厂密集的郊区，数以百万计的工人成了马克思主义预言的信徒。正如处在文明圈边缘的半野蛮人是无产阶级一样，无法被融合的人就是无产阶级。

让我们暂且把关于无产阶级的最新界定搁在一边，根据这一新的界定，被剥夺国籍者、集中营里的囚徒和少数民族比产业工人更有资格被冠上"无产阶级"的称号。与之相反，让—保罗·萨特的界定把我们引到最基本的主题：为什么无产阶级在历史中负有一种独特的使命？

在青年马克思的著作中，"无产阶级的挑选"是通过下述著名的程式来表达的："一个完全身负枷锁的阶级；一个资产阶级社会里的不属于该社会中的任何一个阶级的阶级；它由于所遭受的普遍性的苦难而拥有一种具有普遍性特征的身份……"无产阶级之所以能成为纯粹

的人和具有这种普遍性，乃是因为他们受到了非人的待遇，并遭到所有特殊的社会共同体的排斥。

这种观点与存在主义哲学家，尤其是莫里斯·梅洛—庞蒂用多种不确定的形式表达的观点如出一辙："如果马克思主义赋予无产阶级一种特权，这是因为根据其状况的内在逻辑，根据其最受约束且与所有救世主幻想无关的生存方式，只有这'未被当作神的'无产阶级能够实现人性……如果我们考虑它在特定历史环境中的作用，那么，只有无产阶级才能实现人与人的互相承认。"[22]"无产阶级的状况是，它并非是通过思想以及通过一种抽象化的过程脱离特殊性，而是通过现实以及它的生命运动本身来脱离特殊性。所以，只有它具有其所想的普遍性，只有它才能实现哲学家在他们的思考中勾勒的自我意识。"[23]

知识分子通常公开表示出对工商业职业的蔑视。在我看来，此举恰恰是值得蔑视的。知识分子们还看不起工厂企业中的工程师或负责人，只承认在车床前或流水线上工作的工人才是"具有普遍性的人"。在我看来，这种看法虽让人产生好感，但也令人惊奇。事实上，无论是工作的分工还是生活水平的提高，均未对这种"普遍化"有所助益。

人们可以想像得出马克思所观察到的无产阶级分子的模样：他们每天要劳动十二个小时；得不到工会组织与社会立法的任何保护；不得不接受铁的工资规律的摆布。但这些不幸并不足以使他们与众不同。而且，上述情形并非底特律、考文垂、斯德哥尔摩、比扬古尔、鲁尔或莫斯科的工人的现实处境。这些地方的工人与其说像一个"具有普遍性"的人，毋宁说更像是一个国家的公民或一个政党的党员。哲学家有权利希望无产阶级脱离现存秩序和等待革命行动。但是，在20世纪的中叶，他不能将此确定为产业工人具有普遍性的事实。那么，在何种意义上，因处于敌对的组织而四分五裂的法国无产阶级能够被称为"惟一真正的主体间性（la seule inter-subjectivité authentique）"呢？

以证实马克思主义的末世学为目的的推论，其最后阶段并未更加令人信服。为什么无产阶级必须是革命者呢？如果人们坚持在较含混

的意义上使用“革命的”一词的话，就可以辩护道：1850年时曼彻斯特的工人与当今加尔各答的工人一样，均通过反叛之类的行动对自己的处境作出反应。他们意识到自己是一种不公正的组织的牺牲品。并非所有的无产阶级分子都能感觉到自己被剥削或被压迫。极度的悲惨或天生的顺从会扼杀这种情感，而生活水平的提高与工业关系的人道化也会使之缓和。这种情感很可能从未完全消失过。即使在苏联和东欧国家的强制性宣传中，它也同样多地与领取工资者的状况和现代工业的结构联系在一起。

人们不能够得出结论说，无产阶级的革命性是自发的。列宁曾敏锐地指出，工人并不关心自己的使命和近期的改革。宣扬无产阶级先锋作用的党的理论，确切地说是源自一种公开的吸引群众的必要性，这些群众渴望更好的命运，但厌恶启示录。

在青年马克思的马克思主义中，无产阶级的革命“天职”来自辩证法的要求。无产阶级是将要战胜其主人的奴隶，而他们之所以要起来斗争，并非是为了他们自己，而是为了所有的人。无产阶级还是将实现“人性”的“非人性”的明证。马克思把他的余生用于通过社会经济分析去验证这种辩证法的真理。

正统的共产主义同样毫不费力地提出了无产阶级的革命天职的假设。后者被包含在共产主义对历史的总体解释之中，而这种解释被认为是不容置疑的。事实上，强调的重点被转移到了政党上。不过，无论是党的存在还是党的意识，均不容置疑。起初，人们之所以加入共产党，乃是因为党代表了阶级，并充当着集体救世主的角色。但一旦进入党内之后，由于党内的同志来自不同的阶级，人们就更加不会就阶级问题进行自问了。

同样的事情并未发生在法国哲学家们的身上。这些哲学家自称是革命的，但拒绝加入共产党。然而，他们却断言，人们不可能“在不成为人类和自身的敌人的情况下与工人阶级进行斗争”[24]。在20世纪中叶，产业工人已不再为温饱发愁，在这种情况下，这些思想家又该如何为他们赋予无产阶级的使命进行辩护呢？

抛开语言的复杂性不说，他们的论证似乎大致如下：产业工人若不起来反抗，就不可能意识到自己的处境；反抗是认识到非人性的处境之后惟一的合乎人性的反应。工人阶级的命运与其他人的命运是休戚相关的；工人阶级显然看到，它的不幸是集体性的，而不是个人的；导致不幸的原因是相关制度的结构，而不是资本家们的意愿。由此，无产阶级的反抗将倾向于有组织的行动，倾向于党的领导下的革命行动。无产阶级只有在它获得一种统一性时才构成一个阶级，而这种统一性又只有在与其他阶级对立时才能取得。因此，无产阶级只存在于它与社会的斗争之中。

让—保罗·萨特在其近作中，从真正的马克思主义的观点，即“无产阶级只在与其他阶级对立时才会团结”出发，得出了有必要建立组织，也就是说有必要建立政党的结论，他还偷偷地把无产阶级政党与共产党混为一谈，并利用共产党论证道，为了捍卫工人的利益，需要有一个政党，而这一政党非共产党莫属。此外，人们并不清楚，这样的论证是否对1955年时的法国无产阶级、近两个世纪来的法国无产阶级或资本主义制度内的所有无产阶级有价值。

让我们回到一些更令人乏味的思考上来。如果人们赞同把产业工人称为无产阶级，那么，导致他们反抗的处境究竟是什么呢？革命要消灭的又究竟是什么呢？“非无产阶级化”的工人阶级的胜利该具体包括哪些内容？战胜了昔日的异化的工人与当今的工人究竟在哪些地方存在差别？

理想的解放与真正的解放

马克思与信奉马克思的作家告诉我们，无产阶级分子是被“异化”的。他除了在市场上出租给生产工具所有者的劳动力之外，一无所有。他被限定在某一已分成许多份的工作当中。作为其劳动的补偿，他获得的仅仅是一份刚够养家糊口的工资。根据这一理论，正是生产工具的私有制才是压迫和剥削的最后根源。在被一个个资本家剥削了他们所创造的剩余价值之后，可以说工人也已被剥夺了其人性。

诚然，这些马克思主义的主题至今仍存留在思想背景当中。但是，若想要原封不动地再提出这些主题，并非易事。在《资本论》中，论证的关键在于这样一个概念，根据这一概念，工资就像所有的商品一样，其价值是由工人及其家庭的需要来决定的。然而目前，不管是在严格的意义上还是宽泛的意义上使用这一概念，均不可能再得出满意的结果。在前一种情况中，西方国家里工资水平的提高这一事实已无可争议地将它驳倒。在后一种情况中或者说用“工人的不可缩减的需求取决于集体心理”这种说法进行解释时，这一概念将不再告诉我们任何东西。在20世纪中叶，美国工人的工资想必会允许他们去购买洗衣机和电视机。

在法国，人们很少研究《资本论》，作家们亦很少去引证该书。这种局面的出现，与其说是因为忽略了马克思的经济理论——该理论削弱了对异化的分析，倒不如说是因为发现了这样一个明显的事实：工人的许多不满与所有制没有任何关系。当生产资料属于国家时，这些不满仍照样存在。

我们在此列举出工人们的不满主要有：一，报酬过低；二，工作时间过长；三，完全失业或部分失业的威胁；四，生产技术或工厂的行政管理组织所引起的贫困；五，被封闭在工人的圈子里，升迁无望；六，意识到自己是一种基本上不公正的体制的牺牲品，在这一体制中，工人既无法公平地分享国家的财富，又无法参与经济管理。

马克思主义的宣传倾向于扩散这种对“基本的不公正”的意识，并倾向于以剥削理论去证实它。这种宣传在任何国家都未取得成功。在那些工人的直接要求大部分得到满足的国家里，对政体的指责会成为毫无效果的激进主义。与之相反，在那些工人的直接要求未得到满足或满足得很慢的国家里，指责政体的欲望很可能变得不可抗拒。

马克思主义对“无产阶级的不幸”的解释，在无产阶级看来，不可能不像是真的一样。雇佣劳动、贫苦、技术、没有前途的生活、对失业的担心，凡此种种，为什么不可以统统归咎于资本主义呢，既然“资本主义”这一含混不清的词语同时涵盖了生产关系与分配方式？

甚至在像美国这样的改良主义势头极强、私人企业总体上被大众所接受的国家里，仍然存在着对利润、投机的带有敌意的偏见，仍然始终准备着要揭露资本家或股份有限公司对劳工的剥削。马克思主义的解释与劳工所本能地认同的对社会的看法汇合在了一起。

事实上，我们知道，在西方国家，工资水平取决于劳动生产率、多种投资活动之间国民收入的分配、军费开支和消费、阶级之间的收入分配。在苏联型的政体中，收入分配并不比资本主义类型或混合型的政体更为平等。在铁幕另一边的国家中，投资比例要高于西方国家。但是，那里的经济扩张并不是为了提高生活水平，而是为了使国家更加强大。此外，没有证据能够表明，集体所有制比私有制更能够改善劳动生产率。

劳动时间的缩短可以与资本主义并行不悖。与之相反，失业的威胁始终是一切政体，而不仅仅是私有制和以市场为基础的政体的弊病。除非人们能够彻底消除行情的波动或赞同持久不断的通货膨胀，否则，所有实行自由雇佣制的经济都将包含失业，或至少是暂时失业的风险。人们不应该否认这一弊端，而应该尽可能地去减少这一弊端。

针对与工厂劳动的不安有关的问题，工业心理学家们已经分析了其原因和多种行为方式。他们还提出了一些方法，这些方法可以减轻疲劳或烦恼，平息过激的言辞，使工人与企业的某个部门乃至整个企业融合。任何一种政体，不管它是资本主义的，还是社会主义的，都不可能垄断或排除这些方法的运用。就这一方面而言，私有制的弱点是：对这一制度的怀疑会鼓动许多工人或知识分子去揭露人们为了社会稳定而运用一些从各种与人有关的科学中得出的教诲。

给工人升迁的机会，这是政治体制的职责吗？要回答这一问题是困难的：对社会流动性的比较研究过于不足，使人们无法作出明确的判断。一般而言，非体力劳动者的比例增加，升迁就会变得比较容易。同样，经济进步本身也是促进升迁的因素。在实行资产阶级民主制的国家中，社会等级方面的偏见的消除，必然会加速精英集团的更

新。在苏联，旧贵族的消灭和工业建设的发展，也增加了升迁的机会。

最后，针对政治体制的抗议会顺理成章地呼唤革命。如果以生产工具的私有制和市场机制为特征的资本主义是一切邪恶的根源，那么，改良就必然得受到谴责，因为它可能会延长一种可憎的制度的寿命。

从这些简单扼要、平平常常的评语出发，人们可以毫不困难地区分出工人解放或异化的终结的两种形式。第一种解放的形式，是一种永远都不完美的形式，它由以下多种局部的措施组成：工人的薪酬与劳动生产率同步增长；保障家庭与老人的社会法案；工会组织可自由地与雇主讨论劳动条件；教育制度的扩大增加了升迁的机会。我们可将这种解放称为“真实的解放”：它通过具体改善无产阶级的状况得到表现；它允许一些抱怨继续存在（如失业与企业内部的问题所引起的抱怨）；有时候它也允许多少有点强大的少数人起来反抗政治体制的原则。

苏联的革命赋予了一部分人权力，这一部分人声称代表无产阶级，并把许多工人或工人的儿子转变成工程师或特派员。生活水平非但没有在东欧人民民主国家中突然地提高，实际上反而在降低。过去这些国家曾存在自由的工会，而今却只剩下了服从国家的工会组织，这些组织的作用是鼓动工人干活。无产阶级已不再被“异化”，因为根据这些国家的意识形态的说法，无产阶级拥有了生产工具，甚至还拥有了国家。但是它实际上没有摆脱被放逐的危险，也没有摆脱劳动手册的束缚，更没有摆脱经理人的管制。

这是否就意味着这种解放，即我们将称作“理想的解放”的解放，是虚假的呢？我们不想让自己卷入这场争论之中。我们说过，无产阶级倾向于根据马克思主义哲学来解释整个社会：它自以为是老板的牺牲品，甚至当它成为生产不足的牺牲品时，它依然这样认为。但是，尽管这种判断可能有误，却毕竟是真实的。随着资本家的压迫被国家任命的经理人员的压迫所取代，随着计划的设立，一切都变得十分清

楚。薪酬的不平等与职责的重要性的不同是相对应的，而消费的降低则与投资的增长相对应。无产阶级，至少是他们当中的绝大部分，更容易接受的是国家任命的经理人员，而不是私人老板。他们之所以没有抗议私有化，是因为他们理解私有化对于未来的必要性。那些相信有无阶级社会的人会觉得自己正与一项伟大的事业联系在一起，并用自己的牺牲来强化这种信念。

我们之所以把马克思主义者所称的“真实的”革命称为“理想的”革命，是因为一种意识形态对这种革命作了界定：私有财产是一切异化的根源；雇佣劳动者曾由于为某个企业主干活而被赋予“特殊性”，但在苏联的体制中，他将由于参与了某种共同体而被赋予“普遍性”，并且还因此获得了自由。之所以如此，是因为他服从了工业化计划所体现的必然性，因为他符合了不可改变的法则所支配的历史要求。

谁若揭露了资本主义，那他本人就会倾向于选择在政治上具有严格规定的计划化，而不是变化莫测的市场体制。苏联体制处于历史之中。因此它宁愿以“将来会怎样”，而不是以“现在如何”来评判自己。在第一个五年计划期间，苏联人民的生活水平提高缓慢。但当局在对此进行辩护时，并未采用任何学说，而只是强调受到威胁的苏联有必要增强其经济军事实力。超越社会主义建设阶段的“理想的”解放将越来越接近“真实的”解放。

在夺取政权之前，没有一位布尔什维主义的理论家曾想到过工会将会被社会主义国家所控制。不过，列宁已经意识到所谓的无产阶级国家可能会重复资产阶级国家的恶行的这一危险，因此，他事先为工会独立的理由进行了辩护。内战之后的经济崩溃，托洛茨基以及布尔什维克为抵抗其敌人而采取的军事指挥的方式，使人们忘记了以前曾公开主张的自由观念。

今天，人们大概会宣称，既然国家已属于无产阶级，那么，请愿、罢工以及反政府的活动就不再具有意义。对官僚制度的批评仍然是合法的，必要的。在私下里，根据秘传的学说，人们预计到当社会主义的发展足以放松纪律的时候，批评的权利会扩大。工会不会受到

政治体制的压制，它还可以像英美国家的工会一样，为捍卫工人的利益而与国家委派的经理人员对着干。限制的功能逐渐地得到了请愿的功能的补充，而这两种功能是所有工业社会中的工会都同时具备的。

就算我们接受这种有期限的乐观主义，那么，为什么西方国家在19世纪经历与苏联的第一个五年计划时期相应的发展阶段时，也必须为“理想的”革命的神话去牺牲“真实的”革命呢？在资本主义制度或混合制度陷于瘫痪的地方，人们会引用与不发达地区的人一样的论点：只有统治国家的团体具有绝对的权威，才可能粉碎封建分子或大地主的抵抗，并强制性地建立集体经济。而在经济继续发展、生活水平仍在提高的地方，为什么要为了一种可笑地与国家的至高无上的权力混为一谈的“全面的”解放而牺牲无产阶级的实实在在的自由呢（即便这些自由是局部性的）？也许“全面的”解放会使那些缺少工团主义或西方社会主义经验的劳工有一种“进步”的感觉，但在经历过真正自由的德国或捷克工人的眼里，它只是一种欺骗。

理想的解放的诱惑

当无产阶级中的大多数人追随着其完全相信真实的革命的领导人时，左翼知识分子却不大了解前者在信仰方面的情况。也许他们无意识地对工人的态度感到失望，因为让这些工人更有感受力的并不是伟大的任务，而是近期就可获得的好处。艺术家和作家们很少思考英国的工党主义或瑞典的工团主义。他们有理由不把时间花在研究这些已有的成就上，这些成就虽然在许多方面令人钦佩，然而研究它们却不需要更高层次的精神思考。在英国，工人出身的工党领导人通常会表现得比来自知识分子群体的领导人更为温和。A.贝文显然是一个例外，但他也被知识分子们所包围，而工会的书记们则被其对手列为头号敌人。

法国的情况与此有所不同。在法国，大部分工人把选票投给了共产党，最有影响的工会的书记亦是共产党人。而改良主义则被认为是难以奏效的行为。这里就出现了使存在主义者、左翼基督教徒和进步主义者分裂和对立的矛盾，即为什么要与代表无产阶级的党分离？为

什么要加入一个更关心为苏联的利益服务而不是为法国工人阶级的利益服务的党呢？

若采用合乎情理的方式，这一问题可以有许多不同的答案。如果有人认为，不管怎么说，苏联代表了无产阶级的事业，那么，他就会加入共产党或与共产党合作。反之，如果有人认为，真实的解放已在西方阵营中具有最好的机会，或者认为“瓜分世界”为和平提供了惟一的机会，法国就地理位置而言处于资产阶级民主国家一边，那么，人们就会力图使工会免遭那些诚实地为莫斯科效劳的人的控制。最后，人们也可以寻求一条中间道路，在内政上是进步主义的，在外交上是中立的，同时又没有同西方决裂。上述决定均不需要形而上学的空论，同时也没有使知识分子变成无产阶级的敌人。不过，这必须要符合这样一种条件，即这方面的决定必须是参照历史的局势作出的，而不是参照马克思主义的预言论（prophétisme）作出的。存在主义者和进步主义的基督教徒却只愿意通过这种预言论来观察现实。

要与无产阶级团结一致的愿望，证明了一种乐于助人的情感，但几乎无助于在世界中的定位。在20世纪中叶，并不存在世界性的无产阶级。如果人们加入苏联的无产阶级政党，那他们势必就会与美国的无产阶级政党作对，除非他们认为数千名共产党员、黑人或墨西哥族裔等无产阶级中受剥削最重的阶层是美国工人阶级的代言人。如果人们加入以共产党员为核心的法国工会组织，那他们就会与德国的工会组织作对，后者在反对共产主义方面几乎是铁板一块。如果人们以多数选票为准则（在法国，此类人在30年代时应当是社会党人，50年代时应当是共产党人），那么，他在英国必定是工党分子，而在法国则必定是共产党员。

用自己的双手在工厂干活的数百万工人并非自发地具有一种共同的主张或愿望。根据不同的国家或环境，他们会分别倾向于暴力或顺从。真正的无产阶级并不是根据产业工人的实际经验，而是根据一种历史学说来界定的。

为什么在第二次世界大战结束后的20世纪中叶，在法国这样一个

农民与小资产阶级要多于无产阶级的国家里，一些关心具体事物的哲学家会重新找到马克思主义关于无产阶级的预言论呢？萨特向亲共产主义方向发展的路线似乎是辩证的，它包含着“肯定”或“否定”的一种颠倒。由于人们天生具有空幻的激情，因而，说到底，他们往往会把多种不同的“计划”同样地视为不会有什么结果的东西。无产阶级社会的绚烂多彩的幻象连接着类似于自然主义小说家笔下的令人厌恶的社会，政治乐观主义往往与人类的卑鄙的行为结合在一起，它就像插在今日的粪堆上的“未来”的小蓝花。

一如马克思主义的意识形态的批评，存在主义的心理分析通过揭穿隐藏在口头上的高贵之下的肮脏的私利，使一些学说丧失了信誉。不过，这种方法存在着通向一种虚无主义的危险：为什么我们自己的信仰就一定比别人的信仰更为纯洁呢？求助于个人的或集体的意志的法西斯式的决定，为跳出这种普遍否定提供了出路。而无产阶级“真实的主体间性”或历史的法则则为之提供了另一条出路。

总之，存在主义者的哲学是一种道德的激励。萦绕在萨特心头的是对真实性、交流和自由的关注。一切使人无法行使自由的处境，皆有悖于人类的目的。个人与个人之间的主仆关系歪曲了良心之间的对话，这些良心彼此之间是平等的，因为它们都平等地享有自由。伦理激进主义（le radicalisme éthique），再加上对社会结构的不了解，会使人习惯于一种口头上的革命。对资产阶级的仇恨会使人放弃平平淡淡的改革。无产阶级绝不应当与拥有既得权利的“卑鄙家伙”串通一气。就这样，一位排除了所有全体性的哲学家，在未意识到矛盾的情况下，重新引入了工人阶级的“天命”。他这样做与其说是克服了矛盾，毋宁说是掩盖了矛盾。

进步主义的基督教徒的道德激励则是另一种情况，他们在良心方面的表现有时颇令人感动。他们的所作所为若放在一位非天主教徒身上，很难不被人视为是虚伪或狂热的行为。用来对付边做工边传教的教士的措施，使基督教徒烦乱不安。这些措施同样被这样一些人所利用，这些人对宗教漠不关心，利用各种机会诋毁教会，特别是求助于一些在远见力而非思想品质方面值得争议的人去恢复共产党的同路人

的威望。

人们在理解进步主义的基督教徒的态度时，往往以这一首要事实为出发点：在法国无产阶级中的大多数人与共产党存在着联系。

由此，《教会的青年时代》[25]一书的作者曾如是写道：如果我们在教会应当扎根的工人世界中只看到其抽象的、受歪曲的一面，就不可能指望教会为了大家的利益有效地发挥影响。同样，不管要付出什么样的代价，我们都将坚持到底。在此，坚持到底意味着直至在共产主义和整个工人世界之间形成有机的联系。

为什么要有这种有机的联系呢？该书的作者并没有乞灵于历史的解释。在探讨工会在人民阵线、抵抗运动以及解放时期的合并的原因时，他得出的结论几乎适用于任何地方和任何时候。共产党“以某种科学的方式发现了工人阶级受压迫的原因”。共产党之所以要组织起这一阶级，是因为不这样的话，这个阶级就会“为了一种遥远的成功比局部或近期的结果更重要的行动”走向暴力。总之，共产主义为工人阶级提供了一种哲学。关于这种哲学，让·拉克洛瓦曾以非凡的洞察力写道：

“它是无产阶级的内在的哲学。”[26]

《教会的青年时代》还写道：“这是我们所寻求的东西。我们之所以狂热地去寻求它，是因为如果我们找不到它的话，我们将可能在绝望中消亡。这是一种全新的、健康的力量，它能够抵制所有与过去相联系的肮脏的东西，能够完成那些其他人只满足于思考和自私自利地利用的事情。这种力量确确实实地存在着。随着一些事件使我们更接近人民，我们发现了这种力量的稠密度和潜在性。惟一值得我们去寄予希望的世界，就是工人的世界……不！工人既不是超人，也不是圣人，他们有时在大人物们竭力要树为美德的丑恶面前表现得相当软弱。然而，尽管如此，他们仍给新的世界带来了生机，这里的新世界是对正在我们眼前崩溃的世界而言的。经过几个世纪的发展，或在克服空间的限制之后，无产阶级将与一种新的文明汇合，在这种新的文明中，金钱与资本将不再能独揽一切，腐蚀一切。”[27]

工人给世界带来了生机，而共产党则又与工人存在着有机的联系，但是，“只有根据计划，并只有通过工人们自己的生存条件与斗争条件所决定的方式，工人地位才可获得提高”[28]。由此，人们可能毫不犹豫地得出这样的结论：“工人阶级将重新信仰基督教——对此，我们充满希望——但是，只有当他们在自己所具有的内在哲学的指引下，并通过他们自己的手段，工人阶级才可能征服人类。”[29]此外：“人类正通过工人运动重新获得了新的生机。”[30]

我觉得有必要指出，上述引文中所反映出来的这些谬误，纯粹是“知识分子”的错误。不过，这些错误并非仅出现在个别知识分子身上，而是正流行于某些知识分子的圈子里。他们认为，正如共产主义者所宣传的那样，马克思主义科学地解释了工人的悲惨处境。这种态度不啻是将亚里士多德的物理学与爱因斯坦的物理学，或是将达尔文的《物种起源》与现代生物学混为一谈。左翼基督教徒天真地接受的那种马克思主义，把导致压迫和贫困的责任归于政治体制。它还把工人阶级遭受的不幸归咎于财产法和市场机制。这种所谓的科学仅仅是一种意识形态。

此外，马克思主义也不是“无产阶级的内在哲学”。工厂里的雇佣劳动者或许倾向于认为，整个社会被生产资料的所有者所统治并剥削。对工厂的所有制的指责，对贫困的原因不加区别，要资本主义对所有罪恶承担责任，凡此种种皆表明，工人有时更倾向于法共宣传所助长的粗浅的判断。但是，“只有革命才能解放工人阶级”的断言，远远不能表达无产阶级的内在思想，它只属于法共从未使其追随者完全信服的学说。

马克思主义并不是关于工人不幸的科学，共产主义也不是无产阶级的内在哲学，工人阶级本身决不会相信自己是拯救人类的“选民”。继这两个错误而来的是关于阶级斗争和新世界的降临的第三个错误。我不打算讨论左翼基督教徒加在工人身上的美德，因为我们承认自己不了解这方面的情况。当我们读到：“工人阶级是一个诚实的族类。正是出于对自由的热爱，它有朝一日会自觉或不自觉地远离教会，但它会更加远离资产阶级用来控制教会的各种结构与外在形式”[31]，“人

民中的大多数男女……是忠于‘山上宝训’的”[32]时，我们既不想去否认它，因为普通人的善良并非是一种传说；也不想去赞同它：天选阶级的神话明显充斥于字里行间。

任何一位天主教徒均有权利相信，集体财产所有制或计划经济与被称为资本主义的制度相比，会更有利于大多数人的利益。正是在这里，存在着人们能够加以肯定或拒斥的关于世俗事物的看法。天主教徒还有权利相信，历史将朝着它所喜爱的体制的方向发展。此外，天主教徒还有权利承认，为国民收入的分配或社会的组织而展开的阶级斗争是一种事实。如果他把社会主义的降临称为“历史的意义”，如果他把共产党的掌权美化为工人的解放，如果他赋予阶级斗争一种精神价值，那么，他就会成为马克思主义者，并且会徒劳地致力于把一种基督教的异端与天主教的正统结合在一起。

把基督教徒在其本人没有意识到的情况下诱惑到工人群众和马克思主义意识形态当中的，正是宗教经验的残余和反响：无产阶级分子和党的活动分子，就像基督最早的信徒一样，生活在一种对新世界的期待之中。他们仍旧是纯洁的，并且还心怀仁慈，因为他们没有剥削他们的同胞。给人类带来生机的阶级，正起而反抗腐朽的过去。左翼基督教徒主观上虽仍旧信奉天主教，但在行动上却已把宗教事务置于革命之后。“我们无所畏惧：我们笃信我们的信仰，笃信我们的教会。我们此外还知道，教会绝不会长时期地与真正的人类进步作对……如果有朝一日工人前来与我们谈论宗教，甚至恳求我们给他行洗礼，我想，我们将在开始时就问他，是否思考过工人生活悲惨的原因，以及是否会参加他的同志们为争取所有人的利益正在进行的斗争。”[33]

人们已经迈出最后的一步：让福音传教服从于革命。当进步主义的基督教徒以为自己在使工人皈依基督教时，他们已经被“马克思主义化”了。

天主教的信仰并非与对先进政党、工人运动和计划化的好感互不相容，但它却与马克思主义的预言论互不相容，因为后者只在历史的

变化中看到通往拯救的道理。被共产主义行动作为目标的“解放”，可以让人进行客观的描述。在某些情况下，尽管付出了代价，选择革命暴力而不是选择缓慢的改良进程，同样合乎情理。但是，理想的解放并没有产生所有进步的条件，而是只在对事件的纯宗教的解释中才留下救世的第一阶段的痕迹。共产主义者实际上也从信仰中获得活力的：他们并不反对仅仅以合理地组织自然资源的开发与集体生活为目的，而是渴望主宰宇宙的力量，以及主宰不同的社会，以便揭开历史之谜，并把对超验性的沉思转移到自身满意的人类上来。

理想的解放，只要它用借自基督教传统的方式来表达，就会使左翼天主教徒受到诱惑。而它之所以能对存在主义者产生诱惑，则是因为无产阶级似乎为被内心孤独所困扰的哲学家们提供了一个神秘的共同体。此外，它之所以能诱惑以上两者，还因为它保存着“未知”、“未来”和“绝对”的诗意。

真正的解放的单调乏味

进步主义的基督教徒，就这一名词的严格的意义来说，他们在法国的人数并不多。而在法国之外，进步主义的基督教徒更是屈指可数。法国有不少天主教徒是左倾分子。但是，这可能只是一种法国的现象。至于存在主义哲学家的革命措辞，在所有西方国家中堪称绝无仅有。人们甚至可以得出这样的结论，对理想的革命的怀念和对真正的革命的蔑视，即便不是法国特有的现象，也是巴黎特有的现象。

不管怎样，我不能肯定这种现象超出了圣日尔曼—德普雷地区就没有意义。理想的解放的诱惑是真正的解放引起的失望情绪的对立面。这种诱惑仅局限在一个狭窄的圈子里，但我担心失望情绪会传播得很广。西方国家的工人增加了小资产阶级的数目。他们没有带来新生的文明，只是促进了一种打过折的文化的传播。目前的阶段也许是过渡性的，它不可能不让知识分子扫兴。

在19世纪，工人运动的理论家已经构思出了三种方法。我们可以将这三种方法简单地称为革命的方法、改良的方法和革命工团主义的

方法。第一种方法在俄国与中国取得了成功，第二种方法在大部分西方国家取得了成功，而第三种方法则尚未在任何地方取得成功。最后一种方法从许多方面来看是最有吸引力的：提出由工人自己在劳动地点进行革命；意识到自己是一个阶级，并为这一阶级感到骄傲；拒绝向资本家的家长制作风屈服，或拒绝与小资产阶级融为一体。没有一个地方有工人承担过生产的管理。与之相反的情况还没能出现。

技术的进步扩大了研究部门与管理部门的作用，并要求工程师具有较多的权限。技术的进步还减少了纯体力劳动者的数目，但与此同时，专业人员的数目也在减少。不过，只要经过几个星期的培训就可能胜任工作的熟练工人却在增加。

由生产者自己来管理生产将可能会意味着什么呢？是意味着选举领导人，还是企业委员会或雇员大会经常协商呢？这些实践是可笑的或不值一提的。任何人都可以对改进企业、利益分享和薪酬平等提出设想。煽动家们不时阐述的对雇佣者的压迫，只在一种象征意义上才有可能。如果人们同意把由私人企业主支付的工资称为固定的薪酬（计时或计件），那么，雷诺工厂或高尔基工厂的工人就不再是雇佣劳动者了。既然革命没有在企业中实现，那它就会被抛向政治、工会和政党。在英国的工会中，工人们受到了一种巨大的、温和的管理机构的约束，而这些管理机构的负责人的生涯往往以进入上议院或进入冶金行业指导委员会、电力行业指导委员会为结束。那么，英国无产阶级的解放难道是无产阶级自己的事情吗？在某种意义上，答案是肯定的。工党地位的提高是经过斗争取得的，它曾经而且现在仍然受到工会的资助和支持。但是，工会所代表的工人，其大多数是被动的，他们不希望更多地在国营企业内部或私营企业内部承担责任。虽然其工会领导人成了大臣，但工人们在艾德礼政府执政时要求增加工资的热情并不比在丘吉尔政府执政时有所减弱。工党内阁是工人们的，但它跟温斯顿爵士的保守党内阁并不会有太大的差别。在这两种不同的情况中，因为他们在道德上没有与共同体的其余部分脱离开来，工人们从当政者那里认识到了自己。

阶级之间的历史障碍的消除，这在其他国家可能完成得更为彻

底。有些观察家认为，瑞典已成为无产阶级的社会，在那里，人们的生活方式大致相同，阶级意识已然消除。

在那些为无产阶级的悲惨状况而悲痛，并蔑视由没有学说的社会主义所取得的成就的人身上，可能有着一种令人难以忍受的虚伪。在20世纪，也许人们无法为自己确定一个更高的目标。但是，即便如此，人们也没有理由为那些把希望寄托在工人运动身上的知识分子的缄默感到吃惊。

《精神》杂志的编辑一而再、再而三地对我们说些什么呢？他们说：无产阶级才是普遍价值的承担者，只有无产阶级的斗争才是全人类的斗争。从上述言论中可以演绎出一些含混不清的看法。例如，我们应该“感谢马克思使我们认识到，哲学的进步与承载着超越自身的价值的无产阶级的进步息息相关”。“正是因为这一切原因，工人地位的提高是当今应当通过参与才能够思考的事件。”[34]“如果无产阶级担负着未来，那么它的解放将成为所有人的解放，而不是用被神化的劳工独裁取代金钱专制的权力的交替。”[35]

哲学教授向我们保证说他参与的“工人地位的提高”，意味着什么呢？可以肯定，它意味着生活水平的提高、工会组织的加强、社会立法和工业关系的人道化。然而，这些改革并未把工人阶级提升到最高的行列。与生产原料打交道，并诅咒着日常生活中的困苦的工人，也许会预防那些生活在话语世界中的人的卑鄙。技术的进步并没有“提升”工人的地位，它只是用机器取代了双手，用知识取代了纯体力。体力劳动落到社会的底层，并非是资本主义或社会主义的过错，它是科学应用于工业后的必然结果。

在某种意义上，工人地位的提升是真实的。原先那种时代已经过去，在那个年代里，非特权阶级成员被排除在所有知识之外，并被限定在一个与世隔绝的小范围里，始终对历史的命运一无所知。现在的人能读会写，相互依赖地生活在大都市里。权贵们对他们百般讨好，以便用他们的名义来进行统治。但是，我们也极为清楚地知道，大众的时代亦是帝国的时代、强权统治的时代和阴谋的时代。皇帝或警察

头目在皇宫阴谋中被暗杀，这样的事情与纽伦堡的阅兵大典或莫斯科的“五一”节庆祝活动属于同一个时代。工人组织的力量使得作为个人的工人日趋消极被动。在铁幕的两边，真正的工人文化正日趋消亡。

此外，“工人阶级地位的提升”的提法以及“金钱专制”和“劳动的文明”等提法均是含混不清的。人们得推测使用这些提法的人的意愿。为什么人们没有为了一种理想而把自身最好的东西用于为集体服务呢？即使可能会被人认为是犬儒主义者，我仍然要表示，我不相信任何社会秩序能够信赖其公民的美德或大公无私。为了获得最高的产量，计划经济的推行者们早已恢复了工资乃至利润的不平等：苏联的经理们往往将用企业的盈余所积聚的资金的绝大部分留于自用。

从青年马克思的著名篇章开始的所有反资本主义和反资产阶级的文学作品中，一直存在着对金钱的抨击。与此同时，左派采用了被那些仍怀念贵族气派的文明的思想家所拒斥的“普遍舒适”（le confort universel）的理想。现代世界的敌人，如莱昂·布洛瓦之流、贝尔纳诺之流和西蒙娜·韦伊之流，他们有理由去揭露金钱的危害。但是，进步主义者们却对机器没有在两百年中战胜千年的贫困、无产阶级和无产阶级国家没有从财富的平均分配中受益愤慨不已。他们究竟要指望什么样的奇迹？如果他们不希望老年人突然改变主意，那他们就应当把赌注押在可赠与财产奇迹般的增加上，并为了这一目的，而向那些最精力旺盛、最雄心勃勃的老人许诺尘世的回报。计划化、集体所有制消除了某些利润的形式，但是，它们没有消除这个世界中对财产的贪欲，简而言之，没有消除对金钱的欲望。现代经济，不管是社会主义的还是资本主义的，都必定是货币经济。

在所有社会中，都会有少数人渺视金钱，并具有自我牺牲精神。这类人在革命政党或刚刚从革命中产生的政体中比稳定的政体中要多一些。在人们把一时的成功、商业上的成功置于首位的文明中，这种人更是特别稀少。社会的性质并不会顺从于空想理论家的意愿。禁止共产党员领取多于工人的工资的做法，在狂热时期尚未结束时就已终止。在第一个五年计划期间，人们把过去的“发财致富”口号用于社会主义劳动竞赛。而且，还可能，甚至很可能出现这样的情况，即苏联

公民对其领导人的特权的痛恨不及美国公民对资本家的特权的痛恨。

但是，有人可能会说，在苏联，金钱已不再占据统治地位，因为富人已不再凭借其财富而拥有政权：统治阶级依靠的是党和理念。在被统治者看来，统治者所仗恃的合法性并不比权威的行使方式要重要。在铁幕的另一边，经济权势和政治权势均操纵在同一只手里，而在铁幕的这一边，它们则分别掌握在一些相互关联和对立的团体手中。权力的分散是自由的条件。

革命者们借助理想主义，把完全消灭工业社会中的弊病（这些弊病确确实实存在）这一超人类的使命赋予工人阶级。他们没有勇气承认，随着无产阶级不可避免地资产阶级化，它会丧失那些看上去似乎该赋予它一种天职的美德。

真实的解放留下的缺憾，自由工团主义的单调乏味的审慎，使得知识分子容易受到理想的解放的诱惑。工人在英国或瑞典的真实的解放就像英国式的星期天那样令人厌烦，而苏联工人的理想的解放，则像对美好的未来进行一次造访或一场突然降临的灾难一样具有迷惑力或慑服力。也许，电视机将会除掉罩在莫斯科已获得解放的无产阶级身上的殉道者的光环。

***

存在主义者、左翼基督教徒似乎赞同弗朗西斯·尚松先生的这一提法："无产阶级的天命并非处在历史之中，而是处在使历史改变之中。"[36]克洛德·勒弗尔先生也同样描述道："因为工人的政治斗争瞄准了一个基本的目标——废除剥削，所以，如果它不成功的话，那就只能是绝对的失败。"[37]由于对"剥削"缺少明确的界定——收入的不平等或劳资双方之间的劳动合同从什么程度开始才能算剥削呢？——故此，勒弗尔的主张是含糊不清的。不管人们赋予工人的政治斗争的意

义是什么，它都是不符合实际的：无产阶级已取得了局部的成功，但他们从未完全成功过。“产业工人以改变历史为己任”的说法毫无意义。

那么，在哲学家和基督教徒的思想中，“独特的命运”指的是什么呢？答案是：能够证明社会不公正和人类不幸的苦难。

西方无产阶级的苦难当今仍然使特权者心中有愧。同“患麻风病的少数人”的苦难相比，下面的一切难道不是当代的耻辱和象征吗？它们是：第三帝国对犹太人的种族灭绝行为；党的总书记发怒后下令追捕托洛茨基分子、犹太复国主义者、世界主义者、巴尔干人或波兰人；注定使人慢慢地死亡的集中营；南非被限制在“保留地”中的黑人；美国或法国的移民以及无产阶级中受压迫最重的阶层。如果只有遭受不幸才能赋予天命，那么这种天命在今天就应当归于那些遭受种族、意识形态和宗教迫害的牺牲者。

对于共产主义来说，在20世纪，工业部门的雇佣劳动者和企业主之间的“矛盾”，乃是它最难以开发的资源。因为在不发达国家中，无产阶级的人数尚不多；而在资本主义国家里，无产阶级又已不再具有足够的革命性。无产阶级只有煽动起不久以前还由白人统治的民族的激情，或煽动人民起来请愿，它才可能赢得所有其他的成功。就“阶级斗争”一词的经典意义来说，20世纪与其说是一个阶级斗争的世纪，毋宁说是一个种族之战或民族之战的世纪。

只要人们忘掉党派的学说，事情就很容易解释：那些被剥夺了独立地位的国家，那些被认为是低劣的民族，它们往往比无产阶级更具有暴力的倾向。工业部门的雇佣劳动者，不管怎么说，受到了劳动纪律的束缚。在原始积累阶段、技术性失业或因通货紧缩而引起失业的阶段，他们有时也会起来反抗机器或老板。这种反抗会使已经衰落的国家或倾向于妥协的统治者受到威胁。但是，在组织起来之后，工人就会处于双重的保障之中，即处于生产机构和工会机构的保障之中。两者的效力是同步增长的。前者可以保证生产更多的商品，而后者则可以保证让部分经济增长的成果由雇佣劳动者支配。由此，雇佣劳动

者不可避免地会顺从于他们的处境。而且，工会的领导人也乐于接受一个允许他们分享权力和利益的社会。

农民具有暴力的倾向则属于另一种情况。他们之所以会起来反抗大地主，是因为他们渴望拥有土地。正是在农村，以及正是对土地来说，财产制度真正地具有决定性的意义。现代工业愈是发展，财产权就愈不怎么重要。基洛夫工厂或通用汽车公司均没有单独的财产所有人。它们的区别在于经理人员的招募与权力的分配。

假定“改变历史”意味着某些东西，那么，在我看来，最不能够担此重任的就是工人阶级。在工业社会中，革命已经改变了工人审视自己及那些向他们发号施令的人的处境的观念。这些革命还转变了双重的等级制度之间，即科技官僚制和工会与政治的等级制之间的关系。20世纪重大革命的结果就是使工会与政治的等级制服从于科技官僚制。

在第三帝国和苏联，工人组织的领导人与其说更多地为雇佣劳动者向国家提出要求，毋宁说更多地是向雇佣劳动者传达国家的命令。确实，权力的拥有者们往往声称其权力是由阶级或种族的共同体所赋予的。一些西方哲学家会突然觉得那些他们曾针对资本主义予以谴责过的实践（强制性的储蓄、计件工资等等）是合理合法的。这些西方哲学家还会赞同一些禁令，而如果这些禁令是民主国家颁布的话，他们肯定会予以揭露和谴责。为反对提高生产定额而举行罢工的东德工人，被他们视为是其阶级的叛徒。如果葛罗特沃尔先生不是马克思的信徒，那他就会被当作无产阶级的刽子手。言语的效力真是奇妙啊！

极权制度恢复了技术等级制度与政治等级制的统一。不管人们是欢迎它还是诅咒它，都不会把它视为一种创新，除非他们毫不了解几个世纪以来的经验。西方的自由社会构成了历史的特殊性，在这一社会中，权力是分散的，国家是世俗的。而梦想着总体解放的革命者们却在加速向专制主义的陈旧事物回归。

论政治乐观主义

“左派”、“革命”、“无产阶级”，这些流行的概念乃是前不久激发政治乐观主义的重要神话“进步”、“理性”、“人民”的为时已晚的复制品。

左派包括所有坐在半圆形议事厅左侧的党派，并被人们赋予多种恒定不变的目标或一种永恒的使命。它的存在有赖于这样一种条件，即未来必定比现在更为美好，社会变化的方向能够一劳永逸地得到确定。左派的神话必须以进步的神话为前提。它在保留了后者的历史观的同时并没有显示出和后者一样的自信。因为，左派始终不得不面对挡住其道路的右派。而对于这些右派，左派既从未战胜过他们，也从未使他们转变。

在革命的神话中，胜负难料的斗争被当成具有必然性的东西。人们只有通过暴力，才能粉碎仇视“美好的明天”的利益集团或阶级的抵抗。从表面上看，“革命”与“理性”完全是对立的：前者令人想到暴力，而后者则令人想到对话。“理性”注重讨论，并以说服别人作为结束，而“革命”则不再想去说服别人，并重新诉诸武力。但是，暴力曾经是并且将继续是某些缺乏耐心的理性主义者最后的手段。那些知道各种制度应当具有的形式的人，为其同胞的盲目轻率而怒火中烧。他们对高谈阔论并不抱有希望，而且还遗忘了这样一个事实，即个人与集体的本性在当今所造成的障碍在明天同样会出现，革命者一旦成了国家的主人，势必也会面临着这样的抉择：是采取妥协政策还是实行专制统治。

在已赋予无产阶级的使命中，缺少一种堪与不久前赋予“人民”的美德相提并论的信任。相信人民，就是相信人类。而相信无产阶级，则只是相信“因受苦而被选中的人”。因为无产阶级之所以被选为所有人的拯救者，乃是其不人道的处境使然。“人民”与“无产阶级”均象征着纯朴的真理，但在法律上，“人民”仍然更具有普遍性，人们可以设想，在一定范围内，特权阶级本身也被包括在这一群体之中，而无产

阶级则只是众多阶级中的一个阶级，它得通过消灭其他阶级才能取得胜利，并只有通过血淋淋的斗争才能把自己与社会整体融合起来。谁若以无产阶级的名义说话，他就会如同那些在几个世纪中与其主人斗争的奴隶一样，不再相信自然秩序会逐渐地降临，并指望以奴隶的最后反叛来消灭奴隶制度。

这三种观念包含着一种合乎情理的解释。左派是不甘于顺从不公正，并维持着各种不利于当局的信仰的权利的派别。革命是一种充满激情或具有迷惑力（在记忆中尤其如此），且往往是难以避免的事件。为了革命而要求革命与始终谴责革命一样不值得称道：它丝毫没有显示统治阶级已经吸取了教训，而且也未曾显示人们在不践踏法律和动用军队的情况下就能够去除不称职的统治者。如果无产阶级指的是大工业所产生的工人群众，那么他们只是从一位出生于德国，并于19世纪中叶在英国避难的知识分子那里接受了“改变历史”的使命。但是，在20世纪，无产阶级与其说代表的是作为牺牲者的庞大的工人阶级，毋宁说代表的是由经理人员组织以及受煽动者鼓动的群体。

由于一种思想上的谬误，使得这些观念不再合乎情理，并变成具有神话色彩的东西。

为了重建左派在历史上的延续性，或为了掩盖左派在不同时期的分裂，人们会对以下现象置若罔闻：政体兴废过程中的辩证关系；不同政党在价值观念方面的逐渐转变；右派为反对计划化和中央集权制而重新采用自由主义的价值观念；在互相矛盾的目标中间建立一种明智的妥协的必要性。

20世纪的历史经验显示出了工业时代革命的频繁及其原因。这里的错误在于，赋予革命一种它所没有的逻辑，即把革命看作是一种与理性相一致的运动，并期待着它能带来与事件的本质相抵触的善行。在剧烈动荡过后，社会复归到和平安定的状态，总体情况是积极的，这样的例子并非没有。但更多的情况仍然是，人们所采取的手段背离了人们所追求的目标。诚然，一些人对另一些人采用暴力，有时是必要的。但是，它往往不可避免地否定了集体中的成员之间得以结合的

互相承认。由于根除了互相尊重和传统，它就可能会摧毁公民之间的和平的基础。

无产阶级不可能不要求在当代社会的共同体中取得一个地位。在19世纪，无产阶级曾饱受了工业社会的苦难。但是，在西方，经济发展已使得无产阶级成为历史上最自由、薪酬最高的奴隶，不幸者的名声也应当由那些处境比他们要差的少数人群体承担。

这些错误有着一个共同的根源，即把梦想中的乐观主义与现实中的悲观主义结合起来。

人们信任那些始终从为相同的事业服务的相同的人中吸收新成员的左派，却不厌其烦地憎恨那些永久不变的右派，认为这些右派会捍卫自己肮脏的利益，或不能够辨认新时代的特征。左派的领导人处在等级制度的中间位置。他们动员下层群众来驱逐处在上层的人。在取得把他们变为特权者的胜利之前，他们是半特权者，并代表着非特权者。我们没有从这些老生常谈中得出犬儒主义的教训：任何一种政治体制或经济体制均不可能与其他政治体制或经济体制等量齐观。但是，常识教导人们，切莫通过把仅仅属于观念中的荣耀加到词义不清、没有得到很好界定的名词上，来美化这些名词。人们往往以自由为名建立专制统治。因此，经验告诉我们，在比较各个政党的优劣时，与其关注它们的纲领，还不如观察它们的实际成就。同时，在这种语言会掩盖思想、价值观念时刻在变化的值得怀疑的战斗中，还应当避免信仰的行为或简单的否定。

人们的过错在于，期待着有辉煌结局的灾难的拯救，或对和平斗争中的胜利感到绝望。暴力使得人们可以不断地快速前进，它会释放人的能量，并有助于有才能者地位上升。但是，它也会摧毁对国家的权威起限制作用的传统，并传播以武力解决争端的嗜好与习惯。革命固然能医治被废除的政体的弊病，但革命所遗留的创伤却需要很长时间才能愈合。当合法政权垮台时，一群人，有时是单独的一个人，会担负起共同的命运，为的是不让革命死亡——这是其追随者的说法。事实上，在群体之间的混战中，首领的当务之急是重新恢复安全。为

什么说一种与战争相似的、排除对话的、否定了一切规范从而使得一切都成为可能了的事件，就会给人类带来希望呢？

狂热的乐观主义为无产阶级指定了一项独特的任务，而过度的悲观主义却剥夺了其他阶级的资格。人们可以设想，在任何一个时期中，某个国家会比另一个国家更富有创造力。根据黑格尔的说法，世界精神是依次在不同的国家中体现的。宗教改革、资产阶级革命和社会革命的连续，可以这样来加以解释：16世纪的德国、18世纪的法国和20世纪的俄国曾逐个地作为理性的工具出现。但是，这种哲学并未赋予任何集体一种超越共同法则的政治和道德的功效。在这方面，有作为例外的个人，却没有作为例外的集体。

阶级并不比国家更适合于区分成被选中和被弃绝的两类。阶级既可以把产业工人这样庞大的群体包括在内，又可以与少数征服者，如贵族或资产阶级混为一谈。在前一种情况中，阶级之所以成为阶级，与其说是由于对历史使命的共同的愿望，毋宁说是由于共同遭受的苦难。诚然，阶级有需要发挥的作用，有需要完成的事业，但并没有需要实现的转化。服从于工厂的严格纪律的无产阶级，即便换了主人，也既没有改变自己的性质，又没有改变社会的性质。

争论的焦点就在于此。历史的乐观主义一旦染上悲观主义的色彩，就会要求推翻自古以来的社会秩序。如果它认为现在的社会秩序丑陋，它就会要求新的社会秩序基本上与前者不同。由此，它就会依靠各种主张进步的政党，依靠暴力，依靠特殊的阶级来实现这种通向自由的转变，不管这种转变是渐进的，还是突然的。由于其结果往往会令人失望，它就会在失望中进行自我谴责。而导致其失望的原因是，它痛骂的社会结构显示出了持久不变的特征。

人们可以为通过全民选举，而不是根据出身来选择其政治首领感到骄傲。人们还可以把生产资料的管理权交给国家，而不再是交给私人。但是，无论是取消世袭贵族还是资本家，都不会改变社会秩序的本质，因为这种取消没有改变“政治人”（l'homo politicus）的本质。

城邦的存在每时每刻都受到内部的解体或来自外部的侵略的威

胁。为了防止侵略，城邦就必须得强大。为了抵制分化瓦解，权力机构就必须维持公民内部的团结和纪律。不可避免的是，理论家会倾向于一种没有幻想的政治观点。在理论家看来，人类变幻无常，自命不凡，从来不会满足自己应有的命运，并渴望着强权与威望。这一判断也许失之简单和片面，但在一定范围内却是毋庸置疑的。不管是谁，若卷入了政治斗争并受到了不可想像的财产的诱惑，他就会为了满足其个人野心和打击他所妒嫉的对手，不惜使整个国家陷入混乱的境地。

不管是公共秩序，还是国家的力量，均未构成政治学独特的研究对象。人也是一种道德存在，而集体只有在向所有人提供参与机会的条件下才是人道的。但是，从政体的更迭交替中，我们可以得出这样一种基本准则：不可能有奇迹使“政治人”全心全意地为公众利益操劳，也不可能有奇迹让“政治人”获得这样一种智慧，使之满足于靠机会或功绩而获得的现有地位。人的不满足使社会不致凝结在某种具有偶然性的结构之中。而对荣誉的渴望则既可以激励一位伟大的建设者，也可以鼓动卑微的阴谋家。但不管怎么说，人的这种不易满足的天性，在左派改变了国家的体制，或革命取得了成功和无产阶级获得了胜利之后，仍继续会使国家动荡不安。

左派、革命和无产阶级假定取得了胜利，则它们引发的问题又会与它们解放的问题一样多。如果人们消灭了贵族的特权，那么人们允许继续存在的只有国家的权威或从国家的权威中获得权威的人的权威。出身的特权一旦消失，就会为金钱的特权打开道路。地方性共同体的摧毁加强了中央政权的特权。两百名公务员取代了两百家族的地位。当革命遏制了对传统的尊重，传播了对特权者的仇恨时，群众就必定会屈服于首领的军刀，直至激情耗尽、合法性得以恢复和让其直系亲属听从理性的引导的那一天。

左派的神话、革命的神话和无产阶级的神话被人摈弃，并不是由于它们的失败，而是由于它们的成功。左派在反对旧制度时可界定为具有自由思想、把科学应用于社会的组织、拒斥门第观念。显然，他们取得了胜利。今天，已不再有始终朝同一个方向前进的问题存在。

当今存在的问题是平衡下列关系：计划化与主动性，工资平均化与激发积极性，行政机构权力的强大与个人权利，经济集中制与保护思想自由。

在西方世界，革命对于我们已成为过去，而不再是一种现实。甚至在意大利和法国，我们已不再有需要去推翻的巴士底狱，或不再有需要吊在路灯杆上的贵族。今天如果有可能出现革命的话，那么它将会以强化国家、约束各种利益和促进社会变革作为自己的任务。如果习俗、法律的稳定是旧社会的理想，那么，与之不同，在20世纪中叶，不管是左派还是右派均同样地主张要进行持久的革命。美国的宣传曾为这种持久的革命而自吹自擂，同时也有人（在另一种意义上）把这种持久的革命归功于苏联社会。局限于狭窄的知识分子圈子里的柏克式的保守主义打算抑制的，并不是经济进步，而是永恒的道德观念的消失。

毋庸置疑，实际结果与事先预测之间的差距是巨大的。由于科学而变得理性化的社会并非是更为和平的社会，它们似乎也不见得比过去的社会更加合理。如果一点点的不公正就确实足以显示一个政体的卑鄙无耻，那么，在当代，没有一种政体能免遭指责。人们可以计算出个人收入的微薄难于维持最低程度的体面生活，但是，他们也应当对一百年前和现在的收入分配与统治方式进行比较。这样，他们就会观察到，集体财富的增长使得社会更加平等，更加不专制。尽管如此，这些社会依旧得服从旧有的工作和权力的必然法则的支配，而这在乐观主义者看来，是让人难以接受的。

当我们观察一部宪法或一种经济制度的运行情况时，会得出一种可能是错误但肯定是浮浅的印象：机遇、经历或狂热仍继续占据着支配地位。人们共同的生活方式，对于那些把技术理性的统治作为理想的人来说，似乎是荒谬的。

对于这种失望，知识分子的回应方式要么是思考，要么是反叛。他们力图发现昨日的梦想与当今的现实之间出现差距的原因，或者说，他们重拾旧梦，并把这些旧梦投射到当今完全不同的现实中去。

在亚洲，不管它们会带来什么样的幻想，这些神话仍继续在铸造未来。在欧洲，这些神话已起不了什么作用，它们所能证实的与其说是行动，毋宁说是口头上的义愤。

理性会信守它所允诺的一切，甚至更多。但是，它没能改变社会的本质。人们不是给那些抵制进步的人划定界限，而是将任何政党、阶级和暴力都不曾拥有的威力赋予一个奇怪的造物主："历史"。与"历史"一起，并在时间的帮助下，难道他们就不会完成对宗教真理一直眷恋的理性主义始终期待的这种转变吗？

第二编
历史的偶像崇拜

第四章　圣职人员与信徒

马克思主义在当今西方文化中已不再风光，即便在有相当多知识分子公开支持斯大林主义的法国和意大利亦复如是。人们无法把严格意义上的马克思主义者视为经济学家。后者中的一些人认为《资本论》已预示了凯恩斯的真理，而另一些人则认为《资本论》已对私有制或资本主义制度作了存在主义的分析。但当涉及到对现实世界进行解释时，没有人会只选择马克思的范畴，而置资产阶级科学的范畴于不顾。同样，人们也无法找到一位其著作仗恃或来源于辩证唯物主义的杰出史学家。

确实，如果没有马克思，任何历史学家和经济学家都不可能像他们所做的那样精确地进行思考。由于有了马克思，经济学家意识到了剥削，抑或还意识到了人们在资本主义经济中付出的代价。由于有了马克思，历史学家也不再敢无视支配着数百万人生活的“微不足道的现实”（des réalités humbles）。人们一旦忽视劳动的组织、生产的技术以及阶级之间的关系，他就不可能理解一个社会。当然，这并不就是说人们只有从这些工具（outils）出发才能理解艺术或哲学的形态。

马克思主义在当代意识形态的冲突中仍然以其原初的形式流行着。如诅咒私有制或资本主义的帝国主义，确信市场经济与资产阶级的统治本身最终会导向社会主义的计划化和无产阶级的统治。马克思主义学说的这些零散的片断不仅被斯大林主义者或斯大林主义的同情者所接受，而且还被绝大多数以进步主义者自居的人所接受。所谓的先进知识分子，甚至在那些他们从来也不读《资本论》的盎格鲁—撒克逊国家，都几乎本能地对这些偏见表示赞同。

马克思主义在意识形态的层面上并不比过去更少现实性。在当今法国，这种马克思主义首先是历史的解释。未曾经历过堪与本世纪震撼欧洲的大灾难相比拟的大灾难的人们，不会对这些悲剧性或伟大事件的意义进行考问。马克思本人曾经寻求过资本主义制度运行、维持

和转变的法则。但是，20世纪的一切战争和革命，都无法符合马克思所描绘的理论。尽管如此，人们仍然不由自主地保留“资本主义”、“帝国主义”、“社会主义”等术语，并用它们来解释已经完全不同的现实。这些术语无法使人们科学地解释历史的过程，只是事先赋予历史一种固定的意义。由此，大灾难转变成了救赎的手段。

在绝望的年代中，为寻求希望，哲学家们遂满足于一种可能引起灾难的乐观主义。

党的永远正确

马克思主义本身是一种综合：它汇集了进步主义思想的各种重大主题，尊奉能保持其取得最后胜利的科学，并颂扬能打乱人类社会古老的方式的技术。它把对正义的永恒追求作为自己的追求，并宣称要对不幸进行报复。它断言，有一种决定论在支配着悲惨事件的进程，但这种必然性是辩证的，它蕴含着依次更迭的政体之间的矛盾、从一种制度转为另一种制度时的狂暴的决裂，以及表面上看互相矛盾的各种要求之间的最终调和。这种学说就短期而言是悲观主义的，而从长远来看则是乐观主义的。它在动乱的沃土上传播着浪漫主义的信仰。每一种气质，每一个精神家族，均能够在这种学说中发现与它自己的偏爱相符合的一面。

这种综合式的理论总是具有吸引力而非逻辑的严密性。那些不了解其中真义的人往往很难让历史整体的可理解性与唯物主义相容。只要将历史本身视为“精神的进展”（Progrès de l'Esprit），任何人均可以了解“理想”与“现实”终会调和在一起。一如历史唯物主义，形而上学的唯物主义使这种“必然性”与“进步”的结合，即便不是变得矛盾，也是变得奇特。为什么要超升到一个受到各种自然力量摆布的世界？为什么其结构由生产关系所支配的历史必然会通向一个无阶级的社会？为什么物质与经济使得我们确信乌托邦将会实现？

由于强调一种庸俗的唯物主义，以及抹杀历史演进的整个图式（le schéma），斯大林主义加剧了马克思主义的内在困难。马克思

主义从世俗事物的平淡无奇中提出一种神圣的历史，这种历史的发展肇始于原始共产主义，终止于未来的社会主义。其间，财产私有制的衰落、剥削和阶级斗争对于生产力的发展以及人类进入一个更高的自主阶段，均不可或缺。资本主义通过积聚生产资料以及由于无法平均分配财富，加速了自身的灭亡。革命将爆发时的处境是前所未有的：人数众多的受害者、少数的压迫者、生产力的剧增等等。在经过决裂之后，进步的观念会更有价值。在经过无产阶级革命之后，社会进步将不再需要政治革命。

在德国社会民主党和第二国际的时期，“资本主义的自我毁灭论”被认为是马克思主义学说的重要内容。爱德华·伯恩斯坦被第二国际代表大会谴责为修正主义者，因为他对这一理论的一些关键性论点提出了质疑。但是，教条主义从未超越相关的理论和策略。在日常行动中，每个社会党内部的意见分歧或各种社会党之间的意见分歧仍然是合情合理的，因为策略不属于神圣的历史。然而这在斯大林主义中却不再行得通。

俄国1917年的革命，以及西方革命的失败造成了一种出乎意料的处境，这种处境使得对马克思主义学说的修正难以避免。人们依旧保留了与历史结构相关的概念。但是，既然无产阶级政党首先在资本主义成熟的条件尚未形成的俄国取得了胜利，人们就不能不承认，生产力的发展并不能单独决定革命是否会发生。他们不甘心宣布革命的机会会随着资本主义的进步而减少。他们被迫把论点变得更灵活一些，认为革命将会以多种形式产生，而其形式则要由产生革命的具体状况来决定。由此，从资本主义向社会主义发展的运动，与布尔什维克党的历史混淆了起来。

换言之，为了使1917年的事件与马克思主义学说能够调和，就应当放弃所有国家都得经历相同历史阶段的概念，同时强调，俄国的布尔什维克党堪称无产阶级的代表。由布尔什维克党（或服从于该党的其他国家的党）夺取政权，正体现了受压迫者挣脱其锁链的“普罗米修斯式的行动”。政党掌握国家之日，也是革命取得进展之时，即便有血有肉的无产阶级不肯承认自己身属这个政党与这场革命，也无济

于事。在第三国际中，就是将世界无产阶级等同于作为信仰的首要对象的俄国布尔什维克党。共产主义者，不管他是斯大林主义者还是马林科夫主义者，首先得是把苏联的事业与革命的事业等同起来的人。

党的历史是通向人类救赎的神圣历史。那么，这一政党又怎么能够在世俗事物中具有内在的缺陷呢？任何人，包括布尔什维克分子都可能犯错。但是，布尔什维克党既然是历史真理的代言人与工具，就不能也不可能犯错。而且，党的行动必须符合种种未能预料的环境。彼此同样忠诚的党的积极分子，在决策的拟定和取舍上可能意见相左。只要不对党是无产阶级的代表提出异议，这种党内的争论是正当的。但是，当党在某一极其重大的问题，如农业的集体化问题上出现分裂时，党内的某一派别就代表了党，即代表了无产阶级和历史真理，而另一派别，即被挫败的反对派，则被视为背叛了神圣的事业。列宁从未怀疑过他个人的使命。在他看来，这一使命与工人阶级的革命天职是分不开的。一小撮人或某个人对“无产阶级先锋队”具有的绝对权威，消除了日益与党联系在一起的绝对价值和在无结构的历史内从事的行动中的迂回方法之间的矛盾。

一个自认为始终正确的党，必须时时刻刻在宗派主义与机会主义之间划定一条正确的界线。这条正确的界线该划在何处呢？它应该与“机会主义”和“宗派主义”这两个暗礁的距离相等。但是，这两个暗礁从一开始就是相对于正确的界线而言的。诚然，人们只有通过党内权威的决定来摆脱恶性循环，但是，“真理”和“谬误”同时也完全由党内的权威来确定。这种决定必然是专断的，因为它出自一个能在个人与群体之间作出最终裁决的人。如果原先的学说正确无误，这个世界必然按照该学说所指的途径而运行无阻，但这个“应然的世界”（le monde tel qu'il serait）与“本然的世界”（le monde tel qu'il est）之间是有差异的。不过，这种差异在凭借强权充当“解释者”的含混不清、无法预料的决定中被搁在了一边。

起初，每种经济制度均可用一种财产制度来界定。工人在资本主义制度中受到剥削，是生产工具私有的结果，而伴随着受剥削而来的则是贫困。生产力的发展将逐渐地消除各种“中间群体”（les groups

intermédiaires），这一过程最后势必会爆发出“无产阶级革命”。社会主义将以平均分配资本积累的果实作为任务。不过，1917年的革命亦曾经把强制实行类似于资本积累的措施作为其职责，而在欧洲与美国，情况却与建立在一种庸俗马克思主义的基础上的预见相反。具体而言，在欧美国家，大众生活水平的提高以及新的中等阶级始终不停地填补着技术进步在旧的社会等级序列中留下的空白。

这些众所周知的事实本身无法驳斥共产主义的历史解释。即便生活水平实际上更多地取决于生产力而不是所有制，人们也会以哲学推论来刻划由财产制度所决定的经济社会制度的特征。这些事实同样要求人们去区别这些词语细致或隐晦的含义以及一般性的含义。

我们可以用两种解放的形态，即理想的解放与真实的解放来作为这种区别的例子。如果“剥削”从定义上看与生产工具和企业利润的私有化有关，那么，福特汽车工厂的工人确实是受到了剥削。如果为“集体”工作就意味着“解放”，那么，普提洛夫工厂的工人确实是得到了“解放”，确实是不再受到剥削。然而，受“剥削”的美国工人既有自由选举工会负责人的权利，又有讨论工资和提高薪酬的权利，而得到“解放”的俄国工人却既没有权利要求国内的通行权，也没有权利去批评工会的国有化，其工资更是低于西方国家的工人。苏联领导人清楚地知道，“资本主义剥削”既不会使劳工陷入悲惨的境地，也不会降低国民的平均所得。这些名词隐晦与浅显含义之间的距离愈大，苏联领导人就愈不可能公开承认这种差异存在的现实。他们企图（如果不是被迫的）向大众提供一种能调和这两种含义的世界观。根据莫斯科方面的宣传，底特律、考文垂、比扬古尔等西方国家城市中的工人处境悲惨，而哈尔科夫或列宁格勒等苏联城市的工人则将获得西方人所不知道的好处。由于苏维埃国家控制了舆论工具，而且禁止工人越过边境，因此，这种对世界的描述能够被部分成功地强加给数以百万计的人。

隐晦的含义与一般含义之间的同样的区别也出现在许多词身上。苏共的一切胜利，甚至是军事上的胜利，都是一种和平的胜利。一个社会主义国家，从本质上说就是和平的，而帝国主义则是各种资本主

义矛盾的结果。战争本身无须受到谴责，但如果它不是通向社会主义的胜利，也即共产党的胜利，那么，这一战争就是非正义的。从另一方面来看，和平，就其粗浅的含意来说，意味着战争的消失。克里姆林宫以及法国共产党政治局的那些人清楚地知道“和平”与“战争”的准确含义，但他们却在其宣传中，尽可能地在粗浅的意义上来使用“和平”一词，以此迎合民众中的和平主义。[38]

上述两种含义的区别可以说明斯大林主义在近年来为何要对“客观性”这一概念进行奇怪的谴责。在斯大林主义者看来，在不参照相关学说的情况下就事论事，就会犯一种“资产阶级的错误”。然而，如果说把个别的已知条件归并到整体中无可厚非，那么，以更深刻的理解作为借口，赋予事实一种跟事实本身相矛盾的特殊意义，这种做法是不正当的。警察力量的加强，既不表示国家权力的萎缩，也不表示工会在向社会主义靠拢。同样，如果有人想思考原来的已知条件，如权力的组织、劳资关系等等，他们就会走上异端的邪路。

没有人知道党的无条件的权威延伸到什么程度。在斯大林—日丹诺夫时代，党终止了关于遗传学的争论，建立起艺术理论，插手语言学问题，并决定过去与未来的所谓真相。但是，“历史真相”不会比文字解释更不易处理。托洛茨基的名字被从俄国革命的编年史中剔除，红军的缔造者在人们回溯往事时已不复存在。

苏联的宣传机构经常不断地玩弄辞藻，对此，一些辩证学家难辞其咎。这些辩证学家在真正的学说与用来引诱或争取某个阶级或民族的意识形态之间作了区别。作为学说，它提出所有的宗教都是迷信，但却承认信仰自由。为了使正统教会归附，苏联人在和平运动中还利用了东正教的主教。该学说拒斥民族主义，并期待着一个世界性的无阶级社会的到来。但是当涉及到抵制希特勒的侵略时，正如亚历山大·涅维斯基或苏沃洛夫所回忆的那样，人们又对大俄罗斯民族的美德大加颂扬。三十年前，沙皇军队的征服被认为是帝国主义的行径，而今天，苏联红军的征服却被认为是“进步”之举，因为后者带来的文明具有优越性，并带来了莫斯科所允诺的“革命的未来”。那么，大俄罗斯民族的独特使命究竟是心理技术学家作为权宜之计来使用的一种意识

形态呢？还是该学说的一个组成部分？

由于无法对正统观念进行界定，信徒们强制自己在说话方式上，或许还在拥有较大自由的思考方式上，遵守严格的纪律。C.米沃什[39]曾对人民民主国家中已归顺当局或仍在犹豫的知识分子的动机及其辩解之辞进行了分析。波兰或东德的知识分子具有在苏维埃体制下生活的真实体验。他们只有在顺从、进行毫无希望的抵抗或流亡中作出选择。而西方知识分子则是自由的。

服从的动机与信仰的程度会因人而异。在信徒当中，真正的共同体是教会的共同体，而不是思想或感情的共同体。而真正的共产主义者则承认，俄国的布尔什维克党以及服从于该党的其他党代表了无产阶级的事业，而无产阶级就是社会主义。

这种信仰行为并不排除五花八门的各种解释。一种思想认为，党是加速工业化不可缺少的机构，并会随着人民生活水平的提高而萎缩。另一种思想则认为，社会主义注定要在全世界传播，西方世界必定会被社会主义征服或劝服，这并不是因为西方世界在道德或精神上是低劣的，而是因为它历史地受到了谴责。有的人把社会主义的积累当做具有根本意义的事物，并把意识形态的狂热作为理性主宰的事业的可悲可叹的伴随物。而另一些人则把“话语权力”（logocratie）作为新时代的预言者。因为已经丧失对上帝的信仰的各个机械化的社会，将会在一种世俗神学的约束下再度结合在一起。

无论是受到一种极大的期待所激励的乐观主义者，还是顺从不人道的命运的悲观主义者，作为信徒，他们都处在一种超出个人范围，并由党来负责的冒险之中。他们并非不知道集中营的存在以及对文化的约束，但却拒绝背叛对伟大事业所做的誓言。如果让历史中的人以一种历史学家所具有的时间上的距离来审视其时代，我们的子子孙孙或许会怀着感激之情去接受它。那么，为何不从今天起就效仿我们后人的明智之举呢？在那些天真地从党那里接受日常真理的活动分子与那些能“客观”认识剥去意义之外衣的世界的人之间，始终存在着中间人。

这种正统性虽然难以把握，但它仍然既专横又傲慢。它借助党是苏维埃国家和一个巨大的帝国的主宰者的事实，大大增加了马克思主义观念的威望。那些只乞灵于观念而对事实不予尊重的人，时而以观念的名义斥责事实，时而又用观念去为事实辩护。斯大林分子始终不知道他自己究竟信仰什么，但他却顽固地相信，布尔什维克党或苏联最高苏维埃的主席团已被赋予了一种历史使命。这种信仰在1903年时可能显得荒唐可笑，在1917年时可能会让人感到奇怪，而在1939年时则又令人怀疑。但从1939年开始，它已被战争之神所认可。除了共产党，又有哪个党有资格去代表世界无产阶级的事业呢？

革命的理想主义

当理想主义者已经推翻了既存秩序，并反过来成为特权分子的时候，胜利往往考验着革命者的良心。社会在经过狂热行动与暴力的阶段后，又回到正常的生活轨道。即使布尔什维克党所建立的制度没有被斯大林独占，即使它没有一味注重建立重工业体系，这一制度也会使其信徒有些失望。

不管是在苏联的国内，还是国外，人们在以下两种态度之间犹豫不决。其一是坚持认为，不管怎么说，这一新的政体仍忠诚于其最初的理想，并向着自己的目标前进；其二是揭露革命先知在掌权前所宣扬的革命理想与官僚分子所建立的国家之间的差距。在铁幕的那一侧，第一种态度比第二种态度更具有诱惑力：相关的失望之情不是通过拒斥来表示，而是以心理上的保留态度来表示。人们以“必然性”为自己辩护，并且不愿将这种必然性与理想混合在一起。与之相反，在铁幕的这一侧，尤其是在法国，第二种态度在知识分子当中较为常见。

非斯大林式的革命者设想着这样一种革命，这种革命像斯大林主义那样与资本主义彻底决裂，但又要能避免官僚主义的蜕化变质、粗俗的教条主义和滥用警察。如果我们用“托洛茨基主义”一词指称那些继续为1917年的事件欢呼，同时却激烈地批评苏维埃制度的某些方面的马克思主义者，那么，这些非斯大林式的革命者就代表着托洛茨基

主义的一个变种。托洛茨基主义者素来赞同用苏维埃体制取代资本主义国家。他们敌视资产阶级的世界，但资产阶级世界却让他们可以自由自在地生活和发表言论。他们始终保持着对曾无情地把他们排除在外的另一个世界的眷恋，这个迷人而遥远的世界承载着他们的梦想和无产阶级的命运。

自斯大林的统治巩固以来，非斯大林式的革命者从未起过任何重要的政治作用。在巴黎的知识分子圈内，他们占据着首屈一指的位置。与此同时，让—保罗·萨特先生和莫里斯·梅洛—庞蒂先生等存在主义者则赋予革命的理想主义一种哲学上的尊荣。而托洛茨基的悲剧性存在与斯大林的现实主义似乎已经一同判定这种革命理想主义是错误的了。

无论是基督徒还是理性主义者，正寻找革命的反叛者们重新转向了马克思青年时期的作品。他们的行为就如同当年因觉得教会已无法满足他们的精神渴求，而重新阅读福音书的新教徒们。《经济学—哲学手稿》、《黑格尔法哲学批判导言》、《德意志意识形态》等著作中所包含的内容，让存在主义者得到了独特的启示，使他们能在与苏维埃体制保持距离的同时，又丝毫不放弃对资本主义的批判。

梅洛—庞蒂的《人道主义与恐怖》可谓是最系统地表现了这种思想方式。《精神》或《现代》杂志的撰稿者们在多种场合所复述的论点大多包含着梅洛—庞蒂先生演绎的推论。萨特关于无产阶级的思考也仅仅是这种推论的一个环节而已。

要而言之，萨特的论证可概述如下：马克思主义哲学是正确的，是双重意义上的终极真理。它指明了社会“人性化”的必要条件，勾画了一条通向“根本解决人类共存的问题”的道路，即无产阶级革命的道路。无产阶级是惟一的“真正的主体间性”（intersubjectivité authentique），是惟一的“普遍性阶级”，它必须形成一个政党，推翻资本主义，并通过解放自己去解放全人类。

我们不可能重新考虑这种哲学，也无法去超越它，但却有充分的理由去思忖，在党的领导下，无产阶级是否正在完成这种哲学赋予它

的使命。人们完全有理由去怀疑，在斯大林的统治下，苏联是否还忠诚于无产阶级的人道主义。但是，没有任何一个阶级，没有任何一个政党，也没有任何一个个人能够取代无产阶级，而无产阶级的失败也将是人类本身的失败。人们会适当地给予苏维埃阵营一个宽限的日期，而对资产阶级的和资本主义的民主国家则不然，因为后者只让少数人拥有自由，更有甚者，它们还以伪善的意识形态去掩饰事实上的邪恶：殖民主义、失业以及收入菲薄。

“若进一步思考，马克思主义并非是一种在明天可能被其他东西任意取代的思想假设。它犹如简单的条件陈述句，没有它就不可能有在人的相互关系意义上的人性，也不可能在历史中有合理性。在某种意义上，它不是一种普通的历史哲学，而是一种特定的历史哲学。拒斥这一特定的历史哲学，就意味着永远放弃历史理性。而如果这样做的话，所剩下的将只有梦想和冒险。”[40]这段极为教条与天真的文字显露出了不少东西。它表达了世界上许多知识分子的信念：马克思主义与历史哲学是混同在一起的，而且它最终是真实的。

那么，依照这位作者的观点，这种最终的真理是由什么组成的呢？它既不包括生产关系的首要性，又不包括历史发展的图式。它所包含的基本观点有二：其一是，为了批判政治经济制度，人们必须参考实际存在的状况；其二是，互相承认是合乎人性的共同体的特征。

只要我们清除掉第一种观念的含糊之处，并表明第二种观念的确切的本质，这两种观念就均可以接受。确实，对可能是源于马克思的意识形态所进行的批判，是一种政治意识的成果。人们可能耻于用完美的竞争模式去为资本主义辩护，也耻于用自治政府的虚构去为议会制度辩护。随之而来的是，人在社会角色之外就什么也不是，人与人之间的关系涵盖了所有人的存在。在确实是有效的批判的掩盖下，梅洛-庞蒂先生悄悄地否定了超验性和精神生活。

在孤立于一种哲学之后，“承认”（la reconnaissance）的概念既不比“自由”的概念更确切，也不比后者更具体。这种“承认”的要求是什么呢？而且，又有何种异质性能与这种“承认”调和在一起呢？上述

问题在《人道主义与恐怖》中均未能找到答案。

“承认”这一观念与词语既源于青年马克思的著作，但更源于黑格尔哲学。在黑格尔哲学中，“承认”是从主宰与奴役、战争与劳动的辩证关系出发来界定的。不容否认，梅洛—庞蒂先生吸取了这种辩证法，而且也依靠技术进步和普遍“国家”来终止它。与马克思不同，他并不拥有一种总体的历史概念。马克思主义的批判随着一种预先被认为是真实的历史和人的观念而发展。在黑格尔的哲学中，与现实相符的不是观念，而是已经能够获得自身的人。人们对目标的思考要少于对途径和手段的思考。马克思一生致力的并不是对哲学主题进行推论，而是分析经济与社会，以便透过纷乱的事件辨别出理性的道路。现象学的学说描述每个人的经验，但却忽视社会的发展是否会伴随着人类的进步。这种学说应当赋予“承认”的概念一种内容。否则，它既不能用来判断现实，也无法决定未来。

所有复杂的社会都难免出现权力与财富的分配不公，以及个人与群体为占有不多的财产而对立。用梅洛—庞蒂的话来说，就是“一些人掌握权力，另一些人逆来顺受”。如果有人希望彻底消除不平等和对立，如果一些人的权威不再建立在另一些人逆来顺受的基础之上，那么，革命后的国家就要求所有人的社会条件都改变面貌。为此，青年马克思思考了如何去消除主体与客体、存在与本质、自然和人之间的对立的可能性。但是，人们在作同样的思考时，会偏离理性的思想，并只满足于把“至福千年的梦想”或对“世界末日”的期待转变成哲学词汇。

与之相反，如果人们仍注重现世的意义，就应当明确指出使这种“相互承认”得以实现的国家与经济组织。马克思著书立说的时代距我们已有一个世纪之久，当时，现代无产阶级刚刚诞生，纺织工厂堪称现代工业的象征，股份制公司还几乎不为人所知。置身于这一处境，马克思可以把所有的邪恶归咎于财产私有制与市场机制，并可以在不考虑实际经验的情况下，赋予财产公有制和计划化以无与伦比的美德。用马克思关于“最终解决人类共存问题”的愿望去界定苏联，与用向异教徒传播福音的愿望去界定殖民化如出一辙。

一场革命如何在顷刻之间就改变无产阶级的处境呢？它又如何带来“互相承认”的时代呢？只要人们从哲学层面转到社会学层面，就得从以下两种答案中作出抉择。其一是根据一种观念来界定各种制度：如果工人为某位雇主干活就意味着被“异化”，那么，一旦所有的工人因为财产集体所有和计划化，直接地为集体，也就是为普遍性服务时，异化现象就会消失；其二是通俗地去考虑不同政体中人类的命运，他们的生活水平、权利、义务和他们得服从的纪律，以及他们获得升迁的前景。这种“两者择一”的问题使得要么选择理想的解放，要么选择真实的解放，或者说要么选择圈外人难以理解的意义上的解放，要么选择通俗意义上的解放。从难以捉摸的意义上来看，在苏联已不再有阶级，因为所有的人，包括马林科夫都是领工资的人。由此，“剥削”也就不复存在。从通俗的意义来看，政体只有程度上的差别，而无性质上的差别，各种政体均包含着某种不平等、某种类型的权力，人们绝不可能最终使共同生活人性化。

梅洛—庞蒂先生在这两种答案中选择了哪种呢？他选择的是晦涩难懂类型的答案。不过，他所采用的准则不是一个，而是三个：集体经济、群众的自发性和国际主义。不幸的是，三种准则中有两种准则过于含糊，以致无法形成立论的基础。群众固然绝不会全然被动，但他们的行动也绝不会完全是自发的。为希特勒和墨索里尼欢呼的群众之所以这样做，并非仅仅是因为受到强迫，也是因为接受了其宣传。由于苏联红军的出现而造成的共产党对东欧的统治，究竟是表现出了对国际主义的忠诚呢，还是表现出了对国际主义的讽刺？

梅洛—庞蒂这位哲学家在未经批判的情况下，就接受了知识分子的偏见，并假设道，生产工具的私有制不可能与人类的互相承认调和。如同许多进步的思想家一样，他天真地赞同昔日的“大胆”，并忽视下述现象：即当涉及到巨大的工业企业时，两种所有制模式的对立已经不再有任何意识形态上的意义。美国的“股份有限公司”在避开马克思以私有制的名义所谴责的事物方面，几乎可与苏联的工厂等量齐观。

这三种准则仍然显示了革命的理想主义与斯大林主义的现实之间

的差距。不平等现象的凝结、恐怖统治的延长以及对民族主义的颂扬，凡此种种均与革命所促进的价值观念背道而驰。通过一种新的决定，梅洛—庞蒂竟然从这些怀疑和不安中得出了一种自相矛盾的结论。既然苏联的失败就是马克思主义的失败，因而也是历史本身的失败，那么，又怎么能够去谴责苏联呢？毋庸置疑，这种思想方式，是典型的知识分子的思想方式。人们从人与人的互相承认出发，提出要进行革命，并且赋予无产阶级，而且也只有无产阶级具有革命的能力，同时明确承认共产党是无产阶级的惟一代表。最后，当人们失望地看到斯大林分子们的“业绩”时，他们不会对先前的推理方法进行任何质疑，既不反思“承认”，也不反思“无产阶级的使命”，既不反思布尔什维克的行动策略，也不反思全盘计划化所包含的权力。如果一场以马克思主义的名义进行的革命蜕化成专制独裁，其错误既不在马克思，也不在马克思主义的解释者。列宁没有错，梅洛—庞蒂先生也同样没错，有错的只是“历史”本身，或者说，根本没有像“历史”这样的事物，而世界只是一个荒谬的嘈杂之地。

为什么既是马克思主义的又是“历史”的最终考验会出现于20世纪中叶，并且与苏联的经验混同在一起呢？如果无产阶级没有升格为“普遍的阶级”，也无法承载人类的命运，那么，为什么不改变对未来的失望态度，同时承认哲学家把这种独特的使命赋予工厂的工人是错误的呢？既然人类不能够取消现实与理想之间的差别，而且不能够对此听之任之，那么，为什么社会的“人性化”就不是人类共同的、始终没有完成的事业呢？为什么掌握权力的政党保持对国家机器的垄断就是这种无止境的任务的必要的开端呢？

只凭其意识形态，而不是根据它们给人类造成的境遇来评判社会，这样做是错误的。对此，马克思曾经予以严厉的批评。“马克思主义教导我们要以孕育观念的社会功能来对照检验观念，以别人的世界观来对照检验我们的世界观。这是马克思主义的一个决定性的优点，同时也是西方思想进步的原因所在。”这段话说得再好不过了。但是，革命者们为什么还要让别人来做这种对照检查工作呢？

审讯与招供

在1936至1938年导致列宁的同伴们被判刑，以及铁托与苏联决裂后在卫星国家中重演的大审讯，在许多西方观察家眼中，堪称是斯大林主义世界的象征。与宗教裁判所的审讯相同，这些大审讯也通过揭露异端来表现正统性。在这种强调行动的历史的宗教中，正统关注的是对过去以及未来事件的解释，而异端则与偏离党的路线、违背纪律或行为不端混同了起来。由于这种宗教不承认内心的生活、灵魂的纯洁或善良的意图，因此，所有事实上的偏离都被视为异端，都被当作是分裂行为。

不管我们如何谈论这些审讯，它们并不神秘。许多证据告诉我们，所谓的供词是如何取得的。物理学家维兹贝格、波兰的抵抗分子斯蒂波尔斯基、美国的工程师沃格勒等等，已经详细地叙述了他们的亲身经历。他们描述了在1936至1937年的大清洗期间，以及在战争即将结束时的莫斯科和匈牙利人民民主国家建立后的布达佩斯，人们是用何种方式引导共产党员或非共产党员去“承认”他们并没有犯过的罪行。这些罪行有的纯粹是捏造出来的，有的确实是被“定罪”的行为，但就事实本身，或就当事者本身来说，则是无辜的。

取得供词的做法无需以被告的“犯罪”作为基础，也不必以审判者和被告之间的法理关系作为前提条件。应用于非布尔什维克分子、革命的社会主义者或外国工程师身上的方法，首先是使对手蒙受耻辱。它从一开始就用适当的庸俗的理由来进行解释。人们想使群众相信，所谓的敌对派别是由无法无天之徒组成的，这些人在满足其报仇愿望或野心之前绝不会退却。人们还想使群众相信，资本主义列强阴谋反对劳动者的祖国，而社会主义建设中出现的困难是由敌人及其破坏行为造成的。苏联政府绝非惟一的寻找替罪者，任何受到威胁或对战败感到震惊的民族都会痛骂叛国。招供使得这一古老的做法更为完善。应当是千夫所指的牺牲者竟然自己宣称，他所受的刑罚是公正的。

季诺维也夫、加米涅夫和布哈林的案子也属于这种情况。一旦昔日的英雄“承认”他们阴谋反对党，“承认”计划过或者已进行了破坏活动和恐怖主义的谋杀，“承认”与第三帝国的警察部门有来往，那么，革命的事业和党的事业就会与斯大林集团合为一体。所有的审讯均以

满足官方宣传的需要为目标。使人招供的手段在不同的案子中虽有相似之处，但也依据被告的个性而有所变化。有的更多地采用心理战术，有的更多地采用肉体摧残。人们还充分运用科学方法来确定威逼利诱的程度。最为讲究的酷刑可归结为这样一些基本的原则，即拿破仑曾说过的：方法要简单，人人都可来行刑。

西方人士为何要费心来思考这一主题呢？在暂且把苏维埃体制内的清洗的作用放在一边之后，有两种主题值得思考。其一是检察官是否如同宗教裁判所的法官那样，即使在使用暴力时，也真的以为能从供词中获得证据？如果被援引的事实实际上是不确切的，这一“证据”是否没有显示出一种“超现实”（une surréalité）？其二是，被告难道没有犯罪感吗？这种犯罪感不是宗教意义上的，也就是说布哈林策划了对列宁的刺杀、季诺维也夫与盖世太保的代表碰过头时的犯罪感，而是难以捉摸的意义上的犯罪感。在后一种情况中，不管是在法官还是在犯人看来，被认为是“确凿”的反党行为，等同于叛国行为。

我们没有必要去剖析老布尔什维克们的心理状态，也没有必要去弄清相关的一些原因和动机，如受到束缚的原因，具有隐隐约约的犯罪感的原因以及产生想最后一次为党服务（像日本的神风队队员那样）的愿望的原因。对我们来说，重要的是从这些非同寻常的事例中发现难以把握的正统性与革命理想主义的含糊之处，发现他们与圣职人士和信徒的相同之处及其为什么会犯类似的错误的原因。

凡对被告的证词或当局的控告行为深信不疑的人就是正统的斯大林分子吗？这种正统分子果真存在吗？在等级制度的上端，我们肯定找不到这种正统分子。斯大林本人、他的同伴以及法官们并非不知道，被告的供词是在身不由己的情况下作出的，而相关的事实也是捏造的。经历过清洗，以及编造过对自己以及对友人不利的材料的党的积极分子，很难对这些材料的真实性存有幻想，因为这些材料虽然能相互证明，却缺少物质上的证据。被引证的事实不仅没有让人信服，反而更令人产生怀疑。例如，说从事恐怖主义活动的外国人已经形成了中心，但还没有实施暗杀行动；又如，说破坏分子正领导着整个工业部门，并像游击战士那样在行动。人们难道应当相信，普通的俄国

人，即那些不是布尔什维克但服从现存政权的俄国人，真全然相信并接受这些侦探小说似的玩意吗？因为克里姆林宫内的医生不公正地受到了怀疑，难道人们就都会以为他们是穿着白大褂的刺客吗？类似的轻信的现象固然会有，如在某些法国人那里就有所表现，但它是否非常普遍则值得怀疑。人们不难理解所谓的审讯究竟是怎么一回事了。假如俄国人真的相信“被告们”的“招供”，那么，这就意味着他们实际上已经准备对不管什么事物都予以相信。若果真如此的话，人们也就不必费神去说服他们。

不管怎样，正统分子并不是指那些完全相信“供词”的人。因为如果以此来界定的话，斯大林本人就不是一个正统分子，而那些了解真相的人也将被排除出正统分子的行列。除非陷入一种纯粹的犬儒主义，否则党内的小圈子应当求助于与以下著作中的解释相类似的解释。这种解释由维克托·塞尔热在《图拉耶夫事件》中首先提出，继而由A.克斯特勒先生在《零度与无限》中予以发展和普及。梅洛—庞蒂先生在《人道主义与恐怖》中以现象学—存在主义的语言，在激烈地批评克斯特勒的同时，照搬了这种解释[41]。

这种解释的原理极为简单：法官在把反对者定为叛徒时并没有错；而反对者在遭到失败之后，可能会倾向于承认他的对手，或者说战胜他的人是正确的。通向第一个命题的推论是所有革命者的推论，即认为在非常时期，这样做是难以避免的。任何人一旦脱离了党，脱离了体现党的事业的人，就会被当做敌对阵营的人，就会被看做是为反革命效劳。布哈林既然反对农业集体化，他就“必然”会为拒绝加入集体农庄的农民开脱，他就“必然”会帮助那些破坏政府纲领的实施的人，并与外部的敌人勾结，力图削弱“革命”的祖国。在反对派的逻辑的引导下，他还会捍卫或复辟农村中的资本主义。他的行动就“好像”他已加入了反革命阵营。而且，既然人们是根据其行动，而不是根据其意图来判定参与政治的人，那他在“客观上”已背叛了党，同时也背叛了社会主义。这种所谓的“连锁确认”的方法，曾为布尔什维克在革命者中广泛使用，因为布尔什维克在党的崇拜方面表现得最为突出。赋予终极目标的绝对价值、无阶级的社会，均与党联系在一起。即使在口头或行动上，而不是意图上脱离党，都是犯了弥天大错。

对于这种推论，在党内派别斗争中屈服的列宁的同伴不可能真心地赞同。他可能会继续认为，集体化可以通过其他途径来实现。但是，既不会再有纲领，也不会再有对远景的设想。在党与现实领导之间完全进行区分是不可能的。除非完全修改其思想体系，即从社会主义出发，经由无产阶级和党到斯大林的连锁确认，否则，他就必须接受“历史”的裁决，而这种裁决的结果显然有利于他内心会继续感到厌恶的那个人。也许他可以通过“投降”而不再觉得自己放弃自尊或因软弱而退却。内心生活、神圣的公正并不存在。只有革命才有历史。而且，只有由党武装起来的无产阶级的革命才是革命。更有甚者，只有斯大林领导的党才是党。由于抛弃了其反对派，革命者在内心深处还能够忠于他的过去吗？

这种人们轻易就可提出许多变种的难以捉摸的解释，完全为“圣职人员”和信徒所共有。那么，“圣职人员”和信徒的区别何在呢？依我看，两者有三大区别。

第一，正统的布尔什维克党员往往清楚事实是捏造出来的，但他们绝对没有权利公开承认这一点。他会屈从，而且也必须屈从于党在言论方面的纪律。而理想主义者保留着为与“言语的礼仪”有关的诉讼定性的权利，并多少明确地表示，“事实”仅仅存在于起诉书与坦白之中。这种差别具有一种普遍的意义。正统的共产党员内心深处对集中营的情况一清二楚，但在言辞中，他只能说它是“再教育营”。进而言之，有的人只了解用教条的词汇所表达的事实，而另一些人则了解原来的事实。

第二，正统的党员与理想主义者一样了解事件的具体情节，但他会勉强地赞同托洛茨基被得胜的对手从俄国革命的编年史中一笔抹杀。他不会对党教给他的历史解释中的“伟大路线”表示怀疑。在党的积极分子看来，“这些伟大路线”虽然或多或少已被修正与发展，但是，它们却始终包含着以下相同的基本成分：无产阶级的作用、体现无产阶级的政党、阶级斗争、资本主义的矛盾、帝国主义的阶段以及不可避免地通向无阶级的社会（其中每种成分均有多种不同的版本）。俄国布尔什维克党及其兄弟党的历史是名副其实的神圣的历

史。共产党最终重构了过去的插曲，以便使其意义在党外人士那里显得更清晰，或者说是因为它后来才把握住真正的意义。从根本上说，党所叙述的历史才是真实的，它具有高于实际事实的真实性。

理想主义者希望这一历史是真实的，但他并未对此深信不疑。他给了苏联一个宽限的日期，因为苏联仰仗的是惟一能赋予“历史”一种意义的学说。由于他允许考虑原来的事实，他会观察到与期待不符的事物。如果党撒谎，如果他没能从党所说的真理中得出确实性，他就不会把人类的未来寄托在党的身上。也许历史的真实性并不存在。

换言之，正统分子的怀疑仅与细节有关，理想主义者的怀疑则与本质性的东西有关。

第三，正统的党员倾向于尽可能地扩大其信仰的对象，倾向于让附带事件和偶然之事与其奇遇中的伟大路线发生关系。他希望，个人的首创精神、团体的行动以及战斗中的波折能与阶级和经济力量的辩证法联系在一起。所有的事件均应当在以党为中心的神圣的历史中占有一席之地。党的敌人，不管他们来自外部还是内部，都要用与惟一的、全面的斗争逻辑相符的论据去加以对付。因此，偶然性已经消失。例如，斯兰斯基既然出身于资产阶级家庭，那他就必然是叛徒。

理想主义者不甚明确地承认历史的“伟大路线”与事件的偶然性之间存在着差距。但归根结底，应当相信历史的结局将是美好的，否则，人们将听任“荒诞的嘈杂”的摆布。在等待这一幸福结局的时候，人类可能会有受局势诱惑的危险。但是，什么是每个时刻的正确路线呢？没有人能够肯定地说出它来。而且，今天根据美好的信仰作出的决定，或许在未来会转变成罪行。然而，意图并不那么重要。明天，面对着历史的谴责，我将孤立无助。

正统党员的教条主义，不管它是真诚的，还是口头上的，不仅威胁着非党员，而且也威胁着党内的异端分子和变节者。如果说圣职人员拥有普遍的真理，那么，他为什么不强制异教徒去公开向新的信仰忏悔呢？这种“忏悔”采用了自传的形式，这一“自传”是由非信仰者根据人们强加于他的信仰者的范畴与词汇来编写的（由于该学说不承认

精神生活，故此，忏悔主要针对的是行为）。美国工程师沃格勒曾叙述道，他被关押在布达佩斯监狱里的经历就如同耶稣会士在别国身陷囹圄时一样。他们都必须根据把他们投入监狱的人的思想范畴去反省自己的存在，而这就足以证明他们有罪。为使扣在他们身上的罪名不会招致丝毫的怀疑，他们会被加上一些纯粹是捏造出来的事实。如美国工程师在离开美国前与专门从事间谍活动的上校军官碰过头；传教士曾参与了帝国主义阴谋；慈善院里的修女则被指控“曾经弄死了无产阶级的小孩”。

理想主义者不会把这一套系统的逻辑推到如此荒谬可怕的地步。然而，由梅洛—庞蒂先生所揭示的理想主义者的主题似乎比正统党员揭示的主题更令人难以接受。虽然大部分批评者对这位哲学家的论点不够理解，但他们对此表示的愤慨（完全是思想意义上的），在我看来是正当的。

论一种所谓的革命正义

人们始终感到惊讶的是，一个思想家竟然会对一个不可能容忍他的世界如此宽容，而对尊敬他的世界却如此无情。非狂热分子对狂热的颂扬，以及一种局限于解释别人的介入、自身却并不介入的介入哲学，给人留下了奇怪的不和谐的印象。只有自由的社会才能容忍像梅洛-庞蒂先生这样继维克托·塞尔热和克斯特勒之后所作的对审讯的分析。梅洛-庞蒂先生对自由主义态度冷淡，如果这种态度不是源自基督的崇高准则，那它则等同于某种程度的背弃。人们不会信任那些装作不相信自己所认同的价值观念的人。为什么这位哲学家在推理时，好像把自由看得一钱不值？殊不知，如果没有这种自由，他不是被迫沉默，就是被迫绝对服从。

梅洛—庞蒂所称的马克思主义的“历史”解释暗示着有希望根本解决社会问题，这一整套历史解释建立在某种无产阶级的理论的基础之上。然而，本身已经非常抽象的这种无产阶级的理论，曾被用来促进在无产阶级仅占全国人口的一小部分的前资本主义国家中的革命。为什么由知识分子领导，并主要由农民群众进行的中国革命能够承诺实

现已在当今无产阶级中部分实现的“人类的共存”呢？

比较这两种政治体制，似乎是出于一种并非有意的欺诈。我们已经看到[42]，在原则上，苏维埃体制凭借它倾向于一种“根本性的解决方案”的借口，从人们的宽容中受益良多。这种态度在“两种衡量标准”（deux poids deux mesures）的公式中得到生动体现。如果有人确信，两大阵营之一有朝一日会实现真理，这种公式是难以让人接受的。同时，当人们不能断然肯定苏维埃国家对革命天职的忠诚时，这种公式亦会变得难以忍受。人们有理由去提请大家注意暴力的事实。因为暴力像开辟所有已知社会的历史那样，也开辟了西方的历史。但是，若对当前使用的诸多强制手段或每种类型的政治体制本质上含有的东西进行比较对照，则更为合适。苏联公民与西方公民拥有的是什么样的自由呢？铁幕两边的被告们得到的又是何种保障呢？

如果可以用苏维埃体制的其他优点，如经济发展迅速，来为取消自由辩护，那么还有必要去述说或展示这种辩护之辞吗？事实上，这位哲学家只满足于容易懂的论据。例如说，所有社会都包含着非正义和暴力，即便苏维埃社会在现阶段可能包含一种额外的措施，但其目标的崇高就足以禁止人们去谴责它。毋庸置疑，人们可能，而且也应当宽恕革命过程中的一些罪行，但如果这些罪行是在稳定的政治体制中犯下的，就不会得到宽恕。但是，革命在这方面能够得到宽恕的时间该有多长呢？如果说在夺取政权三十年之后，仍然还在采用罗伯斯庇尔式的允许逮捕可疑分子的法律，那么，这种法律又要到何时才能被废弃呢？面对革命成功后持续了数十年之久的恐怖统治，人们不禁要问，要到一种什么样的程度，恐怖统治才不与革命本身有联系，而只是与所由产生的社会秩序有联系？

可能会使反对派成为叛徒的“连锁确认”的方式，导致了恐怖统治的经久不衰。梅洛—庞蒂先生用了好几页的篇幅去解释维克托·塞尔热和克斯特勒已经解释过的，并且丝毫也不神秘的东西：反对派人士在某些场合像党的敌人那样行事，因此，在党的领导人眼里，他们就是革命事业的叛徒。但是，这种把反对派人士等同于叛徒的做法，在一定范围内阻止了一切反对的意见。乔治·克列孟梭在野时曾力图削弱他

所批评的政府，但他一旦上台，便领导战争直至取得胜利。布尔什维克分子始终有两种方法，一种是为了坚持“大一统集权统治原则”，另一种是为了鼓励能保持党的活力的思想与派别之间的交锋（列宁在自己有可能成为少数派时往往采用这种方法）。那么，人们究竟应当在什么时候使用前者，在什么时候使用后者呢？在1917年时，无论是在列宁回国前即已采取温和态度的斯大林，还是没有参加十月政变的季诺维也夫和加米涅夫，不管是在十月革命时还是在十月革命后，均未被指控为叛徒。人们没有强迫他们承认自己已被克伦斯基或同盟国收买。“连锁确认”体系只有在以下情况下才会达到“合乎逻辑”与荒诞的程度，即只有在国家内部的派别冲突消失，或至少派别冲突被淹没在官僚制度的泥潭当中，以及一个小团体或独夫能够主宰党、警察和国家，并至高无上地拥有数百万人的生杀大权时才会达到这种程度。

不管这位哲学家思考时采用的是什么方式，令人愤慨的并不是他用现象学—存在主义的语言表述了革命的或恐怖主义集团的旧公式：非友即敌，所有的反对者都是叛徒，小小的偏离就会通向敌对阵营之中，而是他认为被当掌权者独揽的思想体系完成了对失败者的制服和对胜利者的颂扬的时候，这种恐怖统治的延长是正常的。既然解释“历史”的人同时也是党的总书记和警察头目，战斗与冒险中的高尚行为就会被一概抹煞。掌权者希望自己同时也是真理的使者。为了取代革命恐怖，君主兼教皇主义（le césaro-papisme）遂得到恢复。在这种没有灵魂的宗教中，反对派人士实际上成了比罪犯还坏的异端分子[43]。

人们承认，在革命时期被告不可能获得在正常时期会得到的保障。人们也理解罗伯斯庇尔在自己被送上断头台之前处死丹东。在这两起案例中，非常法庭把某一派别的意志变成了判决。在动乱蔓延全国的时候，为了维持法统的外衣与延续性，让在法庭之外作出的决定披上法律的外衣似乎也无可非议。法国解放之际的法庭就不得不忘记1940、1941年时的维希政府是法定的，或许是合法的政府。最高法庭为了自以为有权审判贝当元帅，不得不追溯取消维希政治体制的合法性，并把贝当元帅的行动纳入获得胜利的戴高乐主义的司法—历史体系（le système juridico-historique）中重新思考与定性。

毋庸置疑，法律认可某种财产与权力的再分配。然而，由此并不就可推断说，自由的公正（la justice libérale）与资本主义密切相关，以及资本主义的极不公正的行为损害了自由的公正的价值观念。这位哲学家所称的“自由的公正”乃是人们经历数百年的时间制定出来的“公正”。它对不法行为有严格的界定，赋予犯罪嫌疑者自我辩护的权利，以及现有法律不溯继往的原则。由于有了自由的形式，公正的本质已然消失，所谓“革命的公正”乃是公正的漫画式的形象。或许应当承认，在某些情况下，非常法庭的出现是不可避免的。但是，人们决不可能认为，非常时期采取的方法似乎已构成了另一种公正。因为，实际上它只是对公正的简单否定。

如果既定的国家利用了“革命的公正”，那么，该国的公民就不会再有个人安全，“招供”的辩证法必然会通向大清洗，并使得数以百万计的嫌疑犯不得不“招认”想像出来的罪行。革命与恐怖并非与人道主义的意愿不可调和。“不断革命”以及升格为管理体制的恐怖主义就是如此。与不是为无产阶级服务，而是为党的人，也就是一些特权者服务而使用的暴力的有组织、持续不断和极权性的特点相比，共产主义暴力的目标就不重要了。

正统党员与理想主义者们所采取的这种思考方式，必然会通向认可“历史”的裁决。人们可以想像，如果托洛茨基取代了斯大林的位置，那么，双方的角色就会互易其位。然而，为什么这位哲学家也会认同这种自命不凡呢？在接受了相同的对历史的总体看法之后，他还会认为在避免流放与饥荒的条件下农业集体化是可能的吗？那些在1929年指出党的领导层准备实施的方法会带来什么后果的人，并未被集体化运动的最后成功所驳倒，除非有人最后宣布说，只要能够“成功”，人类付出的代价并不重要[44]。

对于人的行为，在任何时间里都可能有多种解读。之所以如此，与人们在解读时参照的行动者的意图、过去的环境以及行动的后果不同有关。正如人们在政治上享有权利一样，如果人们对行动者的意图缺乏兴趣，也还是可以重新发现许多对于人的行为的不同解读。其中，有的人从决策时的思想入手重新开始解读，有的人则与之相反，

从遥远的后果出发来解释决定。所谓伟人，乃是那些经受住他所不知道的未来的裁决的人。但是，如果一位历史学家无限制地回溯时光的流逝，那他就违背了其职业道德。俾斯麦的功绩没有因第三帝国的悲剧而受到谴责。

如果一个活人的法庭借助“更不必说”（a fortiori）来对付其他的活人，那么，“更不必说”这种评价方式就会变得可耻。根据“成则王，败则寇”的原则作出的解释，必然会不公正之极。当年的错误在事后追溯时会变为“叛国”。[45]最为错误的是这样一种观点，即认为对一项行动的道德或司法定性并不是根据事件的最后历程来修改的。在1940年硬要停战的那些人的功过与他们的动机无法分开。如果人们不想考虑其意图，他们就必须得考虑停战与不停战各自的利弊，这就好像与他们在1940年时的表现一样。有人认为停战会给法国留下更好的机会，同时也不会损害盟国的利益。这样的观点可能是错误的，但他的错误不会被取得胜利的盟军转变成为“叛国”。那些为了减少国家所遭受的苦难以及为了准备重新战斗而主张停战的人并不是叛徒，也不会成为叛徒。不过，那些为了使法国改变阵营，即与法西斯国家站在一起而主张停战的人，则是叛徒无疑。

如果德国取得了胜利，戴高乐主义者会成为叛徒，而合作分子则会具有行使法律的权利吗？事实确实可能如此。合作分子与戴高乐派所要的是两个不同的、无法调和的法国。他们之间的问题必须得通过主要由别人进行的战争来了结。事件就是裁判。[46]但这一裁判与其说是法律，毋宁说是事实。当一种你死我活的斗争在进行的时候，人们将不再谈论法庭，而是谈论军队的命运。

交战者们往往有用他们自己的认识体系去解释别人的行为的倾向。如果合作分子像戴高乐派分子一样思考，那他显然会变得下流无耻。承认已作出的决定的不确定性，承认对未知的未来有多种展望，并不意味着取消不能平息的冲突，也不是意味着逃避介入，而是意味着在不怀仇恨、不否认敌手的荣誉的情况下去接受它们。

正统分子与理想主义者一开始就把行动者的行动与行动者的意图

和处境分离开来，而把这个行为纳入他们对于事件的解释观点里。由于他们假设自己的目标具有绝对价值，因此他们就毫不留情地谴责他人或失败者。假如人们在作出决定时先参照其他因素，假如他们能够设身处地地考虑一下局势，那么，人们在解释时表现出来的专断就会少一些。假如人们承认对目标知之不多，承认互相矛盾的原因的部分合理性，那么，人们就将减弱以真理的名义来决断的教条主义的严格性。

那些声称能够提出一种最终裁决的人是江湖骗子。人们在选择时两者必居其一：要么历史是最高的审判官，它的终审判决要到最后一刻才作出；要么是由良心（或上帝）来审判历史，而未来并不比当下更具权威性。

*****

三十年前，在苏联占统治地位的学派，以马克思主义的名义，全力投入对上层建筑、生产力的发展和阶级斗争的研究。该学派不关心历史上的英雄与战役，而是以深层、非人格和无法逃避的力量来解释历史。自此之后，民族、战争与将领就会被重新解释。在某种意义上，这是一种独到的反应。要想完整地恢复过去，就不应该忽视机械决定论、个人的能动性、一系列的战斗以及军队的冲突。但是，在以共产主义观点提供的历史图像中，“事件的恢复”通向了一个奇异的世界，在这一世界中，一切事物都是以一种不可改变的、不真实的逻辑来解释的。

在一种由生产力和生产关系决定论、阶级斗争、民族和帝国主义的野心占支配地位的历史中，事件的细节也应当有其地位。人们赋予每个人一个与其社会处境相符的角色，把每一个历史插曲变成教条学说可以预见的一种冲突或必然性的表现。没有一件事情是偶然的，任何事物都有它的意义。资本家们最终服从于他们的本质，也就是说，

华尔街和花旗银行的资本家必然会阴谋反对和平，反对社会主义的国家。供词中的世界，以及共产主义的历史图解中的世界，是阶级斗争和情报部门的世界。

资本主义和社会主义不再显得抽象空洞。它们已在党派、个人和官僚身上得到体现。对人的评价取决于此人的行动。而他们行动的意义则取决于掌握真理者所给定的意义。苏格拉底曾说，人会无意中犯错，但有人可能会截然相反地说，人不会无意中犯错。这并非因为非党员的动机是邪恶的，而是因为他们毫无价值。只有认识到未来的社会主义者，了解资本家所作所为的意义，并指出资本家“客观上”就想做他实际上已做的坏事。没有东西阻止得了最终把能显示其行为的真实本质的行动——如恐怖活动或破坏活动——归于犯罪。

人们以黑格尔的辩证法为起点，并以侦探小说为终点。这样的结合并没有使知识分子，甚至是最杰出的知识分子不悦。让他们恼怒的是偶然性和难以理解。共产主义的解释永远不会遭受挫折。虽然有逻辑学家提醒道，逃避反驳的理论不能算是真理，但这种提醒却丝毫没有奏效。

第五章　历史的意义

有两种错误，它们表面看起来相互矛盾，但实际上却彼此关联，两者同是“历史”的偶像崇拜的根源。圣职人员与信徒听任自己坠入“绝对主义”的陷阱，以便继之能沉醉于一种没有限制的相对主义。

他们通过思想把自己委身于一个最终的或有绝对价值的历史环节。关于这一历史环节，圣职人员称之为无阶级的社会，而信徒则称之为“人对人的承认”。无论是圣职人员还是信徒均不怀疑，与在此之前的一切相比，这一即将到来的历史环节具有绝对的价值与完全彻底的独特性。这一“特权地位”（état privilégié）使人类历史的整体有了意义。

由于确信自己能事先了解尚未完成的历史冒险的秘密，他们就以一个能控制冲突、决定褒贬的仲裁者的傲慢态度来审视过去与现在错综复杂的种种事件。确定是真实的“历史存在”（l'existence historique）把个人、团体与国家卷入到为捍卫不可调和的利益或观念而展开的争斗之中。不管是同代人，还是历史学家，他们都不能无保留地肯定或否定这样或那样的人与事。这并不是因为我们无视善与恶，而是因为我们无视所谓的“未来”以及整个所谓会驱走不公正的“历史性的事业”。

卫道士们改变了他们用自己生命去冒险的“历史性事业”的面貌，他们还有权无视我们的处境的含混不清。为这种改变面貌辩护的教会或信仰的空论家们同时也为盲信与清洗的狂热进行辩护。卫道士总是根据他自己的“历史”观念来解释别人的行为。同时，他再也发现不了与自己相称的对手：只有落后分子或厚颜无耻的人才会起来反对他所体现的“未来”。由于他宣告了具有一种历史观点的普遍真理，他遂被赋予了可任意解释过去的权利。

绝对主义与相对主义的孪生错误，同样可以被关于人类历史事实的认识的逻辑所驳倒。历史学家、社会学家和法学家能够分别指出行

动、制度和法律的意义，但他们却无法发现“整体”的“意义”。历史并不荒诞可笑，但是没有一个活着的人能够掌握它的终极意义。

意义的多样性

人的行动始终是可以理解的。当它们不被人所理解时，人们就不会把行动者当成人来看待，就会称他们已经被“异化”，把他们当成是异类。但是，这种“可理解性”并非是单一型的，它也无法保证由一些就本身而言都是可以理解的部分构成的整体在观察者看来是合情理的。

凯撒为什么要渡过卢比孔河？拿破仑为什么要在奥斯特里茨大战中撤走其右路的军队？希特勒为什么要在1941年向苏联发起进攻？投机者们为什么要在1936年的选举结束之后抛售法郎？苏联政府为什么要在1930年颁布农业集体化的法令？在上述所有事例中，相关答案均与决策时的目标有关系。凯撒渡过卢比孔河的原因是为了在罗马夺取政权；拿破仑撤走其右路部队是为了吸引奥俄联军左路部队；希特勒向苏联发起进攻是为了摧毁苏维埃制度；投机者抛售法郎是为了从法郎的贬值中获利；苏联政府颁布农业集体化法令是为了消灭富农，并增加可用于市场流通的农产品。凯撒在决策时渴望的是独裁或王位；拿破仑或希特勒渴望的是胜利；投机者渴望的是增加利润；苏联政府渴望的是为城市储备足够多的食品。但是，最后一个例子已经显示出了手段—目标关系中的缺陷。在严格的意义上，人们可以说“惟一的目标：胜利”或“惟一的目标：利润”。但计划经济的制定者们却得在不同的目标中作出抉择：更高的农产品的产量或许在短期内可以由拥有地产的农民们取得，但这些拥有地产的农民也可能组成一个仇视苏维埃制度的阶级，而且还会消费掉大部分的农产品。

甚至当“目标”已被确定时，历史的解释也绝不会仅限于只考虑“手段”。如果人们搞不清楚战争指挥者根据其拥有的知识、敌人可能作出的反应以及对双方在战场上的胜负机会的算计所作出的每一项决定，如果人们不了解其军队的组织以及采用的战略战术，那么又怎么能够理解一位战争指挥者的行为呢？假如所涉及的问题从战争艺术转

向政治，其复杂程度将还会增加。与军事方面的决策一样，政治中的决策，只能被已经了解了局势的人所理解。例如，凯撒、拿破仑和希特勒的军事冒险，只有置于一个能涵盖一个时代、一个民族乃至一种文明的“整体”中，才会显示出它的意义。

对相关历史的调查研究可以从三个方向进行，或者说包含着三种维度：

第一，对“手段”和“目标”的确定得求助于对行动者以及社会结构的认识。完成一个目标从来就只是通向终极目标过程中的一个步骤。即便在政治领域中权力是惟一的目标，也仍然需要确定野心家所渴望的权力是属于哪一种类型的权力。在议会制的政体中攫取政权的权术与在专制政体中行之有效的攫取政权的权术并没有多少共同之处。凯撒、拿破仑和希特勒的政治野心各有其特色。这些特色只有分别根据罗马共和国、法国大革命和魏玛共和国的危机才能得到解释。

第二，对价值观念的确定对于理解人类的行为是不可缺少的，因为人类的行为从来不是纯粹只求实利的。投机分子理智的算计，作为一种有特点的活动，在不同的文明中多多少少普遍存在，但它们始终被一种“美好的生存”的概念所限制。不管是战士还是工人，政治人（homo politicus）还是经济人（homo oeconomicus），同样得服从于宗教、道德或习俗的信仰，他们的行动显示了一种偏爱的梯度（une échelle de préférences）。社会制度往往是人对宇宙、国家或上帝的态度的反映。没有一个社会可以把价值观念简化为一个像财富或权力这样的公分母。人或职业的声誉也从来不是仅仅以金钱来衡量的。

第三，人们认为确定拿破仑在奥斯特里茨的动机并没有什么用，但却将同一个拿破仑在莫斯科或滑铁卢的失败归因于疲惫或患病。每当人们观察某个人的失败、某位历史人物的一系列行动以及某个团体的行为时，往往会从其源于所受的教育或生存环境的“冲动”出发去追溯他们的态度或行动。

在上述三种研究取向中，历史学家关注的是第一种，社会学家关

注的是第二种，文化人类学家关注的是第三种。但是，每一种学科的专家都得借鉴其他学科的专家的成果。历史学家应当从他自身中解脱出来，并努力在他的相异性（altérité）中发现其他的东西。但是，这种发现要以历史学家和历史客体之间的某种一致为前提。如果历史上的人生活的世界与我生活的世界丝毫没有共同之处，如果这两个世界在某种抽象的程度上没有表现为是同一主题的不同变种，那么，前一个世界在我看来就会变得完全陌生，毫无意义。依我之见，要想使整个历史被人所理解，活着的人就必须去发现自己与死者的亲缘关系。在这一分析中，对意义的研究相当于确认作为人类共同体抽象性的构成因素：冲动、范畴、典型处境、象征或价值观念，这种确定为观察者去理解各种“行动”，以及为历史学家去理解逝去的文明提供了必要条件。

承认“理解”（la compréhension）具有多重维度，并不表明人就无法“认识”，它表明的是现实的丰富多彩。在某种意义上，每一个历史片段都是取之不尽、用之不竭的。“每个人本身就具有人类处境的整个形态。”也许，任何一个社会，只要我们能够完全地理解它，那它就能显示所有社会的本质。只要对一场军事战役进行透彻的分析，就足以确定军事战略的准则；只要对一个国家进行研究，就足以得出所有宪法中的不变的内容。人们从来没有详尽地研究过最亲近、最熟悉的“存在”（l'être）秘密。

人的每一种维度的内部又具有另一种多样性。对各种事件进行定位，是理解事件必不可少的步骤。但这种“定位”不管是在对事件进行基本了解，还是全面了解时均没有遇到明确的限制。由此可见，意义是含糊不清，难以把握的。它得根据人们对整体的认识来确定。

希特勒在1940年年底作出的进攻苏联的决定，既可用这样一种战略设想来解释，即在英国在西线战场登陆前打败苏联红军，也可用这样一种政治意图来解释，即摧毁苏维埃制度，使斯拉夫民族沦为劣等民族等等。但后一种意图，反过来又要求人们去了解希特勒的思想形成，去了解希特勒曾经肤浅地研究过的记载斯拉夫民族与日耳曼民族历经数世纪的冲突的文学作品。以一个行动为起点，人们得追溯整个

欧洲历史的进程，否则人们就只有停止相关的研究与思考。1939年法德两国在西线展开的战争会把我们带到“凡尔登的瓜分”，还会把我们从加洛林帝国带到各高卢—罗马王国，再从各高卢—罗马王国带到罗马帝国，等等。

人们同样不可能透过历史文献或通过个人的直接体验去掌握“历史的原子”（atome historique）。从事一场战役的数千乃至数百万的兵士，他们中的每个人都以自己的方式生活着。一项条约的文本在物质上确实只是“一件物品”，但其在意义上却是多元的。它的意义在拟定条约的人那里与在贯彻这一条约的人，或许还有怀着矛盾的不可告人的想法在条约上签字的反对者那里有所不同。要把不同的意义整合在一起，需要有一个像“战役”这样的单元。但这一单元只存在于对此进行重新思考的人的头脑中，比如存在于某位历史学家或某位历史人物的头脑中。

在这两种意义中的无止境的退化，并不意味着内容（la matière）从一开始就是无定形的。事件中表现出来的人类的特性（它排除了与自身隔绝的各种历史的原子，而且从未强迫要终止调查），也通过在现实中被勾勒出轮廓的各种整体显示出来。历史学家并非在堆积历史事件的尘埃。组成部分与整体是两个互补的概念。但是，如果把组成部分想像成内容，把整体想像成形式，或更有甚者，把组成部分想像成是别人给定的，而整体是自己构建起来的，那就错误至极。奥斯特里茨大战较之掷弹手的行动或骑兵在战场中间的任务是一个整体，但它较之1805年的战役却只是一个事件。同样，1805年的战役较之拿破仑战争，则又只是一个事件。

在奥斯特里茨大战、1805年战役和拿破仑战争之间并不存在根本的区别。人们可能会说，奥斯特里茨大战一下子就可以被人所掌握，或者说，它可以被单独一个人所理解掌握，而1805年战役和拿破仑战争则不然，事情难道不是如此吗？但是，在这种情况下，马恩河大战所属的范畴与其说与奥斯特里茨大战相同，毋宁说与1805年战役相同。事实上，所有的事件都完全与一个整体一样，涉及到一种时间上的延续和空间上的扩展。由于有本质上的对立，因此任何事件都被人

视为是瞬间发生或者是个别的。然而，事情并非如此。

历史的重构所表现出来的这种同质性并不排斥各种差异性，这些差异在人们观察被重构的对象的界限时显得尤其突出。随着“整体”的不断扩大，其轮廓就显得愈来愈模糊，而且其内在的统一性也愈来愈不明显。奥斯特里茨大战的时空单元以及人们以奥斯特里茨大战的名义涵盖的所有行动之间的连贯性，对于当时的人来说是明显的，而且，它们对于历史学家来说也仍然是明显的。在一个更高的层次上，这一历史单元没有被亲身经历其事的人所了解掌握，各组成部分之间的联系也是间接的，模糊不清的。随着人的亲身经历和历史学家的重构之间的差距在扩大，历史判断中的随意性的危险亦随之增加。

军队内部中的人的行为是通过组织、纪律体系，或者说，最终是由军队的首领的计划决定的。战场上的人的行为则是不同计划之间冲突的结果。这些不同的计划有决定着整个军事行动的军队首领的计划，以及每个人都想置别人于死地的战斗者的计划。第一种类型的行为可以通过参照规范或法律去掌握它们的意义，而这些规范或法律本身也是由信仰或实用主义的需要所决定的。第二种类型的行为并不仅仅包括以刀剑或炮火彼此交战。与格斗和体育比赛一样，第二种类型的行为也属于互相碰撞的行为，但从某种角度来看，它们也是被“决定”的。战争很少会摆脱协议的影响，安排往往会被对手们的竞争所取代。政体会确定一些方式方法，统治者与立法者就根据这些方式方法来挑选。它引起个人和团体为权位与职位展开斗争，但也以强制性的法则来努力防止暴力的出现。

基本的差异更多地在于“理想中的整体”与“现实中的整体”之间的不同，而不在于行为的范畴不同。“理想中的整体”指的是由一种宪法或一种学说形成的整体，而“现实中的整体”则指的是由根据这一宪法进行统治以及依据这种学说生活的人所创造的整体。历史学家或社会学家时而把目光对准存在于宪法或学说的理想体系中的文本的特殊意义，时而又把目光对准存在于人的意识中的意义。法学家或哲学家倾向于在其特殊意义中去理解他们的工作，而历史学家则倾向于在其精神的或社会的表现中去理解他们的工作。

这两种解释既不是彼此矛盾，也不是相互排斥的。哲学演绎或司法论证中的环节之间的联系，说到底，与心理学家或社会学家所建立的联系是异质的。前者仅仅对于赞同在形而上学或法理学的世界中寻根究底的人才具有意义。

在奉行某一种信仰的某个时代或社会中，特殊的意义会被人们所感受到。没有一位哲学家是纯粹精神的，他也不可能脱离其时代和祖国。批判性的反省，如果它无法指出特殊意义和实际意义之间不可克服的异质性，它就不可能事先限制历史学或社会学解释的权利。实际上，对一件作品的“根源”进行的研究，既不可能得出其纯粹的意义，也不可能得出其纯艺术的优良品质。社会状态能够解释作品的多种特点，但它绝不可能解释杰作的奥秘所在。

意义的多样性一方面源于整体的不确定性，另一方面则源于历史解释的不断更新引起的特殊意义和实际意义之间的区别。承认意义的多样性，就可以使人防范与“教条主义”结合在一起的“相对主义”的错误。人们首先忽视特殊的意义，而致力于简化哲学著作的意义，使之成为非哲学家即一般人意识中的意义；接着，人们根据其称为占支配地位的事实，如阶级斗争，来解释实际意义；最后，人们赋予已简化为单一维度的人类世界以一种由历史学家宣布的特殊意义。大量的整体，不管它是真实的还是理想之中的，它的存在阻止了狂热，因为后者不承认个人在一个复杂的社会中所扮演的角色的多样性，不承认人活动于其中的各种体制之间的纵横交错。历史的重构必定具有不完善的特点，因为它既永远无法理出所有关系的头绪，又不可能穷尽所有的意义。

解释的这种不断更新导致了一种相对性：解释者的好奇心影响了他对“整体”和特殊意义的确定。这种相对性与人们在涉及事件或作品时表现出来的相对性并不具有共同特点。被人与行动者联系在一起的事件始终会像过去时一样存在，即便社会学知识的进步、范畴的丰富与经验的扩大使得人们对事件产生出一种全新的理解，也同样如此。特殊意义的相对性取决于作品之间的关系的本质，或者说，取决于适合于每个精神世界的“历史性”（l'historicité）。只有既超越这种多样

性，但又不致消除这种多样性，意义的统一性才会最终显示出来。

历史的单元

梅洛—庞蒂在《人道主义与恐怖》中曾说："历史哲学假设道，人类历史并不是一些并置，但相互独立的事实，如个人的决定与冒险、观念、利益、制度等的简单相加，而是一种以同时和连续的方式向能赋予'整体'（l'ensemble）以意义的特权状态运行的'总体性'（la totalité）。"[47]诚然，历史决不是"一些并置但相互独立的事实的简单相加"，但是，难道它就是"处于同时性当中的总体性"吗？一个社会的各个组成部分是彼此关联、相互影响的，它们并没有构成一种总体性。

经济事实、政治事实和宗教事实之间的分离是由学者的概念或劳动分工的必要性导致的。使没有偏见的观察家产生强烈印象的首项已知条件，就是它们之间的互相依赖。历史学家研究的起点既不是事实的排列，也不是所谓的"总体性"，而是一些整体与关系的错综复杂的汇合。生产工具、劳动组织、财产与交换的法理形态以及经济制度属于经济史的研究范围，它们一方面与慢慢地从哲学和宗教中脱离出来的科学有联系，另一方面又跟保护法律的国家有联系。从事商业贸易、耕种土地与操纵机器的人，就其本质而言，仍然是些有信仰、能思考和会做祷告的人。各个部门之间的相互依赖（这方面的研究需要各学科的相互合作）使人们得以在科学劳动的层面上，模模糊糊地看到一种统一性。人们怀疑，甚至对于那些简单的社会，人们是否能让一种能够派生所有的生活方式与思想方式的"独特的原则"得以显露（当涉及到一种人类的存在时，同样的疑问也会出现）。复杂的社会既是结构紧密的，同时又是复合的。在复杂的社会中，既没有任何部分孤立存在，也没有任何整体能构成一种具有明确的单义性意义的全体性。

那么，人们如何才能够超越互相依存的统一性呢？这里，首先有这样一种假设，根据这一假设，人类现实中的一个领域（un secteur）或一种人类活动"决定着"人类现实中的另一个领域或其他的

人类活动。例如，生产关系构成了政治制度和意识形态所要依赖的基础。

在认识论的层面上，如果一种理论含有这样的意思，即认为经济决定着政治或观念，同时却不会反过来受到后两者的影响，那么，这种理论将是不可想像的。我们还可以这样说，这种理论是矛盾的，而且无论怎样均无法与直接的观察相一致。经济事实不管是在物质上还是在概念上都不可能被如此孤立起来看。它们包括生产资料（其中又包含科学与技术）、生产关系（也就是劳动的组织）、财产制度方面的立法、阶级的区别（这同时也由人口的规模、等级制度以及声望的形态所决定）等等。经济事实内部各种因素的相互作用使我们无法设想，经济事实能够在决定其他事物的同时本身丝毫不受其他事物的影响。各种社会领域或人类活动之间的互相依赖是一个不争的事实。

由此，人们就不能够赋予经济基础和上层建筑之间的区别一种哲学上的意义。那么，两者之间的明确界限又在哪里呢？在对社会的研究中，把劳动的组织，而不是宗教信仰作为出发点，可能更为方便一些。那么，又该如何“先天地”或“后天地”肯定，人根据其劳动的方式来思考世界，而劳动方式却未曾受到人对世界的想法的影响呢？

个人或者团体为了继续生存，就应当与大自然进行斗争，并从大自然中获取其生活资源。鉴于这一原因，经济功能就具有了某种优先权。但是，由于最简单的社会也历来是根据不可克服的对效率的信仰来组织的，因此，这种优先权既不等同于一种片面的因果性，也不等同于一种“原动力”（primum movens）。

那么，这种优先权在经验层面上的意义是什么呢？已进入某种技术经济时代的社会的共同特征是什么呢？蒸汽机、电力和原子能发明前后分别存在的社会之间的区别又是什么呢？这些问题属于社会学的领域，而不是属于哲学的领域。

根据可自由使用的生产资料来确定社会类型，也许并非不可能。研究原始史时期或史前史的专家们本能地赞同这方面的观点，因为他们就是根据被使用的工具和主要的活动来划分时期和群体的。当涉及

到复杂的社会时，人们会从一种特定的技术状态中引出不可避免的结果，并由此定出一个各种政治的、意识形态的变种都身处其中的“框架”。

此外，人们尚未证明，经济事实在各个历史时期均占支配地位。马克斯·舍勒曾经提出，血缘至上、武力至上和经济至上标志着人类历史的三大时期。在民族国家与帝国出现之前，血缘纽带巩固了一些狭小的共同体。如果人们假设生产资料近乎恒定不变，那么，事件首先是由政治来支配的。武力既能建立起国家，又能摧毁国家，它书写着光荣与鲜血交织而成的编年史，在这一编年史当中，军事首领占据着首屈一指的位置。在现代，经济考虑变得举足轻重，这是因为处在不断变化之中的技术已成为衡量个人和团体财富的主要标准。

这样的命题所构成的并不是哲学上的真理，而只是假设性的概括。它们与下述观念并不矛盾，即认为集体资源的总量使社会组织可能出现的变化的界限固定了下来。

跟历史中的多种因素的效力有关的理论，只会得出一些相当模糊的公式。而且，这些公式既很少能够得到证明，又从不可能对深究各种关系的复杂性有所助益。

人们不能够把变革的根源或社会结构的成因归因于某一种类型的现象。没有人能够肯定，电气或电子机器的发明、原子能的使用就不会对文学或绘画的精妙的形式产生影响。但是，人们也同样不能够就此肯定，文学、绘画或政治制度的事实上的“本质”是由技术、关于所有制的法规或阶级关系“决定”的。人们之所以没有事先规定行动产生的原因，并不是这些“原因”是排他的或不可抗拒的，而是因为它是完全混杂在一起的。一个社会既可以在其文学中得到表现，同样也可以在其生产能力中得到表现。社会的缩影可以反映整个社会。但是，只要人们还不是以一个“独一无二的问题”去界定整个一切，只要社会还不是根据一项无所不包的方案来计划的，那么，要想理解掌握整个社会，就必须参照多种不同的观点。

况且，与社会学家或哲学家不同，历史学家更多地是在历史个

体、民族和文化的独特性中，而不是在一种享有优先权的“原因”中寻求统一性。那么，历史个体是什么呢？人们能够透过历史个体的时代与独特性去掌握统一性吗？

在20世纪之初，没有人会否认欧洲民族的现实。但是，这一现实是模糊不清的。在英国、法国或西班牙的语言和文化的同质性远未达到完全彻底的程度。好几个用语言、生活方式或文化来界定的民族，在20世纪中叶，并未拥有一个属于它们自己的国家。在拥有自主权的民族国家中，公民的生活与统治者的决策是受外部事件影响的。借用阿诺德·汤因比的话来说，民族无法构成一个可以理解的研究领域。法国的变化与英国或德国的变化无法分开，它的变化并不是一个独一无二的灵魂的表现，至少，这个独一无二的灵魂的表现是在对话与交换中不断地显示出来的。用抽象的概念来说，关于历史的统一性，人们会提出三个与它们的“独立性”、“严密性”和“独特性”程度相关的问题。后两个问题尤其涉及到民族类型的统一性，而第一个问题在人们涉及汤因比的可以理解的领域时具有决定性的意义。

对于这三个问题，奥斯瓦尔德·斯宾格勒的回答是肯定的。每种文化与有机体一样，有其内在的发展规律，并无法避免地朝着其目标前进，直至自我灭绝。文化无法从外部接受任何会改变其本质的东西。文化的本质显示了文化的灵魂，后者与所有其他的事物没有任何相似之处。在其从生到死的过程中，文化的灵魂衍生出了多种具体的文化象征。斯宾格勒的这一断言与事实相差甚远。除非只不过是进行一个模糊的对比，否则，把文化与有机体混为一谈，就会显示出一种糟糕的玄学。强调每一种文化中像数学一样的科学的原创性，根本否认知识的积累或增长，就会重蹈无视明显事实的覆辙。否定各种文化彼此之间产生的影响也是非常轻率的行为，因为各种文化之间彼此“借用”生产工具、思想观念和制度也是不争的事实。严格地说，斯宾格勒《西方的没落》的中心论点已否定了自身。它使得它所宣称要实现的愿望变得不可能实现。

阿诺德·汤因比使对这三个问题的答案具有细微的差别。在《历史研究》的卷首，与民族不同，文明被确定为可以自行说明问题的研究

范围。随着该书的不断发展，文明之间的接触以某种方式显露了出来。最后，至少就发展的自主性而言，各民族与文明之间的差别与其说是性质上的，毋宁说是程度上的。各种文明的内在的连贯性（la cohérence interne）与其说得到了论证，毋宁说只是得到“肯定”而已。汤因比还多次强调，文明中的各种不同成分彼此之间是互相关联的，人们不可能在不影响其他成分的情况下去改变某种成分。但是，这里所表示出来的更多是互相依存，而不是和谐一致。在每一个时期，文明都保留着借自过去、与时代精神并不一致的成分。一种文明会接受另一种文明所创造的制度或成果。那么，古代的文明与西方基督教的文明，或者还有东方基督教的文明之间的界限该定在哪里呢？基督教与技术时代之间的联系又是什么呢？

由于汤因比没有清楚地显示每种文明的独特性，因此他很难揭示出各种文明的内在连贯性。那么，文明的独特性又应当根据什么来界定呢？汤因比在其著作中认为，应当根据宗教来界定。在某种特定的情况下，人们并没有觉察到这种有特殊意义的宗教。例如，有哪种非同寻常的宗教是日本所独有，使得日本有别于中国呢？当人们在两种欧洲文明，即西欧的基督教文明和东欧的基督教文明中觉察到这种有特殊意义的宗教时，汤因比却从没有能够从信仰中提取“独特的精神”，并无法从历史个体的存在或命运中推断出独特的特点。人们无法知道，宗教的这种明显的优先地位究竟是因果顺序使然，还是各种不同的人类活动之间的解释所建立的价值秩序使然。在《历史研究》的最后一卷中，汤因比暗示，在历史的视野中，各种文明会与一种世界性的教会（une Eglise universelle）融为一体。由此，他这位斯宾格勒的门徒转变成了波舒埃（Bossuet）的继承人。

只要人们排除斯宾格勒的两种形而上学的公设——有机论的文化的形而上学，对精神和真理的普遍性的独断主义的否定——通往人类统一道路上的障碍就会不复存在，文明的发展的自主性、内在的连贯性以及独创性就会继续存在，并在事实当中凸显其轮廓。不过，即便如此，它也不会达到只显示一种单义的意义的程度。文明在本质上与其他历史个体并没有什么不同，只不过它与那些范围较小一些的“历史整体”相比，更多一些自主性，而更少一些连贯性；更多一种并列

性，而更少一种“总体性”。

这种否定的结论酷似一种将可能被直接肯定的命题。后者把历史视作“个体的存在”（l'existence individuelle），认为这种个体的存在既没有可以用全凭经验的方式观察到的单元，也没有真实的或意义上的“单元”。个人的行动寓于无数的整体之中。我们的思想远非仅局限于自身，它包含了数个世纪以来的遗产。在存在的从头到尾的过程中，人们会重新找到一种独特的、不可替代的特征。不过，这种特征往往是只可意会，不可言传。通过把事件与人物联系在一起，传记揭示出了一种个性的相对的稳定，或用更中性的概念来说，它揭示了一种人的反应模式，并为一种“单元”创造了美的印象。这一点与心理学家或心理分析专家所做的工作相似。埃克斯地区的一位小资产阶级同时也是名叫塞尚的画家，这是一件可以感受得到的事实。在此，人与艺术家的统一并非是虚幻的，但它几乎是难以捉摸的。

一种集体历史的各种因素，其相互关联的方式与个人命运中的各种插曲的相互关联的方式是相同的，只是后者涉及的范围要小一些而已。人们往往从某一社会的基础出发来理解社会。例如，根据劳动的组织来理解信仰的结构。这样一种理解方式可能不会遇到难以克服的困难，但它同样也发现不了从一个环节到另一个环节之间的必要的连续性。

换言之，一旦脱离了对价值观念或对人类活动的等级的确定，意义的“单元”就不可想像。马克思主义者把“经济因素”想像成能带来这种统一性的因素，此举混淆了“因果的优先性”与“利益的优先性”。每当人们向他们展现“因果的优先性”的界限时，他们就会暗暗地求助于“利益的优先性”。斯宾格勒曾设想过这种意义的单元，但他只有借助一种生物学的形而上学，才使这种意义的单元显得像是真的一样。最后，汤因比试图通过“经验主义”的方式，重新获得与斯宾格勒学说相当的东西。然而，事实上，各种文明的自主性、连贯性与独特性却在这种研究的过程中逐渐地分离。如果他所探寻的历史最终保留了一种确定的结构，那是因为这位历史学家已经逐渐地变为哲学家，并用帝国与教会、尘世之城与上帝之城的辩证法去指导和组织历史的叙

述。

在上帝看来，每种存在实际上都呈现出一种意义的单元，这是因为任何事物（或者说是我们所注意的任何事物）均与创造物与造物主之间的对话以及蕴含着灵魂的救赎的戏剧有着联系。存在主义的心理分析在每种意识自身所作的抉择中假设出了一种类似的单元。这种单元并不是某一种行为的单元——意识本身始终能自由地重新开始——而是整个存在所梦想的意义的单元。这一单元还被观察家们所一再思考，后者在思考时参考了一个惟一的问题，这一问题在无神论的哲学中相当于救赎的问题。由此，人类伴随着时光流逝而进行的冒险就只有在下述范围内具有一种“意义”，即所有的人都在集体地寻求实现自身的救赎。

上述学说的更替所反映出来的逻辑表明：历史哲学乃是神学的世俗化。

论历史的目的

社会科学完成了哲学的最基本的步骤。它们用现实中的某一方面来代替未经考虑的事实，代替用于直接观察或出现在文献之中的无法统计的行为。这里的“现实中的某一方面”是由某一问题来限定的，而这一问题本身又是某种活动的组成部分。此处的活动既可以是经济活动，又可以是政治活动。前者指的是人类与大自然进行斗争，力图使人类集体拥有生存的手段，克服最基本贫困的行为；后者指的是以形成一个能有效地组织起共同的人类生活，确定了合作与命令的规则的社会为目的的行为。

上述关于经济活动、政治活动的区分是不符合实际的。任何旨在创造或增加群体的资源的活动均包含着政治，因为它需要有个人与个人之间的合作。同样，政治秩序也包含着经济方面的问题，因为它要在社会成员之间分配财产，并要与一种共同的劳动方式相协调。

由历史哲学所提出并颇为流行的一些提法，如人类对大自然的控制以及人与人之间的和好，都得回到一些原始的经济和政治问题上

来。用政治和经济术语来界定的“赋予整体以意义的特权状态”将会与从根本上解放社会的问题，或与历史的目的混同起来。

如果说从科学中演绎出来的技术是理性的，那么，人类社会从来就不是理性的。“文化”赋予社会行为和制度，比如家庭、工作、权力或威望的分配的无数种形态，这些形态与形而上的信仰或传统所赞同的习俗密切相关。不同的现象种类之间的区别（比如在原始社会当中）是由观察者的哲学所导致的，但是这种区别又是可能被赋予的，因为家庭始终得服从复杂而严格的规则，日常习俗始终有规则可循，而等级制度往往是由一种世界观所确认的。

在习俗的层面上，多样性像可以感知的事实一样必不可少。人们不明白该如何去界定“特权的状态”。家庭的多种形式并未禁止自然法的观念，而只是把自然法的观念置于一种抽象的层面上，以使用全凭经验的方式观察得来的多样性显得正常。历史的终极目的不会是一种可具体界定的家庭状态，而是一种并不与规则排斥，且与人类的基本人性不可分离的多样性。

对植物、动物和诸神的信仰，完全与对家庭和国家结构的信仰一样，会对生产力和生产关系产生影响。标志着经济冒险的终结的“特权状态”必定会被剥夺所有“文化的”特征，并被剥夺所有与某一特定社会相关联的东西。同样，一种确实是具有普遍性的信仰会用一种历史的语言来表示自己，并且跟许多偶然因素混合在一起。

这种“特权的状态”究竟是由什么组成的呢？它又如何能够与那些评判制度，但又不代表正确定的制度性秩序的抽象价值观念区别开来呢？

有一种新的事实曾经激励人们理性地去接受并复述神学的历史目的的概念，这一新的事实就是技术的进步。没有一位哲学家像托洛茨基那样去召唤下一个环节的到来，在这一新的环节中，富足的程度足以使分配的问题自行得到解决，良好的教育以及对明天的确信足以限制每个人的提取量。但是，这些哲学家都会想像到，科学与生产手段的发展将改变生存的基本条件之一，集体的财富会使人不用去剥削他

人。而绝大多数人的贫困也将不是少数人穷奢极欲的条件。具有更好的内涵的人性不会阻止人性在所有人当中的扩展。

富足既不是不可想像，也不是荒谬可笑的。经济的进步，诚如我们从最近两到三个世纪中观察到的那样，大致可以用生产力的增加来衡量。在一小时的工作时间里，工人生产出了更多的财富。这种进步在第二产业即工业部门中最为迅速，在第三产业（运输、商业和服务业）中则较为缓慢。在第一产业中，发展速度似乎在达到某一点后就开始放慢。至少我们得承认，收益递减法则仍在农业中起着作用。因此，要想达到富裕的程度就得对人口的规模有所限制。我们得承认，除了稳定的人口，以及能满足所有人的需要的农业，富足还要求有相当数量的制造产品的供应。不少人会试图答道，这种愿望本质上是无穷无尽的。但是，假设他们是错误的，假设人们对次要物品的需求是可以被满足的，那么，在这种情况下，本质上是无限的“愿望”的概念应当被保留给第三层次的需要，亦即与第三产业有关。在这一最后的产业中，既然它们包含着娱乐的愿望，那么，这些愿望又怎么能够被满足呢？

即便能想出多种多样的假设，如人口的稳定，次要需求得到满足，对工作的诅咒仍然不会消除。因此，应当共同承担必不可少的工作，均等地分配收入。但是，均等地分配收入在面对奢侈品时，依旧是不平等的。

让我们回到现实中来吧。从历史上看，任何社会都没有满足过人们的第一需要和大部分的第二需要。这一目标没有超越美国的历史视野。确实，美国拥有的人均可耕地的面积要大于其他国家，而人口密度不高又有利于它接近相对富足。尽管如此，美国的经验仍然只是对经济前景的预测提供了一种可能性而已。

在当今世界，不光是有革命性的或充满核威胁的发明创造，技术进步有可能确保所有人都具有体面的生活条件，因此，它也包含着提高人的文化素养的可能性。由化学家“制造”的合成食品，由物理学家“制造”的替代性原料，以及用电子机器取代普通的机器，对于这

种“富足”，人们将付出不小的代价。在工厂里实现的胜利，亦适合于减少工业社会的束缚和服务。正如人们在20世纪中观察到的那样，从比例上看，先进国家中的经济进步产生得更多的是雇员而不是工人。一个雇员的社会并不必然要与自身“协调一致”。

某些社会学家[48]提出并宣扬“静态社会”的观念，认为这种形态的社会多少符合当今的经验所能想像的经济进步的终极目标。这种观念没有改变社会所面对的“经济问题”的本质。例如，为了投资必须要窃取工人的部分劳动成果；又如，有必要分摊利益与待遇并非全然相等的工作；再如，有必要维持一种严格的纪律并获得对技术官僚等级制度的尊重。若把这种乌托邦思想放得更远来看，人们可能会设想，从事体力劳动将不再仅仅是少数人的无奈之举，相反，每个人都可能在工厂里度过其一天或一生中的若干时间。由此，我们在不用超越人类可能性的界限的情况下，就超越了历史境域的界限。甚至在这种极端的假设中，当今经济生活中所必需的某些要求也将被减弱（在静态社会中，不再有加速生产力发展的问题，人们只要维持已有水平即可），但任何要求都不会被消除。

与在绝对富足的政体中发生的情况不同，“经济问题”不可能得到根本解决。收入将要以货币，而不是以在工作地点抽取的财产来分配。支付薪酬虽与需求挂钩，但某种奖金仍然还是必须的。技术知识的训练虽然向所有的人都敞开，但由于个人的天赋以及他们在社会中得到的工作不同，个人与个人之间的不平等仍将继续存在。

静态社会也无法从根本上解决“政治问题”，后者的症结在于调和人人平等与人的社会角色的不平等。由此，其基本任务与当今的任务亦相差不多。例如，去说服人们承认他人的优越之处，但不至于使人们有屈辱之感；为了分配国民收入，缓和个人与群体之间的对立状态，力求避免出现尖锐的斗争。在这里，经验告诉我们，半富有者（demi-riches）的要求往往最为激烈。人们不仅为了奢侈生活、强权而斗争，而且还为观念而斗争（他们在为观念而斗争的方面所表现出来的激情绝不逊色于在追逐金钱时所表现出来的激情）。人们可以调和各种利益，但无法调和各种哲学。

如果假定每个人都能确保其生存，那么，集体生活中就似乎不再会有剥削之类的事情，其始终受到的来自外部敌人的威胁也将不复存在。国家之间生活水平的不平等这一在20世纪具有决定意义的现象将随之消除。但是，国界标是否因此就可拔除掉了呢？各国人民是否就会感到彼此皆为兄弟了呢？在此，有必要提出第二种假设，即由于国家的消亡或世界帝国的到来，人类将不再分裂成主权国家，而是以和平相处的方式融为一体。这种假设并非由第一种假设，即相对的或绝对的富足推演而来。部落、民族或帝国之间的争端皆以多种方式与阶级之间的争端联系在一起。种族仇恨延续了阶级差别，各个社会即便在对战利品无动于衷时，还会不停地互相冲突。因为，对权力的渴望与对财富的渴望一样原始。

人们把政治问题的“根本解决方案”设想成经济问题的根本解决方案。他们甚至可能找到与“稳定社会”和“绝对富足”之间的区别相等的东西。在政治的稳定状态中，在社会的内部，所有的人都在里面各司其职。统治者不必诉诸武力来统治，而被统治者在服从统治权力时也不会有屈辱之感。在各个集体之间，和平会取消彼此之间的界限，维护个人的权利。国家的普遍化、公民的同质化与“绝对富足”是相对称的。这些概念虽然并不互相矛盾，但它们却超出了历史的界限。它们假设共同生活的已知条件有了根本变化。

技术进步有赖于科学的发展，也就是说，有赖于应用于发现自然界的理性。除非我们预设某一恒定的人口水平（这也意味着人的理性主宰着人的本能），否则，科技进步便不可能带来相对的富足。同样，除非我们假定人们能够互相承认其共同的本质以及社会的多样性，换言之，在每个人身上，理性能够抑制反叛与暴力的倾向，否则，科技进步便无法保证个人、阶级或民族之间的和平。在这个地球上，只要极少数穷奢极欲之徒仍在羞辱贫困的大多数人，人类就不可能彼此融洽。但是，资源的增加和不平等的减少并没有改变人与社会的本质，前者仍是有等级的，后者仍是不稳定的。对自然界的胜利只是使理性有可能支配激情，但并没有确定理性对激情的支配。

根据上述界定，历史的目的的概念既不会与抽象的理想（如自

由、平等），也不会与具体的秩序混同。习俗，就其最宽泛的含义来看，既未提出问题，又未提出解决方案。任何政体都会始终具有历史偶然性的特征。在形式的、被孤立的价值观念的抽象性与每一种集体生活的特殊性之间，历史的目的的概念会有助于建立起一种条件，而有了这一条件，人们就能够同时满足我们对于一个社会的众多要求。历史的目的是一种理性的观念，它并不是在个人身上，而是在穿越时光的群体的努力上显示自己的特色。只要自称是理性的，“历史的目的”就是人性的“投射”。

历史与狂热

循着历史解释的各个阶段，我们谈到了“历史（或史前史）的目的”的概念。关于这一概念的一些表述，与“能赋予整体以意义的特权状态”之类的表述可以等量齐观，而且多少有点被形式化。在前一章中，我们已经勾勒了信徒和圣职人员的哲学的概况，上述分析使我们得以深化我们的评论。

人们“设想”了集体生活问题的根本解决方案，却不管这一方案是否能够实现。然而，人永远有一种被诱发的倾向，这种倾向使得他以一种抽象的提法，比如平等或博爱，或者以一种既特别又平常的“现实”作为解决矛盾冲突的途径。

如同我们已经看到的那样，梅洛—庞蒂先生依次犯了这两种错误。“承认”的观念，除非要求在那些互相承认的人之间有社会的同质性，否则，由于沉缅于自身，它就像“自由”和“博爱”的观念一样空洞。在这种情况中，士兵与军官之间、工人与经理之间的相互承认是不可能的，这样的社会也将是不人道的。

为了赋予“承认”的概念某种内容，梅洛—庞蒂分别援引了两类标准。这两类标准有的过于具体（如公共财产），而有的又过于不确定（如群众的自发性，国际主义）。

在斯大林的哲学中，“特权状态”或“最后的结局”没有分解成一种理想，而是退化为一种平庸的事件。在正统分子看来，一旦共产党取

得政权，“决裂”就已大功告成，人们就已走上了通向无阶级社会的道路。事实上，任何问题都没有得到解决。在革命之后，同样有必要进行积累，收入依然不平等，仍需要鼓动大家努力工作，劳动纪律继续存在。但是，在正统分子看来，工业文明所有的束缚性的事物都已经改变了意义，因为无产阶级占据了统治地位，因为人们正在建设社会主义。

圣职人员和信徒把一种理想或者一个插曲与一项既迫在眉睫又颇为神圣的目标混淆在一起。由此，他们以漠不关心或蔑视的态度抵制“智慧的规则”（les règles de sagesse），这些“智慧的规则”是政治家为了有利于集体，为了抑制利己主义和个人的激情而刻意制订出来的。对权力的限制、各种力量之间的制衡、司法的保障，这些政治文明的成果虽然谈不上始终十全十美，却是历经许多时代缓慢地取得的。而今，这些人却以梦游症式的从容将它们统统推翻。为了所谓的为革命服务，他们接受了专制的国家，并对党的多样性和工人组织的独立性漠然置之。他们对律师欺凌其委托人、对被告“承认”想像出来的罪行并不感到气愤。因为，只有“革命的正义”才能从根本上解决共存的问题，而“自由派的正义”只会被用于不公正的法律，事实难道不是如此吗？

那些在历史中行动而且并不知道历史结局的人，有时面对一项合乎其愿望的事业时会犹豫再三，担心为此付出的代价过于高昂。而圣职人员和信徒却无视这种顾忌。崇高的目标可以为恐怖的手段开脱。这些革命者在审视现实时，往往摆出一副道德主义者的架势，但他们在行动上却是犬儒主义的。他们曾斥责许多事情，比如警察的粗暴、不人道的生产节奏、资产阶级法庭的苛刻，以及对于那些犯罪事实尚未确定的“罪犯”的起诉。在他们眼中，没有一件事情是合乎人性的。因此，任何事物都无法满足他们对正义的渴望。但是，一旦他们决定加入一个跟他们一样毫不留情地反对现存混乱状态的党的时候，他们就会以革命的名义去宽恕一切他们先前曾不知疲惫地进行谴责的事情。革命的神话在道德上的不妥协和恐怖主义之间架起了一座桥梁。

没有东西比这种严格与宽容的双重游戏更平常的了。在当代，历

史偶像崇拜即便不是这种双重游戏的思想根源，那也是其表现形式。在为实现历史意义的借口下，人们低估了对思想和行动的束缚。

我们往往赋予一项行动多种意义，这并不表明我们的无知，而是我们知识的局限和现实的复杂性使然。正是通过探究一个本质上含糊不清的世界，人们才有机会得到真理。人的认识不可能尽善尽美，这并非因为我们缺少无所不知的本领，而是因为认识对象蕴涵的意义丰富至极。

我们在判定一种社会秩序时，必须以价值的多元性为基础。这种价值的多元性并不要求人们作出根本选择。人们放弃具有充分的多样性的习俗，同时为了理想去要求一种普遍的有效性，而经济制度或政治制度就处在这两者之间。它们既不像习俗那样变化无常，也不像人权的原则那样得服从某种变化。它们不允许人们去赞同无政府的怀疑主义，这种怀疑主义认为，所有社会都同样值得憎恨。它们也谴责想去掌握人类社会的惟一奥秘的意图。

“经济问题”和“政治问题”的解决方案可以被人理解，因为人们能够确定两者的恒定不变的已知条件。但是，这种恒定性不允许人们作出这样的想像，以为人们能够在瞬间从“必然的领域”跳跃到“自由的领域”。

根据启示宗教的说法，历史的目的可能来自于灵魂的归依或上帝的意旨。相对的或绝对的富足、集体与集体之间的和平相处、被统治者自愿服从统治者，均难以逃脱某种限制。当人们在度量“本然”（ce qui est）和“应然”（ce qui devrait être）之间的距离时，会把自己看到的现实与最终目标进行对比。由于有了这样一种对比，人们才有机会合理地进行选择，但在这里有一个条件，即我们从不会把我们的历史选择的对象与根本解决的观念混为一谈。

这种观念能够抗拒犬儒主义或自然主义的意识形态，这些意识形态把人视为动物，并教导人们把人作为动物来对待。同时，这种观念使我们有能力谴责那些本质上否定人性的制度。尽管如此，它依然无法明示，某个时期、某种社会秩序具体应该是什么样的，也无法明

示，在某一特定时刻，我们的义务该是什么。

政治抉择的基本的历史性既不是建立在对自然权利的拒斥上，也不是建立在事实与价值观念的对立、伟大文明之间的互不相容以及无法与拒绝讨论者对话的基础之上。我们承认在历史进程中有更高级的权利原则，排斥那些渴望强权并毫不在乎自己的骗人把戏有没有被揭穿的对话者，忽视无法沟通的各种文化的特异性。政治选择仍然与特定的环境不可分离，这种特定的环境有时是合乎情理的，但从来没有被论证过，并且从来不具有跟科学真理或道德命令相同的性质。

“证明”（preuve）的不可能性与令人不快的社会存在的法则以及价值观念的多样性有着密切联系。为了增加生产，应当鼓动大家努力工作，为了迫使喜欢吵架的人和平相处，应当建立权威的机构，这些不可抗拒的必然性标志着我们所经历的历史与我们所设想的历史的目标之间有着差距。上述的工作或服从，若不是出于强制，则与人类的命运并不对立。然而，在任何社会，在任何时期，暴力始终具有它的作用。在这一意义上，政治始终是坏处最少的暴力。只要人依旧像现在这样，政治将继续如此。

过分乐观往往是一种思想错误产生的结果。宁愿选择计划经济，而不是市场经济，这样做无可厚非。然而，那些期待计划经济带来富足的人，在关于官员的效率以及可自由使用的资源的问题上犯了错误。宁可采取一党专政的权威，而蔑视决策缓慢的议会制度，这样做并不荒谬可笑。然而，那些指望通过无产阶级专政去实现自由的人在人们对此会如何反应的问题上犯了错误，并且低估了权力集中在少数人手里后会产生的不可避免的后果。人们可能把作家转变成灵魂的工程师，并使艺术家为官方宣传效劳。那些对已成为辩证唯物主义的俘虏的哲学家和为社会主义现实主义效劳的小说家缺少天才这一事实感到惊讶的人，误解了创造的本质。伟大作品的特殊意义从来就不是由“国家的主宰者”操纵而成的。各种历史的偶像崇拜之所以会使破坏现象进一步加剧，并不是因为它们得到了好的或坏的情感的推动，而是因为它们有错误的观念。

处于变动之中的人类现实具有一种结构。任何行动皆寓于各种整体之中，个人则与政体密切相关，而观念则会组成学说。任何人都不能把从自己对事件的解读中任意推演出来的意义强加到别人的行为或思想之上。定论从来就不存在。任何人都不应对自己的对手妄加评判，好像自己的事业与终极真理是一回事。

对历史有真正的认识会使我们时时记得宽容，而错误的历史哲学则只会传播狂热。

*****

归根结底，我们所费神探讨的问题可归结为：历史究竟有没有意义？对于这一问题持肯定态度的人有两类。第一类人的回答是直截了当的：只要人们在历史中发现一种共同的思考和反应模式，历史就像人的行为和工作一样，是可以理解的。

第二类人则认为，历史显然是有意义的。人们通过把事件置于整体之中来进行理解。而在理解一件作品时，则会为距离或远或近的观察者要么抽取出创作者的灵感，要么抽取出创作的意义。一如人的好奇心的取向或现实的维度是多种多样的，意义也是多方面的。说到底，真正的问题针对的是独特性。每个历史时刻都有多种意义，那么，难道整个历史只可能有一种意义吗？

人们应当加以克服的多样性是由三部分组成的，即文明的多样性、政体的多样性和人的活动（艺术、科学、宗教）的多样性。

要想克服文明的多样性的条件是，有朝一日所有的人都属于一个单一的巨大社会；克服政体的多样性的条件是，有朝一日人们能够根据人性的“规划”来组织集体生活的秩序；克服活动的多样性的条件则是，有朝一日一种放之四海而皆准的哲学能够确定人类命运的方向。

人类最终能够建立一个与人类的持久要求相一致的世界性的国家吗？这一问题的答案取决于未来的事件。因此，我们在回答时尚无法独断地予以肯定或否定。如果人类有一种天职，如果各个社会不是依次更迭，而是由于互不通融从而显示为研究中出现的递嬗阶段，那么，政治变化有一种意义就足够了。

这一世界性的国家能够解决历史之谜吗？在那些认为人类除了合理地开发地球外别无其他目标的人看来，回答是肯定的。而在那些拒绝把社会存在与灵魂的救赎混为一谈的人看来，回答是否定的。不管对于这一问题的答案如何，答案的来源不是对过去的认识，而是哲学的沉思。

说到底，历史具有我们的哲学赋予它的意义。如果人是纪念性建筑物的建设者，并且为创作难以预料的、崇高的形式和图景搞得精疲力竭，那么，历史就是“想像的博物馆”。如果只有对大自然进行无休止的开发才能使人脱离动物的层面，那么，历史具有“进步”的意义。由哲学家赋予历史冒险的意义确定了基本变化的结构，但它并不能确定未来。

知道人类究竟在寻求什么的是哲学家，而不是历史学家。告诉我们人类已经发现了什么，以及明天可能还将会发现什么的是历史学家，而不是哲学家。

第六章　必然性的幻觉

梅洛—庞蒂在《人道主义与恐怖》中指出："惟有一种人类共存的逻辑存在，历史才有意义。这种逻辑并未使任何人类的冒险变得不可能，但它至少像经过自然选择一样，淘汰了那些无法符合人类的永恒需求的事物。"[49]

行文至此，我们已经把决定论或预测的问题（人们会把这些问题与终极意义的问题混为一谈）搁置一边。假如有人界定出一种符合人类的永恒需求的"存在"，那么，他们是否就有权利宣称这种存在必然会实现了呢？

人们完全可以承认，未来是可以预测并且是事先被确定的，然而它又与"人类的永恒需求"相背离。人们也可以设想，我们能够知道人与人之间的关系将会变得如何，然而并不因此就可以肯定或否定道，事件本应会消除那些"会造成牵制的冒险"。

同时接受"意义"一词的两种含义，极易造成混乱。因为有人试图一方面确立走社会进化的方向，另一方面又想建立起能实现我们的理想的"特定状态"，已经世俗化了的关于历史的神学假设在这种进化与我们的理想之间有协调之处。尽管这种假设极不理智，但这些神学应当把它们的成就归因于这种假设。

有人曾提出，存在着一种为实现自己的目标而利用人类激情的"理性的诡计"（Ruse de la Raison），那么，人们通过观察会重新发现这种"理性的诡计"吗？利益或经济力量决定论真的会不可抗拒地通向合理的结局吗？

偶然的决定论

让我们再次引用前面的章节所举的例子。凯撒渡过了卢比孔河，奥地利的大臣们向贝尔格莱德方面下了最后通牒，希特勒下令发起巴

巴罗莎行动，上述行动只要与行动者的计划以及行动者置身的处境联系起来，都是可以理解的。出现在记载当中的流行的解释，揭示了这些行动的动机、动力以及相关决策所由产生与实施的环境。有时候，在能通过负责人的意图或相关局势阐释事件的情况下，历史学家倾向于谈论事件的原因。最好还是以易于理解的言语进行谈论。

在此，我们必须提出另外一个问题，即当时凯撒、奥地利的大臣们以及希特勒是否有可能作出不同的决定？此举并不意味着对决定论的原则提出质疑。有人主张，“此一时刻”的世界形势无法使“彼一时刻”的世界形势与原先有所不同。这种主张自然不属于纯粹的历史问题的范围之内。此外，人们还将提出这样一些问题，即凯撒、奥地利大臣和希特勒的决策可以通过相关局势突出其意义来吗？如果当时是其他人处在其位置上，并采取了不同的决策，那么，历史事件的进程是否就会全然不同了呢？人们是否能够证明，由奥地利的大臣或希特勒作出的决定所产生的后果在时间方面受到了限制，以至于到最后，不管当时作出何种决定都是一回事了呢？如果1914年的世界大战晚五到十年爆发，其结局会与现在这种结局相同吗？列宁和托洛茨基领导的俄国还会取得胜利吗？

我们对上述这些问题的回答采取了否定的形式（比如，人们不可能证明……）。但也有人以肯定的辞语来表述与之相同的观念。一桩事件，只要它是某个人的行为的结果，那么，它在显现局势的同时，也会显现出这个人。关于行为者的心理学反映出了行为者所接受的教育以及社会环境对他的影响，但是，在某一特定时刻作出的决策却并非这种教育或社会环境影响下的必然结果。即便这位行为者身居高位，其行为足以影响整个社会，他也同样不会严格地受其环境限制，一系列不确定的事件往往根源于个人的主动性。

政治史、战争史和国家的历史，既不是不可理解的，也不是全由偶然因素所造成的。要理解一场战役，与要理解军事制度或生产方式一样困难。历史学家从来不会把民族的兴衰归因于惟一的命运。但是，军事失败并不总是证明帝国的腐化堕落，例如，来自外部的入侵曾摧毁了一些繁荣的文明。在原因和结果之间并不存在比例性

（proportionnalité）。各种事件所能显示的仅仅是一种偶然的决定论，这种偶然的决定论的出现更多是与人类世界的结构有关，而不是与我们知识的不够完善有关。

每当人们把一种行为与一种环境联系在一起时，人们必须保留不确定的余地。如果人们考虑一种长时段和一种总体文明，不确定的余地就会与人类的选择、意志、创造力混同。环境会带来挑战的刺激，而社会则显示它是否具有这种挑战的力量。不管是关于个人还是集体的“生命冲动”的形而上学，仅仅满足于把我们观察到的东西转变成一种概念或一种图像。人们通过人类群体的独特的美德去解释一个社会的命运。如果我们试图去衡量这种命运的确定性，就得自问道，曾经成功地回应过一场挑战的能力，是否还能够应付新的同样的挑战？从环境与意志之间的交会中产生的文明就像是抽到的幸运签。因为环境把机会留给人类，而人类又能抓住这种机会的情况并不多见。

如果人们处在一种稍低的层面，历史解释的或然论的方面就会变得更加明显。路易十六面对金融危机和三级会议的态度，希特勒在1940年面对继续进行战争的英国以及神秘可怕的苏联的态度，并非事先就由局势所确定。换上一位国王，他可能会采取抵抗，并动用军队去对付巴黎的骚乱；而换上另一位战争狂人，他可能会在东部再维持几年互不交战的状态，并全力以赴去迫使西方国家签订和约。不管是路易十六的行为还是希特勒的行为，都不是不可理解。两者皆可顺着适宜于旧君主的后代子孙或篡夺了最高权力的蛊惑人心的政客的思想方式来理解。但是，没有人能够否认，一位由于遗传上的偶然性而具有另一种性格的国王可能会在面对路易十六所面对的处境时采取与路易十六不同的政策。仅此一点就足以说明，路易十六的行为是有一定的偶然性。同理，如果我们承认希特勒最终决定的战略来自于他本人的算计，而这种算计会因为换一位独裁者，或者是同一独裁者，但其获得的情报或受到的影响不同而得出不同的结果，那么，它同样足以表明，第二次世界大战的进程亦具有难以预测的方面。

那些觉得自己必须作出历史决定的人或许表达了社会或时代的要求，但是，不管是他的政治机遇还是学习机遇，均不是严格地由社会

结构来决定的。君主制的垮台、革命的爆发为具有才能但出身低微的官员打开了无限广阔的发展前景。波拿巴的经历就是他所处的时代的典型例子。然而，当时的任何人都不可能预测到，君临天下者非拿破仑·波拿巴莫属。拿破仑上台，乃由无数有利于他的原因使然，而这无数原因的出现，在某种程度上有如幸运大转盘的彩球滚动到了这个而不是那个数字上。拿破仑登上宝座，就像他在有关的大赌博中中了头彩。拿破仑，这位法国的新的主宰者，其推行的政策表达的是其绝无仅有的人格，而不是所有王位觊觎者的共同倾向。这一现象表明，曾助长了拿破仑个人野心的各式各样的局势显然会演变出多种无法确定的结果。

行动者们往往乞求星宿的保佑，好像他们意识到自己是被一种神意、一种邪恶的精灵或某种不知名的神秘的力量玩弄的对象。他们感到，理性的行动只不过是去算计机遇。

军事首领、政治家、投机家和企业家对局势往往很少有足以使其将手段和目标严格地结合在一起的全盘了解。故此，他们在行动时就像是在下注，而且只能是像下注。当人们在制订作战计划时，不可能完全预测到对手的反应。而议会活动的成功所需要的因素非常之多，以至人们无法完全统计。证券商很少考虑政府的干涉以及会改变大盘走势的政治事件。企业家在制订投资计划时信任的是经济扩张的阶段。人类行动的各种结构的特征，如意志的碰撞、局势的无比复杂、反常的现象以及导致偏差的因素等等，均已在社会学家的理论中得到重视。既然如此，历史学家难道能够忽视这些特征吗？当历史学家的研究涉及到抉择的时刻时，为了展现抉择的各种可能性，他们会重述行动者们的决议，“恢复”行动者们经历的事件。这种研究取向无法展现出“必然性”，它所展示的只是历史真实的“涌现”（jaillissement du réd）。

或然性并非因此就全然客观。诚然，各种决定与它们所要摆脱的处境密不可分，而且，伟人们会“显露出”他们所处的社会环境，但是，个中关系却绝不是一目了然、清晰可辨的。人的心智既无法洞察局势，也无法列举出所有的原因。然而，对或然性的回溯式的估量与

行动者的前瞻性的估量是相符合的。历史的世界本身勾勒了以下系列之间的区别，即大量的已知条件（如人口的规模、生产手段、阶段的对立等等）与个人的主动性之间的区别，“必然性”的展现与各种焦点，如可能会改变命运的重大事件，标志着一个时代的起迄的重要日子以及改变了某种文明的命运的偶然事件之间的区别。历史的结构与偶然性的结构极为相似。对此，人们可采用相同的思想方式。

这些形式上的考虑无意夸大伟人的作用或偶然事件的责任。独断地否定这些作用或责任是不可想像的。面对每一种情况，人们必须要自问，在政治博彩中脱颖而出的人究竟在何种程度上对其所处的时代产生了影响，是否一次失败就促成或引起了国家的解体，是否一桩事件就会反映或歪曲各种力量之间的关系或思想的演变。对于这一问题的回答既不是非黑即白，也不是非必然即偶然。英雄们的业绩是由历史预备的，即便别的人赋予这些英雄不同的性格亦是如此。

历史学家通常要么贬低要么夸大不可预测的局势或偶发事件的重要性。他们的这种习性不可能得到一种哲学的支持。它显示了一种偏见或一种好奇心的取向。人们既无法从哲学角度来解决属于经验范围的问题，也不可能具有放之四海而皆准的答案。那么，为什么留给个人和偶然事件的创造力或影响力的余地在各个时代和各个领域会同等地宽广或狭窄呢？

当人们将事件与一小部分人，甚至某一个人的意图或情感联系在一起时，这些事件仍旧可以理解。有人把一场军事上的胜利归因于军备上的优势或将帅的雄才大略，这样的解释或多或少是可以成立的。或许，如同某些军事作家所宣称的那样，胜利的取得，百分之九十靠的是参战者的武器装备和组织调动，其余的百分之十靠的是部队的士气和所制订的战略是否得当。这里所涉及的是事实的问题，而不是学理的问题。

人们担心在个人的主动性或一系列的偶然事件之类的局限性的时时的干扰下，对整体的理解会受到影响。这种担忧并没有多少根据。那些在细节上可能会有些出入的事实并不会妨碍我们去理解“整体”。

例如，不管有没有格鲁希（Grouchy）元帅这样一个人，或者说不管格鲁希元帅有没有切实完成拿破仑交给他的任务，人们仍然可以理解拿破仑是否会取得的胜利；又如，人们也理解，如果1914年的世界大战不曾爆发，或者说如果布尔什维克党已经被消灭，那么，在日益朝着自由化方向发展，并受到富农阶级支持的沙皇制度下进行的，同时得到外国资本帮助的俄国工业化究竟会出现什么样的局面。不管人们在回溯往事时赋予这些严格意义上的假设以何种或然性，不管人们为了使实际上并未发生的事件成为可能而如何在思想上修正“已知条件”，实际的历史仍然是可以理解的。列宁的胜利或许是沙皇政府垮台后发生的内战以及临时政府继续进行世界大战所产生的不可避免的结果。但是，就某一局势而言不可避免的布尔什维克党人的胜利，或许并没有带来俄国人民所期待的，或者说是布尔什维克党人曾许诺的要以较低的成本去建立的现代经济。

历史学家的工作之一在于叙述人的冒险经历，如拿破仑在1798年至1815年间的经历和希特勒在1933至1945年的经历。这种叙述使“整体”得以被人理解。历史学家并没有提出一种每时每刻皆在起着支配作用的无所不包的决定论。他力图寻求的是最终发生过的事情的深层次的原因。拿破仑的帝国大业之所以失败，是因为帝国在法国的基础过于狭窄，以及交通与行政手段无法与帝国大业相适应。此外还由于法国军队通过其宣传的观念与强行建立的秩序之间的反差唤醒了各相关国家人民的爱国主义热情。希特勒的帝国之所以垮台，乃是因为他导致了苏联与盎格鲁—撒克逊国家的联盟。上述解释是行之有效的，因为它们显示了最终可能使这两大帝国遭到失败的原因。但是，这些原因既不能事先确定相关冒险经历的细节，同时也无法事先确定这些冒险持续的时间。而且，他们也没有排除偶然因素。例如，腓特烈二世曾因奥俄同盟解体而得救，英奥俄联盟如果解体的话，拿破仑在1813年就可能会获得解救。同样，如果苏联与盎格鲁—撒克逊国家决裂，希特勒的德国亦可能不会遭到失败（但由于各种各样的原因所致，这些可能性在1813年和1944年均未能成为现实）。另外，秘密武器的发展和原子弹的使用也可能会颠倒命运（虽然由于其他一些原因，这种可能性没有成为现实）。

透过多种繁杂的事件和人物把众多事件连贯起来，并不意味着排除个人或机遇的作用，历史的重点若要能够被人所理解，就得以历史真实为基础。这种观点在原则上对多种可能性是忽略的，同时它也无须去考虑必然性。如果有人提出因果性的问题，那么，对于这一问题的答案将始终是：在某种特定的局势中最终必然会产生某种特定的结果，即便其间有其他可能性存在也是如此。（在赌球的时候，如果某个数字被人认为比其他数字要大，这个数字就会更多地出现。）

决定论的解释和重视历史进程的偶发事件的观点，更多的不是互相矛盾，而是互为补充。人们只有通过连同考虑其他现象，才能显示一种历史现象中的局部真实。历史学家在回顾过去的时候为什么要否定我们置身其中的变化多端的事件的真实性呢？生活在历史中的人们不会问自己是否受到了其遗传或教育的制约，而是问自己是否能够青史留名。为什么他要在事情过后想像出一种活人不能了解的“必然性”呢？

理论性的预测

历史事件，只有在它能够通过因果关系来解释的时候才是可以预测的。未来与过去是同质的：科学的命题不会因为它们是应用于未来还是应用于过去而改变其特征。那么，为什么有许多历史学家倾向于视过去为“命中注定”，而未来却是不确定的呢？

在大多数情况下，人们无法预测某个个人在众多可能作出的决定中会选择哪种决定。但是，只要把实际作出的决定与有关局势、行动者的计划以及政治或战略上的需要联系起来，那么，人们就可以使这一决定被人所理解。回溯式的解释通常以确认或假设的方式来表述。前者如“事情的发生是这样的……”，后者如“像这样的动机是这种行动的根源”。然而，除非它已充分地抽象化并因此能够应用于其他地方，这种回溯的解释不可能使人知道明天将会发生什么。如果行动果真是个人或群体的一种持久的安排所导致的结果，如果它确实是由局势所强加的，那么，预测立即就会成为可能，因为这里的解释隐隐约约地包含了一种因果关系。

当这种关系出现的时候，过去与未来的同质性就会再次被引入，虽然这种同质性经常被其运用的语言所掩盖。由于人们已经知道了结局，因此，他们会毫不犹豫地将一桩事件作为某项原因的结果，并且把“原因”与“结果”源于研究者的选择与划分这一点抛置脑后。人们忽略了可能会起作用的偏离性的因素，同时把事件看成一连串事件的必然结果。这样的必然性的意义若要正确有效，就必须符合这一条件，即“所有事物均可等量齐观”。从1942或1943年开始，人们就预测希特勒会失败，而这一点与人们后来所看到的完全相同。在此，人们可看到一种决定论：战争形势各种基本的已知条件使战争的结局可以被人预测，根据这些已知条件，这种结局十有八九是必然的。如果要使战争出现其他结局的话，那就应当有偶然性的事件出现，如新式武器的应用，反法西斯大联盟的瓦解。在展望未来时，人们并不敢排除类似的逆转。

从来没有人能够预测出一场特殊战争的日期及其形态。也许，在1905或1910年时，一些有识之士已经察觉到可能导致一场欧洲战争的危机正在加剧。尽管如此，他们仍然无法确切地指出战争将在什么时候以及在何种情况下爆发。在1914年时，关于形势的基本的已知条件并不包括战争会爆发的动向。因此，人们不会没有兴趣去研究那些在1914年8月使一件大事得以发生的人们。此事的发生，除了是由欧洲当时的处境所决定外，也是由过去几年来欧洲历史发展的历程所决定的。而且，我们甚至可以这样说，即便这场战争在1914年8月时能够避免，它在往后的几年当中也同样会发生。

除了这种意义含混的“可预测性”或意义较明确的“不可预测性”，人们还能够确立起使主权国家之间的武装冲突以一种变化不定的频率变得不可避免的原因来吗？目前，人们不可能独断地肯定或否定一种理论上的可能性。战争似乎与各种社会现象有着过多的联系，以至于人们无法列举出所有导致战争爆发的社会现象。战争是一种全球性的事实，它反映了国际关系的本质。为了消除战争的威胁，或许应当去改变国际关系的本质。

与人口有关的事实，如出生率、死亡率、年龄的分布等等，易于

被人预测，因为其中起决定作用的变项不多，且不会很快就改变价值，此外还几乎不被外部影响所影响。根据目前已有的人数去统计十或二十年后的人数，并不需要冒多大的风险。“所有事物皆可等量齐观”的公式相当于排除了军事灾难、瘟疫、饥荒的可能性，也就是说，排除了平均寿命会突然改变的可能性。然而，对二十或五十年后的人口进行预测则更多地具有偶然性。因为，人口的演进并非始终朝着相同的方向继续。如同我们在法国所看到的那样，紧接着出生率的突然增加而来的很可能是出生率的降低。

在经济领域里，人们在预测方面作出的努力最大。尽管如此，人们仍未找到完全令人满意的预测方法，也未取得毋庸置疑的预测结果。在全国范围内进行短期预测必须要有如下前提条件，即必须对主要的变数和体系内部的变化有所了解。这种预测很少会有严重的错误，因为除了特殊情况，经济趋势并不会突然地改变。不过，这种预测也并非完全准确。因为若要完全准确的话，人们就得具体地了解产品流通过程中的各种变数并确定能够影响全球性经济运行的变数。不管怎样，预测仍然是不确定的。因为通过假设，预测忽略了来自外部的干扰。而人类的行为，尤其是企业家的行为，往往会顺从于与是否有信心有关的难以预测的集体运动。

从逻辑的角度来看，对行情的预测也属于相同的范畴。1953年，专家们对美国经济衰退会带来什么样的结果众说纷纭，甚至在这次经济衰退是因何种局势所引起的问题上莫衷一是。人们对行情理论的性质和意义展开了讨论。在这一过程中，处于充分就业状态下的经济也容易受到经济危机冲击的观点虽然得到了承认，但它却无法证明，造成相反趋势的变数始终相同，数学模式亦可以被应用。众人皆知，无论是经济扩张还是经济衰退，都会像滚雪球那样越滚越大。他们同时也了解，消费者、企业家以及主管经济事务的部长们的心理会使最初是有限的衰退进一步加剧。经济体系所有变数之间的相关联系允许我们去制订一种理论，但这种理论揭示得更多的不是规律性，而是事件之间的可能的连贯性，因为正是这种连贯性决定了确实发生的事件。

无论是被证实还是被否定，这些中短期的预测不会引起原则性的

问题。政治家的怀疑与专家们的过度自信一样令人懊恼。通过经验，人们将认识到对经济前景的预测在准确性与可靠性方面的界限，这些界限是根据经济运行的状态的变化而变化的。

这些初步的评论把我们引向了我们现在极为关切的问题，即经济体制的演变，以及从一种经济体制转向另一种经济体制是否可以预测？人们是否能够证明，资本主义会自行毁灭？社会主义必然会取代资本主义（尽管我们不知道何时取代以及如何取代）？

无法预测美国六个月的行情，并不意味着长时段的历史变化就无法预测。根据其所处的不同层面，事件似乎或者由可以计算的原因所决定，或者被难以统计的影响所改变。也许，在估量二十年后的美国国民收入与估量二十个月的美国生产指数这两者之间，前者受到的偶然因素的影响要比后者弱得多。（在预测二十年后的事情时，得有这样的假设，即在这二十年里不会有任何未可预料的动荡因素干扰其间——在革命或战争期间，动荡般的纷扰是一项极重要的限制条件。）尽管如此，我们仍然应当知道，一种体制的内在变化或灭亡是否属于可预测的事实，也就是说，应当知道，它们是否是由一些我们可掌握其因果关系的原因来决定的。

我们承认，由谋求利润以及由数以百万计的消费者的需求所支配的体制是不稳定的，但是，这种体制不仅仍继续存在，而且实行这种体制的国家为数不少。为了证明这种体制会“自行消灭”，人们首先必须确定这种体制将会在哪些情况下瘫痪，继而得展示这些情况的出现是这种体制的运行必然会产生的结果。所谓的“利润率递减”的法则就是为了说明这类经济体制的蜕变而提出的法则，但是，这一法则时下除了满足一些人的好奇心之外，并没有起什么作用。事实上，这一法则假设，利润只来自剩余价值，也就是只来自与劳动者的成本相对应的价值比率。应当承认，劳动价值法则、马克思主义的工资和剩余价值概念均赞同这样一种观点，即利润率会随着可变资本的减少而减少。平均利润率的形成将不会使人认为，由机器取代工人会减少获取利润的可能性。为了使理论能与实际经验协调一致，人们提出了许多必要的假设，而这些假设的提出又促使人们抛弃理论本身。

利润率递减法则并不足以断言资本主义必然会自行灭亡。事实上，一些影响会减缓利润率的降低（例如，降低作为工人及其家庭的生活必需品的商品的价值）。在《资本论》所营造的理论架构中，剩余价值的总量随着工人数量的增加而增加。但是，我们既不知道利润率以何种速度减少，也不知道一种体制要想得到维持，其必不可少的最低利润率该是多少。

没有一种关于资本主义必然灭亡的理论就关于资本主义未来发展机会的问题有任何的证明。理论通常会被归结为一种简单化的模式，人们毫不费力就建构起了一些所谓永久和谐的模式（自由派人士在无穷无尽地建立这类模式）。悲观主义者们则困难地建立了一些能证明其悲观态度的模式：如果资本主义本质上是由一种矛盾的模式来界定的，那么，它根本就不可能存在。悲观主义者并不是理论家，而是历史学家。他们眼前所看到的只是不可避免的衰落。

由此，谈论资本主义的成熟阶段的经济学家们判断道，美国经济的发展已经创造了这样一种形势，在这种形势中，充分就业即便不可能完全实现，多少也接近于实现。马克思曾经假设，追逐利润这一资本主义制度的灵魂与原则会趋向于使利润之源枯竭。现在，某些经济学家由于观察到边境在消失，人口增长速度在放慢，以及随着技术设备的发展有利可图的投资项目的数量在减少，担心资本的边际效用与经济利润之间的关系势必使失业率持久存在。

二十年前，“资本主义成熟阶段”学说这一资本主义自行灭亡理论的现代版甚为流行。这种现象在当今已不复存在，因为美国经济的扩展使人们倾向于乐观主义。市场经济体制在某个时刻因为有利可图的投资项目的数目减少而被迫“刹车”，这种现象并非难以想像。技术进步所创造的投资机会将比工业化早期阶段时典型的投资机会，如修筑公路、铁路和建造汽车工厂等更少，而且可获得的利润也更低。甚至在这种假设中，并未以预言家自居的经济学家们在下结论时，既没有以启示录的方式宣称资本主义的崩溃，也没有以同样的方式宣称计划经济必然会普遍推广，而只是指出公共权力有必要对经济活动进行干预（如降低利率，由国家进行投资）[50]。

实际经验会不会告诉我们，随着资本主义“上了年纪”，市场机制会被计划化所驱逐呢？从国民的人均收入、每个工人占有资本或劳动力在三大产业之间的分布状况来看，苏联的经济比美国的经济要年轻半个世纪左右。苏联的经济实行的是由中央政府控制的计划化，而美国的经济却并非如此。在20世纪中叶，不同经济体制在世界各国中的分布是一种历史事实，并不是经济时代的一种职能[51]。

在本质上仍然是资本主义的各种经济的内部，功能上的社会主义（socialisme du fonctionnement）会随着资本主义经济的成熟而发展吗？人们在考虑这一主题时并不缺少证据，比如，国家有责任维护繁荣与充分就业，用强制性的储蓄（通过预算上的赢余和自供资金等方式）取代个人的、自愿的储蓄，价格越来越多地由政府来确定、控制等等。在20世纪，在所有资本主义国家中得到发展的国家干预已成为不争的事实，但是，国家的作用并非与各国所处的经济时代在程度上完全一致。国有化并不是技术经济发展的必然结果，它与政治的中间状态以及民主制度的影响息息相关。经济的社会化已经是一种历史。这种历史在不同的国家表现各异，并受到一些具有普遍性的事实的制约。在这些事实中，普选制度与生产率的提高、大企业内部的固定资本的积聚具有同等的重要性。

人们同样没有能够看到，技术经济的发展与所有制的模式之间存在着必然的联系。而且，也没有任何东西能够证明，技术规模所要求的巨型企业必须是国有企业——除非人们同意把通用汽车公司视为国有企业（也许后者最符合作为社会学家而不是先知的马克思的深刻思想的解释，因为首家股份有限公司的出现曾促使《资本论》的作者对新式资本主义发表评论）。以工业大亨为主角的资本主义在19世纪前半叶的典型形态是纺织工业，在19世纪后半叶的典型形态是冶金工业。时至今日，这些资本主义的工业形态并没有被消灭，只不过是被其他形态的工业所超越罢了。而这些其他形态的工业似乎均具有社会、集体的特征。导致法国电力公司或煤气公司社会化的决定因素是政治性的，而不是技术性的因素。

换言之，虽然有人在严格的意义上对“资本主义会自行消亡”的预

言作出了解释，但这些预言并未得到事实的印证。同时，虽然也有人在宽泛的意义上对此作出解释，但这些解释只包含着不断的“社会化”的含义，如不断加强国家的干预，以及在不必实行国有化的条件下使企业“非私有化”。在这些情况中，上述预言可谓是真实的，但它们无法印证当前的矛盾冲突。

人们可能错误地无保留地接受第二种解释，认为经济会循着一个惟一的、相同的方向不断地演进。“集中”并不是技术要求和竞争形态无情地加剧所产生的普通现象。在某些领域中，生产单位的扩大可归因于对提高生产率的考虑。而在另一些领域中，则又出现与之完全相反的运动。电力带有弥散的可能性，可谓是人所共知的命题。至于大公司在金融方面的集中，似乎与其说是出于追求利润的考虑，毋宁说是由于权力意志的驱使。它们在西方国家是源于自由竞争，而在其他地方则是推行计划经济者的决定所致。这类集中并不会导致一种制度死亡。

或许有人会说我们忽略了这项主题的中心论点，“资本主义的内在矛盾”。人们提得最多的矛盾是生产力和生产关系的对立。那么，生产力指的是什么呢？难道指的是一个集体所拥有的所有资源、科学认识、工业设备、组织能力以及劳动力的总量吗？如果属于这种情况，生产力的发展可能指称众多现象：原材料的数量和工人数目的增加、由于知识的发展和将科学应用于工业导致生产率提高、由于新矿产的开发或劳动率的提高导致工人人均收入或全国总人口的人均收入的增加。生产关系似乎同时包含所有制的法律地位、生产者之间的关系、收入的分配以及由此引起的阶级对立等等。那么，这两个词义模糊的术语之间的矛盾究竟意味着什么呢？

第一种解释提出，从技术发展达到某种程度开始，关于所有制的社会立法会阻碍进步。在此，人们可用以下事实来否定这种观点：资本主义的立法足以促进工业或金融的高度集中的弹性。立法有时候可能会有利于传统企业，同时使具有更有效力的形式的企业利益受损。但是，这种立法并不是刻板僵硬的，它丝毫不会使资本主义走向灭亡。

那么，人们难道应当更多地以生产关系来指称立法形态，而不是以生产关系指称由无产阶级分子与其劳动工具之间的分离所引起的收入分配吗？如同人们通常所说的那样：生产的组织是集体性的，而收入分配是个体性的。此外，这种矛盾仅仅存在于字句当中。

如果把它转化成日常用语，这种矛盾相当于资产阶级经济学家并非不知道的“消费不足”理论的一种形态。为了追逐利润，企业家将会减少工人的工资；而由于缺乏销路，企业家将会以牺牲消费品生产和降低群众生活水平为代价来积聚生产资料[52]。从历史上看，在某些国家中存在的收入分配的不平等现象有时会导致过度的节俭，甚至产生极度贫困的人。由此，这种现象会间接地阻碍生产力的扩展。在当代，所谓的资本主义制度知道如何去通过税收来调节收入的自发性的分配。从长远来看，真实工资的发展是劳动生产率的发展一致的。人们看不到任何理由能够说明工业制度与收入分配之间的紧张状态在加剧。

我们并不想建议人们对资本主义抱乐观的态度，以为资本主义会和平地向着有利于所有人的最高层次的繁荣演进。一种实行私有制和市场经济的制度，就本质而言是不稳定的。它包含着经济衰退的危险。而且，它面对各种危机的反应也会导致往往是不可逆转的结构上的变化。技术进步会不可抗拒地改变企业的规模和组织，并会由于反响而改变某些运行模式。成熟的资本主义产生的不是大批除了锁链之外再没有什么可失去的悲惨的人，而是成群的小中产阶级、工人或雇员，他们时常会起来反抗竞争的代价。我们并非否认，今后的变化应当朝着一种资本主义成分更少的经济发展。我们只是肯定，这种变化不会服从于一种没有弹性的决定论，后者说它本身是由某些基本的变数之间的矛盾来支配的。甚至就其重要路线来看，这种变化是一种复杂的历史，而不是简单的必然性。人们非但不能以资本主义的矛盾为理由去宣布一个依靠社会主义的名声而兴起的政党必将取得的胜利，甚至无法预见社会主义（就该词的含糊的含义而言）的到来。

未来制度的可预见的特点与我们所称的资本主义制度并不像与我们所称的社会主义制度那样不调和。

历史的预测

如果我们将“矛盾”这个过于严峻的词用较中立的术语“冲突”来理解的话，资本主义国家之间的“矛盾”、资本主义国家与殖民地国家之间的“矛盾”确实是不容置疑的。那么，我们就能断言资本主义国家之间的战争是不可避免的吗？

在某种意义上，下述提法是不言自明的：任何世纪都未能免于战祸。如果人们去除“资本主义的”这一形容词，仅仅强调“国家之间的战争是不可避免的”，那么，人们可能犯的错误就会较小。不久的将来并不见得比过去更为太平。如果我们强调国家的资本主义的特征，认为惟有资本主义才会带来流血冲突，那么，我们就会犯错误。

并不是说大公司或国家在寻求销售市场、追逐利润和有利可图的投资项目方面的所作所为不会引起它们之间的冲突。贸易自由包含着竞争，而竞争是各种冲突中的一种类型。不过，冲突在更多的情况下是通过妥协，而不是武力来解决的。一旦国家得负责私营公司的利益并在殖民地或势力范围内拥有垄断地位，这些冲突就会危害和平。任何国家如果用武力去驱逐正在进行合法竞争的其他国家，其行为实际上就是侵略。这类侵略的极端形态正在日趋消失，不过，在非洲，宗主国仍通过行政手段获得不正当的利益。资本主义经济的存亡从来不依赖于这类边缘性的摩擦，而根据明智的考虑，团结（这些经济在很大程度上可谓是互为主顾）总是可以战胜敌对。此外，任何体制，包括实行集体所有制和计划经济的体制，有可能造成会激起具有主权的政治单位之间的冲突的情况出现。例如，苏联对贸易交换条件的操纵，在南斯拉夫人看来就是“社会主义剥削”。不管是在资本主义世界还是社会主义世界，最强者都将会保留多种能确保自己利益的控制价格的手段，以及保留一些“禁猎区”。任何经济制度都无法保证和平，同时也没有任何经济制度必然会造成战争。

资本主义国家与亚非国家之间的矛盾属于历史的范围。欧洲国家在亚洲地区建立的帝国已经崩溃，在非洲地区建立的帝国则正在动摇。欧洲统治的时代已经结束。然而，随之而起的必然是资本主义的

灭亡吗？

在具有斯大林式倾向的马克思主义者所津津乐道的对历史的解读中，资本主义已不再被界定为一种以生产工具的私有化和市场机制为特征的制度，而是被当作一些其经济现状具有这种制度特征的国家的具体的聚合体，这一聚合体包括西欧、美国和加拿大以及英属白人统治地区。依照这种观点来看，南美以及新近宣布独立的亚洲国家，要么就得听从封建残余力量的支配，要么就是帝国主义的牺牲品（即便它们在表面上拥有主权），要么已经是资本主义化了。第一次世界大战之后，俄国成为社会主义的国家。而在第二次世界大战之后，东欧国家与中国也加入了社会主义阵营。这一阵营现有八亿人口之多。在亚洲，在近东地区，反对帝国主义的武装斗争逐渐地取得胜利，而当地资产阶级也加入了这一斗争。在被剥夺了其在殖民地的“超额利润”之后，如果共存持续到足够长的时间，资本主义注定会缓慢地灭亡；而如果第三次世界大战爆发，那么，资本主义就注定会立刻灭亡。

对于当前局势的主要特征，在斯大林分子与其对手之间并不存在什么争论，只不过两者使用的并非相同的词汇，而且在审视未来时并未采用相同的角度。

如果人们拒绝落入词语的圈套，那么一开始就应当区别出两种不同衰落之间的差异。前者是其绝对或相对力量在减少的历史整体（un ensemble historique）的衰落，后者是在这一历史整体内部多少实现得不怎么完善的制度的衰落。工人阶级的生活水平过去从未像时下正在“没落”的大英帝国的工人的生活水平那样高过。尽管发生了两次世界大战，西欧仍比过去更加接近其经济方面的目标。[53]

为了从欧洲统治的终结中得出作为经济制度的资本主义正在面临危机的结论，人们就不得不把资本主义与帝国主义混为一谈，并宣称，建立在私有制和市场机制基础上的制度如果不再拥有可以进行剥削的领土就“无法”运行。然而，没有人能够证明，随着殖民地的丧失，资产阶级的欧洲将可能失去生存的手段。来自印度尼西亚的收益

曾经在荷兰的国民总收入中占据相当大的比重（超过百分之十五），但在印度尼西亚获得独立后，荷兰仍继续保持着繁荣。同样，尽管英国在印度的殖民帝国已经不复存在，但英国工人阶级却拥有高于战前的生活水平。

在此，笔者无意以短短的这几句话来解决这些纷繁复杂的问题。在19世纪，对亚洲进行的剥削曾有助于欧洲的工业化（这种助益达到何种程度仍值得讨论）。建立在私人贸易基础上的国际体系的运行，会随着不受世界经济影响的空间的扩大，遇到众多越来越大的困难。东西方贸易的恢复没有消除双方间隔阂的影响：一个西方国家越是依赖于铁幕另一边的销售市场，这个国家就越容易受到在莫斯科或其他人民民主国家的首都作出的含有政治意图的决定的伤害。为了能够可靠地宣布资本主义社会的毁灭或它们正在向社会主义转变，人们必须证明，目前的局势只会导致两种结局，其一是社会主义阵营的胜利；其二是资本主义阵营正在向社会主义转变。

食品或原料的匮乏是资本主义社会的致命伤。在20世纪和以后的世纪中，欧洲或许要为购自独立国家而不再是殖民地的原材料付出更高的代价（尽管贸易价格方面的不利变化与亚非国家的民族解放关系不是很大）。不管是欧洲还是美国，都不会因为苏联政府拒绝向它们提供原材料而濒于灭亡的边缘。在共产主义继续扩张、世界经济区域日益缩小以及新的世界大战的威胁进一步加剧的情况下，人们可以设想，西方国家政府可能会被迫限制私人企业，尤其是那些与国际经济关系密切的私人企业的自主性。然而，即便如此，这种演变也不是不可抗拒的：1954年，也许是暂时的，西方国家内部在国与国之间关系上的演变曾朝着放松管制的方向发展。

在斯大林分子看来，他们所称的资本主义历史整体以生产工具的私有制和市场机制为特征。但在西方人看来，西方文明的特色是多党制、代议制群体之间的对话和思想上的交锋，而并不是具有多种形态的所有制的法律地位，也不是市场机制，更不是时而有用、时而有害的普通技术。环境的因素会迫使国家限制这种技术的作用或扩大行政部门的作用，对此，一些经济学家持否定态度。这些经济学家要么认

为经济应当符合完全竞争的模式，并把完全竞争视为西方的最高价值所在，要么在税收制度的调控者和产品的分配者身上看到了盖世太保的阴影。

历史环境使得人们所讲的资本主义社会陷入险境：人们只要看一下地图就能感受到这一点。苏联军队驻扎在魏玛，而共产主义在亚洲的进一步扩张也极有可能。对西方、富人以及不久以前的专制君主的反抗，使得一些人倾向于共产主义。但这种亲共倾向与其说是出于对一种尚不了解的制度的同情，毋宁说是出于对旧的秩序的敌视。没有人能够说出这种由狂热所导致，并受到庞大军队支持的信仰的传播会在何处停止。像这样提出来的预测具有某些真实性，但并不具有科学价值。它所涉及的判断类似于人们昔日对第三帝国和它的对手孰胜孰败所作的判断。人们在1954年作出的预测要比1942年，甚至是1940年时作出的预测更加不确定。除非第三次世界大战（取这一名词约定俗成的意义）爆发，两个阵营的对立很可能要持续数年乃至数十年。

人们也无法说两大阵营之间的全面战争会像资本主义国家之间的全面战争一样不可避免。我们在认识上的局限或许是由历史实体的结构所导致的。

有人宣称第三次世界大战将在未来的十年或二十年内爆发。那么，这种主张在逻辑上具有什么意义呢？确实有大量可以确定的事实存在，如苏联和美国在利益上的冲突、不同国家与地区统治阶级的特点、不同经济制度的对立等等。不论掌权者是谁，不可预测的偶然事件，以及各种好的或坏的机遇，都肯定会诱发战争。我们没有任何东西可以证明这就是当今局势的结构。可能的是，各种机会近乎相等。

如果有人设定第三次世界大战必然爆发，或者冷战会持续下去，那么，我们也无法预测谁输谁赢。用美国工业的潜在优势证明西方胜利的必然性，堪称幼稚。用苏联经济的扩展速度更快来证明共产主义的胜利的必然性，也同样天真。这种为争夺世界霸权而引起的冲突可能将通过暴力来解决，而且众多难以预测的具体因素（如谁将首先发起进攻？谁将拥有性能最佳的导弹或飞机）会影响相关进程。因此，

除了江湖骗子，没有人敢自称能解开未来之谜。另一方面，美苏双方的冲突也可能只会在很久以后被解决，或许绝不会通过决定性的方式来解决。经过多次边缘性的战争以及由于双方的内部变化，一种新的均衡会逐渐显示出来。在这种情况下，我们会预料到这样一种结局：双方对自身弱点的认识要好于对对方弱点的认识。西方的弱点之一就是相信社会主义必将到来的预言，并且让它的敌人确信自己与世界的命运休戚相关。

面对过去，所谓的“历史命运”只是我们的行动的从未得到过的结晶。展望未来，“历史命运”从来不是固定的。我们的自由并非是绝对的，它受到过去的传统、人的情欲以及集体束缚的制约。我们在自由方面受到的限制并未迫使我们事先屈服于一种令人憎恨的秩序。这种限制并不是总体必然性的组成部分。超越未来，对于处在时间中的人来说，能激励他支配自己的命运，并保证他在任何情况下不会丧失希望。

论辩证法

“辩证法”这一术语词义含糊，而且具有神秘的寓意。在被应用于发展变化的实体时，该词容许有两种解释。人们要么以历史辩证法指称通过“原因”与“结果”的互相作用使一种制度有别于前一种制度的历史连贯性；要么用该词指称一个又一个本身具有意义的“全体性”，而从一种全体性转向另一种全体性与一种可以理解的必然性是相一致的。

第一种解释可以通过参考马克思主义的思想主题来阐明。生产力的发展伴随着经济力量的集中，同时导致了日趋贫困的无产阶级队伍的扩大。这些日趋贫困的无产阶级会组成政党，并不可抗拒地投身于革命。依照上述说法，历史运动是各种原因相互作用的结果，这些原因之间的相互关系使得人们不可避免地从一种实行私有制的制度转向社会主义制度。

关于因果的辩证法所提出的只是我们在前几章中已经探讨过的问

题。建立在私有制和市场机制基础上的经济可能会造成自身无法运行的结果，这一点并非是不可想像的。事实上，这种理论的所有还在流行的版本都经不起批评。资本主义在其发展过程中是会自行调节的，它并不会自行毁灭。较之技术与工业，政治民主与意识形态更能逐渐限制竞争的作用，并扩大国家行政干预的作用。没有东西能够证明，这种演进会无限地朝着同一个方向继续发展，以及某个政党或国家必定是这种历史趋势的惟一受益者。

相反，辩证法的第二种解释提出了完全不同的问题。这些问题可以归结为一个问题，即两个历史环节之间的联系的性质是什么？是否凭着一种具有意义的联系，或者最多是凭着一种偶然决定论的含糊不清的联系，两个时期、两类方式或两种文明就可以相互连接在一起？有人可能会试图回答道，这一问题与其说属于哲学或批评的范畴，毋宁说属于经验的范畴。人们不可能预先确定各种连贯性的性质。我们所要做的只是对过去进行观察，因为，相关问题会自行找到答案。事实上，经验的研究是以一种理论为前提的：连贯性的性质是现实的内在特性的结果。

人类的任何行动均是在各种“可能性”中做出的选择，这种选择是受刺激后引起的反应，但它们并不一定受制于局势。这些行动的结果虽不是必然的，但也是可以理解的。因此，如果人们致力于重构像这样的“事件”，那么，历史就会沿着时间的排列而变得形形色色。像这样的历史既不是“进步”，也不是“衰落”，更不是相同历史整体的不断重复。至少，只有经验才可能证明在哪种程度上，或在哪个领域中，事件是以直线型或循环型的方式来组织安排的。

在这一层面上，与解释具有同样的或然性特性的预测是可能的、正当的。如果有人已多次观察一种政体的衰败并分析了这种衰败的原因，如果人们在同种类型的另一个政体中重新发现了相同的病症，那么，人们就会在不管其明确日期的情况下，大着胆子去预测道，同样的进程会导致相似的结果。更有甚者，人们会在思想上把这种局部性的因果系列推而广之，因为他们会认为，这种系列所由产生的“原因”还在继续发挥作用。这些预测，不管它们涉及的是直线型还是循

环型的运动，都受到不确定性的程度的影响。一种趋势亦可能会反其道而行之：我们在20世纪亲眼看到的经济的国有化趋势也许到21世纪就不会再持续下去。生产的发展也许在一场军事灾难之后或伴随着官僚制度的无限扩张会止步不前。英国民主制的绝无仅有的特点充分表明，政体的衰败并不是事先可确定的。

与人的行动的连续性不同，人的工作成果的连续性包含着一种可能是从理论中得出的意义：不同成果彼此之间的关系，实际上取决于它们得以表现自身活动的近期目标。

科学的征服组成了一种现实的整体，在这一整体中，过去的科学征服在被修正或确定后均能找到自己的位置。科学真理，在大致相差无几的程度上，可以如同它首次被提出时那样，在当今显示出“现实性”来。那么，该用什么词来适当地指称这种作为科学的科学史呢？难道是“积累”？“进步”？抑或是“制订”？不管怎么说，对这一问题的答案取决于科学世界的特殊意义，而不是取决于科学得以发展的环境。

只有对过去进行探索，才能使我们确定数学或物理学实际上是如何在某个时期，通过某个人逐渐得出一种首次被提出来的理论，得出了一种证明，以及一种可用数学方式来表达的法则。作为各种行动的连续的科学史，较之其他行动的历史，并不享有任何特权。但是，昨天发现的真理和当今的体系之间的关系是通过哲学分析，而不是历史调查来揭示的。

把学者和制度、思想观念和经济结构联系在一起，可能有助于意识与社会物质方面的已经凝结的行动的相互解释。说到科学，其研究的方向、对研究结果的哲学解释以及研究中犯的错误等等，是可以通过影响或环境来加以说明、使人理解的。但是这类解释从来也不可能完全说明作为成果的成果（l’oeuvre en tant qu’oeuvre）的意义。从环境角度来解释的是人们正在寻求或尚未找到合适答案的事物。我们可以说武器方面的优势决定着一支军队的胜利，但我们却无法以同样的方式说，环境决定着对真理的发现。环境和这种发现之间的联系与

1941年的军事形势和希特勒作出发起“巴巴罗莎行动”的决定之间的联系并不相同。得出一个问题的正确答案，或者是一种法律的提出，既不是一种原因的“结果”，也不是对局势的反应，而是来自一种判断力。这种判断力既表现在历史人物身上，也同样表现在历史学家身上。对于这种判断力，“事件”既会有利于或不利于它，也会引导或歪曲它，但却不会强制它[54]。

在每一个特殊的领域里，行动与成果之间的区别有着其他的意义。

在艺术中，“真理”相当于“品质”。人们可以从产生艺术作品的环境中去了解艺术作品的独特性，但是无法以同样的方式去解释杰出的艺术作品。艺术杰作的现实性也许与“真”（le vrai）的现实性是对立的。后者之所以具有一种永恒的意义，是因为它以某种方式具有一种明确获得的独特的意义。而前者之所以具有永恒的意义，则是因为它具有一种取之不尽的意义，以及它向每个人显示了它自身的另一个方面。

艺术杰作不会像科学命题那样融合为一个整体。也许，每一件艺术杰作，在其最为真实的意义当中表现了某个个体，如艺术家、艺术流派或艺术团体。尽管它们有自己的独特性，艺术作品同样是相互关联的：技术人员重新发现了用来解决所有建筑师面临的问题的答案。即便每一代人用各自的方式解释帕特农神殿的精神信息，帕特农神殿的建筑形式、比例与结构仍提供了始终有用的范例。目的与手段的同一在绘画或建筑的各个环节之间创造了一种深层次的亲缘关系，这种关系强化了特殊世界的统一，也证实了每一件创造物的独特意义以及不同创造物之间的模糊联系。

在从事专门研究的历史学家看来，各种“战果”或作品，在它们独特的意义当中，显得就像是一个“共同体”（communauté），这一共同体的法则更多的不是模仿或斗争，而是对话。每一位创造者都延续了其前辈的作品，即便他反对其前辈的创作亦同样如此。学者、艺术家或哲学家的共同体从来不会与能反映出他们的灵感与冲突、理想或

真实存在的社会相脱离。但是，即使当思想家或建筑师自以为在全心全意为社会服务的时候，他们的“共同体”也同样不会与社会混为一谈。艺术家的家教或政治信仰经常会激起他们的创作力量。当作品达到某种品质时，这种信仰就被铭刻在一个特殊的世界当中，而在这个特殊的世界里，甚至那些并未意识到其特殊性的人也在扮演着角色。中古时期那些雄伟的大教堂的雕塑家也属于艺术家的共同体，但他们丝毫不必为之去思考艺术的概念。

不管是涉及到科学还是艺术，作品或成果的历史与事件的历史有着深刻的差别：历史意义本身来自于特殊世界的特性。

一方面，科学史中的两个环节之间的关系可以放在事件的层面上来理解。根据这种理解，一项科学的发现既可能是偶然的，又可能是必然的；既可以归功于某位孤独的天才，又可以归功于集体的努力。另一方面，这种关系也可以在具有意义的内容的层面上被了解。根据这种了解，科学的发现在人们对此进行回顾时会具有理性的外表。没有人能够证明，牛顿不可避免地会在那个时候并以那样的方式提出或创造了万有引力定律。当事情过去，历史学家倾向于勾勒出从已知事实到支配这些事实的法则之间的一种理性的发展。

科学的发展并不属于“偶然决定论”的范畴。它本身就可以被理解，既用不着人们以普遍的关系去推断它，也用不着人们把它融入一个有意义的整体。艺术风格或哲学流派的更替会顺从这样一种理解，这种理解不必诉求数学的证明，但它超越了“决定”的偶然性。那么，人们能够引用可以理解的世界的理性来预测未来吗？而可以理解的世界又是什么呢？

不管是科学的发展还是艺术的发展变化都不是可预测的。假设总体的历史与某种特殊世界的历史相似，那么这种预测的合法性也不会从中产生。在前一章中，我们已经展示了历史总体性的含糊不清。要参照单一的因素，就得以一种不可想像的单方面的决定论作为前提条件。存在的总体性是似真性的，也是随意的。对于总体性的惟一的合理解释既不消除决定论的偶然性特征，又不消除意义的多元性。这种

解释只致力于解决被认为与人类命运息息相关的问题。如果这一问题具有多种解决方法，那么，其中的每一种方法均是下一种方法的必要条件。换言之，如果有人最终在发展的终点放置一个根本解决问题的答案，那么，历史将在代代相沿中成为“总体性”，而“特权状态”亦将赋予整体一种意义。

上述观点实际上就是黑格尔体系的主导思想。关于范畴的辩证法和关于社会的辩证法之间被认可的平行性给各种政体的连续提供了一种必然性，而这种必然性又与将范畴互相连接起来的必然性是相似的。像这样的哲学的历史是历史的哲学。人所创造的关于世界以及人本身的思想观念代表着人的精神发展的各个环节。这一精神最终将会意识到自然和自身。

历史哲学以某种特殊世界作为模式。故此，不同的历史哲学会因特殊世界的不同而存在差异。与艺术作品相似的是，不同的文明将各自封闭在其独特性之中，它们之前除了一种无止境的对话之外，别无其他的交流。与科学的发展阶段相似的是，这些文明会以一种不可避免的逻辑连贯起来。根据辩证法，它们与各种哲学的连续相似。

事实上，我们已经看到，人们最多只能在形式上确定最终的状态，而且即便如此，人们还应该通过假设赋予人类适当的天职。这种最终状态在人们追溯以往时并没有向我们显示出，在一连串的社会中有一种必然的序列。我们从文献和事实的积累中得出的近似性的序列可通过偶然性的决定论、处境和人物之间难以预测的交会、自然环境、集体的向心力以及某些人的首创精神获得适当的解释。

如果把人类漫长的早期活动归结为在朝着相对富足的方向努力，那么，我们就有可能会使“集体”的冒险经历变得贫乏无味。几个世纪以来，生产资料并未发生多大变化，但难道人们会无视国家的兴衰、由幸运的君王建立的宫殿以及证明征服者对其爱妃的衷情的陵墓吗？如果人们对战争与和平的轮流交替、敌对国家之间的胜负更迭等单调的交替更迭不感兴趣，那么，难道他们就会决意忘记以下的事实，即我们绝不会再次看到已经固定在梦幻中的立法者与创造者了吗？把人

类的历史化繁为简，认为以前的一切发展都是为社会主义的实现作准备，这种神圣的历史几乎没有考虑任何能证实数以百万计的人曾在这一地球上生活过的“成果”与“冒险”。

如果有人关注社会制度独一无二的接续交替，他会理解这种交替，但不会认为这种交替是必然的。在不同文明之间，人们会发现存在着一种可以勉强进行粗略类比的关系。文明的各个所谓同质的发展阶段所持续的时间，也是变化多端、彼此不同的[55]。如果我们把在广阔的范围内加在众多民族之上的所有政治单位称之为帝国，那么，这些帝国的建立在时间上早几个世纪或晚几个世纪皆无关宏旨。属于某个相同的历史整体的一些国家，在发展过程中并不会都经历相同的阶段。某些国家会跳跃某个发展阶段。如俄国跳跃了资产阶级民主的阶段，而西欧则跳跃了斯大林主义的阶段。

所谓的社会历史的辩证法，是“现实”变形为“观念”的结果。人们为了凸显每一种制度，就赋予这种制度一种独特的原则，并且把资本主义的原则与封建制度的原则或社会主义的原则对立起来。人们最后就会把这些制度表述成是互相矛盾的，认为从一种制度转到另一种制度，有如从一个命题转到了反命题。人们由此就犯了双重错误。制度尽管有所不同，但并不是矛盾的，而所谓的过渡形式要比纯粹形式出现的次数更多，持续的时间更长。如果假设资本主义的原则与封建制度的原则之间的联系有如虚无与存在、斯宾诺莎主义与笛卡尔主义之间的关系，那么，没有任何东西可以保证偶然性的决定论能够实现这种可以理解的必然性。假设社会主义使封建制度和资本主义重新和好，就像发展变化使存在与虚无重新调和一样，那么，这种“综合”的到来却不是可以像原子弹的爆炸或经济形势那样能预测的。

就事件而论，并不存在符合我们道德要求的自动选择。我们完全有正当理由去寻求一种优于偶然性的决定论、优于众多在当前相互矛盾的“命令”（impératifs）的可理解性。但是，这种寻求并不包含着这样一种信仰的行为，即认为未来会屈服于理性的意旨。如同我们的笔每时每刻都有可能从手中落到地上，人类很可能在明天因一场宇宙灾难而毁灭。基督徒为自己的救赎期待着上帝的怜悯。那么，那些不

信上帝的人又能从谁那里获得集体救赎的保证呢？

****

革命者们倾向于夸大其自由的范围和命运的力量。在他们的想像中，史前史会因他们而终结。通过自己的斗争而改变面貌的无产阶级将会给人类社会带来新的面貌。在超越明智的忠告的信仰激励下，他们期待着从漫无节制的暴力中获取持久的和平。他们宣称自己必然会胜利，因为承载着这么多希望的事业不可能会失败。随着时间的流逝，当轮到他们担负起政治统治的所有责任，当集体生活自古有之的本质通过各种动乱再度彰显时，幻想的破灭会侵蚀他们的信心。当人们对无阶级社会的信仰开始消退时，他们同样会习惯于相信一种必然性。这种对必然性的信仰会使他们嘲讽人类，同时认为人类的一切斗争终将无效。乞灵于命运最初曾经是乐观主义的支撑物，而今它已变成退缩、放弃的借口。

不管是因为希望还是失望而充满狂热，革命者继续无休止地议论着不可避免的未来；对于这一未来，他们虽然无法描述，却仍然想要宣布它的到来。

没有一种法则（不管这种法则是人性的或非人性的）可以把乱七八糟的局面引向一种光辉的或可怕的目标。

论历史的控制

“历史再度处于动荡之中。”汤因比这句不怎么好翻译的话，与我们每个人在一生当中的某个时刻都可能有的一种强烈、奇特的情感甚为吻合。当我在1930年春天访问德国并亲眼目睹纳粹党的首次胜利时，就亲身体验过这种情感。当时，我深刻地体会了汤因比这句话的含义，并觉得，万事万物都应当重新审视，国家的结构和世界上的力量均衡状态就是如此。在我看来，未来的不可预测性与维持现状的不可能性同样明显。

历史意识并非是伴随着当代的灾祸诞生的。对自己的命运深信不疑的资产阶级的欧洲，在19世纪末叶所采用的考证方法与当今受到重创的欧洲一样严格。它或许根本不了解我们已经从土堆中发掘出来的古代城市，并且对过去的神癯以及已被湮没的各种文明缺乏深刻研究，然而，它也和我们一样，能够认识到每个社会的特殊性，认识到必然的命运如何依次摧毁雅典城、罗马与拜占庭。

这种认识往往依然是超脱的。五十年前，西方的历史学家无法肯定民族国家或代议制的政体是否会免于腐败（这种腐败会侵蚀由敢于向历史发展规律挑战的人自豪地建立起来的“大厦”）。他们所相信的，要么是一种首次建立在“科学”基础上的冒险经历的独特性，要么是远离可能的衰落。说没有一个尘世之国可以确保永恒，这并不难，难的是亲身经历这种崩溃。

历史哲学在20世纪的幸运可归因于我们所曾经见证的种种事件。任何人只要经历了“三十年战争”、“伯罗奔尼撒战争”，或者是发生于1914年和1939年的两次世界大战，他都会不由自主地寻问它们的前因和后果。他会渴望在这些前因后果中发现一种意义。不过，此处的“意义”并不具有值得肯定的含义，它不是指为了了解事件发生的真相而确立起事实的意义，而是指通过这种意义的赋予，人们能够为一连串的恐怖事件提供辩解的说辞。如果一个旁观者使自己深信，战争只随着资本主义的出现而出现，并且会随着资本主义的消失而消失，

那么，战争就不会再让他过于心神不宁。伴随着国与国、阶级与阶级之间的斗争而来的大屠杀，如果它们为通向无阶级社会扫平了道路，那么，这些大屠杀也就不会是徒劳无益的了。历史的偶像崇拜就是出自这种没有言明的对未来的眷恋，这种眷恋将会为那些无法辩护的事物进行辩护。罗马帝国的崩溃促使圣奥古斯丁不再期待从那些世俗之城得到只属于上帝之城的东西。而欧洲的衰落则促使与我们同时代的人重新采用马克思的预言，并认定这一预言借助列宁和斯大林的行动手段一定会在当代成为现实。除非采用汤因比的方式，不然他们会从步斯宾格勒的后尘入手，在经由多种曲折之后，折回到圣奥古斯丁的下述期望上去：这些独特的但又是有着血缘关系的文明的最终意义乃在于它们自身之外。每一种文明都将一种共同的教派（Eglise universelle）留作遗产，这一教派的启示在一个又一个世纪中均引起了反响，而这一教派与其他教派之间的对话则揭示了一种注定要崇拜上帝的人性的终极目的。

历史是由一些在不是自己选择的环境中行动的人，根据他们的欲望或理想以及不完善的认识来创造的。在这一过程中，他们有时全然听凭环境的支配，有时则奋力克服环境的制约；有时在古老习俗的重压下屈服，有时则因思想冲动而奋起反抗。初看起来，它似乎既是一堆纷繁复杂的事件，同时又是一个专横的整体。每个片段均有其意义，而整体却缺少意义。科学与历史哲学，尽管在方式上有所不同，它们同样都力图克服与行动者有关的基本事实的意向性和所有事物表面上的不合逻辑之间、在微观层面上可以理解的混乱无序和命运的盲目秩序之间的矛盾。

马克思主义类型的历史哲学把历史事件的杂然纷呈与一些简单的解释原则联系起来，并设定了一种最终会实现人类命运的不可避免的运动。虽然各个阶级会服从于其利益，个人会服从于其情欲，但是，生产力和生产关系却可以在纷繁复杂的事物中产生出一长列的制度。这些制度的出现是不可避免的，但同时也是有益的，因为它们最终都将通向无阶级社会。

我们所称的“历史的偶像崇拜”这一对历史意识的夸张讽刺的模

仿，就是在这时显露出来的。历史意识教我们要尊重数不胜数、且缺乏连贯的事实，同时还要尊重事实所拥有的或我们可能赋予事实的意义的多样性，正是根据这种意义的多样性，人们才得以把各种事实与某一天的行动者、已经凝结的传统以及这些事实将产生的后果联系起来。历史的偶像崇拜却自命有权利逐渐地以一种与所谓决定性的解释体系联系在一起的意义去取代原来的事实。这样做虽然不会导致苏联30年代“大审讯”式的偏执狂的世界出现，但可能会使人们把胜利者升格为战败者的审判官，并以“成者王，败者寇”的原则来衡量一切。就连西方也同样受到了这种疯狂的影响。由于确信共产主义从根本上说是邪恶的，美国的国会议员们根据他们在50年代作出的判断去谴责30年代的共产党人。在苏联的监狱里，囚犯们必须写他们的自传，而申请赴美签证的人得简要地叙述自己的生平。在美国，人们在回答相关问题时只需要涉及事实，而在铁幕的另一边，“资本家们”的自传则应当根据刽子手强加给他们的价值观念去为事实定性。

历史意识显示出了我们在认识上的局限性。不管我们是回顾过去，还是试图神话化未来，我们都不可能达到一种确定性，因为这种确定性与我们在信息上的空缺，以及发展变化的本质是不相容的。我们从因果之间的错综复杂的关系中抽取出来的“整体行动”实际上是存在的，但是，我们不可能说是那些原因事先确定了这些运动。在事情过后，忘却决定论的偶然特点是允许的，但人们在事情发生之前却不能忘记这一点。

历史意识教导我们：要尊重“他者”（l'autre），即便他是我们的敌人也应当如此。历史意识还教导我们：“原因”的品质无法用“灵魂”的品质来衡量，我们也不知道我们的斗争会带来什么样的结果；每种制度都会建成一种价值观念的秩序，所有价值观念的调和仅仅是一种观念，而不是近期的目标。与之相反，历史的偶像崇拜确信其行动是为了一种有价值的未来，故此，它把“他者”视作而且也只愿视作有待消灭的敌人。同时，它还把“他者”作为蔑视的对象，因为它认为，后者要么不能够要求善，要么不能够承认善。

仅仅对过去进行考虑，不可能得出历史的终极意义。不管是宇宙

之美还是各种文明的悲剧，均未对我们向苍天提出的问题提供答案。

人们只有理解人类缓慢的征服道路才能够认识人类，而明日将带给我们过去所没有过的教训。为了理解兰斯城雕塑艺术的独特意义，人们或许应当先看过勒埃勒芳塔（l'Elephanta）地窖中的那些塑像。为了使西方人摆脱狂妄自大的幻觉，西方人肯定应当先从东京或孟买的角度来审视西方。如果缺少和其他人的对话，我们就不可能在历史存在中意识到我们本身。当对话进入到最后的问题时，留给我们的是与独白一样的不确定性。整个过去的复活和只考虑自己的意识一样，无法告知我们的命运。被森林吞没的古城遗址、视死如归的勇士那永不会消失的英雄气概、宣布神的惩罚或好消息的先知的声音、暴民的愤怒、圣人的纯洁性、信徒的热忱，这些历史知识都无法让我们在“上帝之国”和“尘世之城”的选择当中获得最后的解决途径。斯宾格勒早就知道人是贪婪凶狠的动物，汤因比则知道人是被造出来崇拜上帝并与上帝结合在一起。

如果人们决定偏向“尘世之城”，那么，由于在此设定了一种神的命运，因此，符合我们愿望的目标与不可避免的目标混淆起来的现象就会突然出现。人们抽象地设想出了一些条件，凭借这些条件，对个人的尊重就不会与整体的繁荣不可调和。不过，人们并不知道未来是否能够满足这种期待。

每一代人均倾向于相信，他们的计划是史无前例的，并且堪称人类的终极计划。这种自负比对任务漠不关心要强，而对日常任务漠不关心的根源则是确信所有的计划都同样徒劳无益。在像我们这样的时代当中，对日常任务漠不关心同样会被指控为狂热心态的潜在因素。

两大帝国之间的斗争的结局是由一种偶然性的决定论来支配的，而关于这种偶然性的决定论的细节，我们却不得而知。即使假设私有制因生产技术陷入困境，假设市场机制有朝一日会因为生产投资的总额或群众的反叛而瘫痪，可以预见的社会主义与苏维埃体制目前或将来的实践也不是一回事。生产力发展所否定的私有制，实际上在美国的底特律和在苏联的哈尔科夫一样遭到否定。历史斗争的关键所在往

往是无法预测的。对已凝结为命运的各种决定所进行的回顾式的理解，必然会领会偶然性的决定论，因为现实本身没有服从另一种必然性。同样，面对未来的行动也属于或然性的范围。

各种制度的接续交替有其必须遵守的法则，但在斯大林式的马克思主义中，这些法则甚至不再保持“真实性”（vraisemblance）。事实上，斯大林式的马克思主义承认，所有社会的发展并不一定要经历相同的发展阶段，社会主义的建设亦不与经济发展同步，而是在掌握政权之后才开始的，而掌握政权本身则又得归因于无法统计的偶然事件。由此，自称是以世界历史为基础的斯大林主义最终只不过是以布尔什维克党的历史作为起点罢了。

随着“无阶级社会”的概念日显贫乏，随着辩证法失去了克服连续不断的矛盾的合理性以及一种因果关系的必然性，在共产主义的思想体系中引入了另一种观念，即人的行动能够像战胜宇宙的力量一样战胜各种历史的偶然性。既然人的智力能够驾驭原子能，以及在明天利用太阳能，那么，为什么它就不能够排除曾多次改变事件发展进程的偶然性，排除使社会变形的蠢事呢？两个精神家族的成员，即基督徒和综合技术学校的学生，较容易受到马克思主义的启示的影响。基督徒会从中感受到先知的预言的回声，而综合技术学校的学生会从中感受到对一种普罗米修斯式的伟业的肯定。未来将会实现人类的命运，因为人类本身将铸造这一命运。

“行动”的概念在青年马克思的马克思主义中就已经提出。通过行动，人类在改变自然的过程中创造了自己。通过行动，无产阶级通过打倒资本主义使自己成为不辱使命的人。无产阶级的行动乃寓于关于各种制度的辩证法之中：作为资本主义的产物，工人阶级会起来反抗导致剥削的各种社会条件。但是，只有在未来社会的形式已经在旧社会内部孕育成熟时，人们才可能取得这方面的胜利。根据解释的不同，被强调的重点可能要么放在支配着结构变化的决定论上，要么放在工人阶级的反抗上。

用政党取代阶级，这种行为早在1917年前就已由列宁潜在地实

现。这种取代势必会打破有利于行动的均衡状态。从此之后，阶级的发展与政党的力量之间的比例性不复存在，而革命的机会与其说取决于阶级的发展，毋宁说更多地取决于政党的力量。

有人在继续乞灵于历史的规律，并表现出好像布尔什维克党应当把它的远见与成功归功于它的历史哲学。与所有政治家一样，布尔什维克党的领导人也曾多次在至关重要的问题的预测上搞错。例如，他们曾认为在十月革命后德国革命会接踵而来；他们既没有在1926年预见到蒋介石的东山再起，也没有在1941年预见到德国会对苏联发起进攻，更没有在1945年预见到中国共产党即将取得胜利。不过，大概他们的对手比他们还要盲目，半个世纪来的总结中不乏在这方面给人强烈印象的例子。不管他们的长处和所处的环境是什么，他们并不拥有资产阶级并不知道的任何能用来预测和采取行动的科学。具有必然性的演进的法则与其说能够用来指导行动的方向，毋宁说能够用来为他们的行动辩护。

在1918年以后，人们已经不再需要通过阅读《资本论》或《帝国主义是资本主义的最后阶段》来察看西方国家内阶级冲突的内在联系，也不再需要通过阅读它们去察看西方列强和亚非殖民地国家的反欧起义之间的对立状况。这些著作中的学说教导人们，这些冲突最终将导致社会主义。但是，它并没有明确地说将在何时以及用何种方式导致社会主义。它仅仅局限于描述一种局势，而人的行动就是力图把一种任何客观规律均无法强加或排除的结局强加给这一局势。这种理论用“命运”之类的术语表达了“意志”在命运之神的支持下会实现奇迹般的或恶魔般的成果。

布尔什维克党承担起了资本主义的辩证法延迟诱发以及工会的改良主义想要预防的革命。同样，国家决定对农业实行集体化使得数以百万计的富农一贫如洗。作为马克思主义者的教育部长和宣传部长们，不可抗拒地力图通过法令去实现那些依据其历史唯物主义的说法本来应当自动完成的任务。他们还决定“促进”文学和哲学，而按照马克思主义学说的说法，文学与哲学在一个正在充分发展的社会主义社会里，本来应当“自动地”充分发展。从“艺术与思想会随历史环境变

化”这一表面上科学的命题出发，人们会转入专制主义的原则：在“国家”赋予社会的表述中，社会应当把正统观念强加给经济学家、小说家，甚至是音乐家。既然艺术已经被资产阶级文明腐蚀，那么，它就应当通过社会主义现实主义来拯救。

事情并未停留于此。人们还告诉我们，人类本身将通过其生存条件的变化来获得新生。采用适用于永恒利己主义的典型的资本主义手段，如计件工资、以利润来刺激经营管理人员等等，不可能使新人自行产生。因此，政府得重新帮助历史的本质，而灵魂的工程师们得加速辩证法的进程。通过教育、宣传、意识形态方面的灌输、反对宗教的运动等一切手段，人们力图根据其培养人的观念以及在地球上的处境来重新塑造个人。由此，巴甫洛夫接替了马克思，条件反射理论接替了历史唯物主义。人们设想，随着彼岸世界与现实世界的差距缩小，宗教情感会自行消亡。事实上，唯物主义社会学并没有阐明在获得解放的无产阶级或心满意足的资产阶级当中信仰的继续存在或复苏，“条件反射学”也没有透彻地解释有关生存的问题。更有甚者，科学的失败为专制行动作了准备。部长们、委员们、理论家们和预审官们在配备了巴甫洛夫的方法之后，力图把人们改造成为官方哲学所认可的人。

发生在苏联的各种审讯表明了伪科学会如何转向专制的行动。如同我们所看到的那样，人们可以根据一种既是绝对主义的同时又是相对主义的概念，去重构被告和审判官的历史世界。这些概念就是在胜利者眼光中的最终目标的绝对价值、解释性概念的真理、对行动的理解、行动者的意图与其环境的脱节。但是，这种强行得出结论的解释纯粹是不可理喻的。虽然如此，受害者们即便不相信也得被迫服从。被告们不情愿地扮演着人们分配给他们的角色。他们遭受着威胁，遭受着讹诈。为了使被告们屈服，人们甚至不让被告吃饭、睡觉，并像巴甫洛夫在实验中让狗淌口水那样，迫使被告们招供。供辞的内容会使哲学家们想到了黑格尔，使心理学家们想到了有条件反射的实验。人们不知道，在这些集审讯者与实验人员于一身的人的头脑之中，一种特殊的愿望和一种特殊的信念已混合到了什么程度。这种特殊的愿望是说服异教徒或异端分子公开承认真理，而特殊的信念则是，犯人

最后之所以屈服，乃是因为他们都是或多或少有点学问的“猴子”。

我们与历史的上帝（la Providence historique），以及将在冒险历程中起支配作用的不可改变的法则还离得很远。但是，人们从那种自以为掌握了未来秘密的骄傲幻想转到那种根据真理来塑造未来，所经由的阶段则是合乎逻辑的。阶级是共同救赎的工具，而某些自命为阶级的真正代表的人则把人类中其余的人当作工具。他们在看待局势时，只是看它们是否有有利于其事业的机会。在从反对派转为执政者之后，他们仍怀着同样的毫不妥协的强烈愿望为社会主义建设服务。消灭富农或将少数人流放，成了一种以实现“历史”中的“理性”为目的的政策的插曲，这些插曲虽然痛苦，但无关宏旨。

那些渴望操纵历史的人中，似乎有些人在梦想消除偶然事件、大人物或机遇对历史的干预，另一些人则梦想根据一项总体计划重建社会，并消除无法辩解的传统的遗产；最后，还有些人梦想结束给人类带来痛苦的各种冲突，并使人类从悲剧性的战争中解脱出来。然而，理性教给我们的却是与之相反的道理：政治将仍然是根据一种不完全的认识，在无法预料的局势中进行无反悔余地之抉择的艺术。精神世界的多样性与各种活动的自律必然会使所有渴求总体计划的愿望遭到束缚。

靠技术而实现的对物理现象的操纵，已经逐渐地消除了“宇宙”的表现。与之截然相反的是，操纵历史的希望似乎出自一种社会秩序或一种变化的秩序的表现，而决定这些秩序的法则是个人的愿望或反抗难以影响的。革命者们自以为他们将控制的并不是某些组成部分，而是全部。

这种普罗米修斯式的野心是极权主义的思想根源之一。和平只有在出现下述情况时才会重返世界：伴随着治理经验的增加、狂热心态的减弱以及意识到会遇到不可克服的抵抗，革命者们承认，人们既无法根据一项计划去重建社会，也无法为整个人类确定一个独一无二的目标，更无法拒绝意识在“世俗之城”被拒绝之后拥有自我完善的权利。

政治还没有发现避免暴力的秘密。但是，当暴力自以为是为一种既是历史的又是绝对的真理服务时，它就变得更不人道。

第三编
知识分子的异化

第七章　知识分子及其祖国

每个社会都曾有自己的“抄写员”（scribes），他们充斥于公共管理和私人生活的方方面面；都曾有自己的作家或艺术家，他们传递或丰富着文化遗产；都曾有自己的各类专家，如依照王公或富人的意图安排文本知识和辩论艺术的法学家，探索自然界奥秘、教授人们去克服疾病或是在战场上取得胜利的学者。这三类人中的任何一类都并非只是属于现代文明。同时，现代文明也表现出一些独有的特征，这些特征会对知识分子的数量和地位产生影响。

不同职业间的劳动力分配是随着经济发展而逐渐变化的：工业劳动力比例上升，农业劳动力比例就下降，同时被称为第三产业的部门总量也迅速膨胀，它包括从办公室抄写员到实验室研究员等各种地位不等的职业。无论是在绝对数量还是相对数量上，工业社会都拥有比以往任何社会多得多的非体力劳动者。为了尽量简化工人的劳作，组织、技术和管理日趋复杂。

现代经济还要求无产者能读会写。随着他们逐渐摆脱贫困，各个集体将越来越多的财力用于年轻人的教育：中等教育持续时间越长，它涉及每一代人的范围也越大。

抄写员、专家和作家这三类非体力劳动者，即使不是依照相同节奏，也是同时发展的。各种官僚机构为那些没有什么资格证书的抄写员提供了出路；在工人中设置管理人员和工业组织要求大量专家和不断提高专业化程度；学校、大学、娱乐或传播媒介（电影、广播）需要作家、艺术家、谈话或写作方面的技术人员和平凡的普及者。有时，这些职业的合一使作家沦落为一个平庸的专家：作家成为一个改编者（rewriter）。职位的增多是一个十分重要的事实，这一点任何人都不能否认，但是人们并不总是能领会它的意义所在。

因为担心失去自己的独立性，专家或作家并不总是组成某些团体。在过去的岁月中，思想家和艺术家在精神上与教士、与那些以保

持和阐释教会与城邦的信仰为职业的人相分离。在社会上，思想家和艺术家则依赖那些能确保他们生活的事物，如教会、有权有势者和国家。艺术的含义，而不仅仅是艺术家的处境，是随需求的不同或有教养阶级的特点而变化的。人们以纯艺术——由相信艺术的人并且为相信艺术的人而创造的艺术——来反对好战之徒或商人使用的艺术。

在我们这个时代，学者拥有使他们免受教会压力影响（例外的情况很少，而且总的来看没什么意义）的权威和声望。自由研究的权利是毋庸争辩的，即使是在那些触及教义的领域，如人的起源、基督教的产生等也是如此。随着读者群的扩大和资助者的消失，作家和艺术家自由地获得了那些他们在安全境地下很可能会失去的东西（而且很多人还具备了通过一种与他们的创造活动无关的职业来谋生的能力）。无论是私营雇主还是国家，提供报酬都是要求回报的。但是电影制片公司和大学从来就不在摄影棚或教室以外强行宣传正统思想。

最后，任何政治制度都为那些擅长语言和思想的人提供了机会。登上王位者不再是那些骁勇或走运的将领，而是那些知道如何以一种已成为思想体系的学说来征服大众、选民或议员的演说家。教士和文人从不拒绝为政权提供合法性依据，但在我们这个时代，政权却需要那些擅长演讲艺术的专家。理论家和宣传者由此相互结合：党的总书记在指引革命的同时，还制定学说。

论知识分子

人数更多、更自由、名望更高、更接近权力，这是我们以“智力活动专业人员”（professionnels de l'intelligence）一词来含糊称呼的那个社会类别在本世纪所具有的特点。人们给出的各种定义在某些方面具有启示作用；它们有助于认清这一社会类别的各种不同特征。

含义最广的概念是非体力劳动者。在法国，没有人会把办公室职员称为知识分子，即使他已大学毕业，并且获得了学位。由于被融入集体事业之中，加之所做的事被简化为仅仅是执行任务，因此，有高等教育文凭的人就成了一位以打字机为工具的非技术工人。获取知识

分子这一头衔所需要的资格，随着非体力劳动者数目的增加，也就是随着经济发展而不断提高。在不发达国家，不管取得何种文凭都会被看作是知识分子：这样做并非毫无道理。一个曾在法国学习过的阿拉伯国家的青年，在他的国人眼里，确实已具有了文人所特有的种种姿态。这位有文凭的“鲁里坦尼亚王国的人”（ruritanien）[56]与西方作家颇为相像。

含义较为狭窄的第二个概念包含专家和文人。抄写员和专家之间的界限并不确定：人们可以逐渐由一个类别转向另一个类别。某些专家，例如医生，属于独立职业者，是人们所说的自由职业的成员。“独立职业者”和“领取工资者”之间的区分，有时会对思考方式产生影响，但这种区别同样是次要的：社会保险体系中的医生并没有因为领取薪水就不再是知识分子（即使他们过去从未如此）。那么，难道具有决定作用的对立所涉及的只是非体力劳动的本质吗？工程师或医生与无机体的大自然或生命现象作斗争，作家或艺术家则是与语言作斗争，依据思想来使之成形。在这种情况下，也运用语言或人的法学家或组织者与作家或艺术家属于同一类别，而事实上他们更接近于专家、工程师或医生。

这些含糊不清是由于知识分子概念中众多特点（它们并不总是同时给出的）的结合造成的。为了理清这一概念，最好的办法就是在考察模糊事例之前先考察那些清楚的事例。

小说家、画家、雕塑家和哲学家组成了一个内部小圈子，他们生活的目的和方式都是智力活动。如果以活动价值作为标准，人们就可以自上而下地逐渐区分，从巴尔扎克到欧仁·苏，从普鲁斯特到爱情小说或恐怖小说（roman noir）的作者，以及日报上枯燥乏味的杂讯栏的编辑者。知识和文化共同体中充斥着工作时毫无创新、缺乏自己的思想或新形式的艺术家，拥有教职的教师和实验室中的研究人员。在他们的下面则是那些报纸和广播的撰稿人，他们传播已取得的成果，以保持精英和大众之间的交往与联系。从这个角度来看，这一社会类别的核心是那些创造者，其边缘则是一个难以界定的区域，在那里普及推广者不再传递而是开始背叛：一心只想成功或是金钱，盲目服从

于假想的公众欲望，对本应服务的那些价值观念变得漠不关心。

这种分析的不当之处就是忽略了两个方面：其一是社会环境和收入来源，其二是职业活动的理论或实践目标。现在将帕斯卡尔或笛卡尔（一个是出身高等法院家族的大资产阶级，另一个是骑士）称作是知识分子是适宜的。17世纪的人们则不会想到把他们放入这一社会类别，因为他们都只是业余爱好者。如果人们考虑智力成就或是活动的本质，而不是以这一活动来从社会角度确定这些人的话[57]，那么业余爱好者和职业活动者一样都是知识分子。在现代社会里，职业活动者的数量不断增加，而业余爱好者的数量则逐渐减少。

另一方面，在我们看来，法学教授比律师更应具备知识分子的品质，政治经济学教授比分析评论行情的记者更应具备知识分子的品质。这么说是因为记者通常都是为资本主义企业服务的雇佣劳动者，而教授是公务员吗？原因并非如此，因为在前一个例子中，律师属于自由职业者，而教授是公务员。在我们看来，教授之所以更像知识分子，是因为他的惟一目标就是保存、传递或扩展知识[58]。

这些分析并不导致必然选择某一定义，而是指出了各种可能的不同定义。有的人可能会认为工业社会的一个主要特征就是拥有大量的专家，由此他们把“知识分子”（intelligentsia）定义为已在大学、技术专科学校中获得了职业活动所必须的素质的那些个体的总和。也有人可能会把作家、学者和有创造力的艺术家置于首位，教授或批评家位列次席，普及者或记者名列第三，那些实践者，如法学家或工程师，则随着他们日渐沉迷于追求效率和丧失了对文化的关注而不再属于知识分子这一类别了。在苏联，人们倾向于前一种定义：技术型知识分子被看作是代表，而作家也成为了灵魂工程师。在西方，人们往往更倾向于后一种定义，而且还把范围缩小至仅限于那些“主要职业是写作、教育、宣传、戏剧表演或从事艺术、文学活动的人”[59]。

知识分子一词似乎是在俄国最早使用，适值19世纪：那些已从大学毕业并接受了本质上源于西方的文化的人，组成了一个人数较少且独立于传统分类的团体。他们从贵族家庭出身的军校学生、小资产阶

级甚至富农的子弟中吸纳新人；这些脱离了原有社会的人，通过已获得的知识和对现存秩序的态度感觉到彼此之间是一致的。科学精神和自由观念共同作用，使那些感觉孤立、敌视民族遗产的知识分子逐渐倾向于革命，除了暴力，好像就别无选择似的。

在那些现代文化逐渐自发地从历史土壤中产生的社会里，与过去的断裂并不具有如此的突然性。有大学文凭的人和其他社会阶层并不是如此明显地相区分的；他们并不绝对否定社会生活的古老结构。但是人们仍然指责他们，指责他们煽动革命，而这种责难会被左派知识分子当作荣誉来接受：如果没有那些决心超越现实的革命者，那么曾长期存在的各种恶习将会一直持续下去。

在某种意义上，这种指责并无道理。知识分子并不敌视一切社会。中国士大夫维护和阐明赋予自己显要地位和使等级制神圣化的理论学说，这种学说更多的是道德伦理，而不是宗教学说。国王或王子、加冕的英雄或富裕的商人总是找些诗人（他们并不一定就是坏人）来赞颂自己的辉煌业绩。无论是在古代雅典，还是在巴黎，无论是在公元前5世纪，还是在公元19世纪，作家或哲学家均未自发地倾向于人民政党、自由政党或是进步政党。在雅典城邦内有众多斯巴达的赞美者，在塞纳河左岸的沙龙或咖啡馆里也不乏第三帝国或苏联的赞美者[60]。

一切教义、一切政党，无论是传统主义的、自由主义的、民主的、民族主义的、法西斯主义的，还是共产主义的，都始终有它们自己的颂扬者或思想家。在任何一个阵营里，知识分子都是把意见或利益转化为某种理论的人；依其定义，知识分子并不只满足于生活，他们还想思索自己的存在。

在一些社会学家[61]以一种相当精细的形式编织出的平庸表述中，革命知识分子被赋予职业的头衔，这样做还是有道理的。

知识分子一词从来就不是一成不变的，事实上它很少是完全封闭的。根据知识或是智力确定的整个特权阶级，准许更有才能者的地位上升，尽管这可能是违背它的意愿的。虽然柏拉图属于贵族阶层，但

他同样确信奴隶也有能力学习数学真理。亚里士多德并未否认奴隶制的社会必要性，但是他破坏了奴隶制的基础。他否认每个人都占据了与其本性相符的社会地位。在他临死之时，他解放了他的奴隶，这些奴隶可能并非生来就应是奴隶。在这种意义上，从事智力活动职业的人艰难拒绝了法律意义上的民主政治，转而更加强调事实上的贵族政治：只有很少一部分人到达它在其中活动的世界。

知识分子的招募形式根据社会的不同而不同。在中国，科举制度似乎为农家子弟提供了升迁的机会，尽管对于这类事例是否经常发生尚有争论。在印度，思想家所拥有的首要地位与种姓制度和维持个人与生俱来的社会地位并非互不相容。在现代社会中，大学为社会地位的上升提供了便利条件。在南美或近东的某些国家中，军官学校和军队提供了类似的晋升机会。虽然在西方国家，持有大学文凭的人的出身并不相同——牛津和剑桥的学生直到1939年大战爆发时都是来自一个很小的社会范围；法国各类高等专科学校的学生很少来自工人和农民家庭，更多的是来自小资产阶级——从社会角度看，知识分子总是比领导阶级更广泛和更开放，这种民主化趋势不断得到增强，因为工业社会需要越来越多的干部和技术人员。在苏联，知识分子的这种扩大化有利于那些掌权者，他们把这种源于经济发展的成就归功于社会主义。如果已从大学毕业的小资产阶级的子女们，仍然保留着对大动荡的怀念，而不是遵循原有统治阶级建立的政府和价值体系的话，这种扩大化有可能会动摇民主制度。当喜好批评成为知识分子的职业特征时，这种危险就变得更大了。知识分子常常通过把当前的现实与理想进行比较来判断自己国家和社会制度，而不是把这一现实与其他现实相比较，如把今天的法国与他们理想中的法国相比较，而不是与过去的法国相比。没有任何人类事业能丝毫无损地经受住这一试验。

身为作家或艺术家的知识分子是“理念人”（homme des idées），而作为学者或工程师的知识分子是“科学人”（homme de science），他们信仰人和理性。大学传播的文化是乐观主义和理性主义的：被考察的一切社会生活形式都是毫无根据的，是历史积累的产物，而并非远见卓识或深思熟虑计划的体现。其职业活动并不要求对历史进行思索的知识分子，常常对“现有的社会混乱”作出自己的终审

判决。

当知识分子并不局限于批判现实时，困难就会出现。从逻辑上说，他们采取的步骤有三。首先，通过技术批判（critique technique），他们设身处地地为那些统治者或管理者着想；通过建言献策，以减轻那些他们揭示出的罪恶；接受行为上的束缚和古已有之的集体结构，有时甚至是现有制度的法律。他们并不援引美好未来的某种理想组织，而是以那些更符合常识和更有希望实现的结果为参考。其次，道德批判（critique morale）以事物本来应该如何来反对事物的现状。人们不仅拒绝接受殖民主义的残酷、资本主义的异化，而且拒绝主人和奴隶之间的对立以及贫困与奢华相并存的丑行。即使不考虑这些拒绝所产生的结果和将它们转化为行动的方式，在面对与自卑不相称的人性之时，人们也觉得不可能不发出宣告或号召。最后，意识形态或历史批判（critique idéologique ou historique）以未来社会的名义指责现有社会，将有违良知的不公正现象归咎于现实社会的原则，如资本主义、带着剥削的必然性的私有制、帝国主义和战争，并描绘出一个全新社会的蓝图，在那里人们完成自己的使命。

每一种这样的批判都有其功能和高尚之处，同时又都受到堕落的威胁。技术论者常常受到保守主义的影响：人是长久不变的，共同生活的令人不快的必要性也并没有改变。道德论者在事实上的放弃和口头上的不妥协之间摇摆：否定一切，也就是最终接受一切。在与当前社会或任何社会密不可分的不公正现象和属于伦理判断范畴的个人敲诈勒索行为之间，人们应当如何区分呢？至于意识形态批判，它常常脚踏两只船。对于世界的一半人来说，它是道德论的，尽管它对革命运动采取了一种非常现实主义的宽容。当法庭设在美国时，对罪行的取证从未使人满意过。当镇压落到反革命头上时，它从未被看作是过分的。行为是与激情的逻辑相符的。多少知识分子，起初是出于道德愤慨而倾向革命政党，最后却认同了恐怖统治和以国家利益为名的理由（raison d'Etat）！

每个国家都会或多或少地具备这种或那种批判。英国人和美国人兼具技术批判和道德批判，法国人则在道德批判和意识形态批判之间

摇摆（反叛者和革命者之间的对话就是这种犹豫的典型表现）。至少在知识分子里面，道德批判可能最经常地成为整个批判的深层根源，这使他们同时获得了“错误纠正者”的荣耀与总是说不的精神，此外还有忽视行动之严格约束的职业演讲者这一较少奉承含义的名声。

长期以来，至少在我们西方自由社会当中，进行批判已不再是有勇气的证明。公众更愿意在报纸上找到可以证明他们的不满或要求的论据，而不是找到理由承认：在一些特定环境中，政府的行为不可能会和它原来的所作所为有很大的差别。通过批判，人们可以逃避对某一措施引起的令人讨厌的结果的责任，即使这一措施大体上说是令人满意的；避免历史动机中的不纯洁。无论他的论争多么激烈，反对者都根本不会因为他的所谓异端思想而遭受痛苦。无论是在支持罗森伯格夫妇[62]的倡议书或反对西德重新武装的倡议书上签字，还是把资产阶级称为强盗集团或是经常采取与法国政府相对立的立场，这些都丝毫无损于他们的职业，即使是国家公务员也是如此。那些拥有特权者又是怎样地欢迎抨击他们的作家啊！在辛克莱·刘易斯[63]的成功中，很重要的一个原因就是美国社会已有了各种各样的“巴比特”。资产阶级和他们的子女，以前在文人们的眼中粗俗不堪，而今已被文人们当成了资本家。然而，正是这些资产阶级和他们的子女确保了反叛者和革命者的命运。成功属于这些美化过去或未来的人：人们怀疑，在当代，继续毫无损害地维护以下这样一种适中的观点是否可能——从许多方面来说，现实与其他时代相比，既不更坏，也不更好。

知识分子和政治

当人们考察知识分子的政治态度时，首先一个印象就是它们与非知识分子的政治态度没什么区别。无论是在教授或作家的观念里，还是在商人或工厂主的观念里，同样都混杂了一知半解、传统偏见，以及更重审美而不是理性的思想。某位著名的小说家对他所出身的思维正统的资产阶级总是表示憎恨，而另一位，尽管他的哲学思想与辩证唯物主义并不一致，也在十五年之后为苏维埃政权所吸引。类似的经历几乎所有左派人士都会在某一时刻出现。

当涉及到他们的职业利益时，医生、教师或作家的行业工会提出要求的方式，并不会与工人工会的方式有多大差异。干部维护等级制，企业中的高级管理人员常常反对资本家或金融家。而公务员知识分子（intellectuels-fonctionnaires）则认为其他社会阶层的收入过高。作为国家的雇员和具有固定薪水的人，他们倾向于指责追逐利润。

知识分子的不同态度还可从他们每个人的社会出身中得到解释。在法国，只需比较不同学院的气氛（教师与大学生都包括）就足以证明这一点。高等师范学校属于左派或极左派，而政治学院，除了少数以外，都是保守派或温和派（1954年时的温和派最终成了社会主义者、人民共和党或“孟戴斯革命派”[64]）。大学生的招收情况也能说明一些问题。在外省大学中，每个学院都有自己的声望，通常医学院和法学院比文学院或理学院要更倾向于右翼：在这两个例子中，教师的出身背景和所享有的生活水平与他们的政治观点有一定关系。

与此同时，职业特性可能也有影响。1954年时，乌尔姆街的巴黎高师学生在思考政治问题时，使用的是马克思主义哲学或存在主义。尽管他们反对资本主义，渴望“解放”无产阶级，但是他们对于资本主义或工人阶级状况的认识并不准确。学政治的大学生对“异化”认识较少，而对政治制度的功能却颇为了解（从某种程度上说，这既适用于大学生，也适用于教师）。

不可避免地，知识分子们把在自己职业中养成的思维习惯带到了政治领域中。在法国，综合工科学校的毕业生们无论是对自由主义思想，还是计划经济论，都赋予它们一种十分完美的表述，就好像他们尽管为各种模型所困扰，却依旧要求现实能与理性规划达到一种不可能的和谐一致。医学的实践并不倾向于对人性采取乐观主义的观点。尽管医生往往是人道主义者，但他们仍然关心如何维护自由职业的地位[65]，并且对那些改革者的野心表示怀疑。

人们可以把这些分析扩展应用到比较不同国家的相同职业或同一国家内的不同专家，并逐渐形成一种知识分子社会学。虽然缺乏这样

的研究成果，但是要指出对知识分子的态度具有决定性影响的环境和民族特性还是可能的。

知识分子的状况由一种双重关系决定，即与教会和领导阶级的关系。造成盎格鲁—撒克逊国家与拉丁国家之间意识形态氛围上差异的远因，明显在于前者宗教改革获得成功和由此而来的基督教信仰的多样性，而后者却宗教改革失败，天主教会势力依旧强大。

中世纪欧洲更多的是教士，而不是知识分子。大量文人依附于教会机构，而大学就属于教会机构。即使是世俗的大学教授，他们也不与那些世所公认的现有精神权威的仆人相互竞争。现代知识分子的不同种类是逐渐形成的：依赖于君主制的法学家和公职人员，反对教条、捍卫自由研究权利的学者，出身于资产阶级、寻求大人物的庇护和通过文章取悦公众来谋生的诗人或作家。在几个世纪里，各种不同类型的知识分子，如抄写员、专家、文人、教授，逐渐向世俗化发展，直至今天的完全世俗化。一个人既是物理学家或哲学家同时又是教士的事，在现在就显得稀奇了。教士与知识分子之间的冲突，或者说是宗教信仰的精神权威与理性的权威之间的冲突，在宗教改革取得成功的那些国家里产生了某种程度的调和。人文主义思想、社会改革和政治自由并非就与基督教教义相矛盾。例如，英国工党的年度大会均以祈祷开始。而在法国、意大利和西班牙，尽管存在基督教民主运动，但是那些依据启蒙运动思想和社会主义观念的政党，一般而言均具有反对教会的思想。

知识分子与领导阶级的关系是与这两者相辅相成的。知识分子越是显得对那些统治、管理和创造财富的人的关心无动于衷，那么后者就越是会放纵地表达知识分子令他们感到的藐视或厌恶。特权阶层越是显得反对现代观念的要求、显得不能确保集体的力量或经济发展，那么知识分子就越倾向于持不同意见。社会给予那些思想家的声誉也会影响到对那些从事实践活动者的声誉的评判。

由于16、17世纪宗教改革和英国革命的双重胜利，英国知识分子已既不必与教会，也不必与统治阶级进行持续不断的斗争。它还定期

培养出一些不信奉英国国教的清教徒，而如果没有这些清教徒，正统教派早就压制住了对社会准则和制度的各种批判。但是，在这些争论中，英国知识分子更注重实践经验，而不是像大陆知识分子阶层，尤其是法国知识分子那样重视形而上学思考。工商业主或政治家们对自己有足够的信心，这使他们在面对作家或教授时，既不觉得自卑，也不怀有敌意。英国的作家或教授，从他们的角度来看，与富人或有权势的人并不是互相分离的，在精英阶层中有他们的一席之地（虽然不是首要地位），因此他们很少考虑彻底颠覆。他们往往属于统治阶级。改革几乎都根据各种要求进行，以使政治经济制度本身不会陷入争论之中。

在整个19世纪中，在法国，国家形式从未被一致接受过，传统与革命之间的对话始终不断地进行着。不管是在君主制与议会制机构达成妥协时，或是在拿破仑剥夺了民主制原则时，或是在共和国过于倾向或是过于敌视社会主义时，法国知识分子都习惯性地持反对立场。

任何一次像1934年的危机或1940年的危机那样的危机，都足以重新唤起那些已日渐衰微的争论。即便是英国，它在30年代也变得动荡不安。由于受到各类事件的影响，加之和其他人一样无法逃避现实的迷惑，英国或美国知识分子在面对经济危机之时，也感受到了持不同意见的诱惑，也对苏维埃政权抱有幻想。尽管如此，左翼思想和法西斯主义在那里仍然只处于边缘地位。而在法国，这些思想却成为各种各样讨论的中心。由此，法国知识分子再一次把自己的国家和它所面临的具体问题抛在脑后，并耽迷于意识形态的妄想之中。

政治思考中使用的词汇来自每个国家特有的传统。西方各国具有相同的理论学说和意识形态：保守主义、自由主义、社会天主教派和社会主义。但是不同政党所具有的思想观念[66]、政治资本或哲学基础是不一样的。经济自由主义（自由贸易、政府不干预生产和交换）思想在法国比在英国要更多地和社会保守主义联系在一起，并且其作用更多的是使社会立法陷入瘫痪，而不是消除农业或工业中那些不适应现实的产业。而在英国，人们往往不明白民主制和自由主义、议会制与共和制之间的分离。其产生的结果可能相似的某些观念，在这边被

以功利主义哲学词汇加以转化，而在那边被融入抽象理性主义术语和对人权的激进民主主义的解释（interprétation Jacobine）之中，并最终进入黑格尔式或马克思主义的语言。

从另一个角度看，知识分子与民族共同体发生了联系：他们以一种特有的敏感体验到自己祖国的命运。威廉帝国[67]时期的德国知识分子绝大多数都忠于帝国。大学教师，当时在声望等级制中占有比财富等级制中更高的地位，他们都不是革命者。除了少数人以外，他们对政体应该是君主制还是共和制的问题漠不关心，而这一问题曾在他们的法国同行中激起了巨大争论。德国知识分子认识到工业化的迅速发展带来的一系列社会问题在本国表现得比在法国更加尖锐，因此他们在帝国和资本主义框架内寻找改革措施。马克思主义者在大学里为数不多，而且他们大多来自于那些处于边缘的知识分子。和法国的情况恰恰相反，可能由于德国作家和艺术家的社会地位低于教师，因此他们并不像教师那样忠于帝国。法德两国之间一个特别典型的对比就是：德国的绝大多数小学教师都具有民族主义倾向，而法国的绝大多数小学教师却倾向左翼。

后来，在魏玛共和国时期，德国知识分子内开始出现大量持不同意见者，他们对于这个毫无生气、由普通百姓或小资产阶级领导的共和国怀有敌意，对于战后德国国家地位的下降所带来的屈辱更是愤怒。工人和农民感觉国家独立和繁荣受到了损害，而知识分子则认为国家威望遭到了破坏。知识分子往往自认为跟国家财富和武装力量没有什么关系（但是如果苏联拥有的军队只有原来的十分之一，那么在法国还会有多少斯大林主义者呢？），并且很少跟国家辉煌有什么关系，因为国家辉煌只是在部分程度上与他们的著作和事业有关。只要他们的国家拥有庞大的军队，他们就忽略了这种关系，但是听任“历史精神”（l'Esprit de l'Histoire）和权力转移到其他国度的时刻的来临，这对于知识分子来说是痛苦的。因此对于美国的霸权，知识分子比普通人更觉得痛苦。

国家命运对知识分子态度的影响有时是以经济形势为中介的。面对失业、经济增长缓慢以及老一辈或外国老板的抵制，整个知识分子

表现出比其他各个社会阶层都激烈的反应，因为他们的志向更为远大，拥有的行动手段更为广泛。对于其他人所遭受的不公、贫穷和压制，他们都发自内心地表示愤慨，那么当他们直接被损害时，他们能不更加大声地表示反对吗？

要重新发现20世纪的革命形势，只要列举出那些大学毕业生在其中屡受挫折的环境即可。在德国，一战失败后十年的经济大萧条，使成千上万的“半知识分子”（semi-intellectuelles）职业的候补者流离失所：革命成为惟一的选择。在突尼斯和摩洛哥，职位由法国殖民者垄断，这使得那些从法国大学毕业的当地人饱受痛苦，并最终将他们引向反抗。

在那些旧的统治阶级如地主、富商、部落首领等仍然几乎完全垄断权力和财富的地方，在西方理性主义文化所给予的承诺与现实所能提供的一切之间，以及在大学毕业生们的渴望与他们的运气之间存在的差异，逐渐激起了这样的情绪，即客观环境要求反对殖民统治或反动势力，进行民族革命或马克思主义革命。

甚至西方工业社会也因为充满失望情绪的专家和被激怒的文人的联合而陷入危急之中。寻求效率的专家和遵循某种理念的文人们联合起来反抗现有政权，指责它既不能唤起人们对集体力量的自豪感，也不能使人获得参与一项伟大事业的内在满足感。可能结局会使技术专家和意识形态者都不满足。意识形态者们通过歌颂现有政权的功绩来获得相对安全，技术专家们则通过构建水坝来寻得自我安慰。

知识分子的天堂

法国被世人视为知识分子的天堂，而法国知识分子则被视为是革命的：将这两个事实结合在一起显得甚为荒谬。

一位根本不为议员们所知的英国前卫作家来到巴黎，并在圣日耳曼—德普雷街附近定居下来后，也开始变得狂热起来。突然间，政治使他热血沸腾，而在他的祖国英国，政治所具有的审慎克制曾抑制了他这方面的兴趣。在法国，政治争论往往精细微妙，变幻莫测，使得

任何职业的知识分子都不会对之漠不关心。让—保罗·萨特的最新文章本身就成了一个政治事件，或至少是被一个狭窄的但相信其重要性的小圈子当作政治事件来接受。功成名就的小说家的政治野心和政客的文学野心会发生冲突。政客们梦想写一部小说，而小说家们则梦想成为政府部长。

人们会认为这种说法有失肤浅，所谓的天堂亦不过适用于旅行者而已。以写作为生的文人数量不多。小学、中学和大学的教师们拿着微薄的薪水过着平淡的生活（但是前轴驱动的汽车或“203型”汽车也可能为领取双份薪水的大学教师家庭所拥有），研究者在条件简陋的实验室里工作。人们往往寄希望于一位名声卓著、著作等身的知识分子，认为他将用他的笔来为那还不明确的革命服务，但是人们忘记了这些知识分子早就对商人、外科医生或律师所享有的种种（并未明说的）好处与知识分子自身生活条件的简朴之间的强烈反差愤怒不已。

对于经济方面的状况，知识分子与其他法国人一样敏感。有些知识分子想像国家出版社将会扩大他们书籍的发行量，而另一些则以为苏维埃政权将毫不犹豫地为他们提供法国共和政府吝于提供的那些研究工具。在大西洋彼岸，某些语言专家所写的东西使人们很难称他们为知识分子，但他们却通过写作，获得相当可观的收入[68]。在美国，有慷慨的大企业主，他们把那些徒具写作技巧而无精神底蕴的作品转化为商品；在美国，还有富裕大方的国家政府在资助科学研究和艺术创作，凡此种种，均使那些生活在无论是资本家还是国库收入都难以满足这种奢侈的国家的知识分子们羡慕不已。

不过，我却怀疑这种解释是否已切中要害。在法国，技术工人和大学教师之间的工资差异同样很大，可能比美国还要大。如果说在赚钱方面，从事那些高贵活动（如写作科学或哲学书籍）的人要逊于从事低等一些的工作的人（如记者）的话，那么，这种现象绝非法国所独有。致力于高贵活动的人，如学者、哲学家和作品印数很少的小说家们，他们不仅享有盛名，而且还几乎拥有全部的自由。对于一个给予知识分子体面生活（在此，得考虑到那里的集体资源），非但不限制他们的活动，而且还宣称其精神产品代表了最高价值的社会，为什

么竟然会有如此多的知识分子表示讨厌，或者是流露出厌恶的情绪呢？

理性主义和革命左派的意识形态传统解释了那些知识分子用以表达所持不同立场的词汇。这一不同立场本身就取决于当时的社会形势。绝大多数对政治感兴趣的知识分子言辞尖刻，因为他们感觉到被剥夺了那些理应属于他们的东西。无论他们是情绪激昂，还是态度谨慎，都觉得自己所说的话听者寥寥。法兰西第四共和国，由于它听从那些没有共同理论学说的议员的指令和不同利益集团的相互矛盾的要求，不仅使预言颠覆者气馁，而且还使它的坚定支持者们灰心丧气。面对一个不断变化的世界，它原有的众多美德已显得过于保守、不合时宜。

心智与行动之间的明显分离，并不应当仅仅由政体独自承担责任。知识分子似乎比其他人更加与社会秩序息息相关，因为在巴黎社会中，小说家拥有与政治家相同甚至更高的社会地位。即使是在考察某件他自己也承认不了解的事时，作家也毫无争议地拥有广大的读者群，而这种现象在美国、德国或英国是难以想像的。由妇女和夸夸其谈者在沙龙占主导地位的这一传统，在“技术时代”仍然保存下来。总的文化氛围依旧允许人们随意讨论政治，既不特意保护愚不可及的行为，也不倡导具体改革措施。总之，与其他国家的知识分子相比，法国的知识分子更少与实际行动相联系。

无论是在美国、英国甚至德国，各种观念和人员在以下几个领域中不停地流动着：经济学家与工业、银行业领导阶层之间；工业、银行业领导阶层与高级政府官员之间；严肃的新闻界与大学或政府之间。而在法国，企业主们对经济学家所知甚少，甚至直到现在，他们还常常对经济学家们嗤之以鼻。政府官员们对教授们的建议根本不予理睬，记者们与教授或其他社会阶层的人也很少有联系。对于一个国家的繁荣昌盛来说，最重要的事情莫过于使知识与经验在大学、编辑部、政府部门和议会之间相互流动。政治家、工会领袖、企业经理、教授或记者既不能相互联系从而组成一个垄断权力的单一政党，也不能因为偏见与无知而相互分裂。从这一点看，没有哪个统治阶级比法

国统治阶级的组织性更差的了。

作家并未指责我们的统治者忽视政治科学或经济学方面的教育，而是批评美国文化轻视作家或思想家，并且以专家头衔来雇佣知识分子。与此相反，经济学家或人口学家指责议员和部长们因过于重视利益集团的辩词，而忽视了公正的判断。由此，所有人最终都加入到毫无约束、不负责任的批评之中，痴迷于革命。对一些人来说，这场革命可归结为生产力的巨大努力和不断扩大，而对另一些人来说，它意味着历史的转变。孟戴斯—弗朗斯集团聚集了专家、作家、国家预算委员会的官员和弗朗索瓦·莫里亚克先生。或许，分权可以缓和所有人的怀旧心理。

权力、财富和威望的丧失对于旧大陆的所有国家来说都是共同的。经过两次世界大战，法国、英国与两度被毁的德国一样都是失败者。而美国，不仅因其国家统一而拥有自然条件方面的优越性，而且在人均财富占有量、可动员国力上也占有优势。但是，如果没有20世纪的两次世界大战，法国和英国将继续在世界舞台上扮演重要角色，并通过来自海外投资的收入毫无困难地支付进口所需的费用。现在，由于它们的边界正受到一个大陆帝国的威胁，如果没有外部帮助，它们将很难生存，并且感到无力保卫自己。美国与欧洲在劳动生产率上的差距也变得越来越大，而不是逐渐缩小。如果霸权至少还是一种好运的话，那么欧洲人怎么会宽恕那些从中获益者的愚蠢行为所造成的后果呢？即使美国人是无可指责的，欧洲人仍旧很难不对美国地位的上升（与此相对的是欧洲自身地位的不断衰落）持严厉批判的态度。感谢上帝，美国人并不是无可指责的。

领导者受到指责是正常的。在英国统治世界的时候，它也从未招人喜欢过。二战结束以来，也就是从英国不再能对世界事务拥有决定权，而处于一种批评地位以后，英国的外交政策使它重新获得了一些威望。在与苏维埃阵营的谈判中，英国通过表明立场、运用否决权等手段，在莫斯科或北京赢得了美国通过武力才获得的尊重。美国的所作所为与欧洲人所期望的情况之间所存在的差异，需要有另一种解释。大体而言，美国的外交政策与欧洲人的好恶相一致。通过提供大

量经济援助，美国为旧大陆的经济恢复贡献良多；它从未倡导解放东欧国家；它对于北朝鲜的进攻作出了反应，但它既未接受冒险，也未接受可能会带来军事胜利的牺牲；它也并未尝试拯救印度支那。对美国仅有的明确指责有二：其一是越过三八线（这是一项美国人至今仍可能认为是正确的决定）；其二是不承认北京政府（这是一个没多少理由可说的错误）。

从根本上说，美国的战略在行动上与绝大多数欧洲人（包括知识分子）的愿望并没有很大差异。那么欧洲人为什么抱怨，或者说他们抱怨的深层动机是什么呢？我认为有其重要性依次提高的三方面的因素：首先，由于着迷于对共产主义进行抵制，美国在过去曾支持了一些“封建或反动”的政府（此外，一种组织得很好的宣传把所有积极的反共产主义者都当作“傀儡”或“反动派”）。其次，作为核武器的拥有者，美国成为一场可能爆发的战争（这是人类所厌恶的）的象征性责任者。几个月前，赫鲁晓夫在布拉格吹嘘苏联已率先制造出氢弹，但通讯社并没有提这句话。与美国相比，苏联同样努力（可能还更加努力）生产核武器，只是它说得比较少罢了。最后，在我们看来至关重要的是，人们指责美国领导人承认世界被分裂为两个阵营，并通过承认而强化了这种分裂。因为这样的解释势必将欧洲国家置于二等国家的地位。

不久以前，在巴黎和伦敦，人们甚为藐视中欧或东欧知识分子的民族主义思想，并将之（并非毫无道理地）归结于旧大陆的“巴尔干化”。那么，此后在法国左翼知识分子圈中所采纳的民族主义难道就与之有多大差别吗？所谓的大国在面对自己地位衰落时作出的反应，并不就比那些所谓的小国昔日为它们的突然复兴作出的反应更理性。没有哪个口号比共产党人提出的“民族独立”更加成功。然而，对波兰或捷克斯洛伐克的命运进行考察，并不需要非同寻常的敏锐眼光；同样，把法国的军事资源与欧洲防务必需的条件进行对照，也不需要什么超常的智力。拒绝建立一切西方外交或军事力量的共同组织的法国知识分子，与1919至1939年间的波兰知识分子（他们小心谨慎地要求恢复本国在外交政策上的自由）一样犯了时代错误。而波兰知识分子直至1933年，还可以将俄国和德国这两大国的衰落作为辩解的理

由。

我们并不是要为欧洲防务共同体进行辩护，这种共同体的意图要比其制度更为可取。六国同盟对那些形形色色的强烈反对意见早已有所准备。人们甚至想出一些合情合理的辩护词，支持在特定的条件下建立一个在美国力量保护下不受苏联侵略的欧洲。这一特定的条件就是，无须正式签署同盟协定，也没有美国军队驻扎在莱茵河或易北河地区。但是知识分子却不为这些复杂的论据所动——如果美国对于维护平衡来说必不可少，那么，大西洋协定代表了一种最简单的形式——知识分子们对于一个表面上重获行动自由权的欧洲的表现颇为敏感。

这些知识分子对于他们同胞的情感并没有切身体会。普通人既有对过于强大的盟国的怨恨，也有民族衰落引起的辛酸，既有对昔日辉煌的怀念，也有对一个被改变的世界的渴望。但是，知识分子应该平息这些情感，指出永远团结一致的理由。然而，知识分子们，尤其是法国知识分子[69]，不是要去完成这一引导任务，他们更愿意背叛他们的使命，并通过向群众提供所谓的证据来煽动他们原本不太好的情绪。确实，在美国的问题上，这些知识分子内部就存在着争论。

在绝大多数国家中，知识分子比普通人更反美。朝鲜战争期间，让—保罗·萨特就罗森伯格事件所写的一些文章[70]，使人想起反犹主义者们的那些反对犹太人的文章。人们将美国视为他们所厌恶的事物的化身，并且将在这个灾难时代积累的巨大仇恨都集中于这一具有象征性的实体上。

法国知识分子在罗森伯格事件的问题上表现出的几乎一致的态度，在我们看来颇有特点，而且直至今天仍令人感到奇怪。自从占领时期的国家法庭和解放时期的法院出现之后，人们不会再认为法国人具有强烈的正义感。《现代》和《精神》杂志的那些好心肠的知识分子对于肃清时期[71]的过激行为不但无动于衷，反而更倾向于指责临时政府在镇压时不够严厉。在有关诉讼中，他们还表现出了对苏联体制的广泛同情。那么，为什么这些知识分子在罗森伯格事件中，就像他

们的先辈们在德雷福斯事件中所真心感受到的那样，会显得如此愤慨呢？这些先辈厌恶以国家利益为名的理由和“军事法庭”，但在参加运动时表现得犹豫不决[72]。对于法官因为那些发生在苏联还是盟友而非敌人时期的行为而做出死刑判决，人们应当感到遗憾。已有的长期监禁使死刑显得更残酷和更容易引起人们的同情心。但是在法律上无可非议的法官的判决，引起了遗憾或非难（如果人们同意陪审团的判决），更别说道德论者的尖锐指责了。然而，至少罗森伯格夫妇的罪行是极有可能存在的。法共的宣传只是在审判结束几个月后，即当法共的领导人首次确信，被指控为核间谍的党的活动分子始终否认有过那些在真正好的斯大林主义者眼中正当行为之后，才开始占据上风。这一宣传成功地将判决说成是一个司法错误，认为这一判决之所以如此严厉，是因为受到了审判时期的气氛的影响，而没有考虑犯罪时的舆论。在法国，这种宣传的成功更多是由于想指责美国，而不是由于关心正义或心理技术的效果。

如果人们想到，在很多方面，美国引以为据的那些社会标准和批评它们的人所不断宣称的东西并没有什么区别，悖论就会由此凸显。工人生活水平的低下，地位不平等，经济剥削和政治压迫，这些都是左翼知识分子揭示的社会生活中的罪恶；他们以提高生活水平、缩小阶级差别与扩大个人和团体的自由来反对这些罪恶。然而，大西洋彼岸的官方意识形态充满了这一理想，而且，美国生活方式的支持者们也许可以毫不夸张地断言，他们的国家已经接近这一目标，并且比其他任何国家都要接近。

欧洲知识分子究竟是想抱怨美国的总体成功，还是部分失败呢？很明显，他们对美国在理想与现实之间存在的矛盾尤为不满，其中黑人少数民族的命运更是这方面的典型例子和象征。然而，尽管存在着根深蒂固的种族偏见，美国的种族歧视已得到了缓解，黑人的地位也有所提高。美国精神中存在的人人平等原则与肤色隔阂之间的冲突需要很好地理解。事实上，欧洲左翼尤其抱怨美国没有依照与所选择的意识形态相一致的方法就获得了成功。繁荣、强盛、地位的逐渐一致，这些结果的取得是通过个人创造和竞争，而不是国家干预，换句话说就是通过资本主义来实现的，而对于那些出身很好的知识分子来

说，他们只知藐视资本主义，却根本就不想去认识它。

作为一个实践上颇为成功的例子，美国社会并不体现某一历史观念。它所一直努力培育的简单、朴实的观念在旧大陆早已过时。美国依旧保持着18世纪欧洲式的乐观：他们相信改善人的命运是可能的，提防腐化的政权，暗中敌视权威以及某些人声称的比常人更好地知道何为幸福的秘诀。在那里，没有革命和无产阶级的位置，有的只是经济扩展、工会和宪法。

苏联对知识分子所进行的控制与清洗表明：至少它还颇为重视知识分子。正是这些知识分子，为苏维埃制度提供了冠冕堂皇和含糊不清的学说，而官僚们则根据这一学说形成一种国家宗教。甚至到现在，通过讨论阶级冲突和生产关系，知识分子们仍会同时获得神学讨论的快乐、科学争论的质朴满足和沉思世界历史时的陶醉。而对美国现实的分析，却从来没有提供过此种愉悦。美国从未过度迫害自己的知识分子，以至于使他们转而受到恐怖统治的诱惑；相反，它赋予其中一些知识分子以某种暂时性的、可与电影明星或棒球运动员相媲美的荣耀，而对绝大多数知识分子却不闻不问。但对知识分子而言，遭到冷落比受到迫害还要难受。

除了这种冷落之外，还有另一种理由更为充分的不满，即认为为实现经济成功而付出的代价往往显得过于昂贵。工业文明的奴役、人际关系的冷漠、金钱的力量和美国社会的清教徒成分，这一切皆使那些秉承欧洲传统的知识分子愤怒不已。他们轻率地将所付出的代价——这些代价可能是不可避免的，也可能是暂时的——归咎于现实或那些他们不喜爱的词语。他们将各种文摘或好莱坞的电影与供有权势者享用的最杰出的作品相比较，而不是与专给普通人看的作品相比。取消生产工具的私有制，并不能改变电影或广播的庸俗性。

在此，知识分子再一次显得比普通民众更加反美。在英国，普通人很难抗拒美国电影的诱惑。但是为什么知识分子自己不承认他们更感兴趣的是其作品和生活的精致考究，而不是工人的生活水平呢？为什么当他们事实上是在竭力为贵族制的价值观念辩护，以使它们免受

大众商品和普通民众的侵蚀时，却要极力抱住民主制的各种行话和术语不放呢？

知识分子的地狱

法国知识分子与美国知识分子之间要展开对话交流非常困难，因为后者所处的社会环境在很多方面都与法国不同。

在美国，语言专业的大学毕业生或教授人数，无论是从绝对数量还是相对数量来看，都比法国要多，因为它随着经济发展而不断增加。但是从此以后，美国知识分子的典型代表已不是文人[73]，而是专家，可能是经济学家，也可能是社会学家。人们信任技术专家，却不相信有学问的人。甚至在文学领域，分工也在逐渐产生。各种脑力劳动职业据以相互区分的名望等级，在美国和英国之间难道有很大不同吗？由于缺乏精确的调查，这个问题尚难以准确回答。这种等级制，不管怎样难以确立，即使在同一国家内也可能会随团体的不同而不同。每种职业都有它们自己的一套东西。一个毋庸赘述的简单事实是：在法国始终处于前台的小说家或哲学家，在美国知识分子中却默默无闻。

如果说巴黎的塞纳河左岸是作家的天堂，那么，美国就可能是他们的地狱。而且在过去十五年中，“重回美国”（Retouràl'Amérique）这一公式已深深铭刻在美国知识分子的历史当中。法国对那些唾弃它的知识分子颂扬有加，而美国对那些赞颂它的知识分子却毫不宽容。

在这两个例子中，其动力似乎如出一辙：法国知识分子是对本国所蒙受的耻辱作出反应，而美国知识分子则是对自己国家的强盛作出反应。两者都始终是彻底的民族主义者，其区别只不过是，一方担忧遭到报复，另一方则想重现辉煌。有意思的是，同是在1955年的美国，还发生了一场有关“书生”（Egghead）的争论，而且在《党派评论》（Partisan Review）杂志上还刊登了一份名为“美国和知识分子”的调查。尽管此前这份杂志曾表明，从事思想活动的美国知识分子已接受“大美国”的爱国主义思想，但是这份调查却显示，在相当大

一部分的美国社会舆论中，对从事思想活动的人仍然有一种潜在的敌意。

尽管“书生”一词的起源相当含糊——人们将它的产生归于多位创始人——但是它已取得了令人震惊的成功。在短短几天之内，它就风靡全美：各种日报、周刊和杂志纷纷载文支持或反对“书生”。这场论战与当时的选举运动密不可分：M.A.斯蒂文森的亲信们之所以对此避而不提，乃是因为他们都是这一阶层的代表人物；而共和党则竭力通过将民主党候选人与这些人混为一谈来败坏他的名誉。这场论战的发起者都是新闻记者或作家，而从社会学的角度来看，这些人与那些他们在报上揭露的人一样都属于知识分子。由此，我们有必要搞清楚作家或教授的哪些特性使其成为可鄙的“蛋头”[74]。

路易·布罗姆菲尔德堪称反知识分子者（les anti-intellectuels）中最知识分子化的一位，因此，借用他的下述定义或许不无助益：“大凡虚伪而自命不凡的知识分子，常常是教授或教授的宠儿。他从根本上说是浅薄的。无论对于什么问题，他的反应都会过分情绪化和女性化。他不仅傲慢和令人讨厌，而且对于那些更有见识和更有能力人士的经验往往满是不屑。他的思维方式本质上混乱不堪，并沉浸于多愁善感和狂暴的福音主义之中；作为支持社会主义和中欧自由主义的教条主义者，他反对希腊—法国—美国式的民主政治和自由主义观念。他听命于过时的尼采道德哲学，这一哲学往往将之引向监狱或耻辱。一个完全自我中心的书呆子，考虑问题时如此面面俱到以至绞尽脑汁。一颗正在流血但却是贫血的心。”[75]

%这一定义是那些反对知识分子的各种经典指责的集大成者：知识分子自以为比普通人更有能力，事实却恰恰相反；他们缺乏男子气概和决断；由于考虑到了问题的方方面面，因此他们不再能抓住问题的本质，变得无法作出决定（同性恋的影射是这一争论的最极端形式）。最后，具有教条主义特点的中欧社会主义成为耽于某种浅薄的马克思主义，并为共产主义开辟了道路的“书生”的思想意识的特点。

这种类型的争论并不局限于美国。资产阶级家庭的子女想从事文

学或艺术时，家长往往会骂他们是“空想者”、“幻想者”、“空谈家”或“不考虑现实和实际的人”；而当教授、伦理学家批评政客、企业主行为粗野时，这些政客、企业主脑中所想、嘴中所说的也是上述词语。

美国的争论有着一些自身特点。在当今法国，从事实际活动的人对于知识分子的价值观念表现出了颇多的敬意，他们从来就不敢公开说出以上这种判断。人们不断思索着文人的不是之处，但却不太敢把它们说出来。缺少男子汉气概或同性恋之类的影射，在大洋此岸并非无人知晓，却从来没被说出来过，这类说法因有粗俗之嫌而无人使用。美国精神气候中更独特的一点是，对知识分子的指责和对那些我们称为左派知识分子，而布罗姆菲尔德称为“自由派”的人的指责是结合在一起的。

这些自由派背叛了真正而又独特的美国传统，即“伏尔泰、百科全书派、杰斐逊、富兰克林、门罗、林肯、格罗佛（Grover）、克利夫兰、伍德罗·威尔逊”的自由主义。这些伪自由派都派生于那位叫作卡尔·马克思的人，他们带来的不是某种理想，而是安全感。他们借助于各种补助和津贴以赢得选票，并采用了“一种与曾经加速了罗马、拜占庭、大不列颠毁灭的方式”相同的方式。他们都主张实行计划化，只相信自己的智慧，而对普通民众持怀疑态度；他们并非共产主义者，但是却往往思维混乱，从而使自己在雅尔塔、波茨坦被斯大林主义者所欺骗。

麦卡锡主义也对左翼知识分子提出指控，指责他们为“非美国人”（non　américain），是“可耻的卡尔·马克思的信徒”，犯有试图在杰斐逊和林肯的国度中引入中欧社会主义的罪行。这一谴责同样把计划经济论和同性恋扯在一起，并宣称，如果说“福利国家”理论也与国际共产主义的所作所为有牵连的话，这或者是因为它分享了错误理论，或是因为它加速了其行动，或是因为它有意无意地和这种国际共产主义结合在一起。

尽管在时间上存在差距，这种反自由派（取这个词的美国含义）

的因循守旧是对另一种相反的因循守旧的回应。在30年代，绝大多数自由派相信在托拉斯的反对者、社会立法的支持者和布尔什维克之间确实存在着某种连续性或相互联系。在第二次世界大战期间，这种连续性或相互联系在超越了与苏联结盟的必要性的情况下，维护并阐明了这一左翼的或进步主义的联盟，而且，它在尽可能长的时间里拒绝相信阿尔吉·希斯（Alger Hiss）[76]的罪行。二十年前，那些受共产主义影响的人更多的是来自资产阶级和知识分子，而不是工人或受压迫的少数人群体[77]。

此外，在美国漫游的欧洲知识分子几乎到处都能遇到随大流的反麦卡锡主义者，此外他也觉察不到麦卡锡主义的全能统治。所有人都反对那位著名的参议员[惟一例外的名人是詹姆斯·伯纳姆（James Burnham），他因为拒绝简单地指责这位参议员而被从《党派评论》编委会除名]。不幸地是，所有人都同样感觉自己属于少数派，并对与共产主义结盟这段过去的历史抱有含糊的错误意识[78]。他们还害怕公众舆论，这一舆论对红色、玫瑰色、浅玫瑰色、共产主义者、社会主义者和新政人士抱着同样的敌视态度。

在美国大学中，不反对麦卡锡的人将会遭到同事们的严厉谴责（尽管他不必担心自己会失去工作）。然而，同样是这些教授，过去却在是否对一些问题，例如中国共产主义问题公开表态上迟疑不决。随大流式的反麦卡锡主义思潮令人惊奇地与反共产主义思潮结合到了一起。人们在反对这位参议员的行为的同时，会补充说他们同样厌恶共产主义。几乎一致反对麦卡锡主义的知识分子团体感受到一种针对自己的隐秘威胁：有一部分美国人对专家、外国人和各种观念产生了怀疑，并把这种怀疑通过赫斯特（Hearst）或麦考米克（MacCormick）控制的新闻媒体表达出来。他们认为自己被昔日的领导人所出卖，并由此将怒火转向教授、作家、艺术家，指责他们应对东欧被苏联军队占领、蒋介石的溃败和医疗制度的社会化负责。

尽管对这种反知识分子浪潮颇为担忧，但这些知识分子对美国的好感丝毫不减。旧大陆已失去了往日的声名：与希特勒德国或苏联的集中营相比，美国生活中某些方面存在的残酷和庸俗根本就算不了什

么。经济繁荣保证了那些欧洲左翼人士提出的各种目标的实现。全世界的专家都来到底特律寻求财富的奥秘。难道要以某些欧洲的价值观念名义来反对美国的现实吗？或者说，难道要以欧洲的业已为机器摧毁和浓烟污染的魅力与文化的名义来反对美国的现实吗？事实上，对前工业社会的怀旧情绪，已使某些作家将法国生活方式置于美国生活方式之上。但是，对大多数人来说，为了实现这些特殊成就需要付出怎样的代价呢？欧洲人不是已经准备为提高生产力而牺牲这些价值观念、魅力与文化等等，为提高大众生活水平而不惜实现任何程度的美国化吗？在美国看来，社会主义建设，即在作为国家惟一主人的共产党推动下加速进行的工业化，非但没有避免，反而还增加了技术文明的弊端。

某些知识分子依旧坚持反成规（anticonformisme）的传统，同时指责法令、托拉斯、麦卡锡和资本主义。既然它重新拾起了昔日战斗的自由主义的某些主题，那么这种反成规就不是完全不随大流的。当前，美国知识分子正在寻找敌人。一些人在与共产主义进行斗争，并自称在世界各地都能发现共产主义；另一些人则与麦卡锡进行斗争；最后，还有一些人则既反对共产主义，又反对麦卡锡。在此，还不包括那些万不得已而被迫揭露“反—反共产主义”（anti-anticommunisme）的人。所有这些人都有如追杀非基督教徒的十字军成员。

****

英国可能是以最理性的方式对待知识分子的西方国家。正如布罗根（D.W.Brogan）在谈及阿兰时所曾经说的那样，“我们英国人从不如此严肃地看待我们的知识分子”。由此，英国就避免了美国实用主义产生的狂热的反知识分子思潮，以及法国不加区别地对作家的政治观点和小说表示的尊崇，这种尊崇使这些作家过高估计了自己的重要性，并使他们倾向于各种极端的判断和拙劣的文章。我希望知识分子

能成为20世纪的教士：国家事务已日益提高了专家的地位，而这些专家所犯的错误表明，不能对他们盲目赞颂。

确实，直到第二次世界大战，英国公学和大学的招生还只不过是统治阶级轻而易举地吸收一些新人的方式。持异议者与毫不动摇的社会妥协论形成鲜明对照。特权者之间的利益冲突既未触及宪法，也未涉及政治制度。知识分子设计构思的是支持改革的思想学说，而从不向广大民众提供对巨大动荡的怀念情绪。近几十年来的改革大大增加了大学生的人数，并扩展了提供大学生生源的社会阶层。英国的左翼知识分子尽管也一贯支持未来而反对过去，与世界上所有革命者有着某种联系，并控制了部分周报，但他们还没有与自己的祖国断绝关系。他们与保守派一样认同英国的议会制度。他们还将人民阵线的好处留给外部世界。在此，英国共产党的软弱反而保护了他们。

因此，他们既为英国政治制度的杰出成就所倾倒，同时又承认法国、意大利或中国等国的共产主义的合法性，认为自己既是良好的民族主义者，同时又是国际主义者。与之不同，法国人却梦想着通过将所有非法国人转变为法国人来实现这种和谐。英国人往往认为，在幸福的英伦三岛以外的地方，没有什么人配玩板球和进行议会辩论。这是一种有分寸的傲慢，这种傲慢也可能会得到“惩罚”：那些被英国人教育和解放的民族，如亚洲的印度、非洲的黄金海岸，将继续玩板球和进行议会辩论。

第八章　知识分子及其意识形态

政治意识形态总是或多或少地将事实建议和价值判断混合在一起。它们既表示了一种世界观，也反映了对未来的一种意愿。它们既不能被直接置于对错的选择之中，也不属于口味和颜色的范畴。终极哲学和喜好的等级区分需要对话讨论，而不是证实或拒斥；对现实的分析或对未来情况的预测随历史进程和我们从中获得的知识而不断变化。经验不断纠正着理论建构。

第二次世界大战以后的西方，整个思想状况是保守的。如果苏联不是一种威胁，如果核武器没有使人始终处于恐惧之中，那么欧美人将会享受重新来临的和平，美国人将会自豪地享受前所未有的经济繁荣，而欧洲人在经历了那么多的疯狂之后，将满足于一种平和的睿智。但是，两个世界的敌对仍在继续。革命已使那些外族起而反抗少数西方人。马克思代替了孔子，甘地的追随者们梦想着建造大工厂。

1954年秋天，轰鸣的炮声停止了，这是1939年以来，或者是1931年以来的第一次，但是枪声依旧：现在就关闭雅努斯神庙[79]的门尚为时过早。

重要事实

在西方，资本主义和社会主义之间的争论正在逐渐失去情感含义。一旦人们将苏联等同为社会主义，那么显然社会主义就不再是为了继承资本主义的遗产，而是确保生产力的发展。没有什么人主张应该在世界各地替代私有制。经济发展的阶段与政治制度更替相平行的观念已为各种事件所否定。

那些所谓的社会主义社会以改头换面的形式重新发现了现代体系固有的各种必要性。这里和那里一样，“管理者决定一切”。苏联的厂长经理们也为自己留下了相当于利润的东西。刺激生产的各种方式，薪水或效益奖励等都与往日西方资本主义所采用的相类似。直到现

在，计划的制定者鉴于贫穷和迅速增强国力的考虑，并不关心各种投资的生产率和消费者的意愿。要不了多久，他们就会认识到生意萧条的危害和经济计算的要求。

对代议制的质疑是我们这个世纪的第二个重要事实。直至1914年，左派所极力维护和尽力自上而下阐明的，以及非西方人努力效仿的，正是各种自由：新闻出版、普选权和议会中的各种会议。议会似乎是欧洲的杰作，也是俄国立宪民主党人和青年土耳其党人所梦想实现的东西。

在两次世界大战之间，议会民主制在欧洲的绝大多数地方都陷入了失败境地。苏联的经历已证明，多党制和通过议会讨论进行国家管理并不被算在亚洲各国想从征服者那里偷学的那些国家强盛的秘诀之中。南美、近东和东欧发生的种种危机使民主制的运作陷入瘫痪，也激起了对输出英美政治制度之可能性的怀疑。英美两国为代表的代议制给予各个职业团体、工会、宗教派别、个人以维护自己利益的权利，以及在行动前与行动中提出异议的权利。代议制要求一个能使争论保持温和的人，以及一个意识到自己的统一，并在必要时决心做出牺牲的领导阶级。代议制受到来自多方面的威胁：过分狂热的争论（在巴尔干国家的议会会场里枪击事件时有发生），特权阶层的盲目守旧，和中产阶级的软弱无力。

在政治自由和经济进步之间，议会和街垒之间，自由主义左派和社会主义左派之间二者选一，这在西方是一个错误的选择。在某些情况下这种选择可能表现为不可抗拒的。一个非资本主义国家的地位上升，成为一流强国，这种成功使之成为“没有自由的西化”或“反西方的西化”的典范。

一位西方知识分子对19世纪资本主义的否定和亚非知识分子的狂热之间存在的一种先定和谐（harmonie préétablie）成为我们时代的第三个重要事实。通过它所犯的错误和部分正确的分析，马克思主义学说就与这样一种表述相结合，即亚洲的大学毕业生往往倾向于重塑世界。马来西亚、香港、印度的大商业和工业公司，比底特律、考文

垂和比扬古尔的大工厂更像马克思所考察的资本主义。如果说西方的本质是追逐利润，宗教传教和基督教信仰都是伪装或是把厚颜无耻的利益视为荣誉，并最终使西方成为自己追求物欲思想的受害者，那么西方世界应该早已在帝国主义战争中四分五裂，但是这种解释是片面的、不完全的和不公正的：它只不过是用来说服那些被唆使反对西方人的民族罢了。

由于忠于这种意识形态，亚洲知识分子就改变了原来决心要完成的目标的含义。明治时期的日本改革者拟订了一部宪法，因为宪法和铁路、电报、初等教育、科学等一起被视为使欧洲获得领先地位的思想和社会体系的组成部分。通过模仿俄国的工业社会模式，那些过去被法国或英国欺凌，现在起而反抗它们的国家就陷入了这样一种幻景，即它们不欠西方任何东西，而且它们可以在历史发展进程中超越英法。

不可避免地，在伦敦、孟买、华盛顿和东京，人们并没有赋予苏联阵营和西方之间存在的巨大分裂以相同的含义，这是目前国际形势中的第四个重要事实。压制了政党间、议员间、知识分子间（有时是学者间）自由讨论的苏联政权，对欧美人来说是恐怖的。因为它将几百万人集中于城市中、拥有巨型工厂、崇拜富足和舒适以及对美好未来的承诺，所以在亚洲人眼里，它与西方政治制度一样，具有相同的美德和恶习（人们可能会为西方政治制度加上一些新的美德和恶习，这其实都没什么关系）。

美国人喜爱想像俄国威胁了自由民族，而自己则保护了它们。亚洲人则宁愿相信美国与苏联之间的争论与自己无关，而且道德与时机要求它们保持中立。欧洲人更倾向于亚洲人的解释，但是驻扎在距莱茵河二百公里的俄国军队使他们必须面对现实。日本人、中国人或印度人不可能不厌恶西方帝国主义（它已被驱逐出亚洲，但在非洲依然存在），对于俄国共产主义所可能产生的帝国主义也是如此。欧洲人不可能不知道苏联依旧贫穷，而美国已经富裕；苏联的控制必将强迫实施相当原始的工业化的相当原始的技术，而美国人的控制则通过美元的分配表现出来。

意识形态争论在不同国家各不相同，要看具体形势的哪一方面得到强调或被忽视而定，也要看视角和思维传统而定。有时争论显示了那些国家应该有效解决的问题，有时则因为将它们纳入某种普遍要求框架中而歪曲或改变了它们。

国家的争论

在英国，争论从本质上说是技术性的，而非意识形态的，因为人们意识到不同价值是可共存的，而非相互矛盾的。除非是职业经济学家，否则人们对于免费医疗服务、税收总量和炼钢厂的地位问题都是可以相互争论的，而不是自相残杀。

与欧洲其他国家一样，英国人也体现出观点和知识分子活动的多样性。主要的不同在于所关注和争论的问题：在欧洲其他地方，人们思索应选择做什么，而在英国，人们则思索别人所做的选择。《新政治家》（New Statesman）和《国家》（Nation）的编辑们已把热情转向社会主义者与共产主义者相合作——当然是在法国的思想。

如果世界上其他国家像英国一样明智，那么大争论就会因其无聊而完全停止。所幸的是，美国参议员、法国知识分子和苏联委员们提供了取之不尽的争论素材。

在形式上，美国的争论与英国有很大不同，尽管两者在本质上是相似的。美国人并不明白法国意义上的意识形态冲突；知识分子也没有和各种反对学说或阶级联系在一起，并且忽视了那些互为对比的议题，如古代法国与现代法国、天主教与自由思想、资本主义与社会主义的对比。虽然他们并未意识到现行政权的替代物，但是英国知识分子对于意识形态争论是如何发生的这一点却不难想像。虽然经历了两次世界大战，但是英国仍然避免或抑制了对领导阶级的敌视、社会嫉妒和对等级制的蔑视。但是没有什么人能保证英国社会总是能避免欧洲大陆社会出现的分裂情况。

在大洋对岸的美国，并不存在赋予欧洲观念以内在意义的那些传统或阶级。贵族和贵族生活方式早已为南北战争所无情摧毁。启蒙运

动的乐观哲学、人人机会平等和人是自然的主宰这些思想与美国人从自己的历史和命运中所获得的观念不可分离。宗教虔诚、道德说教趋势、信仰和教派的多元性已经防止了教士和知识分子的冲突，而这种冲突在现代欧洲占有举足轻重的地位。美国的民族主义并没有因为那些反对异端敌人的斗争或反抗外族统治的起义而被煽动起来。

平等学说是不具有战斗性的，因为它既不与贵族相冲突，也不与教会相抵触。英国式的保守主义并不认为要保持某些人类关系或制度，就必须反对大众影响、自由研究的精神和技术。因为人们有责任维护自由传统，所以传统、保守和自由主义相互结合在一起。美国真正的问题在于如何使观念与现实秩序相协调，做到既不违背这些观念，也不牺牲现实秩序。美国人依照英国保守者的方式行事，同时又在某些时候使用法国哲学家的语言。

尽管美国是与英国的反国教论者和启蒙时代的学说一起开始自己的历史存在的，但是它并未经历过大的社会主义运动：经济发展的迅速、机会对更有干劲的人开放、由于移民和黑人而使得无产阶级中受剥削最重的阶层不断更新、民族多元化造成的大众分散，阻碍了类似于德国社会民主党或英国工党这样的政党的形成。美国的利益冲突与观念矛盾之间的关系是与欧洲不同的。

在美国，是社会而不是国家，有义务将那些新来者整合进共同体中。如果反对现行政体，人们就将自行放弃曾渴求过的公民资格。社会主义者总是受到怀疑，因为他们的理论是借自外部，尤其是借自欧洲，而欧洲是被美国指责为专制主义和罪恶的。美国民族主义看起来更像是对“美国生活方式”所具有的独特价值的一种骄傲肯定，而不是通过整个集体来复兴国家权力的意愿。

美国政党的形成，既是依照社会要求，也有地方考虑，由此就不可能将某一个党称为左派，而将另一个称为右派。解放奴隶的党是左派，但是各州反对联邦权力的人就是右派了吗？与东部的工业主或银行家为盟的林肯的政党，既不是左派，也不是右派。

在过去的这些年里，由于经济大萧条和新政，这种对立可能具备

了某种含义。在南部以外的城市中，民主党成为那些少数族裔、绝大多数工人和黑人的政党。上流社会、银行家和工商业主阶层则支持共和党。在整个30年代民主党的政策和实践中，包含了敌视托拉斯与华尔街、引入社会立法、竞争规则、支持工会等。绝大多数变革措施都是在罗斯福任总统期间实施的，是不可逆转的。此外的一个基本事实是，在1941至1954年的极度繁荣中，政府措施只起了部分作用。

这种“自由主义”比其他任何时代都更像欧洲左派的自由主义，因为它包含了一些温和的美国化的社会主义（英国工党式的，而不是教条式的社会主义）思想。同时，它也是脆弱的。新政的改革措施是在国家干涉主义原则下进行的，而且随后就背弃了美国传统。

在今天的美国，经济领域的冲突是技术层面的，而非意识形态的。从原则上与联邦权力扩大和公共开支相敌对的共和党，在上台后也只是大幅度削减了国防预算。他们并没有触动社会立法，而是改善了其中一些。他们还颇为勉强地实施了一项适度的公共建设计划。共和党人一点也不喜欢刚接手的政权，就像英国保守党人厌恶免费医疗服务和遗产税一样。无论是美国共和党还是英国保守党，都不能使发展进程逆转。在英国，工商业主和知识分子从不挑战既成事实。在美国，人们则常常宣称社会医疗体系是走向社会主义（它本身与共产主义就很难区分）的第一步，美国精神的本质已受到了控制利率和增加公务员数量的威胁。

无论是源自欧洲的各种意识形态间的冲突，还是关于一个毫无争议的政权应是何种模式的争论，都是与美国无关的。相反，美国人正努力将那些美国经济的独有特点（与欧洲经济相比）表现出来，并在苏联挑战逐渐取代了原有争论时，将美国文明的独特性展现无遗。

美国资本主义与英国、德国和法国资本主义有何区别？什么是使竞争有效发挥作用的方式？在何种程度上经济集中是有利于或阻碍技术进步的？自由派往往拥护大公司，如大卫·利连撒尔（David Lilienthal）。经济学家，如加尔布雷斯（J.K.Galbraith），则提出一项经济竞争理论，它改变了力量平衡的政治理论。在痛斥“四处扩散

的社会主义”之外，在那些梦想一个个人自由、平等、负责的社会的共和党人之外，以及那些渴望价值规律不因公共权力而扭曲的教条主义者之外，一部分美国知识分子努力去掌握一项无可比拟的历史经验的独创性。

美国与苏联之间的世界性竞争促使了这种意识的产生。苏联乞灵于一种意识形态，美国依据的是什么样的观念呢？宣传并未给出回答。美国的成功也并不适合于某种系统形式。无产阶级、不断革命、无阶级社会，这些是“美国之音”努力试图从共产主义那里夺取的神圣词汇，但是却未能使听众信服。共产主义革命是能转移的，因为它是某个政党和暴力的产物，而美国革命则是不可转移的，因为它要求企业主的行动、私有团体的多元性和公民的创造力。

外交政策中的争论是这种意识的另一个方面。在较低层面上，人们就那些与欧洲相同的问题彼此争论或表达不满：国家预算中军备和经济援助应占多大份额？是否应该承认北京？虽然这些问题与对斯大林主义的解释或反共产主义的强化无关，但是“激情混合”法则（la loi de l'amalgame passionnel）却开始起作用：同是这些人倾向于以加速工业化来解释极权制，建议将第四点计划[80]扩大到月球，要求承认毛泽东，拒斥麦卡锡和麦卡锡主义。然而在另一派别眼中，这些人是可疑的，这一派别希望削减援助款项，摇摆于孤立主义和对中国共产主义的仇恨之间，并且对于安全防卫措施永不满足。

这些激烈的争论——其中围绕着召回麦克阿瑟将军这一事件的争论是最著名的——可能标志了政治教育的一些阶段。美国在历史上第一次认识到了欧洲各国几个世纪以来曾经历过的局面：与一个敌人共存，并时刻感受到它的威胁。与准备十字军东征的道德论者和宣称除了胜利以外别无选择的好战者相反，总统和国务卿接受了在朝鲜妥协，这一妥协的道德意义和外交结果是同样重要的。

放弃胜利也就是终止了两次世界大战的战略：它意味着听命于现实主义。人们与侵略者谈判，而不是惩罚它。在上个世纪，美国通过自愿置身于世界政治的动荡纷争之外，得以致力于开发自己的国土，

而不用关心那些纷争在世界其他国家意味着什么。这一伟大的共和国在意识到自己力量的同时，也感受到了自己力量的局限。被宣称具有一种世界地位后，美国就发现了自己的独特性。一种国际政治中的多元的和实证的哲学就可能是良心检验的结果。

法国知识分子间的大争论也是围绕共产主义的，不过是以一种完全不同的形式。尽管在法国有一个力量强大的共产党，但是斯大林派知识分子并不参与到与那些非共产主义知识分子的现实争论中去。倾向或信仰共产主义的物理学家、化学家和医生既没有自己的实验室，也没有自己的研究方法。除了那些党的杂志外，他们完全忽视了辩证唯物主义[81]。人文科学的专家们，除了几个例外，都不特别担心这一点。至于巴黎大学的教授们，他们并未参加共产党，但也在请愿书上签名，反对重新武装德国或细菌战，他们撰写有关美德、虚无或存在主义的书籍，即使斯大林从未存在过，这些作品也不可能会有什么明显不同。无论人们怎么说，共产主义在法国是一个政治问题，而不是精神问题。

整个法国都为经济增长速度减慢而困扰。已为左派和右派经济学家所不断指出的问题表现为：通货膨胀和经济萧条的交替出现、过时企业依然存在、生产工具的分散和农业重要部门的生产力低下。这种危机，从上个世纪末起就因农业保护主义和人口出生率的下降而逐渐酝酿，并由于1930—1938年期间的错误和第二次世界大战而逐渐扩大。不过十年以来，这种危机正在逐渐被克服。

法国经济制度和经济结构并不为所有人喜欢。如果人们确定资产阶级是领导阶级，那么人们将会把这些措施归咎于资产阶级。但是，与托拉斯的领导者一样，政客、普通选民也渴望这些逐渐阻碍了经济发展的措施。法国人从总体上来说，是将闲暇置于提高生活水平之上的，宁要国家补助和津贴，也不要严酷的竞争。

1914年以前，地位突出的资本家是指拥有地产或不动产的人。从那以后，他遭受了比其他任何社会阶层都严重的损失。通过资本获得的收入，如有价证券或地产、不动产资本，在法国国家收入中所占的

比例要低于任何一个西方国家（不到百分之五）。“金钱势力”（puissances d'argent），如甜菜种植者和其他什么人，向政府施加压力以保护他们自己的利益。每周四十小时工作制同样也是一种马尔萨斯主义措施。没有哪个政府比“人民阵线”的政府更信奉马尔萨斯学说了。

关于如何看待国内共产主义者的争论与关于如何对待苏联阵营的外交政策上的争论是不同的，但是两者不能相分离。一心只想着扩张的专家们，考虑右派或中派占大多数的政府是否能加速经济发展。出于不同的理由，文人们重复了专家的论证：在他们眼中，只有左派占大多数的政府才能保证反对金钱统治和实行和平政策。所有欧洲国家的内部均有比万主义分子、中立者和反对大西洋公约与北约的人。而法国人则以更为精巧的方式构思出种种尽可能不同的概念，因为他们比英国人和美国人更喜爱有关各种观念的讨论（尽管或甚至并没有实际意义）。

这些讨论可能并不像它们所表现的那样贫乏、枯燥。共产主义者已断然宣称两个世界阵营间终将发生战争，并且只有社会主义阵营会幸存下来。非共产主义者不会接受这种世界观，即使只是出于价值的不同。通过拒绝武断的结论，他们就既不接受西方世界可通过私有制、追逐利润和代议制来合适地下定义的说法，也不接受一直是斯大林主义的苏联将不能为自己的信仰提出一种容忍和平进步的解释。共产主义者希望苏联的战略将与马克思主义学说提供给普通民众的意象相一致。而反马克思主义者则希望苏联战略与某种密传学说（没有尽头的战争）相一致。历史的发展很少是这样有逻辑的。现实位于或将在某些方面位于世俗观点和神秘观点之间；征服世界的战略可能是一些领导人的内心想法，但并未支配他们的实际行动。

法国知识分子喜爱用意识形态术语来进行经济和外交这两方面的争论。什么是加速经济发展的最佳方式，以及议会道路是否可能在不重蹈“布拉格政变”覆辙的前提下实现扩张等问题，使法国人感兴趣，而整个人类却并非如此。有关外交政策的思考，也就是既不做苏联的卫星国，也不成为北约盟国，如果已使法国外交政策陷于瘫痪，那么

它就不是没有结果的，但它却不具备普遍意义。习惯于为整个人类说话，梦想占有一种世界地位的法国知识分子，在19世纪历史哲学的残余下竭力掩饰他们争论的地方性特点。为共产党的利益而接受了马克思预言的共产主义者，以及以假定形式重复这些预言的革命者，他们都成功地避免了处于一种二等国家的窘境。他们思索的是什么是马克思理想中的无产阶级的革命使命，虚构了党和无产阶级相一致的神话，但是却未提出这样有理性的问题：在一个无论是地理条件还是精神上都属于西方阵营的国家里，当大量工人都投票支持共产党时，应当做些什么？

一句话，这种法国争论具有一种典范意义。法国并没有创造出那些已成为现代世界特点的政治制度（个人自由、议会）和经济制度。但是它形成并传播了欧洲左派的那些具有代表性的意识形态：人人平等、公民自由、科学和自由验证、革命和进步、国家独立、历史乐观主义思想。两个“巨人”都声称自己继承了这些思想。但欧洲知识分子在这两个国家中都不可能觉得自在。尽管他们都是尊重精神多元论的，但是根据马克思主义的预言，这些知识分子应该倾向于苏联还是美国？或者是以这两种形式否定技术文明的现实成果？并非只有法国知识分子提出了这些问题，在所有那些经历了国家地位衰落之辱且对往昔贵族价值依旧怀念的国家里，知识分子都不断重复着这些问题。

英国知识分子的高明之处是将意识形态冲突简化为技术层面的冲突；美国知识分子的长处在于将那些道德争论转变为更重方法而不是目的的争论；法国知识分子的特长则是出于为全人类思考这一狂傲意愿而疏忽甚至常常加剧了本国所面临的问题。

日本知识分子与法国模式

知识分子常为自己无力改变历史事件进程而苦恼，但是他们却低估了自己的影响。从长远来看，政客是教授或作家的学生。自由主义学说的错误在于将社会主义的发展解释为是错误观念的传播。无论如何，大学讲授的那些理论在一段时间以后就为管理者或部长们所接受。法国财政官员在1955年时都是凯恩斯主义者，而在二十年前的

1935年他们还都拒绝如此。在像法国这样的国家里，文人的意识形态已影响了统治者的思维方式。

在非西方国家中，知识分子（就这个词最广泛的含义而言）的地位甚至更高。在俄国和中国，而不是在英国或德国，成员主要来源于大学毕业生且起初人数很少的政党改变了整个民族的命运，而且一旦他们成为国家的统治者，就推行一种官方真理。在亚洲或非洲，大学毕业生今天已掌握了革命运动或刚刚获得独立的国家的领导权。

对于亚洲知识分子的地位和他们为何倾向马克思主义，人们已有诸多解释。在此我们只是简单地回忆一下其核心所在。已为西方大学教师和学生所熟知的进步主义思想，往往引发了青年知识分子对传统社会的反感，并使他们以此反对欧洲的统治。这种统治是对民主政治原则的嘲讽；而这些几乎总是等级制和不平等的传统社会，是通过一些与自由验证精神不相符的信仰而得以合法化的，因而在理性主义哲学宣扬的乐观主义思想看来是丑恶的。俄国革命这一范例和众多西方作家使社会主义观念变得流行起来。为共产主义者所接受的列宁式共产主义强调欧洲人进行的世界范围内的剥削。列宁的分析是否和马克思一样是根据资产阶级社会学家（如霍布森）对帝国主义的批评，这一点其实并不重要。

除了这些概述以外，在每个具体事例中，决定争论内容和形式的具体环境是什么？让我们首先来看日本的情况。在日本，知识分子（尤其是在作家和艺术家这一狭窄含义上）感觉自己与法国模式相符合。他们中的大多数倾向于左派，或多或少接近共产主义，但是并没有越过门槛，成为共产党员。和法国一样，日本政府推行与美国密切结盟的政策，而这是为大多数知识分子所反对的。

两国的相似性很快就体现出来。在日本，知识分子因为本国受美国援助和庇护而觉得受到了羞辱。日本过去曾是美国的敌人，而法国则是美国的盟友，但是这种不同的过去并不能抹去两国现在具有的相似性。这两个国家都感觉到在可见的将来，自己不可能再现辉煌。自从中国在一个强有力政府的领导下实现统一，并且开始走上工业化道

路之后，日本就不得不处于一种附属地位，无论是在美国海洋体系之中，还是在中俄大陆体系之中都是如此。即使后一体系瓦解，日本也不可能重新获得征服的机会，至多也就是在几个大国间实施平衡外交的可能。同样，不管法国是否与西欧其他国家联合，它都能在国际舞台上保持一种受人尊敬的地位，但是由于疆土和资源有限，它已不属于一流国家的行列了。

日本感觉自己和那些因为它与美国结盟而与它疏远的国家是联系在一起的，而对那些由于两个阵营的对立而关系拉近的国家则觉得颇为陌生。这一现象在法国表现得很不一样，但是深层的相似性是惊人的。对于是否和西德联合，法国一直犹豫不决，即使西德已只有原来德国一半的领土；在是否与俄国为敌上，法国也迟疑不定，即使俄国是一个共产主义国家。日本根本就不受亚洲那些反共国家的喜欢，无论是完全忠于美国的南朝鲜和菲律宾，还是独立的、保持中立且左倾的印度尼西亚和缅甸都是如此。尽管曾经是中国的敌人，但是日本仍然觉得横亘于东北亚两大文明之间的竹幕是荒谬的。反抗苏联是日本现实政策的惟一面，并且得到了国民情感上的支持和证实。

经济上，日本的情况也不是没有与法国相同的特点。当然差异是明显的：日本四岛的人口数量已超出了经济力量的最大限度，由此自然也超过了安逸生活的最大限度。六千万的人口本可以使农业自给自足，而只需要进口工业原材料。但现在人口已达九千万的日本必须在投巨资以提高农业产量和进口五分之一的所需大米之间作出选择。尽管人口出生率开始回升，但是法国还远未达到经济力量和安逸生活的最大限度。在日本，人均收入和生活水平比法国要低得多（1953年，东京大学的教授月工资为二万五千到三万日元，按照外汇比价折算，比他的法国同行要低三到四倍）。

如果我们考虑到欧洲和亚洲之间的差距，那么日本的情况还是可以和法国作比较的。这两个国家知识分子的待遇和他们的期望并不相符。而且在日、法两国中，现代工厂与那些更多是具有手工艺性质而非工业性质的工场并存。反对者拒绝那些托拉斯的领导者（在日本比法国要更现实），但是他们忘记了小企业的分散有时候比经济权力集

中于几人之手对生产力损害更大。

日本还不如法国了解真正的即清教徒式的资本主义、自由竞争和依照成功标准来招募最有天赋的人。国家在日本的工业化中起了决定性作用，它将众多公司托付或转让给那些大家族。管理被看作是一种公共服务，由那些“封建主”垄断。马克思主义批评资本家是现代大贵族的观点自然在日本获得了广泛支持。尽管日本社会从未经历过停滞，它的经济总是有活力的，但是现实环境在知识分子对国家的期望和他们实际可能得到的之间产生了差距，就像人们在当今法国所看到的一样。

日本文化从本质上说是文学和艺术性的。日本知识分子吸收了民主思想，并且真心相信可以将自由主义和社会主义观念联系在一起。从他们内心深处来说，他们可能将生活艺术和美置于一切之上。口头上，他们厌恶美国资本主义，而事实上，他们是从情感深处厌恶美国式的放纵不羁和大众文化的粗俗。日本的传统价值属于堪与中世纪欧洲骑士风尚相比的高贵的道德：责任感、忠于上级、激情从属于道德。日本文学中常见主题是不同责任间的冲突或者爱与责任的冲突。日常生活被严格的规则所束缚，这些规则抑制了人的本能，并迫使每个人遵守社会秩序。美国占领军的生活方式对于普通日本民众有很大的诱惑，但是它的无拘无束和人际关系中的平等却触痛了那些讲究原有习俗的人。希望赋予每时每刻、每朵花和每道菜肴以不可替代之美的日本观念是与强调实际效率的美国思想不同的。在日本和法国知识分子中（可能在日本表现得不如在法国那么明显），这样一种情感开始逐渐传播，即认为以《读者文摘》、大众娱乐、自吹自擂的广告为具体内容的美国生活方式破坏了文化的高级形式。在这两个国家里，对美国制度的模仿往往将原型漫画化了：东京的喜剧就比底特律的喜剧更为粗俗。同时，进行文化争论也是他们不情愿的，因为这可能是反动声音。人们更愿意将所有罪恶归咎于“资本主义”。

这可能是日本和法国知识分子采取共同立场的深层动机。他们都赞同进步主义思想体系，反对封建主，梦想投资、提高生活水平和理性化。在现实中，他们讨厌美国化并不是因为麦卡锡或资本家，而是

因为受到了美国霸权力量的屈辱，感觉文化价值正受到大众的威胁，而他们是有义务以自己意识形态的名义提高这些大众的认识水平的。

由此，我们就发现了日本知识分子和法国知识分子所处环境的深刻差异。实证科学、工业技术、理性化、银行和信贷、现代经济制度等在法国和美国一样都是原生的。可能法国和美国这两种工业社会模式间的差异比两种欧洲模式间的差异，如法国和德国间或法国与英国间，要大得多。汽车工厂、代议制、工会、劳动组织并不代表与国家传统的决裂。要承认过去的日本并没有任何东西预示了议会制、照相机或1789年原则这一点，并不需要采纳形而上学的理论，而正是依据这种理论，每一文化构成了一个统一体，并且注定将实现一种独特命运。

对蒙帕纳斯或圣日耳曼—德普雷心存向往的日本知识分子已形成了和法国知识分子相同的政治经济意识形态。这些意识形态在一种完全不同的环境下传播开来，它们是从属于一个世纪以来已侵蚀了旧有日本结构的西方文明的。

绝大多数文化的发展并不是依照莱布尼茨的“单子”（monade）形式，也就是说，既不接受外来文化，也不向外传播，相反，它们大量吸收和转化其他文化的观念、习俗和信仰。日本文化曾经接受了一种起源于印度并通过伊朗和中国而得以逐渐流传的宗教。日本还从中国吸收了文字体系和建筑、雕刻与绘画的初始形式：日本在所有这些外来物上都打上了自身创造力的烙印。明治时代的维新者试图摆脱西方的控制，并确信军事力量是实现这一目的以及国家独立所必不可少的，同时，他们明白军事力量并不只是大炮和纪律，而是还需要社会体系。为此他们引进了西方的法律、大学、科学研究等。与此同时，这些维新者竭力恢复天皇崇拜和原有的民族习俗精神。这种结合，就像几个世纪以来任何西方工业社会与亚洲信仰的结合一样，是不稳固的。然而这种结合也可以产生一个强大的国家，而且如果没有军事冒险和战败的话，它可能持续很久。

美国的军事占领增强了西方影响，而削弱了日本原有传统。与宗

教区别不大的日本社会道德是与帝国传统、爱国狂热以及国家革新中大名和武士的贵族地位相关联的。现在，军人已颜面扫地，旧统治阶级也已屈服于征服者的法律，天皇被迫向麦克阿瑟将军行礼致敬，并且从此以后必须如立宪君主一般行事。美国占领军所推行的种种改革，宛如野蛮人的示范，对日本原有的世俗习惯是致命打击。美国人每天在日本表现出的平等友情，大大破坏了日本人原有的对上级和权威的尊敬。

暂时地，日本知识分子内部在继承原有文化还是引进外来文化上产生了分裂。从内心来说，他们对这两者都不赞同。由于明治时代维新者在引入议会制度时并没有确立宪法的权威原则，因而使得议会制度在日本步履维艰，缺乏威信和影响。保守派势力集中在农村。有一半是外来移民的城市居民正在越来越多地投票支持社会主义政党。政治就像音乐、戏剧、文学、体育一样逐渐变得西方化了。大量日本人到体育场观看棒球比赛或是涌入音乐厅。能乐表演变得只是博学者的爱好了。佛教和神道教也不再是绝大多数知识分子的信仰了。

这些日本知识分子最终将走向共产主义吗？我更倾向于认为在不远的将来这是不可能的。日本知识分子本身将不可能归附共产主义，除非中国的实践能提供一个更好的前景。如果形势——内部分裂、经济秩序中困难逐渐增多、不可避免地从属于苏维埃亚洲——有利于共产党的胜利，那么日本知识分子将一点也不会进行精神上的反抗。一旦共产主义在日本掌权，那么它既不需要从日本人心灵中抹去某种宣扬得救的宗教，也不需要打碎什么教会世俗权力。它只需要利用旧秩序崩溃所留下的巨大真空，以一些新的信仰来建立新的等级制。

印度与英国的影响

日本知识分子的思维模式受法国的影响很小[82]。这种影响的产生是因为两国知识分子的处境、情结和矛盾在相当程度上是相同的。日本知识分子以同样的激情阅读安德烈·纪德和让—保罗·萨特的著作。通过萨特的观点，日本知识分子感到自己的实用主义思想得到证实，但却丝毫不为纪德的《从苏联归来》所震动。

在亚洲国家中只有印度和缅甸是曾受英国殖民统治，并在第二次世界大战结束后获得独立。这两个国家的知识分子大部分也是进步主义者，但不是共产主义者。从他们的言论来看，他们更倾向于反帝国主义，而不是反共产主义；从他们内心来说，则对毛泽东的计划的担心远甚于对艾森豪威尔总统的计划的担心。

从这个角度来看，我认为有三个因素是决定性的：西方影响的国家形态；对待宗教和历史的态度；自由派信念和社会主义信念各自的力量。在东京、香港、西贡和加尔各答，没有什么比那些起源于欧美的制度所表现出的各自民族特性更使人感兴趣的。在1945年以前从未受过外国统治的日本，向不同国家派遣法学家、作家、政治家和哲学家。绝大多数日本教师都能说一门外语，而且语种并不相同。东京的西餐馆有法式、德式、英式或美式，它的政治制度或科学流派也分别具有法国、德国、英国和美国的特点。印度的情况则完全不同，在这里，西方的影响只来自英国文化。受英国影响的知识分子在对政治的反映上与受法国或美国影响的知识分子完全不同。

法国的影响大大增加了革命者的数量。革命崇拜、迷恋美好的空想、爱好意识形态和对那些左右集体命运的令人不快的现实漠不关心，这些可以说是具有传染性的美德或恶习。久居此种环境中的知识分子既是法国化的，又是民族主义者。我们法国文化易于激起人们的不耐烦情绪，它产生于对比之中，即这是什么和这应该是什么之间的比较，以及膨胀的野心和道德保守主义间的比较，同时它也为屈服于打着极端自由旗号的严格束缚做了准备。

美国的影响可能以另一种方式导致相似的结果。它并不教导说“左派不是敌人”或资本主义本身就是罪恶。但是它传播了一种毫无限制的乐观主义，贬损过去和鼓吹采纳那些会毁坏集体统一的制度。

美国今天已成为反对共产主义的保护者。得到或好或坏解释的冷战的必要性，有时将美国置于一种防御策略下，而这种策略是和美国人自己在“民有、民治、民享”这句著名格言中所表达的策略背道而驰的。依照这句格言，所有不平等和等级制的传统社会都应受到谴责，

应该信任人民而不是权力，教育人们要分权，增强工会、地方政府的力量。（在日本，占领当局甚至取消了国家警察体系。）

美国的影响并未能普及那些在美国使国家的虚弱、职业团体力量、宗教组织的不存在与集体的强大、繁荣、协调一致相并存的因素：几乎完全忠于美国，个人的公民感，尊重个人权利，非教条的并与某种发展为效率崇拜的实用主义相结合的宗教感情。由于缺乏这些信仰和态度，宣扬人人平等和具有获取幸福之权利的启蒙时代的乐观主义就会在个人灵魂中产生与整个社会相类似的空虚，它促使共产主义反对美国生活方式和不依照法国意识形态发展。

英国教育与法国相比，较少意识形态色彩，也不如美国那么乐观，同时又不像法美两国那样使知识分子反感。它创造习惯，而不是构建理论；产生模仿实践的欲望，而不是再生一种语言。崇拜英国的人希望新德里的议会和西敏寺的一样。但我却不相信印度支那或摩洛哥的某位知识分子会梦想一个类似于波旁宫[83]的议会。学习英国的人以现实为典范，而学习法国的人则以西方意识形态为典范。现实总是要比意识形态更保守。

在锡兰[84]、缅甸和印度，那些领导新独立国家的人具有法制感，更倾向于进步措施，反对组织团体和厌恶暴力。人们常说佛教改变了共产主义知识分子，我认为这一断言是靠不住的。除了精神上的喜好或厌恶外，还有其他一些情况决定了20世纪的亚洲政治史进程。确实，越是因为神位空了，共产主义就越是吸引人。当知识分子不再觉得和共同体以及先辈的宗教相联后，他就寻求进步主义的意识形态来填补整个灵魂。拉斯金或罗素学派的进步主义与列宁共产主义的主要区别在于它较少考虑意识形态和忠诚的内容，而更多关注它们的形式。正是理论上的教条主义和信徒的无条件依附构成了这种主义的原创性，而依照知识分子的计划，它是低于进步意识形态的开放、自由版本的，不过对那些正在寻求信仰的人来说，它却是高级的。自以为和任何人都无关联，对任何观点都不满的知识分子想要一种确定性，一种体系。革命为他提供了麻醉自己的鸦片。

仍然是佛教徒的缅甸领导人虽然赞同社会主义概念，却反抗共产主义。在其他佛教国家中，大量知识分子转而支持共产主义：共产主义的吸引力较少取决于旧信仰的内容，而更多的是依赖于将旧信仰彻底铲除。端赖西方影响是否能激起人们抛弃或净化民族宗教，知识分子们要么感到不受某种狂热约束，要么正相反，倾向于将进步观念引入源于传统或模仿自西方的宗教框架之内。

从比例上来说，印度拥有最多的支持共产主义的选民，同时它也是拥有能读会写的基督徒和传教士最多的国家。悲观者指出印度农民的处境是如此糟糕，以至于一旦他们从祖先的沉睡中醒来时，就必然会发生农民起义。通过唤醒他们，传教士就使他们在面对一种新信仰的煽动者时毫无抵抗能力，而这是与传教士的本来意愿相违背的。其他一些观察者则认为存在于像基督教这样的历史性宗教和像共产主义这样的有关历史的学说之间的相似性就解释了这种传播。和印度教决裂、转而赞同基督的神圣性与末日审判的那些人，在面对基督教异端的预言时，比那些忠于本质上是贵族性的教会或一种普世教义的人更脆弱。

可能根本原因在于个人与环境的分离，而那外来的劝人入教的宗教是环境的代理人（agent）。基督教学校的学生常常是些已和印度教相脱离并接受了洗礼的人，但是他们还没有被完全纳入西方世界，因此他们不再有什么固定的坐标，也不再自信。在经济或政治领域，他们是进步主义者，但是并不十分确信自己的信念。共产主义则可以将他们零散的、不确定的观点置于一个精神上完美的体系之中，不再有任何怀疑，并且还可以为他们制定纪律。这一纪律将排斥那些确信精神自由美德的知识分子，但是却给予那些思想上的无根者（déracinés）以渴望已久的确定性。

自由主义的强大或软弱也解释了赞同共产主义的人的数量和质量。西方文化的本质、成功的根源和影响的中心都在于自由。并非由于普选权、政治生活中的讨论与搁置制度，也不是因为议会辩论和舆论管理中的程序性，而是因为研究和批评的自由已逐渐扩展，其中世俗权力与精神权力的二元性、国家权力的有限和大学自治是产生这种

自由的历史条件。

共产主义远不是资产阶级自由主义的延伸……民主政治理想的任何制度表达都是一种对理想的背叛。并不存在所谓民治的人民政府：所谓选举和多党制是比一党制更好的体现人民主权的政治制度的观点，对于某些人来说可能是非常明显的，但是却会引起无尽的争论。

一旦人们看到那些界定西方社会的价值，如尊重个人和研究自由，怀疑就会消失。从西方大学毕业的人都拥有了这种自由观。确实，在欧洲以外的地区，欧洲人过于频繁地违背了他们自己的原则。他们的所作所为使人对他们为民主制所作的辩解和反对苏联体制的要求产生了怀疑。尽管如此，但这些价值的威望正在于共产主义者也不敢蔑视它们，因为人们是如此依赖它们。以一种与理性相符的态度来实现内心平衡的知识分子，将会拒斥在伪理性主义的名义下传播的某种正统教条。

尽管心存反感，但是如果实践表明自由派方法在政治或经济领域失败了，那么人们可能最终接受这种教条。没有哪个代议制和民主制的欧洲国家曾经历过现在印度和中国所经历的经济发展阶段。在人口大量增加、工厂在市郊出现和建造铁路的漫长岁月里，没有哪个地方能把个人自由、普选权和议会制等始终结合在一起的。人们看到下列事物的出现：个人绝对权力与普选相结合的专制统治；选举权属于纳税人和贵族议会形式的议会制；立宪君主制。文明间的交往产生了一种类似于印度的尝试：努力兼具普选、法治和五年计划的议会民主共和国。

困难是显而易见的。在我们这个时代，民主政体意味着任何同盟、工会或党派的利益都有表述的自由，并且禁止统治者独断专行。在欧洲，代议制度具有限制或取代君主制的功能，它们接替了一个强大政权。在亚洲，代议制度则接替了一个绝对政权（殖民统治或是帝国），但是这个绝对政权的崩溃已形成了一个权力真空，使得印度共和国或印度尼西亚共和国必须填补它。由此，人们很少依照自由民主制的规范建立一个国家。

在亚洲，落到政府中大学毕业生肩上的经济任务同样是沉重的。独立国家的这些精英几乎一致接受了扩展的紧迫性，这就意味着工业化比增加粮食生产更重要。他们从欧洲左派那里吸取了对社会主义技术的喜好。这些技术有时是适应形势的：在一个不存在企业家的国度里指望私有企业是错误的，在这样的国家里富人们更愿意进行奢侈消费。但是如果政府不能开放那些能吸收资本的工厂，那么把希望寄托于计划体系也是错误的，因为这种计划缺乏统计和干练官员，而只是列举大量资金会带来的好处。

在亚洲，与在法国一样，知识分子们热衷于争论那些强调普遍需求的意识形态，如私有制和公有制的对立，市场机制与计划经济的对立等，而不是具体分析各国的不同情况，以确定哪种方法适用于具体环境。正如模仿英国议会制并不能保证印度尼西亚或印度实现一种有效的民主制一样，在不发达国家中移入美国资本主义或英国工党政策也不符合经济发展需要。无论从外部引进了什么，人民必须塑造自己的未来。

一种普遍理论总是以经济增长阶段论作为开端。马克思已试图将经济阶段的更替与政权的转型联系在一起。但他提出的方案是受他那个时代所知的事实影响的，并已跟以后的历史发展脱节了。社会主义技术（就共产主义者赋予这个词的含义而言）并不是经济成熟的必然结果，也不是加速工业化所必不可少的东西。

并不强加给每一个阶段以特定技术的理论，将会指出什么是每一个时代应该解决的问题。这一理论还将为争论留有广阔空间，因为在20世纪，知识分子的愿望是很难与刚获得独立但尚未摆脱贫困的国家的情况相一致的。

知识分子们将继续是进步主义者，并依旧只看到民主制方法和暴力方法的交替。但是他们不再将人均收入是国际水平七倍的英国的工党政策与同一哲学在印度次大陆的应用相混淆。免费医疗服务在印度是不可想像的。失业保险已为弱者利益而牺牲了强者，为现在牺牲了未来。贫穷社会不可能将加速生产的愿望置于平等分配的愿望之下。

相反，富人的奢侈既是经济丑闻，也是道德丑闻。只保证工厂中少数雇佣劳动者（这些人是从几百万失业者中随机选择的）的安全的社会立法将注定是一个经济错误。

无论是否涉及价值、方法或遥远的未来，科学从不禁止思想辩论，并促使它们与现实同步进行。它还将对过去的怀念与徒劳无益地反抗现实留给知识分子：在想要改造现实之前，先思考一下整个世界。

****

没有哪个亚洲国家像中国这样有理由为自己的历史和文化骄傲。也没有哪个国家像中国这样，一个世纪以来受到了如此深重的屈辱。并不是因为它被征服：从未有人征服过中国，严格地说只是像满清一样夺取了它的皇位。鸦片战争、火烧圆明园、外国租界、不平等条约或是给予外国传教士自由，这些都是在枪炮威胁下强加给中国的，并留下了难以抹去的仇恨。……

支撑中国世俗秩序的传统学说首先是道德的和社会的。儒家学说为文人担任行政管理职务提供了依据。帝国的崩溃导致了意识形态的毁灭。佛教或印度教的复兴是在野蛮人的眼皮底下、在印度行政当局的保护下进行的。随着中国重回大国行列，儒家学说也许能够复兴；但这种复兴并不能为中国重回大国做准备。

1949年以前，志愿信奉共产主义的中国知识分子只是少数。从1920年开始，俄国革命的影响促使几位文人开始赞同共产主义，但他们并没有将它与来自欧洲的其他革命观念做本质区分。长期战争、国民党的日益腐败、通货膨胀和警察体系的残酷，这一切使知识分子越来越反感，并最终成为毛泽东的盟友。

世俗的唯物主义的共产主义，有可能成为中国文人的信条吗？家

庭地位的下降、政党和国家地位的上升，这与过去相比是一个巨大变化，而且就在昨天人们还认为它是不可能的。马克思列宁主义者在今天指的就是这些学者，而他们同时也是战士。战争领导人和文人合二为一，这在几个世纪以来都是从未有过的。可能仍旧需要西方影响以恢复它。通过反对令人厌恶的统治，中国文人就重新获得了十字军和征服者的狂热，使西方重新认识到了它最神秘的胜利：他们用来赶走野蛮人的理论正是属于西方本质的东西，它将“行动”和“历史”置于首要地位。

西方人已教会了亚洲民族要重新思考自己的过去。还在19世纪时，俄罗斯哲学就将对比俄罗斯与欧洲的命运作为核心问题。而列宁式的马克思主义使得所有大陆的知识分子能够毫不谦逊地重新解释自己的历史和前辈学者的历史。

科学真理取代宗教真理并不是没有精神危机的：人们很难满足于一种暂时的、无可争辩的但却是有限的真理，它并不总是令人快慰的。可能历史科学的教育是最尖刻的，因为它们是含糊的，而且主题本身是随客体和知识的永远更新而不断变化的。马克思主义重新找到了一种绝对性。从此以后，中国的官方学说不再和宇宙秩序或中央帝国的独特性相连了。它是真的，因为它反映了必要和有益的变化秩序。马克思列宁主义超越了历史意识赋予它的相对主义，治愈了中国一个世纪以来因西方技术优越性而蒙受的痛苦。

人们思索着未来亚洲是否会表现出宗教不宽容，这曾是西方的灾难，而在佛教中早已不存在，或者是否亚洲会如此解释新信仰，即异端分子有生存的机会，他们可能会受人蔑视，但是不会被以皈依的借口强行改变信仰或是被征服。

第九章　寻求一种宗教的知识分子

世俗宗教这一表述已成为习语[85]。但一种没有神的教义能被称为宗教吗？那些信徒自己就反对这种比较，他们确信自己的信仰是与传统信念相一致的。一切都取决于人们对这些词语的定义。对某些共产主义者来说，其理论展现了一种对世界的全面解释，在他们心中激起了与任何时代的信徒都相近的情感，并确立了价值等级和行为规范。它将某些功能灌输入个人和集体心灵之中，而这通常是被社会学归入宗教之列的。至于说这种学说中缺乏超验性和神圣性，对此，人们无法否认。但是，人们应当想到几个世纪以来，很多社会虽然忽视了“神的存在”的概念，却没有忽视思维、感觉方式和命令、牺牲等，而这些在今天的观察者看来也都是宗教。

这些争论都未触及问题的根本所在。人们可以用这样或那样的方式定义宗教，如原始部落的祭祀、仪式和激情，或是儒家实践以及基督或佛祖的崇高情感。但是，在浸透着基督教的西方环境中，世俗宗教的含义究竟是什么？

经济观点或世俗宗教

共产主义是在教会权威和精神活力日益衰落的时代中，从一种经济、政治学说逐渐发展起来的。在其他时代可能会以宗教信仰形式表现出来的激情都转到了政治行动上。社会主义更多的是表现为一种与人类尘世生活中的苦难相决裂，而不是一门可应用于企业管理或经济运作的技术。

无论是左派的意识形态还是右派的意识形态，无论是法西斯主义，还是共产主义，都从现代“内在性”（immanence）哲学汲取了诸多养分。它们都是无神论，甚至当它们都不否认上帝的存在时亦是如此。而且，它们更进而认为，人类世界并不需要参考超验（transcendant）。根据拉贝托尼埃（La　Berthonnière）的论点，无论笛卡尔是一个多么好的基督徒，他都可以被看作是这种无神论的创

始人。笛卡尔对研究自然的兴趣要大于思索彼岸世界的兴趣。虽然第二国际或者第三国际的马克思主义者均愿意重申宗教是私人事务，但是他们都仅仅把国家组织看作是惟一重要的事。激情的转变自然是伴随着利益中心的变动。人们自相残杀的目的不再是决定哪种教会享有解释圣典和管理圣物的使命，而是确立何种政党或何种方法提供了在这尘世中为所有人布施物质恩惠的最好机会。

确实，民主制或民族主义也激起了与无阶级社会相同的激情。在一个其最高价值与政治现实密切相连的时代里，人们带着同样的狂热致力于民族独立和所谓的理想秩序。在这一含糊意义上，一切曾经震撼了现代欧洲的政治活动都具有了宗教特点。而在这当中，人们并没有发现宗教思想的本质或框架。从这个角度上说，共产主义是独一无二的。

我们前面已看到的某些主义者的预言，是和犹太教基督教预言的典型形式相一致的。一切预言都谴责事物的现状，描绘事物该是什么和将是什么的图景，并选择一个人或一个集体去跨越那使可耻的现在与辉煌的未来相分离的界限。无需政治革命就能带来社会进步的无阶级社会堪与至福千年论者的千年王国相比较。无产阶级的不幸证实了这一使命，党不仅受到那些拒绝倾听福音的资产阶级异端（bourgeois-paiens）的反对，而且也不受犹太社会主义者（socialistes-juifs）欢迎。这些人并未看出这是一场他们自己多少个世纪中一直宣称正在到来的革命。

人们可以用理性的术语来解释这种抨击或预见。由于将科技应用于工业而得到发展的生产力，还只能保证少数人过上舒适的生活。而在将来，技术的发展，加上所有权和管理权的改变，则会使生活富足的恩惠遍及所有人。由此，人们轻易地从马克思主义预言转到了“20世纪的伟大希望”，从革命信仰转到了经济进步理论。

那么，预言是怎样摇摆于有关现代社会发展变化的理性观点和伪宗教教条（dogme pseudo-religieux）这两者之间的呢？

人们或者会使理论变得温和，并承认革新事业需要所有资本主义

的受害者，以及那些虽然未受制度伤害却承认其弊端并想消除这些弊端的人的合作。因此，无产阶级的使命并未消失，只是它不再被排斥在外罢了。无论是从他们的人数还是从其所承受的痛苦来说，产业工人都被要求在技术社会的人性化过程（humanisation）中占据显著地位；但是，他们既不是惟一遭受不公平的人，也不是惟一缔造未来的人。

人们或者并不拒绝任何竞争，就在口头上增强集体救世主与代表这一救世主的政党的无产阶级特性。政党应该而且只需被称为是无产阶级的先锋队，用不着去管产业工人本身在该党的实际行动中和方向上究竟占何种地位。

上述的第一种方法，即社会民主派的方法，也是民主政治、和平改革所共同主张的方法。而共产主义方法则是革命暴力的方法。

在第一条道路中，预言被转化为一些随国家而异并且自然而然是乏味的观点；马克思主义则分解为一些要素，如历史假设、经济方面的爱好等等。在第二条道路中，政党兼教会将理论僵化为教条，形成一种经院哲学；通过激励一种有激情的生活，它就赢得了大量支持者。

为了使共产主义的解释体系永远不出错，政党中的无产阶级代表应该是毫无例外、毫无保留的。这就转而要求否认那些无可争辩的事实，以有关集体存在（通过他们在预先确立的命运中的行动来界定）的简单斗争来取代现实的多样的冲突。经院哲学产生于我们在前面的章节中已多次看到的一些现象，如有关经济基础和上层建筑的无休止的强词夺理、微妙的含义和粗浅的含义之间的区分、表面正确的预测与历史实际进程的不同、以事件的历史意义（无产阶级革命）代替事件本身（1917年布尔什维克夺取政权）等等。

社会民主派拒绝这种经院哲学，他们并不寻求使事实和昔日的预言相一致，也不愿将人类社会的丰富多样性置于某些框架之下。但是也正因为如此，他们失去了制度的声望、确定性和被揭示的未来。相反，共产主义者试图将他们运动的每一插曲都与整个历史进程相联，

将历史本身与自然哲学相联；他们无所不知，永远正确。而且，辩证法的艺术使苏联现实的方方面面均与一种可任意伸缩的理论相吻合。

预言和经院哲学的结合激起了一些类似于宗教情感的东西：对“历史”的信仰、对那些今天还是苦难者而明天将是胜利者的人的同情、希望未来将有一个无阶级社会到来，这些神学中的美德难道没有在伟大事业的积极分子身上显示出来吗？但是，这一次它与历史的联系要少于和教会的联系，而这一教会与救世主（le Messie）的关系已日渐松弛；对未来的希望，由于缺乏使这种希望得以实现的自发性力量，它将只能是暴力的产物；对于苦难者的同情，在面对为辩证法谴责的阶级或国家或个人时则是冷酷无情的。

这是一种教派心理，而不是一个普世教会所应有的心理。积极分子（militant）确信自己属于为数很少的选民之列，负有共同得救的使命。已习惯于沿着弯曲道路行走的信徒们温顺地重复着有关《苏德互不侵犯条约》或是“医生谋杀案”的自相矛盾的解释，并由此转变为某种形式上的“新人”。根据唯物主义者的概念，依据一定方法培养的人面对权力时会是温顺的，同时完全满足于自己的命运。灵魂的工程师们从不怀疑精神材料的可塑性。

在一种极端中，社会主义堕落为含糊地偏爱经济国有化和集体所有权。在另一种极端中，它又扩大为一种全球性的解释体系，并将整个宇宙和危地马拉国内斗争的曲折反复都同时包含在内。

人们可能会认为，共产主义“信仰”因其所具有的不妥协性而区别于其他政治、经济观点。但是一种新的信仰难道不总是不妥协的吗？教会会随着它因怀疑主义而日趋衰弱从而倾向于宽容。但是，这并不只是不妥协的问题。堪与世俗宗教相比的东西没有什么是来自于民族主义或民主制的。如果人们能够通过谈论一些特殊的教谕，那么，这些教谕是：有着并且只有一个政党被转变为世界无产阶级的引导者；将一种解释体系强加在那些互不一致的事实之上；将通往社会主义的惟一道路视为一切民族的必由之路。共产主义者依照对神圣事业的不同态度将人们分为两个阵营，而积极分子则强迫资产阶级异端分子写

其自传时必须符合无产阶级国家所揭示的真理。

积极分子与同情者

共产主义是一种意识形态，而且，根据其对“起点”或“终点”的认识，人们试图严肃地或轻率地看待世俗宗教这一概念。

没有什么比社会主义者和共产主义者之间的曲折、悲怆的竞争史更好地体现出了这种犹豫不决。共产主义者是从不犹豫的，从1917年以来，他们就指责那些“已成为敌人的兄弟”是叛徒，认为这些人没有看到俄国革命是预言的第一个成果而投向了资本主义阵营。相反，社会主义者往往揭露布尔什维克的残酷、没有民主的社会主义或是名为“无产阶级专政”的对无产阶级的专政。但是，他们从未能完全克服一种内疚心理：如果这种道路是可怕的，那么还有其他道路可循吗？

社会主义者和共产主义者不是都反对资本主义、敌视市场混乱和支持计划经济与集体所有制吗？当布尔什维克消灭孟什维克和社会革命党人时，当几百万抗拒集体农庄化的农民被流放时，西方那些早已习惯于议会道路的社会主义者、人道主义者很是恐怖，觉得自己与这些野蛮的创造者的疏远程度和自己与法西斯主义者的疏远程度几乎相同。一旦斯大林去世，他的继承者们减轻了某些被看作是制度中反常行为的极端措施，并向进步主义者和基督教徒伸出友好之手，这时社会民主党人中的马克思主义者就会重新开始沉思：专制主义的方式和五年计划难道不是俄罗斯和不发达国家惟一可能的选择吗？加速工业化使那些恐怖的极端措施不可避免，而社会主义建设事业将使这些极端措施逐渐变得不再必要。随着苏维埃制度的民主化，这一巨大分裂将自行消失。

失望和信任之间的这些交替并不只取决于社会主义者的无限幼稚，这种幼稚在任何制度下都导致了集中营。这些交替取决于世俗宗教的模棱两可，无论是在左派中还是在右派中，世俗宗教都只是将观点僵化为教条。

1933年时同情国家社会主义的人并不一定相信种族主义，他们也

谴责反犹主义的暴力行为，但确信必须由一个强有力的政权来重建国家统一，消除党派争论，实施有活力的外交政策。这种有所保留的赞同并不只是那些门外汉（hommes du seuil）或追随者（compagnons de route）的特点，而且在那些党员，有时甚至是党的核心成员中也能看到。戈林的信仰可能一点也不比那些纯粹是出于投机心理而聚集在褐衫党的煽动者周围的旧传统的民族主义者更正统。

在1955年，一个并非共产党成员的进步主义基督徒（chrétien progressiste）将会如何思考呢？让我们回过头来看那些工人教士（prêtres-ouvriers）出版的书。他们（至少其中一些人）大都接受了共产党宣传中对事件的解释："无产阶级的指导是正确的，最近发生的政治、社会事件的教训已向我们证明了这一点：马歇尔计划、欧洲防务计划、失业、低工资、越南、非洲、贫困、住房匮乏、违法和压迫等。"[86]将低工资或贫困归咎于大大缩短了法国经济重建所需时间的马歇尔计划，这是一个典型的以教条代替事实的事例，也是斯大林经院哲学中极具特点的一次替代。

这些工人教士可能在不自觉中就吸收了共产主义历史哲学的基本思想。他们赋予工人阶级以独特使命和非凡美德。"尽管伤痕累累，但是在我们看来，我们的阶级是如此美丽，拥有如此多真正的人类价值，没有任何理由可以贬损或低估它。它为人类历史所开启的前景是如此广阔和如此真实，以至于其他任何阶级都不可能漠不关心。"（第268页）人的思维方式本质上取决于所从属的阶级。"通过在生活中忍受无产阶级生活条件的艰苦和不断紧密地与工人大众相联，我们中的相当一部分人正在获得（或重新获得）一种新的心态和另一种阶级意识。他们加入到工人的反抗中去，具有了无产阶级意识。例如，针对工人阶级所受压迫的阶级斗争意识、必然相互团结的情感、确信人民只能是所有人一同摆脱资本主义剥削……"（第207页）[87]这些基督徒所获得的无产阶级意识显得和共产主义意识形态完全一致："现在我们知道，如果无产阶级光凭自己，没有阶级意识，没有组织，那么就将永远不能打败敌人，这个敌人从各个方面展开进攻，而且比无产阶级强大百倍，即使不算它的数量和质量，至少在压迫和镇压手段上也是如此，这些手段从公开、残酷的斗争到虚伪的仁

慈和宗教麻醉药。”（第230页）[88]

在此，这些工人教士以这样的语句判断和指责社会主义的改良思想：“在社会民主派的资产阶级进行反抗的那些国度里，这些人深陷于各种矛盾之中：压制、不公正、贫困、侵略战争，用《罗马观察家报》（Osservatore Romano）的话来说，所有这些都是由于‘此后不可避免的衰落’。”（第272页）

确实，工人教士依然是天主教徒：“如果我们非常牢固地保持对耶稣和天父的信仰，认为他们是历史的主宰，从而也是我们的无产阶级兄弟生活其中的政治、社会史的主宰，那么这种信仰对于我们教会来说也是有活力的。”（第269页）他们承认无产阶级的痛苦已取代了救赎事业。但是他们常常使用的表述却表明在进步主义的基督徒的分裂意识中，世俗事件已逐渐具有了神圣事业的意义。“在我们的体内承受着无产阶级的痛苦，我们的祈祷和圣事都关注着这些痛苦……我们的信仰，作为与我们的工人阶级密切相联的强大动力，它永远不会减弱或被玷污。”（第268页）人们由此想像天主教会已接受了工人阶级，由于这种世俗解放，工人阶级通往基督真理的道路就被打开了。同时，“我们与教会都想到和感觉到，如果没有这些最低程度的物质条件，那么‘任何精神生活都是不可能的’，一个饥饿的人不可能相信上帝的仁慈，一个受压迫的人也不可能相信上帝的全能”（第270页）。这样，在奴隶制因阶级斗争而被取消以前，人们不可能带给奴隶任何好消息。

这些引文证明：对于这些仁慈的、渴望献身的基督徒来说，共产主义不仅仅意味着关于现在和未来经济制度的观点，也不仅仅是众多意识形态中的一种。在从意识形态到宗教的道路上，他们已经历了最初的两个阶段：无产阶级的使命和由共产党代表无产阶级，依据教条（资本主义是恶，通过政党夺取政权本质上就是解放等等）来解释当今事实和全球历史。最后一个阶段对于天主教徒来说是不可逾越的：如果无阶级社会解开了历史之谜，如果组织起来以便更好地开发地球的人类已对自己的命运感到满足，实现了愿望，那么这时的人已不是基督甘愿为之钉死在十字架上的人类了，而是马克思所预言的由于机

器的力量和无产阶级的反抗而使史前史终结的人类。

就像共产主义者不可能信仰上帝和基督一样，基督徒也永远不可能成为一个真正的共产主义者，因为受彻底的无神论激励的世俗宗教信奉人类的命运将在这个地球和国家中得到彻底实现。进步主义的基督徒对这种不一致佯作未见。

有时候，他把共产主义简化为一种经济组织技术，并把宗教信仰从集体存在中完全分离出来，而且拒绝承认基督教教会与世俗教会一样不容忍这种分离：世俗教会并不把共产主义看作是一种可与由人类操纵的机器相比的中立技术，基督教教会则想在任何时候都激励每个人的生活，而并不将自己局限于对圣物的管理之中。

有时候，进步主义的基督徒走到了另一错误极端。他是如此为无产阶级的痛苦所感动，以至满怀激情地加入到共产党的斗争中去。他从基督教的理解来重新使用那些相同的词汇，来形容世俗历史的曲折和神圣历史的神秘。帝国的更替所从未发现的基督教历史观念，有迷失于马克思主义的下述观念中的趋势，这些观念是劳动文明、大众的来临、无产阶级的解放等等。人们并不知道进步主义者是不是渴望一种普遍繁荣，这种繁荣最终将使人类摆脱千百年来的受奴役状态，并将他们提升至对彼岸的思索；或者，无阶级社会，而不是上帝之城，是不是并没有成为信仰的对象。

社会主义者和进步主义者这两个例子都不能使我们在共产党员和同路人之间划分界限。有些党员是以进步主义的基督徒的方式进行思考和感觉的：通过奉献、牺牲精神以达到克服内部阻力的目的，这种内部阻力在他们看来是一种资产阶级残余，由此他们就开始了宗教生活；他们并不信仰唯物主义，而只是想为之服务。相反，大量同路人则没有宗教怀旧情绪，他们估算着政党成功的可能，毫不犹豫地赞同反射蒙太奇（le montage des réflexes），尽管还为自己保留了一种不完全自由（demi-liberté）的好处。

人们徒劳地在党的内部寻求一种独特的历史教条或日常繁琐哲学。我们已经看到[89]，人们不大能说出党员整体信仰什么。当官方公

报宣布克里姆林宫的九位医生谋杀了几位政府高级官员（从死者中随机选出），并正在密谋暗害其他一些领导人后，从上到下的党内积极分子们都知道自己应该说什么（但不是他们从这以后三个月将说的），尽管他们并不知道行动的动机和目标。在他们内心深处，没有人会毫无保留地同意党的解释，这一解释通过每个人的发言、无数会议投票通过的数不胜数的决议而回响于广阔的苏联大地——每个人都为自己选择了密传的解释。

当国家法令影响到整个教条时，另一种同样程度的含糊不清出现了，那些忠诚者——党内核心人物、高级官员、地方负责人——给予主要概念以何种意义？他们相信在共产党勉强存在的英国，无产阶级和共产党是相一致的吗？既然没有哪个政权拥有如此多的警察，那么他们相信苏联国家政权正在萎缩吗？既然它已建立起了一个新的等级制，那么他们如何想像一个无阶级社会呢？

我们已经区分了教士和信仰者，也就是首先忠于政党的人和首先赞同预言的人。这一区分与积极分子和同情者的区分并不一样。积极分子们迈出了决定性一步，并服从党的纪律，与此同时，同情者们则仍留在门槛外。但是同情者并不必须是一个信仰者（就我们已使用的这个词的含义而言），积极分子们从其内心来说也不总是教士。乔治·卢卡奇信仰马克思主义预言，却不无痛苦地承认共产党是无产阶级的化身。某些追随者忽视了工人阶级的使命或无阶级社会，盲目相信由八亿人在同样法则下实现的联合所揭示的历史必然性。有一些积极分子是决心牺牲的理想主义者，有一些同路人则是渴望借机高升的恬不知耻的人。

真正的共产主义者在哪里？从理论上来说，他应该经历三个阶段：政党崇拜、解释性的经院哲学、积极分子的训练。但是一旦他出现了，他就获得了以自己的方式“重新思考”教条以及日常使用的那些主要论题的权利。他将对政党教会一体（l'identité parti-Eglise）和世界革命持一种解释，这一解释最终将和那些反抗者所给出的相一致。积极分子并不都是“真正的信仰者”。事实上，他们既不忽视事物的另一面，也不忽视那些秘密含义。尽管有这一认识，但他们仍然完全保

持对运动的忠诚和对未来的希望，认为这是不可避免的和由党来实现的。

世俗宗教同时给予它的显贵们以怀疑主义和信仰，对于这种其教义难以把握，并且要靠一系列法令才得以存在的、世俗宗教，人们难道还应该严肃认真地去看待它吗？一旦人们拒斥无产阶级等同于政党的观点与解释性的经院哲学，那么这一宗教将解体为一个观念的集合体。一种持久性的宗教难道可能建立在与事实或常识相悖的证明的基础上吗？

在我看来，不幸的是，关于这一疑问的答案还远远没有获得。

从公民宗教到斯大林主义

知识分子发明了意识形态以及关于社会世界的解释体系，这些意识形态和体系都包含了价值体系，并暗示着有待完成的改革，以及一种令人恐惧或充满希望的大动荡。这些以理性名义谴责天主教会的人接受了一种世俗教义，因为他们对部分而不全面的知识感到失望，或者因为他们渴望那种只被赋予掌握真理的教士的权力。

18世纪的法国哲学家已经是现代意义上的知识分子。他们以写作为生，并宣称有权发表自己有关历史或政治问题的观点，这些观点常常是批评性的。无论是在思想上还是在生存方式上，他们都不依赖教会，他们与富人的联系也要比与旧贵族的联系更为密切。而且，他们还传播一种与天主教和君主制法国的世界观截然不同的世界观。

教士和哲学家之间的冲突是历史性的，而不是形而上学的必然。教会并不谴责尽可能舒适地组织尘世生活的努力，它也可能授予对“启示录”（Révélation）未涉及的那些领域进行自由研究的权利。即使通谕继续指责关于人性的乐观主义并坚持在教义和道德方面的权威原则，渴求知识和技术进步的意愿也已成为值得称赞的。一旦旧制度的哲学被从天主教教义中赶出去，文人或专家们就不再在理论上和教会争论了。

在法国，这一争论由于教会事实上所占据的和人们总是给予它的政治和社会地位而得以延续。作为一个宣称已得到揭示的真理的等级制团体，教会很难与政权和政党断绝关系，这些政党并不同意权威来自于下层，或者是人类在自己的虚弱状态中能够治理自己。

教会与反民主政治运动的妥协[90]并不是教士和知识分子间的持久对立的惟一的或是主要的原因。或许，教会一方很难听任一个世俗国家的存在，而知识分子这一方也难以接受自己不能占据首要地位。从教会专制主义解放出来后，知识分子渴望将他们认为早该摧毁的那些东西都更换掉。

一些为自己的无神论而欣慰并敌视宗教生活的左派知识分子，希望像传教士传播宗教信仰一样来传播不信仰宗教的思想，并确信通过消灭神和推倒祭坛就能解放人类。其他一些知识分子则为基督教的无可挽回的衰落而感到担忧，设想出一些为理性接受的、可以重新建立精神统一的信条。布尔什维主义兼具这两种意愿：无神论的战斗热情赋予它活力；构建了一种自以为与科学教诲相一致的正统学说。在俄国，正是知识分子为最高权力授职。

也许，奥古斯特·孔德比其他任何人都更明确地形成了那些启发人们研究一种具有替代性的宗教的观念。

一方面是神学和形而上学，另一方面是实证知识，这两者是互不相容的。过去的宗教正在丧失活力，因为科学不再允许人们相信教会所讲授的东西。信仰将逐渐消失或是堕落为通俗意义上的迷信。

上帝之死在人的灵魂中留下了一片空白，但是内心需要依旧存在，需要一种新的基督教来满足它。只有知识分子能够发明甚至宣传一种为学者所接受的旧信条的替代物。

最后，教会提供的那些社会功能还继续存在。共同道德应建立在什么基础之上？如何在集体成员中维护或恢复信仰的统一，如果没有这种信仰的统一，文明将面临危险吗？

我们已知道奥古斯特·孔德是如何认为在他的理论体系中已对这一历史挑战作出了回答。科学确立的法则揭示了一种宇宙秩序，一种人类群体的永久秩序和最终变化秩序。这一教义是科学的，它不仅提供了思想上的终极真理，而且还提供了心中热爱的对象。未来的社会将是整体的（total），而不是极权的（totalitaire）。它包含了人性中的一切财富，以舆论来平衡权力，以慈善来制衡强力，使过去成为现在，开启毫无动荡的进步之路，实现人性（l'Humanité）。

除了在巴西，实证主义从来没有超越学派的界限。与圣西门和他的信徒圣西门主义者的“新基督教”一样，它从没有成为某一运动或某一政党的理论信条。作为一位数学家的产物，实证主义仍旧只是一小部分人的信仰。

对一种适用于国家的宗教的探寻在法国大革命危机之前就开始了。《社会契约论》是卢梭集中探讨公民宗教的书，书中表述了两种观念，它们是卢梭从他的前辈们的著述中吸取的，也是萦绕于当时理论家脑中的。世俗权力和精神权力的分离是一个有缺陷的原则：“谦卑的基督徒改变了他们的语言，而不久我们便看到这个所谓另一个世界的王国，在一个有形的首领之下，竟然变成了这个世界上最狂暴的专制主义。可是，既然永远都只能有一个君主以及公民的法律，结果这种双重权力就造成了一种法理上的永恒冲突，这就使得基督教的国家里不可能有任何良好的政体，而且人们永远也无从知道在主宰与教士之间应当服从哪一个。”卢梭又补充道：“霍布斯是惟一一个能够建议把鹰的两头重新结合在一起，并完全重建政治统一的人，没有这一统一，无论是国家还是政府都永远不能很好地组织起来。”人们并未忘记卢梭的那句名言：“一个真正基督徒的社会将不再是一个人类的社会。”[91]就是希特勒也会赞同这种说法。

何种宗教有利于国家财富和政权？这类政治考虑促使卢梭像马基雅维里一样宣称民族宗教的优越。他自己的宗教，即简化为一神论的基督教，促使他仔细思考这一问题。他并不否认民族宗教的好处，这一民族宗教“把对神明的崇拜与对法律的热爱结合在一起”，并且“使祖国成为公民崇拜的对象，从而就教导了他们，效忠于国家也就是效忠

于国家的守护神”。但是，这种民族宗教是建立在谬误基础上的，因而它欺骗了人民，“使全民族成为嗜血的和不宽容的”，它使这个民族对其他的一切民族都处于一种天然战争状态。卢梭最终满足于一篇纯属公民信仰的宣言，这一宣言将使每个公民都爱自己的责任。神明的存在，未来的生命和对坏人的惩罚，这些就是将公民与他的国家相联系的这种宗教的教条，并且没有把其他任何国家都看作是敌人。在民族的或异教的宗教（启蒙时代的哲学家认为这种宗教的复兴是不可能的和不受欢迎的）与普遍救赎的宗教（它激起了对尘世荣耀的冷漠）之间，公民宗教在既没有削弱个人对主权者的忠诚，也没有将分裂原则引入社会的情况下，就避免了盲信。

革命崇拜分享了公民宗教的这种模棱两可。它们以爱国主义为基石，“建立在公正基础上的对理想社会的爱远甚于对国家土地的爱”[92]。但是就在同时，革命的立法者们并不满足于教会和国家的分离。国家虽然已和旧教会相分离，但是仍然保留着宗教特性，仍然“以各种节日和强制仪式强迫群众尊重教会”。已成为最高存在的理性将成为信仰的对象，这一信仰消除了一切迷信，并成为一个以其美德而承诺了无限美好命运的国家的基础。

尽管它们获得了象征性和历史性意义，革命崇拜只是一个短暂插曲，而这已为奥古斯特·孔德所注意。无论是对民族宗教的怀念，还是对法国大革命带来的一种公民的和普遍的信仰的情感，都没有因君主制和天主教会的复辟而消失。

日本的神道堪与民族宗教等量齐观。除了那些有关最遥远历史的内容以外，神道还包含一种对天皇的崇拜，认为他是太阳神的子孙，并与永恒的日本合为一体。决意从西方借鉴强国秘诀的日本贵族同时决心复活这些古老的信仰和实践。第一次世界大战以后，鲁登道夫把神道作为正在寻求精神统一的德国人的榜样；他重新发现了从马基雅维里到卢梭等理论家关于两大问题——政教分离的危害，为国家和上帝战斗牺牲的信念带给普通大众的热情——的论述。

这种“德国基督教”是一种有意识地将救赎宗教“民族化”的企图。

在兴登堡葬礼致词中，希特勒使用了一个日耳曼语词Walhalla。希特勒的年轻信徒们还欢庆一种对火的崇拜。人们试图将这些事件归咎于童子军狂热和异教徒仪式的复活。假如希特勒在世界大战中获胜的话，他很可能发动反对基督教的战役，而且更多的是运用唯物主义和种族主义，也就是那些与理性主义和民主政治理论相背的观念的混合，而较少采用“德国基督教”或“日耳曼信仰”。种族不平等、元首学说、国家统一、第三帝国等主题更多的是被宣传机器组织起来，而并未形成一个体系，但是它们已经激励了整个国家的管理和精英的教育，并建立起价值体系，煽动了狂热激情和促进忠诚者的团结一致。这些主题还通过各种仪式得以神圣化。在一个深深烙有基督教痕迹的文明里，它们会像真正宗教那样存在吗？同样的问题也可以向共产主义提出，它似乎已最终强制推行一种替代信仰，而这是法国大革命的积极分子、实证主义者和圣西门主义者所梦寐以求的。

米什莱的名言也适用于共产主义：“法国大革命并不采纳任何教会。为什么？因为革命本身就是教会。”就像公民宗教一样，它将个人对政党、社会主义国家和人类未来的责任神圣化。一旦政党掌权，它就变成了国家宗教，而在它的秘传教义中，依旧反对普遍的宗教。如同实证主义一样，共产主义也宣称将汇集过去的创造，把它们传到将完成人类使命的社会中去。虽然它已与启蒙时代的个人主义断绝了关系，但是它仍然宣称为所有人谋幸福。它拒绝怜悯弱者和信任群众，但是它却以人道主义情感来证实社会主义事业，以教育大众的必要性来证实领导者的绝对权力。它让科学墨守成规，但却是打着科学的旗号。它颠覆了西方理性主义，但却继续仰仗理性主义。

这一成功的原因是什么呢？马克思主义的预言把一种进化示意图转变成为一种神圣历史，而无阶级社会将是这一神圣历史的结果。它赋予一些制度（所有权制度、运作方式）过分的重要性，将一个万能国家（Etat tout-puissant）的计划化看作是历史的决定性阶段。知识分子很容易地就陷入到左派随大流者（conformism）所具有的这些错误中去了。它们痴迷于如何增加国家收入，因而也准备借用苏联走向富饶的捷径。

信条的内容是对历史的一种解释：斯大林主义在一个因各种灾难而充满动荡的世纪里传播。如同星相学并未立即被科学的天文学消灭一样，实证史学也未驱赶走历史的神话。在机械物理学出现之前，一些观察家已经以惊叹的眼光探寻宇宙的秩序。不久以前，每个社会都自认为是具有典型意义的。由于没有意识到时间的无限，它就没有在神秘未来中找到自己适当的位置。历史的神话更多表现为对经验教训的反抗，而较少表现为与时代不符的信仰。

在我们这个时代，技术进步确实是一个重要事实。正是它根除了文明中的旧基础，而且我们的同时代人除了依赖于机器的权力和财富以外，也没有更高的目标。人们将劳动利益的优先性与生产力的因果优先性相混合，并将这种混乱的综合看作是知识的征服。

马克思主义意识形态在利益的盲目混合之下发现了变化的秩序。每一个人只服从自己的意愿，而所有人一起就产生了高级智力曾想要的东西。为了追逐利润，资本家就将这曾给自己带来财富的制度引向了灭亡。从阶级斗争中诞生了无阶级社会。完美的市场，就像黑格尔式的“理性的狡智”（la ruse hégélienne de la Raison）一样，为了所有人的最大利益而利用个人的自私。但是有一个决定性差异：自由派认为人始终是不完善的，并听任这样一种制度的存在，即“善”（le bien）将是无数行动的结果，而永远不是一种有意选择的目标。在此范围内，它赞同悲观主义，即将政治看作是一种创造条件以使人的缺陷有助于国家的善的艺术。对于过去，马克思主义承认人的意愿和事件是不同的，但是一旦深层力量被揭示出来，那么它就能摆脱环境的控制了。由于对历史法则的认识，人将达到那些被指派的目标。对未来的预测使人可以操纵敌人和同伴。

正是在这一点上，意识形态成为信条的内容。集体拯救者不再听命于历史，而是创造历史，建立社会主义，塑造未来。只要政党一直处于反对派的境地，没有力量，内部也不和谐，那么这种政党向救世主（Messie）的转变将始终是一种教派的精神错乱。正是夺取政权才证实了这些意愿。它越是紧密地和国家结合在一起，就越可能代表无产阶级。

在这一切想成为替代宗教的企图中，斯大林主义获得成功的原因说到底很简单：正是革命的胜利使共产主义得以传播，而不是那为震撼世界的十天做了准备的世俗宗教的诱惑。放下武器的先知们已消失了。世俗宗教的未来尤其取决于权力的竞争。

世俗的教权主义

法国知识分子是最早寻求一种替代宗教的人，今天，他们的无产阶级欧洲的同伴们如同往昔的法学家们建立王权绝对主义的合法性一样，建立了苏联绝对主义的合法性。他们以神学家的方式解释党代会或总书记的神圣文本和宣言。左派知识分子以要求自由为起点，却最终屈服于国家和政党的严格纪律。

意识形态确实已变成一种宗教了吗？对此，人们再一次无法确切地回答是还是不是。在拜占庭传统和苏维埃制度当中，国家领导人就是教会领袖。与不久以前的超验性的信仰一样，意识形态决定了什么是最重要的；它证实了权威的合法，并承诺（不是对个人，而是对集体）在历史彼岸，也就是未来，将存在公正的分配。但是共产主义并不认为自己是一种宗教，因为在它看来，一切宗教都是历史的残余；它以无神论的名义反对教会，并以社会主义的名义使之就范，就像它对其他制度一样。它过分夸大了一种片面学说的意义，以使它显得包含了人类的一切力量。

基督徒和共产主义者间关系的双重性似乎使得那些人民民主制的政府可以煽动起类似于“德国基督教”的异端，以达到使基督教信仰与官方意识形态部分一致。这好像并不是铁幕另一边的主要趋势[93]。共产主义当局首先力求打碎本国教会与罗马教廷的联系：任何国际对它们来说都是不可容忍的。然后它们命令教会高级神职人员在口头上必须忠于国家正统。但是它们的这种强迫并不更甚于对待音乐家、国际象棋棋手或小说家。它们尽力使教皇和主教的行动，至少是他们的语言，具有政治特点，但是并不支持对历史的意识形态作宗教解释。正是在西欧，而不是在东欧，某些信仰者分辨不清基督教的悲剧和无产阶级的悲剧，以及无阶级社会和千年王国。

因此，在欧洲共产主义与其说是一种基督教继续提供给西方人做典范的宗教，还不如说是在已上升为正统的意识形态中寻求宗教替代物的一种政治企图。这种正统还孕育了一些已被天主教会抛弃的意愿。神学家们直截了当地承认神的启示（Révélation），这一说法并不包含天文学或物理学，或者说只包含了一种十分原始的科学，并且是以一种与基督时代人民的思想相一致的术语表达出来的。物理学家从圣经中学不到任何有关核子的东西。同样，从辩证唯物主义的神圣文本中，他也不可能学到多少这方面的东西。

基督教信仰可能可以被称为是“总体的”（total），因为它启示整个存在，当它否认世俗活动的自治时，它就是“极权的”（totalitaire）了。当共产主义信仰想成为“总体的”时，它就变成“极权的”了，因为它只是通过官方真理的强制性而把那些本质上需要自治的活动置于权力的命令之下，从而创造出整体性的幻像。

人们可以想像出，就像其他人受基督教信仰的鼓舞一样，诗人们是如何因共产主义信仰而倍受鼓舞；人们还可以想像得出，物理学家和工程师们充满激情地渴望为无产阶级服务。人们还应当承认，这些人的信念和献身精神是真诚的，它们并非是由那些对文化颐指气使的官僚从外部下命令后才形成的。而且，这些官僚准许艺术家自发地去寻找那些他们自己的形式，并让研究者自发地去寻找真理。社会主义现实主义或辩证唯物主义无法将集体聚集到一种信仰或一种共同经历的知识之下。一种虚假的统一是如此获得的：使每种精神世界的特殊意义服从于社会功能，而这一社会功能通过把可能的或错误的假设作为一种自称是科学的和哲学的学说的基础而强加到精神世界身上。

在西方，我们并没有力图寻求一种与历史唯物主义等同的东西，就好像一种哲学能够而且必须将它的原则、观念以及导致其成果的主线固定在自然科学上一样。我们应该小心翼翼地维护知识界或学界的独立，而这种独立，在铁幕的另一边因为必须考虑为政治服务和革命目的而受到了影响。

批评本身越是足以消除苏联文化统一的幻象——而且这种人为的

综合体本身也会解体——那么我们想要进行一种正面反驳的希望就越是错误。直到现在，数学家、物理学家和生物学家都知道官方学说可以提供一种语言——在书的前言和结语中——以使研究成果和官方理论相一致，而不是一种研究工具。即使历史学家们大体上都承认正统理论范畴的有效性，他们也感到是被囚禁于一种强制的和不断变化的正统之中，这一正统不时激起其他民族对大俄罗斯帝国主义和教化使命的反抗。确实，除了对人类理性难以理解的一些主题所作的无法证明的断言，天主教教条还包含一种尚不完全的知识的梗概和系统化。但是，通过清除那些世俗知识，宗教教条可以在不改变信仰的情况下变得纯洁和更深入，并符合自己的本质。相反，新的正统如果不解体为各种成分，如果不分散为一批关于今日或明日社会的或多或少含糊不清的观点，就不可能实现自我纯洁或是满足于一种理性表述。

由于对荒谬的认同，意识形态就变成了一种教条。如果人们承认在每个社会都是由少数人掌握领导权的观点，那么政党专政与无产阶级专政之间的融合关系就会在顷刻间自行解体。所剩下就是依照经验比较一党制与和平竞选的议会制之间的利弊。只要人们拒绝普遍性（universalité），无论它是哪种学说所预言的，就可以避免这种神秘化（mystification）。社会主义社会将是历史进化中的一个较近的终点，但是有多条道路可以通向它。社会民主派的政党并不是叛徒，而是兄弟，他们在西方提供了拯救的功能，因为在西方，布尔什维克党严厉的措施是行不通的。简而言之，共产主义者应该真诚地接受那些感到不安的善良的马克思主义者向他们建议的解释，这些善良的共产主义者并未失去理性，他们赞赏五年计划，但对集中营却深恶痛绝。共产主义者应该思索他们在命令中漫不经心说的话，当苏联利益要求这样做时，它到底意味着什么？

这样一种转变看似不难，然而它却对教条的本质提出了怀疑：如果党是无产阶级的代表这一点并不是普遍的、明确的，那么，1917年革命就会失去神圣历史赋予它的地位，而只不过是一场幸运的政变。那么，又如何预见哪些国家将注定要承受加速工业化带来的充满痛苦的利益呢？如果第二国际的支持者并未被开除，那么如何才能坚持认为一种政治制度向另一种政治制度的转变必须要采用暴力手段呢？如

果没有革命标志着史前史终结的观念，那么苏联的事实将只不过是在一党专政下，以残酷的方式实现现代化，而且这一政党并不是由命运之神指定的，而是由人们之间难以预料的曲折斗争决定的。

如果俄国共产党继续坚持自己是世界无产阶级的代表，那么它将沉溺于故弄玄虚的经院哲学的玄奥之中。如果它放弃这一抱负，那么就意味着放弃权力。不久以后，通过采纳明智的英国工党的建议，它也将分担工党的不幸。如同英国工党一样是资产阶级的和令人厌倦的它，在从虚幻中觉醒过来，并克服恐怖之后，坚定不移地走向了20世纪的路易·菲力普主义[94]。

不管怎样，这种转变是不可避免的吗？它正在我们眼前展开吗？苏共似乎已限制了自己的活动范围。它已为科学争论提供了某些自由，并容忍一些嘲笑现行制度某些方面的文学作品（小说或戏剧）。斯大林晚年采取的奴役人的智力创造的那些极端和残酷的措施也变得缓和多了。尽管解释性的经院哲学仍然是必须遵守的，但是它将不再一直是一种逻辑妄想了。这一制度将逐渐资产阶级化，而且其实践乃至理论也将倾向于放弃其普遍性。

回到日常生活，意识形态热情的减退，这些是迟早都将出现的。革命可能是永远的，但是革命精神却已丧失了。第三代领导人，如果不是第二代领导人的话，听从了西内阿斯[95]的教诲，放弃了不可能的征服。从长远来看，他们如何才能使官僚专制主义的稳定与征服的教派的传布信仰的热忱这两者相互结合？面向未来的革命理想沉浸在虚幻之中，而人们则无法忽视苏联现有体制中的主要特点。

通过同时诉诸恐怖和意识形态，并颂扬现在是通往无阶级社会的阶段，斯大林体制就克服了存在于对现有政权的证实和对美好未来的期待之间的矛盾。同时，工业化的结果、新领导阶级的巩固以及作为超人类事业（la surhumaine entreprise）源泉的普罗米修斯行为的逐渐远去，这一切在狂热逝去的时候都促使信仰逐渐蜕化并解体为各种意见。在我看来，这是长时段里最有可能的前景。人们可能会错误地得出结论：噩梦即将消失，思想教育的痕迹将被抹去，资本主义文明

和苏维埃文明的统一将奇迹般的建立起来。

在信仰和不信仰之间、在忠于斯大林经院哲学和简单纯粹地抛弃政党的精神世界之间，存在着多个中间阶段。对某一细小解释的意义的怀疑并不影响整体的稳固性。人们保留了教条的重要概念，并继续以生产关系、社会阶级、封建主义、资本主义或帝国主义等术语进行论辩。

也许思维和行动方式比概念工具持续的时间更长。转而毫不妥协地反对往日的战友、将斗争逻辑或是所谓的斗争逻辑坚持到底、以非对即错的观点看待这个世界、不愿承认问题是支离破碎的以及世界与学说是多元的，这些从教育中获得的特点往往在一位已从狂热教派中解脱出来的“前共产主义者”身上明显表现出来。

知识分子可能比普通人更难以摆脱这种意识形态，因为就像国家对意识形态的依赖一样，意识形态已成为知识分子的事业。苏联政权以一种学说的名义进行统治，而这种学说是由一位毕生在图书馆中度过的知识分子创立的，并且一个世纪以来已为无数学者所评点。在苏共的政权里，知识分子是统治者。无论是发现异端的教育审查官、为社会主义现实主义所束缚的作家，还是负责执行计划和领会中央含糊命令的经理，他们都必须是辩证学家（dialecticiens）。掌握着几百万人生命的党的总书记本人也是一位知识分子，在他光辉生涯的结尾，他会提供给信徒们一种有关资本主义和社会主义的理论，好像一本著作标志了最高成就。古代帝王往往是诗人或思想家：而帝王作为辩证学家、学说和历史的解释者进行统治，则还是开天辟地头一回。

所有那些在议会民主制中阻碍知识分子上升到权力之巅的资本家、银行家和当选者都消失了。在18世纪，尽管知识分子反对教会占有大量财富，但是他们却无所顾忌地接受富商或包税人的保护。他们指责个人地位的不平等，为新生资产阶级的事业辩护。在法国大革命以前，左派知识分子并不怨恨商业、竞争和正当获取的财富，而是憎恨继承或囤积而得的财富和出身歧视。在每个时代，知识分子都把自己看作是一切权贵的敌人，先是反对教会，接着是贵族、资产阶级。

对于作为辩证学家的官僚（bureaucrates-dialecticiens），知识分子却突然显得宽容起来，好像重新认识了自己。

苏共的国家需要经理来领导工厂，需要作家、教授、心理学家来传播真理。处理实际物质的工程师和负责灵魂事务的工程师都享有很丰厚的利益、很高的生活水平和名望，能够参与到令人兴奋的事业中去。他们并不是那样天真以至于采纳那些庸俗的言论。他们太关注自己的特权以至于为这一制度和他们自己的驯服进行辩解。这样，他们就混杂了信仰和悲观主义、口头上忠诚和内心的保留，因为他们无法原封不动地接受一种非理性的教条主义或是摆脱一种难以觉察的正统的束缚。

他们可能通过最后手段祈求超验的宗教榜样吗？基督教告诉奴隶的喜讯是和告诉国王们的一样的，它宣扬尽管有社会等级制存在，但灵魂是平等的。教会使那些世俗权力合法化，并确保权贵们心安理得。有时，它想统治这个世界。进步主义的知识分子如何才可以拒绝将自己的才能奉献给一个宣扬美好学说的国家、一个与革命理性主义希望相一致并且慷慨对待专家和文人（只要他们听话）的社会？

*****

马克思称宗教是人民的鸦片。无论教会是否愿意，它还是巩固了现存的不公正。它帮助人们忍受和忘记痛苦，而不是克服痛苦。信徒们沉浸在对彼岸世界的关注之中，对国家组织则漠不关心。但是，基督教从未授予统治者以全权。即使是东方的教会也保留有指责不称职君主的权利。沙皇尽管是教会首领，但也不决定教义。苏共的总书记则具有重写党史以适应不断变化的现实的自由，而这一党的历史就是斯大林学说的核心。随着政权从大革命中产生，无阶级社会的概念也逐渐失去了意义，并在一个毫无创新的官僚专制主义中稳定下来。通过历史的彼岸来获得证实的观点在发展过程中也蜕化为语言上的闹

剧："另一个世界"更多指的是现实，而不是未来，这一现实在人们用来界定它的那些语言的作用下已经走样了。

人们认为在我们这个时代，新的宗教具有完全不同于基督教的意义。基督教鸦片使人民消极，而新的鸦片则激励人民反叛。毫无疑问，这种意识形态不仅招募革命者，而且还训练他们。他们与其说是服从一种学说，不如说是服从于一种政治本能、行动的爱好和权力欲。导师的预言不仅指引了他们的生存，而且唤起了他们无尽的希望。

尽管已经因教条主义而变得僵化和枯燥乏味，但是这种意识形态在亚洲和非洲国家中仍然发挥着革命功能。它促进了人民大众的动员和使那些因派别不同而相互戒备的知识分子加强了联合。作为行动工具，它依然是有效的。而在其他地方，如法国，情况却完全不同。在这里，革命崇拜、对历史的悲怆疑问表现出一种逃避。对"启示录"（Apocalypse）的怀念并没有激起对改革的不耐烦，而是一边接受现实，一边又在口头上反对，这就是所谓"不墨守成规者"（non-conformisme）的荣誉攸关的事。

不可否认的是，甚至在法国，也有几百万人相信一件如同巨大灾难一样恐怖、如同节日一样令人兴奋的事件将会彻底改变他们的命运。曾在众多进步主义的基督徒中引起骚动的"如何才能使不幸的人获得赋予他们生活以意义的希望"的争论，对于像西蒙娜·韦依这样的人们来说是没有效力的，她并不觉得信仰能够培养人为真理而牺牲。人们尊敬信仰者，但是人们必须反对错误。

斯大林的宗教为了夺取政权和加速工业化而动员大众，使战士和创建者的纪律神圣化，并将人民收获长期忍耐的结果的时刻推迟至大革命，然后又推迟至未来。而这个未来，随着人们不断朝它前进，也不断后退。

不信仰上帝的人也不敌视宣称永恒真理的救赎宗教：人并不是在社会命运中实现自己的命运；命令和财富的等级制并不反映价值的等级体系；尘世中的失败有时是通往更大成功的路；尽管人与人之间相

互争斗，但是一种博爱神话将人们团结起来。

不相信马克思预言的人应该是反对世俗宗教的，即使这种宗教到处宣传人们希望的变革：作为迷信，尽管它逐渐鼓励暴力和消极、奉献和英雄主义，但是最终还是导致了混杂着狂热的怀疑主义以及反对不信宗教者的战争，即使其信仰已慢慢丧失了实质内容。它将阻碍政治的此岸或彼岸中人们的友谊，直到有一天，由于干部的逐渐资产阶级化和人民大众的相对满足使其逐渐失去信誉，退化成为一种平常的意识形态和不再能唤起希望或是恐怖。

根据占主导地位的哲学，在我们这个时代，自从人类的命运变成为理性地组织世界后，宗教就自然变为世俗的了。反对这种观点将是错误的。无神论，不管它是如何自信，都既不包含也不证实意识形态上的教条主义。作为西方独有辉煌的开端的政教分离并不要求在人的双重本性中有一种惟一的信仰。它甚至也不要求大多数公民继续信仰“启示录”。在不信仰宗教的时代里，它将继续存在着，只要国家本身不冒充是一种观念的化身，或是真理的见证人。

一种预言可能是整个行动的灵魂。它指责现实世界，在拒绝和期望之中肯定精神的尊严。当为革命成功而自豪的统治者为了巩固自己的政权和挫败敌人而独占某种预言时，世俗宗教就会产生，它以谴责为开端，然后逐渐僵化为正统或是在冷漠中解体。西方人依旧因过于基督教化，以至于无法将世俗世界神圣化。苏联的法学家们如何才能延续热情？如果现实使活着的人满意，那么愤慨和梦想的时代就会消逝。如果现实使人们失望，那它又怎么可能被看作是通往千年王国的道路？

在或长或短的时期内，世俗宗教将继续抵制这种纠缠它的矛盾。在西方，它只是代表了通往“希望的终结”的必然阶段。

知识分子的命运

我们希望在一幅双连画上描绘出苏联和法国两国知识分子的截然不同的形象。

在画的这一边，为数众多的文人和专家似乎相分离：工程师不承认经理或金融家的权威具有合理性或值得肯定之处，文人则对政客的阴谋和警察的暴行感到愤慨，对于遭受不幸的人民——饥饿的印度农民、蒙受侮辱的南非黑人、一切受压迫的种族和阶级、被麦卡锡追逐的前共产主义者、受梵蒂冈决议处罚的边做工边传教的教士——感到具有一种责任感。

在画的那一边，在人民民主制度下，文人和专家则签署决议反对同样的人和同样的事件。西德的重新武装、罗森伯格夫妇的被判刑、梵蒂冈和美国反对和平的阴谋等等，这些人和事件也同样燃起他们西方同伴的怒火。人民民主制度下的文人和专家保留了愤怒的权利，但是这种愤怒只是针对他们无法客观认识和访问的资本主义世界。他们对自己周围的现实表示赞同，对其他的、遥远的现实，则表示反对，而自由欧洲的亲共产主义的知识分子则与之完全相反。

人们将很容易地描绘出第三种形象，即西方的前共产主义者或反共产主义者，他们与共产主义者一样相信同样的价值，但是他们认为资产阶级民主制比人民民主制要更忠于他们的理想。他们有时在一切动议上签名：支持罗森伯格夫妇和反对苏联集中营，反对西德重新武装和支持释放匈牙利、罗马尼亚、保加利亚的社会主义者，反对摩洛哥警察以及反对1953年6月17日镇压东柏林的骚乱；有时则有选择地在某一类动议上签名：例如反对苏联集中营，因为他们是遵守斗争逻辑的，而且感觉到了斯大林的压迫与资产阶级的压迫在程度上和本质上的不同。

我怀疑这三类知识分子——莫斯科共产主义者，欧洲共产主义者或进步主义者，华盛顿、伦敦和巴黎的反共产主义者——中的任何一

类是否会对自己的命运满意。我也怀疑苏联知识分子是否如他所表现的那样与政权紧密结合在一起；是否法国知识分子如他想让人相信或自认为的那样抗拒现行政体。

苏联和美国这两大帝国的知识分子，尽管在方式上有所不同，但是都依附于一个与国家相混同的制度。无论是“反意识形态”还是“反国家”都未曾在他们身上出现过。

这种准一致性（quasi-unanimité）并非源于相同的方法，也不是以相同的形式表现出来的。“美国生活方式”是与欧洲知识分子的意识形态相悖的。“美国主义”（américanisme）既不用通过一套概念或体系来加以表述，也没有集体救星、历史的终结、未来决定因素、宗教的教条否定之类的东西。相反，它所包含的是：尊重宪法、鼓励个人创造力、受强烈而又模糊信仰激发的人道主义、对教会间斗争的漠不关心（只有天主教“极权主义”使其不安）和崇拜科学与效率。它并不包含具体的正统学说或官方观点。这一思想在学校得到传授，而社会则使这一思想成为必须接受的事物。如果人们愿意，那么它也算是一种“因循守旧”（conformisme）。但是，它并不怎么专制，因为它并不禁止有关宗教、经济和政治的自由讨论。尽管没有压迫，但是毫无疑问的是，那些同情共产主义的“不守成规者”（non-conformiste）感觉到了集体谴责的沉重压力。个人如果想要对那已成为国家观念一部分的思维方式和制度提出质疑，就会成为犯有亵渎爱国主义罪行的嫌疑分子。

从表面上看，苏联的意识形态与美国的非意识形态（non-idéologie）完全不同。它声称自己与一种唯物主义玄学（métaphysique matérialiste）紧密相连，并使日常措施与人类的终极目标具有了明显的相互联系。它将实践的所有方面都纳入到理论形式中，而美国则倾向于对各种决定进行一种实用主义论证，即使这些决定是关于精神世界的。正是国家宣布学说为真理，并在社会中强制推行；也正是国家将任何时刻的教条都确立为正统，它将自己置于法律之上，并给予警察完全的自由。而美国则继续珍惜和尊重司法权的至高无上。

但是人们不禁要问：源自西欧的马克思主义意识形态，它能忠实地体现出苏联的特性吗？如果摆脱了解释性的经院哲学，人们就会注意到一种十分具有民族特性的意识形态因素：五年计划、“干部决定一切”、先锋队作用、选择精英、集体开发土地、正面英雄人物、新秩序的景象。这种意识形态不是源自青年马克思的思辩，而是来自俄国革命。同样，人们看到一种美国所特有的意识形态，它表现了美国社会和经济的独有特点：崇拜成功、个人创造力和适应团体、道德激励和人道行动、竞争的残酷和遵守规则、对未来的乐观、拒斥存在的焦虑、将一切情况简化为可解决的技术问题、传统上敌视权力和托拉斯以及事实上接受军事国家和大公司等等。

在美国和苏联，专家的结合必定是依据研究条件来进行的。物理学家受雇于大资本家的公司、国有苏维埃托拉斯或原子能委员会的实验室。他们共同工作，服从保守军事秘密的义务。他们都领取薪水，但专家们在苏联比在美国享有更高的特权，而且他们已经丧失了业余者或自由职业者的独立性。在资本主义民主制中，像医生、法律界人士这样的专家仍然在反抗。专家从属于雇用他们的企业，这一点在未来将成为所有工业文明国家的特点。

这种集体性把获得实用知识置于保存文化之上。同样的人，在过去也许只是文化人，在当今就变成了各类专家。不管是在苏联还是美国，对人的管理被提升为一种科学和技术。那些改写（rewriting）、广告、宣讲宣传、信息、心理技术方面的专家教人们读、写，组织劳动以使我们同胞满意、愤怒、消极和粗暴。作为他们职业基础的心理学并不必然是巴甫洛夫的反射心理学那类唯物主义。它同样也教诲道，要把人看作是可计算其反应的群体存在，而不是每个不可替代的个人。

技术对文化的压制使一部分文人躁动不安，并使他们感觉到被孤立。严格的专业化唤醒了人们对另一种秩序的怀念，在这一秩序里，知识分子作为拿薪水的人，并没有和商业企业结为一体，但是作为思想家，却和人类集体紧密结合在一起。

在美国，除了现存制度外，人们并不期待另一种制度，因而这些不满和怀念并未表现为主动的叛离。而导致这种相对疏远的原因在苏联表现得更突出，在那里，技术专家比文人地位要高，这一点要比美国更加明显。作家、艺术家和宣传鼓动者并不拒绝灵魂工程师的头衔；而坚持为了艺术而艺术或纯粹研究的人会因此而被开除。难以想像苏联生物学家不想讨论摩根和李森科的各自优点，物理学家不想与他们的外国同行自由通信，哲学家不想质疑机械唯物主义思想，音乐家不想毫无危险地犯形式主义错误。

当然，并不能由此认为苏联知识分子是敌视现有政权的。可能他们认为经济国有化和政党领导是自然的，就像美国知识分子将私人企业视为是自然的一样。如果画家不再被束缚于社会主义现实主义、小说家不被局限于强加的乐观主义，如果遗传学家不再被禁止为孟德尔主义[96]辩护，那么他们就会觉得满意。斯大林死后的几年内，因“日丹诺夫主义”的衰落而出现的批评性小说和戏剧，比作家委员会的众多决议更能反映文人的意愿。

美国知识分子并不渴望苏联知识分子的处境，但是在那些讨厌美国资本主义、着迷于无产阶级冒险的国家里，知识分子却来回打量着这两个“怪物”，思索着哪一个预示了自己的未来，哪一个更可恨。

实验室设施简陋的法国学者可能对“美国主义”和“苏维埃主义”同样需要。但是与法国制度一样都是资本主义的美国制度，也并没有与现实决裂。法国人自发要求国家承担那些对于集体繁荣必不可少的任务，并梦想一个公共权力能毫不吝惜地为科学研究提供经费的国度。历史学家、作家、艺术家这样的文人惧怕官僚对文化的专制主义。同样，他们也厌恶报刊、广播、出版社的专家们对大众口味的专制。对知识分子来说，思想的商业化和服从国家意识形态一样是不能忍受的。文化人感觉到必须在出卖自己和孤独之间作出选择。

在一个让技术为哲学服务的体制里，这种选择有可能被超越吗？在这一体制下，作家参加了一项伟大事业——改造自然和人类自身。在这里，作家为五年计划的成功作出了贡献：他像矿工一样生产，像

工程师一样指导。他用不着担心销售情况，因为这是该由国家负责的事情；他也用不着依赖出版商，因为根本就不存在商业问题；他并不觉得自己是奴隶，因为他忠于使人民、政党和公共权力相一致的意识形态。由此，他就避免了孤独、以写作为生的潦倒、第二职业的艰辛和改写的无聊。作为交换，他必须做出的惟一牺牲是：赞同现行制度，赞同信条和它的日常解释。这是不可避免的让步，但也是整体腐败的源泉。

西方作家有的为了成功而不惜改变原有立场，有的则过着默默无闻的生活，他们都很想与塑造未来的群众相联合，并想像着国家出版社所保证的平静生活。对于大清洗的不可预料的动荡所带来的不安全，他们并不太难接受，因为这种不安全正是他们所希望的责任的另一面。但是他将如何忍受这种狂热的责任呢？被解放的无产阶级的英雄们歌颂着他们导师的丰功伟绩。他们忠诚的可靠性在公共服务的义务下能维持多久呢？

三十年前，朱利安·班达使这一表述大获成功：学者的背叛。当时的舆论还未忘记莱茵河两岸文学和哲学界的一些最有名的人士签署的宣言。知识分子不断向军人们重复：他们也在战斗，一些人是为了文化，另一些人是为了文明。他们揭露了敌人的野蛮，却没有对所引用的证据进行批判；他们将强国之间的竞争转变为类似于欧洲历史上曾经经历过的圣战。他们为国家利益、民族间的仇恨披上了一种确定的和所谓理性的形式。他们已经忘记了自己的使命，这就是为真理和公正这样的永恒价值服务。

通过争论得出的这些结论同样是含糊不清的。朱利安·班达毫不费力地就描绘出思想的世俗化：大多数知识分子此后不再关注彼岸，他们为了终极目的而保持国家组织。他们教导人们珍视人间幸福、国家独立、公民的政治权利和生产水平的提高。甚至基督徒都受“内在性”（immanence）的迷惑。如果背叛意味着抬高现世的地位和贬低永恒，那么我们时代的知识分子都是背叛者。一旦脱离教会，知识分子们就抛弃了教士身份，因为他们渴望占有自然和控制自己的同伴。通过不断的说教，这些知识分子的职业活动就和历史冲突混杂在一起

了，他们如何才能逃避政治冲突和束缚呢？德雷福斯事件为朱利安·班达提供了一个理想模式。为错判的无辜者辩护的学者们是遵守他们等级的原则的，即使他们损坏了参谋部的名誉和军队的战斗力。学者应该将对真理的尊重置于国家的辉煌之上，但是如果君主的判断与此相反，他也不应觉得震惊。

那些著名的案件并不全都符合德雷福斯事件的模式。当两个国家相互争斗时，当一个正在上升的阶级试图取代昔日特权者的地位时，何为真理和公正？假设中欧帝国在第一次世界大战爆发中的直接责任比协约国的要大——这一假设是成立的——那么学者应如何判决呢？无论哪一阵营胜利，其结果都和战争爆发的原因同样重要。为什么德国知识分子不能真心相信德意志帝国的胜利最终将有利于人类的最高利益？

由抽象术语定义的价值很少允许在政党、制度和国家中进行选择。如果我们排除了为暴力而暴力的党派分子、理性的否定者和要求回归野蛮状态的预言家，那么每个阵营都代表了一些价值，没有哪一方能满足学者的一切要求。那些宣告未来之公正的人使用着最残酷的手段。那些拒绝杀戮的人轻易地就听命于地位的不平等。革命者变成了刽子手，保守者则转向犬儒主义。在国家的命令下，知识分子正成为政党或企业组织的仆人、为美国航空业或原子能委员会服务的研究主管，他还可能摆脱行动的束缚吗？签署决议以反对世界上的一切罪行，这在我们这个时代不是对教士行为的可笑模仿吗？

在他们受软弱和分裂保护免受一致性威胁的那些国度里，知识分子既担心自己计划的有效性，也担心它们的公正性。当“美国占领”被知识界名流们看作是重要危险时，是否应该揭露苏联集中营？在对立的另一边，情况也没有什么不同：轮到反共产主义者为了斗争的需要而牺牲一切了。和一般人一样，知识分子也未能摆脱“激情的逻辑”（logique des passions）。相反，他们更加渴望证实（justification），因为他们想减少自身的无意识成分。但是政治上的证实总是和善恶二元论（manichéisme）混合在一起。人们再一次要问，叛徒在哪里？

对于这一问题，在此我只能提出我自己的回答。珍视国家的理性组织的知识分子将不满足于只是在一切反对不公正的宣言上签名。虽然它尽力唤醒一切党派的良知，但是它将投身于支持那个在它看来为人类提供了最好机遇的党派——这一历史选择有犯与历史条件密不可分的错误的风险。知识分子并不拒绝实际行动，一旦他参加了行动，就会忍受行动的艰难。但是他们尽力去永远不忘对手的论证、未来的不确定、自己朋友的过错和战士之间隐藏的博爱。

作为党的“负责人”的知识分子们组织群众、训练他们如何战斗、送他们上学、鼓励他们工作和传授他们真理。因为他也传授教条，因此成为教士。他变成了一名战士，但他同时还继续思想和写作。这一征服性的宗教允许知识分子在运动的初始阶段同时代表不同类型的人，而一旦和平重新降临，这些人之间的关系就会日渐疏远。

这一暂时的成功是要付出很大代价的。积极分子们将权力授给少数几个人，这些人昨天是广受欢迎的领导人，明天将是官僚制的主宰。积极分子们受制度残酷奴役的束缚，被迫赞颂那些国家的领导人，遵循由未来的上帝王国神圣化的曲折道路。更糟的是，他必须重复正统言论，并最终向刽子手欢呼和剥夺战败者的荣誉。

也许，他不是不知道托洛茨基和布哈林罪行的象征意义。在巴黎，哲学家有权区分作为反对派的罪行和为盖世太保效力的间谍罪行。但是铁幕另一边的知识分子无权公开这一区分。他必须表现得如同警察兼审查官（policier-inquisiteur）一样，并为了保持对国家的忠诚而背叛自己的使命。被一个政党和一种僵化为教条的意识形态所控制，左派知识分子就注定要走向反叛或是自甘放弃。

在仍然自由的欧洲，知识分子是否将继续感觉被异化，以至于渴望这种束缚？被剥夺真正信仰之后，知识分子是不是不再在作为伟大行动的灵魂的预言之中，而是在作为对暴政的证实的世俗宗教中，重新认识自己？

结论

意识形态时代的终结？

在麦卡锡参议员继续在华盛顿政治舞台上扮演重要角色、《大人先生们》赢得龚古尔奖[97]以及知识界名流们本人亲自去莫斯科等地朝圣的时候，预测意识形态时代的终结似乎有失荒谬。我们并未天真到去期待即将到来的和平：征服者们要么希望落空，要么已被消灭，而官僚们却继续在统治。

或许，西方人正在梦想着政治宽容，就像三个世纪以前，他们厌倦那些为了真正教会的意愿，以同一个上帝的名义进行的徒劳的杀戮。但是，他们已经向其他民族传播了一种有关美好未来的信仰。无论是在亚洲还是非洲，天命国家（Etat-Providence）都未能布施足够多的恩惠以遏制那些不理智的希望所产生的冲动。在工业文明进程中，欧洲各国曾领先于其他国家。现在，由于首先受到怀疑主义影响，欧洲各国可能会预言新时代的来临，尽管这一新的时代还颇为遥远。

*****

让我们回顾一下“内在哲学”和现代科学的曙光初现以来那些逝去的岁月。那些在几年或几十年中占据群众或思想家头脑的意识形态，在人们追溯已往时每每会显露出一种由少数观念引导的简单结构。

左派的乐观主义是由这样一种强烈情感——即赞美理性的力量，确信科学之应用于工业将彻底改变集体秩序和个体处境——所产生与维系。为了依次或者同时激起民族主义和社会主义，对博爱共同体的古老渴望在一种实证知识中与信仰结合在一起。

通过反对教会的正统教义而得以确定的研究自由和通过战场上硝烟战火建立的战士的平等动摇了传统等级制的结构。未来属于自由、平等的公民。在加速了贵族制欧洲最奢华大楼之崩溃的风暴之后，在法国君主制解体之后，因辉煌成功和流血挫折而增长的革命热情分裂为两种趋势，其一为民族主义，其二为社会主义。

当被号召冒着生命危险去保卫祖国时，难道主权国家的成员们无权要求一个只属于他们的国家以及其语言能被他们所理解的统治者吗？坚持集体灵魂单一性或是坚持民族自决权的历史学家、哲学家或小说家们，感受到了那几个世纪以来不为人所知的进程或是古代城邦的一致性，从而形成了有关民族（nation）的各种理论。通过证实这些理论，他们可能夸大了民族激情，使之或是接近于部落激情，或是被自由梦想所照亮。如果合理的管理与民族毫无关系，那么，小学教育和征兵制久而久之就会使原已被众多民族所接受的合理的管理变得过时。

在铁幕的两边，民族感情依旧强烈。在人民民主制之下，人们厌恶苏联的统治。但是人们也轻易激起了法国人对美国“占领”的愤怒。欧洲防务共同体被指责为最大程度的放弃，因为它将国家主权拥有的一些特权转交给一个超国家组织。忠实的共产主义者听从着来自莫斯科的指示。他们在1939至1940年曾竭力破坏法国针对纳粹德国所做的战争努力，而在1941年6月又加入到抵抗运动当中。在法国利益与苏联利益相一致的时期里，法国共产党吸收了数百万新成员。

尽管民族情感依然是而且势必依然是集体的纽带，但是民族主义意识形态在西欧仍受到谴责。一种意识形态是以解释性的事实、渴望和预见的表面系统化的形式为前提的。本质上想成为民族主义者的知识分子，必须将历史解释为野兽国家之间的永久争斗，或是预言独立国家之间在相互尊重基础上的和平。莫拉斯[98]学说中革命民族主义与马基雅维里式外交相结合的情形在欧洲国家衰落之后将不复存在。

当然，统治者们要竭尽全力以使国家利益和权利不受强大和冒失的盟友的侵犯。在不能建立自己军队的情况下，它可能会为某一集体

的暂时性辉煌而兴奋吗？在大西洋同盟的军费支出总额中，美国的防务预算占了四分之三。孤立、中立和游走于各个集体之间有时是可能的，而且始终是合理的，但是它们并没有引起一种意识形态的转变。在本世纪，人类秩序并不会形成于一个二等国家之中。

美国和苏联将可能扩展统治的傲慢和征服的意愿。它们两国的民族主义跟欧洲各国的与一块土地、一种文化和一种语言联系紧密的民族主义并不相同。在沙皇和苏维埃俄国以及美国，公民资格是依照人们的种族、肤色和语言而授予的。肤色成见阻碍了黑人获得美国宪法所承诺的平等。如果这些黑人并未受到共产主义者号召的影响，那么铭刻于美国宪法之中的承诺是主要原因之一。在国外，除了上个世纪末至本世纪初的一段时间外，美国人忽视了欧洲式的帝国主义、扩展的渴望和国家之间的持久斗争。在美国，公民资格不是参与到一种植根于历史的文化之中，而是获得一种生活方式。

苏联延续了沙皇政体的传统，使那些异族的统治阶级进入到帝国的贵族统治之中。它因共产主义而得以维护多民族精英的统一性。提供给众多民族的苏联公民资格要求忠于国家和赞同意识形态，而不是要求放弃原有的民族。

由于二战结束以后两国之间出现的力量真空而产生的相互敌对，使美苏两大国分别建立了针对对方的超国家体系。美国通过向盟国军队提供武器装备而控制了北约，而且也只有它才能够抗衡苏联。罗科索夫斯基元帅统军驻扎在华沙，因为苏联领导人对波兰人的忠诚心存疑虑，此外红军的众多师团部署在德国腹地。“生存空间”这一第三帝国理论家最爱探讨的论题在铁幕两边得以实现，但只是在军事领域内。

对于采用帝国一词，人们颇为犹豫。因为并不存在什么“大西洋爱国主义”（patriotisme atlantique）的起源，而且人们也根本不相信“苏维埃俄国爱国主义”（patriotisme soviéte-russe）已在少数共产党人之外的卫星国得到广泛传播。通过一种共同信仰的胜利而得以在理论上统一起来的超国家体系，由于使各个人民民主制国家互相分离

而否定了自身。从罗马尼亚到波兰旅游并不比从波兰到法国旅游更容易。虽然莫斯科组织了中国和东德之间的商品交换，但是却增加了人员流动中的阻碍。那些人民民主制国家徒具独立的表象，因为人们并不让它们留有独立的实质，它们中的每一个都被限制在本国疆土之内，好像为了总体计划的需要，即使是在面对盟国时，国家也必须是封闭的。

各种条件的极端不平等也和属于另一种族或另一语言的人所进行的统治一样，与新时代精神相悖。科学所产生的种种奇迹更将使人类的苦难成为丑闻。人们毫不怀疑在不久的将来工业将消除千百年来长期存在的贫穷。他们只是在手段的选择上意见分歧。社会共同体的理想摇摆于两种形式之间：一种是所有人在无意识中形成的平衡状态；另一种是通过总体计划和消灭剥削者而实现的所有人的幸福状态。

自由主义和社会主义继续唤起信念和激起争论。但是将这些偏好转变为理论却变得越来越困难了。西方现实中包含了各式各样的社会主义制度。人们不再指望集体所有制或是计划化来迅速改变人类的命运。

技术进步并未使人失望，其发展速度在本世纪或许更快。在几年或几十年以后，它将可能超越物质材料的限制。但是人们将不再忽视技术进步的代价和限度。机械社会并不是太平无事的；虽然它们使人类摆脱了贫穷和懦弱的奴役，却使数百万劳动者屈从于大批量生产的逻辑，并有把人变为机器的危险。

无论是设想物质充裕能实现博爱的乐观主义者，还是想像由于通讯工具和酷刑工具而使暴政已扩展到人的意识中的悲观主义者，他们都没有因为20世纪的历史经历而被驳倒。这两者之间的对话在工厂刚出现时就开始了，现在仍在继续。它并未采取意识形态争论的形式，因为那些相对立的论题都不再与某一阶级或政党相联系了。

最后一种宏大意识形态产生于三个因素的结合：与我们的渴望相一致的有关未来的看法；这种未来和某一社会阶级的联系；在由于计划化和集体所有制而产生的工人阶级胜利之外还信仰人类价值。对一

种社会经济技术（technique socio-économique）的作用的信任正在消失，而且人们正在徒劳地寻找那个能带来制度和观念彻底更新的阶级。

今天依旧流行的阶级斗争理论已因为一种不合理的类比而走样了：资产阶级和无产阶级间的敌对与贵族和资产阶级间的敌对有着本质上的差别。人们曾把法国君主制的崩溃和陷入党派纷争与恐怖统治的第一共和国曲折、血腥历程转变为普罗米修斯般的丰功伟绩。黑格尔自信看到了世界精神骑马走过，并化身为一位战神为之加冕的幸运军官[99]。马克思，接着是列宁，将梦想寄托于激进民主主义者，此乃能鼓动大众的少数积极分子和为社会主义革命服务的传教团体。他们从不怀疑无产阶级将终结资产阶级事业。

无产阶级的空想理论家都是资产阶级。资产阶级，无论他们是依据孟德斯鸠、伏尔泰或是让—雅克·卢梭的理论，都以他们自己的有关人类生存和政治秩序的观念反对旧制度和天主教世界观。无产阶级有的只是一种关于无产阶级应该是什么或做什么的意识形态，产业工人的人数越少，这一意识形态的历史影响就越大。所谓的无产阶级政党，在他们占优势的国度里，是以农民而不是工厂的工人为自己的成员，并以那些被传统等级制或民族屈辱激怒的知识分子为自己的领导人。

工人阶级本能体验到的价值观念与资产阶级的价值观念是有区别的，两者可进行如下对比：团结一致的感觉与占有欲，加入到共同体之中与特立独行或自私自利的加深，贫穷者的慷慨与富人的吝啬等等。我们并不想否认这一事实：工人居住区和上流社会居住区的生活方式是不一样的。

在本世纪里，大众文化已受到《真理报》（Pravda）、《法兰西晚报》（France-Soir）和《读者文摘》（Digest）的猛烈冲击。革命的工联主义和无政府主义的工会并不对抗那些惧怕他们的企业主组织与厌恶他们的社会主义政党——尤其是共产党的无意识联合。这些社会主义政党深受知识分子思想和行动的影响。

正是在充分实现资产阶级野心——征服自然、人人平等或机会平等的愿望中，空想理论家们把火炬传给了无产阶级。技术进步与工人所受痛苦间的鲜明对比已激起公愤。由此人们怎么能不把事实上是由于积累（资本主义的或社会主义的）需要、生产力的不足和人口增长造成的古已有之的贫穷的持续存在归咎于私有制和市场的混乱呢？起而反抗不公正的善良人们逐渐坚信这一观念，即资本主义就是恶的化身，它将因自身内部的矛盾而毁灭，而那些资本主义的受害者将战胜特权者。马克思将黑格尔的历史哲学、雅各宾派关于革命的解释以及英国作家提出的有关市场经济的悲观理论天才般地综合到一起。为了保持法国革命与俄国革命之间的连续性，只需称马克思主义意识形态是无产阶级的意识形态就够了。但是，只要睁开双眼就足以消除这种虚幻。

市场经济和总体计划是互不相同的模式，两者都未再现现实经济状况，也不是经济发展中相连续的阶段。在工业发展的不同阶段和某一模式占主导地位之间并不存在必然联系。落后经济比发达经济更接近计划经济模式。混合制度并不是难以生存的怪物，或是走向某种纯粹模式的过渡形式，而是一种正常状态。人们将会在一种计划化的体制中发现绝大多数市场经济的类别，当然，这些市场经济的类别均或多或少经过调整。随着生活水平的提高和苏联消费者具有确实的选择自由，那么西方繁荣中出现过的好处和困难也将会在铁幕的另一边出现。

20世纪的革命并非是无产阶级的，而是由知识分子构想和领导的。他们推翻了与技术时代要求不相符的传统政权。那些预言家们曾想像资本主义将会爆发一场可与18世纪末震撼法国的大革命相比的革命。但它从未发生。相反，在那些统治阶级不能或是不想迅速更新的地方，资产阶级的不满、知识分子的急躁和农民的古老愿望已促成了这类爆炸。

无论是俄国还是美国都从未经历过贵族与资产阶级的斗争。沙皇统治时曾想在排除民主思想的同时引入技术文明。它已被一个政权所取代，这个政权重新使社会和国家融合在一起，而行政官员则是惟一

的特权阶级。

通过18世纪欧洲的进步主义思想，美国人有了自我意识。他们试图在一块处女地或一块应被征服的土地上将这些思想付诸实施。在此被征服的对象与其说是那些由于部落文化和移民者的文化之间的差异而注定要消亡的印第安人，毋宁说是原始丛林和暴风雨。在那里，没有为自己所做的服务而感到自豪的贵族来阻止理性和工业的突飞猛进。宗教传授给人们的是道德上的严格自律，而不是一种信仰的教条。它鼓励公民们既要不妥协，又要遵守习俗。但是，它并没有为了限制现代思想运动而与国家结合在一起。

18世纪的乐观主义思想并没有因为法国大革命和无产阶级的分离这样的事件而被否定。美国南北战争〔一场总体战和军事装备大战（guerre de matériel）〕被作为战胜者的代言人的历史学家解释为是一场胜利：世界不可能生活于半是奴隶、半是自由人的状况里。美国工人接受了“美国理念”的承诺，并不相信“启示录”（Apocalypse）的必要性。

以一种事先就谴责其事业的学说为武装，布尔什维克是一个过去从未有过的工业社会的创造者。在那里，正是国家承担起了分配集体财富、管理工厂、产生积蓄和增加投资的责任。在19世纪，西方工人阶级起来反抗雇主，而不是直接反抗国家。而在苏联，雇主和国家已混同在一起，对其中任何一方的反抗都会导致对另一方的不满。马克思主义意识形态对国家经济的必要性给出了一个奇妙的合理化解释：无产阶级必须无条件地服从“他们的”总体意愿，这个意愿由党所代表。

确实，如果对话能被允许，那么知识分子就可能会像他们的同道在一个世纪以前对曼彻斯特或巴黎郊区的悲惨生活进行揭露一样，揭露出1930年代俄国莫斯科和列宁格勒的郊区的悲惨生活。生产资料的增长和大众苦难的明显或真实的加重之间的鲜明对比，自然会激发起一些预言没有痛苦或深重灾难的进步的乌托邦理想。

那么，那些革命者会以什么样的计划来反对苏维埃的现实呢？他

们可能将会要求或是已在要求恢复政治自由和工人的控制。除非是在农业领域，否则他们不会要求生产工具的个人所有。在资本主义制度下，大众可能会想像公有制将克服或是缓解工业化带来的恶果。而在集产主义制度下，他们却不可能期待恢复私有制所产生的奇迹。不满者梦想回到列宁主义，梦想一个真正无产阶级的国家，换句话说，他们期望那些更忠实地表达了占统治地位意识形态的制度和生活方式。

在美国，无产阶级从不这样想。在那里，工人组织要求并获得了欧洲人认为是属于福利国家或社会主义的许多改革。群众的领导者们对现行制度给予他们的地位感到满意，而群众本身也不渴望另一个社会或是另一种价值观。有关“自由企业”、竞争、精英流动的一致性并不意味着美国社会的现实已经与这些观念相符合，而马克思列宁主义的强制教育也并不能使人确信苏联社会已与官方意识形态相一致。

由此，通过不同途径（自发的或是借助警察），这两大社会已消除了意识形态争论的条件，将劳动者整合到一起，并迫使人们一致遵守国家的各项原则。而在那些尚未完全认清自己所属阵营的二等国家中，这一争论依旧激烈。在这些国家中，人们因过于自豪以至无法接受其国家事实上（对一等强国）的依赖性，因过于傲慢以至不愿承认国内无产阶级的叛离更多地是一种民族失败，而不是历史的意旨。他们被散布恐怖的强权所迷惑，并受到容忍抨击但禁止逃跑的“地理学”（geographie）的束缚。

***

同一种工业文明在地球上的传播，以一种明显的悖论方式，赋予当今不同国家所面临的问题以独特的特征。我们时代的政治意识由于对这些独特性毫不了解而谬误百出。

我们的各种意识形态：自由派、社会主义、保守派、马克思主

义，都是这样一个世纪的遗产，在那个世纪里，欧洲虽然没有忽视文明的多样性，却依旧毫不怀疑自身使命的普世性（universalité）。今天，工厂、议会、学校已出现在世界的各个地区，民众们已群情激昂，知识分子已掌握了权力。已完成了征服，并且已经因自己的胜利和殖民地奴隶的反叛而不堪重负的欧洲，不敢承认自己的观点已征服世界，但是这些观点又未保留它们在我们的学校讨论和论坛争论中曾有过的形式。

受马克思列宁主义正统教义的束缚，东方知识分子无权宣布一些明显的事实：工业文明包含了多种模式，无论是历史还是理性都不能强迫在其中作一根本选择。西方知识分子有时则在发表下述与之相反的言论时犹豫不决：没有研究自由、个人企业、商人和工业家的创新精神，这一文明可能将不复存在。但是，同样的美德对于再创或是延续这一文明来说是必不可少的吗？这是一个奇怪的世纪，虽然人们在四十八小时内就可周游地球，但是戏剧中的主角们仍然如同荷马史诗中的英雄一样，仅仅是远远地相互叫骂。

印度既不可能模仿今天的欧洲，也不可能模仿1810年的欧洲。即使1950年印度的劳动力分配和人均收入达到欧洲一个半世纪以前的水平，它们的经济发展阶段也并不相同。印度从国外引进技术方法（并非由自己所发明），吸纳了英国工党采取的一些观念，并将当代医学和卫生学理论付诸实践。在20世纪的亚洲，人口和经济的增长并非像19世纪的欧洲一样是相一致的。

不仅由于各国的经济和人口的情况不同，而且还由于各国和各个文化范围的不同传统，使得各国政治各不相同。在所谓自由世界中，议会往往会在展开激烈争论的情况下，慎重考虑各种问题。从一开始，人们就在调整作为西方民主制度王冠的议会制。在上个世纪的巴黎，人们要求使普遍选举制和议会主权合法化；国家已因为几个世纪的君主制而得以巩固，民族也因为几个世纪的共同生活而得以形成。在雄辩争论中得到锻炼的知识分子阶级渴望掌握权力。西方人相信他们的议会制——无论是大陆的半圆形议会会场，还是不列颠岛的长方形建筑——和汽车或电力一样已在全球得以胜利前进，这种想法并没

错。但是，若认为颂扬这些制度的意识形态具有一种普世意义，那就错了。

理论应该而且也可能列出在各国决定议会制成功机遇的各种情况：国家统一的力量，语言、宗教或政党争论的强度，地方共同体的一体化或解体，政治精英的能力等等。政治或经济学说对某一方法表现出特别的喜好是正常的，只要它们并没有忘记自己的局限或不确定之处。如果自认为拥有一种可与马克思列宁主义相比的独特意识形态，那么自由世界就犯了致命错误。

斯大林式的技术，至少在初始阶段，依然适用于那些由于俄国军队或国家军队而使某一政党掌握政权的国度。一种错误的学说激起了有效的行动，因为这种行动是由建立在半个世纪经验基础上的策略考虑而决定的。

许多人对这种“伪解放”（pseudo-libération）的厌恶表明了这一学说的错误。随着时间的流逝，各国的独特性——经济发展阶段、传统——将在苏维埃世界中重新得到确认。

苏维埃世界并不是它所犯错误的受害者。西方才是受害者。通过讨论达成一致或妥协而进行治理的意愿可能只是一种理想，而选举或议会实践也只是众多实践之一。如果人们试图在不考虑环境因素的情况下引入它，那么将会使之失败。然而，民主政治实践的失败并不能通过恐怖和狂热的组织来掩饰，否则它终有一天会爆发出来，并导致专制主义。

没有哪个国家的知识分子像法国知识分子那样为普世性的丧失而感到痛苦，那样固执地拒绝抛弃自己的虚幻，以及将会因为认识到法国的真正问题所在而获益。

法国属于非共产主义世界，而且不可能在改变阵营时不产生一场灾难，而这一灾难正是法国竭尽全力想避免的。这种从属关系并不禁止采取那些所谓的左派措施，如将企业国有化或改善北非的地位。在突尼斯或摩洛哥，盎格鲁—撒克逊影响与苏联影响结合在一起反对法

国的保护。地理因素排除了苏联统治技术的引入和莫斯科代理人参加政权。就像为了确保他们自己的无效（inefficacité），法国知识分子不断建议一种根本不可能的仿效，并不断向共产党提出合作，对此共产党则始终以蔑视的态度并依据形势的需要，或是拒绝，或是接受。

尽管向往一种适用于全人类的真理，但是对于现实事件，法国知识分子仍然保持观望。在南斯拉夫被莫斯科开除出共产党情报局后[100]，圣日耳曼—德普雷一度进入铁托主义者时代。然而，并未放弃共产主义的铁托元帅缔结了一些军事同盟。由于这一做法与西方国家受到进步主义者指责的事情相类似，于是，铁托顷刻之间就威望扫地。

在1954年年底，毛泽东的中国取代了铁托的南斯拉夫。作为比巴尔干半岛的南斯拉夫幅员更辽阔、更神秘莫测的国度，中国将最终实现真正的共产主义。因为没有人能识别中国人书写的文字，而且对中国的访问被限制在几个城市和工厂，所以访问者的热情丝毫不会因为接触现实而受到威胁。人们将避免询问那些可能会讲述美丽假象背后情况的人，如传教士[101]，反革命。中国共产主义的胜利或许是本世纪最重要的事；大家族的毁灭，重工业、强大军队和国家的建立，标志着亚洲历史上一个新时代的开始。然而，毛泽东政权又可为法国提供何种模式和教训呢？

本世纪中叶摆在法国面前的下述几项任务具有一种大大超越我们国界的意义：组建一个法国人与北非穆斯林之间的可靠共同体；联合西欧各国以减少对美国力量的依赖；改变我们在技术方面的落后状态。这些历史性事业可能会唤起一种清醒的热情。在上述各种任务中，没有哪一项将会动摇地球上人类的状况；没有哪一项将使法国成为理想的捍卫者；没有哪一项将使我们摆脱那与我们命运紧密相连的亚洲小岬[102]；没有哪一项具有形而上学观念（如自由、平等）的光芒；也没有哪一项具有社会主义或民族主义意识形态所拥有的普世性。通过正确界定我国在世界格局中的地位以及只是进行社会科学教育，人们将达到只有我们时代才能理解的政治普遍性。人们将赋予机械文明以一种与民族的过去和民族的年龄相符的形式，并为了繁荣与和平而组织我们的力量和思想影响所及的地球区域。

法国文人似乎对这些即将到来的前景漠然视之。人们感觉到他们渴望在一种“内在性哲学”中重新找到与已消失的永恒性相同的东西，而且他们还窃窃私语：“如果这不是普世的，那这一切又是什么呢？”

***

对一种普世观念的怀念和民族傲慢决定了法国知识分子的态度。这种态度在国外引起的轰动并不能仅仅归因于法国作家的才能。如果文化人不再从心底相信一种为了全人类的真理，那么他们不是就逐渐变得冷漠了吗？

共产主义在亚洲或非洲知识分子中吸收信徒，而西方理性的民主制尽管经常赢得自由选举，但是从来也吸收不到为事业的胜利做好一切准备的忠实追随者。

“通过将我们西方文明的一种世俗版本提供给中国和日本，我们就将石块给了他们，而不是他们想要的面包。而俄国人则通过向他们同时提供共产主义和技术，将一种面包给了他们：一块黑色的如同石头般的面包，但它是面包；尽管只含少量营养成分，但对于精神生活来说它仍然是食品，没有它，人将不可能生存。”[103]

那么，能否把共产主义版本的占据上风归因于知识分子的软弱呢？一种真正的理论并不隐瞒现实中的不确定性，而是会继续保持政党间的争论，它只是使人希望一种缓慢的进步，而且它并不会将亚洲知识分子从他们自身的困境中解放出来。世俗宗教则仍具有“预言论”（prophétisme）的名望和力量，它激起了一小部分人的狂热，而这些人随即又动员和组织起群众，后者并不是由于受到美好未来的诱惑，而是为了反抗现实中的不幸。

共产主义信仰的内容与世界各地左派知识分子赞同的其他意识形态的内容几乎没有差异。这些左派知识分子绝大多数还处在门槛外，

抗拒教派的纪律。而已克服疑惑和顾虑迈出了决定性一步的那小部分知识分子，则为“搬动大山”的信仰任意支配。自由派也开始怀疑自身，并且有时还为站在邪恶一方（右派、反动派、封建势力）而感到深深的内疚。西方大学中的精神气候使那些来自世界各地的大学生易受马克思列宁主义学说的影响，这种学说并不是进步主义哲学的完美结束。

有人说共产主义是那些本质上具有欧洲特性的信仰中第一个成功地使几百万亚洲人改宗的信仰。最早的初学者都是知识分子。这些知识分子过去没有被与传统价值、习俗体系相抵触的基督教改变信仰；入侵者的行动推翻了这一体系，而这一体系是与科学思想、帝国主义军事优势的根源所不一致的。共产主义之所以具有诱惑力，并不是因为它是一种基督教异端，而是因为它似乎是理性主义和乐观主义哲学之确定解释的最终形式。它给出了一种与西方政治期望相一致的表述。

头脑简单的人容易受这种期望的影响，但是对解释性的繁琐哲学漠不关心。他们任自己受党的控制，却并不觉得忠于教会。农民并不渴望集体所有制，而是想要个人所有制。工人们并未事先设想工会所致力的社会主义建设。正是“预言论”赋予共产主义以一种精神实质。

当未来的征服者都变成经济计划者时，它将变得如何？“被神化的穷兵黩武者都是臭名昭著的：如果亚历山大是在两个同谋者的帮助下，而不是整支军队的支持下完成他的冒险的话，他将被视为一个匪徒，就像圣奥古斯丁向我们讲述的故事中，一位第勒尼安海盗当着亚历山大的面无所顾忌地指出的那样。那么被神化的警察又如何呢？例如，当奥古斯都清除了他的强盗同伴以后，他成为了警察，为此我们要感谢他；但是如果人们进而要求我们像热爱神明一样来热爱这改悔的匪徒，以此表达我们的谢意的话，我们就会既不相信也无热情地这样做。”[104]对于昔日消除了季诺维也夫和布哈林的斯大林，以及今天消除了贝利亚的马林科夫，我们能感受到何种情感呢？业已确立的共产主义还包含有精神实质吗？

创造者的激奋能支撑狂热者多长时间呢？国家强盛又能在多长时间里证明这种“历史命运的委托”？或许，中国会在这种士大夫的宗教（religion de mandarin）中找到持久和平，但基督教的欧洲则不可能如此。官方正统将会堕落为一种仪式性的语言，或者一种任何现实利益都不能使之满足的真正信仰将会反抗世俗教权主义。人们可能在不崇拜精神上和事实上的神灵的情况下生存。在胜利之后，他们不可能长时间生活于对尘世天堂的等待之中。

除了信仰基督，难道人们就没有任何别的信仰能与对无产阶级的信仰相抗衡吗？西方能确立一种精神真理以反抗苏联的唯物主义吗？我们应该注意的是，切勿在权力斗争中损害宗教，也切勿赋予我们正在维护的制度以一些它所不具有的美德。

自由民主政治并不代表一种“基督教文明”。它们是在一些基督教社会中发展形成的，并在某种程度上是被一种为每个人的灵魂准备的绝对价值所激起的。无论是选举制、议会制实践，还是市场机制，都并未由此而成为基督教的或是与基督教精神相悖的活动或事物。毫无疑问，如果原罪没有使人性败坏，那么创造力的自由活动、买与卖之间的竞争都将是不可接受的。个人将把自己最好的东西给别人，而不期待回报，也不关心自己的利益。既然人已是如此，那么不赞同无限制竞争或对财富的无尽欲望的教会就不应坚持谴责已成为工业文明特点的那些经济制度。那些计划经济者也被迫求助于对金钱或荣誉的欲望。任何体制都不可能忽视人的自私自利。

苏共之所以与基督教发生冲突乃是因为它主张无神论和极权，而不是因为它领导着经济。它只让自己负责青年人的教育。共产国家允许做礼拜和行圣事；但它们并不认为自己是中立的，它们把一些宗教信仰看作是必然会随社会主义建设的发展而消失的迷信。它在政治运动中吸收了教阶制度；东正教神甫、教士、主教和大主教被邀请来共同参加要求和平、揭露梵蒂冈教廷阴谋的运动。

对于我们这些不属于任何教会的人来说，建议选择何种信仰的事与我们无关，但是我们这些明天将会反对教权主义的无可救药的自由

派，今天却要担起责任，与迫害教会、科学或艺术团体的极权主义进行斗争。我们不仅揭露那强加于一种我们并不信奉的信仰上的暴行，而且还揭露那伤害我们所有人的暴行。灌输一种有关日常事件之正统解释的国家也会将一种有关全球未来乃至人类命运的解释强加给我们。它想使一切思想行为、团体活动都屈从于它的伪真理。通过维护说教的自由，不信仰者就维护了自己的自由。

西方世界与苏维埃世界的本质区别在于一个承认自己内部是分裂的，而另一个则将全部存在都“政治化”（politise）。最不重要的多样性——尽管人们最愿意引用，是政党的多样性。这种多样性虽然也并非没有缺陷，如它使国家始终处于争吵的气氛中，使共同需要感变得模糊，并损害了公民间的友谊。尽管如此，人们仍旧会容忍它，把它看作是一种手段，一种不可替代价值的象征，限制权力专断和确保合法表述不满的方法，以及国家世俗性和创造、探询或祈祷精神的自治性的象征。

西方人，尤其是知识分子，为西方世界的四分五裂而感到痛苦。诗歌语言的分裂和含糊、绘画的抽象使诗人或艺术家与大众或民族相隔离，对于大众，他们假装蔑视，而对于其民族，从内心深处来说，他们还是梦想能为之效力。从事尖端科学研究的物理学家或数学家属于一个狭小团体，虽然他们能从原子中分离出能量，却不能从多疑的政客、追求轰动效应的新闻界、反理智主义的煽动家或警察身上分离出他们的言论自由和结社自由。作为核粒子的主人和阴谋集团的奴仆，学者们感觉到一旦他们将秘密传达给将军和部长们，就完全失去了对他们的发现的控制。专家只了解一个狭窄领域的知识；虽然目前的科学将任意探索，但也对一些人类从婴儿起就意识到的终极问题漠不关心。天文学家能十分精确地预测日食；而无论是经济学家还是社会学家都不知道人类将走向核大战的末日还是伟大的和平。或许，意识形态提供了这样一种虚幻情感：与人类事业相一致、通过一种观念和意志来管理事业。

对少数精英的归属感，整个历史和我们自身都能在其中找到自己位置和感觉的一种封闭体系所提供的安全感，在当前行动中将过去和

未来连接在一起的骄傲感，这一切都激励和支撑着真正的信徒。对于信徒来说，繁琐哲学无法使他气馁，路线的曲折不会使他失望；虽然在日常生活中奉行马基雅维里主义，但他依然保持着心灵的纯洁；他完全是为事业而生活，并不再承认党外的同胞也具有人性。

这种黏附力只可能属于这样的政党：因为拥有一种作为绝对真实的意识形态而提出的意识形态而强大，并且宣称一种彻底的决裂。无论他是社会主义者或自由派、保守派或进步主义者，知识分子并未狂热到疏忽自己知识中的缺陷。虽然他明白自己想要的东西究竟是什么，但他并不总是明白该通过何种手段以及与什么样的同伴一块达到这一目的。

在殖民体系分崩离析的时代里，当几百万人已失去了他们所习惯的社会环境时，会产生各种狂热。它们在为民族独立或社会主义建设而奋斗的战士们当中注入了忠诚、遵守纪律和牺牲精神。人们赞赏由这些信仰者组成的军队和他们的辉煌业绩。这些战争中的美德带来了胜利。明天，当征服的理由消失之后，这些美德中还有什么将继续存在？占压倒优势的是狂热，让我们毫无遗憾、毫不内疚地将它留给狂热者。

***

对狂热予以批评是否就表示鼓励一种有理智的信仰或是怀疑主义呢？

当人们不再想以武力改变异教徒或犹太人的信仰，而且不再重复“不经教会，不得救赎”时，他们并非就不再信奉上帝了。如果人们拒绝美化一个阶级、一种行动技术和一种意识形态体系，难道这就意味着他们不再想要一个更加公正的社会和更少残酷性的共同命运吗？

确实，比较并不全然有效。随着人们能够更好地区分道德上的美德和对教会的服从，他们的宗教感受也越真实。一旦抛弃了教条，世

俗宗教就瓦解为各种观点。可是一个并不期望奇迹般转变、革命和计划的人，并不就会对社会不公正听之任之。他并没有将自己的灵魂奉献给抽象的人性、专制政党和荒谬的繁琐哲学，因为他热爱人本身，参加了充满活力的团体，尊重真理。

情况或许将会有所不同。或许当知识分子认识到政治的局限后，将会对政治不感兴趣。我们将会高兴地接受这一尚不确定的前景。我们并没有受到冷漠的威胁。人类并非即将失去自相残杀的机会和动机。如果宽容来源于怀疑，那么我们将教育人们怀疑一切模式和乌托邦，拒绝一切拯救和灾难的预言者。

如果怀疑主义能平息狂热，那么就让我们真心呼唤它们的来临吧！

分享译林更多好书：

- 官方微博：@译林出版社
- 豆瓣小站：http://site.douban.com/yilin
- 官方微信：

您有任何意见及建议，欢迎您通过以上方式与我们联系！

[1]该书由伽利玛出版社收入“随笔”文丛，并在1955年出版。

[2]帕夏（Pacha）是奥斯曼帝国的各省总督，同时也是旧时土耳其的某些显赫人物的荣誉称号。——译注

[3]卡洛斯派是西班牙近现代历史上支持卡洛斯为国王的教权派专制集团。——译注

[4]在当代，无论是高额收入还是巨额财产均非不可或缺。在民主制的资本主义国家里，高额收入正被国家重新采用，而巨额财产则在急剧减少。

[5]贝特朗·德·儒弗内尔通过计算指出，在1947至1948年，为了使最低年收入提高到250英镑的标准，就得把年收入最高者的年收入限制在500英镑（税后收入）。（《分配的伦理学》，剑桥大学出版社1951年，第86页。）

[6]威廉·乔伊斯在二战期间更著名的名字是豪·豪爵士（Lord Haw Haw）。他在德国电台的英语广播节目中充当了首屈一指的角色。

[7]《新编费边主义文丛》，格罗斯曼出版社出版，伦敦，1952年。

[8]《精神》，1952年11月，第604页。

[9]米歇尔·克罗泽埃，第584—585页。

[10]我们在此遗漏了J.-M.多梅纳克谈到“或许正在进行的”细菌战的一句话。

[11]第701—702页。

[12]此指兴登堡总统授权希特勒组阁。——译者

[13]《现代》杂志1952年8月第83期，第341页。

[14]当然以他继续生活在西方为条件。

[15]属于厄瓜多尔的一个群岛，岛上多巨型蜥蜴。此处似有讽为“世外桃源”之意。——译注

[16]《现代》杂志1952年8月第83期，第378页。

[17]巴黎第四区的一个街区，因区内的同名教堂而得名。从20世纪初开始，特别是四五十年代存在主义盛行的时期，这一带是知识分子经常出没的地方。——译注

[18]指戴高乐。——译注

[19]法国外交部所在地，此指法国外交部。——译注

[20]《精神》1951年7—8月号，第13页。

[21]《共产主义者与和平》，载于《现代》1952年10—11月号，总第84—85期，第750页。

[22]《人道主义与恐怖》，巴黎，1947年版，第120页。

[23]同上，第124页。

[24]让—保罗·萨特，《现代》，1952年7月第81期，第5页。

[25]《事件与信仰（1940—1952）》，巴黎，瑟依出版社，1951年版，第35页。

[26]《事件与信仰（1940—1952）》，第36—37页。

[27]《事件与信仰（1940—1952）》，第18—19页。

[28]同上，第59页。

[29]同上，第57页。

[30]同上，第56页。

[31]《事件与信仰（1940—1952）》，第78页。

[32]同上，第79页。

[33]同上，第61—62页。

[34]让·拉克洛瓦，见《精神》1951年第7—8期，第207页。

[35]《精神》，1951年第7—8期，第217页。

[36]《精神》，1951年第7—8期，第12页。

[37]《精神》，1952年6月第81期，第182页。

[38]在我们看来，帝国主义指的是力图统治其邻国，并用武力在这些邻国传播其制度的国家。而在共产党人看来，只有资本主义国家才可能是帝国主义国家，通过苏联红军实现的苏联式的社会主义的扩张，并非帝国主义的形式。

[39]参见《被束缚的思想》（la penseé captive），巴黎1953年版。

[40]《人道主义与恐怖》，第165页。

[41]梅洛—庞蒂先生指责克斯特勒是一个不好的马克思主义者，认为他只是以机械主义的观点来思考马克思主义，而没有把真实的主体间性作为惟一的、绝对的现实，没

有把人与人之间的关系恢复到这种真实的共存关系之中。对此，克斯特勒可能将回答道，共产党人（卢卡奇除外，因为他始终处于边缘地位）从未用同样难以捉摸的观点去思考过他们的马克思主义。此外，梅洛—庞蒂先生最终犯了一个与机械主义者相似的错误。机械主义者把一种最终的社会主义想像为不可避免的事物。而梅洛—庞蒂则把“互相承认”当成最终惟一可能合理解释历史的术语，并认为只有无产阶级革命才能达到互相承认的境界。就有关审讯而言，存在主义的辩证法与机械主义之间的对立，是没有意义的。

[42]参见《人道主义与恐怖》，第四章，第122—123页。

[43]在集中营中，触犯“普通法”的犯人获得的待遇要好于政治犯。政治犯罪实际上是最严重的罪行。

[44]梅洛—庞蒂先生原则上不希望认为“历史”有理。希特勒是一个可怜虫。纳粹主义的民族共同体与人道主义是相悖的，而无产阶级共同体则符合人道主义。他的论点并没多少说服力……确实，无产阶级有可能失败，但“历史”并不因此就是最高法庭。与正统分子不同，理想主义者并未事先就屈服于未来的裁决。他保留着谴责的权利，保留着与以人类希望的化身自居的阶级对立的阶级。如果他对这种“希望”失望的话，他还保留着未来本身。不管怎么说，理想主义者难以摆脱对“历史”的膜拜，因为他赋予历史图式以与“承认”的观念相同的尊荣，因为他将人类的事业与党的事业混为一谈，因为他以假定的方式接受了胜利者的判决。

[45]同盟国取得胜利的事实使与德国的“合作”显得像是一种主动行为，并且将它变成了背叛的意愿，虽然“合作”是或者被认为是背叛的意愿。（《人道主义与恐怖》，第43页）

[46]这并不意味着在更高的层面上，人们无法评价事业的价值。

[47]第165—166页。

[48]让·弗拉斯蒂埃。

[49]第166页。

[50]我个人认为，与之相反的假设可能性要更大一些。假如第三产业中没有发展，我觉得，在不同阶段，或多或少会出现的困难是生产资料，尤其是劳动力的转移方面存在的困难。人们尚未找到决定性的理由来说明制度在某一时刻的运行，为何会变得不可能或本质上全然不同。在第二产业中，投资机会从某种发展开始即已不会消失。

[51]甚至与马克思所主张的相反，中央政府实施的计划化是原始工业化所必须的，而不是真正的普遍方式。

[52]这种描述用在苏联社会主义身上要比用在西方资本主义身上更为合适。

[53]人们可能会反对“欧洲资本主义正在发生深刻转变”的观点，但这一事实是无可争辩的。不过，这种转变能力恰恰是活力的征兆。

[54]判断力也会影响政治家或战略家的行为。但是，这种影响会被觉得像是在多种可能性之间进行选择。相反，学者们渴望揭示一种可以让人理解的必然性，这种必然性不是其头脑，甚至不是人的头脑的任意创造物。

[55]对此，人们可参看马克思、斯宾格勒或汤因比的著作。

[56]鲁里坦尼亚王国（Ruritania）为安东尼·霍普（Anthony Hope）在1894年出版的小说《曾达的囚徒》（Prisoner of Zenda）中虚构的一个富有浪漫色彩的中欧王国。——译注

[57]在18世纪的法国，知识分子这一类人是很容易确认的。狄德罗、百科全书派和哲学家们都是知识分子。

[58]这后两种标准，有着明显的差异，但并不是互相矛盾的。从事智力活动的职业者已越来越致力于为实践、行政管理或工业活动服务。只是在纯学者或文人中还残存着一些业余者。

[59]克兰·布林顿（Crane Brinton），《造访欧洲人》（Visite aux Européens），巴黎，1955年版，第14页。

[60]很明显，对于知识分子来说，在雅典赞颂斯巴达或是在巴黎赞颂希特勒是表达其反对立场的一种方式。

[61]如熊彼特。

[62]朱利叶斯·罗森伯格（Julius Rosenberg，1918—1953），美国工程师，与其妻伊斯尔·罗森伯格（Ethel Rosenberg，1916—1953）都是美籍犹太人，1953年6月19日被美国政府以“核间谍”罪名处死。——译注

[63]辛克莱·刘易斯（1885—1951），美国小说家，代表作为《巴比特》。——译注

[64]人民共和党，当代法国政党之一，法文名为Mouvement Républicain Populaire（M.R.P.）。——译注

[65]在美国，那些医生职业团体往往强烈反对社会保险制度。

[66]此外，思想观念常常从一个政党转到另一个政党。在1815年、1840年和1870年，右翼政党是温和的，并且反对极端顽固分子。而革命的爱国主义则是狂热和好战的。直至19世纪末才变为左翼是温和的，而右翼是民族主义的。左右两派在对外政策上的立场常常相互颠倒。面对希特勒主义，右派倾向于采取绥靖政策和合作立场，而面对斯大林主义时，则是左派倾向于绥靖与合作。

[67]指1871年到1918年的德意志帝国。——译注

[68]《时代》周刊编辑的收入为三万美元。

[69]我指的是那些既不是共产主义者，也不同情共产主义的人。共产主义者们是忠诚地为苏联服务的。

[70]“在有一点上，你们可能获得了胜利：我们并不想伤害任何人：你们在我们心中引起的藐视和厌恶，我们并不愿将它们变为仇恨。但是你们无法让我们接受处死罗森伯格夫妇是一个‘令人遗憾的事故’，而不是一个司法错误。这是一起血染整个民族的私刑处死，它一劳永逸地、鲜明地宣告了北约组织的破产，并表明你们无力承担领导西方世界的任务。……但是如果你们屈服于自己的这种罪恶的疯狂，那么明天这种疯狂就会使我们陷入一场毁灭性的战争。在欧洲，所有人都明白：你们是在谋求和平还是世界大战，这一切取决于你们是否处死罗森伯格夫妇。……这是一个什么样的国家啊，如果它的领导人们被迫做一些惯常的杀人以使人们宽恕他们没有制止战争？……你们不是叫嚷说它是某些狂热分子和不负责任者的行为吗：这些人就是你们国家的领导人，既然你们的政府听从于他们。你们还记得纽伦堡审判和你们的集体责任理论吗？那么！今天正是你们应该被运用这一理论。你们应对罗森伯格夫妇的死负集体责任，你们中的一些人曾怂恿这一死刑，另一些人则听任它的实施；你们容忍美国成为新法西斯主义的发源地；你们徒劳无益地辩解说这一死刑与希特勒的大屠杀不可同日而语：但是，法西斯主义的界定并不是看受害者的数目，而是依据其杀人的方式。……通过处死罗森伯格夫妇，你们就试图以一个人的牺牲来阻止科学的进步。魔法、驱逐巫师、火刑、牺牲：我们明白，你们的国家已陷入一片恐惧之中。你们害怕所有人：苏联人、中国人、欧洲人；你们相互之间也害怕，你们在自己核武器的阴影下恐惧不安。……在此期间，如果我们，整个欧洲，大声叫喊，你们也得为之震撼：注意，美国已经得了狂犬病。让我们断绝与美国的一切关系，否则我们也将被咬并失去理智。”（萨特，《得了狂犬病的动物》，刊于1953年6月22日的《解放报》）这篇文章与反犹主义者文章在相似方向可以说是什么也不缺，更别说对仪式杀人的指控。

[71]指1944年法国解放时对为德国法西斯效力的法奸的肃清。——译注

[72]在人们具有正义感的英国，有关罗森伯格的共产主义运动失败了。

[73]与法国的情况截然相反，在美国文人中间，教授在各种观念的讨论中占据着比小说家更为重要的地位。

[74]作者在此所用的法文词为tête d'oeuf，即上文“书生”一词的英文“Egghead”的法文对译词。Egghead在英文中含有贬义，有点“臭老九”的味道。——译注

[75]《自由人》（The Freeman），1952年12月1日。

[76]原美国国务院高级官员，1948年被指控为华盛顿特区共产党间谍网成员，曾向苏联提供过国务院秘密文件，后以伪证罪被判五年监禁。——译注

[77]共产主义宣传在美国黑人中的失败是一个颇有意思的现象。黑人想成为真正的美国人。他想使美国现实与美国理想相符合，他并不选择革命。

[78]这一错误更多地是属于知识分子，而不是普通人，后者由此确信常识高于智力。

[79]雅努斯（Janus）为古罗马的神。古罗马有好几座雅努斯神庙，最著名的在集议广场，它有两个以侧墙联结的拱门。和平时期，庙门紧闭；在宣战时，庙门敞开。——译注

[80]第四点计划：1949年美国总统杜鲁门提出的援外计划。——译注

[81]这并不意味着：a）共产主义知识分子不寻求进入政党核心；b）在那些涉及到他们信仰对象的专业领域，他们是客观的；共产主义地理学家写的有关苏联的书籍很明显是有倾向性的，但是是受他们个人的喜好而不是辩证唯物主义的引导。

[82]这么说可能是太草率了。从上个世纪末开始，法国文学就对日本文学有影响了。在模仿法国人的政治方式之前，日本作家就已在模仿他们的艺术形式。

[83]法国议会所在地。——译注

[84]今斯里兰卡。——译注

[85]我相信已在发表于1944年6—7月的《自由法兰西》上的两篇文章中首次运用了这一表述。

[86]《工人教士》，巴黎瑟伊出版社，1954年，第268页。

[87]《教会青年》的作者将他可能体验到的对教会神性的罪恶怀疑归咎于资产阶级的罪恶："或者，如果某人听从于这种怀疑，这是因为他为自己曾是资产阶级这一过去所扭曲，从而不能从工人阶级的生活和斗争中获得历史的意义和它所表现出来的耐心的教训。"（《事件和信仰》，第79页）

[88]宗教麻醉药（Narcotique religieux）等于人民的鸦片（opium du peuple）。

[89]参见第四章，第116—117页。

[90]这一用法不适用于所有西方国家，甚至在法国也不适用于整个19世纪。

[91]以上三处的中译文选自何兆武先生译《社会契约论》（商务印书馆1980年2月修订第二版）第174—175页，第176页，第180页，个别地方有改动。——译注

[92]马迪厄：《论法国革命的宗教史》（A.Mathiez, Contribution à l'histoire religieuse de la Révolution, Paris, Alcan，1907），第30页。这句话为古耶在《奥古斯特·孔德的青年时代和实证主义的形成》（H.Gouhier, La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme, Paris，1930）第8页引用。

[93]人们已注意到在波兰同时存在“爱国主义教士”、马克思主义者和天主教徒的活动。华沙新的天主教神学院力求在提供天主教教育的同时还提供马克思主义教育。参考《纽约时报》1954年12月19日。也可参考W.班宁（W.Banning）的近著《作为世界性政治—社会信仰的共产主义》（柏林，1953年）。

[94]路易·菲力普（Louis Philippe）是法国七月王朝（1830—1848年）的国王，在位期间，废除了法国革命后复辟王朝的一些反动措施，采取了一些有利于资本主义工商业和金融业发展的自由主义措施。——译注

[95]西内阿斯（Cinéas）：古希腊伊庇鲁斯国王皮洛士的大臣，在赫拉克莱亚战役后作为使者被派往罗马求和，但是失败。——译注

[96]孟德尔（1822—1884），奥地利遗传学家，遗传学的奠基人。——译注

[97]《大人先生们》（Les Mandarins）：西蒙娜·德·波伏瓦的小说，1954年获得龚古尔奖。——译注

[98]莫拉斯（Maurras，1868—1952）：法国作家、政治家，法兰西行动的创始人。——译注

[99]指拿破仑·波拿巴。——译注

[100]在1948年6月。——译注

[101]参考F.迪费（F.Dufay）：《红星反对十字架》（L'Etoile contre la Croix），香港，1952年版。

[102]指印度支那半岛。——译注

[103]阿诺德·汤因比：《世界和西方》（Le Monde et l'Occident），巴黎，1953年版，第144页。

[104]阿诺德·汤因比：《世界和西方》，第182页。

图书在版编目(CIP)数据

现代性的后果／（英）吉登斯（Giddens，A.）著；田禾译．—南京：译林出版社，2011.2
（人文与社会译丛/ 刘东主编）
书名原文：The Consequences of Modernity
ISBN 978-7-5447-1577-5

Ⅰ.①现… Ⅱ.①吉… ②田… Ⅲ.①现代化-社会问题-研究-世界 Ⅳ.①D588

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2010）第 241077 号

Consequences of Modernity by Anthony Giddens
Copyright © 1990 by the Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University
This edition is published by arrangement with polity Press Ltd.，Cambridge
Simplified Chinese edition copyright © 2011 by Yilin Press.
登记号 图字：10-2008-227号

书　　名	现代性的后果
作　　者	[英国]安东尼·吉登斯
译　　者	田　禾
译　　校	黄　平
责任编辑	黄　颖
原文出版	Polity Press，1990
出版发行	凤凰出版传媒集团 译林出版社（南京湖南路 1 号　210009）
电子信箱	yilin@yilin.com
网　　址	http://www.yilin.com
集团网址	凤凰出版传媒网 http://www.ppm.cn
印　　刷	江苏凤凰扬州鑫华印刷有限公司
开　　本	880×1230 毫米　1/32
印　　张	5.25
插　　页	2
字　　数	115 千
版　　次	2011 年 2 月第 1 版　2011 年 2 月第 1 次印刷
印　　数	1—5000 册
书　　号	ISBN 978-7-5447-1577-5
定　　价	22.00 元

译林版图书若有印装错误可向承印厂调换

图书在版编目（CIP）数据

现代性的后果/ (英) 吉登斯 (Giddens, A.) 著；田禾译.—南京：译林出版社，2011.2

(人文与社会译丛/ 刘东主编)

书名原文：The Consequences of Modernity

ISBN 978-7-5447-1577-5

I.①现… II.①吉… ②田… III.①现代化—社会—问题—研究-世界 IV.①D588

中国版本图书馆CIP数据核字（2010）第241077号

Consequences of Modernity by Anthony Giddens
Copyright © 1990 by the Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University
This edition is published by arrangement with polity Press Ltd., Cambridge
Simplified Chinese edition copyright © 2011 by Yilin Press.

登记号　图字：10-2008-227号

书　名 现代性的后果

作　者 [英国]安东尼·吉登斯

译　者 田　禾

译　校 黄　平

责任编辑 黄　颖

原文出版 Polity Press, 1990

出版发行 凤凰出版传媒集团　凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 http://www.ppm.cn

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 http://www.yilin.com

字　数 115千

版　次 2011年2月第1版 2011年2月第1次印刷

书　号 ISBN 978-7-5447-1577-5

1：序
2：第一部分
2-1：导 言
2-2：现代性的断裂
2-3：安全与危险，信任与风险
2-4：社会学与现代性
2-5：现代性，时间与空间
2-6：脱 域
2-7：信 任
2-8：现代性的反思性
2-9：现代性，还是后现代性?
2-10：本章概要
3：第二部分
3-1：现代性的制度性维度
3-2：现代性的全球化
3-3：两种理论观点
3-4：全球化的维度
4：第三部分
4-1：信任与现代性
4-2：抽象体系中的信任
4-3：信任与专业知识
4-4：信任与本体性安全
4-5：前现代与现代
5：第四部分
5-1：抽象体系与亲密关系的转变
5-2：信任与个人关系
5-3：信任与个人认同
5-4：现代世界中的风险与危险
5-5：风险与本体性安全
5-6：适应性反应
5-7：现代性的现象学
5-8：日常生活中的脱技能化与再技能化
5-9：对后现代性的异议
6：第五部分
6-1：驾驭猛兽
6-2：乌托邦的现实主义
6-3：未来导向：社会运动的作用
6-4：后现代性
7：第六部分

7-1：现代性是一个西方化的工程吗?
7-2：结 语

序

如果现在已经是世界的末日了，那我们又将会怎样呢?

——约翰·多恩：《紧急关头的祈祷》

想像的时间不能与空间方位分离。如果一个人能朝北走，他也能转身掉头向南；同样，一个人如果能在想像的时间中向前走，也就应该能够回头向后退。这意味着，在想像的时间中，向前和向后之间是没有重大区别的。但是，当一个人注视着“真实的”时间时，正如人所共知的，向前和向后却存在着重大的差别。过去和未来之间的这种差别来自何方?为什么我们能记住过去却不能记住将来?

——斯蒂芬·W.霍金：《时间简史》

一九八六年三月，英文版的《苏联生活》在“总体性安全”的栏目下，登载了一篇长达九页的关于切尔诺贝利核装置的文章。仅仅一个月之后，即在四月二十六至二十七日这个周末期间，在我们这个星球上便发生了迄今为止最为严重的核事故。

——詹姆斯·贝利尼：《高新技术大屠杀》

当我们发现存在着多种而不是一种文化，并且又最终承认某种文化的垄断时——不论这种文化垄断是虚幻的还是真实的，我们都会为自己的

发现之幻灭而感到恐慌。猛然间，我们意识到完全可能存在着“他人”，而且我们自己也只是众多“他人”中的一个“他人”而已。这时，所有的意义和目的都消失了，漫游各种文明就像穿越遗迹和废墟一样成为可能。整个人类成了一个想像的博物馆：这个周末我们将去哪里?去参观吴哥石窟的废墟，还是到哥本哈根的蒂沃利去闲逛?

——保罗·利科：《历史与真理》

第一部分

导　言

在本书中，我将按文化与认识论研究的笔调，对现代性作出一种制度性的分析。这么做与目前的大多数讨论具有实质性的区别，那些讨论将这些侧重点倒置了。何为现代性，首先，我们不妨大致简要地说：现代性指社会生活或组织模式，大约十七世纪出现在欧洲，并且在后来的岁月里，程度不同地在世界范围内产生着影响。这将现代性与一个时间段和一个最初的地理位置联系起来，但是到目前为止，它的那些主要特性却还仍然在黑箱之中藏而不露。

在二十世纪末的今天，许多人都已经意识到，我们正站在新世纪的门槛前，社会科学必须对这个即将到来的新时代作出自己的回应，这个新时代本身正引导我们超越现代性。如今，术语令人目眩的多样性与这种时代转变有关，某些这类术语（如“信息社会”或“消费社会”）明显地与一种新的社会体系之出现相关联，但是大多数这类术语，诸如“后现代性”、“后现代主义”、“后工业社会”、“后资本主义”，等等，更确切地说实际上是表明了即将终结之前的事物所处的先前状态。有关这些现象的部分讨论主要集中在制度转变（institutional transformation[1]）上，特别是那些认为我们正在从建立在物质产品生产基础上的社会体系向主要地与信息相关的社会体系转变的讨论，更是如此。然而，一般地说，这些争论更关注的是哲学和认识论的问题。这也是利奥塔颇具特色的视角，是他首先使后现代性概念变得如此著名。[2]正如他所指出，后现代性意在表明对以认识论为基础，以及由人类物质进步中的信念的一种背离。由于扬弃了“宏大叙事”（即借助于贯穿始终的“故事主线”，我们被置身在具有确定的过去和可预见的未来的历史之中），后现代性的条件才得以确立下来。后现代视角看到了对知识的异质要求之多样性，这样一来，科学不再享有特权地位了。

对利奥塔表述的这种观点的一种典型的回应是试图表明，一种首尾一致的认识论是可能存在的，并且，人们能够获得关于社会生活和社会发展模式的普遍性知识。[3]但是，本书将采取的是另一种路径。我将说明，我们对于自身的迷惘（即认为关于社会组织的系统性知识是不可能获取的），主要是源于这样一种感受：我们中的大多数人都被大量我们还无法完全理解的事件纠缠着，这些事件基本上都还处在我们的控制之外。为了分析这种状况是怎样形成的，仅仅发明一些诸如后现代性和其他新术语是不够的；相反，我们必须重新审视现代性本身的特征。而到目前为止，由于这样或那样的具体原因，在整个社会科学中，人们对现代性的理解仍然极为肤浅。我们实际上并没有迈进一个所谓的后现代性时期，而是正在进入这样一个阶段，在其中现代性的后果比从前任何一个时期都更加剧烈化更加普遍化了。在现代性背后，我以为，我们能够观察到一种崭新的不同于过去的秩序之轮廓，这就是“后现代”（post-modern），但它与目前许多人所说的“后现代性”（post-modernity）大相径庭。

我要提出的论点具有自己的出发点，我在其他地方将其称之为关于现代社会发展的“断裂论的”（discontinuist）解释。[4]我所说的断裂，是指现代的社会制度在某些方面是独一无二的，其在形式上异于所有类型的传统秩序。我认为，理解断裂的性质，是我们分析现代性究竟是什么，并诊断今天它对我们产生的种种后果的必不可少的开端。

对某些在社会学中占统治地位的立足点，比如与研究现代社会生活紧密相关的原则，我也将作扼要的批判性探讨。在它们的文化和认识论取向前提下，关于现代性和后现代性的讨论，基本上没有正视存在于已确立的社会学立场中的诸多缺陷。然而，诚如我所指出的那样，关系制度性分析的解释却必须去正视它们。

以上述这些观察作为起点，在本书的大多数篇幅中，我将对现代性以及可能会出现在本时代彼岸的后现代秩序的性质，作出令人耳目一新的描述。

现代性的断裂

我们自然非常熟悉对人类历史必然经历“断裂”（discontinuities）以及不存在一帆风顺的发展路径的论点，马克思主义的大部分著作都曾经强调过这一点。然而，我使用“断裂”这个术语同历史唯物主义并没有什么特别的联系，我的观点也没有受制于将人类历史描述成一个整体的观念。毫无疑问，历史发展的各个阶段都存在着断裂，例如，在部落社会向农业国家过渡的转折点上，就有这种情况。我关心的不是这类情形。我特别要强调的是与现代时期有关的那一种（或那一类）特殊断裂。

现代性以前所未有的方式，把我们抛离了所有类型的社会秩序的轨道，从而形成了其生活形态。在外延和内涵两方面，现代性卷入的变革比过往时代的绝大多数变迁特性都更加意义深远。在外延方面，它们确立了跨越全球的社会联系方式；在内涵方面，它们正在改变我们日常生活中最熟悉和最带个人色彩的领域。很明显在传统和现代之间还存在着延续，两者都不是凭空虚构出来的。尽人皆知，若以过于世俗的方式简单对比二者，会产生什么样的误导。但是，过去三至四个世纪（历史长河中的一瞬间！）以来出现的巨大转变如此剧烈，其影响又是如此广泛而深远，以至于当我们试图从这个转变以前的知识中去理解它们时，发现我们只能得到十分有限的帮助。

为什么现代性的断裂特性并未受到完全重视呢?原因之一是长久以来就一直存在着的社会进化论的影响。即使是那些强调断裂变革之重要性的理论（如马克思的理论），也把人类历史看作是有一个总的发展方向，并受着某种具有普遍性的动力原则所支配的过程。进化论的确表述了这种“宏大叙事”，尽管它不一定属于受宇宙目的论影响的理论。根据进化论的观点，人们可以按照一条“故事主线”（story line）来描绘历史，这条主线把杂乱无章的人类事件规划在一幅井然有序的图画之中：历史以弱小而孤立的狩猎和采集文化为“开端”，经历了作物种植与畜牧社区的发展，从那里产生出了农业国家，最后以现代社会在西方的出现为其顶点。

取代进化论的叙事，或者解构其故事主线，不仅有助于阐明分析现代性的任务，而且也会使我们重新关注所谓后现代问题的讨论。历史并不具有由进化论的概念所创造的“总体性”形式，而且，从一定意义上说，进化论在社会思想方面比利奥塔和其他人最初所极力抨击的宇宙目的论哲学的影响更为深远。解构社会进化论，意味着不能把历史看成是一个统一体，或者，不认为它体现了某种组织与变革的统一性原则。但是这并不是说世界万物都处于混乱之中，或是人们能够任意书写完全特异的“历史”。举例来说，也确实存在着历史变革的一些确定性事件，人们能够辨认其特性并对其加以概括。[5]

我们应该怎样识别将现代社会制度从传统的社会秩序中分离出来的断裂呢?这里涉及到若干要素：首先，是现代性时代到来的绝对速度。传统的文明形态也许比其他的前现代体系更富动力性，但是在现代性的条件下，变迁的程度却是更加神速。这一点在技术方面表现得最为明显，它还渗透进了所有其他领域。其次，断裂体现在变迁范围上。当全球的各个角落都开始与其他地区发生相互联系时，社会巨变的浪潮实际上已席卷了地球的整个层面。第三，是现代制度的固有特性。某些现代社会的组织形式并不能简单地从此前的历史时期里找得到，例如，民族国家的政治体系的形成，生产的批售对毫无生气的权力系统的依赖，以及劳动产品和雇佣劳动本身的完全商品化；其他的只与前在的社会秩序存在一种似是而非的延续性。城市便是例子之一。现代的城镇往往就是传统城市的所在地，而且看上去它们似乎仅仅是旧城区的扩展而已。但事实上，现代的城市中心，是根据几乎完全不同于旧有的将前现代的城市从早期的乡村中分离出来的原则确立的。[6]

安全与危险，信任与风险

为了继续关于现代性特征的讨论，我将集中讨论安全（security）与危险（danger）、信任（trust）与风险（risk）的问题，并由此构成本书的一个实质性部分。正像每个生活在二十世纪末的人所看见的那样，现代性是一种双重现象。同任何一种前现代体系相比

较，现代社会制度的发展以及它们在全球范围内的扩张，为人类创造了数不胜数的享受安全的和有成就的生活的机会。但是现代性也有其阴暗面，这在本世纪变得尤为明显。

从总体上说，社会学的经典的缔造者们都极为重视现代性的“机会方面”。马克思和涂尔干都把现代看作是一个问题层出不穷的时代，但是他们又都相信，由现代所开辟的使人获益的可能性，超过了它的负面效应。马克思认为阶级斗争是资本主义秩序中的产生根本性分裂的根源，同时他设想了一种更为人道的社会体系的诞生。涂尔干则相信，工业主义的进一步扩张，将建立一种和谐而完美的社会生活，并且，这种社会生活将通过劳动分工与道德个人主义的结合而被整合。在三大社会学思想之父中，马克斯·韦伯最为悲观，他把现代世界看成是一个自相矛盾的世界，人们要在其中取得任何物质的进步，都必须以摧残个体创造性和自主性的官僚制的扩张为代价。然而，即使是韦伯，也没能预见到现代性更为黑暗的一面究竟有多严重。

举例来说，他们三位都看到了现代工厂工作对人的不良后果，它迫使许多人受制于寡然无味的纪律和重复的劳动。但是他们都没有预见到，“生产力”拓展所具有的大规模毁灭物质环境的潜力。在理论传统中，生态关系完全没有被融入社会学之中。即使是今天，如果社会学家们发现自己很难对生态问题作出系统的社会学论说，也毫不奇怪。另一个例子是政治权力的强化行使，这在极权主义事例中尤为明显。对社会学的创始人来说，权力的专断似乎只是过去的岁月才有的事情，虽然有时偶尔也能听到它在现代的回声，如马克思在分析路易·波拿巴的统治时所指出的那样。“专制主义”（despotism）似乎主要是前现代国家的特征，但透过法西斯主义、屠犹主义、斯大林主义的兴起，以及二十世纪的其他事件，人们才恍然大悟，极权的可能性就包含在现代性的制度特性之中，而不是被取代了。极权主义（totalitarianism）与传统的专制不同，但它的结果却更为恐怖。极权统治以更为集中的形式把政治、军事和意识形态权力连接在一起，这种权力的结合形式在民族国家产生之前几乎完全是不可能的。[7]

作为一种普遍现象的军事力量的发展提供了一个更加恰当的例

子。涂尔干和韦伯都亲身经历了第一次世界大战带来的种种恐怖事件，尽管涂尔干在战争结束之前就去世了。战争冲突幻灭了涂尔干曾提出的期望，即工业主义将自然地促成一个和平而有序的工业秩序，战争也表明这种秩序不可能被融进他所提出的作为社会学基础的知识框架之中。韦伯比马克思或涂尔干更关心军事力量在既往的历史中所起的作用。然而，他也没有详尽阐述军事在现代的重要性，而将分析的重点放到了理性化和官僚制上。没有任何经典的社会学的创始人对“战争的工业化”（industrialization of war）现象给予过系统性的关注。[8]

当然，于十九世纪末和二十世纪初从事著述的各位社会思想家们，也不可能预见到核武器的发明。而工业创新与工业组织和军事力量的结合是一个过程，它可以追溯到现代工业起源的早期。社会学基本上没有对这一过程加以分析，而是强烈地表明了这样的观点：同以前时代的军事主义的特征相比较，新产生的现代性秩序将主要是和平。但是，实际情况却是，不仅是人们所面临的核武器威胁，而且还有实际的军事冲突，构成了现代性在本世纪的主要的“阴暗面”。二十世纪是战争的世纪，实际上可以说，大量严重的军事冲突所夺去的生命，比过去的两个世纪中的任一个世纪都要多得多。本世纪到目前为止，有一亿以上的人在战争中遭到了屠杀，世界上被战争残害人口的比例比十九世纪要高得多，即使把人口增长的总数都算进去，也是如此。[9]假设发生一场有限的核战争的话，生命的丧失将会更令人惊恐，一次超级大国的全面冲突完全可能毁灭掉整个人类。

我们今天生活于其中的世界是一个可怕而危险的世界。这足以使我们去做更多的事情，而不是麻木不仁，更不是一定要去证明这样一种假设：现代性将会导向一种更幸福更安全的社会秩序。当然，在“进步”中失去信仰是导致历史“宏大叙事体”终结的主要因素之一。然而在这里，我们要做的事比断定“历史无前景”更复杂。我们不得不对现代性的双重特性作出制度性的分析，为做到这一点，我们必须补正经典社会学的某些局限，这些局限直到今天仍然继续影响着社会学理论。

社会学与现代性

社会学是涉及很广又分歧甚多的学科，任何一种企图将其简单地概括为一个整体的作法都是不无疑问的。但是，我们可以提出三个被广泛使用的概念，它们部分地是从社会学中的经典社会理论的持续性影响中衍生出来的，这种影响约束了人们对现代制度作出令人满意的分析。第一个概念涉及到对现代性作出制度性诊断，第二个概念与社会学分析的基本焦点“社会”有关，第三个则是社会学知识和这种知识所涉及的现代性特征之间的联结点。

1.社会学中最著名的理论传统，包括那些从马克思、涂尔干和韦伯的著作引伸出来的观点，在解释现代性的性质时都倾向于注意某种单一的驾驭社会巨变的动力。对那些受到马克思影响的学者们来说，影响现代世界的主要变革力量是资本主义。随着封建主义的衰亡，建立在地方庄园中的农业生产，被供国内与国际市场需要的生产所取代，这个新市场不仅拥有无比丰富的物质产品，而且在那里人的劳动力也成了商品。现代性所呈现的社会秩序，在其经济体系和其他制度方面都具有资本主义的特征。现代性之躁动和多变的特征被解释为投资—利润—投资循环的后果，这种循环与总体利率的降低趋势相结合，产生了一种为其体系扩张所需的恒常性配置。

这个论点受到了来自涂尔干和韦伯双方面的批评，他们将力度不相上下的解释引入了社会学理论，这些解释后来强有力地影响了此后的社会学的分析。在圣西门传统的影响下，涂尔干把现代制度的性质主要归结为工业主义（industrialism）的影响。对涂尔干来说，资本主义性质的竞争并不是正在兴起的工业秩序的主要因素，他把某些马克思极为重视的特征看成是边缘性和暂时性的现象。他认为，现代社会生活急剧变迁的特征，主要不是源自于资本主义，而是产生于复杂的劳动分工的强有力的刺激，通过工业对自然的开发，去满足人类的需要。我们不是生活在资本主义秩序之中，而是生活在工业秩序之中。

韦伯也讲“资本主义”（而不是工业秩序），但在某些关键方面，

他的观点更接近涂尔干而不是马克思。韦伯所描述的“合理资本主义”，包括了马克思所指出的经济机制，包括了雇佣劳动的商品化。然而，在韦伯的意义上，“资本主义”与马克思笔下的同一个概念有明显的区别。如在技术和人类活动组织中所表明的那样，以官僚制的形式出现的“合理化”才是其主调。

我们现在是否生活在资本主义的秩序之中?或者在现代性制度的形成中，工业主义是不是占统治地位的力量?抑或我们是否应该把合理控制信息看作是现代性的基本特征?我将指出的是，不能以这种形式去回答这些问题，也就是说，我们不应该把它们看成是彼此排斥的特征。我认为，现代性在制度性的层面上是多维的，每一个被各种传统详细说明的要素都发挥着自己的作用。

2.在许多社会学的话语中，“社会”这个概念占有举足轻重的地位。当然，“社会”是一个很含糊的概念，可以在很一般的意义上用它来指“社会联系”，或者用来指社会关系的一种独特体系。在这里我只考虑第二种用意，这也是以出现在每一种占主导地位的社会学传统中的基本用法。马克思主义的学者们可能有时更偏爱“社会形态”而非“社会”概念，但就“紧密连接的体系”而言，其内涵大体是相同的。

在非马克思主义的观点中，特别是那些受到涂尔干影响的观点中，社会这个概念与社会学本身的定义密切相关。当社会学的通常定义说（实际上，每一本社会学的教科书都是以此为开篇的）“社会学是研究人类社会的学科”或“社会学是研究现代社会的学科”时，就清楚地表述了这个观点。现在虽然已很少（如果还有的话）有当代学者像涂尔干那样以一种几乎是神秘的方式把社会当作一种个体成员对其敬畏有加的“超然存在”，但是，作为社会学核心概念的“社会”的首要地位已经得到了人们广泛的承认。

为什么我们要对社会学理论中通常使用的“社会”概念有所保留?这里有两个理由。第一，那些把社会学当成“研究各种社会”的学者试图把各种社会都与现代性联系起来，尽管他们不一定在每个场合都这样说。在概念化这些“社会”的过程中，他们想到的是被相当清晰地界

定了的体系，而且，这些体系具有自身内部的统一性。现在，当我们作了如此理解之后，我们可以说，他们所说的社会其实就是民族国家。然而，尽管在讨论一个特殊社会的时候，社会学家可能会使用“民族”或“国家”来代替社会，民族国家的特性却很少被直接理论化。为了解释现代社会的性质，我们必须抓住民族国家的具体特征，这是一种以特别突出的方式与前现代性国家形成鲜明对照的社会类型。

第二个理由与社会概念密切相连的某些理论解释有关，其中最有影响的解释之一是塔尔科特·帕森斯提出来的。[10]按照帕森斯的观点，社会学的最高目标就是解决“秩序问题”，秩序问题对理解社会体系的边界极为重要，因为它被定义为整合问题，即在面对导致人们“互为仇敌”的利益分配时，它仍然能使社会成为一个整体。

我认为用这样一种方式来思考社会体系没有什么益处。[11]我们应该把对秩序的探讨变为社会体系究竟是怎样把时间和空间“连接”起来的。在这里，秩序问题应被看成是时间—空间伸延（time-space distanciation）的问题，即：在什么条件下时间和空间被组织起来，并连接在场和缺场的?必须从概念上区分这个问题与社会的“边界”（boundedness）问题。至少在某些方面，现代社会（民族国家）有着被明确限定了的边界。但是所有这些社会都被一些纽带和联系交织在一起，这些纽带和联系贯穿于国家的社会政治体系和“民族”的文化秩序之中。实际上没有一个前现代社会像现代民族国家这样，有如此明确的界域。农业文明曾经有过“边界”（frontiers）——这是地理学家们所使用的术语，而在通常情况下，较小的农业社区和狩猎及采集的社会逐渐地渗透和进入周围的其他群体，它们不具有以国家为基础的社会那种意义上的边界。

在现代性的条件下，时间—空间伸延的程度比即使是最发达的农业文明也要高得多。但是就时间和空间的跨度而言，社会体系的能力不仅仅是一种简单的扩张。为了认识作为整体的现代性的某些特质，我们必须深入地考察现代制度是怎样“适应于”时间和空间的。

3.在其他繁杂的理论形式中，社会学一直被看作是关于现代社会生活的普遍性知识，人们可以用它来预测和控制社会生活。关于这个问题有两种著名的观点。一种是社会学所提供的关于社会生活的信息，使我们能够对社会制度具有某种控制能力，就像物理科学在自然领域所作的那样。人们认为社会学知识以其工具性的联系同与之相关的社会世界发生关联，人们能够用这样的知识以某种技术性的方式去干预社会生活。包括马克思（或者至少，根据某些人所理解的马克思）在内的其他学者则提出了另一种观点。对他们来说，关键是“用历史来创造历史”的那样一种思想：社会科学的发现不能仅仅被用于解释缺乏活力的客体，还必须通过对社会主体的自我理解来对社会科学作出清理。

不可否认的是，后一种观点比其他观点更为复杂，但是它仍然是不充分的，因为它关于反思性的概念太简单了。社会学与其所对应的主题（现代性条件下的人类行为）之间的关系，必须进而用“双向阐释”（double hermennutic）才能加以理解。[12]一方面，社会学知识的发展依赖于外行（laymen）的行动主体（a-gents）的概念；另一方面，那些在社会科学的抽象化语言中被创造出来的概念，又不断地重新返回到它们最初由之提取出来，并对其进行描述和解释的活动范围中去。然而它并未直接通向那清晰可见的社会领域。社会学知识忽隐忽现地作用于社会生活的范围之中，在此过程中，它既重构着社会学知识自身，也重构着作为该过程整体的一个部分的社会生活领域。

这是一种反思性（reflexivity）模式，而不是那种平行线式的模式，在这种模式中，社会知识的积累与对社会发展稳定的、更加广泛的控制是同步的。社会学（以及其他同现存人类打交道的社会科学）并没有按照人们所说的自然科学那种方式来积累知识。相反，把社会学概念和知识“嵌入”到社会领域中去，并不是一个能够被轻易疏通的过程，无论是提出这些概念和知识的人，或者甚至是权力集团和政府力量都不能做到这一点。然而社会科学和社会学理论的实际影响确实是巨大的，社会学的概念和发现，与“现代性究竟是什么?”这个问题密切相关。以下，我将详细地阐述这一论点的重要性。

我所要提出的是，如果我们试图充分地理解现代性的性质，就必须摆脱前述既存社会学的种种视角。我们必须对现代制度的特别动力学机制和全球化范围作出说明，并解释其与传统文化断裂的性质。稍后我将讨论这些制度的特征，首先，我在这里提出这个问题：现代性的动力性质的起源是什么?对这个问题的回答，若干类不同要素需要加以区分，它们中每一种都与动力机制和现代制度的“拥抱全世界”的特性相关。

现代性的动力机制派生于时间和空间的分离和它们在形式上的重新组合，正是这种重新组合使得社会生活出现了精确的时间—空间的“分区制”，导致了社会体系（一种与包含在时—空分离中的要素密切联系的现象）的脱域（disembedding）；并且通过影响个体和团体行动的知识的不断输入，来对社会关系进行反思性定序与再定序。以对时间—空间的定序为开端，我将逐一作出详细分析，其中包括对信任的性质的初步分析。

现代性，时间与空间

为了理解现代性与时间—空间转换之间的密切联系，我们首先必须拿它同前现代的时间的关系作一些比较。

所有的前现代文化都有计算时间的方法。比如，如同书写文字的发明一样，日历也是农业国家的独特发明。但是，很显然，对大多数人来说，构成日常生活基础的时间计算，总是把时间与地点联系在一起，而且通常是不精确和变化不定的。如果不参照其他的社会—空间标记，没有人能够分清每天的时间。“什么时候”一般总是与“什么地方”相联系，或者是由有规律的自然现象来加以区别。机械钟（最早出现在十八世纪后半期的计时方式）的发明和在所有社会成员中的实际运用推广，对时间从空间中分离出来具有决定性的意义。时钟体现了一种“虚化”时间（empty time）的统一尺度，以这种方式计算，便可精确地设计每日的“分区”，比如，对“工作时间”的确定。[13]

直到用机械钟测定时间的一致性与时间在社会组织中的一致性相

适应以前，时间都一直是与空间（和地点）相联系的。时—空转换与现代性的扩张相一致，直到本世纪才得以完成。它的主要表征之一是日历在全世界范围内的标准化。每一个人现在都遵循着同样的计时体系：例如，“二 年”的来临现在成了一个全球性的事件。尽管不同的“新年”继续存在，但是都被归入了同一种计时制下，这种计时制实际上变得普遍起来。第二个表征是跨地区时间的标准化。即使在十九世纪后半期，同一个国家的不同地区通常都还有不同的“时间”，而在国家之间的边界地区，情况甚至更为混乱。[14]

“时间的虚化”在很大程度上是“空间的虚化”的前提，因而具有超越空间的因果关系上的优先性。因为，如同下面我将要提到的那样，统一时间是控制空间的基础。可以从空间（space）与地点（place）相分离的角度来理解“虚化空间’的发展。强调空间与地点这两个概念的区别极为重要，因为人们在使用这两个概念时，常常大体上把它们看成是同义词。“地点”一词通过场所（locale）的观念被再好不过地概念化了，场所指的是社会活动的物质环境在地理上的分布。[15]在前现代社会，空间和地点总是一致的，因为对大多数人来说，在大多数情况下，社会生活的空间维度都是受“在场”（presence）的支配，即地域性活动支配的。现代性的降临，通过对“缺场”（absence）的各种其他要素的孕育，日益把空间从地点分离了出来，从位置上看，远离了任何给定的面对面的互动情势。在现代性条件下，地点逐渐变得捉摸不定：即是说，场所完全被远离它们的社会影响所穿透并据其建构而成。建构场所的不单是在场发生的东西，场所的“可见形式”掩藏着那些远距关系，而正是这些关系决定着场所的性质。

就时间的例子来看，空间与地点的分离与量度的统一模式的出现并不是密切相关的。划分空间的可靠方法总是比统一的时间尺度更容易得到。“虚化空间”的发展首先与两类因素联系在一起：用不着参照某个具有明显地利之便的优势场所便可以对空间进行描述的因素，以及使不同的空间单元相互替换成为可能的因素。西方的旅行家和探险家们对世界的“边远”地区的发现是上述二类因素的必要基础。先进的全球航海图导致了世界地图的产生，在世界地图中，透视法在解释地理位置和形式方面所起的作用微不足道，航海图使得空间“独立”于任

何特定的地点和地区。

时间与空间的分离不应被看作是一种没有倒退或是尽善尽美的单线式发展。相反，与所有的发展趋势一样，它也是辩证的，也产生出了一些对立的特征。此外，时—空分离又为它们与社会活动有关的再结合提供了基础。时刻表就是容易说明问题的例子。一张火车运行时刻表，初看起来似乎仅仅是一张临时图表。但实际上它是一个对时—空秩序的规划，它表明火车在什么时间到达什么地点。正因为如此，它才许可火车、乘客和货物之间的复合调整穿越广袤的时空轨道。

为什么时—空分离对现代性之极端动力机制如此重要呢?

首先，它是脱域过程的初始条件，对此我将作简要分析。时—空分离及其标准化了的、“虚化”的尺度的形成，凿通了社会活动与其“嵌入”（embedding）到在场情境的特殊性之间的关节点。被脱域了的制度极大地扩展了时—空伸延的范围，并且，为了做到这一点，这些制度还依赖于时间和空间的相互协调。这种现象，通过冲破地方习俗与实践的限制，开启了变迁的多种可能性。

其次，时—空分离为现代社会生活的独特特征及其合理化组织提供了运行的机制。各种组织（包括现代国家）有时可能具有相当固定和惰性的特质，韦伯把这些特质同官僚制联系在一起。但是，更为普遍的是，它们具有一种与前现代秩序形成鲜明对照的动力机制。现代组织能够以传统社会中人们无法想像的方式把地方性和全球性的因素连接起来，而且通过两者的经常性连接，直接影响着千百万人的生活。

第三，与现代性相连的鲜明的历史性特征，依赖于“嵌入”时间和空间的各种模式，这些模式对以前的文明形式来说是不可能的。作为过去的系统性的积淀而对建构未来有着帮助的“历史”，随着农业国家的早期出现而获得了它最初的动力，但是现代制度的发展却赋予了它一种全新的动力。现在已经得到普遍认可的标准化计时体系，提供了对过去的整体性的积淀方式，无论这种“历史”在多大程度上属从于这些差异很大的解释。此外，既然全球的总体性图式今天已经被视为当

然，那么，整体的过去已经被认为是世界性的，时间和空间已被重新组合起来以便构筑起关于行动和经验的世界—历史的真实框架。

脱 域

现在让我们来谈社会系统的脱域（disembeding）问题。所谓脱域，我指的是社会关系从彼此互动的地域性关联中，从通过对不确定的时间的无限穿越而被重构的关联中“脱离出来”。

社会学家们常常用“分化”或“功能专门化”概念来讨论由传统世界向现代世界的转变（transformation）。根据这种观点，从小规模的社会系统向农业文明的转变，然后再走向现代社会的运动，可以被看成是社会的内在多样化的进步过程。对这种立场也有各种异议，因为其倾向于进化论的视角，却完全没有注意社会系统分析中的“边界问题”，而且它总是依赖于功能主义者提出的观念。[16]而且，对目前的讨论更重要的是，事实上，对时—空伸延问题它并没有作出令人满意的论述。分化或功能专门化概念对理解社会系统如何将时间和空间托架出来的现象并不很适用。由脱域唤起的图像能够更好地抓住时间和空间的转换组合，这种组合一般而言对社会变迁，特殊地说对现代性的性质，都是特别重要的。

我想区分两种脱域机制的类型，这些机制都内在地包含于现代社会制度的发展之中。第一种我称之为象征标志（symbol-ic tok ens）的产生，第二种我称为专家系统（expert system）的建立。

所谓象征标志，我指的是相互交流的媒介，它能将信息传递开来，用不着考虑任何特定场景下处理这些信息的个人或团体的特殊品质。象征标志可以分为不同的种类，例如，有象征政治合法性的符号，在这里我将集中讨论货币符号。

在社会学中，货币的性质曾经被广泛地讨论过，并且，它显然构成了经济学永恒的关注点。在马克思的早期著作中，货币被称之为“多才多艺的妓女”，她是这样一种交换工具，不论商品或服务的具

体内容是什么，都用非个人的标准去代替它们。货币允许任何东西之间的交换，而不管用于交换的商品是否与所交换的商品具有实际同等的质量。马克思对货币的批评性论述预示了后来他对使用价值和交换价值所作的区别。由于货币所具有的“纯粹商品”的作用，交换价值的一般化成为可能。[17]

然而，乔治·齐美尔对货币与现代性之间的联系所作的论述是最为深远和最为丰富的。[18]我将很快回到这一点，因为我在自己对货币作为一种脱域机制的讨论中，将引用齐美尔的论述。同时应该注意的是，与货币的社会特性相关联的内容也是塔尔科特·帕森斯和更晚近的尼克拉斯·卢曼（Niklas Luh-mann）的著作的一部分。帕森斯在这方面是具有举足轻重地位的作者。根据他的观点，货币是现代社会中诸种“流通手段”之一，其他的流通手段包括权力和语言。尽管帕森斯和卢曼的讨论与我在后面将要表述的东西有着某种类似，但是我还是不接受他们分析的主要框架。无论是权力还是语言都不能等同于货币或其他脱域机制。权力和语言的运用是非常一般意义上的社会活动的固有特征，而不是特殊的社会形式。

货币是什么?在这个问题的解答上，经济学家们从来就没有取得过一致意见。然而，凯恩斯的文章也许提供了最好的起点。凯恩斯强调的主要点之一，是货币与众不同的特殊品质。他在著作中对货币所作的严格分析，将他的理论与新古典经济学的观点区分开来，在新古典经济学中，正如利昂·沃尔拉斯所说的那样，“货币是不存在的”。[19]凯恩斯首先区分了作为帐目的货币和狭义的货币本身。[20]在货币的早期形式中，它是由债务来界定的。“商品货币”（commodity money）于是标志着由以物易物向货币经济过渡迈出的第一步。当在交易结算中债务的回收能够通过商品来替代时，一种基本的变化就产生了。任何一家银行都能开出这种对“债务的自然偿还券”，而且它也代表了所谓“银票”（bank money）。银票在其更广泛地传播开来以前，是对私人债务的认可。这种向货币的变动包含有国家的干预，而国家是货币价值的担保者。只有国家（这里指的是现代的民族国家）能够把私人债务交易变为标准的支付形式，换言之，只有国家能使债务和债权在数量不定的交易中处于平衡状态。

在高级形式中，货币首先是根据债务和债权来加以定义的，它们与遍布各处的多向交换相关。正是出于这个原因，凯恩斯把货币和时间紧密地联系在一起。[21]货币以一种延缓的方式，在产品不可能直接交换的情况下将债权和债务连接起来。我们可以说，货币是支托出时间，因此也是将交易从具体的交换环境中抽脱出来的手段。更准确地说，根据较早引入的术语，货币是时—空伸延的工具，它使在时间和空间中分隔开来的商人之间的交易成为现实。齐美尔恰如其分地描述了货币的空间含义，他指出：

> 货币的作用同个人与其财产之间的空间距离相关联……只有一个企业的利润能够以一种轻而易举地的方式被转移到任何地方，它通过财产与其所有者在空间上彼此分离，来保证它们处于一种高度独立状态，换言之，即自我流动能力……货币跨越空间的威力能够使所有者和他的财产分离得如此之远，以至于两者中的任何一方都能够在很大程度上各行其是，其程度大大超过了以往所有者和财产直接粘连在一起的时期，那时的经济契约仍然是一种带有个人性质的事务。[22]

同任何一种存在货币的前现代文明相比较，现代货币经济中的脱域程度要高得多。甚至在前现代最发达的货币体系中——如在罗马帝国的货币体系中，最大的进展也没有超出凯恩斯所做的以实物形态露面的商品货币。而今天，“货币本身”已经独立于它所代表的商品，如同存储在计算机中的数据一样，以纯信息的形式显现出来。把货币看成是一种流通手段，就如帕森斯所做的那样，是一种不恰当的比喻。作为硬币或纸钞，货币确实流通着，但是在现代经济秩序中，大量的金钱交易并不采取这种形式。森西尼指出，那种认为货币“流通”着，并可以将其看成是一种“流动物”的老观念，在实际上是误导性的。[23]如果货币（比如说，像水一样）确实流动着，那它的流通就直接是以时间的形式来表现的。因此，速率越大，为满足单位时间内同等量流动物所需要的流道就越小。就货币而论，这意味着一个特定的交易所要求的总量将与它流通的速度成正比。但是如果认为一百镑的支

付可以由五十镑或十镑来完成则纯粹是废话。作为一种流通物，货币并非与时间（或更准确地说，与时间—空间）相关，而恰恰是通过连接当时与日后、在场与缺场而将时间托架出来的手段。用萨耶尔的话来说，“资产不能够如交换工具一样运作，除非它同时也是从一种所有权向另一种所有权转移以完成某种交易的工具。”[24]

货币是与现代性密切相连的脱域机制的一个实例。我不想在此详细说明发达的货币经济对现代制度特性的实质性作用。然而，“货币”当然也是现代社会生活的一个内在组成部分，是象征标志的一种特殊类型。它对从总体上现代经济活动之脱域是极其关键的。例如，现代社会最具特色的脱域形式之一是资本主义市场（包括货币市场）的扩张，从其早期形式向现代国际性规模的发展。“货币”是这些脱域形式卷入的空间伸延的整体部分所不可缺的。正如齐美尔指出的那样，它对现代经济活动中的财产所有制及其可让渡性也是关键性的。

所有的脱域机制（包括象征标志和专家系统两方面）都依赖于信任（trust）。因此信任在本质上与现代性制度相联。信任在这里被赋予的，不是个人，而是抽象能力。任何一个使用货币符号的人都依赖这样一种假设：那些他或她从未谋面的人也承认这些货币的价值。但是这里信任的，是货币本身，而不仅仅是（甚至主要地不是）信任那些用货币作具体交易的人。在稍后的论述中我将谈到信任的一般特性。现在，当把我们的注意力先集中在货币这个例子上，我们就会注意到，齐美尔对存在于货币和信任之间的纽带，给予了特别的关注和分析。像凯恩斯一样，他把货币交易中的信任与“公众对政府的信心”联系在一起。

齐美尔将对货币的信任与对随之而来的许多交易活动的“欠充分的归纳性知识”区别开来。如果一个农场主对某块土地是否能像过去的年份一样，在来年也会有收成吃不准，她或者他就将不会耕种这块土地。货币信任包含着比计算将来可能发生事件的可靠性更多的东西。齐美尔说，信任存在于我们“相信”某个人或某个原则之时：“它表达了这样一种感觉，即在我们对某存在物的观念和该存在物本身之间存在着某种确切的联系与吻合，某种我们关于它的观念与它本身的确

切的一致性，一种对它的确信或在自我意识中对这种观念的无抵制，这一观念也可能依赖于种种具体的原因，但是它们却无法解释它。”[25]简言之，信任是“信念”的一种形式，在其中对可能出现的结果所持有的信心表现为对某事物的信奉，而不只是认知意义上的理解。正如我在后面将对其作详细的说明那样，包含在现代制度中的信任模式，就其性质而言，实际上是建立在对“知识基础”的模糊不清和片面理解之上的。

现在，让我们来看看专家系统的性质。我所说的专家系统，指的是由技术成就和专业队伍所组成的体系，正是这些体系编织着我们生活于其中的物质与社会环境的博大范围。[26]绝大多数非专业外行仅以不定期的间断方式去咨询律师、建筑师、医生以及其他“专业人士”。但是融专业知识于其中的这些体系却以连续不断的方式影响着我们行动的方方面面。仅仅坐在家中，我就已经被卷进了我所依赖的一种或一系列专家系统之中。我对登楼入宅并不特别担心，虽然我知道，原则上说房屋结构也可能倒塌。我几乎不了解建筑师和建筑工人设计和建筑房屋时使用的知识法规，但无论怎样，我还是对他们所干的工作表示“信赖”（faith）。虽然我不得不信任他们的能力，但是与其说是信赖他们，还不如说是更信赖他们所使用的专门知识的可靠性，这是某种通常我自己不可能详尽地验证的专业知识。

我走出家门，坐上一辆汽车，我就进入了一系列完全充斥着专门知识的环境之中，包括汽车的设计和制造，高速公路，交叉路口，交通信号，以及其他许多相关的知识。人人都知道驾驶汽车是一种有危险的活动，承担着发生事故的风险。当我选择驾车外出时，我就接受了这种风险，但是我信赖上面所说的专业系列，它们将尽可能保证将事故的发生率降到最低点。我对于汽车的运行原理知之甚少，而且如果汽车出了故障，也只能干一些极其简单的修理工作。对道路建设的技术，路面的维护，或者是帮助控制交通活动的计算机等等，我的知识也都极为有限。当我把汽车停在机场然后登上飞机，我就进入了又一个专家系统，对这个系统，我自己的技术知识仅仅停留在最有限和最初级的阶段。

与象征标志一样，专家系统也是一种脱域机制，因为它把社会关系从具体情境中直接分离出来。两种类型的脱域机制都假定，时间从空间中的脱域是时—空伸延的条件，而且它们也促进了这种脱域。与象征标志一样，专家系统以同样的方式脱域，即通过跨越伸延时—空来提供预期的“保障”。社会系统的“延伸”，是通过应用于估算技术知识的测试的非人格性质以及用来控制其形式的公众批评来实现的，而这种公众批评正是技术性知识产品存在的基础。

需要重复指出的是，对那些外行人士来说，对专家系统的信任既不依赖于完全参与进这些过程，也不依赖于精通那些专家所具有的知识。信任在一定程度上不可避免地也就是“信赖”。当然这一命题不应被过分地简单化。毫无疑问，可以常常从外行人士对专家系统的信心中看到齐美尔所谓的“欠充分的归纳性知识”。在以经验为基础的“信赖”中也有实用的成分，而这种经验是指系统通常都会像它们所预期的那样运行。而且，除了专业协会外，经常还有一些用来保护专家系统消费者的机构：如颁发机械许可证书，监督飞机按标准制造的机构，诸如此类。可是，这些都没有改变一点，即所有的脱域机制都蕴含着一种信任态度。现在让我来谈我们怎样才能更好地理解信任概念，以及信任怎样在一般意义上与时—空伸延相联系。

信 任

“信任”（trust）这个概念，经常出现在人们日常的语言中。[27]由于与其他习语有极大的类似性，相对而言，这个概念在某些场合使用时就没有什么分量。当一个人说“我相信你还不错”，在通常情况下并不比用更礼貌一点儿的关切语气说“我希望你身体健康”有更多的涵义，尽管这里“相信”具有某种比“希望”更强的语气，暗含着某种更接近于“我希望并且没有理由怀疑”的意义。在这里，我们可以发现，信心（confidence）或依赖（reliabili-ty）已经在更有意义的语境中渗入了信任。当某一个人说，“我相信张三会那样”，这种含义就更为明显，尽管离“欠充分的归纳性知识”层次相去不远。它的意思是说，在适当的情况下，人们是可以肯定张三会如此行动的。不过这些用法对

我们当前讨论的关系不大，因为它们并没有涉及到渗入信任的社会关系，它们与信任永驻之系统无关，而只是有关他人行为的标识，其所涉及的个人并没有被要求展示出包含在信任的更深层意义中的“信赖”。

《牛津英语辞典》将“信任”定义为“对某人或某物之品质或属性，或对某一陈述之真实性，持有信心或依赖的态度”。这个定义为我们提供了有益的起点。“信心”明显地以某种方式与“信赖”联系在一起，对此我继齐美尔之后已经在上文谈及过。卢曼一方面意识到信心和信任是密切相联的，另一方面他又区分了这两个概念，并以此作为他论述信任问题的基础。[28]他认为，信任应该主要被理解为与风险（risk）有关的产生于现代的概念。（“风险”这个词似乎在十七世纪才得以变为英语，它可能来源于一个西班牙的航海术语，意思是遇到危险或者是触礁。）这个概念的诞生是随着人们意识到这一点而产生的，即未能预期的后果可能恰恰是我们自己的行动和决定造成的，而不是大自然所表现出来的神意，也不是不可言喻的上帝的意图。“风险”在很大程度上取代了过去人们对于“幸运”（命或命运）的想法，并且与宇宙决定论相分离。信任意味着事先已经意识到了风险的存在，但信心却相反。信任和信心都与在可能会遭到挫折或失败的情况下的期望相关。信心概念，如卢曼所理解的那样，指的是人们对于熟悉的东西将保持稳定所持的一种想当然的态度：

> 关于信心的常见例子有：你深信你的期望将不会落空，相信政治家们会力图避免战争，相信星期天下午在路边散步时，汽车不会坏掉或者突然驶离道路并且把你撞倒。没有对突发事件的漠视你就不能生存，你必须大致忽略那令人失望的可能性。这不仅因为它只是一种十分罕见的可能性，而且也因为你不知道除了这样，你应该怎么办。否则，你就得生活在一种永不稳定的状态之中，在无法用任何东西去替代的情况下，放弃期望。[29]

按照卢曼的观点，就信任而论，个人在决定进行某一特定的活动时，总是在心中揣摩着其他可能性。如某人在买一辆旧车而不是一辆

新车时，就冒着将买到一件废品的风险。他或她会相信推销商或销售公司的信誉，力图避免上述情况。这样，一个不考虑其他可能性的人所怀有的是信心，而那意识到种种可能性又力图避开风险的人所怀有的则是信任。在怀有信心的状态下，一个人对失望的反应是责备他人；而在怀有信任的情况下，他或她会承担部分责任，并且懊悔自己怎么会这样轻信某人或某事。信任和信心之间的区别取决于一个人自己以前的行为是否会影响到挫折的可能性，因此取决于风险与危险（danger）之间的相互区别。卢曼认为，由于风险概念的产生是近期才出现的，把风险从危险中分离出来的可能性必然源于现代性之社会特征。从本质上说，它产生于人们对以下事实的认识：大多数影响着人类活动的突发性事件都是由人为造成的，而不是由上帝或大自然所造成的。

卢曼的方法是重要的，它将我们的注意力引向为了理解信任而必须作的一些概念性梳理上。然而，我认为，我们并不能满足于他所作的概念化细节。确实，当他区分信任与信心、风险与危险，并且指出它们都以某种方式彼此密切相联的时候，他是对的。但是，把信任概念与特定的情境相连，在其中，个人会有意识地考虑着其他可供选择的行为过程，是无济于事的。信任通常是一种持续性状态，其所包含着的内容要多得多。下面我将说明，信任是信心的一种特殊类型，而不是与之截然不同的什么东西。风险和危险也是如此。我不能同意卢曼“不行动也就无风险”（换言之，不冒险也就什么也不会失去）的观点。[30]不行动经常也有风险，不管我们喜欢与否，有一些风险是我们大家都必须面对的，诸如生态灾变、核战争，等等。此外，即使按照卢曼的定义，信心和危险之间并没有内在的联系。危险存在于风险环境之中，实际上它也与确定究竟什么是风险有关。例如，乘坐一条小船跨越大西洋所冒的风险远比乘坐一艘远洋客轮要大，因为前者所包含的危险因素要多得多。

我将用另外的方式对信任和其他相关的概念作出解释。为了便于说明，我将把所包含的这些要素分为十个要点，既包括信任的定义，也包括衍生出的一系列相关论点：

1.信任与在时间和空间中的缺场有关。对于一个行动持续可见而且思维过程具有透明度的人，或者对于一个完全知晓怎样运行的系统，不存在对他或它是否信任的问题。信任过去一直被说成是“对付他人自由的手段”[31]，但是寻求信任的首要条件不是缺乏权力而是缺乏完整的信息。

2.从根本上说，信任不是与风险而是与突发性联系在一起的。面对突发性事件结果，信任总是具有信赖的涵义，而无论这些结果是由于个人的行动还是由于系统的运作造成的。至于说到对人的信任，信赖则包含有“诚实”（荣誉）或爱的含义。这就是为什么信任他人对信任者个人来说是心理上的骄傲自大：这是对自己命运的道德抵押。

3.在一个人或一个系统之可靠性方面，信任与信赖并不相同，这种可靠性是由信赖派生出来的。准确地说信任是联结信赖与信心之间的纽带，正是因为如此，信任不同于“欠充分的归纳性知识”。后者是建立在对环境的某种程度的了解基础之上的信心，而在这种环境中，具有信心被认为是合理的。但从某种意义上说，所有的信任都是盲目的！

4.我们在象征标志或专家系统内所谈论的信任，是建立在信赖（那些个人并不知晓的）原则的正确性基础之上的，而不是建立在对他人的“道德品质”（良好动机）的信赖之上。当然，对某个人的信任在一定程度上总是与对系统的信赖有关，但是所信赖的只是这些系统的有效运转，而非系统本身。

5.至此我们到了给出关于信任定义的时候。信任可以被定义为：对一个人或一个系统之可依赖性所持有的信心，在一系列给定的后果或事件中，这种信心表达了对诚实或他人的爱的信念，或者，对抽象原则（技术性知识）之正确性的信念。

6.在现代性的条件下，信任存在于以下情境之中：（a）对人类活动（包括在这一阶段技术对物质世界的影响）乃是社会性的创造的一般意识，而非由事物之自然本性或神明之影响所形成的；（b）由现代社会制度之动力特征所导致的急剧扩大的人类活动的变革范围。风

险的概念代替了运气，但这并不是因为前现代时期的行动主体就不能分辨风险和危险。相反，它体现了对决定性与突发性事件的认识的变化，以至于人类的道德命令、自然原因以及机会取代了宗教的宇宙决定论的地位。现代意义上的机会观念，是与风险观念同时出现的。

7.危险与风险密切相关但又不尽相同。这种区别并不取决于个人在考虑或采取一种特殊的行为方式时是否会有意识地权衡各种选择。准确地说，风险意味着危险（但并不一定已经意识到了这种危险）。当某人冒风险做某一件事时，在这里，危险被看成是对预期结果的一种威胁。任何一个“有计划地进行冒险”的人都能意识到由特殊的行动过程所引起的这种或这一系列威胁。但是，在采取行动或经历具有内在风险的境遇时，个人完全有可能并没有意识到会冒什么样的风险。换句话说，他们并没有意识到会招来什么样的危险。

8.风险和信任交织在一起，信任通常足以避免特殊的行动方式所可能遇到的危险，或把这些危险降到最低的程度。在信任所涉及的环境框架中（如对股市的投资，参加对身体有危险的运动），在某些情况下，风险的类型是可以被制度化的。在这里，技术和机会是限制风险的因素，但是通常风险是经过周密估算的。在所有信任的环境框架中，可接受的风险属于“欠充分的归纳性知识”的标题之下，而且，从这种意义上说，信任和经过估算的风险之间实际上总存在着一种平衡。究竟什么风险才是“可接受的”或者说是最低限度的?这在不同条件下当然是不同的，但在维持信任方面是最主要的。这样一来，乘飞机旅行就会被看作是有内在危险的行动，因为飞机的飞行看起来是违背了重力原理。经营航空公司的商人们在反对这一点的时候，通过计算每英里死亡的乘客人数，从统计学上证明乘坐飞机旅行的风险是多么小。

9.风险不只是个人的行动。有一些共同影响许许多多个体的“风险环境”。举例来说，它们潜在地影响着生活在地球上的每一个人，生态灾变或核战争便是如此。我们可以把“安全”定义为一种情境，在这种情境下，一系列特定的危险或者被消除或者被降到最低限度。安全经验通常建立在信任与可接受的风险之间的平衡之上。从实际的和经

验的意义上说，安全或者是指大多数聚居在一起的人类集体的安全（直至并且包括全球性安全），或者是指个人的安全。

10.以上的论述都没有谈到信任的对立面是什么，它并不简单的是不信任，对此我将在后面作出论证；我也没有对那些导致信任产生或消失的条件提供更多的说明，在后面的章节中我将比较详细地讨论这些问题。

现代性的反思性

在现代性观念的内部，有一种与传统大相径庭的东西。如前面曾提到，在具体的社会环境中，人们的确能发现许多现代与传统相结合的地方。实际上，有的作者就曾指出，现代和传统彼此交织得如此紧密，以至于对其作任何一般性的对比都毫无价值。但是，如我们下面对现代性和反思性之间的关系作进一步探讨时所看到的那样，实际上并非如此。

从根本的意义上说，反思性，是对所有人类活动特征的界定。人类总是与他们所做事情的基础惯常地“保持着联系”，这本身就构成了他们所做事情的一种内在要素。在其他地方我把这称之为“行动的反思性监测”，我之所以使用这个短语是为了让人们注意到相关行动过程中始终存在着的这个特征。[32]人类的行动并没有融入互动和理性聚集的链条，而是一个连续不断的、从不松懈的对行为及其情境的监测过程，如霍夫曼最初向我们说明的那样。这并不是特别与现代性联系在一起的反思性的涵义，尽管它构成了（现代性的）反思性的必要基础。

在传统文化中，过去受到特别尊重，符号极具价值，因为它们包含着世世代代的经验并使之永生不朽。传统是一种将对行动的反思监测与社区的时—空组织融为一体的模式，它是驾驭时间与空间的手段，它可以把任何一种特殊的行为和经验嵌入过去、现在和将来的延续之中，而过去、现在和将来本身，就是由反复进行的社会实践所建构起来的。传统并不完全是静态的，因为它必然要被从上一时代继承

文化遗产的每一新生代加以再创造。在处于一种特定的环境中时，传统甚至不会抗拒变迁，这种环境几乎没有将时间和空间分离开来的标志，通过这些标志，变迁具有了任何一种富有意义的形式。

在各种口述文化中，人们并不这样去看待传统，尽管这些文化实际上是所有文化中最富有传统意味的。为了把传统理解为与组织起来的行动和经验模式不同的东西，就要求人们割裂时间和空间，而这只有在发明了书写文字以后才有可能。书写文字扩展了时—空伸延的范围，产生出一种关于过去、现在和将来的思维模式，根据这种模式，对知识的反思性转换从既定的传统中分离了出来。然而，在前现代文明中，反思在很大程度上仍然被限制为重新解释和阐明传统，以至于在时间领域中，“过去”的方面比“未来”更为重要。此外，因为识字只是少数人的特权，日常生活的周期化仍然是与原来意义上的传统联系在一起的。

随着现代性的出现，反思具有了不同的特征。它被引入系统的再生产的每一基础之内，致使思想和行动总是处在连续不断地彼此相互反映的过程之中。如果不是“以前如此”正好与（人们根据新获知识发现的）“本当如此”在原则上相吻合，则日常生活的周而复始与过去就不会有什么内在的联系。仅仅因为一种实践具有传统的性质就认可它是不够的。传统，只有用并非以传统证实的知识来说明的时候，才能够被证明是合理的。这就意味着，甚至在现代社会中最现代化的东西里面，传统与习惯的惰性结合在一起，还在继续扮演着某种角色。但是，传统的这种角色，并不如那些关注当代世界中传统与现代整合的论者们所设想的那般重要。因为，所谓已被证明为合理的传统，实际上已经是一种具有虚假外表的传统，它只有从对现代性的反思中才能得到认同。

对现代社会生活的反思存在于这样的事实之中，即：社会实践总是不断地受到关于这些实践本身的新认识的检验和改造，从而在结构上不断改变着自己的特征。我们必须明白上述这种反思现象的性质。所有的社会生活形式，部分地正是由它的行为者们对社会生活的知识构成的。知道了（在维特根斯坦所阐明的意义上）“如何继续行动”这

一点，对人类行动所继承并加以再造的习俗来说，具有本源的意义。在所有的文化中，由于不断展现的新发现，社会实践日复一日地变化着，并且这些新发现又不断地返还到社会实践之中。但是，只是在现代性的时代，习俗才能被如此严重地受到改变，由此才能（在原则上）应用于社会生活的各个方面，包括技术上对物质世界的干预。人们常说现代性以对新事物的欲求为标志，但这种说法并不完全准确。现代性的特征并不是为新事物而接受新事物，而是对整个反思性的认定，这当然也包括对反思性自身的反思。

也许只是到了二十世纪后半期的今天，我们才刚刚开始全面地意识到这种前景是多么地不确定。当理性的欲求替代了传统的欲求时，它们似乎提供了某种比先前的教条更具有确定性的知识。但是，只有我们无视现代性的反思性实际上破坏着获取某种确定性知识的理性，上述这种观点才显得具有说服力。现代性，是在人们反思性地运用知识的过程中（并通过这一过程）被建构起来的，而所谓必然性知识实际上只不过是一种误解罢了。在这个完全通过反思性地运用知识而建构起来的世界中，我们似乎置身其外。但是同时，我们却永远也不敢肯定，在这样一个世界上，这些知识的任何一种特定要素不会被修正。

甚至那些最坚定地捍卫科学必然性学说的哲学家，也都承认这一点。如卡尔·波普尔就说过："所有的科学都建立在流沙之上。"[33]按照科学的观点，没有什么东西是确定的，也没有什么东西能够被证明，尽管科学一直尽力地在提供我们所渴求的关于这个世界的最可靠的信息。在不容怀疑的科学的心脏地带，现代性自由地漂移着。

在现代性的条件下，再没有什么知识仍是"原来"意义上的知识了，在"原来"的意义上，"知道"就是能确定。这一点同样适用于自然科学和社会科学。然而，拿社会科学的例子来说，它对问题的考虑会更加深入。就此而言，应该回忆一下前面对社会学的反思部分所作的论述。

在社会科学中，所有建立在经验之上的知识的不稳定特征，我们

必须加上“破坏性”的标签，而“破坏性”的根源在于：社会科学的论断都要重新进入到它所分析的情境中去。社会科学是对这种反思性的形式化（专业知识的一种特殊类型），而这种反思对作为整体的现代性的反思性来说，又具有根本的意义。

由于启蒙运动和崇尚理性之间的密切关系，人们通常认为，自然科学在把现代观念与过去的精神状态区别开来方面作出了卓有成效的努力。即使那些偏爱阐释型社会学而非科学型社会学的人，也常常承认社会科学与自然科学之间有着一点联系（尤其是科学发现所引起的大规模的技术发展）。但是，社会科学实际上比自然科学更深地蕴含在现代性之中，因为对社会实践的不断修正的依据，恰恰是关于这些实践的知识，而这正是现代制度的关键所在。[34]

尽管社会学在社会科学中处于中心地位，但其实所有的社会科学也都参与了现代性的反思性过程。以经济学的论述为例，诸如“资本”、“投资”、“市场”、“工业”等许多概念现在所具有的意义，已经在作为一门学科的经济学的早期（十八世纪及十九世纪初）发展中被详尽地阐明过了。这些概念，以及与它们相联系的经验性结论，都被公式化了，以便分析伴随现代制度出现而带来的种种变迁。但是它们并不能（也不曾）与相关的活动和事件分离开来。它们与“现代经济生活”是什么融为一体，并且密不可分。如果不是所有的人事实上都掌握了上述这些（以及无限多的其他）概念，现代经济生活就不会是现在这个样子。

非专业人士当然不能对“资本”、“投资”等概念作出规范化的定义，但是可以说，从每一个使用银行存折的人身上可以看出，他们实际上已经掌握了这些概念。这一类概念，以及与之相关的理论和经验信息，不只是出于某种便利的考虑，以使行动者能够更清楚地理解他们自己的行为，而不是相反。这些概念积极地建构着经济活动，并展示出这些经济活动背后的道理。经济学家能够获取的文献，与那些与之利益相关的当事人（如商界首脑，政府官员或公众）阅读或以其他的方式散布给他们的东西之间，并没有明显的界限。经济环境由于这些概念的参与而不断地变化着，从而在经济学理论和与之相对应的经

济行为之间创造出一种彼此互相渗透的局面。

社会学在反思现代性的过程中的关键地位，源于它用最普遍化的方式反思现代社会生活。让我们来看看属于自然科学型社会学中“硬壳”部分的例子。例如，由政府公布的人口、婚姻与离婚、犯罪与青少年越轨行为等官方统计数据，似乎提供了某种精确研究社会生活的路径。对自然科学型社会学的先驱们（如涂尔干）来说，这些统计数据代表着硬性资料，凭借它们，现代社会的相关方面就能得到比缺乏这类数据时更为准确的分析。然而，官方统计数据并不只具有分析社会活动特征的意义，而且它们也会基本上回馈到原来收集它们或由它们算计的社会领域。自有统计之日起，核对官方数据本身就成了国家权力和许多其他社会组织模式的构成因素。现代政府的协调性行政控制，与对这些“官方数据”的例行的监测，是密不可分的，所有的当代国家都成天奔命于这种监测。

收集和汇总官方统计数据本身就是一种反思性活动，其间还充斥着那些凭借它们社会科学才获得的每一项发现。例如，验尸官的实践活动当然是收集自杀统计数据的基础。但是，验尸官在解释死亡原因和动机时，又受着阐释自杀性质的概念和理论的指导。如果我们发现一位验尸官读过涂尔干的作品，是不足为奇的。

对官方统计数据所具有的反思性并不局限在国家的范围内。例如，今天西方国家任何一个准备结婚的人，都知道离婚率高（而且，也许还不完全地或是部分地知道更多的关于婚姻和家庭的人口统计）。对高离婚率的了解可能会对结婚与否的最后决断产生影响，同样，也许还会影响到一些其他的相关考虑，如关于财产的规定等等。此外，了解具体的离婚率比只是意识到有许多人离婚这一事实重要得多。非专业人士在这里以社会学的思考方式将其理论化了。因此，实际上，任何一个准备结婚的人，在家庭制度如何发生变化，以及男男女女相关的社会地位和权力的变化、性风俗的变迁等问题上，都会有自己的想法，而所有这一切，又都会再进入到由它们反思性地获取的进一步变化过程之中。如果婚姻与家庭没有被“社会学化”和“心理学化”，它们就不会是今天这个样子了。

社会学理论以及其他社会科学的概念、理论和发现，不断地“循环穿梭”于它们所研究的对象之中。这些话语、概念、理论和发现以此反思性地重新建构着自己的研究对象，研究对象自身也学会了用社会学方式思考。现代性，就其深刻和内在特性而言，本身就具有社会学的性质。这对于作为社会生活专门知识提供者的专业社会学家来说，更是一个有待探明的难题，因为，他或者她最多仅仅比受过启发的非专业实践者领先一步而已。

因此，人们对有关社会生活的知识（即便这种知识已尽可能地得到了经验的证实）了解得越多，就越可以更好地控制自己的命运，是一个假命题。这种命题对于物质世界而言，也许是真的（但也值得争论），对于社会事件的领域则并非如此。假如社会生活能够完全从人类关于它的知识中分离出来，或者，假如这种关于社会生活的知识能够被源源不断地输入到社会行动的理性之中，一步步增加与人们的特殊需要相关的行为“合理化”程度，那么，增加我们对社会世界的知识，也许就能促进我们对人类制度更具有启发性的知识的进步，因此也能提高对这些制度的“技术性”控制的程度。

事实上，上述两种条件都确实适用于社会行动的许多情境和方面。但是，每一种情况又都很缺乏总体效果，而这正是启蒙思想的继承者们提出的目标。之所以会如此，是因为下述四类因素的影响。

第一类因素是不同权力的影响。这在事实上十分重要，但从逻辑上说最不令人感兴趣，或者，至少在分析地掌握它时是有困难的。对于那些拥有权力并且能够使知识服务于部门利益的人来说，知识的适用并不是以一种同质的方式实现的，而经常是以不同的方式得到的。

第二类因素涉及到价值的作用。价值秩序的变迁并不依赖于社会世界不断变化的前景中所产生的认识论。假如新知识依赖于一种关于价值先验的理性基础，情况当然就不同了。但是并不存在这样的价值理性基础，并且，由于知识输入而导致的世界观的变化与价值取向变化之间的关系，是变幻不定的。

第三类因素是未预期后果（unintended consequences）的影响。

人们所积累的社会生活的知识再多，也不能完全覆盖作为它的服务对象的所有情况，即使这些知识完全源自它所运用的环境。假如我们关于社会领域的知识仅仅是越来越完善，未预期后果就会越来越被限制住，不期望发生的后果就会越来越少。可是，对现代社会生活的反思阻断了这种可能性，反思本身构成了第四类因素。尽管对启蒙理性的局限的讨论最少，但是它无疑也与其他因素一样重要。问题的关键，不在于没有一个稳定的社会世界让我们去认识，而在于对这个世界的认识本身，就存在着不稳定性和多变性。

与系统化的自我认识的不断产生直接相关的现代性的反思性，并没有在专业知识和运用于非专业化行动的知识之间确立固定的关系。专业观察者所宣称的知识（在某些部分，并且在许多不断变化着的方式上）重新又进入到它所指涉的对象之中，从而（在原则上，但同时也在实践上）又改变着它所指涉的对象。在自然科学中就不存在与此过程类似的情况，在量子物理学领域中，观察者的干预也改变着正在被观察的东西，但是这与社会世界的情况是完全不同的。

现代性，还是后现代性?

在这一点上，我们可以把对于反思性的讨论与关于后现代性的争论联系起来。人们经常把“后现代性”当成似乎是与后现代主义、后工业社会等概念同义的词汇使用。尽管关于后工业社会的思想得到过详尽的论述，至少丹尼尔·贝尔[35]就努力论证过这个概念，但是上面提到的另外两个概念肯定未得到过详细的阐述。在这里，我将指出它们之间的区别。如果说“后现代主义”一词确有所指的话，则最好还是把它看作是建立在现代性特征基础上与文学、绘画、造型艺术和建筑的形式或运动。它指涉的是对现代性特征的审美观方面。尽管有时阐述得相当含糊，现代主义在（或曾经在）上述这些不同的领域中是一种独特的观点，而且它可能已经被后现代主义的种种潮流所取代了（关于这个题目，可以另外写一本专著，在这里我就不再讨论了）。

后现代性，至少在我所作的定义中，则指涉着不同的东西。如果说我们正在进入后现代性的阶段，那就意味着，社会发展的轨迹正在

引导我们日益脱离现代性制度，并向一种新的不同的社会秩序转变。后现代主义，如果以一种有说服力的形式存在的话，可以说是对于这一转变的一种认识，但并不表明后现代性是存在的。

后现代性通常指什么?除了在一般意义上指经历着与过去不同的一段时期外，这个术语通常还具有下列一种或多种涵义：既然所有过往认识论的“基础”都显得不可靠，那么我们发现没有什么东西能够被确定无疑地加以认识；“历史”并不是有目的性的，因此所有关于“进步”的看法都不能得到合理的支持；随着生态问题和更一般意义上的新社会运动重要性的日益增加，一种新的社会—政治议程逐渐形成。

首先，让我们将下述说法置之脑后：关于人类行动和社会发展趋势的系统性知识是不可能获得的，因此也就不值得认真地思考。即使有人持有这样的观点（实际上，这样的观点并非始于今日），也不大可能写出有关的专门论著来。唯一可能的是完全拒绝智力活动（甚至是“游戏式的解构”），以便从事有利于健康的体育活动。无论认识论的原教旨主义的缺场意味着什么，都不会是这样的主张。从一种更具说服力的起点来说，我们还可以看看尼采和海德格尔的“虚无主义”。虽然在这两个哲学家之间存在着分歧，但是有一点他们是共同的：两个人都把下述这样一种观点同现代性联系起来，即认为作为一种对于知识理性基础的积极适用，“历史”是能被认识的。按照他们的观点，可以用一个关于“超越”的概念来表述：在浩如烟海的知识中，新型知识的形成可以用它来分辨什么是有价值的，什么是没有价值的。[36]他们各自发现，既有必要使自己与启蒙运动的基本主张保持距离，但又不能高高在上以某种超然或优越的姿态去批评启蒙运动。因此，他们都抛弃了处于启蒙批判理论核心地位的“批判性超越”概念。

可是，无论是谁，试图将以上论述看作是现代性向后现代性的基本过渡（transition），都会面临着巨大的困难。其中一个主要的障碍既明白无误又尽人皆知：把后现代性看作是正在取代现代性的过程，而这一观点所诉求的，正是（现在）被公认为不可能的事：确立历史的连续性并确定我们在其中所处的位置。此外，如果尼采是后现代性从现代性分离出来——一种被设想为今天正在发生的现象——这一论

点的主要创立者，他怎么可能在几乎一个世纪以前就想像出了所有的这些现象?为什么尼采（他自己坦言，除了揭示出隐藏在启蒙主义本身背后的先设假定以外，并没有做更多的事情）能有如此重大突破?

很难拒不承认如下结论：与认识论中的原教旨主义的决裂是哲学理论中的一座重要分水岭，而这种决裂在十九世纪中后期就已经显露出来了。但是，把后现代性看成“现代性开始理解其自身”，而不是对其本身的超越，肯定是很有意义的。[37]我们能够从我称之为神的旨意的角度来解释这一点。启蒙理论，以及一般意义上的西方文化，产生于某种强调神学目的论以及上帝恩赐之成就的宗教情境。很长时间以来神意就是基督教理论的指导思想。如果没有这些先在的认识环境，启蒙主义原本就几乎是不可能的。毫不奇怪，对自由理性的倡导，并非要以此取代神的旨意，而是赋予其以新的内容。一种类型的必然（神的法则）被另一种类型的必然（我们意识的必然，经验观察的必然）所取代，神意被天意的发展所取代。再者，理性神授论也与欧洲对世界其他地区统治的兴起相吻合。可以说，欧洲权力的增长从物质上支持了下述假说：新的世界观建立在这样一种牢固基础之上，这种基础既为人们提供了安全，也使人们从传统的教义中解放了出来。

然而，从一开始，启蒙主义理论中就包含有虚无主义的萌芽。如果理性的范围完全是不受约束的，就没有任何知识能够建立在毫无疑义的基础之上，因为即使是那些基础最为牢固的观念，也只能被看成是“原则上”有效的，或者说，“直到进一步的发现”出来以前，它们是有效的。否则，它们将倒退为原来的教义，并且又恰恰与理性本身（正是由它去裁定什么是最为有效的）相分离。尽管大多数人都把我们所能感受到的证据看成是我们能够得到的最可靠信息，然而即使是早期的启蒙思想家，也曾清楚地意识到这样的“证据”从原则上说就是很值得怀疑的。感知的数据永远不可能为知识提供确实可靠的基础。由于今天的人们更强烈地意识到理论范畴业已渗透进了我们的感官观察，因此哲学思想的主流已经相当明显地背离了经验主义。此外，自尼采以来，我们更清楚地意识到了理性的自我循环，同样也意识到了知识和权力之间不无疑问的复杂关联。

与其说这些发展脉络带领我们“超越了现代性”，还不如说它们提供了一种对内在于现代性本身的反思性的更为全面的理解。不仅因为理性的自我循环，而且也因为这种循环的性质极其令人迷惑，现代性是不确定的。我们怎么能够以理性之名为尊奉为理性而正名?令人不解的是，正是逻辑实证主义者，作为长期以来致力于从理性思想中清除所有传统和教义中的糟粕的结果，最直接地发现了这个问题。现代性，就其核心而论，是令人迷惑不解的，而且，似乎也没有什么办法使我们能够“解除”这种迷惑。我们在曾经似乎有过答案的地方又遇到了新的问题，而且，我将在其后说明，并不只是哲学家才意识到了这一点。对这种现象的普遍意识慢慢地渗透进了困扰着每一个人的忧虑之中。

后现代性不仅与认识论上的原教旨主义的终结相联系，而且也与“历史的终结”联系在一起。由于我在前面曾经提起过，这里没有必要再作详细的讨论。“历史”没有固定的形式，历史中也不存在包罗万象的目的论。历史的多元化可以被记载下来，但是这些历史并不能被所谓的阿基米德的支点（如“历史具有进化的方向”这样的观点）所固定。历史决不等于“历史性”（historicity），因为后者明显地与现代性制度相关联。关于这个问题，有关的要点在列维—施特劳斯和萨特的著名辩论中得到了充分的体现。[38]“运用历史来创造历史”，实质上是一种现代性现象，而不是一个可以适用于一切时代的普遍原理，它是关于对现代性反思的一种论点。即使是用日期来表述的历史，以说明不同时期内发生的变迁的延续性，也仅仅是一种解译暂时性的特殊方式罢了。

在如何理解历史性的时候，我们必须谨慎。它可以被定义为：利用过去以帮助构筑现在，但是它并不依赖于对过去的尊重。相反，历史性意味着，运用过去的知识作为与过去决裂的手段，或者，仅仅保留那些在原则上被证明是合理的东西。[39]历史性事实上主要是要引导我们走向未来。未来被看成在本质上是开放的，并且，未来有赖于在这样一种基础上的反事实性条件（counterfactual condition），即未来受制于人们依据心目中未来的种种可能性所采取的行动的过程。这是时—空“伸延”的一个重要方面。现代性的种种条件使得这种时—

空伸延既有可能，也有必要。“未来学”，即对未来如何是可能的、可信的和可能得到的说明，变得比对过去的说明更加重要。前面所提到的关于脱域机制的每一种类型都可以被看作是关于未来的定位。

与关于历史的天意观、原教旨主义的终结论的决裂，反事实性的、面向未来的思想的出现，以及由持续变迁导致的对进步观念的“清除”，都与启蒙主义的核心理论——关于确保更为深远的转变已经发生的观点——大相径庭。然而把它们都称之为后现代性则是错误的，它妨碍着我们对它们的性质和含义的准确理解。随着传统和天意观残余的清除，已经发生的断裂，恰好应被视作现代思想自身净化的结果。我们不但还没有超越现代性，而且正在经历着它的激烈化阶段。

显然，欧洲或西方霸权日渐衰落（其对立方面则是现代制度在世界范围内的不断扩张）是现代性激烈化的主要影响之一。确实，自十九世纪后半期以来，“西方的衰落”一直是一些学者重点关注的课题。照此理解，“西方的衰落”这一短语通常意味着历史变迁中的一种循环概念，现代文明据此被简单地看成是诸种文明中的一种区域性文明而已，而其他文明则已在世界其他地区先于现代文明出现了。文明有它们的青年期、成熟期和老年期，当它们被其他文明所取代时，全球权力的地区分布就开始发生变化。但是，根据我前面所提出的断裂论解释，现代性不仅是种种文明中的一种。西方对世界其他地区控制的日渐减弱，并不是最早诞生于西方的种种制度的冲击力逐渐减弱的结果，倒是它们全球性扩张的结果。经济、政治和军事力量曾经给予西方最高权力，并且建立在（稍候我将讨论的）现代性的四个制度性层面的结合上，如今它们却再也不能如此明白无误地把西方和其他国家区别开了。我们可以把这个过程看成是全球化——在社会科学的术语中，这是个必定会具有举足轻重地位的概念——的过程之一。

其他各式各类的变迁与“后现代性”通常还有什么关联（这种或那种意义上的）呢?是新兴的社会运动?还是新奇的政治纲要?实际上，如后面我将表明的那样，这些都非常重要。但是，在对各种理论和阐释的清理中，我们必须谨慎地寻求我们的方法，这些理论和阐释正是

在方法的基础上得以提高的。我将把后现代性解析为脱离或“超越”（后面将会对其加以分类的）现代性的各种制度的一系列内在转变。我们还没有生活在后现代的社会氛围之中，但是，我们已经能够瞥见那不同于现代制度所孕育出来的生活方式和社会组织形式的缕缕微光。

沿着这样的分析思路，我们很容易发现，为什么现代性的激烈化会如此动荡不定，又如此意义重大。它的最显著的特征——历史进化论的终结，历史目的论的隐没，对现代一以贯之的结构性反思的认识，以及西方之特权地位的消亡——把我们带入到一个全新而纷乱的情境之中。如果说，这里的“我们”还仍然主要是指那些生活在西方——或者更确切地说，世界上已经工业化了的地区——的人的话，那么，它的影响则在世界的任何一个地方也都能被感受到。

本章概要

现在，我们应该总结一下到目前为止已经进行过的讨论了。我区分了现代性动力的三种主要来源，其中每一种都与另一种相关联：

时间和空间的分离。这是在无限范围内时—空伸延的条件，它提供了准确区分时间—空间区域的手段。

脱域机制的发展。它们使社会行动得以从地域化情境中“提取出来”，并跨越广阔的时间—空间距离去重新组织社会关系。

知识的反思性运用。关于社会生活的系统性知识的生产，本身成为社会系统之再生产的内在组成部分，从而使社会生活从传统的恒定性束缚中游离出来。

把现代制度这三个方面的特性联系起来，将有助于理解为什么生活在现代世界，犹如置身于朝向四方急驰狂奔的不可驾驭的力量（一种后面我将更详细地讨论的想像）之中，而不像处于一辆被小心翼翼控制并熟练地驾驶着的小车之中。对知识的反思性运用，本身既充满了活力，又必然变幻不定，它渗入了连接时间—空间的巨大跨距之

中。脱域机制，通过将社会关系从它们所处的特殊的地域“情境”中提取出来，使得这种时—空延伸成为可能。

脱域机制可以概述如下：

与建立在“欠充分的归纳性知识”上的信心不同，象征标志和专家系统体现的是信任。

信任体现在具有风险的环境中，凭此人们能够获得不同程度的安全（防范危险）。

在这里，信任与脱域之间的关系仍然是抽象的。后面我们必须考察信任、风险、安全和危险是怎样在现代性的条件下相互关联的。我们还必须考虑，当信任消解时，怎样才能更好地理解信任的缺场。

知识（在这里我们通常理解为“对知识的占有”）被反思性地运用于社会行动时，会受到四类因素的渗透：

权力的分化。一些个人或团体比其他个人或团体对某些专门知识的运用更得心应手。

价值的作用。价值与经验知识是在相互影响的网络中彼此连接的。

未预期后果的影响。运用关于社会生活知识的结果，会超出那些用此知识去实施改变的人们的种种预期目的。

双向阐释过程中社会知识的循环。知识被反思性地运用于系统再生产的那些条件，从而内在地改变了它原初所指涉的氛围。

往后，我将描述反思性这些特征的含义，以便说明在当代社会中，信任和风险是在怎样的环境中存在的。

【注释】

[1] 本书中transformation一词一律译作“转变”，把transition译作“过渡”，而把change译作“变迁”。“转变”、“过渡”，都包含在“变迁”之中，但是，按照吉登斯的意

思，“转变”指的是由前现代社会向现代社会的断裂性变迁，而“过渡”则没有“断裂”之意。国内现在有的书把transformation和t ransition都译作“转型”，本书的译法，是为了避免混淆。——译注

[2] 利奥塔：《后现代状况》（Jean-Francois Lyotard，The Post-Modern Condition，Minneapolis：University of Minnesota Press，1985）。

[3] 于尔根·哈贝马斯：《现代性的哲学话语》（Jurgen Habermas，The Philosophical Discourse of Modernity，Cambridge，Eng.：Polity，1987）。

[4] 安东尼·吉登斯：《民族国家与暴力》（Anthony Giddens，The Nation-Stateand Violence，Cambridge，Eng.：Polity，1985）。

[5] 吉登斯：《社会结构》（Giddens，The Construction of Society，Cambridge，Eng.：Polity，1984）。

[6] 吉登斯：《对历史唯物主义的当代批判》（Giddens，A Contemporary Critique of Historical Materialism，London：MacMilan，1981）。

[7] 吉登斯：《民族国家与暴力》。

[8] 威廉·麦克尼尔：《追求权力》（Wiliam McNeil，The Pursuit of Power，Oxford：Blackwell，1983）。

[9] 见鲁斯·莱杰·西瓦德（Ruth Leger Sivard）提供的统计数据，《世界军事与社会开支》（World Military and Social Expenditures，Washing ton，D.C.：World Priorities，1983）。

[10] 塔尔科特· 帕森斯：《社会系统》（Talcott Parsons，The Social System，Glencoe，ILL.：Free Press，1951）。

[11] 我在《社会结构》中对此做过较详细的阐述。

[12] 吉登斯：《社会学方法的新规则》（Giddens，New Rules of Sociological Method，London：Hutchinson，1974）和《社会结构》。

[13] 埃维亚塔·泽鲁巴维尔：《隐秘的韵律：社会生活中的时刻表与日历》（Eviatar Zerubavel，Hidden Rhythms：Schedulesand Calendars in Social Life，Chicago：University of Chicago Press，1981）。

[14] 斯蒂芬· 科恩：《时间与空间的文化，1880—1918》（Stephen Kern，The Culture of Time and Space 1880—1918，London：Weidenfeld，1983）。

[15] 吉登斯：《社会结构》。

[16] 对于功能主义的批评，参见我的《功能主义》，载于安东尼·吉登斯：《社会和政治理论研究》（Anthony Giddens，Studies in Social and Political Theory，London：Hutchinson，1977））。

[17] Karl Marx，Grundrisse，Harmondsworth：Penguin，1973，第141页，第145页，第166—167页。

[18] 乔治·齐美尔：《货币哲学》（Georg Simmel，The Philosophy of Money，London：Routledge，1978）。

[19] 利昂·沃尔拉思：《纯经济学要素》（Leon Walras，Elements of Pure Economics，London：Allen and Unwin，1965）。

[20] J.M.凯恩斯：《货币论》（J.M.Keynes，A Treatise on Money，London：MacMillan，1930）。

[21] 阿尔瓦罗·森西尼：《货币、收入和时间》（Alvaro Cencini，Money，Income and Time，London：Pinter，1988）。

[22] 齐美尔：《货币哲学》，第332—333页。

[23] 森西尼：《货币、收入和时间》。

[24] R.S.萨耶尔：《英格兰的货币思潮与货币政策》（R.S.Sayers，“Monetary Thought and Monetary Policyin England”），载于《经济学杂志》（Economic Journal，D e c.1960）；转引自森西尼：《货币、收入和时间》，第71页。

[25] 齐美尔：《货币哲学》，第179页。

[26] 埃利奥特·弗赖森：《专业权力：对书面知识制度化的研究》（（Eloit Freidson，Professional Powers：A Study in the Institutionalization of Formal Knowledge，Chicago：University of Chicago Press，1986）。

[27] 在以下的论述中，我将使用迪尔德丽·博登（Deirdre Boden）提供给我的各种尚未发表的材料，她的论点对本章以及本书整个来说都是很重要的。

[28] 尼克拉斯·卢曼：《信任与权力》（Niklas Luhmann，Trust and Power，Chichester：Wiley，1979）；卢曼：《熟悉、信心与信任：问题与选择》（Luhmann，“Familiarity，Confidence，Trust：Problems and Alternatives”），载于迪哥·甘伯塔编：《信任：合作关系的形成与破裂》（载于Diego Gambetta ed.，Trust：Making and Breaking Cooperative Relations，Oxford：Blackwell，

1988 ））。

[29] 卢曼：《熟悉、信心与信任》。

[30] 卢曼：《熟悉、信心与信任》。

[31] 迪哥·甘伯塔：《我们能信任“信任”吗?》（Diego Gambetta：“Can We Trust Trust?”），载于甘伯塔编：《信任：合作关系的形成与破裂》）。另参见同一书中J.邓恩（J.Dunn）的重要论文《信任与政治媒介》（“Trust and Political Agency ”）。

[32] 吉登斯：《社会学方法的新规则》。

[33] 卡尔·波普尔：《推想与反驳》（Karl Popper，Conjectures and Refutations，London：Routledge，1962），），第34页。

[34] 吉登斯：《社会结构》，第七章。

[35] 丹尼尔·贝尔：《后工业社会的来临》（Daniel Bell，The Coming of Post-Industrial Society，London：Heinemann，1974））。

[36] 参见贾安尼·瓦蒂莫：《现代性的终结》（GianniVattimo，TheEndof Modernity，Cambridge，England：Polity，1988）。

[37] 有许多关于后现代性在什么程度上应被视作不过是现代性的延伸的文献，其中较早的有弗兰克·克莫德（Frank Kermode）的《连续性》（Continu ities）一书中《现代主义种种》（Modernisms）一文（London：Routldge，1968）。最近的讨论可见哈尔·福斯特（Hal Foster）编：《后现代文化》（Pos t-modern Culture，London：Plu-to，1983）。

[38] 克劳德·列维—施特劳斯：《野性的思维》（Claude Levi-Strauss，The Sav-age Mind，Chicago：University of Chicago Press，1966）。

[39] 参见汉斯·布卢门伯格：《我们生活于其中的现实》（Hans Blumenberg，Wirklichkeiten in denen wir leben，Stuttgart：Reclam，1981））。

第二部分

现代性的制度性维度

前面我提到过，大多数社会学观点或理论的取向，是寻求对现代社会作某种单一的、占主导地位的制度性阐释：即现代性诸制度究竟是资本主义的，还是工业化的?今天重提这个长期以来争论不休的问题，决非没有意义。不过，这种争论部分地是建立在错误的前提之上，因为每一方都包含了一种化约论：要么把工业主义看作是资本主义的附属品，或者正好相反。与上述化约论相反，我们应该把资本主义和工业主义看成是现代性制度的两个彼此不同的“组织类型”或维度。下面，我将对它们加以定义。

资本主义指的是一个商品生产的体系，它以对资本的私人占有和无产者的雇佣劳动之间的关系为中心，这种关系构成了阶级体系的主轴线。资本主义企业依赖于面向市场竞争的生产，在这里，价格成了对投资者、生产者和消费者来说都颇具意义的信号。

工业主义的主要特征，则是在商品生产过程中对物质世界的非生命资源的利用，这种利用体现了生产过程中机械化的关键作用。“机械”可以被定义为以某种运作方式使用物质资源来完成具体任务的人工制品。工业主义预先设定了生产的规范化社会组织，旨在使人的行为、机器与原材料的投入和产品的产出协调。我们不应该如其在“工业革命”时原初所蕴涵的意义诱使我们所作的那样，对工业主义的涵义作过于狭窄地理解。那个时期，工业主义魔术般地变出了燃煤与蒸汽动力，伴之以巨大而沉重的机器在污秽不堪的作坊和工厂里叮当作响的景象。一点也不亚于上述景象的，是工业主义在高科技领域的驰骋，在这里电才是唯一的动力源泉。此外，工业主义不仅影响着工作场所，而且也影响着交通、通讯和家庭生活。

一般而言，我们可以把资本主义社会看作是现代社会的一种独特

的次级类型。资本主义社会是一个有着大量特殊的制度特征的体系。首先，它的经济秩序中包含着上面提到过的那些特征。资本主义企业强烈的竞争与扩张本质意味着技术创新总是持续性的和普遍性的。第二，这种经济与其他社会领域（特别是政治制度）全然不同，或者说是彼此“隔离”的。由于经济领域内总是保持着高度的技术创新，经济关系极大地支配着其他制度。第三，政治与经济（采取各种变化形式）的“隔离”是建立在生产方式中私人财产重要性的基础之上的（这里的私有财产并不一定专指属于个人的企业，而是更广义的资本私人所有）。资本的所有权直接与阶级体系中的“无产”现象即雇佣劳动的商品化有关。第四，国家的自主性受制于（虽然并不完全决定于）对资本积累的依赖，而国家还远远不能控制资本的积累。

但是，究竟为什么资本主义社会是一种社会呢?如果我们只是简单地按照其主要的制度性线索描述资本主义社会秩序的话，这个问题就无法回答。因为，由于它所具有的扩张本性，资本主义的经济生活只在很少几个方面是局限于特殊的社会系统边界内的。从它产生之初，资本主义在规模上就是国际性的。资本主义社会之所以成为一个“社会”，就是因为它是一个民族国家。在某些重要的方面，对民族国家的性质的阐释和分析，必须与关于资本主义或工业主义性质的讨论区分开来进行。资本主义国家以及更一般意义上的现代国家的行政管理体系，必须从该体系所能划定的领土边界加以协调性控制来解释。正如前面曾提到过的那样，没有哪个前现代国家能够哪怕只是接近民族国家中发展出来的在行政管理上的协调性控制水平。

如此程度的行政集中化，反过来也依赖于那些大大超越于传统文明特征的监督能力的发展。而且，同资本主义和工业主义一样，监督机器成了与现代性兴起相关的第三个制度性维度。监督这里指的是：在政治领域中，对被管辖人口的行为的指导，尽管作为行政权力的基础，监督的重要性决不只限于政治领域。监督可以是直接的（如福柯讨论过的许多例子，像监狱、学校以及露天工作场[1]），但更重要的特征是，监督是间接的，并且是建立在对信息控制的基础之上的。

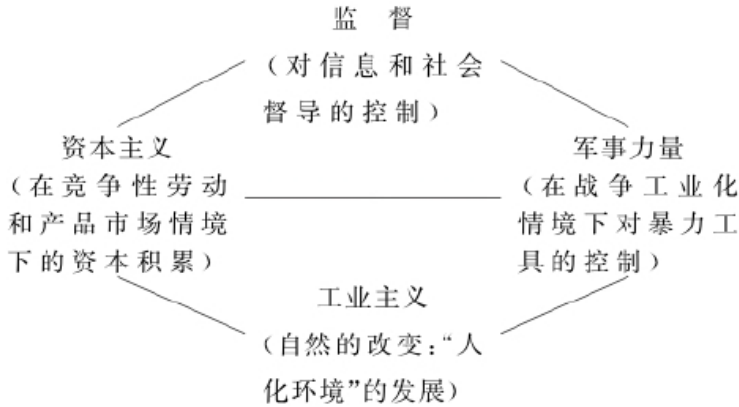
需要明确加以区分的现代性的第四个制度性维度是：对暴力工具

的控制。军事力量始终是前现代文明的主要特征。然而在那些文明中，政治中心从来就不能长久地获得来自军方的稳固的支持，而且，在自己的领域内，常常反倒是无法对暴力工具实施垄断性控制。统治集团的军事力量依赖于它与地方诸侯或军阀的联盟，这些诸侯或军阀要么可以轻而易举地摆脱统治集团，要么干脆就直接向统治集团提出挑战。这样，对现代国家来说，在领土明确的边界之内对暴力工具实行成功的垄断，意义就非同一般了。同样有意义的，是暴力工具与工业主义之间存在着特殊关联，这使得军事与武装组织之间能任意渗透。“战争的工业化”急剧地改变了战争的性质，使其进入了“全面战争”以及后来的核战时代。

克劳塞维茨是十九世纪阐释战争与民族国家之间关系的杰出人物，但事实上，当他论证其观点时，这些观点在实质上已经过时了。在克劳塞维茨看来，战争是另一种方式的外交：当国家之间所进行的普通谈判（或其他方式的说服和压制）失败时，人们就用战争的手段。[2]全面战争弱化了人们将战争作为一种政治工具的企图，因为，交战双方所承受的痛苦远远大于他们通过战争所能得到的外交收获。核战争的可能性使这一点变得更为显彰。

图一列出了现代性的四个基本的制度性维度以及它们之间的相互关系。

图一：现代性的制度性维度



让我们首先从左边开始。资本主义，指在竞争性劳动与产品市场情境下，日益从政治生活中脱离开来的经济。其次，监督对与现代性的兴起相关的所有类型的组织来说都是很根本的，特别是对在互促发展中历史地与资本主义相缠绕的民族国家来说，监督就尤为重要。同样，在民族国家实施的监督行动与现代社会中已经改变了性质的军事权力之间，也存在着密切的实质性关联。以现代国家名义而实现的对暴力手段的成功垄断，有赖于用世俗手段对刑法法典的维系，以及对"越轨行为"的监督性控制。相对而言，军事则成了国家在市民权威方面所具有的内在霸权的一种间接性支撑，武装力量主要来说是"向外"的，即是针对其他国家的。

沿着图一的线条再往下看，在军事权力和工业主义之间，也存在着直接的联系，主要的联系之一是战争的工业化。同样，在工业主义和资本主义之间也可以建立起一些清楚的联系，这些联系相对说来更令人熟悉，并且也有大量文献可查，尽管人们在孰先孰后的问题上有分歧，对此，先前的讨论中也已涉及到了。在现代性条件下，工业主义构成了人类与自然之间相互发生作用的主轴线。在大多数前现代文化中，甚至在那些强大文明中，人类也多半把自己看成是自然的延续。他们的生活与自然界的波动和变化联系在一起：人们从自然资源中获取食物的能力，庄稼的丰收与歉收，畜牧繁殖的多寡，以及自然灾害的冲击，等等。由科学与技术的联盟所构筑起来的现代工业，却

以过去世世代代所不能想像的方式改变着自然界。在全球的工业化地区，并且逐渐地也在全球别的地方，人类开始生活在一种人化环境之中，这当然也是一种物质性的活动环境，但是它再也不仅仅是自然的了。不仅是建造起来的城市区域，而且绝大多数其他地区也都成了人类调整或控制的对象。

图一中的直线勾勒出了人们能够作进一步分析的联系。例如，监督就曾经与工业主义的发展相当密切，强化了企业、工厂和车间中的管理权。可是，与其继续上述思路，倒不如简短地（只能是非常简短地，因为论题本身太大）审视在现代制度的发展过程中，不同的制度群体是怎样相互关联的。

这里我们能够赞同马克思的是，在把现代社会生活从传统世界的制度方面分离开来的过程中，资本主义的企业扮演了十分重要的角色。由于竞争性的经济企业与商品化的普遍过程之间所建立的联系，资本主义具有着内在的强劲的动力。按照马克思所诊断的原因，资本主义的经济，无论是外部的还是内部的（即无论是在民族国家范围的内部还是在其外部），就其本性来说都是不稳定、永不安宁的。资本主义所有的经济再生产都是“扩大再生产”，因为其经济秩序不可能像存在于过去大多数传统体系中的情形那样，维系在一种大致的静态平衡之中。资本主义的出现，诚如马克思所言，先于工业主义的发展，而且的确为工业主义的产生提供了许多原动力。工业生产和与之相关的持续不断的技术革命创造了效率更高和更为廉价的生产过程。劳动力的商品化是资本主义和工业主义之间的一个特别重要的连接点，因为它使得“抽象劳动”得以直接被列入生产的技术设计之中。

抽象劳动力的发展也构筑了资本主义、工业主义和不断变化的对暴力手段的控制之间的一个主要连接点。为了分析这一现象，可以再一次用上马克思的有价值论述，尽管他自己并没有沿着这个方向明确地展开。[3]在前现代国家，阶级体系很少完全是经济的：在某些情况下，剥削性质的阶级关系通过使用或威胁使用暴力而得以维持。统治阶级能够通过直接掌握暴力工具而调用这样的武力，其过去常常就是武士阶层。随着资本主义的产生，阶级统治的性质发生了实质性的变

化。资本主义性质的劳动合同（一种新产生的阶级体系的关节点）包括了对抽象劳动的雇佣，其表现为一种对工作周（强迫劳动）或产品（杂税或以实物支付的税收）的一种均衡，而不是对“整个人身”的奴役（即不是确立奴隶身份）。资本主义性质的劳动契约并不依赖于直接拥有暴力工具，雇佣劳动名义上是自由的。因而，阶级关系是被直接内化于资本主义生产的范围中的，而并非一种公开的、需要有暴力来直接支撑的关系。这一过程历史地与以国家之手对暴力工具的垄断性控制一同出现。暴力，正如其表现出来的那样，被“逐出”了劳动契约，并被集中到了国家权威之中。

如果说资本主义是促进现代性制度加速发展与扩张的重要制度性因素之一，那么另一个重要因素就是民族国家。不论国家的利益和资本主义的繁荣有时是多么地一致，民族国家和民族国家体系并不能由资本主义企业的兴起来解释。后封建王国和公国松散分布的秩序和使欧洲区别于中央集权制农业帝国的原则，通过这些大量的突发性事件，民族国家体系便铸成了。现在正在向全世界扩张的现代性制度最初是一种西方特有的现象，并且受到上面提及的所有四个制度性维度的影响。民族国家在集中行政权力方面远比传统国家所能做到的更为有效，所以，即使相当小的民族国家，也都在动员社会和经济资源方面具有超过前现代体系的能力。资本主义生产，特别是在它与工业主义交汇之后，在积累经济财富和增强军事力量方面产生了一个巨大的飞跃。所有这些面的结合使西方的扩张看起来是不可抗拒的。

在所有这些制度性的维度后面，存在着前面所分析过的现代性动力论的三种来源：时—空伸延，脱域机制和反思特性。它们本身并不是制度类型，而是前面的段落里提及的历史性变革的有利条件。没有这些条件，现代性从传统秩序中分离开来的过程就不可能如此激进，如此迅速，并横跨如此广阔的世界舞台。它们既包含着现代性的制度性维度，但同时也受到它们的制约。

现代性的全球化

现代性正在内在地经历着全球化的过程，这在现代制度的大多数

基本特性方面，特别是在这些制度的脱域与反思方面，表现得很明显。但是全球化的精确定义是什么，我们怎样才能更好地概括这一现象?这里将较为详尽地讨论这些问题，因为即便是今天，全球化过程的重要性，也几乎比不上社会学文献中对这一概念所展开的种种讨论。让我们从回忆前面提到的一些要点开始。社会学家们对“社会”观念（在这里指一个以疆域为界的体系）的过度依赖，应该为这样一个起点所替代，它集中关注于分析时—空伸延的难题：社会生活是怎样跨越时间和空间的。时—空伸延的概念框架把我们的注意力引向这样一个复杂的关系：现场卷入（共同在场的环境）与跨距离的互动（在场和缺场的连接）之间的关联。在现代，时—空伸延的水平比任何一个前现代时期都要高得多，发生在此地和异地的社会形式和事件之间的关系都相应地“延伸开来”。不同的社会情境或不同的地域之间的连接方式，成了跨越作为整体的地表的全球性网络，就此而论，全球化本质上是指这个延伸过程。

因此，全球化可以被定义为：世界范围内的社会关系的强化，这种关系以这样一种方式将彼此相距遥远的地域连接起来，即此地所发生的事件可能是由许多英里以外的异地事件而引起，反之亦然。这是一个辩证的过程，因为有这种可能，即此地发生的桩桩事件却朝着引发它们的相距遥远的关系的相反方向发展。地域性变革与跨越时—空的社会联系的横向延伸一样，都恰好是全球化的组成部分。因此，今天无论是谁，无论在世界的什么地方研究社区问题，他都会意识到，发生于本地社区里的某件事情，很可能会受到那些与此社区本身相距甚远的因素（如世界货币和商品市场）的影响。其结果并不必然是在相同方向上的一系列变迁，相反，甚至通常是彼此相反的趋向。通过一个复杂的全球性经济网络的作用，新加坡一个城市区域的日益繁荣可能与匹兹堡附近的一个社区的贫困相关，后者的产品在国际市场缺乏竞争力。

在能够提供出来的诸多例子中，另一个例子则是欧洲和其他地方兴起的地方民族主义。全球化社会关系的发展，既有可能削弱与民族国家（或者是国家）相关的民族感情的某些方面，也有可能增强更为地方化的民族主义情绪。在全球化进程加速进行的条件下，民族国家

变得“对生活的大问题来说太小，对生活的小问题来说又太大”[4]。与此同时，当社会关系横向延伸并成为全球化过程的一部分时，我们又看到地方自治与地区文化认同性的压力日益增强的势头。

两种理论观点

除马歇尔·麦克卢汉和少数几个作者外，对全球化的讨论主要出现在两类文献中，它们彼此也很不相同。一类是国际关系研究中的文献，另一类则特别与伊曼纽尔·沃勒斯坦的“世界体系理论”相关，这种理论相当接近于马克思主义的立场。

致力于国际关系研究的理论家们向来特别关注民族国家体系的发展，并分析它在欧洲的起源和后来在世界范围的扩展。民族国家被当成主体行为者，在国际舞台上既彼此周旋，也与跨国组织（政府间组织和非政府组织）相互关联。尽管这些文献体现了各种理论立场，但是大多数作者在分析全球化蔓延的时候，却描绘了一幅相当类似的图景。[5]主权国家被认为最初大多是作为一种独立的实体出现的，它在自己的领域内大致具有全面的行政控制权。随着欧洲国家体系的成熟，并发展成后来的全球性民族国家体系，国家间的相互依赖便逐渐形成了。这不仅体现在国际舞台上彼此相互关联的国家关系中，而且也体现在政府间组织的萌生过程中。这些过程标志着迈向“大同世界”的总体运动，尽管它时常被战争所打断。据认为，民族国家在控制它们自己的内部事务方面逐渐变得不像它们过去那样拥有主权，尽管今天几乎没有人期望在不久的将来会出现“世界国家”，而在本世纪早期许多人曾预言它将成为一种真实的前景。

尽管上述观点并非完全是谬误，但是必须指出对它主要的保留观点。一则，它仅仅是覆盖了全球化（这个概念如我所希望使用的那样）的一个方面：国家间的合作。把国家看作主体行为在某些方面确有意义。可是，大多数研究国际关系的理论家并没有解释为什么这种用途具有意义；实际上，它仅仅在民族国家的情境中，而非在那些前现代国家的情境中，才是有意义的。究其原因，必须回到前面讨论过的一个话题，即：民族国家的行政权力的集中程度远比任何在其之前

的实体要高，在前民族—国家时期，一个“政府”与另一个“政府”谈判时，若宣称自己是代表其所在的民族，相对而言没有多大意义。再则，如果把国家当作彼此联系且与国际舞台上其他组织相关联的主体行动者，就很难处理那些既不是国家间也不是国家以外而仅仅是跨越国家界限的那些社会关系。

上述观点的更深层缺陷，是与它对民族国家体系日益增强的一体化的描述相关。在卷入民族国家体系（包括欧洲的国家体系）之前，现代国家并未形成自己的主权，主权是在与民族国家体系的碰撞过程中产生的。事实上，现代国家的主权首先源于对国家间关系的依赖，通过这种方式，每个国家（在原则上，如果并不总是在实践中的话）认识到其他国家在其境内的自主权。任何一个国家，不论其多么强大，在实践中所拥有的主权决不比其在法律原则上所认定的更大。因此，就民族国家而言，过去的两个世纪并不是一个渐次失去主权的时代。在这里，我们必须再一次认识到全球化所具有的辩证特征以及不平等发展过程所产生的影响。作为联盟、战争或各种政治与经济变迁的结果，当某些国家或国家集团失去主权时，经常伴随着另一些国家或集团主权的增强。例如，尽管在过去的三十年中，作为加速全球性劳动分工的结果之一，某些“古典的”西方国家的主权控制力可能减弱了，但同时某些远东国家（至少在某些方面）的主权控制力却增强了。

由于世界体系理论的立场与国际关系研究中的立场区别如此之大，如果发现它们两类文献彼此相距悬殊，丝毫也不令人惊奇。沃勒斯坦对世界体系的论述，不仅在理论上而且也在经验分析上作出了不少贡献。[6]这里一个重要的事实是，他绕开了社会学家们通常所热衷的“社会”概念，而更倾向于用一个更能包容全球化关系（globalised relationships）概念去分析问题。他在分析其所关注的现象时，也对现代时期和以前的时代作了一个清晰的区分。他所说的“世界经济”是一种在地理上不断延伸的经济关系网络，其先于现代时期就已经存在了，但是它们明显地有别于在过去三至四个世纪中发展起来的世界体系。早期的世界经济通常以庞大的帝国为中心，而且从来没有比这些国家权力覆盖更多的地区。恰如沃勒斯坦所分析的那样，资本主义的

产生，以一种全然不同的秩序，第一次展示了在跨度上真正成了全球性的，并且更多地是建立在经济上，而非建立在政治权力上的“世界资本主义经济”。世界资本主义经济源自十六至十七世纪，它是通过商业和工业的关联而不是通过政治中心而整合为一体的。当然存在着多边性的政治中心，亦即民族国家。现代世界体系分成了三大组成部分：核心地区，半边缘地区和边缘地区，尽管随着时间的流逝，这些区域性的定位也在改变。

根据沃勒斯坦的观点，早在现代的初期，资本主义就开始在世界范围伸延了：“从一开始，资本主义就是一种世界性经济而非民族国家的内部经济……资本决不会让民族国家的边界来限定自己的扩张欲望。”[7]资本主义之所以具有如此巨大的全球性影响，正是由于它是一种经济秩序，而不是一种政治秩序；它能够渗透到世界的边远地区，而当初产生这种经济的国家自身则完全不可能将其政治触角延伸得如此之遥远。在某些情况下，对边远地区的殖民统治可以有助于强化经济扩张，但是这从来就不是资本主义企业全球性扩张的主要基础。在二十世纪后期，原初形式的殖民主义几乎都消声匿迹了，但是世界资本主义经济却继续在核心、半边缘和边缘地区制造着大量的不平等。

沃勒斯坦成功地摆脱了许多正统社会学理论的某些限制，其中最引人注目的，是他摆脱了在对社会变迁的阐释中存在着的强烈的“内发型模式”倾向。但是他的著作也有不足之处。他仍然把现代社会的转变归结为一种占支配地位的制度性关系：资本主义。正因为如此，世界体系理论强烈关注经济影响，却对下述这个在国际关系理论家们看来具有核心意义的现象很难作出令人满意地解释：民族国家和民族国家体系的兴起。此外，以经济标准来划分的核心、半边缘和边缘地区，并不能使我们对权力的政治与军事集中加以阐明，这种集中并非总是能与经济上的差异完全吻合。

全球化的维度

与此形成对照的是，我将把世界资本主义经济看作是全球化的四

个维度之一，下面是前面提到的现代性制度的四种维度。（见图二）[8]民族国家体系是其第二个维度。如上面所指出的那样，尽管它们以各种方式相互关联，然而每一维度都不能完全由另一个去加以解释。

图二：全球化维度

如果我们看看当下的现实，那么，在什么意义上，我们可以说世界经济组织是受到资本主义经济机制支配的呢?下述思考与对此的回答不无关系。世界经济的主要权力中心在资本主义国家，即那些以资本主义经济企业——其中蕴涵的是阶级关系——为主要生产方式的那些国家。这些国家的国外经济政策涉及到许多经济活动的规范化形式，但是，正如我们所注意到，它们的制度性组织维系着某种经济对政治的所谓“独立”。这就使得商业公司的全球性活动有了一个广阔的范围，虽然这些公司总是把自己的基地建在某个特定国家，但是它们也总可以在其他地方获得区域性发展。

商业公司，特别是那些跨国公司，拥有巨大的经济权力，并具有影响本国基地和其他地方的政治决策的能力。今天，最大的跨国公司所拥有的财政预算，除了少数几个国家以外，大于所有国家各自的预算。但仍然还有一些关键性的方面，在其中它们的权力不可能与国家的权力相抗衡——这里尤其重要的是领土的因素和对暴力工具的控制。除了南北两极的部分地区以外，地球表面上没有一块土地没有被宣布为这个或那个国家的合法领土。所有现代国家都在自己的领土内几乎成功地垄断了对暴力工具的控制。而不论其经济权力有多大，工业公司都不是军事组织（有的在殖民时期曾经是军事组织），它们不可能把自身建成统治着某一特定领土的政治和法律实体。

如果说民族国家是全球政治秩序中的重要“行动者”，那么公司就是世界经济中的主导能动者。在彼此之间以及与国家和消费者的贸易关系中，公司（生产公司，金融公司与银行）依赖于谋利性生产。因而它们影响的扩大导致了商品市场（包括货币市场）的全球性扩张。然而，即使在它的初始阶段，资本主义世界经济从来就不是商品和服务的单一市场。它曾经而且今天也还包含着阶级关系中劳动力的商品化，这种阶级关系将劳动者从对生产方式的控制中分离出来。这个过程无疑充满了全球性的不平等的寓意。

在世界的“发达”地区内，所有的民族国家，无论是资本主义的还是国家社会主义的，首先都得依赖为了财富——税收建立的基础——而进行的工业生产。在作为整体的资本主义世界经济范围内，社会主义国家形成了某种“飞地”，其工业的发展更直接地从属于政治命令。这些国家很难说是后资本主义的，但是资本主义市场对产品和劳动力分配的影响却大大减弱了。西欧和东欧社会对财富增长的追求，不可避免地把经济利益推向这些国家在国际舞台上执行的政策的最前沿。除了那些拘泥于历史唯物论的人外，我们大家都清楚，民族国家的物质性卷入并不完全受实际的或理论的经济考虑的支配。无疑，任何一个在全球政治秩序中的特定国家的影响力，都要受到自身财富（以及财富与军事力量的关联）的严格限制。可是，正如汉斯·摩根索所强调的那样，国家也从维护主权的能力中获得权力。[9]它们不是作为一种经济机制而运作，而是作为维护自己的领土主权并顾及到培育自身的民族文化，以及在与其他国家和国家联盟发生战略性地域关联的“行动者”而运作的。

民族国家体系早就具有了作为一个整体的现代性反思特征。现实的主权本身，诚如我们业已指出过的原因那样，应该被视作某种不断反思性地加以监测的东西。在民族国家体系发展的早期，主权是与“边境”（borders）取代“疆界”（frontiers）这个现象相联系的：国家在其领土内所宣称的自治权，是通过其他国家对其边境的认可而被承认的。这就是区分民族国家体系与前现代时期国家体系的一个主要因素，在前现代时期，很少有这种类型的所谓反思性的秩序关系存在，而且，“国际关系”概念在当时可以说是毫无意义。

全球化所具有的辩证性质之一，表现在以下两种倾向之间的相互“推—拉”：一方面是由诸国家体系的反思性自身所固有的权力集中化倾向，另一方面却是各特定国家所具有的维护其主权的倾向。因而，国家间的一致行动在某些方面会削弱这些国家的主权，然而，通过其他方式而实现的权力联合，又在国家体系中增强了它们的影响力。同样的情况也可以从下面的两个情形中看出来：早期的议会——在与战争交互作用的情况下——对国家边界的划定和再划定，或像联合国这样的全球性机构的运作。联合国的全球性影响（它仍然受到如下这样一些事实的决定性限制：不具有自己的领土，也没有控制暴力工具的特别途径），并不是仅仅通过削弱民族国家的主权方式而获得的，事情远比这要复杂得多。一个明显的例子就是“新兴国家”，即在从前的殖民地上建立起来的自治的民族国家。反对殖民主义的武装斗争是导致殖民者撤离的一个十分普遍而主要的因素。但是，在把前殖民地变成具有国际认可边界的主权国家的过程中，联合国中所展开的辩论起到了关键的作用。无论这些新兴国家在经济上或军事上多么虚弱，同它们过去的情况比较，它们以民族国家（或者，在许多情况下，“国家民族”[state-na-tions]）的面貌出现本身，就标志着在争取主权方面，它们是净赢家。

全球化的第三个维度是世界军事秩序。为了阐明它的性质，我们必须分析这样一些关系：战争的工业化，军事组织的武器和技术从世界的一些地方向另一些地方转移，以及国家彼此间建立的同盟。军事同盟不一定意味着国家对自己境内的暴力工具的垄断作出让步，尽管在某种情况下它们也可以这么做。

在探寻军事权力和国家主权之间的重叠时，我们又发现了在前面曾注意到的相反倾向之间的彼此“推—拉”。在当代，两个军事上最发达的国家（美国和苏联）在真正全球范围建立了军事同盟的两极体系。参与这些同盟的其他国家必然要接受来自外部的对发展自己的独立军事战略机会的限制。只要驻扎在那里的美国和苏联的军队按来自外部的命令行事，这些国家甚至就可能失去在自己领土上的对军事控制的完全垄断权。然而，作为一种巨大的毁灭性力量的现代武器，结果是几乎今天所有的国家都拥有远远超过了甚至是前现代文明中最强

大的国家的军事力量。许多第三世界国家经济非常弱小，军事力量却很强大。从决非不重要的意义上说，在武器方面没有“第三世界”，而只有“第一世界”，因为大多数国家都储备了技术先进的武器，而且彻底实现了军事现代化。甚至拥有核武器也不再是发达国家的专利了。

显然，军事力量的全球化不仅局限于武器和不同国家武装力量之间的联盟，它也关系到战争本身。两次世界大战证明，地区性冲突事件可能是全球性战争的开端。在两次世界大战中，参战各方实际上来自所有的地区，尽管更确切地说，第二次世界大战是规模更大的世界范围内的现象。在核武器时代，战争的工业化已经发展到了一个顶点，如同前面所提到，在这个转折点上，放弃克劳塞维茨的教义对每个人来说都是再清楚不过了。[10]除了在世界政治中可能具有的象征性价值以外，拥有核武器的唯一作用，是阻止他人使用它。

这种局面可能导致拥有核武器的国家间战争的悬置（或者说，我们不得不这样希望），但它几乎不能阻止核武器国在自己的领土以外从事军事冒险。特别是两个超级大国在其军事力量的边缘地区所进行的可以被称之为“特别精心安排的战争”，我的意思是指那些与他国政府或游击运动或二者同时发生的军事冲突，在这些冲突中，超级大国的军队甚至根本就不用登台亮相，但超级大国却是根本的操纵力量。

全球化的第四个维度是工业的发展。这方面最明显的是全球性劳动分工的扩张，包含世界上高度工业化与低度工业化地区之间的分化。现代工业内在地建立于劳动分工的基础之上，它不仅建立在工作任务的水平上，而且还建立在世界各地区之间在工业类型、技术、原材料生产方面的地区专门化水平上。毫无疑问，第二次世界大战以来，劳动分工中的全球性相互依赖大大扩展了。这有助于世界范围的生产分布的转移，包括在发达国家中某些地区的非工业化（de-industrialisation）和第三世界中的“新兴工业化国家”的出现。毋庸质疑，它也降低了许多国家——特别是那些高度工业化的国家——内部的经济霸权。由于全球性经济的相互依赖的日益增强，资本主义国家要想如过去那样管理自己的经济会更加困难。毫无疑问，这是当前在国民经济层次上，凯恩斯主义经济政策的影响日益减小的主要原因之

一。

工业主义的全球化运作的主要特性之一，是大机器技术在世界范围内的扩散。工业主义的影响，并非简单地仅仅局限于生产的范围，而且也影响到日常生活的方方面面，影响到人类与物质环境互动的一般特性。

即使在那些仍然以农业为主的国家中，现代技术的运用也改变了人类的社会组织与环境之间原先的关系。这体现在诸如施用化肥和其他人工耕种方法，引进现代耕种机械，等等。在比上述所提及的更加负面和更加危险的意义上，工业主义的传播创造着“一个世界”：在这个世界上，存在着许多实际或潜在地影响着生活在这个星球上的每一个人的危害生态的变化。工业主义也决定性地制约着我们生活在这“一个世界”中的真实感受，因为工业主义最重要的后果之一，就是通讯技术上的变革。

这又使我们面对全球化的另一更深层和更重要的方面，即在我们上面曾提到过的每一种不同的制度性维度的背后存在着可以被称作文化全球化的现象。自从机械印刷术引入欧洲以来，通讯方面的机械化技术剧烈地影响着全球化的所有方面。它们构成了现代性的反思与断裂的重要方面，而正是反思与断裂，将现代从传统中分离了出来。

在报纸大众性传播开来的早期，就有许多作者注意到了媒体将产生的全球化影响。一八九二年一个评论家就曾写道，由于现代报纸的作用，某个边远乡村的居民对当时所发生的事件的知晓程度，超过了一百年前的首相。阅读某份报纸的村民“自己就同时关心着发生在智利的革命、东非的丛林战争、中国北方的屠杀和发生在俄国的饥荒”[11]。

这里的要点，不在于人们偶然地知道到了发生在全世界的诸多事件，放在以前，他们对这些事件几乎全然无知；这里的要点在于，如果不是铺天盖地而来的由“新闻”所传达的共享知识的话，现代性制度的全球性扩张本来是不可能的。也许，在一般的文化感悟层面上，这一点不如在特定的情境中那么显著。例如，当今的全球货币市场，就

同人们直接而且同时接近大量的共享知识密切相关，虽然这些个人在空间上彼此相距甚为遥远。

【注释】

[1] 米歇尔·福柯：《纪律与惩戒》（Michel Foucault，Discipline and Punish，London：Allen Lane，1977））。

[2] 卡尔·凡·克劳塞维茨：《论战争》（Karl von Clausewitz，On War，London：Kegan Paul，1908）。

[3] 吉登斯：《对历史唯物主义的当代批判》，第七章。

[4] 丹尼尔·贝尔：《二零一三年的世界与美国》（Daniel Bell，“The World and the United States in 2013”），载于《代达罗斯》（Daedalus），1987年刊，第116页。

[5] 参见詹姆斯·N.罗森索：《对全球相互依赖的研究》（James N.Rosenthau，The Study of Global Interdependence，London：Pinter，1980））。

[6] 伊曼纽尔·沃勒斯坦：《现代世界体系》（Immanuel Wallerstein，The Modern World System，New York：Academic，1974））。

[7] 沃勒斯坦：《世界资本主义体系的兴起与未来消亡：概念的比较分析》（Wallerstein，“The Rise and Future Demise of the World Capitalist World System：Concepts for Comparative Analysis”），载于他的《资本主义的世界经济》（The Capitalist World Economy，Cambridge，England：Cambridge University Press，1979），第19页。

[8] 本图及有关讨论是对《民族国家与暴力》中同类讨论的继续。见该书第277页。

[9] 汉斯·J.摩根索：《国家间政治》（Hans.J.Morgenthau，Politics Among Nations，New York：Knopf，1960）。

[10] 当然，克劳塞维茨是一位敏锐的思想家，今天仍然有许多人坚持认为他的思想与当今现实是密切相关的。

[11] 马克斯·诺德：《堕落》（Max Nordau，Degeneration，New York：Fertig，1968），第39页；原书初版于一八九二年。

第三部分

在现代性条件下，数量日众的人生活在这样一种环境中，即各类脱域制度将地区化的实践与全球化的社会关系连接在一起，组织着日常生活的主要方面。本书的后面部分将更仔细地考察信任的维系是怎样与这些现象相联系的，并同时将现代社会中的安全、风险和危险问题提出来讨论。前面，我曾以抽象的方式将信任与时—空伸延联系在一起，但是现在我们必须在现代性的条件下思考信任关系的要义。如果全球化对这个讨论的直接关系还不那么明显的话，我希望它将在后面体现出来。

为了进一步讨论，我们需要对业已形成的概念作出深层的分辨。

信任与现代性

首先，我想用再嵌入（re-embedding）这一概念来补充说明脱域概念。所谓再嵌入，我指的是重新转移或重新构造已脱域的社会关系，以便使这些关系（不论是局部性的或暂时性的）与地域性的时—空条件相契合。我还要对我称之为当面承诺和非当面承诺的东西作出区分。前者指的是在共同在场的情形中，由业已建立起来的社会关系所维系与表述的信任（trust）关系；后者则是指在象征标志和专家系统（我把它们归为一类，统称为抽象体系）中的信赖（faith）的发展。我的基本观点是，所有的脱域机制都与再嵌入之行动的情境发生互动，它要么维护要么损害这些情境；非当面承诺也以与此相似的两种可能的方式与情境发生关联。

从大家所熟悉的种种社会学观点中，我们可以为讨论这个问题找到一个起点：在现代生活中，许多人都会花费大量时间与那些对他们来说是陌生的人打交道。正如齐美尔所指出的，“陌生人”概念的意义随着现代性的到来而发生了变化。[1]在前现代文化中，地方性社区总是更大的社会组织的基础，“陌生人”在这里指的是“一整个人”（a

whole person）：某个来自外部世界并且潜在地让人感到疑虑的人。当然很可能存在许多其他因素，使这个从外部迁入某个小社区的人得不到这个社区内部成员的信任，甚至当他在这个小社区居住了许多年以后，情况可能仍然没有改变。与此形成鲜明对照的是，在现代社会中，我们不会以相同的方式如此特别地与作为“整体”的陌生人打交道。尤其是在许多城市情境中，我们不断地与之不同程度互动的，是那些我们或者知之甚少或者从未见过的人，而这种互动所采取的是转瞬即逝的交往形式。

在现代社会活动数不清的背景中，构成日常生活的种种彼此相遇（encounter）的，是被霍夫曼称之为“世俗的不经意”（civilinattention）的东西。[2]这种现象要求显示这种不经意的人具有复杂而高度熟练的自我管理能力，即使它看起来仅仅是最微弱的暗示和信号。在城市的人行道上，两个人相遇，又擦肩而过。还能有什么比这更平常和更乏味呢?在一个城市某一街区内，这样的事一天就会发生上百万次。然而在这里发生的，是身体管理的细微方面同现代性的某些最普遍特性的明显联系。“不经意”所展示的，不是冷漠（indifference）。更确切地说，它展示的，是对可被称之为礼貌的疏远（polite estrangement）的刻意控制。当两个人彼此走近时，每个人都急速地扫视一下对方的面孔，但当他们擦肩而过时却又都转移目光。霍夫曼把这称为相互“朦胧”。这短短一瞥，表示承认对方不仅是一主体行动者，而且也可能会彼此相识。捕捉他人的目光只是短暂的瞬间，擦肩而过时却举目遥看前方，与之伴随的是一种不带敌意的含蓄态度。

看来，世俗的不经意的存在，是在公众场合中与陌生人的经常性相遇时信任的一般先决条件。我们可以很容易地从其缺场或断裂的情况下发现究竟世俗的不经意有多么重要。“带恨的盯视”，如霍夫曼所注意的那样，美国南部的白人一向持有的对出现在公众场合的黑人的目光，是白人拒绝黑人参与到白人日常的正式相互交往的一种反映。一个大致相反的例子是，一个人步行穿过一个混乱街区，他会行走匆匆，整个行走过程都目不斜视，或偶尔偷偷斜视一下，在这两种情况下，他都会避免与其他路人的目光相接触。缺乏对他人可能抱有的意

图的基本信任，使得这个人回避捕捉别人的目光，这种目光有可能促成一种潜在的敌意行为。

在现代性条件下，世俗的不经意是在与陌生人相遇时当面承诺的最基本类型。它不仅是人使用自己的面部表情，而且是包括他在大街上、公共场所里、火车或汽车上，或者在正式的集会、晚会以及其他聚会上，对整个体态和姿势的灵活运用，它在发出“你们可以相信我没有敌意”的信息。世俗的不经意是类似“背景音乐”类的信任：它不是一种随意选择的声音，而是受到严格限定与控制的社会节奏。它具有霍夫曼所说的“无焦点互动”的特征。

“聚焦式互动”（或彼此相遇）的机制，是相当不同的。无论是与陌生人还是与熟人或者是密友相遇，都有与维持信任相关联的一般实践的卷入。如霍夫曼所说，对每一相关的个体而言，从世俗的不经意向彼此相遇之始的过渡，充塞着相反的可能性。任何相遇所假定的基本信任，既受“业已确立的信赖”的支持，也受（常常是复杂形式的）非正式礼仪的维系的鼓励。与陌生人或熟人（曾经见过但不是相知甚多的人）的相遇，在信任、周旋和权力之间维系着平衡。周旋与礼仪是相互防范的策略，陌生人和熟人大都（在实践意识[3]的水平上）清楚地把它们当作一种含蓄的社会接触。分化了的权力，尤其是在它被明晰地标示出来的时候，可以毁掉或扭曲周旋与礼仪的规范，也能毁掉或扭曲朋友与密友之间业已确立起来的彼此信任的知悉程度。

抽象体系中的信任

在与非亲密人相遇的过程中，信任、周旋与权力的交织是值得展开叙说的题目，不过在此我想更集中地关注所谓可信任性（trustworthiness），尤其是它与象征标志和专家系统的关系。可信任性有两类。一类是建立在彼此很熟悉的个人之间，另一类是基于很长时间了解，从而互相从对方的眼中看出可信度证据的个人之间。关于脱域机制方面的可信任性则有所不同，尽管这里可信度仍然是主要的，而且这里也有个证据问题。在某些情况下，抽象体系中的信任根本就不假定它要以这样或那样的方式同对其“负责”的个人和团体的相遇。

但是在多数情况下个人和团体又确实是卷入其中的，我将把与它们的相遇看作是一般非专业人士得以进入抽象体系的入口。抽象体系的入口是当面承诺和非当面承诺的交汇处。

我的一个基本论点是，现代性制度的特性与抽象体系中的信任机制（特别是专家系统中的信任）紧密相关。在现代性条件下，不仅从日常事件突发性的角度看，而且从组织社会实践的知识的反思性的角度看，未来总是开放的。现代性这种反事实的、面向未来的特性，在很大程度上，是由属于抽象体系——其本身的特性中渗透了业已确立的专业知识的可信任性——中的信任建构而成的。这里特别重要的是要弄清楚上述论点所包含的意义。一般非专业人士对专家体系的依赖，不仅（像在前现代时期的许多情况下那样）关系到如何从各种彼此孤立的事件的既定普遍性中获得安全感的问题，而且更关系到在专业知识不仅提供如何算计得失的方法而且实际上创造出（或者，再生产出）事件的普遍性的情况下，作为（一般非专业人士）不断反思地运用这些专业知识的结果，如何算计利害得失的问题。

这里的意味之一，是在现代性的许多方面业已全球化了的情势下，没有任何人能够选择完全置身于包含在现代制度中的抽象体系之外。就此而言，最明显的莫过于核战争和生态灾难的风险了。如果从更长远的眼光和更大的范围来看我们大多数人所经历的日常生活许多方面，情形也是如此。无论是原则上还是实践上，在前现代背景下，个人可以忽略牧师、圣人或巫师的布道，而按照自己日常活动的惯例过日子。但是在现代世界，就专业知识而言，事情就不会是这样了。

如是之故，就在交汇口相遇的情形而言，与专家或其代理人或其代表的联系，在现代社会中就特别重要。这一点的重要性在于，它既得到了非专业的外行当事人也得到了抽象体系的操作者或输出者双方的普遍认可。这里包含了多种要点。与专家系统之代表的相遇当然能够被常规化，而且也很容易具有与友谊或亲密关系相关联的可信任性特征。例如，与大夫、牙医或长期交往的旅行社代理人之间的相遇，便是这样。然而，更多的那些与抽象体系代理人的交道，比起这类相遇来更具有短暂和临时的特点。大致说来，在与抽象体系的不定期的

相遇中，必须特别仔细地拟定并保护信赖的标准，虽然这些标准在非专业人士的整个相遇过程中也有所体现。

在抽象体系的交汇口，连接非专业人士与信任关系的当面承诺，通常表现出明白无误的可信任性与诚实性，并伴随着一种“习以为常”或镇定自若的态度。虽然每个人都意识到，信任储藏于抽象体系中而非存在于特定情境中代表信任的个人身上，但交汇口本身仍然提醒我们，信任的操作者正是有血有肉的（难免也是有错误的）人。当面承诺在很大程度上高度依赖于体系之代理人或操作者的品行。法官庄重的审慎，医生严肃的职业道德，空中小姐固有的笑容，都可以归入这一类品行。所有的当事人都知道，他们要求获得双重的保证：既有特定的专业人士在品行方面的可靠性，又有非专业人士所无法有效地知晓的（因而对他们来说必然是神秘的）知识和技能的准确性。当人们所面临的危险并未构成某种纯粹的非实在性的风险，而是公开可见之时，一种习以为常的态度就特别重要。还是以航空旅行为例：空中小姐训练有素的随和与沉着稳健的笑容，在消除乘客的疑虑方面，也许与用任何庞大的数据去证明空中飞行是如何安全的统计公报，具有同等的重要性。

实际上，确实也存在这样的情况，即在入口处（用霍夫曼的概念来说）“前台”工作与“后台”工作之间总是严格区分开的。我们这里用不着对它何以如此作什么功能主义的“解释”。对前台与后台分界的控制，正是专业化的一种特质。为什么专家所做的大量事情要对外人隐而不露?一个直接的原因，是专业知识的操作常常需要很专门的环境，同样也要求一以贯之的精力专注，而这些在公众的眼光看来，都是很难做到的。但是，还有其他一些原因。专业知识与专家之间存在着一个区别，这是常常处于抽象体系交汇口上的人希望尽可能减少的一种区别：由于曲解或忽视了他们本来应当掌握的知识，专家也会做错事。

前台与后台的明显区分，增强了品行——作为一种减少由于对技能不够娴熟及人易犯错误所造成的后果的手段——的意义。假如病人对发生在病房里和手术台上的种种错误知根知底的话，他们就不会对

医护人员如此深信不疑了。更深层的原因与抽象体系运作过程中的偶发事件有关。没有什么技术能极端精雕细琢，也没有哪门专业知识能够包罗万象，以至于偶然和厄运的因素根本不起作用。专家们通常假设，如果非专业人士察觉不到这些因素怎样经常性地出没于专家的工作之中，他们就会感到更有保证。

信任机制不仅与非专业人士和专家之间的联系相关，也与那些在抽象体系“内部”工作的人的活动相联。职业道德的准则——其中有些是以法律认可方式为支撑的——构成了内在地驾驭同事或同道间的可信任性的手段。然而，即使对那些似乎是最彻底地投身于他们所维系的抽象体系的人来说，当面承诺作为一种产生持续可信任性的模式，仍然是十分重要的。它构成了社会关系的再嵌入的一种类型。这里，再嵌入意味着一种将信任固定于可信任性和同事间诚实性的手段。博登（Deirdre Boden）为此写道：

> 在夕阳大道（Sunset Boulevard）上啖着商务午餐，嘴里还问着“你打算什么时候到纽约来?”的商人，横跨大陆在没有窗户的空调房间里读了十五分钟厚厚文献的学者，实际上并没有考虑旅游、烹饪或学术。如古时候的士兵一样，他们需要注意的是同事以及敌人的眼神，从而重新肯定——并且更重要地是，更新——信任的基础。[4]

在如此情境中的再嵌入，正如以上引文所言，将抽象体系中的信心与对它们反思性流动特质连接起来，同样也提供了彼此相遇的机会以及维系同事般的可信任性的仪式。

我们可以在这里用简明扼要的形式，将上面这些要点概括为：

信任关系是与现代性相关连的扩展了的时—空伸延的基础；

对体系的信任具有非当面承诺的形式，非专业人士对在其中维系信赖存在的知识之运作几乎是无知的；

对个人的信任与当面承诺相关，在其中（一定的活动范围以内）可以找出衡量他人之诚实程度的指标；

再嵌入指的是这样的过程：通过它，非当面承诺被当面承诺维系或转变；

世俗的不经意是现代性的大规模的复杂环境中信任关系的一个根本方面。它是在相遇的促成与消解过程中令人心安的背景“音乐”，这些彼此相遇也有自身特定的信任机制，这就是当面承诺；

交汇口是非专业性个人或团体与抽象体系的代理人之间的连接点。它们既是抽象体系的薄弱环节，又是信任得以维系或建立的交叉点。

信任与专业知识

迄今为止，我在本部分所谈到的，都是信任如何与抽象体系发生关联的问题，而不是回答“为什么大多数人，在大多数时候，会信任那些（以他们的技术知识而论）自己知之甚少或一无所知的实践和社会机制?”的问题。这个问题可以用多种方式来回答。我们清楚地知道，在现代社会发展的初期阶段，人们对适应某种新的社会实践——如医学专业化形式的引入——是怎样勉为其难的。这里我们可以意识到，与此种信任相关的社会化是多么重要。正规教育中“隐藏的课程”之影响在这里也许是决定性的。在对孩子教授科学的过程中，传授给孩子们的东西不仅是技术发现的具体内容，更重要的是培育出更一般的社会态度，它预示着对所有技术知识的尊重。在最现代的教育体系中，传授科学的教育总是始于“第一原理”，知识在原则上被认为是不容置疑的。只有当一个人置身于科学领域中相当长一段时间以后，她或他才有可能知道那些足以引起怀疑的问题，也才可能充分意识到科学中所有被宣布为知识的东西也有出错的可能性。

正是由于上述原因，长期以来，科学一直保持着它作为可信赖之知识的形象，这种知识又滋生出一种尊重各门专业化技术的态度。但

是与此同时，一般说来，外界对科学和技术知识的态度又具有某种矛盾心理。这种矛盾心理居于所有信任关系——无论是对抽象体系还是对个人的信任关系——的核心。因为，只有在愚鲁无知的时候，不论是对技术专家所宣称的知识的无知，还是对一个人所依赖的密友的想法和意图的无知，才有对信任的需要。然而无知总是提供了怀疑（或者至少是谨慎）的基础。普通大众说起科技专业知识，通常是敬畏交加，犹如他们所理解的呆板僵化的“科技人员”或疯疯癫癫的科学家一样，既缺乏幽默感又不了解普通人。人们常常是带着某种嫉妒的眼光去看待那些据称是由专门知识构筑起来的专业：专门知识恰似某种不对外开放的商店，其内部人员（比如律师或社会学家）所使用的专门术语仿佛是存心修筑起来以阻隔外人进入的厚重高墙。

以怀疑或保留的态度为基础，对技术知识的尊重通常与对抽象体系所持有的实用态度并存。在对象征标志与专家系统投信任票的时候，许多人似乎是在“与现代性做交易”。这种交易的性质，受到尊重与怀疑、满意与担忧的特殊混杂心理的支配。尽管我们都不能完全逃脱现代性制度的影响，但是在实用心态下的广阔余地内，存在着（或者，在实实在在的矛盾心理下，共存着）多种导向的可能性。例如，某人完全可以迁移至彼地居住，而不必非要饮用此地含氟的自来水，或者，他也可以使用瓶装而不是管道自来水。但是如果彻底拒绝饮用自来水，那当然是一种极端的态度。

信任不同于“弱归纳性知识”（weak inductive knowledge），但是它所包含的信赖并非总是需要假定某种有意识的承诺行动。在现代性条件下，对抽象体系的信任态度通常都总是与日常行动的延续性相关联，并且在很大程度上被日常生活自身的环境所强化。因此，与其说信任是“向承诺的飞跃”，不如说它是对某种类型的环境的默认，在如此环境中，其他种种选择都在很大程度上被排斥在外了。不过，把这种情况仅仅看成是一种被动性依赖，或不情愿地认可，也完全是错误的。对此我将在下面进一步讨论。

对特定抽象体系的信任或不信任的态度，很容易受到在抽象体系入口处的经验的强烈影响；当然，同样也容易受到知识更新的影响，

这些更新的知识是由通讯媒体和其他途径传递给非专业人士和技术型专家的。交汇口成为非专业人士的怀疑主义态度与职业化的专门知识之间产生紧张的地带这一事实本身，使它们被公认为是抽象体系之所以脆弱的根源。在某些情况下，某人在某既定的交汇口——在这里技术尚处于较低水平——的不幸经验，可能会使他决定中断与专业委托人的关系。如果他发现所雇来的“专家”根本就不能正确地安装中央空调，他也许就会决定在学习了有关基本技能后自己去安装它。在另外一些情况下，在交汇口的糟糕经验可能会导向某种听天由命式的玩世不恭态度，或者，只要有可能，就脱离某个抽象体系。[5]某个听了股票交易人的建议而购买某种股票但却亏了本的人，可能就会转而决定将现金存在银行有息户头上，这个人甚至还可能下决心将来干脆以黄金的方式对其资产保值。但是，这个人很难完全摆脱货币体系，除非他决定试着在自给自足式的贫困状态中生活。

在更直接地讨论信任赖以建立或丧失的条件之前，我们必须用对信任个人而不是对信任体系的分析，来补充前面已有的讨论。这就把我们引向了与信任心理学有关的问题。

信任与本体性安全

信任与个性发展过程的某些方面似乎对所有的文化——前现代和现代的文化——都是适用的。我在此并不试图包罗这些范围甚广的内容，而是将注意力集中于信任同本体性安全（on-tological security）之间的种种关联。本体性安全——我在以前曾经使用过这个术语[6]——不只是一种广义的安全感形式，而且是一种非常重要的形式。这一术语指的是，大多数人对其自我认同之连续性以及对他们行动的社会与物质环境之恒常性所具有的信心。这是一种对人与物的可靠性感受，它对信任来说如此重要，以至于它不仅构成了本体性安全感的基础，而且在心理上信任与本体性安全也彼此密切相关。

本体性安全与“存在”（being）有关，或者，用现象学的话说，与“在世界中的存在”（being-in-the-world）有关。但这是一种情感的而非认知的现象，而且植根于无意识之中。哲学家们已经阐明，在认

知的水平上，关于个人存在，很少有——如果有的话——我们能够确定的东西。这大概是现代性的反思性的一部分，但是它决不仅仅局限于某一个具体历史时期的运用。诸如“我确实存在吗?”、“今天的我与昨天的我是同一个人吗?”、“其他人真的存在着吗?”、“我看到的在我面前的东西当我转过背以后它还在那里吗?”这样一些问题，就不可能用理性不容质疑的态度予以回答。

哲学家所提出的，是关于存在的本质的问题，但是我们可以想像，在他们日常的活动中，他们从本体论上说并非是不安全的，就此而论，他们与大众没有什么不同。同样，如果把人们在能否确定地回答上述这类问题时显出的无力，不只看成是少数人理智上的焦虑，而且也看成是嵌入在人们所作所为中的深度不安，也是不对的。一个人若不能肯定自己是否有好几个自我，或者不能肯定他人是否真的存在，或不能肯定他或她所感知的东西是否确实存在，可能就完全不能像别人那样生活在同样的社会环境中。某些被认为是有精神上的疾病，特别是有精神病的人，就是以这类方式思维和行动的。[7]

可是，无论这类精神病行为表现出什么异常，都很难把它们说成是心智上的缺陷，正如也很难说各种轻重程度不一的焦虑状态就是什么心理残缺一样。如果某个人对于他人是否对自己心怀歹意而总是处在苦闷之中，或者，某人总是担忧核战争爆发的可能性，而且无法将这种事关风险的想法置诸脑后，如果他们长久地深受这类焦虑的困惑，那么“正常的”人就会把他们这类焦虑看成是非理性的。但是，这类感觉与其说是非理性的，不如说是情感过度敏感的结果。因为，在今天的世界，核战争作为一种内在的可能性确实一直存在着；而且，既然没人能够直接进入他人的思想，因此也就没人能够在逻辑上（而不是情感上）绝对地肯定，他或她与之打交道的人并非总是心存歹念。

既然潜在的麻烦如此之多，那么为什么并非每一个人都总是处于高度的本体性不安全状态中呢?在多数情况下，大多数人对于前述这类自问似的问题所持有的安全感，根源于他们童年时期的某些经历。我的观点是，“正常的”个人在其早期生活中所获得的基本信任的“剂

量”，减弱或磨钝了他们的存在性敏感度（existential susceptibilities）。或者略为改变一下比喻的方式，他们接受了一种情感疫苗，用以对抗所有人都有可能感染的本体性焦虑。给他们注射疫苗的是婴儿期最初的照料者，对绝大多数人来说，就是母亲。

艾里克森（Erik Erikson）的著作，为我们提供了洞察儿童早期发育过程中信任意义的主要来源。他向我们表明，他称之为“基本信任”（basic trust）的东西处于持续性自我认同的中心。在讨论摇篮时期的信任时，艾里克森注意到了信赖（faith）的必要因素，对此我已经在前面提到过了。

他指出，有些心理学家讲摇篮时期的“信心”（confidence）培育问题，但他倒更倾向于使用“信任”这个词，因为它显得更“纯真”。此外，他补充说，信任不仅意味着“一个人必须学会怎样依赖外在供养者所具有的同一性和连续性”，而且也意味着“人可以相信自己”。对他人的信任与内在地构成可信任性交互培育，这又奠定了自我认同的稳定基础。

因此，还在婴儿很小的时候，信任就已经意味着经验的交互性。婴儿逐渐习得的，是对抚育人既依赖又关心。与此同时，婴儿学会了必须以抚育人认为满意的方式来提自己的要求，而且还知道了照料者们也期望着孩子自身行为中的可依赖性与可信任性。艾里克森指出，如果在孩子和抚育人之间没有建立起这种基本信任，本身便是幼儿精神病可能会出现的明显征兆。如果缺乏经常性照料所包含的慈爱和关怀，幼儿就不会滋生出对于他人或他物的“真实性”（reality）的意识。异常举止或退缩行为所体现的，是孩子应付不确定和带有敌意的环境的企图，在这样的情况下，内在可信任性的缺场正好映射出外部世界的不可靠性。

幼儿照料者的爱抚中所含有的信赖，是基本信任——以及以后所有形式的信任——中所蕴涵的承诺的本质。

[家长们]在照料孩子的过程中，通过在品质方面把对孩子个人需要的关怀与特定文化条件下由生活方式所构筑起来的信任框架内的牢固的个人可信任性两者相结合，滋生出一种对孩子的信任感。这就在孩子身上构筑认同感的基础，基于此，往后孩子的认同感将结合个人品行“尚佳”的感受，成长为自我的感受，以及自己成为其他人所相信的那样的人的感受……做父母的，不能只用一些禁止与允许的方式来引导孩子；他们必须也能对孩子展现出一种更深层的、一种几乎是身体力行的说服力，从而展现出他们所做的事情是有意义的。

从根本上说，孩子们如果变得神经质不是因为挫折本身，而是因为在挫折中孩子们感到缺乏乃至失去了社会意义。但是，即使在最好的情况下，这一阶段也在儿童的心理中产生出——并且，这一阶段也非常典型地发育出——内心分裂感和对已逝天堂的怀旧感。这是对被剥夺、被分裂和被抛弃的强有力结合的反抗。而在全部生活的里程中，基本信任自身都必须得到维护。[8]

上述洞识——其对艾里克森来说并无什么特别——构成了精神分析研究中注重对象—关系（object-relations）的学派所共同强调的重点。[9]类似的观点也可以从更早的维尼科特的著作中看到。他认为，并非为满足其机体的冲动而使婴儿“开始了自己的生活，去感受这生活的真实性，并发现生活是值得的”，相反，对生活的这一心理取向是从婴儿与照料者之间的关系中衍生出来的，而且，它也依赖于维尼科特所谓的双方间的“潜在空间”（potential space）。潜在空间是产生于婴儿与照料者之间的分离，它意味着行动的自主性和紧急情况下自我认同感（及“事物之真实感”）的凸现，它源于婴儿对父母的形象信赖。恰如维尼科特所清楚地表明的那样，潜在空间是一种误称，因为它实际上指的是婴儿容忍其照料者在时间和空间上缺场的能力。[10]

因此，缺场对婴儿的信任与应急社会能力的交汇来说，是很关键的。这里，在讨论信任的心理学发展的核心时，我们又遇到了时—空伸延的问题。信任形成之初的一个基本特征，是确信照料者还会回到身边。母亲的缺场并不代表失去关爱，当婴儿意识到这一点时，便确

立起了对他人既信赖同时又独立的经验感受，而这对自我认同之连续性特别重要。所以，信任消除了在时间和空间上的距离感，因此也阻断了种种存在性焦虑（exis-tential anxieties），而如果听任这类焦虑发展定型的话，它们就有可能成为在情感与行为方面持续存在并贯穿整个生活的苦闷之源。

霍夫曼在讨论风险的上下文语境中，以他惯有敏锐谈到了这一点：

> 诗人和僧侣过去一贯争论的是，如果一个人把他一生所虚度的大量年华同那本可使他在这个世上骄傲与烦躁的短暂时光作比较，他很可能会发现，有足够的理由把自己的一生看作极其短暂的，每一秒都到底应如何度过都让人感到焦虑的生命游戏。的确，我们极度短暂的时光正在悄悄地流逝，但对此我们却似乎只能听任时间一分一秒地过去。[11]

信任，本体性安全，以及对事物和人之连续性的意识，在成年人的个性中一直是相互紧密关联的。往后的分析将涉及到对非人客体（non-human objects）的可靠性的信任，它建立在对人类个体的信赖与养育的更原始的信任基础之上。对他人的信任是一种持久而经常性的心理需要。从对他人的信赖与诚实中所获得的，是一种（伴随着在所熟悉的社会与物质环境下的经验）情感的再认。本体性安全通过习惯的渗透作用与常规密切相联。通常，婴儿早期的照料者特别看重下列常规的延续性，即让孩子遭受挫折和对他们的褒奖。能否预料到日常生活中那些（看起来是）微不足道和周而复始的东西，与心理上的安全感的关联十分密切。如果这种惯常性的东西没有了——不管是因为什么原因——焦虑就会扑面而来，即使已经牢固地建立起来的个性，也有可能丧失或改变。[12]

对惯常性东西的依恋是矛盾性的，它是对失落感的一种表达，如艾里克森所注意到的那样，这种失落感无疑是基本信任的一部分。常规的延续性，在心理上是令人放松的，但是从一种重要意义上说，又

不是任何人都能被它放松。日常生活的常规的这种延续性，只有通过所卷入其中的当事人的连续不断的——尽管几乎总是在实践意识水平上的——关注才能获致。对个人之间的“契约”（contract）的这种不间断的更新的展示，正是伽芬克尔所谓的“带信任之实验”（experiments with trust）的要点。[13]这些实验所提供的图景，展示了漠视日常谈话中的那些看起来是微不足道的东西在情绪上造成的烦扰。其结果，是悬置了对他人（作为可靠且胜任的主体）的信任，并在心中注入了以伤害、困惑、背叛、疑虑和敌意等形式体现的存在性焦虑。

伽芬克尔和其他人对日常交谈和相互交往的细节的研究，有力地提示出，在基本信任的构成中，人们不只是懂得了日常生活中的常规、诚实与报偿之间的相互关联。他们所掌握的，还有极其复杂的在实践意识上的一套方法，这是一种抵御焦虑的持续性保护机制（尽管它充满了破碎与分裂的可能性），而即使是最不经心的与他人的相遇也都有可能引起人们的焦虑。我们已经知道，世俗的不经意是在聚焦式互动之外的共同在场中“建立”起信任的一般方式。在当面卷入的互动中，基本信任的维系是通过诸如目光凝视、身体姿势及手势，以及正经谈话等习惯性方式得以完成的。

我在本部分中所作的分析，为读者提供了一个概略性地回答前面遗留下来的问题的机会：信任的对立面是什么?很明显，在某些情况下，信任的缺场可以被恰当地称为“不信任”（mis-trust）：或者不信任抽象体系，或者不信任个人。在说到主体与某些特定的系统和个人（或个人类型）的关系的时候，我们很容易用“不信任”这个概念去描述。说到抽象体系，不信任意味着对抽象体系所体现的专业知识持怀疑或明显的否定态度。说到对个人的不信任，则意味着怀疑或不相信他们的行动体现或展示的诚实性。但是，当我们用“不信任”来指称与基本信任——对社会与物质环境而建立起来的一整套关系中的关键因素——相对应的概念时，它就显得太弱了。信任的建立在这里恰恰是认同客体与个人明显特征的条件。如果基本信任没有得以建立，或者，内心的矛盾没有得到抑制，那么，后果便是存在性焦虑的持续。因此，从最深刻的意义上说，信任的对立状态便是这样一种心态，它

应被准确地概括为存在性焦虑或忧虑（existential angst or dread）。

前现代与现代

如果关于信任的心理学特征有什么普遍性或者近似于普遍性的话，那么，信任关系的条件在前现代文化（pre-modern cul-tures）条件下与在现代世界条件下也存在着根本的差别。我们在这里必须要考虑的，不只是信任，而且包括更广泛意义上信任与风险、安全与危险之间的关联。当然，试图将现代时期与整个前现代时期的社会秩序作一般化比较，本身就是一件具有风险的事。然而，现代性与前现代制度的断裂来势之猛，程度之强，本身又使作这种比较的企图正当化了，虽然不可避免地会显得过于简单化。表一提供了我区分信任环境与风险环境的一个基本路径。

表一：前现代与现代文化中的信任与风险环境

前现代	现　代
总情境：地域性信任的极端重要性	总情境：被脱域的抽象体系中的信任关系
信任环境： 1. 亲缘关系：为跨越时—空的稳固社会纽带的一种组织策略； 2. 作为地点的地域化社区：为人熟悉的环境； 3. 宗教宇宙观：作为信仰和仪式性实践的模式，对人类生活和自然提供神灵的解释； 4. 传统：作为联系现在和未来的手段，过去取向的时间维度。	信任环境： 1. 友谊或隐秘的个人关系：稳固的社会纽带； 2. 抽象体系：时—空无限制条件下的稳定的关系； 3. 未来取向的非实在论：作为连接过去与现在的模式。

前现代	现　代
风险环境： 1. 来自自然的威胁和危险，诸如传染病的流行，气候的多变性，洪水或其他自然灾害； 2. 来自诸如掠夺成性的军队、地方军阀、土匪或强盗等人类暴力的威胁； 3. 来自失去宗教的恩魅或受到邪恶巫术影响的风险。	风险环境： 1. 来自现代性的反思性的威胁和危险； 2. 来自战争工业化的人类暴力的威胁； 3. 个人之无意义的威胁，其源于将对现代性的反思性运用于自身。

同现代性的条件比较而言，在所有的前现代文化（包括那些广阔的农业文明）中，由于我们已经讨论过的原因，时—空伸延的水平相对较低。只有将在地域性条件下具体地点中的信任与风险或危险的情境联系起来，才能理解前现代世界的本体性安全。由于与缺场的内在紧密关联，信任总是与跨越时间和空间而组织起来的“可信赖”之互动形式相联系。

有四类信任之地域化情境（localised contexts of trust）在前现代文化中占据支配地位，尽管在特定的社会秩序下，每一类又有着许多变化形式。信任的第一类情境是亲缘关系，在大多数前现代制度下，它是社会关系“群”（bundles）在当时的时—空条件下得以组织起来的相对稳定的模式。亲缘间的联系通常是紧张与冲突的焦点。但是，无论包含了多少冲突并引起了多少焦虑，亲缘关系仍然是人们可以依赖的普遍性纽带，凭此人们才能在时—空领域内构建起行动。这一点，无论是从相当非个人化的还是更加个人化的关系层次上看，都是如此。换句话说，人们通常可以（在不同程度上）依赖亲戚们去承担各种义务，不管他们是否对被尽义务的具体个人有无同情心。更有甚者，亲缘关系的确还经常提供一种稳固的温暖或亲密的关系网络，它持续地存在于时间—空间之中。总体来说，亲缘关系所提供的，是一系列可信赖的社会关系网络，它们既在原则上也（常常）在实践上建构起了组织信任关系的中介。

关于地域性社区，也同样有许多类似的东西值得一谈。这里我们应当避免把社区浪漫化的观点，而在将传统文化与现代文化作比较的时候，这种浪漫化经常浮现在社会分析的表面。我指出这一点的意思是想要强调以地点（place）的方式组织起来的地域化关系的重要性，而这时地点本身还没有被伸延了的时—空关系所转变。在绝大多数前现代制度下，包括在大多数城市中，地域色彩浓烈的具体环境是大量社会关系相互交织的场所，它在空间上的低度伸延支撑着时间上的高度凝固。在前现代时期，迁移、游牧以及商人、冒险家长距离的奔波是较为平常的事。但是同现代交通工具所提供的恒常而密集的流动形式（以及普遍意识到的其他生活方式）比较起来，前现代的绝大多数人口则处于相对凝固和隔绝状态。前现代情境中的地域性既是本体性安全的焦点，也有助于本体性安全的构成，但是在现代性条件下，这种地域化的本体性安全实际上已经被消解掉了。

第三种影响是宗教宇宙观的。宗教信仰可以成为极端焦虑或绝望的源泉之一，其如此之重要以至于不得不被看作是许多前现代环境中（人们所经历的）风险和危险的主要参数之一。但是，在其他方面，宗教宇宙观却在伦理与实践方面提供了对个人和社会生活（以及还有对自然界）的解释，这些解释向信仰者们所描绘的，是令人感到安全的环境。基督教对我们的神令是："信仰我吧，因为我是唯一真正的上帝。"然而，大多数宗教并非（如基督教一般）是一神论，对超自然存在（或力量）的信念是这些不同宗教信仰的共同特征。宗教是信任的组织化的中介之一，不只是因为诸神与宗教力量提供了可依赖的天意般的支持，神职人员同样也有这样的作用。最重要的是，正是宗教信仰将可信赖性嵌入到事件与环境的过程之中，并且构筑起解释这些事件与环境（并对它作出反应）的框架。

如我对前现代秩序下信任情境的分析一样，这里我强调了宗教，认为它是使人产生出对社会和自然事件的可信赖感的东西，因而也对时—空的脱域起到重要作用。宗教在心理上可能与个人和力量所代表的信任机制相联，其方式是它们直接表述出对父母形象的信任（或这种信任的缺失）。弗洛伊德对此当然已经谈了很多[14]，而且许多其他受心理分析影响的作者也首肯了这一点，艾里克森就是其中之一，

他曾指出，组织化了的宗教“制度性地保护”着被信任所设定的，而且首先是对婴儿的照料者的“信赖”：

> 事实上，根源于细心照料之信任，是任一既定宗教之真实性的试金石。所有的宗教，都周期性地孩子般地屈从于那（些）施予凡人之尘世命运与精神健康的人，……（并且）都提出了如此洞见，即个人性的信任必须成为一种共同的信赖，个人性的不信任必须成为一种共同构建的罪恶，同时，个人性的修行必须成为许多人的仪式性实践的一部分，而且也必须成为存在于社区中的可信任性的标志。[15]

即使考虑到世界上各类宗教之间存在的巨大差异，也很难抵制这样的结论：上述观点中确有其合理因素。不过，这里我希望引发出来的立场却并不主要地依赖于它。

前现代文化中信任关系的第四个主要情境是传统本身。与宗教不同，传统并不是指任何信仰与实践的特定制度，但却是这样的风俗习惯，在其中（特别是与时间相关的）信仰与实践得以被组织起来。传统所体现的，是时间结构之短暂性的独特模式（当然也直接意味着跨越空间的行动）。列维—施特劳斯的“可逆性时间”（reversible time）概念，对理解传统信仰与行动之短暂性极为重要。可逆的时间是不断重复的暂时性，受重复性的逻辑（即“过去是组织未来的手段”）所支配。过去取向是传统的一大特性，但传统与现代性的区别，并不在于其仅仅面向过去而非展望未来（事实上，这样来表述两者的差异未免太过鲁莽了）；相反，无论是“过去”还是“未来”，都不是与（例如在现代性条件下的）“连续性在场”相分离的孤立现象。过去的时间融入了现在的实践，同样，伸向未来的地平线也与描述过去的曲线彼此交错。

传统是惯例，它内在地充满了意义，而不仅仅是为习惯而习惯的空壳。时间和空间不是随着现代性的发展而来的空洞无物的维度，而是脉络相连地存在于活生生的行动本身之中。惯例性活动的意义既体

现在一般意义上对传统的尊重乃至内心对传统的崇敬上，也体现在传统与仪式的紧密联系上。仪式对传统常常是强制性的，但它又是令人深感安慰的，因为它所注入的是一整套具有圣典性质的实践。总的说来，就其维系了过去、现在与将来的连续性并连接了信任与惯例性的社会实践而言，传统提供了本体性安全的基本方式。

如此具体展示前现代文化中的信任的各种情境，并不是要说明传统的环境是心理上令人感到舒适的避风港，而现代环境却不是。在一些确定的方面，现代社会中的本体性不安全的水平确比前现代大多数社会生活环境中的高，其原因我将试着作出说明。然而，一般说来，在传统文化环境中，也充满了焦虑和不确定性。我将这些焦虑与不确定统称为前现代世界的风险环境。

传统文化的风险环境由物质世界的种种危险所主宰。霍布斯的著名观点是：在自然状况下，人类生活是“肮脏的、野蛮的和短促的”。如果我们把它读作前现代社会文化条件下的许多个人的真实生活环境的写照，就并非是不确切的。用现代标准衡量，婴儿死亡率和妇女生育时的死亡率都极高。对那些有幸度过了童年时代的人来说，人均寿命仍然相当低，许多人还得忍受慢性病的痛苦，并容易受到各种传染病的侵袭。有证据表明，相对于生活在较大的前现代社会中固定的地域性社区和城市区域的人来说，狩猎者和采集者，特别是那些生活在自然资源丰富地区的人，可能还更不容易染上传染性疾病，但即使是他们也难以逃脱前现代社会中的各种地方性疾病的侵扰。[16]所有前现代的社会秩序都会程度激烈地受到变化无常的气候的影响，它们很难抵御诸如洪水、风暴、暴雨或大旱等自然灾害的影响。

说到与物质世界相关联的社会生活的不稳定性，还必须补充的是，人类对暴力的滥用是不安全的更深层次的源泉。这里所勾画的，是较重要的前现代社会秩序与现代社会领域之间的基本对照。狩猎和采集文化内部及彼此之间的暴力水平一般来说显得相当低，并且也还没有职业化的军人。随着武装军人的出现，情况就完全不同了。大多数农业国家都是直接建立在军事力量之上的。然而，正如前面曾经提到过的，在这类国家中，统治集团对暴力工具控制的垄断总是不彻底

的。这些国家从来就不能按现代民族国家的标准来实行内部控制。很少有什么群体能够从入侵的军队、抢劫集团、地方军阀、土匪、强盗或海盗的暴力或暴力威胁中感到长期性安全。由于存在着被袭击或被抢劫的风险，现代城市环境被认为充满危险。但是，同许多前现代环境比较起来，不仅仅这种暴力的水平特别低，而且在辽阔的领土内，这种社会环境只是很小的一块孤立地区，并且在这整块领土内，免于物质性暴力的安全远比在传统世界中范围相当的地区里曾经可能有过的安全程度要高得多。

最后，我们还必须对宗教的双重影响给予特别的注意。如果宗教的信仰和实践通常能提供躲避日常生活之种种苦难的避难所的话，那么，如业已指出的那样，它们也会成为焦虑和精神忧郁的内在源泉。这部分地是因为这样一个事实：宗教渗透到了社会生活的许多方面。例如，来自自然界的威胁和危险就可以经由宗教的符码与象征而被感受到；但是，更主要地是因为，宗教每每在心理上是潜在的存在性焦虑之所在。当然，究竟在心理上宗教所造成的恐惧有多深，毫无疑问总是因时因地而异。也许，被韦伯称之为“救世宗教”的宗教信仰与实践的种种形式，最易于将存在性恐惧带入日常生活，其法力所致，造成了今生原罪与来世拯救之许诺之间的张力。

随着现代社会制度的发展，在信任与风险、安全与危险之间出现了某种平衡。但是，这里所包含的主要因素与在前现代时期占支配地位的东西却很不相同。在现代性条件下人类的种种活动，如同在所有的文化背景下一样，总是在前后联系之中被情境化了。但是，现代性的三大的动力机制（时—空分离、脱域机制和制度性反思）的影响将信任关系的基本形式从地域化情境中解脱了出来。

比较起来，上面列出的四种前现代条件下的信任和本体性安全的主要焦点，没有一个在现代性条件下还能有什么重要性。对绝大多数人来说，亲缘关系是重要的，特别在核心家庭中更是如此，但是它们再也不是高度组织化的跨越时—空的社会纽带的载体了。尽管我们必须带着谨慎的目光去看待现代性使家庭衰落的命题，尽管事实上在某些地域性环境下亲缘网络仍然还是实质性的权利与义务的中心，上述

这一论点的力度仍然是无可争辩的。

前现代条件下地点的首要意义在很大程度上被脱域机制与时—空伸延给消解掉了。地点变得令人捉摸不定，因为使地点得以建构起来的结构本身再也不是在地域意义上组织起来的了。换言之，地域性已无可避免地与全球性彼此关联起来。人们对某些地点的密切依恋与认同仍然存在着，但是这些地点本身已被脱域出来了：它们不仅是对基于地域性的实践与卷入的表述，而且也受到了日益增多的来自远距离的影响。例如，一个社区邻里中最小的杂货店里很可能也有来自世界各地的商品。地域性社区不再仅仅是一个浸透着为人熟悉的毋庸质疑的意义的环境，而在很大程度上已经是对远距关系（distanciated rela-tions）的地域性情境的表现。所有生活在现代社会的不同场域的人都能意识到这一点。作为对地点的熟知的结果，无论个人所体验到的安全感是怎样的，它对脱域关系之稳固形式的依赖，与对地域之特殊性的依赖是相同的。如果一个人是在当地的超级市场去购物，而不是去街道拐角上的小副食店，就会更明显地看出这一点，但这种区别并不是根本性的。[17]

在各种社会科学的文献中，经常都有关于宗教与传统日渐衰落之影响的讨论，对此我们只须简要地提及就行了。世俗化毫无疑问是一个复杂的过程，它似乎并没有导致宗教思想和行动的完全消失，也许这是由于宗教对我们在前面提到的那些存在性问题所具有的价值的缘故。然而，现代社会生活的绝大多数情境与宗教对日常生活的渗透和影响明显不可相提并论。宗教的宇宙观被反思性地组织起来的知识所取代，受经验观察和逻辑理论的支配，并且关注的是物质技术与如何社会地应用它们的法则。宗教与传统总是密切相联，现代社会生活的反思性对处于直接对立状态的传统的削弱，甚至比对宗教更为彻底。

前现代的“风险环境”同样也经受了变革。在现代性条件下，我们面对的危险再也不是主要来源于自然界了。当然，飓风、地震以及其他自然灾害仍然在发生。但是就我们与物质世界关系的基本方面来说，与那种从前时代的情况似乎完全不同了，在地球上已经工业化了的地区就更是如此，但是在各个地方的程度有所不同。粗略一看，我

们今天所面对的生态危险似乎与前现代时期所遭遇的自然灾害相类似。然而，一比较差异就非常明显了。生态威胁是社会地组织起来的知识的结果，是通过工业主义对物质世界的影响而得以构筑起来的。它们就是我所说的由于现代性的到来而引入的一种新的风险景象（risk profile）。我用风险景象这个特殊合成词，来描述以现代社会生活为特性的威胁与危险。

来自军事暴力的威胁也是现代性的风险景象的一部分。但是，随着与战争有关的对暴力工具的控制之性质的改变，它已经发生了实质性变化。我们今天生活在一个全球化的军事秩序之下，在这样秩序下，作为战争工业化的结果，现在已扩散到全世界的武器具有了史无前例的毁灭性力量。核冲突的可能性所造成的危险，是以前世世代代的人从未面临过的。然而，核威胁的这种事态与国家对内部的安抚过程并行不悖。今天，对发达国家而言内战是很罕有的现象了，虽然还不至于闻所未闻；而在前现代时期，至少是在国家最初组织起来之时，内战或类似的事件，如军事权力的分配，同时还伴随着经常爆发的冲突，倒更是司空见惯而非例外的事情。

正如本体性安全中所经历的，风险与危险同其他大多数社会现象一样变得更加世俗化了。在一个主要由人造风险所构筑的世界上，几乎没有为神灵的感召留有一席之地，也没有为来自宇宙或神灵的巫术般的慰藉留下什么活动的余地。对现代性而言，特别关键的是，风险在原则上是可以用有关潜在危险的知识去估算的。在这样的视野下，关于命运的思想在大多数时候只是以迷信的边缘化形式而残存下来。当风险被认作风险之时，人们的体验是不同于他们在相信命运时的环境中的感受的。承认一种或一系列风险的存在，不仅意味着接受事情有搞砸的可能性，也意味着承认这种可能性是不能被排除的。一般地说，关于这样一种景况的现象学是对现代性的文化体验的一部分，对此，我将在后面作更详细地讨论。可是，即使在传统宗教的控制变得松弛的地方，有关命运的种种概念也并没有完全消失。确切地说，无论是就已经意识到的令人不快的事件即将发生的可能性而论，还是就由于某个既定事件出错接踵而致的毁灭性的后果而论，风险最大之地，正是命运重现之时。

【注释】

[1] 乔治·齐美尔：《陌生人》（Georg Simmel，“The Stranger"），载于《社会学》（Sociology，Glencoe，ILL.：FreePress，1969）；并参见阿尔弗雷德·舒茨：《陌生人：社会心理学的一篇论文》（Alfred Schutz，“The Stranger：An Essay in Social Psychology"），载于《美国社会学杂志》（American Journalof Sociology），1944年刊，第49页。

[2] 埃尔文·霍夫曼：《公共场所的行为》（Erving Goffman，Behavior in Public Places，New York：Free Press，1963）。更直接与此相关的论述，见阿兰·西尔弗：《社会和政治理论中的“信任”》（Alan Silver，“‘Trust' in Social and Political Theory"），载于杰拉尔德·D.萨特尔斯与迈耶·扎尔德编：《对社会控制的挑战》（Gerald D.Suttles and Mayer N.Zald ed.，The Challenge of Social Control，Norwood，N.J.：Ablex，1985）。

[3] “实践意识”是吉登斯描述意识层的概念。在吉登斯看来，人的意识可以区分为三层：话语意识，实践意识和无意识。实践意识和话语意识的区别，在于后者是能够被行动主体有条理地表述出来，而前者则只是他们知道如何行动并且也就如此行动了。——译注

[4] 迪尔德丽·博登：《关于信任的论文》（Deirdre Boden，“Papers on Trust"），油印件。我也参照了迪尔德丽· 博登（Deirdre Boden）和哈维· 莫洛奇（Harvey Molotch）的文章《被迫亲近》（“The Compulsion of Proximity"），油印件（Dept.of Sociology，University of California，Santa Barbana）。

[5] 现代政府依赖于政治领导层与普通民众之间的一系列复杂信任关系。选举体系不应只被看成是确保利益表达的工具，而且也应被看成是制度化联结政治家与民众的交汇口的途径。选举宣言及其他宣传是表明政治家具有可信任性的方法，通常总带有大量的再嵌入：冲孩子们微笑，与大家握手，等等。对政治性专业知识的信任是一个特殊的题目；不过既然关于这种信任关系领域的分析已有大量文献，我在这里就不详细地讨论它了。可是，有一点应该注意，即：由于民族国家体系在全球范围的扩张，摆脱政治体系在今天几乎是不可能的。如果某个政府的政策特别压抑或令人厌恶，一个人当然可能离开这个国家，但是只有进入另一个国家的边境，并服从其司法管辖，他才有可能做到这一点。

[6] 吉登斯：《社会理论的核心问题》（Giddens，Central Problems in Social Theory，London：Macmillan，1979））。

[7] R.D.莱因：《分裂的自我》（R.D.Laing，The Divided Self，London：Tavistock，1960）。

[8] 所有引文均出自艾里克·H.艾里克森：《幼年与社会》（Erik H.Erikson，

Childhood and Society，Hamondsworth：Penguin，1965），），第239—241页。

[9] 同精神分析理论中的拉康派的观点相比，对象—关系派的观点更适合这里所引出的讨论，虽然拉康（Lacan）的观点在当今的社会理论的某些领域中更有影响力。拉康的著作无疑意义重大，它有助于理解自我之分裂与碎片化。然而，同更一般意义上的后结构主义理论一样，拉康的理论主要关注的，只是分化的过程，但实际上，这同时又是辅以整合与整体化的相反趋势的过程。对象—关系理论具有较强的说服力，因为它分析了自我的内聚力是如何获得的，又如何与对外部世界的“真实性”的信心的确立相关联。我的观点是，这一取向是（或者，可以是）与维特根斯坦学派关于对象与事件所构成的世界的“既定性”（givenness）的观点一致的，这后一观点认为，只有在身临其境的情况下，才能够体验到世界的这种“既定性”，而且，它在本质上是难以用文字去表述的。

[10] D.W.维尼科特：《玩耍与现实》（D.W.Winnicott，Playing and Reality，Harmondsworth：Penguin，1974），第116—121页。我要特别感谢特里萨·布伦南（Teresa Brennan）女士在促使我对维尼科特的对象—关系理论的注意，并且在更一般的意义上，她对于本书的各个部分所作的建议

[11] 埃尔文·霍夫曼：《行为之所在》（Evring Goffman，Where the Action Is，London：Allen lane，1969）。

[12] 吉登斯：《社会理论的核心问题》。

[13] 哈罗德·伽芬克尔：《信任的概念及实验：固定预期行为的一项条件》，载于O.J.哈维编：《动机的形成与社会互动》（Harold Garfinkel，“A Conception of and Experiments with‘trust'as a Condition of Stable Concerted Action"，in O.J.Harvey，ed.，Motivation and Social Interaction，New York：Ronald Press，1963）。

[14] 西格蒙德·弗洛伊德：《幻像的未来》（Sigmund Freud，The Future of An Illusion，London：Hogarth，1962）。

[15] 艾里克森：《幼年与社会》，第242页。

[16] 唐纳德·L.帕特里克与格拉汉姆·斯卡姆布勒编：《应用于医学的社会学》（Donald L.Patrick and Graham Scambler ed.，Sociology as Applied to Medicine，New York：Macmillan，1982））。

[17] 乔舒亚·梅罗维茨：《地点的无意识》（（Joshua Meyrowitz，No Sense of Place，Oxford：Oxford University Press，1985）；罗伯特·D.萨克：《消费者世界：作为情境 的地点》（RobertD.Sack，“The Consumer'sWorld：Place as Context"），载于《美国 地理学家协会年刊》（Annals of the Association of American Geographers），1988年刊，第78页。

第四部分

抽象体系与亲密关系的转变

抽象体系在日常生活中提供了大量前现代秩序所缺乏的安全。一个人能在伦敦登上飞机，十个小时后到达洛杉矶，他会比较确定地知道不仅这次旅行将是安全的，而且飞机将按照既定的时间到达目的地。查阅一下环球地图，乘客就可以对洛杉矶的位置有了一个大致的概念。外出只要稍事准备（护照、签证、机票和准好所需要的钱）就行了，而用不着具备实际路线的知识。登机需要大量的“相关”知识，这些知识是从专家系统而来，又反馈到非专业的话语与行动中去。一个人必须知道什么是飞机，什么是机票，此外还包括许多其他东西。但是外出本身的安全性，却并不取决于外出者对使其成为可能的这些技术性知识的掌握。

同三、四个世纪前旅行相同路程的冒险家的任务相比较，人们会发现，尽管这位冒险家可能已经算是“专家”了，但他对自己将要去的地方也许仍然知之甚少，而且“旅行”（traveling）这个词本身听起来就相当不妥当。那时旅途充满了危险，遇到灾难和死亡的风险极大。没有人会参加一个体质上缺乏耐力和活力，同时也缺乏与旅程密切相关的技能的远征队伍。

当一个人从银行取钱或存款，偶尔打开一盏灯或水龙头，寄一封信或者打一个电话，她或他无疑都会意识到广泛存在的安全、和谐的活动和事件，而这些使现代社会生活成为可能。当然也会出现各种各样的事故和问题，并引发怀疑甚至对抗的态度，从而使某些个人远离某一或某些抽象体系。但是在大多数时候，这种使日常活动嵌入进抽象体系的想当然的方式，都成了效率的证据，抽象体系就是藉此得以运作下去的，尽管在对抽象体系的预期的情境下，它们实际上也会导致许多未预期的后果。

对抽象体系的信任既是时—空伸延的条件，也是现代制度（而非传统世界）所提供的日常生活中的安全的普遍性条件。在现代性条件下，就本体性安全而言，这种嵌入进抽象体系的常规是关键性的。然而，这种情况也造成了脆弱的心理奇特方式，而从对抽象体系的信任中所得到的，在心理上并非与对个人的信赖所得到的回报相同。我将先集中关注后面这一点，然后再回头来谈前面的一点。首先，我提出下列原则：在现代性的全球化倾向与我称之为“日常生活情境中的亲密关系的转变”（transformation of int imacy）之间，存在着一种直接的，当然也是辩证的关联；可以从信任机制建立的角度，来分析亲密关系的转变；在这种情境下，个人信任（personal trust）关系与这样的情境密切相联，在其中自我之建构成了一种反思性的过程。

信任与个人关系

在个人的早期发展过程中，对自我认同的稳定环境和周围环境（本体性安全）的基本信任，最初并不是建立在一种事物或事件的连续意义上的。相反，如我们所注意到的，它是从对个人的信任中派生出来的，而且，它以这样或那样的形式建立起一种无疑会持久存在于生活中的信任他人的需要。

正如艾里克森所强调的，对个人的信任建立在回应和它所包含的相互关系之上：相信他人的诚实是自我诚实和可靠感的一种最初来源。对抽象体系的信任为日常的可信赖性提供了安全保障，但是它的性质本身决定了它不可能满足个人信任关系所提供的相互性和亲密性的需要。在这方面，传统宗教与现代抽象体系就有明显的区别，因为个别化的形象允许对个体的信任在大范围的相互关系中直接变动。比较而言，在抽象体系的情况下，信任却被设定为相信非个人的原则，当抽象体系没有提供个体所寻求的结果时，这些原则仅以一种统计学的方式“作出回应”。这就是为什么位于交汇口的个体通常要付出极大的辛勤劳动，来努力表明自己是值得信任的：是他们提供了个人和体系信任之间的联系。

对于我所称的亲密关系的转变，以往社会学对此的描述大多都把

传统秩序的共有特征同现代生活的非个人性质作为彼此对应的范畴。为了理解这种概念上的区别，滕尼斯（F.Ton-nies）对礼俗社区（Gemeinschaft）和法理社会（Gesellschaft）所作的比较提供了经典的出处；无论其他人是否运用了这对专业名词，他们也都作出了类似的对应分类。我们可以举出三种主要的取向，其中上述对应性比照可以显得更加明朗，而粗略地说每一种都与不同的政治地位相关。一种与政治保守主义具有密切关联，认为现代性的发展既粉碎了旧有的“连续性”形式，也损害了现代社会中的个人关系。在十九世纪后期，这种立场很显著，就是今天它也仍然具有代表性。因而，彼得·伯格根据从阿诺德·格伦（Arnold Gehlen）那里借用的一个概念争辩说，现代性对大规模的官僚组织的控制和“大众社会”的一般影响所导致的结果，是私人领域被“非制度化”了。换句话说，公众生活领域“过于制度化了”，其结果是个人生活变弱了，失去了原有的固定参照，由此人类的主体性发生了转向，在自身内部去寻求意义和稳定性。[1]

站在政治立场另一端并且常常直接受到马克思主义影响的学者们，也提出了一些相类似的观点。虽然他们所使用的语言不是“大众社会”一类的词汇，而更多是资本主义、商品化等，他们的普遍性命题却与第一类作者基本上没有什么差别。在他们看来，现代性制度侵占了社会生活的大片领地，耗尽了它们曾经有过的意义丰富的内容。虽然在这里也能够找到生活的许多基本满足，但因为“工具理性”世界受到来自它承认的价值的限制，私人领域还是被弱化了，并且变得混乱不堪。哈贝马斯对技术世界与生活世界的分离所作的分析，就是这种立场的一种体现，恰如上一代学人霍克海默所提出的观点一样。[2]在谈到友谊和亲密关系时，霍克海默认为，在被组织起来的资本主义体制下，“与那些掌握权柄的人的计划相比，个人的原创性只起到了相当微小的作用”；个人间的关系“至多只是一种爱好，一种休闲时的琐碎”。[3]

社区衰落的观点受到了来自对城区深入的经验研究的强有力批评。许多人都进行过这类调查，以回应上述两种彼此对立立场的挑战。在批评路易斯·沃思（Louis Wirth）所说的城市生活的缺乏个性特征时，克劳德·费希尔试图表明，现代城市所具有的创造社区公共生

活新形式的能量，在前现代背景中几乎就不存在。[4]按照第三种观点辩护者的说法，在现代条件下，公共生活要么得以存续下来，要么甚至更积极地复活了。

争论的主要困难之一在于争论中所使用的术语。人们把“公众的”与“社会的”、“非个人的”与“个人的”，以及（根据某些理论）“国家”与“市民社会”作为对应的术语加以使用，似乎它们是以不同的形式指称着相同的事物。但是，作为既在前现代社会，也在现代社会使用的“社区”这个概念，是由若干必须加以区分的因素组成的。它们是社区的公共关系本身（最初我把它作为与地点相关的概念）；亲缘纽带；同等地位的人之间的亲密关系（友谊）；性亲密关系。如果我们对其加以清理，便可以引伸出一种与上面提及的所有观点不同的立场。

就地点所能嵌入的亲密关系而言，“社区”的确被大大地毁坏了，当然，这个过程在具体情境中究竟走了多远，人们还可以争论。正如罗伯特·萨克所观察到的那样：

> 作为行动主体，一个人肯定位于某个地点。然而地点这种基本的和整合的意义却被分裂成复杂、矛盾和没有方位的各个部分。空间变得空前一体化了，同时也被划分成了具有不同边界的地区。地点是具体的和独一无二的，然而在许多意义上它们又是普遍的和相类似的。地点看起来是“外在的某个地方”，然而它们实际上是人为地建构起来的……我们的社会储存着关于地点的信息，然而我们仍对地点的意义知之甚少。由现代过程产生的前景似乎是东拼西凑的大杂烩，它们无方位，无权威，纷繁杂陈。[5]

由于一些已经提到过的原因，也必然会得出关于亲缘关系的一些类似结论。在现代社会的某些情境下，有些亲缘纽带还很有影响，但这并不意味着亲缘关系仍然起着它在建构大多数人的日常生活时曾经起到过的作用。

但是，这些变化怎样对个人关系和性亲密关系施加影响?个人关系和性亲密关系不只是社区组织或亲缘关系简单的扩张。社会学家很少研究友谊（friendship），而正是它对影响个人生活的多层次因素提供了重要线索。[6]我们必须按照地方社区和亲缘关系间的联系去准确地理解前现代情境中友谊的特征。信任朋友（这方面的反义词是“敌人”）总是十分重要的。在传统文化中，除了农业大国的某些大城市的街区有部分例外之外，自己人和外来者或陌生人之间存在着非常清晰的界限。不存在非敌意的与自己并不认识的人相互交往的广泛领域，而正是这些领域构成了现代社会行动的特征。在前现代条件下，友谊经常被制度化了（institutiona lized），而且被看成是建立与他人稳定或松散的可靠联盟以反对外部潜在的敌意团体的手段。

制度化友谊是伙伴关系的基本形式，如血亲兄弟关系或亲密伙伴关系。无论友谊是否是制度化的，显然，它都是建立在真诚（sincerity）与荣誉（honour）的价值基础之上的。毫无疑问，在所有的文化中，都存在着由激情以及纯粹是个人的忠诚（loy-alty）所维系的伙伴关系。但是在前现代社会，当进行有风险的活动（如建立经济联系，报复恶行，参加战争，等等）而社区或亲缘纽带又不足以提供必要资源的时候，友谊就被用上了。真诚，无疑是在特殊而紧张的情况下区分朋友和敌人之间的界限时倍受赞誉的品质。荣誉规则（code of honour）事实上是真诚的公共保障，甚至在友谊关系迫于极大压力而被用于提供“商品”时，情况也是如此。

与现代性相关的抽象体系的极度扩张（包括商品市场的扩张）改变了友谊的性质。友谊经常成为一种再嵌入的模式，但它却没有被直接包含在显然胜过依赖个人纽带的抽象体系本身之中。“朋友”的对应词再也不是“敌人”，甚至也不是“陌生人”；相反，它的对应词是“熟人”、“同事”，或“某个我不认识的人”。随着这种转变，荣誉被除了个人影响之外再没有其他支撑的忠诚所取代；真诚被我们所说的真实性（要求他人开诚布公和没有恶意）所取代。朋友不总是说真话的人，而是能保护他人的善意的人。“好朋友”意味着他的友善即便是在困难时刻也会随时出现，这个词语在今天替代了过去的“正直伙伴”。

我们可以直接把上述分析同关于信任的讨论联系起来。在前现代背景下，基本信任被植于社区、亲缘纽带和友谊的个人化信任关系之中。虽然这些社会联系中的任何一种都与情感性亲密关系有关，但亲密关系本身并不构成维系个人信任的条件。制度化的个人纽带和非正式或非正规化的真诚和荣誉法则，提供了潜在的（但并不总是现实的）信任框架。相反，在个人层次上对他人的信任成了一种基本手段，凭此一种有距离的社会关系（它甚至延伸进了“敌人领地”）得以建立起来。

信任与个人认同

随着抽象体系的发展，对非个人化原则（以及还有对不认识的他人）的信任，成了社会存在的基本要素。这种非个人化的信任与基本信任不同。同前现代的情况比较，现在的人有一种强烈的想寻找可信任的人的心理需要，但却缺乏制度性地组织起来的个人联系。这里的要点，并不是以前曾经一直是每日生活或“生活世界”一部分的诸多社会特征被消解了，或被嵌入进了抽象体系之中；相反，要点在于：日常生活的组织和形式，是在与更广泛的社会变革发生交互作用的过程中得以重新建构起来的。由抽象体系建构起来的常规具有空虚和非伦理的特征，这也正是对非个人化逐渐湮没个人的观点之要害所在。但这不仅是个人生活的弱化（以利于非个人地组织起来的系统），它还是个人自身的性质发生的真正转变。个人关系的主要对象是由忠诚与真实性所体现出来的社会交往能力，这种个人关系既是现代社会形势的一部分，也是时—空伸延的整套制度的一部分。

可是，像许多现行的社会学理论所论述的那样，若认为抽象体系的非个人化能消解个人生活的亲密关系，那是极为错误的。个人生活及其所包含的社会纽带，与抽象体系之最深层部分深深地相互交织在一起。例如，早就存在这样的现象了，西方的饮食习惯体现着全球性的经济交流：“每一杯咖啡里都饱含着西方帝国主义的全部历史。”随着过去差不多五十年的全球化的加速进行，最具亲密性的个人生活与脱域机制之间的联系加强了。乌尔里奇·贝克（Ulrich Beck）观察

到，“突然之间，最亲密的关系（例如，照料一个孩子）与最遥远、最宏大的事件（如发生在乌克兰的核反应事故）有了直接的联系。”[7]

个人信任，究竟是什么意思呢?谈到二十世纪的亲密关系的转变，关键是要对这个问题作出回答。对个人的信任并不是地方社区和亲缘网络中个人化联系的焦点。个人层次上的信任成了一个“项目”，一个与此相关的当事人所“从事”的一项工作，这种信任要求个人向他人敞开胸怀。在不可能受固定的标准控制的地方，必须要有信任，做到这一点的办法就是直率、热情与开诚布公。我们之所以对（目前所使用的）“关系”一词的含义表现出的特别关心，就是为了说明这一现象。关系是建立在信任基础上的纽带，信任在这里不是预先给定的，而是建构起来的，而且这种建构意味着一个相互的自我开放过程。

既然情感的冲动与性密切相关，那么爱欲的卷入成为这种自我开放的焦点，就毫不奇怪了。向性爱关系的现代形式的转变通常被认为与浪漫爱情这一特殊精神气质（ethos）的构成有关，或者，与劳伦斯·斯通所说的“感情方面的个人主义”有关。斯通在下面恰当地描述了理想的浪漫爱情：

> 在这个世界上，只有一个人可以在各个层次上与之相结合；那个人的个性是如此理想化以至常见的错误和人性的弱点都可以视而不见；爱情就像雷电和它最初发射出的光芒；爱情是世界上头等重要的，为了爱情所有其他的想法（尤其是物质方面的要求）都可以被抛到脑后；不管所采取的行动对旁人来说多么夸张和荒唐，感情的全面投入都会倍受赞赏。[8]

以这种方式表现其特点，浪漫爱情把曾经难以实现的诸多价值融为一体。浪漫爱情并不是现代制度兴起过程中某种以连续性的形式存在的精神气质，它更主要地是一种过渡性的现象，这种现象与旧式包办婚姻的消除的早期阶段相关。斯通所描述的“浪漫爱情的融合”在某些方面可以持续很久，而且它们越来越与上面提到的个人信任的机制

相契合。性爱关系包含着逐渐相互发现的路径，其中施爱者所经历的自我承认，同日益增进的与被爱者的亲密关系一样，也是这种相互发现的一部分。因此，必须通过对自我挖掘的过程来建立个人信任：发现自我，成了直接与现代性的反思性相关联的“项目”。

解释人们怎样追求自我认同时的分歧，大致与关于社区衰落观点分歧的情形相类似，而且这两类分歧也相互关联。某些人把自我发展的前提看成是这样一种事实，那就是昔日的社区秩序崩溃了，产生出一种自恋式的享乐主义。其他人也得出了大致相同的结论，但是他们把这一结果归咎于社会支配的形式：把大多数人从制定最终政策和作出最后决定的领域中排挤出去，迫使人们不得不去关心自我，也就是大多数人所感受到的无权无势。用克里斯多夫·拉希的话来说：

> 当世界越来越具有一种带威胁性的外貌时，生活就成了通过锻炼、节食、药物、各种精神养身法、心理自我调节以及心理治疗等手段对健康和富足永无止境的追求。一些人认为，只要外部世界仍然是挫折感的源泉，他们就不再关心外部世界，对他们来说，自己的健康状况是唯一值得关心的事。[9]

寻求自我认同是所谓的感情自恋的一种形式吗?或者就现代制度而言，它（至少，部分地）是一种破坏性的力量吗?这里大多数争论都是围绕着这个问题展开的，在本书的末尾，我将再次提到它。但是现在，我们应该看到的是拉希的论证中存在着某种错误。“追求健康和富足”听起来很难与“不关心外部世界”相提并论。锻炼或节食的益处并不是个人的发现，而是来自外行的非专业人士对专业化知识的采纳，就像医疗和心理治疗那样。让人生疑的精神养生法可能是一种折衷的集合，但包括来自世界各地的宗教和迷信。外部世界在这里进入了自我，而这是一个比生活在前现代时期的人所能接触到的广泛得多的外部世界。

简要总结起来，亲密关系的转变包含以下几层意思：

1.现代性的全球化倾向与日常生活中的地域化事件之间的一种内在关系："外在事物"和"内在事物"之间的一种复杂而辩证的关联。

2.自我建构作为一种反思性的"项目"，是现代性的反思性的一个基本部分；个人必须在抽象体系所提供的策略和选择中找到她或他的身份认同。

3.建立在基本信任之上的自我实现的趋势：这种基本信任在个人化的情境下只有通过自我向他人"敞开胸怀"才能得以确立。

4.个人和作为"关系"的情感纽带的建构受到相互自我开放的引导。

5.对自我实现的关心，不仅是个人对几乎无法控制的带威胁性的外部世界的自恋式的防卫，而且部分地也是向全球化影响对日常生活环境冲击的一种积极调适。

现代世界中的风险与危险

我们应当如何寻求分析拉希所说的当代"带威胁性的外部世界"呢?为此，我们需要更详细地观察现代性更具体的风险景象。我们可以用下列方式去勾画它：

1.高强度意义上风险的全球化：例如，核战争构成的对人类生存的威胁。

2.突发事件不断增长意义上的风险的全球化：这些事件影响着每一个人（或至少，生活在我们这个星球上的多数人），如全球化劳动分工的变化。

3.来自人化环境或社会化自然的风险：人类的知识进入到物质环境。

4.影响着千百万人生活机会的制度化风险环境的发展：例如，投资市场。

5.风险意识本身作为风险：风险中的“知识鸿沟”不可能被宗教或巫术知识转变为“确定性”。

6.分布趋于均匀的风险意识：我们共同面对的许多危险已为广大的公众所了解。

7.对专业知识局限性的意识：就采用专家原则的后果来看，没有任何一种专家系统能够称为全能的专家。

如果说，脱域机制已经提供了目前世界上范围广泛的安全的话，那么，被制造出来的大量新型风险真的会令人生畏。上述列举出来的主要风险形式可以分为两类：一是（前面列举的四种）改变风险的客观分配，二是（后面那三种）改变风险的经验或对风险观念的理解。

我称之为风险强度的东西肯定是我们今天生活于其中的环境“可怕的外表”的基本要素。核战争的可能性，生态灾难，不可遏制的人口爆炸，全球经济交流的崩溃，以及其他潜在的全球性灾难，对我们每一个人都勾画出了一幅令人不安的危险前景。贝克指出，这种全球性的风险不管富人和穷人之间的区别，也不管世界各个地区之间的区别。“切尔诺贝利无所不在”的事实，意味着他所说的“他人的终结”：享有特权的人和无特权人之间的分界线的消逝。某些风险的全球性强度超越了所有社会和经济差别。[10]但是，这决不应该使我们对下述事实视而不见，即在现代性条件下，与在前现代世界中的情形一样，许多风险在上流社会人士和下流社会平民之间的分布是不同的。不同的风险（例如，在营养水平和易感染疾病方面的风险）就是“特权”和“非特权”实际含义的主要内容之一。

现今全球所有危险中，核战争显然是潜在的最直接和最可怕的危险。自八十年代初以来，人们承认，即使是非常有限的核战争也会给气候和环境带来相当严重的影响。少量核弹头的爆炸都可能对环境造成不可逆转的破坏，这种破坏还会威胁到所有高级动物物种的生存。据计算，“核冬”（nuclear winter）的产生，仅需要五百至两千个核弹头，而这还不到所有核武器国家拥有核弹头总数的百分之十，甚至也低于五十年代拥有的核武器数目。[11]这种局面将完全证明后面这个

断言的正确性：在这样的环境中，再也没有什么“旁观者”，参战者和那些没有卷入战争的人都会深受其害。

全球风险的第二个范畴关系到风险环境（而不只是风险强度）在世界范围的扩张。所有脱域机制都使具体的个人和团体失去对事物的控制；这样的机制越具有全球性，这种趋势就越明显。尽管存在着全球化机制提供的高水准的安全，但事物的另一面是又产生了新的风险：资源与服务将再也不受地域的控制，因此就不可能由地方上将其用来应付偶然的突发事件；而且也存在着这样的风险，即机制作为一个整体动摇了，因而影响着每一个使用它的人。例如，使用燃油中央空调而没有壁炉的人就特别容易受油料价格变化的影响。在一九七三年的“石油危机”的状况下，石油输出国组织（OPEC）采取联合行动的一个结果是，所有石油制品的消费者都受到了影响。

风险景象的前两个范畴关系到风险环境的范围；后两种则与风险环境类型的变化有关。人化环境或者“社会化自然”这一范畴，指的是人类与物质环境之间的变化了的关系的性质。[12]根据这个范畴，各种生态危险产生于人类知识体系所引起的自然变化。就社会化的自然而言，严重风险的绝对数量足以使人生畏：由核电站的许多事故和核废料引起的辐射；海洋的化学污染足以摧毁制造大气层中氧气的浮游植物；大气污染的一种“温室效应”，破坏着臭氧层，使冰雪覆盖层融化，淹没大片地区；热带雨林遭到大规模的毁坏，而它是再生氧的基本来源；大面积使用人造肥料，结果使得成千上万英亩的表层土壤失去了肥力。

我们还可以列举一些类似的重要危害。另外，关于这个清单和核战争的风险，我们还应该注意两点。一是麻木的感觉，甚至是一种厌烦，它可能是这份清单在读者中诱导出来的感觉，一个与第六种风险景象相关的现象。现在，人们已经对存在着许多风险这个事实有了普遍的了解，这种麻木的概念也已经成了某种老生常谈：“老是倾听我们所面临的危险，这本身就有一种麻木的作用。由于它是如此地令人耳熟能详，于是成了一种我们姑妄听之的呼喊和祈祷。我们不断地与这些问题发生撞击，以至于它们本身也成了难以驾驭的背景的一部

分”[13]。第二点是，实际上前面提到的所有风险，包括核战争的风险本身，如按严格的可能性来做估价，都是有争议的。由于核战争并没有真正爆发，我们从来就不能肯定威胁是否真的“有效”；而我们现在所知道的，是核战争还没有爆发。除非它真的爆发，从而使所有的顾虑都再也没有意义了，否则，“核冬”的假设就永远存在。最后我还将回到这些问题，因为在对风险的直接经验和对风险的理解两个方面它们都极为重要。

在各种现代制度的范围中，风险不仅作为脱域机制的不良运作所导致的损害而存在，而且也作为“封闭的”、制度化的行动场所而存在。如前所述，在这样的范围中，风险实际上是由行动的标准认可形式所引起，如体育运动或赌博。在现代社会生活中，投资市场就是最明显的例子。除了一些国营工业部门，所有的商业公司和所有的投资者都在同一个投资环境下活动，在这个环境中竞争各方都必须战胜对手，以获取最大的经济利润。包含在投资决策中的不确定性，部分地产生于预期外部事件（如技术创新）时的诸多困难，部分地也是由于市场本身的性质。作为社会分析的一种路径，博弈论运用于这样的局面也许是最为有效的，在这种局面中双方的代理人都力求猜透对方的心思，而且也都心知肚明，对方同样在竭力猜透自己。

其他情况下，例如在选举过程中，在超级大国之间最引人注目的军备竞赛中，也存在这类局面。如果我们暂时排除战争本身的实际风险，那么军备竞赛是建立在相互猜疑的意境之上的，每一方都把自己的战略建立在对他方将可能采取的战略的估计之上。与军备竞赛一样，市场的制度化风险环境也不会被仅仅局限于市场的“适当范围”之内。不仅外部的风险在内部强迫自身，而且制度框架结构内的决策后果也不断在外部对这些风险施加影响。虽然我不想在这里对此详加讨论，但是，对千百万人的经济繁荣来说，投资决策的协调在多大程度上代表了集体理性的形式，在多大程度上投资市场仅仅只是一种由凯恩斯所说的由“动物精神”（animal spirits）支配的不可预期的东西，却事关重要。

就风险经验来说，我在这有限的篇幅中所作的分析，比需要给予

阐明的少得多。然而，上面在论述风险景象时指出的风险意识的三种形式，既与本书现在提出的论点，也与下面的部分直接相关。风险（包括活动的许多不同形式）被非专业人士普遍承认为风险，这个事实是现代世界和前现代世界之间发生断裂的一个主要标志。在传统文化中，具有高风险的事业有时也会发生在世俗领域中，但是典型地说，它们更常常是在宗教和巫术中。毫无疑问，个人在特定的风险氛围中，打算在什么程度上信任何种特殊的宗教或巫术，会大不相同。但是宗教和巫术的确经常性地提供了缓解风险事业中所包含的不确定性的办法，从而得以把风险经验转化成相对安全的感觉。但是在风险被认定为风险的时候，这样一种在有危险的环境中获得信心的模式就不灵了。在一个前现代的安全环境中，存在着试图把风险变成神意和命运的若干种方式，但是它们仍然是令人半信半疑的（half-hearted）迷信，而不是真正有效的心理上的支撑论据。从事具有终生风险职业的人（如登高作业的人），或者是从事从性质上看后果不确定的职业的人（如体育运动员），就经常求助于符咒或迷信仪式，以对他们所从事的行当的后果产生“影响”。但是如果他们不顾一切地在大庭广众之下去搞这些名堂，很可能就会遭到其他人的嘲笑。

我们可以把风险景象中的最后两点合并起来加以讨论。广为流传的关于现代风险环境的非专业知识，使人意识到专业知识的局限性，而且也构成了“公共关系”的问题之一，这是那些试图让非专业人士去信任专家系统的人都必须面对的。对于专家系统的信念，使人在专业化知识面前拒斥非专业人士的无知。但是，意识到无知领域的存在，本身就与（作为正在摸索的个人的）专家和（作为知识整体范围中一部分的）专业知识相对立，还有可能削弱或破坏非专业人士对专家系统的信念。专家们经常“代表”外行去承担风险，同时却对外行隐瞒或歪曲这些风险的真实性质，或者甚至完全隐瞒存在着风险这个事实。比外行人发现了这种隐瞒更糟的情况是，专家们并没有意识到那一系列与自己相关的特定的危险与风险。在这种状况下，问题就不仅是专业化知识有没有局限性或专家系统与自己的知识之间的鸿沟有多宽，而更是构筑专业化知识的东西本身就不牢靠。[14]

风险与本体性安全

这些风险以什么方式损害着非专业人士对专家系统的信任和本体性安全的感觉?分析的基点必须是：生活不可避免地会与危险相伴，这些危险不仅远离个人的能力，而且也远离更大的团体甚至国家的控制；更有甚者，这些危险对千百万人乃至整个人类来说都可能是高强度的和威胁生命的。这些风险并不是什么人刻意选择的，或者，用贝克的话说，没有什么“他人”能够对此负责，或因此受到攻击或责备。这个事实本身强化了人们的灾祸临近感，而且，许多人早就注意到了，这种感觉已经成了当今时代的一大特征。[15]毫不奇怪，那些具有宗教信仰的人倾向于把全球性灾难的可能性看成是上帝的一种惩罚。现在我们大家正在经历的全球性风险的巨大后果，是现代性脱离控制、难以驾驭的关键，而且，没有哪个具体的个人或团体能够对它们负责，或能够被要求“正确地安排”它们。

我们如何能经常不断地把具有极大威胁却又远离个人控制的危险铭记在心?结论是，对我们中的大多数人来说，这是不可能的。那些整天都在忧心（如前所说，的确有可能）核战争是否会爆发的人，很容易被人认为是神经错乱。虽然很难说，哪个人不断有意识地以这种方式去焦虑战争可能爆发是否理性，但是在日复一日的日常生活中，这种观点会变得麻木起来。甚至某个在公众集会上收集这些话题的人也容易被看成是歇斯底里和笨拙可笑。卡洛林·丝的长篇小说《金色时光》是以核战争的后果收尾的，主人翁同参加晚宴的另一位客人谈起了对核战争的恐惧：

她的眼睛瞪圆了，带着恐怖的神情注视着我。“是的，”她说，“我明白你在说什么，我理解。但是这难道是真的吗?对所有今天烦恼着我们的其他恐惧来说，你对核战争的恐惧只是一种隐喻吧?”

我的头脑从来没有完全清醒过，但有的时候它还是明白的。“不”，我说。我一定是大声喊叫起来，声音穿透了那被精美装饰起来的房间。“我的观点是，其他的恐惧，所有这些我们谈论着的恐惧，都不外是我

对核战争恐惧的一种隐喻！”

她怀疑地看着我，但是还来不及作出什么反应，我们就都被邀去享用丰盛的晚宴了。[16]

出席晚宴的客人的疑虑与上面所表述的论点并无关系，它无非表明，在这样的情境下，人们谈论核战争这类问题未免过于冲动。

绝大多数人（至少，在有意识的层面上）不会整天担心核战争或者其他类型的大灾难的出现，无论它是不是一种隐喻。不担心的理由之一，毫无疑问是与更地方化的日常生活实践的需要相关，但是更多地是心理上的因素。在世俗环境中，可能性虽低但后果严重的风险，有助于重新滋生出一种运气感，这种幻想与前现代的世界观（而不仅是与地方性的小迷信所培育出来的看法）更为接近。关于“命运”的观念（不管它是积极地还是消极地，都有某种对人们难以控制的遥远事件的模糊而笼统的信念），可以减轻个人在现存环境中所负载的重担，要不然这种重担总是无休止地纠缠着我们。命运，即任何事物总有其法则的观念，重新出现在世界的核心，而这个世界曾被假想成能对其内部事务进行有理性的控制。更有甚者，命运还必然迫使我们在无意识的层面付出代价，因为它的核心意义是对焦虑的压抑。无意识中关于人类整体所面临的不确定性，似乎充满了作为基本信任的对立面的恐惧感。[17]

在现代社会中，可能性低但后果严重的风险决不会消失，尽管乐观地说，它们可以被降到最低程度。即使所有现存的核武器都被销毁了，具有类似毁灭力的武器再也没有被发明出来，再没有相似的社会化自然的大灾难的出现，全球性危险的景象将仍然存在。因为，如果我们接受了人们不可能根除已有的技术知识这个前提，那么核武器就完全可能在任何时候被重新制造出来。此外，任何主要的技术创新都可能彻底扰乱全球发展的方向。难以驾驭的影响存在于现代性的内部，在本书的下一部分，我将详细论述有关的原因。

后果最严重的风险的严重反事实性（counterfactual）特征，与

列举这些事实所产生的麻木密切相联。把不信教者来世的“命运”同阴间和地狱连在一起，这一说法在中世纪就是“真实的”。可是我们今天所面临的灾难性危险大不相同。如果不是按出现的可能性而是按对人类生活的整体性威胁程度去衡量的话，那么危险性越大，它的反事实性就更彻底。这里所论及的风险必然都是“不真实的”，因为它们实在是可怕得我们无法想像，只有在实际发生后，才能清楚地展示出它们究竟有多么可怕。规模相对而言较小的事件，如扔在长崎和广岛的原子弹，或发生在三里岛或切尔诺贝利的核事故，使我们能多少感觉到一点可能会发生的后果。但是无论如何，这些都还不足以说明其他更具灾难性后果事件的“反事实性”特征，不足以表明它们的“非真实性”的主要基础，不足以看出不断重复地罗列它们所产生的麻木作用。苏珊·桑塔克评论道：“一种永久性的现代方案：对世人的警告正在逼近，但它还没有发生；然而它还在逼近……对世人的警告是一个长长的系列过程：不是‘警告现在’，而是‘从现在起就开始警告’。”[18]

适应性反应

就对现代性的风险景象作出适应性反应的范围而言，非专业人士和专家之间的重大区别并不明显。由于刚才提到的理由，最令人忧虑的反事实性风险是不能被转化为经验而加以检验的，而且那些在相关的特殊领域中的专家们，也总是被划分成信息不全的个人。可能的适应性反应有以下四种：

第一种是实用主义地接受现实，这是拉希论述过的论点。他指出，这个论点集中关心的是“生存”。这里的关键，与其说是从外部世界退却，还不如说是一种实用主义的参与，这种参与维系着对日常问题和目标的关注。雷蒙德·威廉斯把这样一种定向称为“X计划”，这是“一种新的关于战略优势的政治”：它确信现代世界中正在进行的许多事情是人们无法控制的，凡是能够计划或能够期盼的，都不外是短期的实际收益。根据威廉斯的看法，这不仅适用于许多非专业人士，而且也适用于战略行动的主要领域，如军备竞赛本身。[19]

由于前面已经提到过的理由，实用主义的接受态度并非不需要付

出心理代价。所有的麻木实际上包含着埋藏在深层的经常性焦虑，在有些个人那里，甚至不断地表现在意识的层面上。根据D.罗伊的研究，对于意识到发生核战争的可能性会怎样影响着人们的日常生活，典型的反应是："在这种可能性之下我怎样能够生活下去，我所能给你的唯一诚实的回答是：我不去想它，因为一想它就让人感到恐怖。当然，这也并不总是有效，而且我经常都有一种胆战心惊的想法，如果这些核武器都爆炸了的话，世界将会变成一副什么模样。"[20]实用主义的接受态度背后既可能是悲观主义的论调，也可能是充满希望的想法，它们彼此矛盾地共存着。

第二种适应性反应可以用持久的乐观主义来概括，它实际上是坚持启蒙主义的态度，一种持之以恒的对天意理性（provi-denti al reason）的信仰，而不论当前威胁着我们的危险是什么。例如，一些专家们认为，核威慑因素迄今为止都是有效的，并将继续在不可限定未来起作用；或者，另外有些人，他们批判"世界末日"的生态观，而认为解决全球性生态问题的社会与技术方案总能被找到。[21]对非专业个人来说，这是一种持续地作出积极反响和具有情感感染力的看法，它建立在确信自由的理性思想和具体的科学能提供长期性的安全之上，没有任何其他方案能够与之相提并论。当然在某些类型的宗教理想中也很容易找到可供选择的持久性乐观主义。

上述态度的对立面则是犬儒式的悲观主义。与实用主义的接受态度不同，这种态度设定了与由后果严重的危险引起的焦虑之间的直接关联。犬儒主义并非冷漠，也不一定就认定只有厄运，虽然它的确很难与迟钝的乐观主义相协调。犬儒主义是一种通过幽默或厌倦尘世的方式来抑制焦虑在情绪上影响的模式。它导致了滑稽作品的出现，就像电影《博士酷爱稀奇先生》和许多"黑色幽默"所表现的那样，它也导致了逆流而行式的疯狂庆典时的短暂欢乐，对现代性的未来取向翘起大鼻子以示轻蔑。在某些情况下，犬儒主义可以与悲观主义分离开，而且也能满怀希望。如果把悲观主义理解为这样一种确信，即不管人们怎么做事情总会变得更糟，那么，原则上悲观主义也可以与犬儒主义分开。[22]然而与乐观主义和启蒙理想的联盟不同，除了知道它对昔日的生活方式的怀念和对即将发生的事情持否定态度外，人们

很难确定悲观主义的具体内容是什么。悲观主义不是一种行动方案，而且，以其极端的形式来说，它只会导向一种麻痹性的消沉。可是，如果它与犬儒主义相结合，它就提供了一种带有实践含义的观念。由于其情感中立的性质，也由于其潜在的幽默感，犬儒主义淡化了悲观主义的气氛。

最后，我们能够辨别那种我所说的激进的卷入，我的意思是那种针对已察觉到的危险之根源的实践性搏击。采取激进卷入态度的人认为，尽管我们受到严重问题的困扰，我们仍然能够而且应该动员起来以降低它们的影响或者战胜它们。这当然是一种乐观的论点，但它是与搏击性行动而不是与信赖理性分析或讨论相关的论点。它的原初推动力是社会运动。

现代性的现象学

有两种关于生活在现代性社会中的感受是什么的设想在社会学文献中占有统治地位，但它们似乎都不够准确。一种是韦伯的设想，根据这种设想，理性的束缚越来越牢固，它把我们囚禁在官僚程序的毫无个性的牢笼中。在现代社会学的三个主要奠基者中，韦伯最清楚地理解现代社会发展中专业化知识的重要性，并且用它勾画出了现代性现象学的轮廓。按照韦伯的观点，日常经验只有在官僚化理性“钢一般强硬”的牢笼边缘，才可能保留自己的特色和自发性。这种设想颇具有权力影响，当然，它也擅长在二十世纪的文学作品中，并且更直接地在社会学的讨论中扮演重要的角色。的确存在着许多以官僚制的僵化为标志的现代制度环境。但是它们远不是无处不在的，甚至在它所适用的核心部位，即在大规模的组织中，韦伯对官僚制特性的分析也是不恰当的。与其说它不可避免地倾向于僵化，还不如说组织创造出自治性和自发性的领域，实际上这正是那些小团体通常难以企及的。我们应该把这种相反的创见归功于涂尔干，同样还有后来关于组织的经验研究。同较大范围的组织环境相比较，小团体中观点封闭的风气和直接约束成员的模式更狭窄和更僵硬地限制了人们行动的界限。

第二个设想源于马克思和其他许多学者（不管他们是否把自己看作是马克思主义者）。根据他们的描绘，现代性整个就是一个怪物。马克思大概比他所有同时代人都更清醒，他觉察到现代性的影响是多么具有破坏性，并意识到它是多么不可逆转。同时，对马克思来说，现代性正如哈贝马斯贴切地称呼的那样是一个“未完成的工程”。怪物是可以驯服的，因为无论人类创造出了什么东西，人类总是能够对其加以控制。简而言之，资本主义是现代社会得以运作的一种非理性方式，因为它用市场的疯狂代替了人类需要的有节制的满足。

面对所有这些设想，我认为应该驾驭那头猛兽（juggernaut[23]）：一个马力巨大又失控的引擎，作为人类集体我们能够在某种程度上驾驭它，虽然它咆哮着试图摆脱我们的控制，而且能够把自己也撕得粉碎。这头猛兽压碎那些敢于抵抗它的人，而且，虽然它有时似乎也有固定的路径，但当它突然掉转头来时，我们就不能预测它飘忽不定的方向。驾驭它决不是完全令人扫兴和毫无益处的，这个过程经常令人兴奋异常，而且还充满了希望。但是，只要现代性的制度持续下去，我们就永远不可能完全控制驾驭的路径或速度。相应地，我们也不可能完全感到安全，因为它所穿越的这些领域都充满了具有严重后果的风险。本体性安全和存在性焦虑这双重感情将彼此爱恨交加地共存下来。

现代性的难以控制的力量并不是铁板一块，而且，就像谈论它所要穿越的那条唯一的路径一样，这种比喻本身就是无效的。它决不是一个由完整的机械构成的引擎，而是一个里面充满张力和矛盾，往不同方向你拉我扯的引擎。任何驾驭现代性经验的企图，都必须从这个最终发源于时间—空间的辩证法的观点出发，如同我在现代制度的时间—空间建构中所表述的那样。我将从四个辩证地相互关联的经验框架着手，简要描述现代性的现象学，每一种都以一种内在的方式与本书前面的讨论密切相关：

非地域化与再嵌入：疏远与熟悉的交叉点。

亲密与非个性：个人信任与非个人纽带的交叉点。

专业化知识与对知识的再占有：抽象体系与日常生活中的知识能力的交叉点。

隐私与卷入：实用主义的接受与积极行动的交叉点。

按照前面的分析，现代性是“非地域化”（dis-place）的，地点变得变幻不居。可这是一种复合的或者矛盾的经验，而不仅是共同体的失落。如果我们还记得前面所说的前现代和现代之间的对照，我们就能明白无误地理解这一点。已经发生的并不简单地是地域性影响的日渐式微，并变成更具非个人化的抽象体系。相反，恰恰是组织空间经验的形式在变化着，它以特有的方式把空间上的近与远连接起来，这是以前的任何时代都没有发生过的。在熟悉与疏远之间有一种复杂的关联。地域性情境中的生活的许多方面，仍然具有一种熟悉和轻松舒适的东西，它建立在人们所遵循的每日生活的常规之上。但是，熟悉感通常是以时—空伸延为中介的东西，而不是由地域化地点的特殊性派生出来的。而且，这种经验，就其已经被普遍感觉到了而论，既令人烦恼也大有裨益。对熟悉性的再把握对本体安全来说是极为重要的，而这种再把握是由于意识到了那种既舒适又邻近的东西实际上是对远距离事件的近距离表述，它是被“置于”（placed into）地域性环境之中的，而不是在其内部构成了某种有机发展。地方化的购物中心就是这样一种社会环境，楼群的布置和公共场所的精心设计在这个环境中培育出了一种轻松愉快和安全的感觉。在那里购物的每一个人都知道，那里的大多数商店都是连锁店，人们可以在任何一个城市找到这样的商店，而且实际上到处都存在那些设计相仿的购物中心。

非地域化的一个特性是我们进入了全球性的文化和信息环境之中，这意味着熟悉性与地域性不再像从前那样始终联系在一起了。可是，与其说这是一种源于地方的疏远现象，不如说它是在具有共享经验的全球化了的“社区”中的一种整合。隐蔽和暴露的边界都发生了变化，因为许多在以前看来是相当遥远的活动现在都展现在了一个公共范围中。目前的报纸和电视节目就是这种现象最明显的具体例子，但是对现代性的时间—空间再组织来说，这种现象是普通的。我们大家都对离我们碰巧居住的地方几千英里以外的事件、活动以及物质环境

的可见外表非常熟悉。电子媒体的产生毫无疑问强化了这种取代现象，因为它们在如此遥远之处也能如此迅速地控制在场的事件。梅罗韦兹（Joshua Meyrowitz）指出，一个人正在与世界的另一边的一个人通电话，与同房间的一个人相比，他与远处的那个人的距离倒更近些（同房间这个人无非是问问："谁来的电话?她说什么?"，等等）。

非地域化的对应词是再嵌入。脱域机制把社会关系和信息交流从具体的时间—空间情境中提取出来，同时又为它们的重新进入提供了新的机会。这也是为什么说下述观点是错误的另一个理由：把现代世界看成是一个巨大的非个人体系，它日益吞噬着大多数人的生活。摧毁旧城区，用塔一样的办公大楼以及摩天大楼取而代之，也是类似的过程，它经常也容许其他地区的上流精英的进入和地域化的再造。虽然高耸入云、无人格特性的市中心建筑群经常被说成是现代性景象的缩影，然而这却是错误的。同样有特点的是相对狭小而非正式地点的重建。正是有助于消解地点与亲缘之间联系的交通工具，为再嵌入提供了可能性，它使得拜访远在千里之外的"近"亲变得容易起来。

对现代情境中的亲密和非个性的交叉点也可以作出类似的评论。那种认为在现代性的条件下，我们越来越生活在一个"陌生的世界"中的观点，也不完全是对的。我们并没有在日常的与他人接触过程中越来越多地用亲密感情去交换非个性的东西。这里面有某种更复杂更微妙的东西。在前现代环境中，与他人的日常接触一般都建立在源于地点的熟悉性之上。然而，与熟悉的他人相接触，其亲密程度很少达到今天我们的个人关系或性关系的水平。我所谈过的"亲密关系的转变"要视脱域机制所导致的距离感而定，并且也与这些机制所预设的变化了的信任环境相关。有一些非常明显的亲密性与抽象体系相互作用的形式。例如金钱就能够用来购买心理学家的专业咨询，它根据对密友或他人内心世界的探究而劝导某个人的行动。

一个人在城市的大街上走着，一天中可能会遇到上千人，这些人是他或她以前从未遇见过的，他们是现代意义上的"陌生人"。或者这个人可能沿着人迹稀少的小道闲逛，无所事事地浏览着行人和商店里削价销售的琳琅满目的商品，他或她就是波德莱尔（Baudelaire）所

谓的城市里的“闲逛者”（flaneur）。有谁能否认这些经验是现代性的内在组成部分?可是“外面那个”世界（从家乡和地方邻里的熟悉性渐渐化为无限的时间—空间中的世界）并不是一个完全无个性的世界。相反，即便是相距遥远，亲密关系也能够得以维持（同其他个人维持经常性的接触实际上可以在地球表面的任何一点实现，也可以在地下或天上的某些点上实现），而即使是那些以前并不认识的人，个人关系的纽带也可以不断地建立。我们生活在一个由人组成的世界上，它不仅是一个彼此互不知名、脸上毫无表情的人的世界，而且也是当抽象体系进入我们的生活时，它内在地滋生的那个世界。

就现代类型的亲密而言，信任总是相互矛盾，绝交的可能性经常处于在场状态。个人关系可能断裂，亲密关系可能倒回到非个人接触的领域：一个爱情破裂了，情人突然一下子就又变成陌生人。个人信任关系现在所假定的对他人“敞开胸怀”（不要对别人隐瞒任何事情），把疑虑的消除和深层的焦虑混合在一起。个人信任要求一定程度的自我理解和自我表述，这本身又是一种心理紧张的根源。彼此的自我展现与相互作用和相互支持结合起来，可是这二者经常又是矛盾的。痛苦和挫折本身，就与对（作为提供关心和支持的）他人的信任需求交织在一起。

日常生活中的脱技能化与再技能化

专业化知识是现代性条件下亲密性的一个组成部分，它不仅表现为五花八门的心理治疗和心理建议，而且也出现在大量的书籍、文章和电视节目所提供的如何建立和搞好“关系”的技术信息中。这是否真的意味着（如哈贝马斯所指出的那样），抽象体系“殖民化”了先于它们而存在的“生活世界”，并使个人的决定都要从属于专业化知识?事情并非如此。理由有两方面。一是现代制度并非只是简单地将它们自己嵌入进了“生活世界”，残存在后者中的遗产基本上还是依然故我。日常生活性质的变化也以辩证的相互作用形式影响着脱域机制。第二个原因是，在与抽象体系经常性地发生相互作用的过程中，非专业人士作为行动主体不断地再使用着专业技术知识。在现存的极其复杂的

知识体系的无数门类中，就是否掌握了全面的专业化知识或是否具有正式文凭或专业证书而言，没有哪个人会成为专家；但是，也没有哪个人能够在不掌握建立在抽象体系之上的某些初步的基本原理的情况下，就可以与抽象体系发生相互作用。

社会学家们通常认为，前现代时期许多事物都是神秘的，与之形成鲜明对照的是，今天，神秘事物已经从我们生活的世界中隐退了，而且，世界如何“运作”的方式原则上也已经能够被详尽无疑地知晓了。但是，如果我们把非专业人士或是专家们的经验都看成是个人的经验，这对他们来说就都是不真实的。对我们所有这些生活在现代世界的人来说，事情还特别难以理解，但是，在某种程度上，它以前却并不是如此难解。在前现代环境中，借用由格尔茨的一个术语来说，个人曾经拥有的“地方性知识”[24]，是极为丰富和多样的，并且，这些知识与地方情境中的生活的种种要求相适应。但是，今天，当我们打开电灯时，我们当中究竟有多少人了解电力供应来自何方?或者，进而从技术意义上说，电究竟是什么东西?

然而，尽管“地方性知识”再也不可能以它从前的形式出现，但知识的过滤和日常生活的技巧决不只是一个单向的过程，生活在现代情境中的个人对所处的地方环境的了解也并不比生活在前现代文化中的人更少。现代社会生活是一件很复杂的事，而且有许多技术知识的“回滤”的过程：非专业人士以这样和那样的形式对技术知识加以再占有再使用，不断地将其运用于他们日常活动的过程之中。如我们在前面曾经提到过，专业知识和对它们的再使用之间的相互作用，受到了交汇口经验（以及其他因素）的强有力的影响。经济的因素可能会决定一个人是否去学习修理自己汽车的引擎，给房屋的电力系统重新铺设电线，或者是修理渗漏的屋顶；一个人赋予某个特定的专家系统及相关的知名专家的信任程度究竟有多高，也会受其影响。对专业技术知识的再使用过程，与社会生活的所有方面相关：医疗、抚育孩子和性生活。

对普通的个人来说，所有这些并不意味着对增加了控制日常生活环境的安全感。现代性在日常生活的辽阔领域中拓展了个人实现和安

全的领域。但非专业人士（就存在着这些大量的专家系统而言，我们都是非专业人士）又不得不驾驭那头猛兽。现实是，我们中有许多人都确实感到，缺乏对身在其中的生活环境的某些方面的控制。

正是在这样的背景下，我们应该理解隐私与卷入的模式是什么。按照拉希对这个术语的用法，“生存”不可能与我们的思想自始至终毫无关联，因为对尚不能确定的未来而言，在这个世界上如何生存是一个真实而又无法回避的问题。在无意识的水平上，特别是在那些对具有严重后果的风险持一种实用主义的接受态度的人中，生存问题也许是作为存在性焦虑而存在的。对世界之连续性的基本信任必须被植于“世界将会继续”这个简单确信中，然而这却是某种我们不能完全肯定的东西。毕罗在他的长篇小说《赫佐格》中写道：“核恐惧的革命还给我们了一个形而上的维度。所有的实践活动都达到了顶点：所有的一切现在都可能完蛋，文明、历史、自然。现在让我们回想一下克尔可伽德先生的问题吧！”[25]“克尔可伽德（Kierkegaard）先生的问题”是：我们怎样躲避不存在的恐惧?不只是对个体的死亡，而且是对存在性虚空的恐惧?无论是由核战争还是由其他手段引起的全球性灾难的可能性，都阻碍着我们去相信下述假设：人类作为物种的生命不可避免地比人类的任何个体的生命更长久。

没有一个人能确切地知道，上述全球性灾难的可能性究竟离我们有多远。只要存在威慑因素，就必然存在爆发战争的可能；因为，只有相关当事人原则上准备使用他们持有的武器时，威慑才有意义。不论其对武器装备和军事组织或者世界政治有多么“内行”，没有人能够说威慑因素是否“有效”，因为最多可以说到目前为止还没有发生战争。不论意识多么模糊，外行的非专业人士不可能没有意识到这些内在的不确定性。

这样的风险环境，必然在实际的个人心里引起深层的焦虑，作为一种平衡，是“作为个人我实在无能为力”的感觉和心理上支撑着相信“无论如何风险肯定很小”。如我所说的，“一切依旧如常”是信任和本体性安全得以稳固的基本要素；而且，毫无疑问，就如其适用于信任关系的其他范围一样，这种心态也适用于具有严重后果的风险。

然而明显的是，具有严重后果的风险甚至并不只是离我们相距甚远的偶发事件，人们可以在日常生活中忽略它，尽管要在心理上付出一定代价。这样的风险，以及其他许多可能威胁到人们生命或者对人们有重要影响的其他风险，已经直接进入到我们日常生活的中心。例如，污染所造成的危害已经影响到成人和孩子的健康，一些有毒食品或影响到食品营养构成的东西，也已经不是什么杜撰的事情。同样，大规模的技术变迁（如再生技术）也已经影响到了人们的生活机会。在许多情况下，浑然一体的风险和机会是如此之复杂，以至于对个人来说，在什么情况下应该信任特定的系统或体系，在什么情况下应中止这种信任，是极为困难的事情。例如，在据说所有种类的食品都含有这种或那种毒素的时候，在营养学家们关于什么样的饮食会“对你有益”的建议随着科学知识的飘动不定而变化不居的时候，一个人又怎么能做到“健康地”饮食呢?

信任与风险，机会与危险，现代性的这些两极相互矛盾的性质渗进了日常生活的所有方面，也影响着地方化和全球化之间的相互嵌入过程。就大多数冲击着个人生活的抽象体系来说，实用主义的接受态度是可行的，但正是因为它的性质，这样一种态度不可能自始至终地在所有的活动场合中持续下去。铺天盖地而来的专业化信息，就如在同事、朋友和密友间一个接一个不断传播的消息一样，常常都是零碎不全和相互矛盾的。[26]在个人的层面，必须作出决定，必须制定政策。隐私，或避免竞争性的卷入，可能受到基本乐观的态度、悲观主义的态度和实用主义的接受态度的支持，也能够在许多方面服务于日常的“生存”目的。但是隐私也可以成为积极卷入的修饰，甚至对那些持有冷漠和犬儒态度的人那里，它也兼容。重复一遍，就现代性嵌入我们生活中的安全与危险的平衡而言，再也没有什么“他人”存在了：没有一个人能够完全置身事外。在许多情况下，现代性条件激发的是积极的行动而不是隐私，这既是由于现代性内在的反思性，也是因为在现代民族国家的多极体系内，集体性组织获得了大量机会。

对后现代性的异议

这里我简要回顾一下本书开章时提出的问题，同时也展望一下本书的结尾部分。我曾经寻求提出对当今时代的一种解释，它对通常认为我们已进入了后现代性的观点提出了挑战。一般认为，关于后现代性的种种概念（它们大多源自后结构主义的理论）应包含一些有别于其他概念的组成部分。这里，我把后现代性概念同我的选择性立场相比较，后者我称之为激进现代性（见表二）。

表二："后现代性"概念和"激进现代性"概念的比较

后现代性	激进现代性
1. 用认识论的术语去理解近来出现的转型现象，或者，干脆将认识论一同消解掉。	1. 确认种种制度性变迁，正是它们创造了一种仿佛是碎片化和分散化的感觉。
2. 关注近期社会转变的分离趋势及它们非地方化特性。	2. 把高度现代性看成是一套情境，在其中分散化辩证地与通向全球整合的重大趋势联系在一起。

后现代性	激进现代性
3. 把自我看成是由经验的碎化分解或割裂的东西。	3. 把自我看作不只是交互作用的一个场所；现代性使反思性自我认同的积极过程成为可能。
4. 强调真理的上下文情境，把它们看成是“历史的”。	4. 既然全球化难题如此至关重要，真理的普遍性特征以一种无法抵抗的形式将自身强加于我们。现代性的反思性并不排斥关于这些发展的系统性知识。
5. 个人在面对全球化趋势时感受到的理论的无能为力。	5. 既按照经验也按照行动去辩证地分析人们是怎样丧失力量又怎样重获力量的。
6. 把日常生活的“虚无”状态看成是抽象体系入侵的结果。	6. 把日常生活看成是对抽象体系的积极反应，包括再度占有以及丧失的复杂过程。
7. 把对等的政治参与看作是受占主导地位的情境碎化或割裂所排斥的东西。	7. 把对等的政治参与看成不仅在全球化水平上，而且也在地方化水平上既是可能的也是必要的。
8. 把后现代性定义为认识论、个人和伦理的终结。	8. 把后现代性定义成有可能“超越”现代性制度的转变。

【注释】

[1] 彼得·伯格：《无归宿的意志》（Perter Berger，The Homeless Mind，New York：Random House，1973）。

[2] 于尔根·哈贝马斯：《交往行动理论》（Jurgen Habermas，The Theory of Communicative Action，Vol.2，Cambridge，Eng.：Polity，1987）。

[3] 马克斯·霍克海默：《工具理性批判》（Max Horkheimer，Critique of Instrumental Reason，New York：Seabury，1974），），第94页。

[4] 克劳德·费希尔：《住在朋友中间》（Claude Fisher，To Dwell Among

Friends，Berkely：University of Califonia Press，1982））。

[5] 罗伯特·萨克：《消费者世界：作为情境的地点》，第642页。

[6] 对此，可参阅阿兰·西尔弗的《社会和政治理论中的“信任”》和《社会理论 中友谊：古典自由主义中的个人关系》（Friendship in Social Theory：Personal Relations in Classic Liberalism），油印本（Dept.of Sociology，Columbia University）；格 拉汉姆· 阿兰：《友谊和亲属关系的社会学》（Graham Allan，A Sociology of Friendship and Kinship，London：Allen and Unwin，1979）。

[7] 乌尔里奇·贝克：《人类学的震憾：切尔诺贝利与风险社会的轮廓》，载于《伯克莱社会学杂志》（Ulrich Beck，“The Anthropological Shock：Chernobyl and the Contours of the Risk Society”，in Berkeley Journal of Sociology），1987年刊，第32页

[8] 劳伦斯· 斯通：《1500—1800年英格兰的家庭、性与婚姻》（Lawrence Stone，The Family，Sex and Marriage in England 1500—1800，London：Weidenfeld，1977），第282页。

[9] 克里斯多夫·拉希：《无情世界的安息地》（Christopher Lasch，Haven in a Heartless World，New York：Basic，1977），第140页；并参见他的《微小的自我》（The Minimal Self，London：Picador，1985），他在书中对自恋（narcissism）有了更 清晰的概括，并对“生存至上”（survivalism）作了进一步的阐述。

[10] 乌尔里奇·贝克：《风险社会》（Ulrich Beck，Risikogesellschaft：Auf dem Weg in eine andere Moderne，Frankfurt：Suhrkampf，1986），第7页。

[11] 欧文·格林等编：《核冬》（Owen Green，et al.，Nuclear Winter，Cambridge，England：Polity，1985）。

[12] 贝克：《风险社会》。

[13] 乔·贝利：《悲观主义》（Joe Bailey，Pessimism，London：Routledge，1988）。

[14] A.J.朱哈尔编：《社会中的风险》（A.J.Jouhar ed.，Risk in Society，London：Libbey，1984）；杰克·道伊和保罗·勒弗雷尔：《风险与机会》（Jack Dowie and Paul Lefrere，Risk and Chance，Milton Keynes：Open University Press，1980）。

[15]（Cf.W.Warren Wagar，Terminal Visions，Bloomington：University of Indiana Press，1982）。

[16] 卡洛林·丝：《金色时光》（Carolyn See，Golden Days，London：Arrow，1989），），第126页。

[17] 罗伯特·杰伊·利夫顿与理查德·福尔克：《不可防御的武器》（Robert Jay Lifton and Richard Falk，Indefensible Weapons，New York：Basic Books，1982））。

[18] 苏珊·桑塔克：《艾滋病及其隐喻》（Susan Sontag，AIDS and Its Metaphors，Harmodworth：Penguin，1989）。

[19] 雷蒙德·威廉斯：《奔向二〇〇〇》（Raymond Williams，Towards 2000，London：Chatto，1983）。

[20] 多萝西·罗伊：《与炸弹共同生活》（Dorothy Rowe，Living with the Bomb，London：Routledge，1985）。

[21] 参见J.L.西蒙和H.卡恩：《资源丰富的地球》（J.L.Simon and H.Kahn，The Resourceful Earth，Oxford：Blackwell，1984）

[22] 参见乔·贝利：《悲观主义》。

[23] 这个术语来自安迪·贾甘纳特（Hindi Jagannath）著《世界的主宰》，它是牧牛神讫里什那（Krishna）的头衔；这种偶像每年都要驾在一辆巨型汽车上招摇过市，据说它的崇拜者把自己抛向车下，让轮子把自己碾碎。——译注

[24] 克利福德·格尔茨：《地方性知识》（Clifford Geertz，Local Knowledge，New York：Basic Books，1983）。

[25] 索尔·毕罗：《赫佐格》（Saul Bellow，Herzog，Harmondworth：Penguin，1964），第323页。

[26] 作为大量不明确案例中的一个，如环已基氨基磺酸酯和美国当局的案例，环已基氨基磺酸酯是一种人造甜味香料。一九七〇年以前，它在美国得到了广泛的使用，食品和药品管理部门（FAD）把它划为“普遍认可的安全香料”。当科学研究得出结论说，服用了大剂量的该香料的老鼠容易患某种癌症时，FAD就改变了它的态度，环已基氨基磺酸酯被禁止作为食品原料使用。在七十年代和八十年代初，越来越多的人开始饮用低卡路里饮料，因而制造商开始对FAD施加压力要求改变它们的态度。一九八四年，FAD的一个委员会宣布它根本就不是一种致癌因素。一年以后，国家科学院干预了，它们得出了一个不同的结论。在关于这个项目的报告中，国家科学院宣布，环已基氨基磺酸酯在与糖精一块儿使用时是不安全的，虽然它单独作为一种香化剂使用时也许是无害的。参见詹姆斯·贝林尼：《高科技的大毁灭》（James Bellini，High Tech Holocaust，London：Tarrant，1986）。

第五部分

驾驭猛兽

我们，作为整体的人类，究竟在什么程度上能够驾驭那头猛兽?或者至少，能够引导它，从而降低现代性的危险并增大它所能给予我们的机会?现在我们怎么会生活在一个如此失去了控制的世界上，它几乎与启蒙思想家们的期望南辕北辙?为什么“甜蜜理性”（sweet reason）的普及并没有创造出一个我们能够预期和控制的世界?

有好几个因素都能说明问题，但不管怎么说，它们都不是利奥塔和其他人的观点，后者认为我们再也没有任何可行的办法来维护知识的有效性。第一种可以叫设计错误。现代性与抽象体系是不可分的，后者为跨越时—空的社会关系的脱域提供了基础，既扩展了社会化的自然，也扩展了社会领域本身。也许，它们当中有太多的设计错误，导致了体系出错，并把我们从计划好了的发展路径中甩了出来?很明显，我们可以把设计错误这个概念用于社会体系和自然体系，前者是带有明确的“预期目的”而建立起来的。从原则上说，任何社会组织，都可以根据它在多大程度上是否达到了某一目标，是否提供了某类服务而得到估价；社会化自然的任何方面，也可以根据它在多大程度上满足了人类的特殊需要，或是否产出了我们不需要的结果而受到评价。在上述两种情境下，设计错误无疑是司空见惯的。但同样地，从原则上说，就依赖于社会化自然的体系而言，似乎没有什么理由认为我们不应该根除设计错误。如我们将要看到的那样，社会体系方面的情况却更复杂，更困难。

第二个因素是我所说的操作失误。任何抽象体系，不论它设计得如何尽善尽美，也不会按人们所假设的那样完美地运作，因为操作人员会有失误。无论对社会体系还是对自然体系，都是如此。与设计错误不同，操作失误似乎是无法彻底消除的。当然，一个优秀的设计可以使操作人员失误的可能性非常小，严格的培训和纪律也能实现这一

点；但是只要有人类的参与，风险必然存在。如在切尔诺贝利核事故中，灾难的根本原因就在于操作紧急关闭系统的过程中出现了错误。我们可以对物理世界运行中的风险作出数学式的计算，例如可以算出触电后死亡的风险有多高。但是，操作失误的因素就不能有效地被计算出来。

然而，设计错误和操作失误都不是导致现代性的不确定性的最重要因素。前面曾简要地提到过两个最重要的因素，它们是：未预期的后果和社会知识的反思性或循环性。设计错误和操作失误显然都在未预期后果的范畴之内，但是这个范畴包含的意思要广泛得多。不论一个体系的设计多么完善，也不管对它的操作多么有效，其实际的运作总是在被引入到其他系统和人类活动的范围以后才发生，所以，我们对它的种种后果就不可能都能料事如神，原因之一就是构成社会世界的系统和人类活动的复杂性。但是，即使我们想像世界（包括人类活动和物质环境）只是一个单一设计的系统（虽然在实际上这是不可能的），未预期的后果也还是会存在。

原因就在于社会知识的循环性，它首先影响到的是社会领域而非自然领域。在现代性条件下，新知识不断被嵌入到社会中去，就其性质和作用而言，社会领域从来就不是一个稳定的环境。新知识（概念、理论、发现）不仅更清楚地描绘了社会世界，而且也改变了它的性质，使其转向新的方向。这种现象的影响，对那犹如猛兽的现代性来说，是极其重要的，它既影响到社会化自然，同样也影响到社会制度本身。虽然关于自然界的知识并不以直接的方式影响自然界，但社会知识的循环却能通过抽象体系中的技术构成而与自然要素发生碰撞。

由于所有这些原因，我们并不能掌握“历史”，并使其屈从于我们的集体目标。即使我们在自己的活动中创造和再创造了社会生活，我们也仍然不能完全控制它。而且，刚才提到的所有这一切，都假设了利益和目标的同质性，但实际上就人类整体而言，这肯定是不能视之为理所当然的东西。另外两种前面提到过的影响，即不同的权力和价值的作用也很重要。在某种意义上说，世界是“单一”的，但是却被不

平等的权力严重地撕裂开了。现代性最有特色的图像之一，便是它让我们发现，经验知识的发展本身，并不能自然而然地使我们在不同的价值观念之间作出选择。

乌托邦的现实主义

然而这并不意味着我们应该（或者，我们能够）放弃驾驭那头猛兽的努力。将具有严重后果的风险降到最低点，超越了所有的价值和所有相互排斥的权力分化。“历史”没有站在我们这一边，它没有目的，也没有给我们提供任何保证。但是，面向未来的理论之严重反事实（counterfactual）性质，作为现代性的反思性的基本要素，既有肯定的也有否定的作用。我们必须正视另外的可供选择的未来，传播它们实际上会有助于实现它们。我们需要做的，只是创造出乌托邦现实主义的模式来。

人们也许会认为，这单在术语上就是矛盾的。但是如果我们把它同马克思的立场相比较，就会看到，情况并不是这样。按照马克思把解释世界和改变世界的实践联系起来的批判理论，历史有一个总体的方向，而且历史将集中在一种革命的力量上，这就是无产阶级，它是一个“世界性阶级”。无产阶级在自己的身上积累起所有历史的压迫的遗产，而在发动革命的过程中，它的行动代表着整个人类。但是，如前所说，历史没有目的论，在实现价值的转变过程中，也没有任何享有特权的力量。马克思所主张的，决不只是一种对奴隶主—奴隶关系之辩证法的简单仿效，而是一种有极富魅力的观点，因为它认为无特权阶级是人类整体利益的真正代表者。但是，尽管它诉诸于为被压迫者的解放而斗争的人，我们还是不应该坚持这样一种观点。受压迫者的利益并不是整张布中的一小块，它们经常还相互抵触，而且有益的社会变迁常常要求的，是特权阶级所掌握的权力的使用。此外，许多有益的变迁是以人们未能预期的方式发生的。

我们必须恪守马克思主义的原则，即：如果没有同制度的内在可能性结合起来的话，寻求社会变迁在实践上就没有什么作用。正是借助于该原则，马克思才使自己与乌托邦主义鲜明地区别开来；但是这

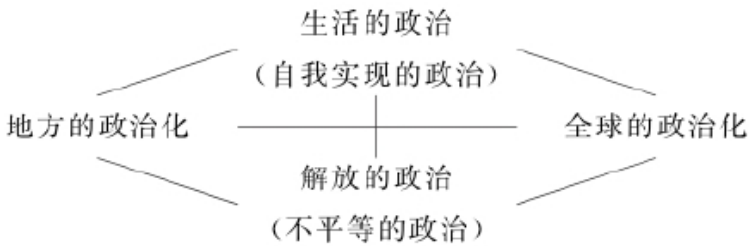
些内在的可能性本身要受到现代性的反事实性的影响，因此在“现实的”和空想的理论之间，并不需要一种刻意的分割。我们必须用一种比马克思所处的时代更有说服力的方式，使乌托邦的理想与现实保持平衡。这很容易从具有严重后果的风险中得到彰显。乌托邦式的空想毫无用处，而且可以说，如果把它用于威慑性政治的话，它可能还极具危险性。追寻道德上的确信而不考虑行动的策略和后果，可能会提供一种心理上的安慰，其源自于激进卷入所能够提出的价值观。但是如果我们不意识到，在具有严重后果的风险环境下，降低危险必须是压倒一切的目标，这种道德追寻也可能导向一种相反的结果。

对未来不作任何担保的批判理论，在二十世纪后期应该是什么样子?它必须具有社会学的敏感性，即对内在的制度性转变保持警惕，正是现代性使得这种制度转变成为开放性的和面向未来的；它必须意识到，在具有严重后果的风险环境中，道德的承诺和“良好的信念”本身潜在地具有危险性，就此意义而言，它也必然是政治性的（实际上，是地缘政治性的）和富于策略的；它也必须能创造出良好社会的模式，这些模式既不应受民族国家范围的限制，也不应受现代性的任何一种制度维度的限制；而且，它还必须承认，关于解放的政治要同关于生活的政治（或者，同关于自我实现的政治）结合起来。所谓关于解放的政治，我指的是激进地卷入到从不平等和奴役状态下解放出来的过程。如果我们能够一劳永逸地发现，历史并不服从于奴隶主—奴隶的辩证法，或者说，能够发现只在某些领域和某些情境下才是如此，那么我们就可以承认，解放的政治不可能是事情的唯一的一面。生活的政治指的是激进地卷入到进一步寻求完备和令人满意的生活可能性的过程中，而且就此而言，再没有什么“他人”存在了。这是“免于××的自由”和“获得××的自由”之间的老式划分的一种新说法，但是“获得××的自由”在乌托邦现实主义的框架内必须得到进一步的发展。

解放的政治和生活的政治之间的关系，构成了图三所显示的一根轴线。另外一根轴线便是在本书的前面部分一再强调的地方化与全球化之间的联系。在全球化关系的不断影响下，解放的政治和生活的政治二者都必然要与这些联系发生关联。如我曾表明的那样，正是在现

代性的条件下，自我实现对自我认同具有极为重要的意义。正如那业已牢固建立起来的公正与平等属于解放政治的理念一样，“个人的伦理”是生活政治的基本特征。女权主义运动试图率先把这些联系相互连接起来。

图三：乌托邦现实主义的维度



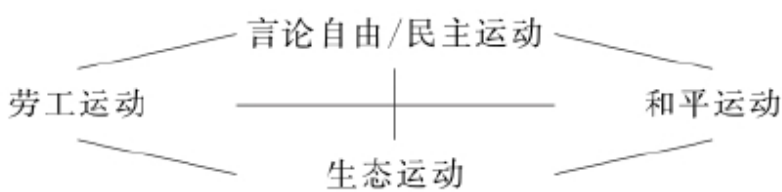
罗滋阿克对那些站在上述政治立场反面的人的批评是有道理的，他们把自我发现这一精神气质仅仅看成人们在心理上或社会上对现代性较大的制度的不完整性的极端反应。如他所说：“我们生活在这样的时代，在这里，个人的认同和实现个人尊严等非常个人化的经验，成了破坏性的政治力量的主要成分。”然而，他却错误地认为“个人与地球都受到同一个敌人的威胁：事物的硕大无比”。[1]问题在于，远和近交织在一起，个人和大规模的全球化机制也交织在一起。“大”本身既不是个人的敌人，也不是生活政治需要战胜的现象。相反，它是个人利益与按章运作的组织之间的协调，这才是我们必须关注的焦点。各种全球性联系正是个人自我实现的真正条件，包括那些为降低具有严重后果的风险而建立起来的联系。

从性质上来说，上述判断也适用于世界上那些相对而言现代性影响仍然很微弱的地区。当今时代的转变发生在一个由富国和穷国之间的差别构成的世界上，现代性制度的扩张，在这个世界上引发了形形色色的相反趋向和影响，如宗教原教旨主义或反动的传统主义形式。我不打算在本书中详尽地讨论这些问题，完全是由于篇幅的原因，而不是在我们更具体地去理解全球化趋势的过程中，它们应该受到忽视。

未来导向：社会运动的作用

作为在社会生活中具有普遍重要性的激进卷入模式，社会运动为未来可能出现的转变提供了重要指针。对首先把现代性与资本主义或工业主义联系起来的人来说，劳工运动是一种典型的社会运动。信奉马克思的学者把劳工运动看作是“历史的先锋”，而他们的批评者却力图表明，劳工运动只是在工业发展的早期阶段具有变革性的作用，随后就演变成了各种利益集团中的一支。无疑，资本主义仍然是一种阶级体系，劳工运动的斗争仍然与某种可能“超越”它的东西有关。但是，如果一心一意地只关注劳工运动（虽然，在现代制度发展和资本主义扩张的早期，这种关注在很大程度上被证明是正确的），则只是片面地强调了资本主义或工业主义是现代性的唯一的重要动力。其实，其他的社会运动也很重要，而且它们也能够与先前勾画过的现代性多维特性相关联。

图四：社会运动的类型



应该结合图一来看图四，图一显示了现代性的四个制度性维度，实际上可以看作是附加在图四上的。[2]劳工运动是斗争性的联盟，它的起源和活动领域都与资本主义企业的扩张有关。不管是改良主义者或是革命党人，他们都植根于资本主义的经济秩序之中，都特别想通过工会制度对工作场所进行防卫性控制，或通过社会主义的政治组织去影响或左右国家权力。特别是在现代制度发展的早期阶段，劳工运动是争取言论自由和民主权利的主要斗争工具。

然而，从分析的角度（并且，在很大程度上，从历史的角度）看，言论自由和民主运动又是与劳工运动分开的。言论自由和民主运

动自身起源于现代国家所实施的监督。它们包括民族主义运动的某些形式，以及争取普遍参政权利的运动。后者包括早期的资产阶级联盟，马克思曾轻蔑地把它们看成本质上是以阶级为基础的集团。虽然马克思的这个判断是完全正确的，但他试图用化约或还原的方法把“资产阶级的权利”仅仅看作是阶级统治的表述形式，就此而言，他错了。这样的权利，以及为获得、保卫、扩大它们而开展的斗争，在现代资本主义和国家社会主义的政治秩序中，具有普遍的意义。监督领域是为自己的权利而进行斗争的场所。

劳工运动和言论自由/民主运动都很“老”了，也就是说，还在本世纪以前，它们在某些形式方面已经建立得相当完善了。其他类型的社会运动更有“朝气”，也就是说，它们在最近几十年才逐渐占据了主导地位。可是它们的朝气有可能被夸大了。和平运动的斗争场所是控制暴力手段，包括军事的和警察的手段。“和平”在这里，像“民主”一样，也必须被看作是一种斗争性的概念，在和平运动进入到国家或军事组织领域的过程中，这一斗争性概念是极为关键的。某些受到宗教价值影响的和平主义运动可以回溯到战争工业化的早期。如果它们今天又表现出了特别的重要性，毫无疑问主要是由于具有严重后果的风险不断增长的结果，它既与战争的爆发相关，也与核武器成了当今时代的核心内容相关。

生态运动的斗争场所（反文化[counterculture]运动也可归入该类型）是人化环境。我们可以从十九世纪发现今天的“绿色”运动的早期形式的踪迹。最早的“绿色”运动曾经受到浪漫主义的强烈影响，它是力图反对现代工业对传统的生产模式和社会图景的冲击。由于工业主义不能立刻与资本主义相区别，特别是在它们施加给传统生活模式的毁坏结果方面更是如此，这些绿色运动的团体经常更容易与工人运动结盟。二者在今天的分离反映了对具有严重后果风险的高度意识，而正是工业化的发展（无论它是否是在资本主义保护下组织起来的）导致了这种风险。当然，生态运动关心的不只是具有严重后果的风险，它也关注人化环境的其他方面。

社会运动为我们显露了可能的未来曙光，而且在某些方面，它们

成了通向未来的车轮。[3]但是，特别重要的是，按照乌托邦现实主义的观点，社会运动并非必然地（甚至唯一地）就是如下变迁的基础，这些变迁有可能把我们引向一个更为安全也更为人道的世界。例如，和平运动在唤起觉悟和限制军事威胁的战略方面就非常重要。可是，其他的影响，包括民意的力量，商业公司和国家的政策，以及国际组织的活动，也都对基本的改革具有相当重要的意义。乌托邦现实主义的观点承认权力是不可避免的，而不认为只要使用权力就一定有害无益。最广义的权力是实现目标的工具。在全球化加速发展的情况下，最大限度地抓住机会并把有着严重后果的风险降到最小，需要协调权力的使用。这对解放政治和生活政治来说，都是如此。同情弱者的困境是所有解放政治的内在组成部分，但是实现解放的目标通常又要依赖特权阶层的代理人的参与。

乌托邦的痕迹在这里当然相当明显，但是，究竟在多大程度上权力中心的代理人将参与那有可能削弱其地位的运动?若对此持乐观态度将是极为短视的。商业公司的利益经常与政府的利益背道而驰，而后者又常常只关心自己的局部问题。所有这些再也没有“他人”的日程，都可以从利益分化的角度重新被确立。社会运动也不比业已建立起来的组织更能避免这种倾向。然而权力并不总是用于局部目标，或者总是作为一种镇压的工具，现实主义的要素还保留在权力的核心位置。

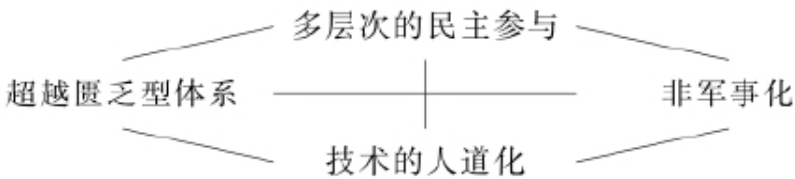
后现代性

当前，我们生活在一个高度现代性的时期。超越了现代性又将是什么?我们能够对后现代性这个概念给予任何确定的含义吗?我们能够建立什么样的乌托邦?这个乌托邦作为面向未来的“工程”，能与发展的固有倾向（immanent trends）相联系，并因而是现实的吗?

我认为，我们能够指认出一种后现代性的轮廓，而且，的确存在着种种重要的制度性倾向，它表明后现代的秩序是能够实现的。后现代体系在制度上将是复杂的，我们可以沿着前面勾画过的现代性的四个维度，而把后现代性看作是代表了“超越”现代性的一种运动，就如

图五所显示那样（注意与图一和图四的直接对照）。如果其中某一维度的转变确实发生了，它也不会自动地与其他维度密切协调，而且，在实现转变的过程中，多元化的行动主体将会卷入进来。

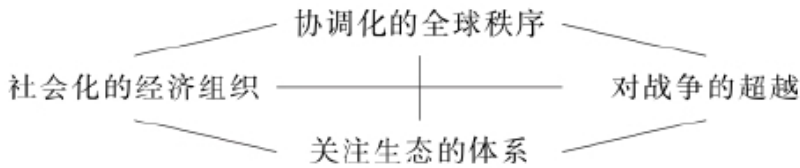
图五：后现代秩序的轮廓。



首先，对资本主义的超越是什么?如果它仍然是社会主义的话，大概它很少有与现存的社会主义社会相似的东西，后者当然明显地与资本主义国家大相径庭，它构筑了一种经济上低效、政治上集权的工业化的管理模式。当然，“社会主义”指涉的东西有着太多的差异，以至这个术语简直就是无所不包，它可以是任何特定思想家所希望看到的任何一种社会秩序的创立。如果社会主义只意味着严密的计划生产，并主要在民族国家的经济体系内组织生产，社会主义肯定就会衰落。二十世纪的一大发现，是那些具有复杂系统的社会—经济组织（例如，现代经济秩序），不可能有效地屈从于控制论。这些体系所预设的详尽而持久的信号是从“下面”由低输入的单元去实现的，而不是由于上层的指导而实现的。

如果这还只是停留在民族国家范围内的经济的话，那么在世界范围内，就更是如此。而且，如表六所显示，我们必须在全球层面上想像出一个后现代时期。市场确实提供了在复杂的交换体系中发挥作用的信号装置，但是，正像马克思准确判断的那样，市场也维持着（甚至还积极产生着）主要的剥夺形式。仅仅从解放政治的角度来思考，超越资本主义将意味着超越资本主义市场所带来的阶级划分。生活政治还会使我们看到更深层的东西，它将进一步超越用经济标准决定人类的整个生活状况这样的环境。这里我们发现了适用于全球范围的超越匮乏型体系（post-scarcity system）的可能性。

图六：超越匮乏型体系的维度。



如果只是主张资本主义市场必须加以“规制”，以便消除其反复无常的特性，那就会把我们引向两难的境地。使市场服从于统制一切的力量的中央控制，不仅经济上没有效率，而且导向政治上的集权主义。另一方面，任市场在基本上没有限制的情况下去自由发展，就会在生活机会上制造许多群体差异和地区差异。可是，超越匮乏型体系使我们得以超越这种两难困境。因为，当主要的生活物品不再匮乏的时候，市场标准就只能起到信号的作用，而不再是维系随处可见的剥夺机制了。

但是，我们也许要问，在这个以国家和地区之间，特别是在业已工业化和欠工业化的国家之间的大量不平等仍然是主要问题的世界上，在资源不仅有限而且已经成了压力的情况下，超越匮乏还能是一个有意义的概念吗?让我们反过来问一句，为了寻求一个不是沿着自我毁灭之路而行的世界，我们还有其他的选择吗?追求资本主义的积累不可能无限制地进行下去，因为在资源方面它不可能自我维系。当然，某些资源本来就很稀缺，但大多数资源原本并不少，所谓“匮乏”，除了保证肉体存在的基本需要之外，是相对于社会地界定的需求和特殊的生活方式而言的。超越匮乏型秩序将包含对社会生活方式颇富意义的改造（参见图六），在其中对经济持续增长的期望将不得不有所调整，重新分配全球财富的呼声也将日趋高涨。然而，在创造出这样变迁的动力行将来临之际，仍有许多问题可展开讨论，讨论将会提供出可以在这种变迁中具体实施的有关政策。有证据表明，生活在经济发达国家中的许多人患有“发展疲劳症”，而且，有更多的证据表明，人们普遍意识到，无休止的经济增长并没有价值，除非它能积极地改进大多数人的生活质量。[4]

超越匮乏型体系即使最初只在世界较为富裕地区发展起来，也必须在全球范围内进行协调。就跨国公司之间或民族国家政府之间为了控制资本和商品的国际间流动而达成的协议而言，世界规模的社会化经济组织已经以某种形式存在了。有一点似乎是肯定的，即不管具体采取什么样的形式，这样的国际组织都将年年增加。如果它们在向超越匮乏型经济机制过渡方面得到加强，那么它们的作用就更是信息性的而非规制性的。也就是说，它们可以帮助协调全球的经济交流，用不着去扮演“发挥控制作用的统治者”的角色。尽管这听起来（而且本身就）还相当模糊，然而已经有一些可能的经济秩序模式，这些模式所提出的原则是可以被采纳的。[5]

如果来看看现代性的第二种制度性维度，即监督与行政权力，某些倾向也是相当明显的。在民族国家内，监督活动的加强导致了对民主参与的压力的逐渐增加（虽然并非不存在明显的对应倾向）。尽管很明显，“民主”这个术语所覆盖的具体政体范围极为广泛，但在今天的世界上，实际上没有哪个国家宣称自己不是“民主”国家，这决不是什么偶然的巧合，也不只是具有修辞学的意义。凡是那些标榜自己是“民主国家”的，总有些使公民卷入政府程序的过程，无论在实践上这种卷入是多么地微不足道。原因何在?因为现代国家的统治者发现，有效的政府需要臣民的积极默认，而这种积极默认的形式在前现代国家既无可能，也无必要。[6]然而，多元政治（即“政府对被认为是政治上平等的公民所作选择的连续不断的回应”[7]）的倾向，目前却仅仅集中在民族国家的水平上。既然民族国家的地位在全球体系中正在发生变化，而地方组织的新形式在它的水平以下以及其他国际组织在它的水平以上都在不断增加，我们有理由期望民主参与的新形式将崭露头角。例如，它们可能采取这样或那样的形式，促进在车间、地方性协会、媒介组织以及各种类型的跨国组织中的民主参与程度。[8]

就国家间的关系而论，有一点似乎很明显：一种更需要协调的全球性政治秩序大概正在浮现。日益全球化的趋势多少迫使着国家间在那些以前它们可能更愿意单独处理的问题上持合作态度。在十九世纪末，许多第一代讨论全球化的学者们都相信，随着全球联系的日益增

强，一个世界性的政府会自然而然地出现。这些作者低估了民族国家主权的自主性程度，而且，在可见的将来，似乎也不可能出现任何类似于民族国家形式的“大世界政府”。或者，也可以反过来说，“世界政府”可能要包括由各个国家提出的合作性的全球政策构架，包括代替超级大国格局的解决冲突的合作性策略构架。无论如何，全球性的这种倾向看起来是强烈而明显的。

至于谈到军事权力，向战争工具消亡的世界过渡的机会似乎还是微乎其微。因为全球的军费开支每年都在上升，技术创新在武器生产方面经久不衰。可是，也存在着现实主义的有力因素，它预示着一个无战争的世界。这样一个世界内在地存在于战争的工业化过程中，也存在于在全球范围内民族国家变化着的立场中。如同我们前面曾经提到过的，随着武器的工业化的扩散，克劳塞维茨的名言实际上已经过时了；在国家间的边界大多已经确定和民族国家事实上覆盖了整个地球的每一寸土地的情况下，领土扩张已失去了它曾经有过的意义；最后，全球范围越来越明显的相互依赖，拓宽了这样的一些领域，在其中，所有的国家都有着相似的利益。设想一个完全没有战争的世界无疑是乌托邦，但在现实中它却决非毫无依据。

同样的情况也适用于人化环境。持续不断的技术革命是从资本积累和军事规则中获得原动力的，但是它们一旦开始运转起来，便有了自己的推力。推广科学知识和展示技术创新中的先进效率，无疑是颇有影响力的一个驱动因素。正如J.艾卢尔所说，一旦技术创新成为一种常规，就会有一种强烈的惯性：

> 技术从来就没有促进过任何事物，因为它是被人们从后面推动的。技术人员并不知道他工作是为了什么，而且一般说来他也不关心……并不存在一个明确号召的目标；他后面的引擎强迫着他工作，而且不能容忍任何东西阻止机器的运转……技术因素的相互依赖使得大量“解决问题的高招”成为可能，由于这些高招，难题也就不再成其为难题了。[9]

目前，技术创新的过程，以及更一般地说，工业发展的过程，仍然在加速而不是减缓。随着生物技术的发展，技术进步影响着我们作为人类的物质构造，同样也影响着我们生活于其中的自然环境。对无限未来而言，这些创新的丰富源泉将无限制地持续下去吗?没有一个人能够对此充满信心，但是存在一些明显相反的趋向，它们部分地是由生态运动（以及其他领域）反映出来的。环境破坏现在受到了广泛的关注，而且在世界范围内也成了政府工作的焦点。为了避免严重而不可逆转的破坏，人们不得不面对的，不只是技术的外部影响，而且也包括无限制的科技发展的逻辑。技术的人道化包括把道德问题逐渐引入人类与人化环境之间的，现在还主要是“工具性的”关系之中。

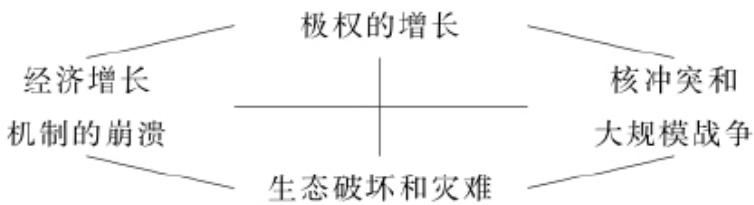
既然具有最严重后果的生态问题已经如此明显地全球化了，降低环境风险的干预形式将必然地也具有全球整体性的基础。一个总体性的关怀全球的体系可能被创造出来，它的目标将是把世界的生态健康作为一个整体保留下来。詹姆士·拉伍洛克（James Lovelock）提出的“伽亚假设”，提供了一种用可能的方式去设想全球关怀的目标。根据这个观点，这个星球“展示为一种生物有机体的行为，甚至它就是一个活着的生物”。地球的有机健康是由分散的生态循环维持下来的，这些循环的相互作用构成了一种自我维系的生化系统。[10]如果这个观点可以在分析的细节上得到证明，对全球关怀来说，它就有着明确的含义，即可能更像是保护一个人的健康，而不是栽种一片长得稀稀拉拉的花园。

为什么我们要假设世界上的事件将沿着由这种乌托邦思想为我们所指出的方向发展?显然，我们也可以不这样假设，尽管所有关于这些可能的未来的讨论，包括本书提出的讨论，都由于它们本身而能够产生某种影响。发展的固有倾向最后也决不比这有什么不同，如果事物真要全然按固有方式发展的话，那么发展的间歇期就会十分漫长，而且还充满了各种具有严重后果的风险。此外，现代性的每一制度维度上的变化都会反过来对其他维度发生影响。对亿万人类来说，每一种变化都可能会造成生命危险的后果。

图七概略地描述了我们今天所面临的一系列具有严重后果的风

险。无论出现了什么样的新技术（即使它对资本主义的生产是有利的，但对环境安全和军事安全来说，它却仍然可以是危险的），对限制全球资本主义的积累来说，都是十分有限的。既然市场在一定程度上是自我调节的机制，那么某些类型的日益增加的匮乏就能够被逐渐克服，至少，在一个相当长时限内会如此。但是，对无限的资本积累来说，可获得的资源终究有限，更有甚者，市场要么不触动“外在事物”（externlities），要么反过来影响它们（如扩大全球性的不平等），而这些外在事物很可能明显地具有社会性破坏作用。

图七：现代性的具有严重后果的风险



就行政管理资源而言，增进民主参与的倾向的黑暗面则是产生极权的可能。[11]监督活动的日益加强反倒提供了许多民主参与的途径，但是，也增加了垄断暴力手段并把它作为恐怖工具的利益集团支配政治权力的可能性。正如Z.鲍曼特别清楚地指出的那样，极权主义与现代性并不是偶然地而是内在地联结在一起的。[12]当然，即使不是全面极权，各种其他不同的压迫统治形式也体现着极权的特性。

在前面的篇章中，已经充分地谈论过了危险的其他形式。由于战争的工业化，核冲突的可能性并不是人类在中长期内所面临的唯一的具有严重后果的风险。纯粹只使用常规武器的大规模军事冲突的后果也是毁灭性的，而且由于科学和武器技术的不断“聚变”，很可能生产出的其他武器形式，它的可怕的威力并不亚于核武器。生态灾难的厄运虽不如严重军事冲突那么近，但是它可能造成的后果同样让人不寒而栗。各种长远而严重的不可逆转的环境破坏已经发生了，其中可能包括那些到目前为止我们尚未意识到的现象。

现代性的另一面是，当事实上地球上再也没有神志清醒的人的时候，剩下的就只能是“昆虫与青草的王国”了，或者，是一组破败不堪和外部受到严重伤害的人类社区。没有任何神灵会拯救我们，而且也没有任何历史目的论能保证后现代性的第二个方面将不会取代它的第一个方面。警告已成了陈词滥调，它让人如此熟悉，以至成了反事实性的日常生活；可是，像所有的风险警报一样，这一警告也可能确实是真的。

【注释】

[1] 西奥多·罗滋阿克：《个人或行星：工业社会的创造性分解》（Theodore Roszak，Person/Planet：The Creative Disintegration of Industrial Society，London：Gollancz，1979），第28—33页。

[2] 在图四中有一个明显的疏漏：女权主义运动。与这里所区分的现代性维度以及与本书作为一个整体的更广泛的讨论相关联，我们应该怎样给女权主义定位?首先，应该强调，像所有的社会运动一样，女权主义也参与进了现代性的反思性。发端于旨在确保政治和经济平等权利的妇女解放运动，女权主义逐渐发展成为关注性别关系是怎样建构起来的运动。性别是什么，以及它怎样构成了个人认同的基本内容，今天成了可能导致深刻转变的意义重大的问题。第二，这些问题与自我作为反思性对象也密切相关，因为所有个人都是在学习的过程中培育出自己的性别（gen-der）的，而关于自我发展的意识是后来又被不断维系和改变的。第三，与第二点类似，女权主义所强调的某些更深层的现象，并不仅仅是现代性带来的，在所有已知的社会秩序的形式中，它们也以这样或那样的方式被发现了。因而，女权主义运动的目标是复杂的，并且横切了现代性的整个制度性维度。可是，女权主义也许提供了反事实性思考（counterfactual thinking）的源泉，它以一种十分基本的方式对后现代性作出了贡献，对此我将要给予讨论。

[3] 阿尔伯托·梅鲁西：《当今流浪者》（Alberto Melucci，Nomads of the Present，London：Hutchinson，Radius，1989）。

[4] 伊恩·米尔斯与约翰·欧文：《进步的贫困》（Ian Miles and John Irvine，The Poverty of Progress，Oxford：Pergamon，1982）。

[5] 威廉·奥普哈斯：《生态学与匮乏型政治》（William Ophuls，Ecology and the Politics of Scarcity，San Francisco：Freeman，1977）。

[6] 在《民族国家与暴力》一书中，我对此作了论证。

[7] 罗伯特·A.达尔：《多元政治》（RobertA.Dahl，Polyarchy，New Haven：

Yale University Press，1971），），第1—2页。

[8] 参见大卫·赫尔德：《民主模式》（David Held，Models of Democracy，Cambridge，Eng.：Polity，1987）。

[9] 雅克·艾卢尔：《技术社会》（Jacques Ellul，The Technological Society，London：Cape，1965），第89页。

[10] 马丁·拉奇：《社会生态学：对后工业社会的探索》（Martin Large，Social Ecology：Exploring Post-Industrial Society，Gloucester：Hawkins，1981），第14页。

[11] 参见吉登斯：《民族国家与暴力》，第十一章。

[12] 齐格蒙特·鲍曼：《现代性与大屠杀》（Zygmunt Bauman，Modernity and the Holocaust，Cambridge，Eng：Polity，1989）。

第六部分

现代性是一个西方化的工程吗?

在本书讨论现代性的整个过程中，没有怎么提到处于所谓的发达国家活动范围以外的世界更广阔的地区。当谈论现代性时，我提到了起源于西方的制度性转变。在什么程度上现代性是西方的?为了回答这个问题，我们必须考虑到现代性的各种在分析上可以被分开的特性。就制度方面而言，在现代性的发展中，有两种不同的组织特别重要：民族国家和系统的资本主义生产。它们二者都在欧洲历史的具体情境中有着自己的根基，而且以前的时期或是其他的文化背景中很少有什么事物与此类似。如果说后来它们在彼此的密切结合中，席卷了整个世界，这首先是因为它们所创造出来的权力。在全球发展的趋势之外，在维持全面自主方面，没有任何其他更传统的社会形式能够与这种权力抗争。就这两大变革力量所孕育出的生活方式而言，现代性与众不同地真是一个西方化的工程吗?对这个问题的直截了当的回答是："是的"。

本书强调，现代性的根本性后果之一是全球化。它不仅仅只是西方制度向全世界的蔓延，在这种蔓延过程中其他的文化遭到了毁灭性的破坏；全球化是一个发展不平衡的过程，它既在碎化也在整合，它引入了世界相互依赖的新形式，在这些新形式中，"他人"又一次不存在了。它创造了风险和危险的新形式，同时它也使全球安全的可能性延伸到了力所能及的远方。现代性，从其全球化倾向而论，是一种特别的西化之物吗?非也。它不可能是西化的，因为我们在这里所谈论的，是世界相互依赖的形式和全球性意识。可是，讨论和处理这些问题的方式将不可避免地也会用到源于非西方背景的概念和策略。因为无论是现代性的激进化还是社会生活的全球化都决不是一个已经完成了的过程。既然世界文化的多样性是一个整体，对现代性这种制度作出多种反应就是可能的。"超越"现代性的运动已经出现在全球体系之中，这个体系的特点是财富和权力的极大不平等，而且这些运动不可

能不受这些不平等的影响。

现代性的全球化不仅仅体现在它的影响上，而且也体现在知识的反思性上，这种反思性对现代性的动力机制来说是至关重要的。就此而论，现代性是独具特色的西化的东西吗?对这个问题必须作出正面的回答，尽管对此有一些明确的限定。从传统的内生性向现代的反思性的剧烈转变，不仅导致了与以前的断裂，而且也使其与其他文化断裂。既然理性不可能为自己提供最终的正当性，假称这种断裂不是建立在文化（和权力）之上，就毫无意义。然而，权力并不一定必然地能处理那些由现代性的反思性的蔓延所带出的问题，特别是在话语式争辩模式被普遍接受和尊重的情况下，就更是如此。话语式争论，包括属于自然科学有机组成部分的争论，涉及到的标准常常超过了文化的差异。如果这类争论正普遍被认可为一种解决争端的手段，则这里就不存在什么“西化”的问题。可是有谁能说对这种认可的普遍化所可能施加的限制是什么样的呢?因为激烈的怀疑本身也总是受到怀疑，因此激烈的怀疑也是一种遭致严厉抵抗的原则。

结　语

最后，让我对这本书的论题作一个简要概述。首先，在工业化社会中，某种程度上在整个世界中，我们正进入一个高度现代性的时期，它摆脱了传统中的稳定关系的支撑，而且，也丧失了相当长一段时间以来一直都显得如此固定的（对于“内部”和外部的人均是如此的）“优越地位”：西方的统治。尽管现代性的组织者在寻找某种确定性去取代从前确立的教条，现代性还是有效地融入了制度化了的怀疑精神。在现代性条件下，所有的知识，自身都是循环性的，尽管“循环”在自然科学和社会科学中的含义有所不同。在前者，它考虑的是这样的事实，即科学是纯粹的方法，所以“业已接受的知识”的所有基本形式原则上都是可以被抛弃的。社会科学假定了一种双重意义上的循环，它们对现代制度来说是极其关键的。社会科学创造的所有知识，原则上都是可修正的；并且，当它们循环性地往来于它们所描述的环境时，实际上它已经是“修正”过的知识了。

现代性内在就是全球化的，而且这种现象的不确定后果与它的反思特性彼此循环，构成了一种由事件组成的领域，在其中风险和伤害有着独特的品质。现代性的全球化倾向，既是客观的也是主观的，它们在地方和全球两极所发生的变迁的复杂辩证法中，把个人同大规模的系统联结起来。许多经常贴着后现代性标签的现象，实际上关系到生活在这样一个社会中的经验，在那里在场和缺场以历史性的独特方式交融在一起。进步变得空洞无物，而现代性的循环却生了根。而且，从侧面来看，生活在这样“一个世界”中，每天摄入的信息量有的时候简直就势不可挡。然而，这并不意味着文化的碎化及其消解于无中心的“符号世界”。在存在着具有严重后果的风险因而麻烦不断的背景下，这同时既是主体转变也是全球社会组织转变的过程。

现代性内在地是指向未来的，它以如此方式去指向“未来”，以至于“未来”的形象本身成了反事实性的模型。尽管也可以有别的理由，但我仍然以此作为乌托邦现实主义概念的基础。期待未来本身成了现在的一部分，因而它与未来将怎样发展重新关联在一起；乌托邦现实主义将“打开窗口”以迎接未来，并与正运作着的制度化倾向连接起来，正是由于这种倾向，政治的未来才内在地是在场的。这里我们再次回到本书以此开篇的时间问题上。就最初提到的作为现代性的动力基础的三个基本部分而论，一个后现代世界可能会像什么?因为，如果有一天，现代制度在很大程度上被超越了，那么它们也就有必要从根本上加以改变。作为结论，只须对此略加评论就够了。

乌托邦现实主义的理想，与现代性的反思性与短暂性二者，都是对立的。乌托邦的预期对事务的未来状态划定了一条底线，这条底线阻断了现代性的无穷无尽的开放特性。在一个后现代世界，时间和空间在它们的相互关系中再也不用听命于历史性了，很难说它是否暗含了这种或那种形式的宗教复活，但可以想像，将会有一种关于生活的某些方面的稳定性，它会令人回忆起传统的某些特征。这种稳定性反过来提供本体性安全感的基础，由于意识到社会的普遍性是受制于人类对它的控制力，这种安全感再度加强了。这将不会是一个“向外崩溃”并变成分散的组织的社会，但毫无疑问，它将以一种复杂的方式将地方和全球交织在一起。这样一个世界将包括时间和空间的重组

吗?似乎有这样的可能。然而，考虑到诸多不同的反应，我们应该切断乌托邦的沉思与乌托邦的现实主义之间的联系。但是，同本书这种类型的研究相比，它应该是下一步的工作了。

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

SIAM MAPPED

图绘暹罗

一部国家地缘机体的历史

Thongchai Winichakul

[美国] 通猜·威尼差恭 著 袁剑 译

刘东·主编 彭刚·副主编

译林出版社

版权信息

Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation by Thongchai Winichakul
Copyright © 1994 by University of Hawaii Press
This edition is published by arrangement with University of Hawaii Press
Simplified Chinese edition copyright © 2016 by Yilin Press, Ltd
All rights reserved.
著作权合同登记号　图字：10-2011-563 号

书　　名　图绘暹罗：一部国家地缘机体的历史

作　　者　【美】通猜·威尼差恭

译　　者　袁剑

责任编辑　陶泽慧

出版发行　译林出版社

ISBN　　9787544766203

关注我们的微博：@译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

目录
CONTENTS

主编的话
中文版前言
序言
致谢
导论 国家感的存在
    国家感的两种认同
    泰国性的积极和消极认同
    泰国研究
    解释上的斗争
    作为文化建构的暹罗
    对象和方法
第一章 本土空间与古代地图
    神圣的地形学
    想象空间的描述：古代地图
    不同空间观的共存
第二章 一种新地理学的到来
    两个世界，同一空间：现代世界的来临
    突破：脱胎于星相学的天文学
    新模式下的空间：现代地理学
    被编码的空间：现代地图
    模式：模糊与替代
第三章 边界
    西部边疆中的西方边界
    边界观的冲突
    没有边界的王国
第四章 主权
    等级化的国家间关系
    共享主权：一种生存策略
    多重主权与欧洲人
第五章 边缘
    重叠的边缘
    “我们”空间的塑造
    新的边缘：暹罗与英国当局

军队对分界面的塑造
第六章 制图：一种新的空间技术
西方地图中的暹罗
暹罗的西方制图
地图对“我们”空间的塑造
地图绘制中的交锋：释放出的一种致命武器
第七章 地缘机体
地缘机体的出现：制图的胜利
地缘机体的授权
超越领土与地理学
第八章 地缘机体与历史
1893年的伤痕与断裂的过去
泰国过去假设的地缘机体
历史地图集
情节化的过去
重塑的过去
结语 地缘机体、历史与国家感
“我们自身”与他者对立的形成
敌人的作用
泰国性的边境
符号的权力
最后的话
资料注释
术语表
参考文献
译后记
插图页
注释

主编的话

刘东

总算不负几年来的苦心——该为这套书写篇短序了。

此项翻译工程的缘起，先要追溯到自己内心的某些变化。虽说越来越惯于乡间的生活，每天只打一两通电话，但这种离群索居并不意味着我已修炼到了出家遁世的地步。毋宁说，坚守沉默少语的状态，倒是为了咬定问题不放，而且在当下的世道中，若还有哪路学说能引我出神，就不能只是玄妙得叫人着魔，还要有助于思入所属的社群。如此嘈嘈切切鼓荡难平的心气，或不免受了世事的恶刺激，不过也恰是这道底线，帮我部分摆脱了中西“精神分裂症”——至少我可以倚仗着中国文化的本根，去参验外缘的社会学说了，既然儒学作为一种本真的心向，正是要从对现世生活的终极肯定出发，把人间问题当成全部灵感的源头。

不宁惟是，这种从人文思入社会的诉求，还同国际学界的发展不期相合。擅长把捉非确定性问题的哲学，看来有点走出自我囿闭的低潮，而这又跟它把焦点对准了社会不无关系。现行通则的加速崩解和相互证伪，使得就算今后仍有普适的基准可言，也要有待于更加透辟的思力，正是在文明的此一根基处，批判的事业又有了用武之地。由此就决定了，尽管同在关注世俗的事务与规则，但跟既定框架内的策论不同，真正体现出人文关怀的社会学说，决不会是医头医脚式的小修小补，而必须以激进亢奋的姿态，去怀疑、颠覆和重估全部的价值预设。有意思的是，也许再没有哪个时代，会有这么多书生想要焕发制度智慧，这既凸显了文明的深层危机，又表达了超越的不竭潜力。

于是自然就想到翻译——把这些制度智慧引进汉语世界来。需要说明的是，尽管此类翻译向称严肃的学业，无论编者、译者还是读者，都会因其理论色彩和语言风格而备尝艰涩，但该工程却绝非寻常意义上的“纯学术”。此中辩谈的话题和学理，将会贴近我们的伦常日用，渗入我们的表象世界，改铸我们的公民文化，根本不容任何学院人垄断。同样，尽管这些选题大多分量厚重，且多为国外学府指定的必读书，也不必将其标榜为“新经典”。此类方生方成的思想实验，仍要应付尖刻的批判围攻，保持着知识创化时的紧张度，尚没有资格被

当成享受保护的“老残遗产”。所以说白了：除非来此对话者早已功力尽失，这里就只有激活思想的马刺。

主持此类工程之烦难，足以让任何聪明人望而却步，大约也惟有愚钝如我者，才会在十年苦熬之余再作冯妇。然则晨钟暮鼓黄卷青灯中，毕竟尚有历代的高僧暗中相伴，他们和我声应气求，不甘心被宿命贬低为人类的亚种，遂把迻译工作当成了日常功课，要以艰难的咀嚼咬穿文化的篱笆。师法着这些先烈，当初酝酿这套丛书时，我曾在哈佛费正清中心放胆讲道：“在作者、编者和读者间初步形成的这种‘良性循环’景象，作为整个社会多元分化进程的缩影，偏巧正跟我们的国运连在一起，如果我们至少眼下尚无理由否认，今后中国历史的主要变因之一，仍然在于大陆知识阶层的一念之中，那么我们就总还有权想象，在孔老夫子的故乡，中华民族其实就靠这么写着读着，而默默修持着自己的心念，而默默挑战着自身的极限！”惟愿认同此道者日众，则华夏一族虽历经劫难，终不致因我辈而沦为文化小国。

一九九九年六月于京郊溪翁庄

中文版前言

当一本书出版以后，它的命运就不再被作者所掌握了，也时常会与作者的预期迥异。作者可能需要用他的一部分人生对其投入非常多的思考与想象。尽管如此，读者常常还是没有看到作者想要表达的，却对作者未曾言说的多有体会。

《图绘暹罗》这本书可以有不同的阅读方式，无论是从作者的意图，还是从读者自己的发现出发。我自从本书1994年初版开始，就已经认识到了这一点。

本书考查了形塑暹罗这个现代民族国家的地理学知识的变化。我希望读者们能够喜欢这个故事。除此之外，如果读者在阅读的过程中找到或创造出了任何额外的价值，那都将被认为是意外之喜。

我写作这本历史书的目的很简单：讲一个好故事。这是历史学家共同的渴望，也是一项挑战。这听上去很简单，做起来却没那么容易，不是每位历史学家都能顺顺当当地完成这个任务。“讲一个好故事”在很大程度上依赖于历史学家的生活经验、志向和对于过去的想象力，同时也取决于他的读者。对于我来说，一个好的故事是引人深思的，能够吸引、鼓励读者在阅读时进行思考，并且在掩卷之后仍能留下许多值得思考的东西。但是历史故事，特别是学术历史故事，不像小说，它必须根植于证据、分析、解释、方法论以及概念，而且还必须是原创性的。从根本上来说，一个故事自身无所谓优秀，它之所以出彩，往往是靠讲故事的人。

此外，对于泰国历史和我本人来说，一部好的历史必须对在20世纪暹罗史学中占有支配地位的皇家民族主义范式提出挑战。好的故事应该有助于读者“忘却”上述强大的历史学思想体系，并对其产生质疑。然而，如果有可能的话，一部好的历史不应该是全然可信的，以避免最终变得太过权威或者残酷无情。

好的历史故事因具有将过去带入现在生活的能力而获得力量。只用社会科学的语言来进行解读的经济或政治的宏观历史可能会有所助益，但几乎不能让过去重新活过来。微观历史也并不能帮助读者透过狭窄的视野来想象过去的生活。讲述一个好的历史故事的要诀，在于

对可以将巨大变革的进程展示出来的故事本身给以关注。

从语境上来说，本书的写作背景是1976年10月6日在泰国曼谷所发生的事件。它也涉及泰国激进运动被镇压之后数年的事情。自从1976年10月初那个具有决定性意义的星期三之后，我就认识到了“历史”，作为理解世界的多种方式之一，是残酷的。从题目、方法论、概念到它的故事和发现，本书都或明或暗地体现出来，它就是跟传统泰国史中这种残酷性进行的一次战斗。

在另一方面，本书并不仅仅是关于泰国历史的研究。在主旨和方法上，本书挑战了当时许多关于泰国研究的假设，同时也跟后殖民主义和后现代地理学相融合。在过去的数十年间，对地理和空间的兴趣扩散到社会科学和人文科学之中，本书在此方面有所贡献，同时也成为其中的一部分。

本书阐释了地图是如何构建出一个国家的。暹罗的诞生得力于现代地理学和地图。但是，其中的变化并不简单等同于由科学家或政治家所带来的制图技术的发展。本书并不是有远见的统治者的光荣历史，更不是对现代化的赞颂。它是一部争论和冲突的历史，说明了现代技术是如何支配人类的。它也不是一部反殖民或反帝国主义的历史，而是讲述了看上去无害的知识和技术如何变为强有力的、危险的东西，就像羊变成狼一样。民族主义屈辱地“丧失领土”成为了具有欺骗性的历史，而真正丢失的东西几乎从未被听说过。民族国家的“地缘机体”（geo-body）被地图塑造成一种新的拜物教。现在，它可以要求人们为仅仅几英尺的国土做出牺牲。本书讲述的就是这些内容。

本书对于国家保持了一定距离，以看清对于“地缘机体”的崇拜，因为它写作于对国家的尊崇及对主权的捍卫都成为陈腐旧说的时期。国界线成为人为设置的不得逾越的界限。跨越全球的人类活动和各类事件如今已成为常态。所以本书能在没有神秘主义和祖先崇拜的情况下，对民族国家的创立过程加以回顾。

本书的命运超出了我最初的预期。它在泰国研究、东南亚研究以及其他领域都已经广为人知。2009年，《东南亚社会问题杂志》（Journal of Social Issues in Southeast Asia,SOJOURN）在东南亚研究者中做了一项调查，发现本书是东南亚研究中最有影响力的作品之一。此外，本书也影响了世界上其他地区的类似研究，而不仅仅限于东南亚地区。

最后但同样重要的是，我承认翻译是我放弃尝试的一项工作，因为这对于我来说太难了。这比掌握两种语言更难，因为这是一种跨越

了语言的创作。非常感谢本书中文版的翻译者袁剑博士、校对者金勇先生，以及其他参与到这项翻译工作中的朋友。感谢译林出版社促成了本书中文版的出版。

我希望读者诸君能够喜欢这个故事。

通猜·威尼差恭

威斯康星州，麦迪逊市

2014年5月14日

序言

在20世纪最后的这十年里，受欧洲共同体的推动，整个世界正转变成一种新的共同体。各式各样不再局限于一国的跨国公司如雨后春笋，纷纷涌现；市场与生产也愈加全球化；货币金融体系以及信息、资本的流动早已经没有了边界。亚洲、太平洋世界以及美洲，都在试图赶上欧洲的步伐。整个世界似乎正准备超越19世纪的欧洲遗产：民族国家与民族主义早晚都会被弃置一旁。但与此同时，苏联集团的瓦解释放了民族主义的强大能量；确实，这是一种相当古老的族类民族主义（ethnic nationalism），它要比马克思或列宁曾设想的更有力量。新的“古老”国家再次浮现。国家感（nationhood）[1]即使正被淘汰，也依然充满着号召力。

本书正是在这样的一种背景下逐渐成形的。国家跟每个人的生活息息相关。国家拥有一整套政府体制、经济运行机制以及社会文化结构；所有这些，都会影响到个人。我们必须承认，国家感具有一种能够将彼此互不相知的成员结合成一个共同体的强大凝聚力。这种力量是如此之强大，以至于人们愿意为之牺牲生命。它鼓舞着一代又一代的人，为了革新性、建设性的成就，而奋斗进取。事实上，哪怕是一些国家中的激进分子，也和他们的对手一样忠于国家，渴求获得国家感。

然而，民族主义的破坏性影响还是十分巨大的。确实，它的这种破坏性使我们更多地意识到一个国家的任意性与人为性。在这种经济跨国主义与政治民族主义并存的局面下，对民族主义与国家感的研究将会开辟一个新的方向。我们不再被它的普遍性和伪装所压倒。这样的一种观念，在个人与其国家之间的关系方面，已经造成了一种距离，因为我们如今可以用一种可能超越于国家感世界之上的优势来对国家感进行条分缕析。宏观地看，一个民族可以被看成是一种特殊历史背景下的文化建构，这种建构善恶兼容。这种情况真假难辨；它是一种话语，一种用新的方式所阐明的可能性，在20世纪末我们造就了这样一种可能性。

通过将旧称“暹罗”的泰国作为个案，本书经由对话语交锋与替代的众多时刻的分析，探究了国家感是如何通过一种早已熟知的科学（地理学及其基本认知技术，制图）被任意而又人为地塑造出来的。

就算是一个民族国家最具体实在的身份认同，比如它的领土，以及与之相关的价值和具体实践活动，所有这些我称之为“地缘机体”的东西，都是一步步形塑出来的。书中“导论”部分用一种不寻常的方式探究了国家感的重要意义：通过自身族人之眼，或者正如爱德华·萨义德所说的，通过一种替代东方学家想象的“内在”观念，对泰民族/国家（Thai nation）的认同加以质疑。它确立起了主要的研究问题和研究目标以及基础观念和方式。

第一章进而对一些本土的空间观念加以探究，其中包括宇宙观或宗教方面的概念，以及世俗层面的概念。它表明，前现代社会从来就不缺少想象空间的知识与技术。第二章则展示了地理知识转换的具体形态。通过对早期暹罗的地理学课本的研究，本章通过运用符号学方法，对知识的替代现象做了深入研究；并用类似的方法，对众多的转换时刻做了相应的阐释。

第三、四和五章研究的则是地理学知识在三大观念与实践领域的替代问题：边界（boundary）、领土主权（territorial sovereignty）以及边缘地带（margin）。在这些领域，在涉及暹罗边疆的众多问题上，现代地理学以各种不同的方式排挤了本土观念，而坚称自己才是一种新的、具有合法性的“正确”知识。在所有的事例当中，符号政治的操作方式从来就不单单是知识界或者学术界的。这种替代常常发生在外交和政治活动中，发生在战争和国际关系当中，甚至出现在日常交际的文字材料当中。第六章叙述了制图（mapping）是如何在塑造一个新的暹罗的过程中发挥决定性作用的。跟军事力量一起发挥作用的过程中，制图不仅预期，并且具体规划了暹罗所应有的模样。一个民族国家的地缘机体浮现出来了。

第七和八章讨论了地缘机体的话语是怎样通过一种特殊的方式来形塑一种为自身生存服务的知识的。通过对历史的关注，文中的论述表明了新的地缘机体是如何形塑了人们看待和理解暹罗的过去的方式。事实上，地缘机体本身出现的时刻，在泰国历史的一种新的绘图法形塑过程中扮演了关键性角色，而这种新的绘图法在整个20世纪主导了泰国的历史观，也必定会在未来持续下去。

现代地理学、绘图和一个国家地缘机体上的霸权也许要比我们准备要认识的情况强大得多。它不断重塑它自己，从而将我们囊括到它的统治之下。这种情况，不仅对泰国民众来说是千真万确的，也拓展到这个被绘制的世界（this mapped world）的一些其他事件当中。

致谢

1976年10月6日，这一周三的早上，在位于曼谷的泰国国立法政大学的大屠杀中，那些或不幸丧生，或身心饱受伤害的人，以及数以千计因此受到影响的朋友们是我开始本书写作的动力。谨以此书献给他们。与他们所付出的巨大牺牲相比，本书是那么微不足道。

在悉尼的数年，从提高我糟糕的英语水平，到学习新思想以及完成这项大胆的研究，我的学习过程都是在我伟大的老师Craig J.Reynolds的指导与关怀下进行的。毫无疑问，他是最好的老师：不仅精通专业，接受新的人文学科和社会科学理论，而且对每一位学生的发展尽心尽力。如果没有他，这本书压根就不会成形。

这里要特别感谢Charnvit Kasetsiri[2]、Kanchanee La-ongsri、Supaporn Jaranpat-Shigetomi、Chaiwat Satha-anan以及那些以各种方式帮助我度过混乱不安的大学生涯并进入学界的法政大学的老师与同事们。康奈尔大学Benedict Anderson的批评和鼓励对我有着莫大的意义：虽然我们仅仅见过几次面，但是这些年来他的鼓励对我而言极为重要。莫纳什大学的David Chandler和悉尼大学的Anthony Day所做的批评也同样意义重大。

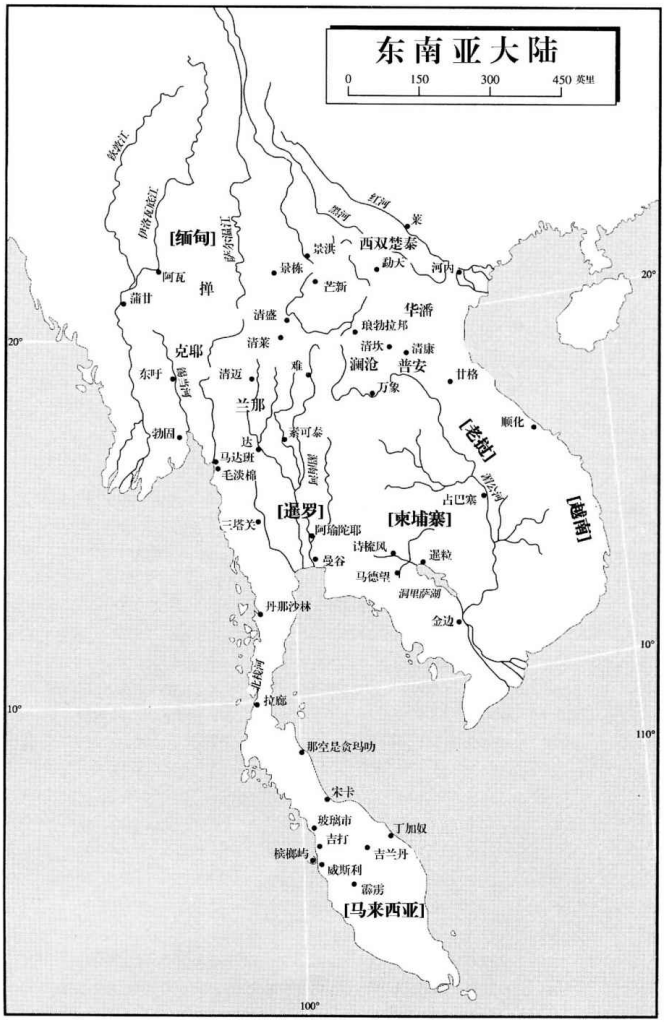
感谢Sujit Wongdes和Singkom Borisutdhi协助我获取丹南地图和沿海地图中的精品。感谢《艺术与文化》杂志允许我重印属于他们的图像2和4；位于曼谷的国家图书馆允许我重印图像3；泰国皇家测量局、泰国国防部允许我重印图像5；大英图书馆允许我重印并复制图像9和 10。感谢Andrew Turton自始至终一起参与复制工作。在此还要感谢Thaiwatthanaphanit公司允许我重印其出版的地理学地图集中的图像13至19。特别感谢Conrad Taylor允许我重印图像20。同时也要感谢夏威夷大学出版社的Pamela Kelley为本书原稿所付出的心血以及在督促我完成全书上所做的努力。我希望我没有疏漏任何以不同方式为这本书做出贡献的人们。他们的鼓励、关心和帮助，我将永远铭记。

最后，尽管我不喜欢因循成例，但我还是必须承认，没有我妻子Somrudee的悉心照顾、努力工作和无私奉献，我是无法完成这本书的。

我不知道这本书对建立一个更好的世界是否会有某种贡献。我只是希望：在未来的某一天，所有那些毫无道理的所谓理性（the irrationalrationality）将会被一一揭露，人们会变得更为宽容、更为体谅。

导论 国家感的存在

在1986年世界杯第一轮丹麦击败苏格兰后，有报道称，在500万丹麦人中，有97%的人收看了这场比赛的电视转播。一位电视播音员这样评论剩下的那3%人口：“只有瑞典人和卖国贼才会对这场比赛视而不见。”[3]这一评论看似幽默，却发人深省。这是现代跟国家感息息相关的一出喜剧。但是，国家感也有许多悲剧性的方面。在接近21世纪的当口，我们目睹了东欧诸国的崩溃，这种崩溃演变为众多新建立国家之间严重的族群与民族主义冲突。事实上，在全球范围内，众多自认为属于某一民族的人们彼此之间的冲突一直都在上演。这个关于足球比赛观众的评论之所以有意义，是因为其中明显的国际竞争意味暗示着民族间在其他领域内相互敌对、竞争和对抗的大背景。正因为这一玩笑涉及的是民族性质的标准看法及其与现代个体的联系问题，它才这么容易被人理解。



现代边界出现之前的东南亚大陆

国家感的两种认同

一方面，民族通常被设想为一个单独个体必须从属的集合体。更进一步来说，民族被设想成是一个整体，作为其中一分子或者组成部分的民族成员在本质上是相同的。民族的本质特征被普遍灌输到成员内心当中，而且，成员们还具有相同的民族利益。爱国主义、忠诚以及其他从属的思想、感情和实践方面的依附似乎就是成员与他们民族间的天然联系。另一方面，民族也常常被设想为是在全球民族共同体中存在。这就是说，世界上还有其他与我们的本质和利益并不相同的民族存在，它们与我们竞争，甚至与我们为敌。有关现代民族的论述通常会假定这两个方面的认同：建立在民族有共同的本性、同一性或利益上的积极认同，建立在与其他民族的差异上的消极认同。我们的现代文明在很大程度上是建立在这种同一性和差异性的基础上的。

民族的同一性及其与异民族的敌对（民族认同的两个方面）是如何产生的？或者说这种情况是怎样造成的？现代人在涉及民族问题时是如何谈论、认知和行动的？更进一步地说，关于民族的知识是如何在我们的文明中构建出来的？这些问题的答案不应该框定为仅仅是关于民族国家形成或民族建构的另一种研究。相反，这更应该是关于国家感话语的研究。这种研究所关注的是暹罗或泰国之所以得名的问题。但它的意义远大于个案研究。它也可以用来解释近两个世纪中出现在这个星球上的其他一些现代民族。

泰国性的积极和消极认同

在今天的泰国，存在着一种普遍的假设，即，人们认为存在一个共同的泰国特性或者认同：khwampenthai（泰国性，英文为Thainess）。它被确信已经存在了很长时间，并且所有泰国人都清楚地意识到它的优点。尽管实际上，在过去的一百年中，暹罗在迈向现代化的过程中已经大有变化，但泰国性的本质还是被很好地传承至今。与其他民族主义话语一样，它假定伟大的领袖（即君主）选择性地接受了西方的好东西，同时又尽可能保存了传统的价值。尽管怀疑论者可能对这一观点的正确性有所质疑，但这一看法在学界仍然很流行。

这种在泰国性基础上的选择性现代化最常被引用的例证之一，就是在现代化过程中，泰国虽然吸收了西方科学技术，但佛教仍然是国家信仰。另一个著名的证据，则是某些杰出的暹罗国王的命令，他们对于应该接受西方知识的范围有过深思熟虑：他们指出，它必须以适合暹罗为基础，而不是根据其原有的形式或标准行事。但是，要精确地确定什么是需求、适当、美德、有益的或正确的，是有难度的。“正确”的东西从未被明确地定义过，事实上，对其定义也是不可能的。因此，随着时间的推移，出现了许多对于泰国性的解释。这种情况从20世纪开始持续至今。

什么不是“好的”？朱拉隆功国王（1868—1910在位）在1885年宣称，政党和议会制度是不适合暹罗政治传统的。[4]在另一场合，他甚至还指出，华人在暹罗组建政党的尝试与暹罗的利益是相悖的，因此只要一有可能就必须反对。[5]拉玛六世（1910—1925在位）查禁了泰国的第一部经济学书籍，因为它并不适合泰国社会。他认为，除了君主，在他治下的泰国人民都是平等的。因此，由于经济学涉及贫富阶层的分化，所以它可能引起国家内部的不团结或分裂。作为替代，他提出了自己的经济哲学：以佛教原则为基础，人们应该满足于自己所拥有的东西。不仅仅关于经济学的书籍被禁，在1927年，泰国还通过了禁止教授经济学的法律。[6]

究竟什么东西应该受到保护，还是让人捉摸不透，这是因为泰国性已经被众多不同意识形态阵营的权威人士从各个角度做了定义与断言。在泰国学者中众所周知的是，君主制和佛教是这个国家最重要的两大要素。拉玛六世认为君主制对于国家感来说是最为重要的。伟大

的历史学家和行政长官丹隆拉查努帕（之后称为丹隆）[7]曾提出，泰国人民的三大道德支柱是对国家独立、宽容、和解或融合的爱（the love of national independence,tolerance,and compromise or assimilation）。[8]披汶[9]政府在第二次世界大战期间（1938—1945）开始了许多雄心勃勃的尝试，力图使泰国文明开化。[10]许多委员会建立了起来，以把控泰国文化的未来走向，并监督宣传工作。众多的细节性事务（从私人事务到公众事务，从家庭问题到社会问题）都被规定好以供人们遵行。[11]颇具讽刺意味的是，传统服饰和咀嚼槟榔这一习俗被禁止，而穿裤子、裙子以及在早上去工作以前亲吻则被规定执行。在这届政府下台后，这些泰国文化新元素中的一些没有留存下来，而其他的直到今天仍被沿用。

还有许多关于泰国性的看法，对泰国性的定义永远不会有终结的一天。泰国关注对可能会突然消失的民族文化加以保护，不过它不是唯一一个这样的国家。因此，为了实现这个目的的政府机构一直存在着，虽然它的名称与职责范围会不时发生变化。现在存在着的一个实体是国家认同委员会，它不得不对泰国性做出定义，以便澄清其为保证民族、信仰和君主制的安全而进行的规划、协调、咨询等方面的工作。委员会将国家概括为由八大要素组成：领土、人口、独立和主权、政府和行政机构、宗教信仰、君主制、文化、尊严。然而，委员会也表达了他们的顾虑："就像我们看到的那样，'国家认同'这个术语是一个广泛的概念，包含了国家的所有方面，所以它可能引起一些混淆和不清晰的理解。即使是这八个要素，也并不是（委员会中）所有人都能够同意的。"[12]事实上，在这本二十六页的小册子《国家认同》（Ekkalak khong chat，英文为National Identity）中，三位杰出人士给出了许多对于泰国认同要素的解释。这些要素彼此之间是不矛盾的。而且，它们都很重要；看过这个册子的人都应该接受这些要素。[13]泰国特征和习俗的数量似乎是无穷无尽的。冗余是必要的，也是有用的。

虽然泰国性从未被明确定义，但它被假定为所有泰国人都知道的存在。现代泰国最杰出的政治家和学者克立·巴莫[14]承认他对于"认同"的意义并不十分清楚。但他确信，这种"认同"深深影响着他："这种认同属于国家中的人民……每个人生而有之。泰国性在很大程度上将泰国人民团结在一起。只要是一个泰国人，就意味着有如此这般的感受，有如此这般的特定性格。没有人能改变这些。"[15]如果说，"什么是泰国性"这一问题很难清楚定义的话，那么，"什么不是泰国性"，即非泰（un-Thai），就时时被定义着。同时，这种认同帮助我们从外部定义泰国性。正如埃德蒙·利奇[16]在对缅甸高地的研究中指出的，族群的人根据与其他族群的不同来定义其自身，而不是根据

族群内共享的一套特征来定义，这种所谓的共同特征仅仅是社会学的虚构。[17]这就是我所说的“消极认同”。

把他者（otherness）用作参照，常常是通过把属于另一民族的特征识别出来而实现的。但是，用作参照的民族或族群常常被胡乱定义。例如在泰国，farang是一个用于指称西方人的众所周知的形容词和名词，并不具备任何民族、文化、族群、语言或其他特性。Khaek是用于无差别地指称马来半岛、东印度群岛、南亚以及中东的民众与国家的另一个术语。Khaek也指穆斯林，但同样也并不是一个专门称谓。这就是说，一个参照（reference）有时并不怎么顾及真正从属于某一特定民族或族群的某种特征，这是因为这种话语的目的是要识别出非泰国性的东西，而不是去定义任何特定人群的特征。一旦非泰国性被体认的话，那么，作为它的反面，泰国性也就显现出来了。

关于消极认同的例子在日常生活中并不难找到。1987年2月中旬，在堪培拉的泰国大使和泰国学生进行了一次关于在澳大利亚的亚洲人的谈话，大使教育学生们“不要像越南人一样”。但不清楚他所指的到底是在澳大利亚的越南人，还是在越南的越共分子，或是两者都是。可能他并不关心他使用的术语究竟特指什么。在这种情况下，“越南”这个术语代表了一种应该避免的差异性或者非泰性，不管越南人事实上是否以这样的方式行动。

非泰国性有些时候并不是关于民族或族群的问题。一位记者说过，他曾经取笑一个泰国人是共产党分子，但是这个泰国人并没有感到可笑，而是很快回应说：“我不是共产党。我是一个泰国人。”[18]这表明了泰国看待共产主义的官方态度。概括来说，反共法案（1952）以非美活动立法作为样板，其逻辑在于共产主义在思想和生活方式上都是非泰国性的。[19]二三十年前，在冷战期间，一份关于共产主义威胁的海报被广泛分发到所有小学。在这幅画中，一幅小型泰国地图被笼罩在起源于亚洲大陆的红色恶魔的巨大威胁下。在此，共产主义和其他民族被融合为一个恶魔般恐怖的他者。（一份与此相似但更为晚近的海报随后会在本书中被深入讨论。）

1973至1976年间所发生的激进运动时常被指控为引狼入室。这个狼一般的敌人似乎是指共产主义和其他民族。学生领袖都被说成是越南人的后裔。在泰国官方看来，越南在1975年以后就成为了一个最坏的他者的象征。在1976年10月6日对学生的屠杀中，数以千计的示威者被警察和右翼准军事团体攻击，其中一些被私刑处死，因为疯狂的民众被灌输了这样的想法，即那些受害者是越南人。越南、共产主义以及激进分子，在这一语境中就跟电视播音员口中的瑞典人和叛徒有着相同的意义。他者、非泰国性的存在，正是泰国性的积极认同的

必备之物。或许，我们可以这么说，对于后者而言，前者是必不可少的。

泰国研究

尽管对泰国性认同和构成的认识还存在着不清晰的地方，但在泰国人心中，对于泰国性的想法却足够明显。这是在地球上、在历史上存在的一件“东西”（thing），它有自己的特色，区别于其他的民族。对许多泰国学者来说，在对这个东西的研究上，泰国人会比任何其他人有更深刻的了解。

泰国人，无论是否是学者，常常被提醒不要tamkon farang（“对西方人亦步亦趋”）。对于他们来说，泰国性、泰国、泰国人、泰国研究以及诸如此类与泰国相关的问题，西方人（farang）都可以管中窥豹、略见一斑，但他们绝不会像泰国人那样有极其深入的了解。泰国人属于这种泰国性，并且就是其中的一部分，两者水乳交融。从另一种意义上说，泰国性是属于他们的，成为他们生活中的一个共同部分。这种认为自己是其中一员的认同感能够使泰国学者在泰国研究中设定一种特权状态，因为“泰”并不仅仅是一个研究领域，而更是他们的一个固有组成部分。与此相比，西方学者不得不克服研究者自身和研究客体之间的巨大距离。

在有些时候，这种距离被加以明确和具体的估量。在研究泰国的边界问题时，也是如此。一位研究对外政策的顶尖政治学家曾经在柬埔寨问题上与外国学者意见相左，他认为那些外国学者距离柬埔寨及其边境所发生的事情非常遥远，而不像泰国人（民众？学者？士兵？）一样会直接经历事件，并受其影响。正因如此，他说：“我对一些只相信国外学者给出的理由的［泰国学者］表示遗憾。相比泰国人来说，那些国外学者看待这一问题是如此浅薄。”[20]

爱德华·萨义德认为，那些关于欧洲以外的国家和民族的话语，特别是关于“东方”的话语，已经成为欧洲权力关系的一部分。这些话语与其说是关于“东方”究竟是什么的证据，不如说是建构了“他者”的存在，以达成巩固欧洲中心的优越感和认同感的目的。[21]尽管如此，在相当长的一段时间内，欧洲中心主义观念及对其他民族的偏见，在欧洲学者中是非常普遍的。作为一种对东方学家之前所作所为的修正、辩护或是矫正，这种负罪的心理将西方学者推到了一个相反的取向：认可本土的视角。最近一项关于东南亚的研究宣称，这项工作“在研究体系上……对于所研究的民族更为客观公正”。[22]但是，这一相反的取向有时候走得过头了。不同于其他殖民国家的例子，在

泰国研究中，并不存在殖民和反殖民学者之间的争论，这个事实有时会导致西方学者不加批判的合作，这些西方学者趋向于接受那些暹罗精英分子已经确立起来的观念，以此作为关于泰国的唯一合法性话语。[23]如果这种学术事业是由萨义德所说的权力关系所建构的话，那么，在这种语境之下，本土视角多多少少就成了一种特权，至少对一些本土学者来说是如此。

当东方学被从根本上当成西方文明的他者的时候，泰国人的泰国就成为了“我们”或某人的自我领域。被言说、研究或想象的真实不是一个“对应物”（counter-part），而是一种自我，一种社会的和集体的自我。因此，一个民族共同体及其众多方面（民族主义、爱国主义、认同、文明、历史、想象、世界观等等）就并不仅仅是科学研究的客体。它们不仅仅是物质上、精神上对“我们自身”（We-self）的研究的对象，也是移情、忠诚、偏爱、痴迷的对象。

在科学方法和学术格式（特别是脚注、引用和参考书目）的伪装下，泰国人对泰国的研究被深深地定位在对“我们自身”的范式性话语当中。这就为他们提供了特定的视角、观点和价值观，但同时还包括了约束（constraints）、忌讳（taboos）、托辞（alibis）和花言巧语（plausibility）。关于“我们自身”的领域也同样有它自己的政治经济环境和自己的问题，这些问题与外国学者所面临的并不相同。在泰国学者的心目中和笔端的泰国也许与非泰国学者所见的并不相同。[24]作为“我们自身”话语的一部分，这种研究好像获得了一种自然的权威，成为一种判别对泰国来说什么是福什么是祸，什么才是泰国的内在视角。关于观念或世界观的人种学研究宣称，这种内在视角具有无可比拟的优势。就像一项研究所宣称的那样：

> [这本书]将……通过泰国人的眼睛，以趋近于民族志的本位或“内在视角”，来观察泰国的世界观，并力图在这种新趋向中获取某些有益的东西。虽然本卷中的许多作者是在西方学习的，但是他们基本上是以泰国的方式思想和行动的。本卷的文章应该能反映出泰国以及非西方民众的观念和看法。[25]

“泰”这一概念（世界观、民众、见解、思想、行为、观念、看法）在这种表述中似乎是均质的，并不需要进一步加以阐明，因为它已经在写作主体或者作者笔下被呈现了出来。这种研究最近一段时间大量涌现，绝大多数是由各地区的民族志研究中心和历史学家完成的。因此，我们了解了北部、东北部、南部泰国人的世界观，以及素可泰王朝[26]、阿瑜陀耶王朝[27]、曼谷王朝[28]早期的世界观。[29]这些研究在方法论上几乎都是相同的：首先，研究者根据事先设定的关于泰国人世界观的看法而将原始材料加以分门别类；然后，作者对

他们所搜集到的材料（民间故事、歌曲、谚语、游戏）加以复述（paraphrase），并给出一个结论，作为对泰国人世界观的分析。[30]问题是，没有人对这究竟是泰国人的世界观还是作者分类的结果提出质疑，而这本应是每一项研究前需要作为方法论详细说明的。可能这被假定为都是一回事。泰国人世界观的来源又一次成了写作的主题。这些材料只不过是泰国世界观（Thai-worldview）主题的实证而已。

这一批评并不是对社会独特性的拒斥。但是，对于“我们自身”的讨论不仅是对这种独特性的夸张（或是对亲缘的重要性的过分强调），而且还是特定的人群和文本基于其归属关系（ascriptive relationship）或是知情者（insider）角色，而想在泰国或泰国性研究中拥有特权、权利或者权力的要求。本土视角是破解东方学家话语中的权力关系的一服良药。但是，关于泰国性的话语也有它自己的权力关系范围。在全球权力关系的语境之下，它可能体现着边缘（periphery）对中心（metropolis）的反抗。但是，在泰国社会内部的权力关系语境中，它常常宣示着一种官方或支配性话语在对从属或边缘话语施加其特殊秩序时的合法性。正如后殖民时期的情况一样，一种反西方的话语可能属于压迫者，而不是被压迫者，以重申其控制的权力范围。对于泰国性的定义并不明确（这一定义是永远不会清晰的），因此，什么是泰国性的范围以及在对这一问题的讨论中出现的权力关系，就构建了一个舞台。在这个舞台上，站在各种立场的不同解释为了获得霸权而斗得你死我活。

解释上的斗争

从20世纪70年代后期开始，占有泰国三分之二广播电台资源的军用广播网在每天早上6：45和下午6：00播出两套节目，号召民众保持秩序和团结，并鼓舞民族主义和民族安全意识，以应对来自国内外的共产主义威胁。广播涵盖了不同的话题，从对抨击民选政府等等社会事件的政治评论，到信件和讣告，应有尽有。但是主题是明确的：对于泰国人民来说，什么是好或坏，他们应该如何行事，应该如何看待每一个事件。这种广播试图给民众强行灌输社会的以及思想的准则，这是一个公然的洗脑计划，每天两次，不厌其烦地渗透到每一间屋子和每一辆汽车中。通常，这种标准观念的合法性仅仅是“根据泰国的…… [文化、价值、传统、历史] ”。[31]从积极方面来看，评论常常引用历史、国王的讲话、现任军队首脑的言论以作为泰国性各方面的权威。而从消极方面来看，这些广播通常会提到别的国家发生的事情，特别是印度支那，广播会把它们作为邪恶、堕落的例子，泰国必须免受这种价值观的荼毒。更确切地说，邪恶和堕落常常被宣称正在那些“其他”国家发生。除了动员民众支持军队之外，广播显然也是用以制造某种泰国性标准的官方产业的一部分。[32]

除了这些力图以标准化为目的对泰国性进行的不容争辩的解释之外，还存在着其他不同的解释。然而，在所有情况下，它们之所以挑战官方视角，仅仅是为了提出另一种泰国性的标准。完全消解泰国性的概念可能难以想象。就算是泰国近期历史中最为激进的反对派泰国共产党，在20世纪70年代后期的意识形态宣传方面大获成功，在很大程度上也是得益于它强大的民族主义情感，而这也成为了反西方主义的开始。这种趋势的一个明显标志就是它颇具清教徒意味的提倡传统和民粹的文化计划，它反对堕落的西方文化与虚伪的政府的合流，并认为这样无法防止泰国文化的退化。一位一度入党的学生领袖评论说：“就传统价值而言，共产党比观察者所见的更多地继承了泰国的遗产。”[33]迄今为止，泰国在对泰共的评论上，对这一点仍避而不谈。但是，这是因为他们没有认识到泰国共产党的这种保守主义特征，还是因为这些评论也持有同样的倾向呢？

对于泰国性的另一种有争议的解释则更为晚近，并且仍具有影响力，作为一种舆论取向，它以其保守的激进主义吸引了不少拥趸。从根本上说，它以泰国传统佛教的眼光来抨击现代泰国社会的失败，认为现代性、资本主义以及消费主义从根本上改变了泰国人基于泰国文

明的基本生活方式，因此，现代文明以及泰国社会中的道德和佛教都将一起退化。转而，它号召回归泰国性，认为这是泰国文明的根本和基础的价值观，也是泰国知识分子所一再主张的，而这一切都以佛教为基础。[34]这些人同时也反对军人干政和军政府，因为军人干政对泰国社会的退化负有不可推卸的责任，跟过去的君主制不可同日而语。[35]

此外，目前持有这种主张的一些人还宣传这样一种观念，即泰国性深深根植在人们的生活方式和思想中，特别是在农民那里。照这种观点来看，泰国性和泰国的思想就根植于乡野，在精英的对立面生根发芽。[36]然而，与泰国精英所倡导的泰国性一样，它也反对西方文明。一位持这种观点的主要宣传者在一本诗歌集中宣称：

> [这些诗歌] 拥有超越西方哲学的思想方法上的优势……[这些诗歌] 使我们得以感受乡野之美，并发展出一个生气勃勃、切实可行的计划……[这些诗歌的] 作者是一位运用泰国的才智挑战西方的艺术家和思想者……在许多艺术家丢失了他们的泰国认同，并转向从其他国家获取新认同的时代。[37]

对于军方来说，尽管左派的威胁不断，但泰国性还是生机勃勃。对于佛教激进分子来说，它是处于危机之中的，因为西方文化占据了优势；因此，当务之急就是恢复这种泰国性，并使之成为未来的唯一选择。[38]就像一位佛教激进分子评论的："现在泰国整整一代人都与泰国性分离了，他们对自己的国家没有亲近之情并失去了自豪感，因为在过去的一百年中，泰国社会的精英在对西方的亦步亦趋中迷失了，没有运用他们的才智来探究我们的认同。"[39]具有讽刺意味的是，对于道德衰败的关注同样被最近另一起影响深远的佛教运动提及：法身寺（Dhammakaya）运动。其支持者是一些皇室成员和军方首领，而佛教激进分子反对这场运动。这场运动表达了对西方知识和文明的不信任以及其对佛教的影响。[40]然而，著名的反共僧侣吉滴乌笃（Kittiwuttho）并不持这种看法。他虽然同意商业的贪婪和高等教育在西方国家引起了道德和信仰的衰败，但是他确信，在泰国，佛教是引路的明灯，科学和技术将对佛教信仰起到促进作用。[41]

问题的关键并不在于泰国性的哪一种解释应该被视为正确和合法的，而在于这些所谓归属的、天然的亲缘感虽然被确信可以使泰国人民熟知或者从直觉上认知泰国性，但无法保证能有一个清楚的关于泰国性的概念。泰国民众在这一问题上的斗争，与东方学家书写东方的渴望相比，所用的暴力、压迫和霸权一点都不少。对共产主义、破坏活动、反叛和冒犯（lèse-majesté）之举的指控屡见不鲜。

这些例子同样指明了这样一个现实，即无论哪种关于泰国性的解释占据支配地位，或者，无论形成怎样一种折中主义，泰国性的支配地位都不会改变。虽然各种解释在很多方面尖锐对立，但是有一点是共同的：它们都关心泰国性中的佛教以及西方文明对泰国性的威胁。尽管它们的政治立场不同，但各派都宣称他们通过遵守泰国性而获取合法性。这是政治思想中没有人敢违背的范式。如果有人被指责违背了这一基本原则，他的理论就丧失了可信性和权威。这正是右翼分子在1973至1976年间反对左翼运动时曾经采用的一种策略，这也是导致泰国共产党分崩离析的部分原因所在。通过对第一手材料的阅读，可以知道，泰共曾经不加思考地试图在泰国革命中模仿中国模式，甚至受到中国共产党的直接影响，那些在1976年后加入泰共的青年激进分子深感幻灭。[42]对于这些年轻学生来说，正是因为外部因素的影响，泰国共产党在阶级斗争和泰国社会方面的权威和力量几乎消失殆尽了。

但是泰国性，或者说泰国的国家感，泰国民众所理解和感觉到的“我们自身”、合法性、准则、标准、情感、灵感以及敌意的来源、参照与理由，从未被认真质疑过。它从哪里来？以何种方式形成？泰国民众所宣称的对于它的归属关系是真正自然而然的吗？如果不是的话，那么，泰国性又是如何制造出来的？

作为文化建构的暹罗

从根本上说，历史或许可以被看成是泰国性的一个主要数据库。大多数对泰国性的解释都以从历史中寻找支持为傲。在这种意义上，历史也变成了决定“什么是泰国性”或“什么不是泰国性”的权威。对于泰国性的解释很少有不援引历史以证明其合法性的。可以说，所有对历史的研究都是关于泰国国家感的学术与科学话语的支柱。正因如此，如果要在泰国研究上有所建树，特别是泰国人进行研究的话，就应该在现存的研究作品之外有所突破。这种研究应该是一种挑战：一种反向的历史（a counter-history）。

传统的对于泰国历史的研究总是会预设从未知时代开始，就存在某种政治的或社会经济的“东西”，一个王国或者国家的存在。只有如此，历史学家才能讨论它的政治组织、经济形态、文化、发展和改革。它是先在的；研究只是对这种先验事物的再次确认。但是，本书所研究的是泰国国家感是如何一步步被创造出来的。这一研究将重新审视被传统历史学家作为卓越的泰国性而称颂不已的伟业，即现代暹罗的建立。但是，这一研究并不是讨论民族国家建立的进程，它想要表明的是：暹罗是一种话语建构。泰国历代国王只不过是一种新的话语的工具。泰国性只不过是一种对卑贱出身（humble origin）的建构。

跟欧洲之外的其他国家一样，历史将暹罗在19世纪与欧洲帝国主义的斗争看成是现代民族国家的出现。然而，与其他国家不同，暹罗从未正式成为殖民地；对于这一与众不同的现象，泰国人常常引以为豪。因此，暹罗被认为是一个实现了自身现代化的传统国家，这还得感谢历代国王的无上智慧，正是他们明智而又及时地应对了欧洲力量的威胁，在合适的时期引领泰国迈向了现代化。而那些留存下来的传统，特别是泰国佛教和泰国君主制，就成为了现代暹罗独有，或者说是独一无二的特征。尽管遇到过一些挑战，但是这种关于泰国历史的既有看法在泰国社会中坚如磐石，不管是在今天泰国的学术界，还是在年轻激进分子的圈子里，都是如此。[43]当然，这同样也使军人干政变得底气十足。

在泰国，这一观点在20世纪50及70年代受到泰国马克思主义历史编纂学的质疑。[44]一些另类的历史（alternative histories）被构建起来，特别是以阶级斗争和社会经济变革之类的术语包装起来的历

史。在这种视角下，现代暹罗的形成是其进入世界市场的结果，其标志是1855年与英国签订的正式条约。对君主制在民族国家建立过程中所扮演角色的直接争论，则表现为这样的命题：民族国家真正意义上的开始并非在1932年专制君主制结束之前，暹罗在从19世纪晚期到20世纪前三十年的时间里是一个专制国家。[45]

除了泰国国内关于泰国建立的话语之外，西方学者也提出了相似的问题。暹罗被看成是一个被间接殖民的国家，从19世纪中期一直到第二次世界大战结束后的历届独裁政权时期，无论是经济上还是政治上，都是如此。[46]19世纪晚期的国家建构和国王的角色同样大受质疑，没有人把它看作民族国家的开端。这一争论的中心正是这样一个事实，即泰国无法在国王统治下实现信仰泰国佛教的主体民族与少数族裔在各个方面（族类、宗教或意识形态）的现代国家政治一体化。[47]在西方学者的话语中，被当作现代泰国的“东西”最近得到了多样化的定义。[48]

这些挑战试图反击那些对国王能力和传统习俗的适应性的过分信任。与之相反，它们更注重历史中非个人的力量，并试图将看上去是民族主义者的国王与现代国家的诞生分离开来，强调泰国在从君主统治转变为一个真正的民族国家时的那种无能为力。这种政治经济学的取径，必须预设一个原型或者组成民族国家概念的一些准则，然后将暹罗作为一个政治经济学的实体，与这些模型或准则相对照。这种研究，其目的是为了确定暹罗是否是一个民族国家，或者通过应用学者所规定的条件去探究这个国家的性质。

正统的王朝史和战争史对泰国民族国家设定了一种静态的、老式的定义，并将这种定义应用到过去。另类的历史展现了动态与过程，却仅仅依据所讨论的历史之外的特定的学术标准而定。确实，学者试图根据欧洲民族国家的历史来判定一个国家的真实情况与本质结构，也就是说，这个国家的本真或认同。一个国家的全部历史都假设了这样一种实体的存在，或者假定了这种实体的确切条件，就好像这种认同早就被赋予了。

这种困境在东南亚国家的现代史中并不是独一无二的。困扰早期东南亚历史学家的一个主要问题就是国家的形成。具体来说，即如何在不去争论什么是国家的基础上，来探讨一个国家的形成问题。这个标准常常是社会科学家规定的，而不是早期东南亚人自己规定的。因此，历史学家时常对暹罗是否是一个国家抱有怀疑。[49]

要超越民族国家来看待问题。唐纳德·埃默森向我们表明，对“东南亚”这一概念的认同在第二次世界大战之前还没有形成。殖民者根

据各自的势力范围划分了统治区域。是战争，特别是日本人的占领，而不是学术，消除了殖民地之间的分隔。此外，“战争一旦爆发，地图就要重画”（making wars means making maps）。美国国家地理学会（The National Geographic Society）制作了一幅东南亚的地图，同盟国在战后建立了东南亚最高统帅部，从此，“东南亚”一词开始流传开来，尽管它的定义还存在争议。[50]正如前苏联和南斯拉夫分裂为俄罗斯、立陶宛、拉脱维亚、乌克兰、克罗地亚、波斯尼亚、塞尔维亚等许多独立国家，有谁敢保证说缅甸和斯里兰卡就应该是统一的国家，而不是分裂为缅族、孟族、克伦族、掸族、斯里兰卡人、泰米尔纳德邦或者其他人的国家？什么才是民族的精髓所在？一种无可非议的判断，可能突然变为无稽之谈。

有别于对民族准确定义的追寻，本尼迪克特·安德森将民族看成是一个想象的共同体。[51]一个民族并不是一种给定的实体。更恰当地说，它是想象的产物。相对于宗教统治与王朝专制，民族被设想为一个新的阶段、一种新的共同体形式，其时空特征以多种形式被展现出来。这种身份认同通过诸如语言等特定的媒介才变得可能。作为想象国家感的一种主要技术手段，语言通过多种方式形塑了一个民族，例如，通过方言、书面语、出版物、皇室语言、诸如教育之类的国家体制、殖民统治下的统一语言等等。概括来说，语言可以使某一人群在一种前所未有的、时空共存的范围内理解他们的共同体。国家感是一种想象出的范围，并没有先定的认同或本质；它是一种文化的建构。通过用特定的技术手段来刻画这种可能的范围，我们就能够知晓得一清二楚。反过来，这些技术手段创造了关于民族国家的知识与事实，使之变成了实在之物。

安德森的开创性研究为国家感研究开启了更广阔的空间。但同时，它也需要更多批判性的质疑。首先，在安德森的研究中，充当想象共同体的中介的语言被语言学家们称作“言语”，即在日常交往中的口头的、操作性的语言。而广义的语言是人类个体与外部世界之间的一种中介。那么，其他类型的中介，如技术、当地语言之外的其他语言等等，是什么呢？它们又是如何促成和塑造想象的共同体的？

其次，安德森似乎过于关注想象，即一个民族的可想象性。这听起来好像一个民族是在头脑中凭空创造出来的，并且随着人们头脑中这种观念的再生，这个民族就会维系下去——因此它就是一个想象的共同体。人们或许仍然会疑惑，这样一种介质如何在真正的人类关系当中构想出用以维持想象共同体的运行与再生产的社会组织与社会行为。强调意识胜于人类实践的活动总是有理念论的倾向。因此，新的想象共同体似乎就是在新理念的顺利传播下创造出来的；这就像在一

张空白纸上书写一种新的语言。如果一个国家并不是第一个想象共同体，或者唯一的想象共同体，如果新的介质并不是在真空的情况下发挥作用，那么，在新旧介质之间，就必然会出现交汇、冲突、融合或联合的情况。

再次，安德森的想象共同体中的身份认同是一种积极认同。他的语言媒介创造了一种认同范围，形成和定义了共同性（commonness）的时空轴。而要弄清楚共同性的范围，就需要对这种范围的内外之别加以确认。想象的认同总是暗示着对超越边界之外的认同的缺失。事实上，民族志学者对这种族类认同存在的问题是很熟悉的。基本上，族类认同是一种通过对“我们”和“他们”之间的不同而加以定义和区分的动态机制。在一些情况下，关于“我们是谁”（who we are）的观念可能只有在识别出那些不属于我们的特征时才表现得更明显，而不是在对“我们”的自然特性进行积极思考时。再进一步来说，这种区别是文化上的，并不是基于任何自然属性的，并且可以被改变。[52]这也是国家感认同的一种本质。

本书并不是对民族建立、国家形成或民族起源问题的另一项研究。它也不是一部从前现代帝国向现代民族国家转变的政治或经济史。它是一部国家感认同的历史：是什么形成了泰国国家感？对于它的认同又是如何被创造的？

对象和方法

国家感由许多要素组成。安德森的著作强调新的、暂时的观念促成了在历史渊源中新的共同体意识的建构（有别于之前的想象共同体）以及新共同体中的同质化时间观念。我的这一研究将注重于国家感的另一要素：地缘机体。它描述的是形塑国家感空间的领土性技术如何产生作用。它所强调的是空间知识的替代，而这种替代影响了创造国家感的社会制度和实践的形成。

这种选择并不是任何理论的或历史的原因造成的。毋宁说，为了挑战对泰国性或我们自身的形而上理念，我们就应该去讨论民族更实在的、看似自然的、稳定的特征，以阐明形成民族的哪怕最“自然”的要素也是通过某种特定的知识与技术而被创造出来的。但是，我们充分认识到，与此同时，“时间革命”（revolution in time）正在进行着，而且与这种选择颇有关系。[53]

一个民族国家的领土不只是地球表面上的一块地方，它是一种领土性。根据一位理论地理学家的看法，“领土性是个人或群体通过对地理区域的划界及全面控制以影响或控制人民、事件以及关系的一种企图……［它］并不是一种本性或本能需求，而是一种相当复杂的策略……［并且］通过这种策略，人们建构并维持了空间上的组织架构”。[54]领土性包含着三种基本的人类行为：区域的划分方式（a form of classifcation by area）、边界的交流方式（a form of communication by boundary），以及加以贯彻实施的意图（an attempt at enforcing）。而最重要的，则是对影响和权力的一种基本地理表现，“领土性总是社会或人为构建出来的……因为它是一种社会语境的产物，故而，不管人们怎么说它……都能给它赋予规范的含义，同时，也能够回归到某一社会语境当中”。[55]同样，一个民族的地缘机体是一种人为设定的领土性定义，并通过分类、交流和贯彻实施的方式，对人民、事件和关系产生影响。

从地理学的角度来看，民族国家的地缘机体占据了可客观识别的地球表面上的某些部分。它实实在在地出现在人们眼前，似乎它的存在并不依赖于任何想象。当然，事实并不如此。民族国家的地缘机体仅仅是以地图为主要技术的现代地理学话语的一个结果。在很大程度上，关于暹罗国家感的知识已被我们关于“地图上的暹罗”（Siam-on-the-map）的概念创造了出来，在地图上出现，并在地图之外的各个

地方存在下去。

“地缘机体”一词是我创造的。但是，对于这一词汇的定义并不清晰，也不确定。读者们会发现，在涉及民族国家的领土性意义的时候，这一词汇具有很大的变通性。我们都知道领土性对于民族国家来说是多么重要。毫无疑问，不管是从字面上看，还是在内涵上分析，这都是作为一个整体的国家感的最具体的特征、最坚实的基础。在对一个民族国家的地缘机体加以规定与限制上，无数的观念、行为以及组织机构发挥着影响：领土完整与主权的概念，边境管理、武装冲突、侵略以及战争，对国民经济、产品、工业、贸易、税收、关税、教育、行政、文化等等的领土化的界定。但是我使用地缘机体这一术语是为了表明本项研究的对象不仅仅是空间或领土。它是国家生命的组成部分。它是自豪、忠诚、仁爱、热情、偏见、敌意、理性以及非理性的源泉。它也同国家感的其他要素相互结合，形成了关于国家感的许多其他概念和习俗。

虽然这种地缘机体是具体实在的，或者说，也正是因为这种实在性，目前对于一个民族国家的领土历史的研究还很少。这些研究中的大多数着力于讨论领土和边界划分方面的争端。这类研究总是预设一种现代形式的国家领土性的存在。据此，他们仅仅提出证明或反驳，进而只是以一种政治—技术的观念来讲述政治史。只有埃德蒙·利奇在对缅甸的研究作品中，才认真探究了边界的任意性与近期起源所产生的影响。[56]然而，利奇仅仅揭示了现代边界对于族群整体而言的局限性或不适用性。他并没有考虑到边界在创造国家感时所扮演的积极角色。

对于民族国家地缘机体史研究兴趣的缺乏导致了许多具有误导性的历史解释，这些解释想当然地认为现代的空间概念在解释前现代的事件时依然有效。还没有什么研究对古代地理学话语及现代地理学话语之间的关系（不管是变革、转变还是冲突）加以关注。出于一些操作上或技术上的原因，暹罗王国在前现代缺失明确边界并没有引起人们的重视。[57]许多历史学家以追溯的方式划定古代国家的边界。相当多的文本中包含着与历史时代错位的地图。从这个角度来看的话，这项研究所关注的并不只是如何绘制地图，以及边界如何通过谈判加以确定的问题。更确切地说，本书所着力研究的是新的地理学话语如何替代了原有的地理学话语，并进而产生冲突、对抗和误解。整个研究所围绕的中心问题是：地图如何塑造了现代国家的地缘机体。

地理学在这里被看成是一种媒介。它并不是一种预先设定的“在那里”（out there）的东西。它是一种知识，一种对于假定的客观实体的概念抽象，一种符号的系统集合，一种话语。本研究所采取的策

略是对古代和现代的话语进行分析，进而探究新旧话语冲突碰撞的那些时刻。这些时刻实际上正是政治—符号学（politico-semiological）产生作用的时刻，在这一过程中，新的话语威胁并替代了现存的话语。这种话语替代的过程发生在地理学、边界、领土主权以及边缘的概念产生冲突的时刻。这类冲突可以出现在每一种社会活动中：外交关系、学术考察、通信联络、旅行游历、教科书、战争，当然，还包括土地测量和地图测绘。它们可能在任何一个地方发生，不管是在巍巍皇宫中的书房里，还是在偏远边境的茂密丛林。这些冲突的时刻出现在空间的含义指代不清的情况下，因为话语的冲突发生在同一片术语和实践的领域。在这里，地图测绘和军事力量之间的关系被加以强调，它们作为知识和权力共同作用，构成了地理学知识的真理。

我在本书中对于暹罗、暹罗人、泰国、泰国人等词汇的使用遵循一个简单的标准：暹罗和暹罗人用以指称在1939年国家名称变更之前的国家和民众，泰国和泰国人则用于1939年以后的语境。之所以这么做，要归结于对围绕这些名称的争论的全面体认：变更国家及其民众的名字是沙文主义政权发起的政治事件，用以加强泰族的主导地位及其对其他文化的控制。但是，尽管这个名称在语源学和现实中所表现出来的这种种族偏见还远未消除，它却已经不再是最主要的表现了。现在，“泰国人”这一词汇的应用已经超越了原初的种族意义。例如，本章中讨论的“泰国性”一词并不仅仅意味着泰族的特征，而且也代表全部泰国国民的特征。另一方面，使用“暹罗”这一词汇的局限性更大。没有人使用“暹罗性”（khwampensayam，英文为Siamness）来表示所有泰国公民的共同特征。新的命名法从出现开始就没有发生过变化。但是它的应用和指称范围，即国家和人民，已经发生了变化。所以围绕这一话题的复杂局面将在本研究中被搁置一边，不予专门讨论。

另一个非常有误导性的词汇是“现代的”（modern）；这是一个模糊且相对的术语，很难代表任何特定的历史特征。事实上，除了某些特定名词，如艺术上的现代主义以外，它可以指代很多东西，取决于其后附着的名词及相关语境。例如，东南亚的现代时期就与欧洲或艺术领域内的现代时期不相同。在暹罗历史的语境中，这一形容词通常代表着与传统相对立的西方化。但是我怀疑，19世纪晚期的西方化的暹罗是否也可以被看成是现代的。它的模糊性致使其他与之有关的术语，如传统的、前现代的等等，也变得模糊不清。在大多数情况下，这些术语中的每一个的意义都必须参照其他术语的情况才可以明晰。

此外，“现代的”通常暗示着一个国家的进步、提高、发展，甚至优秀和美德。也就是说，“现代的”对于古代的和传统的来说是优越

的。当然，这种宣称并不是必然正确的。不幸的是，正是因为它的相对性和模糊性，这一术语变得难以捉摸、包罗万象，因此，可以适用于任何情况。所以，从这种角度来看的话，它是非常有用的。

第一章 本土空间与古代地图

大多数对古代泰国地理思想的研究倾向于关注被称为“三界宇宙学”（Traiphum cosmography）的佛教宇宙结构学。“三界”按字面意思理解是指三个世界，它是小乘佛教的一个重要传统理论。在泰国，这一传统理论最著名的文本是《帕銮三界》。[58]它被认为是13世纪建立在湄南河上游的素可泰王朝的重要著作，不过，这一文本的确切年代仍然存在异议。[59]这一宇宙结构学的重要性是显而易见的。即使在18世纪晚期，达信王与拉玛一世这两位杰出的君主，为了重建于1767年被缅甸摧毁的王国，还把监督“三界”文献的重修作为一项主要任务。但最终的结果并不是对《帕銮三界》的复制，而是在其中构造和添加了新的文本。然而，人们不应该觉得“三界”是在现代地理学出现之前唯一的本土空间理论。[60]

神圣的地形学

在三界宇宙结构学中，各类生物根据它们的功德被加以分类，并且根据它们积累的功德被指派到特定的位置。大多数邪恶的生物居住在地狱的最底层；而某一生物所积累的功德越多，它居留的层次就越高。功德因其所作所为而增减，并影响到命运的轮回。根据这一逻辑，生物现世的存在正是其前世的业果。三个世界中的三十一个层次构成了生物性质上的分类，而人类只不过是其中的一层。三界中的空间是想象中的存在的实质表现。所有现存的三界文本都有对丰富多彩世界的具体描述，特别是对于太阳、月亮、四季变迁及人类世界变化过程的描述。

《帕銮三界》及其他相同类型的文本主要涉及三个世界中每一层中的生物以及涅槃的真理，仅有一到两章是关于宇宙、行星运动以及世界形成的。像《创世》（Lokkabanyat）和《宇宙创生说》（Chakkawanthipani）一样的重要文本是宇宙结构学说的原型。[61]《宇宙创生说》被认为是这种宇宙结构学说的最好阐释。例如，其内容集中讨论了地球和宇宙的结构：地球和宇宙的定义，其中每一部分（山、大海以及其他）的大小和细节，人类世界的四块大陆，三十六个城市和二十一个国家的故事，对神灵的世界和地狱的描述。[62]在人类世界中，以地球上最主要的山须弥山为中心，其四个主要方向上分布着四块大陆，在须弥山和四块大陆之间，有七重金山，为七重大海所隔[63]。除了南边的南赡部洲[64]之外，其余的三块大陆的情况人们所知甚少，或者只是象征性地了解一点。南赡部洲是佛祖诞生的地方，所有已知的国家都在这里。虽然不同文本在描述这个世界时给出了许多数字的细节，这些细节多数情况下是相同的，但对人类世界的描述千差万别。世界可以被想象为许多种不同的形式。

对于小乘佛教宇宙结构理论和其在19世纪晚期转变为现代理论的研究在泰国的历史学家之中早已是众所周知。[65]然而，这种宇宙结构理论与其他地理学理论的关系还是不清楚的。事实上，对于其他空间理论的兴趣还很少。将多种本土空间理论置于三界理论的框架下在两个方面误导了我们。一方面，三界宇宙结构理论中的人类世界似乎被看成是一种关于地球的本土观，是歪曲或者原始的，被错误观念或者知识匮乏所污损。[66]但是，对于三界世界地图这种符号性再现究竟是不是被设计用来表现地球这一星球的问题，还存在争议。事实上，对地球的描述是多种多样的，比如说，有时它是一块正方形的平

地，有时则是一个圆形的地域；总之，这些描述并不能表明关于地球的地方性知识的发展或者缺失。更有可能的是，它意味着人类世界的物质性能够以不止一种方式被加以想象，而三界的精神意义则必须被遵循。精神维度是三界空间的“本真”，最重要的知识需要加以准确传递。

其二，关于物质空间的本土观似乎被当成不存在的东西而被忽略。在三界宇宙观的统治之下，还存在着其他本土的空间观，其中就包括对于世俗的、物质的地球的观念。最值得一提的是罗伯特·海涅—格尔德恩[67]对微观世界与宏观世界关系所做的经典研究。在对东南亚宫殿与宗教建筑的建筑形制进行研究之后，他指出，一个国王的主权范围、中心及国王的神圣驻跸空间都被认为是微观世界，宫殿及宗教建筑都必须按照宇宙秩序来设计。在佛教、印度教或者伊斯兰教传统中，建筑空间是一种在隐喻上跟宇宙结构相关的空间安排。[68]这两种空间并不完全相同。建筑空间有它自身的规则、传统和转变类型。实际上，中心的神圣空间对于从事东南亚研究的历史学家和人类学家来说早已熟知。[69]

弗兰克·E.雷诺兹曾经探访过当代泰国的四座寺庙，并发现了一个通往他称之为佛教空间（Buddhological space）的过程。他将小乘佛教的观念划分为三条线索：涅槃哲学、三界宇宙学以及佛陀生活、本生经、佛迹、预言等佛教故事。这三类观念之间是相互关联的，但在根本上是佛教的不同方式。它们甚至跟当地信仰或其他印度信仰交杂在一起。他所探访的寺庙的壁画描述的是跟这些寺院场所相关的佛陀生活故事。[70]在这些壁画中，这些寺院的特殊地方性以及佛陀的无处不在联系在一起，似乎变成了一种跟我们所知的地球空间无关的佛学地理学。这些壁画类似于一种本土想象，在泰语和缅甸语中分别被称为Tamnan和Thamaing，它将佛陀的时空与各种地方性联系起来。跟三界一样，这种佛学地理学作为真理的价值并不在于它对地球表面描述上的准确性，而在于它对通过故事所传达的精神真实性的再现。然而，跟三界叙述所不同的是，它所关涉的空间并不是三个世界的宇宙，而是佛学的宗教空间。这种空间的单位可以经由本地的佛教故事而加以想象，而壁画则是另一种形式的空间再现。

另一种类型的宗教空间是关于朝圣与命运的地形学。查尔斯·凯斯标示出对兰那王国（如今位于泰国北部省份）民众来说至为神圣的十二座圣殿。每一处都被认为在十二年年轮中的某一年彰显力量；因此人们的命运都被掌控在他们出生年的圣殿的权力之下，故而人们有义务向他们所在的圣殿表示尊崇。凯斯指出，这种十二年的轮回是当地的一种古老的、前印度风格的宇宙秩序，后来才转变为一种佛学规

则。因此，十二座佛教圣殿就接管了当地神灵的圣域。它们全都以各种方式被认为跟佛陀的一生息息相关，尽管其中一些的建造年代非常晚近。这些圣殿的位置可能会发生变化，但总数一定是十二。[71]此外，这十二处圣地一起构成了一个宇宙地形，在这中间，人们顶礼膜拜，求福报，保平安。值得注意的是，这种地形涵盖了当今缅甸、老挝、泰国北部的部分地区，并将这些地区与印度源头联系到了一起。其中的一处圣殿就是“三十三天”，或称“忉利天”[72]，这是天界中的一层，而且是一种专门为人们信仰服务的代理寺院。这种圣殿网络逐渐扩展，不仅超出了国家的边界，而且还超越了人类世界的界限。它笼括了天界与南赡部洲的想象空间以及朝圣者所涉足的兰那王国、缅甸、老挝以及印度的真实地域空间。因此，一幅朝圣地图，就不像标记地球表面地点与距离的现代地图，而更像一种以图形的方式表现相互关联的地点的旅行记（参见图像1）。[73]

朝圣地理学并不是唯一能提供某种观念化空间框架的前印度宇宙秩序。H.L.肖托和戴维·钱德勒对孟人王国和柬埔寨王国的空间秩序进行了研究，这些空间秩序也是由前印度宇宙学所构想规划出来的。他们发现，这些空间秩序并不是像三界秩序那样的想象空间，而是陆地上的一种空间组织，用罗伯特·萨克的话来说就是一种“领土性”。紧贴当今缅甸南海岸的孟人王国，如果不包括首都的话，通常可以划分为三十二个乡镇（myo）。不管地域范围扩大还是缩小，这个数量一直是三十二。关于三十二个乡镇起源的故事名目繁多。其中的一个故事就说，它们是当年珍藏佛陀舍利的佛塔所在之处。因此，按照佛陀的预言，真正的佛国就是孟人王国的范围。另一种说法认为，它们是那些拥有被称为王权圣物的白象的王子的驻跸之地。然而，肖托发现，不管在什么情况下，这种秩序都跟三十七守护神（nat）崇拜非常相像，这种三十七守护神崇拜是对当地守护者、山神和先灵等本地神灵的前佛教信念，其中的一些后来转变成为佛教，有些变成了遗迹。[74]概言之，将所有本源故事加以归纳的话，可以发现，三十二乡镇的范围正是被一个三十二圣物体系所捆绑起来的圣地，不管它们是白象、守护神、佛迹、佛塔或者大多数情况下它们的组合，而最高的一级在首都。这是孟人王国领土组织的宇宙法则，而缅人国家也吸纳了孟人王国的传统。

王国是根据宇宙秩序加以规划的，不管这种秩序是印度还是前印度方案。一种宗教概念体系会带给它神圣性。神圣领土性是由当地的神社标示出来的，其中的一些具有天体的特征。此外，尽管这里的数目并不如上面所提到的朝圣空间那样也是十二，但数字背后的基本原理是相似的。[75]这种宇宙观念似乎跟一个王国的领土安排存在更密切的关系，但它们并不是同一种空间。

钱德勒对两份古高棉文献中的地名进行了研究，发现柬埔寨王国的范围是由当地神灵（mesa，nakta）所佑护的一块圣地，或者是举行神圣仪式的圣地。虽然钱德勒并没有就这种空间安排背后的宇宙秩序加以论述，但他强调了地名列表的另一方面：它是在现代地图被引入之前关于整个王国的一幅本土化地图。[76]

在暹罗的事例中，王国被设想成一块圣地的观点，明显表示在关于王国或者领土主权的词语中。从字面上看，anachak这个词意味着国王的轮宝[77]（代表主权的一个类似太阳的圆盘）环行的区域。另一个词khopkhanthasima，字面上的意思是用圣石所围成的区域。Sima或sema是标示神圣空间的石头界碑，通常是在寺庙内，在这中间可以举行授予圣职的仪式。它也指类似城垛的石头。因此，一个王国就是在国王轮宝权力笼罩下的圣域，或者是在一个圣殿的sima内的神圣领土。此外，还有早期阿瑜陀耶大城时期的一份泰文文献，时间至少在14世纪中期，这跟钱德勒所研究的柬埔寨文文献非常类似。虽然至今还没有人对文献中的神圣数字或者当地神灵加以综合研究，但一座城镇有其自身保护神的看法早已众所周知。在如今的曼谷，守护神的名字Phra Sayamthewathirat经常在全国福祷中被提及。

想象空间的描述：古代地图

三界地图是对所有生命存在的一种图片化再现。三个世界的结构对我们来说是符号化的；也就是说，它并不是一幅关于世俗地理的地图。这种地图不仅出现在手稿中，还能在大量佛寺的墙壁上发现，大多数位于各个寺庙的大佛殿当中，标志着佛教的宇宙观。这里有必要再次指出的是，对三界空间的描述可能会多种多样。南赡部洲的形象甚至可以是椭圆形或者三角形。[78]这些不同所反映的，与其说是关于地球的知识的发展，不如说是画图的不同传统或流派。

但三界宇宙学只是这些寺庙墙上描绘的著名主题之一。此外还有其他的佛陀题材，比如佛陀一生的故事，维山达拉本生的著名故事或者佛陀本生十世的故事，以及其他圣迹、佛像或各地的故事。在大多数情况下，宇宙学和佛陀题材被绘制在相同圣殿的不同墙壁之上。[79]有一幅手稿，它是迄今为止这些佛陀故事图片的主要来源。这份手稿绘制于1776年，没有标题。但是后来人们给它的标题《三界画稿：吞武里版》可能会误导我们，使我们以为这些图片只描绘了三界类型的结构。尽管关于三界构成的图片是手稿的主要部分，但事实上其中并不只有佛教叙述，还包括了其他类型的地图。[80]

这份手稿呈条状，用大而厚的当地制造的折合纸制成。它由三界宇宙学、佛陀的人生、各种大本生经以及关于佛教进入“素万纳普”（Suwannaphum，即如今的东南亚大陆）的传说构成。它一开始是关于“涅槃大都”（Mahanakhon Nipphan）的图片，这是万物三界之上、之外的永恒救赎空间；后面则是依次排列的神灵，直至四大金刚的图片。之后，手稿的最长部分所表现的则是一直到最底层的各级地狱。对人类世界的描述由佛陀一生的神话开始，随后是一些佛本生故事以及圣地与动物的图片。最后一部分含有维山达拉和其他佛诞的图片。佛本生和神圣故事的图片沿一个河流状标志（ ）排列，这就使这部分的图片看起来像一幅地图。引人注目的是，位于维山达拉和其他佛诞故事当中的许多图片，的确构成了一幅地理地图。河流标志可能不仅意味着我们意识中的一种地理关系，而且还表示诸如家谱或者故事顺序之类的其他类型的关系。

如果我们细细地看地图的话（参见图像2），图页（1）到（4）是佛陀一生故事的再现，开始是一些佛教都市和国家，随后是佛陀觉悟前后的重要时刻。因为手稿基本上是一部关于许多phum（空间、

土地）的图片文献，所以这些时刻有时候用地点加以标示：佛陀父亲的圣城，他所降生其下的那棵树，顿悟的地方，他对找到的真理进行遐思再悟的七棵树，以及一些他在弘教过程中探访过的地方，其中包括一座鬼怪巨人盘踞的高山和一个动物之城。

随着这一河流标志进入图页（5），毗邻佛教空间的显然是兰那，即如今的泰国北部。图页（5）、（6）和（7）的上部则是老挝和越南地区，其中包括占婆，即16世纪被越南人击败的一个古国。图页（7）和（8）的底部则是包括蒲甘[81]、毛淡棉[81*]、锡里安[82]、萨通[83]和土瓦[84]在内的缅人与孟人王国区域。这些图片的重点集中在兰那和包括阿瑜陀耶但不包括曼谷的暹罗城镇。图页（8）所表现的则是一些河湾三角洲以及从克拉地峡起的整个半岛，看上去像是一个大岛。图页（9）和（10）所描绘的则是一片大海，东南亚的两位著名高僧菩陀高萨占（Phra Phutthakhosachan）和菩陀塔达（Phra Phutthathatta）正是从这里出发，抵达如今称为斯里兰卡的锡兰。沿图页（8）到（10）的底部，则是一段众所周知的《罗摩衍那》故事。罗摩命令他的猴子指挥官建造一条跨海到达楞伽城（Longka）的道路，这是一座恶魔之城，它的名字跟锡兰的泰语名称兰卡（Langka）相似。图页（11）是斯里兰卡，其重点放在了佛骨舍利的圣地。其中的一些描绘还说明了地点、旅行时间和距离。图页（12）描绘的则是一种神话生物：安暖鱼（Anon Fish）。

迈克尔·赖特发表在泰国杂志上的文章是对这幅地图加以说明的唯一一篇文章。他在文中认为，整套图片可以被看成是阿瑜陀耶时代（14世纪中叶至18世纪中叶）的一份古老地图，也就是说，这些图片可能并没有受到外国地图的影响。[85]他同时指出，兰那的一些城镇以及中部平原的位置通常是正确的。但他对两个严重错误深感困惑：佛陀圣地和兰那直接相接，中间缺了缅甸；印度和斯里兰卡的方位位于地图的两极。他还注意到，作为王国中心的阿瑜陀耶城，在这幅地图上并没有特殊的位置。他并没有提及罗摩神话之路或者地图一开始的佛陀一生故事的作用。

如果一幅地图并不必须是对地球表面的再现，而可以是对其他类型空间关系的描述的话，就比较容易理解这组图片。在维山达拉故事结尾之后，紧接着就是佛诞故事。但是，对当地民众而言，除了佛陀一生之外的众多有意义的佛教故事，正表明了佛教在素万纳普即东南亚大陆的欣欣向荣。一方面声称佛教直接起源于南赡部洲和佛陀时代，另一方面追溯佛教圣地斯里兰卡的两位圣僧，这些图片建立起了当地的佛教谱系。所有这些关系，都用相关地点的形式加以设定。不过，虽然兰那、湄南河流域、缅甸沿海城镇以及斯里兰卡的空间都是

基于绘图者对于地表上这些地方的知识而绘制的，佛陀一生、两大圣僧以及其他神话生命的空间则完全是想象。这套图片并不是想要成为赖特所期望的这一地区的真实地理。艺术家刻意将地图放入一个更大的叙述框架，将关于南赡部洲、素万纳普和斯里兰卡的细节并入一套单一的叙述当中。

因此，南赡部洲和兰那直接相连，中间缺了缅甸，这绝不是一个错误。对于绘图者和他的受众而言，这套图片将当地佛教的源头从它的普遍性起源中准确地标示了出来。没有必要如赖特所说的加以改正或解释（比如说，在古代两者之间可能存在一条专门通道）。[86]将大陆和东南亚归并为一个整体的地图，顶部是东方，底部是西方，这是一个特殊地域的单一单元，在这里，佛教兴旺发达。这一单元的空间并不是想象的或者宇宙结构学的，因此地形学的地图在这里非常适用，河流符号代表着真正的河流。斯里兰卡也是具体的。[87]但是，斯里兰卡与素万纳普之间的关系被两位圣僧的故事所符号化了。大海变成了足以将某些神话故事灌注其内的符号。南赡部洲和斯里兰卡的位置分处地图两端，它们彼此之间的距离以及跟东南亚之间的错误方向，都不是地理学意义上的错误。地图中部兰那和暹罗的方位表明了它们作为三界世界中心的地位。所有一切都依照对素万纳普佛教的描述，而不是根据地表特征，被安置在它们正确的位置上。

总之，这组图片所讲述的故事跟绘制在寺院墙上的那些类似。这组中的某些部分恰恰就是在其他地方可以找到的佛教故事图片；比如说，两位佛教高僧在海上相会，以及佛陀放弃他的世俗生活而决然出发的时刻。[88]在一些当地的佛教传说或者丹南[89]中，可以发现对兰那和佛陀生涯之间关联的类似描述。一些历史学家为了追寻泰人的起源，将其视为对真实地理状况的描述。但是，更有说服力的论述表明，它是一种理想化的地理，是“丹南地理学”。[90]因此，我们所论述的整组图片是一幅“丹南地图”，它所体现的是一种与丹南故事相关的空间关系，却是以我们现代意义上的地图形式展现出来的。

我们迄今的讨论已经表明，在现代地理学到来之前，存在着关于空间和地图的不同类型的本土观念。宇宙结构学的流行是毋庸置疑的，但是不同的空间观念同时存在，并产生出复杂的知识、实践和地图。这些空间的大部分在概念上被宗教观念和象征所神圣化了。例如，在朝圣中，“虔诚的朝圣者不仅将不容置疑的真实性赋予最终现实及其符号的概念，而且还将其施加在那些跟有意义的符号相关的以及对重要宗教行为加以适当设定的物理空间的维度方面”。[91]或者我们可以说，空间是被想象出来的，并且被神圣实体的体系赋予了意义。这些实体成为空间与人类之间的中介，创造出特定类型的想象空

间。因此，这种空间的特征是由在某一信念指引下的神圣实体的关系所决定的；比如说，三十七乡镇和三十二守护神的分层、十二个佛教圣地以及朝圣理念、丹南地理学及其神话—仪式故事。要理解空间和地图，人们就必须了解它的概念（其语法）及其象征（其语素）。

尽管有所有这些神圣地形，但描绘世俗的地表特征的地图不应该被看作是不存在的。丹南地图中的东南亚大陆地图就是明证。钱德勒告诉我们，在柬埔寨的例子中，有一些诸如村庄和旅行路线的小片地区的地图，但是他所称的全国地图的样本很少见。他将此归因于柬埔寨民众缺乏地区间的生活，以及柬埔寨村落的零星与孤立格局。[92]在暹罗的例子中，关于小片地区和路线的前现代的地图非常罕见，这可能是因为人们缺乏这方面的兴趣。（如果这是真的，那么，也许大量此类地图有待发掘。）图像3是位于北纬7至8度，紧邻暹罗湾的宋卡湖东岸的长条地图的一部分。在1680至1699年间，整个区域一直被描绘成六十三座寺院。[93]一项对其进行的研究指出，人们解读这一景观，也就是说，依据那些使地形充满意义的圣地构思和标记。[94]但是，这里所描绘的圣地并不是对某种信仰体系的一个符号性再现。它们所再现的是其所处地点的存在。这幅地图中的空间单元并不是任何类型的宇宙学或想象世界。它是一幅描绘世俗地表特征的地图。应当记得的是，这种类似于藏宝图的线路地图或图表是每种文明中古代地图的一种早期类型。这种对地球某一区域加以描绘的图表，暹罗的当地民众显然是熟知的。

在《三界画稿：吞武里版》中，还有另一幅引人关注的地图：这幅海岸地图将从朝鲜到阿拉伯的世界囊括进了对三界中人类世界的描绘（参见图像4）。在这幅地图里，所有的海岸都顺着地图底部一字排开，海洋全都位于上部。它从坐落在海中的朝鲜和日本开始，之后则是与中国台湾相对的中国大陆沿海，右手边是广州（图页1）。之后的越南海岸像是突入大海中的一座半岛，湄公河口位于上部，而沿暹罗湾的海岸则位于下部（图页2）。在图页（3）的底部，阿瑜陀耶是海湾地区最大的城市。跟越南一样，马来半岛向上伸出（图页4）。[95]在这一海湾的底部，则是孟人王国和缅甸的城镇（图页5）。除了这些标记，所设想的印度海岸（图页5—6）上则没有为我们所知的地名，只有一个位于图页（6）中海岸中部的名为“小罗马”（Roam Noi）的城市。在海洋中，有许多椭圆形的岛屿。这些岛屿中的一些能够识别出来，例如日本群岛、台湾岛、锡昌岛（位于暹罗湾内）、安达曼群岛以及斯里兰卡。在图页（1）和图页（2）的一半，地图上部是东方。而剩下的那些地图，上部是南方；从此处向北的所有海岸都位于地图底部，东面在左边，而西面则在右边。

赖特认为，这幅沿海地图所遵循的是中国的传统。特维尔则认为，17世纪欧洲地图是“这幅地图灵感的主要来源”。[96]温克指出，它是一幅三界宇宙结构图，因为它是手稿的一部分。特维尔认同温克所做的分析，并据此进一步探究，但并不完全认同温克的结论：

> [这是] 泰人有能力接纳新的详细信息并加以调整，使之与三界宇宙观相契合的一个例子…… [它] 不是一个严格意义上的地理学作品：许多海岸线扭曲的方向不符合实际，国家的相对比例也是错误的，而且没有网格。一些岛屿被放到了完全错误的位置……结论就是，图表的制作者更感兴趣的是宇宙结构学，而不是地理学，而图表与现实的这种明显分歧充分支持了这一点。图表可以被看成是对三界南赡部洲海岸线的大部分地区以及五百个岛屿中的一部分加以描绘的尝试。[97]

然而，地表知识在欧洲人到来之前还未知，或者说新的信息只有通过三界宇宙观才能加以理解的这种假设是错误的。同样，如果因为本土知识根据科学标准并不正确就摒弃它，那也是错误的。三界世界和地理学的世界是不同的，但是息息相关，它们是在人类不同观念与实践领域内发挥作用的空间。将沿海地图纳入三界空间加以描述，就像丹南地图中的东南亚大陆地图一样，使得一个独立的单元进入一种整体性的宇宙学叙述当中。然而，它本身实际上是一幅对地表特征加以描绘的地理学地图，而不是一幅宇宙学地图。这幅沿海地图与欧洲地图相比，有很多特征跟中国传统的海岸图更相似。尽管有些信息可能来自欧洲，但这种地图的基本格局似乎是从中国类型中得来的。[98]沿海图的绘制是中国人的传统，其时间可追溯到早期基督教时代，这一传统只是在16和17世纪才因为耶稣会士的影响而让位给欧洲制图术。在留给我们的图表中，有些是“窄条状图，海岸或者海岸的一长段，不论其真正走向如何，都用水平方向上自右向左来再现”。[99]其基本走向要么正对着陆地，要么朝着海洋，而陆地则沿着地图的顶部或底部。尺寸大小是不均衡的。确实，在制作这些地图的过程中，还没有比例法。

中国人是在远东、东南亚和其他地方的最早旅行者。他们为后来的本土地图提供了他们曾经亲身探访或耳闻的地方的信息。从早期基督教时代开始，这一区域的地图就已经绘制出来，而地名也进入他们的记载当中。[100]因此，穿越南海到达印度海岸途中的各个地方的细节，比起关于阿拉伯和欧洲世界的信息，要更为丰富，这并不奇怪。然而，我们很难说，在这个阶段，中国人对于暹罗制图术产生了多大的影响，或者说，暹罗人在多大程度上将中国传统本土化了。为了绘制一幅地图，绘图者可能收集了各方面的信息，其中包括欧洲方面

的，但绘图者也许没有到海岸去的直接经验。众多地方的名称、距离甚至地点来自传说与神话故事，无法用我们今天使用的科学标准来加以衡量。

这里要讨论的最后一幅地图是所谓的《拉玛一世国王的战略地图》（参见图像5）。它据说是泰国最古老的地图。[101]如果我们将之前所探讨的本土图表看成是地图的话，这种说法显然站不住脚。然而，战略地图完全没有宗教标记，表现的是世俗世界的本土知识。它是一种地方性地图，所描绘的地表范围则是过去属于老挝，现在属于泰国东北部的区域。这幅地图被维克多·肯尼迪做过专门研究，他研究了现存的一份复本，这是曼谷王朝六世王瓦栖拉兀（1910—1925在位）时期的一份复制品。通过对这幅地图细节的探究，他得出结论，认为这是1827年暹罗军队在抗击万象政权的战争中使用的。但是，这幅地图本身最初可能是一份更古老地图的复制品，并因军事用途而专门做了修改。[102]

这幅地图展现了从曼谷到泰国东北部的行走路线，大部分沿河流行进，但也包括了山脉、要塞和城镇。两个地点之间的距离用当时从一地到达另一地的时间来衡量。肯尼迪试着用现代地图来评价其精确度，发现了一些缺陷。一些地点的位置是错误的。图中没有比例尺。距离是不可信的。然而，这些异常中的一些为他的发现提供了线索：由于一些地区对1827年的作战行动十分重要，因此跟其他地区相比，这些地区被不成比例地放大，并具有更多的细节。

尽管存在这些异常，但这幅地图的空间还是充满了意义。可以想见，这不是依据神圣实体而定的，而是通过沿地表线路的旅行者经历的地点而定的。这显然不是一幅神圣地形学或宇宙学地图，而是一幅跟现代地图相似的关于地表某一部分的地图。但是，跟现代地图所不同的是，它并没有展现出地表的这一区域跟整个地球的关系，或者说，这一区域在全球所处的方位。在这幅地图中，对于更为广阔的地球表面的情况，比如说经纬线，或者这块领土与周边王国之间的边界情况，并没有加以说明。而这种与周边王国的分界关系，可能并不是一幅地方地图的关注点，因为关于整个地球的知识是属于宇宙学的。从整个地球划出地表某一区域，也许可以跟从我们如今观念中的整个银河系划出地球相类比。换句话说，在关于空间的本土知识里面区分地方地理和整个地球，就像如今现代科学中地理学和天文学或天体物理学的不同分类一样。

看过这幅战略地图，让我们回到丹南地图和沿海地图，那些所谓的错误（在特维尔看来，“跟现实情况明显不同”）和失真可能要归因于本土的制图术以及旅行数据。这些地图的制作缺乏我们如今使用的

科学标准和可靠性指标。但是，制图者或许早已有他们自己的方法和标准。在丹南地图中，可以发现河流走向和从北向南沿河线路信息是地图所记录的主要数据。整个东南亚大陆主要是通过周边的城镇或地点而为人所知。因此，湄南河与湄公河之间的巨大内陆地区几乎不存在，然而四条河流汇入暹罗湾的狭长地带变大了。而且，在沿各条河流行进的旅途中，旅行者可能会在辨别伊洛瓦底江和湄南河三角洲的纬度方面遇到困难。这两个地区出现在相同的水平线上，伊洛瓦底江三角洲的城镇与它们的真实位置相比看起来要更南一点。或许是因为河流旅行者的看法，它们全都被想象成是平行的。在19世纪中叶之前由欧洲人绘制的东南亚大陆地图中（当时他们当中还没有谁真正对内陆地区进行过勘测，因此不得不仰赖当地人的信息），从缅甸流向越南海岸的所有主要河流在某种程度上也被画成是平行的。

没有陆上旅行加以交叉检验，从中国到印度的沿海岸的航海旅行可能形成受导航因素、季节性天气和风向、涨潮等等影响的信息。这种信息加上神话或传闻，也许可以解释一幅沿海地图的粗糙之处，这种地图虽然能够通过旅行时间来沿海岸标绘出方位，并标示出地点之间的距离，但无法获得沿海陆地上的数据。失真或反常能够引导我们辨析各种本土地图的信息、意图或者技术的特殊来源，正如肯尼迪在对战略地图的研究中所做的那样。与一些研究所采取的路径恰恰相反，这些反常必须被积极正面地看成是导引我们理解隐藏在地图背后的方法或观念的蛛丝马迹。我们不应该仅仅评价它们的科学价值。我们也不应该因为这些反常就认为这种地图对于地表的地理学无甚意义，而只是一种宇宙结构学。

在对各种本土地图进行比较的过程中，对想象空间的叙述和关于物质空间的地图之间出现了一种差别：对地点之间距离的量度。虽然在三界和佛教地图中存在一些数值，但它们是众多世界、想象地点、对生灵的描述的象征性数字，或者是圣物的象征性数量。它们中的一些可以用数学公式加以计算，诸如地表和其他层次的大小，或者七重山脉与海洋之间的大小和距离。[103]只有在关于地表某一部分的地图中，才会有关于提及的一些地方之间时间—距离的细节。在战略地图中，用旅行时间来定义的距离被用两个地方之间的线条以及紧挨线条的少量词汇加以标注，诸如wannung、songkhun（一天、两夜）。这种时间—距离也出现在丹南地图中：在湄南河三角洲右侧大岛上的一些地点之间的距离，就用诸如thanghawan（五天的距离）这类的词汇来标注。在沿海地图中，存在着大量地点之间的线条。其距离是用由旬（yot，梵文为yochana）来衡量的，一由旬约为十六公里。这种距离单位也在三界地图中使用，但很明显的是，这些地图中，距离是由人类的经验来衡量的，或许也是用旅行时间来计算的。

不同空间观的共存

三界宇宙结构学和其他神圣地形学可能不应该用我们熟悉的地理学“现实”来想象。对于我们来说，它们的空间是宗教性的或者想象性的，因此，不是对地球表面情况的反映。通过这些时空关系所表现出来的现实、意义和信息跟我们世俗的地理学没有什么关系。结果就是，存在着对于相同信息的众多不同叙述。几个世纪以来，三界的观念为现代和传统的艺术家提供了灵感。[104]地方地理学或者地球表面特定地区的知识，在另一方面，恰恰是另一种空间观念。它既不是象征性的，也不神圣。

我们也许会说，在前现代的地理学知识领域内存在多种关于空间的话语。它们各自在人类事务和日常生活的某一特定领域发挥作用。换句话说，在某些知识的地貌上，特定的观念正在发挥作用；在它们之外，其他类型的知识开始见效。特定村庄和城镇的知识也许已经在地方层面上发挥着作用。战略地图或沿海地图的空间或许已经对军队将领和中国商人产生了影响。然而，这种知识可能只被运用到军事行动、行政事务或者海上贸易当中。当人们想象或者谈论暹罗、万象王国或者中国的时候，另一种空间观可能已经映入心中。而当他们想象或者谈论他们所生活的地球或世界的时候，三界的图像可能已经先入为主地占据了他们的头脑。跟古往今来人类生活中的其他一些观念一样，从一种知识向另一种知识的转变，或者从一种空间观向另一种空间观的转变，并不是罕见的。

因此，在说到“暹罗”的时候，可能会出现关于暹罗的多种观念。最显著的事例发生在19世纪40和50年代，在这一时期，暹罗精英接触到了西方的地理学知识和地图，而在这一过程中，有迹象表明暹罗的世界观念发生了转变。弗雷德里克·A.尼尔讲述了一个关于暹罗王室就“暹罗”地图做出说明的生动故事。尼尔说，有一天，暹罗国王告诉西方来访者，暹罗和缅甸在处理边界问题的时候发生了一次冲突。这位国王随后展示了两个王国的一张图片，说这是由他的总理绘制的，以展示暹罗人在地理学方面的天才以及绘画方面的才能。尼尔用一位来自文明世界的英国人的眼睛与心智，花了三页的篇幅对这幅地图和他的感受做了描述。这里是从他书中大段摘引的文字和图片（参见图片6）：

然而，我们差一点就冒犯无礼地大笑不止了，又不得不忍

住，不让我们的笑声发作。似笑未笑的表情，在我们的脸上生动地刻画了出来，而这却被国王陛下误认为是对那幅摆在我们眼前的用色过度的地图由衷钦佩的高兴之情。这幅地图大约三英尺长、两英尺宽；地图的中部是一片红色区域，大约是十八英寸长、十英寸宽；上面是一块绿色区域，大约是十英寸长、三英寸宽。在被红色占据的整个空间中，粘贴着用银箔剪成的一个人形图案，这人一边拿着一个长叉，另一边则握着一个橘子，头上戴着皇冠，脚踝位置装着马刺，腿部不成比例，膝盖并在一起，而这种苍白的人物形象想要表现的就是坐在我们面前的这个傲慢的人，表现出他贯穿其王国的力量和权威的巨大无比。在绿色的小块区域中，有一个墨色人像，其头部由小点构成，身体则由大点构成，四条线则代表了四肢，这个人像所指代的是当时卑鄙无耻的缅甸国王礁拉瓦底（Tharawaddy，孟坑王）。众多姿态各异的小孩子正在他的王国里载歌载舞，而这些象形符号被用来向不知情的人表示缅甸帝国是个充满纷扰与麻烦的地方，缅甸国王在自己的领土内是多么渺小。在绿色和红色之间，有一条黑色的粗条纹，这是一条毋庸置疑的边界线；在黑色条纹的红色那边，有一条用墨水画出的小曲线，表明了缅甸人声称拥有，但跟暹罗人存在争议的领土。地图的其他部分都是蓝色的，这蓝色部分是一片海洋，红色的暹罗领土周围杂乱地画着一些船只的图案，其中的一些船桅指向陆地，其他一些则明显颠倒了过来，至少它们的桅杆所指的方向是错误的。那些缅甸穷光蛋甚至连一艘这样的船都没有。当然，我们对国王殿下所言默许，并像一些芭蕾舞演员一样，用默不出声的方式表达了这种惊异。老国王看上去十分高兴，他在满足地暗笑了几秒钟之后，命令将这幅地图搬走。[105]

对该事的这一描述可能有所修饰，而尼尔的图片表明了他对暹罗绘画的无知。但是，从既有的信息来看，我们可以想象这幅地图看起来像什么。如果我们在代表暹罗的大方框中用一个thewada（泰国传统艺术中头戴名为chada或mongkut的尖顶皇冠的天神）的图片来替代那个暹罗人形，并分别用一把称为tri的短三叉戟和一个称为sang的海螺壳来替代长叉和橘子，那么暹罗方框内的形象就是一位天神。因此，暹罗是天国之域。与此相反，缅甸是恶魔之域，其典型的再现物跟尼尔所描述的相类似。皇室不应被误解为对三界空间以外的地理学一无所知。不同的空间观在不同的情况下，或者为了不同的目的而发挥着作用。在这种情况下，两个王国的存在以宇宙学的形式再现了出来。然而，让人深感惊奇的是，边界问题可以用这种非地理学的地图来加以展现。

在对19世纪晚期暹罗世界观转变所做的研究中，通常有两种结

论。首先，这种转变当然是一种顺利的西方化过程，这要归功于受启蒙的暹罗精英以及（在次要程度上）勤勉的传教士的贡献。与本土知识的对抗很少被提及，而且从未被认真加以对待。其次，由于大部分研究倾向于过分强调三界宇宙学的重要性，而忽视了其他空间观念，因此这种转变是从三界观念向现代地理学的一种转变。此外，还没有人对地理学知识的转变本身进行过研究。世界观的转变常常被归入整体上的西方科学的引入背景当中。

现代地理学和天文学的到来所对抗的不仅仅是三界宇宙，尽管这是最混乱激烈的舞台之一。它还发现本土观念对于地方地理学、边界、地域、国家感等等概念存在着对应物。在每一个相对应的观念与实践的舞台上，或许都发生着对抗；例如，在标明边界的过程中，以及在作为本土国际关系基础的王国观念当中。

如果人类没有意识到空间的存在，并用特定的概念和方式来调整对空间的理解的话，空间本身是没有意义的。因此，神圣实体、宗教理念和三界世界观就提供了观念上的工具与符号，并产生了特定的实践活动。现代地理学不仅仅为既有的观念增添了新的资料。它是另一种空间知识，这种知识具有自己的分类体系、观念和中介符号。问题在于：当人们停止用神圣实体的秩序关系，而开始用一套全新的符号和规则来构想空间的时候，究竟发生了怎样惊人的影响？

在谈论诸如国家这样的政治—地理单位时，本土观念就牵扯到关于地球上的王国、地方地理学、主权和边界的话语，而不是三界宇宙结构学。正是在这些领域内，现代地理学（及其规则以及关于空间观的基本技术，即现代地图）遭遇到了它的本土对手。这种对抗的结果是思考和理解空间的一种全新方式以及暹罗的一种新型领土性的出现。

第二章 一种新地理学的到来

暹罗朝廷将作为天国的暹罗图片展示给外国参观者看的同时，暹罗作为地球上诸多国家之一的信息也流传开来。与欧洲和其他邻居的接触经由贸易而得以迅速发展。[106]到19世纪初，在一份官方文告和一本著名的文学作品中都提到了欧洲和亚洲国家的名称。[107]

两个世界，同一空间：现代世界的来临

我们对19世纪30年代以后暹罗人及其对于西方天文学及地理学的兴趣知道得更多。在大多数传教士的回忆录中，这是一个著名的主题（尽管他们对于暹罗现代化所做的贡献或许被夸大了）。约翰·泰勒·琼斯（John Taylor Jones），暹罗最早的传教士之一，曾在1833年带着世界地图到达暹罗，他在回忆录中提到了一位正千方百计寻找一份英文地图的僧人。[108]琼斯和当时在暹罗的其他两位著名传教士布拉德利（Bradley）、豪斯（House）一起也告诉我们，在他们为暹罗精英分子所组织的科学实验中，他们向这些观众展示了一个地球仪、一个太阳系以及天体运动的模型。[109]在暹罗精英当中，后来成为拉玛四世（1851—1868在位）的蒙固据说在1836年前就已经不再相信三界宇宙观。他在屋子里收藏着一个地球仪、一幅计算将要到来的日食的图表以及各类地图，他也曾向这些传教士咨询过众多关于地球的问题。[110]布拉德利告诉我们，蒙固深受《历法与天文学》（Almanac and Astronomy）一书的影响，该书由传教士杰西·卡斯维尔于1843年写成，意在反对暹罗的三界观。这本书在蒙固的追随者当中广为流传。[111]

在蒙固和他的追随者于19世纪40年代的一次夜谈中，一位高级贵族告诉蒙固，他在看了卡斯维尔的书之后，实际上接受了地球是球形的观念。但蒙固则声称自己早在十五年前，即美国传教士在暹罗出现之前，就已经秉持了这样的观念。但另一位贵族不接受这一观念，说他从不相信这个。[112]这些转变至少向我们表明了两件事情。首先，关于地球形状的问题已经在知识阶层那里受到高度重视：这个问题至今仍然时刻受到关注，却又没有定论。其次，蒙固坚信地球是球形的这一观念，因此才会说自己早已不再相信在过去很久以来一直就有的地平观。他的声明，尽管有点夸张，却表明了传统信仰是多么过时，而他自己又是多么现代。那些在此场合下固执地坚信地球是平的人，表明了看待地球的传统观念所具有的顽固性。这些故事表明，暹罗精英人物中的某些人对于西方地理学知识已经非常熟悉。他们欢迎新的知识，并急切地想获取这些知识。当然，传教士无疑也会遭遇到那些三界宇宙观的坚定信仰者。

蒙固对于天文学和现代地理学的兴趣从他早年的僧侣生涯就萌生了，尤其是因为他对行星运动的计算十分着迷。他对地球的了解，跟他同时代的人相比，似乎较为先进。在他就布拉德利对创世者和《圣

经》在文明中的作用的解释所写的一封回信中，可以看出在他的观念中，科学化的地球是多么重要。他指出，《圣经》对于地球和自然的描述充满了错误，尤其是六天创世的信念。他咄咄逼人地指出，如果《圣经》是文明起源的话，那为什么丝毫没有提到如何度量经纬度的问题？[113]有时候他对地表坐标计算的喜好可能是浮夸的。甚至在他成为国王之前，他给一位美国朋友写了一封信；这封信是在“公元1849年11月18日从位于暹罗湾的北纬13°26′、东经101°3′的海面某处地方”写成的。[114]

在登基之后，他力劝皇亲国戚们接受欧式教育。在传教士所教授的科目中，就有现代地理学和天文学。[115]在他的心目中，地理学的地位或许能够用他给当时著名的英国外交家鲍林爵士的一封信中自己所下的结论来加以归纳。在这封信中，他谈到了17世纪晚期到达法国的一个阿瑜陀耶使团的情况。他指出，这种叙述是不可信的，因为它“跟表示地球真实情况的地理学知识完全背道而驰”。[116]当他谈论西方舶来科学的真实或者神奇时，最先提到的就是地理学和天文学。[117]

当然，蒙固的事例之所以重要，是因为他是一个领袖人物，而他对新科学和地理学的态度为他人所认可。但是，对现代地理学的怀疑并不能轻易消失。1857年被派往维多利亚女王宫廷去的暹罗译员，尽管英语十分流利，也非常熟知西方观念，却在对他这一经历的诗化叙述中这么问道：

缘何太阳自海中落下？

而在黎明破晓时，却也从海中而起。

在英人看来，或许这是真的，

地球之状如红橘？

太阳悬于空中，不曾移动？

趣也趣也，地球自旋，

三界亦如此巨大。

我真呆蠢，竟不知其中奥妙。[118]

三界世界的观念是如此根深蒂固，以致无法消除。正如一位历史学家所观察到的，这种转变的速度非常缓慢。确实，三界观念在特定

的社会生活环境中，在诸如佛教秩序、仪式、宗教节日这样的以传统为根基的文化生活中，以及后来被认定为大众文化的事物中幸存下来，甚至延续至今。[119]在对这些环境的仔细观察中，我们会发现其中发生了一种转变，这种转变把我们引导到影响现代地理学确立的那些力量上来。正如它所表明的，这完全不是一种逐步进行的、顺利的知识扩散过程。

与此同时，在19世纪中期的佛教改革中，也出现了对现代地理学以及其他西方科学的需求，结果就形成了暹罗小乘佛教的一个新的分支。不管是改革运动，还是对现代科学的追寻，都是由同一批人领导的，他们就是蒙固和他的追随者，而且早在蒙固还是僧人的19世纪20年代早期就开始了。事实上，我们可以说，这是同一个政治和知识运动的两种趋势，这个运动质疑了在当时暹罗实践着的佛教秩序“僧伽”的纯洁性和有效性。

跟其他佛教改革运动一样，真正的佛教和“僧伽”只能在正统“巴利三藏”（the Pali Tripitaka）而不是义注或者解释中找到，“僧伽”的严格律法据信自佛陀时代就已创制。然而，在蒙固运动的精神中，真正的佛教被认为是克制世间的欲念，并将自己沉浸到精神与道德事务当中。他们相信那些关注宇宙观的所谓佛教教义实际上都被诸如婆罗门教这样的其他错误信仰所玷污。因此，他们将世间俗务与精神事务彼此区分开来，尽管它们之间是彼此相关联的。他们认为佛教是后者的真理，而西方科学则是前者的真理。因此，与暹罗的任何其他群体相比，他们对西方科学持更开放宽容的态度，以至于在事实上，那些传教士将这种佛教正统运动看成是暹罗的改革派。[120]

这种所谓的改革派最终在1851年掌权，从那时起，暹罗开始向现代化急速转变。事实上，当时暹罗那些获得了政治权力的西方科学的宣传者已经被看成是向现代化顺利转型以及西方知识迅速传播的主要动因。此外，人们通常认为，帝国主义对缅甸和中国的入侵使暹罗意识到了获取更具影响和更先进的西方知识的紧迫性。蒙固的因素以及帝国主义的胜利意味着，从那时候起，西方知识不仅因其自身价值得以传播，而且被一种特殊的认识论力量所支撑，正因如此，它成为社会的中心，并获得更大的影响。

但是蒙固宗教运动、他的皇室权威以及与西方力量的决战并没有自然而然地导致西方宇宙观与本土宇宙观之间对抗局面的出现。这两种信仰在这一统治时期一直以多种形式彼此争斗纠缠。例如，在1866年，布拉德利发表了关于地球的一系列文章。对他的读者而言，这仍然是一个生动而有趣的主题，而他的文章是当时唯一的对地球的细节性阐释。从对地球球面可观察到的确证开始，他还为他的读者提供了

一个总体上的地形学描述：地球的大小、地表构成、海洋与陆地的名称与方位、气候带等等。[121]（不幸的是，随着爱斯基摩人成为主题，布拉德利的报纸在那一年停刊了。）布拉德利试图将新知识当成一种刺穿传统信仰，尤其是佛教信仰的矛头。蒙固的一封信支持了布拉德利撼动传统的宇宙观的想法。但基于同样的理由，蒙固在同一封信中也对《圣经》发起挑战。[122]

仅仅在一年之后的1867年，暹罗最高级贵族之一的昭帕耶提帕格拉翁出版了名为《万物论》的书，这是一本既反对基督教又反对传统宇宙观的论集。[123]效仿蒙固运动的认识论趋向，该书在区分世俗和宗教领域（二者的真实可以分别在西方科学和佛教中发现）的概念方面是典型的。[124]他再次确认了佛教的真实性，并再次反对任何与之相对立的教义，尤其是来自传教士的批评。[125]但是在进行阐述的过程中，他不得不将佛教从与自然世界本真的任何关联那里剥离出来：他必须只将佛教作为道德和伦理上的胜利者。

在《万物论》开始的五分之二篇幅中，他将现代地理学与天文学看成是关于自然世界真实知识的看法。关于地球形状的问题是书中一个对抗的焦点，本土知识，尤其是佛教宇宙观的真实性，在西方体系的视野下是可以加以验证的。[126]他将地球描述成是太阳系中的一个星球，而且对其球状特征十分确信，一方面他能解释地球的起源，而在另一方面他对那些认为地球是平的观点加以质疑。为了解释地球不是平的，他列举了可观察的现象以及哥伦布发现新大陆的故事，这些都可以在布拉德利的报纸上找到。[127]在做这些论述的时候，他意识到三界宇宙观已经成为他要抨击的目标，而佛陀的权威也由于据称不会犯错、能知万物而受到质疑。提帕格拉翁不仅设法避免成为一个异教徒，而且据他所说，他还呼吁道："那些认为地球是平的人是信仰上帝创世的追随者。那些认为地球是球形的人，所尊崇的则是佛陀关于何谓自然的话语。"[128]

他的这种从困境中逃离出来的方法，在信仰佛教的现代泰国佛教徒中十分典型，这些人对于佛教的信仰无可动摇，而同时，对西方科学的客观知识则同样支持。通过将人生的两大领域分隔开来，提帕格拉翁坚信，佛陀知晓世界的本质，但佛陀也意识到他所知道的跟人们的信仰有所冲突。提帕格拉翁认为，如果佛陀已经提出了这个问题，那么，人们可能已经痴迷于这个主题，并忽视了通向救赎的道路。也就是说，这是一种没有用的主题，不值得加以宣扬，也不值得加以挑战。他对后面几代的老上师将这种主题纳入佛教文库当中甚为抱怨，上师们能做的不过是仰赖那些婆罗门教教义和一些巴利文义注，而忽略了真正的东西。[129]很明显，提帕格拉翁毫不犹豫地指控传统的教

义已经被婆罗门教所玷污了，同时他发扬新型地理学，认为它符合真正的佛教。

现代地理学表现为一种处理关于空间的问题的新知识。这并不是一蹴而就的。例如，有一个故事所讲述的是佛陀游历四方时在忉利天向他母亲布教，这个地方按照三界宇宙来说属于天国的一重，对此作者必须做出解释。提帕格拉翁承认说，它可能是真实的。但是，它与真正的地理学知识并不矛盾，因为在他看来，忉利天可能是在远处的另一个球状星体上。[130]在佛陀故事的真实与现代科学之间出现的冲突被他巧妙而和谐地化解。

《万物论》是暹罗人对西方宇宙观念的影响所做回应的汇集。在某种意义上，这种认识策略是一种调和知识冲突的手段，而不考虑所混杂着的任何逻辑不一致。与此同时，这也是对占统治地位的本土宇宙学的一种有力对抗。正如提帕格拉翁在他一书序言中所指出的，他希望这本书能够被年青一代阅读，以替代那些正在流通的“无用”之书。[131]

然而，随着大权在握，这场试图调和本土与西方知识的观念运动不得不一方面与本土信仰进行更激烈的斗争，在另一方面则与基督教做斗争。蒙固自己终其一生都在为他观念上的混杂而斗争，他既喜好西方科学，而与此同时又支持佛教。事实上，一场意外最终让他付出了生命的代价，那就是对1868年瓦果[132]日全食的观测，这是一个痛苦的、具有破坏性的知识对抗的时刻。关于空间的两种知识看似和平的共存局面实际上是，用一种葛兰西式的术语来说，最终争取要获得霸权的战争。

突破：脱胎于星相学的天文学

除了痴迷于对地表坐标的计算外，蒙固还喜欢计算行星运动。他最初从他在僧侣生涯时期就已经学过多年的本土星相学那里发展出自己的专长。蒙固（这位改革集团、新佛教运动以及暹罗西方化的领袖）

事实上是一位传统星相学的热心学生。然而，与此同时，他也从英文文本中形成他对于西方天文学以及数学的兴趣。[133]正如当代泰国的一位著名占星家所指出的，蒙固对于星相学的贡献是巨大的。他替换了曼谷的星相图，这些星相被描绘在一个金盘上，并被埋在作为城市支柱的圣殿底下，因为他发现它与蒙固自己的星相冲突，会造成他统治下的灾难。[134]在皇家公告中，他常常表现他在星相学方面的专长。他对泰国星相学的贡献之一就是他对泰国新历的计算。他甚至认为，宫廷占星家从来没有对他们计算的准确性加以重新检验，并且事实上从未对他们的星相论述有过质疑甚至理解。因此，官方的历法是很混乱的：历法中的佛教节日十分不精确，而黄道吉日也不准确。他在这些方面的论述无疑是他精通星相学的最好明证。[135]

除此之外，在4月中旬的每个泰历新年（称为“宋干节”），朝廷会发表官方声明正式公布那一年的黄道吉日。这项公告还通过公布每一个黄道十二宫的确切时间与时长、将要到来的日食的细节、重要的天象、黄道吉日、需要避免的不吉时辰等等而宣告新一年的到来。[136]在他在位期间，蒙固都会亲自书写这种年度公告，并亲自计算这些时辰。有时候，他会就星相学知识发表看法，比如他对如何预测来年的雨量等问题做出的讨论。过去，这些都由宫廷占星家通过“那伽”（naga）数量来预测，这种祥瑞将会提供雨水并在诸如天上森林、七重山海、人居大陆等等三界宇宙的众多地区预测雨量。蒙固认为这些行为是不可靠的。[137]

在蒙固的星相学中，他的兴趣点落在对行星运动的计算上面，而不是传统星相学的占卜方面。他之所以对官方历法表示质疑，是因为他发现对日月运动轨迹的计算并不准确。每个新年宋干节的公告全都是相对于各星座的星星位置而言的地球方位的细节，地球进入或远离各星座的时间，月亮的圆缺情况以及对日食的预报。他还喜欢观测诸如彗星、太阳黑子以及其他星球运行轨迹等天象。

不管怎样，他从没有谴责过占卜。他只不过是从天文计算科学那里避开了占卜。在他的观念里，天象对于人类事务没有影响。这种观点跟他同时代的占星家的观念很不相同。在1858和1861年彗星两次出现的时候，他警告要反击那些关于瘟疫、灾难、战争或者不祥之兆的传言。他指出，同一颗彗星之前就在欧洲被观测到了，因此对曼谷来说这并不是一个恶兆；此外，人类能够提前计算出哪颗彗星将会到来。[138]他解释道，当月球和土星于1868年成一条直线，以及太阳与水星于1861年成一条直线时（这一现象在星相学看来是一种不祥之兆），这些天体的运动轨迹有时候会到同一个点上，因此在我们的眼里就被挡住了。它们实际上是自然现象：[139]“天象可以被提前加以观察和计算。因此，不管天空中的景象看起来有多奇怪，都没有理由为此担惊受怕。［这种奇怪现象］的原因已经被探明了。”[140]进一步来说，在他的观念中，地球只不过是一个跟其他星球一样的行星而已。地球的表面分布着各个国家，而暹罗只不过是其中之一。在他对日食的预报中，他有时会宣称这些日食可以在人类世界看到，但在暹罗看不到；有时候他会给出地球上的准确坐标位置，提供观察日食的最佳视角。很明显，他所说的地球是太阳系中的一个球状行星。

这种新宇宙观是对本土星相学的一种背离。他的皇室权威可能阻止任何受攻击的危险，并为他的知识攻势提供强有力的支持，但没有办法推翻已经确立起来的东西。在很多情况下，当他跟布拉德利就科学与宗教在后者的报纸中争辩的时候，他驳斥了其他精英（高僧、族长甚至他的表兄即前任国王）对地球和天空的无知。甚至那些缅甸高僧也没有逃过蒙固对其宇宙世界观的抨击。[141]然而，尚不清楚当时的占星家是如何回应来自内部的新世界观的挑战。不管怎么样，蒙固继续充满信心地对那些宫廷占星家表示质疑，并跟他们针锋相对——颇具讽刺性的是，在这些人中，绝大多数都跟他一样，是曾经在寺庙中获得星相学技能的前僧侣。这种斗争直到他生命结束都非常激烈。

有一次，在对月食的预报中，他强调这是由国王而不是由占星家计算出来的。[142]在另一个事件中，他给出了做出这种强调的理由。当在1866年的宋干节公告中没有关于日食的细节时，他写道：“我还有很多工作要做，也没有时间用来计算，但是如果我们让占星家去做这件事的话，就会变得粗疏、不可靠。”[143]有时，他将他的对手称为hon sumsam，也就是粗心的占星家。[144]那些进行历法计算的僧侣和曾当过僧人的人则被蔑称为then，也即假僧人。他进一步将then分为三类：ngomthen，即那些除了吃吃睡睡啥也不关心的人；rayamthen，即那些忙着玩女人和干坏事的人；laithen，即那些了无所知但热衷于溜须拍马的愚昧僧人。最后这类就成为了宫廷中历法官员的称呼。[145]在抨击占星家和僧侣的行为，包括他们在时间度量上

的粗浅知识时，蒙固就会用这些术语。[146]

对1868年在瓦果的日全食的观测是他斗争的顶点。对这一事件的预告在当年的宋干节公告中就做出了，但没有任何细节，这是因为蒙固自己没有足够的时间来加以计算。在8月，蒙固公布了一封官方公告。他计算出了泰国时间度量（mong，baht）体系下的日食精确时间以及日全食的精确时长，即一baht，或者如他所说的“机械时钟的六分钟”。[147]但日全食只能在地球某一特定带状地区看到，恰好穿越克拉地峡，“自格林尼治算起，位于经度99度（ongsa）40分（lipda）20秒（philipda），也就是说，只是在曼谷以西的49分40秒，［以及］北纬（khipthuwi）11度41分40秒，也就是曼谷以南的2度3分29秒”。[148]这些度量单位是泰国人对于度（degree）、分（minute）和秒（second）的相应说法。但用坐标来测量地表的方法无疑是西方式的。有一个关于这一问题的研究认为，在蒙固的计算中，他既参考了一种非正统的教条Saram（暹罗星相计算中的两种孟人方法之一），又参考了西方文本。[149]

丹隆告诉我们，根据暹罗所盛行的星相学知识，也许有过月全食，但从未出现过日全食，而且日全食似乎是不可能的。因此，由于蒙固在方法上并不正统，当时绝大多数占星家并不相信他的预测。[150]丹隆的回顾式解释是夸大其词的。日全食并不跟泰国星相学相矛盾；这在传统星相学记载中至少提到过一次。[151]然而，丹隆的回忆最重要的意义在于，它暗指在蒙固和他的宫廷占星家之间，存在着一种微妙的争论。他们对日食的预报有很大的出入，这也许是因为蒙固倾向于采用Saram和西式方法，而大多数宫廷占星家则采用其他的文本。[152]后者计算出的结果认为这是一次日食，但肯定不是日全食——而且，除此之外，地球上也没有什么带状地区。不难想象，当蒙固冒险将他的皇室声誉放到这场对抗中时，他所处的孤立局面和所受到的巨大压力。这远不只是一次知识实践，他的对手也不仅仅是占星者，而是一种既有的结构。由于他已经预告了日食，他就不得不通过计算以求在每一处细节上来证明他的知识以及国王的信誉。

由于他对自己的智慧深有自信，蒙固组织了一场对日全食的观测活动，并决定亲自领导；尽管他年事已高（64岁），而且在密林深处穿行和驻跸也十分艰辛。而且，为了达到精确并证明他的能力，他选择了瓦果这个位于疫病横行的热带雨林中部的荒地作为观测点，这是因为这个地方刚好就是计算出的地点所在。[153]此外，他还邀请了当地欧洲殖民力量的高级官员参与在瓦果的观测活动。英国人和法国人接受了邀请，并带来了一大批随从以及用于观测和科学实验的众多设备。暹罗的团队也同样庞大，而且还有一些用于密林求生以及供国王

和皇室贵客娱乐的奢侈用品。比方说，他们从曼谷带来了冰块，却没有准备任何设备仪器。这次瓦果见面会成了一次国际性的天象观测活动，或许也是这个地区唯一一次这般宏大的场面。象征性地来看，在其核心是本土星相学和西方天文学的会合，以及处于两者间的所有其他理念的交汇。

具有决定性的日子——1868年8月18日，是瓦果的一个阴天。每个人都在等待着日全食的出现，尤其是那些已经架设起设备的欧洲人。不幸的是，太阳既无法被肉眼所见，也没法经由仪器看到。天气几乎彻底扰乱了这场国际大事。突然间，就在日食开始的时候，天空变得明朗起来，日全食出现在每个人的眼前。日全食的过程跟蒙固之前的预报在每个环节上几乎一模一样。跟他的欧洲客人不同的是，蒙固并没有准备任何科学实验：日全食本身就是一次成功的实验。这是对他最重要胜利的一次出色认可。

然而，他的胜利并没有在整体上击溃本土知识。他的成就既要归功于西方地理学和天文学知识，也要归功于他自己在本土星相学方面的才能。只有那些关于天体以及如何对其加以计算的新观念被证明是更优越的。甚至对蒙固自己来说，刹那间的晴空万里也是一个奇迹——是神灵的一个礼物，某种程度上正是因为这些神灵才会有这次成功。随着日全食开始退去，欧洲人仍在那里忙于他们的科学实验，蒙固则开始为那些神灵进行宗教祭礼以表感谢。[154]

当他回到曼谷后，蒙固发现，那些留在曼谷的宫廷占星家，其中包括首领帕霍拉提波迪以及一些高级贵族，都无法对他提出的关于在曼谷观察到的日食的问题做出恰当的回答。他严厉惩处了他们，将他们送到皇居里的实验室关了一天禁闭，并判入狱八天。[155]之后，他发布了一封关于日全食的信件，抨击了那些不相信他的人。他谴责那些所赚的钱要比花在神灵祭礼上的钱更多，但同时对他的日食计算没有兴趣的人。他谴责他们粗俗、平庸的心智以及愚蠢的举动，因为他们对他的细节性预测一无所知，对用现代仪器所做的测量与计算漠不关心。他们以省时为理由将这些事情都抛给了仆人来办；他们对于细节粗心大意，并接受了宫廷占星家的粗陋预报。此外，他们观察日食的方式是很粗俗的（用手去遮挡他们的肉眼），而且他们所用的时钟也相当不可靠：“只有寺院民众或老朽僧人还在用［那种钟表］。”他随后对那些数年僧侣生涯只知夸夸其谈而忽视知识的占星家大加责骂：“从今以后，占星家必须停止他们那种像寺民或前僧人一样的粗俗、平庸、卑贱的行为。”这一事件中的每个人都被命令将他的这封信亲自抄写一遍。[156]

不幸的是，为了成就这番事业，蒙固辛劳过度，他的健康大为恶

化。尽管选取瓦果作为观测点的冒险行动获得了成功，但蒙固和他的儿子朱拉隆功在远征途中感染了疟疾。朱拉隆功在一段时间里情况非常糟糕，但他活了下来。蒙固却没能幸免。蒙固赢得了跟正统的宫廷占星家以及本土宇宙学的斗争。但这是一场悲剧性的胜利。他为自己的事业献出了生命。

新模式下的空间：现代地理学

既然我们借由一种特定观念为媒介来构想世界，那么，不同的观念就会影响到我们关于地球以及相关地理活动的知识。如果19世纪后期泰国人用现代地理学来构想世界的话，那世界会有怎样的不同呢？这种空间话语又是如何将人类牵扯到空间里的呢？要回答这些问题，我们必须在历史语境中对现代地理学加以检视。

提帕格拉翁试图让《万物论》在学童中传阅，但是没有成功。然而，现代地理学在暹罗非常迅速地建立起来。在提帕格拉翁的书出版仅仅八年后，蒙固的决定性胜利六年后，泰国第一本地理学书籍在1874年出版。以一部英文书为基础，《地理说明》一书由J.W.范戴克这位于1869至1886年生活在暹罗的美国传教士撰写，奉献给朱拉隆功国王，并对暹罗的未来做出良好祝愿。[157]这是用泰文写成的一本“世界地图集”（phaenthilok）。在扉页的中间站立着一头白象，下面是以泰历计算的出版年份。

《地理说明》只在有限的几所学校使用，主要是那些美国传教士开设的学校当中。这本书从未被官方认定为教科书。在19世纪80年代暹罗新教育体制最初几年里，除了在特定学校开设的英文高等中学阶段之外，地理学并不是所有学生都要学的课程；传统的宇宙观教条仍然在大多数泰国学校教授。1887年，在朱拉隆功批评当时使用的一些书充斥着国王和战斗（chakchakwongwong）而没什么价值之后，新教育部长丹隆亲王开始对泰国学校的课程和所有教科书进行改革。1892年，学校开办了新的课程；现代地理学成为中学各年级的科目之一。[158]这就迫切需要新一代的地理学文本。

1892年的新课程指出，地理学是对地球、太阳系、行星以及自然现象的研究。它也关注房子、村庄或城镇的规划以及地图的使用。[159]课程在1895和1898年得到了进一步的完善，要求在几乎每一级都开设地理课，并在高年级进行更为细致和复杂的讲解，比如说对其他国家的研究以及基本的地图绘制技术。在这些被推荐的教科书中，广为人知的是W.G.约翰逊的《暹罗地理学》，这本书后来成为其他一些文本的范本。[160]

这些教科书将会告诉我们现代地理学在当时是如何传播并被理解的。它们作为精确的观念工具，用来武装那些拥有新的空间观、地理

观的学生们。这些早期的文本是非常简单的。它们表达的是现代地理学的非常基础的知识。随着更多、更为复杂的书籍问世，早期的书籍不是被完全终止使用，就是被用来供小学儿童使用。跟一种语言的基础语法一样，这种文本通常是简单明了的，而且也有必要这样。

这些教科书表明，到20世纪早期，关于天圆地方的传统观念已经被边缘化了。这些书中没有哪本会专门去争论这个问题，甚至提都不会提。唯一的例外是1902年帕耶贴帕萨沙迪写的教科书，他在书中提到地球是被神物安暖鱼托起来的观念。但是在这里，贴帕萨沙迪编造了一个很愚钝的儿童跟当地一位没有学识的人交谈的故事。[161]相比之下，在同一本书中，当老师问他的学生们关于地球形状的问题时，所有的孩子都举起了手，其中一个孩子回答道，“像一个橘子”。[162]对于这本教科书的作者而言，球形地球的知识是如此习以为常，所有的孩子应该都能回答这个简单的问题，尽管其中的一个孩子可能会因为那位没有受过教育的老人的意见而有点犹豫。

当然，三界宇宙学的世界在这些地理学书籍里面是没有位置的。现代地理学中的地球是太阳系中围绕太阳旋转的一颗行星。地球的表面由若干大陆与海洋构成。首先，按照这些书籍的叙述，这个地球上全都是prathet，即国家（country，nation）。这个词在旧有用法中只是指一个地方或者一个区域（地区、城镇甚至森林中的一块地方）。它所指称的是没有任何特定范围、人口或者力量的地球表面的一块区域。这种旧有意义出现在19世纪末或20世纪初编纂的大多数泰语词典当中。[163]但那时候，prathet作为一个国家的意思也在其中的一些词典中出现了。[164]对prathet的新的专门定义来自对于地球的新的地理学观念，在范戴克的《地理说明》以及约翰逊的《暹罗地理学》中有所解释。

按照范戴克的说法，地球表面被大陆和海洋所分割。一个大陆由被边界所划分的，被称为王国、帝国或者共和国的“统治（或占领）领土”所组成。这些领土中的每一块都是一个prathet。在一个prathet中，一定会有一个首都，一个被称为国王、皇帝或者总统的最高统治者，以及在中央权力控制下由chaomuang（总督或省长）所掌管的其他地方。[165]除了头两章，范戴克的书中各用一章的篇幅来叙述一个大陆的情况。[166]范戴克在每个大陆选取一些prathet来描述，一开始就是“泰国”（Prathetthai）。每个大陆的地图以及暹罗地图都放在相关章节的开头；

关于地图比例尺和所用标记的说明放在书的末页。书中到处可见的Prathetthai这一术语的使用值得关注。这是因为暹罗人称他们的国家是“Muang Thai”，即泰人的国家，而外部世界则称其为“暹罗”，直

到新的名称，英语中的“泰国”（Thailand）和泰语中的“泰国”（Prathetthai）在1939年被采纳。同样，这本书中其他国家的名字是通过在prathet之后加上其国名而实现的。这表明prathet这个术语被用来替代muang这个术语。Muang所指代范围很广，可以是一个共同体、一个乡镇、一座城市甚至一个国家，也就是说，这是在一个统治力量控制下的区域，但在具体范围、权力渗透的程度或方式、行政结构方面没有加以明确。Muang的意思是多变的，但是新的知识选择了一个更为广义的、尚未明确的术语prathet，赋予它现代地理学语法中一个非常特殊的意思：一个国家。

Prathet这一单词的新的特殊意义也被约翰逊所暗示。在他的书的早期版本中，他用来称呼暹罗的名称多种多样：在书的前部分是Prathetsayam或Sayamprathet，在书的后部分则是Krungsayam。[167]称呼英国的词汇则是Krung-angkrit。Krung这个术语最初是指一座大城市，曾被蒙固和他同时代的人用来指称一个王国，这种惯用法延续了一段时间。但从1914年的版本开始，在早期版本中关于krung的大多数例子都被用prathet所替代了，只有在最后几页中有少数例外。

约翰逊在《地理学导论》中将一个prathet定义为不同民族生活着的地球表面的各部分。例如，在亚洲，泰国人所生活的地方就叫Sayamprathet。[168]作为关于暹罗地理学的书籍，他的书在这里通过两种表述来确定方位。首先，暹罗是在亚洲东南部的半岛上；其次，他罗列了暹罗周边国家的名称。[169]

这表明，正如暹罗儿童所了解到的，现代地理学最明显的特征就是，地球是球状的，上面分布着各个国家。暹罗就是其中之一；它位于世界上的某个地方。一个prathet就是在经验上能够感知的地球表面的一块领土。它能够以至少两种方式加以定义：首先，通过它在地球上的特定位置及其与将之囊括在内的更大空间的关系加以定义；其次，通过它与其周边各国的“边界关系”来加以定义。在第一种方式中，有时候用作参照的空间不仅仅是一块大陆，而是蒙固常用的具体坐标标注的整个地球。同样，在《地理说明》中，范戴克告诉他的读者，只有通过对某个国家所在大陆的位置及其周边国家加以相应说明，才能表示出各个国家的存在。像暹罗这样的地球上国家的事实是如此真实可信，以至于人们可以说这个国家的形状就像是皇家侍卫的一把旧斧头或者一个椰壳勺子。现代地理学已经使那些人坚信，暹罗和其他国家的存在都是自然而然的。

但是，如果没人曾亲眼看见过一个充满着国家的地球，而周边国家的整个区域也无法同时观察得到，那么，人们又如何理解这两种方

式呢？除了球形地球的一般知识，是什么使这些表述变得充满意义？这两种方式有一个共通点。它们需要关于地球或者大陆，或者至少是地球的某一特定区域的地图知识。事实上，范戴克在他的《地理说明》中已经向他的读者提供了关于地球以及各章中每块大陆的地图。对地图是什么以及基本的读图技术的粗略解释在该书的前半部分也已经有所涉及。他明确建议他的读者在阅读这本书时能配合使用一部地图集，以便对各国特征有更好的了解。在约翰逊这本书的第一版中附有两幅地图：亚洲地图（具有粗略细节）以及对周边国家都有所提及的“暹罗边界地图”。[170]

我们可能想要知道，在没有看到这些地图，同时也没有阅读这些地图的基本知识的时候，一个人是怎样理解暹罗位于何处以及它看起来像什么的问题的。如果没有关于一幅地图的基本知识，所有这些情况都是无法理解的。值得进一步加以质疑的是，如果没有关于一幅地图的任何知识，在这种空间观念之下的其他类型的交流是否可能。但是，一幅地图是如何在这种地理学中阐明了上述表述？更简单地说，地图是如何发挥功用的？地图是什么？

被编码的空间：现代地图

当时第一代地理学文本中的另一本可能会帮助我们解答上面提出的那些问题。贴帕萨沙迪的两卷本《地理学》分别于1902和1904年首次出版。[171]这两卷书可能是暹罗课程设置的历史上，学生最长期使用、再版次数最多的教科书。[172]在第二卷中，最初的十章是关于地图绘制的基本知识的课程，其内容从如何确定一个方位基点，一直到解读与绘制地图的方法。在此过程中，学生会逐一学习平面图、比例尺、地图，平面图与地图之间的关系，以及这些图表及其再现的真实之间的关系。

按照这些课程，用非常严格定义的词汇来说，一幅平面图是关于一个事物的“缩略图”，是从一个事物的上方看到的它的样子（第2至3章）。一幅平面图跟一张图片是不同的，因为后者会告诉看的人这样东西是什么，就像它已经被看到一样；而一幅平面图则只是展示了这件事物的形状、大小或者跟同一平面图中其他事物的距离（第4章）。比例尺是平面图按照等比放大或缩小事物的尺寸。这些全都是在第8至10章中关于地图绘制以及暹罗地图的课程的预备知识。文本最初是以叔叔和两个孩子之间对话的形式写成的，我接下来提供的是缩略版：

叔叔问道：“地图是什么呢？”

“它是一幅画。”一个孩子马上答道。

“不，”叔叔大声回答，“地图不是一幅画。假如它是一幅画的话，我们一定能够在上面看到很多房子、树木和人。但这里我们看不到。”

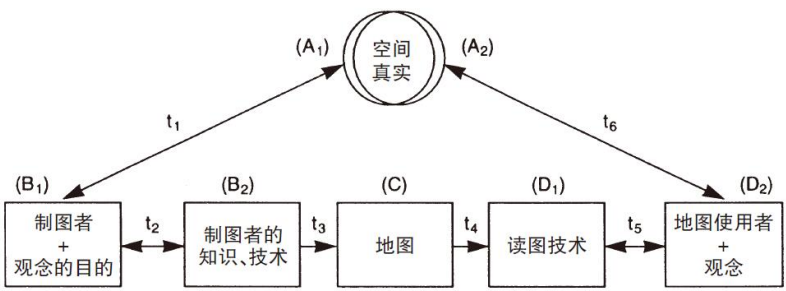
“地图是平面图，它们是一样的。”他继续解释道，“一幅地图是关于地球表面，不管是陆地还是水面的一幅平面图。表现整个地球表面的地图就是关于这些地球表面情况的平面图。”

随后，叔叔指着暹罗地图，说道：“这是我们所居住的地球的一部分。”他还解释道，地图上的颜色并不是地球的颜色；他们如果飞到天上去的话，就会发现暹罗是绿色的。他们随后在地图上找出了湄南河以及曼谷的另一条河，他们很喜欢在地图上指出那些重要地点的方位。

这些孩子非常乐意学习关于地图的知识。他们还学到，绘制地图总要用到比例尺以及一些符号，他们需要熟记这些符号。[173]

这种简单课程之所以令人印象深刻，是因为它用理解性的方式，而不是在细节上，说明了地图是如何成为人类思想与空间之间的媒介的。

人类体验世界以及相互交流（除了直觉或感觉）是通过日常生活中数不清的符号体系下的符号的复杂运动，地图只不过是另一种形式的符号而已。按照图像交流理论，地图是空间真实与人们（不管是制图者，还是使用者）之间的媒介，它让人们无需直接接触即可感知这种空间。空间、地图以及人类感知（图像交流的基本三元素）之间的关系是非常复杂的。下面的图表就是按照理论所做的一种非常基本和简略的解释。[174]



（A1）制图者关于真实的观念

（A2）地图使用者关于真实的观念

（B1）制图者的主观性，尤其是他/她的认知体系，以及对待特定客体的目的

（B2）制图者的知识，尤其是将数据转化为地图的技术

（D1）使用者关于如何阅读地图的知识

（D2）使用者的主观性，尤其是他们的认知体系

资料来源：以A.Kolaeny对于“制图信息”的论述（第47至49页）为基础绘制的图表。

制图者因每种地图的特殊目的观测或勘测地理地形（A）。之后，借助制图法，他或她将其观念化（B），将所获得的数据转化为一种绘图形式（C），地图于是就被制作出来。由地图所实现的信息转化被感知到（D），并被使用者的绘图知识所转译。然而，复杂性贯穿在图表的每一步当中。一幅地图的生产过程可能会受到一些因素的影响，比如制图者的观念、感知、对于每幅地图的特殊目的或者对于符号的不同使用方法等等，并出现不同的结果。从对象向符号，以及从符号向读者观念的所有转变，都有一个阐释的过程。[175]贴帕萨沙迪的课程展现了这些理论过程中的一些步骤，但不是一本理论书籍。从所有这些理论和前提中，我们能进一步就一幅地图的特殊本质及其再现机制加以论述。

第一，就像一张图片一样，一幅地图据称是用二维图像的形式对空间真实的一种再现。作为平面图的一种，它在再现方式上跟图片不同。按照叔叔的说法，一张图片记录的是如同观察者亲眼所见的空间对象的内容。由于事物只是从一个视点来观察的，因此，在图片中所看到的它的形状、结构无法同真实的形状等同起来，但观察者能够从这一内容中来认识这一事物。与之相反，平面图记录了一个空间对象的形状、结构形式。对于叔叔来说，地图就是一种平面图，从上面俯视对象，并只保留内容的形式与结构关系。也就是说，地图是空间对象的结构性形态。

第二，不管一幅地图能在多大程度上类似于它所要再现的空间，它也只能通过将复杂的三维物质空间转化为图绘形式才能做到这些。这种转化过程需要至少三个步骤。首先，概括性方法，即将空间各个细节加以简化、选取、归并、变形、近似或者放大，以使其成为适用于每一幅特定地图的数据。其次，缩放比例的方法，即通过特定的比例对真实的尺寸进行放大或缩小。最后，符号化，即用符号或其他图案对特定的事物加以再现。[176]借助于几何学，那些数据经由几何学的计算加以转化，并几乎都用几何学符号加以再现。结果就形成了对物质空间的一种阐释性抽象。

第三，尽管地图是一种阐释性抽象，但它还是声称跟真实性存在一种模仿关系。只要地图是在空间真实与人类观念之间不加干涉的媒介（真实是这种关系的来源和参照），地图就能发挥其功能。图像交流最重要的主题之一是地图中使用图案的任意与模仿的程度，也就是说，研究这些图案中特殊标记、符号、大小、颜色甚至位置是如何在任意与模仿的不同程度上对真实加以再现的。[177]有些人甚至认为，地图跟所感知的真实的外部世界具有本质上的关联，而图表只不过是一种任意的图案，并不存在这种关联。[178]要是没有地图跟外部世界

的这种本质关联的假定，叔叔和两个男孩就无法饶有兴致地在曼谷地图上寻找那些公共建筑和城市景点。然而，正如我们将要看到的，这种假定是有问题的。

第四，地图在制作者和使用者之间是可以交流的，而且它跟对象的关系是可以理解的，这是因为不管是在制图者的转化过程中，还是在使用者的阅读过程中，地图的整个机制（结构、符号、尺寸等等）是建立在一种通行的图像语言基础上的。地图是依赖惯例而存在的。那位叔叔必须将惯例教给孩子们。现代地理学是一种全球文明，每个社会的在校儿童都必须学习惯例。他们必须通过这种社会化过程来维持规则和惯例的传统性。一幅地图，就是一个二维图形形式的符号的集合，它只有通过现代地理学研究和绘图基本技术提供的规则和惯例才被赋予了生命。只有通过这种全球化实践，一幅地图所再现的空间（假如加以适当阅读的话）才可以说是明白无误的，但也可能会有一些误差。

最终，地图不仅仅是对空间对象的再现或抽象。这种技术最令人着迷的新奇之处或许就是其预言性的能力。事实上，地图制作最基本的方法之一就是数学推算。地球是如此之大，人类是如此渺小，然而人类对整个地球充满着好奇心。随着地球表面的情况在16世纪被现代地理学最终呈现出来，整个星球的经纬网格逐渐发展出来，并建立起测量的一种基本模型。从那时起，世界吸引了一代又一代的人类，他们去那些未知的地方探险，以填补那些由数学推算出来的未知区域的知识空白。一幅现代地图能够预测某些东西就在“那里”，在某个特定的坐标；事实与知识会在随后被现代地图的真正信仰者所“发现”。那么，如果一幅19世纪的地图要预测一个国家的存在，这个国家是如何抗拒被发现的呢？

简而言之，地图是对现代地理学中一种推测的空间对象的编码。作为一种符号，地图通过它自己的方式把空间对象抽象化，纳入新的符号体系。地图将一个空间加以编码，反过来，人们又通过解码将所设想的真实空间的知识加以解读。这是一种科学方法的产物，也是我们现代社会机制的产物。

这里所考虑的地图的类型跟前现代地理学的地图有所差别。其不同之处不仅在于技术，而且在于不同的知识类型及其背后的观念。例如，在本土观念中，空间通常是跟神灵或宗教的特定观念相等同的。这是空间的一种本质。或者换句话说：宗教使空间的物质性屈从于它，使物质性仰赖于宗教价值或者成为宗教价值的一种表现。与之相反，现代地理学是一个将自身限定为对地球上物质空间进行研究的学科。现代地图上的空间，至少是人类生活的空间，是具体而世俗的。

因此，前现代的地图对测量的精确度不感兴趣，也不需要科学的、经验性的手段。这种地图只不过体现了早已知晓的事实或真实，不管是宇宙学、道德教养还是旅行路线。而相反，现代地图则摒弃了将世俗世界理解为想象和神灵的方法。它建立起了感知空间的新方式，并提供了想象空间的新方法，这种方法阻止了那些“虚假”的想象，并只让那些具有合法性的空间在解码过程之后继续存在。

在一幅前现代的地图中，并不存在哪一幅地图所描绘的一个空间单位是一个空间整体的一部分。地图上没有对地球上那个单位所在位置的标注。但是，要绘制一幅国家地图，就总是意味着一种地球的整体性，而地图上的那个空间单位只不过是它的一小部分而已。物质性的全球坐标的重要性强化了另一个区别，或许也是最重要的区别。一幅前现代的地图只不过是另一种叙述的展现，它是一个宗教故事或者一条旅行线路的描述。一些地图可能完全不涉及任何的空间真实性。这种类型的地图并不是必不可少的。相反，由于现代国家地图想要再现的空间真实性无法总体地直接展现出来（确实，它也不可能做到），现代地图是从总体性上感知宏观空间并将其观念化的一种必不可少的媒介，这种功能是任何前现代的地图所无法扮演的。

此外，作为地球的一部分，一个国家的地图必须被看成是在地球表面上的，并且展现这种状态的方法也是必不可少的。所有的方法都意味着地球上的每个部分、国家及其地图能够被联系到一起，并通过边界线的拼缀形成整个地球。确实，边界线对于一个国家的地图而言是如此之重要，以至于要是离开了前者，后者都无以自存。一个国家能够不用地图上的词汇、其他符号或者颜色来加以想象，但假如没有了边界线的话，是不可能的。边界线作为一种符号，构成了一个国家的地图的存在。边界线对于一个国家地图的存在是必不可少的；或者换句话说，一个国家的地图以边界线的存在为先决条件。从逻辑上看，这不可避免地意味着边界线必须在地图出现之前存在，因为媒介只是对一种既存的真实性加以记录和指涉。但是在这种情况下，真实性与逻辑相反。正是在现代地理学观念中的国家观念要求必须将边界线加以明确划分。地图可能不仅发挥着作为媒介的功能；它还可能成为假想真实性的创造者。

通过这种编码所再现的国家被纳入一种新的地球空间当中，这种地球空间具有另一套规则和惯例、另一种关系模式。如果地图不仅仅是一种记录或反映媒介的话，那么这种转变可能会比任何人所预期的更为复杂。将这个问题放到一个历史性的框架当中来看的话，地图带来的一个国家的可想象性就会出现一些变化——不管是在观念上，还是在涉及一个国家统治范围及其有限性的人类实践当中。最重要的前

提是边界线的观念与实践将一个主权空间单位与另一个区分开来。一个国家的边界同时在两个方面发挥着作用。一方面，它为一个主权单位设定了一个明确的界限；另一方面，它为至少两个空间单位做出了明确的划分。换句话说，边界线既是一个单位的边缘，又是两个单位之间的东西。因此，关于国家之间关系的一些观念和具体实践必须加以转变，以跟一个国家的新地理学相契合。本土观念必须被替代。

模式：模糊与替代

暹罗地缘机体的历史并不是对边界划分以及导致暹罗地图形成的相关事件的编年式叙述。毋宁说，瓦果事件集中体现的蒙固的事例以及星相学与天文学之间的关系，就是这种地理学的替代是何等之复杂的生动例证。在这个事例中，不同类型的地理学知识共存、冲突并最终被替代。

瓦果远征之旅凸显出了两套知识之间的碰撞。其意义甚至在我们的时代也是深远的。蒙固被赞誉为泰国科学之父，而8月18日如今也被官方定为国家科学日。“泰国科学”这个词汇意味着泰国的现代科学知识，而不是本土的泰国科学，因为蒙固获得赞誉的原因是他在天文学上的专长，他坚定地反对迷信和占星家的态度，以及他对于现代医学和诸如蒸汽船和印刷机这样的科学革新的兴趣。[179]这些说法不甚明了且在解释方面很主观，而且赞誉蒙固的理由跟所发生的情况不大契合。尽管人们可以说，瓦果事件和8月18日奠定了（西方）科学的荣耀，但蒙固对于星相学的喜爱以及他对于神灵相助的信念都不应被忽略。因此，具有讽刺意味的是，蒙固也被泰国占星家尊奉为“泰国星相学之父”，这里指的是本土星相学。[180]同样，我们也无法忽视这样的事实，即他所计算出的宇宙学信息来自西方天文学，而蒙固跟传统占星家是针锋相对的。

还存在着对蒙固和瓦果事件的另一种评价，这种评价避免在西方天文学与本土星相学之间倾向于一方或者另一方。人们可以说，瓦果事件的目的实际上是政治—心理层面上的。它证明了暹罗与西方在知识上是平起平坐的，因此帝国主义者关于暹罗是未开化的并且需要被殖民的看法是毫无根据的。[181]这种观点认为宫廷统一爱国，抵抗着帝国主义者的入侵。这毫无疑问是一种民族主义式的反思。蒙固所针锋相对的敌手实际上是传统的泰国占星家，而欧洲人则站在蒙固一边，是暗中支持蒙固的一个国际力量集团。

尽管如此，这一事件真正的意义可能是模糊不清的，而不是只有一种阐释。将蒙固的努力看成是本土抵抗西方世界观的策略（或者相反）的看法可能是一个错误。它是一种认识论上的混杂，无论我们赋予它怎样的矛盾或者逻辑上的不适。对这一事件的每一种阐释都试图为其赋予一种特定的意义（及价值），以便将蒙固和他的理念看成是这种意义的先驱者。当然，整个事件的模糊性以及蒙固认识论上的混

杂本身就是知识转变的一个关键阶段。

一位蒙固同时代的传记作者在他关于蒙固的著名论述的总结性段落中写道：

> ［蒙固］对星相学非常了解，不管是泰国的还是欧洲的。他能够非常精细地计算出太阳和所有行星的运动，非常准确地预测日食和月食，所有这些，没人能比得上他。他还精通地理学（yiokrapfi），精确地测量太阳和星星……他始终尊崇佛教三宝。[182]

关于这位暹罗国王的这一论述首次指出，他在诸如星相学的传统“科学”上的才能以及他的真正信仰，在与太阳、行星以及地球（尽管没有直接提到）相关的一种雄心勃勃的新学科的方方面面都可以找到，这一学科在泰语中被相应地称为地理学。这个段落当中，yiokrapfi一词的出现并不是偶然的。

星相学是一门相信人类事务受天体的影响或决定的科学，它在社会中享有特权。在星相学中，对天体位置和运动的计算以及对其影响的解释之术是两大基本任务。占星家在这一社会从宫廷到村庄的每个层面都是强有力的“科学家”，这是因为他们掌握了计算天象和预测影响的专长。在我们看来，预言的艺术可能并不客观，或者甚至是迷信，然而它是建立在之前的阐释以及那些据信受到处于特定位置的天体影响而产生的现象的多年记录之上的。此外，星相学的计算遵循几代人发展起来的宇宙学框架中的数学规则。跟天文学相比，星相学星体运动的知识在数学客观性方面差不了多少。

正因如此，星相学依靠的是计算的精确性，就像一些现代科学依靠数学一样。计算得越精确，星相解释就越可靠。为了计算的精确性，西方关于天体运动和地球的知识，以及经验观察的科学精神，对于像蒙固及其追随者这样一些人来说，跟关于世俗事物的其他一些科学同样具有吸引力。这些人用新的yiokrapf替代了本土知识。但这样做的同时，他们并没有将本土星相学斩草除根。毋宁说，他们渴望获得最先进的知识来对计算加以改进。事实上囊括了天文学的yiokrapf以更精确因此也更为可信的方式担负了本土星相学的任务。这两种基本互不相同的知识被合到了一起，并可以相安无事地发挥作用。在蒙固“人生文本”，即传记的同一段里面，它们彼此间可以相互替换。

这里应该注意到的是，在后来的泰国星相学中，太阳系以及天文学宇宙被看成了天体运动与计算的框架，而不会影响到预测的系统方法。诸如太阳系中三颗最远行星的最新天文学发现如今被认为是星相

学知识的一部分，甚至有助于占星家改进或拓展他们的占星术。一位著名的占星家声称，蒙固在这种非正统方法上是他的先驱。[183]

由于观念与功能兼容，人们成功地理解了现代地理学，但是是通过现存观念——首先通过既存的术语——加以同化，就像人们通常通过翻译为母语来学习一种新的语言。以自然地理学为例，在范戴克书中第一章、约翰逊《暹罗地理学》一书以及贴帕萨沙迪所著的第一卷中，对于自然地理学的分类跟三界宇宙学中的分类法非常相似。这种本土分类法提供了现代地理学能够被理解的方法。尽管是不同的观念体系，但本土分类法也成为现代地理学的词汇。

Phum一词，通常是指土地或世界，它成为泰语中表示“地理学”的词语phumisat的关键部分。此外，范戴克一书的题目Phumanithet，实际上也是经典宇宙学教义《宇宙创生说》中一章的标题，该章是关于神灵与地狱的。后来，这一词汇也作为地理学的等义词出现在文献当中。[184]泰语中关于大陆、海洋以及其他地理单位的术语，其中包括prathet，也是从类似的新命名法的知识储备中得来的。正因如此，泰语中关于现代地理学的术语中的大部分，尤其是关于宇宙与宏观空间的部分，来自三界分类法，就一点都不奇怪了。

因此，两种知识不仅具有类似的题材，而且它们还在类似的分类中共享相同的术语。因此，它们不仅共存共处，而且还通过共享相同的术语而产生重叠。换句话说，术语，即词汇成为两种知识的接触面。相反，这些术语在共同使用的过程中，由于不同的观念体系，产生了双重意义和不同的外延。术语，或者说整个分类体系，成为一个双重能指的体系。因此，空间知识及其术语就变得模糊不清了。结果就使新地理学面临一个双重任务：一种是防御性的，要拆解这种混杂局面，并从另一方那里将自身区分出来；一种是进攻性的，要利用地理学话语的兼容性和模糊性。

先考虑第一个任务。由于在相同术语和类似分类背后的观念体系并不相同，因此，一个词汇基于实践中的不同代码，会传递出不同的信息。防御性或者拆解性的工作意味着必须要有某个特定的信号，来向观众提供新观念的参照。一幅现代地图的使用就是这种信号化代码的例证。提帕格拉翁的《万物论》就极好地展现了两种空间语言是如何在不同规则统治下的相同领域内发挥作用的。作者明显意识到地理学知识整体上日渐增长的模糊性，但他理解不同语言之间的差别。正如我们已经看到的，在彼此竞争的地理语言之间的最严重对抗之一是关于地球这个概念的基本问题。这个问题区分出两方的观点。不管是范戴克还是约翰逊的书，都在一开始描绘了地球看起来像什么，但是这不仅仅是向他们的读者传播正确观念。他们还在通往他们书籍的入

口设立了一个信号。关于球状地球的叙述成为一种信号化的代码——这个“密码”指示书中的内容属于那种特殊语言。之后，在那代人的书中，这成为一个传统，在每本地理书的开始都会有关于地球的介绍性叙述，不管它们所叙述的是哪种地理学——自然的或政治的，关于暹罗的还是世界其他地方的。甚至后来的地图集一开始也会有关于球状地球的地图，跟约翰逊在导言中的叙述类似。它成为一种惯例，而其最初的功能已经不再凸显；换句话说，这是一种传统，不是一个有效的代码。

第二个任务更为重要。地理话语变得模糊不清，这意味着本土空间话语不再是在感知空间方面提供语法或者垄断代码的唯一语言。除了从王权以及知识精英那里获得强有力支持之外，现代地理学如今以一个竞争者的姿态出现——一种可以与之前的语言共享某些特权的竞争性语言——它还宣称对意义领域拥有权威。

在这种模糊性的条件下，既存的空间知识受到动摇，而另一种新知识成为转变的威胁。现代地理学从来不是被动地共存；它也不只依赖政治支持这种非认识论的力量来试图使自己成为替代者。尽管人类基于理解的目的将其转译为本土术语，但是一旦兼容性被确立起来之后，它就超出了人类的目的。现代地理学有能力夺取本土知识的那些特权，并成为一种新的知识传播渠道。它只等人类介入以某种方式解决模糊性。简而言之，现代地理学利用重叠领域来使得本土语言不稳定或者模糊不清，并在随后将自身打造成一种表述那些术语的新方式。

知识的替代是一个过程，这种过程绝不意味着一种逐步的、顺利的、持续性的调适。它是这样的一个过程：突然出现了关键性的时刻，以某种特殊的方式解决了模糊性。它或多或少是激烈的。瓦果事件就是这种关键时刻。对瓦果事件回顾式评价的模糊要归因于蒙固及其观念趋向的模糊本质，在他身上，现代地理学与本土观念共存。蒙固对占星家的攻击以及提帕格拉翁的书籍也属于这些时刻，它们将富有竞争力的地理学观念带入具有破坏性的对抗当中。

将暹罗科学观念的确立看成是像丝绸般平顺的过程，其目的是表明在相互竞争的知识观念与实践之间，没有明显的摩擦，更不用说分裂了。然而，情况并非如此。如果不是在一场认识论战争中险胜的话，蒙固的命运又会如何呢？这里所做的进一步阐释可以被看成是一种模型，来解释地理学知识替代的其他方面。它们同样是在不同时间、地点和节奏下众多对抗、模糊以及分裂时刻的产物。在这里，我们所关注的是边界和领土主权方面的观念与实践问题。正如我们所要看到的，在地理学知识的替代中最具破坏性的时刻之一是泰国历史上

的一个著名事件。但它在传统上被以另一种方式加以理解：它是泰国各阶层的一次惨痛事件，因为它最终以19世纪后半叶泰国向欧洲列强所谓割让领土结尾。

第三章 边界

暹罗与缅甸从16世纪开始就已经互为劲敌。随着双方彼此不时相互攻击，两个王国之间的城镇，尤其是那些分布于缅甸南部海岸，即当时还被视为孟人领地的城镇，对双方而言都变得至关重要。事实上，这两个王国之间的整个地区由巨大的热带雨林和从南到北沿整个边疆的大片山脉构成。然而，双方都将孟人城镇看成能够为战斗提供食物和人力的丰富资源，而这是前现代战争最重要的两大因素。一直以来，一方控制之下的民众和城镇为军队种粮供物，而同时，他们也成为另一方摧毁的目标，目的是为了阻止他们为敌人提供物资。

西部边疆中的西方边界

我们的故事开始于19世纪上半叶。那时，英国人与当时缅甸的阿瓦王国在1824至1826年发生了第一次战争。1825年，派往暹罗朝廷的英国公使亨利·伯尼上校受东印度公司委派与暹罗就一些事宜，尤其是马来诸邦以及它们之间经贸协议等事宜进行谈判。虽然一些历史学家曾指出，英国与阿瓦王国之间的战争震慑了暹罗朝廷，但是暹罗朝廷对于英国人的态度据伯尼所称还是很热情的。暹罗朝廷似乎很谨慎地欢迎任何对抗缅甸人的力量。在他的报告中，伯尼告诉我们，暹罗朝廷对战事进展十分关注，并渴望获得关于战事的任何信息或传言。由于有了一个共同的敌人，暹罗人和英国人几乎达成协议，要派遣两个团的暹罗军队支持英国人。然而，这个协议最终未能达成，这是因为拥有不同战争体制的双方间存在着误解，而且这场战争几个月后就结束了。

在伯尼于1825年末至1826年初逗留曼谷的日子里，英国人已经征服了缅甸南部，将之变成了英属丹那沙林省。在这之后，暹罗的西部边疆就成了一个问题。[185]伯尼请求暹罗朝廷指派一名高级官员就他们新获得的领土与暹罗之间的边界问题进行商谈。当时负责外交和贸易活动的帕康回避了这个请求，声称土瓦（Tavoy）和墨吉（Mergui）这两个缅甸南部的主要港口，实际上就是暹罗的边界，而暹罗也正准备从缅甸人那里收复这两个港口，如今它们已经落到了英国人的手里，但是，为了两国之间的友谊，以及依然在北方的共同敌人（阿瓦），暹罗将不再声索这两个港口。伯尼写道，帕康“体现出比预想更多的坦率与真诚”，还为英国的占领表示祝福，并“希望英国人通过那条通道将繁荣贸易迅速带到曼谷”。

如其所示，这种回复并没有真正直面问题。因此伯尼再次发出请求，并建议帕康应该亲自去边疆看看。对此，“部长转过肥硕的身躯，注视着我，就像我让他去趟欧洲那样震惊”。[186]伯尼在解释这种反应的时候说道，暹罗国王（当时是拉玛三世）并不相信朝廷中的任何人去跟英国人达成协议；也就是说，那些被委派出去的人可能并没有权力，也没法做出任何决定。霍尔认为，伯尼的建议可能把帕康吓坏了，因为在曼谷之外的任何与英国人的谈判，都会危害暹罗的独立。[187]但这可能并不是问题的关键。帕康是受到了惊吓，但不是因为独立问题。更大的可能是，在当时暹罗王国的领土权力划分中，王国的西南部处于另一位高级贵族——格拉洪[188]的控制之下。因此，

帕康对这一地区所进行的任何谈判都是对格拉洪权力的一种威胁。帕康并不想把自己置于这种风险当中。去一趟欧洲对他来说可能都没有那么吓人。不管怎么样，这种表态表明，边界划分还没有成为暹罗朝廷所关注的事情。

第二天，帕康将格拉洪的一条信息转达给了伯尼：目前还无法确认英国人是否一定能够击败缅甸人并守住这些城镇，因此边界问题还不是紧迫的。[189]对于暹罗朝廷来说，边界问题因战争结果而定。要是缅甸反戈一击的话，更可能使这些城镇再次被洗劫一空，而无法解决边界划分的问题。对于帕康来说，友谊是个很好的借口，可以以此将声索港口这种不太重要的问题搁在一边；对于格拉洪而言，则并不需要一条边界。不管是帕康还是格拉洪，都没有像伯尼那样严肃认真地对待这个问题。

尽管朝廷对此缺乏兴趣，但伯尼还是再次敦促暹罗议定边界。他的努力最终有了结果。令人惊异的是，他得到的答复是简单而直接的：

> 关于边界事务，在墨吉、土瓦以及丹那沙林地区，暹罗人与缅甸人之间从来就不存在边界。但英国人希望将这些边界确定下来。就让他们征询居住在墨吉、土瓦和丹那沙林边疆地区的土著居民的意见，根据他们所知道的相邻领土的情况，并依据他们所指认的标识作为英国和暹罗领土之间的边界。[190]

这一答复被霍尔这样后来的历史学家认为天真，伯尼也深感荒谬，因为他知道这种说法将会让英国当局感到震惊。[191]但是，对于参与谈判团的一名暹罗官员来说，这种答复一点都不奇怪，这是因为：

> 暹罗人和缅甸人之间的边界都是深山茂林，这些山林有数英里宽，这些地方不能说属于哪个国家。双方都派遣了巡视小队，一旦对方人员在这片地区走失，就将他捉住。[192]

很明显，英国方面所理解的“边界”与暹罗所理解的类似但并不相同。对于暹罗朝廷而言，很难想象为何边界问题会这么重要；它对于当地民众来说可能是个问题，但对于曼谷人来说根本算不上什么。因此，在暹罗所准备的条约草案中根本没有划定边界的内容，尽管其中有关于哪些地方属于暹罗、哪些地方属于英国当局的声明；这表明，对于暹罗来说，就算没有英国式的边界，划分也足够清楚了。[193]然而，伯尼最终说服朝廷就边界划分达成了广泛协议，他还将之写进了后来的条约草案和1826年的最终条约当中。这篇用暹罗方式书写的、

冗长不堪的文件要表明的仅仅是，如果一方对任何边界表示质疑，就应当委派一些官员和边疆地区的民众，用一种友好的方式来探求并确定双方的边界。[194]这意味着现存的边界没有问题，不需要再做划分。在曼谷的半年多时间足以让伯尼知道，他在这个问题上所能做的最好妥协就是将关于这一问题的一些看法写到条约里面，尽管这对英国人来说可能用处不大。在做这些工作的时候，他承认他对这一问题所发表的言论跟暹罗朝廷用的是同一种语言。

除了1829年一些本地暹罗官员向英属领地发动的偶然突袭事件之外，[195]直到1840年，彼此间都相安无事。1840年，布兰德尔就任丹那沙林省的行政长官，由于未定边界事端不断，他再次旧事重提。这个纠纷就是锡矿的开采。北栈河在丹那沙林省最南部的边疆穿流而过，[196]河流两侧富含锡矿和其他矿藏。当暹罗地方首领试图扩大权力范围，向两边的锡矿矿主征收他们的部分收入的时候，矿主们拒绝英国当局的双重征税，而一些华人矿主则请求英国人的保护。[197]那些土著居民声称北栈河是暹罗军队曾到过并临时驻扎的最远地方，因此布兰德尔就将这条河看成是边界。他随后向曼谷当局写了一封信，认为暹罗地方首领侵犯了英属领地。暹罗朝廷在当年年末回复指出，边界尚未确定，布兰德尔的说法是不可接受的。[198]

英属印度当局警告布兰德尔要谨慎行事，他们从伯尼的经验中意识到，基于某些无法知晓的原因，暹罗朝廷对于他在这个问题上的要求甚为不悦。甚至到1842年，孟加拉当局仍不认为确定边界有任何紧迫必要。[199]然而，布兰德尔坚持要求暹罗委派官员到这条河那里去，因为当地的暹罗官员无法合作。随后，在1842年年中，暹罗出人意料地同意勘定边界，尽管它并不同意将北栈河视为边界线。[200]但是，雨季使双方穿越丛林解决这一问题的愿望不得不停顿下来。

1844年，暹罗被再次要求解决这一问题，因为边境地带沿线发生了一些小事故。这次是新的行政长官布罗德富特少校要求确定从清迈到北栈河的边界。[201]暹罗朝廷似乎不胜其烦，但明白回应道：

> 英国和暹罗一度需要就边界问题展开会谈……［是因为］……暹罗和英国当局有着深厚的友谊，而由于布罗德富特少校……期望维持现在的友谊，因此写了一封信，认为需要友好地确定边界，而……金色皇城［曼谷］当局也急切希望边界能够确定下来……要求布罗德富特少校能够……公正、平等地确定边界。金色皇城的……首领也将会同意。[202]

换句话说，为了友谊，英国人想怎样，暹罗人就怎样，只要公平合理。

上面所引述的信件落款是1844年11月13日，其中，暹罗朝廷对于英国声称对北栈河右岸的主权表示出不同看法。暹罗认为边境地带零星冲突之所以发生，是因为英国国民和那些生活在北栈河附近小镇的克拉人彼此住得太近了。这可能会“在两个伟大的友好国家之间造成一些不良影响”，信中说道。由于北栈河距离克拉只有几百米远，因此暹罗人反对英国人的建议。

暹罗朝廷想要的是怎样的边界呢？这里是一个建议：

> 假如边界线沿北栈河而定的话，就离克拉太近了。另一方面，要是边界线定在暹罗人之前已经习惯管辖的范围之内的话，那么还是会远离墨吉。我们必须做出公平的决定，以使两个国家的居民能够彼此相隔一定距离地生活。[203]

或许英国人并没有理解这种边界的意义，他们继续向暹罗重申他们的要求。关于这件事情的交流进一步涉及丹那沙林北部的毛淡棉边界问题。如今，朝廷1845年8月和1846年8月的信件的口气已经变得厌烦。颇具讽刺意味的是，暹罗朝廷越是厌烦，它对处理这一事情的意愿就越是强烈。在前一封信中，朝廷用一长段相反的建议来定义从清迈到克拉的边界。这封信中说：

> 不管哪个地方，当地行政长官和该省官员满意的话，就把那里当作暹罗边界的范围。就让他们直接提出来，这问题就能解决了……决定之后，最终要有一个书面协定来规定各部分的边界线。这样双方彼此间在将来将不会再有侵扰。[204]

在1846年8月的信中，边界问题似乎变得非常令人讨厌。它提到一次事件：一位当地的暹罗官员被指控再次侵入了英属领地，在那个地方竖立了一面旗帜并宣称对当地民众拥有主权。英国人怀疑暹罗朝廷在这次行动上是同谋者，并对朝廷的真诚态度深表质疑。暹罗朝廷调查了这一事件，得出结论认为，边界必须尽快确定，以便阻止任何进一步冲突的发生。[205]英国人无疑对这一表态甚为高兴。尽管双方对于诸如北栈河的特定边界问题仍然存在分歧，但暹罗还是准备承认边界的重要性，并承诺尊重所划分的边界。也就是说，暹罗以英国人所期望的方式对事情处理做出了退让。

暹罗态度转变的原因（从早先忽视和无故的不合作态度，转变为某种程度上的不悦但主动合作的态度）仍然不大清楚。英国人试图对这种有利于他们的转变加以分析。他们将这种转变归因于当时发生在清迈与阿瓦边境山区的一个克耶［或者红克伦（Red Karen）］城镇的战斗。英国人将它看成是缅甸与暹罗之间的一次战争，也就是一次

国际争端。他们将两个事件——暹罗的政策转变以及这场战斗——归结为一种外交—军事逻辑：暹罗所关注的是北部属地的安全，因此自然会希望满足英国人的想法，以确保国家南部和西部的安全。英国人自己受到缅甸战事的警告，但是他们保持中立。在1844年末到1846年初，英国当局内部的交流全都是关于阿瓦与曼谷之间紧张关系的战事影响的讨论、报告以及推测，英国人认为缅甸人准备试探一下暹罗边疆地区。他们还急切地告知暹罗朝廷，他们对此事保持中立。[206]

然而，英国人根据他们自己的看法，夸大了这一事件。直到1845年战事结束为止，曼谷方面对缅甸人进攻克耶城镇的举动都还一无所知。清迈仅仅报道了缅甸人曾攻击一座红克伦城镇，但没有成功。清迈甚至也不认为战斗跟它有关，因为克耶城镇据报道称“不属于任何一方”。[207]仅此而已。因此，曼谷方面答复英国人保持中立时，朝廷没有提及任何关于战斗的事情，这就毫不奇怪了。[208]

对于边界问题的态度转变事实上是国王拉玛三世（1824—1851在位）统治泰国最后十年里所发生的转变之一。暹罗和西方之间的关系直到那时候都非常好，而从伯尼自己的叙述中看，这种友善局面并不像一些历史学家所认为的那样，从19世纪20年代开始，因英国—阿瓦战争而恶化。[209]拉玛三世统治下的暹罗与西方的外交关系引人注目，而国王也被一位当时的英国外交官描述成“喜欢英国人”。[210]然而，在他统治的最后十年时间里，朝廷转而反对西方。尽管这种转变还没有得到充分论述，但有一些解释：贸易关系上的冲突、英国在缅甸行动的影响、1840年中国的鸦片战争，以及当时与暹罗朝廷发生冲突并要求英国海军加以支持的美国商人的威胁。[211]这些事件，再加上暹罗朝廷对西方国家一些外交使团的冷遇，都表明蜜月时期已经过去了。

由此可见，在拉玛三世统治早期，为了友谊，暹罗对于英国人屡次催促的确定边界的要求并不热心。而随着关系转冷，以及暹罗对英国殖民当局在19世纪40年代的日益侵入深感厌烦，他们对这一问题变得更有决心。此外，这还暗示出双方在对边界及其功能的看法上各不相同。

边界观的冲突

在1834至1836年，一个英国使团被派往位于如今泰国北部的兰那王国的中心清迈。其任务之一就是准备就丹那沙林省与兰那之间的边界划定举行谈判。英国人看中了这个地区木材产业的潜力，但在研究了当地文献记载之后，他们发现了缅甸对于萨尔温江东岸所有权的证据。因此，他们准备提议将萨尔温江作为边界。在印度的英国当局支持这一行动，但警告不要把跟暹罗的关系弄得太僵，因为这一使团的行为完全避开了曼谷方面。令人惊异的是，不仅清迈方面准备不经过曼谷的批准而达成协议，而且出于友谊，清迈国王还很乐意放弃这一领土的一部分，以作为送给英国人的意外的礼物。[212]

然而，边界协议仅仅是写在书面上，而没有当场标定；就像曼谷一样，清迈对那种工作不感兴趣。1847年，英国人进而催促清迈将1834年协定的边界标出。清迈回复道，这应该很简单，于是就让英国人亲自进行这一工作。

不管是协议还是送出礼物的决定，都是在曼谷毫不知情的情况下做出的。英国人对此有点担心，但没有什么能阻止他们抓住这次机会。在两年之内，他们对萨尔温江的每一条支流都进行了勘测，以便确定将会被视为边界的干流所在。而在沿江居住的五位最年长克伦人的协助下，他们在1849年完成了现代形式的边界的标记工作。[213]

另一个将部分领土作为礼物送出的例子出现在最南边的省份。槟榔屿的詹姆斯·劳上校在1829年建议，在当时英国租借的威斯利省和当时暹罗的那空是贪玛叻[214]属下的马来吉打州之间应该划出一条边界。但洛坤的统治者对这一请求深感愤怒，声称威斯利问题在吉打和槟榔屿之间的协议中就已经解决了。然而，这个1802年的协议暹罗没有参与，而且它只是指明了威斯利省的长度和宽度。这对洛坤的统治者来说可能足够清楚了，但对于富有经验的英国人来说不是如此。[215]

由于在威斯利和吉打边疆地区的效忠派发动了一场运动，准备支持吉打的一位被驱逐的苏丹（首领）复位，因此这一边界问题就变得非同小可。当时在位的苏丹则常常派人穿过还没有明确划定的边境地带，去刺探这一复辟运动的情况。[216]因此，在第二年，即1830年，由于注意到条约只提及了威斯利的宽度从海岸算起是六十orlongs，英国人就建议确定边界。[217]但是，他们建议由他们来进行定界工

作："议长支持这一主张，认为与其向暹罗人发出警告或者激起他们的嫉妒之心，不如由我们自己的官员来测量出六十orlongs，并建立起边界线，让暹罗人在发现这个问题的时候再来证明我们的错误吧。"[218]

这一行动可能令人担忧。吉打反叛于1831年在英国协助之下被镇压，由英国官员勘定边界更容易。他们在威斯利东边三个不同的地方建立起三根砖砌的柱子，并计划用一条路将其连接起来，而这条路就被认为是边界。由于边界可以帮助英国人阻挡前首领效忠派的运动，洛坤的统治者感激英国人的帮助，他们的让步超出了英国人的预期。这位统治者给英属印度总督写了一封信，在信中，他为自己和所有英国人祝福：

> 我深受我的朋友的恩惠，这里回馈我最真挚的谢意。此外，新加坡首领（伊本特孙先生）让我解决属于槟榔屿的领土与暹罗领土之间的边界。我对这一请求十分高兴，并迅速遵照执行。在与（东印度）公司所订立的一份旧协议中，从海洋到陆地中的距离应该是六十orlongs。我如今会送出比以前更多的土地，以感谢新加坡首领和詹姆斯·劳上校。[219]

当然，这是未曾预料到的。威斯利省的领土如今扩大了一倍，也更加富足！[220]就像1834年清迈国王的礼物一样，这一协议以及奖励也是在曼谷不知情的情况下做出的。或许，就像暹罗国王一样，洛坤的统治者是如此喜欢英国人，以至于一年之后，他也要求与孟加拉进行定期接触。仅仅是为了看一下蒸汽船这一请求，大礼也随即奉上。[221]

当英国人想要暹罗解决从清迈到克拉地峡之间的边界问题时，他们在1845年4月发出了一封信。这封信是用一种威胁和说教的口气写成的：

> 双方十分有必要在从北到南的边界线上确立起统一的规则，只要坚持这些规则，所有误解的导因都将会一劳永逸地消除。
>
> 曼谷朝廷十分有必要为他们的边疆制定严格的规定，以使所有属下当局都清楚地知道边界线……边界是清楚的，而犯错在未来是不可原谅的。
>
> 在这条边界之内，暹罗当局没有任何管辖权，无权征税；而在这条边界之外，英国当局也是如此。[222]

这种声明对于我们来说可能并不稀奇，但对于暹罗人来说，这种边界是不熟悉的，而且要规定这样的一些条件可能在他们看来是一种冒犯。朝廷在同年8月回复的口气并不是说教式的，它所表达出的意思是，朝廷自信充分了解这些地区。然而，在朝廷看来，每个地区都处在当地政府的行政管辖之下。此外，从北到南的边界标记的方法也不是整齐划一的。很明显，边界不仅由河流、山脉和溪流所确定，而且还由柚木林、崇山峻岭、湖泊沼泽所确定，那里有三座宝塔、香甜紫芒果树、三个石堆以及白象（？）与侬河（Nong River）之间的空间等等。[223]显然，它们都不是一条线。信中还抱怨，在那片边境地区的珍贵森林里，缅甸和暹罗民众凭借采集蜂蜜、苏木和柚木，以及猎象维生，这些在英国人占领这块地区之后，已经禁止了二十年了。这是否就表明，对于暹罗而言，一条边界不应阻止人们从事他们习惯的生计？

1846年发生的另一个事件也告诉了我们他们在边界观念上的差异。在上面所引述的通讯中，不管是暹罗还是丹那沙林省，都同意委派官员全权决定丹那沙林东北边缘地区的边界。他们计划在1846年1月约见。然而，英国官员在一个月后才抵达会议地点，而他们的暹罗谈判对手在苦等了一整个月之后，已经在三天前回去了。英国人受命以最友好的态度参与会谈，却发现暹罗官员已经大幅进入英国方面占领的一座边疆城镇之内，并在那里筑起了一个石堆作为界标来声称这是暹罗的地盘。英国人将这一标记推倒了。

在丹那沙林省的英国人接着就发出了一份措辞严厉而挖苦的信件。例如，他们问暹罗为什么没有在毛淡棉中心位置标示出边界。[224]英国人的内部通讯火药味更重。他们警告称，暹罗可能已经改变了对待英国人的态度。当他们试图找出暹罗干扰行动的原因时，外交—军事原则又开始发挥作用。他们推断认为，缅甸和暹罗关于红克伦的争夺战刚刚结束，因此与之前的情况不同，暹罗没有迫切的理由跟英国人达成协议。

暹罗朝廷调查了这一事件，并在1846年冷静地做出回复。朝廷对于这个事件的看法是完全不同的。暹罗官员回到曼谷之后，报告说他们没有在约定的会合地点见到英国官员。他们没有报告任何关于入侵英属领地或者标记边界的事情。他们全都证实，没有人下达命令来树立任何界桩或任何标记。事实上，由于没有遇见英国团队，他们完全是无功而返。但是，朝廷另外指出：

> 那些石堆以及在石堆顶上用于宗教目的的一座小木屋……是塔利人（Talien people）建起来的，他们在乌泰塔尼（Utaitani）的警戒所那儿停下来，做出一个记号以表明……他

们曾戍守此地。英国官员命令将这些标记推倒，而根据［曼谷的］惯例，不应这样做。[225]

很有可能，暹罗的地方护卫队事实上侵入了英属领地。但是他们竖立起来的标记并不是一个界标，官员也没有将他们的行动看成是对其他国家领土的入侵。因此就不会有道歉，也不会有惩罚。不管这个故事是不是真的，这一回复显然是对英国方面控告的一个绝妙回应。因此，他们在告诉英国人这一故事的时候就很理直气壮了。事实上，朝廷确实问过一个护卫，是否想要进入英属领地并声称对那块地区拥有权力；这表明了朝廷并不是共谋者，而毋宁说，这个行动被看成是一项个人罪行。这个护卫回答说，从他家出发到那里要三天路程，对他来说，走到那儿太远了。

英国人可能会对这个回答目瞪口呆，他们认为事态严重，但这个回答消解了事件的严肃性。尽管他们可能并没有彻底理解，但这足以让他们意识到他们对于这一事件的解释是荒谬的——而对于护卫行为的任何进一步抗议都可能同样是荒谬的。不管如何，英国人对这一事情没有再发表意见。然而，这一事件正是令朝廷下定决心解决边界划分问题的诸多纠纷之一。

然而，暹罗单方面划定边界的意愿并没有确保划界工作将会在几年内解决。出于诸多技术、后勤以及其他方面的原因，这项工作由蒙固朝廷来执行，因为它更能够合作。在获得了处理边界划分的相关技术，并意识到混乱局面可能导致政治问题之后，蒙固亲自确定了诸多需要加以标记地区的细节，其中包括北栈河问题，并向他的首席谈判代表，即他的格拉洪，发出了关于特定边境的各种指令。他命令他的官员不要不加分辨地接受英国人的地图，因为那些地图上的东西可能会包含错误的细节，这会导致争端。然而，他也不相信当地官员绘制的地图，因为这些地图“用泰国式方法描绘，所以不可靠，即便在有些方面可以理解”。[226]这就表明他所说的边界跟英国人心目中的边界是同一种类型。但泰国地方当局所理解的边界则并不是这样的。

暹罗与英属缅甸之间的边界在19世纪70和80年代朱拉隆功（拉玛五世，1868—1910在位）统治时期再次浮出水面。事情之所以悬而未决，有两大主要原因：对于萨尔温江沿岸以及兰那地区的木材业的复杂争论，以及1884至1885年第三次也是最后一次英缅战争爆发。暹罗亲王皮琪布里查功从1884年起受委派前往监督清迈行政事务，他发现在一些急迫的任务当中，他不得不去检查边境地区的安全并加强对这些地区的控制。他发现，当英国人占领缅甸时，他们通常会监视边境地区，在这些边境地区，兰那头人常常会住在他们的城镇里，等待时机去攻击边境沿线的缅甸城镇，将他们抢掠一番并驱使那

些人回到兰那。皮琪布里查功因此就命令地方当局在边境沿线建立起新的村庄，并在各个地方设置了诸多的哨所、防御工事以及住户。他随后要求这些警戒村庄和当地头人定期巡查边境——这对那些人来说是一项不熟悉的工作——并命令他们尽快将各个地区的边界用各种标记确定下来。此外，他还召集了边疆沿线地方头人的一次会议。在这次会议上，他们签订了一份效忠于泰王的宣言并宣誓效忠。作为回报，头人们获得了高档衣服以及皇家配饰（“首领服饰”，那是一种只在曼谷朝廷使用的半西式官服）并在回到岗位前获得了一大笔钱。[227]在这里，关于边界和边境控制的不同观念与实践活动在曼谷当局和地方当局之间发生了碰撞。前者可能意识到差异，因此所有的测量都是实用性的，而其目的是通过传统的实践活动建立起一种新型的边界。

包括木材业在内的众多争论导致了1874年1月在加尔各答签订的第一份正式的缅—英条约，这一条约只是划分了兰那和丹那沙林省之间的边界。[228]但是，英国在1885年最终战胜阿瓦之后，兰那北部地区和英属印度治下的上缅甸之间的边界就成了一个新的问题。英国和缅甸官员共同组成了一支团队，受命对地方当局就那个地区的边界进行问讯。为了指明边界，曼谷和当地代表试图使用跟英国人一样的地理学方法。他们在大多数情况下使用得非常好，尽管他们对此并不很熟悉，但有时也会弄巧成拙。

英国人不断要求地方头人提供能够证明边界的任何条约或文件。一个当地头人回答道，因为他们是友好的邻居，彼此之间相互理解、相互信任，因此边界并没有禁止人们擅自进入另一方，也没有阻止人们在这一地区营生，因而他们就没有订立过什么文件。在他们看来，边境是“贸易者可以自由通行的金银之路”。此外，似乎在有些情况下，地方头人被要求提供他们的地图，而一位地方头人坦率承认，这一地图还在绘制当中，不久以后将会完成。[229]最让英国人迷惑不解的是：一个地方当局的属民同时也可以是另一个地方当局的属民。这就形成了如何判定什么属于哪方的问题，因为通常会有不止一个力量管理生活在某一特定区域的民众。在另一方面，在深山野林游移徘徊的部落民则不是任何力量的属民。此外，最让英国人深感震惊的是：在诸如芒新或清康（一个处在如今缅甸、老挝和中国交界处的小城镇）等地，其头人和民众会在同时从属于三方领主。前面的两方是清迈和难，它们是暹罗的附属国，而最后一个则是景栋，它向缅甸朝贡。英国调查队的首领精到地总结道：“这是一个共有的城镇……因为它还没有被确定属于哪一方。”[230]我们在下一章将会就这种情况展开讨论。

没有边界的王国

正如我们所看到的，不管是暹罗还是英国人，都会谈到边界，然而他们所指的是不同的东西。对于现代人以及故事中的那些英国人来说，一个国家的边界是一种众所周知的东西。这里是一位当代政治地理学家所做的一种技术性定义：

> 国际边界位于毗邻国家领土之间的交界面，在决定主权范围的界限、定义特定政治区域的空间类型上具有特别的作用。
>
> ……边界可以被粗略地描述为线状的；事实上它们出现在地球表面国家主权之间的垂直交界面上。与之相反，边疆则是区域状的，进而包含了众多地理特征，也常常包括人口。作为垂直交界面，边界没有水平面上的大小……[231]

或者，一位政治地理学权威人士这样加以概括："边界指的是一条线，而边疆指的是一块区域。"[232]对于政治地理学家来说，"边疆"和"边境"的概念是一样的，它们都指一块地域。[233]我们故事中的英国人可能也持有这种观念，尽管他们头脑当中的这一概念可能并没有像上面所引证的定义那样专业。

然而，暹罗还没有进入这种国际秩序当中，也无须服从这些欧洲发明，无须遵守一条确定的国家边界以及相配套的法律法规。但这并不意味着暹罗没有关于其主权领土界线的知识。事实上，在曼谷的泰语中，就有一些跟"边界"意义相类似的词汇，例如khopkhet、khetdaen、anakhet、khopkhanthasima等等。"khop"和"khet"这两个词意思是边缘或界限。"daen"这个词的意思是地区、领土。

在坤巴色阿顺尼（Khun Prasert-aksonnit）1891年的《词典》（Photchananukrom）中，有一些词指代区域、国家、地区或者乡镇，但没有指代边界或界线的词汇。"anakhet"这个词意思是受控制的区域。[234]在帕里果瓦（Pallegoix）1854年版的《英泰词典》中，"anachak"、"khetanachak"以及"anakhet"这些词语的意思分别是"国王权力所辖的王国的界限"、"王国的界限"以及"整个王国周围的边境地带，对于整个王国的统治"[235]。在1896年版中，这些翻译一如其旧。但在这一版中出现了"khet"、"khopkhet"和"khetkhanthasima"这些词语，意思分别是"界限"、"周围的界限"以及"王国的边界"。[236]布拉德利1873年的

词典是一部泰泰词典，出版于两版帕里果瓦词典之间，其中没有“anakhet”这个术语。“khopkhet”这个词的意思是在省区（huamuang）[237]中的区域，是王国的最偏远地区。[238]

很明显，暹罗在应对英国人关于边界的建议时，并不缺乏术语和观念。但是，仔细考虑这些定义的话，我们可以发现，它们当中没有哪个词跟英国人心目中的边界完全等同。这里我只指出一种基本矛盾，那就是，所有这些术语都是指称区域、地区或者边疆，而不是边界线。它们意味着一种界限——一种没有清晰边缘、没有两个权力之间划分意识的极限。暹罗正是用这些术语来理解英国人要求确定边界这件事情。因此，很可能出现的情况是，暹罗朝廷对英国人的要求并不感到奇怪，但实际上它有它自己的参照。

暹罗观念中的前现代边界的特征是什么呢？第一，它不是由中央政权所决定或认可的。对帕康来说，要指定一条边界可能是一项想都没想过的任务。清迈国王也不觉得这项工作有意义。相反，英国人如果愿意可以自己完成这些事情，或者通过当地民众（护卫、猎人以及靠采集蜂蜜和猎取大象维生的当地居民）的协助，因为他们的职责所在就是保护边境。

第二，每个城镇的khetdaen主要是由它所保护的周边地区的范围所决定的。一个城镇不一定与另一个城镇共有一块边境地带，更不用说是划分两个城镇或国家范围的一条线了。作为城镇的聚集体，一个王国是由政治—领土的小块土地及其之间的大量空白空间所构成的。

第三，一个王国的khetdaen延伸到这些外围城镇以及它的权力能够达到的区域的极限。在这些界限之外，可能有崇山峻岭和大片森林，形成了两个王国之间的一道走廊。这是一块没有边界线的边境地带。或者可以说，这是一条具有水平面上的大小的“宽线”（thick line）。

第四，并不是整个边境都被看成在一个主权国家控制之下的区域。正如暹罗朝廷在1845年8月28日的一封信中所写的，只有“当那里有行人可以行走的道路或关隘时，才须在所提到的道路或地方设置观察哨加以保护”。[239]这些进入以及穿越茂密森林和边境山区的道路正是暹罗所谈及的边界。也就是说，这些地方——甚至都不是整个边疆地区，更不是一条“线”——值得加以标示或者保卫，特定地方当局有责任把它们标示出来，将它们作为加以管理的最偏远的地方。只有这些地方才会用树或者石堆标记出来。

这种标记工作在一些历史文献中有所记载。[240]暹罗和缅甸之间

有两条著名通道：三塔关和信孔关，在关于两国之间战争的大多数文献记载中都有所提及，它们也都是这类khetdaen。三塔并不是真的宝塔，而是有意建立起来的巨大石堆。[241]它们是对界限的标记。在一些历史记载中，khetdaen这个词指涉的是一条道路或者一个通道——比如之前所引述的兰那当地头人关于khetdaen是一条金银之路的话。假如这种标记是一条线的话，那么，它可能只是一条通道周围的短线。同样，清迈和克耶国之间的一条边界照例被标记为山顶的一条牛道。[242]

结果就是，只有有人居住的地区或者通道才被认为是受当地护卫保护的界限。因此，一个哨卡也是某个主权力量对一个特定范围统治极限的标记。值得注意的是，由于曼谷方面没有认可边界，一个哨卡的位置以及护卫巡逻的距离就决定了曼谷当局主权领土的范围；而在现代，边界线所确定的主权领土的范围划分了边境巡逻队权力空间。边界的每一部分都由地方当局独立确定。它既可能跟边界的另一部分相连，也可能不相连。因此，一个王国的“边界”（复数）是不连续的，进而，这个王国就是没有边界的。

第五，在一些地区，哨所没什么意义，因为双方民众都可以穿越两个边疆城镇之间的地区或者随便居住下来。在对兰那和上缅甸地区之间边界的联合调查中，英国官员深感困惑，景栋的一些掸人居住在清迈所辖的一个边疆城镇——清盛附近。暹罗官员回答道，他们并没有被禁止这样做，而他们是否在那里居住，都没什么关系。在这个例子中，由于当时的清迈和景栋并不相互敌对，因此并不需要对对方的民众加以监视或逮捕。结果就是，景栋的一些掸人是否生活在靠近清盛的森林中。

> 我们并不知道，因为我们认为城镇的城墙才是最重要的。附近的区域是anakhet的分支。不管那些掸人怎样过活，我们都不会到处查看……那座大山上的分水岭就是一条近似的边界。但城镇要比居民更重要。[243]

第六，假如在两个敌对国家之间存在着一条走廊式边境，那么，一方的民众可以在走廊地带生活，但不允许进入另一个主权国家控制下的地区。在这种情况下，巡逻队的巡视区域就意义深远，而且必须加以确定。在我们现代的定义中，边疆或边境是与邻国的边界或分界面一侧的一块区域，也就是说，一条边界是处在双方边境之间的。但是，从暹罗对于边界的概念的论述来看，在双方权力边界之间有一片巨大的边境地区。简而言之，甚至对暹罗自己来说，也存在着不止一种地理政治学的极限。其中之一就是主权的边界，从地理学上来说，是处在边境之中的。另一个则是超越了主权的界限且没有边界的边

境。主权与边境并不是一脉相连的。

第七，主权的边界可以在没有另一个国家同意或者承认的情况下加以确定。一个王国的边界就是这种情况，因此它并不需要与另一方相接——那些边界之外的走廊式边境地区不属于任何一方。事实上，当暹罗朝廷在拉玛三世在位后期开始讨论丹那沙林和暹罗之间的边界时，据说在英缅战争结束后，“［丹那沙林的］边界得到扩展以便跟暹罗的边界相接”。[244]这些话精准地反映了这一观念。简而言之，两个王国的主权范围通常会在没有分界面的情况下得以划分。

第八，在现代，边境地区的开放还是封闭显示着两国间关系的健康程度，前现代的边境关系也是如此，但是是以一种不同的方式进行。在一方面，存在着不阻止民众穿行、营生甚至未经允许定居在对方边疆城镇附近的“金银之路”。在另一方面，也存在着禁止敌人穿越的边境地区。通常来说，敌对双方之间更愿意留下未确定的空间，因为这种空间能成为一个使他们之间保持一定距离的缓冲区。

在一片不友好的边境地区，当地官员有责任通过在对方领土中的秘密间谍行动来监控敌人的一举一动。与此同时，他们也必须守卫边界，防止敌人的刺探。或许英国人指控暹罗守卫进入他们的领土并不完全是空穴来风。然而，他们的监控点标记，或者标记出他们的职权范围的宗教圣地，都不是界标。而在一个友好的边境上，就像在拉玛三世统治早期那样，行为恰恰相反：“如今，泰国人和英国人是朋友。［我们］并不需要像之前面对缅甸人那样看管好我们的khetdaen。”[245]因此，对于友好国家来说，像英国人那样关于越境的禁令就被看成是不友好的。这可能被看成是一种不友好举动，因为这在传统上离占领对方领土只是一步之遥。这也就是为什么暹罗朝廷对英国人的禁令表示愤怒。禁令也导致当地民众的困惑，因为他们在这片友好的边境上曾经可以不经允许自由穿行边界。当地民众习惯于越境去拜访他们的亲戚；有些人甚至还会时不时地从一个地方向另一个地方移居。这种情况对于从北栈河到兰那最北部的所有边境地区来说都是司空见惯的。

此外，不仅是关于越境行为的禁令，就连查明边界的请求都可能被暹罗看成是一种不友好的标志，尽管两个国家仍然和睦相处。在1829年，英属槟榔屿总督曾要求标示出吉打和威斯利省之间的边界，而当时两个国家之间的关系非常好，尤其是在洛坤统治者本人和英国当局之间，因此洛坤统治者明显对这一要求深感震惊：

> 我们总是对英国人很友好，而且在我们的所有信件中也从来没有表达任何敌意，为什么我们的朋友会发来信件询问关于领土

边界的事情，我们对此非常震惊。

> 因此我们委派坤阿功（Khun Akorn）携信件到我们的朋友那里，以便他可以用一种友好的方式来询问，我们的朋友这样做的意图是什么？[246]

而在另一个事件中，英国人指责一位暹罗地方官员在英属领土上竖起一面旗帜以作为边界的标记，暹罗朝廷回复道："暹罗人从来没有派任何人竖起一面旗帜……竖起旗帜并标明边界跟暹罗的所有规则和惯例是背道而驰的。"[247]

这可以解释为何早先英国人的要求会不被理睬，有时候甚至会引起不快。然而，随着暹罗对英国人态度的转变，英国人的迫切要求得到了迅速回应——这在英国人眼里是积极主动的，而暹罗一方则非常愤怒。这里值得注意的是，朝廷所做出的表示合作的回复当中也附带着大量否认英国人关于暹罗侵入他们领地指控的单独信件。在这些信件当中，暹罗朝廷做出了相反的控诉。此外，也正是在这时候，朝廷建议划分一条能够使两国保持一定距离的边界。英国人以现代的边境管理方式要求明确边界线的行为可能在暹罗看来是不友好邻国的行为。[248]

从所有这些观察中，我们可能会发现大量边界并不是相连的而是很灵活的。一些可能很宽，一些则可能模糊不清。一些可能消失了，甚至从未存在过。19世纪90年代之前的暹罗并不像"一把旧斧"，而是一些权力单元的一种不连续的、拼凑式组合，在这些权力单元中，不同封建领主属下的民众在同一个地区混杂在一起，只有密探在彼此间的边疆城镇四处活动。而那些远离王国中心的地区可能会出于友谊的需要而被一股脑儿让出去。在这种情况下，边境就会缩回去一些。这没什么关系。事实上，在整个东南亚传统中，正如一位学者曾指出的："边缘的领土转让并不被看成是对王国的致命打击。只要［核心］主权的本质没有受到削弱，这种领土转让就是政策的一种合法工具。"[249]

王国的空间范围或者界限只能被那些效忠于王国中央的乡镇所确定。政治范围只有通过权力关系才能被图绘出来，而不是领土的完整性。因此，要探讨一个主权单位的边疆（anakhet，khopkhanthasima）与其说是指它本身的边疆空间，不如说是指偏远乡镇的那些地方当局或者在权力范围边缘的那些头人的领地。

英国人划分边界的尝试导致了不同政治空间观念之间的冲撞。然而，由于双方使用了似乎表示相同事物的词汇，因此这种冲撞并没有

被双方所认清。“边界”和khetdaen或anakhet之类的词汇，看似可以彼此转译，但实际上，它们在指代过程中交流的每件事情上都彼此冲撞。英国人所推出的“边界”观念跟khetdaen观念有着质的不同。正因如此，暹罗所秉持的khetdaen观念受到了干扰，而“边界”观念则将自己塑造成一种指代的替代品。换句话说，通过一种兼容性的术语，“边界”试图将其观点打造成一种兼容性的信息。能指变得模糊不清，在同时指代不同的观念。这种情况导致了变动不居的实践——两种观念的实践活动相互混杂，直到形成一个结果。当然，统治这种实践活动的规则也同样受到了干扰，并发生了变化。通过同意被卷入与“边界”观念相关的实践活动中，暹罗人已经让新的规则与实践行为确立起来。他们越是同意英国人的要求，他们与khetdaen相关的习惯性行为就越是被撼动、改变，并向英国人的规则靠拢。

正是蒙固那代的精英有意地接受了这种替代性的观念及其规则与实践，其中就包括在现代意义上划定边界线的方法以及地图的使用。尽管观念上的差异在共同体的其他层面，尤其是那些边疆沿线民众之间依然盛行，但曼谷政权很快就开始加强对边境的管控，并用聪明的策略（例如，采用一种传统的效忠仪式来利用地方民众的无知）来加以确保，而这些策略在一个世纪之前是闻所未闻的。

第四章 主权

由于边境不再是一条走廊，而是不止一个国家共有的边疆城镇，暹罗的领土范围就越加复杂了。在厘清哪里属于谁的范围之前，一条现代意义上的边界是不可能存在的。但是，前现代的政体对这种现代的举动并不看重。那些我们如今所谓的泰国在掸邦、兰那、柬埔寨、马来诸邦以及湄公河左岸“主权”问题上的碰撞与争议，对于现代泰国的形成及其被误解的历史来说是至关重要的。

等级化的国家间关系

在前现代政体中，政治权威之间的关系是等级化的。一位统治者，尽管他的权威超过了小乡镇的一些地方统治者或头人（其中绝大部分是在附近地区），但这种权威还得服从于另一位领主。这种关系形成了一种金字塔结构，最顶端是这一范围内最有权势的统治者，即国王。利伯曼指出，即使是在缅甸历史上被认为最统一的时期——莽应龙（Bayinnaung）在位期间（1551—1581），中央与地方统治者之间的关系基本上也是在“至高无上的国王”（High King）下面的个人臣属。主要城镇的国王（bayin）仍然拥有有限的权力以及象征王权的徽记。只要他们跟最高国王的个人臣属关系得以维持，王国就能维系统一。[250]在泰国，在这种等级制度下的身份单位都一概被称为muang，意思是所统治的地方——也就是，在最高统治者公正保护之下的地区。

这种类型也适用于一些王国之间的关系，其中包括像暹罗或缅甸那样的地区性主要王国和诸如兰那、澜沧、马来诸国这样的朝贡国之间的关系。一般说来，这些朝贡国被看成是独立的王国，也就是说，是等级制度统治下的独立网络。不仅这些朝贡国的国王认为自己是他这块地方的统治者，而且这一区域的最高统治者也会容忍这个朝贡国的国王，不怎么加以干预。每个国王都有他自己的宫廷、行政和财政体系、税务、军事和司法制度。我们可以说，这些次级王国通常被认为有它们自己的主权。然而，这一区域中的国家间关系是由等级世界秩序的共识来掌控的，在这当中，最高统治者（一旦必要的话，他将以武力展现自己的合法性）对下级王权施加他的影响。一个朝贡国不可避免地会使自身屈从于最高统治者，承认自己的下级地位。结果就是，基于这种世界秩序，最高统治者在他认为有必要的时候，能够合法地对下级王国的事务发号施令或加以干涉。然而统治者的合法性也会突然终结——于是他的权威和正统也一去不复返了。在那种情况下，最高领主的地位可能就会被其朝贡者所否定，甚至受到另一位竞争性的领主的挑战——因此国家间的等级制度就会混乱或失序。等级关系的不确定性不可避免地由一种具体的方式所决定：战争。一个朝贡国可能会在一个时期内不跟任何最高统治者发生关系，或者可能跟另一位最高统治者合作，直到秩序通过这样或那样的方式最终被确立起来为止；之后，它可能再次被迫加入朝贡关系当中。在泰国，一个朝贡国被称为prathetsarat。东南亚政体中的这种权力关系体制被学者称为曼荼罗。正如提出这一术语的沃尔特斯所指出的：

> 曼荼罗所展现的是在没有确定边界的、大致可以界定的地区内部的一种特殊而通常又不稳定的政治态势，在这一地区，那些小权力中心向各方求助以获得安全。曼荼罗可以以类似六角形的方式收放。其中每一个都包括一些朝贡国统治者。当有机会时，其中的一些将会摒弃他们的臣属状态，并试图建立起他们自己的臣属网络。[251]

朝贡关系有它自身的义务、认可和效忠方式。最重要的义务是臣属的礼仪。一个朝贡国通常会每年或每两年定期派出一支携带贡品的使团前往最高统治者那里，作为巩固这种效忠的标志。尽管钱财和奢侈品通常都会包括在贡品内，但最重要的贡品是金银树——马来语中称为Bunga mas，这是用金银叶子装饰成的小树。而作为回复，最高统治者方面会向朝贡首领馈赠更具价值的礼物。

另一个重要的认可方式是对那些已经被最高统治者所认可和封授的朝贡国统治者的任命。这种习俗通常包括一个新的朝贡国统治者的臣属礼仪，作为回报，他能够获得徽记、礼物以及他所封头衔的金册。通常来说，最高领主对于一个朝贡国的王位继承不会加以干涉，不管这种继承是世袭的还是篡夺的。只有在特定的情况下，最高统治者才会对结果加以介入或做出指示。因此，这种任命一方面是最高统治者对他下级王权的一种认可，而在另一方面，则是确保朝贡国效忠的一种方式。除此之外，当最高统治者需要的时候，朝贡国有义务提供人力、军队、物资、金钱或者其他东西。尤其是在战争年代，这种义务既是一种重要的物质协助，也是一种忠诚的表现。

任何试图摆脱这些职责，尤其是臣属礼仪的意图，都意味着无视最高统治者——因此就是心怀不轨。事实上，在这一地区，历史上的大量战争都不是敌对王国之间的争端，而是最高统治者对那些朝贡国叛盟行为的惩罚性战争。战争摧毁的程度也各不相同。一些只是迫使朝贡国更换统治者；另一些则是比敌对王国之间的战斗更为惨烈的灾难。

这种关系可以理解为一个弱国从一个更强大的力量那里寻求保护，以反抗另一个权威贪欲的需要；而作为回馈，这个弱国必须回报保护者的仁慈之心。因此它是一种互惠关系。然而，那些对想要放弃这种关系的朝贡国进行的严厉惩罚表明，这种关系远远不是弱者所追求的一种相互的协定或关系。在泰国，一个朝贡国参与这种关系的行为被称为khopen kha-khopkhanthasima，意思是请求被纳入最高权威的圣域内，或者称为thawai sawamiphak，意思是完全效忠。这就意味着，例如，曼谷方面必须保护它的朝贡国免受诸如缅甸或越南这类其他最高领主的入侵，而如果收到请求，曼谷方面也将镇压任何反

抗朝贡国统治者的反叛。因此，这种臣属是自愿的，而保护也需要加以请求。尽管这种理解并不错，但只对了一半。在这种关系中，保护的概念具有另一种含义。

在这一地区的小乘佛教政体中，正义的王权、宇宙的君主，即帝王（cakravatin）有义务将宗教从衰亡中拯救出来。保护宗教和追求至高权力实际上是同一件事情。[252]一位强大的曼谷国王必须努力拓展他对价值和正义，即佛法（dharma）的保护，并尽可能将次级王国纳入他的至高统治。而将那些弱势的国王置于不受保护的状态可能是错误的，因为这会使他们落入邪恶力量的控制之下。获得朝贡国本身就成为了至高权力的一个标志。成功地阻止朝贡国叛离、背盟，或者被另一至高权力所控，就反映出这个至高权力的地位。换句话说，这是一个自我假定的保护者，它寻找需要保护的对象，从而实现自己成为一个帝王的愿望。由此来看，保护就是被强加的，而不是被请求的。

传统观念表明，危险来自第三方，要么是另一个王国，要么是一场内部反叛。但是，按照关于保护的第二种观念，威胁并不来自其他地方，而恰恰来自最高统治者本身，是他强迫一个弱国成为朝贡国，并维持其被保护的朝贡国地位。在这种情况之下，臣服与其说是自愿的，不如说是无法避免的义务。这两种观念共存，而且体现为相同的实践。换句话说，朝贡关系的具体实践是模糊不清的。

马来国家和柬埔寨的事例将会表明它们所进入的朝贡关系有着不同情况。在某些情况下，压制性的保护是被强加的，朝贡国很难有别的选择。然而，在另一些情况下，一个朝贡国宫廷内部的派别争端导致朝贡国向一个或更多霸主请求保护。此外，在有些情况下，一个朝贡国需要一个霸主来对抗来自另一个霸主的压力。

共享主权：一种生存策略

柬埔寨是湄公河南部的一个强大王国。然而，它位于两个更强大的王国——暹罗和越南之间。在柬埔寨于14世纪衰落之后，它成为暹罗阿瑜陀耶王朝的朝贡国。随着17世纪越南开始崛起，越南要求柬埔寨臣服，情况变得更加糟糕。夹在两个大国之间，柬埔寨没有选择，只能同时接受两大邻国的霸主地位。[253]

暹罗和越南之间对柬埔寨的争夺，随着18世纪后期至19世纪上半叶柬埔寨宫廷内部的派系斗争，而进一步强化和复杂化。当其中一派从一个霸主那里寻求支援的时候，另一派就寻求另一方的支持。随着派系间关于王位的纷争愈演愈烈，两大霸主都通过自己支持的那一派介入柬埔寨宫廷事务。[254]双方不仅都要求柬埔寨支付贡品，而且柬埔寨国王也要得到曼谷和顺化双方的认可，另外两大强权都在柬埔寨境内驻军。[255]

在这种孤立无援的处境当中，柬埔寨国王总是试图模糊结盟的界线，以实现霸主间力量的平衡，使国家实现某种程度上的独立。[256]柬埔寨在这种关系中的角色，在越南国王嘉隆1811年写给暹罗国王拉玛二世的信中可能得到了最好的体现，他代表流亡到西贡（那时叫嘉定）的安赞二世（Uthairacha），请求泰王的赦免（安赞二世与其子嗣发生了冲突，其子嗣流亡到了曼谷）：

> ［柬埔寨国王］长期以来既仰赖［暹罗］，也依靠越南。泰王就像他的父亲，越南国王就像他的母亲。如今安赞二世冒犯了他的父亲，之后又请求他的母亲来乞求父亲的原谅；我无法不管不问、一抛了之。因此我向您写信请求谅解。[257]

父亲和母亲之间的不和激起了他们所保护的儿子们之间的纷争，并最终在1834年爆发了一场持续十四年之久的战争。当父国母国之间的不和最终消解，柬埔寨也成为了一片废墟，没有哪一方能说取得了胜利。这种和解的结局又回到了战争之前的状态。柬埔寨国王对这种结局有一个明确的观点："请让我臣服于两大王国的价值与权力吧，只有这样，我的人民才能生活在和平与幸福之中。"[258]

在暹罗方面，国王拉玛二世将这一结局看成是某种程度上的胜利："［越南］在三十六年前拿走了我们的柬埔寨。现在，我们将其拿回来了。"[259]钱德勒将这种结局看成是柬埔寨"独立"的恢复。

[260]然而，柬埔寨在1847年的独立跟1811年的情况没有什么差别，嘉隆国王对此有过最好的概述：用钱德勒的译文来说，柬埔寨是“一个以一身事二主的独立国家”。[261]

对于北部马来国家来说，它们周边的状况稍有不同。由于它们只是些小而分散的君主国，其地理位置也远离那些最高权威，因此就不会卷入那些霸主之间的冲突当中。故而，它们就有更多的空间腾挪，而且它们抵制来自暹罗方面压力的战略也更为大胆。尽管如此，结局也没什么两样。

从历史上看，为了维护自身统治，吉打的首领曾被卷入与这一地区的其他马来国家以及强大对手（如马六甲和亚齐）的不间断斗争中。17世纪50年代，与荷兰当时在这一地区海上力量的冲突使吉打走投无路，只好通过向阿瑜陀耶王朝奉送金银树的方式向暹罗求援。吉打从此以后被暹罗看成是一个朝贡国。在17世纪剩下的岁月里，吉打交替寻求荷兰人或者暹罗的帮助来抵抗另一方。在某种程度上，吉打首领已经成功地维护了他们的独立统治权。[262]

18世纪末，阿瓦王国这一缅甸力量的崛起以及阿瑜陀耶王朝的衰亡意味着吉打可能将从暹罗分离出去。阿瓦要求吉打归顺。吉打向阿瓦派出了一个进贡金银树的使团。糟糕的是，暹罗迅速恢复元气，并要求重新获得对阿瑜陀耶王朝先前朝贡国的支配权。正如邦尼告诉我们的，吉打首领明智地“跟双方都保持和平，有时候向其中一方表示效忠，有时候向另一方效忠，或常常是同时向双方效忠”。[263]

暹罗的支配权增大由两方面因素造成。首先是关于吉打王位的派系斗争，尤其是在1803年，当时的一派请求暹罗军队介入。[264]其次，作为曼谷维护暹罗在马来国家的利益的主要代理者，洛坤为其自身利益考虑，积极将其力量拓展到吉打，而这越过了曼谷的监督或规定。[265]洛坤的行动导致对暹罗时不时的背离与反叛，[266]结果就使得吉打的一位首领在1821年被洛坤军队驱逐。

在吉兰丹、丁加奴和霹雳也存在类似的情况。这些小国的首领独立自主地统治他们的王国，但必须满足暹罗的要求。这种保护并不受欢迎，除非他们在争夺王位时需要支持，但是争取独立目前也还难以做到。要避免来自霸主的惩罚，就需要向多方臣属。首领并不是要摆脱外部的宗主国，而是要吸引另一个力量对其王国的兴趣，以便抑制暹罗的霸权。因此，英国公司这一地区海上贸易中的新力量在寻找当地的新据点时，就被吉打邀请在当地落户。

吉打1772年租出吉隆坡港，1785年租出槟榔屿，1800年将威斯

利割让给英国人，这与其说是为了钱，不如说是真正的不动产交易。这些交易都是在18世纪晚期本土国际政治的背景下进行的。它们被吉打看成是契约责任，即英国人应该保护吉打免受来自暹罗或缅甸，尤其是洛坤野心的威胁。此外，霹雳、吉兰丹和丁加奴也采取了类似的策略。[267]霹雳甚至将其领地让给英国人，以确保英国在暹罗干预事件中会鼎力相助。[268]不幸的是，英国人对这些朝贡政治视而不见；他们所了解的政治有着不同的规则；这些首领所提供的多半都被接受了，但他们的愿望落空了。

柬埔寨和马来国家的事例清楚地表明了这些朝贡国所面临的困境，以及它们在面对最高霸主的压力时所采取策略的圆滑之处。保护行动是不受欢迎的压迫手段，但同时也是压迫的一种替代品。它在派系斗争中是一种第三方力量，而且总是一种武力威胁。例如，1874年暹罗朝廷内部的争斗，英国也被临时要求加以干涉。由于爱国主义尚未萌发，因此在统治层那里，外来干涉就被当成是一种保护而受到欢迎。这明显是一种生存策略。[269]

引人注目的是，这些王国间关系中的大多数互动都是以礼物为媒介进行的，尤其是贡品和金银树。事实上，朝贡关系的模糊不清也通过贡品的模糊意义而表现出来。用马塞尔·莫斯的经典作品《礼物》中的观点来看，在前现代社会中，礼物的交换是一种传递关于给予者与接受者之间关系类型、层次以及环境等特定信息的方式。[270]这可以解释为什么关于这些王国间关系以及它们与西方之间关系的文献常常会详细记录赠予与接受礼物的细节情况。然而，这里所要指明的是，在古代交换礼物的实践当中存在着一种悖论："礼物表面上是不受关注的，但常常是最受关注的；它表面上是自愿的，但实质上是非自愿的。"[271]

对暹罗来说，尽管暹罗使者常常实施臣属礼仪，但派往中国皇帝那里去的朝贡使团被大多数现代泰国学者视为一项盈利事业，而不是一种臣属的标志，因为中国皇帝常常用更具价值的物品回赠给暹罗人，而这些东西能够在市场上出售。[272]自相矛盾的是，属国送给暹罗的有些贡品，尤其是金银树，却常常被认为是臣属的证据。而诸如吉打这样的给予者可能同样会拒绝这种霸权式的解释，而声称贡品是联盟和友谊的一种象征，"只不过是一种礼仪的交换"，仅此而已。[273]

在朝贡关系中，贡品可能是两种保护的象征。它可能象征着不可避免的臣属，以便与一个霸主保持和平，也可能只不过是一种策略。基于不同的意图、环境以及给予方和接受方的观念（同样，历史学家也会采取一方或另一方的观点），它既是问题也是解决的手段，既是

压迫也是压迫的替代品，既是义务也是自愿，既是被迫履行的责任也是一种生存策略。朝贡国的统治者将保护以及朝贡开支的模糊当成一种生存策略。他们并不能阻止霸权所强加的黑社会性质的保护，但他们能够通过相同的媒介（贡品与礼物）获得另一个力量的保护来加以抵抗。只要朝贡关系和行动中存在着各方力量和抵抗，这种朝贡关系就会保持其流动性。此外，跟主权国家的现代观念所不同的是，一个朝贡国的公开和正式臣服并不妨碍它维护其自治或者“独立”，而寻求自治也并不会阻止一个国家在任何时候臣服于多个最高权威。而且，当这个国家要拯救它的“独立”的时候，多方臣服的行为常常是必不可少的。这种策略的悲剧方面在于，这个朝贡国可能会被各个领主当成是自己的财产。这表现在，不管是暹罗还是越南，都声称对柬埔寨具有宗主权，而柬埔寨国王则常常认为自己是独立的。类似的情况也在吉打出现。吉打让出了槟榔屿和威斯利，以求另一个平衡力量的保护，但它长期以来受害于暹罗强加的保护。朝贡国所拥有的主权并没有被霸主所篡夺，领土也没有像在现代殖民主义时代那样被侵占。在这种前现代政体中，一个国家的主权既不是单一的，也不是排他性的。它是多重的和共享的——既属于它自己的统治者，又属于其最高领主——这并不是一种分割性的主权，而是一种等级式的主权。而这种情况被英国调查者称为“共同”muang。

多重主权与欧洲人

尽管对另一个国家施加隐性“影响”是当今国际政治的一部分，但一个国家的主权在形式上必须是排他性的，而不是等级式的或者多重的，而且这种主权也必须是清楚明了的。就算是一块殖民地，也被看成是一个帝国主权整体的一部分。因此，在19世纪欧洲人的眼中，必须对一个特定的朝贡国究竟是独立的，还是另一个王国的一部分或者殖民地做出判断——而不能是在独立和不独立之间的某种状态，也不能是同时从属于不止一个王国的情况。朝贡关系的模糊性甚至对我们时代的历史学家造成了误导，因为prathetsarat的观念已经被在20世纪30和40年代所创造出的一个泰语新词ananikhom所替代了，这个新词所表示的是现代政体中的一种殖民地。[274]泰国史的一位权威试图将这些朝贡国的地位按照独立/不独立的程度分为半独立国（semi-independent）、公国（principality）、近乎独立国（quasi-independent）以及边缘中心（peripheral center）。[275]另一位现代暹罗史的权威甚至将朝贡国看成是暹罗的省份。[276]

在19世纪马来国家的案例中，英国殖民官员自身内部以及他们与暹罗、马来统治者之间都出现了一些误解。这一问题早在1821年洛坤军队入侵吉打时就出现了。吉打统治者请求英国人提供保护，但遭到拒绝。这位统治者进而控告英国人违背了义务（即租借槟榔屿与威斯利所带来的义务）。最终，他被废黜，英国人也没有加以干预。

英国人对朝贡关系的模糊性深感困惑：吉打究竟是独立的，还是暹罗的一个依附国？假如是依附国的话，那么对吉打的攻击就是一个国内问题，他们不应加以干预，更不用说帮助吉打了。但在这一事例中，英国租借槟榔屿与威斯利所依据的分别是1786和1802年与吉打的协议，而这些协议要是没有暹罗批准的话是无效的。另一方面，假如吉打是独立的，那么这些租借就是有效的，但洛坤的行为就必须被当成是一种入侵，因此应该加以挫败。英国官员自身争论的中心就是，进贡金银树是一种义务还是自愿：它是否表明了给予方对接受方的臣服，或者正如吉打统治者曾指出的，仅仅是自愿建立或终止这种关系的弱国的一种敬意的象征？一位历史学家指出：“真实情况处于这两种极端观点的中间位置。”[277]或者更精确地说，真实情况是将这两者结合起来，有时这样，有时那样。

此外，英国人想要弄清楚跟吉打签署的协议是否意味着有义务去

保护吉打。这一问题再次集中到本土习惯中的礼物交换——在这一事例中是租借——上来。对于所有这些问题，朝贡关系以及礼物交换的具体实践将英国殖民官员分为两派；各派都支持一种解释，并提出相应的措施。在19世纪上半叶，对于当地政治的任何参与都被认为是不合适的。[278]当然，英国公司希望，租借是合法的，但并不需要履行跟吉打结盟的义务。他们指出，在任何协议中都没有提到这种义务，而且他们完全无视了关于礼物交换的本土观念。英国人不仅没有干涉1821年那件影响当地的事件，而且还意识到他们出现在那里可能会受到暹罗的质疑。前往暹罗的约翰·克劳弗德使团的任务之一就是弄清楚暹罗对于英国与吉打所签协议的有效性以及英国人出现在那里的看法。

克劳弗德最终喜出望外，因为这件事情并没有受到质疑。他用他无可置疑的欧洲法理为他的报告做了总结，认为暹罗的三十七年沉默就是对英国权利加以认可的实质性证据。[279]颇具讽刺意义的是，正是英国人，而不是暹罗人，仍然对跟吉打所签协议的有效性表示质疑，因为吉打与暹罗的关系对他们而言仍然是不明确的。他最终认为，即便吉打是暹罗的一个附庸国，租借行为也是在对其独立性的理解（误解）之上进行的。用他的话来说，对槟榔屿与威斯利的占领是一个“错误”，但是后来得到了暹罗的承认。令人印象深刻的是，在他的论述中，由于洛坤的统治者是一个暹罗高级贵族，所以，在法律意识较强的英国人看来，1833年关于边界划分的协议就是英国人关于槟榔屿与威斯利相关权利的实质性法律证据。[280]

关于朝贡关系的另一种困惑则更为复杂，它因1826年洛坤军队对另一个马来国家霹雳的入侵事件而凸显出来。1825至1826年，伯尼使团的任务之一是要谈判并确保在任何情况下暹罗都不会派兵进入马来国家。他达到了这一目的，并且没有对那些国家独立/不独立的模糊状态加以厘清。[281]暹罗同意的条件是，英国人不能阻止马来国家像以前那样进贡金银树。考虑到当时英国人当中的知识混乱状态，很难将做出这种自相矛盾的妥协的责任归咎于伯尼。尽管如此，一点都不奇怪的是，这一协议在英国人当中既受到猛烈抨击，也得到强烈支持。[282]他们只在一点上达成一致，即金银树不应该被解释为臣属于曼谷的象征。因此，在英国人看来，暹罗无权介入马来国家的事务。[283]对于其他马来国家，如吉兰丹和丁加奴，英国人跟暹罗也达成了类似的条约。[284]双方都没有意识到这种协议是建立在误解基础上的。

伯尼的协议达成后不久，洛坤就向霹雳派去一小支军队，要求获得金银树。在槟榔屿的统治层中，詹姆斯·劳上校属于亲马来派，他将

金银树看作臣属的象征，因此他敦促霹雳拒绝洛坤的要求，以体现其独立性。此外，在没有获得授权的情况下，他以英国公司代表的名义签订了一份协议，承认霹雳是一个独立国家。根据劳上校所签订的协议，霹雳假定英国人是其保护者，因此将洛坤的军队驱逐了出去。在做这些事情的时候，霹雳通知暹罗方面，称英国人将会站在他们一方。但在了解了事情的前因后果之后，槟榔屿的英国当局拒绝这种理解，声称不存在这种义务。颇具讽刺意味的是，洛坤还是被挡住了。霹雳被告知，它不会再受军事骚扰，但仍然是暹罗的一个朝贡国。霹雳对此表示赞同，认为在霹雳与暹罗之间的关系方面没有什么需要改变。而且，霹雳对暹罗和英国的协议拍手称快。霹雳已经利用英国人达到了牵制暹罗的目的，尽管英国人拒绝施以援手。拜这种复杂而又混乱的误解所赐，这一事件总算了结了。[285]

初看上去，暹罗似乎将不向马来国家派兵的协议看作跟马来国家作为暹罗朝贡国的事实不相关的一个孤立事件。因此，暹罗朝廷不太理解英国人在霹雳的姿态。在19世纪50年代末，他们还向前来的另一位英国使节詹姆斯·布鲁克爵士抱怨，霹雳曾经是向暹罗贡奉金银树的朝贡国，后来却被槟榔屿给掳走了。[286]这种说法可能在当时被英国人所否认，但这种抱怨反映出暹罗朝廷是如何理解英国—霹雳关系的。朝廷怎么可能不认为霹雳与英国人之间的关系是后者对前者的一种“保护”呢？

保护？吉打的一些统治者已经屡次得知，英国人并不会承担礼物所赋予他们的义务。英国人可能会为了地区和平（即地区贸易）而牺牲他们那些不幸的盟友。英国人不惜以吉打为代价与暹罗交好。他们非常担心，如果他们不能与暹罗主动合作的话，暹罗的不满可能会影响他们在槟榔屿和威斯利的存在。当吉打前任统治者的党羽在1831和1838年两次试图拥戴他复辟时，英国人派出炮艇封锁了吉打河河口，直接帮助暹罗镇压了这些反叛。[287]对于具有法律意识的英国人来说，吉打割让槟榔屿与威斯利并没有起到抵挡暹罗干预的作用。英国人已经获得了良港，而且并不希望出现任何妨碍贸易的事情。正如邦尼所指出的，当地王侯的意愿是“一种巨大的幻觉”。[288]

这些事件体现了本土朝贡关系与理性主义的欧洲人关于现代国际关系的观念之间的对抗所导致的误解。此外，这些马来国家要求保护的请求确实给英国人提供了一个声称这些地方属于他们的机会。在19世纪上半叶，为了从这一地区的贸易中获取最大利益，英国人采取了一种不干涉政策。在执行这一政策的过程中，他们维持了这些朝贡国主权模糊性的原初状态。法国人在处理当地朝贡关系时也遇到了类似的模糊性。然而，法国人似乎没有放任这种模糊性，而是意识到了这

种情况，并利用这种情况来实现他们在印度支那地区的目标。

跟英国人一样，法国人最初承认暹罗对柬埔寨的影响，并不愿介入其内政。[289]他们甚至在柬埔寨1861年宫廷争斗之后其中的一派请求法国保护的时候，还拒绝施以援手。[290]但是后来，他们显然意识到了模糊性的另一方面，即一个朝贡国的自治权。当1863年法属印度支那与柬埔寨之间的第一份协议在暹罗未参与的情况下签订时，暹罗提出了抗议。法国海军司令搬出法条回应道，柬埔寨是一个主权独立的国家，因此它能够不经任何其他国家的许可而与交趾支那当局签订协议。[291]

1863年签订的十九条协议使法国成为柬埔寨的保护国，这被法国和后来的历史学家看成是这种殖民关系中的一个里程碑。然而，暹罗和柬埔寨在当时可能并没有在同样的意义上理解这一协议——这并不在于反帝观念，而是因为他们是在一种不同的观念框架下理解这些协议的。事实上，尽管有这一协议，但法国人并没有禁止柬埔寨维持它与暹罗的朝贡关系，包括纳贡的惯例。[292]在随后的1864年，他们甚至还邀请暹罗参加柬埔寨国王诺罗敦（Norodom）的加冕仪式。[293]蒙固在给诺罗敦的一封信中，描写了法国领事向暹罗朝廷就整个情况所做的解释：

> 法国领事奥巴雷阁下（Aubaret）……认为，［暹罗］与法国双方都应该参加柬埔寨国王的加冕礼。这遵循的是［柬埔寨前任国王］的例子，他从曼谷那里接受了［被任命为国王的］金册，后来又从越南那里获得了洪（Hong，中国对于朝贡国国王的等级划分）……在跟［暹罗］的交往中，他们使用泰式头衔；而在与越南的交往中，他们则使用越南头衔。越南和暹罗彼此敌对，因此就分开任命。各方都声称柬埔寨是它们拥有的。在这件事上，暹罗和越南都认为自己拥有柬埔寨，法国人保持中立。然而，在法国控制越南南部之后，柬埔寨成为法国的邻国，而法国与其签订的一项协议使法国像之前越南那样保护柬埔寨。由于［法国］与暹罗关系良好，暹罗与柬埔寨之间的所有友好关系仍然一如既往。［法国和暹罗双方］对于柬埔寨都有平等权力……法国领事所说与你们在乌栋（Udong）所签的协议（1863年协议）相符……在领事做了简要说明之后，高级部长之间就这件事情展开讨论，并一致决定委派帕耶门迪素利亚翁（Phraya Montrisuriyawong）在你的加冕礼上授予你金册和徽记。[294]

蒙固是否正确地转述了奥巴雷的话并不重要；问题在于，蒙固和他的大臣是如何理解这种情况的。在关于柬埔寨问题的另一篇文章中，蒙固告诉我们，在一开始，暹罗并不十分理解法国与柬埔寨国王

签订的协议。他随后用本土话语细节性地描述了这一情况：柬埔寨仍然同时臣服于暹罗和法国。跟越南不同的是，暹罗和法国是友好邻邦。因此，暹罗同意让法国管理柬埔寨统治者及两块离暹罗太远因而无法照顾到的领土，而暹罗则继续管制两块靠近暹罗的领土。因此，柬埔寨同时要认同暹罗和法国两国的权威。[295]法国在现有关系中替代了越南的地位，并允许柬埔寨的两种重要的臣属仪式——纳贡以及曼谷对朝贡国国王的任命，法国人的角色融入了本土政治。法国人似乎有意利用了这种本土朝贡关系。

但是，在这种新的伙伴关系当中，受害者不仅仅是柬埔寨，而胜利者也不仅仅是法国。在不知不觉之间爆发的另一个争论则是相关各国之间的关系模式。一方面，正如那位柬埔寨国王所说的，对柬埔寨的双重保护为柬埔寨的和平与日常生活提供了绝佳的保障。这成为地区稳定的一个先决条件。这种多重主权并不是罕见的，也不需要加以调整，除非爆发对于最高权威的新争夺。但是，另一方面，进入这种伙伴关系的法国人得到了机会来实现欧洲殖民关系模式。在这种模式中，一个国家通常不会有多重的、重叠的主权。这种情况既无法保证和平，也无法维持稳定。调整是不可避免的。

不管是在观念上还是在实践上，国际关系的两种模式在同一区域展开，使这些国家之间的关系变得模糊不清。为了解决柬埔寨主权的模糊性问题，法国在随后的几年里向国际社会提出这个问题，并以国际法为依据。蒙固也同样向国际社会提出暹罗的主张，但他将他的主张建立在本土政治的基础之上。在他的话语中，他展现了一种泰国视野下的柬埔寨历史，将柬埔寨（他说成是一个半文明、半野蛮的民族）看成是一个向更文明的暹罗民族朝贡的国家。[296]在几年时间里，法国屡次敦促暹罗朝廷就“柬埔寨政治问题”展开协商。最终，在1867年7月15日，派往巴黎的暹罗公使签订协议，承认法国拥有对柬埔寨的单一主权。柬埔寨为了生存而采取的多重臣属对法国人来说是一次机会，他们成了新地理学的代理人。前现代政体及其关于领土和主权的观念与实践成了失败者。现代政体被作为国际关系新的合法性模式建立起来，不仅对西方人来说如此，对于本土精英来说也是这样。

在暹罗南部边疆，在19世纪最后三十年里，暹罗和英国都通过在它们所控制的马来国家确立行政长官的方式，增强了对这些国家的影响和控制。双方都在不发生冲突的前提下维护着它们自身的影响力。就在那时，英国殖民主义者提议吞并马来国家和克拉地峡，不过法国人避免任何挑衅行为的反对声音仍然高涨。在19世纪60和70年代，马来统治者之间爆发了一系列冲突，随后英国人开始确立起对马来国

家的全面统治。而在另一方面，暹罗逐步将一些它所辖的国家整合纳入一种新的中央行政格局当中。特别的是，吉打在1871年成为曼谷直辖下的一个省；1891年，它被升格为新行政体系下的一个地区中心。[297]然而，暹罗在统治（以及合并）马来诸省的过程中面临着一些困难。它们成为了暹罗的负担。最终，暹罗在1909年将马来四国让给了英国，其中就包括吉打，以此来交换一些利益，诸如英国在暹罗的治外法权方面的让步，以及在建设连接曼谷和英属马来亚铁路上的低息贷款。[298]关于边界划分的正式协商也在这个时候开启。

同样，随着现代意义上关于柬埔寨主权的政治协议的签订，暹罗与法属柬埔寨之间开始进行边界划分。[299]但是，当暹罗和法属交趾支那试图划定湄公河沿岸地区的领土边界时，由于两国之间的缓冲区到处都是多重主权的村镇，就出现了问题。这就要求，必须决定这些村镇所从属的是哪个国家。

第五章 边缘

在19与20世纪之交的数十年间，暹罗与法国之间就佬人地区发生了争端，这一事件已经被东南亚学者深入研究。研究这一事件基本上只有三种方式。首先是国际关系的视角：暹罗、法国、英国以及诸如俄国和德国这些其他欧洲力量之间的外交关系。这种理路下的研究关注的是殖民政策、行动、谈判、协议、暹罗的外交政策以及这些协议的影响。第二条路径则是关注所涉及国家的国内政治：宫廷或政府内部的派系斗争，关键人物的生平事迹，暹罗在诸如内政、军队、行政方面跟帝国主义者打交道的能力，以及在反抗帝国主义威胁时出现的重大社会变革。第三条路径则是对事件的描述：冲突、争端、英雄事件，以及1893年法国海军封锁曼谷皇宫外的湄南河的事件。

尽管存在着这些不同视角，但关于法国—暹罗争端的大多数研究所处理的都是同样的主题：法国帝国主义的入侵。暹罗统治者因其外交天才、在把控局势方面的才能与远见卓识以及在内政问题方面无可比拟的政治家风度而深受赞誉。在这些研究看来，所有事故无疑都是法国帝国主义者的侵略造成的。尽管争端本身是关于领土的，但很少有研究对最关键的因素加以关注：空间自身的特征。

原因可能跟他们所用证据的特质有关，其中大部分是曼谷、巴黎以及伦敦之间的通讯。因此，历史学界希望发现的其实是这些领土是如何被政治性地划分，而不是空间本身的转换。外交和战争是绝大多数学术的关注重心。然而，最基本的原因在于，学者已经假定在政治空间的知识与技术方面不存在差别。我们对现代主权观念、国家完整性以及国际关系的成见是如此之深，以至于我们忽视了，甚至可能预先排除了，我们自身之外其他观念与实践的存在。带着这种成见，学者通常试图通过权衡争端方的历史权利来解决围绕争议领土的单一合法性主权问题。现代思想将原本不为人所熟悉的本土政治与地理学转译为我们更熟悉的现代话语。这些学者未能意识到空间新技术日益重要的角色。结果就是，这些研究误导我们只去考虑成为现代民族国家的那些国家的观念。对那些朝贡小国在争端中的命运我们几乎仍然一无所知。它们的声音未曾被听到，就仿佛它们所占据的是一片没有生命、没有声音的死寂空间，因此也就没有它们自己的历史。

对于所有那些暹罗边疆地区（除了暹罗和缅甸边境之外，但包括

湄公河及其对岸的整个老挝地区）的小王国和酋邦来说，多重主权的情况司空见惯。值得注意的是，这种情况下的muang在泰语和老挝语中分别被称为形容词性的songfaifa或者samfaifa，字面意思是“在两个领主下”或“在三个领主下”，而词根song（二）和sam（三）表明了这个muang所臣属的领主的数量。[300]有时候它也被称为suaisongfai(fa)或者suaisamfai(fa)。suai意思是朝贡，而最后的词尾有时会省略，因此这两个词就分别是指向两个和三个领主朝贡。[301]

诸如兰那、琅勃拉邦和万象这样相对较小的王国常常同时臣属于几大领主。在兰那和缅人王国之间，在琅勃拉邦、云南、东京之间，以及在万象与东京或安南之间的所有小酋邦，也是有着许多领主的muang。它们是掸人、泐人、克伦人、佬人、普安人、普泰人、汉人以及其他一些族群的酋邦。它们很弱小，也很脆弱，但在跟强国之间的关系方面是自主的。结果就是，它们会臣属于任何能够为其提供保护或者对其造成伤害的上级。

这些朝贡小国同时也被看成是一些王国的边疆。换句话说，最高领主——暹罗、缅甸和越南的统治区域是重叠的。当现代边界观念以及绝对性与排他性的领土主权观念被接受之后，这种情况造成了问题，原因在于这一地区主要国家的边缘是模糊不清的。

在19世纪最后数十年时间里，曼谷统治层清楚地意识到了这个问题。它开始主动争夺那些主权模糊的空间。然而，英国人和法国人也分别从西方和东方同时开始他们的行动。尽管旗号不同，但他们全都是替代本土的前现代政治空间的现代地理学的代言人。他们唯一的不同之处在于，如何确定那些重叠的边疆。这种对排他性领土主权的期望导致了1893年的法国—暹罗危机。

重叠的边缘

在暹罗北边，兰那和今天中国的西双版纳是两大地区性力量。兰那及其位于清迈的中心，从14世纪一直到16世纪早期一直是这一地区最强大的王国之一。从16世纪后期到18世纪，它成为缅甸东吁王朝（Toungoo kingdom）的一个朝贡国，有时也是暹罗的朝贡国。在18世纪末，在遭到18世纪60至80年代暹罗与缅甸之间持久战争的破坏之后，兰那重新成为暹罗的朝贡国。在兰那北边，西双版纳是一个更为破碎和弱小的国家集合体，景栋是其中最强大的。作为一个坐落于缅甸、兰那和云南之间的政权，景栋既是缅甸领主的朝贡国，也是中国领主的朝贡国，有时候还向暹罗朝贡；而与此同时，它在西双版纳范围内又具有自己的朝贡国。

在清迈和景栋之间，存在着诸多弱小的酋邦，诸如景洪、清康以及清盛，它们在向所有地方领主纳贡的同时，也直接向缅甸最高领主朝贡，有时候还向暹罗最高领主朝贡。然而它们在一定程度上是自治的，以至于它们常常挑衅领主，时怀二心。而且，它们朝廷内部或者其领主之间的任何争端总会让更多的领主介入其中。[302]

一个酋邦受多个领主控制的地位与状态是很常见的，也被领主所认可。清盛，这个在历史上一直在清迈、景栋和琅勃拉邦统治下的古代城镇，在18世纪后期缅甸与暹罗的战争中饱受蹂躏并被废弃，直到19世纪80年代还没有恢复元气。在那时候，这个地方被那些在被废弃城镇的要塞周边谋生的掸人所据。值得注意的是，在暹罗重申对清盛的主权时，朱拉隆功国王（拉玛五世）并没有宣称它专属于暹罗。他建议，如果缅甸和景栋允许清盛臣服于双方（缅甸/景栋一方与暹罗/清迈一方）的话，清迈方面就应该允许掸人定居在那里。一点都不奇怪的是，缅甸对于此事的看法，就像朱拉隆功在同一封信中所指出的，并不是索取清盛，而是基于清盛现状的一种请求：使它成为一个“共同”muang，不管是景栋还是清迈的民众都能在此生活。[303]

兰那西部边疆萨尔温江沿岸是克耶人的领地，这些人也被称为红克伦人或者央人。正如罗纳德·雷纳所指出的，那些克耶小国实际上形成了缅甸和兰那之间的一条动态的、波动的边疆，这是因为从17世纪末开始，它们常常同时向双方效忠，并时不时地挑战双方的权威。有时候，克耶甚至要求那些在清迈权力庇护下的小城镇向它朝贡。[304]

湄公河沿岸的老挝地区全都是类似情况的酋邦。跟柬埔寨和兰那一样，老挝国家澜沧曾经是强大的地区王国，但它从16世纪末开始就成为暹罗和缅甸的朝贡国。在17世纪80年代，澜沧分裂为两个王国：琅勃拉邦和万象。而到18世纪，另一个领主越南卷了进来。从18世纪末开始，老挝中心的所有国家都定期向暹罗和越南朝贡。1826年，万象的昭阿努亲王领导了一场朝贡国起义，反抗压迫的领主暹罗。这次起义的失败导致了越南的直接介入，因为这位亲王请求安南提供保护。整个湄公河地区从那时起就成为争议地带。

在琅勃拉邦、万象和越南的两个中心东京、安南之间，存在众多小酋邦，它们的情况跟兰那北部的那些酋邦的情况类似。这一区域的上部与中国南部相毗邻，被称为西双楚泰，是在莱人影响范围之内的一些小酋邦的集合。莱人是普泰人的古代移民。它向琅勃拉邦、东京以及中国（广东）朝贡。正如其历史告诉我们的，它臣属于这三个领主已经超过三百年。[305]它将其疆域分为三部分，每一部分的人力和税收分别交给三个领主。它的朝廷、行政方式、货币以及字母承袭中国和越南传统。它的统治者在越南称为关富（Kwan Fu），在中国称为洪，在琅勃拉邦称为銮婆罗翁萨（Lung Phromwongsa）。[306]在19世纪后半叶，被当地民众称为“贺人”的大批中国土匪在太平天国（1850—1864）失败后从华南前来，成为当地一患。东京政权的军队为莱国提供了保护，并协助将“贺人”驱逐了出去；但当莱国向琅勃拉邦请求保护时，琅勃拉邦没有回应。向琅勃拉邦的朝贡因此暂停了。所以，在法缅争端之前的那段时间里，莱国在文化和军事上主要处在越南的影响之下。[307]

勐天，或者我们如今所说的奠边府，是莱国、越南和琅勃拉邦的一个samfaifa。它们之间的关联是如此紧密，以至于勐天不仅成为这三个领主的长期朝贡国，而且在其起源神话上，勐天也被认为跟越南人和佬人在这个世界上是同源的。他们的祖先是兄弟。[308]勐天和越南之间的关系尤其接近，而暹罗对勐天的介入基本上不存在。但是，在法缅争端之前，勐天被暹罗所征服，并成为暹罗在1885年发动对“贺人”的军事行动所设指挥部的最外围城镇。[309]正是在这个时候，暹罗拘捕了勐天的统治者（他是莱国统治者的儿子），因为他拒绝向暹罗军队臣服。暹罗用一个效忠于自己的新人取而代之。

西双楚泰的南边是另一群小城镇，被称为华潘堂哈堂侯（后来的华潘）。它们全都是琅勃拉邦、万象、东京、安南的朝贡方，有时候还是中国南部统治者的朝贡方。在1829年昭阿努那场不幸的反叛之后，华潘被暹罗让给了琅勃拉邦，以作为琅勃拉邦忠心的回报。但与此同时，华潘也被昭阿努作为礼物送给了越南，以回报越南为对抗暹

罗所提供的保护。面对贺匪，华潘同时向越南和暹罗求援。结果，在1885年，暹罗军队声称这整块区域都是暹罗的。

普安的情况与之类似。在昭阿努反叛之后，普安被同时移交给琅勃拉邦和越南。昭阿努本人则在失败之后逃亡，并避居于普安，直到暹罗军队将其彻底消灭为止。暹罗将一位效忠者任命为统治者，但这位统治者在数年后被越南处死。结果就是，在1833年，暹罗发动了一次摧毁并灭绝华潘和普安的军事行动，因为它们被认为是越南的前沿城镇。[310]在十四年之久的越南—暹罗战争之后，越南重新任命了普安的统治者，并将其当成朝贡方，要求他每年向越南纳贡。然而，普安在1885年重新回到暹罗的怀抱，勐天、莱国以及华潘也是如此。[311]

湄公河沿岸地区全都是小朝贡国。尽管这些酋邦的统治者认为自己具有独立主权，但它们是在一些领主的权力范围的边缘艰难维生的。换句话说，它们在领主的眼里只是边疆城镇，而这种边疆要么是他们自己的，要么是敌人的。作为边疆城镇，它们或多或少有些独立性；如果在地区领主之间没有战争的话，它们常被忽视。但是在战争的情况下，在敌对方之间行进的任何一支朝贡团都可能会成为第一个牺牲品。在更为缓和的情况下，当地统治者可能会被迫向领主的军队臣服；否则的话，他可能被领主的效忠者所替代。在最坏的情况下，这些小国可能被迫提供食物和人力，或是被抢掠、毁坏甚至斩尽杀绝，以免资敌。正如一位暹罗指挥官在1833年普安事件中所指出的：

> 要当心，不要让任何普安人回到他们的城镇。在旱季，要努力将那些仍然留在城镇中的普安人赶走。假如他们合作的话，就说服他们离开；假如在劝说之后，还有普安人留下来的话，国王建议用军队将他们彻底赶走。不要为敌人留下任何潜在的食物供应者。[312]

通过所有这些方式，那些被看成是边疆muang的小朝贡国为了生存，就不得不时常改变效忠的对象。这些国家的主权因此是模糊不清的，并因为效忠对象的转变以及被征服后的变动而变得更加错综复杂。但是，占领常常是暂时的，占领者的目标事实上是要迫使朝贡国统治者表示臣服，而这并不一定意味着征服者的排他性占有。尽管征服者占领了它们，但这些“边疆”朝贡国仍然具有多重主权。

在本土政治中，一个最高领主的权力领域就像是一支蜡烛所发出的光，这些小酋邦常常位于权力领域的重叠区域内。[313]跟暹罗和缅甸之间将双方相隔开来的边境不同，暹罗所有的其他边境都是和别国共享的。它们的边疆是重叠的。在本土的国家间关系中，两个权力领

域的重叠边缘并不必然被看成是一个问题，除非它是敌人入侵的桥梁。多重主权被参与各方当成是现状。就连朱拉隆功和他的缅甸对手都乐意将清盛置于双方领主的控制之下。[314]因此，这些边疆朝贡国的模糊主权就发挥了作用，这也正是各个领主所渴求的。在这种本土实践中，领主并不会建立起一个独立国家作为缓冲区，而是共享着对于缓冲区的主权，只要边疆朝贡国的统治者对所有相关的领主都保持忠心。暹罗不仅从没有用现代类型的边界来定界，而且被“共有”的边疆、共享的边境所环绕。

然而，对于现代政体而言，重叠边疆是不允许的。国家之间领土主权的划分必须在双方权力领域的交界面上加以明确切割。它们必须是不重叠的，在双方边界之间不可以存在距离。将前现代的边缘转变为现代的领土交界面，或者说在前现代的共享空间中创造出一个国家的现代边界，可能会有不止一种边界；而所有这些边界都是合法的，这是因为根据朝贡国主权确定方式的不同，边界可以出现在重叠区域的任何地方。从数学的角度来说，有越多的朝贡国和领主卷入其间的话，可能的边界的数量就会越多。因此，出现领土争端的可能性就越大。

尽管如此，要实现确定边界以及排他性主权的要求，位于重叠边疆的朝贡国就必须决定自身归属。对此，暹罗和欧洲力量都做过尝试。

暹罗以它自己的方式将部分共享领土抽取出来，划归为自己的领土。

和通常的观点不同，暹罗并不是殖民主义的无助牺牲者。暹罗的统治层在19世纪末对于朝贡关系十分熟悉，其中的一些精英分子同时也对西方政治地理观念非常熟稔。正是在殖民主义的激发之下，借助新型边界和政体的力量，暹罗迫切需要确保对其朝贡国的宗主权。在一方面，暹罗统治者清楚地知道，这些朝贡国的主权不确定，并不真正属于暹罗。在另一方面，暹罗希望拓展并强化对其朝贡国的强有力支配。跟之前领主保护所不同的是，在这个时期，暹罗拥有一种由军队、行政体系、边界划分以及地图绘制构成的新的霸权。暹罗参与到跟欧洲力量的竞争当中，以征服这些边缘国家，并将之并入自己的排他性主权领土。这种扩张主义的欲望明显而直接地表现了出来。

“我们”空间的塑造

在19世纪末，暹罗发现周边出现了更多强大的欧洲力量。但是，这并不意味着它向任何可能的朝贡国拓展其领主权的欲望已经终结。当缅甸在1885年陷入与英国人的困境当中时，一些掸人城镇请求暹罗人的保护。暹罗国王用一种野心勃勃的口气回复道：“泰人、佬人和掸人全都认为他们自己属于同一种族。他们全都将我尊奉为他们的最高统治者、他们幸福的保护者。”[315]

国王非常清楚，琅勃拉邦这个主要的佬人朝贡国，早已是越南和暹罗的一个songfaifa，而且它对于暹罗的忠诚也并不完全可靠。在“贺人”骚扰时期，曼谷的军队并没有提供足够的保护。琅勃拉邦在1887年被洗劫，该国国王在一支法国分遣队的帮助下方才逃过一劫。尽管曼谷军队在1888年夺回了对琅勃拉邦的控制，但是朱拉隆功还是担忧它的不忠。他害怕佬人朝廷可能已经被法国人所引诱。在他给曼谷新任的派驻琅勃拉邦行政长官的密信中，他的指令包括如何取悦佬人统治者，如何使他们怀疑法国人，以及如何反对法国人的各种细节。但是最有趣的一段话是他要将朝贡国的模糊性变得有利于暹罗的有意识的策略：

> [我们] 必须说泰人和佬人属于同一片土地，以取悦 [琅勃拉邦] ……法国只不过是将佬人看低成野蛮人的外国人。不管法国人采取什么方法取悦琅勃拉邦统治者，都不过是诱饵……佬人只有在考虑佬泰两个民族的时候，才会习惯地将佬人认为是“我们”，而将泰人认为是“他们”；在比较泰人和法国人的时候，他们肯定会将泰人看作是“我们”，而将法国人看成是“他们”。[316]

这是暹罗历史学家所谓的抵御欧洲威胁的措施的一个基本目标。这种抵御措施有两方面努力，即省级行政体制的改革以及镇压佬人区域内“贺人”的远征行动。两者实际上都是为了解决重叠边缘的模糊性问题。

在19世纪80和90年代暹罗省级行政体制的改革，对那些关注暹罗现代化的人来说是一个相当中意的主题。改革最早于19世纪70年代在兰那试点，随后拓展到湄公河沿岸的佬人地区，其中包括琅勃拉邦和其他一些或大或小的朝贡国。最终，从1892年起，改革在包括暹罗内陆省份在内的其他地区全面展开。这是一场用现代的中央化机制逐

步替代传统的地方自治的过程，尤其是在这些朝贡国。各个地方的推进速度、策略、问题以及解决办法都各不相同。但最后的效果都是一样的：曼谷通过派驻人员控制了税收、预算、教育、司法体系以及其他行政职能。那些派驻人员，大多数是国王的兄弟或近臣，被派去监督当地统治者，甚至直接掌管各地区的控制权。必须指出的是，曼谷及其朝贡国之间的关系是分层的，并通过统治者运作，而这种新行政制度被称为省府体系，按字面意义来说就是对领土的保护。

新的行政管理方式跟在殖民国家建立的政体十分相似。蒙固自己一度希望前往新加坡学习西方政府体系。朱拉隆功从他在位的早期就遵照他父亲的期望，前往新加坡、爪哇以及印度考察，认为那里的政府跟欧洲相似，也是文明开化的。[317]朱拉隆功在当时告诉印度总督的话中就提到："我和国会都确信，在东方没有国家［像印度那样］，充分了解政府管理科学，衷心参与改善民众的福祉。"[318]因此，自然而然地，新的行政管理制度在很多方面看来跟统治土著居民的殖民政体很相似。丹隆亲王，这位新体制的设计者，在他所写的关于爪哇政体的文章中，将荷兰殖民者说成是"Retsiden（Samuhathesaphiban）"。[319]在这里，他将殖民政体比作是泰国改革后的统治制度，将后者放到括号内，用来向他的读者解释前者的意思。人们很容易反过来解读——用括号之外的术语来定义Samuhathesaphiban——而且还会注意到这两种体制在丹隆的观念中是何等相似。

假如改革是用一种相对和平的方式消除空间的模糊性的话，对贺人的远征则更为暴力。"贺"是佬人用来统称云南人的词汇。在这个事件中，它指称的是那些在19世纪60年代中期太平天国运动中被击溃并向南流亡到湄公河和黑河河谷上游的中国人。他们成为独立的武装匪帮，在19世纪70和80年代劫掠、破坏或者攻占那些小酋邦，甚至威胁到湄公河沿岸的佬人王国。在1884至1885年以及1885至1887年，暹罗派出两支远征军与其交战。[320]但是，随着当地小酋邦自己之间的混战，情况变得越发复杂。

在很多情况下，贺人只不过是一支雇佣军，帮一个酋长攻击另一个酋长。贺人和那些当地酋邦的军队混融到了一起。一些贺人首领成了当地酋邦的统治者和官员，而一些当地酋长反而被暹罗当成是贺人的首领。那种认为骚乱是由外来匪帮所引发的观点在一定程度上是正确的。但是将所有骚乱的责任都归结到贺人头上则当然是误导。例如，琅勃拉邦在1887年遭受的洗劫，实际上是莱人首领对暹罗军队在1886年拘捕他三个儿子的报复。[321]当然，莱人军队中也确实有一些贺人。因此莱人统治者在当时就被暹罗（同时也被历史学家）看成是

贺人的一个首领。[322]

19世纪80年代暹罗军队对贺人骚乱的军事行动，其目的并不仅仅是镇压贺人；他们还试图通过军队重申暹罗对于这一地区的主权。而且，这已经不再是前现代的领主权了。用素拉萨门迪这位军事将领的话来说，他的军队既要镇压贺人，同时也要“解决边疆领土问题”（settle the anakhet）：

> 这是一次解决边疆领土问题的机会。因为法国人已经发动了［跟越南的］战争，并准备划分紧邻华潘和西双楚泰的边界，他们可能会进一步迈向我国领土，声称那曾是越南领土。有鉴于此，为了避免丧失机会，国王陛下命令我们动用军队在鸡年旱季镇压贺人。[323]

“解决边疆领土问题”这个短语表明有一个关于边疆、边界或者统治区界限的问题需要解决。当务之急是要抓住机会以清晰地表明这些地区为暹罗所独有。朱拉隆功本人对于边界问题，以及在可能发生的冲突中如何跟法国人打交道的问题，预先提出了长篇建议：“无论边境属于谁，让双方各制作一幅地图，以便在曼谷通过商谈签订友好协定而划分［领土］。”[324]

在暹罗与越南之间从1834至1848年的十四年战争之后，该地区的朝贡国恢复了原状，成为琅勃拉邦和越南的朝贡国。从1884年起跟贺人的战斗是暹罗首次在这些朝贡国展现力量。暹罗声称它们从属于琅勃拉邦。尽管做了这种声明，但暹罗还是承认了这些朝贡国的多重主权，就连琅勃拉邦自己都是如此。要声称对它们的排他性主权意味着在新地理学观念统治下，将暹罗统治范围拓展到本土的模糊空间。换句话说，在征服了那些小酋邦之后，暹罗必须设法确保其独有权威，并阻止当地头人像他们先前那样给若干领主纳贡。

一些事件表明暹罗对其扩张行动非常用心。例如，在1886年，当军队占领了暹罗权力范围之外的一座城镇时，国王建议军队在那座城镇驻扎下来。他进一步说道，如果法国人随后挑事的话，我们在战场和曼谷都可以辩解说这是一个songfaifa，或者说该城镇的统治者已经请求暹罗介入，或者说暹罗军队正追击贺人这一暹罗和法国的共同敌人，并已经占领了这座城镇以确保安全，这不是对这座城镇的入侵。[325]同样，随着军队于1887年开进西双楚泰，素拉萨门迪询问国王是否应该将之并入暹罗。国王在咨询了他的外务秘书之后，建议素拉萨门迪将其吞并：“如果法国人要求或者请求［归还西双楚泰］，而且它确实应当让渡出去的话，那么，以后再办也不迟。”[326]前现代政体并没有令暹罗统治者迷茫。相反，他们充分利用这些手段来夺取之

前的朝贡国。“和平”与“贺人”只不过是证明其行动合法性的积极或消极标志而已。

必须提及的另一个重要事件是甘格和甘蒙的情况。它们是普安境内的姊妹城镇，在1893年，暹罗与法国军队之间为此爆发了一场冲突。1886年，朱拉隆功针对这一姊妹城镇专门公开提出了一种机会主义策略：

> 在甘格和甘蒙事件中，［我们］的形势更为不利……因为很明显［越南］已经任命了统治者。然而，我们声称这些地方属于两个领主。如今法国控制了［越南］，但还没有完全掌控；因此它还没做好管理这些边远城镇的准备。假如能通过什么手段将甘格和甘蒙变成我们的话，就好好考虑一下，放手去干吧。如果这事过于张扬，或者会跟法国造成争端的话，就别干；［我们］并不会丧失什么，只不过我们的边界就不在山区了。[327]

1891年，普安首位泰族统治者、法暹争端中的历史英雄帕耀建议，暹罗应该保留这两座姊妹城镇，这不是基于任何历史权利，而是为确保暹罗所占据的湄公河地区的安全。[328]

在以前，征服行动要求城镇的臣服，而且在大多数情况下，还要求对城镇暂时性的单独控制。在军队撤离之后，那个城镇的统治者可能会向另一个领主臣服，以维持生存。但是，在19世纪80年代，征服行动之后，暹罗军队就一直驻扎在那里。领主的“保护”就不再是远距离的。暹罗军队转变了对他们所征服的各个小国的统治方式。在某些情况下，之前的统治者被忠于暹罗的人物所替代。在其他一些情况下，泰族官员受命管理这些城镇。如果城镇是由当地统治者统治，泰族官员就被任命为监督者。所有新的地方政权都在来自曼谷的军事将领的直接掌管之下。在遥远的湄公河地区的模糊空间被用军事手段消除了。换句话说，军队将这些地区具化为暹罗地缘机体的一部分。

新的行政制度在曼谷及其之前的朝贡国之间建立起一种新关系，因此也就成了新整体内部的一种新型主权。军事行动除了领土征服之外，别无他意。这些行动都建立起了一种新型的政治地理学，在这种政治地理学中，不管是重叠边缘还是多重主权，都不被允许。地球表面被用一种新的方式加以描述。在所谓对贺人的镇压行动中，地理学使命在暹罗精英头脑中十分重要，这在给那些臣服于暹罗军队的当地统治者的头衔中表现得淋漓尽致。这一次，头衔十分怪异，而且在之前从未出现过，例如Phra Sawamiphaksayamkhet（“忠于暹罗领地”）、Phiaphan Thura-anakhetkosai（“关心领土事务”）、Phra Phithak-anakhet（“领土的保护者”）、Phraya Khumphonphithat-

buranakhet（“保护领土统一的统帅”）、Phra Ratana-anakhet（“饰以宝石的领土”）以及Phraya Khanthasema（“王国边界、地域”）等等。[329]

尽管如此，地方头人可能无法理解这种征服跟他们所知的纳贡有什么不同。他们可能不会预测到，这次的征服是一种新型的政治控制，一种新的地理意识的实践。人们所采取的各类行动共同组成了一种代码，这种代码同时指代了两种关系。一方面，它指代了前现代时期的宗主/朝贡关系。另一方面，它代表的是一种新的政体和政治地理学。一旦新话语的代言人征服了本土话语的代言人，将不可避免地出现这种转变。也就是说，这种新观念与实践活动开始在一种跟领主权力实践活动非常相似的行动中，以具体的形式实现新话语。随着法国建立起对柬埔寨的一种双重编码保护国（double-coding protectorate）关系，逐步进入本土朝贡关系当中，它的行动被柬埔寨和暹罗朝廷理解为一种本土宗主权。通过一种类似策略，曼谷方面经由殖民行动，或者说征服和已改革的行政制度，塑造了一种新型的关系、主权和空间。殖民式的关系成为替代过程中转变的桥梁。它是一种强势力量与其征服的国家间的关系，但又不同于朝贡/宗主关系；在新的关系中，主权与空间的模糊性问题已经得到解决。

当然，曼谷方面从来没有将自己跟欧洲帝国主义者等量齐观。暹罗视角下，最显著的区别可能是，对于这一地区的原住居民来说，法国和其他欧洲强权是外来的、外国的或者“他们”，而暹罗则是“我们”。“殖民化”这个词用在这里可能太苛刻，因为存在着两种类型的征服：一种是“我们”进行的，另一种则是“他们”进行的。毫无疑问，这是一种强有力的区分，使得“我们”所进行的征服或许更具有合法性、更值得歌颂，而其他类型的则应受到谴责。当然，莱国、勐天甚至琅勃拉邦可能并不认为暹罗比“他们”更“我们”。

新的边缘：暹罗与英国当局

暹罗并没有单独解决模糊领土的问题。在暹罗大力推进改革，暹罗军队挺进湄公河地区的同时，欧洲列强也参与到模糊领土的确定当中。从某种意义上说，它们正在一起工作，以替代本土的政治空间。因此，对抗局面不仅出现在这些人员之间，而且出现在不同的地理学知识领域之间。

在最后一次英缅战争于1885年结束之后，兰那和上缅甸之间的边疆成了一个问题，因为这一地区处在若干力量范围之间。存在问题的两大主要地区是萨尔温江沿岸的克耶国和景栋与兰那之间掸人、泐人的酋邦。[330]在萨尔温江沿岸的边疆，沿边境建起了插有暹罗白象旗的小村庄和用栅栏及要塞围起来的岗哨。一些克耶人被文身，以证明暹罗对五个克耶城镇的占领。[331]然而，在1875年，阿瓦的缅王向英属印度政府发去一份声明，声称克耶头人已经“向缅王奉献处女，作为臣服的象征”，而这种习俗从“鸿蒙初开以来”就已经被缅甸所采用了。一位缅甸使者说道，克耶人“从最早的时间一直到几个月前都发誓效忠缅甸”。[332]英国人进而支持反抗暹罗占领的当地统治者。随后，在1888年末，英国军队“收复了这一地区”，暹罗提出抗议。[333]

景栋和清迈之间的领土上，存在一些有争议的问题。暹罗与英国人决定建立一个委员会，咨询当地民众，在本地勘测，来解决这些问题。最具争议的事件是芒新问题：它究竟是属于景栋（进而在英国人统治下），还是属于暹罗的难？芒新的头人是景栋统治者的一个亲戚，但他臣服于难，并向曼谷进贡金银树。当争端出现之际，他甚至还同样向英国人纳贡，以表达他对英国宗主庇护的渴望。[334]

调查和会商在1891至1892年间一直在进行。最终，他们于1892年达成了一项协议，将芒新划给暹罗，而五座克耶城镇和大片森林则划归英属缅甸。[335]勘测、绘图以及划界与协商在1890至1891年间同时进行。最终划界是由一个联合委员会在1892至1893年间完成的。附有地图的协议在1894年被正式批准。

事实上，这些争端之所以没有导致暴力冲突，原因是多方面的。主要原因在于，英属印度政府希望将暹罗作为印度东面的一个缓冲国。而在当时，法国在印度支那大肆活动，而且跟暹罗的冲突也日益加剧。在暹罗与英国当局之间爆发的任何侵略都会刺激另一侧的法

国。[336]在另一方面，暹罗当时对于英国的态度似乎混杂着恐惧、敬意、拥戴以及对友谊的渴望，还有某种程度的忠诚。这跟暹罗对法国人的关系非常不同，暹罗跟法国的关系非常敌对。

英国人在暹罗统治圈的影响很可观。这种影响最显著的标志之一就是，英国人在1874年曼谷朝廷内部因为派系斗争差点爆发内战的危机中所扮演的角色。这一争端是由一位英国仲裁人解决的。[337]特殊关系的另一个标志是与法国人冲突当中的暹罗—英国关系。暹罗曾强烈期望英国能够施以援手。暹罗统治者向英国人通报了冲突各阶段的情况，并向英国人咨询每一步应该如何行动。[338]暹罗甚至请求成为英国的一个“另类受保护国”。但英国拒绝采取与法国人相对抗的任何行动，以避免激起反应。相反，英国人建议暹罗投降，并让出法国人所要的湄公河左岸。[339]

此外，暹罗与英国的特殊关系还有其他标志，例如在暹罗政府内的英国顾问的角色。近期对泰国国家形成的一项研究甚至认为，兰那所谓的行政改革实际上是曼谷与英国当局合作获取林业利益的结果。新的国家机制被设计成有助于英国的利益，而不是反抗英国威胁的防御战略。[340]所有这些都让我们想起吉打与英属槟榔屿之间的关系，以及通过向一个强权效忠以反抗另一强权的本土保护政治。因此，毫不奇怪的是，暹罗与英国政府最终在1892年和平缔结了一份协议，处理悬而未决的朝贡国的所有事宜。然而，暹罗希望这一协定能够使英国人介入到当时暹罗和法国的争端当中。暹罗也希望这一协定能够确保暹罗获得协助，并且在它们共有的边境上不会实行武器禁运。[341]跟吉打一样，这种期望只不过是幻想。

军队对分界面的塑造

跟英国—暹罗之间的分歧不同，暹罗与法国之间关于划定湄公河沿岸模糊空间的争端充满了暴力。晚暹罗大约两年，法国人开始采取军事行动以控制这一地区。一位历史学家指出，他们发现“泰国的小哨岗大量出现在分水岭一侧……泰军占据了山脊，几乎俯瞰着安南平原”。[342]因此，法国人提出了反对暹罗以及暹罗军队在这一地区出现的要求。

19世纪欧洲人的所有描述和地图都将湄南河河谷之外的区域当成是与暹罗分开的各个国家。正如帕维这位琅勃拉邦和曼谷冲突时期的法国顾问、调查员兼探险家所认为的，暹罗的疆域以湄南河河谷为界，但并不清楚佬人地区究竟在多大程度上在暹罗的主权范围之下，以及在什么地点暹罗跟越南的空间接壤。[343]事实上，早在法国人之前，暹罗就已经首先采取了行动，并占领了大部分有争议的领土，这意味着暹罗在实际占领上有着微弱优势。法国人当时不得不强烈抗议暹罗的介入与拥有权。帕维提到了多重臣服的本土实践，认为它并不意味着自治权的丧失：与中国、安南或者缅甸相比，暹罗并没有更多的权利。他甚至查阅了琅勃拉邦的一份记录，认为暹罗在佬人历史中很少被提及。[344]颇具讽刺意味的是，暹罗和法国人所扮演的角色以及他们在这一特殊事例中所运用的谈判策略，跟1864年蒙固抗议法国人独占柬埔寨时的情况恰好相反。

对佬人地区争夺的转折点之一出现在1887年6月，当时琅勃拉邦受莱人军队劫掠，作为报复，暹罗拘捕了莱国统治者的儿子。琅勃拉邦国王则被帕维本人所救。[345]帕维声称，在这次事件之后，佬人国王告诉他说，琅勃拉邦并不是一个暹罗的征服地。它自愿向暹罗朝贡以换取保护，抵抗入侵。当然，这位国王对结果并不满意。帕维在这里报告了佬人国王在本土语境下所说的话：“我不想再跟他们［暹罗人］有什么交往了。假如我的儿子同意的话，我们将把自己作为礼物奉献给法国，条件是他们将使我们远离未来的不幸。”[346]然而，任何一个可能的领主都无法阻止这种不幸，因为这些领主正是不幸的来源。此外，佬人国王并没有意识到，在当时暹罗和法国都表现出的新的地理话语中，已经不允许他奉献礼物以避免被征服的臣服话语继续存在了。

各方用来证明自身要求并否定其他方的做法——臣服的证据——

无法证明任何东西。所有的抗辩都亦对亦错。无论是通过和平还是暴力的方式，模糊边缘必须被武断地确定，这是因为其本质在逻辑和历史上是不可判定的。帕维指出，暹罗必须凭借军事手段，因为地理学和民族学证据似乎不足以支撑其声索。在这点上，他的判断是对的。他同样准确地指出，贺人只不过是暹罗加以干涉的借口。[347]但是这些评论也同样适用于法国人。结果就是，各方军队都试图在这个地方进行消除边境模糊性的尝试。

暹罗军队和法国军队都进入了这些地区，占领领土并尽可能快地升起他们的旗帜，直到他们在湄公河左岸的许多地方形成对峙局面。1888年在勐天（奠边府）的对抗就是边界如何被临时确定的一个例证。在那件事例当中，双方军队都用他们的方式“剿除贺人”，直到他们在勐天相遇。最初，双方的指挥官都声称自己的权利，并命令另一方撤出。最终，他们同意通过简单协定来解决这一争端，双方都不再前进。他们将领土留给征服者，直到在曼谷进行的谈判通过外交手段解决了这个问题。1888年12月在勐天签订的协定也适用于湄公河地区的所有其他前线。[348]

不仅朝贡国被征服了，而且关于多重主权的本土政治地理学也同时被取而代之。军队消除了模糊性。由于对抗，双方步兵控制下的空间首次连接在了一起。空间的重叠进而就转变成为两个主权领土的分界面。暹罗和法国军队成功利用新地理学知识的力量，并创造出一种新型的空间。然而，军事占领分配的领土只是暂时的和临时性的。双方的地缘机体还没有确定，这是因为他们未能就分界面在何处确定完全达成一致。

暹罗精英当时十分关注领土问题——对于这块土地，他们的祖先从来没有担心过，甚至还作为礼物送出去过。主权所辖的对象已经由统治的城镇及其统治者，转变为事实上的领土。如今，对于暹罗来说，每一寸土地都极为宝贵，这并不在于其经济价值，而在于其对于主权、皇家尊严以及国家感的意义。从1888年的第一次对抗到1893年的危机，暹罗已经做了巨大努力以确保其主权之下的大部分边境土地都安全无虞。处理边境问题的传统办法终将被替代。边境管控变得更为严格而有序。边境沿线的所有聚居地都得到加强。一些无人区被大批临时派到军营去的轮班劳役人员所充实。[349]当然，所有这些实践活动和关注对于他们的祖先来说都是陌生的。战场已经从城镇要塞转到其他冲突地点，其中就包括那些曾经了无人烟的不毛之地。许多导致河口危机和封锁湄南河的事件都发生在前现代地理观念中无关紧要的地点。1893年4月，位于湄公河中游无人居住的沙洲爆发了大规模冲突。[350]这一冲突导致了一场地方性危机，后来变成了国际性危

机。在这一危机中，法国派出两艘军舰封锁了湄南河。这也恰恰是解决空间模糊性问题的另一种策略。

法国—暹罗争端曾长期被看成是两个国家之间的一场冲突。但就新的地缘机体替代本土朝贡空间而言，敌对双方实际上是在同一条战线上。双方都利用了现代知识的力量，冲击并抑制本土知识。重叠范围被确定并加以分配。新兴的分界面给各方领土加以界线——这是两个领域之间的一种明确划分。此外，由这种新划分所标示的领域被转化为一种新控制机制下的整体。所有的行动与事件都是地理学话语发生替代性转变的时刻。冲突与封锁都可以被看成是导向现代领土主权、世界秩序以及一种新意义的国土出现的时刻。

但是，军队和新的行政制度并不是决定空间模糊性的仅有手段。主权概念向现实领土的转变意味着，表现主权的形式也必须转变——从传统的臣服仪式和实践向一种直接处理水平面上的问题的新表述转变。朱拉隆功在位时期对边界线的全面勘测与制图所反映的并不仅仅是他对现代地理学的赞同，而且还体现了主权话语中的一种转变。为了明确地缘机体，界定边缘，形成排他性主权，法国人和暹罗人都同样用军队和地图来开疆拓土。

第六章 制图：一种新的空间技术

从欧洲旅行家的早期岁月一直到19世纪殖民主义时代，地理学都是一种与东方知识密不可分的强大科学。对于马来半岛而言，中国人是惯常探访者，他们早就绘制了本地区的一些海岸地图。其中一些成为诸如马可·波罗这批欧洲人的珍贵资料，这些人的地图制作于1292至1294年。[351]从那时起，这一区域的地图被囊括进古典时期、中世纪以及早期现代欧洲的一些地图集当中。[352]然而，暹罗在欧洲关于这一地区的地图中出现得尤其晚。直到16世纪后半叶，它才在葡萄牙人的地理大发现当中出现。此后，暹罗才真正被那些杰出的制图者所熟知。[353]

西方地图中的暹罗

法国人和荷兰人在17世纪是制图技术的领导者。法国宫廷还专门建立了一个由几代制图家所领导的科学协会。[354]这些国家也属于当时进行东方探险活动的主要欧洲列强。法国与暹罗在17世纪80年代的紧密关系促进了暹罗地理知识与制图技术的发展。路易十四宫廷的法国使者与制图家出版了一些暹罗地图，并将他们的知识传递给其他欧洲制图家。图像7是一位在1686年跟法国使者一起到暹罗旅行的制图家所绘制的地图。从那时起，暹罗出现在欧洲制图家所绘制的所有的这一地区的地图上。[355]

尽管如此，在19世纪后半叶之前的所有地图上，暹罗的细节部分或多或少地局限在沿海地区。内地在当时对欧洲人来说还是未知地带。只有少数几位耶稣会传教士和旅行家在17世纪中叶探访了佬人国家。1636年，一个荷兰人试图绘制一幅从位于今天泰国北部的中央平原的湄南河到佬人国家的河流路线图。这幅图表明，他关于内地的知识十分缺乏；湄南河在地图上被认为是流向澜沧（琅勃拉邦或万象）并往北流向里皮，而它实际上是在如今的老挝—柬埔寨边境上。

约翰·克劳弗德使团在1821年前往暹罗，部分目的在于对这个国家的自然资源进行科学研究。作为一位地理学家，克劳弗德绘制了十幅关于暹罗湾东岸的地图，其中包括一幅从曼谷通向海湾的湄南河运河的沙洲和浅滩的地图。[356]亨利·伯尼也想要了解兰那的情况。正如他所说的，直到那时，对这个地方“欧洲地理学家还一无所知”。[357]但是，由于他在1825至1826年作为英国使节被派往曼谷，他无法得偿所愿。直到1830年，克劳弗德还在说，欧洲人对暹罗北部边境的了解仅比猜想稍微好一点。[358]图像8的那幅地图，收录在他1828年对1821至1822年前往暹罗和越南的使团的回忆录当中。

自从墨卡托发明了涵盖整个地球的经纬度矩阵，世界就充满了等待被填补的空白区域。新世界被“发现了”。非洲人的非洲被找到了。那些未开发地区被开辟出来，并标记在地图上。确实，现代的地图绘制鼓舞了无数探险队实现标绘出整个世界的愿望。跟几百年前的前辈一样，克劳弗德和其他一些探险家以及那个年代的殖民当局都试图制作出暹罗和整个地区的地图。自从地理学知识在殖民当局以及探险家和管理者眼里成为一门主要科学，对地理学知识的渴望似乎就成为殖民扩张的一个组成部分。[359]拉里·斯特恩斯坦讲述了詹姆斯·洛上校

的事情，洛制作了一幅这一相对未知地区的地图，作为升职的办法。[360]洛意识到人们对东南亚大陆不怎么了解，而克劳弗德的勘测马上就要出结果了，于是他匆匆忙忙地制作了关于暹罗、老挝以及柬埔寨的地图，这项工作受到他上级的热烈追捧，他由此获得了两千西班牙银元的奖赏。但这幅地图是在当地居民自愿提供信息的基础上，而不是真实勘测的基础上绘制的。斯特恩斯坦在他文章的大部分篇幅中指责洛的1824年地图，他对这幅地图仔细分析，以表明它是用过时的数据绘制的，忽视了新发现和本土资料，而且“几乎完全是建立在道听途说的基础上的”。[361]但洛的地图和他的故事还是表明了当时欧洲人对于暹罗地理学知识的了解状况，尤其是制图技术在19世纪上半叶的发展。

当时地图中的内地仍然是未知的领域。例如，约翰·鲍林爵士在他1857年的著名作品中，就相信在中央平原与兰那之间有一片未知的沙漠。[362]湄公河的走向被认为是从其源头向东南笔直而行。它位于琅勃拉邦南部的巨大转弯（湄公河在这里一直往东，直到再次往南转弯），直到安邺于1864年出版的作品才为人所知。[363]直到那时，今日泰国的整个东北地区几乎一片空白，似乎仅仅是湄公河与沿暹罗东北山脉之间的一片狭长地带。19世纪50年代以前，暹罗在欧洲人的知识中除了看起来像“古代之斧”之外就没什么印象了。实际上，一份18世纪早期的记载称它的形状像是一弯新月。[364]很明显，这些地图是建立在从当地民众那里获得的信息基础上的，这些民众还没有球体的参照意识，而且对于内地和湄公河的地理学也所知甚少。

尽管地图中的表述各不相同，但这些地图全都惊人相似。暹罗只是坐落在湄南河河谷以及马来半岛的上半部分。在北部边疆，暹罗只延伸到披猜（Phichai）、彭世洛（Phitsanulok）、素可泰甚至甘烹碧（Kamphaengphet）南部以外的一小片地区。在东部边境，暹罗王国以一条巨大的山脉地带为界，在这外边是老挝和柬埔寨。像克劳弗德和鲍林这样的人认识到，老挝、柬埔寨以及马来地区的人们处在暹罗、缅甸、中国和越南此消彼长的权力影响之下。[365]但很明显，他们希望由某一强大的王国掌管这些弱小国家，而不是在边缘地区维持无边界及多重宗主的情况。这不是对任何历史声索的证明或反证。毋宁说，这表明了他们如何在地理学上设想暹罗，以及那些被调查者、当地人认为什么是暹罗、什么不是暹罗。地图与记述可能表明，在暹罗人自己的认知中，兰那、佬人以及柬埔寨人所在地区并不是暹罗的一部分。

暹罗的西方制图

到目前为止，还没有证据表明荷兰和法国地图绘制术对17世纪以来暹罗制图术的影响。蒙固在位（1851—1868）之前，暹罗朝廷对于勘测既不关心也不愿为之费心，只有那些描绘通向曼谷的行军路线地图除外，例如克劳弗德关于湄南河河道的地图，该地图遭到暹罗朝廷的抗议。[366]曾经有一位英国信使想要经陆路从曼谷到丹那沙林省，但是暹罗官员带着他在边境的丛林中绕圈子，以防他知道曼谷与英属领地之间的陆路通道。[367]

蒙固在位时期，暹罗的情况有所不同。精英们对于西方观念与科学仪器更为熟悉。地球仪和地图是暹罗人喜欢的工具。这些东西对蒙固来说很重要，比如在西方使节所选取的送给他的礼物中，就经常包括一些国家和城市的地图。[368]很难说究竟是那些奉送者心怀鬼胎地向接受者送出这些地图，还是后者想要获取和占有这些东西。但可以确定地说，那些地图在赠给暹罗国王（Rex Siamensium）这一蒙固在跟外国人通讯时希望被称呼的名称的时候是足够特殊的。对于暹罗精英来说，目睹了遥远国度过来的使节，在一段时间内了解了关于他们的知识，尤其是看到了地图上的那些国家，他们会忍住不去想象或者设想暹罗也像那些文明开化国家一样出现在地图上吗？暹罗就在这里，只等着被画入地图中。然而，用制图术语来说，甚至对暹罗精英，它在很大程度上也是未知领域。它就在那里；但还没有被完全认识和加以说明。

蒙固政权中的暹罗精英很愿意与外国人合作打交道，甚至在对待传统地图上也是如此。事实上，这个政权不仅准备合作，而且还主动并创造性地在国家事务方面拓展了制图的角色。在蒙固当政的最后五年中，曼谷方面发布了大量方案和指令，向地方当局咨询与缅甸及柬埔寨接壤的边疆的情况。此外还有一些对暹罗本土区域内的地方，例如彭世洛、披迈以及巴真，进行勘测与制图的通讯。一些通讯关注的是法国人在诗梳风（当时位于泰柬边境，而不像今天这样位于柬埔寨境内）进行的勘测。[369]这或许是领土治理新观念的首次标志性事件。

差不多同时，暹罗跟英国人和法国人分别就西部和东部的一些边界进行着谈判。但没有证据表明暹罗已经做出任何绘制其地缘机体地图的尝试。只是在1866年，当蒙固得知一个法国调查队在湄公河沿岸

地区进行勘测后，他才意识到暹罗也必须这样做。一个荷兰人不久之后就受命率领一支勘测队前往湄公河地区，他从难出发，经琅勃拉邦，随后往东抵达莫拉限。他是勘测琅勃拉邦北部的湄公河部分地区的首批西方人之一。然而迄今为止，关于他这次行动的细节情况，还没有任何相关研究。[370]除了这次任命之外，直到19世纪80年代，都没有关于暹罗人对暹罗边界的任何勘测情况的记录。

在曼谷与某些省区的现代化规划中，制图与地形学勘测似乎扮演了一个更为重要的角色。随着暹罗快速迈向现代化，这种角色在接下来的时期继续维持，甚至进一步强化。曼谷都市化和建设项目的发展，尤其是马路、铁路和电报线，都需要依赖制图技术的知识、专家和工具，其角色日益重要。

然而，这对暹罗人来说是一种新技术，因此在早期岁月里，制图任务绝大多数是由外国人完成的，甚至是那些并非技术专家的人。亨利·阿拉巴斯特，这位蒙固在位时期派驻曼谷的英国副领事，成为朱拉隆功国王最为信任的顾问之一。尽管他并不是一个经过系统训练的勘测家或制图师，但他在工程学方面的能力足以胜任。他受命负责修建两条主要的电报线（曼谷—北榄、曼谷—挽巴因），以及曼谷的一些道路和从曼谷到海湾的一条道路。他的多才多艺给国王留下了深刻的印象，而且他可能也很享受自己的工作。[371]在1878至1879年间被曼谷当局雇用的另一位外国人奥古斯特·帕维，是一位多才多艺的法国探险家，他受命负责搭建从曼谷经由马德望（如今柬埔寨的一部分）并在西贡[372]与法国线路合而为一的电报线。

1880年，英属印度政府请求获得暹罗朝廷的允准，在暹罗进行一次勘测，以便完成英属印度边界地图的三角测量。他们已经完成了从印度到其东部边疆（即缅甸）的三角测量。然而，为了完成这边的边界地图，他们需要进入暹罗进行连通三角测量。因此，英属印度政府想要在暹罗领土的一些最高点上竖立测量点。第一个待选地点是曼谷的金山，这个人造建筑离皇宫只有几公里远，象征着曼谷圣山，在其顶端是佛陀圣迹的一座舍利塔。另一个待选地点位于佛统大塔（Phra Pathomchedi），这是暹罗最大的佛塔，在曼谷西南不足五十公里。[373]

暹罗朝廷大为震惊。大臣和高级官员召开了一次紧急会议，以考虑这一请求，因为一些人仍然坚信这次勘测是外来入侵的第一步。这种反应是可以理解的，因为它并不是在某个特定地方进行的建设项目的勘测，而暹罗统治者对于这种勘测十分熟悉。或许他们中的一些人并不知道三角测量究竟是什么。在当时，暹罗人还没有对曼谷进行过任何大区域勘测。他们在边境沿线的几个地点有过一些地形学勘测，

但这些都不是涵盖边疆如此大范围和如此长距离的三角测量；而英属印度政府的请求还将暹罗首都作为勘测的一部分，这或许是对朝廷最具危险的事情。待选的标志点都处在圣迹上，这是造成恐惧的另一个因素。确实，这个提议让我们充分了解到，英国人和现代地理学在帝国主义倾向上很迟钝。除此之外，这种提议来自英国人，事情也是英国人做的，而且也是为了英国人的利益。

阿拉巴斯特并没有这种恐惧。但大概是为了减轻暹罗人的恐惧感，他建议暹罗应该雇用一位英国技术专家来配合英国人进行三角测量，并为暹罗政府绘制一幅暹罗地图。朱拉隆功国王同意了这一建议。因此，以泰文名字帕韦帕普瓦敦为人所知的詹姆斯·菲茨罗伊·麦卡锡成为替暹罗政府服务的一位官员。[374]

印度的三角测量最终完成，并成为暹罗地图测绘的基础。[375]但在那项工作完成之后，麦卡锡和他的勘测队回归到了现代化项目当中。他们的一些主要成就有：

1881年：搭建暹罗的达和英属缅甸的毛淡棉之间的电报线

1882年：绘制曼谷华人社区中心三聘街（Sampheng）的地图，以增进华人人头税的收税效率

1882至1883年：绘制来兴与清迈之间的边界地图，以解决双方之间关于伐木税的争端

1883年：绘制北大年与霹雳这两个马来国家之间的边界地图，其中一方处于暹罗控制之下，另一方则处于英国当局控制之下[376]

然而，这种欧洲技术并不受当地民众的欢迎。帕耶玛哈阿玛（汕）这位师从麦卡锡的成功勘测家和制图师指出，他们的工作甚至受到贵族们的阻挠，这些人担心他们的财富可能会被没收。制图官员在工作的时候，每走一步都必须小心谨慎。麦卡锡本人在他的日记中多次抱怨道，由于当地官员的阻碍，他的工作比预估的要困难得多。当他们进行勘测时，当地民众不愿进行这项工作，汕的兄弟为此被杀。[377]然而，转变正在发生，正如1895年麦卡锡在暹罗职业生涯成功结束时所记录的，他回忆了自己早年在暹罗所遭遇到的情况：“勘测被认为是对国家的管理没什么用处的，人们认为它更多地服务于一个未来入侵者的意图，而不是为了这个国家的合法所有者。但现在到了这种意识终结的时候了，这就为这项工作奠定了更好的基础。”[378]

对于身处曼谷的统治者而言，制图的角色已经得到了迅速拓展。它像道路、电力、电报以及铁路一样，成为暹罗必不可少的东西。一个制图官员团体早在1875年就建立起来，并从暹罗首个西式军团——皇家卫队那里选取了大约五十人。它被称为“皇家卫队的军事工程师”（Military Engineers of the Royal Bodyguard），受阿拉巴斯特指挥。[379]但他们当中只有少数一些人完成了培训，计划也被终止，后来麦卡锡接手这项工作，并在1881年重启培训计划。

在1882年，丹隆提议建立首座制图学校，以培训官员担任西方技术专家的助手。这所学校根据需求限制招生，而他们中的大多数是高级政府官员的后代。在这所学校所提供的课程中，既有西方数学和天文学，也有复杂科学仪器的使用。学生还学习坐标计算以及一些其他的地形学测算。[380]事实上，这所学校是当时暹罗少数几所西式学校之一，而且也是唯一一所由暹罗政府管理的学校，提供英语及西方科学知识的强化学习，因为这种知识对工作而言是必需的。但可能由于它是一所为专门目的提供培训的学校，而不是一座从事普通教育的学校，因此关于泰国现代教育的研究几乎没有提及过这一机构。[381]

三年之后的1885年，皇家测量局成立了。这一部门负责政府所有的测量、规划以及制图项目。[382]在暹罗，制图不再是一种外国技术。

地图对“我们”空间的塑造

帕耶玛哈阿玛（汕）曾经说过，当他在1892年进入内政部时，他坚信他的上司只知道边疆城镇的名字，但无法在地图上将它们的方位标示出来。他进一步指出，或许他们并不怎么关心边境问题。[383]这种回忆有所夸大，因为边境问题在1892年曼谷政权的议程上已经十分重要，而边疆城镇的地图也为当时的大批统治者所知。尽管如此，这种言辞表明，他已经意识到出现了时代的转变，人们曾经只知道边疆城镇的名字，现在可以通过地图认识这些城镇。这种转变发生在一个相当短的时期：19世纪的最后二十年。

在被三角测量的请求吓破胆数年之后，暹罗制图的需求迅速增长。然而，从19世纪80年代中期开始，主要的动因并不是基础设施建设，而是之前所提到的新的省区行政体系的需求。正如我们从麦卡锡1882至1883年的作品中所见到的，在暹罗的一个城镇和兰那之间存在边界问题，在北大年这一南部的朝贡国以及霹雳这一英国力量控制之下的地区之间存在另一个边界问题。事实上，整个国家开始从统治者的传统等级关系向以领土为基础的新型管理体制转变。

既存的省级管理体系是建立在曼谷贵族控制下的地方统治者之间的领主等级网络，在这种体系下，小城镇在争端之后，通常会请求从对一个领主的依附转向对另一位领主的依附。新的领主可能是一个并不与其毗邻的城镇的统治者。一个地区领主的控制范围可能是不连续的。[384]因此，城镇的名称可能被人所知，但在大多数情况下，曼谷当局对于每个地方中心的控制范围并不清楚。就像拉玛三世朝廷让英国人询问当地居民关于边界的情况，蒙固朝廷与边疆各城镇间就特定地区的边界问题的通讯表明，朝廷并不清楚它的领土统治范围究竟有多大。

在兰那和湄公河沿岸地区主要朝贡国中进行的大部分改革，不仅强化了曼谷的控制，而且还对大大小小城镇的管理进行了重组。曼谷官员发现，一大主要问题在于领主的土地划分十分混乱。解决办法是进行领土再划分，将一些城镇从一个领主转到另一个领主那里，并取消一些城镇。基于新的地理学意识，曼谷在管理每一个重新划分的省份时引进了两项必备的措施，即绘制地图和户口登记。[385]

这种改革表明了暹罗统治观念上的戏剧性转变。这一政权首次试

图弄清楚在领土的意义上构成统治地域的具体单位。毫无疑问，这是关于制图的现代地理学话语所创造出的新视野的结果。制图既是一种认知范式，也是一种新管理体系的实践手段。它需要对空间加以重新组织和重新划分，以适应以领土为基础的行政权力的新的实践。新体系的名称省府制真实地反映出了这些转变。但是，再划分的同时，暹罗和法国开始了对湄公河地区的争夺。在这种情况下，朱拉隆功明确地表明，他希望将边境地区加以重组并制图，以作为对抗法国人的一种手段。[386]那个地区的正式变革开始得相当晚，一直要到1890年才开始，但实际上改革早就开始了。

引人注目的是，从暹罗制图的早期时代开始，暹罗就希望通过制图将佬人地区整合到暹罗统治范围当中。在1884年初，一位暹罗亲王建议，朝廷应该委派一个由调查员和制图官员组成的团队，绘制一幅紧邻东京和安南的上湄公河流域的地图。麦卡锡自己曾警告说，这些地区边境上的麻烦迫在眉睫，因此十分需要绘制地图。[387]当然，制图跟镇压贺人没什么关系，但暹罗统治者意识到，它是处理边界问题的一种强有力的工具。

在1884年1至7月间，曼谷军队在历史上首次配合由麦卡锡亲自率领的制图官员团队，对琅勃拉邦和万象周边的领土进行调查。[388]从那时起直到1893年年中，暹罗所谓征讨贺人的远征军常常有调查员和制图技术专家随行。而且，地图绘制是每次远征中的一项主要任务。朱拉隆功在1885年对暹罗军队发布的指令中讲得非常直白："国王想要了解在他主权控制之下所有地方的情况……有鉴于此，他已经任命了一支由地图绘制官员组成的队伍，对所有聚居地进行调查并获取准确信息。因此，所有指挥官和主事官员都必须协助这些地图绘制官员完成他们的使命。"[389]在这里，了解就意味着从地理学上加以了解。素拉萨门迪对剿除贺人战争的描述不仅包括他对众多聚居地、民众特征的描述，还包括他试图用多种参照方法确定各地区的确切方位的经历。很明显，随着军队的推进，地图也得以绘制；随后这些地图不时被送往曼谷。[390]

暹罗似乎期望制图能够成为处理所有边界问题时一锤定音的工具。也就是说，通过地图绘制，边缘的模糊性得以消除，而清晰划定的暹罗王国得以显现。他们不再觉得制图技术是外来的或是值得怀疑的。显然，他们意识到，要跟法国人的主张针锋相对的话，现代地理学是西方能够听懂的唯一一种地理学语言，而且只有一幅现代地图才能作为论据。在王朝的早些年里，制图在朝廷是让人吓破胆的东西。如今，它成为了一种决定和建立暹罗地缘机体不可或缺的技术。

然而，所有关于制图的行动也表明，直到那时候，暹罗手里还没

有任何此类证据证明其领土主张。要在少数几次探访之后快速完成这一艰巨的任务是难以想象的；但是，暹罗统治者是否意识到这种技术需要是很难弄清楚的。或者正如一位历史学家所评论的那样，暹罗精英高估了他们的军事能力，缺乏实际的准备，他们对制图的准备也是如此。[391]他们想在战场上使用地图，同时也想在谈判桌上使用地图，来维护他们的领土主张。但是，在1893年危机爆发之前，他们甚至连一幅关于边疆地区边界的地图都没有完成。

1884年的调查是暹罗组织的首个此类项目（除了都萨的探险，那场探险的结果没人知道），而且也是首次由欧洲人承担。尽管从19世纪60年代开始，大量法国探险家进入这一地区，但并没有得出满意的结果，更不用说绘制这一地区的科学地图了。然而，调查团几乎每一位队员都得了重病，一位英国技术员甚至为此丢了性命，于是1884年的调查以失败告终。[392]在接下来的几年时间里，从10或11月一直到来年5月，边疆调查在每个旱季都定期展开。到1887年初，制图官员已经到达勐天、西双楚泰、华潘、普安以及其他一些小酋邦。但那些年完成的项目仅仅是地形学勘测。

地图绘制中的交锋：释放出的一种致命武器

暹罗并不是唯一进行地图绘制的国家。法国探险家在这个地区已经活动了数十年。他们坚信，湄公河可以成为一条进入神秘富饶的中国南部的通道。亨利·穆奥（Henri Mouhot）在1860至1861年首先抵达琅勃拉邦，但疾病夺去了他的生命，没能让他走得更远。[393]特拉格来（Doudart de Lagrée）和安邺在1866至1868年间相继到来，他们是通过真正调查而绘制湄公河国家地图的首批欧洲人。[394]19世纪70和80年代与暹罗争端中的法国主要代表人物是奥古斯特·帕维。他在1878至1879年受雇于暹罗政府，负责一个电报项目，在接下来的十年时间里，他和一支法国探险队为法属印度支那政府探查老挝北部地区。

1886年，帕维代表法国政府请求获得暹罗允准，在琅勃拉邦建立一座领事馆。朱拉隆功认为，建立领馆并不是为了保护法国属民，因为在当时，他们在老挝的数量并不多。其目的明显是为了在当地绘制地图。[395]尽管建立领事馆的提议被否决了，但帕维还是继续工作，他常常在暹罗军队保护之下穿行于这片区域。帕维和他的调查团队在其他军队面前代表法国的利益。他的制图项目成为法国殖民力量的急先锋，而且还是新技术力量的另一种标志。

暹罗当然感觉到了帕维行动带来的威胁。在帕维的记述和日记中，他多次告诉我们，他受到暹罗官员的妨碍或阻挠。尽管这些抱怨有所夸大，以凸显他在最终成就上的价值，但这些事似乎在某种程度上都是真的。某些障碍确实来自暹罗方面，暹罗公开允许这些行为，认为它们是符合暹罗利益的必要措施——例如，1888年，在帕维进行调查之前，暹罗屡次要求法国承认其对于琅勃拉邦的权利。暹罗还派出大批官员全程监视帕维的行动。而在帕维看来，曼谷当局还设置了一些其他的手段，来阻挠他的调查。每一次阻碍都会耽误数日。[396]帕维抱怨道，他时不时地被这些人打扰。他们并没有理解他的工作，而且对他醉心于收集昆虫、花卉和古代碑铭甚表怀疑。当然，暹罗人还对帕维在当地传统和摄影上的兴趣十分猜忌。他告诉我们，有一次，他随口说道："因为你们打扰我，我感到十分伤心……这对你们也没有好处……我只能请求你们帮帮我，向我指明我们共同的那些边界……［城镇的名称］。"[397]但是，在早年没有法国军队保驾护航时，帕维只能全程仰赖暹罗人提供保护、给养并进行相关准备。因此他无法避免暹罗的干预。但没人能向他指明他所要看到的东西：边

界。

毫不奇怪的是，暹罗的制图官员立刻推进了他们的调查，并试图尽可能在更大范围内更迅速地划出暹罗所宣称拥有的那些地区。麦卡锡曾经一度向国王请求前往那些军队尚未到达的地区，但因占领地区的行政工作而延迟。麦卡锡满腔热忱地认为，他可以向当地民众询问关于这些城镇的历史，以便决定他应该将边界确定在哪里并绘制成地图。“之后，我们可以知道我们生活的究竟是哪块地方”，他在给国王的信中这样写道。国王或许也十分热心地表扬了他，但警告说：“似乎［麦卡锡］要自行决定边界的走向。”[398]不管是有意还是无意，那恰恰是麦卡锡正在做的事情。他意识到了制图的力量。有一次，他告诉当地统治者和军阀，国王派他来对这一地区进行调查，“以便在外围城镇的民众更清楚泰国领土拓展到哪些地点”。[399]

最终，法国军队到来了。在1888年的勐天冲突当中，双方都要求对方撤退，而且还进一步试图向对方占领的领土派遣调查员。素拉萨门迪报道称，帕维声称他绘制的西双楚泰地图足以决定边界，而且不再需要暹罗调查员进入该地区。[400]帕维报道称，素拉萨门迪在1887和1888年两次试图说服他使用暹罗制作的地图，当然，这些地图表现的是延伸至上湄公河流域之外的暹罗王国疆域。[401]双方都声称对领土的权利，并提议用他们各自的地图作为谈判的基础，但他们都暗示自己的地图还没有完成，因此还需要进行更多的调查。最终，虽然军情紧急，但是他们承认各自的地图只是初步的。为了预计在曼谷举行的谈判，他们允许对方在自己占领的领土内继续他们的调查工作。

暹罗和法国在调查和制图方面进行竞争的同时，湄公河流域也出现了政治混乱。对于暹罗来说，从1884年起为绘制边界地图进行的调查可总结如下：

1884年：对琅勃拉邦、西双楚泰、华潘和普安周边的东北边疆进行地形学调查

1884至1885年：经一条不同的路线从难抵达琅勃拉邦，并对琅勃拉邦周边的国家进行地形学调查

1885至1886年：前往琅勃拉邦，但由于军队未能及时赶到，因此未能开展任何工作

1886至1887年：前往清迈、琅勃拉邦以及勐天，并进行军事和行政目的的调查

1887至1889年：为曼谷—清迈铁路进行调查勘测

1890至1891年：为暹罗与缅甸之间边疆上的边界绘制地图

1891年：为配合英属印度东部边疆的三角测量体系，在北部边疆进行三角测量；对西北边疆进行调查勘测，并完成这一地区的边界地图

1892至1893年：从兰那西北和北部向东穿越琅勃拉邦和东北地区到达琅勃拉邦南部，进行三角测量工作[402]

所谓的1887年麦卡锡地图在支持暹罗主张方面提供了关键证据——既在当时情况下，也在当今历史学家的回顾当中。[403]该地图在1893年危机前六年绘制，如今在泰国被认为是第一幅现代暹罗地图。研究法国—暹罗冲突的泰国历史学家通常参照的是寇仁一篇文章中描绘的这幅地图，而没有看过最初的地图。寇仁勋爵，这位英国政坛上的著名殖民主义者、地理学家以及后来英属印度的总督，所写的那篇文章发表于1893年7月，主要探讨的是法国侵入印度支那所造成的英国政策转变。他的地图展现了暹罗与越南之间边界的三幅拟议地图：一幅是1887年麦卡锡绘制的，其他两幅分别是法国探险家在1866至1868年和1892年绘制的（参见图像9）。他对两幅法国地图提出了挑战，指出了这些地图的不可靠之处以及数据的混乱不清。但奇怪的是，他对麦卡锡地图不置一词。[404]

1985年，泰国皇家测量局复制了一幅名为詹姆斯·麦卡锡《1887年暹罗及其附属国地图》的地图。然而，它肯定不是1887年麦卡锡地图，因为该地图所表现的是1893年与法国签订协议之后的暹罗边界，而且在事实上，图中一些省份的名称直到1899年才出现（有一个名称直到1906年才出现）。[405]从1884至1887年，麦卡锡进行了两次成功的和两次失败的季度调查，全都是在琅勃拉邦和西双楚泰之间的上湄公河流域。所有的调查都是地形学勘测。而真正的行动，即连接西部边境的一次三角测量，直到1890至1891年那个季度才开始。麦卡锡大约在1887年回到英国，在这一年11月他向享有盛誉的皇家地理学会（Royal Geographic Society）就他在暹罗的调查做了一次演讲。事实上，这一地图是在1888年印制的，而不是在1887年。[406]

最初的地图跟寇仁文章中的一幅很相似。它涵盖了整个暹罗王国，重点在于湄公河地区。一条被认为是边界的彩色线条从清坎（位于如今的缅甸—老挝边境）划到黑河，穿越了西双楚泰、整个华潘和普安，随后南下，沿着与海岸线平行的山区，到达北纬13度线，随后又向西与在马德望已经商定的边界汇合（图像10）。正如它所表明

的，这是一种地图的表现形式，体现了暹罗精英想要在一幅地图上见到暹罗的期望和决心。跟所有其他假定的边界一样，这些边界是在新的空间代码下对模糊的领土边缘的解释，麦卡锡的地图只不过是另一种空间推测和他所想的编码而已。

另一方面，帕维在他的书中数次提到边界尚未被划定。他代表法国人提出领土要求，但他也意识到那里还没有边界。在他书中出现的大多数地图没有标示边界，除了一小段蒙固特使和巴黎在1867年协商达成的暹罗与柬埔寨之间的马德望—暹粒边界。没人知道在帕维作品中暹罗与法属印度支那之间的边界线的缺失是巧妙安排的结果——将这一问题留到其他的要求当中——还是由于他的科学古板使他无法在尚未完成划界的情况下指定一条边界线。

暹罗统治者对他们的事业充满信心，他们不仅坚信他们的历史权利，而且过度自信他们的军事实力或制图，或者两者兼有，但他们想要避免冲突。朱拉隆功严厉警告称，任何可能导致军事冲突的争端都应该转到曼谷的谈判桌上来。避免此类令人不快的争端的措施之一就是设立一个联合委员会，从1887年开始对边界加以勘测和标定。[407]但委员会的行动没有结果。正如在这种冲突中常见的那样，双方相互指责对方用各种方式破坏委员会的工作以及随后的谈判，但又自称坚决希望和平解决问题。[408]

地图与军事力量之间的关系值得关注。军队的期望是要独占领土，并为之绘制地图。在实际的操作中，军队的行动是在这些地区的初步地图的计划和指导下展开的。[409]正像麦卡锡的请求所表现的那样，有时候制图会比军队领先一步；军事行动随后展开，将地图中对这些地区的设想转变为现实。制图是征服行动的先锋。然而，由于双方势力范围从未被确定，而且实际上是重合的，因此一条现代边界可能会被划在那些边缘地区的任何地方。因此，一条假定的边界就只是一种推测，由于双方立场不同，所以双方的假想可以说谈不上什么对错。在实际操作中，一方对某个地区进行的勘测往往与军事行动相伴而行。军事决定了领土主权的范围，并提供了制图能够进行下去的保障，而不是相反。军队决定了空间。地图绘制为这种空间提供了证明。离开了军事力量，单靠地图绘制是不足以声索一个合法空间的。但是，军事的合法性常常通过地图加以证明。制图和军事相互促进，成为一套对空间行使权力的技术，划定并创造了暹罗的地缘机体。

在这种过程中，制图者与军事行动之间的关系更为明显。詹姆斯·F.麦卡锡不仅仅是一个调查员和技术专家。从1884年在湄公河地区的行动起，作为一个最熟悉当地情况的人，他被牵扯进大量战略与行动计划当中。他通过研究敏锐地指出，如果暹罗军队集中于普安地区并

将清坎这一普安中心作为司令部，将会有效地控制整个普安和华潘高原。1885至1888年成功的军事行动大体上是按照他的建议进行的。在整个行动中，麦卡锡在调查后所做的报告在战场和曼谷都扮演了重要角色。地理学为他提供了建议占领某些特定城镇的权威。拜麦卡锡所赐，地理学让暹罗军队知道应在何处建立起边境管控和边界标志。正是麦卡锡在1887年草绘了行动地图和暹罗边界地图，从而支持了暹罗的领土主张及其军事行动。[410]

到1893年，形势十分紧张。在双方的制图官员进行工作的时候，边境沿线爆发了零星小冲突。从1890到1893年，麦卡锡率领调查队从兰那西部和北部开始进行三角测量，并最终向东穿过老挝，而没有像往常一样回到曼谷，直到1893年7月河口危机爆发。这项持续性的计划试图为暹罗和英属缅甸之间的边界绘制地图，并从那里往东进行三角测量，通过难、琅勃拉邦、普安、占巴塞（Champasak）以及乌汶（Ubon），最终在马德望的既有边界线那里汇合。然而，这项工作因为突如其来的危机而受阻，只测量了计划中的大约一半地区。[411]当法国封锁湄南河的消息传来的时候，麦卡锡正在一座山上，来自曼谷的急电命令他马上回到曼谷。在山上的制图工作正在进行中，又得接着处理河上的事情。地缘机体正在纸面上被创造出来。暹罗的新生命即将开始。

第七章 地缘机体

有边界的暹罗地图在1893年的河口危机之后首次出现。颇具讽刺性的是，这最终是英国、法国以及暹罗之间合作的产物。1893年，只有暹罗与缅甸之间的西境边界与地图得以完成。对于所有其他边境，除了位于马德望的一小段边界以及吉打和霹雳之间的边界之外，都只有地形学勘测与草图。因此，所有数据以及由暹罗和法国制图官员所进行的工作都有英国人的协助。1897年，两幅地图被暹罗制作出来。第一幅在英国出版。[412]另一幅地图则以《1897年暹罗边界地图》（Phaenthi phraratcha-anakhet sayam r.s.116）为名在加尔各答出版，这幅地图由名为颂和白的两名泰国官员绘制。[413]这两幅地图都清楚地标明：当暹罗的勘测有缺失时，英国人和法国人所绘制的地图则被复制用来填补缺失的部分。在实践上和符号上，暹罗获得了其最初的地缘机体，而这至少在部分程度上是被西方力量所灌注和形塑出来的。

奥古斯特·帕维在1902年出版了一幅地区细节图。他的地图被认为是当时最可靠和最详尽的地图，主要是一部表现自然特征细节的地形学地图。这一地图在所有边疆上都没有标示出边界线，除了区分暹罗和英属缅甸的边界线，而这条边界线可能是从1890至1891年间麦卡锡和英国人绘制的地图上复制过来的。在湄公河地区还没有边界。

暹罗跟英国和法国在1893、1899、1902、1904和1907年签署的一些协定以及制图技术方法的改进使暹罗的地缘机体被屡次重塑。暹罗和这两大强权建立起一些委员会，来确定边界，并用各自的专门地图就各方边界事宜签署一些细节性的协议。[414]颇具讽刺意味的是，在很长的一段时间里，帕维的地图成为暹罗后来所有地图的权威。而在瓦栖拉兀（即拉玛六世，1910—1925在位）执政的这一所谓的民族主义风行时期，1909年新版的帕维地图被复制为暹罗的官方地图。[415]

地缘机体的出现：制图的胜利

暹罗和法国之间就湄公河上游地区以及整个佬人地区的争端究竟是暹罗领土的损失还是收获，这取决于个人的立场。但是，这标志着暹罗地缘机体的出现。而且最终的失败者事实上并不是暹罗。失败者是位于暹罗和法国军队进军路线上的那些小酋邦。它们不仅被征服（这并不是它们的独特命运），而且被转变为新的主权与边界观念所决定的新政治空间的组成部分。另一个最终失败者是政治空间的本土知识。现代地理学将其取而代之，制图的体制成为霸权。

正是现代地理学的这种胜利消除了那些小酋邦数百年来维持存在的可能性，让这种机会一去不复返。换句话说，现代的制图话语是最终的征服者。它的权力是通过那些代表各国主张的主要代理者的行动而展现的。新的地理学知识是隐含在构思、规划以及创造新实体的每一步背后的推动力。

从一开始，它就是一种新知识，一种新的地理学“语言”，它产生新信息，构思关于暹罗领土的新意识。它成为思考、想象以及规划所期望领土的新框架；成为讨论暹罗的有效语言。但是，由于暹罗地缘机体在现实中还不存在，所以新地理学是一种暹罗地缘机体的想象。它所需要的东西——新型的边界、主权和边缘——在不同的时间与地点，以不同的方式得以形成。当所涉及的各方都假定了关于国家的新观念的时候，暹罗疆域的草图与框架甚至会在真实的勘测进行之前就被勾画出来。各方都预想、期望暹罗的地缘机体的出现。但是，对它的预期内容被创造出来的形式是多种多样的。两大欧洲强权的帝国主义观念和暹罗皇室的霸权野心彼此相互冲突。

因此，制图就不再仅仅是表现空间的一种观念工具。它成为实现人们对地球表面的设想的一种决定性工具。制图不仅成为实现新的管理机制和军事目的的一种必要手段（其功能似乎是适度的而且仅仅是辅助的），而且，制图话语也是行政体系和军事操作得以进行的范式。换句话说，制图将这两种操作都转变为自身的机制，从而实现自身的设想，去将其“阐明的东西”具体化。它将所有国家的人类，不管那些民众的行为是英雄般的还是野蛮的，是光荣的还是有辱身份的，都变成其代理人，使图绘的空间成为现实。暹罗被定了界，其地缘机体产生了。制图创造出了一个新的暹罗——这是一个新的整体，其地缘机体在之前从未存在过。

交往理论和常识都告诉我们，一幅地图是对真实的一种科学抽象。一幅地图仅仅是对已经客观存在的一些事物的再现。但是，在地缘机体的历史上，这种关系是相反的。一幅地图预示了一种空间真实，而不是相反。换句话说，一幅地图并不是按照某物创造的模型，而是创造某物时参照的模型。地图并不是人类和空间之间的一种通透媒介，它是一种主动的中介。在暹罗的例子中，国家地图的所有必要条件在前现代暹罗并没有齐备，因此就必须被创造出来以满足一幅地图的需要。其后果就是，在每一幅声索者绘制的地图中表现出了相互竞争的设想。或许人们没有意识到，制图的体制并不是被动地反映暹罗。而毋宁说，它已经在我们的头脑中和地球上将“暹罗”主动地构造了出来。

事实上，一幅地图及其期望客体之间的模糊关系——以及逆向关系的可能性——可以在地理学概念本身的模糊性中找到。在英语中的“地理学”，以及泰语中的phumisat，指的是对一个空间客体以及对此客体本身的知识或研究。在两种概念之间的模糊与复杂关系表明了，一个客体能够成为关于它的知识想要它成为的那种样子。当然，我们可能会对其他学科及其客体（研究主体）之间的关系表示质疑，尤其是那些用相同术语指代双重意识的学科，例如历史。

在传统的历史中，现代暹罗的形成经常被看成是暹罗精英所进行的改革和现代化的产物。暹罗的疆域是通过“内部”机制，将原先分裂的单位合并起来的“国家整合”（national integration）的产物。西方是威胁到暹罗生存，并“将其机体的部分”加以肢解的一种“外部”力量。

暹罗更多的是受害者，而西方则是残酷的。然而，在地缘机体的历史中，对其他自治体的吞并是通过新的行政管理机制和军队雄心勃勃且咄咄逼人地执行的。但是总的说来，它们只是在地球表面上划定暹罗地缘机体的尝试的一面。它们是对“我们”空间范围的积极认同。

暹罗地缘机体出现的另一面是帝国主义者对“他者”空间的塑造。通过外交和军事征服，它们确定了自己的殖民地的统治范围，从而将暹罗统治空间的界线加以限定。暹罗周边的他者也在相同的过程中被具体化和限定。将暹罗从其他地方区分开来的并不是语言、文化或者宗教，因为一些之前的“外国”朝贡国也曾是暹罗统治范围的一部分。暹罗其实是直接殖民统治所遗留下来的空间。暹罗就是在这中间的那部分空间。这是暹罗地缘机体的一种被动认同。暹罗是将其领土割让给了帝国主义者，还是只是在扩张主义竞争中失败，这个问题见仁见智。但是无可争议的事实是：殖民力量帮助塑造了如今暹罗的地缘机体。

暹罗地缘机体的出现并不是从本土政治空间向现代政治空间的一种逐步演进。它是在不同时刻经由外国力量以及暹罗本身由后者对前者的替代。从战略上看，新的话语威胁、动摇或者仅仅使既存话语变得模糊不清，进而取而代之。暹罗地缘机体的出现是现代地理学和制图技术霸权的成果。它是一种现象，某个人类空间被用一种方式而不是另一种方式加以划定。只要划定它的知识仍然维持霸权，这种现象就会持续下去。一个国家的地缘机体不仅是一种现代的创造；而且，如果我们将历史放到地球和人类的长时段来看的话，它也是短暂的。还存在着关于空间的其他知识，不管是残存的还是新兴的，它们跟地缘机体相对抗。地缘机体的存在总在遭到挑战。

地缘机体的授权

在现代，对国家感的崇拜十分难以理解，需要加以阐释。罗伯特·萨克认为，人们倾向于将领土性视作一种自然的存在，作为他们在情感和精神上所归属的地方。[416]安德森最近试着将之归为一个国家与自然之间的关系。他认为通过把国家塑造成自然的，人们自然就会产生对某种共同认同的归属感，因此国家感就是神圣而具有吸引力的。[417]一些早期的欧洲国家的诞生基于语言、族类甚至政治忠诚这些长期的共同特征。这些特征被认为是认同当中最为本质的部分。一个共同体的边界因此就是自然的。但是，仍然存在一个无法否认的事实：每一条边界都是人造的。所有边界都是被规定下来的，而不是自然就有的，虽然有些边界可能被看作是更为自然的。[418]

划定边界有各种方法，诸如一条山脉、河流或者分水岭等自然特征，或者坐标计算（就像一些非洲国家的情况），或者地图上的一条相当武断的线条（就像造成数千人伤亡的印巴问题），或者是道路、围栏、标杆或者城墙的建造等等，不一而足。然而，问题仍然没有解决：地缘机体这样的人造物是如何变得自然的？

暹罗最早一部地理学教科书的入门课程讲述了一种知识教化的策略；从某种意义上说，这种策略有助于将地缘机体自然化。在这里，叔叔告诉两个孩子：

> 叔叔：你们已经知道地球是球形的，但你们知道地球如何划分吗？
>
> 春：地球上四分之三是水域，四分之一是陆地。
>
> 叔叔：是的。但是陆地怎么划分呢？
>
> 冲：划分为大洲。
>
> 叔叔：一个大洲能再做划分么？
>
> 春和冲：不能。
>
> 叔叔：我们的地球能够被划分为称为大洲的各大部分，而各个大洲又可以被划分为国家（prathet）。各个国家是完全不同

的。中国是大国；暹罗是一个小国。[419]

关于地球表面的这节课十分简单，却意义重大。最令人吃惊的是地理学分类（国家和自然特征）的混杂。国家成为像陆地和海洋那样的地表自然组成部分。它们之间的唯一区别就是大小不同而已。在先前所提到的大多数暹罗早期地理学书籍甚至当今的大多数地理学著作中，都能够找到类似的描述。范戴克的书，作为一部简单的国家地图集，从地表状况开始，随后将地表划分为各大洲上的国家，而没有对自然特征加以描述。或许我们这一代的每个人都经历过这种类型的地理学学习，在这过程中，我们会将国家的观念与自然特征归为一类。然而，值得注意的是，在暹罗的事例中，最早一批书籍当中有一个例外，就是《自然地理学课本》（Tamra phichika-phumisat），该书写于1901年，但在1918年才首次出版。这本书对地球表面自然特征的描述是从大气层一直到地核，没有包括国家。[420]

从字面上看，地缘机体的自然化易如反掌，因为其物质基础就是地表。它所表现的东西，包括诸如phumisat和prathet这样的术语，都参照于并扎根于地球或土地之上。对于大多数东南亚文化而言，土地是人类形成和文明发展的一个关键因素。人类的母亲有时是那伽，有时是地狱之蛇，有时是土地（故土）之神。祖国的意识确实以各种形式深深扎根于每一种文化当中。在前现代时期，故土或者祖国可能是被寺院、自然界限所标示出来的土地，可能是共享着相同的起源神话的部落或氏族故土，可能是具有相同最高领主的范围。在我们的时代，祖国是通过地缘机体表现出来的。地缘机体是人们所挚爱的祖国或共同家园的新的客体化，并反过来要求人类原本交给故土的忠诚。正如故土是对公共性的一种认同，地缘机体也是对公共性的一种认同，像故土一样具有实际大小。地缘机体不仅被自然化了，而且还经由故土获得了克利福德·格尔茨所称的原生情感。[421]

然而，自然性并不是地缘机体创造对于某一群体的归属感的唯一策略性话语。在不同的文化之间，故土或土地的意义可能相差甚远，也可能会存在公共认同的其他媒介。地缘机体跟其他公共认同相关联，因此能够成为一个国家部落的强大图腾。它那催生崇拜的力量并不仅仅仰赖于其“自然性”。这种力量还来自它跟其他图腾的关联，尤其是跟本土或传统图腾的联系。暹罗事例中的一个突出例证就是地缘机体与王权之间的关系。

在东南亚一些前现代社会当中，一个王国或国家被看成是神圣王权的一种拓展。因此，它是神圣权力的一种人格化。但是，王国并不是一个有界限的、有领土的国家。正如谢利·埃林顿考察布吉社会时所指出的，王权的机体并不仅仅是一种生物机体。它是一种整体环境，

其中包括其追随者以及王国内部的下级统治者。[422]孟人关于王国的概念与此类似，他们认为王国是王子与当地神灵的同盟。在暹罗的事例中，王权机体也不仅仅是生物机体。《罗摩衍那》（Ramayana）的泰文版《拉玛坚》（Ramakian）据称是曼谷王朝国王拉玛一世（1782—1809在位）写成的，其中一段说道：

> 所有城市都是机体，
>
> 国王就是头脑，
>
> 是机体的头领。[423]

国家或王国常常被表现为皇家的财产，例如phraratcha-anakhet（皇家的领域）或phraratcha-anachak（皇家的王国）。这意味着领土并不是世俗的；它是皇家机体的一个组成部分。当地缘机体替代了前现代的、没有界限的、等级化的王国，皇家机体就以另一种方式展现出来。但它在很大程度上仍然是皇家机体。随着1893年危机的结束，国王深感悲痛。然而，他最终恢复了过来，根据一位朝臣的说法，他已经找到了慰藉自己的一个好借口："在phraratcha-anachak边境地区失去那些我们无法顾及的边缘区域，就像是我们失去指尖一样。这些地方离我们的心脏与躯干很远，而心脏和躯干才是我们必须全力保护的。"[424]符号学的作用总是一种双向交换。因此，皇家的王国就具有了一种新的体现。国王的广大机体如今成了蓝色星球上的一小块拼图，而不再是整个宇宙的中心或者印度教—佛教宇宙学中的南方大陆。但是，正是在那种符号学转变中，皇权的神圣也同时被转到了地缘机体之中。

或许，最显著的符号学连结和转变是chat或"民族"本身的概念。从词源学上说，chat、cha-ti、cha-ta是指在族类、时间或社会上具有共同起源的个人或群体。在布拉德利1873年的泰语词典中，chat仍然是这个意思。因此他关于该词的例子就包括chatna（来生）、chatthai（生来就是泰人）、chatphrai（生来就是农奴）、chatkasat（生来就是国王）以及chatma（出身或者行为像一条狗），最后这个词甚至直到今天还是著名的骂人话。关于"族类"的词汇在泰语中如今是chatphan。而cha-ta仍然维持着其最初的意思，即一个人的出生。大概在19世纪末，chat的意义发生了显著的变化。

两位学者利用安德森关于官方民族主义的观点对这种转变进行了研究。[425]他们基本上解释了当时的暹罗国家如何从chat这一传统观念之中培养出了一个"民族"的意识。他们还无意间表现出了新出现的地缘机体的力量所形成的符号学转变和连结。

从前，要讨论国家或被治理的空间单位，其术语是muang或banmuang，在字面上分别指村庄或乡村。尽管banmuang具有空间的含义，但并不是从空间上加以定义的。这是一个指称国家或王朝统治区域的通用术语。Chat完全没有跟某个空间相关的语义；它所指称的是起源的共同性。只是在19世纪末出现的一次微小转变之后，chat才开始指共享一种文化共同性的民众，尤其是处于相同君主治下的人民的共同体。不管是chat还是banmuang，因此都指代一种由皇家权威所定义的共同的文化和地理共同体。地缘机体因此提供了这一共同体的王国领域的新的空间定义。正如先前所提到的，它来源于现代地理学，来源于之前指称一种非特殊空间单位的词语prathet。一种符号学连结由此发生，在这过程中，共同起源、文化共同性、故土以及皇家尊严等存在于banmuang和chat这两个术语当中的权力与价值，与地缘机体的权力与价值相交融，进而相互转换。这种连结的交会点正出现在chat和prathet这两个术语上。Chat一词的根基在于一种共同认同意识，而prathet的根基则是空间，这两个词成为同义词；各方都为对方赋予意义和价值。实际上，人们因此常常用一个词来表达它们：prathetchat或chatprathet。[426]这些词汇是将传统价值与现代具体表现结合起来的一种小心翼翼的发明。

地缘机体观念与其他公共认同的连结形成了地缘机体更为宽广也更为复杂的意义。一旦其意义拓展，超越了领土性的范围，它就会获得强有力的价值，渐渐渗入到故土、chat以及皇家权力范围的意识当中。它如今所表现的不仅是领土，而且是人们所从属的有机共同体。很明显，地缘机体那催生崇拜的力量不仅由于它人造的自然性，而且在于它跟其他强大话语的交流，尤其是通过转化传统价值，加强它的存在。其生命力是非常惊人的。

然而，作为一种意义与价值的双向交流，当地缘机体获得额外的意义与价值的时候，它也成为推动其他话语意义发生转变的一种力量。同样，一个很好的例证就是地缘机体与王权之间的关系。一个特别的例子就是ekkarat和itsaraphap的观念。如今，这两个术语都是“独立”的同义词。一个ekkarat国家就指一个独立国家，ekkarat的丧失就意味着成为殖民地。然而，在19世纪编纂的所有泰语词典中，ekkarat和itsaraphap从来没有指“独立”。例如，在帕勒古瓦1854年词典（泰语—英语—拉丁语）中：[427]

ekkara：上级；不惧怕其他人的人；大胆的，高傲的

ekkaraat：国王，位于其他人之上的人

itsaraat：国王，位于其他人之上的人

itsaraaphaap：最高权威

itsaaraphaap：拥有最高权威

itsara,itsaro：第一，优秀，对其他人的霸权

或者，在布拉德利1873年词典（泰语—泰语）中：[428]

ekkara：大胆、高傲的人ekkarat：一位国王

itsaro,itsara：像国王那样具有对他人霸权的人（在这本词典中没有itsaraphap这个词）

或者，在坤巴硕阿克索尼1981年词典（泰语—泰语）中：[429]

ekkarat：一个prathet中的国王

itson,itsara,isuan：国王、神灵

在史密斯1899年的英泰词典中，跟“隶属”（dependence）或“附属”（dependency）这些词汇最接近的术语是muangkhun。[430]当然，这一术语所指称的与其说是殖民地，不如说是宗主权的等级关

系。关于“独立”，史密斯没有找到专门的泰语词汇，他将之解释为“不附属于任何一方，也不隶属于任何人，自己当家做主，自由而不受任何人奴役”。[431]

正如这些词典所告诉我们的，那时的ekkarat和itsaraphap所指称的是最高君主——它有两重含义，一是最高，二是不在任何人之下。这两个术语指代的是等级制顶点的状态。例如，在《佛教法令纪事》这一18世纪末由一位僧人用巴利文撰写的佛教文本中，一个ekkarat国王，而不是国家，对于其他国王的itsaraphap甚为嫉妒。[432]另一个例子：在19世纪中叶之前写成的所有皇家记录中都有一个暹罗在16世纪末被击败并成为缅甸朝贡国的故事。后来，缅甸国王怀疑一位泰族王子想要发动反叛。在这里，每一份记录都说，缅甸国王密谋刺杀这位对手，以成为“比其他城市更为伟大的itsaraphap”。Itsaraphap的意思是霸权，而不是独立。缅甸想要获得对暹罗的itsaraphap，而不是暹罗想要从缅甸那里获得itsaraphap。[433]在国王的等级关系中，要说一个朝贡国国王突然想为itsaraphap而战的话，可能是没有意义的，因为他必须花上一段时间才能获得这种霸权。

当语境从等级关系向国际关系转变，而关系的单位成为领土国家的时候，ekkarat的概念就从一个君主国的霸权转变为一个现代国家与其他国家的关系。失去了等级制宗主权，旧有含义已经不再有任何意义。这种转变消除了等级制下的霸权概念，但保留了术语的另一含义，即不附属于任何一方。从20世纪早期开始，ekkarat和itsaraphap的意思已经跟王权没什么关系了。它们被赋予了等同于“独立”的意义。从词源学上来说，随着本土的等级关系观念被替代，这两个术语可能就失去了它们的存在条件。然而，它们与新的地理学观念连结，意义发生了转变，并生存了下来。地缘机体甚至超越了其定义空间的首要任务，而积极主动地参与形塑新观点、新价值和新文化。

类似地，暹罗地图的作用也很主动，它不仅再现暹罗领土，而且还转达其他意义与价值。地图经常被用来表现国家感，来唤醒民族主义、爱国主义或者其他关于民族的信息。图像11表现了暹罗君主的领导将暹罗从缅甸、柬埔寨和越南等仍然需要帮助的国家那里拯救上来。然而，这一卡通画跟赢得瓦栖拉兀首肯的原图稍有不同。在原图中，绳索上挂的并不是一个人，而是暹罗地图。[434]

作为国家感的一种符号，暹罗地图成为各个组织、政治党派、商贸公司以及商标最为流行的标志之一。地图可以用一种特殊符号来表达适当的信息，还可以激起情感影响，因此地图的使用就变得更为重要。图像12是泰国皇室资助的Saichaithai基金会的标志。这一基金会为反抗各种“敌人”、保卫国家时受伤或致残的军人、警察或其他准军

事力量成员提供服务。这一基金会的标志由泰国地图、一座宝塔、皇室徽章以及一颗流血的心构成。这一符号确实很有力量；它充满着明确的意义。它是一种经过深思熟虑的组合。这里的地图掌控着它恰当的意义。一个类似的充满意义的标志是乡村子虎团（Village Scout）的标志。这一保皇派群众组织在20世纪70年代后期的泰国政治中十分活跃，尤其是在1976年10月对学生运动的破坏当中。[435]乡村子虎团的关键符号是每个成员所佩戴的深红色围巾。围巾上印着黄色的泰国地图以及在地图上用蓝色书写的“泰”字。

有时候，一幅地图的出现并不怎么重要，因为它并不用来唤起情感影响。例如，在商业用途中，一幅地图可能因为视觉要求而被加以修饰、歪曲或者转变。它看起来可能完全不像是一幅地图。它可能是一幅国家地图的漫画，被非常随意地使用。想象一下，Saichaithai基金会徽章或乡村子虎团围巾上的庄重地图若被一幅漫画式或歪曲式地图替代的话，会是怎样的情况。它能恰当地传达意义吗？一幅地图的漫画能够唤起民族主义、保皇主义或者其他严肃的情感回应吗？

一幅地图常常被抽离其语境来源，也就是说，脱离地球表面。在一些情况下，地图上并没有地理学教科书中那样的坐标符号或者周边的国家。地图可能是浮动的。此外，地图上可能没有制图符号或任何图例。然而，对于那些熟悉地图的人来说，没有制图图例的浮动地图也能够传递信息。这是因为，上文提到的徽章和宣传中的地图并不是地图。它们不表现国家的领土性。更确切地说，它们是指称一幅国家地图的能指。它们是一幅国家地图的符号。它们指称某个国家的地图，而一个国家的地图蕴含着国家感的意义与价值，因此它们也具有意义与价值，并能够传递相应的信息。换句话说，一个国家的地图就是一种所指。用罗兰·巴特的话来说，它成为一种元符号（metasign）：它已经成为本身就充满意义的符号，无需再指称那个国家的领土性。通过指代那个国家的地图，这些类似地图的符号能够表达由地图所承载的其他意义和价值。而反过来，一个国家的地图在成为元符号后，能够生成跟领土性毫无关系的价值与意义。

此刻，我们可能会意识到地图和空间之间的关系变得更复杂了。我们很难按照其假定的本质将地图限制为一种空间再现。它已经远离了其技术源头，已经无法回到其创造者——制图者那里。它不再属于制图者，制图者已经完全失去了对地图的控制。地图既从客体那里独立，也从人类创造者那里独立，它变成了一种国家话语中的公共财产。

在很多方面，地图有助于人们了解关于国家的知识。作为一种符号，它是一种有效而积极的媒介，通过这种媒介能够塑造出一种地缘

机体；作为一种元符号，它本身是一种参照对象，并可以创造出超越其本源的更多意义与价值。它不仅垄断了人们设想国家这一人造宏观空间概念的方法，而且它两方面的角色都让它轻松地控制人们关于民族性的知识，并让国家感成为一种更接近自然的存在。

我们或许可以指出数不清的事例说明，地缘机体和地图作为一种话语、知识、符号、元符号，对意义的生成和观念的转变起到了很大的作用。但是，地缘机体和地图对我们的知识最显著的影响之一是它们形塑我们对于过去的观念的力量。在这里，问题是新地理学知识与过去的地理学知识之间的连结。地缘机体与地图是如何生成历史的？历史要怎样改变，才能与地缘机体的出现及其破坏性的起源相匹配？

第八章 地缘机体与历史

历史遗迹是我们国家的声望所在。就算是一大块老砖都值得加以保护。要是没有素可泰、阿瑜陀耶和曼谷，prathetthai [泰国] 就毫无意义。

——普密蓬国王（泰国现任国王）

历史对于国家感的命运来说确实至关重要。上面所引用的国王讲话反映了这样的事实，并令人信服地复制、传播了这种事实。但是，为什么没有泰国诸王朝从前的中心，prathetthai就没有意义？为什么如今的泰国民众可以清楚地理解这段话？国王讲话如何变得可以理解？国家历史的话语是如何产生的？

谈论过去的时候，人们可能会思考发生过什么。但事实是，只有我们能够回忆起的东西才能够构成过去的机体，才对我们具有意义。在英语里，过去是指能够被重新收集起来的东西。过去的存在跟我们关于过去的知识构成息息相关。因此，我们能够知道的过去常常是我们自己的观念所创造的，但我们坚信它是真正过去的一种再现。历史作为一个研究领域，常常是关于过去的一种话语。它是一种语言，通过这种语言，我们能够使重新收集到的要素变得有意义和可以理解。历史与其说是发现破碎的事实，不如说是重新记起这些事实。

跟地理学一样，前现代关于过去的本土观念完全不同于西方历史观念，也被西方历史观念所替代。然而，这个问题需要另加讨论。我们的问题仍然是：地缘机体的出现是如何被牵涉进对暹罗过去的创造当中的？它是如何促成或影响其他知识或话语，进而使它们适应地缘机体的力量与需求的？这种探究将会给我们提供一个复杂而具有启示性的事例，展现出两种强大话语的连结如何发生、有何后果。事实上，对于一种全新历史的需求因地缘机体而生，因为后者是暹罗生命中的一个断裂时刻。一种新型过去的形成对于修复其连续性中的断裂是必需的。

1893年的伤痕与断裂的过去

法国人用战舰封锁了湄南河，甚至还顶着枪占领了暹罗皇宫数日之久，这对暹罗精英来说是一大打击。他们难以相信他们会如此不堪一击。此外，这些精英还不切实际地相信，他们在与法国的争端中能得到英国的支持。在事件的过程中，这种自信破灭了，而英国也变成不可靠的盟友。英国从没有想过为了暹罗而陷入跟法国的严重冲突当中，而且已经不止一次告诉暹罗，自己不会跟这一事件“掺和”在一起。因此，在发生封锁当天伦敦方面给暹罗的回复中告诉曼谷当局，要“抛弃我们可能共同行动以保卫曼谷的任何想法”。比预期更糟糕的是，英国敦促暹罗满足法国关于湄公河左岸的要求，而且当暹罗犹豫不决的时候，他们又指控暹罗不合作。[436]

暹罗最终退却了。暹罗对自己娴熟的外交、军事力量以及在争议领土的自然权利方面的自信戏剧般地泄气了。一位历史学家做了很好的概括，他认为1893年的事件对暹罗统治者来说是“一场士气上的危机”：

> [暹罗] 的不安全意识形成了，她的自尊心动摇了……国王在危机后得了病，在身体和心理上都深受打击。在八月和十一月间，他的体重下降了四十二磅，并公开宣称他失去了人生的乐趣。[437]

没有多少人想到国王会挺过来。摄政王已经开始图谋让年轻的继承人继位。[438]但最终国王恢复了过来，这在很大程度上要拜他的兄弟及合作者之一丹隆亲王所赐，后者写了一首关键而又鼓舞人心的诗作。[439]国王不仅活了下来，而且正如丹隆所说，他作为暹罗这艘大船的船长还奇迹般地康复了。他增强了统治圈对今后工作的信心。

但是谁能够否认，国王和一些其他人也“被1893年危机所深深刺痛”？[440]对于他们来说，这似乎表明暹罗的独立自主时刻受到威胁，而且在过去的每一年里都更为严峻。在事件之后的几个月中，暹罗所感受到的领土的“沦丧”，1893年7月中旬遭受的打击，被突然曝光和证明的帝国的失败，对自身的盲目自信的幻灭，对文明外交的信任的幻灭，士气的危机等等，一同构成了被认为是暹罗历史上极为痛苦的时刻。当然对于暹罗统治者来说，这也是一种痛苦。

在这个意义上，1893年危机是一个巨大矛盾凸显的时刻。正是在

那时候，暹罗失去了一些之前的朝贡国，并将之让给了法国。然而，这也是暹罗地缘机体最终出现的时刻。它所体现的是在地理观念与实践方面的一种突破，也是对旧有的国家感意识的一种替代。从表面上看，当时的暹罗正处在现代化的过程中，而危机则表现为对这种过程的一种干扰。然而，没有人会否认，1893年之后的暹罗跟之前并不相同，甚至在统治者的观念中也是如此。他们继续他们的工作，但是在一种不同的情况下，而且也是在一个不同的暹罗进行的。这种不同既出现在地球表面，也体现在他们的头脑中。1893年危机标志着暹罗生命中的一种强烈断裂。国家生命中的这种断裂需要缝合起来，并且需要给予混乱适当叙述来修补这种断裂，以便使每个人都相信，国家的命运是一条连续的时间之流。

当连续性（continuity）与断裂性（discontinuity）的时刻出现紧张之时，对新叙述的需求并不是一种新现象。对暹罗来说也不是。一些研究已经强调了历史书写作为一种新政权合法性的政治工具，在宣传式的甚至奥威尔式的意义上，打击其对手的角色。[441]然而，很少有研究分析断裂和那种强调人们熟悉的东西的连续性甚至是黄金时代的复兴的、对过去的可靠叙述之间的关系。例如，18世纪晚期曼谷时代开始之际，在新城市的一座新皇宫中的一个新王朝，即一种新的小宇宙，试图在之前的中心崩溃之后将秩序恢复过来。连续性/断裂性之间的紧张被重构世界的宗教叙述以及皇室历史的创造稳定了下来，这种历史确保了与之前世界秩序的连续性。[442]鉴于其扭曲和错位的叙述，或许这种书写并不是将新政权加以合法化的一种政治策略，而是对待刚刚发生的过去的一种意识形态策略。另一次断裂则是终结了君主专制并开启了军政府统治下的新暹罗的1932年革命。这一次的断裂被缝合了，但仅仅是通过压制事件的分裂性特征或者对其置之不理。而泰国的过去被建构为争取从外国统治中将国家解放出来，或者为了捍卫国家独立而进行的一系列斗争。此外，1932年之后的暹罗被看成所谓的第一个暹罗王朝——素可泰黄金时代的复兴。[443]在这种设想之下，尽管国家生命中会出现兴衰变迁，但当前将会见证那些美好的旧时代的连续性。在没有了君主专制的国家未来生命中，没有什么东西会失去，没有什么东西会变得不一样。

混乱时代从来没有在记忆中被压制或清除，而是被完全认识到，但是它被形塑和解释，以适应一种持久过去。那么，对暹罗过去的现代叙述在何种程度上受到1893年混乱局面的影响？为了消解这种断裂性，是否必须隐藏地缘机体的出现和地图的角色？1893年之后，尤其是地缘机体出现之后的暹罗，与暹罗现代历史书写之间是否存在任何关系？让我们看看1893年混乱时刻的故事是如何被描述的。这种历史编纂学所采用的策略可以表明暹罗过去的整个机体是如何被建构起来

的。

泰国过去假设的地缘机体

在地缘机体与历史之间关联的产物中，我们首先考虑的就是那个关键时期的历史编纂学。对于泰国历史学家来说，19世纪最后二十年从来没有被看成是地缘机体出现的时期。毋宁说，这个时期和这个事件被看成是领土沦丧和省级行政体系一体化的时期。在这种观点中，两者相关联，但是不同的过程。而这种泰国观点也被西方学者认为是理所当然的。这种传统的历史编纂学使用什么办法来塑造这种历史，从而对那种分裂的记忆产生了影响？

一种典型的叙述将法国占领东南亚的殖民主义看成是对抗英国在当地不断扩大的影响；法国也是为了找到一条通往中国南部的通道，这被认为是一种在经济上获利的计划。在法国占领越南并进一步对湄公河左（东）岸加以声索之后，问题开始出现了。荣·萨雅玛侬在他用英文写的一本关于泰国的教科书中称，法国人在1887年从暹罗手中夺取了西双楚泰和华潘，但他们还不满足。荣还指出，虽然法国人在自己地图上将老挝标示为暹罗的一部分，但他们还无理地要求得到整个老挝。法国人在沿边境的很多争端中表现得咄咄逼人。他们充斥着贪婪之心。[444]

另一位杰出的泰国历史学家卡宗·素卡帕尼同样将法国人描述为无理、贪婪、不可信。他指出，尽管暹罗着力合理和平解决争端，但法国人屡屡逃避、耽搁并常常谎话连篇。作为下一个无辜牺牲者，暹罗处在危险当中，所能做的仅仅是从掠夺者那里保护自己。但是，当暴力发生的时候，法国人抱怨，暹罗已经沿边境骚扰他们多年，并因此应该受到适当报复。卡宗解释说，这就是法国证明他们扩张行动合理合法的方式。[445]

荣和卡宗都没有写出一部详细历史，但他们对历史专业学生的指导产生了深远影响：他们首先对事件的细节进行了论述；一旦这些观念成为传统，就可以自主再生而无须前辈的出现了。很多研究有着相同的观点：法国用邪恶的策略、谎言以及狡诈来达到它贪婪和侵略性的目的。暹罗采取了任何可能的措施来保护自己，其中就包括行政体制改革，让曼谷直接控制朝贡国，以及在争议领土上对贺人进行镇压。最终，为了确保成功，法国恢复了暹罗无法对抗的炮舰外交政策。简而言之，这是一个魔鬼战胜圣女的悲伤故事。[446]

不言而喻，每一种叙述都认为，湄公河的整个左岸无可置疑地属于暹罗。怀亚特用英语写成的，如今成为泰国历史标准教材的书中采纳了相同的观点。他很同情暹罗，并回顾性地认为，法国人除了从越南那里继承而来的所谓保护者地位，并没有证据支持他们的声索。遗憾的是，暹罗不应该过分相信英国，并错误地认为“来自所谓的文明世界的法国决不会坚持他们的荒谬主张”。[447]以下是传统叙述普遍认同的一种合理叙述：

> 在很大程度上，暹罗被迫同意这些离谱的要求，因为王国捍卫了自己的领土免受外国入侵。这就好像英国一个掌权的新政府要求恢复18世纪对美国的声索，随后对美国政府抵抗英国入侵加以惩罚，以强调这种声索。[448]

怀亚特选择以英美历史为例来体现整个事件的主题，而卡宗选择了一条最著名的伊索寓言来加以类比：“我们已经清楚地看到，法国采用了狼的策略。首先，它挑起跟羊的争论，然后跳过去把羊吃掉。”[449]这种类比来自那个故事么？或者是反过来？这个著名寓言能否使那些混乱的故事要素变得有序、有组织，可以理解，为读者所熟悉？这个隐喻究竟在什么程度上成为对这段过去的观念化框架？

在暹罗的视角下，那个时刻的历史是悲剧性的。这并不是因为西方悲剧中的那种主角的愿望没有实现，而是因为在这段历史中，邪恶（adharma）战胜了美好（dharma）。如果这样的话，就跟佛教理性有点冲突，所以改革的历史编纂学将会消解沦丧和非理性的意识。

这种消解的记忆首先出现在丹隆亲王的个人回忆中，他亲自组织了1892至1915年间的改革。他在20世纪40年代写成《省府制》，但直到去世都没有出版。其中写道，朱拉隆功当时提醒丹隆当心外国对暹罗的威胁，并鼓励他进行改革。假如暹罗没有迅速整顿省级行政体制，而是在这种混乱局面下听之任之的话，这个国家将会处于危险当中。暹罗也会丧失独立。[450]

这种主题在数十年后被德·汶纳所采纳，他的书成为后来泰国改革研究的权威。德提醒我们注意丹隆的遗产，他选择丹隆任内政部长的那个时期进行研究。他在理念上同意丹隆的看法，认为丹隆写那本书“是因为他相信，［对省级行政体制的改革］是有助于暹罗在欧洲帝国主义时代生存下来的因素之一”。[451]

德先对1892年的行政体制进行了叙述。用他的话来说，1892年之的暹罗“在理论上”是统一的。暹罗对边缘省份与朝贡国的主权及暹罗的完整性毋庸置疑。他指出，潜在的问题是，直到1892年这种理论

还没有“在实践中”适当应用。[452]这种理论/实践的差异在殖民主义面前变得危险。在1896年1月，国王就从前的朝贡国警告他的官员：外国力量已经准备将任何“内部”冲突看成是介入暹罗事务的借口。他们必须保护暹罗“抵御内外威胁”。[453]这些朝贡国正处在最衰落的时候，而假如国家要“保卫”自己的话，就需要对它们加以改革。因此，德解释道，政府的中央集权化是问题的关键，尽管这种看法遭到很多反对和抵制。该书剩下的部分则继续详细叙述了整合化的行政制度是怎样逐步在全国推广开的。

德的书为泰国历史学家后来的诸多作品提供了基础，这些人只是简单地将这个观点运用到专门地区或者改革的特定方面，将其拓展到丹隆任职之前和之后时期，或将之运用到关于其他亲王的研究中。[454]外国威胁的主题，以及由此而来的为“保卫”国家而进行改革的必要性，变成了一种预设，而不是一种论点。在一些情况下，它从一开始就发展成为一种无可争议的事实，甚至是真理。总而言之，一点不奇怪的是，大多数研究所表达的是消解与信心。多亏有了改革，暹罗才生存了下来。对德来说，暹罗已经度过了其生命中最艰难的时期，取得了巨大的成功。暹罗比之前重现出更多的荣光。它不仅仅是一次改革；它是一场伟大的革命：[455]

> 在欧洲帝国主义的时代，［丹隆亲王］和省级行政体系中的省府制确实有助于确保泰王国成为东南亚唯一的独立国家……在那个时期［1892—1915丹隆任职期间］，暹罗从一个没有清晰划定边界的小国和省份的聚合体，转变为一个具有确定边疆的契约国家。其基础在于现代的中央行政管理制度以及集中化的省级行政体制。经济的发展是起点。民众从半奴役和农奴状态解放出来，并开始自我管理……［改革］产生了至今仍然在形塑现代泰国的动力。[456]

在关于领土沦丧和改革的故事中，欧洲帝国主义，尤其是法国帝国主义扮演了恶狼的角色。暹罗是绵羊，它的生存处于危险当中，而其周边邻国都已经灭亡。作为唯一一个屹立不倒的国家，暹罗优雅、理性而又明智地保护了自己。在一个叙述中，故事结局相当不幸，但只是因为恶狼超出了暹罗理智应对的能力。在另一个叙述中，则是团圆结局，暹罗不仅保护了自己，而且还向前迈了一大步。

不管是领土沦丧还是改革都体现为相同因素——外部威胁——的结果，而这种外部威胁成为将两种叙述结合起来的唯一路径。它们传递了相同的信息：外部危险和防卫或牺牲的需要。它们表现为过去同一时刻的一种两面性结果。它们在我们的记忆中潜意识地交织在一起，形成同一时段的一种二元话语，而这一时段产生了大量民族主义

的历史话语。当然，它们从没表现为导致地缘机体出现的排他性边缘争端的两种行动。实际上，一些研究已经有过很多关于制图和多重臣属问题的论述。德也将现代边界的缺失看成1892年之前行政体制的问题之一。但是制图和边界问题只是技术性问题，它们并不是问题起因，也不是解决方法。

如果细究的话就会发现，这两种叙述依赖大量的共同假设；如果没有这些共同假设，那些故事就会以不同的方式被解读和记忆。我将这些假设称为“策略”，这是因为它们并不仅仅是无效的观念。毋宁说，它们具有命令功能，通过这种功能，那些故事必须被相应地组织或重新安排，以制造出适当的情节，并维持某些想要的意义和价值，不管是在理智上还是在情感上。

第一种策略是假定暹罗地缘机体的事先存在。关于领土沦丧的所有叙述都必须确定，暹罗的地缘机体总是在那里，并且远扩到湄公河左岸。在本土和现代类型的政治空间和国际关系之间不存在基础性的差别，因此也就没有空间的模糊性。要是没有这种假设的话，痛苦也不存在了，因为本来就没有任何“沦丧”。在改革的历史中，这种策略更为必要，它为曼谷的直接控制做出了辩护。要是没有这种假设的话，暹罗控制争议领土的意图就可能被看成别的东西，而不是自我防卫；而暹罗镇压之前朝贡国的行动也会被当成别的东西，而不是内部事务。这种策略的关键功能是要消除可能被当成暹罗扩张、征服甚至争夺的任何“不适当”阐释。假定的地缘机体有助于控制内部/外部以及防御的观念。此外，这种策略导致了如今看似理所当然的观念，即从曼谷的角度来考虑整个问题，这种策略我们不久将会讨论到。这意味着，这一地区小国的视角被压制了。最重要的是，地缘机体的事先存在，至少“在理论上”直接消除了它正在被创造的任何回忆。制图作为其先决条件的角色因此被遮蔽了。在这样做的过程中，断裂的本质就从根本上转变了。这些时刻不再涉及消除空间模糊性的斗争。这些时刻成为仅仅为了保护既存的整体性，并实现统一的地缘机体以及排他性主权的关键时刻。

第二种策略是在现代国际政治，尤其是殖民主义语境中创造故事。首先，这种语境要求从暹罗（一个统一的民族国家）和西方力量之间的关系的视角来看待这一故事。国际语境提供了一种网格，削弱、划出或消除那些尽管当时活跃，但后来未能成为民族国家的小国的声音，并只允许那些新兴国家的故事被听到。这种语境只有从宗主国那里看到的事件。从地方视角来看，它是一种地点错置和时代错位的语境。

从不同的语境来看，暹罗在与外国打交道时的角色是不同的。在

等级制权力的地方语境中，没有地缘机体，双方是争夺相同猎物的敌对的扩张者，虽然能力不同。然而，在殖民时代国际政治的全球语境中，冲突成了世界超级大国与一个自卫的偏远国家之间的不公平争夺。后殖民时代一些历史学家所采纳的反帝国主义观点改变了这些关系的术语。在这种全球关系之中，暹罗不再是一个竞争者、霸权力量或者本土的扩张者；它从一匹弱狼变成了一头绵羊。一段地区霸权的历史转变为一段暹罗精英领导的光荣的反殖民历史。邪恶力量的威胁成为暹罗那段时间所作所为的极好的借口，暹罗的行动变成仅仅为了它的“生存”而进行的斗争。

第三种也是最后一种策略是采用曼谷的视角。在之前策略所设定的语境中，优秀历史学家似乎只有站在曼谷的立场上才是适当、政治正确以及合理的。小国的痛苦、它们的声音以及它们的利益被忽视或压制了，仿佛它们是为了暹罗的安全不可避免要付出的代价一样。暹罗军队的征服以及中央集权的实现被作为巨大成就加以庆祝。正如德在上面的引文中所指出的，民众被解放出来，并开始自我管理。这是谁的自我管理？谁从谁那里解放出来？

确实，只要我们改变我们的视角，那么，关于行政体系改革以及与贺匪战斗的整个故事就非常像一段殖民历史，在这当中，暹罗总是声称它对这一地区拥有自然主权。正因如此，外部威胁对故事的发生所起的作用才对暹罗历史格外重要。这种因素不仅能够改变参照语境，还能将曼谷的视角从面向其受害者转变为面向外部力量。这种转变的视野隐藏了扩张主义的欲望，但放大了反殖民主张。

这已经成为研究暹罗现代化问题的大多数历史学家的观点。他们钦佩、赞美并庆祝暹罗维护对兰那和一些马来国家统治的能力，其中包括对反抗曼谷中央集权行为的镇压，例如1902年反叛。[457]在曼谷看来，当地的反抗对“民族”的生存来说是个麻烦；因此偶尔征服朝贡国对于“内部”稳定是必需的。此外，身处曼谷的暹罗统治者的痛苦（因为他们在1893年7月中旬的争端与打击中被击败）成为一种国家痛苦，这在泰国民众中间形成了一种反抗外国威胁的共同情感。

此外，在许多情况下，精英的盲目民族主义造成了另一种伤害：对来源的评估。几代学者，从卡宗到他的学生，正如上文所提到的，对这一问题的研究都依靠寇仁的地图与文章，他们把这些地图与文章看作反驳法国人的主张的权威证据。卡宗甚至夸赞寇仁勋爵是熟悉暹罗的人，因此他的文章一定是一种可靠来源。我们可能猜到，麦卡锡也属于那些十分可靠的人。[458]事实上，在他的文章中，寇仁明确指出，他并不希望法国人往西更进一步，因为这会危害到英属缅甸和马来地区。但他强烈反对英国干预法国—暹罗争端。他在文章中从未支

持暹罗的主张。寇仁是一位著名的殖民主义者，后来成为英属印度总督，但他对暹罗可能所知甚少。萨义德对他是这样描述的：

> 寇仁勋爵……总是说着帝国主义的混合语（lingua franca），他甚至比克罗默更无顾忌，认为英国与东方之间的关系就是占领与被占领，就是一个庞大的地域空间被一个高效的殖民者所占有。对他来说……帝国不是一个“野心勃勃的客体”，而“首先是一个强大的历史、政治和社会事实”。[459]

国家的痛苦似乎已经被历史学家本身所铭记，以至于他们盲目地跟过去的法国人对抗。[460]他们判断可靠性的基本标准仅仅是，谁在冲突中站在哪一方。就这一点而言，尽管暹罗早在一个世纪前就对英国盟友失去了信任，但这些历史学家似乎还在用一种依赖英国殖民主义反抗法国人的类似策略，玩着同样的游戏。

简而言之，关于领土沦丧和省府改革的传统历史，只有在前现代的等级政治以及没有边界的王国的观念被废止或压制的情况下才能存在。因此，整个情境就被用一种现代国际关系观点以及具有边界和排他性、绝对性主权的现代领土国家视野加以解读。这种痛苦是具体的，可见于“沦丧”的领土这样的新观念。所有这些策略形成了对暹罗生命中关键时刻的回忆，达成了某种特殊的预期效果。或许最明显的结果就是，这个时刻几乎跟周边国家的反殖民或民族主义历史同时发生。而暹罗荣耀的生存和成功的改革则被归因于君主和亲王的智慧。他们全都成为国家的救星。[461]这种历史可以将断裂性转变为连续性，转变为君主的伟大成就，这正是泰国历史意识中常见的主题。

如果说被欧洲强权击败的痛苦在泰国民众记忆中的累累伤痕延续到现在的话，那么毫无疑问的是，在这一断裂时刻半个世纪之后，这种记忆还深深地印刻在那一代暹罗精英的心中。然而，在结束君主专制的1932年革命之后，伤痛的不再只是皇室的尊严，而转移到了国家感。那种痛苦的标志就是“沦丧”的领土本身。沦丧领土的问题在一些作品中时不时地被提出，在20世纪30年代后期它在国家议程上受到重视。[462]随着1935年君主退位，君主制消失；1932年后的统治层必须确立起合法性和可信度。在全球法西斯主义横行之时，銮披汶政府（1929—1944）提出了泰文明国家的沙文主义概念。他们在1939年5月将国家名称改为“泰国”。[463]在政府的指导之下，一些民族主义观念和实践得以推行，从公共层面到家庭和个人，都制定了文化和经济上的行为规范。[464]

在政治上，政府大肆宣扬伟大泰族的意识，以及泰族民众在东南亚大陆的兄弟情谊。此外，为了获得大众的支持，他们还发起了要求沦丧领土回归的运动。他们承诺要“收复”那些失去的领土，尤其是在1904和1907年条约中被法国人占有的湄公河右岸地区；这对于銮披汶政府来说是如此重要，以至于在维希法国政府于1940年拒绝这种要求之后，銮披汶政府的信誉都受到了动摇。为了避免政治上的灾难，政府在1940年决定跟日本联合，以获取后者在国际事务中的强有力支持。这导向了1941年12月两国的军事联合，而作为回报，泰国获得了柬埔寨西部，这种临时占领只维持到战争结束。[465]

正是在这种情况下，一幅名为《泰国边界史地图》（Phaenthi prewatanakhet-thai）的地图被制作出来，并产生了巨大影响（参见图像13）。[466]这幅地图假定，失去任何领土之前的暹罗的领土界限范围就是暹罗王国的全部合法范围。然而，尚不清楚这种合法范围从何而来。边界的历史阐释了那些沦丧的领土，表现了暹罗的合法范围如何缩小至如今暹罗的边界。但关于这些领土的沦丧，有不同的版本。在这里所展现的通行版本中，每一次沦丧都用不同颜色表示，以1至8的数字将八次领土沦丧标示出来：

1.1788至1800年间，槟榔屿与威斯利被割让给英国。

2.1793年，土瓦、墨吉以及丹那沙林被缅甸夺走。

3.1867年，柬埔寨大部分地区被割让给法国，除了西部地区；这一地区成为暹罗东部省份，直到第7次领土沦丧中被割占。

4.1888年，西双楚泰被法国占领。

5.1893年，湄公河左岸的佬人地区被割让给法国。

6.1904年，湄公河右岸的佬人地区以及对面的琅勃拉邦和占巴塞被割让给法国。

7.1907年，柬埔寨西部（暹粒、诗梳风和马德望）被割让给法国。

8.1909年，吉打、玻璃市和丁加奴被割让给英国。

这幅地图中提到的大部分领土沦丧都是在19世纪末之后暹罗向欧洲力量屈服所造成的；第一和第二次除外，这两次发生在一个世纪之前（第二次，领土是被暹罗的传统对手夺走的）。但在这幅地图的1935年版本中，只有七次领土沦丧。在关于这一问题的一些论著中，沦丧的数量和区域各不相同。一些略去了这幅地图上的第四次领土沦丧，认为那片领土从来就不属于暹罗。一些则省略了前两次或前三次，因为它们跟其他几次所发生的环境不一样。其中的一幅，在沦丧的领土中还包括了新加坡、马六甲和马来半岛。有一些还将掸邦等地加到沦丧领土当中，而没有提及西双楚泰。[467]此外，这些都没有提到1834年清迈给英国的领土割让和1892年曼谷给英国的领土割让。

同样，西方学者关于这一问题也表现出类似的情况。他们叙述的领土沦丧情况各不相同，他们的地图也一点都不一样。例如，明顿·戈德曼没有将西双楚泰当成沦丧的领土，而将华潘包括在1893年之前的法属印度支那之内。[468]大多数泰国学者可能并不会同意他的看法。而在另一方面，怀亚特详细参考的是1940年泰国地图。但在他的地图上，1888年割让给法国的领土比所有其他地图甚至泰国地图上都要大，而且他并没有标注割让给缅甸的领土。在他的地图上，暹罗在失去任何领土之前的全部合法王国范围跟泰国原版不同。在泰国地图中，领土沦丧之前的整个王国包括下缅甸的孟国。在怀亚特的地图中则不包括孟国。[469]

这类地图通常表现的是暹罗在领土沦丧之前或之后的疆域。但是，正如我们所见，它不可能详细指出什么是领土沦丧之前的暹罗，或者是否真正存在领土的沦丧。历史学家如何才能用各种现代地理学

规则，确立起19世纪末期之前的暹罗合法王国范围，从而指认或者探讨领土沦丧的问题？这些研究如何确定哪些是暹罗王国领土，哪些不是，以及什么构成了领土的沦丧？

实际上，预设的合法范围有几个版本。它们都没有解释为何它们会是这样，而且它们全都避开了指认从整个王国中扣除的部分的问题。但是，假如在任何领土沦丧之前的整个疆域是一种逻辑推论的话，那么，领土沦丧充其量也只是一种逻辑推论，深感痛苦的精英将其强加给普通民众，目的是为了唤起情感共鸣。地图只不过是基于两种因素的创造：精英阶层对危机的记忆以及暹罗现代地缘机体。以前者所提供的看法为基础，地图实际上就是对暹罗当前地缘机体的一种回顾式设想。结果是两方面的：首先，一个在过去从未存在过的地缘机体被历史设想变为现实；其次，痛苦被一幅地图视觉化。如今，痛苦是具体的、可以衡量的，而且很容易传播。

这幅地图决不是对自身之外的任何地理现实的科学记录。它是关于一个历史议题的视觉文本，是关于这次危机的编码而且是一种纯粹的符号学产物。这幅地图的主题不是暹罗如何被塑造出来，而是暹罗当前的斧状疆域如何出现。它毫不犹豫地宣示了自身的历史——这不仅明智地反驳了曼谷扩张主义的存在，而且驳斥了暹罗最先被欧洲力量划定界限的观点。比现在更伟大且疆域明确的暹罗很久以前就存在了，大量事例生动地表现了残忍无情的敌人迫使暹罗不断牺牲它的机体。有时候，这些领土的沦丧用平方公里计算——就像要量化痛苦一样——接近暹罗合法机体的一半。然而，这幅地图似乎要说明的是，尽管有那些痛苦，但最重要的任务是保持独立。暹罗生存了下来。

在1940年，这幅地图被分发到全国的学校和政府机关。英国领事将这一举动看成他所谓的暹罗“帝国主义”试图侵占湄公河左岸、下缅甸以及四个马来国家的一种姿态。他和法国代办提出抗议。[470]泰国国防部在回应这一出版事宜的时候辩解称，它只被用于历史研究。但随后，它被用在号召从法国人那里夺回领土的运动当中。英国人被警告称，这项运动可能也会要求他们归还领土。[471]銮披汶在给领事的答复中指出，这不会造成问题，但他会停止这幅地图的分发。但銮披汶的一位贴身顾问，同时也是政府中最亲日的人士让这幅地图再次出版，并以每幅十分之一泰铢的价格出售。[472]政府再次否认牵涉出版过程，并命令停止销售。甚至到现在，这幅地图仍然常见于学校教科书和大多数泰国地图集。鉴于第二次世界大战以及后殖民时代的新形势，这幅地图已经失去了其直接的政治推动力。但它作为历史的感伤的视觉代码的作用延续着。它对于国家传记话语的影响并没有被弱化。

另一套强大的历史地图所涵盖的并不是单一的危机片段，而是整个泰国历史。这套地图在1935至1936年由国防部下属的皇家测量局绘制完成，所表现的是从8世纪到曼谷王朝早期的泰国历史王朝，以及从第一个千禧年以来泰国民众的迁徙活动（参见图像14至19）。[473]斯特恩斯坦将这套地图称为“泰国历史地图集”（The Historical Atlas ofThailand）。[474]就像《泰国边界史地图》一样，这一历史地图集在泰国教科书和地图集中也十分著名。

这套地图的名称在不同版本中稍有不同。通拜地图集是泰国1963年以来最为流行的，他在每一幅地图的名称中都强调了“泰”这个词，而1935至1936年的初版没有这样。每幅地图都被设计为专门只表现泰国“某某王朝的某某王国”。[475]下面罗列的是通拜地图集中每幅地图标题的翻译：

图像14：表现泰人从古代至现代的迁徙活动的历史地图

图像15：表现南诏国的历史地图[476]

图像16：表现1277至1317年兰甘亨大帝在位时期的素可泰王朝的历史地图[477]

图像17：表现1590至1605年纳黎萱大帝在位时期的阿瑜陀耶王朝的历史地图

图像18：表现1767至1782年达信大帝在位时期的吞武里王朝的历史地图

图像19：表现1782至1809年拉玛一世在位时期的叻达纳哥信王朝的历史地图

尽管斯特恩斯坦将这一地图集看成对“19世纪以前一些重要时期存在过的政权中心的数量、方位与状态的最全面和精确的描述”，他还是指出了大量的错误与不足。[478]他还正确地指出，这套地图并没有展现王国内部各中心等级状态的复杂性。但是一幅现代地图又怎样做到这些呢？现代地图压制本土空间的作用从不是一个问题。与之相反，现代地理学技术创造过去的空间、控制过去的空间并将之绘制在纸面上的能力已经受到赞扬。斯特恩斯坦甚至参与尝试对这些王国加以精确界定。

问题在于：这种地图集如何产生情感影响，并形塑我们的记忆？首先，不言而喻的是，要理解这些地图必须有两个前提：知道这些地

图是关于什么的历史知识，以及如何读图的知识。但是，就像《泰国边界史地图》一样，这些地图并不和地球表面上的暹罗直接相关。作为一种历史知识的视觉编码，它们是建立在暹罗当前地缘机体基础上的回顾性推测。假如一个人从来没有看过暹罗现在的地图，那么这些历史地图就不具有任何意义。但是假如一个人看过暹罗地图，就算他从没有走出过离家几英里远的地方，或者他是一个从未到过泰国但阅读过怀亚特书籍的外国学生，也能很容易接受这些地图的信息。这些历史地图的源头并不是其意在描绘的遥远过去。其源头是当前的暹罗地缘机体。

根据这些历史地图，地缘机体并不是一种现代创造。这些地图并不认为泰国国家感只是在最近的过去才形成，是古老暹罗与欧洲力量之间交流的结果。同样，这些地图也排除了现代暹罗是断裂性而不是连续性的结果的观念。断裂时刻被制服了，而且变得持久。颇具讽刺意味的是，地缘机体与国家感在近期的诞生被地图所压制，而相同的技术曾经赋予了它们生命。地缘机体在制图过程中的卑微出身被遮蔽，具有国家感的地缘机体被自然化，仿佛它从洪荒时代开始就跟泰国一起存在了。

制图话语的运作范围远远超越了空间知识，还进入了我们的记忆。实际上，正是通过历史地图这种媒介，空间和记忆的范围，知识与情感，相互越界。一部泰国历史剧如何造成这种情感影响？一位历史学家指出了一种方式："例如，prathetthai这一术语被用来指称素可泰和阿瑜陀耶王朝，而不考虑其时代错位。［这］是有意为之的，以便将时间跨度模糊化，将过去从其语境中提取出来，加以重塑以适应作者的需要，并展现给观众，以造成特殊的情感影响。"[479]

在历史地图中的暹罗过去地缘机体的功能就跟这里的prathetthai术语一样。时代错位的策略使过去跟现在相似——因此价值、情感和其他意义，尤其是爱国主义和沙文主义从现在转移到过去，并因此具有进入我们记忆的可能性。没有这种时代错位的话，戏剧和历史地图注定会失败。历史地图中的地缘机体具有类似的功能，它提供了一种通道、渠道和机会，按照当前需要占用过去。简而言之，作为一种时代错位的策略，地缘机体有助于展现泰国历史的连续性，但颇具讽刺性的是，其历史影响正是那种连续性的一个断裂。它在国家生命的连续统一体中起着中介的作用。

除了地缘机体的中介功能之外，还有什么使这种历史地图集在形塑对泰国过去的感知方面这么有效呢？不错，这些地图所表现的只是泰国在当地占据优势的时期。这一地图集既没有表现力量与政权交替时期这一地区的兴衰起伏，也不是这一地区政治的真实历史更迭。

[480]而这正是其优点所在，不是其弱点。地图集是极具选择性的，因此它能够通过从开始到现在的七个框架（六幅历史地图加上《泰国边界史地图》）来展现暹罗机体以及国家感的变化与成长，凸显暹罗的生命历程。这些地图向我们诉说着故事，这些故事从国家的初始开始，讲述泰人如何受到中国这一外国威胁的压迫，而向南迁徙到他们认为是专为他们而存在的黄金圣地。这种迁徙既象征着艰难困苦，同时也展现出泰人从洪荒时代就开始的对于独立的热爱。最终，泰人到达了黄金半岛，而高棉人已经占据了当地大部分地区。再一次，尽管遇到外国主导下的艰难困苦，但独立已经深藏于泰人心中——因此他们为建立一个他们自己的伟大王国而努力奋斗，最终在他们的成熟时期建立起素可泰王朝。然而，在为之奋斗的数百年时间里，泰人王国时刻面对外国的威胁，尤其是来自缅甸人的威胁。地图集中凸显的时刻表明，在这些断裂时期，英雄般的国王常常领导泰国人民为复兴国家而战。确实，每当暹罗重获统一，它的力量就比以前任何时期更强大。地图集使国家的过去变得栩栩如生。所有地图都是一套而不是单个视觉代码。它们一起发挥作用，展现出泰国历史的整个情节。

在这些地图中还能够看到另一种情感影响，即暹罗的宏伟。人们会不自觉地发现，过去的暹罗机体与邻国相比是何等巨大。这些地图帮助我们想象老挝、马来国家、华南一部分地区、掸邦以及整个柬埔寨和兰那还是暹罗一部分的美好旧日时光。暹罗如此之大，以至于它的历史对手缅甸与越南在每幅地图上都显得次要。这表明了祖先建立和保卫国家，并使其到现在一直保持发展的努力。

这些地图的作用并不是历史地理学研究，而是对国家命运的历史观念的研究。数据与事实是必需的，因为这样它们才会看起来真实、客观。制作一幅1569至1584年间阿瑜陀耶王朝被击败而暹罗据称失去其独立的地图，价值何在？假如这一时期像这一地图集那样可视的话，暹罗可能就会以这幅地图上缅甸的颜色表示，而阿瑜陀耶也被合并到缅甸王国当中。出版一幅15世纪兰那独立时期反抗阿瑜陀耶并控制素可泰的地图，意义何在？这两幅“假设”地图可能会混淆或者摧毁整套地图的意识形态。

情节化的过去

看来，随着地缘机体发展而形成的观念策略与文学技巧在1893年危机和历史地图集的历史编纂学中都至关重要。它们控制着推测与视角，而且创造出想要的情感影响，制服了国家感生命中的断裂时刻，并进而形成一种国家自豪的反殖民的生命历程。

正如一些思想家如今所指出的，过去、历史叙述以及文学建构并不是毫不相关的领域。带来预想效果的不仅是时代错位与选择性强调，历史编纂学和地图集对故事要素的安排也形成了一种回忆过去的特殊方式。令人惊讶的是，如果对1893年危机历史以及地图集的安排，即情节，加以仔细观察，将会发现，它们类似于泰国通俗历史小说和戏剧的典型情节。

銮威集瓦塔干（銮威集）（1898—1962）是泰国民族文学最有影响和最多产的创作者，他是强大的民族主义历史编纂学的支持者，创作了许多历史小说，还是一位著名历史戏剧作家以及一些著名军事歌曲的作者。[481]简要探究他的戏剧可能是理解文学技巧与泰国历史之间关系的最好方式。銮威集戏剧的主题非常有限：泰族的起源、泰王国的建立、为争取独立进行的斗争、反抗外敌的战斗以及泰国的统一。只有少数一些是关于生命的无常，并且所有这类作品都是在第二次世界大战后他仕途急转直下的时候写的。在这些主题中，尽管故事复杂多变，但情节常常是相同的：和平的国家受到外敌围攻，之后设法采取行动解决问题，最后则是胜利的庆典。根据海登·怀特的理论，这是一种喜剧情节。在我看来，这是一种常见的泰国情景剧。

这种典型情节的一个事例可能会对讨论有所助益。銮威集的首部历史剧《纳黎萱国王宣布独立》（King Naresuan Declares Independence）在1934年首演，这是关于16世纪后期一位英雄般的泰国国王的故事。在这个故事一开始，是一段开场白，随后是纳黎萱和一位贵族之间的公开对话，话题是国家在十五年前被缅甸击败后泰国人民所遭受的痛苦。为了复仇，他们如今正在寻找时机以恢复国家的独立，用一个特定的短语来说，就是恢复王国（dindaen）：“我们必须恢复我们的独立。独立深深铭刻在我们心中。对于没有独立的prathet来说，那个prathet的民众过的是非人的生活。”[482]

1584年，当缅甸国王南达勃因（Nandabayin，即莽应里）命令

阿瑜陀耶派出一支军队协助他与阿瓦叛军战斗时，机会来了。当军队到达克良（Khraeng），一个靠近边境的孟人城镇的时候，两位孟人指挥官从南达勃因那里接到了伏击纳黎萱的命令，但他们改变了主意，叛逃到泰国那边。在知道缅甸人失信并想要暗杀他之后，纳黎萱发表了阿瑜陀耶独立的仪式宣言。从那时起，当地的孟人自愿参加到他的队伍中，一起进攻位于勃固的缅甸都城。[483]这部戏剧的最后一幕是泰国历史上最精彩的故事之一。戏中，在纳黎萱领导下的所有泰人和孟人从勃固返回，毫发无损地穿过一条河流，但一支缅甸军队紧随其后。纳黎萱向河对岸开了一炮，并奇迹般地将缅甸指挥官打死了。[484]纳黎萱最终发布了一个预言，称他的心灵将会永远护佑国家；但泰国人民必须像他那样勇敢、奉献并不懈努力地反抗敌人。

这部戏剧的故事跟泰国的编年史结合十分紧密。作为一个更为复杂的故事，可能会有更多的动作，当然也会有更多的问题或冲突增添到主要情节当中。但是，这些附加物常常是在另一个层面上的问题，大多数都是个人问题，例如感激、私仇以及最流行的选择——爱。问题的不同层次形成了更为复杂的动作和情节。在大多数情况下，个人利益跟国家利益最终会发生冲突。当然，对于一位民族主义者而言，前者对于后者常常是次要的，而且也必须为后者做出牺牲。此外，在每个故事的开始，问题总是期待一个令人满意的结局，比如说国家的解放，而且这常常是能够实现的。除此之外，一些戏剧以英雄的牺牲或死亡为结尾，这就使故事更富有情感。即便如此，这种结局也远不是悲剧性的，因为这是为一项崇高事业所做出的牺牲。传递给观众的信息是面对困难时的牺牲与准备，而不是自满之心。个人与国家利益之间的冲突具有一种类似的功能。个人利益的牺牲是非常富有情感的，要么悲伤，要么兴奋，而且是一些戏剧的高潮所在。[485]策略性的情节并不是解释性或逻辑性的表述，而是非常情绪化的东西，但它已经囊括了所有必需的解释与逻辑。在一些情况下，尤其是爱人之间，銮威集明智地用对话解决冲突，逻辑与情感并重。例如，他用“爱”（rak）这个词，这在泰语中是表示爱国主义的词语“爱国”（rakchat）的一部分。[486]这将激发他的观众通过爱人的个人之rak的牺牲来思考和感知rakchat。

銮威集曾承认，历史剧不是历史。尽管它们必须以历史为基础，但它们粉饰、美化甚至发明出故事来达到特殊的效果。[487]它们中的一些甚至不能被称为“历史”剧（lakonprawattisat），因为它们跟历史的唯一联系只是一个名字或者作为故事背景的一个事件。角色常常是扁平的、单面的、非黑即白的，并且是可以预测的。对话并不是自然的，而像是书面声明。然而，在这些戏剧中，支撑起历史感的并不是被发明出的故事或角色，而是主题和情节所传递出的信息。

人们并不认为暹罗的现代历史书写类似于文学和虚构作品。那么，关于领土沦丧和省级行政体制改革的历史编纂学是如何利用小说的策略和技术的？首先，它从一个特殊的视角对故事加以处理。就像在小说中一样，这导致了特定角色的夸大和减损。在国际政治的背景话语中，演员被归类成明显的两大主要角色，暹罗和帝国主义。与之相应，冲突和问题也被划分为不同价值、重要性、含义以及优先关注等级，例如内部与外部、国际与国内、国家与个人。情感依附则根据对冲突利益的分类而形成。因此，爱人或个人利益为国家利益做出的牺牲就值得加以赞颂，就像当国家的独立受到“外来”威胁时，对之前朝贡国要求“解放”和“自治”进行镇压一样。

本章探讨的历史编纂学和地图运用了时代错位的假设，以及地缘机体、边界线、现代独立观念等等策略，这些跟銮威集剧作中时代错位的词汇与对话很相似。通过这种方式，它们将故事变得让当前的观众能够理解并感到熟悉。因此，价值、观念以及情感的传递才有可能。此外，为了形成过去之外的价值，主要冲突中的两大角色相当扁平化，以非黑即白的形式展现出来，在这个意义上，它和伊索寓言中美好对抗邪恶的故事差不多。而在历史地图中，凸显的技术是必需的。假如所有地图以适当的顺序放置，关于祖先迁徙活动的地图就是泰国历史的导言，紧随其后的是英雄时代的地图，而《泰国边界史地图》表现紧接在现在之前的一个时段，由此泰国历史的进程就变成了泰国领土国家的发展过程。

现在且不说这些策略和技术，历史编纂学、地图以及銮威集戏剧的情节也十分相似。这些故事常常出自暹罗和外敌之间的主要冲突，由此产生各种行动。虽然也可能存在其他冲突，但所有这些都从属于主要冲突，而更多行动围绕着主要冲突的核心复杂地交织起来。行政制度改革的故事已经随着之前朝贡国中新体制的成功实施而达到高潮。这是一个令人欢喜的结局，在这当中，我们可以看到新体制在全国推广，亲王施政者的成就广受赞誉。当然，领土沦丧的故事高潮是1893年危机。这个故事是相当悲剧性的。然而，正如銮威集意识到的，牺牲是一种被掩饰的祝福。只要国家的最终生存和独立为人所知，那么，铭记心中的就不是灾难或自满。这个故事让我们想起困苦、牺牲以及爱国主义和统一的必要性。而这些价值将会以一种非常具有刺激性和感召力的方式注入我们心中。对于历史地图集来说，尽管其中包含着泰国历史的多重片段，但情节是类似的，价值也是相同的。它并不是不相关地图的集合。这一整套历史地图集是暹罗整个历史的一部大纲，全面地表明了在国家命运中主要问题常常是来自外部的危险：外敌、外部威胁、中国人、高棉人、缅甸人、法国人、恶狼等等。外部敌人是周期性的，随时可能到来。这是从早期阶段到现在

的一种重复主题。这些重复主题整齐地排列，成为国家直到现在的整个生命历程的“主要情节”。

这种主要情节包含两种在某些意义上自相矛盾的次要情节。在一方面，它展现出国家生命历程中的发展、转变或进步。而在另一方面，外部威胁和为独立而战的主题是重复的。那些看似动态的历史只不过是一种循环往复的现象。重复主题看起来是冗余的。然而，冗余对于我们的记忆来说有一种重要功能。正如埃德蒙·利奇在他对创世神话的研究中所指出的：

> 在信仰者的头脑中……神话的冗余可以给人信心。任何孤立的特殊神话都像一个被嘈杂干扰纠缠不清的编码信息机体。它确切所讲的是什么，就算是最自信的信徒都会感到些许不确定。但是，冗余的结果是，信仰者能够感觉到，尽管细节情况多种多样，但一个神话的不同版本都确证了他的理解，并增强了所有其他版本的本质意义。[488]

尽管如此，两种次要情节相互补充，而且它们合在一起组成了叙述暹罗生命中整个过去的主要情节。暹罗成长、前进，而国家生命中的本质意义——独立——得以强化。按照这种主要情节，暹罗已经经历了一些断裂阶段，面对过敌人、威胁、迁徙的困苦、战败、解体等等，但暹罗生存了下来。在19世纪末的痛苦不是别的，而是暹罗的自由遭受威胁的另一个断裂片段。多亏君主和暹罗对于独立的热爱，国家再一次生存了下来。从生命历程上看，国家的机体在不同阶段生存了下来，有时候还忍受了悲剧般的痛苦。然而，机体在世纪之交所做出的牺牲对于生存而言是至关重要的。而事实上，暹罗再次繁荣昌盛。这一次，国家变得更为进步、更为文明。如果地缘机体的出现和1893年危机构成了暹罗命运中的一个极为断裂的时刻的话，那么我们目前已经讨论过的这种类型的历史编纂学就在重建国家命运的连续性当中发挥了特殊的作用。那里没有断裂、没有破裂，也没有替代。它在我们记忆中被消除或抹去了。与其说这是一种严重断裂，不如说这些动荡时刻有助于刺激人们团结在国家领导，尤其是当朝君王周围。

如此普遍的正是这种主要情节，而不是真实的过去，它为銮威集的虚构历史提供了取之不尽、用之不竭的源泉。对于领土沦丧和改革的历史，主要情节提供了先入之见，即给定的情节，通过这些情节，人们将19世纪晚期理解为与之前危机类似的循环现象，只是故事要素、行为、人物角色以及对话有所不同。

现代历史仰赖的这些关于过去的前现代文学是否确实含有这种主要情节？还是说，它是一个现代头脑对于前现代叙述的解读？

重塑的过去

前面所述的问题将我们引向另一个更为重要的问题。在19世纪晚期和20世纪初期，现代历史研究开始在暹罗出现。这一领域的先驱学者引进了重构过去的新方法和新观点。像地理学和其他学科一样，表面上建立在传统文本基础上的新型过去体现了对本土观念的一种急剧破坏。19世纪晚期的断裂是否对新型过去的形成造成影响？如果世纪之交数十年里的经历在暹罗统治者头脑中造成如此创伤的话，那些可怕的时刻是否形塑了他们对于国家当前与过去命运的先入之见？新型过去在那个时刻之后是否被新的思考方式和新的情感所铭记、指引和情节化？我们如今所知的暹罗历史的主要情节是否可能是1893年之后创伤的结果？

到目前为止，我已经指出，地缘机体的出现需要一种将国家命运中的断裂封存起来的新历史。关于那次危机的历史编纂学发挥了非常好的作用。虽然对于领土沦丧和省级改革的书写很晚才被重新建构起来，但很可能危机本身以及关于它的记忆促成了一种暹罗的新型过去。换句话说，地缘机体出现所造成的影响是如此之大，以至于必须以一种新视角重塑暹罗的过去。在很大程度上，新型历史被地缘机体的话语及其相关观念与实践重塑，例如，对先前机体以及同质性的时代错位的假设、必要的错置的国际政治背景、国家的排他性主权观念，以及最首要的地图的使用。关于领土沦丧和改革的“内容失实”的历史，以及时代错位的地图，用新的情节、偏见、价值以及技术，创造并维系了关于泰国过去的新话语。这种新话语已经通过媒体、学校和一些其他意识形态机构加以再生。它是具有支配性的。

地缘机体的话语在产生暹罗的新过去中扮演了重要角色，它也导致或塑造了新历史的一些其他方面。在此我要讨论的是新过去的范围：它的主体。问题在于：什么样的过去是值得叙述的？1907年12月2月，朱拉隆功国王在考古学会（泰语中称为Borankhadi Samoson）开幕式上发表了一次演讲，这是暹罗历史学界的一个里程碑。这一演讲的内容明确地表达了关于暹罗过去的新话语。国王勉励学会会员去研究国家（prathetchat）的过去，而不是所谓的phongsawadan，即传统的王权记录。而且，在他的观念中，prathetchat不仅仅是指阿瑜陀耶和曼谷，还包括暹罗（prathetsayam）的其他大城市：

> 历史应该从王都（一些人称之为Hang或Chang）开始，这是泰国人民发源的地方，然后是清盛、清莱、清迈、宋加洛、素可泰、老阿瑜陀耶、新阿瑜陀耶、罗斛、华富里、洛坤，以及那些统治其他muang的muang，诸如甘烹碧、猜纳、彭世洛、讪、素攀、北碧、碧武里等。它们曾经都很强大，并组成了如今统一的prathetsayam。[489]

新历史的空间明显是由近期出现的地缘机体所设定的。确实，地缘机体是解释他为何包括了这些村镇或城市的唯一逻辑理由。新历史也不应被皇家记录的时间所限制。他指出，新历史的时间跨度应该是一千年。

在这种对过去的多中心认知下，一些地区中心的历史被加以梳理和书写。但是下一代历史学家，尤其是朱拉隆功的儿子瓦栖拉兀和丹隆亲王，改变了朱拉隆功的时空参数。新方法直到20世纪80年代仍未受到挑战，它更多关注的是素可泰、阿瑜陀耶以及曼谷等伟大中心的历史。地缘机体话语的影响仍然明显。然而，对于都城的关注和其他大城市的缺失并不意味着新历史的空间像传统时代那样支离破碎。毋宁说，到20世纪早期，统一国家由它的中心代表（因此想要表达一个国家只需提到其都城甚至其领袖的驻地）。而且，在这种新历史编纂学观念之下的都城的观点意味着人们认识到了统一的地缘机体。事实上，素可泰被认为是暹罗的第一个都城，因为人们认为它曾经统治过暹罗当今领土的大部分地区，甚至更多，而其他大中心没有。正如丹隆在1929年所写：

> 那些曾经在兰那建立王国的泰人只占有当前西北部［地区］的领土，随后就衰落了。但在素可泰建立起独立王国的泰人将王国范围拓展得如此之大，甚至达到了其他国家。从那时起一直到现在，他们统治并占领了prathetsayam［暹罗］。因此素可泰应该被看成从佛诞1800年［公元1257年］以来泰人统治下的prathetsayam的第一个都城。[490]

著名的兰甘亨铭文被过度纪念，部分原因可能就在于，它是表明素可泰王国几乎跟当今的地缘机体一样大的最古老证据之一。[491]

对地缘机体的理解的变化很可能是关于过去的空间参数的变化的原因。朱拉隆功的多中心暹罗观点似乎意味着空间单位的连续关系，而中心的历史使都城成为整体的再现。按照这种观点，在20世纪80年代泰国对于所谓地方史的日益增长的兴趣，可能与那个年代泰国变动中的政治与经济状况，尤其是由国家推动的地区中心资本主义和都市主义的发展，存在一些关联。

当然，关于暹罗过去的知识已经以不同的方式、在不同程度上受到地缘机体话语的巨大影响。就连美好对抗邪恶的故事这一本土过去的本质也被国家争取独立的斗争所替代了。[492]过去被当成是泰国与其他国家抗争的生命历程。从20世纪初开始，泰国历史中最强有力、最具影响的主题出现了。它就是“泰国反抗缅甸”（Thai rop phama）的历史。[493]国家感、爱国主义以及类似的东西成为迫使我们以某种方式而不是其他方式解读过去的负担。历史因此就成为泰国国家感认同中最重要的手段。

或许，正如地理学中的替代一样，存在着一个关于过去的不同话语相互对抗的舞台——在这个舞台上，新的过去无法完全剥夺旧的过去。因此，那里可能会出现矛盾、模糊以及踪迹，表明新的过去如何被创造出来。[494]然而，这个领域已经超出了本书的范围。

结语 地缘机体、历史与国家感

地缘机体与历史已经成为国家感强有力的技术手段。最大的影响体现在它们对泰国性，或者说与他者性相对的“我们自身”认同的作用。正如埃德蒙·利奇早就指出的，当今世界一些地区的政治混乱表明，边界暴力地、武断地将各个族群划分为不同的民族。[495]在暹罗的边疆地区有一些族群，他们被看成是跟缅甸人、老挝人、柬埔寨人或者马来西亚人不同的泰民族，或者不再是孟人、克伦人、克耶人、掸人、佬人、苗人（Hmong）、泐人（Lu）、拉佤人（Lua）、普安人、高棉人或者马来人。然而，如今同样明显的是，凭借地缘机体的那种威力，各个族群发现，自己很愿意拥有一个政治实体，由它的边界定义他们的认同。

“我们自身”与他者对立的形成

在东南亚的本土传统中，一个人首先向其领主而非国家效忠。生活在一个地区内的人们可能并不属于当地的统治者，尽管他们可能会给这一地区的领主缴纳租税。测量员詹姆斯·麦卡锡充满困惑地指出，这里有一种奇怪的习俗，对人的权力跟对土地的权力是相互分离的。[496]作为一位现代西方人，他并没有意识到这种习俗在这一地区和亚洲各地非常常见。

这对于那些想要通过地理学来决定国籍，并进而决定为哪国效忠的现代管理者来说，也是一大困惑。在老挝—泰国边境，随着1893年条约的缔结，暹罗当局希望刚刚划定的边界也能标示出人口的分配。那些受湄公河左岸（法属印度支那地区）领主的管理，同时又居住在另一侧（暹罗）的人被允许回到他们的祖国。假如他们不回去的话，他们就会由于他们的居住地而成为暹罗人。法国人拒绝采纳这种观点，而将出生地作为归化的首要决定因素——也就是说，左岸的老挝人，不管他们居住在哪里，都是法国的属民。[497]

围绕这场争论的政治行动持续了十年的时间，其目的是控制人口以及背后的人力资源，因为这一地区以人烟稀少著称。暹罗与法国当局试图通过各种方式，包括废除赋税、发放钱财衣物以及恐吓威胁等，使这些人变成他们的属民。[498]然而，双方的措施，都同样将认同与归属或效忠从传统人际关系转移到新的地缘机体上来，不管是以出生地为基础，还是以居住地为基础。暹罗的措施看起来更有意脱离传统实践。

结果是两方面的。一方面，用于控制人力的传统约束体系已经不再有效，正是这种关键性变化最终导致了这一体系的废止。另一方面，迫切需要塑造一个使人们形成“暹罗人”认同的新体系。结果就是，形成了全国范围的人口与户籍普查，以及将传统的领主统治转化为以领土为基础的地方行政管理。[499]此外，右岸老挝人地区的一位王族行政长官发布命令，禁止当地的管理者在人口与户籍普查中用族类进行统计。相反，所有的人都必须被同样登记为“暹罗属民”（Siamese subjects）。[500]虽然新的认同在短期内无法全面贯彻实施，但地缘机体已经为新的划分民众的方法指明了方向，奠定了基础。1941年，銮披汶政权发布了一项充斥沙文主义的国家规范（ratthaniyom）[501]，将不管来自哪个地区，具有怎样族类背景的

所有泰国民众统称为“泰人”，而不管他们族类来源的多样性。[502]迟至1967年，据查尔斯·凯斯报道，湄公河右岸的民众仍然认为自己是老挝人，尽管他们正越来越成为“东北人”（Isan）。他还发现，在他进行研究的这段时期，曾经在銮披汶政权时期造成潜在分裂威胁的东北人地方主义已经不再构成威胁。这个地方共同体已经成为泰国内部的一种认同，并不会出现要求建立一个独立的东北人国家的叛乱。[503]那些“老挝人”变成了“东北人”，这是在新创造出来的国家感的机体框架内出现的一种非常空间化的族类/文化认同。[504]

如今，在泰国的一些边缘地区也开始以领土划分民众。1986年，泰国政府进行了一次空中勘察，以便对泰国与缅甸及老挝接壤的边境进行地图绘制。他们发现，这一地区的少数民族长期以来不受干扰地生活着，并在这三个国家的领土之间来回移动。因此，他们解释道，除了地图，出于安全因素的考虑，还要进行一次人口与户籍普查。

历史在建构泰国性过程中也发挥了作用，“过去”在“什么是泰国性”和“什么是他者性”的二元对立的基础上被创造出来。在这里，地缘机体为历史提供了他者性的实体。成为他者的国家绝大多数是现代国家，而不是前现代政治下的一个分裂王国或者主要城市。此外，在“什么是泰国性”和“什么是他者性”之间的对比并不只限于政治实体。从泰国的历史视角来看，缅甸人富有进攻性，对外扩张，嗜血好战，而高棉人则相当懦弱，又投机取巧，只会在暹罗人遇到麻烦的时候发动攻击。不难看出，这些特性是对照泰国特性而得出的。泰人勇敢，爱好自由，爱好和平，没有攻击性。这正是泰国国歌告诉我们的东西。

在这里，正如本书一开始所指出的，他者性是对民族的一种消极认同，它不管这个民族是什么、做了什么。人们总是指责其他民族造成破坏和灾祸。比如说，泰国历史学家甚至谴责缅甸人应该为历史文献的损失而负责，虽然这很可能是出于缺乏现代历史观念，而不是其他别的原因。[505]但是，这种历史学家的想法并不是泰国所独有的。[506]

敌人的作用

争取独立，或者更明确地说，外敌当前的主题，已经变成了一个魔盒，在这个魔盒中生成了历史和当下关于国家安全的话语。拿历史中的一个惊人事例来说，一位杰出的泰国历史学家为泰国的农奴制做出了辩护。卡宗·素卡帕尼写了一篇关于庶民（phrai）[507]，即泰国社会一种农奴制度的经典文章。他以此回应马克思主义的观点，即将庶民视为泰国过去阶级压迫和剥削的证据的观点。[508]他认为，受苦受难（和受压迫？）是必要的，而对这些加以抱怨并不值得同情，因为敌人的威胁和战争迫在眉睫："当国家处于危急时刻，与国家的独立、整个民族的自由相比，个人的自由恰恰是次要的。"[509]此外，泰国的这种情况可能不如其他国家那么糟："如果读者诸君觉得我们的先辈受到他们社会的压迫的话，我想要告诉诸位的是，其他社会的先辈，如老挝、柬埔寨、越南、缅甸和马来西亚，跟我们的先辈相比，也受到同样甚至更严重的剥削。"[510]换句话说，跟国家安全相比，苦难是能够忍受的。这种对问题加以归类的策略，在銮威集的戏剧中也同样采用过。以他者性作为参照，可能在学术上没什么意义，但在意识形态上是非常有意义、非常有效的。

国家安全的话语无疑是泰国国家植入泰国民众头脑中的一种非常有效的无端恐惧。对他者性，尤其是敌人的塑造，可以为抵抗内外敌人的现存政治和社会管控提供佐证。要是没有这种话语中的敌人，不管是泰国各条边境上的准军事组织，还是职业军队，所有各类国家的强制性力量都将是冗余的。跟一般的观念相反，国家及其安全机器是由于敌人才得以存在的。在话语中（而非现实中），假如不是国家的安全机制的话，那么，究竟是什么在主动地创造敌人，并生产出对于国家最大的威胁呢？敌人必须被展现出来、生产出来或者暗示出来，随后在话语中得到维持。它常常是被设计出来的——如果不是被公然希望的话。

瓦栖拉兀在1911年为对抗规范军队，自己建立起一支准军事力量，他将其命名为野虎团（Suapa）——大概是模仿了那些历史上在暹罗边疆地带巡逻的卫兵的名字。这个名字与过去相关，跟泰国（性）与他者之间的边境相关，并且与敌人所造成的威胁相关。野虎团于是象征那些抵抗敌人、捍卫泰国性的主动力量。[511]相同的理由也用来为军队的角色辩护，只是没有那么象征意味。以1976年10月曼谷学生惨案两个月之后，当时国王的一次演讲为例：

> 我们的国家一度处于敌人持续性的侵略威胁当中，如果泰国人民没有在抵抗敌人的过程中发扬他们的爱国主义精神并团结一致的话，我们泰国人民的自由与生存就会遭到毁灭……因此，泰国军队始终是我们国家国防上最重要的角色，随时准备履行保护国家的职责。[512]

谁，或者什么才是敌人？这些想象中的威胁来自何方？印度支那地区的战争在话语中已经持续了数十年，但实际情况是，随着19世纪末职业军队的建立，泰国军事力量为了它自身政治统治在国内舞台上扮演了非常积极主动的角色。跟其他国家的战争很少见，而就算是发生战争，人们也会问，这究竟是为了捍卫国家，还是别有所图：例如，跟法国当局就湄公河领土存在的争端，第一次世界大战期间被派往法国参战的军团，被派去参加朝鲜和越南战争的军队，在老挝进行秘密行动的半官方的雇佣军，在泰柬和泰老边境地带爆发的零星冲突。为了巩固泰国性，敌人是否抽象或者模糊不清，这都无关紧要。敌人必须经常存在。

对敌人的塑造对民众关于那些假想敌的认知产生了深远的影响。1985年，泰国对地方领导者，主要是区乡一级的头人、医生和教师的民族主义态度进行了一次不为人知的调查。其结果显示，人们强烈认为泰国是一个美好的国家，受访者下辈子还愿意生在这里，这种结果一点都不奇怪。而他们最讨厌的国家则是越南、柬埔寨和老挝。这些国家的民众——他们说，泰国人不应跟他们建立亲密友谊或者与之通婚——是最不值得信任的。在泰国人最不喜欢的国民中，缅甸人排名第四。[513]假如有人问，为什么这些人被划分为敌人，是没有明确的理由来回答的。他者性的功能并不需要一种客观的解释。敌人的功能只需要是具体的、真实的，并能作为“我们自身”的对立面，而不必考虑真正的他者性是谁或者是什么。

地缘机体和历史在形成泰国性和塑造敌人方面扮演重要角色，这或许可以在一幅海报中最好地展现出来，这幅海报可能没有流传出去，但最典型地体现了这种情况。图像20是一幅没有任何全球参照的浮动地图，但很容易看出它是泰国地图。在东部边疆上，是一个挂满子弹的士兵的图像。他的眼睛紧盯着泰国地图，他的嘴巴张得很大，似乎要将泰国地图一口吞下。很明显，他是一个共产党，这从他的制服、帽子上的红星以及皮带上的锤子镰刀图案可以很容易辨认出来。这名士兵最突出的特点是他的轮廓，是按照越南、柬埔寨和老挝三国地图组合的形状绘制的。在这幅图的顶部，是泰国三色旗，印在生产这张海报的组织标志上方。这个标志本身也包含了三色旗和泰国地图。下面的标题写着：“醒醒吧，泰国人民。”在泰国地图中，有这样

的说明：“我们已经失去了352877平方公里的领土，只留下了514000平方公里。”在地图的下方是另一个口号：“团结就是力量；保家卫国；阻止腐败；国家富强。”在底部，海报赞助者的名字是“桑宁·尤沙塔蓬长老”。他是一位佛教高僧。[514]

泰国性的边境

内部/外部的二分法是区分“我们自身”与他者最有效的策略。然而，内部与外部、“我们自身”和他者（或敌人）之间的界限，有时是模糊不清的。即使是地缘机体，这一可能是泰国国家感最明显而坚实的认同，在某些其边界跟泰国性边界并不完全重合的地方，也有所局限。泰国性的范围是相当模糊的；它既可以相当广义，也可以十分狭义。在1988年，泰国全国，跟在美国的泰国人一道，一致反对芝加哥艺术学院，要求将一座11世纪的高棉门楣归还给如今在泰国境内的一座寺院。事实上，这块门楣属于高棉艺术，其创作时代在泰国占据东南亚大陆之前；而且，它也并不是一块非常重要的艺术品。但是，随着当时国家认同意识的高涨，它被看成是体现泰国国家身份的无价之宝。整个国家对美国人从泰国土地上窃取这一国宝的行径十分愤慨。而最终，整个国家又因为美国将那件国家认同的文物归还给它的祖国——泰国而不是柬埔寨——而深受感动。在这里，泰国性在文化层面上超出了泰国的范围，而囊括了吴哥王国的区域。[515]这种泰国性甚至远达芝加哥。值得注意的是，一件高棉文物之所以能引起泰国人世界性的反应，就在于其寺院目前所处的位置处在泰国地缘机体内部。

另一个反面的明显例子是泰国人对共产主义和泰国共产党人的看法。在泰国话语当中，共产主义与马克思主义理论、政治和经济方案、复杂的意识形态没有太大的关系。共产主义就是国家、宗教（佛教）和君主制度的敌人，它就是泰国性的头号敌人，因此在泰国性的外部。在冷战的宣传当中，共产主义通常会跟俄国、中国和北越等其他国家相等同。但是，泰国共产党力量的存在与这种定义产生了矛盾，尤其是在20世纪70年代后期，当时社会主义思想广泛传播，数以千计的中产阶级泰国学生加入了共产党。而镇压叛乱最持久的战略之一就是将社会主义者、共产主义者以及左派跟外部威胁联系起来。因此，这些学生被称为“受骗者”（the Deceived）或者“我们那些受骗的孩子”（our children who are deceived）（受共产党的骗？受他者的骗？），这是在泰国性与他者之间创造出的类型。后来，这种“受骗”类型拓展到所有泰国共产党人，包括那些政治局成员。在放下武器和意识形态之后，他们中的大多数人都获得了大赦，并被称为“泰国发展的参与者”。他们成为泰国国家中“我们的一员”。

另一支镇压反叛的力量是边境巡逻警察，其主要任务是在农村地区打击泰国共产党人。这里的术语“边境”，实际上表明了泰国性之外

的他者性的划分，而不是一种地理学上的定义。关于地缘机体的话语提供了一种有效的方式，将泰国社会内部的反叛分子与外部威胁等同起来。因此，边境巡逻是保卫泰国性边境、打击敌人的力量；敌人必定是在边境之外，不管他们真正身在何处。实际上，这支警察部队能在任何地方采取行动，可能在边境地区，在少数民族中间（教他们标准泰语，并将泰国国旗、佛像和国王、王后的图像介绍给他们），在泰国领土腹地的一个农村里（组织一个反叛乱组织），或在像清迈这样的中心城市。它也是1976年10月大屠杀中冲入曼谷皇宫附近一所大学的主力军。

“外部”未必真的是外部；而“内部”也可能成为外来的或者外部的。在任何情况下，泰国性的话语范围保持着均质与统一。而反过来说，在地理话语的术语中，诸如“边境”这样的术语变得模糊不清。它可能表示超越空间或地理的某些东西。在上面所举的例子当中，边境巡逻工作出现在泰国性边境的各个地方，甚至会出现在地缘机体的内部。与其地缘机体相比，泰国性的边境更受局限。泰国地缘机体并不一定等同于泰国国家感。我们可能会想到各个少数民族，他们身处地缘机体内部，但在族类、宗教或意识形态上，他们位于泰国性的边缘地带，而且没有被很好地接纳进泰国性的范围之内。这些地方的情况很微妙，随时可能发生冲突。

符号的权力

代码或者符号，就像“边境”这个词汇或者国家地图一样，并不一定指代它原初的含义。它可以生成、产生更多的相关含义。换句话说，每种符号都潜在地具有多种意义。因此，对符号意义的控制之争就成为一场激烈的战斗，在这场战斗中，要争取颠覆并消除特定的意义，并确立其他的意义。因此，对某一符号的主要意义的忠诚或反抗就标志着对某种话语霸权……和权力的顺从或反叛。

国家感的象征意义通常通过一些话语共同体现出来，其中的每一个分别发挥着作用。这使得国家感的符号成为一种丰富而有力的标志。这种标志具有强大的力量。最佳例子之一就是国旗。泰国国旗在历史上仅有过色彩、形状和徽记上细微的变化。[516]但是，这样的历史也可以追溯国家感认同话语的形成过程。当蒙固王创制“暹罗”旗，以之作为从君主徽记中独立出来的一个特殊符号的时候，究竟意味着什么？当他选取一头白象作为旗帜上的符号，而在君主旗上仅表现蒙固王的私人徽记的时候，又表明了什么？引入三色为国旗颜色这一重要步骤又意味着什么？有人认为，国王瓦栖拉兀之所以决定将白象从国旗设计方案中拿出，是因为一次意外中白象旗被倒挂了。[517]即便这种说法确有其事，那三色为什么会成为符号？权力以怎样的方式介入了这一过程？

三色旗曾经历过多次动荡，却了无改变；而一些从专制王朝时期流传下来的其他的国家符号，就受到了质疑。1932年革命废除了君主专制制度，试图引入宪法，作为国家的最高象征符号。[518]接下来的政权组织谱写了新的国歌，以替代公开场合代表皇室的歌曲。[519]此外，代表国王陛下的歌曲被缩短了，一些竞争性的符号被创造出来。[520]尽管存在这些争斗，三色旗还是几乎原封不动地留存了下来。为什么三色旗如此强大？还是因为它十分弱小、模糊，因此具有可塑性？如果是这种情况的话，关于这一旗帜的法规和仪式是否存在任何重点、阐释或功能上的转变？[521]

然而，由于国旗是被泰国国家及其话语的权力所制造和认可的，因此，其意义和认同就受到了泰国性话语的限制，因为这种泰国性不包括那些持不同政见者，也可能不被那些持不同政见者所接受。自1982年以来，共产党武装分子向政府投诚的时候，会向政府官员交出步枪和红旗。作为回报，他们会获得三色旗和一张国王陛下的图像，

最后他们会在一起高唱国歌。这种使用三色旗和其他符号的政治仪式，将红旗下的泰国共产党人转变为三色旗下的主流社会成员。这是否意味着，他们在仪式没有进行之前，算不上完全的泰国人？

大多数政治力量都意识到旗帜的力量以及问题的严重性。在1973年10月人民起义前夕，当时的军政府指控学生运动成员是共产党分子，并声称所有的混乱都是共产党有组织有预谋的。为了应对这一指控，数十万人开始了反对军政府的游行示威活动。他们被一支学生队伍，而非军队所领导，他们高擎国旗和国王画像。

象征意义有多么强大，可以从它被不当使用或受到挑战的时候看出来。曾经有一个人，因为穿了一双国旗印在跟上的袜子而被捕，这在泰国文化中被认为是对这一符号的冒犯。[522]另一个事例则是在1975年10月，在之前刚刚提到的成功起义两周年之际，沿着当年游行路线进行了一场仪式性游行，作为纪念活动的高潮。组织者为游行准备了成千上万的小纸旗，但不是三色旗。他们为这一场合专门发明了一种新的旗帜。它在天蓝色主色调中间用白色印制了起义的英雄时刻的一个著名景象。最初，艺术家受到批评，理由是天蓝色和白色未能体现出起义的激进精神。最后，经由军队的宣传提醒，学生运动的领导者认为，应该完全放弃英雄旗帜，因为它可能被看成是对国旗的故意挑战，而这可能会导致无法想象的政治灾难。组织者们的激烈争吵持续了整个晚上，最后每面英雄旗帜都被丢掉，第二天清晨他们在曼谷各处购置了数千面三色小纸旗。是他们太胆小么？还是说，他们的谨慎很恰当？又或者，与其在最后一刻不得不放弃新旗帜，还不如一开始就不要尝试用新旗帜？

最后的话

国家感的认同是一种图腾崇拜。它建立在“我们自身”和他者的二元对立的基础之上。当然，存在着不同层次的认同——班级、学校、地区、职业、国家感——而且不同的认同可能相互冲突。但是，其权力因认同的等级而不同。例如，共产党人认为，工人没有祖国，他们希望不同国家的世界将会让位给一个国际主义的新世界。但是马克思和恩格斯过于乐观了，并被资本主义的超国家性所迷惑；他们未能意识到，工人的身份次于国民的身份，甚至次于族类的身份，比如克罗地亚人、塞尔维亚人、斯拉夫人、捷克人、乌克兰人、克伦人、孟人、泰米尔人、僧伽罗人或者泰国南部的人。实际上，工人很难团结，他们常常会分道扬镳。即便是建立在一种身份认同基础上的统一，在某一天也可能会因为基于另一种身份认同的新划分而分崩离析。甚至民族，尽管它仍然是一个强有力且受欢迎的基本认同，也会瓦解消融。有一天，国家会由于另一种可能更高级的共同体认同而消亡。

对国家感的认同并不代表任何国家感的内在的特征。它所展现的是其创造出的东西。国家感的定义与范围并不是既定的。它们是被建构、雕刻、刻划和制作出来的。其统一也不是既定的。这种认同是由定义其范围、赋予其意义或者彼此时常冲突的话语的效果组合而成的。它始终是不固定、模糊不清、自相矛盾的，常常过于受限，同时也过于宽泛。身份的存在只不过是一种暂时性的话语关联，在这种话语关联中，特定的话语对这一范围保持主导力量。但是，其他话语也存在于特定区域的边缘，新的话语出现，挑战、动摇甚至替代了主导话语，进而对其范围及身份加以重新书写。身份认同总是处在竞争与替代的危机当中；因此，它始终是变化不定的。这种身份认同的存在既不稳定，也不连续。它时刻充满着转变、破坏和替代。因此，对国家感的研究需要仰赖身份这一虚幻的概念。同时，因为国家感的形成充满了对抗、斗争和替代，对话语认同的研究就成为一种对模糊、误解、不稳定的意指时刻，以及促成这种认同的外在力量所进行的研究。

在大多数历史研究中，地图的作用并不重要。现在，我们应该认识到它的力量。在这里它是否被夸大了？或许吧。但是，在其他地方，地图的作用绝对被低估了。它不仅是人类主体使用的一种手段，一个动作。实际情况可能是相反的。其他技术可能也是如此。它们可

能是非人主体，将人类变成代理甚至是它们的媒介的客体。假定的创造者，就像制图员，永远是匿名的，而且他们不应为产品超出其控制负责。在历史叙事中，人类往往被赋予了核心角色。他们在历史中应该处在一个更为卑微的地位，作为技术的奴仆；或许，这恰恰是如今正在发生的事情。

一个国家的传统历史总是充满着英雄主义、智勇领袖、争取独立、饱受外敌创伤等等故事。这些故事值得铭记，我们曾经就是这样回忆我们的过往岁月。但实际上，一个国家诞生的历史充满着尴尬、非理性、偶然、意外之喜以及有趣的事件，也包含着意识形态和心理上的掩饰。不管这些事件是否有价值，是否有用，它无疑是同一个过去的另一种历史。

地图创造了国家，虽然并不是单枪匹马。但是，地图在技术来源上相当年轻和微不足道，要将创造国家归功于它是不可想象的，这是因为那将消除一个国家沉淀在史册中的辉煌。然而，为什么要千方百计去追寻一个国家的远古起源？为什么不去观察其明显可见的组成部分，对它们各自分析，来发现其短暂的关联？简单来说，“暹罗”的诞生就在S、I、A和M四个字母的组合中。同样，其地缘机体也是在一幅地图中，而不是别的什么地方形成的。

资料注释

The Burney Papers.在各章的注释中，The Burney Papers将用BP（卷）/（部分）的形式呈现。例如，BP4/1指第4卷，第1部分。这里的卷数是指原稿的卷数，而不管合订本的卷数是多少，因为原稿与合订本的卷数不一定对应。比如说，原稿第2卷就拓展为两个合订本。此外，页码标注的方式在整个原稿中也并不一致。在第1卷的四个部分和第3卷的两个部分中，页码的标注是连续的。在第2卷的六个部分和第4卷的两个部分中，页码的标注在每部分重新开始。第5卷只有一个部分。因此，对于第2卷和第4卷来说，需要指明各部分的数目信息，而对于其他卷来说则需要省略，以免造成混淆。

Prachum Phongsawadan.Prachum Phongsawadan（历史汇编）系列是多种历史文献的汇集，由八十个部分组成。然而，这里所引用的Khurusapha版划分为大致相同篇幅的五十卷，并没有考虑各个部分的头尾。因此，在引述的时候通常会用PP（卷）/（部分）的形式体现。例如，PP 34/62和35/62指在第34和第35卷中出现的第62部分；PP 11/13和11/14指同在第11卷中的第13和第14部分。在大多数情况下，当引述一本书中的某篇文章时，会给出每个文件的标题。

Phraratchaphongsawadan Krung Rattanakosin.引用提帕格拉翁关于第三朝和第四朝写就的两卷本Phraratchaphongsawadan Krung Rattanakosin（曼谷时期皇家纪事）时，在下面的注释中会分别简写成Thiphakorawong,Third Reign以及 Fourth Reign，并标注卷数。

术语表

由于本书涉及术语的意义转变，下面所列的定义包括相关的当前意义、书面意义以及/或者传统用法。

adharma	邪恶的、坏的、恶棍
ana-	权力、权威
anachak	王国；【字面】皇权
anakhet	领土、某一力量控制下的区域、边界；【字面】某一力量控制下的有限区域
ananikhom	殖民地
baht	【传统】衡量时间的一个传统单位，等于6分钟；10 baht＝1 mong（小时）
bannuang	国家；【字面】乡镇
Bunga mas（马来语）	作为臣服象征的金银树；【字面】金树
cakravatin（梵语）	（佛教王权观念中的）帝王、转轮圣王
chaomuang	某一城镇的统治者；【字面】城主
chat	民族、国家；【字面】与【传统】出生、天生的共性、天生的本质或特性
chatprathet	民族、国家
Chomputhawip	印度教—佛教宇宙观中人类所生存的南部大陆

daen	区域、范围
Dawadung	印度教—佛教宇宙观中萨迦或因陀罗所在的天域
dharma（梵语）	优点、美好的
dindaen	领土、区域
ekkalak	认同、共同特征
ekkarat	独立；【传统】最高的国王，位于其他人之上
farang	西方人
hon	星相家
huamuang	省级城镇；【字面】王国内部的依附国
itsaraphap	独立；【传统】最高权力、最高地位、领主地位
khaek	马来、南亚（印度、巴基斯坦、孟加拉、斯里兰卡）以及中东（阿拉伯、波斯和其他地区）诸族民众；穆斯林
khanthasima	领土、权力范围
khet	某一范围或区域的界限、线、边界
khetdaen	边界、界限、有限范围
khopkhanthasima	有限领土、有限的权力范围
khopkhet	界限、边界、线、有限性
khwampenthai	泰国性
krung	城市、大城市
Krungthep	曼谷；【字面】天使或神祇之城
lipda	衡量角度的一个传统单位，等于1分；60 philipda = 1 lipda, 60 lipda = 1 ongsa
lok	地球、世界、全球
mong	衡量时间的一个传统单位，等于1小时
muang	城镇、城市、国家；关于所统治的空间单位的一种泛化术语
muangkhum	附庸、纳贡的城镇、依附国，如今也指一块殖民地
naga	神话中生活在海洋或地下的蛇状生物
nat	孟人和缅人文化中的本土神灵或超自然生物
ongsa	衡量角度的一个传统单位，等于1度；1 ongsa = 60 lipda
phaenthi	地图
phama	缅甸、缅人、缅甸人
philip (philipda)	衡量角度的一个传统单位，等于1秒；60 philipda = 1 lipda

phongsawadan	编年史
phrai	农奴、农奴制、泰国传统社会中的一种奴役关系
phum	土地、世界、空间、范围
phumanithet	【传统】地理学;【字面】对土地或世界的描述;现在已不使用
phumisat	(所有意义上)地理学;【字面】关于土地或世界的科学
prathet	民族、国家;【传统】地区、地点;对一片没有划定权力或界限的不明土地的一种通用术语
prathetchat	民族、国家
prathetsarat	纳贡的君主和王国
samfaifa	在多个领主之下的朝贡国;【字面】在三片天空(三个领主)之下
sangha(巴利语)	佛教秩序
Sayam	暹罗
sima	用以标记一片神圣区域的圣石
songfaifa	在多个领主之下的朝贡国;【字面】在两片天空(两个领主)之下
Songkran	四月中旬的泰国新年
suai	朝贡
sumsam	疏忽
Suwannaphum	过去用来指称如今东南亚大陆的术语;【字面】金色大地
tamkon farang	对西方人亦步亦趋
tamnan	关于过去的传说、神话、故事
then	假僧人
thesaphiban	从1890年至今的新省府行政体系的名称;【字面】对领土的保护或控制
thewada	神祇、天使
Traiphum	三界宇宙学;【字面】三界
Yuan	越南、越南人(因其贬义色彩,因此在泰语中是一种常用的却非官方的术语)

参考文献

Adisak Thongbun.“Wan witthayasat haeng chat kap phrabida haeng witthayasat thai”

[National Science Day and the father of Thai science] .Warasan ratchabanditsathan

[Journal of the Royal Institute] 9,no.4 (July—Sept.1984): 3—4.

Ahmat,Sharom.“Kedah-Siam Relations 1821—1905.” Journal of the Siam Society 59,pt.1 (Jan.1971): 97—117.

Akin Rabibhadana.The Organization of Thai Society in the Early Bangkok Period,1782—1873.Southeast Asia Program,Data Paper 74.Ithaca: Cornell University,1969.

Alabaster,Henry.The Modern Buddhist: Being the Views of a Siamese Minister of State on His Own and Other Religions.London: Trubner & Co.,1870.

Alkire,William H.“Concepts of Order in Southeast Asia and Micronesia.” Comparative Studies in Society and History 14 (1972): 484—493.

Amondarunarak,Chamun [Chaem Sunthornwet] .Phraratchakaraniyakit samkhan nai phrabatsomdet phramongkutklaochaoyuhua [The signif icant contributions of King Vajiravudh] .8 vols.Bangkok: Khurusapha,1968—1970.

Amphorn Tangseri.“Withesobai khong phrabatsomdet phrachunlachomklaochaoyuhua thimito maha-amnat yurop” [King Chulalongkorn’s foreign policy toward the European powers).M.A.thesis,Chulalongkorn University,1980.

Anderson,Benedict.“The Idea of Power in Javanese Culture.” In

Culture and Politics in Indonesia,ed.Clair Holt.Ithaca: Cornell University Press,1972.

——.“Studies of the Thai State: The State of Thai Studies.” In The Study of Thailand:Analyses of Knowledge,Approaches,and Prospects in Anthropology,Art History,Economics,History and Political Science,ed.Elizer B.Ayal.Papers in International Studies,Southeast Asian Series,no.54.Athens: Ohio University,1978.

——.Imagined Communities: Ref lections on the Origin and Spread of Nationalism.2nd ed.London: Verso,1991.

Aphichat Thongyoo.Watthanatham kap chumchon: thangluakmai khong nganphatthana [Culture and local community: an alternative for development works] .Bangkok:Catholic Council for Development,1984.

Ayusawa,Shintaro.“The Types of World Map Made in Japan’s Age of National Isolation.”Imago Mundi 10 (1953): 123—128.

Bagrow,Leo.History of Cartography.Revised by Robert A.Skelton.London: C.A.Watts& Co.,1964.

Barth,Fredrik,ed.Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference.Bergen: Universitetsforlaget; London: Allen & Unwin,1969.

Batson,Benjamin,and Shimizu Hajime,eds.The Tragedy of Wanit: A Japanese Account of Wartime Thai Politics.Special Publication Series,no.1.Singapore: Journal of Southeast Asian Studies,1990.

Battye,Noel A.“The Military,Government,and Society in Siam,1868—1910: Politics and Military Reform During the Reign of King Chulalongkorn.” Ph.D.dissertation,Cornell University,1974.

Beze,Claude de.The 1688 Revolution in Siam.Translated by E.W.Hutchinson.Hong Kong,1968.

Boisselier,Jean.Thai Painting.Translated by Janet Seligman.Tokyo: Kodansha International,1976.

Bonney,R.Kedah 1771—1821: The Search for Security and Independence.London:Oxford University Press,1971.

Bowring,Sir John.The Kingdom and People of Siam.2 vols.London,1857.Reprint.Kuala Lumpur: Oxford University Press,1969.

Bradley,Dan Beach.Nangsu akkharaphithansap: Dictionary of the Siamese Language.In Thai.Bangkok,1873.Reprint.Bangkok: Khurusapha,1971.

——.Abstract of the Journal of Reverend Dan Beach Bradley,M.D.,Medical Missionary in Siam 1835—1873.Edited by George H.Feltus.Cleveland: Multigraph Department of the Pilgrim Church,1936.

Bradley,William L.“Prince Mongkut and Jesse Caswell.” Journal of the Siam Society 54,pt.1 (Jan.1966): 29—41.

——.Siam Then: The Foreign Colony in Bangkok Before and After Anna.Pasadena:William Carey Library,1981.

Brailey,Nigel J.“Chiengmai and the Inception of an Administrative Centralization Policy in Siam.” South East Asian Studies 11,no.3 (Dec.1973): 299—330 and no.4 (Mar.1974): 439—469.

Breazeale,Kennon,and Sanit Samuckkarn.A Culture in Search of Survival: The Phuan of Thailand and Laos.Monograph Series,no.31.New Haven: Yale University Southeast Asia Studies,1988.

Burghart,Richard.“The Formation of the Concept of Nation-State in Nepal.” Journal of Asian Studies 44 (1984): 101—125.

The Burney Papers.5 vols.in 6.Bangkok: Vajiranana National Library,1910—1914.

Chaen Patchusanon,Admiral.“Suriyupparakha temkhrat ph.s.2411” [The full solar eclipse of 1868] .Nawikkasat 62,no.11 (Nov.1979): 124—141.

Chaiwat Satha-anan and Sombat Chanthornwong,eds.Yumuangthai [Living in Thailand] .Essays in honor of Professor Saneh Chamarik.Bangkok: Thammasat University Press,1987.

Chaiyan Rajchagool.“The Social and State Formation in Siam 1855—1932.” Ph.D.thesis,University of Manchester,1984.

Chakkawanthipani.Bangkok: Fine Arts Department,1980.

Chamroen Saengduangkhae.Lokkathat chaothai phaktai thi prakot nai phlengklomdek [The worldview of the Southern Thai as it appears in nursery rhymes] .Center for the Promotion of Language and Culture of the Southern Thai Region.Songkhla: Sri Nakharinwirot University,1978.

Chandler,David P.“Maps for the Ancestors: Sacralized Topography and Echoes of Angkor in Two Cambodian Texts.” Journal of the Siam Society 64,pt.2 (July 1976):170—187.

——.A History of Cambodia.Westview Prof iles.Nations of Contemporary Asia.Boulder:

Westview Press,1983.

Chandran Jeshuran.“The Anglo-French Declaration of January 1896 and the Independence of Siam.” Journal of the Siam Society 28,pt.2 (July 1970): 105—126.

——.The Contest for Siam 1889—1902: A Study in Diplomatic Rivalry.Kuala Lumpur:Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia,1977.

Chariyawan Apornrat.“Panha khong ratthabanthai nai ratchasamai phrabatsomdet phrachunlachomklaochaoyuhua thikieokap khon-esia naibangkhap angkrit lae farangset” [Problems facing the Thai government in the reign of King Chulalongkorn concerning the Asian subjects of Britain and France] .M.A.(History) thesis,Chulalongkorn University,1982.

Charnvit Kasetsiri.“Thai Historiography from Ancient Times to the Modern Period.” In Perceptions of the Past in Southeast

Asia,eds.Anthony Reid and David Marr.Asian Studies Association of Australia,Southeast Asia Publication Series,no.4.Singapore:Heinemann Educational Books (Asia),1979.

Charuwan Thammawat.Lokkathat thangkanmuang chak wannakam isan [Political perceptions from the literature of the northeast] .Publications of the Social Science Association of Thailand.Bangkok: Saengrungkanphim,1980.

Chawi-ngam Macharoen.Thongthai [Thai f lags] .Bangkok: Fine Arts Department,1977.

Chirapha Phasitpratya.“Kansadetsawankhot khong phrabatsomdet phrachomklaochaoyuhua” [The death of King Mongkut] .Warasanmanutsat [Journal of Humanities] 2,no.3(July—Sept.1971): 35—50.

Chiraporn Sathapanawatthana.Wikrittakan r.s.112 [The 1893 crisis] .Bangkok: Sri Nakharinwirot University (Prasanmit),1980.

Chulalongkorn,King.“Samakhom supsuan khongboran nai prathetsayam” [The Antiquarian Society in Siam] .Sinlapakorn 12,no.2 (July 1968): 42—46.

Commission for National Identity.Ekkalak khong chat [National identity] .Bangkok:Graphic Arts Publishing,1983.

Cook,Nerida.“A Tale of Two City Pillars: Mongkut and Thai Astrology on the Eve of Modernization.” In Patterns and Illusions: Thai History and Thought,eds.Gehan Wijeyewardene and E.C.Chapman.Canberra: the Richard Davis Fund and Department of Anthropology,Australian National University; Singapore: Institute of Southeast Asian Studies,1992.

Crawfurd,John.History of the Indian Archipelago.3 vols.Edinburgh,1820.

——.Journal of an Embassy from the Governor-General of India to the Courts of Siam and Cochin China.2 vols.2nd ed.London,1830.Oxford in Asia Historical Reprints.Kuala Lumpur: Oxford University Press,1967.

——.A Descriptive Dictionary of the Indian Islands and Adjacent Countries.London,1856.Oxford in Asia Historical Reprints.Kuala Lumpur: Oxford University Press,1971.

The Crawfurd Papers.Bangkok: Vajiranana National Library,1915.Oxford in Asia Historical Reprints.Kuala Lumpur: Oxford University Press,1967.

Crosby,Sir Josiah.Siam: The Crossroads.London: Holis & Carter,ca.1945.

Curzon,George N.“The Siamese Boundary Question.” Nineteenth Century 28,no.197(July 1893): 34—35.

Damrong Rajanubhap,Prince.Prachum phraniphon bettalet [Collection of miscellaneous essays] .Bangkok: Khurusapha,1961.

——.Nithanborankhadi [Historical anecdotes] .13th printing.Bangkok: Bannakhan,1966.

——.Khwamsongcham [Recollections] .Bangkok: Khlangwitthaya,1974.

——.“Laksana kanpokkhrong prathetsayam tae boran” [The Siamese government in ancient times] .In Prawattisat lae kanmuang [History and politics] .A textbook for the general studies course Thai Civilization.Bangkok: Thammasat University,1975.——.Sadaeng banyai phongsawadan sayam [Lectures on Siam’s history] .n.p.,n.d.

Damrong Rajanubhap,Prince,and Rajasena,Phraya.Thesaphiban [The thesaphiban system of provincial administration] .Cremation volume for Phraya Atthakrawisunthorn (Sanguan Satarat).Bangkok: Fine Arts Department,1960.

Dhaninivat,Prince.Collected Articles by H.H.Prince Dhaninivat.Bangkok: Siam Society,1969.

East,W.Gordon,and Prescott,J.R.V.Our Fragmented World: An Introduction to Political Geography.New York: Macmillan,1975.

Emmerson,Donald K.“‘Southeast Asia’: What’s in a Name.”

Journal of Southeast Asian Studies 15 (1984): 1—21.

Errington,Shelly.“The Place of Regalia in Luwu.” In Centers,Symbols,and Hierarchies,ed.Lorraine Gesick.New Haven: Yale University,1983.

——.Meaning and Power in Southeast Asian Realm.Princeton: Princeton University Press,1989.

Fell,R.T.Early Maps of South-East Aisa.Images of Asia Series.Singapore: Oxford University Press,1988.

Feltus,George Haws.Samuel Reynolds House of Siam,Pioneer Medical Missionary,1847—1876.New York: Revell,1924.Translated into Thai anonymously as Dr.renon hao mofarang samratchakan [Dr.Reynolds House,a Western medical doctor in three reigns] .Bangkok: Christian Council of Thailand,Suriyaban,1982.

Fine Arts Department,comp.Prachum chotmaihet ruang suriyupparakha nai ratchakan thi 4 lae ruang ratchakan thi 4 songprachuan lae sawankhot [Collected documents on the solar eclipse in the fourth reign and on the illness and death of King Mongkut] .Cremation volume for Luang Chamdoemphadetsuk.Bangkok,1971.

——.Khamchichaeng ruang kanchai phleng kiattiyot lae kret khwamru ruang dontri thai [Guideline for the use of honorable songs and miscellaneous knowledge of Thai music] .Cremation volume for Sawang Phanthummasen.Bangkok,1973.

Flood,E.Thadeus.“The 1940 Franco-Thai Border Dispute and Phibuun Songkhraam’s Commitment to Japan.” Journal of Southeast Asian History 10 (1969): 304—325.

Forbes,Andrew D.W.“The Struggle for Hegemony in the Nineteenth Century Laos: The Third Siamese Military Expedition to the Northeast (1885—1887).” In Proceedings of the International Conference on Thai Studies,Australian National University,Canberra,1987.Vol.3,pt.1.Canberra,1987.

Garnier,Francis.La Cochinchine francaise en 1864.Paris:

Challamel aine,1864.

Gawin Chutima.The Rise and Fall of the Communist Party of Thailand (1973—1987).Centre of South-East Asian Studies,Occasional Paper no.12.Canterbury: University of Kent at Canterbury,1990.

Geertz,Clifford.“The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States.” In Old Societies and New States,ed.Clifford Geertz.New York:Free Press,1963.

Gesick,Lorraine.“Kingship and Political Integration in Traditional Siam 1767—1824.”Ph.D.dissertation,Cornell University,1976.

——,ed.Centers,Symbols,and Hierarchies: Essays on the Classical States of Southeast Asia.Southeast Asia Studies,Monograph Series,no.26.New Haven: Yale University,1983.

——.“Reading Landscape: Ref lections on a Sacred Site in South Thailand.” Journal of the Siam Society 73,pts.1—2 (1985): 157—162.

——.In the Land of Lady White Blood: Southern Thailand and the Meaning of History.Ithaca: Cornell Southeast Asia Program,forthcoming.

Giddens,Anthony.The Nation-State and Violence.Contemporary Critique of Historical Materialism.Vol.2.Cambridge,England: Polity Press,1985.

Girling,John S.Thailand: Society and Politics.Ithaca: Cornell University Press,1981.

“Giving in Asia—A Symposium.” Journal of Asian Studies 46 (1987): 305—379.

Goldman,Minton F.“Franco-British Rivalry over Siam,1896—1904.” Journal of Southeast Asian Studies 3 (1972): 210—228.

Haas,Mary R.Thai-English Student’s Dictionary.London: Oxford University Press,1964.

Hagesteijn,Renee.Circles of Kings: Political Dynamics in Early Continental Southeast Asia.Dordrecht and Providence: Foris,1989.

Hall,D.G.E.,ed.Historians of South East Asia.London: Oxford University Press,1961.

——.Henry Burney: A Political Biography.London: Oxford University Press,1974.

——.A History of South East Asia.4th ed.New York: St.Martin's Press,1981.

Hall,Kenneth R.,and Whitmore,John K.,eds.Explorations in Early Southeast Asia History: The Origins of Southeast Asian Statecraft.Ann Arbor: Center for Southeast Asian Studies,University of Michigan,1976.

Hawkes,Terrence.Structuralism and Semiotics.New Accent Series.London: Methuen,1982.

Heine-Geldern,Robert.Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia.Data Paper 18,Southeast Asia Program.Ithaca: Cornell University Press,1956.

Hobart,Mark,and Taylor,Robert,eds.Context,Meaning and Power in Southeast Asia.Southeast Asia Program.Ithaca: Cornell University Press,1986.

Hong Lysa.Thailand in the Nineteenth Century: Evolution of the Economy and Society.Singapore: Institute of Southeast Asian Studies,1984.

Hutchinson,E.W.Adventurers in Siam in the Seventeenth Century.London,1940.

Jackson,Peter.Buddhism,Legitimation and Conf lict: The Political Functions of Urban Thai Buddhism.Singapore: Institute of Southeast Asian Studies,1989.

[Johnson,W.G.] Phumisat sayam (samrap rongrian thai) [Geography of Sian (for Thai schools)] .Bangkok,1900.

——.Phumisat sayam (samrap chan prathom suksa) [Geography of Siam (for primary schools)] .4th ed.Bangkok: Department of Education,1907.

Kanok Wongtra-ngan.Khokhit chak krungsi-ayutthaya [Lessons from the Ayudhya kingdom] .Off ice for the Promotion of National Identity,Secretariat Off ice of the Prime Minister.Bangkok,1984.

Keates,J.S.Understanding Maps.New York: Wiley,1982.

Kedourie,Elie.Nationalism.3rd ed.London: Hutchinson,1966.

Kennedy,Victor.“An Indigenous Early Nineteenth Century Map of Central and Northeast Thailand.” In In Memoriam Phya Anuman Rajadhon,eds.Tej Bunnag and Michael Smithies.Bangkok: Siam Society,1970.

Keyes,Charles F.Isan: Regionalism in Northeastern Thailand.Cornell Thailand Project Interim Report Series,no.10.Southeast Asia Program,Data Paper 65.Ithaca: Cornell University,1967.

——.“Buddhist Pilgrimage Centers and the Twelve Year Cycle: Northern Thai Moral Orders in Space and Time.” History of Religion 15 (1975):71—89.

——.“Political Crisis and Militant Buddhism in Contemporary Thailand.” In Religion and Legitimation of Power in Thailand,Laos and Burma,ed.Bardwell L.Smith.Chambersburg,Pa.: Anima Books,1978.

——,ed.Ethnic Adaptation and Identity: The Karen on the Thai Frontier with Burma.Philadelphia: Institution of the Study of Human Issues,1979.

——.Thailand: Buddhist Kingdom as Modern Nation-State.Westview Prof iles.Nations of Contemporary Asia.Boulder: Westview Press,1987.

——.“The Case of the Purloined Lintel: The Politics of a Khmer Shrine as a Thai National Heritage.” In National Identity and Its

Defense: Thailand 1939—1984,ed.Craig J.Reynolds.Monash Papers on Southeast Asia,no.25.Melbourne: Aristoc Press,1991.

Khachorn Sukhabhanij.“Thanandon phrai” [The Phrai status] .In Prawattisat lae kanmuang [History and politics] .A textbook for the general studies course Thai Civilization.Bangkok: Thammasat University Printing,1975.Reprinted as a separate book with new introduction.Bangkok: Sri Nakharinwirot University (Prasanmit),1976.

——.Khomun prawattisat samai bangkok [Historical accounts of the Bangkok period] .

Bangkok: Department of History,Sri Nakharinwirot University (Prasanmit),1981.

Khaimuk Milinthalek et al.Nangsu prachum phongsawadan: bannanithat lae datchani khonruang [Abstracts of the Collected Chronicles with subject and title index] .Cremation volume for Nang Thepphusit (Mian Milinthalek).Bangkok: Fine Arts Department,1977.

Khru ngoen [pseud.] Phlengthai tamnaiprawat [Thai songs: historical background] .Bangkok: Bannakit,1981.

Kobkua Suwannathat-Pian.“Kankhian prawattisat baep chatniyom: phitcharana luang wichitwathakan” [Nationalist historiography: considering Luang Wichtwathakan] .Warasanthammasat [Journal of Thammasat University] 6,no.1 (June—Sept.1976):149—180.

——.“The Dhonburi-Bangkok Political Ideology and Its Effects upon Thai-Malay Relations 1767—1851.” In Proceedings of the International Conference on Thai Studies,Australian National University,Canberra,1987.Vol.3,pt.1.Canberra,1987.

Kolacny,A.“Cartographic Information: A Fundamental Concept and Term in Modern Geography.” Cartographic Journal 6,no.1 (June 1969): 47—49.

Konthi Supphamongkol.Kanwithesobai khong thai [Thai

foreign policy] .Bangkok:Thammasat University Press,1984.

Kromkhotsanakan [Department of Public Relations] .Khumu phonlamuang [Handbook for citizens] .Bangkok: Aksonnit,1936.

——.Khetdaen khong rat [The state's boundary] .Bangkok: Phanitsupphaphon Printing,1940.

——.Pramuan watthanatham haengchat [A collection on national culture] .Bangkok,1943.

Kullada Kesboonchoo."Off icial Nationalism Under King Chulalongkorn." Paper presented at the International Conference on Thai Studies,Bangkok,August 1984.

——."Off icial Nationalism Under King Vajiravudh." In Proceedings of the International Conference on Thai Studies,Australian National University,Canberra,1987.Vol.3,pt.1.Canberra,1987.

La Loubere,Simon de.The Kingdom of Siam.Oxford in Asia Historical Reprints.Kuala Lumpur: Oxford University Press,1969.

Landes,David.Revolution in Time: Clocks and the Making of the Modern World.Cambridge: Harvard University Press,1983.

La-o-thong Ammarinrat."Kansongnakrian paisuksato tangprathet tangtae ph.s.2411—2475" [Sponsorship of students studying abroad during 1868—1932] .M.A.thesis,Chulalongkorn University,1979.

Leach,Edmund.Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure.London School of Economics Monographs on Social Anthropology,no.44.London,1954.Reprint.London,1970.

——."The Frontiers of Burma." Comparative Studies in Society and History 3,no.1(Oct.1960): 49—68.

——.Genesis as Myth and Other Essays.London: Jonathan Cape,1969.

Lee Yong Leng.The Razor's Edge: Boundaries and Boundary

Disputes in Southeast Asia.Research Notes and Discussion Papers,no.15.Singapore: Institute of Southeast Asian Studies,1980.

Lieberman,Victor.Burmese Administrative Cycles: Anarchy and Conquest,c.1580—1760.Princeton: Princeton University Press,1984.

Likhit Dhiravegin.“Nationalism and the State in Thailand.” Paper for the Regional Workshop on Minorities in Buddhist Politics,Thai Studies Program,Chulalongkorn University,June 1985.

Lithai,King.Traiphum phraruang [Three worlds according to King Ruang] .Rev.ed.Bangkok: Fine Arts Department,1983.

Lokkabanyat.Bangkok: Fine Arts Department,1985.

Maha-ammattayathibodi (Seng),Phraya.Kamnoet kromphaenthi [Establishment of the Royal Survey Department] .Cremation volume for Phraya Maha-ammattayathibodi(Seng).Bangkok,1956.

——.“Kamnoet kantham phaenthi nai prathetthai” [The birth of mapping in Thailand] .Warasan phaenthi: chabap phiset [Journal of Mapping: special issue] .Bangkok:Royal Survey Department,1983.

Marr,David G.,and Milner,A.C.,eds.Southeast Asia in the 9th to 14th Century.Singapore: Institute of Southeast Asian Studies; Canberra: Research School of Pacif ic Studies,Australian National University,1986.

Mauss,Marcel.The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies.New York: Norton Library,1967.

McAleavy,Henry.Black Flags in Vietnam.London: Allen & Unwin,1968.

McCarthy,James.“Siam.” In Proceedings of the Royal Geographic Society.New Series 10 (Mar.1888): 117—134.

——.Surveying and Exploring in Siam.London: John Murray,1902.

[McCarthy,James] An Englishman’s Siamese Journal 1890—

1893.London,ca.1895.Reprint.Bangkok: Siam Media International Books,n.d.

McFarland,George B.Thai-English Dictionary.Stanford: Stanford University Press,1944.

McFarland,S.G.An English-Siamese Dictionary.Revised and enlarged by G.B.

McFarland.Bangkok: American Presbyterian Mission Press,1903.

Mills,J.V.“Chinese Coastal Maps.” Imago Mundi 11 (1953): 151—168.

Mills,L.A.British Malaya 1824—67.Introduction by D.K.Bassett.London: Oxford University Press,1966.

Moertono,Soemarsaid.State and Statecraft in Old Java: A Study of the Later Mataram Period,16th to 19th Century.Monograph Series,no.43.Modern Indonesia Project Publications.Ithaca: Cornell University,1968.

Mom Rachothai.Nirat london [Poetry on the way to London] .Cremation volume for Chamnan Chipphiphop.Bangkok,1962.

Mongkut,King.Prachum prakat ratchakan thi 4 [Collected proclamations of the fourth reign] .4 vols.Bangkok: Khurusapha,1960—1961.

——.Phraboromrachathibai athikkamat athikkawan lae pakkhananawithi [Royal explanations of the intercalated months and days and methods of calculating phases of the month] .Bangkok: Mahamakut Royal College,1968.

——.Prachum phraratchaniphon nai ratchakan thi 4 muat borankhadi [Collected writings of King Mongkut: history section] .Cremation volume for Phra Thammadilok.Bangkok,1973.

——.Phraratchahatthalekha phrabatsomdet phrachomklaochaoyuhua [Royal correspondence of King

Mongkut] .Bangkok: Mahamakut Royal College,1978.

Monkhouse,F.J.A Dictionary of Geography.London: Edward Arnold,1965.

Moor,J.H.Notices of the Indian Archipelago and Adjacent Countries.Singapore,1837.

Reprint.London: Frank Cass & Co.,1968.

Morell,David,and Chai-anan Samudavanija.Political Conf lict in Thailand: Reform,Reaction,Revolution.Cambridge,Mass.: Oelgeschlager,Gunn & Hain,1981.

Mosel,James N.“A Poetic Translation from the Siamese: Prince Damrong’s Reply in Verse to Rama V.” Journal of the Siam Society 47,pt.1 (Jan.1959): 103—111.

Mouhot,Henri.Diary: Travels in the Central Parts of Indo-China (Siam),Cambodia,and Laos during 1858—1861.2 vols.London,1864.

Muir,Richard.Modern Political Geography.London: Macmillan,1975.

Murashima,Eiji.“The Origin of Modern Off icial State Ideology in Thailand.” Journal of Southeast Asian Studies 19 (1988): 80—96.

Nakamura,Hiroshi.“Old Chinese World Maps Preserved by the Koreans.” Imago Mundi 4 (1947): 3—22.

Nakhon Phannarong.“Kancheracha lae khotoklong rawang ratthaban sayam kap rattha ban angkrit kieokap huamuang chaidaen lannathai lae phama samai phrabatsomdet phrachunlachomklaochaoyuhua raya ph.s.2428—2438” [Negotiations and agreements between the Siamese and British governments concerning the frontier towns between Lanna and Burma in the reign of King Chulalongkorn during 1885—1895] .M.Ed.thesis,Education College (Prasanmit),1973.

Nangnopphamat ru tamrap thao sichulalak [Lady Nopphamat or a treatise of Thao Sichulalak] .Cremation volume for Thompat Chatamara.Bangkok,1963.

Narathipphongpraphan,Major General Prince.Witthayawannakam [A literature for knowledge] .Bangkok: Phraephitthaya,1971.

Naritsaranuwattiwong,Prince.Banthuk khwamru ruangtangtang [Notes on diverse knowledge] .5 vols.Bangkok: Social Science Association of Thailand,1963.

Narongwichit,Phra [Luan na Nakhon] .Chotmaihet r.s.112 [Notes on the year 1893] .Cremation volume for Phra Aphirak-amphonsathan (Thuk Khemasunthon).Bangkok,1940.

Natthawut Sutthisongkhram.Somdetchaophraya borommahasisuriyawong akkharamahasenabodi [Sisuriyawong: the great minister] .2 vols.Bangkok: Phraephitthaya,1973.

——.Phraprawat lae ngansamkhan khong kromluang wongsathiratsanit [A biography of Prince Wongsathiratsanit and his important contributions] .Bangkok: Rungruangsan,1981.

Natthawut Sutthisongkhram and Banchoed Inthuchanyong.Phrachaoborommawongthoe kromluang prachaksinlapakhom [Prince Prachaksinlapakhom] .Bangkok: Watcharin Publishing,1980.

Neale,Frederick A.Narrative of a Residence at the Capital of the Kingdom of Siam.London: Off ice of the National Illustrated Library,1852.

Nithi Aeusrivongse.Kanmuang thai samai phra narai [Thai politics in the reign of King Narai] .Bangkok: Thai Khadi Research Institute,1980.

——.Prawattisat rattanakosin nai phraratchaphongsawadan ayutthaya [Bangkok's history in the royal chronicles of Ayudhya] .Bangkok: Bannakit,1984.

——.Pakkai lae bairua [A quill and a sail] .Bangkok: Ammarin Printing,1984.

——.Kanmuang thai samai phrachao krung thonburi [Thai politics in the reign of King Taksin] .Bangkok:

Sinlapawatthanatham Publishing,1986.

——.“Nakhonsithammarat nai ratcha-anachak Ayutthaya” [Nakhonsithammarat in the kingdom of Ayudhya] .In Yumuangthai,eds.Chaiwat Satha-anan and Sombat Chanthornwong.Bangkok,1987.

Orawan Nopdara.“Kanprapprung kanpokkhrong lae khwamkhatyaeng kap farangset nai monthonudon rawang ph.s.2436—2453” [The reform of administration and conf licts with France in Udon Province during 1893—1910] .M.Ed.thesis,Sri Nakharinwirot University (Prasanmit),1977.

Osborne,Milton E.River Road to China: The Mekhong River Expedition 1866—1873.London: George Allen & Unwin,1975.

Osborne,Milton,and Wyatt,David K.“The Abridged Cambodian Chronicle: A Thai Version of Cambodian History.” France-Asie 22,no.193 (1968): 189—197.

Pallegoix,D.J.B.Dictionarium linguage Thai sive Siamensis interpretatione Latina,Gallica et Anglica.(With the title in Thai: Sappha-phachana phasathai.) Paris,1854.

——.Siamese French English Dictionary.(With the title in Thai: Sariphot phasathai.) Extended and revised from Pallegoix’s Dictionarium by Reverend J.L.Vey.Bangkok: Printing Off ice of the Catholic Mission,1896.

Panya Borisut.Lokkathat khong khonthai wikhro chak wannakhadi khamson samai sukhothai [The worldview of Thai people: an analysis of teaching literature from the Sukhothai period] .Bangkok: Odeon Store,1980.

Pavie,Auguste.Mission Pavie Indochine 1879—1895: geographie et voyages.7 vols.

Paris: E.Leroux,1900—1919.

Pharadi Mahakhan.Prawattisat thai samaimai [History of Modern Thailand] .Department of History,Sri Nakharinwirot University (Bangsaen).Bangkok: Sinlapabannakhan,1983.

Phayon Thimcharoen.“Naewphromdaen rawang sayam kap indochin khong farangset”

[The boundaries between Siam and French Indochina] .Warasan phaenthi [Journal of Mapping] 26,no.3 (Jan.—Mar.1984): 5—29 and no.4 (Apr.—June 1984): 64—93.

Phillimore,R.H.“An Early Map of the Malay Peninsula.” Imago Mundi 13 (1956):175—178.

Photchananukrom chabap ratchabandityasathan [Thai dictionary: Royal Institute edition] .Bangkok,1950.

Phraratchaphongsawadan chabap phraratchahatthalekha [The royal chronicle: Royal Autograph recension] .2 vols.Bangkok: Khlangwitthaya,1973.

Phraratchaphongsawadan krung si-ayutthaya chabap chakkraphatdiphong (chat)

[The royal chronicle of Ayudhya: Chakkraphatdiphong (Chat) recension] .2 vols.Bangkok: Khurusapha,1961.

Phraratchaphongsawadan krung si-ayutthaya chabap phan chanthanumat [The royal chronicle of Ayudhya: Phan Chanthanumat recension] .2 vols.(PP 38/64 and 39/64.) Bangkok: Khurusapha,1969.

Phraratchaphongsawadan krung si-ayutthaya chabap phra phanarat [The royal chronicle of Ayudhya: Phra Phanarat recension] .Bangkok: Khlangwitthaya,1971.

Phua phaendin thai [For the Thai land] .3 vols.Off ice of General Information,Supreme Command of the Armed Force,Ministry of Defense,Bangkok,1986—.

Piyachat Pitawan.Rabopphrai nai sangkhomthai ph.s.2411—2453 [The Phrai system in Thai society 1868—1910] .Bangkok: Thammasat University Press,1983.

Pornpirom Iamtham.“Social Origin and the Development of the Communist Party of Thailand.” Master of Development Studies

dissertation,Institute of Social Studies,The Hague,1982.

Pracha pasannathammo,Phra.“Than phuutthathat kap kanpatiwat watthanatham” [Buddhadasa Bhikku and cultural revolution] .Pacharaysan 10,no.1 (1983): 51—81.

Prachum phongsawadan [Collected chronicles] .50 vols.Khurusapha edition.Bangkok:Khurusapha,1963—1970.

Pra-onrat Buranamat.Luang wichitwathakan kap lakhon prawattisat [Luang Wichitwathakan and historical plays] .Bangkok: Thammasat University Press,1985.

Prasert-aksonnit,Khun [Phae Talalak] et al.Photchananukrom lamdap lae plae sap thichai nai nangsu thai [Dictionary of vocabularies used in Thai literature] .Bangkok: Department of Education,1891.

Prayoon Uluchata [Phluluang] .“Phrachomklao kap horasat thai” [King Mongkut and Thai astrology] .Sangkhomsatparithat 6,no.2 (Sept.—Nov.1968): 43—51.

——.Horasat [Astrology] .Bangkok: Odeon Store,1973.

Prescott,J.R.V.Map of Mainland Asia by Treaty.Carlton: Melbourne University Press,1975.

——.Frontiers of Asia and Southeast Asia.Carlton: Melbourne University Press,1977.

——.Boundaries and Frontiers.London: Croom Helm,1978.

Pridi Bhanomyong.“Khwampenma khong chu ‘prathetsayam’ kap ‘prathetthai’”

[Historical background of the names “Siam” and “Thailand”] .In Thai ru sayam [Thailand or Siam] ,ed.Suphot Dantrakul.Nonthaburi (Thailand): Santitham,1985.Proceedings of the International Conference on Thai Studies,Australian National University,Canberra,1987.3 vols.Canberra: Australian National University,1987.

Prudhisan Jumbala.“Interest and Pressure Groups.” In Government and Politics of Thailand,ed.Somsakdi Xuto.Kuala Lumpur: Oxford University Press,1987.

Pruess,James B.“Merit-Seeking in Public: Buddhist Pilgrimage in Northeastern Thailand.” Journal of the Siam Society 64,pt.1 (Jan.1976): 169—206.

Prungsri Vallibhotama et al.,eds.Sarupphon kansammana ruang traiphum phra ruang [Summary of the seminar on Traiphum Phra Ruang] .Published on the occasion of the celebration of the 700th year of Thai script.Bangkok: Fine Arts Department,1983.

Rai-ngan kansammana ruang ekkalak khong chat kap kanphatthana [Report of the seminar on national identity and development] .Commission for National Identity,Off ice of the Prime Minister.Bangkok,1985.

Ramakian.2 vols.Bangkok: Khlangwitthaya,1964.

Rawi Bhawilai.“Suriyupparakha 18 singhakhom 2411” [The eclipse on 18 August 1868] .Sangkhomsatparithat 6,no.2 (Sept.—Nov.1968): 26—34.

Reid,Anthony,and Marr,David,eds.Perceptions of the Past in Southeast Asia.Asian Studies Association of Australia,Southeast Asia Publication Series,no.4.Singapore:

Heinemann Educational Books (Asia),1979.

Renard,Ronald D.“The Delineation of the Kayah States Frontiers with Thailand: 1809—1894.” Journal of Southeast Asian Studies 18 (1987): 81—92.

Reynolds,Craig J.“The Buddhist Monkhood in Nineteenth Century Thailand.” Ph.D.dissertation,Cornell University,1973.

——.“Buddhist Cosmography in Thai History with Special Reference to NineteenthCentury Culture Change.” Journal of Asian Studies 35 (1976): 203—220.

——.“Religious Historical Writing and the Legitimation of the

First Bangkok Reign.”In Perceptions of the Past in Southeast Asia,eds.Anthony Reid and David Marr.Singapore: Heinemann Educational Books (Asia),1979.

——.“The Plot of Thai History: Theory and Practice.” In Patterns and Illusions: Thai History and Thought,eds.Gehan Wijeyewardene and E.C.Chapman.Canberra:the Richard Davis Fund and Department of Anthropology,Australian National University; Singapore: Institute of Southeast Asian Studies,1992.

——.Thai Radical Discourse: The Real Face of Thai Feudalism Today.Ithaca: Cornell Southeast Asia Program,1987.

Reynolds,Craig J.and Hong,Lysa.“Marxism in Thai Historical Studies.” Journal of Asian Studies 43 (1983): 77—104.

Reynolds,Frank E.“Buddhism as Universal Religion and as Civic Religion: Some Observations on a Recent Tour of Buddhist Centers in Central Thailand.” In Religion and Legitimation of Power in Thailand,Laos and Burma,ed.Bardwell L.Smith.Chambersburg,Pa.: Anima Books,1978.

Reynolds,Frank E.,and Reynolds,Mani B.Three Worlds According to King Ruang: A Thai Buddhist Cosmology.Berkeley: University of California Press,1982.

Robinson,Arthur H.,and Petchenik,Barbara B.The Nature of Maps.Chicago: University of Chicago Press,1976.

Rong Sayamanonda.A History of Thailand.Bangkok: Thaiwatthanaphanit,1977.

“Royal Survey Department Siam: A Retrospect.” In [Journal of Mapping: Special issue] :18—26.

Royal Thai Survey Department.Wiwatthanakan thang phaenthi nai prathetthai [Development of mapping in Thailand] .A booklet for the Ministry of Defense exhibition for the bicentenary of Bangkok.Bangkok,1982.

——.Warasan phaenthi: chabap phiset [Journal of mapping: special issue] 24—25 (July 1981—June 1983).

——.Thiraluk khroprop wansathapana 100 pi kromphaenthi thahan 2528 [Commemoration volume for the centenary of the foundation of the Royal Thai Survey Department 1985] .Bangkok,1985.

Sack,Robert D.Human Territoriality: Its Theory and History.Cambridge,N.Y.:Cambridge University Press,1986.

Said,Edward.Orientalism.London: Routledge & Kegan Paul,1978.

Salwidhannidhes,Major Luang.Tamra phichika-phumisat [A text on physical geography] .Bangkok: Ministry of Defense,1918.

Salwidhannidhes,Lt.Gen.Phraya.“Study of Early Cartography in Thailand.” Journal of the Siam Society 50,pt.2 (Dec.1962): 81—89.

Sa-nga Luchaphatthanaphon,ed.Wikrittakan ekkalakthai [The crisis of Thai identity] .Bangkok: Pacharayasan,1981.

Sangkhomsat chabap lokkathat chaolanna [Journal of social science: on the worldview of Lanna people] 6,no.2 (Oct.1983—Mar.1984).

Sa-nguan Ankhong.Singraek nai muangthai [First things in Thailand] .3 vols.Rev.ed.Bangkok: Phraephitthaya,1971.

Santisuk Sophonsiri.“Ratthai kap chakkrawatniyom” [The Thai state and imperialism] .Pacharayasan 12,no.2 (Mar.—Apr.1985): 15—35.

Sao Saimuang Mangrai.Shan States and the British Annexation.Southeast Asia Program,Data Paper 57.Ithaca: Cornell University,1965.

Saowapha Phaithayawat.“Lokkathat khong khonthai samai ton rattanakosin 2325—2416” [The worldview of Thai people in the early Bangkok period] .Warasan prawattisat [Journal of history] 7,no.1 (Jan.—Apr.1982): 1—41.

Sarasin Viraphol.Tribute and Prof it: Sino-Siamese Trade 1652—1853.Cambridge,Mass.:Harvard University Press,1977.

Sawan Suwannachot.Prathetthai kap panha muang chanthaburi lae trat thi farangset yutkhrong rawangpi ph.s.2436—2449 [Thailand and the problems of Chanthaburi and Trad under the French occupation of 1893—1906] .Bangkok: Teacher Training Department,1976.

Seksan Prasertkul.Review of Thailand: Society and Politics,by John Girling.(In Thai.)

Aksonsat (Sinlapakorn University) 6,nos.1—2 (1983): 399—406.

Shorto,H.L.“A Mon Genealogy of Kings: Observation on Nidana Arambhakatha.” In Historians of South East Asia,ed.D.G.E.Hall.Oxford: Oxford University Press,1961.

——.“The 32 Myos in the Medieval Mon Kingdom.” Bulletin of the School of Oriental and African Studies 26 (1963): 572—591.

——.“The Dewatau Sotapan: A Mon Prototype of the 37 Nats.” Bulletin of the School of Oriental and African Studies 30 (1967): 127—141.

Sirilak Sakkriangkrai,ed.Phraya suriyanuwat (koet bunnak) naksetthasat khonraek khong muangthai [Phraya Suriyanuwat (Koed Bunnag): the f irst economist of Thailand] .

Bangkok: Thaiwatthanaphanit,1980.

Sit But-in.Lokkathat chaothai Lanna [The worldview of Lanna Thai people] .Chiangmai: Chiangmai Book Center,1980.

Smith,Bardwell L.,ed.Religion and Legitimation of Power in Thailand,Laos and Burma.Chambersburg,Pa.: Anima Books,1978.

Smith,Samuel J.A Comprehensive Anglo-Siamese Dictionary. (With the Thai title Khamphi sappha-photchananuyok.) Bangkok: Bangkholaem Press,1899.

Solomon,Robert L.“Boundary Concepts and Practices in Southeast Asia.” World Politics 23 (1970): 1—23.

Somjai Phairotthirarat.“The Historical Writings of Chao Phraya Thiphakorawong.” Ph.D.dissertation,University of Northern Illinois,1983.

Somkiat Wanthana.“Rat somburanayasit nai sayam 2435—2475” [The absolutist state in Siam 1892—1932] .Paper presented at the annual conference of the Social Science Association of Thailand,Bangkok,1982.

——.“The Politics of Modern Thai Historiography.” Ph.D.dissertation,Monash University,1986.

Somsakdi Xuto,ed.Government and Politics of Thailand.Kuala Lumpur: Oxford University Press,1987.

Srisuporn Chuangsakul.“Khwamplianplaeng khong khanasong: suksa karani thammayuttikanikai (ph.s.2368—2464)” [Development of the sangha: the case of the Thammayut sect (1825—1921)] .M.A.thesis,Chulalongkorn University,1987.Sternstein,Larry.“An Historical Atlas of Thailand.” Journal of the Siam Society 52,pt.1(Apr.1964): 7—20.

——.“A Catalogue of Maps of Thailand in the Museum of the Royal Thai Survey Department,Bangkok.” Journal of the Siam Society 56,pt.1 (Jan.1968): 47—99.

——.Portrait of Bangkok.Bangkok: Bangkok Metropolitan Administration,1982.

——.“‘Low’ Maps of Siam.” Journal of the Siam Society 73,pt.1 (1985): 132—156.

——.“Low’s Description of the Siamese Empire in 1824.” Journal of the Siam Society 78,pt.1 (1990): 9—34.

Sternstein,Larry,and Black,John.“A Note on Three Polo Maps.” In Felicitation Volumes of Southeast Asian Studies Presented to His Highness Prince Dhaninivat Kromamun Bidyalabh Bridhyakorn.Vol.2.Bangkok: Siam Society,1965.

Streckfuss,David.“Creating ‘The Thai’: The Emergence of Indigenous Nationalism in Neo-colonial Siam 1850—1980.”

M.A.thesis,University of Wisconsin-Madison,1987.

Suebsaeng Phrombun.“Sino-Siamese Tributary Relations,1282—1853.” Ph.D.

dissertation,University of Wisconsin-Madison,1971.

Sulak Sivaraksa.“Chotmai chak wako” [A letter from Wako] .Sangkhomsatparithat 6,no.2 (1968): 36—41.

——.Religion and Development.Bangkok: Thai Inter-Religious Commission for Development,1981.

——.Siam in Crisis.2nd ed.Bangkok: Thai Inter-Religious Commission for Development,1990.

——.Seeds of Peace: A Buddhist Vision for Renewing Society.Preface by Thich Nhat Hanh.Berkeley: Parallax Press,1992.

Sumalee Weerawong,Lt.Comm.,trans.“Muangthai plai samai ayutthaya” [Siam in the late Ayudhya period] .From Modern History of the Present State of All Nations,vol.1 (by Salmon),ca.1724.Warasan phaenthi [Journal of mapping] 27,no.3 (Jan.—

Mar.1985): 99—111 and no.4 (Apr.—June 1985): 60—70.

Sunait Chutintaranond.“Cakravatin: the Ideology of Traditional Warfare in Siam and Burma,1548—1605.” Ph.D.dissertation,Cornell University,1990.

Suphaphan na Bangchang.“Wannakam lokkasat nai phutthasatsana therawat” [The literature on cosmology in Theravada Buddhism] .Paper presented at the conference on the Literature on Cosmology and the Proverbs of Phra Ruang,Graduate Program,Department of Thai Language,Chulalongkorn University,1984.

Surasakmontri,Field Marshal Chaophraya.Prawatkan khong chomphon chaophraya surasakmontri [Autobiography of Field Marshal Chaophraya Surasakmontri).4 vols.Bangkok: Khurusapha,1961.

Sutthiwong Phongphaibun,ed.Lokkathat thai phaktai [The worldview of the Southern Thai] .Songkhla: Sri Nakharinwirot University,1978.

——.Rai-ngan kanwichai phutthasatsana thaep lumthalesap songkhla fangtawan-ok samai krung si-ayutthaya [Research report on Buddhism along the eastern bank of Songkhla Lagoon in the Ayudhya period] .Songkhla: Southern Thai Studies Institute,Sri Nakharinwirot University (Songkhla),1980.

Suwit Thirasasawat.Khwamsamphan thai-farangset r.s.112—126: kansia dindaen fangkhwa maenamkhong [Franco-Thai relations 1893—1907: loss of the right bank of the Mekhong] .Bangkok: Sri Nakharinwirot University (Prasanmit),1980.

Swearer,Donald.“Sulak Sivaraksa’s Buddhist Vision for Renewing Society.” Crossroads 6,no.2 (1991): 17—57.

Tambiah,S.J.“The Galactic Polity: The Structure of Traditional Kingdoms in Southeast Asia.” Annals of the New York Academy of Sciences 293 (15 July 1977): 69—97.

——.World Conqueror and World Renouncer.Cambridge: Cambridge University Press,1976.

Tej Bunnag.“Kanpokkhrong baep thesaphiban pen rabop patiwat ru wiwatthanakan”

[Was the thesaphiban provincial administration a revolution or evolution?] .

Sangkhomsatparithat 4,no.3 (1966).

——.Provincial Administration of Siam 1892—1915.Kuala Lumpur: Oxford University Press,1977.

——.Khabot r.s.121 [The 1902 rebellions] .Bangkok: Foundation for Textbook Projects in Social Science and Humanities,1981.

Tej Bunnag and Smithies,Michael,eds.In Memoriam Phya

Anuman Rajadhon.Bangkok:Siam Society,1970.

Terwiel,B.J.“Muang Thai and the World: Changing Perspectives During the Third Reign.” Paper presented at the seminar on Asia: A Sense of Place,Canberra,Australian National University,1986.

Thai Khadi Research Institute.“Mo bratle kap sangkhom thai” [Dr.Bradley and Thai society] .Papers for the conference on Dr.Bradley.Bangkok: Thammasat University,1985.

Thak Chaloemtiarana,ed.Thai Politics: Extracts and Documents 1932—1957.Bangkok:

Social Science Association of Thailand,1978.

Thamrongsak Phetlert-anan.“Kanriakrong dindaen khun ph.s.2483” [Demand for the return of territories in 1940] .Samutsangkhomsat 12,nos.3—4 (Feb.—July 1990):28—65.

Thamsook Numnonda.“Negotiations Regarding the Cession of Siamese Malay States 1907—1909.” Journal of the Siam Society 55,pt.2 (July 1967): 227—235.

——.Thailand and the Japanese Presence 1941—1945.Singapore: Institute of Southeast Asian Studies,1977.

Thawi Muktharakosa.Phramahathiraratchao [King Vajiravudh] .n.p.,n.d.

Thepphasatsathit,Phraya.Phumisat lem 1 [Geography book I] .Department of Education.Bangkok: Aksonnit Printing,1902.

——.Nangsu an phumisat lem 2 [Geography book II] .Department of Education.Bangkok: Aksonnit Printing,1904.

Thiphakorawong,Chaophraya.Phraratchaphongsawadan krung rattanakosin ratchakan thi 3 [Royal chronicle of the third reign of Bangkok] .2 vols.Bangkok: Khurusapha,1961.

——.Phraratchaphongsawadan krung rattanakosin ratchakan thi 4 [Royal chronicle of the fourth reign of Bangkok] .2 vols.Bangkok: Khurusapha,1961.

——.Nangsu sadaeng kitchanukit [A book explaining various things] .Khurusapha edition.Bangkok: Khurusapha,1971.

Thongbai Taengnoi.Phaenthi phumisat prayok matthayomsuksa tonton lae tonplai [Geographical atlas for junior and senior high school] .23rd printing.Bangkok:

Thaiwatthanaphanit,1986.

Thongchai Winichakul.“Siam Mapped: A History of the Geo-body of Siam.” In Proceedings of the International Conference on Thai Studies,Australian National University,Canberra,1987.Vol.1,Canberra: Australian National University,1987.

——.“Siam Mapped: A History of the Geo-body of Siam.” Ph.D.dissertation,University of Sydney,1988.

——.“Phurai nai prawattisat thai: karani phra mahathammaracha” [Villain in Thai history—the case of King Mahathammaracha of Ayudhya] .In Thai Khadi Suksa,eds.Kanchanee La-ongsri et al.Bangkok: Ammarin Printing,1990.

Toem Wiphakphotchanakit.Prawattisat isan [History of the northeast] .2 vols.Bangkok:Social Science Association of Thailand,1970.

Traditional and Changing Thai World View.Southeast Asian Studies Program (Singapore) and Social Research Institute,Chulalongkorn University.Bangkok,1985.

Turton,Andrew,et al.Thailand: Roots of Conf lict.Nottingham: Spokeman,1978.

——.“Limits of Ideological Domination and the Formation of Social Consciousness.”In History and Peasant Consciousness in South East Asia,eds.Andrew Turton and Shigeharu Tanabe.Senri Ethnological Studies,no.13.Osaka: National Museum of Ethnology,1984.

Udomsombat,Luang.Chotmai luang udomsombat [Letters of

Luang Udomsombat] .Preface by Prince Damrong.Cremation volume for Phra Rattanathatchamuni.Bangkok,1962.

Uppakitsinlapasan,Phraya.Chumnum niphon khong o.n.g. [Collected writings of Phraya Uppakitsinlapasan] .Bangkok: Khurusapha,1964.

Van Dyke,J.W. [Wandai] .Phumanithet [Geography] .Phetchaburi,1874.

Vella,Walter F.Siam Under Rama III 1824—1851.New York: Association for Asian Studies,1957.

——.Chaiyo! King Vajiravudh and the Development of Thai Nationalism.Honolulu:University of Hawaii Press,1978.

Vickery,Michael.“A Note on the Date of the Traibhumikatha.” Journal of the Siam Society 62,pt.2 (July 1974): 275—284.

——.“The Lion Prince and Related Remarks on Northern History.” Journal of the Siam Society 64,pt.1 (Jan.1976): 326—377.

Wachirayanwarorot,Prince Patriarch.Thetsana phraratchaprawat phrabatsomdet phra paramentharamahamongkut phrachomklaochaoyuhua [Sermon on the royal biography of King Mongkut] .Cremation volume for Prince Thiwakonwongprawat.Bangkok,1957.

——.Pramuan phraniphon—prawattisat borankhadi [Collected works—history] .Bangkok: Mahamakut Royal College,1971.

Wannarat,Somdet Phra.Sangkhitiyawong [Chronicle of the Buddhist councils] .

Translated by Phraya Pariyattithamthada (Phae Talalak).Cremation volume for Prince Petchabun-intharachai.Bangkok,1923.

Warunee Osatharom.“Kansuksa nai sangkhomthai ph.s.2411—2475” [Education in Thai society 1868—1932] .M.A.thesis,Chulalongkorn University,1981.

Wenk,Klaus.Thailandische Miniaturmalereien nach einer Handschrift der indischen Kunstabteilung der staatlichen Museen Berlin.Wiesbaden: Franz Steiner,1965.

——.“Zu einer ‘Landkarte’ Sued-und Ostasiens.” In Felicitation Volumes of Southeast Asian Studies Presented to His Highness Prince Dhaninivat Kromamun Bidyalabh Bridhyakorn.Vol.1.Bangkok: Siam Society,1965.

——.The Restoration of Thailand Under Rama I 1782—1809.Tucson: University of Arizona Press,1968.

Wheatley,Paul.The Golden Khersonese: Studies in the Historical Geography of the Malay Peninsula Before A.D.1500.Kuala Lumpur: University of Malaya Press,1961.

White,Hayden.Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe.

Baltimore: Johns Hopkins University Press,1973.

——.Tropics of Discourse.Baltimore: Johns Hopkins University Press,1978.

Wichitwathakan,Luang.Wichitsan [Selected works of Luang Wichitwathakan] .5 vols.Bangkok: Mongkol Printing,1965—1966.

Winai Pongsripian.“Traditional Thai Historiography and Its Nineteenth Century Decline.”Ph.D.dissertation,University of Bristol,1983.

——,ed.Panha nai prawattisatthai [Problems in Thai history] .Bulletin of the Commission for the Correction of Thai History,Off ice of the Prime Minister,vol.1,no.1.Bangkok: Off ice of the Prime Minister Publishing House,1987.

Wolters,O.W.History,Culture,and Region in Southeast Asian Perspectives.Singapore:Institute of Southeast Asian Studies,1982.

Woodward,David,ed.History of Cartography.Vol.2.Chicago: University of Chicago Press,forthcoming.

Wright,Michael.“Khonboran mong phumisat lok” [Ancient people perceived the world’s geography] .Sinlapawatthanatham [Arts and culture] 6,no.3 (Jan.1985): 90—96.

——.“Phaenthi boran” [Ancient maps] .Sinlapawatthanatham 7,no.2 (Dec.1985):46—48.

Wutthichai Munlasin,ed.Monthon thesaphiban: wikhroh priapthiap [The thesaphiban provincial administration: comparative analysis] .Bangkok: Social Science Association of Thailand,1981.

Wyatt,David K.Politics of Reform in Thailand: Education in the Reign of King Chulalongkorn.New Haven: Yale University Press,1969.

——.“The ‘Subtle Revolution’ of King Rama I of Siam.” In Moral Order and the Question of Change: Essays on Southeast Asian Thought.Southeast Asia Studies,Monograph Series,no.24.New Haven: Yale University Press,1982.

——.A Short History of Thailand.New Haven: Yale University Press,1984.

Yuangrat Wedel.The Thai Radicals and the Communist Party: Interaction of Ideology and Nationalism in the Forest,1975—1980.Singapore: Maruzen Asia,1983.

Yuyangthai [Living as Thai] .Radio and television scripts of the programs of the same title.Bangkok: Project on the Dissemination of Thai Identity,Ministry of Education,1978—1979; Bangkok: Commission for National Identity,Off ice of the Prime Minister,1981—.

译后记

每一次阅读的背后都蕴含着一种感悟，每一段努力的背后都深藏着一个梦想。《图绘暹罗》是一部在边疆研究、东南亚研究、民族主义研究和地图研究等诸领域具有深远影响的作品，我很荣幸能有机会将其介绍给国内学术界。在我将翻译意图与进展跟原作者通报之后，曾任2013年度美国亚洲研究协会（AAS）主席的他欣然在第一时间为中译本专门撰写新的序言，并期望中国学界能够进一步深化对“地缘机体”问题以及更为宏大的边疆话语的比较性思考。可以说，这不仅是对我最大的支持与鼓励，在某种程度上也成为本书中译本最好的广告。

不可否认，随着西方话语的强势介入，我们如今的知识范式已经在某种程度上成为很多人心目中理所当然的“正确”逻辑，但作者细致梳理了泰国本土边疆话语与西方边疆话语在19世纪末的冲撞、竞争的历史，展现出了一种与西方话语具有巨大差异的泰国本土知识及其解释框架，以及在这种冲突与协调的过程中，泰国王室、高层和知识界对于西方知识的认知、互动过程。关于这一点，就正如埃里克·沃尔夫在其《欧洲与没有历史的人民》一书中所指出的：“我们再也不能仅仅满足于只书写一种‘胜者为王’的历史，或者只满足于书写被支配族群的屈服史了。社会史学家和历史社会学家已经表明，普通大众虽然确实是历史过程的牺牲品和沉默的证人，但他们同样也是历史过程的积极主体。因此，我们必须发掘‘没有历史的人民’的历史——‘原始人’、农民、劳工以及被征服的少数族群的鲜活历史。”而当这些“没有历史的人民”重新发现自己一度被忽略、被湮灭的知识与历史话语的时候，将会对既有的、被视为常识的西方边疆知识范式形成强而有力且深富意义的挑战，并形成一种真正具有自身主体性的知识与解释话语。当然，这种知识与解释话语的形成，必须是建立在具有洞察力的、认真而又细致的知识考索与挖掘基础上的，并且离不开对本土知识的深刻把握与认识。

在本书中译最后定稿的这段时间里，我正好有机会来到奥地利维也纳大学南亚、藏学与佛学研究所（Institut für Südasien-,Tibet-und Buddhismuskunde,Universitat Wien），在Klaus-Dieter Mathes教授的指导之下进行博士后研究，得以与这

里的学者进行深入的交流，并充分利用该研究所著名的图书、文献资源。本书中译中一些细节问题的解决，也得益于该研究所各位教授、同事的指点以及相关藏书的帮助。

翻译是一项个人事业。尽管目前学术翻译在很多地方甚至算不上正儿八经的“学术成果”，但我相信，一部好的翻译作品一定可以在学术史当中留下自己的印迹。在当下这个充满浮躁与喧嚣的世界，在人类的语言和思想鸿沟还没有被彻底跨越之前，只要我们还能抽出一段时间去阅读、去思考，翻译就能够激励我们去认知、理解过去、当下和未来的世界，它就永不会过时。正是在这种理念的支撑之下，我才能够在过去的八年时间里像“傻子”般地去做这些性价比似乎很低的事情。我相信，只要坚持，总会有结果。

翻译也是集体智慧和多方支持的结晶。由于本书内容涉及东南亚、泰语、地图、边疆理论、佛学、国际法等等历史、政治、社会与文化方面的知识，因此翻译时面临的挑战很多，幸运的是，我得到了来自各方面的知识支援。这里要特别感谢北京大学外国语学院的金勇老师，他不厌其烦、循循善诱，为我解决了翻译中的诸多难点，使我最后有信心向出版社提交译稿；感谢清华大学刘东教授、彭刚教授将本书纳入著名的“人文与社会译丛”；感谢著名东南亚史专家、美国加州州立大学富乐屯分校孙来臣教授，中央民族大学吴楚克教授，复旦大学姚大力教授，云南大学方铁教授、李晨阳教授，中国社会科学院中国边疆研究所孙宏年研究员、吕文利副研究员的关心与支持；也要感谢云南大学民族学与社会学学院李伟华博士的热心帮助；同时，还要感谢我所在单位——中央民族大学世界民族学人类学研究中心的包智明教授、张海洋教授、龚浩群老师等，他们对我的工作关怀备至，使我时刻感受到一个学术大家庭的温暖。此外，还要感谢维也纳大学副校长魏格林教授（Susanne WeigelinSchwiedrzik）和段宏伟在我留居维也纳期间给予的巨大帮助，使我能够安享多瑙河畔的宁静时光。最后，还要一如既往地感谢一直陪伴在我身边的读者兼批评者方笑天，她的鼓励与批评始终是我前进的动力。译林出版社刘静编辑为本书顺利出版付出了许多努力，在此一并谨表谢意。当然，按照惯例，中译本中出现的所有问题都由我负责，也欢迎感兴趣的朋友多多指正，我的联系方式是rucyuanjian@hotmail.com。

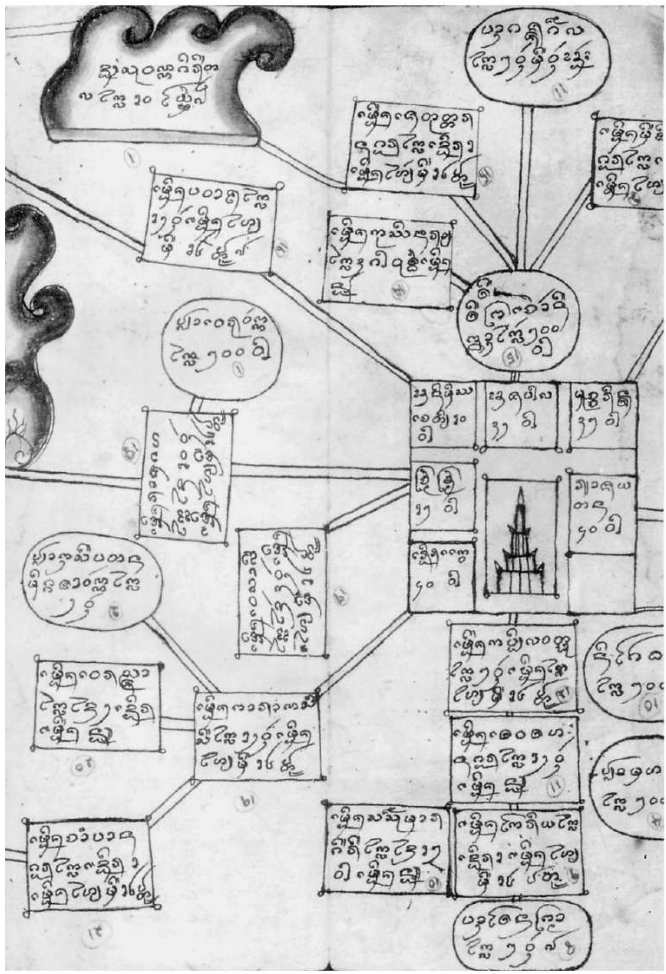
人生总在前行，而学术之路永无止境。谨以本书作为我朝花夕拾之路上的一个足印，它或许会被纷繁世界的潮水冲淡，但终

究已经指示了值得前行的方向。

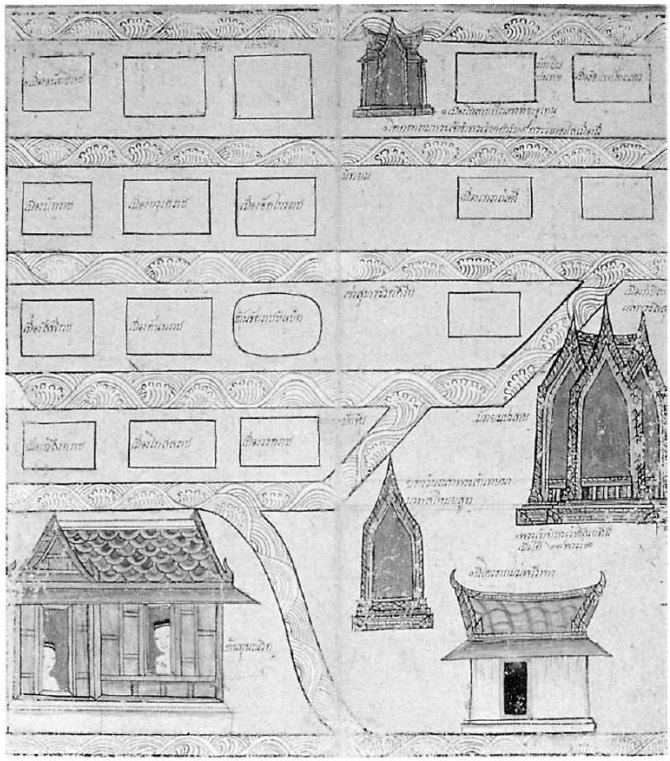
袁剑

2014年6月20日写于维也纳

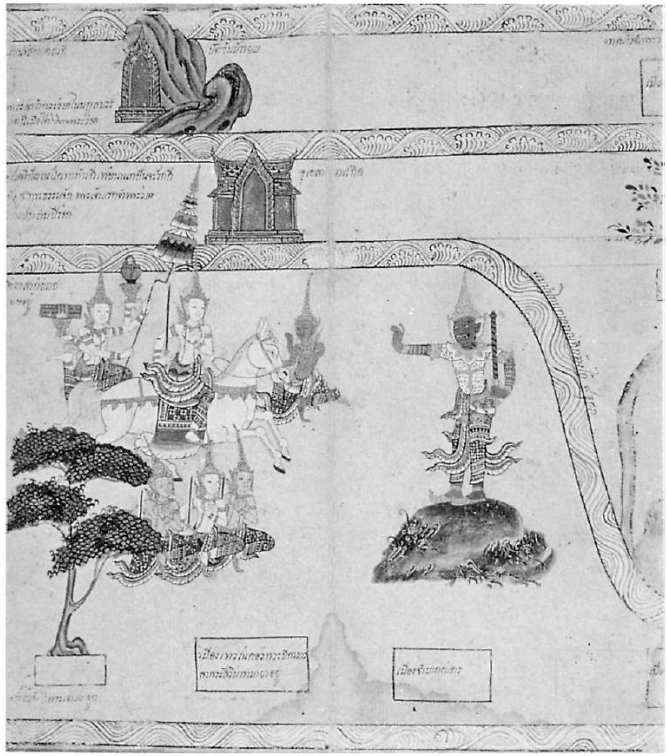
2016年3月18日补记于北京



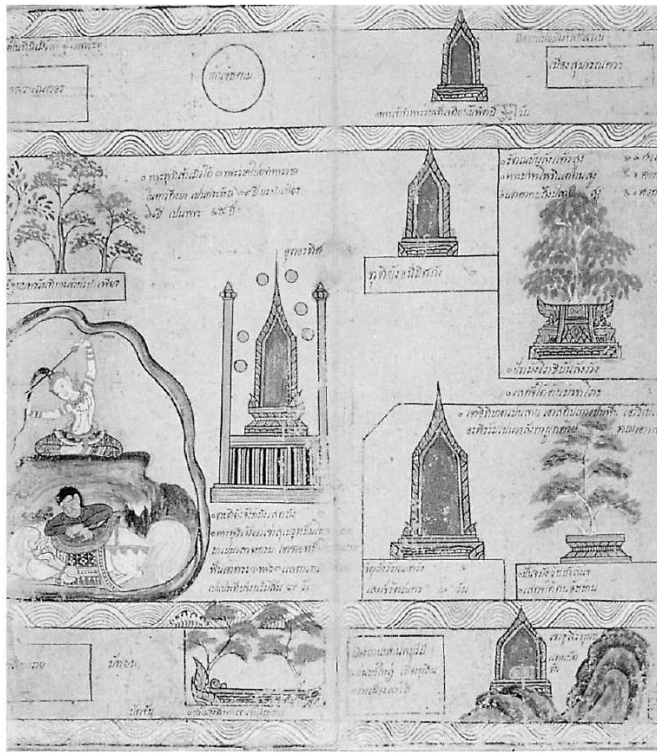
图像1.兰那稿本中的一份朝圣旅行图（见约翰·M.埃科尔斯藏品的《泰国北部稿本：佛教指南》，经康奈尔大学允准）



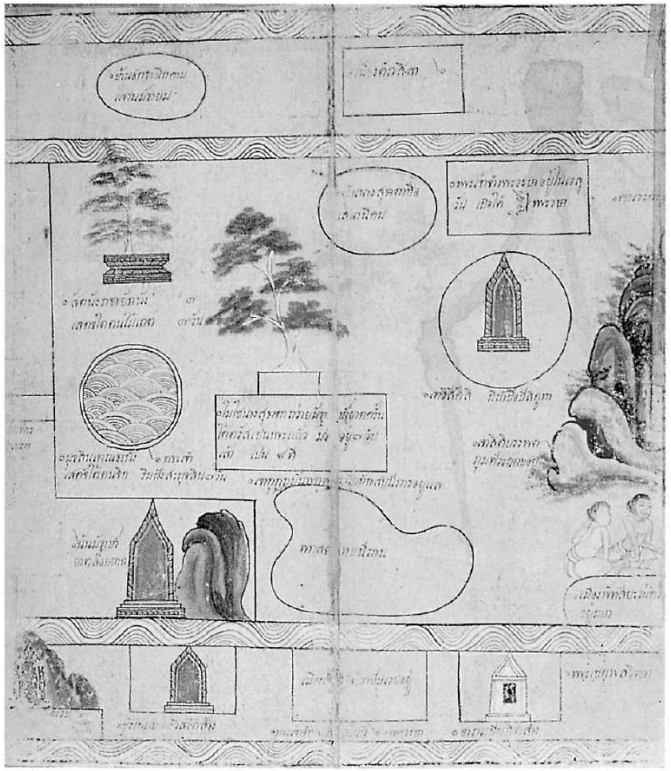
图像2（图页1）.三界画稿中的丹南地图（《艺术与文化》杂志授权）



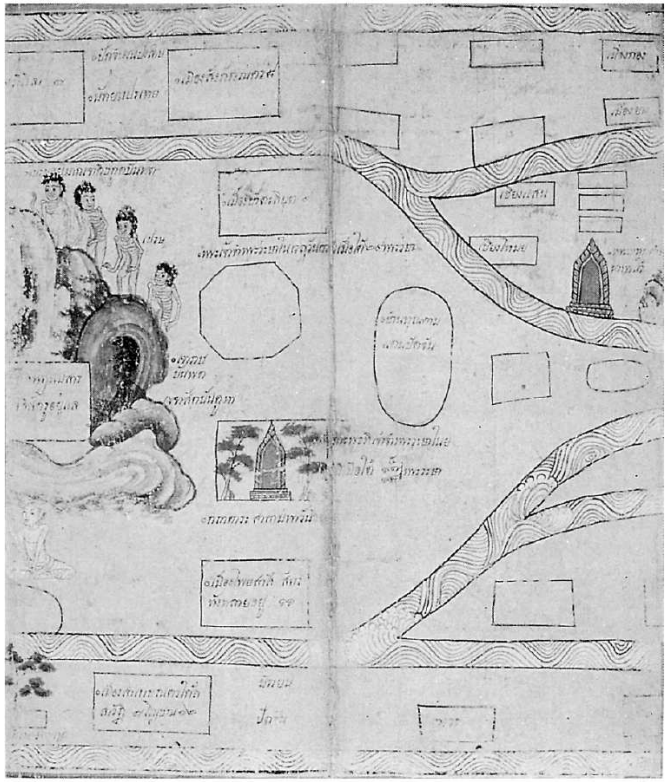
（图像2）



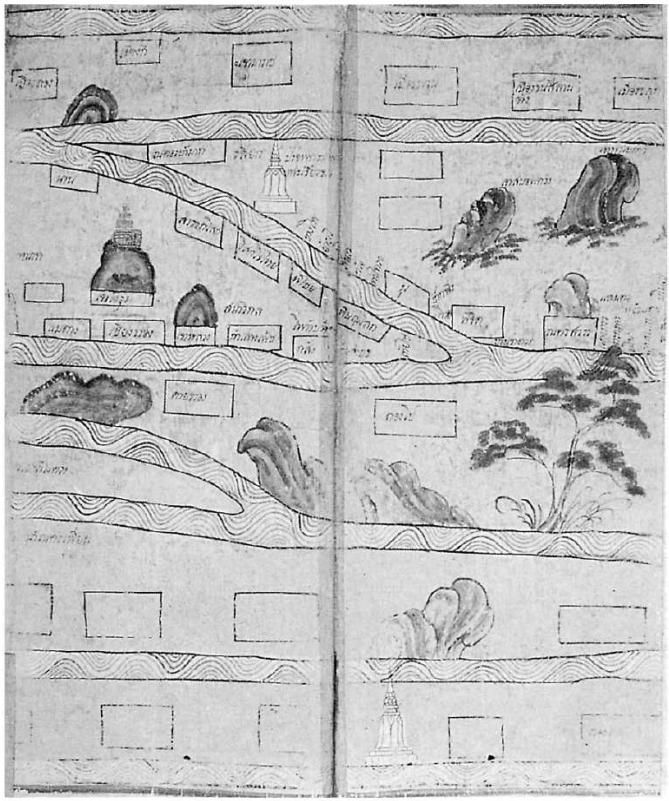
（图像2）



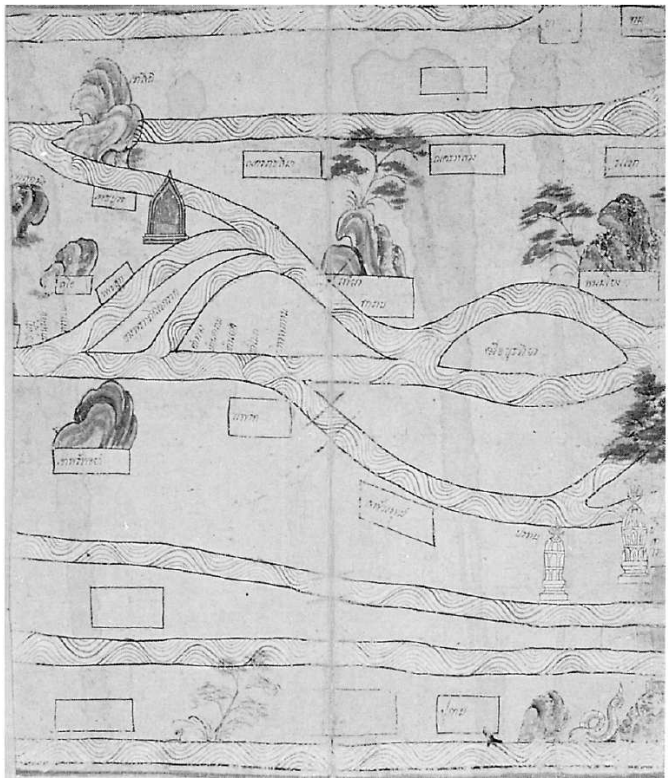
（图像2）



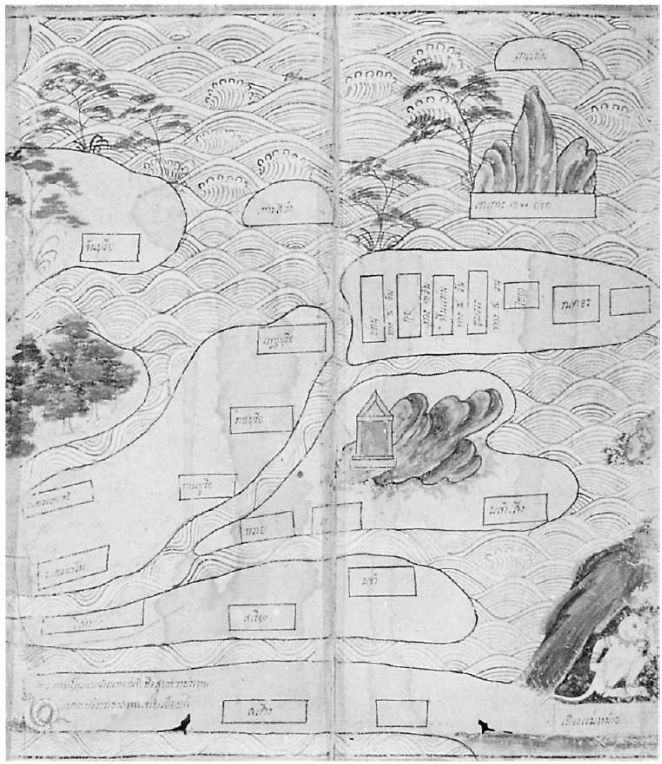
（图像2）



（图像2）

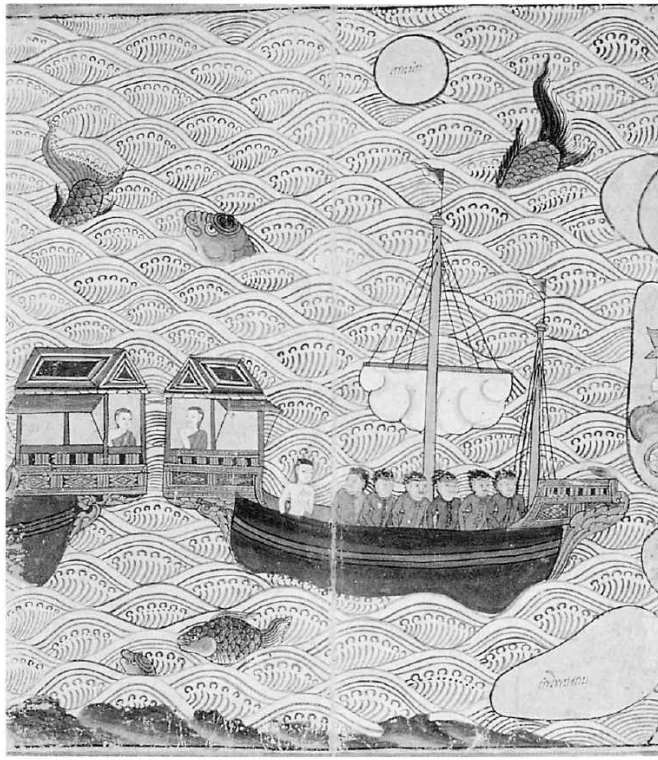


（图像2）

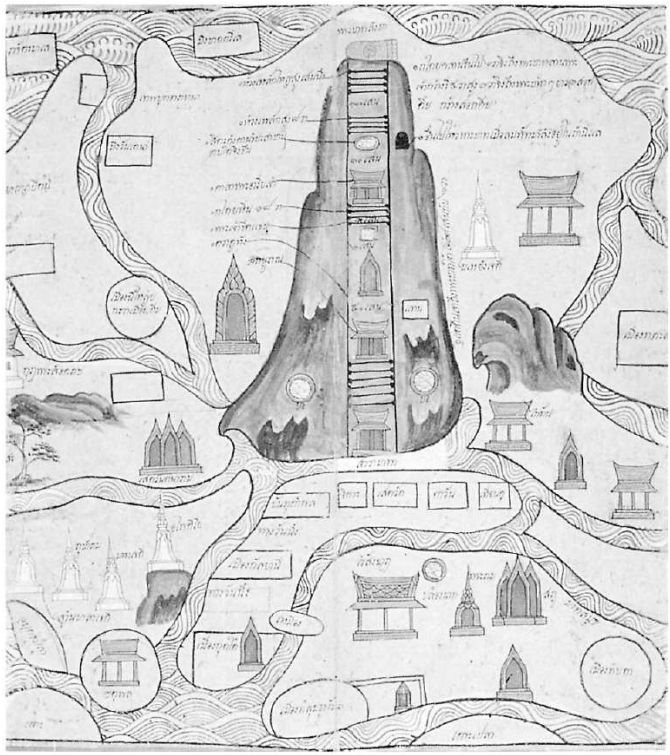


（图像2）

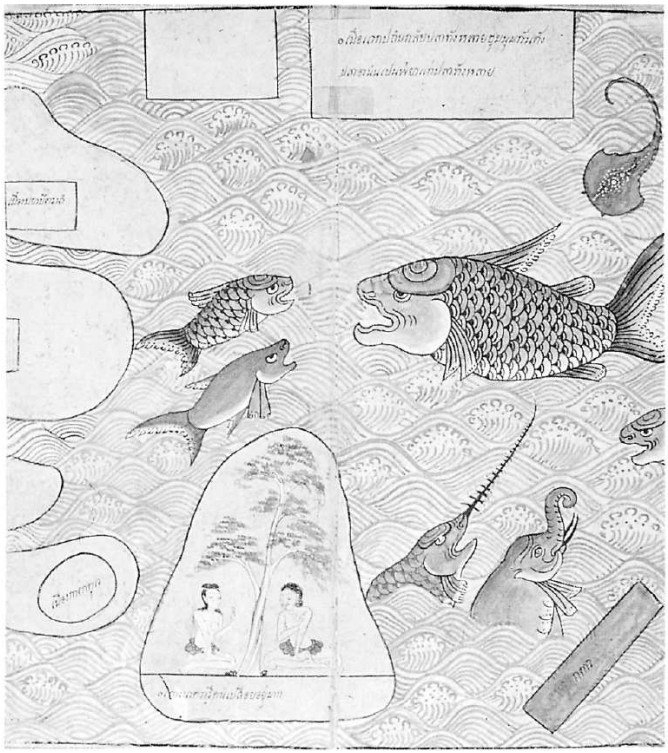
（图像2）



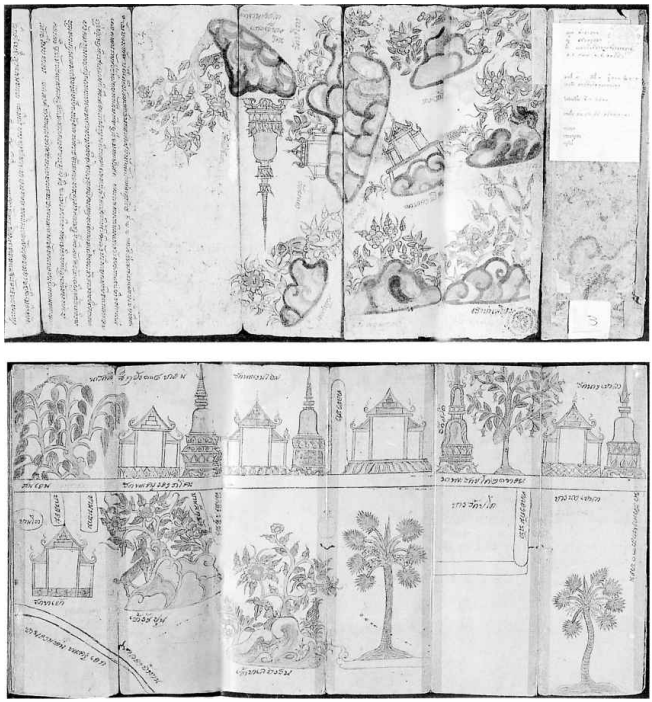
（图像2）



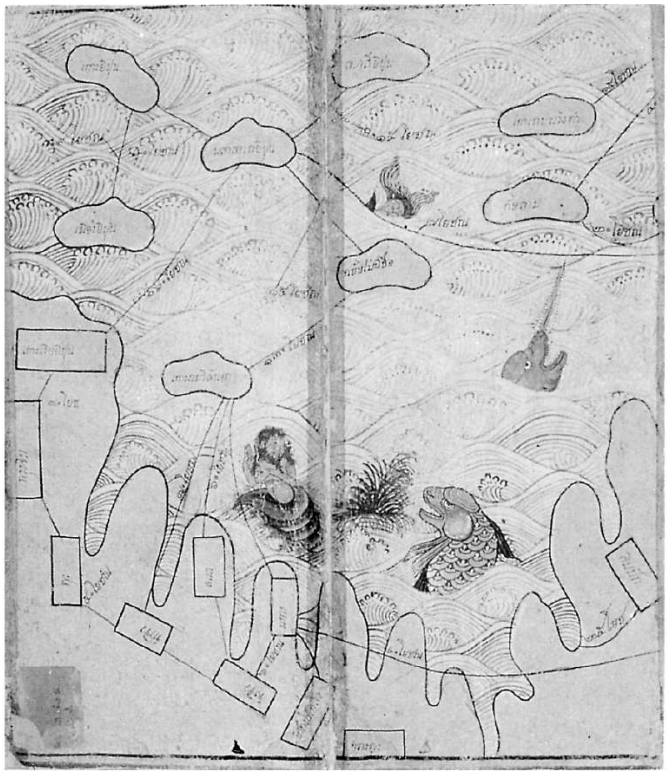
（图像2）



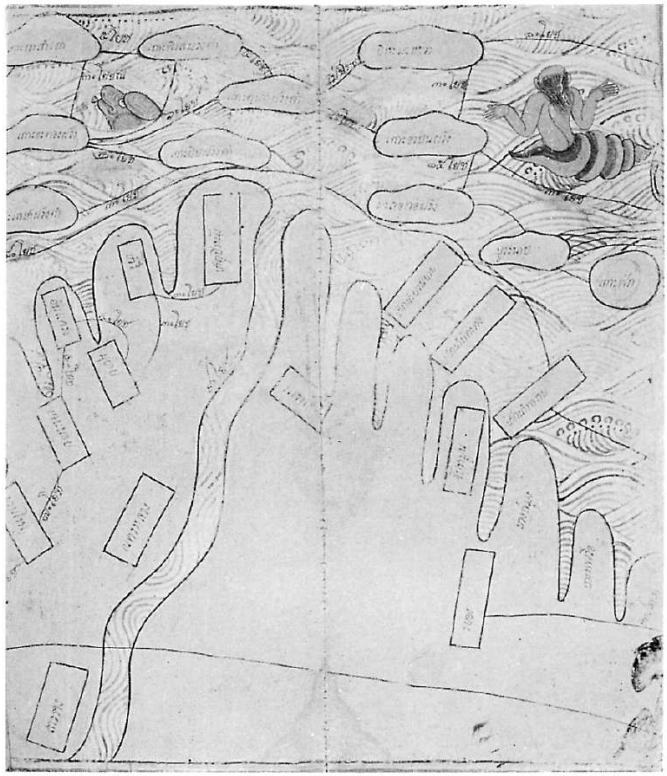
（图像2）



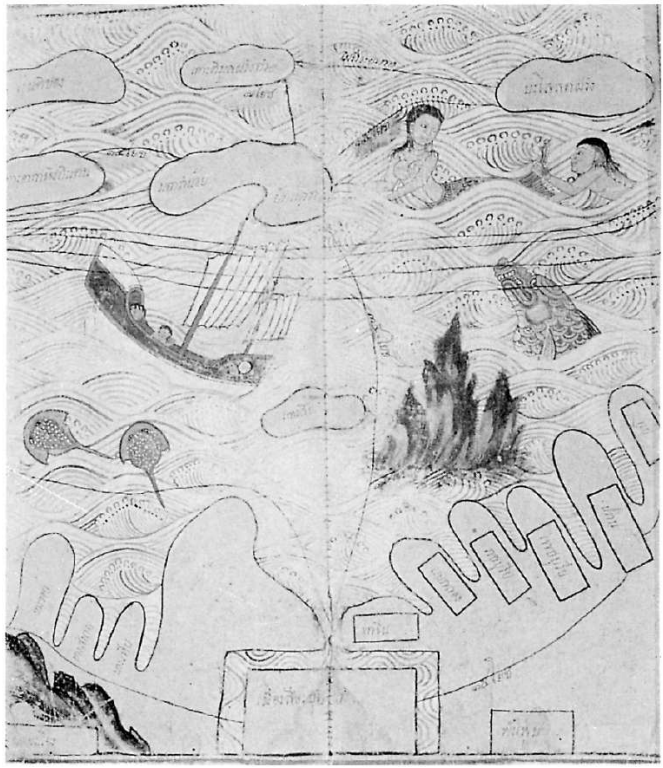
图像3.关于暹罗南部宋卡湖东岸的一幅17世纪当地地图（经曼谷国家图书馆允准）



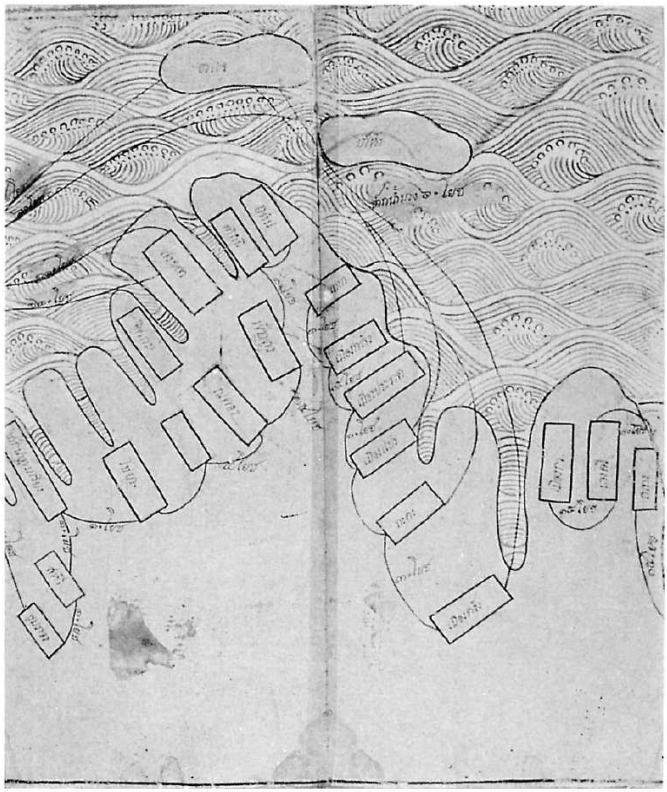
图像4（图页1）.三界画稿中的沿海地图（《艺术与文化》杂志授权）



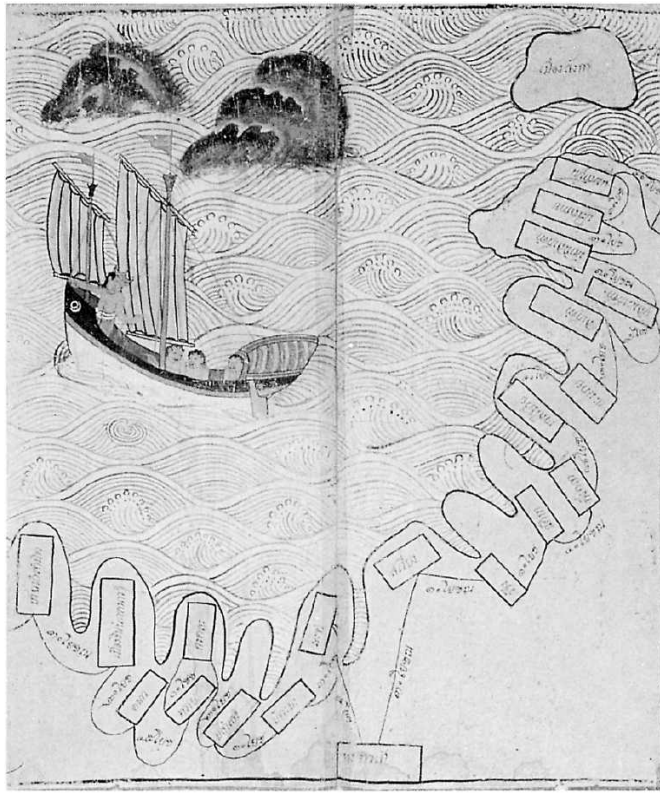
（图像4）



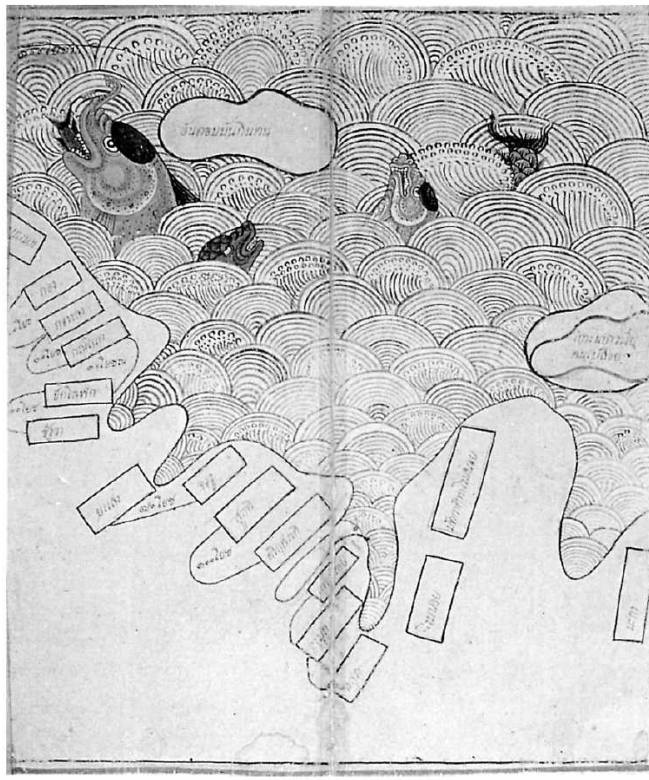
（图像4）



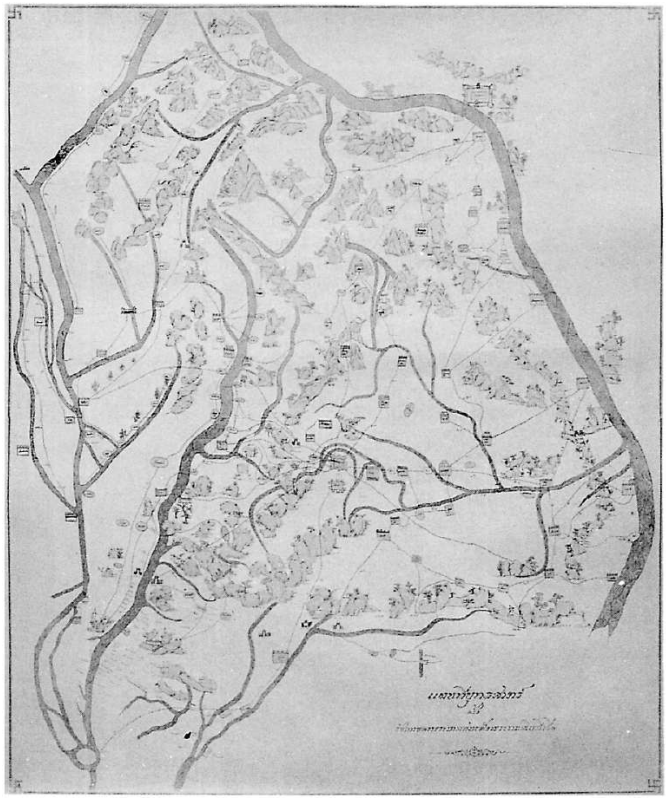
（图像4）



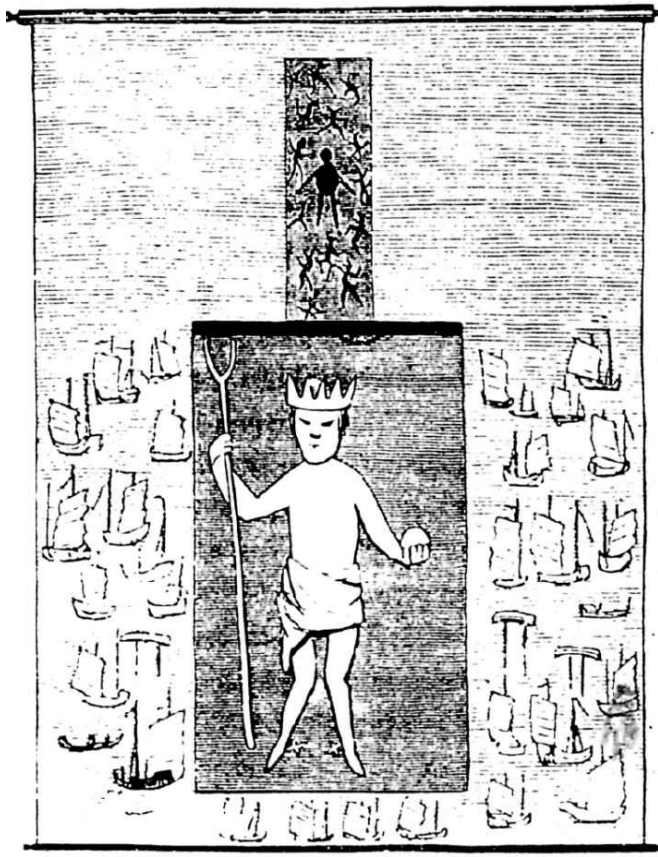
（图像4）



（图像4）



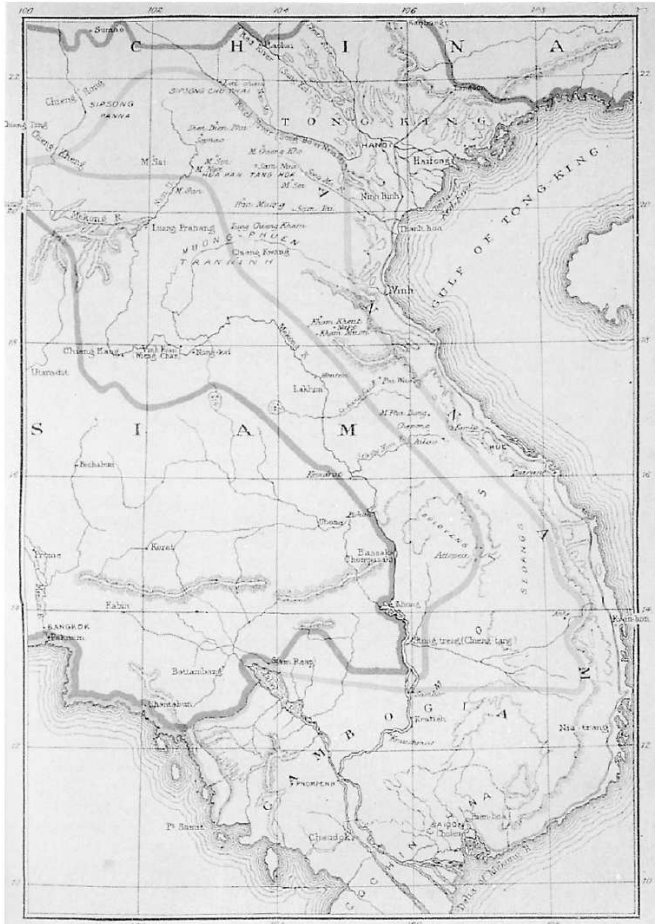
图像5.《拉玛一世国王的战略地图》（泰国皇家测量局）

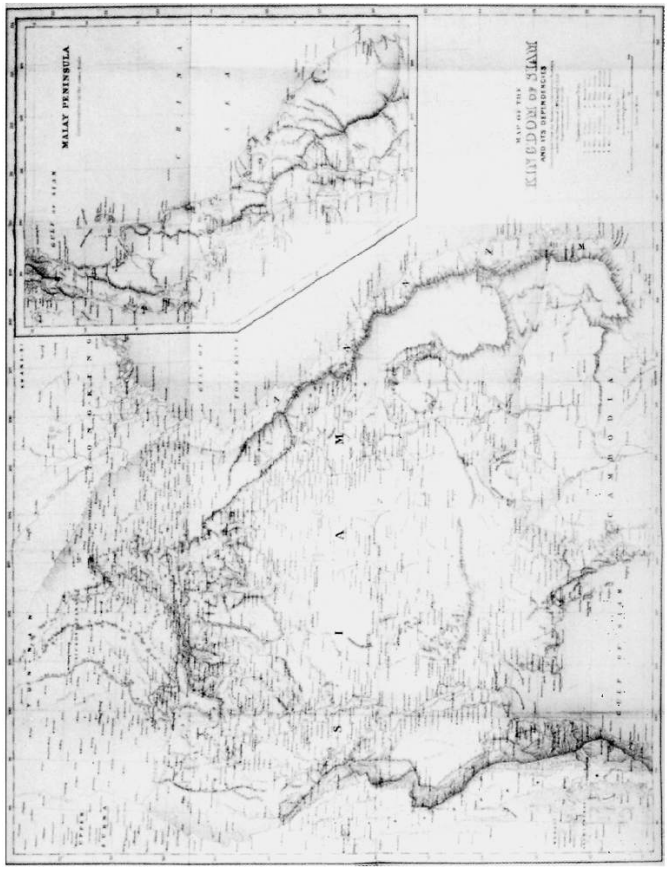


图像6.《暹罗地图》（选自F.A.Neale, Narrative of a Residence at the Capital of the Kingdom of Siam, 55）

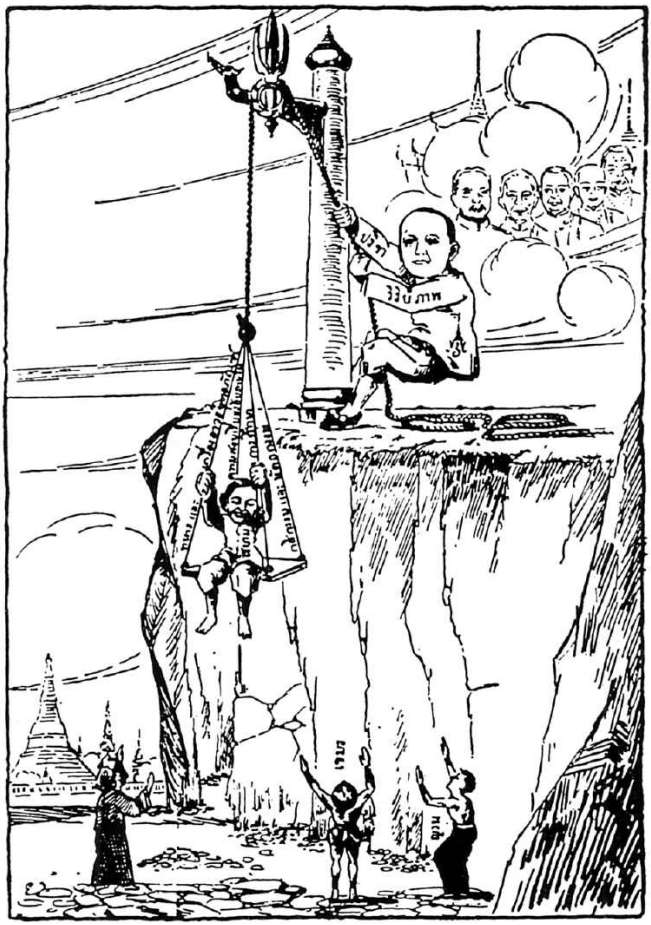
图像7.一位法国绘图师绘制的暹罗王国及其邻国的地图，1686年（泰国皇家测量局）

图像8.约翰·克劳弗德的《暹罗王国与交趾支那地图》，1828年（选自Journal of an Embassy from the Governor-General of India to the Courts of Siam and Cochin China）


C H I N A
TONG KING
HANOI
Haiphong
GULF OF TONG KING
Vinh
S I A M
Lakhon
Pechaburi
Korat
Tyrnao
Fabin
BANGKOK
Battambang
Siem Reap
Khanbaburi
Kratie
Nha trang
PNOMPENH
Ph Rabat
Chandaka
SAIGON
Cholon
Tambhat
Mekong R.
Luang Prabang
Chiang Mai
Chiang Rai
Chiang Khong
Nongkai
Udendat
Sungei
Mi Sai
Mi Chang Rio
Mi Son
Mi Khan
Mi Pha Lung
Chanma
Mi Kha
Mi Ka
Mi Ka Ban
Tang Hoa
Mi Son

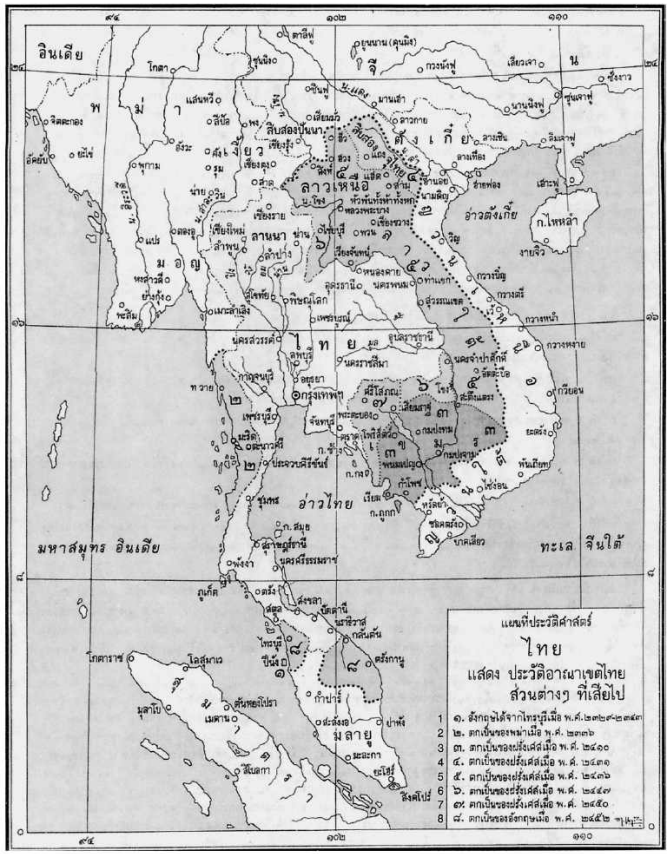


图像10.麦卡锡的1888年地图（经大英图书馆允准）

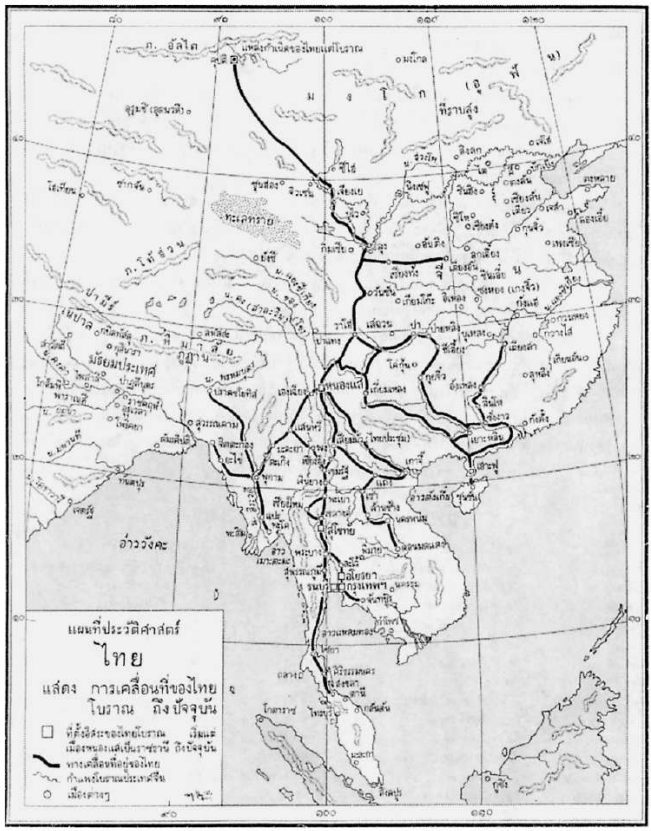


图像11.瓦栖拉兀时期的卡通画（选自Dusit samit）

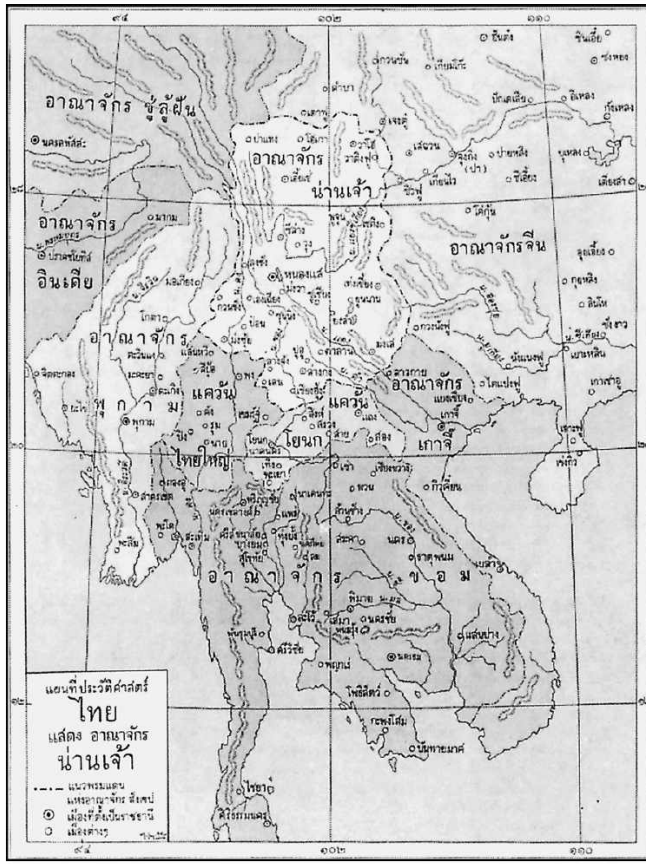
图像12.Saichaithai基金会的标志



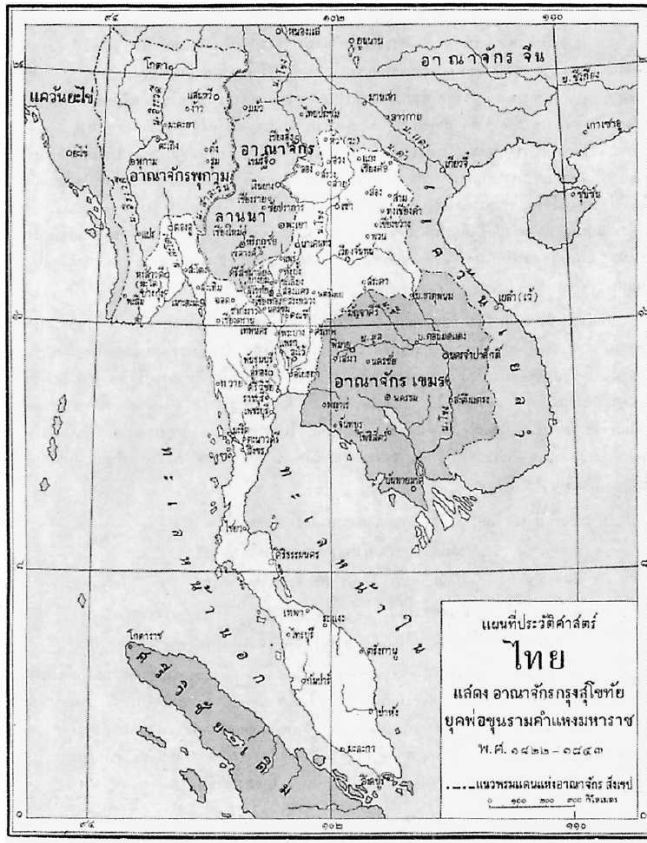
图像13.泰国边界史（经Thaiwatthanaphanit Co.允准）



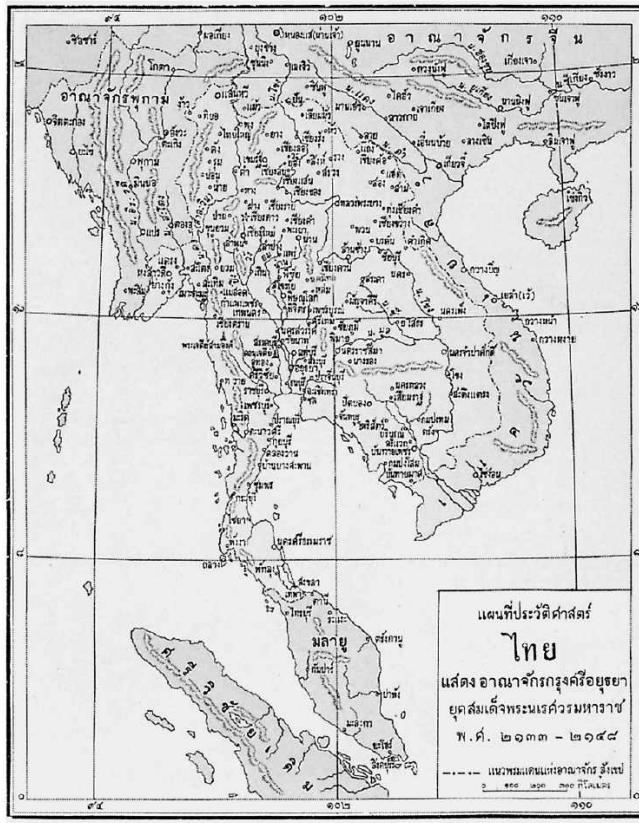
图像14.泰人从古代至现代的迁移（经Thaiwatthanaphanit Co.允准）



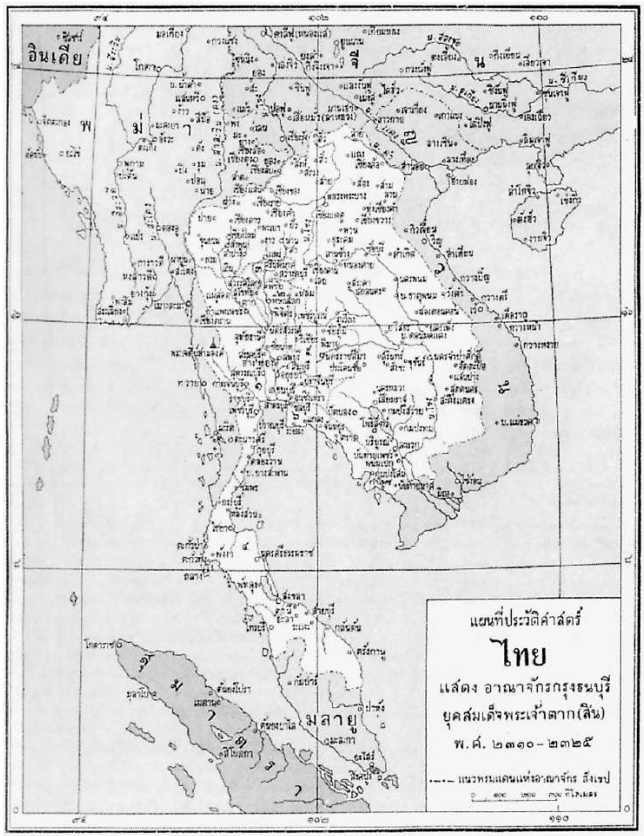
图像15.南诏王国（经Thaiwatthanaphanit Co.允准）



图像16.兰甘亨大帝在位时期的素可泰王朝（经Thaiwatthanaphanit Co.允准）

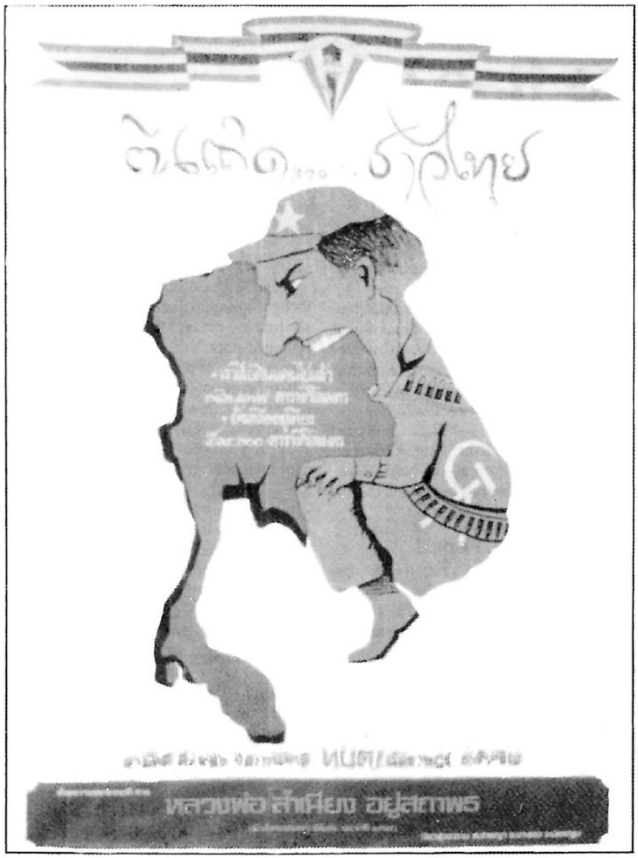


图像17.纳黎萱大帝在位时期的阿瑜陀耶王朝（经Thaiwatthanaphanit Co.允准）



图像18.达信大帝在位时期的吞武里王朝（经Thaiwatthanaphanit Co.允准）

图像19.拉玛一世在位时期的叻达纳哥信王朝（经Thaiwatthanaphanit Co.允准）



图像20.《醒醒吧，泰国人民》（经康拉德·泰勒允准）

注释

[1]在英汉词典中nationhood一般指“作为一个国家的地位”或者“成为国家的状态”，有时候也被译为“民族性”或“国民性”，但在本书中，由于作者所讨论的内容与国家疆域版图有更密切的关系，因此译者将其译为“国家感”，并与本书所提出的“地缘机体”形成具有内在对应性的互动关联。——译注（以下脚注若无特殊说明，均为译注）

[2]泰国历史学家、泰国国立法政大学前校长。

[3]Sydney Morning Herald,1986年6月9日。

[4]La-o-thong Ammarinrat,“Kansongnakrian paisuksato tangprathet tangtae ph.s.2411—2475”［对出国留学学生的赞助］，pp.99—100。

[5]La-o-thong Ammarinrat,“Kansongnakrian paisuksato tangprathet tangtae ph.s.2411—2475”［对出国留学学生的赞助］，pp.212—213。

[6]Sirilak Sakkriangkrai,ed.,Phraya suriyanuwat (koet bunnak) naksetthasat khonraek khong muangthai［Phraya Suriyanuwat (Koed Bunnag)：泰国第一位经济学家］，pp.27—30。

[7]丹隆拉查努帕（1862—1943），泰国王室的亲王五世王朱拉隆功的御弟，也是一位著名的学者，涉及宗教史、艺术史、政治史、文字史和泰族族源研究，著述颇丰，被誉为泰国历史学之父。1881年，他于皇家卫队团长任内创建了泰国知名的玫瑰宫学校，并于1892年的内政部长任内，将原有的一百来个泰国省区归并为十四个“特区”。

[8]Prince Damrong Rajanubhap,“Laksana kanpokkhrong prathetsayam taeboran”［古代的暹罗政府］,pp.6—7。

[9]銮披汶·颂堪（Phibunsongkhram或Phibul Songkhram，1897—1964），泰国总理（1938—1944，1948—1957）和军人政治活动家，原名叫贝·奇达桑卡，銮披汶·颂堪是他的爵衔，1943年他宣布废弃爵衔制度，改用贝·披汶颂堪（Plaek Phibunsongkhram）这个名字，但泰国人更习惯称呼他为波·披汶颂堪将军（Chomphon Po Phibunsong Khram）。

[10]Thamsook Numnonda,Thailand and the Japanese Presence 1941—1945,pp.21—41.

[11]Thamsook Numnonda,Thailand and the Japanese Presence 1941—1945；另可参见收录于Kromkhotsanakan,Pramuan watthanatham haengchat［国家文化文集］中那段时期的政府规章集。

[12]Rai-ngan kansammana ruang ekkalak khong chat kap kanphatthana［国家认同与发展研讨会报告］,p.1。

[13]Commission for National Identity,Ekkalak khong chat［国家认同］。

[14]蒙拉查翁·克立·巴莫（1911—1995），泰国政治家和作家，社会行动党主席，泰国历史上第十二位总理（1975—1976）。

[15]选自M.R.Kukrit Pramoj的演讲；蒙拉查翁·克立·巴莫（1911—1995），泰国政治家和作家，社会行动党主席，泰国历史上第十二位总理（1975—1976），p.19。

[16]埃德蒙·利奇（1910—1989），英国人类学家。1932年毕业于剑桥大学机械系，后在上海经商数年，1937年从贸易公司辞职，前往台湾研究雅美人，从此走上人类学之路。同年，他进入伦敦经济学院师从马林诺夫斯基，1938年前往伊朗库尔德地区做田野工作，1939年他来到缅甸克钦地区，随着第二次世界大战蔓延到缅甸，他在克钦游击队中任职，直至第二次世界大战结束。战后他重返伦敦经济学院，并根据自己亲身经历与二手资料完成了他的博士论文《缅甸高地诸政治体系》。毕业后他留校任教，1953年开始到剑桥大学任教。1975年他被授予爵士爵位。利奇被认为是列维—斯特劳斯结构主义在英国的代言人，他因此也被称为新结构主义者，但是他的结构主义更具有经验主义的根据，而且，他后来转向了象征体系的研究。他的主要作品包括：《缅甸高地诸政治体系》（1954）、《重新思考人类学》（1963）、《列维—斯特劳斯》（1970）等。《缅甸高地诸政治体系》是利奇的代表作，是凝聚了其个人经历和战争考验的成果。该书中文译本可参见［英］埃德蒙·R.利奇著，杨春宇、周歆红译：《缅甸高地诸政治体系：对克钦社会结构的一项研究》，商务印书馆，2012年。

[17]Edmund Leach,Political Systems of Highland Burma,pp.285—286,290—292.

[18]Far Eastern Economic Review,1987年6月18日，p.53。

[19]Prudhisan Jumbala,“Interest and Pressure Groups”,p.130.

[20]对Khian Theerawit博士的访谈，见Matichon（泰国的一份日报），1985年4月8日，p.2。

[21]Edward Said,Orientalism.

[22]Mark Hobart and Robert Taylor,eds.,Context,Meaning and Power in Southeast Asia,p.7.

[23]Benedict Anderson,“Studies of the Thai State”,p.196.

[24]Thongchai Winichakul,“Siam Mapped: A History of the Geo-body of Siam”（论178文），pp.155—156。会议召集人也在会后评论中表达了这个观点；参见Gehan Wijeyewardene的“Postscript”，收录于vol.3,pt.2,pp.650—652。

[25]引自Amara Pongsapich的“导论”，见Traditional and Changing Thai World View,p.8。

[26]素可泰王朝（1238—1378），泰国首个王朝，首都素可泰位于泰国中央平原，统治者称之为“幸福的黎明”，这一时期也常常被认为是泰国历史的黄金时期。

[27]阿瑜陀耶王朝（又称大城王朝，1350—1767），首都为大城（阿瑜陀耶城），1767年亡于缅甸大规模入侵。

[28]曼谷王朝（泰文中称作叻达纳哥信王朝），是从1782年起延续至今的泰国王室。该王朝的君主在1932年前是拥有专制权力的统治者。1932年，泰国转变为君主立宪制国家，此后历代国王都只是国家的象征性元首。

[29]Sit But-in,Lokkathat chaothai lanna［兰那泰人的世界观］；Sangkhomsat chabaplokkathat chaolanna［社会科学期刊］； Chamroen Saengduangkhae,Lokkathatchaothai phaktai thi prakot nai phlengklomdek［儿歌中表现的南方泰人的世界观］； Sutthiwong Phongphaibun,ed.,Lokkathat thai phaktai［南方泰人的世界观］； Charuwan Thammawat,Lokkathat thangkanmuang chak wannakam isan［东北部文学中的政治观点］； Panya Borisut,Lokkathat khong khonthai wikhro chakwannakhadikhamson samai sukhothai［泰人的世界观：素可泰时期文学教学分析］；以及Saowapha Phaithayawat,“Lokkathat khong khonthai samai ton rattanakosin2325—2416”［曼谷时代早期泰人的世界观］。

[30]尤其是在上文所引的Panya书中：他所谓的分析几乎逐字逐句照搬他用的资料。

[31]参见Phua phaendin thai［为了泰国］中对节目的转录。

[32]广播与电视中都有类似的报导。虽然这些报导并不都广受公众欢迎（而且，鉴于有些报导表现形式糟糕，它们的观众很有限），但是它们同时也在一定程度上成就了标准化的泰国性。参见Yuyangthai［泰人的生活］，这是一份同名广播及电视节目剧本的年刊。

[33]Seksan Prasertkul,Review of Thailand: Society and Politics,p.406.

[34]著名社会批评家与多产作家萧素乐及其追随者的著作或许最能体现这一观念。英文资料可参见Siam in Crisis； Seeds of Peace: A Buddhist Vision for RenewingSociety； 以及Religion and Development。亦可参见Donald Swearer,“Sulak Sivaraksa’s Buddhist Vision for Renewing Society”,pp.17—57。这种观念很流行，不管是在学界，还是在社会活动家那里，都得到了认可。另一位意见领袖是由医生转变为社会批评家的Prawes Wasi教授。

[35]萧素乐在1984和1991年两度因冒犯君主罪而被指控。第二次指控包括诽谤军队总司令。但是事实上，萧素乐以其忠君思想而著称。

[36]参见Aphichat Thongyoo,Watthanatham kap chumchon: thangluakmai khongnganphatthana［文化与地方社区：另一种发展工作］。在泰国，因这类想法而著名的人物有Bamrung Bunpanya、Seri Phongphit博士以及Kanchana Kaewthep博士。

[37]此处引文来自为Aphichat Thongyoo,Charukwai thamklang yuksamai an sapson［复杂时代的记录］一书做的广告，见期刊Sangkhomphatthana［社会发展］，5—6（1983），p.104。

[38]Sa-nga Luchaphatthanaphorn,ed.,Wikrittakan ekkalakthai［泰国认同的危机］。

[39]Phra Pracha pasannathammo,“Than phutthathat kap kanpatiwat watthanatham”179［Buddhadasa Bhikku与文化革命］，p.76。

[40]关于法身寺，可参见Peter Jackson,Buddhism,Legitimation and Conf lict: The Political Functions of Urban Thai Buddhism；关于萧素乐的抨击（泰语），可参见Matichon rai sapda［Matichon周报］，1986年7月13日。

[41]Far Eastern Economic Review,1987年6月18日，pp.53—54。关于这位僧人，可参见Charles F.Keyes,“Political Crisis and Militant Buddhism in Contemporary Thailand”，以及David Morell and Chai-anan Samudavanija,Political Conf lict in

Thailand,pp.246—248。

[42]参见Pornpirom Iamtham,“Social Origin and the Development of the Communist Party of Thailand”,pp.205—209，212—215；以及Gawin Chutima,The Rise and Fall of the Communist Party of Thailand (1973—1987),chap.1,pp.44—60。很难衡量“中国因素”到底在多大程度上导致泰国共产党与青年知识分子之间出现的裂痕。然而，很明显的是，在那些从泰国共产党脱离出来的人眼中，这往往是最常见的原因之一（参见Yuangrat Wedel,The Thai Radicals and the Communist Party）。

[43]例如，可参见Santisuk Sophonsiri撰写的这篇文章“Ratthai kap chakkrawatniyom”［泰国与帝国主义］，pp.15—35。

[44]参见Craig J.Reynolds and Lysa Hong,“Marxism in Thai Historical Studies”,pp.77—104，其中谈到了20世纪50年代泰国马克思主义者的历史背景及其在20世纪70年代的实践与影响。

[45]Somkiat Wanthana,“Rat somburanayasit nai sayam 2435—2475”［1892—1932暹罗的专制国家］。另可参见青年学者关于这一问题的一次专题研讨会，收录于Pacharayasan 8,no.3 (June—July 1981): 14—57。

[46]Andrew Turton et al.,Thailand: Roots of Conf lict.

[47]Anderson,“Studies of the Thai State”,pp.211—215中对少数族群的讨论。这篇文章可以看成是对泰国国家的同质性神话所做的整体性批判。

[48]Charles F.Keyes,Thailand: Buddhist Kingdom as Modern Nation-State.另可参见Andrew Turton,“Limits of Ideological Domination and the Formation of SocialConsciousness”，对于一个社会的异质性以及意识观念的范围所做的论述。

[49]Kenneth R.Hall and John K.Whitmore,eds.,Explorations in Early Southeast Asian History: The Origins of Southeast Asian Statecraft，导言；以及David Marr and A.C.Milner,eds.,Southeast Asia in the 9th to 14th Century，导言。

[50]Donald K.Emmerson,“‘Southeast Asia’: What’s in a Name”,pp.5—14.

[51]Benedict Anderson,Imagined Communities: Ref lections on the Origin and Spread ofNationalism.

[52]例如，可参见利奇关于克钦族及掸族认同问题的经典著作Highland Burma。关于族群认同的更进一步的研究，可参见Fredrik Barth,ed.,Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference，导言；以及Charles F.Keyes,ed.,Ethnic Adaptation and Identity: The Karen on the Thai Frontier withBurma，尤其是Keyes、Kunstadter、Lehman撰写的章节以及导言部分。

[53]对时间的重新想象问题需要深入探究，并且值得成为一个不同的研究计划。除了安德森的著作之外，告诉我们机械钟在多大程度上卷入了我们的现代生活的研究有David Landes,Revolution in Time: Clocks and the Making of theModern World。

[54]Robert D.Sack,Human Territoriality: Its Theory and History.此处的定义引自pp.19—20，216。

[55]Robert D.Sack,Human Territoriality: Its Theory and History.此处的定义引自，

p.30。关于三种影响，可参见pp.21—22，31—34。

[56]Edmund Leach,“The Frontiers of Burma”,pp.49—68.

[57]Tej Bunnag,Provincial Administration of Siam 1892—1915,pp.2—3,17—19.

[58]关于《帕銮三界》的翻译及对这种宇宙结构学的讨论，可参见Frank E.Reynolds and Mani B.Reynolds,Three Worlds According to King Ruang: A Thai Buddhist Cosmology。

[59]Michael Vickery,“A Note on the Date of the Traibhumikatha”,pp.275—284.

[60]B.J.Terwiel,“Muang Thai and the World: Changing Perspectives During the Third Reign”.

[61]参见Suphaphan na Bangchang,“Wannakam lokkasat nai phutthasatsana therawat”［小乘佛教宇宙观的文献］，其中收录了这种传统文本的相关摘要。

[62]参见“参考文献”中的详细引述。

[63]佛教中有“四大部洲”之说，东边的称为“东胜神洲”，南边的称为“南赡部洲”，此即人类所居之地，西边的称为“西牛贺洲”，北边的称为“北俱芦洲”。

[64]亦可称为“阎浮提”。

[65]Craig J.Reynolds,“Buddhist Cosmography in Thai History with Special Reference to Nineteenth-Century Culture Change”,pp.203—220.

[66]B.J.Terwiel,“Muang Thai and the World”,pp.5—10部分就是一个例证。

[67]德国研究东南亚问题的民族学、人类学权威学者。

[68]Robert Heine-Geldern,Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia.

[69]可参见Lorraine Gesick,ed.,Centers,Symbols,and Hierarchies: Essays on the Classical States of Southeast Asia,以及Shelly Errington,Meaning and Power in Southeast Asian Realm。

[70]Frank E.Reynolds,“Buddhism as Universal Religion and as Civic Religion”,pp.194—203.关于佛学知识的三大脉络，可参见Reynolds and Reynolds,Three Worlds,pp.11—22。

[71]Charles F.Keyes,“Buddhist Pilgrimage Centers and the Twelve-Year Cycle”,pp.71—89.

[72]佛陀为过世并升至忉利天的母亲讲述阿毗达摩的天界，此处也是到达涅槃的比丘们在禅修中死亡后投生的地方。

[73]图像1取自“Northern Thai manuscript: Buddhist Manual”，收录于Shan/Northern Thai/Khmer Manuscript Collection,no.28B,John M.Echols Collection，康奈尔大学收藏。其摘要这么说：“包罗万象且意义重大的佛教文献的经卷手稿包括‘如何建造浮屠’‘怎样为新剃度的僧人赐名’……并将印度重要的佛教城邦与作为佛教宇宙学的世界中心的浮屠联系起来。最后则是红黑颜色的部分，并且还有一幅印度佛教朝圣地点的地

图。”令人惊奇的是，约瑟夫·施瓦茨贝里设法破解了它（至少是一种令人信服的假设性的破解之道），将之看成一次朝圣地理学的记载。参见David Woodward,ed.,History of Cartography,vol.2,pt.2。这里要感谢施瓦茨贝里教授将这些手稿介绍给我，并向我讲述他的新发现。还可参见对泰国东北部朝圣空间的另一项研究：James B.Pruess,“Merit-Seeking in Public”,pp.169—206。

[74]H.L.Shorto,“The 32 Myos in the Medieval Mon Kingdom”,pp.572—591；以及“The Dewatau Sotapan”,pp.127—141。

[75]肖托甚至还提出了数学公式，包括大多数的最高圣地在内的数字总是2n＋1；参见“The 32 Myos”,pp.581—582。

[76]David P.Chandler,“Maps for the Ancestors”,pp.170—187.

[77]来自佛教的转轮王一说。

[78]参见Prungsri Vallibhotama et al.，eds.,Sarupphon kansammana ruang traiphum phra ruang［帕銮三界问题研讨会纪要］，pp.115—164，其中包含一些各种寺院的照片。

[79]关于泰国绘画及其他主题的进一步研究，可参见Jean Boisselier,Thai Painting。

[80]吞武里版本的图绘三界手稿至少还有两种现存的复制品，它们之间存在一些细小的差别。其中的一份复制品如今收藏在柏林博物馆。这份复制品的一部分已经刊印，并附有简单的说明，参见Klaus Wenk,ThailandischeMiniaturmalereien nach einer Handschrift der indischen Kunstabteilung derstaatlichen Museen Berlin。另一份复制品收藏于曼谷的国家图书馆Vajiranana收藏室，其中除了佬人及高棉版本之外，还有更早时期的图示三界手稿。

[81]现为缅甸曼德勒省的一个重要的旅游城市。从9世纪到13世纪，当地有一个蒲甘王国，该地形成统一的地区，后来逐渐变成现代缅甸国家。11世纪和13世纪之间，超过10000座佛教寺庙矗立于此，众多佛寺至今依然完好。

[81*]缅甸东南部贸易与航运重镇，是孟邦的首府和最大城市，人口约30万，为缅甸第四大城市。坐落于仰光市东南三百公里处的萨尔温江口。

[82]又译沙廉，现为缅甸南部港口城市。

[83]缅甸南部一小镇。

[84]缅甸与泰国的边境城市。

[85]Michael Wright,“Khonboran mong phumisat lok”［古代人眼中的世界地理］，pp.90—96。

[86]Michael Wright,“Khonboran mong phumisat lok”［古代人眼中的世界地理］，pp.92—93。

[87]赖特认为锡兰的精确细节可能意味着作者曾真正探访过这个岛屿。

[88]Boisselier,Thai Painting,pp.80,84,200,204.

[89]丹南是一种特殊的史料，按其本意是记述各种故事、传说或神话，经常是有关国

王、英雄或重要人物的故事，多出于僧侣或带发修行的居士之手。

[90]Michael Vickery,“The Lion Prince and Related Remarks on Northern History”,pp.361—362；以及Winai Pongsripian,“Traditional Thai Historiography and ItsNineteenth-Century Decline”,pp.69—82。

[91]James B.Pruess,“Merit-Seeking in Public”,p.170.

[92]Chandler,“Maps for the Ancestors”,pp.174—175.

[93]整幅地图的素描可见于Sutthiwong Phongphaibun,Rai-ngan kanwichai phutthasatsanathaep lumthalesap songkhla fangtawan-ok samai krung si-ayutthaya［关于阿瑜陀耶时期宋卡湖东岸地区佛教的研究报告］，在书中，这幅地图被看成关于阿瑜陀耶时代晚期那个区域内寺院、土地捐献以及佛教的一种线索。最初的草稿收藏在位于曼谷的国家图书馆Vajiranana收藏室。

[94]Lorraine Gesick,“Reading Landscape”,pp.157—162.

[95]基于柏林所藏草稿对这一地图所做的初步研究，可参见Klaus Wenk,“Zu einer‘Landkarter’ Sued- und Ostasiens”。Michael Wright,“Phaenthi boran”［古代地图］是对曼谷所藏草稿的另一研究作品。在这些地图的细节方面都存在不同之处（参见注释18）。 Wenk,Thailandisch,pp.66—67展示了这幅地图的一部分。

[96]Terwiel,“Muang Thai and the World”,p.9.

[97]Terwiel,“Muang Thai and the World”，pp.6—7。

[98]可参见J.V.Mills,“Chinese Coastal Maps”的第156页对面和Leo Bagrow,History of Cartography中CIV部分的两份16和18世纪中国航海图例。

[99]Mills,“Chinese Coastal Maps”,p.151.

[100]Paul Wheatley,The Golden Khersonese,chap.1.

[101]Royal Thai Survey Department,Wiwatthanakan thang phaenthi nai prathetthai［泰国制图的发展］，p.5。

[102]Victor Kennedy,“An Indigenous Early Nineteenth Century Map of Central and Northeast Thailand”,pp.315—348.

[103]参见《帕銮三界》的修订版，在这中间，第9章中（关于大地、大海等等）最有价值的部分已经经过了“检查和校正”。修订工作是按照特定的数学公式来进行的。其中的一些在Reynolds and Reynolds，Three Worlds中被记录并加以阐释，但在泰文的修订版本中没有这样的解释。

[104]关于泰国绘画中三界的图例，可参见Reynolds and Reynolds,Three Worlds。

[105]Frederick A.Neale,Narrative of a Residence at the Capital of the Kingdom of Siam,pp.54—56.所有拼写都依据原文。图例选自p.55。

[106]Hong Lysa,Thailand in the Nineteenth Century.

[107]Prince Dhaninivat,“The Inscriptions of Wat Phra Jetubon”，in Collected

Articles,pp.21—22； Nangnopphamat ru tamrap thao sichulalak ［Lady Nopphamat或Thao Sichulalak的论述］,pp.1—3。

[108]B.J.Terwiel,“Muang Thai and the World”,pp.17—18.

[109]B.J.Terwiel,“Muang Thai and the World”，pp.20—21； Dan B.Bradley,Abstract of the Journal of Reverend Dan BeachBradley,M.D.,p.26。

[110]George H.Feltus,Samuel Reynolds House of Siam,p.24.

[111]Bradley,Journal,p.28.

[112]William Bradley,Siam Then,p.49.关于这一时期更多的细节信息，参见卡斯维尔的信，William Bradley,“Prince Mongkut and Jesse Caswell”,p.38。

[113]Bangkok Recorder,vol.1,nos.21—22,1866年1月。

[114]King Mongkut,Phraratchahatthalekha phrabatsomdet phrachomklaochaoyuhua［蒙固王皇室通讯录］，p.6。

[115]Bradley,Siam Then,p.102.

[116]Sir John Bowring,The Kingdom and People of Siam,vol.2,p.144.

[117]参见蒙固给他美国朋友写的信，在信中，这件事被详细讨论，收录于Mongkut，［皇室通讯录］，pp.6—18。

[118]Mom Rachothai,Nirat london［伦敦之旅中的诗篇］，p.89。

[119]Reynolds,“Buddhist Cosmography in Thai History”,pp.217—219.

[120]参见Craig Reynolds,“The Buddhist Monkhood in Nineteenth Century Thailand”，chaps.3—4，尤其是pp.79—96关于蒙固活动的论述；另可参见SrisupornChuangsakul,“Khwamplianplaeng khong khanasong: suksa karani thammayuttikanikai(ph.s.2368—2464)”［僧伽的发展：法宗派个案（1825—1921）］。

[121]Bangkok Recorder,vol.2,nos.2,9，12 (1866年3月17日、6月27日和8月11日)。

[122]Bangkok Recorder,vol.2,nos.2,9，12 (1866年3月17日、6月27日和8月11日)，vol.1,no.21 (1866年1月)，p.211。

[123]Thiphakorawong,Nangsu sadaeng kitchanukit［万物论］。英文文献可见HenryAlabaster,The Modern Buddhist，这是关于提帕格拉翁一书的一份全面报告，做了标注、讨论，并从《万物论》中引用了大量篇幅。

[124]对于这本书的讨论，可参见Reynolds,“Buddhist Monkhood”,pp.129—132；以及“Buddhist Cosmography”,pp.215—219。另可参见Somjai Phairotthirarat,“TheHistorical Writing of Chao Phraya Thiphakorawong”，chap.3中对本书的概述。

[125]Thiphakorawong,Kitchanukit,pp.245—249.

[126]Thiphakorawong,Kitchanukit，pp.83—107。

[127]Bangkok Recorder,vol.1,no.2（1865年3月16日），vol.2,no.2（1866年3月17日）。

[128]Thiphakorawong,Kitchanukit,p.104.

[129]Thiphakorawong,Kitchanukit，pp.100—102。

[130]Thiphakorawong,Kitchanukit，pp.106—107。

[131]Thiphakorawong,Kitchanukit，p.1。

[132]瓦果，泰国地名，位于巴蜀府。

[133]Damrong,Khwamsongcham［回忆录］，p.99。

[134]Prayoon Uluchata［Phluluang］,“Phrachomklao kap horasatthai”［蒙固王与泰国星相学］，pp.43—51。关于这一特殊事件以及围绕它的争论，可参见Nerida Cook,“A Tale of Two City Pillars: Mongkut and Thai Astrology on the Eve of Modernization”,pp.279—313。

[135]Mongkut,Phraboromrachathibai athikkamat athikkawan lae pakkhananawithi［关于闰月闰日以及月份的计算方法的皇室解释］是一份蒙固关于这一问题作品的资料集。或可参见Mongkut,Prachum prakat ratchakan thi 4［第四朝公告集］，vol.4,pp.120—141。

[136]宋干节公告在Mongkut，［公告集］中是每年的第一个条目。

[137]Mongkut，［公告集］，vol.3,pp.272—273。

[138]Mongkut，［公告集］，vol.3，vol.2,pp.96—97,305。

[139]Mongkut，［公告集］，vol.3，vol.4,p.25。

[140]Mongkut，［公告集］，vol.3，vol.2,p.320。

[141]例如，可参见Bangkok Recorder,vol.1,no.21，以及Thiphakorawong,Fourth Reign,vol.2,p.160。

[142]Mongkut，［公告集］，vol.2,p.199。

[143]Mongkut，［公告集］，vol.2，vol.4,pp.24—25。

[144]例如，可参见上书，vol.4,p.92。

[145]Mongkut，［关于闰月闰日以及月份的计算方法的皇室解释］，p.2。

[146]例如，Mongkut，［公告集］，vol.2,p.313以及vol.4,pp.142—145。

[147]例如，Mongkut，［公告集］，vol.2,p.313以及，vol.4,pp.117—120。

[148]Fine Arts Department,comp.，Prachum chotmaihet ruang suriyupparakha nai ratchakan thi 4 lae ruang ratchakan thi 4 songprachuan lae sawankhot［关于第四朝

日食以及蒙固王患病及驾崩的文献集］，p.29。关于1868年全日食的更多细节与图片资料，参见Rawi Bhawilai,“Suriyupparakha 18 singhakhom 2411”［1868年8月18日的日食］，pp.26—34；以及Chaen Patchusanon,“Suriyupparakha temkhrat ph.s.2411”［1868年的日全食］，pp.124—141。观测带穿越亚丁、印度和婆罗洲，在这些地方欧洲人已经建立起观测站。

[149]“Chotmaihet sadet wako”［皇室前往瓦果的记载］，收录于PP 13/19,p.16；以及Thiphakorawong,Fourth Reign,vol.2,p.242。当时占星家更习惯于使用的另一种文本是Suriyayat。他们没有给出西方文本的名称。

[150]Damrong，［回忆录］，pp.36—37；另可参见PP 13/19,pp.(3)—(4)以及PP 30/52,“Chotmaihet mua phrabatsomdet phrachomklao sawankhot”［关于蒙固王驾崩的记载］，pp.132—134。

[151]参见“Chotmaihet hon”［占星家记录］,PP 8/8,p.110。

[152]但蒙固喜欢Saram教义；参见Mongkut，［关于闰月闰日以及月份的计算方法的皇室解释］，pp.72—73。

[153]从这一事件发生到现在，人们对于瓦果所知的只是它的地名。它的确切方位已经不可考，也没有出现在任何地图上。近期试图重新发现这一地方的尝试184最终以争论告终；参见Chaen，［“1868年的日全食”］。

[154]Fine Arts Department，［日食文献］，p.31。

[155]Thiphakorawong,Fourth Reign,vol.2,pp.250—251.

[156]Fine Arts Department，［日食文献］，pp.31—33。

[157]J.W.Van Dyke［Wandai］,Phumanithet［地理学］，序言。本书没有给出作者姓名的罗马字母写法，但Rev.J.W.Van Dyke在1869至1886年间是一名在暹罗的基督教长老会传教士；参见Thai Khadi Research Institute,“Mo bratle kapsangkhom thai”［布拉德利与泰国社会］，app.1,p.4。没有证据表明，他是用泰文书写，或者这本书是从他的英文原本翻译过来的。

[158]Warunee Osatharom,“Kansuksa nai sangkhomthai ph.s.2411—2475”［1868—1932泰国社会中的教育］，pp.67—85。

[159]Warunee Osatharom,“Kansuksa nai sangkhomthai ph.s.2411—2475”［1868—1932泰国社会中的教育］，p.84。

[160]W.G.Johnson,Phumisat sayam［暹罗地理学］。这本书首次出版的日期并不清楚。1914年的第五版指出，约翰逊在1900年用英语写了这本书，但译本在当年没有完成。（参见Phraya Methathibodi在1914年版中的序言）。约翰逊自己在第一版中的导言，跟他在1907年第四版中的一样，写于1902年。但我找到了1900年的那版：其题目、一些词汇以及拼写都跟后来的版本不同，但除了每次印刷中有些数据被更新外，其内容几乎一模一样。

[161]Phraya Thepphasatsathit,Phumisat lem 1［地理学I］，pp.58—59。

[162]Phraya Thepphasatsathit,Phumisat lem 1［地理学I］，p.34。

[163]D.J.B.Pallegoix,Dictionarium linguage Thai sive Siamensis interpretatione

Latina,Gallica et Anglica,pp.523,626； Pallegoix,Siamese French English Dictionary,p.776； Dan Beach Bradley,Nangsu akkharaphithansap: Dictionary of the Siamese Language,pp.412,514； Khun Prasert-aksonnit et al.,Photchananukrom lamdap lae plae sap thichai nai nangsu thai［泰语文学词汇辞典］，p.282。

[164]例如，可参见Pallegoix,Siamese French English Dictionary（参见上文注释57）；以及Samuel J.Smith,A Comprehensive Anglo-Siamese Dictionary,p.671。

[165]Van Dyke,Phumanithet,pp.6—7.

[166]这本书用问答的方式写成。关于同一主题的众多问题被称为mae，就像在传统泰语文学中一样。一“章”由一组mae按照连续序列标示出来；序列在每一章都重新开始。

[167]Johnson,Phumisat sayam,pp.59,64,67以及其他各处。

[168]Johnson,Phumisat sayam，p.8。

[169]Johnson,Phumisat sayam，pp.11—12。

[170]直至1914年的版本，亚洲地图都不包含在内，但它仍然在该书第11页上提及。此外，暹罗边界地图被一幅最新的“暹罗王国”地图所替代，这幅地图展现出关于各省区划和边界的更多细节。

[171]Thepphasatsathit，［地理学I］和［地理学II］。这里所给出的作者名是他最后一个官职的正式名称。而在早期版本中，作者的名字可能会有不同，例如，Khun Tharaphakphathi。

[172]Thepphasatsathit，［地理学I］从1902到1958年出版了三十六次。本书总印数将近三百万册。关于［地理学II］没有详细记载。

[173]节选自Thepphasatsathit,［地理学II］，pp.50—75。

[174]参见A.Kolacny,“Cartographic Information”,pp.47—49；另可参见Arthur H.Robinson and Barbara B.Petchenik,The Nature of Maps。

[175]关于细节，可参见Robinson and Petchenik,The Nature of Maps，chap.3，尤其是pp.30—32以及fgs.2.4—2.6；或可参见Kolacny,“Cartographic Information”,p.48。另可参见J.S.Keates,Understanding Maps,pp.62—86。

[176]这里所提供的三种方法只是为了在这一研究中的讨论。

[177]例如，可参见Robinson and Petchenik,The Nature of Maps,pp.61—66。

[178]Keates,Understanding Maps,p.72.

[179]Adisak Thongbun,“Wan witthayasat haeng chat kap phrabida haeng witthayasatthai”［国家科学日与泰国科学之父］，pp.3—4。

[180]Prayoon Uluchata，［“蒙固王与泰国星相学”］，p.43。

[181]Sulak Sivaraksa,“Chotmai chak wako”［来自瓦果的一封信］，pp.36—41。

[182]Prince Patriarch Wachirayanwarorot,Thetsana phraratchaprawat

phrabatsomdet phra paramentharamahamongkut phrachomklaochaoyuhua［关于蒙固王皇室传记的讲话］，p.40。

[183]Prayoon Uluchate［Phluluang］,Horasat［星相学］，导言。

[184]参见Thewawongwaropakan亲王向丹隆亲王写的一封关于法国测量员的信，收录于Chiraporn Sathapanawatthana,Wikrittakan r.s.112［1893年危机］，p.29；另可参见Prince Patriarch Wachirayanwarorot,Pramuan phraniphon—prawattisat borankhadi［全集：历史卷］，p.117。

[185]本章中“边界”这一术语的使用事实上适用于现代边界，但并不完全适用于确定一个范围界限或极限的本土实践活动。然而，为方便起见，这个术语将在两种意义下使用，而两种意义之间的差异也将加以明确论述，尤其是在本章的最后部分。

[186]此处和上面的引文选自BP 1,p.54。

[187]D.G.E.Hall,Henry Burney: A Political Biography,p.73.

[188]格拉洪原意为国防部，暹罗古代经常用所任官职代指其人，格拉洪实际上就是国防部长或军务部长。

[189]BP 1,pp.60—61,85—86.

[190]BP 1,pp.154—155.

[191]BP 1,pp.122,161； Hall,Henry Burney,p.73.

[192]BP 1,p.122.所有包含“国家”（nation）的词汇，以及它们的拼写，都根据原文。

[193]BP 1,pp.304—309.

[194]参见BP 1,p.313,Article 4,p.377,Article 3。关于伯尼的建议，参见BP 1,pp.251—252。

[195]BP 2/6,pp.288—289.

[196]这条河的名称在The Burney Papers中多种多样：Chan、Pak Chan、Pakchan。在暹罗的文献记载中，这条河的名称是克拉河或北栈河。不同的名称可能指的是河流的不同部分，或者不同但相连的小河。所有的名称都被交替使用；例如，可参见BP 4/1,pp.102—103,139—142,161。为行文方便，我统一使用“北栈河”。

[197]BP 4/1,pp.82—85,110.

[198]BP 4/1,pp.89,94.

[199]BP 4/1,pp.86,96.

[200]BP 4/1,pp.102—103,109.

[201]BP 4/1,pp.118—119.

[202]BP 4/1,pp.131—132.

[203]这里与上文的引文选自BP 4/1,pp.131—132。

[204]BP 4/1，分别为pp.160,162。信件全文可参见pp.156—162。

[205]BP 4/1,pp.198—199.

[206]BP 4/1,pp.122—125.

[207]Thiphakorawong,Third Reign,vol.2,pp.104—106.关于这一防御良好的小镇，参见R.Renard,“The Delineation of the Kayah States Frontiers with Thailand: 1809—1894”,p.87。

[208]BP 4/1,pp.153—155.

[209]Walter F.Vella,Siam Under Rama III 1824—1851,p.117.

[210]Walter F.Vella,Siam Under Rama III 1824—1851，pp.125,129。

[211]关于更多的细节情况，参见Vella,Siam Under Rama III,chap.9； PP 34/62,35/62,“Thut farang samai krung rattanakosin”［曼谷时期的西方使节］；以及Khachorn Sukhabhanij,Khomun prawattisat samai bangkok［曼谷时期的历史叙述］，pp.81—110,117—149。关于美国商人罗伯特·亨特（Robert Hunter）的事情，参见Thiphakorawong,Third Reign,vol.2,pp.93—94以及BP 4/2,pp.81—83,92—94,129—135,193—194。

[212]此处和下面的叙述见BP 4/1,pp.221—241，这是1847年英国当局的通讯。他们发现了早在1834年理查德森使团文献中关于边界的文章。对于清迈国王的来信，参见pp.227—229。

[213]BP 4/1,pp.242—263.

[214]“那空”（Nakhon）是“那空是贪玛叻”（Nakhonsithammarat）的缩写，但是中文约定俗成译作“洛坤”，和泰语及英文转写的音差得较多。虽然按照原书此后简称“那空”，但为了行文方便，以及照顾中文习惯译法，之后的 “那空”都译作“洛坤”。

[215]BP 3,pp.142—143,151—152,152以后几页，时间为1829年。

[216]BP 3,pp.161—164.

[217]BP 3,pp.192—193.这种马来度量单位在The Burney Papers中被替换为rulong或者orlong。它并不是BP 3,p.359中出现的暹罗单位。

[218]BP 3,p.193.

[219]BP 3,p.193，p.301；该信件全文参见pp.300—304。另可参见来自洛坤的另一封信中的类似情况，pp.359—361。

[220]这是伊本特孙先生说的；参见BP 3,pp.294—295,298—299。

[221]BP 3,pp.360—361.

[222]参见收录于BP 4/1,pp.140—142中的信件。

[223]参见全文收录于BP 4/1,pp.156—162中的信件。“管辖”（jurisdiction）来自对泰文信件的原始英文译本。

[224]BP 4/1,pp.163—169,172.

[225]BP 4/1,pp.188—192.

[226]Mongkut,Phraratchahatthalekha phrabatsomdet phrachomklaochaoyuhua［蒙固王皇室通讯录］，pp.352,359；关于这一事件的更多信息，参见pp.351—363。另可参见Thiphakorawong,Fourth Reign,vol.2,pp.54—55,67—71,97—98；以及Natthawut Sutthisongkhram,Somdetchaophraya borommahasisuriyawongakkharamahasenabodi［Sisuriyawong：著名大臣］，vol.1,pp.317—335。

[227]完整的故事可参见Nakhon Phannarong,“Kancheracha lae khotoklong rawangratthaban sayam kap ratthaban angkrit kieokap huamuang chaidaen lannathai lae 187phama samai phrabatsomdet phrachunlachomklaochaoyuhua raya ph.s.2428—2438”［1885至1895年间朱拉隆功统治时期暹罗与英国政府关于兰那与缅甸之间边疆城镇的谈判与协议］，pp.106—120,314—326。

[228]完整的故事可参见Nakhon Phannarong,“Kancheracha lae khotoklong rawangratthaban sayam kap ratthaban angkrit kieokap huamuang chaidaen lannathai lae 187phama samai phrabatsomdet phrachunlachomklaochaoyuhua raya ph.s.2428—2438”［1885至1895年间朱拉隆功统治时期暹罗与英国政府关于兰那与缅甸之间边疆城镇的谈判与协议］上，pp.251—256。

[229]完整的故事可参见Nakhon Phannarong,“Kancheracha lae khotoklong rawangratthaban sayam kap ratthaban angkrit kieokap huamuang chaidaen lannathai lae 187phama samai phrabatsomdet phrachunlachomklaochaoyuhua raya ph.s.2428—2438”［1885至1895年间朱拉隆功统治时期暹罗与英国政府关于兰那与缅甸之间边疆城镇的谈判与协议］，p.341；引文见p.330，友好通道见pp.334—335；信件全文见pp.329—341。调查由英国官员发问，当地头人回答。曼谷官员多多少少扮演了解释者的角色。然而，这却是用标准泰语记录下来的。

[230]完整的故事可参见Nakhon Phannarong,“Kancheracha lae khotoklong rawangratthaban sayam kap ratthaban angkrit kieokap huamuang chaidaen lannathai lae 187phama samai phrabatsomdet phrachunlachomklaochaoyuhua raya ph.s.2428—2438”［1885至1895年间朱拉隆功统治时期暹罗与英国政府关于兰那与缅甸之间边疆城镇的谈判与协议］，p.341。

[231]Richard Muir,Modern Political Geography,p.119； 黑体为笔者所加。

[232]J.R.V.Prescott,Boundaries and Frontiers,p.31.

[233]J.R.V.Prescott,Boundaries and Frontiers，chap.7； Muir,Modern Political Geography,chap.6；以及F.J.Monkhouse,A Dictionary of Geography,pp.44,132。

[234]Prasert-aksonnit et al.，［泰语文学词汇辞典］，p.557；另可参见pp.386,429。

[235]Pallegoix,Dictionarium linguage Thai,p.16.

[236]Pallegoix,Siamese French English Dictionary,pp.16,334.

[237]此处译作“省区”。这个词较难翻译，严格来说，provincial area的说法并不准确，古代泰国没有行省制，它指的是王都以外的大城镇，往往是分封的属地，距离中央政权较远。

[238]Bradley,Nangsu akkharaphithansap: Dictionary of the Siamese Language,p.84.“地区”（area）这个词在这里是从prathet翻译来的，参见本词典p.412，其意思明显是“居住的区域，以及田野或森林”，不是一个国家。

[239]BP 4/1,pp.157—158.

[240]参见“Ruang muang nakhonchampasak”［占巴塞的一个故事］，收录于PP 44/70,pp.173—193。另一个例子参见“Phongsawadan Luang Phrabang”［琅勃拉邦纪年］，收录于PP 4/5,pp.333,336。

[241]这一事实在Damrong,Prachum phraniphon bettalet［杂文集］，pp.26—29中被注意到。但他并不认为它们是khetdaen的标记，因为它们全都在泰国边境之内，这一点我在后面会详加论述。

[242]Renard,“Delineation of the Kayah State Frontiers”,pp.81,85.

[243]Nakhon,“Negotiations and Agreements”,p.335.

[244]［“曼谷时期的西方使节”］，收录于PP 35/62,pp.113,148；黑体为笔者所加。在这一文献中，詹姆斯·布鲁克表达了这一措辞。然而，这可能是被暹罗人翻译为他们所能理解的概念。

[245]［“曼谷时期的西方使节”］，收录于PP 35/62,p.149。

[246]BP 3,p.151，信件的日期是1829年10月26日。

[247]BP 3,p.151，信件的日期是1829年10月26日，p.198。

[248]在对这一地区的历史研究中很少有学者注意到这两种本土边界的共存。Moertono对于旧爪哇的研究是一个例外。但他并未将其不同特征区分开来，而是将其混合到一起。参见Soemarsaid Moertono,State and Statecraft in Old Java,pp.114—115。

[249]Robert L.Solomon,“Boundary Concepts and Practices in Southeast Asia”,p.15.

[250]Victor Lieberman,Burmese Administrative Cycles,pp.33—38.

[251]O.W.Wolters,History,Culture and Region in Southeast Asian Perspectives,pp.16—17.另可参见Renee Hagesteijn,Circles of Kings。还有其他试图从更为机制性的或者理论化的层面上描述王国内部以及这一地区一些王国之间188权力关系的尝试。在当中，另一种主要观点是Tambiah的“星云政体”（galactic polity）；参见S.J.Tambiah,“The Galactic Polity: The Structure of Traditional Kingdoms in Southeast Asia”，或者他的著作World Conqueror and World Renouncer,chap.4。

[252]参见Tambiah,World Conqueror and World Renouncer中关于这种王权历史理论的经典研究。另可参见Sunait Chutintaranond,“Cakravatin: The Ideology ofTraditional Warfare in Siam and Burma,1548—1605”。

[253]关于19世纪之前柬埔寨与暹罗和越南关系的历史，可参见David Chandler,History of Cambodia,pp.94—97,113—116。

[254]更多的故事参见Chandler,History of Cambodia,chap.7，以及Vella,Siam Under Rama III,chap.7。

[255]参见“Phongsawadan khamen”［柬埔寨编年史］，收录于 PP 1/1,p.295，以及“Phongsawadan muang phratabong”［马德望编年史］，收录于 PP 12/16,p.127。在那时候，柬埔寨国王驻跸于乌栋，而暹罗军队则驻扎在马德望，越南军队驻扎在金边。

[256]Chandler,History of Cambodia,p.116.

[257]出自“Chotmaihet kieokap khamen lae yuan nai ratchakan thi 3,tonthi 1”［第三朝关于柬埔寨和越南的叙述，第一部分］，收录于 PP 41/67,p.235。相同但稍有差别的论述还可见于Chandler,History of Cambodia,p.116；但钱德勒引用自一部越南文献。

[258]Thiphakorawong,Third Reign,vol.2,p.107.

[259]“Waduai hetkan muang khamen ton set songkhram thai yuan”［暹罗—越南战争后柬埔寨的形势］，收录于 PP 31/56,p.207；黑体为笔者所加。

[260]Chandler,History of Cambodia,p.133.

[261]Chandler,History of Cambodia，p.119。

[262]R.Bonney,Kedah 1771—1821,pp.18—22.

[263]R.Bonney,Kedah 1771—1821，p.26。

[264]R.Bonney,Kedah 1771—1821，pp.110—112；另可参见Kobkua Suwannathat-Pian,“The Dhonburi-Bangkok Political Ideology and Its Effects upon Thai-Malay Relations 1767—1851”,pp.95—106。

[265]Lorraine Gesick,“Kingship and Political Integration in Traditional Siam 1767—1824”,pp.154—164； 以及Chotmai luang udomsombat［Luang Udomsombat通信集］中丹隆的导言，p.12。

[266]参见Kobkua,“Dhonburi-Bangkok Political Ideology”,pp.103—104；以及Bonney,Kedah 1771—1821。

[267]L.A.Mills,British Malaya 1824—67,pp.150—153；另可参见［Luang Udomsombat通信集］，信件9—15。

[268]D.G.E.Hall,Henry Burney: A Political Biography,pp.13,28.

[269]关于曼谷1874年危机的情况，可参见Noel Battye,“The Military,Government,and Society in Siam,1868—1910”，chap.4。关于17世纪后期阿瑜陀耶王朝那莱国王利用他的法国关系建立起一个法国兵团来支持他对抗敌对贵族的另一个事例，参见Nithi Aeusrivongse,Kanmuang thai samai phra narai［那莱国王时期的泰国政治］。这一事件被称为1688年革命；参见Claude de Beze,1688,Revolution in Siam，以及E.W.Hutchinson,Adventures in Siam in the Seventeenth Century。

[270]Marcel Mauss,The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies.

[271]Mary Elizabeth Berry关于“Giving in Asia—A Symposium”的导言，p.307。

[272]19世纪的暹罗贵族也持有这种看法。参见Mongkut,Prachum prakat ratchakan

thi 4 ［第四朝公告集］，vol.4,pp.158—184； 丹隆的介绍见PP 4/5,pp.37—40。对于现代学者来说，成本收益的解释最早出现在1936年；参见［“曼谷时期的西方使节”］，收录于PP 34/62,p.227上的注释。关于这种视角下的更多近期研究，参见Sarasin Viraphol,Tribute and Prof it: Sino-Siamese Trade 1652—1853，以及Suebsaeng Phrombun,“Sino-Siamese Tributary Relations,1282—1853”。

[273]Mills,British Malaya,pp.31—32.

[274]Narathipphongpraphan,Witthayawannakam ［知识学］，pp.172—186。作为泰国杰出哲学家，作者在解释新词的时候，参考了国际法并用大英帝国作为模本来定义。因此，ananikhom这个词精确地表示现代意义上的“殖民地”，它所表示的绝对不是前现代暹罗政体中prathetsarat或muangkhun的观念。但是，随着从那时起这些术语的意义等同，以及前现代政体的终结，prathetsarat的观念被殖民地的观念所替代。

[275]Wyatt,Short History of Thailand,pp.158—161.

[276]这是Tej Bunnag,Provincial Administration of Siam 1892—1915中的一种假设。我会在本书的第八章中讨论这个问题。

[277]Mills,British Malaya,p.32.

[278]Mills,British Malaya，pp.30—39。

[279]Crawfurd Papers,pp.38—39.

[280]参见James Low,“Retrospect of British Policy in the Strait of Malacca”，收录于BP 5,pp.63—67；这个词出自p.65。这一文献专门探讨了吉打问题以及租约的有效性。其他一些英国统治者也对这一问题有过论述。另可参见Mills,British Malaya,p.36。

[281]BP 1,pp.201,215—216,245—247,257—258,261,299—301.

[282]Mills,British Malaya,p.156； Hall,Henry Burney,p.155.

[283]Hall,Henry Burney,pp.282—283,298,494—512。伯尼在这里对协议的解释跟他的对手槟榔屿英国当局的看法针锋相对。

[284]参见伯尼协议的Article 12。更多细节可参见Mills,British Malaya,pp.150—153。

[285]整个故事可参见BP 2/6,pp.1—35,118—121。对这一事件的明显亲英观点参见Mills,British Malaya,pp.140—162。

[286]［“曼谷时期的西方使节”］，收录于 PP 35/62,p.152。

[287]关于1831年事件，可参见BP 3,pp.210—287；关于1838年的尝试，可参见BP3,pp.477—530。 ［Luang Udomsombat通信集］是关于1838年事件的专门记录。另可参见Kobkua,“Dhonburi-Bangkok Political Ideology”,pp.104—105。

[288]Bonney,Kedah 1771—1821,chap.4.

[289]Mongkut,Phraratchahatthalekha phrabatsomdet phrachomklaochaoyuhua ［蒙固王皇室通讯录］，pp.65—66,640—641。

[290]Mongkut,Phraratchahatthalekha phrabatsomdet phrachomklaochaoyuhua ［蒙

固王皇室通讯录］，pp.633—640。

[291]曼谷国家图书馆手稿部,Chotmaihet r.4 ch.s.1225［第四朝1863年文献］，no.63，海军司令写给财政大臣的信件，日期为1863年10月5日。

[292]Thiphakorawong,Fourth Reign,vol.2,pp.46—47.

[293]Thiphakorawong,Fourth Reign,vol.2，pp.55—57。

[294]Mongkut，［皇室通讯录］，pp.115—116。在这篇文章中各处出现的“暹罗”和“越南”两词是从thai和yuan对应地翻译过来的。

[295]Mongkut,“Ruang phaendin khamen pen si phak”［柬埔寨领土划分为四部分］，见Prachum phraratchaniphon nai ratchakan thi 4 muat borankhadi［蒙固王作品集：历史部分］，pp.91—93。

[296]Milton Osborne and David K.Wyatt,“The Abridged Cambodian Chronicle”,pp.189—197.

[297]“Phongsawadan muang saiburi”［吉打编年史］，收录于PP 2/2,pp.268—299；Sharom Ahmat,“Kedah-Siam Relations,1821—1905”,pp.97—117。

[298]Thamsook Numnonda,“Negotiations Regarding the Cession of Siamese MalayStates 1907—1909”,pp.227—235.

[299]Thiphakorawong,Fourth Reign,vol.2,pp.78—79,118—119.

[300]参见Surasakmontri,Prawatkan khong chomphon chaophraya surasakmontri［陆军元帅素拉萨门迪自传］，vol.2,p.622。

[301]James McCarthy,Surveying and Exploring in Siam,p.102，将这种传统称为“Saesamfai”，意思是相同的。另可参见［McCarthy］,An Englishman’s Siamese Journal 1890—1893,p.186。

[302]例如，参见“Phongsawadan chiangrung”以及“Phongsawadan chiangkhaeng”［景洪和清康各自的编年史］，收录于PP 9/9。

[303]参见朱拉隆功给巴乍亲王的信，Natthawut Sutthisongkhram and Banchoed Inthuchanyong,Phrachaoborommawongthoe kromluang prachaksinlapakhom［Prachaksinlapakhom亲王］，pp.187—190。

[304]Renard,“Delineation of the Kayah States”,pp.81—87.

[305]“Phongsawadan muang lai”［莱国编年史］，收录于PP 9/9,p.45。这一历史是1885年采访莱国当局的暹罗官员所记录下来的。

[306]“Phongsawadan muang lai”［莱国编年史］，收录于PP 9/9，pp.48—55。

[307]“Phongsawadan muang lai”［莱国编年史］，收录于PP 9/9，pp.70—99；关于琅勃拉邦和莱国，参见pp.85,122。

[308]“Phongsawadan muang thaeng”［勐天编年史］，收录于PP 9/9，同时也被莱国编年史所记录。勐天究竟有多长时间是莱国的朝贡国尚不得而知。当然，莱国在19

世纪70年代将贺匪从勐天驱离出去之后，越南将这块地方给了莱国（参见pp.50—52,79—80）。关于神话，可参见pp.103—113。

[309]Damrong,“Chotmaihet kongthap prap ho”［对军队镇压贺匪的叙述］，收录于PP 14/24,pp.232—234。

[310]“Chotmaihet kieokap khamen lae yuan nai ratchakan thi 3”［关于第三朝时期柬埔寨和越南的文献］，收录于PP 41/67,pp.255—267。

[311]“Tamnan muang phuan”［普安历史］，收录于PP 44/70,pp.114—130。关于普安惨案的细节性描述，可参见Kennon Breazeale and Sanit Samuckkarn,A Culture in Search of Survival: The Phuan of Thailand and Laos； 后面称为Phuan。

[312]［“柬埔寨和越南的文献”］，收录于PP 41/67,p.275。关于1827至1851年间暹罗对普安人口灭绝行动的完整叙述，可参见Breazeale and Sanit,Phuan,chap.1。

[313]关于权力的本土观念及其所折射的权力领域，可参见Benedict Anderson,“TheIdea of Power in Javanese Culture”,pp.22—23。

[314]Natthawut Sutthisongkhram，［巴乍亲王］，p.188。

[315]这一翻译来自Winai Pongsripian,“Traditional Thai Historiography”,p.392。泰语中关于种族的最早的词汇是chat，也可以翻译为民族（nation，意思是出身，而不是一个政治单位）。

[316]这段泰语引文取自Chiraporn Sathapanawatthana,Wikrittakan r.s.112［1893年危机］，pp.411—412；我的译文。信件全文可参见pp.405—421。

[317]Damrong,Khwamsongcham［回忆录］，pp.246—247,264。

[318]Battye,“Military,Government,and Society in Siam”,p.121.

[319]Damrong，［回忆录］，p.256。

[320]泰文可参见Surasakmontri，［自传］，尤其是vols.2—4，是对这次远征的叙述。英文可参见Breazeale and Sanit,Phuan,pp.47—52以及pt.1各处；另可参见Andrew D.W.Forbes,“The Struggle for Hegemony in the Nineteenth CenturyLaos”,pp.81—88。

[321]关于琅勃拉邦命运的分析，参见Breazeale and Sanit,Phuan,p.96，以及Forbes,“Struggle for Hegemony”,pp.86—88。

[322]例如，参见Battye,“Military,Government,and Society in Siam”,p.257。

[323]Surasakmontri，［自传］，vol.2,p.499。在泰语中，这个词汇是chatkan anakhet。Chatkan这一单词的意思是管理、控制、修理、整顿；我在这里使用动词“确定”（settle）来表达这一单词的广义。

[324]Surasakmontri，［自传］，vol.2，pp.339—340。

[325]Surasakmontri，［自传］，vol.3,p.13。

[326]＞Surasakmontri，［自传］，vol.3，p.59。

[327]Natthawut Sutthisongkhram，［巴乍亲王］，pp.190—191。

[328]“Ruang kromluang prachaksinlapakhom sadet pai ratchakan na huamuang laophuan”［关于巴乍亲王在普安地区的行动］，收录于PP 46/74,pp.195—198。

[329]例如，可参见Surasakmontri，［自传］，vol.2,pp.264,389以及vol.3,pp.202—203,290。

[330]用泰文所做的，基于泰文文献的，关于在这一前线的边界争端与解决的研究，可参见Nakhon Phannarong,“Kancheracha lae khotoklong rawang ratthaban sayamkap retthaban angkrit kieokap huamuang chaidaen lannathai lae phama samaiphrabatsomdet phrachunlachomklaochaoyuhua raya ph.s.2428—2438”［1885至1895年间朱拉隆功统治时期暹罗与英国政府关于兰那与缅甸之间边疆城镇的谈判与协议］。英文研究可参见Sao Saimuang Mangrai,Shan States and the British Annexation,chap.10，该研究主要基于英文文献进行。

[331]Renard,“Delineation of Kayah States”,p.90； Sao Saimuang Mongrai,Shan States,p.227；以及Nakhon，［“谈判与协议”］，pp.314—326。

[332]Renard,“Delineation of Kayah States”,p.90.

[333]Sao Saimuang Mongrai,Shan States,pp.229—231.

[334]Sao Saimuang Mongrai,Shan States，p.233。

[335]Sao Saimuang Mongrai,Shan States，pp.233—234； Renard,“Delineation of Kayah States”,pp.90—92；以及Nakhon，［“谈判与协议”］，pp.208—213。

[336]参见Chandran Jeshuran,“The Anglo-French Declaration of January 1896 and the Independence of Siam”,pp.105—126。

[337]Battye,“Military,Government,and Society in Siam”，chap.4.

[338]Battye,“Military,Government,and Society in Siam”，p.315； Chandran Jeshuran,“The Anglo-French Declaration”。

[339]Chandran Jeshuran,“The Anglo-French Declaration”,pp.108—111.

[340]Chaiyan Rajchagool,“The Social and State Formation in Siam 1855—1932”,pp.24—28.

[341]Nakhon，［“谈判与协议”］，pp.210—211； Amphorn Tangseri,“Withesobai khongphrabatsomdet phrachunlachomklaochaoyuhua thimito maha-amnat yurop”［朱拉隆功国王对欧洲力量的外交政策］，pp.19—20。

[342]Breazeale and Sanit,Phuan,p.93.

[343]Auguste Pavie,Mission Pavie Indochine 1879—1895,vol.1,p.194.

[344]Auguste Pavie,Mission Pavie Indochine 1879—1895,vol.1，vol.6,pp.111,127,135,142。

[345]Forbes,“Struggle for Hegemony”,p.88.

[346]Pavie,Mission Pavie,vol.6,p.114.

[347]Pavie,Mission Pavie,vol.6，vol.7,p.270。

[348]Surasakmontri，［自传］，vol.4,pp.154—172，尤其是pp.155—159；另可参见Pavie,Mission Pavie,vol.1,pp.245—246,288—289,290，以及Chiraporn，［1893年危机］，pp.61—66。

[349]Orawan Nopdara,“Kanprapprung kanpokkhrong lae khwamkhatyaeng kap farangset nai monthom udon rawang ph.s.2436—2453”［1893至1910年乌隆省的行政改革以及与法国的冲突］，p.118。

[350]参见Phra Narongwichit［Luan na Nakhon］,Chotmaihet r.s.112［1893年记录］中对事件的第一手叙述。

[351]Larry Sternstein and John Black,“A Note on Three Polo Maps”,pp.347—349.

[352]Paul Wheatley,The Golden Khersonese,pt.2； R.H.Phillimore,“An Early Map of the Malay Peninsula”,pp.175—178；或Salwidhannidhes,“Study of Early Cartography in Thailand”,pp.81—89。

[353]R.T.Fell,Early Maps of South-East Asia,pp.71,73.

[354]关于制图学的历史，尤其是欧洲的地图绘制，可参见Leo Bagrow,History of Cartography。

[355]Fell,Early Maps of South-East Asia,pp.72—75.

[356]Crawfurd Papers,pp.9,11,71—72.湄南河河道地图使朝廷对槟榔屿的英国居民提出抗议，因为这幅地图被认为对于皇宫的安全造成威胁。参见“Thut farang samai krung rattanakosin”［曼谷时期的西方使节］，收录于 PP 34/62,pp.254—256。

[357]BP 1,p.58.

[358]John Crawfurd,Journal of an Embassy from the Governor-General of India to the Courts of Siam and Cochin China,vol.2,p.199.

[359]Edward Said,Orientalism,pp.216—219.

[360]Larry Sternstein,“‘Low’ Maps of Siam”,pp.132—156；以及“Low’s Description of the Siamese Empire in 1824”,pp.9—34。

[361]Sternstein,“‘Low’ Maps of Siam”,pp.138—144； 引文选自p.138。

[362]参见Sir John Bowring,The Kingdom and People of Siam,vol.1中的地图。

[363]Francis Garnier,La Cochinchine francaise en 1864.

[364]Salmon,Modern History or the Present State of All Nations,vol.1，该书大约写于1724年。本书中的东南亚地图是由一位著名地图绘制家赫尔曼·莫尔（Herman Moll）绘制的。关于安邺“发现”湄公河大转弯之前欧洲人所绘制的暹罗地图的更多例子，可参见一些旅行家的记述，如Simon de la Loubere,The Kingdom of Siam； John Crawfurd,History of the Indian Archipelago (1820)以及A Descriptive Dictionary of

the Indian Islands and Adjacent Countries (1856)； J.H.193 Moor,Notices of the Indian Archipelago and Adjacent Countries (1837)； F.A.Neale,Narrative of a Residence at the Capital of the Kingdom of Siam (1852)。斯特恩斯坦还对劳在1824和1830年试图学习该地区地理并绘制地图做出了精彩论述；关于地图的草图，可参见他的“‘Low’ Maps of Siam”以及“Low’s Description of the Siamese Empire in 1824”。

[365]例如，参见Crawfurd,Journal of An Embassy,vol.2,pp.214—215，以及Bowring,Kingdom and People of Siam,vol.1,pp.1—4。

[366]参见［曼谷时期的西方使节］，收录于PP 34/62,pp.254—256。

[367]BP 1,pp.199—200.

[368]Thiphakorawong,Fourth Reign,vol.1,pp.136—137,140.

[369]曼谷的国家图书馆手稿部所藏,Chotmaihet r.4 ch.s.1226—1230［1864—1868第四朝文献集］。

[370]Sternstein,“‘Low’ Maps of Siam”,p.145.Thiphakorawong,Fourth Reign,vol.2,pp.99—100，所提及的名字是泰语的“Doichok”；斯特恩斯坦确认，那是一个名为Duysart的荷兰人（参见他文章中的n.12）。

[371]Natthawut Sutthisongkhram,Somdetchaophraya borommahasisuriyawong akkharamaha senabodi［Sisuriyawong：著名大臣］，vol.2,pp.158—159。

[372]越南南部城市，现名胡志明市。

[373]Maha-ammattayathibodi (Seng),“Kamnoet kantham phaenthi nai prathetthai”［泰国制图术的诞生］，pp.1—2。

[374]Maha-ammattayathibodi (Seng),“Kamnoet kantham phaenthi nai prathetthai”［泰国制图术的诞生］，pp.2—3。关于麦卡锡的简要生平，可参见pp.43—48。

[375]印度东部边疆系列三角测量得出的暹罗三角测量图表的例子，可参见McCarthy,Surveying and Exploring,chap.1。

[376]关于这些项目的更多细节，可参见McCarthy,Surveying and Exploring。

[377]Maha-ammattayathibodi，［“制图术的诞生”］，pp.6,14—15；以及McCarthy,Surveying and Exploring,前言与pp.1—3,117。

[378]［McCarthy］,An Englishman’s Siamese Journal 1890—1893,pp.2—3.出版者并没有给出作者的名称，但在本书第一页就指出这是Report of a Survey in Siam的不完整复制版，后者于1895年在伦敦匿名出版并发行。其内容几乎跟McCarthy,Surveying and Exploring一模一样，麦卡锡的这本书出版时间稍后。因此，为了参考，我保留了复制版的书名，而把作者确定为麦卡锡。

[379]参见“The Royal Survey Department Siam: A Retrospect”,p.19。

[380]参见“The Royal Survey Department Siam: A Retrospect”，p.20； Maha-ammattayathibodi，［“制图术的诞生”］，pp.5,8；以及“Phatthanakan dan kansuksa nai rongrian phaenthi”［制图学校教育的发展］，泰国皇家测量局所编的Thiraluk

khroprop wansathapana 100 pi kromphaenthi thahan 2528［1985年泰国皇家测量局建立一百周年纪念文集］中的一篇文章，p.293。但所有这些资料提供的关于课程的信息都很少。

[381]David Wyatt,Politics of Reform in Thailand,pp.110,115，n.356，在这中间，学校的名称是“皇家测量局学校”（School of Royal Survey Department），但没有关于它的任何论述。Warunee Osatharom,“Kansuksa nai sangkhomthai ph.s.2411—2475”［1868—1932泰国社会中的教育］是对泰国现代教育史的最好研究之一，但对此也没有提及。

[382]关于该测量局历史的粗略但很有帮助的记录，参见“Retrospect”（参见上文注释28）。这一文献的作者可能是Ronald W.Giblin，他从1901至1909年领导测量194局。关于测量局历史的唯一记录是［纪念文集］，但不幸的是，这份官方历史提供的信息对我的研究没有帮助。

[383]Tej Bunnag,Provincial Administration of Siam 1892—1915,pp.1—2.

[384]这一体系的例子可见于那些成为泰国东北地区的佬人城镇案例；参见“Phongsawadan huamuang isan”［东北城镇史］，收录于PP 3/4，尤其是pp.359—360,363—364,394—395，有一些明确的事例。另可参见Toem Wiphakphotchanakit,Prawattisat isan［东北史］；以及Orawan Nopdara,“Kanprapprung kanpokkhronglae khwamkhatyaeng kap farangset nai monthon udon rawang ph.s.2436—2453”［1893至1910年乌隆省的行政改革以及与法国的冲突］，pp.118—122。

[385]Orawan Nopdara，［“乌隆省的改革”］，pp.127,176—180。

[386]［“东北城镇史”］，p.370。

[387]Chiraporn Sathapanawatthana，［1893年危机］，pp.41—46,67。

[388]McCarthy,Surveying and Exploring,pp.18—77.Chiraporn，［1893年危机］，pp.44—45中所给出的这一代表团的数据是不准确的。

[389]Surasakmontri，［自传］，vol.2,p.332。

[390]Surasakmontri，［自传］，vol.2，vol.3,p.234。

[391]Battye,“Military,Government,and Society in Siam”,pp.319—350.他认为，当时的暹罗统治者已经是新的一代。在接受西式教育之后，他们信奉原则，希望被西方对手平等对待，并拒绝被恐吓。他们坚信这些领土属于他们，因为暹罗是直接的宗主国。因此他们准备为原则与领土而战。尽管意识到了模糊边境的问题，朱拉隆功还是决定必须采取包括军队在内的任何可能手段来重新捍卫他的尊严。然而，这些相当理想主义和冲动的年轻人试图对传统制度进行迅速改革的意愿，以及在国际舞台上展现他们国家繁荣伟大的强烈愿望，跟真实的力量并不相符。暹罗在军事和政治上并没有做好充分准备。暹罗军队的战斗力很弱。步兵团主要驻扎在曼谷，在外省的只是“散兵游勇”，军队还不成熟；大炮和骑兵都是用于庆典的，而不是为了作战；海军军官主要是丹麦人，也没有做好战争准备。军队处于一种过渡阶段，正从一种传统的劳役军队向一支职业军队转变，而后者的引进在很大程度上恰恰是为了庆典的目的。此外，大多数战斗军队由战俘组成，那些诸族部众曾经反抗暹罗，但被击败了。广大农民仍然只知道古代的战争和武器模式，而对于爱国或反殖民战争一无所知。与法国的冲突所涉及的那些地方，他们中的大多数人根本没有听说过。用Battye的话来说，“从上到

下，在暹罗反抗法国的军事准备中到处都弥漫着时代的错置”（p.340）。

[392]McCarthy,Surveying and Exploring,pp.72—73.

[393]Henri Mouhot,Travels in the Central Parts of Indo-China (Siam),Cambodia,andLaos.

[394]关于这次悲剧性探险的优秀论述，可参见Milton Osborne,River Road to China:The Mekhong River Expedition 1866—1873。

[395]Surasakmontri，［自传］，vol.2,p.470。

[396]Surasakmontri，［自传］，vol.2，pp.468—470； Pavie,Mission Pavie,vol.1,pp.199—200,246； vol.2,p.101；vol.6,p.113； 以及Chiraporn，［1893年危机］，pp.28—29。

[397]Pavie,Mission Pavie,vol.6,p.37.

[398]关于请求与回复，参见Surasakmontri，［自传］，vol.2,pp.365—372。所引用的声明分别见pp.372,365。

[399]引自Breazeale and Sanit,Phuan,p.74。

[400]Surasakmontri，［自传］，vol.4,pp.154—155。

[401]Pavie,Mission Pavie,vol.7,p.46，以及vol.6,pp.51—52。

[402]概括自“Retrospect”,pp.20—23。

[403]帕维声称，素拉萨门迪带着麦卡锡的地图跟他争论。然而，由于一种未说明的原因，素拉萨门迪没有将其打开。参见Pavie,Mission Pavie,vol.7,p.67。

[404]George N.Curzon,“The Siamese Boundary Question”,pp.34—55.

[405]在我撰写博士论文的时候，我也没有看过麦卡锡的原始地图。因此我详细讨论了为何1985年的复制品并不是1887年地图，而是1899年或者更晚的地图的复制品；参见Thongchai Winichakul,“Siam Mapped”（论文），pp.297—308。相关信息，以及来自大英博物馆所藏地图的一幅复制品，要感谢Andrew Turton以及Kennon Breazeale。

[406]他的地图和演讲见Proceedings of the Royal Geographic Society,new series 10(March 1888): 117—134；地图在p.188正面。

[407]Chiraporn，［1893年危机］，pp.47—49； Pavie,Mission Pavie,vol.1,p.224。

[408]Chiraporn，［1893年危机］，pp.72,77—81,92—93,119—128； Pavie,Mission Pavie,vol.1,p.325； vol.2,pp.86,214。

[409]例如，可参见Surasakmontri，［自传］，vol.2,p.444。在1886年年初，有一次素拉萨门迪抱怨测量局所绘制的地图太小太粗略：“它无法用于行军。它只是一幅估测地图。”

[410]Breazeale and Sanit,Phuan,pp.74,89—92,95—98,116.

[411] [McCarthy] ,An Englishman’s Siamese Journal是对他在1890至1893年间工作的专门叙述；参见该书pp.146—147或他的Surveying and Exploring一书的p.175中来自曼谷的命令，这些命令提供了待确定现代边界的地区的详细信息。关于这一边疆的一个三角测量图表收录于Surveying and Exploring,chap.1。

[412]“Retrospect”,p.23.或许这就是声称是麦卡锡1887年地图复制品的1985年地图的原本。

[413]参见地图8附随的小册子 [泰国地图绘制的发展] ，或者我的学位论文“Siam Mapped”中的图像6.18。

[414]关于暹罗与英属缅甸、暹罗与法属印度支那、暹罗与英属马来之间特定边界协议的细节，可参见J.R.V.Prescott,Map of Mainland Asia by Treaty,pp.382—408,418—446，以及Frontiers of Asia and Southeast Asia,pp.54—59。

[415] [泰国地图绘制的发展] ，pp.8—9。

[416]Robert Sack,Human Territoriality,p.74.

[417]Benedict Anderson,Imagined Communities,pp.131—132.

[418]J.R.V.Prescott,Boundaries and Frontiers,chap.1.

[419]Thepphasatsathit,Phumisat lem 1 [地理学 1] ，p.95。

[420]Salwidhannidhes,Tamra phichika-phumisat [自然地理学课本] 196 。

[421]Clifford Geertz,“The Integrative Revolution”,pp.105—157.

[422]Shelley Errington,“The Place of Regalia in Luwu”,p.228.

[423]Ramakiam,vol.2,p.73.

[424]Khachorn Sukhabhanij,Khomun prawattisat samai bangkok [曼谷时期的历史记载] ，p.252。

[425]Eiji Murashima,“The Origin of Modern Off icial State Ideology in Thailand”,pp.80—96； Kullada Kesboonchoo,“Off icial Nationalism Under King Chulalongkorn”；以及“Off icial Nationalism Under King Vajiravudh”,pp.107—120。关于官方民族主义的观点，参见Anderson,Imagined Communities,chap.7。

[426]有意思的是，更为常用的词语应该是prathetchat。但是泰国现任国王普密蓬在他的一些讲话中，更喜欢用chatprathet这个词。

[427]Pallegoix,Dictionarium,pp.129,175—176.另可对应地参见Pallegoix,Siamese French English Dictionary,pp.178,192—193，除了最后两个条目被忽略之外，两者实际上是相同的。

[428]Bradley,Nangsu akkharaphithansap: Dictionary of Siamese Language,pp.798,806；我的译文。

[429]Prasert-aksonnit et al.,Photchananukrom lamdap lae plae sap thichai nai nangsu thai [泰语文学词汇辞典] ，pp.579,584；我的译文。

[430]Samuel J.Smith,A Comprehensive Anglo-Siamese Dictionary,p.1028.

[431]Samuel J.Smith,A Comprehensive Anglo-Siamese Dictionary，p.90；我的译文。

[432]Somdet Phra Wannarat,Sangkhitiyawong［佛教法会纪事］，pp.370,381。

[433]参见Phraratchaphongsawadan chabap phraratchahatthalekha［皇家纪事：皇家手迹校订本］，vol,1，p.226； Phraratchaphongsawadan krung si-ayutthaya chabap phan chanthanumat［阿瑜陀耶王朝皇家纪事：Phan Chanthanumet校订本］，vol.1 (PP 38/64)，p.174； Phraratchaphongsawadan krung si-ayutthaya chabap chakkraphatdiphong (chat)［阿瑜陀耶王朝皇家纪事：Chakkraphatdiphong (Chat)校订本］，vol.1,p.170； 以及Phraratchaphongsawadan krung si-ayutthaya chabap phra phanarat［阿瑜陀耶王朝皇家纪事：Phra Phanarat校订本］，p.140。

[434]Thawi Muktharakosa,Phramahathiraratchao［瓦栖拉兀国王］，p.593。

[435]David Morell and Chai-anan Samudavanija,Political Conf lict in Thailand,pp.244—246； John S.Girling,Thailand: Society and Politics,pp.211—214.

[436]Chandran Jeshuran,“The Anglo-French Declaration of January 1896 and theIndependence of Siam”,pp.108—111.

[437]Battye,“Military,Government,and Society in Siam”,p.369.

[438]Battye,“Military,Government,and Society in Siam”，p.376。

[439]全诗的译文可参见James N.Mosel,“A Poetic Translation from the Siamese: PrinceDamrong’s Reply in Verse to Rama V”,pp.103—111。

[440]Battye,“Military,Government,and Society in Siam”,p.396.

[441]在泰国历史中，一种典型的路径是Nithi Aeusrivongse,Prawattisat rattanakosinnai phraratchaphongsawadan ayutthaya［在阿瑜陀耶王朝记录中的曼谷历史］。

[442]关于当时的连续性/断裂性，可参见David Wyatt,“The ‘Subtle Revolution’ ofKing Rama I of Siam”,pp.9—52； Nithi Aeusrivongse,Pakkai lae bairua［羽毛与船帆］，尤其是文章“Watthanatham kradumphi nai samai ton rattanakosin”［曼谷时代早期的布尔乔亚文化］；另可参见Klaus Wenk,The Restoration of Thailand UnderRama I 1782—1809。关于缓解紧张局势的迫切需要，参见Craig Reynolds,“Religious Historical Writing and the Legitimation of the First Bangkok Reign”,197 pp.90—107。

[443]Craig Reynolds,“The Plot of Thai History: Theory and Practice”,pp.318—325.

[444]Rong Sayamanonda,A History of Thailand,pp.135及其后。

[445]Khachorn Sukhabhanij,Khomun prawattisat samai bangkok［曼谷时期的历史叙述］，pp.240—244。

[446]在用泰语写就的最著名的作品中，有Chiraporn，［1893年危机］以及SuwitThirasasawat,Khwamsamphan thai-farangset r.s.112—126:

kansiadindaenfangkhwa maenamkhong ［1893—1907法泰关系：湄公河右岸的沦丧］。同样的情节和故事成为学校教科书中常见的例子；关于例子，可参见Pharadi Mahakhan,Prawattisat thai samaimai ［泰国现代史］，pp.164—165。

[447]Wyatt,A Short History,pp.201—208；引文选自p.204。

[448]Wyatt,A Short History，pp.203—204，黑体为笔者所加；在本章后面，我会探讨词语如何引导我们的观点并造成情感影响。

[449]Khachorn Sukhabhanij，［曼谷时期的历史叙述］，p.244。

[450]Prince Damrong and Phraya Rajasena,Thesaphiban ［thesaphiban省级行政体制］，p.7。

[451]Tej Bunnag,Provincial Administration of Siam 1892—1915,p.v.

[452]Tej Bunnag,Provincial Administration of Siam 1892—1915，pp.17—19。

[453]Tej Bunnag,Provincial Administration of Siam 1892—1915，p.249。

[454]这种传统的大多数研究可见于泰国很多大学的硕士论文。例子可参见Wutthichai Munlasin,ed.,Monthon thesaphiban: wikhroh priapthiap ［thesaphiban省级行政体制：比较研究］。

[455]Tej Bunnag,“Kanpokkhrong baep thesaphiban pen rabop patiwat ru wiwatthanakan”［thesaphiban省级行政体制是革命还是演变？］。

[456]Tej Bunnag,Provincial Administration,p.261；黑体为笔者所加。这段文字是该书的最后一段。

[457]Tej Bunnag,Khabot r.s.121 ［1902年反叛］。

[458]Khachorn Sukhabhanij，［曼谷时期的历史叙述］，pp.232—233。

[459]Edward Said,Orientalism,pp.213—216；引文选自p.213。关于寇仁勋爵在英国殖民主义中的重要地位，可参见Chandran Jeshuran,The Contest for Siam 1889—1902。

[460]Chiraporn，［1893年危机］和Suwit，［法泰关系］都在论述中利用了这些文章与地图，似乎这些文章和地图是同情暹罗的反殖民材料或声明。此外，在他们引用这幅地图时，寇仁所使用的彩色粗线，亦即代表不同阐释中近似于边界线的彩线，被用点和破折号（..–..–..–）替代了。或许彩线对他们来说不正式不可信；制图惯例对于让地图显得科学和学术而言是必要的。

[461]正如本尼迪克特·安德森所指出的，暹罗君主的图像常常出现在暹罗邻国的其他广受欢迎的民族主义领袖旁边；参见“Studies of the Thai State: The State of Thai Studies”,p.198。

[462]参见Thamrongsak Phetlert-anan,“Kanriakrong dindaen khun ph.s.2483”［1940年归还领土的要求］，pp.28—65。

[463]Thamsook Numnonda,Thailand and the Japanese Presence 1941—1945,chap.2.

[464]Thamsook Numnonda,Thailand and the Japanese Presence 1941—1945,chap.2.198；关于这一事件的众多政府文献的译文，参见Thak Chaloemtiarana,ed.,Thai Politics: Extracts and Documents 1932—1957,chap.2。

[465]E.Thadeus Flood,“The 1940 Franco-Thai Border Dispute and Phibuun Songkhraam’s Commitment to Japan”,pp.304—325.

[466]这幅地图选自Thongbai Taengnoi,Phaenthi phumisat prayok matthayomsuksa tonton lae tonplai［初级与高级中学地理学地图集］，p.39。斯特恩斯坦将这幅地图的名称译为“泰国边界的演变”（Evolution of the Boundary of Thailand），并将最初制作日期确定为1940年；参见“A Catalogue of Maps of Thailand in the Museum of the Royal Thai Survey Department,Bangkok”,p.56。实际上，这幅地图的更早版本制作于1935年，跟后来的地图有很大的不同；这一地图可参见Thamrongsak，［“归还领土的要求”］，p.54。但1940年版本的地图广为流行。

[467]参见Thamrongsak，［“归还领土的要求”］，pp.51—62，地图可参见pp.54,56；另可参见Phayont Thimcharoen,“Naewphromdaen rawang sayam kap indochin khong farangset”［暹罗与法属印度支那之间的边界］，p.26。

[468]参见Minton Goldman,“Franco-British Rivalry over Siam”,p.226。

[469]参见Waytt,A Short History,p.207。另可参见D.G.E.Hall,A History of South East Asia,p.729。

[470]Sir Josiah Crosby,Siam: The Crossroads,pp.113—114.Flood,“The 1940 FrancoThai Border Dispute”讲述了一个稍有不同的故事：他说克罗斯比对暹罗的请求表示同情，但由于美国在此事上对英国政策施加的影响，他无法向暹罗表达官方同情态度。

[471]Konthi Supphamongkol,Kanwithesobai khong thai［泰国外交政策］，p.24。

[472]Konthi Supphamongkol,Kanwithesobai khong thai［泰国外交政策］。关于Vanit Pananonda这个人以及銮披汶政府中亲日集团的角色，参见Flood,“The 1940 Franco-Thai Border Dispute”,pp.312—313,317,322—324，以及Thamsook Numnonda,Thailand and Japanese Presence,pp.115—116,chaps.1,3各处。关于日本人对此人的叙述，参见Benjamin Batson and Shimizu Hajime,eds.,The Tragedy of Wanit。

[473]Royal Thai Survey Department，［泰国制图技术的发展］，pp.13—14。而这些图像同样来自Thongbai Taengnoi，［地理地图集］,分别见 pp.27,29,31,33,35,37，几乎跟1935—1936最初版本一模一样。

[474]Larry Sternstein,“An Historical Atlas of Thailand”,p.7；斜体为斯特恩斯坦的强调，尽管他在文章的标题中使用的是“an”。值得注意的是，他的研究并没有包括我列表中的第一幅地图。因此在他的研究中只有五幅地图，尽管官方是六幅地图组成的套图。

[475]但斯特恩斯坦将这些地图称为“东南亚大陆的自然状况与政治形势”，因此他将每幅地图的标题用复数标示为“某某时期的各个王国与城市”。

[476]Royal Thai Survey Deaprtment，［制图技术的发展］，p.13指出，在1935年的初版中它被称为“农些王国”（the kingdom of Nongsae），据信这就是南诏都城的名

称。然而，在斯特恩斯坦的文章中，这幅地图被专门看成公元748年南诏国王阁逻凤在位期间的王国范围。

[477]在通拜地图集的1986年版本p.31，根据近期的历史知识，地图上这一朝的时限变为佛诞1822—1843（公元1279—1300）。但他没有更新p.30上与地图相对的文字。

[478]Sternstein,“Historical Atlas”,p.20.

[479]Somkiat Wanthana,“The Politics of Modern Thai Historiography”,p.341.

[480]斯特恩斯坦做了这一评述，并认为由于这一缺陷，每幅地图都应该分别考虑；参见“Historical Atlas”,p.7。我认为，地图的功能在于它们作为套图的整体性，而不在于单个地图。

[481]关于他的戏剧，参见Pra-onrat Buranamat,Luang wichitwathakan kap lakhonprawattisat［銮威集与历史剧］，尤其是chap.4。下文对銮威集戏剧的叙述主要来自这一文献。关于他的历史作品可参见Kohkua Suwannathat-phian,“Kankhian prawattisat baep chatniyom: phitcharana luang wichitwathakan”［民族主义者的历史编纂学：论銮威集］，pp.149—180；以及Charnvit Kasetsiri,“Thai Historiography from Ancient Times to the Modern Period”,pp.156—170。关于銮威集历史观的杰出研究可参见Somkiat Wanthana,Politics of Historiography,chap.4。关于一些歌曲及其英文翻译参见Thak Chaloemtiarana,ed.,Thai Politics,pp.317—322。一些歌曲已经在军事行动中推广，要么在和平时期，要么在政变当中。

[482]“Phra naresuan prakat itsaraphap”［纳黎萱国王宣布独立］，收录于Luang Wichitwathakan,Wichitsan［銮威集选集］，vol.1,p.125。

[483]泰文记录从未提到过这次袭击。缅甸的记载提到过，但他们称这次行动没有成功。銮威集的戏剧略去了这次袭击的细节与结果。

[484]Pra-onrat将这一片段看成戏剧的高潮，她批评作者没有将宣告独立设置成高潮（参见［銮威集与历史剧］，p.168）。在我看来，这一片段只是一个额外的奇迹；宣告独立的非凡时刻确实是全剧的高潮。

[485]Pra-onrat，［銮威集与历史剧］，pp.171—178。

[486]Pra-onrat，［銮威集与历史剧］，pp.207—212。

[487]Pra-onrat，［銮威集与历史剧］，pp.79—80。

[488]Edmund Leach,Genesis as Myth and Other Essays,p.9.

[489]King Chulalongkorn,“Samakhom supsuan khongboran nai prathetsayam”［暹罗的考古学会］，pp.45—46；全文见pp.42—46。

[490]Damrong,“Laksana kanpokkhrong prathetsayam tae boran”［古代的暹罗政府］，p.6。

[491]这种时代错位的历史视角对于其他国家的过去和英雄来说可能也是正确的，例如阿努律陀和江喜陀时代的蒲甘，以及Saiyasettha时代的澜沧。

[492]Thongchai Winichakul,“Phurai nai prawattisat thai: karani phra mahathammaracha”［泰国历史中的恶棍：阿瑜陀耶的Mahathammaracha国王事

例] ，pp.173—196。

[493]这一短语是一部现代泰国历史文学中最有力、最著名的作品的名称。这部作品最早由丹隆在1917年写成，名称在PP,pt.6中为“Phongsawadan ruang rao ropphama” [我们与缅甸战争的记录] 。随后在1920年的重印本中，rao（我们）一词被改为Thai（泰人、泰国）（参见PP 5/6,6/6,7/6）。在后来的重印本中，被简称为Thai rop phama [泰国反抗缅甸] 。这种视角之下关于过去的主题与结构在1911年也被丹隆引入；参见Sadaeng banyai phongsawadan sayam [暹罗史演讲录] 。

[494]参见Lorraine Gesick,In the Land of Lady White Blood: Southern Thailand and theMeaning of History，这是一部非常令人兴奋的民族志历史，是科学史、国家史200无法完全涵盖的地区历史领域内的一次旅行。我也略微触及这一领域，采用这本书中的地理学方式，以另一种研究方法，考察新型历史的出现。参见Thongchai Winichakul ,“Siam Mapped”（论文），pp.333—338。

[495]Edmund Leach,“The Frontiers of Burma”,pp.49—51.

[496] [McCarthy] ,An Englishman’s Siamese Journal 1890—1893,pp.185—186；以及Surveying and Exploring,pp.101—102。

[497]Chiraporn, [1893年危机] ,pp.316—318。

[498]Chiraporn, [1893年危机] ，p.318； 另可参见Piyachat Pitawan,Rabopphrai nai sangkhomthai ph.s.2411—2453 [1868—1910泰国社会中的庶民制度] ，pp.72,75,133—136。

[499]Piyachat， [庶民制度] ，pp.145—156。

[500]Toem Wiphakphotchanakit,Prawattisat isan [东北历史] ，vol.2,p.531.Toem并没有详细说明这一法令的年份，但间接地提到它晚于1899年。 Chiraporn, [1893年危机] ,p.319，他引用了Toem一书中的内容，指出这一命令是在1893年危机之后的几年内颁发的。但在各个研究中，都没有提到一手资料来源。

[501]銮披汶颁布的规范国民言行、培养爱国主义的一系列法案。这个词的泰文意义是热爱国家，无法直译，一般译成国家规范或国家法令。

[502]Thak Chaloemtiarana,ed.,Thai Politics,pp.246—247.

[503]Charles F.Keyes,Isan: Regionalism in Northeastern Thailand,pp.2—3,60—61.

[504]参见David Streckfuss,“Creating ‘The Thai’: The Emergence of Indigenous Nationalism in Non-colonial Siam 1850—1980.”修订版即将由威斯康星大学麦迪逊分校东南亚研究中心出版。

[505]这甚至在今天还被认为是泰国历史学界的一个主要问题；参见Winai Pongsripian,ed.,Panha nai prawattisatthai [泰国历史中的问题] ,p.3。

[506]H.L.Shorto,“A Mon Genealogy of Kings”,p.64.

[507]庶民，也可音译为派，是个比较复杂的概念，中文中没有一个直接对应的词。他们相比奴隶有人身自由，但必须依附于大地主，寻求其庇护，并为他们服劳役和徭役。

[508]Khachorn Sukhabhanij，“Thanandon phrai”［庶民身份］，pp.69,71。这篇文章初版于1960年，作为泰国史的经典作品随后多次重印。事实上，作者为这篇文章加的英文题目是“Freeman Status”（自由人身份），并在文中就phrai为何不是农奴而是自由人做了解释。他所批评的马克思主义者的论述指的是JitPhoumisak,Chomna sakdina thai nai patchuban一书，该书最初出版于1957年；参见Craig J.Reynolds,Thai Radical Discourse: The Real Face of Thai Feudalism Today。

[509]Khachorn,“Thanandon phrai”,p.90.

[510]来自“Thanandon phrai”1976年重印本的导言。

[511]Vella,Chaiyo!，pp.29—31.

[512]整段引文摘自John S.Girling,Thailand: Society and Politics,p.215，该文译自1976年12月2至8日的《暹罗纪事》（Sayamchotmaihet）杂志。

[513]Likhit Dhiravegin,“Nationalism and the State in Thailand”.

[514]图像20取自Inside Asia 7 (Feb.—Mar.1986): 15；照片由Conrad Taylor拍摄。

[515]Charles F.Keyes,“The Case of the Purloined Lintel”,pp.261—292.

[516]参见Chawi-ngam Macharoen,Thong thai［泰国国旗］。

[517]Chamun Amondarunarak［Chaem Sunthornwet］,Phraratchakaraniyakit samkhan nai phrabatsomdet phramongkutklaochaoyuhua［瓦栖拉兀的重要贡献］，vol.6,pp.8—30。

[518]参见国家档案馆1935至1936年间一些省份的宪法年度庆典的众多文件，内政部（Mo.Tho.），2.2.13/2,2.2.13/7； 5.14/1,5.14/49。有一次，它被放置在传统上用来表现须弥山的复制品的顶部。

[519]Khru ngoen［pseud.］,Phlengthai tamnaiprawat［泰国歌曲：历史背景］，pp.1—22。

[520]Fine Arts Department,comp.,Khamchichaeng ruang kanchai phleng kiattiyot lae kret khwamru ruang dontri thai［赞歌使用指南以及泰国音乐的各种知识］,pp.1—2。

[521]参见Chawi-ngam,［泰国国旗］,pp.9—17，当中有关于国旗的所有法令与官方规定列表，其中包括在十月大屠杀不久后，为增强对于国家符号的意识，而在1976年12月修订的最新规定的全部细节。

[522]关于这一信息，我要向目前正在对国家安全话语进行研究的David Streckfuss深表谢意。

HUMANITIES & SOCIETY

人文与社会译丛

THE ETHICS OF IDENTITY

认同伦理学

Kwame Anthony Appiah

[加纳] 夸梅·安东尼·阿皮亚 著 张茜倩 译

刘东·主编 彭刚·副主编

译林出版社

版权信息

The Summing Up by W. Somerset Maugham
Copyright © by the Royal Literary Fund
This translation arranged with the Royal Literary Fund
through Big Apple Agency, Inc., Labuan, Malaysia
Simplified Chinese edition copyright © 2012 by Yilin Press, Ltd
All rights reserved.
著作权合同登记号　图字：10-2007-146号

书　　名　认同伦理学（人文与社会）

作　　者　【美国】夸梅·安东尼·阿皮亚

译　　者　张容南

责任编辑　马爱新

出版发行　译林出版社

ISBN　　9787544736671

关注我们的微博：@译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

目录
CONTENTS

前言
第一章 个性伦理学
伟大的实验
自由与个性
生活计划
仆人的灵魂
社会选择
创造与本真性
社会写字间
认同中的伦理
个人与国家
共同的追求
第二章 自主性及其批评者
自主性要求什么
不宽容的自主性
自主性的竞争者
两种立场
能动性与理论的兴趣
第三章 认同的要求
学习如何咒骂
社会认同的结构
米列特式的文化多元主义
自主论、多元主义和中立性
第一修正案的例子：调和论者的方案
重新考虑中立性
承认的语言
美杜莎综合症
限制与参数
第四章 文化的麻烦
制造差异
文化是一种善吗？
保护主义者的伦理
肯定的否定

多样性的原则
第五章 塑造灵魂
灵魂与国家
自我管理卡
理性的福祉
非理性的认同
灵魂塑造与刻板印象
受过教育的灵魂
有关认同论断的冲突
第六章 有根基的世界主义
一个世界网络
无情的世界主义
伦理的偏私性
两种义务概念
世界主义的爱国主义
对抗和对话
竞争性的善，竞争性的上帝
旅行的故事
人权的全球化
世界主义的对话
致谢
注释

献给亨利·芬德
“这都是你的责任……”

——贺拉斯，《歌集》4.3

前言

在英语世界对当代哲学的讨论中，对于自由主义政治传统的大纲和历史存在广泛的共识。例如，人们通常假定这一传统归结于洛克的宗教宽容概念以及他的财产权理论；从法国大革命和美国革命中发展出的人类平等和人类权利的语言是这个传统的核心遗产；一个自由主义者谈论人类尊严并假定每个人都平等地拥有尊严，是很自然的。人们还通常假定这个传统在伦理学上是个人主义的——在此意义上，它假定，一切事物之所以在道德上具有重要意义，最终都在于它对个人造成的影响——因此，如果说国家、宗教社群或家庭是有意义的，它们的意义就在于对组成它们的个人产生了影响。[1]我们可能已经学会将自由主义传统的这些核心要素看作是有争议的：因此，粗略一点说，自由主义者不是那些简单同意尊严、自由、平等、个性、宽容以及其他一些价值的人，而是就这些价值对政治生活的影响做出论证的人。我们可能已经了解到，与其说自由主义传统——像所有知识传统一样——是一套学说，不如说它是由一系列辩论组成的。尽管如此，人们还是普遍同意有这样一个传统。

我们是否能够在事实上去确认一个包含这些要素的思想传统是一个很有趣的问题；当然，对这个问题的解答需要严肃的历史探究。我自己的怀疑是如果你开始这样一个探究，你会发现穆勒、霍布斯、伯林或罗尔斯这样的思想前辈更多元而非更单一，而我们现在所说的自由主义传统不再像一个随着时间发展而来的观念体系，而更像是我们现在觉得有用就回过头去找的、有助于阐释一种重要政治哲学观点的理论来源的汇编，以及对这些来源的阐释：但这是密涅瓦的猫头鹰在黄昏时起飞的另一个例证。认为自由主义只是一种事后创造的一个理由是——也许是一个浅薄的理由，但这个理由打动了我——对“自由主义”这个词语的使用，就像一种政治信仰的名称一样，是十九世纪的一种发展；它从未出现于洛克或美国建国者的著作中，这个词语在这些著作中的缺失使我们所讲述的自由主义历史几近枯竭。[2]

因此你可能会试图用传统的实践而不是传统的思想去识别自由主义。采取脚着地而不是头着地的方法，你可以指出近几个世纪以来自由主义的发展，尤其是美国革命和法国大革命之后政治生活新方式的发展。这种生活方式在一定的政治制度中得以表达：其中包括通过选举制而非世袭制产生统治者，以及更普遍地，在某种程度上诉诸被统

治者的同意，并且限制那些统治者的权力——即使它以大多数人的名义——体现在尊重特定基本权利的法律制度中。这些公民或政治权利为公民开辟出一个相应的自由领域，包括政治表达的自由和宗教自由。可以肯定的是，这些要素中的每一个都可以单独出现：欧洲的共和国远在雅典就已出现；最早的那些德国皇帝是被选出来的[3]；英国的出版自由和宗教宽容是在君主制下发展出来的。但是，标志着自由主义出现的，看来可能是这些制度的一个综合：宪法、权利、选举和对私有财产权的保护。二十世纪的欧洲与北美，在这些因素之上，又加入了对保障每一位公民最低福利条件的公共关注。

然而，讨论实践并不会使你逃脱原则的困扰，你试图在两者之间划一条界限也不太行得通。因为政治理论不像天体力学：在政治领域，理论有一个趋势，即成为它所理论化的一部分。如果有一种自由主义的生活方式，那么它不仅由制度来刻画，也由修辞、观念和论证来刻画。当美国的殖民地居民宣称，他们不言自明地拥有生命、自由和追求幸福的不可剥夺的权利时，他们试图让它变为真的。但强调实践而非强调原则对于展示这些原则的异质性可能是有帮助的。例如，历史学家经常争论古典共和主义——建立在公民资格理想而非个人权利基础上的一种政治，对美国建国者的重要性。而一旦你接受自由民主制既充满了关于公民德性的讨论，也充满了关于权利的讨论，你可能会总结自由主义也应该被包括到这类有争议的传统中。从这种宽松的意义上去理解，自由主义不仅包括欧洲和北美几乎所有主流政党的所有成员，它还包括那些批评“原子主义”或道义论的理论家，这些理论家对自由主义的传统而不是它的一部分充满敌意。让“自由主义”吸收它的表面反对者的许多看法可能招致词汇帝国主义的指责。但它至少可以阻止那些有关假定的自由主义立场是不是真的自由主义的苛刻的、熟悉的论证。这类论证在内容上常常带有启发性，但我认为，它们不是对一个词的论证。

因此为什么一开始就骑上这匹受伤的战马，驮着各种各样的语义行李疲于奔命呢？这是个好问题。我应该承认，我曾经希望自己能够不依赖于此来写这本书。我没有获得多大的成功，这提醒我，我们所有的政治术语都是些陈旧的概念；谈论自主性或宽容、尊严是加入一场持续的谈话，这场谈话在你来之前早就已经开始，在你离开之后还将持续很久。我们普遍认为我们所确信的某些价值，被一些以英语为母语的哲学家同“自由主义”词联系起来，这些价值事关我们想要过的生活，以及我们希望实现的政治，我将要探索的此类问题对我们当中的一些人来说已经出现。与此同时，我想要探讨的这些问题的意义在于：“自由主义”对于这些问题得以从中发生的那一规划而言，是不是一个的正确名称。的确，说来也奇怪，我希望劝服你这些问题也是重

要的，即使你根本不倾向于认为自己是一个自由主义者。

让我勾勒出一幅图画，在这幅图画中有我想要谈论的问题。我们每一个人都要去生活；尽管有很多关于我们如何生活的道德约束——其中显著的是我们对其他人的义务——这些约束并没有决定我们必须去过哪一种生活。例如，我们不能过残忍和不诚实的生活，没有这些恶习，我们还可以过很多种生活。从我们的历史环境，从我们的生理和心理天赋中，生出对我们如何生活的许多约束：我出生在一个错误的家庭，成为了一个约鲁巴人的酋长，投错了娘胎；我太矮以至于不能成为一个成功的职业篮球选手；我的手指不够灵巧，不能成为一个开音乐会的钢琴演奏家。但是，即使我们考虑所有这些因素，我们知道每个人生活开始的时候都充满着许多可能性。一些人比另一些人的选择范围更广、更有趣。我曾经与已故诺贝尔奖得主雅克·莫诺（Jacques Monod）——分子生物学的奠基者之一交谈，他告诉我他必须在生命的一个特定时刻做出选择，（据我记得是）选择成为一个开音乐会的大提琴家，或是一个哲学家，或是一个科学家。但每个人都有，或应该有多种多样的决策来塑造生活。而对一个自由主义立场的人来说，这些决策最终属于那个拥有这种生活的人。

这至少意味着两件事情。第一，我生活的尺度，评价生活成功与否的标准，部分依赖于我所设定的生活目标。第二，我要过什么样的生活取决于我（假设我完成了我对他人的义务），即使我的实际生活比我能够过上的生活要差。毫无疑问，我们所有人都可以比我们实际过得要好：但这不是其他人把那些更好的生活方式强加给我们的理由。体贴的朋友、善意的圣人、焦虑的亲属可能会正确地向我们提供如何前进的建议。但他们提供的只是建议，而不是强迫。而且，就像私人场合的强迫是错误的一样，当政府采取强制措施致力于其公民的完善时，它也是错误的。这就是为什么说：一旦我完成了我的义务，我的生活就取决于我。穆勒教我们的“个性”一词就是为这个任务而出现的。但它不会在真空中出现；相反，它由可以获得的社会形式塑造而成。而这可以包括超出我自愿承担的义务，以及超出基本道德的要求。

至此，我敢说我所说过的是相当地无懈可击——甚至在我的学术领域里它也是老生常谈的调调。事实是这些老生常谈反映了过去几十年元伦理学反思的氛围中的变化。尤其是，我们哲学家——不管我们站在“价值多元主义”还是“道德实在论”的立场——越来越意识到道德义务只代表了我们的规范性关注的一个分支。在此精神中，托马斯·斯坎伦区分了狭义的道德——在“我们相互亏欠什么”的意义上谈论的道德——与“广义的道德”，这种道德包括如何成为一个好家长或好朋

友，或者如何达到极高的职业水准。类似地，伯纳德·威廉姆斯在他所说的伦理这个更广泛的传统中识别出了作为“较狭窄系统的”道德——在他看来，道德是一种“特殊制度”。但这种基本制度，以及它所代表的种种担忧，却绝不新奇。在二十世纪三十年代，亨利·伯格森的《道德与宗教的两种起源》的英文译者警告读者，作为一个“极其重要的”问题，他们使用了“morality”这个词来翻译“morale”，在法语中这个词的意义比在英语中要宽泛，它既有道德的意思，也有伦理的意思。对道德和伦理的区分可以回溯到过去，回溯到黑格尔，甚至可能更早。你也许假设说，道德在狭义上是哲学家的一种捏造；你也许会责怪康德，或认为它是自由主义宽容的结果。但我认为威廉姆斯坚持说，恰恰正相反，它“几乎是我们所有人的看法或不连贯的部分看法”，这种说法是正确的。正如我们看到的，对于如何划定这个区分，并没有固定的惯例，或者更确切地说，这个区分到底区分了什么是不清楚的。不过，在大多数情况下，我认为追随罗纳德·德沃金约定的词汇是便利的，即伦理“包括有关哪种类型的生活对一个人是好生活或坏生活的信念，而道德包括一个人应该如何对待其他人的原则。”[4]

从道德义务的领域转移到伦理提升的领域，现代人的哲学反思让他们回到古代人的问题：我们应该过什么样的生活，并且认为值得过的生活优于满足我们偏好的生活。一旦我们严肃对待这样的问题，我们必须承认塑造我们生活的工具包括许多由社会提供的资源和形式：在它们当中，最显而易见的是语言，但还有数不清的其他私人机构和公共机构。不过，被证明尤其麻烦的是考虑那些我们现在称之为认同的社会形式的努力：性别与性倾向，种族性与国民性，专业与职业。认同会提出伦理要求，因为这正是我们人类创造的关于这个世界的事实——我们是作为男人、作为女人，作为同性恋者、作为异性恋者，作为加纳人、作为美国人，作为白人、作为黑人去生活的。众多难题马上出现了。认同代表着对自主性的限制吗，还是说它们为自主性提供了轮廓呢？如果可以的话，认同群体可以向国家提出什么样的要求呢？这些关注已经成为近年来政治哲学的一些突出问题，但我希望表明的是，它们一点也不新奇。新奇的是我们以特殊的方式来概念化认同。被询问（自问）我们是谁已是老生常谈，现在我们还要问我们是什么。

接下来的篇幅中，我计划在我们的个人生活和政治生活中探究认同伦理学，但我想在我的叙述中严肃考虑穆勒的个性概念。的确，穆勒成为现代政治思想的核心人物，既是基于一些好的理由，也有少数坏的理由，在接下来的篇章中他将成为我们的旅游向导。穆勒之所以成为一个和蔼可亲的向导，而不是一个挂在后视镜上的旅行偶像，不

是因为我们同意他所有的分析，而是因为我们关心的如此之多的话题都得到了他的关注，在一个谈论“认同”听起来如此时髦的年代，他提醒我们它所反映的问题对于政治哲学的准则来说也毫不陌生。

我说过，我讨论的问题诞生于自由主义这个思想舞台（要把它看作一个非常普通的舞台）。但是，当然，许多探讨这些问题的理论家倾向于认为它们对自由主义造成了挑战。他们担心自由主义给我们提供的世界图景留下了太多空白；正统自由主义的奠基者，如我们集合的那些人，对各种生活方式之间的差异要么无视，要么不感兴趣。他们尤其劝告我们，与其信任抽象的习惯，以及个人未经反思的对话，不如信任单一化的、处境化的自我。因此人们有时候说约翰·洛克和其他一些自由民主制的奠基理论家生活在一个高度同质化的世界；他们的观念对我们多种族的现代性不适用。现在，从遗漏者（the Leavers Out）和进入者（the Putters In）之间的当代冲突中我们可以学到很多；它们的对峙就如同那清晰可见的战场。但也有些东西飘浮在战争的迷雾中。我自己的疑虑是，传统自由主义理论的概念资源还没有被耗尽，但无论如何，并不是每一个遗漏都是一种罪恶。

当然，由于洛克的写作是源于长期的和血腥的宗派冲突；他的抽象不是来自粗心大意或熟视无睹，或仅仅出于种族虚荣。多样性的问题，对于现代政治哲学的起源来说不仅不是边缘性的，而且是中心性的。这种遗漏是有目的的；而且这个目的是不能忽略的。有可能是自由主义者想更多地谈论另一个问题——对人的尊重。而“尊重”的范围正是自由主义的抽象的习惯展示其力量的地方。受累的自我（the encumbered self）负载着由其多方面的忠诚所带来的特殊性，它不是按规则我们一定要去尊重的东西。与尊重人相对照，我也不只是对尊重不同文化抱有怀疑；我相信只有我们把人当作抽象的权利持有者的时候，我们才会尊重他们。我们的道德进步在很大程度上依赖于这种抽象的趋势。正如皮特·莱尔顿（Peter Railton）所言，“历史的大趋势是促使道德思想向普遍化方面发展”，而推进这种普遍化的正是来自内在多样性的挑战。“例如，宗教宽容要求我们把他人的观点也看作是宗教性的，而不仅仅是异端。这不仅要求我们与他人的信念保持批判性的距离，而且要求我们对自身也如此。”[5]说这些肯定不是怀疑进入（putting-in）的价值：它只是说对进入要保持警惕，并不是越多就越好。如果遗漏是策略性的，那么进入也同样如此。

因此，我既不是作为认同的朋友，也不是作为它的敌人来写作的。两种立场都可能让我们回想起完全的拥护，一边是美国超验派玛格丽特·富勒所说的，“我接受宇宙！”另一边是卡莱尔的有名的反驳，“上帝！她最好如此！”你可能认可重力学说，但也不必过分恭维

它。事实上，对于你在药品广告中找到的那些副作用的警告——他们警告说的会导致视力模糊的那些微型颗粒——我应该予以否认。我常常发现用认同的讨论来取代“种族”或“文化”的讨论会更有帮助；但我应该事先承认，对认同的讨论也有具体化的倾向。随着它在心理学的话语中活跃起来，它可能会受到虚假的心理整体性概念的损害（在“认同危机”、“找到你自己”等陈词滥调中被重复）。随着它在人种学的话语中活跃起来，它可能被固化为某种固定的、确定的东西，一种差异（Difference）的同质化。[6]但我不知道如何对待这种危险，除了把它们指出来，并且试图避免它们。

我是否成功了，你将自行做出判断。在这些篇章里，我已尝试将过去十年中我对伦理和认同问题的思考和写作拉到一起。这个一起的部分不可避免地包含着大量的修改：延展、压缩和撤回。首先，导论性的第一章勾画出轮廓，特别介绍穆勒的个性观念。这一章有意作为全书争议性最小的部分，在它接受检验之前，我把它看作常识。（而且，像许多哲学家一样，我是那种认为不说去做比说了去做要好的人。）接下来的章节将讨论带到各个领域——“自主性”这个充满争议性的领域，围绕公民资格和认同的辩论；国家在我们的伦理繁荣方面应扮演的合适角色；在偏私性和道德之间的谈判；跨越伦理共同体的对话前景。通过对这些规范性问题的关注，我努力节制自己对道德实在论的宏大问题——有关事实—价值区分所具有的本体论重要性的议题——做出形而上学的承诺。并且我也试图与对道德认识论的直接讨论保持距离，虽然完全没有形而上学或认识论的预设是无法前进的。如果在我的方法中有什么特别的话，那么就是我讨论的起点。我总是从致力于塑造其生活的个人视角开始，这些个人承认其他人也在进行同样的筹划，并且询问对这个我们共享的伦理筹划来说，社会的和政治的生活意味着什么。因而，我想强调说在我所指明的特殊意义上，这是伦理学的工作，它不是政治理论的工作，因为它不是从对国家的一种兴趣开始的。相反，它讨论的政治问题，是那些一旦我们承认我们每一个人的伦理任务——我们的生活塑造——不可避免地与他人的伦理生活交织在一起，就必然产生的问题。这就是我讨论一些更宽泛的社会关系和一些相对狭窄的政治关系的原因，而且这也是我最后以超越国家政治的更广泛的全球政治作为结尾的原因：那些——伦理计划关系到的别人不只是我们的同胞公民，也包括这个星球上其他国家的公民。我从自由主义这个政治传统的讨论开始，但这是因为我相信这个传统的一些伦理预设是完全正确的，而不是因为我最关心政治。

但我最后也最有力的反驳，针对的是那些寻求实践指导、寻找关于什么样的法律或制度能最好地治疗我们的社会疾病和政治疾病的特殊建议的人。哎，我是个糟糕的内科医生：我感兴趣的是诊断——病

因和病理学方面，而不是治疗。如果你寻找的是一个纲领，一系列行动项目，我唯一的建议是你另寻别处吧。

事实上，这里提供的更多的是一种探究的精神，而不是结论。二十世纪早期经济学的一个伟大人物——是亚瑟·赛斯尔·庇古（Arthur Cecil Pigou）吗？——声称，他的学说的目的是提供热，而不是光。他的意思是它不仅要能照明，还要有用。尽管我会从一两个论点开始，但随后的探究能提供的热非常少，如果有的话；我希望能发出一点光亮，即使这点光很微暗，闪烁不定。哲学毫无疑问更善于提出问题而不是给出策略。我的目标不是让人皈依，我几乎不在意你是否同意我提出的每一个观点；我不敢肯定说我会在意。我们如何说清楚认同和个性之间——是什么和是谁之间——的联系，是一个半像时间一样久远的对话主题。不管你是否认同我的研究方法，我希望我至少可以说服你，这场对话值得加入。

第一章 个性伦理学

伟大的实验

约翰·斯图亚特·穆勒所接受的教育要么是个性方面的一个案例研究，要么是抹杀个性的激烈尝试，这取决于你怎么看它。他自己似乎无法确定是哪一种。他把他的教育称为“实验”，在他的自传中，他对自我经历提供的论述足以保证它将成为传奇。他三岁学习希腊语，到十二岁时他已可以阅读希罗多德的全部著作，色诺芬的大量著作，维吉尔的《牧歌》以及《埃涅阿斯记》的前六卷，贺拉斯的绝大部分作品，以及索福克勒斯、欧里庇得斯、波利比奥斯、柏拉图、亚里士多德及其他人的多数著作。在学习了蒲柏的《荷马》之后，他着手构思一部“《伊利亚特》的续集”，一开始只是心血来潮，后来就是强迫式的了。他还对几何、代数和微积分有所涉猎。

年轻的穆勒被尽可能地隔离以防止受到其他男孩腐蚀性的影响（如他所说，“庸俗的思想模式和感情模式的感染”）；并且，在他十四岁那年，当约翰·斯图亚特打算开始接触超出他父亲监控范围的一些新鲜人物时，詹姆斯·穆勒把他的孩子带到海德公园，让他为将要遇到的人做准备。如果约翰·穆勒发现自己走到了其他孩子前面，他不能把它归功于他自己的卓越，而应归功于他在智力成长方面受到的特别严酷的训练：“如果我比其他人知道得多，这不是对我的赞誉，如果我比他们知道得少，那才是我最深的耻辱。”这是他认识到自己早熟的最早迹象，而穆勒有足够的理由对此感到震惊。他回忆道，“如果我对自己有任何想法，那必定是我在学习上相当落后，与父亲对我的期望相比，我总觉得自己落后。”[7]

但詹姆斯·穆勒是一个有使命的人，正是他的大儿子被指定来承担这个使命。詹姆斯，作为杰里米·边沁最早的弟子，开始塑造另一位弟子——一个按照边沁的原则加以训练的人，一个将把伟大说教者的信条扩展和发布到一个新世纪的人。不妨说，他是武士之子。到头来，自我发展成为穆勒思想的一个中心议题，事实上，这是穆勒抱怨其智力遗产的一个主要因素。当他二十四岁的时候，他写信给他的朋友约翰·斯特林（John Sterling），述说快要击垮他的孤独：“没有人（和

我平等的人）承认和我有共同的目标，甚至在任何实际的事务上也没有人和我合作，我感觉我是在利用人，他的目标和我不同，他是我实现自己目标的工具。”[8]穆勒对以这种方式利用他人的敏感性来自他自身也被利用的感觉——他被拉进一个不属于他自己的大师计划。

穆勒清楚地写到过他生命中的巨大危机——在他二十岁的时候就发生的，与他的早熟相适应的一种中年危机——这种个人精神上的颓丧状态自1826年的冬天开始就困扰着他。

> 在此心境下，我直接询问自己：“假如你所有的生活目标都实现了，你所希望的制度和观念的所有变化在这个瞬间能够完全实现：对你来说这是极大的快乐和幸福吗？”一个无法压抑的自我意识立即答道：“不！”我的心在往下沉：我的生活得以建立的全部基础崩溃了。[9]

他让自己从中解脱了出来，远离那让他炫目的光亮；但之后有很长一段时间他都是迷茫而漂泊的。为了脱离对边沁的迷信，他一头栽进不加批判的折衷主义，不愿意运用他那也许得到过分发展的批判能力。他坚决地甚至倔强地接受那些他曾经认为是错误化身的论证，不管它们是圣西门那令人窒息的乌托邦主义还是科勒律治和卡莱尔那模糊不清的条顿神秘主义。穆勒是通过他的新朋友和灵魂伴侣泰勒夫人才重新回到他的智力轨道上的。他写道，“我从他人那里学习的意愿和热情，以及在我的观念中为每一个新收获留下余地以调整新旧观念的关系，都受到了她的影响，在她长期的影响下，我早期的观念得到了很大的纠正。”[10]

这是一段遭到谴责的关系，谴责它的不仅仅是詹姆斯·穆勒。所以有些讽刺的是，看来是泰勒而不是其他人，将穆勒这艘无舵的船扳回到其世袭事业的信条之下。穆勒对她的爱一度是反叛和恢复——这一段智力合作关系一开始就持续了近三十年。直到1851年泰勒夫人成为寡妇后，她和穆勒才以夫妻身份生活在一起，十九世纪五十年代中期他们合作产生出最伟大的成果：《论自由》，这本书显然是阅读得最多的英语政治哲学著作。

我回忆这个令人熟知的故事是因为占据穆勒社会和政治思考的大多数议题都贯穿他的一生。这是一种难得的便利。布里丹之驴（Buridan’s ass）在屈服于饥饿之前不会对决策理论有任何贡献。伯纳德·威廉姆斯在分析“道德运气”中的标志人物和化身，保罗·高更，自己并不是一个道德哲学家。但穆勒对自我发展以及实验的关注既是一种哲学探究也是一种个人经验。《论自由》受到了众多影响，从德国浪漫主义，经由洪堡和科勒律治，再到穆勒继承的知识传统，即坚实

的、每个人都有个体价值的平等和宽容。但我对穆勒著作的兴趣主要地、有意地是现世主义的，因为它预示了这本书的主要议题，就像它论及自由主义理论中的诸多话题一样。

考虑一下穆勒对多样性的强调，他对不可化约的人类价值多样本性的确认，他对国家广义上有义务推进人类繁荣的坚持，他对勾画一个既是个人主义又是（有时这一点常常被忽略）社会性的福祉概念的努力。最后，我们将看到，他那强大的个性理想将调动对自主性和认同的批判性概念。我并非通过尊重穆勒的论证来关注他；我并不认为（他自己也不认为）穆勒的观点代表了最后的真理。但在他之前没有人——我还想加一句，之后也没人——如此清晰细致地描绘过这幅地图。我们也许会开垦出一个不同的花园，但我们是在他围起来以及耕耘的土地上开垦的。

自由与个性

“如果个性的自由发展被认为是福祉的一个主要要素的话，那么它不仅是和被称为文明、教化、教育、文化等一切东西并列的一个要素，而且它自身就是所有这些要素中的一个必要部分和必要条件；要调整个性与社会控制的边界就不会呈现特别的困难。”[11]因此穆勒将该书著名的第三章命名为：“论个性为人类福祉的要素之一”，这是一个有力的提议。因为看来它建议说个性甚至可以排到这本书的主题——自由——前面。我们以个人的方式运用我们所有的能力至少部分地使自由对我们来说是有价值的。在穆勒的论述中，个性不仅仅有助于，而且构成了社会之善。后来穆勒又回到的这个论题，以免有人漏掉了这一点：“我已经说过个性与发展是一回事，只有培养个性才产生出或者才能够产生出发展得很好的人类，我在此就可以结束这个论证了：关于人类事务的情况，说到它已让人类自身更接近他们所能成为的最好的人，难道还有什么比它更多或更好的呢？难道还有什么比阻碍‘好’更坏的吗？”[12]

可以肯定的是，穆勒的确给出了一个对自由的传统意义上的后果主义论证——这个论证说自由会产生好的结果。他为言论自由做出的最有名的论证是，如果我们允许我们的意见在公共辩论（也就是我们今天所说的观念的市场）中得到验证，那么我们会更容易也更经常发现真理。但他用极大的热情论证人的个性培养自身就是福祉的一部分，本身就是好的，在此自由不是实现目的的一个手段而是目的的一部分。因为在众多事物中，个性意味着为自己做选择，而非仅仅被政治或社会批准的约束所桎梏。换言之，穆勒的部分观点是，自由是重要的，不仅仅因为它使其他的事情，例如发现真理，成为可能，还因为没有自由人们就无法发展出人类福祉的一个核心要素，即个性。[13]如他所写道的：

> 凡是听凭世界或者他自己所属的一部分世界代替自己选定生活方案的人，除需要一个人猿般的模仿力外便不需要任何其他能力。可是要由自己选定生活方案的人就要使用他的一切能力了。他必须使用观察力去看，使用推论力和判断力去预测，使用活动力去搜集为作决定之用的各项材料，然后使用思辨力去做出决定，而在做出决定之后还必须使用毅力和自制力去坚持自己深思熟虑的决定。他恰如其分的需要和运用的那些属性，是他按照自己的判断和情感来决定的行为中的很大一部分。可能，一点没有

那些东西，他也会被引上某种好的道路而避开有害的途径。但是作为一个人，他的相对价值又是怎样呢？真正重要之处不仅在于人们做了什么，还在于做了这事的是怎样的人。[14]

个性不是一种生活方式所要追求的状态。穆勒说一个人选择自己的生活计划是非常重要的，自由至少部分在于提供条件，在此条件之下，在可接受的选项中有一个选项是可能的。但一个人必须选择自己的生活计划不是因为你必然会做出最明智的选择；事实上，你可能做出糟糕的选择。然而最紧要的是，这个生活计划（密尔在此点上的主张特别凄切，源于詹姆斯和杰里米的伟大实验主题）是要过这种生活的人自己选择的："一个人只要保有一些差不多够的常识和经验，他自己规划其存在的方式总是最好的，不是因为这方式本身算最好，而是因为这是他自己的方式。"运用自己的能动性不仅本身是有价值的，而且这种运用会带来自我发展，会培养一个人的观察能力、推理能力和判断能力。[15]对人类来说，发展自主性的能力是必要的，这就是为什么人们选择什么是重要的，而且"做了这事的是怎样的人"也很重要的原因。所以穆勒用"个性"这个词既指进行深思熟虑的选择之前提，又指这种选择带来的结果。[16]

穆勒在《论自由》的第三章对个性的叙述中，没有在与他人不同是好的这种观念和在某种程度上自我创造成为"为自己选择计划的"人是好的这种观念之间做出一致的区分。[17]但我还是认为对穆勒最好的理解是，他在自我创造这项事业而非在多样性（成为与众不同的）上找到了内在价值。因为我可能选择一种正好与其他人类似的生活计划，但我并不是仅仅像人猿那样盲目地遵从他们。因此，我没有对多样性做出贡献（在此意义上，我不是非常具有个性），但我仍然在建构自己的（在另一种意义上，个性的）生活计划。《论自由》捍卫自由，因为只有自由的人才能够完全把握他们自己的生活。

生活计划

为什么穆勒坚持说个性的发展与“生活计划”有关呢？他所接受的功利主义训练意味着他不会把人类福祉与需求的满足割裂开来，但他清楚地意识到这些需求要成为合理的，它们就必须以特殊的方式被构造。我们当前的欲望和偏好常常与其他一些长期的欲望或偏好相冲突。我们希望已经写成了一本书，但我们并不想动笔写。我们想在大体解剖学的考试中拿高分，但我们不想在这个阳光灿烂的下午学习它。由于这个原因，我们发明各种各样的机制来蒙蔽自己（在第五章，我们将看到许多文化包含着自欺的机制），所以，像我们常说的那样，我们“强迫我们自己”去做兴趣要求我们做的事情。此外，我们许多的目标显然只是中级目标，它们从属于更全面的目标。你希望在大体解剖学考试中拿高分因为你想成为一名外科医生；你想要成为一名外科医生因为你想在布基纳法索帮人修补颚裂，或者，你可能想修整贝弗利山庄那些人的翘鼻子；而这些野心可能还服务于其他一些野心。在第五章我将更仔细地探究种种原因，需要牢记的一点是，对穆勒来说，自由选择的行为有一个理性的向度，它体现为观察、推理、判断和思虑。在《逻辑学体系》中，穆勒甚至建议说将短暂的偏好合并为稳定的目标是成熟的表现：

> 意愿的习惯通常被称为目的；在我们意志的众多原因中，在从这些意志导出的行动中，不仅有喜好和厌恶，而且还有目的。只有当我们的目的独立于最初导致它们产生的快乐或痛苦的感觉时，我们才可以说拥有一个坚定的性格。诺瓦利斯说，“一种性格是一种得到完整修饰的意愿”，而这种意愿一旦得到修饰，可能是稳固和恒定的，即使快乐和痛苦的消极感情被极大削弱或遭到重大改变。[18]

正是这种观念成为后来强调“生活计划”的理论家思想的核心，罗伊斯（Josiah Royce）将一个人定义为拥有这种计划的人。罗尔斯（Rawls）也处于穆勒这种论说之中，他规定“一个人的生活计划是理性的，当且仅当（1）当这些计划运用于他的处境中所有相关的特征时，这是一种与理性选择原则相一致的计划，而且（2）在满足这种条件的计划中，他使用了完全的审慎理性来选择这种计划，即他完全意识到了相关的事实并仔细考虑了所有结果。”[19]

在当代自由主义理论中，此类“计划”讨论的流行已招来一些敏锐

的审视。麦基（J.L.Mackie）观察到，“总的说来，人们不会也不可能对总体的生活计划做出全面的选择”。丹尼尔·贝尔在批评一种与罗尔斯有关的自由个人主义时，坚持认为，“在选择职业和婚姻伴侣这些事情上，与人们听从本能，实现其他人（家人、朋友、社群团体、政府、上帝）为他们设定的目标而努力，或者让命运决定剩下的事相比，他们并不必然拥有‘高一阶的兴趣’去做出理性的选择……这些，与意识到我们绝大多数的社会属性的非选择性一起，破坏了对建立在反思选择价值之上的社会组织的自由形式的辩护。”迈克尔·斯洛特则关注这类“生活计划”随着时间的改变改造我们偏好的方式。有时候，在未来不确定性之下，如果我们培养一种被动性，一种警惕的等待，我们将得到更好的服务。如他所说的，还有一种情况是“理性的生活计划性是一种有时间性的美德”，让孩子做出有关其职业生涯不可违逆的决定是不可取的，因为这种行为要求的审慎是他们不可能具备的。进一步而言，存在许多重要的人类之善，像爱或友谊，都不是我们可以精确“计划”的。[20]

批评者有他们的道理。毫无疑问如果我们想象人们把他们的生活蓝图巧妙地折起来放进口袋然后大步向前——如果我们把生活计划想象为单一的和固定的，而不是多样的和不断变化的，那么对计划的此类讨论就具有误导性。[21]当写道董贝先生宣布他的年轻继承人时，狄更斯的讥讽之意昭然若揭，“我儿子前面的道路没有任何偶然或疑问。他的人生道路是清晰的、有准备的，在他出生前就已规划好了。”[22]计划会发展，会扭转，会被大大小小的偶然性拖出既定的轨道；但我们对计划的讨论不应该导向这样的观点，即对每个人来说存在一个最优的方案。（值得注意的是，即使是欧洲小说中描写的最具野心的代表人物——司汤达的于连·索雷尔，或者特罗洛普的菲尼亚斯·芬——也是经历了一系列偶然的跌跌撞撞才进入其职业生涯的。索雷尔在红与黑之间选择了黑，这反映的不是他内在的信念，而是法国复辟期间军队和教会的特殊地位。）穆勒自己并没有处于任何此类幻象中。没有人会计划爱上别的男人的妻子，然后花二十年纠缠于这种伤脑筋的三角关系。[23]正是他这种恒定的气质，使他敏锐地意识到他的思想和目标随着时间变化的方式。这是致使他认为对生活目标的探索将屈服于“生活实验”的一个原因，尽管他有理由知道，进行一个实验与在你身上做实验是两码事。

仆人的灵魂

尽管对计划的讨论听起来过分确定，但穆勒过激的言辞常常导向相反的方向——他的建议太缺乏操作性。他写作个性的方式，自由选择生活计划的结果（和条件），偶尔听起来像是一桩崇高得有些古怪的事情——不断地挑战成规，重新判断，对奋斗加以诗化。它会让人想起漫画家茱莉·菲佛（Jules Pfeiffer）喜欢画的那个不断旋转的婀娜的表演艺术家，舞者在其舞蹈中不断表现其微弱的欲望。这不是穆勒的意思，[24]这至多是一种工程示意图般的观点，但因为穆勒说得很抽象，可能想象一个具体的事例会对我们有帮助。考虑一下石黑一雄（Kazuo Ishiguro）在其著名的小说《长日留痕》中写的那个男管家，斯蒂文森先生。斯蒂文森先生将其一生奉献给达灵顿府，他的目标就是最好地使用他的能力来履行他的职责。他将自己看作这个机器的一部分，他的职责就是让他的主人达灵顿勋爵生活得舒适。由于他的主人活跃于公众历史舞台，他就将达灵顿勋爵的公共行为看作赋予他自己的生命意义的一部分内容。如他所说："让我们把它说清楚：一个男管家的职责就是提供好的服务，而不是去干预国家的大事。事实是，这类大事总是超出像你我这样的人的理解的，我们当中那些想出名的人必须意识到我们最好将注意力放在自己的领域之内。"[25]

斯蒂文森对其"领域之内"的事情非常认真，例如，他感觉，如他所说，那个晚上在他没有意识到他深爱的女人告诉他她要嫁给其他人之前，他有条不紊地履行其职责时，他都被一种"成功感托着"。[26]直到他向我们讲述这灾难性的一天时，我们才可能了解他当时有多么伤感。

在这本书的最后，斯蒂文森趁假日又回到达灵顿府，他与我们一起回顾他的人生，他告诉我们他要用他所说的"幽默的技巧"来让他的新美国主人满意。

> 当然，我已经将大多数时间奉献于发展我的幽默技巧，但有可能我从未以我本应履行的承诺来完成我的职责。可能我明天就会回达灵顿府……我要用全新的努力来实践。因此，我希望当我的雇主回来的时候，我将能够愉快地让他感到惊讶。[27]

石黑一雄小说的读者几乎没有人会想要成为一个管家，更没有人想要成为斯蒂文森先生要做的那种管家。而且一个年长的男人运用他

在营造轻松谈话氛围方面的技巧来讨好他的年轻“主人”听起来是有些可笑的。石黑一雄尤其擅长刻画这种古板的、自我欺骗的角色，读者很有可能读到最后对斯蒂文森生活中缺失的东西感到巨大的悲凉。

尽管如此，斯蒂文森仍然在继续他选择的这种生活。在我看来我们可以部分理解穆勒所说的，幽默对斯蒂文森是有价值的，因为他选择成为一名最好的男管家。这不是一种我们会选择的生活，但对于选择它的人来说，明智地增进他的幽默技巧是好的。在《论自由》中，穆勒没有清楚说明“个性”是如何与其他善相关联的。但他意识到有时候一个事物之所以重要是因为一个人选择的生活使它重要，而如果一个人不选择这样的生活它就不再重要了。说幽默对斯蒂文森来说是有价值的，不仅仅是说他希望自己有能力把它做好，就像他想要擅长打桥牌和保龄球一样，而是说，基于他的目标，他的“生活计划”，幽默这种技巧对他是有意义的；对我们来说幽默并不具有那样的意义，但我们仍然可以将幽默视作对于他选择的生活来说有价值的。

你可能认为任何有其他合理选项的人都不会选择这种生活，甚至那些被迫进入这种生活的人也不应该表露出斯蒂文森先生那样的热情和忠诚。你可能解释说即使一个完美仆人的生活也不具有高贵的尊严。但事实是斯蒂文森先生的确选择了这种生活方式，他完全意识到了其他可能性，但他却以专注的野心来追求这种生活，在其他方面，他显然想要在职业成就上超过他的父亲。由于他的这种忠诚，他致力于如此有野心的自我发展，培养和改进他的各种技能。他在自我发展上的这种严肃性是穆勒唯一会赞成的。正如穆勒在给他的朋友大卫·巴克雷（David Barclay）的信中写道的，“只有一条简单的生活原则具有永久的约束力，它独立于各种各样的信条，在对这些信条的阐释中，它们平等地拥护伟大的道德和渺小的道德。它是这样的：不疲倦地尝试你自己，直到你发现你的能力可以做的最高难度的事情，只要你适当地考虑了你的能力和外在的环境，那么就去做吧。[28]穆勒还说，“所有人类都以这种形式或那种形式拥有尊严感”，[29]而尊严是斯蒂文森先生非常了解的东西。在回应旅途中遇到的医生的疑问时，他甚至给出了对尊严的定义。

> “你认为尊严是什么？”
>
> 我承认，您直接问这个问题，让我感到很吃惊。我这么说吧，“先生，很难用几个字解释清楚尊严是什么，但我怀疑它就是不在公共场合把一个人的衣服扒下来。”[30]

这不是一个笑话。斯蒂文森先生崇尚礼貌、良好的风度和礼节。这些东西构成了他生活的世界，让他的世界成为其世界。再说一次，

这些东西可能对我们是没有价值的，但在他的生活计划内，它们对他是有价值的。当他很严肃时，当他向满屋的村民解释什么是一个绅士和一个非绅士之间的差别的时候，他说，“你可能怀疑这种素质……最应该被叫做‘尊严’。”这是一种他以及许多保守主义者相信未被平等分配的素质。一个叫亨利·斯密斯的人说，“尊严不是仅绅士才有的东西”方病。斯蒂文森先生用平静的口吻说，“我发现，斯密斯先生和我在这个问题上有不同的看法。”[31]

如果说斯蒂文森先生是展示个性（自我发展与自主性的价值）的一个有用案例，那么部分是因为他看上去像是这类价值的反面代表；如果把他当作有个性的代表，就是对石黑一雄小说的误读。石黑一雄与你我一样，是一个现代人，而他的小说是悲伤的，因为看来斯蒂文森自己都没意识到，他的生活是失败的。斯蒂文森先生还是一个有争议的人物，因为（原因我将在下一章进一步讨论）一些哲学家会否认他是完全自主的，所以，如果说他是自主的，这将挑战自主性这个特定概念的内涵。乍一看，斯蒂文森先生代表着穆勒在《论自由》中反对的惯例和传统的流毒。但是穆勒对惯例和传统的看法比此类谴责所指的要复杂得多。穆勒在《逻辑学体系》中写有一段充满忧虑的话：

> 像孔德所讲的那样，我们这个物种持续的时间越长，文明的程度越高，过去世代对我们的影响就越大，人类总体对其中每一个个体的影响就越大，这些影响超过了其他的力量；尽管事情的发展总会受到偶然因素和个人素质的影响，但是物种的集体能动性影响不断增大，超过了其他较小的原因，它保证物种的整体进化不会太偏离一个确定的和预先指定的轨道。[32]

与此同时，斯蒂文森对其兴趣和专业“领域”过于狭窄的定义让他极其受制于道德运气的变幻莫测。因为达灵顿勋爵到头来成了个懦弱的人，他被德国国家社会主义工人党官员、德国战前驻伦敦大使约阿希姆·冯·里宾特洛甫所欺骗。结果（至少按照小说的叙述）斯蒂文森的生活是个败局，因为他的主人的生活注定是个败局（这不取决于他的服务）。如果斯蒂文森服务的对象是温斯顿·丘吉尔，那么他至少可以否认他的失败；他可以说他是一位伟大人物忠实的仆人，正如他的人生目标所设定的那样。[33]相反，斯蒂文森的职业追求既剥夺了他的尊严也剥夺了他的爱情生活，因为他唯一有可能与之结婚的女人与他在同一个府邸工作，而他认为与她恋爱极有可能会牺牲他们的职业关系。尽管斯蒂文森把这种关系搞得一团糟，但我想说，我们没有理由认为这些损失是其职业选择的过失。[34]

因此我们又一次说，可能使他的生活看起来是个失败的原因在于他的奴性。奴性，这个术语正如托马斯·希尔（Thomas E.Hill）所

说，不仅仅是通过服务他人而愉快地生存；它指的是像一个不自由的人那样去生活，这个人的意志从属于其他人的意志——用希尔的话来说，这是一个放弃了他的道德权利的人。[35]但甚至对于这个指控，斯蒂文森先生也可以找到辩护。事实上，他放弃了他的道德权利么？他对雇主的责任感看上去偏离了他对自己的责任感以及他的自尊心，因为我们毫不怀疑，即使没有摊上这么一个愚蠢的雇主，他也可以任其水准下降。尽管有同事的吹毛求疵，雇主的疏忽大意，斯蒂文森仍然坚持着他自己的合宜性标准，他觉得自己代表着一种濒危的生活方式；他的保守显然不是唯唯诺诺。让斯蒂文森先生成为个性这种道德力量的有用范例的是他展示了他的个性，尽管他自己并不相信自由、平等或友爱。即使像斯蒂文森那样非自由主义的个人，仍然展示着个性这种道德理想的力量。

社会选择

如我们看到的，对穆勒、罗伊斯和其他人来说，生活计划充当着融合一个人在不同阶段的目标，将不同事情融合为一种价值的作用。实现从这类计划（我们也许更喜欢称它为我们的根本计划与承诺[36]）中出来的目标与满足一个稍纵即逝的欲望相比有更多的价值。穆勒尤其说到，生活计划之所以重要是因为它是我的个性的表达，是对我是谁的表达。在此意义上，从一个生活计划中导出的价值产生的欲望比我仅仅偶尔拥有的欲望重要得多，因为它来自我的反思性选择，来自我的承诺，而不是心血来潮。

这种自我授权的理想弹奏出一种流行的和弦：我们都知道因为法兰克·辛纳屈（Frank Sinatra）而流行的那种情绪。在一首一个人在人生将尽时回顾其一生的歌曲中，辛纳屈唱道："我过了充实的一生。我行驶过每一条高速路；但更重要的是，我走的是自己的路。"[37]如果我的生活计划之所以是好的，部分是由于我自己的选择，那么强加于我一个生活计划——即使这个计划从其他方面看来是令人羡慕的——就是剥夺我的这种特定之善。对一个有自由主义倾向的人来说，假定我已经完成了对他人的义务，[38]我如何生活就取决于我，即使我选择的生活客观上比我本可以拥有的生活差。毫无疑问，我们都可以过得比我们现在更好：但是穆勒说，其他人没有理由把那些更好的生活强加给我们。

但是，这种自我选择的个性场景引起了很多担忧。首先，如果我的选择本身是武断的，那么就很难接受从这些选择中派生出的价值。仅仅因为我这么安排我的生活，就意味着它是最好的吗，尤其如果它"自身"并不是最好的话？

例如，假设我选择了做一个周游世界的孤独的旅行者，没有家庭和社群的牵绊，我在一处住几个月，又在另一处住几个月，通过教授商人英文课，我赚取我所需的钱。我父母告诉我我就像一个吉普赛学者那样在浪费自己的生命，我受过良好的教育，我有音乐天赋，并且我享有善于结交朋友的天赋，所有这些我都没有派上用场。即使你不是一个社群主义者，你也知道，仅仅说我考虑过不同的选项但这就是我所选择的，不是令人满意的回答。对于我为什么要这样选择，以及对我所遇到的人，或者对此选择我所使用的其他才能，难道我不需要做一点解释吗？说如果你选择这么过，政府、社会或你的父母不应该

阻止你浪费你的生命，这是一码事，但仅仅因为它是你选择的，你选择了浪费你的生命，你以自己的方式去浪费生命是好的，则又是另一码事。

这可能解释了为什么穆勒在两种观点间犹豫不决的原因，一种观点认为，在我所能达到的“心理的、道德的和美学的高度”上，对于哪种生活对我最好，我占据着最优的决策地位；而另一种更激进的观点认为，我选择了一种生活计划，这就说明它是好的。从前一种观点来看，我的选择不是武断的。它反映了我的能力，假定我有足够的“常识和经验”，在判断什么样的生活可以发挥这些能力方面我可能比其他人做得更好。根据这种观点，我发现了属于我的生活，这种生活基于我的天性和我在世界中的位置。但后一种观点认为我是价值的创造者，而非价值的发现者。在此反对个性的指控是：它是武断的。

让我们来谈一谈这种自我选择的个性情况引起的第二种担忧。穆勒不时谈起一种不受欢迎的个性形式，这种个性形式的目标是创造一种你自己最看重的生活。对不受束缚的人类灵魂的论述有时会美化这种观念。在奥斯卡·王尔德的《社会主义下人的灵魂》中，它在那二律悖反的、弥漫着薄雾的眼睛中得到了反映，一旦传统的枷锁被挣脱，某种飘着薄雾的、被花瓣点缀的前拉斐尔主义将占据统治地位：“我们将看到，真正的人的性格，是了不起的。它会像花朵那样自然简单地生长，而不是像一场争斗。它不证明什么。它会知晓所有事情，但它并不忙于获得知识。”它不会气喘吁吁。[39]正是这种粗劣的道德败坏了个性的名声。

穆勒的确为这种自我是一项计划的观点辩护过，他的辩护方式听起来像是说自我创造与社会性是相互竞争的价值，尽管二者都有其地位。[40]这让我们认为个性之善会被社会之善遏制或者置换，因此在自我与社会之间有一种内在的张力。这也让我们认为发展和反映了社会价值的政治制度总是对我们个性的约束。这是对个性的第二项指控：它是非社会的。

现在，说个性或更直截了当地说自我创造并不一定受制于这些缺点，不等于说它不易于受其影响；但我们立刻可以说它既不需要包含武断性又不需要包含非社会性。对穆勒来说一个生活计划是可以包含家庭和朋友的，也可能包含（像他从事的）公共服务。斯蒂文森先生的个性也决不是非社会性的，因为他选择当一个男管家，这个角色只有当其他人扮演社会中的其他角色时才有可能出现；一个男管家需要一个男主人或女主人，厨师，女管家，女仆。这是一种本质上具有社会性的角色，一个具有公共义务的身份，而不仅仅是追随私人品味的一个机会。而且斯蒂文森先生的个性也远不是武断的，因为这种角色

是在一个传统中发展起来的，只有在一个特定的社交世界里这个角色才是有意义的：这个社交世界已经不存在了，这也是为什么我们没有人想成为斯蒂文森先生那样的男管家的原因。我们不想成为那样的男管家是因为——没有“府邸”的社交世界、府邸里的聚会，以及其他东西——你就不可能成为那样的男管家。（伯纳德·威廉姆斯注意到了这一点，他说，与特定的历史地位相关，有一些生活方式不是“真正的选择”。）[41]斯蒂文森先生是一个个体，他做出了他自己的生活计划，但他的决定不是武断的。例如，在他的计划中，男管家这个要素是有意义的，有两个原因，其一是因为由这个角色提供的职业生涯是一种谋生手段；其二是因为他的父亲在他之前也是一个管家。（再说一次，我并不指望你认为所有这些理由都是有说服力的，但你应该看到它们是说得通的。）

如我们看到的那样，一种生活计划不像一个工程师的计划。它并不事先描绘出我们生活中所有重要的（以及许多不重要的）特征。这些计划都是可变的系列组织而成的目标，在这些目标中你既可以安排日常的选择，又可以安排长期的愿望。但是，说到斯蒂文森的生活计划，还是有些缺乏明晰性：他的计划到底是什么呢？我们不得不说，他的计划是尽可能地成为最好的男管家，是追随他父亲的脚步，成为一个男人。但我想说他计划像一个男管家，他父亲的儿子，一个男人，一个忠诚的英国人那样生活更自然一些。那么，构造其生活感的东西，与其说是一张蓝图，不如用我们今天所说的“认同”[42]一词。在此说像这样生活说的就是认同。[43]

斯蒂文森先生为自己构造了一个作为男管家的身份认同：更准确的说是达灵顿勋爵、达灵顿府的男管家，以及他父亲的儿子。他的性别在这种认同中扮演着作用（男管家必须是男人），他的国籍在此也是重要的，因为在二十世纪三十年代晚期达灵顿勋爵开始干预英国的国家“大事”（结果证明也不是什么重要的事），为这样一个人服务给予斯蒂文森的工作以部分满足感。[44]但石黑一雄的角色拥有比这更广泛的认同——男管家、儿子、男人、英国人，与之一起还有一些更具体的、他用以修饰自身的其他技能和能力。正如我们将在第三章中看到的，认同这个观念已经被构筑进对自我创造和社会性之间复杂的相互依赖性的认识中了。

创造与本真性

至此，考虑什么有助于塑造个性的两幅相竞争的图景可能是有帮助的。一幅图景来自浪漫主义，这种观点致力于发现自我——通过反思或者细致地观察世界，它发现的是已经存在那里的、等待被发掘的个人生活的意义。我们可以把这种观点称为本真性（authenticity）：它指的是，如果不存在扭曲的影响，要对那个真实的你保持真实。《社会主义下人的灵魂》就是这种观点的一个经典著作。（“人的性格……将像一个小孩的性格那样好。”）让我们把另一幅图景称为存在主义的图景，这幅图景如存在主义的学说所示，认为存在先于本质：也即，你首先存在，然后再决定怎样去存在，成为什么样的人。这种观点的一个极端版本是，我们必须创造自身，因为存在来自虚无，就像上帝创造人是无中生有一样，个性是有价值的，因为只有当一个人在创造自身时，这种生活才是值得过的。[45]

但这两幅图景都是不正确的。

本真性的图景是错误的，因为它没有为塑造自身的创造力保留空间，自我已经完全被我们的本性固定住了。穆勒正确地强调说不管我们如何被本性与环境约束，我们确实拥有这个角色。人“在一定程度上，有能力改变他的性格”，他在《逻辑学体系》中写道：

> 他的性格由他的环境形成（这其中尤其包括他所在的特定组织），但他以特殊方式塑造自身性格的欲望，也是这些环境的要素之一，而且毫无疑问这个要素不是最无足轻重的。事实上，我们不能直接意欲成为与我们所是不同的人。但那些想要塑造我们性格的人也不能直接意欲我们应该是怎样的。除非通过他们自己的行为，否则他们的意志也没有直接的权力。他们通过对必要手段而非目的的选择，让我们做他们想让我们做的事情；而一旦我们的习惯不是那么根深蒂固，我们也会同样地通过对必要手段的选择让自己变得不同。如果是他们将我们置于特定的环境之下，那么我们也以类似的方式将自身置于其他环境的影响之下。如果愿意的话，我们完全拥有改变自己性格的能力，就像其他人为我们做的那样。[46]

出于同样的原因，存在主义的图景也是错误的，因为它说只存在创造性，没有什么是需要我们回应的，我们的创造是无中生有。穆勒

告诉我们，“人性不是照模子造出来的机器，完全按照规定工作，人性是一棵树，根据让其成为生灵的内在力量的倾向生长”。他的比喻点明了这个限制：一棵树，不管环境如何，不会长成一片豆荚，一根藤蔓，或一头牛。一种合理的中间观点是，建构认同是件好事（如果自我授权是件好事），但认同要有些意义。要使认同有意义，认同得以建构时必须回应自身之外的事实，超出个人选择的那些东西。

一些哲学家——萨特是其中之一——试图将浪漫主义的观点和存在主义的观点结合起来，如米歇尔·福柯几年前建议的那样：“萨特想要避免自我是某种给定的东西这种观点，但通过本真性这种道德观念，他回到了我们必须成为自己、成为真实的自己这种观点。我认为对萨特所说的，唯一可接受的实际后果是将他的理论洞见与创造性的实践（而不是本真性的实践）联系起来。从自我不是给定的这种观念出发，我认为只有一个实际后果：我们不得不把自身当作一件艺术品加以创造。”[47]

福柯在这段话里谈到了创造性，但他可能没有充分意识到施展我们的创造性所需要的物质条件扮演的作用。正如查尔斯·泰勒注意到的，“我可以定义我的认同，但只有通过有意义的背景框架这才有可能。去除了历史、自然、社会、团结的要求这一切东西，到我自身之内去发现自己，等于消除了所有对我来说有意义的候选人。”[48]

让我们来假想一个思想实验，这个思想实验可能会劝阻那些将自我选择说成是终极价值的人。假设我们可以通过某种即时的基因工程改变你性格的任何一个方面，从而你可以拥有在人类可能性范围内的任何能力的组合：你可以拥有迈克·乔丹的减速扣篮，莫扎特的乐感，格劳乔·马克斯（Groucho Marx）的喜剧天赋，以及普鲁斯特运用语言的精致技巧。假设你可以用这些能力满足你任何欲望——同质性的或异质性的，喜欢瓦格纳（Wagner）或者喜欢阿姆（Eminem）。（你可能走进那个变形的房间，用口哨吹起《瓦格纳序曲》，或者嘴里咕噜着阿姆的歌词“真正的痞子阿姆请起立？”）进一步假设，因为智能机器人能够满足我们所有的物质需要，向我们提供服务，所以这个世界上不再有职业和专业，在我看来，这远不是乌托邦，而是一个地狱。我们没有理由选择其中任何一个选项，因为营造一种生活将没有任何成就感。对这种无意义的生活的一个解释来自尼采：

> 有一件事是必需的。——赋予自己的性格“以风格”是一项伟大而罕有的艺术！它由那些考察了其性格中所有力量和弱点的人来实践，他们将之编织成一个艺术作品，直到他们中的每一个人都看起来像是艺术品、理性存在者，甚至其弱点也熠熠生辉。在此大量的第二本性得以添加；原初的本性通过长时间的实践以及

日常的工作被移除。在此不能被移除的丑陋本性被隐藏起来；它被重新阐释因而成为高贵的。[49]

去创造一种生活就是从历史给定的物质条件中去创造一种生活。如我们看到的，穆勒在修辞中将自我授权的价值与实现个人能力的价值并列起来，可能是因为前者看起来是武断的。但一旦它与超出我们控制的东西联系起来，一旦我们的创造被视为是对我们的能力和环境的一种创造性回应，那么这种武断的指控就失去了力量。

事实上，对历史赋予我们的能力和环境的考虑，也允许我们每一个人去应对由个体自我的无社会性带来的担忧，以及进一步去阐述我们归之于斯蒂文森先生的那种社会依赖性。用查尔斯·泰勒的话来说，认同的语言提醒我们，我们在多大程度上是被“语言地”构成的。从婴儿时期开始，我们就通过与他人理解的我是谁的对话中去发展我们自身的认同概念。我们进入一个“在保姆的手臂中啼哭和呕吐”（莎士比亚愉快地描述的）的世界，我们有能力拥有人类个性，但只有在与他人的交往中这种能力才能发展。一种认同总是通过你的宗教、社会、学校、国家提供给你的概念（和实践）得以阐述，并且这些概念还通过家庭、同辈和朋友得以调整。事实上，塑造我们认同的部分材料是由泰勒所说的“广义上的”语言提供的，它“不仅由我们说的语言构成，还由我们定义自身的其他表达方式构成，包括艺术的、姿态的、爱的‘语言’等等。”[50]从这段话我们可以得出结论说，那些自由主义赞赏的选择不是一个前社会的东西——不是独立于我们所成长的社会的某种本真的内在本质——而是我们在早年与他人互动的产物。

因此，个性预设了社会性，它不仅是对其他人个性的勉强尊重。一个自由的人是一个人类自我，正如亚里士多德很早以前说的，我们是城邦的人，是社会人。我们在很多方面都是社会的，这也由于很多原因：因为我们渴望陪伴，因为我们相互依存，因为我们在意的很多东西都是由集体创造的。对穆勒的伦理观来说，这种社会性的前景是基本的。他认为，“人类的社会情感是一种强大的自然感情”，它构成了道德的一个基础：

对人类来说，社会状态曾经如此自然，如此必要，如此习惯，除了在一些非常的场合，或者出于一种自愿的脱离，人从未把自己想象为不是团体的成员；而随着人类逐渐从野蛮的独立性中摆脱出来，这种联合也越来越紧密。因此，构成社会状态的任何本质条件与每一个人对其出生状态的把握变得越来越不可分，而这是人类的宿命……每个个体对其作为社会人根深蒂固的意识，让他觉得这是他的一种自然欲望，他的感情与目标应该与其他同类的感情与目标相和谐……对那些拥有它的人来说，它包含

着自然感情的所有要素。它并非作为教育的迷信，或者作为社会力量强加的法律，呈现于人的脑中，它是一种如果缺乏就会很糟糕的属性。这个信念是对最大幸福道德的最终认可。[51]

我们需要回到这个观点，即穆勒的幸福概念或福祉概念包括个性、自由和自主性；这些要素与幸福的关系是构成性的，而非仅仅是工具性的。[52]正确地看待个性就要去承认我们的个人之善依赖于我们与其他人的关系。如我所说，没有这些关联，我们不能成为自由的自我，我们甚至根本不能成为自我。在我们的生活中，我们所回应的部分物质条件对我们的塑造不是在我们自身之内的，而是外在于我们的，是属于社交世界的。绝大多数人通过成为恋人、配偶和父母来塑造他们的认同；我们认同的这些方面，虽然在某种意义上是社会的，但对于个体的我们来说是独特的，因而它们代表着我们认同中个性的那一面。但我们也是更广阔的集体的成员。集体认同——也即，我们个体认同中集体性的维度——是对外在于我们自身的某种东西的回应，说集体认同也就是说它们是历史的产物，由集体认同开发出的能力不受我们的控制。但它们是社会的，不仅因为它们包含着他人，而且因为它们部分由社会传达的、拥有那种认同的人应该如何行为的概念构成。

社会写字间

为了建构认同，你从其他事物中吸取这个社会中可获取的人格类型。当然，同性恋者、异性恋者、白人、黑人、男人、妇女并不仅仅只有一种行为方式，但有许多观念（有许多竞争性的观念，但这些竞争性的观念也在影响着我们的选择）告诉我们同性恋者、异性恋者、白人、黑人、男人、妇女应该怎样行为。[53]这些观念向我们提供了宽松的规范和模型，我们据此塑造我们的生活计划。简言之，集体认同提供的是我们所说的剧本：人们用剧本里的叙事来塑造他们的生活计划，讲述他们的生活故事。（我们将在第三章进一步探索这个问题。）

当然，很多哲学家强调过叙事在塑造我们生活的意义、我们的认同方面具有的作用——查尔斯·泰勒和阿拉斯代尔·麦金太尔是其中两位——他们担心自由主义理论的传统版本忽略了我们的认同得以塑造的社会母体。与此同时，他们坚持认为像行为者那样去生活要求我们将我们的行为和经验看作属于一个故事，这与穆勒式的生活计划的语言取得了共鸣。[54]对查尔斯·泰勒来说，这是“我们从叙事方式中把握自己的生活”，这是“形成自我意识的一个基本条件”；因此，叙事不是“可有可无的”。对阿拉斯代尔·麦金太尔来说，正是“因为我们以叙事方式来理解我们自己的生活，所以以叙事方式去理解他人的生活也是一个适当的方式”。如他所论证，我们每个人的“短期意向只有通过一些长期意向才能得以说明”，因此“只有当我们知道长期的和最长远的意向是什么，这些短期意向如何与长期意向相关联的时候，我们才能举止适当。我们又一次卷入了叙事史的写作。”[55]我希望我已经说清楚了，这类关注对穆勒试图宣称的那类自由主义来说并不陌生。

因此，我们应该承认，我们的个人历史，有关我们到过哪里、要去哪里的故事，有多少是在像小说和电影、短篇小说和民间故事那样的叙事传统里被建构起来的。事实上，流行叙事（不管是电影还是电视，是说出来的还是写出来的）为我们做的一件事就是向我们提供讲述生活的范式。[56]与此同时，我们的集体认同——一个社会向其成员提供的整个剧目——的部分功能是去构造个体自我的可能叙事。

例如，许多社会通过男女的成年仪式来塑造他们的认同；同性恋者的认同围绕着公开认同的叙事而展开；五旬节派教会教徒会在宗教节日上得以重生；美国的黑人通常在种族主义面前建构一种自我建设

的对立的叙事。对不同社会的人来说有同一件重要的事，也即存在一种确定的叙事整体，一种将自己的生活编织为一个故事的讲述能力。这个故事，也即我的故事，要与我在的社会中的人相称。[57]它不是日复一日、年复一年的老生常谈，但它融进了对我们大多数人来说包含着各种各样的集体性的更大叙事。并非只有性别认同会塑造一个人的生活，种族和民族认同也将个体叙事融进一个更大的叙事之中。对现代人来说，叙事的形式就像将一个人的生活看作一段特定的弧，每个人通过自我塑造来表达他是谁，正是这样的生活故事使我们的生活变得有意义。但那个叙事弧是每个人深深依赖社会创造和传达的东西的另一种方式。

早先我在认同的个体维度与集体维度之间做出了区分。在自我的故事中两者都起到了作用。但只有集体认同有剧本，而且只有它们才能算作伊恩·哈金（Ian Hacking）所说的“人格类型”。[58]对于机智的人，聪明的人，有魅力的人，或贪婪的人，存在一种逻辑范畴，而非社会范畴。拥有这些特质的人并不构成一个社会群体。在相对意义上，他们不是一类人。例如，在我们的社会中（尽管可能不是约瑟夫·艾迪生和理查德·斯梯尔——《观察者》杂志的两位创办人——的英国），机智并不等于“机智之人”的生活脚本。个体维度之所以不同于集体维度的主要原因是它们并不依赖于贴标签：在我们的社会里，智力是最重要的，即使没有这个概念，人们也可以是聪明的。而说一个种族是社会建构的，比如，在哈金的意义上，说非裔美国人是“一类人”，部分等于说，没有与这种种族标签相联系的社会实践，非裔美国人就是不存在的；对比之下，即使我们没有“聪明”这个概念，肯定还是有聪明的人。[59]我将在第三章更详细地讨论这些问题。

认同中的伦理

认同是如何融进我们更广大的道德计划的呢？一种观点是这样的：世界上很多事物有价值。它们的价值是客观的；不管有没有人认识到它们的重要性，它们都是重要的。但是没有办法来排列这些善或者让它们相互交换，因此，并不是总有最佳策略。存在多种可能的道德选择。认同所提供的是另一种价值的源泉，它帮助我们在这些选项中进行选择。采取一种认同，让它成为我的，就是让认同去构造我的生活方式。也即，我的认同有其内在的模式（因此当穆勒暗示与他人不同总是好的的时候，他是错的），这种模式帮助我来思考我的生活；一种简单的此类模式，例如，职业生涯的模式，如果我们活得够久，它将以退休为结束。[60]但认同还创造出团结的形式：如果我认为自己是X，那么，有时另外一个人也是X，仅凭这个事实，我们就倾向于与他们一起做些什么或为他们做些什么；不管这个X是“妇女”、“黑人”还是“美国人”。现在与分享我们认同的这些人团结在一起被认为和其他事情一样是一件好事。尽管团结是一种普适价值，但对于不同的人来说它是以不同的方式起作用的，因为不同的人有不同的认同。或者因为我们喜欢它，它被认为是一件好事，其他的事情也是同样，因为人们喜欢去做它，所以它是好事。

然而，正如我们看到的，许多价值对于一种认同来说是内在的：它们是拥有那种认同的人必须去考虑的价值，但却不是没有那种认同的人所需要的价值。以仪式纯洁性的价值为例，它被很多正统犹太人视为一种价值。他们认为因为他们是犹太人，所以他们必须坚持犹太教的规定；他们并不期望非犹太人这么做，而且他们甚至并不认为非犹太人这么做是件好事。只有对那些是或即将成为犹太人的人来说这才是好事：并且他们并不认为所有人都成为犹太人这个世界将变得更好。毕竟，上帝只和以色列人的后代签订了契约。

类似地，我们可能认为，在一场反对殖民统治的斗争中，你作为一个民族主义者的认同将激励你冒着生命危险为了祖国的解放而战斗，就像内森·黑尔（Natha Hale）[61]做的那样，他唯一遗憾的是没有第二次生命可以献给祖国。如果你不是一个民族主义者，你仍然可能为了推进祖国的事业而献身。然而，尽管它可能带来一些好处，但那些好处不是你的好处。我们可能认为你浪费了你的生命，而这仅仅是因为你不认同于你为之献身的祖国。

因此，认同成为一种价值的来源而非实现其他价值的某种东西的方式可能有很多种。首先，如果一种认同是你的，它可能会决定哪种团结行为是有价值的，或是能使你满意、愉快的具体类型的内在部分，或可以激励或给你的额外善意行为以意义。事实上，作为某种认同的承担者，在我的具体目标中一种认同概念的出现也许部分地解释了为什么我会有那样的目标。在佛罗里达的飓风灾难之后，有的人可能通过捐款给红十字会来获得心灵的满足，这种行为表达了他与其他古巴籍美国人的团结。在此共享的认同部分解释了为什么他或她有这样的目标。基于同样的理由，一种共享的认同也许会赋予我的特定行为或成就以价值，若我没有这样的认同，则不会这样。当一支加纳球队赢得非洲国家杯足球联赛时，正是我作为加纳人的认同让我觉得这有价值。如果我是一名天主教徒，那么天主教堂的一场婚礼对我来说可能是有特殊价值的，因为我是天主教徒。

还有其他方式说明我们计划的成功（更不用说我们一开始就有这些计划的情况）可能来自一种社会认同。穆勒写道，由于人类是社会生物，他们“熟悉与他人合作，将集体的而非个人的兴趣作为行为目标的事实。只要他们在与他人合作，他们的目标就与他人的目标相等同；至少他们会短暂地感觉到他人的利益就是他们自己的利益”[62]。计划或承诺可能包含着集体的意向，就像一个宗教仪式要求你的祭拜同伴也协同参与进来一样。[63]一项社会计划可能包含着对一种认同的塑造或再造，就像伊利贾·穆罕默德（Elija Muhammad）[64]试图重新定义美国黑人的集体自我理解那样，也如聋哑的激进分子试图建构一种附加在聋哑条件之上的集体认同那样。对西奥多·赫尔茨（Theodo Herzl）来说，成功依赖于在也许从未认为他们属于一个国家的人中间创造出一种国家意识。但一种共同追求可能包含许多较小规模的群体——二十人的，或十人的，或两人的群体。“当两个人的思想和推论完全一致的时候；当所有人的智力兴趣和道德兴趣在他们每天的日常生活中公开讨论的时候……当他们从相同的原则出发，通过共同努力得出他们的结论时”，穆勒在谈到《论自由》的写作时说，“关于原创性问题已经无关紧要，拿起笔的是他们所有人。”[65]

个人与国家

我们正在追溯的这幅自我发展的图画将认同置于人类生活的核心。我建议，政治理论应该严肃考虑这幅图画。这本身并不能解决实际问题，但我们可以发展和探索这幅图画以商定我们共享的这个政治世界。如温迪·多纳尔（Wendy Donner）所示，自我发展这个主题是一个连接穆勒的伦理、社会和政治贡献的桥梁；但他认为国家在这种发展中应该扮演一个角色的想法让他与有影响力的现代政治思想发生了冲突，这种观念认为公共领域应该在不同的善观念之间保持中立。[66]与大多数当代自由主义者——如罗尔斯、德沃金、内格尔——不同，穆勒不认为自己是个中立主义者。在《论代议制政府》中，穆勒写道，“对构成社群的有德性的和有智性的人民来说，任何形式的政府所能拥有的最重要的美德就是去推进这些人民的德性和智性。”[67]

当然，在穆勒对善的观念的建构中，这肯定不是一种可怕的限制性的善观念，它注定要鼓励多样性而不是限制多样性。但是，如我们会在第四章中看到的，因为他强调促进个人自主性也是一种合宜的国家目标，穆勒被指控在不同的宗教中有偏向：这不等于说加尔文主义的强烈形式会遭到谴责吗？[68]

因此，《论自由》对自由主义理论家来说是一笔奇特的遗产。一方面，它被认为倡导一种守夜人的国家——一种强烈的、互不侵犯形式的反家长制。另一方面，如我们看到的，它被认为支持一种偏狭的善观念，因此它刻画的国家形象是极其家长制的、具有侵犯性的和不宽容的。（用罗尔斯的话来说，它倡导了一种全面的而不是严格的政治的自由主义。）以赛亚·伯林所说的“消极自由”——政府要提供保护，对人们生活的特定领域不加以干涉——显然有助于发展一种你自己的生活，就如穆勒所相信的那样。但穆勒的个性观也让他假设，我们可能不仅需要免于国家和社会干涉的自由，也需要得到国家和社会的帮助去实现自我。以赛亚·伯林教我们把它叫做“积极自由”，他对此抱有深深的（深思熟虑的）怀疑：怀疑的理由是，他认为在积极自由的名义下，政府已经在并且还将继续试图着手改造人性，使他们变成更好的人。[69]很难否认，许多可怕的事情是以自由为名做出的，一些糟糕的论证引导人们从解放的理想一直堕入古拉格群岛。但是，踱步的伯林啊，建构一种认同并依据这种认同生活并不必然会出错。[70]

回忆一下穆勒的这些话："关于人类事务的情况，已说到它把人类自身带到更近于他们所能做到的最好的事，难道还有比这个更多或更好的吗？说到对善的妨碍，难道还有比阻碍它更坏的事吗？"[71]他认为这是政治的一个目标，而不仅仅是政治的一个阻碍。很显然《论自由》的作者不是一个自由至上论者；他认为国家应该资助科学研究，管理童工，以及限制工厂工人每天工作的时间；要求儿童接受教育；向穷人提供救济，等等。[72]与此同时，穆勒无法容忍政府试图去巩固一种单一的生活方式。穆勒写道，"如果仅仅是人们具有多种品味，这一点就足够成为不要试图用一个模子来塑造他们的理由。而不同的人需要不同的精神发展条件；不同的人不能健康地生存于同一道德的空气和气候之中，正如各种各样的植物不能健康地生存于同一自然的空气和气候之中。同一些事物，对于这个人在培养其更高品性方面是助益，对于另一个人则成为障碍。"这就是人们之间的差异，"除非在其生活方式方面也相应地有如此多的差异，他们就既不能公平地获得一份愉快，也不能在精神方面、道德方面和审美方面成长到他们品性能够达到的最高水平。"[73]这里的观念是说，自由允许人们去做到最好。在这些段落中，看上去做到最好的自己意味着成为一个具有客观价值的人——一个拥有高水平的心理、道德或审美水准的人——不管你选择什么样的生活计划。[74]

事实上，穆勒这种"全面的"理想（我将在第五章，在"完善论"的标题下就这个主题多说一些）并没有妨碍他成为现代自由主义理论的标准旗手。你在穆勒那里发现的自我培养的理想已经造成了广泛的影响；马修·阿诺德（Matthew Arnold）在《文化与无政府状态》一书中对此有所阐述，他引用了埃皮克提图（Epictetus）的观点："精神和品格的形成一定是我们真正关注的。"[75]最常见的是把它和亚里士多德联系起来，今天它仍然是政治哲学中一股有力的思潮。事实上，罗尔斯曾经提出的著名的"亚里士多德原则"就是这样一种观念，它认为"其他事物都是平等的，人类却从其实现了的能力的应用中获得快乐，能力实现得越多，或者能力的复杂性程度越高，快乐的强度就越大。"[76]与此同时，穆勒坚持自我发展需考虑多样性与阿马蒂亚·森考察平等的"能力"路径有相似之处。森写道，"对平等的考察，不管是理论上的还是实践上的，与先前的一致性（包括"所有人生而平等"的假设）一起推进，因此都遗漏了这个问题的一个重要方面。人类多样性不是处于第二位的要素（可以被忽略；或者可以"晚一点"再说）；它是我们关心平等的一个根本方面。"[77]而且，我们稍晚会提到，德沃金对人类生活"模式的挑战"与穆勒的这幅个性图景也有很深的关联。在这些视野中，每一个都有一个伦理观念的版本：存在着一些我们归因于我们自己的东西。

当然，我们对其他人的义务仍然是自由主义的核心问题之一。作为一个社会人去生活要求我们对其他人做出承诺。如果这些承诺是自愿做出的，那么即使它们违背了我（以后）的意愿，强行履行它们也是适当的。但如果它们超出了我们自愿承担的范围，我们对这样的义务又负有多大的责任呢？穆勒的一个建议粗略说来就是，我们对他人的义务，以及我们对自身的义务，就是我们不应该伤害他们；这引发了对什么算作伤害的有趣讨论。[78]但对他这种观点来说，一个重要的事实是，我做了你不愿意我做的事并不构成对你的伤害：

> 一个人坚持其意见的情感和另一个人因他坚持那个意见而感到触怒的情感，这双方是毫无相似之处的，正如窃贼想偷取一个钱袋而物主想保留那个钱袋这两种欲望毫无相似之处一样。一个人的品味同他的意见或钱袋一样，同样是非常个人化的关注。[79]

相应地，假定我履行了我对你的义务，也没有伤害你，我认为我应该可以去过任何我选择的生活，这个观点看上去给我留下了广阔的自由空间，如你所期望的那样。但为了证明国家行为的正当性，穆勒既要诉诸自我授权的理想，也要诉诸自我发展的理想。

例如，很多国家的政府都向没有形成固定认同或计划、希望和梦想的孩子提供公共教育。这显然超出了消极自由，也超出了政府不干预原则。你也许会说，家长可以做这些；原则上他们也的确做了。但假设他们没做或他们做不到呢？政府该不该以发展个性为名介入，坚持说这么做可以帮助他们做好准备像自由的成年人那样生活呢？并且，在我们的社会中，难道不需要要求他们有阅读的能力，掌握语言或他们社群的语言，能够评价论证，阐释传统吗？即使家长试图提供所有这些能力，难道社会不该通过国家给予他们积极的支持吗？[80]

或者以福利供应为例。如果个性要求你去发展一种与你的能力和社会（包括内置的社会认同）提供的物质条件相应的生活，那么自由主义追求一种允许人们这么做的政治。但是，除了法律的限制，还有障碍可能阻止你实现你的个性。在一个没有前线可征服，没有空地可开垦的现代世界，如果没有基本的物质资源，人们真的可以建构出高贵的个人生活吗？如果人们生病了，并且无力承担“摆脱”疾病的治疗费用，他们还能自由地发展他们的个性吗？

教育儿童，为穷人提供福利，给予有需要的残障者以物质支持，这些做法背后都是一个想法，即这些做法可以帮助人们发展出值得过的生活。伯林好奇的是谁可以决定什么样的生活是值得过的。如我们已经看到的，穆勒对这个问题有一个回答：“一个人只要保有一些差

不多够的常识和经验，他自己规划其存在的方式总是最好的。”但集体的制度真的能够容纳每个人“自身的模式”吗？我们将在第五章回到这个问题。

我提到过穆勒著名的“伤害原则”（harm principle）——根据这条原则，唯一正当的强制行为是阻止某人伤害其他人的行为——尽管这条原则常常被给予一种自由主义的解释，但也许实际上它会招致大量的政府干预。要拥有自主性，我们必须首先拥有一些可接受的选项。当这些选项被剥夺时，我们就受到了伤害。在约瑟夫·拉兹（Joseph Raz）看来，相应地，“建立在自主性之上的自由原则最好被认为是为伤害原则提供了道德基础，”而这个原则让他走向了一个相当广泛的解释。拉兹说，“伤害一个人就是去减少他的期望，去减少他的可能性。认为伤害原则只涉及政府应该防止自主性的丧失这种义务是错误的。有时候不能改进另一个人的境况也是对他的伤害”，当我们拒绝给某人他应得的东西，比如，歧视一个潜在的员工。[81]拉兹这里的立场与穆勒是一致的：最显著的不正义……是错误的侵犯行为，或者是权力错误地运用于某人；接下来是错误地阻止某人获得他应得的东西；在两种情况下，不管是以直接痛苦的方式施予他伤害，还是以剥夺他有合理理由获得某些好处这种方式伤害他，不管是生理的伤害，还是社会的伤害，都应算作伤害。”[82]更一般说来，如果（正如拉兹表明的那样）我们通过破坏他/她施展自主性（包括自主性得以在其中形成的社会形式）所必需的条件来伤害他/她，那么国家就有足够的、甚至额外的权力来干预。

尽管穆勒自己认为对个人卓越性的培养是国家的一个中心任务，但他从未激烈地要求国家权力来服务于这种善。他著名的观点是：“每个人周围都有一个领域，政府应该止步其外。”[83]穆勒严肃地认为社会认可和指责所扮演的角色是约束行为的替代机制。在他的论文《桑顿论劳动力及其要求》中，他写道，在道德义务的领地之外，还有一类被“强制”执行的东西。“有数不清的人类行为方式要么是他的同胞善的缘由，要么是阻碍，但是总而言之，为了总体利益，必须给它们以自由；仅仅通过赞美和荣誉来鼓励这类有益行为的施展，就好像来自行为者自身的益处不足以激励它们一样。这个更大领地就是优点或美德。”[84]

尽管穆勒看似赞扬这种个人自主性的理想，他并不试图利用强制的国家权力来孕育它，也许这是因为他对依赖外在力量会滋生出依赖性这个悖论比较敏感。他认为摩门教徒一夫多妻制的生活是低下的，尤其是因为妇女在一夫多妻制下的从属地位，但是既然婚姻建立在同意的基础上，他认为他们仍是合法的。正如穆勒在《论自由》中写道

的，“我没有意识到任何群体有权利去强迫另一个群体文明化。”[85]

但国家行为当然不局限于禁止性的行为。在《政治经济学原理》中，穆勒区分了“政府的权威性干预”——包括犯罪和惩罚的领域——与另外一种形式的干预，在这种干预中，

> 政府不是发布命令和通过惩罚强制执行，它采取了一种迂回战术，通过提供建议和发布信息的方式，来完成此类重要的职责；它让每个人自由地运用他们的手段来追求公益的所有目标，政府不插手，但政府不相信仅仅交由个人看管这些目标，所以与个人的安排一道，为了类似的目的，政府也建立起它自身的能动性。[86]

当他又一次放弃“人们互不关涉彼此在生活中的行为，除非涉及其自身利益，否则也不应该关心彼此的福祉”这种观念时，穆勒回到了他在《论自由》第四章中的论点。相反穆勒说，“以公正的运用来促进他人的好处，这种需求不是减少了，而是大大增加了……人类彼此之间应当相互帮助来辨别好与坏，应该相互鼓励来选取前者而避开后者。他们还应当永远相互砥砺，使其较高官能获得更多的运用。”[87]但这种义务并不局限于个体公民，在《论自由》的结尾处，穆勒承认，“一大类有关政治干预限度的问题，虽与本文的主旨密切相关，但严格说来却不在它的范围之内。有一类事情，不容政府干预的理由并不涉及自由的原则；问题不在拘束个人行动，而在于帮助他们行动；这也就是要问，政府应否为了人们的好处而替他们办些事或者使他们做某些事，而不要把那些事一概留给他们自己去办，无论是每人各自去办或者是自愿联合起来去办。”[88]这种“干预”对近来的政治哲学来说也同样有问题，我们将在第五章探讨其原因。

共同的追求

穆勒写到他的父亲时说，“就像布鲁图斯（Brutus）被称为最后一个罗马人一样，他也是18世纪的最后一人。”[89]穆勒试图在他生活的年代中各种各样的思潮之间保持一种小心的平衡：这使得他既高度稳定，又高度反复无常。但这种平衡，这种平衡感，使《论自由》没有立即获得穆勒所期望的、他和哈里特的伟大计划应该受到的那种欢迎。穆勒在其《自传》中回忆说，“我的著作中从未有哪部像这样精巧地构思，或像这样勤勉地修正过”，“在它像往常那样写过两次以上后，我们从头开始阅读、权衡、修改每一句话。最后一次修改成果是1858年至1859年冬天出来的，这是我退休后的第一年，我们本来打算在南欧度过的。这个愿望还有其他的愿望由于她的突然去世而破灭了。那是在我们通往蒙比里埃（Montpellier）的路上，在亚维侬（Avignon），她的肺部突然充血，痛苦地死去了。”[90]数周之后，穆勒将《论自由》的手稿寄给了他的出版商。

就像他的传记作者指出的，因为各种原因，它的出版不是时候。既有分散其影响力的原因存在，也有抵制它的原因存在。《物种起源》于同一年出版，它既被列为进步的，又被看作是反动的；牛津运动正全面展开；不管是由贸易工会主义者还是由基督教社会主义者发布的各种各样的集体主义凝聚为一股力量。许多激进主义者认为穆勒的看法太懦弱，保守主义者又认为它不负责任和具有破坏性。詹姆斯·菲茨詹姆斯·斯蒂芬爵士（Sir James Fitzjames Stephen）苦苦捍卫了这种看法。他总结说：“攻击社会框架据以建立的观点是且应该是一项危险的活动”，他做了他该做的那部分工作。这本书让托马斯·卡莱尔暴怒（尽管没什么事情不会让他发怒）。“就好像它是一种控制或强迫使用更佳方案的罪恶，无论如何人都会堕落；因为上帝在天上！”[91]

当然，对于最近丧失了亲人的作者来说，这本书既是悲痛的回忆，又是一个纪念物。他写信给一个朋友说，“对于知道和她在一起以及我属于她意味着什么的我们来说，要不是还有她希望完成的事情，她关心的公共目标和其他目标，在这些事情中还可以保持一定的兴趣，人类生活愚蠢的千变万化，没有了她，已经变得毫无意义、不可忍受。”“我已经发表了她的一些观点，我希望用我的余生（如果我可以维持我的健康）继续整理它们和传播它们，尽管没有她督促和指导我，尽管我的力量已经可悲地锐减了。”[92]在他的《自传》中，他

描述了哈里特在他生活中的作用——他们共同的追求——在此方面，他认可的强劲个性是互惠的。

> 我的生活目标就是她的目标；她分享或同情我的追求和职业，这一切都与她密不可分。对我来说，她的记忆就是宗教，我用她认可的准则——总结起来就是所有有价值的东西——来规范我的生活。[93]

这是一种有关宗教虔诚、堕落、他治和自我克制的语言；但这并没有减少穆勒对个性的承诺，因为它证明了其深刻的社会性质。他关注的只是从他的父亲那种以行为者为中心的政治观中遗漏的集体意向的种种形式；从孩提时代起穆勒就缺乏陪伴，他不知疲倦地建立他的交际圈，并像一个青年人那样去评论政治与文化的友好联合。这个联合对他而言是重要的，但让他的努力变得有意义的却并不仅是友爱。按照他自己的说法，由于失去他的人生伴侣以及与他们共同的追求而受到减损的东西正是他的个性。

他的笔没有停下来。生命的结局本可以改写；对他来说，它们是不朽的。而穆勒自身——如此之多大胆实验的主体和客体，从边沁到卡莱尔到孔德所有这些有洞见的人想招为弟子却以失败告终的人——有一种敏锐的感觉，影响力总是有限的，亲密交往总是不完整的。如果没有人能够成为他自身完全的主人，那么也没有人能够完全指挥他人。如他所写，“事实上，我们不能直接意欲成为与我们所是不同的人。但那些被期待塑造我们性格的人也不能直接意欲使我们应该成为怎样的人。”没有人比穆勒更清楚如何提升一个人的生活计划使之融合进一个共同的追求。但与此同时也没有人比他更清楚让他人更卓越的尝试是多么容易变成一种压迫。如穆勒用一种特别和谐的语言写道的，“让每个男人回想一下当他从男孩——从慈爱亲切的长者给予的监护和控制——进入到男人的责任中时他的感觉是什么。它是不是像减掉体重的那种生理效果，或者像解除束缚，即使那束缚并不使人痛苦？是不是感觉像重生，像重新为人？”[94]

穆勒以赞扬免于政府干预和免于公共意见的自由而闻名：但我们在此看到他是多么相信在塑造生活、塑造个性的过程中，不管你有多少共同追求，最终你甚至必须在爱你之人的良好意愿中找到自由。不管穆勒称赞个性具有多少社会性，总体说来，它仍然是个性：每一个生命的最终责任总是拥有这个生命之人的责任。

第二章 自主性及其批评者

自主性要求什么

安娜·卡列尼娜那风流的兄长对牡蛎、雪茄和未婚的女家庭教师毫无招架之力，但让最近一代伦理学家最为忧虑的是他完全缺乏一个独立的大脑。人们常常引用托尔斯泰对他的一段描述：

> 斯捷潘·阿尔卡季奇订阅一份自由主义派的报纸，不是极端自由主义派的而是代表大多数人意见的报纸。虽然他对于科学、艺术和政治并没有特别兴趣，但他对这一切问题却坚持抱着与大多数人和他的报纸一致的意见。只有在大多数人改变了意见的时候，他这才随着改变，或者，更严格地说，他并没有改变，而是意见本身不知不觉地在他心中改变了。[95]

你能看出为什么强调自主性的理论家会批评这种人。在杰拉尔德·德沃金（Gerald Dworkin）看来，“因为这些信念是借来的，所以不是他的；而且它们被借来的时候甚至不知出处；这暗示着，他无法对其有效性给予任何证明——他甚至无法给出一个论证证明大多数人正确的可能性，或道德共识的必要性。”[96]对乔尔·芬伯格（Joel Feinberg）来说，斯捷潘是代表非本真性的一幅人物肖像，因为他“的信念除了是他所回应的那些人（如果他知道他们是谁的话）的信念外，他无法为其信念提供理性的证据，没有理由认为他们的信念（就像一些合理挑选过的权威一样）就是正确的。”[97]

当然，穆勒表达了相同的关注：我们知道他不喜欢这样的人，“他让世界……为他选择生活计划”，而不是自己为自己选择。但一个问题立刻出现了：自由选择需要什么条件呢？人们通常会提到强制的缺失和选择项的可用性，但穆勒（与当代自主性理论家相似）还担心意志的扭曲：担心传统遗留下来的非反思性的偏好，担心“群体偏好”。因此个人自主性的内容看来比仅仅交给个人去选择更多；它听上去像是一种我们需要去培养的能力，或者像人们在违犯时推崇的诸如勇气、正直这样的德性。一个人要多么自主才能说拥有真正的自主性呢？

我们应该认真考虑这个问题。劳伦斯·豪沃斯（Lawrence Haworth）以及一些老朽的意大利激进分子提出了我们所称的“自主论”（autonomism），这种观念对自由主义影响极大；它处于许多规范性政治理论的核心，包括我们特别感兴趣的，我将称之为“塑造灵魂”（soul making）的学说：它是与约瑟夫·拉兹以及其他人相关的、被称为自由主义的至善论（liberal perfectionism）理念。[98]不幸的是，为了证明自主性的价值（在某些情况下是一种主要价值；在某些情况下只是一个好东西），至善论的很多支持者经不住诱惑，想证明它不仅是必要的，而且是极好的——在这个浇筑混凝土的基础上，我们通向的是一座闪闪发光的玉石山。

因此个人自主性从一种价值被提升为一种理想，这种理想指引我们去做斯捷潘没有做的事，即过滤我们的灵魂。照罗伯特·杨（Robert Young）的观点看来，自主性是一种自我导向，它塑造据以指导人们生活的“思想和行动的原则”：“一个人自我导向的程度表现为他/她将其整个生活轨迹融合为一个统一的秩序。这意味着仅仅免于外部限制和有能力追求一种特殊生活方式的人可能不是自主的……因为他不能以统一的方式将这些原则组织起来。”[99]斯坦利·本宁（Stanley Benn）强调反思个人准则和实践的重要性，他的标准设得很高：“自主的个人将其自给自足的潜能提升到一个更高的程度，他不会满足于别人给他设定的计划，或者根据环境塞给他的标准来评价自己的表现。”[100]事实上，规定自主的行为者让自身远离社会的影响和习俗，根据经由其批判反思认可的原则来行动是很常见的。[101]将公民视作一个由彻头彻尾的价值论武装起来的个人伦理委员会，他如何还能为获取和付出这些更谦卑的追求留出时间，谁也说不准。

有一个模式可循。（我称之为）强自主性的支持者正在回应那些指出我们的价值、信念和习惯的构成方式不是土生土长的人的观点。他们的解决方案是往上定义自主性：把自主性说成更高尚、更必要的东西。简言之，面对来自地面的抵抗时，他们已经沦为概念的任务蠕变。结果是把自主性这个概念变得非常紧急。其信徒希望它像杂草一样平常，但他们所谈论的又像是一种罕见的兰花，需要特别的土壤和气候。

结果这为自主性概念带来了一些意想不到的对手。例如，大卫·约翰斯顿（David Johnston）在《一种自由理论的观念》一书中担心，个人自主性是一种奢侈品。约翰斯顿从区分个人自主性（personal autonomy）与他所说的“行为者的自主性”（agent autonomy）或能动性（agency）开始。拥有能动性就是有能力去构想和追求方案、计划和价值。相对照，拥有个人自主性是积极地去选择你想要追求的价

值和方案——去成为自我授权的主体。（如他所料想，如果这看上去是一个过于迫切的阐述，他建议以“反思性的自我导向”作为一个较温和的替代方案。）缺乏个人自主性的行为者的例子是怎样的呢？约翰斯顿向我们举了迈克的例子，迈克出生在一个乡下的小镇，他进入了公立学校和当地一所大学，毕业后为他父亲的连锁药店工作，并且娶了他的高中女友。由于迈克“从未认真考虑过与他实际追求的生活不同的其他生活模式”，约翰斯顿说，尽管迈克具有能动性，他却“不具有个人自主性”。[102]他总结说，一个好的社会应该创造条件让它的成员成为行为者，并培养一种正义感（也即，道德自主性），但那种个人自主性与约瑟夫·拉兹所说的相反，它不是本质性的。考虑到约翰斯顿对个人自主性这种过分扩展的阐释，很难不同意他的说法。

但你可能会指出，这并不是拉兹的阐释。拉兹在《自由的道德》中说，“自主的个人是其生活的部分作者”，但他随即给出一系列令人泄气的警告。他说，这个观念“不等同于给予一个人的生活以整体性”，“一个经常改换其口味的人与一个从未丢掉他青春期偏好的人可以是同样自主的”。自主的人

> 必须意识到他的生活在时间里延展。他必须能够理解各种各样的选择对他的生活会产生巨大而长远的影响。他也许总是倾向于避免长期承诺，但他必须知道它们的有效性。这导致了一些对个人自主性过于纯理性化的概念。我知道理性生活是没有问题的，就像我知道有些人有意识地赋予其生活整体性也是没有问题的一样。但个人自主性的理想更宽广一些，它与其他生活方式相容，包括那些非常缺乏理智的生活。[103]

拉兹接着强调说，意识到一个人的机会和能力“并不意味着预先谋划一种深思熟虑的生活方式，它也不必然预设很高程度的自我意识或理性。它要求的仅仅是一个人意识到他的种种选择计划，并知晓其行动路线可以是其他样子的。”[104]

迈克轻松地通过了这个测试。对他来说，像他可以以其他哪种方式生活之类的大问题没有出现，约翰斯顿说道。但这有什么关系呢？他知道“他的行动路线可以有所不同”。事实上，如拉兹也提到的，形成计划和执行计划的能力是拥有实践理性的一个必要特征。[105]乔治·谢尔（George Sher）阐释了一种类似的自主性观念，自主性即“对理性的响应”，这种观念又一次聚焦于实践理性形成的先决条件。[106]所以看来约翰斯顿所说的“行为者的自主性”——及其相关要求，即社会提供使人们能够制定和推行其方案和价值观的条件——就足够了。

但是即使在这个温和的版本中，自主性仍然是一个战斗的词汇。

在这一章中，我将捍卫我所采纳的自主性的核心观念，并抨击那些担心自主性太弱或太强的人——担心它太弱的人把它提升到难以达到的理想状态，而担心它太强的人又把它贬低为狭隘的价值。我的目标是保护它不受狂热分子以及诽谤者的伤害。但是，正如我们看到的，即使较为温和的自主性版本仍然很容易陷入含糊不清和二律背反中。而真正的辩论不会由于改进定义而消失。最后，我将尝试把关于自主性的辩论以及结构与能动性之间古老的对立联系起来——并建议说，这个对立也是一开始就被错误地界定了。

不宽容的自主性

有关如何形成自主性的争议——有关哪一组标准最好地抓住了我们的直觉，或最好地表达了我们的理想；或者有关这个理想的确切内容（这场争论既有概念性的维度又有规范性的维度）——立即转移到另一个问题上，即，抛开其具体化的细节，自主性是不是或应不应该成为西方自由民主制度之外的首要价值。可选的选择中，被赋予了最低程度的理性，免于强迫：如果这是个人自主性的核心，还有什么比它更令人安慰或更无懈可击呢？也许，被我们看到的那种过度自治者所刺激，许多政治理论家在写到自主性的时候都把它当作工业污水，它是由西方现代性产生的，不管愿意不愿意，出口给不幸的非西方世界的居民。自主论者声称他们看到了超级市场的专制，它为那些根深蒂固的、单调乏味的、无法体现自主性价值的生活方式的出现铺平了道路。我们坚持说每一个人应该有能力选择他自己的善观念，那么，我们是不是自相矛盾地截断了这类概念的可选择范围呢？我们看到，对穆勒来说，自主性和多样性在他的个性理想中被编织在一起。然而，对很多批评者而言，自主性的语言却反映了一种与外界隔绝的傲慢；有关自我塑造、自我导向和自我授权的所有讨论都有助于创造一个表现艺术的共和国，我们要推开沃尔顿奶奶（Grandma Walton）为克伦·芬蕾（Karen Finley）营造一个安全的世界。

自主性与多样性之间明显的不和通过多种多样的方式得以体现；威廉·盖尔斯敦（William Galston）分析出启蒙运动与后宗教改革计划之间的冲突——即自我导向的理性与宽容这两种相反理想之间的冲突。[107]如他所说，宽容与自主性之间的张力从自由主义发端起就是它的一部分。但自主论者对自主性的过分扩张使这种紧张达到一个新的高度，一些理论家强调它们之间不可调和的差异，主张将二者分家。

政治理论家约翰·加里（John Gray）将以赛亚·伯林对积极自由的批评以及他对自我导向理想的责难相当轻率地合并了起来。带着一种有趣的扭曲，他有力地陈述了这种批评：

> 从伯林的观点来看，这种以自主性为基础的自由主义，不加批判地和不恰当地提升了一种有争议的和有问题的生活理想。有很多自由社会能够提供的很好的生活方式并不特别具有自主性：一个修女的生活，一个职业战士的生活，或一个全身心投入的艺

术家的生活，这些生活方式可能体现了极其稀有和宝贵的价值，但它们却远非自主。做选择的“基本自由”支持的观念不是自主性，而是自我创造，被创造出的自我也许根本不是一个自主的行为者。要求自我创造与理性自主性的理想相符是……一个不可接受的、必然带有限制性的要求。它排除了传统主义者的生活方式，这些传统主义者的选择强化了继承下来的自我认同观念，同样，对那些神秘主义者或贪玩的享乐主义者来说，一种固定的认同可能是无用的累赘，而包含于自主的能动性中的反思性考虑又令人劳神。[108]

将自主性和多样性对立起来，将自主论当作自由主义者顽固坚持的东西，加里只是众多批评者中的一个代表。苏珊·门德斯（Susan Mendus）写道，“以自主性为基础的自由主义最终将不包含对多样性价值的承诺。它只认可那些珍视自主性的众多生活方式，从而宽容成为一个摆设——一个权宜之计——而不是一个原则”。查尔斯·拉莫（Charles Larmore）也说，“像康德和穆勒这样的自由主义者，其政治理论上又加上了应该成为我们个人理想的观念，事实上背叛了自由主义的精神。”在乔德兰·库卡塔斯（Chandran Kukathas）看来，在许多文化中，“个人选择其目的的自由并不是一种价值。个人及其兴趣常常从属于社群”。海库·帕瑞克（Bhikhu Parekh）将这种观点扩大为对道德哲学家和政治哲学家中的“一元论”的批评，而尽管带着多元主义的口吻，穆勒还是被列为靶子之一：“由于穆勒的多样性理论植根于一种个人主义的生活想象，他只珍视个人意义上的多样性而非文化意义上的多样性，这种多样性是共享的个人主义文化内部的观点和生活方式的多样性，而不是包括非个人主义者的文化的多样性。”[109]在帕瑞克看来，这是穆勒与其同时代人共有的弱点。

在这些反对的声音中，有些东西可以被容易地辨识出来。人们普遍担心自主论者“真实的自我”的观念与伯林所说的积极自由的危险理想有关联。在此意义上，加里希望把伯林与他认为像拉兹这样的“自主论的自由主义者”区分开来：但结果既没有带来对伯林的有说服力的解读，也没有对拉兹的令人信服的解读。你也许注意到加里想要保护的传统主义者正是他选出来的那些拒绝了自我选择或自我创造的自愿主义者的模型，而建议说“自我创造”的理想不像自主性的理想那么沉重是奇怪的。因为至少从表面看来，自主性的伦理不应该责难修女、享乐者和艺术家自己选择的生活。[110]认为一个充满激情的、全心投入的艺术家不是自主的人，等于暗示说自主的人一定只是蜻蜓点水地投入其事业；正像我们看到的那样，有一些自主性概念正持相反的立场——它们要求我们信奉我们自己的准则和偏好。

至于苏珊·门德斯担心自由主义“最终没有包含对多样性价值本身的承诺”，自主论者也许会为无罪申诉而辩。我们在早一点的穆勒以及后来像森那样的理论家那里看到，他们坚持认为多样性的事实应该被包含进我们对自由（对穆勒来说）和平等（对森来说）的理解中；这是个性学说的一部分，也是自主论的一部分。但是说多样性自身是一种价值，是一种首要的善，等于说一件完全不同也不那么明显的事，我将在第四章探讨这个有争议的论断。门德斯对文化上的任人唯亲论提出的其他指控——指控自主论只能证明自主论者的生活方式的正当性——引起了许多混淆。以自主性为基础的自由主义，或任何有关社会秩序的学说，不用在任何强烈的意义上论证多样的生活方式的正当性；它只需要接纳它们，并将平等的尊重延伸到其成员即可。进一步说，这样的宽容或接纳，不是“暂时的权宜之计”，可以被合理地认为是行使自主性的先决条件。那些侵犯其成员自主性的团体为自由社会提出了难题，这是事实——我们稍后处理这个问题——但是，对一个试图保证其成员权利的自由社会而言，这些群体应该提出难题。自主论者可以一贯地拒绝南希·罗森布罗姆（Nancy L.Rosenblum）所批评的“一致性的逻辑”，根据这种逻辑，民主制度下的公民团体其内部也应该是民主的。[111]正如我曾经建议过的，至少，自主论必须排除缺乏自主性的生活方式中的自愿成员资格，这一点看起来并不明显。加里说，“一个人不可能同时既是一个完全自主的自由主义个体又是一个传统社群中遵从义务而服从的成员。”[112]这是不对的。尽管在一个以信仰为基础的社群中托马斯·默顿（Thomas Merton）所具有的选择性的成员资格（elective membership）看重服从和自我否定这样的价值，但说默顿缺乏自主性却是十分奇怪的，相反，他对自身价值具有的强烈的自我反思态度看上去展示了一种极其强劲的自主性形式。

加里对自主性还提出了另一个指控，这个指控与其对自主性是种族中心主义的指控有些不合：它认为自主性是不确定的。加里论证说，“有许多相互竞争的自主性。当拥有不同生活观念的人追求自主性时，推进自主性这项自由主义的事业就会出现不同的结果……当我们判断说在这一处境下比在另一处境下有更好的选择时，我们的判断是建立在对不同处境所包含的选择的评估之上的。不存在对相对自主性的价值无涉（value-free）的评价尺度。”[113]加里坚持的这一观点，后来被用来证明一种退避性政治的合法性，这股失败的力量被他美化为权宜之计。

如果多样性与自由相冲突，并且多样性指的是表达了真正的人类需要、体现了人类繁荣的本真样式的、有价值的生活方式，那么为什么自由总该胜过多样性呢——尤其当你是一个价值多元

论者时？声称自由必须胜过多样性等于说如果不能忍受其成员施展自由选择的力量，这种生活方式就是不值得继续存在的。但这正是伯林这样的价值多元论者试图削弱的纯粹权利哲学。[114]

所以加里坚持诉诸我们或许可以称之为来自其他文化的论证（the Argument from Other Cultures），但仍不清楚的是，从什么样的无涉价值的尺度来看，那些生活方式可以被视为人类繁荣的范例。[115]他的权宜之计学说要求我们欢迎那些权威主义群体，与此同时在它们之间保持某种优雅的不偏不倚。（值得一提的是，加里拒斥了自由主义的中立性——既拒斥了“政治自由主义（political liberalism）”又拒斥了“整全的自由主义（compherensive liberalism）”——因为在他看来，价值多元论的运作既适用于权利，也适用于善。）对加里来说，自由并不是一种终极价值，看来和谐才是。并且从他向外国海关提供和平援助的热情当中，我们得到的只是一种裹脚的自由主义，它甚至无法摇摇晃晃地走过房间去解决一起争端。

“关于什么最能推进自主性，我们并无共识，因为我们关于善的观念存在分歧，这正像价值多元论所说的那样”，加里采用了一条重要的论证路线。“自主性不是变幻的价值世界中的一个不变支点。它是所有价值冲突的火力交叉点。”假定自由主义应该想要在政治领域消除这些争论，或者应该提早达到有关什么能够最好地服务于自主性这个目的的共识，是错误的。相反，棘手的正是政治辩论与政治协商的混乱不堪。没有人说过自由主义的政治应该是“冲突中的避难所”[116]。在此美德像邪恶一样被指派了错误的角色。

加里认为这是明显的，在大多数“晚近的现代社会中……有关权利和个人自主性的自由主义论说在想要获得权力和保有权力的不同社群的持续争论中展开，在体现了高度差异性价值的生活方式中展开。凡是它存在的地方，自由主义的话语霸权往往是浅薄的”。但是，从传统自由主义理论的视角来看，自由主义论说的这种浅薄性恰恰是它的可贵之处。加里继续批评说，美国的基要主义（fundamentalism）“为了其自身的目的而挪用了（自由主义的价值）。”[117]但是，再重复一次，从政治的角度来说，这正是价值讨论的目的所在——让政治演员为了他们“自身的目的”来挪用它。这既没有颠覆自由主义的语言，也不是对它的辩护。（我将在第六章“不完全理论化的共识”的语境下对这个问题再多说一些。）提供一个共享的词汇库让不同的人和群体可以用它来争取对权力的运用不是一件简单的事。所以当加里警告说即使美国也“不是霸权自由主义而是道德多元论者”时，这不会引起后罗尔斯式的自由主义者的烦恼，他会

认为道德多元论是对其政治自由主义的贡献。我们同意，一种仅为整全的自由主义者服务的政治自由主义将是贫瘠的和萎缩的。在此美德像邪恶一样又一次被指派了错误的角色。

自主性的竞争者

在任何情况下，很明显采用来自其他文化的论证都有点像是转移话题。事实上，用我们与他们、西方与非西方这样的术语刻画的差异确实在自由主义者和社群主义者之间，在“原子论的”和“整体论的”社会观之间制造出许多令人熟悉的冲突，这些冲突对于西方来说是内在的。我们就像天文学家把望远镜一头的苍蝇错当成了一个遥远的行星一样。

毕竟，在任何社会个人选择他们的目的是否有意义这个问题是可以讨论的。迈克尔·沃尔泽写道，“我们可以想象完全没有非自愿约束、毫无约束、完全自由的个人吗？这个思想实验现在非常有用，当后现代理论家非常激动地写作‘自我塑造’时，我们被告知，一项计划不是在社会真空中完成的，而是在传统社会形式的废墟中完成的。我怀疑描述一个由自我塑造的个人组成的社会这种努力必然是自毁的。”查尔斯·泰勒也有类似的观点，他说一个“自我只存在于我所说的‘对话的网络’中，活在这类有严格限制的范围里是人类能动性的构成要素，而跨出这类限制等于跨出我们认为是完整的、未受损的人格。”同样，桑德尔对据说罗尔斯所认同的，在我们和我们的目的之间的那种“自愿”关系也持有怀疑：“除非对一些其道德力量是我们据以生存、对理解我们作为特殊存在者（作为这个家庭、社群、民族或人民的成员，作为历史的承担者）而言不可缺少的忠诚和信念做出承诺，否则我们不能说自己是独立的。想象一个无法拥有构成性归属的人不是想象一个理想化的自由而理性的行为者，而是去想象一个完全缺乏个性的人。”或者如丹尼尔·贝尔所坚持的“一个人的社会世界所提供的比琐碎的规范性的政府实践要多得多——它还设定了权威的道德视界，在这个视界中我们得以确定”什么是值得追求的。[118]

在这些考虑中有一条维特根斯坦式的线索。当然，维特根斯坦敦促我们承认，“生活形式”在社会思想中可能是解释的基础。因此，在他的一个例子中，当儿童学会了如何在数列1000，1001，1002中继续下去时，没有理由说他们已经“掌握了加1的原则”：谈“原则”等于在光秃秃的真理上面戴上了一顶闪亮的帽子——他们只不过是掌握了一种“继续下去的方式”。从这里可以轻易地迈出一步，认为在数字实践之外我们没有办法来评价这种实践：去理解基础算术就等于加入这种实践；在这种实践之外我们无法获得对算术实践的评论，我们根本无法获得算术理解。维特根斯坦（至少在一个重要的构造中）希望我

们停止一种简单的认识，即我们大多数人会数数只不过是我们这个物种的自然历史的一部分。这导致很多人强调说价值与理性的议题总是产生于一种生活形式之内，它只存在于一个特定社群的实践之内——在这些实践作为既定产物发生的背景之内——我们在此可以问“是这样吗？”以及“这是理性的吗？”他们也许甚至会怀疑“批判性地反思”我们的观点、价值和偏好是否合理。我们是自身的目的，社群主义者以一种协调一致的精神敦促说：我们无法想象独立于我们的忠诚或信念，因为桑德尔说，“依据它们来生活与理解作为特殊存在者的我们是不可分的。”[119]

你无需成为一名正式的社群主义者，才会承认这些考虑有其实质内涵。正如我们在之前的章节看到的，为了捍卫个性免于无社会性和武断的指责，给人们一个概念性的词汇等于影响他们；但剥夺他们这种词汇等于伤害他们，而不是赋予他们权力。在前一章我们还承认，自由主义对批判性反思在制定一个人生活计划中的作用或者一个人好生活观念的讨论有时候距离生活经验比较远。但这些考虑并不是与自主性相对立的；它们是我们理解自主性必须包容的。

因此很重要的一点是，你无需诉诸自主论来拥有自主性。现在，有许多行为必须在特定的描述下来完成；你只有在结婚这个描述下来完成结婚这个行为。去结婚也就是你承认这是你正在做的事情。相对照，自主性的实践——非强制的、不被操控的选择形成过程；“响应理性的”行为——不需要自主性的伦理。成为一个有自主性的人你根本不需要自主性这个概念。你也许能够在“认识到真理”这个标签之下很好地运用你实践理性的能力。人们一般不会想象他们已经抵达了他们的好生活观念：如果他们将他们的好生活观念想象为完全是一件意志的事，是在具有平等资格的候选者中进行选择，那么这种观念会受到损害。考虑一下一个已经决定遵从那条真理道路的宗教信仰者：对他来说，关键是他已经被真理所引导，被宇宙的本性所引导。他无需再去“决定”走这条道路，就像他无需“决定”将天空看作蓝色的一样。对宗教狂热者来说真实的事情对懒鬼来说也是一样。他们都不认为自己在做计划。但我们可以合理地把自主性归之于他们。

这对年老而贫困的斯捷潘·阿尔卡季奇来说也是同样。他选择阅读自由主义报纸也不是武断的，托尔斯泰告诉我们，“在他的圈子中还有很多人持有”保守主义倾向。但斯捷潘的报纸与他日常的经验更合拍一些，它“更适合他的生活方式”。（在此意义上，正如杰拉尔德·德沃金问的，他已经“达到了”对这些信念和偏好的“认同”。）

自由主义政党说俄罗斯的一切都是坏的，的确斯捷潘·阿尔卡季奇有很多债务，没什么钱。自由主义政党说婚姻是一种过时的

制度，需要改革，的确家庭生活几乎没给斯捷潘·阿尔卡季奇带来什么快乐，它迫使他说谎和伪装，违背其本性。自由主义政党说，或暗示说，宗教只是控制人口中野蛮人的缰绳，的确即使一小段祈祷仪式也让斯捷潘·阿尔卡季奇脚痛得难以忍受，既然生活在这个世界如此美妙，他无法领会有关另一个世界的可怕而夸张的言辞。[120]

因此，推定他缺乏独立性，看来是我们称之为“智力外包”的一种有意策略。对他更有利的是把他看成穆勒的一个崇拜者，至少是间接的崇拜者。（托尔斯泰描述道，他怀着特殊的愉悦阅读了一篇“提到边沁和米勒，并对财政部语涉讥诮”的文章，）[121]由于斯捷潘的名声受到了诽谤，所以需要指出的是，这不是他仅有的吸引人的特性。我们被告知，在其他事物中，斯捷潘因为“他的好脾气和毫无疑问的诚实”被“所有认识他的人”所喜欢。“由于意识到他自身的缺点，所以对人极端宽容这样的品质”，以及“一种完美的自由主义精神，不是他读在报纸上的那种，而是在其血液中就有的，令他对待所有人，不管这些人的阶级或地位如何，都一律平等和相同”，斯捷潘赢得了他的同事和上下级的尊重。此外，托尔斯泰强调说他不会“自我欺骗”，这意味着他对二手观点的喜好建立在某种比坏的信念复杂得多的东西之上。[122]现在，斯捷潘虽然在很多方面不那么招人喜欢：他是一个不忠的丈夫，此外在驱逐他妹妹这件事上，他代表了他那个阶级的性别伪善。但是对被围攻的安娜来说，他仍然是忠诚的，他的伪善或残忍没有影响到他对奢侈生活不加掩饰的享受。他身上并没有什么渺小之处。他享受着好的生活，全心全意地拥抱着享乐主义——这里面也有美德。

我不是在捍卫说，这个任性的穆勒主义者仅仅是行为不端；我想表达的更重要的观点是，在转而依赖（相投的）其他人的认知权威这个意义上，我们都是斯捷潘。对于希拉里·普特南（Hilary Putnam）所描述的那些初级的榆树和专家式的方式（elms-and-experts way）来说这显然是正确的。[123]我们在认知上的劳动分工与经济上的劳动分工一样有用且普遍。放弃我们不能完全解释的语句或者声称我们不能合理辩护的论断都是愚蠢的。但还有一种情况，正如对政治认同的性质的经验研究所建议的那样，我们中很少有人在获取政治信念这一点上比斯捷潘更谨慎。出于很多原因自主性（或者本真性，或者有时与之相关的其他性格理想）不可能要求一种很高程度的自我审查，最有说服力的是我们很难用自主来描述我们自己。心理学家约翰·巴格（John Barge）用“存在的自动性（automaticity of being）”来刻画我们大片的清醒存在的特征。[124]（事实上斯捷潘现象更有意思：它表明了一种对流行规范不赞成的态度如何反思性地表现为对其视而不

见的。因为，正如我们看到的，他订阅的是一份自由主义的报纸，而自由主义的报纸总是对这个常规那个常规进行理性审查并发现其不足的。）总的说来，强自主性的支持者从我们作为感性生物有能力退后一步反思我们的信仰这个事实，太快地跳到了我们要积极地这么做这个命令。他们混淆了一种能力以及对这种能力的运用。当然这应该让步于对自主性的其他一些批评，但正如我所说，这不是对正确理解的自主性的一个反对意见。

为了反对这种过度的自主性概念，我已经说过自主性不要给自己定价过高，但同时它也不应该廉价出售。尽管一个更温和的自主性概念会避开很多麻烦，但很多复杂问题是不可避免的，我已经触及其中一些。拉兹说，自主的行为者，除了具备最低程度的理性和合适的选择外，还应该“免于强制和他人的操纵，他必须是独立的。”[125]当然，这在很大程度上取决于如何界定后一个条件。因为有关自主性的哲学论著引起了无数的困惑：有时候我们比我们看上去要更自主，有时候则相反。

考虑一下一个货店老板糟糕的一天——也许是大卫·约翰斯顿所描画的毫不起眼的乡下人。早晨，迈克不情愿地给他的助理经理涨了工资；助理说不给她涨工资她就会辞掉药店的工作，而此时的他不能承受辞职。中午，一封敲诈信告诉迈克如果他不支付五百美元，写信的人就会告诉他的老婆他在外面的风流韵事。下午，他决定在市区再开一家药店——要开新店依据的错误信息来自他的记账员，记账员想把他的妹妹安排到新店工作。晚上，一个抢匪闯入他的商店要求他打开储藏现金的保险库。他权衡了各种选择（他应该假装保险库装有定时器，他打不开保险库呢，还是假装钥匙在别人那里，趁机启动无声警报并拖延时间呢？），最后决定打开保险库。

简言之，这一天被各种难题所填满。迈克有两次必须支付大笔钱以防止助理经理和写敲诈信的人做出伤害他的事情。但绝大多数人会认为第二次才涉及强迫。在抢劫案中，迈克考虑了所有可能性后才形成了打开保险库的意愿；尽管他是受到强迫才做出的决定，但他可以不这么做。他是自主形成其意愿的吗？理性的人们在这个问题上可能有分歧。[126]迈克在市区开新店的决定明显是受到信息操纵的结果。但是，任何执行者从其顾问那里获得的信息和观点都不可避免地受其偏见的影响，所以如你假设的那样，很难区分操纵和劝说。当然，免于操纵的自由不等于免于社会压力的自由。正如我们看到的那样，那些赋予批判性反思沉重任务的人担心这种压力会损害我们头脑的独立性。但即使在原则上，对这些规范的传播，以及对做选择来说必要的“选择的视界”，两者也无法区别开来。

穆勒自己在此也很小心，我们不该认为他赞赏多样性和不服从，因此他就不会对传统和“自然情感”做出让步。那些将自主性等同于批判性反思的人常常将这种立场上溯到穆勒。[127]但是纠缠于意志的扭曲遗漏了穆勒式图景的另一半。他的确探究了“群体偏好”；他也赞成道德共识的重要性。因此，例如穆勒在他的《功利主义》一书中担心对道德情感的分析所具有的潜在腐蚀作用——为了减轻这种担心，他建议关键的伦理规范永远不要成为这类分析的对象。穆勒说，随着“社会纽带的强化，以及所有健康的社会发展”，个体

> 开始意识到自己对他人的关注似乎成为了一种本能。从而对他来说，致力于别人的幸福是一件自然且必然的事，就像自己生活中的任何实际情况一样……结果，在同情心的潜移默化下，在教育的广泛影响下，这种情感得以落地生根并茁壮成长。同时，强大的外在约束力为它编织起一张全面的、可靠的关系网……随着人类文明的进步，人们对这样一种创立我们自己和人类生活的模式就会日益感到合理自然。[128]

请注意这里的有机论者的语言——穆勒言说会“出于本能地”、“自然地”、“必然地”到来的方式。假定这些情感具有的自然基础（社会应该去扩大这些情感）保证了它们不会受到“分析的瓦解性影响”，穆勒说，“智力文化”必然会指出这种道德联合在本性上是人工的。穆勒并不是笼统地蔑视从他人那里获得的智慧，以及社会遗留给个人的规范和常规；他只是认为在一般的事物上这种智慧更准确，而一旦涉及我们每一个人的情况，一个人就应该更偏向自己的视角。正如我们在前一章中看到的，穆勒的立场部分来自他自我发展的理想，但也部分来自他的这种信念，即个人更有可能成为其自身利益的最佳法官。与今天许多自主性理论家不同，他们要求我们所有人全面审视我们的规范和价值，穆勒从未混淆对一个公民工作的描述与对一个道德理论家工作的描述。

两种立场

那么，我们如何调和这两种立场之间假想的张力呢，一方面是贯穿洛克、康德、穆勒，也包括一些最近的自由主义思想家思想的反思性的自我导向这个主题，另一方面是社群主义者强调的不仅限制个人，并且构成个人的社会母体。为了调和这两者，很自然地会得出“部分自主性”与“部分授权”这样的主张。用拉兹的话来说，“一共有三个条件，心智的能力、选择的合宜性以及允许程度差别的独立性。自主性在其首要和次要的意义上都是一个程度问题。”[129]这部分的雄辩虽然听起来无懈可击，但它却掩盖了深层次的分歧。

当你长久地关注自主性的语言时，你好奇的不是它是好是坏，它是一个基本需要或是一个奢侈品，而是它是否连贯。部分自主性的概念预设了“完全”自主性在概念上的可能：如果讲清楚后者有些困难，我们会发现前者也同样模糊。事实上，自由主义和社群主义辩护的双方在讲清楚自主性这个概念上都有困难。在此我们可以追随萨缪尔·谢夫勒（Samuel Scheffler），他写了一篇讨论作为政治以及作为理论的当代自由主义的重要文章，在文章中他指出当代自由主义忽略了应得（desert）这个概念，分析如下：“政治哲学家普遍不愿意捍卫一个强劲的前制度性的应得概念，这部分来自一个有力的当代哲学观念的影响，即人类的思想和行为也许可以完全被包含在一个宽泛的自由主义的世界观里。这些哲学家的谨慎……部分证明了一个常常不被言明的信念的流行，即一种彻底的自然主义为个人能动性留下的空间不足以给予这个概念以实质性支撑。”[130]

如果这是对的，那么谈论“部分授权”，或“部分自主性”听起来就像一种回避。事实上，人们常常在认为自主性是突出的和自主性完全消失不见的两种观点间摇摆不定。马克思有句名言，人创造了历史，但人是在他无法选择的环境和条件下创造历史的。在这种限制之上能够添加的自然光泽是，我们的自主性永远只能是部分的。但是从我们是历史、社会和文化的产物这个视角来看，何况，从宏伟的科学视角来看，我们陷入从海星扩展到星星的因果链条中，自主性还剩下什么呢？假定你是一个自主的个人，你受制于你可选择的选项；这些选项代表着固定的设置，代表着你自己不能创造的制度和实践的关系。如果你的价值代表了你意愿的欲望（在大卫·刘易斯[David K.Lewis]精巧的构造中），你意愿的欲望可能并不取决于你，在某种意义上说你的“意志”只是外部力量强加于你的产物。即使只关注社会领域，我们

知道，例如，约·埃尔斯特（Jon Elster）告诉我们的“适应性的偏好形成”往往让人们将其欲望与其能力相适应——让他们的欲望服从于他们的选择。而你的选择进一步受限于你的能力。这些能力又来自你的自然天赋和你受过的训练，二者都不是你能选择的。

令人熟悉的决定论者的结论是，如果我们完全知晓你的条件和处境，包括内在的和外在的，那么我们可以推导出你的偏好、计划和行为。从这个高度细化的观点看来，自主性概念简直毫无用武之地。你不是作者，你是被写就的。

回想一下拉兹的警告：“所有三个条件，心智的能力、选择的合宜性以及允许程度差别的独立性。自主性在其首要和次要的意义上都是一个程度问题。”这意味着（除此之外）存在着对选择项更优或更次的排序。正如杰拉尔德·德沃金观察到的，如果更多的选择并不一定就更好，那么我们怎么能说哪种类型的选择设置会增强我们的自主性呢？[131]一个也具有小提琴技巧的钢琴家比缺乏第二种选择的钢琴家拥有更多的自主性吗？一个富有的、游手好闲的单身汉比一个有家室的、有全职工作的男人拥有更多的自主性吗？莱文（Levin）比斯捷潘·阿尔卡季奇拥有更多的自主性吗？这是谈论选择项所带来的无法估量的问题。而独立性的功能问题更令人苦恼。一个完全独立的头脑是什么样的呢？显然它意味着（如沃尔泽和其他人警示的那样）毫不“在意”：没有固定设置，没有做决策的视野，没有预先的目的、价值、兴趣或目标。这样一个生物看起来完全不像是人类。

但是如果没有这类限制，我们不是危险地将自主性归之于机器人了吗——归之于一些其欲望像是异物一样被植入的人？归之于那些并非想要他似乎想要的东西，而屈从于他人的意志，或者被世界的错误信息误导的人？因此我们发现我们回到了两难困境。正如我们看到的，从特定的视角来看，自主性是绝大多数人都拥有的；而从其他视角来看，人们有理由怀疑这种拔高的状态能否实现，或甚至是否是明智的。

那么，如何来调和以主体为中心的论述和以社会为中心的论述呢？也许最有说服力的一种尝试是查尔斯·泰勒做出的，他阐述了一种社会实践的观念，这种实践给予我们的行为以范式和意义。他写道，“大量的人类行为只可能在行为者理解并将其自身作为‘我们’的一部分时才会发生。”[132]他借用了布迪厄（Bourdieu）的“惯习”（habitus）这个概念，惯习是一个“持久的和可以转换立场的系统”，它使个人本质性的社会属性得以充实具体化。泰勒希望赋予人类能动性充分的荣耀——他不想把我们降低为附带现象——但他坚持要我们将能动性看作是由实践和集体性的网络构成的，正是在这个网

络中能动性得以产生并归属于它。他说，这种视角“与很多现代思想和文化，尤其是我们的科学文化及其附带的认识论相抵触”，在他看来这种自然主义扭曲了“我们当代的自我感”。在此，他敦促我们将行为者看作“参与实践的，在世界中行为并对世界行为的存在者”。他说，我们从布迪厄的惯习概念中可以获得的启发是，“实践曾经是、现在也是对规则到底意味着什么的阐释和再阐释”，规则与实践之间的关系是丰富的互惠。[133]

但这个论题看来与维特根斯坦的意思相悖。在泰勒引用的那个段落中，维特根斯坦说，“当我遵守一条规则时，我不做选择”，“我只是盲目地遵守规则”。因此泰勒的视角受到了批评，不仅仅来自他的同事詹姆斯·塔利（James Tully），他们批评他不恰当地引用了维特根斯坦。泰勒对阐释的强调——认为“我们必须把人看作是自我阐释的生物，因为这种阐释不是额外可选择的，而是我们存在的重要部分”——所引发的那种批判性反思和评价正是维特根斯坦拼命质疑的么？去理解一个标记就不要去阐释它；去把握它“不是去弄清它的意思”，不是去阐释，而仅仅是一种“继续下去的方式”。维特根斯坦对遵循规则的评论的核心正是旨在消除中间环节——阐释——而这是泰勒所宣扬的。[134]

有很多试图调和能动性与结构、主体与社会、舞蹈者与舞蹈的其他尝试。这些尝试一般都强调它们相互之间的构成关系，或者——如安东尼·吉登斯所说的“结构的二元性”——它们相互作用的循环本性。我将不详述这些论述的细节，因为不能说泰勒在此失败了，而其他人成功了。但毫无疑问的是这个问题会给我们带来很多麻烦。

有一个很古老的都市传奇，它讲的是一对夫妇去印度旅行的途中收养了一只可爱的流浪小猫，后来他们带着小猫一起回到了在辛辛那提的家，小猫逐渐长大，他们恐惧地发现，它竟然变成了一只小老虎。至此，我们可以说出一些相当明显的事实了。政治理论中的自主性问题，就像社会科学中的“能动性问题”一样，[135]与所有哲学中最棘手的问题即自由意志问题非常相似。

有关主体的文献（就像是天意颁布的）是浩瀚的，而且非常错综复杂。但我想列出对这些最熟悉的问题的一种最主要的回应是有帮助的。这就是与康德有关的“两种立场的”回答。出于一些原因，我们必须承认我们是自然存在者，我们与他人都是自然界的一部分，因此我们受制于自然因果的理论解释。从这种立场来看，我们属于所谓的感觉世界——现象界（Sinnenwelt）。但这不是我们作为理性行为者行为时应该采取的立场。他注意到，“所有人都认为他们有自由意志。”相应地，“为了行动，我们在行为中运用理性则可以踏上自由之

途。”在此我们将自身置于知性世界（Verstandeswelt）之中。康德在《道德形而上学基础》中写道，“我们可以研究，当我们认为自己是通过自由而起作用的先天原因时的观点，和认为自己的行动是我们眼前所见结果的观点，是否并不相同……当我们把自己想成自由的时候，就是把自身置于知性世界中，作为一个成员，并且认识了意志的自律性，连同它的结论——道德。”[136]

康德的这两个世界事实上只是不同的立场，而非不同的现实层面。对他来说，“知性世界的概念只是一种立场，理性为了把自己想成实践的，不得不在现象之外采取这样的立场”。[137]我们必须就像自由是可能的那样去行为，即使我们无法为它提供任何理论论证；在此意义上，他说，它无法被解释，只能被捍卫。现在让我抓住这个论证，合上《道德形而上学基础》。康德的两种立场来自两种不同的目的或旨趣，我想借用这种方法。

请注意，围绕能动性和结构之间的整个辩论——在自主论者及其批评者之间——往往假设了二者之间敌对的立场，它们竞争的是相同的因果空间。在更简单的一些时候，结构的问题也许可以通过这个例子来阐明，在《土生子》中，人们相信黑人青年别格·托马斯（Bigger Thomas）由于其社会身份而必然会做出那样的行为。（所以比格的律师马克斯先生，相信这一点，并且在案子中做出了冗长的论辨。）能动性的问题在个体的例子中也以相同的简单性被理解：逃离社会的主人公是浪漫主义主题的一个明显缩影。（因此别格自己似乎也相信：“直到我感觉有些东西很难下手的时候我才真正觉得自己活在这个世界。”）[138]如我所说，要解决这种假想的紧张，可以提出各种辩证法，比如结构能容纳能动性而结构自身又是由社会实践构成的。[139]相比之下，两种立场的学说建议我们放弃这种看法，即将结构和能动性看作为了相同的因果空间而竞争的关系。相反，结构的逻辑（给予行动以原因）和能动性的逻辑（给予行动以理由）属于两个不同的立场。好像（as if）怎样去行为，认为一个人好像怎样：这种好像的观念是康德论证方式的核心，也是其“批判”哲学的标志。与之相关的兴趣观念以及目的观念（选择了好像[als ob]在其中起作用的选择）也是如此。（康德说，“兴趣是一种理性可以在其中成为实践的美德——即成为决定意志的一个原因。”）[140]

我想，当哈贝马斯说狄尔泰试图通过论证每一种理论由一种不同的兴趣构成以区分自然科学和人文科学时，你听到了这种传统的回音。哈贝马斯说，自然科学植根于一种“对可能的技术控制的知识构成兴趣”之中，而人文科学的知识构成兴趣是“实践的”。他的说法有很多地方可以挑毛病，但认为兴趣对探究领域的形成扮演了重要角色的

基本观念看来是相当合理的。[141]很多哲学家（其中有唐纳德·戴维森和丹尼尔·丹尼特）认为，通过把人理解为意向系统——有信念、欲望、意向和常识心理学中的其他命题态度——我们将理性做了特定方向的投射。我们以一种方式将信念和欲望归之于人以“合理化”他们的行为，尽管我们知道人不是完全理性的。在这一点上，人们常常会提到“理想化”。正如杰瑞·福多（Jerry Fodor）常常坚持说的，我们不应该对心理学提出化学和物理学都无法满足的方法论要求：不管在实验科学中还是在科学理论中理想化都是普遍存在的。我们将一种理论看作绝对的假还是近似的真最后变成了一个判断的问题，这个判断可能取决于我们的兴趣何在。一种实际关注工业染料发展的化学可能接受这个理想化的假设，即过滤过的河水是H_2O；一种关注细胞层面的能量调节的化学则不会。理想化是一种有用的谬误：而有用总是意味着“对一定的目的有用”。根据我们的实际目的，我们可能像无摩擦力的飞机和追求利润最大化的公司那样前进。我们可能假设说，从宇宙的观点来看，可被观察的每一件事物都可以被归为粒子物理学；但这种观点并不是我们的看法，我们的理论像我们所有的产品一样，都是不完美的产物。事实上，科学史记录的是一系列错误，这些错误源自于对约束某一层次的理论的不成熟的尝试，这些尝试是通过要求他们只假定以较低层次的理论就可以解释的现象而做出的。由于我们没有完美的理论，我们拿出了我们最好的理论：对一定目的而言最好的理论——对那些目的来说——可能比满足方法论的简化论要求的最好理论更好。我们不用因为无法从分子运动的角度来解释这些学科，就抛弃我们从经济学或气象学中获得的一切有益见解。

我说这些只是为了削弱目标。如果我们习惯这个事实——即便在自然主义解释的领域里也存在大量好像（由兴趣指引的“理想化”），我们也许不会那么担心我们一直遇到的更大的康德式的好像问题。我们的理论由我们的实用目标所指引，显然这个观念有康德式的根源。这两种立场的学说表明，对能动性的讨论由对结构的讨论的不同兴趣或意向所指引；当我们说这些不同的兴趣使不同的理想化变得合宜，使不同的好像变得有用时，我们只是稍微走远了一点。

能动性与理论的兴趣

康德告诉我们，“所有人都认为他们拥有自由意志”，这就等于说我们自己是行为者。把人视为目的本身——承认他们作为人的尊严——也是以这种方式尊敬他们。能动性的立场在最直接可能的方式上与我们在社群中与其他人一起过可以理解的生活这一关切点相连。这里的其他人首先是爱人、家人、朋友，其次是同事、官员、结账柜台的助理，车库的机械师、医生、国会代表、陌生人，等等。这种实践的兴趣要求我们能够说清楚我们的行为与别人的行为之间的关系，而我们通过将他人理解为有信念和意向的（简言之，理性的），同时也有激情和偏见的（简言之，总是潜在的非理性的）行为者来做到这一点。（用斯特劳斯的话来说）我们有“反应的态度”，我们用感激和愤怒、赞美与责难等态度来回应他人，我们希望把握住这些态度，理解这些态度。我们正是在此领域内构想我们的目标和宗旨，我们大大小小的决定，以及我们想要过的生活。

正如你注意到的，对能动性的问题采取第三者的立场，就像康德所说，“参考我们的行为来理解我们自身就像关注我们眼前的效应一样。”总结能动性的立场不是固化这种立场；自主论者的立场是一种第二阶的立场。这种立场和宗旨的模型有助于分析纯理论的分歧。例如，传统主义者与自由至上主义者的视角交锋之处就在于人们更多关心什么，是更关注社会稳定性还是表达的自由；更关注社会的管理还是个人的自由。它们的分歧不在于世界是怎么样的，而是世界应该是怎么样的。但有时这种交锋更基本：它关注于我们想谈论什么。泰勒论断说旧的自由主义与社群主义的辩论是南辕北辙的，它们两者包含着不同的纲领（目的不同但并不冲突）。如果像罗尔斯那样，你想将分配正义的前景置于自主论的背景下，你也许会发现以某种方式关注个人是有用的。如果像桑德尔那样，你想突出社群价值的问题，那么你需要以另外的方式构想它们。在社会思想中，讨论“结构”也有一个特定的历史轨迹，这个轨迹从圣西门到马克思，由争取实现彻底的平等主义的激进政治兴趣所指引。坚持在结构中讨论能动性（或反之亦然）说起来只不过是变换了主题。

两种立场的路径为我们照亮了在前进道路上将遇到的困难和不确定性。比如，回忆一下迈克在他的办公室里那糟糕的一天。当我们讨论在枪口下他打开金库的门有没有自主性的时候，这可能依赖于我们接受的是哪种自主性的观念。但与其要求我们的自主性观念给出一个

答案，不如关注一下我们的兴趣何在。我们给出的答案，作为日常直觉，依赖于我们讲述的故事，其本质的兴趣是什么。总之，它依赖于我们想了解什么。如果我们的兴趣是一种“处境论”的心理学，那么我们给出的叙述是：迈克在这些条件下是怎样行为的。如果我们的兴趣是报复和指责，我们给出的叙述又有所不同：看看那个恶棍对可怜的迈克做了什么！我们应该节制自己不去过分细化论述，我们可以说迈克有部分自主性或者（再远一点）有部分自主性的潜能。某物什么时候是选择的条件，什么时候是选择的限制，不可避免地，我们怎样回答这些问题是对我们采取的立场之受兴趣指引的判断。就好像自由和必然性可以被分离，被分派给两个不同的解释系统，因此它们在政治理论中引起了辩论。[142]

这是为什么讨论部分自主性是一种割裂两种立场差别的注定要失败的尝试：一种立场认为我有自主性，另一种立场认为我没有。这就像有关自由意志与融贯论的特定讨论一样，说我的行为是被部分决定的并不是一个出路，所以，说部分的自主性是在第一人称和第三人称之间错误地寻找一个中点，它忽略了这两种立场所服务的不同目的。相反，正如我所说，从分析的角度把这些概念断开来我们反而会有收获；放弃以行为者为基础的简化论来讨论结构问题才会有进展。事实上，有关我们不同理论实践之间的不融贯还有许多可述，因为存在一些理论，它们以“那又怎么样”来阐明它们的计划，毫不理会属于其他计划的理论与它们相冲突这个事实。博弈论理论家可以有效地做出与民族志学者不同的假设；经济学家也许与心理学家的理想化假定不同。更重要的是：基于理性（reason）的解释和基于原因（cause）的解释无须同步进行。一旦启动，这种不融贯可以被看作既是必要的也是可欲的；我们对一个理论的要求是它对其构成计划而言是合宜的，因此它赢得了它的好像。

我承认，这就是全部，可能说得有点快。各种各样的立场难以融合，但它们有时可以相互叠加。你作为一个理论家可以采用能动性的论述；而我作为一个行为者对我碰巧拥有的“结构的”或“自然主义的”社会理论要做出回应。有时候我们希望将自己看作属于现象界的。当我们坚持认为其他人自认为自由的行为是有原因引起的时候，我们的确没有让他们充分得到有尊严的对待。在产生分歧的过程中，你告诉别人“调整你的方法”，你会发现你的建议很难被当作好意。（这只是一个思想实验，别在家里试。）而人们退缩的一个原因，是发现了导致其行为有意隐蔽的原因。这仅仅意味着，在我们的实际生活中，我们不局限于任何一种立场，任何一种目的。[143]

康德说自由无法被解释，只能被捍卫。如果我们应该捍卫个人自

主性的论述，这主要是因为这种词汇允许我们去看、去说。认真对待自主性——即使在可怜的斯捷潘享有的那种弱意义上的自主性——并非没有代价。它要求一种将人视为目的，视为拥有尊严和内在价值的政治。它要求一种有助于促进某种版本的个性的社会秩序。

在下一章，我们将处理两种立场之间的紧张，一种将社会认同视为自主性的前提条件，另一种将它视为自主性的威胁。对道路与痕迹、城堡与房间的区分，当然包括我们探究过的受兴趣指引的判断，还包括不仅关涉政治也部分构成政治（这正是因为，从我们在社会生活中的兴趣出发，自主性是重要的）的判断。用托尔斯泰的话来说，这些判断“在我们心中形成”，我们必须去做出判断。

第三章 认同的要求

学习如何咒骂

1953年的夏天，一组研究者招集了两队十一岁的男孩在毗邻桑博伊斯山（俄克拉荷马州罗伯斯洞穴公园的一部分）的地方驻扎了两个营地。这些男孩来自俄克拉荷马城，虽然他们之前不熟悉，但他们来自几乎同质的背景——他们都是新教徒、白人、中产阶级。所有这一切都经过精心设计。研究者试图研究圈内和圈外的形成——他们之间紧张关系发展的方式以及缓解的方式——而罗伯斯洞穴实验后来成为社会科学中的一个经典实验。

驻扎营地的地方有很多灌木丛，并且完全与世隔绝。最初，每一组都不知道另一组的存在。直到男孩们适应了几天后，研究组的成员才告诉他们附近还有另一队男孩的存在。两队男孩立即向对方挑战，开展一些像棒球和拔河的竞技体育比赛，以及一些不那么有吸引力的活动，如帐篷投球。很快两队男孩之间产生了怒火和暴力的仇恨（也许这是这个研究最有戏剧性的发现），他们把自己分别称作响尾蛇队和鹰队。他们夺得对方的队旗，并将之焚烧和粉碎。他们还在另一队的帐篷内对其发起攻击；把他们的物品弄乱，奖杯偷走。当一队男孩准备拿岩石报复攻击另一队男孩时，研究组成员不得不介入了。[144]

另外一个不那么具有戏剧性、但对我们的目的而言同样吸引人的发现也被记录下来。它始于两队男孩给他们自己贴的标签，“响尾蛇”和“鹰”。这两队男孩并不是带着名称而来的；他们也不需要一个名称，直到他们知道营地还有另一队男孩的存在。[145]当响尾蛇队中一个享有较高地位的男孩遭受了轻微的伤害而没有告诉其他人时，一种“强硬的伦理”产生了。基于同样偶然的原因，咒骂在这个队伍中变得普遍。当鹰队赢得了和响尾蛇队的棒球比赛后，在赛后的对话中，他们把成功归之于队伍中的一位祈祷者。经过进一步的考虑后，鹰队做出决定，他们认为是响尾蛇队的咒骂倾向致使其失败的。一位鹰队成员对其他人说，“伙计们，让我们别再咒骂了，我是认真的”，这个提议得到了普遍的赞同。[146]在随后的足球比赛中，响尾蛇队以微弱的优势赢得了比赛，他们吵吵闹闹地嘲笑对方和吹嘘自己。鹰队没有

以相似的方式做出回应，他们觉得在响尾蛇队面前吵闹会带来坏运气：他们克制自己不去咒骂也不吹牛。这些差异在每一队描述自身的方式上反映出来。对响尾蛇队来说（在他们的内部讨论中），鹰队是“胆小鬼”，“懦夫”，“可怜的失败者”和“懒鬼”。[147]而鹰队认为自身是虔诚的、干干净净生活的，响尾蛇队是狂暴的、强硬的和好斗的。

而所有这一切是仅仅在四天中发生的。

对一个学习认同问题的学生来说，罗伯斯洞穴实验有点像那些生命起源实验，科学家们在瓶子里制造人工闪电模拟地球的原始海洋环境。从那些简单的氨基酸到诺亚方舟还有很长的路要走。也没有人想说响尾蛇队和鹰队之间分歧的新特点反映了人类千年进化产生的深刻的社会和语言多样性的混乱。作为“人种进化”的快照，即使它缺乏复杂性，但它仍然清晰地表明了认同相对于文化的优先性。我们常常认为是文化差异产生了集体认同的差异；然而罗伯斯实验告诉我们，我们也许应该转变思路。

种族比较学者肯定提供了大量证实性的案例；他们的报告揭示了一种类似的敌对动力学，即使它分裂的时候也是合在一起的。马来人是在中国人到来之后，在与他们的敌对中才认识自己人的；印度教徒（Hindu）也是十九世纪早期英国殖民者到来之后专门吸纳那些非一神教的教徒，才变成印度教徒的，印度教徒的认同是在与南亚的穆斯林的敌对中变得清晰起来的。[148]正如法国人类学家安姆塞（Jean-Loup Amselle）所说，文化认同首先产生于一种“结构化的关系域”，也就是说，它们看上去首先是冲突的结果，而非冲突的原因。唐纳德·霍罗威茨（Donald Horowitz）说，“对于种族群体的形成来说，文化至关重要。但是，为群体认同提供事后内容（的解释）比为群体认同的形成提供一些不可或缺的先决条件更重要。”[149]因此在这一章中我将从一个有争议的假设出发，这个假设是，认同的差异以各种各样的方式先于各种文化（我已经在其他地方论证了这个观点，并且我还会在第四章进一步为它辩护）。

从罗伯斯实验我们可以得出的结论是，认同忠诚可以被轻易地实现；（如果我们需要提醒的话）他者也不是那么具有他者性。我们还可以知道，作为一种社会形式的认同力量并没有减弱。尽管用经典自由主义的术语来说，我们可能存在于一个个体的社会中，但对这个术语的抽象化遗漏了对作为个体以及作为认同群体成员的我们而言大量重要的内容。自由主义的平等关照目标排除或者要求对认同承担者的承认吗？如果认同能得到承认，与一个政体的成员认同相对，作为持有一种集体认同的成员，我们能够有效地做出什么样的政治要求？这

是这一章中我想要回答的问题。但在探究认同需要什么之前，我想说一说认同意味着什么。

社会认同的结构

“认同”这个词的当代用法指的是人类当中诸如人种、种族、国籍、性别、宗教或性等这样一些20世纪50年代后在社会心理学领域引起关注的特征，对这些特征的强调尤其反映于埃里克·艾瑞克森（Erik Erikson）和艾尔文·古德纳（Alvin Gouldner）的著作中。对这个术语的使用反映了一种信念，即相信每个人的认同——用老话说真正的他/她是谁——深受这样一些社会特征的影响。[150]在当代生活中这个信念正变得愈加明显。在今天的政治和道德思考中，假设一个人的计划将受到他/她的认同特征的影响是很普遍的，这即使不是道德所要求的，也至少是道德允许的。

可以肯定的是，并不是一个人集体认同的每一个方面在性别或性向、性或国籍、族群或宗教问题上都拥有一般权力。如我在第一章中所说，集体认同的共同之处是，它们是伊恩·哈金所说的人的类型：男人、同性恋者、美国人、天主教徒，以及男管家、理发师和哲学家。[151]

哈金依赖一种重要的关于“人的类型”的洞见，这种洞见认为人生下来就被带入了为他们贴的标签。因此他捍卫他所说的“动态的唯名论”，他论证说“无数种人以及人的行为与贴在他们身上的标签一起携手诞生”。[152]（响尾蛇队和鹰队与他们的名称一起亮相并非偶然。）

哈金从一种哲学的自明之理出发，伊丽莎白·安斯康姆（Elizabeth Anscombe）有关意向性的著作是关于这种自明之理最有影响力的构想：行为在“描述下”具有意向性；换言之，行为是被概念地构造的。[153]我在意向性下做的行为依赖于我认为我正在做什么。举一个简单的例子，我需要有以特定方式签名的广泛概念才知道什么算作“签署一个契约”。因此，我有意识地做什么依赖于什么样的概念对我而言是可以获得的；而且可能会塑造我的行动的概念是那些特定的人格类型概念以及与那种人格类型相应的行为概念。哈金自己举了一个例子，这个例子说的是萨特在《存在与虚无》中以他那机敏和挂念的研究口吻讲述的他对巴黎咖啡馆里侍者的回忆。[154]我们的斯蒂文森先生也受到他是一个男管家、逗笑是男管家的技能之一这种思想的驱动，认为他应该去发展他作为男管家的技能。

男管家这种观念缺乏我们追踪很多社会认同——黑人和白人，同

性恋和异性恋，男人和女人——需要的那种理论承诺。因此询问一个被雇佣的男管家他到底是谁是没有意义的。因为我们对男管家已形成了期待，这是一种可识别的认同。但是，这些期待是关于角色扮演的；它们依赖于我们对有意符合这些期望的假设。

但我们对其他一些认同——一些熟悉的范畴如人种、种族、性别等又回到我们的视野中——的期待并不仅仅建立在拥有这些认同的人在扮演一个角色的观点之上。不管对错，我们并不认为我们对男人或女人的期待仅仅是存在男人和女人应该如何行为的常规的结果。

一旦给人们贴上标签，对符合这种标签的人的看法将带来社会后果和心理后果。尤其是这些观念塑造了人们看待他们自己以及他们的计划的方式。因此标签开始影响我们所说的身份确认（identification）的过程，人们通过参考可获得的标签、可获得的认同来塑造他们的计划——包括他们的生活计划以及他们的好生活观念。在身份确认的过程中，我通过某些东西是合适的目标或者作为一个美国人、一个黑人、一个哲学家合适的行为方式的观念是什么来塑造我的生活。把它叫做身份确认是正确的，因为标签在塑造行为者决定如何生活的问题上发挥了作用，在一个人认同形成的过程中发挥了作用。

在描述身份确认和认同的关系上，我们可以再准确一些。尤其是每一种集体认同看来都具有以下所说的这种结构。[155]

首先，它要求在公共讨论中可以通过归属指认的办法让一些术语找到其承担者，因而一些人被看作是这个群体的成员——女人、男人；黑人、白人；异性恋者、同性恋者。这些术语在公共讨论中的可获得性既要求社会中的绝大多数成员知道这些标签的存在，也要求就如何运用这些标签去识别相应的人群存在一定的共识。让我们给群体L贴上一个典型的标签。[156]这种共识常常围绕一组与L有关的刻板印象（它可能是对的可能是错的）、有关典型的L是什么样的、他们如何行为、如何发现他们的信念组织起来。这种刻板印象中的有些因素有其规范性的起源：有关L们会如何表现的看法，植根于符合有关规范的行为应该如何。有一个方便的办法，我们可以说首先存在关于L们的一个社会观念。刻板印象是个粗糙的东西，在社会中不同的个体或群体对L可能有不同的观念。一个社会观念要存在，至少需要人们对“L”这个术语刻画的阶层有一个大致的重叠，所以不需要一个精确同意的边界，不需要有确定的外延；所有使用这个术语的人也不需要保持与刻板印象或者归属标准的完全一致。我们不用担心由于男女之间精确的分界线，所以不能将由女人变成男人的人一直算作男人，或者只有在手术之后才能算作男人，又或者，即使对他的感情生活和性

行为习惯做了完整的描述，莎士比亚是不是我们今天所说的“异性恋者”，我们还是无法获得一致意见。因此，你无法总能说清一个社会观念的内涵：刻画一个社会观念需要一种构想L方式的人种学，它尤其会承认有关L的不同刻板印象往往是不同社会地位的人持有的。例如，非裔美国人可能与美国社会的其他人对黑人认同是什么拥有不同的社会观念；同性恋者所构想的同性恋认同与异性恋者也不一样。现在，很多人认为一种认同的规范性内容应该由它的承担者自行决定。即使这是对的，我也怀疑由于认同意义的一个合理来源是其他认同的人的承认，这仍然意味着有些人的认同内容部分由他人决定，即，那些具有相同认同的人。

一种社会认同的第二个因素是，这些标签至少被贴上标签的一些人内化为个体认同的一部分。我们再次假设有问题的标签是L，我们可以把身份确认的过程看作是成为L。如我所建议，确认成为L，意味着将你自己想象为L，这会带来一些变化：可能将你自己想象为L会塑造你的情感（当L胜利时作为L的一员你感到自豪）；可能它会影响你的行为，因此你有时会像L那样做一些事（向另一个L提供帮助，可能他只是一个陌生人；或者考虑到不当的行为会损害L们的名声，你会约束你的公共行为）。因此，成为一个L携带了一些伦理的和道德的重量：例如，犹太人应该帮助其他犹太人，并且应该避免做那些有损犹太社群声誉的事情。还常常有一些与认同相关的行为规范，用“伦理的”或“道德的”标签去指认它们是错误的：男人（有时我们说真正的男人）这样走路，那样握手，男人笑的时候不掩嘴。鹰队克制自己不去咒骂和夸耀。

如我们在第一章中指出的那样，身份确认一般具有一种很强的叙事维度。通过我的认同我让我的生活故事符合某种特定的模式——青春期确认你的宗教认同，三十几岁获得你的终生教职——我还将让那个故事符合更大的故事中，例如，符合一个民族、一个宗教传统或一个种族的故事中。这种叙事要素并不仅仅是西方现代性的特点。对全世界的人来说，可以将他们的生活故事与更大的叙事相连都是重要的。这可能包含通往男性和女性的成人礼；或者一种让个人生活符合一个更大故事的国家认同意识。[157]这类集体认同也会为个人成就赋予意义：借由集体认同，你将自己想象为历史上第一个获得哈佛博士学位的非洲后代，或者美国的第一位犹太总统。

社会认同的最后一个要素是存在针对L的行为模式，因此L有时能被当作L对待。把某人当作L对待指的是，因为她是L，所以对她做某些事（“因为她是L”构成了行为者对她做此行动的内在理由）。[158]在目前的认同观念中，被当作什么加以对待（treatment-as）常常关

注的是令人反感的歧视：性别主义、同性恋恐惧症、种族主义和种族仇恨的历史深刻地影响了性别、性以及人种和种族认同。但也要注意并不是所有被当作什么加以对待都是负面的或道德上成问题的：性观念要求我们把人们当作男人和女人，这意味着有很多对待男人和女人的行为模式，这些行为模式构成了性取向的标准范围。[159]很多友善的“被当作什么加以对待”的模式意在对抗那些恶意的“被当作什么加以对待”的模式。（想象一下在二十世纪三十年代，一个人劝说她在德国的犹太人朋友离开第三帝国。）的确，以认同为基础做出的回应在道德上可以是正面的，这一点是勿庸置疑的：世界上很多额外的善意就包括把人们当作L加以对待，因此，慷慨常常表现为把什么当作什么加以对待这种模式。

将人归类为L是与L这种社会观念相联系的，一些人认同L，人们有时被当作L加以对待，我们由此获得了一种对伦理生活和政治生活来说有重要意义的社会认同的范式。对伦理生活来说它是重要的——在我已经阐述的那种意义上——来自这个事实：它构筑了认同，它影响了人们对其生活的塑造和评价；对政治生活来说它是重要的则来自这个事实：在如何被他人对待这一点上它是重要的，而他人如何对待一个人将决定一个人生活的成败。

在男管家的那个例子中，与角色相联系的行为常规明显处于中心位置：归类建立在这个简单观念上，那些在豪宅里做某类工作的人要符合特定的期望；这些期望建立在管理男管家角色的常规之上；由于这些常规，像一个男管家那样去行为意味着建构起一种特殊的表现；你怎样被对待依赖于你完成这个角色的好坏（尽管有一些管理技巧仅被你的同事赞赏。）但对其他一些认同而言，比如对男同性恋而言，还需要比行为常规更多的东西。

因为成为一个男同性恋者部分就意味着拥有某些特定的欲望，而这些欲望并不是男同性恋者自己选择的。你可以选择是否扮演某个常规角色，并且，如果一种认同就等于一系列常规行为，而你能够驾驭这些行为，那么你就可以选择是否要去接纳这种认同。但是一旦归类的标准包含一些你无法控制的要素时，例如性别、族群和性取向，那么你是否认同于哪种认同（例如，你认为自己是同性恋并且有时像一个同性恋那样去行为）就并不仅仅取决于你了。[160]正如我们在第一章中看到的，一个有同性恋认同的人比仅仅承认他有同性恋欲望这个事实要做得更多，一个拥有非裔美国认同的黑人比他承认他的非洲血统这个事实要做得更多，尽管他们回应的事实（欲望或者血统）独立于他们的选择，但这个事实来自自我的外部。即使萨特描述的咖啡馆侍者也采纳了一种对外在于他自身功能的认同：他从事的职业提供一

种服务；他像斯蒂文森先生那样在寻找一种生活方式。（此外，他从事的职业所包含的复杂常规和制度不是来自他自身的设计。）

在很长一段时间——也许我们可以说，自启蒙运动以来——伟大的自由主义运动致力于让国家将其成员作为个体来对待，不偏向或歧视特殊的伦理认同、宗教认同或性别认同。很多人还论证说国家对此类认同的承认就其内在本性而言是反自由主义的：由于怎样塑造生活取决于我们自己，政府应该在我的认同之外去约束我的行为。否则国家会陷入支持或贬低某些特殊认同的事务中，从而侵犯个人塑造其生活的自由。像这种怀疑论部分诉诸于宽容的历史论证；以及认同的约束性质与自我导向的个人和自足的灵魂这种自由主义理想之间的冲突。

其他人，像许多被称为多元文化主义者的人，却提出相反的论证说，国家必须承认这些认同，因为没有这些认同，个人将缺乏创造其生活所需要的东西。由于社会认同在创造人的生活方面给予人们选择，这些理论家宣称，它们是这个过程中的积极要素。国家对认同的承认使人们可以基于这种目的而选择这些认同。

正如我们将要看到的，那些认为给予认同群体以政治承认很重要的人提出了各种各样的论证来说明它如何重要。一些人关注国家提供的物品和福利；一些人关心免除特定认同群体成员不必要的负担，即一些特殊规则和义务。一些人走得更远，尤其是当这些认同群体与“社会性文化”[161]相关联时，他们支持文化主权的原则。文化多元主义来自很多不同论调。在过去十年中，各种口号和团结的呼声激增：出现了像“异质的公民认同”（Iris M.Young）；“承认的政治”（Charles Taylor）；“权宜之计”（John Gray）等以不同路径进入这个论题的术语。

还有很多人占据着中间立场。他们认为我提到的这类社会认同的确对我们的生活具有伦理上的重要性，但与此同时，他们支持对认同的宽容而非承认。即，他们对这些社会认同采取的立场类似于美国建国者在宗教宽容中采取的立场：只要可能，一方面不树立任何认同；而另一方面允许自由运用（只受制于义务和伤害的约束）。[162]这种立场也带来了一些困惑。到底什么是允许认同的自由运用而又避免树立认同呢？我们将看到，答案远非明确。

在下一节中，我将讨论一种要求承认认同的相对强硬的立场，这个立场将国家看作认同群体的联邦，每一个群体都被允许有高度的自治权。作为一种理想，群体自治有许多种形式，我无法公允地对待每一个；我将注意力主要集中于那些产生于自由主义政治理论的形式

（与例如斯大林主义的种族工程相对立）。我希望至少讲清楚，为什么支持者认为这种立场是有吸引力的，而我们中的其他人则对此感到忧心。

米列特式的文化多元主义

在推进这些问题之前，我想做两个区分是有帮助的：一个关于个人主义，另一个关于群体权利。在权利领域区分个人主义是在我们所说的伦理个人主义（ethical individualism）与实质个人主义（substantial individualism）之间做出区分。有关权利的伦理个人主义的观念是我在前言中指出的一种自由主义的假设。这种观念认为我们应该就它们为个人所做的事情来捍卫权利——社会的个人肯定生活在家庭和社群中，但他们仍然是个体。有关权利的实质个人主义的观念则认为，权利必须总是与个人相联：置于我们的常规和法律中的人权应该总是个人的权利，而非群体的权利。

第二种有用的区分是在思考群体权利的两种方式之间做的区分。一种方式认为群体权利是集体地行使的：在实践中，存在让群体可以在法律上识别自身的机制，以及可以肯定群体利益的制度。如果一个美国的印第安部落有集体权利来经营一个游戏赌场，那么要确定的是，谁属于这个部落，以及如何来经营这个赌场。自决权是这样一种群体权利：它提出了这两个问题。谁是巴勒斯坦人、库尔德人和西藏人？他们决定如何来运用他们的权利？我们把这类群体权利叫做集体权利（collective rights）。第二种群体权利的观念是，不管是国家的法律还是国际法，在对待特定群体的每位成员时，都应该考虑到他们因其群体成员的认同而获得的权利。例如，每位英国世袭贵族的成员都可以通过上议院来实施其审判的权利。我们把这类群体权利叫做成员权利（membership rights）。

成员权利在某种意义上是个体权利：它们属于个人。但那些说他们怀疑群体权利的人常常有意挑战成员权利。他们反对的观念是，一个国家必须与一个人作为群体成员的认同相联系，而不是仅仅与公民认同相联系。这个反对意见指向作为白人的成员权利（以及作为黑人的成员认同负担），它藏于反对种族隔离的呼声之中。在受到极大支持的成员权利中，民主国家公民的成员权利是其中之一：人们普遍认为法律区别对待公民与非公民是没有问题的；例如在决定谁在哪里做这份工作的问题上。但集体权利往往有更多的朋友。大多数人认为犹他州、剑桥镇或天主教会通过投票箱或任何大家一致同意的内部协商机制来施展它们的权利是没有问题的。

要承认的一点是，伦理个人主义并不像它表面看起来的那样是一

种很强的约束。如果我们置身于一种社会形式中（社群主义的老生常谈），那么几乎无法在不考虑这些社会形式的情况下来给予每个人平等的尊重。这个思想可以有各种各样不同的表述，其中一些比另一些更紧要。看来人类的繁荣——我们个人的福利——要求认同群体的繁荣，在此之中我们生活的意义得以形成。那么，也许，一个国家如果不努力去平等对待我们置身其中的、赋予我们的选择以背景和内容的社群，它就无法给予我们平等的尊重。[163]因此我们很快从个人的平等地位走向了认同群体的平等地位。事实上，认同群体和个人之间的相似关系是某些形式的文化多元主义的一个特征，这类文化多元主义也许可以被称为强硬的多元主义（hard pluralism）。（在此，我们对多元主义这个术语的运用类似于卡伦［Horace Kallen］的意思，它致力于促进多族群的共存。）正如我们将看到的，很难说清在这类论证中是否违背了伦理个人主义。

强硬的多元主义是一种趋势；我不用这个术语来划定单一的、一致的原则。很多强硬的多元主义者反对将个人自主性自动提升到群体自主性之上；一些人甚至怀疑在二者之间做出划分的尝试。这些多元主义者很快就指出他们关注的这些认同群体的归属性质和非自愿性质。[164]其他强硬的多元主义者在自由主义的传统词汇中找到了他们的理由；他们尤其将结社自由看作王牌。在一些强硬的多元主义者看来，由于多种生活方式的存在，尤其是一些非自由主义的生活方式的存在，自由主义的名声受到了贬损：通过在其中凝视各种各样的社群，这些多元主义者得出判断说，没有哪个胜出，因此也无需公开放弃自身的判断了。

当然，谈论自主性就是在谈论一个原来描述政治——像雅典那样的城邦——施于人的术语。但那种将政体看作人的康德式的进路会被推翻；很多强硬的文化多元主义者将人看作政体。他们可能会建议说，认同群体有权获得一个公民享有的所有权利和保护，因此它应该坚持自己的条款，不必过于担心它对其个体成员的影响。你可以从不同的路径到达这里。你可以像大卫·英格拉姆（David Ingram）那样用群体权利来为此做论证；也可以像乔德兰·库卡塔斯（Chandran Kukathas）那样调动结社自由来做论证；你还可以与约翰·格雷（John Gray）一道诉诸重要的权宜之计原则，从而将共存的策略提升为一种理想。[165]这三种方法都不会始终一致地尊重伦理的个人主义。理论家们通过采纳这些策略，有时将它们结合起来尊重群体的主权，弱化外界对其事务的干扰，这种方式有时会让我们想起奥斯曼帝国的米列特体系。[166]

因此对强硬的多元主义者来说，个人自主性是好的，就像在吐司

上涂抹酵母调味品一样：如果你碰巧尝一尝那还好，但它不过是被帝国遗产放大的本地偏好而已。宽容——被认为是国家与其构成群体之间的一种关系——很重要。他们尤其关注的是，国家不去干涉那些不接受批判反思原则的群体，不去强迫少数群体变得更自由，这种关注，正如我们在前一章中看到的，被自主论的批判者们广泛分享。威廉·盖尔斯敦，敦促实行一种“最大可相容”（maximum feasible accommodation）政策，他反驳了威尔·金里卡的一个建议。金里卡建议说国家在帮助维持一些非自由社群的时候有义务让它们自由化。他写道，“金里卡所说的自由化在很多情况下等于强迫改换基本的群体认同；它最终将成为毁灭村庄是为了保存村庄这种越南原则（Vietnamera principle）的文化等价物。”[167]

强硬的多元主义者会通过允许群体对其成员做免于身体强迫的任何事情来避免这类恶行。[168]库卡塔斯论证说，对于子女的教育，只要文化授权，父母可以做任何他们想做的事：“吉普赛的风俗不看重学校，父母们相信通过其文化的非正规指导也能让孩子获得满意的教育，因此只有少数孩子接受了正规的基础教育。我认为，他们拥有的结社自由和选择自己生活方式的自由，让这一切是可允许的。”[169]并且，如我们看到的那样，约翰·格雷为保护文化社群免受自主论的侵犯也做出了类似的论证。就像过去的米列特体系，他们的方法尊重文化群体的主权，虽然他们对外部的有序性施加了限制，但对这些群体如何对待其成员并无太多内部限制。

但这种细心的想象建立在一个非常薄弱的基础上。因为米列特体系的支持者有一个信仰的对象，即个人自主性是一种狭隘的（通常是西方的）地方主义，而群体自主性（常常是“非西方”世界的要求）才是神圣的。他们从未解释过后者为什么比前者博大。“文化授权”变得非常重要，它要求对陌生人的习俗进行严密审查。假设这样一个情景，作为特定宗教或种族共同体的成员，你不愿意给你受伤的儿子输血，或者你让自己的女儿接受女性生殖器切割手术。对库卡塔斯来说，最主要的问题是你的举动是否能得到你的群体的授权——它是否能受到结社自由的许可。

现在，国家可能会干预的一类群体实践是与不享有完全自主性的年轻人有关的。看来库卡塔斯并不介意国家强迫苏格兰—爱尔兰家庭接受义务教育；但吉普赛人（他们也许更愿意叫自己罗马人）可能会获得豁免。但只有当有人想反抗它的时候，义务教育才作为一个干预的议题而出现。对于学校教育不屑一顾的苏格兰—爱尔兰家庭，谁应该告诉他们教育是其文化的一部分呢，即，对他们而言是有价值的呢？你可能会想，这些家庭不愿意接受学校教育这个事实本身就足以

构成反驳了。

国家可能会干预群体事务的第二种情况是，群体中的一个成员感觉他的自主性受到了攻击。（如果它只是不鼓励国家去做那些出于对个人自主性的普通顾虑而不让国家做的事情，那么上述原则就是没用的。）假设一个在英国的孟加拉家庭想要强迫他们成年的女儿接受被安排的婚姻。如果她拒绝，那么依此理由，她至少在某种程度上拒绝了她父母的价值。国家不能基于她父母的文化自主性原则立即拒绝维护她的权利，要不她的文化自主性怎么办？或者，假如你怀疑（足够合理的话）一个人仅靠她自身就可以拥有一种独特的文化——她的同类人的文化吗？因为通过调查，你可能发现她的态度是这个社群中很多年轻女性共享的态度。然而，我们如何去确立值得尊重的群体的界限呢？你可以想象国家雇佣一个庞大的人类学家队伍，他们专门审查这个或那个社会群体的实践。

从实际的角度来说，即使你让一些群体的成员自行其是，保留他们原始的生活方式，你会发现这也太晚了：一个亚国家政体领导权结构的性质和形式——举个例子，美国的普埃布洛部落议会（Pueblo tribal council），我稍后会回到这个例子——深刻地受到国家政策的影响。当领导权在部落内遭到考验时，政府会认可对权威的竞争，而非其他。在此方面和其他方面，政府不能不偏袒任何一方。

如果你不觉得强硬的多元主义者勾画的社会图景有强烈的吸引力，那么，你可以被原谅不去考虑这样的问题。由小的主权实体组成的自由议会不像一个自由社会；它是一个以联合国安理会为模型的社会——它的投票机制既向专制派开放，也向民主派开放。要解释这种方法为什么在自由主义者中受欢迎，你不得不提到它提供的一个关键的逃生舱口：退出的权利。对那些试图调和群体自主性和个体自主性的人（那些试图弘扬结社自由的精神，又不打算完全忽略传统的自主论者的考虑的人）来说，退出的权利成为了真正的出口。只要一个群体允许它的成员离开，很多事情都可以得到允许：如果你不运用这种权利，那么，在某种意义上，你得赞同任何可能发生在你身上的事情。因而，退出意味着许诺消解任何困难。不再对一个文化群体内部有多么民主（如何用这种利益平衡那种利益，这种权利对抗那种权利）指手画脚，为何不干脆要求退出的权利，用它来解决问题呢？因此我们说，对你的成员做你喜欢做的事，只要他们想离开时允许他们离开。这看起来可能和伦理的个人主义很合拍，因为它意味着没有个体的同意，对个体有坏影响的群体选择不能强加给他们。不幸的是，这种权利并非那么易事。

退出就足够了吗？

首先，一些强硬的多元主义者实际上拒绝退出的权利。它听起来像是一个最低限度的条件，但那些对自主论没有耐心的人仍然会觉得这种权利太苛刻。例如，格雷把退出看作另一种具有腐蚀性的自由主义强加的条件。他问道，你怎么可以去消除所有不允许其成员运用自由选择的生活方式，还把自己称之为一个多元主义者呢？如果少数人的退出破坏了大多数人对这个共同体的支持怎么办？对个人自主性的侵犯能因此得到证明吗，就像大呼失火的戏迷那个例子那样？所有这些都不是抽象的关注。需要承认的是，有一些社会形式无法适应这种选择退出条款；历史已经见证了一些有闲阶级需依赖仆人或奴隶阶级为生：一旦奴隶选择退出，南方庄园文化的贵族魅力就会受到威胁。我们当中喜欢奥古斯都时期罗马的人必须承认，它依赖于一个不自愿的帝国的资源。或者你再考虑一下雅典的民主：伯利克里的黄金时代也是由非自愿的奴隶阶层在维持着。[170]退出的权利与对群体极端的宽容肯定是不一致的；你的感受如何依赖于你给这种形式的宽容以何种优先性。

但一个更普遍的关注点相反认为，退出的形式权利太弱以至于无法完成它被赋予的使命。确实，一旦你开始考虑逃离的机制，你就会好奇“结社自由”的模型能否把一些极其不同的现象聚到一块。一个国家真的可以被看作类似于一个私人俱乐部吗？你可以简简单单地退出一个认同群体吗？

考虑一下群体自主性和个人自主性强烈冲突的情形。普韦布洛部落议会不允许部落内部成员的宗教自由。它还控制社群的财产，对普韦布洛人来说，几乎是全部财产。现在，举一个会引起诉讼的例子：一个因为改信新教的普韦布洛人被驱逐出部落，他完全地享有退出的特权吗，毕竟退出意味着他将丧失他所有的财产？你也许希望将普韦布洛部落比作任何老式的自愿社群；但它对其成员的权力，是荷兰人后裔俱乐部（Knickerbocker Club）或食品合作社（Park Slope Food Coop）所没有的。[171]

并不需要采取剥夺财产这种形式来加大退出的难度。哲学家和法学家莱斯理·格林（Leslie Green）指出，“让一个人从其宗教或文化中脱离出来是有风险的、痛苦的和迷失的；可以退出并不意味着那些没有选择退出的人就是自愿留在群体中的，群体至少不能在任何意义上强大到足以削弱他们本可以拥有的权利。”[172]并且，如他看到的那样，我们最可能认真对待其“生活实验”的那类认同群体是归属性的、有机的认同群体，它们离自愿模型距离最远。雅各布·列维（Jacob

T.Levy）敏锐地观察到，“文化中的每一件事物都是一个退出的障碍。要有一个退出毫不费力的文化……等于完全没有文化。”[173]

确实，你也许会问，说你可以退出一个认同群体有什么意义呢。一个前摩门教徒会说，成为一个前摩门教徒就是成为一个种族的成员；像这样的条件看上去对其他归属性群体来说也是成立的。需要进一步指出的是，如果不受妨碍的自我是一个神话，那么你如何让一个人退出赋予其意义的语境呢？毕竟，说“退出”你的语言是毫无意义的，尤其当这种语言是你惟一的语言时。

但是如果仅仅存在一个出口并不足以证明像米列特那样的自由放任政策的正当性，那么我们就无捷径可走，只能绕远路了。尤其是我们必须严肃对待自由主义的多元文化主义，或者说柔和的多元主义（soft pluralism）。这里的目标是平衡外部权利和内部限制。如果强硬的自主论者容易怀疑亚国家群体限制自由，那么强硬的多元论者正相反，他们喜欢赞叹这些群体让国家权力得以止步，而柔和的多元主义者试图既挽救群体自主性，也挽救个人自主性。这种挽救的尝试在多大的程度上取得了成功是我现在想要考虑的问题。

自主论、多元主义和中立性

在柔和的或者说自由主义的多元主义那里，个人既是出发点也是终点：它对认同群体的关注不仅受到个人福利的激励，而且最终服务于个人福利，以及传统自由主义给予个人的权利和保护。伦理个人主义必将当道。与我们考察过的米列特式的多元文化主义（它沉迷于亚国家的专制，认为国家权力退得越远越好，至少没有直接的强制）相比，柔和的多元主义试图在个人权利和中介群体的完整性之间找到平衡。对他们中的很多人来说，这种平衡的理想有一个名称：中立性。

分享这个目标的人在他们愿意以多大程度容忍认同群体的问题上可能分歧巨大。威尔·金里卡，作为柔和的多元主义的代表，在论证群体自主性是通向个体自由的手段这一问题上最为雄辩。对于退出的权利能否充分保护个体，他是怀疑者之一。相应地，他希望在两个必要条件之间取得平衡。一方面，他想确保外部权利（群体对抗国家的权利，对抗外部干扰的权利；还有群体从国家获得某些特殊利益的权利）。另一方面，他想限制一个群体施加于群体成员的内部约束。虽然为了平衡这两者，他否认他是在用个体利益交换集体利益。在他看来，个体的繁荣要求其社会形式的稳定和安全。

但内部约束与外部保护之间的对比很快就崩塌了。一个群体希望用少数群体语言教化其成员：这是免于语言霸权的外部保护吗？或者这是一种内部约束，它限制了年轻一代的机会，阻碍了他们的退出，因此侵犯了他们未来自我的自主性？金里卡认为威斯康星诉约德案（Wisconsin v.Yoder）——阿米什人（Amish）要求威斯康星州免除他们送十六岁之前的孩子去上学的义务——就是一个涉及内部约束的实例；但对阿米什人自身来说，这显然是对其农业生活方式的一种外部保护。在类似的案例中，一个土著群体对可以购买其成员土地的人做出了限制：这也是防止外部侵犯的安全措施，但它限制了群体成员的自主性。正如金里卡承认的那样，这个区别“并不总是容易做出的”。[174]

我提到过美国人的宗教宽容观念为国家应该如何回应认同群体提供了一个范本。确实，正如约德案提醒我们的，我们社群事务的两个必要条件——“……的自由”和“源于……的自由”，调和这两者的计划最显著地体现于第一修正案的法理传统中，美国最高法院想通过第一修正案为宗教自由的问题提供系统的解决办法。这个挑战开始于《权

利法案》的第一句话："国会不得制订设立宗教或者限制其自由行使的法律。"对这句话的宪法阐释围绕着"或者"一词产生了分歧。在现代法理学中，"自由行使条款"被认为要求国家对宗教主义者给予特别尊重；而"设立条款"被认为要求禁止这一点。现在，我们的道德现代性自然地将禁止"设立"看作对一个更大理想的表达，即，国家应该中立——在相互竞争的善观念之间保持中立，在相互竞争的认同群体之间保持中立。这个理想处于罗尔斯对"政治自由主义"和"整全自由主义"做出的著名的、也极为争论不休的区分之核心。

极为争论不休的问题：怀疑论者曾冗长地论证说，这类中立性要么不连贯，要么不可欲，或者两者皆有；这类中立性是不好的，因为它偏爱中立者多于其他人，因此它根本就不是中立的。在第一修正案的文本中，宗教支持者控诉中立者将一个有争议的概念提升到程序的水平；中立者非要将宗教排除到公共领域之外让他们感到了压迫。

在一个对这个论证广泛讨论的版本中，迈克·佩里（Michael Perry）攻击了由托马斯·内格尔（Thomas Nagel）、罗伯特·奥迪（Robert Audi）和布鲁斯·艾克曼（Bruce Ackerman）等理论家提出的一个建议，即理想的政治话语应该尽可能地诉诸共享的以及可公共获取的理性形式。就宗教明确地诉诸上帝"揭示的真理"而言，它们不是政治协商的理想成员，或者罗尔斯所说的"公共理性"的理想范本。迈克·佩里坚持认为，让一个人在市政厅门口审视他的宗教信念无异于叫一个人"消除其自我的本质部分"。旨在中立的对话限制绝非如此：他们将一个人的精神自我"边缘化或私人化"，致使宗教虔诚者无法像世俗爱国者那样同等地参与政治事务。因此，佩里试图建立一个公共领域的适当多元概念，它会为"宗教道德对话"留出空间。[175]

事实上，"政治自由主义"的拥护者并不像它的批评者所说的那么独断专横。中立者并未质疑宗教分子自由言论的权利；问题仅仅是理想的政治话语应该是怎样的。正如罗尔斯坚持的那样，公共理性不是要求公民将他们的宗教信念搁置起来或退出他们的宗教信念，事实上它假设公民有各种各样不同的整全观念，包括宗教观念，其"重叠共识"与自由民主制度是相一致的。[176]的确，对公共理性理想给出的罗尔斯式的限制最好被阐释为辩论的技巧：它是关于在一个多元政体中如何最好地赢得追随者和影响政策的修辞建议。这类建议全无强迫之意。宗教人士可以说他们喜欢说的话，但如果他们试图说服那些无宗教信仰的人，他们最好尽可能地诉诸这些被普遍接受的规范和前提。因此这类自由主义限制背后的精神更多的是卡内基（Dale Carnegie）的精神，而非奥海尔（Madalyn Murra O'Hair）的精神。

即便中立主义的伦理不像一些宗教分子说的那样惹人反感，它仍

然面临一些艰巨的问题。因此威尔·金里卡反对这个观念，即一个不偏不倚的国家应该“善意地忽视”社会形式的多样性。他指出，“在官方语言、政治界限以及权力部门这些领域，没有办法避免支持这种或那种社会文化，或者决定哪个群体应该在控制文化影响决策（涉及语言、教育和移民）的政治单位中形成大多数”。正如他在其他地方所阐述的：“国家没有国教是完全可能的。但国家至少要部分支持一种文化，这种文化决定在公共教育或者国家提供的公共服务中运用哪种语言。国家可以（应该）在法庭用世俗的宣誓代替宗教的宣誓，但它不可能用哪种语言代替英语的使用。”[177]

当然，政府（至少与现存的自由民主制度相似的某种机构）在很多事情上不是中立的，也不可能是中立的。政府的科技机构只资助那些它认为有前途的研究；政府的语言不是世界语；政策的制定以及规则的阐释都有利于一些人的利益而不利于另外一些人：对相互竞争的权利和利益的平衡通常有利于一方不利于另一方。在这些例子中，事实和价值相融，因此你不能否认一个事实的发现也是一个价值的发现。

但或许这种类型的中立性不是中立主义真正关心的那种中立性。在一条有影响力的论证线路中，拉兹和金里卡建议说，“中立性”的理想不适用于结果而适用于论证过程。国家行为永远不可能取得某种结果的中立；但国家可以努力做到基本理由的中立。也就是说，自由主义的中立主义者意识到，国家行为的方式可以产生非中立的结果，但此类行为的动机并非重塑我们的宗教认同。存在很多例子，在此中立性测试可以提供一些概念支点。正如最高法院发现佛罗里达州的海厄利亚市制定的某些法令那样，海厄利亚市禁止动物屠宰的法令明显是针对萨泰里阿教（Santeria）的从业者的，因此它无法通过。[178]类似这样的例子看上去很简单，但正如我们将要看到的那样，很多案例远非那么简单。

第一修正案的法理传统提供给我们的智慧并不是要去显示从既尊重国家中立性又尊重群体自主性的努力中产生的复杂性。与此同时，宗教群体属于西方比较突出的认同支持之一；这并不仅仅是一个类比，而且是一个案例，事实上，对很多人来说，它是一个范本。

第一修正案的例子：调和论者的方案

补充一点背景可能是有帮助的。在过去的几十年里，一支有影响力的被称为持调和论立场的学者（他们当中有Michael McConnell，Frederick Gedicks，W.Col Durham，Harold Berman，David Smolin，以及Stephen L.Carter）试图强化自由行使条款；很多人试图纠正自沃伦法院（Warren Court）时代扎下根来的对设立条款的严重错误阐释。这是它获得显著成功（尽管只是部分成功）的原因。

正如调和论者喜欢指出的那样，在教会和政府之间做出严格区分是一个晚近的概念。尽管杰斐逊在1802年写给丹伯里（Danbury）浸信会的信函中，说到了“在教会和国家之间树起了一道分离之墙”，但第一修正案只提到国会能通过什么样的法律，而让每个州自行处理教会与州的关系。只有到了1947年，由于艾弗森诉地方教育委员会案（Everso v.Board of Education）的出现，最高法院才宣布不管是州政府还是联邦政府都一律不得设立宗教。与艾弗森案一道出现的是现代“分离论”的法理学。在常被引用、毁誉参半的一段话中，大法官雨果·布莱克（Justice Hugo Black）的观点称，不仅第一修正案“在教会和国家之间树起了一道分离之墙”，而且这道墙“必须高且坚不可摧。我们不允许它有丝毫的裂缝”。法庭实际上长期以来一直坚持这位退休法官的分离论。1971年后，布莱克在教会和州之间树起的坚不可摧的高墙逐渐被伯格法院所说的“模糊的、不清晰的、依赖于特殊关系情境的可变障碍”取代了。那一年，从勒蒙诉柯兹曼（Lemon v.Kurtzman）案中出现了一个新的学说，它提出受争议的立法要接受三方面的测试。首先，任何法律必须有其世俗目的。第二，它的主要效果必须不得促进或限制宗教。第三，该法律不得促成政府与宗教的过度纠缠。违反这三个条件中的任何一个，设立条款都将判决它为违法。

勒蒙测试（the Lemon test）看上去致力于取得正当的中立性，但是，各种奇怪的政治派别对其缺陷却达成了普遍共识，对此表示普遍哀悼。考虑一下“世俗目的”这个条件。就像随后的决策阐释的那样，这个“目的”指的是立法者的主观动机。但如果宗教的顾虑促使立法者将资金用于给无家可归者修建房屋或者给饥饿者提供食物，由此产生的章程会被宣布违宪吗？其次，考虑一下“不得促进或限制”条件。如果一个政府拒绝给宗教学校提供资助，但它却资助其他私立学校，这不是在限制宗教吗？但如果它资助宗教学校，这是不是在促进

宗教呢？在此国家处于必败的局势。[179]最后，考虑一下“不过度纠缠”条件。为了确保前两个条件中的宗教中立性和世俗的意图，国家在资助由教会运作的社会服务时可能会要求监测这些服务不让它们灌输宗教思想；但即使教会同意这种监测，它仍然可能由于“过度纠缠”而被禁止。在此教会处于必败的局势。因此毫不奇怪的是，勒蒙学说既不会让调和论者满意，也不会让分离论者满意。但是，除非大多数人能就某个替代方案达成一致，否则它仍然会如斯卡利亚法官（Justice Scalia）抱怨的那样，像“深夜恐怖电影中不死的幽灵”。

1963年谢伯特诉维尔纳案（Sherbert v.Verner）对“自由行使条款”产生的影响类似于艾弗森案对“设立条款”产生的影响。它提出一种学说，即只有当负载着重要宗教行使的法律的应用有利于促进国家利益时才是可允许的。这种让宗教豁免于普遍适用的法律的提案并不新奇：例如，很多“禁酒”的法律允许天主教徒和犹太教徒使用圣礼葡萄酒；选择性服务立法也为宗教反对者提供了类似的豁免。谢伯特案中新颖的地方在于宪法可能需要类似的宗教豁免这种观念。在这个案例中，一名基督复临安息日会（the Seventh-Day Adventist Church）的信徒被指控拒绝在星期六工作（他的信仰规定的安息日），他起诉州政府不向他提供失业救济金，其指控基于自由行使条款而获得了胜利。但不幸的是，由于这条原则的活力，接下来几乎所有强制性豁免原则的应用都包含不满的守安息日者申请失业救济金的案例。

让事情变得更复杂的是，两个宗教条款常常对垒，且没有任何调解技术被双方接受。一方面，法院继续在自由行使条款的立场上宣布，不给那些拒绝在安息日工作的失业者以失业救济金是违宪的。另一方面，在1985年的松顿诉卡多案（Thornton v.Caldor）中，最高法院基于设立条款的立场否决了一个长老会成员的请愿，并且宣布康涅狄格州将这条明显与安息日者和解的原则写入法律是违宪的（康涅狄格州的法律规定雇员在其安息日不应被强迫工作，但最高法院认为这条法律促进了特定的宗教行使，因而是违宪的）。

引起调和论者恐慌的真正原因不是设立条款的法学，对此宗教分子自然有他们的办法。真正让他们恐慌的原因是对自由行使豁免权的废除——旧谢伯特测试的目的，要求在迫切的国家利益缺席的情况下，法律不得干涉宗教实践的核心方面。在此公民自由主义者与宗教调和论者都站到了反对的立场上。也许可以说保守主义的一连串批评降低了设立条款的威望，而自由行使条款是一个意外事故。

盖尔斯敦和其他人所说的自主论与差异论的宽容之间的差别在此是很明显的。许多调和论者反对的是那种将个人良心自由视为宗教自由学说的首要价值的传统——约翰·洛克的《论宗教宽容的书信》是它

的试金石。相反，他们论证说，宗教自由应该推进教会这个集体实体的自由，而非个人的自由，教会的自由比其部分自由的总和要多得多。[180]宗教机构向国家索要权利，而非个体的宗教异议者向宗教机构索要权利，才应该被看作首要的。

这类宗教社群主义者常常得到麦迪逊理论坦率的支持。容纳宗教的国家接受对其自身权力的重要审查。宗教并不仅仅是个人的集合，它应该被看作“用集体判断去对抗更大社会的判断”（用斯蒂芬·卡特的话来说）的社群；因为它们提供了潜在的可替代的权威来源，因此宗教可用于反抗国家专制。[181]在相关的意义上，这正是宗教的目的之所在：也因此是自由行使条款的意义之所在。

这种社群主义的视角要求我们给予宗教自治最广泛的自由，把宗教当作自我管理的机构。（让我强调一下这并不是所有和解论者共享的观点：这只是其中一派的思想。）它要求我们将集体崇拜的要求置于个体宗教异议者的要求之上。它要求我们警惕将种族平等或性别平等的世俗判断强加给持不同信仰的社群。其结果是一种群体自主性的法学。[182]毫不奇怪从坚定的个人主义者的考虑（沿着我们已经探究过的线路）出发，你也能到达相同的地方；对我而言自由行使可能需要一个对其成员有权威的集体。但肯定有一些例子，在这些例子中是否将宗教社群的稳健坚定作为优先目标是很重要的。

许多和解论者也关心这种情况，就是法院常常不尊重宗教信仰——不尊重卡特所说的教会的“另一套认识论”。我们被告知，我们不理解的是，宗教要求“一种它自身的认识论”——这是“一种非常不同的认识世界的方式”——至少它不同于由理性统治的政治文化和法律文化。[183]但是，不仅想要从政治上而且想要从认识论上保护教会的企图往往会损害在公共领域中更多地包容宗教的呼声。

考虑一下就输血问题在耶和华见证会（Jehovah’s Withess）与法院之间时而发生的冲突。耶和华见证会相信，这样的输血违反了禁止摄取血液的神圣禁令（即使是在不知情的情况下接受的），接受输血将导致灵魂的毁灭。[184]正如和解论者责备地注意到的那样，法院不会去考虑这些信念。尽管法院尊重一个成年人表达出的拒绝接受输血来挽救生命的愿望，它们这么做的普遍理由是个人自主性，而不是这个要求的宗教性质。因此，法院倾向于不理会一个到达医院时已不省人事的宗派成员拒绝输血的要求，或者一个没有达到法定年龄的人拒绝输血的要求。

现在因此我们问，法律未能把宗教考虑在内，是否因此被指责为歧视宗教呢？显然不是。这是卡特的分析：“通过强迫见证会成员活

命和被诅咒，而不是让她去死和被拯救，国家不是把她的宗教要求看作无关的，而是把它看作错误的。”他强调，这是一个关键的区分。自由主义的认识论，是经验主义的俘虏，它不可能认真对待一个非常严肃的真理主张。自由主义所宣称的中立性又一次被证明是虚假的。迈克·麦康奈尔（Michael McConnell）写道，“自由主义的中立性是一种非常奇特的东西”，因为它把“关于宇宙之神学基础的不可知论当成了信仰者和无信仰者共有的立场”。[185]

我们因此被邀请从宗教分子的视角来看待事物，尊重他们对现实的认识，听从他们的“另类认识论”：医学人士暂时的权威因而被宗派的精神权威所战胜。但是，这种认识论的宽容的最终结果，不仅是使宗派分子免于不受欢迎的打扰，而且还消除了精神性考虑与暂时性考虑之间的法律区别。如果强迫法官和医学人士按照宗派分子的信仰是正确的这个结论来行为，那么我们还有什么理由剥夺信仰群体进行（或者，相反地，使他们免于）暂时裁决的能动性呢？

想要知道它将导向何处，可以看另外一个例子。正如卡特报道的那样，在八十年代早期，纽约州通过的“立法事实上要求一个寻求民事离婚的东正教犹太丈夫给他的妻子一纸离婚文书，这样他的妻子才能在犹太教的法律之下再婚。”[186]和解论者向我们展示了这样的法规是如何得到维护的。在这个例子中要求有离婚文书可以被看作是一个人道的规定，一个国家认真对待宗教的例子，而非看作一个爱好，一个信仰问题，一个微弱的欲望。因此，耶和华见证会这个例子展示了指导我们的一种相对主义法学。

麻烦在于这种相对主义的法学与群体自主性的法学发生了冲突。在前者的指导下，我们需要的正是勒蒙测试所说的“过度纠缠”。如果法院有权命令不情愿的宗教分子拿出文书，为什么要止步于此？为什么不去审查摩门教的驱逐令，或者耶和华见证会颁布的躲避叛教者的可怕命令？牧师不是该死地诅咒你的灵魂永下地狱吗？按照这个逻辑，国家至少应该为能为叛教者改变信仰提供强制性的补救措施。简言之，在所建议的宗教政治和宗教认识论之间有一种冲突。将宗教的真理要求看作自我证实的理想不能与保护制度自主性的理想相提并论。一个导向隔离；而另一个则禁止隔离。[187]

事实上，每一个州在教义的问题上都会采取立场，对此肯特·格林沃特（Kent Greenawalt）给出了出色的简洁评论：“一个法院命令州政府在学校解除种族隔离，国家因此走向了战争，男人和女人现在可以平等地获得教育资金。政府含蓄地拒绝了这样的宗教观念：（1）上帝希望严格的种族隔离；（2）战争中所有的杀戮都违背了上帝的命令；（3）所有的妇女都应该只从事家务劳动。大量法律和政策类

似地影射特殊宗教观念的错误。”[188]消除教会和国家之间分歧的最有力的努力看来对两者都造成了损害。

重新考虑中立性

我想，为了取得进展，我们需要进一步考虑有关自由主义“中立性”的讨论。从消极的意义来说，这个理想指的是政府行为（包括但不限于立法）不应该表现出对亚国家群体的偏袒；从积极的意义来说，国家应该在各种认同之间保持中立。我们已经看到，国家行为在其效果上不可能是中立的；许多国家行为必然对不同认同（包括宗教认同）的人产生不同的影响。然而，一旦我们转而考虑另一种可能性，即目标或理由的中立性，我们立即面临如何去确证一个国家的目标或理由的问题。一个国家到底是为了什么原因而行为呢，或者它受到什么意图的影响呢？

在指导司法解释以及用宪法审查法规方面，美国法院通常诉诸立法者的意图，关于如何展开这项工作有一个传统。这样的立法者意图观念可能是有用的法律虚构。但一般来说假设立法者通过某一法律是出于某一种意图是说不通的。立法是一个政治过程，在此过程中有讨价还价，最后达成妥协。在关于法律章程的公共讨论和私人讨论中，为制定一项条款人们会以各种方式提出许多不一致的理由；人们对于法律的总体目标是什么也提出了很多建议，当然这些建议之间也有冲突。从复杂的混合动机中抽象出一个单一的、连贯的意图通常是不可能的。[189]

你可能认为，当你仅仅去探究与建立中立性相关的那些意图时，这个问题会变得简单一些，因为它们会落到一个相对集中的领域。法律不应该对拥有某一认同的人（比整个政治社群狭窄的认同）有利使其失利：一个立法者是否以这种方式受到驱动也许是我们可以进行评估的事情。例如，我们可以说，在多数立法者那里存在此类动机，就会使得立法本身不是中立的了。

然而，这条原则在某些方面看起来太强，在某些方面看起来又太弱。说它太强是由于仅仅因为存在这样的动机还不足以否定一项官方行为。在讨论勒蒙测试“世俗目的”的条件时，我们看到了这种情况。如果一项立法行为（或者，任何国家官方行为）背后的理由是不偏不倚的，那么为什么我们要否认这项行为的中立性呢？如果存在一个好的、中立的理由是至关重要的，那么存在有偏见的理由这个事实看来贬低的是行为者，而不是行为本身。

我们既可以在立法行为中，也可以在司法和行政行为中看到这种情况。让我们把一项官方行为的一系列理由，即足以促动这项行为的一系列理由称之为充分理由。有可能在某些立法活动中，每一个立法成员都对一个群体怀有私人恩怨，并且知道这项立法将对这个群体不利。但如果这些立法成员也同样受到一组中立的充分理由的驱使，这些中立的理由能够引导他们撇开偏见来投票，那么看来我们就没有理由抨击他们制订的法律了。我们可能会认为这样的法律是无可非议的，即使它们并不是由这类中立的充分理由促成的，只要存在这类的理由即可；也就是说，只要存在中立的理由足以促成法律，即使它们在事实上没有促成法律也不妨。同样的道理，加以必要的变通，也可以对照应用于其他官方行为。如果一个法官不喜欢天主教，她从审判天主教嫌疑犯的官司中获得了快乐，那么这显然是她不好。但假设这个审判有充足的理由（尤其是这些理由正是她为其审判给出的），这些理由与偏见无关，那么看来就不能说审判反映了国家的偏见；就像说如果没有这些带有偏见的动机一项法律也能获得通过的话，那么这些主观偏见的存在就不会损害这项法律。[190]

另一方面，如我所说，仅仅因为那些行为部分受到偏见的促使，我们就把那些提案看作是非中立的，这个理由太弱。一种类型的国家非中立性是通过将对亚社群产生消极影响的法律，而通过这类法律的原因不是立法者有意为之，而是因为他们没有花功夫去研究这类法律将会对亚社群带来什么样的影响。换言之，有时候非中立性在疏忽中出现。这在宗教的例子中非常明显。假设国家想要保护丈夫和妻子免于从其配偶手中得到的遗产过少（把遗产留给秘密情人），它就要求人们必须以某种方式为其配偶提供一定的财产。假设立法者不知道这条法律在某种意义上与可兰经的特殊要求不一致。（我应该说得更明白一些，可兰经本身就关心丈夫为寡妇留有适当财产的问题。）一个美国的穆斯林基于这样的理由，即不用违反伊斯兰教教义就可以实现法律所声称的目标，反对这条法律违反了中立性的原则，我认为这是合理的。（相反，如果存在强制性的国家利益不承认这样的迁就，那么国家可以合法地忽略这样的异议。）像这样的观念存在于美国反歧视法的“不同影响”（disparate impact）概念背后。当一个有特定目标的政策会致使一个历史上弱势的少数种族群体处于不利地位，而可以取得相同目标但不会使他们处于弱势的可替代政策是可获得时，法院有时会以歧视为由废除这项政策，不管它是不是有意歧视。[191]

你可能会想，说到立法者的目标，我们应该诉诸某一法案的基本理论——它表面的目的是什么——而不是支持它的主观动机。但是，正如“不同影响”概念揭示的那样，即使它所声称的基本理论如此严格，该法律还是可能做不到中立。有时候声称中立的公共行为在意图

上不是中立的，这并非疏忽。为了宣传一条法规，一个市议会也许宣称关注虐待动物的问题，但它真正的目的是控制一种不受欢迎的宗教崇拜仪式。因此一条法律可以是表面中立的——其基本理论和论证是中立的——但不仅在动机上也在效果上，是带有歧视性的。在目标和意图之间做区分，或者在论证和动机之间做区分，看来并不能将事情搞清楚。

面对这些反对意见，我认为还有一种方法可以挽救在诸种认同之间保持中立性的观念。这就是坚持国家行为应该对不同社会认同的人保持同等的尊重。当一种行为让认同L的人处于不利地位时，他们可以合理地质问为什么他们没有得到更好的对待，如果他们不是L他们是否会得到更好的对待。在我刚刚考虑过的例子中，如果对那个问题的回答是肯定的，我们倾向于把它视作非中立性的一个例子；如果答案是否定的，我们则不把它看作非中立性的例子。

（考虑到这本书的目的，在此值得注意的是，在这个自由主义的概念中，认同对国家和对个人的作用有何不同。对个人来说，如我们已看到的，某人是L可以成为区别对待他的一个绝对正当的理由。由于成为L这种认同构成了我们行为的理由，在诸种认同之间保持中立性远不是一个吸引人的道德理想，对作为个体的我们而言这几乎是不可理解的。而国家需要这种中立性可能是出于对公共理性的一种特殊反省：国家要把我们当作平等的公民加以对待。我把这种中立性观念叫做“作为平等尊重的中立性”，这部分说明了其实质与自由主义实践中长期建立起来的平等理想有多么的接近。在法国大革命中它与自由和博爱一起飘扬，它也是美国建国者所追求的平等。在第六章中我将进一步阐明为什么我们的私人理由可以避开这种类型的中立性。）

我已经表达了对鉴别国家行为目的的怀疑：因此，你可能会认为，正确的问题不是去问如果她不被认为是L她能否得到更好的对待，而应该问如果她不是L她是否会得到更好的对待。让我说明一下为什么在我们的测试当中某人不被认作L这个事实可以解释她的不利地位。想象一个特殊的例子，在此我们对待少数群体的方式使他们相较于多数群体处于不利地位。左撇子生活在一个许多事情——剪刀、门把手、衣橱门——设计得都适合右撇子使用的公共世界中。由于这个事实他们处于不利地位；而他们是左撇子这个事实解释了其原因。但他们被认作是左撇子却不能发挥同样的作用，至少在工业社会的大多数地方，很少存在对左撇子的歧视。他们处于不利地位的原因是有些事情要么要用左手来做，要么要用右手来做，而用右手来做的人属于大多数。[192]类似地，涉及守安息日者的问题时，我们的周末与基督教大多数教徒的要求重叠这个事实没有表明作为平等尊重的中立性

的失败，只要解释这个事实的理由是它适合大多数人（出于协调的原因，人们不能在七天中任意选择两天），而不是使少数人因此而变得不利。如果大多数美国人成为了穆斯林，周五的清真寺成为大多数人的制度，我们调整时间规定政府部门周五和周六休假，这也不表示对基督徒的忽视。

这个陈述让我们看到了捍卫自由主义中立性当中很重要的东西，就是去关注制订一项国家政策是否存在中立的理由。托马斯·内格尔在一篇很有影响力的文章《道德冲突和政治合法性》中论证说，当国家运用它的强制性权力压制一个公民的意志时，中立性的问题就产生了。他建议说在这些情况下，公民被赋予了一个理由（有一系列理由）去做被这个理由合法化的行为：他认为受到压制的公民应该接受这个理由作为其行为的基础。[193]（内格尔正确地坚持说我们不必被公民是否真的接受我们的理由这个事实所束缚，否则人们可以不合理地否决政策；他只要求存在一个受压制的公民应该接受的理由，或者说，如果她是理性的，她会接受的理由。）

这个提案立即带来了三个问题，但这三个问题都与作为平等尊重的中立性无关。第一个问题是公民和理性提供者（reason-giver）可能在什么是合理的这个问题上意见不一。在这些环境中——例如，尤其在宗教信仰的问题上——即使国家的观点事实上是合理的，考虑到我们对自由主义宗教宽容的一般理解，忽略公民的反对意见可能也没有合理地展示对所有宗教平等的尊重。在宗教领域，一个经常争论的问题是到底应该合理地去想什么和做什么。作为平等尊重的中立性可以避开这个指责。在作为平等尊重的中立性之下，我们可以保证我们不会对待一种宗教信仰的人比其他宗教信仰的人更差，即使我们相信他们的观点是不合理的——即使他们事实上是非理性的。如我提到的，许多耶和华见证会的人相信输血会给他们带来诅咒。即使知道这一点，我们可能还是会通过一条法律给处于昏迷状态需要输血的人输血，因为一项要求我们建立共识的政策可能会危及大多数人的生命。当然，如果我们认为输血真的会带来诅咒，我们就有决定性的理由不接受输血。但我们并不相信这一点，我们甚至不认为相信这一点是理性的。用合理接受来说明中立性，如果我们强制非理性的人，我们没有义务为他们提供令其满意的合法性证明。我们只需提供在他们是理性的前提下他们会接受的理由。在我看来，内格尔在此提出的中立性似乎要求得太少了。即使在作为平等尊重的中立性之下，耶和华见证会的人有时也会被强制去做一些我们认为对他们最好的事情，因为他们的信仰是非理性的，他们认为我们在做对他们有极大伤害的事：在反思了我们能否采纳一项不阻碍他们目标的政策前提下，我们出于一些很好的理由反对了他们的意志，因此他们是见证会成员这个事实不

能构成解释我们反对他们目标的原因。[194]作为平等尊重的中立性并不要求我们假装对我们同胞的信仰持不可知论或者避免依赖有争议的论断：它只是要求我们尽量避免冒犯少数群体的信仰。

当我们意识到公民应该接受的一个（中立的）理由可以以两种不同的方式建构起来的时候，第二个问题变得清晰了。它可能意味着存在一个中立的、考虑了所有因素的理由：在考虑了所有反面意见的情况下，这个理由强大到足以证明这项政策的正当性。但是坚持这一点意味着我们可能永远无法从法律上禁止一个行为，只要有公民拒绝我们禁止它的理由。因为否则的话法律会强制（不管是通过惩罚的方式或者威胁惩罚的方式）一些不承认我们立法理由的人。考虑到多元主义这个事实，这会让很多领域的立法变得不可能。内格尔的论证从另外一个角度为一项政策建构起了一个中立的理由——它只是说对于国家和对于受压制的个人来说都有一些考虑支持那项政策；但这让中立性太容易获得了。例如，我们可以禁止人们缠头巾，理由是反锡克教的情感会导致一些暴力行为发生。这肯定构成了支持这项政策的一个理由，并且，由于锡克教徒显然有理由希望自己免受顽固分子的攻击，那么这是有理性的锡克教徒会接受的一个理由。但他会接着说缠头巾对他而言是太重要的一件事，因此不能以这个理由禁止它。他可能会问，为什么我们不该反过来强制那些顽固分子呢？

现在，锡克教徒提出可以缠头巾的理由不是我们剩下的大多数人会认可的理由。这才是问题所在。即使我们有充分的非宗教的理由去支持一项会强迫宗教团体信徒的政策，而不考虑他们的宗教理由，即使他们认为这些非宗教的理由是有效的，他们可能仍然认为宗教考虑应该凌驾于这些理由之上。内格尔的提议认为我们是中立的，因为我们与锡克教徒一样都有支持这项政策的充分理由：但这只是因为我们并不都支持锡克教徒认为是决定性的理由。如果锡克教徒问，因为他属于一个其他人不同情的宗教群体，他（缠头巾）的宗教义务是否被忽略了，我认为公平的回答也许有时候是是。缠头巾对锡克教徒的生活来说是至关重要的，作为平等尊重的中立性也许会让我们接受这个事实是对他们进行例外处理的原因，就像我们也会对其他一些宗教实践进行例外处理一样。原则是，锡克教徒有权像其他人一样要求他们的宗教信仰得到同等的关注。我们不能仅仅因为我们认为他们只是“锡克教徒”就忽视他们的关切点。

第三个问题是国家行为应该对所有公民来说都是正当的，而不仅是对那些直接受其影响的公民来说是正当的。民主制的一个缺点是不能将你认为最好的政策变为法律。在很多论题上，对什么是最好的政策有很多相反的意见。不能既允许堕胎又禁止堕胎：但一些人认为，

考虑到所有情况，应该禁止堕胎，而另一些人又认为考虑了所有情况之后应该允许堕胎。内格尔的观点是反对堕胎的政策不是中立的，因为在此情况下赞同流产的女性有时会被强制不许堕胎；而我们无法给出理由让她们接受我们的强制。（人工流产的政策将决定权交给了母亲：因此没有人受到强制，因此国家不需要为任何人提供理由。）其想法大概是，要证明反对堕胎的立法是合法的需要诉诸有争议的宗教理由，因此理性的赞同流产的女性可以否认向她们提供了中立的理由。但是许多反对堕胎的人正确地感到这里有一些可疑之处。支持流产的政策的确没有强迫人去流产；但只有我们不考虑那些反对堕胎的显而易见的有争议的理由时，人工流产的政策才可能如此。内格尔认为当人民受到强制的时候尤其需要证明国家行为的合法性。在我看来这是对的。但是，如我所说，法律要向所有公民证明其正当性，而不仅仅是向那些受到强制的人。反对堕胎的人很可能觉得，忽略她所诉诸的未出生胎儿的生命神圣性，并不是在她的宗教信仰和其他人的宗教信仰之间保持中立的一种方式，而是反对她们的一种方式。她可以合理地质疑，“要是我的意见不是一个基督教福音派（或天主教）信徒的意见，它们就不会作为国家行为的基础被排除了吧？”除非答案是否，否则根据平等尊重的标准，这项政策就不能被算作是中立的，即使它满足内格尔的要求。（另外说一句，我认为答案是否；所以我并不认为我们目前的政策违反了作为平等尊重的中立性。）

但是我们最好不要忽略这里的复杂性。在作为平等尊重的中立性之下，询问一项国家行为是否中立，正确的提问方法是去问如果这个人不被当作是L他/她能否得到更好的对待？在一些例子中，这个问题的意思很容易搞明白。如果圣安东尼奥马刺队与芝加哥公牛队比赛，怀疑裁判对自己的球队有偏见，那么很自然马刺队的控球后卫会问自己，如果我为公牛队效力是不是裁判就不会吹我犯规了呢？法律学者大卫·A.斯特劳斯（David A.Strauss），思考着种族歧视和性别歧视的案例，建议进行“颠倒组别”测试。[195]但是在许多例子中，很难搞清楚要去颠倒什么——我们应该考虑什么是相反的事实，更不用说我们应该如何去评价它了。考虑一下托马斯诉印第安纳州就业安全处审查委员会案（Thomas v.Review Board），美国最高法院考虑了托马斯的案例。托马斯是一名见证会成员。他的老板把他在铸造场的工作换成了为军用坦克造炮塔的工作，他随后辞职了。（我感谢我的同事克里斯·埃斯格鲁伯提供给我这个例子。）在与良心斗争了一番之后，他决定，他的宗教要求他成为一个和平主义者，因为这份新工作冒犯了他最深层的宗教信条之一，所以他要辞职。他向印第安纳州申请领取失业救济金但被拒绝了。然而，最高法院援引了谢伯特（Sherbert）的案例，维持了他的赔偿要求。在为大多数人写的判决书中，大法官伯格写道：“一个请愿者的宗教行使受到了政府计划的拖累这个事实

并不意味着必须给予其行使豁免权。州政府也许可以通过表明这是获取政府强制利益限制性最小的方式来证明自由出入这种宗教的正当性。”伯格在此驳斥了印第安纳州政府关于存在强制利益的论断，并进而论证说，假设给托马斯提供失业救济金不等于设立条款，那么他本应该获得救助。[196]

作为平等尊重的中立性在此为我们提供了指导吗？正如克里斯·艾斯格鲁伯（Chris Eisgruber）指出的那样，要是托马斯是一个世俗的和平主义者，他不一定能得到更好的对待，结局可能正好相反。另一方面，艾斯格鲁伯观察到，“如果托马斯是一个主流宗教的崇拜者，由于主流的基督教信仰（如不能在周日工作）而辞掉工作，或者如果他被调换到一个会引发严重过敏的（纺织品）部门他不得不辞掉工作，那么他也许能得到更好的对待。”

这里提出了两个重要的观点。一个是逻辑的观点。评价如果P发生会发生什么相反的事实，与评价如果P与Q都发生会发生什么相反的事实是不同的。如果昨天下雨了，我会待在家里。但如果我需要看望住院的母亲我就不会待在家里。我认为，托马斯案的问题应该是这样的，如果他出于良心的理由而不是耶和华见证会成员的认同而辞掉工作，他能否获得失业救济金。在相反事实的处境中我们唯一需要修改的环境条件是相关的国家行为体所构想的他的宗教认同。

但这引发了第二个实际的困难，在很多情况下都很难回答这个问题。正如艾斯格鲁伯（以及斯特劳斯的测试）建议的那样，很自然地，我们会问如果他不是耶和华见证会的成员而是其他什么人，如他是一个无神论者、一个主流宗教的成员、一个在坦克部门对某种东西过敏的人，那么他会得到怎样的对待？答案有时会更好一些（对一个主流宗教的成员来说），有时更糟一些（对一个有良心的无神论者）。但这并不是说如果他不是耶和华见证会的成员，他能否得到更好的对待是不确定的。[197]但它意味着我们必须小心提出正确的问题；也意味着即使我们提出了正确的问题，我们也可能无法清楚地回答它。

从由最高法院的决议书中提供的、对托马斯案例事实必然带有讽刺性论述的外表判断，我认为很难判断印第安纳州就业安全处审查委员会的初步调查结果与作为平等尊重的中立性是否一致。这份记录看上去没有任何证据表明因为它们被看作是一个耶和华见证会成员的顾虑，所以托马斯的宗教顾虑得到了不同于尊重的其他对待。当印第安纳州上诉法院推翻他的诉求时，它们这么做的本质原因是它们把这个案子看作类似于守安息日者的案子：印第安纳州最高法院（以3票对2票）推翻了他的上诉，因为大多数人看来认为其他耶和华见证会成员

可以接受制造武器的工作这个事实成为了将托马斯辞职看作“个人”理由而非宗教理由的原因。虽然这些不同的个体得出了不同的结论，但托马斯作为见证会成员的信仰看来并不是他在驳回其诉讼的两个法庭上失利的原因。

当然，从印第安纳州审查委员会的行为与作为平等尊重的中立性具有一致性这个事实出发，也不能得出我们应该捍卫这个结果的结论。他们的工作是不带偏见地去阐释一条法律。但我们可以问这条法律本身是否得到了很好的构想，尤其是法律本身是否展示了作为平等尊重的中立性。如果当人们失业的时候或者人们出于一个严肃的理由（例如威胁了健康）放弃工作的时候，你要去给人发放失业救济金，那么，当那个严肃的理由如托马斯案例一样是一个良心的理由时，你应该怎么做呢？在不存在强制的国家利益时，对这个问题我倾向于给出肯定的回答。但这是作为平等尊重的中立性所要求的吗？在此我想说，唯一的要求是你给予每一种出于良心的理由平等的对待。更准确地说，如果你给予一个有充足的、凭良心的理由支持她辞职的宗派成员例外的对待，那么你就应该给予那些由其它认同驱动良心的人类似的允诺。当然，很难比较不同宗教背负的负担：一个坐牢的穆斯林或犹太人不得不吃猪肉，是他的负担更重呢，还是一个深信动物权利的世俗素食主义者负担更重呢？我想这里没有简单的答案。然而，如果一个州否定出于良心理由辞职可以赋予你领取失业救济金的资格，那么我并不认为它违反了平等尊重，或者违反了在不同认同之间保持中立性的原则。至于这个决定是否明智则是完全不同的一个问题。[198]

也许还存在一个很好的自由主义理由可以用来阐释法律以给予托马斯先生失业救助，那就是：这么做可以帮助他维持他的个性。放弃你的工作常常是一种实质的损失，而寻找一份新工作要求你在找工作的这段时间内有能力吃饭。给那些出于良心理由辞职的人失业救济金是帮助他们在保持与最深层信仰一致性的道路上消除障碍（维持他们个性的障碍）的一种方式。当然，正如印第安纳州政府观察到的那样，允许人们以良心为由有一些道德危害。毫无疑问懒惰的人会发明各种各样的“出于良心的”反对意见。但印第安纳州的失业救助金支付率肯定不足以成为一个主要问题。但如果我们不允许出于良心的理由反对某项计划，那么这里我们面临的一个问题是：要么让他们背叛他们是谁的正当意识，要么让他们的家人流落街头，人们必须在两者之间做出选择。

显然，不了解受到指控的这个州和这个宗派具体的历史，你不应该假设你可以随时终止对美国第一修正案制度的讨论。一些自由主义者在其理论中仍然想把宗教归入个人自主性的考虑之下，避免给予从

宗教信念中产生的议题特殊对待。（希望从头盔法中取得豁免权的锡克教教徒仅仅被当作一些想要保住自己头巾的人。）正是这种推进方式阻碍了我们到达今天这个位置。如果你对宗教实践采取特殊的论述，让它反映人们认同的基本方面，而不是描述像喜欢这一种而不是那一种蛋糕那样的东西，那么你会走得更近一些。像路德那样宣称“我不能不这么做”的托马斯先生与“宁愿不做”的巴特白先生之间，我们可以做出区分。即使我们是坚定的世俗主义者，我们也能分清什么是圣餐饼，什么是糖果饼。

承认的语言

以我们看到过的那些方式来讨论在诸种认同之间保持中立的问题，可以帮助我们搞清楚当我们试图简单地用第一修正案的范式来处理认同群体的问题时，会发生什么样的情况。一个“设立”某种特定认同的国家也许会被认为背叛了作为平等尊重的中立性的目标，也可能会不必要地增加特定认同群体的负担，因此违背了“自由行使”原则或者它的同一性类似原则。[199]当然国家总是在给这种或那种认同强加不同的负担：奥尼公爵（the duke of Omnium）的继承人正确地看到房产税会限制他作为一名土地贵族后裔的自由。但我们也许会说（在平等尊重的中立性精神之下）政府不应该通过收税的方式来限制他的认同。正如这个例子揭示的，认同的容纳度很快就涉及到“认同”这个术语能包含的范围大小问题：认同是多重的、重叠的以及对语境敏感的，有些认同是相对比较细微的或转瞬易逝的。这就是为什么那些想要确保国家尊重非宗教认同的人费劲地区分哪种认同值得关注的原因，以及他们不得不面对的严格测试：所以，如我们将看到的，这与马格利特和拉兹的“全包的群体”（encompassing group）概念有关，也与金里卡所说的“社会性文化”有关。

碰巧的是，至少对一种和解论者运动的概括被细致地论证过。这个论证是在“承认”（recognition）的话语下展开的。[200]它是最近的政治理论中最有影响力的发展之一，因此它也许应该得到更多的关注。查尔斯·泰勒所说的“承认的政治”对中立性或自主性都没多大的兴趣：他重视的术语是“本真性”（authenticity）。但这个提议与其他一些努力一样在切断认同与国家的联系之间占有一席之地。

在最近的多元文化主义的讨论中，承认这个概念具有一个黑格尔式的起源，它来自《精神现象学》中我们非常熟悉的主奴讨论。这里的想法是我作为主人的认同部分由奴隶对我地位的承认构成（当然反过来也是如此）。除非我的奴隶向奴隶对待主人那样对待我，把我当作主人，否则我就不是一个主人，无法像主人那样行为或把自己想象成为一个主人。在有着正常人际关系的人中间，这一点都是毫无争议的，他人的回应在塑造一个人的自我认同感时发挥着关键的作用。正如查尔斯·泰勒指出的那样：“在亲密关系的层次，我们可以看到一个原初的认同是多么需要重要的他者给予的承认，以及多么脆弱地受制于这种承认……爱的关系之所以重要不仅是因为现代文化所强调的它们对日常需要的满足，还因为它们对内在生成的认同而言至关重

要。”[201]

但是掌握了所有这些还是没说清国家在管理这类黑格尔式的承认和不承认行为时应该扮演什么样的角色。一边是个体压迫者，他/她对鄙夷的表达部分地表明了他/她是谁，他/她自由表达的权利被认为部分奠基于个性与自我表达的联系之上。另一边是被压迫的个体，只有他/她的认同包含有自尊时他/她的生活状态才是最好的。如果是这样的话，国家应该怎样去干预呢？一些作者，查尔斯·泰勒是其中之一，似乎认为国家可以通过政府的承认来维持这些受到其他人的社会歧视从而面临自我鄙夷的危险的认同。

泰勒在反思魁北克的语言政策后写道，“致力于维持社群的政策试图为这个社群创造新的成员，例如，保证他们的后代仍然指认自身为说法语者。”他坚持说这种维持社群的欲望并不仅仅是应该让给予现存个体生命以意义的社会形式持续下去，而且要求一种通过“无限的未来世代”让该种生活方式持续存在。但是，尽管应该维持一种认同的欲望是不可忽视的，它还应受到其他考虑的限制，包括参与到一项更大政策中去的要求。简言之，对政治的承认必然会限制承认的政治。

如果我们不愿意接受魁北克语言政策的理由，即社群的生存具有压倒一切的价值，那么我们还有什么来讨论多语言社会中的语言政治议题呢？让我在这个语境中刻画出一种思考语言和教育的方式，把泰勒阐释的实践的好处先搁在一边。（在此以及在其他地方，我很乐意成为那种众所周知的哲学家，声称：“这在实践中是极好的，但它在理论上也行得通吗？”）我们同意，公民资格是在现代社会中生活的主要手段之一。公民资格的运用要求一种参与政体的公共讨论的能力，在此就需要一种作为公民资格工具的语言。我们可以把它叫做政治语言。一些州可能选择不只一种政治语言，我稍后会回过头来讨论它带来的其他问题。但让我首先用单一政治语言来讨论这个议题。

公共教育应该致力于向所有公民提供政治语言——为了培养孩子们成为公民，也应该让掌握政治语言成为私立教育的要素之一。当然，这种掌握与让其他语言成为教学语言以及学习其他语言并不矛盾。在此我们真正关心的是学校里的孩子最后能掌握什么语言。

语言少数群体对让他们的孩子掌握政治语言抱有兴趣，但一般来说他们还关心让孩子掌握他们“自己”的语言，这种关注植根于语言与认同的联系之中。可以学习少数群体的语言，在很大程度上这是实践一种可能的认同选择的一个条件，即是群体成员过一种被它的语言塑造、阐释、调节的生活的条件。这意味着少数群体的孩子必须学会他

们的语言（这个选项对他们而言仍然是开放的），这最好部分通过学校教育来实现：只要他们还可以学习政治语言，他们就能保留这个选项，同时不至于陷入少数群体的认同当中而无法逃离。因此在一个存在语言少数群体的国家中，如果可能的话，政府应该让追求少数群体语言的父母和小孩都能获得这类选项。我说“如果可能的话”是因为在这种供应中还存在资源的问题，在许多竞争性条件之间还存在取舍。如果这个群体非常小或者成本非常高，我们可能会把维持语言的任务交给这个群体自己去完成。关键是存在一种维持语言的受到合法认同驱动的兴趣，关心其公民的国家必须牢记这种兴趣。

在我看来，像魁北克这样的政府坚持所有的学校培养孩子掌握政治语言的能力没有什么错。事实上，这是应该去做的事。但是，这意味着只有这些学校也教政治语言即法语的时候，说英语的父母把他们的孩子送到英语学校读书的权利才是合理的；同样地，在说法语的学校，说英语的孩子（就像其他说少数语言的孩子那样）也应该能够——在我之前提到的资源设定的限制范围之内——学习掌握他们自己的语言。

当然，问题复杂的地方就在于魁北克不是一个独立的主权，而是加拿大的一个省。加拿大有两种政治语言。作为加拿大（而不仅仅是魁北克）的公民，说法语的人有权掌握加拿大的政治语言。然而问题是在一个有多种官方语言的国家里，说一种语言的人是否需要熟练地掌握其他语言来取得平等的公民资格。作为一个经验的例子，瑞士的历史表明这是不必要的。在南非有十一种政治语言，这更是不可能的。答案将取决于许多历史偶然性（例如考虑到它们过去的关系，众多社群之间的信任程度有多高），以及政治结构的诸种问题（例如在加拿大、比利时和瑞士讲不同政治语言的区域政治有多么分散的问题）。

不管在魁北克目前对这些问题的政治解决方案带来的实际好处或者困难有多少，通过承认的政治将其概念化的方式是完全走错了路。泰勒带着赞成的口吻说“政府以集体目标的生存为名对魁北克人施加了限制。”[202]但在公立学校中决定主要的教学语言的正确议题不该是去维持一种说法语的种族认同，而是在说法语的国家内维持平等的公民认同。在魁北克的法律下，“法语是魁北克的官方语言”。一旦民主进程让法语成为政治语言，那么能够学习法语是所有公民的权利，政府必须让每个人有机会学习法语；对少数群体的孩子来说，有机会接触少数群体的语言因而成为一种足够重要的利益，他们也应该有机会学习少数群体的语言。（在此意义上，一个明智的、世界主义的社群也应该鼓励孩子们学习他们社群之外的语言。）

选择法语作为政治语言毫无疑问帮助了这种认同的生存；这也部分解释了它为什么被民主地选为政治语言。这样一个目标在民主政治中是完全可以接受的一个提案。但这类目标必须在平等公民资格和考虑了公民自主性的框架内来管理，而不该受制于强制性的认同概念。允许一个少数群体的存在但不向他们提供学习政治语言的机会违反了平等的原则；为他们学习其他语言设置障碍违反了自主性的原则。

如果英语是加拿大唯一的政治语言，那么很清楚，魁北克人也有权学习英语。但它不是；由于这个国家有两种政治语言，只要会一种语言就足以行使完全的公民资格，那么就没有明显的理由强迫那些不愿意孩子学习英语的家长强制他们的孩子学习英语。当然，如果他们学习英语，他们会有更多的机会；然而，如果他们学习汉语、印度语或西班牙语，他们也会有更多的机会。当学习英语对于适当的政治参与而言不再是必要的时候，说学习英语会带来更多的机会就不能成为强迫他们学习的理由了（学习汉语也会为他们带来更多的机会）。如果魁北克的官员让说法语的孩子完全脱离法语环境是错误的话，那么为了剥夺孩子获得英语认同的机会阻碍他们学习英语也是错误的。当人们可以通过学习一种语言获得一种认同而且他们也希望有这种机会的时候，国家不应该去阻止他们。

大致的观点是这样的：有两种方式为讲少数语言的社群带来完全的公民资格。一种是让他们的语言成为政治语言的一种，让他们有权获得用少数语言写成的官方文件。（在此你想确保这一过程会产生实际的、真正平等的政治参与。）另一种方式是教他们政治语言，同时允许他们选择维护自己的语言，这是印度和非洲的多语言国家选择的路径。加拿大的例子很明显地说明，当政治参与是有层次的，不同的层次有不同的政治语言的时候，这些原则可能会导致复杂的结果：由于分布各州的政治语言的模式存在巨大的差异，任何解决方案都将是复杂的。

在许多现代多语言国家中，语言政治都是管理中重要而棘手的议题。这些国家的语言多样性来自自愿和非自愿的移民和征服的历史。[203]我希望我已经找到了合适的方法来描述这一问题。但即使政策的问题讨论了这么久，我还想再重复一下在序言中提到的一个论点：这本书旨在挑出和探讨我们思考认同伦理学的特定核心概念。这不是一本政治处方或政策建议（这不是本书的目的）。如果我所说的魁北克的事情是错的，我希望这个错误是源自我误解了政治历史或基本的事实。我承诺的不是以所有事实为前提下我所支持的政策，而是在制定一项政策时需要牢记的这个论断，即在何种意义上语言是构成认同的材料和行使公民资格的一种工具。在此，还有在其他一些地方，我的

目标是从个体的兴趣开始，去展示认同如何赋予个人复杂的兴趣，而这是伦理学和令人满意的政治学需要牢记于心的。

美杜莎综合症

值得指出的是，伦理个人主义与“认同”不是简单的朋友或敌人关系；像查尔斯·泰勒和阿克塞尔·霍耐特（Axel Honneth）这些黑格尔的细心读者在这一点上肯定是对的，许多现代社会生活和政治生活转向了像认同这样的问题。当然，在我们的自由主义传统中，我们大多将认同看作是对个人及其认同的承认：我们有这样的观念，如泰勒所说，它来自本真性的伦理学，即，其他事物都是平等的，人们有权就其所是而得到公共地承认。这是因为有一些人本来就是犹太人或者同性恋者，但我们却要求他们否认这样的事实，如我们所说，因为他们不是某种人而被“忽略”。然而，正如我们常常观察到的那样，探讨承认的方式与本真性言说的个人主义推动力显得格格不入。[204]尤其是诉诸本真性的对立面会把问题搞复杂，因为它会让我们特别关注本真性两个层面之间的差异，承认的当代政治似乎将这两个层面混为一谈。

为了引出这个问题，让我首先从泰勒评论赫德尔的一个观点开始，泰勒说赫德尔“将他的原创性观念应用于两个层次，不仅应用于他人之中的个体，还应用于其他民族中承载了文化的民族。就像个人一样，一个民族也应该忠实于自身，即，忠实于它的文化。”[205]毕竟，现在很多地方，如我早先建议的那样，要求获得承认的本真性的个体认同很可能具有在赫德尔看来构成集体维度要素之一的一种民族认同。比如，在劳动保险事物中，你的存在，假设是非裔美国人塑造了你想要表达的本真自我。那么，部分地由于你想要表达你自身，你寻求对非裔美国人认同的承认。这就使得莱昂内尔·特里林（Lionel Trilling）的“反叛的自我”观念成问题了：作为一名非裔美国人要求承认，意味着对那种集体认同的社会承认，这不仅要求承认其存在还要求公开宣称对它的尊敬。如果你把自己理解为一名非裔美国人意味着你反抗白人规范，反抗主流的美国传统和“白人文化”的种族主义的话，为什么与此同时你要寻求这些白人他者的承认呢？（在下一章我会对这种支持悖论进行更详细的说明。）

换言之，至少有一个反讽，因为一个本真性的理想——如果我将之称为波西米亚式理想，你就会认出它来——要求我们拒绝社会中多数传统的东西，反过来又构成了“承认的政治”的基础。[206]现在你也许会怀疑这种波西米亚式理想，或者将它仅仅看作是堕落或做作；但认同建立在对抗关系之上的观念——回忆一下响尾蛇队和鹰队——应

该是一个不足为奇的观念。

我刚才用了非裔美国人的例子，也许似乎这个抱怨不能被用来控诉美国黑人的民族主义：因为据说非裔美国人的认同是由非裔美国社会、文化和宗教塑造的。这个论证可能是这么构造的："与这些黑人他者的对话塑造了黑人自身；正是从这些黑人的语境中产生了塑造非裔美国人认同的概念。反传统的非裔美国人的民族主义将其自身置于与白人社会、白人文化相对抗的位置上，因此白人社会和白人文化不是美国社会中塑造黑人个体认同的集体维度的一部分。"

这个论断在我看来是完全错误的。说它错误是源于这个事实，正是这种形式的民族主义要求"白人社会"对黑人认同的承认。在此"承认"意味着泰勒所说的尊重，而不仅仅是承认其存在。非裔美国人的认同（像所有其他美国少数族群的认同那样）主要是由美国社会和制度塑造的：它不能仅仅被看作是由非裔美国人社群建构的，白人认同也不仅仅是由白人社群建构而成的。

在本真性理想的标准构架中还有一个错误，这就是似乎内在于本本真性问题通常被提出的方式中的哲学实在论（现在通常被叫做"本质主义"）。本真性谈论的是埋藏在那里的真实自我，需要去挖掘和表达的自我。只有到浪漫主义之后，这个观念才得以发展，即一个人的自我是一个人去创造、去塑造的某种东西，就像艺术品一样。出于我们在第一章讨论过的理由，不管是只有一个本真的自我的内核，这个内核就是独特的、等待被挖掘的自我，还是我可以把自我塑造成我所选择的任何模样，这两幅图景都不该诱惑到我们。如我们看到的那样，我们是从文化和社会向我们提供的一系列可选择的选项中塑造自我的。我们的确做选择，但我们并不个别地决定可供我们选择的选项。忽视这个事实等于忽视泰勒所说的"对话网络"，等于无法认识到对话对自我的构成，因此犯了泰勒所说的"独白式"的谬误。

如果你同意这个观点，你就会好奇在我们的政治道德中我们应该在何种程度上承认本真性：显然这将依赖于非独白式的本真性叙述能否得到发展。说在多元文化的环境中要求得到承认的认同一定是独白式的，显然是过于武断的结论了。但在我看来怀疑当代多元文化讨论的一个合理理由是，他们所假设的集体认同观念事实上在他们理解（个体和集体）认同发展的过程中是相当粗糙的。我不确定泰勒是否会同意我，即由历史知识和哲学反思规训的集体认同与今天摆在我们面前要求承认的认同是大不一样的，因此会产生与泰勒处理的问题不同的问题。在一个非哲学的外壳里：我怀疑泰勒会比我更喜欢存在于我们星球上的这种集体认同：这可能是我比他更不愿意做出让步的一个原因。因为一种认同的伦理学必须面对两个不同但又不是截然分开

的问题：应该如何处理已经存在的认同；应该存在什么类型的认同。

如我们看到的那样，要求承认的更大的集体认同与拥有这种认同的人会如何行为的观念是一起出现的：这不是说同性恋者或者黑人只有一种应当的行为方式，而是说存在种种同性恋的或黑人的行为方式。这些观念提供了松散的规范或模式，就那些集体认同对个体认同具有重要意义的人而言，在塑造其认同方面它们发挥了作用。集体认同又一次提供了我所说的脚本：人们用这些叙事来塑造他们的追求，讲述他们的生活故事。正如我们看到的那样，这就是为什么认同的个人维度与集体维度不同的原因。

这个普遍的观念是如何应用于西方当前处境的呢？我们生活在一个某些个体不能享有平等尊严的社会中，因为他们是妇女、同性恋者、黑人或天主教徒。如泰勒观察到的那样，由于我们的认同是在对话中被塑造的，拥有这些特征的人会发现这些特征对其认同而言具有（常常是负面的）核心意义。现在我们有广泛的共识，那就是以这些集体认同为名侮辱他们的尊严和限制他们的自主性是严重错误的。受到耻辱的人做出回应的一种方式是把这些集体认同当作构成他们是谁的核心部分和有价值的部分来支持，而不是当作限制他们和羞辱他们的源泉。因为本真性伦理要求我们去表达我们到底是谁，因此他们接下来走向这样一种要求，即作为妇女、同性恋者、黑人或天主教徒在社会生活中得到承认。因为没有理由不好好对待这些人，而社会仍然在提供对他们不利的形象，他们要求我们采取行动抵制这些刻板印象，挑战这些耻辱，放松对他们的限制。

这些旧的限制向这些认同承担者提供了生命的脚本，但它们就其实质而言是负面的。我不用再重复这一点了，一个人不是从头开始建构社会认同的，我们的选择受制于目前已经存在的实践和信仰，也因它们成为可能；但我们并不总是“按规定出牌”的。总有一些历史时刻我们看到群体用惊天动地的活力竞争和转变其认同的意义。显然它成为了二十世纪末伟大的认同运动的一个显著维度。为了过一种有尊严的生活，采取集体认同，建构积极的生活脚本被看作是很自然的事情。在黑人权力运动之后，一个非裔美国人用旧的自我憎恨的脚本——在这个脚本中他/她是一个黑鬼，与社群中的其他人一起建构了一系列积极的黑人生活脚本。在这些生活脚本中，做一个黑人被重新编码为成为黑人：对一些人而言这可能意味着拒绝被一些白人的言说规范和行为规范所同化。如果在一个种族主义的社会中一个人要成为黑人，那么这个人必须不断地处理其尊严受到攻击的问题。在这种语境下，坚持要求拥有权利过一种有尊严的生活是不够的。一个人尽管是黑人但要求享有平等的尊严也是不够的：因为这意味着成为一个黑

人在某种程度上会降低一个人的尊严。因此最后你就不再会要求作为一个黑人被人尊重了。

让我用同性恋者的认同来改写这一段：在石墙暴动（Stonewall）和同性恋解放运动之后，一个美国的同性恋者用旧的自我憎恨的脚本——在这个脚本中他/她隐蔽了他/她的同性恋倾向，与社群中的其他人一起建构了一系列积极的同性恋的生活脚本。在这些脚本中，做一个同性恋者被重新编码为成为同性恋者：这要求同性恋者拒绝隐藏其认同。如果在一个剥夺同性恋者同等尊严和尊重的社会中一个人要公开其同性恋者的认同，那么这个人必须不断地处理其尊严受到攻击的问题。在这种语境下，坚持要求有权作为一个“公开的同性恋者”去生活是不够的。一个人尽管是同性恋者但要求享有平等的尊严也是不够的：因为这意味着成为一个同性恋者在某种程度上会降低一个人的尊严。因此最后你就不再会要求作为一个同性恋者被人尊重了。

对刚刚我讲的那些发生于二十世纪六七十年代的、同性恋者和黑人认同的故事，我希望我表达出了同情。我看到了这些故事发展的方向。甚至可能这些故事的走向有其历史上的和策略上的必然性。但我想我们必须走到下一步，也就是追问以这种方式建构起来的认同是不是我们会长久喜欢的。要求作为黑人得到尊重或者作为同性恋者得到尊重，与如何做一个非裔美国人或一个有同性恋欲望之人的严格限制可以并行不悖。以一种特别忧虑且强有力的方式，将会出现一些作为黑人或同性恋者的合宜规范：有一些要求要提出；有一些期望要满足；还有一些战线要划定。正是在这一点上一些对自主性特别较真的人可能会担心我们是否用一种暴政取代了另一种暴政。我们知道，承认的行为，以及民间的这种承认，有时会僵化它们的对象，即这些认同。因为看一眼就会变成石头，我们把它叫做美杜莎综合症。如果用过分的热情去追求承认的政治，那么看来就会要求从政治上去承认一个人的皮肤颜色，一个人的性身体，从而很难让人仅仅把其皮肤颜色和性身体看作自我的个体维度。在此，个体并不意味着神秘或完全没有社会意味；它意味着某种没有受到太严格限制的东西，意味着不太抵触个体的变幻莫测。即便我的种族和我的性特征构成了我个性的要素，要求我根据这些东西组织生活的人不是我个性的盟友。因为认同部分由社会概念构成，由我们被当作什么加以对待构成，在认同的领域中承认与强迫接受并没有清晰的界限。

限制与参数

在一篇众所周知的论文《平等与好生活》中，罗纳德·德沃金采纳了亚里士多德的看法："一种好生活的内在价值是它熟练的表演"，并提出了他所谓的"挑战的模式"。这个模式"认为过一种生活自身就是一种需要技巧的表演，这是我们面临的最全面也最重要的挑战，而我们批判性的兴趣由成就、事件和经历构成，这意味着我们很好地应对了挑战。"现在，我想从德沃金那里借来的观念是，在评价我们应对挑战表现如何时，对环境表现出的不同方式做出的一个有用区分。他说，我们的一些环境是作为参数起作用的（包括我们自身的生理属性、心理属性和社会属性），它们定义了对我们而言过一种成功的生活意味着什么。所以说，它们部分构成了我们必须面对的挑战。其他的是限制——它们是我们过上（由参数帮助我们定义的）理想生活路途中遇到的障碍。

每一个人在考虑她自己生活的时候必须决定如何在这些范畴中去分配她的环境，就像一个艺术家必须去决定传统中她继承的哪些方面定义了她的艺术是什么，什么是其创造力的阻碍或者助力。德沃金写道，"对于艺术和伦理学中的选择我们没有固定的模板，没有任何哲学的模板可以向我们提供，因为我们每个人生活的环境是相当复杂的……任何严肃地思考在众多可能的生活方式中他应该怎么过才是正确的人，会有意识无意识地在不同生活方式中做出区别，将有一些看作限制，另一些看作参数。"[207]

在这些环境当中，德沃金把他是美国人看作是他自身的参数。他说，他的美国性对他而言是"过一种好生活的条件"。[208]例如，即便他在英国接受了很长时间的法学教育，并且毫无疑问影响了英国的法律思考，但显然，对他来说最重要的是他对美国宪法做出的贡献。这种重要性来自这个事实，即美国（而不是英国）是他的国家。因此当我们描述我们生活的参数时，社会认同是一个显而易见的候选者。

回过头去讨论我提出的认同问题，你可能会认为被识别为L就是将一个以L身份存在的人当作一个参数。但就像在认同的领域中承认与强迫接受没有清晰的界限一样，参数与限制之间的关系也是流动的和飘忽不定的。再次考虑一下同性恋的问题。对一些人来说，同性恋是一个参数：他们是公开的同性恋者，不管开心或不开心，富裕或贫穷，同性关系在他们追求的生活中处于中心地位。另一些人认为同性

恋是一种限制：他们拼命想要摆脱同性恋的欲望，如果他们摆脱不了，至少他们希望能成功地不按这种欲望行事。与此同时，人们认为可能是障碍的环境也许能被转化为一种积极的存在方式。因而对很多耳聋的人来说，耳聋不是一种限制而是一个参数：他们并不试图去克服这种残障；他们只是试图作为一个很难听到声音的人那样去过成功的生活。一种条件变为了一种认同——耳聋的人变成了耳聋群体。

我认为限制—参数的区分帮助我们看到了为什么“认同”成为了政治直觉交战的场所。黑人、妇女、同性恋者、土著人——在政治上很突出的众多认同范畴正是作为限制、作为态度的结果、作为敌对行为或受到轻蔑的他者来起作用的。每一个这样的范畴都是屈从的工具，是对自主性的限制，也是不幸的代名词。我们可以表明，有一些认同是作为压迫分层系统的一部分被创造出来的。例如，在反歧视法的语境中，有一些认同被当作残障者对待，要么无视他们，要么治疗他们。这些术语具有的双面雨衣的特性可以通过这个事实来说明——专为屈从而设计的范畴也可以被用来调动人们，赋予人们以力量去成为一个自我肯定的积极认同的成员。（将限制转变为参数，这种令人不安的缓和让我们回想起在前一章中我们讨论过的结构与能动性之间的转换，也许它可以帮助我们解释通常由“认同政治”引起的矛盾心理。）作为一个参数，认同为选择提供了一个语境，为定义我们的生活方式提供了一个语境，但它们也同样为社群提供了一个基础，对积极形式的团结提供了一个基础。将你在一个认同群体中的成员认同既看作是参数也看作是限制，这是完全一致的：谴责白人优越性的黑人民族主义者敏锐地意识到了他的肤色是一个限制，即使他想把肤色作为一种抗争政治的基础。因此，限制与参数之间是可以互通的。

但说所有这些并不等于无视其他渴望和其他理想，在它们当中有彼得·辛格所说的我们的道德同情“展开的圆”。认同的路线是相当真实的：它不会不朽、不变或超越人们创造的其他事物。事实上，讨论分化和不和谐可以引导我们忽略那些有力的对抗力量：冲突也许有利于认同的产生，但冲突也可以成为团结认同群体的力量。这已经不是个新潮的想法了，两次世界大战对美国减缓社会分裂、建立美国认同而言有巨大影响；尤其是第二次世界大战促使了民权运动时代的到来。

在罗伯斯洞穴公园中发生的事情几乎以漫画的方式证实了这个直觉：如此容易发生的群体间争斗最后在研究人员所说的“共享的更高目标”面前平息了。随着群体间的敌意渐长以及群体内部的团结感开始激增，聪明的研究人员设计了一系列公共危机。必要性是友好和睦之母。

首先，研究人员破坏了营地的供水系统。两队日益干渴的男孩一

起合作，找出了问题并修好了供水系统。然后向他们提供食物的卡车坏了，或者说看上去坏了。必须用绳子把它拉起来，而且只有集合两队（名声不好的响尾蛇队和高尚的鹰队）之力才能胜任这个工作。渐渐地，旗帜放下来了，公认的分歧也被搁在一边了。男孩们肩并肩，一起拉着绳子（实验者很赞赏这种象征意义），把卡车拉上山来。

没有哪一个危机足以消除响尾蛇队和鹰队之间的敌意，但是，一系列的危机创造了真正的团结，消融了社会的界限。卡车又启动了，食物又回来了，男孩们一起协作准备了晚餐。研究人员负责任地观察到，“晚餐后男孩们在湖边玩起了善意的水战”，但他们又小心地加了一句，“水战中的种种行为并不是以队为界的”。[209]

第四章 文化的麻烦

制造差异

我们注意到，“文化”这个词近年来受到越来越多的挑战。从厌食症到柴迪科舞，都被作为某些群体文化的产品加以解释。[210]据说，当你听到“文化”这个词的时候，你就会伸手去拿字典。

在它曲折的发展过程中，文化碰到的主要对手是“多样性”，这个词现在是公司首席执行官、教育行政人员、政治家和权威人士的最爱。“文化多样性”将两股潮流融合到一起。首先它成了我们这个时代中最受尊崇的事物之一，美国是一个有着巨大的文化多样性的社会。美国的多样性很容易被当作是理所当然的事实，因此我们需要去回应这种多样性。但有一点不太清楚的是，为何是我们的文化多样性值得关注。

让我们从一个人的文化确实能够解释某些东西这种观点开始说起。当犹太人从什泰特勒（Shtetl）、意大利人从维拉（Villagio）到达埃利斯岛（Elliy Island）时，他们带来了我们称之为文化的丰富酿造。他们带来了语言，以及用这种语言讲述的故事、演唱的歌曲；他们用具体的仪式、信仰和传统，用农民衷心送上的美食，以及各种式样的裙子移植了一个宗教；他们还带着特有的家庭生活的观念而来。他们的新邻居会合理地询问，这些第一代移民在做什么，以及他们为什么要这么做；而对此合情合理的解释常常是，“这是意大利的东西”，“这是犹太人的东西”，或者只是说，“这是他们的文化”。

在美国，令人吃惊的是这种差异消失了很多。在国外出生的美国人的比例比七十年前降低了很多；在过去几十年里，移民群体之间的异族通婚率飙升；越来越少的美国人生活在共享“民族”起源的聚居区了。随着其人口分布的下降，多样性的话语开始增多。社会学家玛丽·沃特斯（Mary Waters）有力地论证说，移民文化这碗浓汤的文化残余已是薄粥。[211]还剩下逾越节家宴，参加婚礼的礼宾，还有鱼丸和意大利面。但这些天来有关出席教堂、意大利的知识、食物的味道或者其配偶的情况，一个意大利人告诉了你多少呢？即使在一个基督徒

处于压倒性地位的社会中，作为少数群体的、想要保持其“差异”的犹太人社群，也发现越来越难将自身看作一个文化群体了。

这种通常的移民故事不适用于非洲奴隶的后代，他们从未享有过成为“白人”的特权。但是，白人的故事和黑人的故事之间惊人的差异会致使我们忽略他们共有的东西。事实上，有些形式的英语演讲是来自黑人的：即使在黑人的演讲中存在地域和阶级的差别，但在白人那里也同样如此。我们在此讨论的是所有形式的英语。的确，尽管在过去几十年里出现过大规模的移民潮，但97%的美国成年人，不管肤色如何，都能讲“地道的”英语；虽然偶尔要调整口音，但这97%的人都可以理解对方。更不用说最近的移民了，这个数字快接近100%了。

不仅黑人和白人，亚洲人和美国土著人也都说英语。即使按照语言来定义的一个美国少数族群拉美裔也不例外。现在人们大肆谈论美国的拉美化，的确，在商店里，在街角，你能听到三十年前你听不到的西班牙语。但是，正如语言学家杰弗瑞·那伯格（Geoffrey Nunberg）指出的那样，现在非英语居民的比例只是十九世纪九十年代上一次大规模移民潮中人数的四分之一了。他引用了佛罗里达州的调查，这份调查表明98%的拉美裔希望他们的孩子说一口流利的英语；兰德公司的一项调查表明，在加州大多数第一代拉美裔移民可以说地道流利的英语，而他们的孩子中只有一半能说西班牙语。[212]如果成为一个美国人意味着理解英语的话，那么在美国出生的拉美裔绝大多数（而且越来越多）都能通过测试。亚洲移民的后裔英语也能达到同样的熟练程度。

语言只是大多数美国人共享的众多事物之一。例如，这个国家的大多数公民也知道一些棒球和篮球知识。而且美国人还熟知消费文化。他们的消费风格是美国式的，他们知道很多相同的消费商品：可口可乐、耐克、李维·斯特劳斯、福特、尼桑和通用汽车。他们大多数都知道好莱坞的电影和很多明星的名字；即便是那些很少看电影或电视的人也可能会告诉你一些明星的名字。

所谓持久的宗教分歧也比你想的要简单得多。事实上，人们经常提到的一些正统教派和原教旨主义宗派的增长似乎证明了公民信仰的扩散。大体上，正如通常观察到的那样，美国的犹太教非常美国化。这个国家的天主教不为罗马教会所喜欢的原因也是因为它非常新教化。例如，它们一般捍卫个人的良心自由，因此它们不轻易接受罗马教会关于避孕或离婚的教规。[213]尤其是大多数美国人声称宗教是一件私人的事情，一件他们既不希望得到政府帮助也不希望得到政府阻挠的事情。即使是盼望能在学校祈祷的基督教联盟的父母也仅仅希望他们自己的小孩可以维持这个信仰；他们并不希望公立学校着手于改

变其他小孩的信仰。在这些关键的方面——忏悔内个人良心的主权，宗教信仰的隐私权——美国宗教不管其指定的正式教派为何，在决定性的方面往往都是新教派的。在最近的移民潮中重要性逐渐增长的一些亚洲宗教传统也迅速美国化了：例如，许多美国穆斯林喜欢政教分离，而其他地方的穆斯林大多反对政教分离。

像我来自加纳，我发现美国与一个有较大民俗多样性的国家相比是令人震惊的。以语言为例，我小的时候，我生活在一个至少每天可以听到三种母语的家庭。加纳的人口与纽约州的接近，它有十几种正在使用的语言，而且大多数人在家里不可能只说一种语言。

所以，为什么在与多数社会相比看似没有那么多元的美国，我们却整天讨论它的多样性，而且尤其是它的文化多样性呢？到此为止，我可以毫不惊奇地说，我们成天讨论的那种多样性不是文化的多样性，而是认同的多样性。

正如我们已经看到的，要求承认的社会认同非常的多元化。一些群体用的是先前的民族名称：意大利人，犹太人，波兰人。一些群体相当于旧的种族（黑人、亚洲人、印度人）或宗教（浸理会、天主教、犹太人等）。一些群体基本是地域性的（南部的、西部的、波多黎各的）。但还有一些新的群体将特定地理起源的人融合到一起（拉美裔，亚裔美国人）或者是不属于所有这些的社会范畴（妇女、同性恋者、双性恋者、残障者、耳聋者）。当有人提到这类群体的“文化”时我们丝毫不感到奇怪。同性恋文化、耳聋者的文化、奇卡诺文化、犹太教文化：看看这些词组是如何滑过我们的舌头的。但如果你问同性恋者、耳聋者、犹太教徒与其他人有什么明显的不同，显然并不是因为每一种认同对应一种不同的文化。“拉美裔”听起来像一个共享说西班牙语这种特征的文化群体的名字；但如我已经指出的那样，在加州，第二代拉美裔移民有一半人不能流利地说西班牙语，再下一代能说西班牙语的人就更少了。当然，“拉美裔”是美国制造出来的一个范畴，就像黑人和白人一样，都是移民的产物，是美国人口调查的产物。不管危地马拉的农民和古巴的专业人员有什么共同的“文化”，西班牙语的衰落说明，作为一个范畴的拉美裔在文化上正变得日渐稀薄，就像白人的种族性变薄了一样。

你也许会奇怪，为什么认同文化内涵的稀薄化与他们日渐尖锐的承认要求之间没什么关系。那些有着丰富的、独特传统的欧洲移民要求其子女在语言上美国化，并确保其子女学会了美国的官方文化。有人怀疑他们并不需要坚决要求公开承认他们的文化，因为他们仅把这当作理所当然的。他们的中产阶级后代的家庭生活都是由英语主导的，从他们看的MTV到中国菜外卖都是如此，如果把他们的认同与意

大利祖母和犹太教祖父的认同相比，因此说他们的认同变得稀薄了，会让他们感到尴尬；所以他们要求我们所有人都承认他们的不同。

非裔美国人那里也发生了类似的事情。当黑人获得完全的公民资格还存在法律障碍，布朗案和洛文案的司法裁决还没出来的时候，以及在六十年代的民权立法之前，要求公开承认独一无二的黑人文化并不是黑人政治运动纲领上的主要议题。黑人希望国家和社会承认他们与白人共有一些东西：他们的人性，以及著名的“不可剥夺的权利”。作为这些司法变革的结果的一部分，与白人新教徒在语言和宗教上非常接近的中产阶级非裔美国人，现在在许多文化和经济层面上与白人更接近了。正在这个时刻，他们中的许多人被一种非洲中心主义所吸引，他们要求非裔美国人的文化独特性在公共生活中得到承认。

我不否认——谁能否认呢？——美国的黑人和白人的平均体验存在重大的区别。我们都知道在市中心聚居着大量穷困的黑人，他们上很糟糕的学校，也没有工作；在住房、雇佣以及法律体系内都存在对黑人持久的歧视；当一个社区中的黑人比例超过“引爆点”后白人就有逃离这个社区的倾向。许多穷困的都市黑人（就像许多穷困的乡村白人一样）在本应该搞好的经济中也搞得一塌糊涂。所有这些我都同意。但事实是黑人中产阶级也在壮大，并且比过去干得更好了；在这个文化差异逐渐消融的时刻，主要是他们而不是穷困的黑人在领导要求承认独特的非裔美国文化遗产的斗争。

所有这些并不是说我们不应该把以文化为名的论断当回事；但它的确提醒我们注意，就像我们要进入一个奇异的沼泽似的地域一样。当然，文化这个概念在生活的每一寸中都被历史化和解剖了。今天在全球化的语境下，人们为西方文化的输出而烦恼；但最成功的西方文化的输出正是文化这个概念本身——这个概念曾经被调动起来对抗“文化帝国主义”。马歇尔·萨林斯（Marshall Sahlins）曾指出，在世界各地，一些西方术语的变体已被他人挪用：这个亚马逊的居民和那个所罗门的岛民发现他们有一种“文化”。如他所总结的，“帝国主义的昔日受害者发展出这样一种文化的自我意识可以说是二十世纪晚期世界历史上最惊人的现象之一。”[214]当我还是个孩子的时候，我的家在库马西，当地的“文化中心”是一个你可以去跳舞，去听鼓声，去看我们的肯特梭织布，以及冶炼黄金的地方。你可以参观一个传统的复合模型，可以去看我们的祖先是如何为酋长烹饪的。当时认为被庆祝和重现的是我们的文化；当我们出发去文化中心的时候，我们会用阿肯语说，yēkō kōkya，意思是“我们去看看文化”——在我们的语言中，kōkya就是“文化”的意思。多年以后当我和一个在阿肯王母宫殿工作的朋友一起去参加庆典活动时（对此他非常兴奋），我问他为什

么这对他来说这么重要。他迷惑地望了我一会，回答道：“ēyē yē kōkya”。这是我们的文化。

我不想去重复在其他地方已有大量细心研究追溯的一个谱系，但是说我们的语词从十八世纪和十九世纪的德国浪漫主义——一个强大的反启蒙思潮——中获得了很多力量是没有问题的。至少自从诺伯特·埃利亚斯（Norbert Elias）1939年在德国出版了《文明进程》后，人们很习惯将德国的Kultur观念（这是一个民族的所有，它追求本真性）和法国的civilisation观念（这是一种普适主义的观念，它追求的是持续进步的理性）进行对比。[215]但尽管“文明”这个词在概念上名声不好，“文化”这个词却获得了超乎寻常的智识吸引力。不久前，它成为人种学家的一门学科，尤其值得注意的是1871年爱德华·伯奈特·泰勒爵士（Sir Edward Burnett Tylor）对文化下的定义：“文化是一个复杂的整体，它包括知识、信仰、艺术、道德、法律、习俗，以及作为一个社会成员所需的其他能力和习惯。”到十九世纪，尤其在弗朗茨·博厄斯（Franz Boas）之后，这个社会科学概念成为“文化人类学家”快速占领的领地。二战后，把文化想象成语言那样的东西，想象成需要系统解码的东西变得很平常。或者，（这是后现代主义的转向）也许阐释总是另外一种文化实践：因而，文化更像语言表达，像诗，像被创造出来的东西。[216]但是，几乎每一个可以构想的立场都已经被采纳，并且在一个世纪的辩论中被批评。因此，问题在于，文化最终是不是应该像维特根斯坦的梯子那样被抛弃。如我所说，这个观念现在已经无处不在了：但是是以概念交易为代价。它就像圣经的困境一样。什么可以使一个词语获益，如果它将得到全世界，却失去自己的灵魂？

文化是一种善吗？

在这一章中我特殊的兴趣是，在政治理论中文化被指派的角色是什么。当然，我们将看到，它偶尔引起的麻烦并不少。文化有很多种方式对政治产生影响——尤其是对社会正义——但将两者结合到一起最简单的方式是将文化范畴化为一种资源，或者一种善。你可以找到很多捍卫（而不是假定）这种范畴化的方式，以及不只一种对“善”的阐释。让我从两种主流的方法开始说起。

作为基本善的文化

当然，对罗尔斯来说，善（goods）代表着“理性欲望的满足”，而基本善（primary good）“被假设为是一个理性的人不管想要获得别的什么东西，都依然想要的东西”。作为一个“宽泛的范畴”，罗尔斯引用了“权利与自由，机会与权力，收入与财富，”还有“一个人的自我价值感”。[217]这个有意的粗略勾画看来为其他候选者敞开了大门——威尔·金里卡说，至少可以与之并列的，还有文化。事实上，他认为罗尔斯不仅敞开了大门，还坐下来为其他候选者提供茶水。在《自由主义、社群与文化》一书中，他写道，“罗尔斯关于自由作为基本善的重要性的论证也是对文化成员资格作为基本善的重要性之论证。”因为自主性需要选择，而文化提供了“选择的语境”：只有“通过一个丰富和安全的文化结构，人们才能以一种生动的方式意识到可供他们选择的选项，并且智慧地评估它们的价值”。所以要调整我们的文化关注使之“与自由主义对能力和自由的关注相一致（而不是相冲突）以判断我们生活计划的价值。”[218]

金里卡还同情这个基本观念的一些变种。他追随罗纳德·德沃金（德沃金邀请我们将文化看成一种像公园和桥梁那样的公共善）的观念，即文化“向我们提供了一副眼镜，通过这副眼镜我们将经验看作有价值的”；[219]马格利特和拉兹则认为（在他们的论文《民族自决》中）“对一种文化的熟悉程度决定了我们想象的边界”。[220]请再次注意，金里卡的方法是一种公然的个人主义，因为这里的善最终是一种个人的善，而不是民族的善。这一点很重要，需要铭记于心，因为在金里卡的论证中，如同在很多其他论述这个主题的作者那里，“文化”有时候指的是一种泰勒式的大包裹，有时候指的是“文化群体”中的成员资格（换言之，我所说的认同），两者交互使用，界限

不是那么清晰。

从文化是一种基本善的观念可以得出什么样的政治意蕴呢？当然，群体权利常常被认为冒犯了自由主义的核心价值。以赛亚·伯林曾经提出过著名的警告，让我们防范把“自我”扩展到部落、种族和其他超个人实体的危险。[221]许多“自由主义的多元文化主义”做出的基本改变是把原来只属于个人领地的自由和保护也分派给群体了。但是出于我们看到的所有理由，金里卡相信个人主义与群体权利之间的冲突只是一种幻影，这些权利如果合理得当的话可以服务于自由主义个人主义的目标。在他看来，一个社会保护我的文化并不比保护我的财产显得更不自由。因此他同意艾瑞斯·杨所说的“差异的公民资格”（differentiated citizenship），这个概念认为“只有当它们的成员拥有一些与群体相关的权利时，某些形式的群体差异才是可以被接纳的。”[222]或者像威廉·布莱克会说，“将同一种法律施用于狮子和牛就是压迫。”

金里卡以令人称道的细节找出了一种对文化友好的方式，其目的是要保持与主流的自由主义思想（与罗尔斯、德沃金和内格尔）的一致。他的典型例子是加拿大的土著社群，他想把“文化权利”扩展给它们。（例如，这些社群可以自行决定居留要求，卖地的规范，等等。）[223]看上去为了土著群体的自主性，好像土著人个人的自主性在某种程度上被牺牲掉了：但金里卡希望我们不要接受这个结论，我们应该看到，文化是一种基本善，土著个人的自主性依赖于他/她所属的“社会性文化”的维持。在移民的例子中，尤其是当移民的规模比较大的时候，金里卡会提供较弱的“多种族”的措施。这些措施可能包括防止歧视的积极步骤，比如为其“文化实践”提供公共资助，各种各样繁琐规范的豁免权，等等。他坚持声称，“如果移民为他们的种族认同而骄傲，那么很自然地我们会期望公共制度可以调整自身去容纳这种多样性。”[224]但是在此主要的目标是让融合（integration）成为可能。移民群体的代表性越稀疏，要求此类多种族特权的呼声就越低。

值得强调的是他所表述的、为这类容纳提供理由的是自由主义的传统价值，平等和自主性。如果一个人需要接触他的文化以做出有意义的选择（以及享有自尊），那么这些类型的保护只不过是在为普通的自由主义的个人主义服务。确保公民享有基本水平的基本善是成为一个正义社会的前提。因此金里卡花了很大功夫来表明他的实践建议和原则要点是一致的。

事实上，从这个论述来看问题的话，我们也许会发现从政策建议的一个特殊之处出发也许是有帮助的。假如我是一个来自爱沙尼亚科

科拉的村民，我决定搬到爱荷华州的特里尔去，那里除了我之外只有奶牛和麦田。如果“文化”指的是通常的人类学束丛——包括从语言到婚礼到烹饪实践在内的所有事物——我将很难去“实践”它。也许对你来说这不是困难：我能够实践你的文化。但这行不通：当金里卡说一个人为了做出有意义的选择，需要“接触社会性的文化”时，他强调在此所需的不是任何一种文化：它必须是“一个人自身的文化”。[225]然而如果我和我的“文化”都是科科拉的，我却无法自行实践我的文化，那么金里卡所谓的“多元文化的公民资格”又能向我提供什么呢？国家应该向我提供我的同乡人吗？没人会建议这么做，这不光是行政费用的问题。只有当存在一个重要的科科拉团体，有厨师，有牧师，还有其他文化工作者的时候，他才会建议实行这些“多种族的措施”——对我的伦理方式的外在保护。而且只有当存在一个大规模的、长期驻居的科科拉团体的时候，我才有资格享有这些强有力的措施，也即金里卡所说的“文化权利”。只要你将他的作为资源的文化概念当真，就会出现一个奇怪的结果：如果文化是一种资源，为什么当我最不需要帮助的时候得到的补救措施反而是最大的呢？这就像某种颠倒的罗宾汉逻辑。为什么当我受到最多剥夺的时候，我得到的支持最少？这个悖论表明在作为资源的文化图景中有些东西是错误的。[226]（让我说清楚，我的目标不是政策的具体内容，而是政策的合理性。可能存在各种各样的理由——有些对投票权持民主的、回应式的态度；有些对行政效率有谨慎的、回应式的态度——为相当大的少数族裔提供更多的准备：例如，在佛罗达州的选举中，为说西语者设计了双语投票，但却没有为说欧西坦语者准备这些。只有当你坚持认为文化是一种资源时，这种罗宾汉逻辑才会出现。）

当我们注意到在罗尔斯的传统中，包括基本善在内的资源是你可多可少地获得的资源时，这个怀疑被证实了；分配这些资源的细节是一个正义的社会深切关注的。但是（除了极少数不正常的情况），我怀疑用文化的不平等分配来描述它是更准确的。比较你的家庭的净资产和我的家庭的净资产是相对容易的；但我看不出我们各自的“文化”会承认这种评估。回到前一章的讨论，用金里卡的话来说，文化听起来很像德沃金所说的“参数”；而参数在他的框架里并不是政府适合去平衡的东西之一。因为按规定，它们不是资源；相反，它们定义了要求其资源均等化的个人。总之，与它能解决的问题相比，文化的资源模型产生了更多的难题。

在此，金里卡试图用一个马格利特和拉兹用过的术语“腐朽的文化”（decayed culture）来取得进展。他说，一些人不幸地拥有腐朽的文化，我们应该尝试振兴它们。我承认我不知道如何说清楚这个概念。[227]如果我们头脑里是文化转型的麻烦时期，那么显然这类条件

降低了我们的自由或自主性——我们在广泛的选项中进行选择的能力。的确，如约翰·托马西（John Tomasi）所说，在一个不那么严格的“选择语境”下可以提供更大程度的个人自主性，在这种语境下，比在一个更稳定的文化社群中，对什么是可接受的生活计划限制更少。[228]文化变迁是很普遍的现象。难以想象的是一个被剥夺了文化的个人或民族。（有关作为资源的文化的讨论显然不是受到了古怪狼孩之出现的激励。）托马斯观察到，“将文化的成员资格看作一种基本善就像把空气看作一种基本善一样没太大意思：由于在实践中人们从这种善中的受益不会有差别，它不会产生特殊权利。”[229]事实上，声称文化必要性的论断的问题在于我们很难想象一种替代品。它像一种形式：你不能没有文化。

现在，我们可以将金里卡对文化作为一种“选择语境”的捍卫看作包含了这层意思：你不仅有一种文化，而且你有这种或那种特定的文化，在这种情况下这个原本微不足道的论断变得站不住脚了。因为如果它的意思是必须通过隔离的方式防止文化的性格——一些社会形式配置的规范、价值和标记——发生变化，那么很少有人会希望采取这种立场（必须要说的是金里卡最不愿意这样）。自由主义者往往同情米利安（Milian）的实验概念和社会进步概念；但冻结现存的偏见、不公平和顽固的前景——这条法令是，凡是存在的就是对的——不容乐观。

如我们看到的，多元文化主义的自由主义者常常说文化就像一面伦理认识论的棱镜——一种观看、行为和存在的方式；就像为概念和价值提供框架的某种东西，“决定想象边界的”某种东西。但是我想警告说，在普遍的“文化”概念和“文化的成员资格”概念之间常常有一种滑动。可能有人会批评我们太关注这个第一概念，而如果我们合理地关注成员资格（归属）的概念（belonging），对文化作为一种善的论证就看似有道理了。

我怀疑有关归属的论断的合理性来自这个基本观念，即社会化是好的，有社会联系也是好的；如果没有像泰勒式的“文化”那样一个共享的社会语境，很难想象这种联合的快乐。在这个问题上拉兹似乎支持无例外论，在1994年论多元文化主义的一篇论文中，他声称“被完全融合进一个文化群体中是每个人的利益”。[230]但是，如果我们推崇的价值最终是一种社会性，是被融合进一个群体，那么你可能会问，这些“文化”术语到底做了什么工作呢。更重要的是，被“完全融合进”一个文化群体是什么意思？

对这个问题的回答在很大意义上依赖于你如何诠释这种要求。在法国诗人和探险家兰波（Rimbaud）穿越非洲之前，遭人诟病的他被

完全融合进一个文化群体了吗？那么苏丹的伊斯兰学者马哈茂德·穆罕默德·塔哈（Mahmoud Mohamed Taha）呢，1985年他因为反对传统的伊斯兰教教法而被判处死刑。看来有些人积极抵抗被完全融合进一个文化群体，因此他们可能与其反射性假设之间保持了一定距离；对他们而言，“融合”听上去就像是管制，甚至限制——尤其对那些热爱自由多于热爱群体的自由主义者来说。这也不仅仅是自负的世界主义者的做作。你也许会发现对这个主题令人印象深刻的表达来自最不具有世界主义气息的诗人，菲利普·拉金。在《别处的意义》一诗中，拉金描写了爱尔兰给他的陌生感，它同时发出禁止和邀请的信号（“风趣而冷漠的言语，如此与众不同，使我受到欢迎”），让他感到“孤立，但又行得通”，这位诗人总结说：

> 生活在英格兰不会有这样的借口：
>
> 这些是我的风俗和规矩
>
> 拒绝它们可严肃得多。
>
> 除了这里，再没有别处支撑我的存在。

但可能只要我们根据每个教会对其自身而言都是正统的原则来正确划定那个群体的范围，所有人都被融合进了他们的文化群体中。根据这种阐释，四世纪希腊的犬儒主义者可能试图游离于所有信条和习俗之外，但却被完全融合进了犬儒主义者自己的文化群体。那个看上去边缘化的人事实上被融合进了他自己的世代文化中，不管他的文化是什么，那就是他的文化。但“融合”的要求变得内容空洞。马格利特和拉兹坚持说，“大多数人生活在不同类型的群体中，因此不属于任何群体的人被那些部分由群体文化塑造的机会拒绝了。”[231]只不过，什么人不属于任何群体呢？我们很难找到他们，即使在肮脏的难民营里的人也有他们的群体。他俩接着说，“对那些在群体中成长起来的，学习了群体的文化，但因为不具有完全的成员资格无法获得这个群体文化的人来说情况相同。”但我们又一次发现很难找到这样的人。霍尔蒂海军上将的布达佩斯的犹太人——随意考虑一些显而易见的候选人——被描述得很差，因为首先他们面对的排斥不是文化上的（他们缺乏获得像工作和司法保护这些东西的机会，而不是获得民族文化的机会）；对以色列的阿拉伯人或土耳其的库尔德人来说情况也是如此。我们可能会想起澳大利亚政府官员制定的一个延续了六十年的计划，就是让“白人”家庭收养的那些“半种姓”的土著小孩，或者让他们在孤儿院里长大。这个严重的罪行是真实的，但我怀疑它们最好被看成是“文化的”罪行。当人们被决定性地排除在权力的运用之外时，当人们被剥夺了法律面前人人平等的地位时，他们受到了伤害。

（不言自明的：当他们从爱他们的家庭被绑走之后他们受到了伤害。）但首要的问题是政治的排斥，而不是文化的排斥。存在把一种伤害形式错当作另一种伤害形式的隐患。如果你把这个当作优先目标，你可以通过各种各样的方式确保一无所有者享有一个稳定的和独特的文化社群；而也许最有效的方式是通过姓名隔离。

当然，这是文化成员资格的捍卫者头脑中所能想到的最有效的办法了。但是，如我所说，让它很容易同意文化成员资格理想的原因仅仅是因为替代性的选择是没有朋友的可怜状态。实际上，成员资格正是对成为隐士的抵抗。在我们这个世界中，宝贵的小小不幸就是要去处理那种不常见的情况。

作为社会善的文化

迄今为止我们探讨了进入文化主题的一种个人主义的方法，在这种方法下它认为文化是个人可以获得的一种资源（罗尔斯意义上的资源）。也许这种个人主义误导了我们。还有一种直接的方法可以进入这个主题，它落脚于这个观念，即文化是一种不可化约的社会善（social good）。“社会善”是一个与诸如桥梁或者大坝那样的公共善（public good）不同的概念，公共善是通过受益的个人得到证明的。而社会善的价值不能被化约为个人欲望集合的满足。查尔斯·泰勒是这种文化观念最有力的一位支持者，他是一名坚定的反还原论者。他强烈地反对此类善的分解概念，正如“一部分魁北克人“倾向于”保护法语，所以它是一种善，就好像它是巧克力冰淇淋和晶体管收音机一样。”这种思维方式是将我们置身于文化之外，让我们疏离对我们重要的东西。他主张，“民族主义的代言人，或者共和主义的规则，都不会将自身的价值看作偶然的流行。他们认为不管我们承认与否，这些善都是我们应该去承认的善。”[232]另外一些人表达了类似的关注。马格利特和拉兹在他们论民族自决的论文中写道，“群体利益不能被化约为个体利益”。“说一个群体繁荣或者衰落是讲得通的，我们可以不用诉诸个人利益来谈论服务于（或伤害）群体利益的行为和政策。如果它的文化繁荣，这个群体可能会繁荣，但也并不意味着群体的许多成员得到了提升。”[233]

对查尔斯·泰勒来说，这个论证很简单。泰勒观察到，“作为个体我们看重特定的事物；我们发现有一些成就是好的，有一些经验是令人满意的，有一些结果是积极的。但这些事情只有以某种特定的方式才是好的，或者说以特定的方式才会令人满意，因为理解它们的背景是在我们的文化中发展起来的。”随之而来的一个机智的结论是：“如

果这些事物是好的，那么其他事物也同样如此的原因是文化让它们成为好的。如果我想最大化这些善，那么我必须保存和加强这种文化。但作为一种善的文化，或者说作为诸种善之聚集地的文化（也有可能很多是值得谴责的）并不是一种个体的善。”[234]

泰勒的提醒对我们很有帮助，因为文化作为一种善和作为诸种善之聚集地之间的差别不可忽视。比如，货币体系的存在是财富的聚集地；它不是财富的一种形式。即使货币体系不存在，你的财富仍然是一种个人的善。[235]即便我们认为文化——泰勒说文化是赋予我们的行为以意义的“实践、制度和理解的背景”——是诸善之聚集地，它的社会性质也不能赐予这些善以社会性。

事实上，不可化约的社会善是否存在仍然是有争议的。一些哲学家，著名的代表有詹姆斯·格里芬，论证说不存在任何真正的集体善，这种集体善不仅对社群中的个体有价值，而且对作为独特实体的社群本身有价值。按照这种论证，“价值议题”建立在一种借来的合理性之上。我们认为是社会善（或格里芬说的“集体善”）的那些东西是由人与人之间的关系来定义的——它们是通过一个群体来定义的。有一些善不是个体可以单独享有的；它们依赖于社会的互动。我们错在从这些定义性的、因果性的命题走向了这个结论，这些价值没有办法通过诉诸它们在个人生活中扮演的角色而得到说明。[236]

泰勒写道，文化：

> 不仅仅是个人善的一种工具。它无法与个人善区分开来，好像它仅仅是偶然的条件，在原则上可以不用存在的东西。这毫无道理。在本质上它与我们识别出的那些善有关。因此，很难看到我们如何否认它不仅在削弱的、工具的意义上（像大坝一样）具有善之名，而是内在的善。说一种自我付出的英雄主义是善，或者某种特定的美学体验是善，必须要去判断这种英雄主义和那种体验是不是文化中可以获得的作为好文化的选项。如果这类美德和体验是值得培养的，那么就该促进这些文化，不是把它们看作偶然的工具，而是看作自身是善的东西。[237]

但在这段话中谁是“我们”呢？首先假设我们谈论的是某个文化之外的人。例如，在阿图尔·施尼茨勒（Arthur Schnitzler）的维也纳，决斗体现的是一种军官荣誉伦理。假设你通过阅读《古斯特尔少尉》来理解这一点，你同情缺乏荣誉的下层军官以及他复仇的欲望。（这将是一个非常奇怪的反应：但我们在从事哲学的猜想。）这算不算把决斗者的英雄主义看作一种善呢？如果是这样，那么看来泰勒就是错的：你不用哀悼这种文化的消逝，就能够识别出镶嵌在特定文化中善

的事物。如果假定，把它当作一种善就是把它自身当作一种善，那么你自己的判断就表明，文化对于维持这种价值而言并不是必要的。再假设“我们”是处在文化之内的人。你看重你珍视的价值这个事实并不能论证任何事情，更不用说去论证促进某种文化“繁荣”的必要性了。在此意义上任何一种生活方式都是自我证明的。属于一种道德文化就是认为这个或那个是一种善；这是一种自恋中的演习，更不用说预期理由了，即宣称因为它包含了你认为是善的东西所以你的文化是善的。

现在，一种价值就像一台传真机：如果只有你一个人有传真机，那它没什么用。因此如果你认为“一种自我付出的英雄主义”是一种价值，你最好像泰勒建议的那样，尝试着去促进这种自我付出的英雄主义。然而，也许支持它的文化还包含了很多你不赞同的东西。所以我们在此要小心前进。因为首先，不清楚的是我们是如何被捆绑在“文化”周围的；在泰勒整体论的文化概念中，我们被要求去维持所有东西，这显然不对。因此最后我们在大文化（包含了实践、习俗、概念、价值的文化海洋）和小文化（常常由定语来修饰：这样或那样的“文化”）之间游移。假设你是一个看重贞洁的美国人，你担心六十年代后你的同胞不再看重这个价值。因此你也许希望促进一种贞洁的文化——传播禁欲运动，希望它可以赢得支持者。但你不会去促进十九世纪八十年代——或者任何你认为贞洁这种价值最终得到人们足够欣赏的时期——的文化（大文化），因为你不会关心随之而来的数不尽的其他东西（比如，导致决斗的特殊的荣誉文化）。一种善镶嵌于一种生活方式中，这也许提供了去记录这种生活方式的一个理由，但它并没有给我们理由去促进它。（你受到驱动去改变文化这个事实又一次要求一个个体去坚持一种不再流行的价值。）出于所有这些原因，作为一种社会善的文化被证明是一个会变化形状的目标。

保护主义者的伦理

让大多数支持者和行动家，其中有一大批是政治理论家，担忧的不是文化在概念上的这种游移，而是实际文化的易逝。在他们看来，我们不考虑文化的保存就是不把文化——不管是个人的文化还是作为社会善的文化——当真。事实上，人们用来描画文化毁灭——说得更中立一些是文化的变化——的那些文字和图像指向的是人类生活的毁灭。同化被当作是灭绝。缅甸的克伦族担心他们“作为一个社群会逐渐消失”；印度的比哈尔人担忧他们会“像美国的印第安人那样灭绝”；巴基斯坦的信德人担心“被变成红色的印度人”。唐纳德·霍罗威茨（Donald L.Horowitz）在他权威的研究《冲突中的种族集团》中毫不困难地编撰了一长列这样的描述，每一个都等同于文化和物质的存活。[238]因此，当威廉·盖尔斯敦将米莱大屠杀比作对非自由社群的自由化时，我们不应感到惊奇。没有多少问题激起这样强烈的情绪，并且，抛出的问题越是抽象，情绪就越是强烈。然而，作为一种规则，保护主义者的伦理只是被提出来了，并没有得到捍卫。

在罗纳德·德沃金的提议中，我们也许可以找到将自身看作文化信托人的一个理由：“我们继承了一个文化结构，除了基本正义以外，我们还有一些义务让这个结构至少如我们发现它时那样丰富。”[239]但这并不等于支持保护主义的伦理，也没有为保护主义的伦理提供辩护，保护主义的伦理要求我们关注特殊文化的存活。没有什么可以阻止一个人用他的投资组合中的联合碳化物公司的股票去交换美国钢铁公司的股票，在信托人模型中也没有什么可以阻止我们用自己的语言英语去交换西班牙语或世界语。当他们声称“全包的”文化群体在自我管理时做得更好时，马格利特和拉兹的这个论断更接近于一种捍卫。但是政治自主性和文化分化之间的风是朝各自的方向吹的；每一股风势必会影响另一股风。而且，当种族群体被融合进更大的实体时——当那波利人开始把他们自己想象成意大利人时，很有可能个人会做得更好。从伦理个人主义的观点来看，我们必须提出的问题是，随着权力攀升到一个更总体的水平，普洛旺斯人（或者萨瓦人、那不勒斯人）的认同失去了它的卓越性怎么办？占婆王国的人很久以前被吸纳进今天我们所认为的越南，在道德上这是成问题的吗？之前马迪和巴里不同的人口不是已经合并成乌干达东北部的拉各巴拉人了吗？如果胡图人和图西人都成为卢旺达人或布隆迪人不是可能更好吗？

金里卡写道，“绝大多数土著人”所理解的“他们的文化认同的性

质……是动态的，而不是静态的。”事实上，他曾经论证说社会性的文化不是“永恒的或不可变的”，否则“就不需要与群体相关的权利去保护它们了”。[240]但是，如果文化是非永恒的和可变的，如果它们的拥有者认为它们是动态的而非静态的，你可能会奇怪与群体相关的权利（不管是成员资格权利还是集体权利）如何能够建立在保存文化这个目标之上。

通常解决这个问题是在内部力量和外部力量之间引入一个激进的区分。马格利特和哈伯塔（Moshe Habertal）在“自由主义与文化的权利”一文中论证到，人民有“压倒一切的兴趣”去支持一种文化的权利：尤其是一种存活下来的权利，不受外来者干涉的权利。金里卡也试图支持文化不受外部力量干扰的权利，而允许它们回应来自内部力量的挑战。他说，只有当面对外部导向的变化时，我们才能说“文化自身受到了威胁”。“向更大的世界学习是一回事；被它吞没是另外一回事，对小国来说，拥有自治权对控制变化的方向和速度来说可能是必要的。”[241]

如果你好奇在他的论述中什么算是“吞没”（swamping），以及它会带来怎样的伤害，你只能靠自己去寻找答案了。但是，尤其在移民的例子中，我们应该想起这个概念的两面性。我们可能记得，在她抱怨受到黑皮肤外国人涌入的威胁时，萨奇尔夫人喜欢用“吞没”这个词。这正契合了十年前《观察者》主编查尔斯·摩尔（Charles Moore）所做的那个著名的评论：

> 你可以做不说英语，或者不是基督徒，或者不是白皮肤的英国人，尽管如此，英国基本是一个说英语的、基督徒的和白皮肤人的英国，但如果人们开始认为它可能成为以乌尔都语为母语的、穆斯林的和棕色皮肤人的英国，人们就会害怕和愤怒。我隔壁住着一家来自印度次大陆的穆斯林大家庭。我们彼此是很好的朋友，他们给予了我们很多善意的小帮助。然而，在海湾战争期间，我感到有一点不舒服。如果这些人超过了我所住地区的白人，我会感到震惊。这样的感觉不仅是自然的，而且它们肯定也是对的。你应该有一种认同感，这种认同感部分源于你的民族和你的种族。[242]

一旦你把保护不被吞没提升为一种原则，那么你必须去思考谁会认为他有资格接受这种保护。我并不是说担心被吞没是不合法的——我可以想象使其有意义的许多种方式，然而我们也确实厌恶那些仅仅为弱化一种生活方式的欲望所驱动的政策。[243]但反对它的论证应该被摆出来，而不仅仅是在那里假想。

但也许这都是错的。也许询问人们为什么想要保护文化就像询问他们为什么渴望吃面包一样：正是因为人们有这些强烈的欲望我们才能努力确保它们的实现。这个愿望是自我证明的。这就像泰勒在论述魁北克的民族主义的状况时所持的立场。泰勒写道，“旨在保护存活的政策应该积极地创造社群的成员，例如，确保将来的世代能够继续指认自身为说法语者。”[244]在多元文化的国家里，这样的社会——泰勒指的是在变化之中保持了连续性，经历了世代，拥有独特制度、价值和实践的群体——可以合法地寻求保护自身存活的措施。他声称存活的欲望要求的不仅仅是让赋予现存个体的生命以意义的文化自身持存下去，还要求文化通过“无限的未来世代”延续下去。正如他在其他地方所说，一旦“我们考虑认同的问题”，没有什么比“一个人希望它永不消失的渴望更具有合法性了”。[245]

然而魁北克的例子提醒我们，用存活这种政治修辞常常太谦虚了，因为它要求的不仅仅是保护，还有创造。正如人类学家理查德·汉德勒（Richard Handler）在他的《魁北克的民族主义与文化的政治》（1988）一书中表明的那样，魁北克认同的内容与魁北克持续进行的民族主义的论说不可分：

> 成为一个魁北克人你必须生活在魁北克并且像一个魁北克人那样去生活。像一个魁北克人那样去生活意味着要参与到魁北克的文化中去。谈到这种文化人们一般指的是传统、典型的行为方式和构想世界的特殊模式；但对这些特殊性的描述是历史学家、人种学家或民俗学家的事情。这类的学术研究看来紧跟这个事实之后：即，由于魁北克文化处于意识形态的中心，它成为一个值得去学习的东西。但这种对文化存在的先天信仰势必来自另一个信念，即存在一个特殊的人类群体，魁北克民族。这个群体的存在反过来断定了一种特殊文化的存在……对文化特殊性的断定是宣称一种独一无二的集体性存在的另一种方式。[246]

这并不是说魁北克的认同是一个空洞的容器，在某种意义上只有它的内容才附带了国家的自我定义这个更大的任务，并且在转变而非保存中这个任务看起来才更自然。

对其他社会性文化来说也同样如此。在先前的章节中，我指出作为独特的、单一实体的种族性的存在是具有一致性的国家行为的产物。约翰尼斯·费边（Johannes Fabian）探究了刚果特定的种族性是如何通过承认的殖民政策产生的。大卫·莱汀（David Laitin）指出豪萨—富拉尼（Hausa-Fulani）主要是“北方人民代表大会（NPC）在他们针对南方的战斗中运用的一个政治口号”，仅仅在几十年前，“约鲁巴族”（Yoruba）还不是一个政治认同的通用述语。在加纳，阿肯人

的政治认同是在与新形成的埃维人的认同相对立的过程中出现的。[247]殖民时期的“部落”管理——大卫·坎纳丁（David Cannadine）引人入胜的研究对此作了探究，装饰主义（Ornamentalism）——纳常常导致官方“种族”领导精英支持的官方主体的种族性的产生。

在美国，土著群体的政治存在与政府承认的机制之间有不可分的关系。当代（存在的或将要存在的）佩科特人的认同正是联邦和州政府的承认政策和豁免政策的产物，尤其是免税政策的产物。除了佩科特人拥有的福克斯伍德赌场（还有诸如佩科特制药网络公司），现在还有一个花了两百万美元建造的拥有顶级水准的佩科特博物馆和研究中心，政府派出几队考古学家进一步深化我们对这个一度消失的部落的知识，推进理查德·汉德勒所说的那类计划。我之前写到过美杜莎综合症，但有时候迈达斯（Midas）也会插手。美国的拉马坡山（Ramapough Mountain）部落，是美国国土上自认为是印第安人的250个部落之一，他们向新泽西州申请被命名为新泽西的印第安人，尽管联邦政府驳回了这个群体有关其起源的断言。（1995年，印第安事务局宣称他们是自由奴隶的后裔，而非之前所说的猛西人[Munsee]的后裔。在2002年到2003年新泽西州立法期间，要求承认拉马坡的议案与其他议案一起被递交给了众议院和参议院。）政府如何决策很可能将决定这个部落能否存活。商业兴趣有助于这个一度解散了的种族认同的存活，犬儒主义者可能会把这个现象称作赌场的文化主义（即使经济动机只是强化了坚持“文化是重要的”这个主张）。但司法豁免的实现可以随时唤起衷心的认同忠诚。在文化认同的花园里，绢花可以迅速生根。

即便你允许文化民族主义的争论，然而文化群体的存活却并不总是可以和伦理个人主义保持一致。在魁北克的例子中，泰勒写道“数不清的未来世代”，他指的是现在这些人口的子孙。保存法语加拿大文化的欲望不是希望将来这里或者那里有一些人可以说魁北克语，进行魁北克人的实践。它是希望这种语言和实践可以一代一代的传承下去。因此，通过让一些不相干的人在南太平洋的岛屿上传承法语加拿大文化来解决加拿大问题的提案无法满足这个需要。

为什么这是重要的呢？因为并不清楚我们在尊崇这类保护主义论断的同时能否尊重未来个人的自主性。有时候父母希望他们的孩子坚持一些孩子自己抵触的实践。我早先讨论过，对一些印度和巴基斯坦裔的英国妇女来说包办婚姻就是这样的。在这个例子中，自由主义思想中的平等尊严的伦理原则看来会妨碍父母自行其是，因为我们关心这些年轻女性的自主性。如果在个人的例子中是这样的，那么在我看来一个群体的一代人希望将他们的生活方式强加给下一代人也同样如

此——更不必说他们想要把它强加给未来更远的世代了。

一旦我们想到后代的这些景象，可能让我们吃惊的是文化的讨论与它在自由主义的论说中可能取代的种族的讨论也相去不远了。如我提到过的，金里卡想要通过区分外源性的变化和内源性的变化来调和保护主义的伦理与他承认的文化流动的本性。他说，“出于成员选择的文化变化是自然的、可欲的。因此，我们必须在一种文化的存在与它在任何给定时刻的‘特征’之间做出区分。”[248]但是，不参考文化的特性而确立一种文化的认同——谈论它的存在而不诉诸它的特征——让我们走向了某种在概念上与种族相似的东西。剩下的没有了特征的东西只是后代这个事实：尽管不是非要从一般的生物学或特殊的基因来看待后代的重要性，但在我们这个崇尚科学的年代，让生物学的故事（通常是错误的故事）来接管一切是一种趋势。即便以后代为基础的论述能够抵制住种族主义的诱惑，让认同基于成千上万的对基因关系的赤裸断言上，在道德上看来仍然是武断的。只有在家庭范围内家族的修辞才具有最佳的道德（伦理）意味。

当马格利特和拉兹强调在一个“全包的文化”（encompassing culture）中成员认同是地位或归属而非成就的问题时，一个类似的难题产生了：“由于（成员）认同一种共同的文化，他们至少在部分上分享一个历史，因为通过这个共享的历史文化才得以发展和传承。”[249]然而，正如我在其他语境中偶尔发现的那样，我们不应该根据共享的历史来划分群体。正如认为不同时期的两件事都属于一个个体历史的一部分一样，对不同时期的个体我们有不同的认同标准，这个标准独立于他/她对这两件事的参与，因此，当我们意识到两个事件属于同一个群体时，对这两个时期的群体我们有不同的成员标准，这个标准独立于成员对这两个事件的参与。共同享有一个群体的历史不能成为同一群体成员资格的标准，因为为了识别出它的历史，我们需要一些东西来识别这个群体；而这个东西不能成为这个群体的历史，否则则以循环论处。[250]

在此意义下，沃尔特·本·迈克尔（Walter Benn Michaels）建议说，没有一些种族化的群体概念，一个人的文化可以是任何他/她实际实践的东西，因此就不会消失，也无所谓恢复、保存或背叛。因此，当泰勒说没有什么比一个人希望认同永不消失的渴望更具有合法性的时候，我们要问，为什么我们讨论的是消失，而不是变化。迈克尔说，“没有办法解释为何人们过去做一些事而现在不再做这些事构成了他们真实的认同，而非他们现在做的事情构成了他们的认同，就很难说之前的说法语者、现在的说英语者失去了他们的认同，因此，我的观点不是失去的东西没有价值，而是认同从未消失过。”[251]

当然，抽象一点来说，对存活的关注与对自主性的尊重是一致的；否则每一个真正的自由社会都会在一代人中消失。如果我们创造一个后代愿意坚持下去的社会，那么我们个人和政治的价值就会在他们中间存活。但这里有一个困难的问题，即对自主性的尊重应当如何约束我们的教育伦理。（我将在第五章进一步探讨这个问题。）毕竟，我们在某种程度上有权力塑造我们的孩子，让他们成为愿意坚持我们的价值、信仰和习俗的人。正因为对认同的独白式看法是不正确的，每个孩子的内心并没有一个等待去表达的内核，只要家庭和社会允许它的自由发展。我们必须帮助孩子去成为他们自己：因为孩子自身并不是带着价值而来的，我们必须根据我们的价值来做这件事。赞赏自主性就是去尊重他人的概念，在决定什么对他们来说是好的的事情上尊重他们的计划：但孩子不是从计划或概念开始的。因此在广义的教育理念下，即社会再生产的技术观念下，看来我们必须诉诸以及传承更具实质性的价值，而非尊重自由主义的程序。自由主义的程序主义会允许国家对不同的善观念保持冷漠：但哪种善观念将流行取决于我们在教育中传授什么。只教孩子必须接受一种政治，在这种政治中其他人的善观念没有被压制，那么很快也许就不再有实质性的善观念可言。

在绝大多数现代社会，大多数人的教育是由政府掌管的机构管理的。因此，教育属于政治的领域。这绝非偶然：社会再生产包括集体目标的生产。此外，随着孩子发展出他们的认同，成为我们要尊重其自主性的个体，自由主义的国家有责任保护孩子的自主性不受家长、教会和社群的侵犯。我将捍卫这样一种观点：现代社会的国家必须在教育中包含这类议题：即便你不同意，你也必须承认目前它的确扮演了这样一个角色，出于我讨论过的原因，这意味着国家有它的宣传任务，至少，它应该宣传一种实质性的善观念。但所有这些并不意味着国家自身的目的是去关心（与它的成员相对的）特殊的种族群体的存活。

肯定的否定

早先我说过在“文化保存”的外壳之下常常隐藏着一种文化重建的计划；作为一种普遍规则，国家的承认并不会让它的对象保持原状。这些都是毫无疑问的。现在我想要关注的是普遍规则的一个特殊例子，这个例子将向我们提供一个说明性的悖论。当一个社会着手于支持一个通过它与社会的对立来定义自身的群体时，会发生什么呢？当对立是真正的友谊时（又一次向布莱克的《天堂和地狱的联姻》致歉），会发生什么呢？

约瑟夫·拉兹对自由主义的多元文化主义的论述为我们提供了一个很好的起点，这正是因为他意识到了和谐有其局限性。他写道，“一个人的文化构成了一个人的认同。因此轻视一个人的文化，迫害它，嘲笑它，轻视它的价值，会影响该群体的成员”，他继续说，“如果它得到了国家的许可”就更是如此。与此同时，拉兹承认文化之间的一些敌意是不可避免的，而“冲突是内在于多元文化主义的”。[252]

这里漏掉的一点是，这种敌意可能构成了诸种文化。这不仅仅是罗伯斯洞穴实验对人种发生学的观察。毕竟，文化规范不仅由它们所肯定和尊敬的东西构成，也由它们所排除、拒斥、轻蔑、鄙视、嘲笑的东西构成。禁止后一组社会实践就是去改变相关社会形式的性质。也许一个不觉得约鲁巴人傲慢和过分自信的伊博人会丧失一些伊博人的特性；而显然一个觉得大众文化没问题的五旬节派教教徒很难获得他的同伴的认可。喜欢一个东西可能包含着对另一个东西的讨厌。看重谦逊的价值同时又欣赏铺张与高调并不特别冲突，但在实践中将两者调和起来是困难的。在马格利特和拉兹论民族主权的论文中，他们说“个体的尊严和自尊要求群体、群体的成员资格赋予个人一种认同感，让个人得到普遍尊重，而不会成为被讥笑、仇恨、歧视或迫害的对象，这已是常识。”[253]这是常识，但我怀疑它是否正确——在此语境下，我怀疑我们能否要求尊重，而不是简单的宽容。正如我在前言中所说，“尊重”的领域是自由主义的抽象显示其力量的地方，因为受到约束的自我——社群的倡导者将被抽象的自由主义的个人所取代——并不是我们按照规则必定去尊重的人。

如我们已看到的，黑格尔式的承认概念（recognitian）在多元文化主义的语境下被讨论得很多；但为了阐明文化支持的悖论，我们也许要引进另一个黑格尔式的概念，即内部否定（internal

negation）。

> 但你失去了征服者的气势，
>
> 如果你所征服的我，被你的仇恨所毁灭。
>
> 那么，让我的存在不要减损你的存在，
>
> 如果你恨我，请小心你恨我。

这是约翰·邓恩（John Donne）在《禁令》一诗中所写的，乔恩·埃尔斯特（Jon Elster）引用它来阐明这种动力学。埃尔斯特说，“一个要求毁灭外部客体来保持独立性的人，在他的存在中依赖那个客体，因此不可能不带矛盾地希望它的毁灭”，“一旦我们开始思考这一点，会发现这个现象是普遍存在的。它解释了为什么无信仰者具有战斗性的无神论难以存在，就像某种共产主义与私有财产权共生一样”，他接着说，它还解释了一些反共产主义者对冷战的怀念——不是对它所提供的稳定的渴望，而是对从它当中获得意义的渴望。[254]

那么，想象一个文化群体，悲观者，他们依靠被排挤而壮大。也许它的起源是十六世纪的某个异教，从那以后异教徒被排除出了他们以前从属的社群，他们试图保持超脱和孤立。因此，他们以可恶的方式对待他人，以确保自身将一直受到排斥，他们从外来者的敌意中获得力量，从而可以保证他们的生活方式不受外部影响。然而，现在他们发现他们生活在一个欢迎他们的体制中，政府对他们很慷慨；因此这个群体中的年轻成员开始质疑群体信条的基本宗旨。当然，你也许会认为这是一件好事。你甚至可能将它看作对今日支持悲观者这一倡议的辩护。但这个政策不能作为保护悲观者文化的理由。你没有保护它，你毁坏了它。保护它的方式是鼓励那些不属于消化不良者群体的人继续以鄙视的方式对待他们。因为在这样的条件下悲观者的文化才能繁荣，在这样的条件下它能够最好地保存自身。

考虑到种族传统或部落传统常常生长于敌视的环境中，也许没有简单的方法来调和保护主义的伦理与尊重人性的自由主义理想。在一些罗马尼（Romani）群体中拉小提琴是很普遍的，因为这是这个流浪的移民群体为数不多的可以赚钱的一门手艺：如果给这个种族一些土地，那么小提琴就会变成锄头。当他宣称堕落的、衰落的文化可以恢复活力的时候，金里卡躲避了这个议题：“只要给予了所需的前提条件，土著群体（可以）在其文化传统的基础上吸收现代世界的最好成果成为有活力和多元的文化群体。”从这种特定的、分裂差异的方法中我们不能期望得到多少收获。让我们暂时把是否应该合法地渴求

这种或那种文化具有“多元性”的问题放到一边（我们稍后将讨论，一种文化具有内在的多元性意味着什么）。很显然，文化维持与文化支持是不同的。我们常常必须做出选择。要求去除或者转化他们服务的认同的自由主义运动并不少——一些激进的同性恋政治运动，还有印度的贱民解放运动。[255]要理解这样的政治，我们必须首先将它看作提升了作为人的利益，而不是作为认同承担者的利益。解放穷人的运动不是去承认他们作为穷人的认同。在此目标不是保护，而是文化或社会经济的变革。布莱克说，“地球上永远存在着两个阶级，他们应该是敌人；任何想要调解他们的人都是在破坏存在。”当否定是一种肯定时，在布莱克的意义上，最后你必须决定这是不是值得尊重的文化或民族：这是一种不能分裂的差异。

多样性的原则

英国政治思想中有两块试金石：

> 但根据不同的规章、习俗和观念，人们的倾向是多种多样的；就像我们通过感官去把握那些事物一样，我们可以尝、摸和闻；但在那些涉及到生活的共同行动的事情上，这个人赞赏的（也即是善），那个人却看不起，认为是邪恶的；不仅如此，很多时候同一个人在这个时期赞赏这件事，在另一个时期又憎恶这件事。只要他们行为，就必然产生不和谐以及争斗：只要他们处于战争状态下，由于兴趣和欲望不同，人们就会用完全不同的手法分配善与恶。
>
> 只需提到人们具有多种多样的口味，就足以构成不要试图用一个模子来塑造他们的理由了。但是，不同的人还需要发展精神的不同条件；不同的人不能健康地生存于同样的道德之中，就像各种各样的植物不能健康地生存于同样特质的环境和气候之中。帮助某个人培养较高禀性的一些事物，对于另一人却是障碍……除非在他们的生活方式上也有相应的差别，否则他们就既不能获得快乐的公平份额，也不能在精神、道德和审美方面成长到他们的本性所能达到的高度。

第一段话来自霍布斯的《论公民》，在此我们了解到，导致“不和谐以及争斗”的原因不是人们不去追求善，而是他们有相互冲突的善观念。第二段话出自穆勒的《论自由》，是我已经引用过的。[256]对穆勒的前辈尤其是霍布斯来说，多样性是一个需要解决的问题，而不是值得促进的条件。直到穆勒，多样性才成为某种价值进入到盎格鲁撒克逊的政治思想中。受到浪漫主义迷恋差异（洪堡的“整体的个人主义”）的影响，穆勒认为多样性既是发展个性的条件也是个性发展的结果。[257]但穆勒的多样性学说事实上有两面。在此，多样性是人类的一个前提事实，一个要促进人类福祉的社会必须接受这个事实。但多样性也包含在穆勒所呼吁的“生活实验”中；在这个意义上，多样性将产生多样性，因为暴露在多样性环境中的人会产生出更多的多样性。我们应该得到怎样的对待取决于我们是谁；但我们怎样被对待将影响我们会成为谁。相应地，穆勒害怕的不只是传统的流毒；他还关心很多现代性的问题。事实上，在令人相当吃惊的程度上，对全球化时代大众传媒和大众文化带来的平整化和同质化效应，他有很多

抱怨：

> 环绕着不同的阶级和个人，并塑造其性格的各种情境，正在日益趋于同一……相比较而言，他们现在读相同的东西，听相同的东西，看相同的东西，去相同的地方，所持希望和恐惧也指向相同的对象，拥有相同的权利和自由，以及主张这些权利的相同的手段……而同化仍在进行之中。这个时代的一切政治变化都在促成同化，因为所有这些变化都趋向于把低的提高、把高的降低。教育的每次扩大都在促成同化，因为它把人们置于共同的影响之下，并让人们获得通向事实和情感之普遍贮存库的手段。交通工具的改善也在促成同化，其方式是让相距遥远的居住者密切接触，同时又引起从一地到另一地居住变化的迅速流动。商业和制造业的增长也在促成同化，其方式是更广泛地传播舒适环境的优点。[258]

他接着抨击公共意见在国家事物中扮演的越来越重要的角色，或者我们今天常常谴责的“受调查驱动的政治”。

穆勒种下的这棵树已经长得很巨大了（我也许应该尊重他喜欢用树来打比喻的习惯）。在当代政治理论中，多样性因其自身之故是一种重要价值的观念——我们可以把它叫做多样性的原则——代表了一股有力的派别。据说穆勒是从旧的自由主义——认为自由是重要的，因为它可以使人们发现有关道德和形而上学的真理——向新的自由主义——认为自由是重要的，因为不存在这样的真理——转型的人物。[259]不用说，新兴的怀疑主义成为了一个有力的学说，它的一些支持者注意到在《论自由》中穆勒对多样性给出了最完整形式的辩护，尽管他们并不赞同：他对多样性的热情是了不起的；但它不是没有边界的。他不喜欢神权政治家和专制者，因为这些生活方式将使个性窒息。他对多样性的承诺并不会取代他的人类福祉和自我发展相交织的理想。他写道，“进步的原则对立于传统的支配。”[260]那么，进步的原则是不是成功最终的标准呢？就当代的多元主义者而言，穆勒引领着政治理论家的队伍穿过了同质性的沙漠，他指出了家园的方向，但像摩西一样，他并没有到达应许之地。

一元论的威胁

很多理论家——他们当中有威廉·盖尔斯敦、约翰·格雷、海库·帕瑞克（Bhikhu Parekh）和乌代·辛格·梅达（Uday Singh Mehta）——认为多元论最大的敌人是一元论，尤其是与自由主义经典文本相关的

哲学一元论（穆勒本人没有被排除在外）。在他的《重新思考多元文化主义》一书中，帕瑞克费尽心思追溯的一元论的传统从柏拉图开始，现在仍然在纠缠我们；（用帕瑞克相当抽象的语言来说）它由一种对人性的普遍主义信念以及对相似性（而非差异）的本体论偏好和道德偏好所刻画。罗尔斯因其与形而上学的纠葛和不被承认的带有宗派色彩的自由主义承诺而受到指责；拉兹因其对自主性狂热的强调而备受指责；金里卡因其要求民族少数群体至少在某种意义上必须尊重个人自由的自由主义原则而遭到批评。一元论的狡计在他们身上都有影子。帕瑞克抱怨到，所有这些方法都没有将多样性完全看作价值；在它们应该承认差异的地方它们看到的是同一性。

带着他那应受批评的个人主义的多样性概念，穆勒自然是一个主要的冒犯者；事实上，帕瑞克和其他人坚持认为，当他不宽容地说约翰·诺克斯（Joh Knox）不能受到伯里克利那样的尊重时，穆勒出卖了自己。[261]当然，该起诉书令人熟知的观点是，穆勒是一名自主论者，而自主论是一种种族中心主义的偏见，多元论应该排除它。

事实上，当穆勒将自主性的要求搁置起来的时候，他才是一个真正的种族中心主义者。在《论自由》的第一章，穆勒说，“对于文明群体中的任何一名成员，可以违反其意志而正当地行使权力的唯一目的，就是防止对他人的伤害。”至此，你可能认为他是一个自主论者，但随后他提出适用范围：“也许无须赘言，这一学说仅适用于能力已经成熟的人”，因此排除了孩童和那些“其种族本身还处于未成年时期的社会落后状况”。[262]在此，穆勒期望的让步正是一些像格雷这样的强烈的多元主义者所力促的。穆勒说，即使是阿克巴和查理曼帝国的专制对落后社会来说仍然是有益的。指控说出此话的穆勒将自主性的伦理强加于那些不把自主性当作价值的文化是不公平的。[263]那些穆勒的批评者在他们最强大的时候拒绝接受穆勒的论证，在他们最弱小的时候接受了穆勒的论证，这不得不说是一个巨大的讽刺。

因为穆勒的信念是所有人都应该得到自我发展的机会，所以据称他犯了“一元论”的错误。穆勒的一元论，如果我们这样说的话，表达了他对美国奴隶制的激烈批评，因为那是“人性的灾难”。由于穆勒坚持认为人类最终是相似的，人性最终是同一的，在这个主题上他的著作中充满着一元论的语言。他写道，“我还没有在世界上哪个地方听到人对其他人做出比奴隶制更可恨的事情。”他谴责的力量主要来自这个信念，即他坚持认为罪犯和受害者在本质上是同一的：经由人类，走向人类。在1850年弗雷泽杂志（Fraser’s Magazine）发表的一篇驳斥卡莱尔的《对黑人问题的只言片语》的文章中，穆勒写道，如果卡莱尔不蔑视“对人类本性的分析探究”，他会：

> 避免犯下将他发现的人类之间的每一种差异归结为本性的差异这种低俗的错误。也可能如人们所说，从同一根树干生长出的两棵树，不可能一棵比另一棵高，除非在萌芽状态时一棵比另一棵获取了更多的养分。没有土地、气候、环境的差异带来的影响吗——没有风暴掠过这棵树（而放过了另一棵树）吗，没有闪电伤害过它吗，没有野兽啃过它吗，没有昆虫在上面捕食吗，没有陌生人剥落它的树叶或树皮吗？[264]

穆勒的论辨将“人类”这个词淋漓尽致地运用了二十八次之多：这是从他的论证中提炼出的一个词。如他在别处所说，奴隶是“人，应该被赋予人权。”[265]这种普遍主义的修辞不可能表现得更清晰了，他对帕瑞克的规定的违反也再清楚不过了。

我们看到，帕瑞克谴责那些断言人性具有普遍性的人，但这种普遍主义的对手却并不总是最好的伴侣。几乎不用提起，自由主义的普遍主义，或有时被叫做“本质主义的人本主义”在启蒙运动中没有一席之地。在这种普遍主义的主要反对者中，有一些是早期的激进差异理论家，他们的观点被用来论证奴隶制和殖民主义的正当性，后来又被用来论证种族屠杀的正当性。所以，在思想史上，我们不该假设普遍主义给出了最多的回答，或者多样性的特质永远值得我们尊重。让我们再进一步。我们的道德现代性主要是包括将平等尊重的原则推广至那些原本在同情范围之外的人；在此意义上，它包含了一种在我们的先辈只看到差异性的地方看到相似性的能力。这种智慧是来之不易的；不应该把它轻易抛开。

有些人可能会反对说，废奴主义者在“相似性的逻辑”下开展运动只不过是一个偶然的事实。也许他们会说黑人是非常不同的他者，只不过他们还是应该成为自由权利的主体；或者因为奴隶制是一种统治形式，它腐化了统治者，所以它是错的。事实上，许多废奴主义者确实认为黑人比“白种人”更低下，这两种人不可能在平等的环境中和平相处。也就是说，典型的废奴主义者看到黑人的时候并不会反射出自身的镜像。但他的论证毫无疑问地建立在某种相似性的基础之上：比如，像白人一样，黑人也是上帝的孩子；或者，像白人一样，黑人也能感受痛苦。他们看到了，也坚持一些根本上的相似性。如果他们不这么做，很难看出他们怎么能劝服别人。[266]废奴运动的逻辑（如凯瑟琳·加拉格尔和其他人指出的那样）会继续支持工业革命期间反对“工资奴隶制”的运动。这就是为什么我说我们的道德现代性的进步是通过帕瑞克责难的相似性逻辑的扩展而实现的。帕瑞克没有说服我们，对相似性的拒绝是值得推荐的。为什么人性的普遍性假设必然是坏的呢？它甚至是不真实的吗？如果穆勒、拉兹、金里卡和其他人没

有认识到多样性是一种终极价值，如帕瑞克声称的那样，那么，对多样性而言就更糟糕了。穆勒对多样性的热心奉献无需累述：对拉兹和金里卡而言多样性并不占据中心地位。任何弱小的“一元论”版本都应该接受质疑，这显然是自由主义者很乐意捍卫的一种一元论版本。

算出来的多样性

说起多样性原则，可以参考两幅不同的地图。在一幅地图中，我们在文化迥异的社群之间（甚至在主权的政体之间）绘制了权宜之计；在另一幅地图中，我们所绘制的多样性是内在于一个社会或一种生活方式的。尽管这两者之间没有明显和稳定的区分，但我把第一种多样性叫做“外部的”多样性，第二种多样性叫做“内部的”多样性。正如穆勒所希望的那样，这两个版本的多样性是相互补充的，但它们也同样可能相冲突。例如，当一个自由国家采取措施保护一个附属的神权社群的本真性时，允许这个社群净化自身、降低它的内部多样性时，这两种版本的自由就会起冲突。反过来，当这类社群被自由化，成为一个内部更具多样性，但更像其他社群的组织时，这两种版本的自由也会冲突。当民族之间（而非个人之间）的多样性出现时，我们能看到两种讨论多样性的方式之间的冲突。

内部多样性的例子通常会让我们想起威廉斯讨论的服务于福祉的多样性的例子。伯纳德·威廉斯用优雅简明的语言指出了这个问题：“如果有许多相互竞争的真正的价值，那么，一个社会在越大的程度上倾向于单一的价值，越多真正的价值就会被它忽略或者镇压。到这个程度，更多意味着更好。”[267]请注意这个比较不是发生于一个只有一种文化的世界和一个有多种文化的世界之间的；它是发生于一种丰富的、多样的文化和一种狭窄的、病态的文化之间的。其暗示是为了实现他们的个性，人们需要真正的选择，恰当的选择。（这个立场与“生活实验”很可能是有价值的这一观念相吻合。）[268]但是要有多么多元化你才有资格说自己是多元的呢？

要正确回答这个问题，我们必须在不同种类的价值之间做出区分。在我看来，威廉斯是对的，如果他所说的“真正的价值”是那些其重要性独立于我们的计划和认同的普遍价值。这类价值有一个确定的（如果尚未绘制）清单，根据这个事实，一个让这些价值尽可能多实现的社会，比那些让这些价值较少实现的社会要好。但我已经说过，我们的认同是价值进一步的来源（对这个主题我在第六章的与计划相关的价值这一专栏下会说得更多）。一旦我们掌握了这一点，我们就会看到，有时候我们可以通过创造新的计划、建构新的认同来扩大社

会中可获得的价值的范围；而这是一个可以不受限制有效进行的过程。坚持说一个社会可以通过这种方式产生出更多的价值是一件好事等于做出了一个更具争议性的论断。[269]

在这本书的早些地方，我提到过盖瑞德·德沃金的观察，即更多的选择并不必然意味着更好：我们并不必然希望这个选择包括吸食海洛因；而我们会感谢有护栏。[270]“真正有内在价值的不是拥有选择，而是成为那种有能力做出选择的人，”盖瑞德·德沃金说，“但是当然，最好成为一个有选择能力的人本质上并不意味着拥有更多的选择总是一种进步。”[271]同样的道理也适用于更多的价值必然更好这一观念，它被理解为一个与计划相关的价值的论断。

但这里的麻烦可能是更基本的：可以用列举得出的特征来衡量多样性吗？说社会性文化有更多或更少的价值有意义吗？回想一下查尔斯·泰勒提到的“一种特定的自我付出的英雄主义”；它是一种价值，还是两种价值（自我付出的理想加上英雄主义的理想）的交汇呢？一般来说，这不是人们想要开始的谈话。如果多元主义敦促我们将价值看作不可比较的，那么常识会说价值是不可数的。我们不知道如何比较两个社会，说其中一个“包含”（这里的关键词是“包含”，而不是“包容”）了更多的价值；不存在有确定数字、有可衡量总量的标准化的比较。[272]

盖尔斯敦支持威廉斯的论证，他用一种古典的模式来捍卫内部多样性。他假设说“人类的多样性”先于文化的自决而存在。因此“价值狭窄的社会”——他举的例子是传说中的斯巴达——“只允许很少一部分居民去过那种有助于自身繁荣和满足的生活”。[273]但斯巴达最初是如何变成斯巴达的呢？如果我们分享盖尔斯敦的关注点，我们需要阐明它是如何从一些拥有快乐的多样性的前政治安排转变为拥有诸多限制的城邦国家的。因为，也许斯巴达人性情相投，他们聚在一起形成了斯巴达，在此情形下说他们普遍痛苦的论断就站不住脚了。也许，这个政体拥有这样的特征是因为它合法地反映和表达了其民众的偏好。没有别的假设的话，我们不能说斯巴达否定了其居民的多样性。即便我们假设斯巴达不受斯巴达人欢迎，只有很少的居民快乐地接受了斯巴达的生活方式，那么我们手里也不是一个多样性的案例，而是一个反对特定社会秩序的合法性的案例，因为显然它遭到了大多数公民的拒斥。此外，如果斯巴达不受斯巴达人的欢迎——相反如果它受雅典人欢迎——我们不能将它描述为一个“价值狭窄的社会”。很难想象一个符合他描述的合法的、世代交替的、稳定的斯巴达。

现在，想象一个特定地区——我们叫它偏执狂之地（Monomania）——其中人们组成脾气相投的群体：战士与战士在一

起；慵懒的田园诗人与慵懒的田园诗人在一起；勤劳的太阳神崇拜者与他们的同伴在一起。我们因此拥有许多价值狭窄的社会，也许他们之间有贸易和服务的来往，每个群体都根据自由民主原则管理自身，而且每个群体都按照盖尔斯敦所说的那样允许它的居民“去过那种有助于自身繁荣和满足的生活”。以免它听起来像是遥远的幻想，让我冒昧地说一句，某种程度的此种价值隔离是自由政体一个令人熟知的特征：这里有主街，有卡斯特罗街；有格林威治，有格林威治村。分享价值和渴望的人们会将彼此找出，对这个事实的承认是我们认真对待迁徙自由和结社自由的一个原因。[274]

吸引人的多样性

至此我已经讨论了由内部多样性的讨论带来的挑战；而当我们关注外部多样性的时候，我们将遭遇一系列不同的挑战。首先，一旦我们将社会领域重新改变成有差异的联邦，每一个社群有其自己的习俗和信仰，那么我们要问对谁来说多样性是一种价值。现在，多样性的原则要求我们为了多样性自身的缘故而提升它。你不用提醒，说多样性自身是有价值的与说有多种社会形式是好的有很大的不同，因为人是多种多样的，或者应该尊重个体的偏好，或者应该给予他们充分的联合自由，或者不同形式的团结对于人类事务而言是重要的。显然，外部多样性描述的也不是一个充满多样性的人的社会。那么，对谁来说多样性的原则是一种原则呢？一般说来，它隐含的支持者是自由主义者的部落。如果这个原则不是一个简单的、维持和平的权宜之计，那么，你必须得出结论说，多样性的前景——皇帝的动物园奇观——是为了我们的欣赏而存在的。[275]

因此，许多证明“多样性”理想的论证的问题在于它们并不尊重罗纳德·德沃金所说的“支持约束”（endorsement constraint），意思是你无法通过强迫一个人支持她认为没有价值的东西而改善她的境况。在《论法的精神》中，有对跨文化评论的精彩汇编，孟德斯鸠警告说，一个人必须“小心不要去改变一个国家的普遍精神”，因为：

> 如果它的品性普遍说来是善的，有一些瑕疵又有何妨呢？
>
> 你可以限制它的妇女，立法纠正她们的习惯、限制她们的奢侈生活，但谁知道你是否会因此丢失一种特定的品味呢，也许正是这种品味吸引着外国人，它是这个国家的财富和礼貌的源泉？[276]

但这种观赏性运动式的多样性看起来更具审美力量而非道德力

量。我可能热切地希望这里有亚米希的推车手，门诺教派的挤奶工，或者摇晃着他们古怪家具的夏克尔人，但采取措施劝说这些奇特社群的成员离开他们的社群加入我们的社群将是一个道德错误。我们不是那些早上4点起床打扫马厩的人，他们也不是为了我们的快乐而做这些的。是否要坚持“传统”是他们要做的决定，不是我们要做的决定。

现在，很多理论家用生物多样性来塑造多样性原则，几乎是照搬了穆勒对植物及其环境的类比。因此在警告我们提防“大规模生产和大规模消费商品的全球单一文化”后，大卫·英格拉姆（David Ingram）总结说，“文化多样性不仅仅是一个精神性的或存在性的议题，而且是一个实际生存的问题。”（为了阐明“从传统中解放出来”可能是“不健康的，会毁坏一种真正的人类存在方式”的观点，他举出因科林·特恩布尔[Coli Turnbull]的人种学叙述而出名的Ik人。对英格拉姆来说，Ik人“代表了在我们这个以利润为导向的社会中越来越多的一种个人主义的一个极端范例”。）[277]在一个被大规模的不平等折磨的星球，一个富国只拿出可笑的资金用于对外援助的星球，你不得不对这种生物多样性的比喻感到好奇：当需要我们为了人道主义事业做出重大斗争时，它看上去要求我们撤退。但这个比喻面临的更大麻烦是它否认能动性。尽管门诺教派的农场男孩被选为东村的电台广播员，然而一般来说，黄色的燕草不会决定要变成雏菊；在巨型红杉的社会秩序中也没有任何异议。

值得一提的是，有一些村庄接受了政府资助来保护它们古朴的文化差异。这些村庄包括匈牙利西部的帕罗次（Paloc）村庄，以及越南的赫蒙（Hmong）社群，它们被获许参与一个创收的旅游计划，只要他们同意放弃会损害西方人享受该群体“本真性”的自来水、电力和其他类似附属物。这个促进多样性的计划为好奇的旅游者提供了一个未来世界的试验性原型社会。

一致的差异

我不是带着谴责来说这件事的；人们必须要生活。但正如这些例子表明的，支持群体间的差异也许意味着在它们之间强加一致性。正如我之前提到过的，这是内部多样性和外部多样性可能处于紧张关系的一种方式。因为文化就像一棵斑岩树：差异和区别顺枝而下。在真实世界中，一致性是通过群体的授权和群体内精英和“代表”的任命，以这些代表的名义来调动国家资源，通过“文化自主性”的整个装置来树立的。你也许会想起马格利特和哈伯塔在“自由主义与文化权利”中论证的，人们有一种“压倒性的利益”去支持他们的文化不被外来者打

扰的权利。但问题是谁被算作是外来者。如洛克所说，因为每个教会对它自己来说都是正统的，当我们去容纳不同的教会时，（从教会的异议者的角度来看）我们可能会鼓励另一种正统。[278]

事实上，当如金里卡这样的多元文化主义者宣称在这个或那个国家有多种“文化”时，从这幅图景中显露出来的意思是，每一种“文化”不仅代表了差异性，而且排除了差异性：这个群体代表了一个相对同质的丛，并且旨在维护它的基本规范和习俗消除异议的管束机制会强化和延续这种同质性。从历史的角度来看，民族主义可以说与帝国主义毗连。如盖尔纳冷淡地注意到的那样，部落主义就像叛国罪一样从未兴盛过；否则没有人叫它部落主义。因此当一个大都市的免税区被强加给邻近地区时——这些地区原来的认同可能是萨瓦、加斯科、勃艮第和普罗旺斯，我们欢呼一个国家的诞生。盖尔斯敦注意到，“尽管自由主义的多元主义者为文化之间合法的多样性而欢呼，他们却怀疑多样性至多只存在于文化内部，而一种文化光滑而同质的表面反映了权力隐秘的运作。”[279]但吊诡的问题是什么样的多样性才是“合法的”。

消除社会群体之间的差异性并不必然是值得谴责的。相反，它提出了这样的问题，即是否存在有助于保护良性社会秩序的特定的规范或一致性——何种程度的同质性才是好东西。我是从两段有关多样性的话开始本节的，一段来自霍布斯，一段来自穆勒。如果我们认为只有后者有智慧，我们就犯下了错误。

霍布斯是一个墨守成规者：他认为我们可以普及一种真正的道德哲学，因为这个领域的真理是人类构造出来的某种东西。政体，有教育职能的国家，有义务用这类规范和价值来教导公民，他们会发现霍布斯所说的“和平之路”。霍布斯提供的菜单对我们而言没有多大吸引力；但如我所说，看来我们的确希望我们的公立学校传播这类价值和某种社会合理性。在下一章“塑造灵魂”中我会进一步讨论这个问题。

接受价值多样性意味着我们必须在其他社群珍视的其他价值之间设立多样性，包括强加伦理一致性的价值。约翰·汤林森（John Tomlinson）用他一贯的清晰语言指出，“我们也许会论证说富裕、多样性和差异就其自身而言是好的，但在其他的考虑中，重要的可能是秩序、一致性和普遍性。《圣经》和世界语都有他们热情的支持者。”[280]

显然，如果你关心自主性——或者社会合理性的普及，你不会把多样性当作终极的善。斯蒂芬·马西多写道，“对多样性和差异的讨论常常忽略了论述维持一个自由民主的、由公民友谊和合作的广泛纽带

连接起来的宪政秩序所需的道德聚合的程度，并不是每一种文化和宗教的多样性都是值得欢呼的，并不是每一种‘边缘化’和‘排斥’都是值得懊悔或道歉的。我们不仅应该祷告，而且应该计划寻求深刻的一致性形式和聚合形式。”[281]马西多显然是对的，即便聚合所需的东西比你想象的要少。但是，回到这一章开始时的观察，美国的文化多样性从未减少，同样也没有那么多的文化多样性值得庆祝：这两者并非没有关系。那些希望每个人支持多样性的人给他们自己强加上一种实质的一元论。

当我们担忧同质性的时候——如果我可以大胆地诊断——这常常是因为我们把它当作先前针对自主性犯罪的一个证据，而不是由于最近的滥伐森林导致这片草木茂盛之地的景色不那么令人愉快。相反，我们很多人重视多样性并不是因为它是一种原初的善，而是因为我们认为它与自由相关，与不强制相关。但如果自主性才是我们关注的目的，那么多样性的原则——仅仅是多样性价值本身——不能要求我们的忠诚。

因此，穆勒式的多样性的限制——服务于个人福祉的多样性——不会产生任何尴尬。穆勒的多样性概念并没有妨碍他做出有关文化实践的判断，这正是它的长处，而非弱点——不管这些实践是否与他自身的传统有关，比如约翰·诺克斯的暴怒行为，维多利亚时代英国妇女的屈从，或者那些对他而言完全陌生的实践，比如中国缠足的习俗。事实上，除了在其写作中批评不宽容的不宽容的时刻，已经没有什么更能为穆勒式的多样性辩护的了。坚持认为自由主义者、准自由主义者必须放弃这类判断等于将他们从真正的人类活动中驱逐出去。

第五章 塑造灵魂

灵魂与国家

在穆勒看来，政府的卓越要靠其公民的卓越来衡量，要看政府能不能促进“人民自身的美德和智慧”。[282]这个议题在他的著作中显得既古老又有新意。柏拉图第一个教导说，政治应该是关怀灵魂的艺术。但认为国家应该关心其公民的品格，这却是个相当晚才出现的观念。它是所谓的共和主义复兴运动的支柱，这个运动的灵感来自古罗马的公民人本主义，代表人物有西赛罗、马基雅维利等人，还有美国的建国者，它认为社会必须通过创造好公民来完成再造。它也是自由主义完善论叙事的支柱，这种看法挑战了自由主义的中立性。[283]

但是国家真的应该关心其公民的灵魂吗？当问题以这样的方式提出时，我们中的许多人一想到它的前景就退缩了；对此反应可以给出合理的解释。因为谈论灵魂的塑造太像波普尔害怕的那类扰民的政府干预了，所有那些为了追求乌托邦的美景而试图改变人性的致命尝试。霍布豪斯，以一种战斗的姿态，将思想自由称为“内心的城堡”，[284]我们不能对它掉以轻心。但是，一瞬间的反省提醒我们这不是全部的故事。从不存在一个对其公民的性格毫无影响的国家。这个内心的城堡感觉更像一个咖啡馆，它注意到每一队吵吵闹闹通过的队伍。我们知道，自主性通常被描述为自我授权的理想。但这个隐喻应该提醒我们，我们用以写作的语言不是由我们自己创造的。如果我们是自己的作者，那么是国家和社会向我们提供了自我授权的工具和背景；我们可以塑造自己，但其他人也影响我们的自我塑造。因此，如果国家不能不影响我们的灵魂，我们就可以问它是如何影响的，以及它应该如何影响。

当然，国家对我们灵魂的塑造需要得到证明，这是对我们道德现代性的一个反思。对造成我们现在这种境况的原因给出一个谱系学的说明可能是有用的。当柏拉图说到灵魂的塑造时，他未曾想到政府需要咨询公民的意见以决定什么对他们的灵魂是最好的。很久以后，圣托马斯将法律定义为“不外乎是那些关怀社群的人为了共同的善制定的由理性颁布的条例”，[285]他想当然地认为关心共同的善包含关心

个人主体；但他很少认为咨询他们的兴趣是必要的。建立在这些前现代的观点之上，政府有时需要知道公民需要什么，这样才能知道应该怎样对待他们。但是一个公民想要什么，仅仅这个事实并不足以构成给她这种待遇的理由。事实上，有时驯化公民的胃口、约束或修正他们的欲望是必要的。

但是，宗教改革带来了一种有影响力的新观念，这种观念认为对我们来说什么是好的至少部分依赖于我们对自身行为和属性的态度。而这是康德观念的一个来源，即认为我们每个人都有权进行自我管理，康德把它称之为“自主性”。从这里跳到我们自己决定什么对我们来说是好的（从康德式的道德到罗尔斯式的“政治自由主义”），有重要的一步；但是在某种意义上（罗尔斯当然意识到了这一点），它是出自康德理想的一个产物。如果自我管理指的是被自身的欲望和善观念所管理，那么就没有空间让其他人来影响我们的道德欲望了：它们是给定的，政治道德的任务就是去容纳它们。因此，改变一个人的欲望无异于向他提供错误修改其偏好的信息。

我提供这幅讽刺画式的谱系是想要指出一些在历史上相当真实的事情：我们文化中两个背景预设的存在。第一，试图改变人们想要什么，或认为什么是有价值的，这些尝试僭越了合法地属于他们自己的自我管理的领域。[286]第二，我们每个人都有同等的权利满足我们合法的欲望。将个人的成功视作对其偶然拥有的欲望的满足（这是许多功利主义者的观点），那些人对人类之善有着有时被称为纯粹“欲望相关”（want-regarding）的理解。例如，大部分现代的福利经济学认为，衡量一个社会总体福利的方法就是每个公民个体福利的作用（在数学意义上），而衡量个体的福利就是看他们的偏好被满足的程度。这样一种人类善的观念与我刚刚提到的两个背景预设是一致的。而政府不应该仅仅关注人民的欲望来决定自己该做什么，任何这类善观念都将挑战以上两个预设。因为它允许以欲望之外的东西为名合法地打击一些欲望；它也允许你用善观念去修正你的欲望。

为了捍卫这种观念，最近几十年一批被称为“完善论”（一个令人不快的、具有误解性的术语）的哲学文献出现。这种观念认为，任何认为政府的运行是合法的观念，都要求政府（1）提升其公民的道德繁荣；同时（2）这种繁荣不能仅仅建立在欲望相关的基础上。[287]除了第一个条件，我们还需要第二个条件，因为没有哪种观点可以被称为完善论的观点，如果它仅仅认为政府应该尽可能满足我们已有的欲望。完善论者希望政府可以通过将我们变得更好来改善我们的生活：听从我们目前的欲望只会让我们停留在原处。但第一个条件的内容也是重要的：完善论建构的政策其目标在于改善我们的生活，而不

仅仅是向我们提供一个自我谋生的稳定环境。对完善论者来说，政府应该帮助我们每个人过上好生活，因而它必须考虑这个主要的伦理问题：什么才能带来一种好生活？不管是否持完善论的立场，任何政府都应该提供一个环境，让我们在自己的生活中去追求这个问题的答案。因为法律保障的身体和财产的安全在任何此类概念中都是有用的。但关于好生活包含哪些方面的问题，一个完善论的政府应该有实质性的观点，政府不应该仅仅关心受到他人怎样的对待——如攻击、偷盗、谋杀——在道德上是不可允许的。这就是为什么谈论道德繁荣是合宜的。不管你觉得这种意见是否融洽，处于一些论证核心的完善论的确为我在本章将要讨论的问题带来了一些启发。

如果完善论者大获成功，他们是埋头做到这一点的；他们的主张受到的更多是批评而不是采纳。当然，罗尔斯坚持说政府应该在不同的合理的善观念之间保持中立，因为多元主义的事实——即存在多种多样的此类观念——是现代民主生活中不可避免的一个条件。尽管这种自由主义的中立论最近变得不那么流行了；除了我们在第三章中提到的困惑，这种裁判的信条以及“杀死裁判”的呼声，成为了后现代主义的战斗口号。但拒绝中立论的怀疑主义甚至更快捷地拒绝了完善论所暗示的（如罗尔斯所想）那种先验的确定性。完善论也与那些将消极自由（免于压制的自由）视为终极政治价值的自由主义形式格格不入；这包含了大量的政治观点，但鉴于我们当前的目的，我们可以把它们归之于“消极自由主义”的专栏之下。[288]

对消极自由主义者来说，有一个让政府来保障生命和财产安全、创造订立契约框架的合理领域，因为这些事情关系到我们如何对待他人；因此在这个意义上它们是道德的事务。但消极自由主义者声称，政府不应该干涉我们生活的伦理维度，不应该被什么样的生活是一个人该过的好生活或坏生活的观念所引导，只要他/她满足了道德义务的强制性要求。而且，说得更具体一些，政府不应该试图为了我而把我变成一个更好的人。在此，对完善论的忧虑是，它意味着对我们个人自主性的一种家长制的侵占；而且更糟的是，它的目的是改变我们的欲望。

碰巧，近年来最有影响的完善论形式关注的正是提升自主性的问题，不管是它的前提还是它的结果都被视为福祉的一个要素。在这些论述中，没有提到对哪一种生活方式或特殊价值（除了自主性的价值）的提升。当然，所有这些并没有让自主性的批评者喜爱完善论。但值得强调的是，自由主义的完善论者常常坚持说他们也是多元主义者；他们认为人类的繁荣必须采取多种形式。[289]尽管这些形式让我们变得更完善，但它们只不过是在寻求一种更有效的方式来促进我们

自身的善观念。正是这一点让一些自由主义的完善论者否认他们自己是完善论者：因为他们声称，他们所支持的事实上是政府对个人繁荣的提升（因此符合我给出的第一个条件），它是以个人自身的善观念为名的（所以不那么符合第二个条件）。自由主义者可以说，“我的目的不是增强你的自主性，或改变你的欲望，而是帮助你把它们释放出来。”但是，在这种意义上尽管他人对我的自主性的追求可以将我的善观念视为给定的，它仍然应该被算作完善论，因为在宽泛的意义上它首先排除了其他好生活的概念（将之视为不理性的），其次它旨在克制（或完全弃绝）我们按照那些与自身善观念不一致的特定欲望来行事。

所以我们不应该假设完善论与对自主性（或消极自由）的关注不相协调。被广泛误解的托马斯·希尔·格林（Thomas Hill Green）——我们有关积极自由和消极自由的分类受惠于他——在肯定他关于完善论的个人主义的信条时写道，“人类社会本质上是一个由自决的个人组成的社会。没有组成社会的个人其个人能力的发展，且将此视为自身的目的，就不可能有社会的进步。”[290]但是，对如何协调完善论与个人自由给出最好说明的是穆勒，穆勒既是一个完善论者，也是一个坚定的反家长制者。为了捍卫像自由民主这样的东西，穆勒成为了一个完善论者，即使他为“认可限制”（endorsement constraint）提供了一个有力的论证：

> 它有关当前福利的优越性建立在两个原则之上，这两个原则具有和关于人类事务所能规定的任何一般命题同样普遍的真理性和适用性。第一个原则是，每个人或任何一个人的权利和利益，只有当相关者本人能够并习惯于捍卫它们时，才可免于被忽视。第二个原则是，从事于促进普遍繁荣的个人能力越大，越是富于多样性，普遍繁荣能够达到的程度就越高，就越能广泛普及。[291]

在此以及在其他一些地方，穆勒坚持说一个政府致力于提升其公民的美德、利益和卓越性，而只有当个人支持这些事情或积极地“捍卫它们”的时候，这么做才是安全的。他的批评者有时候指责穆勒思维混乱，这难道不是在倡导一种反家长制的家长制吗？但思维混乱的是他们。我们对家长制本身就持有不同的感觉。（家长制的理论家倾向于要么承认某些形式的家长制的合法性，要么通过一些定义设置宣布说好东西不能被算作家长制。）[292]绝大多数现代公民一点也不为那些针对自我伤害的法律所扰，只要这些法律不会影响我们塑造生活的能力。面对人类的非理性，我们有要求带头盔的法律和系安全带的法律，我们通常将它们看作强制我们理性行为的法律，而不是促进任何特殊善观念的法律。总的来说，一个人创造其生活的能力不会因为

他骑摩托车的时候带头盔而受到损害；而在它有可能侵犯人们生活的地方——如锡克教徒偶尔抱怨的那样，普遍存在着豁免。[293]国家也可能采取安全运动，劝告我们采取自我保护的措施，因此需要修改我们的信仰和欲望。如我所说，绝大多数人接受这类打击非理性（如果它们确实是）的措施处于合法的国家干预范围之内。但这个范围应该止于何处呢？

反完善论者与完善论者具有同样宽泛的范围概念。例如，反完善论者也可以（也常常）宣扬公民美德。反完善论者的理由可能是，我们的自由民主国家要求公民共享某些基本的价值和信念。此外，拥有这些美德对一个人完整地和有效地参与公共领域来说是必要的。例如，民主制应该宣扬投票的价值，因为如果人们不投票，政体就会衰退。在此，你可以类比道路的规则。我们教导人们如何成为好司机，从而国家的交通系统可以运转，如果个人选择开车的话，他们也能直接从驾驶中获益。当反完善论者教导公民美德的时候，他们是出于后果论的考虑。国家主要关注的不是我们生活的伦理的成功；而是政治秩序的稳定和存活。[294]这就是使得这些理由成为反完善论的原因：我变得有美德不是为了我自身的缘故（不是因为我可能繁荣），而是因为这对我服务于公益是必要的，对我应该如何对待他人也是必要的。

但是，这些自由主义者真的认为公民美德——当他们描述自由民主制度创造出的品格（或归之于自由民主制度的品格）时，他们滔滔不绝——之所以好仅仅是因为它们碰巧服务于其他的目的？他们可能会说，它们是好的大概就像国家公路系统是好的那样：这是现代国家运转所必需的东西。但是，尽管我们可以想象交通运输领域发生某场革命从而使公路变得多余（无论如何，向我们许诺的那些捆绑式火箭发生了什么事情呢？），却很难想象同样的场景会排除诸如“反思、自我批评的态度、宽容、向变化开放、自我控制、愿意与他人交谈、愿意修改计划以尊重他人的权利，或回应有关自身性格和理想的新洞见”的性格特征（我采纳的这个清单来自斯蒂芬·马西多的《自由的美德》）。[295]我认为将这些特征描述为具有内在善是合理的。但是，承认对其拥有者来说它们具有内在善，并且基于这个事实来促进这些善，就脱离了反完善论的立场。

甚至那些对讨论公民美德抱有怀疑态度的自由主义者也常常将个人自主性看作具有内在价值的东西：正如我说过的，这类自主论（它的批评者，还有它的一些支持者坚持说）可能是完善论的。但是尤其在教育领域要区分为了公民自身的缘故促进公民美德与为了政体的缘故促进公民美德是相当困难的。考虑一下阿米·古特曼的提议：“一个

民主教育的国家试图教导……最好被称之为民主美德的东西：慎议的能力，因而可以参与自觉的社会再生产。”[296]显然，这个提议结合了对政体福利的关注（广泛的培养这种美德对政体的稳定和存活来说是必要的）和对个人政治平等性的关注（否则个人缺乏反思性地塑造他的政治环境的能力）。但是你仍然感觉它遗漏了某些东西。大略地说，即使我的（内部的）考虑和由此产生的投票结果对世界不造成任何影响（除了拥有大量选民带来的总收益），但我以这种方式来投票仍然被认为对我而言是好的。公民资格的价值成为我的生活的伦理维度的一部分，成为我是谁的一部分。

我在这一章中想探讨这些议题：国家是否应该或者什么时候可以干预我伦理成功的前景。为了把握住到底什么是事关紧要的，让我回到对单个人类生活进行伦理评价的问题。[297]过一种生活意味着一个人从生（或者成年）到死的这段时间中充满了可以用伦理评价为总体或部分成功或失败的尝试和成就的模式。生活的伦理维度既包括一个人在多大程度上创造和体验了事物——例如情感关系、艺术作品和制度，也包括她在多大程度上达到了她为自己设定的计划目标（部分由她认同的方式所定义的计划）。一个人如果完成了她对其他人负有的大多数义务（因此在道德上是成功的），以及成功地创造了有意义的事物并实现了她的野心（因此在伦理上是成功的），那么她的生活就是顺利的。[298]你的个人认同，你的个体性，定义了你的野心，决定了在你特殊的生活中什么样的成就具有重要性。你的个体性让特定的事物成为衡量你人生成败的重要部分，即使它们不是衡量每一种生活成败的要素。在我作为小说家的生活中（小说家的生活是我选择想要过的生活），我没能写出我努力想写出的机智的讽刺当代都市生活的作品，这个事实毫无疑问代表着重大的失败。我的生活被它贬低了。在你作为哲学家的生活中，你写出的机智的讽刺作品只不过是个偶然事件，它并没有为你的生活价值增添什么东西；而它带来的代价是你没能想通会让你对生活更满意的形而上学的实在论。

换言之，创造一种生活就是去阐释历史赋予你的材料。你的品格、你的环境、你的心理构成，包括你的内在禀赋与你的经验互动产生的信念和偏好：在塑造生活的时候所有这些都要被考虑进来。它们不是对塑造生活的限制，而是塑造生活的材料。随着我们走向成熟，我们的认同、我们的个性都是对我们自身能力和不足、我们自出生起进入的不断变化的社会、语义和物质环境的阐释性回应；我们在与我们的能力和环境的辩证关系中发展出自我认同，因为我们的能力和环境也部分是我们的认同引导我们去行动所产生的产物。一个人对其生活的塑造出自她的信念和一系列价值、品味、感情倾向，而所有这些又受到各种形式的社会认同的影响：让我们把所有这些统称为一个人

的伦理自我。

现在，我已经辨识出了穆勒的自由主义的一脉，这种观点认为，我应该被允许去过随便我选择的什么样的生活，只要我对你尽了我应尽的义务，并且没有伤害你。但是，当然，我们每个人要去过一种生活这个事实至少产生了他者应该帮助我们去完成计划这种可能性的问题。至少一些这样的可能性需要我们的伦理自我的某些参与。更复杂的事情是，如我们所见，这类参与不仅有潜力影响我们野心的实现，而且可能影响我们野心的性质。所有这些暗示柏拉图的政治概念是一种关怀灵魂的艺术；这就是为什么我马上要谈“塑造灵魂”的原因。

我指的“塑造灵魂”是干预每个公民发展认同的阐释过程的计划——而这么做的目的是增加她过一个伦理上成功的生活的机会。在此我特别关注作为政治计划的灵魂塑造，这是由国家来完成的，因此很重要的是区分国家可能影响我的伦理生活的不同方式。当然，政府必须影响我们如何生活：因为政府必须执行契约保护我们（免受攻击和财产毁灭）的人身安全，这是我们追求任何理性生活的背景条件。而这些行为势必影响我在其中创造生活的环境，因此，我的举动也同样会影响到我的认同。约瑟夫·拉兹正确地将我们的关注导向由国家创造的形式在塑造我们生活和认同方面扮演的角色：我的野心可能要求我去为我的祖国服兵役，当然国家要使得这种选择成为可能。[299]但只有当它至少部分提升了那些选择服兵役的人的伦理前景，改变了他们的认同，改变了对指导他们生活的环境的阐释时，说军事服务的选择是对灵魂的塑造才能成立。

因此，显然，并不是每一件影响我们决策的事情都包含着对灵魂的塑造。如我所说，只给人们提供信息不是塑造灵魂，除非它旨在重塑他们的认同；而它常常不是，也不会。另一方面，一个行动可能会对人们的认同产生巨大影响，但如果这个影响不是设计意图之内的，在我看来它也不算是塑造灵魂。想象一个自治市在河流上造起堤坝修建水力发电站；后来发现这条河流对某些群体来说具有伦理意义，而河流的改变致使他们的认同发生了改变。也许他们从前将河流当作有力量的神来崇拜；而这个神公认的失败带来了信仰的危机。修建水力发电站不是塑造灵魂，因为改变人们的认同并不在计划之中——他们与国家有意图去做的事情并无关联。（正如我们将看到的那样，在许多例子中，设计的问题并不是那么分明。）这也不是说旨在增加个人伦理成功机会的干预就没有其他目的。对绝大多数候选人来说，目的都是混合的，既包括个人审慎的善，也包括政体公共的善。一个国家的行为有一些不同于塑造我认同的目标并没有事先排除它有塑造灵魂这个目标。

在这一章余下的部分，我将探讨三个大的领域，在此塑造灵魂的观念看上去还有点前景。第一个是我们理性的缺陷：为了提升我们的福祉，我们可能希望国家帮助我们修正我们理性的无能，而这些干预，我们将看到，对我们的伦理自我和我们的社会认同将产生可预见的、有目的性的后果。第二个与反歧视法在维持或重塑社会认同方面的作用有关；因为这些法律只禁止一些形式上的区别对待，而在实际的司法裁决中，我们将看到，比如，性别的社会意义是如何被重塑的。第三个领域（最明显的进行灵魂塑造的领域）与社会再生产和教育青年有关。总而言之，我们应该关注这些塑造灵魂的举措是如何侵犯或加强穆勒所说的“作为福祉要素之一的个性”的。

最后一个先发制人的告诫。探究塑造灵魂的前景并不是说要去扩大它的管辖范围；我并不认为我的写作是为了支持或者反抗这些实践。只关心被统治者的不完美——这是汤姆·凯利（Tom Kelly）所说的“单向的理想化”——是错误的，它忽略了统治者的缺点。我们可能最后会反对塑造灵魂，这是因为我们认为事实上政府会把它搞得一团糟，而不是因为理论上我们不可能把它做好。显然，人类的统治既可能放大人类的失败，也可能修补人类的失败，其后果必须通过经验来判断。这就是为什么在自由主义的政治中这类实践总是零零碎碎的——也是为什么我总说干预而非转化的原因。正如麦迪逊所说：“去规划一个人统治人的政府，最困难的地方在于：你必须首先让政府有能力去控制被统治者；其次要求他们去控制自身。”[300]

自我管理卡

在一个古老的玩笑中，孩子说："我很高兴我恨豌豆。因为如果我爱豌豆，我会吃掉豌豆。"这是我们欲望中一种不一致的形式，它不是一种逻辑的不一致，它与这个事实有关，即我们有二阶偏好（second-order preference），因此，举一个最明显的例子，我可能既想抽烟又不想拥有这个一阶欲望（first-order desire）。尤其是哈里·法兰克福（Harry Frankfurt）完成了这项工作，他建议说，在这些情况下，我们可能需要一些原则在纯粹的欲望和一个人真实的意志之间做出裁决。如果我不仅想要克制住不抽烟，而且希望不抽烟这个一阶欲望也能在行动中落实，那么，法兰克福说，我有一个"二阶意志"（secand-order volition）。它的内容是：我克制住不抽烟因为我的一阶欲望让我不要抽。我想要的是不抽烟，不抽烟是因为我想要这么做。

有很多种方法去发展这种基本思想。拉兹对"嵌入"目标——中期目标被纳入到更能定义我们性格的统合性目标中——的讨论反映了我们欲望中的另一种等级制。并不是所有成功的目标、目的、欲望或偏好对福祉有相同的贡献。相反，我们的福祉可能包含着我们许多欲望的挫败。在摩天大厦的高层向窗外望去，我也许有一种狂野的、突然的冲动想要跳出窗台；但一个有力的二阶欲望（second-order desire）告诉我不要这么做。强迫症患者乐意吃药以缓解他需要不停检查他是否关了烤箱的感觉。小说家埋头完成这一章的写作，即使窗外的海浪在召唤她；或者也许她从未抵抗过这种诱惑，而每次别人问她小说写得怎么样的时候她都只能可怜地耸耸肩。正是欲望中的这种等级制支持了我们在第一章中讨论的"生活计划"概念。

法兰克福把那些没有二阶欲望的人叫做"放肆者"：放肆者不在意他们为什么而行为。因此法兰克福说，"当一个人行为时，推动他的欲望要么是他想要的意志，要么是他不想要的意志。当一个放肆者行动时，两者皆无。"[301]法兰克福进而建议说，一个人的二阶意志反映了这样的事实，即他关注特定的事物："一个关心某物的人，会一如既往地为某物投资。它将自身认同于他所关心的事物，一旦他关心的事物有所减弱或增强，对其所失或所得他都敏感而脆弱。"

对一个人关心的事物进一步的反思是，他的二阶意志来自他所关注的事物："一个人意愿的形成最根本说来是他开始关心特定事物，

开始关心这些事情中的一些比另一些更多。”[302]

在这些章节中我所说的那种内隐的人的图景，是一个有需要、有品味、有价值、有认同、有性格，以及有理性思考和行为能力的个人。正如康德所说，由于人们有理性的能力，我们才应该尊重他们自我管理的权利，我们把它们叫做自主性。由本能和欲望驱动的人没有能力做出计划，不受承诺的指引，对理性或者道德的要求不敏感：这样一个人没有资格享有自由主义伦理视野关注的那种自主性。在相关的意义上，这样一个人根本就不是在生活。我们不是第二类人，但我们也非坚定不移的第一类人。因此接下来我要问的是，我们无孔不入的非理性是否为塑造灵魂提供了基础，以此来帮助我们实现我们高一阶的欲望：把这个叫做“非理性原理”。但我想，为了对照的目的，通过勾画一种国家可以回应我们非理性的方式（没有诸如此类塑造灵魂的野心），它会帮助我们间接地接近事物。

所以让我们假想一个思想实验，一个对反完善论的自由主义的最小形式都很友善的机制：国家可以通过这个机制向我们提供处理我们自身非理性形式的工具，也即，某种类型的意志力薄弱，或者说，自制力薄弱。

我不准备描述意志的弱点是由什么构成的，或者非理性是什么。[303]圣保罗向罗马人忏悔说：“我想行的善我没做：而我不想行的恶，我却做了。”[304]只有当（1）有时候我们像圣保罗那样发现我们做的事情并不是对我们最好的事情，即便没有其他人的利益攸关，并且（2）这是违反我所说的“理性的要求”的时候，我才将它视作理所当然的。我们所有人都曾经节食失败，或决心省钱的时候买了无聊的东西，或拖拖拉拉到最后一分钟才完成任务（如果我们在长一点的时间里稳步推进，那我们本可以做得更好）。在这些例子以及许多相似的例子中，很自然地我们会说，我们没能做到理性要求我们做的事情。

如果我们有机制至少在一个领域内控制意志力薄弱，我们的生活就会好很多，承认并且理解了这一点，现代政府有可能会进一步提出一个有帮助的解决方案。我们每个人会被发放一个政府授权的自我管理卡。在当代科技的帮助下，这是比较容易做到的，从而我们每个人都可能以以下方式管理自己的欲望（不管它是卡路里、尼古丁、酒精还是海洛因）。我们可以在互联网上登陆相关的政府网站，列出那些我们不想买的东西。我们可以自由地在一段时间内以这种方式控制自己，因此只有经过恰当的慎思之后才允许心灵的变化。按照规则，所有的物品都要根据与以这个目的相关的范畴来进行分类，所有的购买行为都要向自我管理卡申报，在购物之前你需要刷卡和阅读卡内信

息。一个想要购买网络禁止她购买的物品的人会被告知，商店不能把东西卖给她，除非她回到网站上去修改她的清单。在此，我们采取的是尤利西斯对海妖诱惑的回应。[305]

请注意这些东西很难私自安排。如果任何哪个商店不按照管理卡来做事，那么这个设置对我就没用了。我节食的时候，不应该喝酒或者吃巧克力或者其他高卡路里的食物。我知道这些。当我节食的时候我把它们清理出了我家；我告诉我的朋友不要给我这些东西。但如果我到了超市，经历漫长的一天工作后很疲倦，我知道我会屈从，给自己买一块巧克力棒。因此，当我节食的时候，我只用把巧克力添加到我的自我管理卡中作为节食期间禁止购买的食物，那么只有罪犯才会把巧克力卖给我。碰巧的是，我遵守法律，我的朋友也对我负责任，卖巧克力给我是犯法的，因此，一旦登陆网站，我就不会得到巧克力。

也许我们所有人只吸食一次海洛因不会染上毒瘾。在这个例子中，我可能感兴趣的是拥有这个体验。因此，我也许会为我自己登记一剂量的海洛因，然后去购买它，我知道如果我还想这么做，我必须回到网上再次登记，因此，即便我在商店里面临海洛因的第二次诱惑时，我还是可能抵制住这种欲望。我反复无常的欲望因而可以得到管理；如果可以自由获取海洛因，我的生活可能被毁掉，现在我可以成功地度过。

自我管理卡可以被用于帮助我们兑现宗教身份所要求的承诺。假设，作为一名守纪的犹太人，我想遵守犹太教的饮食教规，但火腿三明治是我的软肋；或者假设我是一名虔诚的天主教徒，在大斋节的时候不能吃火腿。这个系统帮助我克服了彷徨，当我的同龄人不在我身边瞪着眼睛的时候，它让我忠于我高一阶的节食欲望。

因此，这种由国家强制执行的机制给我们提供了一个工具来管理我们的生活；尽管如此，如何来使用它完全由我们自己决定。你自由拥有你的自我管理卡，你可以让它宣称所有物品都是可获得的。国家不管我们如何定义我们的生活挑战的问题——如果你选择了与海洛因毒瘾做斗争（甚至不理性地沉溺进去），这个系统也允许。它表达的只是一种二阶的承诺，它帮助我们成功地去完成我们为自己设定的标准。

如我所说，自我管理卡清楚地表明了，国家可以不用诉诸灵魂塑造的办法来应对我们的非理性，提升我们的福祉。这一点很重要，因为有些人看来认为从反完善论的假设可以直接跳到这个结论，即虽然国家在平均资源或者在确保基本道德义务方面发挥着重要的作用，但

国家在保证我们的伦理成功方面却无计可施。事实上，国家可以与反完善论的苛求相一致的方式来促使我们的伦理成功，即，一种否定的自由主义。那就是说国家可以不用向我们强加善观念，强加它的意志就能让我们的生活变得更好。[306]

理性的福祉

当国家向我提供自我管理卡的时候，它通过帮助我去做我真正想做的事情而提升了我的福祉。但也许一个对我真实的欲望感兴趣的国家能进一步提升我的福祉。例如，我的二阶欲望可能是不理性的，因为它们受到了错误信息或认知能力不足的影响。

我已经说过，对生活的伦理评价首先依赖于一个人是否实现了她的野心，其次依赖于一个人是否做出了或经历了重要的事件。我们可以把第一个维度称为成功的主观维度——这不是因为一个人是否实现了她的野心不是一个客观问题，而是因为她的野心是什么是由每一个主体决定的。在创造自我（塑造一个人的认同）的过程中，一个人决定她生活的参数，从而定义了她的野心是什么。让我们把伦理成功的第二个维度（创造或经历重要的事件）称为客观维度。如我们将看到的，对福祉的一个合理描述定然会保护这些维度。它们不像我们可能希望的那么简单。

我所说的伦理自我要求我们在塑造生活的时候积累经验，形成信念，确定行动方案，预测并评价它们的结果，然后行动。如它们通常被理解的那样，理性的理想既包含了计算也包含了信息——工具的维度和认知的维度。我们都达不到这些理想。因此我想问我们应当如何理解与伦理成功（以及更广阔的福祉概念）有关的理性要求的问题。

我说到了福祉，但没说福祉由什么构成，有必要简单介绍一下有关这个论题的许多深入的思考。首先，尽管福祉可能包含一个经验要素，但很清楚的是，它不能被简化为享乐的精神状态。在詹姆斯·格里芬（Jamed Griffin）讨论的一个例子中，弗洛伊德宁愿在苦痛中结束自己的生命，也不愿意体验痛觉消失的感受，而祝福者应该尊重他的意愿。[307]福祉也不仅仅是我们的欲望得到了满足这一种主观感觉。在一个著名的思想实验中，诺齐克让我们想象一个体验机，我们可以将自己接通到体验机上；这个机器将给你一种实现了欲望的幻觉——诺齐克的一个例子是，你出版了一部成功的小说——尽管事实上你只不是徒劳无益地在一个贮水池内浮动。这些欲望可以被简化为一种现象学：如果你借用一台体验机满足你听巴托克四重奏的欲望，你的欲望也许真的能得到满足。但绝大多数欲望涉及外部的客体；我们拒绝机器的魅力，因为写一部小说的欲望并不仅仅是感觉你已经写作了一部小说的欲望。[308]我们欲望的满足不仅包含一种心灵状态，而且也

包含一种世界状态——在这种情况下，它意味着真实地去创作一部真正的小说。这就是为什么我们不羡慕那些生活在愚人天堂中的人幻想他的妻子是爱他的和忠诚的原因，因为其实根本就不是这么回事。总的来说，只有当我们的欲望被满足的时候，我们才愿意相信它们被满足了。因为重要的是它们实际的满足，而不是我们相信它们得到了满足。

还有一种熟悉的想法是不要总把个体的偏好当真；我们的福祉并不总是由我们实际偏好的满足来提供的。[309]如我说过的，人类的非理性是普遍存在的，缺乏自制力只是其中的一种表现。行为经济学家可以一口气说出一个被整齐标注和交叉引用的清单——偏好反转、锚定效应、沉没成本、后悔，等等。[310]一些看上去像没有用的小故障；另一些（诸如后悔）是我们人类情感的一部分。但我们的欲望无法为我们的福祉服务最简单也最普遍的原因是我们的信息有限。我想去湖里游泳，但那只是因为我不知道湖水被水银污染了。我去拿一杯嘶嘶作响的溶剂，因为我以为它是泡腾剂式的消食片冲的。大量这类例子产生了詹姆斯·格里芬所说的对福祉的一种“知情欲望”（informed desire）（或者如著名的经济学家约翰·哈桑依所说的“知情偏好”）的描述。你的知情欲望是当你大致拥有完全信息和完善理性时所拥有的欲望。

“知情欲望”的性质值得注意。因为我们也许会同意说，国家不该重塑我们的灵魂，或改变我们的欲望，而只应该向我们展示我们真实的欲望是什么。在这个场景中，国家只听从知情的、理性的欲望。是的，理性欲望的支持者会说，我们事实上缺乏自主性；我们事实上是非理性决定的俘虏。但是好的社会需要做的只不过是帮助我们了解我们真实的、“知情的”偏好。

早先我解释过，如果国家通过提供信息的方式来改变我们的信念或偏好，并且不改变我们的伦理自我，那么就不会出现塑造灵魂的难题。政府在被污染的湖边树起牌子警告你，或者发起运动告诫人们在艾滋病流行的时代不采取保护措施是危险的，这些举措都不属于灵魂塑造。正如穆勒在《论自由》中所说的，“一切要帮助他判断的考虑……尽可由他人提供他，甚至塞给他”。理性的能力是我们有权管理自己生活的一个理由，当运用相关信息来做决策的时候，这种能力就能得到合适地施展。[311]与此同时，很多文献研究了在回应我们变化的环境、国家行为时我们的偏好改变的方式。正是这样的考虑使得卡斯·桑斯坦（Cass Sunstein）在一篇有力的文章《偏好与政治》中，举出一个例子反对“主观福利论”。在他看来，对自主性的关注反对我们沉溺于实际偏好。在他举出的例子中，一个是没有意识到健康风险

的人想购买香烟的决策，一个是受到同辈压力不愿骑摩托车带头盔的决策，还有一个妇女决定“接受传统的性别角色，因为如果她拒绝这么做的话会被贴上社会耻辱的标签”。[312]就像这个清单建议的那样，“知情偏好”的概念有隐藏的牙齿，它们非常的锋利。

在穆勒自己的著作中，功利主义的传统在开始讨论知情偏好的方法时，就提出了它的复杂性问题。在杰瑞米·边沁将我们的福祉等同于快乐的感觉之处，穆勒引入了能力的标准。他坚持说，“对于两种快乐，都具有经验的人，或者几乎都具有经验的人，都断然宁愿不顾任何道德义务感觉而择取其中之一，那么，那所择取的一个，就是更称心合意的快乐。”对穆勒来说，能力标准随即引出了对理性和知识的思考：

> 现在这是一个毫无疑问的事实，那些对两种快乐同样熟悉、有同样的欣赏和享受能力的人，更偏爱可以施展他们高一级官能的存在方式。很少有人会因为允许完全满足他作为禽兽的快乐而愿意把自己变成任何一种低一级的动物；没有一个有智慧的人愿意当一个傻瓜，没有一个受过教育的人愿意成为无知的人，也没有一个有感情和良心的人是自私和卑鄙的，即使他们应被说服傻瓜、蠢货或坏蛋对其命运比他们对自己的命运更为满意。[313]

穆勒对高一级的功利与低一级的功利所做的质的区分饱受谴责，但它代表的这种关于福祉的论述几十年后被西奇维克进一步充分发展了。在西季维克1874年对福祉的详尽描述中，他写道（但不赞同），“一个人未来总体的善是他现在欲求和追求的总体，如果对他敞开的所有行动路线的结果都是可以合理预见的，并且在目前的想象中可以合理实现的。”[314]或者，如诗人卡尔·丹尼斯所写，“爱你的上帝”会发现这是痛苦的

> ……看到你在周五的晚上
>
> 从办公室驱车回家，对这一周满意之极
>
> 三套精美的房屋卖给了值得的家庭
>
> 他（上帝）清楚地知道这一切会如此发生
>
> 如果你去了你选择的第二个大学
>
> 结识了分配给你的室友
>
> 他对绘画和音乐热情的意见

将会点燃你一生的激情

用任何满意度来衡量

这种生活都比你现在的生活高出三十分

在爱你的上帝的眼中

每一分都是一根刺。[315]

因此，拥有完全的信息包括知道我的行为在将来引起的结果。这可能像是，如果我乘上一趟特殊的列车，我会遇到慷慨的陌生人，为我做许多预想不到的好事。或者我恰巧在下个周二下午的3：34分踏进一家便利店购买彩票，我将会赢得千万美元。回想起来，我非常高兴我做了这些事情——搭乘火车，买彩票——但如果说我真的想要这么做却是奇怪的。作为一个彩票热爱者，我想要的是买一张有中奖机会的彩票；而这张彩票肯定会中奖并不在我的选项设置里。因为在预期效用理论里，买彩票是一个非理性的典范实例，因此，如果我更理性一点，我应该干脆放弃任何购买彩票的欲望。在慷慨的陌生人那个场景中，在拥有完全信息的欲望和我实际的欲望之间没有任何有意义的关联；我对搭乘火车或者碰到陌生人没有特别的兴趣：如果我今天可以阅读明天的报纸，我可以考虑做很多有益的事情，但它们与我们真正有理由去做的事情之间没有联系。如果做了某事我会快乐这个事实并不一定表示这是我真正想要去做的事。

因此，我们可以规定，“完全信息”并不包含对未来偶然事件的全部知识；但也许有人对世界拥有完全的知识、完善的推理能力，他能够预测与决策相关的未来的所有后果。但问题是这样一个假想的人与我距离太远了，我很难从他的态度去推理：我不能确信他认为好的事态也是我认为好的事态。即使撇开诸如窥探未来的那些例子，拥有“知情欲望”也与一些非常普通的努力不一致。将“知情欲望”测试运用到扑克游戏中：现在我希望我没有翻牌，如果我拥有完全信息的话，我不会这么做。但如果我拥有完全信息，不管我怎么做，这看上去都不像是在玩牌了。人类生活的“挑战模式”包含着我们在风险和不确定性中进行谈判所需的灵巧。

因此，你也许希望微微地调整这个模式。用最简单的话来说，知情欲望是如果我拥有完全的信息和未受损害的理性才会拥有的欲望，也即，如果我变成了另外的人——向邪恶博士（Dr.Evil）致歉，让我们叫他“超大我”（Maxi Me）。[316]但也许那些相关的欲望不是超大我所有的，而是超大我善意地为实际的我所有的。它们看上去常常是

一样的：超大我不喜欢在受水银污染的湖里游泳，他知道一旦我知道湖水受到了水银的污染，也不会想在湖里游泳。但两者不同的地方在于，后者，即爱你的上帝的视角，看上去更合理。想象一下有人向我提供了选择，一边是一杯很好的2000年的普里尼—蒙哈谢，另一边是一杯劣质的葡萄酒。在此，很多人会说，拥有“完全信息”意味着有丰富的味觉可以品尝一杯蒙哈谢。[317]超大我可能强烈地喜欢蒙哈谢；但如果实际的我分不出两者的好坏，那么坚持说我真实的或“知情的”偏好追随着他的偏好就是古怪的；没有理由认为一个仁慈的超大我希望我追随他。事实上，正如我们看到的，知情欲望的模型将我们从对福祉的第一人称阐释转向了第三人称阐释：这立足于一个比你对你的生活所知更多，并希望你生活顺利的人的视角——爱你的上帝的视角。[318]

但这也不是一项容易的工作。我们知道可以根据计划来安排生活——想一想卡苏朋先生（Casaubon）的《神话学大全》——但那注定会失败。我们的福祉会受到各种偶然因素的影响，包括运气。也许我有一个“理性的目标”，就是要去证明费马大定理；但是，我恰巧在最后时刻被安德鲁·怀尔斯（Andrew Wiles）打败。此外，我毕生的工作也没显示出对人类知识做出了特殊贡献，了解到这一点，一种荒废感长久地占据了我。也许我的伟大事业要求善心人士给予我帮助。爱我的上帝应该尊重我的自主性帮助我追求我的目标呢，还是为了防止我浪费职业生命尊重我（真实的但却在人的能力范围内不可预见的）兴趣呢？[319]

因此最大的问题是不确定性。有关“知情欲望”的论述暗示着从实际欲望到知情欲望的一种特殊映射，有时候我们可以理解这一点。如我提到的，经济学家讨论偏好，因此他们可以从一系列排名过的选择中构造序数效用函数：一个人相较B更偏好A，相较C更偏好B，如此等等，世界的每一种事态在排名中都占据了一个位置。对欲望的讨论不可能那么整齐清楚。我简单的欲望与知情的欲望之间的关联——后者能否被称为相同的旧欲望的“知情”版本——依赖于确定欲望的抽象程度。假设我已经打好了包裹要去博茨瓦纳，去帮助当地人消除营养不良和疾病。有人告诉我刚果的穷人比博茨瓦纳的穷人更需要我的服务。我改变了我的行程。现在另一些人追问我终极目标，我意识到我真正想做的是献身于解救地球上的痛苦。在这种情况下，我的对话者告诉我，我应该知道地球上苦难最深重的生物族群是工厂圈养的猪。我放弃了去刚果的行程，成为了一名动物解放主义者。是我的劝说者重塑了我的偏好呢，还是仅仅帮助了我的偏好实现呢？这个问题显然没有确定的答案；可以对欲望进行不同程度的抽象，抽象没有明确的终点。

显然，一个欲望不是可以被插入到数据库中的一个函数：数据库中的东西会影响我们的欲望。我想在被水银污染的湖里游泳的一个原因是我认为多做些运动是健康的；然而，也许这是错的，或者（基因分析显示）对我来说是错的。在决定去游泳的时候，我没有考虑如何度过这个下午的其他可能性。如果我这么做了（像一些“偏好自主性”的论述所说的那样），我也许会构想出一个完全不同的欲望。即使我们将自己限制于偏好之中，这些偏好也会被世界上的事实所影响，尤其会被可获得的选项所影响。这是艾斯特有关“适应性偏好形成”的又一个教训：我们的欲望受到我们关于什么是可能的感觉的影响——我们认为可以得到的东西会约束我们的欲望。因此当国家影响我能获得什么的时候，它常常也影响了我想要什么。

回想一下卡斯·桑斯坦有关假定的非自治性偏好的例子：买香烟的人没有意识到它所带来的健康风险，由于社会耻辱而决定接受一种传统性别角色的女人也同样如此。我们需要停下来想一想我们现在距离一杯嘶嘶作响的溶剂有多远了。显然我们已经从后门抵达了塑造灵魂的议题。我刚刚谈过了描述欲望的不确定性。设想一些看上去完全确定的例子：那种让我们放弃仅仅以偏好作为福利基础的例子。我想喝这杯溶剂，因为我以为它是泡腾剂式的消食片冲的。我想游泳因为我以为湖水没有被污染。在每一个例子中，我可以通过对事实的叙述来重新描述我的偏好以使其内容清楚明白。如果我说，“我想喝放在那里的那杯消食水”，那么，自然的回应不是你没有这样的欲望或你不知道你想要什么，而是那杯不是消食水。我“错误的”显露出来的偏好可以被重新描述——我们可以给出一个更完整的描述——以使它成真。（“如果那是一杯解酸剂的话我想喝。”“只要在湖里游泳是安全的，我想去湖里游泳。”）唯一一点不那么确定的，人道主义者会说，“我想开始一个致力于减少纳米比亚温得和克的淋巴结核病的项目，因为我想对第三世界的公共健康造成实际的影响”，并且邀请知情的回答者，“那么你确定你不想开展一个致力于减少卡图图拉棚户区的艾滋病的项目吗？”在此，我们可以合理地坚持说，我们没有改变她的目标，我们只是帮助她执行她的目标。

遵守传统的性别角色这一决定并不适合这种重新描述。校正一些断然的事实错误也不会对它产生影响。“我想做一个好妻子和好母亲，如果……”如果什么？要让女人在此改变她的想法，你要么除掉社会耻辱（这还要求我们去除掉其他人对此价值观很可能持有的愚忠），要么你让她产生出一种不顾羞耻的勇气或者对那种耻辱不理不顾的态度。不管采取哪种方式，你做的都是塑造灵魂的工作，重塑伦理计划和伦理认同的工作。事实上，存在一种以（对其假定的受益者来说也许很难识别的）“自主性”为名忽视实际偏好的显而易见的危

险。回到布莱恩·巴瑞那个著名的区分，我们要小心别让“与欲望相关的”关注被“与理想相关的”关注冒充；正如我在第二章中已表达过对自主性概念作过席延伸的的疑虑。它的危害是斯坎伦所指出的，与“一个人有理由去想做的事情和去做的事情”差得太远。[320]至少我们应该在实际的欲望和表面上获悉的欲望之间取得某种平衡。

我们是从这个想法出发的，即知情欲望理论可能使灵魂塑造变得没必要：要让你生活得好，我们只需对你知情的欲望负责就好。总之，现在看起来知情欲望理论过于有助于灵魂塑造了。但也许这不该让人惊奇：因为“知情”欲望的“信息”部分在事实与价值之间做出了一个尖锐的划分，而许多人不喜欢这样。即便我们认为这里存在一个原则性的区分（正如我在前言中所说，我希望尽量不去讨论那些悬而未决的形而上学的问题），你也可能会认为，在真实的世界中，它们是如此相互交织以至于难以分清。如我们看到的，是否应该坚守传统的性别角色的问题是很难通过无争议的事实性考虑来解决的。加里芬用知情欲望来论述福祉的时候清楚地表明了这一点：“有时候欲望是有缺陷的，因为我们没有足够的（或正确的）概念。我们需要建构那种能提供新概念或更好概念的理论，其中包括价值的概念。”[321]

现在，我们可以轻易想象那种我们认为没多大价值的生活，即使过这种生活的人毫无抱怨，在这些例子中，我们可以假设他们拥有新的价值概念。尤其是在那种某人的终极目标看来有缺陷的例子中，我们很自然地会用认同的术语来表达我们的不安：好奇为什么有人会想要变成这样或那样的人。

想象一种药效持久、无成本的药品，它可以诱发出一种幸福满足的状态。吃了这种药你会陷入一种温和的麻木状态；你的工作只需要维持一种最低的状态——这种存在感带给你巨大的快乐以至于你不想缩短它——但所有野心都将消失。（为了回避其他的麻烦，你可以假设它只对没有家属的年轻的成年人来说有效。或者，如果你愿意，你可以设想一个完全被幸福例子充满的社会。）不像诺齐克的体验机骗我们的那样，吃了这种药（叫它幸福药）的人不会感觉他们有着没有实现的欲望；他们确定地感到对他们的生活深深的满足。他们的认知理性和工具理性能力都没有受到损害。为什么我们中的许多人会犹豫要不要加入这些快乐的露营者呢？我想我们会觉得他们已经采取了罗西·鲁伊斯（Rosie Ruiz）对生活的方法——他们已经到达了一个隐喻的波士顿马拉松的终点线，但他们走的是可耻的捷径。在自我发展或个性上，他们几乎没有什么可以展示。他们的高阶意志和低阶意志是一致的，但没有通过任何决定性的识别法。[322]但我想解释我们不安的自然方法是坚持认为，对福祉的一种纯粹与所欲相关的论述并不能

耗尽我们认为这个概念所包含的内容：比起满足一个人偶然拥有的任何欲望，一种好生活要求的东西多得多。这类考虑将把我们带向对福祉（德里克·帕菲特所说）的“客观清单”的论述，或者（斯坎伦所说的）“实质善”的论述。在《什么使一个人的生活最好》这篇文章中，帕菲特提到了像“道德的善、理性行为、一个人能力的发展、有小孩和成为好的父母、知识、对真正美的意识”这类东西，尽管他很清楚对于这样的论述而言清单上的这些东西是不充分的。（他提出，“对一个人来说有价值的或好的东西，是去从事这些活动，并且他强烈地想要这么做。”）[323]对福祉的很多讨论都在外在的视角和内在的视角之间徘徊——爱你的上帝可能会赞许你的生活的视角，以及你自己的视角。显然，不管它多么令人羡慕，如果你觉得它讨厌的话，你就没有过上一种好的生活。而且，如我在第一章中说过的，认为世界上有客观的价值存在并不意味着有客观的方式将它们排序或权衡它们：它们不决定任何特殊的生活。因此无论是对成功主观的评价还是对成功客观的评价都无法穷尽讨论福祉问题时我们头脑中的所想；我们需要的是它们之间的平衡。[324]

这两个维度常常会出现在我们的高阶欲望里。我说过对生活的伦理评价包括一个主观的维度和一个客观的维度。尤其是有些东西对我们有价值仅仅是因为我们需要它；有些东西我们需要是因为我们承认它们自身有价值。如果我们知道小说没有价值，我们可能不再想要写一部小说：追求本身有没有价值不是就我们而言的，而是就这个世界而言的。主观的考虑常常会追随客观的考虑，尤其是当它涉及那些高阶的、生活计划水平的欲望时——拉兹叫它“全面的目标”，罗纳德·德沃金把它叫做我们的“野心”，格里芬叫它“全球的”欲望。带着这样的欲望或目标或野心，基本的问题是什么样的生活是我们想要的，或者说什么样的人是我们想要成为的。例如，盖瑞德·德沃金说当一个人“认同激励他的影响力，吸收它们，将自身看作想被特殊方式激励的那种人的时候，这些影响力就可以被看作是‘他的’。”[325]这是认同的语言，是社会类型或范畴的语言，是考虑这些类型或范畴的语言。

我拒绝福佑，虽然我不是真的致力于任何特殊的目标或计划，因为我不想成为一个福佑的例子：这不是我想要成为的人。我认为我自己是L这个事实意味着做X对我来说可能有特殊的价值。相反，我可能不做X因为做X意味着成为L，而我不想成为L。毫无疑问我们那讨厌豌豆的小孩，随着他们长大，会将他们自己从旋转木马的逻辑中拯救出来，解释他真正是谁：他不想加入令人讨厌的豌豆爱好者的部落。这是一个有关非常严肃的考虑的一个不那么严肃的例子。有时候人们在解释为什么在极端情况下他们克制自己不去杀人的时候说，尽管他们很想那么去做，但他们“不想成为一名杀人犯”。这听起来像是同语反

复，但它不是。“杀人犯”不算是一种社会身份，但它是一种社会类型；当这些人说我不想成为那样的人时，他是不想自己成为与其他杀人犯同一范畴的人（即使准受害者该杀，我也乐于见到由其他人来杀人。）

对全球欲望的讨论让我们回到了我们的伦理自我这个问题——对我们自身生活的塑造、我们的身份、伦理成功的前景都源自它们。事实上，卡斯·桑斯坦（他是公民共和主义的同情者）论证说，“公民们要决定的不是他们‘想要’什么，而是他们是谁，他们的价值是什么，以及这些价值要求什么”，这个过程中的政治概念是“一个政治自由的概念，它在美国的宪法传统中有深厚的根基。”[326]我想要探讨的正是这个基本概念——不是从我们想要什么而是从我们是谁的考虑中产生出来的政治概念。

正如我已经说过的，我们有理由去关心一个人认为他会成为什么样的人这样的问题：法兰克福所说的“与自身所关心的认同”可以由我说的一个人的认同来塑造。但这带来了一个新问题。我们把非理性——理性和信息的失败——当作我们“赤裸裸的”（无知的或缺乏意志力的）偏好和我们“知情的”偏好之间的脱节来讨论。也就是说，我们在讨论的时候一直把理性的缺陷当作伦理成功的障碍，而这种成功部分是由我们的伦理认同来定义的。那么如果我们的认同自身就包含着非理性又会怎么样呢？在非理性的认同的帮助下我们可以制定理性的目标吗？

非理性的认同

在此我们有理由小心翼翼。谈到认同的理性，你可能会假设说，它就像在谈论颜色的大小一样，是一个赖尔式（Rylean）的范畴错误。认同不是从像视为同一、忠诚、归属感这样的感觉中产生的吗——这些感觉不愿受制于理性的审查？当然，这不是故事的全部。既然认同既有规范性的维度，也有事实性的维度，那么两者都可能违背理性：一种认同的基本规范可能相互冲突；它的构成性的事实论断可能与真理相冲突。最近，人们常常援引事实和价值的区分来证明这种区分的崩溃。[327]我自己的怀疑是，我们太着急宣布它的死亡了；如果它一点活力都没有，它不可能成为那么多搜索并摧毁任务的对象。但出于我的目的，在这场争论中你的立场为何并不重要。我会简单地规定说自主性和福祉依赖于理性的理想（尽管我会忽略将理性简单定义为福祉最大化的这种有问题的论述，但我不会纠缠于理性有争议的性质），因此我想提出一个从我们熟知的一些假设出发的思想实验——在后韦伯的世界中，这些假设既为世俗的灵魂也为科学的灵魂所共享——但它很快就会触到自主论的自由主义的边界。

驶向笛卡儿王国

想象一次格列佛式的旅行，我们去参观以促进福祉为名推行一种我们可以称之为强硬的理性主义信条的政权。强硬的理性主义者的信条不是普遍共享的——他们没有时间来讨论理性是否是处境相关的或是文化相关的，但它足够普通。它是一种体现在新古典主义经济学和决策理论中的理想的工具理性。强硬的理性主义者同情洛克的观念即“一个人的自由和根据他自己的意志行动的自由植根于他拥有理性的事实中”；[328]它们也许与认为理性地追寻真理是件值得做的事情的古典政治哲学家有些亲缘关系。这些政治哲学家也将自己看作某种类型的自由主义者：他们关心个人自主性，而理性是他们试图培育的自主性的核心部分。在笛卡尔的王国，理性被看作是民主的基础。

由于强硬的理性主义者被选到各个部门任职，他们引入了许多无可争议的改革。例如，在笛卡尔王国中，没有哪个委任的学校会教2＋3＝7。在这里什么都不用担心。但他们把科学理性的原则推得更广了。

设想一个昔日的炼金术士，受到野心的推动，他正在发明一种可以借用法术和桌面化学把基本金属变成黄金的技术。信息的错误和认知的无能减损了这种生活的价值吗？对其自主性的关注驱使我们向他展示他生活的错误吗？出于对我们的自主性和福祉的关注，强硬的理性主义者决定，要打击对非理性信条的灌输。要劝阻相信上帝违抗科学法则的基督徒不要去相信他们错误的信念：没有复活，也没有圣餐。强硬的理性主义者说，一个将其生活组织在不存在的实体周围的人不拥有理性的自主性：我们应该帮助他看到他的错误。不言而喻，宗教信仰者的行为受到事后奖惩的引导。笛卡尔王国的管理者说，这样的宗教就像一台巨大的体验机一样：它创造出幻相，让你感到这种意图或那种意图将产生出各种各样的事态，而这些事态并不真正存在。

现在，我们强硬的理性主义者快乐地容忍了价值、偏好和习俗的多样性。除了赞美个人自由和自主性，他们还看重结社的自由，并且，以一种自然主义的方式，他们承认偏私性是人类心理中根深蒂固的一个方面。所以他们没兴趣除掉那些统一的忠诚。甚至还有一些宗教与他们的需求是一致的。他们遇到过基督教唯一神教派（就如同笑话里所说，你在他们草坪上燃烧出一个问号，都是对他们的迫害），在他们看来这个教派很合理。摩迪凯·凯普兰（Mordecai Kaplan），《作为一种文明的犹太教》（1934）的作者，秉持自然主义信条的重建派的创始人，曾经将犹太教定义为犹太人的民间宗教；因为它们体现了一定的社会价值，所以这些仪式十分重要，但他对超自然也没有兴趣。（毫无疑问我把问题简化了。）理查德·布雷斯韦特（Richard Braithwaite）发展出一个与其经验偏好相一致的英国圣公会，在这种宗教中，宗教的要素为满足基督教生活方式的道德要求提供了心理支持。[329]因此，要我们强硬的理性主义者接受一种人类学化（去自然化）的信仰形式并不困难。

只是在那些将认同植根于神秘学说、根植于理性失败的地方，才需要干预。例如，当一个犹太教派的成员认为自己与出埃及记有确切联系的时候，强硬的理性主义者会展露愁眉。他会指出一个学界的共识，即古犹太人从未去过埃及，出埃及记只是借用了神话的混合物。显然，一种植根于错误叙事或部分由错误叙事构成的认同本身就是一种神秘的形式。也许它不像体验机那样诉诸超自然之物那般坏，但它仍然是一种欺骗。政府应该发起运动反对这些神秘形式，就像它发放宣传册和指导守则关心健康节食的实践和烟草的危害一样。

事实上，不诉诸超自然之物或神秘起源的社会认同仍然可能让我们强硬的理性主义者烦恼，如果这些认同是自我破坏的话。在许多例

子中，一种身份都附带了一系列规范，在真实的世界中，试图服从于这些规范中的一些将损害一个人服从另一些规范的能力。其结果是它的成员的计划和野心相互破坏，因此，我们有理由宣称，如果他们能获得一种更加融贯的社会认同，他们的生活会比现在更好。为了让这些规范更加和谐而变革认同的计划因此看来符合这些人的利益。如果告知人们这个事实有助于变革的实现，那么政府也许应该选择这么做；但如果非理性致使公民对这个事实置之不理，那么笛卡儿尔王国的统治者会考虑其他变革的方式，只要是可行的话。

显然，现代社会中有许多民族认同和种族认同符合这种抽象的刻画。它们是自我破坏的；它们的缺乏理性常常被宣称没有明显的影响；政府可以启动可行的变革机制引导人们获得新的、更理性的认同。因此这些改革增加了认同群体成员获得伦理成功的机会。

黑人像谁？

如我所说，认同给予人们行为的动力，因此人们有时候说，“因为我是L，所以我应该做X。”正如我说的那样，这样一种诉求诉诸的是与那种身份相关的规范。绝大多数社会身份，尤其是那些历史上处于屈从地位的群体，拥有团结的规范，L会说，“因为我是L，我应该对另一个L做这件事。”因而，如果定义这种身份的社会概念将人们往不同方向拉扯，那么这种身份就是自我破坏的，因为它的标准使这种身份与事实不一致。美国的种族身份就带有这个特征。许多美国人相信，如果一个人的父母是非裔美国人和欧洲裔美国人，那么他就是非裔美国人，它依据的是所谓的一滴血规则（one-drop rule），这种规则盛行于美国奴隶制废除之前、种族隔离制度时期识别黑人身份的法律概念中。尽管大多数美国人明白这意味着一些非裔美国人“看起来很白”，然而他们大多会假设，这种现象对于非裔美国人整体而言是罕见的。但事实上，很多非洲奴隶后代的美国人“看起来很白”，就会被当作白人对待，也会认为自己是白人。[330]让我们尽可能将这个问题的矛盾之处呈现出来：根据一滴血规则很多非裔美国人被认为是、也认为自己是白人。大多数美国人拥有的非裔美国人身份的社会概念并不是这样的。因此他们的社会概念与事实不符。

其结果是带来了一种团结的规范，非裔美国人常常基于认同的原因对他们相信的人非常慷慨，但它却建立在他们的社会概念的另一部分之上，也即要成为白人。如果他们根据一滴血规则基础上的规范来行为，这种基于身份的慷慨就会常常导向他们认为是白人的那些人。

显然，这也是非裔美国人认同的社会概念中的一部分，即一些身份地位被提升为与白人平起平坐的非裔美国人的祖先，不知道他们的非洲祖先，那些长得像白人的人因此获得了与白种人相关的肤色特权；因此，他们不是真正的非洲裔美国人了。凡是稍微思考过这个问题的人都该知道这意味着不能绝对地采纳一滴血原则，因此，他们关于什么是一个非洲裔美国人的概念边界是模糊的。但是，由于他们并没有注意到我刚刚描述的那种不一致性，他们认为一个轻微的不正常不会带来实际的差别。仅仅靠提供信息也不能解决这个问题。在过去几十年中我所提供的那类信息在受过教育的美国人，尤其是非洲裔美国人中大量流通。然而在这段时间，我发现黑人民族主义愈演愈烈，尤其在那些最有可能接受到这个信息的中产阶级黑人当中。

现在，对我勾画的图景有很多反驳。你不承认非洲裔美国人或准非洲裔美国人一般拥有相互冲突的构成性信念，相反，你可能得出结论说他们并不真正遵守一滴血规则。因此，你可能会争辩说，这个成问题的信念事实上非常重要：如果他们不把本质的后裔身份当真，也许他们的口头服务就无关紧要了。或者你也许会总结说不用分享它所包含的丰富而连贯的理论，人们就可以拥有一种认同。你还可以进一步反对说所有群体包括那些要求偏向性的群体边界都很模糊。

但假设我们相信这些人的话。一方面，他们拥有的认同的社会概念与事实不符。另一方面，他们被注入了某种种族团结情绪，一种偏向性的形式；对他们来说黑人应该做得好这很重要；致力于这个目标是他们定义其生活成功的目标之一。这种情感与爱国主义情感的相似性致使人们把这类性情叫做“民族主义的”。像其他民族主义者一样，这些人认为因为他们是他们的人，所以他们希望他们的人能做好。有可能一旦非洲裔美国人不再成为没有得到补偿的不正义的受害者，他们大多数人就不再会认为自己是非洲裔美国人了，这种形式的民族主义也将消失。但只要它存在，许多非洲裔美国人生活的成功就与种族提升的事业相关——如我所说，这项事业突出了一套信念体系（关于通过的普遍性）与另一套信念体系（关于如何归因于非裔美国人认同）之间的不一致。那么这种认同能被理性化吗？

理性化出错的地方

这仅仅是他们在笛卡尔王国会问的问题；但当然，并不是有关笛卡尔王国的每件事都会引起我们的注意。我们强硬的理性主义者发起了禁烟运动，就像现代自由国家所做的那样；他们与我们一样，认为吸烟是非理性的，是对我们福祉的损害。问题是笛卡尔王国的统治者

不会在禁烟运动或者头盔和安全带立法的问题上停下来。黑人、基督徒、犹太人、穆斯林：只要这些身份建立在错误的信息之上，笛卡尔王国就会设计计划来打击或修正它们。

显然，认为国家有兴趣促进人民的理性是荒谬的；认为理性是能动性（能动性是自由的基础）的一个先决条件也是荒谬的。我们同意，国家不应该自动听从信息错误或惊惶失措的公民的偏好。在广泛的事务中，它应该根据它最佳的真理概念来行为。显然，当我们的目标是理性的时候，我们的生活会更好；作为一条规则，当目标建立在错误的基础上时，它们不可能取得成功。事实上，我们强硬的理性主义者对格里芬讨论的好生活印象深刻："我们希望与我们自身之外的实在接触。我们不希望仅仅对拥有一个有价值的生活，对在我们的生活中取得了一些成就产生令人信服的印象。我们还希望对有关我们自身的实在拥有清楚的认识。"[331]对有关我们自身的实在拥有清楚的感知：是的，理性主义者说，现在让我来帮助你实现这种感知。

那么，这个政权有什么错呢？

我们应该考虑一些直接和紧要的关注。让我们从这个考虑（我之前提到过）开始，即我们是否可以仰仗统治者比被统治者更理性。即便他们更理性，你仍然会怀疑任何这类实际的政权能否给予公民平等的尊重，它是否会要求民主的支持与合法性。（存在不同类型的考虑——在分歧面前保存国家的合法性——这使得中立性对拉莫和内格尔来说具有吸引力。）笛卡尔王国的统治者在如此之多具有争议性的问题面前采取了强硬的立场。这带来了另一些忧虑：想象一下国家和家庭之间的战争（假设国家不愿意承担养育孩子的责任）。这样一个政体会严重侵犯父母的自由。而这种冲突对孩子来说不可能是好事。（稍后对这个问题我会多说一些。）

因此有形而上学和认识论不安的理由。即使在那些专门研究这个问题的人中间，如何去刻画这些理性的假定失败仍是有争议的。早先我提到了模糊不清的事实与价值的区分。即使在这场争论中我们不偏向任何一方，即使我们认为最好（其他条件不变的话）不要教给小孩错误信息，我们也不得不承认我们的科学理论可以不用修改。穆勒自己也承认，大部分人类知识的领域缺乏算术那种确定性："数学真理证据的特殊性在于所有的论证都站在一边。没有反对意见，也没有对反对意见的回答。然而在可能存在不同意见的每一个主题上，真理都取决于在两组相冲突的理由之间取得的平衡。即使在自然哲学中，也总是存在对相同事实的不同解释……我们最有把握的信念没有保障，只有一个长期的邀请，邀请整个世界来证明它们毫无根据。"[332]取消这个长期邀请是鲁莽的；我们应该向可错论致敬。

分析性错误的问题带来了另一个问题。是的，有一些信念是分析性的错误：例如，2＋3＝7；有可能三位一体的学说也是这样的。然而，在这些例子中，不清楚的是你怎样将它们付诸实践——持有这些信念到底意味着什么，或者抛开你的那些抗议，你是否真的持有这些信念？戈尔·维达尔（Gore Vidal）喜欢谈论古代神秘的宗教派别，这些派别的仪式流传了很多世代，现在他们已无法理解祭祀念出的咒语了。虽然这个观察有点讽刺，但这里隐藏了一个很好的观点。在宗教仪式包含着对信条加以肯定的地方，最后要紧的不是这些句子的认知内容（“我信仰唯一神，万能的主……”），而是说出它们的实践。根据新教的习惯，我们倾向于把信徒叫做信仰者，而不是实践者；但强调的重点可能是错位的。

对笛卡儿尔国的批评还可以继续扩展；但总的说来，我们会指责强硬的理性主义者不够重视自主性这个维度，而过于看重它的理性维度。在笛卡尔王国，所有形式的非理性都会受到打击。它们有哪些呢？在此，自由主义者，尤其是反完善论的自由主义者可能会同意其中的一些原则。危害到民主政体的非理性形式（例如，直接干涉行使公民资格的能力）是政府干预的合理目标。这种干预受到关注结社自由，关注赋予个人生活意义以及塑造个人生活的社会形式的限制，因此我们应该谨慎地对待与认同群体，尤其是与宗教认同群体相关的非理性形式。寻找一种利益的平衡是有必要的。因此，对于如果你吃了太多的长豆角撒旦就会夺走你的灵魂这样的宗教信仰，虽然国家很犹豫要不要开展反对它的运动，但当你进入投票站时，你可以理直气壮地决定反对这种信仰。

然而，如果有的话，哪种促进理性的措施可以仅仅由对我们自身福祉的关注而获得证明呢？为了保护公民的福祉，我们允许国家做很多的事情：它在危险的十字路口设立红绿灯；它监督饮用水的质量，执行契约等等。而且，如我们看到的，大多数自由主义者认为可以为了服务公民的目的（包括政体的稳定和存活）而促进某些价值以及培育理性。问题在于能否为了非公民的目的，为了我们自身的善来促进理性。我们肯定希望我们能从强硬理性主义者的强权下降到一种更谦逊和审慎的理性主义的温和形式。

可恶的和自我破坏的认同

我们如何调和对人们是其所是的尊重与他们可能为谁的关心呢？如何调解自主论（消极自由的强硬价值）与建构论（如何塑造我们的欲望和认同的意识）呢？在此我们可以从我们早先对知情偏好的讨论

中学习，在那里我们曾得出结论说，一种自主论的政治秩序既不应该仅仅关注我们的偏好也不应该只关心“知情的”偏好，而是要寻找两者的平衡。

还有来自笛卡尔王国的教训。对那些他们认为有着华丽幻想的宗教信仰的认同，强硬的理性主义者十分厌恶。他们自信满满地认为，关心我们的国家应该着手开展包括改变我们形而上学信念的塑造灵魂的计划。而且他们自己也忙得不可开交：至少在他们看来，鉴于我们理性的缺陷，我们所有人都可能拥有“非理性的”认同。在他们的自信面前，我们有理由退缩。有一些是出于对自主性的尊重，还有一些带有认识论的谦逊。但是，如我提到过的，在很多地方当代的宗教传统并不真正分享基督教或伊斯兰教的一些现代派别对学说正确性的关心。许多形式的现代犹太教虽然遵从一些实践，但在神学上相当地不置可否；事实上，曾经是英国圣公会主教的伍利奇（Woolwich）承认，对上帝的忠诚可能会导致形而上学的无神论。[333]但在有些情况下进行干预的冲动是不那么容易排解的；我将讨论两种情况。第一种情况包含我所说的可恶的认同。第二种情况让我们回到了之前对自我破坏的认同的讨论——在此对我们获取伦理成功的威胁来自规范对我们往不同方向的拉扯。

有一些认同部分地由极为令人讨厌的承诺构成，像一个例子子本身暗示的那样，通过自我授予的标签表示认同，如基督教认同运动。它们与我们在第三章中讨论的神权政体下的社群不同，这些神权社群带有小小的专制风格；在此成问题的不是对其成员自我方向的直接侵犯。基督教认同运动——北美一个大概有五万信仰者的准宗教派别——的成员将评价性的承诺和事实性的承诺混在一起了，而这深与美国的道德现代性相冲突。他们认为盎格鲁撒克逊人和相关的群体是古以色列人的后裔；犹太人是该隐的后代，因此他们在本性上是邪恶的；那些“肮脏的种族”（非白人）是次等人，等等。除非自主性被认为没有分量，否则这样对待认同运动的成员是不能容忍的。但我们也不必弯腰后退，将他们的信条与唯信仰论的负担隔开。没有理由担忧我们公立学校的普通课程，或者，我们的刑法典和民法典与这个运动的教义相冲突，旨在破坏它。相反，肯定有一个令人满意的结果。即使对塑造灵魂不满的人也会愉快地同意，尽管他们对所发生的事情会有不同的描述（例如，教授真理，打击不道德行为，或向人们提供公民资格）。就我的目的而言，让这个例子变得有一点过于简单了的是，讨论中的认同在道德上而非仅仅在伦理上是受损的：一种唤起种族战争的信条让我们陷入了不道德。我们将以道德为名而不是其成员的伦理繁荣为名发起反对它的运动。基督教的认同可能对它的成员而言是坏的。他们的生活会受到其信仰的损害。但我们并不因为这个原

因采取特殊的行动去反对它；只有当他们威胁到其他人时我们才会这么做。[334]

一个更棘手的例子是我更早时候给出的：也就是自我破坏的认同。（让我再一次强调有关一个人认同的错误信念自身并不会导致自我破坏。）如果我们的认同提出相互冲突的主张（它的内部是相互冲突的）又如何呢？很多人接受国家可以促进理性的主张；很多人同意国家可以尝试着提升我们的福祉；几乎所有人都同意强硬的理性主义超出了它的限度。那么国家在多大的程度上可以以个人生活的成功为名，合法地重塑相冲突的社会认同，从而变革那些部分受其定义的个人认同呢？（尽管我是从认同和社会形式的方面来谈论国家的，但很显然在这些方面国家并不是一个主要的演员，而是我们所说的“社会”的其他因素。）尤其是除了提供信息以外，国家如何回应种族的非理性呢？

这里有一个相对微不足道的例子。总的说来，目前美国的实践假设存在一个关于她是否是非洲裔美国人的事实。你被要求填写表格来确定你的种族，其他人也被要求这么做。因此，这项实践鼓励许多认为自己显然是黑人或白人或其他种族的人相信，种族制度事实上是相对简单的。如果政府要修改这些实践，它将至少撤销支持这个观念的一个微小支柱，这个观念认为，社会的种族观念与实在是一致的：国家看上去能够建构承担这些社会概念的成功实践。可以通过很多方式来激励这样的修改。但很显然它也会受到这种思想的激励，即政府行为有助于以减轻它们自我冲突的个性的方式重塑种族认同或减少种族认同的显著性。

当然，你可以争辩这到底是一种国家干预呢还是停止国家干预。[335]此外，仅仅因为国家已经收集了种族的“数据”所以我这里说到的政策才是必要的，这种观察是正确的。为什么不能简单地说，国家应该从所有种族分类中退出呢？这有可能会带来好处；但结果可能是阻止政府去评估歧视的存在，去采取反歧视的措施。出于罗伯特·波斯特（Robert C.Post）阐述过的理由，尽管反歧视法常常被看作对平等对待这条自由主义基本信条的肯定，但它自身可能包含着塑造灵魂的形式。

灵魂塑造与刻板印象

我花了一些时间来考虑这些针对灵魂塑造的论证，它们旨在回应我们理性中的普遍缺陷。但非理性的理由很难成为进行自由的灵魂塑造的全部理由。如我们看到的，自由的灵魂塑造的目标在于以直接承认其伦理重要性的方式来修改社会认同。

在灵魂塑造的语境下来审视反歧视法可能违背了它的指导精神。因为反歧视法的普通概念关注的是平等，而平等最好是从消极的意义上来理解：作为一种政治理想的平等指的是不考虑无关的区分。也就是说，因为存在差别对待人们的理由，所以应该差别地对待人：平等主义者是那些对什么理由是可接受的，什么理由是不可接受的持有强烈观点的人。当对待不仅是有差别的，而且是不公平的时候，平等的问题就会产生。给女孩子粉红色的饼干，给男孩子蓝色的饼干是一回事；给男孩子昂贵的玩具，给女孩子便宜的小饰品又是另外一回事。国家、私人雇主和那些提供公共设施的人在黑人与白人、男人和女人之间做不公正的区分曾经被当作是理所当然的。最近四十年的章程制定和宪法立法包含了许多摆脱这种实践和假定的努力。

反歧视法尤其关注我们所分类为的公共行为。这个术语旨在涵盖国家官员在其职权范围内采取的那些行为——它们显然受制于非歧视的规范——也包含在雇佣员工、在大的商业行动中管理雇员、允许人们进入和使用公共场所的过程中采取的行为。这是一个有趣的问题，即为什么在一个自由社会中，在公共行为的领域，反歧视应该以法律规范的形式强制执行。我想答案是足够清楚的：在我们的世界中，允许每个人有公平的机会去发展她有尊严的、自主的存在，要求我们有机会获得工作机会、进入公共空间，以及拥有公民的权利和特权。如果尊严和自主性是核心的自由价值，一个自由主义者会希望国家坚持向所有人提供获得雇佣机会和进入公共空间的合理渠道。为什么仅仅限制公共行为呢？因为将行为的其他领域包括进反歧视法的范围内——在我的日常交往中要求我不区分男人和女人，黑人和白人——会不适当地侵犯我建构自身生活的能力。言论自由和结社自由对这种自我建构来说具有核心意义，它要求我不以性别认同或种族认同为由来选择我邀请的客人。通过赋予我们公共权利来限制雇主、旅馆经营者等人事实上限制了他们的自由：但这对他们生活计划的影响没那么大，不像他们拒绝提供给我们的机会那么重要。（这就是为什么对公共行为的限制是合宜的，尽管对于什么属于公共行为的范畴还有合理

空间可供辩论。）在对一个雇主的限制如此深刻地影响到他的个人计划或集体计划之处，我们就无法在这些基础上去证明限制的正当性。因此，由于我们必须去判定个人对这些组织的控诉，我们在此所讨论的是相冲突利益之间的平衡。允许一个对于我的个性而言具有核心意义的计划在任何情况下都超越你的利益会是一个错误，因此最后我们有义务来讨论这些计划的优点。

这种标准的自由主义论述似乎不牵涉到塑造灵魂的问题。但你已经预见到我们可以到达那里的一条捷径：也许刻板印象（stereotypes）在我们的伦理认同中发挥了一定作用，它是源自理性的一种可纠正的缺陷。你会在一些法律意见中找到对这种观点的支持；正如我们将看到的，在这种语境下法官有时会诉诸“非理性偏见”（irrational prejuclice）的概念。所以你也许认为当一个社会采取措施（例如通过反歧视法）打击这些刻板印象时，事实上它就是在重塑我们的伦理认同。

但这个结论下得为时过早。事实上，我们应该停下来反思一下在法律判决以及围绕民权法的论证中充满的对刻板印象这个词的混乱应用。因为在美国反歧视法的语境中，“刻板印象”这个术语至少涵盖了三种不同的含义。

第一种含义是基于她所属的某个社会群体具有某种特征的信念而赋予个体成员一种特性，成为那个群体的成员与拥有这种特性之间确实有一种统计学的关联，但事实上这名成员并不具有那种特性。比如这个例子，一个强壮的妇女去应征消防员的工作，但她被告知因为“妇女不够强壮，所以不能做消防员”。这里存在一个做雇佣决策时人们会考虑的有关妇女群体的普遍事实——假设做消防员这个职业需要力量，而妇女普遍不如男性强壮。但是，这个普遍的事实不能排除玛丽适合这项工作的可能性，如果玛丽的确比大多数妇女甚至比最弱小的男性消防员都强壮的话。让我们把这种偏见叫做统计的刻板印象（statistical stereotypes）。[336]

“刻板印象”这个术语带来的第二种含义仅仅只是对一个群体的错误信念——让我们把它叫做简单错误的刻板印象（simply false stereotypes）。在反歧视法的语境中，此类刻板印象的相关性在于公共演员可能会做一些让我们相信A拥有某些特征的事情，因为他们认为A所属的群体的所有成员都具有或可能具有这种特征。甚至当这种特征不普遍存在时，他们还是会这么认为。在此典型的例子是种族的刻板印象，这致使人们不去和一个群体的成员做生意，因为他们被说成是不诚实的，然而事实上他们却不是那样的，或者说他们并不比其他人更不诚实。同样，简单错误的刻板印象也毫无理由地让人们背上

了负担。但要去识别这种负担可能要求我们去探究到底这种刻板印象是不是简单错误的。

“刻板印象”这个术语第三种有意义的含义是与性别相关的穿衣规范和行为规范。罗伯特·波斯特分析的两个例子是威尔逊诉西南航空公司案（Wilson v.Southwest Airlines）——这家航空公司因其只招收“有吸引力的空姐”的政策而被起诉——和考夫特诉地铁传媒公司案（Craft v.Metromedia，Inc.）——电视主播抱怨她的雇主坚持她穿更有“女人味”的衣服。[337]在这些例子中，刻板印象指的并不是关于群体成员普遍如何行为的观点：它指的是他们如何行为要依据他们应该如何行为的社会共识，其目的在于服从与这个群体成员相关的规范。我将把这类刻板印象叫做规范的刻板印象（normative stereotype）。当雇主要求女性雇员穿裙子、男性雇员不这么做的时候，他们是在运用规范的性别的刻板印象。（当然，在统计的刻板印象与规范的刻板印象之间有明显的联系。统计的刻板印象中包含的很多概括是真实的，因为它们是人们服从的规范的刻板印象。）

现在做出了这些区分之后，我们看到对不同类型的刻板印象我们应该做出不同的回应。前两种类型的刻板印象包含着错误：简单错误的刻板印象犯了知识的错误，因为它们包含了对事实的误解；统计的刻板印象则包含了对相关性的错误理解。但没有理由假设规范的刻板印象一定是错的，或者建立在规范的刻板印象之上的公共行为——即便它们包含了令人厌恶的区别对待——一定值得批评。（鉴于服装市场的运作方式，要求女性穿着适合其性别的职业装比起要求她们的男同事穿职业装而言，很有可能需要她们支付更多的钱。这就很令人讨厌了，因为她是在为她的性别付出代价。但是，它看起来并不像是需要提升到要求公共权利的一种伤害，或者需要支出公共资金来补救的措施。）在不同的例子中，法院已经干涉这类规范的刻板印象了。有一些干涉等同于零散的灵魂塑造。

不用说，法官和立法者不承认这是他们行事的依据。[338]波斯特在一个有说服力的论证中，找出了他所谓的美国反歧视法的“主导观念”，根据这种观念，应该不论性别、种族等因素来对待个人；我们以某种方式对这些遭到禁止的属性视而不见，而只想到了它们固有的优点。相反，波斯特希望我们承认，“反歧视法自身是一种社会实践，它管理着其他的社会实践，因为出于这种或那种原因这些社会实践是有争议的。正是因为像种族、性别和美这样的范畴的意义是有争议的，所以我们以反映这种法律目的的方式用反歧视法来重新塑造它们。”[339]请注意波斯特的论点不是关于反歧视案件法律裁决的后果的，而是关于它们的动机：他的论证是，在有关我们在做什么的“主

导观念”与我们真正在做什么之间——实际的司法裁决的模式比法官容易行使的模式更符合他的论述——有一个错位。正如实际操作的那样，在他看来，反歧视法包含了如柏拉图所说的对“人的灵魂习惯的管理”。

波斯特将我们的注意力引向了对第七法案的司法阐释，这部法案提到了一些刻板印象，但它的首要关注点不是规范的刻板印象。法院谈到在莱姆诉夏威夷大学案（Lam v.University of Hawaii）中“顽固但不合理的偏见”——这类偏见涉及认知问题，简单错误或统计的刻板印象都属于此列。在多纳休诉美国鞋业公司（Donahue v.Shoe Corporation of America）一案中，法院明确提到了“在肤色，宗教，国籍，以及其他表面特征基础上”形成意见的问题。类似地，在随后对国家反歧视法法规的讨论中，法院提到了有关“人们所属的某个阶级特征的刻板印象的讨论”，这也意味着这些特征要么被不正确地扣在了某个阶级的头上（简单错误的刻板印象），要么被不正确地扣在了某些个人的头上（统计的刻板印象）。[340]

但有迹象始终表明，规范的刻板印象也在酝酿中。当大法官布伦南在普华永道会计师事务所诉霍普金斯案（Price Waterhouse v.Hopkins）中阐释说，联邦法律坚持认为“在选择、评估和补偿雇员时，性别、种族、宗教和国籍是无关的要素”，他的意思是它们本身是不相关的，虽然它们在统计学的意义上是相关的。而坚持认为它们本身不相关看来是拒斥了那种宣称某些工作不适合非裔美国人或女性的规范的刻板印象。那些没有统计的刻板印象或者对女性或黑人的能力、性格没有错误观念的人仍然相信，根据规范的刻板印象，每个人都有一个不同于男人或白人位置的合适位子。

我们如何区分威尔逊（西南航空公司的空姐成功地上诉）的案子和考夫特（女性主播不成功地上诉）的案子呢？在此我们可以说，为了满足男性的嗜好而要求女性“行为性感”，提供这种空中服务的实践是对女性的贬低；而要求一个女主播“保持职业的、务实的外形”与社群的标准是一致的，所以它没有贬低女性。事实上在考夫特案中KMBC电视台援引的标准预设说，尽管女性由不同的穿着规范所管理，但仍然在穿着职业装时是合宜的。这并没有否认在“保守的”堪萨斯城市场上女性的衣着规则有可能限制商业女性的机会或者反映出对她们的缺乏尊重。但相比要求空姐穿着性感而言这种限制的程度较轻。[341]反歧视法包含的社会工程实际上非常微小。

规范的刻板印象——它十分接近我之前所说的生活脚本——对于理解道德生活和公民生活中的认同和个性而言十分重要。但并不是每一种规范的刻板印象都是如此。它们必须与一种有尊严的个性建构相

一致。就目前通过公共行为强制执行的规范而言，它们建构的认同缺乏尊严，或者说它们让人感觉低人一等，所以在这一点上它们失败了。正如波斯特正确地坚持的那样，反歧视法考虑的可能是重塑性别规范；而不是废除性别规范。废除性别规范将是对性别的废除和对性的激进转化——可能超过人类认知。但对性别规范的改革可以从这里开始，即社会在性别建构的过程中让女性相对于男性的劣势不那么明显。同样地，当日常的社会实践将“低劣的和有辱人格的形象投射到他者身上”时（用查尔斯·泰勒的话来说），禁止这类实践是改变有关黑人种族认同的社会概念的一种方式，通过对其认同的改变，它也有助于提升黑人生活成功的机会。这是卓越的灵魂塑造；对于那些在历史上被错误贬低的认同，这类灵魂塑造不管多么微小仍属于国家平等关怀所有公民的义务之一。

这个例子还表明了为什么认为灵魂塑造类似于洗脑是错误的——将灵魂塑造看作国家对你的大脑的控制。当然，有关我是谁的意义并不仅仅存在于我的头脑中；我的伦理计划来自于一个社会事实的宇宙。由于我们的认同是社会的产物——社会概念的产物，他人如何对待我们的产物，因此规范的刻板印象的改变会改变我是谁。与此同时，我仍然可以改变我的认同：也许在我的人生中随着我的探索成为一个人意味着什么会发生改变。然后我可以抵制新的脚本和新的规范的刻板印象：也许公共行为可以不用消除不同意见和争论的可能性而改变社会认同的意义。显然，拥有自主性就等于拥有抵制的能力；作为自由主义者，我们也许不能违反别人的意志强加给他/她一种生活。但在人们形成意志之前我们可以这么做吗？

受过教育的灵魂

洛克写道，“我想我可以说在我所遇见的所有人中，他们是什么样的人，善或恶，有用与否，90%取决于他们所受的教育。”“教育在人类中造成了巨大的区别。我们年幼时所得的印象，哪怕极其微小，小到几乎觉察不出，都有极为重大长久的影响。正如江河的源泉一样，水性很柔，一点点人力便可以把它导入他途，使河流的方向根本改变。从根源上这么引导一下，河流就有不同的趋向，最后就流到十分遥远的地方去了。”[342]我们可能会放弃洛克对自行批准的理性充满希望的信念；我们也许认为易受影响的孩子不像他所说的那样易受影响。但没有哪个民主社会不严肃对待教育，也没有哪个民主社会不去争取教育的灵魂塑造的前景。在许多发达国家中，普遍教育的计划实际上已经变得很普通了，这是个不争的事实。

自由民主的教育方法一般包含了我们在本章初提起的两个考虑。第一个考虑有关个体的善：让一个小孩做好准备过一种自主性的生活。第二个考虑与政体的善有关：一个自我持续的政治秩序不可能对颁布它的构成性宗旨无动于衷。（这是约翰·斯图尔特·穆勒自身教育的设计师、他的父亲詹姆斯提出的一个格言的版本：“教育的目标是尽可能地让个人首先成为他自身幸福的工具，其次成为其他人幸福的工具。”）[343]

不过这仍然没有告诉我们政府应该在其中扮演什么角色。你不能总结说，因为国家注定要塑造我们的认同，因此它就应该有目的地这样做，应该将我们每个人的善铭记于心，自由地进行灵魂塑造。认为有些认同是个性的阻碍或者认为它们是自我创造的工具，这两种想法都没有划定任何真正的界限：假设孩子在没有社会认同的帮助下也可以长到成年是荒谬的（假设应该帮助他们长到成年也同样毫不诱人）；但他们将会有认同这个事实并不会约束我们在他们的童年时期去塑造他们的认同。与此同时，很清楚的是一些家长将公共教育看作对其生活的威胁和分裂力量。如果你的目标是培养可以开辟真理之道的孩子，那么讨论自我创造或者个性不会让你感到轻松。你会想到的不是性格的塑造而是性格的毁灭。

这里有对自由主义教育的两种叙述，第一段论述来自布鲁斯·阿克曼（Bruce Ackerman），第二段论述来自迈克·奥克肖特（Michael Oakeshott）：

> 如果你愿意的话，可以说，整个教育制度就像一个巨大的星球。孩子们取决于他们的原初培养立足于这个星球不同的位置上；我们的任务是帮助他们看清在他们身边流逝的故事的更深含义，以此来探索这个星球。然而，在这场旅途的终点，现在成熟的公民有权利站立在他的出发之地——正如他也可能着手探索这个星球上未被占领的部分。[344]

> 我们每个人出生于地球的一个角落，历史的一个特殊时刻，被地方性所包裹。但学校和大学是一个所谓学习者从他的地方环境的限制中、从他偶然获得的欲望中解放出来的地方，在这里他受到了他从未想象过的暗示的激励……因而，它们是卓越灵魂的声音能够被聆听的避风港，因为地方特殊性的喧嚣不过是遥远的轰隆声。[345]

尽管这两位作者的政治立场有距离，但这两种论述在深层意义上都与穆勒的见解不谋而合。它们有力地表达了教育应该为我们做什么的一些广泛共享的理想：如我们所说，它应该“拓展我们的视野”，它应该让我们置身于一个比我们目前所处的世界更大的世界。当然，这些论述强调的是孩子们得到的直接好处，他们可能获得对“他们身边流逝的故事”的更深理解，可能从“地方环境的……限制中解放出来”。

但是几乎任何一种教育制度都要与那些感觉受到教育方式或教育内容威胁的人相抗衡。以对自由教育的两种论述为例。两种论述听起来都是多元主义的、人本主义的和开放的：然而对一些公民来说，这恰恰是问题。如果你认为你居住在山上的城市，你可能不乐意看到它缩减成为一个“伟大星球”上的一点；将“地方特殊性”降低为“遥远的轰隆声”的承诺也不一定能让那些以特殊性为自我认同的人满意。

在此我们应该从这个假设开始，即父母在养育孩子的过程中所扮演的角色赋予他们权利去塑造孩子的认同，这是父母义务的必然结果。我们不相信社会的再生产应该像《美丽新世界》所描绘的那样去进行。我们相信孩子应该主要由家庭抚养，而这些家庭应该有能力引导孩子进入家庭的成年成员自身采纳的习俗、认同和传统。

当然，如果你唯一的目标是确保霍勒斯·卡伦（Horace Kallen）与种族多元论相等同的目标，即“个性的集粹，差异的源泉”，你可以想象出实现这个目标的其他途径。国家可以接手抚养孩子的任务，并或多或少有些武断地给这些孩子分派一系列“有趣的”认同。自我建构可以获得的资源将主要依赖于想象以及国家及其仆人的意志，以及在这样一个社会中成年人做出的自发创造。这个替代性选择是非常牵强的。家庭生活的亲密；孩子对父母的爱以及父母对孩子的爱；家庭认

同、家庭传统的意义：所有这些都缺失了（此外，我还想加上家族仇恨的意义）。不只如此，在塑造公民认同方面国家被赋予了相当大的权力；滥用这种权力的潜在可能是相当明显的。

一旦我们将抚养孩子的任务留给家庭，我们一定会承认父母的爱包含用自己关心的认同来塑造孩子，教给他们与认同相关的价值，尤其是孩子过好生活所需的其他伦理价值的欲望。对此麦金太尔是这么说的："我们进入社会……带着一种或多种输入的品格（我们被起草的角色），我们必须知道它们是什么，从而能够理解他人如何对待我们以及我们如何对待他人。"[346]一个以孩子未来的自主性为名在这方面积极破坏家长决定的国家——回想一下，这也是笛卡尔王国的问题之一——是一个与家长争吵不断的国家：这对于孩子来说是没什么好处的。

这些考虑不会压过政治秩序的要求，但它们将不可避免地缓和这些要求，而且教育在创造公民的过程中扮演的角色一直是有争议的。在1909年一本被视为一种方法的试金石的书中，埃尔伍德·克伯雷（Ellwood Cubberley），这个卓越而进步的美国教育家警告说，在最近"南欧和东欧的"移民潮中：

> （这些移民）不识字，温顺，缺乏自力更生的能力和主动性，不懂盎格鲁—条顿的法律、秩序和政府概念，他们的到来稀释了我们的血统，并极大地败坏了我们的公民生活……我们的任务是打散这些群体或他们的聚居，将他们吸收和合并为美国种族的一部分，只要能做到的话，将盎格鲁撒克逊的公义、法律、秩序和大众政府的观念植入到他们的孩子脑中，唤起他们对我们民主制度的尊重，以及对那些在国民生活中我们作为一个民族认为具有持久价值的东西的尊重。[347]

这段话既令人震惊，又引人入胜。他最近的评论者对他这种种族主义的假设，国家的刻板印象，以及种族差异的恐惧都没太大兴趣——因为如下观念：公民生存需要强加一种统一的盎格鲁—萨克孙身份。但另一方面，他们承认，识字的、有自力更生能力的、关心法律的规则和大众政府的公民理想是不可以打折的。一直存在的问题是我们能否拥有后者而不必拥有前者的某些版本。

斯蒂芬·马西多写道，"一个自由民主的政体并不建立在多样性之上，而是建立在可以压倒相互竞争的种种价值的共享的政治承诺之上。他强调说"自由主义正义的抽象理想强调社会中每个群体之间的相互尊重，而多元主义者倡导的特殊性的论断并不必然会导向宽容或尊重的主张。"[348]他所说的转型中的自由主义建议说，一个自由主

义国家的一个合法功能是减弱它遇到的那些强烈的认同承诺：去处理替代性权威粗暴的来源——不管它是天主教还是英国的本土宗教，让更广阔的自由主义的承诺来稀释它们：让我们把它叫做清淡的认同（Identity Lite）。从历史上来看，这正是美国共和主义做的事情，也是一些人担忧的事情。但是，在我们的人民（We the People）和我们的民族（We the People）之间找到一种利益的平衡是不够的；除了承认我的种种身份之外，我们还应该考虑作为个人的我的利益。

没有哪种义务教育体制可以完全绕开这类压力。事实上，如果说在自由民主制度下将教育的核心任务看作为公民自治和公民资格做准备是一种平常的看法，那么反过来，将父母的自主性和孩子的利益（或孩子未来的自主性）之间的紧张关系看作冲突的一个主要来源也是平常的。事实上什么是孩子的利益可能是一个相当有争议的问题。但是即使你十分确定孩子的利益可以通过“民主”教育或“自由”教育的计划来实现，你仍然需要面对这个问题，即如何将父母的欲望考虑进来。正如埃蒙·凯伦（Eamonn Callan）指出的那样，父母可能做出各种各样我们意想不到的糟糕决定。他说，假设一个有音乐天赋的孩子的父母有能力给他买钢琴，或负担昂贵的度假，但他们无法同时负担两样；最后他们决定去度假。不管我们会如何谴责这个决定，他说，“几乎没有人会认为父母在道义上没有那样选择的权利。”他说，我们可能得出结论说“只因为一个特殊的决定在教育上是坏的，并不能说明父母就没有权利做这个决定”。他这样来分析这个问题，“问题的关键在于如何区分父母权利范围内坏的教育选择和因为它本身是坏的所以要排除在外的选择，与此同时避免父母的专制以及以孩子为中心的反叛。”[349]

现在，你也许认为只有当父母的偏好严重减少了一个孩子的福祉时，国家才应该干涉这些偏好。（毕竟，我们不认为父母有道德权利选择让他们的孩子营养不良。）但我们关于何时进行干涉的直觉并不依据伤害的幅度——一些行为在多大程度上将减少儿童的福祉。假设这个孩子有巨大的音乐才能，这种才能给他和其他人带来了深深的满足。那么可能父母的决定将极大地减少他的福祉。我们的不赞成日益增长——但是我们大多数人不认为一个自由民主的国家应该强迫他们去做一个更好的决定。相反，我们可以想象出许多场景，在这些场景中尽管一个孩子的福祉只稍微受到了一点损害，但国家可以合法地干预家长的选择。如果国家判定一家学校在教育上不合格，不给这家学校授权，那么家长希望孩子在特殊学校受教育的愿望就会被粉碎；国家的做法没有超出它的职权范围，即便孩子的情况变糟了一点。社会服务将把那些受到虐待或忽视的孩子从他们父母身边带走：但也许偶尔的照顾不佳对孩子目前的幸福和未来的前景造成的伤害相比缺少一

台钢琴而言要小得多。当我们将孩子的福祉作为首要的关注时，我们头脑中所想的概念是一个能满意解决的概念，而不是一个最大化的概念。[350]

对于我们可能或必须给孩子提供什么，它并没有告诉我们太多。此刻让我回到我们那个没有钢琴的神童那里，并增添相关的利害关系。假设，一方面，孩子的父母属于一个原教旨主义的教派，成为这个教派成员的核心承诺之一是放弃所有音乐。由于他们认为音乐是有罪的，他们拒绝让自己的孩子接触音乐，并公开要求学校尊重他们的意愿。在此要紧的不是公民能力的议题；弹钢琴不属于公民能力的一个方面。（而且，相信音乐是有罪的与相信选举是有罪的不同，它并不会直接危及民主制的公民目标。）只有在极不情愿的情况下你才能侵犯父母按照自己的宗教认同来抚养孩子的企图。那么能想到政府官员可以侵犯父母决定的情形吗？假设我们有理由相信这个孩子被剥夺了唯一能获得成功的真实机会：也许这个孩子在其他方面患有严重残障。当然这个职业要求人们在早年就获得技能只是一个事实；你不可能到了成年才开始练习并进而获得熟练的指法。所以有可能存在一些情况（作为最后的手段），国家可以合法地进行干预，甚至将孩子从其父母身边带走。这种行为来自这个决定，即若不这么做孩子将难以获得最低程度的福祉。

但国家可以提出超出基本福利标准的教育要求；家长的权利和孩子的“信托权利”（用范伯格的话来说）——或者家长与学校之间不那么紧张的冲突——可能很难理清，当这些冲突与认同相关时尤其如此。

首先是一个警告。在下一节中我将关注与认同相关的真理论断，鉴于“创世科学”的争论日益突出，这种关注显得非常自然。但是，正如我早先建议的那样，我们不应该将认同群体之间的冲突简单看作信仰体系之间的冲突。社会实践不仅仅是命题系统；一个誓词的意义（例如，背诵教义）可能主要在于它的表现，而不是其断言的力度。[351]所以我们在教室里学到的很多东西不能被归结为正式的教学内容，而且以认同为基础的冲突甚至会从教学风格当中产生。

让我从这类冲突的一个小例子谈起。假设一个导师的意图在于让她的学生符合自由民主制的要求，她建立了一条标准，那就是在每个人发言完之前讨论不能结束。其思想是每个人都有同样的价值，因此每个人都有权表达他/她的观点并且获得其他人敬仰的关注。这位导师还可能要求学生养成习惯去解释其他孩子说的话，因为一个平等的对话不仅需要我们去表达还要求我们去聆听。这些实践想要提供平等尊重的沟通方式、对话的场所以及相互尊重的人们之间理性的关系。

（“建构主义教学法”的信徒尤其偏爱这种方法。）根据这种理论，一个自发地学会了聆听其他孩子说话、一个期待所有人都在讨论中发言的孩子是在学习尊严和尊重。

这一切听起来不大会有争议（暂时将效果的问题放在一边）。但在我们这个伦理多元的社会中它已经产生一些问题了。在这个国家中并不是每一个社会群体都相信应该鼓励孩子说话：一些华裔美国家庭教导孩子说，当成年人在场时，合适的行为是保持安静——成年人才是老师。毕竟孩子什么都不懂；或者，至少可以说，重要的事情孩子都不懂。他们在课堂上学习。从这个角度来看，我刚刚描述的那种实践必然会产生出喋喋不休和希望被聆听的孩子；换言之，举止不良的孩子。[352]

我说过，尽管父母在养育子女方面承担了主要的责任，但国家可以正确地进行干预以保护孩子获得自主性；如果我所描述的那类实践对于这个目的而言是必要的话，那么这些实践可以由这个事实获得保证。但是父母并没有因为和国家的专家在什么对他们的孩子是最好的这个问题上的意见分歧而失去他们的角色。我们的教学专家必须去捍卫这个事实，即她的教学技巧不仅仅是一种宗派的偏好：熟练的掌握语言以及语言在社会中的运用要求大量的实践；有可能那些经常进行交谈和推理的孩子通常在现代生活广泛运用的认知上表现得更好。华裔美国人教育他们的孩子，以便他们在学校用以衡量他们的成败进行的认知任务上表现良好，这些华裔美国人在此事上没遇到什么困难；但这不是一个不合理的假设，即细心关注的能力和做持续性智力工作的能力与在成年人面前安静坐着的能力相关。我们的导师站在她的立场可以向家长们解释为什么她看重听与说的实践：例如，它们与坚持孩子既可以安静地合作也可以安静地独处的能力不矛盾。在所有这些案例中，以友好的方式解决问题似乎并不是遥不可及的；任何一方都不会把对方看作迫在眉睫的危险。

由这些实践产生的冲突中，另一个极端是去关注课程的内容，即使它们不正面涉及认同的问题，它们也可能相当激烈。例如，存在关于各种话题在课程设置中的重要性的争论。美国的孩子应该知道多少美国的历史？美国历史应该将关注点放在个人身上还是社会进程上；或者美国的成败？最近这些年，一些批评家反对我们的历史课程太过关注哈里特·塔布曼（Harriet Tubman）而忽略了托马斯·杰斐逊（Thomas Jefferson）；他们还批评我们对托马斯·杰斐逊的讨论太注重他对自由的背叛——他一直没能解放他的奴隶，而太少强调他作为《独立宣言》作者的地位。毫无疑问，关注过于片面就会流为简单的谎言：尽管这里真实的辩论不是有关确实发生了什么，而是有关我们

将把它们植入什么样的叙事中；在我们将要讲述的众多真实的故事中它们身在何处的问题。

从民主政治的观点来看，这些问题并不是非常艰巨。我们需要为孩子提供真理，并让他们获得更多的真理。因为他们不可能在同一时刻获得所有复杂的真理，所以我们必须从简化的故事开始；甚至有时候从字面上不真实的故事开始。不真实的东西为真理开辟道路的显著例子是物理学：我们认为，让孩子做好准备学习爱因斯坦和薛定鄂最简单的方法是先教他们牛顿和麦克斯维。但牛顿和麦克斯维不知道相对论或者基本物理定律中的不确定性，所以他们那种假设了绝对空间和确定法则的物理学是不正确的。在教学的历史中有大量这样的例子，我们最开始听到的故事是初级的、简化的版本，随着我们年纪的增长我们可以钻研得更深。因为这条道路是通向真理的，或者因为它是最接近真理的，所以到了一定的年纪，他们就可以理解，这些错误的信息（严格地说，错误的信息就是其本身）可被认为旨在帮助他们发展出一种植根于对这个世界最好的理解当中的自主性。当然，比较麻烦的问题是到底真理是什么。

有关认同论断的冲突

据我们所知，当人们感觉他们自己的孩子被教授了一些与表明其集体认同的论断不一致的东西时，民主制度中有关教育的最大争论就出现了。我把这种牵涉到某种特定集体认同的论断称之为一种认同论断（identity claim）。因此，有关学校应该教什么样的认同论断的辩论主要围绕国家应该承认什么样的认同（例如，基督教的认同）或不承认另外的一些认同（如同性恋者的认同）而展开。现在，为什么教给孩子自治的概念——其必然结果是，我们应该为他们配备他们所需的真理——不利于决定在这些特殊问题上我们应该教什么，这个问题立马变清楚了。因为对这些真理是什么存在实质性的分歧，所以它帮不上忙；而且，在那些有争议的论断是与认同相关的论断的地方，我们可以预测到，这类分歧不可能通过指定专家委员会来得以解决。穆勒在1868年给一个叫查尔斯的朋友的信中写道，“就宗教而言，不管是自己或者让其他人，用他不是打心底里相信或者以他最清晰的理性相信的东西来教孩子，都是不正确的。”[353]这是他的对手最热衷拥护的一个信条。

你可能会认为答案应该是去强调自由民主制中的民主。让我们展开平等的公共辩论，然后投票决定应该教什么。但在这个公共辩论中一个选择是宣称国家应该退出某些议题，把它们交还给父母。即使在一个大多数人决定的制度中，教给孩子大多数人相信的东西也不是我们唯一的选择。

通过一个非哲学的折中，在此可以给出一个提议：当与认同有关的主张受到威胁时，允许父母坚持拒绝那些教给他们的孩子与其信仰相反的主张；反过来，国家可以以传授富有成效地共同生活在一起所需的、不同认同的人之间的相互知识为名，坚持给孩子传授那些其他公民相信的主张。

这样看来，教孩子他们所生活的社群内的宗教传统（但并不要求他们同意其中任何一个宗教）就是合理的，因此，至少首先他们只会同意他们在家里学到的宗教。随着孩子发展出自主性，它为孩子提供了知识去进行认同的选择；但它赋予父母一种特殊的、主要的地位去塑造那些选择。只有当父母的选择看上去损害了孩子成长为自主成年人的可能性时（就像在拒绝一例中，在宗教基础上，允许一个人的孩子学习阅读），自由国家才必须介入。这个提议本质上是含糊的——

一个孩子在自主性上的前景何时才算实质上折中了？有公德心的自由主义者会怎么来看待这个含糊的提议部分依赖于他们如何平衡相互争辩的论断，依赖于我认为“足够好”的自主性对他们来说是否足够好。这个提议也不一定会满足所有那些寻求豁免的人，正是我所假设的东西让它成为一种妥协。

考虑一下莫泽特诉霍金斯县教育委员会案（Mozert v.Hawkins County Board of Education），在这个案子中，一群原教旨主义者反对他们当地的小学采用的霍尔特、莱因哈特和温斯顿的“基本阅读系列”。（这个诉讼最早于1983年提交法庭，后来它被广泛分析，有关这个案例的历史斯蒂芬·贝茨在一本书中有记述。）[354]例如，有些家长在所包含的故事中看到了撒旦主义，看到了隐形术和读心术；另一些人反对那些赞扬妇女在家庭之外取得成就的篇章。美国上诉法院否决了原告的上诉，对他们表现出的不宽容感到震惊：他们已经表现得很明显了，那就是仅仅让他们的孩子接触到这些冒犯性的议题——例如魔术、女性主义、心灵感应——都是不能容忍的，不管这些议题展示出的东西是不是真的。事实上，提供最详尽证词的原告维基·弗洛斯特（Vicki Frost）说，只有当其他宗教或哲学信仰被认定为是错误的时候，学校让她的孩子接触它们才是可接受的。因此我的提议不能满足这些家长的要求。事实上，如果你听他们的话，那么你会绝望于与这么不宽容的一个群体达成任何持久的折中方案。

但是，一旦随着局势的发展你陷入混乱的细节——关注所有错过的和解的机会以及双方强硬的立场，那么你会震惊这场战役本可轻易避免。原告的教学理论是极端的。而他们特殊的要求并不过分：他们允许他们的孩子就读这所学校，但希望可以选择退出阅读班。（可以用一些测试来确保他们的孩子的阅读能力与要求的标准同步；而且家长要接受提供其他阅读指导的额外负担。）只要这些反自由主义者继续待在学校，民主教育的目标就可以得到推进；霍金斯县教育委员会要么进入要么退出的立场没能服务于这个目标。[355]

我引入这些审慎考虑的目的不是将公德心降低为一个反思性的避免冲突的事业：也许被叫做“令人厌恶的自由主义”的某种东西。在这些情境中政治官员必须小心谨慎的原因只是因为教育是强制性的。从表面上看，普及教育的制度中确实有些强制性的东西。在一定程度上这令我们担心。一个盲人经历着违背他意愿的视力复明手术；但这并不意味着他视力复明以后所做的决定都是被强制的。[356]我们友善地提供的信息中可能有强制性的因素，这没有问题，但是无须贯彻这种强制性的因素。

正如你期望的那样，公立学校对更加突出的认同论断已经保持小

心的沉默了。在美国，公立学校的学生会受到算术、科学和历史方面的指导，但他们的老师不会宣传上帝存在或基督的恩惠的观点；由于我们的“公民宗教”的稀薄性，这种教育让大多数人觉得很舒服。很多提出更厚重论断的认同群体放弃了与官方课程设置的冲突。我们所讨论的提议有这样一个后果，如果对其他认同的不宽容被植入了一种认同，或者如果将学习他人的观点看作可耻的错误是他们的规范之一，那么在公共教育中我们应该试图去重塑这些认同以排除这个特征。这又一次是自由主义的灵魂塑造。实际上现存的自由主义不仅仅是一种程序性的价值：它对创造一个我们在其中有机会过上自己生活的社会世界赋予了实质的分量。

我再重申一下我在本章的目标，我想要将灵魂塑造的论述融合进自由民主政治中；它没有扩大或缩小它的范围。因为我们是人，我们的自主性应该得到尊重；因为我们是受到牵制、植入社会的自我，所以我们要运用我们的自主性去保护和保存各种各样超过个人的承诺。最后，因为我们是人，我们是脆弱的，我们是形成的；我们的天性就是要去塑造我们的天性。早些时候我提到一个似是而非的悖论，穆勒对不干涉的自由的无上关注是对管理的关注，因为管理对其公民的性格会产生积极的影响：他理解的“自我发展”中的“自我”在他成为主体之前应该是这个过程的对象——个性的塑造是最具有社会性的事件。穆勒在1854年的论文中问道，“缺乏来自普遍的人类情感的帮助，什么样的自我文化将有可能呢？”答案是“自然”。灵魂塑造是政治的一部分，如果不是柏拉图意义上的政治的目的的话，那么至少在此意义上政治决策应该考虑他们对公民性格产生的影响。所以赞扬或者贬低灵魂塑造本身，将它刻画成个性的盟友或者对手是毫无意义的：凶手手中的刀可以夺人性命，而外科医生手中的刀则可以救人。在同一篇文章中穆勒写道，“人的义务是尊重他自己的本性，同时也尊重其他事物的本性，不是听从，而是修正。”[357]“修正”这个词——而不是转化、清除或利用——是一个比较温和的词，它确实如此。这章中各种各样的讨论——在我们简单的偏好和“知情的”或“理性的”偏好之间，在关心人们是谁和人们可能是谁之间，在我们拥有的认同和那些我们可能获得的认同之间——都以某种必要的平衡姿态结尾是有原因的。在每个例子中，忽视前者是专制；放弃后者是失败主义或者自鸣得意。我们还有别的选择。

第六章 有根基的世界主义

一个世界网络

我父亲去世的时候，我妹妹和我找到了他想要留给我们的临终遗言手稿。这份手稿一开始提醒我们要牢记我们两家的历史，他的家在加纳，而我母亲的家在英格兰，他认为这是对我们是谁的全部说明。但随后他写道，“记住你们是世界的公民”。他告诉我们不管我们选择在哪里生活——作为世界的公民，我们显然可以选择生活在任何一个地方——我们应该努力让那个地方“比我们发现它时变得更好”。他继续写道，“在我内心深处，有对人类深切的爱，以及看到全人类在上帝的福佑下实现其最高使命的欲望。”

让那个地方比我们发现它时变得更好是我父亲所理解的公民身份的很大一部分。它不仅仅是属于一个社群的问题；它是与这个社群一起承担实现其使命的责任的问题。他长期投身联合国的实践以及主办其他国际组织的经验让他感受到这种与全人类的负责的团结。但他同时也积极地参与许多更狭小的、重叠的社群。他把对其生活的描述命名为《一个非洲爱国者的自传》，这个题目的意思不仅仅是说他是一个非洲人和一个加纳爱国者，而且还意味着他是非洲的爱国者。他对非洲大陆及非洲人民的感情就好比他对加纳及加纳人民的感情：他们是同胞，他们有共享的命运。以一种更亲密的方式，他对加纳的阿善堤（Ashanti）也有同样的感情，这里是我们长大的地方，在它被英国征服之前，阿善堤帝国的残余统治着我们的地区。

跟随父亲以及我的英国母亲长大——他们都与我们在英国的家庭有深切的联系并且完全植根于加纳（我母亲已经在加纳生活了半个世纪了），我从未发现拥有多重忠诚有什么困难。我们的社群是阿善堤，是加纳，是非洲，也是英国，是基督教卫理公会，是第三世界：在他最后有关爱与指导的话中，我的父亲坚持它也是全人类的。

这种感情中有理智吗？我们能成为世界的公民（世界主义者，如这个词的根本意义所示）吗？或者我们应该成为世界的公民吗？我们应该渴望成为世界的公民吗？如果我们“进入未来”，我们真的会期

望“人类的议会，世界的联邦”吗？[358]人们从各个角度给出了怀疑的理由。不管多么喜欢《洛克斯利大厅》的口吻，一些人还是否认世界公民这个概念可以与我们的地方认同以及地位归属相调和。在他们看来，“世界主义”（cosmopolitanism）无法给予我们一个地方性的居所以及一个名称：它是空中楼阁。另一些人并不认为它高不可攀，但认为它是令人反感的；对他们而言，它是一种独特的去种族化的现代模式。据说世界主义的价值事实上是帝国主义的价值——是一种以普适主义为借口的沙文主义；是一种到处游猎的自由主义。正如我们会看到的那样，即使对那些同情的灵魂来说，世界主义也提出了一系列的悖论。

我认为有一些值得捍卫的世界主义形式，这些形式经得起理论和实践的审查。但在转向这些理论和实践的考虑之前，我想列出几个历史人物。

在此，个人历史是进入公共历史的一个入口。我妹妹和我居住在四个不同的城市——我在美国，她们在纳米比亚、尼日尼亚和加纳——但不管我们住在哪里，我们总是与加纳和英国相连，与我们家庭的根相连，与其他拥有爱、友谊和经历的地方相连。让我对这些发展轨迹感到震惊的——除了它们今天在许多家庭重演的事实以外——并不是搬迁的困难，而是获得这些经历的轻而易举。事实上，这并不是现代才有的，我们的小家实验实际上属于最古老的物种模式之一。

在世界上的每一个地区，有史以来，男人和女人都迁徙过长途的距离——为了追求贸易、帝国、知识、交换和奴隶——他们用远方的物品和观念改变了其他地区人民的头脑和物质生活。亚历山大帝国不仅塑造了政治而且影响了埃及和印度北部的雕塑；莫卧儿人和蒙古人不仅影响了亚洲的经济，还影响亚洲大部分的建筑形式；班图的迁徙人口占据了非洲大陆的一半土地，他们不仅带来了语言和宗教，还带来了炼铁技术和新形式的农业。这种影响在宗教上体现得尤为明显：伊斯兰国家从摩洛哥扩展到印度尼西亚；基督教随着帝国的扩展和传教士的传播在每片大陆上都势力强劲，而犹太教的传播则几乎不靠福音主义；佛教很久以前从印度传播到东南亚，现在也可以在欧洲、非洲以及美洲找到它的踪迹了。但不仅仅是宗教在旅行：古吉拉特人和锡克人，还有那些祖先来自亚洲和非洲不同地区的人，散居在全球各个地方。丝绸之路的商人改变了意大利精英阶层的穿着风格。斯瓦希里坟墓里的明代瓷器源自海军大将郑和的航行，郑和作为明朝廷的使者与东非很多统治者建立了联系。这种旅行的例子说也说不完：萨赫勒地区的曼德商人；西方探险时代的英国、荷兰、意大利和伊比利亚水手；第一个抵达太平洋的波利尼西亚航海家。我们的心灵深处有一

种游牧的呼唤。非洲之外的人类祖先可能离开这个大陆不超过十万年。但很快我们就覆盖了这个星球。我们一直都是一种旅行的物种。

因此社会和生活方式之间的渗透是一种非常古老的现象，对我们而言是一种自然的现象（毫无疑问，这产生了许多的流血事件、暴力和猜忌，也带来了很多有成果的和友好的交换）。在过去几十年，定居和迁徙的比例已经改变了。跟以前相比，“外面的”观念、物品和人现在到处都是。我们常常把这个过程叫做“全球化”，这种叫法很好，但它没有指出它的新奇性和重要性。如我建议的，你可以把人类的历史描述成一个全球化的过程：如果你喜欢的话，把它叫做长时段（longue durée）的全球化——事实上，它是对人类而言可能的最长时间的全球化，在此时期内我们成为完全的人。

显然，由于我们的历史近视，我们更多讨论最近发生的事件。我们用全球化的语言来反思CNN和BBC在这个星球上拥有观众的方式，以及从雀巢奶粉到梅塞德斯—奔驰汽车，从可口可乐到微软，从披头士到夏奇拉（Shakira）等全球产品的创造。全球化——通过贸易领域内的WTO；人权领域；通过那些追随联合国人权宣言的条约——出现于法律规范国际化的讨论中，出现于商业中的跨国会计标准或跨国商业体系的发展中。全球化意味着英语作为一种商业语言主导性的增加、或自由民主制的扩展、或网络的增长。这种论调既出现于那些欢呼资本流动性的人口中，也出现于那些痛惜资本流动性的人口中，而这种流动的物质前提在于使互联网变为可能的信息技术。飞机、轮船、火车、卫星、铜电缆、光纤、人、物、观念的流动毫无疑问将我们带入一个单一网络。这个网络是物理的、生物的、电子的、艺术的、文学的、音乐的、语言的、法律的、宗教的、经济的和家族的。

当然，我们日益增长的相关性以及我们对这种相关性增长的意识让我们成为了一个单一社群，即众所周知的“地球村”的常客。每个人都知道你不可能与六十亿人建立面对面的关系。但你同样不可能与一千万人、一百万人或十万人（比如与你的斯威士人或斯瓦希里人或瑞典人同胞）建立面对面的关系；我们人类长期以来一直在实践与国家、城市、城镇这类规模的群体之间的认同关系。毕竟，罗马在基督诞生之际已经有将近一百万人口了；如圣保罗所称，成为那个城市和那个帝国的公民是一件重大的事情。成为一个罗马公民意味着和其他罗马人团结在一起，这种团结不仅通过相互的知识和承认，还通过语言、法律和文学来实现。自十八世纪以来，这个星球上越来越多的人花上数周或数月徒步旅行，经过成千上万的村庄、城镇、城市和人群，以及几十种语言或几乎无法相互理解的方言。

这些国家吸收了古希腊城邦的一些核心功能：对于居民来说，它

们是法律的源泉，当居民远离家乡旅行的时候，它们定义了居民的身份。我认为，将这些国家的公共事物叫做“政治”是很自然的。尽管如我坚持认为的那样，城邦与国家在规模上是不可同日而语的——国家没有足够的空间将它的自由公民全部聚集到单一集会上——公民之间的关系一定是陌生人之间的关系。那么，我们在这些陌生人和不是我们城邦的（沃尔泽所说的）“政治陌生人”之间划出的厚厚的黑线到底依据何在呢？

因此我们回到了最近散播的世界主义。一个世界主义者应该是一个认为世界是我们共享的家乡，会产生出某种像“地球村”这样的自我意识的人。我担心我对这个观念或者这个词的历史总结过于拙劣。世界主义作为一种西方的理想被看作是斯多亚主义的遗产，通常认为季蒂昂的芝诺（334—262B.C.E.）是这个运动的创始者。但芝诺看上去是从犬儒主义者提出的框架出发的，犬儒主义者才是第一个带有悖论地表达“宇宙的公民”的人。这个悖论对古希腊世界里的每一个人来说都是显而易见的。一个公民属于一个特殊的城邦：他/她忠于这个城邦；对犬儒主义者和对斯多亚主义者而言城邦就是世界，不是地球意义上的世界，而是宇宙意义上的世界。但是，对他们大多数的同代人来说，成为一个城邦的公民就意味着不能成为其他城邦的公民。在宇宙的意义上来讨论公民身份反映了对地方性忠诚要求的拒斥——事实上，反映出犬儒主义者对习俗和传统的普遍敌意，因此它不仅仅是诉诸一种普遍的人类团结。它就像一些人问你你的家在哪里，你说“任何地方”或“到处都是”。在这种情况下，自然的方式是回答说你根本没有家。

世界主义可能意味着提议我们创造一个世界国家或管理一个世界社群；但这不是我们今天所说的世界主义，尤其不是斯多亚学派脑中的世界主义。马可·奥勒留，晚期斯多亚学派的一个重要人物，在他的《沉思录》的第十二章中总结道，“人啊，这个伟大的世界国家里的公民身份一直是属于你的。五年还是一百年对你来说有什么不同？这个城邦颁布的法律对你和对所有人都是一样的。”[359]如果曾经有人试图去建立一个世界政府，那么这个人本应该是马可·奥勒留。毕竟，他是古典西方伟大帝国中最后一批伟大君主之一。但他所讨论的世界城邦反映了一种精神的团结而不是政治的团结，因为正如他一名翻译者所说，“就像对雅典人来说雅典是‘亲爱的雅典城’一样，对哲学家来说宇宙是亲爱的上帝之城。”[360]他想当然地认为，所有国家——即使是罗马——它们的主权亦有边界。

在这一点上，他与大多数规范的政治理论家一样。这些理论家不仅很少去讨论我们亏欠局外人什么，而且他们想完全避开局外人的问

题。你注意过他们对岛屿的爱好吗？在托马斯·摩尔之前和之后，许多伟大的乌托邦作家将他们想象中的社会放到了岛屿上（从弗朗西丝·培根的本色列岛的勤劳科学主义到亨利·内维尔的松树岛上感性的过度沉溺）；我们的地理偏好也喜欢跟风。罗纳德·德沃金在一篇有关我们应该如何思考平等的著名论文中，提出了在遇难船只幸存者之间的一个假想的拍卖。他把这些幸存者叫做“移民”，他提出为了让这些移民在这个荒岛上维生要“配备给他们大量等量的蛤壳”。罗尔斯在《正义论》中并没有提到岛屿，但他确实规定说一个秩序良好的社会是一个有边界的“自足的国家社群”，而罗伯特·诺齐克给了我们一整个群岛——十个不同的岛屿上有十个鲁滨逊。[361]如果在规范的政治理论中岛内是自由放任的环境，那么这不是因为规范性的政治理论家是性格孤僻的研究员；这是因为幻想可以帮助我们去构想一个秩序良好的社会可能是什么样子的。当然，遗漏的正是对政治陌生人的讨论。世界主义者认为这是一个严重的遗漏。如果世界历史正像我所说的那样，那么，不管你在哪里生活，外来者的问题都不是一个社会政治的异常——像清洁阁楼那样琐碎混乱的杂事，我们花一两个小时就可以处理。你会说，没有哪座岛是一座孤岛。

政治哲学大都忽略了这一点，即自从启蒙运动以来在西方政治史中国家的成员身份问题就很古怪。第一批现代西方制度不仅仅是在公民权利而且是在人权的伟大思想发酵中产生的：《人权宣言》的标题首先提到的是人；美国的《独立宣言》阐述的有关政治的基本真理来自有关“所有人”的基本真理。（值得提醒的事情还有，在早期共和国的地方选举中外来者的普选权是很普遍的。）

正如我坚持认为的那样，现代政治理论的道德基础是与伦理的个人主义相一致的，当我们想到这一点时，这个忽略就显得更古怪了。如果有理由认为国家社群自身是关注的最终单位（我们在第三章中寻找了一些这样的方法，尽管我们并不喜欢它们），那么我们在成员和非成员之间所做的区分也许可以轻易得到证明：因为根据这种观点，毫无疑问成员与非成员对国家福祉的贡献是不一样的。然而，所有的道德都是从个人而不是从民族开始的，根据这个假设，在一种类型的人与另一种类型的人之间做出区分总能得到证明：道德根据它对个人而不是对国家或社群来说意味着什么得到证明。[362]不过，如果世界主义因其普遍主义的方面对特殊性——我们都有的“群体感情”——提出了挑战，你同样可以说，群体感情的存在对世界主义提出了挑战。因此在我们询问世界主义将把我们带向何方时，我们首先应该去想象一种友善的世界主义。如果你自己都不愿意做一个世界主义者，那么没有人会喜欢你的世界主义计划。

无情的世界主义

尽管我想要捍卫一种世界主义，但我能够想象这个标题的一些候选内容是令人彻底反感的。一种意识形态可以是彻底地超国家的和彻底地不自由的：道德普遍主义可以携带一个不变的议程。尤其是在它们无情的乌托邦变种那里，事实上普遍主义是非常有害的。那么，你可能会谈论一些与激进的社会运动或者反动的社会运动有关的有毒的世界主义：想想迈克·伊格纳蒂夫所说的9/11恐怖主义者的“世界末日般的虚无主义”。人们普遍认为原教旨主义代表着对现代性的一种反对（至少在某种意义上是现代性的产物）；但这些原教旨主义者却独独不是地方主义者。他们云游四方，并且受到了相对好的教育；更重要的是，他们致力于对伊斯兰世界的一种普遍愿景——全球穆斯林社群。他们献身于这种纯粹和强有力的理想。他们的思维方式是行星般的（实际是宇宙般的），多种族的，并且带有一个明显的例外，就是他们从不关心世俗生活中人类的特殊性。[363]这也是与自由主义者可能希望在世界主义中找到的东西（例如，一定程度的宽容，认识上的谦逊，开放的胸襟）完全对立的一幅图景。但是，难道它对这个标题就一无所示吗？显然，陷入一个词语的拔河是浪费力气的——通过定义去制造出可恶的竞争者。这里有许多这类东西。它们包括较少启示性的、我们更熟悉的均变论的一些流派，例如维多利亚式的基督教布道或者殖民主义的教化文明使命，它们常常通过武力的方式将他们自己认为更高级的方式强加于他人以显示对他人之爱。你有时会听到对世界主义的一种进化论的论述，此处它被认为是无私的理性对混乱的偏私性的一种柯尔伯格般的胜利。有毒的世界主义现象至少应该帮助我们去抵制这种诱惑。

即使我们将注意力仅仅放到那些可以被称为自由主义的世界主义形式上，我们也不该同样接受所有这些形式。玛克斯·奥勒留，特别是银幕上由理查德·哈里斯扮演的那位，贴着小胡子，代表了这种信条更吸引人的一幅面容。但是未经修改的世界主义——严厉地拒绝偏私性，抛弃所有的地方性的忠诚——是很难推销出去的。这种立场抓不住我们的心。但一些知识分子可能会喜欢它。如果人人有同等的价值，如自由主义者声称的那样，那么优待你群体中的成员胜于其他群体的成员如何才能是正当合理呢？

极端的世界主义包含了苏珊·沃尔夫所说的“极端的公平主义”，它避开了比我们对我们的人类同胞的道德义务较少的忠诚。威廉·戈德温

（William Godwin）在他的《政治正义探究》一书中为我们提供了这种立场的集中表达，当他写下“这里神奇的是代词‘我’，它可以让我们去推翻不偏不倚的真理的决定吗”的时候，他在冷静地思考从火中挽救值得尊敬的大主教芬乃伦（Fenelon）并将他的仆人（他的生命没那么有价值）留在火中的情景。他接着说，“假设这个仆人是我的兄弟，我的父亲或者我的恩人”，“这将会改变这个命题的真理”。[364]有一些人看上去在道德苦行中找到了英雄主义和伴随此类世界主义的万丈豪言；但我们大多数人发现烧死朋友和亲戚的味道特别令人不快。我们很熟悉以这种形式进行道德抽象的嘲弄和讥笑，埃德蒙·伯克说卢梭是“同类的情人和亲族的仇人”。狄更斯在《荒凉山庄》中对杰利比夫人的个性的讽刺令人印象深刻，说她那是“远视的慈善业”。与她自己家的苦难和混乱相比，她却关注伟大的海外改善工程（非洲的殖民事业），她被描述为一个“四五十岁的俊俏女人，身材矮小丰满，有双漂亮的眼睛，这双眼睛有眺望远方的奇怪习惯，就像它们看不到比非洲更近的地方一样。”[365]

为了公平起见，我们还可以介绍这种立场更富同情心的代表，如维吉尼亚·伍尔夫在《三个基尼金币》中提到的“从虚幻的忠诚中解放出来获得的自由”：“从虚幻的忠诚中解放出来获得的自由意味着你必须首先除去自己民族的骄傲；还有宗教的骄傲，大学的骄傲，中学的骄傲，家庭的骄傲，性别的骄傲和那些从中产生的不真实的忠诚。”[366]有远见的灵魂将这类忠诚看作世俗纷争的来源——托尔斯泰特别激烈地讨论过的一个例子。他用“愚蠢的和不道德的”来形容爱国主义。在1896年的一篇文章中，他写道“要消灭战争，就要消灭爱国主义”，几十年后，他的国家被一场以国际政治为名的革命扫荡。[367]

但我要捍卫的软弱无力的世界主义版本不试图摧毁爱国主义，或者将“真实的”忠诚与“不真实的”忠诚区分开来。更重要的是，它不会被道德普遍主义的呼吁所耗尽。我想要抵制有时在“道德的”世界主义与“文化的”世界主义之间做出的尖锐区分，前者由道德普遍主义和公平论的原则构成，后者由世界旅行者的价值构成，这些旅行者从他们与国外陌生人的谈话中获得快乐。只有当它被告知这两个理想时，世界主义的话语才会增加我们的理解：如果我们关心的是不属于我们政治秩序中的他者——可能拥有与我们不同承诺和信仰的他者，我们一定有办法和他们交谈。

一种值得追求的世界主义形式不用反思性地赞美人类的差异；但它不能对它从事的挑战无动于衷。因此，一方面，我们应该将这项事业与公园管理者的多元主义区分开来，他把公园里的每一个物种标上记号，并进一步计算它们每一个对他的资产有什么贡献。另一方面，

如果你是一个想要改变世界但并不试图理解世界的人本主义者（把马克思的口号颠倒过来），你不会是一个世界主义者——或者说，你不会分享世界主义中格外有价值的东西。一种站得住脚的世界主义，首先应该严肃认真对待在赋予这些生活重要性的社群内人类生活的价值，特殊的人类生命的价值，人民为自己创造的生活的价值。这个对策抓住了挑战所在。一种有前途的世界主义必须将一种合法的普遍主义与某些形式的偏私性调和起来。

伦理的偏私性

你可能会说，说起来比做起来简单。事实上，做起来比说起来简单。想象一下我们知道心胸狭窄的沙文主义者的风格——面红耳赤，愤怒咆哮。我们也可以想象我们知道极端公平主义者的冷漠无情；杰利比夫人的眼睛告诉我们她“看不到比非洲更近的地方”。幸运的是，这些不是我们的选择。在磨砺其精神、定义其最大野心的爱国主义与他的世界主义信条之间，我父亲从未看到激烈的冲突。他那个年代的独立领袖活在希望和失望的周期之间，崇高的理想痛苦地屈服于腐败、无能和专制；但是，当然，希望仍然存在。他曾经在库马西当地的报纸上发表过一个专栏，标题叫做“值得为加纳而死吗？”——他指的是作为一个政治异见者，一个本土专制的反对者而死——我知道他内心的答案是肯定的。从他成为加纳议会直言不讳的反对派成员那天起，他太熟悉尼萨旺监狱的内部构造以及处决他的威胁了（他的一些狱友很快就被处决了）。说这些只是为了表明“值得为加纳而死吗”这个问题对他而言并不是抽象的。[368]

尽管世界主义者的爱国主义在实践中可能不会引起麻烦，自由主义在理论上却一直受到它的困扰。爱国主义或者任何形式的偏私性不是对道德普遍主义的背叛吗？一些哲学家声称，偏私主义者是好人，他仅仅是被误解的普遍主义者，他们想用这种方式来保护偏私主义者不受普遍主义者的批评。尤其是这些哲学家声称所谓特殊的义务——由于一些共享的关系或属性我们对特定人群的义务——可以被化解为对一般秩序的道德考量。看情况，他们也许可以根据互惠原则或公平原则，与我们获得的好处相应的义务来解释特殊义务的外观。也许特殊义务产生于一些隐性的契约安排，我们可以用隐性承诺和合理期望来分析它。也许（与“全球性的思考，地方性的行动”的口号相一致）能用对行善的效率的考虑来证明这些特殊义务。也许这些义务仅仅来自加入或继续留在某种社团联盟的选择。事实上，这些还原论的尝试与它们试图还原的东西相比对我们并没有控制力。[369]如果有人给你一张二十美元的钞票换你的五美元：这种慷慨是感人的，但你会好奇他是怎么算的。

因此特殊义务——或者说又被称为社群义务或特殊责任的东西——为道德理论带来了困难。它们不仅被认为是（对那些必须履行这些义务的人）不正义的负担，而且它们看似赋予了（那些获益的人）不正义的好处。[370]萨缪尔·谢夫勒（Samuel Scheffler）在一些精彩

而富有洞察力的文章中刻画了这场辩论，说它是“分配的异议”；他建议说，偏私性为自由主义带来的麻烦不是一种反常而是一种有更深原因的症状。他的结论是自由主义包含了三种价值之间的张力，它们是自主性（即对自由的某些核心关注）、忠诚（即最丰富的社群生活以及对它的责任）和道德平等（即拥有平等价值或平等尊严的人的观念）。谢夫勒说，“联合的义务不仅仅允许一个人优先考虑其同伴的利益；它们也要求这样。”而且他提出一个挑战：“如果所有人具有平等的价值和重要性，那么我与我同伴的关系如何使得优先考虑他们（相对于其他人）的利益不仅成为可允许的，而且成为我的义务呢？”在他看来，“这个问题能否获得令人满意的解答仍然有待观察。”[371]

当然，有一个简单的伯林式的还击。首先优雅地向不可通约性挥手；宣称没什么可以调和这些伟大的善；然后赞扬自由主义的多样性可以与这些矛盾共处。我们熟悉并期待这种还击，这个事实并不让它成为错误的。当然我们还可以做得更好。我相信，正确的答案是，这是一个错误的问题。

配偶与衬衫

解决这个问题的一个办法——我反对这种办法，但它值得考虑——是避开还原论，但坚持说一种义务可以既是特殊的又是普遍的。我们都同意友谊是一种普遍的善。相比医生照顾病人的特殊责任，友谊依赖于相关者之间的特殊关系这个事实并不特别违背道德平等或客观道德的原则。[372]就此而言，在狭窄的偏私性前面放上普遍的量词可能只是一件小事：对所有人来说，应该首先关注亲密的朋友。一个被指责违反了道德平等原则的溺爱孩子的父亲，可以回答说，他会喜爱任何成为他儿子的人；一个忠于基瓦尼俱乐部[373]的人会喜欢任何成为基瓦尼俱乐部成员的人。（请注意，特殊关系产生义务的性质被认为是基本的，而非伴生的：这就是为什么它不是我们之前嗤之以鼻的那种还原论的原因。）安德鲁·梅森（Andrew Mason）在捍卫某种类似方法时说，一个行为的性质取决于做这个行为的人；这显然是对的。[374]这是通奸关系与夫妇关系之间的差别。这是为什么一个CEO会犹豫该不该派他的助手去和他的儿子玩传球的原因。对你的朋友好是普遍的，对你的朋友玛丽好不是普遍的：但前者支持了后者。基于我们考虑的观点，在此意义上偏私性的每一种行为都是对一条普遍原则或一种普遍的道德善的具体化。

回想一下谢夫勒提出的挑战：“如果所有人具有平等的价值和重

要性，那么我与我同伴的关系如何使得优先考虑他们（相对于其他人）的利益不仅成为可允许的，而且成为我的义务呢？”这里的回答是，你不是在相同的位置上将他们的利益置于其他人的利益之上。最终你回应的是管理着你与特殊关系之人的义务的普遍法令。这与在一个四向停车标志前你给先到达的摩托车让路相比，并不会为道德平等的信条带来更多的麻烦。你为他所做的是你会为任何处在他的处置上的人会做的。因此这个论证是说得通的。

不管你是否觉得这种办法可行，解释它失败的原因将是有帮助的。想象一下，一个忠于他的学校的人相信（可能他曾经受到过安东尼·鲍威尔或布赖恩·威尔森的教导）一个人应该忠于他的学校这个规则。这是我们所考虑的客观的偏私性；但显然这里并没有真正的学校精神。相对比，想象一下，作为一名骄傲的校友，一个忠于蒙哥马利贝尔学院的人认为这所学校值得他的忠诚：这不是某种需要他反思的东西；这是某种他感受到的东西，是在他看来任何有权进入蒙哥马利贝尔学院的人应该感受到的东西。

我们的第一个校友有什么问题呢——即，将我们的偏私性，我们的特殊责任感置于对普遍原则的理解之上？只推崇抽象的忠诚，转手就把它变成特殊事物的人不是忠诚的人，就像伯纳德爵士（Lord Berners）出于对柔和色调的喜爱把法灵顿宫的鸽子染色了一样。你重视你的妻子并不因为你重视普遍意义上的妻子，而是这个人碰巧是你的妻子。斯坎伦细心地观察到，“如果一个人好好照顾他的孩子，是因为他认识到他要对他们的存在负责，他不这样做没有人可以替代他，那么这不足以构成做一个好父亲的动机。”“冷漠表现为这个事实，即我所说的这个人没有看到为人父母的善——没有看到拥有孩子和照顾孩子是一种可欲的生活方式。缺乏这种评价性的要素，仅有感情是毫无意义的。”[375]相对比，考虑一下在四向停车标志前摩托车手为一辆先到达十字路口的白色别克让路。在此，摩托车手遵循的是普遍的道路规则，而这辆车碰巧先到达了这个特殊的十字路口。实际存在的偏私性不承认巧合。那么，一般说来，对偏私性的普遍化论述的问题仅仅在于它们看似远离了有特殊责任之人的态度和情绪。

显然，在普遍化的努力之下隐藏了一个真理。我们可以承认和赞赏他人特殊的情感；缺乏这种情感我们会感到震惊。我们会佩服我们没有的忠诚；不是盗贼的人也能理解“盗贼的荣誉”观念。我们的确认为人们与其配偶之间的关系是有价值的，并赞扬佩内洛普对尤利西斯的忠诚。但说到最后，所有这些都不是你看重你与你的配偶的关系的原因。它指出了善的特殊性。朋友和财富是两种我们认为具有内在善的东西；但它们是两种类型完全不同的善。你也许不介意你是否拥有

这一百万美元或那一百万美元；但你看重你的朋友不是因为他是这种类型的朋友而是因为你与他这个特殊的人有高度特殊的关系。[376]一个激进的平等主义者也许会把他的钱给穷人，但他不会把朋友让给没有朋友的人。特殊主义的善，即使它们代表着一种客观的或普遍的善，也具有这种特殊的存在特征，因此，它们是不可转移的。并且，我们将会表明，通常而言，偏私性考虑的就是这类特殊主义的善。

现在，一个怀疑主义者会声称，这一切都是毫无意义的——毕竟，关于服装我们也可以说同样的话。说一个人想要一件衬衫不是指一件普通的衬衫对她来说就会有用；只有适合她的衬衫对她才是有用的。我们应该傲慢地谈论衬衫的特殊价值吗？这种反对意见是保险估价师提出的反对意见，让这种特殊主义论断变得特别的是任何一定规格的衬衫都是可以的。然而，一旦涉及你的配偶，你不会接受替代品。[377]一旦我们关注特殊主义的善——或者我将会提到的依赖于计划的善——谢夫勒的“分配的异议”就将失效；有一些事物因为其本性是不可分配的。

盘旋于道德平等的谈话看上去主要讨论的是资源的平等，以及在限量供应的情况下如何分配物品的问题：平等尊重体现为给每个人同等数量的蛤壳。把人类的善良比作现金，[378]我们可能会说，一旦你上缴了要求的道德税收，剩下的钱你想怎么花都可以，不管是你对社群的承诺或者个人的计划激励你去做什么。但这个比喻会产生混淆。如果我们关心的是特殊主义的善，我们不会用蛤壳来表示它们。我们也许会发现我们无需使用“平等”这个词来谈论人与人之间互相亏欠的东西——用罗马语来说是，各得其所应得。[379]

道德平等的领域

在此，对社群的义务和（在公平对待的意义上）道德平等之间的对立就消解了。因为认为人应该首先受到道德平等的约束是一个范畴错误。自由主义的论述关注得最多的确实是道德平等的问题：国家应该平等地尊重它的公民。我们犯错的地方是假设个人应该受制于相同的约束。社会正义也许要求不偏不倚——或者说平等对待，公平或“中立性”。但社会正义不是一种个人属性。比起一个人管理自己的货币制度的义务而言，很难要求一个个人在对待他的同胞时不偏不倚。我们在这里发现了“一致性逻辑”最怪诞的形式。在这个语境下，如果道德平等原则的运用包含着从政治到个人的一种不正当的转移，那么，既在个人领域也在政治领域就出现了一种相关的错误——把“平等”当成了“同一”。正如我在先前的章节中提到的，只有当区别

对待不仅建立在与道德无关的特征之上而且是令人反感的时候，区别对待才是有问题的。的确，作为个人，我们有义务向我们的同胞提供我们亏欠他们的东西；但这些道德命令并没有确定我们关心的事物的领域。

规范理论与实际的、经验性的人类规范之间的关系是很复杂的，我不想探讨这个问题了。不用说，我们常常拒绝一种道德理论因为它提出的建议与实际存在的人类规范不符。（在黛比·布恩的哲学中事情是这样构造的："当感觉对的时候，它不可能是错的"。）[380]人类关于什么是恶的确存在大量的共识：所有社会都有针对谋杀、盗窃等行为的制裁。麻烦是这种层次的共识不能保证太多东西；认可我们描述为谋杀或盗窃这类特殊行为的社会在那种描述下并不总会那样做。[381]此外，我们知道"道德的常识"可能有严重的缺陷。的确，我们的道德现代性的两大主流是从女权运动和反种族主义运动那里而来的；在普通的自由主义道德与大多数人从我们的种族历史中获取的规范之间存在一条裂缝。显然，目前使得极端的公平主义富有魅力的部分原因是公民权利的歧视范例突出性。罗尔斯的"反思的平衡"概念——通过调整我们的理论以适合于直觉，调整直觉适合于理论来达到——试图弥补这条裂缝。但是，过度学习从政治平等中获得的来之不易的教训是一个典型的错误。我们对团结感到担忧，因为我们认为团结会带来排斥；但我们应该这么想吗？因为你喜欢他们所以你对他们比你应该对他们更好，与因为你讨厌他们所以你对他们比你应该对他们更坏，这两者之间的差别只有经济学家看不到。例如，一般说来种族主义意味着给人们比他们应得的要少，不承认他们作为我们的同胞应得的份额；屈服于种族主义意味着我们没有履行我们"认真对待以及合理权衡他们是有慎思能力的人这个事实"（如达沃尔所说的"承认的尊重"）的义务。[382]我可以给你你应得的，但我对我的朋友更好一些。

公民权利的范例——我是以诊断的方法来这么说的——引导我们从错误偏见缺席的角度来思考公平主义。[383]我们的公职往往要求我们不偏不倚；正如我在第五章中使用的术语"公共行为"，它可能会受到公平对待考虑的约束。但要进行区分，而我们都习惯做这些区分。在一个让他的儿子来管理店铺的五金店主人和一个利用职位让家人发财的政府官员（或一个公有企业的老板）之间，我们很容易做出区分。让我将这个问题的矛盾性质表述出来：公平主义是一种严格与职位相关的义务。裁判的美德与职业拳击手妻子的美德不同。

让我来总结一下我对"道德平等"的忧虑。首先，我强烈认为分配正义的模型非常难以调适特殊主义的善。我的朋友玛丽不仅仅是代表

友谊的普遍善的一个具体化；她不像是一流的邮票集里的一张一流的邮票。其次，我坚持认为平等不是对作为个体的我们的道德要求；它代表的是一种政治行为的控制理想，而非个人行为的控制理想。当我们将个人的理想和政治的理想合并到一起时我们就会出错；尤其是当我们因为两者之间有关联就假定它们是一样的时候。

这把我们带到了下一个挑战：特殊义务事实上就是义务。说允许你保留偏私性，道德平等的政治理想不会自动将它排除是一回事；说你必须这样做又是另一回事。这个特殊的“必须”的性质是什么呢？

两种义务概念

这里引起混淆的主要来源是那些有关做了正确事情的词语："职责"（duties）、"责任"（responsibilities）和"义务"（obligations）。它们为同一种行为提供了两种理由。在这本书的很多地方（如序言中所说的）我追随了罗纳德·德沃金在道德和伦理之间做出的区分，道德处理的是我们亏欠别人什么，而伦理处理的是什么样的生活对我们而言是值得过的好生活。伦理的考虑回应的是威廉斯所说的我们的"根本计划"（ground projects），关于我们想要成为什么样的人的个人概念。这是一个很宽泛的定义，它可以容纳马格利特（建立在沃尔泽等人的基础上的）提供的一种不同的伦理定义，这个定义关注的范围更狭窄，在此特别有用。这里的伦理与道德的区分对应的是一种"厚的"关系——它包含一个建立在共享的过去或"集体记忆"之上的社群——和"薄的"关系——我们与陌生人之间的关系，它由我们共享的人性所规定。马格利特最近建议，伦理语境中的"应当"被当作类似于"医学上的应当"在使用：他注意到，"你应当吃你的药"这句断言与"你想要健康这个假设相关"。[384]（道德应当则没有这样的附带条件，因为道德是人与人之间相互亏欠的东西。）马格利特的伦理概念有用地放大了德沃金的区分中的一个关键方面：我们的计划（以及我们的好生活观念）是从赋予我们的物质和环境中去创造一种生活；这包含发展一种认同，卷入到更大的集体叙事中而又不被它们耗尽。它涉及如拉兹所说的使特定行为和计划得以可能的社会形式，例如，律师、鸟类观察者。同样，它也包含一种归属感，一种置身于更大叙事之中的感觉。考虑到所有，我想看看当我们在道德应当（moral ought）与伦理应当（ethical ought）之间做区分的时候会发生什么。

在第二章中，我们看到受某些目的、某些利益集合引导的理想化。我们可以讲述某个人的一个完全由因果关系和约束构成的故事，或者另一个完全由自由和选择构成的故事；讲述哪个故事才是合理的取决于我们对什么感兴趣——我们试图解释什么，我们想搞清楚什么，达成什么。（举一个粗糙的例子：惩罚的正义关注的是行为者的能动性；分配的正义关注的是结构。前者关心的是我们的选择；后者关心的是我们的选项集合。前者谈论的是决策；后者谈论的是环境。）当然，自由主义理论一个重要的理想化是对"道德人"的理想化，它意味着成为一个人对其他人负有种种义务。道德人头脑中思考的是社会正义——即，秩序良好的社会，正义的国家，自由治理的理

想。相对照，伦理的领域包含了作为一个与他人有紧密联系的嵌入的自我你必须做什么的要求。伦理自我考虑的利益是那些从属于特定社群的、有负载的人类具有的特殊的利益。我已经说过，去创造一种生活是在历史赋予你的物质环境中去创造生活。一种认同总是通过宗教、社会、学校、国家提供给你，再由家庭、同辈和朋友加以调节的概念（和实践）来阐释的。还要记住，马格利特关注的那种伦理认同不会耗尽创造好生活所需要的相关要素。你的个人认同设置或者我所说的你的个性的一些方面是人所周知的集体认同，有一些则不是：男性、卫理公会派教徒、拼字游戏爱好者、阿拉姆学者、这个男人和这个女人的儿子——所有这些几乎不可数的坐标定义了你。伦理的关注和约束来自我的个性（individuality）；而道德的关注和约束来自我的人格（personhood）。伦理管理的是对那些与我有紧密联系的人我会如何行为，而且这种关系越是紧密，它对我的要求就越多。

如我所说，你讲述的人生故事是一个约束的故事还是一个自由的故事取决于你讲故事的目的。你可能会认为调和忠诚与不偏不倚之间、我的纽带和关系对我的要求与普遍主义的主张之间假定的紧张关系是一件傻瓜的差事。显然，当计划是对我而言什么样的生活是好生活时，政治理论的一个理想化不需要考虑所有关系区分。你不需要融合两种论述，你可能认为我们最好尊重这种区分——基于一些目的，我是一个人，对其他人来说，我是一个被关系性的事实包裹的特殊的认同束。[385]尤其是你可能认为区分出与这两个计划相联系的两组词汇是有用的：创造一个良序社会的政治任务与过一种好生活的个人任务。

当然，我们只有在一定程度上可以这么做。“灵魂塑造”这个领域让人如此困扰又让人如此着迷的原因是它代表着这两种计划，从而也是两种规范性要求的交集。有根基的世界主义也同样如此：它是一个综合项目，是不同任务之间的谈判。一般说来，对社群的义务可以被归为伦理的义务而非道德的义务。[386]它们包括你对你自身的义务（德沃金的话），它反映的是你对过某种生活的信念；包括你对一个伦理共同体的义务（马格利特的话），它反映的是你对这种共同体的参与，你喜欢通过你的认同与特定的人保持紧密的联系这个事实。正如黑格尔对伦理与道德经典的且含糊一致的区分所表明的，要迎接调和忠诚与非个人化的道德的挑战需要一种混合的价值理论：一种既可以容纳计划相关（project-dependent）原则又可以容纳客观原则的理论；既可以包容道德的、普遍的义务又可以包容伦理的、与我们紧密的关系、我们的计划、我们的认同相关的义务。[387]

当然，说伦理的义务不能被归类为道德的义务，并不是说这两者

是毫不相关的。日常的额外行为，一旦其他人有理由将它视作理所当然的并且进而依赖于它，就会产生道德责任。[388]在此意义上，一种“伦理的应当”可能包含了“道德的应当”；道德义务可以追赶上伦理义务。在我们义务的森林中，很难把树枝和藤条分开。

让我试图阻止这个讨论会引起的两个误解。一个误解是想象出了一个整齐的等级制，在这个等级制中我们必须先满足道德义务，之后我们才能诉诸伦理的恳求。（“温和的爱国主义”的支持者有这类主张：特殊义务是可以的，只要道德的要求得到了满足。）[389]第二个诱惑是将道德与伦理之间的对比等同于强制与自愿选择之间的区别。

道德义务必须约束伦理义务。但这并不意味着普遍的道德义务必须总是优先于（对他人或对我们自身的）伦理义务。倘若，重要的道德考虑简单排除了一些伦理义务；但这样的原则对于指导我们考虑一些细致的例子过于粗糙和简单了。假设你有机会实现一些对你来说特别重要的计划，但要抓住这个机会需要你违背一个承诺。比如你听说了一个建筑师大赛，你知道你花了很多年做的一个设计肯定能赢，因此你赶在截至日期前将你的巴沙尔木模型给了竞赛的官员——为了把模型送过去，你违背了一个承诺（比如，一个午餐约会）以及限速的规定。只有最不受欢迎的道德主义才会因为你的决定谴责你。[390]所以在这些不同的规范性领域之间，在我们作为抽象行为者和我们作为特殊的人有理由去做的事情之间——即，我们出于道德的理由去做的事情与我们考虑到所有因素包括伦理的因素去做的事情之间——存在复杂的权衡。这种混乱让一个纯粹主义者觉得道德与伦理之间的区分变得不那么明晰清楚了；但很少有规范理论能够为指导行为提供像算术那样的东西（像边沁那样的功利主义常常带来荒谬的后果）。在此，像大多数规范理论所做的那样，最好是记住亚里士多德在这个主题开端提出的警告：在伦理学中我们“谈论的事物只有大部分是真的”。

你可以看到第二个诱惑——将伦理同化为自愿——是如何产生的。你不能选择脱离人类，而对社群的义务通常包含你是谁这个在形而上学上偶然的特征。[391]然而，形而上学上的偶然不等于自愿可选。它试图通过强调你对伦理关系的参与是自愿的来区分这些例子。马格利特就建议这么做。他说，“在我看来，我们没有义务参与到伦理关系中。不参与伦理生活，不对伦理关系做出承诺，而过一种孤独的生活仍然是一种选择。”这幅选择图景是带有误导性的。正如他自己承认的那样，许多伦理活动“就像家庭关系那样对我们具有强制性。”[392]选择退出并不总是可行的，或甚至可能的：许多关系性的认同远非自愿。乔治·艾略特的威尔·拉狄斯洛当被要求解释他对爱人

的“偏好”时，大叫说，“我对她的偏好不会超过我对呼吸的偏好。”[393]事实上，我们不是选择陷入恋爱的，我们也无法选择我们出生的环境。你不是选择成为一个儿子或者女儿；一个塞尔维亚人或一个波斯尼亚人；一个韩国人或一个姆巴提人。（伟大的俄罗斯大提琴家格雷戈尔·皮雅蒂戈尔斯基认为他的职业也同样如此，他曾说：“没有人可以真正选择音乐作为职业，是音乐选择你。”这就是为什么我们说“天职”的原因：它们召唤我们；而不是我们召唤它们。）正如我们看到的，我们的认同既不是完全被规定好的，也不是完全由我们自己决定的。

同样，你并非选择成为你母亲的儿子这个事实并不意味着你对她没有特殊责任。与道德的限制不同，这类特殊责任的实现是有程度差别的。不可杀人这个道德测试，你要么通过，要么通不过。而尊敬你的父母允许程度上的差别。当我们谈论一个好的美国人，或一个好的天主教徒时，“好”修饰的是认同计划：它是一个伦理的而非道德的谓语。只要符合道德的要求，你可以是一个好的美国人，一个平庸的天主教徒，一个普普通通的儿子。

我希望，这一点变得越来越清楚了，就是我们将“义务”这个词无差别地运用于道德应当和伦理应当时，我们遗漏了一些信息。道德判断为行为提供理由。伦理判断也提供理由，但它提供的是不同秩序的理由，因为这些理由是与行为者的认同有关的，是与我们的个性有关的。它们反映了我们是何种人，或我们希望成为什么样的人。所有这一切说明存在一个伦理义务的“应当”的领域，这个领域介于完全的强制义务与完全的额外义务之间。[394]康德在《判断力批判》中说，做审美判断时，“一个人在向其他人征求同意”。[395]你也许会假设说我们在此还可以做一个类似的区分：在道德要求遵循的地方，伦理请求遵循。

让我来建议另一种区分道德义务与伦理义务的方法。虽然道德失范的现象在一些社会很普遍，但道德的要求不会因此降低。社会不应该参与种族灭绝，但却再三地做这样的事情。什么在道德上是正确的，什么在道德上是错误的，并不依赖于我们变幻莫测的动机。（这个论点不能与有关道德内在主义辩论的一个核心问题相混淆，即一旦你接受了道德判断它们是否具有行为导向的问题。）相对照，伦理的领域对动机是敏感的。例如，在一些母系社会，对于女方这边舅舅的孩子你感到你负有强烈的义务。在加纳的阿肯地区相关的关系词nua不在你的兄妹和母亲那边的表兄妹之间做区分；因此，当你说这个人是你的妹妹或者你的哥哥时，你必须去进一步说清楚是“同父同母的”。[396]如果由于家族结构习俗的变化，这些关系不再如此，那么

相应的伦理义务也不再如此了。（家族结构在社会上似乎是根深蒂固的，在非洲的“母系社会”已经发生了一些重构，就像在许多美国家庭父系的势力在减弱一样。）正是以这种方式（要求特殊义务的）紧密关系的领域才具有动机上的敏感性：它取决于决定各种各样关系性事实的伦理重要性的特殊规范。[397]出于伦理考虑——通过我们在一个伦理社群中的成员关系，也即，通过我们集体认同的某些方面——做出的行为构成了那些伦理关系、伦理社群以及认同的部分内容。伦理义务是内在于这种认同的。你关心什么部分构成了你是谁；不再关心这些事物你也就不再是那个人了。由于一个伦理社群部分地由其成员获得的特殊责任构成，如果没有人感受到这类特殊责任，就没有这样的社群，没有这样的要求了。[398]在伦理的领域，从“是”你只能得到“应当”。

至此我简单地描绘了一个看似可以安置偏私性的领域；我还没有说为什么偏私性可能是有价值的。事实上，对偏私性最有力的捍卫是最简单的：对人类而言，关系是一种重要的善——我会说它们在客观上是有价值的。许多关系，如谢夫勒正确地指出的那样，需要偏私性。这些关系部分地由相关者之间特殊的关怀所构成，“除非它们被看作为区别对待提供了理由”，否则它们不可能存在。[399]代词“我”是神奇的，我们往往会认为一个完全不受这个代词魔力影响的人是一个魔鬼，或者可能是一个功利主义者。早一些时候，我抱怨将平等待人——坚持平等尊重的理想——看作以相同的方式对待人的这种观念。我接着说国家应该平等关注它的公民这种政治学说被错误地当成了一个人们应该平等地关注对方的道德命令。因为我们与他人的关系当然不仅仅是“人”与“人”的关系；我们还通过兄弟姐妹、表兄弟姐妹、朋友、队友、同事、同济会成员这些关系与人们相联系。用我引入的术语来说，“薄的”道德关系的要求——我们亏欠别人什么——不会排除“厚的”伦理关系的存在。我们的计划具有的社会性质，我们通过认同群体获得的自我理解，支撑着我们与特定的他者所有的紧密的伦理关系，并解释了为什么我们在道德的要求之上会不同地对待不同的人。因为我们是社会的动物，所以这类关系具有客观上的善。（在这些例子中，我们可以说这一类的关系对你来说是好的，并且在客观上包含着一种善。）

假设到此为止你都同意我的观点。我们都同意，有社会关系是好的；重要的社会关系为偏私性和区别对待提供了理由。我们的身份，我们的认同让一些东西对我们而言具有重要性，并且产生了伦理社群。但对偏私性的辩护——对特殊责任、社群义务的辩护——只是为民族认同辩护的一个必要条件；它远不是一个充分条件。毕竟，用本尼迪克特·安德森话来说，民族这个“想象的共同体”看似非常大，其实

非常武断。特殊责任仍然只有在紧密关系（与爱人、家人和朋友的关系）中才说得通，而在与我们的同胞之间存在的那种假想的博爱中说不通。即便你接受一些伦理关系、一些伦理社群，为偏私性提供理由，但你仍然好奇国家是否属于它们。

世界主义的爱国主义

在最近的一个讽刺寓言中，作家乔治·桑德斯（George Saunders）分析了流动的国家（fluid-nations）这个主题，在这个国家中，公民资格不取决于地理的毗连而取决于跨越地理国家边界的“价值、忠诚或惯常的行为模式”。在这种流动的国家中，说自己恨电视的人承认他们偶尔会为了放松也看看电视；听到别人的死讯后年长的人先是松了一口气，因为他们自己还活着，随后为自己最初的想法而感到内疚；人们做出极好的乳酪点心。他虚构的社会科学家在爱国主义研究的领域发现了一些值得注意的结果。例如，对第二次世界大战的统计研究表明，在美国士兵和德国士兵的冲突中，流动国家的公民在厮杀时毫不犹豫。另一方面，我们被告知，不愿为了一个抽象原则去杀人的个人确实显示出在地理国家的爱国主义方面的缺陷：

> 研究结果表明，与对照组的成员相比，效忠于国家的个体公民在不愿为了抽象原则去杀人这一条上得分低了39分……向他们展示对立的地理国家的成员的照片，并询问他们“你认为这个人是什么类型的人”时，不愿为了抽象原则去杀人的个体公民有64%更愿意选择回答“不知道，我们要先碰到他们才知道”。如果一个地理国家的公民有机会去反对他的地理国家，我们发现不愿为了抽象原则去杀人的个体公民与对照组的成员相比低了71%。[400]

桑德斯的话有道理地指出了人类将自己归类的武断性，以及绝对的沙文主义的荒谬。当然，一个明显的抽象是国家本身。让这个讽刺寓言有力的是，实际存在的名副其实的国家与这些概念范畴确实让人感觉不同。但它们应该这样吗？它们有权对我们做出影响性的评价吗？

我说过，源自友谊或家庭的模式对偏私性进行的捍卫，在没做修改的情况下，不能产生对国家偏私性的捍卫。为与我们有面对面的社会关系的人的偏私性辩护是一回事：毫无疑问爱的关系和友谊的关系是深刻而普遍的人类善。但民族主义假定的是陌生人之间的关系。民族主义常常被拿来与个人主义作对比，事实上，从其历史渊源上来看，民族主义似乎是从个人主义中产生的。正如社会学家克雷格·卡尔霍恩（Craig Calhoun）所说，将民族认同和其他与之相竞争的认同区分开来的一点是由非人格的调节机制维持的同一个民族的人是“等同

的一类人”的概念。[401]民族主义者的偏私性可能比水要浓，但比血要淡。

重要的是记住民族是多么抽象的一个东西。当然，民族偏私性是世界主义通常会反对的概念，但这两者之间的关联要比这个复杂得多。民族主义与它假想的敌人世界主义之间有很多共同点：因为民族主义也鼓励一种抽象层面的效忠——一个超出我们自身和我们家庭的巨大且覆盖面广的计划。（对我父亲那一辈加纳人来说，民族情感是一种来之不易的成就，是通过政治原则和冷静来获得的：虽然它没有取代我们对民族、母系家族和家庭的特殊义务，但它的确在某种意义上降低了它们对我们的约束。）这是使得世界主义与民族主义的对比让人困惑的原因。民族，如果对世界主义者来说不够普遍，那么它对地方主义者来说也不够具有地方性。用前面讨论中用到的术语来说，如果特殊责任因为代表着对道德普遍性的放弃而令人担忧，那么世界主义则因为代表着对特殊责任的放弃而令人担忧。但让世界主义困扰的原因——有时候它把对一种绝对认同（在这里是一种共享的人性）的抽象要求置于我们根深蒂固的认同之上——正是让民族主义困扰的原因。如果对民族的忠诚是行动的原因，它们有时候会受到更地方的、更“紧密的”忠诚提出的原因的干扰。（回想一下萨特在《作为人道主义的存在主义》中提到的著名故事，在第二次世界大战期间，一个学生陷入一个痛苦的两难境地中：他的兄弟被纳粹杀死了，他是他母亲唯一的依靠。他是否应该为自由的法国而战呢，即便他的母亲会因为失去他而伤心欲绝？应该把谁放在前面，母亲还是祖国？）

的确，民族主义者对世界主义者的抱怨常常以更大的力度回击到自身：民族主义者因为颁布了破坏当地传统和习俗的规范，也被控诉抹去了地方的偏私性，危害了地方的团结——成为了同质性的一股力量。我在第四章中说过，坚持群体之间的差异性通常要求我们抹去群体内部的差异性。（如果世界主义者从不是完全的世界主义者，那么地方主义者也不是完全的地方主义者。）如弗里德里希·迈内克（Friedrich Meinecke）一个世纪前观察到的那样，“世界主义与民族主义肩并肩紧密地站立在一起已经很久了。”[402]显然，支持这两种立场的自由主义者一直都是爱国主义者。

在最近对世界主义的有力辩护中，玛莎·纳斯鲍姆写道：

> 我们应该承认普遍的人性，并对它的基本成分——理性和道德能力，首先致以我们的忠诚和尊重……
>
> 世界公民的想法在此意义上是康德的“目的王国”观念的始祖和来源，它在激发和规范道德行为和政治行为方面也发挥着类似

的作用。你应该始终这样行为，平等地尊重每个人身上的理性和道德选择的尊严。

与此同时，纳斯鲍姆对世界主义者说，“给予地方性的要求格外的关注也是正确的。”在她看来，“世界主义者应该这么做的原因不是地方性的要求本身更好，而是因为这是唯一明智地做好事的方式。”[403]自由主义的世界主义者如是说。

对比一下意大利民族主义的伟大先驱朱塞佩·马志尼（Giuseppe Mazzini）向意大利工人传播的民族主义信条：

> 我曾对你们说过，你们的首要责任——至少就重要性来说是首要的——是对人类的责任。你们在成为公民或父亲之前就已经是人。如果你们不用爱心拥抱整个人类大家庭，如果你们不表明自己相信因上帝的统一性而产生的人类的统一性……如果不论在什么地方你们有个同胞在呻吟，不论在什么地方人性的尊严遭到欺骗或暴政的侵犯，你们本来有能力但不立即去拯救那个不幸的同胞，或者你们虽然能够但不感觉自己有责任为解救受骗者或受压迫者而进行斗争——那么你们就是违背你们的生活法则，或者不理解将赐福于未来的宗教。
>
> 但是你们每个人能凭各自的力量为道德的增进、为人类的进步做些什么呢？……个人太渺小了，人类太庞大。法国布列塔尼的水手出海时祈祷说，“我的上帝，保佑我！我的船是这样小，而你的海洋是那么辽阔！”这个祈祷者是你们每个人处境的真实表达，直到你们找到无限增强你们的力量和活动能力的方法。当上帝给予你们一个国家时，他已向你们提供了这种方法。[404]

我们说这里有相同的信条并不离谱：地方主义是通向普遍的理想、普遍的目标的工具。这种对民族的辩护既诉诸假想的世界主义者，也诉诸假想的民族主义者，统一于他们共享的人本主义。正如马志尼坚持的：“为了让我们的国家在正确的方向上前进，我们朝着人类前进。我们的国家是我们用来追求共同善的杠杆支点。”自由主义的民族主义者如是说。

即使在那些最珍视地方传统特殊性的人当中，马志尼衷心支持的人本主义也不显得反常。在《反思法国大革命》一段常被引用的话中，伯克写道，“归属于我们的分支，热爱我们在社会中所属的小社团，是公共情感的第一原则。我们朝祖国和人类的爱前进，它是这一系列中的第一个环节。”这段话完全没有表现出对世界主义的敌意，它肯定了普遍主义的最高价值，以及对人类总体的爱；小团体的爱如

此得到证明，因为它是这条道路上的第一步。[405]

当然，出于一些熟知的原因，我们不能满足于对民族情感的这种工具性的论述。是的，成为一个世界公民就是要去关心你的同胞，如纳斯鲍姆所说，表达那种关注的办法正是去为特殊地点的人民做事。一个世界的公民可以通过把一些地方变得更好来使世界变得更好，即使那个地方不是她的故土。这就是为什么当我的父亲说我们是世界的公民时，他接着说我们应该因此缘由（不管是一时还是一生）而为我们的故乡努力工作的原因。考虑在这些联系中，我父亲对加纳的忠诚，对阿桑特的忠诚，对他的母系氏族的忠诚，他本来指望别人也会忠于自己的民族、种族和熟悉的认同：这种忠诚不可能是一个冷静大脑的决定，一项如何最好地使世界变得更美好的公正计算。（他不得不为杰利比夫人的女儿感到遗憾，她大呼，“我希望非洲已经死了！”）相反，他知道如果没有对特殊义务的感觉许多这些种类的关系是不可能存在的。他会希望他的孩子是世界主义者，但在两种意义上都是部分的世界主义者。

不用说，民族并不是唯一包含了“同等个人的范畴”。大多数集体认同将我们与陌生人相联系，与我们从未谋面的人相联系：天主教同伴，女同性恋同伴，数学家同行，洛杉机同乡。如我所说，如果你通过这些同一化来阐释和塑造你的自我感、你的生活，那么完美的陌生人的行为将会影响你的骄傲感和羞耻感。这些同一化将会帮助你确定你的计划，为你的行动提供理由。任何可行的世界主义必须承认，我们是谁帮助我们确定了我们关心什么。接受民族的计划（我们应该承认这类计划的复杂性；如我所说，塑造加纳的计划在很大程度上与获得独立的后殖民主义期望有关），在某种意义上，就是去过一种类型的生活。如本尼迪克特·安德森所说，想象的并非不真实：没有什么东西会比人类的想象更有力量。事实上，值得注意的一个事实是，你可以感受到对不是一个民族的国民的特殊责任。想一想拜伦，他行驶到希腊去参加反抗土耳其的起义。或者像殖民地的劳伦斯（T.E.Lawrence）那样怀有复杂的种族感情，如我所知，他不是英国的劳伦斯，而是阿拉伯的劳伦斯。或者是那些国际战线的外国人，他们与共和主义者一道在西班牙内战中打击佛朗哥的法西斯成员：在此，为普遍原则而战——打击法西斯主义——通常包含了更地方化的同一化形式。但没有比科西嘉岛的拿破仑更好的例子了，他生在拿布里欧（Nabulio），在他成为法兰西帝国的象征之前，他曾是一个强烈反对法国的爱岛分子。致使我们的伦理关注产生的认同并不简简单单是继承而来的；一个人对民族的忠诚并不仅仅由他的出生地来决定。

当然，你可以接受这个问答，但仍然可以假设相比那些我们在道义上义不容辞的东西，这些我们偶尔看重的东西没那么重要。在纳斯鲍姆看来，“一个人在哪里出生完全是一个偶然事件；任何人都可能出生在任何国家”，所以这种差别不应该“成为我们与我们的人类同胞之间的障碍”。但在此偶然这个概念负担过重了。在形而上学的意义上对我们是谁来说必要的素质并不必然是道德上显著的特征。[406]我是我母亲的儿子这个事实对她而言在形而上学上是偶然的，对我而言在形而上学上是必然的：但没有人会声称在我们之间特殊责任存在任何的不对等。即便把个人认同的问题放到一边，我们也会同意我们在生活中在意的大多数事情是偶然的——我们与卡尔·丹尼斯一样会好奇如果在生活中的某些时候我们做出了别的看似琐碎的决定会发生什么样的事情。我偶然地获得了一个家庭；我偶然地获得了对这种或那种社会纲领或政治纲领的信奉。我偶然地成为了我自己。

那么，就不能否认与计划相关的价值的力量，尤其当这个计划是民族计划的时候。谈到民族主义独特的力量，本尼迪克特·安德森——他的《想象的共同体》是对民族进行理论化研究最有力度的作品之一——问道，“谁会愿意为经济互助会——旧的东欧经济互助会——而死，或者为欧洲经济共同体而死？”你明白他的用意了吧。超民族的经济组织看上去不包含共享的记忆，紧密的叙事，而民族（或家庭，或宗教）包含这些东西。它们并不提供认同；它们的影响纯粹是形式化的；是合同和条约的问题。如果没有人为这些组织献身，这可能是因为没有人的生命是由它们构成的。但如果这意味着把民族主义从其他傲慢的竞争者中剔除，“谁会愿意去死”这个反问就是被乱用了。回想一下，在研究人员介入之前，响尾蛇队正用石头武装好自己准备接受鹰队的袭击。城市居民中有令人震惊的一部分人死于帮派之间的争斗——例如，作为拐子帮（Crips）的成员死去；作为血帮（Bloods）的成员被杀——在他们当中有陌生人被另外一些陌生人所杀，就是因为穿错了衣服的颜色。这些袭击者忠实于他们的部落——我们可以安全地得出结论，那个部落不由不愿为了抽象原则而杀人的个人构成。[407]

尽管如此，民族的公民身份问题还会产生一些持久的问题，特别是在国际关注的语境下。纳斯鲍姆捍卫世界主义，反对爱国主义，她说“承认诸如民族的边界这样道德上任意的东西在我们的慎思中有深刻的、构成性的作用，我们看似放弃了以有原则的方式去向公民论说他们应该携起手来跨越种族、阶级、性别和人种的界限”。[408]我可以说只有当我坚持国家与民族的区分时我所想的在此才是错误的。它们之间的合并对一个现代人来说是很自然的——即使在卢旺达、斯里兰卡、阿姆利则、波斯尼亚和阿塞拜疆之后。但在启蒙运动时期对国

家与民族的区分旨在让国家之间的武断边界符合民族之间“自然的”人种地理边界；当然，这个观念是说有一些边界是武断的，另一些边界则不是。

不是说我支持这种本质上属于赫德尔的思维方式；我倾向于怀疑这种民族先于国家存在的想法。一个民族——这里使用的是一个松散和非哲学化的定义——是一个超越了面对面的交往水平的、由传统或祖先构成的“想象的共同体”，一个试图为自身寻求政治表达的共同体。但所有我能想到的、与国家没有紧密联系的民族都是旧的国家安排的产物——就像现在加纳的阿桑特；以及过去南斯拉夫的塞尔维亚和克罗地亚。[409]事实上，我希望区分民族与国家是为了得出一个不同于赫德尔的论点；即，如果任何事物都是武断的，那么武断的不是国家而是民族。因为人类生活在比物种更窄的政治秩序中，因为在这些政治秩序中公共的对错问题都被说出来、被决定了，考虑到我们规范性的承诺，成为一个公民这个事实一点都不武断。[410]

民族是任意的，但我们不能在规范性的思考中将民族置之不理。这个词在其根本意义上是任意的；因为根据牛津英语词典的解释，它对我们生活的重要性“取决于意志或快乐”。民族通常对人民而不是对国家更重要：单一民族的塞尔维亚比多元文化的波斯尼亚对一些人来说更有意义；卢旺达的胡图人（或图西人）对一些人来说比图西人和胡图人和平共处的公民身份更有意义；只有当英国或法国既成为民族也成为国家的时候，普通公民才会关心成为法国人或成为英国人的问题。[411]但请注意让民族变得重要的原因是它们对个人来说是重要的。首先，民族在伦理上有意义的原因与足球和歌剧有意义的原因是相同的：它们是自主的行为者关心的事物，我们应该承认以及考虑自主行为者自主的欲望，即便我们并不总能获得这些欲望。这不是对民族认同采取的一种唯意志论的论述。这只是强调我们现在处于与计划相关的价值领域中。如果像我之前说的，按照罗马的模型，一个民族的人通过语言、法律和文学被捆绑在一起，如果他们共同经历了一些事件，那么民族性并不是固有的，而是共同接触到对一些事件的叙述而产生的：它们出现在民间故事、小说和电影中；报纸和杂志中；广播和电视里；以及现代的民族学校教授的民族历史中。叙事对于政治认同的早期形式而言也很重要：荷马史诗对古希腊的城邦很重要；奥古斯都时期维吉尔（还有贺拉斯）的诗歌对受过教育的罗马精英阶层很重要；史诗桑迪亚塔对西非的马林克社会很重要；拉丁文的圣经对中世纪的基督教很重要；沙卡的故事对祖鲁民族也很重要。如果在新的民族故事中有什么特别的地方，那么特别之处在于：它不再用我们与上帝、国王和英雄共同的联系把公民捆绑在一起了，它把我们看作“同等的人”，参与一个共同故事的同胞。也就是说，现代政治共同

体通过本身即是演员的共同体把我们捆绑在一起；而把我们与共同体联系在一起的是我们通过民族认同对共同体表演的参与。我们现代的团结来自我们共同参与的故事。

另一方面，国家具有内在的道德价值：它们之所以重要不是因为人民在乎它，而是因为它们通过需要得到道德证明的强制方式来管理我们的生活。国家制度之所以重要是因为它们对许多现代的人类目的而言很重要，也因为它们极有可能被滥用。正如霍布斯观察到的那样，国家要完成它的职能需要对授权了的某些形式的强制行为进行垄断；对这种权威的运用即使在一些后殖民社会中也要求得到证明，因为很多人对国家没有正面的感情。因此，世界主义者不必像我说民族是任意的那样声称国家在道德上也是任意的。认为与其被一个单一世界国家所吞噬，生活在一个比物种更窄的政治共同体中对我们而言更好是有很多原因的：在一个国际都市中我们这些世界主义者不再是生动的而仅仅是字面意义上的。

这是因为人类最好生活在一个更小的范围中，自由主义的世界主义者应该不光承认国家的道德重要性，而且承认县镇、街道、商业、工艺、职业、家庭还有社群的道德重要性，它们是应该得到道德关注的、小于全人类视野的一些领域。

简言之，它们应该支持他人生活在民主国家的权利，支持他人在边界之内和边界之外进行联合的丰富可能性，尽管他们也是爱国的公民。而作为世界主义者，他们可以为他们自身的权利而呐喊。

去思考各种各样的世界主义是去思考世界主义的任务，这个问题是很多国家辩论与对话的焦点。在一个合法政体中，我们可以通过法令规定所有车都靠右行驶；禁止酷刑；限制二氧化碳的排放。（在合法的政体中，还有许多方式让人们为这些法令而争辩。）当然，政治哲学需要去解释这样一个政体是如何被组织起来的，正义或合法性要求什么。但是，一旦我们不再讨论一国之内的事情，而是讨论国家之间的事情，我们就不再能依赖法律或禁令了。我们必须聆听那些社群、信仰和计划都与我们大不相同的人们的声音，并具有向他们言说的能力。

对抗和对话

早在劳伦斯·斯特恩《感伤的旅程》中，叙事者汇报了他对一个“老式法国军官”的观察：

> 每一个民族都有优点和缺点；他说，每一个地方都有好与坏的平衡；仅仅了解了这一点可以让世界上一半的人解除他们彼此敌对的预先印象——正如旅行被认为可以教会我们如何去生活一样，旅行的好处是可以见到很多人和很多风俗；它教会我们互相容忍；他向我鞠躬并总结说，互相容忍教会我们互爱。[412]

这是一个英国作家在用英语和法语的老式经典写法向我们讲述英法战争期间旅法的一段经历；它提醒我们注意在十九世纪前存在于欧洲受过教育的男士和女士中简单的世界主义。这种类型的世界主义敦促我们去了解他人，知道他们的不同，并相信这会带领我们走向宽容，甚至也许是“互爱”。

这种立论的方式立马产生了问题。因为它首先承认了好与坏各有一席之地。如果是那样的话，不把其他地方的人当作同胞对待是不是要求我们去爱他们好的方面但是去除他们坏的方面呢？为什么一个自由主义的世界主义者不该爱法国人本来的样子，而应该帮助他们变得更好呢？为什么不与此同时采用他们改进我们的那种方式呢？当然，我们可以从其他人以及其他社会中学到很多，正如他们也可以从我们身上学到很多一样。但如果我们这么做的话，我们将不可避免地走向一个有更大一致性的世界。差异仍然会存在，但它们会存在于与道德无关的领域中：这些领域的世界主义是没有问题的，但从道德的观点来看，它们之所以没有问题正因为它们不那么重要。这里对差异的尊重仍然服从于普遍的标准。

但还有另一条路可走。这就是反对普遍标准——大写的善，捍卫差异性，因为在这个世界中我们找不到阿基米德式的原点去裁决地方性的价值。这条路径的吸引力稍弱：东盟的独裁者说人权运动是一种将西方规范强加于“亚洲价值”的殖民主义尝试，以此来宽容它们的政权对大赦国际的敌视；或者那些支持对女性后代实行阴部扣锁法（“法老割礼”）的人把它看作“非洲价值”的一种表达。但它也有更投入的支持者：那些希望为生活方式留有空间不受工业世界的经济霸权和政治霸权威胁的人。（我们在第四章中听到过一些这样的捍卫

者。）

思考这些争论可以帮助我们区分我们也许能够宽容的、建立在地方传统之上的非自由实践的两种方式。大多数人对男性的包皮切除与女性的阴部扣锁法感觉非常不同。据我所知，对男性婴儿的包皮切除很少被看作是一种医疗程序；即使把它看作一种医疗程序，根据一般自由主义的立场，是否接受这样一种不可逆的身体变化也应该由男性自己来决定。[413]关于给女婴穿耳洞，我们也可以说出类似的话。但肯定地，把这种观点强加于亿万进行这种或那种实践的人，是对那些把这些实践与“认同”相联系起来的社会的不合法入侵。正是在此两种可能的回应路线分道扬镳了。

一条路线，如我说过的，是去否认我认为理所当然的这种普遍主义。自由主义只是我们地方的框架；儒家和许多非洲的宗教传统提供了其他的框架，他们说，每一种框架都是“同等有效的”。这会让我们允许对男性的包皮切除，但代价是同时也允许对女性的阴部扣锁法。目前为止我对这条路线没有丝毫同情，这没什么好奇怪的。它要求我们定义彼此封闭的、密封的世界，在这些世界中每个人都被一种道德共识所困，没有办法接触到外部的论证。它拒绝了它否定的那种从阿基米德式原点出发的道德普遍主义。而且，它处理不好内部分歧这个现实：对于反对阴部扣锁法的非洲妇女我们能说些什么呢？或者对于为言论自由而努力的印度尼西亚人我们能说些什么呢？我宁愿说由非自愿的男性包皮切除带来的伤害太小了，它无法抵消使这种实践得以植根的更广泛的意义语境中所产生的价值。这使我们可以将它与阴部扣锁法以及印度尼西亚的言论控制区分开来，因为不管后两者在地方性的传统中是如何的根深蒂固，要证明它们有助于特殊的非洲认同或者东南亚认同的构成都太难了。

我对反普遍主义的抱怨是，它将每一个社群分区，让它拥有自己独立的道德世界，以此来保护差异。所以，你可能会假设说，这样一种方法只不过是把自己变成了与世界主义计划无关的东西。毕竟，对根源的一种简单庆贺不是与世界主义的正面冲突，而只是对世界主义的一种替代。但有一种反普遍主义的路径——因为理查德·罗蒂而让人熟悉的路径——看上去正是自由主义的世界主义者积极参与的计划。事实上，如果我们可以谈论这种看似矛盾的现象，即一种彻底的特殊主义的世界主义，那么罗蒂为我们提供了最好的范本。

这个例子由他所说的“反讽主义”（ironism）开始，这种反讽主义结合了对我们核心信念和欲望所具有的历史偶然性的承认——他所说的我们的“最终词汇”——与关于“我们自身出发点”的“激进和持续的疑问”。这种反讽主义是当代学术界一个相当普遍的特征，尽管我们也

应该记住这个世界（学术界之内和学术界之外都有）充满了对其自身道德立场的基础有疑问的人。反讽主义产生于一个人“被人们或者是书籍当作最终词汇的其他词汇所打动”的经验，以及他自己的最终词汇既无法掩盖也无法解决这些疑惑的信念，因为他的词汇与其他人的词汇相比并不更接近实在。[414]因此，正如斯特恩的那位法国军官所说的那样，它是自由主义的世界主义者开始遭遇跨国经验时产生的。反讽主义并不是为重视家庭生活的人准备的。

这种怀疑论的反普遍主义当然不止罗蒂这一种：在最近几十年，许多怀疑论者宣称他们反对“启蒙的人本主义”。他们脑中所想的人本主义——它有关人类本质和人类本性的观念是人权普遍性的基础——在很多人看来是荒谬的。但它的反对者给出的论证也并不总能避免混乱。从这些路线对启蒙的批评——这些批评结合了形而上学的反实在论与认识论的怀疑主义——与一种基础更普遍的批评结合了起来。也就是说，对“启蒙的人本主义”的批评不是对启蒙主张所具有的普遍性的批评，而是对其真正的基础欧洲中心论的批评。但是，当然，休谟、康德或黑格尔无法想象一个非洲人能在“艺术和文学”的领域取得成就，这是令人反感的，不是因为它是人本主义的或普遍主义的，而是因为它两者都不是。激发目前这种反普遍主义思潮的主要是这样一种信念，它认为过去的普遍主义只是欧洲价值和利益的投射。这种批评最好由这个论断来加以表述，即实际存在的启蒙运动是不充分的启蒙；而不是说启蒙是一个错误的计划。

诚然，对旧的人本主义的怀疑引发了务实的考虑。在《作为一种更大忠诚的正义》这篇论文中，罗蒂写道：“我认为出于一些理由抛弃我们从启蒙运动继承下来的理性主义残余是明智的。这些理由当中有一些是理论上的，它们只对哲学教授的胃口……更多的是实践上的。一个实践上的理由是，放弃理性主义的修辞可以让西方以讲述启发性的故事的角色接触到非西方，而不是以更好地运用了普遍的人类能力的角色接触到非西方。”[415]

这种受到质疑的“普遍的人类能力”就是“理性”：罗蒂希望“西方”的对话者在它们与“非西方”的对话中，不要试图表明它们对揭示了更多真理和更好生活方式的理性这种普遍能力的运用，而是建议在我们“共享的信念和欲望中可能有足够的资源允许我们就非暴力的共存达成一致。”[416]照我说，这个提议看似一个愉快的悖论：一种反普遍主义的世界主义。在刻画了我认为更合宜的一个版本后我会回到这个提议。

如果你坚持这个观点，即启蒙运动的种族中心主义是错误的，但仍然同情反讽主义者激进且持续的质疑，我想，我们必须发现与罗蒂

不同的、对“被其他词汇打动”的世界主义经验的反应。我更愿意与启蒙运动对话：把对话看作——我指的不光是世界主义者喜欢的那种国家之间的对话——一种对真理和正义的共同追求。

我们都同意，世界上其他地方的人会吸引我们的道德关注；通过他们我们可以看到在特殊的立场下“好与坏的平衡”，我们的同情心会起作用。过去，根据人本主义的叙事，这本可以被解释为对我们共同人性的发现，而对他人的反应可以被当作一种洞察人性的来源加以捍卫。“是的，他们与我们不同，而且我们对此感到欣喜：但我们对此感到欣喜，最终仅仅是因为它是人类的差异。”这是错误的结论，在此我同意启蒙人本主义的批评者。

要得出正确的结论，让我首先来描画一种我们都拒绝的观点。根据那种古老的观点，存在一种客观的人性：人有客观的需要和兴趣，它植根于我们的动物本性和理性中，我们共有的人权正是建立在这些共同的本性之上的。因此，在向自己之外的社会——向道德观点与我们不同的人——论说的时候，一个人面临的任务就是去指出这种共同的人性以及那些道德论断是如何建立在这种人性之上的。原则是普遍的：应用是地方性的。这是道德实在论的一种形式：这种观点认为是宇宙而非人类情感决定了正确与善的标准。当然，对道德实在论者来说，如果宇宙在我这边，那么很自然地要反对那些与我意见不同的人。

这种计划在过去这些年产生了很多问题。一个问题是它看似犯了摩尔所说的“自然主义的谬误”，据说这是休谟发现的一个错误，它试图从“是”中推出“应当”，它混淆了事实与价值，真与善。在休谟哲学过去了两个世纪后，我们现在受到多方的敦促，要求我们放弃事实与价值的区分，接受某种形式的道德实在论。根据这些观点，道德事实就像有关鸟类和蜜蜂的事实一样完好无缺。罗蒂看上去想要走另外一条路，也就是放弃由宇宙决定事实的观点，因此价值就不比事实更不可信了。我想谈一谈这个哲学家的争论；我认为他是错的。围绕真与善的实在论争论在罗蒂的“西方”与“非西方”的对话语境中（或者说得更详细些，在“人权”与“亚洲价值”的对话语境中）没有特别的分量。因为，如果自然主义的谬误是一个错误，那么古老的人本主义论证是人权信仰的坏基础，即使在西方也是如此。

即使道德实在论是正确的，我提出的有关跨社会对话的问题还是会产生。如果我刻画的古老的人本主义立场曾经严肃地面对过其他社会，它必须要应对这个非理论的问题。

我碰巧相信有普遍的人类生物学这样的东西，也就是说存在一种

生物学的人类本性。例如，我们共享99%人类基因，我们最紧密的共同祖先可能生活于十万年前。作为“出生、交配和死亡”——如艾略特所说，它是“你来到黄铜般的钉子面前所知的全部事实”——这个三部曲的核心事件，它们显然是这种生物学的反映。所以我并不认为古老的论证的错误之处在于它诉诸了人类的本质。

在现实情况面前变得明显的问题是，人们出于共同的生物本性而拥有的很多兴趣不会在超出其象征语境之外的地方起作用。我们生的是孩子而不是有机体；我们和爱人或配偶交合而不是和其他人交合；我们生命的尾声所具有的意义不取决于事实的问题（有没有超越世俗的生命？），而取决于价值的问题（在我们的社会中，我们是否拥有在某种意义上来说完整的生命概念）。一种共享的生物学，自然的人类本质，并不会给予我们一种共享的伦理本性。而一旦你进入在这些问题上与你持不同观点的人的真正对话中，你会发现在基本事实的问题上没有办法避开循环论证，不管是道德的事实还是非道德的事实。没有确定无疑的基础。像道德实在论的老学究那样，说我们能否劝说人们我们观点的正确性对他们而言是好的与我们的观点是否正确是两回事，在此没有任何帮助。我也认为这是正确的；但它目前为止仍是一个理论问题，一个哲学家的问题。

在实际生活中，是非判断与形而上学的以及宗教的信念紧密联系在一起，与有关自然秩序的信念紧密联系在一起。对这些问题我们可能难以达成一致。（很难劝说人们既没有电子，又没有女巫。）在这些情况下真正的对话可能很快受阻，因为在这个层次上意见不一的对话者可能将其他人的论断看作仅仅是“假想的”从而放弃与他们进行严肃的对话。

结果是，如果我们进行跨越信仰、经验、想象或欲望的鸿沟来交谈，我们最后将无法在原则的层面上取得一致；更甚者，我们不仅无法在原则层面上——就我们应该相信什么而言——达成一致，而且也不能就将要做什么达成一致。说得实际一些，如果我们都同意应该救这个小孩，那么我们不必去解决为什么我们应该去救这个小孩在原则上的分歧。但是如果你相信因为她的祖先在召唤她所以她应该死，而我不这么想，又该如何呢？

我想说，关于应该如何去开展对话的这副原初图景是错误的。它建立在这样一个观念之上，即我们必须在原则的层面上达成某种一致：这是人性；这是人性的要求。我们从跨文化对话的努力——我们从旅行中，也从其他地方的诗歌、小说或电影中学到的是，我们可以在更具地方性和更偶然的场合取得某种一致。事实上，即使我们并不分享做出判断的框架，或者我们根本识别不出那些框架，又或者根本

没有阐述任何原则，我们仍然会在很多时刻同意那些判断。而且，因为我们进入那些叙事或社区是有困难的，因为不管这些叙事或社区是临街的还是偏远的，问题都同样会发生。

我认为，我们的反讽主义者并没有注意到这一点，因为他假设西方内部的辩论与西方/非西方之间的辩论是不同的。这是因为他相信——正如罗蒂带有挑衅性的“种族中心论”宣称的那样——某种被称为“西方文化”的东西为西方内部的讨论所做的事情正是宇宙为人本主义者所做的事情。照罗蒂看来，所谓的“西方文化”，在历史上是偶然的，它是我们共享的；它是我们共同航行的海洋，我们共同呼吸的空气。我不相信在这股同质化的西方冷空气中还会飘来南方的“暖空气”。

我尽量不使用“文化”这个词来阐述这些问题，除了引用时以外（比如在最后的几句中），在看过了我在第四章的告诫后，你就一点不会觉得奇怪了。事实上，我认为在这些阐释中，文化就像十九世纪中发光性的醚一样起不了什么作用。我不是说“文化”这个词应该从我们的词典里废除；我不是说这个词完全没用。但是，如我们看到的那样，文化现象像杂草丛生，有时很难理出头绪。我认为，将罗蒂所说的“西方”和“非西方”的国际差异当作一种深刻的“文化差异”，是一种典型的现代错误。当我前不久重新阅读《感伤的旅程》时，它比任何一本我最近阅读的非洲小说都让我更陌生：它很难读；它需要更多的脚注；有很多句子我要读两遍。比起紫式部的性别政治，斯特恩随意放荡（我应该提醒你，是英国教会的一名牧师的放荡）的性别政治让我感到更陌生。在这些情况下，说西方文化强化了“我们”对斯特恩的反应，或者日本文化阻碍了“我们”对紫式部的理解，有什么帮助呢？

为什么我们要引入“文化”来解释我们这里以及他们那里的鸿沟，是一个值得深思的问题。但我们应该承认那个鸿沟在多大程度上是学科分类的产物。人类学作为他者叙事的来源，对差异有一种职业的偏见。谁愿意“在丛林中”做了一年的田野调查后回来说“他们”做的很多事情都跟我们一样呢？就像我们没有听到有关环境中的非致癌物质的报道一样，我们也没有听到跨文化的一致性：一致性等于没有结果。[417]我先前稍微谈到一点“跨越社会的对话”，也许你认为这只是一种引入跨文化对话的冗长方式。但如果说我们认为跨文化的对话中存在困难是真的，那么这些困难比起社会间对话的困难不多也不少。

竞争性的善，竞争性的上帝

将多样性和分歧混为一谈是一个常见的错误。然而，事实上，在那些分享很多观念和规范性原则的人中间，争论往往是最激烈的。你和你的猫不会有分歧。在接触到遥远地方来的人的习惯用语以及假设时，我们更常见的反应是不理解，而不是有分歧。（这只是人种学的一个基本事实。为什么这些努尔人拿着黄瓜蹦蹦跳跳呢？你要知道得更多才能形成意见。）只有当你们共享了之前所有的假设，你们才会得到各种富有成效的分歧。经济学家约瑟夫·斯蒂格利茨（Joseph Stiglitz）和安德烈·施莱弗（Andrei Shleifer）比起斯蒂格利茨和诗人乔丽·格雷厄姆有更多话题可以争论——可以得出更多有实质性的分歧，反过来，斯蒂格利茨和格雷厄姆比起斯蒂格利茨和科林·特恩布尔在《森林人》中所写的姆布蒂俾格米人（Mbuti pygmies）之一肯盖（Kenge）又有更多可以争辩的。两位美国宏观经济学家之间的争论不仅包括技术问题，还包括有关“价值”的实质性问题，在这个语境中，它可能涉及一些特定的考虑——如分配正义、透明度、非家长制——有多重要的问题。这也不仅仅是对小差异的自恋。（关于一种反实在论的语义学对直陈条件是否适当的问题，你可以反驳我，但你必须同意很多在先的命题，包括这个问题值得拥有不同的观点这个概念本身。）归结为一个口号就是：分歧预设了同意的认识选择。[418]

也许我应该不用说，冲突的存在并非源于道德或形而上学的差异。在大多数情况下，国家力量之间的冲突并不是由善观念的冲突导致的。相反，当双方都将相同的东西看作是善的时候，冲突反而产生了；用经济学的行话来说，这是一种“竞争性的善”（[rivalrous good]某种不能同时被双方共享的东西：一个港口，一块油田，一块肥沃的领土）。[419]巴勒斯坦人和以色列人与耶路撒冷、与圣殿山有特殊关系这个事实，一直是冲突的可靠来源。玛莎·纳斯鲍姆说，世界主义的教育应该帮助学生“去认识人性，不管他们在哪里遇到它，都不要被那些陌生的特质吓跑”，“要从差异中学习识别出共同的目标、愿望和价值，并且要看到共同的目的是如何在多种文化和历史中实现的。”我再次认为这是一个值得称赞的理想；但认为可以就此取得人们之间的和谐是一个错误。精神上或者其他方面的接近有助于和睦，但也可能滋生敌对。贾科莫·列奥帕第（Giacomo Leopardi）在他的《随想》中写道，“有人对一个聪明人说，‘我爱你’，聪明人回答说，‘如果你和我不是同种宗教，或你不是我的亲属、邻居，或你不是追求我的人，你为何爱我呢？’”[420]

旅行的故事

我想捍卫的世界主义不是静态封闭的文化间对话的名称，其中每一种文化在内部都是同质的，并且与其他文化不同；它也不是对一堆密封盒子之美的赞赏。我认为合理的一种世界主义形式对于可能塑造一种实践重要性的历史语境是敏感的。与此同时，我想阐述一下这个观念，即我们常常不需要很强的理论共识来确保共享的实践。

我刻画过的这种人本主义正确地认为，我们人类共享的东西是很重要的。但它错在没搞清楚我们共享的东西是什么。远非依赖于对我们共同人性的共同理解，或对道德领域的共同表达，我们经常就特定问题与其他人达成共同的判断。我们常常能在我们的背景下与不同背景下的其他人分享关于某件事情是对的或错的的感觉。把传教士医生和悲哀的母亲带到一个霍乱病孩子床前的不是原则：而是他们对这个孩子共同的关心。你不需要成为一个传教士或一个人种学家才能发现这样的时刻：当我们阅读的时候它就在发生。我们在史诗和小说中发现的，总是来自其他地方的瓶中信，即使它是上周在你的家乡写成和发表的，并不是产生自对我们的共同本性有共同理解的一种理论理解，而是邀请我们去回应对叙事建构起来的情境的想象。不管我们是读者还是旅行家，总之，让世界主义的体验对我们来说成为可能的，并非出于我们共有的理性能力而共享的信念和价值：至少，在小说中，不是“理性”而是另外一种人类能力奠定了我们共享的基础：即，对允许我们按照我们的想象力去建构世界的叙事逻辑的把握。这种能力可以沿着亚马逊河、密西西比河、刚果河、印度河、黄河找到，也可以在雅芳河和多尔多涅河的河岸旁找到。在第一章中，我提到有很多哲学家有理由强调说我们的生活要通过叙事才有意义，我们应该将我们的行为和经验看成故事的一部分。把握（甚至陌生的）故事这种基本的人类能力将我们与他人，甚至陌生的他人有力地联系在一起。

我强调对特殊的事件而不是普遍的原则达成共识，以及叙事想象的作用，这是因为在我们如何回应与我们不同的陌生人的叙述中，它们是被忽略的要素。我并不否认会出现就普遍原则达成共识的情况。叙事的才能和对叙事的把握并不是我们唯一共享的东西。哲学家们有关理性主义的分歧在这里带来了一个差别：因为“理性主义的修辞”声称，人类在所有场合都挣扎着用类似的心理状态来理解单一世界。与罗蒂不同，不光是我相信事情就是这样的；我还认为这么想才导致了我与他者的分歧，不管这些他者是近在街角还是远在大洋彼岸或者活

在几个世界之前。罗蒂假设，理性主义者必定认为“我们”是对的而“他们”是错的：但如果只有一个世界，那么也有可能他们是对的。只有当我们共享人类能力和单一世界时，我们才能学习其他人的故事：任何一方的相对主义带来的都是沉默，而不是交谈。

在世界主义者想象的这个世界中，人、小说、音乐、电影和哲学都在不同的地方之间流动，在这些地方它们得到的理解是不同的，因为人是不同的并且欢迎这种不同。世界主义之所以行得通是因为对这些共享的观念和事物人们可以展开共同的对话。但让这些对话得以可能的并不总是共享的“文化”；也不是老一批人本主义者想象的普遍原则或价值（尽管，如我所说，远到而来的人会发现他们的原则是一致的）；也不是共享的理解（尽管不同经验的人最后会同意最可恨的事情）。与跨越空间、时间和经验的其他人相遇的情况中起作用的因素千变万化。对故事而言——例如，古代的史诗，以及像小说和电影这样的现代形式——它是一种追随叙事并虚构出一个世界的能力：事实证明，世界各地的人们都愿意这么做。正是这种道德认识论让世界主义成为可能。

自由主义的世界主义的纲领关注的是不同地方之间的对话：但这些谈话的情况适用于城市之间、宗教之间、阶级之间、性别之间、种族之间、性取向之间，几乎所有差别之间。因为当我们在回应人们用民间故事或是电影图像的叙事框架构建起来的世界时，的确学到了人性的某些东西：我们学到了人类对这个世界多种多样的反应，以及这些反应无数的重合点。如果要批评启蒙运动，那么应该批评的不是它信仰人性的哲学，或者它宣扬的普遍理性：而是它在想象我们共有之处上的贫瘠。

我目前达到的这个立场看来很难在普遍主义和反普遍主义的立场中间安置下来。我说过，将两个人或两个社会共有的东西作为对话的基础一般来说会包含特殊性和普遍性的奇怪组合：叙事性的想象，爱和推理的能力，一些原则，对特殊事件的是非判断，还有对特定事物的欣赏。但这回避了一些关键的问题，比如，是否存在不同于西方价值的亚洲价值，它更多地强调集体性而不是个体性。要紧的不是我们共享的东西是不是不同的，而是它是否包含了对一些根本道德价值的尊重，尤其是对根本人权的尊重。

另外，坚持这一观点，我并不仅仅关心我们是否拥有这些权利，我相信我们有……但我会因为某些东西被说成是西方的，就颇为坚定地在思想上隐藏于其中。我关心的是我所说的实践的问题，即我们能否期望世界上的每个人（或至少是绝大多数人，一旦他们给予我们合理程度的关注）都会过来同意我们拥有这些权利。

当然，在这里要回答的问题太大了：在某种意义上，它是一个其答案在我们眼前逐步发展的问题。我们正在注视的这个世界中，人们对于生活中什么是重要的有不同的看法，由于媒体、流行文化、福音主义以及其他一些途径的影响，关注点一直在转移。但为了更清楚地思考这里什么是要紧的，我们必须搞清楚我们赞同的权利是什么样子的。

人权的全球化

真实存在的人权首先是像法律那样的东西：它们是众多国家协议的产物，它们同意用原则来限制国家和个人的行为，这包括有时候同意一些行为，有时候禁止一些行为。官员们可以用人权来证明国家之内和跨国行为的正当性，许多国家的公民也可以用人权来保护自己以防权力的滥用。各种各样的人呼吁人权，他们对人权问题在形而上学上（尤其是宗教上）有不同的观点，而且，即便对这些问题有唯一正确的答案，那也不是我们所有人可以马上达到的。

这种不是来自形而上学传统的人权条约的优点在于，不同形而上学传统的人都可以接受它。而它主要的缺点是，缺乏一些根基，不管是否是形而上学的，很难说清楚为什么它们是有力的或有效的。仅仅宣称你应该以这种方式或那种方式行为并不能让人们服从这些规范，尤其是缺乏强制执行的机制时。由于它们在哲学上根基不稳，因此人们怀疑究竟是什么赋予了人权条约以力量。

正如迈克·伊格纳蒂夫从这个问题的讨论中观察到的那样，“人权是通过地方化而全球化的”。世界各地的人们，尽管生活在不同的宗教和法律传统中，但都能找到理由来支持人权条约，因为这些条约提供了他们所需的保护。伊格纳蒂夫写道，“人权是唯一普遍可获得的道德术语，它让妇女和儿童可以有效地反对他们在宗法社会和部落社会中遭受的压迫；人权是唯一的术语，它让从属的人可以将自身视为道德行为者，可以去反对诸如包办婚姻、面纱、公民权被剥夺、割礼、家庭内的奴隶制等由它们的文化权威批准的实践。”“这些行为者寻求人权的保护正是因为人权赋予他们的反抗以合法性。”[421]如他所坚持的，正是道德个人主义的人权话语让它能够扮演这一角色，因此我们不能说人权概念在形而上学上是一无所有的；不过从概念上来说它的确是稀薄的。[422]当然，我们不必同意说，我们都是按照上帝的样子被创造出来的，或者我们拥有从人的本质中流溢出来的自然权利，才会一致反对政府官员的折磨，反对被武断地逮捕，或者丧失我们的生命、家庭和财产。

但是，必须承认对人权的讨论往往会逐步蔓延开来。在联合国1948年颁布的《世界人权宣言》中你能看到这种趋势，在这之后对人权的讨论就越来越多了。这里我们所关注的并不是西方狭隘价值论意义上的人权；事实上《世界人权宣言》中的很多内容都否认了“传统

的”西方价值，包括各种形式的歧视。毫无疑问，当一些有争议的人权论断预设了“厚的”人类善观念时，它们尤其会遭到除发达国家之外的一些国家的反对。但有时候当我们用“人权”这个光荣的词来指一些没有争议的目标时，我们会犯错。每个人都同意饿死是坏事。但我们有很好的理由把“人权”作为获得社会善的某种边际约束，而不是把人权当作善本身。[423]相对照，《世界人权宣言》两者都采纳了。比如，《世界人权宣言》中说，每个人都有权接受教育（接受小学义务教育），高等教育也应该根据成绩平等地向每个人开放，每个人都有权获得充足的食物、衣服、医疗和社会服务。说每个人都拥有这些权利等于说它们都是非常重要的东西。它们的确非常重要。但把这些东西称作权利并不意味着它们不如权利重要；它们往往更重要。但它们不是一个尽管有好意却贫困的国家可以提供的。与禁止酷刑这样的要求不同，实现这些权利取决于我们拥有的资源，而不是政治意愿；它们不是简单地下命令就可以实现的。像罗伯特·诺齐克那样，将人权作为边际约束，等于说，如果你有权做X，那么其他人不能剥夺你的这种权利。他在《无政府、国家与乌托邦》开篇中说，“个人拥有权利，有一些事情是其他人和群体不能对他们做的（会侵犯他们的权利）。”边际约束是道德上不可跨越的界限。我们也许会追求各种各样的目标，既是个人的也是道德的，但是，从这个观点来看，我们只能通过避免侵犯他人权利的方法来追求目标。对诺齐克的批评主要集中于这种约束的严格性；诺齐克认为，不管出于什么原因都要尊重这个界限。但更合理的一种假定是，不仅在权利发生冲突的时候人权可以被削减，而且有时候维权的成本过大足以超过我们对权利的考虑。我们以看似最基本的人权——言论自由（用《世界人权宣言》的原话来说，“通过任何媒体，不管任何国界”）——为例。假设削减你的言论自由权将极大地降低发生骚乱的可能，而发生骚乱会损害人们的生命和财产。这里出现了权利的冲突。或者假设你的言论会让很多人感到深深地被冒犯，在这些场合下保护你的言论自由权成本过高。这里的权利冲突与对成本的考虑有关。[424]不过，一旦我们将人权想象为对追求社会善的限制，我们就不应该将国家无法满足的要求也包含在内。这就是为什么消极自由在基本的人权条约中如此突出的原因，因为放弃行动总是可能的。

现在人权不仅是你抵抗国家压迫的武器，也是你抵抗他人压迫的武器：我的生命权不仅仅是针对政府而言的。在我们对国际人权法做出承诺的时候，我们不仅要求政府尊重它们，而且试图强制政府尊重它们。即便这种权利是一种消极权利，保护这种权利也要求国家比克制住不去侵犯权利本身要做得多。这就已经让国家超越了它们有资源行事的范围。在一个婚姻被认为是家庭之间的安排、不需要妇女的选择或甚至妇女的同意的社会中，仅仅通过要求婚姻需要同意的法律并

不能保护妇女的权利。很多政府说它们没有合法的权力强制执行这样的法律（例如，它们可能无法让人们把这条政策当真）；即使它们可以，有效执行这项法律所需的财务费用可能让它们无法履行其他义务。

你可以让人权的主张超出消极权利的范围。例如，你可以说国家应该要么要求他人提供资源（比如我们要求父母抚养他们的孩子），要么自己提供资源（比如只要政府有资源就应该保障最低程度的福利水平）积极地保障一些基本需要，比如营养的需要、抚育小孩的需要。但这种扩展增大了已经存在的风险，如我们在消极权利一例中看到的那样，我们将宣布人们拥有的权利事实上是不可能被满足的；这等于在实际上说国家有义务去做事实上它做不到的事情。这些言论不仅违背了“应当暗示着可能”（ought implies can）的基本道德要求；而且这么做诋毁了人权制度。

所有这一切并不是要否认就人权规范达成国际共识的重要性：世界卫生组织和联合国艾滋病规划署发表声明以及颁布政策以防止艾滋病；联合国教科文组织挑选出世界遗产，各国向世界遗产基金会捐款以提供保护这些遗产的资源；儿童基金会促进母乳喂养和干净的饮用水；还有许多国际会计惯例和互联网协议既不由政府直接支持，而不由政府间组织支持。谁会反对这一切呢？我所坚持的只是，我们并不需要用人权的语言来解释每一种好的需求，只有在其应用范围内这种语言才最有意义。

任务蠕变并不是唯一困扰人权话语的问题。考虑一下不确定性的问题。谓语“随意的”——正如当一个人寻求阻止随意的逮捕，或对隐私、家庭、住所的随意干涉时——在人权的正式语言中，对“随意的”这个词经常有各种各样的解释，但什么才能算作是“随意的”不能被简化为一个判断问题。因此它与什么构成了“有辱人格的”待遇有关；在各种宗法社会中，我们由衷地认为让女性屈服部分地是保护女性尊严的正当措施。（这些社会中很多成员认为妇女的生殖器通过手术被适当地“女性化”了；而那些被好色的男人盯着看的妇女则一直在遭受人格侮辱。）这样的措施常常是根深蒂固的，充满了社会意义。早些时候我们看到，不同的社会对什么是坏的比对什么是好的更容易达成一致；但我还注意到，人们是在“描述下”想象他们的行为的，公共演员很少在可耻的描述下有意去做可耻的行为。

我提出的这些困惑只是对这个庞大而拥挤的兵工厂投去了短暂的一瞥。有关权利这个主题，无论你采取什么样的立场，你都能找到大量的概念弹药。最基本的困境是我们熟知的。高度确定的权利概念在其应用上也许不足以赢得广泛的共识；而足以赢得广泛共识的权利概

念又要冒不确定或无能的风险。

对我而言，人权理论让我印象深刻的地方在于，尽管它们有诸多明显的局限和模糊之处，但它们仍然能够有效地运转。的确，国际组织颁布的人权宣言很难确保获得各国的同意，即便它能获得同意也很难确保它在特殊场合下的具体应用。所以神奇之处在于在没有保证的情况下我们是如何做到的。这些权利的实质内容总是在被质疑和阐释；但这并不意味着它们无法引导我们去关注人们残忍相待的方式。与伊格纳蒂夫一样，我倾向于将人权看作一种慎议、论证或其他对话形式的语言。

我们应该追求的是对话，而不仅仅是转变；我们应该敞开自己，从我们的对话者那里学习他们的洞见。正如约瑟夫·陈和其他一些人评论的那样，儒家的传统认为孩子照顾他们年长的父母是非常重要的；从这种视角来看，年长的父母有权要求子女的照顾，就像幼年的子女有权要求被抚养一样。[425]在最近巴黎的一股热浪中，上千老人孤独地死在他们的公寓里，据新闻报道说，有一些人的孩子甚至不愿缩短假期来为老人收尸，你会好奇我们照顾老人的这种“西方”态度是不是需要改革了。我已经表达过对扩展此类积极权利（你的孩子要求你抚养也显然属于积极权利）的疑惑，因此我提出这一点，并不是为我支持的方案举一个例子，而是作为这样一个例子，此例中洞见的流动方向似乎不是从我们到他们，而是顺着我们的方向。

尽管我们常常注意到其他社会以及它们任命的发言人抵制人权的话语，但我们也应该警惕人权理论——尤其是比较薄的人权概念——是如何在不同的社会语境中扎根的。实际上，我们之所以不需要把人权话语奠基在任何特殊的形而上学之上，原因是很多人权话语已经奠基在形而上学理论上了，它们从这些理论根源获得了实质的内容。我之前用过的一个简单例子来自我长大的地方阿桑特的传统。自由的阿桑特公民在国家被英国征服之前以及之后，都有个人尊严、尊重以及自尊的观念。尊重他人的应得对于阿桑特人的社会生活来说至关重要，他们对丧失尊严、羞耻和耻辱感到不安。正如欧洲的自由主义者是通过把封建社会只向贵族提供的尊严拓展到每一个男人和女人而成长起来的一样，[426]现代的加纳人认为政治部分地依赖于早先对尊重（animuonyam）概念的把握。阿肯人著名的谚语说得很清楚，过去，尊重并不是属于每一个人的东西：Agyaa Kra ne Agya Kwakyerēmē，emu biara mu nni animuonyam。（不管是Fathe Soul还是Fathe Slav Kyerèmé，都没得到尊重；不管你怎么称呼他，一个奴隶始终是奴隶。）就像尊严一样，它过去是精英的属性，现在它发展为人类的尊严，是每一个男人和女人的属性，因此尊重可以成

为尊重所有其他人的基础，它处于人权承诺的核心。

这种挣扎在罗马的文化中也有类似体现。在贺拉斯的讽刺诗前两卷对话诗的第六首中，诗人——他父亲曾经是一名奴隶——谈到罗马奥古斯都时期最富有和最高贵的艺术赞助商米西奈斯。贺拉斯说，尽管米西奈斯“说不管你的父母是谁，只要你有价值就行”，[427]但绝大多数罗马人的观点正相反。

> 他郑重地向他的公民发誓，要照看他们的城邦，
>
> 他们的帝国，意大利，以及诸神的庇护所，
>
> 他迫使每一个凡人去关注，去询问
>
> 他的父亲是谁，他是否因为他的母亲身份卑微而低贱。[428]

“他的父亲是谁，他是否因为他的母亲身份卑微而低贱”：贺拉斯强调了这一点，即对一些人来说是有益的认同（高贵的祖先帮助米西奈斯在他的公共生活中顺风顺水）却是建立在其他人与之互补的繁重身份（奴隶、自由民、“出生低贱”的人）之上的。但他也论证说真正的高贵——这首诗的题目是《论无上高贵》——正是米西奈斯所表现出的：一种独立于传统的社会身份参数的品质。但贺拉斯的观点不是说像他这样一个自由民的孩子可以做到“诚实”，而是说这类社会身份不是一种合法的参数：对一个人生活的衡量不取决于他是否来自一个“好家庭”。类似的论证可以在不同的概念习语中看到。

一旦我们遇到这些不同传统分道扬镳的例子，一个更丰富的形而上学基础也帮不了我们。因为当有人从儒家价值、毛主义、印度教或伊斯兰教的立场论证人权传统过于个人主义，因此某些个人权利不如集体利益有分量时，回到第一原则只会让我们从一个分歧的领域转向另一个似乎我们没有更多理由期望解决分歧的领域。

卡斯·桑斯坦在美国宪法的语境下捍卫他所说的“未完全理论化的一致”。[429]我想捍卫一种来自人权法内部实践的高级理论发展所需的类似自由。我们可以论证说人权条约提供了绝大多数公民想要的那种对抗政府的保护，同样他们也希望其他人通过他们的政府来支持人权条约，以此来捍卫我们的条约。一旦我们以实用主义的方式来捍卫这些权利，我们可以诉诸一组更具多样化的论证：也许一些权利不仅对于维持尊严和尊重是必要的，而且它们也有助于经济的发展和政体的稳定。这些东西是每个地方绝大多数人需要的。桑斯坦对“不完全理论化的同意”的论述是与某种具备了法律的谦逊精神的提议一致

的：如我所说，如果我们拒绝指定我们应该虔诚地希望的“基本人权”，那么我们就不会出错。

提出这种实用主义的主张并不是像有些人建议的那样，认为人权的合法性基础在于我们这个物种当中大多数人的同意。毕竟，我们很多的基本权利限制了大多数人，他们对这个体现了诸多限制的制度的同意并不代表着他们同意这些权利本身——否则就不需要这些权利了。（正如路易斯·梅兰德观察到的那样，“压迫是自然的；自由是人为的。”）[430]如果同意是一个经验概念，那么大多数美国人不会同意他们实际享有的多数权利：例如，即使被判处死刑他们也有权结婚。人权话语在全世界的流行说明它可以诉诸不同地区和不同传统；对这一协议的共鸣解释了为什么我们可以找到对人权制度的全球支持。在广为流传的国际文件中阐明这些观念的一个原因仅仅是提醒大家注意这一协议的核心，从而赋予它实践的力量。我们无需被这个事实所恼，即形而上学的辩论不太可能产生共识，因为人权的共识可以也应该无需形而上学的共识就能维持。

世界主义的对话

我所捍卫的世界主义的根基是自由主义的：它们响应的是自由主义对人类尊严的坚持。要说清楚这到底意味着什么并不容易，的确，在我看来探究它可能意味着什么是自由主义的一项历史课题。但我们已经从现代世界中学习到了关于有尊严的生活要求什么的一些经验。所以让我回到这本书开始时的主题。我将再一次坚持声称，我们在这里所看重的个人的自我创造的价值并不是一种个人主义。我所说的没有哪一点与承认我们人类自然而然、不可避免是社会性的不相符。首先，由于我们不能独自发展，所以我们需要人的培育，道德和智力的教育，语言的实践，我们才能发展成为完全的人类。这是一种相互依赖的社会性。其次，我们渴望与他人建立关系：我们需要朋友、爱人、父母、孩子、更大的家庭、同事和邻居。这是作为目的的社会性。第三，我们看重的很多其他的东西都仰赖于社会生产，比如文学、艺术、文化世界、教育、金钱，还有现代世界中的食物和住房。这是工具的社会性。但我已经讨论过了为什么这幅图景承认个体自我的社会建构的所有原因。

这幅图景，如我们看到的那样，承认认同处于人类生活的中心：正如我在第三章中探讨过的，自由主义严肃地对待这幅图景，并试图在建构国家和社会时既不失掉对个人自主性的洞见，同时也将认同伦理学考虑在内。但世界主义的冲动也处于这一观点的核心，因为它将一个有着文化和社会多样性的世界看作对有意义的人类生活来说至关重要的自我创造的前提条件。让我说得更清楚些。世界主义看重人类的多样性，因为它使人类的行动力得以可能，一些文化多样性对人们的限制更多，而非赋权更多。如我在第四章中给出的理由，世界主义高度地赞扬多样性，因为它使得人类的选择成为可能，但多样性自身并不是我们无原则地看重的东西。（这是我认为将世界主义看作审美理想的表达不妥当的原因之一。）还有其他的价值观。社会与社会之间有大量的差异，即使它们在某种意义上都是民主社会。[431]但每个社会应该尊重人类的尊严和个人的自主性这种基本观念比对多样性的世界主义之爱更根本；的确，多样性使得自主性成为可能，这才是对多样性的根本辩护。世界主义不要求其他人以牺牲他们的个人自主性为代价来维护物种的多样性。我们不要求其他人为我们提供一个文化博物馆以供我们游览，或者通过卫星电视去看那无休止的狩猎旅行；我们也不要求一个像香格里拉那样的世外桃源以扩大我们选择认同的范围。我们需要的那些选择必须是可以自由维持的，就像对世界主义

者来说人类多样性的存在是我们获得洞见和快乐的无尽源泉。在理论上，整个社会可以在非强迫的情况下汇聚于一组单一的价值。我可能会怀疑如此同质的社会是否适合我生活（即使主流的价值在某种意义上也是我的价值）。我认为它可能会冒很多文化上的、经济上的和道德上的风险，因为它可能最后要求我们把自己封闭起来，与外部世界隔离。但生活在这类社会中的人们毫无疑问有话要说——或也许拒绝和我讨论这个问题，最后，他们可能会发现他们的考虑比我的要有分量。所以，自由选择的同质性在我看来是没有问题的，最后我会说，祝他们好运。但如我说过的，没有理由认为人们都向往同质性；事实上，在一个更尊重人类尊严和个人自主性的世界，朝向同质性的运动可能会减速。

对我捍卫的这种观点所具有的世界主义特征的怀疑部分地来自这种想法，即它是欧洲及其自由主义传统的产物。[432]因此，也许我应该坚持说，我对这些观念的信奉来自我的父亲，我的父亲是在阿桑特长大的，那个时候阿桑特人的道德观念是独立于欧洲启蒙运动的，这一点十分明显。而现在说他形成世界主义观，或他对人权和法治的信仰丝毫没有受到欧洲传统的影响是可笑的。但否认他的观念有阿桑特传统的根基同样是站不住脚的（事实上，你环游世界，考察二十世纪中叶南亚和非洲的自由民族主义，你不仅会被它们的相似性震惊，而且它们的地方性变种也会让你印象深刻）。我认为，在这种地方性传统中尤其有两样东西加深了我父亲对个人权利的信奉：首先，它来自在非自由政府下生活的经验；其次，它依赖于他的自我尊严感和他的同胞的尊严感，而这是阿桑特传统的产物。

第一点，关于经验，对自由主义来说十分关键。对不宽容带来的危害的历史体验——例如，对洛克来说，欧洲十七世纪的宗教不宽容；对甘地来说，殖民地统治的极端不宽容——构成了自由主义对国家干预个人生活的怀疑。我父亲看到宗主国对他的同胞的侮辱，尤其是拒绝给予他们应得的尊重。作为一名律师和反对党的成员，加纳独立后，他在加纳游走数年，捍卫民众被后殖民国家侵犯的权利。自由主义的政治传统就是从在非自由政府统治下生活的经验中生发起来的。自由主义对政府的限制之所以被不同传统的人接受正是因为它抓住了人类和现代政治的一个真理。就像那个时代的宗教战争让洛克写出了《政府论》，他将宗教宽容置于他所捍卫的自由主义的核心一样，后殖民国家的专制独裁者对政治异见者的迫害让保护异见者成为非洲反政府人士的自由主义的核心。（我父亲一点都不担心国家和宗教之间的纠葛；我记得有一次深夜我们坐在电视机前，我父亲唱起了国家的圣歌，这首歌替代了原来那首更世俗的赞歌，作为一天的告别曲，已经连续播放了几个晚上。他对我说，“这是一首更好的国家圣

歌。”那时的我是一个自由主义者，我回答，“但原来那首歌的好处是，你不用信仰上帝就可以很真诚地唱它。”我父亲回答道，“在加纳没有人傻到不信仰上帝。”[433]现在我认为他不去担心国家与宗教的纠葛是对的：在加纳没有宗教不宽容的历史，以至于必须把教会和国家分开；至少在美国电视传播的福音主义来临之前，一种和善的泛基督教主义一直是加纳的规范。）但我父亲更为关心的是个体人类尊严的根基，它存在于我说过的自由的阿桑特公民的尊重和自尊观念中。西赛罗所理解的那种尊严，反映出罗马共和思想与十九世纪阿桑特精英推崇的尊重观念的相似性；我认为，我父亲是作为一个阿桑特人而不是作为一个英国人仰慕西赛罗的。

尽管我已经论证了这些故事的重要性，你不应该被我的故事说服，从而相信自由主义的世界主义如玫瑰般的景色一样美好。悲观主义者可以举出一连串令人沮丧的反例。但是，很难忽略基本人权的话语在全世界亿万人民中的流行。既然我们已经是世界公民了，我们就无需等待制度的变革以行使我们的公民资格：与世界上的其他人就我们必须共同解决的、或大或小的问题对话，就我们可以互相学习的很多议题对话，这已经是作为世界公民在生活了，像玛克斯·奥勒留和劳伦斯·斯特恩的法国军官所做的那样。我说过，这些对话可以有不同的起点，我们可以从共同的起点前进。上海的儒家与皮奥里亚的圣灵降临节集会教徒之间的对话可以是这样的，不同阶级、性别、职业，不同认同的人之间的对话也可以是这样的。从这些对话中我们可以为了我们共享的环境，为了人权，为了享受简单的友谊而走向共同的行动。而这样的友谊有可能在不同图腾的人之间盛行，也会在相同图腾的人之间蔓延。

如果说这本书有一个图腾，那么它当然就是约翰·斯图亚特·穆勒，我们毫不奇怪穆勒自己有力地表达出一种世界主义的理想：“迄今为止受过教育的人很少在不犯错的情况下培养出一种好品质，不断地将他们自己的观念和传统与其他地方的人的经验比较是不可或缺的：没有哪个国家不需要向其他国家学习，不管是特殊的艺术或实践，还是它自己较弱的品格的本质方面。”[434]因此，穆勒可以与我们一起拒绝一种对我们的差异置之不理的人本主义形式；与他一样，世界主义者相信，有时候正是我们摆上桌面的差异使得这种互动卓有成效。但他也承认，正如我们也应该承认，我们共享的东西非常重要，虽然世界主义者会坚持说我们与他人共享的东西并不总是具有民族国家的性格：有时候可能你和我都爱钓鱼或者都爱做美味的奶酪馅饼。也许我们都阅读了翻译过来的歌德，或者对吴哥窟和帕台农神庙的明信片都感到好奇，或者作为接受了不同训练的律师都具有法治的理想。这可能是世界主义发出的讲英语的声音。但以世界主义的精

神，让我用我父亲的传统中一种类似的想法来结尾。Kure Korōm nn nyansa，这个谚语说的是：在一个单一城邦，智慧没有用武之地。[435]

致谢

我在三大洲与许多领域——人类学，文学研究，历史，法律，社会学，政治学，当然还有哲学——的学生和同事讨论过认同伦理学。因此我有特权从我在各地——像巴塞尔、伯克利、柏林、剑桥、里约热内卢，还有美国各个大学的听众那里——演讲获得的反响中学习。我很抱歉我不能回忆起所有人的名字以及所有场合；与其尝试着记起一个不完整的清单，我宁愿在此向所有我请教过的人一并表示感谢。当然，我还从与我写作的主题相关的大量文献中收获不小，我尝试着在脚注中将这些特殊的受益一一标明。

不过，我的确记得多年来与Elizabeth Anderson，Susa Babbitt，Richard Bernstein，Homi Bhabha，Jacquie Bhabha，Vincent Crapanzano，Ronald Dworkin，Amy Gutmann，David Hollinger，Mark Johnston，Tom Kelly，Philip Kitcher，Mahmood Mamdani，Tom Nagel，Alexander Nehamas，Rober Nozick，Martha Nussbaum，Susan Molle Okin，Lucius Outlaw，Philip Pettit，David Rieff，Tim Scanlon，Amartya Sen，Jesse Sheidlower，Tommie Shelby，Robert Silvers以及Charles Taylor非常有价值的对话。二十世纪九十年代的多数时间里我是麻省剑桥Pentimento（以我们曾经会面的咖啡馆命名的）阅读小组的成员，这个小组曾经汇聚了Larry Blum，Jorge Garcia，Martha Minow，David Wilkins和David Wong等人，我从他们那里学到了许多。1997年秋Ronnie Dworkin和Tom Nagel在纽约法学院主持的一个研讨会上，还有1994年在加州大学圣地亚哥分校以及2001年在英国剑桥大学我主讲的两次Tanner Lectures上，我从很多提问者那里获益良多。毫无疑问，我在智慧上受益于Skip Gates的时间最久，他在二十五年前帮助一个剑桥的学生将他的兴趣提升到概率语义学之外。我能完成这本书还得益于普林斯顿人类价值研究中心的同僚Chris Eisgruber，Steve Macedo，Josh Ober和Peter Singer，得益于与研究中心的研究生以及访问学者的讨论：我们几乎每周举行的研讨会中常常包含着我可以运用的洞见。学生中，我尤其感谢参加了我在纽约大学法学院举办的两次研讨会的成员，这两次研讨会让我可以在1998年秋更细致地来讨论个性的问题；还有哈佛大学很多从事非裔美国研究的学生，1991年到2002年间我们一直在讨论认同的问题；还有在普林斯顿大学上的两门新生课，它们让我在2002年秋和2003年秋开设的《作为一种理想的个性》这门

研讨课十分活跃。

我的同事Chris Eisgruber给即将定稿的本书提出了有益的评论，他渊博的法律知识以及他对宗教问题和美国宪法长期的兴趣对我有极大帮助；普林斯顿大学出版社的三位读者也提出了宝贵的意见。其中两位要求匿名，因此我只好默默地表达感谢；还有一位是Jacob Levy，我有幸可以说出他的名字，他的评论结合了纠正和鼓励。我还应该感谢普林斯顿大学出版社的Ian Malcolm，他组织了这些审稿人并帮助我思考如何回复他们。同样在出版社里，Lauren Lepow是一位优雅而亲切的文字编辑，我还要感谢Frank Mahood雅致的设计。另外我还要感谢纽约州立大学布法罗分校哲学系允许我将这本书完整的论证第一次作为2004年George F.Hourani Lectures的内容讲出。

我想，个人拥有的，甚至产生于个人的思想不是最好的思想，毫无疑问，许多帮助过我的人传递给我的思想也是来自他人的。但是，你可以创造思想的构成形式以及思想的组合，创造表达思想的方式，创造探索这些问题的一条路径：这才使你成为一本书真正的作者。但我甚至不能在那种意义上声称我完全是这本书的作者，因为书中的每一页都受到了我的搭档Henry Finder大量细致的评论、贡献和批评的影响：标题上的名字是我的，我要为这本书及其论断负责，但是，像穆勒说《论自由》是他和Harriet Taylor共同的结晶一样，我想说这本书是我们共同的作品。Harriet Taylor没有活着看到书的出版，所以我们不知道她是否会接受穆勒说这是他们共同的思想这种说法。Henry慷慨地坚持说（也许Harriet也会这样）他只提供了编辑上的帮助。但我知道如果没有他，我的名字将会出现在一本完全不同的、差劲得多的书的封面上。如果我有机会把这本书用拉丁文献给他，我将会烦恼究竟应该用与格（“致”或“给”）还是用夺格（“由、与”或“从”）来写他的名字。一本宣扬一个人的个性可以由深刻共享的计划来表达的书，应该去实践它所宣扬的东西。

注释

前言

[1] 我认为，有点不幸的是，“个人主义”这个词通常的用法带有一种非社交性的意味，这个词本应成为这种立场的一个技术哲学标签。因此也许在开篇值得一提的是，这种类型的个人主义是一种对他人的广泛关注的基础。（毕竟，如果个人是重要的，那么你对他们做了些什么就很重要。）这种类型的个人主义被认为反映在这种普遍的尝试中，即尝试着表明为什么国家应该在“自然状态”下将自己推荐给个人。（这不是一个准确的陈述；准确性要求进一步的讨论，例如，讨论说某个事件的重要性时我们到底是指什么。）

[2] 第一个使用“自由主义者”（或者，更准确地说，它在西班牙语中的同源词）这个术语的政党是十九世纪西班牙的“自由党”。到了1827年，罗伯特·骚塞（Robert Southey）用它的英文词来描述在《魔鬼出行》（“The Devil’s Walk”）这首诗中的政治立场，这首诗的第28节和29节（用撒旦的女儿之一的口吻说道）是这样的：伟大的宇宙主宰！你不会觉得我在用我的时间进行愚弄；我们有许多枷锁，我的陛下，都在火中，我不会让它们冷却；因为你一定知道议会在此召集它带着我定下的规则。当我的自由理念产生有害的议案时，许多有良好意愿的人，在议会的两院，愿意为我提供帮助；而且我还有前景良好的学生，他们都在此接受教育。他们使我的自由主义理念取得了良好的进展，我的功利主义者，我所有类型的主义者以及我所有类型的分子，我所有类型的派别，以及我的托利党和辉格党，他们经历了各种各样的曲折，我知道，训练他们的方式是特别的，父亲，你必须让他们走；忽高忽低，聪明与愚蠢，伟大与渺小，让所有聪明的男孩们去行走。

[3] 当然，这些选举的选民是来自帝国的城镇、州和其他单位的小部分“选民”。但美国的第一次选举也是建立在决定性的有限投票权之上的。如果民主意味着基本由成人投票权所构成的选举系统，那么民主就是自由主义实践中的一个后来者。的确，自由主义的核心人物对民主制持有怀疑：穆勒（在他的《论代议制政府》中提出一种“多元投票制”，在这种投票制度中受到更好教育的人将享有更大的投票权利）对多数人专制的担心贯穿于《论自由》；而且，美国宪法也不是民主的，它并没有把投票权赋予所有成年公民。（可以说，只有当投票年龄被降到十八岁的时候，这个过程才得以完成，而这是不到半个世纪之前才发生的事情。）但我不是想在此意义上表达对民主制的怀疑，或者说民主制没有遵从核心的自由主义观念。尊重自由而平等的他人要求通过给予每个人选择政府的同等权利来表现他们的政治平等。最后，像民主制这样的东西可能会从自由主义的传统中诞生。我坚持要说的只是，自由主义与民主制之间的关系是需要讨论的。

[4] T.M.Scanlon，What We Own to Each Other（Cambridge：Harvard University Press，1998），172；Bernard Williams，Ethics and the Limits of Philosophy（Cambridge：Harvard University Press，1985），6and174；“Translator’s Preface，”in Henri Bergson，The Two Sources of Morality and Religion，trans.R.Ashley Audra and Cloudesley Brereton，W.Horsfall Carter给予了帮助（New York：Doubleday，1935）；Ronald Dworkin，Sovereign Virtue：The

Theory and Practice of Equality（Cambridge：Harvard University Press，2000），485n.1.这与康德在法律义务和道德义务，或者说完全义务和不完全义务之间的区分有相似之处。但请注意，德沃金的定义可能允许伦理屈从于道德。最好是过一种以别人应该怎样被对待的方式去对待别人的生活。

[5] Peter Railton，“Pluralism，Determinacy，and Dilemma，”Ethics102，no.4（July1922）：722.也可参见Michael Blake，“Rights for People，Not for Cultures，”Civilization7，no.4（August—September2000）：50—53。布莱克写道，“价值多样性的模糊之处，从某种意义上说，在于我们认为有价值的是有不同背景的人还是这些多样性的背景本身，第一个观念——人们应该不论其种族、人种、性别和其他可分辨的特征而得到平等的尊重——今天是任何合理的政治哲学的一部分。但很难因此得出我们必须抽象地尊重和保存多样性本身；我认为，我们不会对世界没有包含比现在多一倍的文化而感到遗憾。”（52）我会在第四章回到这个问题。

[6] 对这类陷阱的警惕性讨论，参见Richard Handler，“Is‘Identity’a Useful Cross-Cultural Concept？”收录于Commemorations：The Politics of National Identity，ed.John R.Gillis，Princeton：Princeton University Press，1994，27—40。

第一章

[7] 凡参见John M.Robson主编的穆勒著作（Toronto：University of Toronto Press，1963—1991，vols.1—33，以后就用CWM代替），题目、卷数和页码的顺序标注。在此，我引用的是。穆勒也说得很清楚，他的教育不是被动地接受知识。“大多数被灌输了很多知识的男孩或青年，其心理能力不是被增强了，而是负担过重了。他们仅仅被事实以及其他人给出的观点或习语所填满，而这些东西替代了他们发展出形成自身观点的能力：因此，杰出父亲的儿子，在其教育上全力以赴，却常常成长为他们所学东西的应声虫，无法运用他们的头脑。我却不是填鸭式教育的产物。我的父亲从未允许我学习的任何东西堕落为仅仅是记忆的运用。”Mill，Autobiography，CWM1：21.

[8] Mill，The Earlier Letters，1812—1848，CWM12：30.

[9] Mill，Autobiography，CWM1：139.

[10] Ibid.，259.

[11] Mill，On Liberty，CWM18：261.

[12] Ibid.，267.

[13] 有一些人相信穆勒始终是一个一贯的功利主义者，因此，他们认为穆勒从本质上是在论证个性与功利之间的关系。但是，在《论自由》中对此关联没有给出一般性的论证，而且穆勒在这里或者别处谈到个性的时候也都没有提起这种关联。即使你假定存在此种关联，并不清楚的是，鉴于穆勒的幸福概念看来包含了个性，功利在此会起什么作用。拥有并且去运用自由选择的能力并不仅仅因为它带来了幸福所以是有价值的，相反，在穆勒的脑中它就是幸福的一部分。这类议题在以下这些人的著作中得到了关注，参见Fred Berger，Happiness，Justice，and Freedom：The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill（Berkeley and Los Angeles：University of California Press，1984）；John Gray，Mill on Liberty：A Defence（London：Routledge and Kegan Paul，1983）；以及Richard J.Arneson，“Mill versus Paternalism，”Ethics90（July1980）：470—98。还可以参见注释45以下。

[14] 穆勒阐述道："人类的官能如知觉能力、判断力、辨别感、智力活动，甚至道德取舍等等，只有在进行选择中才会得到运用。而凡因系习俗就照着办事的人则不作任何选择。"稍后，"性格"变成了一个价值术语："一个人，其欲望和冲动是他自己的——这些是他自己的本性经过他自己的教养加以发展和修改的表现——就称为具有某种性格。一个人，其欲望和冲动不是他自己的，就没有性格，正如一架蒸汽机之没有性格。"Mill，On Liberty，CWM18：262，264.

[15] Ibid.，270.穆勒强调对人的训练，而不是对"外部环境的管理"，他将自己这一思想转变追溯到1826年冬天之后，他说那时"我，第一次将个人的内在文化置于人类福祉的核心要素中"。Mill，Autobiography，CWM1：147.

[16] 参见Lawrence Haworth的仔细讨论。他区分了与穆勒所说的个性相关的三种自主性："第一种意思：如果我们认为自主性是一种能力，那么拥有个性就是去发展那种能力，因此，它是一种实现了的人格特征。第二种意思：如果我们认为自主性是一种生活方式，是'自主地生活'，那么个性（成熟的性格特征）是获得自主性的一个必要条件。第三种意思：当我们说'一个人是自主的'时，我们头脑中想的也许是他的自主能力得到了发展；在这种语境下成为自主的与拥有个性是同义词。"Lawrence Haworth，Autonomy：An Essayin Philosophical Psychology and Ethics（New Haven：Yale University Press，1986），166.Cf.Arneson，"Mill versus Paternalism，"477.

[17] 在呼吁个性的时候，穆勒有一系列的考虑。一些是审美的（通过对个性的培养，"人类要成为思考中高贵而美丽的对象，"On Liberty，CWM18：266）；一些是半卡莱尔式的（伟大的英雄和天才将从平庸的垃圾中升起）；一些考虑产生自习俗的刁难（这种倾向"用压迫的办法，磨损人性中每一突出特立的部分，把在轮廓上显有异征的人都造成碌碌凡庸之辈，"ibid.，271）。

[18] Mill，A System of Logic，CWM8：842—843.

[19] John Rawls，A Theory of Justice（Cambridge：Harvard University Press，1971），408.此处他明确提及罗伊斯的《忠诚哲学》（The Philosophy of Loyalty），书中借此"塑造连贯的、系统的个人目的，是什么使一个人成为了有意识的、统一的道德个体"（在罗伊斯的注释中）。我将在第五章回头论述目的和理性的话题。

[20] J.L.Mackie，"Can There Be a Right-Based Moral Theory？"in Ethical Theory2：Theories about How We Should Live，ed.James Rachels（Oxford：Oxford University Press，1998），136；Daniel A.Bell，Communitarianism and Its Critics（New York：Oxford UniversityPress，1993），6；Michael Slote，Goods and Virtues（Oxford：Oxford University Press，1983），43—47.斯洛特关注"生活计划"在最近的自由主义哲学中的运用，尤其是David Richards，Charles Fried，以及John Cooper等人的著作。

[21] 在《政治经济学原理》，CWM3：953—954中，穆勒写道，"个人是其自身利益的最好裁判者这个学说的一个例外是，当一个人现在试图一劳永逸地决定，他在将来以及遥远的未来最大的利益是什么。赞成个人判断的推定只有当这种推定植根于现实的，尤其是当下的个人的经验时才是合法的；如果它的形成先于经验，甚至在受到经验的谴责后也不悔改的话，它就是非法的。当人们受制于契约，不是简单地做一件事，而是持续地做某件事或者在相当长的时期内做某件事时，若没有任何权力取消这个契约，那么因其对他们有利，所以他们在此行为过程中表现出的毅力会提升，这种假定是不存在的；他们可能在早期自愿进入了契约，但对他们要做什么没有实际的认识，任何在此基础之上的假定等于是空话。没有对承诺永久性的限制，可以自由脱离契约的实践准则就是不可行的；法律非常警惕这样的承诺；如果订约双方没有能力去

承担施加于他们的义务，法律就不会批准这样的契约；如果法律批准了契约，那么它会尽一切确保契约的签订是富有远见的、深思熟虑的；对不允许订约双方取消其承诺给予的补偿是，如果契约的签订是基于不平等的权威，那么订约双方有权解除合约。这些考虑尤其适用于婚姻，婚姻是生命承诺中最重要的一种承诺。”

[22] Charles Dickens，Dombey And Son（New York：Oxford University Press，1991），139.

[23] 可以肯定的是，在与泰勒夫人的罗曼史中，穆勒分析了各种计划，他们中有一人曾提出两人一起私奔、流亡，厚着脸皮来面对由此导致的放逐。如他1835年写给哈里特的信中所说，他会隐退，让自己变得微不足道。但这并未得到泰勒的赞同，她常常质疑他的这种“计划性”，1833年9月她写信给穆勒说：“我所知的最可怕的感觉就是当你说自己没有什么是可以绝对信赖的——你甚至怀疑你强烈的感情，我感觉恐惧布满了我全身。”BruceMazlish，James and John Stuart Mill：Father and Son in the Nineteenth Century（New York：Basic Books，1975），289.

[24] 正如穆勒小心刻画的：“若硬说人应当像在他们生于此世以前对世界一无所知那样去生活，应当像经验至今还毫未表明哪种生存方式或行为方式比另一种可取那样去生活，那是荒谬的。没有人否认人在年轻时就应受到这样的教育和训练，让他知道并受益于人类经验业已确定的结果……他人的传统和习俗，在某种程度上，乃是表明他们的经验教过他们什么东西的证明；而证明是可以例推的，因而就要求他来遵从。”Chapter3of OnLiberty，CWM18：262.

[25] Kazuo Ishiguro，The Remains of the Day（New York：Knopf，1989），199.

[26] Ibid.，228.

[27] Ibid.，245.石黑一雄体裁的微妙之处就在于这最后一句话是以一个不定式结尾的，它点出了斯蒂文森先生想要成为的那种人。

[28] Caroline Fox在她的Memories of Old Friends（ed.Horace N.Pym，2nd ed.London，1882）中再现了这一点。Charles Larrabee Street在Individualism and Individuality in thePhilosophy of John Stuart Mill（Milwaukee：Morehouse Publishing，1926）一书的第41页做了引用。我们可以代表穆勒做出规定，这个“最高难度的事情”可能是从一组成员中选出来的。

[29] Mill，Utilitarianism，CWM10：212.

[30] Ishiguro，Remains，210.

[31] Ibid.，185—186.必须要说的是，穆勒并不是完全不同情斯蒂文森的怀疑主义。穆勒写道，“平等的观念一旦进入一个未受教育的英国工人的头脑，他就被这种观念改变了。当他停止做奴隶的时候，他变得傲慢了。”Mill，Principles of Political Economy，CWM2：109.

[32] Mill，System of Logic，CWM8：942.

[33] Michael St.John Packe告诉我们，哈里特·泰勒曾经想成为一名记者，一名评论员，就像她的朋友哈里特·马蒂诺那样。但在她与穆勒关系的早期，她就决定牺牲她自己的职业生涯，专心帮助穆勒，“通过影响穆勒”来表达她自己的想法。Packe写道，“穆勒，而不是泰勒，是一个更好的作者；是穆勒的发展，而不是泰勒的发展，对世界有重大的影响。”Michael St.John Packe，The Life of John Stuart Mill（New York：

Macmillan，1954），140.虽然有些从属的因素，但泰勒作为教练和批评者的角色与仆人的那种镇定截然相反。

[34] 有人可能会反对说，真正的自主性（我在下一章将要探讨这个观念）的失败会带来这种灾祸：如果他更好地运用了批判评价的能力，那么他更能避免为一个傻瓜工作这种坏运气。但像我们看到的那样，某些形式的智力不足是普遍和不可避免的，要求我们为自己没有能力判断的评估负责任也是不合理的。（想象一下两个X射线晶体学家都接受了离家近的工作。一个为人类知识做出了巨大贡献，因为她恰巧与一支非常成功的分子生化学家团队在一起工作；另一个却几乎没做出贡献。）当然，由于斯蒂文森头脑中那种顽固性与世界的真实情况不符，石黑一雄的叙述被加强了，至于斯蒂文森的生活或者任何此类生活到底是成功的还是失败的，我们暂且不论。

[35] Thomas E.Hill，“Servility and Self-Respect，”in Autonomy and Self-Respect（Cambridge：Cambridge University Press，1991）。

[36] 根本计划是“赋予生活以意义的一系列计划”，Bernard Williams在Moral Luck（Cambridge：Cambridge University Press，1981）的“Persons，Character，and Morality”一章中讨论了这个概念，见第13页。

[37] 1967年发行；最早收录于法兰克·辛纳屈的专辑My Way（Warner Bros.，February13，1969），第六首。词曲作者分别是Giles Thibault，Jacques Revaux和Claude Fran.ois（最早是“Comme d’Habitude”），英文词作者是Paul Anka。这个事实有可能是一个全球化的寓言，即Claude Fran.ois有埃及血统，而Anka有黎巴嫩血统。有些人可能得出结论说，法语与英语歌词关注的差异在于，原先的法语歌词是有关常规的空洞恋爱之事的。

[38] 甚至这也快了些：我们在第六章将会看到，存在两种类型的义务。

[39] Oscar Wilde，The Soul of Man under Socialism and Selected Critical Prose，ed.Linda Dowling（New York：Penguin，2001），134.显然，王尔德持有一种尼采式的道德，当然与他联系更广泛的首先是对自我创造价值的赞扬。

[40] “若说有谁低估个人道德，我是倒数第一名；个人道德在重要性上仅仅次于，假如还能说是次于，社会道德。”穆勒在《论自由》的第四章中写到，CWM18：277。请注意这一系列的美德显然是可以排序的，尽管排序是不确定的。

[41] Bernard Williams，“The Truth in Relativism，”in Moral Luck.

[42] 我在第三章对这个概念会说得更多，但我想说清楚的是我在此使用的“认同”一词是取其战后流行的意思。当然，对“人格同一性”有更古老的哲学讨论，它关注的是一个人在时间中的连续性。

[43] 正如我的同事Mark Johnston向我指出的，并非所有存在者都以这种方式涉及到认同：一个装作异性恋者生活的、隐蔽的同性恋并不具有异性恋者的认同（或者，用他向我提供的那个很好的例子，一个叫金·菲比的间谍装作一个英国公务员生活，尽管他的真实认同——前苏联政府的忠诚公仆——表明那不是他真正的认同。）因此，我并不声称，说某人“像X那样生活”总意味着他享有X那样的认同。对这些议题的讨论要留待第三章《社会认同的结构》中有关《认同》那一节。

[44] Ishiguro，Remains，199.

[45] 有一些方便的标签：并不是每一个引用本真性概念的人都以这种方式来使用它，

对我所说的“存在主义的”观点批评得最凶的一个人就是尼采。

[46] Mill，System of Logic，CWM8：840.

[47] Michel Foucault，Ethics：Subjectivity and Truth（New York：The New Press，1998），262.

[48] Charles Taylor，The Ethics of Authenticity（Cambridge：Harvard University Press，1991），40.我应该注意到，我对“本真性”这个概念的约定使用与泰勒对这个词的使用有所不同，泰勒的本真性概念既包含了自我发现的模型，也包含了自我创造的模型。

[49] Friedrich Nietzsche，The Gay Science，ed.and trans.Walter Kaufmann（New York：Vintage，1974），232.

[50] Charles Taylor，Multiculturalism：Examining the Politics of Recognition，ed.Amy Gutmann（Princeton：Princeton University Press，1994），32.

[51] 穆勒接着说：“这是让任何情感成熟的大脑支持而非反对关心他人的外部动机，它由我所说的外部认可来支持；当缺乏这些认可，或者认可的是相反方向的行为时，在其自身中会产生一种强大的内部约束力，它的强度与性格中的敏感性和深思熟虑成比例；由于这些人的头脑是一片道德空白，因此他们对其生活计划的安排完全不顾其他人，除非受到他们自身私人利益的驱动。”Utilitarianism，CWM10：233.在《功利主义》的其他地方，他敦促说“教育与意见对人的性格的影响如此之大，我们应该运用这种力量在每个人的头脑中建立他的幸福与整体之善具有不可分的联系这种观念”。Ibid.，218.穆勒认为，即使在自我培养失败之前，“自私”也是“使生活不令人满意的主要原因”，而他抨击存在“每个人应该成为一个自私的自我主义者，没有任何感情，不关心任何事物，而只关注他自身那可怜的个性的内在必要性”。Ibid.，215—216.对这个问题，也可以参见Wendy Donner的讨论，The Liberal Self：John Stuart Mill’s Moral and Political Philosophy（Ithaca：CornellUniversity Press，1992），180，以及Alan Ryan的The Philosophy of John Stuart Mill，rev.ed.（Basingstoke：Macmillan，1987），200。突出社会性是穆勒和洪堡的另一个相似之处，泰勒就将洪堡描述为既是一个个体主义者，又是一个整体主义者。在穆勒的《论自由》第三章中所引用的洪堡的那段话之后，洪堡接着写道，“因此，正是通过建立于成员的内部欲望以及能力之上的社会联合，每一个人才能参与到所有其他人的丰富资源中……所有这类关系（友谊，“普通的爱”）作为培养工具的有效性，完全依赖于其成员将个体独立性与集体亲密感粘合的程度；与此同时，缺乏这种亲密感，一个人就好像无法充分拥有其他人的本性，独立性不是本质性的，每个人在被他人拥有的过程中得以以自身独特的方式加以转化……因此，这种个人的活力和多样性最初就结合在一起……只是随着个性从行为者的自由行为以及最伟大的多样性中自然生发出来，它反过来会直接产生它们。”Wilhelmvon Humboldt，On the Limits of State Action，ed.J.W.Burrow（Cambridge：CambridgeUniversity Press，1969），17.

[52] John Gray在其富有洞见的早期著作Mill on Liberty：A Defence中注意到自我发现的模型和选择或创造的模型在穆勒的自主性概念中都有一席之地。因此，问自主选择是不是判断“高级快乐”的标准或者是实现高级快乐的工具，是有误导性的。他写道，“区分它是一种标准，还是提供自主性与高级快乐之间关系的证据，没有抓住穆勒在这个问题上的精神实质。”“毫无疑问，穆勒将选择过程视为幸福或者任何高级快乐的一个必要要素：一种快乐要成为高级快乐的必要条件是它包含有在一个合宜的可选范围内的选择行为。但一种快乐要成为高级快乐的充分条件是，它表达了人的个性，对人自身以及对其他人来说，他的快乐是去发现而非去选择的问题。在此穆勒的立场是

复杂的。一方面，他与亚里士多德一样，认为人是其自身性格的塑造者。另一方面，毫无疑问穆勒持有浪漫主义的信念，也即每个人都有一种等待他去发现的本质，如果他幸运的话，他可能会用很少的生活方式中的一种去表现自身。看起来，穆勒以其复杂的方式将选择过程视作一个幸福的人类生活的部分构成性要素，以及实现它的工具。”Gray，Defence，73.

[53] 假定穆勒有抬高多样性的倾向，值得注意的是他也怀疑“在最高级的男性特质与女性特质之间存在任何区别”。在1833年10月他写给托马斯·卡莱尔的一封信中，他写道，“据我所知，拥有最高级别的女性特质的女性在她们身上综合了最高级别的男性特质，这种男性特质我只在一两个男人身上见过，这一两个男人也同样在很多方面是女性化的。我怀疑这两个性别当中第二等的人才彼此不像——第一等的男人和女人是相像的。”TheEarly Letters，1812—1848，CWM12：184.

[54] 当然，我们以这种方式加以叙述的并不仅仅只是我们自己的生活：我们也这样叙述其他人的生活。林肯去世后，穆勒写信给废奴宣传册Slave Power的作者约翰·艾略特·卡恩斯（John Elliot Cairnes）：“我现在的主要感觉是，林肯的死就像苏格拉底的死一样，是一种高贵生活有价值的结局，最终使得无数人纪念他。他现在在历史的丰碑上留下了自己的名字，也许对他个人来说，没有比可能是在他一生中最快乐的时刻几乎无意识地死去更好的结局了，令人高兴的是他看到了李将军的投降。”Mill to Cairnes，May28，1865，The Late Letters，1849—1873，CWM16：1057.

[55] Taylor，Authenticity，47.Alasdair MacIntyre，After Virtue：A Study in MoralTheory，2nd ed.（Notre Dame：University of Notre Dame Press，1984），212，207—208.

[56] 有时候小说叙事的主人公也会沉思如何进行叙事。亨伯特回想起他与洛丽塔的母亲——他即将结婚的对象——之间的假装亲热。“她谈论她所谓的爱情生活，从第一次亲吻拥抱到婚姻中的琐事，那种真诚和朴拙，从道德上说，和我油腔滑调的长篇大论形成鲜明对比；但从手法上看，这两套倒是异曲同工，因为都是受同样事物的影响（肥皂剧、精神分析和廉价中篇小说），从中，我吸取的是我的人物，而她，吸取的是表达的模式。”Vladimir Nabokov，Lolita（New York：Vintage，1997），80.

[57] 麦金太尔在《追寻美德》里（第205页）写道，拥有美德要求“过一种能以整体的方式被想象和评估的生活”，我们可能会拒绝这种过于严苛的整体自我的要求，因为我们中的一些人体验到的生活性质是松散的、宽松的、偶然的。约瑟夫·拉兹的观察是正确的：“一种自主的生活既不是全然计划性的也不是完全缺乏整体性的。但是认为自主性给予生活整体性的看法倒有点道理。一个自主的人逐渐发展出一种自我观念，他的行动对他的过去是敏感的。一个有计划的人的行动至少在两个方面对他的过去敏感。他必须意识到他曾有的追求，而且他必须意识到他在其中取得的进步。”Raz，The Morality of Freedom（Oxford：Oxford University Press，1986），385.

[58] Ian Hacking，“Making Up People，”in Reconstructing Individualism：Autonomy，Individuality and the Self in Western Thought，ed.Thomas C.Heller，Morton Sosna，andDavid E.Wellbery（Stanford：Stanford University Press，1986），222—236.

[59] 这不等于说聪明不是一个社会产品；它显然是的。如果你像卡斯佩尔·豪瑟尔（Casper Hauser）那样成长，你不可能变得聪明。我也不是说聪明的社会重要性不是社会实践、社会态度以及共享信念的结果。

[60] Richard Sennett在他的The Corrosion of Character（New York：Norton，

1998）一书中对“生涯”这个概念有精彩的追溯。

[61] 内森·黑尔是美国独立战争时期的上尉军官，在侦查英军阵地时被捕牺牲。他著名的遗言是：“我的唯一憾事，就是只能为国献身一次。”——译者注

[62] Utilitarianism，CWM10：231.

[63] 例如，可参见Robert M.Adams，“Common Projects and Moral Virtue，”MidwestStudies in Philosophy13（1988）：297—307；Nancy Sherman，“The Virtues of CommonPursuit，”Philosophy and Phenomenological Research53，no.2（June1993）：277—299；以及Michael Bratman，“Shared Intention，”Ethics104（1993）：97—113；以及Margaret Gilbert，Living Together（Lanham，MD：Rowman and Littlefield，1996）。

[64] 伊利贾·穆罕默德（Elijah Muhammad，1897—1975），美国黑人穆斯林领袖，“伊斯兰民族”组织的创建者。——译者注

[65] Mill，Autobiography，CWM1：251.

[66] 参见Wendy Donner对穆勒的发展主题有劝说力的刻画，见其著作Liberal Self.

[67] Considerations on Representative Government，CWM19：390；还可参见Donner，Liberal Self，126。

[68] 例如，可参见Bhikhu Parekh，Rethinking Multiculturalism（Cambridge：HarvardUniversity Press，2000），44.以及Martha Nussbaum，“A Plea for Difficulty，”收录于SusanMoller Okin，Is Multiculturalism Bad for Women？ed.Joshua Cohen，Matthew Howard，andMartha C.Nussbaum（Princeton：Princeton University Press，1999），111。（由于随机数的存在，我们可以抛开这个熟知的指责，即按照严格的标准，假定的中立主义者不一定是中立的。）我会在第二章回到这个议题，在“不宽容的自主性”那一节。

[69] Isaiah Berlin，“Two Concepts of Liberty，”in Four Essays on Liberty（Oxford：Oxford University Press，1969），118—172.

[70] 当然，伯林并没有说它一定会出错。我的“踱步（pace）”在此只是表明我知晓伯林担心它可能出错。

[71] Mill，On Liberty，CWM18：267.在其1983年的著作Defence中（与他近期立场相反），Gary论证说“在此意义上穆勒关于好生活的观念是完善论的，它将那种在很大程度上自我选择的生活置于传统的生活之上，但这是一种程序主义的完善论，而非一种有关好生活的完整理论。由于他将自主性和安全看作很重要的人类福祉，穆勒与罗尔斯一样定义了一种薄的善理论——通过重要兴趣或基本的善来表达的最低限度的人类福祉概念。”Gray，Defence，88.

[72] 在Principles of Political Economy，CWM3：803—804中，穆勒提出了一种权宜之计：“在许多情况下，政府承担责任，行使职能，之所以受到普遍欢迎，并不是由于别的什么原因，即它这样做有助于增进普遍的便利。作为例子，我们可以举铸造货币的职能（这也是一种专利权）。政府铸造货币不是为了什么深奥的目的，而只是为了减少麻烦，省却人们称量和化验货币所花的时间和费用。就连最反对国家干预的人也没有把这称为越权行为。另一个例子是政府规定标准的度量衡单位。另一些例子是铺设道路，安装路灯，打扫街道，这类工作有时是由中央政府来做，但更多的时候而且

一般说来也更为适当地是由市政当局来做。修建或扩建海港，建造灯塔，对土地和海洋进行勘测以绘制精确的地图和海图，筑造海堤和河堤，这些也都是恰当的例子。”稍后他又说：“此类毫无疑问属于政府职能范围内的例子，是不胜枚举的。但上面所举的例子已充分表明，被普遍承认的政府职能具有很广的范围，远非任何死框框所能限定，而行使这些职能所依据的共同理由除了增进普遍的便利外，不可能再找到其他任何理由；也不可能用任何普遍适用的准则来限制政府的干预，能限制政府干预的只有这样一条简单而笼统的准则，即除非政府干预能带来很大便利，否则便决不允许政府进行干预。”

[73] Mill，On Liberty，CWM18：270.

[74] 在《逻辑学体系》中，穆勒甚至认可了他所说的一种“生活艺术”，他说它包括“三个部分”：“道德，审慎或策略，还有审美。它们分别代表着人类行为和作品中正确的、权宜的，以及美的或高贵的。对这种艺术（不幸的是，这种艺术还有待被创造）来说，所有其他艺术都是从属性的，因为它的原则是决定任何特定艺术的目标是否有价值，是否可欲，在可欲事物的范围内这些特定艺术的目标处于何种位置的标准。因此每一种艺术都是由科学揭示的自然法，目的论的普遍原则，或者目的学说的共同结果。Sytem of Logic CWM8：949.Charles Larrabee Street（在他的Individualism一书的第49页中）评论说：“但在其他一些时候穆勒看得很清楚，价值之间具有一定的不可比较性。他对快乐的性质的著名区分，尽管这种区分有损于他自身体系，表明了这一点”。这个诊断预示了伯林后来的诊断，尽管Street的书出版于1926年。

[75] Matthew Arnold，Culture and Anarchy，ed.Samuel Lipman（New Haven：YaleUniversity Press，1994），36.

[76] Rawls，A Theory of Justice，424.

[77] Amartya Sen，Inequality Reexamined（Cambridge：Harvard University Press，1992），xi.

[78] Joel Feinberg在他的Harm to Others（New York：Oxford University Press，1984）一书中对这些议题有详细的讨论。

[79] On Liberty，CWM18：283.在此，穆勒说得很清楚，他的功利主义承认不可通约性。阿马蒂亚·森（Amartya Sen）在这些段落中读出了一种“功利的观点”，参见Sen，“Plural Utility，”Proceedings of the Aristotelian Society81（1982）：196—197。

[80] 穆勒认为国家应该要求并且资助教育，而不是提供教育，这可能因为在他那个时代，国家教育就意味着在教会的监护下接受宗派教育。参见John Kleinig，Paternalism（Totowa：Rowman&Allanheld，1984），34.

[81] 参见Raz，Morality of Freedom，400，410，414，415—416。

[82] Mill，Utilitarianism，CWM10：256.还可以参见Donner，Liberal Self，164。

[83] Mill，Principle of Political Economy，CWM3：397.也许有必要更充分地引用穆勒的立场：“显而易见，一眼就可以看出，同其他形式的政府干预相比，权威主义的政府干预所具有的正当活动范围要小得多。在任何情况下，都得有大得多的必要性作为前提，权威式的干预才是正当的；与此同时，在人类生活的很大范围内，必须毫无保留地、无条件地排除命令式的干预。无论我们信奉什么样的社会联合理论，也无论我们生活在什么制度下，每个人都享有一定的活动范围，这一范围是政府不应加以侵犯

的，无论是一个人的政府、少数人的政府，还是多数人的政府，都不应对其加以侵犯。每一个已经成年的人，都应有一部分生活不受任何其他人或公众全体的控制。只要有稍许尊重人类自由和尊严的人都不会怀疑，人类生活中确实应该有这样一种受到保护的、不受干预的神圣空间。需要加以确定的只是界限应该划在哪里，这种保留地应包括多大的生活范围。我认为，一切只与个人内部和外部生活有关、不影响他人利益或只是通过道德示范作用影响他人的那些部分，都应包括在内。我认为，在内心意识即思想和感情领域，以及在只涉及个人，也就是说不影响他人，或至少不会给他人带来痛苦或害处的外部行为领域，应允许所有人，特别是允许那些有思想、有教养的人，尽管发表关于善恶美丑的意见，只是不允许用非法的胁迫手段或法律手段强迫他人遵守。”Principles of Political Economy，CWM3：937—938.

[84] CWM5：634.请参见Gray，Defence，64，以及Street，Individualism，50。

[85] On Liberty，CWM18：291.一方面，穆勒也写到存在“一种强有力的专制社会，其政府形式是培养一种更高级的文明所需的人才的最佳形式”。Mill，Considerations onRepresentative Government，in CWM19：567.在这个时候，我们听到的不是一个自由主义者的声音，而是来自东印度公司主考官的声音，东印度公司是一个与政府平行的机构，它主管了英国在印度的殖民地及其雇员四十年。想要了解穆勒与帝国主义的这种瓜葛，参见Uday Singh Mehta，Liberalism and Empire（Chicago：University of Chicago Press，1999），97—106。这里有一个有趣的悖论：与孔德一样，穆勒担心高度的个性与高度的文明不相容；因此具有政治自主性的社会正是那些在某种意义上牺牲了个人自主性的社会。

[86] Mill，Principle of Political Economy，CWM3：397.

[87] On Liberty，CWM18：277.比较有关穆勒对利己主义和利他主义的区分有深度的讨论，参见Kleinig，Paternalism，32—37。

[88] On Liberty，CWM18：305.

[89] Mill，Autobiography，CWM1：213.

[90] Ibid.，249.

[91] Packe，The Life，405.

[92] Letter to Arthur Hardy，May14，1859，quoted in Ibid.，409.

[93] Autobiography，CWM1：251.

[94] John Stuart Mill and Harriet Taylor，Essays on Sex Equality，ed.Alice S.Rossi（Chicago：University of Chicago Press，1970），236；quoted in Mazlish，James and John，342.

第二章

[95] 我引用的这段话来自Richard Pevear和Larissa Volokhonsky翻译的Anna Karenina（New York：Viking，2000），6—7。（他们认为，斯捷潘阅读的报纸可能是某个A.Kraevsky主编的The Voice。）

[96] Gerald Dworkin，The Theory and Practice of Autonomy（Cambridge：CambridgeUniversity Press，1988），38.

[97] Joel Feinberg，Harm to Self（New York：Oxford University Press，1986），32and380n.11.也可参见David Riesman和Nathan Glazer，“The Meaning of Opinion，”Public OpinionQuarterly12，no.4（Winter1948-49）：638—639，斯捷潘在此被当作一个缺乏自主性的代表人物，他“对政治的小道消息，对装饰良好的葡萄酒窖这样的事情所知甚多，但他缺乏一种真正的能力把对当今世界真正有意义的意见从那些仅仅是意见的意见中区分出来”。

[98] Haworth，Autonomy，7.

[99] Robert Young，“Autonomy and‘the Inner Self，’”American Philosophical Quarterly17，no.1（January1980）：36.以赛亚·伯林也有此论点，即社会只是一个包容多元且无共同标准的价值的港口：“在单个个体的胸怀中，诸种价值可能容易发生冲突。”生活是一种“统一的秩序”，甚至是一种理想的观念是值得怀疑的。

[100] Stanley Benn，“Freedom，Autonomy，and the Concept of the Person，”Proceedingsof the Aristotelian Society76（1975-76）：129.也可以参见在“liberal soulcraft”内容中对自主性、本真性和自给自足的广泛讨论，收录于Peter Digeser，Our Politics，Our Selves（Princeton：Princeton University Press，1995），166—195。

[101] 例如，Gray，Defence，74；以及William E.Connelly，The Terms of PoliticalDiscourse，2nd ed.（Princeton：Princeton University Press，1983），150—151。

[102] David Johnston，The Idea of a Liberal Theory：A Critique and Reconstruction（Princeton：Princeton University Press，1996），102.

[103] Raz，Morality of Freedom，370，371.

[104] Ibid.，381—382.

[105] “这里所讨论的自我创造和价值的创造并不唯一与个人自主性的理想相关。它们是实践推理的一个必要特征……自主性的理想选择了这些特征并要求将它们扩大。它要求部分地通过在适当的选择范围中进行选择来推进自我创造；行为者必须意识到他的选择机会以及其选择的意义；他必须独立于压迫和他人的操纵。如果你愿意，你可以说自主性这种理想是一种出于需要的美德。”Ibid.，390.

[106] George Sher，Beyond Neutrality：Perfectionism and Politics（Cambridge：Cambridge University Press，1997），50.由于理性被定义为行动的指导，响应理性的行为就是基本人类理性的一个条件。

[107] 传统宗教史可能会让这幅图画变得更复杂：一方面，强调个人良心的自主性成为新教的一种口吻；另一方面，随便烧死异教徒的路德和加尔文绝不是宽容的典范。在Liberal Pluralism：The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice（Cambridge：Cambridge University Press，2002）第25页，盖尔斯敦坚持说，“任何将自主性作为公共行为普遍规范的自由主义论证实际上在理性与信仰、反思与传统之间持续进行的争斗中都有所偏向”。但也许偏向哪边并不明显。自由思想中对这两个主题进一步的反思，请参见Jacob T.Levy极好的文章，“Liberalism’s Divide after Socialism—and Before，”Social Philosophy and Policy20，no.1（Winter2003）：278—297。

[108] John Gray，Isaiah Berlin（Princeton：Princeton University Press，1996），

32—33.

[109] Susan Mendus，Toleration and the Limits of Liberalism（Basingstoke：Macmillan，1989），108；Charles E.Larmore，Patterns of Moral Complexity（Cambridge：CambridgeUniversity Press，1987），129；Chandran Kukathas，“Are There Any Cultural Rights？”Political Theory20，no.1（February1992）：120；Parekh，Rethinking Multiculturalism，44.

[110] 劳伦斯·豪沃斯令人信服地论证说，实质的独立性不是自主性的前提：“一个选择献身于基督、遵循一定模式生活的修道院里的修女在实质上是依赖性的。如果加入修道院的生活是一个严肃的个人选择，如果它在时间中不断更新，那么她这种实质的依赖性不应被当作缺乏个人自主性的象征。在此自主性的问题指的是她过的生活是不是她自己的生活……也就是说让一个人成为自主的那种独立性是程序的，而非实质的。”Haworth，Autonomy，20.但当人们说宗教虔诚者的生活与自主论不相容时，不清楚的是这些生活中的哪一种因素是相关的：被自我否定的宗教信条管理的实际生活的纹理，或是对宗教自我否定的形而上学和伦理学承诺。显然，一种自主的存在不必是没有负担的存在。每个人都同意一个“完全自主的自由主义的个人”可以结婚，可以担负伴随着拥有一个家庭、作为公司管理者工作、成为城市歌剧会的主席而来的责任和义务。从一个视角来看，这个人的生活是一系列等待发生的“有害的依赖性”对自我独立性的侵权：在民事、刑事和社会的制裁方面，有无数他必须做和必须不做的事情。他有意识的生活的每一个小时几乎都被这种或那种义务控制，因为他的家庭、同事、同僚在种种公民联合中都以各种各样特殊的方式依赖于他。但没有人认为有这些约束的生活与自由主义的自主性不相容。

[111] “Democratic Character and Community：The Logic of Congruence？”Journal ofPolitical Philosophy2，no.1（1994）：67—97.也可参见Civil Society and Government的导言，由Nancy L.Rosenblum和Robert C.Post主编（Princeton：Princeton University Press，2001）：“这个论断声称联合体内部的生活应该以平等、不歧视、正当程序等公共规范为典范……但是，这种道德教育的逻辑走得太远了……它让国家制度以进步论的公共理想去殖民社会生活。”

[112] John Gray，Two Faces of Liberalism（New York：The New Press，2000），56.

[113] Ibid.，99.

[114] Gray，Isaiah Berlin，152.这是对伯林非常奇妙的曲解，伯林曾写道，“自由选择目的，而不声称目的的最终有效性，这种理想”与“价值多元论”相关。Isaiah Berlin，“TwoConcepts of Liberty，”in Four Essays，172.

[115] 参见Brian Barry提出的批评，Culture and Equality（Cambridge：HarvardUniversity Press，2001），133。

[116] Gray，Two Faces，103.

[117] Ibid.，13，14.

[118] Michael Walzer，“On Involuntary Associations，”in Freedom of Association，ed.Amy Gutmann（Princeton：Princeton University Press，1998），70.Charles Taylor，Sourcesof the Self：The Making of the Modern Identity（Cambridge：Harvard University Press，1989），36，27.Michael Sandel，Liberalism and the Limits of Justice（Cambridge：CambridgeUniversity Press，1982），179.Bell，

Communitarianism，37.这些关注让其他一些人试图用不同的隐语来代替有关“自主性”的讨论。因此Loren Lomasky，在他的Persons，Rights，andthe Moral Community（New York：Oxford University Press，1987）一书中，更喜欢用“计划追求者”这个概念。Lomasky写道，“一个人的承诺也许说不清楚，也许不是处于决定性时刻深思熟虑的产物。它们可能是他逐渐地，在时间中觉察不到而慢慢决定的”。事实上，我们的许多计划“是在喝着母亲的乳汁的时候咽下，在时间中以我们察觉不到的程度慢慢地随着一个人意志的形成而坚定起来，并且从来没有因为受到理性的审查而灭亡”（42，44）。但把这当作我们应该阐释自主性的向导是很自然的。

[119] Sandel，Limits，179.

[120] Tolstoy，Anna Karenina，7.

[121] Ibid.

[122] Ibid.，15.

[123] 普特南在一篇受到广泛讨论的文章中论证说我们的意义理论必须考虑“语言劳动的分工”，他注意到他不能区分榆树与山毛榉树；当他用“榆树”这个词时，它的意义是由专业使用者的存在来提供的——一种“特殊的说话者子类”。Hilary Putnam，“The Meaning of‘Meaning，’in Mind，Language，and Reality：Philosophical Papers，vol.2（Cambridge：Cambridge University Press，1975）。

[124] 有关人们如何获取他们的政治观点和认同，参见Donald Green，BradleyPalmquist，以及Eric Schickler，Partisan Hearts and Minds：Political Parties and SocialIdentities of Voters（New Haven：Yale University Press，2002）；以及Paul M.Sniderman，“Taking Sides：A Fixed Choice Theory of Political Reasoning，”收录于Elements of Reason：Cognition，Choice，and the Bounds of Rationality，ed.Arthur Lupia，Mathew D.McCubbins以及Samuel L.Popkin（Cambridge：Cambridge University Press，2002），67—84。有关日常生活中典型的意识衰减，参见John Bargh和Tanya L.Chartrand撰写的，“The UnbearableAutomaticity of Being，”American Psychologist54（July1999）：462—479。在巴格的叙述中，一个内向的斯蒂文森先生占据了我们大部分的行动。巴格说：“行为的意识导向很重要，但它只占据了一小部分时间”。巴格恰当地把它称为“清淡的思想”，他引用了Dan Gilbert的话，“它付出的努力不到正常思想的三分之一”，当然，除非它就是正常思想。因此政治哲学家Daniel A.Bell很正确地指出（Bell，Communitarianism，32）“正常的存在方式是非反思性地、以一个人的社会世界所决定的实践模式来行为”。这种类型的社会实践“包括坐、站、穿衣、发音、走路、问候、运动以及更为一般的与物和人打交道的方式”。但当然，他是用一种批评自由主义的计划和实践理性有意识的运用的方式来列出这些考虑的：“当以社会实践赋予我们的方式来行为时，我们无需有计划和目标，更不用说罗尔斯会假设的那类长期的生活计划。”这仅仅对了一半；事实上跑一个马拉松包含着数不清的、很难被描述为有意识的决策并不意味着我们不会用计划和目标来刻画我们想要赛跑并赢得马拉松的意愿。

[125] Raz，Morality of Freedom，373.

[126] Alfred R.Mele在他的Autonomous Agents（New York：Oxford University Press，1995）一书第十章介绍和分析了多种案例。还可以参见Raz在他的Morality of Freedom一书第15页中讨论的四个案例。

[127] 参见Andrew Mason的讨论，“Autonomy，Liberalism and State Neutrality，”Philosophical Quarterly40（October1990）：436。正如Colin Bird指出

的那样，对穆勒来说，政治自由“仅要求个人享有过他们想要的自主的、自我导向的生活的适当机会。穆勒从未说过没有抓住那种机会的人在政治上就是不自由的。”Colin Bird，The Myth of LiberalIndividualism（Cambridge：Cambridge University Press，1999），133.

[128] Utilitarianism，CWM10：231—232.有时在这里穆勒像是桑德尔和斯金纳（B.F.Skinner）的奇怪混合：“假如我们设想将这种统一感作为一种宗教和作为教育、舆论和社会制度的力量源泉来进行传播，让它如同曾经的宗教一样在每个人从小到大的成长过程中无处不在（不论是在信仰上抑或在实践中），那么我想凡是能够领会这个概念的人，都不会对幸福原理的终极约束力是否足够充分还存有任何疑虑”。

[129] Raz，Morality of Freedom，373.伯林用一个谨慎的比喻来描述衡量自由程度的困难：“一个人享有消极自由的程度过去是，现在也依赖于什么样的门、有多少扇门向他打开，打开这些门的前景是怎么样的，以及这些门开放的程度。当然不能生搬硬套这个公式，因为并不是所有的门具有同等的重要性，就像打开这些门通往的道路所提供的机会也是不同的。因此，在特定情况下如何增加自由总量的问题是如何去确保它，如何去分配它（尤其是在不同的情境下情况各有不同，打开一扇门会提高一些障碍而降低另一些障碍），总之，一句话，在具体情况下如何将机会最大化这些令人苦恼的问题，它们无法通过任何一成不变的原则来解决。”

[130] Samuel Scheff ler，“Responsibility，Reactive Attitudes，and Liberalism inPhilosophy and Politics，”Philosophy and Public Affairs21，no.4（Autumn1992）：309.

[131] Dworkin，Theory and Practice of Autonomy，62—81.

[132] Charles Taylor，“To Follow a Rule，”in Philosophical Arguments（Cambridge：Harvard University Press，1995），168，173.

[133] Ibid.，168，170，178.

[134] James Tully，“Wittgenstein and Political Philosophy：Understanding Practices ofCritical Reflection，”Political Theory17，no.2（May1989）：193，195.泰勒也受到了“你也一样”这样的批评。因此Jeremy Waldron说：“泰勒论证说，个性和自主性的观念是一种社会产品，一种在特定社会及历史语境下思考和管理自我的方式。我肯定他的话是对的。但我们不应该假定，仅仅因为个性是一件社会产品，那么据称创造出个性的社会结构就必然是自然的。显然社群主义的、种族主义的和民族主义的观念不是自然的。”Jeremy Waldron，“Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative，”University of Michigan Journal ofLaw Reform25（1992）：780—781.

[135] 参见我写的“Tolerable Falsehoods，”收录于Jonathan Arac与Barbara Johnson主编的Consequences of Theory（Baltimore：Johns Hopkins University Press，1991），63—90。

[136] Immanuel Kant，Groundwork of the Metaphysics of Morals（New York：Harper&Row，1964），trans.H.J.Paton，118.很多文章论述了康德这种科学解释方式受到的影响，尤其是牛顿物理学的影响；例如，参见Michael Friedman，Kant and the Exact Sciences（Cambridge：Harvard University Press，1992）。

[137] Kant，Groundwork，126.

[138] Richard Wright，Native Son（New York：HarperCollins，1998）。Louis

Menand指出了对赖特作品相互冲突的阐释，“Richard Wright：The Hammer and the Nail，”收录于American Studies（New York：Farrar Straus&Giroux，2002），83—85。Menand注意到，“在怀特与共产党决裂的两年前，他已经从马克思转向尼采了。”

[139] 穆勒在《逻辑学体系》中提出了两个并列的理想，一个是自我选择的个人，另一个是从规律可以预知其性格的理想。穆勒写道，“如果我们仔细地审查，我们会发现，那种如果我们愿意就可以修改自身性格的感觉本身就是我们所意识到的道德自由的感觉。一个不被习惯和倾向所奴役、而是可以主导其习惯和倾向的人；一个屈服于习惯和倾向但知道他可以抵制住它们的人；如果可以的话，他希望把它们全部扔掉，他知道自己无需一个更强烈的欲望来填充此目的，这样的人是一个可以感觉到道德自由的人。”System of Logic，CWM8：841.在呼唤一种科学的动物行为学一章中，穆勒写道，“人类所有类型的感觉和行为都有其产生的原因；在解释这些原因的命题中我们会发现对经验规律的解释，以及我们依赖这些经验规律的限制性原则。在相同的情景下人类的感觉和行为并不都是相同的；但有可能确定在一种既定的情况下一个人如此感觉和行为的原因，或者另一个人以另外的方式感觉和行为的原因；以及任何一种（与人性的普遍原则相协调的）感觉和行为的既定模式是如何（可能）形成的。换言之，人类也许不具有普遍的性格，但却存在形成性格的普遍法则……正是通过这些法则，以及结合每个特定例子中的事实，人类行为和感觉的全部现象才得以产生”。System of Logic，CWM8：864.

[140] Kant，Groundwork，128.

[141] Jürgen Habermas，Knowledge and Human Interests，trans.Jeremy J.Shapiro（London：Heinemann，1972），135，176.在此我不赘述它的种种缺点，例如，我只提一下在相互理解的“实践”兴趣和控制的“技术”兴趣之间做区分相当不清楚；同样不清楚的是这些兴趣上的差异如何“构成”了一个探究领域（尽管稍后我将试图回答这个问题）；或者我们应该尝试着在危险的抽象水平上去理解各个知识领域——被假定分化为自然的、社会的、批判的知识——之间的差别。

[142] 在此我又一次把关注引向了查尔斯·泰勒在Philosophical Argument一书中所写的“Cross-Purposes：The Liberal-Communitarian Debate”一文中给出的论断。泰勒注意到，讨论“无拘的”自我和“处境中的”自我的区别，“可以这么来论证，由于一个完全无拘的自我是不可能存在的，有关社会的极端原子论式的模型就是一个妄想。或者我们可以论证说无拘的自我和处境中的自我都是可能的，原子论式的和整体论式的社会也是可能的，但这两个层次之间的可能组合却是有限的：一个高度集体化的社会很难与一种无拘的自我同一性相结合，或者一种高度个人主义的生活方式很难容纳那些有强烈认同的人”（182）。我已经关注了我认为更丰富和合理的阐释，它处理的是对相同的社会现实给出的不同解释。但同样明显的是，距离远一点来看结构的问题会清楚一些。这是批评自主论的人提出的一个理由，他们认为自主论构成了西方与非西方世界的一个区别。这个立场认为：我们有主体而他们有结构。但当然没有哪一个社会只锁定能动性和理性选择的形成，也没有哪个社会只锁定社会结构。

[143] 我们有时对自己的行为给出（外在的）解释而不是给出理由——就像有人解释他的懒惰说他是躁狂抑郁病患者一样（或者，在其他文化中，说有人向他施过咒语）。其他人给出的解释是非常不同的。在这些阐释性情境的背后缺乏人格的特征，这一点JonathanFranzen在The Corrections一书中刻画卡洛林那不开心的丈夫加里·朗伯特时捕捉到了。“早些时候，他感觉卡洛林要将他逼疯了，他担心一旦他被逼疯，他会放弃他的意见。他会放弃他的道德确定性；他说的每一个字都会成为一种疾病的征兆；他再也无法赢得一个论证。”Franzen，The Corrections（New York：Farrar，Straus and Giroux），161.

第三章

[144] Muzafer Sherif，O.J.Harvey，B.Jack White，William R.Hood，以及CarolynW.Sherif所著，The Robbers Cave Experiment：Intergroup Conflict and Cooperation（Middletown：Wesleyan University Press，1988；最初由the Institute of Group Relations，theUniversity of Oklahoma于1961年发表）。

[145] 尤其是当鹰队在棒球场上玩耍，第一次听到响尾蛇队的声音，这个他们前一两天才得知的队伍时，一个鹰队的男孩把响尾蛇队的队员叫做“那些黑奴营员”。Ibid.，95.对他们来说这个显著的社会区别立即被用来区分圈内人和圈外人。（稍后，“共产党员”成为一个贬损的术语。）

[146] Ibid.，111.

[147] Ibid.，116.

[148] Donald Horowitz，Ethnic Groups in Conf lict（Berkeley and Los Angeles：University of California Press，1985），179.

[149] Jean-Loup Amselle，Mestizo Logics：Anthropology of Identity in Africa andElsewhere，trans.Claudia Royal（Stanford：Stanford University Press，1998），33.Horowitz，Ethnic Groups，69.

[150] “认同”这个术语在此意义上一般可以追溯到埃里克·艾瑞克森，“Identity andthe Life Cycle，”Psychological Issues1（1959）；但他通常在勾起某种私人的东西，一种“内在”的心理整体性这个意义上使用这个词。在1956年的文章中，艾瑞克森谈到了一个“人有关自我的概念与他的群体对他的概念”之间的关系。他以各种各样的方式讨论了他的前辈探索过的一些主题。1922年，马克斯·韦伯在《经济与社会》中描述了共通感、族群认同，认为它来自共同的过去感，但他又说，“另一方面主要是政治社群（不管其组织形式是如何的人工化）激起了对共同族群性的信仰。”Economy and Society：An Outline of InterpretiveSociology，ed.Claus Wittich and Guenther Roth（Berkeley and Los Angeles：University ofCalifornia Press，1979）。艾瑞克森说他从20世纪30年代开始研究“认同”与“认同危机”的问题，“它们看上去很自然地植根于向外移民、对内移民以及美国化的经验中。”Erik H.Erikson“，‘Identity Crisis’in Autobiographical Perspective，”收录于Life History and theHistorical Moment（New York：Norton，1975），43；还可以参见Adam Kuper，Culture：TheAnthropologists’Account（Cambridge：Harvard University Press，1999），237。在其他人可能会使用“自我”的地方，艾瑞克森喜欢用认同这个词。而“社会认同”这个概念最初大量见于艾尔文·古德纳在二十世纪五十年代所写的大量文章中。（我受惠于Jesse Sheidlower的博学词汇。）

[151] Hacking，“Making Up People.”他是第一个承认这种洞见的人，这即是社会学家所说的“贴标签理论”。参见Mary McIntosh，“The Homosexual Role，”收录于Forms ofDesire：Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy，ed.Edward Stein（New York：Routledge，1988），25—42。

[152] Hacking，“Making Up People，”236.

[153] 可以专门看一看Section23，G.E.M.Anscombe，Intention（Oxford：Basil Blackwell，1972），37—41；以及她的“Under a Description，”Nous13（1979）：219—233，除此之外，她还坚持说对一个既定行为不同的描述并不意味着不同的行

动。

[154] “他迅速向前移动，步伐有些过于精确，过于急速。他快速地向老顾客走过来。他微倾身体的动作过于急切，而他的眼神对顾客点餐表达出的兴趣过于殷勤。”Jean-PaulSartre，Being and Nothingness，trans.Hazel E.Barnes.哈金转引到他的文章中，“MakingUp People，”231。并且，哈金注意到，“尽管成为一个人有多种多样的可能性，成为一个咖啡馆里的侍者却只能在一个特定的时间，一个特定的地方，一个特定的社会处境下。把食物放到夫人桌上的农奴无法选择成为一个咖啡馆里的侍者，就像他无法选择成为庄园的主人一样。但不可能性显然属于另外一种类型”（231）。

[155] 对这种形式的论述，最早是在我的论文中，参见Kwame Anthony Appiah和AmyGutmann所著，Color Conscious：The Political Morality of Race（Princeton：PrincetonUniversity Press，1998）。这里讨论的认同问题是从那里发展而来的。

[156] 群体一般不只有一个标签，因此我们理解一种认同的部分方式是把成员划到一个群体中，并为他们贴上标签。因此，一个人拥有与群体相关的一种个人观念，这是一个人自己的一套归属标准。

[157] 这类叙事，与种族认同一起，常常包含着文字的传承，但它并不需要这样。作为一种认同的承担者，一个女同性恋者可能会关注格特鲁德·斯泰因（她巧妙地评论说，“如果你不能把它随身带上，什么样的善是根源性的呢？”）

[158] 但请想象一个不被群体之外的人认可的认同群体：某种类似于超神秘的共济会会所的东西，或者生活在我们当中的男巫社群。在此被当作L对待有反事实的效果：如果我们知道哪些人是男巫，我们会以不同的方式对待他们。正如罗伯特洞穴实验所示，认同从对立关系中产生。一个生活在孤岛上、对外界一无所知的群体不会有共享的认同。（挪威人类学家Fredrik Barth在其经典著作Ethnic Groups and Boundaries[New York：Little，Brown and Co.，1969]中很好地阐释了这一观点。）

[159] 划分族群的标准也并不总是成问题的。在医学领域，仁慈的诊断并不罕见：医生可能会建议一个德裔犹太人做泰氏—萨氏病测试，一个非裔美国人做镰状细胞性贫血的检查。在此高风险的人群通常与一种突出的社会认同大致重合。（虽然我们要记住，患镰状细胞性贫血的并不仅限于非裔美国人，而且一个有德裔犹太血统和非裔血统的美国人可能被算作是黑人而不是犹太人。）但是，尽管这些特征被加诸于认同之上，它们却并不构成认同。这种或那种紊乱倾向对相关认同群体来说并不具有道德上的显著性：如果通过一些治疗，这些紊乱可以从人类当中消失，认同却不会相应地发生改变。（与之相对照，存在可以通过病理学加以界定的认同群体，比如，癌症幸存者或酗酒者。）社会从属和族群的例子更复杂：作为弱势者的历史及其后遗症，肯定构成了非裔美国人认同的部分内容。由于这个原因，你无需求助萨特在《反犹分子》中有争议的分析，就可以承认，一种自我肯定的犹太人认同与其被迫害的历史无法轻易割裂开来。

[160] 在性别认同的例子中这看上去毫无疑问。但这也可能是偏好的性质——即使是收集邮票——你不把偏好当作是你可以控制的东西：你不是通过意愿对邮票感兴趣的。（除非你爱的某个人，比如你的孩子，已经是一个邮票收集者！）

[161] 社会性文化（societal culture），这个术语是金里卡发明的，这类文化特点为领土集中、制度结构和内部的社会融合。

[162] 第一修正案只说了国会应该制定哪些法律；美国建国者们知道组成这个联邦的一些州已有确立起来的宗教。因此我借鉴了当前对宗教宽容的理解，它体现在最近对第一修正案的理解中，而非其原初的理解。

[163] 一个典型的论述是Bhikhu Parehk给出的："自由主义在理论上致力于平等地尊重每一个人。既然人类具有文化的嵌入性，尊重人就要求尊重他们的文化和生活方式。"参见Bhikhu Parekh，"Superior People：The Narrowness of Liberalism from Mill to Rawls，"Times Literary Supplement，February25，1994，13。我将论证这个句子中省略的论证来得太快了。还有Raz在他的Ethics in the Public Domain（Oxford：Oxford University Press，1995）第174页中肯定了"稳定的和存活下来的文化社群""平等的地位"。

[164] "更重要的人类组合"，即"广泛的群体"，"必需建立在共享的历史，拥有共享价值的非自愿的（至少不完全是契约的）成员资格的标准上"，Avishai Margalit和Joseph Raz在文章"National Self-Determination"中论证说，Journal of Philosophy87，no.9（September1990）：456。约翰·格雷也同样强调这些不同生活方式所具有的归属的、非自愿的性质。"今天，纵观人类历史，人类认同主要是归属性的，而不是选择性的。因为几乎每一个人属于一个社群，事关命运，而非选择……任何遗忘这些现实的政治理想只会带来有害的后果。"在他看来，我们忽视了差异提出的真正挑战："在最近的自由主义文献中，多元主义这个事实指的是在自愿联合的领域内个人理想的多样性。这背后的观念是具有自主性的个人选择一种特殊的生活方式。这种多样性类似于一些城市中族群食物的多样性……但多元主义的事实不是指个人拥有不同的理想这个平庸琐碎的真理。它是不同生活方式的共存。传统的自由主义思想有意误解这个事实，因为它将自由主义价值想当然地当作共识。"Gray，Two Faces，121，13.

[165] 请注意库卡塔斯的文化主权论并不建立在文化权利之上（他公开反对这种观念），而建立在结社自由的重要性，以及一个严格受限的自由国家的版本之上。

[166] 对奥斯曼米列特体系的精彩讨论，参见Michael Walzer，On Toleration（NewHaven：Yale University Press，1999）。

[167] Galston，Liberal Pluralism，22.即使拉兹也担心自由主义的自主论要求太高："简明扼要地说，如果多元文化的措施只针对那些对其自身措施和对他人持有一定宽容度和自由度的文化群体，那么没什么群体是合格的……但我们也不合格……我们是同性恋者和种族主义者，我们至少在一定程度上无视穷人和弱势群体，尽管与多元文化措施施用的那些文化群体忽视的方式并不必然相同。"Joseph Raz，"How Perfect Should One Be？AndWhose Culture Is？"收录于Okin，Is Multiculturalism Bad for Women？，96.

[168] Kukathas，"Cultural Rights？"105—139，以及Chandran Kukathas，"Liberalism andMulticulturalism：The Politics of Indifference，"Political Theory26，no.5（October1998）：686-99.自认为是自由主义的个人主义者的库卡塔斯，也认可禁止强迫和奴役的普遍原则。他建议一种"无视差异的政治"：少数群体在一个宽泛的界域内可以按照它们的偏好约束其成员的行为，而国家没有进一步的义务为它们提供支持或帮助。

[169] Kukathas，"Cultural Rights？"126.

[170] Avishai Margalit和Moshe Habertal在他们的论文"Liberalism and the Right toCulture，"Social Research64（1994）：491—510中规定，一个文化社群不能消减退出的权利，"其理由是如果人们开始离开，那么文化就会毁灭。"但是，正如Jacob T.Levy指出的那样，这并不必然成其为理由：小社群可能确实会受到退出的威胁。所以必须牺牲这样或那样的考虑。就此而言，回忆一下Ursula LeGuin那个经典的小故事"The Ones Who WalkAway from Omelas"，故事描述了一个几近完美的社会，但这个社会建立在对一个不幸被锁在黑暗地窖里的男孩的压迫之上。参见Ursula LeGuin，

The Wind’s Twelve Quarters（NewYork：Harper&Row，1975）。

[171] Amy Gutmann在她的Identity in Democracy（Princeton：Princeton UniversityPress，2003）一书中（遗憾的是我看到这本书的时间太晚以至于没能完全利用它）有益地区分了文化认同群体、自愿认同群体、归属性认同群体和宗教认同群体，并且她敏锐地分析了每一种群体中不同的“退出”方式。可以参考她对一个加拿大案例的分析，在这个例子中，教会成员如果宣称放弃信仰就会被驱逐出去，并被剥夺所有财产。古特曼说退出的权利必须是有效的，而非形式的：“只有有效的退出自愿群体的权利才与为了它们捍卫自由结社的权利相一致。”普韦布洛的案例提出了性别歧视的问题，因为那些与部落外部成员联姻的男人的孩子，而不是他的女人，可以被授予部落成员资格。参见Kymlicka，Multicultural Citizenship（Oxford：Oxford University Press，1995），233；以及Gutmann，Identity，45—47。

[172] Leslie Green，“Internal Minorities and Their Rights，”in The Rights of MinorityCultures，ed.Will Kymlicka（Oxford：Oxford University Press，1995），266—267.

[173] 参见Levy敏锐的研究The Multiculturalism of Fear（New York：Oxford UniversityPress，2000），112.对这个论点进一步探究，参见Albert O.Hirschman在Exit，Voice，andLoyalty（Cambridge：Harvard University Press，1970）第76页中所写，“从诸如家庭、部落、教会和国家这样的原始人类群体退出通常是不可想象的，虽然不是完全不可能，”在脚注处，他又写道：“在此没有有意地将不可退出与‘原始性’联系起来。埃德蒙·利奇（Edmund Leach）注意到许多被称为原始部落的群体远非封闭社会。在他的经典著作Political Systems of Highland Burma（1954）中，他细致地追溯了一个社会系统中的成员如何定期转移到另一个系统又转移回来的方式。相比利奇研究的那些部落，在所谓先进的高级社会里，退出可以被更有效地排除。”他还注意到，“退出要么不可能，要么不可想象，这些组织一般规定了在特定情形下驱逐个体成员的条件。”

[174] Kymlicka，Multicultural Citizenship，41，42.金里卡这里探讨的特殊案例是（与拉什迪事件有关的）群体自由法和（与加拿大土著人有关的）土地信托。在《多元文化的公民资格》的第五章，他得出结论说我们应该拒绝那些也是内部约束的外部保护。但在此，很显然这个隐藏的议题对金里卡来说就是合法性，即对其民族成员来说，一个国家必须做什么才能成为一个合法的权威。

[175] Michael J.Perry，Love and Power：The Role of Religion and Morality in AmericanPolitics（New York：Oxford University Press，1991）。

[176] John Rawls，“The Idea of Public Reason Revisited，”in John Rawls：CollectedPapers，ed.Samuel Freeman（Cambridge：Harvard University Press，1999），574，611.罗尔斯丝毫没有表现出对宗教论证的反感，他公开地赞扬马丁·路德·金以及更早的废奴主义者（林肯在感恩节的宗教声明）的宗教演说，认为这些宗教词汇可以服务于公共理性的最终兴趣。Ibid.，593n.54.

[177] Kymlicka，Multicultural Citizenship，113，111.

[178] Church of Lukumi Babalu Aye v.City of Hialeah（1993）.

[179] 政府在给予宗教机构资金支持、促进宗教活动上的谨慎在后沃伦法院已大大放宽，可参见这些决议Widmar v.Vincent（1981），Mueller v.Allen（1983），Marsh v.Chambers（1983），Lynch v.Donnelly（1984），Brown v.Kendrick（1988），以及在某种程度上，Countyof Allegheny v.ACLU（1989）；宗教事务法官运用国家权力

的地位在诸如McDaniel v.Paty（1978）和Witters v.Department of Service（1986）的案子中得到了强化。

[180] 批评者对在司法意见中诉诸个人自主性还提出了其他指控，即，他们将个人偏好与深层承诺混为一谈。参见Michael Sandel在他的Democracy's Discontents（Cambridge：Harvard University Press，1996）一书第67—68页对松顿诉卡多案的讨论。

[181] Stephen L.Carter，The Culture of Disbelief（New York：Basic Books，1993），142.麦迪逊的理论提出了两个主要值得考虑的问题。一个与后果论的辩护所具有的高度可废止性有关。因而，这种指定的理由产生的效果可能会限制它所支持的自由。一旦指派了一个目的，权利的范围就会缩小到去为这个目的服务，就像许多言论自由（第一修正案的第二大主题）的判例充分展示的那样。如果指派给表达自由的目的是促进真理，那么法院判定没有合理内容的那些文字和言论可能就不值得保护。对宗教自由的工具性辩护可能引起类似的限制。在言论领域，工具性的理论带来了言论范畴的等级制，在这种等级制中，例如，政治言论被判定为最值得法律保护，而对商业言论的保护程度要低很多。如果认真对待像卡特那样的工具性论述，那么就会导致类似的结果：在挑战世俗规范方面发挥了政治作用的集体崇拜的形式应该比那些没发挥此类作用的形式得到更多的尊敬。卡特写道，“如果，像我论证的那样，宗教最有用的时刻就是在它们充当民主中间人和宣扬抵抗的时候，那么现在正是这个时刻……当宗教传统与主流文化最格格不入时，是最需要保护它，也最值得保护它的时候。”Disbelief，1993，122.保护肯定是需要的，但我们如何确定，在库兰德卡多案（Kurland v.Caldor）中，长老会的投诉人相比科学论者更值得保护呢？我们担心这类工具性理性的范围和强度由于卡特认为“没有宗教老是质疑国家强加的意义，很少有宗教这么做”而得到加强。（Carter，Disbelief，273）美国教会在过去一两个世纪里到底扮演更多的是国家秩序的代理人还是政治权力真正的反抗者，我把这个问题留给历史学家去辩论。

[182] 这个理由开启了另外一条探索的渠道，我将稍后讨论它。宗教群体是不同的吗？如果并不是所有宗教组织都具有挑战国家权威的功能，那么具有这种功能的组织也并不都是宗教组织。为什么给予宗教群体相比其他有同样（或更大）服务功能的公民群体更大的权力和特权呢？在卡特看来，“追求意义的过程，群体对意义和价值的寻求，处于我所界定的宗教任务的核心……与其他相竞争的权威源泉相比，它更有可能转向其他意义，这正是因为宗教关心的是终极问题。”这可能是对的，但我们也许要用对这个例子的特殊判断来换取这个普遍结论。“颠覆性教会”的议题让我们想起斐迪南德·芒特（FerdinandMount）著名的“颠覆性家庭”的议题，这个议题认为，在历史上家庭通过对一种相竞争的自主性的肯定来破坏国家的霸权。但这仅仅只是展开了一个价值颠覆者的竞争者名单。很多人批评或是赞扬大学扮演的正是这个角色。当然像鲁道夫·史代纳的人智学、伦理人本主义、客观主义、伦理文化这样的非宗教信条，以及各种各样所谓的复原运动已经为千百万人提供了可替代的意义源泉。至少，宗教在与国家的道德权威相竞争这一方面并不具有垄断权。

[183] 本着这一精神，卡特建议说“鉴于它的出发点和方法论，作为一种解释创世论与其他学说一样合理。”它之所以遇到麻烦只是因为它的出发点和方法论“反映的一个公理——字面无误——并不被广泛接受。在此意义上，创世论的错误成为了一个权力事件：是的，它是错误的，因为它被证明是错误的；但仅仅是在一个特殊的、认识论的宇宙中它被证明是错误的。”因此围绕创世科学展开的战争“最终是认识论的，而不是宗教的”；它也不是真理与错误之间的战争，而是“相竞争的真理体系之间的战争”。因为卡特最后说，强权即是公理：“我们赢了因为你们输了。我们有权力而你们没有。这样的区分是现代的真理观念所预设的。”Carter，Disbelief，175—176，182.当然，我们可能会怀疑支持创世科学的基要派分子是否会欣赏卡特稳重的合理性辩护，因为它具

有的相对主义之嫌是他们觉得“世俗人文主义”中最讨嫌的地方。你不可能认真对待一个竞争者有关我们共享的这个世界的真理观念，如果他是持一种不同的认识论。因为它搁置了这是否是一个好的认识论，一个好的获取真理的方式的问题。我认为可以这么来看，卡特只是找到了另外一种方式，这种方式回避了宗教观念的实质问题。它只是碰巧得到了比他们想要的更多的东西。

[184] 耶和华见证会对这个问题的态度有所分化，但是，有一个支持血液改革的耶和华见证会组织论证（Associated Jehovah’s Witnesses for Reform on Blood）说，目前的政策既不连贯，也是没有得到《圣经》保证的。参见http：//www.ajwrb.org。耶和华见证会对这个问题的教导从《利未记》3：17开始。“在你们一切的住处，脂油和血都不可吃；这要成为你们世世代代永远的定例。”

[185] Carter，Disbelief，221；Michael McConnell，“God Is Dead and We Have KilledHim：Freedom of Religion in the Post-Modern Age，”Brigham Young University Law Review163（Winter1993）：181.

[186] Carter，Disbelief，5.

[187] 不管是出于哲学的承诺还是宗教的承诺，输血都是会引起麻烦的例子。（我没有考虑显而易见的潜在冲突：一个必须放弃治疗或让灵魂受难的忠诚的病人，遇到了另一个想尽一切办法挽救他的生命或让她自己的灵魂受难的忠诚的医生。）从义务论的视角来看，核心问题可能是个人自主性的问题。同意的议题因而得到放大；当法官考虑到在医学上不必要死亡的幼儿其父母是基督教的科学家时，自主性的要求就失去很多分量了。基于人道主义的立场，我们也许会犹豫让某些人（如果我们认为该病人的观点是稳定的和持久的）去过永下地狱的被隔离的生活。因此自由主义的世俗主义在最棘手的案例上也没有唯一的答案。

[188] Greenawalt，“Five Questions about Religion Judges Are Afraid to Ask，”inObligations of Citizenship and Demands of Faith，ed.Nancy L.Rosenblum（Princeton：Princeton University Press，2000），199.

[189] 正如奥托·冯·俾斯麦（Otto Von Bismarck）所说：“如果人们知道法律是如何制定的，香肠是如何制成的，他们就会睡不着了。”即使一项立法或一个官方声明带有对其意图的正式声明，我们仍然没有理由认为它是决定性的：在洛文诉弗吉尼亚州案（Loving v.Virginia）中，弗吉尼亚州由于支持白人至上的体制而败诉，想象一下如果弗吉尼亚州再次提出反对种族通婚的法律，说这个新法的目标是为所有种族提供平等的保护，我们还是很难被说服，认为这个法律是中立的。

[190] 当然，法官与其他官员一样，也会定期运用裁量权。当由于一个人的认同而不对她行使本可行使的裁量权时，这种行为就违反中立了：因为，若是没有偏见存在，她本可得到更好的对待。这是由于行使自由裁量权的范围是有限的，而偏见是不可允许的理由。

[191] “不同影响”的观念在1971年格里格斯诉杜克能源公司案（Griggs v.Duke PowerCompany，401U.S.424）中有介绍。大法官伯格为法庭写道，“好的意图或者没有歧视的意图不能为少数群体内置阻力的或与衡量工作能力无关的雇佣程序或者检测机制挽回声誉。”

[192] 一般我们不会把左撇子看作构成了一个认同群体，但假设有一场激烈的左撇子认同运动。只要把门把手置于门的左边不是为了惩罚左撇子，迁就左撇子的成本就太高了，这项政策不会带来偏见的问题。

[193] Thomas Nagel，“Moral Conflict and Political Legitimacy，”Philosophy and Public Affairs16（Summer1987）：215—240.就存在一个理由而言，我将构想出接下来这个论点。即使我们可以给出支持一项政策的多种理由，它们也可以被合成为一个单一的理由。

[194] 他们被强制去做他们认为是错的事情，在此意义上，的确他们变得更糟了，但这是因为他们有一个非理性的信仰。当然，如果非理性的信仰定义了其宗教的本质，我们就无法在他们是见证会成员这个事实和他们相信输血会带来诅咒这个事实之间做出区分。因此，如果一种认同由不合理的信仰所定义，这种信仰以这种方式与政策相关，我就无法在测试中对它保持中立（或者内格尔的测试也是如此）。参见我在第五章中对“可恶的认同”的讨论。当然，不要因为我们不能在所有可能的环境中取得中立性就抨击它作为在大多数可能的环境下成为能够实现的目标。

[195] David A.Strauss，“Discriminatory Intent and the Taming of Brown，”University ofChicago Law Review56（1989）：956—960.

[196] Thomas v.Review Board of the Indiana Employment Society Division（1980），450U.S.707，101S.Ct.1425，67L.Ed.2d624.要确定托马斯的自由实践受到了约束，伯格援引了艾弗森（Everson）的案例：“三十多年前，法院认为一个人不应该被强迫在运用第一修正案的权利和参与其他可获得的公共计划之间做出选择。

[197] 如果P，而不是如果P与Q（P代表“你不是耶和华见证会的成员”，Q代表“你是一个无神论者”；也许如果托马斯不是耶和华见证会的成员，他是一个浸理会成员，在印第安纳州浸理会成员是极受尊重的，他会得到更好的对待），你可能得到更好的对待，这可能是真的。

[198] 如我所说，我相信它不是；就像大法官伯格那样，我相信显然它不等于设立条款。

[199] 这个论证可以像这样展开。鉴于我们都是平等的公民，国家应该给予我们平等的关心。国家控制了我们对资源——不管是经济资源还是象征性资源和其他资源——的使用，因此国家应保证我们可以平等地获得资源。也许一个认同异性恋的国家会向异性恋者提供物质资源（比如针对异性恋配偶的税收福利）或象征性资源（比如承认他们之间的配偶关系）或实际的好处（比如法律规定的离婚后的财产分割问题），却拒绝向同性恋者提供相同的东西，因此它没有做到对不同性别的人给予平等地对待。另一方面，在父母和没有小孩的夫妻中法律也做出了区分，这种区分假定在生养小孩中存在一种合适的公共利益，但我们不会对这种区分做出同样的指责，只要在所做的区分和它追求的结果之间有合理的联系；但的确，即使“父母”也是一种重要的社会认同，如我所定义的那样。

[200] 我们应该搞清楚的是，承认与容纳不同。一个授予（某项实践）自由行使豁免权的美国法院并不认为它自身在鼓励那个特殊的信条。容纳意味着给自由行使提供方便；承认则更接近于“设立”。但授予豁免权也是赋予认可。

[201] Taylor，Multiculturalism，36.我的讨论更早一点的版本出现在对泰勒系列论文的众多回应之一的论文集中。参看Axel Honneth，The Struggle for Recognition（Cambridge：MIT Press，1995）。

[202] Taylor，Multiculturalism，53.

[203] 有关政治语言和语言政策，有大量学术著作，但对这个题目感兴趣的人不能忽略

政治学家David D.Laitin经验性的和分析性的研究，包括Identity in Formation：TheRussian-Speaking Populations in the Near Abroad（Ithaca：Cornell University Press，1998）；Language Repertoires and State Construction in Africa（Cambridge University Press，1992）；以及Politics，Languages，and Thought：The Somali Experience（Chicago：University ofChicago Press，1977）。

[204] 泰勒讨论的承认的认同问题主要是我们所说的“集体社会认同”：宗教、性别、种族、人种和性别。这个清单是异质性的：这类认同对其承担者和对其他人而言意义大不相同。例如，宗教认同不像其他认同，它包含对信条或实践承诺的忠诚。性别和性认同也与其他不同，它们都植根于性身体当中；两者在不同的时空中会有不同的体验：我还知道，性别认同建议了行为规范、穿衣规范和性格规范。当然，性别与性尽管存在这些抽象的相似性，但在很多方面都存在深刻的差异。例如，在我们的社会中，作为一名女性或者男性被忽略很困难，而作为异性恋者（或同性恋者）相对比较简单。还有其他一些寻求承认的集体认同（例如残障者），有时候将他们自身比作少数种族群体（他们都有被歧视和受到羞辱的经验），或者（如耳聋者那样）少数族群。南非有种姓；每一个大陆都有氏族；阶级意识的巨大差别存在于所有工业化社会。但在北美要求承认的主要集体认同目前都是在宗教、性别、种族（或国籍）、人种和性的名义下进行的；它们对我们具有重要性的原因是，它们如此不同，以至于我们应该小心，不要把一种认同具有重要性的原因混淆于其他认同。

[205] Taylor，Multiculturalism，31.

[206] 反讽不是波西米亚唯一的问题。正如我们在第一章中看到的，本真性这个观念已经被植入一系列哲学人类学的错误之中。它的错误首先是没有看到泰勒（或者说米德）清楚地看到的一个事实，即自我是通过对话构成的。本真性的修辞不仅假设我有一种独有的存在方式，而且认为为了发展这种方式，我要和家庭、有组织的宗教、社会、学校、国家所有的传统力量对抗。这是错的，不仅因为我的认同是通过与他人所理解的我是谁的对话发展而来的，而且因为我的认同是通过我的宗教、社会、学校、国家提供的以及在不同程度上由家庭调节的那些概念和实践建构起来的。随着我日渐长大，对话塑造我的认同的发展：而我的认同形成所需的材料正是部分由我的社会提供的，泰勒把它称之为“广义的”语言，包括艺术的语言、姿态的语言，等等。我在此将借用和扩展泰勒的术语“独白的”去描述那些错误的本真性观念。

[207] Dworkin，Sovereign Virtue，260.

[208] Ibid.，261.

[209] Sherif，Robbers Cave，179.

第四章

[210] 有关厌食症的论述，可以参见Mervat Nasser，Culture and Weight Consciousness（New York：Routledge，1997）。有关柴迪科舞，可以参见Dick Shurman，“New Orleans，Louisiana，and Zydeco，”收录于The New Blackwell Guide to Recorded Blues，John Cowley以及Paul Oliver主编（Cambridge，Mass.：Blackwell Publishers，1996）。

[211] Mary Waters，Ethnic Options（Berkeley and Los Angeles：University of CaliforniaPress，1990）。

[212] Geoffrey Nunberg，“Lingo Jingo：English Only and the New

Nativism，”AmericanProspect，no.33（July-August1997）：40—47.

[213] 参见Stephen Macedo，“Transformative Constitutionalism and the Case of Religion：Defending the Moderate Hegemony of Liberalism，”Political Theory26，no.1（February1998）：56—89。

[214] Marshall Sahlins，“Goodbye to Tristes Tropes：Ethnography in the Context ofModern World History，”Journal of Modern History65（1993）：3—4.

[215] 赫德尔让这个词变得流行起来，有人认为他是借用了西赛罗将哲学看作自我修养的隐喻（精神文化是哲学）。

[216] Edward Burnett Tylor，Primitive Culture（London：John Murray，1871），1.AdamKuper向我们提供了他的文化中一个生动有力的简短调查：The Anthropologist’s Account。

[217] “能得到更多这类善，一般说来人们在执行他的意向和推进他的目标方面会取得更大成功，不管这些目标是什么。”因此处于原初状态中的人们知道他们想要更多而不是更少的基本善。Rawls，A Theory of Justice，92—93。

[218] Kymlicka，Liberalism，Community，and Culture（Oxford：Oxford UniversityPress，1991），167.或者，参见一个稍晚的论述：“简单来说，自由包含着在众多选项中做选择，我们社会的文化不仅提供这些选项，而且让它们对我们而言有意义。”Kymlicka，Multicultural Citizenship，83.

[219] Ronald Dworkin，A Matter of Principle（Cambridge：Harvard University Press，1985），232—233.

[220] Margalit与Raz，“Self-Determination，”449；还可以参见Kymlicka，MulticulturalCitizenship，89。

[221] Berlin，“Two Concepts of Liberty，”in Four Essays，132.

[222] Kymlicka，Multicultural Citizenship，26；Iris Marion Young，Inclusion andDemocracy（New York：Oxford University Press，2000）。

[223] 上一章中我们讨论了一种策略的局限性，国家给这些社群外部权利（反对外来者干涉的权利），而减少它们的内部限制——也即，国家限制这些群体约束其个体成员的自主性，尽管在文化存活和个人自由这两个愿望之间不可避免会有拉锯战。杰瑞米·沃顿注意到，一个类似的文化观念已经根深蒂固，并发布于诸如《公民权利和政治权利国际公约》第27条这样的措施中了：“在存在种族、宗教或语言少数群体的国家中，属于这些少数群体的人不应该被否定这种权利，即他们有权与群体中的其他成员一起享受这种文化，信仰和实践他们自己的宗教，或者使用他们自己的语言。”他进一步观察到，“最近联合国的报告驳斥了这种观念，即第27条不过是一条反歧视条款：它坚持认为少数文化的特殊措施……是必要的，在捍卫这个领域的基本人权方面这些措施的重要性不亚于反歧视法……它们也许还包含着对这个要求的承认，即少数文化有权通过限制外来者的干涉和内部成员有关职业、家庭、生活方式以及退出的选择来保护自身。”Waldron，“CosmopolitanAlternative，”758.

[224] Kymlicka，Finding Our Way：Rethinking Ethnocultural Relations in Canada（New York：Oxford University Press，1998），44.

[225] Kymlicka，Multicultural Citizenship，84.

[226] 当拉兹在他的《公共领域中的伦理学》（174）中肯定了“稳定的和能生存的社群”的“平等地位”时，出现了类似的问题。当然，首先你想要质疑把个人的平等地位扩展到集体的平等地位的这种逻辑。但限制实行多元文化措施的领域帮助并不大。这种言说方式又一次遭遇到反罗宾汉的反证法。如果一个文化社群是稳定的、可存活的，你可能会奇怪，它为什么还需要国家的承认呢？而如果它不是，为什么它值得承认呢？

[227] 马格利特和拉兹说，“文化的繁荣对其成员的福祉来说是重要的”（“Self-Determination，”449）。“如果文化在腐朽……对它的成员开放的选项和机会就会缩小，变得不那么具有吸引力，他们的追求就越难以成功。”我猜测，在这类文化腐朽的言论之下是某种与自主性和劳动分工的关系有关的东西。如果自主性要求在生活计划之间做选择，那么高度分工的社会会提供更多和更深层次的选择。（“文化”的差异看来又一次与富裕程度的差异共存。）因此，文化的衰败可能是物质剥夺的表现，是认知/文化劳动分工系统进化不足的表现。

[228] John Tomasi，“Kymlicka，Liberalism，and Respect for Cultural Minorities，”Ethics105，no.3（April1995）：590.

[229] Ibid，589.

[230] Raz，Ethics in the Public Domain，177.

[231] Margalit amd Raz，“Self-Determination，”444.

[232] Taylor，“Irreducibly Social Goods，”136.in Philosophical Arguments，142.社会善的观念与伦理个人主义不一致，看上去并不明显。因此我们对比一下拉兹一个类似的构想“集体善”（collective goods）。存在内在的公共善，区别于偶然的公共善。清洁的水是一种偶然的公共善，只要个人缺乏对其水供应的控制，那么它就是重要的。相对比，拉兹说，“社会是一个宽容的社会，是一个有教养的社会，是一个充满对人的尊重的社会，等等，这是一种内在的公共善。”拉兹论证说对这种内在善的信念与人本主义、与伦理个人主义，尤其是与对个人自主性的优先性承诺是相和谐的。

[233] Margalit和Raz，“Self-Determination，”449—461.

[234] Taylor，“Irreducibly Social Goods，”136.

[235] 在“Cross-Purposes”中，泰勒写到有混淆这两种“善”的倾向：“在宽泛的意义上，它意味着我们追求的任何有价值的东西；在狭窄的意义上，它指的是我们看重的生活计划或生活方式”（194）。

[236] James Griffin，Well-Being：Its Meaning，Measurement，and Moral Importance（Oxford：Oxford University Press，1986），387—388.

[237] Taylor，“Irreducibly Social Goods，”137.

[238] Horowitz，Ethnic Groups，176—177.参见英语报纸Dawn，March6，1995：“由于有移民不断地从内地，从印度、孟加拉国、缅甸、伊朗、阿富汗这样的地方涌入这个省的市区，信德人生活在被变成红色印度人的永恒恐惧中。”

[239] Dworkin，A Matter of Principle，233.

[240] Kymlicka，Multicultural Citizenship，104，100.

[241] Ibid.，104.

[242] Charles Moore，“Time for a More Liberal and‘Racist’Immigration Policy，”Spectator，October19，1991.我不是唯一一个好奇在摩尔的题目中骇人的引用有什么用的人。

[243] 参见我的论文“Immigrants and Refugees：Individualism and the Moral Status ofStrangers，”收录于Arguments of the Philosophers有关Michael Dummett的专辑中，即将出版。

[244] Taylor，Multiculturalism，58—59.

[245] Ibid.，41，40.

[246] 在早些时候，作者解释到他“带着一种建构魁北克民族主义意识形态的文化论述的想法于1977年开始在魁北克开始田野调查”，寻找魁北克人表达其认同的象征符号和意义。后来他不得不放弃了这个任务：“我不再声称我可以为‘这种’文化提供一种论述或证明它的整体性，但我转而关注与话语渗透相关的文化的客体化——即，建构有边界的文化客体的企图——这个过程悖谬似的证明了这些客体的缺席。”Richard Handler，Nationalism and the Politics of Culture in Quebec（Madison：University of Wisconsin Press，1988），39，27.

[247] 参见我的In My Father’s House（New York：Oxford University Press，1992），77，178；David Laitin，Hegemony and Culture：Politics and Religious Change among the Yoruba（Chicago：University of Chicago Press，1986），7-8；Johannes Fabian，Language and ColonialPower（Cambridge：Cambridge University Press，1986），42—43。还可以参见Iver Peterson，“The Mire of Tribe Recognition，”New York Times，December28，2002。

[248] Kymlicka，Multicultural Citizenship，104.

[249] Margalit and Raz，“Self-Determination，”445.

[250] 这个观点是我所说的让种族成为一种历史产物的尝试，参照In My Father’sHouse，32。

[251] Walter Benn Michaels，Our America：Nativism，Modernism，and Pluralism（Durham：Duke University Press，1996），181—182.在其他地方他写道，“20年代的文化认同预设了……对种族的文化期待：成为一个纳瓦伙人你必须会做纳瓦伙的事情，但除非你已经是一个纳瓦伙人，否则你做的事情不会真的被算作是纳瓦伙的事情。”因此：“对文化认同的论述需要一个种族的要素。因此，只要我们的文化仍然只是我们做的和相信的东西，这种描述就是无力的。换言之，一些东西属于我们的文化这个事实不能被算作我们行为的动机，因为如果它确实属于我们的文化，我们就会去做它，如果我们不去做它（如果我们停止做它或还没开始做它），它就不属于我们的文化。（例如，说因为莎士比亚不属于我们的文化，我们就不该教授莎士比亚，如果教授了莎士比亚，就会把他变为我们文化的一部分，这是毫无道理的，但同样地，说因为他是我们文化的一部分我们应该教授他，如果我们不教授他，他将不复存在，这也是毫无道理的。）只有当我们认为我们的文化不是我们碰到拥有的信仰和实践，而是我们成为这类人所拥有的信仰和实践的时候，属于我们文化的某些东西才能算作是激励我们行为的动机。但这么想就是诉诸一些超越文化、不可能来自文化的

东西，因为对哪一种文化是属于我们的文化的感知必须来自它。这过去是种族的作用……换言之，文化的现代概念不是对种族主义的批评；它就是一种种族主义……尽可能说得直接一点，‘文化多元主义’是一种矛盾修饰法：因此在原则上文化多元主义承诺了认同的本质主义，它反映了认同，说得更准确一些，它表达了认同。”Michaels，Our America，125，128—129.我同意其中大部分的观点，除了将以后代为基础的认同与以种族为基础的认同等同起来的做法，以及将以种族为基础的想法与种族主义等同起来的做法。

[252] Raz，Ethics in the Public Domain，178—179.这些国家“允许”什么还不清楚；有一些批判的种族理论家如Mari Matsuda走得太远以至于建议说国家应该支持它允许的东西。参见Matsuda，“Public Response to Racist Speech：Considering the Victim’s Story，”收录于Mari Matsuda，Charles R.Lawrence，III，et al.，Words That Wound：Critical RaceTheory，Assaultive Speech，and the First Amendment（Boulder，CO：Westview Press，1993），17—51。

[253] 他们承认“群体及其文化可能是有害的，建立在对其他群体的诋毁和迫害之上”，但是，当然，在某种程度上这可能对所有群体来说都是正确的。Margalit and Raz，“Self-Determination，”449.

[254] Jon Elster，Political Psychology（Cambridge：Cambridge University Press，1993），80.

[255] Kymlicka，Multicultural Citizenship，100.参见，例如，Jean Bethka Elshtain，“Homosexual Politics：The Paradox of Gay Liberation，”Salmagundi，nos.58—59（Fall1982-Winter1983）：252—280。印度贱民的自由主义运动意味着从印度教叛逃，这常常包含着将种族宗教忠诚转向某种形式的佛教或基督教。

[256] Hobbes，De Cive（1651），chapter3，paragraph31；Mill，On Liberty，CWM18：270.

[257] 参见Taylor，“Cross-Purposes，”185。肯定还有一些前辈。如Samuel Fleischacker观察到的，对多样性的赞赏可以回到启蒙，启蒙是对“基督教先行者的普遍主义的拒斥”，他还评论了莱布尼茨的“多样性的原则”，“根据这种原则上帝将创造一个尽可能多样化的、充满了不同事物的世界，因为没有充分的理由去创造一个不那么完整的世界，也没有充分的理由在完整的世界中创造两个完全相同的事物。”Samuel Fleischacker，The Ethicsof Culture（Ithaca：Cornell University Press，1994），208，210.

[258] Chapter3of On Liberty，CWM18：274—275.

[259] Basil Mitchell，Law，Morality，and Religion in a Secular Society（Oxford：OxfordUniversity Press，1965，1970），citing，inter alia，P.E.Strawson，“Social Morality andIndividual Ideal，”reprinted in Strawson，Freedom and Resentment（London：Methuen，1974）。

[260] Mill，On Liberty，CWM18：272.

[261] 自由主义理论家——在此问题上帕瑞克和纳斯鲍姆以及其他人立场一致——为约翰·诺克斯感到忿忿不平是一件奇怪的事情。首先，尽管穆勒没有运用任何类似于后罗尔斯式的中立性概念，但在一篇反对国家专制和限制不受欢迎的观点的论文中他做出了评论。穆勒犹豫是否应该给予诺克斯的尊重形式是（用达沃尔的术语来说）“评价式的尊重”。他的评价看上去是完全合理的。鉴于穆勒的苏格兰传统，他很可能十分熟悉

诺克斯的遗产，其中之一是非常危险的不宽容。1559年春天在佩斯祈祷时，诺克斯唆使暴徒洗劫和掠夺天主教教堂和修道院。他常常宣称，每个新教徒有权屠杀天主教徒："偶像崇拜者"必须"死于"上帝的子民之手。他"对英国的简短告诫"是驱逐"天主教会的渣滓"。当红衣主教比顿被刺死时，他兴高采烈。（在他的《苏格兰宗教改革历史》中他回忆说，"我们愉快地记录这些事情"。）他制定了一部"信仰告解"书，批准对参加弥撒的人处以死刑。当玛丽·斯特沃特的秘书大卫·瑞奇被她前面的一伙男人刺死时，诺克斯宣称这个行为是最正义和值得赞扬的。更不用说他最著名的书《反对女权的荒唐统治》（1558）。（"擢升一个女子至优越的、统领的、掌权的地位，让她凌驾在城邦、帝国之上，是违背自然规律和令人嫌恶的；换一句话说，女人不应该统领任何国家，这种事既触犯了神的旨意，又破坏了公正的法则。"）没有哪一种自由主义可以允许我们在诺克斯和伯利克里之间保持中立。

[262] Mill，On Liberty，CWM18：224.正如乌代·梅达和其他人指出的那样，虽然穆勒只要求"文明社会"的成员要有自主性，但他仍然带着向往的眼神看待野蛮社会，因为他认为他们仍然享受过去时代的英雄主义和个性。梅达注意到穆勒在这个问题上态度具有两面性。在《论代议制政府》中，穆勒说"进步"指的是"精神活动、进取心和勇气"的提升，这与"原创性和创新"有关。CWM19：386.Mehta，Liberalism and Empire，101—102，103.

[263] "专制体制是一种对付野蛮人的合法统治形式，只要目的是改善他们，所采用的手段也由于实际上实现了这个目的而得到证成。作为一条原则，自由在人们还未达到能够借助它进行平等的讨论而获得改善的阶段之前，在任何状态中都是无法适用的。不到这样的阶段，人们假如有幸能找到像阿克巴或查理曼这样的大帝的话，就只要无疑虑地服从。"Mill，On Liberty，CWM18：224.

[264] 穆勒接着说，"很奇怪的是，我们有最强烈的理由相信，最早为人所知的文明是黑人文明。从他们的雕塑中可以推断，最早的埃及人是一个黑人种族：因此希腊人最早是从黑人那里学习了文明的第一课……但我又一次放弃从事实中获得的所有好处：白人比黑人天生智力优越吗，他们在天性上有能力指导黑人吗，所以因此断言白人有权通过武力或高明的技术让黑人屈从于自己，为他们设下圈套让他们生活困难，误以工作为名为自己保留愉快的兴奋是十分可怕的。"来自"The Negro Question，"Fraser's Magazine in January1850（CWM21：93）；Carlyle在前一年发表了他的论文，1853年他又重印了这篇论文，题目略作修改，"Occasional Discourse on the Nigger Questions."

[265] 1862年1月他在Fraser's Magazine（CWM21：138）上发表了一篇名为"The Contest in America"的文章，这篇文章支持英国自由党鼓吹的联盟。在此他嘲笑这种观念，即南方决定要脱离联盟时，其政治意志应值得尊重："首先，有必要问的是有没有询问过奴隶的意见？在评估集体意愿的时候奴隶的意见有没有被算作其中的一部分？……请记住，我们认为他们是人，应该被赋予人权。"（"人权"这个词与"自然权利"或"人的权利"相对，在第二次世界大战后流行起来。）

[266] 崇尚差异的后现代主义者有时候会号召，例如，埃德蒙·伯克就谴责英国在印度的实践。但伯克的论证也诉诸这个观念，即印度人在某些方面像英国人，不仅仅是这两个社会的高度等级性。事实上，他有关东印度的演讲充斥着欧洲的参数："如果我将这里的财产全部加起来，我可以将它与德意志帝国的财富相比。我们直接的拥有可以与奥地利支配的相媲美，并且他们在这种比较中也不会受损失。奥德的富豪也许可以与普鲁士国王相比；奥科特的富豪的领土超过了萨克森州的选民主，收入与他们持平。贝拿勒斯的王公Cheyt Sing至少可以与海赛的王子并列；坦焦尔的王公，尽管领土面积不如巴伐利亚州的选民，但收入远超过他们。帕里加尔以及北部的地主，和其他的大首领，可以与帝国的其他王子、公爵、伯爵、侯爵、主教相媲美；我满怀尊敬地

提到所有人，并肯定没有贬低那些最受尊敬的王子和达官显贵中的任何一个人。”参见埃德蒙·伯克，The Speeches of theRight Honorable Edmund Burke，in the House of Commons and Westminster Hall（London：Longman，Hurst，Rees，Orme，&Brown，1816），2：416。这选取自他的演讲“关于福克斯的东印度法案”（这篇演讲可以在E.J.Payne和Francis Canavan编辑的Edmund Burke，SelectWorks of Edmund Burke，and Miscellaneous Writings[Indianapolis，IN：Liberty Fund，1999]一书的第四卷中找到）。

[267] Bernard William，introduction to Concepts and Categories：Philosophical Essaysby Isaiah Berlin，ed.Henry Hardy（New York：Viking，1979），xvii.威廉斯提醒我们“对于一个人在他的生活中可以真正去尊敬的价值范围，或者一个社会在其公民不同的生活方式中可以去尊敬的价值范围，存在一些逻辑的、心理的和社会学的限制”。

[268] 以赛亚·伯林发现了穆勒的这种逻辑，尽管感觉他可能像复活节捡到彩蛋的贪婪的主人，或者可疑的警探，他不仅发现了它并且将它说了出来：“如果任何人论证说一种既定的、实际的或者可以达到的社会安排产生了足够的幸福——由于对人性及其环境施加的几乎难以通过的限制……最好去关注我们所有的东西中最好的，因为在所有经验的可能性中，变化都将带来普遍幸福的降低，因而我们应该避免变化，我们可以确信穆勒将立马拒斥这个论证。他的答案是我们永远说不出更大的真理或幸福在哪里。因此终结在原则上是不可能的：所有的解决方案都是试验性的和临时的。”Berlin，“John Stuart Milland the Ends of Life，”in Four Essays，182.不用说，伯林在此不仅在注释一位前辈，而且也在表达一种他认同的观点。这个论证是具有吸引力的，但它并不强迫我们同意。David Johnston就是一位，他反驳说，这种生活实验的实际价值并不像我们所想的那么高，它毁坏了人们和他们的孩子的生活。也许这个论断是这样的，实验的全部社会后果将是好的；但是如Johnston指出的，“它的力量仍然取决于你认为人类活动的长期倾向是导向进步还是退步。在一个见证了全面战争和极权专制的世纪，关于这个长期倾向的正确观点不那么清晰了。”David Johnston，The Idea of a Liberal Theory：A Critique and Reconstruction（Princeton：Princeton University Press，1996），92.这个观点只是说我们无需用对实验的武断捍卫来使自己满意。

[269] 我受惠于Gabriela Carone帮助我更清楚地看清了这个观点。

[270] Steven Wall在全面的选择和外围的选择（comprehensive and peripheral options）之间做出了区分。在他的例子中，一个全面的选择可能会致使我们去过一种基督教的生活；一个外围的选择是选择这家教会还是那家教会。Wall认为如果一个人“可以获得大量不同的选择，但在所有这些选择中没有哪个是他想象到自己可以全身心投入的，那么他并没有获得足够广阔的自主性领域”，在一个脚注中，我们遇到了那种有过度要求的人，这个人相信他/她“必须拥有成为一个奴隶主、一个奥运会短跑选手或一个有魅力的电影明星的配偶的选择。”事实上，如果所有其他选项对他们都没有吸引力，那么是他们需要变得自主，Wall总结道。但这是不对的。自主性包括了一个理性的前提，即我们是在“可以接受的选项”之中做选择——不是在道德上令人反感的可能性之中进行选择——但是否认这一点的话，那个受挫的梦想家享受的自主性就等于是一种强制幸福的理想。还有一个混淆是对计划的追求者来说“选择”在此意味着什么。有追求一种命运的选择（比如，和一个电影明星结婚）并不等于有能力选择那种命运。在任何可识别的社会中，都没有人被确保一种命运。（除去那些微小的、自己可以确保的命运。但大多数命运都包含着他人的参与。）还有一些是零和的、排他的：如果你想成为2000年的美国小姐，这就意味着你不希望其他人成为2000年的美国小姐。如果你想成为这家公司的最高行政长官，那么你的欲望的实现就会使其他人的欲望受挫，假设你并不是唯一拥有这个野心的人。所以围绕“选择”这个术语也有一些模糊的地

方。Wall对这个问题的解决方式是弱化满足条件："对选择的满足常常是有程度差别的。"Steven Wall，Liberalism，Perfectionism，and Restraint（Cambridge：Cambridge University Press，1998），140—143.

[271] 在此，盖瑞德·德沃金参考了Charles Ainslie的小鸡实验：你啄白键以防止不得不在你啄白键或避免啄红键之后你可以获得的更大的回报和更小的回报之间做选择。"如果一个人希望成为做选择和为其选择负责任的人，或者希望成为可以选择和发展人生计划的人，那么这些选择的价值就不仅在于它们创造的结果或者它们自身的价值，还在于它们构成了美好生活这个理想的一部分。让一个生活成为我们的生活的原因在于它是由我们的选择构成的，是从其他选项中挑选出来的，因此选择是这个更大的复杂体的一部分。但是，这最多可以支持这样一种观点，即在一定的选择范围内，有选项是可取的……在选择领域，以及在其他一些领域，我们必须说，适可而止。"Dworkin，Theory and Practice ofAutonomy，76，80—81.还可参见Barry Schwartz，The Paradox of Choice（New York：EccoPress，2004）。

[272] 除非在特定的环境下，例如，当A包含了B的所有价值以及B不具有的一些价值时。但没有人能够从实际的社会中推断出这一点。

[273] Galston，Liberal Pluralism，60.

[274] 偏执狂之地指的是一个拥有内部同质性的地方（一个仍然有助于人类繁荣的地方）；但你可以挑战这种描述。多样的同质性群体的存在使人们从一个群体转向另一个群体（或向另一个群体学习）成为可能。如果偏执狂之地也允许不同地区之间的移民，就像每个人要保持其特征必须这么做一样，那么外部多样性而非内部多样性这个事实不会减少选择的丰富性，以及每个地区个体的自主性和群体的相对同质性。但是你也可以论证说偏执狂之地说到底是一个拥有内部同质性的地方。

[275] John Tomlinson观察到："不诉诸简单的直觉即文化多样性是件好事去反对全球同质性很难。然而我们不得不问，对谁来说是好事？谁会来享受这些文化差异？不难看到，偏爱多样性的人可能是西方的全球文化游客或一些关切的人类学家。在广义上也许能提出支持文化一致性的更强的论证，而一致性意味着，例如，在所有文化中最大化医疗保健、营养技术、住房供应、教育等服务。显然这里还有一些与现代性文化进程相关的其他主要价值问题。它们对'文化帝国主义'的反对并不都建立在左派所说的对统治的批评上，'同质性'是一个很好的例子。冒着累述的风险，我们要问，'是谁在说？'"Tomlinson，Cultural Imperialism（Baltimore：John Hopkins University Press，1991），98.

[276] Montesquieu，The Spirit of the Laws，ed.Anne Cohler，Basia Miller and HaroldStone（Cambridge：Cambridge University Press，1989），310.

[277] David Ingram，Group Rights：Reconciling Equality and Difference（Lawrence：University of Kansas Press，2000），257.对个人主义的苛评代表着从穆勒的转向。但这个诊断是奇怪的：让Ik人苦恼的不是西方文化是不是个人主义的，而是沉重的剥夺，是政府强迫这些狩猎者离开他们的土地成为农民——一种他们从未体验过的行为所带来的后果。说到Ik人，他们许多人宁愿饿死，就像看了太多的好莱坞大片腐蚀了他们一样，这种行为显示了一种奇特的文化自恋。对生物多样性比喻的另一种批评，参见Blake，"Rights forPeople，Not for Cultures"。

[278] 拉兹说，"在一个紧密结合的政治和经济系统中，一旦一种文化成为众多文化中的一种，曾经塑造机会的实践可能反过来限制它们。它们可能与（社群成员生活的）更大的社会合法鼓励的渴望相冲突。认为多元文化的措施可以抵消这些事实是错误

的。它们也不该尝试去做。它们不该旨在保护不同文化群体原始的纯洁性。它们应该让这些群体有能力调整自身，转变为一种在更大社群中的新的存在方式。”Raz，Ethics in the Public Domain，99.

[279] Galston，Liberal Pluralism，64.

[280] Tomlinson，Cultural Imperialism，67.

[281] Stephen Macedo，Diversity and Distrust：Civic Education in a Multicultural Democracy（Cambridge：Harvard University Press，2000），2.完善论者往往对多样性的欣赏力有限。因此Steven Wall写道，“鉴于以自主性为基础的政治道德，多样性的价值在于它有助于人类的繁荣。根据这个论述，仅仅因为它们的存在有助于维持一个更多元的社会而保护那些阻碍人类繁荣的生活方式是没道理的。”实际上，他建议说，一种“拒绝将多样性本身当作善的政治道德反映了它对人本主义——这种观念认为重要的是人类的繁荣——的承诺。”Wall，Liberalism，Perfectionism，and Restraint，181，182.

第五章

[282] Considerations on Representative Government，CWM19：390，第一章第58页引用过。穆勒接着说，“任何政治制度的首要问题是在何种程度上它们有助于培养社会成员的各种令人满意的品质……道德的、智力的和积极的品质。”

[283] 对柏拉图的特征有不同的刻画。在Jowett翻译的《法律篇》第一卷中，雅典的陌生人总结说：“有关人的本性以及习俗的知识对管理它们的艺术来说将大有用处；而那门艺术，如果我没弄错的话，就是政治。”关于共和主义的复兴，尤其可以参见昆汀·斯金纳和菲利普·佩迪特的著作。我想到的还有约瑟夫·拉兹、托马斯·胡卡、乔治·希尔、斯蒂芬·沃尔等人的著作。更有争议的一种完善论是玛莎·纳斯鲍姆和阿马蒂亚·森提出的“亚里士多德式的社会民主”：它考虑的不是如罗尔斯那样的对资源的公正分配，而是为所有公民提供能力（将能力提升到某一个水平）。对他否认的那种完善论，甚至可能存在达到它的罗尔斯式的路径：如我们看到的，《正义论》赞同地提到他所说的亚里士多德式的原则，这个观念说的是，“其他方面都是平等的，人们从实现他们的能力的活动中得到享受，而且这种能力实现得愈充分，它自身愈复杂，得到的享受也就愈大。”

[284] 波普尔写道，“斯宾诺莎的政治理论的关键论点之一是，不可能知道以及控制其他人在想什么。他将‘专制’定义为想要实现不可能之事的企图，以及在不该运用权力的地方运用权力。要记住斯宾诺莎是一个自由主义者；他不相信制度对权力的控制，但认为君主可以行使他的权力达到它们的实际限制。斯宾诺莎所说的与理性相冲突的‘专制’，在神圣的计划者看来只是一个无辜的‘科学’的问题，‘转变人的问题’。Karl R.Popper，The Poverty of Historicism（London：Routledge and Kegan Paul，1974），90，chapter24.在Liberalism（1911）中，霍布豪斯写道，“有一个被称为个人自由的领域，这个领域最难定义，但它是热情激烈的冲突和人类最深层情感的舞台。思想自由——一个人在脑中形成的观念免受审查的自由——在其底部，这是个人必须去统治的内心的城堡。”L.T.Hobhouse，Liberalism and Other Writings，ed.James Meadowcroft（Cambridge：Cambridge UniversityPress，1994），13.

[285] “从那四条命令可以得出法律的定义，即法律不过是由照管社群利益的人颁布的、按照公共利益（公共的善）而来的理性秩序。”Summa Theologiae Ia-IIae q.90a.4ad1.

[286] 持这种观点的人会认为侵犯自我管理的领域有时是合法的：例如，保护他人满足其欲望的平等权利。因此假设存在不去干涉他人欲望的首要义务，并不是对一个人持有欲望的绝对的、不可反驳的声明。

[287] John Passmore在The Perfectibility of Man（New York：Scribner's，1970）第20页提供了一个的词源概要："通常被翻译为perfect的希腊语teleios，在词源上与telos（目的）相关，telo将完善与实现目的二者的关系写了进去。但是英语词perfect是从中世纪英语来的，从拉丁词perficere来的，这个词的词根是facere，意思是去制作，其前缀的意思是'彻底地'。因此，英语词perfect就词源上而言意思是'彻底地制作'，'完成'。……完善因此与目的没有太大关联。"这是对其当代用法的一些注解。尽管完善论认为政治应该促进善，这一点与罗尔斯不同，但这种观点并不认为所有人应该过相同类型的生活：密尔的完善论出自他对自我发展的个性的关切，并且他认为政府的安排应该促进这种自我发展。此外，促进并不意味最大化。完善论者可以否认人类繁荣应该得到最大化这种看法；这种观点与价值多元论是相容的。关于完善论对你的要求有多少，一个清晰且精确的论述可以参见Wall，Liberalism，Perfectionism and Restraint，7—25。既然，如我们将要看到的那样，对福祉任何合理的论述都将包含不止是主观的考虑，那么认为政府应该促进其公民福祉（为其自身之故）的观点应该被算作是完善论。

[288] 一种形式是守夜人国家的自由主义，或者其追随者喜欢称呼的"古典自由主义"。（这种刻画是有争议的；参见Emma Rothschild's Economic Sentiments：Adam Smith，Condorcet，and the Enlightenment[Cambridge：Harvard University Press，2001]。因为事实上相比"古典自由主义"，亚当·斯密与现代大写的自由主义更接近。）但并不是每种版本的消极自由主义都特别涉及最小国家：有些消极自由主义者认为消极自由的前提条件（如合理的健康）论证了一个相当广泛的国家角色。我还应当说我感兴趣的消极自由的形式是一种原则的自由主义。它假定政府可以是值得信任的和透明的。毫无疑问，这是一个乌托邦式的假设，并且有一个自由主义的传统不是建立在我考虑的论证之上的，而是建立在对政府的不信任之上的。这就是麦迪逊的自由主义，他试图建立一个相互制衡的宪法，其中没有哪一种权力可以轻易地膨胀。麦迪逊构想了一个丰富的公民社会，在其中我们置身于利益的网络，没有哪一个网络会垄断我们的关注从而成为一个决定性的大多数的基础。麦迪逊帮助设计了一个政治制度，它旨在维持一种广泛的、薄的社会身份的多样性，不允许政府干预公民的灵魂塑造。我对这些论证抱有同情，但在此我不打算考虑它们。因为我感兴趣的是那些即使信任政府，也不允许政府履行这些功能的论证。

[289] 正如我在注释6提到的。在这个问题上，James Griffin写道，"要成为完善论者，一个人不必是一元论者。你可以接受价值的多元性，这不仅是因为不同的人有不可简化的多种不同价值，而且因为对不同的人来说有不可简化的多种理想生活方式。（艺术家的、研究者的、政治家的、照顾其花园的私人公民的）不同的生活方式，就它们都是善的而言，它们可能体现了不同的理想。"Griffin，Well-Being，59.还有Raz在The Morality of Freedom第399页论证说，他对自主性的承诺包含了对多元主义的承诺："珍视自主性导向了对道德多元主义的支持"。当然，说人类繁荣可能假定了形式的多样性并不意味着任何形式都是可行的。正如我所说，完善论者就什么构成了人类繁荣确有其观点；他们并不认为仅仅如果我认为我的生活是好的，就代表我的生活确实是受到良好引导的。但是任何其他人也不这样认为。

[290] Thomas Hill Green，Prolegomena to Ethics，ed.A.C.Bradley（1883；reprint，Bristol：Thoemmes Press，1997），295.

[291] 穆勒接着说，"将这两个命题融合为一个更适用于当下情形的原则：人们越具有自保的力量并进行自保，他们就越能免遭他人的祸害；只有他们越是自助，依靠他们

自己个别的或共同的行动而不仰赖他人，才越能在同自然的斗争中取得高度的成功。”Considerations on Representative Government，CWM19：404.

[292] 比较著名地，穆勒曾说过涉己的行为会产生涉他的后果——即，如果某人“毁坏了自己肉体的或精神的官能，他就不仅给所有依赖他以取得某一部分快乐的人带来了灾祸，而且也使自己丧失了一般来说为同胞尽所应提供服务的资格”，等等。On Liberty，chapter4，CWM18：280.唯一允许干预的情况是“违反了独特的、被指派的义务”。充其量可以说穆勒看到了一个问题；但他并没有解决它。正如我们在第一章看到的，拉兹向我们证明，伤害原则可能被运用得过于宽泛了，尤其是说因为我们导致某人生活机会减少从而伤害了他这样的例子；我想再一次指出这种担心，即这个概念可能过于宽泛了。

[293] 平均主义者可能会好奇，为什么锡克教徒（这个例子我在第三章中曾提到过）在此符合豁免的条件，而那些对不带头盔有同样强烈偏好的世俗主义者却不在考虑之内。Brian Barry在Culture and Equality，44—49中对此给出了有力而清晰的阐释。巴里写道，“我们必须坚持否认某些群体的平等机会（例如，一项禁止锡克教徒骑摩托车的法律）与一些人基于平等机会做出的决定（例如，决定不骑摩托车）之间的关键差别。”“那些相信即使带头盔骑摩托车还是太过危险以至于这不是一个理性举动的人事先就被排除在外了。我们总是根据价值观中什么是对的、礼貌的、体面的、审慎的、合宜的，来给我们可以合法地获得的选项施加限制。只有宗教信仰可以对自我满足施加限制，这个观念足以让无神论者感到受到了冒犯。”（45）回到我先前对自由实践条款的讨论，对这条思路有两种习惯性的回应。传统的自由主义的自主论者会采纳这个事实，即偏好是一种宗教或准宗教习俗，这说明了偏好被强烈捍卫的原因。（锡克教徒的身份可以被看作一个代理信息，这个事实证明了偏好的强度。）而社群主义者则谴责将身份特征与消费者选择等同起来：如果包裹头巾是由你的身份决定的，那么这不是你可以“选择”的东西。

[294] 政治秩序的存在由它给个人带来的善而得到证明：道德个人主义显然与对社会善的讨论是一致的。当然，反完善论者致力于提升公民美德的努力被认为与自主性或个性不相符。并不仅仅是完善论者受到这类指责。

[295] Stephen Macedo，Liberal Virtues（Oxford：Clarendon Press，1991），129.（在他的叙述中，这些美德对一个自由政权来说既是必要的，也是由自由政权产生的；但他也承认，这些美德如果没有补充，可能会出现短缺。）一个彻底的反完善论者可能坚持说，这些只是公民的技能，它与知道如何操纵一个投票站没有什么不同：但出于充分的理由，这不是一个吸引人的描述。回忆一下拉兹对偶然而内在的公共善做出的讨论，参见The Moralityof Freedom，198—199。“这是一种公共善，也是内在的善，这是一个宽容的社会，是一个有教养的社会，它充满了对人类的尊敬，等等。生活在有这些特征的社会中显然对个人来说是有益的。”内在的公共善（拉兹所说的“集体的善”）对个人来说仍然是善，与道德个人主义相容；它们不是泰勒断言的那种“不可简化的社会善”。显然，一个反完善论者可以接受说这些特征具有内在的善，但她坚持她促进这些善是为了后果论的原因。完善论与它的基本理由而非它的描述区分开来。想象有这样一个政治理论家，对他来说唯一真正有价值的事情是最大化政府的保险箱。小心谨慎的经验考虑致使他支持自由民主制的每一个客观特征，即使他毫不重视自由、平等或甚至人类繁荣。民主派不仅仅是那些支持民主政治安排的人；他们这么做是出于民主的理由。事关紧要的是这些理由是否包含了政治权威可能会促进的一种善观念，一种人类繁荣的理想。

[296] Amy Gutmann，Democratic Education（Princeton：Princeton University Press，1987），46.

[297] 当然，有些传统假定我们可能在某种意义上不只拥有一种人生。探索这类传统中是什么让人拥有一系列生活是个有趣的问题。因为在这类传统中，例如在印度教的传统中，对后世生活的塑造反映了前世生活的事实，很明显个人对后世生活中发生的事情负有责任；因此生活的序列与我所探究的单一生活有道德的关联。但这些序列的生活与单个的人类生活还是有本质区别的，如我们现在想象的那样，因为由于记忆不能贯穿各个序列的生活，就没有一个关于整体的叙事可以在每个序列中起作用；而过单一生活的个人感觉她可以将她生活的每一个阶段融合为一个单一的故事。（这就是丧失记忆让患有阿兹海默症的人如此沮丧的原因之一。）因此即使不同世的生活之间有道德关联，它们之间的关联与它们内部的关联也极其不同。有关我们是否在事实上拥有不止一个人生的争论在某种意义上例证了我在第六章末尾“竞争性的善、竞争性的上帝”小节中讨论的传统之间的形而上学的分歧。

[298] 德沃金定义了我所说的这种野心：“一些人的野心包括他所有的品味、偏好、信念以及他整个的生活计划：他的野心赋予他理由或动机去做出一个决定而非其他的决定。”Dworkin，Sovereign Virtues，322.还有一些术语被发展出来用于指这类核心的兴趣，它们包括“整全的目标”（comprehensive goals）以及“全球性的欲望”（global desires），我稍后将用到它们。

[299] 在拉兹看来，“一个人的福祉在很大程度上依赖于社会规定和决定的追求和行为能否取得成功。”我们“统合性的目标”尤其证明了或者说建立在“社会形式”之上。他写道：“许多选择项的存在部分由特定社会条件的存在构成。你不可能成为一个律师、一个外科医生或者一个精神分析师，如果这个社会根本不存在这样的职业……成为一个建筑师或结婚的选择同样如此。当然你不必生活在一个社会中才能常规性的设计房屋，或者与另一个人同居。但这与成为一名建筑师或者结婚不一样。建筑师是一个社会认可的职业。”稍后他又写道，“那些看上去没有从社会形式中获得个性的行为事实上已经得到了。观鸟看上去是任何有视觉的人在鸟附近都可以做的事。这是很容易做到的，除非他想成为一个鸟类观察家。只有在一个至少一些其他鸟类追踪行为被看作是休闲活动，进一步而言人们对自然生活共享特定态度的社会中，他才能成为一个鸟类观察家。”Raz，Moralityof Freedom，309，205，311.请注意这是如何与他对伤害原则的阐释相联系的。如果伤害一个人就是减少他的自主性，而支撑他的自主性的是社会形式的话，那么伤害原则就成为一个很低的门槛——显然这个门槛太低了。值得强调的是所有类型的国家行为都可能产生各种各样预料之外的后果，其中一些在性质上是相同的。

[300] Alexander Hamilton，John Jay，and James Madison，The Federalist：A Commentaryon the Constitution of the United States（New York：Random House，Modern Library，1941），335（No.51）。

[301] Harry Frankfurt，“Freedom of the Will and the Concept of a Person，”in TheImportance of What We Care About：Philosophical Essays（New York：CambridgeUniversity Press，1988），19.

[302] Frankfurt，“The Importance of What We Care About，”in Frankfurt，TheImportance of What We Care About，83，91.

[303] 参见Michael Stocker，Plural and Conflicting Values（Oxford：Clarendon Press），211—237，以及Thomas E.Hill，“Weakness of Will and Character，”收录于Autonomy andSelf-Respect，118—137；David Pears，Motivated Irrationality（Oxford：Clarendon Press，1983）。有关自制力的文献浩如烟海，有论述论证说如果自制力是一个连贯的概念，它只不过是对多元和无共同标准的价值的一种回应。但我在这里对自制力概念的运用接近我们民族心理学的常识。

[304] Rom.7：19（King James Bible）.

[305] Jon Elster对“自我约束”的结果的探讨做得比其他人都多，可以看他的UlyssesUnbound（Cambridge：Cambridge University Press，2000）以及Strong Feelings（Cambridge：MIT Press，2000）。有关自由民主制如何对待那些有严重理性缺陷的人的问题，深入的思考可以参见Judith Lynn Failer，Who Qualifies for Rights？Homelessness，Mental Illness，and Civil Commitment（Ithaca：Cornell University Press，2002）。

[306] 对自我管理卡也有一些批评。穆勒出于合理的理由对将我们与更早的自我决定绑在一起的契约持有怀疑。在Principles of Political Economy（1848）第五卷第二章的段落中，我在第一章注释14中曾引用，穆勒论证说，“个人是其自身利益的最好裁判者这个学说的一个例外是，当一个人现在试图一劳永逸地决定，他在将来以及遥远的未来最大的利益是什么。”我假定我高一阶的欲望是稳定的，但如果它变化怎么办？难倒过去的我的同意，或者将来的我的同意，就构成正当理由让我忽略我当前的欲望吗？“不要做你以后会后悔的事”听上去像是一个合理的命令，但这会造成对将来自我的专制。我可能知道，我将来一定会后悔做了某事，但我仍有理由去做它。我们都很熟悉这样一种人类倾向，就是不去计算将来的功利；但不计算过去的功利更苛刻。我昨天吃了一个樱桃派，今天的我可能对此无所谓，明天的我则有可能会后悔；但是当时阻止我可能是对我的偏好的巨大侵犯。假设一个医生告诉一位80岁的临危病人，如果他之前过节制的生活，那么他可以再多活十年。这个80岁的病人临死前躺在病床上，虔诚地希望他曾经做到过：他将这几十年来的烹饪乐趣看作毫无意义的，如果可能的话，他愿意让青年时的他喝几十年稀粥。但怎么做得到呢？将来的自我对现在的自我没有绝对的权威，即使能预测到我们偏好的不一致，这也不是非理性的标志。还有可能，像《肖申克的救赎》中的场景那样，我要在监狱里服刑四十年。由于我极端的幽闭恐惧症，我知道这些日子将会像在地狱，我在考虑自杀。一个朋友指出，如果我能度过这四十年，我会很开心我坚持下来了，很有可能我还能再愉快地度过三四年。我知道他是对的。但我对此能给予多大的权重呢？八十岁的老年自我不会面临四十年的牢狱之灾；只有现在的我面临着此。

[307] 当然，给弗洛伊德注射吗啡，违反他的意愿（他清楚地、稳定地、反思性地表达了他的意愿），会侵犯他的自主性：即使是彻底的享乐主义者也会担心随之而来的沮丧会超过吗啡注射减本身。如果你不是一个享乐主义者，你可能（1）将自主性看作一个人福祉的一部分；或者你可能（2）认为自主性与福祉是相冲突的，没有迫切的理由将后者置于前者之上。在任何一个事件中，都有足够的证据表明生理的痛苦并没有否定福祉的可能。更具挑战性的例子是弗洛伊德最后的日子：从接受放疗和骨髓移植的青少年癌症患者的例子中，我听说了一个意料之外的结果。研究者用标准的问卷要求他们评估他们的福祉，包括他们的生活质量，他们的生理能力等等。让研究者感到困惑的是，虽然这些病人很虚弱，在接受最痛苦的治疗，但他们对自己福祉水平的评价比邻里那些健康的孩子还要高。这种痛苦的治疗为前者提供了一种可喜的目的感，这种目的感是那些没精打采的（虽然健康的）孩子所缺乏的。这些病人受苦是为了治愈疾病这个目的，这一点他们很清楚。但如果他们感受不到，或者实验治疗无效怎么办？如森在他的论文“多样化的功效”中指出的，我们对生活在愚人天堂中的人感到抱歉；但一旦他醒悟，我们会对他感到更抱歉。森说，“满足欲望的事实与意识到欲望都是相关的。”“Plural Utility，”203（。通常，告诉一个人他已故的妻子曾经秘密地做过别人的情妇，这不是善良的行为。）但是，一旦研究人员发现实验性的治疗不起作用，他们有道德义务告诉这些病人，并且立即中止治疗。

[308] Nozick，Anarchy，State，and Utopia（New York：Basic Books，1974），42—43.欲望不能简化为体验，这并不意味着不存在体验的需求。这种情况已经用一阶欲望和二阶欲望加以分析过了；也许一阶欲望是感觉好像写了一部小说，而二阶欲望认

为，只有客观地完成了这个任务才是一阶欲望的真正满足。让我把它合理化。沃特·斯科特先生，根据他自己的论述，曾经写过一部小说，《拉马摩尔的新娘》。在一种混乱的状态中，他感觉他记不起其中的任何人物和情节。把这种情况推向极端，想象一个对写作小说没有清晰印象的小说家，根据小说家不知情的安排，小说以笔名出版了。出版很成功，这一切没有引起他的注意。（因此，他对这本书没有虚假信念，因为他对此根本没有信念。）这是体验机问题的反面：在此有人成功地出版了小说却对此没有确信。

[309] Cass Sunstein在他的论文“Preferences and Politics，”Philosophy and Public Affairs20，no.3（1991）中从这种思想出发开展了范围广阔的工作，我将更详细地谈到这一点。

[310] 一些有用的文献概括，可以参见Gerd Gigerenzer，Calculated Risks（New York：Simon&Schuster，2002）；Heuristics and Biases，ed.Thomas Gilovich，Dale Griffin，andDaniel Kahneman（Cambridge：Cambridge University Press，2002）；Massimo Piattelli-Palmarni，Inevitable Illusion（New York：John Wiley&Sons，1994）。我们的一些认知失败与世界无关，与冲突的欲望无关，而与我们无法预知我们自己的情感状态有关。例如，在心理学的文献中，最近讨论得很多的是“情感预测”（affective forecasting），以及在预测什么令他们快乐方面人们屈从的偏见。

[311] Mill，On Liberty，CWM18：274.另一方面，提供错误信息干扰了我们计划的实施；而在它干扰计划成功实施的地方，它尤其因此原因而受到反对。

[312] Sunstein，“Preferences，”12.

[313] Mill，Utilirarianism，CWM10：211.

[314] Sidgwick，The Method of Ethics（Indianapolis：Hackett，1981），111.

[315] Carl Dennis，Practical Gods（New York：Penguin，2001），72.

[316] 邪恶博士是美国电影《王牌大间谍》中的人物，“迷你我”（Mimi Me）是邪恶博士制造的克隆人。——译者注

[317] 显然，这个假设是可以被驳回的。事实上，一个第一人称、有知情偏好的理论家很容易回避那些有不同口味的反例。也许存在一个心理上可能的世界，在其中你喜欢管风琴，而在另一个世界中你喜欢室内乐，但你不会在一个世界中同时喜欢两者。现在我们说不清“超大我”会喜欢哪种音乐。这个例子想要说明的是通过完全信息并不能最好地理解口味的形成。流行音乐的市场分析师会区分人们听了一遍给出很高评价的歌和他们听了八九遍才喜欢的歌（但也许听了七十遍后会厌恶）。不管这些口味是如何形成的，它们似乎与认知没什么关系。重复接触某物会产生因果联系，这不（应该）归于“完全信息”。因此你也许会说，当涉及这类审美选择时，对知情欲望的叙述应该遵从我们的实际欲望。（对价值多元主义的热衷者来说，显然这类问题是普遍存在的。）

[318] 这种考虑与斯坎伦对是否第一人称比第三人称更能阐释福祉的问题持有的怀疑是一致的。总之，斯坎伦说，如果我想要某物，并且有理由想要某物（比如说，威尼斯），我们并不需要补充说什么来坚持这一想法，我们有这样的欲望也对它将如何影响我们的福祉有一些看法；我就是想要这个东西本身。Scanlon，What We Own to Each Other，134—135.相比，爱你的上帝希望你的竞选能成功，因为他关心你的福祉。

[319] 无所不知的恩人这类例子有一个问题：为什么他们不直接告诉你会发生什么呢？斯坎伦（ibid.，135）提供了一个类似的例子：“例如，假设我有很好的理由去追求作为艺术家或者劳工组织者的事业，即使这么做会使我的福祉的下降，因为追求这类生活包含着困难和不便。再假设若没有一些朋友或家庭成员的帮助，我不可能这么做。那么他们有理由帮助我吗，即使这些帮助不会增加我的福祉？在我看来他们可能还是会。”但是在这个例子中，我们的直觉不那么确定是有原因的：作为凡人，我们怎么确定你的福祉会被削弱呢？你是否考虑周全，有良好的理由去过一种会降低你福祉的生活呢——你的决定是否说明了某种认知的无能或对未来困难的低谷？最后，当然，到底福祉意味着什么呢，是否你放弃一个相当全面的目标就会增强你的福祉呢？

[320] “有可能，出于他/她有知情的欲望，他/她有理由去做那些事情，但这并不是确定的”（Scanlon，ibid.，115）。因此，即使并不是我们所有的偏好都应自动地获得尊重，我们也不该把简单的欲望满足等同于无物：公职人员犹豫地假定，他们比我们更清楚我们的欲望，或者他们可能招致伯林警告的对“积极自由”最严重的侵犯。参见伯林有关利用人民“真实”欲望的警告，“Two Concepts of Liberty，”in Four Essays，133—134.在下一节中我将进一步探索过度理性主义的幽灵。

[321] Griffin，Well-being，12—13.

[322] Ronald Dworkin，在Sovereign Virtue第272页中用他的“挑战模型”来反对通过“从人们的观念和想象中清除坏的选择的教育限制和设置”保护人们不去“选择挥霍的或坏的生活”。（也可参见Wall，Liberalism，Perfectionism，and Restraint，224—225.）但做这个判断要求对实质善的某种欣赏；当然，幸福的例子的存在代表了对挑战模型的拒绝。

[323] Derek Parfit，“What Makes Someone’s Life Go Best，”in Reasons and Persons（Oxford：Oxford University Press，1986），499.（批评者有时反对“客观清单”的做法，因为它们太狭窄，过于用一种尺度来衡量所有事物了：但清单如果范围太广就会变得不太确定了。）Jame Griffin在Well-Being中尽管宣称他放弃了客观清单的论述，但他提供了一个生命目的的目录，他把它叫做“藏在完善论中的真理”，它具有一个客观清单的某些特征。

[324] 帕菲特看来同情这样一种混合了享乐主义和客观善的论述：当且仅当你参与一种客观上有价值的活动且你也愿意这么做的时候，你的生活才有价值。而斯坎伦认为福祉概念并不仅仅只在第三人称的语境下起作用；从第一人称的角度看，他建议说如果以我们的“理性目标”来谈论我们的成功我们就会得到我们想要的东西。但知情欲望的论述引入了理想的行为者概念，他们常常心照不宣地采纳第三人称的视角。当然，一个善意的观察者必须对我们的实际欲望是敏感的：“成为你能成为的”不是理性的命令。正如Richard Arneson合理建议的，“一个拥有全部信息理性的人在经过充分考虑后也许会偏爱一种成就较小、痛苦也较小的生活，而非成就更大、痛苦也更大的生活。”Arneson，“Perfectionism and Politics，”Ethics111，no.1（October2000），54.

[325] Gerald Dworkin，“The Concept of Autonomy，”in The Inner Citadel，ed.JohnChristman（New York：Oxford University Press，1989），60.

[326] Sunstein，“Preference，”13；尽管他讨论的是作为整体的社会，而不是社会中的派系。

[327] 在这些崩溃的事物中，也许能识别出两组不同的派别，它们的侧重点不同：一些主要想揭露公认的事实承载的价值属性，另一些主要坚持价值的事实属性。也许值得

指出的是，你不能通过向我们表明科学既包含了事实也包含了价值来说明这种区分已经崩溃了。安斯康姆式的相对粗糙的概念在此是有帮助的。甚至许多道德实在论者在粗糙的事实和“道德的”事实之间做出区分也没有困难；相对于将他说成是一个勇敢的人而言，对一个人勇敢行为的描述是粗糙的。

[328] John Locke，Two Treatises of Government，chapter6，section63.

[329] Richard Braithwaite，“An Empiricist’s View of the Nature of Religious Belief，”in The Philosophy of Religion，ed.Basil Mitchell（Oxford：Oxford University Press，1971），72—91.

[330] 在2001年4月初的一次杜波依斯讲座上，Brent Staples的一番讲话吸引了我的注意，他讨论了在这些演讲基础上写成的一本书。他友好地向我推荐了Robert P.Stuckert的文章，“African Ancestry of the White American Population，”Ohio Journal of Science58，no.3（May1958）：155。这篇文章讨论了它质疑的一个统计模型和数据种类，并得出结论说：“这个研究提供的数据表明，在没有非洲背景的白人当中，流行的信念是无效的。超过两千八百万的白人有非洲血统。”而这只是半个世纪以前。

[331] Griffin，Well-Being，136.

[332] Mill，On Liberty，CWM18：244.

[333] John Robinson，Honest to God（London：John Knox Press，1963）.

[334] 有时候那些受到威胁的其他人就是他们自己的孩子，而他们受到威胁的方式就是被变成拥有受损认同的人。正如我们将要讨论的，孩子们在没有真正拥有认同之前不会去尊重他们的伦理认同。因此我们不去干预拥有伦理认同的人这不是一个特例。

[335] 顺便说一下，这是很难（即便在原则上）区分论证的中立性与结果的中立性的一个好例子。分类实践的目标并不在于公布已发布的身份：因此它们并不仅仅因为在结果上是非中立的就符合资格。毕竟，它们将一个有争议的概念当成了公认的概念，因为这个原因它们的论证是非中立的。如我们早先看到的，社会以这种方式维持的每一种认同都被政府承认的事实改变了。美国的“拉美人”作为一种社会目的而存在包含了墨西哥裔的美国人，波多黎各裔的美国人，以及来自拉丁美洲和加勒比海说西班牙语的数十个国家的移民，而这部分是因为美国政府将这些人看作一个集体。由于创造这些社会认同的目的在于改造这些认同以及改变拉美人的伦理前景，所以出现了许多国家行为；例如，在这些国家行为当中，为成年人提供的双语教学允许他们在维持一种语言认同的同时被融合进美国社会。

[336] 当一个公司基于理性的理由（例如，利润最大化）而发生歧视时，“理性的”歧视——或者肯尼思·阿罗和埃德蒙·菲尔普斯分析的“统计的歧视”——出现了：例如，为了节约信息成本。一些保守主义者声称，自由市场将自动消除歧视，与这种看法相反，菲尔普斯与其他人认为，在很多情况下，国家的干预可能是必要的。针对个人的公共行为都是建立在一种统计的刻板印象上的，如果她事实上不具有群体的典型特征，那么我们没有理由将这种印象强加于她。如果你去考虑不符合特定职位需要的群体成员，那么经济的头脑会提出反对，因为将他们考虑进来比事先将他们排除出去需要付出更大的搜索成本。如果这些成本过于高昂或者它们给一些雇佣者带来了更大的负担——因为它们大部分的竞争是与那些在无反歧视法环境下运作的公司展开的，那么有理由在此提供补贴。但看上去没有足够好的理由来证明为什么对商业成本的考虑应该压过对有资格但无代表性的群体成员的考虑。不管是普通的公共权利还是特殊的民权总是有成本的，它们并非总是由国家来承担的。如果造成这个群体符合资格的成员过少，原因是历史的非正义或者目前的歧视，那么不应该让商业成本自动地压过寻找潜

在雇员的成本。

[337] 517F.Supp292（N.D.Tex.1981）和766F.2á（8th Cir.1985）；这两个案例在罗伯特·波斯特编辑的Prejudicial Appearances：The Logic of American AntidiscriminationLaw（Durham：Duke University Press，2001）一书中有所讨论，第30—31页。我在这里的讨论部分来自“Stereotypes and the Shaping of Identity，”这是对他的论文做出的回应，文章也收录在这本文集中。

[338] 我们也不一定希望他们看到Thomas C.Grey，“Cover Blindness，”收录于Post etal.，Prejudicial，85—97。

[339] Post，et al.，Prejudicial，22.

[340] Ibid.，16—17；13，citing Mueller v.C.A.Muer Corp.，a Michigan case.

[341] Post et al.，Prejudicial，30—33.一旦我们接受波斯特对美国反歧视法的这种刻画，法官、立法者和公民就要着手处理这一问题，即需要补救哪种令人怨恨的公共行为。我们无法审慎地处理所有这些问题，例如，将旅馆中相较于白人顾客对黑人顾客更缺乏礼貌视为犯罪。我认为存在一种聚焦这些讨论的明显方式。这就是去询问一种公共行为的形式对于维持性和种族的不平等有多么重要。由于种族主义和性别主义是系统化的和模式化的，而非仅仅是个体偏见的偶然集合，因此这是一个合理的问题。我还以为，那些认为要求雇主允许男性雇员留长发不合理的法官将其理由正确地建立在这个事实之上，即相比那些贬低女性的形式，这些雇主的偏好（即不允许男性雇员留长发）微不足道。类似地，要求莫尔豪斯学院招收更多的白人学生并不会降低美国的种族不平等，而让那些在历史上排斥黑人的精英学校招收黑人学生则在这个方向上迈出了一大步。

[342] John Locke，Some Thoughts Concerning Education，ed.James Axtell（Cambridge：Cambridge University Press，1968），112.对洛克的个性思想的有价值的讨论可以参见UdaySingh Mehta，The Anxiety of Freedom（Ithaca：Cornell University Press，1992），119—167。

[343] James Mill on Education，ed.W.H.Burston（Cambridge：Cambridge UniversityPress，1969），41.

[344] Bruce Ackerman，Social Justice in the Liberal State（New Haven：Yale UniversityPress，1981），159.

[345] Michael Oakeshott，The Voice of Liberal Learning：Michael Oakeshott onEducation，ed.Timothy Fuller（New Haven：Yale University Press，1989），24.

[346] MacIntyre，After Virtue，201.

[347] Ellwood P.Cubberley，Changing Conceptions of Education（Boston：HoughtonMifflin，1909），15—16.参见Macedo对这个问题的讨论，Diversity and Distrust，91，以及Eamonn Callan，Creating Citizens（Oxford：Clarendon Press，1997），172。

[348] Macedo，Diversity and Distrust，134.“建立一种共同的政治文化是必须完成的任务，如果不是通过我们所知的公立学校，那又能通过什么呢。”在这个方向上你可以走得很远；他批评杜威就走得过远了。（他谨慎的结论是：“我们应该宽容不宽容者，只要他们不威胁到自由制度的存活，但我们无需卑躬屈膝让他们的生活变得便利。”）

[349] Callan，Creating Citizens，145，146.

[350] 也就是说，当最低限度或“足够好”的关怀无法提供时，国家可以合法地进行干预。如果你认为最大化的概念是不连贯的（可能因为价值无共同标准），你可以坚持一个令人满意的要求。在此还有其他一些复杂的考虑：教育与弹钢琴不同，它是强制性的；学校是一种超出直接家庭领域的制度；不能最大化其他人的福祉与伤害或降低他目前的福祉是不一样的。

[351] 公立教育遭遇的“伦理”挑战并不总是由课程本身挑起的：在威斯康星诉约德案中，阿米什人争辩说，不管教他们的孩子什么，八年级以上的义务教育破坏了他们的生活方式：强迫孩子们在教室里而不是农场度过是成问题的。在这个案子中，最高法院认为，“说为孩子在现代社会中过主流的生活做准备，八年级以上的义务教育是必要的是一回事，而如果教育的目标被视作是为孩子过一种分离农业社群的生活（这是阿米什信仰的基石）做准备又是另外一回事了。”从本质上讲，他们对待遵从旧秩序的阿米什人（以及保守的阿米什人门诺派教成员）的态度就像对待保留区的美国土著人一样——并不真正是美国公民，而是作为他者置于其中的良性容器而存在。

[352] 也许我应该添加上这个，据我所知，在宪法第一修正案审查的重大案件中，没有有关教学风格的案例（例如，一个宗教请愿者认为它是不必要的负担）。因而，有可能很难唤起对建构主义教学法的经验支持：显然，一定数量的“情境主义者”研究表明，课堂行为是只属于课堂的，它不会必然超出那个语境。

[353] 穆勒接着说，“在我看来这些行为是对孩子的犯罪，是对一般意义上的同胞的犯罪，是对在一个人看来最恐怖的抽象真理形式的犯罪。”The Later Letters，1849—1873，CWM16：468.

[354] Stephen Bates，Battlegroup：One Mother’s Crusade，the Religious Right，and theStruggle for Control of Our Classrooms（New York：Simon and Schuster，1993）。

[355] 参见Macedo，“Transformative Constitutionalism，”73：“由于一种自由主义的公共道德总是（或多或少的）处于即将到来的状态，当这么做可以将他们纳入公共道德秩序（当它有助于将一个权宜之计转化为一组更深的共享原则承诺）时，我们应该接受这些异见者。拒绝容纳有关公立学校的宗教抱怨会不会把他们赶出公立学校，驱赶进基督教学校呢？如果是这样的话，那么我们就找到了一个为容忍做辩护的有力的实用主义论证。”

[356] 正如Mele，Autonomous Agents，第185页注意到的那样。对从“随后的决定”或“预料中的决定”中产生出的家长制论证的有用分析，参见Kleinig，Paternalism，55—67。

[357] Mill，“Nature，”in Three Essays on Religion，CWM10：396.

第六章

[358] 我进入未来，肉眼看不到的遥远未来，看到世界的样子，以及所有的奇迹；看见天空布满魔法般航行的商贸船队，驾紫色微光的飞行员带着昂贵的货物降落；……直到战鼓平息，战旗卷起在人类的议会，世界的联邦。Alfred，Lord Tennyson，“Locksley Hall”（1842）.

[359] Marcus Aurelius，Meditations（New York：Penguin，1964），188，Maxwell

Staniforth翻译并为此书写了序言。

[360] Staniforth，introduction to the Meditations，18.有反对者说Staniforth对玛克斯·奥勒留采取了一种基督教化的解读；但是西方的基督教本来就是一种相当斯多亚化的宗教。

[361] Dworkin，“What is Equality？Part2：Equality of Resources，”Philosophy andPublic Affairs10，No.4（Autumn1981）：283—345；在Sovereign Virtue的第二章中稍有修改后重印；Rawls，A Theory of Justice，457；Nozick，Anarchy，State and Utopia，185。诺齐克的克鲁索只有当出现不同程度的繁荣后才意识到对方的存在；岛屿孵化者的自信是探索社会合作和罗尔斯的分配正义问题之间关联的一种手段。

[362] 尽管存在这种理论上的个人主义，如查尔斯·贝兹观察到的那样，“常识性的道德思想”假设，一方面“为了国内政治生活的稳定和凝聚力，政府可以合法地限制移民”，另一方面“政府可以在收入再分配上花更大力气去帮助改善国内穷人的生活，而不是其他地方的穷人的生活，即使相比那些穷人，国内穷人的生活已经得到了改善。”做这些假设与个人主义是一致的，我们应该通过它们为个人服务的方式来表明这些原则的正当性。贝兹不是唯一认为论证负担难以满足的人。Charles R.Beitz，“Cosmopolitan Ideals and NationalSentiment，”Journal of Philosophy80，no.10（October1983）：592.正如贝兹的写作证明的那样，政治理论家开始挑战这些议题的历史边缘。一些这样的工作接下来会讨论到。但国家对外国穷人的义务问题自从Henry Shue的著作Basic Rights：Subsistence，Affluence，and American Foreign Policy（Princeton：Princeton University Press，1980）之后开始引起关注，只举一个突出的例子，迈克尔·沃尔泽在《正义诸领域》中提供了有关成员身份政治道德的生动文献。查尔斯·贝兹和托马斯·博格多年来为思考顺应个人主义、普遍主义和平等的全球正义而雄辩呼喊。或者用博格的话来说，普遍性（意味着每个人是受到关注的平等单位）和一般性（意味着对每个人而言他们是平等的关注单位）。Thomas W.Pogge.“Cosmopolitanism and Sovereignty”，Ethics103（October1992）：48—49.

[363] 你可能想要取消这种在信徒和异教徒（或者这里的基督徒和异教徒）之间划分世界的信条；但人们可以皈依伊斯兰教或者基督教，所以你的立场在那边取决于你可以对某个特征做什么。

[364] 参见Susan Wolf，“Morality and Impartiality”，Philosophical Perspective6（1992）：243—259；以及William Godwin，Enquiry：Concerning Political Justice and Its Influence onMorals and Happiness（Toronto：University of Toronto Press，1946），1：128。

[365] Charles Dickens，Bleak House（Oxford：Oxford University Press，1996），47.

[366] 她接着说，“诱惑者直接带着他们的诱饵将你圈养，撕掉了羊皮纸；拒绝填满表格”。她说，这种自由是“有教养的人的女儿”的独特领地。Virginia Woolf，Three Guineas（New York：Harcourt，1938），80，78.我们注意到在她二十世纪三十年代晚期的作品中，伍尔夫看上去坚信国外若隐若现的邪恶势力和根植国内的邪恶势力在道德上是等价的——她平等地探究了“独裁的不平等，不管它是在牛津还是剑桥，白厅或唐宁宫，反对犹太人或妇女，在英国或在德国，在意大利或在西班牙”（103）。她坚持认为在英国一个妇女在政治上是个外来者。她会说，“我们的国家在历史上的大多数时期都把我当作一个奴隶……因此如果你坚持说在战斗中保护我或我们的国家，让我们清醒而理智地来理解它吧，你的战斗满足的是我不能分享的一种性本能；是我没

有分享也可能不会共享的好处；它没有满足我的本性，或者保护我自己或我的国家。因为一个外来者会说，‘事实上，作为一个女人，我没有国家。作为一个女人，我不想要国家。作为一个女人，我的国家是全世界’”（109）。在此一种集体认同以另一种集体认同（她的性别，与她的性别共存的被剥夺了继承权的政治阶级）的名义被否定了。

[367] “Patriotism or Peace？”in Tolstoy的Writings on Civil Disobedience andNonviolence（New York：New American Library，1968），75，107.马克思—列宁主义对待世界主义的态度暧昧不明。布尔什维克革命党人研究的本文大多敌视民族主义：“工人阶级没有祖国”，马克思和恩格斯写道，当然，他们开展的运动不仅仅是国际歌的问题；然而，与此同时，马克思避开了世界主义，就像避开资本主义的污水一样。斯大林臭名昭著的反犹运动在“反犹太医生之密谋”中达至顶峰，他常常批评“无根的世界主义”滋生了“反爱国的观点”。

[368] 这个问题第一次是1962年由恩克鲁玛统治的加纳的主要反对党领袖J.B.Danquah向他提出的，后来他作为政治犯因医疗上的忽视而死于狱中。参见Joseph Appiah，JoeAppiah：An Autobiography of an African Patriot（New York：Praeger，1990），266。我父亲分别被三个政权囚禁过；尽管从来没有任何指控或审判，但表面的理由是：监禁他是反对煽动暴乱而采取的一些措施。例如，在六十年代早期的加纳议会中，他与恩克鲁玛日渐专制的政策做斗争。十几年后，他发现自己被关在监狱的十二号房间里；他的一个狱友是一个多年前离任的领袖Akwasi Afrifa，他与另外几个人一道很快就被处决了；我父亲虽然受到很多威胁但幸免于难，但他自己说很可能他的命运会是另外一回事。他本可以要么通过避免政治上危险的言论，或听取安全机构成员的提醒提早离开加纳来躲过逮捕。但他都拒绝了：对加纳的忠诚和爱让他拒绝了逃离。这个政治单位是1956年由黄金海岸殖民地联盟和英国在多哥兰的殖民地构成的，他关心的是在这里建立后殖民的自由民主制的计划。

[369] 沿着这些线路的一些有代表性的论证集中关注在分配公共资源上爱国主义的偏私性问题，参见Christopher Heath Wellman，“Relational Facts in Liberal PoliticalTheory：Is There Magic in the Pronoun‘My’？”Ethics110（April2000）：537—562（此外，一组参照的论证是：国家应该优先资助它的公民，因为同一社会中人与人的不平等比“从不知道对方”的人们之间的不平等更令人反感）；Andrew Mason，“Special Obligations toCompatriot，”Ethics107（April：1997）：427—447（此外，他论证说此类义务来自公民资格的普遍价值）；Richard W.Miller，“Cosmopolitan Respect and Patriotic Concern，”Philosophyand Public Affairs27，no.3（Summer1998）：202—224（论证说一个国家必须优先资助它自己的公民以确保它自身的合法性，尤其是那些有需要的公民）。对大量还原论论述充满活力和有力的批评，参见A.John Simmons，“Associative Political Obligations，”Ethics106，no.2（January1996）：247—273。在此我应该明确我的立场：还原论的论述可以根据自己提出的条件而取胜，但它们没有抓住等待被捕捉的现象，我把它叫做偏私性的评价效应。这些还原论的论述就像巧克力的健康声明一样：它们也许可以为吃巧克力做辩护，但它们没法解释为什么人们吃巧克力。

[370] 我将忽略一些政治理论家在责任（duty）和义务（obligation）之间所做的区分。除了上面提到的这些论文，Stephen Nathanson探讨了国家忠诚和道德忠诚之间假定的冲突，“In Defense of‘Moderate Patriotism”，Ethics99（April1989）：535—552；David Miller，OnNationalism（Oxford：Oxford University Press，1995）；Martha Nussbaum，“Patriotism andCosmopolitanism”，收录于For Love of Country：Debating the Limits of Patriotism，JoshuaCohen主编（Boston：Beacon Press，1996），这本文集中还有对她的论文的一些简短回应；Samuel Scheffler，Boundaries and Allegiances：Problems of Justice and Responsibility inLiberal

Thought（New York：Oxford University Press，2001）；还有一些论文收录于The Morality of Nationalism，Robert Mckim和Jeff McMahon主编（New York：Oxford UniversityPress，1997）。

[371] Scheffler，“Liberalism，Nationalism and Egalitarianism，”in Boundaries，79.

[372] 这种办法的支持者可能也会援用阿马蒂亚·森关于“位置客观性”的讨论（这里的出发点是这种观察，即许多论断——例如，“太阳和月亮看上去大小差不多——既是依赖于位置的又是客观的。）在森提到的许多位置参数中有人们对特殊概念的知识；也许一个人的特殊关系应该参照这些位置参数来考虑。Amartya Sen，“Positional Objectivity，”Philosophy and Public Affairs22，no.2（Spring1993）：126—145.

[373] 基瓦尼俱乐部是美国工商业人士的一个俱乐部。——译者注

[374] Mason，“Special Obligations to Compatriots，”446.梅森叫我们考虑的可能性是，一个行为的可欲性有时与做这个行为的人有关：“例如，当有人需要帮助，而一个朋友提供了帮助时，不仅仅是这个人的需要得到了满足，而且友谊的好处也得到了实现。”对比一下公民资格的例子：“当一个公民因为同胞关系而帮助了另一个公民时，不仅仅是一个有需要的人得到了照顾，而且公民资格的善也得到了实现。”梅森的普遍论述与约瑟夫·拉兹在“Liberating Duties，”Law and Philosophy8（1989）第3—21页中的论述是一致的，即两个朋友之间的特殊义务可以通过内在价值、友谊的道德善而得到证明。

[375] Scanlon，What We Owe to Each Other，174.类似地，斯坎伦说，你说因为你的孩子是有价值的所以你看重你的孩子显得很古怪。Allen Wood追溯了类似于黑格尔批评康德式道德的某种论证路线。Bernard Williams捍卫了一种相关的立场。在他经常被引用到的讨论中，有一群人在海难后溺水了，有一个男人，他只能救一个人，他选择了他的妻子。如果我们说这位丈夫首先要决定的是他的行为在道德上是可允许的，那么用威廉斯的话来说，我们所设想的“这个人想得太多了”。因为“有人（例如，他的妻子）可能会期望促使他这么做的想法是，这是他的妻子（他必须要救）；而不是这是他的妻子，在那种情况下救自己的妻子在道德上是可允许的”。Williams，“Persons，Character，and Morality，”in Moral Luck，13.相似的论证可见于Lawrence Blum，Friendship，Altruism and Morality（London：Routledge，1982），以及Slote，Goods and Virtues。对这个论证精彩绝伦的总结，以及反对这种阐释对康德的捍卫，参见Henry Allison，Kant’s Theory of Freedom（New York：Cambridge University Press，1990），180—198。

[376] 的确，一个人可能在寻找一个配偶，或一个朋友；在此我们正确地使用了不定冠词。但它并没有抓住所有应该抓住的东西：例如，谁有资格做一个适宜的配偶。同样地，我们抽象地渴望机会；但我们真正看重的机会是高度特殊的，由我们特殊的野心来塑造。

[377] 然而，即使是一件衣服，你也可以想象在流行的“情感主义价值”面前，真正特殊主义的价值会如何出现。在某个地方，有一个婴儿潮期间出生的人看到他的一件衣服被偷走后非常伤心：“这是那件我曾经穿到伍德斯托克去的衣服——自从詹尼斯·乔普林在上面呕吐后从来没有洗过。”情感主义价值是保险估价师的分析中漏掉的东西。

[378] 也许值得注意的是“善良”这个词（不管是它的形容词形式还是名词形式）在词源学上与古英语中的家庭有关，它意味着一种“家庭的感情”。

[379] 对传统自由主义论证的平等为什么重要发起的一些有力挑战，参见Ha r r yFrankfurt，“Equality as a Moral Ideal，”in The Importance of What We Care

About，134—158，对于财富的分配他提议一种令人满意的方法，而不是平等主义的分配方法；Elizabeth Anderson，“What Is the Point of Equality？”Ethics109，no.2（January1999）：287—337，她提出关系的平等而非财富或资源的平等，对自由主义者来说是重要的；还有John Kane挑衅的干预，“Justice，Impartiality，and Equality：Why the Concept of JusticeDoes Not Presume Equality，”Political Theory24，no.3（August1996）：375—393，他为“给每个人他应得的”论证，而我们应得的不取决于平等原则，而取决于等价原则——“即，亚里士多德主义的比例原则”。

[380] “You Light Up My Life，”Joe Brooks做词做曲（New York：Big Hill Music Corp.，1979）。

[381] Judith Jarvis Thomson说折磨一个婴儿之所以是错误的，不是因为任何合理的道德体系说它是错误的；道德规则的体系必须从这个事实开始，即我们都发现折磨婴儿是错误的。Thomson，The Realm of Rights（Cambridge：Harvard University Press，1990），30n.19；Scanlon在What We Owe to Each Other中第391页引用了它。她的例子是没有争议的。每个人都同意折磨一个婴儿——在那种描述下——是错误的。但那种描述并不是一个平凡的限定。也许你相信部落长老的说法，你的孩子被邪恶的幽灵附身了，你“折磨”你的孩子是为了将这些邪恶的幽灵赶走，挽救他的生命，而不是像西方的医生那样在救治我们的过程中定期给我们制造痛苦。你可能会反驳说，在这种情况下，使用“折磨”这个词是不恰当的——但这种定义转向通常会导致复杂的局面。这里有一个很难回避的问题：考虑一下这个例子，一个审问者拷打一个犯人，想让他为自己的异端邪说忏悔，但他衷心地希望他的忏悔能挽救他永恒的灵魂。我们显然会同意他是在有意地折磨犯人，即使他最终的目的是为了这个犯人变得更好。

[382] Stephen，L.Darwall，“Two Kinds of Respect，”Ethics88，no.1（October1977）：38.

[383] 在一些美国黑人中流行的格言很尖锐地提出了这个问题：“‘当白人说‘正义’的时候，他们说的是‘仅仅是我们（的正义）’”。在极端的情况下，彻底的世界主义者反对局限于某个特殊社会的社会正义概念：在他们看来，“仅仅是我们（的正义）”从来不是一个在道德上可允许的划界。

[384] Margalit，The Ethics of Memory（Cambridge：Harvard University Press，2002），7，8.当然，从赖尔到格尔茨到沃尔泽一直在厚与薄之间做相关的命名区分。

[385] “关系性事实”这种运用来自Miller，On Nationalism，比较Wellman，“RelationalFacts”。

[386] 如果你承认你在社群中的成员资格但并不认为这是一种善的话又会怎样呢？（这个问题并不总会出现：在很多情况下，你应该首先定义这个社群，这样你才不会成为一个不把成员资格当作一种善的成员。但情况并不总是如此。）当然，有可能难以选择退出。（用一句意第绪语尖刻的民间谚语来说：“如果你忘记了你是一个犹太人，一个异教徒会提醒你。”）然而，如果你不愿成为那个社群中的一个好成员，你可以在里面勉强过活，遵守规则但不做更多的事。我们对你的评价很差——认为你是一个很懒的成员，冷漠，缺乏公民美德，但并不认为你是不道德的。

[387] 我们应该既承认我们对一般的人的义务，又承认对与我们有特殊关系的人的义务吗？麦金太尔在他一篇广泛讨论的文章“Is Patriotism a Virtue？”中提出了这个问题，即世界主义——用他的话说是“自由主义非人格化的道德”——如何安置自身的问题；他倾向于认为这是一种装腔作势的本位主义，甚至比这个更糟。麦金太尔为一种道德地方主义辩护——不说一般的道德，而谈论特殊社会秩序下特殊的道德；放弃抽象的理

性行为者的制高点，转而谈论这个或那个农民或四分卫——而且否认从阿基米德式的立场出发。然而他的论文考察的不是我对我的国家的态度，而是“我们”对“爱国主义”这种跨国现象的态度。世界主义不会遭遇这种不一致的特殊形式。参见Alasdair MacIntyre，“Is Patriotisma Virtue？”The Lindley Lecture，Lawrence，Kansas，1984，9，18。Thomas Hurka论证说“嵌入的自我”与国家偏私性的论辨是无关的，他有力地论辨到：“特殊主义者说，任何此类普遍主义的断言，更不用说那些无偏私性的道德，都来自一种不可能获得的立场——即，它原本是从特殊的社会认同中抽象出来的，但它却诉诸所有人类以及所有文化的成员。”Hurka，“The Justification of National Partiality，”in Mckim and McMahon，Morality ofNationalism，143.也可以参见Scheffler，“Conceptions of Cosmopolitanism，”in Boundaries，119，他指出麦金太尔同样支持平等原则与“与生俱来的特殊责任”之间的脱节，这将导致极端公平主义的世界主义。

[388] 斯坎伦，在What We Owe to Each Other第174页中写道：“友谊的价值和父母的价值并不独立于‘我们相互亏欠’的狭义的道德……它们由这种道德所塑造也反过来塑造这种道德。说它们被道德所塑造是指在我们与他人的关系中，我们必须承认他人是独立于这种关系的有道德地位的人；它们塑造了道德是指它们代表了重要的人类善的形式，如果你无法合理地反对其中的原则你就必须为它留有空间。但成为一个好的朋友或父母包含着对超越这种核心道德形式的价值的理解和回应。

[389] 例如，参见Nathanson，“In Defense of‘Moderate Patriotism’”，538。“我们可以认为爱国主义是一种美德，只要它激励的行为自身不是不道德的。只要对国家的奉献和忠诚不会导致不道德的行为，那么爱国主义就是相当值得称赞的。

[390] 你可能会反对说，根据“预知的同意”（anticipated consent）和“事后的同意”（subsequent consent）逻辑，如果另一位承诺人知道了那种情况，那么她也会同意你违背这个承诺，你不必为违反承诺而感到负罪。但你不能做这种假设。也许你许下承诺的人非常不同意你选择建筑师作为职业；或者你爽约的是一名与你相竞争的建筑师，他宁愿你没有参加这个比赛。（也许，她正因为你忘记了截至日期才选择了那一天。）

[391] 稍后我将回到这个问题；我只想说，我们在这里要小心行事。成为你父母的子女不是形而上学上偶然的事实，它通常与特殊义务相伴随。类似地，成为男性或女性是你的形而上学身份的一个必然特征，特殊义务可能与你的性别相关。一个更荒诞的例子：想象一个团体由一些在特殊日子出生的人组成，也许那天是社会上一个受人敬爱的领袖的诞辰，它要求其成员在伦理上的卓越。在一个特定时间出生通常被认为是你个人的、形而上学身份的一个必要特征。关注哪个特征是偶然的，哪个特征不是偶然的是错误的。因为一方面在这些情况下，社会认同伴随着这些形而上学身份的必然特征而产生，但并不必然被其耗尽；这些特征本身不足以建立特殊义务。

[392] Margalit，The Ethics of Memory，106.

[393] George Eliot，Middlemarch（New York：Oxford University Press，1985），835.

[394] 毫无疑问做一个好母亲比做一个曼联的好球迷更有价值。

[395] Immanuel Kant，The Critique of the Power of Judgment，trans.Paul Guyer andEric Matthews（Cambridge：Cambridge University Press，2000），121.

[396] 我希望我们清楚这一点，取决于社群的规范并不意味着伦理的相对主义：一个阿肯的男性拥有这些义务并不是“对”他们而言是真的，而是就他们而言是真的。显然，在

这个例子中对抚养孩子有一些普遍的关注：这种类型的家族体系所做的一件事情是去解决协调性的问题。如同你开车走左边还是右边的惯例一样，重要的是社群里的所有人都遵从相同的规则。

[397] 忠心耿耿的还原论者——参考威尔曼的“关系性事实”——会说我对我妹妹的义务还取决于其他一些因素（我们如何对待对方，我们是不是被共同抚养长大的，等等），因此“姐妹”这个关系性事实不是基础的事实。但这并不足以令人信服：非还原论的偏私主义者不必认为抽象描述的关系性事实提出的要求是不可撤销的；他们可以认为这种或那种历史上特殊的关系提出的要求是可以撤销的。与此同时，非还原论的偏私主义者可以用普遍的术语对特殊关系进行归类：你亏欠你的妹妹一些额外的东西，除非你有很好的理由说明你不亏欠她——也许包含了像特殊环境或她的错误行为这样的理由。

[398] 对比一下查尔斯·泰勒对黑格尔的伦理概念的分析：“伦理概念的关键特征是它命令我们使那些已经存在的东西发生。这是吊诡的说法，不过，作为我的伦理义务基础的共同生命其实早已存在。就因为它是仍在运行的事态，所以我有这些义务；我实现这些义务，从而维持这个共同生命的继续存在。因此，在伦理中，应然和实然之间没有鸿沟。”Charles Taylor，Hegel and Modern Society（Cambridge：Cambridge University Press，1979），83.

[399] Scheffler，“Conceptions of Cosmopolitanism，”in Boundaries，121.还可以参考他的论文，“Relationships and Responsibilities，”收录于Boundaries，97—110。

[400] George Sanders，“A Survey of the Literature，”The New Yorker，September22，2003，118.

[401] Craig Calhoun，“Nationalism and Ethnicity，”Annual Review of Sociology19（1993）：230；and Calhoun，Nationalism（Minneapolis：University of Minnesota Press，197），42—44.正如他注意到的那样，宗教认同很久以来就具有这种形式。

[402] Friedrich Meinecke，Cosmopolitanism and the National State，trans.Robert B.Kimber（Princeton：Princeton University Press，1970），94.最初发表于1908年Weltbürgertumund Nationalstaat：Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaats。迈内克在这里讨论的是费希特；但他在讨论洪堡、诺瓦利斯、施莱格尔时也以不同的方式表达了相同的论断。

[403] Nussbaum，“Patriotism and Cosmopolitanism，”7—8，135—136.

[404] 马志尼接着说，“他像一个精明的领班，按工人的能力分派不同的工作，把世上的人类分成不同的群体，从而播下各国的种子。”An Essay on the Duties of Man Addressed toWorkingmen（New York：Funk&Wagnalls，1898），57—58.

[405] Burke，Reflections on the Revolution in France，ed.J.C.D.Clark（Stanford：StanfordUniversity Press，2001），202.有一句古老的阿拉伯谚语看似反对伯克的观点：“我反对我的兄弟。我的兄弟和我反对我的表兄弟。我的表兄弟，我的兄弟和我反对全世界。”请注意在宗族与宇宙之间缺乏任何形式的社会组织，这可能反映了在阿拉伯世界缺乏对民族效忠的这种历史弱点。

[406] Nussbaum，“Patriotism and Cosmopolitanism，”7.参见我的文章“But WouldThat Still Be Me？Notes on Gender，‘Race’，Ethnicity as Sources of Identity，”Journal ofPhilosophy87，no.10（October1990）：493—499。还可参见

上面的注释33。

[407] 使桑德斯的构想具有讽刺意味的是，他使用的血缘关系的例子不包含我们与民族的成员身份联系在一起的自我意识的认同形式——它们甚至不包含像赏鸟这样加强了活动的社会形式。再一次地，也不难想象从非天然的特征中产生出的一种集体认同的形式。如果一些政权试图迫害左撇子——包括那些有左撇子倾向的人，你可以期望在左撇子之间很快产生出一种友爱感。

[408] Nussbaum，“Patriotism and Cosmopolitanism，”14.

[409] 我不是说任何不是国家的民族曾经都是一个国家。我的意思是，一种民族认同产生于人民对国家的反应，而不是某种自行产生出的对国家的欲望。换言之，共享一种语言、传统或实践并不会自然产生通过单一国家对共同性进行政治表达的欲望。有着明显不同起源的英国人构成了英国这个国家，美国的民族主义产生于对英国的回应，他们的领袖仍然认为他们是海外的英国人。举另外一个例子，巴勒斯坦的民族主义是非犹太人的阿拉伯人经验的产物，因为在奥斯曼帝国、英国和以色列的掌控下，它们采取了对阿拉伯人与居住在东部地中海沿岸的其他人差别对待。它不仅仅是共享的语言的产物，因为在巴勒斯坦边界阿拉伯人的方言没有明显的区别；它也不是共享的宗教的产物，因为巴勒斯坦人可能是朱斯教的教徒，也可能追随基督教或伊斯兰教的任何一个派别。一个阿拉伯的犹太人的概念或者一个犹太人的阿拉伯人的概念现在听起来很悖谬，因为它是一个政治过程的产物，而非一个自然的事实。类似地，巴基斯坦的民族主义是由英国和印度的穆斯林国家在印度次大陆的差别对待造成的；还有非洲很多的民族主义，中东和拉美的民族主义也都是对宗主国的一种回应，它们先于任何的民族认同。其中没有哪一个否认了由这些政治历史产生的民族认同的实在。

[410] 对“范围有限”的公正原则的具体阐释——比如，新西兰的正义制度只是“对”新西兰人而言的，它与法国人的正义制度相对，可以参见Jeremy Waldron，“Special Ties andNatural Duties，”Philosophy and Public Affairs22（1993）：3—30。沃尔德伦的论证支持了这种观念，即以国家为界的制度只能不武断地“适用”于这个政体的成员。

[411] 例如，参见Linda Colley，Britons：Forging the Nation，1707-1837（New Haven：Yale University Press，1992）；Eugen Weber，Peasants into Frenchmen（Palo Alto：StanfordUniversity Press，1976）。

[412] Laurence Sterne，A Sentimental Journal（Oxford：Oxford University Press，1968），62—63.

[413] 在我的经验中，当你在一个这种实践很普遍的地方说这件事的时候，人们（通常是男人）会告诉你男性包皮切除减少了患一些疾病的机会，例如，人类乳头状瘤病毒感染。根据国际机构的十几个医生研究多中心子宫颈癌的癌症研究组的调查表明，这种说法看似是对的，他们最近在New England Journal of Medicine346（April11，2002）发表了一篇文章题目是“Male Circumcision，Penile Human Papillomavirus Infection，and CervicalCancer in Female Partners”，1105—1112。但是只有包皮切除没有相应的坏处这个问题才能得以解决；而且只有这些医疗好处足以压倒任何的坏处，并且以其他方式（例如，通过良好的卫生）不可能获得这样的好处时问题才能解决。当然，这些最近的论断显然无法建立这样一个论点，即这项实践从产生之初起就是合理的，因为那时他们还不知道呢。

[414] Richard Rorty，“Justice as a Larger Loyalty”in Cosmopolitics，ed.Phengh Cheahand Bruce Robbins（Minneapolis：University of Minnesota Press，1998），73.

[415] Ibid.，57.

[416] Ibid.，55.

[417] 经常使用“文化”这个概念的一个目的是捍卫“文化的自主性”。例如，政治理论家安东尼·史密斯说，文化自主性意味着“种族社群中的代表完全控制了其文化生活的各个面向”。史密斯引用了Tomlinson在Cultural Imperialism第96页中的内容。这是一个不稳固的概念。John Tomlinson在更详尽的讨论中提出了文化自主性的问题。我们知道对一个人来说什么是自主的，或更准确地说，有潜在的实现自主性的能力。我们可以很简单地以这种方式来讨论机构的集体行为。但Tomlinson论证说，“文化自主性”要说得通，“文化需要成为免于外部控制的东西，成为行为者。对‘文化自主性’的典型讨论常常掩饰这个议题。”而试图沿着安东尼的思路搞清楚文化自主性到底意味着什么，只会让这一点变得更明显。因为，Tomlinson注意到，一旦我们引入代表机构，他们也许不会为整体的文化而辩，我们失去了文化的整体性概念：“一个文化社群中的代表可能会反对社群中其他成员欢迎的文化输入：我们在此问题上又回到了个人分析的层次。但要紧的是整体论意义上的文化是否具备自主性。这里真正的问题是，在这个意义上文化不能被看作行为者。文化甚至不能在像政府这样的社会机构行为的抽象意义上‘行为’。在此意义上，文化只是对特定历史情境下社群中的人如何行为的描述。”个别的“文化代表”可能在联合国教科文组织鼓吹我们应该关注对原著民的不当对待。“但文化自身不能说话，不能行为，因此不能说它具有自主性”。Tomlinson，Cultural Imperialism，96—97.

[418] 你可能想说在姆布蒂人（Mbuti）的生活世界和对于标准品牌营销的执行标准之间存在的重要性上的差异比起我们学者之间的争论来说大多了。但我们不该说那里有更多的分歧；我再强调一次，在我们无法比较的地方，我们也数不清。

[419] 我在这里列举了词典式的自由权利：用标准的经济学术语来说，当当事方是个人的时候，一件衬衫会被算作一种竞争性的善，而一个港口则不会。但在国家冲突的情境下，我觉得这个概念可以被有效地集体化。

[420] Nussbaum，“Patriotism and Cosmopolitanism，”9.Leopardi接着说，“我们对那些像我们的人的仇恨比对那些最像我们的人的仇恨大得多。”Giacomo Leopardi，Thoughts，trans.J.G.Nichols（London：Hesperus Press，2003），38.

[421] Michael Ignatieff，Human Rights as Politics and Idolatry（Princeton：PrincetonUniversity Press，2001），7，68.这一章对人权的讨论吸收了我对他2000年Tanner Lectures做的一些评论，它也被收录在该卷中。

[422] 具有“集体权利”（赋予群体以权利）形式的特殊法律能否在事实上为个人带来更大的福利是一个经验性的问题。它必须通过它们对个人的作用来得到证明。但我倾向于限制集体形式的“人权”。

[423] 参见L.W.Sumner在“The Analysis of Rights，”in The Moral Foundation of Rights（Oxford：Clarendon Press，1987）一文中精神的讨论，尤其是第15—31页。

[424] 在大多数方面，美国有一个极奇开阔的言论自由制度，但即使在美国言论自由也受到了限制，立法上也是如此。第一修正案不保护一个合同杀手的口头合同；它不保护欺诈或诽谤言论；它不保护追求侵权或犯罪行为的言论。因此就有一个适用范围的问题，即哪些场合适用于自由言论权。一个学生不能在课堂上任意说他想说的话；一个雇员在私人部门工作时没有宪法第一修正案赋予他的表达自由；一位顾客不能在梅西百货展示布卢明代尔百货吹嘘的价格标牌。即使在那些看上去像“公共论坛”的地方，你仍然会发现一些类似于分区限制的标志。因此，这种自由，不管多么真实，多么重

要，它并不能完全应用于你生活的大多数地方。

[425] 参见Joseph Chan，“A Confucian Perspective on Human Rights for ContemporaryChina，”in The East Asian Challenge for Human Rights，ed.Joanne R.Bauer and Daniel A.Bell（Cambridge：Cambridge University Press，1999），212—237；以及Joseph Chan，“TheAsian Challenge to Universal Human Rights：A Philosophical Appraisal，”in Human Rightsand International Relations in the Asia-Pacific Region，ed.James T.H.Tang（New York：St.Martin’s Press，1995）。这种迫切所需之物应该被视为一种“权利”吗？尽管它被当作一种积极义务，它也可以被视为一种限制。请注意，这种权利与《世界人权宣言》中的大多数权利不同，它与两个人之间的关系有关，它不是个人与国家之间的关系（尽管国家可能被包含进来强制执行这种权利）。但是说一个孩子有权不被忽视不等于说一个孩子有权不被饿死：如果一个孩子的父母本身在挨饿，那么，不管他们怎么努力，都无法阻止孩子不被饿死，他们并没有忽视他。履行这种义务并不依赖于资源。（回想一下穆勒所说的：“义务是对一个人提出的要求，就像要求他还清债务一样。除非我们认为他能够完成这个要求，否则我们不把它叫做他的义务。”CWM10：246.）也可以类似地来理解老人要求被照顾的权利；它也许不得不与其他权利交换，包括我们孩子的那些权利。

[426] “尊严”的民主化看上去可能是悖谬的。作为一个状态属性，它似乎是像“荣耀”那样的一个序谓词。然而，如何把它给予每个人呢？作为一种你一出生就获得的美德，这种属性有什么用呢？压缩和刻画一下政治史的话，你可以指出这种道德平等主义两种相反的论证。法国大革命的历史学家描述了雅各宾派是如何将家庭关系的厚谓词转移到新的公民秩序上的。类似的修辞转移也适用于列宁主义，在此所有的地位身份都被独一无二的名称“同志”取代了。在这些激进的传统中，平均化是通过降低来实现的：国王是亲属，伯爵是同志。相对照，在现代自由主义思想中，这种转变——尽管它民主化了前现代伦理学的一个厚的和地位性的属性——将每一个人都推向了特权地位。你可以论证说，一种将每个人降低到同等层级的政治道德与一种将每个人高高举起的政治道德是不同的。召唤人们为朋友和家人牺牲比召唤他们为崇高的陌生人牺牲更容易。与此同时，尊严的概念有助于我们阐释公民们可能从公共行为中遭受的攻击和羞辱的特定形式。

[427] Cum referre negas quail sit quisque parentenatus，dum ingenuus，…Quintus Horatius Flaccus，Sermones1.6.7—8.贺拉斯在这里选择了“ingenuus”这个词，这让我们可以将他理解为，成为米西奈斯的朋友的唯一障碍是，你不是自由民。因为“ingenuus”这个词既可以意味着“拥有自由民的特征”也可以仅仅指“自由民”。当然，这个词的意思有点含糊不清，就像“绅士的”或“优雅的”这样的英语单词一样。

[428] Sic qui promittit civis，urbem sibi curae，Imperium fore et Italiam，delubra deorum，quo patre sit natus，num ignota matre inhonestus，omnis mortalis curare et quaerere cogit.Sermones，1.6.34—37.

[429] Cass R.Sunstein，“Incompletely Theorized Agreement，”Harvard Law Review108（1995）：1733—1772.

[430] 他接着说，“自由是社会生成的空间，在这个空间里有特殊追求的各方享受免于其他各方干涉的保护。因此一个人的自由总是对另一个人的限制：如果压迫的现实不存在，我们甚至都不会有自由这个概念。”Louis Menand，“The Limits of Academic Freedom，”inThe Future of Academic Freedom（Chicago：University of Chicago Press，1996），1.

[431] 没有理由认为每个社会都需要以相同的方式灌输大众选择的观念；不同社会中不

同的民主制度都满足对自主性的基本尊重。

[432] 我应该明确地记录我对这种观点的反对，即不管对欧洲人还是非欧洲人来说，这个起源都损害了这些观念。我想要讨论的问题是这些观念如何可能在不同的传统中扎根。我对论证这些原则可以找到阿桑特（或非洲）的起源的这种本土叙事不感兴趣。因此下一段提到的问题是历史性的，而不是辩护性的。

[433] 我父亲的意思当然不是说加纳没有无神论者，而是说他们的观点无足轻重。当然，洛克同意："对于否认上帝存在的人，根本没有宽容可言。作为人类社会界限的承诺、契约和誓约对无神论者来说都没有约束力。拿走上帝，即使在思想中拿走上帝，也会消融一切。""A Letter Concerning Toleration，"in Political Writing of John Locke，ed.DavidWootton（New York：Mentor，1993），246.

[434] Kuro通常被翻译为"镇"或"乡"：但是在过去的阿桑特镇是相对自治的，因此πoλι看来是一个比较贴切的翻译。

[435] Mill，Principles of Political Economy，CWM3：594.

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

ASSIMILATION IN AMERICAN LIFE

美国生活中的同化

Milton M. Gordon

[美国] 米尔顿·M. 戈登 著 马戎 译

刘东·主编 彭刚·副主编

译林出版社

“Assimilation in American Life：The Role of Race，Religion，and National

Origins，First Edition”was originally published in English in 1964.

This translation is published by arrangement with Oxford University Press.

Simplified Chinese edition copyright © 2014 by Yilin Press，Ltd

All rights reserved.

版权信息

书　　名　美国生活中的同化：种族、宗教和族源的角色

作　　者　（美）戈登（Gordon，M.M.）

责任编辑　马爱新

出版发行　译林出版社

ISBN　　978-7-5447-5048-6

关注我们的微博：@译林出版社

关注公众号：死磕读书杂志会

目录
CONTENTS

致谢
第一章　导言
第二章　亚社会与亚文化
第三章　同化的性质
第四章　同化的理论（一）：导论和盎格鲁一致性
第五章　同化的理论（二）：熔炉
第六章　同化的理论（三）：文化多元主义
第七章　美国的亚社会与亚文化
第八章　族际关系的评估与可能的走向
索引
关键词英汉对照表
译后记
注释

“请问，你是否可以告诉我，从这儿出发应该走哪条路？”[爱丽丝问道]

“那在很大程度上取决于你想去哪儿。”猫回答道。

《爱丽丝漫游奇境》第六章

致谢

我非常感谢拉塞尔·塞奇基金会（The Russell Sage Foundation），它所提供的资助使我有可能完成这项研究。我同时也特别感谢基金会会长唐纳德·扬博士（Dr.Donald Young），在这一研究进程的几个阶段，他曾向我提供过睿智的建议。

在这一研究的最后时期，马萨诸塞大学研究理事会（University of Massachusetts Research Council）为我提供了一笔资金，使我可以获得秘书的大力协助以最终完成这一著作。我希望借此机会对这笔资助表示感谢，同时我也感谢马萨诸塞大学社会学与人类学系主任J.亨利·克森博士（J.Henry Korson）对我的鼓励。

在我为这一研究征求建议时，哈佛大学的戈登·W.奥尔波特教授（Gordon W.Allport）、大卫·里斯曼教授（David Riesman）、奥斯卡·汉德林教授（Oscar Handlin）和宾夕法尼亚大学的E.迪格比·巴尔茨尔教授（E.Digby Baltzell）都提供了帮助，我对他们非常感激。任何使用美国移民史领域相关资料的学者，都必须要感谢奥斯卡·汉德林教授（Oscar Handlin）的研究成果，在本研究中我更有必要表达我的这一感谢。

我也感谢美国大学教授联合会会刊（American Association of University Professors Bulletin）允许我引用了我在这一会刊1954—1955年冬季刊（第四十卷，第4期）上发表的文章《社会阶级和美国知识分子》（“Social Class and American Intellectuals”）中的一些段落。我也感谢下列出版社和作者允许我引用他们享有版权的出版成果：美国社会学学会（The American Sociological Association），D.Van Nostrand公司，全国教育学会（The National Education Association），Doubleday公司，Beacon出版社，艾萨克·伯克森（Isaac B.Berkson），乔舒亚·菲什曼（Joshua A.Fishman），奥古斯特·霍林斯黑德（August B.Hollingshead）和霍勒斯·卡伦（Horace M.Kallen）。

米尔顿·M.戈登

1963年11月

阿姆赫斯特，马萨诸塞州

谨以此纪念

我的父亲和母亲

第一章　导言

本书所关注的主要问题，是美国人口结构中具有不同种族、宗教和民族背景的各个群体，以及由此而产生的彼此之间的社会偏见与歧视。但是，与其他相同主题的大多数出版物有所不同，本书几乎完全不去直接涉及那些具体的歧视行为。人们拥有的具体特质“导致”或使得一些美国公民因为其他人具有不同肤色、宗教和来自不同国度，而否认这些公民在美国社会活动中享有平等权利，并对他们持有敌意或负面情感，本书对这些以相关个人因素为对象的学术研究也不太关注。在我看来，我们应当把我们的关注点集中在同样重要、在逻辑上更应优先考虑但却被严重忽视的另外一个问题上，那就是：在一个由异质性人口所构成、规模庞大、实现了工业化和城市化的民族（nation）中，群体生活自身的性质是什么？我们开展这一专题研究的“实验室”是美国社会，但是我们得出的结论，只要其确实有效，同样可以被应用到世界上的其他民族或地区。这些民族有的已经经历了类似的城市化和工业化的发展进程，有的目前正在经历这一过程，有的则将会在下个世纪经历类似的进程。我们得到的结论对于那些人口内部具有种族、宗教和文化背景多样化特征的国家也同样适用，这即是说，我们得出的结论将会适用于人类社会的绝大多数国家。

从一个方面来说，为什么美国人的心目中对于群体生活的性质——我们的种族、宗教和民族群体的社会结构以及群体之间的各种关系——很少予以关注？对于这个问题并不难理解。大家都知道，美国人是一些“实用的”、头脑僵化和注重实际经验的人，我们倾向于去关注那些最直接、最清楚和明确的事件。譬如当一个黑人在密西西比州被乡村恶棍们痛打，或是在佐治亚州的选举投票站因受到恐吓而逃离时，当一个犹太人在纽约州北部被某个对其“实行限制”的旅馆驱逐时，或者当一个日裔美国人在加利福尼亚州一个“白人”社区试图购买住宅而遭到拒绝时，因为我们自认是“自由主义者”，所以面对这些事件时，我们都觉得它们相当紧迫，而且会激发我们的义愤和关注，这会引导我们开展进一步的调查、讨论，也许迟早还会引导我们寻求补救措施。所有这些做法当然都很有益处，但是对于这些具体现象背后更深层次的问题根源，则未必能够因此而被发掘出来。此外，美国的群体结构所具有的性质，绝大部分“在法律上是看不出来的”（legally invisible）。如果我们把美国印第安人的特殊情况暂时排除在外，把美国南部存留的歧视黑人法律（Jim Crow laws）和在南部和西部各

州禁止种族间通婚的法律也排除在外（由于联邦最高法院对宪法第十四条修正案“法律的平等保护”做了完全正确的诠释，所有这些法律最终将会被废除），那么，我们说美国政治和司法体系并没有因为美国公民的种族、宗教或祖籍民族[1]而对他们实行区别对待，这种说法应该是正确的。从法律的观点来看，一切似乎都很简单，在这里生活着1.9亿个抽象的美国人个体，他们大多数具有公民身份[2]，相互之间存在亲属或婚姻关系，分属具有某些法律相关性的年龄组，但是泛泛来说，他们作为黑人、犹太人、天主教徒或新教徒的生活在其存在的范围内，同政治实体在形式上是不相干的，法律也没有对此进行识别或描述。[3]这表示美国的这些种族、宗教和民族血缘群体的社会轮廓是或多或少无法被观察到的；这些结构的轮廓只能通过对社会关系、社区组织或社区机构（它们构成美国人的社区生活）的细致观察或者学术研究才能被推测出来。这些群体的存在尽管在社会学意义上明显是真实的，但却未能得到正式承认，并且容易在准确的评估中被掩盖。在公众心目中浮现的，只是许多模糊现象的某种汇集，以及关于与自己群体不同的其他群体的社区生活性质的部分真实的报导（half-truths）。正是由于这许多不完整的想象以及对美国人群体生活性质的整体理解的缺乏，形成了催生偏见态度的肥沃土壤。事实上，美国白人新教徒们极少意识到自己仅仅是美国居民中的一个群体，他们认为自己居住在美国，而其他人不过是以各自“群体”的方式生活在美国而已。人们有时会提到一个具有荒谬讽刺想象的俚语，即鱼儿永远也不会发现水。我们随后还将对这一点进行更多的讨论。

我们很难理解，为什么社会科学家们对美国社会的社区生活的性质和内涵迄今只开展了如此之少的实地调查，而且几乎没有进行任何理论探索。从理论研究文献来看，有迹象表明近来人们对这些现象的认知有所增长，而且出版了越来越多以种族和宗教群体为对象、讨论偏见和歧视问题的专题研究，这些研究开始涉及我们所关注的社会结构这类宏观问题。同时，近期以美国社会阶级为对象所开展的越来越广泛的研究工作，也对美国的族群生活给予了更多关注。我们在后文也会有机会提及这些讨论和研究中那些最具相关性的内容。然而，在美国社会普遍存在对族群社区生活性质的忽视，这是学习“种族和文化关系”（racial and cultural relations）专业的每一个学生必须面对的现状，而这一现状很有可能是由以下几个因素造成的。

首先，那些把美国社会当中不同族群的社区生活加以区隔的边界线通常缺乏明白清晰的可见度，社会科学家们的研究工作很可能受到这一因素的影响。白人和黑人社区的边界是大致不变的，相关的研究工作也在这样一个基础上开展。近期开展的有关犹太人社区生活的一些研究也基于类似的社区划分，人们也预期学者们将会以大都市为场

景对犹太人社会结构的各个阶级层面开展全面研究。但是关于天主教徒社区生活的研究成果则一直很少[4]，直至威尔·赫伯格的富有洞察力的研究著作《新教徒—天主教徒—犹太人》[5]出版之前，天主教徒社区生活从未出现在公众的视野当中。而且，大多数有关宗教和民族群体的社会科学讨论仍然集中在对它们的文化行为进行考察，想要回答的问题是：移民们和他们的后代在何种程度上接受了美国主流文化的价值观和行为规范？这无疑是一个非常重要而且我们也必须关注的问题，但是，关于社会结构的问题也具有同等的重要性，我们必须把二者结合起来，才能收获最多的研究成果。

社会科学家们掌握的美国社区结构的知识相对较少，与之相关的另一个重要因素是，他们在其他方向上开展的研究工作积累不足。需要指出的是，在第二次世界大战后有关“偏见研究”的出版物当中[6]，关于人格（personality）的研究有许多是与偏见相关的，这些研究是由美国犹太人委员会（American Jewish Committee）委托进行的，这就吸引了许多学者去关注群际关系中的这一个方面，而且强化了社会心理学家对人格和态度演变的传统关注。在战后的这些年代里，社会学家们对于不同场景下“小群体”的研究[7]以及对在不同组织环境（如工厂或医院）中人们行为演变的研究，也给予了一定关注[8]。在这样的背景下，这些学术研究和理论探索开始倾向于关注族群（ethnic group）这样一些规模较大的社会结构的存在。因此，在一定程度上，这本书可以被视作是对于“大群体”的社会学研究，我相信“大群体”这一社会现象值得我们给予比之前更多的学术关注。毫无疑问，“大群体”也是由存在于各种互动关系中的“小群体”和“个体”所组成的，但是，恰恰也正是因为这些大群体是通过互动关系所造就的，它们才特别需要我们去进行研究。而且，也只有在美国社会阶级分化中发展出来的利益格局，才会使对于“大群体”的分析得以恰当地展现。正如我将努力加以说明的那样，唯有在族群和社会阶级的动态结合中，我们所期望的“大群体”研究才会富有结果。

正是由于民众和专业学者们对族群结构和结构性互动缺乏相应关注，所带来的结果造成今天美国知识社会在整体上对群体互动中的社会结构发展目标缺乏清晰和深入的讨论。“自由主义者”、善良的民众、协调群际关系的专业人员（并不一定是截然分开的几类人），他们都在反对种族、宗教和国籍偏见与歧视，而且希望看到这些现象从美国人的生活中消除。他们为所有的人——不论其“种族、宗教或祖籍民族”——在所有领域得到平等的机会而努力。面对就业和住房等方面出现公开歧视行为这一确切的事实，他们联合起来进行抵制。但是“黑人、犹太人、天主教徒或墨裔美国人在未来的美国是应该保持或丢掉自己的群体认同”这一问题，却几乎没有得到认真的思考，或

者也差不多是被陈词滥调所敷衍。我们向往的是“完全的同化”？是“熔炉”？还是“文化多元主义”？更明确地说，像友谊模式、组织归属、公众事务参与、自我认同、价值冲突和价值整合、政治生活、偏见与歧视以及美国的统一性这些说法，它们每一个都有哪些具体含义？对于这些问题，并没有什么经过深思熟虑而得出的现成答案。在这个维度上，不仅对于为未来设想的指导路线的讨论少得可怜，而且在涉及社会结构时，对于“我们现今身处何处”这一问题的深入分析也同样缺乏。作为对社会结构的最核心的思考，我把美国的族际关系比喻为在赛场上戴着眼罩疾驰的一匹赛马，我的这一比喻也许稍微有点夸张，这匹马既不知道自己曾经在哪里，不清楚目前在哪里，也不明白自己正在朝着什么地方奔跑，但是它仍继续奔跑着！

作为这个研究课题的一部分内容，我曾经访谈了美国的一些负责群际关系和社区群内生活组织的官员。在这些机构中，有许多都十分关注美国种族群体、文化群体和宗教群体之间的关系，它们只要在任何地方发现歧视和偏见现象后，就会努力去加以消除。有些机构在性质上即属于族群内的组织，它们主要致力于本族群内部社区活动的发展，另一些机构则既关心族群内部关系，也关心族际关系的发展。我一共访谈了代表25个不同机构的27名官员，所有这些官员都在他们所在的机构里担任着责任重大的职位。[9]这些机构都是最著名的全国性私营组织，在今天的美国，它们和其他一些政府所属机构或私营的州、市级组织共同在族际关系领域开展工作。[10]表1是访谈机构按照族群关注特性（主办者、赞助者、核心关注领域）的列表。[11]

表1　所访谈机构关注的族群

犹太人	4
天主教徒	4
多族群*	4
黑人	3
新教	3
政府机构	3
印第安人	2
日裔美国人	1
意大利裔美国人	1
总计	25

*并不是由某族群主办或只关注某族群。

在这些访谈中，我的最主要的研究目标，就是了解这些机构对于社会结构、“同化”（assimilation）、“融合”（integration）和“群体生活”（group life）的相关理论和模型以及美国社会结构的性质和长远目标，给予了怎样的关注和思考。[12]我发现这些机构中的大多数（近四分之三）对以上议题几乎没有给予任何关注。这即是说，它们从未明确表述过下面这些原则性议题，也没有对这些议题加以考察：（1）确切地描述美国的群体和社区生活的性质，（2）对这个国家的社区生活设定一些人们企望或愿意选择（根据各自群体自身的理念）的结构性目标，（3）在深层次和丰富的相互联系中思考所选择的这一社会结构目标理论对于这些机构自身项目的各方面所具有的含义。

我不希望被人们误解。即使是在最轻微的程度上，我在这里也没有批评这些机构的日常活动，或者甚至是批评它们为追求自己所设定目标的工作方式。作为研究族际关系领域的专家，我在启动这一研究工作之前，就对这些机构的大多数项目和活动有所了解，而且对它们的业绩十分尊重。和这些机构的负责官员们所进行的访谈，使我对这些组织在美国开展的反对种族和宗教歧视行动在知识探索和实践效果方面所持的信心，得到了增强而不是削弱。当我回想自己在纽约、华盛顿、费城、波士顿和其他城市里与这些机构总部的各位先生女士的长谈时，当我重读他们关于机构项目和面临难题进行的坦诚、深刻的讨论时，我完全相信，在任何关注整体社会的专业领域，没有其他任何组织比它们更具奉献精神并完成更多的工作。但是，这些机构的负责人们面对的是每天需要处理的大量具体问题和决定，他们的关注集中在那些公开表现出偏见和歧视的个案中，或者集中在公众的即时议题上。在这样的场景中，那些有关社会结构（social structure）的长远性议题逐渐被忽视，时间一长，甚至会被完全遗忘。正如一个机构执行人所说，“委员会必须急于处理每天最紧迫的问题，在委员会的会议上，我们没有时间坐下来讨论这些［社会结构］议题”。

我们的注意力可以暂时转向那些专门关注“群体关系”的组织，它们确实提出了对社会结构进行思考的、内容充实的报告。其中大多数报告是由关注印第安人或犹太人的机构提交的。关注印第安事务的机构事实上是被迫关注有关“社会结构”的议题，因为印第安人保留地的生活很显然是一种位于明确地理边界内的社区生活，而且这些印第安部落在历史上与美国联邦政府有着一种条约关系。这些印第安人应当保持他们的社区团体和文化？还是消失在美国主流社会的生活中？这正是政府政策辩论、民间关注和印第安人自我审视的重点所在。众所周知，各印第安人部落总的来说希望保存它们自己的团体和文化，而

在大多数历史时期，美国政府的政策都是直接或间接地压制这一愿望。这些关注“印第安人”的民间机构都是“让印第安人为自己的前途做决定”这一原则的热心拥护者，因此它们在现实活动中也是支持印第安人传统社会生活原则的。然而，这种支持并不是从对美国“群体生活”的基本观点或理论出发，而是明显地针对特定的印第安人部落，这些部落在历史上曾遭受殖民征服和镇压，曾与联邦政府签订条约，而且他们古老的文明模式与美国其他人口拥有的欧洲或西方文明差别很大。从我所了解的情况来看，这些机构与关注美国其他类型群体关系的机构十分不同，事实上，这些专注“印第安人”的机构并不去思考美国社会生活中存在的普遍性歧视和偏见问题，它们所关注的与这些普遍性问题甚至连一点边也不沾。在所有关注群体关系的组织当中，它们在思维和行动上有着最为高度集中的关注点。

那些主要关注美国犹太人生活、关注犹太人与其他美国公民关系的机构，对于普遍性的“群体生活”议题大多有一定程度的了解，而且对这些议题有所考虑。这一点并不令人奇怪，这是由于犹太人在各帝国领地、在文化上是基督教一统天下的欧洲各国以及随后在美洲所处的地位所造成的，可以说，自从基督教创立以来，犹太人一直属于社会议题。18世纪后期和19世纪现代民主政体的兴起以及工业革命和城市化时代的到来，使得这一议题具有了全新的社会背景。在20世纪，纳粹主义的恶性发展带来的种族灭绝行动和以色列国家凤凰涅槃式的诞生为它又加进了新的元素，这些都十分自然地推动犹太人的宗教领袖和社区领袖们不断地思考美国犹太人和其他美国国民之间的关系。这些机构中的大多数［美国犹太人理事会（American Council for Judaism）是一个引人注目的例外］都以不同形式和程度支持着对于美国生活的“文化多元主义”理念——这种观点将使这个国家各族群的亚群体社区生活和文化特点获得合法性并得以延续，与那种单一形式的文化相比，这将可以为全体美国带来更为生动和丰富的文化。对于这一理念，我们在后面将有更多的讨论。

在这些犹太人组织当中，也许美国犹太人委员会（American Jewish Committee）和美国犹太人理事会是近年来对美国场景中的社会结构调整问题最为关注和给予最多思考的机构。在1956年，美国犹太人委员会组织了一次关于美国群体生活的研讨会，在这个会上许多权威性学者和社会科学家们集中讨论了这一议题。[13]美国犹太人理事会最鲜明的特色就是反对犹太复国主义和反对犹太社区生活的意识形态和项目，以及它在当代美国犹太人生活中所处的少数派地位，所以它很自然地关注社会结构和文化适应等问题，其出版物也反映出了这一取向。[14]

我们不应该从以上讨论中得出结论说，只有印第安事务机构和大多数犹太人机构支持美国的文化多元主义理念，在对这些机构的访谈和这些机构介绍自身项目和目标的出版文献进行梳理的基础上，我得出的结论是：这25个机构中有19个（占76%）在一定程度上支持文化多元主义的观点。换言之，它们支持各族群在一定程度上维护自己文化特点及族群共同体的权利，而且认为这种文化多样性对于整体的美国文化而言非常有益。

其他六个对文化多元主义表现得毫无兴趣的机构主要是黑人组织。但这并不意味着它们必然去反对其他组织的主张，也不意味它们在这一议题上站在反对的立场或者反对黑人们对文化多元主义的理念表示赞同。但是我从访谈材料和它们出版的宣言等得出的推论是，它们并不认为把一个黑人亚社区及其自身的机构保留下来对于美国黑人来说是一个值得向往的长远目标——也就是说，是一个需要有意识地去追求的目标。在被问到他所在的组织如何看待黑人共同体的问题时，某黑人机构的一个负责人是这样回答的："我们希望看到人们有完全的自由选择权，我们坚定地区分公共情境和私人关系，只要属于朋友或私人交往范围之内，这就是个人喜欢或不喜欢的问题。我们并不把它视作应受法律运作影响的事情。然而，我们相信，在平等身份条件下的交往中，这些带有私人意义的交往最终会发生，当它自然发生时，我们认为这正是人们所向往的。［随后］我们立场的逻辑是明确反对狭隘的偏见和反对社区化。［然而］在可见的未来，我们假定将出现一个可限定的黑人群体"（着重部分是我所加）。

如果我们考虑到黑人绝大多数都是新教徒，他们并没有与美国社会主导文化不同的任何其他宗教价值体系，他们与祖先的文化的联系已微乎其微或完全丧失，因此，这些机构对黑人共同体议题的冷淡并不难理解。对于最贫苦黑人大众具有吸引力的黑人穆斯林运动，在这些年里得到一些呼应，表现了黑人社区分裂中的一种极端形式，提出了非基督教的宗教信仰，以及与亚非人群的认同意识。[15]在1956年，由一群黑人知识分子成立的一个新组织，代表了社会、经济和文化光谱上的另一端。它的名称是"美国非洲文化学会"（American Society of African Culture），它的目的是增进美国人（特别是美国黑人）对非洲文化历史和现状的兴趣，并且传播非洲文化的知识以及非洲文化对美国人的生活所做出的贡献。在这个学会所组织的一个研讨会上，它的主席霍勒斯·曼·邦德博士（Dr.Horace Mann Bond）是一位著名的黑人教育家，《纽约时报》报道的原话是这样介绍的："美国黑人对非洲的传统反感和把非洲文物视作遗产中令人耻辱部分的想法，正在迅速转变为强烈的兴趣和赞同。"《纽约时报》又加上了这样的话："这个学会的发言人预言，在美国黑人以自己为'本土之

子’（the native son）的态度转向坚信文化多元主义并对自己的特有身份感到骄傲的道路上，这次研讨会迈出了历史性的一步。”[16]非洲国家获得独立并兴起，一些强有力而重要的非洲政治领袖踏上世界历史的舞台，这些事件无疑会对美国黑人的集体自我形象起到一种振奋人心的有益影响。[17]但是，在创立一种对持久的黑人共同体和独特文化身份的渴求方面，这些外部的进展究竟能够对大多数美国黑人产生多大的影响，这一点仍然有待观察。

“文化多元主义”的观点以某种方式在上述的群体关系机构中目前占据着主导地位，但我们不应因此就认为，这些机构认真思考过这一观点的内容及其背后的意义，特别是对于美国社会结构和体制生活的不同方面的意义。正如我在前面指出的，大多数情况恰恰相反，在这方面存在一个明显的倾向，这就是把对文化多元主义的思考局限于行为中的文化差异这个话题，同时轻视甚至忽略与社会结构相关的议题以及它们与社区的群体生活的关系。甚至在文化行为的领域，那些与各族群价值假设可能出现冲突的相关问题，也通常被忽略，或者始终不能得到表达；而对那些有效发挥功能的民族文化而言，在价值差异中各民族文化可能存在局限性这一问题，虽然有时也会被提及，但显然缺乏应有的深度。在我与被访谈的机构官员们交谈时，我努力了解他们对于美国群体生活方面的想法，在我提及的各种各样的问题中，有一个非常直接的问题：“请你谈谈你所理解的文化多元主义？”下面是一些代表性的回答（每条编号的回复都是单独成段、完整给出的）[18]：

1.“各种宗教、种族和国籍群体能够友好共处，而不是相互敌视。尽管群体虚荣是人类生活的本性，但我们不会要求人们去刻意减少他们身上的犹太人、新教徒或天主教徒的特征。我们希望人们有能力去理解和欣赏这些其他群体的特点。”

2.“认可其他群体的价值，尊重它们在不同文化基础上进行的建构，这暗含着一种不去追求一致性的平等。”

3.“我猜想（文化多元主义）的含义是几种文化相互接触，但并不混同。这将使人们从其他文化中获取营养。如果人们意识到，即使存在着这些差异，也仍然会有一种不可或缺的重要精神普遍存在于所有群体之中，多元主义理念无疑将加强人们之间的兄弟情谊。假如存在太多的分离倾向，人们是很难感受到彼此之间的兄弟情谊的。”

4.“在整体的美国文化中，亚群体（subgroups）的这个概念有助于保留各自的群体认同和父辈的文化，这样做不仅有利于自

己群体的幸福和发展，而且对美国整体的幸福和发展也将有所贡献。我们计划在明年编印一个关于文化多元主义的小册子，并将在更深层面上来思考这一问题。”

5.“多元文化所具有的权利和价值，使得各群体在一些具有共性的领域里共同努力来保存它们希望保存的那些文化的组成部分，只要这些部分没有侵犯到其他群体的权利。多元文化的权利就是共同生存并保留各自的文化，只要这样做不会妨碍其他群体的权利。这是实现多样性的一种积极途径。”

6.“（文化多元主义）意味着接受不同宗教、族群和文化群体所具有的文化差异。保留这些差异对于一个群体的成员们而言很重要。在美国人所拥有的各项权利中，有一项就是‘可以与众不同’。只要这些文化理念和活动不会导致相互冲突，也不与全民族的文化相冲突，人们应当有权利保持他们的这些差异。我们不会强制每个人都变成一样的人，也不会试图彻底消除因差异导致的相互紧张，而是努力把这种紧张降低到一个可以容忍的程度。这里有一个限度，当差异超过这个限度，就会伤害到每一个人。我相信民族文化模式是群体差异的磨蚀剂，它可以克服这些差异。但在宗教群体中存在一个很强的倾向，就是要促成族群街区（ethnic neighborhoods）。”

7.“（文化多元主义）是对文化差异性表示完全和真诚尊重的理念。在公民之间没有屏障。我以为某种文化多样性的存在是有必要的，但是一个稳定的社会系统能够在多大程度上容忍这些差异，我就不知道了。”

8.“（文化多元主义）显示了具有不同文化认同的人们在这个国籍（nationality）的框架内保持他们各自认同的可能性。”

我们注意到，他们的这些回答，除了比较简洁之外，还有着对文化行为的特别强调，并且几乎完全缺乏对社会结构的关注。有些回答承认价值冲突的可能性，另一些则没有涉及。总体来说，这些回答显示人们缺少机会对社会结构和群体生活的长期目标进行深度的讨论、思考和辩论。

如果致力于美国生活中群际关系和族群的社区性事务的这些组织对于美国社会结构中的问题和社会结构的长期发展目标给予如此之少的关注，那么，我们可以假设，作为一个整体的美国公众对此的考虑就更少了。这就是我写这本书的原因。在下面的章节中，我希望做的，就是为填补美国目前有关群体关系的讨论和现实问题之间的鸿沟

做出一些贡献。要做到这一点，必须对社会关系、组织生活、社会机构以及价值冲突和融合这些概念的涵义进行仔细和周密的思考，只有这样，才能使一个由有着不同种族、宗教、民族背景的群体构成的社会能够在现代工业化和城市化的语境下运转，能够在一个对外宣称不介意任何程度的族群共同体的民主政体下运行。从这一点来进行思考，我需要发展出一套可以称之为群体生活“理论”的东西。我将尝试说明它与美国有关群体生活的其他理论之间的关系，也将依据那些发挥专业技能和耐心致力于研究美国的群体分野和群体关系的社会科学家们的发现，来对这一理论进行检验。最后，我将努力对这一理论所涉及的内容进行提炼，归纳出可供我们长期努力的奋斗目标，以根除被编织进美国生活经纬中的那些以种族、宗教教义、祖籍民族为基础的偏见和歧视的线缕。

第二章　亚社会与亚文化

当一个人被问及一个非常古老的问题，或者当他反问自己这个问题时，他将如何回答呢？我们假设有一群更新世的（Pleistocene）猎人在迷路后找不到他们预定的篝火营地，他们试图穿越一片黑暗茂密的森林，以便探索新的回家之路。正在这时，他们猝然遇见一个奄奄一息、被野兽咬伤的人，他们马上就意识到，他们从来没有见过这个人。这就是他们所见到的第一个陌生人吗？他们向这个人提出的古老的问题就是："你是谁？"

如果这位陌生人是一个石器时代的成员，或者更确切地说，是一个新石器时代的人，他就会回答说，我是"祖尼人"（Zuni），是"阿拉佩什人"（Arapesh），或者是"卡列拉人"（Kariera），这些人是我所属的群体，在这个群体（the people）中有我的母亲和她的兄弟们，而且这里就是我们的土地，也是我们的世界。换言之，他把自己放置在一个作为政治单元的群体之中，这个单元内部的成员们在文化特征上完全相同，同时占据着一片边界明确的地理疆域（在他们的眼里，这位于整个宇宙的中心），而且他与这个群体中的其他成员之间具有特定的亲属关系。

现在还有一些处于前文字时代且与其他群体相互隔绝的群体，他们尚未能经历被我们称作"文明化"的社会发展进程，这类群体的数量已在不可挽回地持续减少。除了这些群体之外，从某些观点来看，人类社会的历史就是关于一系列事件的连续记录，正是这些事件以其持续增长的力度和复杂性挑战着上述人类对于自身认同的简单模式。

定居农业和家养畜牧业的发展使得人们有可能积累多余的食物，以前为了满足食物的供应，所有社会成员都必须投入狩猎、采集和捕鱼活动，而现在，这些多余的食物可以使部分社会成员从中解脱出来。为了满足人口的增长及希望吃得更好的需求，人们投身于一些特殊的工作，例如采集矿石来铸造更有效率的金属工具，为了与神灵沟通而修身研习，对人口规模更大、组织结构更复杂的群体进行治理。对于这些新职业，人们采用不同的标准来进行评估和给予报酬。这些职业也创造出各种形式的新的生活方式，而且，这些职业分工可能被他们的子孙们所继承，由此便出现了社会阶级分野。最后，这些剩余的农产品使得有些人能够在位于农业社区之外、有城墙围护的城镇里

居住，他们在欣欣向荣的城镇市场上出卖自己的劳动服务和手工艺产品，用以换取来自乡下的农民们挥着木棒吆喝驱赶着毛驴、骆驼运来的各类农产品。而农夫们则带着怀疑的目光来打量这些不在白天劳作流汗以生产自己所需食品的“不工作的人”，并小心地避开这些人在城镇组成的用以寻欢作乐的邪恶娱乐场所。每当农夫们进城时，他们都会看见那些统治者下辖的士兵们身着制服，傲气凌人，佩戴的刀剑铿然作响。

这些农夫们偶尔也会在城里度过一些不需劳作的夜晚，在尚未卖掉的小麦和味道难闻的役畜旁边，他们睡在用稻草铺的床上，他们可以听到窗外那些溜须拍马者的冗长细语，醉汉们亢奋并充满了酒气的呼喊以及美女们挑逗性的迷人笑声。这些女人穿着上好的亚麻衣衫，身上涂满芬芳的脂粉，农夫们从未在自己的村庄和家里见过这样的女人。

此时此刻，当一个人被别人问起他是谁时，他将如何回答呢？不错，我是个“亚述人”（Assyrian），但同时我也是一个法学家，在宫殿里我坐在国王右手边，和我坐在同一张桌子上的是一些教士和贵族，我的女儿应该嫁给他们其中一个人的儿子。我住在城里，对于大麦如何播种和收割一无所知，那些在田里劳动和为我清扫马厩的虽然都是属于“我的人”（my people），但我和他们自然是不相同的。我们当中的每个人都清楚地知道自己的特定位置，这是一件好事，难道这不正是伟大的阿舒尔神[19]所规定的吗？所以，这个人把自己的身份定位于某个群体的成员，同时，他在这个群体中属于一个特定的社会阶级，而且属于社会生态系统中的一个特别的组成部分即城市居民。

以上情形的复杂程度还不算太高，在这个世界上还会很自然地出现战争、征服和迁移。现在有一群人被另外一群人征服了，于是他们被迫迁移到征服者的领土上居住，其中一些人成为奴隶，另一些人仍保持自由。我是一个犹太人，但是我住在巴比伦，希望上帝能够让我尽早返回父辈的土地，或者，让征服者们也占领那片土地并建立统治。我是一个希腊人，但是我所在城市的总督和向我收税的官员们都是罗马人。到了这个时代，人们身份关系的复杂性进一步升级了。在我们祖先的年代里，人们崇拜的是奥林匹斯山上的诸神，现在我们当中有些人已经转而崇拜罗马诸神，还有些人去追随密特拉神[20]（Mithras），我还在我们的城市听说了一种新出现的教派，他们遵循的是来自拿撒勒的耶稣（Jesus of Nazareth）的教诲，那是一个在提比略[21]时代被钉死在十字架上的一个犹太人。

在遥远的印度，据学者们推测，从来自西北方向的征服者的文明

中发展出了印度教，这个宗教要求非常严格的种姓、亚种姓的等级制和血缘承袭制，这种制度体系非常细致地规定了每个人的社会地位、生活空间、职业身份和认同意识。我是一个婆罗门（Brahman），因此我是一个神圣经学的守护者和解释者，所有那些非婆罗门种姓的人对于我而言都是劣等的人，他们必须对我表示尊崇。

罗马帝国崩溃之后，基督教在欧洲取得的胜利使得它可以在西欧民众中强制推行宗教的一致化。东欧则在拜占庭帝国和东正教的旗帜下走上自己的发展之路。然而，像神圣罗马帝国和法兰克王国这类政治单元的组织体系都十分松散，只存在一些绝对必须管理的松散事务，这使得那些非同质性的各族群群体仍然得以保持一定程度的文化自治，大多数的族群群体都占有属于自己的土地[22]。在封建秩序的这种“等级”制度下，贵族和教士们统治着广大农夫和民众。这一制度所强调的，是人们各自所属的带有半世袭性质的社会阶级身份，它认为阶级身份凌驾于各自族群背景和刚刚萌生的民族身份之上，并反对人们效忠于后者。在肖伯纳写的《圣女贞德》（Saint Joan）一剧中，一个贵族曾这样揶揄一个教士：“嗨！你是一个英国人，对吗？”这个教士立即如是回答：“当然不是，大人，我是一位绅士。”

我们称之为新教改革的重大宗教分裂以及民族国家（nation-state）的兴起，把我们引入了一个现代的纪元，民族疆界（national boundaries）和国家概念（concepts of statehood）开始把具有不同祖先血缘的各个群体和差异极大甚至相互冲突的宗教群体都包含在内。在由欧洲白人发现并征服的西半球，白人开始接触到新的种族群体——土著印第安人，新大陆对廉价和高强度劳动力的需求，引发了与非洲进行的奴隶贸易的繁荣，并导致成千上万黑人被强迫运送到“新世界”（the New World）。这个现代纪元的最后发展阶段是工业革命，它使得从欧洲来到美洲的大批自发移民不仅成为可能，也变得势在必行。大城市的迅速增长使得西部地区的生活方式越来越变得城市化，在自由私有企业的资本主义体制下，社会流动的渠道得到根本性的拓展，于是，一个人在自己的人生历程中就有可能改变本人的社会阶级地位。在这样的社会背景下，我们就面临一个属于当代的问题。那就是，在今天，当一个人被问到“你是谁”时，他将如何回答？

族群

在我们努力尝试对这一问题给予明确的回答之前，让我们先来对我们开启的这一讨论进行一个简略的历史回顾，并把相关概念提炼一下。首先我们注意到，早期的人把自己的身份定义为一个群体——他

的“群体”（his“people”）——的成员，这种“群体性”（peoplehood）的边界，粗略地讲，与一个既定的地域空间、一个政治性的政府（无论其形态如何原始）、一种共同文化（其中的基本要素是由这个群体全体成员大致共享的同一套宗教信仰和价值）以及一个共同的种族背景（保证成员之间在体质上不存在显著差异）的边界大致相当。如果我们借用罗伯特·雷德菲尔德的术语“乡民社会”[23]，这个社会的经典类型包括了若干基本要素，这类社会所产生的性格塑造被大卫·里斯曼描述为属于“传统导向”的（tradition-directed）人[24]。出于我在本书中的不同思路，我想把注意力集中在“群体性”（peoplehood）方面，在我们描述的场景中，这一概念是单一和不复杂的。这个“群体性”意识如果用一个很方便的词汇来表述，那就是“族群性”［ethnicity，源自希腊词“ethnos”，表示“群体”（people）或“民族”（nation）］。所以，我们将把一个内部分享“群体性”（peoplehood）的群体称为“族群”（ethnic group）。

此后人类文明不断得到发展，人口增长、社会阶级的形成、战争、迁移、城市的创建、各种宗教的发展以及规模越来越大的政治单元的组建，这些都以某种加速度使“群体性”意识也就是“族群性”（ethnicity）遭到破坏并使之碎片化，使那些曾经构成统一整体的各个要素相互分离，也使各要素之间彼此隔离封闭。伴随这些变化，出现了与之相对应的意识形态的萌生和强化。在现代工业化的城市国家，一个起源于18和19世纪的自由主义意识形态模型，开始与民族主义（nationalism）混合在一起，这使人们把一些庞大的民族也视为“群体”，而那些原有类型的族群性残余则被视作会带来麻烦的历史遗迹，在民主国家里这些遗迹仍会得到容忍，但也决不会得到鼓励。在理想主义—自由主义的“单一世界”（one-world）、“民族联邦”（federation of nations）或者“世界政府”这些更极端的意识形态体系所提出的最终目标中，甚至民族也被看作是过时的社会—政治实体，这一目标所预想的“群体性”意识包含了世界全部人口——这是一种“人类兄弟情谊”（brotherhood of man），不存在民族边界和其他任何边界。在这个概念下，在部分人群中仍然存留的代表特定祖先身份认同的族群性意识，将会彻底消失。

在我们讨论的这个阶段，我的目的并不是想对我们是否需要“族群性”这一概念或者对其表现的各种形式给予价值判断，我想要做的，只是努力确认这些存在形式的现实性。我的核心观点是：族群性意识已被证明是十分顽强的。虽然它自身灵巧多变，但是在人类本性中，有些基本要素仍然在坚持追求这一“族群性”意识——某种东西会强使人们把自己的个体身份融进某种有共同祖先记忆的团体身份中，这个团体远比人类整体规模要小，通常比民族（nation）的规模也要

小——这就使族群归属意识得以存活。它会以各种不同的形式保存下来，也会得到不同的称谓，它远没有消亡。而且，20世纪一个城市居民与自己石器时代的祖先之间的相近程度，要远远超过他自己对此的理解。

此时我们必须离开主题指出，族群性的碎片化导致群体性意识出现了彼此竞争的多种模式，所以人们被迫或者从这些模式中进行选择，或者以某种方法把它们整合起来。我们也许可以把这些模式排列成一组同心圆，这些同心圆从人的人格和自我认同的核心向外围一步一步地扩展。我们对于历史上人类社会的心理学认识很有限，但我们可以做些猜测。例如在中世纪后期封建制度下的农夫，他会把自己看作是基督教世界的成员。在群体自我认同的外层，他可能也有着把自己同时视为勃艮第人或撒克逊人，甚至把自己看作一个法兰西人或英格兰人这样一种很淡（也许非常淡漠）而次要的认同意识。但是更接近他自我认同的人格核心的，是他作为农奴（serf）或佃农（villein）的身份，他居住在一个特定的村庄，或者是服侍一个特定庄园领主的农夫群体的一员。众所周知，在所有年代里，农夫们的生活都是对外隔绝和自给自足的，他们对外面更大的世界知之甚少。统治农夫们的帝国、国家和民族的进程与疆界可能发生混乱和改变，但是这些变化对于这些地位低下的耕田人来说又有多少意义呢？他们的生活还会像从前那样继续，公牛必须在黎明时套上犁田的挽具，然后去君主的田地里耕作，不管此时是盎格鲁—撒克逊人的爱德华还是诺曼人的威廉在挥舞王室的权杖。

在上面的例子中，我希望让社会阶级身份意识与族群身份意识在范畴上保持区别。尽管社会阶级仍然是被涵盖在白人种族内，涵盖在基督教徒内，而且更直接地融入村落和庄园群体中——在那里所有成员都讲同一种方言，但是，社会阶级身份实际上显得要比族群身份更为重要。

在20世纪的民族国家，特别是在美国，相互竞争的几种族群性模式（models of ethnicity）有民族国家自身、种族、宗教以及祖籍民族或民族背景。当谈及祖籍民族或民族背景时，我在这里所指的，是最早来到这个国家的我们祖先所来自的民族（nation）。美国人在回答“我是谁”这个问题时，从族群的观点来讲，将做如下回答：我是一个美国人，我是一个白人或黑人或属于蒙古人种的人，我是一个新教徒、天主教徒或犹太教徒，我有着德意志、意大利、爱尔兰或其他的民族背景。当我们根据这样一个次序把不同层次的族群认同观念围绕着“自我”（self）放在外围时，这个模型可以用图1中的图形加以表示。

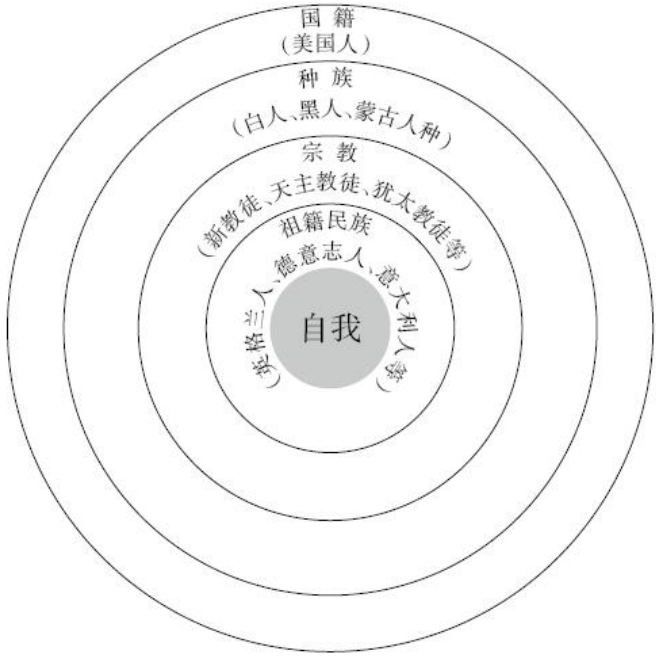


图1、一个美国人的族群身份

在具体情况中，以上这几个分离的范畴有可能直接与“自我”连接，彼此并不相互分割或出现系列分隔，而是相互结合在一起。在这个国家内部，我们的日常用语中有关族群身份的词汇大致就是这些。这一位美国人是个祖籍民族为盎格鲁—撒克逊的白人新教徒，那一位是个祖籍爱尔兰的天主教徒（众所周知属于白种人），这个人是个黑人新教徒（众所周知祖先来自非洲），那个人是来自俄罗斯的犹太人（众所周知是白种人）。在美利坚民族（American nation）的边界内，当我们从族群的视角来思考“我们是谁”这个问题时，这就是我们相互间进行身份认定以及对我们这个群体进行认定的方法。当我们诞生在这个世界上的某个家庭而不是另外一个家庭时，我们心理上的自我意识必然将要与这些历史身份联系到一起，这是有关群体身份的一些标签。每当提到一些幸运的美国黑人时，报纸编辑们时常会傲慢而狂热地写道：“约翰·多伊（意指某某人）对他的群体（people）而言，是一个荣誉。”编辑们在这里说的“群体”指的是什么呢？我们都知道，指的不是他的国家（country），而是他的种族（race）。

当我使用“族群”（ethnic group）这一概念时，我所指的是在美国疆界内的某类群体，可能指的是以种族、宗教信仰、祖籍民族来定义的任何一个群体，或者是这些范畴的某种组合。我并不认为这三个

范畴是完全相同的东西，而它们确实是不同的。专业点讲，种族指的是由于遗传基因的不同组合而造成的特性，我的理解是，这是指体质方面如肤色或头发类型的差异，在种族与文化模式、制度之间不存在内在的联系。宗教和祖籍民族这二者都是文化现象，也各有十分不同的制度背景，宗教和祖籍民族的变化并不必然伴随着文化与制度的变化。然而，所有这些范畴都具有共同的社会心理对象，因为这些范畴都是在同一历史条件下由美国人创造出来的“群体性”认同意识。人们对这些“群体性”的共同理解，使得美国公众在这三个范畴的使用中通常呈现出一种可以互换的方式。我们所持的观点，不是主张通过确定一个名称来使这一多元状况合法化，而是指出，对于“种族”、“宗教信仰”、“祖籍民族”这些范畴而言，社会上存在着一个社会心理学的核心即群体性的意识，而“族群”对于表达这个共同元素是一个很有用的词汇。[25]

对于“群体性意识”自身，我们也需要做进一步的考察。它是由什么构成的？它的组成元素是什么？对于一个石器时代的社会成员（史前时代的人）来说，这将是一个很难理解的问题。因为对于他而言，与“群体性”有关的所有元素都结合在了一起，成为了一个不可分的整体。与他的家庭联系在一起的成员们共同生活在一块土地上，他们崇拜同样的事物，他们对于什么是正确的和什么是错误的，有着大致相同的价值观，他们以同样的方式狩猎、捕鱼或耕种，彼此的外观也十分相似，而且他们实行自我管理。如果他们当中在人格类型，或者在体质强弱或技能方面出现差异，这些差异都是以个体为单元的。人们在划定所属群体的边界时，绝不会超出自己的亲属关系范围。在这样一个时代，“族群性”仅仅简单地是人们生存和行动的人类环境。

然而，当人类进入有历史文献记载的时代后，出现了城镇人口、职业分工、战争与征服、人口迁移和宗教演变，这些事态的发展推动人们在顽强地坚持原有“族群性”意识的同时，实际上也被迫开始顺应难以预测的历史变迁（人们自身也是其中的一部分），来塑造自身模糊的形态。在某个时期，他可能觉得自己的群体性是基于现实或过去的民族集群，在另一个时期，他可能觉得是基于共同宗教信仰的凝聚体，在其他某个时期又会基于共同的种族身份。然而，在位于所有这些客观条件基础之上的，是一种关于一个群体的、既包含祖先身份也包含未来身份认同的特定意识的社会心理元素。这些人是我的祖先们所属的“群体”，所以也是我所属的群体，而且他们还将是我的子子孙孙们所属的群体。我可能与其他群体的成员们一起参与政治运动，同属一个职业，一起分享公共市政服务，甚至偶尔也会成为很好的朋友，但是历史以某种特殊的方式注定了的是，我在这个世界和社会中只与某个群体而不是其他任何群体分享一种持久和亲密的群体认同意

识。

当这些特定族群身份的态度发展起来以后，身份意识会通过持续增长和彼此共享的预期系统在相互交流中不断被强化。正如威尔·赫伯格所指出的，在美国社会中，无论我们是否正式从属于某个天主教堂或犹太教堂，人们期待我们或者是一个新教徒，或者是一个天主教徒，或者是一个犹太教徒[26]。而作为一个黑人、一个白人或一个蒙古人种的东方人，人们的这种“身份”（status）不可能根据自我意愿而随意改变。偶尔有些个体会独自决定他不想要这类标签（宗教或种族身份），但他会发现，社会组织结构和绝大多数美国人所享有的内在的社会和心理范畴还是会把他放在某个位置，并违背他的意愿而强加给他一个“名字”。群体范畴一旦在人们的情感中建立起来，就具有了自己的社会惯性，也就不再简单的是个人意志和行动可以决定的。赫伯格对此是这样表述的：“一个人如何确认自己的身份和地位（‘我是谁？我是什么人？’），这在很大程度上取决于一个较大的社区（community）如何去确定他的身份和地位（‘他是谁？他是什么人？’）。在通常情况下，人们在身份确认方面是彼此映射、彼此证明和相互启迪的，只有在异常的场景下，他们才会出现分歧和冲突。”[27]对于这一社会现实及其背后意义的认识，成为社会心理学家库尔特·卢因的一条建议的基础，他认为，“命运的相互依赖性”，而非个人特征的相似性或差异性，才是群体构建的基础元素[28]。如果把对这一点的思考再延伸下去，我们可以说，存在于过去年代的人与人之间的相似性或差异性，在任何时候都必然对群体的构建扮演一定的角色，正是这种相似性或差异性，通过历史上社会群体构成的沉淀以及在这样的沉淀中产生的有关群体身份的社会心理预期在说服或迫使我们接受某种群体身份认同，无论这一认同与我们每个个体的利益、愿望和特质是否一致。

社会结构与文化

除了扎根于源自历史的“群体性”的社会心理学意识，族群还有另外一个主要特征，可以把它和其他所有“小群体”和大多数其他“大群体”区别开来，这就是族群与那些可归类于“社会结构”的各种现象之间的关系的本质。我在前一章中曾用过“社会结构”这个词，也解释过它的含义，在这里我想对它下一个更明确的定义，因为对这个概念的阐述对于本书所有的讨论都极为重要。当我提到一个社会的“社会结构”时，我指的是一套非常具体的社会关系，在这一个社会关系的框架中，社会成员们被放置在或大或小，或永久或临时，或有正规组织形式或杂散无组织的各类群体之中，正是这些群体把这些成员们与这

个社会最主要的制度行动联系起来，例如经济和职业生活、宗教活动、婚姻和家庭、政府机构以及娱乐活动。要研究一个社会的社会结构，就必须研究社会的家庭构成、年龄和性别分布以及根据这些特征形成的社会群体，研究这个社会中以种族、宗教和祖籍民族为基础的社会分野，研究它的社会阶级、城市和乡村群体，研究在学校和大学中的社会关系，研究就业市场、教堂中的社会关系，研究投票行为、政治活动参与以及闲暇时娱乐行为中的社会关系。社会结构是一个包含面很宽但十分稳定的、集中关注社会关系的范畴，这些社会关系是具体化的，并不那么简单的只是偶然或变化无常的现象，而是具有重复性模式特征，是在一定程度可以被预测而且也为人们所共同期待的一种社会关系结构。

在根据具体化的社会关系结构来对群体进行分类的各种方法中，有一种方法对于我们的研究特别有用，这就是用“初级群体”（primary group）这个概念来进行分类的方法。这个概念是非常有创见的美国社会学家查尔斯·霍顿·库利提出的[29]，由它延伸出来的、相对应的概念包括“次级群体”（secondary group）。“初级群体”是这样一类组织，其成员的相互接触是个体之间的，是非正式或“民间”的，是比较亲密而且通常是面对面的，这种关系牵涉到个人人格的所有方面，而不仅是人格的某些部分。家庭、儿童游戏群体、社会小集群，这些都是初级群体的例子。这些群体的活动正处在人的“社会化”（儿童在成长中被教育接受他所在群体的文化价值观念）过程之中，无论从时间上来看，还是从对于人们人格塑造的重要性来看，这些群体都属于初级群体。

相比之下，在“次级群体”中人们的相互关系通常是非个人的、正式的或偶然的、不亲密的，而且是局部性的，在某些场合中的接触是面对面的，在另一些场合则不是。在美国社会，我们都属于许多“利益”组织，我们从未见过这些组织的大多数成员，但是这些组织要我们缴纳年费的账单总是来得很及时。我们会邀请一些亲密的朋友们来自己家里共进晚餐，作为回报，他们也会经常邀请我们，这就形成了一个初级群体。为了保护我们所属社区的公园而组成的市民委员会每年开两次会，这个委员会就是一个次级群体。很显然，也有一些群体是很难加以分类的，因为它们既有初级群体也有次级群体的特征，在这两类群体的坐标线上，它们处在二者中间。用另一个方式来表达，当我们说自己与一些人之间是“初级关系”时，这表示我们之间的关系是私人之间的、亲密的、充满感情的，在交往中体现出我的完整人格。与之相比，“次级关系”则是非私人和正式的，相互的接触只是局部性的，通常很少涉及到个人人格的核心。

在人们具体化了的社会关系中，如果把人类的生活比喻为一枚硬币的话，那么一面是“社会结构”，另一面就是“文化”。社会科学家使用“文化”这个词汇时，指的是人类的社会遗产——不是通过生物基因遗传，而是通过正式和非正式的教导和示范的方式一代一代继承下来的行动方式和做事方式。早期的人类学家泰勒曾提出“文化”的经典定义，他把“文化”描述为“一个复杂的整体，包括知识、信仰、艺术、法律、组织和其他人们作为一个社会的成员所需要学习的能力和惯习”[30]。换言之，文化就是社会的生活方式。如果进一步分析的话，文化包含了规定的行为方式或者举止、信仰、价值和技能的规范，以及在这些领域中的行为模式和一致性，这些被称为“非物质文化”（non-material culture），文化概念的延伸包括了由掌握这些技能和价值理念创造出来的人造物品，这些也被称作“物质文化”（material culture）。

很显然，文化与社会结构二者之间密切相关。由于在大多数情况下社会规范和价值理念决定了社会成员们所创造的群体构成和社会关系的性质，文化与社会结构二者也处于一种持续互动和演变的状态。为了说明第一点，我们只需思考一下，那些可以代表美国人生活特点、由已婚和未婚的成年男女所构成的组织，是如何为了共同兴趣和利益而聚集到一起的。关于这方面的例子，我们可以举出一个城市合唱团，一个诗人俱乐部或者美国市民自由工会的一个分会支部。以这种风格形成的组织在一个传统的穆斯林社会是不可想象的。为了说明第二点，我们可以考察一下另外一个组织，即列宁领导下的布尔什维克党，它强有力的冲击造成了重大的文化变迁，使得第一次世界大战期间的沙皇俄国和20世纪60年代的苏联相比较，在人的行为方式方面出现了巨大的鸿沟。

在作为一般意义上的使用时，“文化”这个词汇指的是世界上任何时刻的人类社会遗产的总和。但是，这个词汇更多地被用来特定地表示社会遗产，或者是一个特定时间的、人类社会的一个特定的生活方式。因此，当我们说到20世纪的美国文化时，它与18世纪的法国文化是存在差别的，与当代中国文化也存在差别。因此，这个词汇很显然可以被用于不同维度的人类群体组合，只要这些组合所涉及的是共享的行为规范和模式，而且这种共享使得这种组合可以区别于其他群体。在一定意义上，美国、法国和意大利都属于西方文化的一部分，因为美国人、法国人和意大利人共享某些行为价值，这是他们共同的欧洲式生活这一社会遗产所导致的结果，他们并没有与具有东方或非洲背景的人们共享一套价值观。与此类似，在一个民族社会内部的各群体可能在它们的文化价值上出现差别，这是因为在一个地域广阔、现代的、成员复杂的多群体民族（multigroup nation）中，是很难达

到原始社会中的那种文化一致性的。因此，当我们说到一个群体的文化时，其所涉及的范围要小于一个民族社会。

亚社会和亚文化

在我们讨论了“社会结构”和“文化”这些概念后，现在我们可以开始建立我们自己的论点。我曾经提到，族群与一个复杂的现代社会的社会结构之间存在着某种特殊的关系，这使它不同于其他所有小群体以及大多数大群体。我们的论点是：在族群内部会发展出一个组织和非正式社会关系的网络，它允许并鼓励族群成员把他们生命历程所有时期的全部初级关系和部分次级关系都保持在族群的范围之内。从教派医院的摇篮到儿童的游戏群体，到高中的社会小集群、大学里的联谊会和宗教中心、寻求配偶的约会群体、结婚对象、居住的社区、礼拜的教堂和教会俱乐部、男性和女性的社会与服务俱乐部、已婚的成年人小集群、度假胜地，然后是生命周期接近尾声时的老年休养地，最后是所属教派的墓地。在所有这些与人格和自我的核心密切相关的活动和人际关系中，族群成员（如果他愿意，事实上在大多数情况下他将会愿意）将遵循这样一条路径走完自己的一生，并且从不跨越他所属族群亚社会网络的边界。

除此之外，在一个较大的社会中，有些基本的组织性活动也是整个地或部分地局限于族群范围之内。家庭生活和宗教就其性质而言就是局限在族群范围内的。当“教区”学校体系得以实施时，学校教育在一定程度上也局限在族群范围内。甚至在公立学校、非教派私立学校和大学里，为了教育和社会目的而设立的社会小集群体系和自愿的宗教组织也会在教室正式授课之外的时空里有效地把学生们隔离开。因为美国的市场关系并非是基于私人交往的，因此除了政治运动或政府活动之外，经济活动和职业交往比其他任何组织行为都更少受到族群“围栏”的局限。但是即使在这样的情形里，族群“围栏”在一定程度上也并不罕见。在一个雇员全部是白人基督徒的企业工作的白人基督徒，或者在一个全部为犹太员工的企业就业的犹太人，他们的工作职位恰恰位于经济组织和族群的交叉点上。当我们考虑到“完全族群性”（all-ethnic）的经济活动时，那些跨越族群边界的非私人性质的次级关系可能发生在批发或零售业务活动中。但是，如果相关的顾客也主要属于同一个族群的话——例如犹太人的肉店或者是专门出售天主教宗教物品的零售店——那么族群隔离在工作场所里也会成为现实。

对于一个较大规模的社会而言，按照定义，政府机构中的人际关

系并不是族群导向的。除了前面提到的那些例外，美国的政治—司法体系不承认公民当中基于种族、宗教或者祖籍民族的差别，同时公民的义务、责任和与国家法律之间的关系也不是根据族群背景来制定的[31]。政治党派中的那些超越本地街区（很多时候也在街区中）的活动，也必然会跨越族群的边界。毫无疑问，具有族群背景的“集团投票”[32]（bloc voting）在美国的政治事务中扮演了重要角色，尽管发动那些无知移民大众去投票的日子已成为过去，但是族群背景在很大程度上依然影响着人们的投票行为[33]。我们完全有理由猜想，在经过一段很长的时间之后，每个族群内部的社会—经济分化将会逐步淡化族群因素对政治活动参与的影响。自从种族隔离在军队中被废除以来，兵役将具有各种族群背景的人们不加歧视地混杂在了一起。

我将稍后再回到这个主题的细节上来，并讨论在我展示的美国社会“模式”之外的各种个体和模式化的那些例外，我在此处的目的，是想勾画出一个更宏观的图画。根据我所使用的这些词汇，我们可以把美国社会结构看作是一个“民族社会”（national society），在它的政治疆界内，包含着一系列以族群认同为基础的“亚社会”（subsociety）。构成族群亚社会的组织网络、非正式社会关系和组织活动，都倾向于预先占有其成员的几乎全部初级群体关系，同时，其成员们跨越族群边界的次级关系则出现在一个“更大的社会”里，主要出现在他们的经济和职业性活动、市民义务和政治活动、公立和私立非教区学校的教育，以及大众娱乐的领域。所有这些初级和次级关系的活动都保持在共同的政治忠诚的范围之内，保持在政治法律的约束和责任之内，保持在美利坚民族性（American nationality）的预期范围之内。图2展示了这一结构。表2则以简要的方式提供了族群性与组织功能之间的关系。

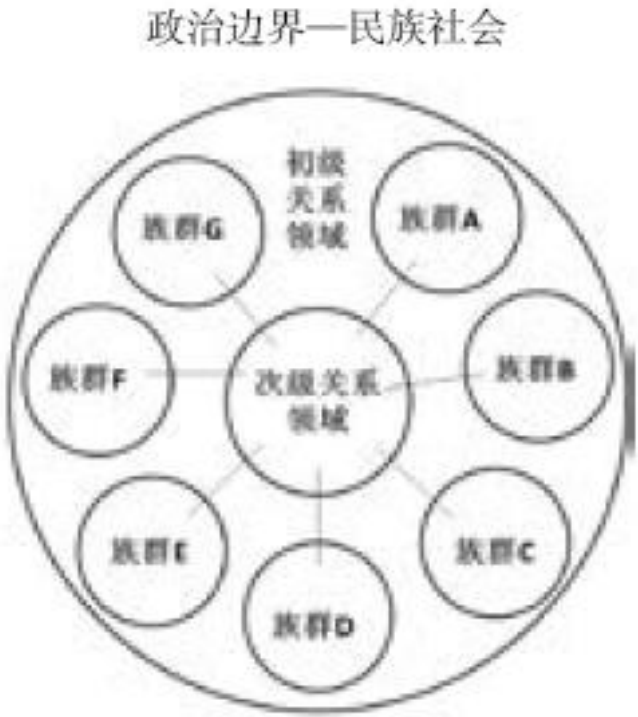


图2　美国社会

注：图中族群的数目是随意定的。

表2　族群性和组织行动

组织	族群性
政治的	大多数是混杂的
经济的	大多数是混杂的，但是存在重要的例外情况
教育的	部分混杂——教区学校，在社会活动中存在某些隔离证明公立和私立非教区学校体系的正式结构存在着混合型影响
宗教的	族群封闭
家庭的	族群封闭
娱乐的	在人们参与活动时出现族群封闭，除了在大众娱乐型功能出现的非个人关系

到目前为止，我们希望大家能够关注族群或亚社会的两个基本功能特征。首先，作为群体构建自我认同的一个源泉，它可以在心理上产生群体性的内部意识。其次，它为群体和组织提供了一个模式化的

网络，这使得一个个体在自己人生道路的任何阶段都能够把他的初级群体关系限定在自己的族群里。它的第三个功能特征，就是它通过自身文化遗产（sub-national heritage）的三棱镜折射出行为和价值的民族文化模式。这一独特的亚民族遗产可能包含了移民们从迁出国带来的文化规范，它可能由不同的宗教价值所支撑，或者包含了作为一个群体在美国境内经历了许多代的强迫隔离而累积起来的感受，或者包括了文化多样性各个源泉的某种综合。正是这样一种现实清晰地构成了“文化多元主义”这一概念的基础。我们用这个词汇来描述美国社会的基本模型，这是一个由保存了各自文化认同的许多群体混合组成的社会。[34]我希望在后面再讨论有关当代美国社会文化多样性的真实程度的问题，我在这里只想指出，使一个较大的民族社会的文化多样性成为可能，这是族群亚社会的第三个主要的功能性特质。因此，当我们谈及作为生活文化方式或民族社会文化模式的民族文化时，人们会联想到那些族群亚社会（ethnic subsociety）也有自己的文化模式，正是这些文化模式组成了由各族群特定的文化遗产混合或折射而成的民族文化模式，对于这种混合或融合，我们可以将其最初的形式称之为“族群亚社会的亚文化”。

“亚文化”已经被许多社会学家们用来表示在一个民族社会内部任何类型的亚群体所具有的文化模式，人们有时会谈及一个帮会、一个工厂、一个医院等团体的“亚文化”。在科恩关于少年犯罪的卓越研究中，他分析一个少年犯罪团伙的文化模式时，使用的就是这个词。[35]但是，我们倾向于把“亚文化”这个概念仅仅应用于各亚社会的文化模式，这些亚社会中包含了男性和女性，包含了所有年龄组的成员，也包含了家庭群体，这使得这些亚社会与更大的社会处在某种平行的位置，而且正是亚社会为那些个体在其整个生命周期内提供了群体网络和组织的延展空间。对那些与整体亚社会相比属于局限在一个群体内的文化模式，我们建议称之为“群体文化”[36]（groupculture）。这些名词的区分，可以帮助我们把处于不同范畴和不同重要性的那些社会现象加以隔离和区分开来，表3对此给予了一个简要的归纳。

表3　社会单元和它们的文化

社会单元	文化术语
民族社会(或社会)： (具有政治边界的民族国家)	民族文化 (或文化)
亚社会： (是比民族社会规模要小的社会单位，在个体的整个生命周期内为其提供了群体网络和组织的延展空间)	亚文化
群组： (重要的社会群体，例如：帮会团伙、游戏群体、工厂、医院、办公室)	群体文化

当我在这里讲到“亚社会”这个概念的时候，它大致相当于族群。然而，当我们不考虑亚社会的功能特征（如作为群体认同聚焦、群体和组织网络的特点，这种网络使得人们的初级群体关系得以终生局限在其边界之内，又如它作为特定文化模式载体的角色）的时候，很显然，我们的视野也必须涵盖除了族群之外的其他社会范畴。城市的兴起创造出了城市居民与农民之间的差别，这一差别也反映在群体认同、社会关系和文化行为等领域。大民族的最终创立意味着生活在地理距离较远的不同区域里的人们之间会在行为和自我认同意识方面发展出区域差异，也会发展出区域性的社会体系。但是在这个方面最重要的现象是社会阶级的兴起，在我们的历史综述中对此曾有所提及。

社会阶级这一现象，指的是人们在一个社会中依据他们在经济实力、政治权力或社会身份的差异而在社会的等级结构中形成的格局[37]。我在其他地方曾经把“社会地位”定义为表述人们在交往中各自属于“优等”或“低等”的一个观念上的心理体系[38]。阶级等级的三个范畴或“变量”通常在一定程度上同步变化，即那些具有较强经济实力的人也会具有更多的政治权力和较高的社会地位。换言之，这三个变量中的每一个都很容易转换为另一个，在社会中存在一个稳定的互动程序，使得具有较强经济力量的人可以保障较高的社会地位，同时较高的社会地位也使人们更容易获得附加的经济力量。然而，这些变量并不一定完全同步变化，特别是当我们面对一个数量很大的人群时，总会出现一些效用彼此重叠或者无法完全同步的情况。举例来说，神父享有的社会地位通常要高过于他的经济实力。因此，为了在美国社会标示出我们称之为“社会阶级”的群体，我们有必要决定划出哪一个变量或维度的界限。我们有理由相信，社会身份这个维度与群体认同意识、亲密社交关系圈子、特定的文化模式最紧密地联系在一起，而所有这些正是亚社会的判断标准。所以，我们将使用社会地位作为我们划分社会阶级的基础。当我们说到社会阶级时，我们指的是美国社会中社会地位群体的等级体系，但人们也会理解，在社会地位方面的差别，通常也暗含着在财富和收入方面（即经济力量）的差别，以及

在社区和国家内享有的政治权力的差别。

在美国社会里究竟有多少个等级地位群体，一直是社会学家们争论的问题。有些人甚至把美国的地位等级体系描述成一个巨大的等级连续统（hierarchical continuum），而不做任何分组，认为在这个连续统上只是简单地存在着每个个人之间的差异。我个人认为，现已被普遍接受的地位群体的观点，与认为个人地位处于一个不间断连续统上的观点相比，更符合美国地位体系的现实状况。[39]这些群体并没有硬性的、固定的边界，而是彼此在边界上相互渗透。帕卡德曾这样说："当存在一个连续统时，真实的情况是人们仍倾向于聚集成群，这就使得这个连续统变成一连串的凸出部分（bulges）和挛缩（contractions）。我们可以把那些主要的凸出部分称之为主要的阶级集群。"[40]这些群体之所以存在，其基础是人们心目中对于自身和其他人社会地位所做的直接或间接的、在社会心理上的构建或分类，是人们的社会关系和他们与这些主观判定的社会地位群体互动时发展出来的文化行为类型。在各主要社会阶级内部，有可能出现这样的社会地位亚群组，在每个阶级内都会呈现规模较低层面的内部分化。因此一些人有可能采用正确的步骤，来使自己在阶级体系中的地位得到提升，这就是我们所说的向上的社会流动。在一定的条件下，方向朝下的社会流动也同样会发生。

当社会的变化主要是源于具体社区的类型时，在我们目前的知识认识阶段及一定条件的限定下，对美国社会的整体性社会地位结构最令人满意的描述，是一个包括了六个阶级的结构。我使用的是沃纳的术语，他是在美国社会地位结构领域中具有先驱性的研究者，他和他的合作者把这些阶级区分为"上上等阶级"（upper-upper）、"低上等阶级"（lower-upper）、"上中等阶级"（upper-middle）、"低中等阶级"（lower-middle）、"上低等阶级"（upper-lower）和"低低等阶级"（lower-lower）。[41]

我将在后文中详细讨论美国阶级体系，特别是它与族群之间的关系。在这里我们对这些阶级的特征只需要进行简略的归纳。那些"上上等阶级"是些"老氏族"贵族，他们主要居住在东部沿海的大城市，这里悠久的移民史使得他们有可能炫耀他们祖先的声望。他们通常很有钱，但是更重要的是，他们可以举出本家族在社区中长期以来以财富和领袖地位为代表的家庭传统。这种财富和社会地位的历史背景向下传递了许多代，并且发展出来在穿戴、服装和举止方面的一套文化模式，这使这些家族的成员们具有了与生俱来就在权力、威望和"优良趣味"的世界里成长的标志。这些人士是银行家、重要企业的拥有者和经理，或者在那些拥有较高社会威望的位置（如医生、律师或建筑

师等职务）就业。这些家族列入了城市社会的“社会花名册”（Social Register）或相应的登记簿中，而且当19世纪后期人们开始编纂这些社会精英的姓氏、住址和就读学校的名录时，这些家族就开始被列入进去了。在他们所在城市的“社会”中，他们的领袖地位是名副其实并且已经被十分牢固地树立起来。

但是，这些“上上等阶级”逐渐发现，他们与其他近期累积起相似财富和权力的家庭在分享着权力、威望和社会关系。这些人就是“新富人”，即“低上等阶级”（lower-upper），他们积累的财富可以追溯到美国南北战争后的工业扩张时期，或者甚至是更近的、工业和军事迎来发展的20世纪，因此他们没有获得绅士的授勋，但是经过了足够的时间之后，他们的地位毫无疑问最终会被社会所接受。起初，这些“低上等阶级”是被上层阶级冷淡地接纳，但是他们随后即逐渐渗入到“上上等阶级”的组织、社会小集群和机构之中，这种逐步渗透的标志之一，就是他们当中有许多人开始被列入了当地的“社会花名册”。族际通婚和时光流逝在上层阶级中造就了许多“新”家族，并在美国工业的近期发展中打造出了一个全新的“低上等阶级”。在时间的流逝中，“上上等阶级”和“低上等阶级”之间的界限开始变得模糊不清。由于开发历史短暂，位于美国东部以外的其他地区实际上从来也不存在一个我们所归纳的“上上等阶级”，那里的社会结构特征应当是一个由五个阶级组成的阶级体系，居于首位的是一个内部分化不足而且不便细分的“上等阶级”。[42]

美国社区中的“上中等阶级”可以被描述为“基础稳固和富足的公民”。这些人中的大多数过着舒适的生活或享有足够的收入，但尚未达到真正的富裕程度或较高的社会地位。如果年龄在四十五岁以下，那么他们大多接受过大学教育，大学教育越来越成为进入“上中等阶级”的“护照”。他们是社区内产业的经理人员和专业技术人员、一些中等规模企业的拥有者、大公司的中层经理人员、医生、律师、建筑师、工程师、科学家、神父、大学教授（后面两种职业属于这一阶级中相对低收入成员），以及数量越来越增多的服务业经理人员和政府机构的官员。以上只是这个规模很大（而且仍在增长）群体所从事职业的部分名单，这些人受过大学教育，在美国规模不等的大小社区中占据了权力和抉择的中层位置，在大都市里，他们乘坐通勤火车往返于市区和位于斯卡斯代尔（Scarsdales）、蒙特克莱（Montclairs）、阿德莫尔（Ardmores）这些市郊城镇的居所。

沃纳把“上等阶级”和“上中等阶级”归在一组里，称为“高于普通人的等级”（Level Above the Common Man），帕卡德则把他们集体称为“文凭精英”（the Diploma Elite）。在他们之下的，是“低中等阶

级”和两个低等阶级。在“低中等阶级”和“上低等阶级”［这两个阶级被沃纳称为“普通人等级”（Level of the Common Man）］之间的边界也在逐步变得模糊，因为大型工厂里的蓝领工人已经被强有力的工会组织起来了，他们在收入水平和收入可购买的物质财产方面正在逐步超越低等级的白领工人。也许我们可以这样来解读这一现象，从历史上来看，“低中等阶级”是一个主要由低等级的白领人员所构成的阶级，包括办事员、推销员、秘书、小业主和类似职业，也包括一些从事高等技能工作的蓝领世界“贵族”。“上低等阶级”则主要是技能性或半技能性的体力劳动者的利益，再加上一些可以维持最低生活标准的无技能劳动者。第二次世界大战后，强有力的工会为蓝领工人们赢得了经济利益，其代价是损害了那些基本没有加入工会的白领劳动者的利益。这一现象向我们提出了一个问题，即如何分析随后发生在收入、权力、地位和生活方式领域的这些阶级之间的互动，社会学研究者对于这一问题尚没有给予充分的回答，这些专题无疑仍然处在研究过程之中。有关社会地位的归类，我们所能够说的是，蓝领工人在传统上被归类为“上低等阶级”或“劳工阶级”（working class），但是根据前面所提到的原因，社会阶级正在发生的动态变化可能最终将改变这一格局，至于会发生何种程度的改变，我们目前只能做些预测。

“低低等阶级”是由无技能的体力劳动者和经常失业的那些人组成的，他们住在城市与乡镇的贫民区里，生活标准很低，社区中的其他居民通常用蔑视或怜悯的眼光打量他们，他们的生活方式也极少使他们对自己或孩子们的未来萌生希望。男人抛弃家庭，这在这个阶级中是司空见惯的事，而通常需要公众的救助才能使那些被遗弃的母亲和孩子们得以存活下去。

根据农场规模和经营范围大小和他们家庭的生活方式，农场主们可以被归类为“低中等阶级”或者“上低等阶级”，有些人甚至可以被归入“上中等阶级”。

对于我们的讨论而言，社会阶级分析的意义就在于：虽然其边界不像族群那样被严格地限定死，但社会阶级同样成为群体身份意识的来源，成为建立初级关系的社会领域以及成为行为文化模式的载体。事实上，从某种观点来看，这是社会科学家们在过去三十年中对美国社会阶级现象加快开展调查探索的研究成果积累中最为重要的发现。换言之，社会阶级虽然不是正式划定的群体，但是各阶级在有特征的组织、制度性行为和社会小集群方面形成了自己的网络。这些都是被创建起来的，因为属于同一个阶级的人们具有相似的兴趣和口味，具有同样的教育背景，他们从事的职业使他们能以各种方式开展交流并获得相同的人生经历。所以，他们彼此共处时有一种“舒服”的感觉。

比起纯粹的“社会势利心”或地位意识，这些理由更加令人信服，并在感情上让那些存在阶级地位差距的人们之间在初级群体关系方面保持距离，同时毫无疑问，这些理由也在相互影响并产生社会分隔。

在属于特定阶级的特定家庭里成长的孩子，从小就开始学习这个阶级的文化价值观，在家庭的熏陶中，在街区游戏的群体中和带有阶级色彩的教育模式中，他逐步接受了这些价值观念。属于同一阶级的成员们由此而分享同样的文化价值观和模式，正是这种价值观与文化模式把他们与具有不同阶级背景的其他美国人区别开来。人们如果想实现向上的社会流动，就有必要学习和接受他希望进入的那个上层阶级的价值观念和行为方式。

我们现在把美国这个民族社会中参与创造“亚社会”的四个因素或社会范畴区分出来了，它们分别是族群、社会阶级、城乡归属，以及他们居住在国内的具体地区。我最早在1947年发表的有关理论的初期提法中，我的基本观点是这四个因素既不是彼此独立也不是成序列地发生作用，而是结合在一起或相互交织作用构成美国社会最基础的大规模社会单元，正是这些社会单元承载和传递着美国的各种“亚文化”。[43]我们在理论上把这些因素加以区分，但是在它们的组合中却形成了“一个具有功能性的单元，它对涉及的个人发挥着综合性的影响”[44]。由此看来，一个人并不仅仅简单地是一个白人新教徒，他同时是一个属于“低中等阶级”的白人新教徒，住在南部的一个小镇上。另外一个人是居住在东北地区大都市里属于“上中等阶级”的白人天主教徒，还有一个人是住在南部乡村的属于“低等阶级”的黑人，诸如此类。用另外的方式来表达，族群分层在直角线上与社会阶级分层相交叉，也与城市—乡村、国内特定区域这样的社会空间所限定的社会单元相交叉。这一分析框架被归纳在表4中。

表4　亚社会和亚文化

共同构成亚社会的因素：

族群
- 种族
- 宗教
- 祖籍民族

社会阶级
城市—乡村居住地
国内区域居住地

} 具有特定亚文化的亚社会

具有特定亚文化特征的特定亚社会的例子：

上中等阶级白人新教徒，居住在南部城市
低中等阶级白人天主教徒，居住在北方城市
低低等阶级黑人新教徒，居住在南部乡村
上中等阶级黑人新教徒，居住在北方城市
低中等阶级白种犹太人，居住在西部城市
上等阶级白种犹太人，居住在北方城市

这一类型分析的核心，自然是族群分层体系与社会阶级分层体系之间的关系。我在1951年写道："美国社会是一个由两组分层结构交叉而成的十字形。一组基于社会地位、经济实力和政治权利方面的差异，是不考虑族群背景的；另一组是完全基于人口中的种族和民族背景而决定的社会地位与权力关系，人们被区分为'老辈美国人'（Old Americans）、黑人、犹太人、天主教徒、日裔美国人、意大利人、法裔加拿大人，等等。"[45]实际上，这表示每个族群内部可以被进一步划分为基于社会阶级身份的亚群体，而且在理论上，每个族群可以视为内部包含了社会阶级的各个层面，但是在实际社会中，我们发现有些族群的成员只分布在部分的社会阶级亚群体中。

与此同时，耶鲁大学的社会学家霍林斯黑德和迈尔斯在纽黑文市开展了有关社会建构的研究，在分析美国社区的族群与社会阶级体系之间的关系方面，他们得出了相同的结论。在1952年发表的一篇有关这一研究的报告中，霍林斯黑德是这样说的：

> 数据显示，这个社区目前的社会结构在垂直方向上是按种族、族群和宗教划线区分开的，同时垂直方向上的每个分区内部在水平方向又按照一个阶级系列再进一步被划分开。围绕着种族这条社会—生物学轴线（socio-biological axis of race）的是两个社会天地，一个是黑人的世界，一个是白人的世界。白人世界根据族群和宗教又进一步分为天主教徒、新教徒和犹太教徒三组。在这些区隔中，有无数的族群派别。爱尔兰人避开意大利人，在

另外的场合意大利人又避开波兰人，犹太人与非犹太人保持距离来维持自己的宗教和社会生活。与垂直方向的族群结构相交叉的，是水平方向的阶层结构，它的基础是由职业、教育、社区居住地和交往圈子所决定的社会价值观念。因此，族群、职业、教育和居住地结合成为一个复杂的社会地位系统。

垂直方向的分化因素是种族、宗教和族群，当它们和水平方向的分化因素如职业、教育、居住地等结合在一起时，就产生出来一个高度分隔的社会结构。[46]

在对由这个体系创造出来的社会层级内部组织性活动的性质进行了考证后，霍林斯黑德指出，这一体系是“在种族、族群和宗教限定范围内的平行阶级结构的发展”。[47]

在构成美国亚社会分化的这些因素的性质方面，毫无疑问，居住区域因素和城乡差别因素的作用随着时间的流逝在不断下降，但是甚至在今天，当我们在讨论这个问题时仍然不能完全把它们排除。存在于北方白人和南方白人之间的、在对待黑人的态度和行为方面的巨大差异，也在有力地提醒我们，地理位置、气候和历史的多样性在不同区域的美国人身上打下了多深的烙印。至少自从伟大的历史学家特纳（Frederick Jackson Turner）那个时代开始，历史学家、社会科学家和文学批评家对于这些多样性及其影响就已开始给予极大的重视[48]。正如罗宾·威廉姆斯所言：“不仅这些区域间的系统性差异影响着人们的行为模式，那些不同的‘历史记忆’和群体性情感也持续存在，其力量有时会使得国家政策的决策者们不知所措……”[49]

然而，这些区域之间的差异，以及萎缩的美国乡村和膨胀的美国都市在生活方式上的差异，都受到了迅速发展的交通运输、大众传播、各类生产企业（包括农业）机械化的加速冲击[50]，正是这些变化使美国的农场和乡村之间的，或者说中西部和西部之间的文化鸿沟在持续变窄。也许我们可以这样来表述，当我们试图以其亚社会参与情况为基础来对任何既定的人所持的文化模式进行判断时，当我们知道他的“居住地区”以及他是农村还是城市居民（或者他在乡村—城市这一维度上的位置）后，再去了解他的族群身份和所属阶级，将会增加我们对他的亚文化行为所做判断的准确程度。但是，当我们已经知道了他的族群身份和所属阶级后，再去了解他所居住的区域和农村—城市特征等信息，对我们所做判断准确度不会有太大帮助，而且这些信息的价值会随着时间流逝而递减。我们知道，在美国人生活中存在着具有自己亚文化的亚社会，而族群和阶级作为构成这些亚社会的本质性背景因素，其重要性将会不断增加。

族群阶级

假如由族群和社会阶级的交叉所产生的社会空间很快会发展成为美国亚社会的基本形式，那么，为了讨论时的方便起见，我们就需要给这个亚社会类型起一个名字。我对于新名词并没有太大兴趣，我尽可能不用新名词。我现在建议的这个名词具有这样的特质，它会很自然地使我们联想到奥威尔在《一九八四》中所描述社会的“新闻”（Newspeak）。此外，我也想对那些潜在的批评意见提前做些说明，一是在讨论中确实需要一些新的名词，二是我所提议的名词至少具有简洁性以及清楚的来源。我倾向于把由垂直方向的族群分层和水平方向的阶级分层交叉而成的亚社会称为族群阶级（ethclass）。这样，一个人的族群阶级可能属于“上中等阶级”白人新教徒，或者属于“低中等阶级”白人爱尔兰天主教徒，或者属于“上中等阶级”黑人新教徒，诸如此类。

我们现在必须探讨一下，当群体身份、社会参与和文化行为这三个基础性变量从属于族群阶级这样的亚社会时，它们有什么变化，并了解一下族群阶级的功能与族群自身相比又有哪些不同之处。我将在下面提出一组理论假设，它们在下一章中将被与现有的经验研究联系起来进行讨论。这些假设的应用对象是20世纪中叶的美国社会。

1.当我们分析文化行为的时候，社会阶级差异就比族群差异更加重要。这表示属于相同阶级的人的行为是同样的，甚至当他们拥有不同的族群背景时也是如此。属于不同阶级的人的行为是不同的，尽管他们也许拥有同样的族群背景。

2.当我们分析在初级群体和基础关系层面的社会参与时，人们倾向于把这类关系和活动局限于自己族群内部自己所属的那个社会阶级的成员中，也就是说，局限于自己的族群阶级范围中。

3.讨论有关群体身份认同的问题，必须把两类身份认同相互区分开。一个是我们前面讨论过的“群体性”，另外一个是仅仅与这一“群体”中的一个阶级分支相联系的归属感。我可以引用一段我以前写下的话来对此加以表达：“按照心理学的观点，群体身份，与‘群内’（in-grouping）和‘群外’（out-grouping）模式，是十分复杂的，因为我们在这里需要考虑不止一个维度。虽然一个人可以参与一个主要由族群边界和社会阶级边界来限定的社会领域，族群成员身份归属感自身在我们的文化中仍是一个强有力的模式，这个模式是在来自族群内部和外部的双重压力下产生的。例如，对于黑人或犹太人而言，期待他们对与黑人或犹太人群体相关的事件或价值判断不做出强有力的反应，

几乎不可能。然而，人们的参与范围以及行为模式的相似程度，很可能是以阶级边界来限定的，也有可能是以族群边界来限定的。因此，我们可以根据这些相关的经验性模式而把两种类型的心理群组加以区分。‘我是紧密地与这些人的命运联系在一起的’［参见前面提到的卢因（Kurt Lewin）关于‘命运的相互依赖性’概念］。我们可以把它称之为历史身份认同（historical identification），因为它是过去和现在的历史事件的延伸。在另一个方面，‘和这些人交流，我有一种在家的感觉，而且精神可以完全放松’。与这些人相关联的是一种归属的感觉，我们之间的交往频繁而且分享着高度相似的的行为模式。依照亚文化假设，这些人应当属于同一族群且同一社会阶级（并属于同一区域和相同的城乡社区背景）。对于这种集群（constellation），我们可以称之为参与性身份认同（participational identification）。概而言之，以心理学角度来看，族群像是一个历史身份认同的群体，如果从亚文化的角度看，在大多数情况下，族群是一个参与性身份认同的群体。必须指出的是，那些规模较大单元的身份认同，例如美国社会作为一个整体，又如‘西方社会’或‘全人类’，其身份认同会出现在不同的构建层面上。”[51]

简而言之，历史身份认同意识体现在族群上，参与性身份认同意识体现在族群阶级上。如果遇到一个属于相同阶级但是来自不同族群的人，人们会与他分享相似的行为模式，但是并不分享“群体性”意识。如果遇到一些属于同一族群但是属于不同社会阶级的人，人们会与他们分享“群体性”意识，但并不分享相似的行为模式。能够符合这两个标准的群体，是那些来自同一族群且属于同一社会阶级的人。我们可以与这些“长着我们羽毛的鸟”一起共同分享早期社会学家吉丁斯（Franklin Giddings）所说的“同类的意识”（consciousness of kind），这是人类的一些特定的成员，只有和他们在一起时，我们才能真正完全放松而且没有任何压力[52]。

偏离与边缘性

为了概念的清晰起见，我曾经以不加限定条件的方式讲述了最后一个假设。当然，它最多也只是在一定程度上才是真实的，这些限定条件对于所有的假设都是必须的，正是这些假设构成美国人生活中的亚社会和亚文化的理论。任何此类理论必须包括一些具体范畴和概念，所涉及的是那些对主要模式而言不可避免的例外。这些美国亚社会和亚文化理论所要求的初级群体关系模式的例外情况，在两个维度下可以简单地得以交叉归类，一个是它们发生的频率，一个是它们是否介入基础关系的交叉线或跨越族群边界。在频率这个维度上，这些

跨越亚社会界线的初级群体层面的互动可以被分为两个范畴：例外的活动和系统内的活动。例外情况的类型分析为我们提供了四个维度：（1）例外情况——跨越阶级界线；（2）例外情况——跨越族群界线；（3）系统内情况——跨越阶级界线；（4）系统内情况——跨越族群界线。

现在我们来分别看看这些类型。跨越社会阶级界线或者族群界线的“例外情况”及偶然发生的基本群体接触在美国社会之所以发生，是因为在就业、学校、公共机构等领域会出现初步的次级接触机会的多样性，因为个体的情趣和相互吸引也会导致出现这样的机会。于是我们就看到一个白人新教徒有个亲密的犹太朋友，或一个亲密的黑人朋友，或者有个小镇上的一位律师每月都会和一群密友打一次扑克，其中包括一名曾是他高中同学的工厂工人。这种跨越美国人初级群体生活边界的人际交往，对于普遍的行为模式而言，只是一些偶然的例外。这样的私人接触并不会破坏他与自己族群或自己所属社会阶级的联系，也不会威胁到他在亚社会生活方面对于自己所属族群或阶级的全身心投入。沉浸在自己所属的族群阶级的亚社会群体和组织网络中，他感到舒畅和安全，这个人有时会把跨越族群界线的交往简单地视为有趣的探险活动，这对于自己通常的社会交往模式而言，只是某种猎奇性的例外。他的这种例外的活动恰恰是在“证明人们日常的交往规则”。

当我说到在初级基础关系层面跨越阶级和族群界线的“系统内的”社会交往时，我所指的是那些经常和持续发生的交往，这些交往构成了一个人全部初级群体层面交往中的重要组成部分。我们需要对这两种亚类型分别进行讨论。

“系统内的”跨越社会阶级的基础群体层面的交往，通常意味着垂直方向的社会流动。这即是说，当一个人的社会交往对象通常地或主要地是社会阶级等级结构中高于自己的那些人时，他很可能是处在积极争取获得或加强自己在更高社会阶级中的地位的过程之中。当人们的教育水平、职业和经济地位发生变化时，这是他们争取向上层社会流动的惯常步骤，这些变化体现在他们的情趣、口味和价值观念的变化中，而且最终体现在他们与阶级结构中居于更具优势和权势的那些人之间交往关系的构建中，体现在他们行为中出现的新文化模式中。朝下层方向的垂直流动也涉及到在初级群体关系交往中的相似过程。这种向上层流动是一种得到普遍认可和可以实现的现象，体现的正是强调“改善自我”、“从赤贫到巨富”和个人价值等美国价值观。在这种社会阶级结构的向上流动中，当人们尚未完全脱离原来地位时，他们在改变社会关系时所面临的问题，与他们在族群内部初级群体层面的

日常交往中所遇问题的重要性是不一样的。在跨越族群界线的基础性关系中，我们发现了更加令人生畏的“边缘性”（marginality）问题（对此我将在下文中讨论这个概念）。

那些在基础性交往中经常并持续地跨越族群界线（特别是种族和宗教界线）的个体会承担一种风险，用标准的社会学用语来说，就是成为“边缘人”的风险[53]。边缘人是指这样一类人，他们站在两个文化世界的边界或边缘上，又并不完全属于其中任何一个世界。他也许是种族混血或者不同宗教信仰者通婚的后代，或者由于个体人格和生活经历等因素而敢于背离自己祖先所属的文化群体，他的性格和经历使他愿意寻求更广泛的社会接触，并进入一个更有吸引力的社会天地。在后一种情况中，这样的人经常是一个少数族群成员，但是受到自己所在的民族社会中的主导群体或多数群体亚社会和亚文化的吸引。由于被自己期望进入的那个更广阔的社会天地，所阻挠和拒绝，面对这个他认为自己先天有权利进入但又对自己设有诸多限制的社会天地，他的态度相当矛盾，受到彼此冲突的文化标准的困扰，使用经典观念来说，他发展出出了一种不稳定、喜怒无常、过度自我和神经质的人格特征。虽然这种人格所具有的边缘性从来没有得到关键性的证明，但是至少一个敏锐的当代美国社会现象的观察家已经指出一些可描述的边缘性人格的表现，如更宽广的视野、更深刻的自我理解和更强大的创造力[54]，我们确实可以在这些人身上感觉到他们所处的这种社会学意义上的边缘性位置。对于我们的讨论而言，最贴切的提法是：他们处于偏离了标准的族群行为的位置上——这些人以一种实质性的方式冒险跨越了族群的亚社会边界去寻求朋友、参与社会小集群和组织，这些交往活动构成了他的初级群体关系。

在一些案例中，有些边缘人可以无限期地保持自己的边缘位置；另外一些人最终退回到他感到舒适和熟悉的原属族群中，他们过去带着很高的期待曾经离开这里出发去探险。然而，我们也不能忽略第三种可能性，这就是完全由我们在这里定义的边缘人逐渐形成的一个亚社会。[55]我的论点是，在一定程度上，这样的事正发生在当今的美国社会，特别在一个领域——即“知识分子”的社会天地和有创造力的艺术界和演艺界，包括作家、音乐家、舞台和影视表演家。我将在后面的一章中对这一点给予更多的关注。在这里指出一点就足够了，男人和女人们因为在观念上具有强烈共同情趣、创造性的艺术和彼此的专业追求走到一起，此处我们发现经典社会学表述的族群狭隘性在这里遇到了敌手。那些希望维持族群共同体的力量很快就意识到了威胁并努力进行抵制，他们设法在本族群的边界内部提供可以令知识分子满意的艺术和专业空间。然而，这种对抗性努力只获得了部分的成功，因为知识界和艺术界活动的主要潮流是在一个超越族群性的更广

阔的空间流动。社会成员中出现的边缘性以及由边缘化的知识分子在互动中创造的社会天地于是构成了人们关注的研究专题。

在讨论了边缘性之后，我们现在对亚社会和亚文化理论进行总结。我们最先讨论的是“群体性”，在石器时代的人类社会中，“群体性”是没有分裂成碎片的，它简单而且单一。我们也看到了随后的城市发展、职业分工、社会阶级、军事政府、人口迁移、工业化以及规模巨大的民族国家，这些都使原有的“群体性”意识得到转变，但并没有毁灭它。我们在留存下来的“群体性”意识中思考种族、宗教和民族背景的各种集合体，正是它们构成了更大规模的美国社会。我们也观察到了位于水平方向的一个强有力的社会阶级分层体系，它与族群分野相互交叉。现在，乡村—城市维度差异和区域差异正在不断缩小，这使我们称之为“族群阶级”的社会单元成为具有自己亚文化特色的亚社会的模型——这样的社会单元使其在自身的社会组织、小集群和机构网络中可以在人们的生命周期内保持和维系初级群体关系，也是其具有特色的文化行为模式的载体。我们讨论了族群和族群阶级之间在身份认同、社会参与和文化行为几个维度上的差异。最后，我们分析了偏离者或者所谓的边缘人，他们公然蔑视或无视亚社会生活中常规的交往和行为边界。相关的理论被描述为有关美国社会生活的一组假设，在后面的章节中我们将补充相关细节，而且将结合经验研究的证据来讨论这一理论，来看看我们是否可以证明其有效性。与此同时，随后的探索即使不能带给我们最终的答案，至少可以使我们对于“社会认同”这一专题的复杂性有进一步的理解。正是这一专题开启了我们研究工作的大门，它的复杂性自身即构成了对悠久的人类社会历史极有意义的测度，而这段历史从更新纪的猎人一直跨越到现代世界的人群。

第三章　同化的性质

正如一句俗话所说，“当人们相遇时”，将会发生什么事情呢？[56]在现代世界中，在不同的条件下，人群之间都可能发生这样的“相遇”：殖民征服、军事占领、为容纳多个族群而对疆域进行的重新划定、大规模的贸易和传教活动、对欠发达国家的技术援助、土著人的重新安置，还有使东道国人口的族群构成变得更加复杂的自愿移民等。以美洲大陆的经验来看，后面这两个因素是更具决定性的。美洲的印第安人族群被迫迁离了原居住地，白人征服者则试图按自己的意愿对这些部落进行整合，还有超过4100万人的大规模移民涌向北美这块土地，这些移民大多来自欧洲以及美洲的其他部分，小部分来自亚洲。从原来人口稀少并由不同族群组成的沿海共和国时代，美国到目前已扩展到了整个大陆，成为一个新的国家。正是所有这些过程构成了美国语境下的“各民族的相遇”（meeting of peoples）的背景。

社会学家和文化人类学家已经用诸如“同化”（assimilation）或“文化适应”[57]（acculturation）这些术语来描述族群之间的“相遇”过程和结果。有时，这些术语表示的是同样的事物，有时在其他用法中，它们的意义又并非完全同一，而是彼此重叠（社会学家一般常用“同化”一词；而人类学家则倾向于使用“文化适应”一词，并给予它一个相对狭窄但基本一致的内涵）。至于说到“同化”一词的内涵范畴，它在某种程度上仍有些含混。进一步说，我们迫切需要对“同化”这一概念进行严格和系统化的分析，需要将其分解为所有可能被包括在此范畴中的具体相关因素或变量。在前面章节讨论的基础上，本章即努力来尝试进行这样的分析。但是，首先让我们来考察一下社会科学家们用以描述人们相遇情景的一些已有概念的定义，这将对我们很有帮助。

对“文化适应”的一项具有权威性的定义，是20世纪30年代中期由社会科学研究理事会（Social Science Research Council）所任命的一个研究文化适应的分支委员会做出的。它分析和描述了文化人类学领域内有关这个基本专题的研究，这些分析和描述非常重要。这个特别分支委员会里包括了杰出的人类学家罗伯特·雷德菲尔德、拉尔夫·林顿和梅尔维尔·J.赫尔斯科维兹。他们给“文化适应”下的定义是：

> [文化适应] 包括的是如下现象：当具有不同文化的各群体

进行持续而直接的接触后，双方或一方原有文化模式因之而发生的变迁。[58]

在这里我们注意到，这个术语仅用于界定人们相遇的一个因素或一个维度，即文化行为。在接触中，两个群体中任何一方的文化都可能发生变迁，或者是双方发生相互交叉的影响，导致两个群体的文化籍此都得以改变。但是该定义对于两个群体的社会关系，对于它们的“结构性混合”的程度和性质（如果有的话），对于群体的自我认同问题，以及在此情形下可能出现的其他变量，都只字未提。

两位社会学家罗伯特·帕克和欧内斯特·伯吉斯在早期对“同化”所作的一个很有影响的定义是：

同化是一个相互渗透和融合的过程。在这一过程中，一个个体或群体获得了其他个体或群体的记忆、情感以及态度，并且通过分享他们的经历和历史，与他们一起被整合进了一种共同的文化生活。[59]

这个定义显然包括了上述社会科学研究分支委员会对“文化适应”的定义。从“分享他们的经历”、“与他们一起被整合进了一种共同的文化生活”这两句话里，可以看出来他们又提出了新增的有关社会结构关系的标准。在后来的解释中，他们进一步提出并界定了这种标准：

社会接触激发了互动。同化就是互动造成的完美的最终产物。在此过程中，社会接触的性质是决定性因素。如果接触是初级性的（primary，即他们的关系是亲密无间的，如家庭范围中，以及亲密的、意气相投的小群体中的相互关系），同化会很自然地迅速发生。如果接触是次级性的（secondary），则会促进适应（accommodation），但是不会强烈地促进同化，因为这一种接触是外在的，双方关系比较疏远。[60]

作为美国社会学所造就的最多产的思想家之一，罗伯特·帕克在其稍后为《社会科学百科全书》（Encyclopedia of the Social Sciences）撰写的“同化”词条的定义中，则倾向于将此术语限定在（具有政治含义的）文化行为中，并暗含了次级关系的同化。根据这个定义，“同化”［在此称之为“社会同化”（social assimilation）］是：

种族背景和文化传统不同的人群，占据共同的地域，获得一种文化一致性（cultural solidarity），这种文化一致性至少足以

维持一个民族的存在。这类过程即称之为同化。

他继续补充道：

> 在美国，一个移民一旦掌握了当地社区的语言和社会仪式，并且没有遭遇到当地人的偏见而能够公平地加入共同的经济和政治生活，人们普遍就认为他被同化了。而一般人的看法则认为，一个移民一旦“在这个国家能生活下去”，这个人就会被视为被同化了。此外它还暗含，在所有的日常生活事务中，此人在保持个人特质的基础上仍能够在社区中找到自己的位置。在这一过程中，他既不会招惹他人的厌恨，亦无须改变自己的种族背景或文化传承。[61]

这里提出了另一个变量（如果在偏见和歧视之间可作适当区分的话，实际上是两个变量）。它表明，只有东道主社区社区（host community）对移民不持偏见态度，也没有歧视行为，因而移民可以正常地发挥其日常功能时，同化才会发生。

帕克和伯吉斯还界定了“血缘融合”（amalgamation）过程。它是：

> 一个生物学的过程，通过杂交和族际通婚而达到种族融合。而同化则只限于文化融合。（但是在这里，“社会结构”又发生了什么变化呢？）

然而，他们也指出了血缘融合和同化这两个过程之间存在的关系：

> 血缘融合尽管仅限于通过族际通婚而达到种族特征的交融，但它也自然地促进了同化或社会传统的互补。[62]

早在20世纪40年代出版的一本社会学词典中，就曾有两处提到有关术语，其中之一对“社会同化”的定义是：

> 具有不同社会遗产的人，共同分享情感、传统和忠诚的过程。[63]

这里，重点是在文化价值和行为的变迁上。“忠诚”这个术语的使用，在某种意义上也提出了一个心理学变量，但这里并没有给出更进一步的解释，所以我们无法明确地表述作者关于这个变量的性质的构想。在另一本词典中，社会同化则被定义为：

> 不同文化或代表不同文化的个人或群体融入一个同质性单元（homogeneous unit）的过程。

在这本词典里，作者把社会同化与生物学过程中的体质性同化作了比较，也提到虽已出现分化但仍协调一致的细胞单元的复杂性，随后，这个定义宣称：

> 同样，社会同化并不要求所有单元都具有完全的一致性。但它要求这些单元做出一些修正，如消除国外原籍的特征等等，这样可使所有人都能顺利适应新文化单元的典型结构与功能。……在本质上，同化是一种民族性模式（nationality pattern）对另一种民族性模式的取代。一般而言，力量较弱或数量上处于劣势的群体不得不对自身进行这些修正。[64]

这个定义有许多含混之处。“融入一个同质性单元”意味着什么？它是仅指文化行为，还是也涉及社会中的相互关系？若是后者，那又是哪一种社会关系？“新文化单元”的性质又是什么？我们注意到后一段话强调“一种民族性模式取代另一种民族性模式”的总结，似乎又将定义仅仅集中在文化模式的变迁上。

在近期文献中，许多社会学家简单地将“同化”等同于“文化适应”，或将其定义为文化适应的一种极端形式。因此布鲁顿·贝里认为：

> 我们所说的同化是指具有不同文化的群体走向拥有一种共同文化的过程。当然，这不仅仅是指那些相对容易接受和获得的文化项目，诸如衣着、刀叉、语言、食物、体育、汽车等，它也指那些无形的东西，如价值观念、记忆、情感、主张、态度等。因此，同化是指文化遗产的融合，它必须与血缘融合区别开来。血缘融合是指起源不同的种族世系在生物学意义上的混合。[65]

约瑟夫·菲克特将同化定义为：

> 同化是一种社会过程。通过它，两个或更多的个人与群体相互接受或履行对方的行为模式。我们常说一个人或一个少数群体被同化进另一个群体或社会，但在这里我们不能只将其理解为一个单向的过程，这是一种双方互动关系。其中尽管有一方对于对方的影响可能会远远大于另一方，但双方行为的影响仍是相互的。[66]

阿诺德·罗斯将“文化适应”定义为“一个人或群体采纳另一个社会

群体的文化，或者是导向这种采纳行为的过程”。紧接着，他又将“同化”界定为：

> 一个人或群体对另一个社会群体文化的采纳。这种采纳程度是如此彻底，以至于没有任何特征可以把这个人或群体与其原先文化联系起来，他们对其原有文化也不再具有任何特别的忠诚。导向这种采纳的过程即是同化。[67]

约翰·丘伯尔将群体之间的相互竞争及竞争的逐步减弱这个变量，加到其对“同化”的简明定义中：

> 同化可被定义为文化差异（和竞争）趋向消失的渐进过程。[68]

阿诺德·格林对同化的讨论引用了帕克和伯吉斯的定义，在对其进行评价时，他富有洞见地区分开了文化行为和社会结构性参与：

> 个人和群体可能“获得其他个人或群体的记忆、情感和态度”，但又不能“分享他们的经历”，同时发现自己在“被整合进一种共同的文化生活”这件事上被无限地拖延着。为什么？因为接收群体的许多共同的记忆、情感和态度都是共同财产。在美国，这包括了诸如爱国主义、基督教、尊重私人财产、对神话英雄的崇拜等许多东西，这些都是赋予全社会的，它们很容易为所有的人所接受。而另一方面，“共享经历”和“整合进共同生活”，首先受到了接受群体意愿方面的限制，其次受到新来者这一方面对于是否积极参加接受群体社会的意愿程度与要求的限制。
>
> 尽管社会参与的障碍常常是由接收群体设置的，但移民群体或其中的一部分，同样有可能希望设置这种障碍。[69]

在我们看来，对于应当如何对“同化”进行定义，在学者们观点中存在的这些差异是极为重要的。因为要理解美国所经历的同化过程到底是什么，主要关键之一即存在于对文化行为和社会结构的细致区分之中。当今人们在讨论美国多元社会的性质时，已将这种区分界定为“行为同化”和“结构同化”[70]的差别。下面我们将会进一步讨论这种区分。

最近有两篇有关移民与本地人互动过程的文章强调了建构文化多元主义框架的可能性。它们使用“吸纳”（absorption）与“整合”（integration）这两个名词来指称这种互动过程。艾森斯塔特在对巴勒斯坦和以色列移民的研究中，高度关注初级群体、精英分子、移

民和接收社会的本地人之间的社会结构和心理上相互接触的功用，他在论述移民调适的过程中，很好地利用了角色分析[71]。他的“制度性弥散”（institutional dispersion）的概念，即“在社会制度的不同领域内移民的分散和集中程度”[72]，指出了同化过程的另一个很有意义的方面。波利等人在联合国教科文组织会议的文件和记录基础上所做的研究，则主要依赖于“整合”（integration）的概念。这一概念出现在威廉·伯纳德为一次会议[73]准备的一篇论文中，其定义和讨论如下：

> 事情的真相是，美国并没有去同化外来者，也没有刻意去吸收他们。我们的移民群体和所谓的“本土”群体，已经被整合到一起。这就是说，每一个因素都通过与其他人的联系而有所改变，但并没有完全丧失自己的文化认同。这种文化认同是非常重要且充满活力的。它在文化混合（如你愿意的话，也可称之为文明）的过程中发生了一些改变，因而与原先的形态有所不同。只要不落入形而上学的泥潭，我们就可以说，这样的整体大于各部分之和。各个部分虽然受到彼此互动的影响，却仍然保持独立，并具有相互补充的作用。
>
> 显然，在社会统一体的框架内，整合的概念必须以相信文化分化（cultural differentiation）的重要性为基础。它承认群体和个体有保持自身与主体社会的差异性的权利，只要这种文化分化不会导致对他人的支配或分裂。[74]

既然我们已经回顾了一系列用于描述群体相遇过程和结果的术语的不同意义和用法，并且已经注意到在不同的程度上被分出来的许多变量，那么就让我们着手解决本章开头即提出的任务：仔细分析同化过程，即对其主要的变量或因素做出单个的、详细的说明，并描述它们之间的关系。我们刚才回顾的术语名称和用法，将部分地成为我们进行的分析的基础，而对实际社会情况的分析说明则将主要以美国为例。

首先，让我们设想一种情景。有一个东道主国家［我们给它一个编造的名字，叫它西瓦尼亚（Sylvania）］。其人口所有成员具有相同的种族、宗教和先人的民族血统。除了内部的社会阶级差别之外，其文化行为是相对一致的。与此类似，西瓦尼亚社会的群体和制度即“社会结构”，仅仅在社会阶级的基础上才有所区别和分化。另一群人通过迁移进入了这个国家。这群人与东道主社会的人口具有不同的民族背景和宗教，因而具有不同的文化模式，我们将其称为蒙多维亚人（Mundovian）。让我们进一步设想一下，又过了一个世代，这群原属蒙多维亚民族的人（现在主要由出生在西瓦尼亚的第二代人组成），已经完全接受了西瓦尼亚人的文化模式，丧失了对蒙多维亚族

群的任何归属感。他们的宗教信仰已变成了西瓦尼亚人的宗教，对于那些主要或完全由蒙多维亚人组成的任何社区组织，他们采取的是回避的态度，他们在各个阶级层次上参与进西瓦尼亚人的社交小集群、俱乐部和机构，并受到热情接纳。他们与西瓦尼亚人自由频繁地通婚，西瓦尼亚人对他们也没有偏见或歧视（一个原因是他们与其余的西瓦尼亚人在文化行为上和社会结构上不再有任何差别）。在西瓦尼亚的公众生活中也不再产生族群价值冲突问题——因为蒙多维亚人已与东道主国家的文化和社会完全同化。注意，在此我们仅从社会学角度上进行分析，而对设定这样一个目标的必要性、可行性或道德正确性不作任何判断。仅仅是为了方便，我们才进行了这种抽象的设想，建立起一个“理想类型”（ideal type）——这一理想类型并不表示它在价值意义上是最值得追求的，而只是代表“同化”概念的不同组成部分以及它们之间的关系，这些关系被表现于“纯粹的”、没有任何先决条件的形式之中（“理想类型”这个方法论工具，是由德国社会学家马克斯·韦伯创立和命名的）。

通过这个例子，我们可以认识到讨论所涉及的七个相关的主要变量。换句话说，在蒙多维亚人同化进西瓦尼亚社会的过程中，发生了七个基本的亚过程（subprocess）。这些亚过程可以进行如下的排列。我们可以说，蒙多维亚人已经：

1.将他们的文化模式（包括宗教信仰、礼仪习惯）改为西瓦尼亚人的文化模式；

2.与西瓦尼亚人建立起大规模的初级群体关系，即完全进入由西瓦尼亚人的各种群体、机构和社会结构所组成的社会网络之中；

3.与西瓦尼亚人通婚，并在血缘上完全混合；

4.具有了西瓦尼亚人的群体性或族群性，并取代了原来的蒙多维亚人的相应意识；

5.不再遭遇到当地人的歧视行为；

6.不再面临当地人对他们的偏见态度；

7.当他们提出涉及到西瓦尼亚社会的公共或世俗生活本质的要求时，不会引起任何与本土西瓦尼亚人发生价值冲突和权力冲突的问题（如生育控制问题）。

这些步骤或亚过程的每一步，均可被视为同化过程的一个特殊阶

段或方面。因此，我们可以把它们概括为同化的各种类型。比如，我们可以用“结构同化”来指蒙多维亚人进入西瓦尼亚人的初级群体关系之中，或者用“认同意识同化”来描述对西瓦尼亚群体性的接受。对于一些特定的同化亚过程，已经存在着特定的用语，我们已经在前面做了介绍。例如文化或行为同化就已经被定义为“文化适应”。在表5中我们列出了同化亚过程或变量的一般名称和已有的特殊名称。

表5　同化变量

亚过程或条件	同化的类型或阶段	特殊名称
把文化模式变为主流社会的文化模式	文化或行为同化	文化适应[a]
在基层群体层次上，大规模进入东道主社会的小集群、俱乐部、机构	结构同化	无
大规模族际通婚	婚姻同化	血缘融合[①]
发展出完全基于东道主社会的群体性意识	认同意识同化	无
族群之间消除偏见	态度接受同化	无
族群之间消除歧视	行为接受同化	无
族群之间消除价值冲突和权力冲突	公民同化	无

注：有关双向的文化影响问题，我们将在后面谈到。

注：我在此用这个术语，并非是基于两个相互通婚和杂交的群体的种族多样性。由于对“种族”一词含意的理解的加深，以及它作为一个科学术语的相对性和随意性，这个标准变得更不重要了。我们可以谈论这两群人所代表的“基因池”（gene pool）之间的“血缘融合”或混合，而不用去管这两个基因池有多么相似或相异。

同化过程不仅仅主要涉及的是一个同化程度问题。很显然，上面区分开的各阶段或亚过程也会各自在不同的程度上发生。

在刚才的例子中，同化现象发生在社会和文化的方方面面，在移民到来之前，这些社会和文化一直为东道国的本地人所专有。在其他情景中，当新群体到达时，在东道国社会中可能已经存在几种亚社会与亚文化，但是其中必然有一种亚社会及其生活方式，或者因为最早占领该地而先拥有了权力，或者凭借人口数量的优势在社会上占据了支配地位。在两种情况下，我们都需要用一个术语来代表占支配地位

的亚社会，它为其他群体的调适及测量调适的程度提供了标准。我们已尝试使用过“东道主社会”（host society）这个术语，但现在它需要一个更加中性的名称。A.B.霍林斯黑德在描述纽黑文市的阶级结构时，用“核心群体”（core group）来指称殖民地时代沿袭下来的传统美国家庭，他们主要是盎格鲁—撒克逊人的后裔，在传统上即由他们支配着社区权力和地位体系，这个城市其他群体阶级体系的主文化模型（master cultural mould）也是由他们提供的。[75]乔舒亚·菲什曼也提到过美国生活中的“核心社会”和“核心文化”。这个核心“本质上是由白人新教徒和中产阶级构成的，所有其他成员都被这个核心所吸引”。[76]如果美国生活中有什么东西可以被视为美国的主体文化，并能为移民及其子女提供参照的话，那么在我们看来，对于它最好的描述就是，它是那些新教徒的、大部分拥有盎格鲁—撒克逊背景的白人中产阶级所拥有的的文化模式。而后期进入美国文化、并对其有微弱影响的其他文化，只能暂时摆在一边，同时为了研究的目的，上中等阶级与低中等阶级在文化世界中的差别可以被忽略。

有一点，我特别希望不要被误解。我从未暗示说，非盎格鲁—撒克逊人的人群对美国文明的贡献很小或微不足道。恰恰相反，有许多美国人，他们的祖先并非来自英国，其传统也是非英国的，在许多情况下甚至与英国传统有距离，但他们在工业、商业、专业技术、艺术方面所取得的成就是绝对超群的，许多个体成员的成就极其辉煌。再考虑到这些非盎格鲁—撒克逊人群体对美国工业和农业发展的贡献，对社会人口的巨大的实质性影响，我们可以说，20世纪中期美国的伟大是具有不同种族、宗教、民族背景的人们共同贡献的结果。[77]尽管如此，我的观点是，除了一些例外，当移民们及其子女成为美国人时，他们作为工人、农民、医生、律师、科学家、艺术家等的贡献，是通过文化模式的方式做出的。这些文化模式主要由美国文化所塑造。美国文化则以具有英国特征的盎格鲁—撒克逊文化为主体，其支配地位从殖民地时代即已开始，它的文化统治在美国至今未受到严重的威胁。人们必须区分开文化模式自身的影响和对社会进步与发展的贡献。对美国移民及其子女而言，在后者的领域中，他们才产生了决定性的影响。

因此，我赞成菲什曼把由白人新教徒中产阶级所组成的群体称之为“核心社会”，或用我的术语“核心亚社会”；将这个群体的文化模式称为“核心文化”或“核心亚文化”。我将使用霍林斯黑德的术语“核心群体”，来指称位于任何社会阶级层次的白人新教徒。

现在，让我们暂时再回到我们虚构的西瓦尼亚国土，并想象一下蒙多维亚人的另外一场有着明显不同结果的迁移。在这场迁移中，西

瓦尼亚人从蒙多维亚人那里接受到许多新的行为模式和价值观，就像蒙多维亚人改变了许多他们的习惯以期与西瓦尼亚人的风俗一致那样。这种相互变化基于恰当的修正和相互妥协。在这个过程中，一种新的文化体系渐渐形成。它既不完全是西瓦尼亚人的，也不完全是蒙多维亚人的，而是两者的混合。这是一种复合文化，是“熔炉”的产物。这个熔炉将两个群体的文化在同一个社会容器中熔化，形成统一标准的新文化产品。当然，这个过程也包括了初级群体和次级群体层面的彻底的社会混合，以及大规模的族际通婚过程。这个熔炉让两个社会群体在社会和文化上合二为一。

在此，我们不想讨论刚才所描绘的这一过程是否可能。它也是一个“理想类型”，是一种不同于我们所能实际测度的已发生事实的抽象。我认为我们分解开的同化过程的七个变量，能够对“熔炉”和“对核心社会和文化的适应”这两个目标进行测量。这就是说，在设定了“熔炉”目标后，我们就可以问，两个群体在多大程度上发生了文化适应并形成一种复合文化，以及在多大程度上发生了社会结构的混合，等等。[78]我们现在已经有了一个同化模型，这个模型有七个变量，我们可以应用这些变量，参照两个不同目标系统中的任何一个，对同化过程进行分析。这两个目标系统是：（1）“对核心社会和文化的适应”（adaptation to the core society and culture）；（2）“熔炉”（melting pot）。在理论上，参照对“文化多元主义”（cultural pluralism）的目标系统的执行，对这一变量分析模型的应用也是可能的。但是由于人们对文化多元主义的概念本身的理解还很不充分，所以这种做法显得还不成熟。在后面的章节，我们将考察这七个变量与文化多元主义概念的关系。而对“熔炉”这个概念，我们也将作进一步的讨论。

现在，让我们在美国选择一个“少数”族群，尝试应用同化模型来进行分析。表6中的范式让我们得以简要地、有比较地来记录并总结大量信息。为清楚起见，我们在此考察四个群体：黑人、犹太人、天主教徒（黑人与说西班牙语者除外）、波多黎各人。基本的参照目标是“适应核心社会和文化”。在此意义上，表中各条可被视为假设。注脚将对本表做出限定性解释，对每栏标题的定义，读者可参阅表5。

表6　同化范式

（应用于在美国所选择的群体，基本的参照目标：核心社会和文化的适应）

群体	同化类型						
	文化的[a]	结构的	婚姻的	认同意识[b]	态度接受	行为接受	公民的
黑人	随阶级而变[c]	否	否	否	否	否	是
犹太人	本质上是	否	本质上否	否	否	部分	大部分
天主教徒（黑人与说西班牙语者除外）	本质上是	部分（随地区而异）	部分	否	部分	大部分	部分[d]
波多黎各人	大部分否	否	否	否	否	否	部分

注a：当然也发生了一些双向的文化影响。自从与美国印第安人第一次接触以来，美国的语言、饮食、娱乐方式、艺术形式、经济技术等已受到非盎格鲁—撒克逊群体文化的某些影响。但是美国文化的影响更大，因而双向影响作用较小。参见George R.Stewart，American Ways of Life，New York：Doubleday Co.，1954，可参阅我们后面章节的讨论。此外，少数民族群体并没有完全放弃他们在移民来美国之前所保有的文化模式。他们特别保留了新教以外的宗教。因此我用“本质上是”（substantially Yes）来表示这种适应程度。

注b：正如我早已指出的，在一个复杂的现代社会中，民族认同可分为几个“层次”。我并非指美国黑人、犹太人和天主教徒不把他们自己看作是美国人。他们认为自己是美国人，只是他们还保有一种“深层”的群体性意识，即认为他们是黑人、犹太人、天主教徒，而不是“白人新教徒”或“盎格鲁—撒克逊的白人新教徒”。后者才是相应的核心社会的深层民族认同。

注c：尽管很少，在美国黑人中也发现了非洲文化的痕迹。下层黑人生活中的奴隶制残余、内战后的歧视、城乡的贫困，以及由外部力量造成的与白人中产阶级世界的隔离，这些都使得他们与美国文化规范相距甚远。另一方面，上中层黑人已经适应了美国的核心文化。

注d：此处，出现“部分”的原因是，天主教徒与其他大部分美国人在诸如生育控制、离婚、人工流产、政教关系等问题上的价值差异和权力冲突。

社会学理论有一项任务，那就是不仅要在任何一个给定的社会过程或情境中识别出存在的因素和变量，而且要假定这些变量之间的相互关系。让我们用这个观点来审视一下这七个同化变量。我们注意到，表6中列举的四个族群，实际上只有波多黎各人被认为并未在文化上被同化。波多黎各人是相对较晚才来到美国的一个主要移民群

体。在黑人（他们是美国最老的少数群体之一）那一栏，我们发现除了在各社会阶级层面发生了文化同化外，在多数其他变量方面也并未发生同化。这两个并列的事实，为我们理解文化同化与其他变量的关系提供了一条线索。这种关系可表述如下：（1）文化同化，或文化适应，可能是少数群体移民后最早发生的第一类同化；（2）即使其他任何类型的同化没有同时或随后发生，少数群体的文化同化或文化适应也有可能发生，并且这种“只发生文化适应”的状况，有可能会无限期继续下去。

如果考察一下来到美国的移民的历史，这两个命题看起来都可以得到证实。在这个共和国诞生后，一次次的移民浪潮不断扩散到全美。这些移民起初来自北欧和西欧，随后来自南欧、东欧和东方。最早出现的同化过程，就是他们接受了英语和美国人的行为模式，甚至当新移民殖民地的创立将他们的成员从美国人“核心社会”的广泛的初级关系中隔离出来时，甚至在人们对少数族群的偏见和歧视还十分强烈时，实际发生的同化过程也是如此。尽管在第一代移民当中，对英语和美国人行为模式的接受还只是部分的，但是对于在美国公共学校培养的、母语已是英语的移民第二代人及以后各代人而言，美国文化适应过程的影响已经占据了绝对优势。剩下的是社会阶级流动以及这种流动所要求的某种文化适应问题。在另外一个方面，成功的文化适应并不能保证每一个少数群体成员都能够进入白人新教徒的初级群体和社会组织（即亚社会）。除了那些来自北欧和西欧的白人新教徒移民（特别是斯堪的纳维亚人、荷兰人、德国人）之外，总的来说，社会基础层面上的结构性混合并未发生。这种成功的文化适应也没有能够消除族群偏见和歧视，在大多数情况下，也没有导致他们与核心社会成员之间大规模族际通婚的现象。

关于在美国所发生的文化适应过程的速度和程度，我可以得出如下的概括性结论：（1）如果一个少数群体在空间上被孤立，或在农村地区被隔离开（无论是否自愿），例如美国印第安人仍然居住在他们的“保留地”里，那么他们的文化适应过程将是十分缓慢的；（2）如果不同寻常且十分明显的歧视（如美国黑人所遭受的歧视）一直剥夺了大量少数群体成员的受教育机会和就业机会，使得他们注定要停留在劣等生存环境中，那么，该群体的文化适应过程就会被无限期拖延。从美国历史的长远观点看，以美国黑人为例，这种歧视无论如何只会导致文化同化的拖延。使情况好转的某些迹象是，现在开始出现了数量明显的黑人中产阶级。

在我们结束对文化适应变量及其关系的特定考察前，最好先区分一下两类文化模式或文化特质，它们可用以表示任何一个族群的特

征。有一些方面如宗教信仰和实践、族群价值观、音乐爱好、大众娱乐方式、文学、历史语言、对共同经历的认识，它们是这个群体文化遗产和传统的必不可少、至关重要的组成部分，而且它们也恰恰来自于这种遗产。我们称其为本质的（intrinsic）文化特质或模式。其余的诸如服饰、举止、感情表达方式和在英语发音上的小瑕疵，往往是一个群体在适应当地环境的历史和现实过程中的坎坷经历的产物（也反映出社会阶级的经历和价值）。在真正意义上，它们是外在于该群体族群核心文化传统的，这些可称之为非本质的（extrinsic）文化特质或模式。举例说，来自东欧、南欧的移民信仰天主教和犹太教，这与美国核心社会及其新教徒的宗教归属，在本质文化方面表现出一种差异。核心社会的中上层美国人，其情感表达比较含蓄，与之相比，东南欧农民则更加容易激动和情绪化，这个方面就构成了二者在非本质文化上的差异。再举一个例子，最近从南方迁入各地城市的下层黑人，其与众不同的说话方式或暗语在南北部城市都广泛流行。这就是外在环境的产物，而不是黑人文化必不可少的东西，因此它也是一种非本质的文化特征。这种暗语是黑人实现社会流动和适应核心社会文化的一个很大的障碍。倘若它消失了，黑人作为一个群体的自我认定，或者黑人的族群历史感与认同感，都并不会因此而受到重大影响。尽管对本质文化和非本质文化的区分是尝试性的，并且不可能同样地应用于所有的文化特质上，但它还是很有用的概念，特别是在涉及到其与偏见和歧视的关系时，这种区分有助于我们进一步理解文化适应过程。

当我们再次检视同化过程中的一系列变量时，其他几种相互关系便自行显现了出来。其中之一，就是我们发现“结构同化”和“婚姻同化”二者依据各自发生的时间顺序联系得十分紧密。这就是说，少数族群成员在初级群体层次上进入核心社会的社会小集群、俱乐部、机构，这将会不可避免地导致出现相当数量的族际通婚。如果族群背景不同的孩子先是属于同一个游戏群体，后来又属于同一个青少年小集群，在大学又属于同一个联谊会，而且他们的父母属于同一个乡村俱乐部，而且彼此会邀请对方到自己家中晚餐，那么，这些孩子们长大后就可能会互相恋爱、结婚，并可能在欢愉的关系中完全忘却各自先前的族群出身。一些努力想维持自己族群认同的宗教性或民族性的群体的领导人认识到了如上的联系，于是便大量增设青年团体、成人俱乐部和社区机构，这些组织常常将其成员的初级关系交往范围完全限定在本宗教或本族群内部。[79]

作为“结构同化”不可避免的产物，如果“婚姻同化”也全面发生，那么少数群体就会在较大的东道主社会或核心社会中丧失其原有的族群认同意识，于是“认同意识同化”便发生了。偏见和歧视便也不再是

一个问题，因为原先的这些少数群体的后裔们最终将变得不可识别。初级群体关系也往往变成一种包括所有群体成员的“内群”感（“in-group”feeling）。如果所有的本质和非本质文化特质上的同化都完成了，那么在现在已分散到社会各个部分的少数族群后裔和核心社会成员之间，就不可能产生关于公共或世俗问题的价值冲突。因此，余下的这几类同化就都完成了，就像是被一次出色的击打接连撞倒的一组保龄球一样。我们暂时可作如下概括：一旦“结构同化”（或与“文化适应”同时，或随其后）发生，那么所有其他类型的同化将自然而然地随之而生。几乎无需指明的是，正如我们上面所强调的一样，尽管“文化适应”并不必然导致“结构同化”，但“结构同化”会不可避免地产生“文化适应”。因此，正是“结构同化”而非“文化适应”才是同化的关键。但这种同化的代价是，一个独立的族群及其独特价值将会消失。

通过这些变量还可显示出许多其他重要的假设和问题。当然，最重要的一个问题是：当“文化适应”发生而“结构同化”并没有发生时，“态度接受”同化和“行为接受”同化（即抛弃偏见和歧视）是否会发生？我们的分析模型能否应用到“文化多元主义”上？这也是一个关键问题。我们将在后面的章节中对此进行讨论。另一个有趣的问题是：在核心群体与少数族群之间的本质文化差异与非本质文化差异二者当中，哪一个与偏见和歧视具有更为密切的关系？我的假设是，至少在我们的时代，非本质文化上的差异比本质文化上的差异更容易产生偏见。[80]宗教信仰上的差异，并不必然导致20世纪美国社会中彼此之间的尖酸刻薄[81]，尤其是当宗教差异发生在那些外貌、说话方式、行为举止显然一致的美国本土中产阶级中的时候。一方面，贫民窟中的青少年穿着祖特服[82]，留着连鬓胡子；另一方面，美国中产阶级则衣着保守，循规蹈矩。这两群人之间在非本质文化特质上的差异，明显地使他们彼此之间产生怀疑和敌意。这并不是说，美国族群间本质价值的差异（尤其是当这些差异已大到影响美国公众生活时）不会产生权力冲突。但是人们必须区分开非理性的族群偏见和公众场合中的群体冲突。前者可能被称为守旧意识，后者则是基于相反价值观之间的冲突，此时的双方往往是在真诚地各执己见。

现在我们不再讨论分析模型中的变量[83]，因为前面的讨论已说清楚了它们的潜在用途。现在，我们有了一个分析框架——一套概念范畴，它使我们真正认识到了同化过程的复杂性，注意到了它变动的多种方向，辨别出了其中某些部分之间的关系。当我们考察同化理论和美国历史上少数群体的生活时，这种分析工具能够很好地为我们提供服务。

第四章　同化的理论（一）：导论和盎格鲁一致性

当我们简要地讲述美国至今的历史时，肯定会集中在殖民地的设立和移民等主题，自从这个民族建立后，约有4100万移民来到美国，正是这些移民构成了世界历史上最大规模的人口迁移潮。但是，对于应当如何设想或讨论一个人们所期待的社会模式，美国人却几乎没有给予任何明确的关注。而正是这样一个模式，构成了人们修正自己行为的一个选择性目标，为那些具有不同背景的移民们在适应美国社会时提供一个他们所期待的行为指南，还可以用来描述移民们所实际经历的调适过程。此外，我们在文献当中发现的有关这一议题的那些讨论，通常是被嵌入在虚饰风格的浮夸词藻中，而不是为了推进概念清晰化和分析各种差别所进行的精细计量。在有些情况下，在一些讨论中所讲的究竟是“理想目标”，还是在谈论已经发生的历史过程，还是同时涵盖了二者？对此，我们只能做出个人的猜测性判断。毫无疑问，有一些推论可能是根据对北美土著人对移民和人口迁移所做出的具体实际行动的分析所得出的。随着20世纪与此相关的事件不断增长和日趋复杂，如何清晰地思考和表述这一问题，就变得尤为紧迫。但尽管如此，对于美国社会中那些具有多元社会背景和文化特征的人们之间所发生的“同化”问题，它所得到的理论关注与其重要性是不相符的。其结果是，如果要对贯穿美国历史过程的“同化”问题的理论关注进行描述和分类，就必须面对材料贫乏的现状，以及这些记录所揭示出的意义的含混和分析的不完整。

在美国经历的整个过程中，那些“哲学”或者是“同化”的目标体系已经围绕着三条轴线聚集成三组命题，这三个核心的意识形态趋向可以被分别称作：“盎格鲁一致性”[84]（Anglo-conformity，这是科尔使用的术语）、“熔炉”和“文化多元主义”[85]。用最简单的方式来讲，我们可以说：“盎格鲁一致性”理论要求移民们接受美国的盎格鲁—撒克逊核心群体的价值观念与行为方式，彻底放弃自己祖先的文化；“熔炉”理念设想的是盎格鲁—撒克逊群体与其他移民群体实现生物学的合并，把它们各自相关文化混合成为一种全新的美国本土文化模式；“文化多元主义”假定新近移民群体的社区生活和文化的重要组成部分在美国公民权的框架下能够得以保存，同时这些移民群体能够在政治上和经济上被整合进美国社会。围绕这三个核心框架，有些人

会对“同化”目标提出各种不同的个人修订，但是我们很快就会发现，基本核心趋向是保持不变的。

作为为“同化”过程所设定的一个明确的目标体系，“文化多元主义”到了较晚的年代才出现在美国这片土地上，它基本上是对20世纪美国的经历进行反省的发展结果。无论那些非盎格鲁—撒克逊移民群体曾经有过哪些无意识的或未曾表达的文化目标，也不管殖民地时期和19世纪文化多元主义曾以何种程度在美国存在过，但是在那些年代里，美国生活的主要特征就是以或含蓄或明确的方式坚持信奉一种理论，即要么要求人口当中那些不是来自英伦三岛的成员们接受“盎格鲁化”，要么希望能够从欧洲的多种传统中锻造出一种新的美国文化类型。

在独立战争时期，美国白种人口从来源上讲主要是来自英格兰的新教徒，但是也已经吸收进相当数量的德意志人、苏格兰—爱尔兰人，以及人数稍少一些的法兰西人、荷兰人、瑞典人、瑞士人、南爱尔兰人和波兰人，还有数量很少的来自欧洲其他民族的移民。天主教徒也拥有一定数量，主要居住在中部的殖民地。犹太人属于早期抵达的居民，但数量很少。除了基督教贵格会和少数传教士以外，白人殖民者整体上是以轻蔑和敌视的态度在对待土著印第安人和他们的文化，把他们从沿海平原驱逐出去，并且把西部边疆变成血腥的战场。（然而，这并没有妨碍移居的欧洲人接受土著人的农业作物（如玉米和烟草），学习他们的野外生存技能，以及沿用土著人曾使用的地名）。虽然在这个时期，黑人已经构成了人口的几乎五分之一，但是他们的奴隶身份，加上种族和文化的偏见，使得他们从未被美国社会认真地考虑为可同化的元素。虽然许多具有欧洲起源的民族群体曾经开始考虑设立自己的族群飞地［宾夕法尼亚州的德意志镇（Germantown）是第一个真正的德意志族群居住的镇，17世纪威尔士移民在宾夕法尼亚州试图建立一个他们自我治理的“男爵领地”（barony），但是被威廉姆·佩恩所劝阻］，大多数历史学家们坚信，最终真正发生的是在白种人之间相当程度的族群混合。两位著名的美国历史学家这样描述殖民时期：“具有不同血缘的人们，英格兰人、爱尔兰人、德意志人、胡格诺教徒[86]、荷兰人、瑞典人，他们相互混居并且通婚，丝毫也不在乎彼此之间的差异。”[87]在这样一个社会，在人口中占据优势的是英格兰人，白人移民中的其他族群要么讲英语，要么主要来自北欧和西欧国家，他们与英格兰的文化差异并不大。占统治地位的白种人通过法令和宣言排除了非白人的少数群体的福利诉求，我们可以理解的是，此时的同化问题并没有显得非常突出或者复杂。

在下一个半世纪里发生的事件带有不断积累的惯性，它们粉碎了在殖民地时期和独立战争后相对单纯的条件下产生的自满情绪。在19世纪中叶，那些躲避饥荒的爱尔兰人、德意志人和斯堪的纳维亚人（以及少量英格兰人和来自北欧和西欧的其他族群）大规模地移民到了美国［他们被称为“老移民”（old immigration）］，随后发生的是黑人奴隶的解放和南北战争后美国社会重建所带来的问题，被征服而且文化遭到破坏的印第安人在政府设定的保留地上被重新安置，其后到来的是被西部金矿的发现和其他机会所吸引的亚洲东方人群；最后，到了19世纪的后二十五年和20世纪初期，则是来自南欧和东欧农村地区的、其规模难以估量或想象的移民大潮［所谓的“新移民”（new immigration）］，以及逃避当时的迫害和产业转换的移民。所有这些事件构成了我们前面谈到的“同化理论”之所以兴起的时代背景。[88]我们将会对这些事件逐个地进行考察。

盎格鲁一致性

“盎格鲁一致性”是一个有如“雨伞”那样宽泛的术语，它可以涵盖各种有关同化和移民的观点。但是这些观点都有一个核心的假设，那就是在同化的过程中必须保持（被美国革命改造过的）在美国人生活中占据主导地位和作为行为标准的英格兰式的社会组织、英语和英格兰导向的文化模式。然而，与这一假设密切联系的是人们持有的具体态度，在这幅态度分布光谱的一端，是信誉扫地的有关种族和“日耳曼人”、“雅利安人”种族优越性的理念，以及本土主义的政治活动和排外主义的移民政策，具有这种理念的移民政策体现在某种杂乱并缺乏深刻思考的、对来自北欧和西欧移民的欢迎态度（“他们更像我们”）；而在光谱另一端的观点则是，只要移民们及其后代能够充分地接受盎格鲁—撒克逊文化模式作为自己的行为标准，他们就对来自任何地区的移民不表示反对和敌意。

“盎格鲁一致性”以其较适中的形态逐渐成型，并且成为贯穿美利坚民族历史的最流行的同化理念。在殖民地年代，对于具有不同宗教背景和不同民族背景（或二者兼有）的“外国人”的怀疑，一直是十分普遍的。[89]这些顾虑在宾夕法尼亚州表现得特别突出，因为这个州接受了最多的非盎格鲁—撒克逊移民，在美国独立战争的前夕，这个州的人口差不多有三分之一是德意志人。莫里斯·戴维写道，本杰明·富兰克林“由于德意志人所具有的部族性、对英语的几乎一无所知、德文出版业以及对翻译人员需求的不断发展，曾经对这些德意志人十分担心。关于后一点，他曾经这样说，‘我猜想用不了几年，在州议会里，有一半的议员就需要人们告诉他们，另外一半议员在说些什么’。

他并没有完全排斥他们，而是促使移民们在地理上有更广的分布，并在更大程度上与英语居民混合”。[90]

美利坚民族的国父们并不是没有考虑到偏见问题。宗教的分离以及教会与国家之间的脱钩使得没有一个宗教群体（如新英格兰公理会、维吉尼亚圣公会，甚至所有新教教会的总合）能够向政府要求任何特别的优惠或支持。因此，人们的宗教良知是自由的，这也是他们所鼓励的新的国家政策的基本方位。（在乔治·华盛顿的第一个总统任期内，他曾经给纽波特市的犹太人会众写道：“美利坚合众国政府……不禁止宗教偏执，也不支持宗教迫害。”）人们与祖先故地英格兰之间的政治差异已经在战场上得到了解决，但是没有理由就认为，人们把这个刚刚出生的民族看作为了把欧洲各种文化汇集在一起的一个没有偏见的熔炉，或者看作是一个新生的“多民族的民族”（nation of nations），或者视为（经过重要的政治形式调整的）一个以盎格鲁—撒克逊语言和组织形式作为标准的某个社会。事实上，他们为了争取民主和共和体制而新近赢得的胜利使得他们特别焦虑，因为革命的果实仍然是不稳定的，它不应当受到那些在生活经历中曾遭受专制君主政体束缚影响而且数量巨大的欧洲移民的威胁。所以，尽管他们明确地为那些在欧洲遭受迫害压制、需要救助的不幸者设想了一个新的美利坚合众国，华盛顿和杰斐逊两人对一个过于自由的政策还是表现出了特有的保留态度。在1794年，华盛顿在给约翰·亚当斯的信中写道：“我对于移民的观点是，除了那些有用的技师和一些特定种类的人员或专业人员外，我们没有必要去进行鼓励，那些出现在一个实体（body）中的移民（我指的是把他们安置在一个实体中）可能会出现很大的问题，因为在这种情况下，他们会保留他们所带来的语言、组织和人生原则（好的或坏的）。”[91]托马斯·杰斐逊看待种族和奴隶制的态度非常开放，在他那个年代也是超前的，但他也曾对来到美国的大规模移民对美国社会的影响持有某种疑问，虽然他也承认，这些移民们“如果是自愿前来，……他们应该被授予公民的所有权利”，但他在18世纪80年代初期写道：“对于外国移民数量增长所带来的好处，我们不是很容易就可以看到吗？为了在社会中联合起来的那些人的幸福而言，在他们必须通过合作来应对的事务中，他们唯有尽可能地相互保持和谐。社会建构的唯一目标就是公民政府，它的行政体系的建立必须得到公众的同意。每种类型的政府都有自己特定的原则。我们的政府在这个世界上也许比其他政府更加特别，它由英格兰体制中最自由的原则再加上取自自然权利和自然理念的信条所组成。对于这些原则而言，最最不能接受的就是绝对的君主专制。从这一点出发，我们期待着大量移民到来。但是，他们极有可能把他们青年时代接收的关于政府的理念带到美国来，或者，假如他们能够把这些原有的政府理念彻底抛弃，他们又可能变得毫无拘束，无法无

天，从一个极端跳到另一个极端。假如他们能够准确地在适度自由的点上停下脚步，那将是一个奇迹。他们的那些原则和语言将会被传递给他们的子女，他们将根据人口比例来和我们共享立法的权利。他们将把自己的精神注入我们的社会，倾斜和扭曲其方向，将其变成异质性的、支离破碎和心烦意乱的一番散沙。”[92]

在19世纪的前七十五年，美国人对待外国移民的态度可以说是暧昧不清的。一方面，美国非常需要吸收大量移民，以提升各州各地区的人口及其重要性，为大草原上新建的定居点和农场提供人手，以开发矿山，修建铁路和运河，参与新兴产业的发展。在这个时期，没有任何有效的联邦法案限制外国人入境，各州存在这样的法律也只是为了阻止个别可能成为社区负担的人员（如罪犯和乞丐）入境。另一方面，在一个新教徒占绝对优势的社会中，大量贫困的爱尔兰天主教徒到来并成群地居住在东部城市的贫民窟里，这在本地人意识当中唤醒了一度休眠的对于“教皇制度”（Popery）和罗马的恐惧。同时，数量众多的德意志人进入城市和中西部的农场，他们讲不同的语言，过着隔离开的社区生活，他们在禁欲和安息日组织方面持一种更加自由的态度，这些都使得他们与盎格鲁—撒克逊的清教徒（Puritan）和福音派（Evangelical）传统发生冲突，并成为人们焦虑的另一个原因。对于外国“激进分子”的恐惧和在劳工当中不时出现的在经济诉求方面的疑虑，都对美国本土主义起到了火上浇油的作用。[93]使情况变得更糟的是，有些欧洲国家和地区，特别是英格兰和一些德意志城邦，事实上把美国看作是自己遣送罪犯和乞丐的最方便的地方，而且他们也确实在如此行动，而美国法律在很大程度上反而对此没有效力。这些移民们旅途中的卫生和饮食条件极度恶劣，这又造成了移民营中的患病和死亡，不管他们如何被评价，移民们仍然能感觉到美国人对他们的反感。在这样一种情况下，即使那些来自英格兰的移民们也难逃指责。尽管这个时期入境的英格兰移民中许多是有技能的工匠和农夫，但是那些满载着来自祖先国度救济院和监狱的“不受欢迎的人”而来的船只，还是引起了美国民众的普遍关注。马萨诸塞州参议员约翰·戴维斯在1836年的参议院会议上对他的同僚们说：“现在，先生们，就是这样了吗？大不列颠在道德上有权利把难以承受的、供养本国穷人的负担扔给我们吗？应当允许英国立法把这些穷人赶出本国，就像强加给我们的税收那样来由我们供养这些人吗？而且英国没有做作任何事情来抵消这一政策对我们的影响。让我们这些善良努力的穷人把自己的面包分给那些对我们没有任何正当或自然权利的人，这难道不是错误的吗？除此之外，先生们，难道我们应该无所行动，眼看着这种道德的瘟疫来到我们中间，毒化公众的精神并造成不可弥补的伤害吗？”[94]在1830年，对于一艘抵达诺福克的、载有一群英国老年乞丐的船，《尼罗河周鉴》的社论编辑是这样评议的：“约翰·布尔[95]把橘

子榨干了，然后又极其傲慢地把橘子皮扔到了我们的脸上……”[96]

在这些担忧所造成的后果中，最极端的例子是19世纪30年代与40年代的本土美国人（Native American）运动，和19世纪50年代的“美国人党”（American）或“一无所知党”（Know-Nothing），它们组织了反对天主教的运动，要求制定更加严格的归化和移民法律，并要求把在国外出生的人清除出政府机构。这些活动在地方上获得了一定的成功。我们可以看到，它们造成的骚动给社会制度打上了一些“补丁”，但是并没有真正影响国家在移民问题上的立法和政策。同时，我们可以预期，他们的过度谴责也不可避免地引发来自有远见的评论者们的反击。在担任美国总统的几年之前，亚伯拉罕·林肯曾对他的一位老朋友乔舒亚·斯皮德写道：“在我看来，我们堕落的速度真的很快。最初，我们宣称‘所有的人生来平等’并以此成为一个民族（nation）。现在我们在实践中把这句话解读为‘所有的人生来平等，但是黑人除外’。当‘一无所知党’的党徒们控制了国家时，这句话将被解读为‘所有的人生来平等，但是黑人、外国人和天主教徒除外’。当这一切发生时，我将选择移民去其他至少不会虚伪地装作热爱自由的国家，例如俄国，在那里君主专制是公开而纯粹的，没有掺杂着虚伪。”[97]

来到这个不断向西部扩张领土的国家的新移民潮流在迅速增长，在1841—1850年期间达到了167万人，在南北战争前十年达到250万人。[98]在这整个时期内，除了“一无所知党”的极端行为外，在“什么是理想的移民管理”这一点上，占主导地位的观念也许可以简要地体现在国务卿约翰·昆西·亚当斯写在一封信里的评议中，在这封信中他回答了弗斯顿维泽男爵（Baron von Furstenwaerther）的质疑：“他们（指来到美国的移民）面临的是一种独立的生活，也是劳动者的生活。如果他们不能使自己适应这个国家在道德、政治和物质上的特质及其平衡善行与恶行的机制，那么，大西洋永远向他们开放，它们可以返回自己出生的祖先的土地。[99]在这一点上他们必须下定决心，或者，如果只是期待着成为美国人就可以获得幸福，他们对每件事都会感到失望。他们必须抛弃欧洲人的外衣，而且再也不去恢复它。他们必须向前看，要考虑到自己的子孙，而不是总在顾念自己的祖先。他们必须知道，无论他们自己的感觉如何，他们的孩子们也将会坚持这个国家的‘偏见’。”[100]对于这个已经由英裔人群占主导地位的年轻民族性质，有位作者在1848年发表的对第一代移民条约的评议中作了很好的总结：

> 美利坚合众国的人民，如果作为一个整体来看，是由来自几乎所有国家的移民和他们的后代组成的，但是，他们当中的主要

部分从来源上看是来自大不列颠王国，其中包括了英格兰、苏格兰和爱尔兰，几乎所有的人都讲英语，英国式的礼仪虽有所改变，但仍然是占主导地位的，而且英国的自由与冒险精神也激发着全体人民的动力。那些适合于这个国家环境的英国法律和制度，在这里也都得到了采用。……

新英格兰各州，弗吉尼亚、宾夕法尼亚、马里兰和南北卡罗来纳主要是英格兰人的居住区，纽约和新泽西是荷兰人居住区，密西西比和路易斯安那是法国人居住区，佛罗里达是西班牙裔人群的居住区。在新建立的各州，居民主要来自原来各州的移民，也有一定数量的来自大不列颠、德国、瑞士等国的新移民。我们手里并没有限定来自各国移民准确数字的手段，事情发展的趋势是把所有这些人汇集成为一个民族，他们的主导特征是英国的，这种特征形成于美国的土壤上。[101]

族群对抗逐步被南北战争的汹涌大潮所淹没，这股大潮横扫了这个分裂的民族，战后则是工业规模大扩张年代的开始，同时伴随着面向西部建立定居点的持续进程，这些都创造出对移民的需求，也为移民们提供了优惠的条件。海外移民们的来源国家仍然是北欧和西欧，在这个时期，斯堪的纳维亚各国在移民潮中扮演了更重要的角色，瑞典人和挪威人在西部大草原上的农场定居下来，法裔加拿大人则开始跨越边界进入新英格兰的工业城镇。然而，如雨后春笋般发展起来的资本主义最终还是刺激了排外主义的生长，零星的劳工骚乱的爆发重新唤醒了对外国激进主义的恐惧。反天主教徒的情感也并没有消失，仅仅是进入了休眠状态而已。

1876年美国联邦最高法院宣布，这些对移民的限制违背了国会管理对外通商的特有权力。六年后，第一个处理国际移民的联邦法案生效。这是一个具有针对性的法律，用它自己的话来说，要把精神病患者、白痴、罪犯（不包括政治犯）以及那些可能成为公众负担的个人排除在允许移民的范围之外。在同一年，在太平洋沿岸地区不断增长的排外主义压力导致人们禁止今后引进来自中国的劳工。

事实上，19世纪80年代发生的那些事件开创了一个美国排外主义的时代，随后发生了若干次落潮和涨潮，直至20世纪20年代“配额法”通过之后才宣告结束。[102]在此前的十年里，不断增长的阶级分野错位和新一波行业罢工在爆炸性的“秣市骚乱”[103]（Haymarket Riot）中达到顶峰，这些都加深了人们对国外出生的激进分子的普遍恐惧。本地出生的工人们成功地迫使政府通过了一个法律，它禁止从海外引进合同劳工。市政改革者们开始把城市中的政治腐败、贫困和犯罪与移民的出现联系在一起。新教徒们对于罗马教皇的恐惧再次复

苏，他们看到了天主教组织增长的明显迹象，看到了教区学校体系的发展和天主教在一些东北部城市里所具有的重要政治影响力。特别是在1882年，几乎有八十万外国移民进入了美国，这是当时最大的数字，在1903年之前的其他各年都没有达到或超过这个数字。更重要的是，19世纪80年代这十年在新移民的来源国方面发生了一个奇特的变化（尽管当时几乎没有人意识到这一点），来自南欧和东欧国家的移民们第一次在移民总数中占有了重要的比例。在随后的十年里，来自这些国家的移民们在数量上占据了主导，意大利人、犹太人和斯拉夫人在数量上超过了英格兰人、爱尔兰人、德意志人和斯堪的纳维亚人。

在世纪之交前的十年里，最著名的排外主义组织是美国保护协会（American Protective Association），它是反天主教的，并对爱尔兰人持有特别的敌意。但是此时那些来自人们相对不熟悉的土地和文化的大量外来新移民（如意大利人、俄罗斯人、奥匈帝国的人和巴尔干人）开始引发美国本土民众的负面关注。这些新移民抵达美国时，正是美国西部边界处于正在闭合或即将闭合的时候，于是他们杂乱地挤在各个城市的贫民窟里，并在产业阶梯的最下层寻找自己的就业位置。此时，新的或直到那时未被强调的、人们不熟悉的旋律开始在排外主义者的七弦琴上奏响，这就是丑恶的种族主义合弦，或者说是杂音。之前对盎格鲁—撒克逊群体性的那些模糊和浪漫的概念，现在与族群中心主义、遗传学的初级知识、进化论中选出来的散乱观点以及来自初期传入的人类学（随后，处于相似发展阶段的其他社会学科学科也添加了各自的贡献）的幼稚假说结合在一起了，这样就产生了一个教条，即英格兰人、德意志人和其他“老移民”成了身材高大、金发蓝眼的“北欧人”（Nordics）或“雅利安人”（Aryans）这样的优等种族，而东欧人和南欧人则是深色皮肤的“阿尔卑斯人”（Alpines）或“地中海人”（Mediterraneans），后二者都是劣等人种，而且他们在美国的出现无论是以相互混合还是彼此补充的方式都对美国传统的种群和文化构成威胁。这些教条的最经典的表述，出现在大西洋的这一边由社会名流兼运动员和业余动物学家麦迪逊·格兰特（Madison Grant）1916年出版的《伟大种族的延续》（The Passing of the Great Race）一书中，但是这些观点在几年之前早已广为流传。从这些观点所推导出的明显结论，就是排除人们所说那些的劣等种族，假如新类型的移民是不可能被排除掉的，至少我们要尽自己所能把盎格鲁—撒克逊精神灌输给这些“愚昧的生物”（benighted creatures，指这些移民）。当时的一位教育家于1909年在他的专业著作中习以为常地声称：与优于他们的北欧人相比，这些南欧人和东欧人是非常不同的人种，他们不会阅读、容易管教、缺乏自信和开创精神，而且没有盎格鲁—日耳曼人所具有的关于法律、秩序和政府的观念。他们的到

来极大地稀释了我们民族的种族，而且腐化了我们的公民生活。这些人当中有许多已经定居在北大西洋沿岸和中部的北方城市，不论他们在哪里出现，在这些地方要想享有舒适住房和生活环境、较好道德和卫生环境、诚实并正派的政府以及合理的教育等愿望，将统统变得越来越困难。无论何处，只要这些人将要在那里成群地定居下来或建立定居点，他们就会在那里树立他们自己的民族方式、组织和礼仪。我们的目标就是冲破这些群体或定居点，把这些人同化并融合为我们美利坚种族的组成部分，以我们至今所能采取的方式，把盎格鲁—撒克逊传统的关于真理、法律和秩序、以及政府治理的理念灌输给他们的儿童，唤醒他们心中对民主制度的崇敬，以及对我们在民族生活中作为一个群体所坚持的那些具有永久价值的那些事物的尊崇。[104]

“盎格鲁一致性”在被人们称为“美利坚化运动”（Americanization movement）时得到了最充分的体现。在第一次世界大战期间，这一运动就像一场热病那样席卷了整个民族。[105]在它的不同阶段，“美利坚化运动”具有不同的着重点，但是在本质上讲，它是一场目的明确的运动，意在去除移民的本土文化和他的依恋，使他遵循盎格鲁—撒克逊模式的导向而转变成为一个美国人，而且这些都必须迅速完成。我们后来的一个说法来讲，这个运动就是“高压锅烹制同化”（pressure-cooking assimilation）。早在19世纪90年代，那些定居点就开始了耐心地引导来自南欧和东欧贫困新移民群体在美国的调适的过程，这些移民定居点的官员们也显示出对这些移民自身文化遗产的理解并认识到这些遗产对美国人生活可能提供的潜在贡献。另外一些被称作“世系”爱国协会（“lineage”patriotic societies）的民间团体，如“美国革命之女会”（Daughters of the American Revolution）、“殖民地妇人会”（Society of Colonial Dames）和“美国革命之子会”（Sons of the American Revolution），在南北战争前十年左右已经开始草拟和传播一些教育项目，用来教育那些出生在国外的人如何理解美国的政治制度，如何加入美国国籍以及获得爱国主义情感。在这一时期，由于持续的劳工骚动、世界产业工人组织（Industrial Workers of the World）的罢工煽动和阶级斗争宣传，另外一些关心如何对新移民开展“适当的”教育和灌输的群体是企业和行业组织，在1908年，它们组织了“北美移民公民同盟”（North American Civic League for Immigrants），设立了向移民们提供帮助和协调功能的项目。同时，一些有较多移民人口的城市创办了给国外出生者讲授英语的夜校，一些州和联邦机构也开始考虑如何应对移民问题。

第一次世界大战带来的影响，是以“做好准备”（preparedness）的口号开始，并在1917年达到顶点，这一运动把要求移民们“美利坚

化”的压力转变为一种巨大的力量。当时，对数量庞大的德裔美国人内心意图的怀疑使许多美国公民心目中浮现出“归化的美国人”造成的威胁，对德意志文化表现形式的憎恨和压制在这个国家曾一度十分流行。这种怀疑难以抑制地转向对所有来自其他国度的人是否“忠诚”这一问题的普遍担心。当时的口号是“百分之百美利坚主义”（100%Americanism），而后以教育局、归化局以及公共信息委员会的组织形式出现的联邦政府，以及州政府、市政厅以及各类民间组织，都名副其实地积极投入这一运动，共同努力劝说移民们去学习英语，领取国籍申请表，购买战争债券，忘掉自己原来的族源地，放弃自我并完全投身到爱国主义的歇斯底里狂热之中。用约翰·海厄姆的话来说就是：“通过威胁和花言巧语，百分之百美利坚化者在美国人的生活中开启了一次针对外国影响的正面还击。他们开始着手使移民们慌乱地加入美国国籍，接受英语，而且对现实中的美国制度不加质疑地予以尊崇。他们要求移民们彻底放弃对旧世界的忠诚，放弃旧世界的组织和记忆。他们使用了高压再高压的策略。他们对移民们进行哄骗，指挥和控制。”[106]

很显然，正是由几股经纬线交错汇集在一起才编织出来了“美利坚化”项目的运动。有关政治忠诚和爱国主义外在表现的关切支配了后来的情感基调，但是在整个过程中都推行了更加日常性的和对移民进行帮助的项目，例如教导人们如何掌握英语，以及了解美国简要的历史、美国政府的性质等等。然而，不论是爱国主义的呼吁还是辅助介绍性材料，都嵌入在一个对移民自身本土文化、移民群体及其制度或者明确予以贬低或是含蓄予以漠视的整体框架中，即使这些制度是移民们在美国的土地上创造出来的。正是在这种环境中，负责纽约公立学校的教育厅长在1918年这样说：“泛泛地讲，我们的意思是……（要通过‘美利坚化’使人们）尊崇这个国家的制度，绝对彻底地忘掉所有那些因为祖先或出生地而对于其他国家负有的责任和联系。”[107]在同一时期，宾夕法尼亚铁路公司总裁塞缪尔·雷亚在由全国美利坚化委员会（National Americanization Committee）印刷的一份传单中这样写道：“他们（出生在国外的人）必须被劝说放弃他们跨越大洋时带来的语言、组织和生活方式，作为替代，他们必须接受这个国家的语言、习惯和风俗，接受美国人的通常标准和生活方式。”[108]在1915年，美国总统伍德罗·威尔逊在费城的一次入籍公民集会上提到，族群身份是不能与一个“彻底的美国人”身份相提并论的，总统说：“美国不是由这些群体组成的。”“如果一个人认为他自己属于美国的某一个特定的民族群体（national group），他就还没有成为一个美国人。”[109]

“美利坚化”的十字军圣战之风在停战后势头强劲，而“红色大恐

慌”（the Big Red Scare）则导致它变得更加猛烈了。然而在1921年，这场圣战结束了，但是它通过那些更日常的形式在20世纪20年代被保存了下来，其中包括了为国外出生者举办一些英语和公民知识的日常培训项目、扩展成年人教育运动、削减之前移民教育项目的多余部分。然而，由于在战争的空隙后新的移民潮再次恢复，此时又兴起了要求限制新移民流入的呼吁。新兴起的限制主义情绪在很大程度上是基于一种种族主义的假设，这种假设认为来自南欧和东欧的移民具有生来劣等性并难以被同化（“美利坚化”至少还觉得这些群体的同化是具有可行性的），它的目标不仅仅是设法减少来到美国的移民总数，而且还要制定出一个公式，以帮助北欧和西欧移民进入美国，同时把那些不喜欢的移民群体在人数上减至最低。在1917年由众议院制定的对于移民受教育水平的要求，因为遭到威尔逊总统的否决而没有达到这一目的。限制主义者的目标是自1921年开始努力通过一系列相关法案，其中对“移民数量详细按来源国计算”这一公式加以限定的法案，自1929年开始生效，把来自欧洲和非洲的移民总数限制在每年略高于十五万人的水平，并且根据1920年白种美国人口中源自各国移民的相关比例来测算出各国今后允许进入的移民配额。绝大多数亚洲人都被彻底禁止移民。

20世纪30年代的美国大萧条和随后的第二次世界大战的大变动并没有给美国的移民政策带来实质性的变化，除了在1952年通过的“麦卡伦—沃尔特法案”（McCarran-Walter Act）中有些不重要的调整外（如亚洲国家得到了象征性的配额），来源国移民配额公式被再次确认。种族主义假设和“盎格鲁一致性”这二者可以说都是这一政策的隐含特征。20世纪20年代以“三K党”（Ku Klux Klan）为标志的种族偏见潮流，20世纪30年代的反犹主义风潮，这些都在经济困难时期和纳粹德国事件中被进一步激发出来，证明在20世纪的这段时期内，排外主义并没有在美国熄灭。在第二次世界大战年期间对日本人和日裔美国人的整体拘留暴露出的是，在那些出现敏感压力的时刻，种族主义能够再次引导政府行为的方向。在目前的繁荣时期，虽然群体调适仍然是部分地区的社会问题，喧嚣的传统排外主义却并不十分显眼。与此同时，出现了对黑人少数群体长期以来要求平等待遇和公民融合的呼吁的抵制，由于从北美其他地区（讲西班牙语的墨西哥和波多黎各）来到美国的移民的增长，新的问题也开始出现。来源国移民配额公式对来自西半球以外移民的影响清楚地表明，白种欧洲人大量移民殖民的时代已经结束。由于死亡率导致老一代人口群体的减少，美国的境外出生欧洲人的数量在持续缩小，他们正在被一些象征数量的新移民所替代，对于人口中的这些新移民而言，同化和调适的问题才更要放在第二代和第三代（本土出生的美国人）的态度和抱负构成的语境中加以理解。在前面描述的所有事件的背景下，“盎格鲁一致性”教

条（很可能依然在美国是占统治地位的同化理论，虽然也遭遇了挑战）需要得到重新评估。现在我们就转向这么一次基础性的评估。

首先，我们非常有必要着重指出，坚信“盎格鲁一致性”是美国实现同化所需要的目标，但我们并不能将这自动地与种族主义划上等号。正如我们对历史的探讨所揭示的，这两种意识形态在美国所经历的特定历史时刻出现了交叉，而且相互推动。但是，情况并不总是如此，从概念上看，我们会注意到，它们其中一个可以脱离另一个而独立存在。在真正的现实中，尽管所有的种族主义者对推行同化这一冒险行为的成功持悲观主义态度，但他们似乎已经承认，任何一个他们不喜欢的群体的权利都可以在美国得到表达，这使他们成为“盎格鲁一致性”主义者。但是反过来看就未必能够成立，因为所有的“盎格鲁一致性”的支持者都不是种族主义者。非种族主义的“盎格鲁一致性”主义者大概分为两种情况，他们要么是确信在美国发展起来的盎格鲁—撒克逊制度具有文化优越性，要么是简单地相信因为英国文化已经为美国制度的发展构建了一个支配性框架，无论它是优等的还是劣等的，新来的移民应当根据这一框架来调整自己。

根据我的了解，在“盎格鲁一致性”的发言人当中，还没有一个人从社会学的深度对“这一过程实际上都涉及些什么”勾画出一个详细的轮廓。如果我们结合前面章节中讨论的同化的变量体系来考察一下他们的声明和申诉，我们就会注意到，他们提出的最一致和明确的关注焦点是行为同化或文化适应。这即是说，他们或多或少地都不断要求来到美国的新移民放弃他们原居住地的文化形式，接受在美国占支配地位的盎格鲁—撒克逊类型的行为和看法。偶尔得到明确表达但更多地是被含蓄表达出来的，是对族群“殖民地”和社区生活的非难。虽然“盎格鲁一致性”主义者对于任何选项都在细节上表现得含混模糊，但是他们欣赏的方式似乎是，移民们及他们的后代避免发展他们自己的制度和组织，避免保留自身独特的族群认同，而是进入“一般性的”美国体制化生活的结构之中。这可能会导致大量的族际通婚。用我们的术语来说，这就相当于要求推进“结构同化”、“认同意识同化”和“婚姻同化”。他们也期待新移民会接受“美国人的”价值观和目标，不会对国家提出“外国人的”要求，而这就是“公民同化”。偏见和歧视，剩下的这两个变量在公式程序中很少得到清楚的表达，但是隐含的假设是，如果移民在以上所有这些方面都感到适应，那么针对他的那些令人不快的态度和行为也将消失。

暂且不说基于价值前提的考虑，从我们已经介绍过的美国至今的历史经历和社会学分析的类型这两个角度来看，我们就“盎格鲁一致性”这一目标说些什么呢？我们的基本论点如下：从长期的观点来

看，“盎格鲁一致性”目标虽然没有完全达到，但是在文化适应方面可以说基本上完成了。而在其他同化变量方面，这一目标还没有达到或者只是部分达到。这个论断当然需要详细的阐述和条件限定。

首先，让我们来思考一下同化过程对于移民们自身所带来的影响，至少是在最初的英格兰人定居点建立之后大量迁来的移民。除了19世纪来的不列颠人之外，所有这些群体起初都集中居住在“殖民地”中，其中既有城镇也有乡村，随后他们发展出来一种社区生活，这种生活在各种细节上都指向为他们自己举行丧葬和提供保障的小社会，围绕着代表他们本土信仰并用他们的母语提供宗教服务的教堂，围绕着那些为本群体成员们提供必要保护并致力于保护本土记忆和精神的组织，这种公共生活保护了与本土组织和语言相关的娱乐方式，以及与本族群的同胞们建立个人友谊关系的社会网络。[110]而且，他们的生活又为什么不该是这样呢？假如期待的是另外一种生活方式，那反而会显得荒谬和不合理。人们离开自己成长的家园，在一个带有异国文化的国外社会永久地定居下来，即使在最顺利的条件下，这一过程对于移民们而言也是极其困难的。让我们想想在19世纪和20世纪初期美国人的移民经历时，绝大多数农夫的眼界在那之前极少超出过他们自己的村庄，那些没有受过什么教育的劳工和小贩，还有那些来自中世纪式贫民窟的难民们，所有这些移民们被一个社会所接受。从最好的方面来看，这个社会具有极大的差异性，而从最坏的方面来看，则是对他们持有深深的敌意。这个社会所关心的仅仅是，在一个粗糙和不加节制进行扩张的资本主义体系中，这些移民具有哪些工具性的经济技能。我们必须认识到，这些不同的移民群体各自隔离且规模足够大到了可以向成员们提供温暖和熟悉的生活方式并使他们有一种被接受的感觉，而这些都防止了他们因为“错位”带来的恐惧而陷入“被拔掉根”的窘境，这是多么幸运的事。

移民殖民地的独立社区生活在移民的调适过程中发挥了一种减压室的功能，在这样的社区生活中，新来者可以依照自己的节奏来进行合理的调适，以适应与他们曾生活的那个现在被称为“旧世界”的社会全然不同的另一个社会的各种新的势力。那些半歇斯底里的人曾试图推进“高压锅烹制同化”运动，它就像是第一次世界大战时期美利坚化运动的征战，它包含了需要花费精力的工具性措施，由于它要求移民个体实现迅速转型并残酷而突兀地脱离其家乡文化模式和对祖国的记忆，这一运动从基本方向上来说是错误的。它没有建筑在对移民的文化传统正面价值的肯定上，没有强调移民的传统背景在理解和精神方面与美国人所共有的分母，没有保障移民对于自尊心的基本权利，以不加掩饰的轻蔑态度严厉地谴责移民们的“外国人”形象，它完全无视的还有，从社会学的角度来看，正是移民与自己群体之间的稳定纽带

才使他成为一个人，这一运动还扩大了移民们和他们子女之间的距离。[111]在这样的环境中，正如人们普遍承认的那样，“美利坚化”运动在它的那些正式领域中只获得很少的成功，这一点儿也不令人惊奇。那些新移民们以十分不同的方式、不同的程度，在接受美国模式的文化适应方面逐步取得了适当的进展，并且融入了这个社会的公共生活（这与初级群体关系的领域是有区别的）当中，但是这一变化并不是以“美利坚化”主义所要求的那种强迫的、急行军式的速度发生的。研究这一运动的历史学家E.G.哈特曼这样写道：“……那些沿着美利坚化主义者鼓吹的规范路线而美利坚化的移民的数量，肯定是十分少的。特别是把这一数目与他们从未见到的那些身处美国学校教室或居住地房间里的数量巨大的同伴相比时，更是如此。后者中的大多数通过他们的美国邻居和自己在美国出生的子女们那里逐步接受了美国组织、态度、语言和观念，从而变成了美国人。”[112]考虑到彼此协调的努力和宽容放任（laissez faire）这两个因素，值得特别强调的是，在这整个过程中，如果美国公众舆论曾经可以更加善于倾听并足够聪明，会努力把公民认同建构在移民们的传统之上而不是蔑视他们的传统，那么，对于这些新移民和他们的家庭来说，他们所经历的伤心、迷惑和同化的压力就会显而易见地大大减少。

我们现在来讨论那些“被拔掉根”（uprooting）的移民们的后代。在他们的身上，我们看到文化适应已经取得了压倒性的胜利。我们把这一胜利的特征和证据留到随后的一章去讨论，在这里我们要注意到，无论父辈文化的行为模式与美国主流社会的行为模式如何持续地争夺着对移民子女的影响，后者可以通过公共学校系统和大众传媒把自己的观念强行施加于年轻一代的认知，所以对于在这一争夺中谁将会成为赢家这一问题，答案是毫无悬念的。事实上，我们面对的问题是不同势力之间的平衡过于悬殊，所以最大的风险在于年轻一代可能在感情上出现的对于家庭纽带的疏离，以及在不同代际之间可能出现身份和角色的颠倒，这将会很容易颠覆父辈和子女之间的正常关系。美国人行为的映像通常会因为我们身边一些人的社会阶级背景而被难以理解地偏折和扭曲，有时移民后代拒绝父辈文化中的规则，仅仅是因为他们在接受一个更大社会内在行为模式的规定时也很失败，这种情形助长了少年犯罪现象。总体说来，文化适应进程的巨大力量把爱尔兰人、德意志人、意大利人、俄罗斯人和来自其他地方的人的后代转变成了朝气蓬勃的美国人，无论阶级特征和祖先的影响给他们的观念涂上什么颜色，他们在家里讲英语，怀有各种不同的前景展望，他们积极地沿着社会阶级的台阶向上攀登，因为他们知道这些台阶上写着“美国制造”。

毫无疑问，这种归纳也有着某些例外情况。当少数群体成群地各

自聚居在与当地美国人相距很远的农村飞地时，或者当教区学校系统对父辈语言的强调超过英语时，文化适应进程就会受到阻碍。但这也仅仅是被耽搁，而不是被制止。也许等到青少年时代结束、青年们来到城市并具有更广阔眼界之时，这一进程就会开始；或者，在某些人那里这一进程甚至会延迟到第三代成长起来之后。但是，这一进程最终将不可避免地取得成功。

对于黑人、印第安人和拉丁美洲裔少数族群而言，还有些其他的势力介入了这一过程并改变了事态的结果。在美国南部乡村的黑人，遭受着奴隶制和“后再建设时期”（post-Reconstruction）的剥削及歧视的双重压迫，发展出了与白人中产阶级核心社会非常不同的一套亚文化模式。当黑人在20世纪迁移到北部和南部的城镇之后，由于针对黑人的偏见及随之而来的歧视有着巨大的影响广度和深度，黑人的文化适应进程曾经一度被延迟。但是黑人中产阶级正在发展之中，自从第二次世界大战以来，其规模无疑在迅速增长，他们的基本行为模式与中产阶级白人已没有多大差别，但是从黑人的阶级结构分布和需要对自身低等阶级亚文化进行必要的调整这些因素来看，黑人距离美国观念中的完全文化适应这一目标还有相当长的路要走。出于类似的原因，特别是语言差异，在美国西南部讲西班牙语的第二代墨西哥裔族群以一种更慢的速度来发展自己的中产阶级，他们在文化适应进程中明显表现出延缓的迹象。在纽约和北部几个城市中，由于波多黎各裔到达的时间很短，所以不可能观察到两代人的文化适应现象，但是我们也看到一些迹象表明，从他们当中发展出来一个中产阶级的速度不可能像欧洲移民（以及东方人）那么快[113]，其原因很可能是主流社会对他们深深的偏见，以及他们的本土文化因素。美国印第安人则仍然居住在自己的保留地里，如同在乡村飞地上那样与美国社会相对隔绝，仍然对他们的祖先文化和群体身份怀着强烈的自豪感，他们具有特殊的法律地位以保持群体分离主义，在面向核心社会模式和价值的文化适应方面只迈出了十分有限的几步。

那么，文化适应是否完全是一个单向的过程呢？美国社会的核心文化是否完全没有受到移民和少数种族带来的影响呢？为了回答这个问题，我必须再次指出两个方面之间的区别，一个是少数族群的成员们作为个人在结合希伯来、天主教和古典影响所构成的西方文明的盎格鲁—撒克逊版本（根据特定的美国因素有所调整）框架内在农业、工业、艺术、科技方面做出的贡献，另一个是少数群体文化自身对于美国文化的影响。这些个人所造成的影响是如此重要，以至于我们无法设想，假如没有他们的影响，今天的美国社会或美国人的生活将会是什么样子。但我也认为，少数族群文化的影响在大多数领域是有限的，不过在一个领域即制度化的宗教方面具有显著的影响。作为在18

世纪后期曾整体以新教为特征的一个民族，美国现在已经转变成一个包括了新教、天主教和犹太教的民族性实体（national entity），在美国，这三大宗教信仰的组织成员或效忠者已成为社会规范，这三个占统治地位的宗教机构及其分支存在的合法性在美国公众观念中普遍受到尊重。[114]在美国土地上扎根的过程中，天主教和犹太教自身也在组织和表现形式方面有所改变，以应对在美国所遇到的各种势力和挑战。对于其他群体而言，他们也在饮食、娱乐模式、地名、言谈、住所建筑风格、艺术灵感源泉以及其他领域发生了一定程度的改变，这些都为美国文化的整体结构增添了趣味，使其更为活泼，同时也并没有遮蔽美国文化所具有的英国式的框架和内容基调。

经过若干代人之后，发生在美国的文化适应的胜利即使不是全面的，至少也是巨大的，并且在功能上是压倒性的。但是，如果考虑到同化的其他变量，那么这一同化进程并没有走上“盎格鲁一致性”主义者（至少在理念上）为它所设计的路径。揭示造成这一偏离的秘密的关键性变量，既可以展现这一偏离现象，也可以表明它的原因。这一关键性变量是一组与人们是否参与小集群、社会组织和机构相关联的现象，我们称之为“结构同化”。我们有必要再次指出，对于接下来应给出的结论的证据及其具体展示，我们将会留到后面的章节。我们在这里只是简要地勾画出一幅大致的图画，这幅图画我们在第二章中已经提及，这就是：在美国社会中，每个种族和宗教群体（在更进一步的层面上，也包括祖籍群体）都有自己由各种小集群、俱乐部、组织和机构组成的网络体系，这个网络系统倾向于把成员们的初级群体交往限定在各自的族群飞地中，而族群之间的交往在很大程度上仅仅发生在就业、政治活动和公共过程的次级群体层面。每个族群内包含了通常的阶级分野，尽管各自具有不同种族、宗教或祖籍，属于同一阶级的各族成员们的行为模式却非常相似。但是在相似的道路上，他们并没有走在一起，而是依据祖先身份和信仰被一条看不见的藩篱相互隔开。他们的私密生活是在彼此分隔开的族群空间里进行的，族群因此成为美国社会结构中垂直维度的分割线。在这幅由族群分隔空间所构成的图画中，唯一的重要例外是一个标注着“知识分子和艺术家”的分隔空间——我们将在后面讨论这个社会天地。

如果结构同化没有在美国以一种实质性的方式出现，那么我们就有必要问问，这是什么原因？回答就在多数群体和少数群体两方面的态度上，也在双方以各自态度进行相互交流的方式上。今天一种民间的说法就是：“探戈需要两个人来跳。”假如使用这一类推论法，似乎找不到一个很好的理由使我们相信，美国白人新教徒会坚定和热诚地邀请美国少数族群作为自己的舞伴。此外，少数族群成员们自身在这方面的态度上也一直是充满内部分歧和模棱两可的。我们再次对不同

类型的少数群体的具体情况依次考察一下。

对于移民来说，如果从他们的数量和社会经济背景来看，结构同化是没有必要的，他们不想要这种同化，而且感到生活在他们自己的社区组织中很舒服。而美国本地人无论在公共场合中说些什么，也没有意愿把自己的初级群体生活开放给这些新近才从国外到来的人群。这种态势在功能上是一种相互补充的僵持状态。

第二代移民所看到的，是一种更加复杂的情景。他们当中有许多人相信自己听到了“塞壬”[115]的歌声，这歌声欢迎他们参加美国白人新教徒的社会小集群、俱乐部和组织。总而言之，似乎看起来这只是很简单地去学习美国人的生活方式，如果不是如此，那他们就还没有成长为一个“美国人”，就还是与他们的父辈在文化上没有区别，就还是个“生手”。这也许出于一种特别的渴望，就像迈伦·考夫曼（Myron Kaufmann）的小说《代我向上帝致意》（Remember Me to God）中的犹太人主人翁一样，奋力想冲进哈佛大学本科生校友俱乐部受人尊敬的社会生活中：只要我能够在常青藤名校的礼仪举止方面跨上最后几个台阶，他们肯定会承认我是他们当中的一员，而且接受我。[116]但是，尽管穿上了布鲁克斯兄弟裁剪的精致西服套装，那些大学生联谊会、城市人俱乐部和乡村俱乐部的大门还是在移民后代的面前“砰”地一声关闭。其实，这些所谓的“邀请”并不是真心的，或者在某种程度上也存在这种邀请，但是正如乔舒亚·菲什曼的口头禅所说，“对于美国少数族群的后代来说，这只是一个‘可以仔细看看我，但是千万别碰我’一类的邀请”。[117]于是，那个受到挫折的年轻人就回到了自己祖先群体的社区组织中，在那里他得到了像回归家庭一样的可以依赖的舒适感。在这里，他发现同辈的伙伴们从来也没有离开过家庭的火炉。他们当中有些人由于胆怯和缺乏自信而不敢离开，一些人作为族群理想主义者积极投身于自己群体的延续，另外一些人从来也没有相信“塞壬”歌声的真实性，或者只是简单被动地沿着自己熟悉的生活方式去过日子，从不越轨。现在，所有这些人都聚居在一起以从事一个任务，这项工作在社会学角度看是完全可行的，这就是在自己的族群飞地中建构一套社会制度和组织体系，它的人口规模随着第二代的加入不断增大，而且内部也存在社会阶级的分野。

那些曾经谨小慎微或充满自信地在外面冒险尝试了一段时间的人，在当时是受到了一个“美国的”社会结构的幻象的诱惑，这个社会结构似乎可以容纳美国所有的亚群体，而且在族群观念上是中立的。他们难道不是美国人吗？但是他们随后很快就沮丧而失望地发现，在初级群体层面，一个中立的美国社会结构只是一个神话，一个海市蜃楼。站在一定的距离之外来看，飘扬在准公共事业这座大厦上面的是

包括了所有美国人在内的美利坚民族性的旗帜，但是更仔细地审视，我们发现这只是一个特定族群（盎格鲁—撒克逊白人新教徒）的俱乐部旗帜，它的运作是遵循其父辈族群性的前提和预期的前景。在这些框架下，向具有其他族群背景的人所发出的任何一种人们所能想到的“邀请”都是勉强和虚伪的，而且也必然会变为空洞的许诺。

对于少数种族成员而言，甚至连这种虚伪的“邀请”也不存在。作为最明显的例子，在绝大多数情况下，黑人都被决定性地排斥在美国白人的小集群、社会俱乐部和教堂的门外。其结果是，在考虑到内部阶级差异的条件下，黑人建立了他们自己的组织和制度网络——即他们自己的“社会天地”（social world）。这种与白人区隔开的社区生活的延续，为黑人提供了许多既得利益和服务，即使许多黑人热切期望消除在就业、教育、住房和公共服务领域中的种族偏见和歧视，但是毫无疑问，他们许多人还是在自己的天地里会感到心情更为舒畅。然而，正如我们在前面曾经注意到的，黑人们对于他们自己所处的社区分离状态，并不存在太多意识形态上的归属感。尽管“泛非主义”（Pan-Africanism）对一些知识分子具有吸引力，尽管在近期“黑人民族主义者”（black nationalist）和“黑人种族主义者”（black racist）这些边缘群体在社区光谱的一端上有所表现。但是，美国黑人对于祖先的非洲文化的认同感，事实上是不存在的。从宗教信仰上来看，黑人们要么信仰新教，要么信仰天主教（前者在数量上占压倒优势），所以“从逻辑上讲”，对于彼此分隔的共同体的存在，我们找不到什么意识形态方面的理由。二元社会结构之所以被创造出来，纯粹是社会偏见和歧视推动的结果，而不是由少数族群对自身的意识形态的义务责任所推动。

所以，结构同化成了导致“盎格鲁一致性”这艘航船最终沉没的礁石。只要结构同化没有在较高的程度上出现，那么血缘融合和认同意识同化也不会在相似的程度上出现。经验性观察的结果一致公认，在美国社会依然存在着偏见和歧视，尽管其程度在缓慢下降；由于不同的宗教信仰而导致的价值冲突仍然出现在公众议题中，这一事实表明，“公民同化”并没有完成。所有这些情况，再加上我们前面谈到的“盎格鲁一致性”的例外情况和条件限定，都说明了同化进程的基础性胜利主要发生在行为领域。“文化适应”确实出现了，但是这是缺乏大规模发生在初级群体层面的“结构同化”条件下的“文化适应”。这种文化适应是美国从多样化群体中创建和发展出一个民族（nation）的实际经历的主要主题，对于我们来说，了解了这一点，就是理解了这一经历所蕴含的最本质的社会学事实。

第五章　同化的理论（二）：熔炉

正当“盎格鲁一致性”以不同的外观出现并成为美国历史经历中最流行的有关同化的意识形态时，一个与之竞争、带有更为宽宏和更具理想主义的色彩的观点，自18世纪以来已经逐步争取到了自己的拥护者和倡导者。新大陆的环境条件不断改变着英国殖民地居民从祖国带来的那些习俗。来自其他非英国国家的移民们，如德意志人、瑞典人和法兰西人也同样地面临这种全新的环境。因此，我们为什么不能想象一下，这个正在演化之中的美国社会是否有可能并不只是一个被简单地稍做修订的英格兰，而是一个全新的、在文化和血缘上混杂的社会？用一种比喻的说法来说就是，在美国这个正在形成中的民族（nation）的政治熔炉中，欧洲的群体和民俗能否互不歧视地混合在一起，经过美国环境影响和群体互动火焰的锻造而熔合成为一个与众不同的新类型呢？

正是这样一种关于新社会的理念，在18世纪激发了出生在法国的一位浪漫作家兼农学家J.赫克托·圣约翰·克里弗科尔（J.Hector St.John Crèvecoeur）的灵感，他定居在纽约，当在美国居住多年并对现实环境十分熟悉后，他于1782年在一本小书中写下了自己的各种感受与观察，这本书的书名是《来自一个美国农民的信》（Letters from an American Farmer）。克里弗科尔问道：“什么是美国人？这个新出现的人是谁？”他又回答说：“他不是欧洲人，也不是欧洲人的后代，他是奇特的混血儿，你不可能在其他国家发现这种人。我可以向你介绍一个家庭，这个家庭中的祖父是英格兰人，他的妻子是荷兰人，他们的儿子娶了一个法国女人，生下的四个儿子现在有四个妻子，分属于不同的民族。他是一个美国人，他把所有来自祖先的偏见和习惯都抛在身后，他从周围环境的新生活方式中吸收了新的观念和习惯，他服从新的政府，遵守新的秩序。他在我们“伟大母亲”（Alma Mater）的宽广胸怀中被接纳了，从而成为一个美国人。在这里，来自所有民族的个体成员们被熔合成为一个人类的新种族，有一天，他们的工作和后代将会极大地改变这个世界。”[118]在前面的章节中，他把他所接受的这一家园的人们的特征描述为“一个有着英格兰人、苏格兰人、爱尔兰人、法兰西人、荷兰人、德意志人和瑞典人等血统的混血儿”。他宣称：“从这一混杂的品种中，一个被称为美利坚的种族已经诞生。”[119]

对于美国19世纪前七十五年的这种向移民敞开大门的政策，一些观察者认为这反映出本地人对美国熔炉有效性的潜在信心。用奥斯卡·汉德林的话来说就是，他们坚信“所有的人都能够被吸收进来，同时所有的人都能够为一种诞生中的民族性格做出贡献”。[120]毫无疑问，当许多人看到那些排外主义的煽动时，都会感受到像拉尔夫·沃尔多·爱默生那样的沮丧，这种对一致性的固执追求和对移民的敌意代表了对最好的美国理想的一种歪曲和败坏。1845年，爱默生在他的日记中写道：

> 我憎恨美国本土党（the Native American Party）的狭隘性，这是一些损人不利己的家伙，他们与所有关于爱和高尚的信条是绝对背道而驰的，因此，也是与真正的智慧背道而驰的，……人类是所有生物当中最为复杂的，……就像在古老的科林斯神殿燃烧的火焰中，白银、黄金和其他金属被熔化并混合成为一种比其他任何金属都更贵重的新合金，叫做科林斯黄铜；而在这个作为所有民族收容所的大陆上，爱尔兰人、德意志人、瑞典人、波兰人、哥萨克人以及欧洲所有部落的人，还有非洲人和波利尼西亚人的能量汇集一处，成为一个新的种族，一种新的宗教，一个新的国家，一部新的作品，它就像从中世纪“黑暗时代”中诞生的新欧洲那样充满朝气与活力，或者就像从佩拉斯迪克人（Pelasgic）和伊特拉斯坎人[121]的野蛮年代中诞生的欧洲一样。La Nature aime les croisement（大自然热爱交融）。[122]

熔炉假说最终在一个仅限于历史学界和翻译界的领域中找到了自己的位置。19世纪晚期的许多美国历史学家（其中有些是刚从德国大学毕业的研究生）倾向于接受这样一个观点：美国的制度在本质上是来自盎格鲁—撒克逊传统，而且最终根源是日耳曼人。但是另外一些人对这一点并不那么肯定。[123]其中之一是弗雷德里克·杰克逊·特纳，他是一位来自威斯康星的年轻历史学家，在约翰·霍普金斯大学完成了研究生学业。特纳在1893年美国历史学会召开的芝加哥会议上宣读了一篇论文，题目是《美国历史上边疆地区的意义》（“The Significance of the Frontier in American History”），这篇论文成为美国学术史上最有影响的论文之一。它提出的观点得到了特纳随后的出版物和教学活动的支持，影响了至少一代人对美国历史的解读。[124]特纳最核心的观点是：构建并形塑了美国制度和美国民主的主导影响，不是来自这个民族的任何形式的欧洲遗产，也不是来自东部沿海城市发散出来的力量，而是由动态的、多样化的西部边疆所创造出来的一种特殊经历。在那些可以归因于边疆特殊环境及其挑战的许多影响当中，这种经历的功能就像是化解许多民族群体民族遗产和分离

主义倾向的溶剂，这些民族群体加入了面向西方的大篷车队，他们当中包括了18世纪来的德意志人和苏格兰—爱尔兰人，19世纪来的斯堪的纳维亚人和德意志人。特纳断言："边疆促进了各民族的混合，造就了美利坚民族，……在这个边疆的大坩埚里，移民们被美利坚化、被解放，并相互熔合成为一个混合的种族。英国既不代表其民族性也不代表其特征。这一过程从早期一直延续到今天的时代。"[125]在他随后发表的一篇论述密西西比河谷作用的论文中，他提到："外国移民大潮的兴起是如此的稳定，它成就了具有混合来源的美利坚民族，他们之间的血缘融合注定要产生出一个新的民族。"[126]

根据特纳的观点，美国中西部的民主所具有的特殊性质不仅鼓励了人们在生物学意义上的混合，也鼓励了不同文化之间的混合。"不仅仅是西部地区的地域扩大得非常迅速，而且这些地区是由具有许多不同文化的各种人群所构成的，其中既有区域性的人群，也有来自欧洲的人群，"他宣称，"更有意义的是，这些人群并没有如同在新英格兰地区[127]的典型情况那样，在社会结构中保持作为彼此分离的不同层面，同时在这种分离状态下有一种已经建立起来的统治秩序。所有的人都得到接纳，他们混合在一起，共同组成一个具有弹性和吸纳力的社会。"他的结论是："因此，中西部给我们上了关于民族杂交优势而非民族彼此敌意的一课，告诉我们创造一个新的、更丰富的文明的可能性，这一可能性所依靠的不是保护那些未经调整或孤立封闭的老的组成元素，而是依靠打破群体之间的界限与樊篱，把人们的个体生活融入一个共同的结果中，一个新的、承诺容纳得下全世界兄弟情谊的结果。"[128]

对于自己的主张，特纳没有提供任何来自经验研究的证据，来证明西部边疆确实发挥了民族遗产和民族血统溶剂的作用，或者证明西部边疆在这方面的功能确实超过了东部城市。他那影响深远、更为宏大的理论所探讨的，是边疆在形塑美国社会和身份的独具特色的面貌的过程中所扮演的角色，而"边疆熔炉"理论一直是他的这一宏大理论的一个重要组成部分。

直至这一时期，"熔炉"理念的倡议者们所考虑的主要是由于从北欧和西欧国家迁来大量移民所导致的多样化的问题，这些人被称为"老移民"，包括了在文化上和外观上与盎格鲁—撒克逊人十分不同的群体。不错，爱默生在谈到人群混合的成分时，确实不带偏见地将非洲人、波利尼西亚人和哥萨克也包括了进来，但这已经是到19世纪的最后二十年了，此时来自南欧和东欧国家的移民大潮已经兴起，这些人被称为"新移民"，此时十分紧迫的问题是：这些完全改变了原有生活方式的"新来者"在集体涌进美国的大城市和经济产业中心后，能

否成功地被“熔化”？基本上属于乡村社会性质的“边疆熔炉”被认为是完成了“熔化”的功能，那么“城市熔炉”是否也能很好地发挥相同的作用？值得注意的是，特纳对于这些后来的移民的态度非常冷淡。这些新移民居住在城市的贫民窟里（如同之前的爱尔兰人），满足了当时工业化不断扩张的劳工需求，但是特纳并没有把这些群体也包括在他的美国熔炉进程的视野中。[129]

这个问题留给了一位具有很强社会威信的英国犹太作家，他仔细考察了美国作为欧洲穷人和被压迫者的天堂这一角色，并为自己的观察所感动，他表现了更为宽广的美国熔炉的景象，其表达方式吸引了公众的普遍关注。在1908年，伊斯雷尔·赞格威尔编写的戏剧《熔炉》在这个国家上演而且获得极大成功。整部戏剧以主人公的视角展开，他是一个来到美国的年轻俄国犹太移民，是一位作曲家，他的目标就是创作一部宏大的“美国”交响乐，用以表达他对于这个接受了他的国家的一片深情，这个国家是一口由上帝降到人间的充满灵气的坩埚，在其中人类所有的族群将会抛弃祖辈传下的彼此间的敌意和差异，共同熔合成为一个标志着人类兄弟情谊的群体。这部戏的结尾是这一交响乐曲的最终完成和演奏，在饱经曲折并克服了具有传统意识的双方家庭的反对之后，主人公戴维·奎克萨诺（David Quixano）和自己的恋人举行了婚礼。在这些事件的发展过程中，戴维用当时的措辞，表达了自己如下的感情：

> 美国是上帝的坩埚，在这口伟大的坩埚中，欧洲所有的种族都在被熔化并且重构！你站在这里，我的朋友，想一想我，当我在伊利斯岛（Ellis Island）看到他们的时候，你站在五十个群体当中，带着五十种语言和五十种历史记忆，还有五十种血仇和五十个竞争对手。但是，我的兄弟，你不久就不会再像这样了，你迎来的上帝之火就是为了消除这些，这就是上帝之火，可以为你消除前嫌与世仇！德意志人和法兰西人，爱尔兰人和英格兰人，犹太人和俄罗斯人——他们都同你一同进了这口坩埚？上帝正在制造美国人。

他随后又说道：

> 是的，东方和西方，南方和北方，棕榈和松树，北极和赤道——伟大的炼金术士将怎样运用自己的净化之火才能把它们熔解并融合在一起！在这里，我们所有的人将要联合起来建造一个人类的共和国、上帝的王国。所有的民族和种族都到罗马和耶路撒冷去朝拜和怀旧，但是比起美国的光荣，罗马和耶路撒冷的荣耀又算得了什么！在美国，所有的种族和民族来到这里一起工作并期待着未来。[130]

我们在这里得到了一个关于熔炉的概念，对于这个熔炉来说，不存在任何例外或限制，它吸收所有族群的成员，并把他们在一个巨大的坩埚中熔化。英格兰人、德意志人、法兰西人、斯拉夫人、希腊人、叙利亚人、犹太人、异教徒，甚至黑人和黄种人，在赞格威尔的诗句中都特别地被列举到了。很明显，这口坩埚必定要在美国的大城市中沸腾。

在那个处于世纪之交的年代，作为对美利坚民族接受移民经历的一个回应，“熔炉”理念曾经嵌入进了那个时代的话语之中。例如，我们可以在两任总统西奥多·罗斯福和伍德罗·威尔逊[131]的文稿和讲演中发现这个提法。很有意义的是，当赞格威尔的剧本出版时，它的标题就指名献给（第一位）罗斯福总统，因为是他在领导这个民族。现在我们可以清楚地看到，当时提出的“熔炉”概念存在一定的模糊性，所以它的支持者们曾以不同的方式来加以解读。不论是西奥多·罗斯福总统还是更为慎重的威尔逊总统，他们都不支持种族优越性的理论（虽然我们很可能在他们的文字中会发现，他们还是比较青睐于早期移民的来源地[132]），两人都相信，来自南欧和东欧的新移民在本质上是能够被吸收进美国社会的。但是，在罗斯福把美国看作一个“代表由许多来自旧世界的种族熔合而成的一个新类型的”民族时，他同时认为，“这个坩埚把所有新类型熔合为一个类型，它是在1776—1789年期间定型的，在华盛顿那一代人的年代，我们的民族性在它所有的基本方面已经明确地定型了”。[133]根据对这一主题的仔细研究，我们发现威尔逊总统也具有类似的观点。爱德华·萨维斯写道，在罗斯福和威尔逊两位总统的心目中，“边疆熔炉出现在早期而且被认作是民族缔造过程的组成部分，与边疆熔炉有所不同，人们把后来移民的混合更加看作是一个同化的进程，在这个进程中，来自南欧和东欧的移民们接受了由早期移民们建立的美利坚主义的准则”。[134]

“熔炉”理念很快就遇到了一种有关群体调适的新哲学的挑战（我们将在后面加以讨论），同时也始终需要与有更多支持者的“盎格鲁一致性”展开竞争。然而，它持续地吸引了部分民众的关注，在20世纪前半叶，相关的讨论也都有意地指向美国舞台上的这一话题。20世纪40年代中期，在康涅狄格州纽黑文市开展了族际通婚趋势调查的社会学者鲁比·乔里夫斯·肯尼迪提出了描述这座城市发生的“熔合”过程的另一种修订概念，她建议对这一理论进行基础性的修订。在对1870—1940年期间纽黑文市发生的族际通婚进行了调查之后，肯尼迪女士指出，在这整个时期内，在各具有同一民族族源群体的族内通婚比例都很高，尽管族内婚在全部婚姻中的比例从1870年的91.20%下降到1930年的65.80%，再下降到1940年的63.64%，但比例依然较高。虽然人们在选择婚姻对象时对于“选择来自同一族源成员”的强调会有所

降低，但是仍然存在很强的从具有同样宗教信仰的群体中选择婚姻对象的倾向。在1940年，79.72%的英裔美国人、德意志人和斯堪的纳维亚人相互通婚，也即是说，在“新教”这个“池”（pool）内通婚；83.71%的爱尔兰人、意大利人和波兰人通相互之间通婚，这是一个“天主教”的“池”；同时94.32%的犹太人相互结婚（对来自中欧的犹太人和来自东欧的犹太人之间的族际通婚情况没有调查）。在分析天主教徒和新教徒之间发生通婚的案例时，我们应当注意，在1940年，当作为天主教徒的爱尔兰人和意大利人与本民族群体之外的人员通婚时，他们更倾向于选择英裔美国人，而不是其他任何族群的成员，这些婚姻的大多数获准举行天主教婚礼，借此在婚后让孩子们作为天主教徒成长。换言之，发生的族际通婚已经跨越了民族背景的界限，但是我们发现其中还是存在很强的倾向性，即它们依然被限制在三大主要宗教群体之一的基础性范围内：基督新教、天主教、犹太教。因此，肯尼迪女士宣称，纽黑文市所呈现的这幅图景更像是一个基于宗教分野的“三元熔炉”，而不是一个“单一熔炉”。[135]据她所说，她的研究表明，“当族内通婚的限制开始放松之后，宗教性的族内通婚仍在顽强地持续着，未来的分界线将不会像过去那样是沿着民族的边界，而会是沿着宗教的边界。假如情况果真如此，那么，有关美国同化的传统‘单一熔炉’理论就必须被抛弃，它将被一个新概念即我们称为‘三元熔炉’的新理论所替代，这个新理论将真实地展示出，在美国的各民族群体身上都发生了什么”。[136]“三元熔炉”理论随后被一位神学家威尔·赫伯格（Will Herberg）所吸收，为他分析美国社会的宗教趋势的著作《新教徒—天主教徒—犹太教徒》[137]（Protestant-Catholic-Jew）提供了一个重要的社会学参考框架。

现在我们已经考察了“熔炉”理念的兴起与发展，让我们再前进一步，借助我们的分析框架，把它放到美国真实的群体生活的背景中来进行考察。我们先来看看“单一熔炉”版本，因为这一版本并不仅仅在历史和逻辑上最早出现，而且正是在这种形式下，这个理念曾经在一个半世纪里被一些人清楚地表达为关于美国社会的一种想象。

坚决支持“美国是一个巨大‘熔炉’”这一理念的人们，就像那些“盎格鲁一致性”的支持者们那样，都没有为他们的观点勾画出一个系统性的理论框架。事实上，这一概念只适宜以模糊的言辞来加以表述，无论它的目标是多么崇高，对于社会组织和行为多样性的具体形式，它并没有提供哪怕是最低限度的线索来帮助我们理解其实际内涵。当然，我们也可以根据逻辑做出一些推论，一个特点就是在所有关于“熔炉”理念的阐述中提出的一个设想：通过族际通婚使所有的人群达到一个完全的混合。换言之，也就是婚姻同化或者血缘融合。

当涉及到文化行为时，“熔炉”理念最有特色的一点就是认为：各个不同群体的文化将会混合起来，构成一个新的混合体，它完全不同于其中任何一个单独群体的文化。然而，这个文化混合的模式所忽视的一点是：是否所有群体将会对这口沸腾的坩埚提供各自具有同等影响力的贡献？或者，根据不同群体的人口规模、掌握的权力、战略性区域，他们施加的影响力在程度上是否将具有不同的比例？例如，让我们用假设性、简单的方式来表达，这里有10万“西瓦尼亚人”（Sylvanians）占有他们自己的国家，有2000名“蒙多维亚人”（Mundovians）作为移民进入了这个国家。那么，按照文化相互渗透的“熔炉”模式，结果产生出来的混合物（假设一些粗略的计算是可行的）将平等地包含“西瓦尼亚人”和“蒙多维亚人”各自的文化吗？或者说，“西瓦尼亚人”对这一新文化的贡献，在重要性和影响力上是否将是“蒙多维亚人”的五十倍？对于这一问题的回答，对于这两个提供贡献的群体来说，显然有着重大意义，因为它关系到群体文化能否延续以及群体心理状态。

作为一个比较极端的解读（当然，肯定是不够严格、逻辑不太严谨的），“熔炉”概念设想移民们的文化将会被完全彻底地“熔化”进东道国社会的文化之中，而不留下任何自己原有文化的痕迹。似乎这种理念的一些拥护者们在感情上会有这样的设想，认为对于那些来自南欧和东欧的移民们来说，这种融入是他们在美国“熔合”进程中要扮演的一个适当的角色。在这种模式中，“熔炉”理念包含了文化适应的观点，它在性质上与“盎格鲁一致性”几乎很难被区别开。不同之处是，“盎格鲁一致性”强制性地要求所有移民都朝同一个文化混合的方向发展，而对这个文化做出最初贡献的是来自北欧和西欧移民群体的文化。

考虑到同化的其他变量，我们的分析可以向前进一步推进：如果大规模的族际通婚已经出现，那么很明显，移民们应该已经能够进入到东道国社会中的社团、俱乐部、其他初级群体和制度之中，此外，他们在一定程度上还能够在这些社会结构中留下自己的印记。于是，结构同化的进程必定也会反映出一种混合的效果。认同意识同化将会以这样一种形式发生，即所有群体把他们各自原先的群体性意识合并成为一种新的更大的族群认同，这个新的族群认同在一定意义上对其多元来源予以尊重，同时它构成的这个实体与这些来源群体都有区别。偏见和歧视肯定是不存在的，因为这里甚至已经没有任何在身份上可以相互区别的群体能够被作为偏见和歧视的对象。“公民同化”也将发生，因为我们假定那些各不相同的文化价值已经熔合，发生在群体之间的权力冲突应该既没有必要，也不可能出现。这就是熔炉过程的“理想—典型”（ideal-typical）模式。根据这里的分析和前面的讨

论，让我们来看看这个模式如果应用到美国人的经历时，会是怎样的情况。对于其中一些议题的更全面的讨论，将会留到后面几章。

尽管无法得到这方面的准确数字，我们可以有把握地说，在殖民地时期和19世纪前七十五年里，非英国移民的后代中很大一部分（爱尔兰天主教徒和德国犹太人除外）现在已经被吸收进美国生活中白人的“社会学意义上的新教徒”（sociological Protestant）这一部分当中。这即是说，他们没有生活在他们的移民祖先所创建、由本族直系后代聚居的社区性亚社会中，而且正如他们自己所理解的，现在他们很简单地就成了“美国人”，他们可能在某些地方还有模糊的来自非英国起源的移民自我意识，但是这些对于他们的今天而言毫无意义。这个群体包括了许多苏格兰—爱尔兰人、德国新教徒、瑞典人和挪威人的后代，还有其他来自北欧和东欧的移民后代，而且很可能还包括一些殖民地时期的犹太人后代，这些犹太人是皈依天主教的早期美洲开拓者（不用说，还有一些特殊的个体，他们的祖先是黑人和白人的混血，这些人在某些年代“进入”了白人群体[138]）。这并不是说，那些代表了大部分族群祖先群体并有相应制度的社区性亚社会已经不存在了，但是与这些族群后代的总数相比，这些亚社会的人数在不断减少和分散，因为第三代和第四代离开了他们位于乡村或小镇（偶尔也包括城市）的族群飞地，进入了更广阔的社会天地去闯荡。

现在我们观点的主旨已经很清楚了。这些移民的后代进入一个已经存在的白人新教徒社会的社会结构中，这一过程的顶点就是族际通婚。这种进入并没有导致创立新的结构，没有创立新的制度形式，也没有创造一种无偏见地来自所有族源的新的认同意识。与之相反，这些移民后代沉浸在一个已经存在的群体与制度的亚社会网络中，这个亚社会已经被固定在打着盎格鲁—撒克逊新教徒印记的基本框架之中。已经预先存在并成为伦理规范的盎格鲁—撒克逊制度形式，英语的普遍流行，以及盎格鲁—撒克逊人口在数量上的优势，这些都使得这一结果不可避免。

如果我们转向文化领域，我们就会发现几乎完全相同的结果。各种不同来源的“老移民”和“新移民”都共同体地对美利坚文明做出了巨大贡献，他们提供了发展农业和工业的劳动力，成为了人口增长的来源，带来了重要的新知识和技能，赞助了文学艺术的发展，他们所做出的这些贡献是毋庸置疑的。对于无数移民个人和他们的后代在这个民族的经济生活、专业领域、科学和艺术生活中所做贡献的卓越记录，也是无需置疑的。所有这一切我们都讲得很充分了。我们要讨论的议题是文化形式之间的互补。我们在这里所论证的是，在很大程度上，真实情况并不是来自所有移民来源的各不相同的文化模式都会被

毫无偏见和公正地熔合在一起，在现实中发生得更多的情形是，后来的移民们做出的特定文化贡献被浇铸进了已成型的盎格鲁—撒克逊铸模之中。正如乔治·斯图尔特所表述的，如果要以一种更准确的语言形式来描述美国的经历的话，那就像是进入了一个“转变的炉子”，在这个炉子里，“那些外国元素，在各个时刻被一点一滴地添加进炉子，它们并不是被简单地熔化，而是在很大程度上被转变了形态和性质，在这样做的时候，正如人们所期待的那样，并不会对原有的金属发生明显的影响”。[139]威尔·赫伯格回应了这个观点，他写道：“那些‘熔炉’理念的热衷者们……在涉及到同化过程的文化领域时……所持的观点是错误的。他们期待的是一个名副其实的文化混合体，每一个族群都会做出自己的贡献，在熔合中炼出来一个全新的文化合成物，其中英国元素不会超过德国元素或意大利元素，而且在某种程度上胜过并包含了它们全体。在一定意义上，真实的情况却是这样的：我们的美国人的烹调包括了意式开胃菜和意式面条、德式牛肉香肠和裸麦粗面包、法式烤里脊肉片和炸薯片、俄式甜菜浓汤、酸奶油和犹太鱼羹，再配上炸鸡、熏肉和鸡蛋、猪肉和豌豆。但是如果我们从以上这些现象得出推论，认为美国人看待自身形象（这里指的是各族群成员们看待自己作为美国人的形象）就是把‘美国人’看作参与构建美国的所有族群元素的混合体或熔合体，那将是一个错误。其实完全不是这么一回事，美国人眼中的自身形象还是盎格鲁—美国人的理想，它在美国获得独立时就已经创立了。它的理想的‘民族类型’从来都没有改变，而且一直保持其稳定性。它就是‘五月花号’，就是约翰·史密斯、戴维·克罗克特（Davy Crockett）、乔治·华盛顿和亚伯拉罕·林肯，他们定义了美国人的自我形象，人们不必考虑这一问题直接涉及的美国人是1620年移到美国的英国清教徒的后裔，还是来自东南欧移民的子孙……。我们的文化同化不是发生在一个‘熔炉’里，而更像是发生在一个（援引了斯图尔特）‘转变的炉子’里，在这个炉子里，所有的配料成分都被转型和同化成为一种理想性的‘盎格鲁—撒克逊’模式。”[140]

无论在社会结构方面还是在文化方面，从某种意义上说，美国的“单一熔炉”理念都是一种幻想——一种心胸开阔的理性主义幻想，因为它处于一面公正的美国的象征性旗帜下，持有一种在心理上给予所有族群平等待遇的承诺，这个美国所象征的，要大于组成它的任何群体的文化象征。但是这一理念表露出了相当程度的社会学意义上的天真性（naïvetè）。我们已经知道，英国殖民者是最早到达美国的，英格兰群体在数量上占据着主导，盎格鲁—撒克逊制度居于统治地位，在这样的前提下，邀请那些非英格兰人的移民们进入“熔炉”，其结果（假如整体上能够被接受的话）只能是后者丧失他们的族群认同，只能是他们的文化延续经过转型进入盎格鲁—撒克逊模式之中，

而且他们后代也只能以盎格鲁—撒克逊的形象（image）得以发展。

在文化方面，这个吸收了盎格鲁—撒克逊模式的进程，在所有族群当中大规模地、不屈不挠地推进，速度时快时慢。然而在社会结构方面，时至今日，这个进程却有着不同的结果。这取决于我们所关注的是白人新教徒“老移民”的后代，是前后两个时代的白人天主教徒和犹太人移民，还是那些少数种族和半少数种族群体。而这也正是肯尼迪和其他学者提出的“三元熔炉”假设可以得到应用的地方。当德意志和斯堪的纳维亚半岛的白人新教徒后代能够比较容易地在社会结构上被合并进（假如他们希望如此）在整体上是白人新教徒的亚社会时，犹太人、爱尔兰天主教徒、意大利天主教徒和波兰天主教徒就做不到这一点，除非他们正式地改变宗教信仰或者在社会学意义上进行“跨越”（passing），这两条路径中的任何一条都不太可能吸引他们中的大多数人。由于种族歧视，黑人、东方人、墨西哥裔美国人和波多黎各人都无法真正地参与到白人新教徒和白人天主教徒这两个社区当中去。白种人口当中的民族背景差异显得更加容易消失，关于其原因我们将在后面进行讨论。人们跨越“民族”社区的速度很可能比鲁比·里夫斯·肯尼迪和威尔·赫伯格提示的要慢一些[141]，据我们看到的数字，就天主教徒和新教徒之间发生的通婚比例而言，美国全国范围内的数字要明显地高于在纽黑文市的数字。[142]然而，涉及对族际通婚的分析时，在社会学上非常重要但又被普遍忽视的一点是：除了通婚比例以及双方的种族、宗教或民族背景之外，通婚的夫妇和他们的子女将会被吸收进什么样的社会结构当中？如果天主教徒和新教徒通婚形成的夫妇或多或少地完全居住在天主教社区或新教社区，特定宗教社区的存在以及这些社区与其他宗教社区之间的隔离这种社会学意义上的事实将会延续下去。

从结构上来讲，这些进程的结果就是，美国成为一个包括了一定数量的“熔炉”或亚社会的社会。其中有三个是宗教容器，其标志分别是新教、天主教和犹太教，它们是具有白种民族背景的社区，面向社区内部的白人移民推进“熔合”的进程。其他的是非白人种族群体，它们不被允许在结构上融入主流社区；还有另外一些人是具有民族背景的社区的残余，其成员要么来自第一代，要么是一些本地出生但是选择留在这些族群社区的“围墙”之内的人。所有这些人构成了我们在前面已描述过的族群亚社会，这些族群亚社会拥有它们自己的初级群体、组织和制度，它们的成员们舒适地生活在这些封闭的圈子里，当他们有所需求时，也只是在为生存寻求就业机会或者履行有限的政治公民义务时才与“外面的人”发生次级群体性质的交往。除了宗教容器之外，另外一个“熔炉”有着“知识分子”的标签。在美国人的生活和经历中，所有这些容器沸腾着，以时快时慢的速度产生出在文化上相似

的产品，但是同时，这些“熔炉”在结构上保持彼此分离。一幅完整的图画大概是这样的，在具有文化同化作用的前提下，在美国存在的同化熔炉可以被称之为“多元熔炉”。所以，我们现在走到了这一步，即可以用“多元主义”来形容当代美国社会。

第六章　同化的理论（三）：文化多元主义

无论是“盎格鲁一致性”还是“熔炉”理论，都设想移民群体将会在同化进程中丧失自己的社区认同，而且设想那些后来的移民及其后代将会作为个体被吸收进已经存在的“美利坚”社会结构。然而，这一目标并没有得到移民们普遍分担。在它生命的第一个世纪中，这个民族的领土面积广大而且人口密度很低，与这一性质相适应的是，早期移民努力在他们各自占领的特定领土中建立了带有排外性质的、属于自己的社区团体。在19世纪30年代、40年代和50年代，德意志移民们来到美国中西部和德克萨斯，他们由一些逃避严酷政治环境的自由主义知识分子带领，并具有很强的民族认同意识，一些领袖们明确地希望在联邦范围内创立一个全部由德意志人组成的州，甚至期望联邦会因奴隶制的争论而解体，以使他们最终可以创立一个分离的德意志人的国家（nation）。[143]

早在1818年，就出现了一些申请希望政府对在一块既定土地上建立族群共同体（ethnic communality）的项目给予资助，有关这种援助的申请被回绝了。在这一年，纽约和费城的爱尔兰人组织向国会请愿，希望在西部获得一块土地来安置那些需要救济的爱尔兰人。国会拒绝了这一申请，理由是为一个民族群体正式提供一块特定的土地不是明智之举，这种做法很可能导致其他民族也会提出一系列相同的要求，而这将会使国家分裂成为许多碎片。[144]马库斯·汉森是一位研究美国移民的著名学者，他很有洞见地评论说：“在美国移民政策史上，恐怕没有一件事比这一决定更具深刻意义了。在那个时代，并没有特殊的优惠鼓励移民来美国，同时他们也没有遇到什么特别的限制。他们的机会都是天生而来的，既不会多，也不会少。”[145]从此一个原则就被确定下来了，这就是，美国政府的正式机构不能被用来在这个国家的任何地方建立族群的领土“飞地”。如果出现了族群共同体（美国印第安人的特殊情况是例外），那它必须是产生于一个合法的框架下的自愿行为，这个法律框架所正式面对的只能是一个一个的个体。

当有法律依据的共同体不能建立时，作为许多自然因素共同影响的结果，那些移民的第一代人发展出来了事实上的族群社会，包括了

早期的德意志人和随后的挪威人和瑞典人，他们稀稀拉拉地各自成群定居在美国内地平原的农场上。这些定居点的人口因为他们的朋友、亲戚和同乡的加入而增长起来，这些人在这片陌生的土地上寻找着一片熟悉的绿洲，他们都渴望至少能够小规模地重新创建一个社会，让他们在这个社会里能够用熟悉的语言相互交流、保持熟悉的制度，并且最终能够团结在一起彼此帮助和保护，以共同面对一个十分陌生、不时怀有敌意的外部环境中的种种不确定性。

在这样的过程中出现了族群教堂，用他们的母语提供宗教服务，出现了族群学校，用传统的方式教育年轻一代，出现了用母语文字印刷的报纸，出现了互助的社团和娱乐组织，在这些正式制度的下面，是限定在族群内部的小集群和朋友圈子等非正式网络，它们为舒适的社交活动和把婚姻限定在祖先群体内部提供了保障。一位仔细研究美国族群运动的学者这样写道："在极大程度上，德意志人运用他们自己的语言作为武器来防止美利坚化和同化，同时使用每一种社会环境（包括家宅、教堂、学校、出版社）来确保德语能够在他们的子孙后代中延续。"[146]瑞典人和挪威人则居住在草原上那些与外界隔离的农场和村庄里，他们在创建自己的族群共同体方面甚至更为成功。[147]即使是在地理空间上与其他族群相互分离显然更为困难的城市里，社会学意义上的族群分离的结果也并没有多大区别。1850年，在密尔沃基市居住着6000名德意志人和4000名本地出生的美国人，其中只有六个德国人与外族群成员通婚。[148]在美国东北部的城市中心里，居住在贫民区的爱尔兰人在社交和文化上都与他们的盎格鲁—撒克逊邻居们相互隔离，并发展出一种特殊的群体意识和分离的制度性生活。奥斯卡·汉德林写道："由于无法参与到当地社区的正常交流活动之中，爱尔兰人觉得他们被迫要在社会中再建立另一个社会，以使他们可以用自己的方式来开展共同活动，并由此产生了具有特定和强烈排外性的认同意识。"[149]

所以，在文化多元主义还没有成为一个理论之前，它在美国社会就已经是一个事实了，而且至少对于美国作为一个民族整体而言，这个理论已经在美国知识分子中的英语圈子内得到了清楚的表达和讨论。[150]

但是后来，随着移民们在本地出生的几代子女进入公共学校读书，作为个体离开农场和乡村到美利坚化的城市里去打拼，并普遍地受到标准化工业文明的影响，德意志人和斯堪的纳维亚人的文化飞地在人口规模和实际意义上都在逐步下降。由于第一次世界大战在美国社会中激发并不断积累的反德情绪，德裔美国人社区受到了尖锐而强烈的冲击，他们此后再也没有能够从这一冲击中完全恢复过来。在经

过一个逐渐兴起的过程之后，爱尔兰人开始成为美国社会的泛天主教亚社会中具有普遍主导作用的群体，但这些发展出来的新特征到了20世纪才被人们觉察到。与此同时，在19世纪的最后二十年，来自南欧和东欧移民开始大量进入美国。现在意大利人、犹太人和斯拉夫人构成了移民的主流。在社会学的意义上，他们的特征是更容易被识别出来的，此时由于西部边疆的开拓已经结束，正在扩展的工业经济对劳动力有巨大需求，这些因素又与这些新移民自身的贫困状况结合起来，使得他们不可避免地停留在这个国家的各个城市并拥挤地居住在城市中心区。在由这些新事件和新经历所点燃的纷乱争吵之火的持续煅烧中，文化多元主义理论作为一种民族的哲学最终被锻造出来。

这些肤色较深的大批移民们（被称为“新移民”）在抵达美国海岸后，遭遇的是美国排外主义发展出来的一种新论调：种族主义者宣称那些具有浅肤色和金发、较早登陆的群体在生物学意义上具有天生的优等性。与反天主教的老式排外主义主题同时出现的，还有对“外国激进主义”的恐惧，把出现城市贫民窟的责任都归因于新来者，加上普遍性的对外国人的憎恨，新近发展起来的集体敌意，还有反犹主义思潮的复苏，这些因素统统结合在一起，对移民们的文化、社会组织和他们对自我利益的关注都产生了极大的冲击，这一冲击被称为“美利坚化”运动。正如我们在前面所看到的，这一运动由于第一次世界大战和战后年代的一系列事件而发展至顶峰。当时在美国社会中有些人对移民们持续不断地提出了各种要求，要求移民们即刻转变他们对原籍国家的文化的认同，必须停止讲自己的母语。于是也出现了一种反弹，新移民们对攻击自己的人也持有相同的怀疑和敌意，这也是他们所熟悉的、在心理上能够满足自身族群制度和组织的行为。重复一下，这是一种反弹，针对的是一些完全没有道理和不可能完成的要求，它标志着另外一种不同的学说开始发展起来。这种学说反对“美利坚化”或“盎格鲁一致性”理论所提出的假说和要求，在其发展过程中同样也拒绝了热衷于“熔炉”模式者提出的更加柔和与善意的同化蓝图。

最早出现的反击严酷的“美利坚化”运动的理论宣言，并不是来自那些被围攻的新移民，这些人考虑得更多的还是自己如何生存下来，而不是讨论如何调适的理论，这一宣言出自中产阶级中的那些理想主义的成员，他们在世纪之交的前十年左右就开始追随他们英国前辈的榜样，他们“居住”在贫民区里“学习如何体察穷人的苦难”。[151]这些“社会福利居所”的工作者们很快就被迫开始勉力应付移民生活的现实，并学习如何调适自己。并不是所有的人都以同样的方式来应付，但整体来说这些“福利所”的工作者们对移民发展出来一种态度，即对移民出生地的文化遗产和他们新创立的族群组织表现出同情。[152]这

些新移民的生活通常很可怜，他们在日常生活中遇到许多困难并时常感到迷惑。那些必须与这些新移民进行密切接触的福利工作者们至少会看到，“美利坚化”的要求，或推动快速“美利坚化”的做法，对这些移民子女造成的是多么不幸的影响，他们变得常常疏远自己的父辈，不服从家庭权威的管束。他们的父母不是愚昧的、没有受过教育的“Hunkies”（对东欧人的蔑称）、“Sheenies”（对犹太人的蔑称）或“Dagoes”（对意大利人的蔑称）吗？这些蔑称和社会地位是由他们迁入的美国社会中这一小部分社区所定义的吗？族群的“自我憎恶”造成了性格弱化的心理后果、家庭解体和少年犯罪，这些都是十分常见的社会性后果。除此之外，由于他们的文化、他们的语言、他们的制度以及他们对自己的定义遭受不断持续的攻击，这些移民们的自身感受也受到负面的影响。除了他们纯粹作为体力劳动者的能力之外，当他们所了解的、所感受的、所梦想的一切（换言之，他们作为人所具有的一切）都遭到鄙视或嘲笑时，他们如何才能够保持他们的自尊呢？况且，他们自己的孩子们已经开始接受“美国人”对待自己的轻蔑态度。在对这些移民们面临的问题有所了解之后，简·亚当斯在她的《赫尔馆二十年》（Twenty Years at Hull-House）这本书的一个动人章节中，讲述了她在一家福利所里创建的一个“劳工博物馆”，在这个博物馆中，那些拥挤地居住在芝加哥贫民窟里、具有各种民族背景的移民妇女们展示了她们所熟悉的出生地的纺纱和编织方法，博物馆也用图解的方式展示了这些早期技能与现代工业技术之间的联系。这些进行演示的妇女们使美国社会中的某些人第一次感到这些移民也掌握着有价值的有趣技能——她们也有一些东西可以贡献给美国社会，而对于这些妇女的女儿们来说，当她们在“缝纫行业”昏暗的血汗工厂完成了一天的辛苦劳作，来到“赫尔馆”的博物馆参观时，她们也是平生第一次开始懂得一个事实，即她们的母亲们也有自己的“文化”，这种文化也有它自己的优点，而且与她们自己现在的生活相关联。简·亚当斯在这一章的结论中带着希望这样写道：“在我们构建美国公民身份时，由过去时代构成的这些基石是不应当被捣烂的。”[153]

对于移民文化遗产及其对自身和接受移民的社会都具有独特价值、带有赞赏性的观点，此时也得到了另外一个来源的附加的支持：当时知识界流行的观点正在被另一股强有力的反对潮流所压倒，这就是倍受强调的自由主义、国际主义和宽容。在这段时期内，不断地有教育家或报刊评论员抗议推行急速的“美利坚化”运动，争辩说这些移民同样有着古老和值得尊重的文化，而且这些文化可以向美国提供许多有价值的东西，因为美国的特征和命运仍然处在构建的过程之中，对于一个充满民族主义和战争火焰的世界，这种文化吸收可以作为各种遗产间和睦合作的一个富于启发的榜样。1916年，哲学家约翰·杜威在全国教育学会的一次演讲中宣称：“爱尔兰裔美国人、犹太美国

人或德意志美国人这些用词都是错误虚假的用词，因为这些用词似乎是在假设，在一个已经存在的美国，还有其他因素从外部来依附于它。事实是，真正的美国人，典型的美国人，其自身就具有归化的特征。这并不是说他有一部分是美国人，同时一些外国的成分再加进去。正如我已经讲过的，这表示美国人的组成构造本身就是跨民族、跨种族的。他不是美国人再加上波兰人或德意志人。美国人自身就是波兰—德意志—英格兰—法兰西—西班牙—意大利—希腊—爱尔兰—斯堪的纳维亚—波希米亚—犹太——……人。重要的是，要看到这里是用‘连字号’把它们连接起来，而不是分离隔开。这也表示至少我们的公立学校应当教育每个人去尊重其他的每一个人，应当努力和耐心地教导所有人认识到，在我们国家的构建中，每个族群世系在历史上都有过伟大的贡献。我希望学校里的美国历史课将更多地介绍移民大潮，正是这持续了三个多世纪的移民使这片土地得以建设起来，应当使每一名学生都意识到我们民族在构建过程中所具有的那种宽广宏大的胸怀。当每一名学生都认识到构成我们现存社会的所有元素时，他将会继续尊重和珍视那些从自己的历史中带来的东西，当他想到这个简单的因素参与了构建一个比其自身更崇高、更美好的整体时，他会因此而感到骄傲。”[154]

这位美国最重要的哲学家关于这个国家的观点比起“熔炉”理论来，有什么新的东西吗？这确实很难回答。但是杜威对于美国各种文化遗产所持有的欣赏态度是足够清楚的。在同一年，另外两位美国现实状况的评论家对于分离的群体认同及其维护发出了更尖锐的声音。诺曼·哈普古德是当时的一位杰出作家和编辑，在一篇写给犹太读者的文章中，他劝告读者不要与普通人群融合，而是应当保持自己的特点，为了美国社会的整体利益而保存自己的文化。他宣称：“如果存在着一种鼓励差异的倾向，那么民主应当更具创造力，我们的美国梦不应该是一个单音调的梦，我们不应该把美国想象成一个所有人彼此相同的社会。如果意大利的一个小镇曾经出现过比今天全世界都要多的天才，那么我们希望在一个占有几乎整个大陆的国家里应该有二十种不同的文明，而它们和谐相处。”[155]在《大西洋月报》（The Atlantic Monthly）上，一位年轻的文学评论家和小品文作者伦道夫·伯恩，在谈及他的“跨民族的”美国观时写道，这是一个新类型的民族，在这个民族中不同的民族群体可以保存他们各自的身份认同和他们的文化，并且统一在一起，成为一种“微型的世界联邦”（world federation in miniature）。伯恩争辩说，欧洲战争已经爆发，它在美国激起的反弹也显现在各族群的民族主义活动中，因此，促使移民融合的努力已经失败。现在需要的是，充分认识移民们的殖民地、他们的文化和他们对欧洲的依恋，这些共同构成的是一个宏大壮丽的机遇，而不是绝望的时刻。最终我们在这里可以创立一个新类型的民

族，它具有现代生活所需求的条件，在这个民族中，许多种民族体（nationalities）可以和谐共处，每一个都能够维护它所欣赏的原有遗产和在原来生活过的土地上的利益，与此同时，它们共同结合在一起在美国构建了一个更为丰富、更世界主义的文化，也为其他国家提供了一个国际和睦的榜样。在这个“民族”观念中，现在移民们变成“生动和强有力的文化之线，他们带有盲目性地努力把自己编织成为一个新颖的国际化的民族，这样的民族是世界上人们所看到的第一个”。[156]

有关文化多元主义的经典论述，出现在哈普古德和伯恩的文章正式发表的前一年。早在1915年，在《民族》（The Nation）杂志上刊发了成系列的两篇文章，题目是《民主与熔炉》。它们的作者是霍勒斯·卡伦，这是由哈佛大学培养的一心要把哲学应用于社会事务的一位哲学家，作为一个美国犹太人，他由于自身的族群背景而承受了当时因“美利坚化”或“盎格鲁一致性”以及“熔炉”理论所要求被“熔合”的巨大压力。在这些文章中，卡伦强有力地否认这些理论的用处，认为它们既不是解读美国人实际生活的正确模型，也不是对于美国的未来有价值的理念。而他自己获得的印象是，在美国的各个族群与特定地区相重合，各个群体都倾向于保存自己的语言文字、宗教信仰、社区组织和祖先的文化。他也指出，这些移民与此同时已经学会了英语并将其作为共同交流的语言，已经参与了这个民族整体的经济与政治生活。在这些发展过程中，“美利坚合众国正在成为一个联邦国家，不仅仅是一个地理上和行政上的联邦，同时也借内部多样的文化之间的合作而成为一个各民族文化的联邦或共同体”[157]，该作者认为，这就绝对不会像“美利坚主义者”所要求的那样去违反历史上的美国政治原则，而我们提出的理念事实上代表了民主理念的必然结果，因为个体被包含在群体之中，个体的民主权利必须被延伸为个体所属的群体的民主权利。

然而，卡伦在他的争论中所批评的这些同化过程，还远远没有成为现实。它们只是由“美利坚化”项目所展示出的威胁，或只是“盎格鲁—撒克逊族群优等性”的假设理念，以及在错误方向上鼓励“种族的”血缘融合的各种尝试。美国正站在一个文化的交叉路口，它可以试图以强制力把一个盎格鲁—撒克逊导向的、虚假的统一性强加在它的人民头上，它也可以有意识地允许和鼓励它的各个族群以民主的形式去发展，使每个族群可以重视自己有根基的特定文化遗产。如果后面这条路线得到了允许，那么，就会像卡伦在他论文结尾的那段话中所说：“一个伟大的、真正的民主共同体的轮廓很可能就会浮现出来，它的形式可能是一个共和国联邦，它的实质则是一种各民族共享的民主，人们根据自己的本质不断完善自身，在各自才能得以充分发挥的

组织中通过共同的机构自愿地进行合作。这个共同体的公共语言，也是它具有伟大传统的语言，将会是英语。但是每个民族体为了它的感情和随意性的生活仍会具有自己的特定方言或口语，仍会保持自己个性化的审美与思维的形式。这个共同体的政治和经济生活是单一的单元，作为基础和背景为每个群体实现其有特色的个体性提供服务，正是这些群体构成了这个共同体，它也为了使这些群体共享超越全体的一种和谐的合作提供服务。于是，‘美国文明’也就成为‘欧洲文明’和谐合作的一个完美的典型（欧洲的垃圾、贫穷和忧伤会被消灭），成为一个有着多重性的统一体，一部人类的管弦乐章。”[158]

在随后的十年里，卡伦在不同的杂志上又发表了几篇文章来讨论美国的多元群体生活的框架，这些文章被收集在他的文集中，书名叫《美国的文化和民主》，在1924年出版。[159]在这本书的导言中，他第一次书面使用了“文化多元主义”（cultural pluralism）这个术语来表达他的立场。我们可以在他所有这些文章中看出，对于那些针对移民和他们的文化的攻击，他的反感和抵制在不断增长。随着第一次世界大战的爆发，它所带来的恐惧心态、“红色恐怖”（Red Scare）、体现种族优越性主题的规划、对新移民的持续的经济剥削以及三K党的兴起，都提高了社会紧张度，卡伦对文化多元主义的强调在当时成为针对全国社会组织肌理中这些毒素的民主解毒剂。在随后的年代里，在他的富有创造力的笔下不时地写出文章，精心设计或注释文化多元主义理论这一主题。[160]所以至少在四十五年的期间内，卡伦的大部分时间都作为一名教师在社会研究新学院（New School of Social Research）任教，他被认为是文化多元主义理念的创始人，也是从哲学角度阐释这一理念的领军人物。在他发表了《民族》杂志上的那些文章之后，他又继续对这个概念进行探讨，关于这些后续的探讨，至少有三个主题特别受到关注。

第一个涉及的是族群自身的性质，以及这一性质与个体成员之间的关系。卡伦认为，其他所有群体，包括社会俱乐部、兄弟会、教育机构、政党甚至国家机构本身，都是个体自愿加入的群体，它们的基础是契约关系。但是，族群所依据的是祖先和家庭联系，而且是无意识的：“每一个男人或女人都位于两条线的交叉点上，其中一条是祖先血缘，另外一条是社会和文化的模式和制度，正是我们的祖先和家庭在青少年时期对我们的影响造就了我们，而且这是不可剥夺和改变的。”[161]或者像他在一篇较早的论文中更简洁地表述的：“人们可以在一定程度上改变他们的服装、他们的政治观点、他们的妻子、他们的宗教信仰、他们的哲学理念，但是他们却不可能改变自己的祖父。”[162]个体与其族群之间的联系不仅是非意识的、不可分割的，而且这些个体通过他的群体成员身份从正面来认识自己及自己的潜

力。它“可以充当他的气质的有效背景和处所……，他就站在它的中心，这是他最亲密的社会感应点，因此，也是他最强烈的感情生活之所在”。[163]当卡伦赞同并鼓励个体参与到各种类型的协会和社团群体中时，他更倾向于认为，族群成员身份和族群生活参与对于人格的满足和发展具有特殊意义。

使卡伦对文化多元主义立场的发展更加引人注目的是第二个主题，就是他所持的立场与美国政治社会生活的传统理念之间处于完全和谐的关系。事实上，任何强制推行“盎格鲁—撒克逊一致性”的做法都构成了对这些传统理念的侵犯。《独立宣言》以及宪法的序言和修正案都被公认是“美国理念”（American Idea）的核心文件，这些文件对平等原则的支持，同时也被解读为对“差异”（difference）概念的支持。卡伦说：“在独立宣言中的‘平等’，就是对人们保持彼此差异的权利的肯定：每个人都是平等的，由人根据自身背景而组成的每个社区也是平等的，这是人类追求生存、自由和幸福的权利。”[164]在人们之间出现各种不同类型的差异是不可避免的，在所有其他国家，这些差异都被用来作为世袭而得的特权和权力的理由。然而，“《独立宣言》却对所有这些理由说：不。妇女和男人，印第安人、黑人和白人，爱尔兰人、苏格兰人和英格兰人，德意志人、西班牙人和法兰西人，意大利人、瑞典人和波兰人，印度人和中国人，屠夫、面包师和烛台工匠，工人和绅士，富人和穷人，犹太人、基督教贵格会教徒、公理会教友、长老会信徒和天主教徒，他们所有这些人彼此之间都存在差别，他们都是不同的，但是他们每个人之间都是平等的”。[165]卡伦特别指出，美国的国父们曾经意识到这个民族具有族群多样性并希望将其合法化的一个证据，那就是在为美国国徽（the Great Seal）的设计提出的最初建议中，由托马斯·杰斐逊、约翰·亚当斯和本杰明·富兰克林组成的一个委员会曾建议放入一个象征性符号，它不仅代表这个新的民族是由具有政治多样性的群体联合组成，也代表着它的族群多样性，在建议中提出在国徽的一侧刻上一个被分成六部分的盾牌，代表着美国人的六个最主要的文化来源：英格兰、苏格兰、爱尔兰、法国、德国和荷兰。尽管建议中的这一部分在后来没有被接受，但卡伦把它看作是传递自己观点的一个象征。[166]

第三个主题在卡伦的论述中是一个主旋律，贯穿着卡伦有关多元主义的全部研究成果。它宣称对于作为一个整体的民族，它可以在一个民主社会的框架中从各种不同的族群文化和不同文化之间的交流中获取具有正面意义的价值。这一价值以两种形式增长：一种是直接的，即这些族群把它们的文化遗产元素贡献给全民族的文化，使其更加丰富和具有多样性；另一种是间接的，作为后迁入族群的文化与盎格鲁—撒克逊文化以及各族群文化相互之间竞争、互动和创造性的关

系的最终结果。了解一下美国历史和20世纪20年代中期美国艺术文学的发展情况，就会注意到有许多重要的贡献来自继承了不同族群遗产的男性和女性。卡伦把这种贡献归因于这样一条原理："创造力源自多样性互动的影响。"他接着说："文化价值来自于不同秩序之间的矛盾、相互影响以及随后的分裂和再调适，同时从中产生一种新的和谐，这种和谐关系使得各个文化的内心都出现一些前所未有的内容。"[167]特别是在他晚期的文章中，他在强调"多样化群体之间的互动过程会产生创造力"时，除了族群性质的群体之外，又增加了与其他性质群体之间关系的因素。1944年当他写到"美利坚主义"的意义时，卡伦把这些群体包括进了他特别喜欢的比喻中，他宣称："美利坚的方式，就是管弦乐队演奏的方式。在一个管弦乐队里有各种不同的乐器，每一种都有具有自己特点的音色和声调，它们为大型乐曲的演奏贡献了自己富有特点且可以相互区别的不同声部。在一个民族的生活和文化中也是如此，正是不同的区域的、族群的、职业的、宗教的和其他类型的社区把它们不同的活动混合在一起造就了这个民族的精神。民族的精神就是由这些不同群体联合构成的。它是持久不变的，这并不是因为群体之间彼此排斥，也不是因为一个群体统治其他群体，而是因为它们之间的平等，因为这些平等的群体把各自社区生活和文化所产生的最美好的东西拿来进行平等的交换。这就是由宪法缔造的联邦各州之间的关系，这就是宪法在各州内不同地区之间、各地区内不同社区之间发展出来的关系。在所有方面，人们获得的是……相互之间以平等的形式和平等的自由权来给予与获取。其结果是在艺术和科学发展中的力量和丰裕，这是那些具有更同质化族系和更强制性文化的民族……永远也不可能得到的。"[168]

然而，如果有人问到，考虑到存在于各种族群社团之间和个体之间的传播和互动的特殊性质，由谁把这些群体和个体组成一个"理想的"文化多元主义的社会？对于这个问题，卡伦的描述并没有给出清晰的回答。一方面，他反对城市中的"少数族群聚居区"（ghetto）和族群的孤立隔绝，主张有创造力的族群互动；在另一方面，他又反对族群社团的解体。族群互动和传播类型的多样性是否将排除掉第一个方面的可能性，并确保第二个方面？这是一个相当复杂的问题，需要非常仔细的社会学分析和心理学分析。某种"中间场所"的族群交流是可行的吗？假如可行，那么它的特征和隐含意义是些什么？在什么条件下它才能兴盛起来？以上这些问题都显示出在卡伦的理论构建中缺少一个社会学的分析体系，这个体系也许可以把文化多元主义这个主题放到一个整体框架中来分析，这个框架可以帮助人们获得对这个理论的社会学性质的更加清晰的理解，并针对它的可行性和生命力提出可操作的研究假设。

这并不是说，提出文化多元主义的杰出哲学家在他关于这个主题的写作中就完全忽视了社会学的思考。除了对文化互动过程的强调外，他在分析中也勾画出了一些与社会学相关的社会力量和结果。例如，他十分正确地指出工业技术和大众传播在激发文化一致性倾向中所扮演的角色，而这种文化一致性对于卡伦主张的文化多样性来说是发挥了相反的作用，但他对于这些技术和传媒发展对社会结构带来的后果却不够敏感。他偶尔会考虑经济和政治秩序，因为他认为族群共同体很少会被牵涉到这些制度领域里，但这有限的思考非常重要地预示了今天的研究当中一个主要的分析特点。卡伦知道社会—经济分层（socio-economic stratification）与他研究的问题有许多牵连，他对跨族群通婚的夫妇所具有的社会学意义上的可选择项有过讨论，他指出这些通婚者必须选择某个族群作为自己的身份认同，或者组成第三种群体，这在他的分析中具有最突出的重要性。[169]但是对文化多元主义面临的“困难问题”的这些偶尔涉及，基本上仍然是相当孤立的暗示。它们所涉及的相关方面，绝大部分都没有得到发展，也并没有相互协调并发展为一个分析的体系，以使文化多元主义理念成为一个更富朝气的科学研究的主题。这些讨论仅仅成为某种附属品，卡伦把更多的注意力给予了关于“文化多元主义可以带来更富饶文化成果”的争辩，以及它在美国价值体系基础上的哲学正义性。尽管如此，卡伦有关文化多元主义理念的著作本身仍然是非凡和原生的，它偏重具体化于修辞学和哲学分析，却没有进一步深入为严谨的社会学探索，而这恰是这一重要理念最终必须完成的。

在卡伦最初的文章在《民族》（Nation）杂志刊发的五年后，有两位教育工作者分别发表了有关移民同化问题的长篇论著，尽管卡伦提出的具体目标的公式受到尖锐的批评，但是这两本著作对文化多元主义的理念给予了支持。[170]艾萨克·伯克森和朱利叶斯·德拉克斯勒两人都假定，加强对各族群的社区组织和多样性文化的保存是非常必要的，但是和卡伦提出的观点相比，两人都提出了应当有更大的灵活性和选择的自由度。对于在美国的条件下各族群和它们的文化得以长期保存的可能性，两人与卡伦相比更加不乐观。此外，伯克森和德拉克斯勒彼此之间在一些阐释问题和侧重点上也存在一些差异。

伯克森的讨论直接面对的议题是，如何构建一个基本理论，以使犹太人群体可以作为美国的一个社区得以留存，同时他也假定自己的阐述也可以被应用于其他族群。他以三个理由否定了卡伦提出的“民族体联邦”（federation of nationalities）的理论：（1）这个理论的基础假设存在着强有力的、遗传性的种族特性，对于这一点，伯克森是不相信的；（2）这个理论的支撑点是这个国家内存在位于各自特定区域的各族群飞地，这个条件在美国是很难实现的；（3）这个理

论违反了民主原则，因为它试图根据个体的族群成员身份预先确定这些个体的命运，使得个体在如何处理与群体的关系以及处理与其他个体的关系时，统统都要服从本族群制定的标准，这就不会允许各种不同因素来自由地发挥作用，族群标准决定了个体未来应当有什么样的命运。

对于前两个批评的讨论可以更简短一些，因为他们所指控的主题虽然在卡伦关于文化多元主义的早期文章中有所涉及，但在他后来的著述中却消失了。在某个时期，卡伦曾明确地相信存在遗传性的种族特征，这些特征体现在族群成员们的人格和族群产生的文化中。[171]卡伦并没有把这些特征归因于这些种族群体的优越性或者劣等性——只是群体间存在差异而已。卡伦在早期著述中曾经强调了族群对成员人格发展的介入和影响，对于这种强调，我们也可以从一个种族框架的角度来加以解读。此外，考虑到当时术语的统一用法，犹太人既是民族性群体也是宗教性群体，对犹太人的讨论在当时是被放在种族性的标题下的。在20世纪20年代中期以后，种族主题就再也没有出现在卡伦有关文化多元主义的写作中。人们也可以由此得出结论，后来关于“种族”性质和意义的科学发现已经使卡伦纠正了自己在早期所持的观点。[172]

强调各族群占据了他们各自具体区域的观点，主要出现在《民族》杂志上讨论文化多元主义的文章中，卡伦所举的例子是英国和瑞士，认为它们是美国发展可效仿的榜样，这一观点同样没有出现在他后期的讨论中。当然，情况在事实上随着美国历史的进程已经发生了改变，这始终是一个关乎程度的问题，因此也需要给予不同的解读。在过去的某些时期，美国的各族群确实各自集中聚居在这个国家的一些特定区域，但是这个各族分区域聚居的态势随着不断增长的工业化、城市化、国内迁移和各新生代人口的出现已经削弱。但是，各族群成员在居住区域方面的分散并不必然意味着族群共同体的解体。在稍后的章节中，我们将详细地讨论这一判断和这两个变量之间的关系。

对于卡伦有关美国发展目标所提出的公式，伯克森的第三个批评涉及一个最重要的主题，即使到了今天，这个主题仍然是像一代或几代人以前即伯克森写作的那个年代一样鲜活。文化多元主义学说宣称它是真正具有民主精神的，因为它允许各族群保持自己共同体和文化。但是如果这一学说以“作为规范”的方式要求每个个体必须留在在他“出生即有权利”的族群的结构和文化范围内，而不管他在这些方面的个人意愿如何，那么它的民主精神又在哪里呢？我们把这个问题表述得更清楚一些就是：当文化多元主义对于群体来说体现了民主精神

时，它的民主精神对于个体而言又是怎样体现的呢？在一个高度工业化、大众传媒、高度城市化的发达社会里，在一个存在大量非同质性接触（即与那些各方面不同于自己的人交往）、在社会分层阶梯的垂直方向上具有无限流动性的社会里，除了自身族群具有的那些特性之外，还有许许多多的利益、兴趣和影响都会对个体发挥作用。其中许多因素都倾向于使这些个体脱离他们所属的族群共同体。其中有些人有能力使自己的族群价值与一个更大社会的价值之间达成一种令人满意的整合，另外一些人可能做不到这一点。那么，后者中的那些个体是否会被强迫（或者说感到被强迫）去让自己更重要的利益服从于自己所属族群“要求成员沉浸于本族群价值”的压倒一切的目标？伯克森认识到了这一点，在讨论族际通婚作为对族群共同体的一个威胁所扮演的角色时——他很容易就察觉到这个威胁——他对此做出了以下的承认。他说：“我们的理论……并没有假设绝对不出现族际通婚的情况，不论是客观上的可能性，还是人们的主观愿望。当族群归属失去了它的意义时，不论这是由于个别人过于迟钝以致对这种归属感到麻木而引起，还是由于普遍性原因（如科学、音乐或艺术所具有的宗教性热情置换了人们对其他对象的忠诚），在这些条件下都可能会出现族际通婚并无损于社会。在一种情况下，不存在任何一种特定的文化价值；在另一种情况下，我们可以安慰自己说一些新精神价值已经替代。”[173]

有意思的是，我们注意到卡伦在他于1955年发表的一篇讨论保存美国犹太人共同体的论文中，他也做出了类似的承认，尽管有些勉强。但是一旦做出这样的承认，它就不仅与认为族群归属具有正面价值的观点相冲突——这一点在讨论中不断被强调，而且我们在前面也讨论过，它也与新的心理学分析相抵触，这种分析反映了近些年里受到人们特别关注的更前沿的社会心理学的思路。卡伦问道：“在所有的人成为天主教徒或其他类别之前，他们难道不都是亚当的子孙吗？”他随后提到的观点取自现代自由主义原则：“假如一个人不再是犹太人或持有其他特定的身份时，他就不能够作为一个人，而且这将成为他生存竞争中的一个障碍，那么，他所享有的自由是真正的自由吗？当回忆是残缺的伤痛，而知识成为忧伤时，自由难道不是意味着人们行使忽略和遗忘的权利吗？”随后他又回答了一系列问题，他认识到这些问题牵涉的是对族群生存的某种威胁：“抽象的来看，我认为，对于这些问题的正确回答，应该像是犹太‘同化论者’和其他逃避主义者为他们自身需要所给出的回答。当然，他们并不想减少其他人做出自己选择的平等的自由权，其他那些人奇特得很像神而且选择做犹太人。但是证实一个犹太人拥有让自己脱离犹太身份的权利，对于他而言，不可能是公平合理和无条件的。假如他认为自己脱离身份会导向他所想象的更丰富和更安全的生活，他必须能够看到，他的选择

是有根据的、开明的和勇敢的，而不是焦虑的、愚昧的、恐惧的和盲目的。那些人的科学的研究者们——不管他们属于哪个专业或学派——都有一个共识，那就是他们把人的人格（personality）评估为一个持续成长的过程，人的任何当前时刻，都是他‘鲜活的过去’正在参与‘尚未成形的未来’的具体构建。不记得这个过去当中的任何状态，与完全消灭或根除过去是不一样的，更像是在遗忘者的个性中把有关族群聚居区、隔离和压抑的那些动态组合片段给遗忘掉。他的个性会持续地推动他去追求自觉之光、寻求自身的支持和成长。他所承受的压抑的能量会转变为追求生活多样化的心理张力，它在意识上会表现为心理紧张、不安全或负罪感，表现为不自然、不稳定和探索寻求，个性会通过各种有进取心的设想规划和补偿性的行动来寻求解脱，这又只会导致提出质疑的条件持续留存。在这样一种状态中的人不是完整的人，也没有处于真正良好的健康状态。他们的不快乐的心理病态是传播感染的中心。即使怀有最好的愿望，他们也不可能成为好的父母或好的邻居。他们对所追求的幸福的源泉和条件的理解是错误的，他们的渴望促使他们对自己的成长和成熟做出整体设想，但其结果只沦为焦虑的动物性的存活。”[174]

现在，族群归属和族群脱离的意义可能会通过深层次心理学的洞见来加以解读，提出族群归属意义的问题，是因为它与美国社会中的族群整合这个难题有相关性。我们将在后面再来讨论这个关键的核心问题。

伯克森把他推动的有正面意义的项目称之为“社区”理论，这个理论强调，如果每个族群提出一个渴望达到的目标，他们就会要求创建他们自己的社区生活，保存和发展族群文化遗产，但是同时他们也希望有效地参与整个民族更广泛的生活，那么这一要求应当得到准许。这种社区生活的中心机构是补习学校，年轻一代的成员们在完成了公共学校的课程后来这里继续学习，补习学校将要为各种族群活动充当一种社区中心的功能。作者认为在现代条件下，作为一个任务，一个族群文化的维持和发展要求人们高度的努力和奉献，他并不认为会有大量的成员会以一种有效的方式被这一任务所吸引。但是他相信这个目标是一个最有价值的目标，他指出：“在另一方面，假如一个族群最终瓦解了，‘社区’理论就真的会成为‘熔炉’理论，此时族群融合实现了，但又没有出现因急促同化而造成的罪恶。‘社区’理论最本质的优点就是它拒绝了命运预定的教条，它认为个体的生活并不是由什么预定的理论所建构，而是他自己的天性与最丰富生动的外部环境之间进行互动的结果。在这样的过程中，发展的结果满足了民主原则的基本概念，个人必须完全自由地通过他自身天性的法则所选择的方式来发展，而不是由其他人所决定的因素所塑造，不管这些人提出的理由是

基于他们的利益还是根据预想的良好愿望。”[175]

德拉克斯勒关于同化目标的讨论，部分是基于他自己在第一次世界大战爆发前在纽约市对不同族群之间通婚状况为期五年的经验研究。他发现特别是在欧裔民族群体之间，跨族群的通婚现象在他们的第二代中增长迅速，持续维持低通婚率的群体只有黑人和犹太人。在这些发现的基础上，德拉克斯勒预测，美国的“熔炉”将会迅速发挥效用，并导致大多数目前彼此分离的族群社区最终消失。虽然他并不相信这个进程能够被阻止，但他也争辩说，假如这个进程推进得太快，就会带来让族群成员们自身陷入沮丧境地的危险，也使移民的后代们丧失对祖辈文化的基础知识和感知经历，而这些基础知识和感知经历中的有价值的元素是可以对整体的美国文化做出“贡献”的，特别是在发生族际通婚的条件下。所以，德拉克斯勒支持族群社区为维持其社区和文化生活所做出的相关努力，这些努力为后续各代年轻人提供了一个丰富多彩的环境，同时他也相信政府应该在这一过程中发挥作用，在公共学校里设立一个项目介绍各种族群文化遗产的知识并强调整体社会对这些知识的赞赏。这些累积起来的努力将会预防“熔合”过程以过于急促的速度推进，而且保证它在推进时会是积极有效的，这样做的结果是移民们带到美国的文化使这种文化混合更为丰富多彩。有些群体（例如黑人和犹太人）将会继续保持他们独立的社区存在，这种状态被看作是得到民主价值认可的合法进程，因为是加入“熔合”还是保持分离，无论对于群体而言还是对于个体而言，这个决定都应该是当事人完全自由的选择。把为数众多的族群社区和他们的文化合法化的理念，被称作为“文化民主”，德拉克斯勒宣称这个概念应当被增加进原有的政治和经济民主的理念中去。[176]

具有恶魔般种族主义意识形态的纳粹运动在德国的兴起以及第二次世界大战（这次大战充满对人类社会的种族角色具有冲突理念的刺耳音调）的爆发，在美国激发起了讨论偏见问题的更大兴趣，也激发起对族群之间相互调适以及各族群与美国社会整体之间调适问题的更大兴趣。

在20世纪30年代后期及延续到20世纪40年代，南斯拉夫移民路易斯·阿达米克已经成为一位多产的美国作家，他接受了美国多元文化遗产这个主题和许多族群及其文化在锻造这个国家的民族特征中所扮演的角色。借用沃尔特·惠特曼的术语，他形容美国是一个“多民族的国家”（a nation of nations），他提出的最终目标与文化多元主义相比，更接近“熔炉”理念，他认为近期的困难工作就是把美国意识的构建归功于美国所有的族群，而不仅仅是盎格鲁—撒克逊后裔。他所确信的是，那些非英格兰族源移民的第二代和第三代必须被教育要以他

们祖先族群的文化遗产为荣，并要以这些文化遗产在构建美利坚民族过程中所扮演的角色而自豪，阿达米克发现，如果不是这样的话，他们很难避免对于自己的族群具有某种“劣等性”的意识，以及自己在美国“无根”的感觉。[177]

另几位具有“跨文化教育”的背景的学者威廉·维克里、斯图尔特·科尔和米尔德里德·威斯·科尔试图创建一种关于群体调适的哲学。美国的种族、宗教和祖籍民族群体有权在他们与自己的多样性族群遗产之间维护一种创造性关系，而美国这个民主社会为了保障国家统一、社会运行和发展事务也需要各族群的合作，这些学者希望他们提出的哲学能够在这些方面发挥调和的作用。[178]在这里值得特别指出的是，维克里和科尔重申了伯克森早期提出的洞见，即民主的实践要求个体们应当拥有权利来决定他们是否“保存所属群体的共同身份认同”，或者，假如他们希望的话，他们也有权拒绝他们族群的遗产并“在人口中不再以一个集体的形式存在”。[179]这些在哲学层面上和潜在价值冲突的领域内进行的讨论无疑是有帮助的，但是他们没有把注意力清晰地集中在问题内在的结构变量上。

在20世纪的那些年代里，特别是第二次世界大战之后，随着上面提到的这些著作影响日增，“文化多元主义”作为一个术语和概念已经被应用在群体关系研究者和族群社区的领袖们的措辞和比喻之中。然而，对于文化多元主义社会的性质和相关问题的细致的社会学分析，直到20世纪50年代才开始出现。这就是我们在第三章中已经间接提到的以色列的爱森斯塔德、澳大利亚的波利、联合国教科文组织的一些作者以及美国的戈登的著述。[180]然而，正如我们在第一章中所展示的，没有任何证据显示，早期社会学对文化多元主义的分析中提出的洞见在此时已经进入了专业的群体关系工作者或美国公众的思考领域——甚至也没有影响到公众中文化水准较高且对时事给予及时关注的那部分人。

如果现在把我们分析模型的“同化变量”应用于文化多元主义概念，就会看到下面的图景：关键的变量再次成了结构同化。如果多元文化得到了延续，这些文化必须由一些亚社会来承载，这些亚社会提供这些文化在社区层面得以存在的框架，包括它们自己的小集群、制度、组织和非正式的交友模式组成的网络。这些实体存在的功能范围不仅仅限于移民的第一代人，也包括他们在美国出生的后代。在这里，我们必须认识到一个核心的理论问题：假如这些分离的亚社会不存在了，文化多元主义也就不存在了；但是反过来看这句话，情况就不同了。当不同文化之间的差异程度不断降低，甚至很大部分消失时，彼此分离的亚社会却完全有可能继续存在。

文化多元主义的假定目标是在相当程度上保持各个亚社会的相互分离，从而保证族群文化传统和族群存在的延续，与此同时，并不干预这些亚社会承担对美国一般公共生活的标准化的责任。实际上，这一目标要求把跨族群的初级群体关系层面的亲密接触保持在最小的程度，以此防止发生相当数量的族际通婚，同时又在次级群体关系层面领域（如政治活动、经济生活和公民责任方面）和其他群体与个人进行合作。在这样的上下文关系中，族群的群体性意识将会保持作为群体认同的一个重要层面，同时又希望偏见和歧视将会消失，或者变得轻微到人们几乎不会注意的程度。价值冲突如果存在的话，也将在投票箱和公共民意这样的活动领域来解决，目标是把这样的冲突保持在最低水平，具体方法是强调美国人生活中的灵活性、合法选项和自由选择，并防止一些人把自身群体的愿望设作某种标准，以强迫的方式强加给其他的群体。简略地说，这是一个有关文化多元主义社会的理想模型，是从它的倡议者的著述中推论出来的，我们在已经提出的变量分析体系的帮助下也对其进行了分析。

在真实的现实社会中，美国的经历与这个模型中的部分元素比较接近，但是与另外一些元素则又不同。正如我们之前指出的，最显著的事实就是三个宗教群体、种族和半种族群体甚至一些祖籍民族群体的残余仍然在结构上维持着彼此分离的亚社会，同时存在所有群体（特别是他们在美国出生的后代）大规模走向文化适应的趋势，走向美国的文化模式。因此，从我们的观点来看，关于美国情况的更准确的提法是结构多元主义（structural pluralism）而不是文化多元主义，虽然后者也同时存在。在三个主要的宗教内部各自的祖籍民族群体中，结构性融合确实在很大的程度上发生了，在知识界和艺术界的职业领域里也出现了结构性融合。在后面这个例子中，从功能性的意义上说，每个族群都在逐步失去它们很大一部分具有知识分子倾向的年轻人，这些年轻人加入了一个新构建的、由知识分子组成的亚社会。

因此，结构同化是我们理解美国社会中族群建构的一把重要的钥匙，而文化多元主义相比而言则是次要的。现在存留的重要理论问题是：族群偏见和歧视如何才能够得以消除或减少？社会中的价值冲突又如何能够被控制在一个可操作的范围内？在这个社会里，彼此分离的亚社会的存在把具有不同族群背景成员之间（除了进入知识分子世界的成员之外）亲密的初级群体关系保持在最低的程度。对于这个问题，我们将在最后一章加以讨论。在随后的一章中，我们将要根据一些文献来更加仔细地考察美国社会结构和文化的图景，在此之前，我们已经在概念上对这一图景有所讨论。

第七章　美国的亚社会与亚文化

我们在此之前已经对美国社会做过描述，它看起来就像是由许多不同的族群拼成的一幅镶嵌图画。一方面，这些族群的形成是基于种族、宗教以及影响在不断下降的祖籍民族等因素；另一方面，族群维度又与社会阶级分层维度形成十字交叉，组成了有独特性的亚社会单元，这就是族群阶级（ethclass）。对于这些社会单元来说，有些人处于边缘地位，知识分子和艺术家们则倾向于组成属于他们自己的、结构上比较松散的亚社会群体。占主导地位的美国价值和行为的复合型主干主要来自西欧文明、盎格鲁—撒克逊文化和工业化，以此为目标的文化适应进程在各种类型的亚社会群体中迅速推进，在一些群体中已经完成。这幅关于美国社会场景的社会学图画，现在已经可以由一组理论假设来加以说明。在本章中，我们将会检验和考察由经验研究得到的、与这一观点相关的一些证据，我们将在讨论中对它们进行确认，或是对其进行条件限定，或是宣布其无效。我们主要关注的是四个群体：黑人、犹太人、天主教徒和白人新教徒，有时我们的讨论也会涉及到其他族群。这些研究进行的时间跨度是从20世纪30年代早期到现在，它们彼此之间在涵盖范围和说服力方面存在很大差异。但是，我们相信，通过这些研究成果的不断积累，一个坚实的模式将会浮现出来。在讨论的过程中，每当在一些议题上尚无具体的经验性研究成果（或还没有进入我们的视线）时，我将求助于我自己作为一个美国社会的“参与观察者”的观察结果，并对此加以注明。这样，与前面的讨论相比，我们就可以准备得更加充分，以便更加仔细地考察美国社会。

我们将要参考的许多研究都是在一些具体城市或小镇上进行的，换言之，研究对象是某个具体的社区。因此，我们将会在适当的时候对这些研究给予比较简略或者一般性的评议，讨论一下我们所展示的这些具体研究案例在空间上的地区性或集中性与我们的亚社会概念之间是一种什么样的关系。每个亚社会——例如上中等阶级犹太人，或上等阶级白人新教徒——的存在只是一个抽象化的群体，是其群体成员的心目的一个参照群体（reference group）。每个亚社会的实质性单元在地理空间上都位于一些具体的城市或小镇中。而每个居民社区也都是由其内部的许多亚社区构成的，这些亚社区的基础，是族群因素和社会阶级因素之间的相互交叉。[181]因此，人们在研究中提到的具体群体也许是俄亥俄州阿克伦市（Akron）的上中等阶级犹太人，

也许是费城的上等阶级白人新教徒。美国的这些不同城市和小镇中的亚社区之间彼此保持联系，部分联系通过全国性的阶级和族群类制度和组织来进行，部分联系则通过跨社区的阶级和族群类型的朋友网络，当我们考察美国人很有特色的居住地流动性时[182]，就会看到后者发挥的联系作用是非常重要的。但更为重要的是，他们相互之间的关系可以被定义为某种“可转移性”[183]，这即是说，拥有具体族群阶级身份的人从一个社区迁移到另一个社区后，在新社区里仍然有能力使自己保持并占据相同的族群和社会阶级地位。我们认为，这种能力和人们对这种态势的清晰或含蓄的理解，在他内心形成了这样一个理念，即在遍布这个国家的各个社区中，都存在着如同他自己目前所属的那样的亚社区。这些亚社区的内部交织着那些具有构成亚社会特定族群和阶级特征的各种民族性制度和组织，这些亚社区共同构成了亚社会。由于实质性的族内通婚是这些亚社会最基础的特征之一，对于这一特征最为严苛的测验，就是父母心目中对可以成为自己未来女婿的人的评估。一个上中等阶级白人新教徒家庭并不会特别在意（他们的女儿的）新男友来自哪个城市，无论他是来自克里夫兰、奥马哈还是旧金山，都无关紧要，重要的是他是否是白人（从性质上讲这是想当然的），他是否是一个新教徒，以及他的父亲是否是一位生意人或专业人士。

此外，在一些城市或大都市街区内，一个特定社区的地理活动范围并不必然属于独占的性质，也并不必然地被限定在一个特定的区域内。正如艾齐厄尼所建议的，“在缺乏生态地理基础的条件下，一个群体仍然可以保持自己文化的和社会的整合与认同”。[184]电话和汽车已经使得人们完全有可能来进行有选择性的社交活动，而不需要在地理空间上彼此聚居。在今天，邻居们时常并不属于相同的小集群，甚至不属于小集群的相同网络。我们会看到，有些特定的族群和社会阶级及他们的组织在特定区域内的聚居程度超过其他群体[185]，但是更为重要的是，我们必须认识到，在区隔族群和阶级的无形社会边界的保存方面，现代通信技术已经使群体的空间独占态势不再是必要的条件。因此，这些亚社区也不必在城市地图上占有某个特定的位置（虽然在一些情况下，它们也可能依然占据着）。现在的亚社区更像是在城市居民心目中的某种社会构建，而现实情况也确实如此。

黑人

在重要的初级群体层面的接触中，美国的2000万黑人（大约是美国总人口的11%）[186]与美国白人之间处于分隔状况，同时存在着一个分离的、拥有自己制度组织的黑人的社会天地，这些现象在许多学

者开展的社区研究和整体性研究中都已经得到证明。这些学者包括米尔达（他从事的是一个基于许多独立研究基础上的综合性研究）[187]、德雷克和凯顿[188]、弗雷泽[189]、戴维斯和加德纳[190]、多拉德[191]、戴维[192]、C.约翰逊[193]和R.约翰逊[194]。这个黑人的社会受到了各类黑人周刊、半周刊和日报的支持，主要的如《匹茨堡信使报》（Pittsburgh Courier）、芝加哥的《保卫者报》（Defender）、巴尔迪摩的《非裔美国人》（Afro-American）、诺福克的《导向杂志》（Journal and Guide）等都是在全国或地区范围内发行的，它也得到黑人杂志如《黑檀》（Ebony，有时被比喻为黑人的《生活》周刊）、《我们的世界》（Our World）、《黑玉》（Jet）、《色彩》（Hue）和《红黑》（Tan）的支持。在这个族群社会里回响着的，是有关“种族”的新闻、与种族相关的琐屑和严肃的事件以及在反歧视方面取得的进展，而这些种族歧视自然来自于那个白人占多数并由白人控制的“他者世界”（other world）。

在美国南部，种族隔离是由“黑人种族歧视”法律（Jim Crow laws）所鼓励的，这些法律的合法性直至1954年之前都没有受到挑战。同时，种族隔离也深受当地组织和民间生活方式的影响，这些组织来自于绝大多数白人针对黑人的种族敌视和厌恶。自从20世纪50年代早期开始，法庭判决、群众示威、联邦政府通过军事机构介入、民权法案和行政决定等开始逐渐对在次级群体接触中人为的种族隔离产生一定的影响：黑人学生可以正式到公立学校就学，黑人可以运用公共媒体，黑人可以使用公共服务设施，等等。然而却并没有证据能够表明，这些消除歧视的进展对于在初级群体交往和社区组织机构中现存彼此分割的白人和黑人的社会天地带来任何有实质意义的影响。

在美国北部，把黑人与白人相互隔离的分界线并没有得到法律认可，同时在次级群体交往的领域中，不同城市之间甚至在同一个社区内种族交往的程度也各不相同。公平雇佣法的实施开始升高了黑人就业的“岗位天花板”，大城市里的黑人正在把他们传统被隔离居住区域的边界向外扩展，有时得以建立起新的居住小区，但是他们几乎完全不可能在上中等阶级白人居住区或郊区购买住房。除了少数供游泳的海滩之外，一般的公共服务设施都对黑人开放。但是，在那些开展亲密社会交往的私人世界里，在非专业的组织活动中，在那些重要的制度性活动中，黑人和白人通常还是彼此之间保持隔离。甚至在那些规模很小的社区里，假如有了一定数量的黑人居民，他们就会组建起黑人自己的社区生活。在罗伯特·约翰逊对纽约州北部一个中等规模城市的黑人生活的调查报告中，他讲到：“这里的‘黑人社区’孤立和隔绝于其他的社区。……量化调查的数据显示，他们不仅与白人的接触在次数和深度上非常有限，而且他们在看待许多问题时，思考的出发点更

多的是一个有1200名居民并有心理凝聚力的黑人小群体，而不是把自己视为一个有六万名居民整体社区的一部分。”[195]举例来说，当这里的黑人居民使用“这是全镇的情况”、“全镇最漂亮的姑娘”或“全镇最小气的男人”这样的表述或措辞时，他们所参照的范围并不是全城居民，而仅仅是他们的黑人小社区。约翰逊特别强调指出：“经过考察之后，发现这里人们口中使用的‘我们’指的是镇上的黑人或是全国所有的黑人，而不是镇上一般的居民。”[196]

最能够说明社区隔离情况的指标之一就是族际通婚率。黑人与白人之间的通婚在联邦的22个州里仍然是被州法律禁止的，这些州多数位于南部和西部[197]，这些州法律很可能最终会被宣布是违宪的。然而，即使在没有法律对这样的结合进行直接干预的地方，族际通婚的比例仍然非常低。虽然我们没有全国性的族际通婚数据，但是在一些种族通婚合法的特定社区进行的黑人和白人通婚的研究表明，在所有涉及黑人的婚姻当中，族际通婚率数据的变动范围是从最低比例为零到最高比率大约为3—4%。[198]当然，在白人当中所涉及与黑人通婚情况的比例之低，更是几乎没有任何实际意义。

黑人群体内部存在社会阶级方面的差异性，这在一些社区调查中已经有所描述，相关的研究包括德雷克和凯顿在芝加哥的调查[199]、戴维斯和加德纳夫妇的研究[200]、多拉德的研究[201]，还有波德马克[202]在南部一个小社区的调查，以及米尔达[203]、弗雷泽[204]和戴维等人的综合性研究[205]。正如在白人社会内部一样，阶级边界并不是那么稳固和精确，各个阶级都会把影子“映射进”彼此当中，在美国社会生活发生动态变化时，或者当个人或家庭因为职业和接受教育情况、社会经济条件发生变化时，也会出现相当规模的社会流动，人们从一个阶级进入到另一个阶级。黑人的阶级体系同样具有阶层涵盖面很宽的整体框架，我们这么讲是没有错的。下面的简短讨论主要是基于上述的这些研究成果。

甚至早在奴隶制被废除之前，在黑人内部就已经出现了在社会经济维度上的地位分化。在北部和南部的那些自由黑人当中，有许多是黑白混血儿（mulattoes），他们组成了一个群体，而且根据职业和所拥有财产已经在内部出现了分化。在奴隶群体内部也出现了相互区别的不同地位，从有点社会地位的白人家庭的仆佣（他们当中可能部分人有白人血统，而且从他们的白人主子那里通过观察和模仿学到了“文雅的”文化举止），到一些有技能的工匠，再到田地里劳作的奴隶。在奴隶获得解放以后的那些年代里，黑人当中的绝大多数都是没有技能的农场劳工。地位在他们之上的那些黑人，确定其地位所根据的标准是：祖先是自由人、肤色较浅、有财产、属于被部分同化的白

人家庭仆人后裔，此外还有职业方面的特点。所有这些因素都构成了具有不同身份和彼此隔离的基础。特别是在那些较大的南方城市或边境城市如查尔斯顿、新奥尔良、华盛顿和亚特兰大，黑人内部已经发展出了一个更复杂的分层系统。上等阶级黑人的社会是一个“蓝色血管”（blue-vein）社会，它是由黑白混血的人构成的，而且具有很强的肤色意识。[206]然而在第一次世界大战之前，从白人那片社会天地的视角来看，他们在黑人社区中几乎看不到基于社会分工的分化差异。他们认为那些裁缝、理发师、服务员、殡仪员和少数属于当时黑人上等阶级的内科医生、教师和企业家们都是混在一起的。

在第一次世界大战期间，大量黑人从南部农村迁移到北部和南部的城市，以满足工厂和这个国家正在建造的新车间对非技工劳力的额外需求，这样的大规模迁移创造出大量的黑人无产者，它同时也成为一个人口的基础，有助于从中产生出数量不断增长的黑人专业人员，如医生、律师、教师、神父和社会工作者，以及负责殡仪、化妆、保险、银行和小产业公司等行业中为黑人“服务”的人。但是，黑人企业家阶级的规模却一直都比较小。在第二次世界大战期间和随后的年代里，现实的必需、新的意识形态思潮与北部黑人不断增长的政治活动参与相结合，使黑人在半技能行业、有技能的手艺行业、低薪白领行业、推销行业和其他专业领域中得到了更多的工作岗位。在20世纪出现的这些发展势头，使得黑人的阶级结构朝着“正常化”的方向前进了好几步，换言之，使这个群体在职业上进一步分化，在结构上比以前的结构要更为多样和细化，同时也加强了受教育水平和职业作为社会阶级标准的分量，进一步降低了对肤色深浅和血统的考虑。在黑人社区中还有一些附加的职业群体，由于黑人在就业中受到歧视，这个群体在黑人社区比白人社区中的规模要大一些，它包括了在不同社会层级活动的“黑社会人物”、“彩票赌博人”、私贩私运酒的人以及从事其他非法的或有问题的生意的人。所有这些变化所带来的结果，就是一直延续到今天的黑人阶级体系。当然，我们不可能在比较小的社区里发现这个阶级体系中的所有层次。我们在下文描述的情景可适用于人口规模比较大的北部都市地区。

黑人的上等阶级是一个规模相对较小的群体，主要包括了这样一些家庭，其男性家长从事着一些专业性职业，如医生、牙医、律师、教师、社会工作者、出版业人员和政府公务员，同时也包括一些成功的黑人企业家、作家、全国著名艺人，以及在不同程度上进入到这种社会生活中的黑社会头目。他们的妻子通常也在外边的专业性行业里工作。这并不是一个有闲阶级（除了少数例外），他们也不是真正富裕的阶级，他们的职业类型（我们也会看到，在生活方式上）与白人社会天地中的上中等阶级明显地相似。

如果他们归属于某个教堂，这个阶级的成员们会倾向于参加属于主教派（Episcopal）、公理会（Congregational）和长老会（Presbyterian）的集会，这些教堂都位于由黑人占人口绝对多数的街区，它们的教众成员几乎全部或绝大多数是黑人。宗教活动是以传统礼仪在这些教派的教堂里举行的，为首的黑人牧师大多接受过大学和神学院教育。这个阶级的社会生活所围绕的中心都是黑人男女大学生联谊会和校友会（现在这个阶级的年轻成员甚至中年成员中的大多数都接受了大学教育），以及由男性和女性俱乐部（在一些案例中，还包括了夫妇俱乐部）组成的复杂体系，此外还有一些非正式的社会小集群，所有这些组织都倾向于把会员资格限定在自己所属的阶级范围内。这个阶级中有许多成员是“种族人”（race men），即他们作为成员和领导者在黑人促进组织中非常积极活跃，这些组织包括“全国有色人种进步协会”（National Association for the Advancement of Colored People）和“全国城市联盟”（National Urban League）。如同白人社会组织一样，黑人组织的社会活动（例如大型舞会）通常被用来作为募集捐款的机会，它们也组织抗议活动或者为黑人社区服务的慈善活动。随着近年来经济的持续繁荣，一些观察者认为这一阶级所组织的社会活动已经变得越来越精细和完善了。[207]在一些较大的城市里，与白人上等阶级的风气相同，黑人上等阶级也组织起他们自己的“成年舞会”（Debutante Balls），例如费城的“粉红交际舞会”（Pink Cotillion），在这些舞会上，那些杰出的黑人上层名流们的女儿们被正式地“介绍”给黑人社会。

其次是黑人中等阶级，他们最显著的特征是具有“令人尊敬的”公共举止、稳定的家庭生活以及对自身和子女未来的规划。从职业方面来看，这个阶级有着比较广泛的职业范围，包括低薪白领职员、小生意的业主、技术工人或半技术工人、警察、消防员、守夜人、搬运工以及其他职业类型。这个群体中常去教堂的人大多属于全部为黑人成员的浸礼会（Baptist）和卫理公会（Methodist）教堂，这些教堂通常成员较多，而且也包括一些低等阶级的成员（在这种情况下，为了满足中等阶级和低等阶级成员们之间彼此冲突的文化需求，牧师对仪式服务时间进行安排时通常会十分困难）。这一阶级的交往生活是被高度精心安排的，他们的社会俱乐部、兄弟会聚会与低中等阶级白人的兄弟会聚会大致相当。有些“黑社会”成员徘徊在这个社会天地的边缘。黑人中等阶级的人数规模要大于黑人上等阶级的规模，而且我们预料，它的相对规模仍在增长。然而，它与黑人社会结构底层的大多数黑人民众相比还是少数，正是那些居于社会底层的黑人们构成了黑人总人口的基础。

黑人低等阶级则居住在北部和大都市中，他们的生活世界可以反

映出他们来自南部乡村的社会背景。尽管他们现在居住在北部城市的贫民区，他们的日常口语依然带着浓厚的南部乡村低等阶级的口音。在他们的家庭和性生活模式中所反映出来的现象，是成年男子经常在外游荡着寻找工作，在家的女性则设法养家糊口，这就是他们的基本生活方式。遗弃、离婚、非婚同居、私生子、家庭暴力都属于十分常见的现象，而且妇女成为家庭单元中占主导的稳定因素。由于她们必须长时间在外面工作来挣钱养家，孩子们通常得不到照料和管教，导致青少年犯罪率很高。男人们在有工作的时候，通常被雇佣来从事各种半技能或无技能的体力劳动，如搬运工人或看门人。对于一些成年黑人特别是女性来说，参加宗教活动是一种感情宣泄的方式或尊严的停泊地。如果他们没有从属于某个浸礼会或卫理公会的教堂，他们就会支持那些街边的天主教或唯灵论派的小教堂，一些原教旨主义者和福音派人士在这些小教堂里讲授神学，这些宣讲者自身大多没受过什么正规的教育，但是却知道如何通过杂乱无序的讲演来煽动会众们进入一种“喧嚷”状态，这是一种狂乱的表演，包括身体有力的随意扭动、纵声呼喊和目的性不太清晰的宗教狂热的表达。加入一些正规社会组织或工会（而不是教堂和联合教会）并成为它们的会员，并不是黑人低等阶级的特征。应当指出的是，在这个阶级中有一个更稳定的因素，那就是尽管他们在空间或社会环境中面对许多障碍，他们当中还是有一些成员努力试图“有尊严地生活”或者“努力往前走”。最后，位于这个群体另一端的是黑社会的低等成员：妓女、皮条客、吸毒者和罪犯。不管周围居民们对他们的行为如何评价，他们的活动在拥挤不堪和无权无势的黑人贫民窟里肯定得到了默认。

通过前面介绍的这些研究和调查结果，我们以生动案例和量化数据展示了黑人群体内部在基础关系和交往活动方面存在着实质性的阶级分化，但是我们以上的介绍还是很不充分。尽管美国社会中的阶级边界不够清晰，而且因为一些个体的社会流动导致出现了边界重叠的现象，我们仍然可以说，这些专题研究和田野调查报告所累积的证据确切无误地表明，我们所谈的存在于亲密的社区活动内阶级之间实质性的彼此分隔是存在的。

在对文化适应进程的发展程度进行评估时，我们可以采用中产阶级白人新教徒“核心社会”的亚文化作为检验标准。我们认为亚文化行为可以在三个层面进行考察：外在特性或外部行为、基于与内在心理态度相关的价值体系的内在特性，以及亚社会内部制度或惯例生活的性质。我们并没有宣称美国的文化适应已经达到了这样的程度，即在中等阶级成员们之间（在所有的少数族群中产阶级和白人新教徒中产阶级之间）的价值和规范差异已经消失。但是，即使暂且不谈少数群体文化遗产某些特定内容对其成员的影响，在心理学和社会学意义上

从属于某个少数群体的那些经历，也必定不可避免地影响他看待世界的方法。因此，我们可以期待，无论他们属于哪个阶级，黑人和犹太人将在与族群隔离相关的公民权利议题上比新教徒更持自由主义的态度。基于对底特律市人口具有代表性的样本分析，伦斯基在近期的研究中向我们展示，对于一系列与“新教伦理”和在资本主义制度下的经济发展相关的经济、政治、家庭、教育议题上，白人新教徒、白人天主教徒、犹太人和黑人新教徒各自的态度存在具有统计意义的差别（一个既定群体中对某一类固定内容的行为是持肯定还是否定的态度的人数的百分比）。[208]当“阶级”变量被“控制”（相关的态度比较是在四个群体中抽取的属于同一阶级的成员们之间进行）时，这些差异中有许多依然存在。戴维斯和哈维格斯特早期在芝加哥开展的一个研究中比较了四个群体（中等阶级白人、中等阶级黑人、低等阶级白人、低等阶级黑人）在抚育孩子方面的行为差异，发现当阶级变量被控制之后，白人和黑人之间所有的行为差异并没有完全消失，但是，“在抚育孩子活动中确实存在可观的社会阶级差异，这些差异超过了在相同社会阶级中白人与黑人之间的差异”。[209]他们随后又加上了这样的话：“这个研究揭示的最引人注目的结果，是黑人和白人中等阶级家庭的行为是那样的相似，而在白人和黑人低等阶级家庭之间也是那样的相似。”[210]

在这些累积起来的研究证据（其中也包括我们上面引用的社区研究中对制度性活动的描述）的基础上，我们可以得出以下结论：黑人上等阶级的亚文化与白人新教徒上中等阶级的亚文化有许多相似之处，特别是在涉及到外部行为和制度性活动的价值观念方面；黑人中等阶级的亚文化在许多方面与白人新教徒低中等阶级的亚文化相似。但是，黑人与其他群体之间在一些特定的价值观领域仍然存在一定程度的差异，甚至在中等阶级这一层面也是如此。黑人低等阶级的亚文化极具说服力地表明，无论是在外部行为还是在内在价值方面，偏见和歧视对于文化适应的进程有着很大的阻碍作用。

犹太人

考虑到“政教分离”原则，美国人口普查局在它组织的调查中通常并不询问有关宗教倾向或信仰归属的信息。在1957年，它尝试性地在一个包括14岁及以上美国人口的抽样调查中询问了这样的问题：“你的宗教信仰是什么？”在对这个问题的回答中，96%的被调查者报告了自己的宗教信仰是浸礼会、路德信义会、罗马天主教、犹太教或其他宗教，只有3%的被调查者说自己没有宗教信仰，另外1%的人没有回答这个问题。[211]另外一方面的统计表明，20世纪50年代后期由所

有教会和犹太教堂所报告的在册信徒总数加在一起，只占美国总人口的63%。[212]在宣称“认同教会”的人数和教会实际在册会员人数之间的这一巨大差距，再次证实了曾先后被赫伯格[213]和伦斯基[214]提到的倾向，即美国白人把自己“想象”为某个宗教集群的一分子，似乎这样他们才置身于美国社会，而他们不太在意自己是否正式地归属某个具体教会或犹太教堂，也不太在意自己是否经常出席教会的仪式。

当我们谈及美国犹太人的时候，我们没有把我们的目光局限于那些正式归属于某个犹太教堂或礼拜堂的人，他们很可能只占总数的50—60%[215]，我们所面对的是所有把自己看作是犹太宗教—族群成员的人，而且他们也被美国其他人群看作是犹太人。按照这个标准，美国的犹太人口大约在550万到600万之间，在总人口中略低于3%的比例。[216]

美国犹太人是一个高度城市化的群体，差不多每十人当中就有九人居住在人口规模为25万或更多的城市。在美国所有地区的大小城市里都能够发现犹太人（和犹太人的社区生活），他们当中有70%居住在美国东北部的城市里，美国全体犹太人口中的40%居住在纽约的大都市区。[217]在这个国家里，绝大多数的犹太人现在都属于本土出生的美国人（测算为75—80%[218]）。犹太人最集中的迁移浪潮在20世纪20年代接近结束，之后无论是20世纪30年代的难民潮，还是第二次世界大战后的人员重新安置，都没有对持续下降的国外出生犹太人数量带来具有明显意义的改变。

犹太人在各城市以及郊区不断增长的社区活动的标志之一，就是出现了数量众多并十分兴旺的犹太人组织。其中许多组织有着不同的意识形态或活动目标，而且会相互竞争来争取会员、捐款和发展机会。在宗教自身的领域内，有正统派、保守派和改革派等不同的教派集会，各自以对传统仪式和实践的不同信奉程度来命名。目前的美国犹太教堂和礼拜堂（特别是那些保守教派和改革教派），和与它们相对应的基督教堂一样，除了组织礼拜的服务外，还为各年龄组的信众提供相应活动，如下午的希伯来文学校、星期日学校、年轻人聚会、礼拜堂兄弟会和姐妹会，所有这些活动都为犹太教育和犹太人的“活动”提供了机会。犹太人的社区中心有时与某个礼拜堂相互联结，但是大多数情况并不是这样，它们与各犹太人青年会（犹太人男青年会、女青年会）共同为儿童、青年和成年人提供带有犹太文化内容的教育和娱乐项目。积极的犹太复国主义者们可以选择加入美国犹太复国主义组织（Zionist Organization of America）的支部，或者加入美国宗教犹太复国主义团（Religious Zionists of America），或者其他类似组织。犹太女性们被邀请加入哈达莎组织（Hadassah）和美国犹

太复国主义妇女组织（Women’s Zionist Organization of America），或者加入米兹腊希组织（Mizrachi）。在另一方面，那些反对犹太复国主义的人可以加入美国犹太教理事会（American Council for Judaism），这是一个规模很小但很活跃的组织。在那些较大的城市里，在有教派主办医院的地方，地方犹太医院的女性辅助人员为医院的运行募集捐款，或为新开办的育婴室设计装饰。犹太人的“防卫”组织，如美国犹太人委员会（American Jewish Committee）、美国犹太人大会（American Jewish Congress）和圣约信徒反诽谤联盟（Anti-Defamation League of the B’nai B’rith），一直开展不停顿的教育活动和司法运动来反对偏见和歧视，不仅仅针对以犹太人为对象的偏见和歧视行为，也反对以其他少数族群为对象的偏见和歧视。在学院和大学里的犹太人大学生联谊会和大学女生联谊会鼓励犹太人内部的社交和约会，由圣约信徒联盟赞助的希勒尔机构（Hillel）分会向那些愿意参与的犹太学生们提供文化和宗教的活动项目。在许多大城市发行一种盎格鲁—犹太周报（用英文印刷的犹太人报纸），刊印犹太社区成员们感兴趣的一些全国或地方性的新闻[这些报纸内容的范围，从一些各报同时发表的关于苏联发生的反犹活动到本地犹太人哈达莎（Hadassah）分会下一次会议活动的通知]。到目前为止，在这些报纸上只提及了很少几个犹太人的志愿组织。情况很清楚，美国犹太人的社区生活不存在垄断的现象，没有一个群体或群体联盟能够代表全体美国犹太人。也许在美国犹太人的生活中最具中心意义的制度是它的慈善事业——这是一个组织良好、为这个国家和海外（特别是以色列）犹太人的福利活动募集和发放捐款的体系。[219]

当然，有些犹太人也会参加一些属于全社区而并非犹太教派性质的组织。但是很难说这样的犹太人究竟有多少，因为相关的数据实在太少而且零碎。迪安报告说，在纽约的埃尔迈拉市（Elmira）有“略微超过一半”的犹太人属于“混合型组织”。[220]在里弗顿市（Riverton）这个13万人的大西洋中部城市，斯克拉和沃斯克发现在他们调查样本中有14%的父母一代属于“其成员绝大多数为非犹太人”的组织，同时27%的10—19岁的孩子也属于这样的组织[221]，很显然，还有一个更高的比例数，即高达57%的父母一代属于那些包括了“某些非犹太人成员”的组织。[222]有一个调查发现，在华盛顿特区的全都市区有差不多51%的犹太女性和61%的犹太男性至少属于一个非犹太教派组织，21%的女性属于两个或更多的非犹太教派组织。[223]在克雷默和莱文特曼对美国中西部北市（North City）的两代犹太人的研究中，他们发现第二代男性样本中有31%属于“非犹太人或混合型”组织，只有稍大一点比例的第三代样本（37%）属于这些组织的成员。[224]迪安报告称，在埃尔迈拉市（Elmira）的犹太男性

中，从属于非犹太教派组织的人数是犹太女性的两倍。[225]艾尔伯特·戈登在他对“都市郊区”犹太人的研究中指出，在这些区域的犹太女性们经常参与“妇女投票联盟”（the League of Women Votes）、社区基金和红十字会的活动而且承担领导者角色，同时积极参加与伤残疾病（如盲人、脑中风瘫痪、肾炎和癌症）有关的各社会组织的资金募集活动。[226]在我们尝试推算族群间交往活动的数量时，所面临的一个困难就是如何对这类数据的质量进行评估，如教派分会、区域组织会员和全国性非犹太教派组织的工作组这些团体的成员们是否主要是具有相同族群背景的人员？人们为非教派组织所投入的时间、努力和感情注入与他们为族群组织活动所投入的时间、努力和感情注入之间如何进行比较？对于二者之间的相对差别，我们几乎一无所知。

需要进一步指出的是，美国犹太人中的绝大多数很可能至少从属于一个犹太人组织（在埃尔迈拉市，90%属于这种情况[227]，而在里弗顿市为82%[228]），他们当中许多人从属的犹太人组织超过一个（在埃尔迈拉市，25%的犹太居民属于四个或更多的犹太人组织）[229]，同时也有一些人不从属于任何犹太人组织。他们当中有许多人无疑是从事知识阶层和艺术界活动的犹太人，与其他职业组的人员相比，这些人对于犹太人社区活动的参与程度是比较低的。在本章最后部分，我们将对这个群体进行更多的讨论。整体来说，从研究的角度来看，我们对于那些不参与犹太人组织活动的犹太人的情况所知甚少。

组织活动的参与可能会牵涉和导致初级群体关系的密切接触。同时，参与社会小集群和结为亲密朋友也会以不设限制的各种方式形成初级群体的活动。大多数研究都显示，犹太人强烈地倾向于把他们的初级亲密关系的范围限定在同族群的其他犹太人当中，虽然采用的具体模式并不那么绝对。在他的底特律研究中，伦斯基发现他的犹太人样本中有77%表示他们的亲密朋友中“全部”或“几乎全部”是犹太人。[230]斯克拉和沃斯克发现，在里弗顿市的成年犹太人当中，32%有非犹太人的“亲密朋友”，在10—19岁年龄组里，这一比例为38%。很有意义的是，当他们被问到在他们八岁或九岁时交往的亲密朋友时，这些10—19岁的犹太青少年表示他们那时曾与非犹太人有过更为频繁的交往。[231]所以看起来实际情况是，至少在某些类型的犹太社区里，与非犹太人之间的亲密交往更多地发生在儿童时代，而随着年龄增长，这类交往逐步减少，而当约会和婚姻的选择进入了人们的视野之后，与谁交往这一议题就变得更加明确了。

克雷默和莱文特曼发现犹太人与非犹太人的友谊模式在不同代际之间存在差异。在北市的犹太人男性第二代中，有18%报告他们有一

些非犹太人朋友，在第三代男性样本中这样报告的比例达到70%。值得注意的是，甚至当调查的对象是第三代群体，提问形式把范围限定在“四个最亲密的朋友”时，80%的人把这个亲密圈子都限定在犹太人。[232]还需要指出的是，这一研究的第三代样本中包括了大学教师和科学研究者等犹太知识分子，从社会学的视角来看，这些个体们的归属性质应当更倾向于知识分子亚社会，而不是属于当地城市的犹太人亚社区。[233]

迪安在埃尔迈拉市的研究中发现了在犹太人—非犹太人交往模式中一些有趣的区别。在他所采访的犹太人对象中，大约有四分之三的人表示与他们“最亲密的非犹太人交往对象”有社会往来，但是这种社会交往的具体地点极少出现在一个小集群的场景之中，“不到10%”的人表示他们参与一些族群混合的小集群。[234]换言之，在这个中等规模的社区里，传统的犹太人—非犹太人友谊关系是存在的，但它却是被隔离在更具重要意义的社会小集群活动之外的孤立现象。甘斯在他对芝加哥郊区森林公园区（Park Forest）的犹太人社区生活开展的研究中发现，在被调查的样本中约有66%宣称他们“定期的社会交往对象”“只有”或“主要是”其他犹太人。[235]他描述说，有一种“花园式”（garden-type）的郊区社交方式，犹太妇女们会在白天和其他族群妇女们一起度过他们特定街区的社会生活，但是“在晚上和周末的夫妇社交活动中，……犹太夫妇们主要与其他犹太人家庭在一起”。[236]戈登在他关于“都市郊区犹太人”的研究中也证实了存在这种模式，他引用了一位居住在郊区的犹太妇女在谈到犹太人—非犹太人关系时所讲的话：

> 我的丈夫和他们（基督徒们）之间有生意往来。我们在镇上的购物市场区见面，这些社交都是非常让人感到愉快的。“你好！你过得怎么样？”这是一种比较表面的交谈。我们甚至也会在有些下午的聚会上见面，也许甚至会在学校事务的会议上相遇，但是我们的交往很少超过这个范围。这像是一种“9点到5点”的事务性安排。族群聚居区的大门，无论是现实存在的还是仅存在于人们想象中的，在下午5点关闭。“5点钟阴影”在太阳落山时开始，此后犹太人和基督徒彼此之间通常没有社交活动，甚至在都市郊区也是如此。如果发生接触，那么你可以打赌一定是有什么事情或组织需要帮助去推动，而他们觉得我们犹太人能有所帮助。但是在5点以后，就不会有社会交往，没有聚会，没有家庭互访，没有高尔夫俱乐部活动，什么都没有了！

戈登认为：“这不是一个不快乐和被排斥的犹太人所表述的孤立的观点。恰恰相反，它是犹太人中最具代表性的看法，而且也被全美

各地郊区社区中的犹太人普遍加以确认。”[237]

维持排外性亲密关系、把亲密关系限定在族群内部的族群共同体之内这一做法的功能之一，就是确保族内婚，也就是成员们的婚姻关系只发生在族群内部。我们可以获得的全部数据都说明，犹太人群体在达到这个目标方面表现得特别成功，尽管与其他族群成员的通婚比例也在缓慢上升。美国的犹太人—基督徒通婚率至少从19世纪后期就一直很低，那时已经开始有大量来自东欧的犹太移民。肯尼迪发现纽黑文市犹太人的内部婚姻比例在1900年为98.82%，到了1950年仍然维持在96.10%，在这半个世纪里下降非常有限。[238]1953年对新奥尔良犹太社区开展的另一个研究发现，这个社区的已婚犹太人当中只有7%有非犹太人配偶。[239]这个数字看来具有全国整体的代表性，也被人口普查局的“宗教”调查所证实。我们在前面曾提到的人口普查局开展的1957年全国性调查发现，在至少其中一方是犹太人的全部现存婚姻当中，7.2%有新教徒或天主教徒配偶。[240]当然，这一数字代表的只是“当前的混合家庭”或“现存的混合婚姻”，而不是所有曾经发生过的事实中的犹太人—基督徒婚姻比例。假如一桩婚姻中的一方或另一方皈依了配偶的宗教信仰，那么在这些统计表格中，这个婚姻就不再被计算为混合婚姻。[241]因此，犹太人—基督徒通婚的真实比例应该大于这个数字，但是具体的差异程度是无法知道的。

在讨论犹太人群体内部的阶级体系时，或者采用相反的说法，讨论美国阶级体系中的犹太人群体时，我们借助了许多统计数据来说明犹太人的地位或分布状况：在经济领域，在职业领域和受教育领域，但是同时我们也遇到一些障碍，这就是非常缺乏针对犹太人口在不同层面上的社区活动和文化生活的调查研究。有一个对东部都市区犹太上等阶级进行的有洞察力的研究，这就是E.迪格比·巴尔茨开展的费城调查，这是一个规模更大的对费城上等阶级调查项目的组成部分。[242]克雷默和莱文特曼对北市的研究把第二代的样本分成两部分，一部分是“上等身份群体”，对应于一般社区中的上中等阶级和低中等阶级，另一部分是“低等身份群体”，对应于美国社会整体中的低中等阶级和中等阶级。[243]最近一个时期内，也有一些新近开展的对各种中等规模城市或郊区的犹太社区的调查研究，但是这些研究很少对阶级差异给予关注。部分原因是在这些社区中的犹太人高度集中于中产阶级，这就使人口当中阶级差异的范围变得狭窄。但是，我们所了解到的有关犹太社区阶级结构的信息还是可以使我们得出以下的评议，这些评议需要一段简短的历史回顾作为导言。[244]

下面的评议可能显得有些过分简单化。概括来说，我们把“现代”时期的起始日期定在20世纪30年代，在此之前，一共有三次犹太

人移民美国的浪潮。第一次是在殖民地时期，迁来的移民首先是比利牛斯犹太人（Sephardim，即祖籍为西班牙和葡萄牙的犹太人），他们直接来自荷兰、英格兰或者在中美洲和南美洲的欧洲人殖民地，这个时期稍后迁来的是德意志系犹太人（Askenazim，即祖籍为德国的犹太人），他们从中欧来到美国。这是一个数量非常少的移民群体（在1790年，美国的犹太人口不超过2500人）。虽然这两个群体相互混合，但是在文化上是由比利牛斯犹太人占据主导，他们已经被西部世界的文化和启蒙力量所同化。这些殖民地时期的犹太人主要是一些中产阶级商人，他们中那些更富裕和更具影响力的人已经被吸收进当时的非犹太上等阶级的社区生活之中。当时也出现了相当数量的族际通婚，这也导致那些族际通婚的犹太人（至少他们的后代）最终被吸收进非犹太人的亚社会。

犹太人移民的第二波发生在19世纪的中期，其中大多数人来自德意志各邦国。这些移民当中有许多人在到达美国时是相对比较贫困的，他们在美国的生活是从作为沿街叫卖的小贩开始的，慢慢向外扩散到内地、中西部、西部和南部的社区里去贩卖他们的货品。最后，这些小贩们定居下来而且变成零售店店主，其中一些店主把自己的商店发展成为大城市中的百货商店，德意志犹太人的生意开始逐渐繁荣起来。在19世纪40年代后期和50年代，许多德国犹太专业人士、知识分子和更多德国非犹太人一起逃离当时令人不适的政治气候而来到民主的美国，他们的到来使原籍德国的这些犹太人的社会地位得到了提高。19世纪中叶来到美国的德国犹太人与早期抵达的德意志系犹太人相比，对法国大革命后开始传播到整个欧洲的自由理念和启蒙运动学说有更多的接触和了解。这些德意志系犹太人原来大多居住在德国东部靠近波兰和俄国的领土上，而这些新迁入的德意志系犹太人带来的是改革派的犹太教，他们代表了传统犹太教教义和仪式在西方价值基础上的激烈转型。在大城市里发展最成功的德意志系犹太人在19世纪后期逐步成为犹太人的上等阶级并为成为中产阶级打下了坚实的基础。

在第三波的犹太移民到达美国海岸前不久，美国犹太人的总数最多也不过几十万。但是自19世纪70年代开始以及随后的80年代和90年代里，东欧犹太人在移民中占据了很大的比例，为了躲避沙皇领土上的迫害和经济混乱，以及在哈布斯堡皇朝统治下的艰难时日，他们来到美国，寻求避难所和新的生活。这一移民大潮因第一次世界大战的爆发而被短暂打断，后来又因为1920年通过的配额法案而最终结束。在这一大潮终结之前，大约有两百三十多万来自东欧的犹太人在美国定居。正如他们的德国前辈们一样，其中有些人离开了他们登岸的港口前往一些较小的城镇，但是考虑到自身的贫困和就业机会，他

们中的绝大多数留在较大的东部城市，特别是纽约、波士顿和费城，他们当中的大多数成为城市劳工阶级的一部分，在当时的服装工厂和其他轻工业产业就业。

虽然德国犹太人社区从最初时刻就开始对这些来自东欧的犹太人群体开展社会工作并发挥了使他们“美国化”的功能，但是基于文化和阶级因素而存在于这两个群体之间的社会断层还是延续了许多年。它最终得以克服的原因是，在20世纪里一些更晚抵达的犹太人（特别是他们的后代）在经济和社会层面上提高了地位，同时也接受了美国行为模式，在文化和社会观念等方面得到同化。

来自东欧的犹太人和他们的后代在社会经济地位上的崛起，成为美国移民史上最伟大的集体的霍瑞修—阿尔杰式的故事（Horatio Alger story）。在20世纪40年代，美国犹太人（此时已经是祖籍东欧的犹太人占绝大多数）在职业分布上已经显示出与那些高地位新教徒群体具有惊人的相似性。在1945—1946年由美国民意研究所（American Institute of Public Opinion）调查抽取的全国性样本中，36%的犹太人属于“商业和专业性”（Business and Professional）职业，与之相比，圣公会教徒的比例是32%，公理会教徒的比例是33%，长老会教徒的比例是31%，此外只有14%的天主教徒和13%的路德派教徒属于这一职业。[245]在伦斯基的1957年底特律调查样本中，这次调查使用了双变量（职业身份和收入）度量指标，43%的犹太人被列入“上中等阶级”这一组，而只有19%的“白人新教徒”和12%的“白人天主教徒”被列入了这一组。[246]许多针对中等规模社区中的犹太人开展的调查显示，他们大多数集中从事中产阶级的职业，特别是在零售与批发业和制造业中的经理和业主，而且在专业人士职业中的数量也在增长[247]。

导致犹太人职业身份上升现象的原因是非常复杂的，但是本质上其原因与这些犹太人抵达美国之前的文化史有关。[248]传统的压力和对犹太教法典的高度评价在新的条件下很容易就会转变为对世俗教育的渴求，如果这对移民中的父辈影响不大，至少也会体现在他们的第二代身上。在中世纪和中世纪之后的欧洲对犹太人的职业限制已经把他们放置于贸易、自主经营手工业和学术研究的传统角色中。所以，犹太人是带着节俭、自制、志向、渴望教育、为长远目标推迟眼下欲望的节制能力以及已经内化的厌恶暴力等中产阶级价值观抵达美国的。这些品质与美国经济扩展中的客观需求正相适应，此时对农夫和体力劳工的需求正在持续收缩。因此尽管大城市中的犹太产业工人中有许多自身继续从事着这一职业，但是他们鼓励自己的子女们去获得更多的教育，并在职业的等级体制中努力往上走。正如格莱泽所指出

的，当纽约贫民窟的居民主要是犹太人时，人们夜里在这里穿行是没有任何危险的。与通常模式相比，犹太工人有更多的机会参与志愿组织，在这方面他们超过了犹太白领职员。1945年在纽约市进行的一个调查揭示出，低收入犹太人给他们的众议员写信的次数超过高收入的新教徒和天主教徒。[249]还有其他数据也可以被用来支持这一观点[250]，但是以上这些已经足以表明，犹太人是带着已经内化的中产阶级价值观来到美国的，尽管他们当中的大多数不得不在社会—经济的阶梯上从最低层开始努力，但正是这些文化价值观成为犹太人群体在职业身份和经济富裕程度方面迅速崛起的主要原因。

美国犹太人目前的社会阶级图景可以被描述如下：在小城市和中等规模的城市里，大多数犹太人属于上中等阶级或白领低中等阶级，同时也有少量的蓝领工人——有技能的、半技能和无技能的劳工。1955年在俄亥俄州的坎顿市（Canton），11%的犹太人口属于蓝领工人；1956年在爱荷华州的得梅因市（Des Moines），7%的犹太人是蓝领工人。[251]在大城市和都市地区，犹太人分布在所有的阶级中，从上等阶级到低等阶级或劳工阶级，但是劳工阶级在数量上构成了总人口中的一个重要部分。1950年前后，纽约地区被雇佣的犹太人中仍然有大约三分之一在从事一定形式的体力劳动。[252]20世纪50年代在底特律开展的两个分别进行的研究（其中一个是在1958年）认为，底特律的犹太人当中超过四分之一的人拥有蓝领工作。[253]

通过迪格比·巴尔茨关于费城上等阶级的调查，我们可以看到这个阶级当中的犹太人“飞地”是如何出现在20世纪40年代的。[254]在制度上，它与具有相同影响力与家世门第的、规模更大的非犹太人群体处于分隔的状态，它主要还是以德国犹太人为主，但此时一些具有东欧背景的犹太人通过获得相当数量的财富和声望也加入了他们的行列。他们的成员们汇集在三个犹太教堂（或者使用改革派喜欢用的“礼拜堂”这个称呼），其中一个是比利牛斯犹太人的正统派教堂（Sephardim Orthodox），另外两个属于改革派。从居住地点来看，这个阶级集中在两个区域：一个是宾州艾金公园市（Elkins Park）北部市郊的老约克道区（Old York Road），一个是靠近市中心有漂亮公寓的利顿豪斯广场区（Rittenhouse Square）。他们的社会活动围绕着三个组织：位于老约克道（Old York Road）的菲尔蒙特乡村俱乐部（Philmont Country Club），有家庭成员参与的历史悠久的商业俱乐部（Mercantile Club），还有一个是较新成立的洛卡斯特俱乐部，这是一个与专门为非犹太人开设的漂亮的费城市区俱乐部相平行的、位于市中心专门针对犹太企业家的俱乐部。[255]我们找不到有关社会小集群的任何数据。在20世纪60年代早期，也就是这本书写作的时候，我们可以很确定地说（即使经验调查数据仍然不足），许多原

籍东欧的犹太人已经加入成为费城犹太上等阶级的成员。

在1948年对乔治亚州亚特兰大市犹太社区的社会俱乐部开展的一个调查也证明了其内部存在着阶级分隔，但是在机构归属方面也出现部分成员的重叠现象。[256]带有“S”的俱乐部具有最高的地位，它的成员主要是德国和中欧犹太人的后代。但是费城犹太上等阶级的情况则有所不同，那些富裕且在文化上卓有成就的东欧犹太人后代已经得到接纳并进入了上等阶级组织。它超过四分之三的成员属于改革派礼拜堂，它的男性成员中大约半数的配偶是地位很高的全国犹太人妇女理事会（National Council of Jewish Women）成员。在甘斯对森林公园区的研究中，他报告称社会集群已经把犹太人社区分成了四部分，一个群体是属于上中等阶级的企业家和专业人士，一个是属于上中等阶级的学者和从事研究工作的人员，一个是“郊区的中中等阶级”（规模最大），一个是那些在低中等阶级白领岗位上就业的人。[257]戈登也写到了郊区犹太人当中的阶级差别和相互区隔。根据亲身的观察，他说：“在这些自1946年以来成批出现的城市郊区里，居住的主要是低中等阶级家庭，在新英格兰和中西部的较老的郊区里，我们还可以发现上等阶级和低中等阶级混合居住在一起。在威彻斯特县和长岛的几个较早建立的郊区里，居住着很大数量的犹太低上等阶级家庭。”[258]

在克雷默和莱文特曼对“北市”的研究中，我们看到白手起家的富有犹太生意人和独立的专业人士构成了上等身份的“俱乐部会员”，他们居住在豪华和昂贵的街区，是纯犹太人的松山乡村俱乐部（Pinecrest Country Club）的会员，归属于改革派礼拜堂，与低等地位的犹太人“住所成员”相比，他们表现出对非犹太价值和社会交往的高度接受。而那些低等犹太人的职业、组织、居住和社会模式都反映出他们在美国社会中居于较低下的地位，同时也反映出他们更加坚持传统的犹太亚文化的价值体系。值得注意的是，在这个规模不小的城市里，在20世纪50年代后期，上等地位群体的成员们已经主要是那些具有东欧背景的犹太人了。尽管都是犹太人，出现在上等地位群体和低等地位群体之间的分隔现象，已经在各自的居住生态和制度模式上得到证实，这种分隔又进一步延伸进非正式的社会交往关系。作者报告说：“‘俱乐部会员’和‘会所成员’各自的朋友圈子反映出他们在犹太社区中的社会地位。对于他们的犹太社交圈的仔细考察确认了这一事实，即我们的样本群体（以及他们的朋友们）代表了性质截然不同的社会阶层。被访者的朋友们也居住在相同的街区，属于相同的组织，有着非常相似的收入水平，并从事着相似的职业。”[259]

上面引援的数据很能说明问题，但是很遗憾，我们对大城市地区

的犹太人的阶级划分无法展开全方位的研究，这样的研究要求通过比较的方法，系统地考察所有的阶级、每个阶级各自共同体的程度、他们的文化差异，以及他们与非犹太人的、可能各不相同的关系。

当我们考虑到文化适应进程时，对任何一个仔细观察美国社会的人来说，这一点是很清楚的，在外在的文化特征方面，本地出生的各个阶级的犹太人都与属于相同阶级的非犹太人非常相似。例如，在衣着打扮、形象外观、态度举止和言谈风格上，常春藤大学的犹太大学生是完全无法被与他们的非犹太同学区别开的。在低中等阶级的世界里，在言谈风格上会有一些不重要的差别，如从源自依地语（Yiddish，或译意第绪语，犹太人使用的国际语）的语调和变音中可以察觉到犹太人和白人新教徒盎格鲁—撒克逊核心群体之间在英语口音上的不同，但是即使是这些细微的差别也将在下一代人当中消失。此外，有些依地语语调和变音自身已经成为美国流行文化的一部份，这是近来犹太喜剧演员和幽默作家变得时髦的一个证明，他们很有意识地使用了这些依地语语调和变音。在很短的时期内，国外出生的犹太人的数量将由于年龄原因会越来越少，处在各个阶级的下一代美国犹太人将成为由本地出生父母养育的本地出生儿童，我们完全有理由预测，在犹太人和非犹太人之间几乎所有的可区别的文化特质将会最终消失。假如出现了大量犹太人移民从其他国家迁入美国的情况，这一预测也可能是错的，但是这种情况几乎不可能发生。[260]

在内在特质领域，或者说在心理态度和价值体系方面，正如我们在前面所注意到的，美国犹太人和非犹太人在一些价值观方面存在一定程度的差异。举例来说，即使阶级背景因素被控制之后，各阶级犹太人与新教徒相比都更愿意投票给民主党，犹太人与白人天主教徒相比，对民主党的支持度也要高一些。普遍来说，他们比相同阶级的非犹太人更支持福利国家的理念。[261]同时，另外一些研究展示出犹太人家庭的生育模式一定程度上也与其他族群存在差异。在过去的几十年里，犹太女性的生育率水平是全体新教徒（包括所有种族）生育率的81%，也是天主教徒生育率的大约73%。[262]与其他任何较大的宗教群体相比，犹太女性更愿意使用避孕措施来计划自己的生育时间和间隔，而且犹太家庭们使用避孕措施的次数和成功率也明显高于其他群体。[263]另外两组数据可以让我们对这幅差异的图景有更深刻的理解。在全国样本中，犹太女性与长老会女性教徒相比较时，她们的总体生育率水平几乎是完全一样的（只略高1%）。[264]更进一步的分析表明，当全国样本中的犹太夫妇在丈夫职业、妻子所受教育、丈夫收入、结婚时间、当前居住地的都市特征、是否有务农背景等变量方面与完全对等的新教徒夫妇和天主教徒夫妇进行比较时，犹太人和新教徒在生育模式方面的本质差异就消失了，但是在天主教徒和非天主

教徒之间的差异依然存在。[265]换言之，犹太人的生育价值观，初看起来确实与其他美国人有所不同，但是究其原因还是城市化和社会—经济地位因素作用的结果，因此在仔细分析后，我们看到，犹太人的生育模式，与具有相同社会—经济地位和居住地具有同样城市特征的新教徒完全一样。

在与价值差异有所区别的价值冲突方面，犹太人与核心社会之间的差异最突出地表现在对教会—国家关系的认识上，特别是涉及到公立学校里的圣诞节纪念活动。还有一些争论涉及到正统犹太教的一些教义，如超越现有法律要求实行动物的仁慈屠宰，由于仁慈屠宰技术已经被设计出来，近来这些冲突出现了解决的迹象，满足了有关仁慈的考量和极端正统教义对仪式标准的要求。[266]在出现任何具体事件时，美国犹太人当中直接介入这一议题的比例是很小的，几个前面援引的研究也提供了相关的证据，表明除了仪式性场合之外，对于传统犹太教的饮食法规的奉行正在迅速消失。[267]

在宗教生活的制度领域，人们可能会从逻辑上期望美国犹太人和非犹太人之间的重大差异在未来逐步消失。但是恰恰在这里，美国核心社会价值的迷人之处和文化适应过程的成功之处展现出一个最具宽容性的框架。犹太教的改革教派是在19世纪由德国犹太人带到美国并发展起来的，现在这一教派也吸收了许多东欧犹太人的后裔，它突然结束了正统犹太教的仪式和信条，制定出一套与自由的基督新教教派几乎没有差别的宗教祈祷模式。在近些年里，改革教派又重新引进一些传统元素，但是它所具有的文化适应模式并没有受到实质的影响。社会学家们更感兴趣的现象是，犹太教的保守教派也发展起来，并在数量更多的东欧犹太人后裔中扮演了一个重要角色。马歇尔·斯克拉在他杰出和具有说服力的研究中揭示出，东欧犹太人在美国获得中产阶级地位后，作为对新的阶级和文化环境的一种反应，保守教派是如何在20世纪20年代和30年代兴盛起来的。[268]英语被引进礼拜堂的宗教仪式的部分程序和部分业务活动，接受了布道，拉比（rabbi，犹太教神职人员）的功能有所改变，礼拜时的性别隔离被废除了，开始强调“礼貌”，在制度上发展出来的多功能礼拜堂也开办针对不同年龄和性别会众的娱乐和教育活动。所有这些变化标志着改革教派在许多重要方面已经脱离了传统的正统犹太教，而那些美国的正统教派虽然没有像改革教派那样走得这么远，但是也很明显地接受了美国中产阶级的许多衡量标准。事实上，本土出生和居住在郊区的中产阶级犹太人偏离了正统犹太教文化模式的倾向（必须注意的是，正统犹太教的宗教和文化是无法区分开的），同时伴随着的是人们对于保留犹太人族群身份的强烈需求，在一场大讨论中，这些新的发展被甘斯称为“象征的犹太教”。甘斯用这个词来表示一种对犹太文化价值或模式的最

低限度的信奉，人们所强调的是对犹太人依地背景的一种怀旧事物的选择（例如，按犹太方式烹调的精美食品或依地语短语），在家庭中摆放一些有形的东西来显示“犹太身份”（例如书籍、唱片和有犹太风格的绘画），他们也关心与犹太人有关的社会问题，并选择一些传统的宗教节日来帮助自己的孩子们进入社交活动并了解自己的犹太人身份。[269]

所有这些变化，与东欧的“犹太人小村”的正统犹太教之间，甚至和美国犹太移民在“最早定居点”时期的生活之间，都出现了很大的差距。文化适应进程已经大幅度地改变了美国犹太人的生活，使他们接受了美国中产阶级的价值观，与此同时并没有在结构上把这个群体“解散”。犹太教被公认是美国“三大主要宗教信仰”之一，社区生活和族群自我认同在这个群体边界内枝繁叶茂，同时，它的成员们以及一定程度上它的制度都越来越在文化上无法与美国核心社会的人员和制度区别开了。

天主教徒

在1790年美国第一次举行正式的人口普查时，当时预计大约在这片土地上有35000名天主教徒[270]，在当时400万美国总人口中所占比例还不到1%。到了20世纪中叶，在每四个美国人中就有一个认为自己信仰罗马天主教[271]，这个教会是当时美国的单一教会中规模最大的一个，但是它在全国的教众成员还是比不上所有新教徒教派会众的总数。[272]

从地区分布来看，罗马天主教的教众人口高度集中地居住在东北部各州，构成了这一地区人口总数的大约45%，这使得这个群体与白人新教徒或所有新教徒相比在数量上都占据多数，在中部北方各州和西部，罗马天主教徒的代表性与它在总人口中的比例相一致，在南部，他们在总人口中所占的比例略低于12%。天主教徒同时也是高度城市化的，特别值得指出，在那些人口规模为25万左右的城市里，天主教徒和白人新教徒的代表性大致相当，具体的比例数分别为37.8%和38.4%[273]。换言之，在许多东北部的都市中心以及（在较低的程度上）在中部北方和西部，从任何基本数字上来讲，天主教徒们都已经不再是一个少数群体。

但是，无论是从历史上看还是从现状看，如果我们把美国的天主教会的成员想象为铁板一块的坚实整体，那很可能是一个错误。在美国出现定居点的最初时期，在罗马天主教信徒在抵达美国各处海岸

时，无论是文化还是在语言上，他们代表的是许多不同的国家。[274]在爆发美国革命的年代，在这里已经有原籍英格兰、爱尔兰和德意志的天主教徒居住在东部海岸的中等殖民地，以及在西部内地受法国天主教影响的小定居点。在随后的世纪之交时，向法国购买（位于今天美国中部的）路易斯安那地区为这个国家的民族阵营增加了西班牙背景的天主教徒，以及祖先来自法兰西的信仰天主教的成员。另外，由传教士引导而皈依天主教的北美印第安人也为美国天主教徒增加了不同的民族背景。这样，甚至早在19世纪的移民大潮开始之前，美国天主教就已经呈现出了多民族背景的结构。约翰·卡罗尔神父来自一个显赫的马里兰家庭，他在成为第一个美国主教后不久，在1787年就不得不作为监管全美国天主教教会的负责人，尽其能力来与费城的一个德国流亡教派打交道，这个教派煽动教众要推选一位讲德语的神父。

19世纪中叶迁来美国的大批爱尔兰人和德国人（他们当中有许多是天主教徒），19世纪后二十五年迁来的大批南欧和东欧移民，在20世纪前二十五年迁来的移民（其中包括了意大利人、波兰人、捷克人、斯拉夫人、克罗地亚人、匈牙利人、立陶宛人、乌克兰人和其他群体），无论是在教徒数量上还是在美国人口中所占比例方面，这些移民的到来都为美国罗马天主教教堂提供了迅速发展的机会。在美国的场景中，大量的人口迁移使得天主教堂在许多年里基本上是作为移民们的教堂来运行，处理的是移民们在文化适应方面以及他们因为社会经济地位低下而遇到的各种问题。他们面临的这些问题和发展机会又因为从美洲其他地区迁来的移民潮而变得更加严峻：法裔加拿大人从北方迁入，墨西哥人从南方迁入，最近的新移民是从波多黎各迁入。在稍后的时期内，在那些传统上信奉基督新教的美国黑人当中又有一些转而皈依了天主教。

来到美国的最早的天主教移民们鼓励神父们用他们自己的语言来布道，为此在德意志人和爱尔兰人之间还曾发生过冲突。随后来到美国海岸的天主教徒们情愿彼此合作来组织礼拜和相关的社区活动，而不去加入其中一个群体。他们自己家乡的教堂当然是在自己民族的文化和语言框架下运行的。所以，这些新移民也坚持建立常规的天主教“领土教区”，吵着要求有一个使用他们自己语言和传统的教士和信徒群体。

教会应付这一难题的办法就是设立“民族教区”，它的教众居住在一个限定的区域，具有相同的民族背景，教区的神父属于同样的传统和语言。这种类型的教区和常规的教区在地域上会有一定的重叠。因此，一个意大利人教区、波兰人教区或者法裔加拿大人教区会位于一个常规的地域教区内。当意大利人、波兰人、法裔加拿大人的居住地

点位于地域教区的范围之内时，他们甚至有特权只加入他们自己的民族教区。事实上，具有特定民族背景的人们集中居住在一起，其结果是使当地街区具有特定的民族风情。在一次权威的讨论会上，哈特对三种类型的教区进行了区分：（1）地域教区，这是最普通和数量最多的教区；（2）法律上的民族教区，它的成员构成严格按照民族背景界限；（3）没有正式法律地位的民族教区，它在形式上属于地域教区，但是在事实上其性质是民族教区。我们必须指出，那些由爱尔兰人控制和由爱尔兰神父领导的教区从来也没有被作为“民族教区”来设计，因为爱尔兰人甚至在他们刚来美国时就讲英语，而民族教区之所以具有存在的理由就是因为语言多样性。为了使这幅图画更完整，我们必须提到在南部存在着种族隔离的教区，在北部的情况要好一些，这些教区在教会规范中的身份总是模糊不清的。[275]

作为一种有凝聚作用的社会系统，“族群教堂”在保持族群社区上所起到的作用已经非常出色地被展示在沃纳和斯若勒的扬基市族群研究中。[276]但是非常遗憾的是，就我所了解的知识而言，我们并没有把美国罗马天主教中的“民族教区”作为一个社会现象来对它开展人口发展趋势的实地研究，这样的研究可以给我们提供线索，帮助我们理解它的角色与功能，我们也没有对于特定的“民族教区”或群体开展“基础转型过程”的研究，这一过程应当包括从由第一代移民占主导的时期过渡到本土出生的第二代和第三代成长为成年人的时期。由于新移民还没有很好的掌握英语，他们带来的是他们家乡的已经内在化的欧洲文化规范，因此毫无疑问，“民族教区”对于新移民来说具有极大的吸引力。意大利人、波兰人、斯洛伐克人等群体的第二代和第三代在什么样的程度上会留在“民族教区”内？从任何严格的数据信息角度讲，我们对此一无所知，尽管有些随意性的观察结果使人们相信在美国出生的天主教徒们正在迅速地离开“法律上的民族教区”，特别是当其中一些人出现了社会流动并移居到属于更高阶级的第二个或第三个街区后，这些人倾向于在新居所参加当地的地域教区。除非必须如此，天主教会的政策肯定不是要长久地鼓励民族性社区主义。用哈特神父的话来讲：“一般来说，天主教会在法律上的民族教区成员资格这个问题上的正式态度是很清楚的，这就是通过消除所有阻碍人们归属于地域教区的藩篱，来鼓励那些讲英语的教众融入一个更大的社区。”他接着说：“然而同时，个人自由地做出自己选择的权利是完全受到尊重的，而且任何民族群体或族群永远保存它的文化的权利是同样得到保护的。”[277]

然而，从长远前景的预测来看，“民族教区”即使不会完全消失，也会逐步衰落。哈特宣称：“关于美国民族教区的未来，人们可以有把握地预见到，它们的数量和重要性在目前的移民政策的大环境下会

迅速地下降。”[278]

比起“民族教区”的命运来，与这个问题并不完全重合的另一个更大的问题就是分隔的族群性社区亚系统的命运，这个系统作为美国天主教社会结构中的分隔单元已经从历史上延续至今。根据“三元熔炉”理论，这些分布在各地的各种亚系统正在逐步消解并被熔入一个更大的全美“泛天主教”亚系统。我们可以看到，有些证据倾向于支持这一假设的有效性，但是要回答这一问题，还需要非常小心并且注意到具体细节。

此外，我们看不到任何理由相信大约65万归属于罗马天主教会的黑人们[279]会以任何重要的社会方式真正融入白人天主教亚社会[280]。当然，也有一些黑人天主教徒（特别是在北部城市）也和白人一起出席弥撒仪式。但是我们必须记住，那些规模较大的天主教堂的祈祷仪式有时接受上千教民参加，这并不表示这些教堂必然会鼓励这些参加者之间发展“初级群体关系”，如家庭互访、社会集群和小组活动。在社会隔离的客观效果方面，白人天主教的广大教区居民们的表现与其他白人新教徒和犹太教徒之间并没有什么两样。另外，在初级群体关系和社区生活方面，相似的社区隔离也同样出现在300万左右集中居住在西南部的墨西哥裔天主教徒[281]和西班牙裔天主教徒当中，出现在主要居住在纽约市的100万波多黎各裔天主教徒当中[282]，还有一些人居住在北部和芝加哥的大都市中心区[283]。这样来看，如果考虑到是否包括其他种族和半种族群体这一方面，所谓的“泛天主教”作为一个社会目标而言在很大程度上并未实现。

对于原籍欧洲和加拿大的白人天主教徒而言，他们的情况则有所不同。毫无疑问，他们当中有些人已经在爱尔兰人及其后裔的影响下被“熔进”了一个“泛天主教”社会和更大范围的美国整体社会。现在的问题是，这一“熔合”的具体程度是怎样的？更明确地说，有多少人、具体是哪一代人完成了“熔入”进程？当我们缺乏针对这些问题的具体研究成果的时候，我们只能给出尝试性的回答。然而，我们对于这幅图画也只能以原初的方式勾勒出最粗略的线条。

由移民们自己组成的群体（也就是第一代人）并没有融入这个社会，而是保持着他们自己的社区亚系统，正如我们已经看到的，他们要求他们的神父们具有相同的民族背景并说同样的语言。在几乎整个19世纪中，美国罗马天主教会实际上是一个爱尔兰裔美国人教会，在其内部有一些德意志人教区和法兰西人教区的小集群。地理上的分隔使得这些教会成员之间在教区层面上的矛盾最小化了，但是并没有消灭这些矛盾，因为在教区之间依然存在着在教会权力层级体系中争取权力和代表权的斗争。随着19世纪后二十年和20世纪前二十五年这个

时期内南欧和东欧移民的抵达，在美国出现了由意大利人、波兰人、斯洛伐克人等组成的人口规模较大的“族群孤岛”。同时，本地出生的爱尔兰和德意志天主教徒的后裔由于长期的文化同化和他们的地理、社会流动，开始逐步缩小了这两个群体之间的“社会距离”。与同化进程相关的“如何选择自身社会结构和文化行为类型”这一问题，在那些南欧和东欧移民群体当中并没有出现，直到他们在本地出生的第二代长大成人之后，也就是20世纪20年代和30年代，他们才真正开始面对这一问题。关于以上这一选择难题，蔡尔德[284]、怀特[285]和甘斯[286]关于意大利裔群体第二代的研究报告从不同的方面给予了描述。

蔡尔德的主要研究关注点是在心理学方面，他讨论的是那些让第二代意大利裔美国人感到十分困惑的问题：他们应当归属于哪一个群体？遵循哪一种文化规范？是意大利的还是美国的？他区分出来三种心理反应类型：第一种是“反叛型”，即朝着美国体系的方向努力；第二种是“群内型”，倾向于坚持意大利身份认同和意大利价值观；第三种是“冷漠型”，倾向于远离相关冲突，并把民族性集群这一事实及其意义最小化。让人好奇的是，蔡尔德并没有正视出现一个亚社会的可能性，假如出现这样一个亚社会，第二代意大利裔美国人在成年后很可能会掌握其领导权和组织中的职位，并使其成为位于规模不断缩小的第一代意大利移民群体和美国核心社会之间的中间群体。蔡尔德也没有考虑“泛天主教”在意大利裔美国人同化进程中的角色。从社会学的角度来看，这一研究虽然在心理学层面上有价值，但是它对于我们感兴趣的问题却未能有太多帮助。

怀特的研究是对20世纪30年代后期一个城市贫民区第二代意大利裔街角帮会所开展的一个经典研究。这一研究仅仅附带地考虑到同化和文化适应现象，但是从他的数据和观察到的议题中，我们还是可以得到一些启示。他对由单身、年龄在二十来岁、美国出生意大利裔后代组成的两个“自然”群组进行了详尽的调查，一个是“诺顿帮”（the Nortons），这是一群低等阶级的男青年；还有一个是意大利社区俱乐部（Italian Community Club），成员主要是居住在同一区域的年轻意大利裔美国人，他们都受过大学教育并具有上升的社会流动能力。我们可以清楚地看到，在他们的帮派形成、约会和有组织的活动中，“诺顿帮”把他们的接触完全限定在第二代意大利裔美国人的范围内，甚至另外那个大学毕业生的群体在这方面的限定也仅仅是稍微有所放松而已。我们在这里根本看不到“熔炉”在冒泡。但是，有两个限定条件必须加以说明。首先，怀特研究的地点是位于城市东区（Eastern City）中意大利裔最为集中的地段，因此，人文生态环境的因素决定了在同龄人群组中的族群封闭性，在这座城市里还存在其他街区，在那些街区里意大利裔居民和爱尔兰裔居住得很近，那里的

社会交往结果可能会很不相同。[287]其次，我们也不知道，当这些年轻人结婚并被吸收进已婚成年人社区后，他们在结构归属方面会出现什么变化。特别是，假如他们迁出了这个街区之后，那时很可能就会出现跨民族并有实质意义的社会交往。

关于意大利裔美国人的最近的研究报告，也是最集中地关注我们感兴趣的社会学问题的研究，是甘斯的参与式调查，调查对象是20世纪50年代后期居住在波士顿西端（the West End）的一个第二代意大利裔工人阶级的小群体。[288]按照这一研究的具体目标和方法设计，这一研究成果的大部分没有以量化的方式来展现，但下述的基本图像还是被十分清晰地展示了出来。这些第二代意大利裔美国工人阶级，现在的年龄已经足以使他们建立起自己的家庭，仍然把他们的主要社会和制度性交往范围限定于其他意大利裔美国工人阶级，大多属于住在同一街区的同一代人。对于“同类群体社交”的描述和讨论构成了甘斯报告的核心部分，这些社交活动是一些在晚上频繁举行的非正式家庭聚会，参加者是年龄相似、属于同一代的旁系亲戚们以及少数密友。在文化方面，在这些美国出生、从事半技能和非技能工种的工人们的生活中，甘斯只发现了很少的一些意大利移民生活方式的遗迹。在他们的饮食习惯方面，他们仍然喜欢“意大利烹饪”，而且他们也保持将他们特有的意大利方言作为第二语言，但是他们的孩子们即第三代并没有学习祖先的语言，而且在长大后将只讲英语。虽然他们的“同类群体社会”的结构性模式在许多方面与他们祖先的意大利社会模式相一致，但是正如甘斯所展示的，这种对于“同类群体社交”的强调，在美国属于通常的工人阶级的文化模式，并不是意大利人所特有的。简而言之，第二代意大利裔美国工人阶级群体在社会结构上是完全族群性（以及阶级性）的，同时他们也是完全被美国工人阶级的生活方式所同化的。自然，这个研究并不能确定地告诉我们什么将会发生在第三代人的身上，它也没有研究那些已经通过社会流动进入中等阶级的第二代意大利裔美国人是如何进行社会调适的。

也许关于白人群体中“泛天主教”倾向发展程度的最相关的数据是有关族际通婚的。我们前面提到的肯尼迪对1870—1950年期间纽黑文市发生在各种祖籍民族群体和宗教群体之间族际通婚率的研究是最详尽的研究，这一研究使我们可以进行跨时代的纵向分析。她最核心的发现是婚姻中出现突破祖籍民族障碍的发展倾向，同时又保持着宗教边界，这就是“三元熔炉”现象，在这个熔炉里跨族群的通婚倾向于各自发生在三个主要的宗教“池”内：新教徒、天主教徒、犹太人。但是对于这个“倾向”的重要发现，必须与另一个重要的事实同时加以强调，那就是正如她在研究结论中所指出的，有些祖籍民族群体的“族内婚”比例尽管有下降趋势，但是绝对数值依然很高。作为纽黑文市

一个人口较大的族群，意大利裔群体的“族内通婚率”从1900年很高的97.71%出现了明显的下降，但是到了1950年仍然高达76.70%。换言之，直到1950年，纽黑文市的所有意大利裔当中，四分之三的人从意大利裔当中选择配偶。在1950年，爱尔兰裔的族内婚比例为50%，波兰裔的族内婚比例为40.74%。[289]霍林斯黑德1948年在同一个城市开展的对不同类型群体之间通婚的研究中得到了被访者父母关于婚姻选择的数据，证实了肯尼迪在以上两方面的发现。在自己调查的基础上，霍林斯黑德宣称：“天主教徒们正在变成一个由爱尔兰裔、波兰裔和意大利裔组成的混合体，这是在这些群体之间出现族际通婚的结果，但是在纽黑文市依然存在一个很大的、没有血缘混合的意大利裔群体，相似的爱尔兰裔和波兰裔群体的规模要略小一些。”[290]

菲克特研究的是一个南方大城市和一个更像是中等规模的中西部城市里天主教徒教区生活的各个方面，他的研究提供了祖籍民族群体之间的通婚数据。他的数据说明，发生在这里的教会范围内的族群融合进程，要比天主教徒集中居住的东北部地区和中西部大都会地区要快得多。在他调查的南部城市教区内，只有42%的会员家庭的配偶具有相同的祖籍民族背景[291]，在他调查的中西部城市的教区内，在家庭样本中只有28%属于族群单一家庭[292]。当然，这些调查并没有告诉我们，在人口规模很大的中西部城市（与芝加哥或底特律相似）中的族际通婚情况是怎样的。

在以上的数据回顾中，我们可以清楚看到，从各移民族群后代当中创造出白人天主教亚社会的过程已经开始了，而且在一些类型的社区中已经得到了很快的推进。但是如果我们想从这幅图景中把“民族体”完全排除出去，可能还为时过早。这些族群亚社会（我指的是它们的组织、制度、报纸、正式或非正式的聚会地点、社会小集群的非正式网络）将会继续存在，即使仅仅是以某种淡化了的形式存在。[293]我们现在还没有通过有意义的数据量化形式加以分析和认识的问题，同样也是我们需要以清晰的思路来集中调查的问题，这就是：移民的第二代和第三代在何种程度上参与进祖籍民族亚社会的社会结构之中？而他们在老一代移民过世之后能够在何种程度掌握这些亚社会的领导位置？沃纳和他的助手们在几个小社区调查的基础上提出了以下的命题：美国阶级体系的吸引力会导致族群成员们与所属族群集体的联系纽带的弱化，当他在阶级地位上得以提高后（特别是当他到达上等阶级地位后），他就会被吸收进入具有相似阶级背景的、普通的美国社区组织中去。[294]但是，这一假设没有强调非常重要的两点：（1）城市的人口规模及其后果，一些族群社区自身的人口规模（在某些情况下）已经大到足以在它内部发展出上中等阶级甚至上等阶级，其中包括了具有相同族群背景的其他成员；（2）宗教亚社会

（例如白人“泛天主教”群体）的兴起，它作为族群溶解剂的作用超过了“老美国人”亚社会。在大多数城市聚居区里，我们可以肯定的是，天主教人口作为一个整体其规模之大和内部职业种类之全，在理论上都足以发展出内部包含所有阶级等级的天主教徒组织体系。从上述引用的发展趋势来看，似乎一个白人天主教亚社会的发展将会成为占支配地位的社会前景，祖籍民族因素在这个亚社会里将会变得越来越不重要，只是这个发展阶段的最终完成，距离今天还有相当一段路要走。

上面的讨论提出了与天主教徒在美国的社会—经济地位相关的一些问题，也关系到阶级分化的发展，以及与之相平行的、在天主教群体内部受阶级限定的各种组织。从历史上来看，在短促的开创期后，来到联邦制美国的、人数很少的天主教徒们接受的是马里兰州和其他大西洋沿岸中部各州已安稳定居下来的英格兰家庭的指导，以及英格兰教士们和法兰西教士们的指导。美国的罗马天主教会主要是移民中贫困的体力劳动者的宗教组织，特别是爱尔兰移民，随后是意大利移民和斯拉夫移民。根据他们祖先来到美国的先后次序，这些移民们的后代逐渐开始探索他们如何在美国社会的机会阶梯上寻求上升之路。到了20世纪30年代后期，其中极少数人已经足够幸运地可以去追求上等阶级的生活；另外一些人的数量比他们要多一些但总数仍很小，这些人已经成为上中等阶级专业人员和生意人；那些进入到低中等阶级队伍的是白领职员和高技能工人，这些人的数量也已经达到了一定的规模。[295]伴随着第二次世界大战的商业繁荣一直延续到战后时期，在美国所有人口都分享到的这时期社会经济繁荣的成果中，天主教徒们也获得了十分重要的一部分。目前的情况是，与犹太人或所有白人新教徒相比，美国白人天主教徒作为一个整体还是集中在阶级结构中较低的部分，特别是上低等和低中等部分，除了城乡差别外，他们的阶级分布与基督教浸礼会成员的分布非常相似。现在有很多信仰天主教的大学毕业生从事企业和专业性工作，具有上中等阶级的生活方式，同时还有规模不断增长的一些人已经拥有一定财富和社会抱负并努力争取上等阶级的生活方式。[296]其结果是天主教制度、组织和相应初级群体生活的发展，这些在实际形式上又仅限于阶级结构中的上层等级成员，并且与在新教徒和犹太人中已经发展出来的这些阶级社会结构相并行。

令人遗憾的是，迄今为止我们还没有针对美国天主教徒上层阶级制度开展内容充实、目标明确的社会学研究。现有为数很少的针对“典型的”天主教教区的研究[297]虽然也包括了对社会阶级角色的讨论，但是由于对被调查人口性质的选择，这些研究排除了对天主教社会结构中上层部分的研究。下面对天主教生活中这一部分人的简短描

述，是基于我自己在波士顿地区对几位重要天主教徒的个人访谈，以及我的一个学生对于波士顿上等阶级组织的探索性调查[298]，她详细阅读了很长一段时期内的《纽约时报》和《波士顿先驱报》的“社会”专页，并浏览了超过一年的波士顿大主教管区正式周刊《舵手》（The Pilot）。此外，我还参考了一些内容可能相关的印刷品，特别是迪格比·巴尔茨有关费城上等阶级的研究成果。

一个非常重要的事实是，天主教已经开始发展出一种提供日间授课和夜间住宿的私立学院网络系统，也发展出时兴的私立大学，专门招收具有上中等（或以上）阶级身份天主教家庭的孩子。我们必须强调，这些私立学校是与教区学校有所区别的。教区学校是教区和主教管区下属的正式单位，是为较低阶级和中等社会—经济地位的天主教儿童提供大众教育的机构，而私立学校则通常根据教会的宗教指令来创立和配备人员，尤其在设立女校时，或者根据法兰西教派的指令来设立，通常是规模很小和贵族化的。在波士顿地区，那些上流社会或向上流动的天主教女孩们，如果没有就学于世俗学校或新教机构，就会被送入位于纽顿市（Newton）的圣心学院（the Academy of the Sacred Heart），然后继续升入位于同一郊区的圣心大学（College of the Sacred Heart）。在纽约市的环境中，她们可以在玛丽茅特学院（Marymount College）和圣心会的曼哈顿威尔学院（Manhattanville College）之间进行选择，在华盛顿，她们很可能被送进三一学院（Trinity College），这是最贵族化的面向全国的学校。上等阶级的天主教男童们可以在两所新英格兰地区上流社会的寄宿学校中进行选择：朴茨茅斯修道学校（Portsmouth Priory）和坎特伯雷寄宿学校。它们与格罗顿中学（Groton）和圣保罗学校（St.Paul’s）相当，然后，如果他们避开了哈佛大学、普林斯顿大学或耶鲁大学，他们就可能会去圣母大学（Notre Dame University），在那里他们可以和附近的圣玛丽学院（St.Mary’s College）或乔治城大学（Georgetown University）具有同样身份的天主教女生约会，它就像三一学院那样也位于同一个社区。非常明显，这个上等阶级天主教教育体系的潜在功能之一，就是在儿童社会化和男女约会进程的最关键时期，一方面把上等阶级天主教青少年与低等和低中等阶级天主教儿童分隔开，另一方面也把他们与具有相同身份的新教儿童或犹太儿童分隔开。

与上流社会私立学校和大学的发展相比，一个更新的社会现象是天主教成年舞会（debutante Ball）的兴起。在最初的那些年代，有些英格兰和法兰西移民中的天主教家庭就开始参与美国上等阶级的各项活动。这种参与的程度在不同城市是不一样的，在巴尔迪摩和新奥尔良市的人们参与度特别高，在那些带有贵族气的最古老定居地区，

如波士顿和费城，人们参与度特别低，因为那里的居民传统上几乎完全是新教徒。然而，爱尔兰后裔和最近期抵达的意大利移民后裔在社会和经济地位方面的提高创造出一个全新的环境，这个环境是已经发展起来的新教徒上等阶级从来不愿意遇到或者不可能遇到的。作为这一发展的结果，与“通常的”上等阶级成年舞会相当的方式又发展出天主教上等阶级的成年舞会。在纽约每年的“戈萨姆舞会”（Gotham Ball）上，进入成人阶段的天主教青年被正式介绍给红衣主教斯佩尔曼（Cardinal Spellman），舞会的财政收入捐献给一个富裕的天主教慈善团体。在波士顿，“圣尼古拉斯交谊舞会”（St.Nicholas Cotillion）和红衣主教库欣（Cardinal Cushing）行使着相同的功能。在波士顿另外还有一个由私人发起、主要面向天主教青年人的“聚居地舞会”（Colony Ball），有些青年女性新教徒也会受邀出席这个舞会。

波士顿上流社会的天主教妇女们，主要是爱尔兰人，也有意大利人和其他民族祖籍群体，更倾向于成为“A俱乐部”（Ace of Club）的会员，这个俱乐部与当地普通上等阶级制度系统中的“上流波士顿人”奇尔顿俱乐部（Chilton Club）相当。上等阶级和上中等阶级妇女们喜欢通过“天主教妇女联合会”（League of Catholic Women）来为教会工作，上等阶级的爱尔兰男性们则参加“三叶草俱乐部”（the Clover Club），来自各个祖籍民族的上等阶级和上中等阶级的天主教男性们会参加“塞拉俱乐部”（Serra Club），这是一个与“扶轮国际”（the Rotary）相当、带有跨祖籍民族性质的俱乐部。

天主教私立学院、上流社会大学、成年舞会和相对具有排外性的男女俱乐部的发展，并不必然意味着全部上等阶级成员和上中等阶级天主教徒都参与了这些机构和组织，也不意味着上等阶级成员中不存在发生在初级群体关系层面的跨宗教交往。有一点是清楚的，那就是许多来自阶级结构中的上层部分的天主教徒家庭把他们的孩子送进非教派学校或新教导向的上流社会学校和大学读书，在那里他们在一定程度上与非天主教学生亲密交往。毫无疑问，美国天主教徒上等阶级的朝气蓬勃的制度性生活的发展清楚地显示出，那些经济上和社会发展方面有天然优势的天主教徒们将获得更多的机会，而且会努力把初级群体的接触和文化影响资源——为他们自己和他们的后代——限定在那些和他们共享宗教归属和社会经济地位的个人和机构的范围内。

关于与新教徒和犹太人相分隔的天主教“分离主义”在初级群体关系层面所处程度的问题，以目前现有的研究成果来看并不容易回答。从上等阶级天主教机构的情况来看，人们很容易发现天主教社区生活中的制度性世界是广泛、活跃而且其规模在不断扩大的。威尔·赫伯格

已经很有说服力地向我们描述了这种景象：

> 在美国的天主教会运行着一个广大的、包括几乎每种类型的多样性组织网络。天主教教区组织的社会和娱乐活动——从棒球队到缝纫组，从滚地球协会到宗教学习小组——仅仅是个开始。这些天主教机构向教众提供每一种与天主教信仰相关的兴趣、活动和功能，并以天主教的方向加以引导。有天主教医院、居所和孤儿院，有天主教学校和大学，有天主教慈善组织和福利机构，有天主教男童子军和退役军人会，有天主教医生、律师、教师、学生和哲学家的各种联合会和学会组织，有天主教警察、消防员、清洁工联盟，有天主教午餐俱乐部和娱乐业奖学金，天主教青年组织有大约600万会员，这里甚至还有一个天主教视听教育者学会。这些数量众多的体系构建了一个具有一致性和同时性的、自我完备的天主教世界，它具有自己复杂的内部经济，以及美国天主教用以参与更广阔的美国社会的资源。[299]

这样一个广泛的社区组织的网络的存在是无可置疑的。比较难以判断的是：美国天主教徒们是以多大比例参与到这个网络的活动中的？如果参与，又是在什么程度上？他们的参与是完全排外性质的？还是占支配地位？还是同时也平等地参与其他机构体系的活动？还是有些人完全不参与？我们从菲克特的研究中得知，正式的教区社会组织的活动只有很小比例的教众参与。但是菲克特同时也证实，基于共同利益和共同使命的上述教区乃至超主教管区的天主教团体的重要性在不断增长。[300]他关于教区学校的调查也展示出这些学校所具有的广泛影响，除了家长—教师联合会（Parent-Teachers'Association）、天主教居所与学校联合会（Catholic-equivalent Home and School Association）外，这些教区学校在财政上支持并指导着课程大纲之外的各项活动，如体育和娱乐，从而把教区学校学生的家长们也带入到社区协会中来。[301]

关于天主教徒和非天主教徒之间在什么程度上通过社会小集群和其他亲密朋友而建立起初级群体关系，我们对此完全缺乏准确的量化数据。在伦斯基对底特律白人天主教徒开展研究的调查样本中，44%的被访者报告说他们的全部或几乎全部的亲密朋友都是天主教徒。[302]在这些数据的基础上，伦斯基把白人天主教徒中的"社区契约"（communal bond）的强度认定为"中等"，并将所得百分比数据与犹太人的77%和新教徒的38%进行了比较。菲克特在他对三个南部白人教区研究的基础上认为，在天主教徒和与自己属于同一社会阶级的非天主教徒之间的社会关系是"密切、诚恳和多元的"，但是他没有提供具体数据。[303]然而，在对一个中西部教区学校的调查中，同一

个调查者却提供了关于天主教学校学生交友模式的富于启发性的数据。他将教区小学所有学生和邻近的公立小学同年级学生进行了比较，在调查中询问了他们最要好的三个朋友的宗教信仰。大约50%的教区学校学生最好的三个朋友都是天主教徒，与之相比，在公立小学读书的天主教学生中仅有2%的人只有天主教好友。在教区小学学生中，31%声称自己最好的三个朋友中有两个是天主教徒，在公立小学学生中属于同种情况的只有11%。累计计算，超过80%的教区小学学生最好的三个朋友全部或者有两个是天主教徒，而在公立小学读书的天主教学生中，属于同种情况的比例只有13%。[304]

共同体的一个最终具有决定性的评判标准就是群体之间的通婚率。霍林斯黑德发现1948年纽黑文市的天主教徒与其他信徒通婚的比率只有6.2%[305]，而肯尼迪的研究则报告说1950年同一社区意大利裔、爱尔兰裔和波兰裔天主教徒的跨宗教通婚率为27.4%[306]。根据主教管区累积的全美国纪录，约翰·托马斯发现在1940—1950年期间被教会批准婚礼仪式的天主教徒与非天主教徒的婚姻占所有天主教徒婚姻的30%。[307]这个数字自然没有包括那些没有得到教会批准并举行天主教婚礼的天主教徒和非天主教徒之间的婚姻。托马斯也报告称，天主教徒的跨宗教通婚比例在不同的社区之间起伏波动很大，与社区总人口中天主教徒所占比例和祖籍民族群体的凝聚程度成反比，与社区中天主教人口的社会经济地位状况成正比。[308]人口普查局在1957年开展的一次全美人口抽样调查中发现，现存天主教徒婚姻中的跨宗教婚姻比例为22%。[309]托马斯提供的数字（30%）和随后数字之间的差异，也许可以反映出跨宗教通婚当中的一方皈依另一方信仰这种情况出现的大概程度。把伦斯基在调查底特律白人新教徒和白人天主教徒时所获得的数据结合在一起，可以显示这种皈依过程是以什么频率发生的以及它的发展趋势如何。在这个合并以后的样本中，85%的被访者报告说他们夫妇属于同一种主要的信仰，但是我们发现，只有68%是在相同宗教的教养中长大的。此外，在那些出生在北部并和其他信仰者通婚的第三代中，婚后一方皈依另一方信仰的倾向比起同样情况的第一代和第二代要更加强烈。不仅仅是宗教混合婚姻中向配偶信仰皈依的情况很普遍，正如伦斯基所注意到的，这一倾向也随着“美利坚化”的推进而不断增强。[310]后面的这些观点会提醒观察者想到这样一个问题：今天发生在不同信仰之间的通婚所发挥的作用，是否在各主要宗教群体之间搭起一座很有效的桥梁？还是仅仅简单地只是通婚夫妇共同走进他们两人信仰其中之一的最初一步？对于这一问题，目前关于美国跨宗教通婚的调查研究所能够回答我们的，仍然是少之又少甚至没有答案的。

我们最后要说的问题，关系到美国白人天主教徒的文化适应。从

外在的文化特质来看，我们在公共场合所观察到的现象是，19世纪的爱尔兰和其他北欧天主教移民们在外表和举止上，都与相同阶级的核心群体成员完全相同，那些较后迁来的南欧和东欧天主教移民们正在迅速地推进文化适应的步伐。在这个进程中，由于美国核心文化在本质上对本土出生新一代——无论他们有哪种族群背景——所具有的压倒性的吸引力，罗马天主教会的历史和它在美国条件下的自身调整都说明了它在天主教移民的同化过程中扮演了重要的角色。[311]在这个自19世纪中叶发展至今的过程之中，在罗马天主教会中占主导地位的祖籍民族群体是爱尔兰裔，在同化过程中的一端是那些后来抵达的讲其他语言的民族群体，另一端是美国核心社会和文化，爱尔兰裔这个讲英语的群体能够在二者之间发挥中间人的沟通角色。那些试图使美国的天主教会在祖籍民族基础上沿着主教管区方向变得碎片化的努力（Cahenslyism，这一计划的德国推动者这样称呼它）曾经有效地阻碍了使用英语的“泛天主教”的发展，但是还是由于教会采取的坚决行动而决定性地失败了。（从这一点来看，教会对“民族教区”的批准显得是更有节制的步骤，回想起来，这一决定的结果是出现了一个有激励作用的“中间地带”，它既能满足那些移民们自身的宗教需求，同时也没有妨碍他们后代未来发展的需求。）与美国社会的精神气质相一致，美国天主教会沿着这一方向积极发展，在它的信众的心目中，天主教已经与美利坚民族主义融合在一起，它对于自己传统的和正式地位的修订，也符合美国条件下天主教在这个国家进行重新“构建”的需求，它在事实上接受了美国宗教生活的多元主义性质，即“民主的三个主要宗教”，而且在日常体验中也对此感到适应。正如赫伯格所注意到的，所有这些发展代表了天主教导向传统的修订，也反映出源自美国的生活和条件的强大社会力量的性质，也构成了对制度化的天主教会在美国所经历的文化适应的程度进行衡量的一个指标。

前述的这些发展并没有否认或者试图以任何方式贬低今天存在于有信仰的天主教徒和大多数其他美国人之间的公共生活中的价值冲突的意义。在大多数情况下，这些冲突集中在一些重要议题，如控制生育、离婚和对私立学校的公共财政支持。然而，一些迹象表明，即使在这些领域里，非天主教美国人价值的影响力还是很强的，特别在离婚和控制生育议题上，这在一定程度上导致活跃的天主教区居民们的广泛反叛或“流出”（leakage）。[312]当我们考虑到内在文化特质这一普遍性问题时，对于天主教徒和非天主教徒之间的现存差别，以及天主教亚社会在促进天主教特定价值方面的成功程度，无论是在差异程度还是差异的重要性方面，相关的证据和解读都各不相同。为了研究这个专题，一个策略就是把在教区学校接受教育的天主教徒和在公立学校学习的天主教徒进行比较，同时也把这些天主教徒和新教徒及其他美国人群体进行比较研究。这个策略基于这样一个假设，即来自

教区学校的天主教徒的态度和行为将帮助教会成功地向教众灌输天主教的信仰价值。在对以成年人为对象、针对这一问题性质的几个研究（大多在新英格兰地区）进行分析后，两位罗西得出的结论是：

> 我们没有发现任何有力的证据表明教区学校的天主教徒与其他天主教徒之间存在明显的差别。教区学校对学生施加的影响最主要表现在某些特定领域，教会在传统上对这些教区学校给予很多支持，特别是支持学校里的宗教知识教育或者宗教仪式活动的举办。在其他生活领域，教区学校的天主教学生们与其他天主教徒之间只有一些很次要的差别。[313]

在对以天主教学校学生为对象开展的各种类型的多项调查进行了综合分析后，约书亚·菲什曼对天主教学校在它的继承人中推行特定价值的效果甚至得出了更为负面的结论，他宣称："看起来，当一个孩子带着他在周围完全美国式环境中已经确定了的态度和看法来到天主教教区学校时，这个学校自身并没有强大到足以改变他的态度和看法了，甚至当这些变化显得适当的时候，情况也是如此。"他接着说："天主教会领袖们孜孜不倦地想用教区教育来把将天主教和美国新教及世俗主义区分开来的深奥哲学和宗教差异传递给下一代，然而，他们的努力却因为天主教家长们、青年们和孩子们的持续抵制而困扰。"[314]

在他对一个中西部教区的研究中，菲格特也没有在天主教教区小学高年级学生和公立小学相应班级其他信仰的学生之间发现差异。在加里福尼亚人格测验（California Test of Personality）中包括了以下几个项目："社会标准"、"解脱反社会倾向"和"家庭关系"。在这一测验中没有发现这两组学生之间有本质差异。在另外一组涉及社会议题的测验中，他发现教区学校孩子们在诸如"难民"、"外国援助"、"工会"这些议题的态度上给出的分数显得更具自由主义（如人们的传统定义）和人道主义（这两组学生之间的差异很小，平均为4%）的色彩。当他们被要求选出他们最喜爱的电影和电视明星时，教区学校学生的选择排序为：泰伯·亨特、约翰·韦恩和黛比·雷诺斯，公立学校学生的选择是：泰伯·亨特、约翰·韦恩和洛克·哈德森，后一组选择的三人全是男性，除此之外几乎在任何方面都与教区学校学生的爱好没有区别。两组学生所选出来的历史上最伟大人物的次序也完全一样：乔治·华盛顿、亚伯拉罕·林肯和克里斯托弗·哥伦布。但是，当他们被问及"当今仍然在世的最伟大的人"时，教区学校学生的选择是：教宗庇护十二世、艾森豪威尔总统、明兹提红衣主教，而公立学校小组选择了艾森豪威尔总统、尼克松副总统和埃尔维斯·普雷斯利（猫王）！整体来看，这幅图景展示了两组学生在美国流行文化影响下在价值和爱

好方面的高度相似性。[315]

在另外一个方面，伦斯基在底特律的研究中发现，在对待与经济流动和社会流动、权威与自由、公民权利和自由主义相关的一系列经济、政治、家庭和教育综合议题时，白人天主教徒和白人新教徒（甚至当社会阶级因素得到控制后）在态度上存在着重要差别。更重要的是，他发现上述这些差别由于天主教教区学校的影响而加大了，与其他社会群体相比，这一情况在中产阶级、第三代和城市居民当中更为明显，这代表了美国民众未来的一个发展趋势。[316]但是在缺乏更进一步宏观的比较研究的前提下，我们还是很难判断在以上简略回顾的这些研究中得到的数据和结论，以及对它们的解读，也很难说发现的这些差异是否源自于这些研究的不同时间或不同地点、采用的不同调查方法或其他因素。但是，对于这一领域的观察者来说，虽然美国天主教徒和非天主教徒之间在一些价值议题上无疑存在着相当程度的价值冲突和差异，但是由于美国大众文化的激励，这两个群体在价值观方面所出现的相似性至少也成为了具有相同重要意义的现象。

关于白人新教徒

如果黑人、波多黎各裔群体、墨西哥裔美国人、犹太人和白人天主教徒在不同但又十分重要的程度上拥有他们自己亚社会的社区组织和小集群，那么很显然白人新教徒必然也会在一定程度上这样去做，尽管这种努力的程度在不断降低。现在人们通常所指的“美国一般社会”，就社区组织和初级群体关系而言，在现实中就是一个白人新教徒的社会天地，这个世界被这个特定的族群涂上颜色并注入了这个群体内含的预设价值。毫无疑问，这是美国人口规模最大的一个族群，而且也像其他大族群那样，它的内部也分化为不同的社会阶级。[317]教派差异、城乡差异（与犹太人和白人天主教徒不同，乡村人口中主要是白人新教徒）和地区差异在新教徒的内部分野中也扮演了一个角色，尽管是个明显的次要角色。此外，新教徒内部的不同教派倾向于沿着阶级分野来构建[318]，因此除了相对隔绝的农村小聚落之外，这个因素所造成的内部分裂是可忽略的。

一个重要的基本事实是，新教徒的分布贯穿着整个阶级体系，新教徒的族群性和社会阶级的交叉勾勒出美国的基层社区体系的边界，新教徒内部的基础群体关系也被限定在这个体系之中。举例来说，上中等阶级白人新教徒构成了居住在城郊富人区、每日开车上下班的人群，典型的城郊富人区就是宾夕法尼亚州的阿德莫尔区（Ardmore），纽约的斯卡斯代尔区（Scarsdale），新泽西州的肖尔

希尔斯区（Short Hills）或者马萨诸塞州的威尔斯利区（Wellesley），和美国大多数类似群体一样，这些居住区中的居民都是相对封闭和非常容易辨别出来的社区性群体。考虑到这方面的内部关系，我们可以引用两类数据。在伦斯基的底特律调查中，正如我们前面注意到的，38%的白人新教徒宣称他们全部或几乎全部亲密朋友都属于新教徒。[319]这并不是一个令人吃惊的大数字，但它表明样本中的每十位新教徒中就有几乎四人在初级亲密关系层次上的交往被完全封闭在“社区成员”内部。我们并不了解这一倾向是如何随被访者的阶级身份而变化的，我们自然也不知道，如果我们能够获得其他变量的信息，这些社区的具体数据会有什么变化。在这方面，我们应当补充伦斯基研究获得的其他数据。在白人新教徒当中，76%的人报告说他们全部或几乎全部关系相近的亲属也是新教徒，73%的白人新教徒的配偶从小接受的是新教信仰，86%的人的目前配偶信仰新教。[320]在人口普查局1957年开展的涵盖全体成年美国人的抽样调查结果中，在“目前双方属于相同宗教的婚姻”当中，新教徒属于这种婚姻的比例是91%，这一比例仅仅稍低于犹太人的93%，但是明显地高于罗马天主教的78.5%。[321]因此白人新教徒当仁不让地是美国人口中规模最大的族群，是文化上占支配地位的群体，这个群体的历史角色根据民众心目中的合法性也获得最高程度的承认，因此，正如我们在其他类似案例中所见到的，事实上这个群体具有足够的承受能力来适当地降低它自身的社区主义（communalism），甚至可以承受群体成员对本族社区主义的无视态度。但是在一个外部的观察者看来，新教徒的社区主义与其他族群的社区主义相比，两者之间的差别仅在于程度的不同，而不是性质的不同。

值得注意的是，在过去的几十年里，由于其他宗教教派制度性活动的积极（甚至进取性的）发展，造成的结果之一就是新教徒中的社区主义至少在一部分成员中也有所增长。在这个方面，我们需要认识到，许多民族性组织（具有社区性质且最初也在这样的框架下形成）在近些年里从宗教意义上（不是从种族意义上）说已经在本地层面被碎片化了。两个突出的例子分别是“美国男童子军”（Boy Scouts of America）和“美国女童子军”（Girl Scouts of the United States of America）。[322]在一代人之前，男孩和女孩们在参加他们当地社区的这些组织后会发现这些队伍是以全社区为基础组织起来的（在一些案例中，甚至当这一组织完全是由当地新教教会主办时也是如此），因此他们与其他不同信仰的年轻人一起活动。在20世纪30年代中期，天主教会神职人员们和天主教青年组织接受了童子军作为天主教活动的组成部分，前提条件是当地童子军队伍由天主教机构来指导，而且这些队伍应当主要由天主教男女青少年组成并为天主教青少年服务。各地的童子军组织希望能够把自己运动的主张加以广泛传播，也分别

以各种方式接受了这种安排。现在有许多的童子军队伍是由各新教教派、天主教教会和犹太教派来承办的，同时也有由基督教青年会、基督教女青年会、教区学校、犹太人社区中心以及其他教派机构举办的童子军队伍。在童子军组织当中，由宗教机构承办的部分在持续增长，现在超过50%的男童子军队伍是由宗教机构以某种形式来承办的，类似情况在女童子军队伍中约占四分之一。[323]在现实社会中，有些宗教组织支持的童子军队伍吸收了有其他信仰的成员，而且童子军所组织的社区和地域性质的活动也吸收来自其他童子军队伍的成员（但是后面一类活动大多数属于次级群体交往，而不是亲密的初级群体关系）。然而，童子军组织的基本趋势是，在基层的活动在事实上还是因宗教差异而相互隔离的，这种现象的产生是由成年人的宗教社区主义所驱动。

知识分子

我有一个假设，即美国知识分子们在互动中采取的模式化方式至少构成了属于他们自己的亚社会的基础结构，这是美国社会中独一无二的亚社会，它的成员具有不同的族群背景，但又能够相对轻松容易地在初级群体关系层面频繁地交往。并不存在可以清楚地证明或否定这个假设的相关研究。知识分子们也以一种持续的热情讨论过这个问题和他们的角色。[324]目前看到与以上假设相关的、针对知识分子的经验性研究非常少，而且彼此很少关联。对于那些可以看到的研究成果，我们将在下面进行简略的讨论，但是我们首先需要讨论一下“知识分子”（intellectuals）这个术语的定义。

知识分子是这样的一群人，对于他们而言，“思乡、理念、文学、音乐、绘画、舞蹈等具有内在的涵义，是他们所呼吸的社会—心理空气的一部分”。[325]从所从事的职业来看，他们的特点是分布于专业性的职业，特别是大学教师、研究人员和新闻业的上层人士（在稍低的程度上，包括了法律界和医学界），也分布在艺术界（包括创作人员和演员）。如果他们从事的是产业活动，那么一般是在传播业和出版业。并不是从事这些职业的所有人员都可以被归类为知识分子，而且我们有时也会在其他职业的从业人员中发现知识分子。从事教学和研究工作的学术界近期也补充进了一些基金会人员，这些人员自己开展或者委托组织的研究项目，都是知识分子生活当中最引人关注的议题，当作家、艺术家和音乐家们跟那些在人文学科、自然科学和社会科学领域的教授们一样开始在大学担任教师和常驻艺术家时，这部分人的数量得到了明显的增长。

正如利普塞特注意到的，现在美国知识分子的人数规模已经非常庞大了，他们分布在这个国家辽阔的国土上，因此，与他们的一些欧洲国家的同行相比，美国的知识分子只可能与本国同行当中极小部分人发生个人间的接触。[326]仅在波士顿地区就有9000名大学教师，在加州北部的旧金山地区大约有14000名大学教师，在纽约市地区大约有20000名。[327]由于同样的原因，学术群体的庞大规模使得它的成员们完全不可能保持一种封闭的社区性生活。此外，由于知识分子群体成员分布在极为广泛的各种不同的专业化职业内，他们更倾向于在内部形成一个社会关系联结程度不同的松散网络，而不是紧密融合在一起的群体飞地。例如，在剧院工作的人们包括剧作家、导演和演员们会形成一个结合紧密的小群体，类似的情况也发生在歌舞团、视觉艺术群体等。甚至一个规模较大的大学里的教授们（虽然交往情况可能因个体性格而在程度上有所变化）也会沿着院系和部门的边界组成他们主要的朋友群体。

正如我们在前面所提到的，任何亚社会在内部都是由许多的亚社区组成的，每个亚社区在地理空间上位于一个特定的地区，一个亚社会的成员资格在下属各亚社区之间是可以通用的。所以，知识分子们在地理空间上的广泛分布证明了一个单纯的知识分子社区是不可能存在的。另外，无论是出于职业角色的需要还是个人兴趣爱好，知识分子们所从事的广泛阅读也使他们倾向于创建出一个共同的领导体系、一些参照群体和话语讨论的惯例。例如，大多数知识分子事实上阅读的是为知识分子们出版的全国性报纸《纽约时报》（The New York Times），他们每天或在周日对其内容进行有选择性的阅读，从书评栏目了解近期出版了哪些新书，从戏剧专栏了解哪部戏剧正在排演，从音乐专栏得知哪个交响乐团、指挥家、演奏艺术家和剧团出现在纽约，从新闻栏目了解当前重大的国内和国际事件以及存在哪些争议。除了他们的专业性学术刊物之外，在他们的咖啡桌上放着的杂志也是依据人们的品味和兴趣来选择的，包括《哈泼斯》杂志（Harper’s）、《大西洋月刊》（The Atlantic Monthly）、《纽约客》（The New Yorker）、《报道》（The Reports）、《评论》（Commentary）、《星期六评论》周刊（The Saturday Review）、《美国艺术与科学学院院刊》（Daedalus）、《消费者报告》（Consumer Reports），还有文学季刊等等。如果他们家里有电视机（“为了孩子们”），当他们自己很罕见地打开电视机时，只是为了观看伦纳德·伯恩斯坦的节目、《每周演出》（Play of the Week）或是相当于综合节目的内容。如果他们喜欢音乐，就会打开音响组合来倾听古典音乐，不管它是属于交响乐还是室内乐形式，他们也会听好的爵士乐，或者二者都欣赏，但是不会听二者之外的其他音乐。他们有时也会买书来阅读，不仅仅是自己专业领域的书籍，也会买一般的

书，如生物学书籍、历史类书籍或者分析时事的论著等。换言之，他们避开了流行文化当中很大的一部分，而正是这些流行文化构成了被美国社会其他成员所关注和欣赏的大众传播文化，尽管各社会阶级在接受这些文化时也会有所选择。我曾在其他地方讨论过，我认为从身份地位的观点和生活方式的品味来看，知识分子应当属于上中等阶级的行列。[328]即使如此，他们的基本参照系虽然不同于那些普通人的品味，但是同时也不同于上中等阶级的其他成员，而恰恰也就是这一点使他们成为知识分子。因此，当知识分子相遇时，他们会识别出彼此，而且彼此可以很容易地交流。举另外一个例子，他们之间的这种交流方式很像一个非知识分子的低中等阶级白人新教徒遇到另外一个与他的族群和阶级背景完全同样的人，他可以识别出对方并且非常自信地、带着共同的价值假设来与之进行交流。

正如其他的社会个体一样，知识分子也都有自己的族群背景，其中一些人也不愿意冒险跨越出自己族群的边界。他们是思想界和艺术界的人，同时也是黑人、犹太人、爱尔兰人、意大利天主教徒或属于其他群体的人。[329]美国社会阶级体系所施加的文化同化影响力使他们与具有相同社会地位但属于不同族群的其他社会成员们交往，这无疑威胁到了族群共同体的界墙，尽管并不一定能彻底打破它。由于知识分子的观察和兴趣比较尖锐和积极，他们在面对这一冲突时自然要比其他人更为敏感。基于他们对于这一冲突的态度和影响他们态度的人格类型，我们可以把知识分子们面对“族群性”（ethnicity）和“知识分子主义”（intellectualism）二元压力时所做出的反应区分为三种“理想型”。这三种类型的代表可以被分别称之为“活跃积极的族群知识分子”、“被动消极的族群知识分子”和“边缘的族群知识分子”。

“活跃积极的族群知识分子”把自己保持在所属族群范围之内，而且他们作为知识分子的兴趣完全集中在自己的族群性上。他是这个群体的文化历史学家、神学研究者、社区领袖、辩护者，以及研究这个族群的艺术、音乐和文学的学者。当他与周边更广泛的意识形态潮流和社会事件保持一种体面而恰当的接触与交往时，他最主要的兴趣和情感还是在于保持他认为自己深深根植于其中的种族、宗教和族群背景的精神气质。他的研究是充满自信的探索，而且他表现得无需去考虑那些与边缘性相关的难题。他有可能是一个白人新教徒，但也可能是属于某个少数族群的成员，而白人新教徒是美国人口最多的族群。

“被动消极的族群知识分子”是第二个容易识别出来的类型。这些人基本上保持留在自己所属族群的亚社会边界之内，他们发现这样做最容易、最安全也最符合自己的人格类型。如果他是一个黑人，他的绝大多数朋友也许都是知识分子，但是同时也是黑人。如果他是一个

犹太人，那么他会把自己的朋友圈子也主要限定在犹太人知识分子这个范围内。假如他的兴趣属于一个更广泛的、跨越族群的一类，他会在族群共同体的界限内设法满足自己的兴趣。他偶然也会有跨越族群边界去接触其他知识分子的愿望，但他绝不会在任何实质的意义上跨过（他也没有能力跨过）这些族群边界。

从我们的观点来看，“边缘的族群知识分子”是最有意思和最为重要的一个类型。正是这些人构建出了知识分子亚社会。正如他们的名称所表达的，他们对自己的族群性看得很淡，即使在他们自己眼里不是如此的话，至少在世人的眼里是如此。无论他个人的社会心理是怎样的，他都觉得自己的族群共同体无法使自己感到满意，因此他会在这个圈子以外结交朋友，有时甚至缔结婚姻，只要这些人可以与他分享对卡夫卡的痴迷和对海因里希·舒茨的热情，他就会与这些人在一起。对于其他的那些常规的族群成员们而言，他很像是一个偶而出现的叛徒，有时被看作是势利小人，借用卢因（Lewin）的话来说，他时常会被看作是“来自边缘的领导者”。在大多数情况下，人们对他不加理会，如果他的事业很成功，人们也会承认他，而他也会对此感到高兴。

在缺乏相关研究的情况下，我们此时不可能详细说明这三种知识分子类型各自的相对规模和影响力，既无法说明各类型的整体情况，也无法判断它们与特定族群之间的关系如何。我们可以假定第一种类型在数量上是最少的，但是他们与自己族群人口的比例是相对稳定的；第二种类型在数量上要大一些，但是他们的数量和构成显得不够稳定，这是因为族群社区在智力方面能够为族群成员提供的资源越来越无法满足他们的需求。按照这个假设，第三种类型也就是“边缘的族群知识分子”是数量最多的一类，它的规模在持续增大，而且随着它的人数的增加，知识分子亚社会的结构也在扩大。

我们提出了存在一个知识分子亚社会的假设，但能够证明或否定这一假设的经验性研究却极为缺乏。在西曼对一个中西部大学40名讲师所进行的、主要采用定量方法的研究中，他发现受访者在谈论到他们自己和他们作为知识分子的角色时，所使用的语汇和逻辑的特征也正是少数族群在自我讨论时常见的特征。当一些语汇和逻辑暗含着对知识分子的负面倾向性的时候，当人们很少公开接受知识分子的身份时，我们可以从我们现有的初步材料来推论出，知识分子隐秘地感受到了自己的知识分子群体认同意识，以及主观上的在更广阔的社会中的疏离感。[330]

哈吉达对25所美国大学超过2000名本土出生研究生开展调查所提供的数据，在一些方面与我们的假设有更直接的相关性。[331]在他

的样本中，47%的人把自己定义为知识分子，也就是说，他们对“你是否认为自己是一个知识分子”的问题给出了肯定的答复。在人文学科的研究生中，这个比例提高到53%，在社会科学的研究生中为51%。在全部学生中大约有三分之二的人感觉到自己与一个更大的社会之间出现了疏离（用一个指标来测量这种疏离感，学生们被问及有关他们在非学术界人员面前自我感觉的一系列问题，这些回答组成了这个指标的数据）。尽管哈吉达的数据并没有证明所有研究生都把自己定义为知识分子，或者都感到自己与一个更大的社会之间出现疏离（或疏离已经存在），但是每个群体类别所占百分比之大都十分引人注目。此外，哈吉达的另外一个发现，就是“带有知识分子发展导向的这种疏离感，成为那些期待在毕业后继续在学术界发展的学生的普遍性特征”[332]，这对于我们关于存在一个知识分子亚社会假设的有效性给予了更多的支持。此外，研究者对疏离的知识分子的社会学轮廓描述也表明，这个群体的特征就是他们对一个更大社会的制度和组织的结构性归属感处于最小化的层面：“研究生中的这些有疏离感的知识分子们是这样的一些人，他们或多或少地立志献身于学术社区，他们更倾向于把更大的社会视为反知识分子的，他们没有宗教归属感，也很少成为教会的正式成员，与其他同学相比，他们与自己父母家庭的联系密切程度要低一些，他们的朋友们当中也很少有人曾是中学同学。他们个人职业生涯的标志包括对自己成长中的宗教传统提出异议，也包括与父母权威发生冲突的历史。唯一的非学术组织可以使他们在一些时期积极投入的，就是一场自由主义政治运动。”[333]对于这最后一种关联性，拉扎尔斯菲尔德和蒂伦斯对约2500名社会科学专业的全国性大学教师样本提出了有关第二次世界大战战后十年“意识形态一致性”压力的问题，他们对这些教师们所作反应的分析，有必要在这里讨论一下。对于以下问题：“与你有社会交往的人中，大多数是来自你所属的院系，学校的一般教师，还是你的社区？”62%的被调查者报告称他们的主要社会交往限于学校教师的范围。在那些更有声望的学院和大学的教师们当中，这个比例超过了70%。[334]

最后一个具有高度量化性质的证据引自《评论》（Commentary）杂志，这是一个由美国犹太人委员会（American Jewish Committee）出版的具有很强知识分子色彩的月刊。在1961年，这个杂志的编辑出版了一个以“犹太人特性和年轻知识分子”为主题的专题论丛。这个论丛包括的稿件来自31位出身为犹太人的美国知识分子，他们的年龄都在四十岁以下，大多数不超过三十五岁，他们讨论了如何看待一组与犹太文化和美国犹太社区相关议题的具体态度。[335]他们的回答是多样化的，而且内容也很复杂，但是正如人们从这样一个性质的群体所期待的，他们的回答揭示出了他们与美国犹太人的意识形态、议题和犹太社区生活关注点的普遍疏离。那些来自

一些犹太社区代表的极度苦恼和愤怒的“致编辑的信”被刊载在杂志最后的刊号中[336]，这也证明他们感受到了这一疏离而且对之持有十分负面的评价。

简而言之，证明“在美国存在一个知识分子亚社会”的经验性证据还是很有限的，这也表明我们需要更多的研究把关注点集中于这个假设。然而，在目前存在的证据当中，多数表明这样一个亚社会的轮廓正在美国逐步形成，这一发展对于群体关系的影响将会在作为本书结论的下一章里讨论。

第八章　族际关系的评估与可能的走向

我们现在已经有了充分的准备，可以对群际关系领域未来的发展前景进行分析和评估了。在本书开篇中我们就曾提到，我们最终关注的是偏见和歧视的问题，但是我们的研究并没有直接聚焦在与族群偏见行为相关的个体心理状态和行动，而是聚焦在美国群体生活的性质和结构方面。我们之所以沿着以上思路进行分析，并不是由于我们认为个体心理状态对于解释偏见和歧视现象是不重要的，而是因为我们坚信，群体生活和社会结构构成了一种模板或基质（matrix），人们累积的心理状态则被嵌入其中。如果不参考个人心理状态，我们就不能系统地理解这个模板或基质，但是长期以来，在对种族和文化偏见原因的分析中，社会结构和群体生活作为一个动态因素相对受到忽视。

如果从另一角度来看这个问题，我们可以把美国的种族和文化偏见放在两个不同的框架中来考虑。一个是从1.9亿美国人个体的角度来思考，这些个体中有些是白人新教徒，有些是白人天主教徒，有些是犹太人，有些是黑人，等等。我们可以提出问题：为什么这些个体当中有些人遭受了族群偏见，而另一些人没有或者只是部分地遭遇了偏见？然后我们可以集中研究沿着偏见程度连续统（continuum）（从没有偏见的一端到偏见极强的另一端）上各类人群的人格症候群（personality syndromes）以及造成这些症候的根源。许多很有价值的研究正是沿着连续统上的这条线来展开的。尽管我们开展的调查很不一样，但是这两种探讨应当被视为是相互补充而不是相互竞争或相互排斥的。我们的选择是把研究的注意力集中在美国群体生活的性质上，因为群体生活构成了一个社会架构，正是在这个架构中，具有不同种族、宗教和祖籍民族背景的人们之间发展出相互关系。因为这1.9亿名美国人并不仅仅是一些具有心理特征的个体，他们属于不同的群体：初级群体和次级群体、家庭群体、社会小集群、民间协会或正式的组织、协会的网络，以及种族、宗教、祖籍民族群体还有社会阶级。这些群体的性质和它们之间的关系，对于族群背景不同的人们相互看待和交往的方式具有深刻和长远的影响。

我们特别呼吁要共同来关注族群自身作为一个大规模亚社会所具

有的性质，族群又与社会阶级相交叉，同时包含了自身的家庭、小集群和协会等初级群体，这是它自己的组织和制度的网络。换言之，作为一个高度结构化的社区，每个个体只要愿意，就可以把自己绝大多数有意义的生命活动从摇篮到坟墓都保持在族群的边界之内。我们已经给出一批相关证据，表明除了知识分子群体之外，美国各种类型的族群都倾向于把他们大多数亲密和初级群体关系保持在自己族群和社会阶级范围内，同时与美国其他族群和阶级群体开展非个人的次级群体关系。我们也努力证明，美国是一个多元的“熔炉”，除了移民第一代人之外，所有群体都在这个“熔炉”中接受大规模和决定性的文化适应，同时并不必消除掉所有的文化冲突，但是，在这个“熔炉”中出现了以种族和宗教为基础的“结构性分离”（structural separation）——我们称之为结构性多元主义，这种分离成为美国社会中居于主导性的社会环境。现在，从群际关系角度来分析美国族群生活的描述性分析及其可能的走向，成为我们的核心关注点，下面的讨论将会集中分析这些关系的普遍性和有关它们的一些结论和建议的特殊性。此外，在人们交往中，这些未来的走向将会不时地成为意识形态的确定前提，在有些时刻我们可以对其加以仔细的认定。当我们有了这些思考之后，就可以对我们分析的未来走向依次地开展讨论。

结构性分离、功能性结果和偏见：近期的研究已经指出，分别来自多数群体和少数群体的相同地位成员之间的个人接触在降低群体偏见方面扮演了一定的角色。[337]根据其定义，“结构性分离”意味着发生在不同族群成员之间的初级群体关系被保持在最低的水平，甚至在次级群体层面接触（如在就业职场、公共活动和其他场合的非私人接触）很多的时候也是如此。当我们观察人类如何对自己的心理和反应划定类型、并在熟悉的经历和交往中形成内向群体（in-groups）——时常也形成外向群体（out-groups）——时所具有的倾向时[338]，我们可以提出很具有说服力的观点，即亲密的初级群体关系可以减少偏见，而缺乏这样的亲密接触则会助长族群性的敌意态度。需要特别注意的是，我们并没有由此而得出结论说，在结构多元主义的条件下，偏见和歧视是不可能被降低的；我也没有得出结论说，从哲学观点来看，结构多元主义是完全不需要的。很显然，即使从社会学的观点来看，这个问题还是一个关于具体程度而非基本性质的问题，我们应当在这个意义上来对它加以讨论。

从一个方面来看，群体的结构性分离带来了多数群体对少数群体的偏见，也造成了大多数群体努力保存自己的社区认同和亚文化的渴望，这种渴望可以发展到这样一个程度：它使得在群体之间无法创造出人们所期待的友善态度和群际关系，也无法在一个社会内部建立可行的合作。在现代城市化和工业化的社会，惟有在个人可以根据社会

职业分工和需求很容易地实现职位互换和流动时，我们才可以预期在社会中出现这样的合作。职业角色的履行、居住地点的选定、政治领导人的选择还有教育过程的有效运行，这些都要求对个体能力的考察和培训必须使用普遍性的通用标准，而不能应用那些基于种族、宗教或祖籍民族背景来考虑的其他标准。从长期发展来看，“必须考虑族群因素”这样一个原则必然会产生社会混乱、冲突和平庸。美国社会在“内部区隔化”（compartmentalization）和“纵列化”（columnization）的方向上还没有走得像其他一些国家（如荷兰和黎巴嫩）那样远[339]，但是朝着这个类型的结构性组织发展的趋势在美国正在逐步形成。因此，在对底特律地区各社会宗教群体研究的数据进行分析后，伦斯基警告性地指出：

> 目前我们似乎正在逐步陷入一种社会安排机制，如果具有各种信仰的美国人都完全了解为此所要承担的全部后果，他们就会彻底地否决它。
>
> 这个问题应当引起宗教领袖们的特别关注。我们目前正在走向一个“内部区隔化”的社会发展方向，这可以很容易地产生出一种情景，在其中个体们发展出对宗教群体不断增强的效忠情感，同时对自己群体之外的其他人的责任感则被降低到最低限度。在一个内部被高度区隔化的社会，我们有理由担心宗教伦理和精神元素的衰落以及危险的政治元素的强化。这样的发展将会严重背离美国所有宗教信仰共享的圣经传统的基本理念。所以，在宗教和政治的基础上，美国人需要更带批判性地研究这个议题，而不是任由多元主义社会的鼓吹者们把这一主题向前推进。[340]

考虑到偏见本身，似乎看起来我们有理由得出这样的结论：过度的“内部区隔化”或结构性分离，将使那种让人类在生命最重要时刻得以团结起来的亲密友谊关系无法形成，这种亲密的结合可以发挥保护墙的作用来对抗导致分裂的刻板印象，而正是过度的“内部区隔化”或结构性分离创造了条件，使族群偏见得以生长和发展。甚至最轻程度的结构性分离也总会容易像催生社会学意义上的伴生物那样催生出不同族群之间较低程度的、地方性的偏见（当然其表现会根据具体个人有所变化）。这并不是一个因为感到绝望而提出的劝告，也不意味着不去鼓励各种民间和公共机构按目前标准方式开展的那些反对偏见和歧视的努力。但是至少它指出，一个人不可能两者兼顾，不可能“既把蛋糕完全吃下去，同时还能够保有它”，而且它也特别强调了相关研究日程的重要性，这些研究应该集中分析“结构性分离”的类型、程度和它与族群偏见态度之间的因果关系。同时，那些带有族群性质的机构、组织和官员们（无论是属于宗教的、种族还是祖籍民族的性质

的）都有义务去仔细地思考哪些项目和政策方式是所需要的，并预测一下这些项目和政策是否会提高美国目前存在于各族群之间的“结构性分离”的程度。此外，也给我们提出了这样的问题：作为社区宗教领袖和官员们所制定的组织章程规定的结果，那些明显应当涵盖社区范围的公共机构和公共项目（男女童子军组织就是突出的例子）却根据宗教的差异而在基层组织上出现了相互隔离的现象。那么，默许这类现象是否符合我们最终期望达到的目标？

教派社区领袖们对此是不承认的：“我们希望人们既积极参与教派组织和活动，同时也参与社区范围的组织与事务。”但是，我们对于这种观点必须面对简单的现实来加以衡量，人们的时间和精力在量上不可能是无限的，而且客观上受到许多限制。如果一个普通公民被他的族群领袖们不断劝诫无保留地参加那些不断扩展的族群内部包括了所有年龄层次的社区组织和活动，这些活动，那么在事实上他的一生将没有任何时间和精力再去参加那些涵盖范围更宽的社区组织和活动。而正是范围更广泛的组织和活动可以为他们带来更宽广的视野和成员资格，把美国各种宗教的、种族的和祖籍民族的群体联系和结合成为一个能够生存和成长的民族，为了社会能够健康地发展，也为了坚持传统的政治理念，这个民族必须奋斗，力求在实质上要胜过由许多彼此猜疑的族群所组成的一个工具性联邦（instrumental federation）。

结构和文化的多元主义——它们的合法性与民主价值的关系：虽然我们刚刚就过度的结构多元主义的危险性做出了警告，但我们提出的第二点就是呼吁人们关注美国社会中的现实情况，那就是这种类型的社会组织在美国具有压倒性的优势；我们也呼吁人们关注最不可能出现的现象，那就是这种类型的社会组织的基本轮廓在可见的未来会有所变化；我们还要呼吁人们关注我们认为有必要传达给公众意识的信息，那就是适度的结构和文化多元主义与美国的民主理念是可以共存的。我们已经检验过的那些证据表明，除了知识分子这个亚社会之外，发生在美国不同种族和宗教群体成员之间的亲密初级群体关系处在一个最低的水平。这种“结构性分离”提供了客观条件来保存族群的社区性质，在涉及主要宗教教派的案例中，它也提供了保存不同的核心宗教信仰、价值和历史象征的条件，这对于各宗教信仰的虔诚信徒们来说非常重要。在这一点上，人们可以说美国的结构多元主义伴随着适度的文化多元主义。在绝大多数美国人共享并扎根在这个国家历史传统中的民主价值体系中肯定没有这样的元素，它发出指令，要求所有不同的历史宗教价值和它们的文化伴随物应当而且必须合并成为一个超越所有宗教的体系，或者要求天主教徒和犹太人必须放弃自己的宗教而皈依基督教新教。美国的民主价值信条中也没有暗含这样的

要求，即这个国家的公民没有权利选择他们的亲密朋友和他们的组织归属，人们完全可以根据个人喜爱和志趣相投这样一些便利合意的标准来做出自己的选择。换一种方式来表达，亚社会的归属和参与在美国是人们自愿的事情（尽管在事实上存在以宗教归属为基础的非正式压力——以父母的宗教归属为基础），至少在国家的眼里是这么看的。人们在功能性的范围内对结构性组织和亚社会归属的自愿性选择，完全属于由民主价值保障的个人选择的领域。

当然，这个立场并不是要证明在就业、住房、教育、公共设施或任何其他领域使用种族或宗教标准是正当的。在这些领域里，功能性利益对于人类人格的满足和对福利的普遍关注是决定性的。换言之，这并不能使歧视行为合法化。但是确实为个人保留了在亲密初级群体关系方面可以根据自己的标准有所选择的权利。同样，这一原则也禁止国家、任何个体公民或任何公民团体去干预那些希望跨越种族、宗教边界来建立亲密群体关系的个人。举例来说，如果国家或城市立法禁止白人和黑人（或其他种族成员）之间建立社会关系甚至包括婚姻关系，这样做在民主政治或希伯来—基督教宗教传统的价值体系中都是没有合法性的。

最后，如果根据美国的信念，一个适度的结构多元主义和文化多元主义是合法的，那么它的合法性应当在公众意识观念中得到明确和凸显。为了解释这一实际上运行着的体系并使其合法化，我们需要说明这个体系的正当性，同时要帮助消除许多美国人心目中对少数族群所持有的敌意，因为在他们眼里，这些少数群体成员没有被“同化”或被“熔合”，没有融入白人新教徒人群中，没有放弃他们自己的社区认同，也没有在信仰和生活的基本领域放弃他们的文化特性。正如我们已经表明的，对于那些不希望自己被“熔合”到这一程度的人们而言，他们这么做在美国的价值体系中具有充分的合法性。对于多元主义立法，将其合法性以及多元主义在美国社会的现实性灌输到美国的公众意识观念中，这将有助于消除一个错误的结论，那就是：只有某个特定的群体要求保持社区的分离。在这个方面，犹太人经常被单独拿出来说成是一个“分离主义的”少数群体，“clannish”（小宗派的）就是人们经常用来描述他们的形容词。正如我们的研究所表明的，其实所有这些主要宗教（犹太教、天主教、新教）都没有像知识分子群体那样超脱，它们的运行功能就是要保证各自的族群共同体在美国人口中永远存在。新教徒对于这一宗教延续的过程是认识得最少的，因为他们拥有多数群体身份以及在美国历史上的优先地位，这就使他们对于新教信念和标准在许多具有“美国的”和“社区的”标签的组织机构中被接受和实行的情况毫无所知。作为一个人口上的多数群体，新教徒们同时也倾向于在客观上降低新教的族群共同体和文化价值通过族际通

婚和其他形式的族际亲密关系而对其他群体进行渗透和侵蚀的可能性。在鼓励族际混合方面，新教徒们可能会失去的东西要远远少于其他族群。

我们的观点概括来说，就是族群之间的初级群体接触并不是不可接受的。实际情况恰恰相反。与此同时，由于许多（甚至大多数）主要宗教（以及在种族方面的美国印第安人）基本上都希望保留某种形式的族群共同体和各自的亚文化，多元主义的现实和它在美国价值信念中的合法性应当被明确地传播到所有美国人的家中。

多元主义和同化——引导移民进入美国生活相关机构的指南：我们从理论和经验研究方面开展的关于美国的同化过程、各种同化亚类型的相关因素的分析，以及有关这些亚类型之间互动的讨论，为涉及指导移民及其后代如何对美国生活和文化进行调适的机构和组织都提供了一系列工作指南。

1.移民们在美国的结构性同化（指的是作为成年人来到美国的第一代人），这些人来到美国时，他们在数量上足以形成他们自己的社区生活，在大多数情况下，结构同化是不可能达到也是不必要的，人们把结构同化作为一个目标也向移民施加压力，但是这个目标是不可能和不必要的。有些可作为例外的个体也会在结构上被同化并进入一个美国本土的亚社会，在多数情况下他们进入的是知识分子群体，但是绝大多数新来者将需要并选择加入来自他家乡的移民同伴们的社区生活以此得到某种保障。这一概括特别符合来自农村、劳工阶级和具有低中等阶级背景的移民，按照人口调查的基础数据，他们的视野和倾向性不可避免是比较狭窄的。但是，移民中也包括了许多具有较高阶级出身的人，在任何情况下，这部分移民的数量不可能很多。所以，那些强制在移民中推进结构同化的努力要么是无效的，要么会制造紧张关系。这些新来者需要的是一个在社会关系和心理上让他们感到舒适的环境，他自己群体的共同体可以提供这样的环境。甚至对于那些最终会与本土亚社会发生结构性接触的移民个体而言，他们在进行最初调适时，也会从他们自己群体的社区基础得到助益，而且当他们尝试进行跨族群的初级群体接触而其结果不令人满意时，他们还可以退回到自己的群体。因此，那些协助移民进行调试的机构就不应该浪费他们的时间和精力去尝试在很大的范围内推动结构性同化，而是应当欣然接受在社会功能上很有必要的移民社区生活。在这个领域，这些机构可以很好地将自己的精力集中用来为移民与美国本地人建立初级群体关系创立有意义的机会，这些机会应当是建立在完全自愿的基础上，这样，当移民中相对数量较少的一些人愿意的时候，他们就能够运用这些机会来拓展自己的社区生活。

2.因此，对于那些协助移民进行调适的机构而言，它们的主要工作应当放到文化适应这个方向上来，这些工作在推进时应当以适当的程度进行并集中在选定的地区。基本目标就是帮助移民们通过调适在次级群体关系层面和制度性层面接受美国的文化和制度，这一层面的调适可以使移民获得并保有一份与他的潜力和训练相当的工作，在需要的时候使他能够接受再次培训和教育，使他能够适当地充当一个潜在的未来公民的角色，这个角色不仅是对于美利坚民族而言，也是对于当地社区而言，它可以使移民以一种既不会在感情上与原来家乡的传统相抵触、也不会颠覆家庭的社会化过程的方式来培养自己的孩子，这种方式与美国中产阶级养育孩子的文化在实质上大致相似。这就使工作的重点移到了提供工具性技能的培训方面：在掌握母语的前提下帮助移民掌握好英语，同时既不抛弃也不贬低他们的母语，为他们提供职业培训，向他们介绍标准的技术设施，为他们提供知识使他们能够更好地利用美国广泛的受教育机会，使他们熟悉美国的公民权利、投票程序和对政治流程的一般性的参与。这些工作的功能性目标应当是使移民们在文化上和结构上与美国生活中的次级群体关系和工具性制度层面建立起成功的互动关系。任何试图改变他们的亲密初级群体社区生活的方向与性质的想法都应当被排除，因为这些想法是不可行的，也不是通过直接的工作能够得到结果的。

3.移民社团的制度性和亚文化生活不仅仅应当被视为一个新美国人的社会心理健康所必需的让步，而且它提供了正面和有效的方法使得一定程度的文化适应得以实现，因为在上述的培训项目中，社团作为载体被认为是可行和必要的。移民社团的形式和设施面临着两条途径。一方面是提供一个必不可少的舒适环境，这个环境使新来者的倾向性仍然继续面向原来国家和原来地域的文化，面向他们所熟悉的做事方式，也面向其目前的经历和闲言碎语。另一方面，这些项目要把美国文化元素逐步吸收进来，把美国文化向这些新来者以一种他能够理解的方式进行解说，把这些元素进行精选并把它们呈现给这些移民，在呈现的深度和速度上要进行克制，使其能够承受因文化碰撞而带来的冲击。移民们的葬礼和保险团体、他的本土性教堂、他的“外国语言”出版事业、他心爱的餐馆和咖啡厅、他的老式的剧场娱乐表演、他那由各种社会小集群和“民族性”组织组成的网络、他的各种仪式和民族舞蹈，都绝不可能在美国的土地上作为原来国家元素的复制品简单地被创造或再创造，以上所有这些都会逐步地反映出美国文化环境和美国社会事件的影响，这些活动在旧世界和新世界之间起到一个坚固的桥梁作用。简而言之，移民亚社会在移民原有文化和美国文化之间发挥了一个中间地带的作用。认识到这一事实，是有效运用传播渠道和移民社区生活的网络来帮助和鼓励移民们达到值得努力的文化适应目标的必不可少的先决条件。

4.移民们在美国出生的子女，也就是第二代人，除了那些生活在严格封闭的飞地中的极少数人之外，应当被很现实地视作是不可逆转地走上文化适应道路的一代人，他们会在不同的阶级层面上完成以本地美国文化为目标的实质性的文化同化。被充斥在四周的公共学校和大众媒体的文化同化力量所感染，移民的孩子们将会对美国文化体系的这些方面表现出他们毫不犹豫的忠诚，这些文化在他们所处的社会—经济结构的特定部分也可以接触到。在这个领域协助移民进行调适的机构负有的一个可行的和必要的任务，就是帮助这个文化同化的转型尽可能平稳顺利地进行，我们要看到，无论是对这些孩子还是他们的父母来说，这一转型都存在着许多潜在的困难。

发展的总趋势将是，本地出生的孩子们逐步偏离开他们的移民父母及其所代表的文化，他们对社会地位更高的美国主流文化价值给予正面的回应。与移民相关的社会福利机构和组织所面临的挑战，不是去努力阻挡必然出现的美国文化适应大潮，而是帮助移民的第二代对于自己族群的传统文化价值持有现实程度的正面理解，这种正面理解并不会阻碍文化适应过程，而是使这些孩子在与美国文化发生冲突时有一种更健康的心理基础，而且也使这些孩子能与他们的父母建立认同感并保持互动。当然，这样一种努力与鼓励他们有效地提高英语能力的做法并不矛盾，因为提高英语能力对于他们进行自我调适以适应美国生活是绝对必需的。这些计划也不会消除第二代孩子在传统上所需要面对的那些相互联系的问题，包括他们作为受制于某种程度的偏见和歧视的少数族群成员所面临的问题，以及处于社会—经济结构中较低和贫困阶层环境中实现“社会化”所面临的问题。

去种族隔离、种族融合和政府的角色：我们的社会学研究集中关注美国的族群共同体现象，由于最高法院1954年“去种族隔离”（desegregation）的决定而引发的一系列事件已经在美国社会全面推广开来，围绕通过法律手段消除种族歧视的这些努力出现了许多争论，我们的研究可以对此提出一些重要的相关思路。

克拉克对于这些汹涌狂乱事件所牵涉的过程类型已经做出了必要的基本理论区分，他特别指出了“去种族隔离”（desegregation）和“融合”（integration）之间的差别。[341]“去种族隔离”指的是在公共或半公共设施、服务部门、制度机构的运行中消除种族标准，这样每个人就获得了在地方社区或全国性社会中作为一个公民并与其他所有公民完全平等的法律地位和资格。这就是我们通常所说的获得了完全的“公民权利”（civil rights）。而“融合”信奉的理念是消除偏见和公共生活中的歧视，因此它所包含的内容要更多一些。用克拉克的话来说：“融合作为一个主观的和个体的过程，包括了态度的转变，以

及消除恐惧、憎恨、猜疑、刻板印象和迷信。融合涉及了个人选择、个人意愿和个人的恒心。融合的实现必然需要一个很长的时期，而不可能发生在‘一夜之间’。它需要通过教育来推动，它所针对的深刻问题是要改变人们的内心和思想。”[342]我们可以采用社会结构的术语补充说，“融合”以消除一个民族内部不同族群之间在初级群体关系和社区生活中的坚硬而牢固的壁垒为先决条件。它所包含的情景是拥有不同种族、宗教和民族性背景的人们能够在社会小集群、家庭（如族际通婚）、民间组织和亲密朋友关系中十分轻松和富有流动性地混合在一起。根据以上对“去种族隔离”和“融合”概念之间所作的基本区分，以及这种区分与社会现实和美国民主价值体系之间的关系，我们可以得出以下的结论：

1.去种族隔离是一个在公共和半公共制度设施运行中消灭种族歧视的过程，但是它不会马上（或在中期的未来）必然导致融合，这里的融合指的是族群共同体的解体和跨越种族与宗教边界的大规模初级群体关系的建立。正如我们所展示的，族群共同体的倾向在美国人生活中是一种强大的力量，一旦族群亚社会出现后，族群共同体就获得了心理惯性规律、舒适社会环境以及既得利益等因素的支撑。即使当所有的南部公共学校和公共设施服务马上实施去种族隔离化，我们也没有理由假定黑人亚社区和白人亚社区就会相互合并，或者黑人与白人之间在建立亲密友谊关系方面的传统藩篱会立刻倒下。同样可以肯定的是，我们也不可能相信，像胶囊一样被包在各自亚社区内的黑人与白人，就会很快地彼此通婚。我们在这里需要注意的是，这样的社会学洞察力向我们提供的是科学的中立精神，而不是根据一些特定的价值体系而得出的关于“哪一个是好的或是坏的”的结论。基于传统的美国民主价值观，我已经明确表明，如果黑人和白人愿意的话，他们都应当有权利跨越种族边界来选择亲密朋友和配偶。但是社会现实告诉我们，这样的现象不可能大规模地在近期发生，即使在所有的公共和制度性歧视被完全消灭后也不可能出现。也许那些顽固的种族隔离主义者激烈反对黑人获得完全公民权的活动，将有助于我们理解这一现实，而关于“去种族隔离”的争论也有可能在感情色彩较少和更理性化的讨论和行动的氛围下开展。这里有必要再重复一下，我们的观点不是要对种族隔离主义者阻止跨种族初级群体关系的任何“权利”让步，而是社会学研究得出的可能性的一个陈述，如果能够被正确地理解，这个可能性也许能为一些更迅速和有效的行动扫清道路，这些行动的领域包括公共教育、公共交通、公共娱乐、就业、住房和普通的制度性设施的运行，所有这些都完全平等地属于全体美国人。

2.在美国的民主体制下，政府在种族和族群事务中的适当角色可以被设定为三个步骤：

（1）在所有层次（国家、州、地方）政府下属的所有设施和服务的运行中实现“去种族隔离”（即消除种族标准），这是政府的责任。美国的民主价值体系和这些价值在宪法第五修正案和向联邦政府提交的三个“内战修正案”（Civil War Amendments）中有特定的表达，特别是第十四修正案，它的条款责成各州不得剥夺任何人的“法律的平等保护”，也为这样的禁令提供了法律依据，这一条款的实施要求在就业、住房、选举投票、教育、军队服役和使用公共设施方面以立法、法庭命令、行政命令等形式采取行动。由于联邦政府通过提供拨款、提供贷款和购买等方式现在直接管理许多类型的活动，这些活动在过去或者是完全由私人经营，或者由州政府和市政府经营，这样联邦政府就有办法向拒绝服从或犹豫的、仍希望保留旧的种族隔离模式的地方政府、企业、组织和个人施加全部的立法压力，这省却了联邦政府的大量投入。但是不可避免的还有另外一些行动领域，政府在这些领域的参与是否真正达到足够的程度来保证“国家行动”的实施，这一点仍是不够清楚的。[343]这些事务只能由后续的司法判决来决定。不过，制定政策的主要目标就是，要使政府——作为国家全体国民意愿和福利的表达者——撤出那些以直接或间接方式支持种族歧视的企业和商业营业，这一点始终是清楚和无可指责的。

（2）努力尝试去强制推行种族融合，这既不是政府的责任也不是政府的特权。我们这里所指的，就是把个人的态度和选择作为官方的通告（指超出公共学校的日常教学过程的行为，在这些公共学校中，标准的事实和相关解释是教学大纲的基础），以及以任何方式干预在初级群体关系和组织归属方面的个人选择，无论这样做的目的在具体事例中是为了加强族群共同体还是推进族群混合。当然，在这里我把触犯法律和破坏秩序的那些煽动暴力和准军事性的特定行动排除在外。简而言之，共同体的一般运作，无论它是在族群内部还是在族群之间运作，都是政府的干预或考虑范围之外的事。

（3）政府既没有责任也没有特权使用种族标准在一些制度性领域的公共设施中正面地强制推行“去种族隔离”，在这些领域出现的种族隔离并不是种族歧视的直接后果，而是在另外一个制度性领域里种族歧视运行的结果，或者是由于其他原因。假如在一个制度性领域A里出现的事实上的种族隔离并不是因为在这个领域里直接使用种族标准，而是因为在另一个制度性领域B中存在种族隔离，并且这两个制度性领域A和B之间存在某种关系，那么，我们反对种族歧视的斗争就应该放在B领域而不是A领域。在这方面的一个明显例子就是公共学校体系的运行。一些本意良好的“种族自由主义者”在北部一些社区的公共学校内推动“去种族隔离”，采取的方法是推翻按照居住街区分配就读学校的原则，而是通过跨越街区按照种族名额分配就读学校，从而

从正面来鼓励黑人—白人的混合就读。从我的观点看，这种方法是一个误导。它之所以是误导，是因为无论它的目标如何值得称赞，它在原则上是完全错误的。这种做法把政府置于这样一个位置，即在它管辖下的一个公共服务机构的运行中采用了种族标准，而不管是从正面的意义去反对种族隔离，还是从负面的意义去加强种族隔离，这恰恰就是政府所不应当做的事。在处理种族问题方面，从最有见识的角度来看，美国政治传统的精华就在于，它提出在政府机构设施的运行中采用种族标准是不合法的，这种做法是应当严格避免的。如果在尚未把种族标准从后门丢出情况下，又从前门引进种族标准，依我看，这种做法就国家而言并没有表现出真正的进步，而且对于未来的走向还具有潜在的危险性。假如种族身份在政府的考虑中是一个合法的标准（而我明确地认为它不是），那么，我们就不得不面对许许多多不祥的争论，即围绕政府的运行中任何特定种族条款的优点和价值所开展的争论。

需要认识到的是，我在这里并没有为公共学校街区分配就读原则的特定优点进行抗辩。那是一个应当由教育家们在他们内部进行讨论的问题。此外，当在一个黑人高度聚居社区的学校设施条件很差时，或者黑人或其他少数族群成员因为个人条件而没有获得教职任命时，这时我们就面对种族歧视的法律个案，而这是需要得到呼吁加以纠正的。[344]我们的基本观点是，如果许多北部城市由于住房问题上的种族隔离（事实确实如此）而导致公共学校里存在事实上的种族隔离，那么我们为了公民权利而开战的地点就是住房问题，而不是公共学校体系，而且我们斗争的方式是在获得居住空间的方式上消除种族标准，而不是把这些种族标准注入到教育系统的运行中去。

（4）如果政府依照目前一些民权倡议者所要求的那样创立一些项目，把它们标上标签或专门保留给一个特定的种族群体，或者在任何具体领域（如就业）设定种族配额，这都是不明智也是不合法的。我们不否认失业的沉重压力现在主要是集中在黑人身上，这是历史上的种族歧视行为累积的结果。但是，社会上也存在需要帮助的白人、印第安人和东方族群的失业工人，政府对就业困难的美国公民进行培训和提高就业能力的任何项目也应当包括他们。换言之，这些项目应当被设立作为面向所有人的“功能性的”项目，而不应当是排他性的种族项目。我们并不需要特殊说明，所有层面的职位雇佣和晋升都应当完全以个人能力为基础，而不应当设立种族配额，但是因为后者显得“很宽厚”所以很容易被提倡。如果我们今天在这个领域做了错事，那并不能解决由于过去的不公正而造成的问题，而只会确保潜在的社会罪恶将会进一步烦扰我们的未来。我们不希望在美国人的生活中出现“反复无常的歧视”（see-saw discrimination），我们要的是毁灭整

个的歧视机制。

概括地说，政府的适当角色就是，在它的司法体制下平等地对待所有的人，不会为了任何目的而去考虑他们的种族背景。

去种族隔离、种族融合和私人机构：把去种族隔离和种族融合二者加以区分，这对于评价私人机构和组织在种族和族群事务中的角色还是很不够的。一方面，在许多私人社会机构中（例如兄弟会、社会俱乐部），“去种族隔离”很自然地就意味着种族融合，因为在这些机构的运行中社会关系的这种性质是不言自明的。在另外一些规模较大的私人机构中（例如私立大学或私立学院），“去种族隔离”有可能导向融合，也有可能不会导向融合，这取决于一些与这些机构的活动相关的特别因素，如人员规模和内部是否存在隔离的或自我隔离的亚群体。此外，围绕着种族隔离、自我隔离或去种族隔离这几种选择的讨论，可能是更加多样和更加复杂的，可能比政府机构还更具冲突性。然而，我们在前面的分析所指出的方向和领域也为有关的行动提出了几个思路和指导：

（1）有些类型的私人组织，对于它们的目标和运行而言，族群背景本身就是属于功能性的、与之直接相关的。很明显，一个卫理公会的教会社区，一个天主教会社区，一个犹太教礼拜堂姐妹会或者一个为波兰移民及其后代的社会福利服务的俱乐部，我们没有理由期待这些机构把自己的会员资格向持有其他宗教信仰者或其他族群成员开放，实际情况也确实是这样。在这里，我们可以很自信地说在这些机构中没有歧视，而只是很简单地根据机构的功能来确定自己的成员资格。

（2）有些目的较为广泛的私人组织和机构，在一些条件下，它们可能并不把自己的成员资格限定在族群的基础上，这些机构和组织就必须面对一系列重要的质询。它们是否从公共财政那里以拨款的形式或者免税的形式获得任何资助？它们能否证明自己在主要功能与组织目标相关的基础上有排外的政策？它们是否宣称自己的运行是遵循美国民主、希伯来—基督教兄弟情谊、公平竞争的普遍原则？它们是否具有准公共性质的社会功能，例如提供一般性教育？在许多情况下，如果对以上问题的回答表明这些机构存在某种不适当的排外政策，那么，我们就应努力去构建一个非歧视的政策。如果一些成员致力于改变这些歧视政策的努力使得组织中的种族隔离主义者不高兴，我们必须指出，对于一个自愿形成的组织来说，其政策的改变应当依据其成员中大多数人的意愿并在一个完全民主的程序中推行。因此，私人组织中关于族群问题的实践通常是通过一个民主程序的政策制定动态过程来加以解决的，在一个处于转变的社会中，传统的程序要从

属于当下的检验。

族群共同体的目标和“去种族隔离”之间内在的紧张关系：在本章的前面部分，我们曾提到，美国的公共和准公共设施服务中的“去种族隔离”不大可能导致初级群体社区生活层面的族群藩篱的迅速解体。因此，种族隔离主义者对于这一变化的恐惧是没有理由的。我们在这里将审视一个观点，它初看似乎否定了以上结论，但是在事实上它不但没有否定，反而证明了以上结论。

如果把“去种族隔离”换个正面的说法，那就是让所有群体的成员获得完全的公民权利，这在就业领域、在居住街区以及公共场所中创造出来一种局面，使具有不同族群背景的人们能够在次级群体层面时常以平等身份进行相互接触。这些次级群体性质的接触不会必然地导向初级群体关系的建立，例如小集群的友谊、小组织成员、男女约会、族际通婚等，这些在近期或中期的未来都不大会严重地干扰美国现存的族群共同体的基本轮廓。但是，经过了一个足够长的时期之后，我们可以预见，在不同族群背景的人们之间新建立的这些次级群体关系将会导向一种新的局面，包括更多的跨越族群边界的亲密个人友谊、人们文化视野的扩展、对多元价值的欣赏以及一定程度的族际通婚比例的增长。最后提到的所有这些发展都会与族群封闭性和族群共同体的社会要求（不管是事实存在的还是得到承认的）相违背。于是出现了现实社会的另外一个主要领域，在这个领域里，文化多元主义（也涉及到结构多元主义）的倡导者们不可能二者兼顾（既吃掉自己的蛋糕，同时仍然占有它）。在这里出现了在族群共同体自身要求的目标与完全公民权利之间的内在的紧张关系，这些紧张关系为文化多元主义者创造出来一个强烈的两难窘境。这个两难窘境对于两个大规模的少数宗教群体（犹太人和天主教徒）显得特别明显，他们并不希望看到他们的年轻人“投入”到人数和文化上都占主导地位的新教亚社会中去，或者“投入”知识分子社区而且热情地支持为美国社会所有人保障完全公民权利的斗争。另外，各个种族群体对于“去种族隔离”这个问题的处理方式可能有所不同：除了那些“黑人民族主义者”之外，美国黑人在意识形态上从来也没有倾向于建立自己的种族共同体，尽管他们当中许多人被迫从属于黑人的种族共同体。另外，一些希望为所有人争取完整公民权利的白人，却不太情愿支持跨种族通婚的想法，他们也必然会认识到，在种族完全平等的条件下种族通婚的可能性最终会有所增长。而那些仍然希望使自己的亚文化延续下去的民族性群体（nationality groups）的许多努力最后将被证明是无效的，对于它们来说，这个两难窘境在现实中仅具次要意义。

我相信，并不存在清晰的行动路线可以干净利落地解决这个两难

窘境，并使涉及到的所有群体都达到完全的满意。在这一节里，我所做的只是把这些相互冲突的思路简单地呈现出来。这个两难窘境，是伴随着一个现代工业国家中具有多样文化源流和背景的群体所产生的社会问题而出现的。我的“解决办法”将会在我的研究的结论部分里提出。

知识分子亚社会及其意义：在美国存在着一个知识分子亚社会，它从所有族群中吸收了一些适当的个体成为自己的成员，并在一定程度上使得他们得以制度性地组成初级群体关系，这个亚社会具有几点可以为我们所清晰辨识的影响，换言之，具有几个带有正面和负面意义的功能。

首先，它为这些个体提供了一个制度性的安全阀，这些人对于思想理念、艺术以及人类有着非常广泛的兴趣，并发现与自己的族群共同体并不是那么兴趣相投。如果这些个体属于跨越族群通婚的人，他们会发现在这个社会里很急迫地需要有一个知识分子亚社会，因为在美国人的生活中，这个亚社会是唯一真正“中立的土地”，也是唯一支持跨族群婚姻或者对它不会在意的社区（当然，这也只是一个程度的问题，跨种族通婚，特别是黑人与白人的通婚，甚至对知识分子亚社会而言也还是成为一个问题的）。即使那些自己没有经历族际通婚的人也会发现，一个跨族群的社会环境，或者说一个不考虑族群因素、更加强调思想理念和共同兴趣而不是族群背景的社会环境，对于他们来说是一个更舒适和求之不得的环境。也许我们可以说，族群背景在知识分子亚社会里并没有被忽视，因为我们在这个环境中看到人们对各族群民间舞蹈和民间歌曲的极大兴趣，应当说“族群性”（ethnicity）成为了一个有趣但次要的话题，而不是生活中的基色和占支配地位的议题。如果没有这样的社会环境和亚社会，具有前面提到的兴趣与倾向的个体就会具有反叛性并感到不快，因为他们会因为族群共同体的限制性束缚而烦躁和愤怒。

第二，这些族群混合的知识分子亚社会可以为这个国家的其他人员提供一个在社区生活中极具意义的初级群体关系层面族群和睦与融合可能性的象征。事实上，这个以族群融合为目标的过程甚至在知识分子内部也尚未完成。但是，即使在这个群体内部的族群融合也只是部分性的，这个知识分子亚社会还是为一个真正融合的社会的可能性做出了一个最突出的榜样。同时，它也为获得这样一个社会所面临的问题和过程提供了一个检验的场所，并成为在更大范围内所具有的潜在发展能力的一个象征。

第三个功能性的影响需要从负面意义来讨论，也许可以更准确地说，有一个问题应当被提出，而答案可能具有负面的含义。这个问题

是：当它最具有知识分子倾向的许多或大多数成员们被吸收进他们自己的知识分子亚社会，这些成员对自己父母所属族群的社区生活和议题仅保留了最低限度（假如还有所保存的话）的关注时，面对这一现实，美国的各主要族群亚社会将会发生什么？说得更具体一些，如果具有犹太人、天主教和新教背景的知识分子们疏离了他们各自所属族群的亚社会生活和议题，那么，这对于这些族群、对于由这些族群构成其主体部分的美国生活的一般质量会造成什么影响？也有一些知识分子会仍然留在他们自己的原籍族群内，成为教士、社区领袖或普通世俗人，但是整体的趋势还是会像我们上面所描述的那样。那么，这些知识分子从美国各宗教—族群的外流，他们随后与这些群体生活之间的疏离，以及由此产生的在族群亚社会和知识分子之间的沟通障碍，是否会造成社会机能失调的后果？当社会作为一个整体以及各族群亚社会需要做出重要决定时，在做出这些决定的过程中，知识分子是否会被排除在外？由于知识分子撤出各族群并组成了一个他们自己的社会天地，其结果是否导致美国流行文化和各主要族群亚文化出现了平庸和沦落？由于与自己族群的疏离，知识分子们自身是否也因此失去了思维的宽广和远见？考虑到事物本质和已知个人间遗传差异的性质和范围，这样一种疏离或异化是否是不可避免的？或者，把这种疏离或异化作为某种措施带来的结果加以消除或修订，这是否曾被考虑或推行？这些都是重要的问题，而由于缺乏相关的研究和探索，我们对这些问题应当如何回答还是完全不清楚的。但是，这些问题给我们指出了美国人生活中一系列问题重重的领域，而这些问题源自于知识分子们对流行社会和文化的疏离。

族群亚社会和它的内部责任：我们可以信赖族群亚社会有能力整顿它的制度性资源，并在美国开展反对种族和宗教的歧视和偏见的斗争。在前面几页里，对于如何开展这一责无旁贷的斗争的相关战略，我们已经从各个方面进行了讨论。现在我们转向一个相关但在表面上有所不同的问题：考虑到族群亚社会与人口规模更大的社区之间的关系，这些族群亚社会的领袖们和领导集团应当采取什么样的态度来对待自己的亚社会和他们所服务的亚社会全体成员？我们可以将这个问题与两个亚问题（sub-questions）联系起来考虑。

第一个亚问题所涉及的是族群亚社会的制度化领导集团采取适当的态度来面对一些表现出不利于族群的事实和偶发事件。我们下面引用的这个例子是关于黑人群体的，但是对于其他族群（包括作为多数的白人新教徒）也是适用的。

不久以前，一个杂志探索了在平等权利框架下提高黑人地位的目标，提出了是否应当把整个议题专注于黑人少年犯罪和刑事犯罪这个

题目上。有些人争论说，正确的回答应该是对此予以否定，因为对于发生在黑人当中的、高于平均水平的犯罪和少年犯罪率的特殊关注，使得我们在这个现象上集中了不必要的注意力，而且这样做会有利于种族主义者，他们总是急于发出警告，并且把黑人较高的少年犯罪率归因于种族的一些天生自然倾向和劣等性。

我对于这样一个策略是不赞同的。首先，通过一些杂志，如《时代周刊》和《生活》，全国的关注已经被吸引到在大城市黑人聚居区的高黑人犯罪率方面了，每当黑人“蠢货”（muggings）在当地发生骚乱和其他同类暴力事件发生后，大都市的报纸都会提出这个议题。因此我们不可能使公众不去关心这个议题，即使我们希望他们不会去关心。更为现实和合乎需要的目标是：（1）让公众理解导致黑人高犯罪率的是社会原因而不是种族原因，要认识到根源是种族歧视，认识到歧视和偏见导致大量的黑人被迫生活在物质和文化水平都低于标准的条件中；（2）开展社会调查来发现犯罪和少年犯罪的一般性原因；（3）开展深入细致的调查来探讨黑人高犯罪率的特殊社会原因；（4）消灭种族歧视。在这些目标中，没有一个建议会采用鸵鸟政策来回避承认黑人高犯罪率和高少年犯罪率，也没有错误地限制对这一议题开展有根据和负责任的讨论。

在更高的层面上，也许我们应当说，在族群关系领域里，真相和理解是有见解和建设性的行动所必需的前提。唐纳德·扬在十几年前非常清楚地表述了这个原则：

> 让双方种族的成员们都能够准确地了解种族之间存在的问题，是一个很好的方法。不存在更好的办法可以来回应错误的主张，来消除产生紧张的流言，来建立民主行动的坚实基础。这个原则得到了普遍的接受，但是也因为恐惧而时常被人们错误地引用，这种恐惧就是，假如真相不是对黑人的完全颂扬，那就会导致更大的偏见。同样，由于黑人非常敏感，并会很快推断出他人对自己的侮辱，……种族自由主义者们会变得小心翼翼，不愿有冒犯黑人的风险。在关于种族和犯罪、产业技能、教育和科学成就、军事行动的实施、文学和艺术作品等等的辩护性争论中，出现被扭曲或遗漏的事实、夸张和直率的推诿和谎言，都是经常发生的事情。但是，不加掩饰的真相自会反驳种族主义教条和检验流言，在消除似是而非的驳辩时要比善意的谎言都更加有效。除了既成现实的、过于严峻的一些情形外，在推动跨越种族教育的运动中无疑包含着弱点和力量这两个方面，面临的主要的结果很可能将会是：公众对此缺乏信心，行动项目的薄弱基础。[345]

这一原则自然也同等适用于犹太人、天主教徒、白人新教徒或者

任何其他族群。

第二个亚问题也许可以用以下的话来表达：族群亚社会是否负有任何特定的责任来引导下属成员的行为，使他们注意回避采取那些显然会伤害社会的行动？毫无疑问，如果我们在白人亚社会里提出关于它们的组织如何看待种族主义者的态度这一问题，那么答案是很清楚的。例如，我们会期待白人新教徒、天主教徒的教堂和犹太人的礼拜堂会很快宣讲种族之间的兄弟情谊，支持在教会内部和在更大的社会实行“去种族隔离”，积极地反对种族偏见和歧视。而且我们相信那些从白人亚社会生长出来的公共组织也都会采取同样的立场。然而，假如我们在少数族群亚社会提出这个问题，而且假设了存在由于偏见和歧视造成的结果，很可能有些形式的反社会行为在这个亚社会中特别显著。在这里，让我们再次使用黑人社区作为一个例子，黑人低层阶级有很高的少年犯罪率。

“黑人社区”是否在预防黑人年轻人犯罪方面具有事实上应有的特定责任和角色？认为黑人社区不应负特定责任的论点所提出的理由大致如下：少年犯罪和犯罪是普遍性社会和心理力量造成的结果，而这些力量是整体社会应当加以控制并负有责任的，而不应当看作是黑人社会的特定责任。另外，在那些出现黑人高少年犯罪率的地方，这些高犯罪率都是白人偏见和歧视的结果，而且这些偏见和歧视是被嵌入在整个社区的制度中的。因此，任何认为黑人社区应为此负有特别责任的说法在道德上是不公正的，在逻辑上是荒谬的。对于这一争论，我们可以有很多的讨论，在严格的理论意义层面上讲，我同意黑人社区不应当为黑人少年犯罪负有责任的提法，因为这意味着黑人社区有着针对少年犯罪的特别道德义务，或者意味着对一个谬误观点的接受，那就是少年犯罪的源泉在本质上是黑人社区生活中所固有的。

然而，我要说的不止这些。我要说，黑人社区对于黑人犯罪问题不负有特定责任，但在社会实际现实中，黑人社区却具有特定的机会以特定的方式自愿地集中它的部分资源来对待如何降低黑人少年犯罪的问题。那些黑人组织和机构的存在，黑人个体对黑人群体的认同感，黑人社区对参与社区活动在事实上的限制作用——所有这些黑人社区和亚文化因素的存在——都是社会学意义上的社会现实。因此，这些黑人亚社会的社会现实为黑人社区领袖们提供了特定的机会，让他们可以通过黑人社区组织在降低黑人反社会行为方面扮演一个特殊的角色。

我们可以将其更加具体化：黑人社区领袖们可以（1）采取积极态度来更多地关注黑人低等阶级和低等阶级家庭生活的社会过程，正是这些家庭出现了较多的少年犯罪现象；（2）因为低等阶级黑人和

黑人社会工作者之间存在着亲密联系，因此可以在标准的社会工作领域开展更加有效并得到改善的田野工作，同时直接针对目前缺少供应的黑人社区对现有的社会工作措施予以增补；（3）设计与推行制度性的针对犯罪行为的防治措施，其具有的特殊有效性来自黑人社区的内部资源。如果忽视以上这些机会，在我看来，就是在产生黑人高少年犯罪率的多样化因素面前接受了鸵鸟政策，放弃了采用多样化防治措施的可能性，这些防治措施给黑人社区自身提供了采取行动的特别机会。简明地讲，仅仅是因为产生黑人高少年犯罪率的根本原因是源自整体社会的更广泛的社会力量，这并不表示黑人社区自身不能在目前现存的结构和运行过程中采取一些有效的防治措施。因此我认为，从严格的哲学意义上来讲，黑人社区自身在黑人少年犯罪问题上没有特殊的责任，但是它在社会学的意义上具有特殊的机会对这一现象提供更多的关注和资源。我的观点是，族群亚社会，不管种族的、宗教的还是祖籍民族背景的，从社会学的观点来看，都有特殊的机会来处理一些特定的行为问题，这些问题可能与它的社会历史和当前现状有关，但是这些机会是不应当被忽视的，即使这些问题更深层次的根源在于整体社会的制度和实践。

当然，我并没有以任何方式建议，黑人社区应当缩小或减少它不断增长并持续有效的努力（也得到许多白人自由主义者的支持）来争取在美国人生活中消灭偏见和歧视的更为宏大的目标。在我的最后部分的分析中，实现在教育、就业、住房和获得公共服务资源方面的平等权利，在美国全体公民中发展出来对本国各种族、宗教和祖籍民族背景群体之间的亲密关系，这些措施都将会最终构建出对于社会失范问题的有效的解决办法，即使这些社会失范问题更多地发生在特定的少数群体当中。

多元主义、民主价值和美国的长远目标：我们最后的评论，是我们对族群共同体和同化过程的分析所涉及的美国社会生活在族群关系方面长远目标的各种可能性。在进行这一分析时，我们必须插入我们所理解的民主价值的意义。

在美国人的生活中消灭种族和宗教偏见和歧视的斗争——本书认为这在社会学和意识形态上都是非常明确的正义斗争——反对的是在一个工业化和城市化的社会里，族群共同体顽固地维护自身存在这样一个基础性的社会现实。我们已经描述了这种族群共同体的性质，从根本上讲，这是结构多元主义，伴随着它的是其程度永不减轻的文化多元主义。这样的社会与消灭族群偏见和歧视问题之间的关系，我们在前面已经讨论过了。那么，未来的前景是什么？我们感到有必要消除或减少偏见和歧视，认识到美国社会的现实以及我们所信奉的美国

民主价值体系，那么在族群共同体方面，美国未来可行的目标是什么？

文化多元主义体系（它最终依赖于结构多元主义）经常被描述为“文化民主”，因为它保障了在一个民主社会中各族群保留自己的族群认同和自己的亚文化价值的权利。我们已经讨论过，由于族群共同体的建立在初级群体关系和私人组织归属方面是基于个人选择的原则，所以这种权利是位于民主价值的自由选择的保障范围之内。然而在硬币的另一面，我们必须指出，民主价值所规定的自由选择并不仅仅是针对群体，它同样也适用于个人。这即是说，每个个体当他成长并达到可以做出理性决定的年龄后，应当被允许做出自己的自由选择，决定是继续留在他出生族群所创建的共同体的边界之内，还是把自己的接触范围扩展为多元的跨族群领域，或者说，如果他希望改变自己的归属而进入另一个族群，他也有权利这样去做，无论这是由于皈依其他宗教或者跨族群通婚，或者只是出于私人的意愿。如果情况不是这样，假如族群对自己下属的成员们施加很大的压力，要求他们保留在族群共同体的范围之内，那么，那些有意识地希望“扩展接触”或“离开”的个人就会感到威胁，或者觉得自己有罪并因此留在封闭的族群圈子里，或者在承受了很大的心理负担的情况下离开。事实上，这时我们所得到的只是群体的文化民主，而不是个人的文化民主。在现实生活中，对于一个在特定族群中成长的孩子来说，在他的社会化过程中不接受到一些内在的限制性价值几乎是不可能的，所以，对于这些限制性规范的重要性和强度必须也有所限制，否则我们就会面对这样一个社会体系，它为群体提供了文化民主，同时却强迫个人去服从族群封闭性。

也许正如大多数美国人在初级群体关系和组织归属的选择中所展现的，他们希望保留族群共同体，至少是保留它的基本轮廓。亚社区组织活动的性质和它们的族群社区领袖基于意识形态而提出的要求和激励产生了自我延续的压力，而大多数美国人对族群共同体的倾向性也支持了这种压力。正如我们已经指出的，一些个人由于他们自己的爱好和观点离开了原来的族群社区，加入了在结构上尚不定型的知识分子亚社区，这个知识分子亚社区包含了具有各种不同族群背景的成员。所有这些一再发生的过程很可能是不可避免的，而且基本上是不可逆转的。由此看来，对于美国的长远预测将是如此：它的非正式社会结构将会包括与社会阶级结构交叉的一系列族群亚社区，初级群体关系将大致被限制在亚社区的内部，同时作为一个城市化和工业化社会的需要所产生的大量次级群体关系将跨越族群边界，而作为高等教育规模持续发展的结果，知识分子亚社会将会在人口规模和制度性结合方式上不断增长。[346]

这时，我们面临的主要问题就是如何保持在社区生活中的族群分隔不会变得太过显著以至于威胁族群和谐、良好的群体关系和本质上属于良好愿望的精神，而这些都是一个民主的多元社会所要求的；同时要防止族群分隔溢出并进入到次级群体关系所在的公共生活舞台，那将会侵害到住房、就业、政治活动、教育和其他功能性活动的领域，在这些领域里绝对需要实行普遍性的判断和分配标准，在这些领域里，任何以族群作为考量标准的运作只能是破坏性的甚至是灾难性的。要达到这一点，就得要求每个美国公民不论是什么族群背景都需要持有良好意愿和明智理性；除了这些品质之外，族群性社区领袖也需要具有很高水准的公共政治家才能，因为在某些时候，他们有可能因为受到诱惑而焕发自己的信念与热情，强调族群的排外性，要求他们那些特定的族群成员们为族群共同体贡献出时间和资源。而不论他们的目的和意图如何，这些做法都将会进一步强化排外性和族群分隔。

总而言之，在涉及族群共同体时，美国人的长远基本目标是保持流动性和温和适度，必须保障所有人享有完全平等的公民权利，而不考虑他们的种族、宗教或祖籍民族背景，还要保证群体和个体都享有民主的自由选择权。族群共同体在可见的未来不会消失，它的合法性和合理性应当受到承认和尊重。由于同样的原因，那些跨越族群界线而把人们联结起来的纽带和各种不同族源的人们可以相遇和融合的道路也应当受到爱护和加强。我们一起来做最后的思考：对于一个社会而言，什么是最重要的？那就是人们在这个社会里可以并排站在一起，怀着同等的自豪毫无顾虑地说：“我是一个犹太人，（或者是）一个天主教徒，一个新教徒，一个黑人，一个印第安人，一个东方人，一个波多黎各人”；“我是一个美国人”，还有，“我是一个人”。

索引

（条目后的页码为原书页码，见本书边码）

Abel，Theodore艾贝尔，西奥多，47n，67n，133n

Acculturation文化适应，7n，61—62，71，77—78，81，105，107—110，124—125，129，159，160，171—173，190—195，234—235，216—220，243，244—245，

Ackerman，Nathan W.阿克曼，内森·W.，7n

Adamic，Louis阿达米克，路易斯，156

Adams，John亚当斯，约翰，90，146

Adams，John Quincy亚当斯，约翰·昆西，94

Addams，Jane亚当斯，简，137—138

Adorno，T.W.阿多诺，T.W.，7n

Alienation of intellectuals知识分子的疏离，229—232，256—257

Allport，Gordon W.奥尔波特，戈登·W.，235n，236n

Amalgamation血缘融合，63—64，65，71，118—119，124

American Council for Judaism美国犹太人理事会，13

American Jewish Committee美国犹太人委员会，7，13

American Protective Association美国保护协会，97

American Society of African Culture美国非洲文化学会，15

Americanization movement美利坚化运动，98—104，106—107，137—138

Anglo-conformity盎格鲁一致性，85，88—114

Anglo-Saxon culture盎格鲁—撒克逊文化，73，90，99，127—128

Anti-Semitism反犹主义，102，136

Antonovsky，Aaron安东诺夫斯基，艾伦56n

Assimilation同化，8—9，60—83，84—159，242—243，

Augustin，J.J.奥古斯丁J.J.，61n

Bales，Robert F.贝尔斯，罗伯特·F.，7n

Baltzell，E.Digby巴尔茨，E.迪格比，44n，182，183n，187—188，210

Barber，Bernard巴伯，伯纳德，40n

Barnett，Samuel A.巴尼特，塞缪尔·A.，137n

Barron，Milton L.巴伦，米尔顿·L.，82n，166n

Beegle，J.Allan比格，J.阿伦，50n

Berelson，Bernard贝雷尔森，伯纳德，36n，191n

Berger，Elmer伯杰，埃尔默，13n

Berger，Morroe B.伯杰，莫罗·B.，47n，67n，133n

Berkson，Isaac B.伯克森，艾萨克·B.，85n，101n，106n，149—152，154—155

Bernard，William S.伯纳德，威廉·S.，68

Berry，Brewton贝里，布鲁顿，65

Bettelheim，Bruno贝特尔海姆，布鲁诺，7n

Bigman，Stanley K.比格曼，斯坦利·K.，177n，181n

Black Muslims黑人穆斯林，15

Blau，Peter M.布劳，彼得·M.，7n

Bogue，Donald J.博格，唐纳德·J.，161n，163n

Bond，Horace Mann邦德，霍勒斯·曼，15

Borgatta，E.F.博加塔，E.F.，7n

Borrie，W.D.波利，W.D.，68，157

Bourne，Randolph伯恩，伦道夫，140—141，143n

Boy Scouts男童子军，223—224，238

Brooks，Van Wyck布鲁克斯，范威克，141n

Broom，Leonard布鲁姆，伦纳德，7n，31n

Burgess，Ernest W.伯吉斯，欧内斯特·W.，62—64，66

Burma，John H.伯马，约翰·H.，201n

Campbell，Angus坎贝尔，安格斯，36n

Campbell，Arthur坎贝尔，亚瑟，191n

Carroll，Father John约翰·卡罗尔神父，197

Caste种姓，21

Catholics天主教徒，76—77n，93，96—97，110，136，195—220，254

Cayton，Horace R.凯顿，霍勒斯·R.，163，166

Chapman，Stanley H.查普曼，斯坦利·H.，144n

Chenkin，Alvin切克因，阿尔文，181n，186n，187n

Chickering，Jesse奇克林，杰西，94n，95n

Child，Irvin L.蔡尔德，欧文·L.，202—203

Civil rights公民权利，246

Clark，Kenneth克拉克，肯尼思，246

Cohen，Albert K.科恩，艾伯特·K.，39

Cole，Mildred Wiese科尔，米尔德里德·威斯，85，106n，157

Cole，Stewart G.科尔，斯图尔特·G.，79n，81n，85，106n，144，157

Collins，Mary Evans柯林斯，玛丽·埃文斯，235n

Commager，Henry Steele康马杰，亨利·斯蒂尔，87n

Communal leaders and structural separation社区领袖与结构性分离，238—239

Communal life社区生活，3，6，16—18，58，163—166，175—182，212—216，224—232

Cook，Stuart W.库克，斯图尔特·W.，235n，

Cooley，Charles Horton库利，查尔斯·霍顿，31

Core culture核心文化，72，74

Core group核心群体，72，74

Core society核心社会，72，74，77—78

Core subculture核心亚文化，74

Core subsociety核心亚社会，74

Cottrell，Leonard S.，Jr.科特雷尔，小伦纳德·S.，7n

Crèvecoeur，J.Hector St.John克里弗科尔，J.赫克托·圣约翰

Cubberly，Ellwood P.丘伯利，埃尔伍德·P.，98

Cuber，John F.丘伯尔，约翰·F.，66

Cultural democracy文化民主，156，262—263

Cultural pluralism文化多元主义，8—9，13—18，38，75，85—6，132—159，141—154，239—241，254，261—265

Cultural traits，extrinsic非本质的文化特质，79，81—82

Cultural traits，intrinsic本质的文化特质，79，81—82

Culture文化，32—34，52

Davie，Maurice R.戴维，莫里斯·R.，88n，89，94n，126n，164，166

Davis，Allison戴维斯，阿利森，163，166，172n

Davis，John戴维斯，约翰，92—93

Dean，John P.迪安，约翰·P.，177，178n，179—180

Desegregation去种族隔离，246—254

Deutsch，Morton多伊奇，莫顿，235n

Deviance偏离，54—59

DeVinney，Leland C.德温尼，利兰·C.，235n

Dewey，John杜威，约翰，139—140

Discrimination歧视，81—82，233—265

Diégues，M.，Jr.迪格斯，M.，Jr.，68n

Dollard，John多拉德，约翰，164，166n

Drachsler，Julius德拉克斯勒，朱利叶斯，85n，106n，149—150，155—156

Drake，St.Clair德雷克，圣克莱尔，163，166

Duncan，Beverly邓肯，贝弗利，163

Duncan，Otis Dudley邓肯，奥蒂斯·达德利，163

Education，ethnically enclosed族群封闭式教育，35

Eisenstadt，S.N.艾森斯塔特，S.N.，67，157

Ellis，John Tracy埃利斯，约翰·特蕾西，195n，196n

Emerson，Ralph Waldo爱默生，拉尔夫·沃尔多，116—117

English英格兰人/英语，92—93

Equal-status contact平等身份的交往，235

Essien-Udom，E.U.埃森—尤多姆，E.U.，15n

Ethclass族群阶级，51—54，160，162-3

Ethnic affiliation族群归属，151—154

Ethnic communality族群共同体，5，105—107，126—127，154—155，132—136，239，247—248，253—254，261—265

Ethnic group族群，5，23—30，34—38，47—49，73，76n，86—87，105—107，126—127，132—136，141—142，150—151，234，253—254

Ethnic identity族群认同，26，76n—7n，151—154

Ethnic subsociety族群亚社会，257—262

Ethnicity族群性，4，23—30，35—36

Etzioni，Amitai艾齐厄尼，艾米泰，162n.

Fairchild，Henry Pratt费尔柴尔德，亨利·普拉特，64n

Fichter，Joseph H.，S.J.菲克特，S.J.约瑟夫·H.，6n，65，200n，206，209n，213，214，218，219—220

Filler，Louis菲勒，路易斯，141n

Fishman，Joshua A.菲什曼，乔舒亚·A.，72，112，218—220

Flower，Elisabeth F.弗劳尔，伊丽莎白·F.，144n

Francis，E.K.弗朗西斯，E.K.，24n，28n，54n

Franklin，Benjamin富兰克林，本杰明，89，146

Frazier，E.Franklin弗雷泽，E.富兰克林，163，166，169

Freedman，Ronald弗里德曼，罗纳德，191n，192n

Frenkel-Brunswik，Else弗伦科尔—布伦斯维克，埃尔斯，7n

frontier melting pot边疆熔炉，117—120

Fuchs，Laurence富克斯，劳伦斯，191n

Fürstenwaerther，Baron von弗斯顿维泽男爵，94

Gans，Herbert J.甘斯，赫伯特·J.，180，189，193n，194，202—203，204—205

Gardner，Burleigh B.加德纳，伯利·B.，163，166

Gardner，Mary R.加德纳，玛丽·R.，163，166

Garis，Roy L.加里斯，罗伊·L.，89n，93n

Gaudet，Hazel高德特，黑兹尔，36n

Germans德意志人，89，92，99—100，132—133，134，184，197

Giddings，Franklin吉丁斯，富兰克林，53

Girl Scouts女童子军，223—224，238

Glazer，Nathan格莱泽，内森，109n，133n，134n，183n，186—187

Goldberg，David戈德堡，大卫，187n，209n

Goldhamer，Herbert戈德哈默，赫伯特，166n

Goldman，Benjamin B.戈德曼，本杰明·B.，181n

Goldsen，Rose K.戈德森，罗斯·K.，201n

Golovensky，David I.戈洛温斯基，大卫·I.，56n

Gordon，Albert I.戈登，艾尔伯特·I.，178，180—181，189，193n

Gordon，Milton M.戈登，米尔顿·M.，40n，41n，47n，48n，53n，57n，67n，82n，157，162n，224n，227n，248—249n

Gouldner，Alvin W.古尔德纳，阿尔文·W.，7n

Government政府，246—251

Graham，Frank P.格雷厄姆，弗兰克·P.，144n

Grant，Madison格兰特，麦迪逊，97—98

Gray，Ailsa格雷，艾尔萨，7n

Green，Arnold W.格林，阿诺德·W.，56n，66—67

Greenberg，Jack，格林伯格，杰克，165n

Group identification群体认同，52—54

Group Life群体生活，10—18，234，

Group culture群体文化，39—40

Groups，large，studies of大群体研究，7—8

Groups，small，studies of小群体研究，7—8

Gurin，Gerald古林，杰拉尔德，36n

Guterman，Norbert古特曼，诺伯特，7n

Hajda，Jan哈吉达，简，229—230

Handlin，Mary F.汉德林，玛丽·F.，73n

Handlin，Oscar汉德林，奥斯卡，73n，88n，101n，105n，116，135，183n，201n

Hansen，Marcus Lee汉森，马库斯·李，88n，94n，133

Hapgood，Norman哈普古德，诺曼，140，143n

Harding，John哈丁，约翰，235n

Hare，A.P.黑尔，A.P.，7n

Harte，Thomas J.，C.Ss.R.哈特，C.Ss.R.托马斯·J.，196，198，199

Hartmann，Edward George哈特曼，爱德华·乔治，98n，107

Havighurst，Robert J.哈维格斯特，罗伯特·J.，172n

Hawgood，John A.霍古德，约翰·A.，133n，134n，135n

Henle，R.H.，S.J.亨利，S.J.R.H.，144n

Herberg，Will赫伯格，威尔，6，29—30，110n，124，128，129，174，177n，209n，212—213，217

Herskovits，Melville J.赫尔斯科维兹，梅尔维尔·J.，61

Hertzberg，Arthus赫茨伯格，阿瑟，174n

Higham，John海厄姆，约翰，92，96n，98n，100，137n

Hill，Howard C.希尔，霍华德·C.，98n，101n

Historical identification历史身份认同，52—54

Hockey，Barbara霍基，巴巴拉，7n

Hodge，Beulah霍奇，比尤拉，201n

Holden，Arthus C.霍尔登，阿瑟斯·C.，137n

Hollingshead，August B.霍林斯黑德，奥古斯特·B.，44n，48—49，72，74，130n，166n，206，215

Hughes，Everett C.休斯，埃弗里特·C.，56n，57n

Hunt，Herold C.亨特，赫罗尔德·C.，144n

Huszar，George B.de休斯泽尔，乔治·B.德，224n

Ideal type理想类型，69—70

Identity，ethnic族群认同，26，76n—7n

Immigrant community，role in acculturation移民社区在文化同化中的角色，243—244

Immigrants移民，67—75，109，127，242—243

Immigration移民，77—78，86—114，119—121，127，129，132—135，136，183—185

Immigration laws移民法，96，102

Immigration-adjustment agencies，guidelines for移民调适机构的工作指南，242—245

Indian agencies，goals of印第安人机构的目标，11—12

Indians印第安人，37，109

Integration of immigrants，definition of移民融合的定义67—68

Integration融合，246—254

Intellectual subsociety知识分子亚社会，224—232，254—257，264

Intellectuals知识分子，58，111，159，160，178，224—232，256—257，264

Intergroup relations agencies群际关系机构，9—18

Intergroup relations work群际关系工作，9

Intergroup relations，implications of assimilation analysis for同化分析对群际关系的影响，233—265

Intermarriage通婚、族际通婚，80，124—125，130，148—149，152，155，165—166，181—182，205—206，215—216，222，240，254

Interracial marriage laws跨种族通婚法，4

Irish爱尔兰人，92，97，133，135，197，201—202，217

Isaac，J.伊萨克，J.，68n

Isaacs，Harold R.伊萨克斯，哈罗德·R.，15n

Italians意大利人，202—205

Jahoda，Marie杰赫达，玛丽，7n

James，William詹姆斯，威廉姆，143n

Janowitz，Morris贾诺维茨，莫里斯，7n

Jefferson，Thomas杰斐逊，托马斯，90—91，146

Jensen，Merrill詹森，梅里尔，50n

Jewish agencies，goals of犹太人机构的目标，12—14

Jews犹太人，76—77n，89—90，102，110，126，136，

150，153，173—195，231—232，241，254

Jim Crow laws歧视黑人法律，4，164

Johnson，Alvin约翰逊，阿尔文，63n

Johnson，Charles约翰逊，查尔斯，164

Johnson，Robert约翰逊，罗伯特，164，165

Judaism犹太教，110

Kahl，Joseph A.卡尔，约瑟夫·A.，40n

Kallen，Horace卡伦，霍勒斯，141—154

Kane，John J.凯恩，约翰·J.，209n

Kaufmann，Myron考夫曼，迈伦，112

Kennedy，Ruby Jo Reeves肯尼迪，鲁比·乔·里夫斯，122—123，130，166n，181n，205—206，215

Klineberg，Otto克林伯格，奥托，166n

Kluckhohn，Clyde克拉克洪，克莱德，72n

Know-Nothing Party一无所知党，93—94

Konvitz，Milton R.康维茨，米尔顿·R.，144n

Kramer，Judith R.克雷默，朱迪思·R.，177，179，182，189—190，193n

Ku Klux Klan三K党，103，144

Labor problems，relations to attitudes toward immigrants与对待移民态度相关的劳工问题，95—96

Lambert，Richard D.兰伯特，理查德·D.，74n—75n

Landis，Benson Y.兰迪斯，本森·Y.，195n

Law，effect on prejudice and discrimination法律对偏见和歧视的影响，4，28，35

Lazarsfeld，Paul F.拉扎斯菲尔德，保罗·F.，36n，191n，231

Lee，Alfred McClung李，艾尔弗雷德·麦克朗，39n

Lenski，Gerhard伦斯基，格哈特，166n，172n，174，179，185，191n，214，215—216，220，221—222，236—237

Leventman，Seymour莱文特曼，西摩，177，179，182，189—190，193n

Levinson，D.J.莱文森，D.J.，7n

Lewin，Kurt卢因，库尔特，30，53，229

Lincoln，Abraham林肯，亚伯拉罕，93，128，219

Lincoln，C.Eric林肯，C.埃里克，15n

Linton，Ralph林顿，拉尔夫，61

Lipset，Seymour Martin利普塞特，西摩·马丁，225

Locke，Alain洛克，阿兰，60n

Loomis，Charles P.卢米斯，查尔斯·P.，50n

Lowenthal，Leo洛温撒尔，利奥，7n

Lubell，Samuel卢贝尔，塞缪尔，36n

Lundberg，George A.伦德伯格，乔治·A.，13n

Lunt，Paul S.伦特，保罗·S.，42n

MacDonald，Fergus，C.P.麦克唐纳，弗格斯·C.P.，196n

MacIver，Robert M.麦基弗，罗伯特·M.，82n

Marden，Charles F.马登，查尔斯·F.，201n

Marginal man边缘人，56—57，228—229

Mayer，Kurt B.迈耶，库尔特·B.，40n，162n

McCarran-Walter Act.麦卡伦—沃尔特法案，102

McDonagh，Edward C.麦克多纳，爱德华·C.，201

McPhee，William N.麦克菲，威廉·N.，36n，191n

Melting pot熔炉，8—9，74—75，85，90，115—131，155，156，200，204，234—235

Merton，Robert K.默顿，罗伯特·K.，7n，82n

Mexicans墨西哥人，108，201

Miller，Herbert A.米勒，赫伯特·A.，105n

Miller，Warren E.米勒，沃伦·E.，36n

Mills，C.Wright米尔斯，C.赖特，44n，201n

Mishler，Elliot G.米什勒，埃利奥特·G.，191n

Moberg，David O.莫伯格，大卫·O.，236n—237n

Moore，Harry E.穆尔，哈里·E.，50n

Multiple melting pot多元熔炉，131，234—235

Murray，Henry A.默里，亨利·A.，72n

Myers，Jerome K.迈尔斯，杰罗姆·K.，48—49

Myrdal，Gunnar米尔达，冈纳，163，166，200n

Native American movement本土美国人运动，93—94

Nativism排外主义，93—94，96—97，116—117，136

Negro agencies，goals of黑人机构的目标，14—16

Negro Community，potential role in delinquency reduction黑人社区在青少年犯罪中的潜在角色，259—261

Negroes黑人，15—16，76—7n，78，108，113—114，163—173，200，254，257—261

Neiva，A.H.尼瓦，A.H.，68n

Nevins，Allan内文斯，艾伦，87n

Niles'weekly Register《尼罗河周鉴》，93，94n

Nuesse，C.J.纽斯，C.J.，196

Odum，Howard W.奥德姆，霍华德·W.，50n

Packard，Vance帕卡德，万斯，40n，42，44

Page，Charles H.佩奇，查尔斯·H.，47n，67n，133n

Park，Robert E.帕克，罗伯特·E.，56n，62—64，66，105n

Parochial school教区学校，214，218—220

Participational identification参与性身份认同，52—54

Petegorsky，David W.佩特戈尔斯基，大卫·W.，82n

Pfeffer，Leo普费弗，利奥，144n

Pluralism多元主义，参见cultural pluralism（文化多元主义），structural pluralism（结构多元主义）

Politics and ethnicity政治与族群性，35—36

Poll，Solomon波尔，所罗门，191n

Pope，Liston波普，利斯顿，185n，209n，221n

Potter，Robert G.，Jr.波特，小罗伯特·G.，191n

Powdermaker，Hortense波德马克，霍顿斯，166

Prejudice偏见，3，7，81—82，233—265

Primary relationships初级关系，32，34，52，54—57，70，77—78，80，235—236，240—241，246

Private organizations and desegregation民间组织与去种族隔离，251—253

Protestants新教徒，89，109—110

Public schools and racial assignment公立学校和种族分配，249—251

Puerto Ricans波多黎各人，75—77，109，201

Putz，Louis J.，C.S.C.普茨，C.S.C.路易斯·J.，196n

Race，definition of种族定义，27

Racial quotas and government种族配额与政府，251

Racism种族主义，97—98，102—104，136，259

Ramsey，Glen V.拉姆齐，格伦·V.，201n

Rand，Christopher兰德，克里斯托弗，201n

Rea，Samuel雷亚，塞缪尔，101

Redfield，Robert雷德菲尔德，罗伯特，23，61

Redlich，Frederick C.雷德利克，弗雷德里克·C.，49n，72n

Regional residence，relation to subsociety与亚社会相关的区域居住地，47—48，50—51

Reissman，Leonard赖斯曼，伦纳德，40n

Religion宗教，173—174，193—194，215—217，223—224

Reuter，Edward Byron路透，爱德华·拜伦，64n

Richards，Eugene S.理查兹，尤金·S.，201n

Riesman，David里斯曼，大卫，23，56n

Robbins，Richard罗宾斯，理查德，88n

Roberts，Bertram H.罗伯茨，伯特伦·H.，49n

Roche，John P.罗奇，约翰·P.，82n

Roosevelt，Theodore罗斯福，西奥多，121—122

Rose，Arnold罗斯，阿诺德，66，82n

Rosenthal，Erich罗森塔尔，埃里奇，191n，192n

Rossi，Alice S.罗西，爱丽斯·S.，218—219

Rossi，Peter H.罗西，彼得，218—219

Ruesch，Jurgen吕施，于尔根，72n

Rumelin，Carl鲁姆林，卡尔，135n

Rural-urban residence，relation to subsociety与亚社会相关的农村—城镇居住地，47—48，50—51

Sagi，Philip C.萨奇，菲利普·C.，191n

Sanford，R.N.桑福德，R.N.，7n

Saveth，Edward N.萨维斯，爱德华·N.，117n，120n，121n，122

Schuyler，Joseph B.，S.J.斯凯勒，S.J.约瑟夫·B.，209n

Schwartz，Morris S.施瓦茨，莫里斯·S.，7n

Secondary group，definition次级群体定义，32

Secondary relationships次级关系，32，35，243

Seeman，Melvin西曼，梅尔文，229

Seligman，Edwin R.A.塞利格曼，埃德温·R.A.，63n

Selvin，Hanan C.塞尔温，哈南·C.，7n

Selznick，Philip塞尔兹尼克，菲利普，31

Senior，Clarence西尼尔，克拉伦斯，201n

Settlement house社会福利居所，99，137

Sharp，Harry夏普，哈里，187n，209n

Shaughnessy，Gerald，S.M.肖内西，S.M.杰拉尔德，195n

Shaw，George Bernard肖，乔治·伯纳德（肖伯纳），22

Sherman，Stuart P.谢尔曼，斯图尔特·P.，117n

Simmons，Ozzie G.，西蒙斯，奥兹·G.，201n

Simpson，George E.辛普森，乔治·E.，201n，235n

Sklare，Marshall斯克拉，马歇尔，177，178n，181n，188n，193n

Smith，John W.史密斯，约翰·W.，192n

Social class社会阶级，7—8，20—23，26，40—49，166—167，172—173，182—190，208—212

Social mobility社会流动性，42，46—47

Social science research，trends in社会科学研究的趋势，7—8

Social status社会地位，40—46，55—6

Social structure社会结构，6—8，10—18，30—34，66—67，113，261—265

Socialization社会化，31

Sparks，Jared斯帕克斯，贾雷德，89n

Srole，Leo斯若勒，利奥，199n，207n，208n，209n

Stanton，Alfred H.斯坦顿，阿尔弗雷德·H.，7n

Star，Shirley A斯塔尔，雪莉·A.，235n

Stern，Bernhard J.斯特恩，伯恩哈特·J.，60n

Stewart，George斯图尔特，乔治，76n，127—128

Stonequist，Everett V.斯通奎斯特，埃弗雷特·V.，56n

Stouffer，Samuel A.斯托弗，塞缪尔·A.，235n

Structural pluralism结构多元主义，159，235—241，261—165

Structural separation，consequences for prejudice结构性分离对偏见造成的影响，235—239

Subcommunities亚社区，161—163

Subculture亚文化，19—51，38—39，160—232

Subsociety亚社会，19—51，57—58，130—131，159—232，234

Suchuman，Edward A.苏切曼，爱德华·A.，235n

Sutker，Solomon苏特克，所罗门，188n

Taft，Donald R.塔夫脱，唐纳德·R.，88n

Thielens，Wagner，Jr.蒂伦斯，小瓦格纳，231n

Thomas，Benjamin P.托马斯，本杰明·P.，94n

Thomas，John L.托马斯，约翰·L.，130n，196n，215

Transferability可转移性，162

“Triple melting pot”三元熔炉，122—124，200

Tuck，Ruth D.塔克，鲁斯·D.，201n

Turner，Frederick Jackson特纳，弗雷德里克·杰克逊，50，117—120

Tylor，E.B.泰勒，E.B.，32

Value conflict价值冲突，18，77n，159，192—193，217

Value differences价值差异，170—73，191—192，218—220

Vickery，William E.维克里，威廉79n，81n，85n，157

Vosk，Marc沃斯克，马克177，178，193n

Voting and ethnicity投票和族群性，36

Wakefield，Dan韦克菲尔德，丹，201n

Walkley，Rosabelle Price沃克利，罗萨贝尔·普赖斯，235n

Warner，W.Lloyd沃纳，W.劳埃德，42，44—45，199n，207n，208n，209n

Washington，George华盛顿，乔治，89—90，128，219

Watson，Goodwin沃森，古德温，144n

Weber，Max韦伯，马克斯，69

Wendell，Barrett温德尔，巴雷特，143n

Westoff，Charles F.韦斯托弗，查尔斯·F.，191n

Whelpton，Pascal K.惠尔普顿，帕斯卡尔·K.，191n，192n

White Protestants白人新教徒，111，113，126，214，221—224，241

Whitman，Walt惠特曼，沃尔特，156

Whyte，William Foote怀特，威廉姆·富特，202，203—204

William，Robin威廉，罗宾，50，235n

Wilner，Daniel M.威尔纳，丹尼尔·M.，235n

Wilson，Woodrow威尔逊，伍德罗，101，121—122

Wirth，Louis沃思，路易斯，166n

Yinger，J.Milton英格尔，J.米尔顿，201n，235n

Young，Donald扬，唐纳德，258—259

Zangwill，Israel赞格威尔，伊斯雷尔120—121

Zubrzycki，J.朱布茨斯基，J.，68n

关键词英汉对照表

acculturation文化适应

alienation疏离

amalgamation血缘融合

American nation美利坚民族

Anglo-conformity盎格鲁一致性

assimilation同化

behavioral assimilation行为同化

brotherhood兄弟情谊

civic assimilation公民同化

clique小集群

communal life社区生活

communality共同体

community社区

concepts of statehood国家概念

continuum连续统

cultural amalgam文化混合

cultural democracy文化民主

cultural pluralism文化多元主义

diploma elite文凭精英

discrimination歧视

endogamy族内通婚

ethclass族群阶级

ethnic affiliation族群归属

ethnic communality族群共同体

ethnic enclave族群飞地

ethnic group族群

ethnic integration族群融合

ethnic neighborhoods族群街区

ethnicity族群性

folk society乡民社会

frontier melting pot边疆熔炉

identificational assimilation认同意识同化

institutional dispersion制度性弥散

integration融合

intermarriage通婚、族际通婚

lower-lower class低低等阶级

lower-middle class低中等阶级

lower-upper class低上等阶级

marginality边缘性

marital assimilation婚姻同化

melting pot熔炉

multigroup nation多群体民族

nation making民族缔造

national background民族背景

national origin祖籍民族

national society民族社会

nationality国籍、民族、民族性

nation-state民族国家

nation民族

nativism排外主义

participational identification参与性身份认同

peoplehood群体性

personality syndromes个性症候群

personality个性

prejudice偏见

primary group初级群体

primary relationships初级关系

race种族

secondary group次级群体

social structure社会结构

social world社会天地

structural assimilation结构同化

structural separation结构性分离

subcommunity亚社区

subculture亚文化

subgroups亚群体

subprocess亚过程

subsociety亚社会

upper-lower class上低等阶级

upper-middle class上中等阶级

upper-upper class上上等阶级

variables变量

译后记

米尔顿·M.戈登出生于1918年，是美国马萨诸塞大学阿姆赫斯特分校的社会学教授，也是国际学术界研究种族和族群问题的著名学者，他先后出版了四部著作：1964年的Assimilation in American Life：the Role of Race，Religion，and National Origins（Oxford University Press），1978年的Human Nature，Class，and Ethnicity（Oxford University Press），1981年主编的America as a Multicultural Society（American Academy of Political and Social Science）和1988年的The Scope of Sociology（Oxford University Press）。在这四部著作当中，影响最大的还是他在1964年出版的第一本书《美国生活中的同化：种族、宗教和族源的角色》，这本书出版的第二年即分别获得两个奖项，一个是安尼斯菲尔德—沃尔夫种族关系图书奖（Anisfield-Wolf Book Award in Race Relations），一个是美国基督徒与犹太人联合会兄弟情谊奖（Brotherhood Award of the National Conference of Christians and Jews）。四十多年来，这本书始终是美国研究种族和族群问题研究生的必读参考书，具有广泛的学术影响，并被奉为研究美国种族和族群问题的世纪经典，其原因就是这本书对理解和指导美国种族关系的基本理论和政策方向的历史演变进行了精辟的宏观梳理，首次提出理解和分析族群同化的变量体系，系统分析了美国社会的族群结构和各个族群亚社会的演变历史，讨论了美国社会和学术界探讨族群政策的各种代表性观点，并对美国社会种族和族群关系的未来发展趋势和政策建议提出自己独特的见解。

1984年我在美国学习时首次读到这本书，它是这一年我选修的“Ethnicity”（族群问题）研讨课的主要理论参考书之一。那时我主要关注的是戈登提出的关于分析和测度族群融合的七变量模型，这个模型及其主要变量也成为我博士论文借鉴的理论框架和1985年在内蒙古赤峰地区进行户访问卷调查的重要参考。在撰写学位论文期间，为了全面地了解国际学术界有关种族、族群、民族主义等问题的基本理论、研究方法以及各国民族制度与政策设计背后的政治理念与分析逻辑，我系统地阅读了西方国家（主要是美国）社会学家们发表的相关著作和文章，这对我拓展自己的学术视野和社会历史知识有极大帮助。

美国是一个以移民及其后裔为人口主体建立起来的一个新兴工业国，至今每年吸收的移民规模仍在百万人左右，因此，它从殖民地时期开始就必然面临各种涉及种族、祖籍国、语言、宗教、生活习俗等因素而且极为复杂和棘手的族群关系问题。特别值得关注的就是历史遗留下来的黑人问题，种族问题不仅引发了美国历史上唯一的内战，在20世纪60年代还一度造成严峻的社会分裂和全国性的暴力冲突，但是通过“民权运动”和随后几十年在族群关系方面的逐步调整，美国整体的种族、族群关系出现了明显的好转。2008年有黑人血统的奥巴马高票当选为美国总统，这是美国白人主流社会在种族观念上的一个历史性的转折点，同时，近年来我们也看到华裔、西班牙语裔人士在美国政坛和司法界开始崭露头角。纵观美国两百多年的族群关系史，跌宕起伏，令人感叹。在人们的思想观念、社会的制度、政府的政策逐步转变和调整的整个过程中，应当说美国社会科学家们所发挥的作用功不可没。在阅读这些关于美国种族、族群关系现实状况、发展态势的调查报告、政策反思、理论探讨的学术著述时，我经常被这些学者们的严谨学风和实证精神所吸引，也为相关论述中体现出来的人道关怀和理性思考所折服。

我认为在调查和研究当今中国社会的民族问题时，中国学者需要从四个来源吸收相关的知识体系和实践经验：（1）中国的民族关系发展史，在中国几千年民族交往历史中形成了颇具特色的群体观和看待群体关系的传统思想与实践，相关历史文献至今仍然是我们研究中国民族关系史的宝藏；（2）欧洲和美国的“民族观”及其演变，我们可从多部族帝国时代（罗马帝国、拜占庭帝国、奥匈帝国、沙皇俄国等）追溯到17世纪开始的“民族主义运动”（建立民族国家）的理论与实践；以及美国等欧洲移民建立的国家中演变出来的“族群”观念和处理族群关系的实践；（3）马列主义民族理论及其在社会主义国家（苏联、东欧国家、中国等）的实践，包括“民族”定义、民族识别与身份认定、对少数民族的各项扶助与优惠政策，以民族为单位的联邦制或区域自治制度等；（4）其他发展中国家民族—族群的历史演变，例如印度、印度尼西亚、墨西哥、阿拉伯国家、非洲和拉丁美洲等有殖民地经历的国家，独立后如何在原殖民地的行政区划内进行各自的“民族构建”（Nation-building）的理论讨论与实践。

在以上这四个知识体系中，目前中国研究民族的学者最熟悉的，主要是马列主义民族理论特别是斯大林的著述，但同时对苏联时期及解体后各国的民族关系实际发展情况很少关注。此外，中国民族史的研究在资料发掘和理论提炼上尚有很大空间，采用

规范的社会学研究方法对民族关系现状与存在问题开展实证性调查研究，只是近些年来才在中国的许多地区逐步开展。近几年，欧洲有关“民族主义”研究的一些经典著作开始被译成中文出版，但是系统介绍美国族群社会学研究的经典著作仍然没有被译成中文。在苏联解体后，苏联的民族理论和民族政策对于国民的政治和文化认同方面造成什么影响，以及这些影响与国家解体之间存在什么关联等问题，我国学者对此的理论反思也远远赶不上西方学者。所以，广泛阅读国外出版的相关学术著作，尽可能地拓宽学术眼界，以解放思想的科学精神来吸收人类社会发展出来的所有知识，以实事求是的科学态度来调查和思考中国当前的各种民族关系问题，这是摆在我国民族问题研究者面前的一个历史性任务。

我在1987年3月回到北京大学任教，1988年开始在社会学系开设“民族社会学”研究生课程，在选择教学阅读材料时，我深感国内学术界对西方国家的族群研究的理论和方法介绍得太少，所以我在1988年就选编了一本英文参考文献文集，复印了作为选课学生的阅读材料，其中就有戈登这本书第二章有关同化模式的变量体系这一部分。这本参考文献文集的中文版在1997年由天津人民出版社以《西方民族社会学的理论与方法》为书名正式出版，修订版在2010年以《西方民族社会学经典读本》为书名由北京大学出版社出版。

与此同时，我开始向一些出版社推荐书单，希望能够把一些西方最经典的有关族群社会学基础理论和研究方法的著作翻译成中文并介绍给国内的学生和研究者。当时我草拟了一个推荐翻译的八本书的书单，其中就包括了戈登的这本书。我从1988年开始先后联系过七家与我曾有出版合作关系的出版社，但是最后都是不了了之。我想，这有可能是出版社认为这类书不可能热销而缺乏积极性，也可能是联系版权的手续过于繁琐。总而言之，这件事一直拖了二十多年，没有任何结果。

2011年我有一次和清华国学院的刘东教授一起吃饭，他是我国学术界很有影响的著名学者，也是多部影响重大的翻译系列丛书的主编。他和陈来教授离开北大转入清华国学院，我始终认为这是北京大学不可弥补的重大损失。我在席间顺便提起想翻译国外族群研究经典著作的事，刘东兄当即要我把这个书单发给他，他表示愿意尝试着帮我联系出版社，这自然使我喜出望外，但是经过了二十多年的挫折之后，我对此实在不敢抱有太大的希望。回顾此事，我当时还是大大地低估了刘东兄的影响和能量。也就

是在几个月之后，他就告诉我，译林出版社愿意出版并已经开始与版权所有者联系相关版权转让事宜，并将纳入他主编的“人文与社会译丛”。当我得知这个消息时，真是悲喜交加，喜的是这些经典著作的翻译事宜终于尘埃落地，中国将会有更多的研究者、学生和关心民族问题的读者可以通过它们的中文版了解这些在西方早已普及多年的基础知识，悲的是这件事在我的生命历程中迟到了二十多年，我这个年过六旬、即将退休的人，已经没有当年充沛的精力来面对这项工作了。

译林出版社目前确定了版权的有三本书，分别是戈登的《美国生活中的同化：种族、宗教和族源的角色》、乔治·伊顿·辛普森（George Eaton Simpson）和米尔顿·英格尔（J.Milton Yinger）合著的《种族与文化的少数群体：关于偏见与歧视的研究》（Racial and Cultural Minorities：An Analysis of Prejudice and Discrimination）和安东尼·史密斯的《民族认同》（National Identity）。我最先开始动手翻译的，是辛普森和英格尔合著的《种族与文化的少数群体》，2012年春天我在波士顿访问的三个月期间，主要的工作就是翻译这本书。也许是年龄的原因，也许是这本书的内容涉及多个学科，同时篇幅太大，在翻译过程中自己颇感精力不济，三个月里只勉强译完了全书十八章中的前七章，考虑到手边还有必须完成的其他事，我只好调整自己的工作计划，决定把后半部分的九章委托给我已毕业的一个学生继续完成，以便能够把自己有限的时间和精力集中到翻译戈登这本书的工作上来。

正巧2012年秋季台湾“中研院”的王明珂教授访问北京，见面时我曾向他提起是否有可能短期到台湾访问一事，他这几年正在台湾中兴大学兼职，表示愿意安排邀请我来中兴大学访问三个月，我当时心里的计划就是利用这三个月的时间来翻译戈登的这本书。中兴大学位于台中市的南区，远离台北的“中研院”和其他大学，所以相对比较清静，可以专心做事。到了4月底，这本书的各章基本译完，这项工作可告一段落。尽管我对自己的译文并不满意，各类错误在所难免，每次重读必有修订之处，但是终于接近尾声，很快即可发给译林出版社进入编辑程序。因此这本书的排版付印，很可能要在辛普森和英格尔的那本大书之前了。至于另外那本安东尼·史密斯的《民族认同》一书的翻译，我也计划委托我的另一名学生来做。无论如何，我自20世纪80年代后期即开始做的这个翻译英文族群研究经典著作的梦，到今天总算是看到了一点曙光，可以部分释怀了。我最应该感谢的，自然还是刘东教授，没有他的大力推荐，恐怕此事至今还是没有眉目。同时

我还要特别感谢译林出版社，出版这三本译著也许并不能给出版社带来多少效益，但是它们在促进中国民族社会学的理论建设和实际研究工作方面所发挥出来的作用，决不是金钱能够衡量的，我只能说“功德无量”这四个字。

下面对于戈登的这本书再多讲几句话。

作为一个多种族、多宗教、多族群的移民国家，美国如何在这些历史、语言和文化传统差别极大的多元化人群中建立“美利坚民族”的凝聚力，如何化解历史上遗留、累积下来的种族矛盾和族群隔阂，这是独立后许多美国政治家和学者长期思考的一个核心问题，这个问题没有得到解决或者解决得不好，也就不会有一个统一和强大的美国。戈登这本书围绕着美国各族群的同化和融合问题从理论和政策方面来进行分析和讨论，苦苦探索和发掘美国社会中可能存在的凝聚因素、凝聚框架和凝聚力量，寻找构建美利坚民族的“正能量”，期望美国的族群“亚社会”的问题最终能够有一个比较理想的解决途径。他把许多全新的核心概念和分析思路引入美国种族和族群问题研究的理论视野之中，这正是这位资深社会学家的勇于创新之处。

纵观全书，我们处处可以感受到戈登教授不仅是一位有着深刻历史洞察力的睿智学者，而且是一位深深关切美国族群关系未来良性发展的善良的人，他从内心企盼每一个美国人（包括黑人和所有少数族群的成员们）都能够与白人共享美国的社会理想和民主制度，都能够享有真正平等和最完全的公民权。在书中讨论美国新教徒中的极端宗教排外主义的倾向时，戈登引用了亚伯拉罕·林肯在一封信中写下的话：“在我看来，我们堕落的速度真的很快。最初，我们宣称‘所有的人生来平等’并以此成为一个民族（nation）。现在我们在实践中把这句话解读为‘所有的人生来平等，但是黑人除外’。当‘一无所知党’的党徒们控制了国家时，这句话将被解读为‘所有的人生来平等，但是黑人、外国人和天主教徒除外’。当这一切发生时，我将选择移民去其他至少不会虚伪地装作热爱自由的国家，例如俄国，在那里君主专制是公开而纯粹的，没有掺杂着虚伪。”在这段话中，我们读出了坚持废除奴隶制的林肯总统对于民主、平等和自由理想的热切追求和他对族群民族主义者的极端鄙视，也感悟到戈登教授对这一理念的充分肯定和推崇。

自鸦片战争之后，中国在长达一百多年的时间里持续地经历了多个帝国主义的野蛮侵略和分割，山河破碎、骨肉分离，各族民众几代人所期待的就是和平、平等、和谐、繁荣的幸福生活。

1949年后，外国势力彻底离开了中国，我们再也见不到洋兵洋警在中国的土地上耀武扬威。经历了多次政治运动的冲击和经济体制变迁的反复探索后，我们的日子逐渐好起来了，但是在社会的迅速发展和经济活动的拓展中必然会出现这样那样的问题，出现各种社会矛盾和群体冲突，这是任何一个社会在发展进程中都不可避免的。仔细读一读美国史，20世纪60年代席卷全美一百多个城市的“黑色风暴”依然会使我们感到触目惊心。面对当前在民族关系方面出现的各种问题，我们应当静下心来，不慌不乱，一方面深入各少数民族聚居区开展社会调查，以完全开放的态度和虚心学习的心态来倾听当地各族干部、知识分子、普通民众对于我们各项制度、政策和具体工作的看法和意见，采取各种切实有效的措施来满足民众的需求并从根本上加强民族之间的感情；另一方面还需要拓展视野，从世界各国特别是多种族、多族群国家的理论探索和政策实践中吸取养料和智慧。别的国家走过的弯路甚至翻车的覆辙，我们实在不应去重蹈，而那些经实践证明对改善族群关系有明显正面效果的经验和思路，我们可以去吸取。一个没有忧患意识的民族是没有前途的民族，而一个不善于从其他国家那里学习的民族是一个愚蠢的民族。

中国各民族有着几千年的交往合作的悠久历史，在近代历次反对帝国主义侵略的战争中，各族人民也曾肩并肩地站在一起，1949年中华人民共和国成立之后，我们也曾长期彼此相互尊重、水乳交融、团结合作。我有信心在这样的基础上充分发挥我们的智慧和潜能，努力克服目前存在的一切不和谐的因素，让我们的各个民族重新走上团结合作的新历程。

在翻译本书的过程中，最令我感慨的就是戈登教授在全书最后的结束语：“对于一个社会来说，最重要的是什么？那就是人们在这个社会里可以并排站在一起，以同等的自豪并毫无顾虑地说：‘我是一个犹太人，（或者是）一个天主教徒，一个新教徒，一个黑人，一个印第安人，一个东方人，一个波多黎各人’；‘我是一个美国人’，还有，‘我是一个人’。”

我希望我们中国各族成员们有一天也能够并排站在一起，以同等的自豪并毫无顾虑地说：“我是一个藏族人，（或者是）一个维吾尔族人，一个蒙古族人，一个朝鲜族人，一个彝族人，一个满族人，一个汉族人”，“我是一个中国人”，最后，“我是一个人”！

马戎

2013年4月30日

注释

[1]原文为national origin，正文中统一译为“祖籍民族”，本书标题为求简炼，将其简称为“族源”。——编注

[2]据外籍人士居住地址项目报告，1957年美国有2833732名外籍居民。数据来源：Table No.114，Statistical Abstract of the United States，1958，U.S.Government Printing Office，Washington，D.C.。

[3]对于这一原则，也存在一些“边缘的”例外：例如军队中的神职人员，神职人员主持婚礼中的公民身份认定，以及每十年举行一次的联邦人口普查中种族分类法的使用等。在近期的美国历史上，也出现了一个很引人注目的例外，我指的是第二次世界大战时期西海岸的日裔美国公民被疏散和“重新安置”（拘留）。

[4]约瑟夫·菲克特（Joseph H.Fichter，S.J.）的研究工作开始为我们提供这个国家天主教社区生活内部结构和动态演变的知识。参见他发表的Southern Parish，Vol.I，Dynamics of a City Church，Chicago：University of Chicago Press，1951；Social Relations in the Urban Parish，Chicago：University of Chicago Press，1954；以及Parochial School：A Sociological Study，Notre Dame，Indiana：University of Notre Dame Press，1958。

[5]Will Herberg，Protestant-Catholic-Jew，New York：Doubleday and Company，Inc.，1955.

[6]特别参见T.W.Adorno，Else Frenkel-Brunswik，D.J.Levinson，and R.N.Sanford，The Authoritarian Personality，New York：Harper and Brothers，1950；Nathan W.Ackerman and Marie Jahoda，Anti-Semitism and Emotional Disorder，New York：Harper and Brothers，1950；Bruno Bettlheim and Morris Janowitz，Dynamics of Prejudice，New York：Harper and Brothers，1950；Leo Lowenthal and Norbert Guterman，Prophets of Deceit，New York：Harper and Brothers，1949。

[7]参见Robert F.Bales，“Small-Group Theory and Research”in Robert K.Merton，Leonard Broom，and Leonard S.Cottrell，Jr.（eds.），Sociology Today，Problems and Prospects，New York：Basic Books，Inc.，1959；以及A.P.Hare，E.F.Borgatta，and R.F.Bales（eds.），Small Groups：Studies in Social Interaction，New York：Alfred A.Knopf，Inc.，1955。

[8]参见Alvin W.Gouldner，“Organizational Analysis，”in Merton et al.，Sociology Today，Problems and Prospects，op.cit.；Robert K.Merton，Ailsa P.Gray，Barbara Hockey and Hanan C.Selvin（eds.），Reader in Bureaucracy，Glencoe，Ill.：The Free Press，1952：Peter M.Blau，Bureaucracy in Modern Society，New York：Random House，1956；Alfred H.Stanton and Morris S.Schwartz，The Mental Hospital，New York：Basic Books，Inc.，1954。

[9]其中25个是十分正式的访谈，内容借助了经过特别准备的访谈问题（这些问题在某些情景下根据特殊的条件进行了修订）。另外两个访谈是和相关机构的研究主管（Research Directors）进行的讨论。

[10]任何学者如果感兴趣的话，可以向我索取这些访谈机构的名单。

[11]在大多数情况下，主办方和核心关注领域是彼此重合的。也有个别例外，例如有两个“印第安人”机构主要关注印第安人问题，但由白人主办。两个“新教”机构主要关注种族歧视。

[12]我也考察了这些机构撰写的描述其工作和特定目标的出版物。

[13]这次会议上的一些论文发表于专题论文集“Ethnic Groups in American Life”，Daedalus：The Journal of he American Academy of Arts and Sciences，Spring，1961。

[14]参阅美国犹太人理事会编著的“An Approach to an American Judaism”（小册子）；Elmer Berger，Judaism or Jewish Nationalism，New York：Bookman Associates，1957；以及George A.Lundberg，“Pluralism，Integration and Assimilation”，New York：American Council for Judaism，1957（小册子）。

[15]参见C.Eric Lincoln，The Black Muslims in America，Boston，Beacon Press，1961和E.U.Essien-Udom，Black Nationalism：The Search for an Identity，Chicago：University of Chicago Press，1962。

[16]The New York Times，June 27，1959.

[17]有关这一观点的证明和有说服力的讨论，参见Harold R.Isaacs，The New World of Negro Americans，New York：John Day，1963。

[18]在一个案例中，在讨论其他内容时有一个人主动对这个问题做了回答。

[19]Asshur，古代亚述人崇奉的主神和战神。——译注

[20]波斯神话里的光明之神，2—3世纪在罗马帝国成为被普遍崇拜的对象。——译注

[21]提比略（Tiberius，公元前42年—公元37年），古罗马帝国皇帝。——译注

[22]对于这最后一点，肯定存在一些例外。其人口包括了基督徒、摩尔人和犹太人的西班牙即是一个例子。在这一时期，欧洲的犹太人分散地居住在人口规模很小的飞地中。

[23]Robert Redfield，“The Folk Society”，American Journal of Sociology，Vol.52，No.4（January 1947），293—308；Tepoztlan，A Mexican Village，Chicago：University of Chicago Press，1930；以及The Primitive World and Its Transformations，Ithaca，N.Y.：Cornell University Press，1953。当然，在雷德菲尔德和其他学者有关“乡民社会”的讨论中，还提到其他要素，其中重要的是没有文字以及和其他群体的相对隔绝。

[24]David Riesman和Nathan Glazer，Reuel Denney合作写的The Lonely Crowd：A Study of the Changing American Character，New Haven：Yale University Press，1950。

[25]有些社会学家们使用“族群”这个概念来表示祖籍民族群体，如意大利裔或波兰裔族群。因为我们有一个特定的词汇“祖籍民族”或“民族背景”来表示这类群体，我倾向于在更宽泛的意义上来使用“族群”这个概念。我们需要一个更宽泛的词汇来表达包括了种族、宗教和祖籍民族的群体性共同意识的社会心理的对象。简单的说，这只是为了语义学的便利。我的使用方法也符合前文所引用的弗朗西斯（E.K.Francis）著作的用法。

[26]Herberg，Protestant-Catholic-Jew，Chapter 3.

[27]Herberg，同上，第25页。

[28]Kurt Lewin，Resolving Social Conflicts，New York：Harper and Brothers，1948，pp.163—166；183—185.

[29]Charles Horton Cooley，Social Organization，New York：Charles Scribner’s Son，1900，Chapter 3.也参见Leonard Broom and Philip Selznick，Sociology：A Text with Adapted Readings，Evanston，Ill.：Row，Peterson and Co.，1955，Chapter 5。

[30]E.B.Tylor，Primitive Culture，London：John Murry，1891（third edition），Vol.I，p.1.该书第一版在1871年出版。

[31]有一个例外在这里值得关注：在那些拒绝服兵役的案例中，美国联邦政府承认个人的宗教信仰及背景是一个具有相关性的理由。但是即使在这种情况下，这种义务的免除也不是绝对的，这些公民将被要求加入非军事性质的“其他服务”（alternative service）。

[32]指由代表按所代表人数投的一批票。——译注

[33]Paul F.Lazarsfeld，Bernard Berelson，and Hazel Gaudet，The People’s Choice，New York：Columbia University Press，1948（second edition）；Bernard R.Berelson，Paul F.Lazarsfeld，and William N.McPhee，Voting，Chicago：University of Chicago Press，1954；Angus Campbell，Gerald Gurin，and Warren E.Miller，The Voter Decides，Evanston，Ill.：Row，Peterson and Company，1954；以及Samuel Lubell，The Future of American Politics，New York：Doubleday and Co.（second edition，Doubleday Anchor Books），1956。

[34]我们将在第6章中追述这个概念的历史发展过程。

[35]Albert K.Cohen，Delinquent Boys，Glencoe，Ill.，The Free Press.关于这个词汇的使用，也可参见Alfred McClung Lee的几篇文章：“Levels of Culture as levels of Social Generalization”，American Sociological Review，Vol.10，No.4（August，1945），pp.485—495；“Social Determinations of Public Opinions”，International Journal of Opinion and Attitude Research，Vol.1，No.1（March 1947），pp.12—29；“Sociological Discussion of Consistency and Inconsistency in Intergroup Relations”，Journal of Social Issues，Vol.5，No.3，pp.12—18。

[36]参考Alfred McClung Lee对这一词汇的使用，“Attitudinal Multivalence in Relation to Culture and Personality”，American Journal of Sociology，Vol.60，No.3（November 1954），pp.294—299；Lee使用这一概念来指称任何群体的特定文化，而不考虑其范围。

[37]在近期社会学文献中有关社会阶级的研究和理论的基础性分析，参见Bernard Barber，Social Stratification，New York：Harcourt Brace and Co.，1957；Milton M.Gordon，Social Class in American Sociology，Durham，N.C.：Duke University Press，1958；Joseph A.Kahl，The American Class Structure，New York：Rinehart and Co.，1957；Leonard Reissman，Class in American Society，Glencoe，Ill.：Free Press，1960；Kurt B.Mayer，Class and Society，New York：Doubleday and Co.，1955。关于对社会身份的一般性研究，参见Vance Packard，The Status Seekers，New York：David McKay Co.，1959。

[38]Gordon，Social Class in American Sociology，p.245.

[39]关于我的理由，参看Gordon，Social Class in American Sociology，第6章和第8章。

[40]Packard，The Status Seeker，p.30.

[41]参见W.Lloyd Warner and Paul S.Lunt，The Social Life of a Modern Community（Yankee City Series，Vol.1），New Haven：Yale University Press，1941。关于对沃纳对社会阶级的研究方法和研究成果的详尽的批评和评价，参见Gordon，Social Class in American Sociology，第4章。

[42]W.Lloyd Warner和他的合作者们，以及August B.Hollingshead在20世纪40年代对同一个中西部小社区单独开展的的研究，把这个社区划分为五个阶级，“上等阶级”被不加区分地归类为“亚阶级”（subclass）。参见W.Lloyd Warner and associates，Democracy in Jonesville，New York：Harper and brothers，1949；August B.Hollingshead，Elmtown’s Youth，New York：John Willey and Sons，1940。有关大都市上层阶级的卓越研究，参见E.Digby Baltzell，Philadelphia Gentlemen，Glencoe，Ill.：The Free Press，1958。关于美国社会上层阶级整体情况特别是强调权力而非地位维度的有启发性的讨论，参见C.Wright Mills，The Power Elite，New York：Oxford University Press，1956。

[43]参见Milton M.Gordon，“The Concept of the Sub-Culture and Its Application”，Social Forces，Vol.26，No.1（October 1947），pp.40—42。以及“A System of Social Class Analysis”，Drew University Studies，No.2（August 1951），pp.15—18；Social Class in American Sociology，cit.supra，pp.252—256。关于进一步的探讨，参见“Social Structure and Goals in Group Relations”，in Freedom and Control in Modern Society，Morroe Berger，Theodore Abel，and Charles H.Page（eds.），New York：D.Van Nostrand Co.，1954。在这些出版物中，我对“亚文化”一词的使用，大致等同于我在这里定义的“亚社会”和“亚文化”这两个概念。

[44]Gordon，同上，第40页。

[45]Gordon，“A System of Social Class Analysis”，Drew University Studies，No.2（August 1951），pp.15—16；Social Class in American Sociology，cit.supra，p.252.

[46]August B.Hollingshead，“Trends in Social Stratification：A Case Study”，American Sociological Review，Vol.17，No.6（December 1952），p.685；August B.Hollingshead and Frederick C.Redlich，Social Class and Mental Illness，New York：John Wiley and Sons，1958；Jerome K.Myers and Bertram H.Roberts，Family and Class Dynamics in Mental Illness，New York：John Wiley and Sons，1959.

[47]August B.Hollingshead，“Trends in Social Stratification：A Case Study”，American Sociological Review，Vol.17，No.6（December 1952），p.686.“族群的”（ethnic）一词在这里的用法仅为“祖籍民族”（national origin）这一较狭窄的含义。

[48]参见Merrill Jensen（ed.），Regionalism in America，Madison：University of Wisconsin Press，1951；Howard W.Odum and Harry Estill Moore，American Regionalism：New York，Henry Holt and Co.，1938。

[49]Robin M.Williams，Jr.，“Unity and Diversity in Modern America”，Social Forces，Vol.36，No.1（October 1957），p.2.

[50]关于美国农村生活方式近期变化的谈论，参见Charles P.Loomis and J.Allan Beegle，Rural Sociology：The Strategy of Change，Englewood Cliffs，N.J.：Prentice-Hall，1957，Chapter 14。

[51]Gordon，“Social Structure and Goals in Group Relations”，Drew University Studies，No.2（August 1951），pp.146—147.

[52]弗朗西斯（E.K.Francis）把族群描述为一个“二级社区”（secondary community），经由一个抽象和转换的过程，初级群体关系的特性会转换到族群身上（参见E.K.Francis，“The Nature of the Ethnic Group”，op.cit.，p.399）。他讲得非常好，但我们可以补充另外两条特性：（1）初级群体特性会转换给族群阶级，而不是族群自身；（2）严格地说，族群阶级并不具备初级群体特性，因为它的人口规模太大了。相比之下，族群成为初级群体，也成为初级群体关系得以构建并得到心理认同的潜在来源或者人口集群。

[53]这个概念最早出现在帕克（Robert E.Park）的文章“Human Migration and the Marginal Man”，American Journal of Sociology，Vol.33，No.6（May 1928）中，并在斯通奎斯特（Everett V.Stonequist）的文章“Problem of the Marginal Man”，American Journal of Sociology，Vol.41，No.1（July 1935），pp.1—12以及他的著作The Marginal Man（New York：Charles Scribner’s Sons，1937）中得到发展。随后的相关讨论参见Arnold W.Green，“A Re-examination of the Marginal Man Concept”，Social Forces，Vol.26，No.2（December 1947），pp.167—171；Everett C.Hughes，“Social Change and Status Protest：An Essay on the Maginal Man”，Phylon，Vol.10，No.1（First Quarter 1949），pp.58—65；David Riesman，Individualism Reconsidered，Glencoe，Ill.：The Free Press，1954，pp.153—178；David I.Golobensky，“The Marginal Man Concept：An Analysis and Critique”，Social Forces，Vol.30，No.3（March 1952），pp.333—339；Aaron Antonovsky，“Toward a Refinement of the‘Marginal Man’Concept”，Social Forces，Vol.35，No.1（October 1956），pp.57—62.

[54]参见David Riesman，Individualism Reconsidered，Glencoe，Ill.：The Free Press，1954，第153—178页。

[55]参见Evertt C.Hughes，“Social Change and Status Protest：An Essay on the Marginal Man”，Phylon，Vol.10，No.1（First Quarter 1949），pp.58—65；Milton M.Gordon，“Social Structure and Goals in Group Relations”，Drew University Studies，No.2（August 1951），Milton M.Gordon，“Social Class and American Intellectuals”，American Association of University Professors Bulletin，Vol.40，No.4（Winter，1954—1955），pp.517—528。

[56]一本关于种族和文化接触的论文集采用了这个题目。参见Alain Locke and Bernhard J.Stern（eds.），When Peoples Meet，New York：Hinds，Hayden and Eldridge，revised version，1946。

[57]国内也有人把acculturation译做“涵化”。——译注

[58]Robert Redfield，Ralph Linton，and Melville J.Herskovits，“Memorandum for the Study of Acculturation”，American Anthropologist，Vol.38，No.1（January-March 1936），p.149.关于人类学对这个术语的进一步讨论，参见Melville J.Herskovits，Acculturation：The Study of Cultural Contact，New York：J.J.Augustin，1938；Ralph Linton（ed.），Acculturation in Seven American Indian Tribes，New York：D.Appleton Century Co.，1940。

[59]Robert E.Park and Ernest W.Burgess，Introduction to the Science of Sociology，Chicago：University of Chicago Press，1921，p.735.

[60]Robert E.Park and Ernest W.Burgess，Introduction to the Science of Sociology，Chicago：University of Chicago Press，1921，pp.736—737.

[61]Robert E.Park，“Assimilation，Social”，in Encyclopedia of the Social Sciences，Edwin R.A.Seligman and Alvin Johnson，（eds.），New York：The Macmillan Co.，1930，Vol.2，p.281.

[62]Robert E.Park and Ernest W.Burgess，Introduction to the Science of Sociology，Chicago：University of Chicago Press，1921，p.737.

[63]Edward Byron Reuter，Handbook of Sociology，New York：Dryden Press，1941，p.84.

[64]Henry Pratt Fairchild（ed.），Dictionary of Sociology，New York：Philosophical Library，1944，pp.276—277.

[65]Brewton Berry，Race Relations，Boston：Houghton Mifflin Co.，1951，p.217.

[66]Joseph H.Fichter，Sociology，Chicago：Chicago University Press，1957，p.229.

[67]Arnold M.Rose，Sociology：The Study of Human Relations，New York：Alfred A.Knopf，1956，pp.557—558.

[68]John F.Cuber，Sociology：A Synopsis of Principles，New York：Appleton-Century-Crofts，3rd ed.，1955，p.609.

[69]Arnold Green，Sociology：An Analysis of Life in Modern Society，New York：McGraw-Hill Book Co.，1st ed.，1952，p.66.

[70]Milton M.Gordon，“Social Structure and Goals in Group Relations”，in Morroe Berger，Theodore Abel，and Charles H.Page（eds.），Freedom and Control in Modern Society，New York：D.Van Nostrand Co.，1954，p.51.

[71]S.N.Eisenstadt，The Absorption of Immigrants，London：Routledge and Kegan Paul Co.，1954；也参见他的“The Place of Elites and Primary Groups in the Absorption of New Immigrants in Israel”，American Journal of Sociology，Vol.57，

No.3（November 1951），pp.222—231；“The Process of Absorption of New Immigrants in Israel”，Human Relations，Vol.5，No.3（August 1952），pp.223—246；“Institutionalization of Immigrant Behaviour”，Human Relations，Vol.5，No.4（November 1952），pp.373—395；“Communication Processes Among Immigrants in Israel”，Public Opinion Quarterly，Vol.16，No.1（Spring 1952），pp.42—58；“Analysis of Patterns of Immigration and Absorption of Immigration”，Population Studies，Vol.7，Part 2（November 1953），pp.167—180。

[72]S.N.Eisenstadt，The Absorption of Immigrants，London：Routledge and Kegan Paul Co.，1954，p.13.

[73]W.D.Borrie，The Cultural Integration of Immigrants（可参见M.Diégues，Jr.，J.Isaac，A.H.Neiva，C.A.Price，and J.Zubrzycki等人的个案研究），Paris：Unesco，1959。

[74]William S.Bernard，“The Integration of Immigrants in the United States”，Paris：Unesco（mimeo.），1956，p.2.也参见W.D.Borrie，The Cultural Integration of Immigrants，op.cit.，pp.93—94。

[75]参见August B.Hollingshead，“Trends in Social Stratification：A Case Study”，American Sociological Review，Vol.17，No.6（December 1952），p.686；August B.Hollingshead and Frederick C.Redlich，Social Class and Mental Illness，New York：John Wiley and Sons，1958，第3—4章。我并不完全清楚，Hollingshead用“核心群体”一词，是仅指上层和中上层的旧美国家庭，还是指整个阶级结构中的美国人。

[76]Joshua A.Fishman，“Childhood Indoctrination for Minority Group Membership and the Quest for Minority Group Biculturism in America”（mimeo）.这篇论文的修订版以“Childhood Indoctrination for Minority Group Membership”为题发表，见“Ethnic Groups in American Life”，Daedalus：The Journal of the American Academy of Arts and Sciences，Spring，1961。对于使用“核心文化”这个术语指美国低中等阶级的文化，也参见Jurgen Ruesch，“Social Technique，Social Status，and Social Change in Illness”，in Clyde Kluckhohn and Henry A.Murray（eds.），Personality in Nature，Society，and Culture，New York：Alfred A.Knopf，1948。

[77]参见Oscar and Mary F.Handlin，Chapter 1，“The United States”，in The Positive Contribution by Immigrants，Paris：Unesco，1955。

[78]感谢宾夕法尼亚大学的理查德·D.兰伯特（Richard D.Lambert）教授。他指出，如应用我的这一系列变量，必须参照同化的基本目标。而在我原先的论文大纲中，我只将其用于“适应核心社会和文化”的目标系统。

[79]可参阅William E.Vickery and Stewart G.Cole，Intercultural Education in American Schools（New York：Harper and Brothers，1943，pp.43—44）一书中所做的对文化特质类型的区分。

[80]参见William E.Vickery and Stewart G.Cole，Intercultural Education in American Schools，p.45。

[81]参见R.M.MacIver的名言：“但是我们没有找到足够的理由，将宗教本身视为引起美国社会日常关系中的表现出来的紧张、分裂的重要因素。”参见The More Perfect Union，New York：The Macmillan Co.，1948，p.12。

[82]若干爵士乐迷及西印度群岛居民们穿的衣服，其上衣及膝，裤子狭窄。——译注

[83]客观的歧视行为现象，能否在主观的偏见态度削减或根除之前而被削减或根除？这一问题引起当前许多社会科学家和其他群际关系问题关注者的极大兴趣。我们可以借助我们的模型对这个问题加以考虑。那么，可以认为“行为接受的同化”会先于“态度接受的同化”吗？最高法院禁止公立学校中的种族隔离，各州和各市也立法反对歧视。这当然构成了对一个假设的检验。这个假设是：“即使偏见依然存在，对歧视的法律限制也可能是成功的，因为这样的法律限制实际上可能会削减偏见。”参见Robert V.Merton，“Discrimination and the American Creed”，in R.M.MacIver（ed.），Discrimination and National Welfare，New York：Harper and Brothers Co.，1949；也可参见Arnold M.Rose（ed.），Race Prejudice and Discrimination（New York：Alfred A Knopf，1951）一书中的两篇文章：一篇为David W.Petegorsky，“On Combating Racism”，另一篇为Arnold M.Rose，“The Influence of Legislation on Prejudice”。还可参见John P.Roche and Milton M.Gordon，“Can Morality Be Legislated？”The New York Times Magazine，May 22，1955，重印于Milton L.Barron（ed.），American Minorities，New York：Alfred A.Knopf，1957；National Community Relations advisory Council，The Uses of Law for the Advancement of Community Relations，A report of the Special Committee on Reassessment，June，1955。

[84]G.Cole and Mildred Wiese Cole，Minorities and the American Promise，New York：Harper and Brothers，1954，Chapter 6.

[85]Isaac B.Berkson，Theories of Americanization，New York：Teachers College，Columbia University，1920；Julius Drachsler，Democracy and Assimilation，New York：The Macmillan Co.，1920；William E.Vickery and Stewart G.Cole，Intercultural Education in American Schools，New York：Harper and Brothers，1943；Stewart G.Cole and Mildread Wirse Cole，Minorities ancl the American Promise，New York：Harper and Brothers，1954.

[86]16—17世纪法国加尔文派教徒的称呼。——译注

[87]Allan Nevins and Henry Steele Commager，America：The Story of a Free People，Boston：Little.Brown and Co.，1942，p.58.

[88]关于美国移民史的调查和讨论，参见Marcus Lee Mansen，The Atlantic Migration，1607—1860，Cambridge，Mass.：Harvard University Press，1940；The Immigrant in American History，Cambridge，Mass.：Harvard University Press，1940；Oscar Handlin，The Up-rooted，Boston：Little，Brown and Co.，1952；Race and nationality in American Life，New York：Doubleday and Co.（Doubleday Anchor Book），1957；The American People in the Twentieth Century，Cambridge，Mass.：Harvard University Press，1954；Maurice R.Davie，World Immigration，New York：The Macmillan Co.，1936；Donald R.Taft and Richard Robbins，International Migrations：The Immigrant in the Modern World，New York：The Ronald Press Co.，1955。

[89]参见Roy L.Garis，Immigration Restriction，New York：The Macmillan Co.，1927，Chapters 1—2；Maurice R.Davie，World Immigration，New York：The Macmillan Co.，1936，Chapter 2.

[90]Maurice R.Davie，World Immigration，New York：The Macmillan Co.，1936，

p.36.关于富兰克林原文的出处，注明如下："Letter of Benjamin Franklin to Peter Collinson，9th May，1753，on the condition and character of the Germans in Pennsylvania"，in The Works of Benjamin Franklin，with notes and a life of the author，by Jared Sparks，Boston，1828，Vol.VII，pp.71—73。

[91]参见The Writings of George Washington，Collected and edited by W.C.Ford，New York：G.P.Putnam's Sons，1889，Vol.XII，p.489。引自Maurice R.Davie，World Immigration，New York：The Macmillan Co.，1936.

[92]Thomas Jefferson，Notes on Virginia，Query 8.引自Saul K.Padover，（ed.），Thomas Jefferson on Democracy，New York：The New American Library（mentor Books），1946。

[93]关于美国本土主义相关元素的分析，参见John Higham，Strangers in the Land，New Brunswick，N.J.：Rutgers University Press，1955，Chapter 1。

[94]Congressional Debates of 1835—1836，Vil.XII，part 2，p.1378.引自Roy L.Garis，op.cit.，p.38。

[95]John Bull，指英国人。——译注

[96]Niles'Weekly Register，Vol.XXXVIII（July 3，1830），p.335.引自Roy L.Garis，op.cit.，p.39。

[97]引自Benjamin P.Thomas，Abraham Lincoln，New York，Alfred A.Knopf，1952，pp.163—164。

[98]Annual Report of the Commissioner General of Immigration——1930，p.220；参见Maurice R.Davie，World Immigration，New York：The Macmillan Co.，1936，p.53.

[99]这是更为优雅的表述，之前的版本是："如果他们不喜欢这里，他们可以返回他们原来的土地。"

[100]这封信发表于《尼罗河周鉴》，Vol.XVIII，April 29，1820，pp.157—158.摘录被引在Jesse Chickering，Immigration into the United States，Boston，Charles C.Little and James Brown。1949，pp.79—80；Marcus L.Hansen，The Atlantic Migration，1607—1860，pp.96—97.

[101]Jesse Chickering，Immigration into the United States，Boston：Charles C.Little and James Brown，1949，p.56.

[102]参见Higham，Strangers in the Land，New Brunsuick，N.J.：Rutgers University Press，1955，Chapter 1，这一章节受惠于Higham书中"Patterns of American Nativism，1860—1925"这一部分

[103]"秣市骚乱"是1886年5月4日发生在美国芝加哥秣市广场的警察镇压抗议工人群众的暴力事件。——译注

[104]Ellwood P.Cubberly，Changing Conceptions of Education，Boston：Houghton Mifflin Co.，1900，pp.15—16.楷体部分为我所标示。

[105]参见Highham，Strangers in the Land，New Brunswick，N.J.：Rutgers

University Press，1955，Chapter 9；Edward George Hartmann，The Movement to Americanize the Immigrant，New York：Columbia University Press，1948；Howard C.Hill，“The Americanization Movement”，American Journal of Sociology，Vol.24，No.6（May，1919），pp.609—642。

[106]Higham，Strangers in the Land，New Brunswick，N.J.：Rutgers University Press，1955，P.247.

[107]引自Berkson，Theories of Americunization，New York：Teacher College，Columbia University，1920，p.59。最初的来源是The Evening Post，August 9，1918。

[108]引自Hill，“The Americaniztion Movement”，American Journal of Sociology，Vol.24，No.6（May，1919）pp.630—631。最初的来源是Samuel Rea，Making Americans on the Railroad，leaflet published by the National Americanization Committee，日期不详。

[109]Woodrow Wilson，President Wilson’s Addresses（G.M.Harper，ed.）New York：1918.引自Oscar Handlin，The American People in the Twentieth Century，p.121。

[110]参见Robert E.Park and Herbert A.Miller，Old World Traits Transplanted，New York：Harper and Brothers，1921；Handlin，The Uprooted，以及The American People in the Twentieth Century。

[111]参见Berkson，Theories of Americanization，New York：Teacher College，Columbia University，1920，Chapter 2；Drachsler，Democracy and Assimilation，New York：The Macmillan Co.，1920，Chapter 7；Cole and Cole，Minorities and the American Promise，New York：Harper and Brothers，1954，Chapter 6。

[112]Hartmann，The Movement to Americanize the Immigran，New York：Columbia University Press，1948，p.271.

[113]参见Nathan Glazer，“New York’s Puerto Ricans”，Commentary，Vol.26，No.6（December 1958），pp.469—478。

[114]参见Herberg，Protestant-Catholic-Jew，New York：Doubleday and Company，Inc.，1955。

[115]“塞壬”是古希腊神话中半人半鸟的女妖，常以美妙歌声诱惑经过的海员而使航船触礁毁灭。——译注

[116]参见Joshua Fishman的论述：“我们假设存在一种能唤起人们激情的美国核心文化，少数群体的孩子们在成长时以一种十分矛盾的情感来面对这一文化。他被这一文化所吸引，自愿地向其投诚，渴望获得参与这一文化的完全的成员资格，就像‘每个热血的美国的’孩子那样。要不是在他内心的热情和行动时予以支持的核心态度不是思想中的核心态度）之间缺乏十分和谐，在这里也不会存在矛盾心态，也许也不会有保守主义。总之，少数群体的孩子总是准备好了‘压抑自己的自尊心’并会一再去尝试。就像一个永远抱有希望的追求者：‘如果我穿一双新鞋，也许她就会喜欢我；如果我戴一顶新帽子，也许她就会喜欢我。’如果我们对此进行比较就会发现，孩子们看待自己鞋帽的观念是不断在贬值的。”（Joshua A.Fishman，“Childhood Indoctrination for Minority-Group Membership and Tthe Quest for Minority-Group Biculturism in

America”，这篇论文的修订版以“Childhood Indoctrination for Minority Group Membership”为题发表在“Ethnic Groups in American Life”，Daedalus：The Journal of the American Acaclemy of Arts and Sciences，Spring，1961。 ）

[117]同上。

[118]J.Hector St.John Crèvecoeur，Letter from an American Farmer，New York：Albert and Chales Boni，1925（根据1782年伦敦初版重印），pp.54—55。

[119]同上，第51页。

[120]Oscar Handlin（ed.），Immigration as a Factor in American History，Englewood Cliffs，N.J.：Prentice-Hall，1959，p.146.

[121]Etruscan，古代意大利北部的部落。——译注

[122]引自Stuart P.Sherman对Essays and Poems of Emerson的介绍，New York：Harcounrt Brace and Co.，1921，p.xxxiv。

[123]参见Edward N.Saveth，American Historians and European Immigrants，1875—1925，New York：Columbia University Press，1948。

[124]自从20世纪30年代以来，对特纳“边疆论”观点的批评不断增加。有关支持和反对特纳立场的两派论文所汇集的文集，参见George Rogers Taylor（ed.），The Turner Thesis Concerning the Role of the Frontier in American History，Boston，D.C.：Heath and Co.，1949（Amherst College，Problems in American Civilization Series）。

[125]Frederick Jackson Turner，The Frontier in American History，New York：Henry Holt and Co.，1920，pp.22—23.

[126]同上，第190页。

[127]指美国东北部英国最早建立殖民地的地区，俗称“新英格兰”。——译注

[128]Frederick Jackson Turner，The Frontier in American History，New York：Henry Holt and Co.，1920 pp.350—351.

[129]参见Saveth，American Historians and European Immigrants，1875—1925，New York：Columbia University Press，1948，Chapter V，“Frontier and Urban Melting Pots”。

[130]Israel Zangwill，The Melting Pot，New York：The Macmillan Co.，1909，pp.37，199.

[131]参见Saveth，American Historians and European Immigrants，1875—1925，New York：Columbia University Press，1948，pp.112—121 and pp.137—149。

[132]同上。

[133]同上，p.121；最原始的来源参见“Speech at the Unveiling of the Sheridan statue in Washington”，cited in introduction to The Jews in Nazi Germany（New York，1935），p.viii。

[134]同上，p.148。

[135]Ruby Jo Reeves Kennedy，“Single or Triple Melting-Pot？Intermarriage Trends in New Haven，1870—1940”，American Journal of Sociology，Vol.49，No.4（January 1944），pp.331—339.Ruby Jo Reeves Kennedy，“Single or Triple Melting-Pot？Intermarriage Trends in New Haven，1870—1950”，American Journal of Sociology，Vol.58，No.1（July 1944），pp.56—59.

[136]“Single or Triple Melting-Pot？Intermarriage Trends in New Haven，1870—1940”，p.332.

[137]同上。

[138]对这些永久性“进入”白人群体的浅肤色黑人的数字的推测是每年2000—30000人，由于这种身份转变的操作很显然是秘密遮蔽的，这些限制使我们很难了解到真实的数字。参见Maurice R.Davie，Negroes in American Society，New York：McGraw-Hill Book Co.，1949，pp.401—407；Gunnar Myrdal，with assistance of Richard Sterner and Arnord Rose，An American Dilemma，New York：Harper and Brothers，1944，pp.129—130 and pp.683—688。

[139]George Stewart，American Ways of Life，New York：Doubleday and Co.，1954，p.23；斯图尔特的观点强调了早期英国定居者的文化与其他来自北欧和西欧群体的文化之间的相似性。

[140]Will Herberg，Portestant-Catholic-Jew，New York：Doubleclay and Conpany Inc.，1955，pp.33—34.

[141]参见我们在第七章中的讨论。

[142]August B.Hollingshead提供的1948年纽黑文市的族际通婚数据支持了肯尼迪的理论。但是，John L.Thomas对于天主教徒和新教徒通婚所开展的更广泛的调查发现，在1940—1950年期间，“由天主教婚礼认可的族际通婚占美国全部天主教徒婚姻的30%”。在这个数字上还必须加上一些我们不了解的族际通婚比例，这些族际通婚涉及的双方中有一方是天主教徒，这些婚姻没有得到天主教婚礼的认可。参见August B.Hollingshead，“Cultural Factors in the Selection of Marriage Mates”，American Sociological Review，Vol.15，No.5（October 1950），pp.619—627；John L.Thomas，“The Factor of Religion in the Selection of Marriage Mates”，American Sociological Review，Vol.16，No.4（August 1950），pp.487—491。上面引用的部分参见Thomas，p.488。

[143]Nathan Glazer，“Ethnic Groups in America：From National Culture to Ideology”，in Morroe Berger，Theodore Abel，and Charles H.Page（eds.），Freedom and Control in Modern Society，New York：D.Van Nostrand Co.，1954，p.161；Marcus Lee Hansen，The Immigrant in American History，Cambridge：Harvard University Press，1940，pp.129—140；John A.Hawgood，The Tragedy of German-America，New York：G.P.Putnam’s Sons，1940，passim.

[144]Hansen，The Immigrant in American History，p.132.

[145]同上。

[146]Hawgood，The Tragedy of German-American，New York：G.P.Putman’s

Sons，1940，p.39.

[147]Glazer，“Ethnic Groups in America：From National Culture to Ideology”，pp.163—164，in Berger，Abel，and Page（eds.），Freedom and Control in Modern Society，cit.supra.

[148]Hawgood，op.cit.，p.38.

[149]Oscar Handlin，Boston’s Immigrants，Cambridge，Mass.：Harvard University Press，1959（Revised edition），p.176.

[150]非常明显，已经有人根据文化多元主义的思想对在整个19世纪中建立族群飞地的那些特殊努力下了论断。在某些时候，某位族群辩护者会为他自身所属的特定群体努力构建一个理论模型。因此，辛辛那提拓荒者协会（the Pionier Verein von Cincinnati）的杰出创办者兼第一任主席在1869年对一个组织的讲演中说：“我们并不希望在这里建立一个纯粹的新德意志，但另一方面，我们也不希望简单地在美国无声无息地消失，……带着十分明确的认同意识，我们可以宣称我们在保持光荣的德语方面已经获得成功，同时对我们的新祖国（fatherland）也保持了忠诚。”（引自Hawgood，The Tragedy of German American，New York：G.P.Putman’s Sons，1940，p.274）

[151]这个提法来自塞缪尔·巴尼特（Samuel A.Barnett）在1883年写的一封信，他是伦敦汤因比馆（Toynbee Hall）的倡办者，这是为一群希望能够为那些需要帮助的人提供服务的牛津大学学生而建的第一处社会福利居所，他们曾为此向巴尼特提议过。巴尼特的回复中有这么一段：“人们可以租下一栋房子，他们可以来这里居住或长或短的一段时间，居住在一个工业住宅区，学习如何体察穷人的苦难。”（引自Arthur C.Holden，The Settlement Idea，New York：The Macmillan Co.，1922，p.12）正是通过这个小组的努力，汤因比馆最终建成。

[152]Jane Addams，Twenty Years at Hull-House，New York：The Macmillan Co.，1914，pp.231—258；Arthur C.Holden，The Settlement Idea，New York：The Macmillan Co.，1922，pp.109—131；John Higham，Strangers in the Land，New Brunswick，N.J.：Rutgers University Press，1955，p.236.

[153]Jane Addams，Twenty Years at Hull-House，New York：The Macmillan Co.，1914，p.258.参见她另外的一本Newer Ideals of Peace，New York：The Macmillan Co.，1911。

[154]John Dewey，“Nationalizing Education”，National Educational Association of the United States，Addresses and Proceedings of the Fifth-fourth Annual Meeting，1916，pp.185—186.当简·亚当斯在考虑创建她的“劳工博物馆”时，她写下她与杜威之间关于移民面临调适困难这一主题的谈话。参见Twenty Years at Hull-House，p.237。

[155]Norman Hapggod，“The Jews and American Democracy”，The Menorah Journal，Vol.II，No.4（October 1916），p.202.

[156]Randolph S.Bourne，“Trans-National America”，The Atlantic Monthly，Vol.118，（July 1916），p.95.伯恩在他三十二岁那年去世，也是他的这篇短评发表的两年之后。这是美国社会和文学的悲剧性损失。有关他的生活和工作的精彩评价，参见Van Wyck Brooks对他的文集的序言，The History of a Literary Radical and Other Papers by Randolph Bourne，New York：S.A.Russell，1956。关于更全面的评价，参见Louis Filler，Randolph Bourne，American Council on Public Affairs，

Washington，D.C.，1943。

[157]Horace M.Kallen，“Democracy Versus the Melting Pot”，The Nation，February 18 and 25，1915，重印于Horace M.Kallen，Culture and Democracy in the United States，New York：Boni and Liveright，1924，p.116。

[158]Kallen，Culture and Democracy in the United States，p.124.伦道夫·伯恩在写作他自己关于“trans-national America”的文章之前曾经阅读过卡伦在Nation上发表的这篇论文的两部分，而且受到很大的影响。这一点在伯恩的另外一篇文章中写得很清楚，参见“The Jew and Trans-National America”，The Menorah Journal，Vol.II，No.5（December 1916），p.280。至于诺曼·哈普古德在他发表自己的相关观点之前是否见到了卡伦的文章，我就不清楚了。但是看起来作为当时的一名报纸撰稿人，他不大可能没有读过这些文章。对于那些影响了卡伦的因素，卡伦写道：“……威廉·詹姆斯（William James）的课程和巴雷特·温德尔（Barrett Wendell）在哈佛大学的历史课在我的心中结晶成为一个新思路，它的轮廓是这样：首先，发现‘平等’这个概念在《独立宣言》中使用时的意义；其次，认识到自由的社会角色以及认识个体和群体之间存在的差异，并在我自己的哲学中加以拓展地进行阐述；最后，重新评价我的犹太人身份，它对于我的犹太遗传特征和遗产而言是必要的前提，人们由此拓展去探索其内容和历史，并不断积极参与犹太人的社区性事业。在这些事业当中，犹太复国主义运动（the Zionist movement）在当时是最具理性思维的综合性思潮。”（“The Promise of the Menorah Idea”，The Menorah Journal，Vol.XLIX，Nos.1&2，Autumn-Winter，1962，p.11）

[159]Kallen，Culture and Democracy in the United States，p.124.

[160]可特别参看“National Solidarity and the Jewish Minority”，The Annals of The American Academy of Political Science，Vol.223，September，1942，pp.17—28；Americanism and Its Makers，Bureau of Jewish Education，1944；Cultural Pluralism and the American Idea，Philadelphia，University of Pennsylvania Press，1956（包含Stanley H.Chapman，Stewart G.Cole，Elisabeth F.Flower，Frank P.Graham，R.H.Henle，S.J.，Herold C.Hunt，Milton R.Konvitz，Leo Pfeffer，Goodwin Watson等人的评语）；“American Jews，What Now？”Jewish Social Service Quarterly，Vol.XXXII，No.1（Fall，1955），pp.12—29；“On‘Americanizing’the American Indian”，Social Research，Winter，1958，pp.469—473。

[161]Horace M.Kallen，Culture and Democracy in the United States，New York：Boni and Liveright，1924，p.60.

[162]Horace M.Kallen，Culture and Democracy in the United States，New York：Boni and Liveright，1924，p.122.

[163]同上，第200页。

[164]Kallen，Americanism and Its Makers，p.8.

[165]Kallen，Americanism and Its Makers，p.8.

[166]Kallen，Cultural Pluralism and the American Idea，pp.68—69.

[167]Kallen，Culture and Democracy in the United States，pp.209—210.

[168]Kallen，Americanism and Its Makers，pp.13—14.

[169]Kallen，Culture and Democracy in the United States，pp.186—190.

[170]Isaac B.Berkson，Theories of Americanization：A Critical Study，with Special Reference to the Jewish Group，New York：Teachers College，Columbia University Press，1920；Julius Drachsler，Democracy and Assimilation：The Bending of Immigrant Heritages in America，New York：The Macmillan Co.，1920.

[171]特别参见Kallen，Culture and Democracy in the United States，pp.172—190。

[172]卡伦在1955年写道："现在普遍的观察和研究已经说明，让犹太人之所以成为犹太人的，不是生物性的遗传，而是社会性的遗产"；"作为个人与生俱来的一种精神，希伯来人的思想道德体系（Hebraism）并不比古希腊人文主义（Hellenism）或任何其他的'主义'（ism）更多什么，它只是一种文化，人们在这种文化中成长起来，而且学习并接受这种文化。成为一个犹太人，这是一个文化适应的过程"。选自"American Jews，What Now？"Jewish Social Service Quarterly，Vo1.32，No.1（Fall，1995），pp.13，14。

[173]Berkson，Theories of Americanization：A Critical Study，with Special Reference to Jewish Group，New York：Teachers College，Columbia University Press，1920 p.108.

[174]Kallen，"American Jews，What Now？"pp.20—21.

[175]Berkson，Theories of Americanization：A Critical Study，with Special Reference to Jewish Group，New York：Teachers College，Columbia University Press，1920，p.118.

[176]Drachsler，Democracy and Assimilation：The Bending of Immigrant Heritages in America，New York：The Macmillan Co.，1920.参见书中各处。

[177]参见Louis Adamic，My America，New York and London：Harper and Brothers，1938，pp.187—259；From Many Lands，New York and London：Harper and Brothers，1940；A Nation of Nations，New York and London：Harper and Brothers，1944。

[178]William E.Vickery and Stewart G.Cole，Intercultural Education in American Schools，New York and London：Harper and Brothers，1943；Stewart G.Cole and Mildred Wiese Cole，Minorities and the American Promise，New York：Harper and Brothers，1954.

[179]Vickery and Cole，Intercultural Education in American Schools，New York and London：Harper and Brothers，1943，p.35.

[180]参见第67—68页（此处页码为原书页码，即本书边码）。

[181]一些研究社会的学者们使用"亚社区"（subcommunity）这个术语来表示在一些既定社会内部的族群。我们在第二章里已经解释过为什么我们认为这种表述是不适当的。

[182]参见Donald J.Bogue，The Population of the United States，Glencoe，Ill.：The

Free Press，1959，Chapter 15，“Internal Migration and Residential Mobility”，pp.375—418。Bogue指出：“许多人处于改变自己居住地的过程之中，在一年的时间里，大约有19—22%的美国居民从一所房子或公寓中搬迁到另一所，大约5—7%的居民从一个县迁移到另外一个县。只由不超过2—3%的成年人口在一所房子或公寓中度过自己的一生，同时不超过10—15%的人在同一个县里度过自己的一生。”（第375页）

[183]有关威望身份（prestige status）在不同社区之间“可转移性”的讨论，参见Kurt B.Mayer，Class and Society，New York：Doubleday and Co.，1959，p.54以及Milton M.Gordon，Social Class in American Sociology，Durham，N.C.：Duke University Press，1958，p.203。

[184]Amitai Etzioni，“The Ghetto—A Re-Evaluation”，Social Forces，Vol.37，No.3（March 1959），p.258.

[185]关于居住聚居现象，参见Otis Dubley Duncan and Beverly Duncan，“Residential Distribution and Occupational Stratification”，American Journal of Sociology，Vol.60，No.5（March 1955），pp.493—503；Otis Dubley Duncan and Stanley Lieberson，“Ethnic Segregation and Assimilation”，American Journal of Sociology，Vol.64，No.4（January 1959），pp.364—374。

[186]Bogue，The Population of the United States，Glencoe，Ill.：The Free Press，1959，pp.121—125.

[187]Gunnar Myrdal（with the assistance of Richard Sterner and Arnold Rose），An American Dilemma，New York：Harper and Brothers，1944.

[188]St.Clair Drake and Horace R.Cayton，Black Metropolis，New York：Harcourt Brace，1945.

[189]E.Franklin Frazier，The Negro in the United States，New York：The Macmillan Co.，1949；Black Bourgeoisie，Glencoe，Ill.：Free Press，1957.

[190]Allison Davis，Burleigh B.Gardner，and Mary R.Gardner，Deep South，Chicago：University of Chicago Press，1941.

[191]John Dollard，Caste and Class in a Southern Town，New York：Harper and Brothers，1937.

[192]Maurice R.Davie，Negroes in American Society，New York：McGraw-Hill Publishing Co.，1949.

[193]Charles S.Johnson，Patterns of Negro Segregation，New York：Harper and Brothers，1943.

[194]Robert Johnson，“Negro Reactions to Minority Group Status”，in Milton L.Barron（ed.），American Minorities，New York：Alfred A.Knopf，1957，pp.192—212.

[195]Robert Johnson，“Negro Reactions to Minority Group Status”，in Milton L.Barron（ed.），American Minorities，New York：Alfred A.Knopf，1957，p.199.

[196]同上。

[197]Jack Greenberg，Race Relations and American Law，New York：Columbia University Press，1959，pp.344，397—398.

[198]Ruby Jo Reeves Kennedy，“Single or Triple Melting-Pot？Intermarriage Trend in New Haven，1870—1940”，American Journal of Sociology，Vo1.49，No.4（January 1944），p.331，ft.2；August B.Hollingshead，“Cultural Factors in the Selection of Marriage Mates”，American Sociological Review，Vol.15，No.5（October 1950），p.621；Milton Barron，People Who Intermarry，Syracuse，N.Y.：Syracuse University Press，1946；Gunnar Myrdal，An American Dilemma，New York：Harper and Brothers，1944，pp.606 and 1360—1361；Maurice Davie，Negroes in American Society，New York：McGraw-Hill Publishing Co.，1949，p.410；Louis Wirth and Herbert Goldhamer，“The Hybrid and the Problem of Miscegenation”，in Otto Klineberg（ed.），Characteristics of the American Negro，New York：Harper and Brothers，1944，pp.276—281；Gerhard Lenski，The Religious Factor，New York：Doubleday，1961，p.36.

[199]Drake and Cayton，Black Metropolis，New York：Harcourt Brace，1945，pp.208—251.

[200]Davis，Gardner，and Gardner，Deep South，Chicago：University of Chicago Press，1941，pp.208—251.

[201]Dollard，Caste and Class in a Southern Town，New York：Harper and Brothers，1937，见书中各处。

[202]Horternse Powdermaker，After Freedom，New York：Viking Press，1939，见书中各处。

[203]Myrdal，An American Dilemma，New York：Harper and Brothers，1944，pp.689—705.

[204]Frazier，The Negro in the United States，pp.273—305；Black Bourgeoisie，见书中各处。

[205]Davie，Negroes in American Society，pp.415—433.

[206]在这里，“肤色”（color）不仅仅指皮肤颜色本身，还包括了白种人的面部特征和毛发类型的综合。

[207]Frazier，Black Bourgeoisie，pp.195—212.

[208]Gerhard Lenski，The Religious Factor，New York：Doubleday，1961.

[209]Allison Davis and Robert J.Havighurst，“Social Class and Color Differences in Child-Rearing”，American Sociological Review，Vol.11.No.6（December 1946），p.707.

[210]同上，第708页。

[211]Current Population Reports：Population Characteristics，Series P-20，No.79（February 2，1958），p.1.

[212]National Council of Churches in the United States of America，Yearbook of American Churches for 1961，pp.250—251.大多数基督新教教会在他们统计的信徒总数中没有将13岁以下的儿童包括进来。然而，它们具体的统计范围差异并不会在实质上缩小在“认同”人数和会员人数之间的巨大差距。

[213]Herberg，Protestant-Catholic-Jew，New York：Doubleday and Company，Inc.，1955.

[214]Lenski，The Religious Factor，New York：Doubleday，1961，pp.17—74.伦斯基区分开了“交往中的参与”（他用来表示经常性地参加教堂仪式）和“社区性参与”，其依据是成员与自己的“社会—宗教群体”圈子即朋友和家庭成员关系的范围。我们需要在这里指出，在不属于教会、对亚社区的结构和生活中有着重要作用的宗教性亚社区内部，有着许许多多的协会和组织。正如上文所提及的，伦斯基的分析包含了第四个群体：黑人新教徒。

[215]根据The American Jewish Year Book（1958）第115页数据，Arthur Hertzberg测算1956—1957年期间犹太人中有60%归属于具体教堂。由The Catholic Digest在20世纪50年代早期展开的一次针对所有宗教群体的民意测验提供的数据表明，有50%的犹太人具有教堂成员身份。Hertzberg，Protestant-Catholic-Jew，New York：Doubleday and Company，Inc.，1955，p.210.

[216]这个推测来自对美国人口普查局对14岁及以上人口的抽样调查数据、the Yearbook of American Churches for 1961以及the American Jewish Year Book（1961）数据的汇总。

[217]American Jewish Year Book（1959），Philadelphia：Jewish Publication Society of America，1959，pp.7—8.

[218]American Jewish Year Book（1958），p.14.这些测算根据的是几个社区研究的结果。

[219]参见Herberg，Protestant-Cathdic-Jew，New York：Doubleday and Company，Inc.，1955，pp.212—213。

[220]John P.Dean，“Patterns of Socialization and Association Between Jews and Non-Jews”，Jewish Social Studies，Vol.17，No.3（July 1955），p.252.

[221]Marshall Sklare and Marc Vosk，The Riverton Study，The American Jewish Committee，1957，p.38.

[222]同上。这一数字和完整的表格并没有出现在正式出版的报告中，这些比例数是根据报告中提供的数据计算出来。

[223]Stanley K.Bigman，The Jewish Population of Greater Washington in 1956，Washington：Jewish Community Council of Greater Washington，1957，p.72.

[224]Judith R.Kramer and Seymour Leventman，Children of the Gilded Ghetto，New Haven and London：Yale University Press，1961，pp.181—182.

[225]Dean，“Patterns of Socialization and Association Between Jews and Non-Jews”，Jewish Social Studies，Vo1.17，No.3（July 1955），p.252.

[226]Albert I.Gordon，Jews in Suburbia，Boston：Beacon Press，1959，p.211.

[227]Dean，前引书，第252页。

[228]Sklare and Vosk，The Riverton Study，The American Jewish Committee，1957，p.8.

[229]Dean，见前述引文。

[230]Lenski，The Religious Factor，New York：Doubleday，1961，pp.33—34.

[231]Sklare and Vosk，The Riverton Study，The American Jewish Committee，1957，pp.38—39.

[232]Kramer and Leventman，Children of the Gilded Ghetto，New Haven and London：Yale University Press，1961，pp.175—176.

[233]参见我对下述著作的评议：Children of the Gilded Ghetto in American Sociological Review，Vol.27，No.4（August 1962），pp.563—564.

[234]Dean，“Patterns of Socialization and Association Between Jews and Non-Jews”，Jewish Social Studies，Vo1.17，No.3（July 1955），pp.252—254。

[235]Herbert J.Gans，“The Origin and Growth of a Jewish Community in the Suburb：A Study of the Jews of Park Forest”，in Marshall Sklare（ed.），The Jews：Social Patterns of an American Group，Ill.：Free Press，1958，p.227.

[236]同上，第226页。

[237]Albert I.Gordon，Jews in Suburbia，Boston：Beacon Press，1959，p.170.

[238]Ruby Jo Reeves Kennedy，“Single or Triple Melting Pot？Intermarriage in New Haven，1870—1950”，American Journal of Sociology，Vo1.58，No.1（July 1944），p.57.在1948年，根据Hollingshead的研究，在纽黑文市的犹太人内部通婚率为97.1%。August B.Hollingshead，“Cultural Factors in the Selection of Marriage Mates”，American Sociological Review，Vol.15，No.5（October 1950），p.622.

[239]Benjamin B.Goldman and Alvin Chenkin，The Jewish Population of New Orleans：1953，Council of Jewish Federation and Welfare Funds，1954，引自Ben B.Seligman，with assistance of Aaron Antonovsky，“Some Aspects of Jewish Demography”，in Marshall Sklare（ed.），The Jews：Social Patterns of an American Group，Ill.：Free Press，1958，p.63。前面引到的对大华盛顿地区犹太人口的研究发现，混合族群通婚家庭占11.3%（Stanley K.Bigman，The Jewish Population of Greater Washington in 1956，p.124）。这个比例不大像是具有代表性的，因为在大华盛顿地区的犹太人口中有很大比例的知识分子和专业人员。

[240]Bureau of the Census，Current Population Reports：Population Characteristics，Series P-20，No.79，Table 6，p.8.

[241]我们在前面引用的新奥尔良和华盛顿的数据，也是同样基于混合家庭的统计。纽黑文市的数据代表的是特定年份真实发生的族际通婚。

[242]E.Digby Baltzell，Philadelphia Gentlemen，Glencoe，Ill.：Free Press，1958.

[243]Kramer and Leventman，Children of the Gilded Ghetto，New Haven and London：Yale University Press，1961.

[244]关于历史材料，我特别参考的是以下来源：Nathan Glazer，“Social Characteristics of American Jews，1654—1954”，in American Jewish Year Book（1955），and American Judaism，Chicago：University of Chicago Press，1957；Oscar Handlin，Adventure in Freedom，New York：McGraw-Hill Publishing Co.，1954；E.Digby Baltzell，Philadelphia Gentlemen，前引书，pp.273—291。

[245]Liston Pope，“Religion and the Class Structure”，The Annals of the American Academy of Political and Social Science，Vol.256，March 1948，p.87.

[246]Lenski，The Religious Factor，New York：Doubleday，1961，p.73.

[247]对于这些调查数据的总结归纳，参见Nathan Glazer，“Social Characteristics of American Jews，1654—1954”，in American Jewish Year Book（1955），pp.25—30；Alvin Chenkin，“Jewish Population in the United States，1957”，American Jewish Year Book（1958），pp.12—13。

[248]我在这里参考了格莱泽富有洞察力的讨论，参见Nathan Glazer，“Social Characteristics of American Jews，1654—1954”，in American Jewish Year Book（1955），pp.29—33。

[249]这些研究成果被引用在Nathan Glazer，“Social Characteristics of American Jews，1654—1954”，in American Jewish Year Book（1955），pp.32—33。

[250]同上。

[251]Chenkin，“Jewish Population in the United States，1957”，American Jewish Year Book（1958），pp.12—13.

[252]Glazer，“Social Characteristics of American Jews，1654—1954”，in American Jewish Year Book（1955），p.26.

[253]David Goldberg and Harry Sharp，“Some Characteristics of Detroit Area Jewish and Non-Jewish Adults”，in Marshall Sklare（ed.），The Jews：Social Patterns of an American Group，Ill.：Free Press，1958，p.112；Lenski，The Religicus Factor，New York：Doubleday，1961，p.73.

[254]Baltzell，Philadephia Gentlemen，Glencoe，Ill.：The Free Press，1958，pp.273—291.

[255]Baltzell报告称洛卡斯特俱乐部（Locust Club）最初的创办人曾希望这个俱乐部也包括非犹太人，而且在一段时间内也确实吸收过一些非犹太会员。但是到了1940年，非犹太会员实际上是有名无实的。在费城，这个俱乐部被人们称为“犹太工会联盟”（the Jewish Union League），Philadephia Gentlemen，Glencoe，Ill.：The Free Press，1958，pp.289—290。

[256]Solomon Sutker，“The Role of Social Clubs in the Atlantic Jewish Community”，in Marshall Sklare（ed.），The Jews：Social Patterns of an American Group，Ill.：Free Press，1958，pp.262—270.

[257]Gans，“The Origin and Growth of a Jewish Community in the Suburbs：A Study of the Jews of Park Forest”，pp.233—234.

[258]Albert I.Gordon，Jews in Suburbia，Boston：Beacon Press，1959，p.14.也参见第15页，第80—81页，第203—204页。

[259]Kramer and Leventman，Children of the Gilded Ghetto，New Haven and London：Yale University Press，1961，pp.104—105.

[260]也存在一些例外，如一些很小的哈西德派（Hasidic）犹太人飞地（哈西德派是一个源自18世纪东正教的神秘主义教派），他们作为第二次世界大战难民潮的一部分在近些年来到美国，集中定居在大城市（特别是纽约）或郊区的一些凝聚力很强的街区。他们努力为自己和后代（或其他新皈依者）保存他们直接从“犹太人小村”（shtetl）或小镇带来的传统生活方式，他们对东欧犹太人有很强的认同。观察随着时间的推移这个群体能够取得怎样的成功，将是一件很有趣的事。关于对这个群体的很有价值的研究，参见Solomon Poll，The Hasidic Community of Williamsburg，New York：Free Press of Glencoe，1962。

[261]Lenski，The Religious Factor，New York：Doubleday，1961，pp.125，137；Berelson，Lazarsfeld，and McPhee，Voting，pp.62，71；Laurence H.Fuchs，The Political Behavior of American Jews，Glencoe，Ill.：Free Press，1956，见书中各处。

[262]Erich Rosenthal，“Jewish Fertility in the United States”，American Jewish Year Book（1961），p.9.

[263]Ronald Freedman，Pascal K.Whelpton，and Arthur A.Campbell，Family Planning，Sterility，and Population Growth，New York：McGraw-Hill Publishing Co.，1959，pp.103—115；Charles F.Westoff，Robert G.Potter，Jr.，Philip C.Sagi，and Elliot G.Mishler，Family Growth in Metropolitan America，Princeton，N.J.：Princeton University Press，1961，pp.92—102；Rosenthal，“Jewish Fertility in the United States”，pp.23—25.

[264]Rosenthal，“Jewish Fertility in the United States”，p.10.这些数据来自美国人口普查局在1957年的一次调查结果。

[265]Ronald Freedman，Pascal K.Whelpton，and John W.Smit，“Socio-Economic Factors in Religious Differentials in Fertility”，American Sociological Review，Vol.26，No.4（August 1961），pp.608—614.

[266]这一争论主要涉及的是屠宰前处理动物的方法——这个问题实际上没有被涵盖在犹太教法典中。参见Jewish Newsletter，Vol.XVII，No.7（April 3，1961）。

[267]Sklare and Vosk，The Riverton Study，The American Jewish Committee，1957，pp.11—12；Gans，“The Origin and Growth of a Jewish Community in the Subrubs：A Study of the Jews of Park Forest”，pp.222—223；Albert I.Gordon，Jews in Subrurbia，Boston：Beacon Press，1959，pp.129，130—132；Kramer and Leventman，Children of the Gilded Ghetto，New Haven and London：Yale University Press，1961，pp.77，81.

[268]Marshall Sklare，Conservative Judaism，Glencoe，Ill.：Free Press，1955.

[269]Herbert J.Gans，“American Jewry：Present and Future”，Commentary，Vol.21，No.5（May 1956），pp.422—430；“The Future of American Jewry”，Commentary，Vol.21，No.6（June 1956），pp.555—563.

[270]Gerald Shaughnessy，S.M.，Has the Immigrant Kept the Faith？New York，1925，p.52.引自John Tracy Ellis，American Catholicism，Chicago：University of Chicago Press，1956，p.42。

[271]Bureau of the Census，Current Population Reports：Population Characteristics，Series P-20，No.79（February 2，1958），p.8.在1957年开展的对美国14岁及以上人口的抽样调查中，25.7%的人报告自己是罗马天主教徒。（表3，第7页）

[272]1959年全美正式罗马天主教教徒的人数据报告为40871302人，参见Benson Y.Landis（ed.），Yearbook of American Churches，1961，National Council of the Churches of Christ in the U.S.A.，所有新教徒人数为62543502人。由于罗马天主教徒的总数中包括了所有接受洗礼的人，而许多新教教派没有把13岁以下的儿童统计在总数内，所以新教教徒在人数上的优势应当超过这些数字所显示的情况。参见Landis，前引书，pp.250—252。

[273]Bureau of the Census，Current Population Reports：Population Characteristics，Series P-20，No.79，（February 2，1958），Tables 2 and 3，pp.6—7.

[274]在这一部分，我特别参考了以下信息来源：Ellis，American Catholicism，Chicago：University of Chicago Press，1956，见书中各处；John L.Thomas，S.J.，“Nationalities and American Catholicism”，in Louis J.Putz，C.S.C.（ed.），The Catholic Church，U.S.A.，Chicago：Fides Publishers Association，1956，pp.155—176；Fergus MacDonald，C.P.，“The Development of Parishes in the United States”，in C.J.Nuesse and Thomas J.Harte，C.Ss.R.（eds.），The Sociology of the Parish，Milwaukee：Bruce Publishing Co.，1951，pp.45—71；Thomas J.Harte，C.Ss.R.，“Racial and National Parishes in the United States”，in Nuesse and Harte（eds.），前引书，pp.154—177。

[275]Harte，“Racial and National Parishes in the United States”，in Nuesse and Harte（eds.），The Sociology of the Parish，Milwaukee：Bruce Publishing Co.，1951，书中各处。

[276]W.Lloyd Warner and Leo Srole，The Social Systems of American Ethnic Groups，New Haven：Yale University Press，1945；特别参见Chapter 7。他们的研究包括了希腊东正教堂和犹太礼拜堂以及相关的社区，也包括了一个爱尔兰人控制的地域教区和一个法裔加拿大人的民族教区。

[277]Harte，“Racial and National Parishes in the United States”，in Nuesse and Harte（eds.），The Sociology of the Parish，Milwaukee：Bruce Publishing Co.，1951，p.160.

[278]Harte，同上，p.164。

[279]这个数字来自天主教有色人种和印第安人传教团委员会（the Commission for Catholic Missions Among the Colored People and Indians）公布的一个报告，也发表在《纽约时报》（The New York Time，March 4，1961）。

[280]Gunnar Myrdal，An American Dilemma，New York：Harper and Brothers，1944，pp.870—871；Joseph H.Fichter，S.J.，Social Relations in the Urban Parish，Chicago：University of Chicago Press，1954，pp.47—48，117—119，205；Harte，“Racial and National Parishes in the United States”，in Nuesse and Harte（eds.），The Sociology of the Parish，Milwaukee：Bruce Publishing Co.，1951，pp.172—174.

[281]对于美国的墨西哥人和墨西哥裔美国人（包括西班牙血统后裔Hispanos）人口规模的测算在250万到350万人之间。参见George Eaton Simpson and J.Milton Yinger，Racial and Cultural Minorities，New York：Harper and Brothers，Revised edition，1958，p.811；Charles F.Marden，Minorities in American Society，New York：American Book Co.，1952，p.131；Edward C.McDonagh and Eugene S.Richards，Ethnic Relations in the United States，New York：Appleton-Century-Crofts，1953，p.174；John H.Burma，Spanish Speaking Groups in the United States，Durham，N.C.：Duke University Press，1954，p.36。

[282]劳工部的波多黎各移民局推测，1960年底在美国大陆的原籍波多黎各的人口为94.6万人。参见The New York Times，August 13，1961。

[283]关于墨西哥美国人的社区生活和社会隔离方面信息，参见Burma，前引书，pp.72—99；Ruth D.Tuck，Not with the Fist，New York：Harcourt Brace，1946，pp.122—172；Glenn V.Ramsey and Beulah Hodge，“Anglo-Latin Problems as Perceived by Public Service Personnel”，Social Forces，Vol.37，No.4（May 1959），pp.339—348；Ozzie G.Simmons，“The Mutual Images and Expectations of Anglo-Americans and Mexican-Americans”，Daedalus，Journal of the American Academy of Arts and Sciences，Spring，1961，pp.286—299.关于波多黎各人的相关信息，参见C.Wright Mills，Clarence Senior，and Rose K.Goldsen，The Puerto Rican Journey，New York：Harper and Brothers，1950；Christopher Rand，The Puerto Ricans，New York：Oxford University Press，1958；Dan Wakefield，Island in the City，Boston：Houghton Mifflin，1959；Oscar Handlin，The Newcomers，Cambridge：Harvard University Press，1959，pp.49—117。在波多黎各人中一个有趣的现象是，新教徒在动员他们皈依新教方面取得了一定程度的成功。

[284]Irvin L.Child，Italian or American？The Second Generation in Conflict，New Haven：Yale University Press，1943.

[285]William Foote Whyte，Street Corner Society，The Social Structure of an Italian Slum，Chicago：University Chicago Press，1943；William Foote Whyte，“A Slum Sex Code”，American Journal of Sociology，Vol.49，No.1（July 1943），pp.24—31.

[286]Herbert J.Gans，The Urban Villagers，Group and Class in the Life of Italian-Americans，New York：The Free Press of Glencoe，1962.

[287]在理解这个社区中意大利裔美国人的状况方面，我非常受益于约瑟夫等三位学者对于芝加哥“东区”意大利裔的具有探索性的研究（a paper presented by Barbara Joseph，Nina Nathanson，and Collette Ramsey，in a Sociology Seminar at Wellesley College，1959—1960）。

[288]Herbert J.Gans，The Urban Villagers，Group and Class in the Life of Italian-Americans，New York：The Free Press of Glencoe，1962.

[289]Kennedy，“Single or Triple Melting-Pot？Intermarriage in New Haven，1879—1950”，American Journal of Sociology，Vo1.58，No.1（July 1944），p.56.

[290]August B.Hollingshead，“Cultural Factors in the Selection of Marriage Mates”，American Sociological Review，Vol.15，No.5（October 1950），p.624.

[291]Joseph H.Fichter，S.J.Southern Parish：Vol.1，Dynamics of a City Church，Chicago：University of Chicago Press，1951，p.27.

[292]Joseph H.Fichter，S.J.Parochial School：A Sociological Study，Notre Dame，Ind.：University of Notre Dame Press，1958，p.438.

[293]我受益于我在维尔斯利学院1959—1960年开设社会学讲座课上的学生们，他们对“东区”的“民族”亚社会（天主教、新教和犹太教）开展了很有价值的研究。除了在前面提到的三名学生外，下面的同学也贡献了论文：Lucy Davis，Linda Fleger，Tamsen Knowlton，Anne Moffat，Nancy Norris，Margaret Rives和Cynthia Simon。

[294]Warner and Srole，The Social Systems of American Ethnic Groups，New Haven：Yale University Press，1945；W.Lloyd Warner，American Life，Chicago：University of Chicago Press，1953，pp.170—171；Warner and Associates，Democracy in Jonesville，New York：Harper，1949，Chapter 11.

[295]参见Warner and Srole，The Social Systems of American Ethnic Group，New Haven：Yale University Press，1945，pp.1—102。

[296]为了证实这段话中的一些观点，参见Warner and Srole，The Social Systems of American Ethnic Groups，New Haven：Yale University Press，1945；John J.Kane，“The Social Structure of American Catholics”，The American Catholic Sociological Review，Vol.16，No.1（March 1955），pp.23—30。Liston Pope，“Religion and the Class Structure”，Annals of the American Academy of Political and Social Science，Vol.256，March 1948，pp.84—91；Will Herberg，Protestant-Catholic-Jew，New York：Doubleday and Company，Inc.，1955，Chapter 9，pp.227—246；David Goldberg and Harry Sharp，“Some Characteristics of Detroit Area Jewish and Non-Jewish Adults”，in Marshall Sklare（ed.），The Jews：Social Patterns of An American Group，Ill.：Free Press，1958.

[297]除了前面提到的Joseph H.Fichter，S.J.的研究外，还可参见Joseph B.Schuyler，S.J.，Northern Parish，Chicago：Loyola University Press，1960。

[298]Nancy Norris，“A Description of Assimilation into Boston Society”，Term Paper，Sociology Seminar，Wellesley College，1959—1960.

[299]Herberg，Protestant-Catholic-Jew，New York：Doubleday and Company，Inc.，1955，pp.168—169.

[300]Fichter，Social Relations in the Urban Parish，Chapter 11，pp.138—153.

[301]菲克特表示，许多这些活动也使天主教家长们在各种组织的全市或区域性会议上与具有其他信仰的成员们建立了接触。但是这些接触中的大多数从频率和类型来看还是属于次级群体关系层面，而不是初级群体层面的关系。参见Fichter，Parochial School：A Sociological Study，Chapter 17，pp.427—453。

[302]Lenski，The Religious Factor，New York：Doubleday，1961，pp.35—36.这个“自我认定为天主教徒”的样本中肯定包括了许多被菲克特称为“边缘的”和“休眠的”天主教徒。

[303]Fichter，Social Relations in the Urban Parish，p.49.

[304]Fichter，Parochial School：A Sociological Study，p.222.调查者继续做出以下极具意义的观察：“（教区学校）学生中有非天主教玩伴的主要是这些孩子，他们是圣卢克学校的低年级生，但是也有一些高年级生，他们主要是从一所公立学校转来的学生。”

[305]Hollingshead，“Cultural Forces in the Selection of Marriage Mates”，p.622.

[306]Kennedy，“Single or Triple Melting-Pot？Intermarriage in New Haven，1870—1950”，p.57.

[307]John L.Thomas，“The Factor of Religion in the Selection of Marriage Mates”，American Sociological Review，Vol.16，No.4（August 1951），p.488.

[308]同上，第489—494页。

[309]United States Department of Commerce，Bureau of the Census，Current Population Reports：Population Characteristics，Series P-20，No.79，February 2，1958，p.2，Table 6，p.8.

[310]Lenski，The Religious Factor，New York：Doubleday，1961，pp.49—50.

[311]我在这点上受益于赫伯格的关于这些调整所做的讨论。参见Herberg，Protestant-Catholic-Jew，New York：Doubleday and Company Inc.，1955，Chapter 7，pp.150—185。

[312]参见Fichter，Social Relations in the Urban Parish，Chapters 5 and 6，pp.56—79。

[313]Peter H.and Alice S.Rossi，“Some Effects of Parochial School Education in America”，Daedalus，Journal of the American Academy of Arts and Sciences，Spring，1961，p.324.

[314]Joshua A.Fishman，“Children Indoctrination for Minority-Group Membership”，Daedalus，Journal of the American Academy of Arts and Sciences，Spring，1961，p.337.

[315]Fichter，Parochial School：A Sociological Study，pp.109—131；442—446；452—453.

[316]Lenski，The Religious Factor，New York：Doubleday，1961.书中各处，尤其是第291页。

[317]关于对“一般的”美国阶级体系的分析，参见本书第二章中的注释和讨论。

[318]Liston Pope，“Religion and the Class Structure”，The Annals of the American Academy of Political and Social Science，Vo1.256，March 1948.

[319]Lenski，The Religious Factor，New York：Doubleday，1961，pp.35—36.

[320]Lenski，同上，第35页。

[321]United States Department of Commerce，Bureau of the Census，op.cit.，Table 6，p.8.

[322]关于这方面我受益于我1959—1960年在威尔斯利学院开设的社会学研讨课的学生们开展的两个富有探索性的研究项目（其中Jean LeMatty调查的是男童子军，Florence Craig调查的是女童子军），以及由Martha M.Gordon在1959年基于对童子军官员访谈撰写的研究报告。这一研讨课的其他成员也提交了关于族群和自治活动之间关系的研究报告，他们包括Abby Alt、Linda Fleger、Susann Hayes、Joan Kaplan、Collette Ramsey、Susan Ruppert等。

[323]关于男童子军的情况，可参见正式的统计表格，男童子军总部提供图表形式的童子军单位分类数据，也可参见前面引用的Jean LeMatty的论文。关于女童子军的情况，参见Girl Scouts of the U.S.A.，“Girl Scouting and Religious Groups”（小册子）。

[324]George B.de Huszar（ed.），The Intellectuals：A Controversial Portrait，Glencoe，Ill.：The Free Press，1960.

[325]Milton M.Gordon，“Social Class and American Intellectuals”，American Association of University Professors Bulletin，Vol.40，No.4（Winter，1954—1955），pp.518—519.

[326]Seymour Martin Lipset，“American Intellectuals：Their Politics and Status”，Daedalus，Journal of the American Academy of Arts and Sciences，Summer，1959，pp.470—472.

[327]Lipset，“American Intellectuals：Their Politics and Status”，Daedalus，Journal of the American Academy of Arts and Sciences，Summer，1959，pp.470.

[328]Gordon，“Social Class and American Intellectuals”，American Association of University Professors Bulletin，Vo1.40，No.4（winter，1954—1955）.

[329]下面几段话中的讨论和类型分析，大多数逐字引自我的文章“Social Class and American Intellectuals”，American Association of University Professors Bulletin，Vo1.40，No.4（Winter，1954—1955）。

[330]Melvin Seeman，“The Intellectual and the Languages of Minorities”，American Journal of Sociology，Vol.64，No.1（July 1958），pp.25—35.

[331]Jan Hajda，“Alienation and Integration of Student Intellectuals”，American Sociological Review，Vol.26，No.5（October 1961），pp.758—777.

[332]Jan Hajda，同上，第772页。

[333]Jan Hajda，“Alienation and Integration of Student Intellectuals”，American Sociological Review，Vol.26，No.5（October 1961）.

[334]Paul F.Lazarsfeld and Wagner Thielens，Jr.，The Academic Mind，Glencoe，Ill.：The Free Press，1958，pp.31—32.

[335]“A Symposium：Jewishness and the Younger Intellectuals”，Commentary，April 1961，pp.306—359.

[336]参见the“Letters from Readers”column in the June and July 1961 issues of Commentary。这并不是说为这个专题论丛写文章的作者表示他们没有接受犹太文化的影响。但是他们对于犹太文化的诠释倾向于强调社会正义的世界性预言传统，而不是文化遗产中那些鼓励特定族群关注的元素。

[337]Samuel A.Stouffer，Edward A.Suchman，Leland C.DeVinney，Shirley A.Star，and Robin M.Williams，Jr.，The American Solder：Adjustment During Army Life，Princeton，N.J.：Princeton University Press，1949，pp.586—595；Morton Deutsch and Mary Evans Collins，Interracial Housing，Minneapolis，Minn.：University of Minnesota Press，1951；John Harding（ed.），“Intergroup Contact and Racial Attitudes”，Journal of Social Issues，Vol.VIII，No.1，1952；Gordon W.Allport，The Nature of Prejudice，Cambridge，Mass.：Addison-Wesley Publishing Co.，1954，pp.261—282；Daniel M.Wilner，Rosabelle Price Walkley，and Stuart W.Cook，Human Relations in Interracial Housing：A Study of the Contact Hypothesis，Minneapolis，Minn.：University of Minnesota Press，1955；George E.Simpson and J.Milton Yinger，Racial and Cultural Minorities，New York：Harper and Brothers，Revised edition，1958，pp.751—757.

[338]Gordon W.Allport，同上，第17—67页。

[339]Gerhard Lenski，The Religious Factor，New York：Doubleday，1961，pp.326—330；David O.Moberg，“Social Differentiation in the Netherlands”，Social Forces，Vol.39，No.4（May 1961），pp.333—337.关于荷兰过分的多元主义造成的机能失调的问题，参见Moberg，pp.334—337。下面的引文是具有启发性的：“（在荷兰）社区的团结和效率是被削弱的。不仅是一个群体在政治事务上反对其他群体，即使是那些有合作计划的全社区行动，也必须有社区中几乎全部主要教派的代表出席。其结果是，计划无法履行的情况时常出现；对于宗教政治的考虑要高于社区组织、委员会人员的选择或任命的履行。甚至在跨越宗教纵列的联邦行动中，具有不同宗教观的人们真正的协作只是出现在有领导者职位的人口中非常小的部分中。‘不漏水的’隔板把社会的普通成员们分隔开来。”（Moberg，同上，第329—330页）

[340]Lenski，The Religious Factor，New York：Doubleday，1961，pp.329—330.

[341]Kenneth B.Clark，“Desegregation：The Role of the Social Sciences”，Teachers College Record，Vol.62，No.1（October 1960），pp.16—17.

[342]Kenneth B.Clark，“Desegregatiojn：The Role of the Social Sciences”，Teachers College Record，Vo1.62，No.1（October 1960），p.16.

[343]有一个涉及“国家行动”定义是基础性但又是相互矛盾的，关于这个有趣案例的讨论参见Milton M.Gordon，“The Girard College Case：Resolution and Social Significance”，Social Problems，Vol.7，No.1（Summer 1959），pp.15—27。

[344]另外一个限制条件在这里也必须提到。如果学校教区原本就是为了把所有或大多数黑人学校集中在一起而不公正地划分出来的，那么应当对这种初期发生的种族歧视行为进行斗争，而且应当要求纠正的措施。

[345]Donald Young，“Techniques of Race Relations”，Proceedings of the American Philosophical Society，Vol.91，No.2（April 1947），pp.157—158.

[346]我并不是说所有的或绝大多数大学毕业生都会变成“知识分子”或者知识分子亚社会的互动成员。然而，高等教育的发展为越来越多在智力或性情上合适的人进入知识分子亚社会打开了一扇大门。

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

THE INTERPRETATION OF CULTURES

文化的解释

Clifford Geertz

[美国] 克利福德·格尔茨 著 韩莉 译

刘东·主编 彭刚·副主编

译林出版社

版权信息

The Interpretation of Cultures by Clifford Geertz
Copyright ©1973 by Perseus Books Inc.
Published by arrangement with Perseus Books Inc.through Bardon Chinese
Media Agency
Chinese simplified translation rights ©2014 by Yilin Press,Ltd
All rights reserved.
著作权合同登记号　图字：10-2012-434号

书　　名　文化的解释

作　　者　【美国】克利福德·格尔茨

译　　者　韩莉

责任编辑　刘锋　陈锐

出版发行　译林出版社

ISBN　　9787544736671

关注我们的微博：@译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

目录
CONTENTS

前言
第一编
　　第一章 深描说：迈向文化的解释理论
第二编
　　第二章 文化概念对人的概念的影响
　　第三章 文化的成长与心智的进化
第三编
　　第四章 作为文化体系的宗教
　　第五章 精神气质，世界观及对宗教象征的分析
　　第六章 仪式的变化与社会的变迁：一个爪哇的实例
　　第七章 现代巴厘人中的“内部转换”
第四编
　　第八章 作为文化体系的意识形态
　　第九章 革命之后：新兴国家中民族主义的命运
　　第十章 整合式革命：新兴国家中的原生情感与公民政治
　　第十一章 意义的政治
　　第十二章 政治的过去，政治的现在：关于运用人类学研究新兴国家的札记
第五编
　　第十三章 智慧的野蛮人：评克劳德·莱维—斯特劳斯的著作
　　第十四章 巴厘的人、时间和行为
　　第十五章 深层游戏：关于巴厘岛斗鸡的记述
致谢
索引
注释

前言

当一位人类学家在殷切的出版商的催促下，着手收集他的某些论文，以便对他自离开研究生院后十五年中的工作作一个回顾性的展示时，面临着两个困难的抉择：收集哪些论文以及如何以诚实的态度来对待收集进来的论文。我们所有这些为社会科学杂志写文章的人都有一本自己想像中的非书之书（non-book），而越来越多的人也正在把它们出版出来。我们所有的人都设想过去自己写的东西现在会写得更好，而且准备好了要自己修改而决不让编辑改动。想要从自己的行文中发现精巧的构思可能会同想在自己的生活中有所发现一样让人失望；事后（post facto）编一个进去——“这就是我过去想要说的意思”——是一种强烈的诱惑。

面对第一个抉择，我决定只收入那些与文化概念有直接而明显关系的论文。事实上，这些论文的大多数不是理论探求而是经验研究，因为当我离社会生活的直接体验太远时，我就会感到不舒服。但是所有的论文基本上都是通过一个又一个的实例，来提出一个独特的——别人也许会认为是奇怪的观点来阐明什么是文化，它在社会生活中扮演了什么角色，以及应该如何恰当地研究它。虽然重新定义文化是我作为人类学家最持久的兴趣，但是我也在经济发展、社会组织、比较史学和文化生态学领域里做了一些拓展——为了避免离题太远，本书就没有反映这些关注。因而，我希望，这一组论文看起来就像是一篇通过一系列具体分析而得来的论文，不要仅仅是一种“尔后我写道……”这样的对有些漂泊的职业生涯的回顾。这本书要进行论证。

第二个抉择不大容易处理。一般来说，我对发表过的文章采取一种stare decisis（维持原样）的态度，即使仅仅是因为如果这些论文需要很大的修改，那就完全不应该重印它们，而应代之以能纠正错误的全新论文，也应这么做。况且，把改变了的观点写进早先的著作中来纠正自己的错误判断，在我看来不太光明磊落。这样做会模糊了选编自己的论文时首先想揭示的思想发展进程。

不过，即便如此，虽然争论的实质不受严重影响，但要是对原文一字不改，传达的就是过时的信息或因与现在已淡化的一系列事件联系过于紧密而削弱了现在还有效的讨论，在这种情况下，似乎还是有正当理由，回过头去做一些校订。

在后面选收的论文中，有两处与我上面的考虑有关，因而我就对原来写的东西做了些修改。第一处是第二编中的两篇关于文化与生物进化的论文，原文给出的化石年代已被确切地替代了。这些年代，一般说是向前推了，这一变化基本上未触动我的核心论证，我认为引入比较新的测算没有坏处。在考古学已经发现四百万或五百万年前的化石后，再说南方古猿（Australopithecines）可以追溯至一百万年前就没有多少意思了。第二处与第四编第十章《整合式革命》有关，自这篇论文在本世纪六十年代写作以来，新国家历史的潮流——如果它应该这么称呼的话——已使其中的一些内容读起来很古怪。既然纳赛尔已经去世，巴基斯坦已经分裂，尼日利亚已经非封建化，共产党已从印度尼西亚的政治舞台上消失，如果写得仿佛这些事件没有发生过似的，会给讨论带来不真实的感觉，而且即使现在不是尼赫鲁而是尼赫鲁的女儿在领导印度，马来亚共和国已经扩大为马来西亚联邦，这个讨论我认为还有意义的。因此我在这篇论文中做了两类修改。第一，我变换了时态，引入了从句，添加了一两处脚注等等，从而在使论文的正文读起来不太像过去的十年没有出现过一样。但是我没有为了增强论证而改变任何实质性的东西。第二，我给每一个历史实例都增加了一段内容，概括自这篇论文写作以来与之有关的发展——而且清楚地与实例正文分开，以此来明确指出，假如有任何事件发生，它的发展显示出在这篇论文中以早先的事件为根据的讨论仍然与剔除过时事件（Rip Van Winkle）的影响有关。除了一些印刷和语法上的小更正（以及为索引风格一致所做的修改），本书的其他内容基本上没变。

不过，我增加了新的一章，即第一章，尽可能概括地表明我现在采取的立场。因为各章讨论的观点跨越十五个年头，在引论性的第一章中讨论某些事情的方式的确与出现在重印的某些其他章中的方式有些不同。我早先的一些关注——比如功能主义——现在在我的思想里已不太突出；而一些后来的关注——比如符号学——现在更突出了。但在我看来，这些论文中的思想走向是相对连贯的——它们的排列是按逻辑顺序而非年月顺序，而第一章代表的是一种努力，要更清楚、更系统地说明这一思想走向是什么：总之，努力说出我一直在说的东西。

我删掉了论文中原有的所有致谢，那些帮助过我的人知道他们帮助过我，并且也知道给我的帮助有多么大。我只能希望他们至今还知道我也知道这些帮助。而我不再忙乱地提及他们，代之以对三个出色的学术机构的真诚的感谢：哈佛大学社会关系系，我在那里受过训练；芝加哥大学人类学系，我在那里教了十年书；普林斯顿高等学术研究所，我现在在那里工作。在美国大学系统被抨击为不合潮流或日益恶化的时刻，我只能说，它一直是一份拯救我的礼物。

克利福德·格尔茨

一九七三年于普林斯顿

第一编

第一章 深描说：迈向文化的解释理论[1]

一

苏珊·兰格在其《哲学新解》一书中谈到，一些观念往往带着强大的冲击力突现在知识图景上。顷刻之间，这些观念解决了如此多的重大问题，似乎向人们允诺它们将解决所有的重大问题，澄清所有的模糊之处。于是，人们都争先恐后地把它们奉为开启新的实证科学大门的秘诀，当做以此便可建构起一个综括一切的分析体系的中心概念。苏珊·兰格指出，之所以会有这样一种大观念（grande idée）的突然流行，一时间几乎排斥了所有其他的观念，是由于“这样一个事实：所有敏感而活跃的头脑都转向对这个观念的探索和开发。我们将它试用于每一个方面，每一种意图，试验其严格意义的可能延伸范围，试验其一般原理，以及衍生原理”。

然而，当我们熟知了这一新观念之后，当这个观念成为我们的理论概念总库的一部分之后，我们对这个观念的期望便会与它的实际用途趋于平衡，从而它风靡一时的过分状况也就结束了。少数狂热的信奉者还会坚持认为这个观念是理解整个宇宙的钥匙；但是不那么易受支配的思想者们不久就会冷静下来思考这个观念产生的实际问题，他们努力在它适用的地方运用它，在它能够扩展的地方扩展它；而在它不适用或不能扩展的地方就停止运用它、扩展它。如果这样的话，这种观念实际上就会变成一种尚待发育成长的胚芽，变成我们的知识武库中永久而持续的一部分，而不再具有它曾经有过的那种貌似宏伟阔大、允诺一切的范围，不再具有那种似乎处处适用的无限多用性了。热力学第二原理、自然选择原则、无意识动机概念，或生产方式的组织说并没有说明所有的东西，甚至连人的事情都没有一一说清，但是它们毕竟解释了某些事物；认识到这一点，我们的注意力也就转向确定这些事物到底是什么，转向使我们摆脱这些观念在其最初盛极一时之际导致的大量伪科学的缠绕。

这是否是所有具有中心意义的重要科学概念的实际发展途径，我

不得而知。但是，这种模式和文化这一概念的发展相吻合，却是肯定无疑的。整个人类学便是围绕这一中心概念而兴起的，并且一直以不断增强的关注去限定、细述、专研和包容这一概念的统属范围。下面的各篇论文，正是以不同的途径、从不同的方面，力求去枝打叶，复原文化概念的本来面目，从而实际上确保其重要地位的连续性，而非往其上添枝加叶，以致削弱了它的基础。这些论文有时直言不讳地论争，但更多的时候是通过具体的分析而论证，以求得出一种狭义的、专门化的，从而也是——我这样想像——理论上更为有力的文化概念，以取代E.B.泰勒著名的“最复杂的整体”的概念；因为，尽管他的概念的创新力不容否认，但在我看来，似乎是模糊之处大大多于它所昭示的东西。

这种泰勒式大杂烩（pot-au-feu）理论方法会将文化概念带入一种困境。这在克莱德·克拉克洪的《人类之镜》一书中甚为明显，尽管这本书至今仍是一部比较好的人类学的一般导论。在论述文化概念的一章里，克拉克洪用了将近二十七页的篇幅设法将文化依次界定为：（1）“一个民族的生活方式的总和”；（2）“个人从群体那里得到的社会遗产”；（3）“一种思维、情感和信仰的方式”；（4）“一种对行为的抽象”；（5）就人类学家而言，是一种关于一群人的实际行为方式的理论；（6）“一个汇集了学识的宝库”；（7）“一组对反复出现的问题的标准化认知取向”；（8）“习得行为”；（9）“一种对行为进行规范性调控的机制”；（10）“一套调整与外界环境及他人的关系的技术”；（11）“一种历史的积淀物”；最后，或许是出于绝望，他转而求助于比喻手法，把文化直接比做一幅地图、一张滤网和一个矩阵。面对这样一种理论传播的情况，即便是一个不完全规范但只要多少紧凑集中一些的文化概念也可算是一种改进了，因为它至少内在连贯，而且更重要的是，它提出可以界定的论据（公平地说，克拉克洪自己也敏锐地意识到这一点）。折衷的方法之所以自拆台脚，不攻自破，倒不是因为它只在一个方面有所用途，而是因为可派用场的地方太多：因此，必须加以选择。

我主张的文化概念（下列各文将试图论证这种概念的效用）实质上是一个符号学（semiotic）的概念。马克斯·韦伯提出，人是悬在由他自己所编织的意义之网中的动物，我本人也持相同的观点。于是，我以为所谓文化就是这样一些由人自己编织的意义之网，因此，对文化的分析不是一种寻求规律的实验科学，而是一种探求意义的解释科学。我所追求的是析解（explication），即分析解释表面上神秘莫测的社会表达。但是，这种见解，这种只用了一句话就说出来的学说，其本身就需要做一些解释。

二

操作主义作为一种方法论的教条，过去从未在社会科学领域内起过很大的作用，今天，除去少数几个业已被它完全统治的角落——斯金纳行为主义，智力测验，等等——以外，它在很大程度上已经死去了。尽管如此，它确曾提出过一个重要的观点，今天，无论我们感到多么不情愿以操作来界定卡里斯马（Charisma）[2]或异化，这一点仍然保有某种力量：如果你想理解一门学科是什么，你首先应该观察的，不是这门学科的理论或发现，当然更不是它的辩护士们说了些什么；你应该观察这门学科的实践者们在做些什么。

在人类学或至少社会人类学领域内，实践者们所做的是民族志（ethnography）。正是通过理解什么是民族志——或者更准确地说，理解什么是从事民族志——才可能迈出第一步，以理解人类学分析作为知识的一种形式到底是什么。必须立即申明，这并不是方法的问题。从一种观点，即教科书的观点看，所谓从事民族志就是建立联系、选择调查合作人、作笔录、记录系谱、绘制田野地图、记日记等等。但是，这些东西，即技术以及公认的程序，并不能界说这项事业。可以界说它的是它所隶属的理性努力的种类，借用吉尔伯特·赖尔的一个概念，就是详尽的“深描”（thick description）的尝试。

赖尔对“深描”的讨论见于他最近的两篇文章《思考与反思》和《对思想之思考》（两文已收在他的《文集》第二卷）。两篇文章所探讨的，用他自己的话说，是关于“思想家”（Le Penseur）在做些什么的一般问题。他说，让我们细察一下两个正在快速地张合右眼眼睑的孩子。一个是不随意的眨眼，另一个则是挤眉弄眼向一个朋友发信号。这两个动作，作为动作，是完全相同的。如果把自己只当做一台照相机，只是“现象主义”式地观察它们，就不可能辨识出哪一个是眨眼，哪一个是挤眼。但是，眨眼和挤眼间的差别，无论多么不可拍摄入相，却仍然是非常巨大的；对于这一点，任何一个曾不幸被人误解，其眨眼被错认做挤眼的人都是深有体会的，因为挤眼的人是在交流，并且确实是在以一种准确而特殊的方式在交流：（1）有意地；（2）向着特定的某人；（3）传达特殊的信息；（4）按照社会通行的信号密码，以及（5）没有受到其他在场者的察觉。正如赖尔所指出的，眨眼者固然只做了一件事，张合其眼睑，但挤眼者也并没有做两件事，张合其眼睑和挤眼示意。当存在着一种公众约定的信号密码，按照这个密码有意地张合眼睑就意味着发出某个当事人理会的信号时，有意的张合眼睑就是挤眼了。如此而已，别无其他：行为的一点一滴，文化的一个细部，正是这样（voilà）！——一个眼势。

然而，这才只是开了个头。赖尔接下去说，假设还有另外一个男孩子，为了给他的伙伴开个恶作剧式的玩笑，故意歪曲地模仿第二个男孩挤眼的不当之处，譬如不熟练、太笨拙、太明显等等，当然，他做这个的方式和第一个男孩眨眼与第二个男孩挤眼的方式还是一样的：张合右眼的眼睑，只不过他既不是在眨眼也不是在挤眼，他是在模仿他人挤眼时的可笑之处（这可笑之处也只是在他看来如此）。这里，也存在着一个社会通行的信号密码（他做作地、过于明显地“挤眼”，或许还会添上一个鬼脸——小丑所惯用的做作）；同时也传递了一个信息。只不过现在弥漫于空气中的不是当事人的心领神会，而是嘲弄罢了，假如其他两个孩子以为他真是在挤眼的话，他的整个努力就完全付之东流了，但也可能会有不同的效果，比如别人以为他真的在眨眼。还可以进一步设想：一个想要模仿以嘲笑他人的人，如果对自己的模仿能力没有把握，也许会在家里对镜练习，那么，他既不是在眨眼或挤眼，也不是在模仿，而是在排演；然而，就一台相机、一个激进的行为主义者，或一个把外交辞令当真的人所记录下来的东西而言，这个排演者和其他所有人一样，只是在迅速地张合他的右眼眼睑而已。可是会出现任何复杂的情况，这种可能性虽然在实际上不是无止境的，至少在逻辑上是如此的。例如，上文所说的挤眼者或许实际上是在假挤眼，比如说吧，是想把旁人引入歧途，以为存在着实际上并不存在的当事人之间的心领神会。在这种情况下，我们对于模仿者所模仿之物，以及排演者所排演之事的描述相应地要做改变了。但是，关键在于，在赖尔称之为对排演者（模仿者、挤眼者、眨眼者……）正在做的事的“浅描”（thin description）（“迅速地张合他的右眼眼睑”）与对他正在做的事的“深描”（“练习对一个朋友的模仿，因为这个朋友假作挤眼以欺骗局外人误以为有什么只是当事人才能领会的事”）之间存在着民族志的对象：意义结构的分层等级；通过这些结构，眨眼、挤眼、假挤眼、模仿、模仿之练习才得以产生，才为人所知觉，为人所解释；而假如没有这些结构，则无论人们怎样挤巴眼睛，也不会存在这些事实（即便是零形态的眨眼也不会存在，因为，作为一个文化范畴，眨眼即是非挤眼，正如挤眼是非眨眼一样）。

如同牛津学派的哲学家们喜欢自己编造的许多小故事一样，所有这些挤眼，假挤眼、模仿假挤眼、练习模仿假挤眼，可能看上去有些人为。为了补充一个较具经验性的例注，还是让我从我本人的田野日志中抽取不无典型意义的一段（有意放在任何先验的解释性评述之前），以此证明，无论赖尔怎样努力使之平衡以期服人，他所举出的例子还是过于精细地描绘了民族志学者孜孜以求地以此寻求出路的这种具有推论和示意意义的排列结构。

法国人〔调查合作人说〕刚到这里不久。从小镇这里一直到山里的玛穆什地区，他们修筑起大约二十个小城堡，这些城堡都建在山岬上，这样就可以居高临下，监视乡村。但是，尽管如此，他们还是不能确保安全，特别是在夜间。因此，虽说mezrag（买卖契约）制度在法律上已被废除，但是实际上它还是一如既往地实行着。

一天晚上，犹太人科恩（他说一口流利的柏柏尔语）正在玛穆什地区，来了另外两个与邻近一个部落做买卖的犹太人，想从他那里买些货。这时，一些另一个邻近部落的柏柏尔人企图闯进科恩的住处，于是他朝天开了枪，从而阻止了他们的企图（按照传统，犹太人是不许持枪的；但由于这一时期局势动荡不安，许多犹太人还是带了枪的），这样一来，就引起了法国人的注意，抢劫者们也就逃走了。

然而，第二天晚上，他们又回来了。其中一人化装成妇女敲科恩的门，还说了一番动听的话。科恩很是怀疑，不想放“她”进来。可是其他两个犹太人却说：“算了吧，没有什么事，只不过是个女人。”于是他们就开了门，结果那伙强盗蜂拥而入。他们杀死了两个客人，而科恩却设法躲进隔壁房间。他听见这伙强盗打算把货物搬走后就把他活活烧死在铺子里。于是他打开房门，发疯似的抡着手里的木棒，夺窗而逃了。

然后，他跑上一座城堡去包扎伤口，并且向地方指挥官，一个叫做杜马里的上尉，抱怨说他想要回他的ar（阿尔）——也就是说，是被抢走货物的价值的四至五倍。那伙强盗来自一个尚未顺从法国当局，并且还公开与之作对的部落，因此，科恩请求当局允许他和他的mezrag持有人，玛穆什部落首领（sheikh）一起去收取按照传统规矩应该归他的损失补偿。杜马里上尉不能正式地允许他这么做，因为法国当局明令禁止mezrag关系，但他还是给了他口头许可，他说：“如果你被人杀了，那是你自己的事。”

于是，部落首领，犹太人科恩，以及一小队手执武器的玛穆什人一起出发，走了十到十五公里的样子，来到叛乱地区，当然那里没有法国人，他们悄悄地溜过去，抓住那个盗贼部落的牧羊人，抢走了羊群。那个部落的人立即骑上马，手执步枪追赶他们，随时准备与他们交手。可当他们看到“盗羊贼”是什么人后，他们火气消了，说道：“好吧，我们愿意谈判。”因为他们不能矢口否认已经发生的事——他们中的一些人抢劫了科恩并杀死了两个客人——同时，他们也没有准备好与这伙侵犯者混战而和玛穆什人结下世仇。于是，就在平原上，在成千上万只羊中间，这两群人谈啊，谈啊，谈啊，直到最后定下来以五百只羊作为补偿。然后，两群手执武器的柏柏尔人骑上马，排列在平原的两端，羊群围扰在他们之间，科恩身着黑色长袍，头戴圆筒小

帽，脚踏拖鞋，独自走出人群，走进羊群，以最快的速度，一只接一只地挑出最好的羊，作为对他的赔偿。

就这样，科恩得到了他的羊，赶着它们回到玛穆什。在山上城堡内的法国人远远地听到它们走来（科恩眉飞色舞地回忆当时的情景："我们'咩、咩、咩'地回来了"），不免感到奇怪："到底是什么？"科恩回答说："这就是我的'ar'呀。"法国人不能相信他真的做了他说他做的事，于是就指控他是叛乱的柏柏尔人的奸细，把他投入监狱，没收了他的羊。居住在镇上的他的家人，由于很长时间没有听到他的消息，还以为他已经死了。可是过了不久，法国人又放了他。他回到家中，可是没了羊。于是他找到上校，一个负责整个地区事务的法国人，诉说他的遭遇。但是上校却说："关于此事我无能为力，这不是我的事。"

这段原封不动的、不加注解的引文，如同任何一段以同样的方式引述的同类文字一样，公正地告诉我们，即便是最为基本的民族志描述，也塞进了多少东西，——是多么异乎寻常地"深"。在写就的人类学著述中，包括这里选收的论文，这一事实——即我们称之为资料的东西，实际上是我们自己对于其他人对他们以及他们的同胞正在做的事的解释之解释——之所以被弄得含混不清，是因为大部分我们借以理解某一特定事件、仪式、习俗、观念或任何其他事情的东西，在研究对象本身受到直接研究以前，就已经作为背景知识被巧妙地融进去了。（即便是要阐明，这一小小的戏剧性事件于一九一二年发生在摩洛哥中部的高原地区，并且在一九六八年得以详细地叙述给我，也在很大程度上决定了我们对此事件的理解。）这样做并没有什么特别的过错，并且无论如何都是不可避免的。但它的确导致了把人类学研究看成是一种多于观察、少于解释的活动的观点，而实际情况并非如此。在全部人类学事业的事实基础或基石上——如果真有这块基石的话——我们已经在进行析解：而且更为不妙的是，我们在对析解进行析解。以此挤眼析解彼挤眼，再以另一挤眼析解此挤眼。

因此，所谓分析即是分类甄别意指结构（structures of signification）——也就是赖尔称之为通行密码的，但这一说法容易使人误解，因为它使这项事业听起来太像破译人员所为之事，而实际上它更像文学批评家所从事的活动——以及确定这些结构的社会基础和涵义。这里，在我们的引文中，分类可以从区分构成上面那种情形的三种不同的——犹太人的、柏柏尔人的和法国人的——解释框架开始，继而说明，它们三者如何（以及为何）在那个时候、那个地区共同产生出一种情形，在其中，系统间的误解使传统形式沦为社会闹剧。使科恩栽了跟斗，由他而使整个由来以久的、他在其中发挥作用

的社会和经济关系的模式出了差错的，实际上是一场语言混乱。

以后我还会回到这句过于凝炼而费解的话，以及那段文本本身的细节上来。现在的论点只是民族志是深描。实际上面临的是——只有当他按照更为自动化的常规收集资料时，当然他也必定要这样做，才是例外——大量复杂的概念结构，其中许多结构是相互层叠在一起，或者是相互交织在一起的；这些结构既是陌生的、无规则的，也是含混不清的，而民族志学者首先必须努力把握它们，然后加以翻译。这一点在民族志学者活动之最为基础的丛林田野工作层面上有真切的表现：访问调查合作者、观察仪式、查证亲族称谓、追溯财产继承的路线、调查统计家庭人口……写日记。从事民族志好似试图阅读（在“建构起一种读法”的意义上）一部手稿——陌生的、字迹消褪的，以及充满省略、前后不一致、令人生疑的校正和带有倾向性的评点的——只不过这部手稿不是以约定俗成的语音拼写符号书就，而是用模式化行为的倏然而过的例子写成的。

三

文化这部行为化的文献，好似一个模仿的挤眼，或一次模仿的抢羊袭击，就是这样为公众所有的。尽管是观念化的产物，但它却不存在于某个人的头脑中；尽管是非物质的，但它却不是一个超自然的实体。人类学内部关于文化是“主观的”还是“客观的”的无休止的争论——因为这种争论本来就是不可休止的——以及与之相伴随的相互间知识分子式的侮辱（“唯心主义者！”——“唯物主义者！”；“心灵主义者”——“行为主义者！”；“印象主义者！”——“实证主义者！”）整个是由误解而引起的。一旦人类行为被视为符号行动（大部分时间，因为确有真正的眨眼）——有所意指的行动，像说话时的发音、绘画中的着色、书写时的笔划，或者音乐中的声调——关于文化是一种行为模式，还是心智结构，或是二者的某种混合物的问题，便失去了意义。关于一个模仿的挤眼，或是一次模仿的抢羊袭击，所应发问的，不是它们的本体论地位如何（因为它们的本体论地位一方面和岩石的地位一样，另一方面又和梦幻的地位一样——它们都是这个世界的事物），所应发问的是，它们的涵义是什么：在它们发生之时，通过它们的媒介作用，所要说的是什么，是嘲笑还是挑战，是讽刺还是愤怒，是献媚还是自豪。

这看起来是显而易见的真理，但是却有许多方法把事情搅混，其中一种方法是把文化想像成是一种独立自足的、有着自身的力量和目的的“超有机体”的实在，即把它实体化（reify）。另一种方法是声称

文化存在于行为事件的无意识模式——我们可以在这个或那个可识别的群体中观察到这种模式；这就是对文化进行还原。但是，尽管这两种混乱今天仍然存在着，并且毫无疑问地将永远存在于我们中间，当代人类学中最主要的理论混乱根源却是由反对这两种观点而发展、现在正得到广泛赞同的一种观点——借用瓦尔德·古迪纳夫的一句话，因为他或许是这种观点的主要拥护者——即“文化［存在］于人的头脑与心灵中”。

虽则这一学派有着各种各样的称呼：民族学、成分分析、认识人类学（术语上的动摇不定反映出更为深刻的不确定性），但总的说来，该学派认为文化是由个体或人群借以指导其行为的心理结构所组成的。“一个社会的文化”，——让我们再次引述古迪纳夫的话，这次出现在已成为整个运动最有权威性的经典（locus classicus）的一段文字中——“是由个人必须知道或相信以便能够按照该社会成员可以接受的方式操作的一切所组成的”。从这种关于文化是什么的观点，引伸出一种同样确定的、关于文化描述是什么的观点——即写出系统化的规则，作为民族志的规则，如果遵守这些规则，就可能对本地人进行操作，得到公众的认可（身体外貌例外）。这样，极端主观主义便与极端形式主义相结合，带来可以想见的后果：大吵大嚷地争论具体的分析（这些分析用的是分类、范例、图表、世系图或其他种种独创物的形式）所反映的，“真”是本地人所想的呢，还是仅仅是对于他们所想的一些逻辑上等同而实质上不同的、聪明的模拟物而已。

由于这种方法乍看起来与我们在这里正提出来的方法非常接近，容易发生误解，因此，说明二者间的分界将是大有裨益的。假如我们暂且不论挤眼或抢羊袭击，而把贝多芬的一部四重奏作为文化的样本——当然我们要承认它过于专门，但是为着这些目的，它仍不失为很有说明意义的——我相信，没有一个人会把它同它的总谱等同起来，同演奏它所需要的技巧和知识等同起来，同它的演奏者或听众所具有的对它的理解等同起来，也不会——顺便照顾一下（en passant）还原主义者和物化论者——同其某一次具体的演奏，或是同某种超越物质存在的神秘实体等同起来。“没有一个人”或许说得过于重了一些，因为总是有那么一些不可救药的固执己见的人。但是，贝多芬的四重奏是一个时间上发展了的音调结构，是模式化的声音的连贯序列——一句话，是音乐——而不是某个人对任何东西的知识或信仰（包括怎样演奏它的知识），对于这样一个命题，大多数人经过反思大概是会赞同的。

要演奏小提琴，就必须养成一些习惯，拥有某些技巧、知识以及天份，要进入表演的情绪状态，而且（如同那个老生常谈的笑话所

说）也要有把小提琴才行。但是，小提琴演奏既不是习惯、技巧、知识等等，不是情绪，也不是（相信“物质文化”的人显然欢迎这种概念）小提琴。在摩洛哥缔结一个买卖契约，你必须按照一定的方式做一些事情（其中包括，一边吟唱阿拉伯语《古兰经》，一边当着聚在一起的、部落中肢体健全的成年男子之面割断一只羊羔的喉咙），并且要具备某些心理特征（例如，获得遥远的事物的欲望），但是，一个买卖契约既不是割断喉咙，也不是欲望，但它却是真实的，如同玛穆什酋长的七位亲戚由于从科恩那里偷了一张污秽不堪、实际上分文不值的羊皮而被酋长处死时所发现的一样。

文化是公众所有的，因为意义是公众所有的。如果不知道挤眼是什么意思，或者不知道身体上怎样张合眼睑，你就不可能挤眼（或模仿挤眼）；如果不知道偷羊是什么，或者实际上该怎样去偷，你就不可能实行一次抢羊偷袭（或者模仿抢羊）。但是从这样的实情中得出结论，认为知道怎样挤眼就是挤眼，知道怎样偷羊就是抢羊偷袭，其混乱之深，如同错把浅描当做深描，把挤眼与眼睑的张合混同起来，或者是把抢羊偷袭与把毛茸茸的动物从草场上赶出去混同起来一样。认知主义的谬误——即文化是由（引用这个运动的另一位代言人斯蒂芬·泰勒的话）“可以［他指的是‘应该’］用类似数学和逻辑的那些形式方法加以分析的心理现象所组成的”——对于文化概念的有效性的破坏程度与行为主义的和唯心主义的谬误是同样的，而它却是对后两种谬误的一种错误的纠正。或许，由于它的错误更为复杂，它的歪曲更为微妙，它的破坏程度也因此更为深重。

早自胡塞尔，晚自维特根斯坦以来，对于意义的私有理论的一般化攻击已成为现代思想中重要的一部分，因此，没有必要在这里重新将其叙述一遍。有必要做的是，要保证这种攻击的消息传达到人类学领域；特别是要说清，说文化是由社会通行的意义结构所组成，人们通过这些结构构成信号领会并相互联系，或者通过这些结构察觉侮辱性从而加以反驳，就等于说文化是一种心理现象，是某人的心智、人格、认知结构，或随便什么的一个特征，但是这种说法比起说印度教神秘论、遗传学、动词的进行式、酒的分类、习惯法或“一种条件诅咒”的概念就是文化来，并没有说出更多的东西（如同韦斯特马克界定科恩据此而力争其补偿损失的权利的“阿尔”一样）。在一个像摩洛哥那样的地方，最阻碍我们这些生来就以另一种方式挤眼，或以另一种方式牧羊的人去理解那里的人在做什么的，并不是由于不熟悉他们那个行为符号化了的想像的世界而造成的对认知力如何起作用的无知（然而，特别是当人们假定，认知力在他们中间和在我们中间一样地作用时，少有一些这样的知识也许会帮我们一个大忙）。既然已经求到了维特根斯坦，或许也可以引用他的话：

我们……说某些人在我们看来一眼便可看穿。然而，关于这一观察还须补上，一个人对另一个人还可能是一个完全的谜。当我们来到一个有着完全陌生的传统的陌生国度时，我们便可得知这一点，不仅如此，即便是精通那个国度的语言，也会如此。我们不理解那里的人们（并且不是因为不知道他们彼此间说些什么）。没有他们的帮助，我们就无法独自行动。

四

力图独自行动，这桩从未真正取得成功的事情，正是作为个人经验的民族志研究的内容；试图构造人们想像——总是过度地想像——的基础，正是作为科学努力的人类学著述的内容。我们，至少我自己，既不求成为一个本地人（这个字眼无论在什么情况下都是个折衷的词），也不想模仿本地人。只有浪漫的人或间谍才会觉得这样做有意义。我们所寻求的是与他们交谈（是在比原义广得多的意义上运用这个字眼，当指比“谈话”广泛得多、深刻得多的意义）并且不只是与陌生人交谈，这件事比起普遍认为的那样要困难得多。斯坦利·卡韦尔曾说过，“如果说替某人说话似乎是个神秘的过程，那也许是因为同某人说话似乎还不够神秘”。

从这个角度看待人类学，其宗旨便是扩大人类话语（discourse）的范围。当然，这不是它的惟一宗旨——教学、娱乐、实际建议、道德进步、发现人类行为的自然秩序等等则是它的其他宗旨；而且人类学也不是追求这一宗旨的惟一学科。但是，这却是一个符号学的文化概念特别适合的宗旨。作为由可以解释的记号构成的交叉作用的系统（如果忽略狭义的用法，我本可以称之为符号）制度，文化不是一种引致社会事件、行为、制度或过程的力量（power）；它是一种风俗的情景，在其中社会事件、行为、制度或过程得到可被人理解的——也就是说，深的——描述。

众所周知，人类学对异己东西（对我们来说而已）的吸收——柏柏尔牧人、犹太商贩、法国外籍军团等等——本质上是一种用以排除令人模糊的熟悉感的手段，因为这种熟悉感掩盖了我们自身知觉地相互联系的能力的神秘性。在陌生之处观察日常生活，并没有像通常所宣称的那样揭示出人类行为的专断性（在摩洛哥把偷羊视为一种侮辱性行为并没有什么特别专断之处），而只是揭示出人类行为的意义按照提供其信息的生活模式而发生变化的程度。理解一个民族的文化，即是在不削弱其特殊性的情况下，昭示出其常态。（我越是努力地仿效摩洛哥人所做之事，他们就越发显得合逻辑，富有独特性。）把他

们置于他们自己的日常系统中，就会使他们变得可以理解。他们的难于理解之处就会消释了。

正是这种方法或程序——通常被过于随意地称做“从‘行为者’的观点看事物”，过于书卷气地称做“理解（verstehen）方法”，或者过于技术性地称做“主位分析”——常常让人认为人类学涵盖广泛，不是远距离心智阅读，就是关于食人岛的狂想，因此，对于急于绕过众多的哲学沉船残骸的人来说，必须极其小心地处理它。对于理解人类学解释是什么，以及在什么程度上它是解释，最为要紧的莫过于准确地理解“我们对其他民族的符号系统的构建必须以行为者为取向”这句话意味着什么——以及它不意味着什么。[3]

这句话意味着，对柏柏尔、犹太或法国文化的描述必须以我们想像的柏柏尔人、犹太人或法国人对于他们的经历的解释的语词来表达，必须以他们用来界说发生在他们身上的那些事的习惯语句来表达。这句话不意味着，这样的描述本身是柏柏尔人的、犹太人的或法国人的——也即是说，这些描述是它们表面上在描述的现实的一部分；也不意味着，这些描述是人类学的——也即是说，是正在发展着的科学分析体系的一部分。这些描述必须以特别指定的一类人对他们经验的解释来表达，因为那才是他们宣称所描述的东西；这些描述是人类学的，因为实际上是人类学家宣称它们是人类学的。一般地说，没有必要花费这么大的气力指出，研究对象是一回事，对对象的研究则是另一回事。物理世界并非物理学，《理解〈为芬尼根守灵〉的万能钥匙》并非《为芬尼根守灵》，这些本是非常清楚的。但是，由于在文化研究中，分析渗透入对象的体内——也即是说，我们从我们自己对调查合作人正在做什么或我们认为他们正在做什么的解释开始，继而将之系统化——因此，作为自然事实的（摩洛哥）文化与作为理论实体的（摩洛哥）文化之间的分界线趋于模糊不清。并且，由于后者是以一种从行为者的眼光描述（摩洛哥人的）全部概念——从暴力、荣誉、神性、正义到部落、财产、保护制、酋长制——的形式而表达的，二者之间的界线因之变得更加模糊不清。

简而言之，人类学著述本身即是解释，并且是第二和第三等级的解释。（按照定义，只有“本地人”才做出第一等级的解释：因为这是他的文化。）[4]因此，它们是“虚构”的产物；虚构的产物，是说它们是“某种制造出来的事物”，是“某种被捏成形的东西”——即fictiō一词的原意——而不是说它们是假的、非真实的，或者仅仅是“仿佛式的”思想实验。对一个柏柏尔酋长、一个犹太商人和一个法国军人在一九一二年的摩洛哥相互间的错综关系，建构行为者取向的描述，显然是一种想像活动，与建构有关一个法国外省医生、他愚蠢并与人通

奸的妻子和她不负责任的情人在十九世纪的法国彼此间错综关系的描述并没有很大区别。在后一种情况，行为者和事件都是作为虚构的再现的，而在前一种情况它们是作为真实的或者那时是如此的人和事得到再现的。这是一个非同小可的差别；的确，恰恰就是包法利夫人难以理解的那类差别。但是，重要之处并非在于这样一个事实：包法利夫人的故事是创造出来的，而科恩的故事则只是记录下来的。创造这两个故事的条件，以及创造的要点（更别说创造方式和质量）是不同的。但是前者和后者一样是fictiō——是“造物”。

人类学家们并没有像他们本来可以的那样总是意识到这个事实：尽管文化存在于贸易点、山岬上的城堡或是牧羊场，而人类学则存在于书本、文章、讲演、展览之中，或者有时也在今天的电影之中。意识到这一事实就是认识到在文化分析中，不可能在再现方式和实在内容之间划出一条界线，如同在绘画中不可能划出一条这样的线一样；并且，这一事实反过来又威胁着人类学知识的客观地位，它暗示着人类学知识的源泉不是社会实在而是学者式的构造之物。

它的确威胁着人类学知识的客观地位，但是，这种威胁是空洞虚假的。一部具体的民族志描述是否应该引起注意，并非取决于它的作者能否捕捉住遥远的地方的原始事实，并且把它们像一只面具或一座雕塑那样带回家来，而是取决于它的作者能否说清在那些地方发生了什么，能否减少对在鲜为人知的背景中的陌生行为自然要产生那种困惑——这是些什么样的人？这就引出一系列严重的证实问题，如果“证实”一词对于如此温和的一门学科来说过于重了（我本人偏好“评价”一词），那么好吧，引出了一系列关于怎样才能辨别出哪个记载更好一些，哪个更差一些的问题。但是，那恰恰正是其长处。如果说民族志是深描，民族志学者是从事这种描述的人，那么，对于任何一个给出的例子，无论是一小段田野日记，还是马林诺夫斯基那样的长篇专著，决定其好坏的问题则是它是否将挤眼与眨眼区分开来，是否将真挤眼与模仿的挤眼区分开来。我们不是在一大批未经解释的资料，在极浅的描述上，而是在能使我们与陌生的人们建立起联系的科学的想像力上，衡量我们的解释是否具有说服力。正如梭罗曾经说过的那样，为着数清桑给巴尔的猫而走遍世界是不值得的。

五

这种见解——仅仅为着那些我们开始观察就感兴趣的属性而考察全部行为不是我们的旨趣所在——常常被夸大为更大的一种主张：也即是说，既然只是那些属性使我们发生兴趣，那么，我们完全没有必

要去关注行为，至多只是粗略地关注一下。其论据是：只有把文化当做纯粹的符号系统（其口号是："按它自己的说法"）来对待，通过区分其要素，确定各要素间的内在联系，然后，按照某种一般的方式，如整个系统围绕其而组织起来的核心符号，整个系统只是其表层表现的内在结构，或作为整个系统基础的意识形态原则等等，描述整个系统的特征，只有这样，文化才能受到最为有效的处理。尽管这种观点较之于那种认为文化是"习得行为"和"心理现象"的观念来说是一个明显的进步，并且是当代人类学中某些最为有力的理论观念的根源，但这种解释方法在我看来仍然是冒着使文化分析与其本来对象——实际生活的通俗逻辑——相分离的危险（并且日益为这种危险所笼罩）。如果把一个概念从心理主义的缺陷中解救出来，只是为了立即把它推入图式主义的缺陷之中，那是不会收到什么好结果的。

行为必须受到关注，并且必须带有某种程度的准确性，因为正是通过行为之流——或者，更准确地说，通过社会性行为——文化的形式才得以连贯为一体。当然，文化形式还可以通过各种各样的人造物，通过意识的各种状态而得以连贯为一体；但是，这些只是因它们在一个连贯的生活模式中所扮演的角色或所起的作用（若是维特根斯坦，则会说"它们的用途"）获得其意义，而不是从它们彼此之间的内在联系获得其意义。正是科恩、酋长以及"杜马里上尉"在为着各自的目的——做成买卖、维护荣誉和建立统治——而相互弄出差错的时候所做的那些事情，创造出那个牧场上的戏剧性事件，因此，这出戏也正是"关于"他们所做的事情。无论符号体系"按它自己的说法"是什么，或者在什么地方，我们都可以通过考察事件，而不是通过把抽象的实体安排为统一的模式，而对它们做出经验的理解。

进而，这样说意味着，融贯性不能作为确定文化描述的有效性的主要依据。文化体系必须具有最低限度的融贯性，否则我们不会称之为系统；并且，观察告诉我们，它们通常具有很大的融贯性。但是，没有什么能比偏执狂的妄想或骗子口中的故事更为融贯的了。解释的力量不能取决于使它们连在一起的严密性，也不能取决于论证这些解释时的信心，像它们今天常常被迫所做的那样。我以为，最使文化分析丧失信誉的莫过于建构具有形式次序的、无懈可击的描述，因为没有人会完全相信其实际存在。

如果说人类学解释即是建构对于所发生之事的一种理解，那么，把人类学解释与所发生之事分割开来——与特定的人们在此时，或在彼地，所说、所做，或所遭遇的话与事分割开来，与世界的整个庞大的事情分离开来——就是把它与它的应用分割开来，从而使它变成一具空洞的外壳。对于任何事物——一首诗、一个人、一部历史、一项

仪式、一种制度、一个社会——一种好的解释总会把我们带入它所解释的事物的本质深处。如果它没有做到这一点，而是把我们带到别的地方，譬如，使我们对其文字的优雅赞叹不已，对它的作者的聪明才智赞不绝口，或者对欧几里得式的条理次序钦佩之至，那么，它确实具有内在的魅力；然而它不是目前的任务所要求的那种东西——弄清楚全部那些关于羊的冗长而杂乱的言语是什么意思——它是别的什么东西。

关于羊的那些冗长而杂乱的言语——假作的偷盗、赔偿性移交、政治性没收——本质上是（或曾经是）一次社会性对话，即便这次对话，如同我在前面所暗示的那样，是一次用多种语言，不仅用言语而且也用行动进行的对话。

为了要求其对“阿尔”的权利，科恩求助于买卖契约；为了认可这一要求，酋长向肇事者部落发出了挑战；为了承担责任，肇事者部落赔偿了损失；急于向酋长们以及商贩们表明谁是这里的主宰，法国人亮出了帝国的手腕。如同在任何对话中一样，规则并不决定行为，过去曾经实际说过的并没有必要非说不可。科恩或许会因考虑到这在保护国当局眼中是非法之举而不去要求他的权利。酋长或许会为了同样的原因而拒绝这一要求。肇事者部落，此时仍在抵抗法国当局，或许会决定把这次袭击视为“真的”，从而去决斗而不是谈判。如果法国人少一点生硬（dur），多一点灵活（habile）（如同后来在立奥蒂元帅保护下，他们真的变成的那样），或许会允许科恩保留他的羊，对于那种贸易模式的继续和他们权威的局限，挤挤眼（像这个词在我们的用法中所表示的）假装没有看见算了。还有其他的可能性：玛穆什人也可能认为法国人的作为是一种太大的侮辱，实在不可容忍，从而自己也走上反叛的道路；法国人也可能不仅仅制服住科恩，而且还可能试图让酋长本人俯首贴耳；科恩也可能会得出结论，夹在叛乱的柏柏尔人和举止优雅的士兵中间，在阿特拉斯高原地区做买卖已经不值得再费神了，从而退回到管理得好一些的小镇内做他的生意去了。确实，随着保护国当局进一步加强统治，所有这些都或多或少地发生了，有些还走得更远。但是，这里所要做的，不是描述在摩洛哥发生了什么，没有发生什么（从这件简单的事件，可以扩展为极其复杂的社会经验）。我们是要说明，人类学解释是什么：追溯社会性对话的曲线，把它固定在一种可供考察的形式里。

民族志学者“登记”社会性对话；他把它记下来。这样做，他就把社会性对话从一件只存在于它发生的那个时刻、转瞬即逝的事件转变为一部存在于刻画它的可供反复查阅的记载。酋长早就死了，在存在的进程中被杀死了，用法国人的话说，被“镇压”了；“杜马里上尉”，

镇压了酋长的人，还活着，在法国南部守着那堆纪念品打发退休的时光；而科恩在去年已经回“家”，到以色列去了，一则是避难，一则是朝圣，再者他也是一个将死的年高德劭的人了。但是，六十年前，在阿特拉斯高原，他们彼此所“说过”（在我的扩展了的意义上）的那些却被保存下来，以供研究之用——尽管远不是完美无瑕的。“是什么”，保尔·里克尔[5]问道（整个行为刻画的观念就是从他那里借用来的，并且多少改变了一些），“写作固定下来的是什么？”

不是说话这个事件，而是说话时“所说过的”，在其中，我们借助说话时所说过的，得以理解构成对话目的与意向的具相化过程；通过这个过程sagen——说——想要成为Aus-sage——表述和被述。简言之，我们所写的是说话的noema（“思想”、“内容”、“要旨”），是说话这个事件的意义，而不是事件本身。

如果说牛津学派哲学家们过于喜欢编些小故事，现象学哲学家们偏好大而长的句子，那么，上引那段话本身“所说”过的也并不那么透彻；但是它毕竟给了我们一个较为准确的答案，以回答我们那个意味深长的问题：“民族志学者是干什么的？”——他写作；[6]这看起来也并不是什么惊人的发现，并且，对于熟悉目前流行的“文献”的人来说，也许还难以置信。但是，既然对于我们的问题的标准答案一直是：“他观察，他记录，他分析”——一种对这个问题的“veni，vidi，vici”[7]式的概念，这句话，较之那种初看上去似乎很清晰的回答，或许还会引出更为深入的推论，至少可以推论，区分追求知识的这三个阶段也许实际上并不可能；并且，作为自动的“操作”，这三个阶段可能实际上根本不存在。

情形甚至更为棘手，因为，如同我们已经提到的，我们所登记的（或试图登记的）并非是未经加工过的社会性会话；由于我们自己并不是行为者（除非在很勉强、很特殊的情况下），所以，我们无法直接接触这种会话，我们直接接触到的只是调查合作人所能让我们理解的那一小部分。[8]当然这不像听起来那么骇人，因为，实际上并非所有的克里特人都是说谎的人，并且，也没有必要为了理解某一件事而去了解所有的事。但是，它确实使这种观点，即认为人类学分析是对已发现的事实进行概念化处理，对纯粹现实进行逻辑重建的观点，显得似乎有些站不住脚。要确定匀称的意义结晶，清除曾经缠绕其身的物质复杂性，然后将它们的存在归因于自生的秩序原则、人类心智的普遍属性，或者说大些，归因于先验的世界观，实际上就是伪称一门并不存在的科学，想像一个无法发现的现实。所谓文化分析是（或者应该是）对意义的推测，估价这些推测，而后从较好的推测之中得出解释性结论，而非发现意义的大陆，然后标画出没有实体的景观。

六

所以，民族志描述有三个特点：它是解释性的；它所解释的是社会性会话流（the flow of social discourse）；所涉及的解释在于将这种会话“所说过的”从即将逝去的时间中解救出来，并以可供阅读的术语固定下来。Kula（库拉）[9]已经消失了或改变了；但是，不管怎样，《西太平洋的淘金者》却留存下来了。此外，这类描述还有第四个特点，至少，我是这么做的：它是微观的。

这并不是说没有对整个的社会、文明、世界性事件等等所作的大规模的人类学解释。恰恰相反，正是因为我们把分析以及这些分析的理论含义扩展到更大的情景中，才使它们受到普遍的注意，从而证明了我们对它们的建构。没有人还会真正地关心那些羊，甚至科恩也不会（不过……也许，科恩会）。历史上也许有那么一些不惹人注意的转折点，“小房间内的大吵闹”；但这个小小的插曲肯定不是这类转折点。

这仅仅是说，典型的人类学家的方法是从以极其扩展的方式摸透极端细小的事情这样一种角度出发，最后达到那种更为广泛的解释和更为抽象的分析。他面临的是和其他人——历史学家、经济学家、政治学家、社会学家等等——在更为重要的背景下所面临的同样宏大的实在：权力、变革、信仰、压迫、劳动、激情、权威、优美、暴力、爱情、名望；但是，他是在默默无闻的情景中面对它们的——像玛穆什那样的地方，像科恩那样的生活——这样的情景渺小得足以把地名和人名开头的大写字母去掉。这些十足地属于人类的永恒事物，“那些令人不寒而栗的大字眼儿”，在这种朴素平凡的情景中采取了平易可亲的形式。然而，这恰恰是优越之处。世界上深奥的东西已经够多的了。

然而，怎样才能从民族志描述所收集的诸如我们的羊的故事这些微观材料——杂乱无章的言谈和轶事——达于那些民族、时代、大陆或文明的巨大的文化景观呢？这个问题不能轻易从对具体性和脚踏实地的思维朦胧的幻想中滑过去。对于一门诞生于印第安部落、太平洋群岛以及非洲家族，后来又变得野心勃勃的学科来说，这已经成为一个重要的方法论问题，并且在很大程度上这个问题并没有得到很好的解决。实际上，人类学家们自己制造出来用以论证他们从局部真理向普遍图景发展的那些模式一直是在暗地里破坏着这种努力；在这点上，这些模式与那些批评者们——满脑袋样本规模的社会学家们、满脑袋心理测量的心理学家们，以及满脑袋统计数学的经济学家们——想方设法设计出来反对它们的玩艺儿负有同样不可推卸的责任。

在这些模式中，有两个一直占有主要地位：“琼斯村即美国”式的“微观”模式；“复活节岛即试验案例”式的“自然试验”模式。要么是一粒砂中的天堂，要么是遥远的可能性彼岸。

以小见大的“琼斯村即美国”（或以大见小的“美国即琼斯村”）模式的错误非常明显，惟一需要解释的是人们怎样设法相信了它，以及他们又怎样期望别人也相信它。认为人们能够在所谓“典型”的小镇或村落中发现社会、文明、大的宗教或其他什么的本质（总结性的、简单化的）这样一种观点是明显的胡言谵语。人们在小镇或村落里所发现的只是小镇或村落的生活。如果局部的、微观的研究与更大的事物的关联真是依赖于这样的前提——即它们在小世界中捕捉住大世界——那么，这种研究也就不会有任何重要性了。

当然，它们并不依赖这样的前提。研究的地点并不是研究的对象。人类学家并非研究村落（部落、小镇、邻里……）；他们只是在村落里研究。你可以在不同的地点研究不同的东西，但有的东西——例如，殖民统治对于已经确立的道德期望框架发生了什么样的影响——你最好是在一些限定的地区里研究。但是，这并没有使那个地点变成你正在研究的东西。我在摩洛哥的偏僻省份和印度尼西亚研究的问题，和其他社会科学家们在更为中心的地区所研究的问题是相同的——例如，为什么人们对于人性的最为紧迫的要求会以集体自豪感的形式表达出来？——并且得出大致相同的结论。当然可以加上另一个层次——这个层次在现今社会科学强调判断并解决的气氛中极为重要；但仅此而已。如果你曾看见过一个爪哇佃农在热带暴雨下翻地，或一个摩洛哥人在一盏二十瓦灯泡下绣制土耳其式长衫，那么，你关于民众受剥削的研究肯定会有些价值。但是，由此认为这样做你就知道了这个问题的全部（并且你也被抬高到某种道德的高处，从那里，你可以鄙视那些道德上没有如此受宠的人），这种观点恐怕只有长期离群索居的人才会乐于接受。

“自然实验室”的概念同样有害，不仅因为这一类比是错误的——一个没有任何可控制的参数的地方，称得上是什么实验室呢？——而且因为它会导致错误地认为出自民族志研究的资料，较之于那些出自其他类型的社会研究的资料，更为纯正，或更为基础，或更为实在，或更少受条件制约（最受宠的字眼儿是“基本的”）。当然，各文化形态巨大的自然差异不仅仅是人类学巨大的（也是正在衰竭的）资源，而且也是其最深刻的理论困境的概况：这样的差异怎样才能与人类的生物统一性协调一致呢？即便是打个比方，它也不是试验。因为变量发生的情景要随之发生变化，并且，不可能把y与x分离开而写出合适的函数（尽管总是有人做这样的尝试）。

旨在说明在特罗布里恩德群岛俄狄浦斯情结是落后的，在查布里性角色是颠倒的，普韦布洛印第安人缺乏攻击性（具有典型特征的是，它们都是否定性的——“但不是在南方”）的那些著名研究，无论其经验效度如何，都不是“科学地试验和证实过”的假说。它们和其他任何假说一样，是解释或错误的解释，是以和其他任何假说相同的方式得出来的，并且也和其他任何假说一样，必定是不能令人确信无疑的；因此任何企图赋予它们以物理实验般权威性的尝试都只不过是在方法论上变了个戏法儿而已。民族志发现并没有什么特权，只不过特殊而已：异域见闻。过高地（或过低地）估计它们既歪曲它们，也歪曲它们的含义，对于社会科学，这一点比单独的原始性具有更加深远的意义。

异域见闻：对于发生在远方的偷羊行为的冗长描述（一个真正好的民族志学者还会深入考察是些什么样的羊），之所以具有普通意义，是因为它们以实实在在的材料滋养了社会学思想。人类学家的发现的重要之处，在于它们复杂的特殊性和它们的境况。正是因为具有这种由在限定情景中长期的、主要是（尽管并非无一例外）定性的、高度参与性的、几乎过于详尽的田野研究所产生的材料，那些使当代社会科学痛苦不堪的巨型概念——合法性、现代化、整合、冲突、卡里斯马、结构……意义等——才能得以具有可感觉的实在性，从而有可能不仅现实地和具体地对它们思考，而且，更重要的是，能用它们来进行创造性和想像性思考。

民族志的微观本质提出来的方法论问题真实而又关键。不过，把一个遥远地方看成是杯中的世界，或一个云室的社会学对等物，没法解决这个问题。要解决这个问题——或者说，穷途末路上的体面之举——应该认识到，社会行为是对除它们本身以外更多的东西的注解；认识到解释来自何方并不能决定它将被迫去往何处。小事实说明大问题，挤眼牵涉认识论，或偷羊袭击涉及革命，因为它们就是如此安排的。

七

终于，我们该谈到理论了。解释方法对于所有东西——文学、梦、病症、文化——容易犯下的错误是它们要拒斥，或被允许去拒斥概念性的阐明，由此也逃避了系统化的评价模式。要么你理解一个解释，要么你不理解；要么你明白它的要点，要么你不明白；要么你接受它，要么你不接受。禁锢在其自身细节的直接性中，它显得自圆其说，或者，更糟糕的是，由表述它的人那假定发达的感知来证实；任

何企图以它以外的术语表达它所要说的尝试都被认为是一种曲解——用人类学家最严厉的道德攻击来说，是族群中心。

对于一个声称自己为一门科学（无论是多么扭扭捏捏，但是我自己对此丝毫不感到腼腆）的研究领域，这是绝对不行的。没有理由认为文化解释的概念结构，较之于生物观察或物理实验的概念结构，就该是不易形成的，从而不易受到明确的评价标准评价的——完全没有理由这样认为，除非表达这样的形成过程的术语，如果不是完全不存在，也是基本上不存在。我们被迫对理论进行暗示性的说明，是因为我们缺乏表述理论的能力。

同时，我们也必须承认，文化解释确实具有一些特点使其理论发展格外困难。首先它要求理论始终保持与其基础的紧密联系，而不是像在科学中那样，趋于全力以赴地、想像地抽象。在人类学中，惟有简短的推理才是有效的，繁长的推理总是趋于偏离轨道，变成符合逻辑的梦想、形式对称的学术困境。文化的符号学方法的全部要旨，如同我已说过的，在于帮助我们接近我们的对象生活在其中的概念世界，从而使我们能够与他们（在某种扩展的意义上）交谈。因此，深入一个陌生的符号行为世界的需要与发展文化理论技术的要求之间，领会的需要和分析的需要之间，必然存在着巨大而又本质上无法排除的张力。的确，理论越发展，这种张力就越深。这就是文化理论的首要条件：它无法掌握自己的命运。由于它不能摆脱深描所呈现的直接性，它以内在逻辑形成自身的能力因此受到限制。它努力获得的普遍性来自其区别方式的精细性，而非其抽象的范围。

由此，作为简单的经验事实，产生了我们对于文化……诸文化……某文化……的认识发展方式的特点：突发式的。文化分析不是沿循累积发现的上升曲线而发展，相反，它断裂为无体系的却又连贯的、一次比一次大胆的冲击。研究的确建立在其他研究的基础上；但这并不是说它们开始于其他研究的停止之处，而是说由于掌握更多的信息，由于概念更加深化，它们可以更加深入地研讨同样的问题。每一次认真的文化分析都是从无开始，都在其理智冲动耗尽前所能达到之处结束。先前发现的事实现在利用起来了，先前发展的概念现在得以运用，先前形成的假说现在受到验证；但是，运动不是从已经证明的定理向新的证明的定理发展，而是从笨拙地摸索最基本的理解发展为有根有据地宣布，已经获得了这种理解并且超越了过去。一项研究，如果比先于它的研究更加深刻——无论这意味着什么——这就是一种进步；但是，与其说它踩在它们的肩膀上，不如说它受到挑战且进行挑战，从它们身旁冲奔而过。

正因为这样（当然还有其他原因），该论文，无论它是三十页长

还是三百页长，似乎是表述文化解释及支撑文化解释的理论的自然样式；也正因为这样，任何在这一领域寻找成体系的论文的人，很快就会感到失望，并且如果找到了这样的论文，他会变得更加失望。这里，甚至是综述性的文章都是少见的，如果有，也几乎不超过目录学的范围。重要的理论贡献就不仅仅存在于专门的研究之中——几乎在所有领域内都是如此——但很难把它们从这样的研究中抽象出来，连结在一起，整合为人们可以称之为“文化理论”本身的东西。理论公式如此贴近它们所支配的解释，以至于一旦离开了解释，它们便不再有多少意义，或者说，不那么吸引人了。之所以如此，不是因为它们不具备普遍性（如果是这样，它们也就不具备理论性），而是因为，脱离它们的具体运用来表述它们，就会使它们显得不是平淡，就是空泛。人们尽可能（而且这实际上正是这一领域内概念发展的方式）选定民族志解释的一次具体实践所发展的理论前进路线，把它运用到另一次具体实践中去，推动它向着更高的精确度和更广的关联性发展；但是人们写不出一部《文化解释的普遍理论》，或者这样说，人们可以写，但这样做似乎没有什么裨益，因为在这里，理论建设的根本任务不是整理抽象的规律，而是使深描成为可能；不是越过个体进行概括，而是在个案中进行概括。

在个案中进行概括通常（至少在医学和深层心理学中）被称做临床推断。这种推断不是从一组观察结果开始，进而把它们置于某一支配规律之下；而是从一组（假定的）标记开始，进而试图把它们置于某一可理解的系统之中。医疗措施是按理论推断而设定的，但是症状（甚至是在以这些措施检测时）却要受到仔细的检查以求理论上的特殊之处——也就是说，做出诊断。在文化研究中，标记不是症状或一组症状，而是符号行为或一组符号行为，并且，其目的也不是治疗，而是分析社会话语。但是，理论的运用方式——搜索以找出事物的隐晦的意义——却是相同的。

这样，我们得到了文化理论的第二个条件，它不是（至少在这个词的最严格的意义上）预言式的。一个下诊断的人并不预言麻疹；他只是断定某人染上了麻疹，或者至多只是提前说出某人很快就会出麻疹。然而，这种局限，尽管非常真实，却常常受到误解和夸大，因为它一直被认为意味着，文化解释只是事后解释；也即是说，像那个大家熟悉的故事中的农夫一样，我们先用枪在篱笆上打些洞，然后再围着这些洞画上牛的眼睛。几乎不容置否，我们周围有很多这类事情，有些还很显眼。然而，必须否认这是临床式理论运用的必然后果。

的确，以临床方式形成理论时，概念化的目的是产生出对眼下问题的解释，而不是显示出试验操作的结果或者演绎出某种已定体系的

未来状态。然而，这并不意味着理论只能适应（或者，更慎重一些，只能有说服力地解释）过去的实际；理论还必须适应——理性地适应——未来的实际。尽管在一次挤眼或一次偷羊之后，有时是很长一段时间之后，才做出对它的解释，但是，这个解释赖以产生的理论框架必须能够在新的社会现象进入眼界时继续产生能辩护的解释。尽管是从超越明显而表面的东西的深描开始，从对于“到底发生着什么”的一般困惑问题开始——即试图独自行动——我们也不是从思想上白手起家的。并非每一次研究都要全新地创制理论观念；如同我所说过的，理论观念是从其他相关研究那里吸取来的，在吸取过程中又得到订正，而后运用于解释新的问题。如果这些观念在解释这些问题时不再适用，那么人们便会停止使用它们，并且或多或少地把它们搁置起来。如果它们仍然有用，仍然会引出新的解释，那么，人们便会进一步发展它们、运用它们。[10]

这样一种理论如何在一门解释科学中起作用的观点意味着，在试验或观察科学中出现的，“描述”与“解释”之间完全相对的差异，在这里则是“刻画”（“深描”）与“具体化”（“诊断”）之间更加相对的差异——是记载特殊的社会行为在这些行为的发出者眼中的意义，与尽可能清楚地表述如此获得的知识关于（在其中发现了它的）社会揭示了什么，以及关于社会生活本身揭示了什么之间的差异。我们的双重任务是，一方面揭示贯穿于我们的研究对象的活动的概念结构——即社会性话语中“所说过的”，另一方面建构一个分析系统，借此，对那些结构来说是类属性的东西，因本质上与它们是同一的而属于它们的东西，能够突显出来，与人类行为的其他决定因素形成对照。对民族志来说，理论的职能在于提供一套词汇，凭借这些词语，符号行为关于其自身——也即是说，关于文化在人类生活中的作用——所要说的得以表达出来。

除了少数几篇讨论较基础性问题的论文外，在收集于此的论文中，理论都是以这种方式行使职能的。所有非常普遍的、在学院内造就的概念和概念系统——“整合”、“理性化”、“符号”、“意识形态”、“民族精神”、“革命”、“本体”、“比喻”、“结构”、“宗教仪式”、“世界观”、“角色”、“功能”、“神圣”，当然，还有“文化”本身——都被编织进深描式民族志的主要部分之中，以期使单纯的事件具有科学般的雄辩性。[11]其目的是要从细小的，但却非常紧凑编排的事实中得出大结论；是要把关于文化在集体生活结构中的作用的一般主张与复杂的具体情况联系在一起，通过这样的办法支持这些主张。

因此，不仅仅是解释要一直落实到最直接的观察层次上，解释在概念上所依赖的理论也要深入到这一层次。我对科恩的故事的兴趣，

如同赖尔对挤眼的兴趣，实际上产生于再普通不过的观念。“语言混乱”的模式——即认为社会冲突不是由于文化形态出于软弱、不确定、过时或疏忽而停止作用之时才发生的，而是像模仿挤眼这种形态受到异常的情形或以异常方式作用的异常意图的压迫时才发生的——并不是我从科恩的故事中得出来的观点。它是我受我的同事、学生以及前辈的指点后运用到对科恩故事研究中的。

我们的那段看上去天真未凿的笔记实际上并非仅仅限于描述犹太商贩、柏柏尔人好斗之徒和法国总督的意义系统，甚至不仅限于描述他们之间相互牵扯的意义系统。它论证了这样一点：重新构造社会关系的模式即是重新排列经验过的世界的座标。社会的形态即是文化的实体。

八

有那么一个印度故事——至少我是作为一个印度故事听到的——说的是有一个英国人，当别人告诉他世界驮在一座平台上，这座平台驮在一头大象的背上，这头象又驮在一只乌龟的背上时，他问道（或许他是位民族志学者，因为民族志学者正是如此做的），那只乌龟又驮在什么上面呢？另一只乌龟背上。那么，那一只乌龟呢？“唉，阁下，在那以后就一直是乌龟呗。”

情况正是如此。我不知道在多长的一段时间内思考科恩、酋长和“杜马里”的遭遇才是值得的（或许这段时间早已经超过了）；但是我的确知道，无论我这样做多长时间，我也不会把它弄个明白。我也没有彻底搞清我所写过的一切，无论是在下面的论文中还是在其他的地方。文化分析本质上是不完全的。并且，更糟糕的是，它越是深入，就越是不完全，它是一门奇特的科学：它说的最多的论断恰是其基础最不牢靠的论断；在这门科学中，想在眼下问题上取得任何进展恰是在强化你自己和他人的怀疑：你恐怕并没有弄对。然而，那些事，加上用费解的难题折磨敏感的人们，正是一个民族志学者的所作所为。

有一些方法可用来逃避这种情况——譬如把文化变为民间传说来收集；把文化变为特性来列举；把文化变为制度来分类；把文化变为结构来把玩。但是，它们毕竟是逃避之举。事实是，坚定地相信一种符号学的文化概念和研究文化的解释方法，就是要坚定地相信民族志的论断（借用W.B.加利的一个现今非常有名的短语）是“本质上可以反驳的”。人类学，或至少解释的人类学，是这样一门科学：其进步

不以达于观点的一致为标志，而是以辩论的巧妙为标志。使我们在争论中彼此激怒对方的精确性才是最上品的。

当某人的注意力为争论中的某一方完全独占时，是很难看到这一点的。这里，独白几乎没有价值，因为不会得出什么结论；只有探讨才保有价值。如果说收集在此的论文具有什么重要性，那不是在于它们所说的，而是在于它们所看到的：不仅是对人类学，而且是对一般意义上的社会研究，对符号形式在人类生活中的作用，兴趣在急剧上涨。意义，这个我们曾经兴高采烈地留给哲学家们和文学批评家们绞尽脑汁去探讨的、令人困惑而又拙劣地界定的虚构实体，现在又回到了我们这门学科的中心。即便是马克思主义者也在引用卡西尔的话；即便是实证主义者也在引用肯尼思·伯克的话。

置身于所有这一切之中，我的立场一直是试图一方面抑制主观主义，另一方面抑制神秘主义，试图使符号形式的分析尽可能紧密地与具体的社会事件和场合，即普通生活的公众世界联系在一起，以那样一种方式组织这种分析以使理论公式和描述性解释之间的关系不致被诉诸于尚未澄清的知识而弄得模糊不清。我对这样的观点从来不敢苟同：既然在这类问题上不可能（当然不可能）达到绝对客观性，那么，也就可以放纵情感了。正如罗伯特·索洛所言，那就好像在说，既然一个完全无菌的环境不可能，那么，也可以在臭水沟里做手术了。另一方面，我也从未为这样的宣称所打动：结构语言学、计算机工程或其他某种发达的思维方式将使我们能够不用了解人们便理解他们。败坏文化的符号学探讨方法的最快方式莫过于放任它变成一种直觉主义和炼金术的结合物，无论直觉是多么优雅地得以表达，炼金术被打扮得多么摩登。

文化分析，在追寻极其深藏的乌龟的过程中，会失去与生活的坚硬表层——人在其中无处不在的政治的和经济的分层实体——的联系，失去与这些实体存在于其上的生物的和物理的必然性的联系，这种危险始终存在。防止这种危险，从而也是防止把文化分析变成一种社会唯美主义的惟一措施，就是首先在这样的实在和这样的必然性上从事这样的分析。我正是以这样的方式来写民族主义、暴力、认同、人性、合法性、革命、族群性、城市化、地位、死亡、时间，特别是特定的民族怎样以特定的方式试图把这些事物放在某种可理解的、有意义的系统之中的。

正视社会行为的符号层次——艺术、宗教、意识形态、科学、法律、道德、常识——并非是逃避生命的存在难题以寻求某种清除了情感之形式的最高领域；相反，这正是要投身于难题之中。解释的人类学的根本使命并不是回答我们那些最深刻的问题，而是使我们得以接

近别人——在别的山谷中守护别的羊群时——所给出的回答，从而把这些回答归于记载人类曾说过什么的记录中去。

第二编

第二章 文化概念对人的概念的影响

一

法国人类学家莱维—斯特劳斯在他最近的研究部落民族观念的著作——《野性的思维》——一书结尾部分指出，科学的解释并不总是像我们想像的那样化繁为简。相反，它总是以一种较为浅显易懂的繁杂取代不大容易让人明白的繁杂。就人的研究而言，我认为就可以进行更深一步的讨论，并坚持解释经常是以复杂的描述取代简单的描述，同时努力获得某种伴随简单描述的有说服力的明晰。

我想，优雅仍然只是一个普通的科学理想；但是在社会科学领域中，优雅却经常偏离发生创造性进展的理想。科学的进步通常是一个不断前进的复杂化：原来视为美妙简洁的一组概念现在看起来不过是一个令人难以忍受的简单化的概念。正因为发生了这种祛魅，可理解性亦即解释的力量来源于莱维—斯特劳斯提到的可能性：用复杂但可以理解的内容取代复杂但无法理解的内容。怀特海[12]曾经为自然科学提供了一条准则："寻找简单并怀疑之"；对于社会科学他可能会提供另一条准则："寻找复杂并使之有序"。

诚然，文化研究的发展仿佛遵循了这一准则。科学的文化概念的兴起导致——或者说至少是与之有联系——推翻了启蒙主义中占主导地位的人性观——无论赞成还是反对，这种观点既明确又简单——以及用一种不仅更复杂而且更不明确的观点来取代它。试图澄清这种观点，对人的本质重构一种可以理解的解释，从此构成了对文化进行科学思考的基础。已经寻找到了复杂，而且是以比他们想像的更大的规模发现的，人类学家卷入了使之有序的曲折努力。而且还看不到尽头。

当然启蒙主义观点认为人完全与自然的性质一样，而且与由培根提倡、由牛顿指引的自然科学已经发现的内容共享总体的一致。简而言之，有一种与牛顿的宇宙一样绝对永恒不变的、神奇般简单的人

性。也许它的有些规律不同，但是有规律；也许它的不变性被本地形式的标志所模糊，但是它是不变的。

有一段洛夫乔伊（我正在这里追随着他的权威的分析）取自启蒙时期的历史学家马斯考的引文，以一种我们常在次要作家的作品中发现的有用的直率表达了这种立场：

舞台设置（在不同的时间和地点）的确变化了，演员改变了服装和外表；但是他们源自人的同样的欲望和激情的内心情感对人民和王国的兴衰产生了影响。[13]

现在，这种观点几乎不是一个被人藐视的观点；尽管我前面还轻易地引用“推翻”的说法，也不能说这种观点已从当代人类学家的思想中消失。这种无论什么装束，无论什么背景，人就是人的观点还没有被“其他习俗，其他蛮人”所取代。

但是，就如同事实本身所显示的那样，启蒙时代的人性本质的概念有某些不尽如人意的地方。主要的一个是，这次还是引洛夫乔伊所说的，“任何一种事物，其可理解性、可验证性，或是实际确定性，对于一个特殊的年龄、种族、气质、传统或条件下的人们都是有限的，对一个有理性的人来说，它（本身、自发地）就是不真实和没有价值的，或者在所有的事物中是不重要的。”[14]人们之间的，在信仰和价值观、习惯和习俗方面，因时间和地点不同而存在的巨大和广泛的差异在确定他的本性时基本上没有意义。它造就的仅仅是扩大、歪曲甚至掩盖和模糊人之中的一致的、总体的、普遍的、真正的人性。

在一段现在已是众所周知的评论中，约翰逊[15]博士看到莎士比亚的天才体现在这一事实中：“他的角色不会因为不同地区的习俗而被修改，不会因为在世界的其他地方而不可行；学习或专业的特殊性可能产生影响但程度很小；也不会因短暂时髦或当时偶然出现的观点而受到影响。”[16]而拉辛将他的古典题材的剧目的成功看成是证明“巴黎的口味……与雅典是一致的；我的观众被在另一时代曾使大多数希腊有教养的上层阶级人士流泪的相同情节所感动。”[17]

先把这一事实放在一边，即：这种观点来自像约翰逊这样渊博的英国人和像拉辛这样渊博的法国人听来有些可笑，这种观点的麻烦在于想像永恒不变的人性独立于时间、地点和环境，独立于学业和职业，独立于时髦和暂时的观点，可能是一种幻想。这种观点的麻烦还在于人可能会深受他在哪里、他是谁和他信仰什么的影响，以至于不能与之分离。明显的是对这样一种可能性的思考会导致文化观念的兴起和人的一致性的观点的衰落。无论现代人类学坚称什么别的——它

似乎坚称过此一时或彼一时的所有的观点——但它坚定地相信：不被特殊地区的习俗改变的人事实上是不存在的，也从来没有存在过，而最重要的是不可能在案例的本质中存在。没有，也不可能有后台让我们瞥见马斯考的演员作为“真正的人”懒洋洋地穿着时下的服装，脱离开他们的职业，以无艺术的直率表演他们自发的欲望和不加修饰的感情。他们可能会改变他们的角色、他们的行为方式，甚至他们表演的剧情；但是——正如莎士比亚自己评论的——他们总是在演出。这种情势就在人的自然的、普遍的和不变的性质与常规的、本地的和可变的不同寻常的困难之间划了一条线。事实上，它显示出划这样一条线歪曲了，至少是严重错误地反映了人类的境况。

想一下巴厘人的降神术。巴厘人陷入极端分裂的状态，在这种状态下表演种种令人惊叹的行为——砍掉活鸡的头，将匕首插入自己身体，疯狂地将自己扔出去，用舌头说话，表演神奇的平衡绝技，模仿性交，吃粪便，等等——比我们中的大多数人更容易和更突然地进入睡眠状态。降神术是各种仪式最重要的部分。在有些情况下，五十或六十人倒下，一个接一个（如同一个目击者描述的，“就像一串爆竹逐渐熄灭”），任何地方的形式都是在从五分钟到几个小时的时间内他们完全不知道自己做了什么，并且尽管失去记忆，仍然相信自己有过一次人所能有的最非凡的让人深为满意的经历。人们从这类特别事件和从人类学家发现、调查、描述的数以千计的特别事件中了解到有关人性的什么呢？巴厘人是特殊种类的生物，南海火星人吗？他们是和我们基本上一样，但却偶然地有着某种特别的，我们碰巧没有的习俗吗？他们是天生具有天赋或者甚至是本能地趋向与别的人不同的方向吗？或者人性并不存在，而由他们的文化所造就的人是纯粹而简单的吗？

就是在这样一些解释中，人类学一直在试图找到一种方式提出一个更可行的人的概念。在这个概念中，文化和文化的可变性能得到考虑而不是以怪诞和偏见被一笔勾销，在这个概念中，这个领域中占主导地位的“人类的基本统一性”不会变成一个空洞的字眼。就对人的研究而言，迈出远离人性的一致性观点的一大步，是离开伊甸园（the Garden）。接受穿越时间和超越空间的习俗有差异的观点不仅仅是服装和外表、设置舞台和喜剧的化妆的问题，而是也要接受这个观点：人性在其本质方面和表达方面都具有不同。伴随着这一看法，一些很牢固的哲学信念动摇了，而且向着危险水域的困难的漂移开始了。

危险，是因为假如一个人无视这样的观点，即大写的人应该在他的习俗的“后面”、“下面”或者是“外面”去寻找，而是代之以这样的观点：人，不是大写的，应在人们“中间”寻找，他就会处于某种完全失

去他的见解的危险之中。他还会不留残余地溶化进他的时间和地点之中，成为一个儿童和他的年龄的完美囚徒，或者成为托尔斯泰笔下大军招募的士兵，淹没在可怕的历史宿命论的这一派或那一派中，而我们曾经因历史宿命论而从黑格尔处传染了瘟疫。我们曾经，而且在某种程度上仍然有着社会科学中的这两种偏差——一种在文化相对主义的旗帜下进军，另一种在文化进化论的旗帜下进军。但是我们也一直在，并且更普遍地，试图避免它们，靠的是在文化模式自身寻找人存在的确定因素，这些因素虽然在表达上并不一致，但是在特征上却是鲜明的。

二

把人放入他的习俗（customs）整体中去的努力采取了不同的手法；但是所有的手法都是，或者最终都发展到，使用简单全面的理智的战略：我将如何称呼这个体现了人类生活中的生物学、心理学、社会和文化因素的“层累的”概念，以便抓住它的要害。在这个概念中，人是一个“多层面”的混合物，每一层都凌驾于下面各层，并支撑着上面各层。当人类学家分析人时，他是逐层剥开，每一层在自身中都是完整和不可分的，都显露出与其下面各层的不同。剥光五光十色的文化的形式，就会发现社会组织的结构性和功能性的规律。依次剥开就会发现基本的心理学因素——“基本需求”或者你要做什么——这些因素支持各层面并使之可能形成。剥开心理学因素就会留下人类生活全部大厦的生物学的基础——解剖学的、心理学的、神经学的因素。

这种概念化的做法的吸引力，抛开它能保证建立独立而又有权威的学术戒规这一事实而言，在于它似乎有可能同时兼顾两件事。不必为了宣布文化是人性中基本的、不可分割的，甚至是最主要的成分因而不得不宣称文化就是人的一切。解释文化的事实时可以立足于非文化事实的背景但不必将其溶入背景或将背景溶入其中。人是按等级分类的动物，是一种进化的产物，在它的定义中，每一层次——器官、心理、社会和文化——有着专门的和无可争辩的位置。为了搞清楚实际上人是什么，我们必须凭借各种相关学科的发现——人类学、社会学、心理学、生物学——这些学科互相重叠就像花纹（moiré）中的不同的图案；当做到这一点时，文化层面上的最基本的要点，也是人独有的特征，就会像它必须要以其自身的原则告诉我们的一样，自然地显现出人实际上是什么。十八世纪的人在除掉文化习俗后，他的形象是赤裸裸的理性主义者，而十九世纪末二十世纪初的人类学却用变形动物加上文化习俗代替此前的人类形象。

在具体研究和专门分析的水平上，这种大战略首先会导致追逐文化的普遍特征和经验的一致性，在面对世界各地和不同时代的文化差异时，这些会在各地文化的相同形式中发现。其次是，它会导致一旦发现这种文化普遍特征时，就努力将其与已形成的人类生物学、心理学和社会组织的既有常量联系起来。假如能从世界文化的杂乱无章中搜寻出某些习俗是各种不同文化所共同的，假如这些习俗能以确定的方法与某些有关亚文化（subculture）层的固定观点联系在一起，那么就有可能取得进展，说明哪些文化特征对人类存在是必要的，哪些文化特征只是偶发的、边缘的或者装饰性的。以这种方式，人类学就能够确定人的概念的文化范围，这里的人与文化范围提供的人是一致的，生物学、心理学或社会学也能以同样的方式确定它的人的概念的范围。

这本质上不是全新观念。这种全人类一致性（consensus gentium）的观点——这种观点是指某些特征所有的人都同意它们是正确的、真实的、公正的，或有吸引力的，因而这些特征在事实上是正确的、真实的、公正的，或有吸引力的——是启蒙运动中提出的，而且可能以这种或那种形式在所有时代和形势下都提出过。这种观点是这些迟早总要出现的观点中的一个。它在现代人类学的发展中——始于克拉克·威斯勒在二十世纪二十年代称之为“普遍文化模式”的阐述，经过布洛尼斯洛·马林诺夫斯基四十年代提出的一系列“普遍制度类型”，到G. P. 莫多克在第二次世界大战之中及之后创造的一套“文化的共同标准”——还是加了一些新东西。这些新加的东西，引用克莱德·克拉克洪这位也许是最有说服力的持有全人类一致性观点的思想家的话说，就是：“文化的某些方面采取了特殊形式，仅仅是作为历史偶然事件的结果；其余方面被也许可以称之为普遍性的力量所裁制成的。”[18]以此种形式，人类的文化生活分成两部分：一部分，像马斯考的角色的服装，是独立于人的牛顿式的“向心运动”；另一部分是那些运动自身的发散物。然后提出的问题是：这种在十八世纪与二十世纪之间折衷的方案真的还能成立吗？

这种观点能否成立要依赖于某种二重性能否确立和继续下去，这种二重性居于植根于亚文化真实的经验的文化普遍特征与非植根于亚文化真实的经验的文化可变特征之间。这依次要（1）提出的普遍特征应是实质性的而不是空洞的范畴；（2）普遍特征特别基于生物学的、心理学的、社会学方法的过程，而不是含糊地归之于“根本的实在”；以及（3）普遍特征能作为人的定义的核心因素得到可信的辩护，与之相比，更大量的文化特征明显是次重要的。考虑到这三点，在我看来，全人类一致性的观点几近失败；它不是在向人类境况的基本事实进展而是在远离它们。

这些要求中的第一个——提出的普遍特征应是实质性的而不是空洞的或几乎是空洞的范畴——达不到的理由是它不可能达到。宣称说“宗教”、“婚姻”或“财产”是依据经验的普遍特征，与给予它们大量特殊内容两者之间有逻辑冲突，因为说它们是依据经验的普遍特征就是说它们有相同的内容，而说它们有相同内容则是无视它们不具备相同的内容这样一个不可争辩的事实。假如一般地模糊地界定宗教——举例说，人对现实的最基本的倾向性——就不能同时赋予这种倾向以全面详尽的内容；因为很明显，在激动的阿兹特克人中，他们从祭天的祭品盒子中将还在跳动的活人的心脏高高举起，与在表现迟钝的祖尼人（Zuni）[19]中，他们跳着大规模的群舞向雨神乞求慈悲，二者对现实的最基本倾向的内容是不会相同的。对什么是“真正的真实”这个命题，印度教徒（Hindus）的走火入魔的仪式和不受束缚的多神教，与逊尼派穆斯林（Sunni Islam）的不妥协的一神教和严格的教法表达了根本不同的观点。即使一个人类学家确实试图达到不太抽象的水平，像克拉克洪那样，宣称来世的概念是普遍的，或者像马林诺夫斯基那样，宣称天命的概念是普遍的，同样的矛盾还是困扰着他。要让来生的概念具有一般性，使孔教的信徒（Confucians）和加尔文派的信徒（Calvinists）的概念，使禅宗佛教徒（Zen Buddhists）和藏传佛教徒（Tibetan Buddhists）的概念都同样成立，就必须用最一般的术语来定义它，事实上的确是太一般了，以至于不管什么力量似乎最终都消失了。天命观点也是一样的，它可以将关于上帝与人的关系的纳瓦霍人（Navajo）[20]的观点与特罗布里恩德人[21]的观点都囊括进去。就像“宗教”概念一样，“婚姻”、“贸易”和其他所有被A. L. 克罗伯贴切地称之为“伪造的普遍性”的概念也堕落成一个似乎可见的像“隐蔽所”一样的东西。各地的人们，结成伴侣并生下孩子，有某种我的或你的概念，以这种或那种方式保护自己免遭日晒雨淋，他们既不是虚假的，按照某种观点，也并非无足轻重；但是在描绘一幅人的真实而又忠实的画像，而不是那种程式化的凡夫俗子的卡通形象时，他们几乎没有多大的帮助。

依我之见，应该弄清楚的，我希望立刻弄得更清楚的，不是不存在人之所以为人的一般性，除非人是最多样性的动物，或者文化研究对揭示这种一般性概念一无贡献。我的看法是，这种一般性不会通过对文化的普遍特征进行培根式的调查来发现，这种研究是对世界各类的人进行一种寻求并不存在的一般性特征的民意测验，进而，这样做的努力明显将导致某种相对主义，而这正是整个探讨特别要避免的。“祖尼文化奖赏克制，”克拉克洪写道，“夸扣特尔（Kwakuitl）[22]文化鼓励个人方面的表现欲，这是相反的价值，但是在坚持其文化时，祖尼人和夸扣特尔人都显示了他们对普遍价值观的忠诚，即对自己的文化的有特色的形式的奖赏。”[23]这显然是推诿之辞，但是和

讨论一般性的文化普遍特征相比，这种推诿不是回避了问题，而是使问题更明显了。总而言之，如果我们说，用赫斯科维茨的话说，“道德是普遍性的，同样普遍的还有欣赏美丽和真理的某些标准”，假如我们被迫要像他那样，紧接着就加上“这些概念所采取的许多形式不过是表现它们的那些社会的特殊历史经验的产物”[24]这样的句子，情况又怎么样呢？一旦放弃了一致性，即便是部分地、不确定地放弃，像全人类一致性这样的理论，相对主义就成了真正的危险；要避免相对主义只能直接地、完全地面对人类文化的差异、祖尼人的克制和夸扣特尔人的表现欲，将其都包括进人的概念的主体之中，而不是用含糊的重复和无力的陈词滥调来绕开它们。

当然，陈述具有实质性内容的文化普遍性的困难也阻碍了完成第二个要求，即面对普遍特征的探讨，这种探讨建立在特别的生物学、心理学、社会学过程的基础之上。但是比这更严重的是，文化与非文化之间关系的“层累的”概念阻碍了这些基础性的探讨的效率。一旦文化、心理、社会都转化为个别的科学“层面”，它们各自在自身都是完整和自洽的，就很难再将它重新组合在一起。

试图这样做的最一般的方法是对所谓的“恒定参照点”的利用。要找到这些点，可到这类战略最著名的声明之一——由塔尔科特·帕森斯、克拉克洪、O. H. 泰勒和其他人类学家在四十年代初制订的备忘录《趋向社会科学领域的共同语言》——中去找：

在社会体系的本质中，在社会个体成员的生物和心理属性中，在他们生活和活动的外部环境中，在社会体系的必要协作中。在（文化中）……这些结构的“焦点”（foci）从未被忽视，必须以某种方式“适应”或“考虑”它们。

文化普遍性被认为是对那些无法回避的现实的一种具体化的反应，一种与之打交道的制度化方式。

分析的内容是使设想的普遍性与基础需要相匹配，目的是要显示二者能够互相适应。在社会层面上，参照点来自这样的不可违背的事实，即所有的社会，为了存在下去，必定要再生产它们的成员资格或者分配产品和服务，这就是普遍存在的某种家庭形式或某种贸易形式。在心理学层面上，求助的对象只能是像人的成长这类基本需求——普遍存在的教育机构——或者是人类的普遍问题，像俄底浦斯情结——因而就产生了惩罚之神和养育之神。在生物学层面上，有新陈代谢与健康；在文化层面上，有进餐习惯与治疗程序，如此等等。方针在于要看到人的这种或那种基本需求，然后试图显示文化的那些具有普遍性的方面，再次借用克拉克洪的话说，是由这些需求所“裁

制”（tailored）的。

问题并不完全在于这种一致性是否以普遍的方式存在，而是它是否比一个松散的和不确定的概念有更多的内容。将人的某些制度与科学（或常识）告诉我们的人类生存所需求的东西联系在一起并不困难，将这种联系以一种不含混的方式表达出来就困难得多了。不仅仅是几乎任何一项制度都为社会学、心理学和生物学的多种需求提供服务（因此，说婚姻仅仅是再生产的社会需求的反映，或者进餐习惯仅仅是新陈代谢必要性的反映，是一种可笑的重复），而且没有一种明确的和经得起检验的方式来表述那些确信存在的层次间的关系。不管有什么样的第一印象，此处不打算做出认真的努力去将生物学、心理学，甚至是社会学的概念和理论应用于对文化的分析（而且，也没有提出相反的建议），而仅仅是将一些取自文化层与亚文化层的事实并排罗列以便产生一个含糊的感觉，感觉获得了文化与亚文化之间的某种关系——一种模糊的“裁制”。这里没有理论的整合，只有共同关系，只有直觉和个别的发现。以这种层次的探讨，我即使是引用“恒定的参照点”，也决不可能在文化与非文化的因素之间建构真正功能性的相互关系，只能建构一些或多或少有些说服力的类比、比较、暗示和近似。

即使我宣布全人类一致性的研究在解释文化与非文化现象方面既不能得出有实质意义的普遍性，也不能找到它们之间的特殊联系的观点是错误的，但是无论如何，问题依然存在：在给人定义时是否要以这种普遍性作为中心因素，我们究竟是否需要一个有关人的最低限度的共同定义的观点。当然现在这是一个哲学问题而不是一个科学问题；但是，那种认为使人之所以成其为人的本质因素最明显地存在于具有普遍性的人的文化特征中，而不是存在于使这个人与众不同的特征中的观点，或者这只是一种偏见，我们无须认同。是不是通过掌握了这些普遍的事实——人在任何地方都有某种“宗教”——或者通过掌握了丰富的宗教现象——巴厘人的降神术或印第安人的仪式，阿兹特克人的人祭或祖尼人的求雨舞——我们就抓住了人的定义？在我们得出婚姻是一种普遍的现象（假设它是）的结论时，我们涉及到这些事实：喜马拉雅山区的一妻多夫制，或澳大利亚神奇的婚姻制度，或非洲班图人（Bantu Africa）的完善的彩礼体制，这些婚姻事实还是普遍的吗？认为克伦威尔是他那个时代最典型的英国人明显地是因为他是一个奇特的人，这种评论可能也与这里的讨论有关：可能在人的文化特点中——在他们的奇特性中——会找到成为人的普遍性的最有益的启示；人类学这门科学对建构——或重构——人的概念的主要贡献可能就在于向我们显示了如何找到这些奇特性。

三

人类学家在提出定义人的问题并在苍白无力的普遍特征中找到避难所时，他们逃避了文化的独特性，这样做的主要原因是，他们被对历史主义的恐惧所困扰，被在文化相对主义的漩涡中迷失的恐惧所困绕，这个恐惧使人惊魂难定以至会将他们从一个确定的方向上完全赶开。并非没有造成这种恐惧的机会：鲁思·本尼迪克特的《文化模式》，可能是在这个国家出版的最畅销的人类学著作，此书有一个奇怪的结论：任何一个群体所倾向的东西都应受到其他群体的尊敬。这个结论也许是这种拙劣立场的最突出的例子，一个人可以靠让自己相当完全地进入马克·布洛克所谓的“得知独一无二事物时的惊悚”状态而进入这种立场。但是这种恐惧是来路不明的妖怪。认为文化现象除非具备依据经验的普遍特征，它就不能反映人的本质的任何东西的观点，在逻辑上类似于这种观点：镰形细胞贫血症幸好不是普遍特征，所以它也不可能告诉我们任何关于人类遗传过程方面的情况。现象是否具备经验的普遍性，对科学并不关键——贝克勒耳[25]为什么会对铀的特殊变化如此感兴趣？——而是它们能否被用来揭示在它们掩盖之下的持续的自然进程。在沙子里看到天堂不是一个只能由诗人完成的行为。

简而言之，我们需要的是在不同的现象中寻找系统的关系，而不是在类似的现象中寻找实质的认同。为了有效地做到这一点，我们需要用综合的概念来替代人类存在不同方面关系的“层累的”概念，也就是说，是一个生物学、心理学、社会学和文化的因素在其中都能作为一个统一的分析系统中的不同方面而加以处理的概念。在社会科学中建立共同语言不仅仅是协调各种术语，或者更糟，再创造一些新的术语；也不是将一套简单的分类赋予整个领域。这是一件整合不同类型的理论和概念的工作，以这样一种方式可以构造阐述发现的有意义的命题，而现在这些发现被隔绝在个别的研究领域中。

在试图从人类学方面实施这样一种整合工作，从而得到一个更精确的人的形象的努力中，我提出两个观点。第一个是，最好不要把文化看成是一个具体行为模式——习俗、惯例、传统、习惯——的复合体，直到现在大体上都是这样看待文化的，而要看成是一个总管行为的控制机制——计划、处方、规则、指令（计算机工程师将其称为“程序”）。第二个观点是，人明显地是这样一种动物，他极度依赖于超出遗传的、在其皮肤之外的控制机制和文化程序来控制自己的行为。

这两种观点都不完全是新思想，是人类学和其他科学（控制论、

信息理论、神经病学、分子遗传学）最近的一些发展使之能有更明确的表述，同时还使之得到了一定程度的、过去没有的经验的支持。除了重新形成文化的概念和文化在人类生活中的角色之外，随之而来的是，给人下定义不再那样强调不同地方、不同时间的人的行为的经验共性，而是这种机制依靠它的作用将人的内在能力的广泛和不确定化简到一个他实际行为的狭窄和特殊性。关于我们人类的最有意味的事实之一最终可能是，我们都从能供养一千种生活方式的自然条件开始，而最终只选择了一种生活方式。

文化的“控制机制”是以这样的前提开始的：人的思想基本上既是社会的又是公共的——它的自然栖息地是庭院、市场和城镇广场。思想不是由“头脑中发生的事”构成的（虽然发生的事在这里和其他地方对产生思想是必要的），而是由在被G. H. 米德和其他人称之为有意义的象征性符号之中进行交流构成的，这些符号——绝大多数是词汇，但是也包括姿态、图形、音乐、钟表类的机械装置，或珠宝类的自然物等任何东西，它们与纯粹的现实脱离并用来将意义赋予经验。从任何特殊的个人观点的角度，此类符号大部分是后天赋予的。他发现这些符号在他出生时的社区中已经流行，并且以他可能或不可能干涉的增加、减少和部分修改，在他死后仍然流行。当他活着的时候，他使用它们或它们中的一部分，有的时候是刻意或小心的，绝大多数时候是下意识的和随意的，但是在思想中总保持同样的目的：要将结构赋予他在其中生活的事件，使自己适应“经历过的事情的正在进行的过程”，这是用的约翰·杜威的生动的短语。

人是如此需要这一类的符号源（symbolic sources）启示他去发现自己在世界上的位置，因为本来就渗透在他体内的非符号类的资源只能散射一种微弱的光。较低级的动物的行为模式，至少在较大的程度上，是由它们物质结构赋予的；遗传信息资源使他们的行动在一个变化的更为狭窄的范围内有序进行，越是低级的动物这个范围越狭窄越彻底。对人来说，天生就有的是极普遍的反应能力，这种能力虽然有可能使人的行为更有可塑性，更具有复合性，在每一事情发生时的广泛的场合中更有效率，但是它却使人的行为很多得到准确的调节。这就是我们的讨论的第二方面：不受人的文化模式——有组织、有意义的符号象征体系——指引的人的行为最终会不可驾驭，成为一个纯粹的无意义的行动和突发性情感的混乱物，他的经验最终也会成为无形的。文化，这类模式的集大成者，不只是一个人存在的装饰品，而是——就其特性的主要基础而言——人存在的基本条件。

在人类学中，支持这种立场的最有说服力的一些证据都是来自最近我们在研究人类的先祖时取得的进展：智人（Homo sapiens）是从

他的灵长目背景中产生的。在这些进展中有三点很重要：（1）放弃了原来关于人类的身体进化与文化进化之间关系的观点而倾向于互相重叠和互相作用的观点。（2）发现了主要出现在人的中枢神经系统特别是大脑中的，使现代人类区别于他的最近的祖先的大量的生物学变化。（3）认识到人，在身体方面，是不完全的、未完成的动物；使他最鲜明地区别于非人类的主要不是他的单纯的学习能力（可以说很强），而更多的是他必须在发挥社会作用之前学习多少和学习哪些特殊种类的事情。让我依次讨论这些问题。

关于人的生物进化与文化进化关系的传统观点是：前者即生物进化，在所有的意义和目标上都在后者即文化的进化开始之前完成。这就是说，它又是层累的：人的身体，通过基因变异和自然选择的普遍机制，进化到这样的点：他的解剖结构或多或少达到了我们今天看到的水平；然后文化发展开始进行。在人类种系发生学的某些阶段，某种类型的边缘性的遗传变异使他有能力创造和从事文化，因而他对环境压力的适应性的反应几乎完全是文化的而不是遗传的。因为人类遍布全球，他在寒冷的气候中穿皮毛，在温暖的气候中穿缠腰布（或者什么也不穿）；他没有改变对环境温度的天生的反应模式。他制造武器来扩展他与生俱来的捕猎能力；他烹熟食物来扩大可消化食物的范围。故事还在继续，当人类穿过了某种智力上的界限后，他有能力向他的后代和邻居通过教导来传播“知识、信仰、法律、道德、习俗”（引用爱德华·泰勒爵士关于文化的经典定义中的词语），以及通过学习从他的先辈和邻居处获得这些知识。在这种不可思议的时刻之后，人的发展几乎完全依赖于文化的积累，依赖于习俗的缓慢增长，而不是依赖于随着年龄的流逝身体器官的变化。

惟一的麻烦是这样的时刻似乎并不存在。据最新的估算，向生活的文化模式的过渡，人属动物（Homo）要经过几百万年才能完成，而且是以这样的形式延伸：它涉及的不是一个或一小点儿边缘性的遗传变异，而是长期的、复合的和紧密有序的一系列边缘性遗传变异。

在流行观点中，智人——现代人——的进化在将近四百万年前从他的直接前人（presapiens）的背景中，以现在著名的南方古猿——对东南非洲的猿人的称呼——的出现而明确地开始了，而以二十或三十万年前人类（sapiens）自己的出现达到顶点。因而，作为至少是文化的，或假如你希望，原始文化活动（简单的工具制造、狩猎，等等）的基本形式似乎已经表现在南方古猿的某些活动中，所以，在文化开始与我们所知道的人的出现之间的，如同我所说的有大大超过一百万年的时间重叠。准确的时间——这个时间是暂时的结论而且进一步的研究有可能从这个方向或那个方向对其做出更改——不是关键，

关键是有这样一个重叠的时期而且这个重叠时期很长。人类种系发生史的最后阶段（无论如何，迄今为止是最后的）是与伟大的地质时代——即所谓的冰川期——相同的时期，这个最后阶段又是人类文化史的开始阶段。文化的人群有自己的生日，而动物的个人则没有。

这就意味着文化不是附加在已经完成进化或最后完成进化的动物身上，而是这种动物自身产生过程中的一部分，而且是中心的组成部分。这个缓慢的、持续的、几乎像冰河流动一样的、经过冰川时期的文化发展过程，以在其进化过程中发挥主要的指导性作用的方式改变了进化中的人类（Homo）所承受的选择性压力的均衡。工具的完善、有组织的狩猎和采集活动、真正家庭组织的开始、火的发现，以及最重要的，虽然它还极难在细节上追溯，为了定向、交流和自我控制而日益增长的对有意义的符号象征体系（语言、艺术、神话、仪式）的依赖，所有这一切为人类创造了一个他必须适应的新的环境。当文化以无限小的进步积累和发展时，经过选择的优点被赋予种群中那些最有能力利用这些优点的人——能干的猎人、持之以恒的采集者、熟练的工具制造者、足智多谋的领导人——直到曾经是小脑量的原始人类——南方古猿——变成大脑量的完全的人类——智人。在文化模式和身体、大脑之间，产生了一个积极的反馈系统，其中每一部分都制约了其他部分的进步，更多地使用工具，手的解剖变化和大拇指对于皮质不断扩大的指示作用，它们之间的交互作用不过是这些生动的例子中的一个。依靠自己服从于符号化的中介程序的管理，这个程序管理生产物品、组织社会生活或表达情感，人坚定地，也许是不知不觉地，在自己的生物学阶梯上攀登。从字面上可以非常明确地说，虽然是非常无意的，人类创造了自己。

虽然，像我提到过的，在人形成的过程中整个体质结构中有许多重要的变化——头盖骨的形状、牙齿、拇指的大小等等——远比这些变化重要和显著的，显然是在中枢神经系统中发生的那些变化，因为这是一个人的大脑，特别是前脑，激增至现在这样的比例失调的地步。技术性问题是复杂而又有争议的，但是要点在于虽然南方古猿有着和我们差别不大的躯干和胳膊，有着至少和我们近似的骨盆和腿，但是他们的脑容量却几乎不比现存的类人猿更大——也就是说，只有我们现在脑量的三分之一或者一半。使人真正最明显地区别于原始人的显然不是整个身体的形状，而是神经组织的复杂程度。这个文化与生物变化重叠的时期似乎集中发生在神经的发展上，也许涉及不同行为——手、双脚运动，等等——的精细化，主要的解剖学基础——灵活移动的肩膀和手腕、一个宽大的髋骨，等等——已经为这些精细化牢固地奠定了基础。就其自身而言，这也许完全不让人震惊，但是结合我已经说过的那些情况，我认为它表明了有关人是何种动物的结

论，而这些结论，我认为，不仅与十八世纪的结论大不相同，而且与仅仅十到十五年前的人类学的结论也大不相同。

最直截了当的是，它意味着没有独立于文化的人性这样一种东西。没有文化背景的人既不是戈尔丁的《蝇王》（Golding's Lord of the Flies）中不得不依靠其动物本能的聪明的野蛮人，也不是启蒙运动时期尚古主义的自然的贵族，甚至不是古典人类学理论所暗示的那种怎么也不能充分发挥自己的天赋聪慧的类人猿。没有文化的人类会是没有多少有用本能的怪物，只有极少的可理解的情感，而且没有智力，是智力上的残疾人。我们的中枢神经系统——最重要的是大脑皮层——部分是在与文化的交互作用中成长起来的，因此没有有意义的符号体系提供的指导，它就不能指引我们的行为或组织我们的经验。冰川时期发生的与我们有关的事，是我们被迫放弃了对我们行为的有规律和精确的遗传控制而去接受更一般化的，但同样真实的、对我们行为的灵活而又有适应能力的遗传控制。为了对行动提供更多的信息，我们随之被迫越来越多地依赖文化资源——积累起来的有意义的符号储备。这类符号不仅仅是我们生物的、心理的、社会的存在的表达、工具或相关因素，而且是它们的前提条件。没有人类当然就没有文化，但是同样，更有意义的是，没有文化就没有人类。

总而言之，我们是通过文化来使自己完备或完善的那种不完备和不完善的动物——并且不是通过一般意义的文化而是通过文化高度特殊的形式：多布安人（Dobuan）和爪哇人的，霍皮人（Hopi）和意大利人的，上层阶级的或下层阶级的，学术界的和商业界的。人类巨大的学习能力和可塑性，经常被明确地指出，但是更具关键意义的是人对某种学习的极端依赖性：掌握概念，理解和运用特殊的符号意义系统。河狸修坝、鸟建巢、蜜蜂找到蜜源、狒狒组织社会性的团体、老鼠交配，这些都主要依靠被编码于它们的基因中并由适当的外部刺激激发出来的学习形式，但是人修拦水坝或住所、找到食物、组织社会团体或者选择性伙伴都是在编码于作业流程图或蓝图、狩猎知识、道德体系和美学判断之中的指令指引下进行的；概念性的结构形成无形的能力。

正像一位作家简明地指出的，我们生活在一个“信息的鸿沟”中。在我们的身体所告诉我们的东西和我们必须知道以便去应用的东西之间有一个真空区，我们必须自己去填充它，我们将要用我们的文化提供给我们的信息（或错误信息）去填充它。人类行为的本能控制和文化控制之间的界线难以定义并且飘忽不定。从一切意愿和目的的角度看，有些事情的控制完全是本能的：我们学习呼吸并不比鱼学习游水需要更多的文化指导。另外一些事情则确实大部分是由文化指导的；

我们并不想以遗传来解释为什么有的人相信中央计划而有的人相信自由市场，虽然这可能是一种有趣的练习。当然几乎所有的人类的复杂行为都是二者互相作用的和非累积性的结果。我们说话的能力肯定是天生的；而我们说英语的能力肯定是文化的。我们在受到高兴的刺激时笑和在受到不高兴的刺激时皱眉肯定在某种程度上是由遗传基因决定的（甚至类人猿都会在闻到讨厌的气味时把脸皱起来），但是冷笑或嘲讽地皱起眉头同样地肯定是由文化确定的，就像巴厘人在认为一个人是疯子时所表现的那样，这和一个美国人在没有什么可笑的事时笑是一样的。在我们的遗传基因为我们的生活规定的基础计划——说话的能力或是笑的能力——与我们事实上实施的确切行为——以某种音调说英语，在微妙的社会环境中高深莫测地笑——之间有一套复杂的有意义的符号，在其指导下我们将第一种转化为第二种，将基础计划转化为行动。

我们的思想、我们价值、我们的行动，甚至我们的情感，像我们的神经系统自身一样，都是文化的产物——它们确实是由我们生来俱有的欲望、能力、气质制造出来的。沙特（Chartres）[26]教堂是由石头和玻璃建成的，但是沙特教堂不仅仅是石头和玻璃；它是一个大教堂，而且不仅仅是一个大教堂，是一个由特殊的社会团体的某些成员在特殊的时期建筑的一个特殊的大教堂。为了理解它的含义，你需要知道比石头和玻璃的一般属性和所有的教堂的共性更多的东西。你还需要理解——按我的观点更为关键——上帝、人和建筑之间关系的特殊概念，因为它们决定了教堂的产生，并最终形成了它。这与人类没有什么不同：他们中的每一个人毫无例外都是文化的作品。

四

启蒙主义和经典人类学在探讨人性的定义时，无论有多少不同，但有一点是共同的：它们都基本上采用类型学的（typological）方法。它们尽力造出一个人的形象作为模型、原型，柏拉图式的理念或阿里斯多德的形式，以此为准，真实的人——你、我、丘吉尔、希特勒和婆罗洲的猎头族（Bornean headhunter）——都不过是它的翻版、畸变和近似物。对于启蒙主义的情况来说，发现这种基本形式的因素，靠的是剥光真实的人的文化外表，再看留下来的是什么来揭示的——自然人。在经典人类学中，发现这些因素靠的是在文化中分析出共性，再看显露出来的是什么来揭示的——具有共同感知的人。在这两种情况中，结果是相同的，都是在对科学问题进行类型化的探讨中得出一般性的结论：个体和群体间的差异是第二位的。个性被看做是偏离的、特异的，是对真正科学家的正统研究目标——基础的、不

变的、常规的类型——的偶然偏离。在这一类的研究中，无论怎样刻意地规范和有力地辩护，生动的细节被窒息在死板的框架中：我们在寻求一个形而上的实体，一个大写的“人”，因为对此有兴趣，我们牺牲了实际遇到的经验实体，一个小写的“人”。

但是，这种牺牲既徒劳无益又没有必要。在一般的理论理解和依据情景所做的理解之间，在概括性的观点和对细节的精确眼光之间并没有对立。事实上，我们依靠其从特殊现象中概括出一般性成分的能力检验一种科学理论——甚至科学本身。假如我想要发现人的总和是什么，我们只能在人是什么中发现；而所有事情中最首要的是，人是什么这个问题的答案是多种多样的。我们正是通过理解这种多样性——它的范围、本质、基础和含义——才能建构一个人性的概念，这个概念要走出统计学的阴影，要脱离原始的梦想，既有实质内容又有真理性质。

到这里最终绕回我的题目：文化的概念对人的概念造成的影响。当文化被看做是控制行为的一套符号装置，看做是超越肉体的信息资源时，在人的天生的变化能力和人的实际上的逐步变化之间，文化提供了联接。变成人类就是变成个体的人，而我们是在文化模式指导下变成个体的人的；文化模式是历史地创立的有意义的系统，据此我们将形式、秩序、意义、方向赋予我们的生活。此处所指的文化模式不是普遍性的，而是特殊性的——不仅仅是“婚姻”，而是一套特殊概念，关于男人和女人是什么样的、夫妻应该如何相处或者谁应该与谁结婚，等等；不仅仅是“宗教”而且是对因果轮回的信仰、遵守斋月或是实行牛祭。定义人既不单靠他天生的能力，像启蒙运动所试图去做的那样，也不单靠他的实际行为，像当代的多数社会科学所试图去做的那样，而是靠将二者联接起来，靠将第一种转化成第二种，将他的遗传能力集中转变为他的具体活动的方式。正是在他的职业中，在他的特殊经历中，我们了解到了他的本性，不管多么模糊，虽然文化只是决定这个过程的一个因素，但是却不是最不重要的一个。因为文化将我们塑造成一个单一的物种——而且毫无疑问还在继续塑造成我们——从而使我们成为不同的个人。这一点才是我们真正共同具有的，既不是不可改变的亚文化自我也不是已确立的跨文化的一致性。

够奇怪的是——尽管回头一想也许不那么奇怪——我们的许多研究对象似乎比我们的人类学家更清楚地认识到这一点。在爪哇，举例说，当我完成我的大部分工作时，当地人非常坦率地说：“做一个人就是做一个爪哇人。”小孩、乡巴佬、傻子、疯子、道德败坏者，都说成是ndurung djawa——“还不是爪哇人”。一个有能力按照非常繁杂的礼仪系统行动的“正常”的成年人，具备有关音乐、舞蹈、戏剧和

纺织品图案的精妙的美感，能对居于每个人的内在意识中的神灵的微妙提示做出应答，就是sampun djawa——“已经是一个爪哇人”，也就是说，已经是一个人。作为人并不仅仅是呼吸，还要学会用类似瑜珈的方法控制呼吸，在一吸一呼中听到神呼唤自己的名字的声音：“hu Allah”；不仅仅是说话，而是要在适当的社交场合，用适当的语调和适当的含蓄间接的方式说出适当的词语；不仅仅是吃，而是要提供以特定的方法烹调的特定的食品，按照严格的饭桌上的规矩来吃掉食品。甚至不仅仅是感受，而是要感受特定的非常独特的爪哇人的（基本上是不能传译的）情绪——“耐心”、“超脱”、“顺从”、“尊敬”。

所以，这里说的成为人类不是指成为每一个人（Everyman），而是成为一种特殊种类的人，当然人各有不同：爪哇人说，“田地不同，蚂蚱也不一样。”在这个社会中差异也得到承认——一个稻民成为人和爪哇人的方式，不同于一个公务员。这不是一个宽容和伦理相对主义的问题，因为并非所有成为人的方式都被认为是同样让人羡慕的。举例说，本地华人的方式就受到强烈谴责。要点是有不同的方式，现在转用人类学的眼光，对这些——平原印第安人的勇敢、印度教徒的固执、法国人的理性主义、柏柏尔人的无政府主义、美国人的乐观主义（我罗列了一系列的标签，但是并不想要为它们所表达的含义辩护）——进行系统的观察和分析后，我将发现成为一个人意味着或可能意味着什么。

简而言之，我们必须深入细节，越过误导的标签，越过形而上的类型，越过空洞的相似性，去紧紧把握住各种文化以及每种文化中不同种的个人的基本特征，假如我们希望直面人性的话。在这一领域中，通向一般性、显示科学的简明性的道路，横亘于对特殊的、详尽的、具体的事物的关切中，但是关切是以我已经提到的理论分析的术语组织和引导的——身体进化、神经系统的运行、社会组织、心理进程、文化模式，等等——特别重要的是要分析它们的相互作用。这就是说，道路通向，像任何真正的“探索”一样，让人惊恐的复杂性。

“让他独自呆上一会儿，”罗伯特·洛威尔写道，不是像令人生疑的人类学家，而是像另一位怪异的人性探索者纳撒尼尔·霍桑一样。

让他独自呆上一会儿，

你会看到他低下头来

眼睛盯着细小的东西，

石头，普通树木，

最普通的东西，

仿佛它们很重要。

专心致志，沉思，沉思。

困扰的眼睛抬起来，

在思考真与些微中

感到慌乱、沮丧和不满。[27]

专注于自己的细小东西、石头和普通树木，人类学家也沉思那真实而无意义的东西，从中看到了，也许是他想像的，他自己的稍纵即逝的、不准确的、混乱的、充满变化的形象。

第三章 文化的成长与心智的进化

理论家们可能会断言说："心智是它自己的场所。"这种说法不真实，因为心智甚至连比喻意义上的"场所"都不是。相反，棋盘、讲台、学者的书桌、法官的席位、车夫的座位、画室和足球场都在它的场所中。这些场所是人们工作和娱乐的地方，无论这些工作和娱乐是愚蠢的还是智慧的。"心智"不是另外一个在不可穿透的屏幕之后工作或游戏的人的名字；它不是另外一个工作或游戏的场所的名字；它也不是另外一个用来工作的工具的名字，或者是另外一个做游戏的玩具的名字。

吉尔伯特·赖尔

一

在行为科学的知识史中，"心智"（mind）[28]这一概念扮演了一个奇特的双重角色。那些视这门学科的发展为将物理科学的方法简单扩展到有机领域的人，将这个词用作贬义，指的是根本不能与"客观主义"的英雄理想相提并论的方法和理论。一些表达内心感受的词，诸如顿悟、理解、概念思维、想像、观念、感情、反思、幻想等等，都被贬斥为心灵主义的，"即，被意识的主观性所污染"，求助于它们就被贬斥为科学思考的可悲的失败。[29]相反，那些把从物理学到有

机体，特别是到人类的转向，视为对理论方法和研究程序作意义深远的修正的人，将“心智”用作一个谨慎的概念，更多地用来指出理解中的缺陷而不是补救缺陷，更多地强调实证科学的局限性而不是扩展局限性的概念。对这些思想家来说，这个概念的主要功能是给出虽然定义含糊但直观有效地表达他们的确信的方式，即人类的经验有着重要的秩序范围，这些范围是物理学理论（同时还有模仿物理学理论的心理学和社会学理论）所忽略考虑的。谢灵顿所想像的“赤裸裸的心态”——“生活中算记的一切。欲望、热情、真理、爱情、知识、价值”——“比幽灵更神秘地进入我们已有的世界”，可以作为这一立场的体现。据说，巴甫洛夫在实验室里对他的学生中任何过多地说出心灵主义词汇的人处以罚金，这正是其相反做法。[30]

事实上除了某些例外，“心智”这个词完全不具备科学概念的功能，而只是一个修辞手段，即使在它的使用被禁止时也一样。更准确地说，它的作用是交流——有时是利用——一种恐惧而不是定义一个过程；一方面是对主观主义的恐惧，另一方面是对机械主义的恐惧。“即使是在完全觉悟到拟人化主观主义的本质及其危险时，”克拉克·赫尔严正警告我们，“最谨慎、最有经验的思想家也可能发现自己成了它的诱惑力的牺牲品。”他还力主一种“预防”性的战略，将所有行为视为仿佛是由一只狗、一只患白化病的老鼠、一个机器人的所为。[31]而同时，正好相反，戈登·阿尔波特教授在这类探讨中看到了对人类尊严的威胁。他抱怨说：“我们正在遵循的模式缺乏长远方向，而这是道德的基础……醉心于机器、老鼠或婴幼儿，导致我们过分注重人类行为的某些特征，而这些特征是边缘性、信号性或者遗传性的，并会因此轻视那些中心的、未来取向的或符号性的特征。”[32]在面临困扰着人类研究方面如此矛盾的描述时，让人略感惊讶的是一些新近的心理学家，他们在希望对人类行为的定向性方面做出令人信服的解释与遵守科学的客观性原则之间备受折磨，发现自己受到一种致人死命的策略的诱惑，就是将自己定义为“主观行为主义者”。[33]

就心智概念而言，事情极为不幸，因为一个极为有用的概念，而且也许除了“心理”（psyche）这个名词以外没有一个概念可以与之相提并论，现在成了一个不合时宜的词汇。更为不幸的原因是，严重损害这一词汇的恐惧大多缺乏根据，是由牛顿革命产生的唯物论和二元论之间进行的模拟内战的正在消逝的回声。机械论，如赖尔所言，是一个怪物，因为对它的恐惧依据于一个自相矛盾的假定；同样一个事物同时受到机械定律和道德原则的制约，就像一个高尔夫选手不能同时既要遵从弹道的定律，又要服从高尔夫比赛规则，并优雅地比赛。[34]但是主观主义也是一个怪物，因为它依据的是同样奇特的假定，因为除非你愿意告诉我，我不可能知道你昨夜梦见了什么，不可能知

道你记忆一系列无意义音节时想到了什么，也不可能知道你对婴儿诅咒信条（the doctrine of infant damnation）的感觉如何，任何我所能做的关于此类心理事实在你的行为中的作用的理论化的做法，必须建立在虚假的“拟人化”的类比之上，依据是我所知的或我认为我所知的这些心理事实在我的行为中的作用。拉什利尖刻地评论说：“玄学家和神学家已耗费多年来编造关于心智的传奇，以至于他们已经互相相信了对方的幻象。”这一评论的不准确性仅在于忽略了许多行为科学家已经陷入了同类的集体我向思维（autism）。[35]

在如何将心智重新恢复为一个有用的概念所建议的方法中，最经常提出的一个办法是将其转变为一个动词或分词，“心智是正进行的心智活动（Mind is minding），作为一个整体的生物体的反应是一个融贯的单位……（这一观点）将我们从枯燥无味的、缺乏活力的玄学的束缚中解脱出来，让我们能自由地在将会收获果实的田野上耕耘。”[36]但是这种“药方”涉及小学课本式的说法——“名词是命名一个人、地方或事物的词”，而这根本就不真实。将名词用作意向性的词汇，表示能力、个性，而不是实体或行动——在英语中是常见而又不可缺少的，是自自然然的，也是符合科学的。[37]假如去掉“心智”，“信仰”、“希望”和“慈善”也必得随之去掉，一起去掉的还有“原因”、“力量”和“引力”，以及“动机”、“角色”和“文化”。“心智是正进行的心智活动”，可能是正确的，“科学是正在从事科学”（science is sciencing），至少也可以忍受。[38]但是，“超我是正在超越自我”（superego is superegoing）就有点莫名其妙。更重要的是，虽然围绕着心智概念引起的混乱确实部分来自与名词的错误类推，这些名词是命名人、地方、事物的，但是它主要出自更深层的源头，而不仅仅是语言学的。结果，将其转换为动词并不真正能保证其不成为“一个枯燥无味、缺乏活力的玄学”。如同机械论者一样，主观主义者是有着无穷才华的人，一个神秘实体可能用来替代一个神秘的活动，例如，在“反省”这个例子中。

从科学的角度看，将心智与行为一致等同，“作为整体的生物体的反应”，就像将它与一个“比幽灵更像幽灵”的实体等同一致，是将它变成无用的赘语。认为更有说服力的是将一种现实转换为另一种现实而不是将其转换为非现实（unreality）的观点是不对的：一只兔子当它变成一匹马时与它变成一个半人半马的怪物一样会消失得无影无踪。“心智”是一个指称技能、爱好、能力、倾向和习惯的词；用杜威的话说，它所表示的是一种“伺机而动的积极、主动的背景，遇到条件就起作用。”[39]它既不是一种行动也不是一种事物，而是有组织的倾向（disposition）体系，它在某些行动和事物中找到其表现形式。正如赖尔已经指出的，假如一个愚笨的人偶然摔倒，我们将这一行动

描述为他的心智的作用就不恰当了，但是假如一个小丑故意摔倒，我们就可以认为这样说是恰当的：

小丑的机敏可能在他跌跌撞撞和摔倒中得到展示。他像笨人一样跌跌撞撞和摔倒，不过他摔倒是有目的和经过了多次排练的，在一个极佳的时刻，在孩子们看得见他的地方，而且没有使自己受伤。观众欢呼他看似笨拙的技能，但是他们欢呼的不是他“头脑中”进行的某种额外的神秘的表演。他们赞扬的是可以看得到的行动，但是他们赞扬它不是因为它是任何掩藏的内在原因的结果，而是因为它是操作技能。所以一种技能不是一个行动。既不是可见的也不是不可见的行动。换句话说，承认这一表现是技能的运用，是确实要依据一个不能被照相机单独记录的因素来评价它。但是，认为在行动中技能的运用不能被照相机单独记录的理由，不是因为这是一个神秘的或者像幽灵一样发生的因素，而是因为它根本就不是一个事件。它是一种倾向，或者是一种复合倾向，而且倾向是一个可见或不可见、被记录下来或没有被记录下来的错误的逻辑类型的一个因素。就像高声说话的习惯本身并不是高声的或者是安静的，因为它不是“高声”或“安静”这类词汇所能说明的。或者就像易犯头疼病出于同样的理由，其本身不是可以忍耐或不可以忍耐的。因为技能、口味和爱好，在公开的或内在的形式中操作不是它们本身是公开或内在的、可见的或不可见的。[40]

相似的证据适用于客体：除了在隐喻的方式中，我们不能将传说中古代中国人意外地点燃他的房子烤熟的猪认为是“烹饪”，即使他吃了它，因为它不是来自被称为“烹饪知识”的心理能力的应用。但是，我们可以认为第二只由现在受过教育的中国人特意再次烧掉他的房子烤熟的猪是烹饪，因为它是这类能力的结果，无论它如何粗糙。这类以经验为依据的判断，可能是错误的；一个人可能是真的跌倒了，而我们认为他仅仅是在表演小丑，一只猪可能是真的经过烹饪的，而我们认为它只是烤熟的。但是有意义的是当我们把心智赋予一个生物体的时候，我们正谈论着的既不是生物体的行动，也不是它自身的产物，而是它的能力和它的倾向性、它的气质、进行着的某些种类的活动和产生某类产品。这里并没有关于这个问题的超凡脱俗的观点，仅仅是指出：一种缺乏倾向性术语的语言使得对人类行为做出科学的描述和分析极端困难。而且严重损害了它的概念的发展。在同样的方式中，一种语言，例如阿拉派斯语（Arapesh），使用它你必须这样数数：“一，二，二和一，一狗（即‘四’），一狗和一，一狗和二，一狗和二和一，二狗……等等。”如此麻烦的计数方法限制了数学的发展，人们发觉要越过二狗和二狗和二狗（即“二十四”）是如此吃力，就索性将所有比这更大的数量称之为“许多”。[41]

借助这样一个概念框架，就有可能进一步对人的精神生活的定义进行生物学、心理学、社会学和文化的综合讨论而完全避免做出一个还原主义的假说。这是因为某一方面的能力或做某一事情的倾向不是一种实体或行为，不是轻易就可以还原的。在赖尔的丑角例子中，我可以说（显然是错误的），他摔倒可以简化为一系列条件反射，但是我不能说他的技能如此简化，因为对于他的技能我只能说他能够摔倒。因为，“丑角能够翻跟斗”，假如简单化，有可能写做：“（这个生物）能够（产生所描述的一系列反应）”，但是只有在用“能够”、“是有能力去做的”、“拥有这种能力去做”等等代替“可以”（can）的时候，才能从句子中置换出“可以”来。这不是简化，而是一种从动词到形容词或名词形式的无实质内容的转换。一个人在分析人的技能时所能做的全部事情是展示一种方式，在这种方式中，人依赖（或不依赖）各种因素，诸如神经系统的复杂性，要表达的被压抑的欲望，现存的社会机构，诸如马戏表演，或展示以讽刺为目的的滑稽模仿表演的文化传统。一旦允许意向性的判断进入科学的描述，它们就不会被在使用的描述“层面”上的转换所消除。所以，由于承认这个事实，所有各种虚假的问题、错误的争论和不现实的恐惧都能完全被排除在外。

对研究领域来说也许避免人为的自相矛盾，远没有研究人类精神的进化更有用处。过去背负着几乎人类学所有的经典性的谬误——族群中心论、过分关注人类的独特性、用想像重构的历史、超机体的文化概念、进化演变的先验阶段，——对人类精神起源的全部研究已经名誉扫地，或者至少是被忽视。但是种种合法的问题——人是如何有了自己的心智的是一个合法的问题——并没有由于错误想像的答案而失效。就人类学而言，至少，对“什么是心智？”这个问题提出有倾向性的回答的最重要的好处之一，乃是它允许我们重新开展经典性的讨论而不再复活经典性的论战。

二

在过去的半个世纪里，流行着两种关于人类心智进化的观点，均不恰当。第一种是这样的理论，被弗洛伊德称为“初始的”（primary）的人类思维过程——替换、逆反、凝缩等等的能力在种系发生上先于他称为“继发性的”（secondary）的人类思维过程——定向的、按逻辑排列的、推理的等等。[42]在人类学的领域内，这种理论是基于这一假设：文化方式与思想模式有可能简单地等同一致。[43]基于这一假设，一些缺乏现代科学的文化资源的族群——由于现代科学在西方，至少在某些环境中，已经非常有效率地应用于定

向推理中——被认为非常缺乏由这些文化资源所提供的智力能力；即如阿拉派斯人在将“一”、“二”和“狗”相加时的局限性就是缺乏这种能力的结果而不是原因。假如将这种论点添加上无效的经验概括，即认为部落族群无论应用什么贫乏的文化资源，他们拥有的智力比西方人的确更不经常、不固定、不完善，那么，对初始过程思维在种系发生上先于继发性过程思维的命题，只需要最后一个错误观点：认为部落人群是人类的原始形态，是“活化石”。[44]

正是在对这一系列错误的反应中，产生了第二种关于人类心智进化的观点，这种观点认为，不仅在其基本的现代方式中存在的人类的心智是文化获取的先决条件，而且文化自身的成长也一直对心智进化无任何影响：

鸟放弃了一双行走的肢体而获得翅膀。它靠转换部分旧有的官能而获得新官能……而飞机，正好相反，给了人新的能力而没有减少或损害任何他们以前已有的能力。它没有导致可见的身体方面的变化，没有改变心智能力。[45]

但是，反过来，这一论点含有两个推论，其中之一，人类心理一致的原则，已经找到了由人类学研究所提供的日益增长的经验材料的支持，但是另一个推论，文化现象的“临界点”理论，却变得越来越单薄无力。人类心理一致的原则，据我所知，当今没有受到过任何有声望的人类学家的认真的质询，但它却是与原始心智论直接矛盾的；它声称，在人类现存的不同人种中，在思维过程的根本性质上没有区别。假如认为心智的现代形式的存在是习得文化的前提条件，那么，说所有当代人类族群普遍拥有文化，当然就使心理一致的原则成了简单的同义反复；但是无论它是否是纯粹的同义反复，民族志和心理学的证据为该命题的经验有效性提供了压倒性的支持。[46]

作为文化现象的临界点理论，它假定：获得文化的能力的发展在灵长目生物的发育中是以突然的、全部或全无的方式发生的。[47]在新的不可逆转的人化历史中的某些特殊时刻，发生一个重大的但在遗传或解剖学方面也许是相当微小的变化——据推测是在大脑的皮层结构方面——在其中，一个动物，它的父母一直无意于“交流、学习、教导并对无数个分散的情感和态度进行概括”，而它会有意地这样做并“以此开始能够作为一个接受者和传授者而行动并开始积累文化。”[48]与之相伴，文化诞生了，而且一旦诞生，依据自己所设定的过程，文化完全独立于人的进一步器质性进化而成长。现代人类生产和使用文化的能力的全部创造过程，也是他最显著的精神属性，被概念化为由边际量变促成根本的质的差异，如同水，随着温度不断下降，没有损失任何流动性，突然在摄氏零度结成冰，或者像一架正在

滑行的飞机获得足够的速度便开始起飞。[49]

但是我们谈论的既不是水也不是飞机。问题在于能否按临界点理论暗示的那样，在文化了的人与没有被文化改变的人之间划出一条显著的界线。或者假如我们必须作一个类比，一个不太历史化的类比，例如从中世纪英格兰内部不中断地发展出一个现代英国，是否会更合适？在体质人类学中，当最初发现于非洲南部而现在被广泛发现的南方古猿化石越来越被归入人科后，日益强烈的疑问是：能否谈论人的出现就“仿佛谈论他突然从上校提升为准将，并有一个升迁的日期一样”。[50]这些化石的年代约是三百万到四百万年前的上新世早期至更新世晚期，明显地混合了原始的和进化的形态特征，其中最显著的特征是骨盆和腿的形态与现代人惊人地相似，而颅骨的容量却几乎不比现代类人猿更大。[51]虽然最初倾向于将这种“类人”的两足运动方式和“类猿”的大脑并存的现象看做是说明南方古猿所代表的是同时偏离人和猿（pongids）而走入歧途及不走运的发展，但是当今的共识是遵循霍维尔斯的结论：“最早的人科动物是大脑容量小，新式的两足直立行走的、原始的南方古猿，我们所说的‘人’常指的是这一类群的较后的形式，有着其后发生的适应性变化，大脑容量更大、同种形式的骨骼也发生了改变。[52]

现在或多或少地直立的、小容量大脑的人科动物，它们的双手因两足直立行走而自由，制造工具也许还捕猎小动物。但是它们还不可能发展出一种与今天的澳大利亚土著文化相当的文化，或者以五百立方厘米容量的大脑有了一种具有现代意义词汇的语言。[53]我们在南方古猿那里看到了一种奇特的“人”，他明显有能力获得某些文化的成分——制造简单的工具，偶尔“狩猎”，而且也许还有某些交流方式，比今天的类人猿的交流方式更先进，但比真正的语言要落后——但是再也没有别的什么东西了，这种现象产生了对“临界点”理论的相当严重的疑问。[54]事实上，既然智人的大脑容量大约是南方古猿的三倍，那么人的大部分脑皮层的扩展是跟随在，而不是先于文化的开始。假如文化的能力被认为是一个水变成冰的这种量上很微小而质上发生重大变化的整体结果的话，就很难释这一现象。[55]不仅现在用授军衔形象说明人类的出现成了一种误导，而且“同样令人怀疑的是我们是否还应该用‘文化的出现’的语汇继续讨论，好像文化和‘人’一样，已经突然地存在了。”[56]

因为自相矛盾是前提错误的信号，以下事实自身也不正确：推论之一似乎正确而另一推论却不能说明心智进化与文化积累是两个完全分离的过程，在第二个推论开始之前，第一个已经基本完成了。假如情况确实如此，就有必要找到某种办法使我们能摆脱这一命题而不必

同时破坏心理一致（psychic unity）的学说。没有心理一致学说，“我们就必须将历史学、人类学和社会学的大多数内容视为一堆废品而重新开始对人及其变种做出身心遗传方面的解释。”[57]我们需要能够否定目前（集体）文化成就与天生的心智能力之间的联系，也要能够肯定过去存在过这样的联系。

依据上述方法完成这种奇特的双重任务的手段也许只是雕虫小技，但是实际上它却是重要的方法论上的转向，选择更精细的渐进的时间段，用来区别智人从始新世灵长目中分离出来的进化演变的不同阶段。无论将文化能力的出现看做或多或少是突然的、瞬间发生的，还是缓慢运动、逐渐发展的，都明显地，至少是部分的，取决于计量时段的大小；一个地质学家，是按亿万年来计算时间的，灵长目的整个进化过程可能被看做是一种没有什么变化的突发质变。事实上，反对临界点理论的论据可能应该更明确地概括为一种抱怨性说法，说它选择的计量时段不恰当，它的基本间隔太长，不适于对最近的进化史做精确分析，同样，一个足够愚蠢的生物学家以十年作为计量单位研究人类成长的过程时，就会把成年看成是突然从童年转变而成而略过了青春期。

这种不严谨地提出权宜性考虑的一个明显例子，可能是最常见的引用科学数据支持“种类不同而不是程度不同”的人类文化观点；把人与他现存的最近的亲戚，猿类，特别是黑猩猩做比较。这种论点认为，人能说话，能使用符号，能获取文化，但是黑猩猩（而且，扩大而言，所有低能动物）不能。因而，人在这方面是独一无二的，在涉及心智的范围内，“我们面对的是一系列的飞跃，而不是持续提高。”[58]这种观点忽略了以下事实：虽然猿类可能是人的最近的亲戚，但是“近”是一个弹性较大的词，而且，如果从进化的角度设定一个现实的时段，它们实际上没有那么近。他们最后一个共同祖先，最近的是上新世早期（最远是渐新世早期）的猿类，而且此后系统发育的区别不断增长。黑猩猩不说话这一事实既有趣又重要，但是从这一事实得出语言是一种全有或全无的现象的结论，在任何方面都站不住脚，而且因为将一百万年至四千万年划为一个瞬间，就会如同生物学家略过了青春期一样肯定略过了前智人的人科阶段。现有动物种群之间的比较，如果运用谨慎，是一种合理的，而且事实上是推论总体进化趋势必不可缺的方法。但是，正如光波的有限波长限制了物理测量中可能的区分，当一个人全部依据在现存形式之间进行比较时，人的现存的最近的亲戚最好不过是遥远的表亲（不是祖先）这一事实，限制了对灵长目测量进化演变的精细程度。[59]

假如，相反，我们将人科种系发育按更恰当的时段延伸，把我们

的注意力集中在自人科动物开始衍射式进化以来，特别是上新世结束时出现南方古猿以来，在“人”那一支发生了什么，就有可能做出心智进化发展的精确分析。最关键的是，变得明显的是：不仅文化的积累在生物进化结束前已经在正常地进行着，而文化积累很可能在生物进化最后阶段的塑造上扮演积极的角色。虽然飞机的发明没有导致人的可见的身体上的改变和心智能力的转变是非常明显的事实，但是这并不必然适合以下情况：石器或天然斧头似乎随之带来的不仅是更直立的姿态、弱化的牙齿和拇指更占主导地位的手，而且带来了人脑向现代人脑容量的发展。[60]因为工具制造为手的技能和预见提供了前提条件，而它的出现一定起到了改变选择压力的作用，因而有利于前脑的迅速发展，同样，促进了社会组织、交流和道德规范的发展，有理由相信这种发展也出现在文化变迁和生物变化重叠的时期。这种神经系统的变化不仅是量方面的；神经元之间的互相联系和它们的功能方式的变化，可能比它们在数量上的简单变化要重要得多。暂不论细节——大量的细节尚待确定——但是无论如何，问题在于现代人内禀的遗传构造（在较纯朴的阶段，通常被称做“人性”）现在很明显既是文化的也是生物的产物，因而“可能更正确的观点是，认为我们的身体构造主要是文化的结果，而不是认为解剖特征与我们相似的人缓慢地发现了文化。”[61]

更新世时期，由于气候、地貌和植被迅速和剧烈的变化，一直被认为为人的迅速、有成效的进化提供了理想条件。现在看来，似乎也是在这个时期，文化环境在自然选择过程中日益补充了自然环境，从而将人科动物的进化推进到一个前所未有的速度。冰川期出现不仅仅是眉骨后倾和下腭收缩的时期，而且在这一时期内，形成了人最典型的人类现有特征：完全脑化的神经系统、以乱伦禁忌为基础的社会结构，以及他的创造并使用象征性符号的能力。这些人类的显著特征是在相互影响的复杂交互作用中一起出现的，而不是像长期以来设想的那样是先后出现的，这一事实在解释人类的心智中超乎寻常地重要，因为它意味着，人的神经系统不仅使他有能力习得文化，而且假如它要发挥作用的话，就会要求他习得文化。与其说文化的作用仅仅在于补充、发展和扩大以生物体为基础的能力，这些能力在逻辑上和遗传上先于文化，不如说它更像是这些基本能力的组成部分。没有文化的人类不会发展成具有内在禀赋但未至完善的猿类，而是成为完全没有头脑因而最终是不中用的怪物。像与之非常相似的卷心菜，智人大脑是在人类文化的框架中发展起来的，在文化之外将完全无用。[62]

事实上，这种肉体与非肉体的现象之间的相生关系，似乎在灵长目进化的整个过程中有着重要意义。任何（现存或灭绝的）低于人科发展水平的灵长目都拥有真正的文化——狭义上的“意义的和符号的

有秩序系统……据此个别人定义他们的世界，表达他们的感情并做出他们的判断”——这种说法，当然是极其令人怀疑的。[63]但现在已经明确的是，猿类和猴类是一种彻底的社会性生物以至于不能在孤立状态中达到情感的成熟，不能通过模仿学习获取大量最重要的操作能力，不能去发展那些通过非生物性遗传而代代相传的、具有鲜明内在特征的各种集体的社会习俗，[64]正像迪沃尔在归纳可用材料中所评论的：“灵长目在字面意义上有一个‘社会性的大脑’”[65]因而在未受此类文化力量的影响之前，那种最终发展为人类神经系统的进化已明确地受到社会性因素的影响。[66]

但是另一方面，否认前智人有简单独立的社会文化和生物进化的过程，并不意味着拒绝心理一致的原则，因为人科内的种系发育差异，随着更新世晚期智人几乎扩展到全世界，随着当时可能存在过的其他人种的灭绝，实际上已经结束了。因而，虽然自现代人类兴起后，一些小的进化变化无疑还在发生，但是现存各种族构成单个多分类物的一部分，在解剖学和心理学方面只在很狭窄的范围内有差别。[67]弱化的生殖隔离机制，个体性成熟时间的延长，文化的积累到达它作为适应性因素几乎完全超过了它作为选择性因素的作用，这些方面的共同作用极大地降低了什么向人科进化的速度，使得任何在人类亚群中天生的智能的有意义的变化都可能被排除了。随着智人无可匹敌的胜利和冰川期的终止，生物变异和文化变迁之间的联系，假如不是严重地，至少也是很大地被削弱了。自此之后，人类的生物进化减慢到一个极慢的速度，而文化的成长却继续快速向前。因而，既没有必要假定有一种人类进化的不连续的“种类不同”的模式，也没有必要假定文化在人科动物进化的所有阶段具有非选择性作用，目的是要维护那个以经验为基础而确立的判断，即“仅就他们（天生的）学习、保持、传授和改造文化的能力而言，不同群体的智人都必须被认为是同样有能力的。”[68]心理一致原则可能不再是同义反复，但仍然是一个事实。

三

行为科学中令人鼓舞的进展之一——即使被奇怪地耽搁了，是生理心理学目前正在做的使自己从长期对反应弧（reflex arc）奇迹的迷恋中清醒过来的努力。感官神经冲动通过迷宫般的触突引起运动的常规形象，在它著名的辩护者指出其缺陷——它在解释一只麻雀或一只牧羊犬的综合性行为时并不恰当，更不要说解释人了——四分之一世纪之后，正在被修改。[69]谢灵顿的解决办法是一个幽灵式的心智将所有的东西协调在一起（而赫尔的办法是一个神奇的自动交换台）。

[70]但是今天所强调的重点是一个更可证实的结构：有节奏的、自发的、中枢处理的神经活动模式——在它的上面是边缘刺激结构，在它的外面是有效性命令——的概念。打着“主动的机体”的旗号，并得到赛亚尔和迪·诺[71]。通过解剖发现的封闭系统所支持，这种新的理论流派强调的是这样一种方式，在其中大脑和附属的神经丛如何选择方案、确定经验和排列反应，从而产生了一个精密的行为调整模式：

中枢神经系统的工作是分层次的，较高层次上的功能不是直接与末端的结构单元，诸如神经细胞或运动单元，发生关系，而是激活较低层次的模式，这些较低层次的模式有着它们自己的相对独立的结构统一性。感觉的输入也是这样，它不是把信息通向运动神经细胞的最末端，而是通过影响先存的中枢神经协调模式，使之失真、发生某种变化来起作用，中枢神经协调模式反过来把失真的信息传送到较低层次的效应模式上，等等。最后输出的是这样一种结果，即传递根本不能算做对输入进行复制的内在刺激模式的失真和改变。输入的结构不产生输出的构造，而是仅仅修改有着它们自己的结构组织的内在神经活动。[72]

这种自主兴奋的、分层组织的中枢神经系统理论的进一步发展，不仅使谢灵顿的牧羊犬在山坡上追逐散群的羊时表现出来的灵活能力，不再保有生理上的神秘，而且它必将有价值地证明它能为构成人类的智力的技能和倾向的复合体提出神经学的证据；遵循逻辑证明的能力或者在被要求发言时表现的局促不安，需要的是比反射弧更多的、有条件的或者是无条件的生物学上的证据。而且正像赫伯所指出的，心智进化水平的“较高”和“较低”的概念本身就暗示了中枢神经系统自主性中的可比较的梯级程度：

我希望我没有因为下列说法而使生物学家感到吃惊：种系发展的特征是日益证明在某些范围内所知的自由意愿；在我的学生时代它也被称为哈佛法则，这个法则声称任何受到良好训练的动物都会在受到有控制的刺激时按他所愿去做。一个更有学术味的表述是：越高级的动物越少受刺激的制约。大脑的活动较少受神经输入的影响，因而行为也与动物所处的环境较少关连。概念活动的更重要的作用，可以通过动物对任何刺激在行为之前“把握”一段时间和目的性行为的现象表现出来。在较高级的大脑中有更多的自主活动，有更大的自由选择哪一个相关活动被整合进“思想的溪流”，成为在控制行为中占主导地位的、继续进行的活动。传统上，我们说这个受试对象（subject）对环境的这个部分“感兴趣”，对那个部分不感兴趣。在这些情况下，较高级的动物兴趣较为广泛，即时的兴趣在行为中起到了更重要的作用，这就意味着更难预测什么样的刺激会引起反应和做出什么形式的反

应。[73]

全部这些进化趋势——越来越能够集中注意力、拖延反应、兴趣多样化、坚持目标，以及在总体上积极地处理现有的复杂的刺激——在人那里达到顶点，使之成为主动生物中最主动的，也是最难以预测的。被克拉克洪和莫瑞恰如其分地称之为人脑中占主导地位的过程的极端复杂性、灵活性和广泛性——这个过程使这些能力在人体上成为可能——只不过是一种可以确定的种系发展的结果，这种发展至少可以追溯至腔肠动物阶段。[74]虽然它们缺少集中的中枢神经——大脑——因而也缺乏能够相对独立运作的不同的动物器官，但每一个都有自己一套感应器、神经和运动器。这些低级的水母、海葵，以及一些无神经的动物显示出达到令人吃惊水平的神经行为的内部调节现象：一个在白天收到的强刺激可能会带来随后的夜间的运动；某些受到强烈刺激的珊瑚，在随后几分钟里发出荧光并有自发的颤动，这是表示“beserking”；有规律的刺激可能通过某种仍然不太清楚的“记忆”形式经过一段时间可以导致不同肌肉中的协调动作，造成模式化的重复动作。[75]在较高级的无脊椎动物（甲壳类等）中，多方式的、分级突触潜能，以及激发性的反应都已经出现了，允许内部的功能得到精确控制，像在龙虾的心脏里，同时随着较低级的脊椎动物的出现，边缘感应器和效应器以及它们之间神经感应的波导，即反应弧，都基本上是完善的。[76]而且最后，神经线路设计上的大量根本性变革——封闭的环线，较高水平的环线复盖在较低水平的环线上，等等——可能都因哺乳动物出现而完成，至少在此时前脑的不同也已经形成了。[77]从功能方面看，整个过程似乎是一个内在神经活动相对稳定的扩展和多样化的过程，也是一个以前较为孤立、独立产生作用的部分最终日益集中化的过程。

在哺乳类动物的种类特异性形成过程中——特别是在灵长目和人科动物的发展过程中——所发生的神经进化的类型，无论如何，明显是不太清晰又容易引起争论的。一方面，杰拉德在争论中认为变化几乎完全是数量上的，是神经元纯粹数量上的增长，正如脑的体积（size）迅速增大反映出来的那样：

脑容量进一步扩大，在灵长目中表现得最突出，在人类那里达到顶峰，这些都是由于数量上的简单增长而不是改进了单元或模式。脑容量的增加与更丰富的功能是平等发展的，甚至对特殊区域和功能（例如舌的运动区域与说话）来说，已是毫无疑问的；至于它如何运作，还不十分清楚。纯粹数量上的增长，没有继发性的具体变化（这也确实发生过），似乎不能产生新的能力，而只能强化旧的能力。但是事实并非如此……在大脑中，解剖学神经群数量上的增加进一步限

制了生理神经元的储备，因而允许在可调整的预见性行为中有更多种的选择和更丰富的分析与综合。[78]

然而，布洛克虽然赞同高等动物和人的神经系统显示出在已知的神经生理机制和构造方面没有重要的差别，但他却向这种观点提出尖锐的质询，而且认为迫切需要探求尚未发现的神经功能的参数，“用大量的神经元间的生理学关系中的突变水平”来说明高等动物行为中的细微差别：

虽然我们不能指明更高级的中枢神经机制的新的主要部件，但是很难设想它们大大得到扩展的成就仅仅归于数量上的增长和它们互相之间的联系的增加，除非它自己带来了新的特性和机制。作为一种猜测，许多人显然认为，在进化中不断增长的行为复合体中的主要因素是神经元的数量——甚至造成了允许行为发展到新的水平的临界质量（the critical mass）……（但是）很清楚的是，神经元数量与行为复杂性的联系如此微弱，以至于它无力做出任何解释，除非我们增加真正关键的内容：某种现在尚未确定的神经元，或者——同样的东西——某种重要的新特性或者神经构造，是发展的重要基础……我不相信我们现在推断出来的神经生理机能能够解释行为。进化发展中的主要因素不仅只是细胞数量与联系……我们的希望在于发现神经系统的新参数。[79]

对于局外人来说，这场争论最引人注目的方面是，在某种程度上争论的双方都对自己的论据的完美性感到一种不安和模糊的不满，他们都觉得自己不是完全有理的。一方面承认脑容量与行为复杂性之间的关系的精确特性确实还不清楚，并且私下里（sotto voce）对“继发性的特异化”持保留态度；另一方面困惑于高级的神经系统中缺乏新的机制，但又含糊地希望出现“突变特性”。实际上也有某种共识，即哺乳动物的心智能力的实际增长仅仅简单地归之于神经细胞数量的增长不能轻易让人信服。不同的是，一方面由于强调无论如何大脑容量的增大与行为的复杂性之间的相关性确实存在这一事实而使怀疑平息；而另一方面，由于强调这一事实而使怀疑加剧：缺少某些东西来对这种相关性做出令人满意的解释。

这一争论可能最终会，如杰拉德所说，依靠计算机线路研究的进展而被澄清，在计算机线路中，相同部件的简单相加并不能提高其性能；或者像布洛克所说的，依靠进一步对神经细胞之间化学差异进行深入分析。[80]但是，更有可能的主要解决方法是完全放弃在两种观点中都暗含着的有关高等哺乳动物的神经功能的完全天真的观念。在灵长目中同时出现的前脑扩展、发达的社会组织形式，以及至少是在南方古猿后出现的用手制造工具、制度化的文化模式都表明：依次对

待生物、社会和文化因素的传统做法——第一个要先于第二个，第二个先于第三个——是错误的设想。相反，这些所谓的不同层次应当看做是相关的，要结合起来考虑。而且假如这样做了，我们将在中枢神经系统中寻找新的特性——以此作为灵长目中普遍拥有而且是人类中重复出现的神经兴奋的自主场出现的物质基础——与我们过去寻找的那种特性截然不同，我们过去将这些自主场看做“逻辑上和遗传上都先于”社会与文化，并因而只要求完全确定的内部生理因素。也许我们对神经元要求太多了；或者假如不是要求太多了，至少是要求了错误的东西。

事实上，仅就人类来说，中枢神经系统的最显著的特征是相对不完全性，依靠这种特性，在自发的参数限定下活动的中枢神经系统才能去确定具体行为。总的来说，越是低级的哺乳动物越是倾向于以内部联接的系列执行活动来回应“威胁性”的刺激，这些执行活动包括一个相对定型的——不能说是不学自会的——“逃跑”或“搏斗”的反应。[81]无论如何，人对这类刺激的本能反应的发展趋势是包括一种分散的、可变的强烈的感情，“恐惧”或“愤怒”的兴奋，几乎不伴随着自动预设的、明确定义的行为序列。[82]像一个吓坏了的动物那样，一个吓坏了的人可能会逃跑、躲藏、大叫、伪装、和解，或者因恐惧而绝望、进攻；但是在他的行为中这类公开动作的精确模式是预先由他的文化模式而不是遗传模式指导的。在总是用于诊断的性区（area of sex），在种系发育方面对行为的控制从性腺转向垂体，转向中枢神经系统的习性。从固定的行为顺序转向普遍化的性欲激发，以及“日益增长的性模式的灵活性和可调性”，这明显是类似的进化趋势；人的性行为中的文化变异代表了这类趋势的逻辑延伸。[83]因而明显矛盾的是，继续发展的中枢神经系统活动的不断增加的自主性、分层次的复杂性和统治地位，似乎与由它之中及自己拥有的，即内在的中枢神经系统的结构不完全确定的活动联接在一起。所有这些都表明发生在生物性的和文化社会性的变化重叠时期的某些神经进化中的重要发展可能造成出现一些性能，这些性能改进了中枢神经系统的活动能力，但是减少了它的功能性的自给自足。

从这一点出发，已被接受的观点看起来是很错误的，这种观点认为：心智活动基本上是大脑内部的加工过程，这个过程只能依靠各种人工手段继发性地得到辅助或被扩大，而这个过程能使人去发明这些人工手段。相反，因为用内在参数的术语，给占统治地位的神经加工过程一个完全特别的、有足够的适应性的定义是不可能的，因此人的大脑的确是彻底地依靠文化资源来活动的；最终，这些文化资源不是心智活动的辅助物，而是它的组成部分。事实上，作为公开的、公众行为的思想，其有目的地使用了客观的材料，也许是人类基本的能

力；作为隐蔽的私人行为的思想，不依赖于上述材料，是一种派生的（虽然不是无用的）能力。如同观察儿童如何学习计算所显示的，在你的头脑中加数字实际上要比用纸和笔，用摆木棍儿的方法，或者是笨拙地扳手指和脚趾计算更为复杂的心智活动。大声朗读是比默读更基本的一种成果，而后一种能力，实际上是在中世纪才产生的，[84]对言语的看法常常也是这样；除非在我们不那么幼稚的时刻，我们都像福雷斯特[85]的小老太太一样——在明白自己说什么之前不知道自己在想什么。

对于最后一个观点有时会提出争论："比较的证据，还有有关失语症研究的文献，清楚地证明了思维先于言语活动而不是以它为条件。"[86]但是，尽管它本身足够真实，却无损于这里的总的立场——即，人类的文化是人类的思维一个组成部分而不是其补充——有几个理由。第一，比人低等的动物有时以惊人的效果学习推理，而不必去学习说话，这个事实并不能证明人也能这样做；这些不比老鼠不需经过模仿或实践就会交配不能证明黑猩猩就会这样做这个事实更有意义。第二，失语症患者是一些已经学会了说话并把语言内在化，然后又失去了（或者，更经常的是，部分地失去了）原有的能力的人，而不是一些从来没有学会说话的人。第三，而且是最重要的，在发声说话的特殊意义上，言语活动对一个被放在先在的文化背景中去的人来说远不是惟一的公众手段。海伦·凯勒通过将使用水杯和水龙头这样的文化物品与（通过苏利文小姐）有目的地将她的手上触感模式化相结合的方法学习思考，或者还不会说话的孩子通过将积木摆成平行的两行而学会序数词的概念，这类现象表明，最关键的是存在着一个任何类型的公开的符号体系。[87]特别是人，将思维当作基本上是一个私人过程，就是差不多完全忽略了人在进行推理时实际上在做什么：

想像思维不多不少是在建构一个环境的形像，比环境更快地运用模型，而且预先判定环境的行为将会像模型一样……解决问题的第一步，在于建构一个（环境的）"相关特性"的模型或形像。这些模型的建构可能依据许多事物，包括人体的器官组织，借助人、纸、铅笔或真正的人工制造的东西。一旦一个模型被建构出来，就可以在各种不同的假设条件和限制因素之中操作。于是，生物体就能够"观察"这些操作的结果，并且将它们投射到环境中去，使预测成为可能。根据这一观点，当一个飞行器工程师在风洞中操纵一个新飞机的模型时，他正在思维。一个汽车驾驶员用手指在地图的线上指点时，他正在思维，因为手指头是作为汽车的相关模型，地图是作为道路的模型的。这些外在的模型经常用来思考复杂的（环境）。在内隐思维中使用的意象，要依靠生物体的物理—化学因素的可行性，这些因素是形成模型时必须用到的。[88]

把反思性的思维不是看成头脑中发生的事情，而看成符号模型的状态和过程与广泛的世界的进程和状态的匹配这个观点进一步意味着，刺激的缺乏启动了心智活动而刺激的“发现”结束这一活动。[89]汽车驾驶员用手指指点道路图是因为缺少如何到达他要去的地方的信息，而且他一旦获得这一信息就会停止这样做。工程师在风洞中做试验是为了弄清模型飞机在人为的空气动力条件下如何动作，而且假如他真正了解了情况就会停止试验。一个人在口袋里寻找硬币是因为他手中缺少硬币，而且当他拿到一个硬币时他就会停止寻找——或者当他发现这样做毫无用途，因为恰巧口袋中没有硬币，或者这样做不经济，因为所做的努力与“所得不成比例”，他就会停止寻找。[90]动机问题（这里涉及了另一种意义上的“因为”）撇开不谈，定向推理开始于疑问并结束于或者放弃探求或者解决疑问：“反思性思维的功能是……将有着某些经验方面的疑难的形势转化为清楚的、有内在联系的、明确的、和谐的形势。”[91]

总之，在定向推理的特殊意义上，人类的智力依赖于对某种文化资源的把握，它使人创造（发现，选择）——无论出于何种目的——所需要的环境刺激，即寻找信息。这种寻找更为迫切，因为生物体来自遗传的内在可用的信息具有高度普遍性。一个动物的进化水平越低，它在行动前从环境中发现信息的需要就越少；鸟在学习飞翔之前并不需要建立一个风洞检验飞行动力原则——这些原则它们已经“知道”了。而人的“独特性”经常被表述为他能学习多少和多少种类的事情。虽然猴类、鸽类甚至章鱼类都因为证明能学习做许多相当“人类”的事情而可能不时地使我们困惑，在一般情况下这是很真实的，但是可能更具有基本理论重要性的是强调人不得不学习多少和多少种事情。经常有人指出，“胎生的”、“适应家庭生活的”、总体上又是柔弱的人是一种脱离文化就不能在肉体上生存的动物。[92]而一旦脱离文化他在心智上也不能生存却较少提及。[93]

所有这一切对人的思维智力方面来说成立，对感情方面也成立。在一系列的书及论文中，赫伯发展了一种新奇的理论，认为人的神经系统（以及在较小的限度中，低级动物的神经系统）要求一个最佳生存环境的相对连续的刺激流，以此作为有能力完成行为的前提条件。[94]一方面，人脑“不像是一个由电动机驱动的计算器，没有输入就可能无限期地呆着不动；要有效地发挥作用，必须有持续变化的输入信息才能保持热身和工作状态，至少在开机状态下是这样。”[95]另一方面，由于人的内在感情具有惊人的灵敏性，这种输入不能太强、太杂、太烦，因为随后会出现感情崩溃和思维过程彻底破坏。厌倦与歇斯底里都是理性的敌人。[96]

因为“人是最富于感情也是最富于理智的动物”，因而，对惊恐、愤怒、猥亵等等刺激的非常小心的文化控制——通过禁忌、行为规范化、用熟悉的概念迅速将奇怪的刺激“合理化”，诸如此类——对防止持续的感情不稳定，以及在感情的极端之间不断摇摆，是必要的。[97]但是因为人在缺乏相当高程度的有理性的持续感情激活的情况下不能有效地行动，而文化机制能随时提供支持这类行动的不断变化的各种感性经验，因而也同样是必要的。反对将尸体暴露在严格限定的情景（例如葬礼等）之外的制度化规定，使那些神经特别过敏的动物免遭因死亡和尸体被毁而产生的恐惧的折磨；观看或参加汽车比赛（并不都是在赛车道上进行）时，激发起同样的恐惧。争夺奖项引起敌意，而严格制度化的和气可亲的人际关系能缓和这些敌意。性冲动因为一系列显然不会终止的歪门邪道的行为而引起，但是性冲动因为坚持明显的性行为应是隐私行为而不至成为放荡无度。

但是与这些相当简单化的例子所显示的相反，人获得一种可行的、有序的、有度的感情生活不是一个精巧工具可以控制的简单事物，不是一种高明的感情水利工程学。相反，它是给予普遍的、分散的、持续变化的肉体感觉一个特别的、明显的、确定的形式；对我们天生就服从于它的不断变化的感觉施加一种可认识的、有意义的秩序，因而我们可能不仅感觉到而且理解我们所感觉的并采取相应的行动：

（正是）心智活动……（它）主要地确定一个人面对他周围的世界的方法。纯粹的感觉——一会儿疼、一会儿高兴——不具有一贯性，而且只能以初级方式改变身体对未来的疼与高兴的接受性。正是感觉，被记忆和期望的，受惊吓和被追寻的，甚至想像出来的和要逃避的，在人类生活中才是重要的。它是由想像力形成的感觉，它能给予我们所知道的外部世界。正是思维的连续性，将我们的情感性的反应系统化为有着明显感情色调的态度，并为个人感情提供一个确定的范围。换言之：凭借我们的思维和想像，我们不仅有了感情而且有了感情生活。[98]

在这种情景下，我们心智的任务从收集外部世界本身的事件模式信息转向确定感情的意义，即事件模式的情感输入。我们关注的不是解决问题，而是澄清感情。尽管如此，文化资源的存在，适当的公共符号系统的存在，对这一过程是必需的，就像它对定向推理过程是必需的一样。因而，“情绪”、“态度”、“感情”等等——它们是状态或条件意义上的“感情”而不是感觉或动机——的发展、维持和消除与定向“思维”一样基本上是人类的隐私行为。使用道路地图能使我们准确地找到从旧金山到纽约的路线；阅读卡夫卡的小说能让我们对现代官

僚体制有一个鲜明准确的态度。我们在风洞中获得设计飞机的能力；我们在教堂发展感受对真正敬畏的能力。一个孩子在用“头脑”计数前用手指头计数；他在用“心”感受爱抚前用皮肤感受爱抚。不仅思想，还有情感也是文化的造物。[99]

由于缺乏对人固有感情的详细描述，达到他的神经系统的最理想的刺激流是一个比在“太多”和“太少”这两个极端之间进行谨慎平衡要复杂得多的操作。它包含一个非常精确的质的控制来确定通过感觉器官而进入的东西；它更多地是要积极寻求需要的刺激而不仅仅是观望地等候这些刺激。从神经学角度看，这些控制是靠从中枢神经系统输出的刺激获得的，它改变了感受器的活动。[100]从心理学角度看，同样的过程可能要用对感觉的态度控制来描述。[101]但是有意义的是：在人体中，在没有来自情感符号模式的指导的情况下，不可能非常精确地形成支配性的部分和心智方面的部件。为了下决心，我们必须知道我们对事物是如何感受的；为了知道我们对事物是如何感受的，我们需要感情的公开形式，这只有神话、仪式和艺术才能提供。

四

“心智”这个词指的是生物体的某类倾向定势。计数的能力是一个心智特征；达观的性格和贪婪同样如此——虽然不可能在此讨论动机问题。因而心智进化问题既不是一个由充满误解的玄学产生的虚假论题，也不是一个发现，据此可以将生命史中的一个无形的生物附加在有机材料上，而是这样一个问题，它追寻某种能力、智能、倾向和癖好的发展，并描述这类特性所依赖的因素或因素的类型。

流行的观点认为，人的心理气质在遗传上先于文化，实际能力所代表的是这种文化意义上的先在的气质的放大与扩展，人类学最近的研究显示这种观点是不正确的。[102]人的生物进化的最后阶段发生在文化成长的最初阶段之后这一明显的事实显示：“基本的”、“纯粹的”或者是“无条件的”人性，在人的内部构造的意义上，在功能上是如此不完全，以至于无用。工具、狩猎、家庭组织及后来的艺术、宗教和“科学”从肉体上塑造了人；它们不仅对人的存在是必要的，而且对存在的实现也是必要的。

应用这一修正性的人类进化观点导致了一个前提假设：文化资源不是人类思维的附属物而是一个组成部分。一种动物在种系发育上从低级向高级进化时，行为特征表现为相对于现有刺激日趋增加的主动的不可预料性，这种倾向明显在种系发育上得到越来越复杂和越来越

占据优势的、处理神经活动的中枢模式的支持。发展到低等哺乳动物阶段，自主中心场的生长至少大部分可以看做是新的神经机制发展的结果。但是在较高等的哺乳动物中，却还没有发现这种新的神经机制。可以想像，虽然仅仅是神经元数目上的增长可能也完全能解释人的心智能力的增长，但是人的大容量的脑和文化是同步出现的而不是顺序出现的，这一事实指明：神经结构进化的最近的发展在于出现这样的机制，它允许保持更为复杂的支配场同时用内在（内部）因素完全确定这些领域，越来越不可能了。不可避免地，人的神经系统越来越依赖于公众符号结构，以建立自己的相对独立的持续的行为模式。

反过来，这显示出人的思维主要是在共同文化的客观材料中进行的公开的行为，而且仅在次要意义上是个人事务。在定向推理和感情构成的意义上，以及在将二者整合为动机的意义上，人的心智过程的确发生在学者的书桌上或者是足球场上，在画室中或卡车驾驶员的坐椅上，在讲台上、棋盘上或是法官席上。孤立主义者宣称，文化、社会组织、个人行为或神经生理机能，具有封闭性体系的本质，对人的心智进行科学分析的进展，要求有来自所有行为科学的综合研究，每一种学科的发现，都将使其他学科进行理论上的重新评价。

第三编

第四章 作为文化体系的宗教

任何不用某种特殊的语言说话的企图都不会比想要信仰一种决不特殊的宗教的企图更为无望……因而每一种现存的有活力的宗教都有着显著的特质。它的力量存在于它的特别的和惊人的启示中，存在于由它的启示赋予生命的倾向中。它所开拓的远景和它所揭示的神秘是另一个生活世界；这另一个生活世界——无论我们是否希望完全进入其中——正是我们所说的“拥有一种宗教”。

桑塔亚纳：《宗教中的理性》

一

把二战以后人类学对于宗教的研究与一战前后的研究相比较，有两个特征让我感到难以理解。一个特征是没有在理论上取得重大进展。它靠以前的概念做老本，除了丰富一些经验之外，几乎没有增加任何内容。第二个是从范围非常有限的知识传统中抽取确实有用的概念，如涂尔干、韦伯、弗洛伊德或是马林诺夫斯基这些先驱人物的方法在任何一部著作中都得到贯彻，只有很少的边缘性的纠正，这些纠正或出于赶上先贤的本能，或出于可靠的描述性材料的扩展。但是，实际上甚至没有一个人像这些先贤一样想到要向别处——哲学、历史、法律、文学或者是“硬”科学——寻找分析性的观念。而我也想，这两个奇怪的特征不是没有关联的。

如果说人类学对宗教的研究处于一种停滞状态的话，我怀疑它的重新启动能否靠经典理论主题的细微变化。但是，为这样一些已确立的命题提供准确恰当的实例，诸如祖先崇拜支持了老年人法律上的权威，成年仪式是确定性别和成年状态的手段，仪式上的群体反映了政治上的对立，或者是神话为社会制度和社会特权的合理化提供了特许的根据，可能最终使专业内外的人相信，人类学家像神学家一样，注定是去论证那些不容置疑的东西的。在艺术中，对公认大师的成就的

严肃复制被称之为学究气；而我认为这也是对我们的弊病的恰当的称谓。只有我们放弃了，按利奥·施泰因伯格的说法，由展示习惯技巧而获得甜蜜的成就感，让自己关注尚未有效澄清的问题以便可能有所发现，我们才能希望获得成果，这些成果不是仅仅重复在本世纪前四分之一时间内一些伟人的成果，而是要能与之并驾齐驱。[103]

做到这一点的方法不是要放弃在这一领域中已确立的社会人类学的传统，而是去扩展它们。如我所说的，至少有四个人的贡献支配了我们的思想，并使之到了偏狭的地步——涂尔干对宗教本质的讨论，韦伯的“理解”方法论，弗洛伊德的个人仪式与社会仪式平行论，以及马林诺夫斯基对宗教与常识的差异的探讨——在我看来是人类学任何有意义的关于宗教的理论的不可回避的起点。但是它们仅仅是起点。要超越它们我们必须将它们放在一个较其自身及其所包容的思想更广阔的现代思想情景之中。这类过程的危险是显而易见的：武断的折衷主义，浅薄的理论贩卖，彻底的理智混乱。但是至少在我看来，还没有其他道路可以逃离亚诺维兹在更广泛的意义上针对人类学所说的“能力的无力”。[104]

在努力扩展我们在其中进行研究的这种概念外壳的过程中，我们当然可以从多个方面着手；也许最重要的初始问题是防止像斯蒂芬·里克科笔下的骑警一样，同时从所有的方向出击。在我的研究中，我将追随帕森斯和西尔斯，将我的努力限制在发展我所说的宗教分析的文化层面。[105]“文化”这个术语因为它的多义性和模糊性，目前在社会人类学圈内名声不好（为什么它会因为这些原因而比“社会结构”或“人性”受更多的责难，这是我完全不懂的事情）。总之，我所坚持的文化概念既不是多重所指的，也不是含糊不清的：它表示的是从历史上留下来的存在于符号中的意义模式，是以符号形式表达的前后相袭的概念系统，借此人们交流、保存和发展对生命的知识和态度。当然，诸如“意义”、“象征”和“概念”等术语非常需要澄清，这恰恰是扩大、拓宽、扩展工作的着力点。假如兰格是正确的，“意义的概念，在其所有的变化中，是我们时代的支配性的哲学概念”，“指号、符号、所指涵义、交际……是我们常用的知识”，那么，社会人类学，特别是其中关于宗教的研究，是该意识到这个事实的时候了。[106]

二

既然我们要讨论“意义”，让我们从范式开始：例如，宗教符号用于综合民族的社会精神气质——格调、性格，以及他们的生活质量，它的道德及美学风格和模式——以及他们的世界观——他们所认为的

事物真正存在方式的图景，他们最全面的秩序观念。在宗教信仰和实际中，一个群体的气质被认为是合理的，因为它代表了一种生活方式，其在观念上适应了世界观所描述的事物的实际情况，而世界观具有情感上的说服力，因为它被看成是事情的实际情况的意象，它特别安排为适合这样一种生活方式。这种冲突和互相确认有两个基本影响。一方面它将道德与审美倾向描绘成隐含在一个有着特殊结构的世界中的强加的生活条件，仅仅是不可更改的现实形式提供的常识，以此来将道德与美学倾向客观化。另一方面，它通过激起对道德和审美情感的感受作为经验证据，来支持那些已得到的有关世界整体的信仰。宗教符号在一个特殊的生活方式和特殊的（假如存在，最经常是隐晦的）形而上学之间形成了基本对称，在这样做的同时，从一个借得权威来支持另一个。

撇开措辞问题不谈，这些也许是很有道理的。认为宗教将人的行为谐调进想像中的宇宙秩序并将宇宙秩序的意象投射进人类经验的层面，这种观点几乎不是新发明，但也几乎不是一个经过认真研究的观点，以致我们对这个特殊的奇迹在经验中是如何完成的，几乎一无所知。我们只是知道它就是这样逐渐完成的，每年，每星期，每天，对有些人来说几乎是每小时；而且，我们有大量的民族志文献来展示这一点。但是一个分析的理论框架却并不存在，这种理论应该能够使我们解释种系群裂变、政治更替、劳动交换，或者儿童社会化。

因而，让我们将范式简化为一个定义，虽然众所周知定义一无用处，但假如我们足够谨慎去下定义，定义本身会提供一个有用的思维方向，或者是将思维再定向，这样，扩展性地发挥这些定义可能是一个发展和控制新颖的探求路线的有效办法。它们有着清晰有用的优点：它们以某种方式消除了散漫的文体，尤其在这个领域中，华丽的词藻往往被用来替代论证。因而无需多说，一种宗教是：

（1）一个象征符号体系，它所做的是（2）在人们中间建立强有力的、普遍的和持续长久的情绪及动机，依靠（3）形成有关存在的普遍秩序的概念并（4）给这些概念披上实在性的外衣，（5）它使这些情绪和动机看上去具有独特的真实性。

一个象征符号系统，其作用是……

“象征符号”这个术语受到如此重视，我们在此处的第一步应该是比较准确地决定它的含义。这不是一件轻松的任务，因为与“文化”颇为相似，“象征符号”一直用来指称不同的事情，而且经常是同时指称多种事情。

在某些情况下，它用来指明对某人而言意味着其他什么事情的任何事：乌云是预示即将来临的雨的象征。在另外一些情况下，它仅仅是用来作为一种或另一种事情的明确的习惯性指号：一面红旗是一个危险的信号，一面白旗是投降的信号。在另外一些情况下，它限定了一些事情，这些事情以一种曲折比喻的方式表达出来而不能直接按字面意思说明，因而诗有象征符号但科学没有，而符号逻辑是一个错误的命名。但是也有另外一些情况，它用来表示任何作为概念载体的物体、行动、事件、品质或关系，——这个概念是符号的“意义”——我在这里要遵循这个方法。[107]数字6，无论是被写下来、被想像、被摆成一排石头或者甚至被输入一个计算机的程序纸带中，它都是一个象征符号。同样的还有十字架，无论它是被谈论、变成可视的、让人忧虑地竖在空中，还是在颈间被充满偏爱地触摸，还有被称做“格尔尼卡”的巨幅油画，被称做churinga[108]的着色石块，“实在”这个词，甚至还有词素“ing”。所有这些都是象征符号，至少是象征成分，因为它们都是概念的可感知的形式，是固化在可感觉的形式中的经验抽象，是思想、态度、判断、渴望或信仰的具体体现。要从事对文化行为的研究——在这些行为中符号形成了明确的内容——不是要放弃对柏拉图式洞穴幻象的社会学分析，由此进入一个内省心理学的唯灵论世界中，或者更糟，进入思辨哲学中，永远徘徊在“认识”、“情感”、“意动”和其他一些令人难以理解的实体的迷雾中。文化行为，即对符号形式的建构、理解和运用，都是和其他社会事件一样的社会事件；它们就像婚姻一样公开，就像农业一样可视。

但是无论如何，它们不是完全相同的；或者更精确地说，社会行为的符号维度，就像心理维度一样，自己可以从经验整体的那些事件中抽象出来。用肯尼斯·伯克的话说，还有一种不同是建造一所房子与为建造一所房子画图纸之间的区别，而读一首关于由婚姻而有孩子的诗与自己结婚有孩子是完全不同的事情，[109]即使建造一所房子可能要在图纸规划的指导下进行或者——发生的可能性要小一些——受所读诗篇的激发而生孩子，有些事必须说明，不能把我们用符号进行的交流与我们同客观物体或人类进行的交流混淆起来，因为后两者自己并不是象征符号，尽管他们可能常常有这种功能。[110]在房屋、农场、诗歌和婚姻的日常生活中，无论文化的、社会的心理的活动可能互相融合得多么深，也要将它们从分析中区别出来，并通过这样做而使每一方面的个别特征从其他两个方面规范化的背景中突出出来。

就文化模式，即符号体系或符号复合体而言，它的类的特征对我们就是第一重要的，因为它们是外在的信息资源。关于“外在的”（extrinsic），我仅指——举例说，与基因不同——它们处于生物体范围之外，按此理解，所有的人类个体都诞生在一个主体间存在共

识的世界中，在其中他们从事各自的事业，死后这个世界仍在延续。关于“信息源”（sources of information），我仅指——像基因一样——它们提供了蓝图或模型，据此，外在于它们的过程获得一个确定的形式。正如按照DNA链中的碱基次序形成一个密码程序、一套指令或处方，借以合成结构复杂的蛋白质，并决定了器官的功能。文化模式为社会的和心理的过程的制度提供了同样的程序，用来塑造公众行为。虽然在这两个例子中的信息的种类和它的转换模式非常不同，但是把符号比做基因要比类似的“社会遗传”的牵强类比强得多。它其实是一种实质性的类比关系，因为它明显是由于这一事实：与低等动物比较，遗传程序的过程在人类中如此普遍，使文化程序的过程显得非常重要；正是因为人类行为是由内在信息资源松散地确定的，外在信息源才变得如此至关重要。一只河狸要建造一个水坝只需要恰当的地点和合适的材料——它的行为模式是由它的生理功能决定的。但是一个人，他的基因对建筑工作毫无影响，他还需要一个建造水坝的概念，这个概念他只能从某些符号资源中获取——一张蓝图、一本教科书或者是某位已经知道如何建造水坝的人所作的一些讲话，当然还可以从图表或语言因素中获取，通过这样的方法他为自己获取了什么是水坝和如何建造水坝的概念。

这一点有时以这样一种论点的形式出现，即认为文化模式是一些“模型”（model），是象征符号集，这些模型与另一种“模型”的关系是“比照”、“模仿”或者“拟态”；这些模型是对物理的、有机的、社会的或心理的体系中实体过程或其他关系的摹写。[111]但是“模型”这个词有两个意思——一个意思是“属于”（of），另一个是“为了”（for）——虽然这只不过是同一基本概念的不同方面，但是它们很值得为了分析的目的而加以区分。在第一个意思中，所强调的是操作象征结构，以期或多或少地接近于先在的非象征体系的比照，就像我们用发展水力理论或是构建一个水流图来获知水坝如何起作用时所做的那样。理论或图表以简要的形式表达它们的结构，用可理解的方式“摹写”物理关系，这就是属于“实物”的模型。在第二个意思中，所强调的是根据符号体系表达的关系操作非象征体系，就像我们根据水力理论和取自水流图的结论而得出的专门知识来建造一个水坝时所做的那样。在此，理论是一个模型，在它的指导下，物理关系被组织起来：它是一个为了“实物”的模型。对于心理的和社会的系统，以及对于我们通常不称“理论”，而称“原则”、“旋律”或者是“仪式”的文化体系，情况没有什么不同。与基因和其他非象征信息源不同（它们只是属于而非为了模型），文化模式有着内在的双重性：它们既按照现实来塑造自身，也按照自身塑造现实，以此来用客观概念形式赋予社会的和心理的实体以意义。

事实上，正是这种双重性使真正的象征符号集区别于其他类型的有意义的形式。正如基因例子所显示的，为了模型在整个自然界中都可发现；根据简单的逻辑，在任何有模式交流的地方，就需要这种程序。动物中的印记式的学习是最鲜明的例子，因为这种类型的学习所涉及的是恰当的行为序列的自发表现，这些行为序列是由一个在学习动物（learning animals）面前出现的模型动物提供的，它的作用是同样自动地唤醒并固化一套学习动物遗传来的反应。[112]两个通过舞蹈交流的蜜蜂，其中的一个已经找到了花粉，而另一个正在寻找，这是另一个稍有不同，密码更为复杂的例子。[113]克雷克甚至曾经提出：水的细流从山泉找到路线流向大海并为在它之后的更大的水流缓缓形成一个小航道，小航道成为一个为了功能的模型[114]。但是，属于模型——语言的、图形的、机械的、自然的等等过程——不是提供其他过程能够据其模仿的信息源，而是以这种方式表现这些模式化的过程，在另外一种媒介中表述它们的结构——比较稀少，在生物中只有人类才有。有两套过程，一套是过程、活动、关系、实体，以及诸如此类的内容，另一套是以此为程序的行动（程序可以看做表象或概念即符号），对两者之间的一致和谐的感知是人类思维的本质。在符号系统的作用下，为了模型与属于模型之间的互相转换是我们的心智的突出特征。

通过……在人中建立强有力的、普遍的，以及长久持续的情绪与动机……

就宗教符号和符号体系而言，这种互相转换能力是清楚的。平原印第安人追求幻象时的忍耐、勇气、独立性、坚定及热烈的意愿，也是他们实践的品德：当他获得启示时他也就坚定了方向感。[115]意识到没有履行责任、隐瞒了罪行或坦白时的当众羞辱，马努斯人[116]在降神会上反复演练，这种意识也同样是作为道德义务基础的情感，据此他的有财产意识的社会得以维持：获得赦免就造就了良心。[117]同样的自律（self-discipline）奖赏给凝视火焰的爪哇神秘主义者，带来他所认为的与神的亲密。使他练习严格控制感情的表达，这是一个想要追随清静无为的生活方式的人所必须做到的。[118]无论我们将个人的精神守护神、家庭的守护神，或者万物之主上帝看做是现实特征的宗教概括形式，还是用来产生这一特征的现实模型，似乎都太武断了。此时问题的焦点是，一个人是想要强调属于模型还是为了模型。所涉及的具体的符号——一个或另一个在荒野中显身的神话人物，依照严格规定挂在房梁上的已故家长的头骨，隐形人用“寂静中的声音”咏唱的神秘古诗，同时指向两个方向。两个模型既表达世界的氛围，又塑造世界的氛围。

两个模型塑造世界氛围的方式，是在礼拜者中产生某种显著的气质形式（兴趣，能力，嗜好，技能，习惯，义务感，趋向），它赋予他的行为和体验性质一个长期的特征。气质所描述的不是行为或事件，而是行为表现或事件在特定环境中发生的可能性："当一头牛被说成是反刍动物时，或一个人被说成是吸烟者时，不是说这头牛现在正在反刍或是这个人现在正在吸烟，而是一头反刍动物要一次又一次地反刍，一个吸烟者有抽烟的习惯。"[119]同样，虔诚不是做了我们称之为虔诚的行为的事情，而是有这种行为的习惯倾向。因此，同样，平原印第安人的英勇，马努斯人的内省，或是爪哇人的清静无为，在他们各自的情景中形成了虔诚的实质。这类我们通常称之为"心智特性"或者（假如笛卡尔主义是不公开宣布的）"心理力量"（两种术语本身都是无懈可击的）的观点，长处是可以将它们带出含混的和无法接近的私人感觉领域，再进入同样的充满光明的可以观察的世界，在其中有着玻璃的易碎性，纸的可燃性，如果回到隐喻上来，还有英格兰的潮湿。

对宗教活动（背诵神话是宗教行为的可能性与从关节上分离手指是宗教行为的可能性是一样的）来说，它们引起两种不同类型的倾向：情绪与动机。

动机因素是一种持久的倾向，一种在某种类型的形势中进行某种类型的行为或体验某种类型的感觉的长期的倾向，这个"类型"在三种情况下通常有很高的异质性，是相当难以定义的种类：

在听说一个人狂妄自大（即被狂妄自大所驱使）时，我们预想他会以某种方式行动，即大量谈论他自己、依恋名流社会、拒绝批评、寻求喝彩、不喜欢谈论其他人的优点。我们预想他沉溺于他自己获得成功的美妙的白日梦中，避免回忆起过去的失败并计划着新的进展。狂妄自大是倾向于以这种或无数种其他类似的方式行动。我们肯定也会预想狂妄自大的人会在某种形势下体会到某种焦虑与痛苦；我们预想在某个有地位的人忘记了他的名字时他会敏锐地感到失落，当听说他的对手倒霉时他会感到心花怒放幸灾乐祸。但是生气或高兴的感觉并不比公开吹嘘或私下做白日梦更直接地显示狂妄自大。[120]

任何动机都与此相似。作为一种动机，"非凡的勇气"指的是以这种持续的倾向在荒野中飞跑，对敌人的阵营发起勇猛的袭击，因想到给其致命一击而欣喜若狂。"道德谨慎"则指的是固守沉重的许诺，在严厉的公众非难面前坦白自己的秘密罪孽，在降神会做出含糊而普遍的指责时有罪恶感等这样一些根深蒂固的倾向。"心平气和"指的是以这种持久的倾向维持一个人的平静，无论是在倒霉的深渊还是在得意的顶峰，对即使最平和的情感外露表示厌恶，沉溺于无数次虚无的幻

想。因而，动机既不是行为（这是有意向的行为）也不是感觉，而是进行某类活动或产生某类感觉的倾向性。当我们说某人信仰宗教时，指的是因宗教所驱使，这至少是我所要说的意思的一部分——虽然仅仅是一部分。

我要说的另一部分是：当他受到恰当的刺激时，他有进入特定的情绪中去的能力，我们有时将这些情绪归纳为像“恭敬的”、“严肃的”、“崇敬的”这样一些修饰性的词汇。但是，这种一般化的词语实际上掩盖了大量的有关气质的经验上的多样性，而且，实际上，倾向于我们自己大多数宗教生活中并不寻常的庄严基调同化它们。宗教象征引出的心境，在不同的时间和不同的地点，泛指从狂喜到忧郁，从自信到自卑，从不可救药的顽皮到令人乏味的平和，且不说任何与这个世界上如此众多的神话和宗教仪式有关的巨大（erogenous）力量。正如我们不能说存在惟一的动机可称为虔诚，我们同样不能说存在惟一的动机可称之为崇拜。

情绪与动机之间的主要不同在于，后者具有方向性质而前者没有。动机具有指向性质，它们所描述的是特定的全面过程，它们引向特定的、通常是暂时的结果。情绪仅仅是在强度上变化：它们不指向任何地方。它们来自特定的环境，但缺乏反应的目的性。像雾，它们只是沉下和升起；像气味，它们到处弥漫和消散。它们一旦呈现就是整体性的：假如一个人难受，每件事和每个人都让人不痛快；如果一个人高兴，每件事和每个人都让人振奋。因而，虽然一个人可能同时是虚荣的、勇敢的、任性的和独立的，但是他不可能同时是顽皮与平和的、狂喜与忧郁的。[121]进而，动机要坚持或多或少的一段延续的时间，而情绪仅仅是发生的频率或密或疏，经常由于难以解释的原因而来去。但是也许我们所关心的动机与情绪最重要的不同是：动机由于目的而“变成有意义的”，结果是由它们而产生的，而情绪与情景有关而“变成有意义的”，它们是由情景而产生的。我们根据动机的结果来解释动机，但是我们根据情绪的来源来解释情绪。我们说一个人是勤奋的，是因为他希望成功；我们说一个人充满忧虑，是因为他意识到核屠杀的随时威胁。如果解释是终极性的，情况也一样。慈爱变成基督之爱，是在它被包容进上帝的目标这个概念中时；乐观主义成为基督的乐观主义，是在它成为上帝的本质的基础时。纳瓦霍人的勤奋，其原因在于这样一个信仰：既然“现实”是机械性运作的，它就是可强制的；他们持续的恐惧，其理由在于这样一个信念：无论“现实”如何运作，它都既是极为有力的又是非常危险的。[122]

……通过形成存在的普遍秩序的概念……

那些引发并定义气质的，我们认做是宗教符号或象征体系与那些

将气质放置在宇宙的总框架中的符号或符号系统，属于相同的符号，这不应该引起惊讶。因为在我们说一种特别的敬畏感是宗教的而不是世俗的时，除了意味着它是来自像马那（mana）[123]这样普遍存在的力量的观念而不是来自对大峡谷的参观，还能有什么别的意思呢？或者一个特殊的禁欲主义的实例是一个宗教动机的例子，除了意味着它指向获得一个无条件的结果就像涅槃，而不是一个有条件的结果就像减肥，还能有什么别的意思呢？假如宗教符号不是同时在人类中产生气质并形成普遍的秩序思想（无论多么间接、模糊或不成体系），那么宗教行为或宗教体验的经验性差异就不会存在。一个人可能被说成是对高尔夫球怀有“宗教感情”，但是不能仅仅是假设他充满热情地倡导这种运动并在星期天打高尔夫球；他必须同时将高尔夫球看做是某些超验性真理的象征。一个初通人事的男孩深情地盯着威廉·施泰格卡通片中那个情窦初开的女孩的眼睛并且喃喃地说：“艾西尔，你的有些事情给了我某种宗教感情，”就像绝大多数青春期男女一样，是意乱神迷的。任何特殊的宗教所确定的现实的基本性质可能是含糊的、肤浅的，或者经常也是荒谬的；但是，假如它不是仅仅包括一堆公认的实践或者我们通常称之为道德说教的传统情感，它必须要证实些什么。假如今天有人想要给宗教下一个最低限度的定义，它也许不会是泰勒著名的“对神灵的信仰”（古迪因为厌烦了那些理论上的玄妙，后来力主我们回到泰勒），而是萨尔瓦多·德·玛达里阿加所谓的“相对和缓的信条：上帝不是狂热的。”[124]

当然，通常宗教要确认的远不止这些内容：正如詹姆斯所评论的，假如我们可能，我们信仰所有我们能够和应该信仰的每一件事。[125]我们所难以容忍的是对我们的概念思维的威胁：认为我们创造、掌握、使用符号的能力可能会使我们失败，假如这种情况发生，正像我已经指出的，我们会变得比河狸还要更加孤立无助。人天生的（指的是由基因编码的）反应能力的极端笼统性、弥漫性和可变性，意味着如果没有文化模式的帮助，他在功能上是不完全的，不仅是聪明的类人猿，它们就像穷人家的孩子一样，不幸地没有看到自己潜在的能力，而且那种会像无法捉摸的怪物，既没有方向感也不能自我控制，充满痉挛性的冲动和模糊的情感。人对符号与符号体系的依赖性是如此巨大，以至于这对他的生存能力是决定性的。结果，他对即使最微弱的暗示——人类无法对付经验中的某些方面——都极为敏感并在他心中引起了严重的忧虑：

（人）能够以某种方式使自己适应他的想像力能处理的任何东西，但是他不能对付混乱无序。因为他的具有特征性的功能，也是他的最高财富，是概念，他最大的恐惧就是面对不能解释的东西——即通常所谓的“神秘莫测”。神秘莫测的不必是新的事物。我们的确遇到

了新的事物，只要我们的心智自由地发挥功能，我们很快就用最相近的类推法尝试性地理解它们；但是在精神压力下，甚至是再也熟悉不过的事物也可能突然变成无序的并让我们感到恐惧。因而，我们最重要的财富，永远是我们关于在自然中、在地球上、在我们的社会中、在我们正做的事情中的普遍定位的象征符号：即我们的世界观和人生观的符号。结果是，在原始社会中，每日的仪式被包括进了日常的活动中，如吃饭、洗涤、生火等等，以及纯粹的仪式中，因为他们经常体会到需要重新确定部落的道德规范和认识它的宇宙定位。在基督教的欧洲，教会每天（在某些教派中甚至是每小时）迫使人们下跪，练习（如果不是沉思默想）他们对终极概念的赞同。[126]

无序（事情的混乱缺乏的不仅是解释而且是解释能力）对人造成威胁至少有三个方面：分析能力有限、忍耐能力有限和内心道德有限。挫折、痛苦和难以克服的伦理困惑，所有这些，假如已经变得足够剧烈或持续得足够持久，都是对下述命题的挑战：我们的生活是可以理解的，我们能够用思想来将自己有效定位——任何希望坚持存在下去的宗教，无论其多么“原始”，都必须要努力去迎击这些挑战。

三方面中，第一个最少得到现代社会人类学调查（虽然伊文斯—普里恰德的经典讨论：为什么谷仓倒塌砸了阿赞德人而不是别的地方的人，是一个著名的例外）。[127]甚至将人的信仰看做是将不正常的事件或经历——死亡、梦境、精神错乱、火山爆发或婚外恋——带入一个至少是潜在的可解释的范围内，这种看法似乎有泰勒主义（Tyloreanism）的味道，甚至更糟。但是它确实表现为一个事实：至少有些人——更可能是大多数人——不能让没有分析清楚的问题仍然是不清楚的，而只是木然地或是冷淡地看着世界风景的奇怪特征而不想试图形成某些见解，无论多么神奇、不协调或是头脑简单——来使这些特征可能与更普遍的经验相谐调。一个人的解释工具即人用它来规划经验世界的文化模式（常识、科学、哲学思考、神话）的复合体，一旦长期丧失这种解释功能会导致深刻的焦虑——自从伪科学的宗教信仰观点已被完全正当地摈弃以来，这是一种相当广泛的倾向和比我们有时设想的更深刻的焦虑。不管怎么说，甚至是那个作为无神论英雄泰斗的罗素勋爵也曾经说，虽然上帝存在这个问题从来没有困扰过他，但是某些数学原理的含糊不清却一直威胁着他的思维使之几近错乱。爱因斯坦对量子力学的深刻不满也是基于——显然是宗教性质的——不能相信，如他所说的，上帝在宇宙中掷骰子。

但是当发现经验现象仍顽强地保持模糊不清时，在很低的智力层面上就会出现对明晰化的渴求和形而上的忧虑。当然，我在自己的研究中感到，比我原来想像的情况要严重得多，我的有泛神论倾向的调

查合作人的举止就像真正的泰勒主义者（Tyloreans）一样。他们似乎一直在运用他们的信仰来“解释”现象，或者精确地说，他们使自己相信所有的现象都可以在公认的事物的图式之中得到解释，因为他们普遍极少地固执于他们提出的灵魂附体、情感失衡、违犯禁忌或巫术猜测，当他们意识到某种同样风格的其他解释更符合实际时，他们随时会放弃原来所持的猜测。他们不准备做的是，在没有任何其他行得通的猜测的情况下，完全放弃目前的猜测；他们准备让事件顺其自然。

另外，他们采取了这种与现象相关的积极的认知立场，而这些现象对他们自己或者其他任何人的生活没有直接的实际影响。当一个特殊形状的、巨大的毒菌在几天时间内（或者像有的人所说在几个小时内）在一间杠房里长出来时，人们从几英里之外来看它，每个人对此都有某种解释——有的是泛灵论的，有的是泛生论的，有的二者都不是。但是很难论证这个毒菌有任何拉德克利夫—布朗所说的社会价值，或者以任何方式与任何有社会价值的事物相联系（由此，它可能作为这类事物的代表），就像安达曼岛上（Andaman）的蝉一样。[128]毒菌在爪哇人的生活中扮演了在我们的生活中同样的角色，而且在日常生活中，爪哇人对它们的兴趣也和我们一样大。这不过是一个“古怪”、“陌生”、“不可思议的”东西。对这种“古怪”、“陌生”、“不可思议”必须找到解释，或者必须相信，能够得到解释。一个人不能无视一只比正常毒菌生长速度快五倍的毒菌。在最广泛的意义上，这只“奇怪”的毒菌的确对那些听说它的人有着暗示，而且这暗示是关键性的。它威胁了他们理解这个世界的最一般的能力，它引起了一个不舒服的问题：它们对自然界的信仰是否可行，他们的真理标准是否有效。

这也不是要论证：仅仅或者主要是非常事件的突然爆发，才使人产生焦虑感，认为自己的认知源可能证明是不可行的或者这种直觉只出现于它的极端的形式中。更为常见的是，当我们力图掌握自然、自我和社会的某些方面时，当我们力图将某些不定的现象纳入在文化上已成体系的事实范围之内时，我们遇到了持续不变的、让人反复经历的困难。人们长期受到困扰，最终指引产生一个更平稳的分析象征流。正是这种超越相对固定的已证实的知识的东西，隐现为日常实际生活的持续不变的背景，将普通人类体验置于长久的玄学关注的情景中，使人隐约觉得自己可能在一个荒谬的世界里游荡。

与这种独特的理智探索相关的另一个主题（在雅特穆尔人［Iatmul］[129]中）是水面上的涟漪与波浪的本质。根据一种隐秘的说法，人、猪、树、草——世界上的所有物体——都只不过是波的模式。确实似乎就此达成了某种一致，尽管这与灵魂再生理论发生冲突

——根据这种观点，鬼魂就像被东风吹过河面上的雾一样吹进死者儿媳的子宫里。如果可能是这样，涟漪和波浪是如何形成的仍旧是一个问题。将东风作为图腾的氏族很清楚这一点：风用她的微型扇子吹起了波浪。但是别的氏族将波浪人格化并说它们是独立于风的人（［康图—马力Kontum-mali］）。还有别的氏族有别的理论。有一次，我带雅特穆尔土著人到海边，其中有一个人自己坐下着迷地盯着大海。这一天无风，但是缓慢的浪潮在海岸边破碎。在他的氏族的图腾祖先中，他认为有一个人格化的音叉，流进通向大海的河，他认为是它造成了波浪。他盯着没有风时的波浪升起又破碎，显示着他的氏族神话是真的。[130]

第二个经验挑战在于，它所面临的是特殊生活模式的意义的危险；要陷入一种没有事物的名称和没有名称的事物的混乱中去——受难问题——这个挑战已经得到了较为详瞻的考察，或者至少被描述过了，主要是因为对部落宗教的研究，有两个方面得到重视：疾病与悲伤。但是对于所有围绕着这些极端形势的情感预兆的狂热兴趣而言，除了少数像林哈德最近对丁卡人（Dinka）占卜的讨论外，很少有什么概念性进展超越由马林诺夫斯基提出的粗糙的信任类型理论，即：宗教帮助一个人忍受“情感压力的形势”，依靠的是“逃离这种形势和这种僵局，除非通过仪式和信仰进入超自然的领域，没有任何其他途径可以逃离。”[131]纳德尔称呼的这种“乐观主义神学”，有严重的缺陷。[132]纵观它的历程，宗教可能是既让人烦乱也同样让人快乐；强迫人们直面这一事实：他们生来就有麻烦，宗教也经常使人们能避免面对这样的事实，办法是将人们抛入某种幼稚的虚幻世界，在那里——还是马林诺夫斯基的话——“希望不会落空，渴望也不会受骗”。[133]基督教科学可能是个例外，几乎没有什么宗教传统（无论是“伟大的”还是“渺小的”）极力确认“生活是痛苦的”这个观点，有些实际上还以此为荣：

她是一个来自有着长远世系家庭的老年（巴—拉［Ba-lla］）妇女。“不断侵袭者”莱沙将黑手伸向这个家庭。在她还是一个孩子时，他杀死了她的母亲和父亲，而且在以后的岁月里所有与她相关的人都死了。她对自己说：“我一定要让那些与我有关的人继续活下去。”但是没有人能活下来，甚至她的孙辈也都离她而去……在绝望中她决定去找上帝询问这一切都意味着什么……因此她开始旅行，走过一个又一个地方，心中永远只有一个想法：“我要走到世界的尽头，在那里我会找到通向上帝的路，我要问他：‘我对您做了什么事，您要用这样的方式折磨我？’”她始终没有找到世界的尽头，但是尽管充满绝望，她没有放弃寻求。在她经过的不同地方，人们问她：“老太太，你来干什么？”回答是：“我找莱沙。”“找莱沙干什么？”“我的兄弟，你问

我干什么！在这个国家有谁遭受过像我这样的苦难？”他们总是再问：“你遭受什么苦难了？”“就是这个样子。我孤独。就像你看到的，我是一个无依无靠的老太太；这就是我遭受的苦难！”他们会说：“是的，我们看见了。这就是你受的苦难！失去了丈夫和朋友？你做了什么与其他人不同的事？侵袭者在我们每一个人的后背上，我们不能将他甩掉。”她没有实现她的愿望；她带着破碎的心死去了。[134]

作为一个宗教问题，受难问题自相矛盾地不是如何避免苦难而是如何承受苦难，如何使肉体痛苦、个人损失、舌战失败或者是无助地思考别人的痛苦，使之可以承受，——照我们的说法，使痛苦变得可以忍受。正是在这一点上，那个巴—拉老妇——也许是必然的，也许不是——失败了，她不知道如何去感受在她生活中发生的事，如何去承受苦难，最终在困惑与绝望中死去。韦伯所谓的“意义问题”的智力方面越是要确保体验最终是可以解释的，它的情感方面就越成为要确保经验的最终可忍受性。宗教一方面将我们的符号资源的力量固定在实在的整体形式的权威性概念中，以便形成分析性的思想，同时，它另一方面也将我们的符号资源的力量固定在普遍存在的宗教要旨、内在的格调和禀性的相似概念中，用来表达情感——心境、情绪、激情、感情、情感。对那些能够接受它们的人，并且只要他们能接受它们，宗教符号就提供普遍保证，不仅是保证他们有能力理解这个世界，而且在理解时，也使他们的感受获得精确性，即确定他们的情感，使他们，或郁闷或高兴，或阴沉或自在，去忍受苦难。

让我们用这种眼光来考察纳瓦霍人通常被称做“演唱”的治疗仪式。[135]一次演唱是一种宗教心理剧，——纳瓦霍人有大约六十种为不同目的的不同的歌唱方式，但是所有的方式最终都是为消除某种肉体或精神疾病——其中有三类主要角色：“歌手”或治疗者、病人、担任对唱的病人的家属或朋友。所有演唱的结构，即心理剧的剧情，是非常相似的。主要有三幕戏：病人与听众的净化；用反复的咏唱和仪式来表达让病人恢复正常（和谐）的希望；病人与神灵的合一并最终“治愈”。净化仪式有强迫性出汗、引起呕吐等等，迫使疾病从病人的肉体中出来。唱词的数量无限，主要由祈祷短句组成（“病人可能要好转”，“我感觉完全好了”等等）。最后，通过用沙子画出在这个或那个适用的神话中的圣人的画像验明病人与神灵的合一，从而与整个宇宙合一。歌手将病人放在画像上，触摸神话人物的脚、手、膝盖、肩膀、胸、背和头，然后再触摸病人身体的相应部分，因而就基本上形成人与神的合一。[136]歌唱达到高潮：理查德说，整个治疗过程可以比作神灵渗透，人的疾病和神的力量从两个方向穿过仪式性体表，前者被后者中和。疾病从出汗、呕吐和净化仪式中渗出；健康通过歌手这个媒介，接触神灵的沙画像而渗进纳瓦霍病人之中。演唱的象征

主义集中在人类受难这个问题上，并试图用将其置于一个有意义的语境中来处理，提供一个行为模式，在其中，受难这个问题能够被表达，在表达之后得到理解，在理解之后变得可以忍耐。歌唱的支撑效果（而且既然最普通的疾病是肺结核，在绝大多数情况下也只能支撑）最终依赖它给予受疾病侵袭的人一套词汇的能力，根据这套词汇，病人可以理解自己疾病的本质，并将其与广泛的世界联系在一起。就像耶稣受难，像对佛祖从他父亲的王宫中出现的叙述，或者像在其他宗教传统中上演《俄狄浦斯王》，演唱主要是表现一种特殊的、具体的、真实的人的形象，有足够力量去抗击由存在的强烈和难以克服的残酷引起的情感的无意义的挑战。

受难问题很容易就转换为罪恶问题，因为如果受的苦难严重到足够的程度，它一般（虽然不是总是）似乎在道德上也不配是好的，至少对受难的人是这样。但是，它们并不完全是一回事——我认为韦伯太多地受到一神教传统偏见的影响，在一神教传统中，人类体验的不同方面必须被想像为来自一个单一的意志，人的痛苦直接反映上帝的善意；他在总结基督教神正论在东方遇到的困境时，没有充分认识这一事实。受难问题威胁到我们用某种军纪来约束“缺乏纪律的情感分队”的能力，相应地，罪恶问题威胁到我们做出健全的道德判断的能力。罪恶问题所涉及的不是我们的符号资源是否足以驾驭我们的感情生活的充分性，而是这些资源是否足以提供一套可行的伦理标准，规范地指导我们行为的充分性。假如我们的是非概念是合理的，这里让人伤脑筋的是它们是什么与它们应该是什么之间的差距，我们认为不同的个人应该得到的和我们看见他们实际上得到的之间的差距——这种现象可以概括进下面意味深长的四行诗中：

雨落在正直者身上

也落在不正直者身上，

遭淋的主要还是正直者，

因为不正直者有正直者的雨伞护着。

或者，假如这首诗似乎是一个赋予《约伯记》（Book of Job）和《薄伽梵歌》以生命力的问题的过于轻率的——以某种不同的形式——表达，那么，下面所引爪哇的古典诗歌则相当精彩。它被六岁以上的每一个爪哇人学习、咏唱、反复地引用，它说明了道德规范与实际所得之间的差异、“是”与“应该”的表面不一致：

我们活着看到一个无序的时代，

每个人活得心智迷乱，

人们不忍加入这疯狂，

但是他要是不想这么做，

就不要参加分赃，

最后他就会饿死。

是的，上帝；错的就是错的：

快乐的是那些忘记的人，

更快乐的是那些记住并深藏心底的人。

宗教自觉性并不就是宗教的复杂程度。对难以解决的伦理两难的关注，对道德觉悟不适合道德体验的不安感，在所谓的原始宗教水平上和所谓的文明宗教水平上是同样存在的。林哈德描述的丁卡人所提出的“划分世界”的一套概念是一个有用的实例。[137]像许多民族一样，丁卡人相信：“神”所在的天和人居住的地最初是相连的，天就在地的上面而且是用绳子联接在一起的，所以人可以根据意愿在两个世界走动。没有死亡，第一对男女每天只允许得到一粒谷子，当时是他们一天的全部所求。有一天，女人出于贪婪（当然会如此），决定种比允许的更多的谷物，在她忘我的勤劳中，无意间用锄头碰着了神。神受到冒犯，切断了绳子，退回到今天这样遥远的天空，留下人类为自己的食物而劳作，忍受疾病和死亡的折磨，还要体验与造物主（他们的生命之源）的分离。但是这个惊人熟悉的故事对丁卡人的意义，的确就像《创世记》之于犹太人和基督徒一样，不是说教而是描述：

那些评论这些故事的（丁卡）人有时明确表示他们同情人类的困境，并提请人们注意使神收回恩惠的过错，是微不足道的。用锄头打了神的图像……经常引起某种乐趣，把这个故事看成是太孩子气不足以解释这个事件的前因后果。但是，明显的是，这个神脱离人的故事的意义，不是要改进对人的行为的道德判断。它是要表达今天的丁卡人所知道的全部形势。现在的人——由第一对男女变来的——是积极的、自信的、好奇的和充满渴望的。但是，他们也容易受难和死亡，受到无知和贫穷的威胁。生活没有保障；人的算计常常证明是错误的，人必须经常从经验中学习，他们行为的后果与他们期望的或认为公平的相去甚远。神撤离人是因为一个（按照人类的标准）微不足道的冒犯的结果，这反映出人类公正判断与最终控制着丁卡人生活的力

量之间的矛盾……对丁卡人来说，道德规范最终是根据一些常为人忽视的原则形成的，这些在经验和传统中得到部分表现的原则，是人的行为不可能改变的。……神撤离的神话反映的是丁卡人知道的生存的现实。丁卡人处在一个大大超过他们控制的宇宙中，在这里事件可能与人类最合理的期望冲突。[138]

因而罪恶问题，或者也许有人会说是关于罪恶的问题，基本上是一个挫折或关于挫折的问题或是类同于受难问题的问题。某些经验事件的晦涩难解、对强烈而又不留情的痛疼的一无所知，以及谜一样不可思议的大量的不公平，这些都引起了令人不快的怀疑：这个世界，进而在这个世界中的人类生活，也许完全没有真正的秩序——没有经验规律、没有情感的形式、没有道德的约束。而所有的宗教回答这些怀疑的方法都是相同的：用符号手段系统表述一个秩序真正的世界的形象，它将解释甚至赞美人类体验中的含混、迷惑和模棱两可。所做的努力不是否认不可否认的东西——即一些不可解释的事件、生命的痛苦或者是厄运落在公正的地方——而是要否认有不可解释的事件，否认人生是不可承受的，否认公正只是一个幻想。形成道德规范的原则的确可能经常让人感到困惑，正如林哈德所说，就像对异常事件的满意解释或是有效表达情感的形式，也经常让人感到困惑一样。至少对一个有宗教信仰的人来说，重要的是这种困惑应该得到解释，它不应该导致这一事实：没有这样的原则、解释或形式，生活是荒谬的，试图离开经验去形成道德、智力或情感的观念是无益的。丁卡人可以承认，实际上他们也坚持，现实生活中的道德混乱而矛盾，因为这些混乱和矛盾不是被视为终极的，而是被视为现实的道德结构所带来的“合理的”、“自然的”、“逻辑的”（一个人可以选择他自己的形容词，因为这里的形容词没有一个是合适的）结果，而这种道德结构是“神”撤离的神话所描述的（或者像林哈德所说，“想像出来的”）。

意义问题在其互相融合的任何一个方面（这些方面事实上如何逐渐融合在每个具体事例中，在分析、情感与道德无能之间存在什么样的相互作用，在我看来除了韦伯没有触及之外，是整个领域比较研究中极为突出的问题之一）是要确认，或者至少是承认在人类这个层面上的无知、痛苦和不公正是不可逃脱的，同时否认这种不合理性是世界的整体特征。正是通过宗教符号系统，人们做出肯定或否定。它将人的生存空间与一个被认为是符号体系存在于其中的更广泛的空间联接起来。[139]

……给这些概念披上实在性这样一种外衣……

但是这里引出了一个更深层的问题：这种否定是如何让人信服的？有宗教信仰的人如何从体验无序时的忧虑转向或多或少对基本秩

序的信仰？“信仰”在宗教语境中到底意味着什么？在试图对宗教做出人类学解释遇到的所有问题中，这也许是一个最麻烦因而也最经常回避的问题，通常将之归为心理学这样一个遭遗弃的趣味不高的学科，社会人类学家总是将他们在变形的涂尔干理论（Durkheimism）框架内无法解释的现象，托付给这一学科。但是问题并未解决，它也不“仅仅”是心理学问题（也不仅仅是社会学的问题）。而且任何一种宗教人类学理论如果不研究这个问题，它就不配这个名声。我们已经足够长久地在试图上演没有王子的《哈姆雷特》。

在我看来，接近这一例题的最好开端，是坦率地承认宗教信仰涉及的，不是一个来自日常经验中的培根式哲学归纳（因为若如此我们都会是不可知论者），而是预先接受一个能转换这些经验的权威。存在的挫折、痛苦和道德悖论——“意义问题”——是驱使人信仰上帝、魔鬼、精灵、图腾或食人族的精神功效的原因之一（追求美感与赞叹权力是另一回事），但是这不是信仰所依据的基础，而是信仰应用的最重要的领域：

我们将世界的状况作为教义的例证，但从不作为它的证据。因此贝尔森用实例说明了什么是原罪世界，但是原罪却不能作为发生类似贝尔森那些事件的前提。我们用展示一种宗教在总体宗教概念中的地位，来证明其合理性；我们借助权威来说明整个宗教信仰的合理性。我们接受权威，因为我们在这个世界的某一点上发现了它，我们在这些地方礼拜，接受与我们自己不同的某一事物为主宰。我们不是礼拜权威，而是接受权威作为礼拜的定义。因此某人可能在“新教教会”的生活中发现礼拜，并接受《圣经》为权威；或者是在罗马教会中发现礼拜，并接受教皇为权威。[140]

这当然是基督教的说法，但是它不能因此而被轻视。在氏族部落的宗教中，权威存在于传统意象（imagery）的劝诱性力量之中；在神秘主义宗教中，它存在于超感觉经验的绝对力量之中；在卡里斯马型宗教中，它存在于超凡人物的迷人的魅力之中。但是在宗教事务中，要优先接受一种权威标准，这一标准是高于启示的，启示被认为是来自对权威标准的接受。这种优先性在经书或是僧侣事务中同样彻底。作为我们可能称之为“宗教观”的基础，基本原理在各处都是相同的：要知必须先信。

提及“宗教观”就暗示着它是诸多观点之一。一个观点是一个看问题的模式。广义上“看”指的是“分辨”、“认识”、“理解”或“把握”。它是看待生活、建构世界的特殊方式，就像我们提及某种历史观、科学观、审美观、常识观，甚或一种在梦中或幻觉中形成的古怪观点时一样。[141]问题随后而来，首先，什么是区别于其他观点的普遍意义上

的“宗教观”？其次，人们如何接受它？

假如我们将“宗教观”与其他三个人们赖以理解世界的观点——常识的、科学的、美学的——做比较，它的特殊性将显现得更突出。正如舒尔茨所指出的，作为通常意义上“看”的模式，特征在于简单地接受这个世界、它的事物和过程；在于其实用性的动机，希望对这个世界有所作为，使之服从于实际目标，从而掌握它；或者达不到目的就适应它。[142]日常生活的世界自身当然是一种文化的产物，因为它是根据代代相传的“顽固事实”的象征概念的框架而形成的，它是我们行为的确定场景和既定目标。像珠穆朗玛峰一样，它就在那里，拿它所做的事，假如一个人感到需要拿它做点什么的话，就是攀登它。在科学观点中，恰恰是这种给定性（this givenness）消失了。[143]刻意的怀疑和系统的寻求，为了进行不带偏见的观察悬搁实用动机，用正统概念分析世界的企图，正统概念与常识中的非正统概念之间的关系越来越成为问题——这是科学地理解世界的意图的标志。至于审美观，它属于“美学方式”，这也许得到了最细致的研究。它涉及了不同种类的对朴素实在论和实际利益的悬搁，不再追问日常经验的可信性，完全忽视这种经验：倾向于愿意停留在现象，只注意表面，专注于我们所说的“它们自己之中”的事情：“艺术幻想的功能不是‘使之可信’……而是完全相反，在于摆脱信仰——冥思苦想感觉的性质而不考虑它们一般的意义：‘这里是那把椅子’，‘那是我的电话’……等等。认识到我们面前的事物在这个世界没有实际意义，能使我们注意这类事情的表面特征。”[144]而且像常识观与科学观（或是历史观、哲学观和艺术观）一样，审美观，这种“看的方式”，不是神秘的笛卡尔变戏法的产物，而是由带有令人好奇的类似客观事物——诗歌、戏剧、雕塑、交响乐一—产生、调解，事实上也是这样被创造出来的。这些事物自己脱离了常识的固定世界，得到了只有纯表面现象才能获得的特别的雄辩能力。

宗教观与常识观的不同在于，如已指出的那样，它超越日常生活的现实转向更广泛的现实，这种更广泛的现实完善和纠正日常生活的现实。它明确关注的不是对那些更广泛的现实采取行动，而是接受它们，信仰它们。宗教观与科学观的不同在于，它对日常生活的探究不是出于习惯性的怀疑，这种怀疑把这个世界已有的东西转变成一堆可能性的假设，而是依据它所认为的更广泛的、非假设的真理。不是超然独立，它的格言是献身；不是分析，而是遭遇或交心。而它与艺术观的不同在于，不是脱离对整个实在性的探究而去精心制造假象与幻觉的气氛，而是深化对事实的关切，并寻求创立彻底实在性的气氛。正是这种“真正的真实”感，成为宗教观的基础。宗教作为文化体系，以其符号活动通过揭示世俗经验的不和谐性，产生、加强以至神圣化

的，也正是这种感觉。从分析的观点看，正是为某类特定的符号复合体——它们形成的超验性和推崇的生活方式——树立令人信服的权威，构成了宗教活动的本质。

最后，我们来讨论仪式。因为，正是在仪式中——就是使行为神圣化——认为“宗教概念是真实的”和“宗教指令是合理的”这类信念以某种方式产生出来。正是在某种仪式形式中——即使这个形式几乎不过是背诵神话，请教神谕或者是装饰坟墓——宗教符号在人们中引发的情绪和动机，与它们为人们形成的有关存在的秩序的一般概念相遇并互相加强。在仪式中，生存世界与想像世界借助一套单一的符号体系混合起来，变成相同的世界，从而在人的真实感中制造出独特的转化。我在前言中引用的桑塔亚那的话就是这个意思。无论神的干预在产生信仰过程中是不是起作用——在这一事务上发表这种或那种意见，这不是科学家的任务——至少可以说，宗教信念在人类生活中的出现，是以宗教仪式的具体活动为背景的。

虽然任何宗教仪式，无论它多么明显地是自发的或是习惯的（假如它真的是自发的或仅仅是习惯的，它就不是宗教的），都要涉及生活准则及世界观的融合，它主要是某种更周密的、通常也是更公开的仪式，一方面是有情绪和动机，另一方面是形而上的概念，缠绕在一起。它们形成了一个民族的精神意识。借用一个由辛格提出的有用的词，我们可以称这种完全公开的仪式为“文化表演”，并强调，这些仪式所显示的不仅仅对信仰者来说，是宗教生活的气质和概念方面聚集的点，而且还是一个独立的观察者最便捷地检验的它们之间的互动点：

马德拉斯的婆罗门（非婆罗门在这方面也是一样）无论何时想要向我展示印度教的某种特征时，他们总是指点或是邀请我去看一种生活圈子内的，在一个宗教节日里，或是在宗教的或是文化的表演的一般范围中的特殊的仪式。我在采访与观察的过程中思考这方面的现象时发现：关于印度教的更抽象的概括（我自己和其他我听说的人）可以用这些可观察的表演，直接或是间接，得到检验。[145]

当然，不是所有的文化表演都是宗教表演，那些宗教表演和艺术的，或甚至是政治的表演之间，实际上很难划出界线，因为，就像社会形式一样，象征形式能服务于多重目标。但是要点在于，稍加解释，印度人——“也许所有民族的人”——似乎认为他们的宗教“浓缩在他们（能够）向参观者和自己展示的这些相互间没有什么联系的表演中”[146]。但是，展示的样式对两种目击者是极为不同的，这似乎是那些认为“宗教是一种人类艺术形式”的人所忽略的。[147]对“参观者”来说，宗教表演在这里，就案例的本质而言，仅仅是一种特殊宗

教观点的展示，因而可以对其做出美学的分析或是科学的剖析。而对于参加者来说，宗教表演还是宗教观点的规定、具体化和现实化——不仅是他们所信仰的东西的模型，而且是为对宗教观点的信仰建立的模型。在这些具有可塑性的剧目中人们在刻画的同时也获得了信仰。

作为一个恰当的例子，让我们看一下巴厘人那里一个特别戏剧性的文化表演——在其中一个称为浪达的可怕的女巫与一个称为巴龙的可爱的妖怪在仪式斗争中作战。[148]通常（但是不是不可缺少地）在死亡寺庙的庆典仪式上表演，这幕戏剧由假面舞蹈组成，在其中这个女巫被描绘成一个枯瘦的老寡妇，妓女或是食婴者，在土地上撒布瘟疫与死亡。反抗女巫的妖怪巴龙被描绘成一种笨熊和傻狗，或是神气的中国龙的混合物。由一位男性扮演的浪达是一个丑陋的角色。她的眼睛在前额上突出来，像肿了的疔疮；她的牙伸出来包住了面颊，犬牙伸到了下巴。她的缠作一团的乱七八糟的黄头发披下来环绕着她的身体。她的胸部干瘪，乳房上缠着头发，两个乳房之间，像许多野蛮人一样，悬挂着连成线的肠子，像很多香肠。她的长长的红舌头是一串火焰。跳舞时她挥动着没有血色的手，向前伸出爪子状的十英寸长的指甲，并发出金属声似的神经质的笑声。另一方是扮作变形的马的样子的巴龙，一前一后由两个男人扮演。他的毛茸茸的狗皮外套上挂满了金的和云母的饰物，在半明半暗的光线中闪闪发光。他装饰着鲜花、彩带、皮毛、镜子和用人的头发做成的化妆用的胡须。而且虽然也是一个妖怪，但是当浪达或其他人冒犯他时，他也会因为气愤而瞪大他的眼睛，快速伸出长着毒牙的下腭；在他的滑稽地弯着的尾巴上挂着的一串丁当作响的铃铛可能是用来减轻他的大部分恐惧的。如果说浪达是邪恶的，巴龙则是一个滑稽角色，两人之间的冲突是邪恶与滑稽之间的冲突（一个没有胜负的冲突）。

这种邪恶与低级滑稽的对照充斥着整个演出。浪达抓住她神奇的白布，缓慢蹒跚地转着圈，一会儿停下来思考和犹豫，一会儿突然向前跳跃。她的出场（当她出现在石楼梯护栏上端的开口时，首先看到的是那双有着可怕的长指甲的手）是一种可怕的紧张，当时的情景至少对一个“参观者”来说似乎每一个人都会因为恐惧而吓跑。她自己好像由于恐惧和仇恨而变得疯狂，在木琴（gamelan）的疯狂的锵锵声中对着巴龙用尖叫表示轻蔑时她可能变得杀气腾腾。我自己就看到浪达头向前伸，向木琴乐队猛扑过去，或者是疯狂地变得完全神智迷乱，只有靠六个观众一起用力才能使她驯服和重新苏醒过来；能听到许多有关浪达让整个村庄处于恐怖之中和扮演者由于这种经历而永远成为神经错乱者的故事。但是巴龙，虽然被赋予了像浪达一样的类似超自然的神圣力量（巴厘语中叫sakti），他的扮演者也同样出场，但是他好像很难严肃起来。他和他的小鬼随从嘻戏（他们用自己的粗鲁

的恶作剧来增加快乐），他躺在一个金属木琴（metallaphone）上演奏木琴或者是用自己的脚敲打一面鼓，他半个身子向前移半个身子向后移或者是把他的部分身体扭曲成愚蠢的形状，从他的身上扫掉苍蝇，从空气中嗅气味，总之是以一种突发的自我陶醉的夸张跳来跳去。对比不是绝对的，因为浪达有时也会有片刻的滑稽，这是在她要去擦巴龙外套上的小镜子时，而巴龙也会在浪达出现后变得更严肃一些，他神经质地对着她喋喋不休，最后直接向她进攻。而且，幽默和恐怖也不是严格地分开。例如在一幕奇怪的场景中，有几个小女巫（浪达的信徒）对高兴得发疯的观众摇晃着一个流产婴儿的尸体；可在同样奇怪的另一个场景中，一位孕妇被一群掘墓人追着跑来跑去歇斯底里地一会儿哭一会儿笑，这似乎有某种理由让人非常开心。恐惧和欢乐的双重主题在两个主角之间，在他们无休止的、不分胜负的争夺霸权的斗争中，找到了最充分的表达，但是他们被以刻意的复杂编织进了戏剧的整体结构中。它们——或者应该是它们之间的关系——就是戏剧所要表达的东西。

没有必要在这里详细描述一个浪达—巴龙表演。这类表演在细节方面非常不同，由若干个不很密切相关的部分组成，而且任何一次表演在结构上是如此的不同，以至于不能轻易地做出一个概括。就我们的目的而言，强调的要点是这出戏剧，对巴厘人来说，不仅仅是一个供观看的场景，而且是一个可操演的仪式。这里没有一个将演员与观众分开的美学距离，也没有将所表演的剧情放入一个不可进入的虚幻世界，而且到一个全套的浪达—巴龙争斗结束时，多数，经常是几乎主办这一表演的所有部落都会投身其中。在贝娄的一个例子中我计算有男女老少七十五个人在这一处或另一处参加了这一活动，有三四十人参加表演并不少见。作为一个表演，这出戏剧像一片混乱，不像是表演教堂里的谋杀：它是逐渐投身其中的，而不是站在旁边无动于衷的。

有的时候，进入这类仪式的主要部分要通过其中包含的不同的配角的烘托——小女巫、妖怪、各种传说和神话中的人物——这些角色选择村民扮演。但是大多数情况下，仪式进入主要部分，主要是借助相当一部分观众极为发达的心理分解能力。一场浪达—巴龙斗争在任何地方都不可避免的内容，是有三四个到几十个观看者被这个或那个妖怪所控制，落入迷乱的冲动之中，就像“一个接一个爆炸的鞭炮”[149]，而且抓住短刀，冲进去加入争斗。集体鬼魂附体，传播起来就像是恐慌，将每一个巴厘人从他通常生活的普通的世界中拉出来进入一个浪达和巴龙生活的不寻常的世界中。对巴厘人来说，要进入鬼魂附体状态，就要穿越一个门槛进入另一个存在秩序之中——鬼魂附体的对应词叫纳迪（nadi），源于dadi，经常翻译为“成为”，但是

也许更简单的翻译是“成为”。而且甚至那些无论出于什么理由没有做到这一精神穿越的人也要被卷入这一过程，因为正是他们必须要保持这种迷乱状态下的疯狂行为不会失控，如果是一个普通人就要实行肉体克制，如果是一个僧侣就要洒圣水或是念咒语。在高潮时，一场浪达—巴龙斗争处于僵持状态，或是至少似乎是在僵持，在群体迷乱的边缘时刻，逐渐减少的没有迷乱的人群绝望地冲去（而且似乎永远是成功的）控制逐渐增加的迷乱的人群。

在它的标准形式中——假如可以说它有一个标准形式——表演是从巴龙的出场开始的，他跳跃着并做出狂妄的样子，作为一种对付随后事件的预防性行动。然后是许多与故事有关的不同的神话场景——这些场景不总是相同的，表演以这些场景为基础——直到最后巴龙和浪达相继出场。他们的斗争开始了。巴龙将浪达推回到死亡之庙的门口。但是他没有力量把她彻底驱走，而且也轮到他被赶回到村庄。最后，当似乎浪达最终要占上风时，一些鬼魂附体的、迷乱的人站起来，手里拿着短刀，冲上来支持巴龙。但是当他们接近浪达时（她已经在思考中转过背去），她转向他们，挥舞着她的有魔力的白布，让他们昏倒在地上。然后浪达急速地退回（或者是被带到）庙里，躲开被激怒的人群，在那里她就瘫倒了。我的信息提供人说，这些人如果看到她孤立无助会杀了她。巴龙在手里拿着短刀的舞者中走动，对他们敲响牙齿或是用胡子刺他们来把他们弄醒。当他们苏醒过来，他们还是迷乱的，他们因为浪达消失了而感到气愤，因为不能攻击她，（他们）在沮丧中把短刀（是无害的，因为他们是迷乱的）转向自己的胸膛。通常在这时真正的大混乱在人群成员中，男女都有，爆发了，在剧院里的所有人都落入迷乱状态，冲出来刺杀自己，互相扭打，吞活鸡或粪便，痉挛地吞下泥土，等等，与此同时，没有迷乱的人试图让他们放下手中的短刀或者是让他们能保持至少是最低限度的有序。这时迷乱者一个接一个地陷入昏迷，他们被僧侣用圣水救醒，大战结束——一个完整的表演再次结束。浪达没有被征服，但是她也没有征服任何人。

寻找这种仪式意义的一个方式是收集设想中仪式所扮演的神话、故事和明确的信仰。无论如何，这些内容不仅是不同的，而且是可变的——对有些人来说浪达是杜尔迦[150]的化身，她是湿婆（Siva）的邪恶的配偶；对另一些人来说，她是玛汉德拉达塔王后，一个来自十一世纪爪哇宫廷传奇中的人物；但是对另一些人来说，她是女巫的精神领袖，正如婆罗门大祭司是人的精神领袖。对巴龙是谁（或什么）的看法同样是歧义甚至是含糊的——但是这些看法似乎在巴厘人对这个戏剧的理解中只起次要的作用。正是在真实表演中与这两个角色的直接相遇，使得村民们自己把她们当做纯粹的现实。因而他们不是代

表了什么而是在场。当村民们陷入迷乱时，他们自己成为——nadi——那些在场人物生存世界的一部分。去问一个曾经扮演过浪达的人他是否认为浪达是真实的，像我曾经做过的那样，就会被人怀疑成是白痴。

这样，仪式表演本身就引导人们接受权威，而权威是宗教观点的基础。用一套单一的象征符号，引入一套心境和动机因素——一种气质——并定义一个宇宙秩序的图像——一种世界观，仪式表演使宗教信仰方面的为了模型和属于模型仅仅是互相转换。浪达激起了害怕（还有仇恨、反感、残忍、恐惧和性欲——尽管我还不能在这里讨论表演中性的方面内容）；但是她也这样描述这一点：

只有承认浪达不仅是一个能控制别人精神的可怕角色，而且她也是恐惧本身，女巫这个角色控制巴厘人的想像力的魔力才能得到解释。她的长着可怕的长长的手指甲的手不是去抓和掐她的牺牲品——虽然孩子们在玩耍扮演女巫时确实把他们的手弯成这种形状——而是伸手向前，手掌外翻，手指后屈，做成巴厘人称为卡帕（Kapar）的姿势，这个词形容的是一个人从树上掉下来时的突然的惊恐反应……只有在我们看到她自己害怕也使别人害怕时，才可能解释她的魅力，以及她跳舞时环绕着她的悲伤的情态毛茸茸令人生畏，长着獠牙独自一人，时不时发出的高声怪笑。[151]

再看巴龙，他也不仅是引起笑声，而且体现了巴厘式的滑稽精神——一种嬉戏、表现癖及对漂亮的过分热爱的独特结合，也许这种滑稽精神再加上害怕，成了他们生活中占主导地位的动机。所以，持续爆发于浪达与巴龙之间的斗争不可避免地出现平局——对有信仰的巴厘人来说——既形成了一种普遍的宗教概念，也是一种有权威的经验，它使信仰合理化并强迫人们接受信仰。

……这些心境和动机因素看上去具有独特的真实性……

但是没有一个人，甚至没有一个圣徒永远生活在宗教象征形成的世界里，多数人只是暂时生活在其中。正如舒茨所言，由常识客体和实践行动所构成的日常世界是人类经验中的最高真实——它在这一意义上是“最高”的：这是我们最牢固地植根于其中的世界，它的内在真实我们几乎不能质疑（无论我们能对其中的某些部分提出多少质疑），而它的压力和要求我们几乎不能逃离。[152]一个人，甚至是一个大的团体，可能缺乏审美意识，对宗教漠不关心，也不具备追求正式的科学分析的能力，但是却不可能完全缺乏常识并生存下来。由宗教仪式所诱发的气质倾向，在仪式本身的范围之外有着极其重要的影响——从人类的角度看——因为气质倾向反过来影响了个人建立关于

既有的纯粹事实世界的概念。平原印第安人寻求显圣，马努斯人的忏悔，或是爪哇人的神秘活动都具有独特的格调，充满了这些民族的远离直接宗教的生活领域中，在占主导地位的心境和富有特点的行动方面，使这些生活领域具有独特的风格。浪达—巴龙争斗所表现的邪恶与滑稽交锋，激活了广泛的巴厘人日常行为领域。其中的多数，就像仪式自身一样，有一种直接的恐惧气氛，过分的嬉戏才使恐惧勉强得到控制。宗教引起社会学方面的兴趣，不像庸俗实证主义者说的那样，是因为它描述了社会秩序（就它描述的而言，是含糊的、不完整的），而是因为，就像环境、政治权力、财富、法律义务、个人好恶，以及美感一样，宗教塑造了社会秩序。

在宗教观点和常识观点之间来回转换，实际上是在社会生活中发生的较为明显经验事件之一，它同样也是社会人类学家最为忽略的事情之一，但实际上他们无数次地看到它发生。宗教信仰通常被作为个人均质的特征，就像他的住处、职业、辈份，等等。但是仪式中的宗教信仰——在仪式中它占据整个人心，将人带入另外一个存在模式中去——与日常生活的宗教信仰并不完全一致；日常生活中的宗教信仰是对经验的苍白记忆和反应，不能认识这一点已经导致了一些混乱，尤其是在所谓的“原始心灵”问题上。例如，莱维—布吕尔与马林诺夫斯基之间在“原始心灵”本质方面的争论，就是由于对这一区别缺乏全面理解。这位法国哲学家关注采用特定宗教观的原始人的实在观，那位波兰裔英国民族志学者关注采用严格常识观点的原始人的实在观。[153]也许两个人都模糊地意识到他们在谈论的不是完全相同的事，但是由于他们没有具体描述这两种“思想”形式——或者像我愿意说的，这两种模式的象征形式——互相发生作用的方式，他们就陷入了歧途。因此，尽管他最后又否认了，莱维—布吕尔的野蛮人愿意生活在完全由神秘的经历组成的世界中，而马林诺夫斯基的研究对象（尽管他所强调的是宗教在功能性方面的重要性），则倾向于生活在完全由实际活动组成的世界中。他们变成了还原论者（唯心主义者和唯物主义者都是还原论者），因为他们没有看到人在两种极端对立的看待世界的方式之间可以多多少少有些轻松的、频繁的变换。这两种方式互不连续，由于文化的差别而分开，要消除差别必须在两个方向上做克尔凯郭尔式的（Kierkegaardian）跳跃：

有无数种不同的受到震动的经历，其数量之多就像那些有限的不同意义范围（我们可以把实在的特点赋予这些意义范围）一样。以下是某些例子：入睡就像是跳进梦的世界；大幕升起，作为进入舞台表演世界的过渡时，我们内心的转换；在一幅画面前，我们被限制在画框中，作为进入图画世界的途径时，我们的态度发生极大的变化；当我们听到一个笑话时，我们暂时准备将一个滑稽的虚假世界接受为真

实，而与之相联的日常生活的世界显得可笑，我们就会放松自己而大笑；孩子在转向玩具时是进入一个游戏世界；等等。各种不同的宗教经历也是一样的——例如，克尔凯郭尔在跳入宗教领域时的“瞬息”经历——就是这种受到震动的例子，同样的还有科学家决定以超然的（分析性）态度来代替对“世俗世界”的感情投入。[154]

在纯粹的宗教和宗教应用之间，在遭遇到设想的“真正的真实”和以这种遭遇观察普通经验之间，存在着质的差别——这种差别是经验的而不是超验的。对差别的认识和探索将使我们比原始神秘主义者和原始实用主义者更深刻地理解当博罗罗人（Bororo）说“我是一只鹦鹉”和一个基督徒说“我是一个罪人”时他们是什么意思。在原始神秘主义理论中，普通世界消失在一片奇怪思想的云雾中；在原始实用主义理论中，宗教分解成一些有用的虚构。我从珀西（Percy）处引用的鹦鹉例子是一个好例子。[155]因为，正如他所指出的，以下两种说法都不能令人满意：说博罗罗人真的自认为是一只鹦鹉（因为他的确并没有想要与其他鹦鹉婚配），他的声明是虚假的，是废话（因为很明显，他没有提供——或者至少没有仅仅提供——可被证实或被反驳的那种关于阶级成员的论据，正如说“我是一个博罗罗人”），或者说这种声明在科学上是虚假的但是在神话上是真实的（因为这立即就导致一个内部自相矛盾的、实用的、虚构的概念，因为它在给予神话真实性时又否认它的真实性）。为了更一致些，似乎有必要将这一句话视为在其构成宗教观的“意义的限定范围”内，与在构成常识观点的“意义的限定范围内”，它的意义是不一样的。在宗教观点中，博罗罗人“真的”是“鹦鹉”，而且在恰当的仪式中可能成为其他“鹦鹉”的“伙伴”——像他那样抽象的鹦鹉而不是那种飞上枝头的鹦鹉。而在常识性的观点中，我估计，说他是只鹦鹉意味着他属于一个氏族，这个氏族的成员将鹦鹉视为他们的图腾。依靠宗教观点所揭示的实在的基本特点，这种身份资格有着特定的道德的和实践的含义。一个说他是鹦鹉的人，假如是在普通的谈话中说这句话，他是在说，正如神话和仪式所显示的，他具备鹦鹉的本质。而且这个宗教事实有某些重要的社会含义——我们“鹦鹉”必须紧密地联系在一起，不能互相通婚，不能吃世间的鹦鹉，等等。如果相反，就是反对整个宇宙。正是将这种眼前的行动放置于最后的情境之中，给予宗教，至少是经常给予，如此强大的社会力量。它（经常是极为剧烈地）改变了整个常识景观，而且是以这样一种方式来改变，即，由宗教实践所引发的心境和动机，似乎自身就是“真正的”极为有用的、惟一明智的因素。

在仪式中“跳进”（这个形象与事实相比可能过于有些竞技色彩——“滑进”也许更准确些）由宗教概念所定义的意义结构中，仪式结束后，重新回到常识的世界，这时一个人——除非像某些时候所发生

的那样，其经验没有发挥作用——被改变了。在他被改变的同时，常识世界也被改变了，因为它现在被视做广泛实在的部分形式，“实在”纠正并完善了它。

但是这种纠正和完善，并不是像某些“比较宗教”学者所认为的那样，在各地都有相同的内容。宗教给普通生活带来的成见，因人所涉及的宗教，因他所要接受的特殊的宇宙秩序的观念所造就的特殊气质不同而有所不同。在那些“伟大”宗教的层面上，通常都能确认它们在组织上的特征，有时被固执到狂热的地步。但是即使是在最简单的种族和部落的层面上——在这个层面上，不同的宗教传统经常被解释为一些凝炼的形式，如“泛灵论”、“前泛灵论”、“图腾崇拜”、“萨满教”、“祖先崇拜”，以及许多其他枯燥空洞的分类，靠着这些分类宗教民族志学者使他们的材料丧失生命力——不同人群如何行为的个性特征是由于他们相信他们自己的经验，这一点是很清楚的。平静的爪哇人不习惯有负罪感的马努斯人，积极行动的克劳人（Crow）也不理解冷漠的爪哇人。对世界上所有的巫师和仪式中的小丑而言，浪达和巴龙并不具有普遍性，而只是一种恐惧和快乐的完全独特的形象。人们相信什么就像他们是什么一样多样化——该命题反之也成立。

正是这种宗教体系对社会体系（也对人性体系）产生影响的独特性，使得对宗教在道德和功能方面的价值做出评价成为不可能。心境和动机的类型决定了一个人的特性，一个刚从阿兹特克活人祭回来的人和一个刚取掉面具的卡奇纳人（Kachina）是完全不同的。即使是在相同的社会中，一个从巫术仪式中了解生活模式的人和一个从共餐活动中了解生活模式的人，在社会和心理功能方面会有着非常不同的结果。在科学地进行宗教写作时，方法论上的主要问题之一，是要立即将乡村无神论者和乡村教士的情调，还有他们的一些更为老练的同道的情调，放在一边，特殊的宗教信仰的社会的和心理的含义才能得到准确的和客观的揭示。关于宗教是“好的”还是“坏的”，是“功能性的”还是“功能失调”的，是“自我强化”还是“产生焦虑”，这样的总体性的问题就会像妄想一样消失，而留下的是对个别的案例进行个别的评价、估计和分析。当然还留下了一些并非不重要的问题：这个或那个宗教的主张是不是真理，这个或是那个宗教经历是不是真实的，或是真正的宗教主张和宗教经历是否可能。但是这些问题在科学观自身造就的有限性中甚至不应该被提出来，更不要说回答。

三

对人类学家来说，宗教的重要性在于它有能力为个人或群体提供

一个关于世界、自身及它们之间的关系的普遍而独特的概念的源泉。一方面是它的属于模型，另一方面是它的为了模型，即根本的、明确的“心智”的气质。反过来，由这些文化功能又产生了它的社会和心理的功能。

宗教概念超越它们的特有的形而上学语境，提供了一个一般性的观念框架，依靠它能给予广泛的经验——智力的、情感的、道德的——以有意义的形式。基督教徒将纳粹运动与人性堕落（The Fall）这个背景相比较，虽然不能在因果联系上得到解释，但是却赋予它一个道德的、认知的甚至是情感的含义。一个阿赞德人把朋友或是亲戚遇上粮食歉收与一个具体但又相当特殊的巫术概念联系起来，由此避免了哲学上的两难及非决定论的心理压力。一个爪哇人在借来并重新加工过的概念rasa（“感觉—味道—感情—意义”）中发现了一种办法，用它来以新的眼光“看”舞蹈、味觉、情感和政治等现象。一个概括的宇宙秩序，一套宗教信仰，也是对世俗的社会关系和心理现象的世界的一种解释。它使它们成为可以把握的。

除了解释功能之外，这些信仰也是一个模板。它们不仅仅是以宇宙论的术语解释社会和心理进程——在这方面它们应该是哲学的而不是宗教的——而且它们还塑造这些进程。隐藏在原罪信条中的信仰，是一种值得推荐的生活态度，一种一再出现的心境及一套持续的动机。阿赞德人从巫术概念中学到的，不仅是把明显的“事故”理解为根本不是事故，而且要以对肇事者的仇恨来对这些虚假的事故做出反应，并且要以适当的解决办法来反对肇事者。Rasa，除了作为真、善、美的概念，也是一种受人推崇的经验模式，一种无感情的超脱，一种无所触动的淡然，一种不可动摇的冷静。由宗教倾向产生的心境与动机，给一个族群的世俗生活的根本特征，蒙上了一层派生的、微弱的光。

因而考察宗教的社会和心理学作用，不只是发现特殊的仪式行为与世俗社会之间的关联——虽然这些关联肯定存在，并且非常值得继续调查，特别是假如我们能够说出些新东西的话，而是要理解“真正真实”的概念（无论这些概念多么模糊）及其引发的习性，如何影响人们的理性的、实践的、人性的和道德的观念。宗教的影响有多大（因为在许多社会中宗教的影响似乎完全是受限制的，而在另外一些社会中又完全是无所不在的），宗教的影响有多深（因为对有些人或有些人群来说，在世俗世界的进程中宗教只是很轻微的一件事，而另一些似乎要把他们的虔诚应用到每一个事件，无论这些事情多么微不足道），宗教影响的效果如何（因为在宗教所提倡的和人们实际上如何做的之间的差别因文化而不同）——所有这些都是比较社会学和宗

教心理学的基本课题。不仅仅是在简单的演进基础上，甚至宗教自身发展的程度也极为不同。在一个社会中，对终极实在的象征描述，可能达到极为复杂及系统化的程度；在另一个社会中，社会发展水平并不低，这类描述却可能停留在真正的原始水平上，几乎不过是一堆支离破碎的信仰、孤立的意象、宗教反应（sacred reflex）及宗教体裁岩画（spiritual pictography）的杂烩。只需想一下澳洲土著和非洲丛林人（Bushman），托拉查人和阿洛尔人，霍皮人和阿帕切人，印度人和罗马人，甚至是意大利人和波兰人，就可以看到宗教的发展程度并不总是一致的，即使是在两个复杂程度相近的社会中。

人类学对宗教的研究因而要分两步进行：第一步，分析构成宗教的象征符号所表现的意义系统，第二步，将这些系统与社会结构和心理过程联系在一起。我对当今社会人类学的大多数宗教研究不满意，不是因为这些研究关心第二步，而是因为它们忽略了第一步，结果把最需要诠释的问题当成了想当然。讨论祖先崇拜在控制政治继承中的作用、祭祀在界定亲属义务中的作用、精神崇拜在安排农业实践中的作用、占卜在加强社会控制方面的作用、成人仪式在促进成熟中的作用，都并非不重要，而且我也不是建议放弃这些研究，而代之某种空洞晦涩的神秘主义，对一些奇怪的信仰所作的象征分析非常容易陷在这里面。但是，在我看来，单从最一般的、常识的观点出发，把祖宗崇拜、动物祭奠、精神崇拜、占卜预测、成人仪式当成宗教模式，不会有多少希望。只有当我们对象征行为的理论性分析，在复杂程度方面达到我们对社会和心理活动进行理论分析的水平时，我们才能对那些宗教（或艺术，或科学，或意识形态）在其中起到了决定性作用的社会生活和心理生活做出有效的处理。

第五章 精神气质，世界观及对宗教象征的分析

一

宗教决不仅仅是形而上学。因为对所有的人来说，崇拜的形式、媒介和对象都充满着深刻的道德严肃。宗教中处处都有着内在的义务：它不仅仅是鼓励虔信，它还要求虔信；它不仅仅是诱发理智上的赞同，而且还强化情感承诺。无论它是被描述成马那，还是梵（Brahma），还是圣三一（Holy Trinity），它都超越世俗，不可回避地被认为对人的行为取向有深远的涵义。宗教决不仅仅是形而上学，而且也决不仅仅是伦理规范。因为它的道德生命力的源泉被认为存在于对现实的本质的忠实表述之中。有力的强制性的“应

当”（ought）被感觉到是产生于无所不包的事实上的“是”（is），由此，宗教奠定了在人类存在的最一般的情景中对人的行为的最独特的要求。

在最近的人类学讨论中，既定文化的道德（及美学）方面，价值性因素通常都被归纳为“精神气质”（ethos）这个术语，而认知和存在的方面则被归纳为“世界观”（world view）这个术语。一个民族的精神气质是格调、性格及生活质量，是它的道德风格、审美风格及情绪；它是对他们自己及生活所反映的世界的潜在态度。世界观是对纯粹现实中的事物存在方式的描画，是自然、自身和社会的概念。它包含着他们对秩序的最广泛的观念。宗教信仰和仪式互相对应又互相肯定；精神气质被认为在理智上是合理的，所依靠的是它代表了现实事物暗示的生活方式，而现实事物是由世界观描述的；而世界观在情感上可以让人接受，所依靠的是它展示了现实事物真实状态的形象，生活方式是这种状态的真实表现。对一个人所拥有的价值观和存在的一般秩序间的意义关系的揭示，是所有宗教的根本因素，无论这些价值观和秩序被想像成什么样。不论宗教还可能是其他什么东西，它在某种程度上仍是一种努力（是暗示或直接感受到的而不是明确的或是深思熟虑的那种），试图储备普遍的意义，人们借此解释自己的经验，组织自己的行为。

但是意义只能“储存”在象征中：十字架，新月，带羽毛的蛇。这些宗教象征，在仪式中得到生动的表现或与神话相连。对那些与之产生共鸣的人来说，它以某种方式囊括了世界存在的方式、情感生活的质量、人在这个世界中的行为举止。宗教象征因而将本体论和宇宙论与审美和道德联系在一起：它们的特殊力量来自于在最基本的层面上它们是否能够赋予事实以价值，是否能够给予纯然实在以可理解的规范的含义。这类综合象征的数目在任何文化中都是有限的，虽然在理论上我们可以认为一个民族能够独立于形而上学参照物而构建价值体系、一个没有本体论的伦理道德体系，但我们在现实中似乎还没有发现这样一个民族。在某种水平上综合世界观和精神气质的倾向，假如在逻辑上不是必然的，至少在实践上是必需的；假如它不是在哲学上被证实的，至少在实用上是普遍的。

让我举一个例子说明这种现存与规范融合在一起的现象，这个例子出自詹姆斯·沃克的一个奥格拉拉人（苏族印第安人）的调查对象的话，我是在保尔·雷丁的被人忽视的经典著作《作为哲学家的原始人》中发现的：

奥格拉拉人相信圆圈是神圣的，因为神灵使自然界所有的东西都成为圆的，除了石头。石头是用于破坏的工具。太阳与天空，地球与

月亮，就像盾牌一样都是圆形的，尽管天空深得像一只碗。所有能呼吸的东西都是圆的，就像树的干。既然伟大的神灵使所有的东西都成为圆的，人类就应该把圆圈看做是神圣的，因为它是自然界万物的象征，除了石头。同样，也是圆的象征使世界有了边缘，使得风从四面八方刮过来。它也成了年的象征。日、夜、月沿着圆形轨迹跨越天空。因而圆圈成了时间划分的象征，从而也是所有时间的象征。

因为这些理由，奥格拉拉人把他们的提皮（tipis）[156]做成圆形的，把帐篷群排成圆环状，在所有仪式的集会中人们都团团围坐。圆圈也是提皮及庇护所的象征。如果一个人用圆做饰物且圆没有以任何方式断开，它应该被理解为世界及时间的象征。[157]

这是善恶关系及其现实本质的精巧的表述。圆形与非圆形、太阳与石头、庇护所与战争都被隔离在互不相连的对子中，它们的意义是美学的、道德的及本体的。这些陈述的推理性表达是不规则的：对绝大多数奥格拉拉人来说，圆圈，无论是在自然界发现的，还是画在野牛皮上的，或是在太阳舞中表演的，都是一个未经检验的浅显易懂的象征，它们的意义能被直接地感受到，毋需有意识地去解释。但是象征的力量，无论是否经过分析，显然都依赖于它的综合性，以及它规范经验的效果。一次又一次，神圣的圆圈（有着道德含义的自然形式）的观念产生出新的意义，当被应用于奥格拉拉人的生活世界时；它持续地将那些他们经历中的各种成分联接在一起，否则这些成分就会被认为是分离的，也是不可理解的。

人体及树干、月亮与盾牌、提皮与营地圆圈（Camp-circle），它们共有的圆性给了它们一个模糊的但能强烈感受到的意义。而且这种意义性的（meaningful）共同成分，一经抽象，就能用于一个仪式——就像在和平的仪式中的，烟斗（社会团结的象征）被小心地从一个吸烟者传到另一个吸烟者手中，形成一个完美的圆环，形式的纯粹引发了神灵的恩赐——或者是将道德经验中的一些自相矛盾的以及不正常的事情解释成神话，这时一个人在圆形的石头中看到形成了善战胜恶的力量。

二

正是大量的宗教象征，它们交织在某种有序的整体之中，形成了宗教体系。对于那些信仰某种宗教的人来说，一个宗教体系似乎是在传递着真正的知识，而这些知识是生活展开所必需的基本条件。特别是在这些象征没有受到（历史的和哲学的）批判的地方，就像它们在

世界多数文化中一样，那些无视这些象征所代表的道德及美学规范，按照不一致的方式生活的人，都被视为并不比愚蠢、麻木不仁、不开化，或（在一些极端的例子里）发疯更为邪恶。在爪哇，我曾在那里进行田野考察，所有的小孩、傻子、粗鲁的人、精神不健全的人，以及非常不道德的人，都被称为“还不是爪哇人”。还不是爪哇人，就等于说还不是人。不道德的行为被称之为“不合习俗”，比较严重的罪行（乱伦、妖术、谋杀）被认为是由于一时糊涂，对一些不太严重的罪行通常的评论是“不懂秩序”，而且“宗教”和“科学”是同一个词。道德因而就有了朴素现实主义及实用智慧的性质；宗教支持恰当的行为，所采取的做法是描绘一个这种行为在其中仅仅是常识的世界。

行为仅仅是常识，因为在精神气质与世界观之间，在已认可的生活方式和假定的现实结构之间，有一种简单而又基本的一致性，因而它们能互相完善又互相赋予意义。例如，在爪哇，这种观点被归纳在tjotjog这个概念中，这是一个很常见的概念，含义是适合，就像钥匙适合于锁，药适合于疾病，解适合于算术题，男人适合于他娶的女人（如果不适合他们就离婚）……。如果你的观点和我一样，我们就tjotjog；假如我的名字的含义符合我的性格（而且假如它能给我带来好运气），它就被说成是tjotjog。可口的食物、正确的理论、良好的举止、舒适的环境、满意的结果都是tjotjog。在最广泛最抽象的意义上，当两个事物合成一致的模式，这种一致的模式赋予每一个事物以它们自身没有的意义和价值时，则这两个事物就tjotjog。这里暗含一个和谐的宇宙观，在这个世界中，重要的是各种孤立因素之间的自然关系是什么，它们是如何被安排得互相协调并避免不和谐。正如在和声中，最终的正确关系是固定的、确定的，而且是可知的，因此宗教就像和声一样，最终是一种实践科学，从事实中产生价值，就像音乐是从声音中产生出来的一样。就其特殊性而言，tjotjog是爪哇人特有的观念，但是认为当人的行为被调整为同宇宙状态相和谐时，生命才具有真正的意义的观点却是普遍的。

宗教象征所表述的基本实在同生活方式之间的相交点，因文化而异。对纳瓦霍人来说，一种重视冷静的审慎从容、不屈不挠的坚持、有尊严的谨慎的道德体系，与不极为强大、严格有规律与极具威胁的自然形象相辅相成。对法国人来说，恪守合乎逻辑的规则，是对这样一种观点的反应：认为现实是被合理地建构的，首要原则是清楚、明确、不可更改的，因此只需感受、记忆并推演到具体实例。对印度教徒来说，先验的道德决定论（一个人在来世的社会和精神地位是他在现世的行为的性质自动产生的结果）由与种姓制相联系的仪式性的义务伦理负责完成。在宗教自身中，任何一方面，无论是规范的还是形而上学的，都是武断的，但是它们合起来形成了某种必然性的格式

塔；一个法国人的道德在一个纳瓦霍人的世界中，或者是一个印度教徒的道德在法国人的世界中，只会显得愚侠式地不切实际，因为它们缺少在自己语境中的那种自然和简单的现实感。正是这种现实感，对真正合理的生活方式的描述，一旦把握了生活的事实，就成了道德权威的原始来源。所有宗教象征断定的是：对人类来说善就是现实地活着；它们的不同在于它们构建现实的眼光不同。

但是宗教象征并不仅仅体现正面的价值，而且也体现反面的价值。它们不仅指出了善的存在，也指出了恶的存在，而且还指出它们之间的冲突。所谓恶的问题是用世界观的词语来表述自身内外破坏性力量的真实本质，如解释谋杀、歉收、疾病、地震、贫穷及压迫。宣布邪恶基本上是不真实的——像在印第安人的宗教及有些基督教派中那样——不过是一种非常不寻常的解决办法；更经常的是接受恶的现实并将其明确定性，对待它的态度——放弃、明确反对、享乐式地逃避、自责、忏悔或谦卑地请求宽恕——被看做是合理的和适当的。非洲的阿赞德人中，所有的自然的不幸（死亡、生病、歉收），都是由一个人对另一个人的仇恨用巫术引起的，对邪恶的态度是直接的并且是实际的：它使用占卜手段来发现巫师，采取社会压力来迫使他放弃进攻，如果不行，就用行之有效的复仇魔法杀死他。在美拉尼西亚的马努斯人（Melanesian Manus）看来，死亡、疾病及歉收是秘密罪恶（通奸、偷窃、撒谎）的结果，这些罪恶冒犯了体现家庭精神的神灵道德，公开忏悔和自责是克服邪恶的合理方法。对爪哇人来说，邪恶源于不加控制的感情并能由超脱与自我控制来抑制。因而一个民族所赞赏及所害怕和仇视的都为他们的世界观所描述，由他们的宗教来象征，反过来也表达在他们的整个生活特质中。一个民族的精神气质是鲜明的，不仅是因为他们赞颂某种高尚的东西，而且因为他们谴责某种卑劣的东西；这个民族的美德与罪恶都被风格化了。

支持社会价值的宗教力量所依靠的是它对世界进行象征描述的能力，在这个世界中，那些价值与反对它们实现的力量都是基本因素。它所代表的是构建一个现实形象的人类的想像力量，在这个现实中，引用马克斯·韦伯的话，就是："事件并不仅是存在、发生，而是它们有意义，并因为这一意义而发生。"对价值的形而上学基础的需要，在强度上因文化不同，因人不同。但对某个人的承诺来说，对某种事实基础的需要倾向似乎在实践上是普遍的；在任何一种文化中，因袭旧例只能使很少数的人满意。虽然宗教的作用可能因不同的时间、不同的人，在不同的文化中而各有不同，宗教通过将精神气质与世界观融合，赋予一套社会价值也许是它们最需要被强制赋予的东西：客观性的外表。在宗教仪式及神话中，价值所描绘的不是一个主观性的人类偏好，而是在一个有着特别结构的世界中隐含的强加于生活的条

件。

三

被一个民族视为宗教象征（或是象征综合体）的类型非常不同。澳大利亚土著人繁复的成人仪式，毛利人复杂的哲学故事，爱斯基摩人戏剧化的萨满教表演，阿兹特克人残忍的人祭仪式，纳瓦霍人走火入魔的治病仪式，波利尼西亚诸岛部族中的大型社交筵席——所有这些模式对该民族来说，都是最强有力地概括了这个民族对生活所知道的一切。这里没有相通之处，只有这样的复合体：马林诺夫斯基著作中著名的特罗布里恩德人似乎同等地关心园艺仪式及贸易仪式。在像爪哇人这样的复合文明中——在其中，印度教、伊斯兰教及异教影响都非常强大——一个人可能在若干种象征综合体中选择任何一个来揭示精神气质与世界观的混合体中的这个或那个方面。但是对爪哇人的价值与爪哇人的形而上的关系最清楚、最直接的洞察，也许只有通过对他们的最深刻也是最发达的一种艺术形式的分析才能得到，这种艺术形式同时也是宗教仪式：皮影戏，或wajang。

皮影戏之所以称为皮影戏，是因为皮偶——用皮剪裁而成的，着上金、红、蓝、黑等颜色的平面的图样——将影子投在白色的幕布上。达朗（dalang），就是表演皮偶的人，坐在幕布前的一个草垫子上，在他的身后是一个格姆朗（gamelang）[158]打击乐器乐队。在他的头顶悬挂着一盏油灯。一棵香蕉树干水平躺在他的面前，皮偶卡在树干上，绑着用龟板做成的手柄。表演会持续一个晚上，在表演进行中，达朗根据剧情需要从香蕉树干上取下并替换皮偶，用一只手将它们举过他的头，放在油灯与幕布之间。从幕布的“达朗”这一边——传统上这一边只允许男人坐——可以看见皮偶本身，它们的影子升上去挡住了后边的屏幕；从相反的那一边——妇女和孩子们坐在那儿——只能看见皮偶的影子。

故事情节大多数取自印度叙事史诗《摩诃波罗多》（Mahabarata），进行了某种改编并放入爪哇背景之中。［有时也有取自《罗摩衍那》（Ramyana）的故事，但不太流行。］有三组主要角色。第一组，男神与女神，由湿婆与他的妻子杜尔迦率领。就像在希腊史诗中一样，这些神远不是整齐划一地正直无私，而是有着人类的弱点与情感，而且似乎特别对人间的事情有兴趣。第二组，国王与贵族，在理论上，他们是今天的爪哇人的祖先。这些贵族中最重要的两群人是潘达瓦斯（Pendawas）和克拉瓦斯（Korawas）。潘达瓦斯是著名的英雄五兄弟：于迪斯蒂拉（Yudistira）、毕玛（Bima）、阿

育那（Arjuna）、孪生兄弟纳库拉（Nakula）和萨德瓦（Sadewa）——他们通常是由克里斯纳（Krisna），这个维斯纳（Visnu）的化身，以总顾问与保护人的身份陪伴着。克拉瓦斯，有一百多人，是潘达瓦斯的表兄。他们已经从潘达瓦斯手中夺取了恩嘎斯蒂纳王国（Kingdom of Ngastina），而争夺这一有争议的国家的斗争为wajang提供了主题；这一斗争的高潮是男性亲属之间的伯拉塔于达战争（Bratajuda War），就像在伯《薄伽梵歌》（Bhagavad Gita）中一样，潘达瓦斯打败了克拉瓦斯。而第三组，是爪哇人在原印度的演员表上添加上的角色，最伟大的小丑——塞玛（Semar）、皮特拉克（Petruk）及嘎楞（Gareng），他们是潘达瓦斯的固定伙伴，同时充当仆人与保镖。塞玛是另外两个人的父亲，是众神之王湿婆的兄弟。他也是所有爪哇人从一出场到结束时的守护神，这个粗笨的傻瓜，也许是整个wajang神话中最重要的人物。

wajang的行为特点也有三种：一种是“谈话”部分，两组对立的贵族面对面讨论他们之间的争执（由达朗模仿所有人的声音）；一种是“战斗”部分，外交失败，两组贵族交战（达朗让皮偶互相碰撞并用脚踢着拍板做出打仗的声音）；还有一种是滑稽喜剧场景，小丑愚弄贵族或彼此愚弄，如果达朗够聪明的话，还会愚弄观众或掌权的人。一般情况下，这三部分内容在一个晚上的时间内要分别上演。在多数情况下，开头是谈话部分，中间是喜剧，最后是战争。从九点到午夜，各王国的政治领袖面对面说明故事的框架——一个wajang英雄想要娶邻国国王的女儿，一个殖民地想要自由，或其他任何内容。从午夜到三点，或者是剧情中出现了某种困难——另外某人加入了争娶公主的行列，宗主国不肯给它的殖民地以自由。最终，这些困难在最后一部分都不可避免地在黎明时通过战争解决，英雄获胜——随后的一幕是简短的庆祝、完婚或是获得自由。受过西方教育的爪哇知识分子经常把wajang比做奏鸣曲：以展示主题开始，随后发展和丰富主题，以尾曲和重叙结束。

能一下子就打动西方观众的另外一个比较，是拿皮影戏与莎士比亚历史剧相比。宫廷中冗长的正式场面，有着来来去去的传递信息者，不时在树林中或是路旁简短地转换场景，双重剧情，丑角说着粗鲁的普通语言，充满着普遍的智慧的道德；贵族的漫画式的行为，他们说着高雅的语言，充满着对荣誉、公正、责任的呼唤；最后的战争，就像在什鲁斯伯里（Shrewsbury）[159]和阿金库尔（Agincourt）[160]一样，让被征服者虽然失败仍然保持着尊严——所有这些都显示出莎士比亚历史剧的特征。但是wajang所表达的世界观，在根本上几乎不是伊丽莎白式的，尽管在表面上两者相似。为人类的行为提供主要场景的，不是原则和权力的外在世界，而是情绪与

欲望的内在世界。现实不是在其自身之外去寻找，而是在其内部；结果，wajang加以戏剧化的不是哲学式的政治而是形而上的心理学。

对爪哇人来说（至少是对那些人，他们认为从二世纪至十五世纪在爪哇印度教—佛教的影响仍占主导地位），主观体验的潮流（取自眼下的现象）表现的是整体宇宙的缩影；在思维与情感的流动的内部世界的深处，他们看到了折射出来的最终的现实本身。这种内视型的世界观在爪哇人从印度教中借鉴来，并特别地加以改造的概念中得到了最好的表达，这个概念就是：rasa。Rasa这个概念有两个基本含义："感受"与"意义"。作为"感受"，rasa是爪哇人传统的五种感觉，而且——看、听、说、闻、感，它本身包括五种感觉分成的三个方面：舌头上的味觉、身体上的触觉，以及"心"上的情感的"感觉"，如伤心与快乐。香蕉的味道是香蕉的rasa；直觉是rasa；疼痛是rasa；激情也是rasa。作为"意义"，rasa将词汇应用于信件、诗歌，甚至是普通的谈话，使之能指示出在爪哇人的交流与社会交往中非常重要的间接的及暗示的含义。而且它也同样应用于普遍的行为中：指示出暗示性含义、舞蹈姿态中暗示的"感受"、礼貌手势，等等。但是，在这第二点的语义学意义上，它也同样意味着"最终的意义"——这是我们凭借着神奇的努力，且在澄清世俗存在中的所有模糊之后，所到达的最深层的含义。Rasa，据我们最能说的一位调查对象说，就像生命一样：有生命者有rasa，有了rasa就有生命。要转译这个句子只有进行两次：有了生命就有所感受，有了感受就有了生命；或者是：有了生命就有了意义，有了意义就有了生命。

用rasa既指"感受"又指"意义"，使爪哇人发展出高度复杂的对主观体验的现象学分析，其中任何其他事情都能够与主观体验联接在一起。因为"感受"及"意义"在根本上一致，所以由主观获得的最终的宗教体验也是客观获得的最终的宗教真理，一个对内在感受的经验分析同时也产生出一个对外在现实的形而上学分析。既如此，——实际上的区别、分类及联系经常是既精密又详细——是一种考虑——既从道德也从美学观点——人类行为的典型方式，依据的是由个人体验的情感生活。无论是从一个人的行为内部来观察，还是从另外一个人的行为的外部来观察，这一点都是真实的：一个人的情感越纯净，他的理解就越深刻；高尚的道德带来衣着、行为、言谈等方面的优雅。控制个人的情感资源因而就成为他主要关心的事，借此，其他所有的事情最终都会成为合理的。精神上明智的人能够控制自己的心的平静，并能持续地维持着平静安定的状态。他的内心生活就像是一池让人很容易看到底的清澈的水。个人的直接目标因而是情感上的平静，因为不加控制的感情是粗野的，只适合于儿童、动物、疯子、野蛮人和外国人。但是他的最终目标，使平静成为可能的，是神秘的直觉——对最

终的rasa的直接的领悟。

爪哇人的宗教（或者说至少是爪哇人的宗教的这一变种）最终是神秘主义的：依靠精神锻炼，在纯粹的rasa中发现上帝。而且爪哇人的精神气质（及美学观念）相应地是一种没有享乐的以自觉感情为中心的：情绪平静、情感平淡、心若止水都是受到称赞的心理状态，是真正高尚的性格的标志。一个人必须努力超越日常的感情，达到真正存在于我们所有人的心中的感受—意义。总而言之，快乐与不快乐是一样的，你在大笑时与大哭时都流泪。此外，它们还暗示着：现在快乐，以后不快乐；现在不快乐，以后快乐。一个理智、谨慎的“聪明”人，追求的不是快乐，而是超脱的平静，它能使他摆脱在满意与沮丧之间无休止的摇摆。同样，爪哇人的礼节（几乎包括了所有的道德）集中于一些禁令：不要用突然的姿势、大声说话，或者是任何种类的让人吃惊及反常的行为，打扰另一个人的平静，主要是因为这样做会引起其他人的反常行为，反过来会破坏自己的平衡。在世界观层面上，类似瑜伽的神秘技巧（冥思苦想，凝视烛光，重复成套的词或短语）及关于情感与疾病、自然目标、社会制度及诸如此类事物的关系的纯理论思考。在精神气质这个层面上，有一种道德方面的强调，要求柔和的衣着、言谈及态度，对自己或他人的情感方面的变化的精细的感觉，对行为的稳定的、高度有规律的预控能力。有一个爪哇谚语说，“假如你向北出发，就一直向北，不要去东、西、南。”宗教与伦理道德，神秘主义与礼貌，因而都指向相同的目标：一种用以避免来自内心与外部干扰的超脱的平静。

但是与印度教不同，这种平静不是依靠放弃外部世界及社会而获得的，而是必须身在其中而获得。它是世俗的（甚至是实用的）神秘主义，就像在下面这段出自两个爪哇神秘主义团体的小商人的对话中所表达的那样：

他说，这个社会关心的，是教育你不要过多注意世俗的事情，不要过于在意日常生活中的事情。他说，做到这点很困难。他说，他的妻子就不能完全做到这一点。她同意他的说法，例如，她仍喜欢坐汽车，而他则不在意；他能够在意这些也可以不管它们。做到这需要长时间的学习与冥思苦想。举一个例子，你必须做到假如一个人来买布，你要不在乎他是买还是不买……而且你不能将你的真实感情卷入你的商业活动中，而是只想着上帝。这个社会要让人们转向上帝，避免与日常生活的密切联系。

……他为什么冥思苦想？他说，这不仅使你内心平静，而且你将不会轻易烦恼。例如，假如你卖了一块布，本来值六十卢比，但是你只卖了四十卢比，这使你觉得烦恼。假如一个人来到这里而我的心不

平静，那么我就不能向他出售任何东西……我说，为什么你要去开会，为什么不在家冥思苦想？他说，首先，你不能从社会中退缩以获得平和；你应该留在社会中并与人们相处在一起，只要能在你的内心中保持平静就行。

这种神秘主义——现象学的世界观和以礼节为中心的精神气质的融合，在wajang中以各种方式表达出来。首先，它最直接地以一种清晰的图解方式出现。潘达瓦斯五兄弟通常被解释为五种感觉，对此个人必须将其合成一个不可分的心理力量，为的是能获得神秘的直觉。冥思苦想要求这些感觉的“合作”，就像英雄五兄弟间密切相联那样，他们在做所有的事时团结得如同一个人。或者是皮偶的影子代表的是人的外在行为，而皮偶自身则是代表了他的内在自我，因而可见的行为模式是潜在的心理实在的直接结果。这种精心设计的皮偶有着明确的象征意义：在毕玛的红、白、黑围裙中，红一般是用来显示勇气，白是纯洁，黑是坚定的意志。在格姆朗中演奏的不同的曲调每一种代表着一种特定的感情；同样达朗在剧中的不同阶段演唱的诗歌也是如此。第二，这种融合经常表现为像毕玛请求“清澈的水”那样的寓言。他被告知有一种水将使他战无不胜，在他到处寻找清澈的水的过程中，在杀死了许多恶魔后他遇到一个和他的小拇指一样大的神，这是他自己的化身。进入这个镜像的侏儒口中后，他在神的内部看到了整个世界，每一个细节都是完善的。重新出来后，神告诉他没有所谓的这种“清澈的水”，他的力量的源泉就在他自己的内心，此后他开始冥思苦想。第三，戏剧的道德内容有时是以类推的方式加以解释的：达朗对木偶的绝对控制被说成是上帝对人的控制；礼貌的言辞和粗暴的战争之间的转换据说等同于现代国际关系，只要外交家还在继续谈判，和平就存在；当谈判破裂，战争随之而来。

但无论是图解、比喻，还是道德上的类推，都不是在wajang中表达爪哇人这种综合性的主要手段；因为，表演作为一个整体，通常是被理解为同时就道德及事实而言将个人主观体验戏剧化：

他（一位小学教师）说过，wajang的主要目标是描绘出内心思想及感情的画面，给内在感觉一个外在形式。他说更特别的是它描绘出了在个人内心中，他想做的与他感觉他不应该做的之间的永恒的冲突。假定你想要偷什么东西。嗳，在你内心中同时有什么东西告诉你不要这样做，限制你、控制你。想要去做被称之为意愿；限制不要做被称之为自我。所有这些倾向每天都在对个人构成威胁，摧毁他的思想并扰乱他的行为。这些倾向被称之为goda，它意指困扰人或事的某种东西。例如，你去一个小吃店，那里有人正吃着什么。他们邀请你和他们一起吃，你因此就有一个内心的斗争——我应该和他们一起

吃……不，我已经吃过了，我会吃撑的……但是食物看起来很好……等等。

在wajang里，各种烦恼、希望，等等——即goda——由数百个克拉瓦斯代表，控制自我的能力由他们的表兄潘达瓦斯及克里斯纳代表。故事表面上是关于争夺土地的斗争。故事因此在旁观者看来似乎是真实的，因此rasa中的抽象因素能够由具体的外在因素所代表，这些外在因素将会吸引观众，使他们觉得似乎是真实的，同时还能传达内在的信息。例如，wajang充满了战争，而这些不断发生的战争，被认为是内心的冲突，它代表了在他的主观生活中卑鄙的冲动和净化的冲动之间的冲突。

再一次，这种表述是更为自明的；一般人“欣赏”wajang而不能明确地解释它的意义。但是，正如圆圈组成了奥格拉拉人体验时——无论苏族人能否理解它的含义，或是否真的有兴趣愿意这样做——wajang的宗教象征（音乐、角色、表演）本身都给普通爪哇人的体验以一定的形态。

比方说，潘达瓦斯五兄弟中的三个长兄通常代表不同的情感—道德困境。年龄最大的于迪斯蒂拉是过于感情用事。他没有能力有效地统治他的国家，因为当有人向他要求土地、财产、食物，他总是出于怜悯而给他们，弄得他自己无权、无地、贫穷或挨饿。他的敌人不断地利用他的怜悯心欺骗他，逃避他的制裁。毕玛是个头脑简单、固执的人。一旦他想做什么，他就直截了当地去做；他心无旁骛，决不中途拐弯或是无事闲逛——他“向北走”。结果，他总是莽撞，陷入本可逃避的困境。第三个兄弟，阿育那，是绝对公正的。他的善举来自这一事实：他反对邪恶，保护人民免受不公正待遇，他在为正义而斗争时无比英勇。但是他对做错事的人缺乏宽容及同情心。他把神的道德原则应用于人类的活动，因此他经常以正义的名义冷酷、残忍、粗暴。美德的这三种困境的解决方法是相同的：神秘的顿悟。依靠对人类现实的真正的理解，对最终的rasa的真正领悟带来力量将潘达瓦斯的同情心、毕玛的行动意志及阿育那公正观念真正结合起来成为一种道德观，而这种道德观在一个不断变化的世界中带来了超脱的情感与内心的平和，它在这样一个世界中为秩序和正义而斗争。而且正是这种结合明确地显示了剧中潘达瓦斯中的不可动摇的坚定，这种坚定是从他们各自所具备的美德和弱点中互相取长补短而形成的。

但是，最后，塞玛代表的是什么？在他身上有那么多彼此对立的东西——既是神又是小丑，既是人的守护神又是人的奴仆，既是内心最优雅的又是外表最丑陋的。人们再一次想到了莎翁的历史剧与福斯塔夫。就像福斯塔夫一样，塞玛是剧中英雄象征性的父亲。像福斯塔

夫一样，他肥胖、滑稽、老于世故；而且也像福斯塔夫一样，他似乎以其强有力的非道德观念对戏剧所断定的价值观提出了一个全面的批评。也许两个角色都是提醒：尽管宗教狂热者和道德绝对论者过分骄傲，但是一个完全恰当及综合的人类世界观是不可能有的，而且在所有自称的绝对的及最后的知识的后面，对人类生活的非理性和不可限制性需保持清醒意识。塞玛提醒贵族及优雅的潘达瓦斯他们自身的卑微的动物来源。他反对任何把人变成神的企图，以及通过逃向绝对有序的神的世界而终止自然偶然性的世界的企图，这种企图是要使永恒的心理—形而上的斗争最终静止。

在一个wajang故事中，湿婆化身为一个神秘的教师来到人间，企图将潘达瓦斯与克拉瓦斯拉在一起，在他们之间达成一个经过谈判得到的和平。他非常成功，只有塞玛反对。阿育那因此被湿婆派去杀死塞玛，这样潘达瓦斯与克拉瓦斯才会走到一起，结束他们永恒的斗争。阿育那不愿意杀死塞玛，他爱塞玛，但是他希望两派表兄弟之间的分歧能有一个公正的解决，他因此去杀塞玛。塞玛说，我到处追着你，忠实地为你效力，爱你，你就是这样对待我。这是剧中最让人动感情的情节，阿育那深感羞愧，但是他忠实于公正的观念，还是坚持他的责任。塞玛说：那好，我自焚。他堆起篝火，站在火中。但是他不是死去而是变成神并在战斗中将湿婆打败。然后潘达瓦斯与克拉瓦斯之间又重开战火。

也许不是所有的人都必然地认识到存在于任何一种世界观中的非理性，因而认识到邪恶问题是不可能解决的。但是，无论是以一个魔术、一个小丑、一种对巫术的信仰的形式出现，还是以一种原罪概念的形式出现，存在着这类对人类自称的宗教或是道德的不完善的象征性提示，也许是精神成熟的最明确的标志。

四

把人看成是一种符号化、概念化、寻求意义的动物的观点，在过去的几年内在社会科学与哲学中变得越来越流行，它不仅在宗教研究方面，而且在对宗教与价值观的关系的研究方面展开了全新的切入点。努力从经验中获得意义，并赋予其形式与秩序，这种努力明显地与我们更熟悉的生物学需要一样是真实而又迫切的。而且如果是这样，似乎没有必要继续将象征性的行为——宗教、艺术、意识形态——解释为不过是对某种东西隐晦的表达，而不是它们看上去所像的什么东西：为不能在它所不能理解的世界中生活的机体提供方向企图。假如象征性符号，按肯尼思·伯克的说法，是造就环境的策略，那

我们需要更多地注意人们是如何定义环境以及他们是如何去适应环境的。这一强调并不是要去将信仰及价值观从它们的心理及社会范畴转移至一个“纯粹意义”领域中去，而是要更加强调：以明确设计来处理象征材料的概念为依据，对这类信仰及价值观进行分析。

这里所用到的概念，精神气质及世界观，是含糊而又不准确的；它们是更为有效的分析框架的原型理论和先驱者。使用了这些概念，人类学才开始形成了一个切入点去研究价值观，它能够澄清而不是模糊对行为做规范性控制涉及的基本过程。这类经验取向的、理论上缜密的、强调象征的价值观研究方法，其几乎可以肯定会有的结果是：那种依据不是以对行为的观察而是以对行为的逻辑思考为基础的理论来对道德、审美及其他规范行为进行分析的企图衰落了。就像蜜蜂的飞行，尽管航空学否认它这样做的权利，可能人类的绝大多数正在继续从事实性的前提中得出规范的结论（并从规范的前提中得出事实性的结论，因为精神气质与世界观的关系是循环的），尽管职业哲学家对“自然主义谬误”提出了精致的无懈可击的反思。寻求现实的人以既有激发性又有可行性的现实文化在现实的社会中生活的价值理论，将使我们脱离抽象的及学院式的讨论。在这类讨论中，数量有限的经典立场被一遍又一遍地重复，几乎没有提出什么新的东西，来深入考察什么是价值及价值如何起作用。一旦对价值观进行科学分析的计划开始进行，对伦理道德进行哲学讨论有可能会更有意义。这个过程并不是要以描述性伦理来代替道德哲学，而是要为道德哲学提供一个经验的基础及概念框架，它要比来自应亚里士多德、斯宾诺莎及G.E.摩尔的概念框架更先进一些。作为一种特殊的科学，人类学在对价值观进行分析中不是要替代哲学研究而是要使之更为中肯。

第六章 仪式的变化与社会的变迁：一个爪哇的实例

如同在人类学所关注的众多领域里那样，功能主义，或者是与拉德克利夫—布朗的名字联系在一起的社会学型的，或者是与马林诺夫斯基的名字联系在一起的社会心理学型的，主导了最近对宗教的社会角色进行的理论探讨。最初始于涂尔干的《宗教生活的基本形式》与罗伯逊—史密斯的《闪族宗教讲座》的社会学方法（或者像英国人类学家喜欢的那种称呼，社会人类学方法），强调信仰，特别是仪式加强传统的个人之间的社会纽带的方式；它强调群体的社会结构通过对作为基础的社会价值的仪式化或神话符号化得到加强和保持长久的方式。[161]弗雷泽和泰勒也许是社会心理学探讨的先行者，但是对之做出最明确阐述的是马林诺夫斯基的经典著作《巫术、科学与宗教》。

这类探讨强调宗教对个人的影响——它如何同时满足个人对一个稳定的、可以理解的、可强制的世界在认知上与情感上的要求，并如何使之在面对自然偶发性事故时保持内心的安全感。[162]这两方面的探讨使我们日益详细地理解了宗教在各类社会中的社会与心理“功能”。

但是这类功能主义方法最缺乏说服力的，是其对社会变迁的研究。正如一些作者已经注意到的，对平衡的体系、社会内部自动平衡及永恒的结构画面的强调，导致了喜爱在稳定平衡中“完全整合”的社会，喜爱强调人的社会习俗的功能方面的而不是强调它所隐含的社会功能失调方面的倾向。[163]在对宗教的分析中，这种静止的、非历史的方法已经导致了某种对社会生活中仪式和信仰作用的过于保守的观点。尽管克拉克洪[164]及其他人对诸如巫术等不同宗教活动的“得失”做出了谨慎的评论，但是人们仍倾向于强调宗教模式的和谐、整合及心理安慰方面，而不是分裂、瓦解及心理不安方面；倾向于揭示宗教保持社会与心理结构，而不是破坏或改变社会结构的方式。在探讨这些变迁时，例如在雷德菲尔德关于尤卡坦（Yucatan）的著作中，主要是关注社会的逐渐解体，“在尤卡坦人中文化变迁似乎与孤立和均一的减少‘并存’，变迁主要有三种：文化的混乱、世俗化与个体化。”[165]但是即使是对我们自己的宗教历史的粗浅了解，也会使我们感到难于直截了当地简单断定宗教的“正面”角色。

这一章的论点是，功能理论难于解释变迁的主要理由之一，是它无法同等探讨社会过程与文化过程；二者中不可避免地有一个被忽视或是仅仅简单地成为另一个的反映，即成为另一个的“镜像”。要么是文化被视为完全是社会组织形式的衍生物——英国结构主义者和很多美国社会学家的典型观点；要么是社会组织形式被视为文化模式在行为上的体现——马林诺夫斯基与许多美国人类学的观点。无论在哪一种情况中，较次要的术语作为动力因素而被排除，而留给我们的是歧义的文化概念（“复合体……”）或者完全是综合性的社会结构概念（“社会结构不是文化的一个方面，而是特定民族根据特殊的理论形式所把握的整体文化”）。[166]在这种形势下，由于文化模式不能完美地与社会组织形式和谐一致，社会变迁中的动力因素大部分不能得到阐述。“我们的功能主义者”，E.R.利奇最近评论说，“并不真的从原则上是‘反历史的’；很简单，我们不知道如何使历史材料适应我们的概念框架。”[167]

为了修正功能理论的概念，使之能够更有效地处理“历史材料”，最好先设法将人类生活的文化与社会方面分析性地加以区别，并将其看成可以独立变化但又互相依存的因素。虽然仅仅在概念上可以分开，但文化结构与社会结构将被认为能够以多种模式互相整合，简单

同构的模式只不过是其中有限的个案——它只在长期保持稳定的社会中出现，这种稳定使人们有可能在社会与文化方面之间作严密的调整。在大多数社会中，变化是其特征而不是反常，我们将期望能在两者之间或多或少地发现极端的不连续性。我认为正是在这些非常的不连续性中，我们将会发现变化的主要推动力量。

区别文化与社会体系的更有用的方法——但远不是惟一的方法，是视前者为一个有序的意义与象征体系，社会的互动依据它而发生；而视后者为社会自身互动的模式本身。[168]一方面，有信仰、表达象征和价值框架，个人据其定义他们的世界、表达他们的感情、做出他们的判断；另一方面，有当前的互动行为进程——其持续的形式我们称为社会结构。文化是意义结构，依据它人类解释他们的经验并指导他们的行为；社会结构是行为的形式，是实际上存在的社会关系网络。文化与社会结构因而不过是同一现象的不同的抽象。在考虑社会行为时，一个是从社会行为对于行为者的意义角度来考虑，而另一个是从它对某种社会体制功能的促进角度来考虑的。

文化与社会体系之间的区别的本质，在对比它们中的每一个在整合特征方面的性质时才体现得更为清楚。这种对比是索罗金所谓的“逻辑—意义的整合”与他所谓的“因果—功能性整合”（causal-functional integration）之间的对比。[169]逻辑—意义的整合，即文化特征，指的是在巴赫赋格曲、天主教教义或广义相对论中发现的那种整合；它是一种风格，逻辑含义、意义与价值的统一体。因果—功能性整合，即社会体系的特征，指的是在有机体里可以发现的那种整合，其中的所有器官被组合为一个统一的因果网络；每一器官都是一个因果反射圈中的因素，这个反射圈“维持体系运转”。因为这两种类型的整合并非是完全同等的，因为它们中的一个所采取的形式并不直接暗示另一个将要采取的形式，因此两者之间及两者与第三种因素之间，有一种内在的不同一性和紧张，这第三种因素是个体内部的动机整合模式，我们通常称之为人格结构：

因而可以感知到，社会体系只不过是非常具体的社会行为体系结构中的三个方面中的一个。另外两个，是个别角色的人格体系，以及在他们行为之中表现出来的文化体系。三个中的每一个，必须被作为行为体系的因素所形成的组织的独立的因素来考虑，即它们中没有一个在理论上可以被约简为另外两个的其中一个或这两个的联合。每一个对另外两个都是必不可少的，即没有人格和文化，就没有社会体系，如此等等，反之亦然。但是这种互相依存与互相渗透是与可约简性（reducibility）非常不同的。可约简性是指一种体系的重要的属性和发展进程，在理论上可以从我们对另外两个中的一个或二者联合所

包括的理论知识中推导出来。行为的参照形式对所有三个都是共同的，这一事实确定了它们之间转换的可能。但是，在此处试图阐述的理论层面上，它们并不组成单一的体系，也许可能在别的理论层面上产生这样的结果。[170]

我将在一个不能适当地发挥功能的仪式的特殊实例中应用这一更富活力的功能主义方法，以期展示这一方法的实用。我将尝试揭示这一没有将仪式模式中“逻辑—意义的”文化方面与社会结构的“因果—功能性”方面区别开来的方法，如何不能恰当地阐述这一仪式的失败，而对它们加以区别的方法又如何能够更清楚地分析出现问题的原因。将要进一步论证的是，这样一类方法能够避免将宗教在社会中的功能性作用简单化的观点，这种简单化观点将宗教的作用视为仅仅是维持结构的，并代之以有关宗教信仰和实践及世俗的社会生活之间关系的更为复杂的观念。历史材料可以更恰当地放进这种概念中，而且对宗教所进行的功能性分析就可以扩展以更恰当地探讨变迁进程。

背景

要描述的实例是在中爪哇东部的一个小镇莫佐克托（Modjokuto）举行的一个葬礼。一个大约十岁的男孩，和姨父母生活在一起，非常突然地死了。伴随着他的死亡，不是爪哇通常那种匆匆进行的、感情克制但有条不紊的葬礼及下葬程序，而是引发了一个时期明显的社会紧张与严重的心理紧张。复杂的信仰与仪式，曾经在几代人中使无数爪哇人安全度过了丧事后的困难时期，现在突然间失去了它惯有的效用。为了理解它为什么失效，需要知道并理解本世纪头几十年以来在爪哇发生的广泛的社会与文化变迁。这个被中断的葬礼实际上是一个缩影，它反映了广泛的冲突、结构瓦解，以及重新整合的企图，这种整合，在某种方式上体现了当代印度尼西亚社会的特征。

爪哇的宗教传统，特别是爪哇农民的宗教传统，是由印度教、伊斯兰教及本土的东南亚宗教的各种成分混合而成的。公元初期几个世纪里，随着强大军事王国在内地产稻区兴起，印度教及佛教文化模式也在岛上传播；十四与十五世纪北部港口城市海上国际贸易的扩展，导致伊斯兰文化模式的传播。世界这两大宗教在深入农民群众的同时，也与在整个马来西亚文化区占主导的泛灵论融合在一起。结果，不同宗教的神话与仪式得到均衡的调和，印度教的男神女神、穆斯林的先知与圣人，以及当地的神灵与魔鬼都找到了恰当的位置。

这种调和的中心仪式形式，是一个叫做斯拉麦坦（slametan）的集体宴会。斯拉麦坦几乎在所有有宗教意义的场合——在生命周期的转折时刻、在定期的节假日中、在谷物生长的特定阶段、在迁居时，等等——都要举行，从形式到内容大致相同。这个宴会既是供奉神灵，又要使活着的人以共同聚餐的形式整合社会。饭是特别准备的，每一种都有着特殊的宗教概念的象征意义；这要由一个核心家庭的女性成员来烹制，并放置在起居室中央的一个垫子上。这个家庭的男性家长邀请八至十个邻近家庭的男性家长来赴宴；邻居不分远近，同样看待。在由主人阐述这一宴会的精神目的及诵完阿拉伯赞美诗后，每个人几乎是偷偷摸摸地、狼吞虎咽地吃少量食物，剩下的食物用一个香蕉叶做成的篮子装起来带回家与家人共享。这就是说，神灵从食物的气味中，从焚烧的香中，从穆斯林的唱诗中获取了供养；而参与的人从食物的物质材料及他们的社会互动中获得了养分。这个安静的、非戏剧性的小仪式有两重结果：神灵得到抚慰，邻里团结得到加强。

功能理论的普遍规则，对分析这类模式是非常恰当的。它能够相当容易地显示，斯拉麦坦能有效地达到两个效果："谐调最终的价值观"，有效整合以地域为基础的社会结构；也能满足农民大众特有的协调理智、稳定情感的心理需要。爪哇农村（一年举行一次或两次全村斯拉麦坦）是由一些地理上相互邻接，但在自我意识上相当自治的核心家庭组成的，这些核心家庭在经济与政治上的互相依存大致相同，其性质在斯拉麦坦中有明确规定。对劳动密集型的水稻与旱地粮食农艺方式的需求，要求特别类型的技术合作，加强了本来很自足的家庭的社群观念——斯拉麦坦显然加强了这样一种社群观念。而且当我们考虑到来自印度教—佛教、伊斯兰教与"泛灵论"的不同的概念与行为的因素，如何被再解释和平衡，形成一种鲜明的，几乎同质的宗教风格，那么在社群节宴模式与爪哇农村生活状况之间的严密的功能调整就更为显而易见。

但事实上，在过去的五十年里，在爪哇除了少数最为闭塞的地区，无论是以地域为基础的村庄的社会整合，还是以其文化一致为基础的和谐都在逐步削弱。人口增长、城市化、货币化、职业变化等等，共同削弱了农民社会结构的传统纽带；各种教义的影响伴随着这些结构变化，破坏了早期特有的宗教信仰和实践。部分是由于爪哇社会日趋复杂，民族主义、马克思主义及伊斯兰教改革作为意识形态的兴起，不仅影响了这些信条最初出现并总是保持巨大力量的大城市，而且同样对小城市与农村产生了严重的冲击。事实上，对爪哇最近的大部分社会变迁的最恰当描述，也许是从个人之间（或是家庭之间）主要是以地理为根据的基本整合纽带转向意识形态的心理整合纽带。

在农村与小城市，意识形态的这些主要变化，在形式上表现为那些强调当地调和宗教中的伊斯兰成分的人，与那些强调印度教与泛灵论因素的人之间的分裂加深。的确，自从伊斯兰教传入以来，这些不同的次要传统之间的某些区别已经表现出来；某些个人一直特别擅长阿拉伯赞美诗或精通穆斯林法典，而另一些人则更擅长印度教的神秘主义活动，或是本地的医术专家。但是这些差异很容易地就被爪哇人对多种宗教的宽容精神淡化了，只要基本的仪式模式——即斯拉麦坦——被虔诚地信守着；它们引发的任何社会分裂，大部分都被城市与小城镇生活中的占压倒性地位的共性所掩盖。

但是，一九一零年后，在大城市那些经济与政治上业已成熟的商业阶级中，出现了伊斯兰现代主义（以及与之相对的强烈的保守反应）与宗教民族主义，使大众中比较正统的成员强化了伊斯兰作为排他的、反调和性教义的意识。同样，世俗民族主义与马克思主义也在文官中出现并扩展到这些城市的无产阶级中，它们增强了调和宗教模式中的前伊斯兰因素（即印度教—泛灵论），这些派别将调和教赞誉为一种对纯粹伊斯兰教的抗衡力量，并被他们中的有些人接受为一个普遍性的宗教框架，在其中加入他们更具体的政治思想。一方面，还出现了更有自我意识的穆斯林，他们将其宗教信仰与实践更明确地置于穆罕默德普适性教义之上；另一方面兴起了更有自我意识的“本土主义者”，试图要从自己所继承的宗教传统中提出一种更具普遍性的宗教体系，减轻其更具有穆斯林特征的因素。第一种人被称为桑特里（santri），第二种人被称为阿班甘（abangan），两种人之间的冲突日益尖锐，时至今日在整个莫佐克托地区形成主要的文化特征。

特别是在城镇，这种差别开始产生重要的影响。失去了由水稻种植技术所造成的家庭之间合作的压力，同时也使传统的乡村政府形式在面对城市生活的复杂性时效率下降，这严重地削弱了协调式乡村模式的社会支持。每一个人自己谋生时——车夫、商人、职员或是劳工——都或多或少独立于他的邻居，这样，他的邻里社群观念自然就减弱了。更加分化的阶级体制、更官僚化也更非个人化的政府形式，以及社会背景的更加多样化，所有这些都导致同样的结果：削弱了严格的地域纽带，而有利于宽泛的意识形态纽带。对城镇人来说，桑特里与阿班甘之间的差别变得更加鲜明，因为这种差别是作为他的基本社会参照物而出现的；它成了他的社会身份的象征，而不仅仅是一个信仰上的差别。他交往朋友的类型、将加入组织的类型、将追随的政治领导的类型、他或他的儿子将要与之结婚的人的类型，所有这一切都将受到在这种两极对立意识形态中做出的选择的强有力的影响。

因而，在城镇——虽然不仅仅是在城镇——出现了根据一种不同

的文化分类框架形成的社会生活的新模式。在精英中这种新的模式已经高度发达了，但是在城镇民众中它还在形成中。特别是在卡姆彭（kampong），即离开街道的居民区中，在那里众多的爪哇平民拥挤地居住在用竹子搭成的简易房子中，在那里可以发现一个转型社会，在这个社会中传统的乡村生活模式已经在逐步瓦解，新的模式正在重组。在这片进城农民（或是进城农民的儿子和孙子）的聚居地，雷德菲尔德的民间文化不断转变为他的城市文化，虽然后者并不能精确地用“世俗”、“个人化”以及“文化混乱”等否定性和过时的语词来描述。在卡姆彭中所发生的一切并不完全是对新生活的建设，也不是对传统生活方式的破坏；尖锐的社会冲突作为下层阶级居民区的特征，不是直接表明失去了文化认同性，而是表明对新的更普遍、更灵活的信仰与价值模式的探索。

在莫佐克托，就像在印度尼西亚的大多数地区一样，这种探索大部分发生在群众政党的社会情景中，也发生在妇女俱乐部、青年组织、工会以及与它有正式或非正式联系的组织中。有若干个政党（虽然在最近——一九五五年——的大选中它们的数量大为减少），每一个党由受过教育的城市精英——公务员、教师、商人、学生及诸如此类的人——所领导，并且每一个都与其他政党争夺半城市、半农村的卡姆彭居民及农民大众的政治忠诚。而且几乎没有例外，他们都对桑特里和阿班甘两派中的一派感兴趣。在这些复杂的政党与组织中，这里我们仅直接关注其中的两个：玛斯尤米（Masjumi），一个人数众多的、以伊斯兰教为基础的政党；波迈（Permai），一个坚决反穆斯林的政治—宗教狂热团体。

玛斯尤米或多或少地是战前伊斯兰改革运动的直接继承者。它至少在莫佐克托是由温和的桑特里知识分子领导的，坚持社会意识，反对学究，并且有某些返回古兰经式的伊斯兰教的清教倾向。它与其他伊斯兰教政党联合支持在印度尼西亚建立“伊斯兰教国家”，取代现在的世俗共和国。但是，这种理想的意义不完全明确。玛斯尤米的敌人谴责它推行不宽容的、中世纪的神权政治，阿班甘与非穆斯林会受到迫害并被迫严格遵守穆斯林法的规定，而玛斯尤米的领导人宣布，伊斯兰教本质上是宽容的，他们只是要求一个明确的以穆斯林教义为基础的政府，它的法律将与《古兰经》和圣训（Hadith）的教诲一致。无论如何，玛斯尤米在国家和地方两个层面上，是桑特里社群的价值和志向的主要代言人。

波迈在全国范围内没有这样有影响。虽然它是一个全国性政党，它相对比较小，只在很有限的少数地区有实力。但是在莫佐克托地区，它碰巧有着某种重要性，在全国范围所缺乏的，在地方得到加

强。波迈基本上是马克思主义政治与阿班甘宗教模式的混合。它相当明显地将反西方主义、反资本主义及反帝国主义，与形式化和概括某种农民调和宗教的典型的宽泛宗旨的企图结合起来。波迈的聚会既遵循斯拉麦坦模式，有香火和象征食物（但是没有伊斯兰教赞美诗），又要接受现代议会程序；波迈的小册子中既有历法与数字的占卜体系、神秘教诲，又有对阶级冲突的分析；波迈的演说涉及对宗教与政治概念的解释。在莫佐克托，波迈也是医疗教派，有特殊的医疗实践与咒语，有秘密的口令，有对其领导人的社会与政治著作的神秘的解释。

但是波迈最显著的特征，是它强硬的反穆斯林立场。它谴责伊斯兰教是从外国输入的，不适合爪哇人的需要与价值观。它要求回到爪哇“纯洁”与“原有”的信仰，对此它所指的似乎是除掉更具伊斯兰教性质的因素的本地的调和宗教。为了与这条路线一致，这个教派政党在全国与地方发起了一场运动，提倡世俗（即非伊斯兰教的）的婚礼与葬礼。正如至今的形势所显示的那样，除了基督教徒与巴厘印度教徒外，所有人的婚礼都必须经由穆斯林仪式才能合法。[171]葬礼是个人的事情，但是因为调和宗教已有着漫长的历史，所以葬礼仪式如此深入地联结了伊斯兰教习俗，以至于要举行纯粹非伊斯兰教的葬礼在实际上已是不可能的了。

波迈在地方上推行非伊斯兰教婚礼与葬礼主要采取了两种形式，一种是对地方政府官员施加强大的压力，迫使其允许这种活动，另一种是对自己的成员施加强大的压力，要求其自愿遵循没有伊斯兰教内容的纯粹仪式。在婚礼方面难于成功，因为地方官员受到中央政府法令的束缚，甚至这个教派里非常自觉的成员都不敢公开举行“非法”婚礼。没有法律上的改变，波迈几乎不能改变婚礼的形式，虽然也进行了少数失败的努力，想在有阿班甘思想的村长的支持下举行世俗的仪式。

葬礼的情况有些不同，因为在葬礼中主要涉及的是习俗，而不是法律。在我进行田野考察工作期间（1952—1954），波迈与玛斯尤米之间的紧张关系迅速发展。这部分是因为印度尼西亚第一次大选即将举行，部分是因为冷战的影响。也受到各种特殊事件的影响——例如有一个报告说，波迈的全国领导人曾经公开称穆罕默德是伪先知；一位玛斯尤米领导人在地区首府的一次演讲中谴责波迈企图在印度尼西亚生出一代杂种；激烈的村长选举大部分是在桑特里与阿班甘之间决一雌雄。结果是，夹在中间为难的地方官员提出召开一次所有村庄的宗教官员或莫丁（Modin）的会议。莫丁，在其他许多责任之外，传统上是负责葬礼的。他指导整个仪式，在葬礼的技术性细节方面指

导丧家，领唱《古兰经》赞美诗，并在墓地对死者读一番老套的悼词。这位地方官员指示莫丁——他们中的多数是村庄中玛斯尤米领导人——当波迈成员去世时，他们只要通告死者姓名及年龄，然后回家；不要参与葬礼。他警告说，如果他们不按他所建议的去做，产生麻烦他们自负其责而他不会支持他们。

这就是一九五四年七月十七日的情形，当时一位积极、热情的波迈成员卡曼的外甥派德雅安突然在我所居住的莫佐克托的卡姆彭死去。

葬礼

爪哇葬礼没有悲痛欲绝的气氛，没有失控的哭泣，甚至都没有对死者弃世的礼节性的悲哭。相反，它是一个平静的、不外露的、几乎是听任其慢吞吞地进行的简单的仪式，对一种不再可能的关系的短暂的仪式化的解除。眼泪不被认可，当然也得不到鼓励；要努力去做的是将事情干完，而不是使悲痛的想法过分拖延。葬礼中忙碌的具体工作，与来自各方面的邻居间的正式的礼节性社会交往，一系列斯拉麦坦仪式断断续续地要延续三年——据说，爪哇人的仪式制度的全部动力在于，让人在没有激烈的感情打击的情况下渡过悲痛。就哀悼者而言，据说葬礼与葬礼后举行的仪式要产生艾克拉斯（iklas）感觉，这是一种有意的冷酷感情，一种超脱的“不在乎”状态；就邻居而言，据说可以产生如昆（rukun），即“共同的和谐”。

实际举行的仪式本质上只是另一版本的斯拉麦坦，它适应安葬的特殊需要。当死亡的消息传遍这个地区时，所有的邻居必须要放下他正在做的事情，立即赶往丧家。女人带几碗米饭，它是专为斯拉麦坦而做的；男人开始刻木头的坟标并开始掘墓。很快莫丁就来了并开始指导各项活动。遗体由亲属用仪式处理过的水冲洗（亲属毫不畏缩地将尸体放在自己的膝上，以显示他们对死者的感情及他们的自制能力）；然后遗体被用细布裹起来。在莫丁的指挥下，大约有十二个桑特里围着遗体用阿拉伯语祈祷五至十分钟；此后，遗体在各种仪式动作中，由送葬队伍送往墓地，在那里按照规定的方式安葬。莫丁向死者读墓边悼词，提醒他作为一个虔诚的穆斯林的责任；葬礼到这里就结束，通常在死亡之后的两三个小时之内。正式葬礼之后，在死亡后的第三天、第七天、第四十天、第一百天，在死者家中举行斯拉麦坦宴会；死亡的第一周年及第二周年也要举行斯拉麦坦；而且最后，在第一千天，在遗体已被认为成了尘土，生者与死者之间的隔绝已成绝对时，还要举行斯拉麦坦。

这就是在派贾恩死后举行的仪式。刚一破晓（死亡发生在凌晨），姨夫卡曼就给住在附近城市里的男孩的父母发了一封电报，以典型的爪哇方式告诉他们，他们的儿子病了。这种婉转的说法，是想让他们逐渐知道儿子的死讯，以便减轻打击。爪哇人认为，情感崩溃不是源于挫折的严重性，而是来自它的突然性，即对一个没有准备的人的“惊吓”程度。令人感到害怕的是“震惊”，而不是痛苦本身。此后，由于预计男孩的父母会在几个小时之内到达，卡曼去请莫丁，开始举行仪式。这是考虑到，在孩子父母到来时，要把几乎所有的事情都做好，只等下葬。这样，他们就能免遭不必要的心理压力。最晚到十点钟，所有的事情都应该已经完成。这是一个伤心的事件，但也是一个无声的仪式。

但是正如莫丁后来告诉我的，当他来到卡曼家时他看到一个显示波迈政治象征的招贴物，他告诉卡曼他不能主持这一仪式。不管怎么说，卡曼属于“另一种宗教”，而且莫丁不知道这种宗教的正确葬礼仪式；他所知道是伊斯兰教的仪式。“我不想冒犯你的宗教，”他虔诚地说，“相反，我极为尊重它，因为伊斯兰教没有不宽容的态度。但是，我不知道你们的仪式。基督教徒有他们自己的仪式和他们自己的专家（当地牧师），但是波迈怎么做？他们火化遗体，还是做别的什么？”（这是狡猾地暗示印度教的丧葬习俗；很明显莫丁对这话极为自鸣得意。）莫丁告诉我，卡曼对此非常失望，而且很明显也非常吃惊，虽然他是一个波迈的积极成员，但还不是一个极端分子。显然他没有想到，党的反对穆斯林葬礼的煽动现在还成了一个具体问题，也没有想到莫丁拒绝行使职责。莫丁认为，卡曼实际上不是一个坏人；他不过被他的领导利用。

离开焦虑不安的卡曼后，莫丁直接去见了地方官，询问他这样做是否恰当。地方官出于道义说他做得对，莫丁心里坚定下来。他回去后发现卡曼和村警正在等他。卡曼在绝望中去找了村警。村警是卡曼的私人朋友，他告诉莫丁，根据由来已久的习俗，他应该公平地安葬所有的人，不考虑死者是否碰巧赞成莫丁的政治观点。但是莫丁现在得到地方官的支持，坚持这不再是他的义务。但是，他建议，如果卡曼愿意，他可以去村长办公室并签署一个公开声明，盖上政府的章并由村长在有两个证人在场的情况下签字，宣布他卡曼真正信仰穆斯林而且他希望莫丁根据伊斯兰教习俗安葬这个男孩。听到莫丁建议他正式放弃他的宗教信仰，卡曼暴怒地从家中冲出，这举动爪哇人不多见。等到他再回到家中，对下一步该怎么办一筹莫展时，却发现男孩死亡的消息已经传开，所有邻居已经集合起来准备参加葬礼。

在我所居住的一个卡姆彭中，就像莫佐克托镇的大多数卡姆彭一

样，既有虔诚的桑特里，也有忠诚的阿班甘（也还有一些属于两边的不坚定的成员），以一种多少有些随意的方式混居在一起。在镇上，人们只能居住在他们能够居住的地方，而且只能与他们碰到的人比邻而居。这与农村不同，那里几乎所有的邻里，甚至整个村庄都几乎完全是阿班甘或桑特里。在卡姆彭中，桑特里的大多数是玛斯尤米的成员，而阿班甘的大多数是波迈的追随者，而且在日常生活中，两个群体的社会互动极少。阿班甘的大多数是小手工艺者或体力劳动者，他们每天下午晚些时候，都聚集在卡曼家路边的咖啡店无目的地闲聊，这是典型的爪哇小镇及农村的生活；桑特里——大多数是裁缝、商人、百货店主——以同样的目的聚集在由某个桑特里经营的小店。尽管缺少密切的社会联系，但是葬礼上的地域团结还是被两个群体都认为是不能回避的义务；在爪哇所有的仪式中，葬礼可能是最有义务参加的。生活在丧家周围某一约略半径范围内的每一个人，都被认为应该去参加仪式；就这次葬礼来说，每个人都到了。

在这种背景下，事情就毫不奇怪。当我在大约八点钟到达卡曼家时，我发现两群绷着脸的人分别蹲在院子的两边，一群情绪不安的妇女，坐在屋内靠近还穿着衣服的男孩尸体不远处交头接耳。与斯拉麦坦仪式中准备葬礼、清洗遗体和迎接客人等活动那惯常的安静的忙碌不同，有一种疑虑与不安的气氛。阿班甘们聚集在住房附近，卡曼蹲在那里，两眼茫然。苏佐科和萨斯特罗镇长与波迈党的书记（来人中仅有的非卡姆彭居民），坐在椅子上，茫然四顾。桑特里聚集在大约三十码之外的一棵椰子树的狭窄的树阴下，安静地交谈除了正在出现的问题之外的任何事情。几乎静止的场景，令人想起一出熟悉的戏剧中出乎意料的间歇，就像一个电影画面演到一半时停顿了。

大约半个小时后，有几个阿班甘开始三心二意地把一块木头劈开做坟标，还有几个女人因为百无聊赖，就开始做祭祀用的小花；但明显的是仪式停下来了，而且谁也不知道下一步该做什么。气氛慢慢紧张起来。人们不安地看着太阳在天空中越升越高，偶尔瞥一眼无动于衷的卡曼。对事情不满的抱怨开始出现（“这些日子来所有的事情都成了政治问题，”一个大约有八十岁的老派的长者对我嘟囔着，“你甚至不能死，因为它成了一个政治问题。”）。最后，大约在九点半，一个名叫阿布的年轻的桑特里裁缝，决定做点什么来改变僵局，免得砸锅：他站起来向卡曼招手，这是整个上午发生的第一个重大的有目的的行为。卡曼从沉思中惊醒，穿过没有人的地段去和他说话。

其实，阿布在这个卡姆彭中占据着一种特殊的地位。虽然他是个虔诚的桑特里，而且是玛斯尤米的忠实成员，但是他与波迈群体有着比较多的接触，因为他的裁缝店就在卡曼的咖啡店的后面。虽然日夜

踩着缝纫机的阿布不是波迈群体的成员，但是他经常与离他工作地点二十英尺以外的这些人交换意见。确实，他与波迈人之间在宗教问题上有些关系紧张。有一次，当我询问波迈们关于来世的信仰时，他们挖苦地让我找阿布，说他是专家。他们公开取笑他，认为伊斯兰教来世理论完全是荒谬可笑的。尽管如此，他还是与他们保持某种社会联系，而且也许由他来打破僵局是最合理的。

“都快要中午了，”阿布说，“事情不能这样弄。”他建议由他让乌玛，另一个桑特里，去看看莫丁现在是不是同意来；也许现在他已经冷静下来了。同时他本人可以先清洗和包裹尸体。卡曼回答说他会考虑这个建议。他返回院子的另一边，与另外两个波迈领导人商量。经过几分生动的比划与点头之后，卡曼又回来简单地说：“行，就这么办。”“我知道你的感受，”阿布说，“我只做绝对必须做的，尽可能避免伊斯兰式的做法。”他把桑特里召集在一起，来到屋子里。

首先要做的是给死人脱衣服（尸体还躺在地板上，因为没有人去动他）。但是现在尸体已经僵硬，必须用一把刀来把衣服剪开，这是一个不合常规的做法，让所有的人都深感不安，特别是聚在周围的女人们。最后，桑特里们将尸体抬出来并放进洗澡间。阿布询问谁志愿洗尸体；他提醒大家，神会认为这种活儿是一件善事。但是一般被认为应该承担此事的亲属现在深受刺激并感到困惑，不能按习惯的方式将男孩放在自己的膝上。人们无望地互相对视，又是一阵停顿。最后，属于卡曼群体但不是亲属的人帕克·苏拉把尸体放在他的膝上，尽管他显然很紧张，一直念着护身咒语。爪哇人认为尽快下葬的一个理由是，让死者的灵魂在房屋周围徘徊是非常危险的。

但是，就在洗尸体得以开始之前，有人提出一个人是否够了——难道通常不是三个人？谁也没有把握，包括阿布；有的人认为，虽然习惯上是要三个人，但不是非要不可的。而有些人认为一定要有三个人。经过十分钟匆忙的讨论后，男孩的一个堂兄和一个与他没有任何关系的木匠，努力地鼓起勇气参与帕克·苏拉的工作。阿布尽其所能地扮演莫丁的角色，洒了几滴水在尸体上，然后开始给死人洗澡，澡洗得马马虎虎，用的也不是准备好的圣水。但是，在这一项工作完成后，仪式又再次停顿下来，因为没有人准确地知道如何放置小布垫，根据穆斯林法，应该在尸体上用小布垫堵有洞的部位。卡曼的妻子是死者的姨妈，显然已经受不了了，她突然嚎啕大哭，这种表现是我在爪哇参加过的十几次葬礼中仅见的一次。所有的人因为这一新出现的情况而更加焦躁，多数卡姆彭的女人忙乱地尽力安慰她，多数男人仍然坐在院子里，表面上冷静无所表示，但是从一开始就有的不知所措的慌乱似乎正在变成可怕的绝望。“她这样哭可不好，”几个男人对我

说，“这不合适。”就在此刻，莫丁来了。

但他仍然很固执。而且，他警告阿布，他的行为正在招致永远的咒诅。“如果你在葬礼上犯了错误，你将必须在审判日向真主说清楚。”他说，“对一个穆斯林而言，葬礼是一件重大的事情，必须依据法典由懂得法典内容的人来主持，而不是由着个人的愿望。”然后他向波迈的领导人苏佐科和萨斯特罗建议，由他们来主持葬礼，因为作为党的“知识分子”，他们肯定知道波迈所遵循的是哪一种葬礼习俗。这两位领导人这时还坐在椅子上没有站起来，他们在众人期待地注视下考虑了一下这个建议，但最后还是拒绝了，有些懊恼地说他们确实不知如何举行葬礼。莫丁耸耸肩，转身走开。一位旁观者是卡曼的朋友，建议把尸体搬出去埋了，不要再考虑仪式；再这样把事情拖下去，是极端危险的。我不知道这个引人注目的建议是否能被大家接受，因为就在此时，死去男孩的父母来到了卡姆彭。

他们似乎非常镇定。他们并非不知道死讯，因为男孩的父亲后来告诉我，当他接到电报时已经猜到了；他和妻子已经做了最坏的准备，等他们到达后已经不抱什么希望。他们来到卡姆彭看到所有的邻居都聚集在这儿，就知道他们的担心是有道理的。这时卡曼的妻子的哭泣已经减轻了，但是当她看到死去男孩的母亲进到院子里时，她立刻挣脱了那些正安慰她的人，尖叫一声冲上去抱住她的姐姐。似乎是在一刹那间，两个女人突然变得歇斯底里，周围的人冲上去把两人分开，分别拉进卡姆彭相对的两间房子。她们的尖声哭叫继续着，音量不减，大家开始不安地议论起来，认为在男孩的灵魂缠住某人之前，一定要以某种方式将葬礼继续下去。

但是这时孩子的母亲坚持要在裹上布之前，再看一眼孩子的遗体。父亲开始不许她这样做，愤怒地命令她停止哭叫——问她知不知道这种行为会使男孩走向另一世界的道路变得黑暗？但是她仍然坚持，他们跌跌撞撞地把她带到尸体停放的卡曼的房子里。女人们尽量让她不要太靠近，但是她挣脱并开始亲男孩的生殖器周围。她几乎是立刻就被她的丈夫和其他女人拉开，虽然她尖声叫喊着说她还没有完；他们把她拉进后面的一间房间，她平息了些，有些眩晕。过了一会儿尸体终于被裹上，莫丁不肯说出布垫应该放在哪里。这位母亲完全茫然不知所措，开始走到院子里和所有的人握手，这些人对她来说都是陌生人，她说：“原谅我，原谅我。”她再一次被强行制止；人们说：“平静一点，想想你的其他孩子——你想要随着你的儿子去坟墓吗？”

遗体现在裹好了，而且又有了新的建议，应该立刻将它送往墓地。这时，阿布走近男孩的父亲，现在他明显感觉到这个男人取代卡

曼为仪式的合法负责人。阿布解释说，莫丁作为政府官员，不能随便接近男孩的父亲，但是他想要知道：他希望如何安葬男孩——伊斯兰教方式还是什么方式？这位父亲，有点手足无措，说："当然是伊斯兰教方式。我对宗教知道得不多，但我不是基督徒，而且死人时葬礼应该按伊斯兰教方式办，完全的伊斯兰教方式。"阿布再次解释，莫丁不能直接接近这位父亲，但是他是"自由的"，可以做自己想要做的事。他说他已经尽其所能帮点忙，但是在男孩父亲来之前，他小心地不要按伊斯兰教方式做。他道歉说，这种紧张气氛实在太糟糕了，政治分歧造成了这么多麻烦。但是关于葬礼的所有问题总要弄个"明白"、"合乎法律"。这对男孩的灵魂很重要。这些桑特里，现在有点兴奋，对着遗体祈祷，并将尸体按照通常的方式送往墓地并下葬。莫丁在墓地致了悼词，改用的是对孩子说话的口吻，葬礼最终得以完成。亲属和女人们都没有去墓地；但是当我们返回家里时——这时已是午后很长时间了——斯拉麦坦最终也举行了，派贾恩的灵魂被认为已经离开卡姆彭，开始了他前往另一个世界的旅程。

在三天后的晚上，举行了第一个纪念性质的斯拉麦坦，但是却没有一个桑特里出席，不仅如此，它更像是一个波迈的政治会议和宗教会议。卡曼首先以传统的方式用典型的爪哇语（high Javanese）宣布，这是一个追思死去的派贾恩的斯拉麦坦。波迈领导人苏佐科立即插进来说："不，不，这不对。在第三天的斯拉麦坦上，你们只是吃和为死者做伊斯兰式的祈祷，而我们当然不会这样做。"然后他开始进行漫无边际的长篇演讲。他说，每一个人都必须知道这个国家的哲学—宗教基础。"想一下这位美国人（他指指我；他对我出席不太高兴）问你：什么是这个国家的精神基础？而你不知道——你不感到羞愧吗？"

他继续沿着这个思路说下去，阐述了国家政治结构的原理，根据的是对苏加诺总统的"五项原则"（一神教、社会公正、人道主义、民主和民族主义）的神秘主义解释，这也是这个新生的共和国的官方意识形态基础。在卡曼和其他人的协助下，他提出了微观—宏观一致论，在这个理论中，个人仅被视为这个国家的缩影，而国家是扩大的个人。如果这个国家是有序的，个人也肯定是有序的，一个暗示着另一个。正像总统的五项原则是这个国家的基础，这五种观念也是个人的基础。使二者和谐的过程是一样的，我们必须确保知道这一点。讨论继续了将近半个小时，广泛地涉及了宗教、哲学、政治问题（包括了罗森堡的死刑，显然是对着我说的）。

我们停下来喝咖啡，当苏佐科准备再次开始时，一直无表情地安静地坐着的派贾恩的父亲突然开始说话，声音温和，语调令人惊奇地

呆板、平淡，几乎像是自言自语，但是并非不希望说清楚。“我对自己粗鲁的城市口音表示道歉，”他说，“但是我非常想说点什么。”他希望他们能原谅他；他们可以很快继续他们的讨论。“对于派贾恩的死，我一直努力要做到艾克拉斯（‘超脱’、‘解脱’）。我相信，能够为他做的所有的事情已经做了，他的死只是一个就那么发生了的事件。”他说他仍然留在莫佐克托，因为他不能面对他生活的那个地方的人，没有勇气告诉他们中的每一个人发生了什么。他的妻子，他说，现在也稍微艾克拉斯一点了。虽然这很困难。他反复告诫自己，这只不过是神的意愿，但是做到这一点如此困难，因为现在的人不能对事情取得共识；一个人告诉你一件事，另一个人告诉你另一件事。很难知道哪个是对的，弄不清该相信哪个。他说，他很感激所有来参加葬礼的莫佐克托人，而且他很遗憾事情弄得这么混乱。“我自己并不很热衷宗教。我不是玛斯尤米也不是波迈。但是我希望孩子能以传统的方式入葬。我希望没有人受到伤害。”他再次说，他正在努力做到艾克拉斯，告诉自己这不过是神的意愿，但这很困难，因为这些天来事情如此混乱。很难理解为什么孩子死了。

在爪哇人中以这种方式公开表达自己的感受是极端不寻常的，在我的经历中是惟一的一次，而且在形式化的传统的斯拉麦坦模式中完全没有这一安排（也没有哲学或是政治讨论）。到场的每一个人都因为这位父亲的话而受到震动，出现了痛苦的沉默。最后苏佐科又开始说话，但是这次他详细地描述了男孩的死。派贾恩如何一开始是发烧，卡曼叫来了他，苏佐科念波迈的咒语。但是男孩没有反应。他们最后送他去医院一个男护士那里，在那里给他打了针。但是他的情况仍然继续恶化。他吐血、痉挛，对此苏佐科描述得非常生动形象，然后他就死了。“我不知道为什么波迈咒语无效，”他说，“它过去都有效，这次无效，我不知道为什么；这类事情无论你如何想都是无法解释清楚的。它有时有效而有时又无效。”这时又是沉默，然后是十几分钟的政治讨论，之后我们就解散了。父亲第二天就回家了，我也再没有被邀请参加任何斯拉麦坦。当大约四个月后我离开当地时，卡曼的妻子还没有从那次经历中完全恢复过来，在这个卡姆彭中桑特里与阿班甘之间的关系更加紧张，下次要是一个波迈家庭死了人，谁也猜不出会发生些什么。

分析

“作为所有宗教的根源，”马林诺夫斯基写道，“生命的最高也是最后的危机——死亡——是最为重要的。”[172]他认为，死亡引发了生者爱与恨的双重反应，在内心深处出现迷恋与恐惧双重情感，它同时

威胁了人类生存的心理的与社会的基础。生者因为对死者的爱而被死者吸引，因为死亡造成的可怕的转变而被死者排斥。他们的葬礼与随后的悼念活动，集中围绕着一个自相矛盾的愿望：在人死后既要保持联系，又要迅速、彻底地割断联系，而且要确保渡过绝望继续活下去的愿望占主导地位。葬礼仪式是要既防止生者被惊慌失措所驱使而逃离现场，又要防止他们被相反的原因驱使而随死者进入坟墓，从而保持人类生命的继续：

而且在一进入情感力量的作用中，进入对生命与最后死亡的两难困扰之中，宗教介入其中，选择了积极的教义、安慰性的观点，选择了对不朽、对独立于肉体的精神，以及对死后生命延续的有文化价值的信仰。在各种死亡仪式中，在对逝者的悼念与情感交流中，以及对祖先魂灵的崇拜仪式中，宗教赋予拯救的信仰以实质和形式……准确地说，宗教对整个群体也发挥了同样的功能。将生者与死者联系在一起，使生者关注死亡的地方，坚信灵魂存在，坚信灵魂有善也有恶，坚信应举行一系列纪念与奉献仪式——借助这一切，宗教对恐惧、沮丧、道德下降的离心力起到了抗衡作用，并提供了最强有力的手段整合群体受到动摇的凝聚力并重建它的信念。简而言之，宗教在此确保传统战胜因本能受挫而产生的负面反应。[173]

显然，对这种理论而言，与前述实例类似的案例提出了一些难以回答的问题。不仅是传统与文化战胜了“受挫的本能”，充其量比较勉强，而且它看上去是仪式分裂了社会而不是整合它，它分裂了人格而不是治愈它。对这种理论而言，功能主义者有两种形式的现成的答案，选择哪一种取决于是遵循涂尔干传统还是马林诺夫斯基传统：社会分裂或是文化衰败。迅速的社会变迁已经使爪哇人的社会发生分裂，这反映在文化瓦解之中；正如统一的斯拉麦坦反映了传统农村社会的统一局面，卡姆彭社会的分裂也反映在我们所见到的破碎的葬礼的斯拉麦坦中。或者，换言之，文化的衰败已经导致了社会的分崩离析；失去了强有力的民间传统，个人之间的道德联系也就削弱了。

在我看来，无论用这两种语言中的哪一个表达，这个论点有两个错误：它把社会（或文化）的分裂混同于社会（或文化）的冲突；它否认文化与社会结构的独立作用，而视二者中的任何一个不过是另一个的附带现象。

首先，卡姆彭的生活不只是一种简单的反常现象。虽然有激烈的社会冲突，这和我们自己的社会一样，但是社会在大多数领域中还是相当有效地运行着。假如政府、经济、家庭、分层及社会的控制机构像派贾恩葬礼那样丧失功能，卡姆彭确实会成为一个不易生存的地方。但是虽然城市混乱的一些典型的症状——例如日益增多的赌博行

为、小偷小摸和卖淫——也在某种程度上出现了，但是卡姆彭的社会生活显然还没有到崩溃的地步；日常的社会互动并不由于压抑的苦难与深刻的不安而难以进行，就像我们看到的集中表现在葬礼上的那样。对大多数成员来说，大多数时间里，莫佐克托的半城市邻里关系提供了多种生活方式，尽管它有着不利的物质条件与过渡特征；而且对爪哇乡村生活的描叙充满了多愁善感，可能对村庄表达也就这么多。事实上，围绕着宗教信仰与宗教活动——斯拉麦坦、节日、治疗、巫术、宗教团体，等等——似乎发生了最严重的瓦解性的事件。宗教在此大约是造成紧张的中心与根源，不仅仅是社会中其他紧张的反映。

但是它不是紧张的根源，因为对信仰与礼仪的传统模式的信奉已经减弱了。围绕派贾恩死亡而发生冲突，只是因为卡姆彭的所有居民在葬礼方面确实有着共同的、高度整合的文化传统。对斯拉麦坦仪式的正确性，对邻居参加葬礼的义务，或是对葬礼仪式所依据的超自然概念的有效性，并没有什么争论。卡姆彭中的桑特里和阿班甘来都认为，斯拉麦坦依然保留着它作为纯粹宗教象征的力量；它仍然提供了一个面对死亡的有意义的框架——对多数人来说这是惟一的有意义的框架。我们与其将仪式的失败归咎于世俗化，归咎于怀疑主义的增长，或是对“挽救信仰”的传统没有兴趣，倒不如把它归咎于社会反常。

我认为，我们必须要将失败的原因归之于社会结构（因果—功能）方面的整合形式与存在于文化（逻辑—意义）方面的整合形式之间的断裂——不导致社会与文化分裂，而是导致社会与文化的冲突。或者更具体地说（听起来有点像格言），问题在于卡姆彭人在社会上已经是城市的，但是在文化上仍然是乡村的。

我已经指出，爪哇的卡姆彭代表了一种传统类型的社会，在某种程度上，其成员处于城市精英与按传统方式有组织的农民“之间”。他们参与其中的社会结构形式大部分是城市的。高度分化的职业结构，取代了几乎完全是乡村农业的职业结构；作为个人与理性化的中央政府官僚机构之间的人格主义缓冲的半世袭的乡村传统政府已经消失，取代它的是更具灵活性的现代议会民主制；多阶级社会正在发展，卡姆彭不像是村庄，它在这种多阶级社会里甚至不是一个自给自足的实体，而仅是一个从属性的部分——所有这一切意味着，卡姆彭人生活在一个非常城市化的世界里。从社会意义上说，他们生活在一个法理社会中。

但是在文化层次上——即意义层次上——卡姆彭居民与村民相比很少有差别；而他们与城市精英相比差别要大得多。卡姆彭人所信奉

的信仰、表达与价值模式——他的世界观、气质、道德规范或其他——只与那些村民所信奉的稍有区别。在一个极为复杂的社会环境中，他们明显是在持守在乡村社会中指导他们或他们父母一生的象征符号。正是这一事实引起了围绕着派贾恩葬礼而产生的心理与社会紧张。

仪式的混乱产生于参与仪式的人从根本上对其基本意义的模糊认识。道理很简单，这种模糊存在于这一事实中：构成斯拉麦坦的象征符号具有宗教与政治双重意义，被同时赋予宗教与世俗的双重重要性。那些走进卡曼的院子的人，包括卡曼本人，都不能确定他们究竟是来参加宗教事务，还是参与争夺权力的世俗斗争。正由于此，那位老人（实际上他是一个守墓人）对我抱怨说，死亡现在也成了政治问题；乡村警察谴责莫丁在拒绝安葬派贾恩时考虑的不是宗教偏见而是政治偏见；卡曼惊讶地发现他的意识形态信仰突然成为他的宗教活动的障碍；阿布进退两难：为了要有一个和谐的葬礼愿意将政治分歧放在次要位置，又不愿意为了他自己的解决方案而轻视自己的宗教信仰；悼念仪式在政治嘲讽与寻求一个对所发生事情的恰当解释之间左右摇摆。总而言之，正是由于这样的原因，斯拉麦坦宗教模式在试图“插足”“积极的教义”与“有文化价值的信仰”时，就有点力不从心了。

如在前面所强调的，目前在桑特里与阿班甘之间产生的严重分歧，很大部分是由于二十世纪在印度尼西亚兴起的民族主义社会运动。在这一运动诞生于其中的大城市里，它们实际上有各种形式：反对华人竞争的商人社团；反抗种植园剥削的工会；企图重新界定终极概念的宗教组织；试图要澄清印度尼西亚形而上及道德概念的哲学讨论俱乐部；努力要复兴印度尼西亚教育的学校联合会；努力发展新型经济组织的合作社；复兴印度尼西亚艺术生活的文化组织；当然，还有要组织对荷兰统治的有效反抗的政党。但是，随着时间的推移，独立斗争逐渐吸引了所有这些精英组织的活力。无论它们有着什么鲜明的目标——经济重建、宗教改革、文艺复兴——它们都从属于一个广泛的政治意识形态；所有这些组织越来越关心一个作为未来社会与文化进步的先决条件的目标——自由。到一九四五年革命开始之时，在政治领域之外重新形成思想体系的表述，已经明显地缓慢下来，大多数生活领域已经严重地意识形态化了，这种趋势一直持续到战后。

最初，在乡村及小城镇的卡姆彭中，特定形式的民族主义影响很小。但是，随着运动的统一及走向最后胜利，大众也开始受到影响，正如我已经指出的，主要是通过宗教象征的媒介。高度城市化的精英与农民结成联盟，不是依靠复杂的政治与经济理论（这些理论在乡村

范围内几乎没有意义），而是依靠乡村里现成的概念与价值。因为精英们之间的主要分野是：以伊斯兰教的教义作为吸引群众的主要基础，还是以对本地调和宗教进行哲学概括和提炼作为主要基础。与此相同，在农村桑特里与阿班甘很快就成为不仅是宗教而且是政治派别，他们代表了两种不同观点的追随者，对如何组织正在出现的独立社会有分歧。由于实现了政治自由，议会政府中宗派政治的重要性得到强化。桑特里—阿班甘，至少是在地方层面上，围绕基本的意识形态轴心之一，展开了政党权术活动。

这种发展的影响，在于以同样话语进行的政治争论与宗教劝解。唱《古兰经》的赞美诗成了既是政治忠诚的宣言，也是对真主的赞美；烧香既表达了他的世俗思想，也表达了他的宗教信仰。现在，斯拉麦坦经常明确表现为：充满忧虑地讨论仪式中不同内容以及它的“真正”意义是什么；某种特定活动是必要的还是可选的；当桑特里抬起眼睛去祈祷时，阿班甘感觉到不自在，阿班甘诵读护身咒语时，桑特里感觉到不自在。正如我们已经看到的，当死亡发生时，传统象征倾向于使个人面对社会损失时团结起来，也倾向于提醒他们相互之间存在的分歧；既强调广义的人类道德主题及不应遭遇的苦难，也强调狭隘的派别对立与政党斗争；既加强参与者共有的价值观，也“调节”他们之间的仇视与猜疑。仪式本身成了政治冲突事件；婚姻与死亡的宗教仪式，成了重要的政党事务。在如此模棱两可的文化背景中，一个卡姆彭中的爪哇人越来越难以确定对待特殊事件的恰当态度，越来越难以选择适合特定社会环境的特定象征符号的意义。

这种政治意义干扰宗教意义的现象也会逆向发生：宗教意义干扰政治意义。因为同样的象征符号既用于政治语境也用于宗教语境，人们经常认为政党斗争涉及的不仅是议会权术的进退，民主政府所必然有的不同党派的妥协，而且同样涉及对基本价值观与终极概念的抉择。特别是卡姆彭人认为，应将明显存在于新兴的共和政府中的明确制度化的权力之争，视为使不同类型的基本宗教原则官方化的权力之争：“假如阿班甘当政，古兰经教师将被禁止上课”；“假如桑特里当政，我们将必须一天祈祷五次。”正常的官员选举之争因那种认为所有的事情都至关紧要的主张而激烈化：那种“假如我们赢了，国家就是我们的”的想法认为，一个团体赢得权力，正像有人所说的，就有权“将自己的原则作为国家的信念基础。”因而政治带上了一种宗教仇恨；因为这种方式造成严重的压力，在莫佐克托郊区的一个村子不得不进行了两次村级选举。

因此可以说，卡姆彭人被夹在他的终极概念与眼前概念之间。因为他被迫要用争取世俗权力，争取政治权利和抱负的同样语词，形成

他的基本形而上观念，形成他对诸如命运、苦难和邪恶这类基本“问题”的反应，因此他参加一个或者是社会的或者是心理上有效用的葬礼，参加平稳进行的选举，都会感到困难。

但是一个仪式并不只是一个意义模式；它也是一种社会互动的形式。因而，除了产生文化上的不确定性之外，试图将宗教模式从相对差异较小的乡村背景中带进城市情景中也会引起社会冲突，原因仅在于由这类模式所显示的社会整合，与这个社会中的主要的整合模式在总体上不一致。卡姆彭人在日常生活中要保持团结的方式，与斯拉麦坦所坚持要保持团结应该采取的方式是非常不同的。

正如在前面所强调的，斯拉麦坦基本上是一个以地域为基础的仪式；它认为家庭之间的联系是以居住邻近为基础的。一组邻居被认为是（在政治上、宗教上、经济上）与另一组邻居对应而有意义的社会单元；一个村庄与另一个村庄对应；一组村庄与另一组村庄对应。在城镇，这个模式在很大程度上已经发生了变化。重要的社会群体是由多种因素定义的——阶级、政治信仰、职业、种族、出生地、宗教倾向、年龄、性别，还有居住地。新的城市组织形式是由来自不同背景的互相冲突的力量通过谨慎的平衡组成的：阶级差别由于意识形态近似而淡化；种族冲突由于共同的经济利益而缓和；政治对立，如我们那样，由于居住邻近而减少。但在所有这些多元制衡之中，斯拉麦坦仪式却没有变化，在城市生活中对主要的社会界线和文化界线视而不见。就斯拉麦坦而言，个人的主要分类特征是他住在哪里。

因而当遇到生命周期的过渡、节日、重病等情况，需要举行宗教仪式时，必须应用的宗教形式没有保持反而破坏社会平衡。斯拉麦坦无视这些新近形成的社会隔离机制，这些机制在日常生活中保证群体冲突在固定的范围内；同样它也无视新近在冲突群体中发展起来的社会整合模式，这些新模式以一个合理有效的形式平衡了紧张的对立关系。人们被迫进入一种他们要尽快避免的亲密关系之中；社会对一种仪式的假设（“我们都是具有共同文化的农民”）与事实（“我们是非常不同种类的人，被迫居住在一起，尽管我们的价值观有着严重的分歧”）之间的不一致，导致了派贾恩葬礼上的不安只是一个极端的例子。在卡姆彭，举行斯拉麦坦，使人们越来越注意到，他们通过戏剧性演出来加强的邻里联系，不再是将他们团结在一起的最重要的联系。而将他们团结在一起的最重要的联系是意识形态、阶级、职业与政治，它们不再能用地域关系恰当地概括起来。

总而言之，派贾恩葬礼的中断可以追溯到一个单一的根源：意义的文化框架与社会互动模式之间的不一致，它源于在城市环境中对与农民社会结构相适应的宗教象征体系的坚持。静态的功能主义，无论

是社会学的还是社会心理学的，都不能排除这种不一致，因为它不能区别逻辑—意义的整合与因果—功能的整合；因为它不能认清，文化结构与社会结构不仅互相反映，而且是既相互独立又互相依存的变量。社会变迁中的推动力明显地只能由形式上更富于活力的功能主义理论才能得到明确的表述。功能主义理论考虑到这一事实：人需要生活在一个这样的世界中，他可以赋予这个世界某种意义，他感觉能够把握住这个世界的基本意义，但是这种需要，经常与他同时有的维持一个功能性的社会机体的需要是偏离的。把文化理解为“习得行为”的宽泛的概念，把社会结构理解为互动的平衡模式的静态观点，以及认为两者在某种程度上必定是（保留在“无组织”状态的）互相的简单镜像或显或隐的假设，作为概念手段，用来解决诸如由派贾恩的不幸的但却是富于启发性的葬礼所引起的那类问题，是太粗糙过时了。

第七章 现代巴厘人中的“内部转换”

每一个民族都有它的巫术信仰及习俗的储藏室，许多遗存下来的都是优雅美妙的，维持了文明的连续性。希望现代唯物主义思想不要将它们完全抹杀，使马来文化变得枯燥无味。

理查德·温斯台特[174]：《马来巫师》

我们最近听到许多关于亚洲及非洲的新兴国家政治现代化和经济现代化的消息，但却很少听到宗教现代化的消息。在宗教没有完全被漠视的时候，它不是被认为是需要改进的陈旧的障碍，就是被视做被围困的守卫者，看护那些由于受到具有腐蚀性的迅速变化所威胁的珍贵文化价值。几乎没有人注意到宗教自身内部的发展和自主的发展，注意到发生在广泛的社会革命中的社会的仪式与信仰体系的转变的规律。最多不过是我们研究了已有的宗教义务和宗教认同在政治或经济进程中所起的作用。但是我们对亚洲及非洲宗教的观点却令人奇怪地没有任何改变。我们预计它们会繁荣或是衰落；我们没有想到它们会变化。

巴厘也许是东南亚保存着优美的巫术信仰和习俗的最丰富的储藏库，这样一种研究方法实际上是很普遍的。在堂吉诃德式的文物收藏迷与枯燥无味的文化唯物主义之间做出抉择的两难境地，似乎就因此成了核心问题。在本文中，我想提到的是，这种两难境地，在其所有的可能性中，是一个虚假问题。虽然巴厘人的宗教生活的基本性质已经彻底转变了，但是他们文明的连续性还是能够保存下来。而且我还

想进一步指出少数隐约可见但不确定的迹象，表明这种转变实际上已经在进行之中。

宗教理性化的概念

在其论述比较宗教的巨著中，德国社会学家马克斯·韦伯指出了世界历史中两种理想化的宗教极端类型之间的区别："传统型"与"理性化型"。这一区别虽然过于概括、论述也不够完善，仍是一个讨论真正的宗教变化的有益的开端。[175]

这一对比的核心在于宗教概念与社会形式之间关系上的差异。传统宗教概念（韦伯也称它们为巫术）把现有的社会习俗变成了僵化的程式。它们受世俗习惯几乎严丝合缝的束缚，将"人类行为的各个方面纳入……象征性的巫术之中"，并因此而保证日常生活之流继续在一个固定的、明确规划好了的流程中流淌。[176]然而，理性化的概念并没有如此彻底地与日常生活的具体细节密切地交织在一起。它们是与日常生活"分开的"，或是在它们的"上面"和"外面"，这些概念在其中得以体现的信仰和仪式体系与世俗社会的关系，不是密切的、无须检验的，而是疏远与有疑问的。一种理性化的宗教，在其被理性化的程度上，具有自我意识及世俗智慧的。它对世俗生活的态度也许是不同的，从逆来顺受的高贵的儒教到积极入世的苦行的清教主义；宗教从来就不是幼稚的。[177]

与这种宗教领域和世俗生活之间的关系中的区别相并行，宗教领域自身结构也存在差异。传统宗教包括一大批非常具体地定义的、仅仅是松散地组织起来的宗教实体，零乱地汇集了一些烦琐的仪式及泛灵论的生动形象，它们使自己能够以独立的、部分的和即时的方式卷入任何一种实际事件中去。这种体系（它们仍然是体系，尽管它们缺乏正式的规范）满足了长期的宗教关注，就是韦伯所说的"意义问题"——邪恶、受苦、沮丧、迷惘等等零碎的东西。它们在意义问题出现时——每次死亡、每次歉收、每次自然与社会的不幸事件——从神话与巫术的武器库盅选择的这一种或那一种武器，依据适当的象征，寻找机会解决它们。（这些体系也会把同样的策略用在比较容易对付的宗教活动上——庆祝人类繁衍、繁荣及团结。）正如传统宗教对基本精神命题所采用的处理办法是各自分离、没有规律的，它们的特征形式也是分离的、没有规律的。

另一方面，理性化的宗教就更为抽象，在逻辑上更为紧凑，在词语上更具普遍性。在传统宗教中表述得含糊而又零碎的意义问题，在

这里得到了包容性的表述并唤起人们统摄性的态度。它们在概念上变为已经具有关于人类生存的普遍的、内在的品质，而不是被视为这样的或是那样的特殊事件的不可分离的方面。这个问题不再仅仅是这样提出——用一个取自英国人类学家伊文斯—普里查德的例子："谷仓为什么倒在我的兄弟身上而不是别人的兄弟身上？"而是这样来问："为什么好人早殇，而恶人却像月桂树一样常青？"[178]或者是避开基督教神正论老套，不是去问："依据什么手段，我能发现谁对我兄弟实施了巫术，因而引起谷仓倒在他的身上？"而是这样来问："我如何才能知道真相？"也不再问："为了对巫士复仇，我应该采取什么特别的行动？"而是："对恶人实施公正的惩罚的根据是什么？"当然狭义的、具体的问题仍然存在；但是它们被归入更广泛的问题中，因而它们带来了更让人不安的暗示。而且，随着在严格与普遍形式中的广泛的问题提出来，就需要以同样彻底、普遍及结论性的方式来回答它们。

韦伯认为，所谓的世界性宗教，其发展是对以尖锐形式出现的这类需要的反应。犹太教、儒教、哲学性的婆罗门教，还有虽然表面上看来似乎完全不是宗教的古希腊理性主义，每一种都是从大量的教派崇拜仪式、民间神话和那些对某些在相关社会中的主要群体不再起作用的临时性的次级信仰中形成的。[179]在很大程度上，宗教知识分子意识到，传统的、混乱的仪式与信仰已经不再恰当，而逐渐地以明确的形式意识到意义问题，这些似乎构成了传统生活方式大混乱的一部分。这些混乱的细节（或者是从前四种宗教衍生下来的新宗教中所表现出来的细节），不需要再多说什么了。重要的是，宗教理性化进程在各处似乎都已经是由彻底地动摇社会秩序的基础而引起的。

是由此而引起，但不是由此而确定。因为除了深刻的社会危机并不总是产生深刻的宗教创新（或者是任何创新）这一事实之外，这种创新出现时，它所沿的路线也极为不同。韦伯对中国、印度、以色列及西方宗教的整个宏大比较，所依据的是这样一种观点：它们代表着宗教理性化的不同方向，代表着在一些数量有限的脱离巫术现实主义的发展可能性中的对照性的选择。这些互相不同的体系所共有的，并不是它们所传递的信息的特殊内容，这些特殊内容在它们扩展自己的影响范围时也在深化其特点，而是在于它在其中形成的正式类型和一般模式。在所有这些体系中，就像许多分散的光线被透镜聚焦一样，神圣的意识从无数树精及花园咒语中汇集起来，借助它们神圣意识得以朦胧地展开，并被集中于神的核心概念中（虽然并非必然就是一神教）。在韦伯著名的论断中，世界不再让人抱有幻想：神的所在地从日常生活中的房梁、坟地及路口移置于另外一个领域，在那里有耶和华（Jahweh）、逻各斯（Logos）、道（Tao）和梵（Brahman）。

[180]

随着这种在“距离”上的急剧增加，可以说，有必要以一种更加有目的和挑剔的方式维持它们的联系。当神不再能够顺便地通过无数具体的、充满整个日常生活、几乎是本能性的仪式姿态来理解时，在人与神之间建立一个更为一般和更为广泛的关系，就变得非常迫切，除非人们要完全放弃对它的关切。韦伯看到两种可以达到这个目的的主要方式。一个是通过构建一个有意识地系统化的、正式的法律—道德规范，包括道德指令，它们是设计来由神通过先知、经文、神奇的暗示等等给予人的。另一个通过个人的直接体验，通过神秘主义、内省、审美直觉等与神的接触，经常需要各种高度有组织的精神的与智力的锻炼的帮助，例如瑜伽。第一种方式，在中东比较典型，虽不那么绝对；第二种方式在东亚很典型，虽然也不那么绝对。不管是否只有两种可能性，这似乎不太可能，它们还是以一种自觉意识的、有条有理的、明显连贯的方式在世俗与神之间的巨大鸿沟上架起了桥梁。对那些信仰宗教的人来说，它们维持了人与遥远的神之间的有意义的联系。

正如韦伯的所有的两极对比，传统与理性（它的反面不是非理性，而是反理性）之间的对比，在事实上模糊之彻底正如其在理论上描述之鲜明。特别是它不应该假设：没有文字的族群的宗教完全缺乏理性化因素，而有文字的族群的宗教是彻底地理性化了的。不仅许多原始宗教显示出相当数量的自觉批评的结果，而且一种传统类型的流行宗教狂热也在宗教思想已经达到了哲学诡辩的顶点的社会中拥有巨大的力量。[181]但是相对而言，几乎不应怀疑，世界性宗教比那些氏族、部落、村庄或是部族的“小”宗教显示了更高的观念概括，更紧密的形式和更明确的教义。宗教的理性化不是一个全有或全无、不可逆转的或不可避免的过程。但是，在经验上，它是一个真实的过程。

传统的巴厘宗教

由于巴厘人在广义上是印度教信徒，人们可能认为，他们的宗教生活至少相当部分是已经较好地得到理性化的，在大量的宗教狂热之上与之外存在着一种发达的伦理神学或神秘神学。但是实际情况并非如此。尽管有大量过分理智化的描述，但是巴厘宗教，即使在祭司中，也是具体的，以行为为中心的，与日常生活细节彻底地交织在一起的，而且很少，如果有的话，像古典的婆罗门教或它的佛教分支那样关注哲学玄思或普遍关怀。[182]它对意义问题的解决仍然是非常含糊的、有限的和零碎的。世界仍然是引人幻想的（除了眼前的某些最

新的动荡），交织在一起的巫术现实主义网络几乎完全没有触动，仅仅在这里或是那里被个别的冲动或反思所打破。

这种缺乏一个发达的教义体系的严重程度，是由于本土（即前印度教）因素的持续存在，还是自十五世纪以来巴厘相对孤立于外部世界以及由此导致其文化狭隘化，或是由于巴厘社会结构能够以不寻常的程度保持牢固的传统形式，这是一个尚待讨论的问题。在爪哇，外部影响的压力是残酷无情的，而且传统的社会结构已经失去它的大量弹性，不只一种而是数种高度理性化的信仰和崇拜体系已经发展起来，令人自觉意识到宗教的多样性、冲突和繁杂——这些对巴厘人还是陌生的。[183]因而，一个人来到这里，像我曾经做过的一样，在爪哇工作一段时间之后来到巴厘，几乎立即感到吃惊，这里近乎完全没有怀疑、没有教条、形而上的漠不关心。还有庆典活动令人吃惊的激增。巴厘人，不停地编织着复杂精巧的棕榈叶的祭品，精心地准备着仪式上的食物，装饰着各种庙宇，行进在大规模的庆典队伍中突然神情恍惚，他们似乎是太忙于宗教活动，对宗教本身很少思考（或是担心）。

但是，说巴厘人的宗教在方法上没有条理，并不是说它完全没有秩序。它不仅有着连续一致的、极有特点的格调（一种只有大量的描述才能引发的刻意的戏剧性），而且组成它的因素形成一系列明确的仪式复合体（complex），它反过来又对含蓄但不乏合理性的适当的宗教问题显示出明确的态度。其中有三方面最重要：（1）寺庙体系；（2）社会不平等的神圣化；（3）死亡和巫术崇拜。因为已有相当多的民族志文献详细涉及这个问题，我对这类复合体的描述就可以简略一些。[184]

1.寺庙体系是一个典型的包容形式，这一形式中，传统宗教的不同部分通过它们所处的社会结构使自己凝聚起来。虽然所有的寺庙，据说数以千计，是根据一个大体相同的露天方案建造的，每一个寺庙集中于一个或另一个非常特殊的、明确的关注点：死亡、热爱邻里、亲属团结、农业丰收、种姓自豪感、政治忠诚，等等。每一个巴厘人都从属于两三个到十几个这类寺庙；而且，由于每一个寺庙所集中的人群主要是由这样一些家庭组成：他们碰巧用同一个墓地、生活在近邻、在同一块土地上耕种或者还有其他联系，这类联系和他们承担的仪式义务，非常直接地支持了巴厘人日常生活建立于其上的某种社会关系。

就像寺庙之间在建筑上非常相似一样，与不同的寺庙相关的宗教形式，本质上几乎完全是仪式性的。除了最低限度外，对教义或是对正在发展的事件的概括化的解释几乎无兴趣。强调的是正确的行为而

不是正统原则——关键是每次仪式的细节都应该是正确的及位置恰当的。假如有哪一次仪式没有做到这一点，寺庙成员中就会有一个人不自觉地被神灵附体，由此而成为神选定的一个信使；在这个错误被他的胡话纠正之前他拒绝苏醒。但是在观念方面却远不是那么重要的：祭拜者通常甚至不知道这个寺庙祭拜的是哪个神，他们对大量的象征体系的意义不感兴趣，而且对别人可能信仰什么或不信仰什么漠不关心。你最终可以相信任何你在实际上希望相信的东西，包括非常令人烦恼的事，甚至可以把这种情况说出来。但是假如你没有履行你应该履行的宗教仪式的责任，你就将不仅被寺庙成员而且被整个社区所排斥。

甚至仪式的进行也有一种外在的奇怪的气氛。这类主要的仪式在每个寺庙的“生日”举行，每二百一十天一次，在这个时刻，神会从火山顶上的家中降临在岛屿中心，进入庙中祭坛上的神像之中，停留三天，然后再回去。在众神到达的那天，寺庙的成员要有一次欢快的游行，前往村边迎接，用音乐与舞蹈欢迎众神，并陪伴他们来到寺庙，到寺庙还要继续娱乐；在神离开的那天，要以相似的方式送走他们，虽然要难过一点，程序也简略一些。但是第一天与最后一天之间的仪式主要是由祭司们单独举行的，而寺庙成员的主要义务是制造非常复杂的供品并送至寺庙。在第一天，有一次重要的集体仪式，要向寺庙成员洒圣水，手掌举到额头，对神行印度教形式的屈膝礼。但是，即使是在这种看似极为神圣的仪式中，每一个家庭也只有一个成员参加，而且通常是女人或少年，只要有几滴圣水落在自己家庭代表的身上，男人一般都不关心别的什么了。

2.社会不平等的神圣化一方面集中于婆罗门的祭司身份上，另一方面集中于大量的盛典上，巴厘的许多国王、王公和贵族用这些仪式表达并加强他们的优越地位。在巴厘，将社会地位不平等变成一种象征，已成为超村落政治组织的关键。从非常早期的阶段开始，在国家形成的过程中的主要推动力量，与其说来自政治，不如说来自阶层分化；与其说来自权术，不如说来自社会地位。它不是趋向于更高水平的行政、财政甚或军事效率（这些都是塑造巴厘政体的基本因素）的力量，而是非常强调用仪式来表达社会地位之间的细微差别。政府权威的形成依靠的，从属地并且是没有保障地，是倍受重视的社会阶层之间的声誉差别；比之传统文化精英用以展示其精神优越性——即国家仪式、宫廷艺术和贵族礼仪——的实际政治控制机制，专制的寡头统治用以实行权力的实际政治控制机制，远不是那么精致和发达。

因而，寺庙主要联系了平等的村庄集团——也许它们被组织起来的基本构成原则是，在寺庙的背景内，所有寺庙成员的社会地位的差

别都是无关的——高等种姓的祭司身份和壮观的典礼仪式联接了贵族与农民，并形成了一种明显不相称的关系。

虽然任何一个男性婆罗门种姓成员都有资格成为祭司，但只有很少人接受一个长期的训练与斋戒，这是实践其角色所必需的。[185]虽然没有使每个祭司单独发挥作用的组织，但祭司阶层作为一个整体与贵族阶层有极为密切的联系。统治者与祭司被说成是肩并肩站在一起的“亲兄弟”。任何一个缺少另一个就要垮台，前者缺乏卡里斯马潜能，后者缺少军队的保护。即使是在今天，每一个贵族家庭都与一个特定祭司家庭有着象征性关系，这个祭司家庭被认为是他们的精神伙伴。在前殖民时期，不仅宫廷多由祭司任职，而且没有当地统治者的批准祭司就不可能就职，而没有祭司支持统治者就不能合法地就位。

从平民及低等种姓方面来看，每一个祭司都“拥有”一批追随者，由不同的贵族家庭在不同的时间分配给他，并且代代相传。这些追随者分散而居，虽不是完全随机的，但至少居住得非常分散——一个村庄中有三个，下一个村庄中有四个，第三个村庄中又有几个，等等——这样做的理由显然是贵族希望保持祭司阶层在政治上弱小。因而在任何一个村庄中，一个人与他的邻居一般为了满足宗教需要分属于不同的祭司。宗教需要中最重要的是获得圣水，这不仅对寺庙仪式，而且最终对所有的重要仪式都是基本的东西。只有婆罗门僧侣才能直接与神说话以加工圣水，因为只有他，才拥有从禁欲养生和种姓纯洁获得的精神力量，借助巨大的巫术力量安全地沟通人和神。因而祭司与其说是真正的祭司，不如说是职业巫师：他们既不侍奉神，也不阐述神，而是，通过半懂不懂的梵语圣歌及优美地风格化的姿势，来利用神。

一个祭司的追随者把他当做他们的湿婆，这是根据祭司在仪式上神灵附体期间的神命名的。祭司把追随者称做他的sisija，大概相当于“顾客”的意思。以这种方式，高等种姓和低等种姓之间的等级制的社会差别，象征性地消解为祭司和平民之间的精神差别。另一个手段，即贵族的盛典，通过它而使等级制被赋予了宗教表达与支持，采用了政治而不是仪式性的代理制度——徭役（corvée）——强调了这种极端的社会不平等的合法性。在这里，重要的不是仪式活动的内容，而是这样的事实：一个处于此种地位的人，他可以动员人力资源去举办这样的盛会。

通常，围绕生命周期事件（锉平牙齿、火葬），在相当长的时间内，这些仪式涉及到大量的臣民及随从等人的集体努力，因此不仅仅是政治忠诚与整合的象征而正是其实质。在前殖民时期，准备及表演这样庞大的场面看来要比实际政治活动，包括战争、团结等等，花费

更多的时间与精力。在一定意义上，政治制度可以被说成是用来支持礼仪制度的，而不是反过来。而且尽管发生了殖民主义、占领、战争及独立等事件，这种模式大部分还是保存着——用柯拉·杜·波依斯的妙语说，贵族还是“农民之伟大的象征性表达”，而农民仍然是贵族虚荣的生命线。[186]

3.死亡和巫术崇拜是巴厘宗教“黑暗”面，而且，它渗透进日常生活的每一个角落，给原本平静的生存状态加上了焦虑，它在那两个奇怪的神话人物浪达与巴龙之间的令人着迷的斗争中，找到了它的最直接与最生动的表达。浪达，这个巫术中的魔后、古老的寡妇、年老色衰的妓女、谋杀小孩的死亡女神的化身，要是玛格丽特·米德说得不错的话，还是一个令人讨厌的（rejecting）母亲的象征，巴厘人把她刻画成一个强大的、十足的魔鬼形象。[187]巴龙，作为一个有点慈祥、有点滑稽的神，看上去介于笨熊、傻狗和神气的中国龙之间，巴厘人将之描述为一个人类的力量与虚弱的近乎滑稽的代表。当他们迎面相遇，两个恶魔——每一个都有着被巴厘人称之为sakti（沙克蒂）[188]的超自然（mana-like）力量——之间的斗争最终达到和局，这种斗争因其所有的巫术不是没有某种终极的意义。

浪达与巴龙之间表演的这场斗争，通常（虽然不是必然的）发生在一个死神的寺庙的“生日”仪式上。一个村民（男人）扮演浪达，戴着凶恶的面具，穿着令人可憎的服装；另外两个人一前一后像耍马戏一样，扮演优雅的巴龙。双方都被神灵附体，女巫和巴龙从寺庙院子相对的两侧谨慎地跳着舞，在咒骂、威胁和不断增加的紧张气氛中出场。最初是巴龙单独作战，但是很快，观众中的一些人不自觉地被神灵附体，抓住短剑，冲上去帮助他。浪达冲向巴龙及帮忙的人，挥舞着她的魔衣。她又丑陋又可怕，虽然他们都怀着极大愤怒仇恨她，想要摧毁她，但是还是败退回来了。就在她被巴龙的沙克蒂置于绝境，就要逃跑时，她忽然变得美艳惊人（至少我的调查合作人这样说），他们都急切地从背后冲向她，有时甚至想从后面骑在她身上；但是，当她头转过来，他们触摸到她的衣服时，他们立刻无助地陷入昏迷。最后她退场了，没有被打败但是被阻止住了，而巴龙的极度筋疲力尽的助手们突然爆发了狂野的自我毁灭的愤怒，将短剑转向自己的胸膛（当然是没有杀伤力的，因为他们自己处于神灵附体状态），绝望地翻滚，生吞活鸡，等等。从浪达最初出现的令人震颤的长时间等待，到最后无益的暴力与放纵疯狂，整个表演有一种极度令人不安的气氛，似乎马上会陷入极度恐惧与狂乱的毁灭。很明显，它绝没这样过。但伴随神灵附体者绝望地企图将形势尽可能地控制在自己手中的努力，那种令人紧张的一触即发的气氛，哪怕对一个纯粹的观察者来说，也是压倒一切的。理性与非理性、情爱与死亡、神与魔之间的分

界线极为脆弱，几乎不能比这更有效地表演出来了。

巴厘宗教的理性化

除了少数几个作用有限的奇特变种，如巴哈教[189]和摩门教（且不说像法西斯主义这样含义模糊的所谓政治宗教），自穆罕默德以来没有出现过新的理性化的世界性宗教。结果，世界上几乎所有的部落及农民在不同程度上摆脱了传统信仰的外壳，自那时起，皈依那些以传教为主要方式的某个伟大宗教——基督教、伊斯兰教、佛教。但是对巴厘人来说，这一过程似乎被预先排除了。基督教传教士在这个岛上从来没有取得这种进展，而且因为他们与失去信誉的殖民统治的关系，他们的成功的可能比以往更加小。巴厘人中的大多数成员也不可能成为穆斯林，尽管印度尼西亚人普遍信仰伊斯兰教。他们作为一个族群，强烈地意识到并极为自豪地感到，自己是穆斯林大海中的一个印度教岛屿。他们对伊斯兰教的态度就像一位公爵夫人对待一只臭虫。在他们眼中，成为基督教徒或是穆斯林，就相当于不再是一个巴厘人，而且的确偶然有个别人皈依了其他宗教，即使在宽容和世故的巴厘人看来，他也被认为不仅是放弃了巴厘宗教，也放弃了巴厘民族，也许还放弃了理性本身。基督教与伊斯兰教也许会在这个岛上进一步影响宗教的发展，但是它们最终不会有机会控制这里的人们。[190]

但是，对巴厘的社会秩序的全面动摇，即使不是已经开始，也是即将开始，这在所有方面都是非常明显的。统一的共和国的出现（巴厘是其中一个成员），带来了现代教育、现代政府组织形式及现代政治意识。迅速改善的通信已经使巴厘人越来越多地意识到和接触到外部世界，而且提供了新的标准去评价自己文化与其他文化的价值。而且内部的不可阻挡的变化——日益城市化，不断增加的人口压力，等等——已经使维持传统社会组织的体系的原有形式越来越困难。在公元前五世纪后希腊与中国——世界的祛魅——所发生的变化，似乎在二十世纪中期的巴厘，以完全不同的历史情景与完全不同的历史意义发生着。

因为，当然真有可能，除非事情的发展过于迅速而使他们完全无法维护其文化传统，巴厘人似乎可能是通过“内部转换”过程将其宗教体系理性化。遵循着——普遍地但并非不加批判地——他们长期以来一直在名义上遵守，但几乎与其教义精神完全割断联系的印度教的指引，他们似乎是处在创造一种自我意识的“巴厘主义”的边缘上，这种“巴厘主义”在其哲学层面上，将同时在它提出问题的普遍性与回答

问题的广泛性两方面，来对待世界各大宗教。

问题至少已经提出；特别是已经由年轻人提出。十八岁到三十岁之间受过教育或受到部分教育的年轻人，构成了革命的意识形态的先锋。已经出现了虽然是分散的但是鲜明的迹象，表明对精神问题的有意识的关注。这类问题对老年人与不热衷的同龄人来说，似乎没有什么意义。

举一个例子，有一天夜里，在我居住的村庄的葬礼上，十来个年轻人蹲在院子里“看守”尸体，他们之间爆发了一场关于这类问题的全方位的哲学讨论。如同我所描述的巴厘传统宗教的其他方面，葬礼的大部分内容是由大量琐碎、繁忙的程式化的工作组成的。无论死亡引发了什么样的事情，都被淹没在忙碌的仪式之中。这些年轻人，虽然参加了葬礼仪式，但没有很深地卷入，必要的仪式主要是由他们的长辈操作，他们自发地进入了上述宗教本质的讨论中。

一开始，他们谈到了那些困扰宗教界也同样困扰学习宗教的人的问题：你怎么才能说出世俗习惯和真正宗教的界线在哪里？是否葬礼上所有活动对敬神都真正是必要的，真正是神圣的？或者，简朴的人类习俗是否是从一些盲目的习惯和传统中演化出来的？如果是，你如何对之做出区分？

一个人提出这样的观点：有些将人联系在一起、加强他们之间的联系的习惯做法——例如，全体村民一块儿造用来抬尸体的床，或亲属们整理遗体——明显是习俗，因此不是宗教，而另一些习惯做法，直接与神相关——家庭对逝者灵魂的礼拜，用圣水清洗尸体，等等——才是宗教。另一个人认为：那些在宗教仪式中普遍出现的活动属于宗教，你可以到处发现它们，从出生到死亡，在寺庙中及浪达的表演中（圣水又是一个好例子）。而那些只是偶一为之的活动或仅限于一两个仪式中出现的内容，就不是宗教。

然后，讨论就像许多这样的讨论那样转了方向，转向这类宗教有效性的根据上。一个受过一些马克思主义影响的人，提出了社会相对论：他用了一句印度尼西亚式的成语，意为“入乡随俗”。宗教是人类的产物。人想到神，就给他一个名字。宗教是有用也有价值的，但是它没有超自然的有效性。一个人的信仰对另一种人来说就是迷信。归根结底，所有的事情都可以归结为仅仅是习俗。

这个观点遭到普遍的不同意、反对及惊愕。在反驳中，村长的儿子提出一种简单的、非理性信仰的观点。知识分子的争论与实际完全没有关联。他知道在他的心中，神是存在的。信仰是第一位的，思想

是第二位的。像他自己这样有真正的宗教信仰的人知道：神确实是来到了寺庙里——他能够感觉到他们来到了。另一个人，更倾向于理智一些，几乎当场就提出一个寓言象征体系来解决问题。锉牙象征着人变得更像神，而不是更像青面獠牙的动物。这个仪式象征着这个，那个仪式象征着那个；这种颜色代表正义，那种颜色代表着勇敢，等等。看似没有意义的东西充满着隐蔽的意义，假如你懂得其中的关键。这是一个巴厘的神秘主义哲学家。但是另一个虽然不是一个无信仰但更具不可知论倾向的人，为我们提出一个调和的方法。你不可能真正思考这些事情，因为它们不在人的理解能力的范围之内。我们确实不知道。最好的办法是保守——只相信你听说的每一件事情的一半。这样，你就不会走过头了。

就这样大半夜过去了。很明显，所有这些都是农民或铁匠（除了那位村长的儿子，他是附近一个镇上的政府职员）的年轻人是很好的韦伯主义者，虽然他们自己并不清楚这一点。他们一方面关心从总体上把社会生活与宗教分开，另一方面试图填补此岸世界与彼岸世界、世俗与宗教之间的鸿沟，这条鸿沟是开放的，他们采取的是有意成体系的态度，某种普遍的信奉（Commitment）。这里有信仰的危机，神话被打破，直截了当地动摇了的基础。

同种类型的新问题正开始出现，出现在各地的宗教仪式的背景下。在一些寺庙仪式中——特别是在那些越来越多地是由婆罗门僧侣主持，而不是像习惯那样，仅仅是由一些低等种姓的寺庙祭司提供圣水的仪式上——在一些年青的男性（也有少数女性）寺庙成员中，正在出现虔诚派狂热。不像原来只是允许家庭中的一个成员参加，向神跪拜，而是所有人都参加，聚集在祭司周围，让更多的圣水洒在他们身上。不是像过去那样，圣事一般在孩子的尖叫与成年人的闲聊中进行，而是要求并做到了在安静和肃穆的气氛中进行。然后，他们不是从巫术方面而是从情感方面来谈论圣水，他们说，他们内心的不平静与不安定被落在他们身上的圣水所“冷却”了。他们也谈到他们直接而真切地感觉到神就在现场。所有这一切，老年人及传统的人都几乎不可能谈到；正像他们自己所说，他们看着它就像是牛看着格姆朗乐队一样——带着一种不能理解的茫然和惊奇（但不是仇视的方式）。

但是，假如这种个人层面上的理性化的发展要持续下去，就要求与之相应的在教义与行为层面上的理性化。但理性化事实上，正通过最近建立的出版公司的帮助，在有限程度上发生着。这些公司正试图将学术规范放进经典的棕榈叶文献之中，这些经典文献是婆罗门僧侣知识的来源，将其翻译成现代巴厘语或是印度尼西亚语，以道德—象征的词汇将其解释，发行便宜的版本，提供给越来越多的有阅读能力

的大众。这些公司也在出版印度著作的译本，有印度教的也有佛教的；从爪哇进口神学著作，甚至出版了几种巴厘作家写的关于他们宗教的历史与意义的著作。[191]

当然，买这些书的大多数人是受过教育的年轻人，但他们经常在家里读给家人听。人们对这些书籍的兴趣，特别是对巴厘古老手稿的兴趣非常强烈，甚至那些传统的人也是这样。我买了一些这类书籍，并将它们放在我在村里的住房附近，我们房的前廊变成了阅读中心，成群的村民来到这里，坐上几小时，互相朗读这些书，时不时地评论书中的意思，几乎老是说，只有革命以来他们才被允许读这些书，在殖民时期上等种姓完全禁止传播这些书籍。因而，这整个过程反映了宗教阅读物超越了传统祭司阶层——对他们来说，这些书籍更是深奥的巫术而不是权威的手稿——的控制，向群众传播了。从根本意义上说，这是对宗教知识和理论的通俗化。至少是少数普通的巴厘人第一次开始感觉到，他们对他们的宗教到底是什么有些了解；而且更重要的是，他们需要有这种理解，也有这种权利。

在这一背景下，下述情形可能看似有些自相矛盾：这些宗教读物和哲学—道德解释运动的背后的主要动力，来自贵族或部分贵族成员；可以肯定，主要是贵族中比较年轻的成员整理翻译了这些手稿，并建立了公司出版并传播这些读物。

但是，这种自相矛盾只是表面现象。我曾提到，贵族的传统社会地位是以仪式为基础的；因此大部分传统仪式活动是为了让人们本能地接受他们的显赫地位及统治权力。但是今天，直截了当地设定这种优越地位，已经变得越来越困难。共和制的印度尼西亚在经济与政治方面的变化，以及伴随着这些变化的激进的平民主义意识形态，正在动摇这种设定。虽然大量的大规模的仪式仍然在巴厘继续进行，虽然统治阶级仍然在奢侈的仪式中显示其优越地位，但大型的火葬与大规模的锉牙的时代看来正走向结束。

对比较敏锐的贵族来说，不祥的预兆已非常清楚：假如他们坚持把他们的权力建立在纯粹传统的基础上，那么他们就将很快失去他们的权力。权威现在需要比宫廷仪式更多的东西来证明它；他们需要的是“理由”——即教义。这些教义，他们希望通过重新解释经典巴厘文献及重建与印度的知识联系来提供。过去是依靠习惯的仪式而现在是依靠理性化的教义信仰。“新”文献主要关注——协调多神教与一神教，评估“印度—巴厘”宗教中“印度因素”与“巴厘因素”的相对重要性、崇拜中外在形式与内在内容之间的关系，追溯种姓等级的历史—神话起源，等等——所有这些都是为了在明确的知识背景中建立传统的等级社会体系。贵族们（或是其中一部分人）已经使自己进入新巴

厘主义中的领袖角色，从而维护他们更为普遍的社会支配地位。

但是，如果仅仅将这一切视为马基雅弗利主义[192]，对年轻的贵族就既看高了又看低了。不仅仅是他们充其量只是部分明白自己正在做什么，而且，像我那个村庄的神学家一样，至少他们有着部分宗教动机而不是政治动机。“新印度尼西亚”带来的转变，给予老一代精英的打击和对巴厘社会中其他集团的打击一样强烈，这打击来自他们自己的使命的信仰基础，因而也怀疑他们对在他们看来其使命植根于其中的现实的本质的看法。对他们来说，受到权力威胁，不仅是社会问题，而且是宗教问题。因而，他们对教义的突然的关心，部分是因为关心他们自己在道德上及形而上的合法性——不仅是在普通群众眼中而且是在他们自己的眼中的合法性，也是关心维护已确立的巴厘世界观及价值体系在剧烈变化的社会背景中的要义。就像许多宗教改革者一样，他们同时既是改革派又是守旧派。

除了对宗教的关心的强化及教义的系统化之外，理性化过程还有第三方面——社会组织方面。假如新“巴厘教”要繁荣起来，它不仅需要民众转变观念，编纂一套明确的教义，而且需要一个更正式的有组织的制度结构，它在其中可以得到社会化体现。这基本上是一个宗教的需要，主要围绕着巴厘宗教与民族国家的关系问题，特别是围绕它在共和国宗教部中的位置——或者没有位置——的问题。

这个部，由正式内阁成员领导，以雅加达为中心，但是它的办公机构遍及全国各地。它完全由穆斯林占主导地位，主要活动就是建造清真寺，出版印度尼西亚语译本《古兰经》及注释，任命穆斯林的主婚人，支持古兰经学校，传播伊斯兰教信息，等等。它是一个精心设置的官僚机构，其中有为新教徒与天主教徒（他们大多数以分裂主义者的立场来抵制这个宗教部门）设立的专门部门。但是巴厘宗教却被划入笼统剩余类，也许最好译成“野蛮”——即异端、异教（heathen）、原始，等等，——其成员在这个部内没有真正的权力，也得不到它的资助。根据穆斯林对“信奉古兰经的人”与“愚昧宗教”之间的传统划分，这种“野蛮”宗教被认为是对真正的虔诚及合适的皈依对象的威胁。[193]

巴厘人自然反感这种政策，并不断吁请雅加达将巴厘宗教作为与新教、天主教及伊斯兰教平等的第四种宗教予以承认。有着一半巴厘血统的苏加诺总统及许多其他国家领导人，虽然同情他们，但是还不能承担在政治上疏远强大的正统的穆斯林的后果，因此一直犹豫不决，没有给予什么有效的支持。穆斯林说，巴厘印度教徒主要集中在一个地区，不像天主教徒分布在整个印度尼西亚；巴厘人指出，在雅加达及爪哇有巴厘社区，在南苏门答腊也有（移民），还可以举出最

近在东爪哇建立巴厘宗教的寺庙的例子。穆斯林说，你们没有经书，怎么能成为世界性宗教？巴厘人回答，我们有早于穆罕默德的手稿及碑文。穆斯林说，你们相信多个神，并且崇拜石头；巴厘人说，上神只有一个，但有着许多名字，而且“石头”是上神的载体，不是上神本身。少数老谋深算的巴厘人甚至宣布，穆斯林不愿意承认他们的真正原因，是宗教部害怕假如“巴厘教”变成一种官方承认的宗教，许多在名义上是穆斯林而实际上信仰印度佛教的爪哇人将会皈依它，而且“巴厘教”将会以牺牲伊斯兰教为前提而迅速发展。

无论如何，这都是一个僵局。结果，巴厘人已经建立起他们自己的独立的、由地方财政资助的“宗教部”，而且正在试图通过它重组某些最关键的宗教机构。至今，主要的努力还是集中于规范婆罗门僧侣的资格（成效不大）。“宗教部”希望能以宗教知识及智慧为根据而不是根据世袭（世袭本身当然并不是问题）或完美的仪式技巧。它希望能保证僧侣知道手稿记载了什么，并能将它们与当代生活联系在一起，并有很好的道德品格，至少有某种程度的真才实学，等等。官员说，我们的年轻人将不再仅仅因为某个人是婆罗门而追随他，我们必须使他成为一个在道德和知识方面有威望的人，一个真正的精神导师。他们正试图行使对圣职任命的某种控制，甚至建立资格考试，并且通过在一个地区召开所有僧侣的会议来使僧侣更像一个团体。“宗教部”的代表巡游各个村庄，以巴厘宗教的道德意义、一神教的优点和偶像崇拜的危险等为题作教育演讲。他们甚至正在试图将某些秩序放进寺庙体系中去，建立系统的寺庙分类，也许最终会将一种，最有可能的是原有的村庄寺庙，提高到一个显著的地位，可以成为一个能与清真寺或是教堂相比的普遍的模式。

但是所有这些变化中的大部分还停留在纸上谈兵阶段，而且还不可能非常肯定地宣布巴厘宗教的机构的重组已经在事实上有所进展。但在每一个巴厘人集中地区的政权中，现在都有一个“宗教部”的办公室，由一位支薪的婆罗门僧侣负责（按规定拿薪水的“官方”僧侣本身就是某种革命性的事情）。他有三四个职员做助手，这些助手中的大多数也是婆罗门种姓。他们建立了一所独立于“宗教部”的宗教学校，但这学校得到“宗教部”的支持；甚至成立了一个以高层贵族为中心的小型宗教政党，来促进这些变化，因此至少，宗教官僚化的模糊开端已经显现。

所有这一切——强化宗教反思，传播宗教知识及试图重组宗教机构——将会带来什么结果，仍然有待观察。从许多方面看，现代世界的潮流似乎与这些发展所预示的宗教理性化的动向背道而驰，也许巴厘文化最终将会被理查德·温斯台特所害怕的“现代唯物主义思想”所淹

没而只留下空壳。但不仅仅是这类总体的发展趋势——它们确实不完全是幻影——经常忽略有着浓厚基础的文化结构并对其产生较我们一直以为的要少的影响，而且，虽然现在处于弱势，一个由不安分的年轻人、受到威胁的贵族及动员起来的僧侣形成的三角同盟的再生潜力，是不能过低估计的。今天，在巴厘，某种可能在世界历史上引起根本的宗教转变的社会及知识过程，至少是已经开始。无论它们的变化及最终结果是什么，它们的进程不能不带来启示。密切关注今后几十年中这个小岛上会发生什么，可能使我们可以借助历史没有提供过的独特性和直观性来洞察宗教变化的动力。[194]

第四编

第八章 作为文化体系的意识形态

一

“意识形态”这个词本身彻底被意识形态化了，这是现代知识史上的一个小讽刺。一个原来只是指一套政治建议的概念，也许有点迂腐和不实际，但至少是理想主义的——某人，也许是拿破仑，称之为“社会浪漫曲”——现在已经成了很吓人的命题：《韦伯斯特辞典》把它定义成“一整套构成政治—社会纲领的判断、理论及目标，经常伴随着人为宣传的含义；例如，法西斯主义在德国被改变以适应纳粹的意识形态”。甚至在某些著作中，它们以科学的名义，表示要使用这个词汇的中立含义，但是使用这个词的结果却是更加引起争议：例如在萨顿、哈里斯、凯森及托宾的在许多方面都非常出色的《美国商业信条》中，在“莫里哀戏剧中的著名的主人公发现自己一生不引人注目时感到沮丧和委屈，但人们没有更多的理由为他自己的观点被描述为‘意识形态’而感到沮丧或是悲伤”这句安慰的话之后，随即列举了偏见、过于简单化、情绪化的语言，以及迎合公众的成见，作为意识形态的主要特征。[195]至少在共产主义集团（在那里思想在社会中的作用被明显地制度化了）之外，没有一个人会称自己为意识形态专家或是对别人这样称呼自己而不提出抗议。现在广为流行的一个熟悉的揶揄是：“我有社会哲学；你有政治观点；他有意识形态。”

曼海姆追溯了意识形态的概念成为它所涉及主题的一部分的历史进程，他认为，社会政治思想并不产生于没有具体内容的反思，而“总是与思想家所生活的现存环境密切联系在一起”，认识到（也许只是承认）这一点，似乎是要以庸俗的利益之争来污染这些它自认为是超然的思想。[196]但是更直接重要的是这个问题：专注于它自己涉及的对象是否完全破坏了它的科学的运用，或者不管是否有这样的责难，它仍然能作为一个分析性概念。在曼海姆那里，这个问题是他全部著作的主题——如他所说的，建构“一个与价值无关的意识形态概念”。但是他干得越欢，他就越被词义的模棱两可所束缚，直到受到

他最初设想的逻辑的驱动，将他自己的观点屈从于社会学分析。像众所周知的那样，他以伦理学与认识论的相对主义而结束，他自己也不愿意接受这种相对主义。后来在这一领域的研究更具目的性和经验性，用了一系列稍显精巧的方法论设计，目的是要逃避可能的曼海姆悖论（因为，就像阿基利斯及乌龟的谜一样[197]，它触击到了理性知识的基础）。

如同芝诺悖论提出（至少是明确表达）了关于数学推理的效度这样无法解决的问题一样，曼海姆悖论也提出了社会学分析的客观性这样无法解决的问题。意识形态和科学的界限，如果有什么界限的话，成了现代社会学思想的斯芬克斯之谜，而且是它的敌人万灵的武器。对不偏不倚的追求，以严格坚持非个人化研究程序的名义，以学者与他时代日常关怀的制度化隔离及对中立性的职业承诺的名义，以及刻意培养出来的对自己的偏见和旨趣的觉知和矫正的名义，一直被促进着。但这些追求遭到了否认：否定研究程序的非个人性（及效用）、隔离的坚固性、自我意识的深度和真实性。一位研究美国知识分子中意识形态偏见的学者新近得出一个有点神经质的结论："我意识到许多读者会认为，我的立场本身就是意识形态。"[198]无论他其他论断的命运如何，这一个结论的有效性是明确的。虽然人们一再宣称科学社会学的来临，但承认它的存在的人却远不普遍，即使在社会科学家当中；而且在意识形态研究中宣称客观性，其中的阻力比任何其他研究都更大。

有几种阻力的根源在社会科学的辩护性文献中反复被提及。也许最经常提到的是主题的价值负载性质：人们不愿意让他们认为有重大道德意义的信仰经过不带感情色彩的检验，不管目的多么单纯；假如他们自己完全是意识形态化了的，他们就会发现根本不可能相信：不带任何利益去研究政治与社会信仰这类关键性问题能够不是一个学术骗局。意识形态理论所固有的含糊性，当其在象征性符号网络中表达时，就像它们充满了感情色彩那样，定义得非常含糊；从马克思以来已得到承认的事实是：意识形态的特殊诉求，经常被包装在"科学社会学"的外衣之中；还有知识界既得利益阶层的防护心理，他们将对思想的社会根源的科学研究视为对他们的地位的威胁；所有这些也常常被提及。如果所有别的辩护都失败了，永远可以再次指出，社会学还是一门年轻的学科，还来不及达到保持它所宣称的在敏感领域中进行调查的自由所必需的规范的稳定。所有这些论证无疑都具有某种合理性。但是没有经常考虑的——由于令人奇怪的有选择的遗漏，可能被人不怀好意地认为是意识形态的——是这种可能性：问题在于社会科学自身缺乏概念上的精确性，意识形态对社会学分析的阻力如此巨大的原因，是这类分析实际上是根本不充分的；它们所应用的理论框

架显然是不完善的。

我在本文中将要努力说明这的确是事实：社会科学还没有发展出一套真正的非价值取向的（nonevaluative）意识形态概念；这一失败主要的不是来自方法论上的不规范，而是来自理论上的浅陋；这种自身的浅陋主要表现在将意识形态当成是一个自身内部的实体——是一个有序的文化符号体系，而不是把它从其社会的及心理的情景中区分出来（与此相关，我们的分析机制是非常有效的）；因而逃避曼海姆悖论的办法在于完善概念手段，它们要能够更为灵活地处理意义。直截了当地说，我们需要更精确地理解我们的研究对象，否则我们会发现我们自己正扮演爪哇民间故事人物“傻小子”的角色：妈妈让他去找一个安静的妻子，他却带回来一具死尸。

二

目前在社会科学中占主导地位的意识形态的概念是些彻底有价值取向的（即含贬义的）概念，这一点可以很轻易地举出来。“（意识形态研究）处理的是一套脱离常规的思维模式；”沃纳·斯塔克告诉我们，“意识形态思想是……某种暧昧的东西，应该从我们头脑中克服并排除。”它与撒谎（相当）不同，因为，至少一个撒谎者还能玩世不恭，而一个意识形态理论家仅仅是一个傻瓜：“二者都与不真实有关，但是一个撒谎者企图要把别人的思想搞错，而自己私下的思想是正确的，因为他自己完全知道什么是真理。而一个迷上一种意识形态的人自己也被他内心的思想所欺骗。如果他误导了别人，那也是无意或无心。”[199]作为一个曼海姆的追随者，斯塔克坚持认为所有形式的思想在本质上都受制于社会条件，而意识形态更多一条不幸的品质：仇恨、欲望、忧虑或害怕等压力下的心理“扭曲”（“歪曲”、“污染”、“愚弄”、“曲解”、“遮蔽”）。知识社会学研究追求与感知真理过程中的社会因素，它不可避免地局限于这个或那个现存的观点。但是意识形态研究——一种完全不同的事业——探讨的是理智失误的原因：

我们曾经试图解释，思想和信仰可以通过两种方式与现实相联：要么是与现实的事实相联，要么是与这种现实，或对现实的反应引起的努力相联。当前一种联系存在时，我们发现理论在原则上是真实的；在后一种联系存在时，我们所面对的仅是偶然真实的思想。思想可能被偏见一词最广泛的意义所败坏。前一种类型当之无愧地可以称之为理论；后一种只能是伪理论。也许一个人可能将前者描述为理性的，后者为被情绪所渲染的——前者是纯粹认知的，后者是价值评判

的。借用西奥多·盖格尔的比喻……由社会事实所确认的思想像一条纯净的溪流，水晶一样干净、透明；意识形态化的思想像一条肮脏的河流，积满泥沙，被流入河中的脏东西所污染。前者可放心大胆地喝，后者是应避开的毒物。[200]

这种说法显得粗陋，但将“意识形态”一词的对象限定在智力堕落的一种极端形式的观点，也经常出现在那些更成熟、肯定也更深刻的政治与科学争论中。例如，在他的题为《意识形态与礼仪》的富有创意的文章中，爱德华·希尔斯描绘了一幅“意识形态世界观”的肖像，无论怎么看，它比斯塔克所描绘的更为面目可憎。[201]表现形式“各不相同，每一个都自称为独一无二”——意大利法西斯主义、德国国家社会主义、法国及意大利共产主义、法兰西行动、英国法西斯联盟，“以及他们正在成长中就夭折的美国同类‘麦卡锡主义’”——这种世界观“在十九世纪及二十世纪包围并入侵了西方国家的公共生活……威胁着要取得普遍的控制。”组成其最核心内容的，是“这种假设：政治应由压倒其他任何考虑的统一、广泛的信仰所引导。”如同它所支持的政治那样，它是二元化的，以纯粹的“我们”反对邪恶的“他们”，宣布凡不与我一致者就是反对我。因为它不信任、攻击并努力要颠覆现存的政治制度，它是孤立的。因为它宣称独家拥有政治真理并憎恶妥协，它是教条的。因为它想要以它的理想的形象来规划整个社会及文化生活，它是专制的。因为它要努力达到秩序在其中能实现的历史的乌托邦顶峰，它是未来主义的。简而言之，它不是任何温良的中产阶级绅士（甚至是温良的民主主义者）愿意承认的话语。

甚至在关心更为纯粹的概念的较为抽象及理论的层次上，那种认为“意识形态”这个词适于应用在指那些“僵化并且永远错误的思想”的看法并没有消失。例如，在塔尔科特·帕森斯最新的对曼海姆悖论的思考中，就把“意识形态的基本标准”定义为“偏离（社会）科学的客观性”：“意识形态问题出现在人们所相信的东西与可能（确定为）在科学上是正确的东西之间存在差距时。”[202]“偏离”与“差距”是两个总类。首先，社会学由其所在社会的总体价值所塑造，因而在所提问题的种类，在所研究解决的具体问题方面，都是有选择的。意识形态则受制于进一步的、在认知方面更加有害的“次要的”选择，它们强调社会现实的某些方面——例如，被现行的社会科学知识所揭示的现实——忽视甚至是压制其他方面。“例如，商业意识形态从根本上夸张了商人对国民财富的贡献，贬低了科学家及其他职业人士的贡献。在当前的‘知识分子’意识形态中，社会‘对一致性的压力’的重要作用被夸张，而个人自由的制度性因素被忽视或是贬低。”其次，意识形态思想并不满足于这种过分的选择性，而是有意歪曲它所确认的社会真实。当把它所提出的判断置于社会科学的权威发现的背景下时，歪曲

就会变得显而易见。“歪曲的标准定义是，所提出的有关社会的陈述，被社会科学方法证实为明显错误的，或虽然所挑选出来的陈述在恰当的水平上是‘真理’，但是并不构成对现有真实的公允判断。”不管多么不可能，在世人眼里，在明显是错误的与对现有真实的不公允判断之间，还有很大的选择余地。这里，意识形态也成了一条非常肮脏的河。

不需举许多例子，虽然这些例子很容易就能找到。更为重要的是这个问题：这样一个负载过重的概念在社会科学分析工具中正在起着什么作用，在自称冷血的客观性基础上，社会科学将它的理论解释看做是“决不歪曲”的，从而构成了观察社会现实的规范视角。如果社会科学的批判力量源于它们的价值无涉，那么在对政治思想的分析被这种概念所支配时，统治它的批判力量能不受到损害吗？就像打着“迷信”研究的旗号分析宗教思想时，其分析将会（而且已经不时地）受到损害。

两者非常相似。举一个例子，雷蒙德·阿隆的《知识分子的鸦片》不仅是标题——对马克思的尖刻的反对偶像崇拜的具有讽刺意义的回应——而且全部论证的语气（“政治神话”、“历史崇拜”、“教士与信徒”、“世俗教权主义”，等等）让人除了富于战斗性的无神论之外想不起别的。[203]希尔斯把意识形态思想的极端病态——纳粹主义或任何这类理论——看成是常态形式，是一种传统的流风余韵，这个传统把宗教法庭、文艺复兴时期教皇的个人腐化堕落、宗教改革战争的残酷或圣经发源地原教旨主义的蒙昧，都看做宗教信仰及行为的典型模式。帕森斯认为意识形态与科学相比，是由认知缺陷界定的，这种观点与孔德学派对宗教的观点相去不远。孔德学派认为宗教的特征是概念上对现实不加批判的比喻，而严肃的社会学，一旦清除了比喻，就很快会使宗教失效：我们可能要像实证主义等待宗教终结那样长久地等待“意识形态终结”。也许这样解释不算太过分：正如启蒙时代及其之后的好战的无神论是对由宗教顽固、迫害及斗争引人注目地爆发的真正的恐惧（以及广泛的自然界的知识）的反应一样，社会科学对意识形态的好战的仇视的做法也是对过去半个世纪政治大屠杀（以及广泛的社会界的知识）的反应。而且，假如这个解释合理，那么意识形态的命运也可能转变为相同的——从社会思想的主流中孤立出来。[204]

也不能将这一问题仅仅简化为一个语义学问题而打发掉。如果愿意，人们当然有自由将“意识形态”这个词的对象限定为“某种模糊不清的东西”；而且某些这样做的历史先例也许已经有了。但是如果这样限定的话，人们就不可能在写关于美国商人、纽约“文人”知识分子、英国医学协会成员、产业工会领导人或著名经济学家的意识形态的著

作时，期待研究对象或有兴趣的读者能自然地把它们看成是中立的。[205]依据用来命名它们的语词讨论社会政治思想，从一开头（ab initio），就指控它们是变形的或者更糟，这种做法毫无益处。当然同样可以说，“意识形态”这个词应该从科学讨论中彻底清除掉，听任其落得像“迷信”这个词那样的命运。但是，因为眼下似乎没有什么词可以替代它，它在社会科学术语中至少已经部分地被承认，更值得建议的似乎是继续努力使之变得无害。[206]

三

就像隐藏在工具中的毛病要在使用时才会显露出来一样，价值取向的意识形态概念的内在弱点也要在应用它时才会自我暴露。特别是在研究意识形态的社会根源与结果时，它们暴露得更为充分。因为在这类研究中，这一概念要与高度发达的对社会与人格体系进行分析的手段结合起来，而它的力量恰恰是用来强调这样一个事实：文化（即符号体系）缺乏相应的力量。在对意识形态思想（或者至少是“好的”思想）的社会及心理背景的调查中，处理背景的精巧反衬了处理思想的笨拙，含糊不清的阴影笼罩着整个讨论，即使最严密的方法论也不能驱散这个阴影。

对意识形态的社会决定因素的研究，目前主要有两种方法：利益论（the interest theory）与张力论（the strain theory）。[207]对前者而言，意识形态是面具和武器；对后者而言，意识形态是症状及处方。在利益论中，意识形态见解被置于为好处进行的普遍斗争的背景之中；在张力论中，则被看成是为纠正社会心理的不平衡而进行的长期努力。前者把它看做人追逐权力的工具；后者把它看做对焦虑的逃离。当然正如它们有可能同时具备两种特征——甚至借助一个追求另一个——两种理论并不必然矛盾；但是在张力论（它的兴起是对利益论遇到的经验方面的困难的回应），不那么简单化而是更深刻，不那么具体而是更全面。

利益论的基本观点众所周知，毋需多讲。这些基本观点已被马克思主义传统发展到完善的地步，是普通人标准的知识装备。他们对政治争论很明白：输赢已定。利益论的长处曾经是而且现在也是：它通过强调那些承认这类体系的人的动机，从而强调这些动机对于社会地位，特别是对社会阶级的依赖，将文化思想体系植根于社会结构的坚实土壤里。进而，利益论将政治思想与政治斗争融合在一起，所依靠的是指出：思想是武器，而且将有关现实的特殊看法——集团、阶级或政党的看法——制度化的最出色的方法，是抓住政治权力并强制使

用它。这些贡献是永恒的。即使利益论现在没有了它一度有过的优势地位，也不完全是因为它已被证明是错的，而是因为它的理论手段已经过于粗陋，不能应付由它所发现的社会、心理及文化因素之间互动作用的复杂性。这非常像牛顿力学，它不是被以后的发展所排斥，而是被吸收进以后的发展之中。

利益论的主要缺陷是心理学方面太弱，而社会学方面太强。因为缺乏一个发达的动机分析，它总是被迫在两极之间摇摆：狭隘肤浅的功利主义认为人受对自觉利益的理性计算的驱使；较为开阔些但同样肤浅的历史主义以其含糊其辞的研究将人的思想说成是“反应”、“表达”、“相当于”、“依据于”、“源自于”或“决定于”其社会义务。在这样一种框架中，分析者所面临的选择是：或者用其完全令人难以置信的具体性暴露其心理学的薄弱，或者通过泛泛而论和陈词滥调掩盖根本不懂心理学这一事实。有人说：职业军人当然认为“国内（政府的）政策之重要，主要是因为它是保持与扩大军事设施的手段，（因为）这是他们的职业；是他们所受的训练”，这种说法连被贬低为如此简单的军人头脑也不大信服。同样的还有一个论点：美国的石油商“不可能完全是纯粹又简单的石油商”，因为“他们的利益使他们还是政治人”，其启示性就像如下（也出自M.茹尔丹的思想丰富的头脑）说法：鸦片让你睡觉的理由是因为它有着催眠力量。[208]

另一方面，认为社会行为基本上是一种无止境的争夺权力的斗争，导致了一种不恰当的马基雅弗利式的观点，将意识形态视为非常狡猾的高级形式而无视它的更为广泛及不太戏剧性的社会功能。社会作为被原则冲突略加掩饰的利益冲突的战场的形象，将注意力从意识形态所扮演的其他角色移开：确定（或模糊）社会分类，稳定（或扰乱）社会期待，维护（或破坏）社会规范，加强（或削弱）社会认同，缓和（或加剧）社会紧张。将意识形态贬低为笔战（guerre de plume）中的武器，使其分析有一种好战气氛，但也意味着缩小这类分析得以进行的知识范围，使之受制于狭隘的技巧和策略的现实主义。利益论的强度——套用怀特海的一个说法——是对它的狭隘性的回报。

如同“利益”，无论其多么含糊，既可以是心理学概念，也可以是社会学概念——表示个人或是群众感觉到了的利益，也表示个人及个人集团置身于其中的客观结构，“张力”也是两可的，既表示个人的紧张状态，又表示社会种序的状况。不同之处是，“张力”理论中，动机背景和社会结构情景，以及它们之间的关系，都得到了更为系统的描述。事实上，一方面是发达的个人系统概念（基本上源于弗洛伊德），另一方面是社会系统概念（基本上源于涂尔干），以及它们互

相渗透的方式——帕森斯学说所增加的——才把利益论转变为张力论。[209]

张力论的出发点是一个清晰明确的思想：社会持久的不良整合（malintegration）。没有一种社会安排能完全成功地应付它不可避免地要面临的功能问题。所有的安排都被其不可解决的自相矛盾所难倒：自由与政治秩序、稳定与变迁、效率与人道、精确性与灵活性，等等。不连续性存在于社会不同层面——经济、政体、家庭等——中的不同规范之间。社会不同组成部分之间的目标也不一致，例如，企业强调利润与生产，大学强调知识扩展与知识传播。美国社会学最近的关于工厂领班、有工作的妻子、艺术家、政治家的大量文献表明，人们在角色期待上也存在矛盾。社会磨擦与机械磨擦一样是无所不在的——而且也同样是不可取消的。

而且，这种磨擦或社会张力在个体人格层面上——其自身是一个冲突的欲望、过时的情绪和即时防卫的不可避免的不良整合体系——表现为心理张力。在集体层面上被视为结构上不协调的东西，被个体感受到时就是个人的不安全感，因为社会的不完善与性格冲突正是在社会角色的经验中被发现并被互相加剧。但是同时，社会及个人，无论他们有什么短处，都是有组织的体系而不仅仅是各种制度的堆积或不同动机的凑合，这一事实意味着它们引起的社会心理紧张同样是成体系的。来自社会互动的焦虑有着它们自己的形式与秩序。至少在现代世界中，绝大多数人过着模式化的绝望的生活。

意识形态思想，因而被视为对这类绝望的（一种）反应："意识形态是对社会角色的模式化紧张的模式化反应。"[210]它为由社会失衡造成的情感波动提供了一个"象征性的发泄口"。可以设想：这种情感波动，至少在普遍方式上，对所有或大多数承担了特定的角色或有一定社会地位的人来说是共同的，因此意识形态对这种情感波动的反应也将是相似的。这种相似性又由于人们设想特定文化、阶级或是职业分类的成员具有"基本人格结构"上的相似性再度加强。此处的模式并不是战斗性的而是医疗性的：意识形态是病态的（萨顿等人将其与咬指甲癖、酒精中毒者、心理变态者及"怪癖"相提并论），而且需要诊断。"张力这个概念自身并不是对意识形态模式的解释，而是对某种为了做出一个解释而找到的因素的标签。"[211]

但不管是医学还是社会学的诊断，都不仅是对有关张力的识别。人们把症候看成是某种机制的表现，理解症状不仅是病因也是目的。无论多么无效，人们都想对造成症状的情感波动加以处理。最经常用的是四种解释：宣泄型、道德型、团结型、倡导型。"宣泄型解释"是指较为勉强的安全阀或是替罪羊理论。情感上的紧张由于向象征性的

敌人（“犹太人”、“大企业”、“赤色分子”等等）发泄而消除。这种解释如同它的名称一样简单；但是无可否认，由于提供了一个合法的仇恨目标（或者热爱目标），意识形态有可能减轻小公务员、街头短工或城镇小业主的某些痛苦。“道德型解释”是指意识形态有让个人（或是集团）克服持久的紧张的能力。靠的是彻底否认紧张的存在或以更高的价值观来使之合法化。不论是不断重复自己对美国体制不可避免的公正性的有着无限信心的挣扎着的小商人，还是把失败归于自己在一个庸人世界（Philistine world）里坚持尊严标准的受冷落的艺术家，都能把工作继续干下去。意识形态填补了现实与理想之间的情感鸿沟，因而确保角色的扮演者不会在灰心及绝望中放弃。“团结型解释”是指意识形态有力量将社会群体或是阶层凝聚为整体。就其存在而言，劳工运动、商业界或是医疗行业的团结一致，明显地要依靠很高程度的共同的意识形态倾向。南方如果没有充满南方并且无所不在的流行象征，就不成其为南方。最后“倡导型解释”指的是在表达驱逼着他们的紧张，无论这种表达多么偏颇和含混，并且迫使他们引起公众注意时的意识形态（或是持有意识形态观点的人）的行为。“持有意识形态观点的人提出大社会的问题，对这些问题表明立场，并将其提交给意识形态市场的法庭。”[212]虽然意识形态方面的倡导者（与律师活动大致相同）倾向于模糊而不是澄清提出的问题的真实本质，他们至少提请注意这些问题的存在，依靠将问题极端化的办法使继续漠视这些问题更为困难。没有马克思主义者的攻击，就不会有劳工改革；没有黑人民族主义者，非洲的非殖民化进程就不会刻意加速。

但是，正是如此，在对意识形态的社会及心理作用而非其决定因素的研究中，张力论开始左支右绌，而且在与利益论的比较中显示出来的卓越的敏锐性也消失了。对意识形态关心源泉的日益增长的精确定位并没有带来结果的明晰，相反，分析变得不严密而且含糊。这种假设的结果，尽管自身足够真实，却几乎都是偶然性的。它基本上是非理性的偶然的副产品，可谓是歪打正着——就像一个人脚趾踢在石头上时发出一声不由自主的“哎哟”声，借此发泄愤怒，显示不快，用自己的声音安抚自己；或者如同受困于地铁，因为沮丧而不由自主地骂出“该死”，同时也听到其他人的咒骂，对一同受困的人有某种亲近感。

当然，这个缺陷能够在大多数社会科学的功能分析中发现：由某一套特定力量形成的行为模式，依靠看似有理但却神秘的巧合，产生了与这些力量没有多少联系的结局。一群原始人，以完全的真诚祈祷雨水，结果加强了社会团结；一个拉选票的政客只想得到或保持政治资本，无意间却成了未被同化的移民社团与没有人情味的政府机构之间的协调人。一个持意识形态观点的人本来只想散布不满情绪，却发

现自己在幻相中表达的转移注意力的力量，却维系了使他痛苦的那个体制的长期的可存活性。

潜在功能这个概念，通常被用来掩盖事情的这种反常状态。它只是指明了现象（其现实性无可置疑），却没有对现象做出解释；而且其纯粹的结果是功能分析——而且不仅仅是对意识形态的分析——仍然是毫无希望地含糊不清。小公务员的反犹主义可能的确可以使他对由于总要巴结智力上低于他的上司而产生的压抑的愤怒得到宣泄；但完全可能通过向他提供某种有着潜在痛苦的其他东西增加他的愤怒。一个被冷落的艺术家可能会求助于他的艺术奉行古典规范这个理由而使自己能更好地承受得不到大众欢迎所遭受的失败；但是这种借口会加剧他所处的环境的可能性与他的眼光的要求之间的鸿沟，以至于他认为这种游戏不值得再玩下去。意识形态观点的共同性可能使人们走到一起，但是它也可能向人们提供了一个语汇表，它使人们之间的不一致性因为有了它会暴露得更加精细。意识形态者的冲突可能带来引起公众注意的社会问题，但是它所带有的狂热也可能使任何理性地解决问题的可能性被排除。当然，张力论者意识到了所有这些可能性。的确他们倾向于更加强调消极的而不是积极的结果及可能性。而且他们几乎总是认为意识形态是一个将就着的（faute de miexu）权宜之计——就像是咬指甲。但是主要问题是：尽管张力论在探求意识形态关切的动机方面非常精细，但它对这类关切的结果所做的分析仍然是粗糙的、摇摆不定及含糊其辞的。在论断分析方面它是可信的，但是在功能分析方面它却是不可信的。

造成这种弱点的原因是，在张力论（利益论也一样）关于符号形成过程除了最粗陋的概念之外，没有更多的东西。关于情绪“发现象征性的宣泄口”或是“成为恰当的象征性符号的附属”，有很多的谈论——但关于这一套把戏实际上是如何运作的，却知之甚少。意识形态的原因与效果之间的联系似乎是偶然的，因为相关的因素——符号形成的自动过程——被无声无息地省略了。利益论与张力论都直接从对来源的分析走向结果的分析，而没有认真地将意识形态作为一个互动的符号体系——当做互相影响的意义模式——来检验。论题当然已经提出来了；在内容分析家中，它们甚至得到了说明。但是这些提到的东西是为了阐述，不是归于其他的主题，也没有归于任何一种语义学理论，而是或倒退到它们反映的效果，或推进到它们会歪曲的社会现实。结果，意识形态如何将情绪转变为有意义的东西，因而使之在社会上流行，这个问题被一个粗糙的装置短路了。这个装置以这样一种方式将特别的符号与特别的张力（或是利益）相提并论：在这种方式中，前者是由后者中派生出来的这一事实似乎仅仅是个常识——或者至少是弗洛伊德和马克思主义之后的常识。假如分析家足够熟练，这

种分析也接近于实情。[213]但联系并没有由此得到解释而仅仅是演绎。引起意识形态态度的社会心理压力与通过它给予这种态度以公众存在的复杂的符号结构之间关系的性质，过于复杂以至于不能依靠一个模糊而且未经检验的情绪化概念来理解。

四

在这种联系中这一点非常有趣：虽然社会科学的主流一直都深刻地受到过去的一个半世纪以来几乎每一种主要的学术运动——马克思主义、达尔文主义、功利主义、唯心主义、弗洛伊德主义、行为主义、实证主义、208操作主义——的影响，而且试图从任何重要领域——从生态学、动物学及比较心理学到运筹学、控制论及统计学——中获得方法论的更新，但除了少数例外，它从本质上并没有触及新近理论中的最重要的潮流之一：努力建构一个被肯尼思·伯克称为“符号行动”的独立学科。[214]无论是像皮尔斯、维特根斯坦、卡西尔、兰格、赖尔或是莫里斯这样的哲学家，还是像柯尔律治、艾略特、伯克、燕卜荪、布莱克默、布鲁克斯或奥尔巴赫这样的文学批评家，似乎都没有对社会科学分析的总体模式产生过明显的冲击。[215]除了少数大胆的语言学家——沃夫或萨丕尔——之外，符号如何象征，它们如何实现协调意义的问题被简单地绕过去了。医生兼小说家沃克·珀西曾经写到：“令人困挠的事实是，当今并不存在一门像样的关于符号行为的自然经验科学……萨丕尔对缺少一门关于符号行为的自然科学的文雅责备，以及我们对这门科学的需要，在今天比三十五年前更加引人注目。”[216]

正是缺少这种理论，特别是缺少任何可以在其中处理比喻性语言的分析性框架，使社会学将意识形态视为刻意的痛苦叫喊。由于没有认识到隐喻、类比、讽刺、歧义、双关语、反论、夸张、韵律，以及所有我们称之为“风格”的因素是如何操作的——甚至在大多数情况下，没有认识到这些修辞手法在将个人态度转变为公众形式上的重要性，社会学家缺乏由此建构更加犀利分析力的陈述的符号资源。与此同时，艺术已经建立起“歪曲”的认知力量，而哲学正在使极富感情的意义理论变得不太恰当，社会学家正在拒绝前者支持后者。因此并不让人吃惊的是他们回避了意识形态主张的解释问题，办法是简单地不承认这是一个问题。[217]

为了清楚地说明我的意思，让我举个例子。这个例子，我希望，自身是绝对微不足道的，因此而能制止任何怀疑我对所涉及的政治争论的实质有隐蔽关注的看法，更重要的是它能说清楚我的论点：我们

提出来的用于分析文化的较高级方面——例如诗学——的概念能够应用于更低的层次，而不会以任何方式模糊两者之间巨大的质的区别。在讨论意识形态定义的认知缺陷时，萨顿等人用了一个例子，说明意识形态者过分简单化地看待有组织的劳工，把塔夫脱—哈特莱法案说成是“奴隶劳工法”：

意识形态倾向于简单明晰。甚至当简单性与明晰性对于所讨论的论题有失公正时也是这样。意识形态图画使用犀利的线条、黑白对比分明。持意识形态的观点的人以漫画的形式夸张和调侃。相反，对社会现象的科学描述有可能是模糊和不清晰的。在近年的劳工意识形态中，塔夫脱—哈特莱法案一直是“奴隶劳工法”。公正地说，这个法案不配这个标签。对该法案任何不带偏见的评价都应分别考虑这个法的许多条款。用任何价值准则，甚至是那些工会自己的准则，这类评价也是复杂的。但是复杂的评判不是意识形态的内容。它们太复杂、太模糊了。意识形态必须将这个法作为一个整体来分类，作为一个符号来动员工人、选民及立法者去行动。[218]

撇开一套特定的社会现象的意识形态形成不可避免地比同样现象的科学形成“更简单”的说法在事实上是否正确这个纯粹经验性问题不谈，这一论点中对一方是工会领袖，另一方是“工人、选民及立法者”的思想过程有一个有趣的贬抑——也许是“过于简单化”的——看法。这很难让人相信：杜撰并传播这一口号的人自己会相信或是期望别人会相信，那个法案能在实际上（或是企图）将美国工人贬低到奴隶地位，或相信公众情绪会按照这种内容理解这个口号的意义。但是这种对别人心理的单调看法让社会学家对符号的效果只能做出两种都不充分的解释：一是欺骗不知情者（根据利益论），或者是煽动头脑简单者（根据张力论）。它可能在实际上从它把握、形成及交流回避了刻板的科学语言的社会现实能力中汲取力量，它可能恰当地传递比字面所揭示的更为复杂的意义，这一点甚至还没有考虑过。最终，“奴隶劳工法”可能不是一个标签而是一个比喻。

更精确地说，它表现为一个隐喻或至少被当成是一个隐喻。虽然几乎没有多少社会科学家读出多种含义，但有关隐喻——“语言，哪怕只有很少的词汇，借以能包容成千上万的事物的一种力量”——的文献很广泛，且到现在已达成了相当的一致。[219]在隐喻中，当然存在意义分层，一个层面上的不和谐会注入另一层面上的意义中。正像珀西所指出的，最让哲学家（可能还应该加上科学家）感到困扰的隐喻的特性，是它是“错的”：“宣称此事物是彼事物。”而且更糟的是，它往往是“错”得最厉害时最有效。[220]隐喻的力量显然是来自两个不一致的意义之间的交互作用，它象征性地强制把这两种意义压进一个

单一的概念框架中；也来自那种强制在克服语义紧张不可避免地在任何有条件理解它的人身上产生的抗拒心理时的成功程度。当隐喻生效时，它将一个虚假的认同（例如将共和党的劳工政策认同于布尔什维克的劳工政策）转变为一个恰当的类比；当它失效时，仅仅成了一种奢侈。

对大多数人来说，“奴隶劳工法”这种修辞手法，实际上没有多少效用（因而决不能有效地起到“一个动员工人、选民及立法者的符号”的作用）。这一点似乎已经足够明显了，而且正是这个失败，而不是它自以为是的简单明晰，使之仅仅是一个卡通。使关闭商店不合法的保守派国会的形象与西伯利亚的集中营的形象之间在语义上的紧张显然太大，以至于无法将其归为一个概念，至少不能借助粗糙的标语口号来实现这一点。除了（也许）少数热衷于此道的人外，这种类比没有出现；假的认同还是假的。但是失败并不是不可避免的，甚至在这样一个初级层次上。虽然，一个最简单的判断，谢尔曼的“战争是地狱”不是一个社会科学的命题，但甚至萨顿与他的同人可能都不会将其视为夸张或是漫画。

但是，比对这两个比喻的恰当性做出评价更重要的是这一事实：因为它们试图要相互激发的意义最终植根于社会，因此这种努力成功与否不仅与所应用的风格机制的力量有关，而且明显地与那类张力论集中关注的因素有关。冷战的紧张，对最近才由为生存而进行的痛苦斗争中浮现出的劳工运动的恐惧，以及新政自由主义在风行二十年之后所受到的衰落的威胁，“奴隶劳工”这一比喻的出现，而且——当证明它不能成为有说服力的类比时——为它的流产提供了社会心理舞台。一九三四年日本军国主义者出版了他们的小册子：《国家防御的基本理论与加强其实力的建议》，其中重复了熟悉的隐喻：“战争是创造之父及文化之母”，他们毫无疑问会发现谢尔曼的格言不可信，同时谢尔曼也会发现他们的说法不可信。[221]日本人是准备在一个古老的民族中进行一场帝国主义战争以寻求自己在现代世界中的空间；谢尔曼则正在一个虚构的、被内部仇恨所破坏的国家中艰难地从事一场内战。因此，与社会、心理及文化背景相偏离的不是真实，而是我们为了把握真实而努力建构的符号。像日本人最终所发现的那样，战争是地狱而非文化之母——虽然毫无疑问他们是用更为宏大的语言表达这个事实。

知识社会学应该被称为意义社会学，因为被社会所确定的，不是概念的本质而是概念的载体。亨勒曾评论说，在一个喝黑咖啡的社区中，赞扬一位姑娘，说，“你是我咖啡中的牛奶”会给予完全错误的印象；而且假如熊的杂食性被认为是比它的粗笨更有意义的特征，那么

称一个人为“老熊”就可能不是意味着他是粗笨的而是他有着宽泛的兴趣。[222]或者再引用伯克的一个例子，由于日本人在提到一个亲密朋友的死讯时会微笑，因此在美式英语中语义学上的对等说法（行为和词语）就不是“他笑”而是“他苦着脸”。只有这种精心的转译，我们“把日本人接受的社会用法转变成相应的西方人接受的社会用法。”[223]而且，离意识形态领域更近一点，萨丕尔曾经指出，一个委员会的主席职位有着我们赋予的象征力量，只是因为我们认为“行政功能不知何故给一个人打上了优于被领导的人的印记”；“如果人们感觉到行政功能不过是符号的自动作用，就会认识到委员会的主席职位不过是一个僵化的符号，而且现在感觉到本质上属于它的特殊价值随后就会消失。”[224]这个例子与“奴隶劳工法”没有区别。如果强制劳动集中营，不论出于什么原因，在美国对苏联的印象中扮演不那么突出的角色，那么被消除的不是符号的真实性，而是它本身的含义，它的非真即假的内容。一个人必须以另外一种方式来发展这个论点：塔夫脱—哈特莱法案是对有组织的劳工的永远的威胁。

简而言之，在诸如“奴隶劳工法”这样的意识形态修辞与它在其间出现的美国生活现实之间，存在着一个微妙的交互影响，诸如“歪曲”、“选择性”或“过分简单化”这些概念在表述它时都无能为力。[225]不仅是这类修辞的语义学结构比表面上的要复杂得多，而且对这类结构的分析迫使一个人追寻它与社会现实之间多层面的推理联系，因此最后的画面是一个不相同的意义构形，这个意义的相互作用，衍生出既有表达力又有修辞力量的最终符号。这一交互作用自身是一个社会过程，不是发生在“头脑中”而是发生在公众世界之中，在公众世界中，“人们一起交谈，命名事物、做出判断，并且在一定程度上互相理解”[226]。对符号行为的研究同样是一门社会学学科，就像对小集团、官僚体制或是美国妇女的角色变化的研究；它只是还有待于进一步的发展。

五

大多数意识形态学者都没有提出过这个问题——准确地说，当我们主张社会心理张力以符号形式“表达”时，我们到底是什么意思？——提出这样一个问题，能很快地把我们引入深水区。实际上，是引入有些反传统而且明显是自相矛盾的理论，认为人类的思想在本质上是一个公众活动，而不是——至少在其基本方面不是——一个私人行为。[227]这一理论的细节既不能在此追溯过远，也不能使用相当数量的证据来论证。但是如果我们想从难以捉摸的符号世界及语义解析过程返回到（明显）更确切的情绪与制度领域，如果我们去详尽地探求

文化、人格及社会体系之间相互渗透的方式，至少有必要勾勒出这种理论的总体轮廓。

关于从外部认识思想的这类方法的定义性命题——沿用加兰特与格斯滕哈伯的说法，我们称之为“外在理论”（extrinsic theory）——是：思想由对符号体系的建构与操作构成。符号体系构成了其他系统——物理的、有机的、社会的、心理学的，等等——的模式，其他系统的结构以此方式——而且，在顺利的情况下，在系统被期待运作的方式中——得到“理解”[228]。思考、概念化、程式化、领会、理解，或知道你心里有什么，这些都不是在头脑中毫无来由发生的，而是符号模型的状态和过程与更广泛的现实世界状态和过程的匹配。

想像思维不多不少是在建构一个环境的形象，比环境更快地运用模型，而且预先判定环境的行为将会像模型一样起作用……解决问题的第一步，在于建构一个（环境的）“相关特性”的模型或形象。这些模型的建构可能依据许多事物，包括人体的器官组织，借助人、纸、铅笔或真正的人工制造的东西。一旦一个模型被建构出来，就可以在各种不同的假设条件和限制因素中操作。215于是，生物体就能够“观察”这些操作的结果，并且将它们投射到环境中去，使预测成为可能。根据这一观点，当一个飞行器工程师在风洞中操纵一个新飞机的模型时，他正在思维。一个汽车驾驶员用手指在地图的线上指点时，他正在思维，因为手指头是作为汽车的相关模型，地图是作为道路的模型的。这些外在的模型经常用来思考复杂的（环境）。在内隐思维中使用的意象，要依靠生物体的物理—化学因素的可行性，这些因素是形成模型时必须用到的。[229]

这个观点当然并不否认意识：它定义了意识。正如珀西所论证的，每一种意识知觉，每一次认知行为，每一次与客体（或事件、行为或情绪）的匹配，都是在适当的符号背景下进行的。

光说人意识到某物是不够的；人还意识到某物是什么。对一个格式塔的理解（鸡也和人一样能感觉到贾斯特罗[230]效应）与在其符号载体下对它的把握之间是有区别的。当我注视房间时，我意识到一系列几乎是无意识的匹配行为：看见一样东西并知道它是什么。假如我的眼睛落在一个不熟悉的东西上，我会立即意识到缺少了一个匹配的项，我会问（这个东西）是什么——一个极为神秘的问题。[231]

缺少了什么和所要求的是什么，都是可用的符号模式，借此将“不熟悉的东西”归入其中并将它变为熟悉的：

假如我在一定距离外看见一样东西并且不太认识它，我会将它看

成是一系列不同的东西，随着我走近，每件都由于不适合标准被逐个排除，直到有一个被明确地确定。阳光照在地上的一片影子，我可能会把它看成是一只兔子——这种看法要比猜它可能是一只兔子走得远得多；不，这个感觉到的格式塔是这样被解释的，它实际上打上了兔子本质的印记：我可能会发誓它确实是一只兔子。当走近时，阳光的照射方式的变化足以让我放弃原先的兔子造型。兔子的造型消失了，我又形成了另一个造型：这是一只纸袋，等等。但是最有意义的是，甚至到最后，“正确”答案恰似那些不正确答案都是一种间接理解。它也是一个模型，一个匹配，一个比附。顺带指出：即使它是正确的，即使它被所有的标准证实，它也可能会像发现一样有效地隐藏。当我认为一只陌生的鸟是一只麻雀时，我会按适当的程式处理那只鸟：它只是一只麻雀。[232]

尽管这些例子有着某种智力游戏的腔调，但是思想的外在理论也能够推广到人类心的情感方面。[233]正如一张公路交通图将自然位置转换成一些“地点”，由不同的路线联接并由标定的距离分开，以便找到从某处去到某处的道路一样，一首诗，例如霍普金斯的《菲利克斯·兰达尔》，通过语言中所包含的鼓动性力量，提供一种对夭折具有感情冲击的符号模式，假如这种符号模式的穿透能力有着像道路图所给予的那种影响，它就会将生理感觉转换成情绪与态度，并让我们能对这种悲剧的反应从“盲目的”变为“理智的”。宗教的中心仪式——弥撒、朝圣、信徒集会——都是一些特殊的神圣感的符号模式（此处更多是在活动的形式之中而不是词汇之中），这些仪式通过不断表演在参加者中引起某种献身的情绪。当然，大多数通常被称之为“认知”的行为主要是在辨认兔子而不是风洞操作的层面上，因此大多数被称为“表达”的行为（这种两分法经常被夸大，而且几乎普遍被曲解）主要是由取自通俗文化的模式而不是从取自高水平的艺术及正式宗教仪式的模式作中介。但是问题在于，与我们对环境中的物体、事件、结构过程等的辨识相比，“动机”、“态度”、“情感”等的发展、维持及化解并不更像“一个发生在不许我们参观的意识流中的莫名其妙的过程”。这里同样，“我们在描述人们进行主要是公众行为的方式。”[234]

不管还有什么别的区别，所谓的认知与所谓的表达的符号或是符号体系至少有一点是相同的：它们都是外在的信息源，依靠它们人类的生活才能模式化——感觉、理解、判断及操作这个世界的超人的机制。文化模式——宗教的、哲学的、美学的、科学的、意识形态的——是“程序”；它们为组织社会和心理过程提供了一个模板，非常像遗传机制为组织生理过程提供了一个模板：

这些考虑界定了我们在其中处理心理学和社会科学中“还原主义”问题的语词。我们试探性地进行区别分类的层面（有机体、个人、社会体系、文化）……是……组织与控制的层面。较低的层面“限定”，因而在某种意义上“决定”，它们进入其中的结构，正如一个建筑的稳固取决于建筑它的材料的性质。但是材料的物理性质并不能决定建筑规划；这是另一系列即组织的一个因素。而组织控制着材料之间的关系，以及这些材料在建筑中被使用的方法。通过这些方法组织形成一个特殊类型的有序体系——依此序列“向下”看，我们总是能调查及发现更高序列的组织发挥功能所依据的成套“条件”。故此，心理学功能依赖一套非常复杂的心理条件。经过恰当的理解及评价，这些条件总是能可靠地确定在下一个更高层面上的有组织的体系所进行的过程。无论如何，我们也可以依次“向上”看。在这个方向上，我们看到“结构”、组织模型、意义模型、“程序”，等等，这些都是我们集中注意力的那个层面上的系统组织的焦点。[235]

认为这类符号模板是必需的理由是，如人们经常论述的，人类的行为本质上是非常可塑的。这类行为不是严格地而只是非常宽泛地被基因程序或模式——内在的信息源——所控制，假如它确实有着任何有效的形式，此类行为必须在很大程度上受一个外在信息源控制。鸟类学会飞翔并不需要风洞，低等动物对死亡的反应大部分都是与生俱来的，由生理来体现的。[236]人天生的反应能力的极端概括性、扩散性及变异性说明他的行为所采取的特殊类型主要是由文化的而非遗传的模板指导的。遗传设置了整体心理生理内容，其中的精确的行为顺序由文化组织。人，这种会制造工具、会笑或会撒谎的动物，也是不完善的——或者更准确地说，是自我完善的——动物。作为自我实现的主体，他为建构符号模式，从自己的一般能力中创造出定义自身的能力。或者——最终回到我们的题目——正是通过建构意识形态即社会秩序的图解式的形象，人使自己成为难以预料的政治动物。

进而，各种文化符号体系是信息的外在来源，是用于组织社会及心理过程的模板，在这些过程缺少它们所含有的特殊种类信息的情况下，在行为、思想或情感的制度化向导微弱或缺席时，发挥最重要的作用。正是在感情或地形不熟悉的地方，人们才需要诗歌和道路图。

意识形态也是这样。在种种政体牢固地植根于埃德蒙·伯克的“古代观念和生活规则”这个黄金组合之中时，意识形态的作用，在任何明确意义上都是次要的。在这类真正传统的政治体系中，参与者像（应用伯克的另一个说法）情感未经教化的人一样行动；他们在根据未经检验的成见做出判断及行动，受到情感及智力的指导。这些未经检验的成见并没使他们“在做出决定的时刻犹豫不定、充满怀疑、困

惑不解及悬而不决”。但是，当这些空洞的观念与生活法则成为问题时，就像在伯克所批判的大革命时期的法国，以及在伯克可能作为他的国家最伟大的意识形态专家所指责的动荡的英国，对系统的意识形态公式的寻求，无论是加强它们还是取代它们，都会蓬勃兴起。意识形态的功能是使自主政治成为可能，所依靠的是提供能使之有意义的权威性的概念，提供能够借此对之进行实在把握的有说服力的形象。[237]实际上，正是在这一点上政治体系开始摆脱公认传统的密切控制，即一方面摆脱宗教或是哲学信条的直接与详细的指导，另一方面摆脱传统道德观不加反思的清规戒律，正式的意识形态才会出现并起作用。[238]一个自主政体的分化也意味着一个独特而鲜明的政治行为文化模式的分化，因为旧有的、非专门化的模式要么太含混要么太具体，不能提出一个政治体系所要求的那类指导。它们或者用先验的意义来束缚政治行为，或者用习惯判断的空洞现实主义压抑它的政治想像。只有当一个社会的最普遍的文化导向和最切实可行的“实用”导向都不足以为政治进程提供一个恰当的形象时，作为社会政治意义及态度来源的意识形态才开始变得分外重要。

在一定意义上，这种说法是以另一种方式说明意识形态是对张力的反应。但是现在我们不仅包括了社会与心理的紧张也包括了文化的紧张。正是失去方向直接导致了意识形态活动，一种因缺少可用的模式，在理解自己置身其中的公民权利与责任的体系时的无能为力。一个分化的政体（或是这类政体内更大的内部分化）的发展也许而且普遍确实带来社会混乱与心理紧张。但是它也随之带来概念上的混乱，因为已有的政治秩序既定形象蜕变得脱离实际或被卷入争论之中。法国大革命之所以——至少在当时——变成人类历史上各种极端意识形态的——“进步的”和“反动的”——最大温床，并不是因为个人不安全或是社会的不稳定比以前的许多时期更严重与更普遍——虽然它们也够得上严重与普遍——而是因为以前的政治生活的主要组织原则，即君权神授，被摧毁了。[239]正是因为社会心理紧张的交互影响，及缺乏说明这种紧张的意义的文化资源，使得二者互相加剧，终于导致系统（政治、道德或经济）意识形态的出现。

反过来，正是意识形态努力要赋予一个不能理解的社会形势以意义，将其解释为可能在其中进行有目的的活动，既说明了意识形态的高度象征性，又说明为什么它一旦被接受后，就抓住接受它的人不放。正如隐喻通过拓宽其语义范围来扩展语言，以便能表达它原来不能——至少在字面上不能——表达的意义，意识形态不同字面意义的直接冲突也是这样——讽刺、夸张、夸大对立——提供了新奇的符号框架。就像到一个陌生国家的旅行一样，这个符号框架把由政治生活的转换制造出来的不熟悉的事物匹配在一起。无论意识形态还会是别

的什么——莫名恐惧的投射、别有用心的伪装、集体团结的假情表达——它们最明显的都是成问题的社会现实的地图及产生集体良心的母体。在任何特殊的情况下，这个地图是否精确或是这种良心是否可靠，那就是另外一个问题了，人们几乎不可能对纳粹主义与犹太复国主义，对麦卡锡式的民族主义与丘吉尔的民族主义，对种族隔离的辩护者与反对者给予相同的答案。

六

虽然意识形态酵素在当代社会肯定是广泛传播的，但是也许它最醒目的集中地是在亚洲、非洲及拉丁美洲某些地区的新兴（或者复兴）的国家中；因为在这些共产主义或是非共产主义的国家中，脱离孝道与格言式传统政治的第一步正在迈出。获得独立、推翻原有的统治阶级、立法大众化、公共行政管理理性化、现代精英兴起、文字及大众传播的普及，以及缺乏经验的新政府被推入连旧的参与者都搞不清楚的不稳定的国际秩序中去，所有这些造成了普遍的迷失感。面对这种迷失，原来接受的权威、责任及民权目标似乎极为乏力。寻求一个借此对政治难题做出分析、思考及反应的新的符号框架，无论其形式是民族主义、马克思主义、自由主义、民粹主义、种族主义、君主专制主义、折衷主义，或是各种重建的传统主义（或者更普遍的是，以上几种的混合物），因此就变得极为迫切。

迫切——但是不确定。就其大多数而言，这些新兴国家还正在摸索有用的政治概念，还没有掌握它们；而且几乎在每一个国家中，至少是在非共产主义国家中，其结果都是不确定的，不仅是在所有的历史进程都是不确定的这一意义上，甚至在对总体方向做出一个最广泛及最概括的分析也是非常困难的这个意义上，也是如此。从理智上说，万物都在运动之中，那位奢华的政治诗人，拉马丁写到十九世纪法国时所用的语言，用于这些新兴国家也许比用于当年垂死的七月王朝更合适：

这些时代是混乱的时代；各种观点杂乱无章；各种党派乌七八糟；新思想的语言还未产生；最困难的是让自己在宗教中、在哲学中、在政治上有一个明确的定义。一个人感觉，一个人知道，一个人生活，而且在需要的时候，一个人会为自己的事业而献身，但是却不能命名它。这个时代的难题是将人与事做出分类……这个世界在分类目录上一片混乱。[240]

但是这个评论在当今的世界（一九六四年）的任何地方都不如它

在印度尼西亚那么真实，那里的整个政治进程陷入了一个意识形态符号的泥潭中。每一种意识形态都试图——至今都没能——将共和国的分类目录弄清楚，为其事业命名，并赋予其政体以意义与目标。这是一个充满混乱开端又狂乱修正自己的国家，一个绝望寻求他们想像中的政治秩序的国家，而这秩序就像一个海市蜃楼，越渴望接近它，它消失得越快。所有这些挫折中的一个安慰性口号是："革命尚未完成！"而且，也的确是如此。但是这仅仅是因为没有人知道，甚至那些喊得最厉害的人也不确切地知道应该如何完成革命。[241]

在传统的印度尼西亚，最高度发达的政府概念是四至十五世纪那些经典印度化国家据以建立的概念，这些概念甚至在这些国家先被伊斯兰教化，然后又被荷兰殖民主义统治所取代或管辖后仍然以某种变形或弱化的形式存留下来。这些概念中最重要的是可以被称之为示范中心的理论，这个理论认为都城（也许更准确地说是国王的宫殿）是一个超自然秩序的小宇宙——"一个较小规模的宇宙……形象"——而且是政治秩序的具体化。[242]都城不仅是国家核心、发动机或中枢；它就是国家。

在印度化时期，国王的城堡实际上包括了整个城镇。一个按照印度形而上思想建造的不规则方形的"天城"，它不仅是权力的所在地；它还是一个存在的本体论形状的概要性示范。城堡的中央是神圣的国王（一个人化的印度神癯），他的王位象征着须弥山；建筑、道路、城墙，甚至，在仪式上，他的妻妾们及随员都根据神圣的风的四个方向而呈四方形地环绕着他。不仅国王自己而且他的仪式、他的服饰、他的宫廷及他的城堡都被赋予神奇力量。城堡与城堡内的生活是王国的实力所在。控制了城堡的人（通常要在野外冥思苦想以获得恰当的精神地位）就控制了整个帝国，就抓住了行政的魅力，就可以取代不再神圣的国王。[243]

早期的政体因而不是疆域非常稳定的单元，而是一些村庄的集合体，面向一个共同的城市中心。各个这样的城市中心互相竞争统治地位。任何程度的地区性的，或偶尔跨地区的扩张了的霸权，所依靠的不是在一个国王统治下的有着广阔领土的成体系的行政组织，而在于国王动员及实施打击力量战胜与之竞争的首都的各种能力；这些能力据说从根本上是建立在宗教的——即神秘的——基础上的。即使这类模型有领土因素，它也是由一系列的宗教—军事实力的同心圆组成的，环绕着不同的城邦首都向外放射，就像无线电波从一个发射台向外放射一样。一个村庄离城镇越近，它受到朝廷的经济与文化的影响就越大。相应地，朝廷——祭司、工匠、贵族和国王——越发达，它作为一个宇宙秩序的缩影的真实性，它的军事力量，以及它向外扩张

的实力的有效同心圆的范围就越大。精神的优越与政治的强大是融合在一起的。神奇的力量与行政管理的影响汇集成单一的潮流，由国王向外向下，经过他手下的各层官员和从属于他的任何小王室，最后从精神上及政治上流入余下的农民大众。各层人都有一套政治组织的复制概念，缩微在王都生活中的超自然秩序依此以渐远渐弱的方式反映在整个农村，形成一个由这个永恒的超验王国越来越不忠实的复制物组成的等级体系。在这个体系中，行政、军事及宫廷仪式组织通过提供有形范型的方式来规范周围的世界。[244]

伊斯兰教的到来，在某种程度上削弱了印度教的政治传统，特别是在环绕着爪哇海的沿海贸易王国中。但是宫廷文化还是存在下来，虽然被伊斯兰教符号与思想所覆盖和混合，并放置在一个族群上区别更为明显的城市大众之中，这些人看起来不那么敬畏古典秩序。十九世纪中叶至二十世纪初荷兰行政控制稳步增长——特别是在爪哇——进一步压抑了传统。但是，由于低层次的官僚机构仍然被旧的上层阶级所操纵，所以即使到那个时候，超村庄（supravillage）的政治秩序还是传统性的。区域及地区的摄政王和地方机构不仅仍然是这个政体的轴心，而且还是它的具体体现。对于这个政体，绝大多数村民是观众而不是演员。

这就是革命之后共和派的印度尼西亚新一代精英所继承的传统。这不是说示范中心的理论仍然没有变化，就像某种柏拉图理念式的原型穿越印度尼西亚永恒的历史存在下来一样，因为（就像作为整体的社会一样）它在进化、发展，在总的气质上最终变得也许更合常规更不宗教化。它也不意味着，外国思想，欧洲的议会思想、马克思主义、伊斯兰教道德观等等，没有在印度尼西亚政治思想中发挥重要作用。现代印度尼西亚民族主义远不是旧瓶装新酒。它只不过是一个概念转换，从一个作为名望及权力的集中的中心的政体交替地为大众的敬畏提供一个中心及对与之竞争的中心发动军事攻击——转变为一个作为有系统地组织民族社群的政体。就其变化与影响而言，从古典政体到现代政体的概念转换还没有完成。事实上，这个转换已经被阻碍，在某种程度上已被逆转。

这种文化方面的失败明显地可以从日益增长的、似乎无休止的意识形态争辩中看到，这些争辨已淹没了自革命以来的印度尼西亚政治。借助古典传统的比喻性延伸——实际上是隐喻地使之复生——来重建一个新的符号框架，以此赋予正在兴起的共和国政体以形式及意义的最著名的尝试，是苏加诺总统著名的五项原则（Pantjasila），这一原则最早提出是在日本占领即将结束时的公开演讲中。[245]取自成套的以数表达的戒律的印度教传统——三宝，四禅，八圣道，二十犍

度，等等——它包括旨在形成独立的印度尼西亚的“神圣”意识形态基础的五项（pantja）原则（sila）。如同所有好宪法一样，五项原则简短、含糊并且智慧得无懈可击，这五点是：“民族主义”、“人道主义”、“民主”、“社会福利”及（多元的）“一神教”。最后，这些不露声色地放进一个中古框架中的现代概念，显然认同于土生土长的农民概念：gotong rojong（字面意思是“集体承担负担”；比喻意思是“所有人忠诚于所有人的利益”），从而将示范国家的“伟大传统”、当代民族主义信条与村庄“小传统”一起整合成了一个光辉灿烂的形象。[246]

为什么这个精巧的设计失败了，原因是多而复杂的。只有其中的少数几个——像流行的伊斯兰教的政治秩序概念在特定人群中的力量一样，这些概念很难与苏加诺的世俗主义调合——是文化方面的。五项原则，利用小宇宙—大宇宙的奇想和传统印度尼西亚的调和理论，其目的是要把印尼内部的伊斯兰教与基督教、绅士与农民、民族主义与共产主义、商业与农业、爪哇人的与印度尼西亚“岛外”集团的政治利益包容起来——让一个旧复制模型在现代的宪法结构中复兴。在这个模式中，不同的趋势强调原则的不同方面，这就必须在行政与政党斗争的每一个层面上找到暂时妥协（modus vivendi）。这些努力并不像有时所描述的那样，完全是没有效率的或在智力上是愚蠢的。对五项原则的崇拜的确在一段时间内提供了一个灵活的意识形态背景，在其中议会制度及民主气氛正逐步地但稳妥地在地方与国家级层面上形成。但是衰退的经济形势，与前宗主国无望的病态关系，破坏性的（在原则上的）专制政党的迅速发展，伊斯兰教原教旨主义的复活，领导人不能（或不愿）用发达的智力与技术技巧赢得群众的支持，经济上的无知，管理上的无能，以及能够（也许仅仅是过于热心）获得这类支持的那些人的个人缺陷，所有这些混合在一起，迅速把各派冲突推到了使整个模型瓦解的深渊。到一九五七年宪法大会时，五项原则已经从一种求同的语言变为一个谩骂的词汇表，每一个派别都更多地使用它来表示对其他派别的决不妥协的反对，而非与之达成游戏规则上的基本一致，从而使宪法大会、意识形态多元化及宪法民主一下子就崩溃了。[247]

取代它们的是某些非常类似旧的示范中心类型的模式，只是现在是建立在自我意识的教条上，而不是在天生的宗教习俗的基础上，更多地体现的是平均主义和社会进步，而不是等级制和贵族的威严。一方面，在苏加诺总统著名的“有指导的民主”的理论和再次引入一九四五年革命（即，独裁）宪法的号召下，出现了意识形态的均质化（在其中不和谐的思潮——突出的是穆斯林现代主义与民主社会主义——简单地以非法为理由被镇压）及加速散布的形形色色的符号，似乎创立不熟悉的政府形式的努力没能产生预期效果，于是开始了一场把新

气息吹进旧生活的绝望的尝试。另一方面，军队政治作用的增强提供了传统的另一半的——威吓性的——情形；虽然只是一个支持机构而不是执行或行政管理实体，但军队拥有对整个与政治有关的机构的否决权，从总统人选及民事部门到政党及新闻界。

就像在此之前的五项原则一样，其修订或更新形式也是由苏加诺在一九五九年独立日（八月十七日）一个重要演说——《我们的革命的再发现》中发表的。这个演说加上一个由最高顾问委员会所作的注解，以《共和国的政治声明》的形式颁布为法令。

因而有了一个关于印度尼西亚革命的基础、目标和责任，印度尼西亚革命的社会力量，它的性质、未来与敌人等，还有它的总纲领，包括政治、经济、社会、心理、文化及安全各领域的基本原理的小册子。一九六零年初的庆祝演讲的中心内容被陈述为五种观念——一九四五年宪法、印度尼西亚式的社会主义、有指导的民主、有指导的经济及印度尼西亚民族个性——这五个观念词组的头一个字母缩写为USDEK。再加上“政治声明”简化为Manipol，这个新的法令就被称为Manipol-USDEK。[248]

与在此之前的五项原则一样，关于政治秩序的Manipol-USDEK形象已经在大众中找到了反响。对大众来说，各种观点吵吵嚷嚷，政党是乌七八糟大杂烩，时代变成了一锅粥：

许多人被这种思想所吸引：印度尼西亚最需要的是有正确的思想状态、正确的精神和真正有爱国献身精神的人。“回到我们自己的民族个性”对许多希望从现代性的挑战中退下来，对许多愿意相信现任政治领导，但是却意识到他们不能像印度及马来西亚这类国家那样（使印度尼西亚）现代化的人，都有吸引力。而且对印度尼西亚某些社会团体的成员来说，特别是对许多（印度教思想的）爪哇人来说，苏加诺总统在Manipol-USDEK中提出的解释历史现阶段中的特殊意义和任务的多种复杂的纲领中，有着真实的含义。（但是）也许Manipol-USDEK最重要的内容魅力可能在于这一事实：它答应要给人们peganggang——一种值得紧紧抓住的东西。他们被吸引主要不是因为这个peganggang的内容，而是因为这个事实：总统在一个强烈感到缺乏目标感的时代提供了一个目标。价值与认知模式正在变化与冲突，人们急切地寻找着对政治利益的教条化与图式化的解释。[249]

当总统和他的幕僚几乎全神贯注于“神秘的创造及再创造”时，军队却忙于平息因这些神秘感不能获得预期效果及竞争的领导力量兴起时所引发的无数抗议、阴谋、政变及叛乱。[250]军队虽然参与了内政工作的某些方面，包括没收荷兰企业财产，甚至参加了（非议会）内

阁，但是军队还不能具体地或是有效地担负起政府的管理、计划及组织任务，因为缺少训练、内部团结或方向感。结果，这些任务或者是没有进行，或者是进行得非常不充分，而且超地方的政体即民族国家，越来越缩进它有限的传统范围内——都城雅加达——再加上几个半独立的纳贡城镇，它们在中央军队的武力威胁之下保持着最低限度的忠诚。

这种恢复示范宫廷政治的努力能否长期存在下去是非常令人怀疑的。它已经因为不能适应现代国家有关的技术和管理难题而受到严重的局限。远没有控制住印度尼西亚不要落入苏加诺所谓的“没顶的深渊”，从五项原则时期三心二意的、外强中干和功能拙劣的议会体制退回到Manipol-USDEK时期魅力总统与看门狗式的军队之间的联盟，更加剧了这种滑落。等到这种意识形态框架瓦解之后——这似乎是确定无疑的——会出现什么样的意识形态框架？或者，一个满足印尼当前需要和未来雄心的政治秩序概念，假如它真的会到来，将从何而来？这很难说。

印度尼西亚的问题不纯粹是或不主要是意识形态问题，它们也不会——像太多的印度尼西亚人已经认为的那样——随着政治上的人心变化而消失。混乱无序是普遍的，不能创造一个概念框架，以此来形成一个现代政体，这种状况在很大程度上反映了这个国家和它的人民正经历的严重的社会与心理紧张。事情不仅仅是看似乱七八糟——它们就是乱七八糟。清理这些纷乱需要比理论更多的东西，它需要行政技巧、技术知识、个人勇气与决心、无尽的耐心与宽容、大量的自我牺牲、真正不可腐蚀的公众良知，以及在最实质性意义上的（近乎不可能的）好运气。意识形态方案，无论它多么华丽，都不能取代这些基本因素中的任何一个。而且，实际上，缺乏这些因素，意识形态只会堕落为掩饰失败的烟幕、避免绝望的转移物、遮掩真实的面具，而不是揭露真实的描述。面对严重的人口问题，种族、地理、区域的极端多样性，几乎崩溃的经济，严重缺乏训练有素的人员，极严重的普遍贫困，以及广泛存在、无法消除的社会不满，即便没有意识形态的混乱，印度尼西亚的社会问题也几乎是无法解决的。苏加诺先生所宣布的看到的深渊其实是真的。

但是，同时，印度尼西亚（我可以想像，任何新兴国家）没有任何意识形态的指引想找到穿过问题森林的道路似乎是完全不可能的。[251]去寻求（而且，更重要的是去运用）技能及知识的动机，支持必要的耐心与决心的情感上的活力，及忍受自我牺牲与拒绝腐蚀的道德力量，必须来自某些地方，比如来自对某些公众目标的预见，这些目标隐藏在社会现实的强制性形象中。所有这些品质可能不出现；当前

非理性主义的复兴及无法控制的幻想趋势还可能继续；下一个意识形态面相可能会比当前这一个更远离革命公开为之斗争的理想。印度尼西亚可能会像巴格霍特所说的法国那样，仍然是一种政治试验场所，从这个试验中别人能得到很多好处而自己却几乎一无所得；或者最后的结果可能是邪恶的专制及过度的狂热。但是无论事态如何发展，决定性的力量不会全部是社会的或心理的，而会部分是文化的——即概念的。建立一个适合分析这类三维进程的理论框架是对意识形态进行的科学研究的任务——一个刚刚开始的任务。

七

批评性和想像性的作品是对问题在其中产生的形势所提出的问题的回答。它们不仅仅是答案，而且是策略性的答案，风格化的答案。因为风格与策略是有区别的，正如一个人说“yes”时用隐含着“感谢上帝”的语调和用隐含着“哎哟”的语调是不同的，因此我首先提出在“策略”与“形势”之间作一个初步的工作性区别。由此，我们认为……任何批评性或想像性作品……都是为了估量形势采取的策略。这些策略度量形势、命名它们的结构和突出成分，并且是以一种包含着对待它们的态度的方式来命名它们的。

这种观点不是，决不是，把我们许配给个人的或历史的主观主义。形势是真实的；应付它们的策略在内容上公开；只要形势覆盖了不同的个体，或者是覆盖了不同的历史时期，这些策略就有着普遍的相关性。

肯尼思·伯克：《文学形式的哲学》

由于科学与意识形态都是批评性与想像性的“作品”（即符号结构），对它们之间明显的区别及它们相互关系的本质所作的客观的系统阐述似乎更可能从风格化的策略出发，而不能通过对两种思想形式的认识论或价值论的相对地位而实现的神经质的关注。对意识形态的科学研究与对宗教的科学研究一样，不应该从一个并不必要的问题开始，这个问题就是它对其主题事件的实质性宣告是否合法。解决曼海姆悖论的最好方式，就像任何真实的悖论一样，是重新设计一个理论方法，用这个方法来超越，以免再度落入陈腐的争论之路，结果又回到原处。

科学与作为文化体系的意识形态的种差（differentiae），应该在它们所采用的测度形势的符号策略的类型中去寻找，这些符号各自表述着形势。科学以这种方式命名形势的结构，其所包含的对形势的态

度是事不关己（disinterestedness）式的。它的风格是有节制的、简略的和绝对分析性的：它回避能最有效地形成道德情感的语义设计，以此来寻求最大限度的知识的清晰。但是意识形态命名形势的结构却是以这样的方式：所包含的对形势的态度是承诺（commitment）性的。它的风格是修饰的、生动的、刻意富有启示性的：通过科学所回避的同样的语义学设计将道德情感客观化，以此来激发行动。两者都关注有问题的形势的定义并且都是对缺少必要信息的感觉的反应。但是所需要的信息是完全不相同的，甚至在形势相同时也是完全不同的。一个持意识形态观点的人只不过是一个蹩脚的社会科学家，就像一个社会科学家是一个蹩脚的持意识形态观点的人一样。两者是——至少应该是——坚持完全不同的研究路线，路线如此不同以至于用一者的活动去衡量另一个的目标时，几乎一无所得并且更加含糊不清了。[252]

科学是文化的诊断性、批评性维度，意识形态则是辩护性、辩解性的维度——它指的是“文化的那个积极地关注建立并保卫信仰与价值模式的部分”。[253]两者很自然地有冲突倾向，特别是在它们都指向对形势的同一范围做出解释时，这一点是很清楚的。但是认为这种冲突是不可避免的，（社会）科学的发现必然会削弱意识形态所保护和传播的信仰与价值的正确性，这种说法是非常让人怀疑的假设。对某种形势同时持批评与辩护态度不是内在矛盾（它经常出现是一个经验问题），而是知识老练达到一定层次的标志。有人记得这样一个故事，也许是个典型的笑话（ben trovato），大意是这样的：丘吉尔结束给被围困的英国树立信心的著名演说即“我们将在海滨战斗，我们将在登陆地点战斗，我们将在田野和街道战斗，我们将在山巅战斗……”，他转向一位助手并低声耳语：“我们将用汽水瓶子砸他们，因为我们没有枪了。”

意识形态中的社会修辞的质量并不能证明其基于之上的社会心理现实的观点是虚假的，而且也不能证明它的鼓动力来自人们信仰的东西与现在或某日可能被科学证明为真的东西之间的差异。它也许的确会在过度的我向幻想（autistic fantasy）——甚至在它既没有受到植根于广泛的社会结构中自由科学也没有受到与之竞争的意识形态的批评时，它还是有着非常强烈的倾向去这样做——中，失去与现实的接触，这一点显而易见。但是无论病态在澄清正常功能时多么有趣（它们可能在经验上多么普遍），它们作为意识形态的原型是误导的。虽然丘吉尔的演说幸而没有受到检验，但如果真的到了那种地步，英国人完全有可能真在海滨、机场、街道及山丘战斗——假如碰巧遇上，也要用汽水瓶子——因为丘吉尔精确地概括了他的同胞的心态。这样说的时候，也就把这种心态动员起来，形成公众共同拥有的心态，一

个社会事实，而不再是一套互不关联的、又不现实的私人情感。甚至是在道德上令人厌恶的意识形态表述仍然能最敏锐地抓住一个民族或是一个群体的心态。当希特勒把德国人的魔鬼般的自我仇恨表述为不可思议地堕落的犹太人形象时，并没有歪曲德国人的良知；他仅仅是在将其客体化——将流行的个人精神病转化为强大的社会力量。

但是虽然科学与意识形态是不同的事业，但是它们并非是互不相关的。意识形态确实对社会的条件与方向做出了经验论的断言，对之进行评价是科学（在缺少科学知识的地方，是常识）的任务。科学相对意识形态的社会功能是首先要理解它们，——它们是什么，如何起作用，是什么导致它们出现的；然后是批判它们，强迫它们与现实相协调（并不必投降）。存在一个对社会问题进行科学分析的富于活力的传统，是防止意识形态极端主义的最有效的保证，因为它为政治想像与信誉提供无比可靠的实证知识来源。它不是仅有的这样一种保障。如已经提到的，社会中其他强大群体推行的与之进行竞争的意识形态的存在，至少有同样的重要性；正如在自由政治体制中，极权显然是妄想；又如在稳定的社会条件下，符合常规的期待不会连续受挫，符合常规的思想也不会完全没有竞争力。但是，对自身的观点（vision）采取默然不妥协态度，它也许是最不屈不挠的。

第九章 革命之后：新兴国家中民族主义的命运

一九四五年至一九六八年间有六十六个“国家”——现实情况要求用引号——从殖民统治下获得了政治独立。除非有人将美国卷入越南这一个含糊的实例考虑在内，争取民族解放的最后的伟大斗争是一九六二年夏天阿尔及利亚民族解放运动的胜利。虽然少数其他冲突还会出现——例如，葡萄牙在非洲的属地——第三世界人民反对西方统治的伟大革命已经基本上过去了。革命在政治方面、道德方面、社会方面的结果是复杂的。不管怎么说，从刚果到圭亚那，这些帝国主义统治地区，至少在形式上，是自由的。[254]

考虑到独立运动似乎能够给予的一切——人民当家做主、快速的经济增长、社会平等、文化再生、民族至上，特别是西方统治的结束——毫不奇怪，真正的民族独立运动一直是虎头蛇尾。这并不是因为什么都没有发生，也不是没有进入新的时期。相反已经进入了新的时期，现在需要的是生活在其中，而不是仅仅想像它，而且这不可避免地是一个让人提不起劲儿的经历。

这种灰暗情绪的迹象到处可见：对革命斗争中重要人物和精心排练的戏剧的怀恋；对政党政治、议会制度、官僚机构、新的军人阶层、职员及地方实力派不再抱任何幻想；茫然中对意识形态的厌倦及稳步上升的随意使用暴力现象；而且，人们开始认识到：事情比表面上看到的要复杂得多，那些曾以为是殖民统治的反映，只要殖民统治消失就会消失的社会、经济及政治问题，有着较为深刻的根源。从哲学上看，现实主义与愤世疾俗、谨慎与冷漠、成熟与失望之间，有着很大的差别；但从社会现实看，这种界线总是非常狭窄。而且在眼下绝大多数新兴国家中，这些界线已经到了几乎要消失的地步。

在这种当然并非单纯的情绪背后，是后殖民社会生活的现实。民族斗争的神圣领袖要么去世了（甘地、尼赫鲁、苏加诺、恩克鲁玛、穆罕默德五世、吴努、真纳、本·贝拉、凯塔、阿吉克维、纳赛尔、班达拉奈克），要么由更缺乏信心的继承人或是更不那么戏剧化的将军所代替，要么降低为仅仅是国家的首脑（肯雅塔、尼雷尔、布尔吉巴、李光耀、塞古·杜尔、卡斯特罗）。由政治解救带来太平盛世的希望一度寄托在几个超凡出众的人物身上，这些希望现在不仅是已经扩散到一大批明显不那么超凡出众的人身上，而且自身也变得越来越渺茫。富有魅力的领袖（不管有什么缺陷）都明显能够将社会能量集中起来，但是社会能量也随着这些领导人的消失而消失。在过去十年中一代先知式解放者的去世，几乎与他们出现在三十、四十、五十年代一样在新兴国家的历史中成了重要事件（如果不是戏剧性的）。毫无疑问，到处都会有新的领导人出现，有些会对世界产生相当大的影响。除非共产主义兴起的浪潮席卷第三世界，出现一大批切·格瓦拉（但是目前尚无迹象表明这一点），近期不会再次出现万隆会议极盛时期那样的一批光彩夺目的成功的革命英雄。大多数新兴国家将由平庸统治者来领导。

除了领导人的魅力下降，还出现了稳定的白领贵族阶层——美国社会学家称之为“新中产阶级”，而法国社会学家则直截了当地称之为领导阶级（la classe dirigeante）——这个阶层包围并在许多地方囊括了领导阶层。正像殖民统治倾向在所有的地方将它们到来时正好居于支配地位（而且服从殖民统治）的人转变为官员与监督者的特权集团那样，几乎所有地方的独立也倾向于从在独立来临时正好居于支配地位（并且响应独立精神）的人，改造成为类似的但是人数更多的集团。在某些情况下，新旧精英之间的阶级连续性是很大的，在另一些情况下不太大；确定它的人员组成，是革命中及革命刚结束时期的主要内部政治斗争。但是，除了妥协者、新贵或者某些介于两者之间的人，现在位置相当确定了，一度曾经看似广泛开阔的流动渠道，现在在大多数人看来似乎不那么通畅了。随着政治领导阶层滑回“正常”，

或者看上去如此，社会分层体系也会这样。

社会作为一个整体也是如此。由几乎在所有地方对殖民主义的攻击引发的群众性的、明确的、不可抗拒的运动觉悟，使全体人民行动起来的鼓动，虽然并没有完全消失，却已经明显地减少了。在新兴国家的内部及学术文章中，与五年前比起来，更不要说与十年前相比，关于“社会流动”的谈论已经大为减少了（而且似乎越来越空洞）。这是因为，实际上很少有社会流动。变化还在继续，而且确实甚至可能在普遍的幻觉之中加剧：没有事情发生，这种幻觉是由一开始伴随解放而来的极大的期待产生的。[255]但是，“民族作为一个整体”的普遍的前进，已经被一种复杂的、不平静的、多方向的不同部分的运动所取代，这使人感觉不是前进而是令人心焦的停滞。

但是，尽管意识到了领导权威衰落，特权重新复活，运动受到压制，各地的独立运动曾建立于之上的巨大的政治情感的力量还是保留着，但是略略有点暗淡。民族主义——形式多种多样、关注焦点不确定、表达有些含糊，但是却极易被激发起来——在大多数新兴国家中仍然是主要的集体情感，在有些国家中还是惟一的集体情感。而且就像特洛伊战争一样，世界革命并不按照时间表发生，贫困、不平等、剥削、迷信和强权政治都会活跃一时，这样的观念无论多么令人厌烦，大多数人民能够设法适应它。但是，一旦被激起，要成为一个民族而不是一个种群的愿望，成为一个在世界上得到承认并且受尊敬的、重要的并受到关注的民族的愿望，显然是不能平息的。至少还没有什么地方将这种愿望平息下来过。

实际上，后革命时期的新事物在许多方面加剧了民族主义。新兴国家与西方在实力上的不均衡不仅没有由于殖民主义的崩溃而改善，而且这种不平衡在某些方面更严重了，同时殖民统治所提供的用来抵消实力不平衡造成直接影响的缓冲被去除后，只能听任没有任何经验的新兴国家自己去抵抗更强大的、更有经验的、已稳定的国家，使民族主义者对“外来干涉”的敏感更加强烈、更加普遍。同样，以独立国家面目出现在世界上也导致了对邻国的行为与意图的类似的敏感化——这些邻国中的多数同样也是刚刚出现——在这些国家还不是自由的，而是像它自己一样“属于”一个遥远的强国时，这样的敏感性并没有表现出来。而且在内部，欧洲统治的废除将民族主义从所有新兴国家实际上都存在的民族主义中解放出来，却产生了——作为地方主义与分离主义——直接的、并且在某些情况下——尼日利亚、印度、马来西亚、印度尼西亚、巴基斯坦——逼近的对新形成的民族认同（identity）的威胁，而革命是以这些民族认同的名义进行的。

在民族失望中，持久的民族主义情感所产生的作用是多种多样

的：退入别碰我的（don't-touch-me）孤立主义状态中，例如缅甸；新传统主义抬头，例如阿尔及利亚；转向地区帝国主义，如军事政变前的印度尼西亚；纠缠于邻国敌人，如巴基斯坦；陷入部族内战，如尼日利亚；或是在多数冲突暂时不太严重的情况下，是某种不成熟的胡乱应付，其中包含着少量上述因素，加上某种程度上的故作镇定。人们以为后革命时期是一个组织迅速的、大规模的、协调广泛的社会、经济及政治进步的时期。但是事实证明，它更多地是在变化了的或在某些方面更不顺利的条件下革命时期及革命前夕主要论点的持续，持续的主要论点是：一种可行的集体认同的定义、创立及巩固。

在这一进程中，从殖民统治下正式解放不是已经达到了顶峰而只是一个阶段；虽然是一个关键和必要的阶段，但是却远不是最重要的阶段。就如同在医疗中，表面症状的严重性并不总是与内在病理的严重性密切相关，在社会学中，公众事件的戏剧性效果与结构性变迁的程度并不总是严格同步的。有些最伟大的革命在暗中发生。

民族主义的四个阶段

外部变化与内部转型的速率互不协调的倾向，在非殖民化（decolonization）的整个历史中，展示得足够明显。

如果，且记住阶段划分的种种局限性，将民族主义运动的历史分为四个主要阶段——民族主义形成并定型时期；民族主义者取得胜利时期；民族主义者建立自己国家的时期；以及国家建立之后，民族主义者发现自己必须确立和稳定与其他国家以及它们从中兴起的不规范的社会——这种不协调已经明显地看得到了——的关系时期（现阶段）。最明显的、引起整个世界长期注意的变化，发生在第二及第三阶段。但是，大量更深远的变化，将要改变社会演进一般形态与方向的变化，发生或正发生在很少引人注目的第一与第四阶段。

第一阶段，民族主义形成的阶段，主要是面对密集的自我认同的文化、种族、地方和语言类别，以及社会忠诚，这种社会忠诚是由几个世纪的未经规范的（uninstructed）历史创立的，所依据的是一种简单的、抽象的、刻意建构的而且几乎是充满痛苦的自我意识的政治族群性（ethnicity）概念——现代方式的恰当的“民族性”（nationality）。在传统社会里，粒状形象与个人关于他们是谁和他们不是谁的观点紧密联系在一起，受到更普遍、更含糊，但是更少受指责的集体认同的概念挑战，这种集体认同基于普遍的共同命运感，倾向于以工业化国家为特征。引发这一挑战的人，民族主义知识

分子，发动了一场既是政治的又是文化的，甚至是认识论上的革命。他们企图改变人们用来体验社会现实的符号框架，以使生活完全成为我们所理解的生活，社会现实完全是我们所理解的现实。

这种修改自我感知（self-perception）框架的努力，是一场艰难的斗争，在多数地区它还几乎尚未开始，而且总的说来，还是混乱的和不完全的，这是或将是不言而喻的，如果不是有人如此频繁地提出反对意见的话。的确，真正能成功地唤起并指导群众反对外国统治的热情的独立运动，都会掩盖这些运动所依赖的文化基础的脆弱与狭隘，因为它导致这样一种观点：反殖民主义与集体再定义民族特征是一回事。但是，尽管它们之间互相密切关联，它们毕竟不是一回事。大多数泰米尔人、克伦人、婆罗门、马来人、锡克人、伊博人、穆斯林、中国人、尼罗河流域居民、孟加拉人，或阿散蒂人，都发现理解自己不是英国人这个观念，要比理解自己是印度人、缅甸人、马来亚人、加纳人、巴基斯坦人、尼日利亚人或是苏丹人，要容易得多。

随着对殖民主义的民众攻击（一些地方比其他地方更具有群众性，且更具暴力性）的发展，它似乎正在自主和自发地创造出新的民族认同的基础，独立对此只是给予认可。民众集合在一个共同的、极特殊的政治目标之下——这种情形让民族主义者与殖民主义者同样感到吃惊——被视做更深的团结的标志，这种目标造成的团结，在目标之后还将继续下去。民族主义最终意味着，很纯粹也很简单，对自由的愿望——也是要求转变一个民族对自我、社会及其文化的看法——这是让甘地、真纳、法农、苏加诺、桑戈尔，以及所有呼唤民族觉醒的尖刻的理论家——在很大程度上同样是被这些人中的某些人，等同于这些民族获得自治的途径。“首先寻求你们的政治王国”——民族主义者将建造国家，国家将建造民族。

事实证明，建立国家的任务如此艰难，以至于允许这种幻想——实际上是革命的整个道德气氛——在政权移交后持续一段时间。证明其为可能、必要甚或可取的程度，从印度尼西亚或加纳为一个极端，到马来西亚与突尼斯为另一个极端，是非常不同的。但是除了少数例外，至今为止，几乎所有的新兴国家都组织了政府，在自己的领土上维持普遍的统治，不管好坏都在发挥着作用。随着政府稳定下来，有了一些能得到合理承认的制度（institutional）形式——政党寡头、总统专制、军事独裁、经过改革的君主制或者在最好的实例中部分上的代议制民主——它已经变得越来越难以避免面对这一事实：建立意大利而不是塑造意大利人。一旦政治革命取得成功，国家，即便没有完全巩固，至少已经建立起来了，“我们是谁？”“谁完成了所有这一切？”这些问题便再次出现于非殖民化的最后年代和独立后最初年代

的简易的民粹主义中。

既然存在的是一个地方国家而不仅仅是一个关于国家的梦想，那么民族主义意识形态化的任务发生了剧烈变化。它不再鼓动大众与外国控制的政治秩序势不两立，也不再组织群众为欢庆这种秩序的覆灭举行庆典。它确定或是试图确定一个能使这个国家的行动可以在内部与之联接起来的集体主题，创立或是试图创立一个经验的“我们”，政府的行为似乎从我们的意愿中自动产生。它倾向于以两个高度概括的内容、相对重要性和适当的关联的问题为核心：“本民族的生活方式”与“时代精神”。

强调两项中的第一项，是指望从地方风俗、公认的习惯和共同经验的统一性——“传统”、“文化”、“民族性格”甚至“种族”——中找到新的认同的根源。强调第二项，是着眼于我们时代历史的总轮廓，特别是人们认为的那个历史的总方向和意义。还没有一个新兴国家没有提出这两个主题（为方便起见，我称之为“本质主义”及“时代主义”）；几乎没有一个新兴国家没有陷入这两个主题的纠缠之中；只有在一些小的、没有完全去殖民化的（decolonized）少数民族中，这两项主题之间的紧张关系才没有侵入国家生活的各个方面，从选择语言到外交政策。

语言选择实际上是一个非常好的，甚至是一个样板式的例子。我不能想像在一个新兴国家中，这个问题不会以这种或是那种方式提到国家政策的层面上。[256]它由此产生的混乱的严重性，以及它得到处置的效率，是非常不同的；但是就其表达的多样性而言，“语言问题”恰当地反映了本质主义—时代主义的两难困境。

对一个使用语言的人来说，一种特定的语言同时或多或少是他自己的，也或多或少是别人的；可能或多或少是世界性的；也或多或少是地域性的——是借用的或是继承的；是一张通行证或一个避难所。是否、何时及为什么目的使用语言的问题因而也是这样一个问题：一个民族在何种程度上根据自己的精神取向形成自我，以及在多大程度上根据时代的要求而形成自己。

从民俗的或科学的语言学角度来研究“语言问题”的倾向，在某种程度上将有些事实弄模糊了。在新兴国家的内部与外部，关于国家使用特定语言的“适应性”问题的大多数讨论，深受这种观点之害：这种“适应性”涉及语言的内在本质——涉及表达复杂的哲学、科学、政治或是道德观念在语法、词汇或“文化上”的恰当性。但是真正有关系的，是说母语能够给予一个人的思想，无论多么粗浅或精妙，以力量的某种相对重要性，这是相对于只能用“外国的”或在某些情况下“书面

的”语言参与的思维活动来说的。

因而，具体来说，问题是否是古典阿拉伯语相对阿拉伯口语在中东国家中的地位，是否是西方语言在西撒哈拉非洲的“部族”语言中的“精英”地位；是否是在印度或是菲律宾对地方、地区、国家、国际语言的分层问题；或者是否是在印度尼西亚由具有更重大意义的其他语言取代一种具有国际重要性的欧洲语言，这些都无关紧要。基本问题是同样的。无所谓这种或那种语言是否是“发达的”或是“有能力成为发达的”；问题在于这种或那种语言是否在心理上是最接近的，以及是否是通向现代文化的更广泛的共同体的工具。

这不是因为斯瓦希里语缺乏固定的句法或阿拉伯语不能组成复合形式——这无论如何都是意思含糊的命题[257]——语言问题在第三世界才如此的突出：这是因为，对新兴国家中使用绝大多数语言的绝大多数人来说，这个双重问题的两方面是互相对立地起作用的。从普通语言使用者的角度看，作为思想与情感的自然载体（特别是就像阿拉伯语、印地语、阿姆哈拉语、高棉语或爪哇语等个例来说，它们还是宗教、文学及艺术传统的载体）的东西，从二十世纪文明的主要潮流角度看，实际上是一种方言。从那个主流文明的角度看，作为公认的表达工具的语言，在普通的语言使用者看来，至多不过是一些不太熟悉的民族使用的半生不熟的语言。[258]

如此看来，“语言问题”只是“民族问题”的缩影，虽然在某些地方由此引起的冲突，其剧烈程度足以使其关系倒转过来。总体来说，“我们是谁”这个问题问的是什么样的文化形式——什么样的有意义的符号体系——应当用来给予国家行为以价值与意义，并扩展到它的公民生活中。根据从地方传统抽绎出来的符号形式建立起来的民族主义意识形态——也就是说是本质主义的——就像方言一样，倾向于在心理上是亲切的而在社会上是疏远的；根据当代历史的一般运动的隐含形式建立的意识形态——即时代主义的——就像混合语（lingua francas）一样，它们倾向于在社会上是跨地方的，而在心理上是强制性的。

但是这种意识形态在任何地方都几乎不是纯粹本质主义或纯粹时代主义的。它们都是混合的，我们至多只能说某种意识形态有这样或那样的偏向，而且经常连这样的情况也不能说。尼赫鲁的“印度”形象毫无疑问是强烈的时代主义的，而甘地的则毫无疑问是强烈的本质主义的；前者是后者的追随者，后者是前者的庇护人（而且两者都没有能让所有印度人相信，他一方面不是一个棕色皮肤的英国人，另一方面不是一个中世纪的极端保守分子），这个事实所显示的是：两种自我发现道路之间的关系是微妙的，甚至是相互矛盾的。的确，更意识

形态化的新兴国家，如印度尼西亚、加纳、阿尔及利亚、埃及、锡兰及其他类似的国家，一直倾向同时奉行强烈的本质主义和强烈的时代主义，也有一些国家是例外，有些更纯粹地是本质主义的，如索马里或柬埔寨，或者有些更纯粹地是时代主义的，如突尼斯或菲律宾。

这两种冲动之间的紧张——随着现代潮流而动还是坚持传统道路——使新兴国家的民族主义有奇特的气息：义无反顾地走向现代性而又因它的表现形成在道德上感到愤怒。其中有着某种非理性因素。但是它不仅是集体精神混乱（collective derangement）；它还是正在发生的一场社会巨变。

本质主义与时代主义

本质主义与时代主义的交互作用因而不是一种文化辩证法，也不是一种抽象观念的逻辑推演，而是一个历史进程，就像工业化一样具体，像战争一样明确可见。这一争论并不只是简单地在学说原则与论点的层面上——虽然在这两个层面上有着大量的内容——更为重要的是，在所有新兴国家的社会结构中正在进行着物质转型。意识形态变化不是一个伴随着社会发展进程并反映（或确定）它的独立的思想潮流，而是那个过程本身的一个侧面。

新兴国家一方面渴望凝聚力与持续发展，另一方面渴望富于活力并与当代同步，这在社会内部产生的影响极不平衡，而且得到了细致入微的表达。本地传统的吸引力最强烈地被那些约定的、这些日子里受到强烈围攻的庇护者——僧侣、达官显贵、学者、首领、阿訇，等等——所感受到；通常被称做（并非完全确切）“西方”的，其吸引力最强烈地感受到的，是城市青年，是开罗、雅加达或金沙萨的苦恼学生，这些人给shabb、pemuda和jeunesse等词增添上活力、理想、不耐烦及威胁等色彩。但是在这两个非常清晰可见的极端之间，生活着数量很大的人民大众，他们把本质主义与时代主义的情感搅拌成为一个个庞杂混乱的观点，这些观点是社会变迁潮流的产物，所以也只能由社会变化的潮流加以清理。

印度尼西亚和摩洛哥可以作为代表任何一个国家的实例，这些实例被压缩进历史轶事的层面上，既产生思想混乱又努力澄清这些混乱。我选择它们，是因为它们正巧是我所知道的第一手的实例，而且在探讨制度变化与文化重建的交互作用时，我们用一个概括观点来替代一个亲历亲知观点的可能程度是有限的。他们的经历，就像所有的社会经历一样，是独一无二的。但是不论是它们两者之间的差别，还

是它们与整个新兴国家之间的差别，并没有大到不能揭示各社会所面临问题的源头轮廓；这些社会正努力将他们愿意称之为“人格”的东西有效地与他们愿意称之为“命运”的东西协调起来。

在印度尼西亚，本质主义的因素现在是，而且长时间以来一直是极端不均一的。在一定程度上，这种情况对所有的新兴国家都是真实的，它们像是被偶然放进混合的政治框架中去的相互竞争的传统的杂烩，而不是有机演进的文明。但是在印度尼西亚，同时也是印度、中国、大洋洲、欧洲及中东的境外地区（outland），若干世纪以来文化差异是非常巨大又非常复杂的。它作为所有古典东西的边缘，其自身不顾颜面地对所有传统兼收并蓄。

时至本世纪三十年代，组成传统的基本成分——印度教的、中国的、伊斯兰教的、基督教的、波利尼西亚的——都悬浮在一种半溶解的状态中，在其中，矛盾甚至是对立的生活方式及世界观都达到了共存，即便有些紧张，甚至有些冲突，至少是共存在某种经常有效的、自行其是的安排中。这种权宜之计早在十九世纪中期就开始显示出紧张的迹象，但是它的解体到一九一二年才随着民族主义的兴起而真正开始出现；它的崩溃，至今尚未完成，则要到革命及后革命时期。而包容在地区及阶级中的、平行的传统因素，成了定义新印度尼西亚本质的竞争者。用我在别处用过的话说，曾经是一种“文化权力均衡”的东西，变成了特别难以平息下来的意识形态战争。

这样，在明显的自相矛盾中（虽然这几乎普遍地发生在新兴国家中），成形的文化形态脱离了他们的特殊情景，扩展为一个普遍的联盟、并将它们政治化，因而使走向国家统一的步骤加剧了社会内部群体之间的紧张。随着民族主义运动的发展，它分解成了不同的派别。在革命中这些派别成为政党，每一个政党提出折衷主义传统的不同方面，作为印度尼西亚认同的惟一基础。马克思主义者主要从农民生活的混杂习俗中寻找民族传统的精华；技术员、职员、属于领导阶级的行政官员则看重爪哇贵族的印度唯美主义；较为富有的商人和地主主张伊斯兰教。乡村民粹主义、文化精英主义、宗教清教主义：有些意识形态观点的不同也许可以调整，但是这些不行。

它们不是得到调整而被强调，因为每个派别都企图将现代主义的引人之处移植到它的传统主义的基础中。对民粹主义分子来说，这就是共产主义；而且印度尼西亚共产党宣布要从集体主义、社会平均主义及反教权主义中找到本地的激进传统，它因此而成了农民本质主义，特别是爪哇农民本质主义的主要代言人，同时也是经常要“发动群众”那类的革命时代主义的主要代言人。对工薪阶层来说，现代主义吸引人的地方，是欧美式（或者是想像）的工业化社会，这个阶层

还主张要将东方精神与西方活力、“智慧”与“技术”的长处结合起来，这样既可以保留可贵的价值，又可以改变这些价值据以产生的社会的物质基础。对虔信者来说，这是再自然不过的宗教改革，是一场对更新伊斯兰文明、赢回它损失的人类道德、物质及智力进步中的领导地位的努力的庆祝。但是，结果是所有这一切——农民革命、东西方交汇或是伊斯兰的文化复兴——都没有发生。发生的却是一九六五年的大屠杀，在这次屠杀中，大约有二十五万到七十五万的人失去了生命。使苏加诺统治以令人难以忍耐的缓慢速度覆灭的这场浴血惨剧是由复杂原因造成的，而且将其归结为一个意识形态大爆炸是荒诞的。但是无论经济、政治、心理或——就这件事而言——偶发因素对其发生（而且更难解释的是，其延续）起到了什么作用，它都标志着印度尼西亚民族主义发展中一个显著阶段的结束。不仅是那些一开始就很难让人相信的统一的口号（“一个民族、一种语言、一个国家”，“从多个成为一个”、“集体和谐”等等），现在已变得让人完全不能相信，而且那种认为印度尼西亚文化的本土折衷化会很容易地让步给吸纳了它的某种因素的普遍化现代主义的理论，是绝对难以证实的。过去是多元形式，现在似乎还得是多元形式。

在摩洛哥，定义整合的民族自我的主要障碍不是文化方面的异质性，它相对而言并不严重，而是社会专一主义，这种专一主义相对来说一直是很极端的。传统的摩洛哥是一个由迅速形成又迅速瓦解的政治群体的巨大的组织涣散的领域构成的，它涉及从宫廷到部落的所有层面，从神秘宗教到职业的所有基础，从宏观到微观的所有范围。社会秩序的持续性很少基于组成它的安排的持续性或是体现该持久性的集团，因为他们的中坚力量是逃亡者，而更多地是这样一个持久的过程：依靠连续地重新制定安排并重新定义这些集团，社会秩序形成、改革并再改革自身。

如果说这种不安定的社会有一个中心的话，它就是阿拉维特（Alawite）君主制。但是即使在其最好的时期，君主制也不过是花园中最大的熊。植根于一个由杂乱的廷臣、酋长、书记、法官组成的最经典的那类世代相传的官僚机构，这种君主制不断地为把相互竞争的权力中心纳入自己的控制之中——这样的权力中心有几百个，每一个所依赖的基础都稍有不同——而奋斗。在它从十七世纪形成到一九一二年归顺（于法国）之间，虽然它从来也没有彻底放弃过这种斗争，但是也从来不过是部分成功。不完全是无政府体制，也不完全是一个政体，摩洛哥国家只不过是借助于地方特性，刚好有充分的现实性存在下去。

起初，殖民统治（仅仅在形式上持续了大约四十年）的要旨是要

架空君主制，使之变为一种摩尔式的tableau vivant（活人舞台造型）；但是，愿望是一回事，结果是另一回事，而欧洲统治的最终结果，是要确立一个国王作为摩洛哥政治体系的轴心，而且比原来更加突出。虽然早期的争取独立运动，是由受过西方教育的知识分子与新传统主义的穆斯林改革派组成的不安定的，后来证明是不稳定的联盟所推动的，但是正是一九五三至一九五五年穆罕默德五世被逮捕，被流放和胜利复位，最终确保了独立运动，而且同时使王权转变为摩洛哥不断成长的但还是断续的民族国家的焦点。这个国家在恢复、变得意识形态化和有序化的同时，又夺回了它的中心。但是事实很快证明，在同样的改善之下，它的专一主义也回来了。

后革命政治史在很大程度上表明了这一事实：无论怎样转换，关键的斗争还在于国王和他的朝臣企图将君主制继续作为社会中可行的体制维持下来，在这个社会中，从风景及亲属结构到宗教及民族性格的所有事情，都在密谋着将政治生活分解为地方权力的分散的、无联系的展示。第一个这样的展示伴随着一系列所谓的部落起义——造成这些起义的原因部分是外国煽动，部分是国内政治活动的结果，部分是恢复曾受压迫的文化——这些起义在独立的最初几年里折磨着这个新兴国家。这些起义最后是被王室用武力与阴谋镇压下去的。但是，这仅仅是一个刚刚从殖民统治的边缘摆脱出来的古典君主制将选择什么样生活方式的征兆。这个君主制必须将自己确立为既是民族灵魂的真正表达，同时也是这个民族实现现代化的恰当载体。

如同亨廷顿所指出的，在新兴国家中几乎所有地方，传统君主政体的特殊命运，几乎也都必须或至少看起来是要将君主政体现代化。[259]一个仅仅满足于元首称号的国王可以继续保持做一个政治符号、一件文化摆设。但是假如他还想统治，就像摩洛哥国王一直非常希望做的那样，他就必须使自己成为一个现代社会生活中的强大力量的表达者。就默罕穆德五世以及一九六一年以后他的儿子哈桑二世而言，这种力量，就是在这个国家的历史中第一次出现的一个受过西方教育的阶级，这个阶级大到能够渗入到整个社会之中，分散到足以代表一种特殊利益。虽然他们的风格有些不同——哈桑间接遥控，而默罕穆德是家长式的——他们都努力使自己代表新兴的中产阶级、中间阶层、领导阶层、民族精英或者由官员、公务员、经理、教育工作者、技术人员及政论家组成的、不论应该恰当地给它一个什么名称的正在形成的群体。

所以，镇压部落叛乱不是旧秩序的结束，而是维护统治的无效战略的结束。一九五八年之后，成为宫廷确保牢固控制摩洛哥半政体既定方针的基本因素已经出现——建立君主立宪制，其立宪程度足够吸

引受过教育的精英，其君主统治的程度足够维护王权。既不想要英国式君主制的命运，也不想要伊拉克君主制的命运，默罕穆德五世，甚至更多的是哈桑二世，寻求创立一个新制度，这个制度要援引伊斯兰教、阿拉伯民族主义及阿拉维特三个世纪的统治，它能够从过去获得它的合法性，而且可以通过借助理性主义、dirigisme（领导艺术）和技术统治，从现在获得权威。

我们在这里不必追溯在最近历史上企图用一种政治混血的方法将摩洛哥转变为只能称之为保皇共和国的几个阶段：民族主义运动中世俗、宗教与传统派的分离，并在一九五八至一九五九年相应形成一个多党制；国王自己的联合政党——保卫宪法体制阵线在一九六三年普选中没有能获得议会多数；一九六五年国王名义上暂时解散议会；一九六八年恐怖地（在法国）谋杀整个方案的主要反对者麦哈迪·本·巴卡。关键在于，本质主义与时代主义之间的紧张，在摩洛哥与印度尼西亚的后革命政治体制的兴衰中都可以观察到；如果它还没有得到一个如此辉煌的结局（人们也许希望永远不会），它就会走向同样日益增长的不可控制的局面，就像爱德华·希尔斯所谓的“要现代化的愿望”及马志尼所说的“需要生存和出名”之间的关系正在越来越纠缠在一起。[260]虽然所采取的形式与速度自然是不一样的，但是在革命成功后，对其理念的求索中，同样的过程却在其中发生了，如果不是所有，至少是新兴国家的绝大多数。

文化概念

直到塔尔科特·帕森斯继承并发展了韦伯对德国理想主义和马克思主义的唯物主义的双重拒绝（及双重接受），提供了别的切实可行的选择，美国社会科学界占统治地位的文化概念才不把文化等同于习得行为。这一概念很难说是“错误的”——孤立的概念既不是“错误的”也不是“正确的”——而且对很多普通的目的来说，它曾是而且仍然是有用的。但是，现在实际上对每一个有兴趣将研究范围扩大到描述之外的人来说，显然非常清楚的是，已经很难从这个弥漫性的经验概念，产生出一个具有强大解释力量的理论分析。在解释社会现象时将其重新描述为文化模式并认为这类模式是代代相传的那样的时代，已经成为过去。帕森斯用他那严肃、单调的声音坚持认为将一个人类群体的行为方式解释成是他们的文化表达，同时将他们的文化定义为社会行为习得方式的总和并不能说明什么问题（not very informative），他像当代社会科学界中的任何一个人物一样，将为它的过时负责。

为替代这种接近的思想（near-idea），帕森斯不仅继承韦伯而且

继承可追溯到至少是维柯的一套理论，他发展出一种文化概念，将文化解释为一个符号体系，依据这个体系一个人可以给他自己的经验赋予意义。人创立的、共享的、常规的、有序的而且的确是习得的符号体系，为人类提供了一个意义框架，使他们能够相互适应，适应他们周围的世界及自我。符号体系既是社会互动行为的产物，也是决定因素；它们对社会生活过程就像是电脑程序对于其操作，基因螺旋体对于器官发展，设计蓝图对于桥梁的建造，乐谱对于交响乐的演奏一样；或者用一个更俗的类比，就像食谱对于烤蛋糕——符号体系是信息源，它在某种可测的程度上，赋予行为的连续进程以形态、方向、特性及意义。

然而，这些类比让人想起一个先存的模板，它赋予一个外在于它的过程以形式，它容易让人忽视因代替更复杂的方法而出现的中心理论问题，即如何将这类指导性“意义模式”的具体形式与社会生活具体过程之间的辩证关系概念化。

有一种观念认为，电脑程序是电脑技术先期发展的结果，特殊螺旋体是种系发展的结果，蓝图来自桥梁建筑的早期经验，乐谱来自音乐表演的发展，食谱来自一系列成功与不成功的蛋糕。但是，这些例子中的信息因素在本质上是与进程因素分离的——一个人至少在原则上能够编程序、分离出螺旋体、描绘蓝图、出版乐谱、记录食谱——这个简单事实使它们作为文化模式及社会过程互动的模型的用处不大。除了少数像音乐及烤蛋糕这样的更需要知识的领域外，问题显然正是如何将这类分离，哪怕在理论上，真正实现。帕森斯文化概念的可用性能几乎完全依赖这类模型能够建构的程度——取决于在何种程度上符号体系发展与社会过程的动力之间的关系可能根据环境而被揭示，因而，把技术、仪式、神话及亲属术语看做人造的、对人类行为提供指导性指令的信息源的描述，不仅仅是一个隐喻。

如何把信息因素与进程因素真正分离开，这个问题一直困扰着帕森斯关于文化的论述，从最初时期，当时他将文化视为一套怀特海式（Whiteheadian）的“外部目标”，它们从心理上融入人格中，并因而通过扩展得以在社会系统中体制化，直到最近，他更多地是用控制论的控制机制术语看待文化。但是没有什么比讨论意识形态更有效果的了；因为在文化的所有领域中，意识形态是这样一个领域，其中符号结构与集体行为之间的关系既是最显眼的，又是最不清楚的。

对帕森斯来说，一种意识形态不过是一种特殊的符号体系：

一个被集体的成员共同信守的信仰体系……它的方向是将这个集体有价值取向地整合，通过对集体的经验属性和集体所处形势的解

释，它与评价性的集体整合相适应，是它发展到既定状态的过程，是这个集体成员共同追求的目标，是他们与未来事件发展过程的关系。[261]

但是，到此为止，这个表述把几个不完全相关的自我解释的方式糅合起来，掩盖意识形态活动中内在的道德紧张，模糊了它巨大的社会学动力论的内在源泉。特别是，那两个我强调的分句："对集体的经验属性的解释"和"对集体所处的形势的（解释）"，（像我希望我至此已明确表示的那样），不像仅仅一个将它们联接起来的"和"可能说明的那样，是与社会自我定义中的实践性事业相平行的。单就新兴国家民族主义来说，它们在实际上就深深地，在某些方面还是不可调和地相互冲突。从世界历史形势的概念中推断出民族是什么，民族被认为包含在这个形势中——"时代主义"——由此而产生了一个道德—政治世界；从民族内在地是什么的先验概念，来分析民族所面临的形势——本质主义——由此而产生了完全不同的另一个世界；而将这二者结合起来（最普遍的一种方法）产生了混合案例的大杂烩。出于这一原因，民族主义不仅仅是一个副产品，而是在许多新兴国家中发生的社会变化的内容；不是它的反映、它的原因、它的表达或它的动力，而是它本身。

把国家视为"它发展到它的既定状态的过程"的产物，或者换一种说法，视其为"未来事件发展过程"的基础，简而言之，这是用非常不同的眼光看它。但是，不仅如此，这还是从非常不同的位置来看它：父母、传统权威人物、习惯与传说；或者，世俗知识分子、未来的一代、"当下事件"及大众传媒。从根本上说，本质主义与时代主义之间在新兴国家民族主义中产生的紧张，不是知识分子情感之间的紧张，而是充满不一致的文化意义的社会体制之间的紧张。报纸发行量的增长、宗教活动的上涨、家庭凝聚力的衰落、大学的扩张、对世袭特权的重申、民俗学会的激增——就像它们的对立物一样——本身就是基本因素，存在于作为集体行为的"信息源"的民族主义的特征与内容被确定的过程中。被职业意识形态专家所宣传的有组织的"信仰体系"，代表着要将这一过程提高到自觉的理论层面，以便能随意地进行控制的努力。

但是，正如意识不能穷尽心智一样，民族主义的意识形态也不能穷尽民族主义；它所做的是，有选择地并且是不完全地，把它明晰地表达出来。民族主义意识形态从中建立的意象、隐喻和修辞，基本上是手段，是一种文化手段，用于明确表达集体自我重新定义的这个方面或是另一个方面，用特定的符号形式系统阐述本质主义的自豪感或时代主义的希望，这样它们不仅能被模糊地感觉到，还能被描述、发展、庆祝并使用。系统地表述一个意识形态，是使（或试图使——更

多地是失败而不是成功）一种普遍的情绪成为实际力量。

印度尼西亚政治派别的混战与摩洛哥君主制基础的转变，前者至今为止是明显的失败，后者是含糊的胜利，代表了要将不可把握的概念上的变化拉入明确的文化形式中的企图。它们当然也代表了，而且是更为直接地代表了，为权力、地位、特权、财富、荣耀及其他所有被称之为生活的“真实”回报的东西而进行的斗争。的确，正是因为它们也代表了这一斗争这个事实，它们集中关注并转换人们关于他们是谁及他们应该如何行动的能力才如此地巨大。

社会变迁所依据的“意义模式”来自于这一变迁自身的过程中，并具体化为恰当的意识形态或是体现在大众的态度中，进而在某种不可避免的有限的程度上，去指导这个过程。印度尼西亚的从文化差异到意识形态斗争到群众性暴力活动的过程，或者是摩洛哥的通过将共和国的价值与专制的事实糅合于一体，来达到控制一个社会专一主义的领域的企图，无疑是严酷的政治、经济及分层的现实中最严酷的；真正的鲜血已经流淌了，真正的牢笼已经建立了——而且，公平地说，真正的痛苦已经抚平。但是它们无疑也记录了那些未来国家（would-be countries）要把可理解性放进“民族国家”（nationhood）概念的努力，借此能够面对、塑造和理解这些以及将会出现的更糟的现实。

而且新兴国家普遍如此。随着反对殖民统治的政治革命的英雄激情蜕变为令人振奋的过去，被更低劣但是更动荡的令人沮丧的现实运动所替代，与韦伯著名的“意义问题”类似的现世，已经变得越来越让人绝望。不只是在宗教中事情不“仅仅有并且发生”，而且“有‘意义’并且因为这个意义而存在”，在政治中也一样，在新兴国家的政治中尤其是这样。“这一切是为了什么？”“其用处是什么？”及“为什么继续？”这些问题在大规模贫困、官员腐败或部族暴力情景中提出，也在消耗性疾病、破灭的希望或未成年人的死亡情景中提出。这些问题没有更好的答案，但只要有什么答案，这个答案就或者是从值得保留的遗产中或者是从值得推行的承诺中得到的，尽管这些答案并不必须是民族主义形象，但是它们——包括马克思主义的形象——几乎都是民族主义形象。[262]

很像宗教的情形，民族主义在现代世界中有着坏名声；而且就像宗教一样，它或多或少是罪有应得。在它们之间（而且有时结合在一起），宗教盲从与民族主义仇恨也许比历史上任何两种力量都给人类带来了更多的破坏，而且无疑还将带来更大的破坏。但是也像宗教一样，民族主义在历史的某些最富于创造性的变革中一直是一种推动力量，而且无疑将在许多未来的变革中继续是一种推动力量。因而似乎应该少花些时间去诋毁它——这有点像诅咒社会潮流——而要更多地

努力说明它为什么采取这样的形式，如何防止它甚至在它创造的时候分裂它在其中兴起的社会，进而分裂现代文明的整个结构。因为在新兴国家中，意识形态时代不仅还没有成为过去，而且，就像过去四十年的戏剧性事件所引起的自我概念的初期变革成为公众理解的清晰明了的信条那样，这个时期才刚刚开始。为了理解并与之打交道，或许只是为了经历它，我们要做好准备，这时经过修正的帕森斯理论，是我们最有力的知识工具之一。

第十章 整合式革命：新兴国家中的原生情感与公民政治

一

一九四八年，独立后不到一年，尼赫鲁就发现自己处于最终掌权的反对派政治家通常所处的令人不安的地位：执行一项他一直倡导但却决不喜欢的政策。他与帕特尔和西塔拉姆马亚一起，被任命进入语言邦委员会。

国大党几乎从建立起，就支持在印度国界范围内实行以语言划定各邦边界的原则。但是非常可笑的是，其论据是英国对“武断的”——即，非语言的——行政单位的坚持是“分而治之”政策的一个部分。一九二零年国大党就已经为了争取广泛支持沿着语言边界重组了它自己的地方分支机构。但是也许分离的回声犹在耳边，尼赫鲁被他在语言邦委员会的经历严重震动。他以使其在新兴国家领导人中独一无二的坦率承认：

（这种探索）一直以某种方式让我们大开眼界。印度国大党六十年来的工作摆在我们前面。面对几个世纪来为了狭隘忠诚、琐细嫉妒和无知偏见而进行致命冲突的印度，我们非常惊恐地看到我们滑行的冰面是多么的薄。这个国家一些最能干的人来到我们面前，充满信心并且断然地说，语言在这个国家里代表着文化、种族、历史、个性，最后甚至代表亚民族。[263]

但是无论惊恐与否，尼赫鲁、帕特尔与西塔拉姆马亚最终被迫批准安德拉邦作为说泰卢固语邦的要求，薄冰因而打破。此后十年间，印度几乎沿着语言边界重组。范围广泛的观察家，既有国内的也有国外的，一直在担心这个国家的政治统一能否经得起向“狭隘忠诚、琐细嫉妒及无知偏见”的全面退让。[264]

使尼赫鲁深感震惊的问题被用语言的形式表述出来。但是同样的问题以广泛不同的形式表现出来，对新兴国家来说是传染性的，有数不清的说法，如“双重的”、“多重的”或“多样化的”社会，“拼合的”或“复合的”社会结构，不是“民族”的“国家”和不是“国家”的“民族”，“部落主义”、“地方主义”、“群团主义”，还有不同形式表达的泛民族运动。

说到印度的群团主义时，我们指的是宗教差别；说到马来亚的群团主义时，我们所关注的是种族差别，而在刚果是部落间的差别。把这些现象归为同一类别不是偶然的：它们在某些方面是相似的。地方主义一直是印度尼西亚政治不满中的主要题目，而在摩洛哥是习俗的区别。锡兰的泰米尔少数民族在宗教、语言、种族、地区及社会习俗方面都与占多数的僧伽罗民族不同；伊拉克的什叶派少数与占主导地位的逊尼派多数的分歧在本质上是伊斯兰教内部的教派差异。非洲的泛民族主义运动主要是基于种族，库尔德斯坦是基于部落主义；在老挝是几个掸邦；泰国是基于语言。但是所有这些现象在某种意义上都属于一类。它们形成了一个确定的研究领域。

这就是说，它们可以形成，倘若我们可以界定。围绕“民族”、“族籍”和“民族主义”这些术语的概念的模糊性而来的荒谬气氛一直被广泛讨论，并使几乎每一部试图处理团体与政治忠诚之间关系的著作对这种气氛十分慨叹。[265]但是人们乐于接受理论折衷主义作为良方，在它企图要公正对待所涉及问题的多面性质时，混淆政治、心理、文化及人口因素，使减少模糊性的努力实际上没有走多远。例如，最近的关于中东问题的学术讨论，把阿拉伯联盟所做的摧毁现存的民族国家边界的努力、苏丹政府统一某种程度上武断和偶然地划定的主权国家的努力，以及阿塞林突厥人脱离伊朗加入阿塞拜疆苏维埃共和国的努力等等，都统统称为“民族主义”。[266]本着类似的混合性概念行事，科尔曼认为尼日利亚人（或者是他们中的一些人）同时表现出五种类型的民族主义——“非洲的”、“尼日利亚的”、“地区的”、“群团的”与“文化的”。[267]而且爱默生将民族定义为“最终的社会团体（terminal community）——最大的社会团体，它在危机来临时，能有效地控制人们的忠诚，这种忠诚既超越那些团体内较小的团体的要求，也超越那些跨团体或是将团体包容进更大的社会中去的潜在的要求……”，这个定义只简单地将含糊的“民族”变成含糊的“忠诚”，同时将印度、印度尼西亚或是尼日利亚是不是民族这类问题留待某些未来的、无法预知的历史危机来解决。[268]

笼罩在这个概念上的某些烟雾就会被驱散，假如我们认识到新兴国家的人民同时受到两种动机的激励，这是两种强有力的、彻底互相

依赖但界限分明而且经常在实际上互相对立的动机——一种是渴望被承认为是负责任的行动主体，它的愿望、行为、希望及意见都“举足轻重”，另一种是渴望建立起一个有效率的、有活力的现代国家。这个目标应该引起注意：它寻求的是认同，而且要求这个认同被公开承认为重要，同时追求自己作为“世界中的一员”得到社会承认。[269]另一个目的是实际的：它要求进步、提高生活水平、更有效的政治秩序、更大的社会公正，以及“在世界政治的更大范围中发挥作用”，“在各民族中发挥影响”等等。[270]两种动机密切地联系在一起，因为在真正的现代国家中公民权已经越来越成为一个可以广泛商讨的对个人意义的承认。因为马志尼所谓的“生存和出名”的愿望在如此广泛的程度上被一种排除在国际社会的重要权力中心之外的屈辱感所激发。但是它们不是一回事。它们出自不同的来源，回应不同种类的压力。实际上它们之间的紧张是新兴国家民族发展的主要驱动力之一；同时，它也是民族发展的最大障碍之一。

这种紧张在新兴国家采取了特别严重且长久的形式，既因为它们的人民的自我意识仍在很大程度上为血缘、种族、语言、地域、宗教或是传统这些显见的现实所制约，还因主权国家作为实现集体目标的积极手段其重要性在本世纪与日俱增。新兴国家的人民大众因为是多民族的，通常是多语言的，有时还是多种族的，因此认为这种隐含在“自然”多样性中的直接的、具体的而且对他们来说是有内在意义的分类是他们个性的实质性内容。放弃这些具体而熟悉的识别方式，而拥护一种概括的承诺，将自己置于高高在上的、在某种程度上陌生的公民分类秩序中，要冒失去自主和个性的风险；既可能通过被吸收进一个文化上无差别的群体中，也可能更糟，被某个能够以自己性格的气质来浸染这个秩序的民族、种族或语言团体统治。但是同时，除了这个社会中最不开化的成员，所有的人至少都模糊地认识到——而且他们的领袖尖锐地认识到——他们如此强烈渴望的社会改革与物质进步的可能性，越来越依赖于他们是否能结合成一个有相当规模的、独立的、强有力的、秩序井然的政治实体。坚持要被承认为一个可见的、重要的民族，以及要成为现代化的、富于活力的意愿总是易于分化。新兴国家政治进程中的大多数内容总是围绕着为保持它们并行不悖而做的英勇努力来展开。

二

这里所涉及的问题的性质，更准确的表述是：被作为一个社会来考虑时，新兴国家很容易被基于原生依附（primordial attachment）的严重不满所伤害。[271]原生依附的意思是指来自所“给定的”——或

者更精确地说，就像文化不可避免地卷入这类事物一样，它被假定是“给定的”——社会存在：主要是密切的紧邻和亲属关系，此外，给定性还源自于出生于特殊的宗教团体，说特殊的语言，甚至是一种方言，还有遵循特殊的社会习俗等等。这些血缘、语言、习俗及诸如此类的一致性，被视为对于他们之中及他们自身的内聚性有一种说不出来的，有时是压倒性的力量。ipso facto（根据该事实），每个人与他的亲属、邻居、教友联系在一起；而且不仅是个人感情、实际需要、共同利益或面临的义务，而且至少在很大程度上，是保持这种纽带本身的某种不可估量的绝对重要性的结果。这种原生依附的普遍力量及其重要类型因人而异，因社会而异，因时代而异。但实际上，每一个人，每一个社会，几乎所有的时代，某些依附似乎更多地是依循自然的——有人会说是精神的——联系，而不是社会互动。

在现代社会中，将这种纽带提高到一个政治上至高无上的层面——虽然它已经发生并继续发生着——已经越来越多地被哀叹为是病态的。民族团结的取得越来越不是通过诉诸血缘与地缘，而是通过诉诸含糊的、间断性的也是规范化的对公民国家（civil state）的忠诚，这种忠诚或多或少由政府运用警察力量与意识形态规劝予以加强。正如越来越意识到广泛范围内的社会整合模式的优越性会比原生纽带通常带来或允许带来的更多的国家一样，有些曾经热情地追求成为原生的而不是公民政治社会的现代（或准现代）国家所造成的既对自己也对其他国家的冲撞，只能加强不愿意公开提倡种族、语言、宗教及类似内容作为定义终极社团基础的做法。但是在正在走向现代化的社会中，在这些社会中公民政治的传统非常薄弱而且对有效率的福利政府的技术要求也不被理解，原生纽带，就像尼赫鲁所发现的那样，倾向于重复地、在某些情况下几乎是持续地被提倡，并广泛地被推荐为一个划分自治政治单位的界线。使权威真正合法化的理由来自这类依附表达出的内在聚合力，这种说法得到了坦率的、强有力的、不加修饰的辩护：

一个单一语言国家能够稳定及一个多种语言国家不稳定的原因是显而易见的。国家建立在同胞感情之上。什么是这种同胞感情？简而言之，它是一种一体的共同情感，使有这种情感的人感觉他们是亲友。这是一种双边感情。它是一种“族类意识（consciousness of kind）”的感情，一方面，使那些拥有这种感情的人如此紧密地结合在一起，以至于可以压倒由于经济冲突与社会等级而产生的所有分歧；另一方面，把那些不是他们同类的人分离出来。这是一种不要属于任何其他群体的愿望。这种同胞感情的存在是一个稳定的和民主的国家的基础。[272]

正是这种原生的情感与公民的情感之间的直接冲突的具体化——这种“不要属于任何其他群体的愿望”——赋予有着不同的称呼——部落主义、地区主义、群团主义等等不同名称——的问题，较之新兴国家所面临的其他大多数也是非常严重与极难对付的问题，更不吉利及更具威胁性的性质。此处我们不仅有竞争性的忠诚，而且有在整合层面上的对同样的总体秩序的竞争性的忠诚。在新兴国家中，就像在任何一个国家中一样，有许多其他竞争性的忠诚——阶级、政党、行业、工会、专业等联系的纽带。但是这些群体纽带几乎从来不会被考虑为有可能取代民族而成为自我存在的、最大的社会单元。它们中间的冲突只会发生在或多或少被接受的终极团体内部，从规则上讲，人们从来不认为它们的政治整合性有问题。无论冲突变得怎样严峻，它们都不会，至少是不愿意，对团体的这种存在方式形成威胁。他们威胁政府，甚至可能威胁政体，但是它们极少——而且通常它们与原生情感相混同——威胁到民族自身，因为它们并不是可取代的民族定义，也不修改民族概念所涉及的范围。经济的、阶级的或是思想上的不满威胁着要革命，基于种族、语言或文化的不满威胁着要分裂、收复领土、民族融合、重新规定国家的权限或者重新界定其管辖范围。公民不满的发泄口往往是：合法或是非法地夺取国家机器。原生性不满反抗更深入，更不容易满足。如果不满足够严重，它想要的不仅是苏加诺或尼赫鲁或莫利·哈桑的头，它想要的是革印度尼西亚或印度或摩洛哥的命。

这类不满借以明确的真正焦点多种多样，任何特定的案例通常会同时涉及几个焦点，有时目的彼此交叉。尽管如此，仅仅在描述的层面上，它们还是很容易数得过来的：[273]

假定的血缘纽带。此处的定义要素是类似亲属关系（quasi-kinship）。“类似”，是因为围绕着已知的生物关系（扩大的家庭、世系等）建立的亲属单元太小，就连最受传统约束的人也无法认为它们具有多少意义，因此它指涉的是一个生物学上难以追溯但却是真正的社会性亲属的概念，如同在一个部落中那样。尼日利亚、刚果及撒哈拉以南的大部分地区都显著具有这类原生特征。但是同样的还有中东游牧或半游部落——库尔德人、俾路支人、帕坦人，等等；印度的那加人、蒙达诸民族、桑塔尔人，等等；还有东南亚的多数山地部落。

种族。很明显，种族与假定的亲属关系类似之处在于它也涉及到民族生物学理论。但它并不完全相同。此处的参照指标是表现型体质特征——当然首先是肤色，但是还有脸型、身高、头发的类型，等等——而不是任何明确的共同世系。马来亚的群团问题在很大程度上集中围绕这类差别，实际上是两个在表现型上非常相似的蒙古人种之间

的差别。“黑人至上论”明显地从种族作为有意义的原生属性这个概念中汲取力量，虽然不完全如此，而作为贱民的经商的少数民族——例如东南亚的华人或非洲的印度人和黎巴嫩人——也是由类似的标准被区分出来的。

语言。语言主义——由于某些还需要恰当地加以解释的理由——在印度次大陆特别明显，在马来亚一直争论着，而且在其他地方时有表现。但是因为语言有时会被作为民族冲突的基本核心，值得强调的是语言主义不是一个不可避免的语言多样化的结果。就像亲属、种族及下面列举的其他因素一样，语言不同本身并不必然造成分裂；它们在坦噶尼喀、伊朗（也许在严格概念上并不是新兴国家）、菲律宾甚至印度尼西亚的大部分地区也并不是分裂原因，尽管在这些地区语种极为复杂，语言冲突似乎已经成了这些国家在某种程度上忽略了而没有以极端形式表现出来的一个社会问题。而且，原生冲突可能发生在那些没有明显语言差异的地方，例如黎巴嫩。类似的情况还有印度尼西亚说巴塔克语的不同群体，而且也许较小程度上尼日利亚北部的富拉尼人和豪萨人也是这样。

地域。虽然是一个几乎无所不在的因素，但是地域主义自然在地理条件复杂的地区特别突出。在分裂的越南，金兰、安南和交趾，就像是一根长杆子上的两个篮子，在语言、文化和种族等方面是共同的，所以其冲突几乎纯粹是地域性质的。东、西巴基斯坦（现在分开为孟加拉与巴基斯坦）之间的紧张固然有语言与文化的差异，但是由于这个国家的边界不连续而形成的地理因素是最主要的。在岛国印度尼西亚的爪哇与外岛，以及被山一分为二的马来亚的东北海岸与西海岸之间的对立，是另外一些例子，在这些例子中地域主义在民族政治中是一个重要的原生因素。

宗教。印度的分裂是宗教归属感发生作用的显著案例。但是黎巴嫩、缅甸的基督教的克伦人和穆斯林的若开人、印度尼西亚的托巴巴塔克人、安汶和米纳哈萨人、菲律宾的摩洛人、印度旁遮普的锡克人、巴基斯坦的阿赫马迪亚人及尼日利亚的豪萨人都是宗教损害或妨碍整体公民感的其他著名例子。

习俗。同样，习俗差异形成了几乎无处不在的相当数量的民族分裂的基础，而且在有些案例中特别突出，这些案例中知识或技艺特别发达的群体自认为在一个大部分还处于野蛮状态的人群中是“文明”的承担者，应该教化这些野蛮人以他们为样板，如印度的孟加拉人、印度尼西亚的爪哇人、摩洛哥的阿拉伯人（相对于柏柏尔人）、另一个“古老”的新兴国家——埃塞俄比亚的安哈拉人，等等。但是同样也有必要指出，即使是富于活力的对立群体，在他们的一般生活方式中

也可能几乎没有差异，如印度的印度教的古吉拉特人和马哈拉什特利安人、乌干达的巴干达人和布尼奥罗人、印度尼西亚的爪哇人和巽他人。相反的例子也有：巴厘人的生活习俗模式与其他印度尼西亚人相去甚远，但是他们始终没有任何原生性不满的感觉。

上面仅仅是列举原生纽带的种类，这些原生纽带在此地或彼地很容易政治化，但是除此之外，有必要进一步努力对以这些原生纽带为组成部分的各类新兴国家中实际存在的原生差异与冲突的具体模式分类，或是将其排序。

这种看似政治民族志中常规作业的任务实际上较之初次出现时更为微妙，不仅是因为必须察觉群团主义对此刻正在受到公开压力的公民国家整合的挑战，还因为必须揭示那一类潜在的、隐藏在原生识别结构中的、一旦社会条件合适就会采取公开政治形式的挑战。马来亚的印度少数民族一直没有形成对这个国家的严重威胁，这个事实并不意味着，如果世界橡胶的价格发生突然变化或是如果甘地夫人对海外印度人的袖手旁观的政策出现变化时，它不会成为威胁。摩洛问题，它为几代西点军校的优秀研究生提供了实地训练，目前在菲律宾还只是一个不显眼的问题，但它不可能永远这样。自由泰国运动此时看似死寂，但是它可能因为泰国的外交政策发生变化，或者甚至是巴特寮在老挝取得胜利而死灰复燃。伊拉克的库尔德人表面上已经几次平息下去，但是持续显示着不平静的迹象。诸如此类的现象不胜枚举。基于原生认同的政治团结在大多数新兴国家中有着强大的坚持力量，但是它并不总是一个积极的、直接明显的力量。

起初，可以根据分类做出有用的分析性的区别：一类是基本上完全在单一的公民国家范围内发挥作用的忠诚，另一类是跨国家的那些忠诚。或者换个稍微不同的说法，可以比较那些案例：一类是比现有的公民国家要小而在种族、部落、语言等方面充满“一体团体情感”的群体，另一些是比较大，或者至少在某种形式上超出了边界之外的群体忠诚。原生性不满，在第一个例子中，产生于政治压制；在第二个例子中，产生于政治解体感。缅甸的克伦人、加纳的阿散蒂人或乌干达的巴干达人的分裂主义是前者的例子；泛阿拉伯主义、大索马里主义、泛非洲主义，是后者的例子。

许多新兴国家被这两类问题同时困扰。首先，大多数国家之间的原生运动并没有涉及所有的分离国家，就像“泛”字开头的运动（pan-movements）至少倾向于所做的那样，而是涉及到散居在几个国家中的少数民族。例如，将在伊朗、叙利亚、土耳其与苏联境内的库尔德人统一起来的库尔德斯坦运动，也许是所有时代最不可能成功的政治运动；已故的卡萨武布先生与他的刚果共和国和安哥拉盟友发起的阿

巴克（Abako）运动；达罗毗荼斯坦运动，按它所吹嘘的那样，要穿过保克海峡，从南印度进入锡兰；统一和主权孟加尔运动，也许至此只是一种不成形的情感，目的是建立一个既独立于印度又独立于巴基斯坦的大孟加拉国。而且甚至还有少量典型复国主义之类的问题零星出现在新兴国家中——泰国南部的马来人、居住在巴基斯坦和阿富汗边界附近的说普什图语的人，等等；当在撒哈拉南部非洲建立的政治边界变得更牢固时，将会有更多的这类问题。在所有这些案例中，都有两种愿望同时存在，或者也许发展——两种愿望，一种是逃离已建立的公民国家的愿望，另一种是渴望重建在政治上分离的原生群团。[274]

其次，国家之间与国家内部的原生归属感经常是在一个平衡的——也许是最微妙的平衡——复杂的约束网络中相互交叉。在马来亚，虽然种族与文化的差异产生出巨大的离心潮流，但至少到目前为止，使华人与马来人在单一国家聚集在一起最有效率的力量是彼此的恐惧。如果联邦解体，他们就可能变成在某个其他政治网络中明显被淹没的少数民族：马来人怕华人并入新加坡或是中国；华人则怕马来人并入印度尼西亚。类似地，在锡兰，泰米尔人和僧伽罗人都将自己视为少数民族：泰米尔人有这种想法是因为百分之七十的锡兰人是僧伽罗人；僧伽罗人有这种想法是因为他们的八百万人全部都在锡兰岛上，而泰米尔人除了锡兰岛上的二百万人，在南印度还有多于两千八百万的人口。在摩洛哥，很容易在阿拉伯人与柏柏尔人之间出现国家内部的分裂，也会出现超国家的纳赛尔泛阿拉伯主义派与布尔吉巴的regroupement maghrebin（重组马格里布派）之间的分裂。而且纳赛尔自己在有生之年也许都是新兴国家最杰出的原生性艺术高手。在万隆会议上，他为了埃及的霸权利益而沉迷于玩弄泛阿拉伯主义、泛伊斯兰主义和泛非洲情绪。

但是无论相关的归属感是否超出国界，主要原生斗争中的多数此时还是在一国之内进行。围绕着原生争论，一定数量的或者至少是由此而产生的国际冲突的确存在于新兴国家之间。以色列与其阿拉伯邻国的仇恨、印度与巴基斯坦关于克什米尔的争端，当然是两个最突出的例子。两个古老国家，希腊与土耳其，在塞浦路斯问题上的争执是另一种类型。索马里与埃塞俄比亚之间基本上属于复国主义的问题的紧张关系是第三种情况。印尼与北京之间关于在印尼华裔居民的“双重国籍”的争论属于第四种情况。随着新兴国家政治上的巩固，这类争论可能会既经常又严重。但是到现在它们还没有成为首要的政治问题，除了阿以冲突以及时而发作的克什米尔问题，原生差异的直接意义几乎在所有地方都主要是国内的，虽然这并不是说它们因而就没有重要的国际含义。[275]

然而，不同的新兴国家中的原生多样性的具体模式类型的构建，仅仅由于在绝大多数案例中缺乏详细与可靠的信息而受到严重阻碍。但是，再一次，大致构建一个纯粹属于经验性的分类可能相当容易，并且事实应该能够表明它可以作为一个粗糙但实用的指南，用于否则即是无知的荒野，有利于对原生情感在公民政治中的作用做出一个比“多元主义”、“部落主义”、“地区主义”、“团体自治主义”及其他常识社会学的陈词滥调可能做出的更深刻的分析：

1.一个普通的、相对简单的模式似乎是：一个占统治地位的单一的，通常是较大的群体（虽然不是绝对的）凌驾于一个强硬的，而且是经常制造麻烦的单一少数民族之上：塞浦路斯希腊族与土耳其人，锡兰僧伽罗族与泰米尔族、约旦人与巴勒斯坦人，虽然在最后一个例子中，占统治地位的群体是较小的一个。

2.在某些方面与第一个模式类似但是更复杂的是一个中央的——经常在地理意义与政治意义上都足以是中央的——群体与若干个中等大小的，至少有些对立的边缘群体模式：在印度尼西亚是爪哇人对外岛人；在缅甸是伊洛瓦底江流域的缅甸人对各种高山部落及山地峡谷人；在伊朗（虽然不是严格意义上的新兴国家）中央高原波斯人对各种部落人；大西洋平原阿拉伯人与他们周围的里夫、阿特拉斯（Atlas）及索乌等各种柏柏尔人部落；在老挝湄公河老挝人与部落民族；等等。在黑非洲能发现多少这类模式不清楚。有一个比较明确的案例，即加纳的阿散蒂人，但该中央群体的力量已经，至少是暂时，被打破了。在一个新兴国家中，仅占总人口五分之一的巴干达人能否通过他们更高的教育程度及更多的政治经验，等等，来维持（或，也许现在重新获得）他们对其他乌干达群体的统治地位，还有待今后观察。

3.另一种模式形成了一种内部更缺乏同质性的类型，它是一种两个几乎对等均势的主要群体之间的两极对立模式：马来亚的马来人与华人（虽然还有一个较小的印度群体）；或黎巴嫩的基督教徒与穆斯林（虽然实际上也有一些小派别的集体）；或伊拉克的逊尼派与什叶派。巴基斯坦的两个地区，其中的西部地区虽然自己内部远达不到完全同质，但是却给这个国家一个两极鲜明对立的原生性模式，这个模式现在已经将其一分为二。越南在分裂前也是这种形式——金兰对交趾——这个问题现在已经因为大国的帮助而得到“解决”，虽然重新统一这个国家还可能重新复活它。甚至利比亚，几乎没有足够的人口数量形成像样的群体冲突，也在昔兰尼加—的黎波里塔尼亚冲突中有着这类模式的某种形式。

4.下一个，有一种群体依重要性而相对均衡分层的模式，从若干

个大的群体，经过若干个中等规模的群体，到一些小的群体，没有明显占统治地位的群体，也没有明显的分界点。印度、菲律宾、尼日利亚和肯尼亚也许是这类例子。

5.最后，有一种由多个小群体组成的，如沃勒斯坦所说的，简单的族群分裂模式，必须把非洲大部分地区归到这个多少有些剩余意味的类别中，至少在对这种模式了解得更多以前是这样。[276]相信“除了实验，其他什么都无用”的利奥波德维尔政府提出建议：将刚果共和国的估计大约二百五十个独立部落语言群体组成八十个部落自治区，再组成十二个联邦。这个方案显示出这类分裂模式能达到什么程度，以及它所可能涉及到的原生忠诚的复杂性。

个人身份能够得到集体认可和公开表达的世界就是一个有序的世界。在现有的新兴国家中的原生性认同及分裂的模式并不是流动的、无形的和无限制地多样化的，而是以系统的方式明确划分并且变化的。而且，随着它们的变化，个人的社会自我认可的问题的性质也随着变化，也依据个人在任何一种类型的模式中的位置而不同。确保获得承认和重视的任务，其表现形式与角度对锡兰的僧伽罗人与印度尼西亚的爪哇人或是马来亚的马来人是不一样的，因为作为统治一个少数民族的主要民族的成员，相对于作为统治多个少数民族的主要民族的成员是不一样的。但是这个任务的表现形式和角度，对塞浦路斯的土耳其人与希腊人，对缅甸的克伦人与缅甸人，对尼日利亚的蒂夫人与豪萨人，同样是不同的，因为小群体的成员资格使一个人所处的地位，与主要群体的成员资格使一个人所处的地位是不同的，即使是在单一制度下也一样。[277]在许多新兴国家中的所谓“外国”商人的贱民社群——西非的黎巴嫩人、东非的印度人、东南亚的华人及在某些方面有些不同的南印度的马尔瓦尔人——就保留已被确认的身份而言，生活在一个与同一社会中的定居的农业群体截然不同的社会天地里，无论这些农业群体多么小和多么无足轻重。原生联盟与对抗的网络是一个密集的、复杂的但特征明显的网络，在大多数情况下，它是许多世纪逐渐形成的产物。昨天刚从气数已尽的殖民统治的废墟上诞生的陌生的公民国家，被附加在这种保存下来的自豪与怀疑的织物上，而且必须尽全力将其编织进现代政治的织物之中。

三

但是，政治现代化一开始就不是倾向于使原生情感平静而是刺激它们，这一事实使得减少这种情感对公民秩序的影响越来越困难。将主权从殖民宗主国转移到独立国家，不仅仅是将权力从外国人手中转

移到当地人手中；它是整个政治生活模式的一种转换，是由臣民向公民的转变。殖民政府，就像它们所效仿的前现代欧洲贵族政府一样，冷漠而且反应迟钝；它们置身它们统治的社会之外，并且不规则、不系统、随心所欲地管理社会。但是新兴国家的政府，虽然是寡头政治式的，但却受到群众拥护并且关心群众；它们处于它们所统治的社会中间，而且它们随着发展对这些社会的统治方式更加有持续性、广泛性、目的性。对阿散蒂的可可种植农、古吉拉特的店主或是马来亚的中国锡矿工而言，无论他能否保持其文化传统或是新兴国家在实际功能中如何缺乏效率及脱离时代，他的国家获得政治独立，不管他愿意与否，也是他自己获得了现代政治地位。他现在成为一个自治的及充满差异的政体的一个组成部分，这个政体开始触及他的生活中除了最狭义上的隐私之外的每一个部分。“同样的过去尽量使之远离政府事务的人民，现在必须被拖入其中，”印度尼西亚民族主义者沙里尔在第二次世界大战前夕这样写道，精确地把握了实际上在随后十年在印度群岛上发生的“革命”的特征——“这些人民必须具备政治觉悟。他们的政治利益必须得到激励和保持。”[278]

这种将现代政治意识塞给大部分尚未现代化的群众的做法，确实有可能激发和保持群众对于政府事务的高度兴趣。但是以原生性为基础的“一体的团体情感”，仍然是合法权威的源泉——在“自治”中的“自”这个词的含义——这种兴趣大多表现为过分关心一个部落、地区、派别与中央政权的关系，而这个中央权力，随之迅速地变得越来越积极，既不容易从原生认同网络中分离出来，就像遥远的殖民宗主国一样；也不容易被原生认同同化，就像“小社区”日常权威体系一样。因而正是一个具有主权的公民国家的形成过程，除了别的事情外，还激励了教区主义、团体自治主义、种族主义等等，因为它在社会中引进了一个新的有价值的奋斗目标和需要与之斗争的新的恐怖力量。[279]与民族主义宣传家的说教相反，印度尼西亚地方主义、马来亚的种族主义、印度的语言主义或是尼日利亚的部落主义，在其政治层面上，与其说是殖民者分而治之政策的遗产，不如说是它们作为一个独立的、立足于国内事务的、目的明确的统一国家替代殖民宗主国的产物。虽然它们依据的是历史上发展的差异，其中有些是殖民统治帮助其提高的（而另外一些则在殖民统治下受到抑制），但是它们毕竟是一个新的政体与新的公民身份的创立过程的一部分。

要举一个与此有关的有力例子可以看锡兰，它将最平静的统一国家之一带进了新兴国家的大家庭，现在（一九六二年）是一幅最喧嚣的社会骚乱景象。赢得锡兰的独立基本上没有经过斗争；实际上甚至没有经过太多的努力。这里不曾有过其他新兴国家有过的强烈的民族主义群众运动，没有充满激情奔走呐喊的英雄领袖，没有殖民者的顽

固抵抗，没有暴力，没有逮捕——实际上没有革命，因为一九四七年政权转换是由保守的、温和的、冷漠的受过英国教育的锡兰贵族替代保守的、温和的、冷漠的英国文官，而受过英国教育的锡兰贵族，至少以更严格的本土眼光来看，是“除了肤色，在各个方面都像前殖民统治者”。[280]革命来得更晚些，几乎是在正式独立后十年，而英国总督的告别辞表示“对锡兰沿着和平谈判道路，没有冲突与流血就达到了自由目标深感满意”[281]，事实证明说这些话还不到时候：一九五六年发生的泰米尔—僧伽罗之间的大暴乱死了一百多人，一九五八年死的人达二千之多。

这个国家，百分之七十是僧伽罗人，百分之二十三是泰米尔人，几个世纪以来一直以一定程度的种族紧张引人关注。[282]但是这种紧张采取了一种不能缓和的、广泛的，并且是由意识形态煽动引起的群众仇恨的明显现代形式，是在一九五六年已故的S.W.R.D.班达拉奈克被突然的僧伽罗文化、宗教及语言复兴主义浪潮推上总理位置之后。班达拉奈克本人毕业于牛津，有马克思主义倾向，在国内事务上基本上采取现世主义态度，他公开地求助于僧伽罗人的原生情感（有人怀疑这多少有点愤世疾俗），承诺实施“单一僧伽罗”语言政策，给佛教及佛教僧侣一个受人尊崇的地位，彻底改变假想的“纵容”泰米尔人的政策，还有反对西装，提倡传统的僧伽罗农民的“布与榕树”服装，说英语的（和具有双重族籍的科伦坡）贵族的权威受到了破坏。[283]而且正如他的一个更不具批评性的辩护士所言，如果他的“最高雄心”不是“建立一个过时的、教区的、种族的政府”，而是要建立“稳定的民主，将他的国家改造成一个以尼赫鲁式的社会主义为基础的现代福利国家”，[284]他很快就会发现他是引发原生狂热潮流的孤立无助的牺牲品，在三十个月乱哄哄、精疲力竭的执政后，他死在一个动机不明的佛教徒之手中，他的死是一个莫大的讽刺。

因而，走向一个坚定的、有群众基础的社会改革政府的第一个明确的动向，不是导致紧密的民族团结，而是它的反面——日益增长的语言、种族、地区及宗教的地方主义，这是一种奇怪的辩证法，其真正的机制已经被里金斯很好地描述过。[285]普选制度使得求助于传统忠诚来讨好群众的诱惑实际上成为不可抗拒的，而且导致班达拉奈克及其同伴去进行结果证明是失败的赌博：在选举前把原生情感煽动起来，在选举后让它们平息下去。他的政府在卫生、教育、行政管理及其他领域中的现代化努力，威胁了趾高气扬的乡村人物的地位——和尚、土郎中、乡村教师、地方官吏——因而回报他们的是更强调本地精神和社会性的新保障，以此来换取他们的政治支持。寻求共同的文化传统，作为一个国家认同的内容，这种做法在一个民族现在已经成为某种程度上的国家时，只能导致复活古老的、几乎被忘记的泰米尔

人和僧伽罗人之间的背叛、残暴、凌辱及战争。在受过西方教育的城市精英中，阶级忠诚和老式的学派联系倾向于压倒原生差异；由于他们的衰落，在两个社会群体之间的为数不多的和睦相处的方式之一也随之消失。第一次基础性经济变革引起了一种恐惧，认为勤劳、节俭、咄咄逼人的泰米尔人的地位将会以牺牲缺乏招数的僧伽罗人为代价得到加强。对政府职位的激烈竞争、日益增长的方言报刊的重要作用，甚至还有政府制订的垦荒计划——因为这个计划可能会改变人口分布及在议会中的地方代表席位——所有这些因素都构成了同样的挑战。锡兰急剧增长的原生性问题，不仅仅是一个阻碍其政治、社会及经济现代化的遗产；它是一个直接的、立即的反映，反映了它的第一次认真的——假如仍然是相当无效率的——为实现这一现代化而做出的尝试。

而且这种以不同方式表述的辩证现象，是新兴国家政治的历史性特征。在印度尼西亚，一元化本土国家造就了这一事实：人口稀少但是矿藏丰富的外岛为国家创造了大量的外汇收入，而人口稠密但是资源贫乏的爪哇却享用了这个国家的大量收入，这在殖民时期不可能出现；地方之间相互戒备的模式得到发展，严重到了武装暴乱的程度。[286]在加纳，阿散蒂人被伤害的自尊触发了公开的分离主义，当时为了增加发展基金，恩克鲁玛的民族新政府将可可价格固定在阿散蒂可可种植者所希望的价格之下。[287]在摩洛哥，里夫柏柏尔人被惹恼了，因为他们对独立斗争所做出的重要的军事贡献，没有在独立后得到政府更多的对学校、就业、改善通讯设施方面的支持；他们恢复了古典的部落傲慢模式——拒绝纳税、封锁市场、退回到山野生活中——目的是要获得首都拉巴特的关注。[288]在约旦，阿卜杜拉通过吞并约旦河西岸地区、与以色列谈判、将军队现代化，来加强其新兴公民主权国家的孤注一掷的努力，引发了一个感到种族羞辱的泛阿拉伯巴勒斯坦人对他的刺杀。[289]甚至在那些这类不满还没有达到公开持不同政见的程度的新兴国家中，几乎也普遍出现了围绕着不断发展的争夺政府权力的斗争这一类的原生冲突的阴影。伴随着政党、议会、内阁、政府官员或是君主与军队的日常政治活动，并在这些因素的互动中，几乎到处都存在引起公众身份冲突与加速实现种族统治的准政治现象。

而且，这种准政治战争似乎有着自己特殊的战场；在习惯的政治斗争领域之外存在某种特殊的制度脉络，它强烈地倾向于在其中安顿下来。虽然原生争论肯定要一次又一次地在议会辩论、内阁审议谋划、司法判定及更经常地在竞选运动中被提出来，但它们越来越倾向于以更纯粹、更清晰、更致命的形式出现在其他地方，在这些地方，其他种种社会问题通常或至少不那么频繁与尖锐。

这些问题中最明显的是学校制度。特别是语言冲突最容易以学校危机的形式出现——马来亚教师工会与华人教师工会就马来亚语在马来亚的华人学校中代替汉语的程度发生的激烈冲突；英语、印地语及其他各种方言在印度争夺作为教学语言资格的三方非正式冲突；或者是孟加拉语大学学生抵制西巴基斯坦在东巴基斯坦强行推行乌尔都语所引起的流血骚乱，都是证据。但是，宗教问题也容易非常方便地渗透进教育领域。在穆斯林国家有着始终存在的问题：将传统的古兰经学校改革为西方式的学校；在菲律宾有着从美国引进的世俗公立学校与阿訇拼命在这类学校中增加宗教教学的努力之间的冲突；而在马德拉斯达罗毗荼分离主义者虚伪地宣布“教育必须免受政治、宗教或种族偏见的左右”，他们的真实意思是“不要强迫推行诸如史诗《罗摩衍那》之类的印度教作品”。[290]甚至地方斗争也大都倾向于吞没教育制度：在印度尼西亚，省一级的不满伴随着地方高等教育学校的竞争性的加剧而增长，达到了这种程度，尽管极端缺乏合格的师资，但是在这个国家几乎所有的主要地区现在都有一批高校的教职员工队伍，他们是过去怨恨的纪念碑，也是未来怨恨的摇篮；而且相似的模式现在正在尼日利亚发展。如果说总罢工是阶级斗争的反映，军事政变是军国主义与议会民主之间斗争的反映，那么学校危机也许就成了原生忠诚冲突之间的典型的政治或准政治反映。

还有一些其他可能形成准政治旋风的中心，但是就本文而言，只对它们做附带介绍而不是详细分析。社会统计学就是一个例子。黎巴嫩从一九三二年以来就没有进行过人口普查，因为害怕进行一次普查就会暴露在人口中宗教组成的变化，这类变化会使为平衡各派利益而设计的极为复杂的政治安排失去可行性。在印度，由于其国语问题，仅仅是哪些人构成了印地语的使用群体，就是一个引起非常尖锐的争论的问题，因为它有赖于统计规则：印地语的积极支持者利用人口普查数字证明半数之多的印度人说“印地语”（包括乌尔都语与旁遮普语），而反印地语的人则强行把这个数字压低到百分之三十，认为诸如文字差别，甚至明显地包括语言使用者的宗教信仰之类的因素，对于语言都具有重要的意义。还有一个与被威纳恰当地称之为“人口普查再定义引起的种族灭绝”密切相关的问题，涉及这样一个奇特事实：根据一九四一年的人口普查，印度有二千五百万部落人口，但是在一九五一年的人口普查中却只有一百七十万部落人口。[291]在摩洛哥，公布的人口比例统计数字，柏柏尔人从占总人口的百分之三十五增长到百分之六十。有些民族主义领袖愿意相信，或是让别人相信，柏柏尔人完全是法国人虚构出来的。[292]行政部门中与族群构成有关的统计数字，无论是真实的还是想像的，实际上在各地都是原生煽动的有力武器，在一些地方官员不属于被管理的本地族群的地方，特别有效。在印度尼西亚，正当宗教危机高潮时，一家主要报纸被查封，

因为它假装无知地印了一个条形图，按省标明出口收入与政府开支情况。

服装（在缅甸，将在联邦日被带到仰光促进爱国主义精神的几百个边地部落人送回家时，精明地向他们赠送缅甸服装作为礼物）、历史编纂学（在尼日利亚，有倾向性的部落历史突然激增，使得折磨着这个国家的本来就很强有力的离心倾向更为严重）、象征公众权威的官方标志（在锡兰，泰米尔人拒绝使用有僧伽罗文字的汽车驾驶牌照；在南印度，他们涂掉印地语的铁路标牌），都是已经表面观察到的其他准政治纷争的领域。[293]同样的还有迅速扩展的部落联盟、种姓组织、族群同胞会、地区联盟以及宗教团体，在所有的新兴国家中它们似乎伴随着城市化过程，而且使其中几个主要城市——拉各斯、贝鲁特、孟买、棉兰——成了种族紧张关系的大煮锅。[294]撇开细节不谈，要点在于围绕着新兴国家正出现的政府体制和该体制试图支持的高度分化的政治打转的，是一大堆自我加强的原生性不满的漩涡，这种准政治大漩涡在很大程度上是政治自身发展过程的一种结果——如果继续用隐喻的说法，也可以看做它的余波。国家日益增长的为了公众目标动员社会资源的能力，不断扩张的权力，激发了原生情感，因为，考虑到合法的权威不过是这类情感所拥有的内在道德压力的扩展这一信条，允许自己被其他部落、其他民族或是其他宗教的人统治就不仅仅是屈服于压迫而且是自甘堕落——被排除在道德社群之外，成为低等人，他们的观点、态度、希望等完全不予以考虑，就像在那些自认为成熟、智慧、头脑健全的人眼中，小孩、头脑简单者、愚蠢者的意见、态度和期望等等完全不予以考虑一样。

原生情感与公民政治之间的紧张虽然可能得到缓解，但是不可能完全消除。这种“给定”的地方、语言、血统、外貌和生活方式，塑造了人们关于他们究竟是谁以及与谁的关系密不可分的观念，其力量源于人性中非理性的基础。一经确立，这种缺乏考虑的集体自私观念一定会而且在某种程度上卷入民族国家的不断扩展的政治过程，因为这种过程似乎触及了如此极端广泛的事务。因而，单就原生情感来说，新兴国家——或是他们的领导人——必须竭尽全力去做的，不是像他们经常企图去做的那样，希望通过蔑视甚至否认其客观存在来使这些感情不再存在，而是使之驯化。他们必须使之与正在展现的公民秩序协调起来，手段是剥夺它们使政府权威合法化的力量，使与它们有关系的国家机器中立化，将由于它们与社会脱节而产生的不满导入到一个恰当的政治形式而不是准政治的表达之中。

这个目标不可能完全达到，或者至少还从来没有达到过——甚至在阿姆倍伽尔先生提出的具有“统一天赋”的加拿大与瑞士（越少说与

此有关的南非越好）也是如此。但是这是相对可能的，而且新兴国家正希望借此来击退解放了的原生热情对其完整性和合法性所进行的攻击。正如这些国家似乎注定要经历的工业化、城市化、重新分层化，以及各种其他的社会与文化“革命”一样，将原生社会团体的差异限制在单一的主权国家之中，就有可能将它们人民的政治容量逼迫到其极限——在某些情况下，毫无疑问，还超过极限。

四

当然这种“整合式革命”已经开始，而且到处都正在竭力寻找创造一个更完善的联邦的道路和手段。但是这仅仅是开始而已，因此如果任何人要在大范围比较的基础上考察这些新兴国家的话，都会碰到一个令人困惑的画面：对于一个虽然外在形式各有不同，但却有共同本质的问题，——对原生不满的政治上的正常化做出各种不同制度和意识形态上的回答。

当今的新兴国家，很像幼稚的、初出茅庐的画家、诗人或作曲家，正在寻求它们自己恰当的风格、它们自己独特的方式来解决由它们的媒介所造成的困难。由于它们是模仿的、组织糟糕的、折衷主义的、机会主义的、屈服流行时尚的、定义含混的、不确定的，无论是在传统类别还是在新制定的分类中，要对它们分类都极难，就像是要将一个不成熟的艺术家明确地归入某个派别或传统中，远比将一个已经找到了自己独有的风格与个性的成熟的艺术家归类困难得多，这种方式同样有点似是而非。印度尼西亚、印度、尼日利亚及其他国家，就现在的状态而言，都处在困境中；但是这些困境正是激发它们政治创造力的主要动力，迫使它们为了找到摆脱困境获得成功的道路而不断地努力。当然，这并不是说所有这些创造最终都会成功；总有一些不能如愿以偿的国家，就像有一些不能如愿以偿的艺术家一样，也许法国可以作为证明。但是正是原生问题的顽固性，与其他因素一起，推动政治甚至宪法的创新过程不断前进，而且使得任何要将新兴国家的政治进行系统分类的努力仅具有一种暂时的（如果不是完全不成熟的话）性质。

使各种政府安排有序化的努力已经作为处理从语言和种族等等异质性中产生的问题的手段，出现在新兴国家中。这种努力必须从对这些安排做出简单的经验性的回顾开始，以模式的形式展示现存的试验。由这样一个回顾，应当有可能至少使人意识到差异的范围，意识到这些安排在其中形成的社会领域的总体层面。在这种方法中，分类不是划分结构类型的工作，不管是理想类型或其他内容，这种分类方

法是从纷乱的现象中分离出基本的恒定的因素，确定这种变异发生的限度及其表现的领域。在此，这种范围、层面、限度及领域的概念，最好通过一系列对“整合式革命”的快照迅速地表现出来。就像它在若干个新兴国家中进行的那样：表现出不同的原生差异的具体模式，以及对这些模式所做的政治反应的不同方式。印度尼西亚、马来亚、缅甸、印度、黎巴嫩、摩洛哥和尼日利亚，这些国家文化上各具特色，而地理上分散各处，这些国家是对正在走向一体化进程中的——ex hypothesi（根据逻辑前提）——分裂国家做匆促考察的适当目标。[295]

印度尼西亚[296]

大约直到一九五七年初，爪哇与外岛的地区性紧张还一直得到了控制，这是由以下几种因素共同决定的：革命团结的持续动力，一个有着广泛代表权的多党体制，印度尼西亚特色的称为Dwi-Tungal——大致意思为“二元执政”——的两派组成的最高行政权力体制，在其中，由两个老资格的民族主义领袖，爪哇人苏加诺和苏门答腊人默罕穆德·哈达，共同分享最高领导权，一个是共和国的总统，一个是副总统。自此之后，团结逐渐消失、政党制度崩溃、二元领导体制瓦解了。尽管在一九五八年有效地镇压了地区叛乱，尽管苏加诺狂热地努力将政府集中于他个人，将他作为“’45精神”（the spirit of '45）的化身，但由此丧失的政治稳定却再也不能恢复了，而且这个新国家几乎成了整合失败的典型案例。随着走向现代化的每一步而来的，是日益增长的地区不满；随着地区不满的每一次增长而来的，是政治上软弱无力的新暴露；随着政治上软弱无力的每一次暴露而来的，是政治勇气的丧失，更孤注一掷地诉诸于军事高压与意识形态复兴主义的不稳定的混合。

正是一九五五年的选举奠定了议会制度的总体框架，而使正在思考的印度尼西亚人不可回避地认识到，他们要么找到某种在他们犹豫不决地创立的现代公民秩序的框架中寻找解决问题的办法，要么就要面对日益严重化的原生性不满与准政治冲突。虽然一直希望通过选举能澄清误会，但是却激化了。他们将政治重心从“二元执政”转向政党制。他们促成了共产党的群众性力量，共产党不仅获得了百分之十六的选票，而且这些选票百分之九十来自爪哇，因而使地区紧张与意识形态紧张混在一起。他们使这一事实变得戏剧化：这个社会中的某些更为重要的权力中心——军队、华侨、某些外岛出口商，等等——的利益，在正式的政治体制中得不到恰当的代表。而且他们将政治领导资格的基础从革命性特征转变为群众威信上来。同时，选举要求，假如现存的公民秩序将要保留下来并得到发展的话，要建立一整套新的

总统、副总统、议会及内阁之间的关系；抑制一个仇视民主概念本身和多党制的咄咄逼人的、组织有序的极权主义政党；议会框架之间的重要团体要和它发生有效的关系；找到能够取代共有的一九四五年至一九四九年经历的精英团结的新基础。考虑到极难克服的经济问题、冷战的国际环境及高层人士中间长期存在的个人仇恨，这些多重要求要是能做到也许倒要让人感到惊讶了。但是也没有理由认为，即使有必要的政治才干，也是不可能做到的。

但是无论如何，没有能做到。到一九五六年底，一直非常微妙的苏加诺与哈达之间的关系变得如此紧张，以至于造成了后者辞职，就外岛许多处于领导地位的主要军事、金融、政治及宗教群体而言，这一行动在本质上撤消了对中央政府的合法性的认可。“二元执政”一直是一个象征，在很大程度上是把外岛的各族群与数量大得多的爪哇人看做有着平等和正式伙伴地位的准宪法保证：不能让爪哇人对印尼指手画脚。苏加诺，部分是爪哇神秘主义者，部分是积习难改的折衷主义者；而哈达，部分是苏门答腊严格的穆斯林，部分是不拘形式的行政管理人才。两人不仅在政治上而且在原生因素上也是互补的。苏加诺集中体现了难以捉摸的爪哇人的融合性极高的高雅文化；哈达则体现了不太狡猾的外岛人的伊斯兰教重商主义。主要政党——特别是共产党，将马克思主义意识形态与爪哇的“民间宗教”传统混合在一起；还有穆斯林的玛苏米（masjumi），这个党获得了爪哇以外的更正统地区的近一半选票，成为他们的主要代言人——相应地组成了联盟。因而，当副总统辞职后，总统在他的恢复一九四五年（即，选举前）“有指导的民主”的概念下，成为印度尼西亚国家生活中的惟一轴心时，共和国的政治平衡倾复了，地区不满进入了激烈的阶段。

自此以后，阵发性的暴力活动和疯狂地寻求政治灵丹妙药交替出现。流产的政变、失败的暗杀、不成功的叛乱一个接着一个，浸透着数量惊人的意识形态及社会制度方面的试验。“新生活运动”让位于“有指导的民主”运动，“有指导的民主”运动让位于“恢复一九四五年宪法运动”，同时政府结构——国家政务委员会、国家计划委员会、立宪会议等等——就像种子在无人注意的花园中一样疯长。但是不管是神经质地修修补补还是声嘶力竭地提口号，没有任何形式能够容纳这个国家的多样性。因为这种胡乱凑乎所反映的不是以现实主义的态度寻求解决国家一体化问题，而是绝望地施放烟幕，其背后面所掩盖的，是日益认识到政治劫难正在逼近。目前，一个新的、事实上的“二元执政”分享着领导权——苏加诺前所未有地呼吁复兴“革命的团结精神”，国防部长及前参谋总长（这是另一个没有鲜明倾向的苏门答腊职业军人）A.H.纳苏蒂安中将，他指挥着军队功能的扩大，具有准文官机构的作用。但是他们互相之间的关系，以及他们有效权力的范

围，就像印度尼西亚的政治生活中的所有其他事情一样，仍然是不确定的。

这种“对逼近的政治劫难日益坚定的信念（conviction）”，后来被证明是再精确不过了。苏加诺总统疯狂的意识形态宣传继续增长，直到一九六五年九月三十日夜里，总统卫队的指挥官发动政变。六个高级将领被杀害（纳苏蒂安将军勉强逃生），但当时另一个将军苏哈托集合军队击溃了叛乱者，这场政变失败了。随后的几个月是大规模的群众骚乱——主要是在爪哇与巴厘，但是也零星发生在苏门答腊——矛头指向被认为是印度尼西亚共产党的追随者的个人，共产党普遍被认为是政变的幕后策划者。数十万人被屠杀，大部分是村民之间的残杀（虽然也有些人是被军队杀死的），而且，至少是在爪哇，主要是依据原生性界线——虔诚的穆斯林屠杀印度教徒——就像前面所描述的（还有一些排华行为，尤其是在苏门答腊。但相互残杀主要是爪哇人对爪哇人，巴厘人对巴厘人）。苏加诺的国家领袖地位逐渐被苏哈托所代替，前者死于一九七零年六月，苏哈托已经在此两年前正式成为总统。自此之后，这个国家一直由军队在各种文官技术专家及行政管理人员的协助下管理着。在一九七一年夏天举行的第二次大选中，结果是政府支持并控制的政党获得了胜利，严重削弱了几个老牌政党。此时，由原生纽带定义的群体，即宗教、地区和种族的群体之间的紧张还是很严重，而且实际上由于一九六五年事件更为恶化，这种紧张很少公开表达。它将长此下去——至少在我看来——似乎是不可能的。

马来亚[297]

在马来亚，引人注目的事情是：各种不同的群体在一个严格按种族划界的多元社会中在总体上整合的程度，所涉及的不是国家结构，而是最近才出现的政治新现象即政党组织。正是由马来亚民族组织联盟（UMNO），马来亚华人联合会（MCA）及不太重要的马来亚印度人大会组成的这个同盟，使原生冲突非正式地但却是现实地得到了调整，也许在任何国家——新兴的、古老的或是中等的——都会面临的离心倾向，到目前为止，在这里已经被有效消解、转移和控制。这个同盟成立于一九五二年，正值恐怖主义“紧急状态”盛期，由马来亚保守的、受过英国教育的上层阶级成员和华人社群组成（一两年后印度人加入，他们总是手足无措，不知该投靠哪方）。这个同盟是实践在新兴国家政治的整体范围内不可能的（政治）艺术的一个最引人注目的例子——一个联合各派别非群团的政党：被置于一个足以使哈布斯堡帝国似乎是丹麦或是澳大利亚的原生怀疑与仇恨的语境中。它们自

己坦率地、清楚地而且有时是热忱地共同呼吁。仅就事物的表面看，它不可能起作用。

无论如何，重要的问题是，它是否会继续发挥作用。马来亚是在一九五七年中期以后才独立的，得益于相对有利的经济条件，得益于……相对稳定的政权移交及持续的présence anglaise（英国人的影响）；得益于一个保守的多少有点理性主义的色彩的寡头政治有能力使广大群众相信，它比在其他新兴国家中明显左翼的、感情用事的政府更适合实现他们的雄心壮志。同盟统治是否不过是暴风雨前的平静，就像与之非常类似的联合民族党在锡兰的统治一样？它会不会在社会或经济发生动荡时注定被削弱并解体，就像印度尼西亚的“二元执政党制”一样？一句话，是不是因为太过完美，而难以持久？

预兆是复杂的。革命前举行的第一次大选中，同盟获得了百分之八十的票数，并得到了联邦立法委员会五十二个席位中的五十一席，实际上成为前殖民统治的惟一继承者。但是在一九五九年举行的独立后的第一次大选中，它在与更主要是社区的政党的较量中失去了大量的地盘，它所得的总票数降至百分之五十一，在一百零三个总席位中降至七十三席。马来亚民族组织联盟，由于某个具有强烈群团色彩的政党关于建立一个伊斯兰教国家，“恢复马来亚王权”，及“建立大印度尼西亚”的呼吁，出乎意料地赢得了马来亚人占绝大多数的虔诚的东北部农民的支持而被削弱。华人势力与印度人势力被在沿中西部盛产锡与橡胶的城镇的马克思主义政党所削弱，在这些地区，有大量下层华人与印度人新选民根据独立后的自由化公民权利法进入选民登记，马克思主义政党在此处与其他地区一样，几乎毫无困难地使自己适应了原生忠诚。在这些损失的打击下——这些损失第一次明显表现出来是在联邦选举前两个月举行的邦选举中——同盟实际上已经接近瓦解了。马来亚民族组织联盟的损失，诱使马来亚华人联合会中的一些年轻的、不太保守的成员要求增加更多的华人候选人、要求同盟明确谴责马来亚种族主义、要求重新审查与华人学校中的语言问题有关的国家教育政策。马来亚民族组织联盟中的几个鲁莽的成员以牙还牙地回答了他们。虽然裂痕得到弥补，或者是掩盖，但是在选举期间，马来亚华人联合会中的几名年轻领导人辞职了，马来亚民族组织联盟被迫在自己成员中自行清除了原生“煽动分子”。

因而，虽然像在印度尼西亚，举行大选将潜在的原生性问题变成了焦点，以至于必须要直接面对这些问题，而不是隐藏在民族主义词句的后面，但在马来亚，政治天才们，迄今为止，似乎更能胜任这个任务。虽然这个同盟也许没有独立后初期那么绝对占主导地位而且整合也可能有所减弱，但是它在实力上还是很巩固的，而且还是在一个

有效的公民框架中调整及遏制原生争执而不是听任其在准政治混乱中驰骋。似乎正在发展并且也许正在形成的模式，是一个这样的模式，在其中一个基础广泛、由三个部分或是三个派别组成的国家政党，几乎遍及这个国家而且受到较小的政党——阶级政党认为它太群团化，群团政党认为它不够群团化（两者都指责它是“非民主”和“反动的”）——的多重攻击，其中的每一个都在试图攻击它在发挥功能时暴露出来的弱点，更公开地诉诸原生情感。当同盟努力控制一个生死攸关的中心，以此反对来自各个方向的、削弱其基本力量来源——马来亚人、华人和印度人领导者中间事实上达成的同舟共济、政治谅解——的企图时，其复杂的内部机制，因而成了正在马来西亚进行的整合式革命的完美典范。

一九六三年，马来亚变成了马来西亚，这是一个由狭义的马来亚（即马来亚半岛）、新加坡及位于北婆罗洲地区的沙捞越和沙巴组成的联邦。同盟仍然是多数党，但是新加坡的主要政党，人民行动党，努力寻求在半岛华人中的影响，削弱了MCA并因此而威胁了同盟及华人—马来人的政治平衡。一九六五年八月，紧张已经发展到如此程度：新加坡离开了联邦成为独立国家。来自印度尼西亚的对新联邦的反对，来自菲律宾的对将沙巴包括在联邦内的反对，都增加了在形成新的政治实体中所产生的压力。在一九六九年五月的大选中，同盟丧失了微弱多数，主要是因为MCA没有能抓住华人的支持（其中的多数基本上投了华人民主行动党的票），但是也增加了本文提到的伊斯兰主义马来亚群团党的收获，这个党得到将近四分之一的选票。MCA因为感到它失去了华人社会的信任，随后退出了同盟，因而陷入了全面深刻的危机。就在这个月的月末，在首都吉隆坡爆发了一场残暴的社会动乱，大约有一百五十人被杀死，他们中的大多数是以极为残忍的方式被杀害的，而华人与马来人之间的交往几乎完全破裂。政府实施了紧急状态法，形势平静下来。一九七零年九月，自UMNO建立起就一直领导着它与同盟的图恩库·阿卜杜拉·拉赫曼退休了，他的位置被他长期的副手、这个国家的强权人物通·阿卜杜拉·拉扎克继任。紧急状态法在经历了二十一个月之后最终还是结束了，议会政府重新恢复，那个时候已经是一九七一年二月。此时形势似乎已经稳定下来，而且同盟仍然坚定地反对群团主义将其蚕食的企图（但是华人共产党的游击战还继续在沙捞越活动），虽然这个国家作为一个整体比起它建立的最初几年离各群团之间达到的一致要遥远得多。

缅甸 [298]

在缅甸，情况几乎与马来亚完全相反。虽然与印度尼西亚不同，

同样有一个具有广泛代表性的全国性政党（吴努的反法西斯人民自由联盟［AFPEL］的“纯洁派”）统治着（一九六二年）一个形式上的联邦国家，反对派虽然表现激烈，但力量微弱；该政党的力量主要和直接依据缅甸人的文化自豪感（这指的是作为缅甸人的代言人），与此同时，少数民族，其中有些在独立后的最初几年中使这个国家处于多边内战之中，现在被提供了相当复杂及奇特的宪法体制，这个体制在理论上保护它们免受政党体制可能在实际上导致的缅甸人的支配。缅甸政府自己在很大程度上明显是单一的、集中化的原生群体的代理人，而且它因此面临着非常严峻的、在处于边缘地位的群体——它们占了人口的三分之一以上——的眼中维护其合法性的问题；这些少数民族本能地倾向于将这个政党视为外来的，它在试图解决这个问题时，大部分是靠刻意做出来的安抚人心的法律姿态，以及大量的同化政策。

简而言之，这个宪法体制是为了减轻少数民族的恐惧而设计的，目前（一九六二年）由六个法律上不统一的“邦”组成，这些邦主要是根据地区—语言—文化划分的，并拥有不同的正式权力。有些邦——显然只是名义上的——有分离权；其他邦则没有。每个邦有着略有不同的选举制度，并且控制自己的小学。对邦政府结构的精心设计，从钦邦到掸邦各有不同：钦邦几乎没有任何地方自治；掸邦传统的“封建”首领可以大量保留他们传统的权利；与此同时，缅甸本土不被视为构成联邦的一个邦，但是说到底与之并无区别。领土范围与现实原生因素之间的相匹配程度是各不相同的——克伦邦是最为长期不满的，而小小的克耶邦显然依赖于政治上比较方便的一个发明：“红色克伦”民族。每个邦各有代表参加两院制议会的上院即民族院；该院非常优惠少数民族。在联邦政治体制中由于普选产生的下院，即众议院，使民族院黯然失色；但是因为每一个邦的代表，与来自这个邦的下院代表一起，共同组成了管理国家大事的国务院，因此民族院有着重要的地方意义。而且，国家领袖（即国务院的首脑）同时被任命为联邦政府中主持邦务的部长。宪法修正案要求得到两院三分之二多数的票数才能获得批准，因此，少数民族至少可以在形式上制衡政府及下院的权力。最后，联邦总统主要是一个荣誉性职位，根据非正式的协议而不是明确的宪法条款，由各民族人士轮流担任。

正是在这个巧妙地模糊了联邦与它的成员之间的差异的精心编织的宪法结构内，——赋予这种差异以最准确的形式的时候——推行了强有力的AFPFL同化政策。这个“缅甸化”传统，或者如有些少数民族更直率地称之为“AFPFL帝国主义政策”的传统，可以追溯到世纪之交佛教学生俱乐部的民族主义运动开始之际；而且到三十年代，德钦（Thakin）们号召建立一个独立国家：以缅甸语为民族语言，缅甸服

装作为民族装束，恢复（主要是缅甸人的）佛教僧侣作为政府的教师、向导和顾问的传统作用。自从独立及德钦·努成为总理以后，缅甸政府开始发奋实施这些目标，在军事统治的一年半时间里，强制同化政策曾有所放松，但是随后以“让佛教成为国教”为纲领在一九六零年以压倒多数再次当选的吴努政府，甚至更强烈地鼓吹这种强制同化政策（在狭义的缅甸地区，他的“纯洁的”AFPEL口号获得了大约百分之八十的下院席位；在各邦及疏远他的若开地区，得到约三分之一的选票）。

结果是，缅甸对原生利益所做的大部分政治调整，至少在形式上，都是以法律条款面目出现的，都是用一种相当奇特而且显然是做作的宪法条文中的词汇进行的。克伦人认定，他们邦的官方边界太受限制不足以补偿他们损失了的在殖民统治下所享有的特权，这个信念促使他们叛乱；他们在军事上被联邦军队打败，屈服的标志和象征是接受这个边界，再附加一些法律惩罚作为反面教训：明确否定了其分离出联邦的权利，减少了他们在议会两院中的代表席位，撤销过去的一个将克耶邦与克伦邦合并的决定。同样，若开与孟的原生性不满——这些不满周期性暴发，成为公开的暴力事件——也是以建立若开邦与孟邦的要求的形式表达的；对此吴努很长时间被迫支持，尽管他经常反复申明反对建立任何新邦。在掸邦，传统的首领要求将退出联邦的宪法权利及他们宣布的邦的权利写进宪法，以此作为与联邦就交出他们各种传统权力而得到补偿的数量与种类方面的交易的筹码，如此等等。这个不符合常规也不正统的宪法框架，在语言方面非常精确，在含义上含糊得非常有用，以至于“似乎甚至没有（缅甸）律师能够说清缅甸在实际上是一个联邦制国家，还是一个单一制国家”[299]；这个宪法框架允许一党制的、以缅甸人为核心的AFPFL政权在所统治的几乎所有的领域推行强有力的同化政策；与此同时，至少还维持了非缅甸族的缅甸人最低的忠诚，这是它在十年前所没有的某种东西——但是假如它的族群狂热没有得到遏制，它在今后的十年就不可能享受这样的忠诚。

一九六二年三月，奈温将军通过军事政变从吴努手中夺取了政权，吴努被监禁。奈温为缅甸制订了一种极端孤立主义的政策，这种政策，在其他事务中，使得要发现这个国家正发生着的事情的细节非常困难。似乎比较清楚的是少数民族集团的军事反抗还在以前的水平上继续进行，并且变得非常组织化，成了这个国家的景观中的常见部分。一九七一年一月，吴努（他此时已经从监禁中释放）联合反政府的掸邦人在泰国西部建立了“民族解放阵线”的总部。虽然这个总部几乎没有什么作为，但是克伦、掸、克钦的反叛发展迅速。（奈温一九六九年授予缅甸南部的克伦“邦”的地位，但是由于认为授予的“自

治”权太有限，克伦在一九七一年初发动了进攻，目标是推翻奈温。）一九七一年二月，联合民族解放阵线形成，包括克伦、孟、钦及掸的反叛分子。（有着自己的独立军队的克钦同意合作但是不参加。）因而，由于缅甸对外部观察者几近关闭，非常难以观察并说清所有这些事件中有多少是出于原生性不满这一基础，但是似乎很明显的是，不仅缅甸典型的原生性异己的模式在奈温统治下没有改变，而且它还进一步加剧成为政治风景中的一个持续的特色。

印度[300]

印度，这个广阔而又多样的宗教、语言、地区、种族、部落及种姓忠诚的迷宫，289正在创制一个多边政治模式，以适应其令人迷惑的、错综复杂的社会文化结构。在最后时刻［鸭子般］摇摇摆摆地（以E.M.福斯特文雅地嘲讽的形象）挤进民族国家的行列就座，她实际上一直困扰于全方位的复杂的互相重叠的原生冲突。剥开旁遮普的语言主义，会发现锡克宗教群团主义；去掉泰米尔人的地方主义，就会发现反婆罗门的种族主义；从稍微不同的角度看孟加拉的傲慢，就会看到大孟加拉爱国主义。在这种形势下，似乎不可能有对原生性不满问题的普遍而又统一的解决办法，只能是一个各不相同的、适应地方情况的临时解决方式的松散大杂烩，各地之间的关系是偶发性与实用性的。适合阿萨姆那加的部落不满的政策，对安得拉农村地主的以种姓为基础的不满并不具有普遍性。中央政府对奥里萨王公所采取的立场不能也对古吉拉特工业者采取。在印度教文化中心地区北方邦的印度教原教旨主义问题，与在达罗毗荼的迈索尔的印度教原教旨主义有着非常不同的形式。就原生性问题而言，印度国内政治就成了互不相关的一系列保持权宜之计的努力。

进行这些努力的体制性载体当然是印度国大党。虽然就像马来亚的同盟和缅甸的AFPEL那样，国大党是一个成员广泛的全国性的政党，它优先拥有这个新兴国家政府职能中的大部分，成为最重要的凝聚力量，但是，它既不是以公开宣布其原生特征的派别的同盟的身份，也不是以主要民族同化主义的代理人的身份这么做的。这两条道路中的第一条被排除是因为原生模式的多成分组成的性质——涉及的不同群体的纯粹数量［众多］，第二条道路被排除是因为在这一模式中缺乏一个明显的优势群体。结果是国大党，撇开它轻微的印度北部色彩不谈，倾向于在国家层面上成为一种中立的、坚决走现代化道路，并具有一些世界主义性质的力量；同时，它还建立起了一个各自分离的，在很大程度上独立的地区政党机构，以确保它在地方层面上的权力。因此国大党所表现的形象是双重的：一方面，尼赫鲁既是印

度教狂热宣讲者，又是泰米尔仇外者，“是一个深思熟虑的、有教养的现代知识分子，在自己的祖国面前充满着渴望、怀疑主义、教条主义及自我怀疑”；[301]另一方面，一批不那么善于思考的地区首领——马德拉斯的卡玛拉季·纳达尔、孟买的恰范、马哈拉施特拉的阿图利亚·高希什、奥里萨的帕特奈克、旁遮普的凯隆及拉贾斯坦的苏卡迪亚，他们有意操纵（这是各种方式之一）地方现存的语言、种族、文化及宗教，以保持本党的主导地位。

一九五六年的《各邦重组法案》——它本身是独立前几十年从国大党内部开始的一个进程的顶点——赋予这个以国家为内核与以原生因素为外壳的模式以官方制度性肯定。将国家按语言划分为从属单元，实际上是将准政治力量隔离在地方范围内，避免它们干涉国家事务这样的一种总方法的一部分。与缅甸的邦不同，印度的邦拥有真正的及明确——也许太明确了——规定的宪法权力，从教育、农业到税收和公共卫生的所有领域，因此以邦的各组成部分和各邦政府的组成为中心的政治进程，远不是一个前后不连贯的事务。也许正是在邦一级上，构成印度国内政治日常内容的大量短兵相接的激烈冲突开始出现；而且在邦一级上，对原生利益的调整也开始生效（如果有什么效果的话）。

因而在一九五七年的大选中，甚至比一九五二年的大选还要严重，国大党发现自己要在多条战线上作战，在不同的邦进行不同的选举战斗，要对付利用各种不满的对手——在喀拉拉邦、孟加拉邦及安得拉邦对付共产党人；在旁遮普邦、北方与中央邦及拉贾斯坦邦对付宗教群团政党；在阿萨姆邦及比哈尔邦对付部落联盟；在马德拉斯邦、马哈拉施特拉邦及古吉拉特邦反对种族—语言阵线；在奥里萨邦、比哈尔邦及拉贾斯坦邦反对封建王公复辟党；在孟买反对普拉贾社会主义者党。并不是所有这些斗争都围绕着原生性问题，但是最终所有的——甚至那些和左翼“阶级”政党有关的党派——似乎都明显地受到它们的影响。[302]无论怎么说，这些反对党中没有一个能超出它们的资源相对丰富的那几个据点而发生影响，国大党作为惟一的真正的全国性政党能够以绝对优势维持对中央政府和对邦政府——除了少数例外——的控制，即使它只获得少于半数的选票。

从这个充满地方政府阴谋诡计的复杂混乱中，作为执行外交政策的特别委员会、作为社会与经济的综合计划委员会及作为全印度民族认同的符号表达，这个相当理智、公平、注重道德的国大党中央政府是如何建立的，这是某种东方之谜。大多数观察者完全不加分析地归为尼赫鲁作为民族英雄的个人魅力。他继承了甘地的圣徒地位及作为独立运动的化身身份，弥合了他自己的世界主义唯智论与他的人民大

众的地方观念之间的鸿沟。也许正是这个原因，还有他无可比拟的保持地方首领忠诚、与中央政府保持一致的能力，同时还有合乎理性的谦虚，使继承问题——“尼赫鲁之后是谁”——在印度从根本上具有比其他多数新兴国家更突出的意义，在其他新兴国家继承问题也几乎总是一个突出的烦恼。阿姆倍伽尔坦率地说，印度能够至今还是保持着联合这个事实，是由于国大党纪律的力量——“但是国大党能延续多久？国大党就是博学者尼赫鲁，博学者尼赫鲁就是国大党。但是博学者尼赫鲁能永生吗？而任何一个在他的头脑中提出这些问题的人都将认识到，国大党不会像日月一样永存。”[303]如果缅甸的一体化问题是将原生热情限制在中心，那么印度似乎是将其限制在边缘。

围绕着继承问题的恐惧，在写下上述文字时是足够真实的，但是证明是缺乏根据的。尼赫鲁一九六四年五月去世后，经过短暂的拉尔·巴哈杜尔·沙斯特里的统治，随着尼赫鲁的女儿，与甘地同名的莫迪拉·甘地夫人就任总理，“使徒”继承模式又重新建立起来。在她统治的早期，国大党失去基础，邦层面上的一系列的动乱导致了中央政府对几个邦实行直接控制。一九六九年五月，身为穆斯林的扎克尔·哈辛总统去世，威胁到印度的印度教徒与穆斯林的谅解，而且在甘地夫人与传统的国大党领导人之间互相摊牌，甘地夫人这次获得了决定性的胜利。虽然面临着持续的邦层面上的动乱，甘地夫人还是在一九七一年三月的大选中获得了决定性的胜利，获得了对政府的无可争议的控制。在这一年的后半年爆发的孟加拉反叛，也许是迄今为止新兴国家中最严重的也确实是最成功的原生分离主义叛乱，随后是印度的干涉及短暂而成功的与巴基斯坦的战争。由于所有这一切，国大党保持对印度各个原生群体控制的能力肯定至少是暂时增强了。但是从更大范围的“事件”来看，这个问题仍然存在，从持续的阿萨姆邦的那加人叛乱，到持续的旁遮普邦的锡克人叛乱。确实，从长远看，对印度而言，孟加拉的例子具有两面性，不仅涉及孟加拉本国，也涉及其他地方：今年（一九七二年）二月，达罗毗荼进步党开始了争取泰米尔纳德——在南印度建立一个泰米尔自治邦的运动，公开效仿孟加拉人，谴责甘地夫人的行为与叶海亚·汗将军完全一样。因而，虽然国大党中央政府力量的增强，暂时使反对原生主义的战争冷却下来，但是这种斗争还远远没有结束。

黎巴嫩[304]

黎巴嫩可能——如菲利普·希蒂（Philip Hitti）所指出的——不比黄石公园更大，但它却是更让人震惊的地方。虽然它的人口几乎完全说阿拉伯语，而且总体上都是“东地中海人”（Levantine）气质，但是

却严格地划分为七个主要的穆斯林（逊尼派、什叶派、德鲁兹派）及基督教（马龙派、希腊东正教、希腊天主教、亚美尼亚东正教）教派，以及许多小的教派（新教、犹太教、亚美尼亚天主教等等），这种教派差异不仅形成了个人自我认同的主要的公众框架，而且它直接编织进了国家的整个结构之中。议会中的席位严格按照派别基础根据人口统计比例分配，这是由法律规定的；这种情况在独立后举行的五次选举中基本上没有变动。最高行政权力不仅是两分而且是三分的，国家总统按照惯例由马龙派的人担任，总理是逊尼派，议会议长是什叶派。内阁职位也小心地根据宗教基础分配，而且在从部长、地方行政长官到外交职位一直到普通职员的工作，都保持类似的平衡。司法制度同样是一个多元化宗教的迷宫，法律自身与应用法律的法庭因派别而各有不同，因之个人法律案件的终审权有时完全超越了国界。作为阿拉伯省份及基督教外辖区，现代贸易中心及奥托曼帝国米列特（millet）体系的最后遗迹，黎巴嫩几乎既像一个国家又像一个国家联盟。

这个国家联盟所奉行的政治类型也同样令人惊讶。政治党派虽然正式参与政治，但是却只是一个边缘角色。争夺财富与权力的斗争不是以政党为轴心而是围绕着强大的地方首领，他们多为重要的在外地主（absentee landlords）或控制着这个国家某个地区的显赫的大家族的族长。属民跟随这些地方首领主要是依照传统而不是意识形态原则，每个首领和代表其他地方派别的首领组成的联盟，形成了像坦曼尼协会[305]那种“爱尔兰人一票，犹太人一票、意大利人一票”类型的均衡分配选票的竞选运动。

这个过程还由于这样一个设计而得到推动：任何一个地区的全体选民都可以投所有地方候选人的票而不必考虑教派。因而，一个在另外有逊尼派、希腊东正教派、德鲁兹派席位的地区投票的马龙派选民，既可以在逊尼派、希腊东正教派及德鲁兹派候选人中做出选择，也可以在他自己的派别即马龙派候选人中做出选择，反过来也一样。这导致形成组合式的名单，每个教派的候选人都要试图将他们自己与其他派别得人心的候选人联系在一起，以便吸引必要的外区的选民。这些名单很少分化，因为一个候选人形成有效联盟的可能性依赖他吸引忠于他的选民的能力（而且因为普通选民几乎对其他教派的候选人一无所知，不能以此为据对他们的资格做出合理判断），这就意味着，对于任何一个席位，都是马龙派与马龙派竞争，或是逊尼派与逊尼派竞争，等等，实际上入选的是在选举名单上的人。选举进程的作用在于将不同教派的某些领导人联合起来，反对某些其他类似的领导人，政治纽带以这样一种方式跨越了教派纽带。不同派别的成员被拉进一个教派交叉的联盟之中；同一教派的成员被拉开，分离教派内部

的不同宗派。

如此精心形成的政要之间的分分合合不仅仅是竞选的技巧，而且扩展到整个政治生活中。在最强有力的领导人中，同样的原则也被应用于国家高级官员的任命；例如，一个认为自己有可能成为总统的马龙派领导人在公开场合会试图将自己与一个有可能争取总理位置的逊尼派领导人联系在一起，等等，既为了获得逊尼派的支持，又要防止他的直接的马龙派总统竞争对手也形成同样有效的联盟。类似模式贯穿整个体系，涉及政府的每一个层次和每一个方面。

由于这样一个联盟是机会主义的而不是意识形态的，它们经常在一夜之间瓦解，在背叛、腐败、无能与忘恩负义的指责与反指责风暴中，不共戴天的敌人联合起来。这个模式因此在根本上是一个个人主义的，甚至是利己主义的模式，尽管它植根于传统宗教、经济群体与血缘群体，每一个有望成为政治权势人物的人都应充满技巧地操纵这个体制来促进自己的政治生涯。实力强大的人物的候选人职位及选票都可以收买（在一九六零年的选举中，流通的钱数高达三百万黎巴嫩币）；对竞争对手造谣诽谤，有时甚至人身进攻；任人惟亲、裙带作风等已习以为常；权钱交易，也被认可。阿尤布笔下的黎巴嫩山地德鲁兹人说："在黎巴嫩没有正义，只有银子和'贿赂'。"[306]

从这些低级狡诈中走出来的，不仅仅是阿拉伯世界最民主的国家，而且是最繁荣的国家。此外，这个国家能够——除了一个明显的例外——在来自两个现存的最极端的的原生渴望的强烈的离心力之下维持稳定：基督教，主要是马龙派，渴望成为欧洲的一部分；穆斯林，主要是逊尼派，渴望成为泛阿拉伯的一部分。这些动机中的第一个，是以孤立主义观点体现的，它把黎巴嫩看做不同于阿拉伯国家的独一无二的现象，是"一块漂亮的马赛克"，它的显著特色必须小心翼翼地加以保留；第二个采取了呼吁重新与叙利亚合并的形式。只要黎巴嫩的政治逃避纯粹个人与传统的问题，而关涉普遍的思想和问题，在这些方面它就会处于两极分化之中。

明显的例外是一九五八年的内战及美国的干涉，这个例外在很大程度上恰恰是由这种非典型的意识形态两极对立所促成的。一方面总统夏蒙（Sham'un）违反宪法，想要使自己继续连任，而且据推测是要让黎巴嫩更向西方靠拢，要以此来提高基督教派的力量，以反对正在不断高涨的纳赛尔主义的潮流，因而激化了一直存在的穆斯林对基督教统治的恐惧；另一方面，在伊拉克革命和叙利亚倒向开罗的刺激下，泛阿拉伯热忱突然间爆发出来，导致了甚至同样存在的基督教派对淹没在穆斯林海洋中的恐惧。但是，这个危机以及美国人的干涉都过去了。夏蒙，至少是暂时地因为"分裂国家"而丧失了信誉。而泛阿

拉伯狂热也至少是暂时被重新树立的信念所制止，这个信念是：黎巴嫩国家的统一必须不惜一切代价地维护，甚至在逊尼派的圈子里也这样认为。文官政府很快恢复起来，到一九六零年，一次新的选举可以足够和平地举行，这次选举将大多数熟悉的老面孔带回到熟悉的老立场上。

因而，似乎黎巴嫩的政治就其目前的组成而言，假如要完全发挥作用，就要保持人格主义、宗派主义、机会主义及非程序性。由于存在着这种教派上的极端不一致而且这种教派不一致渗透到这个国家的整个组织之中，任何意识形态化政党政治的增长，都容易迅速导致一个基督教和穆斯林在泛阿拉伯问题上的不稳定的两极对立，引发出跨教派联系的断裂，这种联系在政党的政治行为过程中，分化了教派，使政府（即便脆弱地）团结起来。马基雅弗利式的算计与宗教宽容，在黎巴嫩是同一枚硬币的两面；不管怎么说，对“银子与贿赂”的替代，极有可能是国家的解体。

虽然受持续的阿拉伯—以色列冲突的痛苦考验，特别是作为这一地区的重要政治力量而出现的巴勒斯坦突击队的考验，黎巴嫩“这块漂亮的马赛克”仍然保持着完整。的确，在此处回顾的所有国家中，在控制其深刻的原生分裂方面，黎巴嫩一直是最有效的，虽然被经济困难，被左翼及右翼的激进小团体（还没有形成占多数的多教派政党），而且被经常爆发的群众性暴力所困扰，但是黎巴嫩的政治体制继续像它自第二次世界大战结束以来那样发挥着功能。在对待巴勒斯坦突击队（及对待以色列入侵这个国家）的态度上的分歧，已经导致了内阁倒台，加深了政府危机，并使主要教派重新组合。在一九七零年，基督教派支持的总统只比他的穆斯林背景的对手多得了一票，尽管按未成文的规定，这个位置应留给一个马龙派成员。但是因为内阁仍由一个穆斯林领导，已确立的安排得以保持着，而且政府对（**vis-à-vis**）巴勒斯坦突击队及他们的黎巴嫩支持者的权威都增加了，特别是在一九七零年突击队被约旦军队打败之后。没有任何事情是永远持续的，特别是在东地中海，但是黎巴嫩继续是一个证据，证明：虽然极端原生差异可能会使政治稳定永远是脆弱的，但是它并不必然自发、自主地使之成为不可能的。

摩洛哥[307]

贯穿整个中东——除了尼罗河环绕的埃及——有一个古老的社会对比，正如同库恩所指出的，“在随和与蛮横之间，在驯服与桀骜不驯之间”的对比——这是两种人之间的对比，一种人是生活在富于活力的大城市的政治、经济与文化圈内的人们，另一种人即使不是完全

生活在圈外，也是贴着它的边缘，并且提供着“自青铜器时代一开始就始终保持着城市文明的活力和更新的反叛者”。[308]在沙（shah）和苏丹（sultan）的中央权力与外围部落顽固的自由主义之间存在着（而且在很大程度上仍然存在着）一个脆弱的平衡。当国家强大时，部落就顺从地给予至少是勉强的承认，并压制它们的无政府主义冲动；当国家虚弱时，它们就漠视它，劫掠它，或者——由它们中的一个或是另一个——甚至推翻它，改由自己成为这个城市伟大传统的体现者与保卫者。但是在多数时间内，既不是有效的专制盛行，也不是由着纯粹的部落暴行为所欲为，而是维持着在中央与边缘地区之间的不稳定的休战，在“一个松散的给予与获取体制”中把它们拴在一起，在这个体制下“山地部落与游牧部落可以自由地出入城市，他们的要塞保持原样，他们让旅行者、商人、朝拜者的大篷车穿过（他们的边界）不会受阻或是遇到不方便，避免了旅行通常有的艰难。”[309]

在摩洛哥，这种对比永远特别强烈，部分是因为许多领土是山区，部分是因为七世纪后东移的阿拉伯文化逐渐强烈影响数量相当多的本地柏柏尔人，部分是因为这个国家与埃及和美索不达米亚的中东文明中心相距遥远。

撇开这个国家复杂的早期历史不谈，十七世纪末建立的阿拉伯化的伊斯兰教改良主义的谢里费安（Sherifian）王朝，及随后王室所做的一些努力——减少柏柏习惯法管辖领域，支持古兰经法，镇压圣徒崇拜及迷信活动，净化伊斯兰教信仰的地方异端成分，这些努力重新强化了bled al makhzen——“政府的土地”与bled as siba——“侮慢者的土地”之间的区别。一直统治至今的这个王朝宣布自己是先知（“sherif”这个词的意思）的直接后裔，企图宣布自己不仅对大西洋平原更阿拉伯化的人口，而且对环绕着里夫与阿特拉斯山区更柏柏化的人口拥有着宗教与世俗权力；尽管宗教上的权力——伊玛目制——得到普遍接受，而世俗权力却只是偶尔被接受，特别是在周围高地地区。由此出现了摩洛哥政治体制中也许是最引人注目及最显著的特征：平原地区城市与农民人口附属于苏丹，他是一个发达的，由大臣、贵族、军人、地方行政官、职员、警察及税务官组成的家长式官僚体系（the Makhzen［玛克赫森］）的独裁统治者；部落人口将他个人作为“信仰者之主”来依附，但是却不服从他的世俗政府或代表。

到一九一二年建立法国与西班牙保护制时，苏丹的统治已经严重地被内部腐败与外部颠覆所削弱，以至于它不仅不能对山区而且也不能对平原地区实施有效的控制。虽然在十年多的时间里，利奥泰元帅的封建领主总督制坚持遏制部落，并且以有些家长制的方式对玛克赫森官僚体制重新注入活力；在他之后的继承人开始推行所谓的柏柏政

策，以这种政策在阿拉伯人与柏柏尔人之间划出鲜明的区别，使后者完全不受玛克赫森的影响。建立了专门培养“柏柏精英”的特殊学校；传教活动也增加了；而且——最重要的——由于将山区部落置于法国刑法之下，以及官方承认习惯法的部落会议解决民事纠纷的司法权限，古兰经法象征性的最高权威的地位被削弱了。伴随着埃及和阿富汗—巴黎式改革者阿布杜拉及阿尔—阿富汗尼的强烈的伊斯兰清教主义在阿拉伯化城镇的名流显贵，特别是聚集在菲斯城古老的卡拉维因大学周围那些人中间的高涨，柏柏政策及其所隐含的对伊斯兰教的威胁，刺激了民族主义在反对欧洲支持的世俗化与基督教化、保卫伊斯兰信仰的旗帜下发展起来。因而——现在条件已经发生很大变化——摩洛哥的民族主义运动也采取了传统形式：企图强化普遍的中东城市文明对部落排他主义离心倾向整合的力量。

法国在一九五三年对苏丹·罕默德五世的流放，以及他在一九五五年以民族英雄身份返回的疯狂胜利，遏制了玛克赫森的政治与文化复兴，创始了获得独立后的新国家政权，也许最适合被描述为“现代化专制”。[310]随着法国与西班牙的离去，拉巴特苏丹再次成为这个体制的双重轴心。主要的民族主义政党，伊斯提克拉尔（Istiqlal），由于远远缺少一个真正的议会的全国性选举而削弱了它的独立性，已经成为一个有些现代化的但仍然是家长制的玛克赫森的承担者。在低地城镇（同样特别是菲斯——“伊斯兰教的圣城……阿拉伯主义的都城……［及］摩洛哥真正的首都”（la ville sainte de l'Islame...la métropole de l'arabisme...［et］la vraie capitale du Maroc）保守的阿拉伯化贵族领导下，[311]它成了王室的行政助手，一群高官大臣主宰着王室任命的政府议会，政党—理性化的国内官僚机构，重新恢复的（也是经过改革的）伊斯兰教的司法体制。但是部落人对伊斯提克拉尔的态度，就像他们对过去宫廷官吏的态度一样，好一些说是冷淡，坏一些说就是刻意仇视，苏丹与至少还没有被触动的边缘部落之间的关系还基本上是个人关系。对国王忠诚而对其政府反对，部落自政权移交以来，像它们过去一样，是对民族整合的原生威胁的主要根源。

自一九五六年以来，中心地区—边远地区的危机已经变得密集而经常。苏丹流亡期间将部落的非正规武装力量吸收进王室军队——所谓的解放军——已经证明是最难对付的一个导致公开冲突的任务；只有在国王坚定地将王室军队从伊斯提克拉尔的影响下移开，直接附属于由他的儿子莫雷·哈桑王子担任参谋长的宫廷军队之下，紧张才部分得以减轻。在一九五六年秋季，一位来自阿特拉斯中部的柏柏尔人首领，他是国王的亲信但却是伊斯提克拉尔的激烈反对者，辞去了他在王室内阁中的内务部长职务，返回山区向部落鼓吹原生主义（“是部

落创造了摩洛哥的光荣”），号召解散所有的政党（“将权力授予完全漠视部落的人是与国家利益背道而驰的”），并且号召全国团结在穆罕默德五世周围，（“我们在这个国家中，无论是弱小还是强大，在同样的山上和同样的天空下团结在一起，在国王面前都是平等的”）[312]。明显是由于国王的建议，他的活动很快就停止。但是几个月之后，一个更传统的柏柏尔人，东南部的塔菲拉勒特省的总督开始半叛乱状态，同时拒绝服从“一个阻挠我们过我们希望的生活的政党”，而且宣布自己永远忠实于苏丹。国王很快就得到了他和平的屈服，并强制性地让他居住在皇宫附近。但一九五八年末及一九五九年初，零星的暴动又在北部及东北部发生，它们也被遏制在某些限度内，大部分是通过国王个人名望、外交才干、军事力量及宗教上的个人魅力的作用。

但是，新摩洛哥国家的现代化一面与它专制的一面同样真实，而且可能更持久。部落的不安宁所代表的不仅仅是“过去与地方反对未来与国家”，而且还代表着传统的“孤傲土地”上的群体对在未来与国家中找到一个安全而又可以接受的位置的关心。[313]一个新的代表农民意愿的全国性政党，平民运动党（the Popular Movement），先是秘密活动，然后随着部落不满的各种原生性表达崩溃后转为公开，这是诸多更为明显的迹象之一，表明偏远民族中对城市文化的单纯仇视及对中央政权的顽强反抗，已经被害怕在一个现代公民秩序中降为二等公民的恐惧所替代。在一位解放军前首脑阿哈达尼的领导下，再加上一个含糊的纲领——“穆斯林社会主义”及一个围绕着作为伊玛目的国王的新的联盟，这个新联盟不仅为摩洛哥也为整个马格里布地区——这个新的政党最多是刚刚在这个秩序中站稳。但由于一系列迅速发生的重大的政治变化——举行地方选举；左翼脱离伊斯提克拉尔，另外组成无产阶级政党；穆罕默德五世突然出乎意料的去世及他的不太得人心的儿子继位——的后果，过去几年中在君主制政府的头上形成了不安定的阴云，这个新兴国家可能会发现自己受到越来越大的压力，满足与遏制传统的侮慢（siba）情感与现代政治野心的微妙混合，这种混合物完整地集中在阿哈达尼固执的口号中：“我们获得独立不是为了失去自由。”[314]

虽然也许这是真实的：就长远角度看，新兴的摩洛哥国家的现代化要比专制更持久，但是在过去的十年中，占上风的是专制。国王哈桑二世在卡萨布兰卡动乱之后，于一九五六年停止了宪法并解散了议会，这场动乱造成了三十（政府的统计）至数千人的死亡，大部分是死在政府军队的手中。国王直接控制政府，依靠行政法令统治并有系统地减少两个主要政党——伊斯兰的伊斯提克拉尔党及社会主义的民族人民力量联盟（**Union Nationale des Forces Populaires**）——

及城市阿拉伯群众的影响，这些群众中大多数是这两个党的主要选民。这个时期是新传统主义增长的时期，因为哈桑企图从各种地方贵族（其中许多是柏柏尔人）和军官（其中大多数是柏柏尔人）中获得直接的、个人的对王室的忠诚。一九七零年所谓的非常状态至少在名义上结束了，此时国王颁布了新宪法并宣布普选。各政党（柏柏尔人占主导地位的平民运动党［**Mouvement Populaire**］除外）发现宪法不够民主，选举不够自由，把整个策略看成是国王将以王室为中心的新传统主义政府制度化及合法化，这个政府是在他统治的头十年中逐渐形成的。因而，虽然举行了选举并批准了宪法——在普遍认为不诚实的情况下——但是宫廷—贵族政治的模式还是保持下去。这个模式由于一九七零年七月在国王四十二岁生日野餐上发生的未遂军事政变而突然瓦解，在这次政变中近五百名来宾（其中许多是外国人）中有大约一百人被杀。一名少校、五名上校、四名将军几乎是立即被执行死刑（其他人，包括政变首脑，死于政变之中），还有一些军官被监禁。在政变中原生忠诚所发挥作用的程度并不清楚（几乎所有的领导人都是柏柏尔人，他们中的多数来自里夫地区；而且大多数是以王室为中心的政策下国王宠信的受益者）。自从那次袭击以后（随后在一九七二年八月又发生了另一次政变，也失败了），国王转而压低柏柏尔人在军队中的作用，并在大城市说阿拉伯语的人口中寻求支持；已经联合成为“民族行动团”（**National Action Bloc**）的两个主要政党声称代表这些居民。因而，无论政府的土地—侮慢者的土地（**bled al makhzen/bled as siba**）对比可能是，或可能不是什么（我现在倾向于认为它从来都不像欧洲学者所描述的那样清楚或简单），但是“阿拉伯”与“柏柏尔”之间的显著区别——部分是文化的，部分是语言的，部分是社会的，部分是某种种族政治神话的（一个传统的，几乎是凭直觉感知群体差异的方式）——仍然是摩洛哥国民生活中的一个虽然难以捉摸但却很重要的因素。

尼日利亚[315]

自第二次世界大战以来，尼日利亚政治生活中逐渐发展的显著特征，是科尔曼所说的“民族主义的地区化”[316]。虽然其他大多数新兴国家在争取独立的最后阶段都会看到各种不同因素团结为一个非常牢固的反对殖民主义统治的进步联盟，公开的异议只会出现在地方分权和革命同志关系的不可避免的淡化之后，但在尼日利亚，不同的原生群体之间的紧张，在独立前的最后十年中却恶化了。一九四六年以后，尼日利亚争取自由的斗争，不是一个公开反抗外国统治的斗争，而更多的是一个划分国界、建设首都、分配权力的事务，以便能够抑止或遏制在外国统治消失前夕尖锐化的地区种族仇视。其标志并不主

要是日益增多的迫使英国离开的反抗，而更多的是在拉各斯和伦敦进行的热烈协商，为的是在约鲁巴人、伊博人及豪萨—富拉尼人之间达成一个妥协，以便英国人能够离去。

最后设计出来的安排（一部二百四十页、印刷精美的宪法）是一个激进的联邦制，由三个强大的地区——北部、东（南）部、西（南）部——组成，每一部分有它自己的首都、自己的议会、内阁、高等法院及自己的预算。每一个地区占主导地位的是一个特殊的族群——分别是：豪萨人、伊博人及约鲁巴人；各有一个特殊的政党——北方人民党（NPC）、尼日利亚及喀麦隆国民会议（NCNC）及行动集团（AG）；各有一个特殊的政治人物——索科托的萨达纳（“苏丹”）阿哈迈杜·贝洛大人哈吉、纳姆迪·阿齐基韦博士及奥巴费米·阿沃洛沃酋长。不太稳定地高居于这三个地区堡垒之上的，是位于拉各斯有点类似于竞技场的联邦政府，人们很自然地期望这个三方游戏会产生那种二比一的政治分合，并且估计会从其多变的进程中产生出有权威的领导来填补这个体制中央的真空。

但是，这种领导权将采取什么类型的形式，谁提供这种形式，以及在这个政府机构的精确运转中，它实际上如何产生，所有这些问题还完全不清楚。与此同时，随着尼日利亚传统的部落社会逐步将自己重组为现代尼日利亚的地区—语言（在北部穆斯林地区是宗教）民族社会，原生性认同的三角模式在这个国家形成。但是，虽然作为这个国家的种族框架正在变得日益重要，但是这个模式并没有耗尽所有根深蒂固的“同类意识”，因为在每一个地区还存在着游离在豪萨、约鲁巴及伊博人之外的大量的小族群，它们至少还在反抗被一个规模大的亚民族实体所同化。而且正是在这些边缘地区——在北部地区的南半部、在西部地区的东部边缘及东部地区的南部和东部边界——往往会发生主要族群之间最关键的选举竞争，因为每一个政党都企图（有时成功地）从自己对手的据点中的少数民族的不满中获利。所出现的是：在中央是三方亚民族竞争，在地区首都是（越来越多的）单一政党族群统治，在乡村是复杂得多的部落联盟与对立的多样化网络。[317]这是一个层列式的体制：在其中，地方忠诚仍然多数是组织在传统方式中，省一级的忠诚组织在政党政治的方式中，而全国性的忠诚只能是完全无组织的。

因而，虽然民族主义地方化的进程导致建立了一个政党体制及立宪政体结构，在其中尼日利亚的几百个原生族群，从将近六百万人口的豪萨人到只有几百人的小部落，都能够在一段时间内，至少生活在一个有理性的和睦状态中，但它也在全国政治生活的最中心产生了一个真空，使这个国家群龙无首。

独立（一九六零年十月）之后，政治注意力随即转向联邦首都拉各斯。政党及其领导人运用手段谋到有利的位置，由此出发去实施他们纠正这种状态的运动。最初的企图是在经济与政治上都更先进的东部与西部地区之间形成一个联合政府，以对抗较为传统的北部，但不久因多变的、咄咄逼人的伊博知识分子与古板的、富有的约鲁巴商业阶层之间很深的仇恨而垮掉，但在易变的阿齐基韦博士与傲慢的阿沃洛沃酋长之间即北部与东部却形成了一个孤立西部的联盟。阿齐基韦辞去了东部的总理，成为总督，在理论上这只是一个象征性的职务，但是他希望能因此有更多的作为。索科托的萨达纳选择留在北部地区继续做地方总理，而派他的副手，阿布巴卡尔·塔法瓦·巴莱瓦先生哈吉代替他担任联邦总理。而阿沃洛沃，在一系列二比一的联盟中的第一轮中出局，辞去他的西部总理的职位而成为联邦议会中的反对派领袖。

各就其职后，行动开始了。联邦议会决定在西部的少数民族地区建立第四个邦，中西部邦。阿沃洛沃在意识形态立场上从明显右翼转向明显的左翼，企图要动摇有些保守的政府，打着反对新殖民主义旗号掌权，采取了分裂行动集团的进程；NCNC之中越来越融通的保守派与仍然激进的年轻土耳其派之间的紧张日益加深，等等。

但所有这一切使争执更混乱而不是更明朗；使事情变得更复杂而不是更简单。独立不到一年（在这篇文章写作的时候），尼日利亚，我们讨论的新兴国家中最新的一个，为作为评价它的特征与可能的未来的根据提供的是最不完整的材料。它拥有在独立前夕制宪的最后几个纷乱年头中仓促拼凑在一起的看来极难操作的政治制度，缺乏广泛的全国性政党，缺乏一个卓越的政治领袖，缺乏压倒其他的主要的宗教传统或共同的文化背景，而且——表面看来——对如何处理几乎是理所当然获得的自由莫衷一是，因此，尼日利亚虽然作为一个新兴国家却是犹豫不定、悬而未决的。

在我原先的文章中，尼日利亚是作为普遍难以界定的国家中最不容易把握的例子来考察的。当时，它的形势看上去既是最有希望的也是最不吉利的。有希望是因为它似乎已经逃脱了非殖民化常有的混乱；国家大，适合经济建设；并且自身已有一个稳健的、受过良好训练的及有经验的精英阶层。不吉利是因为它的原生性群体之间的紧张既极端严重又不可思议地复杂。不吉利的感觉证明是有预见性的。一九六六年一月的一次军事政变造成一些北部政治领导人的死亡，其中包括阿布巴卡尔·塔法瓦·巴莱瓦先生，并建立起一个由伊博人领导的军事政权。第二次政变是由一个来自非豪萨族的少数民族部落的北方人亚库布·戈温少校领导的，结果是屠杀了生活在北部豪萨人地区大约

一万至三万伊博人，同时还有二十万到一百五十万伊博人从北部逃往他们在东部的故乡。一九六七年五月，戈温上校获得紧急权力，想要将东部地区分为三个邦，目的是要增加东部地区非伊博人的权力而减少伊博人的权力。伊博人成立自己的比夫拉共和国，发动叛乱，在近三年的、现代最严酷的战争（也许有二百万人被杀，死于饥馑的人不计其数）后，被现在是将军及政府首脑的戈温领导的联邦政府镇压下去。所有这一切之后，肯定是原生忠诚与相互仇视的力量的最强有力的例子之一（虽然，政变与战争的原因不“仅仅”是原生因素，因为显示出有大国卷入其中），这个国家的“犹豫不决”及“悬而未决的”性质仍然存在，就像它的复杂、强烈但是勉强平衡的群体不信任模式一样。

五

印度尼西亚的中央—弧型（center-and-arc）地方主义与双重领导权，马来亚的单一政党制的种族间联盟，缅甸的隐藏在宪法立法中的咄咄逼人的同化政策，印度用地方机器在多方面抗击各种人们所知的（少数是只有印度人所知的）狭隘地方主义的超族群的中央党，黎巴嫩的按教派分配候选人及登记选民的制度，摩洛哥的两面派专制统治，尼日利亚的非集中式的制衡的混战——这些体制是否像它们表现出来的那样仅仅是独一无二的呢？从这一系列追逐政治秩序的努力中，是否出现了任何明显的证据证明：整合式革命是一个普遍的进程？

回顾在此提供的例子之后，至少可以看到一个普遍的发展倾向：独立定义的、特殊勾画的传统原生群体聚集进一个更大的、更具弥漫性的单元之中，其暗含的参照框架不是本地情景，而是“民族”——在由新兴公民国家所包含的全社会的意义上。这一集中进程所依据的主要原则是不同的——在印度尼西亚是地区，在马来亚是种族，在印度是语言，在黎巴嫩是宗教，在摩洛哥是习俗，而在尼日利亚是准血缘。它涉及的无论是除要成为米南卡保人还要成为上外岛人，除了成为杜龙人还要当卡奇纳人，既属马龙派教徒也属基督徒，或当约鲁巴人而不仅仅是艾格巴人，这个进程在国际国内各不相同，但都是普遍的。它是对原生相似与差异的逐步扩展，这种相似与差异产生于文化上不同的群体的直接与持久的遭遇之中，这些不同的群体存在于范围广泛的相似群体的地方脉胳之中，并在整个民族社会的框架中互动，弗里德曼非常精确地描述了马来亚的扩展：

马来亚过去是现在仍然是一个文化多元社会。让人感到荒谬的

是，从纯粹结构的角度看，它的多元性在今天比过去更加明显了。民族主义与政治独立在其早期阶段上倾向于在泛马来亚基础上定义族群集团，而在过去的时代这些族群只是分类上的类别。因此可以说马来亚的社会地图是由一些根据地方条件自行重新安排的文化意义上的较小单元组成的万花筒。“马来亚人”并不与“华人”和“印度人”来往。有些马来亚人与有些华人和印度人来往。但是因为“马来亚人”、“华人”、“印度人”是在全国范围内的结构实体，因此它们可以开始互相之间的全面关系了。[318]

形成“互相之间的全面关系”的全国范围的“民族集团”体系，为新兴国家中个人认同与政治整合之间的直接冲突提供了舞台。通过普及和推广部落、种族、语言或是其他原生性团结的原则，这种体系允许保留有着深刻根源的“族类意识”，而且将这种意识与正在发展的公民秩序联系在一起。它允许一个人继续公开要求根据其熟悉的群体独特性的象征符号承认他的存在和重要性，同时越来越多地被拖入一个政治社会中，这个社会是由一个与这些象征符号所定义的“自然”社会团体完全不同的模型来铸造的。但是另一方面，它也将群体对抗简单化与集中化，由于将广泛的政治意义强加于这些对抗而引起了对分离主义的疑惧，特别是在形成中的民族集团超出了国界时，引起了国际冲突。整合式革命并不是消除族群中心主义感；它只是将其现代化。

但是现代化的族群中心主义并不使它更容易与现存发达的民族政治制度相容。此类政治制度的有效运行，并不要求简单地以公民纽带替代原生纽带与原生性认同。这种替代是绝对不可能的。它所要求的是二者之间的关系调整，政府程序可以自由进行而不会威胁个人认同的文化框架；无论“族类意识”是否继续存在于总体社会中都不会从根本上歪曲政治功能。至少根据我们在这里的认识，原生性的及公民的情感不会处于直接的、相互对立的隐喻性演进中，这种对立以一种传统社会学的许多理论两分法状态存在——Gemeinschaft（习俗社会）与Gesellshaft（法理社会）、机械团结与有机团结、乡村社会与城市社会；它们的发展史不是简单地靠损失一个而使另一个扩展。它们在新兴国家中显著的互相干预不是出自它们之间自然的和不可改变的不相容，而是出自由各自相异的变革模式引起的混乱，这些变革是它们对二十世纪中叶不安定力量的本能的回应。它们冲突的根源，是传统政治制度与传统的自我感知模式在沿它们各自不同的走向现代化的道路上所经历的变迁类型的对立。

在自我感知方面，现代化进程的本质最终没有得到讨论；甚至通常都没有意识到有这样一个进程存在。前面已经提到，狭义限定的部落、语言、宗教等群体，聚集成较大的、更普遍的以共同社会框架为

背景的族群，这一聚集的过程确实是其中关键性的一个部分。一个简单的、内部一致的、广泛定义的民族结构，就像在大多数工业社会中发现的那样，并不是一个不能化解的传统主义的残余物，而是一个现代性的标志。但是，这一对原生性隶属体系的重组过程如何进行，它所要经过的阶段是什么，促进或是延缓它的力量是什么，它涉及的人格结构方面的转换是哪些，所有这些都基本上是未知的。有关族群变迁的比较社会学（或是社会心理学）尚有待撰写。

至于政治方面，不能说这个问题没有被认识到，因为它建立所依据的公民社会、公民权的本质及弥漫性社会情感等观念，一直是自亚里士多德以来政治学所关切的中心问题。但是它仍然是含糊的；指明这个问题要比描述这个问题容易得多，感觉它要比分析它容易得多。市民意识比任何其他观念更多地涉及公众作为各自独立的、截然不同的群体的明确概念，也涉及一个伴随而来的真正的公众利益的概念，公众利益虽然不一定高于但却独立于私人利益或是其他类型的集体利益，有时甚至与之冲突。当我们谈论新兴国家或是其他地方的公民政治变化的形式时，我们所指的正是这种公众与公众利益观念的变迁，是这种观念的变化与消失，以及这种观念表达方式的变化。但是，我们虽然有关于公民化的本质及其在工业社会中的一系列实现形式的一般思想，但是对目前这些模式如何成为现在这个样子，几乎是一无所知。人们常常否认传统国家会有真正的公民意识——依我看这是不正确的。无论如何，现代的政治社会团体的意识从传统的政治社区意识中产生出来所要经过的阶段，至多有一个印象式的回溯，因而公民性的根源与特征都还是不明朗的。

因而，对新兴国家中保留社会认可的个人身份的需要与构建强大的全国性的社会团体的要求之间的持续紧张的令人满意的理解，需要对它们各自按照特殊路线发展时互相之间的关系所要经过的阶段做详尽的追溯。而且正是在这些新兴国家在我们眼前翻开的历史中，这样一个追溯是最便于完成的。此外，至少作为在此处描述的新兴国家的典型特征，各种宪法的、准宪法的或临时的政治经验，代表了建立一种政治模式的努力，在这种政治模式中，要避免原生性忠诚与公民忠诚之间的日益显现出来的本末倒置的冲突。无论族群差异采取的政治表达形式是地缘次级单元、政治党派、政府职位、行政领导，或是像在多数情况下常见的某种组合，各处所做的努力是要找到一个方案，它将保持国家自我意识的现代化的进程不仅与政治现代化，而且与经济、分层、家庭等等的制度现代化步伐一致。只有通过观察整合式革命发生我们才会理解它。这也许就像一个仅仅是等待与观察的态度，与要做出预断的科学雄心不一致。但是这样一种态度至少更可取、更科学，这是针对至今在大部分情况下等待而并不观察的态度而言的。

无论如何，找到目前正在新兴国家中发生的变迁的平衡方案的努力，还没有在任何地方获得成功。由企图使有差异的原生性群体达成和解造成的严重的政府瘫痪，在任何地方都显而易见。为了达到这种和谐一致而必须容忍的单纯的偏见，经常是令人讨厌的。但是作为构建原生性因素妥协形成的公民政治的那种类似尝试的替代，可能的选择似乎应该或是巴尔干化，民族主义狂热，或是由极权国家对坚持民族权利的主张实行强有力的镇压，在观察这些尝试时，特别是那些显然没有能力解决他们自己最麻烦的原生性问题的那些国家，能采取冷漠或是轻视的态度吗？

第十一章 意义的政治

一

有些事情大家都知道，但是却没有人想到如何去对之加以说明，一个国家的政治反映了它的文化设计，就是这种事情之一。在一个层面上，这个命题是不容怀疑的——法国的政治除了在法国还能在别的什么地方存在？但是仅仅讲这一点，就会引起人们的疑问。一九四五年以来印度尼西亚经历了革命、议会民主、内战、总统专制、大屠杀和军事统治。其中的文化设计体现在什么地方呢？

在形成政治生活的一系列事件与组成文化的一整套信仰之间，难以找到一个中间性的术语。一方面，所有的事情看上去都像是一些乱七八糟的计划与意外；另一方面，又像是有固定判断的巨大几何。是什么将这种偶发事件的混乱和情感的有序联接起来的，这是极不清楚的，而且更难以表述。首先，要想将政治与文化联系在一起，就要对前者有一种多些平静的观点，对后者有一种少些审美的观点。

在汇集成《印度尼西亚的文化与政治》一书的几篇文章中，某种必然要产生这类观点变化的理论重组正在进行，关于文化方面的理论主要由本尼迪克特·安德森与陶菲克·阿布杜拉承担，政治方面的主要来自丹尼尔·莱夫与G.利德尔，或多或少二者都兼顾的是萨尔托诺·卡尔托迪尔乔。[319]无论主题是法律还是政党组织，是爪哇人的权力思想还是米南卡保人的变革思想，是民族冲突还是农村激进主义，其努力都是相同的：一是使读者即使在最飘忽不定的情况下，看到由一套出于远远超越政治范畴关切的概念——思想、假说、意念、判断——形成的政治，以此来使印度尼西亚的政治生活成为可以理解的，二是揭示这些概念的真实存在，使人们看到它不仅存在于某种心智形式的缥

缈世界中，而且存在于直接具体的党派斗争中。文化在此处不是崇拜与习俗而是意义结构，人们通过它整理他们的经验；而且政治不是政变与宪法，而是使这类结构在其中公开揭示的主要场所。由于二者被这样重新定位，确定二者之间的关系成为一个可行的事业，虽然几乎不是一个稳妥的事业。

说这一事业不妥当，或者特别是有点冒险的原因，是几乎没有用来处理它的理论手段；整个领域——我们将称之为什么？主题分析？——都与一个含糊不清的伦理结合在一起。大多数努力是要发现一般的文化概念，这些文化概念体现在具体的社会范围内，这类努力满足于仅仅唤起人们的回忆，把一系列具体的观察罗列在一起，通过修辞性的暗示避开（或使人从字里行间悟出）普遍的因素。鲜有清晰的论证，这既可能是故意的也可能是无意的，因为几乎无处可做，只剩下一个由暗示联接起来的轶闻逸事的汇集，及一种虽然被触及但却很难把握的感情。[320]

希望避免这类完善化的印象主义的学者，必须在分析的同时构建他的理论框架。这就是为什么在（霍尔特的）书中作者们有着如此不同的视角——利德尔研究群体冲突，安德森是艺术与文学，列夫研究法律体制的政治化，萨尔托诺研究的是大众太平盛世理想的持久性，阿卜杜拉研究的是社会保守主义与意识形态活跃性的混合。把各位作者联系起来的既不是主题也不是论据，而是分析风格——是目的与追求这些目的采用的方法论的统一。

方法问题是多重的，涉及定义、验证、因果、代表性、客观性、测量、交互性等。但是从根本上它们都浓缩为一个问题：如何形成一个意义分析——个人用于解释经验的概念结构。这种意义分析一方面详尽得足以承载信念，另一方面抽象得足以推进理论。它们同样是必要的；选择一个而牺牲另一个会造成没有思想意义的描述或是没有事实支撑的普遍性。但是它们，至少在表面上，也趋向于相反的方向，因为一个人越是考察细节，他就越倾向于了解到那件事情的特性；越是略过细节，他就更多地失去论证所依据的基础。寻求如何逃脱这一矛盾——或者更精确地说，使这一矛盾不至于过分突出，因为一个人不可能真正逃脱它——从方法论上说，这就是主题分析的全部意义。

事实上，（霍尔特的）书正是这样做的，它已经超出了关于某个特别主题的特殊研究。每一个研究都竭力要从特殊的例子中得出广泛的普遍性，要足够深入地渗透进细节以便从中得到比细节更多的东西。为完成这一目标而选择的战略是各种各样的，但是有一点却是一致的，即力图使有限的材料具有更多的意义。背景是印度尼西亚；但是目标是理解各国人民是如何处理他们所想像的政治的，虽然这样的

目标远远不足以支持其雄心。

二

印度尼西亚是进行这类研究的绝好地方。由于继承了波利尼西亚、印度、伊斯兰、中国及欧洲等多种传统，它也许在每一平方英尺上拥有的宗教符号都比世界上任何其他大国更多，而且它还有一个苏加诺（认为他除了天赋之外在任何方面都不典型的看法是一个错误）这样的人物，他既极为忧虑又全力以赴地为新形成的共和国将这些符号组合进一个泛教义的Staatsreligion（国家宗教）中去。“社会主义、共产主义和毗湿奴神（Vishnu Murti）的化身”，一九二一年报纸上的一则征兵布告写道，“去消灭被帝国主义支撑着的资本主义！真主赋予伊斯兰获得胜利的力量。”[321]苏加诺在几十年后宣布：“我是卡尔·马克思的信徒……我也是宗教信徒，我使自己适合所有潮流与意识形态。我将它们融合，融合，再融合，直到最后它们成为今天的苏加诺。”[322]

但是，另一方面，正是这种符号参照体系的密集性与多样性，使得印度尼西亚文化成了一个借喻与象征的漩涡，在其中已经不止一个不谨慎的观察者卷了进去。[323]在其周围公开散落着如此之多的意义，以至于几乎不可能形成一个能将政治事件与参照体系中的一种或是另一种完全看不出道理的文化类型联系在一起的论点。在一种意义上，在印度尼西亚从政治行为中寻找文化反映极为容易；但是，这实际上只是使精确分解更加困难。因为在这个隐喻的花园中，任何从行为中看出某种思想的假说都会有某种逻辑性，因此，提出含有真理的假说，更多地是抵制诱惑而不是抓住机会。

要抵制的主要诱惑是仓促下结论：主要的防止办法是明确地找出文化主题与政治发展之间的社会学联系，而不是从一个推断出另一个。思想——宗教的、道德的、实践的、审美的——如同马克斯·韦伯及其他人永不厌倦地坚持的那样，必须由强大的社会集团来承担，才会发挥强大的社会作用。必须有人尊崇它们、赞美它们、维护它们、贯彻它们。为了在社会中找到一个不仅是知识上的存在，而且还是一个物质的存在，它们必须被体制化。在过去的二十五年中毁了印度尼西亚的意识形态战争，不应被视为像它们经常被认为的那样是对立思想的冲突——爪哇人的“神秘主义”对苏门答腊的“实用主义”，印度教的“宗教融合”对伊斯兰教的“教条主义”——而应视为本质上是为这个国家创立一个制度结构的斗争，要使大多数的公民认可并允许它行使职能。

政治斗争已经造成的成千上万人的死亡，证明了这一事实：几乎到处都没有足够多的公民认同某种制度结构的作用，而且他们现在能在这方面做到什么程度还是一个问题。将文化大杂烩组织成有效的政体，比发明一个混杂的民间宗教来掩盖多样性更难。它要么建立一个能将对立的群体安全地包容在其中的政治制度，要么在政治舞台上消灭所有的组织，只剩下一个组织。二者中的任何一个都没有对印度尼西亚产生多大的影响；这个国家无法实行极权主义，也无法推行宪政。而是，所有的社会中的所有机构——军队、官僚机构、法庭、大学、报纸、政党、宗教、农村——都被意识形态情感的巨大震颤所席卷，这种情感似乎既没有目的也没有方向。如果说印度尼西亚给予了别人任何总体印象的话，那就是一个心想事不成的国家，一个没能找到适合自己人民的秉性的政治形式的国家，充满忧虑地、步履蹒跚地从一个制度构想走向另一个制度构想。

当然，这个问题很大一部分在于这个国家不仅仅在地理上是多岛屿的。就其显示出一种弥漫性的气质而言，它已经被内部的对立与矛盾所撕裂。这里有地区差异（例如，米南卡保人口头上的好斗与爪哇人难以捉摸的沉思）；甚至是在关系非常密切的民族中，也存在信仰与习俗的“民族”差异，像在东苏门答腊的“沸锅”地区；有反映在本土化运动物质层面的阶级冲突，以及反映在为有效的法律体系而斗争的运动中的行业冲突。有种族上的少数（华侨与巴布亚人）；有宗教上的少数（基督教与印度教）；有地区上的少数（雅加达的巴塔克人和泗水的马杜莱斯人）。印尼所提出的民族主义口号“一个民族、一个国家、一种语言”，只是一个希望，而不是一个对现实的陈述。

但是这个口号所表达的希望，并不必然就是不合理的。大多数欧洲大国都是从异质性并不比印尼更不明显的文化中成长起来的。如果托斯卡纳人与西西里人可以生活在一个国家中，并认为自己是天然的同胞，那么爪哇人与米南卡保人就也能这样。主要不是因为国内有较大的差异性这个事实，而在于社会的所有层面上的人都拒绝就此妥协，延迟了印度尼西亚寻求有效的政治形式。差异性一直作为殖民主义的诋毁而被否认，作为封建残余而遭谴责，被人为的宗教调和论、有失偏颇的历史研究及乌托邦狂热所遮敝，与此同时的所有时间里，各群体视它们互相竞争的不仅是政治与经济权力的对手，而且是定义真理、公正、美和道德等现实的真正本质的权力方面的对手，正式的政治制度根本无法指导它们疯狂进行的激烈的斗争。印度尼西亚（或是按我的推测更精确地说是印度尼西亚的精英）一直努力把自己扮成就像日本或埃及那样文化同质性的国家，而不是像印度或是尼日利亚那样异质性的国家。这就在已建立的文官政府结构之外，形成一种无政府主义的意义政治。

说这种意义政治是无政府主义的，是就其“不受控制”的字面意义而言，并不是通行意义上的“无秩序”。正如（霍尔特的）书中每一篇文章以自己的方式显示的——我在别的地方所说的“为真实而斗争”——企图要强加给世界一个特殊的概念，即关于事物的本质及人们怎样行动的概念。虽然这些努力都不能将其带入可行的制度化表达之中，但它并不仅仅是一个疯狂与偏见的混杂。它有着自己的形态、轨迹和力量。

所有国家的政治进程，都比设计出来规范它们的正式制度更广泛和更深刻；涉及公众生活方向的一些最关键的决定，并不是在议会和主席团中做出的；它们是在被涂尔干所说的“集体良知”（the collective conscience）（或“意识”[consciusness]；conscience一词的有用的模糊性在英语中找不到）的非正式领域中做出的。但是在印度尼西亚，官方生活的模式及其在其中存在的大众情感的框架变得如此不联接，以至于政府活动虽然确实重要，但是似乎几乎没有意义，只是事务主义的，一次又一次地受到从屏风后面的（也可以说是压抑性的）政治进程突然干扰，而这个国家实际上正沿着这个进程前进。

较容易进入公众生活中的事件，亦即狭义上的政治事实，既可揭示政治进程又可模糊政治进程。就其反映角度看，反映是曲折的、非直接的，就像梦反映了欲望或意识形态反映利益一样。理解这个进程更像解释一些症状，不像是查找病因。因此（霍尔特）书中的研究是诊断与评价，而不是衡量与断定。政党体制中的分裂现象，反映出民族自我意识的增强；正式法律的衰落，显示出恢复了采用和解方式解决争端。在乡村现代化倡导者的窘境背后，是对部落历史的传统叙述的复杂性；在乡村抗议爆发的背后，是对急剧变化的变革景象的迷惑；在“有指导的民主制度”表演的后面，是关于权威来源的陈腐概念。综合这些政治解释，就微弱显露出印度尼西亚革命的意义：建构一个与公民良知联系在一起的现代国家，一个他们能够依靠这个词汇在“良知”和“意识”两层意义上达到谅解的国家。苏加诺说对了的话之一是：革命并没有完成，虽然在他的头脑中对此有着某些完全不同的想法。

三

合法性——有些人如何能被赋予统治其他人的权利——这个经典问题在这样一个国家中特别突出：长期的殖民统治在这个国家创立了一种政治体制，在范围上是全国性的，但其实质并不是这样。对一个

不只是要行使特权和防范人民的国家而言，它必须假装是自己的公民的国家，其行为必须要看似符合它的公民的利益——夸张点儿说，其行为必须看上去像是他们的行为。这不仅仅是一个共识问题。一个人不必用自己的行为表明他实践了政府的行为，同样，他也不必为使自己体现在政府行为中而同意政府的行为。这是一个直接的问题，是经历这个国家自然地从一个熟悉的及可以理解的“我们”出发所“做”的问题。在最好的情况下，政府及公民总是要求某些心理学上的熟练手法。但是，当一个国家被外国人统治了两百年左右之后，即使在外国统治已被取代之后，使用这些手法仍会比较困难。

在独立是争取的目标时显得如此令人感到艰难的政治任务——结束外部列强的统治、培养领导干部层、刺激经济增长、维护民族统一的观念——在独立已经获得时，的确转变为一个更为严峻的任务。但是这些任务还与另外一个当时被看得不太清楚，而现在不太被有意识地承认的任务联系在一起，这就是从现代政府制度中排除不相容的氛围。在苏加诺统治下进行的大部分符号贩卖活动，由其继承者缓和但并未结束，是没有仔细掂量过的尝试，为的是消除如果不是殖民统治所创造的也是由于殖民统治而加深的国家与社会之间的文化鸿沟。在六十年代初期几乎达到歇斯底里的密集程度的大量的标语、运动、纪念物、游行，部分是设计出来以使民族—国家看上去是土生土长的。因为它不是土生土长的，怀疑与无序一起呈螺旋上升之势。苏加诺和他的政权，在随后的崩溃中被摧毁了。

但是，即使没有殖民统治这个复杂因素，对像印度尼西亚这样的国家，如果国家作为协调公共生活方面的特殊工具这个观念在地方传统中没有对应物，现代国家就会有别于这一传统。传统的统治者，不仅是在印度尼西亚，当他们能够控制国家并倾向于这样做时，可能是暴虐的、专断的、自私的、冷漠的、盘剥的或残忍的（虽然，在塞西尔·B.德米尔的历史观影响下，他们如此的程度普遍被夸张了）；但是他们决不把自己想像成，他们的臣民也从不把他们想像成，一个全权国家的执政官。他们统治，大部分是显示他们的地位，保护（或者在有可能的地方扩大）他们的特权，并实践他们的生活方式。要是他们操控直接事务——这一般很少——之外的事务，他们仅仅是受到了诱导，这反映的是更多对分层的关心，而不是真正的政治上的关心。那种认为国家是一个协调各种利益的机器的观点，对他们来说是某种奇怪的思想。

就公众反应而言，这种奇怪思想的结果通常是某种好奇，更多的是某种恐惧、高度的期望及大量的困惑。苏加诺的符号控制在人民中引起如此混乱的情感，其结果不可能成功；但是在（霍尔特的）书中

讨论的不同的事务是另外一些，那些较少谋划也就不是那么短暂的事情。在其中，读者可以在具体的细节中看到，突然要与一个即将出现的激进主义的、广泛的中央政府——即德·茹弗内尔所说的“权力国家”（power-house state）——对于一个习惯于同主人而不是同管理者打交道的人民，意味着什么。[324]

这类冲突意味着公认的公正、权力、抗议、真实性、认同等概念（当然还有大量这些文章没有明确探讨的其他概念）都被当今世界对国家有效存在的要求而损害了。这种概念上的混乱——对最熟悉的道德及精神的感知框架发生怀疑，以及由此引发的感情的广泛转移——形成了对新兴国家政治文化研究的恰当主题。“这个国家所需要的，”苏加诺曾经以其突然爆发的混合语言说，“是ke-up-to-date-an（跟上时代）”。他并没有完全明确说出这一点，而只是一些姿态，但是这些姿态足够生动，让最地方化的印度尼西亚人相信，不仅是政府的形式而且政府的性质发生了变化，而且他们最终要做出某些心理上的调整。[325]

四

对这种心智上的社会变化，感觉它要比证明它容易得多，不仅因为它的表现如此多样及间接，而且因为如此含混、充满着不确定与矛盾。在同一个民族中，对每一种被谴责为落后的信仰、实践、理想或制度，又会被其他人赞扬体现了当代性的本质：对每一个被攻击为外来的东西，也同样被欢呼为对民族精神的神圣表达。

在这样的情况下，没有简单的从“传统”向“现代”的进化过程，只有扭曲的、间歇性的、无条理的运动，这种运动有时趋向于过去的情感，有时又否认过去的情感。萨尔托诺笔下的农民中的有些人在中世纪神话中领悟了他们的未来，有些人在马克思主义的幻想中领悟到他们的未来，有些人兼而有之。莱夫笔下的律师在不带偏见的公正天平与榕树庇护的家长制之间摇摆。阿卜杜拉追溯了一位政论家的职业生涯，把它看成是对现代性挑战的社会反应的实例，这位政论家，既主张恢复“真正的米南卡保adat（阿达特）［习俗］”，同时又主张走上“Kemadjuan（卡马杜安［进步］之路”。在爪哇，安德森发现“古代魔幻的”与“发达理性的”权力理论同时并存；在苏门答腊，利德尔发现地方主义与民族主义advancing pari passu（并驾齐驱）。

这一不能否认（但通常被否认）的事实——无论进步呈现的曲线是什么样的，它都不适合精美的公式——对现代化所做的任何分析很

难成立。对现代化的分析是从这一假设开始的：它以引进的与跟上时代的来替代本土的与过时的。不仅在印度尼西亚，而且在整个第三世界——在全世界——人们越来越趋向双重目标：既要保留自己又要跟上时代步伐。在新兴国家民族主义中枢神经中，文化保守主义与政治激进主义的紧密结合，没有一个地区像在印度尼西亚那样引人注目。阿卜杜拉说到米南卡保人——为了适应当代世界，要求“不断修正现代化的含义”，要有“对待传统自身的新态度并不断追求恰当的现代化的基础”——这样的思想在书中每一篇文章中都以这种或是那种方式被谈到。它们所揭示的不是从黑暗向光明的线性轨迹，而是不断重新界定“我们”（农民、律师、基督徒、爪哇人、印度尼西亚人）过去、现在在何处及将来要走向何处——要不断地解释群体的历史、特征、演进及命运这些必然要面对的问题。

在印度尼西亚，这种既瞻前又顾后的趋向，从民族主义运动一开始就很明显了，而且此后越来越突出。[326]伊斯兰联盟，最早的有一定规模的组织（它的成员从一九一二年的大约四千人增加到一九一四年的大约四十万人），所诉诸的对象很多：空想的神秘主义者，伊斯兰清教主义者、激进马克思主义者、商业阶级改革者、仁慈的贵族、农民复国主义者。这种假装成政党的大杂烩，在二十年代走向分裂时，不是分裂成革命神话中的“反动”与“进步”两派，而是分为一系列的派别、运动、意识形态、集团、秘密组织——印度尼西亚人称之为aliran（阿利兰［流派］），这些流派寻求将一种或是另一种形式的现代化结合进这样或那样的一股传统中。

“开明的”绅士们——医生、律师、教师、公务员等——试图要将“富于精神”的东方与“富于活力的”西方结合起来，通过将一种被崇拜的审美观与渐进的、noblesse oblige（提高群众素质的）计划结合起来来实现。农村的一些《古兰经》教师努力将反基督教情绪转换为反殖民主义情绪，并使自己转变为城市激进主义与乡村虔诚之间的联系。穆斯林现代派企图既净化日益异端化的大众信仰，又想制订出一个合乎伊斯兰教的社会经济改革计划。左翼革命者寻求的是将农村集体组织等同于政治组织，将农民的不满和阶级斗争相等同。半欧洲血统的阶层要将他们的荷兰与印度尼西亚身份调和起来，并为多民族的共同独立提供一个理论基础。受过西方教育的知识分子为实现民主社会主义而利用本土化、反封建（在某种程度上是反爪哇）的态度，以此来将自己与印度尼西亚的现实相结合。在民族主义觉醒的狂热日子里（大约从一九一二年至一九五零年），各处都可以看到某人将先进的思想与熟悉的情绪结合在一起，以便使各种进展看上去不太引起破坏，使某种习俗模式看上去不大会被抛弃。

印度尼西亚文化的异质性和现代政治思想的异质性互相影响，产生出一种意识形态形势，在其中一个层面上，高度共性化的共识——即，这个国家必须集体冲向现代化的高地，同时也必须集体恪守传统的基本原则——在另一层面上，被在应从哪个方向上冲击、传统的本质是什么等问题上不断加大的分歧所抵销。独立之后，精英与大众富于活力的派别在这些路线问题上分裂了，重新组成了相互对立的familles d'esprit（思想集团），有的大，有的小，有的处于两者之间，它们所关注的，不仅是如何治理印度尼西亚，而且还有如何界定它。

因此，没有效能的不和谐在两个意识形态框架之间发展起来，一个是未来权力国家的正式制度赖以建立的意识形态框架，另一个是未来民族的整个政治形态赖以成形的意识形态框架，这种不和谐也出现在有指导的民主、五项原则、纳萨卡姆等等的“混合、混合、再混合”的整合性及诸如此类的东西与大众情感的“沸锅”的分隔性之间。[327]这一对比并不是一个简单的中心与边缘——雅加达的整体性与各省的分离性之间的对比，而是以较为相似的方式，表现在政治体系的所有层面上。从萨尔托诺笔下的农民制订他们的小计划的乡村咖啡馆，到安德森的部长们制订他们的大计划的独立广场的办公室，政治生活以一种奇特的双重方式展开。彼此的斗争——同样不单是为了权力而且为权力之上的权力，即指定条件，根据这些条件决定国家或政府的方向——被隐藏在共同的斗争、历史同一性和同胞之情等的慷慨的词汇之中。

一九六五年十月一日之前的政治生活就是以这样的方式发展的。令人恐怖的军事政变及随后的屠杀——在三到四个月里大约有二十五万人死亡——暴露了五十年来政治变革所形成、发展、使之戏剧化和养育的文化混乱。[328]大量的民族主义陈词滥调很快再次遮掩了画面，因为一个人不能比盯着太阳的时间更长地盯着地狱。不论遮掩得多么严实，现在的印度尼西亚人几乎都知道，地狱就在那里，现在正沿地狱的边缘攀登。这种意识上的变化，证明他们在现代心态方向上前进了一大步。

五

无论社会科学家渴望什么，还是有一些社会现象，它们的冲击是直接与深刻的，甚至是决定性的，但是它们的意义在它们发生以后才能够得到有效的评价；爆发严重的国内骚乱肯定是这些现象之一。在过去的二十五年中，已经经历了不少这类骚乱——印度分裂、刚果兵

变、比夫拉事件和约旦事件。但是，没有一个像在印度尼西亚那样具有破坏性，那样难于评价。自一九六五年最后几个可怕的月份以来，所有的印度尼西亚学者，特别是那些试图要发现其民族性的学者，都处于不安的状态中。因为他们知道巨大的国内创伤动摇了他们的研究主题，但是却不清楚这种创伤的影响是什么。他们意识到某种事情发生了，但没有人对它有所准备，而且关于它没有人知道该说什么。这种感觉萦绕在（霍尔特书中）的各篇文章中，使这些文章读起来有时像是一出出留下悬念的戏。但是对此没有任何帮助：危机仍在发生。[329]

当然，某些外部影响是明显的。印度尼西亚共产党，它宣称是世界第三大共产党，至少是现在已经基本上被消灭了，军事统治建立起来了。苏加诺先是被剥夺权力，然后被人用有节制的、无情的文雅方式，即爪哇人所说的halus（哈拉斯），废黜了，之后就去世了。与马来亚的“对抗”结束了。经济形势已经明显改进。国内安全，以大规模的政治监禁为代价，几乎是自独立以来第一次终于在全国范围内实现。对现在被称为“旧秩序”的强烈失望已被对被称为“新秩序”的无言的失望所代替。但是“发生了什么变化”这在涉及文化时仍然是一个使人困惑的问题。肯定，如此巨大的浩劫，特别是它主要发生在农村，发生在村民之间，几乎不可能使这个国家不发生变化。但是，不可能说清这个国家在什么程度上及多么持久地发生了变化。在印度尼西亚，情绪是慢慢地、强烈地浮现出来：“鳄鱼迅速沉没，”他们说，“但慢慢浮起。”无论是对印度尼西亚政治的著述，还是在其政治本身中，对“鳄鱼浮出水面”，普遍缺乏信心。

但是，在类似这种政治争夺的历史（只要看一下现代世界史，这些实例很容易找到）中，似乎有一些结果比其他结果更普遍。也许最普遍的是精神的衰败，即对可能性感觉（the sense of possibility）的压抑。像美国或西班牙内战这样大规模的国内流血事件，经常使政治生活变成压抑的痛苦，对此我们一般是将其与心理创伤联系在一起。人们的精神被“它将会再次发生”的迹象（大多数是幻觉）所困扰；于是就采取警觉预防措施（大多数是象征性的）以防止事件的发生，但又坚信（大多出于直觉）它总会发生——所有都要依据也许是半意识到的想法，即任凭它这样发生，也要坚持把它做完。对于一个社会而言，就像对于一个人一样，内心创伤，特别是它发生在认真地想要变革的时候，可能既是一个敏感沉溺的力量，也可能是一个深刻僵化的力量。

当事件的真相被各种各样的说法模糊时，当激情留在黑暗中迸发时，情况尤为如此（而且，这里的这个类比——因为公共灾难是通过个人生活而折射的，不完全是一个类比——与个人反应之间的相似性

仍然存在）。一九六五年事件被作为恐怖事件接受下来之后，就能让这个国家脱离了许多幻想，正是这些幻想使这个事件得以发生。最特别的幻想，是印度尼西亚人民作为一个整体，可以沿着直线向现代化进军，或者是这样的幻想：在古兰经、辩证法、安静中的声音或实用理性的指导下，这样的进军是可能的。半压制的对事件的记忆被另一个虚构的意识形态综合体否定，将永久地并无限地扩大政府过程与为现实而斗争的过程之间的鸿沟。在一个外人看来，在印尼付出了巨大的不必付的代价后，印度尼西亚人已经令人信服地显示出他们的分歧、矛盾和困惑有多大。这种显示实际上对国内人是否有说服力（对印尼人来说，这种有关自己的表现必定是吓人的），是另一个问题。对处于历史发展关键时刻的印度尼西亚，这是政治的中心问题。就所有风暴发生前他们的情况而言，（霍尔特）书中的研究，即使没有提供答案，至少是提供了对可能发生的事情的意识。

无论大屠杀可能（或是不可能）产生的分裂性力量有多大，由于使印尼走到目前的观念已经深深地根植在印度尼西亚社会经济结构的现实之中，因而不会发生根本的改变。爪哇仍旧人口极其拥挤，出口初级产品仍然是外汇的主要来源，以前就有的众多岛屿、语言、宗教及种族群体，现在仍是那么多（甚至，现在西新几内亚加进来后，数量更多了），而且没有地位的知识分子仍然充斥着城市，城镇的商人仍然没有资本，农民仍然没有土地。[330]

莱夫笔下的律师、阿卜杜拉笔下的改革家、利德尔笔下的政治家、萨尔托诺笔下的农民及安德森笔下的政府官员，还有对这些人进行管制的军人，他们现在面对的问题，仍然是大屠杀前同样的问题，所面对的选择和所持有的偏见，和大屠杀之前差不多。他们的思想框架可能是不同的——在经历了如此的恐怖后难以想像他们的思想框架会跟原来一样——但是他们生活在其中的社会及形成这个社会的意义结构在很大程度上还是相同的。政治的文化解释是强有力的，是在它们比政治事件本身更有生命力的程度上；而且它们做出解释的能力取决于它们立足于社会学的程度，而不在于它们的内在连贯性，也不在于某种修辞技巧或审美诉求。如果有一个合适的社会学基础，发生任何事情都会强化解释的力量；否则，发生任何事情都会毁灭解释的力量。

因此（霍尔特的书中）所写的内容，如果不是有预报价值的，也还是可试验的。这些文章的价值——这些文章的作者可能同意也可能不同意我对他们研究结果的解释——从长远的观点看，将不是由这些文章是否适合它们从中得出结论的事实来决定的，虽然正是因为这一点才提醒我们首先注意它们，而是由它们是否对理解印度尼西亚政治

的未来进程有所启发来决定的。因为过去十年的结果要在下一个十年中表现出来，我们开始注意：作者们在这里所说的关于印度尼西亚文化的内容，是卓见还是误导，它能否使我们推断所发生的事，还是努力去理解违反我们设想的内容。我们只能与所有的人一起等待鳄鱼浮上来。现在，无论是美国人还是印度尼西亚人都应避免做某种道德假设上蛮横的事。这里，我想起雅各布·布尔克哈特所说的话——它也许应当被称为主题分析的创始人。一八六零年，他曾就评价各个民族这一难以把握的事情说过一段话：

指出在不同民族之间许多明显的和幽暗的差异或许是可能的，但是，在人类领悟力中，并没有整体平衡的心态。关于一个民族的性格、良心与罪孽的终极真相，始终是一个秘密。如此看来，一个民族的缺点就有其另一面，在那里它们表现为特性，甚至是优点。有些人以对别的整个民族进行指责为乐。就让他们这样做好了。欧洲人可能互相指责，而不会对彼此做出恰当判断。一个伟大的民族，以它的文明、它的成就、它的财富与现代世界生活交织在一起的民族，它可能做到既无视它的辩护者也无视它的批评者。无论能否得到理论家的认可，它将继续存在下去。[331]

第十二章 政治的过去，政治的现在：关于运用人类学研究新兴国家的札记

一

最近几年，以某种不确定的方式构成社会科学的不同学科分支，主要汇集在对所谓第三世界——亚洲、非洲及拉丁美洲的形成中的民族与摇摇欲坠的国家的研究上。在这个令人困惑的情景中，人类学、社会学、政治学、历史学、经济学、心理学，以及我们已知的那些最古老的学科，都处在一个不熟悉的位置上，各自与一批基本上是相同的材料打交道。

这种经历并不总是令人感到欣慰的。汇集地经常变成战场，而且专业分界线被强化：英国人在海外比在伦敦更像英国人，经济学家在海外比在M.I.T.（麻省理工学院）更偏爱经济计量。同样，其中少数更热心的已经为了一种亚历山大式的折衷主义而几乎完全放弃了专业，制造出一些非常奇怪的混合怪物：弗洛伊德、马克思与玛格丽特·米德被拙劣地包装在一起。

但是总体的影响确实是有益的。思想上的自负感，主要是指概念与方法上的自负，来源于过于长久地专注于自己的小天地（美国的商业圈、法国的政党政治、瑞典的阶级流动及非洲内地部落的亲属制度），这种自负也许是普通社会科学最可怕的敌人，现在已经严重地（而且在我看来已经永久地）被动摇了。对于那些研究新兴国家的人中的多数人，就像生活在其中的多数人一样，一个闭塞的社会已经彻底地开放了。即使那些思想最封闭的学者也开始意识到，这类学者的研究不仅是一种特殊的学科，而且是这样一种学科，它离开了以前自己所鄙视的其他专门学科的大量帮助，甚至不能进行。此处不管怎么说，关于我们同属一个大家庭的观念，取得了某种程度的进展。

这些来自同一材料的若干方向的汇集的最显著的例子，是重新对传统国家的结构与功能的兴趣。在过去几年间，各种不同理论领域越来越强烈地感到，需要发展一种关于前工业社会的普遍性的政治学，以便能有像社会学家弗兰克·萨顿所说的，有“一个基点，由此去理解充满了现代景象的传统社会”[332]。领域不同，回答也不同。但是，马克斯·韦伯半个世纪前在《经济与社会》（Wirtschaft und Gesellschaft）中论述家长式专制统治的文章，不再是萨顿在其约十年前所写的文章中正确地称为的“孤立的纪念碑”。它现在不过是一整套关于——说得难听点——农民社会的政府本质的话语之一，其中有些比另外一些更不朽，而且少数达到顶峰。这个社会有着太多的与我们自己的社会相似的地方，以至于我们不能将其贬为原始社会；而又有太少的与我们相似的地方，以至于我们不能将其赞美为现代社会。

简而言之，过去十年左右中关于传统政治的本质问题主要有四条研究方法发展：

第一，主要借助魏复光[333]之手，马克思关于亚细亚生产方式（现在被解释为水力农业）和作为它的因果反映的极端专制国家——魏复光夸张说是“极其恐怖、极其顺从、极其孤立”——的观念，得到了复兴。[334]

第二，有一些，主要是英国的，实际上都是研究非洲的社会人类学家研究了所谓的分裂（segmentary）的国家——在这些国家中，亲属集团和亲属忠诚起着核心作用——而且这些研究与出自魏复光方法的传统国家是铁板一块的观点相反，视这些国家为分散的半独立权力中心之间的微妙的平衡。这些权力中心有时在部落神话和平民仪式的保护下通向某个顶点，有时滑向氏族嫉妒、地方竞争及族内阴谋。[335]

第三，重新强调可能被称为相对封建主义的观点，强调分清封建

主义是关于一个案例（本身有相当的不同）即欧洲的历史范畴，还是有关许多至少是大概相似例子的科学范畴。在此，推动性的人物无疑是马克·布洛克，他对社会科学所产生的深刻影响至今还没有被充分认识，甚至还没有被许多受其影响的人所认识。[336]但是，这类兴趣当然也主要是韦伯传统的继续。在艾森施塔特这样对早期帝国官僚政治作用有兴趣的社会学家手中，或是在像卡尔·波拉尼这样的对在这类帝国中的商业活动的政治管理有兴趣的经济史学家的手中，它超出了封建主义本身，涉及到那些多种制度可能性社会的权威结构的范围，封建制度只是其中有限的一种制度。[337]

第四，史前史学家——多数是考古学家，但是也有一些东方学家和民族学家——正在重新评价古代国家的规模与范围，以及古代国家可能经历的发展阶段。玛雅、特奥蒂瓦坎、印度、吴哥、玛德加帕西特（Madjapahit）、印加、美索不达米亚、埃及——所有神奇的名字——在当今较少象征在戈登·柴尔德所称的“城市革命”中成长起来的辉煌的青铜时代的野蛮状态，而更多地象征那些延续的渐进发展周期，其中有的相似，有的不同；或者，甚至可以说它们代表的是这类周期中的阶段，短暂的阶段。这些阶段可能既不像它们的传说所宣称的及它们建筑遗址初看上去所显示的那样宏大，而且也比马克思主义理论家，甚至修正主义的马克思主义理论家通常想像的更复杂地与作为其基础的物质条件相联系。[338]

人类学家已经深深地卷入了所有这四种思路的对农业社会中政府本质的研究。它们中的两条——对分裂国家的研究和对史前国家发展周期的研究——已经几乎完全是人类学的研究范围了。但是，魏复光的理论也有很大的影响。我们看到人类学家将这些理论应用于西藏、墨西哥峡谷、美国西南部的普埃布洛人及非洲的部分地区。制度比较方法并不经常被采用，部分是因为韦伯有可能令人类学家感到畏惧，但是他的美妙的德国手法，经常在最近的一些对黑非洲较发达的地区——巴干达、布索加、弗拉尼、埃塞俄比亚、阿散蒂的研究中清楚地看到。

在如此卷入后，人类学家已经，如我所提出的，被不情愿地拉入了比他们自己的学科范围广得多的事业中，发现自己作为（qua）人类学家，而不是自封的社会学家、历史学家、政治学家，正面临着他们能给这宏大的事业提供什么的问题。仍然受到某些圈子偏爱的对此问题的简便的答案，是作为论据的材料，最好是会毁掉某些社会学家精心编造的理论的异常的材料。但是接受这一容易的答案，将会把人类学贬低为某种可怜的民族志，就像有些书刊检查官一样，能够否定思想建构，却不能创造，甚至不能理解这类思想结构。

关于萨顿教授的“前工业社会普通比较政治学”的宏大观点，在我看来，它应该做出比这更大的贡献。为了显示（此处，在对我适当的范围内，当然不能确定）这“更大”可能是指什么，我想要做两件本质上属于人类学的事情：讨论来自遥远地方的奇特案例；从这个案例中得出某些比任何这类孤立实例所可能具有的意义更为深远的关于事实与方法的结论。

二

这个遥远的地方是巴厘；这个奇特的案例是十九世纪曾在那里存在的国家。虽然从形式上看，我估计你会说，大约从一七五零年起，巴厘是荷属东印度的一部分，在任何真实的意义上，只有在一九零六年这个小岛的东南被入侵后才成为荷兰帝国的一部分。不论出于什么意图和目的来看待这个问题，巴厘国家在十九世纪都是一个本土结构；而且，尽管像任何一个社会制度一样，它在过去几个世纪中经历了变化——绝不只是荷兰占领爪哇的结果，但变化是缓慢的、边边角角的。

为了简化我对实际上完全不能简化的内容的描述，我将首先讨论这个国家的文化基础——大多属于宗教的信仰与价值，它们使这个国家富于生气，给予其方向、意义与形式；其次，我将讨论社会结构上的布局，以及国家企图保持方向并完成这种形式（但只是偶尔成功）的政治手段。然而，这种观念与制度的分离最终将证明它不像看上去那样仅仅是实用主义的，但它却正是我的论点的核心。

与这个国家的文化基础有关，让我简要地，从民族志现状出发，描述巴厘人有关究竟什么是超地方政治的三个观点。其中的第一个，我将称之为示范中心说（the doctrine of the exemplary center）；第二个，地位下降观（the concept of sinking status）；第三个，政治的表达观念（the expressive conception of politics）——相信统治的主要工具作用，较少在于行政管理的技术，较多在于戏剧艺术。

示范中心原则基本上是一种关于君权的本质与基础的理论。这种理论主张宫廷与首都既是超自然秩序的微缩——如罗伯特·海涅—格尔德恩所说，是“宇宙在一个较小规模上的形象”——又是政治秩序的物质体现。[339]它不仅是这个国家的核心、引擎或支柱：它就是国家。

这一把统治所在的地方等同于王权的奇特做法，不仅仅是一个暂时的隐喻，它是关于政治统治观念的一个陈述：即，仅靠提供一个文明生活的模式、典型、完美无缺的形象，宫廷将其周围的世界塑造成

它自身的完美的一个至少大致相当的翻版。宫廷的仪式生活，而且实际上是宫廷的整个生活，成为示范典型，而不仅仅是对社会秩序的反映。就像祭司们所说的那样，它所反映的是超自然的秩序，“永恒的印度诸神世界”，在其中人应该严格按照自己的地位，寻求自己的生活模式。[340]

在古代巴厘，至关重要的合法化任务，政治形而上学与实际权力的分布之间的谐调，是由神话手段来完成的；一个非常有特色的殖民化的神话。据说在一三四三年，伟大的东爪哇玛德加帕西特王国的军队在一个叫格尔格尔（Gelgel）的地方打败了“巴厘王”的军队，这位国王是一个有着猪头的超自然怪物——这个非凡事件被巴厘人视为自己整个文明，甚至是他们族群的来源（除了少数例外，他们将自己视为爪哇入侵者的后裔，而不是巴厘抵抗者的后裔）。就像美国的“制宪元勋”神话一样，“玛德加帕西特征服”成了一个起源故事，以此统治与服从的关系得到解释并合法化。

且不说这个传说究竟可能具有什么样的零散的历史真实性因素（对于这个确实非常复杂、有多种说法的故事，我只能提供最图式化的概括），它以假设的故事（just-so story）的具体形象表达了巴厘人对他们的政治发展的看法。在巴厘人的眼中，在格尔格尔建立一个爪哇宫廷（据说，宫廷被设计来精确模仿最具示范性的宫殿，即玛德加帕西特的宫廷）不仅创立了一个权力中心——这个以前就存在着——而且创立了一个文明标准。玛德加帕西特入侵被认为是巴厘历史的伟大的分水岭，因为它将野性的古代巴厘与有着优美高雅与仪式般辉煌的新生巴厘截然分开。首都的迁移（以及派遣携带着神奇的物品的爪哇贵族居住于此）是文明的迁移，是一个通过反映神圣秩序产生了人类的宫廷的建立。

但是，这种反映与这种秩序化，在十九世纪之前，并没有人认为它们保持住了纯洁与力量，而是随着时间的流逝越来越黯然，越来越虚弱。尽管有以下事实：在某种意义上，它们是在从海外水平更高的文化外来定居的“殖民”神话开始的，巴厘人对他们的政治历史的概念，都没有像美国人那样，展示为一个从原有的多样性中形成集权的图案，而是将原有集权变成了日益增长的多样性；不是一个迈向美好社会的勇毅的进步，而是古典的完美模式从观念中逐渐消退。

这种消退被认为是随着空间和时间的变换发生的。那种观点（当然是不正确的）认为，格尔格尔时期（大约从一三零零年至一七零零年）巴厘是由单一首都统治的，但是在一系列的叛乱与分裂时期之后，导致了在各个主要地区建立首府，由王室的低级成员前往这些首府建立驻节机构，他们自己作为示范统治者。随之，从这些分裂再分

裂，导致在不同的二级首府地区内建立三级首府，依此类推，假如不是ad infinitum（没有止境），也几乎是这样。

撇开细节不说，最后（这是指十九世纪）的结果，是由不同等级的实质性自治与有效权力组成的变幻无常的叠罗汉式的“王国”，主要领主们支撑着最高君主，这些领主们又依次站立在地位低于他们的领主肩上，并按此线继续。示范中心中的示范中心，还是格尔格尔，或是它的直接后继者，克隆孔，随着它通过逐渐粗略的媒介向外放射，其光环也就自然暗淡下来。

但是比之更甚的是，随着它一揽子从爪哇带来的最初的卡里斯马的集中向这些影响小的中心逐渐减弱地传播，它自己的光彩也衰败了。总体的情形是社会地位与精神权力全面的衰落，不仅是当它们离开统治阶级的中心时边缘界线衰退了，而且随着边缘界线离开中心，中心本身也是这样。随着这个发展过程，一度集权的巴厘国家的示范力量当其在边缘地区衰弱时在其核心也削弱了。或者巴厘人是这么认为的；正是这种历史衰灭观渗透进了巴厘社会的每一个角落，这就是我所指的地位下降观。

但是这并没有被感觉为是一个不可避免的退化，是一个命中注定的从黄金时代的衰落。对巴厘人而言，这种衰落是历史碰巧发生的，不是必然要发生的。因而，人的努力，特别是他们的精神与政治领导人的努力，相应地不应该是被引向扭转它（事件是不能改变的，因此扭转它是不可能的），也不是赞美它（它是从一种理想的一系列的倒退，所以赞美它是无意义的），而应该引向取消它，生动地、直接地再现，并且以最大可能的力量生动再现格尔格尔人与玛德加帕西特人在他们的时代指导过他们的生活的文化范式。正如格雷戈里·贝特森所指出的，巴厘人关于过去的观点，按这个术语的恰当意义，不真正是历史的。就其所有的用神话所做的解释而言，他们对过去的探求，主要不是为了找到现在的原因，而是找到标准来对现在做出判断，以此作为不变的模式来恰当地塑造现在，但是，由于意外、无知、放纵或是忽视，它经常没有遵循这个模式。

这几乎是以过去曾经的状态来对现在作审美的纠正，领主通过举行宏大的仪式tableaux（场面）寻求这种结果。从最小的领主到最高的君主，他们持续不断地企图建立在他们自己层面上更为真实的示范中心，即使这个示范中心不能在辉煌方面与格尔格尔相提并论或是接近它（少数更具野心的领主希望能这样），至少可以从仪式上模仿它，并因此在某种程度上重建古代国家所体现的，又被后古代的历史模糊了的文明的辉煌形象。

巴厘国家及它所支持的政治生活的表达本质，在整个已知历史中是明显的，因为它并不总是指向暴政（它无望地无力形成系统的权力集中），甚至不是非常有条理地指向政府（对政府它冷眼漠视并且犹犹豫豫），而是指向场面、指向仪式、指向对巴厘文化的普遍迷恋之公开的戏剧式表现：社会不平等与地位自豪感。它是一个戏剧国家，在其中国王与王子是主角，僧侣是导演，农民是配角、舞台职员及观众。大型火葬、锉平牙齿、庙宇供奉、朝拜及活祭（blood sacrifices），动用了成百甚至上千的人力及大量的财富，这不是实现政治目标的手段，而是目标本身，它们就是国家的目标。宫廷的礼仪是宫廷政治的推动力。群众仪式不是支持国家的手段；国家是实施群众仪式的手段。统治与其说是选择，不如说是表演。仪式不是形式而是实质。权力为盛大的典礼服务，而不是盛大的典礼为权力服务。

当转向社会框架时，这种社会框架被设计来支持这种努力，但是实际上是更多地削弱它，我不得不甚至更无情地将事实简化为它们的影子，因为古代巴厘的政治制度之复杂几乎达到了这类制度所能达到的极至程度，而且还在起作用。但是，把握巴厘国家作为一个权威的具体结构的要点是，远不是有助于形成权力集中，它强有力地导致权力的分散。几乎没有什么政治精英像巴厘人那样，用如此巧妙设计的背叛手段，去极力追求忠诚。

首先，精英自己，如我已经指出的，不是一个有组织的统治阶级，而是激烈竞争的君主或准君主。甚至那些贵族世系，那些组成不同朝廷的王室，也都不是稳固的单元，而是充满分裂的派别，亚世系和次亚世系的集合，每一个都想要削弱另一个而使自己得利。

第二，在恰当意义上，最有效的政府是地方政府。小村庄不仅仅有书面宪法、受欢迎的议事会和行政机器，它们还非常有效地抵制了宫廷涉足地方事务。灌溉由地方分立的法人团体负责，这类团体农村有几百个；这个体系并不是要发展一个集中的官僚机构管理水利网络，而是有效地排除了这种机构的形成。地方世系、庙宇僧众、志愿组织同样是自治的，同样珍视各自的权利，人与人之间互相提防，国家与国家之间互相提防。

第三，国家（即任何一个特别的宫廷）与地方机构（假如你愿意可称之为“村庄”）综合体之间的结构性联系，自身是多样化和彼此不相协调的。乡绅赋予农民的三项主要义务——军事—仪式支持、地租、税收——不是混合的，而是分别属于三种不同的联系。一个人可能要向一个领主履行仪式与军事支持的义务，向第二个交地租，向第三个交税。甚至更糟的是，这类联系纽带大多数不是同心的边界，因此一个人和他的邻居（这个邻居可能是他的兄弟）可能经常在政治上

效忠不同的领主。

但是为了我们能在迷失之前摆脱这种混乱，（需记住）关键的一点，那就是巴厘的跨地区政治组织并不在于一批互相有着明显的界线，而且穿过明显划分的国界发生“外交关系”、有序地按等级组织的主权国家（sovereign state）。它更不在于任何一个专制君主的“单一中心国家机器”的全面统治，无论是“水利的”，还是其他的。它存在于其中的是一个由非常不同的政治联系组成的广泛领域，这些政治联系由于在景观战略要点上形成不同规模与稳定性的节点，然后以极为迂回的方式分散开去，使它们在实际上彼此互相联系。

在这个有差异的与变化的领域中每一个战略要点上的斗争更多的是为了人，为了他们的服从，为了他们的支持及个人忠诚，而不是为了土地。政治权力主要不是体现在财富上，而体现在人身上，更多的是为了增加威望，而不是增加领土。不同的君主国（princedom）之间的分歧，其实从来不涉及领土问题，而涉及互相之间的地位这个敏感问题，以及最特别的是涉及为了国家的仪式及（其实是同样的事情的）战争而动员某些群体甚至某些具体的人的权力。

科恩讲述了一个关于南西里伯斯的传闻，当地的政治安排近似巴厘，这个传闻以传统智力的巨大讽刺证明了这一点。[341]荷兰人，出于通常的行政管理上的理由，想要在两个小君主国之间一劳永逸地划定边界，召来了有关的君主，问他们边界到底在何处。两人都同意A的领地的边界在能看到沼泽的最远点，而B的领地的边界在能够看到大海的最远点。然后，难道他们就不会为两者之间的既看不到沼泽也看不到大海的那块土地而争斗吗？一个老年君主回答说：“我们根本不值得为这破山头互相斗争。”

总而言之，十九世纪的巴厘政治处于两个对立势力之间的重压之下：国家仪式的向心力和国家结构的离心力。一方面，有对在这个或是那个君主统治下的大众仪式的统一效果；另一方面政体有内在的分散性、分裂性，这个政体被认为是一个具体的社会制度，一套权力体系，由几十个独立或半独立或部分独立的统治者组成。

第一种，即文化因素，自上而下，自中心而向外；第二种，权力因素，自下至上，从边缘至内部。作为一个结果，示范统治者所希望达到的范围越广泛，支持它的政治结构就越脆弱，因为它将被迫更多地依靠联盟、阴谋、诱骗和恫吓。这些君主，被完美无缺的表现国家的文化理想所驱使，持续地努力扩大他们动员人与物质的能力，以便能主持更大的与更辉煌的仪式，建造更大的与更辉煌的庙宇及宫殿，在其中举行这些仪式。

他们以此正在直接反对一种政治组织形式，其自然倾向，特别是在强烈的统一压力下，是逐渐的分裂。但是，不管是否愿意，他们与文化自大狂和组织多元化的自相矛盾斗争到底，并且并非总是没有暂时的成功。如果不是现代世界，经过荷兰人的军队最终控制了他们，他们毫无疑问还会在与之进行斗争。

三

为了兑现在材料之上做出概括的诺言，让我就人类学对农民社会的普通比较政治学的贡献，做出两点说明。

第一点，一方面是传统国家的文化野心，另一方面是文化野心凭借它得以实现的，通常是很不完全的社会制度，区别二者就成为我们所谓的社会学的现实主义。萨顿教授理解最近发展的“基础点”，与其说是变成了一种回顾性的理想类型，一种在设计者看来为了解释现在更有趣的特点而构建的模型，不如说是基于它自己的时间与地点的历史真实；出现在现实世界上而不仅仅是在书本上产生的东西。

第二点，社会学的现实主义的增强，使之可能处理这个领域的中心问题——“新兴国家”运行方式与传统国家运行方式之间的关系是什么——而不必屈服于两个同样误导命题（而且此时也是同样流行的）中的任何一个：即，当代国家只是它的过去的俘虏，穿着不够现代的服装重新表演古代戏剧；或者是这类国家完全逃脱了它的过去，是一个除了它自身而一无所有的时代的绝对产物。

在第一点上，巴厘的材料，如果是如同我所说的那样，显然有利于支持传统政体的分支国家的概念。这个概念认为，构成这些传统政体的，是被可望不可及的辉煌象征环绕起来的权力金字塔，而不利于支持魏复光的“专制权力——绝对而且不仁慈”的观点。但是问题不是魏复光（他一直太不够慎重地引用巴厘材料来支持他的论点）是否给了我们一个可行的理论。我自己认为没有；但是我不想尝试用巴厘的事实来反对关于中国的论断。我的论点仅仅是：就像任何对于真正传统政体的细致研究不可避免地所做的那样，在将统治者的野心、推动他们迈向完美目标的信念和理想与凭借其实现这些目标的社会手段区分开方面，人类学对确认这一点做出了贡献：无论是在传统国家还是在现代国家，一个政治家所达到的与他所把握的不完全是相同的东西。

这样说来，我的观点是一个人类学由此闻名的那种常见的否定性观点：“不在复活节岛上”。事实上，我认为对分支国家和发展人类学

的研究，可望并且已经完全按照我提到过的学术思路，为提出一个更合理的传统政体形象做出了重要贡献。埃文斯—普里查德对希卢克人宗教国王所做的研究（将他的仪式角色与他的政治角色分离，并因而至少使一个非洲专制制度露出虚弱之处）及一些学者对玛雅文明所做的研究（将辉煌的社会宗教大厦与那种支撑大厦的更为普通的社群区别开，并因此而解决了在混乱中的悖论），我可以肯定，会用到越来越多的传统国家上，结果将不仅不是否定的，而且还将改变我们关于这类国家中的权力来源、权威性质及管理术的整个观念。[342]

但仅就政治的过去、政治的现在来说，我的第二点结论就更有意义。在概念上区别任何一个政体内指导行动者的秩序概念与它们在其中活动的制度背景，使得有可能对过去是什么及现在是什么之间的关系问题进行研究时，不仅仅是借助一些可逆转的公理——“现在一无所有，只有过去才有”；“过去即灰飞烟灭”。更具体些，它使得有可能区别现代国家所继承的文化传统对它的意识形态贡献，与先于一个国家的政府体系对它所做出的组织贡献。而且可以看到，前者（即意识形态贡献）除了一些例外，比后者更有意义。作为一个具体的政府结构，今天的加纳、今天的印度尼西亚甚至今天的摩洛哥，与阿散蒂联盟、爪哇—巴厘戏剧国家，或是保镖与包税农夫的混合，即Magrebine Makhzen，有着最遥远的关系。但是，作为关于政府与政治是什么的观点的具体化，传统国家与过渡国家之间的关系，可能比用以表达第三世界意识形态的外来词汇更容易使人相信。

随着传统文化手段——详细的神话、刻意的仪式、精致的礼仪——的消失，它发生在大多数第三世界国家中而且毫无疑问将很快发生在剩下的第三世界国家中，它将最终被一组更为抽象、更具意愿、在正式意义上涉及政治性质和目的的更理性的观点所代替。不管是否写进了正式的宪法，是否安排进了新的政府制度中或是被鼓吹为一个普遍的信条（或者，像并非不普遍的那样，所有的三方面都有），这些观点，我根据词汇的恰当意义称之为意识形态，起到了它们继承的较少教化的前意识形态观念类似的作用。这就是说，它们为政治行为提供了指导；依靠它去把握政治行为的形象，去解释政治行为的理论，以及去判断政治行为的标准。这种把曾经是既定的态度和广为接受的惯例发展成为更有自我意识，或无论从什么角度都更清晰的维度的做法，是我们一直称之为半渴望、半担忧的“民族国家形成”的重要特征之一。

所有这些并不是说，第三世界国家在其中运行的意识形态框架，不过是过去的观念与理想的现代版本。这些国家的精英明显从其他一些非常不传统的方面来源中学到了许多东西。苏加诺对行动中的日本

人的贴近观察，也许是他的政治生涯中最有启发性的经历；我们可以设想，恩克鲁玛至少阅读过他的继承者公开烧毁的那些小册子中的一部分；人们只要对印度或是阿尔及利亚的政治群体略加注意，就能明白无论是哈罗德·拉斯基还是让—保尔·萨特都完全没有徒劳地辛苦一场。

事实上，恰恰是这种现代的更可确认的声音与过去更陌生但同样固执的声音的混合，使要确定任何特定的第三世界国家的平民政治家或军人究竟在忙些什么，变得如此困难。有时他们似乎是无与伦比的极端激进分子；有时他们又被古老而又不可动摇的魔鬼所困扰。此一时他们似乎是如此之多的自学成才的麦迪逊与杰弗逊，进行陆地或是海洋上从来没有见过的巧妙的政治发明；彼一时他们似乎是如此之多的墨索里尼，拙劣地模仿欧洲法西斯主义的榜样。此一时他们似乎充满信心，充满希望与高尚的目标；彼一时他们似乎是疯狂的机会主义者，充满困惑、恐惧与无边的自我仇恨。

但是，它将不会倒向这些互相矛盾的任何一方，也不会自作聪明地宣布它们就是二律背反，说两者都确实存在，而且形势复杂。混淆在一起的声音必须区别，这样我们才能听到这些表现的每一方面在说什么，并对其意识形态气候做出评价，假如没有十分的把握，也至少有些明确和细节。

在这一努力中，精确地确定过去的政治对现在的政治的意识形态贡献——就眼下的案例中，包括示范领导层、衰落的卡里斯马、戏剧化的权术，是基本要素。对于提供这一要素，人类学，我且为自己的专业做最后一次鼓吹，是理想的学科。如果它现在记得在太平洋的一个岛屿上曾经如此容易被忘却的东西，至少是：它在这个世界不是孤单的。

第五编

第十三章 智慧的野蛮人：评克劳德·莱维—斯特劳斯的著作

如今，我有时感到疑惑我被人类学所吸引，无论多么无意，是否不是因为作为人类学研究主题的文明与我自己的思维过程之间的结构性契合。我的智力是新石器时代的。

克劳德·莱维—斯特劳斯：《悲伤的热带》

一

归根结底，对野蛮人应该做什么样的解释？即使现在，经过三个世纪的争论，我们对下述问题也仍然一无所知：他们是高尚的还是残忍的，或者甚至就如同你和我；他们是否和我们一样思考，陷入疯狂的神秘主义之中，或是掌握了由于我们的贪婪而失去的真理的更高形式；他们的习俗，从食人肉到母系制，不过是与我们自己的习俗不同的选择，无所谓好坏，或者是我们自己现在已经废弃了的粗陋习俗的前身，或者仅仅是从奇特的、难以理解而引人注目的外来东西中收集来的；他们是否受到约束而我们是自由的，或者我们是否受到约束而他们是自由的。对其专业就是研究其他文明的人类学家来说，这个谜一直伴随着他。他与他的研究对象之间的关系，也许比其他任何科学家都更多地更不可避免地是一个问题。了解了他怎么看待野蛮人，就找到了理解他的工作的关键。了解了他如何看待自己，你一般就能知道他将要怎样论说他碰巧研究的部落。所有的民族志只是部分哲学，其余的大部分是自白。

法兰西学院（Collège de France）社会人类学教授克劳德·莱维—斯特劳斯，目前在一定程度上受到一些终生研究遥远民族的学者并不总能得到的普遍注意，对这个中心人物来说，要将精神因素从描述因素中分离出来特别困难。另一方面，没有一个人类学家更坚持这一事

实：他的专业实践是他个人的探求，受到个人想像力的驱使，并且引向个人的拯救：

我自己既受惠于知识，也同样受惠于人类。历史、政治、社会与经济体系、物质世界，甚至是天空，所有这些都以同心圆的形式环绕我，假如我向它们中的一个交出我存在的一部分，我只有在思想时才能从这些同心圆逃脱。就像卵石入水时在波浪的表面上留下圆圈一样，我要想测量水的深度就必须自己跳入水中。

另一方面，没有一个人类学家更坚决地断定民族学是一门实证科学：

人文科学的最终目标不是去构成人而是去分解人。民族学[343]的关键价值在于它代表了某个包括其他步骤在内的进程的第一步。民族志分析试图超越诸社会的经验性差异而达到常量……这一开创性事业为其后的步骤开辟了道路……这是各门自然科学的责任：将文化重新整合进自然，并将生命重新整合进它的物理—化学条件的整体……因而人们能够理解为什么我在民族学中发现了所有研究的原则。

在莱维—斯特劳斯的著作中，人类学的两面——作为在这个世界上运作的方式及作为揭示经验性事实之间的符合规则的关系的方法——与其说是彼此分离以避免对抗和由此而来的内部压力（民族学家中这种观点更普遍），还不如说是通过彼此接近强化直接对抗。这既说明了他的研究的影响力，也说明了他的研究的号召力。它充满了勇敢与一种不假思考的坦率。但是它也表达了专业内部的怀疑：以“高等科学”（High Science）命之的可能真的是试图灵巧而且迂回地保卫形而上地位、推进意识形态争论，并为道德服务。

也许，再没有如此错误的事情，但是，正如马克思那样，最好在心中牢牢记住，不要将对生活的态度当成对生活的简单描述。每个人都有权利为他自己的目标而创造他自己的野蛮人。也许所有的人都这样做了。但是要论证造出的这类野蛮人与澳大利亚土著、非洲部落人或是巴西印第安人是一致的，却完全是另一回事。

莱维—斯特劳斯与他的研究对象相遇的精神层面，即与原始人打交道对他个人意味着什么，是很容易发现的，因为他已经在一本著作中以富于说服力的描述纪录下来了，虽然它远不是一本伟大的人类学书籍，或者甚至不是一本特别好的著作，但它肯定是人类学家撰写的最好的书之一：《悲伤的热带》[344]。它采取了标准的英雄探险（Heroic Quest）传奇的形式——突然间离开祖上生活过的熟悉的、荒谬的，在某种不确定的方面令人感到危险的地方（在勒布朗执政时

期法国的外省中学教哲学的位置）；到另一个灰暗的世界旅行，一个充满了惊讶、考验及发现的神奇的王国（巴西丛林中的卡杜维奥、博罗罗、纳姆卡瓦拉及图皮—卡瓦希布等部落）；返回正常人中间，灰心而又精疲力竭（“告别了野蛮人，然后告别了旅行”），带着对现实更深刻的认识和将已经学习到的这些知识告诉那些不太爱冒险、落在后边的人的责任。这本书是自传、游记、哲学论文、民族志报告、殖民历史及先知神话的混合。

如果仅仅将一两次零星的课联缀起来就能重建［佛陀］树下的冥思苦想，那么我从我所听到的大师们那里，从我所读过的哲学家那里，从调查过的社会那里，并从西方引为自豪的科学那里学到了什么？

海洋旅行平凡无奇，是一个序曲。在二十年后对这次旅行的反思中，他将自己的境遇与古典航海家相比较：他们驶向一个未知的世界，一个几乎没有被人类触及的世界，一个“没有被一两万年的‘历史’带来的焦虑侵染”的伊甸园；但是，他却是驶向一个被掠夺过的世界，一个航海家（以及他们之后的殖民主义者）以他们的贪婪、他们的文化傲慢、他们对进步的狂热追求所破坏的世界。除了一些残迹，地球上的乐园荡然无存。它的本质已经变成了“历史的，那里曾经一度是不朽的，变成了社会的，那里曾经是超自然的”。从前，旅行家发现了在旅程的终点，等候他的是与他自己的文明极不相同的文明。现在，他发现了他自己那个世界的拙劣的仿制品，散布在此一处或是彼一处的被遗忘的过去的残迹中。他发现里约热内卢时令人沮丧，这不奇怪。比例都错了。舒格洛夫山（Sugar Loaf Mountain）太小了，环绕它的海湾也不对，热带的月亮在贫民窟与平顶屋的衬托下显得过于黯淡。他像迟到的哥伦布一样来到这里，做出了一个取悦众人的发现：“热带不像过去那样富于异国情调了。”

上岸后，向纵深的前进开始了。圣保尔的郊外竟然没有印第安人。情节越来越复杂，场景变幻不定，最后达到一个完全出乎意料的结局。在巴黎时，所有的人，包括师范学院（Ecole Normale）的头头，都说过在圣保尔的郊外可能有印第安人，一九一八年那里三分之二的区域在地图上标明“领土未经开发，只居住着印第安人”，到一九三五年那里没有剩下一个印第安人。当时为了寻找“一个处在基本生存条件下的人类社会”，他在那里的新建大学中担任了社会学教授。最近处是几百英里之外的一个保留地；但是他们并不很令人满意：既不是真正的印第安人，也不是真正的野蛮人，“他们是一个完美的例子，证明社会形态在二十世纪后半期变得更为广泛：他们只是‘过去的野蛮人’，这就是说，一些人粗暴地把文明强加于他们；一旦他们不再

是‘一个对社会的威胁’，文明就不再对他们有进一步的兴趣。”尽管如此，这种经历，像所有开创性的事件一样，仍然是富于启发性的，因为它纠正了他的“理想而天真的观点，这些观点是我们这些人类学的所有初学者普遍持有的”，而且因此使他准备去面对更多的客观事物，面对“未被污染的”印第安人，他后来要与他们打交道。

这里有四个印第安人群体，一个比一个处于更深的丛林中，一个比一个更不容易接触，一个比一个更有希望达到最后的光明。巴拉圭中部的卡杜维奥人因其精心设计的纹身而吸引了他，他认为他看到了当时大部分已衰落了的土著社会组织的情形。更深森林中的博罗罗人更好地保持了原有的状态。他们的人数因疾病与掠夺而急剧减少，但是他们仍然生活在古老的群落模式中，并努力保持他们的氏族体系与宗教信仰。再深入一些，是孩子气的纳姆卡瓦拉人（Namkwara），他们如此质朴，以至于他能够在他们的政治组织——一种由临时的酋长率领的、简单的、成员经常变动的游牧人群——中找到卢梭的社会契约理论的证据。而最后，靠近玻利维亚边界，是“克鲁索式的国家”（Crusoe country），他的灵感最终在图皮—卡瓦希布人那里应验，他们不仅未被污染，而且，真是学者梦寐以求的，未被研究过：

对一个人类学家来说，没有比作为第一个揭开土著社会秘密的白人的前景更让人兴奋的了……在我的旅程中我重新体验了古代旅行家的经历；同时我会面对着对现代思想如此关键的时刻，此刻一个群落，它一直认为自己是完善的、完美的、自给自足的，我要让它认识到事实并非如此……简而言之证明相反的事实是：它在这个世界上不是孤单的，它只是广大的全人类的一部分，为了了解自身，它必须首先在镜中看到此前未曾意识到的形象，仅仅对我自己来说，在其中要揭示久已被人忘记的小事，即反映最初及最终的印象。

伴随着如此巨大的期望而来的是明显的失望，这些森林深处的野蛮人不仅没有提供原始人纯净的幻象，而且还被证明在智力上是不可沟通的，不是他力所能及的。他，完全不加夸张地说，不能与他们沟通。

我曾经想找到最高意义上的“原始人”。我的希望确实由于这些令人愉快的人而得到满足，在我之前没有白人见到过这些人，而且在我之后不会有人再看见他们了吧？我的旅程是迷人的，而且在旅程的终点，我碰见了“我的”野蛮人。但是，哎——他们都太野蛮了……在他们的地方，所有的人都打算教给我他们的习俗与信仰，而我对他们的语言一无所知。他们离我近得就像是镜子里的形象，我可以触摸他们，但是不理解他们。我曾经同时得到奖励与惩罚，难道我的错误以及我的专业的错误在于相信人不总是人？某些人更值得引起我们的兴

趣与注意，因为在他们的举止中有某种让我们感到惊讶的东西……一旦这些人群被了解与猜测，他们的陌生感就消失了，而且他们原本可以一直呆在自己的村庄中。或者假如，像在现在的情况中，他们的陌生感尚没有消失，它在我看来并不好，因为我甚至不能开始对它进行分析。在这两个极端之间，能够给予我们（人类学家）依据其而生活的借口是什么？最终，谁是被我们在读者中煽起的不安定欺骗得最厉害的人？既然它们使之感到惊讶的人与那些认为这些有争议的习俗存在是理所当然的人是非常类似的，那么假如我们要使这些评论可信易懂，我们的评论必须推向一定的距离之外，不然肯定要被中途打断。读者是否被他对我们的信任所欺骗？或者是我们自己，在没有权利在我们已经完全驱散给予我们自负的借口的残余之前感到满意的我们，被自己所欺骗了？

因而在探险的终点，等着的不是启示而是谜。这位人类学家似乎否定了在那些他能够清楚理解的人群中间旅行，因为他已经用他自己的文化污染了他们，用“污秽之物，扔向人类的我们的污秽之物”遮蔽了他们；或在其他人中，虽没有严重污染，但他基本上不能理解他们，因此他也否定了在他们中间的经历。他或是真正的野蛮人中的漫游者（无论如何，关于他们的珍贵东西几乎极少留下），他们的显著“他性”（otherness）使他的生活与他们的生活被隔离开；他或许又是怀旧的旅行家，“急于寻找消失的真实……还是宇宙考古学家，徒劳地企图在借助于东一点微粒西一点碎片拼凑出奇思异想。”莱维—斯特劳斯将自己比做印第安人，到了世界尽头，面对镜子里的人他能够触摸但是不能把握，用这些“被西方文明发展彻底毁灭”的半残废的人，提出许多关于不同民族的人与事物的问题，又为他所听到的而失望。“我是双重弱点的牺牲品：我所看到的对我是一种折磨；我没有看到的对我是一种谴责。”

人类学家就得因此而绝望吗？我们从来都完全不能了解野蛮人吗？不，因为除了亲身卷入他们的世界，还有另外一条理解的途径，即，用尽可能收集的（或者是已经收集到的）微粒与碎片来构建理论上的社会模式，虽然这个模式不同于任何在现实中可能观察到的模式，但是可以帮助我们去理解人类存在的基础。这之所以可能，是因为除了原始人与他们的社会表面上的陌生性，在更深的层面上，在心理的层面上，他们与我们没有根本上的不同。人的心智，归根结底在各处都是相同的：因此凭借靠近、凭借亲身进入特殊的原始部落世界的努力而不可能完成的目标，可由后退一段距离，凭借发展一个普遍的、封闭的、抽象的形式主义的思维科学，即一个普遍的理智法则来完成。撰写合理的人类学不是靠直接向原始人生活的堡垒进攻，不是靠从现象上了解他们的精神生活的实质（这纯粹是不可能的）。它要

靠理性地从被污秽之物覆盖着的“考古学”废墟中重建其生活形态，重建其概念体系，才能穿过表面从深处复活它并给予形式。

走向黑暗的中心地带的旅行所不可能产生的，可能由深入研究结构语言学、信息论、控制论及数理逻辑而产生。从《悲伤的热带》失望的浪漫主义中产生的，是莱维—斯特劳斯的另一部主要著作《野性的思维》（1962）中的自鸣得意的科学主义。[345]

二

《野性的思维》实际上源自首先在《悲伤的热带》中提出的关于卡杜维奥人和他们的社会性特征的思想：即一个民族的全部习俗形成了一个有序的整体，一个系统。这些系统的数量是有限的。人类社会，就像个体的人一样，决不是凭空杜撰的，而是从他们先前可用的众多观念中选择某种组合。常备的主题不断地被排列，再排列，组成不同的模式：如果确实足够灵活，基本的观念结构应该可能重新组合成多种表达方式。民族学家的工作是尽其可能准确地描述表面的模式，重新组合这些表面模式据此建立的深层结构，并且重组为分析性图式——很像门捷列夫的元素周期表。在此之后“所有留待我们去做的就是分清（特殊的）社会实际上采用的是什么（结构）”。表面上看，人类学只是研究习俗、信仰或是风俗。但本质上，人类学是对思维的研究。

在《野性的思维》中占主导地位的观点——即，野蛮人可用的概念工具的领域是封闭的，他必须以此去建造他想要的任何文化形式——再次以莱维—斯特劳斯称之为“具体性科学”的伪装出现。野蛮人创建了现实的模式——自然界的模式、自我的模式、社会的模式。但是他们这样做并不是像现代科学所做的那样，将抽象的命题整合进规范理论的框架，为了普遍的概念体系的解释能力而牺牲了感知到的特殊事物的生动性，而是通过将被感知的具体事物迅速整理成可以理解的整体。具体性科学直接对感觉到的现实分类整理——袋鼠与驼鸟之间、洪水季节性涨落之间、太阳的升落与月亮的盈亏之间明显的区别。依此类推，这些变成了代表现实基本秩序结构性的模式。“野性的思维借助imagines mundi（想像的世界）扩大自己的知识。它形成了各种与世界类似的精神结构，推进了对世界的理解。”

这种不规范的科学（我们宁愿称之为“初级的”而不是“原始的”）使一门关于有限性的哲学付诸实践。概念世界的元素是给定的，预先被构想的思想就存在于对这些元素的研究中。野性的逻辑运用起来就

像一个万花筒，它的碎片形成各种各样的图案，同时保持不变的数量、形式和色彩。如果碎片的数量与变化足够多，以此种方式可能产生的图案可能是大量的，但也不是无限的。图案在于碎片之间的不同排列（这是指，图案是碎片之间关系的函数，而不是它们分开来考虑时单个属性的函数）。而且它们可能变化的范围由万花筒的结构、控制其操作的内部规则所决定。野性的思维也是这样进行的。不论是事件还是几何图形，都是从“心理或历史的进程所遗留的残余”中形成了协调一致的结构。

这些残余，如万花筒的碎片，是一些取自神话、仪式、巫术和经验知识中的形象。（确切地说，原先它们是如何生成的，是莱维—斯特劳斯不太清楚的问题之一，他只是含糊地称之为“事件的残余……个人或社会历史的化石遗迹。”）此类形象不可避免地体现在更大的结构中——在神话、仪式、民间分类等等中——因为正像在万花筒中一样，人们总是看到碎片组合成某种模式，无论它们多么奇形怪状或不规则。但是也正像在万花筒中一样，它们能够从这些结构中分离出来，并能够组成类似的不同模式。引用弗朗茨·博厄斯所说的“似乎建立神话世界，就是为了毁坏它们，而新世界将从碎片中建立”，莱维—斯特劳斯将这种思维的置换观推而广之，用到了普遍的野性思维上。所有这一切是一个清理离散的（也是具体的）形象——图腾动物、宗教色彩、风向、太阳神，或是别的什么东西——从而创造能够形成并交流对社会与物质世界的客观（不能说准确的）分析的符号结构的差事。

考虑一下图腾制度。图腾制度长期被认为是一个自发的、一元化的社会习俗，一种原始的自然崇拜，被以这一种或是那一种机械论——进化论、功能主义、精神分析法、功利主义——来加以解释。对莱维—斯特劳斯来说，这仅仅是从特殊的形象中建立起概念结构的倾向的一个特例。

图腾制度（完全是下意识地）假定，逻辑上的类似物存在于两个系列之间，一个是自然的，一个是文化的。类似物一边各项之间的差异秩序与另一边是同类型。举个最简单的例子，动物种类——熊、鹰、龟及诸如此类的动物——之间的明显的物理区别与社会群体——氏族A、B、C等等——的社会差异联系在一起。关键不在于熊、鹰及龟的物种特性——狐狸、兔子、牛也同样——而在于它们任何一对之间的可感觉的对比。野蛮人正是抓住了这一点向他自己与他人理性地展现其部落系统的结构的。当他说他的氏族成员是熊的后裔而他的邻近氏族是鹰的后裔时，他一点也不是出于对生物学的无知。他是以一种具体的借喻的方式说明他的氏族与邻近氏族之间的关系类似这两类

动物之间的可见的关系。逐个考虑，图腾信仰是非常任意的。“历史”塑造它们，而且“历史”可能最终毁灭它们，改变其作用或是以其他信仰替代它们。但是将其视之为成套的秩序，它们就成为连贯一致的，因为它们能够象征性代表另外一套按类似方法构成的秩序：结盟、异族通婚、父系氏族。而且意义是普遍的。符号结构与参照物之间的关系，即它的意义的基础，从根本上是“逻辑的”，是形式一致性——不是感情的、历史的或功能性的。野性的思维是冻结的理性，而人类学，就像音乐、数学一样，是“为数不多的真正的职业之一”。

或者像语言学。因为在语言中，其组成单元——音素、词素、词汇——从语义学的观点看，也都是任意的。语言学家们，至少结构语言学家们不会提出下面这些类问题：为什么法国人称某种动物为“chien”（狗），而英国人称之为“dog”，或者为什么英国人用加词尾“s”来形成复数，而马来人用双重字根来表示复数。他们不再会认为这些是一个值得问的语言问题，除非从历史学的角度来考虑。只有在语言根据语法与句法排列有序而成为表达——成串表达命题的言语——时，意义才会显现并且才有可能交流。而且在语言中对离散的单元不断组合，将语音转化为话语的这一指导原则，即原始形式系统，也是下意识的。它是语言学家由其表面形式转化而成的深层结构。人们可以通过阅读语言学专著而意识到他的语法范畴，就像人们可以通过阅读民族学论文意识到他的文化范畴一样。但是，语言和行动都是有着隐秘根源的自发行为。最后也是最重要的一点，语言学研究（而且，与之同时，还有信息论与分类逻辑）在定义其基础单元、其构成因素时，依据的也不是它们的共性而是它们的差异，即将它们成对地加以比较。正如创造了语言基础一样，二元对立——计算机技术已经使这种加与减之间的辩证差异成为现代科学的lingua franca（通用语言；混合语）——也创造出了野性思维的基础。实际上正是二元对立创造出了同样事物本质上不同的形式：交流体系。

随着这扇门的打开，所有的事情都是可能的。不仅是图腾的分类逻辑而且是任何分类方案——植物分类、人名、宗教地理、宇宙论、奥马哈印第安人中的发型，或是澳大利亚牛吼者的设计主题——都可能在en principe（原则上）得到揭示，因为它们总是追溯到以具体的形象、浅显易懂的概念来表达的成对词项的基本对立：高与低、左与右、和平与战争，诸如此类。“超出这些概念，由于内在的理由，是既无用又不可能的。”进而，一旦某种这类方案或是结构被确定，它们就可能互相联系在一起——即，减缩成为一个能够包容它们二者的更普遍与更“深层”的结构。通过逻辑作用——倒置、转换、替代等各种系统置换，就像改变所有的符号将英语句子转换成莫尔电报的点与划或将数学表达式转换为余数——它们可以相互派生。通过揭示这些

不同的风俗在被视为交流体系时是同形的，人们甚至可能在不同层面的社会现实之间转换——在婚姻中交换女人，在贸易中交换礼物，在仪式中交换符号。

有些“社会逻辑学”的文章，就像对图腾的分析一样，就其本身来说，是有说服力而且富于启发性的。（因为这些信仰可能具有的形而上内容或感情倾向被坚决排除在关注之外，它不会真的如此遥远。）其他文章至少会令人迷惑，例如企图揭示图腾制度及氏族制度能够（“用非常简单的转换手段”）被转变为对相同的一般性的基本结构的不同表达。还有其他一些文章是成功的自嘲，例如企图揭示马、狗、鸟及牛被命名的不同方式形成了仿照旋转对称关系横切的互相补充的三维体系。这些文章运用了“深层解析”，牵强得足以让精神分析学家脸红。这一切都极为精巧。如果一个“不朽又具有普遍意义的”社会模式——一个既不反映时间也不反映地点，也不反映环境，而是（来自图腾制度）“对心智（而且在心智的后面，可能是大脑）的直接表达”的模式——可以在死亡及垂死的社会的废墟上建造起来，那么这非常可能是建立这种模式的方法。

三

莱维—斯特劳斯为自己制造的是一台恶魔般的文化机器。这台机器取消了历史，将情感贬低为智力的影子，并且用我们所有人内在的野性的心智替代在特定的丛林中特定的野蛮人的特定心智。这台机器使他有可能绕过他的巴西探险所导致的绝境——肉体上的接近与智力上的距离——所依靠的也许正是他始终真正希望的方式——智力上的接近与肉体上的距离。“我坚定地抗拒当时（一九三四年）开始形成的新的形而上学思考倾向。”他在《悲伤的热带》中写道，这表明了他对学院哲学的不满与向人类学的转变。

因为现象学假定了经验与现实之间的连续性，我发现它是不可接受的。二者中的一个包含并解释另一个，我对此非常愿意同意，但是我知道……二者之间的过渡没有连续性，而且为达到真实我必须首先放弃经验，即使我们以后还可能将其重新组合成一个多愁善感在其中没有作用的、客观的综合体。

至于那种在存在主义中找到答案的思潮，在我看来它似乎是与真正的思想背道而驰的，因为它对主观幻想放任自流。将个人偏见推进到哲学的高度是危险的……如果只是教学程序中的一个因素还是可以原谅的，但是它如果造成哲学家背弃他的使命，就是极端有害的。这

个使命（只有当科学强大得可以超越哲学时，他才持守它）是依照存在本身，而不是哲学家本人去理解存在。

《野性的思维》的高等科学与《悲伤的热带》的英雄探险，基本上不过是互相之间的“非常简单的转换”。它们是对同样的深层基本结构的不同表达方式：法国启蒙主义的普遍理性主义。对所有的结构语言学、信息论、分类逻辑、控制论、博奕论及其他先进的学说而言，不是德·索绪尔、香农、布尔、魏纳或冯·纽曼（也不是马克思或佛陀，尽管从他们中得到的仪式性咒语有着极大的影响）——而是卢梭，才是莱维—斯特劳斯真正的guru（精神导师）。

卢梭是我们的导师和兄弟……因为只有一条道路能使我们逃脱作为人类学家的我们观念中的内在矛盾，而且正是根据我们自己的力量，重新阐述思想的进程，它曾使卢梭从《人类不平等的起源》所留下的片段中转向了构思宏大的《社会契约论》，《爱弥尔》揭示了它的秘密。正是他向我们揭示：在我们摧毁了所有现存的秩序后，我们仍然可以发现一些原则，允许我们建立起替代旧有秩序的新秩序。

如同卢梭，莱维—斯特劳斯的研究并不针对具体的人——对此，他并不特别在乎——而是针对吸引他的整个人类。在《野性的思维》中与在《悲伤的热带》中一样，他所追求的是荷花中的珍宝（jewel in the lotus）。“不可动摇的人类社会的基础”根本不是社会意义上的，因而是心理上的——一个理性的、普遍的、不朽的，因而也是（在伟大的法国人道主义传统中）有美德的心智。

（“在所有的哲学家中最接近人类学家的”）卢梭证明了一种方法，人类学旅行者——他要么由于时代过晚而不能发现野蛮性，要么由于时代过早而没能意识到它的存在——可以借此最终解决遇到的两难困境。我们必须像他所做的那样，通过使用（向莱维—斯特劳斯提供也许是他最少需要的另一种表达方式）也许可以称之为认识论上的移情的方法，提高我们透析野性思维本质的能力。联系我们的世界与我们的（灭绝的、难以理解的，或者仅仅是残破零乱的）对象之间的桥梁并不存在于个人冲突之中——这种冲突只要发生，就会同时污损它们和我们。它建立在一种对经验思维的阅读之上。而且，在“（自己）试验取自别处或者仅仅是想像的思维模式”（以便证明：“所有的人类思维都反映实际经验的轨迹，人的心智中想些什么，无论其可能有多么模糊，都是可以研究的”）方面，卢梭是第一个实施这种试验的人。要理解野性的思维既不能仅仅靠纯粹的内省，也不能靠单纯的观察，而是要努力地像他们那样思考，而且依据他们的素材。除了深入细致的民族志之外，人们还需要一种新石器时代的智慧。

莱维—斯特劳斯从这一假定——即只有根据他们的文化残存重建他们的思维过程，才能理解野蛮人——得出来的哲学结论，意味着在技术上改善了卢梭的道德观。

野性的（“野蛮的”、“未开化的”）思维方式，原来就存在于人类的心性中。这些思维方式是我们所有人共有的。现代科学与学术中的文明的（“驯服的”、“驯化的”）思维模式是我们自己社会的特殊产物。这种思维模式是从属的、派生的，虽然不是无用的，却是人为做作的。虽然这些原始的思维方式（并因而是人类社会生活的基础）就像“wild pansy”[346]（野生的圆三色堇）——这个无法翻译的独特的双关语，成了《野性的思维》书名的由来——一样，是“未驯化的”，但是它们在本质上是智慧的、理性的、有逻辑的，并非感情用事的、本能的和直觉的。对人类来说，最好的——不是完美无缺的——的时期是新石器时代（即后农业、前城市时代）：卢梭（与通常对他的刻板印象相反，他刚好不是一个尚古主义者）所谓的société naissante（初态社会）。因为正是从此时开始精神丰富起来，从“具体性科学（science of the concrete）”中产生了为我们提供生存基础的、那些文明的艺术——农业、畜牧业、制陶术、编织术、食物保存及烹制，等等。

人如果保持在“原始状态的庸懒与受armour propre（自尊心）激励而进行的探索活动之间的中间状态”——而不是由于不恰切的偶然性，受由机械文明而来的无休止的野心、倨傲和利己主义的影响放弃它，也许会更好些。但是人已经离开了这个状态。社会改革的任务是要再次将我们重新返回这种中间状态，不是将我们拉回到新石器时代，而是通过展示人类的成就、社会的优雅中存下来的东西，将我们向前拉入理性的未来，在那里甚至可以更完整地实现新石器时代的理想——注重自我与普遍同情之间的平衡。正是有着丰富的科学内容的人类学（“将野性思维的原则合法化并恢复它们的正当地位”）是这种改革的恰当代理。向人性发展的进程——更高思想能力的逐步展现过程，卢梭称之为perfectibilité（可完善性）——被由半生不熟的科学所武装的文化区域主义所破坏。由成熟科学所武装的文化普遍论将再次使之运转。

假如（人类）种族迄今为止集中于一个任务，而且是仅有的一个任务——建立一个人可能在其中生存的社会——那么我们远古祖先汲取力量的源泉也会给予我们自己以力量。所有的悬赏仍然在桌面上，而且我们可以在我们高兴的任何时候拿走它们。无论做了什么，无论做得多么糟，都能再次开始：（卢梭写道）“我们正处在前前后后都充斥着盲目的迷信的黄金时代。”如果我们发现了在最落后的部落中

存在我们人类兄弟情谊，而且当这个部落与其他成千上万个部落一起为我们提供的经验使我大有教益时，人类的兄弟情份获得了明显的重要意义。

四

但是比一个对（使用胡克的用语）“众人连续不断的、普遍的声音”的经典信仰的现代化的表白更有趣的，是借助有理智的野蛮人的形象恢复理性之王（King Reason）王位这一努力在今天的世界上命运将会如何。无论它周围的符号逻辑、矩阵代数或是结构语言学的存在多么牢固，我们还能够——在一七六二年以来所有这一切都发生了之后——相信思维能力至高无上的权威吗？

在一个半世纪的对人类意识的调查研究之后——这个调查揭示了既得利益、幼稚的情感或者是混乱的动物欲望——我们现在发现天赋智慧在所有类似的人中间，闪耀纯净的光辉。它无疑会在某些范围内受到一定程度的欢迎，更不要说慰藉。但是这类调查应该以人类学为基础来进行这一点似乎非常让人吃惊。因为，人类学家永远会受到诱惑——像莱维—斯特劳斯曾经经历的那样——离开图书馆与讲堂——在那里几乎不能让人回忆起人类的心智不是干涸的光，走进“田野”——在那里不可能忘记这一点。即使那里再也没有多少“真正的野蛮人”，周围还是有着足够多的特色鲜明的人类个体，他们使任何关于人类的、将人视为理性——人的“心智结构”中产生的“原创逻辑”——的永恒真理的载体的学说，显得不过是奇特而有趣，是一种学术好奇而矣。

莱维—斯特劳斯竟然能将《悲伤的热带》的浪漫主义的激情转变为《野性的思维》的超现代唯智论，肯定是一个令人吃惊的成就。但是，还是存在着不能不让人提出的问题：这种转换是科学还是炼金术？从个人的失望之中产生了普遍的理论的“非常简单的转换”是真的，还是一个魔术？它是通过揭示隔断了心智与心智的墙只是表面的结构之后对墙的真正拆毁，还是直接面对这些墙时由于不能打断它们而被迫刻意装扮的逃避？莱维—斯特劳斯是否像他在《野性的思维》的充满信心的篇章中所宣布的那样，在为所有的未来人类学撰写序言？或者他是否像某个背井离乡的、被抛弃在保留地上的新石器时代的先哲那样，徘徊在古老传统的废墟上，徒劳地企图使原始信仰再生，尽管这些原始信仰的道德美仍然显而易见，但是它的恰当性与可信性已经消失很久了？

第十四章 巴厘的人、时间和行为

思想的社会性质

人类思想完全是社会性的：起源是社会的，功能是社会的，形式是社会的，应用是社会的。从根本上，思维是一种公众活动——它的自然栖息地是院子、市场和市镇广场。我在此所关心的，是这一事实对文化的人类学分析的意义，这种意义庞大、微妙并且没有得到足够的评价。

我想以某种在第一眼看来似乎过于专门化的，甚至有些神秘的研究来阐述这些意义：对文化手段的检验，巴厘人据此对个体的人进行定位、感知及做出反应——即，思考。事实上，这类考察只在描述意义上才是特殊的和神秘的。这些事实，只要超出民族志的范围就几乎没有任何直接意义，我将尽可能简单地对之做一概括。但是如果考虑到总体理论目标的背景——根据人类思维本质上是一项社会活动这个命题确定文化分析能从中得到什么结论，巴厘人的资料是特别重要的。

不仅是巴厘人的观念在这个领域发展得异乎寻常之好，而且，依据西方观念，他们的思想也奇怪得足以揭示不同文化概念化的规则之间的某种普遍关系，当我们只是观察我们自己用来进行认同、分类，对待人类或是准人类个体的极常见的框架时，这种关系对我们是隐蔽的。特别是它突出了人们看待自己和他人的方式与他们体验时间的方式及他们的集体生活情调的方式之间的一些不明显的联系——这种联系不仅对理解巴厘社会具有重要意义，而且对理解整个人类社会都有重要意义。

文化研究

最近大量出现的社会科学理论研究，是企图区分和辨明两种主要的分析概念：文化的结构与社会的结构。[347]这种努力的动力源于要考虑社会进程中的观念因素，而不受黑格尔式或是马克思式还原论形式的束缚。为了避免将思想、观念、价值和表达形式或者视为社会组织在历史的外壳上的投影，或者视为历史精神，而历史精神的发展进程不过是它们内部的辩证过程的结果，事实已经证明有必要将其看做独立的但却不能自足的力量——它们的作用和影响仅仅在它们所适应的特殊的社会背景内，它们受到这些社会情景的激励，但它们在或多

或少程度上对这种社会情景产生决定性的影响。“你真的期望，”马克·布洛克在他的一本小册子《历史学家的技巧》中写道，“通过了解他们的商品就能了解文艺复兴时期欧洲的大商人们，那些布匹商或是香料商，铜、汞和明矾的专卖者，国王与皇帝的银行家吗？要牢记在心的是：他们让霍尔拜因为自己画像，他们读过伊拉斯谟（Erasmus）与路德（Luther）的作品。要理解中世纪藩属对其领主的态度，你必须同时了解他们对上帝的态度。”必须了解社会活动的组织、它的制度形式，以及赋予它活动的观念体系，就像必须了解它们之间关系的性质。我们正是由此出发，竭力澄清社会结构的概念与文化的概念。

但是几乎没有疑问，在这种双边发展中，已经证明文化的一边更难以驾驭，其发展更为停滞。就这个本质看，观念要比这些观念所体现的个体与群体之间的经济、政治与社会关系更难科学地把握。而且当观念涉及的不是路德或伊拉斯谟的明确的信条或霍尔拜因的明晰的画象，而是半成形的、被认为是理所当然的、被随意系统化并且用以指导普通人的日常生活的观念时，这一点就更加真实。假如对文化的科学研究已经落后，更经常地是陷入纯粹的描述之中的话，多半是因为其主题本身是难以理解的。任何科学的最初问题——为易于分析而确定其研究对象——已经在此被证明非常难以解决。

正是在这一点上，基本上作为社会行为和其他社会行为一样出现在同一个公共领域的思维概念，能够发挥其最富建设性的作用。有一种观点认为：思想并非由神秘过程组成，这一过程存在于吉尔伯特·赖尔所谓的头脑中的秘密洞穴里，而是由有意义的符号的交流构成，即由人们赋予其意义的经验中的对象（仪式与工具；偶象与水洞；姿态、标记、图像与声音）的交流构成，这种观点使文化研究成为与其他任何科学一样的实证科学。[348]符号，即思想的物质载体，所包含的意义经常是难以捉摸的、含糊的、摇摆不定的、迂回的，但是在原则上，能够通过有系统的经验考察来发现——特别是如果那些感知它们的人愿意做一点合作的话——就像氢原子的重量和肾上腺的功能能够被发现一样。正是通过文化模式，即有序排列的有意义的符号串，人们理解他所经历的事件。对文化——此类模式积累起来的总体——的研究，因此是对个体及个体形成的群体在一个否则即晦暗不明的世界中用来指导自己行动的机制（the machinery）的研究。

在任何一个特殊的社会中，普遍接受并经常应用的文化模式的数量是极为庞大的，因此，甚至将最重要的模式分离出来并追溯其互相之间可能有的任何关系，都是一个棘手的分析任务。但是，由于某些种类的模式及模式之间的某些种类的关系，从一个到另一个社会中重复出现，就因为它们所满足的定向要求是属于人类的这样一个事实，

这一任务因此可能会有某种减轻。这些与存在有关的问题是普遍的；而问题的解决，由于与人有关而各不相同。但是，只有通过因事制宜地理解这些独一无二的解答，而且依我之见，也只有通过这种方式，这些根本问题的性质才能真正被理解，而这些文化模式是这些问题的相应答案。在此，就像知识有着如此众多的分支一样，达到高度抽象的科学的道路，蜿蜒穿过个案事实的丛林。

这些具有普遍性的定向要求之一，肯定是个体人类的典型特征。各地的族群已经发展出符号结构，依据这个结构，不是糟糕地就人论人，将人看做是仅仅人类种族的朴素的成员，而是把人看成有着明确类别的人的代表和个体。在任何给定的情况下，都不可避免地会有多种这类结构。某些是自我中心的，例如亲属的称谓：即它们定义个人的社会地位是根据其与一个具体社会角色的关系。其他的是以一种或是另一种子体系或是社会方面为中心，不因个人角色的状态而有所变化：贵族阶层、年龄状况、职业分类。某些——人名及浑名——是非正式的并且是个别化的；其他的——官方头衔及社会地位标志——是正式的并且是标准化的。任何社群的成员活动于其中的日常世界，他们的被视为理所当然的社会活动领域，不是由没有质的规定性的无法分辨的任何人（anybodies），而是由属于具体阶级、有明确特征和恰当标签的某些人（somebodies）居住的。而且定义这些阶级的符号系统不是根据事物的性质来决定的——它们在历史中构建，在社会中维持，个别地加以应用。

即使将文化分析的任务加以简化，仅仅关心那些与描述个别人群典型特征有关的模式，也只能使之稍微不那么可怕一点。这是因为还没有一个可供操作的完美的理论框架。社会学与社会人类学中所谓的结构分析，能够找出一个属于人类的类别体系中的社会的功能含义，而且甚至时不时地预见这一体系在某种社会进程的影响下可能发生什么变化；但是，这只能在假设这个体系——所属的种类、它们的意义及它们的逻辑关系——被认为是已知的情况下。社会心理学中的人格理论能够揭示这些体系形成和作用的动机性动力，并能够评价这类体系对在实际中采用了它们的个人性格结构影响的效果；但是这也只能在假设它们已经是确定的，已经在某种程度上确知个体研究对象如何看待自己和他人的情况下。所需要的是某种系统的方法，而不仅仅是文学的或是印象主义的方法，来发现什么是确定的，什么是体现在符号形式中的、在其中被真实感知的观念结构。我们所希望而还没有得到的是一种对经验（此处指的是人的经验）的有意义的结构进行描述并分析的成熟的方法，而此时这种经验正被特殊的社会中的代表成员在特殊的时刻加以理解——一句话，需要科学的文化现象学。

前人、同代人、同伴、后人

但是在文化分析中还有一些被如此设想到的分散的并且是相当抽象的冒险，从其中可能得到某些非常有用的线索将我们引向更集中的探讨。在这类尝试中更有趣的是那些由已故的哲学家兼社会学家阿尔弗雷德·舒茨所进行的，他的工作代表了有点英雄主义的然而并非不成功的企图——将从一边来自舍勒、韦伯及胡塞尔的影响与从另一边来自詹姆斯、米德及杜威的影响融合在一起。[349]舒茨涉及大量的题目——几乎没有一个着眼于对具体社会进程广泛或是系统的考虑——这些题目永远是寻求揭示他视之为人类经验中的“最高现实”的意义结构：作为人所面对的、在其中行为的、在其中生活的日常生活的世界。为了我们自己的目标，他的思辨的社会现象学的手段之一——将“同胞”（fellowmen）这个笼统的概念分解成“先人”（predecessors）、“同代人”（contemporaries）、“同伴”（consociates）及“后人”（successors）——提供了一个特别有价值的出发点。如我们将要见到的，用这种分解方式观察巴厘人用于刻画个人的大量的文化模式，以最富于启发性的方式，揭示出其中隐含的个人身份概念、时间秩序概念与行为方式概念之间的关系。

差别本身并不深奥难懂，但是它们所定义的阶级互相重叠并互相渗透，这一事实使之在阐述时难以保持分析分类所要求的确定和明晰。“同伴”是那些他们在实际上相遇的个人，是他们在日常生活中的某处互相遭遇的人。因而，他们共有的，无论多么短暂和表面化，不仅是一个时间上的，而且也是空间上的社群。他们至少最低限度地“涉足对方的个人生活史”；他们至少短暂地“一块儿成长”，作为自我（ego）、主体（subjects）和自身（selves）亲自参与直接互动。情人，只要爱情持续，就是同伴，同样，夫妻在离异前、朋友在闹翻前都是同伴。交响乐团中的成员，比赛中的选手，火车上闲聊的陌生人，市场里的小贩，或者一个村庄里的居民：任何一组有着直接的、面对面的关系的人也都是同伴。但是，正是这类有着或多或少的持续性的关系的、为了某个长期目标走到一起的人，而不仅仅是零星偶然关系的人，形成了这个类别的核心。另外一些关系要更淡一点的人，是第二类“同胞”：“同代人”。

“同代人”是指那些共有一个时间上的但不是空间上的社群的人：他们生活在历史的（或多或少）相同时期并且有着常常是非常微弱的社会关系，但是他们并不——至少在正常的情况下——相遇。他们之间的联系并不是靠直接的社会互动而是通过一套普遍的符号表述的（即文化的）关于互相的典型行为模式的假设相联系。进而，涉及的概括层次，只是一个程度问题，因此个人从情人到偶然相识的同伴关

系序列——当然受文化制约——将继续下去，直到社会纽带渐变为彻底的无名、标准化及可相互转换状态：

在想我的不在眼前的朋友A的时候，我根据过去A作为我的同伴的经验形成了他的性格与行为的理想型。将一封信放进邮箱，我预期一个叫做邮递员的不认识的人，将以在我看来并不非常简单易懂的典型的方式行动，结果是将信在特定合理的时间内送达收信人。即使没有见过法国人或是德国人，我也理解“为什么法国人害怕德国人重新武装起来”。符合英语语法规则，我（在自己的写作中）遵循了当代英语同胞的得到社会认可的行为模式，并按照它来自我调整，让别人理解。而且最后，任何指涉无名同胞并由他们制定的人工物品与器具，都将被别的无名同胞用于依据特定的手段获得特定的目标。这些不过是少数的几个例子，但它们是按照不断增加的相关无名的程度，因而也是把握他者及其行为所需的结构的程度来排列的。[350]

最后，“前人”与“后人”是指连时间社群也不共享的个人，因此根据定义，他们不能互动；而且，正是如此，他们形成了某种与同伴和同代人对应的单独的阶级。但是从任何特殊的角色看，他们没有完全相同的意义。前人因为已经生活过了，可能被认识，或者更精确地说，是可以为人所知道，而且他们的行为能够对那些他们是其先辈的人（即后人）的生活产生影响，然而从事情的本质看，相反的影响却是不可能的。另一方面，后人是不可能被认识的，甚至不能为人所知，因为他们是未出生的未来居民；虽然他们的生活可能受到那些他们是其后代（即，前人）的人的行为的影响，相反的情况同样是不可能的。[351]

但是，为了经验性的目标，更为有用的是，不太严格地阐述这些差别，而且就像区分同伴和同代人一样，强调它们是相对的，并且在日常生活经验中远不是那么划分清楚的。除了某些例外，我们年长的同伴与同代人不会突然过世，但是却会随着他们年龄的增长或死亡的到来而或快或慢地成为我们的先辈。在这一段祖先的见习期，我们还可能会对他们有所影响，就像子女经常决定他们的父母最后阶段的生活一样。而且，比我们年轻的同伴及同代人会逐渐成长为我们的后人，因此，我们中那些活得足够长的人经常还会有一种不确定的特权，知道谁将替代我们，甚至偶然还能对他们的成长方向产生一点影响。“同伴”、“同代人”、“前人”及“后人”，最好不要被视为是鸽子笼一样的分类架，个人因分类目的被依次放入其中，而是要视为显示出某种个人认为在自己和别人之间存在的、普遍的但并不都是完全明晰的现实关系。

但是，这些关系也并不能被纯粹如此地看待；只有通过它们的文

化形式的代理才能加以把握。而且，因为是在文化上表现的，他们的精确特征因为社会的不同而不同，而且现有的文化模式的清单各不相同；在一个社会中因形势不同而不同，因为在可行的多种文化模式中，根据形势恰当应用的是不同的模式；在相同的形势中，随不同的角色而不同，因为特有的习惯、偏好及解释起着作用。至少过了婴幼期，人类生活中就没有任何重要的纯一的社会经验。所有的事物都有着附加的意义，以及像社会群体一类的同胞、道德义务、政治制度或是生态环境只能通过有意义的符号的过滤而被理解，这些符号是它们客观化的载体，所以，这种过滤远不是在“真实性”上保持中立。同伴、同代人、前人及后人几乎是与生俱来的。[352]

巴厘人定义人的规则

在巴厘[353]，有六种一个人可以用在别人身上的标签以便将其识别为一个独特的人，对此我将在这一普遍的概念背景上进行考察：（1）个人名字；（2）排行名字；（3）亲属称谓；（4）从子名字；（5）地位头衔（在有关巴厘文献中通常被称为“等级名称”）；（6）公众称号，对此我所指的是酋长、统治者、祭司及神等所拥有的类似职业的称呼。这些不同的标签在多数情况下并不同时使用，而是相反，要看情景，有时要看个人。它们也不是用过的所有的标签；它们只是普遍承认并有规律地应用的标签。每一类所包含的不仅仅是一堆有用的标签，而是一套明确的、有界限的术语体系，我将它们命名为“定义人的符号规则”，而且首先依次考察它们，然后或多或少地将它们作为连贯的系列来考察。

个人名字

由个人名字定义的符号规则描述起来最简单，因为它在形式意义上最不复杂，而且在社会意义上最不重要。所有的巴厘人都有个人的名字，但是他们很少使用这些名字，无论是用来指涉他们自己或别人，还是用来称呼什么人。（涉及自己的祖先包括双亲时，用个人名字事实上就是亵渎。）个人名字更经常地被用来指涉儿童，甚至偶尔被用来称呼他们。这类名字常常被称之为“孩子的”或“小”名，虽然他们一旦在出生一百零五天后的仪式上得到这个名字，将一生保有这个名字不变。总的来说，个人名字很少听到，并且几乎没有公众影响。

但是尽管个人名字体系处于社会边缘地位，但是它还有着某些特征，以相当反常的方式，对理解巴厘人的人的观念极有意义。第一，

个人的名字，至少在平民（约占人口的百分之九十）中是任意取的无意义的音节。这些名字不是取自任何固定的名字库，这可能使这些名字有像“普通”或是“特殊”这样的次生含义，一如反映出一个人是“根据”某个人——祖先、父母的朋友、名人——给取了名，或者体现为某个群体或地区吉祥、恰当与特征性的称呼，或指示一种亲属关系，诸如此类。[354]第二，在一个单一社区（即政治上统一的聚居地）中，个人名字的重名是要刻意避免的。这类的社群（被称为bandjar，或曰“村庄”［hamlet］）是纯粹家庭范围之外的初级的面对面的群体，而且在某些方面甚至更为亲密。通常是大量的内部通婚并且总是高度群团性的，这种村庄是典型的巴厘的同伴世界；而且，在其中，每一个人，无论其多么不强调社会等级，都拥有至少是非常独特的最基本的文化特征。第三，个人的名字是单一词，并不涉及家族联系，或是实际上也不涉及任何一种群体的成员身份。最后，没有（也有极少数、无论如何都是部分的例外）绰号，在贵族中没有“狮心王理查”或是“恐怖伊万”这类的特殊称号，甚至没有孩子的昵称或是情人、夫妻的爱称。

因而，无论个人命名系统所标明的个人符号定义规则在将巴厘人互相区别开或规范巴厘人的社会关系中起了什么作用，它在本质上都是多余的。一个人的名字是在所有的其他社会性意义更为突出的文化标签都除去时留下来的东西。如同宗教要避免直接使用个人名字一样，个人名字是一个极为私人的东西。在一个人走向生命的终点，当他离死后被火化而成为神仙只有一步之遥时，的确只有他（或者他和少数几个同年龄的朋友）可能还会真的知道他的名字是什么；当他消失时，名字也随着他消失了。在充满光明的日常生活世界里，这个个人文化定义的纯粹个人部分，在直接的同伴社群情景中最完全、最彻底属于他自己，而且只是他的东西，高度湮没无闻。随着个人名字而成为无声的，是他作为人类而存在的更具特质的、仅仅是生物学上的，而且最终是短暂的方面（在我们自己更自我的框架中，即我们所谓的“个性”），随着个人名字的沉寂，更具个性的、仅属个人的，因而也是作为人存在的瞬间（在我们更加个人主义的框架中称之为“人格”）也受到抑制，让位于某些更典型的、高度传统化的从从而是持久的方面。

排行名字

在这类更标准化的标签中最基本的，是根据婴儿——甚至死婴——出生时在兄弟姐妹中的排行老一、老二、老三、老四等自动授予的，虽然在用法上因地区或是社会等级群体不同而有所变化，但是最

普通的系统是，第一个孩子使用瓦雅恩（Wayan）做名字，第二个使用恩约曼（Njoman），第三个是麦德（Made）（或是南嘎赫（Nengah），第四个克图特（Ktut），然后再按这个顺序重复开始，瓦雅恩是第五个孩子的名字，恩约曼是第六个孩子的名字，依此类推。

这些排行名字在村庄中作为称呼和指涉，最常用于儿童和年轻人及没有生育过的女人。在呼唤某人时，几乎总是只使用最简单的名字，即不加个人名字："瓦雅恩，递给我锄头，"等等。在提到某人时，可能加上个人名字，特别是在没有一个方便的办法避开一个村庄中的十几个瓦雅恩和恩约曼时："不，不是瓦雅恩·鲁格鲁格，是瓦雅恩·克比格，"等等。父母称呼自己的孩子，或是没有子女的兄弟姐妹互相称呼时都是只使用这个名字，而不使用个人名字或是亲属称谓。但是称呼那些已经有了孩子的人时，这个名字在家庭的内外都从不使用，这时就会代之以我们以后会看到的从子名，因此，在文化意义上，长大成人而又没有孩子的巴厘人（只是一小部分）自己仍然是孩子——即，象征性地表现为这样——这个事实通常被认为对他们是极大的耻辱，并使其同伴难受，因此他们的同伴尽量避免称呼他们。[355]

因而，个人定义的排行系统所代表的是一种对个人命名的plus Ça change（附加替换）法。这种系统区别个人是根据四个完全没有什么内容的名称，这些名称既不定义真正的阶级（因为没有任何概念的或是社会的真实涉及一个社群中所有的瓦雅恩与所有的库图特），也不表达个人所有的任何具体的特点（因为这里没有观念表明在一个社群中所有的瓦雅恩与所有的恩约曼或是库图特具有共同的心理或精神特征）。这些名字自身没有字面含义（它们不是数词，也不是数词的派生物），甚至也不显示任何实际的或是可靠的兄弟姐妹的地位或阶层。[356]一个瓦雅恩有可能是第五个（或是第九个！）孩子，也可能是老大；考虑到农民的人口结构——高出生率加上高流产率与高婴幼儿死亡率——一个麦德或是库图特有可能是一个长长的兄弟链条中最年长的，而一个瓦雅恩是最年轻的。它们所显示的是，对所有的将要生育的夫妻来说，生育构成了一个从瓦雅恩、恩约曼、麦德、库图特的循环链，然后再从瓦雅恩开始，重复应用一个无止境的四阶段的不灭的形式。在肉体上，人们来去匆匆，但是在社会上，当新的瓦雅恩或库图特从永恒的神的世界中（因为一个婴儿离神也是一步之遥）替代逝者再次溶入神的世界时，剧中人物永远是不朽的。

亲属称谓

从形式上说，巴厘人的亲属称谓在类型上是相当简单的，属于技术上称为“夏威夷的”（Hawaiian）或“辈份的”（Generational）种类。在这种体系中，一个人根据他自己的辈份关系而将其亲属分类。这就是说，兄弟姐妹、继兄弟姐妹、堂表兄弟姐妹（及他们的配偶的兄弟姐妹等）都被归为一类，使用同样称呼；任何一方的所有叔舅姑姨在称谓上都类同父母；同样所有兄弟、姐妹、堂表兄弟姐妹的子女（这一个或是另一个的侄甥）也与自己的孩子身份一致；同样，由此下溯，孙子女、曾孙子女等辈份，上溯到祖辈、曾祖辈等。对任何一个特定人物来说，总体画面是一个由亲戚组成的分层蛋糕，每一层包括不同的一代亲人——该人物的父母辈或子女辈，或祖辈，或孙辈，等等，他自己那一层作为计算的起点，刚好处于蛋糕的中间。[357]

既然存在着这样一种体系，关于它在巴厘社会运作方式的最有意义（并且是最不寻常的）的事实，是它所拥有的称谓从来不在呼叫中使用，而只是提及，而且也并不经常被提及。除了极少数的例外，一个人实际上不会呼叫他的父亲（或叔伯）为“父亲”，不叫他的孩子（或是侄甥／侄甥女）为“孩子”，不叫他的兄弟（或是堂表兄弟）为“兄弟”，等等。在辈份上小于自己的亲戚的称谓形式甚至并不存在；虽然辈份长于自己的亲戚的称谓是存在的，但是，就像个人名字一样，使用它们会有不尊重自己长辈的感觉。事实上，即使是指涉形式，也只是在特别需要交流关于亲属关系的信息时，才使用几乎从来不作为区分人的一般手段。

在公众话语中出现亲属称谓，只是在对某种问题的回答中，或是对已经发生的或是估计要发生的某种事件的描述中，现存的亲属关系是与之相关的一条信息。（“你要去参加‘瑞格瑞格父亲’的锉牙仪式吗？”“是的，他是我的‘兄弟’。”）所以，在家里称呼和指涉的模式，在本质上不比在村庄中更亲密或是更能表现了亲属关系。只要一个人长大到足够的岁数（比如六岁，这自然不是都一样的），他就能够使用同样的称谓——从子名、社会地位头衔或公众称号——称呼他的父母，其他任何一个认识他的父母的人也用这个称谓称呼他们，并依次称他们为瓦雅恩、克图特或是其他的名字。而且甚至更确定的是，他在提到他的父母时，无论他们是否听到或是在外边，他也要使用这个户外流行的称谓。

简而言之，巴厘人的亲属称谓体系主要用分类而不是面对面的习惯用语来确定个人，把他们作为社会场中的地域居民，而不是社会互动中的同伴。它的功能几乎完全是一个文化地图，依据它，某些人能够被定位，而另一些人，由于不属于这个地图上的景观而不能被定位。当然，一旦个人在这一结构中的位置被确定，某些恰当的人际行

为的概念也会随之产生。但是关键在于，在具体的实践中，亲属称谓实质上完全被应用于确定身份，而不是应用于行为，因为在形成定位中，其他符号功能起了主导作用。[358]与亲属相关的社会规范，虽然足够真实，但是即使是在亲属群体自身（家庭、家族、世系）中，也是习惯性地被更具文化优势与宗教、政治或所有最基础的社会分层所瞧不起。

虽然在形成时时刻刻都在进行的社会交往方面它只是扮演了一个从属的角色，但是亲属称谓体系，就和个人命名体系一样，对巴厘的人的观念，做出了尽管是间接的但却是重要的贡献。因为，作为一个有意义的符号体系，它同样体现了一种概念结构，个人（包括自己及其他人）由此得到理解；一种概念结构，与另一些所体现的概念结构明显一致，它有着不同的建构及不同的取向。在此，同样，其主旨是通过形式的重复形式达到时间的永恒。

这一重复通过我还必须提到的巴厘亲属称谓的特征来实现：在特定人物的上三代及下三代中，称谓成为可以互相通用的。这就是说，“曾祖父”与“曾孙”是同一个称谓：库姆皮（kumpi）。这两代人和构成他们的个人，在文化上是互为等同的。一个人象征性地，向上等同于最远的祖先，向下等同于最远的后代，他有可能把他们当做活人而与他们互动。

实际上，这种可以互相通用的称谓可以向前推四代，甚至还要多。但是因为极少出现一个人和他的高祖父（或是玄孙）同时在世，这一连续只有理论意义，而且大多数人甚至不知道还有这类称谓。这正是四世同堂（即，特定人物自己加上三代或下三代），被认为是一个可以获取的理想的、圆满的人生形象，就像我们的人生七十古来稀一样，库姆皮—库姆皮称谓，对它们做出了突出的文化注解。

围绕着死亡进行的仪式进一步强调了这个注解。在一个人的葬礼上，所有他的在辈份上低于他的亲属，先在他的棺材前，然后在他的墓前，都要以印度教的以手掌放在额上的方式对他逗留不走的灵魂表示敬仰。但是这个绝对的义务，几乎是葬礼上神圣的核心，在第三代也就是他的“孙辈”突然停止了。他的“重孙辈”是他的库姆皮，就像他也是他们的库姆皮一样，所以巴厘人说，他们并不比他辈份低，而是“同龄”。正因为如此，他们不仅不被要求对他的灵魂表示敬仰，而且他们还被公开地禁止这样做。一个人只对神祈祷，同样还只对他的长辈而不是对他的同辈和晚辈祈祷。[359]

巴厘的亲属称谓，因而不仅依据某个社会角色把人划分为不同的辈份层，它使这些不同层次弯曲成为连续的表面，它使最低与最高联

接起来，因此，与其说它是一个分层蛋糕的形象，不如说是分为“自己”、“父母”、“祖父母”、“库姆皮”、“孙子女”和“子女”等六个平行圈的圆柱体，这样可能更精确一些。[360]”在第一印象中，似乎是历时形式（diachronic）的、强调无止境的代的推进，但实际上是要断言这样一种推进在根本上属于虚构——至少是不重要的。序列的感觉，在时间流失中代代相传的感觉是一种幻觉，产生于对这种亲属称谓体系的观察，它仿佛被用于系统表现一个人在老化及死亡过程中与他亲属之间面对面的互动的性质变化——如果不是大多数，的确有许多这样的体系被使用。当一个人把它看成是有关人类可能有的亲密关系类型的常识分类时，看成是亲人自然群体的分类时，就像巴厘人所做的那样，很明显，圆柱体的不同层面所代表的不过是活着的人们中间的辈份顺序，仅此而已。它们描绘了共存的世代之间的精神（与此相同的还有结构上的）关系，而不是一些互相继承的辈份在一个不重复的历史进程中的位置。

从子名字

如果说个人名字仿佛被作为军事秘密对待，排行名字主要用于儿童与青少年，而亲属称谓至多也只是偶尔使用，而且仅仅是为了进一步的区分，那么，巴厘人如何互相称呼和提及？对于农民大众来说，答案是：用从子名字。[361]

一对夫妻的第一个孩子一旦命名，人们就开始以瑞格瑞格、普拉或给这个孩子取的任何名字“的父亲”和谁谁“的母亲”来称呼及提到他们。他们一直被这样称呼（而且他们自己也这样称呼他们自己），直到他们的第一个孙子女诞生，在此时他们将要开始被称呼及提及为：苏达、利利尔或是其他任何一个名字的“祖父”和“祖母”；而且如果他们活到见到他们的第一个曾孙，同样的称呼改变还会发生。[362]因而，在“自然”的从库姆皮到库姆皮的四代的生命阶段中，一个人为人所知的称谓将要改变三次，先是他自己，次是至少是他的子女之一，最后至少是他的孙子女之一养育了后代。

当然，许多人，如果不是大多数人的话，既没能活这么久，也没有多子女的福气。何况，广泛不同的其他因素也参与进来，使这幅简单的画面变得复杂化。撇开细微之处不谈，关键在于我们在此有了一个在文化上极其成熟、在社会方面格外有影响的从子名字系统。它对个体的巴厘人关于自己与他熟悉的人的感觉有什么样的影响呢？

它的第一个作用是使夫妻之间相互等同，非常类似我们的社会中新娘要姓丈夫的姓；但这里带来等同的不是婚姻，而是生育。象征性

地，夫妻之间的联系是通过他们对子女、孙子女、曾孙子女的共同关系来表现的，而不是通过妻子进入丈夫的“家庭”（在婚姻多数是内部通婚的情况下，她通常是属于这个家族的）来表达。

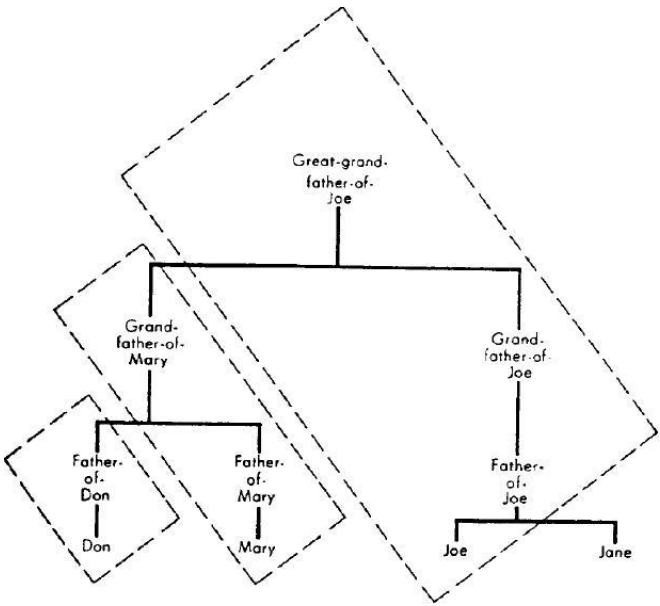
这种丈夫—妻子——或者，更精确地说是父亲—母亲——成对的关系有着非常突出的经济、政治和精神的重要性。它事实上是基本的社会基石。单个的人不能参与村委会，在那里席位是按已婚夫妻授予的；而且，很少有例外，只有当了父亲的男人才能在这里发挥影响。（实际上，有些男人甚至只有在有了孩子之后才被授予席位。）后嗣群、志愿组织、灌溉会社、寺庙信徒群体，等等，也不例外。实质上，当地所有的活动，从宗教到农业，都是以配偶为单元参加的，男性承担某些任务，女性作为补充。从子名字通过将夫妇的直系后代的名字包括进他们自己的名字之中的做法，既强调了婚姻在地方社会中的重要性，也强调了生育的巨大价值。[363]

这种价值，以一种更清晰的方式，在广泛地使用从子名字的第二个文化结果中表现出来：将个人归类进所谓的（由于缺少更好的词汇）生育阶层。从任何人物的角度看，他的同村人被分类为无子女的人，被称为瓦雅恩、麦德，等等；或是有子女的人，称为“某某的父亲（母亲）”；有孙子女的人，被称为“某某的祖父母”；有曾孙子女的人，被称为“某某的曾祖父母”，等等。还在这种等级划分上附加了具有社会等级性质的普遍形象：无子女的人是靠人赡养的小人物；某某的父亲是指导社群生活的积极公民；某某的祖父是藏于幕后的出谋划策的受人尊敬的长者；某某的曾祖父是享受奉送的长者，已经半归于神的世界。在任何可能的情况下，必须应用不同的机制调整这种过于图式化的形式，使之符合现实，以便它规划一个可行的社会阶梯。但是，有了这些调整，它的确规划出了这样的社会阶梯，而且作为结果，一个人的“生殖地位”在自己和其他人看来是他的社会身份的一个主要因素。在巴厘，人的生命阶段并不被看成是生物老化的进程，它几乎没有受到什么文化上的注意，而是社会再生的过程。

因而，它不止是纯粹的生育能力，即一个人自己能生多少子女，这一点至关重要。有十个子女的一对夫妻并不比有五个子女的一对夫妻更受尊敬；只有一个子女，而且这个子女仍然只有一个子女的一对夫妻要比上述两者的地位都高。关键是再生产的持续和社区，保持使其自身永恒的能力，这个事实是从子名字的第三个结果——生育链的指称——所明显揭示的。

从模式图（图一）可以看到巴厘人从子名字制度是如何概述这种链条的。为了简便起见，我只是显示男性从子名字，并且所指世代用英文名称表示。我是为了强调从子名字的使用反映的是绝对年龄，而

不是起名的后代的辈份顺序（或是性别）这一事实这样来安排这个模型的。



（图注：玛丽（Mary）比唐（Don）年纪大；乔（Joe）比玛丽、简（Jane）和唐年纪大。就从子名字制来说，所有人的相对年龄，除非他们作为先辈及后辈，都是无关紧要的。）

如图一所示，从子名字制勾勒出的不仅是生殖地位，还有这种地位的序列，追溯到两代、三代或四代（非常偶然地也会到五代）。哪个特定的序列被标识出来大部分是偶然的：如果玛丽在乔之前出生，或是唐在玛丽之前出生，整个排列就会改变。虽然作为参照物的特殊的个人以及得到符号承认的特定的父子间承继关系是任意的，并不一定是因果事件，但是这种序列被标识出来的事实却强调了有关巴厘人的个人身份的重要事实：看一个人并不因其祖先是谁（由于死者身上覆盖着的文化面纱，那甚至不知道是谁）而看他是谁的祖先。一个人被定义，不是像在这个世界上的许多社会中那样，依据是谁生育了这个人，不是根据这个人的世系的或远或近的先辈，而是依据这个人生育了谁，在多数情况下是一个还活着的、半形成的个人，是自己的子女、孙子女或是曾孙子女；这个人可以通过一套特殊的生育联系而找到与他们的联系。[364]将“乔的曾祖父”、“乔的祖父”和“乔的父亲”联系在一起的是这一事实：在某种意义上他们合作生育了乔——即，合作维持了整个巴厘人尤其是他们的村庄这个社会的新陈代谢。而且看似一个暂时过程的仪式，实际上是“稳态”，这个词是格雷戈里·贝特森

从物理学借来的，被恰当地用来称呼这一状态。[365]在这种从子名字制中，全体人口的分类，依据的是其与一小类掌握着迫切的社会再生的人的关系，以及这些人口对他们的代表——这些人是一群即将做父母的人。在这一方面，即使是在人类状态下生存时间最长的曾祖辈，也不过是永恒现在的一个组成阶段。

地位头衔

理论上，巴厘的每一个人（或者是几乎每一个人）都有着这个或那个头衔——Ida Bagus、Gusti、Pasek、Dauh，等等——每一个头衔都将他们放在囊括巴厘的地位阶梯的一个特殊的档次上；每一个头衔对每一个人及所有的人来说都代表着文化上或高或低的一个特殊的等级，因此全体人口都被归类进一套一致的社会等级中。实际上，正如那些试图要分析这种称谓体系的人所发现的那样，情形要更为复杂。

事情并不简单地就是少数低地位的村民宣称的那样，他们（或是他们的父母）不知怎么地“忘记了”他们的头衔是什么；也并不在于头衔的等级在一个地区与在另一个地区不一致，甚至经常因为本地合作者不同而不一致；也不在于——尽管他们有世袭基础——仍然有办法改变这些头衔。这些不过是（并非没有意义的）与这一体系的日常功能有关的细节。关键在于地位头衔并不与群体相连而是只与个人相关。[366]

巴厘的社会地位，或者至少是由头衔确定的某种地位，是一项个人特征；它独立于任何社会结构因素。当然它有着现实重要性，而这些是通过从亲属群体到政府机构的广泛多样的社会安排来形成并表达的。但是Dewa、Pulosari，Pring，或者Maspadan这些头衔基本上只根据世袭的权利来使用，并要求与之相关的不同的公众标志。它并不发挥任何特殊作用，不属于任何特殊的群体或是占据任何特殊的经济、政治或是宗教权利。

地位头衔体系纯粹是一个名誉体系。根据自己的头衔，你可以根据一个人的头衔精确地知道在社会公共生活的每一个实际方面，你要以什么样的态度去对待他及他以什么态度对待你，不论你们所拥有的任何其他社会联系及你对他的具体看法。巴厘的礼俗高度发达，并且严格控制着社会行为的外在形式，这些社会行为几乎覆盖着日常生活的整个范围。语言风格、姿态、服饰、饮食、婚姻甚至房屋修建、墓地及火葬方式，都依据精确的行为方式准则；这些主要不是产生于对社会风雅的热情，而是产生于某种相当深远的超自然考虑。

这种形成于地位头衔体系中的人的不平等及其所表现的礼仪体系，它既不是道德上的，也不是经济上的，也不是政治上的——它是宗教上的。它所反映的是日常互动中的神的秩序，这种互动从这个观点看是一种礼仪形式被认为是依据神的秩序模式化了的。一个人的头衔并不标志着他的财富、他的权力或是他的道德声望，标志的是他的精神气质；与他的世俗地位之间的不谐调可能是巨大的。巴厘的有些最伟大的权贵人士受到的是最粗暴的待遇，受到最体贴待遇的反而是一些最不受尊重的人。从巴厘人的精神中很难发现比马基雅弗利的评论更多的东西，他认为：头衔所反映的不是人所有的名誉，而是人赋予头衔的声誉。

在理论——巴厘人的理论——上，所有的头衔都来自神。每一个头衔都是父子传递。并不是从来没有过变化，就像某种神圣的传家宝，不同头衔的荣誉价值的不同源于拥有头衔者遵守着在这个等级中形成的精神规定的程度。拥有一个头衔是同意，至少是默认，要达到神圣的行为标准，至少是接近这些标准，而且不是所有的人都能做到同样的程度。结果就出现了头衔和拥有头衔者的不协调。相对于社会地位的文化地位，在此再一次反映了与神的距离。

与几乎每一个头衔相联系的是一个或一系列在本质上非常具体的传奇事件，涉及的是拥有这个头衔的这个人或另一个人某些在神圣事件上的失策。这些失策——我们很难称之为罪过——被认为表明了这个头衔贬值的程度，从一个完全是超自然的地位失落的距离，从而（至少是以最一般的方式）规定了它在声望的整体范围内的位置。特殊的（如果是神话上的）地理迁移，不同头衔的通婚，军事上的失败，违犯服丧礼仪，仪式上的失误，等等，都被视为将头衔在或多或少的程度上降等：对低等级的头衔来说降低的程度比较大，对高等级的头衔来说降低的程度比较小。

尽管表面如此，但是这种不平衡的败落，在本质上既不是道德的现象也不是历史的现象。它不是道德现象，是因为被认为引发这种败落的事件，尤其是在巴厘，大体上不是那一类被判断为非道德的事件，而与此同时真正的道德问题（残忍、背信弃义、不诚实、荒淫）所损害的仅仅是随其所有者消失的名声，而不是保留下来的头衔。它不是历史现象，是因为很久以前断续地发生的这些事件，并不是造成现实的原因，而是对其性质的表述。关于头衔降级事件的重要事实，不在于它们发生在过去，甚至不在于它们发生过，而是它们带来降级。它们既不是现存状态形成过程的公式化表述，也不是对之做出的道德判断（巴厘人对这两种智力演练的哪一种都没有表现出很大的热情）：它们是对人类社会形态与神的模式之间的基本关系的意象，从

本质上看，这个人类社会形态是对这个模式的不完美表达——在某些方面比另一些方面更不完美。

但是，在谈完关于头衔体系的自主性之后，如果设想宇宙模式与社会形式之间存在这种关系，如何才能精确地理解它？如果完全以宗教概念和关于个体人中间在精神价值上有着内在差异的理论为基础，那么头衔体系，与我们从外部观察这个社会而称之为权力、影响、财富、声望等等暗含在社会分工里的“现实”如何联系起来？简而言之，真正的社会控制制度如何适应一个完全独立于它的声望等级体系，以便考虑并确实支持它们之间在事实上获得的松散的和普遍的互相关联的关系？答案是：通过相当灵巧地玩弄一种把戏，即以某种熟练的手法，改变从印度引进的、并已经适应当地口味的著名的文化制度——种姓制度。巴厘人把种姓制度运用到一堆极其杂乱的地位网格里，使它有着简单的形式，似乎是自然地从其中生长出来的，但实际上是强加其上的。

就如同在印度一样，种姓制度大体上包含着四个类别——婆罗门、刹帝利、吠舍、首陀罗——按声望降级次序排列，而且前三个等级（在巴厘称之为Triwangsa——“三种人”）确定为处于平民阶级的第四等级之上的精神上的贵族。但是，种姓制度在巴厘自身不是划分地位的文化手段，而是将头衔制度已经划分出来的地位互相联接起来的文化手段。通过简便地（从某种意义上说是都过于简便了）区分绵羊和山羊，第二等羊和第一等羊，第三等羊和第二等羊[367]，它真实地概括了这个制度的暗示精巧的比较。人们并不互相把对方看做刹帝利或者首陀罗，但是看做，比方说，Dewa或者Kebun Tubuls，仅仅用刹帝利—首陀罗的区别，并且为了社会组织的目的，来总体表达比较等级，这种等级是由将Dewa归入刹帝利的头衔，将Kebun Tubuls归为首陀罗的头衔产生的。种姓制度不是应用于人的标签，而是应用于人所拥有的头衔——它们表述了声望体系的结构；另一方面，头衔是应用于个体人的标签——它们将人置于这个结构之中。头衔的种姓分类的程度与权力、财富及道德声望的社会分布——即社会等级制度——是一致的，该社会被认为组织有序。各类人有各类人的位置：精神价值与社会地位是符合的。

从有关符号形式的具体用法上，可以看出头衔与种姓在功能上的区别是显而易见的。在Triwangsa贵族中，除了某些例外，并不使用从子名字，而是用个人头衔来作为他或她的主要称呼和指代称谓。人们称一个人为Ida Bagus、Njakan或是Gusi（不是婆罗门、刹帝利或吠舍），提到他时也用同样的称谓，有时加上排行名，以便更精确地区分（Ida Bagus Made，Njakan Njoman，等等）。在首陀罗阶层，

头衔只用来提到某人而不用于称呼，而且主要是用来提及外村庄而非本村庄的人，外村人的从子名字可能无人知道，或者即便知道，也被认为用来称呼非本村人显得过于亲近。在本村内，提及某人时使用首陀罗的头衔仅仅是发生在声望地位信息被考虑为更恰当时（“乔伊的父亲是Kedisan，而且他比我们潘达Pande‘低’”，等等），而在称呼时，当然用从子名字。超出村庄界线，除了亲密朋友，从子名字被放在一边，最通用的呼叫名字是Djero。字面上，这个词的意思是“内部”或是“内部人”，因而与一个被认为是“内部”的Triwangsa的成员相对的是属于“外部”（Djaba）的首陀罗；但是在这个情景中，还要受到这种说法的影响，“为了有礼貌，我在称呼你时假设你是一个三种Triswangsa，而你不是（假如你是，我就会用恰当的头衔称呼你），而且我期望你也这样假设。”至于种姓称谓，它们只在泛称有关声望等级的总体概念时才会用到，这是一个通常出现在与超越村庄的政治、宗教或等级的事务有关时的需要：“Klungkung的国王是刹帝利，但是Tabanan的国王只是吠舍”，或者“Sanur有许多富裕的婆罗门，这就是为什么首陀罗在村庄事务中很少发言的原因”，等等。

种姓制度因此做两件事。它将一系列表现为特定并且武断的声望特征，即头衔，与印度教或巴厘版的印度教联接起来，因而将其植根于普遍的世界观之中。而且它解释了这种世界观的含义，从而也为社会组织解释了头衔的含义：头衔体系中暗含的声望成分应该反映在社会财富、权力及道德声望的实际分布中，而且实际上应完全与之一致。实际上获得的这种一致当然至多是适中的。但是，无论这条原则有多少例外——首陀罗有着巨大的权力，刹帝利作为佃农干活，婆罗门既不受尊重又不高贵——但是巴厘人认为是原则而不是它的例外阐明了人的社会地位。种姓制度对于头衔制度有序化的方式，使之有可能在一套普遍的宇宙观之中观察社会生活：在这套观点中，人的才智的差别及历史进程的作用，在与人在一个标准的地位分类体系中的位置相比时，被视为表面现象，被看成是与个体角色无关的东西，因为他们是永恒的。

公众称号

个人定义的最后一种符号规则，在表面上是最让人联想到我们自己比较明显的区分个人并描述其特征的方式之一。[368]我们也经常（也许都太经常了）通过一个职业类型来观察人——不仅认为他们是在从事这个或那个职业，而且认为他们几乎全身充满了作为一个邮递员、卡车司机、政客或售货员的职业本性。社会功能提供了一个符号载体，通过它可以看到个人的身份；人就是他们所从事的职业。

但是，相似仅仅是表面上的。置身于一组关于个性是由什么组成的不同的观念之中，处于世界是由什么组成的不同的宗教—哲学概念之中，并且是依据一套不同的文化手段——公众称号——来表达，巴厘人对社会角色与个人身份之间的关系的看法，与我们称之为职业而巴厘人称之为linggih——“席位”、“地位”、“职位”——的表意意义是不同的。

这一“席位”观念存在于巴厘人对社会的公民的与家庭的极为明显的差别的理论与实践之中。生活的公众与私人领域之间的界限，在观念上和在社会习俗上都有清楚的划分。在每一个层面上，从村庄到宫廷，普遍关注的事务是显然不同于而且被小心地与个人或是家庭所关心的事务隔离开，而不是像在许多其他的社会中所做的那样，允许互相渗透。巴厘人把公众领域作为一个群体的意识，这个群体有着其自身的利益与目的，这种观点是高度发达的。在任何层面上，被赋予与那些利益与目的有关的特别的责任，就是被与他的没有被赋予责任的同胞分开，公众头衔所表达的正是在这个特殊的地位。

同时，虽然巴厘人认为社会的公众领域是有界限并独立存在的，但是他们并不期望它成为一个没有缝隙的整体，甚至不将其视为一个整体，而是，他们将其视为由一些独立的、不连续的而且有时甚至是竞争的领域（realm）构成，每一个都是自给自足的、小心地保护着自己的权利，并且以自己的组织原则为基础。这些领域中最显著的有：作为政治共同体的小村；作为宗教群团——会众——的地方寺庙；作为农业群团的灌溉联合体；而且在这些之上的是以贵族和大祭司为中心的地域——即，超村庄——的管理及崇拜。

对这些不同的公众领域或部门的描述，要涉及在目前的情景中是不恰当的对巴厘社会结构的广泛分析。[369]在此要注意的是，与这些领域各自相关的责任官员——也许管理人员（Stewards）是更好的称呼——他们因此都拥有一个特殊的称号：Klain、Perbekel、Pekaseh、Pemangku、Anak Agung、Tjakorda、Dewa Agung、Pedanda等等，也许能有五十个，甚至更多。这些人（在总人口中只占很小的比例）被用这些官方称号称呼和提及——有时也与排行名字、社会头衔联在一起，或者，对首陀罗来说，从子名字用做附加说明。[370]各种首陀罗层面上的“村庄首领”和“民间祭司”，以及大量Triwangsa阶层的“国王”、“王子”、“地主”、“大祭司”并不只是充当一个角色。在他们自己及他们周围人的眼中，他们已经融入角色之中。他们是真正的公众人物，对这种人来说作为人的其他特征——个性、排行、亲属关系、生育状况及声望等级，至少是象征性地处于从属地位。我们集中关注作为个人特征的心理特性，因此说他们为了自己的

角色而牺牲了真正的自我；而他们集中关注于社会地位，因此说他们的角色是他们真正的自我的精华。

这些拥有公众称号的角色的获得，与地位头衔制及其种姓分类的组织结构密切相联，这种联系受到也许应该称之为“精神合格原则”的影响。这个原则断定：具有超地方——地区性的或是全巴厘范围的——重要性的政治与宗教“席位”只能由Triwangsas占据，具有地方重要性的其他席位应该恰当地掌握在首陀罗的手中。在高层面上，这一原则是严格的：只有刹帝利——即，拥有被认为相当于刹帝利等级的头衔的人——才可能成为国王或是至高无上的王子，只有吠舍或是刹帝利才能成为贵族或是小王子，只有婆罗门才能成为大祭司，等等。在较低层面上，这个原则就不太严格；但是村庄首领做灌溉联合体的领导人，首陀罗做民间祭司，Triwangsas应该保持他们的地位，这类概念还是很强烈的。但是，在其中任何一种情况下，绝大多数虽然有着种姓分类或是理论上有资格担任有公众称号的管理人员类别称号的人，并不拥有这种角色，也不太可能成为这种角色。在Triwangsas层面上，这些资格大部分是世袭的，甚至是长子继承，而且在一小部分“拥有权力”的人与其他多数没有权力的人之间有着鲜明的区别。在首陀罗层面上，得到公众官职经常是通过选举，但是有机会供职的人的数量还是相当有限的。声望地位决定了一个人能够担任的公众地角色的种类；一个人能不能担任这样一个角色，则完全是另外一个问题。

但是，由于精神合格原则所带来的声望地位与公众职位之间的普遍关系，社会中的政治与宗教的权力秩序与这样一种普遍概念挂钩：社会秩序含糊地——本应明确地——反映了超自然的秩序；而且除此之外，个人身份定义不是根据这种仅仅是属于人表面的东西，诸如年龄、性别、天资、秉性或是成就——即，生物方面的因素，而是要根据在一个普遍的精神等级中的位置——即分类学上的因素。来自公众头衔的人的定义符号规则和所有其他的个人定义符号规则一样，包含着一个公式化的表述；相对于不同的社会情景，也包含一个基本假设：关键不在于人作为人（正像我们会用这个说法），而是他在一套文化分类中的恰当位置，这个分类是超人类的，所以它们不仅不变，而且也不可能变化。

而且，这里也一样，这些分类向上升到神性（或者同样精确的是，从神降下来），它们覆盖性格与泯灭时间的力量随之增强。不仅仅是一些由人担任的高层面的公众头衔，逐渐与由神担任的融合，并在顶点上与神一致，而且在神的层面上，几乎没有留下身份定义，只有头衔自身。所有的男神和女神在称呼或是被提及时都称为

Dewa（女神是Dewi），或者对更高一级的神称为Betara（女神是Betari）。在少数情况下，这些普遍的称呼后面还有特殊的称呼：Betara Guru，Dewi Sri，诸如此类。但是即使是这些特殊命名的神也不被认为拥有明显的人格：他们仅仅是被认为在行政上负责即协调某些重大事务：生育、权力、知识、死亡，等等。在大多数情况下，巴厘人并不知道，也不想知道，在他们不同的寺庙中受到崇拜的是那些男神与女神（总是成对的，一个男神，一个女神），而只称他们为“某某Dewa （Dewi）Pura”——某某寺庙的男神（女神）。与古代的希腊人和罗马人不同，一般的巴厘人对具体的神做了什么没有表示出兴趣，对他们的动机、他们的个性或是他们个人的历史也没有表示出兴趣。他们对这类事务，与一般涉及长者与尊者的同类事务时一样，保持着审慎和周致。[371]

简而言之，神的世界是另一个公众领域，超越所有的其他领域，并且充盈着其他领域尽其所能要加以体现的精神气质。对这个领域的关注存在于宇宙层面上而不是政治的、经济的或仪式的层面上（即人的层面上），而且它的管理人员是没有特征的人，通常与人类死亡有关的特征对他们都没有意义。几乎没有面目、彻底地程式化和几乎不会改变的神象，形成了巴厘人对人的概念的最纯粹的表述。这些没有名字的神灵仅靠他们的公众头衔，年复一年，在遍布整个巴厘岛的数以千计的寺庙活动中得到表现。在向这些神灵（或者更准确地说，他们心中的神灵）跪拜时，巴厘人表现的不只是承认了神的权力。他们也面对着他们自认为的真正的自我的形象；这是一个活着的生物的、心理的、社会的因素——历史时间纯粹的实体——往往要隐匿的形象。

文化的三边力量

可以有许多方式使人意识到，或使他们自觉意识到时间的流逝——通过标明季节的变化、月亮的盈亏或是植物生长的进程；通过仪式或农活或家务活动的规定的周期循环；通过准备并将计划好的活动排出日程、回忆和评价完成的活动；保存家谱、讲述传说或构想预言。但是其中最重要的，无疑是通过对自己和同胞身上的生物年龄增长过程，即具体个人的出现、成熟、衰老及消失的意识。一个人如何看待这一过程的影响，从根本上影响了一个人如何体验时间。在人们关于做一个人意味着什么的概念和他们的历史结构概念之间，有着不可分割的内在联系。

现在，如我一直强调的，巴厘人关于人的特征在其中形成的文化

模式中的最显著的事情，是他们实际上将所有的人——朋友、亲戚、邻居和陌生人，老人与年轻人，长辈与小辈，男人与女人，酋长、国王、祭司及神，甚至死者与未出生的人——都描述为老一套的同代人，抽象而匿名的同胞。人的定义的符号规则中的每一个，从隐藏的名字到招摇的头衔，都是要强调并加强个人之间关系（他们之间的重要联系在于碰巧生活在同一个时间范围里）中隐含的标准化、理想化及普遍化；回避并掩盖同伴——密切地卷入相互的经历的人——之间，前辈与后代——彼此是盲目的遗嘱人与不知情的继承人——之间关系中隐含的标准化、理想化和普遍化。当然，巴厘人的确是直接地并且有时是深刻地卷入彼此的生活的；他们确实感觉到他们的世界是由在他们之前的人的行为形成的；他们的行为以决定形成那些在他们之后的人的世界为方向。但是，在文化上加以突出、通过象征符号加以强调的，不是他们作为人而存在的那些方面的因素——他们的直观性与个别性，或是他们的特殊的、决不会被重复的对历史事件走向的影响——而是他们的社会地位，即他们在一个持续的（确切说是永恒的）超现实的秩序中的具体位置。[372]巴厘人的人的公式化表述中揭示的自相矛盾之处是：它们——按我们的观点——被非人化了。

以这种方式，巴厘人减弱，尽管他们当然不可能无视，时间感（sense of temporality）的三个最重要的来源：理解自己的同类（从而自己与他们一起）在不断地走向消亡（perishing）；意识到死者完结的生命对生者尚未完结的生命的重压；而且理解现在采取的行动对未出生者的潜在的影响。

同伴，在他们相遇时，在一个直接的现时（present），即一个概括的“现在”（“now”）中，互相面对和把握；在这样做之时，他们体验了在这样的一个行进的面对面互动之流中消失的现在的不可捉摸性与短暂性。“对（同伴关系中的）每一方而言，另一方的身体、姿态、步态、面部表情，是直接可观察的，不仅仅是作为外部世界的事情与事件，而且有着它们的相貌重要性，即表达了另一方的思想……每一方参与了另一方正在进行的生活，能够在生动的现在理解另一方一步一步形成的思想。他们因而分享以计划或是希望或是担忧而做出的对未来的预见……（他们）互相参与了对方的生活史；他们一起成长……”对于前辈与后代而言，由于被物质的鸿沟所隔开，他们是根据出身与结局而互相感知的。在这之中，体验了事件的内在时间顺序，标准的、超越个人的时间的线性流逝进程——那种时间的进程可以用钟表与历书来测量。[373]

通过在文化上极度限制这三种经验——由正在消失的现在的同伴亲密关系所引起的体验；由对过去先辈的决定性沉思所引起的体验；由对未来后代的可塑性预测所引起的体验——通过更多地考虑由纯粹

的同代人在无名的相遇中所产生的纯粹共时性，巴厘人制造了第二个自相矛盾。与他们的非人化的人的概念相连的，是去时间化的（同样在我们看来）时间概念。

分类历书与即时时间

巴厘人的历法概念——他们界定时间单元的文化手段——清楚地反映了这一点；因为他们大多不习惯去计算时间的流逝，也不去强调流逝了的时间的惟一性与不可逆性，而是惯于对时间借以在人类经验中展现自身的性质特征进行标识并分类。巴厘人的历法（或者不止一个历法，我们将要看到有两种历法）将时间分成有界限的单元，不是为了计算和累计它们，而是描述它们的特征，以便表述它们不同的社会、思想及宗教意义。[374]

巴厘人使用的两种历法，一种是阴阳合历，一种是围绕日期名称独立的循环互动而建立的，我称之为“轮换的”（permutational）历法。这种轮换历法是到目前为止最为重要的。它由十个不同的日期名称的周期组成。这些周期的长度不同。最长的一个周期有十个日期名称，根据固定的顺序依次相随，顺序轮完之后第一个日期名称再次出现，这个周期又开始。同样的，有九天、八天、七天、六天、五天、四天、三天、两天，甚至——“同代化”（contemporized）时间观的极限——一个日期名称的周期。每一个周期中的名称也是不同的，而且周期的运行是并存的。这就是说，任何一个特定的日子，至少在理论上同时有着十个不同的名称可以适合它，从十个周期中的每一个中得到一个。虽然三个名称的周期被用于确定集市周，并且在确定某些较小的仪式中发挥作用，例如前面提到的个人命名仪式，但是，在十个周期中，只有那些有着五个、六个及七个日期名称的周期有着主要的文化意义。

现在，这三个主要的周期——五日期、六日期及七日期——的互动意味着有一个特定的三名日（即，有一个组合了三个周期中的名称的特别的日子）将每二百一十天出现一次，这是五、六和七的乘积。同样五天及七天的周期的互动产生的双名日子每三十五天出现一次，六天及七天周期互动产生的双名日子每四十二天出现一次，五天及六天周期的双名日子每三十天出现一次。由这四种超循环的同期性之一决定的组合（但不是周期性本身），被认为不仅有重要的社会意义，而且以这种形式或那种形式反映了现实的结构本身。

这种轮套轮计算的结果，是把时间看成由一套有序的三十、三十五、四十二、二百零一的定量单元（“日子”），这些单元中的每一个

都有由三重或双重名称标明了的、质上的特殊意义：就像我们认为十三号的星期五不吉利的观念一样。要确定在四十二天这一集合中的一个日子——而且要估计它的实际及／或宗教意义——就需要确定它在六天名称周期（如Ariang）中的位置，即名称，以及它在七天名称周期（如Boda）中的位置，即名称：这一天是Boda-Ariang，而且据此调节人的行为。要确定在三十五天集合中的一个日子，就需要知道它在五天名称周期（例如，Klion）及其在七天周期中的位置和名称：例如是Boda-Klion——这一天是Rainan，在这一天，人必须在不同的地点供奉小祭品去“喂”神。就二百一十天集合而言，独特的确定方法要求从所有的三个周期中得到的名称：例如Boda-Ariang-Klion，这一天是巴厘最重要的节日，庆祝Galungan（嘎龙甘）。[375]

撇开细节不谈，这种历法所使用的时间计算方法的性质，不是时间的持续而是时间的精确。即，它不是用于（而且只能在使用一些别扭的附加手段时才能应用）计算时间流逝的速度，即在某个事件发生以后时间流逝的量，或者完成某个计划还剩余的时间的量：它被用来确定并分类那些各自分离的、自我维持的时间颗粒——“天”。循环与超级循环是无止境的、不停顿的、不可计算的，而且它们的内部顺序没有意义且缺乏高潮。它们不积累，它们不建构，而且它们也不消耗。它们不告诉你现在是什么时间；它们告诉你现在是哪一种时间。[376]

对可轮换历法的使用最终可以扩展到巴厘人生活的所有方面。首先，它确定了所有的（只有一个例外）节假日——即，其社区的庆祝活动——戈里斯列出了其中的三十二个，或者说平均每七天一个。[377]但是这些节假日并不按照任何可见的成套的规律出现。假如我们随意地从Radité-Tungleh-Paing作为开始，节假日出现的日期数目为：1、2、3、4、14、15、24、49、51、68、69、71、72、73、74、78、79、81、83、84、85、109、119、125、154、183、189、193、196、205、210。[378]这种无论大小的节假日间歇性出现的结果，是时间——即，日子——被大致分为两类极普遍的变体，“盈”与“亏”：有些重要的事情要发生的日子及其他没有什么事情发生，至少没有什么重要事情发生的日子，前者经常被称为“时代”（times）或“关键时刻”（junctures），而后者被称为“窘境”（holes）。历法的其他应用仅仅是加强和精化这一普遍的感觉。

在其他应用中，最重要的是确定庙会。无人知道在巴厘有多少寺庙，虽然斯维伦格雷贝尔统计过有两千个以上。[379]所有这些寺庙——家庭寺庙、家族（descent-group）寺庙、农业寺庙、死亡寺庙、村庄寺庙、社团寺庙、“种姓”寺庙、国家寺庙，等等——中的每一个都有着它自己的庆典日，称为odalan。这个词虽然很普通，但却被错

误地译为“生日”，或更糟，译为“周年”，字面上的意义是“出来”、“显露”、“出现”——即，不是寺庙建立的日子，而是在寺庙（并且是自它存在以来一直是）“启动”、神从天上来这里居住的日子。在odalans之间它没有活动、无神居住、空闲；除了少数几天由寺庙的祭司在特定的日子准备的供奉外，那里什么也不发生。

对大多数寺庙来说，odalan是根据轮换历法来确定的（其他寺庙则根据阴阳合历来确定，就像我们将会看到的，就感觉时间的模式而言，这将达到大致相同的目的），这里同样是依据五、六及七名周期的互动。这所意味的是，寺庙仪式——从难以置信的精心准备的到几乎不可见的简单的——婉转地说，在巴厘是经常发生的，尽管也有某些特定日子举行许多这类庆典，而在另一些日子，为了基本上是超自然的理由，什么庆典也不举行。[380]

因而，巴厘人的生活不仅被每个人都要庆祝的节假日不规则地打断，而且被仅仅涉及通常根据出身规定属于寺庙的成员的、更为频繁的寺庙仪式打断。由于大多数巴厘人都属于六个或是更多的寺庙，因此而形成了相当忙碌的，但并不是说就疯狂的仪式生活，虽然这种仪式生活同样不规律地在极度活跃与安静之间转换。

除了这些更具宗教性质的假日与寺庙节日，轮换历法也侵入并包括日常生活中更世俗的日子。[381]还有一些日子，对建造房屋、开张企业、搬家、出门旅行、收获粮食、打磨斗鸡的矩铁、进行木偶表演，或（在过去的日子里）宣战或媾和来说，是吉利的或不吉利的。一个人诞生的日子，同样地不是我们的观念上的生日（当你问一个巴厘人他是什么时候出生的时，他的回答是含糊的“星期四，九号”，这种回答对确定他的年龄没有太多的帮助），而是他的odalan，它被认为是控制，或更精确地说，显示出他的大部分命运。[382]在这个日子出生的人有可能自杀，在那个日子出生的人有可能成为盗贼；在这一天出生的将会致富，在那一天出生的会贫穷；在这一天出生的会健康，或是长寿，或是幸福，在那一天出生的会有病，或是短命，或是不幸。性格也用同样的方式估计，还有才智。疾病的诊断与治疗是与历法所确定的因素复杂地整合在一起，它有可能要同时涉及患者的和诊治者的odalan，他生病的那个日子，还有与症状及药物有形而上联系的日子。在婚约签订之前，要比较两个人的odalan，以便看看他们的结合是否相配，而且如果不配就会——至少如果双方，就像在几乎所有的情形下那样，是谨慎的话——取消婚姻。有下葬的时间、火化的时间，有结婚的时间、离婚的时间，有——从希伯来习俗转化为巴厘习俗的——登山时间，有去市场的时间，有退出社会活动与参与社会活动的时间。村委会、灌溉联合体、志愿协会的会议，都根据轮换

历法（或更不常见的阴阳合历）而决定；安静地坐在家里以及试图避免麻烦的时段，也不例外。

阴阳合历虽然是根据不同的基础来构造的，实际上和轮换历法一样形成了同样的关于时间的精确概念。对某些目的来说，它的主要特点和优势在于：它或多或少是固定的；它在季节上是不变的。

这种历法包括十二个用数字编号的月份，从新月到新月。[383]这些月份再被分为两类（也是编号的）日期：阴（tithi）和阳（diwasa）。一个月永远是三十个阴日，但是鉴于阴历年与阳历年之间的差异，有时一个月就会有三十个阳日，有时有二十九个。在后一种情况下，两个阴日被认为相合于一个阳日——即一个阴日被跳过去了。这种情况每六十三天发生一次；虽然这种计算在天文学上相当精确，但是在实际的确定中并不是以天文观察及理论为基础的，对此巴厘人没有必要的文化知识（就是说没有任何兴趣）；它是运用轮换历法来确定的。这一计算根本上当然是根据天文学来完成的；但是它是由印度人完成的，而巴厘人在遥远的过去引进了这种历法。对巴厘人来说，这个双阴日——这是两天合一天的日——不过是一个更为特殊的日子，被轮换历法的循环及超级循环的运转产生出来——先验的而不是后验的知识。

无论如何，这种校正还是比真正的太阳历差九至十一天，这要靠每三十个月加入一个闰月来补足，虽然，这种做法仍然是印度天文学观测和计算的结果，但在这里只是一个习惯。尽管有这个事实，即阴阳合历看似天文学的，因此似乎是依据了某些自然的时间方法——天体钟——的观察，但这是一个关注其起源而不是其使用所产生的幻觉。它的应用与它用来校正时间的轮换历法一样，是与天文观测——或者与任何时间流失的经验——的脱离。因为它和轮换历法相同，它是独立自主的、微粒状的、基本上不是度量的而是分类的体系，它告诉你今天是什么日子（或者是哪一类的日子），而非月亮的出现，月亮正如它偶然被看到的那样，不是这种历法的决定因素，而是这种历法的反映。“真正地真实的”是日子的名称——或者在这个历法中，是（两位）数字——即它在日期的超验分类中的位置，而不是它所反映的天空中的附带现象。[384]

在实践中，阴阳合历被以和轮换历法同样的方式用于同类事情。它被（大致地）固定的这一事实，使之在农耕情景中更方便，因此播种、锄草、收获及类似的事情，通常根据它来调节，而且有些与农业或是丰收有着象征性联系的寺庙根据它来举行迎神活动。这就意味着这类迎神活动每三百五十五天（在闰年是三百八十五天）而不是每二百一十天才出现一次。但是除此以外，模式不变。

另外，有一个主要的假日，Njepi（“安静下来”），它是根据阴阳合历来庆祝的。它经常被西方学者称为“巴厘人的新年”，虽然它经常不是在一月而是在十月（即新月）开始，而且它所相关的不是万象更始或是重新贡奉，而是对恶魔的高度恐惧并且努力要使人的情感平静。过Njepi这一天是充满恐惧的安静的一天，没有人上街，不工作，不点灯或生火，同时甚至在自家的院子里也不交谈。阴阳合历体系很少用于“占卦”目的，虽然新月与满月的日子被认为具有某种特殊性：新月被认为是凶兆，满月被认为是吉兆。一般说来，阴阳合历主要是对轮换历法的补充而不是代用。它至少在承认自然状况周期变化的最低限度的情景下，使应用盈—亏分类的、“去时间化”的时间概念成为可能。

仪式、怯场与缺乏高潮

人的匿名化与时间的静止化因此只是同一文化进程的两个方面：在巴厘人的日常生活中，象征性地贬抑有关同胞作为同伴、后人或是先人的概念，更倾向于把他们看成同代人的观念。各种人的定义的符号规则，掩盖了我们称为人格的天资与倾向的变化模式的生物、心理及历史基础，藏在现成的身份、图像自我（iconic selves）的厚重屏幕之后，因此这种历法，或者应该说是这种历法的实施，弱化了正在消融的日子与正在消失的年份的概念，而那些基础与那种模式不可避免地将流逝的时间分割为不相连的、无向度的、静止的微粒。一个纯粹的当代人需要一个绝对现在（absolute present）以便在其中生存；一个绝对现在只能由一个当代化的人居留。但是，这同一个进程还有第三方面，它把一对先入为主的观念转化为一个互相强化的文化力量三边形：将社会交际礼仪化。

为了保持日常接触的个人的（相对）匿名化，为了减少面对面关系中包含的亲密感——一句话，让同伴成为同代——有必要将与他们的关系高度公式化，需要与他们保持一个社会学意义上的中等距离，近到足以识别他们，但又不能近到让他们控制：半陌生，半朋友。巴厘人的日常生活如此高度的礼仪化，人际关系被发达的习惯与观念体系控制到如此的程度（与强度），与彻底掩盖人的状态中更具生物性的方面——个体性、自主性、腐朽性、情感性、脆弱性——的企图，有逻辑上的关联。这种努力，就像它的同类一样，只能部分地获得成功，而且巴厘社会互动行为的礼仪化，并不比个人的匿名化或是时间的静止化更完善。但是它被希望获得成功的程度，它作为一种令人着魔的理想所达到的程度，说明了礼仪化保持的程度，说明了这个事实，在巴厘礼仪中不仅仅是一种实用的便利或是偶然的装饰的问题，

而是深刻的精神关怀的问题。刻意的礼貌、单纯而又简朴的外在形式，有着一种规范的价值，对此，我们不是认为它是虚伪，就是认为它是矫糅造作或是滑稽可笑，我们对此不可能有任何欣赏——既然简·奥斯汀和巴厘离我们差不多一样遥远。

这种欣赏被出现在对社会生活的表面进行的勤奋的修饰中的独特格调，一种风格上的秘妙——我想，这是我们没料到会出现在那里的——弄得益发困难。因为风格独特，因为是一种秘妙（虽然完全是普遍性的），这种格调要想与某一个自己完全没有体验过的人沟通是非常困难的。“嬉戏的戏剧性”（“Playful theatricality”）也许更接近它，如果不是把“嬉戏性”（playfulness）理解为轻松随便而几乎是严肃认真，不把戏剧性理解为自发而几乎是强制的话。巴厘人的社会关系既是严肃的游戏，又是认真排练的戏剧。

这一点最明显地在他们的仪式生活及（同样内容的）艺术生活中看到，其中的大多数实际上不过是他们的社会生活的写照及模型。日常互动是如此的仪式化，宗教活动又是如此的平民化（civic），以至于难以分清一个何时结束，另一个何时开始；二者都不过是恰当表达着巴厘最著名的文化特征：她的艺术天才。精心排练的寺庙庆典、壮观的戏剧、平衡的芭蕾、夸张做作的皮影戏、绕舌的演讲及表达歉意的姿态——所有这些都是同一性质的。礼节是一种舞蹈，一种仪式，而祈祷是礼节的一种形式。艺术、宗教及礼仪，所有这些都烘托了事物外在的、人为设计的、精心制作的表面现象。他们庆祝这些形式；正是无休止地操纵这些形式——他们称之为“戏剧表演”——为巴厘人的生活带来了朦胧的仪式色彩。

巴厘人人际关系的礼仪化形象，即将仪式、职业与礼仪融为一体，是我们认识到其特殊标记社会的最基本及最具特色的性质：它的激进唯美观。社会行为，所有的社会行为，首先和最终都是为了取悦——取悦神灵、取悦观众、取悦他人、取悦自己，但是取悦只是美的取悦并不是道德的取悦。就像寺庙贡奉或木琴演奏，礼貌活动是艺术品，而且正如它们所展示的那样，它们想要展示的不是行为忠实（或者是我们所说的行为忠实）而是感觉力。

现在，从所有这一切——日常生活被明显地仪式化；这种仪式化采取的是认真的，甚至是乐此不疲的那种“游戏”公众形式的方式；宗教、艺术及礼节不过是从不同的角度表现的、在事物的人工弄起来的外观上体现的总体的文化迷恋；而且在此处的道德观因此本质上是审美的，由此有可能更精确地理解巴厘人生活中的两个最鲜明的（也是最显著的）情感情调上的特征：人际关系中一直被（错误地）称为“羞耻”的情感的重要性，以及集体行动——宗教的、艺术的、政治

的、经济的——不能达到可界定的终结，一直被（尖锐地）称为“缺乏高潮”的特性。[385]这些论点中的第一个，直接回溯到人的概念，另一个也一样直接地回到时间概念，这样就确定了我们将巴厘人的行为方式与其在之中运行的观念环境联接在一起的隐喻三边形的顶点。

“羞耻”的概念，与它的道德及情感上的同类“内疚”一起在文献中已经得到很多讨论，有时整个文化被称为“羞耻文化”，因为据说在其中，以牺牲对据说含在“内疚”文化中的“罪恶”、“内在价值”等的关注为代价，使对“荣誉”、“声望”之类的密切关注点地位突出。[386]暂且不谈这种全面分类的有用之处，有关比较心理动力的复杂性，已经证明在这类研究中最终难以摆脱“羞耻”这个词在英语中的最普通的含义——“意识到罪恶”——从而把它与内疚本身完全隔开，诸如——“做了应受谴责的事情，或是有了应受谴责的感情”。通常，这一区别建立在这一事实上：“羞耻”被用于（虽然实际上远不是惟一的）做错了的事被公开暴露的情况下，而“内疚”（虽然同样也不是惟一的）被用于做错了的事没有被暴露的情况下。羞耻是错误被发现后的不光彩与屈辱的感情；内疚是坏事没有被发现，或是还没有被发现时心里难受的感觉。因而，虽然在我们的伦理学与心理学词汇中羞耻与内疚并不完全相同，但是它们是同一类的；一个是另一个的表面含义，另一个是它的隐形。

但是巴厘人的“羞耻”，或者被翻译成这个词的lek，与越规完全无关，不管是暴露还是没有暴露，已承认的还是掩盖的，仅仅是想像的还是已经在实际上实施了的。这不是说巴厘人不会感觉到内疚或是羞耻，没有良知与自豪，就像不是说他们意识不到时间的流逝或人是独一无二的个体，而是说内疚与羞耻在从情感上规范他们的人际行为时并不重要，而且远不是这种最重要的调节因素。在文化上被最多地强调的lek，不应该被翻译为“羞耻”，而是应该根据我们的戏剧形象，翻译为“怯场”。它不是人对所犯错误的意识，也不是私下犯错的羞辱感，它们在巴厘只是相当轻地被感觉到并迅速消失了，这是巴厘人面对面打交道时对感情的控制。相反，它是一种在社会互动的预期（或事实）前出现的弥漫性的、通常是温和的——虽然在某些情况下最终是令人气馁的神经质，这是一种慢性的、多数是怕自己不能按要求优雅完成的低等级的忧虑。[387]

无论它的深层原因是什么，怯场是由一种恐惧组成的，它害怕因为缺乏技巧或是自我控制，或者也许仅仅是偶然，审美幻想将不能维持，演员露出马脚，角色就在演员身上消失了。审美距离消失了，观众（与演员）看不到哈姆莱特，而让所有相关的人都感到不舒服的是，看到了一个笨拙的约翰·史密斯令人痛快地扮演着不适合他的丹麦

王子。在巴厘，情况是相同的，即使他们的戏剧更低下一些。人们所担心的是——在多数情况下是温和的，少数情况下是严重的——作为公开表演的礼仪将被破坏，礼仪所维持的社会距离将最终崩溃，而且个人人格被打破并消解了他的公众身份。当这些发生时，正像它有时发生的那样，我们的三边力量就分裂了：仪式消失了，这个时刻被人令人痛苦地强烈感觉到，而且人们变成了彼此尴尬的、不情愿的伙伴，仿佛他们粗心地闯入了彼此的隐私之中。Lek立即成了对这种人际关系灾难持继不断的可能性的意识，而且，就像怯场一样，成了避免这种可能性的有力动机。正是对faux pas（失礼）的恐惧——刻意的礼节反而加大了这种可能性——将社会交往保持在刻意追求的更加狭窄的轨道上。正是lek，而不是其他任何东西，更多地保护了巴厘人的人的概念不受面对面的相遇的个性化力量的冲击。

“缺乏高潮”作为巴厘人的另一个突出的社会行为的特性，是如此的特别，如此奇怪，以至于只有广泛地描述具体事件才可能恰当地再现它。它等于这一事实：社会活动不发展到，或者是不允许发展到最后的终结。争吵出现又消失，有时甚至还持续，但是它们几乎从不会达到顶点。争论不会激烈到要裁决的地步，它们被淡化、弱化，希望形势的演进就会解决争论，或者还要更好，争论会简单地自行消失。构成日常生活的，是独立的、个体的相遇，在其中有些事情发生了或者是没有发生——一个愿望实现了或者没有实现，一个任务完成了或者没有完成。当事情没有发生——愿望破灭了，任务没有完成——可能会在另一个时间重新开始努力；或者干脆放弃。艺术表演开始，继续（经常持续很长一段时间，在这段时间里，一个人不会始终专心，而是断断续续走神，聊一会儿天，睡一会儿觉，全神贯注一会儿），停止；它们像游行一样没有中心，像露天表演一样没有朝向。仪式经常就像寺庙庆典一样，主要包括做准备与完成。仪式的核心，向即将来到他们的圣坛的神灵鞠躬，这时被刻意地变成无声的，要达到这种效果：使之有时看似几乎是一种事后想法，一种浏览，在面对身体距离上很近的匿名的人时犹豫不定，要与其保持社会距离。这就是与出现的神灵本身的所有的欢迎与道别，预演与回味，这种相遇被从礼节上缓和了，从仪式上隔离了。即使是在像浪达—巴龙这样更富于戏剧性高潮的仪式中，可怕的女巫与愚蠢的龙的战斗，也是结束在一种毫无结果的状态中，一种神秘的、超自然的道德僵局中，所有的事情依然如故，而且观察者——或者是外来观察者——感觉到某种决定性的事情处于将要发生的边缘，然而却完全没有发生。[388]

简而言之，事件的发生就像是节假日。它们出现，消失，再出现——它们都是独立的，自我维持的，是一种对事情的固定秩序的特殊表现。社会活动是分开的表演；它们并不走向某一目的，也不发展到

某一结局。正如时间是点状的，生活也是这样。不是无序，而是在质上是有序的，就像日子自身一样，分为数量有限的、确定的几种类型。巴厘人的社会生活缺乏高潮，因为它发生在静止的现在、没有动力的当下。或者同样真实的是，巴厘人的时间缺乏流动，因为巴厘人的社会生活缺乏高潮。两者互相暗含着对方的意义，而且都暗示着巴厘人的当代化。对同胞的认识、对历史的体验及集体生活的倾向——有时被称为气质——被确定的逻辑联系在一起。但是这个逻辑不是三段论的；它是社会的。

文化整合，文化冲突，文化变迁

考虑到“逻辑”这个词既指推理的形式原则，又指事实与事件之间合理的联系，因而它是一个不牢靠的词；尤其是在文化分析中更是如此。当一个人处理意义形式时，将它们之间的关系视为内在的、包含某种互相具有的内在的亲和性（或是非亲和性）组成的诱惑，实际上是难以抵挡的。因此我们听到将文化的整合说成是意义的和谐，将文化的变化说成是意义的不稳定性，将文化的冲突说成是意义的不一致性，暗示着和谐、不稳定性或是不一致性是意义自身的性质，就像说甜味是糖的性质或易碎是玻璃的性质。

但是当我们试图像对待甜味或是易碎那样来对待这些性质时，它们却不能以预期的方式“符合逻辑”地行为。当我们寻找和谐、不稳定性或不一致性的组成部分时，我们发现它们不存在于被假设的性质中。不能通过某种文化分析来运用符号形式来发现和谐的成分、稳定的比例或不一致性的指数；只能观察并了解所涉及的形式实际上是否以某种或是另一种方式共存、变化或是互相影响，就像是尝一下糖看它是否甜，或是扔一块玻璃看它是否易碎，而不是检验糖的化学成分或是玻璃的物理结构。这样做的理由，当然是意义不是拥有意义的物体、行为、进程等等的内在性质，而是——如涂尔干、韦伯及许多其他学者已经强调的那样——附加在它们之上的，所以对其性质的解释必须从强加者——即生活在社会中的人——那里去寻找。借用约瑟夫·莱文森的一个说法，思想研究是研究人的思维；[389]因为当他们不是在他们自己某种特殊的场所思维，而是在他们也做其他任何事情的地方——社会世界——思维，文化的整合、文化的变化或文化的冲突的性质要在那里去探索：当借助符号的指导进行感知、感受、推理、判断及行动的个人及个人群体的经验中探索。

但是，这样说并不是向心理主义投降，它和逻辑主义一样是另一个对文化分析的大破坏者；因为人的经验——实际上通过事件的真实

经历——不是单纯的感知力，而是从最直接的感知到最间接判断的重要感知力——是得到解释的感知，得到理解的感知。除了没满月的婴儿有可能例外，他们除了肉体结构之外，怎么说都只是in posse（可能的）人类，对人类来说，所有的经验都是解释性的经验，而且用来解释经验的符号形式——与从视网膜的网状结构到心理成熟的内在阶段的广泛多样的其他因素结合在一起——决定了它的内在构成。放弃在毕达哥拉斯的某种“意义王国”中找到文化组织的“逻辑”的希望，并不是要完全放弃找到它的希望。它是要将我们的注意力转向是什么赋予符号生命：是它们的应用。[390]

将巴厘人定义人的符号结构（名字、亲属称谓、从子名字、头衔，等等）与他们用来刻画时间特性的符号结构（轮换历法等等）结合在一起，并将二者与规范人际行为的符号结构（艺术、仪式、礼节等等）结合在一起的，是这些结构中的每一个加于那些使用它们的人的认知上的影响之间的互动，即它们的经验互相利用、互相强化的方式。将同胞“同代化”的倾向，弱化了生物年龄增长的意识；淡化了的生物年龄增长意识，去除了时间流意识的一个主要来源；减弱了的时间流意识，赋予人际交往事件以片断性质。互动行为的仪式化支持了对他人的标准化的感知；这种感知又支持了一个社会的“稳定状态”的观念；这个观念支持了对时间的分类感知。如此等等：可以从时间概念开始，从不同方向围绕着相同的圈转。这个圈虽然是连续的，却在严格意义上并不封闭，因为这些经验模式都不过是一个占压倒优势的倾向，是文化强调，而它们屈服了的对立面，同样植根于人类存在的一般条件中，也不是没有自己的某种文化表达。经验模式和它们的对立面共存，并且的确是与它们相对抗。但是它们是占优势的；它们是互相强化的；而且它们是持续存在的。“文化整合”的概念——韦伯所说的“Sinnzusammenhang”（意义联接）——可能被合理地使用，正是这样一种既非永恒也不完善的情形。

根据这种观点，文化整合不再被认为是在一个它自己的逻辑世界中的、与普通生活隔离的一种sui generis（独特的）现象。也许更重要的是，它不被认为是无所不包的、渗透一切的、没有限制的。首先，如已经谈到的，与主要模式相对抗的模式虽然处于劣势，但就我们所知，仍是任何文化的重要内容。在一种平常的、相当非黑格尔主义的方式中，一种文化的否定因素或强或弱地包含其中。以巴厘人为例，对可以称之为他们的作为个人信仰的对立面的巫术信仰（或者从现象上说，是巫术经验）的研究，或者是作为他们的礼节的对立面的迷离行为的研究，在这方面可能是最富于启发性的，而且将在深度及复杂性两个方面对现在的分析有所增益。407某些对普遍接受的文化特征表述的著名抨击——揭露“热爱和谐的”普埃布兰人（Pueblans）

中存在的多疑和宗派性，或者是好斗的夸扣特尔人“友善的一面”——根本上在于指出这类主题的存在与重要性。[391]

但是在这类自然对立面之外，在某些重要主题本身之间也还有着简单的、不联接的间断。不是所有的事情都与所有其他的事情有同样直接的联系；不是所有的事情都直接利用或对抗所有的不同的事情。在最低限度上说，这种普遍的互相联接，必须通过经验来说明，而不是像一直做的那样，仅仅是理所当然地假设出来的。

文化的断裂和即使是在高度稳定的社会中也会发生的社会混乱，就像文化整合一样真实。在人类学中相当广泛传播的一种观点是：认为文化整合是一个无缝的网，这种观点三十年代早期马林诺夫斯基式革命之后所取代的、稍显狂热的老观点一样——认为文化只是一种支离破碎的事情——只是一个petitio principii（未经证明的逻辑推理）。体系不必竭尽全力地互相联接成为体系。它们可能紧密地或是松散地联接，但是它们属于哪类——它们如何被正确地整合——还是一种经验性的事务。像在任何可变的事务中一样，为了在经验的模式中去确定联系，有必要发现它们（并发现找到它们的途径）而不是简单地假设它们。因为在理论上有一些相当令人信服的理由让人相信：任何一种像文化一样既复杂又完全联接在一起的体系不能发挥功能；文化分析问题既是一个确定独立的问题，也是一个确定互相关联的问题，既是一个确定鸿沟的问题，也是一个确定沟通的问题。[392]如果必须有一个形象，文化组织的恰当形象，既不是蜘蛛网也不是沙堆。它更像是章鱼，它的触须大部分是在一体中分开的，彼此之间的神经联结及其与在章鱼内部传往大脑和神经联络相当不好，但作为一个可变的但有点笨拙的实体，仍然能够设法向周围伸展又可以保持自己，虽然只是在短时间内。

在本文中提出的人、时间、行为概念之间密切及直接的互相依存关系，如我所论证的，是一种普遍的现象，即使是特殊的巴厘形式在一定程度上也是独特的，因为这种互相依存关系对于人类经验的组织方式来说，是内在的，是一种人类生活的状况的必然结果。但是它只是大量的未知的这类普遍的互相依存关系中的一种，它与其中一些有或多或少的直接联接，与其他一些只是非常间接地联接，与另外一些则实际上毫无关系。

因此文化分析成为不是对“文化的基本格局”，一种支配一切的“秩序中的秩序”——其中可以将更为有限的格局视为仅仅是秩序的推论——的英勇的“整体论”袭击，而是从有意义的符号中寻求一批有意义的符号集，有意义的符号集之集——感知、感情和理解的物质载体——而且是对暗含在他们的形式中的人类经验的基本规律的表述。如

果要获得一种可行的文化理论，它从直接可观察的思想模式中逐步发展出先确定它们的类属，然后确定它们的更可变的、协调不太紧密的，但仍然有序的“章鱼”体系，即部分整合、部分不谐调、部分独立的混合物。

文化的移动也像章鱼——并不是一种各个部分之间协同一致的增加效能、一个整体的大规模共同动作，而是这一部分那一部分的无联系的运动，最终积累起来做方向性的变化。暂不提头足动物，根据我们现阶段的理解，在任何特定文化中，哪里出现前进的初次冲动，冲动如何并在何种程度上在体系内传播，假如不是完全不可预测的，也是在很大程度上如此。但是，如果这类冲动出现在体系的某种相当紧密地互相联接并具有重要社会意义的部分，它们的驱动力将极有可能是大的，这一点看起来不会是一个完全没有道理的假设。

任何将对巴厘的人的概念、巴厘的时间经验、巴厘的礼节观念产生有效冲击的发展，似乎都将充溢着改造大部分巴厘文化的潜在可能性。这种革命性发展不仅仅会出现在这些方面（任何对巴厘人的声望观念及其基础的攻击，似乎都至少同样具有这种潜在性），而且它们肯定是最重要的。如果巴厘没有发展出有关彼此的匿名观，或是更富于动态的时间概念，或不那么正式的社会互动方式，巴厘人的生活——不是所有的内容，而是很大部分内容——都必然要变化，假如这些变化中任何一个直接或间接地暗示出，其他两个和所有三个都将以不同的方式及在不同的情景中，对塑造这种生活发挥决定性的作用。

这种文化变迁在理论上可能来自巴厘社会之内或是之外；但是考虑到巴厘现在是发展中的民族国家的一部分，其中心在别的地方这一事实——在爪哇与苏门答腊的大城市中——它似乎最可能是来自外部。

在印度尼西亚历史上几乎是头一次出现了政治领导人，他是人性的，而且太人性了；不仅仅是在事实上而且是在外表上，他的出现是对巴厘传统的人的概念的挑战。苏加诺在巴厘人的眼中，不仅是独一无二的、活生生的，他还是极为亲切的人，而且，可以这么说，还在公众中变老。尽管事实上他们没有面对面地与他有互动行为，他在现象学意义上更多地是他们的同伴而非同代，而且他获得这种关系的无与伦比的成功——不仅是在巴厘，而且是在整个印度尼西亚——的秘密，是他控制民众，以及他对民众的巨大的魅力。与所有具有真正的卡里斯马的人物一样，他的主要力量来自这一事实：他并不去适应传统文化类型，而是通过公开展示自己的特色来打破传统文化类型。对新印度尼西亚那些较低一级的领导人，直到那些现在在巴厘本地出现的小官僚（民众与他们的确有面对面的联系）来说，在较低程度上，

情况同样是这样的。[393]布尔克哈特认为的由文艺复兴王子通过纯粹性格的力量带给意大利的个人主义，以及随之而来的现代西方意识，也许正以相当不同的方式，由印度尼西亚新的民粹主义王子们带给巴厘。

同样，这个民族国家陷入持续危机的政治，一种将事件推向高潮而不是脱离它们的激情，似乎对巴厘的传统时间概念形成了同一种挑战。当这种政治被放在——它们正在越来越多地被放置着——几乎到处都有的如此典型的新兴国家的民族主义的历史框架——原创的伟大、外国压迫、广泛的斗争、牺牲及自我解放、即将来临的现代化——中，现在正在发生的事、过去曾经发生的事及将要发生的事之间的关系的整个概念就要变化。

最后，城市生活新的随意性及主导它的泛印度尼西亚文化——年轻人与年轻文化中的重要性正在增加，最终缩小有时甚至消灭世代之间的社会距离，革命同志情感，政治意识形态的民粹平均主义，马克思主义与非马克思主义——都同样威胁到巴厘文化三边力量中的第三边：社会精神气质或行为方式。

所有这一切无可否认地是猜测（考虑到独立十五年来的事件，这个猜测并非完全是无根据的），而关于巴厘对人、时间与行为的感知将在何时、如何、以何种速度以及以何种方式变化，即便在整体上不是完全不可预言的，在细节上大部分却是如此。但是因为它们的确变化——在我看来这似乎是确定的，而且在事实上它们已经开始[394]——此处发展起来的将文化概念看成是积极的力量，将思想看成是与其他公众现象具有相同作用的公众现象的这类分析，将对我们发现它的轮廓、它的动力，以及——甚至是更重要的——它的社会含义有所帮助。即使这类分析以其他方式出现并产生其他结论，它在其他地方的作用也不会有所减少。

第十五章 深层游戏：关于巴厘岛斗鸡的记述[395]

突然袭击

一九五八年四月上旬，我和妻子在身患疟疾、缺少自信的状态下到达一个巴厘人的村庄，我们试图作为人类学家在那里从事研究。那是一个很小的地方，有大约五百人，地处相对偏远，自成一个世界。我们是闯入者，是专职的入侵者，村民们视我们如他们一贯对待不属

于他们的生活部分而又把自己强加于他们的人一样：仿佛我们并不在那儿。对他们来说，在一定程度上也对我们自身而言，我们是不存在的人，是幽灵，是看不见的人。

我们住进了一个大家庭（是通过省政府事先安排的），它是由属于村落生活四个主要宗系之一的人构成的。但是除了我们的房东和作为他的表兄和姐夫的村落首领以外，所有人都按照巴厘人只能有的做法，对我们视而不见。当我们怀着不确定而又渴望与人沟通的心情在四周散步时，人们的目光似乎穿透我们而聚集在我们身后几码远的某一更实在的石头或树木上。几乎没有人与我们打招呼；但也没有人对我们怒目而视或对我们说任何不友好的话，这已经够令人满意的了。如果我们冒险接近某个人（在此氛围下人们被竭力禁止做的事），他就会离开，不经意但却是肯定地。如果某人正坐着或靠着墙而被我们堵住，他就什么也不说，要不就在嘴里咕哝着对巴厘人来说没任何意义的词——“是的”（yes）。当然这种冷漠是值得研究的；实际上村民们关注着我们的一举一动，而且他们掌握着大量相当准确的关于我们的信息，如我们是谁，来做什么。但他们举手投足的样子，就仿佛我们根本不存在，事实上这些行为是要告知我们，我们不存在或无论如何我们尚不存在。

上述情形只在巴厘岛是普遍的。在我去过的印度尼西亚的其他地方和后来去过的摩洛哥，每当我进入一个新的村庄时，人们会从四面八方倾巢出动来仔细地看我，而且带有极大的探查心理。而在巴厘人的村庄，至少在那些远离旅游区的地方，却什么也没有发生。当有人偶然来访并感到不知所措时，人们却照样继续着舂捣，闲聊，出售物品，凝视空间，搬筐运篓等事情。就个体层面而言情况也是如此，当你初次遇到一个巴厘人时，他似乎与你全然无关；按照格雷戈里·贝特森和玛格丽特·米德著名的话说，他是“远离”（away）你的。[396]然后，一天，一个星期，或一个月（对某些人来说，有魔力的时刻永远不会来临）之后，他决定（为着我永远无法弄明白的原因），你是确实存在的了，此后他就变成一个热情的、快乐的、敏感的、富于同情的人，尽管仍是一个严谨自制的巴厘人。你莫明其妙地越过了某种道德的或超自然的阴影。尽管你并未真正被接纳为巴厘人（一个人必须在那里出生才是巴厘人），你至少被视做一个人了，而不再是一片云或一阵风。和你有关联的全部事物在多数情况下都戏剧性地变得温和，有人情味，即一种有节制的、幽默的、相当有礼貌和令人茫然的亲切。

我妻子和我仍然处于一阵风的阶段，最令人灰心气馁的阶段，甚至开始怀疑你最终能否成为真正实在的东西。就在这时，即我们到达

大约十天以后，为了给一所新学校筹集资金，一次大规模的斗鸡将在公共广场举行。

目前，除了少数特殊场合外，在共和体制下的巴厘岛，斗鸡是非法的（如同在荷兰人统治时也是非法的一样，但其原因并非完全不相干），这在很大程度上是激进的民族主义所导致的清教主义主张的结果。自身并非清教主义者的精英们担心贫穷的、无知的农民赌光他所有的钱，担心外国人会如何看待此事，还担心那些本应用于国家建设的时间被浪费掉。斗鸡被视做“原始的”、“倒退的”、“不进步的”，而且通常是与一个有雄心的民族不相称的。如同对待其他那些令人尴尬的事物，诸如抽鸦片、乞讨、裸胸等一样，他们相当无系统地试图制止这一现象。

当然，就像禁酒时期的喝酒，或今日的吸大麻，斗鸡作为“巴厘人生活方式”的一部分，仍然非常频繁地继续发生着。如同对待禁酒和大麻，警察（至少在一九五八年警察几乎没有巴厘人而都是爪哇人）时不时感到有责任进行突然袭击，没收公鸡、距铁，对一些人处以罚款，甚至不时地罚他们中的一些人在热带的阳光下晒一天作为儆诫，但从未听说发生过人员的死亡，即使在非常非常偶然的情况下。

禁止的结果是，斗鸡经常在村子的一个隐蔽角落以半秘密的方式举行，这事实上会导致该活动进行得稍慢一点，但巴厘人并不在意它较慢地进行。然而在这一次活动中，或许因为他们是为学校筹集政府不可能提供的资金，或许因为近来已很少有突然袭击，或许如我从事件之后的讨论中所得出的结论那样，人们觉得已经付出了必要的贿赂，所以他们认为可以有一个机会在中心广场召集一次较大的热闹的聚会而不致引起法律的关注。

但是他们错了。在第三轮比赛进行得正酣之际，有几百人，当然包括我本人和我妻子，围着斗鸡的场地形成了一个带有超机体意味的人团，就在这时，一辆满载用机枪武装的警察的卡车咆哮而入。在人们发出的“pulisi! pulisi!”的尖叫声中，警察们跳下车冲进赛场中间，并开始来回挥舞他们的枪，就像电影中的匪徒那样，尽管并不真的开火。那个超机体的人团立刻像它组合时那样向四面八方散去。人们沿着道路跑开，消失在墙壁后面，从平台下面爬过，蜷伏在柳条篱笆后面，或者急忙爬上椰子树。带着锋利得足以割断手指或在脚上戳个洞的钢质距铁的公鸡则发疯似的四处乱跑，一切都陷于混乱恐慌之中。

根据人类学“入乡随俗”的既定原则，只比其他人略迟片刻，我和妻子就决定，我们所能做的事也是跑。我们向北跑上一条主要的村道，离开了我们住的地方，因为我们当时正在斗鸡场的北边。跑到半

路，同行的另一个逃难者突然闪进一个院子，原来那就是他自己家的院子，而我们眼前除了水稻田、开阔的乡野、一座高高的火山以外什么也没有了。我们只能跟在他的后面，一行三人跌跌撞撞地进了院子。他的妻子，显然以前经历过这类事件，迅速地拿出一张桌子、一块桌布、三把椅子、三杯茶，我们没有任何明显的相互交流，就都坐下来，开始喝茶，并努力使自己镇定下来。

几分钟后，一个警察一本正经地进了院子，寻找村首领。（首领不仅在斗鸡现场，他还组织了斗鸡。当卡车开过来时，他跑向河边，脱下他的莎笼跳入水中，这样当警察终于发现他正坐在那里往头上浇水时，他就可以说，整个事件发生时他正在洗澡，因而他完全不知道那件事。警察并不相信他，对他课以三百卢比的罚款，这正是村子集资的钱。）当他看到我和我妻子——“白人”正在院子里时，他表现出一副典型的先是怔住而后恍然大悟的样子。在他又能开口说话时就盘问我们究竟如何解释我们在那里做什么。我们五分钟的主人立刻为我们辩护，对我们是谁做出充满热情的描述，详细而准确，以至这次轮到我表示惊讶了，因为一个多星期以来除了我们的房东和村首领外我们几乎没和一个活人有过交流。他看着那个自命不凡的爪哇人的眼睛说，我们有充分的理由呆在那；我们是美国的教授；是得到政府批准的；在那里研究文化，我们要写一本书告诉美国人关于巴厘岛的事。而且我们整个下午都在那里喝茶和谈论有关文化的事情，对斗鸡的事我们一无所知。此外，我们一整天都没有见到村首领，他一定是到镇上去了。那个警察在完全被弄糊涂了的情况下放弃了追问。经过这样一个不长不短的间隔，人们被困扰而后又因得以幸免并且还呆在监狱外面而感到宽慰，我们也是同样。

第二天早上，对我们来说这个村庄变成了一个完全不同的世界。我们不仅不再被视而不见，甚至突然间成了所有人注意的中心，成了热情、兴趣特别是快乐大量倾注的对象。村里的每一个人都知道我们也像其他人一样逃跑。他们一遍又一遍地问我们事情的经过（我不得不一个细节一个细节地讲述那个故事，那一天重复了五十遍），有礼貌地，充满感情地，但却总是不断地询问我们：“你们为什么不就站在那儿告诉那些警察你们是谁？”“为什么不直接对他们说你们只是观看而不是赌博？”“你们真的害怕那些小枪吗？”像以前一样，对我们一举一动的关注即使在他们逃命时（如八年后他们被迫放弃时所发生的那样）也没有停止，这些世界上最矜持的人，兴奋地、同样是一遍又一遍地模仿我们逃跑时不优雅的样子和他们所认为的我们惊惶失措的面部表情。然而最重要的在于，每一个人感到非常高兴甚至吃惊的是，我们并没有简单地“掏出证件”（他们对此也很了解）表明我们与众不同的访问者身份，而是证明了我们与现在已成为同村人的村民们

的团结一致。（我们实际上证明的只是我们的胆怯，但其中也产生了伙伴的关系。）甚至那个婆罗门僧侣——一个老迈、严肃、接近天堂的象征，因为与另一个世界的联系，他从不哪怕稍微卷入斗鸡这类事情，而且即便是巴厘人也很难接近他——也把我们召进他的院子询问发生的事情，并且为那些非常特别的情节愉快地轻声笑着。

在巴厘岛，被取笑就意味着被接受。那是我们与该社区的关系的一个转折点，我们确实已经“身在其中了”（in）。整个村子都对我们开放了，也许它从未如此对其他人开放过（也许我并没有真正接触到那个僧侣，但我们偶然的主人成为我最好的资料提供人），而且开放得如此之快。在一次对陋习的突然袭击中被抓住或几乎被抓住，也许并不是一个能够推广的窍门，用以达到在人类学田野作业中被神秘化了的必要的亲密关系，但对我来说它确实起了很好的作用。它带来一个突然的而且不常有的被一个社会的完全接纳，而这个社会对外来者而言是非常难以深入的。它给予我一种直接地理解“农民心智”（peasant mentality）的内在视角，这是那些没有幸运地和他的研究对象一起从全副武装的当局手中逃跑的人类学家们通常无法得到的。此外由于其他事可能以其他方式发生，而最重要的或许在于，它使我很快地注意到一种情感爆发、地位之争和对社会具有核心意义的哲理性戏剧的综合体，其内在本质正是我渴望理解的。而当我离开的时候，我已经花了与观察斗鸡同样多的时间在观察巫术、水利、种姓制度和婚姻等事物上。

雄鸡与男人

巴厘岛，正因其是巴厘岛，因而是一个很好的研究地点。它的神话、艺术、仪式、社会组织、育儿方式、法律形式，甚至阴魂附体的现象都可以被微观地考察，用以追溯其难以把握的性质，即简·贝娄所称的“巴厘人的气质”。[397]但是，斗鸡，除了被偶然提及外，却很少受到关注，而它作为一种流行的消耗力量的使人着迷的游戏，至少与那些更著名的现象同样重要，它可以展示出一个巴厘人实际是什么样的。[398]如同在棒球场、高尔夫球场、跑道上或围绕一个牌桌所表现出的美国外观一样，巴厘岛的外观就在斗鸡场中。因为表面上在那里搏斗的只是公鸡，而实际上却是男人。

对任何或长或短在巴厘岛住过的人来说，巴厘男人与他们的雄鸡的深刻的心理认同是明白无误的。在此一语双关（double entendre）是有意为之的。它在巴厘语中的作用与在英语中的完全相同，甚至创造出同样的令人厌倦的笑话、牵强附会的双关语和缺少创造性的淫诲

语言。贝特森和米德甚至提出，与巴厘人把身体视为各自有生命部分的组合的概念相符合，雄鸡被作为独立的可自行操作的男性器官，即有其自身生命的可走动的生殖器官。[399]当我还未能获得某种无意识的材料去确定或否定这一饶有趣味的观点时，公鸡作为极好的男性象征这一事实就差不多成为不容置疑的了，而且对于巴厘人来说，这就像水往低处流这一事实一样显而易见。

日常道德说教的语言有很多用雄鸡的意象指涉男性。Sabung，这个用来指雄鸡的词（早在公元九二二年的铭文中就已出现的词）被隐喻地用于表示“英雄”、“勇士”、“冠军”、“有才干的人”、“政治候选人”、“单身汉”、“花花公子”、“专门勾引女性的人”，或者“硬汉”。一个行为放肆与其身份不符的自负的人被比做一只没有尾巴的公鸡，它神气活现，仿佛有一个很大的引人注目的尾巴。一个做了最后的无理性的挣扎想使自己摆脱无法摆脱的困境的绝望者，被比做一只在折磨他的人把他拖向共同毁灭时做了最后冲刺的垂死的公鸡。一个许诺得多付出却很少而又很勉强的吝啬的人，被比喻为一只扑向另一只鸡却不真的与之交战的被抓住尾巴的公鸡。一个已达到结婚年龄却仍对异性感到羞怯的年轻人或某个在新的职业中急于给人好印象的人，被叫做“第一次进场的斗鸡”。[400]”法庭审判、战争、政治争夺、继承权的纠纷，以及街上的争吵都被比喻成斗鸡。[401]甚至就是这个岛本身也因其形状而被视为一个骄傲的小公鸡，十分自信地伸着脖子、绷紧后背、翘起尾巴，以不断挑战的姿态对着那个大而不中用，样子不美的爪哇岛。[402]

然而男人与他们的公鸡的亲密还不仅仅是隐喻的。巴厘岛的男人，或者说大多数巴厘男人在他们的宠物身上花大量的时间，修饰它们，喂养它们，谈论它们，让它们相互试斗，或者就是以一种着迷般的赞美和梦幻似的自我专注的眼光凝视它们。只要你看到一群巴厘男人无所事事地蹲在社区某一机构的房檐下或道路边，摩肩接踵，他们中的一半或者更多人手里都会有一只公鸡，他们把它放在两腿中间，使其轻柔地上下弹跳以增加其腿部力量，让它好像发情似的竖起羽毛，把它推向邻人的鸡以激起它的斗志，然后又拉回到主人两腿之间使其安静下来。为了获得对另外一只鸡的感觉，一个人也会不时地把别人的公鸡如此摆弄一阵，但通常是绕行过去蹲在它后面，而不是径直走到它面前，好像它仅仅就是一个动物。

在高高的围墙把人们的生活围在里面的庭院中，斗鸡被养在柳条笼子里，它们经常被来回挪动以保持最适当的阳光与阴凉的平衡。它们被饲以特殊的饮食，虽然根据每个人的理论略有些不同，但都是以玉米为主，这些玉米经过筛选去除杂质，比给人吃的做得还要仔细，

然后一粒一粒地喂给那些动物。它们的嘴和肛门里被塞进红辣椒以激发起它们的勇气。给它们洗澡也同样经过仪式性的准备，和给婴儿洗澡一样，用温热的水加入草药、花朵、葱头，对获奖的公鸡会经常这样给它洗澡。它们的鸡冠被精心地修剪，全身的羽毛经过仔细梳理，它们的距铁经过仔细安装调整，它们的腿也经过按摩，人们眯着眼睛以钻石商人一般的专注检查它们是否有弱点。一个对公鸡有着强烈爱好的人，即一个热衷者，毫不夸张地说，可以把他生命的大部分时间，甚至绝大部分时间花在它们身上，他们的这种热情尽管还没有强烈到让他们自己完全失去控制，但能够而且确实花了不仅对外人而且对他们自身来说也是极其大量的时间。“我是雄鸡迷”，我的房东，一个按照巴厘人的标准只是很普通的afficionado（爱好者），经常在他又一次挪动笼子，又一次给鸡洗澡，又一次饲喂它们时这样念叨着，“我们全都是雄鸡迷。”

然而，这种狂热还有较为不显见的一面，尽管雄鸡是他们的自身的象征性表达或放大，是用伊索寓言方式写出的自恋的男性自我，这是一个事实，但它们同时也是另外一种，甚至是更直接的一种表达，即巴厘人审美地、道德地和超自然地将其视做人性的直接翻版：动物性的表达。

巴厘人对任何类似于动物的行为是极端嫌恶的。为此原因人们甚至不允许婴儿爬行。乱伦，尽管很难被容忍，但较之兽行仍是可怕性轻得多的犯罪。（对后者的恰当惩罚是淹死，而前者则被强迫像动物一样活着。）[403]表现在雕塑、舞蹈、仪式、神话中的多数恶魔形象都是以某种现实的或想像的动物形式出现的。成年仪式的主要内容就是锉平孩子的牙齿，使它们看上去不要像动物的尖牙。此外排泻和进食都被视为令人作呕的、近乎污秽的活动而要快速地和私密地进行，因为这些活动与动物性相联系。由于这些原因，甚至跌倒或任何笨拙的举动都被认为是不好的。除了鸡和少数几种家养动物，如牛、鸭等几种不具情感意义的动物外，巴厘人厌恶动物，并且十分冷淡地甚至以一种近乎病态的残忍对待他们的数量很大的狗。巴厘人与他的雄鸡认同时，不仅把雄鸡与他理想化的自身联系在一起，甚而与其男性器官联系在一起，同时也与他最恐惧、最憎恶、既爱又恨的事物，即使之神魂颠倒的“黑暗的力量”联系在一起。

与雄鸡和斗鸡相联系的这种力量，这种动物性的恶，不断威胁着那个小小的、被清理出来的、在其中巴厘人谨慎地建立起他们的生活的空间，并且不断地威胁着它的居民，这种联系是十分清楚的。一次斗鸡，或任何斗鸡，首先是一次以适当的赞美诗和祭品供奉给恶的力量的血的献祭，为的是安抚它们贪婪食肉的欲望。每当寺庙节日之前

都要举行斗鸡。（如果它被忽略，就会有人不可避免地陷入昏迷并且以一种发怒的幽灵的声音命令那一疏忽被立即纠正。）对于疾病、欠收，火山喷发等自然灾难的集体反应几乎总是举行斗鸡。此外，那个巴厘岛的著名节日“静默日”（“The Day of Silence”［Njepi］）——即在这一天所有的人都须整天安坐不动以防止与暂时跑出地狱的恶魔突然相遇——的前一天，几乎岛上所有村庄都要举行大规模的斗鸡（在此情形下斗鸡是合法的）。

在斗鸡中，人与兽、善与恶、自我与本我（id）、激昂的男性创造力和放纵的兽性毁灭力融合成一幕憎恶、残酷、暴力和死亡的血的戏剧。不必感到惊奇，作为不变的规则，当胜鸡的主人把通常已被其愤怒的主人撕得支离破碎的败鸡拿回家吃的时候，他是怀着一种混合的情感这样做的：社会性的窘迫、道德的满足、审美的憎恶和吃人肉的快乐。而输掉了一次重要比赛的人有时会采取破坏他家庭的神龛，并且诅咒神明一类的宗教性（和社会性）的自杀行为。在寻找天堂和地狱的尘世对应物时，巴厘人把前者比做一个刚刚赢了斗鸡比赛的人的精神状态，而把后者比做一个刚输掉斗鸡比赛的人的心态。

搏斗

斗鸡（tetadien;sabungan）在一个大约五十平方英尺的赛圈内举行。通常在午后开始，持续三或四个小时直到日落西山。一次活动由分开的九场或十场比赛（sehet）组成。每一场比赛都严格按照通常的模式进行：没有主要比赛，各场比赛之间没有关联，比赛程式没有变化，每场赛事的安排都有特定的基础。当一次搏斗完结、情感的废墟被清理干净——赌资被支付，有的人诅咒，有的人拥有了鸡的残躯——之后，就有七八个或者十多个人不经意地带着公鸡溜进赛圈内，试图为它找到符合逻辑的对手。这一过程一般不少于十分钟而且通常会长得多，它是以一种十分柔和的、转弯抹角的，甚至是佯作不知的态度来实施的。那些没有立即卷入的人采取掩饰的，至多是一种间接关注的态度；而那些困恼于其中的人则试图以某种方式装作整个事件并没有真正发生的样子。

一场比赛安排妥当之后，其他仍有希望入选的人们以同样故意的满不在乎的样子退出赛场，入选的公鸡被安装上距铁（tadji），即刃口锋利的尖的钢刀，大约有四五英寸长。安装距铁是一项精细的工作，只有很少数量的人（多数村庄中只有五六个人）懂得如何正确地去做。负责捆扎距铁的人也提供这种刀，如果他所帮助的鸡赢了，鸡的主人就会把败鸡带着距铁的腿给他作为奖赏。距铁是用一条长绳子

把距铁的根部和鸡的腿缠绕在一起而固定的。由于我将要提到的原因，这件事每次做得都有些不同，它是要以极其专注之心仔细去做的事。关于距铁的知识十分广泛——如它们只能在日食和没有月色的时候被磨利，而且不能被女人看见，等等。无论在使用中还是用完后它们都被十分小心地拿放，以巴厘人通常对待仪式对象的那种过分烦琐和沉溺于其中的方式进行。

距铁被装好后，两只公鸡被它们的训练者（他们也许是，也许不是公鸡的主人）面对面地放在赛圈中间。[404]一个上面钻了小洞的椰子被放在一桶水中，它沉下去大约要用二十一秒钟，这是被作为一个装距铁的时段（tjeng），通过敲击一个破裂的锣标志其开始和结束。在这二十一秒时间内，不允许训练者（pengangkeb）碰他们的公鸡。如果像时有发生的那样，在这段时间中那些动物没有打斗起来，它们就被重新拿起来，抖开羽毛，拉来推去，要不然就是被辱骂一通，而后被放回赛圈中间，比赛再次开始。有时它们完全拒绝打斗，或其中一只总是跑开，在这种情况下它们就被关在同一个柳条笼子里，这通常会使它们投入交战。

无论如何，在多数情况下，两只鸡会立即相互攻击，它们拍打翅膀，用头顶，用腿踢，把动物性的暴怒表现得那样纯粹，那样绝对，就其自身方式而言又是那样优美，几乎可以说是柏拉图的仇恨概念的抽象。在这一片刻时间里一只鸡或另一只会用其距铁给对方致命的一击，而它的训练者会马上把它拿起来以防止受到对方反击，而他如果不这样做，比赛就可能在两败俱死中结束，那两只鸡会疯狂地把对方劈成碎片。这是一个事实，如同经常发生的那样，如果距铁还绑在受伤者身上，那么进攻者仍会受到它的受伤对手的攻击。

鸡的训练者把它们再次拿到手里这段时间，椰子下沉了三次，此后那只给对手致命一击的公鸡必须被放下以显示它仍很稳健，这是通过在椰子下沉一次的时间中，让它轻松地绕场遛一圈而证明的。然后在椰子沉下去两次之后，战斗必须重新开始。

在这个略微超过两分钟的间歇中，受伤公鸡的训练者一直发疯似的为那只鸡忙着，就像两个回合之间忙于治疗受伤拳击手的教练员一样，以使其坚持到最后，拼死去争取胜利。他向鸡的嘴里吹气，把整个鸡头放在自己嘴里吸气和哈气，为它抖松羽毛，给它的伤处敷各种药物，他会做所能想到的任何事情，以激发起或许藏在鸡体内什么地方的最后一点斗志。在他不得不把鸡放回赛场的时候，他时常弄得到处是鸡血，但是就像一场职业拳击赛一样，一个好的训练者会把他的重量级选手用在关键时刻。它们中的一些能够做最后一搏，至少能坚持到第二轮和最后一轮比赛。

在战斗的高潮中（如果有一次高潮的话；有时受伤的公鸡就在训练者手中断了气或者一放下就死去），发出第一次进攻的鸡通常继续攻击直到干掉已经变得衰弱的对手。但首次攻击离最后的定局尚远，因为如果一只鸡还能走，它就能斗，如果它还能斗，它就能杀死对手，被判失败的是先断气的鸡。如果受伤的那一只能够刺伤对手并且摇晃地站住直到另一只倒下，它就是正式的胜利者，即使它稍迟片刻也跌倒断气。

拥挤在赛圈周围的人群近乎沉默地注视着事件的发展，他们随着那些动物的动作移动身体，用无言的手势为优胜者喝彩，轮换伸出肩膀，转动脑袋，当受了致命刺伤的鸡向赛圈一边倾倒时，他们一起后退（据说这些观众因过于聚精会神有时会失去眼睛和手指头），当他们注视另一只鸡时又蜂拥向前。围绕着整个这一戏剧性事件的，是一大堆异常复杂和极为烦琐的规则。

这些规则和十分发达的有关鸡和斗鸡的知识一起，用手写体书写在棕榈叶手稿上（lontar;rontal），并且作为村庄的整体法律和文化传统的一部分代代相传。在比赛中，裁判（saja komong;djuru kembar），也就是那个放置椰子的人，负责这些规则的实施，他有着绝对的权威。424我从未见过裁判的评断受到任何方面的质疑，即使是沮丧异常的失败者，我也不曾即使是在私下里听说过对裁判不公正的指责，或就斗鸡事件一般的对裁判的抱怨。只有非常值得信任的、可靠的和掌握规则复杂性的、有见识的居民才能承担这一职责，事实上人们带着他们的公鸡就是为了这些人主持的斗鸡而来的。还应提到的是，偶尔也出现指责裁判作弊的事，尽管极为少见；那是在两只鸡实际上同时死去的情况下，要由裁判决定哪一只（如果是这样，就会出现平局，尽管巴厘人并不喜欢这样的结果）在先。裁判可比做法官、国王、祭司和警察，他是所有这一切，在他令人放心的指挥下，动物性的战斗激情就可在公民的法律确定性的制约下进行。就我在巴厘岛看过的十多场斗鸡中，从未看到过一次关于规则的争吵。确实，我从来没见过一次公开的争斗，除了那些发生在两只公鸡之间的。

将此事件作为自然的事实，它是不受抑制的狂怒，而将其作为文化的事实，它则是完美的形式，事件的这种交叉重叠性质限定了斗鸡的社会学本质。一次斗鸡就是（如果为某一既非结构严密到可称为团体也非无结构到可称为人群的事物寻求一个名目）如欧文·戈夫曼所称的一次“有焦点的聚集”（focused gathering）——一群人全神贯注于一个共同的活动流并且按照那个活动流相互关联起来。[405]这一聚会集合起来而后又散去；其参与者流动不定；使他们聚集起来的活动是不连续的——一个重复发生的过程而非不间断的连续性过程。如戈夫

曼所言，这些聚会从唤起它们的情境中，即它们所发生的场景中获得它们的形式；但只是一个形式，一个清楚表达的形式。因为情境或场景，例如在陪审团的审议、外科手术、街区会议、静坐示威及斗鸡中，是通过文化成见（the cultural preoccupations）由其自身造就的——如我们将看到的，在此地位争夺的仪式中——文化成见不仅确定焦点，而且集合演员和安排布景，将其实际地付诸实施。

在古典时代（就是说在一九零八年荷兰人入侵以前），并没有致力于改善民众道德的官僚体系存在，斗鸡的举行显然是一个社会事件。带一只公鸡参加一次重要的比赛对一个成年男人来说，是作为公民应尽的义务；经常在聚集日举行的斗鸡带来的税收是公共岁入的主要来源；对艺术的赞助是被规定的君王的责任；斗鸡场，或称wantilan，位于村庄的中心，与其他的巴厘人礼仪的古址——议会厅、最初的庙宇、市场、信号塔和榕树相邻。而今日，除了少数特殊的场合，新的正统观念使得公开声称集体生活的兴奋与流血游戏的兴奋之间的关联成为不可能，但是通过不太直接的表达，这一关联本身仍然是密切的和完整的。然而要揭示它则必须转向斗鸡的另一个重要方面，即决定了其他方面并使之得以运作的中枢，这是我此前有意忽视的一个方面，当然，这就是赌博。

差额和数额相等的钱

巴厘人从来不用简单的方式做任何他们能设法用复杂方式去做的事情，根据这一通则，斗鸡的赌博也不例外。

首先，有两种类型的赌博，或称为toh[406]。一种是赛圈中心进行的参与者之间双的轴心赌博（toh ketengah），另一种是散布在赛圈周围的观众个人之间的赌博（toh kesasi）。第一种是大型的；第二种则是小型的。第一种是集体性的，包括了公鸡主人周围的赌博者的团体；第二种是个体性的，一人对一人的。第一种是经过精心策划的事件，是由团体的成员和裁判聚集在赛圈中间非常安静地、近乎诡秘地共谋安排的；第二种则是近乎冲动地喊叫，是由赛圈周边兴奋不已的观众公开地开价和公开地接受的事件。最令人惊奇的是，如我们非常清楚地看到的，在第一种赌博中，毫无例外地赌注的数额是对等的，而在第二种赌博中，同样毫无例外地赌注数额从不对等。在赛场中心公平的赌博在赛场边上就是不公平的。

中间的赌博是正式的，在两个公鸡所有者之间进行，受到一整套规则的制约，并有作为监督者和公共证人的裁判。[407]这一赌博的规

模总是比较大，有时相当大，而且它从来不是仅仅以所有者的名义下注，而是所有者与他的四五个有时是七八个同盟者一起进行的，这些同盟者是他的亲属、同村人、邻居和密友。如果他不是特别地富有，他甚至可以不是主要的出资者，尽管他必须是一个代表者，只要他表明不卷入任何诡计。

根据我所掌握的五十七场比赛的准确可靠的关于中心赌博的资料，赌金数额为十五个到五百个林吉特，平均数为八十五个，三种不同规模比赛的分布如下：小规模的斗鸡（35±15 林吉特）约占总数的百分之四十五，中等规模的（70±20 林吉特）约占百分之二十五，大规模的（175±75 林吉特）约占百分之二十，此外还有少量非常小和非常大的作为特例。一个体力劳动者——如制砖工、普通农业工人或市场搬运工的正常日工资大约是三个林吉特，此外考虑到在我所研究的地区斗鸡平均大约每两天半举行一次这一事实，在这样一个社会中，赌博显然是重大的事件，尽管下注并不仅是个人的事。

而周边的赌博则完全是另一回事。它不像中心赌博那样严肃和信守约定，而是以一种类似股票交易所场外交易的方式进行。有一种固定的众所周知的赔率范式构成赌金比例的连续系列，从赔率最小的十比九到最大的二比一，即：十比九，九比八，八比七，七比六，六比五，五比四，四比三，三比二，二比一。一个想在劣势鸡（underdog cock）（暂且不论优势［kebut］和劣势［ngai］是如何形成的）上下注的人叫较大的那个数，表明他要求的赌注赔率。这意味着如果他叫gasal，也就是“五”，他就按五比四的赔率赌劣势鸡（对他来说，是以四对五）；如果他叫“四”，就是要按四比三的赔率赌（同样他下的赌注是“三”）；如果他叫“九”，下注赔率就是九比八，依此类推。赌优势鸡的人考虑要争取到尽可能小的让步，他喊出叫鸡的花色如“棕色”、“花点”或其他颜色来表明这一事实。[408]

在获得让步的一方（赌劣势鸡的人）和给予让步的一方（赌优势鸡的人）以其喊声吸引众人的时候，他们就开始作为潜在的对手相互注视，而且是经常从远在赛圈对面的地方。获得者想尽量争取到较大的赔率，而给予者则努力争取较小的赔率。[409]获得者在此情境中是恳求的一方，他要示意出他希望得到多大的赔率，他在面前伸出手指并用力摇动来表明这一点。如果给予方即被恳求者以同样手势答复，赔率就被确定了；反之，他们则停止相互注视，继续寻找对手。

周边的赌博在中心赌博确定并宣布赌注数额之后进行，赌劣势鸡的人向任何可能接受的人提出他们要求的赔率，他们的喊声逐渐增大，同时那些赌优势鸡的人若不同意对方提出的价码，也同样激动地喊叫鸡的花色以表示他们渴望下注但却要求较小的赔率。

投注最终会达到双方的一致即在某一个时间所有投注的人喊出同样的数，投注几乎总是开始时指向赔率大的一端，如五比四或四比三，而后在双方的让步下或快或慢或多或少地向赔率小的一端移动。喊“五”的人发现自己得到的答复只是“棕色”，就开始喊“六”，或者很快转向其他的投注者，要不就因过于慷慨的出价被迫不及待地接受而退出这一过程。如果赔率已经改变而对手仍然稀少，投注过程就从“七”开始重新进行，依此类推，只在极少的最大型的斗鸡中，达到过“九”或“十”的极端程度。偶尔，如果互斗的公鸡明显地实力不配，也可能没有向上的变动，甚或向下调整到四比三，三比二的比例，但二比一的情况极为少见。比例数向下变动伴随着赌注赔率下降，而向上变动则伴随着赌注赔率的提升。由于就周边赌博来说，赌注赔率只是在一定范围内或多或少地向钱数相等的端点接近，通常的模式即绝大多数的赌博是在四比三到八比七这一范围内进行的。[410]

当训鸡者放出公鸡的时刻到来时，至少在大规模中心赌博的比赛中，叫喊声达到近乎疯狂的程度，尚未达到满意的赌博者极力试图在最后一分钟找到能够接受其开价的对手。（在中心赌博规模不大时，则出现相反的情形：打赌被一一放弃，投注声减弱直到沉静，赌注赔率拉大而人们逐渐失去兴趣。）大型的赌博，即被巴厘人称为“真正的斗鸡”那种势均力敌的比赛，带有群众场面的性质，似乎十足的混乱迸发出来，所有摇晃着、呐喊着、推挤着的男人都相当激动，这种情形只会因瞬间突然出现的由紧张带来的沉静而更甚，如同有人使水流戛然而止，当一声破锣响起时，参赛的公鸡被放进场，搏斗由此开始。

当斗鸡结束时，在十五秒钟到五分钟之内，所有的赌资被立即支付。决无向赌博对手拖欠的事情。当然一个人可以在提出或接受赌注赔率之前从朋友那里借钱，但只要你提出或接受了，就必须已经有钱在手，如果你输了，必须在下一场比赛开始之前当即付清。这是一条铁的规则，同样，如我从未听说过裁判的决定受到过质疑（尽管这种情况有时可能发生），我也从未听说过赖账的赌博，或许这是由于在群情激昂的斗鸡场中，如人们所说的，骗子会立即尝到严惩的苦果。

无论如何，对于一种将斗鸡赌博与巴厘文化的广阔世界联系起来的理论来说，赌注相等的中心赌博和赌注不等的周边赌博这种形式上的不对称提出了关键性的分析的问题。它同时也暗示出解答这一问题和证明上述联系的方式。

在此联系中首先要确定的一点是，中心赌博的赌注越高，斗鸡比赛在实际上越势均力敌。简单的理性思考即可说明这一点，如果你在一只公鸡身上下十五个林吉特的赌注，你会同意对方赌同等的钱，即

使你感到你赌的鸡赢的希望较小。但如果你下的赌注是五百，你就不会愿意那样做。因而，一场大赌资的斗鸡当然会是较好的鸡参赛，人们也极为关注参赛鸡在身材、一般条件、好斗性等方面在人力所及范围内尽可能的相配。为确保这一点，人们采用各种方式调整鸡脚上的距铁。如果一只公鸡看上去更强壮一些，双方会同意将其距铁固定成一个略少优势的角度，即造成某种不利，这就是说捆扎距铁的人有极其巧妙的技术。人们也更为关注雇请熟练的训鸡者并从能力上使他们搭配得势均力敌。

简而言之，在一场大额赌资的斗鸡中，使比赛成为名副其实的对等竞争的压力是巨大的，也是被明确感知的。对中等比赛来说这种压力略小，在小型比赛中就更小，尽管使赛事至少接近大致对等的努力始终存在。因为即使只赌十五个林吉特（相当于五天的工作），也没有人愿意在明显劣势的情况下做一次钱数相等的赌博。此外我所做的统计也有助于证实上述这一点。在我调查的五十七场比赛中，优势的鸡获胜共三十三次，劣势鸡获胜二十四次，比例为1.4：1。但如果以六十个林吉特的中心赌注为界划一条线，那么对赌资在这条线以上的比赛来说，比例就变为1.1：1（优势鸡十二次，劣势鸡十一次），而赌资在该线以下的比赛，比例则为1.6：1（二十一对十三）。或者，就极端情况而言，对非常大型的斗鸡即那些中心赌注超过一百个林吉特的比赛，上述比例为1：1（七对七）；对非常小型的斗鸡，即低于四十个林吉特的比赛来说，比例为1.9：1（十九对十）。[411]

由这一命题出发——即中心的赌注越高，斗鸡比赛越接近于实力对等——或多或少可说明以下两点：1.中心赌注越高，越会促使周边赌博向赌注差额小的一端靠近，反之亦然；2.中心赌注越高，周边赌博的赌资也越大，反之亦然。

在两种情况下这一逻辑是相同的。赌博在实际上越接近于赌注相等，大赔率的赌资就越明显地缺少吸引力，因而赔率较小的赌注越容易被接受。这种情况从简单的观察，从巴厘人自己对事件的分析，以及从我所能够搜集的更系统的调查中都是显而易见的。由于对周边赌博做出准确完整的记录有一定的困难，因而对其很难给以数字形式的证明，但在我所有的案例中，赌注赔率的提出者和接受者的契合点，形成一个相当明显的从最小到最大的马鞍形，在实际进行的大多数赌博（估计占三分之二到四分之三）中，大额中心赌注的赌博比小额中心赌注的赌博要向赔率小的一端移动三或四个点，而中等赌注的斗鸡则位于中间。具体而言，这一概括当然不精确，但大体模式是相当一致的：中心赌博促使周边赌博趋向于其自身赌注相等的模式，这一推促力量与其规模成正比例，因为规模与参斗公鸡实力相当的程度成正

比例。至于赌资数量的问题，在大额中心赌注的斗鸡中，整个的赌资数额也较大，这是由于这样的斗鸡被认为是更能引起“兴趣”的，因为它们不仅是很难预测的，而且更关键的是在金钱的方面，在公鸡的特性方面和由之而来的，我们将会看到的关于社会声望的方面，它们都是利害攸关的。[412]

赌注对等的中间赌博和赌注不对等的外围赌博的对立是显而易见的。这两种赌博系统尽管具有形式上不一致，实际上却并不相互矛盾，而是一个独立的更大体系的组成部分，其中中间赌博可以说是“重要性的中心”，它将外围赌博拉向赌注差额小的一端，比赛的规模越大，越是如此。由此中心赌博“造就了游戏”，或许可以给它一个更好的定义，按照杰里米·边沁（Jeremy Bentham）的概念，它显示了游戏的“深度”。

巴厘人试图通过使中心赌博尽可能地大而创造一种有趣味的，也可以说是“深刻”的竞赛，由此参赛的公鸡要尽可能地实力相近和搭配适当，而且也尽可能地使结果难以预料。他们并非总能如愿。有近半数的赛事是比较小的和不能令人感兴趣的——以我借用的术语来说就是“浅显的”——事件。但上述事实并不能否定我的解释，正如以下事实所表明的，多数的画家、诗人和剧作家是平庸的，但这并不能否定艺术的努力总是指向深刻的，在相当多的情况下是接近深刻的。艺术技巧的想像的确是必要的：中心赌博是创造“有趣的”、“深刻的”竞赛的一种方式，一种设计，但对解释游戏之所以有趣、它们令人着迷的根源及其深刻的本质来说，这并不是原因，至少不是主要的原因。这些竞赛为何有趣——确实，对巴厘人来说它们是极其吸引人的——的问题使我们超越对其形式的关注而进入更为广阔的社会学与社会心理学的关注领域，并且用不那么纯粹的经济学概念思考有关游戏达到何种“深度”的问题。[413]

玩火

边沁的“深层的游戏”（deep play）的概念出现在他的《立法理论》[414]一书中。通过这一概念他意指赌注过高的赌博游戏，从其功利主义立场出发，那些参与这样游戏的人是完全无理性的。假设一个人拥有一千英镑（或林吉特），在一场数额对等的赌博中投入其中的五百磅，那么他赌赢时这些钱的边际效用明显地少于他赌输时所失去的钱的边际效用。在真正深层的游戏中，对参与的双方而言都是如此。这也是双方都难以理解的。他们为寻找快乐走到一起来，达成一种关系，这一关系总体而言带给参与者的是全然的痛苦而不是快乐。

因而边沁的结论是，这种深层的游戏首先是不道德的，在他看来正确的做法就是从法律上禁止它。

但就我们的关注而言，比这一道德问题更有趣味的在于，尽管边沁的分析很有逻辑力量，人们还是热情地、经常地甚至不顾法律的惩罚而投身于这种游戏。边沁和那些有像他一样想法的人（主要是当今的律师、经济学家和少数精神病学家）对此的解释是，这些人是非理性的沉溺者，盲目的崇拜者，是儿童、白痴、野蛮人，他们所需要的只是避免受到他们自己的伤害。但是对巴厘人来说，尽管他们不用很多语言系统地表述，他们的解释却根据这样的事实，即在这种游戏中，钱与其说是一种实际的或期望的效用尺度，不如说是一种被理解的或被赋予的道德意义的象征。

事实上，在浅层的游戏中，只有较少数量的钱卷入其中，现金的增值和减值就效用和负效用而言近乎相同，在一般而非广义的意义上，快乐与痛苦、幸运与不幸也相去不远。而在有深度的游戏中，投入钱的数量很大，而更为重要的还不是物质性的获取，而是名望、荣誉，尊严、敬重——总之，在巴厘岛是一个意味深长的词，也就是“地位”。[415]它在象征意义上是至关重要的，因为（少数赌博成瘾者除外）实际上没有一个人的地位会因斗鸡的结果而改变；它仅仅并且只是暂时地被肯定或被冒犯。但是对巴厘人来说，没有什么比间接地当众羞辱别人更让人高兴了，也没有什么比间接地受到这种羞辱更让人痛苦——尤其是在彼此认识的人们未被表面现象迷惑的注视下——这样一出可供评价的戏剧确实是深刻的。

此处我必须强调，这并不是说金钱是无关紧要的，或者巴厘人失去五百个林吉特就像丢了十五个林吉特那样不在意。如此结论是荒谬的。因为在这个相当功利性的社会中，金钱是重要的事物，而且一个人在金钱方面所冒的风险越大，关联到的其他事物就越多，诸如他的自尊、自信、冷静和男子气慨，他的冒险是暂时的但却也是非常公开的。在深层的斗鸡中，如我们将看到的，一个雄鸡所有者与他的合作者，以及圈外的支持者们（虽然较少但却在相当程度上）通过金钱来赌他们的地位。

在很大程度上，由于失败时输掉的钱的边际效用在赌博的较高档次上是很大的，因而投身于这种赌博也就是以其公鸡为媒介间接地、隐喻性地投入了一个人公开的自我。尽管对一个边沁主义者来说，这似乎只是增加了这一事件的非理性程度，但对巴厘人而言增加的却是它所具有的全部意义。而且由于（遵循韦伯而不是边沁的理论）给生命以意义是人类存在的主要目的和首要条件，因而对意义的获得比补偿经济代价更为重要。[416]实际上，在那些赌注相等的较大型比赛

中，经常参与其中的人们在物质财富上似乎并没有什么真正的重要改变，因为在一个较长时间段内赛事的输赢比例是很接近的。而另一方面，在那些小型的、浅层的斗鸡中，即少数更纯粹的、上了瘾的赌徒参与——以金钱为主要目的——的赛事中，人们能够发现社会地位的“实际”变化的确发生了，而且大多是降低的。这类赌徒常被“真正的斗鸡者”指责为完全不理解这项运动的傻瓜和完全不得要领的暴发户。这些上瘾的赌徒被真正的热衷者视为公平游戏的戏弄对象，后者才真正理解这一游戏，他们从中获取的物质利益是很少的，但那些赌徒，由于他们的贪婪，一点小钱就足以引诱他们投入那些参斗公鸡明显不相配的非理性的赌博。他们中的多数的确在一个相当短的时间内就使自己输光，但似乎总是有一两个人在任何特定的时间为了赌博而抵押土地和变卖衣物。[417]

这种“地位赌博”与深层的斗鸡和对应的“金钱赌博”与浅层的斗鸡的分别相关联，实际上是相当普遍的。就此而言，赌博者自身构成了社会道德的等级。如前面提及的，在大多数斗鸡中，赛场周边以外有着大量的、由特许经营者操纵的愚昧的、完全碰运气的赌博游戏（轮盘赌，掷骰子，抛硬币，猜子）。只有妇女、儿童、青少年和各类不参加（或尚未参加）斗鸡的人——极度困贫的，受到社会性歧视的或人格怪癖的人——才玩这类游戏，当然玩的赌注很小。斗鸡的男人们耻于接近这些人。比这些人地位稍高一点的是那些自己虽然没有鸡参斗但却加入了赛圈周边小型赌博的人们。接下来是那些参加小型斗鸡、间或也参加中型比赛，但身份却不足以参加大型斗鸡的人们，尽管他们时常也可在大型比赛中参加周边赌博。最后，就是那些真正重要的社区成员，即当地生活围绕他们展开的有实力的公民，他们参与大型的斗鸡而且也从旁下注。这些有焦点的聚会的关键性要素在于，通常支配着和规定了这项活动的男人们正是支配和规定着当地社会生活的人们。当一个巴厘男人以那种近乎崇敬的方式谈及“真正的斗鸡者”，即bebatoh（“赌博者”）或djuru kurung（“鸡笼所有者”）时，所说的就是这一类人，而不是那些把猜子游戏的心智带进非常不同的、不相宜的斗鸡场景中的人们，也不是那些被驱使的赌徒（potét，这一词的次要意义是贼或放荡者）和心怀欲念的奉承者。对这样一个人来说，一次比赛中真正发生的事更类似于一次affaire d'honneur（决斗）（尽管按照巴厘人的实际想像才能，溅出的血只有要比喻意义上才是人的），而不是愚蠢的、一部赌博机器的机械运作。

因此，使得巴厘人的斗鸡变得深刻的并不是钱本身，而是金钱所导致的结果，投入的钱越多越是如此：巴厘社会的地位等级移入到斗鸡这种形式中。从心理学角度而言它是一种理想的或超凡的相当自恋

的男性自身的伊索寓言式的表征，从社会学角度而言，它同样是伊索寓言式的表现，所表现的是日常生活场景中由被控制的、缄默的、仪式性的但却是所有人深切感知的那些自身的互动所构成的复杂的张力场域。公鸡可以是它们主人的人格的代理者，是其心理形态的动物性反映，而斗鸡则是——或更确切地说是有意使它是——社会基体（social matrix）的模拟，即相互穿叉、重迭、高度共同化的群体——村落、亲属群体、水利团体、寺庙机构、“种姓”——等复杂系统的模拟，而那些热衷者就生活于其中。[418]正如声望，有必要对此加以确认、维护、赞颂和使其正当化，或仅仅从中取乐（由于巴厘人的社会分层被赋予很强的归属性特征，因而声望是不能追求的），可能是该社会中的核心驱动力，它也是——撇开行走的阳具、血的献祭和钱的交换不谈——斗鸡的核心驱动力。这一表面意义上的娱乐和看似一项运动的斗鸡，若用欧文·戈夫曼的另一句话来说，就是一次“地位的血的洗礼。”[419]

使这一点变得清晰或至少在一定程度上证实它的最容易的方式，就是援引我最近距离观察过其斗鸡活动的那个村庄的实例——即发生突然袭击和我获取统计资料的那个村庄。

如同所有的巴厘村庄，位于巴厘岛东南部克隆孔地区的这个村庄（提辛干）也是由错综复杂的联姻群体及其对立的群体组成的。但与许多村庄不同的是，该村中存在着特别引人注目的两类法人团体，它们同时也是地位群体，我们将在不使其过分失真的前提下用以部分代替全体的方式对它们予以关注。

首先，这个村庄是由四大父系的、部分内婚的世系群体所主宰的，他们之间不断地相互竞争并形成村庄内的主要派系。有时他们两两组织起来，或两个较大的群体与两个较小群体加上那些不属于任何群体的人们相互对抗；有时他们又各自独立地运作。在其内部又存在次级的派系和再次级派系，以致可以达到相当细微的区分层次。其次，就村庄本身而言它几乎是完全内婚的，并与其周边所有在其斗鸡范围内（这一范围也被解释为市场区域）的其他村庄相对立，而它同时也在不同的超越村庄范围的政治和社会场景中与某些邻居形成联盟以对抗另一些邻居。如在巴厘岛各处所见，每地具体的情形是各不相同的；但高度整合而基础各异的集团之间（以及其成员之间）对社会地位展开竞争的多层次等级结构的一般模式，却是普遍的。

作为对这一普遍性命题的支持，我们认为斗鸡尤其是深层的斗鸡根本上是一种地位关系的戏剧化过程。为了避免过长的民族志描述，我将简要列举以下事实——尽管具体的证据、事例、陈述和数字更有助于支持它们；这些事实既是广泛的也是明白无误的：

（1）人们事实上从不会把赌注押在他自己宗族成员的公鸡的对立面上。通常他感到有义务为属于自己宗族的鸡而赌，亲属连带越是紧密，斗鸡越是深刻，情形就越是如此。如果他在心目中判定那只鸡不会赢，尤其如果鸡的主人只是他的从表兄弟或只是一次浅层的斗鸡，那么他可以根本不赌。但作为一项常规他知道必须给自己宗族的鸡以支持，而且在深层的游戏中几乎总是如此。因而大多数的人公开地叫喊“五”或“花点”时，是在表达对自己的亲属的忠诚，而不是对他的鸡做出评价或表达对输赢概率的理解甚至对赢钱的期望。

（2）这一原则是按照逻辑扩展的。如果你的宗族没有公鸡参赛，你就要按同样方式支持联盟的亲属群对抗未联盟的群体，如我所言就像在其他村庄一样，非常复杂的联盟网络构成了这个巴厘人的村落。

（3）依此类推，村庄也是作为一个整体存在的。如果外村人的公鸡与任何一只你自己村庄的公鸡相斗，你应该支持本地的那只。如果一只来自你的村庄所属的斗鸡范围以外的公鸡与来自这一范围内的公鸡相斗，你要支持“家乡的鸡”，尽管这种情形少见但还是时有发生。

（4）来自任何地方的参赛公鸡几乎总被认为是最有希望获胜的鸡，理由在于如果它不是一只好公鸡，人们是不敢带它来参赛的，参赛者越是远道而来越是如此。鸡的主人的追随者们当然要支持他，当举行一次大范围的正当的斗鸡（如在假日）时，人们要选出他们认为本村最好的公鸡并且在比赛中支持它们，而不在意它们具体是属于谁的，尽管他们肯定也会在赌这些鸡时有所让步并且下大赌注以显示他们不是一个赌不起的村庄。实际上，这类“对外进行的比赛”，尽管并不经常，却有助于弥合不断发生在“内部比赛”中的同村人之间的分裂，在后一类比赛中，村内各派系是相互对立、关系紧张的，而不是团结一致的。

（5）几乎所有的比赛都是社会性地相关的。以下情形很少出现：两只都来自外面的公鸡相斗，两只没有任何特殊群体支持的公鸡或其背后的群体未以某种清楚的方式相互关联的公鸡相斗。如果你让这样的鸡互斗，那么比赛就会是非常浅层的，赌注数额会很低，而整个事件会变得非常乏味，除了直接发起人和一两个上瘾的赌棍以外没有人会对此感兴趣。

（6）出于同样的原因，也很少有两只互斗的公鸡来自同一个群体，更少有来自同一个次级支系的，而且事实上从来没有来自同一个再次级支系（在大多数情况下就是一个扩展的家庭）的两只公鸡互斗

的情况。同样，在村外的斗鸡中，同一村庄的两个成员也很少相互争斗，即使作为势不两立的对手他们会在本村的斗鸡场上以极大的热情互搏。

（7）在个体层面上，卷入一种已经制度化的被称为puik敌对关系的人们——在这种状态下他们相互不说话或无所不做（这种正式的关系破裂有多方面的原因：占有对方的妻子，遗产争端，政治分歧等）——会以很大的、有时高得惊人的赌注相互打赌，而这一赌博就是明白、直接地向对手的男子气慨即其地位的最终基础进攻。

（8）在所有的赌博中，除最浅层的以外，中心赌博联盟总是结构性地结合在一起的，即从不使用“外部的钱”。什么是“外部”取决于特定的场景，当然已被规定的除外，主要赌资从不会混入来自外部的钱；如果主要的参赛者不能凑齐赌资，那么就放弃赌博。尤其在较有深度的比赛中，中心赌博是社会性对立的最直接和公开的表达，这也是赌博和比赛的安排总是笼罩着焦虑、诡秘和困惑气氛的原因之一。

（9）关于借贷赌资的规则——你只能为赌博借钱而不能在赌博中借钱——也是出于同样的考虑（巴厘人对此有明确的意识）：即不能通过借钱依赖敌对方的经济恩惠。从结构角度而言，在短期内就能欠下数量很大的赌债，但是只能欠朋友的而决不能欠对手的。

（10）当两只公鸡并没有结构性的关联或者就你所知是完全中立的（尽管如前所述几乎没有这种情况），这时你甚至不能询问一个亲属或朋友他赌的是哪一只，因为如果你知道了他如何下注 而且他也了解你知道，并且你在另一只上下注，那么就会导致关系紧张。这一规则是明确而严格的；甚至煞费苦心地采取人为的事先警告以防止犯规。至少你必须装作不注意他在做什么，而他也同样假装不知你在做什么。

（11）有一个指违反规则的赌博的专门词，它也表示“原谅我”（mpura）的意思。人们认为那是做了不好的事情，尽管在中心赌注很小的情状下有时犯规也是允许的，只要你不是经常那样做。然而赌注的越大，你犯规越经常，“原谅我”的做法带来的社会破坏作用也就越大。

（12）事实上，制度化的敌视关系——puik——通常是由于这样一种在深层的比赛中“原谅我”的赌博而正式引起的（尽管其真正原因总是别的事情），这是把一块象征的肥肉放在火里。同样地，这样一种关系的结束和正常社会交往的恢复通常也是由敌对的一方或另一方支持对方的鸡来表示的（同样并不是真正由此造成的）。

（13）有时会出现令人困惑的、对不同群体的忠诚相互矛盾的情况，这在异常复杂的社会体系中当然是经常的，这时一个人或多或少会在两种不相上下的忠诚之间进退两难，出现这种情况他就会离开赛场去喝一杯咖啡或别的什么而回避参加赌博，这一行为模式使人联想起美国投票人在类似情形下的做法。[420]

（14）尤其在深层的比赛中参与中心赌博的人们总是其群体——宗族、村庄等等——成员的真正领导者。进而，那些在一方下注（包括那一方的人们）的人们，正如我已经提及的，是被公认的社区成员，即真正的公民。斗鸡的举行正是为了这些参与平时声望政治的人们，而不是为了青年人、妇女和其他从属地位的人们。

（15）就金钱方面的考虑而言，人们明确的态度是把它作为第二位的事情。这并不是说钱是不重要的；巴厘人与任何其他人一样，输掉了几个星期的收入是不会高兴的。但是他们把斗鸡的金钱方面主要视为自身平衡的、在明确限定的严肃的斗鸡者群体中循环流动的事物。而真正重要的输赢大多是从另一个方面考虑的，对待赌博的一般态度并不是希望大获全胜而赢一大笔钱（只有上瘾的赌徒除外），而是类似于赌马者的祈祷："噢，上帝，请让我输赢相抵吧。"然而，就声望而言，是不能只求输赢相抵的，而是要求短暂的明确的彻底胜利。关于斗鸡的谈论（可以持续不断）是你的公鸡如何如何打败了某某人的鸡，而不是你赢了多少钱，实际上人们甚至对大型赌博输赢的钱数也不会记多长时间，但他们会在数年中记得他们参加过的Pan Loh的最棒的斗鸡的那一天。

（16）除了单为表示忠诚的考虑以外，你也必须把赌注押在自己所属群体的公鸡上面，因为如果你不这样做，人们通常会说："什么！他在我们这类人面前太妄自尊大了，他既是如此重要的人物，怎么不去爪哇或登巴萨（首府市镇）赌博？"由此你会在赌博中感到一种普遍的压力，你不仅要显示出你在当地是重要的，还要表明你并没有重要到轻视其他人、把他们视为甚至不配做对手的地步。同理，属于自己家乡团体的人们必须为对抗外乡人的公鸡而赌，否则外乡人就会以严肃的指控谴责他们——只为收取入场费用而不是对斗鸡真正感兴趣，并且还是傲慢无礼的。

（17）最后，对上述的一切，巴厘岛的农民们自身都有明确的意识，并且能够对一个民族志学者用和我大致相同的言词陈述其中的大部分内容。几乎所有我与之谈论这个问题的巴厘人都说到，斗鸡，如同玩火，只是不引火烧身。你激起了村庄或宗族之间的竞赛与敌意，不过是以一种"游戏"的形式，这危险地却是令人着迷地接近于表达个体或群体之间公开、直接的攻击行为（在平时生活的正常过程中几乎

从不会发生的），但这并不是真正的危险，因为毕竟那“只是一场斗鸡”。

关于斗鸡还可做进一步的观察，若尚未得出一般要点，至少还可做更充分的描述，但或许至此已可将总体论点以一种形式化的范式概括出来：

斗鸡比赛越是——

1.在地位相近的对手（和/或相互敌对的人）之间

2.在地位高的个体之间

进行，则比赛越深刻。

比赛越是深刻——

1.男人与公鸡越有密切的认同（或者更准确地说，比赛越深刻，男人越是努力地与公鸡认同）。

2.参斗的公鸡越是优异并且两只鸡越近于势均力敌。

3.人们投入的激情越多，比赛也越有吸引力。

4.中心和周边的个人赌注越高，周边赌注的差额越小，总体上赌博也越大。

5.对游戏的“经济”角度的考虑越少，而“地位”角度的考虑越多，而且参加游戏的人们越有“实力”。[421]

对较浅层的斗鸡可以做相反的概括，而那些掷骰子、抛硬币的把戏则在相反的标记方向上达到顶点。对深层的斗鸡而言，不存在绝对的上限，当然实际的限制是有的，此外有许多关于古典时代领主和王子之间公开决斗竞争的传奇般的故事存在（斗鸡对于贵族也总是像对普通人那样至关重要），因此比任何人的任何游戏都深刻的斗鸡，甚至是贵族式的，在今日巴厘岛的任何地方都可能出现。

的确，巴厘岛最伟大的文化英雄之一就是一个王子，“斗鸡者”就是以他所热衷的运动命名的，他在与邻国王子的一场非常有深度的斗鸡中意外地离开，其时他的全家——父亲、兄弟们、妻子们和姐妹们——都被平民篡位者杀害。后来他回到家乡杀死篡位者，夺回王位，恢复了巴厘的传统并且建立起最强大的、荣耀的和昌盛的国家。巴厘

人从搏斗的公鸡身上不仅看到了他们自身，看到他们的社会秩序、抽象的憎恶、男子气慨和恶魔般的力量，他们也看到地位力量的原型，即傲慢的、坚定的、执著于名誉的玩真火的人——刹帝利王子。[422]

羽毛、血、人群和金钱

“诗歌不会导致任何事情发生，”奥登在他给叶芝的挽诗中说，“它存活在言语的山谷中……它发生的方式，是用嘴说出。”就此意义而言，斗鸡同样不会导致什么事情发生。男人们不断地比喻性地羞辱对方和比喻性地被人羞辱，日复一日，在他们的经历中有获胜时的暗自得意，也有失败时稍微表露的沮丧。但是人们的地位实际上是不变的。赢得斗鸡并不能使你在地位阶梯上升高，作为个体，你事实上根本无法提升自己的地位。同样，你的地位也不会因斗鸡而下降。[423]你所能做的只是享受和品味，或忍耐和经受那一激烈而短暂的活动带来的混合感觉，它伴随着地位等级的一种审美的外观，一种看起来变动了实际却没有变动的地位跃升的假象。

就此我们最后要谈论的是，如同任何艺术形式，斗鸡通过那些没有实际结果的、被降落到（如果愿意你也可以说提升到）完全明了的层面上的行为和对象而表现普通的日常生活经历，从而使之能够被理解，由此它们的意义更加强烈地被表达和更准确地被感知。斗鸡仅仅对公鸡来说是“真正的现实”——斗鸡并不杀死任何人或阉割任何人，也不会使任何人降低到动物的地位，它也不会改变人们之间的等级关系或再造等级体系；它甚至不会以任何有效的方式重新分配收益。对具有不同气质和习惯的其他人而言，斗鸡所做的正如《李尔王》和《罪与罚》所做的一样；它把握住了死亡、男性气慨、激情、自尊、失败、善行、机遇等这样一些主题，并把它们排列成一个封闭的结构，通过突显它们根本性质的特别之处这样一种方法来表现它们。斗鸡赋予这些主题一个意义结构，能够历史地意识到的结构，从而使它们成为有意义的——可见的、有形的、能够把握的——想像意义上的“现实”。作为一个形象，一种虚构，一个模型和隐喻，斗鸡是一个表达的工具；它的功能既不是减缓社会的激情，也不是增强它们（尽管通过玩火的方式对这两方面都稍有影响），而是以羽毛、血、人群和金钱为媒介来展现它们。

我们如何从绘画、书籍、旋律、戏剧等我们感到难以准确把握的事物中理解本质，近年来已成为美学理论的核心问题。[424]艺术家所具有的情感和受众所怀有的情感都不能说明一幅绘画所表现的激情或另一幅所表现的宁静。我们把崇高、理智、绝望、充溢等感觉都归之

于声音之弦；而将光亮、活力、强烈、流动等归因于一块块石块。小说被说成是有力量的，建筑被说成是雄辩的，戏剧被认为是有气势的，而芭蕾舞则是沉静和谐的。在这样一个独异属性的王国中，把斗鸡说成是令人“焦虑不安”的事件，至少在其典型事例中如此，这似乎并不是全然不合常理的，如我刚刚否认过它的实际结果，它只是有些令人困惑的。

“焦虑不安”以“某种方式”来源于斗鸡的三种属性的结合：直接的戏剧形态；隐喻的内含；以及它的社会场景。一个文化形象有赖于一种社会背景，一次斗鸡既是兽性仇恨的一次剧烈波动，一次象征自我之间的模拟战斗，又是地位张力的形式化的模仿，及其来源于把这些不同的现实集中起来的能力的艺术力量。它令人焦虑不安的原因不是它的物质影响（有些影响，但是很小），而是它将自尊与人格联接起来，将人格与公鸡联接起来，又将公鸡与毁灭联接起来，它给想像的现实带来一个巴厘人能够经验的维度，而在平时这是被掩盖起来的。把一种庄重感转变成就其自身而言相当单调和缺少变化的场面，即拍打的翅膀和震颤的腿构成的混乱局面，这是由于把斗鸡解释成表达了某种不确定的事物而发生的，而这种解释方式就是它的作者和观众生活的方式，或者更有预见性地说，就是他们的本质。

作为一种戏剧形式，斗鸡显示了极端原子化结构的特征，这似乎只有当一个人意识到它已不在眼前时才变得显著。[425]每一场比赛都自成一个世界，一次单个的形式的突现。有搭配对手的过程，有赌博，有战斗，也有结果——宣布胜利者和失败者——还有匆促的、令人困窘的钱的流通。失败者并不受到安慰，人们不去注意他，而是看他的周围，让他去消化他暂时的下降，恢复他的面子，完好无损地回到战斗中去。同样人们对胜利者也不表示祝贺，而且不会重复已经过去的事件；一场比赛结束，人群的注意力全部转向下一场，不做任何回顾。当然主要参赛者会保留所经历事件的印象，或许部分深层比赛的目击者也会如此，正如我们看完一出表演精彩的戏剧之后离开剧院时保留的印象。但是这种印象很快就会淡漠，至多成为一种图式的记忆——一种弥散的光亮或抽象的震颤——而且通常连这些也没有。任何表现形式只存活于其自身的表现中，即它自身所创造的表现中。但在此处（斗鸡的）表现过程被分割成一连串的闪光，有些比其他的更明亮，但全都是互不连贯的艺术量子。无论斗鸡表明的是什么，它都是用突发来表现。

然而，正如我已经不厌其烦地论证过的，巴厘人就生活在突然爆发之中。[426]他们所安排和理解的生活不像是一个流程，即来自过去、经历现在、朝向未来的有方向运动，而是意义与空虚交替出现，

即发生了某些事件（有意义的事件）的时期和未发生什么事件（没有意义的事件）的时期有节奏地变换的过程，他们自己把这样两个时段分别称为“满的”和“空的”，或用另一种习语称为“关键时刻”与“困境”。如果将此活动放到一个凸透镜的聚焦点上来看，斗鸡只是在与从日常生活的一个个单一性的遭遇，到gamelan音乐铿锵敲击的方式，到拜神庙的节日庆典的方式所有这一切是巴厘人的一样这个意义上才是巴厘人的。斗鸡并不是巴厘人社会生活时段的摹拟，也不是它的描绘，甚至也不是它的表达；而是精心准备的那种社会生活的一个例证。[427]

如果斗鸡结构的一个维度（它缺少时间指向）使它成为普通社会生活的一个典型片断，那么其他的维度，它的竭尽全力的头对头（或刀对刀）的攻击，就使它成为社会生活的矛盾、颠倒甚至颠覆的片断。在正常情况下，巴厘人羞于表明对公开冲突的执迷。他们的方式是间接的、谨慎的、缓和的、克制的，善于迂回和掩饰的——他们称为alus，即“圆润的”、“光滑的”意思——他们很少去面对他们能够把脸转开的事情，很少抗拒他们能够逃避的事物。但在此处他们却扮演了野性的、凶恶的、残忍本能狂热迸发的形象。对巴厘人平时最为抵制的生活给予强有力的表现（采用莱对于格洛斯特建筑的用语），是在生活的一个实例的场景中进行的，正如他们实际上所做的那样。[428]由于那一场景暗示出，表现不是直接的描写，也不是凭空的想像，因而在此处焦虑不安——斗鸡中的焦虑不安的人并不是（或不必是）它的赞助者，事实上他们相当投入地享受它——就显现出来。斗鸡场中的杀戳并不是人间事物的准确描绘，而是更进一步，从一个特殊的角度，描绘事物在人们的想像中是怎样的。[429]

当然这一角度是有层次的。正如我们已经看到的，斗鸡最有力地说明的是地位关系，并且它说明这些地位关系是生死攸关之事。声誉作为至关重要的事情，在巴厘岛——在村落、家庭、经济生活和国家中——到处都显而易见。作为一种波利尼西亚的名衔层级和印度种姓制度融合的特殊产物，尊卑等级是整个社会的道德支柱。但只有在斗鸡中，这些等级制度建立于其上的道德情感才显露其本色。在其他场合它们被遮盖在礼仪的烟雾、委婉和客气的浓云以及手势和暗示下面，这些情感在斗鸡中仅仅是通过动物面具最薄弱的掩盖而得以表现的，而事实上这一面具对它们的表现远比对它们的遮掩更为有效。嫉妒和沉静、羡慕和优雅、残忍和妩媚同样都是巴厘人性格的一部分；然而若没有斗鸡，巴厘人对这些特性的确切理解就会欠缺得多，这或许就是他们如此重视斗鸡的原因。

任何表现形式都是在紊乱的语义背景下运作的（当它进行时），

通过这样一种方式，那些原先被约定俗成地归因于某些事物的特征现在被异乎寻常地归之于另外的事物，由此那些事物被认为实际地具有了这些特征。如史蒂文斯所做的那样把风叫做跛足者（The wind moves like a cripple among the leaves），或如勋伯格的确定音调和调整音色，或更接近我们的例子，像贺加斯那样把一个艺术批评家描述成一个没有节制的家伙，这些都是跨越了概念界限的做法；对象及其性质之间业已建立的关联被改变了，各种现象——秋季的气候、旋律的形式或文化的记述——被平时意指其他对象的表意符号所覆盖。[430]同样，把雄鸡的争斗与地位划分一层层不断地加以联接，就导致从前者向后者的感知转移，这一转移既是一种描述又是一种判断。（从逻辑上讲，这个转移当然也可以另外的方式进行；但是就像我们大多数的人一样，巴厘人对理解人的兴趣比理解公鸡的兴趣大得多。）

使斗鸡与平常生活过程分离，将其从每日的实际事物范围中提出来，并用夸大其重要性的光环围绕它的做法，并非如功能主义社会学所认为的，旨在强化不同地位之间的区别（在一个所有活动都在声明这些区别的社会中，这种强化几乎是不必要的），而在于它对把人类区分为固定的等级序列并围绕这一区分组织起共同生活的主体提供了一个超越社会的解说。斗鸡的功能，如果一定要这样称它的话，在于它的解释作用：它是巴厘人对自己心理经验的解读，是一个他们讲给自己听的关于他们自己的故事。

就什么说点什么

以这种方式表述事物使人必须用类似隐喻的方式重新关注其自身，因为这种方式将文化模式的分析从一般说来类似于解剖生物体、诊断症状、译解符码或排列系统——当代人类学中占优势的类比方法——转换成一种一般说来类似于洞识一个文学文本的方法。如果一个人把斗鸡或任何其他达到共识的象征结构作为一个“就什么说点什么”（援引一个著名的亚里士多德的常用说法）的手段，那么他所面临的就不是社会结构学的问题而是社会语义学的问题。[431]对于关注系统化的社会学原则而不是促成和欣赏斗鸡的人类学家来说，问题在于，通过把文化作为一种文本的集合来检验，他就这些原则获知了什么？

这样一个超越了书写材料甚至言语表达的文本概念的扩展，尽管是通过隐喻的方式，却与小说完全不同。中世纪interpretatio naturae（解释本质）的传统在斯宾诺莎时达到其顶点，这一传统试

图把本质作为经文一样来读解；尼采哲学致力于把价值体系作为权力意志的注解来对待（马克思主义则把它们作为财产关系的注解）；而弗洛伊德学说却以毫无修饰的潜意识文本替代了对梦境的神秘莫测的解析；所有这一切都提供了文本研究的先例，虽然并非都是可采纳的。[432]然而就人类学的关注而言，一种具有更深刻推论意义的思想尚未得到理论上的阐发，这就是文化模式也可作为文本来看待，它是由社会材料建构而成的想像的产物，这一思想仍有待于系统地进行开掘。[433]

以我们手边的例子来说，把斗鸡作为一个文本看待，将显示出它的一个特征（在我看来是核心特征），也是把它看做仪式或娱乐这两种最显而易见的替代物时会变得模糊不清的特征：这就是用感情去追求认知的目的。斗鸡对此特征的表达，是用情感的词汇说出的——冒险的激动，失败的绝望，胜利的欢欣。然而它所说的并不仅仅是冒险令人兴奋，失败叫人沮丧或胜利使人高兴这些情感表现的废话，而在于它本身就是这些使社会得以建构、个体得以汇聚的情感的例证。对巴厘人来说，出现在斗鸡现场和投身于斗鸡是一种感情教育。人们在那学到的是他的文化的气质和个体的感知力（或它们的某些方面）清楚地表现在一种集合的文本中的状态；这两者十分相似足以用单一文本的象征加以表达；而且在该文本中得以显露的“焦虑不安”的部分，是由一只鸡把另一只劈成碎片的过程构成的。

如格言所说，每一个民族都热爱各自特有的暴力形式。斗鸡是巴厘人对他们的暴力形式的反映：即它的面貌、它的使用、它的力量和它的魅力的反映。在巴厘人经验的各个层面上，可以整合出这样一些主题——动物的野性、男性的自恋、对抗性的赌博、地位的竞争、众人的兴奋、血的献祭——它们的主要关联在于它们都牵涉到激情和对激情的恐惧，而且，如果将它们组合成一套规则使之有所约束却又能够运作，那便建构出一个象征的结构，在此结构中，人们的内在关系的现实一次又一次地被明白地感知。让我们再次引用诺思罗普·弗莱的话，如果我们看过《麦克白》可以领会到一个获取了王位却丧失了灵魂的男人的情感，那么参加斗鸡的巴厘人则能够发现平时镇静、冷漠、几乎是自我陶醉的、自成一个道德小世界的男人在受到攻击、烦扰、挑战、侮辱时，在被迫接受令人极端愤怒的结果时，在他大获全胜或一败涂地时的感觉。在此值得引述整段文字，它带我们回到亚里士多德（尽管只是《诗学》而非《解释篇》）：

然而诗人（相对于历史家），亚里士多德说，从不做出任何真实的陈述，当然也不是特殊的或具体的陈述。诗人的职责不是告诉你发生过什么，而是什么在发生：不是什么已经发生了，而是总在发生的

那类事情。他告诉你典型的、重复出现的事件，或亚里士多德称之为普遍的事件。你不能通过《麦克白》去获知苏格兰的历史——你只能通过它去理解一个男人在得到王位却失去了灵魂之后的感觉是怎样的。当你在狄更斯的作品中遇到米考伯这一人物时，你不会认为狄更斯一定认识一个那样的人：你只会感到几乎每一个你认识的人，包括你自己，都有一点米考伯的影子。我们关于人类生活的印象是一点一点地获得的，而且对我们中的大多数来说，这些印象还不断地丢失和散乱。然而我们不断地在文学作品中发现突然使大量这类印象协调聚集起来的事物，而这就是亚里士多德所指的典型的或普遍的人类事件的部分。[434]

斗鸡就是这样一种使各类日常生活经历得以聚集的事物，暂且抛开生活仅作为“一场游戏”和重新联接成“不仅仅是一场游戏”不谈，斗鸡实施并由此创造出比典型的或普遍的更好的，可以称为范式的人类事物——它告诉我们的与其说是正在发生的事，不如说是如果把生活作为艺术并且可以像塑造《麦克白》和《大卫·科波菲尔》那样根据感情类型去随意地形塑造它时，将会发生的事。

一次又一次上演的、迄今没有终止的斗鸡游戏使得巴厘人能够看到他自身的主体性的一个维度，正如我们在一遍又一遍阅读《麦克白》时所能看到的。当他以一个鸡的主人和赌博者（作为单纯的旁观者，斗鸡并不比槌球或赛狗等活动更有趣）的主动眼光观看一场又一场搏斗时，他逐渐地熟悉了这种游戏并了解它对自己所讲的内容，正像弦乐四重奏的专注的听众或全神贯注的静物观察者一样，他们以一种对自己开放自身主体性的方式慢慢地熟悉了它们。[435]

然而，在那些矛盾体的另一个方面，如同美学所关注的对色彩的感觉和无结果的表演，由于主体性严格地说来只有经过组织才可能存在，因而是艺术形式产生和再生了它们好像仅仅要去表现的真正的主体性。四重奏、静物和斗鸡都不仅仅是一种事先存在的可类比地加以表现的情感的反映；他们在此情感的创造和保持中是积极的力量。如果我们因过多地阅读狄更斯而把自己看做米考伯的同类（如果我们视自身为非幻想的现实主义者，是因为我们读得太少），那么对巴厘人而言，同样也因过多地参与斗鸡而使他们自己认同于雄鸡。艺术给所经历的事件着色，用的是它们投射进去的光，而不是任何它们可能具有的物质外表，艺术正是以这样一种方式，在社会生活中发挥作为艺术的作用的。[436]

在斗鸡中，巴厘人同时形成和发现了他的气质和他的社会的特征。或更准确地说，他形成和发现了这些气质和特征的一个特殊的方面。在巴厘岛，不仅存在着许多提供了对地位等级及其自我认知进行

解释的其他的文化文本，除了接受这些解释的分层和争斗以外，还存在许多巴厘人生活的其他重要方面。婆罗门僧侣就任圣职的仪式，调控气息的做法，心境平稳，以空灵之心集中于生存深度，这一切都展示了极为不同的，但对巴厘人来说却同样真实的社会等级的性质——它甚至延伸到神圣的超验世界。这种社会等级特性的基础并不是动物性的动态激情，而是神圣精神世界的冷静状态，它表达的是平稳安静而非焦虑不安。在村庄寺庙举行的群众性节日，通过精心安排的招待来访众神的方式——歌唱、舞蹈、赞颂、礼物等——动员了全部当地人员，这些节日表达的是同村人的精神团结及和睦与相互信任的气氛，与他们社会地位的不平等形成对照。[437]斗鸡并不是主宰巴厘人生活的关键，正如斗牛对于西班牙人一样。它就生活所说的一切并不是没有受到其他同样雄辩的关于生活的文化陈述的限制和挑战。但是这种情形并不比拉辛和莫里哀出现在同一时代，或同一民族既喜爱菊花艺术又精通铸剑的事实更令人惊奇。[438]

一个民族的文化是一种文本的集合，是其自身的集合，而人类学家则努力隔着那些它们本来所属的人们的肩头去解读它们。在这样一个事业中困难是极大的，方法论上隐藏的危险足以使精神分析学的信徒们颤抖起来，而某些道德上的困惑也同样巨大。象征形式并不是作为仅有的方法为社会学所用。功能主义、心理主义仍然在起作用。但是把这些形式作为“就什么说点什么”，并把它说给某人，这至少开辟了一种分析的可能性，这种分析专注于对象本体，而不是追求好像能说明它们的化约公式。

作为在近距离研读中的熟练操作，可以在一种文化形式的全部剧目的任何地方开始阅读，并在任何一个其他的地方结束阅读。可以像我这样停留在一个单一的、多少被限定的形式中，并且不断地在其中环绕。也可以在不同的形式之间移动，以寻求更广泛的联系或得到对比。甚至可以比较来自不同文化的形式，从而在相互对比中确定它们各自的特征。但无论在哪个层次上操作，也无论它多么错综复杂，指导原则是同样的：社会，如同生活，包含了其自身的解释。一个人只能学习如何得以接近它们。

致谢

《文化概念对人的概念的影响》，原载J.普拉特编《人的本质的新观点》（芝加哥：芝加哥大学出版社，1966），第93—118页。重印得到芝加哥大学出版社及一九九六年版版权所有者芝加哥大学允许。

《文化的成长与心智的进化》。重印得到麦克米兰出版公司允许，印自J.舍尔编《心智的理论》，第713—740页。一九六二年版版权属麦克米兰公司分公司格伦科自由出版公司所有。

《作为文化体系的宗教》，载M.邦顿编《人类学对宗教的研究》，（伦敦：塔维斯托克出版公司，1966），第1—46页。重印得到允许。

《精神气质，世界观及对宗教象征的分析》。一九五七版版权属安提奥克评论公司所有。首次发表于《人类学评论》第17卷第4期；重印得到编者允许。

《仪式的变化与社会的变迁：一个爪哇的实例》，载《美国人类学家》第61卷（1959），第991—1012页。重印得到允许。

《现代巴厘人中的“内部转换”》，载J.巴斯丁与R.罗尔文克编《提交给理查德·温斯特德爵士的马来亚与印度尼西亚研究》，（牛津：牛津大学出版社，1964），第282—302页。重印得到英格兰牛津克拉兰登出版社允许。

《作为文化体系的意识形态》。重印得到麦克米兰出版公司允许，印自D.阿普特编《意识形态与不满》，第47—56页。一九六四年版版权属麦克米兰公司分公司格伦科自由出版公司所有。

《革命之后：新兴国家中民族主义的命运》。印自伯纳德·巴伯与阿列克斯·英克尔编《稳定与社会变迁》，第357—376页。一九七一年版版权属利特尔—布朗出版公司。重印得到允许。

《整合式革命：新兴国家中的原生情感与公民政治》。重印得到麦克米兰出版公司允许，印自克利福德·格尔茨编《古老社会与新兴国

家》，第105—157页。一九六三年版版权属麦克米兰公司分公司格伦科自由出版公司所有。

《意义的政治》，重印自克莱尔·霍尔特在本尼迪克特·R.O'G.安德森及詹姆斯·西格尔协助下编的《印度尼西亚的文化与政治》。一九七二年版版权属康奈尔大学出版社。使用得到康奈尔大学出版社允许。

《政治的过去，政治的现在：关于运用人类学研究新兴国家的札记》。得到允许重印自《欧洲社会学杂志》，第8卷（1967），第1—14页。

《智慧的野蛮人：评克劳德·莱维—斯特劳斯的著作》，载《文汇》，第28卷第4期（1967年4月）。

《巴厘的人、时间和行为》。耶鲁东南亚项目，系列文化报告，第14卷（1966）。重印得到允许。

《深层游戏：关于巴厘岛斗鸡的记述》，载《代达罗斯》第101期（1972），第1—37页。重印得到允许。

诗重印自《回忆W.B.叶芝》，载W.H.奥登《一九二七—一九五七年短诗选》。一九四零年版及一九六六年再版版权属W.H.奥登所有。得到兰登书屋及费伯—费伯公司允许。

引自莱维—斯特劳斯的引文，引自《悲伤的热带》，约翰·拉塞尔译，纽约，一九六四年版。引用得到乔治·波查德文学代理公司及哈钦森出版集团公司允许。

索引

说明：本索引中词条后的数字系原书页码，请按本书边码查检。

Abako movement，阿巴克运动264

Abduh，阿布杜拉299

Abdullah,Taufix，陶菲克·阿卜杜拉273，311，312，319，320，325

aborigines:Australia，澳大利亚土著64，125，132，347

Achilles puzzle，阿喀琉斯悖论194

Action Francaise，法兰西行动197

Adams,R.M.，亚当斯330注

Africa，非洲220，234，257，262，265，267；language issue，语言问题241；religions，宗教170—171

agriculture:hydraulic，农业：水利329

Ahardane,M.，阿哈达尼301

Al-Afghani，阿尔—阿富汗尼299

Alawite monarchy，阿拉维特王国246—247，248

algebra:matrix，矩阵代数359

Algeria，阿尔及利亚234，237，243，340

alienation，异化5

Allport,Gordon W.，戈登·W.阿尔波特56，57

Almond,G.，阿尔蒙德271注，279注

Alorese，阿洛尔人125

al-Youssi,Lahcen，拉赫森·阿勒—优素300注

Ambedkar,B.R.，阿姆倍伽尔256注，260注，277，279注，292

Ambonese，安汶263

America-is-Jonesville，美国即琼斯村21—22

American Business Creed（Sutton），《美国商业信条》（萨顿）193

American optimism，美国乐观主义53

Amhara，安哈拉人263

Amharic language，安哈拉语242

Amak Agung Gde Agung，（巴厘人的头衔）410注

ancestor worship，祖先崇拜88，122，125，355注

Andaman,cicada，安达曼群岛蝉101

Anderson,Benedict本尼迪克特·安德森311，312，320，322，325

Andhra安德拉邦256，290，291

Aneh，“不可思议的”101

Angkor，吴哥330

Angola，安哥拉264

animal sacrifice，动物祭奠125

animatism，泛灵论122

animism，前泛灵论122

Annam，安南262

Anomie，反常状态163，164

Anthropology，人类学352，358； comparative political science of peasant societies，农民社会的比较政治学337； consensual man，契约人51； culture and social structure，文化与社会结构143—145； explanation，解释27； functionalism and historical materials，功能主义与历史材料144； functionalism and social change problem，功能主义与社会变迁问题142—144； government in peasant societies，农民社会中的政府330—331； idealist-materialist，唯心主义者—唯物主义者10； impressionist-positivist，印象主义者—实证主义者10； linguistics，语言学354—355； logicomeaningful vs. causal-functional integration，逻辑意义对原因—功能整合164，169； mentalist-behaviorist，心灵主义者—行为主义者10；motivational integration，情感整合145； reductionism，还原主义11，361；savages，原始人；segmentary states，分裂的国家338—341；study of religion，宗教研究87—89；totemism，图腾崇拜122，353—354；typological approach，类型学方法51—52；value analysis，价值分析141

anthropomorphism，拟人化57

anti-Senitism，反闪族主义206

Apache，阿帕奇人125

aphasia，失语症77

Apter,D.，阿普特273注，299注

ar，阿尔8，13，18，

Arabic language，阿拉伯语251，242

Arabs，阿拉伯人297—299；Atlantic Plain，大西洋平原267；Moroco摩洛哥263

Arapesh:enumeration，阿拉派斯：计数60，61
archaeology:developmental cycles of prehistoric states,考古学：史前国家的发展周期330

Aristotle，亚里士多德141，450

Armenian Catholics，亚美尼亚天主教293

Armenian Orthodox，亚美尼亚东正教293

Aron,Raymond，雷蒙德·阿隆199，200注

art，as significant symbol,艺术，作为有意味的符号82，88；48

Ashanti，阿散蒂239，264，267，269，273，330，339

Ashby,W.R.，阿什比407注

Ashford，D.,阿什福德279注，301注

Asia,religions，亚洲220；宗教170—171

Assam，阿萨姆289，291，293

Atheism:heroic，无神论：英雄100

Atlas mountains，阿特拉斯山脉298

Atlas tribe，阿特拉斯部落267

attitude:vs.perspective，态度：与观点相对110注

Auden,W.H.，奥登143，443

Auerbach,B.，奥尔巴赫208

Australia:aborigines，澳大利亚：土著64，125，132，347；bull-roarers，牛吼者354；marriage rules，婚姻法规43

Australopithecines，澳大利亚猿人47，48，63—64，67，74；cranial capacity，智力63—64

authority:religious，权威:宗教的110，118

autism，我向思维61注

Awolowo,Obafemi，阿沃洛沃酋长，奥巴费米303，304，305

Ayoub,V.，阿尤布279注，295

Azande，阿赞德100，granary collapse,谷仓倒塌123，124；witchcraft，巫术131

Azerin Turks，阿塞拜疆土耳其人257

Azikiwe,Nnamdi，纳米迪·阿吉克维235，303，304—305

Aztecs:human sacrifice，阿兹特克：人祭40，43，122，132

Bacon,Francis,培根34，40

Baganda,巴干达人263，264，267

Bagehot,W.，巴格霍特229

Baghavad Gita，《薄伽梵歌》106

Bahai，巴哈教181

Ba-lla，巴—拉103,104

Balewa,Alhaji Sir Abubakar Tafawa，巴莱瓦，阿吉·阿布巴卡尔·塔法瓦先生305

Balinese，巴厘人263,360,361,400；absence of climax，缺乏高潮403—404；ceremonialization of social relations，社会关系礼仪化398—400，406；cockfighting，斗鸡412—453；cosmology，宇宙观427注；courtesy 礼貌400；cremations,火葬186，335；cultural changes，文化变化409—411；cultural foundations,文化基础331—335；definition of madman,疯子的的定义，50;dispersion of power,权力分配335—336；dramaturgical statecraft，戏剧化政体331,334—335,337，341;and the Dutch,与荷兰人331,336,337,341;elite,精英186,187;exemplary center,示范中心，331,332—333,334,337,341；gambling on cockfights,斗鸡中的赌博415—432；holiday 假日394,398,420,438;irrigation，灌溉335；legitimation,合法化332;lek,怯场401—402；local market system，地方市场体系432注：lunar-solar calendar 阴阳合历392，396—398；Njepi，静默日（“安静下来”）398，420；odalan 395，396；permutational calendar，轮换历法391—394，395—396，406；radical aestheticism，激进唯美主义400；sakti，神圣力量115；sexual differentiation，性差异417

注；shame vs.guilt 羞愧对罪恶400—402；sinking status，下降的社会地位331，333—334，341；social structure 社会结构331，335—337；stage fright，舞台恐怖402—403；time awareness 时间意识389—391，404，406，409，410

Balinese person-definitions，巴厘人的个人定义365，368，389，390注；birth-order names，排行名，368，370—372；kinship terms，亲属称谓，372—375，386，406；personal manes，个人名字368—370；public titles，公众头衔368，385—389，406；sex markers，性标志385注；status titles，地位头衔368，380—384，386，387；teknonyms 从子名字368，371,375—379，406，varna system，种姓制度382—384，386，387；亦可参见人的分类条

Balinese religion，巴厘人的宗教175—176；aristocracy，贵族186；Bali-ism，巴厘主义186，187，188，189；Brahmana caste priests，婆罗门种姓祭司178—180，184，188；bureaucratization 官僚政治189；conversion to other beliefs 皈依其他信仰181—182；cult of death and witches 死亡崇拜与巫术176，180—181；holy water，圣水178，179，183，184；internal conversion 内心皈依182—185；local Ministry of Religion，地方宗教部188—189；ordination of priests 僧侣等级188；political and ritual system 政治与仪式体系179；publishing programs，出版计划185—186；Rangda-Barong ritual combat，浪达—巴龙仪式性战斗114—118，119，122，180—181，183，403；Republican Ministry of Religion 共和国宗教部187—188，189注；sanctification of social inequality，社会不平等神圣化176，177—180；temple system，寺庙制度176—177，188—189，395；tooth filing，锉牙184，186，336；trance，昏迷36，43，115，116，117，176，177

Baluchis，巴卢奇262

Bandaranaike，S.W.R.D.，班达拉奈克235，271，272

Bandung Conference，万隆会议236

Bangladesh，孟加拉263，265，292，293

Bantu:bride-price system，班图：彩礼体制43

Baraka，若开263，288

Barbour,N.，巴伯尔 275注，279注

Batak，巴塔克语262

Bateson，G.，贝特森102注，114注，118注，180注，334，379，401注，403注，413，417，420注

Beach，F.A.，比奇75注，76注

Becquerel,A.H.，伯克勒耳44

bees:dance，蜜蜂：舞蹈94

behavior:and brain size 行为：与脑的体积73—76，83

behaviorism，行为主义208

Belgium，比利时260注

belief:religious，信仰：宗教的109，119—121，127，143

Bell,C.，贝尔110注

Bellah,Robert，贝拉173注，174注

Bello,Aohaji Sir Ahmadu，阿吉·阿哈迈杜·贝洛大人303，305

Belo,Jane，贝娄114注，116，377注，379注，403注，417，420注

Belsen，贝尔森109

Ben Barka,Mehdi，麦哈迪·本·巴卡249

Ben Bella,A.，本·贝拉235

Benda,H.，本达320注

Bendix,R.，本狄克斯171注，173注，175注

Benedict,Ruth，鲁思·本尼迪克特44

Bengal，孟加拉人263，265，289，291，293，304注

Bentham,J.，边沁422，433，434，446注，451注

Berbers，柏柏尔人，263，265，267，273，275，297—299，301，302；amarchism，无政府主义 53；in Marmusha area，在玛穆什地区8，9，14，15，28

Berelson,B.R.，贝勒尔森439注

Berlin，L.，柏林I258

Biafra，比夫拉323

Bigelow，L.，比奇娄279注

Bihar，比哈尔邦291

Bihi，Addi ou，阿迪·乌·比希300注

birds：social behavior 鸟：社会行为69注

birth-order names，排行名字368，370—372

Black，M.，布莱克 447注

Blackmur，R.P.，布莱克默208

Black，Nationalists，黑人民族主义者205

Block Marc，马克·布洛克44，329，361

blood ties：and nationalist 血缘纽带：及民族主义者（的）261—262

Boas，Franz，弗朗兹·博厄353

Bolivia，玻利维亚349

Bombay，孟买290.291

Boole，G.，布尔356

Boomkamp，C.van Leeuwen，范·利乌温·布姆卡姆帕435注，442注

Bororo，博罗罗人347，349；as a parakeet，作为鹦鹉121

Bourguiba，H.，布尔吉巴235，265

Bovary，Madame，包法利夫人16

Brackman，A.C.，伯莱克曼322注

Brahma，梵126

Brahmanism：philosophical，婆罗门教173，175

Brahmans，婆罗门174，329，Madrasi，马德拉斯113

Braidwood，R.，布莱德伍德330注，339注

brain size：behavioral complexity，大脑体积：行为复杂性73—76，83

Brazil，巴西347，348—349

bride-price system：Bantu 彩礼体制：班图 43

Brooks，C.，布鲁克斯，C 208

Bruner，J.S.，布鲁诺70注，82注

Buddha，佛347

Buddhism，佛教175，181，253注，287，288，356；Tibetan，藏族40；Zen，禅宗40

Buganda，巴干达330

Bullock，T.H.，布洛克72注，73，74

Bunyoro，布尼奥洛人263

Burckhardt，Jalob，布尔克哈特326，409—410

bureaucratization：Bali，官僚政治：巴厘189

Burke，E.，伯克218，219注

Burke，K.，伯克29，91—92，141，208，212，230，451

Burma，缅甸237，239，263，264，266注，267，268，272，279，290，291，292，306；Buddhism 佛教287，288；language 语言287 recent political developments 新近的政治发展286—289

Burns，D.H.，伯恩斯242注

Bushmen，非洲丛林人 125

Busoga，布索加330

cabbalism，神密主义30

Caesarism，君主专制主义221

Caka calendrical system 凯卡历法体系391注

caculation，计数76，77

calendar：Caka，历法：凯卡391注；lunar-solar，Bali，阴阳合历法，巴厘，392，396—398；permutational，Bali，轮换历，巴厘391—394，395—396，406

Calvinists，加尔文派40

Cambodia，柬埔寨243

Camus，A.，加缪220注

Canada，加拿大260注，277

Cassirer，E.，卡西尔29，92注，208

Catsro，Fidel，费德尔·卡斯特罗235

Cavell，Stanley，斯坦利·卡韦尔13

Cayal，R.，赛亚尔70

central nervous system：evolution of，中央神经系统：进化46，48—49，53，68，70—73，83

ceremonialization：of social relations，仪式化：社会关系398—400，406

Ceylon，锡兰243，257，265，266，268，276；independence，独立270—271；primodial problems 原生情感问题271—273； Tamil-Sinhalese rivalry，泰米尔—僧伽罗敌对271—272

chaos：and religion，混乱：与宗教99—100

Chapman，L.F.，查普曼80注

charisma，卡里斯马5，23

chatrees cathedral，沙特教堂 50—51

Childe，Gordon，戈登·柴尔德330

Chimpanzees：copulation，灵长目：性行为76注，77；symbolization 象征，66

Chin：in Burma，钦邦：缅甸286—287，289

China：religion，中国：宗教173

Chinese：in Indonesia，华人：印度尼西亚53，266；in Malaya，马来西亚265，269，307；in Southeast Asia，东南亚268

Christian charity，基督慈爱98

Christianity，基督教130，172，181，182，187，188，267，307，451注

Christians：in Lebanon，基督教徒：黎巴嫩 293，295，296

Christian Science，基督教科学103

Churchill，W.，丘吉尔220，231，232

churinga，着色石块（护身符）91

Cis-Jordan，约旦河地区 273

clan system，氏族制度353

class logic，分类逻辑354，356

Cochin，交趾262，267

cockfighting：Balinese，斗鸡：巴厘人的412—453

code：ethnographic，密码：民族志的9

Codere，H.，科德勒407注

coelenterates，腔肠动物72

Coleman，J.，科尔曼257，271注，279注，302

Coleridge，S.T.，柯尔律治208

communication theory，交流理论351

communism，共产主义194，197，245，280，282，291，322注，323

computer，计算机30，44，74，250，354

Comte，A.，孔德199

Confucianism，儒教40，172，173

Congo,刚果 234，256，262，264，268，323

consensual man,具有共同感知的人 51

consensus gentium，全人类一致性 38—39，40，41，43

conversion:internal，皈依：内心的182—185

CoonC.,库恩297

copulation:chimpanzee,性行为：灵长目 76注，77

cosmology:Balinese,世界观：巴厘人的427注

Coulburn,R.，库尔伯恩 329注

courtesy:Balinese，礼貌：巴厘人 400

CovarrubiasM.,卡瓦拉比亚斯114注，176注，401注

Craik,K.,克雷克 93注，94

cremation:Bali火葬：巴厘 186，335

Cromwell,Oliver,克伦威尔43

Crow,Indians,克劳人，印第安人122

Crowley,J.,克劳利 212n

Cuduveo,卡杜维奥347，348，351

cult:of death and witchesBali,崇拜：死亡与巫术，巴厘 176，180—181

cultural universals:consensus gentium，文化的普遍性：全人类一致性 38—39，40，41，43；core element requirement,核心因素 39，43； fake universals伪装的普遍性 40；invariant points of reference恒定参照点 41，42—44；substantiality requirement,实质性需求 39—41，43； as tailored,经过裁制的 42； underlying - necessities requirement 必要的需求 39，41—42

culture,文化 89，91—92，113—114；analysis of,分析 18—20，25，29—30； apparatus of,设施 339—340；Balinese person-definitions,巴厘人的人的定义 365—389； biological evolution and cultural development,生物进化与文化发展37，46—51，67—69，76，83； changes in 变迁 409—411；computer programs for计算机程序 44；conservative and political radicalism,保守与政治激进 319—323；as control mechanism,作为控制机制44—46，52；critical-point theory临界点理论 62—63，64—65；culture patterns文化模式 216—217，363；defined,被定义的89； difference in kind vs. degree,种类的不同与程度的不同66，69； discontunuity,不连续性407—408； diversity ofin Indonesia,差异，印度尼西亚 244—245； foundations of基础 331—338； as human nature prerequisite作为人性的前提条件 49—51；as learned behavior作为习得的行为 249—250；octopoid systems章鱼式体系408；view观点 249—251，254；patterns ofand religion 模式，及宗教92—93，94，99，100；person-categories人的分类 363—364；and politics， 与政治

312，314，319，321；protoculture原始文化47；relativism of相对主义，37，40，41，43—44；semiotic concept符号概念 5，24，29—30；and social structure 与社会结构 143—145，361—363；as super-organic reification作为超有机体实在 11；symbol systems象征体系 5，17—18，45—46，48，49，50，52，215—220，250—251，254；time-scale of appearance外表的时间段65—68

Culture and Politics in Indonesia（Holted.），《印度尼西亚的文化与政治》（霍尔特编）311，312

culture theory文化理论 25—26，28； clinical inference临床推断 26，27；diagnosis诊断 27；as essentially contestable基本上是可以争论的 29；predictive,论断 26

cybernetics,控制论 45，208，251，351，356

Cyprus,塞浦路斯 266，268

Cyrenecia，昔兰尼加 267

DahmB.,达赫姆 314注

Dahomeans,达荷美人 275注

Dale,A.M.,达尔 104注

DartR.A.,达特 63注

Darwinism达尔文主义 208

death:cult ofBali死亡：崇拜，巴厘 176，180—181； and religion,与宗教162—163，164

de JouvenelB.,德·茹弗内尔 318

De MaistreJ.德·迈斯特 219注

De MilleCecil B.,塞西尔·B.德米尔 318

de No,L.,迪·诺 70

description:thick vs. thin 描述：深相对于浅的6—7，9—10，12，14，16，25，26，27，28

Deutsch,J.A.,多伊奇78注

Deutsch，K.,多伊奇，257注

De VoreB.L.,迪沃尔 68

DeweyJohn,约翰·杜威 45，58，78注，79注，365

De Zoetr,D.,B.德若依特 114注

DickensCharles,狄更斯450，451，

dining customs，饮食习惯 42，53

Dinka:divining丁卡：神化 103；divinity withdrawal myth,神撤退的神话 106—107，108

dispassionate tranquility,无感情平静 96

divination,神化 103，125

Divinity withdrawal myth，神撤退的神话 107

Dobuan culture,多布安人的文化 49

Drager，H.H.,德拉格447注

Dravidians,达罗毗荼 264，274，290，293

Druse,德鲁兹派 293，294，295

Du BoisCora,柯拉·杜波依斯 180

Duleng,杜龙人 307

Durkheim,E.,涂尔干87，88，109，142，163，203，316，405

Dutchin Bali,荷兰人，巴厘的 331，336，337

Dwi-Tungal，二元执政 280，284

ecclesiasticism,221折衷主义

Eckstein,H.,埃克斯坦200注

ecology,生态学 208

education:higher Indonesian，教育：高等印度尼西亚人 274；as universal,普遍性42

Egba,艾格巴人307

Egypt,埃及 243，265，297，298，316，330

Einstein,A.，爱因斯坦 100—101

EisenstadtS.M.,艾森施塔特329

Elementary Forms of the Religious Life（Durkheim）《宗教生活的基本形式》（涂尔干）142

Eliot,T.S.,艾略特208

EmersonR.,爱默森257，261注，279注

emic analysis,主位分析14

emotions:symbolic models 情感：象征模式 79—82

EmpsonW.燕卜荪208

end of ideology意识形态的终结 199

Enlightenment:concept of human nature 启蒙主义：人性的概念 34—35，39，49，51，52，199，356

enumeration计数60，61

epochalism vs. essentialism时代主义相对于本质主义240—241，243—249，251—252

Erasmus伊拉斯谟362

Eskimo爱斯基摩人132

essentialism vs. epochalism本质主义相对于时代主义240—

241，243—249，251—252

Ethiopia埃塞俄比亚263，266，330

ethnocentrism种族优越论24

ethnography: algorithms,民族志：算术11；descriptive,描述性的5，9—10；inscribing of social discourse，记述社会话语19—21；interpretation，解释15—16，18，19—20，23；mega-concepts,巨型概念23，microscopic微观的21—22，23；modes of presentation，表现方式，19注 natural laboratory concept,天然实验室概念22—23；research as personal,作为个人的研究 13；social discourse，社会话语 18—20 subjectivism主观主义11；thick vs. thin,深相对于浅的6—7，9—10，12，14，16，25，26，27，28 verification，验证16

ethnology,民族学，人种学27—28，346，351

ethology性格学208

ethos:Java,精神气质：爪哇，136—137：and world view,与世界观126—127，131，132，140—141； Evans-PritchardE.E.，伊文斯—普里查德100，172，338—339，361

evil:problem of，邪恶：问题105—108，130—131，140，172

evolution:central nervous system,进化：中央神经系统46，48—49，53，68，70—73，83；and cultural development及文化的发展37，46—51，67—69，76，83，Homo sapiens,人类47—48，53；mind心智55—61，62，82，83；in pleistocene更新世63，67—68，69

exemplary center:Indonesia 示范中心：印度尼西亚331，332—333，334，337，341

existentialism，存在主义356

explanation:scientific,解释：科学的33—34

extrinsic theory:of thinking,外在理论：思维214—216，217，362注

FairbairnG.,费尔贝恩279注，288注

FallersL.A.,法勒斯229注，231注

family:beginning of家庭：起源48；as universal作为普遍现象42

FanonF.,法农239

Fascism法西斯主义193，197

FavreH.,法夫雷279注，299注

FeithHerbert赫伯特·费特222注，227注，273注，279注，322注

FernandezJ.W.,弗尔南德斯407注

feudalism:comparative封建主义：比较329

Fez菲斯299

Finnegan's Wake,（Joyce）,《为芬尼根守灵》（乔伊斯）15

fire:decovery of火：发现48

FirthR.,弗思113注，361注

FischerL.,费舍尔314注

FishmanJ.A.，费希曼241注，242注

Fitz-BarnardL.菲兹—巴纳德445注

Ford,C.S.,福特76注

ForesterC.S.弗雷斯特77

ForsterE.M.,福斯特289

FortesM.,福蒂斯144注

FortuneR.F.,弗图恩95注

France法国298，299，311

FrazerJ.G.,弗雷泽142

FreedmanM.,弗里德曼279注，307

Free Thai movement自由泰国运动264

free-will自由意愿71

French:in Marmusha area,法国人：玛穆什地区的7—9，14，15，17，18—19，28，29；rationality理性53，130

French Revolution法国大革命219

FreudS.弗洛伊德61，87，88，203，328，449；primary-secondary thought processes初始—继发性思维过程 61

Freudianism,弗洛伊德主义207，208

FrodinR.，弗洛丁279注

FryeNorthrop,诺思罗普·弗莱 446，450

Fulani富拉尼人262，330

FullerL.L.,福勒432注

funeral rites: disrupted葬礼：中断的153—162；Java爪哇152

Gabon加蓬275注

GalanterE.H.,加兰特57注，78注，214

GallagherC.,加拉格尔242注，279注

GallieW.B.,加利29

gambling:on cockfightsBali赌博：斗鸡，巴厘425—432

game theory游戏理论208，356

GandhiIndira英迪拉·甘地264，290注

GandhiM.K.,甘地235，243，292

GeertzC.,格尔茨28注，64注，95注，114注，152注，176注，189注，222注，236注，268注，299注，312注，314注，368注，372注，380注，386注，436注

GeertzH.,格尔茨368注，372注

GeigerTheodor西奥多·盖格尔 197

Gelgel:Bali格尔格尔：巴厘332，333，334

genetics:molecular,分子遗传学45

GerardR. W.，杰拉德70注，72注，73，74

GerstenhaberM.，格斯滕哈伯78注214

Ghana加纳239，243，264，267，273，339

GhoshAtylya阿图利亚·高希什290

ghost beliefs鬼神信仰366注

GinsburgN.N·金斯伯格279注

GoffmanErvin,戈夫曼424，436

GoldingW.,戈尔丁49

GombrichE.H.，高姆布利奇447注

GoodenoughWard瓦尔德·古迪纳夫11

Goodman,N.,古德曼444注，446注，447注，451，452

Goody,J.，古迪99

Goris,R.,戈里斯393注，394，432

Gowan,Yakubu,亚库布·戈温306

Granit,R.,格拉尼特82注

GravesRobert,罗伯特·格雷夫斯451注

Greater Somaliism，大索马里主义264

Greece,希腊266，268

Greek Catholic,希腊天主教293

Greek Orthodox 希腊东正教

Green,A.L.，格林218注

Guernica,格尔尼卡91

Guevara,Che,切·格瓦拉237

Guided Democracy,有指导的民主281，282，317，321—322

Gujirati,古吉拉特263，269，290

Gunawan,B.,古纳瓦恩322注

Guyana,圭亚那234

Haeckel,E.H.,希克尔61注

Hallowell,A.I.,哈洛韦尔61注，64注，65，79注

Hanna,W.,汉娜227注，279注

Harlow,H.,哈洛68注

Harries,L.,哈里斯241注

Haarison,S.,哈里森256注，279注，291注

Hartmann,H.,哈特曼61注

Harvard Law,哈佛法则71

Hasan,Moulay,莫利·哈桑261，300

Hassan II，哈桑二世248，301

HattaMohammed,默罕穆德·哈达280，281

Hausa,豪萨人262，263，268，303，304，306

Hawthorne,Nathaniel,纳撒尼尔·霍桑54

Hebb,D.O.,赫伯71，75注，76注，77注，79，80注

Hegel,G.W.F.,黑格尔37

Heine-Geldern,R.,海涅—格尔德恩222注，332

Henle,P.,亨勒210注，212

Herskovitz,M.J.,赫斯科维茨41

Hertz，F.,赫兹257注

Himalayan polyandry,喜马拉雅山区的一妻多夫制43

Hindi language,印第语242

Hindu-Balinese religion,印度—巴厘宗教186

Hinduism印度教，113，125，175，188，253注，271，276，290，292，306，384；in Java在爪哇147—153；moral determinism宿命论130；obsessiveness着迷53；ritualism,仪式主义40—43

Hindu period: Indonesia印度时期：印度尼西亚222，223

Hirschman，A.，赫什曼236注

Historian's Craft（Bloch），《历史学家的技巧》（布洛克）361

HitlerA.，希特勒232

HittiPhillip，菲利普·希蒂293

HogarthW.，贺加斯447

HolbeinH.，霍尔拜因362

holidays: Bali，节日：巴厘394，398，420，438

HollowayR. L.，霍洛维64注

HoltC.，霍尔特312，313，316，318，323，325，326

Holy Trinity，圣三一126

holy water: Bali，圣水：巴厘177，179，183，184

HomansG.，霍门斯373注

hominoid:defined灵长目：定义64注

HookerR.，胡克358

HootenE.，胡登64注

HooykaasC.，胡亚卡斯418注，435注，442注

Hopi，霍皮人49，125

Hopkins,G. M.，霍普金斯216

HorawitzN. H.，霍罗维兹217注

HowellsW. W.，霍维尔斯63注，64

HughsJohn，约翰·休斯322注，452注

HullClark L.，克拉克·L.赫尔56，70

human nature，人性67，83；biological factors生物因素37，38，39，41，42，44；culture as prerequisite，作为前提条件的文化49—51；Enlightenment view，启蒙观点34—35，39，49，51，52，199，356；psychological factors，心理素37，38，39，41，42，44，53；social factors，社会因素37，38，39，41，44，53；“stratigraphic”concept，“层累”的概念37—38，41，44，46；uniformitarian view of，人性一致论35，36，41

humanness: Javanese concept，人性：爪哇的概念52—53，129

human sacrifice，人祭40，43，122，132

hunting and gathering，狩猎与集合47，48

HuntingtonSamuel P.，萨缪尔·P.亨廷顿247—248

HuseinZakir，扎克尔·哈辛292

HymanS. E.，海曼208注

Iatmul，雅特穆尔人102

Ibo，伊博人239，303，304，306

Ice Age，冰川纪47，49，67—68

Ideal: advocatory explanation理想：倡导性解释205；cathartic explanation，宣泄性解释204，205

Idealism，唯心主义120，208，249

ideology: of businessmen，意识形态：商人的198，200；cultural symbol systems，文化象征体系216—218；defined，定义的193—194；end of终结199；in Indonesia，在印度尼西亚224—229；interest theory，利益理论201—203，207，210； as map，作为地图220；moral，道德的218注；moral explanation，道德解释204，205；in the new states，在新兴国家中220—221；power of metaphor，隐喻的力量210—211，213注，220；vs. science，与科学相对230—233；solidatory explanation，团结的解释204，205；as something shady，作为某种被掩盖的东西196—200；strain theory，张力论201，203—206，207，210，211，213，219—220；superstition，迷信199，200；symbolic formulation，象征构成207，208—209；Taft-Hartley Actas slave-labor act，作为奴隶劳工法的塔夫脱—哈特莱法案209—213；vs. tradition，与传统相对218—219；war is hell，战争是地狱211，212

imaginal thinking形象思维77—78，214—215

imprint learning: animal，印象学习：动物94

Inca，印加人330

incest taboo，乱伦禁忌68

India，印度113，173，182，186，237，257，261，262，263，265，266，267，278，279，304注，306，307，323，

340，382—383；census，人口普查275；communists，共产主义者291；language issue，语言问题241，255—256，270，274；National Congress Party，国大党290—293；recent political developments，最新政治发展289—293

Indians: in East Africa印度人：在东非268；in Malaya，在马来西亚307

IndiansAmerican: Apach，印第安人，美洲：阿帕奇125；Arapesh，阿拉派斯60，61；Crow，克劳人122；Hopi，霍皮人49，125；Kwakiutl，夸扣特尔人41，407；Navojo，那瓦霍人98，104—105，130，132；Oglala，奥格拉拉人127—128，138；Omaha，奥马哈人354；Plains，平原人53，94—95，119；Pueblos，普埃布洛（印第安人村庄）23，330，406；Sioux，苏族印第安人127—128，138；Zuni，祖尼40，41，43

Indonesia，印度尼西亚22，28，237，243，256，261，262，263，266，268，270，275，278，279，286，306，307，339，409；archpelagic，群岛的315；Chinese，华人53，266；Christans，基督徒187，188；Communist Party，共产党245，280，282，322注，323；cultural conservatism vs. political radicalism，文化保守主义相对于政治激进主义319—323；cultural diversity，文化差异244—245；culture and politics，文化与政治312，314，319，321；Dutch人，荷兰224，321，336，337；Dwi-Tunggal，二元执政280，284；effects of massacres，大屠杀的后果323—326；exemplary states，示范国家224，225，226，228，331，332—333，334，337，341；Guided Democracy，有指导的民主281，282，317，321—322；higher education，高等教育274；Hindu period，印度教时期222—223；ideological conflicts，意识形态冲突224—229；Islam，伊斯兰教187，188，224，225，46；language issue，语言问题242；ligitimacy，合法性317—319；Manipol-USDEK，五项原则政治宣言227，228；massacres1965，1965年大屠杀189注，246，246，282，315，322—323，323—326，452；mass uplift，群众运动321；nationalism，民族主义224，245—246，252—253，257；Outer Islands，外岛263，267，273，280，281，307；Pantjasila concept，五项原则概念225，226，227，322；politics of meaning，意义的政治316；protestants，新教徒187；republican，共和派224；thematic analysis，主题分析311—313

Indus，印度河330

information theory，信息理论45，354，356

initiation rites，成年仪式88，125

instinct，本能75注

integration: of culture，整合：文化的404—407；logicomeaningful vs. causal-functional，逻辑意义的相对于功能—因果功能的145—146，164，169

integrative revolution，整合革命277—279，285，306—310；亦可参见民族主义条

intelligence testing，智力测验5

interest theory: of ideology，利益理论：意识形态的201—203，207，210

introspection，回顾58

invertebrates: nervous system，脊椎动物：神经系统72

Iran，伊朗257，262，264，267

Iraq，伊拉克257，264，267，296

Irrigation，水利329；Bali，巴厘335

Irawaddy Valley: people，伊洛瓦底江峡谷：人267

Islam，伊斯兰教181，182，187，188，224，225，245，246

Israel，以色列173，266，296，

Istiqlal，伊斯提克拉尔299，300，301

Italians: religion，意大利：宗教125

Jahweh，耶和华174

JamesWilliam，威廉·詹姆斯99，365

JanowitzM.，亚诺维兹88

Japan，日本316，340；militarists军国主义者211—212

Jastrow effect，贾斯特罗效应215

Java，爪哇49，175—176，189注，223注，224，263，267，268，312，315，320，331，332，334，409

Javanese: concept of humanness，爪哇人：人性的概念52—53，129，disrupted funeral，中断的葬礼153—162；elites，精英150，164，165，166；ethos and world view，精气神质与世界观136—137；etiquette，礼仪136；funeral rites，葬礼仪式152；Hinduism，印度教147—153；marriage rites，婚礼152；Maxism，马克思主义148—153；Modjukuto town，莫佐克托镇146，149，150，151，153，164，167；Moslems ,穆斯林147—153；mysticism，神密主义95，119；nationalism，民族主义166；political parties，政党150—153；political vs. religious meanings，政治意义相对于宗教意义167；problem of evil，邪恶问题140；quietism，入静122；rasa，感觉—味道—感情—意义124，134—136；self-control自我控制，131；shadow-puppet play，皮影戏132—134，137—140；slametan，斯拉麦坦147—148，149，153，154，156，160—165，167，168—169；song，歌曲106；tjotjog，129—130；traquility，心情平静135—137；uncanny toadstool，可怕的毒菌101；wajang，132—134，137—140

JayR. R.，杰伊322注

JenningsIvor，艾沃·詹宁斯271注

Jews，犹太人205，293；in Marmusha area，在马穆什地区的7—9，13，14，15，17，18—19，21，29，

Jinnah，真纳235，239

JobBook of，《约伯记》106

JohnsonSamuel，约翰逊35

JonesH. P.，琼斯322注

Jonesville-is-USA，琼斯村即美国21

Jordan，约旦266，273，323

JourdainM.，约旦202

Judaism，犹太教173

JuynbollH.，朱因博尔425注

Kachin，克钦，298，307；mask，面具123

KafkaF. ，卡夫卡，81

KahinG. McT.，卡欣225注，273注，279注，320注

Karens，克伦人239，263，264，268，287，288，289

Kashmir，克什米尔266

KasuvubuC.，卡萨武布193

Kayah State: Burma，克耶邦：缅甸287，288

KaysenC.，凯森193

Keita，凯塔253

Kenya，肯尼亚267

KenyattaJ.，肯雅塔235

Kerala，喀拉拉邦291

KhaldunIbn，伊本·赫勒敦15注

KhanYahya，叶海亚·汗293

Khmer language，高棉语242

KiekegaardS.，克尔凯郭尔120

kinship obligations，亲属义务1125

kinship terms，亲属称谓372—375，386，406

KluckhohnClyde，克拉克洪4，5，39，40—41，42，62注，

72，98注，104注，143

Klungkung，克隆孔333

KochD. M. G.，库柯320注

KoentjaraningratR. M.，克恩加拉尼格拉特436注

Kontum-mail，库图—马力102

Korn,V. E.，科恩175注，336，418注，425注，436注，452注

KrisE.，克里斯61注

KroeberA. L.，克罗伯39注，40，62注，63注，65注

Kula，库拉20

Kurdistan，库尔德斯坦257

Kurds，库尔德人262，264

Kwakiutl，夸扣特尔人407；exhibitioonism表现癖，41

La BarreW.，拉·巴尔79注

LacortureJ. and S.，拉库蒂尔279注，300注

LamartineAlphonse de，拉马丁221

LangeSuzanne，兰格3，81注，89，91注，99—100，111注，208，210注，216注，444注，447注

Language，语言64；dispositional terms，倾向性词语59，60；enumeration，计数60；as significant symbol，作为有意味的符号48

language issues: and nationalism，语言问题：与民族主义241—243，255—256，262，270，274，287

Laos，老挝257，264，267

La PenseeSauvage（Levi-Strauss）《野性的思维》（莱维—斯特劳斯）33，351，352，356，357，359

LaqueurW. Z.，拉克尔257注

LashlefK. S.，拉什利57，70注，71注，77注

LaskiHarold D.， 哈罗德·D.拉斯基340

LasswellH. D.，拉斯韦尔200注，209注

Latin America，拉丁美洲220；language issues，语言问题242注

LazerfeldP. F.，拉泽斯费尔德439注

LeachE. R.，利奇143注，144

LeacockStephen，斯蒂芬·里克科89

leadership: and naionalism，领导层：与民族主义235—236，237

Lebanese: in West Africa，黎巴嫩人：西非的268

Lebanon，黎巴嫩262，263，267，279，306，307；census，人口普查275；Christians，基督徒293，295，296；recent political developments，最新的政治发展293—297；U. S. intervention，美国的干涉295—296

Lectures on the Religion of the Semites（Robertson-Smith），《闪族宗教讲座》（罗伯逊—史密斯）142

Lee Kwan Yu，李光耀235

LeightonD.，莱顿104注

lek: Bali，怯场：巴厘401—402

LevDaniel，列夫312，319，322注，325

LevensonJoseph约瑟夫·莱文森405

Levi-StraussClaude，莱维—斯特劳斯15注，33，34，345，361注，449；in Brzil，在巴西，347—351；cerebral savage，智慧的野蛮人358—359；Rousseauism，卢梭主义356—358；science of

concrete，具体的科学351—353；socio-logic，社会逻辑学353—355

Levy-BruhlL.，莱维—布吕尔61注，120

LewisB.，路易斯229注

LewisW.，路易斯273注，279注

Li An-che，李安志407注

Libya，利比亚267

Liddle， G. William，G.威廉·利德尔312，320，322注，325

LienghardtG.，林哈德103，106—107，108

linguistics: structural，语言学：结构30，351，354—355，356，359

living fossils，活化石61

logic: class，逻辑：阶级354，356；in cultural analysis，文化分析404—405；mathematical，数学的351；symbolic，象征的356，359

Logos，逻各斯174

Lord of the Flies（Golding），《蝇王》（戈尔丁）49

LorenzK.，洛伦兹68注，75注，94注

LovejoyA. D.，洛夫乔伊34—35

LowellRobert，罗伯特·洛威尔54

LowensteinR.，洛文斯汀61注

LowieR. H.，洛威95注

LuethyH.，鲁依西314注

LutherMartin，马丁·路德362

LyauteyL. H. G.，立奥蒂18，298

McCarthyJ.，麦卡锡220

McCarthyism，麦卡锡主义197

MachiavelliN.，马基雅弗利381

MacIntyreA.，马克恩提尔110注

McPheeW. N.，麦克费439注

McVeyR. T.，麦克维伊322注

MadariagaSalvador de，萨尔瓦多·德·玛达里阿加99

Madhya Pradesh，中央邦291

Madjipahit Conquest，玛德加帕西特征服330，332，333，334

Madras，马德拉斯274，290，291，304注

Maghrib，马格里布15注，301

MagicScience and Religion（Malinowski），《巫术、科学与宗教》（马林诺夫斯基），142

Maharashtra，马哈拉施特拉263，290，291

Makhzen，马克赫森298，299，339

Malaya，马来亚237，239，256，262，263，264，265，267，268，270，278，290，306，307，324，354；Alliance，联盟283—286；ChineseMalayand Indian elements，华人，马来人，及印度因素265，269，283—286，307；recent political developments，最近的政治发展283—286；school system control，学校体系的控制274

Mana，马那98，115，126

Manipol-USDEK，五项原则政治宣言227，228

Mankind: psychic unity of，人类：心理上的一致22，36，62，

65，69

MannheimK.，曼海姆194，196，197注，198，219注，230

Manus，马努斯119，122；seance，降神会95；secret sin，秘密罪恶131

Maori，毛利人132

Marmusha area:mezrag玛穆什地区：买卖契约 7—9； sheep raid10111218212326； shekh首领 81215171929； trade-pact system,贸易契约制度 781213141518

Maronite，马龙派293，294，295，297，307

MarquitsDon，唐·玛奎斯108注

marriage，婚姻52；as universal，作为普遍的39—40，42，43

marriage rites: Java，婚姻仪式：爪哇152

Marwaris，玛瓦里人304注；in South India，在南印度268

MarxK.，马克思195，199，201，205，231注，328，329，347，356，449

Marxism，马克思主义29，206，207，208，221，224，245，249，253，271，330；in Java，在爪哇148—153；and nationalism，与民族主义253注

MascouP.，马斯考34，35，39

materialism，唯物主义120，170—171，249

Maya，玛雅330，339

MazziniG.，马奇尼249，258

MeadG. H.，米德45，365

MeadMargaret，玛格丽特·米德15注，60，69注，114注，118注，180，328，401注，403注，413，417，420注，446注，451注

mechanism，机制，机械论56，57，58，

mega-concepts: in ethnography，巨型概念：人种23

Mekong Lao，湄公河老挝人267

MendeleevD. I.，门德列夫351

mentalism，心灵主义55，56

Merleau-PontyM.，M.莫利奥—庞蒂366注，444注

MertonR.，默顿143注，194注

Mesopotamia，美索不达米亚330

metaphor: power of ，隐喻：力量210—211，213注，220

Mexico: Valley of ，墨西哥谷330

MillerG. A.，密勒57注

MillsC. Wright，C.莱特·密尔斯200注，202注

minahassans，八哥263

Minangkabau，米南卡保人307，312，315，320

mind，心智55—56；evolution of and culture，进化与文化55—61，62，82，83；naked，赤裸裸的56；primary vs secondary function，初始的相对于从属的功能61；and thinking，与思维82—83

Mirror for Man（Kluckhohn），《人类之镜》（克拉克洪）4

models: of and for，模式：属于和为了93—94，95，114，118，123

MoliereJ. B. Z.，莫里哀452

monkeys: learning capacity，猴子：学习能力82注

MonsBurma，孟，缅甸288，289

MontaguM. F. A.，蒙塔古69注

moods and motivation: religious，情绪与动机：宗教的96—98，112，118，122

MooreG. E.，莫尔141

Moral circumspection，道德谨慎96

morale: and ideology，道德：与意识形态218注

moral ideology，道德意识形态204，205

Mormonism，摩门教181

Morocco，摩洛哥22，28注，256，261，263，265，279，306，307，309；Alawite monarchy，阿拉维特王国246—247，248；Arab-Berber conflict，阿拉伯—柏柏尔冲突297—299；census，人口普查275；Hassan II，哈桑二世248；Muhammed V，穆罕默德五世235，247，248，299，300，301；nationalism，民族主义252—253；recent political developments，最近的政治发展297—302；Riffian Berbers，里夫柏柏尔人273；trade-pact，贸易契约7，12，13，14，15，18，19

Moros，摩洛人263

MorrisC. W.，莫里斯208

Moslems，穆斯林187，253注，267，292；在爪哇147—153；in Lebanon，在黎巴嫩293，295，296；

Moslem Socialism，穆斯林社会主义301

Mount Meru，须弥山222

Muhammed V，默罕穆德五世235，247，248，299，300，301

Murder in the Cathedral（Eliot），《教堂里的谋杀》（艾略特）116

MurdockG. P.，莫多克39

MurrayH.，莫瑞72

Mysore，迈索尔290

mysticism，神密主义95，119，174

myth，神话82，88，107，121；as significant symbol，作为有意味的象征48

NadarKamaraj，卡玛拉米·纳达尔290

NadelS. F.，纳德尔103，361注

Naga，那加289，293

Nambikwara，纳姆卡瓦拉347，349

Napoleon I，拿破仑一世193

Nasakom，纳萨卡姆322

NasserG. A.，纳赛尔235，236

Nasserism，纳赛尔主义296

NasutionA. H.，纳苏蒂安282

National Congress Party: India，国大党：印度290—293

nationalism: blood ties，民族主义：血缘纽带261—262；censues，人口普查275；custom，习俗263；dress，服装276；essentialism vs. epochalism，本质主义相对于时代主义240—241，243—249，251—252；haziness of term，术语的含糊257—259；ideology，意识形态220—221；Indonesia，印度尼西亚224，245—246；252—253，257；integrative revolution，整合革命277—279，306—310；Java，爪哇166；language issue，语言问题241—243，255—256，262，274；leadership，领导层235—236，237；Marxism，马克思主义253注；Morocco，摩洛哥252—253；new middle class，新兴中产阶级236，248；new states，新兴国家221，234—238，251—254；official insignia，官方标志276；outside interference，外部干预237；phases of，阶段238—241；primordial attachments，原生依附259—261，262，263—269，271—273，

274，276—277，278，282，283，285，286，288，289—293，296—297，300，302，303，305，306—310；race，种族262，regionalism，地域主义262—263；religion，地区253—254，263；school system control，学校体系控制274—275；voluntary associations，志愿团体276

native models，本地人模式15注

natural selection，自然选择4

Navaho，纳瓦霍人98，130，132；curing rites，治病仪式104—105；religious concepts，宗教概念40

Nazism，纳粹主义193，197，199，220

Negritude，黑人传统45

NehruJ.，尼赫鲁235，243，255，256，260，261，172，190，192，304注

Neurology，神经病学45

New Deal，新政211

Ne Win，奈温288，289

new middle class，新兴中产阶级236，248

NewtonIsaac，艾萨克·牛顿34，39，57

NietszcheF.W.，尼采449

Nigeria，尼日利亚237，238，239，257，262，263，267，268，270，274，276，278，279，307，316；recent political developments，最近的政治发展302—306

Nilotes，尼罗河流域居民239

Nirvana，涅槃98

NissenH. W.，尼森68注

Njepi: Bali，静默日（“安静下来”）：巴厘398，420

NkrumahK.，恩克鲁玛235，273，340

NolteR.，诺尔特273注

noun: as dispositional term，名词：作为倾向性词58—60

Nyasalanders，尼亚萨兰人275注

NyrereJ. K.，尼雷尔235

objectivism，客观主义55

octopoid systems: of culture，章鱼体系：文化的55

odalan: Bali，395，396

Oedipus complex，俄底浦斯情结23，42

Oglala Indians，奥格拉拉印第安人127—128，138

Omaha Indian，奥马哈印第安人354

Operationalism，操作主义5，208

Opium of the Intellectuals（Aron），《知识分子的鸦片》（阿隆）199

ordination: of priestsBali，僧侣的任命，巴厘188

original sin，原罪109，124

Orissa，奥里萨290，291

Outer islands: Indonesia，外岛：印度尼西亚263，267，273，280，281，307

Pakstan，巴基斯坦237，238，239，263，265，266，267；language issue，语言问题274

Palestinians，巴勒斯坦266；commandos，突击队员296—297

pan-Africanism，泛非洲主义264，265

pan-Arabism，泛阿拉伯主义264，265，273，295，296

pan-Indonesia，泛印度尼西亚410

pan-Islamic movement，泛伊斯兰运动265

pantjasila concept，五项原则概念225，226，227，322

Paraguay，巴拉圭348

ParetoV.，帕累托200注

ParkR. L.，帕克279注

ParmerJ. N.，帕默尔279注

ParsonsTalcott，帕森斯41，82注，89，144注，145—146，171注，198，199，200注，203，217注，249—250，251，254，270注，361注，366注

PatelV.，帕特尔255，256

Pathans，帕坦人262

Patterns of culture，文化模式216—217，363；and religion，与宗教92—93，94，99，100

Patterns of Culture（Benedict），《文化模式》（本尼迪克特），44

peasant societies: comparative feudalism，农民社会：比较封建主义329；comparative political science of，比较政治学337；cultural apparatus，文化手段339—340；developmental cyclesof prehistoric states，发展阶段，史前国家330；government，政府330—331；hydraulic agriculture，水利农业329；segmentary states，分裂的国家329，330，338

PeirceC. S.，皮尔斯208

PercyWalker，沃克·珀西110注，121，208，210—211，213注，215，447注

Persians，波斯人267

person-categories，人的分类363—364；consociates，同伴365，367，369，370，371，389，390—391，399，402，409；contemporaries，同代人365—366，367，389，399，409；predecessors/successors，先辈/后代365，366，367，391，399；还可参见巴厘的人的定义

perspective: vs. attitude，观点：相对于态度110注

Philippines，菲律宾243，262，263，264，267；language issue，语言问题241

philogenetic development，气质基因发展72—73；brain size and behavioral complexity，大脑体积与行为复杂性73—76，83

Philosophy in a New Key（Langer），《哲学新解》（兰格）3

PiersG.，皮尔斯401注

PigeauTh.，425注

PlainIndians，平原印第安人，53，94—95，119

Plato，柏拉图200注

Pleistocene，更新世63；and human evolution，与人类进化67—68，69

PluvierJ. M.，普鲁维尔320注

PolanyiKarl，卡尔·波拉尼329

Poles: religion，两个极端：宗教125

populism，平民主义186，221，245

Portugal: African terriories：葡萄牙：非洲领土234

Positivism，实证主义119，132，199，208

PostmanL.，波茨曼82注

PribramK. H.，普里布拉姆57注，72注，75注

priests: Bali，僧侣，巴厘178—180，184，188

primates: social brain，原始性：社会头脑，68—69

Primitive Man as a Philosopher（Radin），《作为哲学家的原始人》（雷丁），127

Primitive-mentality problem，原始—精神问题120

Primordial attachments: and nationalism，原生依附：与民族主义259—261，262，263—269，271—273，274，276—277，278，282，283，285，286，288，289—293，296—297，300，302，303，305，306—310

PringgodigdoA. K.，普林高迪多320注

Production: economic，生产品：经济的4

property: as universal，财产：普遍性的39

Protestantism: ascetic：新教：苦行172

Protestants，新教徒187

Providence: as universal concept，天命：普遍的观念40

psyche，心灵57

psychic unity of mankind，人类心理一致性22，36，62，65，69

psychologism，心理学17

psychology: attitudinal control of perception，心理学：从态度上控制观点82；comparative，比较208；evolution of nervous system，神经系统的进化70—73；personality theory，个性理论364；philogenetic development，气质基因发展72—73，73—76，83

publishing programs: Bali，出版计划：巴厘185—186

Pueblos，普埃布洛（印第安人村庄）23，330，406

Punjab，旁遮普275，289，290，293

puppet play: Java，木偶戏：爪哇132—134，137—140

Pushtu，普什图265

quietismJava，内心宁静，爪哇122

RacineJean，珍妮·拉辛35，452

racism，种族主义221

Radcliffe-BrownA. R.，拉德克利夫—布朗101，142

RadinPaul，保尔·雷丁104，127—128，175注

RhmanTeunku Abdul，图恩库·阿卜杜拉·拉赫曼286

RangenekarD. K.，兰根卡271注

rationalism: Greek，理性主义：希腊173

RazakTu Abdul，通·阿卜杜拉·拉扎克286

reading: aloud，朗读：大声76—77

realism: magical，现实主义：巫术的，魔幻的173，175；naive，天真的111

reasoning: directive，理性：指令性的78—79，81

recapitulation theory，概括理论61—62

RedfieldR.，R.莱德菲尔德143，150，361注

reductionism，还原主义11，60，120，145—146，216—217，361

reflex arc，反应弧70

regionalism: and nationalism，地域主义：与民族主义262—263

ReichardG.，理查德104注，105

Reification: super-organic，具体化：超级有机体的11

Rajahstan，拉贾斯坦290，291

Ranga-Barong ritual combat，浪达—巴龙的仪式性战斗114—118，119，122，180—181，183，403

rasa: Java，124，134—136

religion，宗教125，170—171，173；aesthetic perspective，美学观点111；ahistorical approach，非历史观点143，146；anthropological study of，人类学的研究87—89，125；authority，权威110，118；belief，信仰109，119—121，127，143；Bororo and parakeet，波洛洛人与小鹦鹉121—122；chaos，混乱99—100；commonm-sense perspective，常识观点111，112，119，121，122；cultural acts，文化行为91—92；cultural dimensions，文化范围89；cultural performances，文化表演113—114；culture defined，文化定义的89；culture patterns，文化模式92—93，94，99，100；and death，与死亡162—163，164；defined，定义的90；dispositions，气质95—96，98，119；Divinity withdrawal myth，神撤退的神话，107；ethos and world view，精神气质与世界观126—127，131，132，140—141；evilproblem of ，邪恶问题105—108，130—131，172；gene vs. symbol，基因相对于符号92，93，93；Javanese tjotjog，129—130，legal-moral code，法律—道德规范，174；metaphysical anxiety，形而上忧虑100—102；models of and for，属于与为了模式93—94，95，114，118，122；modernization of，现代化170—171；moods and motivations，情绪与动机96—98，112，118，122；mysticism，神秘主义174；myth，神话121；and nationalism，与民族主义253—354，263；Navajo curing rites，纳瓦霍人的治疗仪式104—105；Oglala and circle，奥格拉拉与圆圈127—128；original sin，原罪124；problem of meaning，意义问题108，109，172，173；pure vs. applied，纯粹的与应用的121；Rangda-Barong ritual combat，浪达—巴龙的仪式性战斗114—118，119，122，180—181，183，403；religious perspective，宗教观点110，111，112，119，121，122；ritual，仪式，82，112—114，127，143，216；sacrednesslocus of，神圣，发展路线173—174；sacred symbols，神的象征98，99，104，108，112，113，127，129—131，140—141；scientific perspective，科学观点111，112；as source of stress，作为紧张的根源164；symbol defined，定义的象征91；symbols and group ethos，象征与群体气质89—90；traditional vs. rationalized，传统的

与理性的171—175；as universal，作为普遍的39—40，43，108注；and values，与价值，131，140—141

ReyL.，莱依322注

Rhodesia，罗得西亚275注

RicoeurPaul，保尔·里克尔19，448

Rif tribe，里夫部落267，273，298，302

ritual，仪式40，43，82，112—114，127，143，216；cultural performances，文化表演113—114；groupings，群体组织88；as significant symbol，作为有意味的象征48

RobertsC. FJr.，小罗伯茨279注

Roberson-SmithW.，罗伯逊—史密斯142

rodents: copulation，啮齿动物：性交行为76注，77

Romans: religion，罗马人：宗教125

RondotP.，龙多279注

RousseauJ.，卢梭349，356，357，358

Rousseauism，卢梭主义356—358

RuportA.，鲁波特445注

RussellB.，罗素100

RussellJohn，约翰·拉塞尔347注

RustowD，罗斯托夫275注

RyleGilbert，吉尔伯特·赖尔6，7，9，28，55，57，58—59，60，77注，208，214注，216注，362注

Sabah，沙巴285

sacredness: locus of，神圣，发展路线173—174

Saint-JustL. de，圣·茹斯特220注

sakti: Bali，超自然的神圣力量：巴厘115

Sanskrit，梵文369注，397注

SantayanaG.，桑塔亚纳87，112

SapirEdward，爱德华·萨丕尔208，212

Sarawak，沙捞越285，286

Sarekat Islam，伊斯兰联盟320

SartonoKartodirdjo，卡尔托迪尔乔·萨尔托诺312，319，322，325

SartreJean-Paul，让—保尔·萨特340

SaussureH. B. de，索绪尔356

savages，野蛮人，348—351，352—353，358—359

ScheererM.，希勒56注

SchelerM.，舍勒364

schematism，符号系统化17

SchneiderD.，施奈德373注

SchoenbergA.，勋伯格447

school systems: control of，学校体系：控制274—275

SchumpeterJ.，熊皮特200注

SchutzAlfred，阿尔弗雷德·舒茨110注，111，364—365，391注

science: of the concrete，科学：具体的351—353，vs. ideology，相对于意识形态230—233

ScottG. R.，斯各特445注

seanceManu，马努斯降神会95注

segmentary states，分裂的国家329，330，338—341

semiotic conceptof culture，符号学概念，文化折5，24，29—30

SenghorL. S.，桑戈尔240

sex markersBalinese，性标志，巴厘人的385注

sexual differentiation: Bali，性差异：巴厘417注

sexual practices，性实践75—76，118

shadow-puppet plays: Java，皮影戏：爪哇132—134，137—140

ShakespeareWilliam，威廉·莎士比亚35，36；historical plays and wajang，历史剧与wajang134

Shamanism，萨满教122

shame vs. guilt: Bali，羞愧相对于内疚：巴厘400—402

Sham’unC.，夏蒙295，296

Shnnon,C.，香农356

Shan States，掸邦257，287，289

ShaplenR.，沙普隆322注

ShastriLal Bahadur，拉尔·巴哈杜尔·沙斯特里292

shelter: as universal，庇护所：作为普遍的40

ShermanW. T.，谢尔曼211

SherringtonC.，谢灵顿56，70，71

Shi'a，什叶派293

Shiis，什叶派257，267

Shilluk，西卢克338—339

ShilsE.，希尔斯89，144注，197，199，200注，231注，249，258注，259注，290注，361注

sickle-cell anemia，镰形细胞贫血症44

Sikhs，锡克教徒239，263，289，293

SilversteinJ.，希尔弗斯坦279注

SimpsonG.，辛普森66注

sin: secret，罪恶：秘密的131

Singapore，新加坡285

SingerM.，辛格113，361注，401注

Sinhalese，僧伽罗人257，265，266，268，276

Sinhalese?.Tamil rivalry，僧伽罗—泰米尔敌对271—272

Sinnzusammenhang，意义联接406

Sioux，苏族印第安人127—128

SjahrirS.，沙里尔269

Skeleton Key to Finnegan's Wake，《理解〈为芬尼根守灵〉的万能钥匙》，15

SkinnerG. W.，斯金纳279注，322注

Skinneriam behaviorism，斯金纳行为主义，5

Slametan: Java，斯拉麦坦:爪哇147—148，149，153，154，156，160—165，167，168—169

SmithT. E.，史密斯104注

SmytheH. and M.，H.和M.史迈斯279注

social activity: thinking as，社会活动：思考360—361

social change，社会变迁142—144，169

social contract，社会契约349

social inequality: sanctification of Bali，社会不平等：神圣化，巴厘176，177—180

socialism，社会主义197

social isolation，社会孤立状态68注

social science: common language，社会科学：共同语言41—42，44；convergence of disciplines，学科汇集327—329

cultural relativism，文化相对主义37，40，41，43—44；elegance，优雅33

social structure，社会结构331，335—337，361—363

socio-logic，社会—逻辑的353—355

sociology: knowledge，社会学：知识197，212；latent function，潜在功能206；reductionsm，还原主义216—217；and science of symbolic behavior，象征行为科学208—209；scientific，科学的195；structural-functionalism，结构—功能主义142—144，169，448，453

solidarity: and ideology，团结：与意识形态204，205

SolomonP.，所罗门80注

SolowR.，索洛30

Somalia，索马里243，268

SorelG.，索雷尔200注

SorokinP.，索罗金145

Sous，索乌267

South Africa，南非63，260注，277

SouthallA.，索撒尔329注

South Celebes，南西里伯斯336

Soviet Union，苏联212，264

Spain，西班牙298，299

Speech，说话66，77

SpiesW.，斯拜114注

SpinozaB.，斯宾诺莎141，449

spirit worship，精神崇拜125

stage fright: Bali，舞台恐惧：巴厘402—403

StarkWerner，沃纳·斯塔克196，197

statecraft: dramaturgical，政体：戏剧化331，334—335，337，341

status titles，地位头衔368，380—384，386，387

SteigW.，施泰格98

SteinbergL.，斯泰因伯格88

StevensW.，斯蒂文斯447

Strain theory: of ideology，张力论：意识形态201，203—206，207，210，211，213，219—220

“stratigragphic" concept: of human nature：层累概念：人性的37—38，41，44，46

stress: religion as source of，紧张：作为其根源的宗教，164

subjective behaviorists，主观行为主义者57

subjectivism，主观主义18，29—30，56，57，58，110注

Sudan，苏丹239，257

suffering，problem of，受难问题103—105，106，107，172

Suharto，苏哈托281，322注

Sukarno，苏加诺187，224，225，226，228，229，235，239—240，246，261，280，281，182，213，314，317，318，319，322注，323，340，409，410注

SullivanAnne，安妮·苏立文77

Sumatra，苏门答腊188，314，315，320，409

Sundanese，巽他人263

Sunnis，逊尼派40，257，267，293，294，295

superego，超我58

superstition，迷信199，200

SuttonFrank X.弗朗克·X.萨顿193，200注，201注，203注，204，209—210，211，328，331，338

Swahili，斯瓦希里语242

SwellengrebelJ. L.，斯维伦格雷贝尔175注，182注，185注，187注，332注，395，427注，452注

Switzerland，瑞士260注，277

symbolization: chimpanzee，象征，黑猩猩66

symbol systems，象征体系5，17—18，45—46，48，49，50，52，207，208—209，215—220，250—251，254； defined，定义91；vs.gene，相对于基因92，93，94；and group ethos，与群体精神气质89—90；myth，神话48；sacred，神圣的98，99，104，108，112，113，127，129—131，140—141；symbolic

behavior，象征行为208—209，213；verbal，词语的209注

Syria，叙利亚264，295，296

Szinyel-MerseElizabeth，伊丽莎白·津耶—莫斯64注

Tafilelt，塔夫列尔特300

Taft-Hartley Act，塔夫脱—哈特莱法案209—213

TalbotP.，塔尔博特274注，279注

Tamil，泰米尔239，256—257，265，266，276，289，290，293

Tamil Nadu，泰米尔纳德运动293

Tamil-Sinhalese rivalry泰米尔—僧伽罗敌对271—272

Tanganyika，坦噶尼喀262

Tantrism，印度教神秘论13，

Tao，道174

TaylorO. H.，泰勒41

tekninyms，从子名字368，371，375—379，406

Telugu，泰卢固语256

temple system: Bali，寺庙体系：巴厘176—177，188—189，395

Teotihuacan，特奥蒂瓦坎330

Thailand，泰国257，264，265

Thakin Nu，德钦·努287

Thakins，德钦287

thematic analysis，主题分析311—313

Theory of Legislation（Betham），《立法理论》（边沁）432

TinkerH.，廷克276注，279注

Tiv，蒂夫人268

TobiasP.V.，托比阿斯63注

TobinJ.，托宾193

Tobo Bataks，托巴巴塔克人263

Togalese，多哥275注

TolstoyLeo，列夫·托尔斯泰37

Tonkin，金兰262，267

toolmaking，制造工具47，67

tooth-filing: Bali，锉牙：巴厘184，186，335

Toradja，托拉查人125

totemism，图腾崇拜122，353—354，355，451注

ToureSekou，塞古·杜尔235

trade: as universal，贸易：作为普遍性的40，42

trade-pact system: Marmusha area，贸易契约制度：玛穆什地区7，12，13，14，15，18

tradition vs. ideology，传统相对于意识形态218—219

trance: Balinese，催眠术：巴厘人的36，43，115，116，117，176，177

Tripolitania，的黎波里塔尼亚267

Tripping vs. tumbling: by clown，跌跌撞撞相对于摔跤：小丑58—59

Tristes Tropiques（Levi-Strauss），《悲伤的热带》（莱维—斯特劳斯）345，347，351，356，357，359

Trobrianders，特罗布里恩德人40，132；Oedipus complex，俄底浦斯情结23

Tunisia，突尼斯243

Tupi-Kawahib，图皮—卡瓦希布347，349

Turkey，土耳其264，266，268

TylerStephen，斯蒂芬·泰勒12

TylorEdward B.，爱德华·泰勒4，47，99，100，101，142

Uganda，乌干达229注，263，264，267

Ulster，乌尔斯特260注

unconscious motivation，无意识动机4

uniformitarian view: of human nature，一致性观点：人性的35，36，41

Union of Fascists: U. K.，法西斯同盟：英国197

universals，普遍性38—43；fake，虚假40

U Nu，吴努235，286，287，288，289

uranium，铀44

Urdu，乌尔都语274，275

Utilitarianism，功利主义208

UtrechtE.，322注

Uttar Pradesh，北方邦290，291

value analysis，价值分析141

values: and religion，价值：与宗教131，140—141

van der KroefJ. M.，冯·克洛依夫322注

vanity，自负96

Varna system，种姓制度382—384，386，387

verstehen approach，理解方法14

VicoG. B.，维柯250

Vietnam，越南234，262—263，267

Vishnu Murti，毗湿奴神313

voluntary associations，志愿团体276

von FrischK.，冯·弗里希94注

von Neuman，冯·纽曼356

wajang: Java，132—134，137—140

walkerJames，詹姆斯·沃克127

WallersteinI.，沃勒斯坦267，276注

war is hell，战争是地狱211，212

WarrenA.，沃伦208注

WashburnS. L.，瓦什伯恩65注，67注

WaterburyJ.，瓦特伯瑞248注

WeberMax，马克斯·韦伯5，87，88，104，105，108，131，171，172，174，184，249，250，253，314，328，329，330，364，366注，367注，405，406，434

WeinerM.，威纳271注，275，276注，279注，356

WeissP.，威斯71注

WelleckR.，韦勒克208注

WertheimW. F.，沃特海姆320注，322注

WestermarckE. A.，韦斯特马克13

West New Guinea，西新几内亚325

WhiteL. A.，怀特58注，63注，66注，195注，200注，205注

WhiteheadA.N.，怀特海34，203，151

WhorfBenjamin L.，沃夫208

WilleyG.，G.威利330注，339注

wink，6—7，9，10，11，12，16，23，26，28

WinstedtRichard，理查德·温斯台德170，189

Wirtschaft und Gesellschaft（Weber），《经济与社会》（韦伯）328

WisslerClark，克拉克·威斯勒39

witchcraft，巫术131，143，172，176，180—181，406

WittfogelKarl，魏复光329，330，338

WittgensteinL.，维特根斯坦12，13，17，208，405注

wolf-children，狼孩68注

WollheinR.，沃尔海姆444注

WrgginsH.，里金斯272，276注

YeatsW. B.，叶芝443

yoga，瑜珈174

Yoruba，约鲁巴人303，304，307

Yucatan，尤卡坦143

ZiadehN. A.，齐亚德279注

Zionism，犹太复国主义220

Zuni: rain dance，祖尼：求雨舞蹈40，43；restraint，抑制41

注释

第一编

[1]本章系于晓译。

[2]原为宗教社会学用语，指一种特殊的魅力或超人的天赋之类的特殊品质。意译“感召力”或“超凡魅力”，可引申为“领袖气质”等义。下文中凡译为“领袖气质（魅力）”、“个人魅力”等，原文均为此词，不再一一注明。——编注

[3]不仅仅是其他民族的：人类学可以探讨其本身也是组成部分的文化，并且，它日益朝这个方向发展；这是一个具有深远意义的事实，但是，由于它引起一些复杂而特殊的第二等级问题，我将暂且将其放置一旁。

[4]等级问题也非常复杂。以其他人类学著作为基础的人类学著作（例如，莱维—斯特劳斯的著作）当然可能是第四等级的，并且，提供情况的人经常地，甚至习惯地，做出第二等级的解释——也即是那些逐渐见知为“本地人模式”的东西。在有文字的文化中，那里“本地人”的解释可以上升到较高的层次，这些问题的确变得非常复杂——就马格里布［北非一地区］而言，只要想想伊本·赫勒敦；就美国而言，只消想想玛格丽特·米德就可以明白了。

[5]国内知识界多译做“利科”或“利科尔”，今从《简明不列颠百科全书》等有关词书改做现译。——编注

[6]或者，更为准确地说，“登记”。大部分人种描述实际上是在书本和文章中，而不是在电影、记录、展览，或其他什么中；但是，即使是在书本和文章中，当然也还有照片、图画、图表、表格等等，关于再现方式的自我意识（更别提这种方式的试验了）在人类学中是很缺乏的。

[7]拉丁语。语出恺撒，意为“我来了，我看见，我征服”。——译注

[8]就它强化了人类学家想要让给他提供情况的人作为人而不是对象与他合作的冲动而言，“参与性观察”的观点一直是很有价值的。但是，又由于这种观点导致人类学家看不见他自己的角色的那种极其特殊、文化上限定的性质，且将他自己想像为某种不仅是一个既感兴趣又有利害关系的逗留者的东西，就此程度而言，这种观点也一直是我们的不诚实的最主要根源。

[9]土著语，指美拉尼西亚群岛东南部特罗布里恩德岛民的交易制度。——编注

[10]无可否认的是，这是某种理想化的产物。因为理论在临床运用时极少受到致命的反对（即便真有这样的事），而只是逐渐变得笨拙，缺乏创造力、耗尽了能量，或者空泛，所以它们往往在除去少数人（尽管这些人常常是最热情的）以外所有的人都对它们失去兴趣以后很长一段时间内还存在着。的确，就人类学而言，要想把那些已耗尽能量的观念从其文献中剔出去几乎比融进具有创造力的观念更成问题，因此，大量的理论探讨是批判性而不是建设性的，整个的工作都用来加速垂死的概念的死亡。随

着这一领域的发展，人们可以期望这种思想上的除草工作将在我们的活动中变成不那么重要的部分。但在目前，旧的理论往往不会死去，可能会以另一种版本出现。

[11]以下数章的浩繁内容将针对印度尼西亚，而非摩洛哥，因为我刚刚开始正视我的北非材料的需求，这些材料是最近才收集到的。田野调查在印度尼西亚是一九五二—一九五四年、一九五七—一九五八年和一九七一年进行的，在摩洛哥是在一九六四年、一九六五—一九六六年、一九六八至一九六九年和一九七二年进行的。

第二编

[12]怀特海（Alfred N.Whitehead，1861—1947），英国数学家、哲学家。——译注

[13]A.O.洛夫乔伊：《思想史论文集》（纽约，1960），第173页。

[14]洛夫乔伊：《思想史论文集》，第80页。

[15]约翰逊（Samuel Johnson,1709—1784），英国诗人、评论家、散文家。——译注。

[16]《莎士比亚序言》，《约翰逊论莎士比亚》（伦敦，1931），第11—12页。

[17]引自《伊夫革涅亚》序。

[18]A.L.克罗伯编：《今日人类学》（芝加哥，1953），第516页。

[19]位于美国新墨西哥州的印第安人的一个部落。——译注

[20]美国西南部的印第安人——译注

[21]位于西太平洋新几内亚岛东南特罗布里恩德群岛上的居民。——译注

[22]北美西太平洋沿岸印第安人。——编注

[23]C.克拉克洪：《文化与行为》（纽约，1962），第280页。

[24]M.J.赫斯科维茨：《文化人类学》（纽约，1955），第364页。

[25]贝克勒耳（Antoine Henri Becquerel，1852—1908），法国物理学家，与居里夫人共同获得一九零三年诺贝尔物理奖。——译注。

[26]法国小镇，位于巴黎东南。它的教堂是著名的哥特式建筑风格的代表作。——译注

[27]得到法拉—斯特劳斯—吉鲁特公司及费伯—费伯公司的允许，引自《霍桑》，载《致联邦死难者》，第39页。一九六四年版版权归罗伯特·洛威尔所有。

[28]Mind一词词义复杂，根据不同上下文分别译作“心智”和“思维”。——译者

[29]M.希勒：《认知理论》，载《社会心理学手册》（里丁，马萨诸塞，1954）。

[30]C.谢灵顿：《本质上的人》，第2版（纽约，1953），第161页；L.S.库比：《对意识问题的精神与精神分析的思考》，载《大脑的机制与意识》，E.安德林等编（牛津，英格兰，1954），第444—467页。

[31]C.L.赫尔：《行为原则》（纽约，1943）。

[32]G.W.阿尔波特：《人类道德的科学模式》，《心理周刊》，第54期（1947），第182—192页。

[33]G.A.密勒，E.H.加兰特和K.H.普里布拉姆：《行为的计划与结构》（纽约，1960）。

[34]G.赖尔：《心的概念》（纽约，1949）。

[35]K.S.拉什利：《大脑组织与行为》，载《大脑与人的行为》，H.所罗门等编（巴尔的摩，1958）。

[36]L.A.怀特：《文化科学》（纽约，1949）。

[37]赖尔：《心的概念》。

[38]怀特：《文化科学》。

[39]J. 杜威：《作为经验的艺术》（纽约，1934）。

[40]赖尔：《心的概念》，第33页。引用得到巴恩斯—诺布尔书店及哈钦森出版公司允许。

[41]M.米德：《评论》，载《儿童发展讨论》，J.塔纳与B.英赫尔德编（纽约，无日期），第1卷，第408—503页。

[42]S.弗洛伊德：《梦的解析》，译文见《弗洛伊德主要论文》，A.A.布里尔编（纽约，1938），第179—548页；弗洛伊德：《论精神功能的两个原则》，载《弗洛伊德文集》（伦敦，1946），第4卷，第13—27页。

[43]L.莱维—布吕尔：《原始精神活动》（伦敦，1923）。

[44]除此之外，这种命题一直得到支持，如哈洛韦尔（A.I.哈洛韦尔：《思想与文化的再现》，重印于A.I.哈洛韦尔：《文化与经验》［费城，1939］，第14—31页）曾指出：依据未经批评就应用的希克尔的现在已遭摈弃的“再现法则”，在这一法则中，认为儿童、精神病患者和野蛮人的思维的假定的相似性被用作证据证明我向思维在发育上处于优先阶段。认为原始过程甚至在个体发生上也不先于继发的过程的意见，见H.哈特曼：《自我心理与适应问题》，摘译文载《思想的组织与病态》，D.拉帕洛特编（纽约，1951），第362—396；H.哈特曼，E.克里斯和R.洛文斯汀：《论心理结构的形成》，载《儿童心理研究》（纽约，1946），第2卷，第11—38页。

[45]A.L.克罗伯：《人类学》（纽约，1948）。

[46]C.克拉克洪：《文化的普遍类型》，载《今日人类学》，A.L.克罗伯编（芝加哥，1953），第507—523页。还可见克罗伯：《人类学》，第573页。

[47]克罗伯：《人类学》，第71—72页。

[48]克罗伯：《人类学》。

[49]克罗伯：《人类学》；怀特：《文化科学》，第33页。

[50]W.W.霍维尔斯：《主席的结论性评论》，载《寒春港计量生物论坛》，第15期（1950），第79—86页。

[51]南方古猿的最早发现见R.A.达特：《沿着消失的线索探索》，最近的情况见P.V.托比阿斯：《南方古猿的分类与发育史》，载《灵长目的分类及发育与人类的起源》，B.奇阿莱里编（都灵，1968），第277—315页。

[52]灵长目（hominoid）是指一个现存及灭绝的动物总类，人和类人猿（大猩猩、猩猩、黑猩猩、长臂猿）都属于这一总类，而人科（hominid）是指一个现存或灭绝的动物科，人类属于这个科，而类人猿不属于。“走入歧途”说可见E.胡登：《从类人猿向前》（纽约，1949）；共识的观点可见霍尔维斯：《主席的结论性的评论》。关于南方古猿是“最早的人科动物”的观点，我认为，现在应该修正了。

[53]一般性综述见A.I.哈洛韦尔：《以发展的眼光看自我、社会与文化》，载《人的进化》，S.泰克斯编（芝加哥，1960），第309—372页。在过去的十年中，整个讨论已经日益迅速和日益精确地向前推进了，系列参考可见R.L.霍洛维和伊丽莎白·津耶—莫斯的创新性文章：《人类生物：一个天主教的观点》，载《人类学双年刊，一九七一》，B.J.西格尔编（斯坦福，1972），第83—166页。

[54]以最近的人类学成就对“临界点”理论进行的一般性讨论见C.格尔茨：《向人类的转变》，载《人类学界》，S.泰克斯编（芝加哥，1964），第37—48页。

[55]S.L.瓦什伯恩：《工具与生物性进化相互关系之思考》，载《人的文化能力的进化》，J.M.斯普勒编（底特律，1959），第21—31页。

[56]A.I.哈洛韦尔：《文化，人性和社会》，载《今日人类学》，A.L.克罗伯编（芝加哥，1953），第597—620页。参考A.I.哈洛韦尔：《行为进化与自我的出现》，载《进化与人类学：百年评论》，B.J.麦格斯编（华盛顿，1959），第36—60页。

[57]克罗伯：《人类学》，第573页。

[58]L.A.怀特：《心智进化的四个阶段》，载《人的进化》，S.泰克斯编（芝加哥，1960），第239—253页；这种论据相当普遍。

[59]关于不加批评的使用在现存形式中进行比较以产生历史性的假设的方法引起的危险的一般讨论，见G.辛普森：《关于人类的历史生物学的一些原理》，载《寒春港计量生物学论坛》，第15期（1950），第55—56页。

[60]瓦什伯恩：《相互关系的思考》。

[61]瓦什伯恩：《相互关系的思考》。

[62]如“狼孩”和其他未驯服的神奇动物，见K.洛伦兹：《评论》，载《儿童发育讨论》，J.塔纳与B.英赫尔德编（纽约，无年代），第1卷，第95—96页。

[63]见本书第六章第145页（指原书页码——译注）。

[64]关于孤立状态，见H.哈洛：《灵长目的基本社会能力》，载《人的文化能力的进化》，J.斯普勒编（底特律，1959），第40—52页；关于模仿学习，见H.W.尼森：《灵长目的精神进化问题》，载《非人类灵长目和人类的进化》，J.戈文编（底特律，1955），第99—100页。

[65]B.J.迪沃尔：《原始行为与社会性进化》（未发表，无日期）。

[66]有些发展低于哺乳类的动物也遵循着明显的社会生活模式，因此这整个发展过程有可能早于灵长目。有些鸟和昆虫的社会行为缺少直接联系，因为无论如何这类规律与人类发展的轨道离得太远了。

[67]M.F.A.蒙塔古：《种族概念的思考》，载《寒春港计量生物学论坛》，第15期（1950），第315—324页。

[68]M.米德：《行为的文化定义》，载《文化与行为》，A.罗和G.辛普森编（纽黑文，1958）。

[69]C.谢灵顿：《本质上的人》。

[70]C.L.赫尔：《原则》。

[71]L.迪·诺：《大脑皮质构造》，载《神经系统心理学》，J.F.福顿编（纽约，1943）；J.S.布鲁诺：《感觉神经的机制》，载《大脑与人的行为》，H.所罗门等人编，（巴尔的摩，1958），第118—143页；R.W.杰拉德：《形成：变化的残余》，载《人的进化》，S.泰克斯编（芝加哥，1960）；K.S.拉什利：《行为中系列命令问题》，载《大脑机制与行为》，L.杰弗里斯编（纽约，1951），第112—136页

[72]P.威斯：《评拉什利的论文》，载《行为的大脑机制》，L.A.杰弗里斯编（纽约，1951），第140—142页。

[73]D.O.赫伯：《知觉与内省问题》，载《大脑机制与知觉》，E.阿德林等人编（牛津，1954），第402—461页。得到允许引用。

[74]C.克拉克洪与H.莫瑞编：《自然、社会和文化中的人》（纽约，1948）；T.H.布洛克：《神经生理机制的进化》，载《行为与进化》，A.罗与G.辛普森编（纽黑文，1958），第165—177页。

[75]布洛克：《进化》。

[76]布洛克：《进化》；杰拉德：《变化》。

[77]布洛克：《进化》；K.H.普里布拉姆：《比较神经学与行为的进化》，载《行为与进化》，A.罗和G.辛普森编（纽黑文，1958），第140—164页。

[78]杰拉德：《变化》；也可见R.W.杰拉德：《大脑与行为》，载《人的文化能力的进化》，J.斯普勒编（底特律，1959），第14—20页。

[79]布洛克：《进化》。

[80]R.W.杰拉德：《大脑与行为》；布洛克：《进化》。

[81]K.洛伦兹：《所罗门王的戒指》（伦敦，1952）。

[82]D.O.赫伯和W.R.汤普森：《哺乳动物研究的社会意义》，载《心理学手册》（里丁，马萨诸塞，1954），第532—561页。未经批判地使用“本能的”这个词混淆了三个分离的（但不是毫无关联的）对照——依靠学习与不依靠学习的行为模式之间的对照，天生的（即遗传程序上的体质的进化的结果）与非天生的（即非遗传程序的体质进化的结果）行为模式之间的对照；非灵活性（固定模式的）与灵活性的（可变的）行为模式之间的对照——已经导致了一个错误的假设，即：行为模式是天生的，就是说它在表述上是不灵活的。（见K.H.普里布拉姆：《比较神经病学与进化》，以及F.A.

比奇：《本能的遗传》，载《心理学杂志》，第62期（1955），第401—410页）；此处的“内在”与“外部”的一词相对，是用来说明这一类行为的特征：在相应的范围，主要依靠，至少是偏重于，天生的气质，独立于经过学习的，或者是灵活性的问题，等等。

[83]F.A.比奇：《精神—内分泌学的进化问题》，载《文化与行为》，A.罗与G.辛普森编（纽黑文，1958），第81—102页；C.S.福特与F.A.比奇：《性行为的模式》（纽约，1951）。但是再一次，这种普遍的趋势已经在低于人类的灵长目中出现了：“有些（雄性）必须学习交配。人们注意到：将性成熟了但是没有经验的雄性黑猩猩和能接纳它的雌性黑猩猩放在一起，它们显示出性兴奋的迹象，但是完全交配的努力最终经常是不成功的。一个幼稚的黑猩猩表现出没有能力完成它这方面的交配行为，而且也表明在灵长目这个种类中大量的实践和学习对生物学上有成效的性交是必要的。在隔离状态中长大的雄性的啮齿动物第一次正常的交配是在向它提供了发情的雌性同类时。”（F.A.比奇：《哺乳动物交配行为在生理控制方面的变化》，载《心理学评论》，第54期（1947），第293—315页）关于黑猩猩的恐惧和愤怒的生动描述可见赫伯和汤普森：《社会意义》。

[84]赖尔：《心的概念》，第27页。

[85]英国历史小说家和新闻记者，生于一八九九年，卒于一九六六年。

[86]赫伯：《知觉与内省问题》。

[87]关于数字顺序，见K.S.拉什利：《心智进化中的持续问题》，载《评论季刊》，第24期（1949），第28—42页。也许指出这一点也是可取的：认为人类学习正确地大声说话和与别人说话要先于默默地对自己说话的观点，并没有说明思维的运动理论也没有论证所有的掩盖的心理活动是用想像的语言进行的。

[88]E.格兰特和M.格斯滕哈伯：《关于思考：外在理论》，载《心理学评论》，第63期（1956），第218—227页。

[89]J.A.多伊彻：《新型思维理论》，载《英国心理学杂志》，第44期（1953），第304—317页。

[90]同上。

[91]J.杜威：《智力与现代世界》，L.拉特纳编（纽约，1939），第851页。

[92]例如，W.拉·巴尔：《人类动物》（芝加哥，1954）。

[93]见J.杜威：《社会心理学的需要》，载《心理学评论》，第24期（1917），第266—277页；A.L.哈洛韦尔：《文化，个性与社会》。

[94]D.O.赫伯：《人与动物的感情：对认知直观过程的分析》，载《心理学评论》，第53期（1946），第88—106页；D.O.赫伯：《行为的组合》（纽约，1949）；D.O.赫伯：《知觉与内省的问题》；D.O.赫伯和W.R.汤普森：《动物学习的社会意义》。

[95]D.O.赫伯：《知觉与内省的问题》。

[96]P.所罗门等：《感觉丧失：一个回顾》，载《美国心理学杂志》，第114期（1957），第357—363页；L.F.查普曼：《压力中的人的最大综合功能》，载《大脑与人的行为》，所罗门等编（巴尔的摩，1958），第491—534页。

[97]D.O.赫伯和W.R.汤普森：《动物学习的社会意义》。

[98]S.兰格：《情感与形式》（纽约，1953），第372页；黑体字原为斜体。

[99]用于人的心智方面的文化符号的种类是不同的，——一类是：推理性语言，依据经验的常规、数学，等等；另一类是：神话，仪式，艺术。但是反差不能划分得太鲜明：数学也有情感方面的用处；诗歌也是充满智慧的；而且，在任何实例中的区别都是功能性的而不是实质性的。

[100]R.格拉尼特：《感受器官与感觉》（纽黑文，1955）。

[101]J.S.布鲁纳与L.波茨曼：《感觉与反应中的情感选择》，载《人性》，第16期（1947），第69—77页。

[102]在使用“思维”和“文化”这类可以变化使用的词中，确定种系方面的阶梯在扩展它们时要放多远——即定义它们时宽泛到什么程度——在很大程度上是一个习惯、政策和品味问题。这里也许有些不连贯，但是在与普通用语相一致时，可能会对思维和文化做出相反的选择：思维会被宽泛地定义为包括猴子学习交流的能力和蚂蚁走出T型迷宫的能力；文化可以被狭义地定义为只是后工具制造期的符号模式。有一种论点，认为文化应该定义为“一种对信号和符号的学习模式”，而且扩大到整个有机生物世界，见T.帕森斯：《行为理论方面心理学理论入门》，载《心理学：对一门科学的研究》，S.科奇编（纽约，1959），第3期，第612—711页。

第三编

[103]L.施泰因伯格：《眼睛是心智的一部分》，载《党派评论》，第70期（1953）：第194—212页。

[104]M.亚诺维兹：《人类学与社会科学》，载《当代人类学》，第4期（1963），第139页，第146—154页。

[105]T.帕森斯及E.希尔斯：《关于行为的总体理论》（剑桥，马萨诸塞，1951）。

[106]S.兰格：《哲学结构》（巴尔的摩，1962）。

[107]S.兰格：《哲学新解》，第4版（剑桥，马萨诸塞，1960）。

[108]澳大利亚土著语，意为澳大利亚土著佩戴的石（木）质护身符。——编注

[109]K.伯克：《文学形式的哲学原理》（巴吞鲁日，路易斯安纳：路易斯安纳州立大学出版社，1941），第9页。

[110]相反的错误，特别是在新康德派中很普遍，如卡西尔，是将确定特征的象征与它们所涉及参照混淆或将它们作为参照物的一部分，同样是有害的。

[111]K.克雷克：《解释的本质》（剑桥，1952）。

[112]K.洛伦兹：《所罗门王的戒指》（伦敦，1952）。

[113]K.冯·弗里希：《蜜蜂语言中的专用语》，载《科学美国人》1962年8月号。

[114]克雷克：《解释的本质》。

[115]R.H.洛威：《原始宗教》，（纽约，1924）。

[116]巴布亚新几内亚北部马努斯岛上的居民。——编注

[117]R.F.弗图恩：《马努斯宗教》，（费城，1935）。

[118]C.格尔茨：《爪哇人的宗教》（格伦科，伊利诺，1960）。

[119]G.赖尔：《心的概念》（伦敦和纽约，1949）。

[120]赖尔：《心的概念》，第86页。引用得到巴恩斯—诺贝尔书店与哈钦森出版有限集团公司允许。

[121]赖尔：《心的概念》，第99页。

[122]C.克拉克洪：《纳瓦霍人的哲学》，载《意识形态的不同与世界秩序》，F.S.C.诺思洛普编（纽黑文，1949），第356—384页。

[123]指南太平洋岛屿神话中的物、地、人所体现出的超自然力量。——编注

[124]J.古迪：《宗教与仪式：定义问题》，载《英国心理学杂志》，第12期（1961），第143—164页。

[125]W.詹姆斯：《心理学的原则》，第2卷（纽约，1904）。

[126]兰格：《哲学新解》，第287页。黑体原为斜体。

[127]E.伊文斯—普里查德：《阿赞德部落中的巫术、神谕和魔幻》（牛津，1937）。

[128]A.拉德克利夫—布朗：《原始社会的结构与功能》（格伦科，伊利诺，1952）。

[129]新几内亚土著民族。——编注

[130]G.贝特森：《Naven》，第2版（斯坦福，1958）。这种认知关注的持久和敏锐的形式是相互密切关联的，而且，对更为不寻常的认知关注做出的反应是以在与更寻常的认知关注一致中建立的反应为模式的，这一点在贝特森的描述中已经很清楚了，但是正像他接着说的："在另外一次机会中，我邀请我的一个信息提供人观看冲洗底片。我先使底片感光然后再在柔和的灯光下冲洗它们，这样我的信息提供人就能看到图像逐渐显现。他非常感兴趣，几天后他请我答应决不向其他氏族成员显示这个过程。康图—马力是他的一个祖先，而他在底片冲洗过程中看到了真实的水纹形成图像，他将此看做是显示了氏族的秘密。

[131]G.林哈德：《神与经验》（牛津，1961），第151页；B.马林诺夫斯基：《魔幻、科学与宗教》（波士顿，1948），第67页。

[132]S.F.纳德尔：《马林诺夫斯基论魔幻与宗教》，载《人与文化》，R.弗思编（伦敦，1957），第189—208页。

[133]马林诺夫斯基：《魔幻、科学与宗教》（波士顿，1948），第67页。

[134]C.W.史密斯与A.M.达尔：《北罗得西亚说艾拉语的人》（伦敦，1920），第197页；引自P.雷丁：《作为哲学家的原始人类》（纽约，1957），第100—101页。

[135]C.克拉克洪与D.莱顿：《纳瓦霍》（剑桥，马萨诸塞，1946）；C.理查德：《纳瓦霍人的宗教》，共两卷（纽约，1950）。

[136]理查德：《纳瓦霍人的宗教》。

[137]理查德：《纳瓦霍人的宗教》，第28—55页。

[138]理查德：《纳瓦霍人的宗教》。

[139]然而，这不是说在每一种社会中的每一个人都这样做，因为正如没有道德观念的唐·玛奎斯所言，你不必有灵魂，除非你想要一个。有一种经常重复的说法：宗教是人类普遍形成的两种观点的混淆，一种是可能真实（虽然现有证据不能证明）的观点，认为没有一个人类社会，在其中，完全缺少我们在现有的定义或类似的定义下能够称之为宗教的文化模式；另一种是肯定不真实的观点，认为所有社会中的所有人，在任何意义上，都是信仰宗教的。但是，假如人类学对宗教行为的研究尚未发展起来，那么对非宗教行为的研究则是不存在的。宗教人类学将带来一个时代，那时某个更敏锐的马林诺夫斯基将要写一题为“野蛮社会中的信仰与非信仰”甚至可以题为“虔诚与虚伪”的书。

[140]A. 马克恩提尔：《宗教信仰的逻辑地位》，载《形而上学的信仰》，A. 马克恩提尔编（伦敦，1957），第167—211页。

[141]“方式”这个词就像在“美学方式”“自然方式”中一样，是另一个，也许是更普通的代替我在此处称之为“观点”的词（首先见C. 贝尔：《艺术》,伦敦，1914；其次见A. 舒茨：《社会现实的问题》，《选集》，第1卷，海牙，1962。虽然也许最早使用这个词的是胡塞尔），但是我回避了这个词，因为它强烈的主观涵义，因为它倾向于强调一个角色的假想的内部态度而不是某种角色与环境的联系——一种象征的调解性联系。当然这是说，对宗教经历的现象学分析，假如它形成主观性的、非先验的、纯科学的术语（例如W. 珀西：《象征、知觉与主观性》，载《哲学杂志》，第15期，1958，第631—641页），对完整理解宗教信仰就不是必要的，而仅仅是它不是我在此关心的焦点。“观点”、“参照形式”、“心智形式”、“方向”、“立场”、“精神方式”，诸如此类，是一些有时使用的其他术语，依据分析人在这一问题是否希望强调社会的、心理的或文化的方面而定。

[142]舒茨：《社会现实的问题》。

[143]同上。

[144]S. 兰格：《情感与形式》（纽约，1953），第49页。

[145]M. 辛格：《印度文明的文化模式》，载《远东季刊》，第15期（1955），第23—26页。

[146]M. 辛格：《一个中心大都市中的传统：马德拉斯》，载《传统的印度》，M. 辛格编（费城，1958），第140—182页。

[147]R.弗思：《社会组织的因素》（伦敦和纽约，1951），第250页。

[148]浪达—巴龙复合体已经被一批非同寻常的天才的人种学家广泛地描述和分析过，而我在这里只想提出它的纲要性的形式。（例如，可见J.贝娄：《巴厘：浪达与巴龙》，纽约，1949；J.贝娄：《巴厘的招魂术》，纽约，1960；B.德若依特与W.斯拜：《巴厘的舞蹈与戏剧》，伦敦，1938；G.贝特森和M.米德：《巴厘人的性格》，

纽约，1942；M.卡瓦拉比亚斯：《巴厘岛》，纽约，1937）。此处对这个复合体的解析中的绝大多数内容基于我本人一九五七—一九五八年期间在巴厘的观察。

[149]贝娄：《巴厘人的招魂术》。

[150]即难近母，印度教雪山神女的化身之一，既是湿婆——印度教和婆罗门教的主神之一——的妻子，又是一个相对独立的女神——降魔女神。——编注

[151]G.贝特森和M.米德：《巴厘人的性格》，第36页。

[152]舒茨：《社会现实的问题》，第226页。

[153]马林诺夫斯基：《魔术、科学与宗教》；L.莱维—布吕尔：《土著人如何思想》（纽约，1926）。

[154]舒茨：《社会现实的问题》，第233页。

[155]W.珀西：《人际过程中的象征结构》，载《精神病学》，第24期（1961），第39—52页。

[156]北美印第安人用树皮、兽皮等制成的圆锥形帐篷。——编注

[157]P.雷丁：《作为哲学家的原始人》（纽约，1957），第227页。

[158]印度尼西亚的一种木琴。——编注

[159]又译“什鲁斯伯雷”，英国城镇，英格兰萨洛普郡首府，地处英格兰—威尔士边界。一四零三年英王亨利四世在什鲁斯伯里战役中巩固了王位。见莎士比亚历史剧《亨利四世》。——编注

[160]又译阿让库尔，法国地名，著名的百年战争中期的阿金库尔战役战场。见莎士比亚历史剧《亨利五世》。——编注

[161]E.涂尔干：《宗教的基本形式》（格伦科，伊利诺，1947）；W.罗伯茨—史密斯：《闪族宗教讲座》（爱丁堡，1894）。

[162]B.马林诺夫斯基：《巫术、科学与宗教》（波士顿，1948）。

[163]例如，参见E.R.利奇：《高原缅甸人的政治体制》（剑桥，马萨诸塞，1954）；及R.默顿：《社会结构与社会理论》（格伦科，伊利诺，1949）。

[164]参见克拉克洪：《纳瓦霍人的巫术》，载《皮博迪博物馆（Peabody Museum）文件》，第22期（剑桥，马萨诸塞，1944）。

[165]R.雷德菲尔德：《尤卡坦的民间文化》（芝加哥，1941），第339页。

[166]M.福蒂斯：《单一血缘群体的结构》，载《美国人类学家》，第55卷（1953），第17—41页。

[167]利奇：《高原缅甸人的政治体制》，第282页。

[168]帕森斯与E.希尔斯：《关于行为的总体理论》（剑桥，马萨诸塞，1951）。

[169]P.索罗金：《社会与文化活力》，第3卷（纽约，1937）。

[170]T.帕森斯：《社会体制》（格伦科，伊利诺，1951），第6页。

[171]实际上，爪哇的婚礼有两部分。一部分是普通的调和宗教的仪式，它在新娘的家里举行，要有一个斯拉麦坦和一个专门安排的新娘与新郎的礼仪性的“见面”。另一部分是在政府监督下的正式仪式，要遵守穆斯林法典并在地方宗教官员，或奈伯（Naib）的办公室举行。参见C.格尔茨：《爪哇人的宗教》（格伦科，伊利诺，1960），第51—61页、第203页。

[172]马林诺夫斯基：《巫术、科学与宗教》，第29页。

[173]马林诺夫斯基：《巫术、科学与宗教》，第33—35页。

[174]理查德·O.温斯台特（1878—1966），英属马来亚教育长官，兴办马来亚教育，著有大量研究马来亚的作品。所著《马来亚古典文学史》和《马来人文化史》系权威性著作。——编注

[175]韦伯对宗教的理论性讨论主要是在他的《经济与社会》（图宾根，1925）尚未翻译的部分中，第225—356页，但是他的观点可以在由他的《宗教社会学》翻译成的、以《中国的宗教》（格伦科，伊利诺，1958）、《印度的宗教》（格伦科，伊利诺，1958）及《新教伦理与资本主义精神》（纽约，1959）为题刊行的著作中看到。讨论韦伯著作的最好的英文著作是T.帕森斯的《社会行为的结构》（格伦科，伊利诺，1949）及R.本狄克斯的《马克斯·韦伯：一幅智者的肖像》（纽约，1960）。

[176]引自帕特森：《社会行为》，第566页。

[177]韦伯：《中国的宗教》，第226—249页。

[178]E.E.埃文斯—普里查德：《阿赞德人中的巫术、神谕及魔法》（牛津，1932）。

[179]讨论韦伯对宗教变化中社会阶层的作用的分析，见本狄克斯：《马克斯·韦伯》，第103—111页。我在此处与别处的阐述，主要得益于罗伯特·贝拉未发表的文章：《文化分化过程中的宗教》；还可见他的《德川时代之日本宗教》（格伦科，伊利诺，1957）。

[180]贝拉：《分化》。

[181]关于原始宗教中的合理化因素见P.雷丁：《作为哲学家的原始人类》（纽约，1957）。关于发达文明中的流行宗教，见本狄克斯：《韦伯》，第112—116页。

[182]有关这种情形的小小例外的非常偏颇的性质可以在V.E.科恩的《教士的献祭》中关于教士的知识训练的简短描述中看到。载J.L.斯维伦格雷贝尔等：《巴厘：对生活、思想与仪式的研究》（海牙与万隆，1960），第133—153页。

[183]对爪哇的评论，见C.格尔茨：《爪哇人的宗教》（格伦科，伊利诺，1960）。

[184]作为一般浏览，参阅M.卡瓦拉比亚斯：《巴厘岛》（纽约，1956）。

[185]一个祭司必须有一个婆罗门种姓的妻子才能奉献自己，而且他的妻子可以在他死后担任全职教士。

[186]C.D.波依斯：《东南亚的社会力量》（剑桥，麻萨诸塞，1959），第31页。

[187]G.贝特森和M.米德：《巴厘人的性格：照片分析》（纽约，1942）。

[188]沙克蒂原为印度教性力派所崇奉的女神，此处指女神从男神所得的性力。性力派认为这种力是宇宙万有创造的根源。——编注

[189]伊朗十九世纪的一种强调人类精神一体的穆斯林派宗教。——译注

[190]以一个传教士的语言做出的同样的判断，见J.L.斯维伦格雷贝尔为斯维伦格雷贝尔等人所著的《巴厘》所写的序言，第68—76页。由于本文在本领域内是在斯维伦格雷贝尔的书之前写出的，他提供的一些素材成为我在此列出的过程的真实性的一个独立证据。

[191]对某些这类文学作品的描写，见斯维伦格雷贝尔：《巴厘》，序言，第70—71页。

[192]意大利政治思想家、史学家、作家、《君主论》的作者马基雅弗利（1469—1527）的一种政治主张，即认为为达政治目的，可不择手段。——编注

[193]有关这一争论的议会辩论，见斯维伦格雷贝尔：《巴厘》，序言，第72—73页。

[194]一九六二年巴厘宗教终被官方承认为印度尼西亚的“伟大的宗教”。自此以后，特别是自一九六五年大屠杀以来，在爪哇地区从伊斯兰教转向巴厘教的人数确实有了明显的增长。而在巴厘，“印度教”的改革运动已经发展成为一种主要的力量。所有这些可见：C.格尔茨：《苏哈托统治下的印度尼西亚的宗教变革与社会秩序》，载《亚洲》，第27期（1972年秋季号），第62—84页。

第四编

[195]F.X.萨顿、S.E.哈里斯、C.凯森和J.托宾：《美国商业信条》（剑桥，马萨诸塞，1956），第3—6页。

[196]K.曼海姆：《意识形态与乌托邦》，哈维斯特编（纽约，出版时间不详），第59—83页；还可见R.默顿：《社会理论与社会结构》（纽约，1949），第217—220页。

[197]典出阿喀琉斯悖论（Achilles Puzzle），即埃利亚的芝诺为了证明运动的不可能性而采用的论证。如果在阿基利斯和乌龟的一次赛跑中让乌龟从稍前处出发，那么阿基利斯永远追不上乌龟，因为在他为到达龟的出发点所用掉的那段时间里，龟已经又前进到了另一个地方。而在阿基利斯为抵达那个地方而用掉的时间里，乌龟再次前进到另一个更远的地方。可依此类推。（据《简明不列颠百科全书》，中文版，第1卷）——编注

[198]W.怀特：《超越一致性》（纽约，1961），第211页。

[199]W.斯塔克：《知识社会学》（伦敦，1953），第48页。

[200]斯塔克：《知识社会学》，第90—91页。黑体字是原有的。与曼海姆的论据接近，形成“总体上的”与“特别的”意识形态之间的区别，见《意识形态与乌托邦》，第55—59页。

[201]E.希尔斯：《意识形态与礼仪：知识分子的政治》，载《塞沃尼评论（Sewanee Review）》，第66期（1958），第450—480页。

[202]T.帕森斯：《知识社会学的一种门径》，载《社会学第四次世界大会论文汇编》（米兰与斯特雷萨,1959），第25—49页。黑体字是原有的。

[203]R.阿隆：《知识分子的鸦片》（纽约，1962）。

[204]鉴于此处误解释的危险是严重的，但愿我的批评将被视为是技术性的而不是政治性的。我自己的一般意识形态立场（如我坦率地称呼的）大体上与阿隆、希尔斯、帕森斯等人是相同的；而且我同意他们对民众的、稳健的及非英雄的政治的呼吁。而且，应该明确指出：要求一个非价值取向的意识形态概念不是要求一个非价值取向的意识形态，不比非价值取向的宗教概念暗示着宗教实证主义要求得更多。

[205]萨顿等：《美国商业信条》；怀特：《超越一致性》；H.埃克斯坦：《压力集团的政治：英国医学协会的案例》（斯坦福，1960）；C.赖特·米尔斯：《新强人》（纽约，1948）；J.熊皮特：《科学与意识形态》，载《美国经济周刊》，第39期（1949），第345—359页。

[206]实际上文献中已经使用了一些其他词汇来表示“意识形态”所指的那种普遍现象，从柏拉图的“高尚的谎言”，到索雷尔的“神话”，帕累托的“衍生物”；但是它们中的任何一个都没有达到比“意识形态”所达到的更高水平的技术中立性。参见H.D.拉斯韦尔：《实力的语言》，载拉斯韦尔、N.莱特斯及同仁：《政治的语言》（纽约，1949），第3—19页。

[207]萨顿等：《美国商业信条》，第11—12页，第303—310页。

[208]引文引自最近最突出的利益论理论家C.赖特·米尔斯：《第三次世界大战的起源》（纽约，1958），第54页、第65页。

[209]作为一般的纲要，参见帕森斯：《社会体系》（纽约，1951），特别是第一章与第七章。张力论的全面发展见于萨顿等：《美国商业信条》，特别是第十五章。

[210]萨顿等：《美国商业信条》，第307—308页。

[211]帕森斯：《门径》。

[212]怀特：《超越一致性》，第204页。

[213]也许在这类侧面战术流派中最让人印象深刻的实力巡回演出是南森·莱特斯的《布尔什维主义研究》（纽约，1953）。

[214]K.伯克：《文学形式的哲学，对象征行为的研究》（巴吞鲁日，1941）。在以后的讨论中，我将在物理、社会或文化行为，或者用作传递概念的物体的意义上，广泛地使用“象征”一词。为了阐述这个观点，根据这个观点，“五”与“十字架”都是象征，可参见S.兰格：《哲学新解》，第4版（坎布里奇，马萨诸塞，1960），第60—66页。

[215]对文学批评的传统的有益的一般性概括可以在S.E.海曼的《武装的眼光》（1949）及R.韦勒克与A.沃伦的《文学理论》，第2版（纽约，1958）中找到。对哲学的不同发展的相似的概括显然找不到，但是有一些讨论性的著作：C.S.皮尔斯：《论文集》，C.哈茨霍恩与P.魏斯编，8卷（坎布里奇，马萨诸塞，1931—1958）；E.卡西尔尔：《象征形式的哲学》，3卷（柏林，1923—1929）；C.W.莫里斯：《信号、语言与行为》（恩格尔伍德克利夫斯，新泽西，1944），及L.维特根斯坦：《哲学研究》（牛津，1953）。

[216]W.珀西：《人际作用的象征结构》，载《精神病学》，第24期（1961）：第39—52页。黑体是原有的。提及的出处是：萨丕尔：《语言学作为科学的地位》，初版于一九二九年并重印于D.曼德尔鲍姆编：《爱德华·萨丕尔文选》（伯克利和洛杉矶，

1949），第160—166页。

[217]对这一批评的一个部分的例外，虽然被他对作为政治的总体与本质的权力的迷恋弄糟了，见拉斯韦尔的《政治语言的文体》，拉斯韦尔等：《政治语言》，第20—39页。还应该说明的是，在以后的讨论中，对词语符号化的强调是为了简化而不是否定意识形态中的富于灵活性的、戏剧性的或是其他非语言性的设计——制服语言、被照亮的舞台及游行队伍——的重要性。

[218]萨顿等人：《美国商业信条》，第4—5页。

[219]最近的一个出色的述评可以在P.亨勒编《语言、思想与文化》（安阿伯，1958）第173—195页中找到。引文引自兰格：《哲学》，第117页。

[220]W.珀西：《作为错误的隐喻》，载《塞沃尼评论》，第66期（1958），第79—99页。

[221]引自J.克劳利：《三十年代初期的日本军队中的宗派主义》,载《亚洲研究杂志》，第21期（1957），第149页。

[222]亨勒：《语言、思想与文化》，第4—5页。

[223]K.伯克：《对应表达》（芝加哥，1957），第149页。

[224]萨丕尔：《语言学家的地位》，第586页。

[225]隐喻当然不仅仅是意识形态汲取的文体资源。转喻（“我所能奉献的只有鲜血、汗水与眼泪”），夸张（“千年帝国”），曲言法（“我会回来”），提喻法（“华尔街”），矛盾修辞法（“铁幕”），拟人化（“那只握着匕首的手已经插入了它的邻居的后背”），以及古典修辞学家辛苦收集起来并精心分类的所有其他的修辞手法都被一次又一次地使用，就像句法的对偶、倒装、重复一样；就像音韵学的韵、律、押韵一样；就像文学中说反话、赞扬、讽刺一样。并不是所有的意识形态表述都是修辞性的。它的大多数内容都是由虽不能说是直截了当的却是相当字面的判断组成的，这些判断，撇开某种貌似（prima facie）难以相信的倾向，确实很难与恰当的科学陈述相区别：“所有迄今为止的历史都是阶级斗争的历史”；“整个欧洲的道德观是以对游牧有用的价值观为基础的”；等等。作为文化体系，一种意识形态已经超越了这个阶段，在这个阶段上，它的内容仅仅是由结构复杂的互相关联的意义——以形成它们的语言手段联系在一起——以标语方式组成的，这些互相关联的意义由双层的孤立的隐喻组成，这样的意识形态只是一个不太有说服力的代表。

[226]珀西：《符号结构》。

[227]G.赖尔：《心的概念》（纽约，1949）。

[228]E.加兰特和M.格斯滕哈伯：《关于思维：外在理论》，载《精神病学评论》，第63期（1956），第218—227页。

[229]《关于思维：外在理论》。我在前面引用过这段透彻的论述（原书第77—78页），目的是试图在进化论、神经学及文化人类学最近的发现中建立一个关于思维的外在理论。

[230]美国心理学家。他发现了一种视觉效应，即将一段弯曲的图形置于另一段形状和大小相同的图形上方时，前者看来较小一些。——编注

[231]W.珀西：《符号、意识与主体间性》，载《哲学杂志》，第55期（1958），第631—641页。黑体字是原有的，引用得到允许。

[232]珀西：《符号、意识与主体间性》，引用得到允许。

[233]S.兰格：《情感与形式》（纽约，1953）。

[234]引文引自赖尔：《心的概念》，第51页。

[235]T.帕森斯：《从行为理论理解心理学理论的方法》，载《心理学：对一门科学的研究》，S.科克编（纽约，1959），第3卷。黑体字是原有的。比较："为了考虑这一选择性，有必要假定：酶的结构以某种方式与基因的结构相关。循着这一思想的逻辑范围我们可以达到这一概念：基因是酶分子的代表——也可以说是蓝图，而且基因的功能是为酶的结构提供一个信息源。似乎很明显的是：酶的合成——一个巨大的蛋白分子是由根据特殊而又独一无二的顺序头尾相接排列的成百个氨基酸单元组成的——要求一个模式或是一套某种指令。这些指令必须有着该类种的特征；它们必须自动地代代相传。它们必须是稳定但又有能力进化的。仅知的能够实施这类功能的实体是基因。有许多理由相信它还能传递信息，依靠一个模式或是一个模型来实现。"N.H.霍罗维茨：《基因》，载《科学美国人》，1956年2月号，第85页。

[236]根据最近对动物学习的分析，这个观点也许有点表达得太差；但是它的基本论点——即在从低等动物向高等动物的发展中有一个普遍的趋势，即内在（天生）参数对人的行为的控制越来越具弥漫性，越来越不确定——似乎是确定的。参见前文第三章，原书第70—76页。

[237]当然，有道德的、经济的甚至是美学的意识形态，同样也有特殊的政治的意识形态，但是大凡具有社会声望的意识形态，极少有缺少政治含义的，这也许能允许在此在一个较狭窄的范围内考察这个问题。在任何情况下，针对政治意识形态发展起来的论点都同样有力地适用于其他非政治的意识形态。用非常类似于本文发展起来的论点对道德意识形态的分析，可见A.L.格林：《反氯化领导人的意识形态》，载《社会问题杂志》，第17期（1961），第13—25页。

[238]这类意识形态，可能要求，就像伯克或是德·迈斯特的理论所要求的，习俗的复兴或是宗教霸权的再加强，当然这与此并不矛盾。只有当传统的信用受到诘问时，人们才会为传统建立论据。这样的诉求即使成功，它们带来的，并非回归天真的传统主义，而是意识形态的再传统化。——这全然是另一码事。可参见曼海姆：《保守主义理论》，载其《社会学与社会心理学论文集》（纽约，1953），特别是第94—98页。

[239]重要的是还要记住：这个中心原则在国王被毁灭之前很久就被摧毁了；对于继任者的原则而言，他在实际上是一个仪式的牺牲品："当（圣茹斯特）宣布：'确定据其受审者（路易十六）也许要死的原则，就要确定对他做出判决的社会依据其生存的原则，'他的论证说明，是哲学家要杀死国王：国王必须以社会契约的名义而死。"A.加缪：《叛逆者》（纽约，1958），第114页。

[240]阿方斯·德·拉马丁：《原则宣言》，载《当代西方文明引论，资料手册》（纽约，1946），第2卷，第328—333页。

[241]下面非常简明扼要的课堂式的（ex cathedra）讨论主要是基于我自己的研究并只代表我自己的观点，但是我还是从赫伯特·费特的著作中引征了大量的事实材料。特别参见：《印度尼西亚宪法民主的衰落》（纽约，1962）及《有指导的民主的动力》，载《印度尼西亚》，R.麦克维伊编（纽黑文，1963），第309—409页。我所提出的解释所依据的一般性文化分析，见C.格尔茨：《爪哇人的宗教》（纽约，1960）。

[242]R.海涅—格尔德恩：《东南亚的国家与君主政体概念》，载《远东季刊》，第2期（1942），第15—30页。

[243]海涅—格尔德恩：《东南亚的国家与君主政体概念》。

[244]整个亚哇国（爪哇）广袤的领土可以与亲王统治下的一个城镇相比。数以万计的、人民居住的地方，可与环绕着王室宫墙的王室奴仆的家院相比。各种外国岛屿；可与之相比的，是被开垦的土地，经营得幸福而安宁。

[245]对五项原则演讲的描述，参见G.卡欣：《印度尼西亚的民族主义与革命》（伊萨卡，1952），第122—127页。

[246]对五项原则演讲的引文，引自卡欣：《印度尼西亚的民族主义与革命》。

[247]宪法大会的公报，可惜还没有翻译过来，是新国家内的意识形态争论的一个可用的最全面及最可靠的记录。参见泰唐·尼加拉：《印度尼西亚共和国的宪法》（Tentang Negara Republik Indonesia Dalam Konstutuante），三卷（出版地点不详，出版日期不详）。

[248]费特：《有指导的民主的动力》，第367页。一个生动，但是有点惊人的对Manipol-USDELism实施的描写，可以在W.汉娜的《邦·卡诺的印度尼西亚》（纽约，1961）中找到。

[249]费特：《有指导的民主的动力》，第367—368页。pegang的字面含义是“抓住”，因而peganggang就是“能够抓住的事情”。

[250]费特：《有指导的民主的动力》。

[251]对一个新兴非洲国家中的意识形8态的作用所进行的与我们的路线相同的分析，参见L.A.法勒斯：《乌干达民族主义中的意识形态与文化》，载《美国人类学家》，第63卷（1961），第677—686页。对一个其全面进行的意识形态重建似乎取得了相当成功的“青少年”国家的极出色的个案研究，参见B.路易斯：《现代土耳其的兴起》（伦敦，1961），特别是第十章。

[252]这种观点，无论如何，与认为两种行为不可能在实际中一起进行的观点并不完全相同，就像一个人不可能，比方说，画一只既在鸟类学上精确又在美学上有感染力的鸟一样。马克思当然是一个突出的个案，但是更新的成功的将科学分析与意识形态争论合成对照的研究，参见E.希尔斯：《隐秘的痛苦》（纽约，1956）。但是，大多数这类混合研究明显地不能令人满意。

[253]法勒斯：《意识形态与文化》。被保卫的信仰与价值模式当然可能既是社会中的下层集团的模式，也可能是社会中的统治集团的模式，而“辩护”因此可能是为了改革或是革命。

[254]“新兴国家”这个词，一开始就不明确，随着时间的推移及这些国家的发展越来越不明确。虽然我的主要所指是那些第二次世界大战以后获得独立的国家，但是在适合我的目标并且似乎具有现实性时，我毫不犹豫地将这个词扩展到中东的那些国家，它们的正式独立要更早一些，甚或扩展到埃塞俄比亚、伊朗、泰国这些在严格意义上从来就不是殖民地的国家。

[255]第三世界现有的社会条件妨碍了认识发生在“本地”的及海外的观察者身上的变化，对造成这种状况的方法尖锐并且实例丰富的讨论，可参见A.赫什曼：《不发达，了

解变化的障碍及领导阶层》，载《代达罗斯（Daedalus）》，第97期（1968），第925—937页。对我自己关于西方学者——以及，推而言之，第三世界知识分子——对新兴国家所发生的变化做出过低评价的倾向的评论，可参见《默达尔的神话》，载《文汇（Encounter）》，1969年6月号，第26—34页。

[256]作为全面考察，可参见J.A.费希曼等编：《发展中国家的语言问题》（纽约，1968）。

[257]关于第一种语言（不是接受的而受到攻击的），可参见L.哈里斯：《现代东非的斯瓦希里语》，载费希曼等编：《语言问题》，第426页。关于第二种语言（在此处沿着总体路线所进行的尖锐讨论中被接受的），可参见C.加拉格尔：《北非问题与前景：语言与民族特征》，载《语言问题》，第140页。我的观点当然不是认为技术性语言问题与新兴国家中的语言问题无关，而仅仅是认为这些问题的根源要深得多，而且扩展到词汇、标准化使用、改进写作体系及语言训练合理化方面，这些虽然自身有价值，但是却没有能触及困难的中心。

[258]就第三世界总体而言，主要的例外是拉丁美洲，但是在那里——证明了这一规律——语言问题与新兴国家相比显得很不突出，而是减弱为一个教育与少数民族问题。（作为一个例子，可参见：D.H.伯恩斯：《秘鲁安第斯的双语教育》，载费希曼等编：《语言问题》，第403—413页。）西班牙语（或者还有葡萄牙语）刚好够得上做一个现代思想载体而被感觉到是通向它的一个途经，同时是一个勉强够格的现代思想载体，因而并非一个很好的途径，这一事实在拉丁美洲的知识本土化中发挥了何种程度的作用——因而它实际上存在一个没怎么意识到的语言问题——是一个有趣的另当别论的问题。

[259]S.P.亨廷顿：《传统君主国的政治现代化》，载《代达罗斯》，第92期（1966），第763—768页；还可参见他的《变化中的社会的政治秩序》（纽黑文，1968）。依我之见，亨廷顿的总体分析太多地受到与欧洲前现代化时期国王与贵族斗争类比的影响，对此我无论如何不能同意。至少就摩洛哥而言，从“中产阶级”中产生的民粹主义的君主国的形象，为了进步改革的利益越过“地方特权阶层、自治团体（及）封建势力”而诉诸大众，在我看来似乎几乎是与事实相反。关于更多的摩洛哥后独立政治的现实主义的观点，可参见J.瓦特伯瑞：《忠诚者的司令官》（伦敦，1970）。

[260]E.希尔斯：《新兴国家的政治发展》，载《社会与历史比较研究》，第2期（1960），第265—292页，第379—411页。

[261]T.帕森斯：《社会体系》（格伦科，伊利诺，1951），第349页。黑体是后加的。

[262]马克思主义与民族主义的关系是一个争论不休的问题，甚至要拟定一个提纲都需要另写一篇文章。这里只需指出：就新兴国家而言，马克思主义运动，共产主义的或是非共产主义的，几乎在所有的地方都在目标与偶像上有着强烈的民族主义色彩，而且几乎没有任何迹象表明它们会减少这种色彩。实际上，同样的现象也可以在宗教政治运动——穆斯林、佛教、印度教或是任何宗教——中看到；事实上它们太倾向于地方化了，因为它们基本上无立足之地（placeless）。

[263]引自S.哈里森：《印度民族主义的挑战》，载《外交事务》，第34期（1956年4月号），第3页。

[264]有一种非常悲观的观点，可参见哈里森：《印度：最危险的年代》（普林斯顿，新泽西，1960）。一种乐观的印度观点，认为“将印度以语言国家的名义分裂的方案”是“充满毒害的”然而对“以一种简便方式达到民主并消除种族与文化紧张”却是非常

必要的，这种观点可参见B.R.阿姆倍伽尔：《关于语言国家的思考》（德里，1955）。

[265]例如，可参见K.多伊奇：《民族主义与社会沟通》（纽约，1954），第1—14页；R.爱默生：《从帝国到民族》（剑桥，马萨诸塞，1960）；F.赫兹：《政治史中的民族主义》（纽约，1944），第11—15页。

[266]W.Z.拉克尔编：《转变中的中东：当代史研究》（纽约，1958）。

[267]科尔曼：《尼日利亚》，第425—426页。

[268]爱默生：《从帝国到民族》，第95—96页。

[269]伯林：《两种自由概念》（纽约，1958），第42页。

[270]E.希尔斯：《新兴国家中的政治发展》，载《社会与历史中的当代研究》，第2期（1960），第265—292页；第379—441页。

[271]E.希尔斯：《原始的、个人的、神圣的与世俗的纽带》，载《英国社会学杂志》，第8期（1957），第130—145页。

[272]阿姆倍伽尔：《关于语言国家的思考》，第11页。注意到现代双语国家加拿大、瑞士和（白人）南非可以被用作反对他的例子，阿姆倍伽尔又说："决不要忘记：印度的民族特性较之加拿大、瑞士及南非的民族特性是完全不同的。印度的特性是分裂——瑞士、南非、加拿大是统一。"（在一九七二年，这个注解和我的关于"现代"国家中的原生性分裂的影响正在衰落的文章似乎，说得委婉些，不像这篇文章在最初写下时的一九六二年令人信服。但是，如果加拿大、比利时、乌尔斯特及其他类似国家所发生的事件已经使得原生定义似乎不再是一个"新兴国家"现象，它们就已经使得此处发展的总体论点显得甚至更为贴切了。）

[273]一个类似的但是设想与组织都相当不同的列举，参见爱默生：《从帝国到民族》，第六、七、八章。

[274]在每一个案例中，这种愿望的强烈性、流行程度甚至真实性是另一回事，关于这点这里没有断然宣称任何事情。如果有的话，西部泰国马来亚人中的愿意与马来亚同化的感情有多么强烈，阿巴克思想的真实力量有多大，或者锡兰的泰米尔人对马德拉斯（印度的港口城市）的达罗毗荼分离主义的态度到底如何，是一个以经验为基础进行研究的事情。

[275]原生情感的国内意义并不完全在于它们的分离力量。泛非洲态度，既弱小又像它们可能的那样难以定义，已经为主要非洲国家的领导人之间的冲突提供了一个适度稳定的有用的语境。缅甸在一九五四年于仰光举行的第六届大会上为加强与复兴国际佛教所进行的全力以赴的（也是开销很大的）努力，至少暂时地将它更有效地与其他上座部（Theravada）国家——锡兰、泰国、老挝及柬埔寨联系在一起。而且一种含糊的主要是种族的、共同"马来身份"的情感，在马来亚与印度尼西亚及马来亚与菲律宾之间的关系中发挥了积极的作用，而且甚至最近，在印度尼西亚与菲律宾的关系中也发挥了同样的作用。

[276]I.沃勒斯坦：《两个西非民族的出现：加纳与象牙海岸》（博士论文，哥伦比亚大学，1959）。

[277]针对印度尼西亚就这个问题所作的简单讨论，参见C.格尔茨：《爪哇村庄》，载

《印度尼西亚农村中地方、种族及民族的忠诚》，G.W.斯金纳编，耶鲁大学，东南亚研究，文化报告系列，第8卷（纽黑文，1959），第34—41页。

[278]S.J.沙里尔：《流亡在外》（纽约，1949），第215页。

[279]正如塔尔科特·帕森斯所指出的，定义为为社会目标而动员社会资源的能力，不是一个社会体系中的“零和”（zero-sum）的数量，而是像财富一样，由特殊的，在这个案例中是政治的而不是经济的社会习俗增殖出来的。《美国社会中权力的分配》，载《世界政治》，第10期（1957），第123—143页。一个现代国家在传统社会发展过程中的成长所代表的不仅仅是群体之间一定数量的权力的变化或是转换，这种转换或是变化是以某些群体或个人的收获成倍地增长而其他群体或个人则遭受损失这样一种方式进行的，而是产生一个新的和更有效的机器来生产权力自身，因而增长了社会总体政治能力。因此这是一个更纯粹的“革命”现象而不仅仅是一个在特定体系中的权力的再分配。

[280]D.K.兰根卡：《锡兰的民族主义革命》，载《太平洋事务》，第33卷（1960），第361—374页。

[281]引自M.威纳：《南亚政治》，载G.阿尔蒙德和J.科尔曼：《发展中地区的政治》（普林斯顿，新泽西，1960），第153—246页。

[282]大约半数泰米尔人是无国家的“印度泰米尔人”——就是十九世纪运到锡兰在英国茶园中做工的个人，他们现在被拒绝给予印度国籍，理由是他们生活在锡兰，他们被拒绝给予锡兰国籍，理由是他们不过是来自印度的旅居者。

[283]一九五四年艾弗·詹宁斯爵士曾预言班达拉奈克不太可能赢得民族主义运动领袖的地位，因为他是“政治佛教徒”，一直受的是作为基督徒的教育，在评论这个引人注目的失败的预言时，兰根卡敏锐地评论道：“在亚洲推出一个受过西方教育但是放弃了他的西方化而是坚持本土文化与文明的政治家，所发挥的作用比一个最富活力的完全由本地培育出来的政治家所希望发挥的要大得多。”兰根卡：《锡兰的民族主义革命》。

[284]同上。

[285]H.里金斯：《新兴民族统一的障碍——锡兰的例子》（未出版）。

[286]H.费特：《印度尼西亚》，载G.McT.卡欣编：《亚洲的主要政府》（伊萨卡，纽约，1958），第475—592页。这并不是说地区敌对的形成是巴东叛乱的惟一的动力，也不是说爪哇—外岛对立是反对派的惟一核心。在本文引用的所有的例子中，希望被承认为一个负责任的，其希望、行为、愿望及观点都是至关紧要的政府代表，这种要求与更让人熟悉的希望得到财富、权力、地位等等的要求交织在一起。简单的原生决定论并不比经济决定论更有说服力。

[287]D.阿普特：《转变中的黄金海岸》（普林斯顿，新泽西，1955），第68页。

[288]W.刘易斯：《摩洛哥的世仇与社会变革》，载《化解冲突杂志》，第5期（1961），第43—54页。

[289]R.诺尔特：《阿拉伯稳定协议》，美国大学海外教职员通信，西南亚辑，1957。

[290]P.塔尔博特：《引发宗教脱离的呼吁》，美国大学海外教职员通信，南亚辑，1957。

[291]M.威纳：《印度政治中的社区联盟》（未发表）。相反的过程，“人口普查再定义引起的种族增殖”，同样也发生了，就像在加蓬首都利伯维尔，多哥人和达荷美人都在统计中被归入一个新的分类“波波人”中，或是在北罗得西亚的铜带城镇（今赞比亚北部地区）的亨加人、汤加人、坦布卡人等等，都被“以共同的内容”组织为尼亚萨兰人。这些制造出来的群体因而以真正的“种族”而存在。I.沃勒斯坦：《西非的种族与民族整合》，载《非洲研究备忘录》，第3期（1960），第129—139页。

[292]百分之三十五的数字可以在N.巴伯编的《西北非概览》（纽约，1959）第79页中找到；百分之六十的数字可以在D.罗斯托夫的《近东政治》中找到，载阿尔蒙德和科尔曼：《发展中地区的政治》，第369—453页。

[293]关于缅甸服装，参见H.廷克：《缅甸联邦》（纽约，1957），第184页。关于尼日利亚部落史，参见科尔曼：《尼日利亚》，第327—328页。关于锡兰的驾驶牌照，参见里金斯：《锡兰的困难时代，1956—1958年》，载《远东概览》，第28期（1959），第33—38页。关于印地语铁路信号，参见威纳：《社会联盟》。

[294]关于正在现代化的社会的城市化过程中的民间组织的作用的一般性讨论，参见沃勒斯坦：《两个西非民族的出现》，第144—230页。

[295]除了印度尼西亚（还有当今——一九七二年——的摩洛哥）的部分之外，由于下述概括主要依据的是文字材料而不是实地研究，所以在这篇文章中列出一个所有材料来源的目录显然是太长了。因此下面我只是列出一个我从中得到很多依据的著作的目录。包括上述讨论的国家在内的最好的概览是阿尔蒙德与科尔曼的《发展中地区的政治》。关于亚洲，我发现了两本以前引用过的由卡欣编辑的专题论文集《东南亚的政府与政治》及《亚洲的主要政府》最为有用。爱默生的《从帝国到民族》也提供了某些有价值的比较材料。

[296]印度尼西亚：H.费特：《威洛波政府，一九五二—一九五三》（伊萨卡，纽约，1952）；G.波克：《印度尼西亚政治组织的角色》，载《远东概览》，第27期（1958），第129—142页；G.W.斯金纳：《乡村印度尼西亚的地方、种族与民族的忠诚》。

[297]马来亚：M.弗里德曼：《马来亚多元社会的成长》，载《亚洲事务》，第33期（1960），第158—167页；N.金斯伯格和小C.F.罗伯茨：《马来亚》（塞特尔，1958）；J.N.帕默尔：《独立头一年的马来亚》，载《远东概览》，第27期（1958），第161—168页；T.E.史密斯：《一九五九年的马来亚选举》，载《太平洋事务》，第33卷（1960），第38—47页。

[298]缅甸：L.比奇娄：《缅甸一九六零年的选举》，载《远东概览》，第29期（1960），第70—74页。G.费尔贝恩：《缅甸的少数民族问题》，载《太平洋事务》，第30卷（1957）：第299—311页；J.希尔弗斯坦：《掸邦政治：从缅甸联邦分离的要求》，载《亚洲研究杂志》，第18期（1958）：第43—58页；H.廷克：《缅甸联邦》。

[299]费尔贝恩：《缅甸的少数民族问题》。

[300]印度：阿姆倍伽尔：《语言国家的理论》；S.哈里森：《印度》；R.L.帕克和I.廷克编：《印度的领袖与政治习俗》（普林斯顿，新泽西，1959）；《国家重组委员会的报告》（新德里，1955）；M.威纳：《印度的政党政治》（普林斯顿，新泽西，1957）。

[301]E.希尔斯：《处在传统与现代之间的知识分子：印度的形势》，《社会与历史比

较研究，附录一》（海牙，1961），第95页。（当然，现在是他的女儿，甘地夫人，在那里坚持，而且不那么充满渴望，但是模式依然保留。）

[302]“总之，喀拉拉共产党作为第一个地区性共产党获得对邦政府的控制，可以从其有能力利用所有喀拉拉人的地区性爱国主义，并在同时利用语言领域内具有政治战略的阶级院外活动集团中得到解释。”——哈里森：《印度》，第193页。在孟买，共产党和普拉贾社会党都参加了马哈拉施特拉语言阵线；在相对的古吉拉特邦则是古吉拉特语言阵线。

[303]阿姆倍伽尔：《语言国家的理论》，第12页。中国进攻（此处系作者从其立场出发的不实之辞，事实是中印边境战争中中方的反击——编注）当然可能是提供一个比尼赫鲁更强大的凝聚力——共同的敌人。

[304]黎巴嫩：V.阿尤布：《中东社会的政治结构：山地黎巴嫩的一个德鲁兹村庄》（博士论文，哈佛大学，1955）；P.龙多：《黎巴嫩的传统政治》（巴黎，1957）；N.A.齐亚德：《叙利亚与黎巴嫩》（伦敦，1957）；N.A.齐亚德：《黎巴嫩的选举，一九六零》，载《中东杂志》，第14期（1960）：第367—381页。

[305]美国历史上操纵纽约市政的民主党执行委员会的俗称。此名源自独立战争前一个以特拉华州一乐善博施的印第安酋长坦曼尼德命名的协会。——编注

[306]阿尤布：《政治结构》，第82页。

[307]摩洛哥：D.阿什福德：《摩洛哥的政治变革》（普林斯顿，新泽西，1959）；N.巴伯编：《西北非概览》（纽约，1959）；H.法夫雷：《民主化的摩洛哥》；J.和S.拉库蒂尔：《摩洛哥的试验》（巴黎，1958）；W.刘易斯：《摩洛哥的世仇与社会变革》，载《解决冲突杂志》，第5期（1961）：第43—45页。

[308]C.库恩：《大篷车》（伦敦，1950），第295页。

[309]同上，第264—265页。

[310]这个概念与它的分析性含义，参见D.阿普特：《乌干达的政治王国》（普林斯顿，新泽西，1961），第20—28页。

[311]法夫雷：《摩洛哥》。（自从在摩洛哥工作以来，我现在形成了某些有点不同的看法：参见C.格尔茨：《观察到的伊斯兰教：摩洛哥与印度尼西亚的宗教发展》（纽黑文，1968，特别是第三章）。

[312]这句话引自拉赫森·阿勒—优素，随后的那句话引自的阿迪·乌·比希，出自拉库蒂尔：《摩洛哥》，第90页。

[313]拉库蒂尔：《摩洛哥》，第93页。

[314]引自阿什福德：《政治变化》，第322页。

[315]尼日利亚：J.科尔曼：《尼日利亚；调查少数民族的恐惧与联合它们的手段委员会的报告》（伦敦，1958）；H.和M.史迈斯：《新尼日利亚精英》（斯坦福，加利福尼亚，1960）。至于现在的事件，我发现美国大学海外教员通信，特别是那些印度尼西亚（H.汉纳）、马来亚（W.汉纳）、印度（P.塔尔博特）、摩洛哥（C.加拉格尔）及尼日利亚（R.弗洛丁）的内容，非常有用。（自上述目录于十年前编写以来，关于我们这个主题的大量的新书已经出现了。但是据我所知，还没有这一领域中的综合书

目。）

[316]科尔曼：《尼日利亚》，第319—331页。

[317]整个情形更进一步复杂化，不仅仅是因为在更广泛的种族语言忠诚面前三个主要群体的部落认同并没有完全让位这一事实，而且还因为这个大团体的所有成员并不都在它的家乡地区，有些人已经移居或是流落到其他地区，在那里，他们，主要是在城镇，形成了重要的反对派少数民族。这个有关生活在“家乡地区”之外的个人的忠诚问题是一个对所有新兴国家都极端棘手的问题，在其中，整合问题与产生具有原生色彩的准国家问题重合在一起，例如，尼赫鲁一直坚持认为生活在马德拉斯的孟加拉人是邦一级的公民，只能有马德拉斯的公民权而不能有孟加拉公民权，而且在印度生活在其他地区的种族群体的“民族故乡”的标志必须要取消其显示。进一步的事实是：有些这类的群体比其他群体更多地迁居（在尼日利亚是伊博人；在印度是玛瓦里人，等等），这个事实只能使问题更严重。

[318]弗里德曼：《马来亚的多元社会》。

[319]参见C.霍尔特编：《印度尼西亚的文化与政治》（伊萨卡，1972），本文在其中以“后记”形式首次发表，第319—336页。

[320]也许最早也是最不妥协的将政治与文化联接在一起的实施者是纳森·莱特斯。特别参见他的《布尔什维主义研究》（格伦科，伊利诺，1953）及《巴黎的游戏规则》（芝加哥，1969）。

[321]引文（出自乌图森·辛迪亚）见B.达赫姆：《苏加诺与印度尼西亚的独立斗争》（伊萨卡，1969），第39页。

[322]引自费舍尔：《印度尼西亚的故事》（纽约，1959），第154页。有关苏加诺公开演讲中相同的声明，参见达赫姆：《苏加诺与印度尼西亚的独立斗争》，第200页。

[323]要找个例子的话，参见H.鲁依西：《正视印度尼西亚》，载《文汇》，第25期（1965），第80—89页；第26期（1966），第75—83页，连同我的评论《爪哇人是不是疯了？》及鲁依西的《回答》，出处同前，1966年8月号，第86—90页。

[324]B.德·茹弗内尔：《关于权力》（波士顿，1962）。

[325]此语出自苏加诺一封攻击传统的伊斯兰教的信，写于他流放弗洛雷斯时，Surat-surat Dari Endeh，第十一封信，一九三六年八月十八日，载K.戈埃纳迪和H.M.纳苏蒂安编：Debawah Bendera Revolusi，第1卷（雅加达，1959），第340页。

[326]对印度尼西亚民族主义运动的评价，我在此处的评价已经过时，参见J.M.PluvierOverzicht van de Ontwikkeling der Nationalistische Beweging in Indonesie in de Jaren 1930—1942（Hague1953）;A.K.PringgodigdoSedjarah Pergerakan Rakjat Indonesia（Djakarta1950）;D.M.G.Koch,Om de Vrijheid（Djakarta1950）;达赫姆：《苏加诺与斗争》；G.McT.卡欣：《印度尼西亚的民族主义与革命》（伊萨卡，1952）；H.本达：《新月与升起的太阳：日本占领时期的印度尼西亚伊斯兰教，一九四二—一九五四》（海牙，1958）；W.F.沃特海姆：《转型期的印度尼西亚社会》（海牙，1956）。

[327]关于直至六十年代中期这个共和国的国家意识形态，参见H.费特：《有指导的民主的动力》，载R.T.麦克维伊：《印度尼西亚》（纽黑文，1963），第309—409页；关于大众分化，参见R.R.杰伊：《中部爪哇农村的宗教与政治》，载《东南亚研究文化

报告系列》，第12辑（纽黑文，1963）；G.W.斯金纳编：《乡村印度尼西亚的地方、种族与民族的忠诚》，载《东南亚研究文化报告系列》，第8辑（纽黑文，1959）；及R.W.利德尔：《民族、政党与全国一体化》（纽黑文，1970）。随之产生的非常分裂的政治气氛可以在一九五七—一九五八年的制宪会议的辩论中感觉到；参见Tentang Dasar Negara Republik Indonesia Dalam Konstituante,3 vols.
［Djakarta（？）,1958（？）］

[328]死亡人数估计是约翰·休斯所做的，见《苏加诺的终结》（伦敦，1968），第189页。估计数在五万到一百万之间；没有人真正知道准确数字，屠杀在如此广大的规模上进行以至于争论数字似乎不重要。休斯对政变、屠杀与苏哈托的崛起的叙述，虽然缺少分析，但却是可靠并且公正的。关于从不同的观点进行的其他讨论，可参见R.沙普隆：《失控时代》（纽约，1969）；D.S.莱夫：《印度尼西亚的一九六五年：政变的一年》，载《亚洲概览》，第6卷第2期（1966），第103—110页；W.F.沃特海姆：《巫统政变前后的印度尼西亚》，载《太平洋事务》，第39卷（1966），第115—127页；B.古纳瓦恩：《库德塔：雅加达的斯塔特格里普》（麦波尔，1968）；J.M.冯·克洛依夫：《解释一九六五年印度尼西亚政变：文献述评》，载《太平洋事务》，第43卷第4期（1970—1971），第557—577页；E.Utrecht,Indonesie's Nieuwe Orde:Ontbinding en Herkolonisatie（Amsterdam,1970）；H.P.琼斯：《印度尼西亚：可能的梦想》（纽约，1971）；L.莱依：《印度尼西亚档案》，载《新左派评论》（1966），第26—40页；A.C.布莱克曼：《印度尼西亚共产党的崩溃》（纽约，1969）。在我看来，关于政变的文章，无论是右派、左派、中间派的文章，都由于着迷于苏加诺与印度尼西亚共产党在阴谋的直接事件中的作用（不是不重要，而是对理解当时比理解这个国家更重要）而弄糟了，牺牲了对印度尼西亚政治觉醒的有意义的解释。

[329]没有人预言过大屠杀这个事实有时可以作为证明社会科学无用的实例。许多研究的确强调了印度尼西亚社会中的大量紧张与潜在的暴力。再说，任何人在二十五万人三个月里在稻田屠杀中被杀害这个事实发生之前宣布它会发生，都会被认为，而且是正确地被认为，头脑非常不正常。关于面对非理性的理性此事所传达的是一个复杂的事情；而它所没有传达出的，是理性因为没有洞察力因而无能为力。

[330]也许应该注意到，外部的参数也没有太大的变化——中国、日本、美国、苏联或多或少还在原处，还是原来的状况，在商业方面也是这样。如果所谓的外部力量似乎已经减弱了，有利于所谓的内部力量（在霍尔特的书中）了，这不是因为它们被认为不重要，而是因为为了有地方上的影响，它们必须首先有一个地方性表达，任何超越这类对它们的来源的表达而去追溯它们的企图，在这个领域的研究中，都会很快地失控。

[331]J.布尔克哈特：《意大利文艺复兴时期的文明》（纽约，1954）；初版于一八六零年，第318页。

[332]F.X.萨顿：《政治体制的代表与本质》，载《社会与历史的当代研究》，第2期（1959），第1—10页。

[333]魏复光（Karl A.Wittfogel,1896—?），德裔美籍东方学家，曾来华研究中国的社会与历史。——编注

[334]魏复光：《东方专制主义》（纽黑文，1957）。

[335]这条理论战线上有代表性的例子，参见A.索撒尔：《阿卢尔社会》（剑桥，英格兰，1954）。

[336]R.库尔伯恩编《历史上的封建主义》（普林斯顿，1956）一书提出了对这类研究的有用的回顾。关于布洛克，参见他的《封建社会》（芝加哥，1961）。

[337]S.M.艾森施塔特：《帝国的政治制度》（纽约，1963）；K.波拉尼、C.阿兰斯伯格和H.皮尔森编：《早期帝国中的贸易与市场》（格伦科，伊利诺，1957）。

[338]对这类研究的概览与评价，参见R.布莱德伍德和G.威利：《通向城市生活的进程》（纽约，1962），也可参见R.M.亚当斯：《城市社会的演进》（纽约／芝加哥，1966）。

[339]R.海涅—格尔德恩：《东南亚的国家与君主政体概念》，载《远东季刊》，第2期（1942），第15—30页。

[340]参见J.L.斯维伦格雷贝尔在J.L.斯维伦格雷贝尔等人的《巴厘：对生活、思想与仪式的研究》（海牙／巴东，1960）中的介绍。

[341]V.E.科恩：Het Adtrecht van Bali（海牙，1932）第440页。

[342]关于希卢克人，参见E.E.埃文斯—普里查德：《尼罗河苏丹的神圣王权》（剑桥，1948）。关于玛雅的讨论更加分散而且正在发展中，但是最有价值的概括，参见G.威利：《中美洲》，载布莱德伍德和威利：《通向城市生活的道路》，第84—101页。

第五编

[343]原文ethnology，亦有“人种学”、“文化人类学”之意。——编注

[344]《悲伤的热带》（巴黎，1955），由约翰·拉塞尔将少数几章译成英文。

[345]一种英语译本（也不是完整的）已经以《原始心智》为题出现（伦敦，1966）。但是，这个译本（万幸的是未标明译者姓名）不像拉塞尔的《悲伤的热带》的精确译本，而是糟透了，因此我的大部分内容用我自己的英语译文而不是从这个译本中引用。莱维—斯特劳斯的论文集，Anthropologie Structurale（结构人类学），其中有着许多他最近的第一次发表的文章，已经被以《结构人类学》为题译成英文（纽约，1963）；他的《今日的图腾制度》（Le Totemisme Aujourd'hui）（巴黎，1962），是《野性的思维》的练习，被以《图腾制度》为题译成英文（波士顿，1963）。

[346]此词有“同性恋男子”之义。——编注

[347]最系统与最广泛的讨论可以参见T.帕森斯和E.希尔斯编：《关于行为的总体理论》（剑桥，马萨诸塞，1959），及T.帕森斯：《社会体系》（格伦科，伊利诺，1951）。在人类学的范围内，有些更引人注目的论述，但不都是观点一致的，包括：S.F.纳德尔：《社会结构的理论》（格伦科，伊利诺，1957）；E.利奇：《高原缅甸人的政治体制》（剑桥，马萨诸塞，1954）；E.E.埃文斯—普里查德：《社会人类学》（格伦科，伊利诺，1951）；R.雷德菲尔德：《原始世界及其转换》（伊萨卡，1953）；C.莱维—斯特劳斯：《社会结构》，载他的《结构人类学》（纽约，1963），第277—323页；R.弗思：《社会组织的基本因素》（纽约，1951），及M.辛格：《文化》，载《社会科学国际百科全书》，第3卷（纽约，1968），第527页。

[348]G.耐尔：《心的概念》（纽约，1949）。我涉及过某些哲学争论，在此我以沉默略过它们，这些争论是由“思想的外在理论”引起的。

[349]对舒茨在这个领域中的著作的介绍，参见他的《社会现实的问题》，论文集，第1卷，M.纳坦森编（海牙，1962）。

[350]舒茨：《社会现实的问题》，第17—18页。括号是后加的，段落有所改变。

[351]在一方面是“祖先崇拜”，或另一方面是“鬼神信仰”的地方，后代才可能（在仪式上）被视为能够与他们的先辈互动，或是先辈（神密地）与他们的后代互动。但是在这类的案例中，当觉察到互动发生时，被涉及的“人”在现象上并不是前人与后人，而是同代人，或者甚至是同伴。一定要清楚地记住，在此处及随后的讨论中，鲜明的特征是从角色的视角，而不是从一个外在的、第三者的观察者的视角形成的。关于角色取向的（有时被误称为“主观的”）观念在社会科学中的地位，参见T.帕森斯：《社会行为的结构》（格伦科，伊利诺，1937），特别是其中关于马克斯·韦伯的方法论著作的那几章。

[352]正是在这点上，同伴—同代人—前人—后人这种公式与它从中派生的umweot-mitwelt-vorwelt-vogelwelt公式的至少是某些版本极为不同，因为此处不可能存在一个胡塞尔的“先验性的主观主义”的无可置疑的解脱，而是韦伯的社会—心理地发展的、历史地转换的“理解形式”。关于一个广泛的，有些不确定的对这种对立的讨论，参见M.莫利奥—庞蒂：《现象学与人的科学》，载他的《知觉的首要性》（埃文斯顿，1964），第43—55页。

[353]在随后的讨论中，我将被迫将巴厘的实际大加概括并将它们重新表述得比它们实际上的情形更加均一与始终如一。特别是在明确肯定或是明确否定的绝对的表述中（“所有的巴厘人……”；“没有一个巴厘人……”），必须读为已经赋予它们不言而喻的“……就我所知道的”限定，而且甚至有时会不严谨地对待被认为是“不正常”的例外。关于在此加以概括的某些资料在人类学上更全面的表述，可以参见H.和C.格尔茨：《巴厘的从子名字：父母身份、同龄人及家系健忘症》，载《皇家人类学会杂志》，第94期（第2部分）（1964），第94—108页；C.格尔茨：《提辛甘：一个巴厘人的村庄》，载Bjfdragen tot de taal-,land-en volkenkunde,第120期（1964），第1—33页；及C.格尔茨：《巴厘乡村社会结构的形式与变化》，载《美国人类学家》，第61卷（1955），第991—1012页。

[354]平民的个人名字仅仅是一个杜撰，在他们自己是无意义的，而贵族的个人名字经常取自梵文经典并且“意味着”什么，通常是某种夸张的名字，例如“高尚的武士”、“勇敢的学者“。但是这种意义只是装饰性的而不是真正有意义的。

[355]当然，这不是说，这些人就被以社会性术语（不是心理的术语）贬低为扮演一个孩子的人物，因为他们还是作为一个成年人，也许不够完整，而被他们的同伴接受的，但是没有子女对任何一个想要获得地方权力或是声望的人都是明显的缺陷，而且就我所知，没有一个无子女的人在村庄委员会中有任何影响，或者因为这个问题在总体上不是处于社会边缘地位上的。

[356]仅从词源学角度看，它们确实有某种含义，因为它们取自已经废弃不用的词根，表示的是“领先的”、“中间的”及“随后的”；但是总之，这些粗略的含义并不真正在日常生活中流行，而只是非常边缘地被感受到。

[357]从实际角度看，巴厘体系（或者，在所有的可能性中，任何一个其他的体系）都不是纯粹辈份的；但是此处的目的仅仅是对这一体系做一个总体的概览，而不是它的精确的结构。作为完整的称谓体系，参见H.和C.格尔茨：《巴厘的从子名字》。

[358]作为一种鲜明的、与在这里提到的类似的、介于“顺序”与“人物设计”之间的亲属称谓，参见D.施奈德和G.霍门斯：《亲属称谓与美国的亲属体系》，载《美国人类学

家》，第57卷（1955），第1195—1208页。

[359]同辈的老人也像晚辈一样，由于同样的理由，当然不必向他祈祷。

[360]超出库姆皮层次的称谓的继续似乎可能提出对这种观点的驳斥。但是事实上，它正是支持了这种观点。因为只有在极少的例子中，一个人有（“真正的”或是“分类上的”）玄孙（凯拉布［kelab］）长大到了可以在他死亡时对他祈祷，而且，这个孩子被禁止这样做。但是这不是因为他与死者是“同样年龄”，而是因为他是一个（辈份上的）长者——即相当于死者的“父亲”。同样，一个长寿得有一个玄孙——这个玄孙度过了婴儿期后夭折了——的老人，将要——独自——在孩子的墓前祈祷，因为这个孩子比他年长（一辈）。原则上同样的模式在更遥远的辈份中使用，当巴厘人不使用亲属称谓提及死者或是未出生的人时，问题变成完全是理论上的：“假如我们有的话，我们就会那么称呼他们、对待他们，我们从没这么做过。

[361]人称代词是另一种可能性，而且的确可能被考虑为个人定义的单独的象征规则。但是事实上，无论何时只要可能，也往往避免使用它们，常常是以某种表达上的不方便为代价。

[362]这种使用个人名字作为从子名字的组成部分的做法，与我前面所说的这类名字不作公众使用的观点并不矛盾。这个“名字“在这里只是个人使用从子名字的一部分，而不是，即使在延伸意义上也不是，给一个孩子取的名字的一部分，这个孩子的这个名字纯粹是用来作为一个参考，而且没有——就我所能说的而言——任何独立的象征性价值。

[363]它同样强调了另一个主题，这个主题与在此讨论的所有个人定义的规则有关：缩小性别之间的差别，这种差别在涉及大多数社会人物时被描绘为是可以互相交换的。有关这一主题的引人入胜的讨论，可参见J.贝娄：《浪达与巴龙》（洛克斯特谷，纽约，1949年）。

[364]在这一意义上，排行称谓在更为精细的分析上，可以定义为“零从子名字”并包括进这种象征规则中：一个名叫瓦雅恩、恩约曼等等的人是一个没有生育过的人，他无论如何没有后代。

[365]G.贝特森：《巴厘：一个稳定状态的价值体系》，载福蒂斯编：《社会结构：提交给拉德克利夫—布朗的研究》（纽约，1963），第35—53页。贝特森第一个指出了，如果有些不够直截了当，巴厘人思维的特殊性质，而且我更集中的分析主要是受到他的一般性观点的激励。同时参见他的《旧的寺庙与新的神话》，载《德加瓦》（日惹）第17期（1937），第219—307页。［现已在J.贝娄编：《传统的巴厘文化》（纽约，1970）中重印，第384—402页；第111—136页。］

[366]既不知道在巴厘发现了多少不同的头衔，也不知道有多少人拥有同一个头衔，因为没有对这种称谓的统计。在我进行深入细致研究的东南巴厘的四个村庄中总共有三十二个头衔，其中用得最多的一个由二百五十个村民使用，用得最少的一个由一个人使用，典型的数字是一个头衔大约有五十或六十人使用。参见C.格尔茨：《提希干：一个巴厘村庄》。

[367]种姓分类经常还有次一级分类，特别是高地位的人，分成三个等级——最高utma、中等madia、低等nista——种姓头衔在整体分类中被适当地进行次一级的分类。对巴厘社会等级制度的全面分析——在形式上就像印度的制度那样波利尼西亚化——不能在此进行。

[368]至少应该提及另一种秩序的存在，涉及性别标签（Ni是女性，I是男性）。在日常

生活中，这种头衔仅被附加于个人名字上（大多数个人名字本身在性别上是中性的），或是附加于带排行名的个人名字，而且只是偶尔为之。结果，从个人定义的角度，它们只具有偶然的重要性，而且我感觉不对它们做详尽的探讨是合理的。

[369]关于这方面的一篇文章，参见C.格尔茨：《巴厘乡村社会结构的形式与变化》。

[370]与这种头衔所表达的职能联在一起的地名，作为附加性的说明也许甚至更普遍："Klian Pau"，"Pau"是这个人作为Klian（首领，长者）的村庄的名字；"Anak Agung Kaleran"，"Kaleran"——字面意义是"北方"或是"北方的"——是这个领主的宫殿（及位置）的名字。

[371]确实存在传统的叙述神的某些活动的文本，其中有些相当全面，而且这些故事的片断广为人知。这些神话不仅反映了典型的人类观、静止的时间观，及我正在试图加以概括的仪式化的互动风格，而且对讨论及思考这些神灵保持普遍的沉默意味着与这些神灵有关的故事很少进入巴厘人理解与接受"这个世界"的努力之中。希腊人与巴厘人的区别并不怎么在于他们的神灵所采取的生活方式，两者都是丑恶的，而是在于他们对这些生活的态度。对希腊人来说，宙斯和他的伙伴的私人行为被认为反映了人的同样的行为，因此关于他们的流言蜚语具有哲学意义。对巴厘人来说，Betara Guru和他的伙伴的私人生活仅仅是私人的，有关他们的流言蜚语是不礼貌的——甚至，考虑到他们的声望等级，是不恰当的。

[372]被认为是固定不变的，是这种全面秩序而不是个人在其中的位置，后者是可以移动的，虽然更多的是沿着某些轴线而非其他。

[373]舒茨：《社会现实的问题》，第221—222页。

[374]作为下面的讨论的序言及前面的讨论的附录，必须要说明的是，正因为巴厘人确实有着互相之间的伙伴关系而且确实有着某种先辈与后代的物质联系的概念，因此他们也就确实有着某种如我们所说的"真正"的历法概念——在所谓的凯卡（Caka）体系中的绝对日期、印度教的连续纪元的概念，以及，甚至对格列高利历的接触。但是，这些在（约一九五八年）日常生活的一般过程中是一些非重点的明显是从属性的重要性；不同的模式被某种人因偶然的机会为了特殊的目的应用于受到限制的过程中。对巴厘文化的完整的分析——只要这件事是可能的——确实必须考虑它们；而且从某些观点来看，它们不是没有理论意义的。但是在此处及别处，这个相当不完整的分析中的关键，不是巴厘人像匈牙利人一样被认为是从另外一个星球上来的与我们自己不同的移民，而仅仅是他们有关社会批评性重点在一个，至少是现在，与我们显著不同的方向上。

[375]因为组成二百一十天超级周期的三十—七名称的周期（uku）也是有名称的，所以它们能够也通常被用于与五天及七天的名称的并联中，因此不需要从六天名称周期中找出一个名称。但是这仅仅是记数方面的问题：结果是完全相同的，虽然三十天及四十二天的超级周期因此被隐匿了。巴厘人确定历法及评价历法意义的手段——图表、目录、计数、记忆法——既复杂又多样，而且不同的个人、不同的村庄及岛上的不同地区在技术上及对其解释上都各不相同。在巴厘印行的日历（一个尚未广泛传播的发明）设法要同时显示出uku，在十个轮换的周期（包括那个决不变化的周期！）中的每一个周期都有的那个日子，在阴阳合历体系中的日子及月份，在格列高利历中的日子、月份及年份，以及在中国历中的日子、月份、年份及年份的名称——与这些不同的历法体系所规定的从圣诞节到嘎龙甘的所有重要的节日全部都有。对巴厘历法思想及其社会宗教意义的更全面的讨论，参见R.戈里斯：《假日与宗教节日》，载J.L.斯维伦格雷贝尔编：《巴厘》（海牙，1960），第115—129页，及其所引的参考资料。

[376]更精确地说：它们所确定的日子告诉你现在是哪一种时间。虽然因为这些周期与超级周期是周期性的，所以是可以反复出现的，但是并非是关于它们的这一事实受到了关注，或是被视为重要。三十天、三十五天、四十二天、二百一十天的时间段及因它而界定的间隔并没有，或者只在边缘上，被这样看待；这些间隔也不暗示隐含于创造它们的基本的时间周期和循环本身——这是一个由于称前者为“月”、“年”及后者为“星期”而被隐匿的事实。只有——怎么强调也不为过——“日子”才是真正重要的，而且巴厘人的时间概念并非强调周期性甚于持续性：它是粒状的。在个别的日子中，有某些短期的、未经仔细校准的、持续的计量，方法是在持续周期的不同时间（早晨、中午、傍晚，等等）敲一个破锣，而对某些需要粗略平衡每个人的劳动量的集体劳作任务，用的是水钟。但是即使是这样也没有什么重要意义：与其历法设计相比，巴厘人的钟表概念与手段非常不发达。

[377]戈里斯：《假日与宗教节日》，第121页。当然并非所有这些节假日都是主要的。其中的许多仅仅是在家庭中非常一般地庆祝一下。使它们成为节假日的，是它们对所有的巴厘人都是一样的，与其他类型的庆典不怎么相同的某种东西。

[378]前引书。当然从周期的运转中产生了次节律：每三十五天是一个节假日，因为它是由五名和七名周期的互动确定的，但是就纯粹的日子的连续来说，没有这样的规律，虽然此时或彼时会出现有规律的成组的日子。戈里斯认为Radité-Tungleh-Paing是“……巴厘（轮换）年的第一天”（而且其中的几个日子也就成了各自周期的第一天）；虽然对此可能有（也可能没有，戈里斯没有说）文本上的根据，但是我没有发现证据证明巴厘人实际上意识到了它。如果实际上有任何一个被认为是我们视之为某种暂时的里程碑的日子，那就应该是嘎龙甘（在上述计算中的第七十四天）。但是即使是从最好的方面说，这一思想也是发展得很糟；如同其他节假日那样，嘎龙甘只是出现了。对现在的巴厘历法，即使只是部分，在我看来，还是被根据今天西方时间流逝的观点从现象上误解了。

[379]斯维伦格雷贝尔编：《巴厘》，第12页。这些寺庙的大小不一，重要性程度也不同。斯维伦格雷贝尔记下了巴厘的宗教事务局给的一个数字（令人可疑地精确）：一九五三年这个岛上的“大而重要的”寺庙是四千六百六十一个，要记住的是这个岛的面积是二千一百七十平方英里，大致相当于特拉华州的面积。

[380]关于全面展开的odalan（多数要持续三天而不只是一天）的描述，可参见J.贝娄：《巴厘的寺庙节日》（洛克斯特谷，纽约，1953）。而且，odalan最普遍是用uku而不是六名周期与五和七名周期计算出来的。参见因为组成二百一十天超级周期的三十—七名称的周期（uku）也是有名称的，所以它们能够也通常被用于与五天及七天的名称的并联中，因此不需要从六天名称周期中找出一个名称。但是这仅仅是记数方面的问题：结果是完全相同的，虽然三十天及四十二天的超级周期因此被隐匿了。巴厘人确定历法及评价历法意义的手段——图表、目录、计数、记忆法——既复杂又多样，而且不同的个人、不同的村庄及岛上的不同地区在技术上及对其解释上都各不相同。在巴厘印行的日历（一个尚未广泛传播的发明）设法要同时显示出uku，在十个轮换的周期（包括那个决不变化的周期！）中的每一个周期都有的那个日子，在阴阳合历体系中的日子及月份，在格列高利历中的日子、月份及年份，以及在中国历中的日子、月份、年份及年份的名称——与这些不同的历法体系所规定的从圣诞节到嘎龙甘的所有重要的节日全部都有。对巴厘历法思想及其社会宗教意义的更全面的讨论，参见R.戈里斯：《假日与宗教节日》，载J.L.斯维伦格雷贝尔编：《巴厘》（海牙，1960），第115—129页，及其所引的参考资料。

[381]也有与拥有不同名称——一些神灵、魔鬼、自然物（树、鸟、熊），美德与邪恶（爱、恨……），等等——的日子联系在一起的各式各样的形而上的概念，但是毋需在此研究。在这个范围内，就像在本文中所描述的相关的“算卦”操作一样，理论与解释

不那么标准，而且计算并不局限在五、六、七名周期内，而是扩展到不同的其他周期的不同的转换上，这个事实使得可能性几乎成为无限的。

[382]在涉及个人时更多使用的词是otonan而不是odalan，但是字根的含义是相同的："再现""表现"、"出来"。

[383]最后两个月份的名称——从梵语中借来的——并非像另外十个那样是严格意义上的数；但是根据巴厘人的观念，它们的"意思"是十一和十二。

[384]实际上，年作为另一个来自印度的转借物，也是数字化的，但是——在僧侣的圈子之外，通晓它更主要是学术声望问题，是一个文化修饰品，而不是其他东西——年的数列最终在历法的应用中没有什么作用，而且阴历的日期除了极罕见的例外几乎总是没有年，既不为人所知也无人在意。古代的文本与手稿有时标明年，但是在日常的生活过程中，巴厘人从不对任何事情按照我们的观念"标明日期"，除了也许说这些事件——一次火山爆发，一场战争，等等——在"我小时候"，"在荷兰人还在这里时"发生了，或者是按照巴厘人的illo tempore（最后记忆），发生在"Madjapahit时代"，等等。

[385]关于巴厘文化中的"羞耻"这个题目，参见M.卡瓦拉比亚斯：《巴厘岛》（纽约，1956）；关于"缺乏高潮"，参见G.贝特森和M.米德：《巴厘人的性格》（纽约，1942）。

[386]要了解综合性的批评观点，参见G.皮尔斯和M.辛格：《羞耻与内疚》（斯普林菲尔德，伊利诺，1953）。

[387]再一次，我在此关心的是文化现象，而不是心理动力。当然巴厘人的"怯场"完全可能是与某一种或是另一种无意识的内疚感联系在一起的，虽然我认为没有恰当的证据证明或是否认这一点。我的惟一想法是，将lek翻译为"内疚"或是"羞耻"，根据英语中这两个词的通常意义，是误译了它，而我们的"怯场"这个词——"在观众面前感觉到的神经质"，再次求助于韦氏字典——也许仍然不完美，但是更好地表达了巴厘人在说到他们几乎是不断地在说的lek时实际上要表达的意思。

[388]对浪达—巴龙的战斗的描述，参J.贝娄：《浪达与巴龙》；对其气氛的生动描述，参见G.贝特森和M.米德：《巴厘人的性格》。也可以参见前面的第114—118页（原书页码）。

[389]J.莱文森：《现代中国与历史上的儒学》（花园城，1964），第212页。我在此处及其他地方使用"思维"这个词不是指刻意的冥思苦想，而是指任何种类的智力行为，而"意义"不是指抽象的"概念"而是指任何一种意义。这也许有些武断，而且有一点宽泛，但是必须有一般的词汇用来谈论一般的题目，即使进入这类题目的内容远不是均一的。

[390]"每一个符号似乎自动地死亡了。什么给了它生命？——在使用时它是活的。是生命被吸入了其中吗？——或者它的使用就是它的生命？"L.维特根斯坦：《哲学研究》（纽约，1953），第128页。黑体是原有的。

[391]李安志：《祖尼：某些观察与探询》，载《美国人类学家》，第39（1937），第62—76页；H.科德勒：《夸扣特尔人生活中的友善的一面》，载《美国人类学家》，第58卷（1956），第334—351页。两个对偶的模式，或者是一组模式，其中有一个，如果有，实际上是主要的，它肯定是一个先验问题，但是并非不能解决的，特别是如果将某种理论在这种联接中赋予具有"主要的"意义的那个。

[392]“这因而一直表明，为了积累适应性，必须没有……从某些可变物到其他可变物的渠道……这种思想如此经常地在生理学论文中暗示，以至于如果只有有效的交叉联系是可行的，所有的结果……都是完全错误的。”W.R.阿什比：《大脑设计》，第2版（纽约，1960），第155页。黑体是原有的。当然在这里所指的直接联系——是阿什比所说的“主要的联系”。很简单，在体系中与其他可变物从来没有任何关系的任何可变物不是它的一部分。关于对在此涉及的一组理论问题的讨论，参见阿什比，第171—183页。对认为文化的非连续性可能不仅与它们所控制的社会体系的有效功能一致，而且甚至支持这类功能，参见J.W.费尔南德斯：《芳族改革教派中的象征符号的一致性》，载《美国人类学家》，第67卷（1965），第902—929页。

[393]一个也许具有启发性的事例是，共和国早期在印度尼西亚中央政府中仅有的一个具有重要性的巴厘人——他曾经做过短时间的外交部长——是巴厘传统王国之一的Gianjar的刹帝利至上的王子，他有着巴厘人最神奇的名字：Anak Agung Gde Agung。“Anak Agung”是Gianjar统治家族成员拥有的公众头衔，Gde是排行名（相当于Triwangsa的Wayan），而Agung虽然是一个个人名，但实际上是公众头衔的反映。因为“Gde”与“Agung”的意思都是“大”，“Anak”的意思是“男人”，整个名字就成了“大的、大的、大的男人”的意思——他的确是这样，直到他失宠于苏加诺为止。更近的巴厘的政治领导人已经使用他们的苏加诺式的更具个性化的个人名字而放弃了头衔、排行名、从子名及诸如此类的名字，因为它们是“封建的”或是“旧式的”。

[394]本文写于一九六五年初；在此后的几年里巨大的变化实际上已经发生，参见第282—283页（原书页码）及第十一章。

[395]本章正文系郭于华译。

[396]G.贝特森和M.米德：《巴厘人的性格：照片分析》（纽约，1942），第68页。

[397]J.贝娄：《巴厘人的气质》，载J.贝娄编：《巴厘的传统文化》（纽约，1970）（1935年初版），第85—110页。

[398]对斗鸡的最好的讨论还是参见G.贝特森和M.米德：《巴厘人的性格：照片分析》，但这一讨论也还是一般性的、简略的。

[399]同上，第25—26页。斗鸡在巴厘文化中作为单一性别的公共活动是不寻常的，另一性别的人被完全地、明确地排除在外。在巴厘，性别差异在文化方面极不重要，在绝大多数活动中，无论是正式的还是非正式的，男女都在平等的基础上参与，一般是作为具有纽带联系的一对来参与的。从宗教到政治，到经济，到亲属，到服饰，巴厘是一个非常“不分男女”的社会，这一事实在习俗与象征性方面都明确地表达出来。甚至在那些女性没有发挥重要作用的情境——音乐、美术、某些农业活动——中，她们的缺席在任何情况下只是相对的，仅仅是一个事实问题，而不是社会强制的。相对这一普遍模式，由男人参加及为男人设置的斗鸡（女人——至少是巴厘的女人——甚至都不去观看）是极其例外的。

[400]C.胡亚卡斯：《加亚·普拉纳的抒情短诗》（伦敦，1959），第39页。这首抒情短诗有一节（第17节）其中使用了那个不太情愿侍从。加亚·普拉纳，那个巴厘乌利亚神话中的臣民回答向他提供了六百个最可爱的女仆的主：“圣明之王，我的主/我乞求你让我离开/这不是我的愿望；/就像斗鸡一样/我确实鼓起了勇气/我是孤独的/就像是火焰还没有燃起。

[401]此类内容可参见V.E.科恩：Het Adatrecht van Bali,第2版（海牙，1932）。索引见toh条。

[402]确实有这样的传说，讲的是爪哇与巴厘分裂是由于一位有势力的爪哇宗教人物的行为，他希望能保护自己不受巴厘文化英雄的伤害（这位英雄是两个Ksatria种姓的祖先），这位英雄是一个狂热的斗鸡人。参见C.胡亚卡斯：Agama Tirtha（阿姆斯特丹，1964），第184页。

[403]一对乱伦者被强迫拴上捆猪绳爬向猪槽，用嘴在猪槽里吃食。可参见J.贝娄：《巴厘有关孪生子的习俗》，载J.贝娄编：《巴厘的传统文化》，第49页；对兽性的一般憎恶，参见贝特森和米德：《巴厘人的性格》，第22页。

[404]除了一些不重要的斗鸡外，小赌金的斗鸡（关于斗鸡的“重要程度”问题，参见下面内容）中的斗鸡用的距铁一般不是由鸡的主人而是由别人做的。是否由鸡的主人来操纵鸡或多或少要依据他的斗鸡技巧，这一考虑其重要性再次与斗鸡的重要性有关。当距铁和鸡的操纵者不是鸡的主人而是别的人时，他们总是一位非常近的亲属——兄弟或是侄子——或是主人非常亲密的朋友。他们都是他的个性的扩展，因为事实是所有三个人都称鸡为“我的”，说“我”斗鸡，而且在实际显示中也是这样。同样，主人—操纵者—距铁制造者的三者组合是相对固定的，虽然不同的个人可能有几个角色并在特定的环境中变换角色。

[405]E.戈夫曼：《遭遇：互动社会学中的两种研究》（印第安纳波利斯，1961），第9—10页。

[406]这个词，其字面意思是一个抹不掉的污点或标记，就像是胎记或是石头上的纹理，也用来指法庭案件的押金、抵押品、借贷的担保、某人参加法律或是仪式过程的替身、商业交易中的预付金、所有权发生争议的土地中的标记、一个不忠的妻子的特有身份（她的丈夫或者从她的情人那儿得到赔偿或是把她让给她的情人）。参见V.E.KornHet Adatrecht van Bali;Th.Pigeaud,Javaans-Nederland Hand-woordenboek（Groningen,1938）;H.H.朱因博尔：Oudjavaansche-Nederlandsche Woordenlijst（Leiden,1923）。

[407]中心赌博必须由双方在斗鸡开始前预付现金。预付金由裁判掌握直到决出结果后再交给胜方，以防止在由失败者在失败后再付款可能给胜败双方造成的不痛快。胜者收入的百分之十要拿出来作为给裁判和斗鸡举办者的份额。

[408]实际上，雄鸡的分类是极为详尽的（我已经收集了二十多种，当然还不完全），并不只依据颜色，而是有着一系列独立的但是互相关联的因素，其中包括——除了颜色——大小、骨头的粗细、羽毛、禀性。（但是并不包括血统。巴厘人并不在某种有意义的范围内养育鸡，就我所发现的，他们也没有这样做过。几乎在所有斗鸡场都能发现的斗鸡用的阿西尔鸡（asil），或日丛林鸡，是一种南亚土产鸡，一个人可以在任何一个巴厘市场的卖鸡处花四五个到五十个或更多林吉特买到一只很好的样品。）颜色因素只是一个通常用来分类的名称，除非两只不同类型的鸡——原则上它们必须是——有着相同的颜色，在这种情况下，来自另一个范围内的第二个标志（“大斑点”相对“小斑点”，等等）要被增加进来。鸡的类型与不同的宇宙观是一致的，宇宙观可以帮助形成比赛，因此，比方说，你拿一只小个、大头、有着褐色斑点的白鸡和一只来自东部边缘地区的、有着平展羽毛的细腿鸡在巴厘复杂历法中的某一天比赛，以及你拿一只大个、谨觉、全黑的鸡与一只来自北方、有着一簇簇羽毛的、短粗腿鸡在另一天比赛，等等。所有这一切都再次被纪录在棕榈叶的书内被巴厘人不断地讨论（不是所有的巴厘人都有完全相同的体系），而且对决定鸡的分类的各种因素的象征意义的全面讨论，无论作为对斗鸡的描述还是其自身都极有价值。但是我所有的关于这一题目的材料虽然广泛又多样，似乎还没有完全及系统到可以尝试这一类讨论。关于巴厘人的宇宙观可以参见J.贝娄编：《巴厘的传统文化》及J.L.斯维伦格雷贝尔编：《巴厘：对生活、思想与仪式的研究》（海牙，1960）。

[409]为了民族志的完整，应该注意到赌优势鸡的人——给予让步者——可能提出一个赌法，就是如果他的鸡赢了，他就赢了，否则就是平局（tie），一种稍稍减小赔率的赌法（我没有足够的案例去估计数量，但是似乎是每十五次到二十次中有一次）。他通过喊sapih（“平局”）而不是鸡的分类来表达这种愿望，但是实际上这种赌法并不经常出现。

[410]推动投注活动的精确动[DK（]力是斗鸡活动中最诡秘、最复杂而且鉴于它于其中进行的混乱的条件，也是最难研究的一个方面。电影纪录加上多重观察者也许是对其进行有效研究所必需的。即使只是从印象上看——对一个陷入其中的孤独的民族志学者来说的惟一的方法——很清楚某些人同时在引导确定优势鸡（即开喊鸡的分类，这总是作为斗鸡程序的开始）及指导赔率的运作方向，这些作为更有造诣的斗鸡者兼有根基的公民（cockfighters-cum-solid-citizens）的“主意领导人”将在下面讨论。如果这些人开始改变他们的喊法，其他人也跟着改变；如果他们开始下赌，其他人也这样做，而且——虽然总是有很多非常沮丧的下注者喊着要求以小赔率的或是大赔率的赌法直到最后——这个活动多少会停止下来。但是对整个过程的详细理解要等到，哎，不太可能得到的：一位由个体行为的精确观察武装起来的决策理论家。

[411]假设只有二项变量，在六十林吉特及其以下的情况下，偏离五十—五十预期值的标准差是一点三八，或者（在单项试验中）单凭偶然性来说是百分之八的可能性；在低于四十的情况下标准差是一点六五，或者百分之五的可能性。这些偏离虽然是真实的但却并不极端，这个事实仅仅是再次显示出，即使是在较小型的斗鸡中还是保持着相斗的鸡至少是比较合理地相般配的。这是使压力相对减轻至均等，而不是消除。要求高额赌注比赛中采取抛硬币方式的倾向当然就更加突出，这也表明巴厘人完全知道他们要干什么。

[412]在小型斗鸡中赌注的减少（小型斗鸡当然是自己维持的；人们认为小型斗鸡不够有趣的原因之一是其中赌注较少，而在大型斗鸡中情况正好相反）有三种互相强化的方式。第一种，当人们走开去喝一杯咖啡或是与朋友聊天，自然就出现了兴趣冷淡；第二种，巴厘人不精确地换算赔率，而是直接按照所报的赔率下注。因此在一个九对八的赌博中，一个人赌九个林吉特，另一个人赌八个；在一个五对四的赌博中，一个人赌五个林吉特，另一个人赌四个。因此，对于任何一个像林吉特这样的特定货币单位，在十对九的赌注中投入的钱是在，比如说，二对一中的六点三倍，而且正像人们注意到的那样，在小型斗鸡中赌注的确定趋向于大赔率一头；最后，下赌往往是用一根手指而不是二根、三根，或者像在某些大型斗鸡中那样用四根或五根手指完成的。（手指所表示的是赌注赔率的乘积，而不是绝对的数字。在六对五的情况下，两根手指表示一个人希望在劣势时以十个林吉特对十二个林吉特，在八对七的情况下，三根手指表示二十一个林吉特对二十四个林吉特，依此类推。）

[413]除了赌博之外，斗鸡还有其他经济的内容，特别是它与当地的市场体系的密切相连，虽然它们对市场的动力及其功能方面的作用都处于次要地位，但是并非不重要。斗鸡是公开的活动，任何愿意去的人都可以去参加，有时有些人来自非常远的地方，但斗鸡百分之九十以上，可能是百分之九十五以上还是地方性事务，而且相关的地方性不是由村庄，甚至不是由行政区，而是由乡村市场体系来确定的。巴厘有根据熟知的“太阳”历法轮换的三天市场周。虽然巴厘的市场还不是高度发达的，只是在村庄范围内的一种小型早市，一般是由上述轮换历标出的微型区域——十至二十平方英里，七至八个邻近的村庄（在当代的巴厘这通常是意味着有五千到一万或一万二千人），斗鸡的观众的主体，确切地说是所有的人，都是来自这个范围。大多数斗鸡者都是由乡村小商人在共同的目标下联合起来组织和资助的，而且是由他们，确切地说是由全体巴厘人支持的，斗鸡对贸易有益处是因为“它们从家里弄出钱来并使钱流通”。出售各种东西的摊位，还有纯粹是靠撞运气的赌博（见下面）都安排在斗鸡场的周边，它因此而具有小型集市的性质。斗鸡与市场及市场摊位之间的这种联系是非常古老的，正

如，其他事情不说，在商业登记［R.Goris,Prasasti Bali,2 vols.（Bandung，1954）］中所显示的。在巴厘乡村，贸易伴随着斗鸡已经有几个世纪，而且这种活动一直是岛上货币流通的主要媒介。

[414]这一短语出现在希尔德雷斯的译本中，《国际心理学文库》（1931），第106页注释；参见L.L.福勒：《法律的道德性》（纽黑文，1964），第6页（p.6ff）。

[415]当然，甚至在边沁那里，效用一般也不局限于作为钱的损失与获得的概念，而我在这里的论述可能是要更小心地提出一个否定：对巴厘人来说，就像对任何民族一样，效用（愉快、幸福……）仅仅是与财富相等同。但是这种述语学的问题在任何情况下对这一基本问题——斗鸡不是轮盘赌——而言，都是次要的。

[416]M.韦伯：《宗教社会学》（波士顿，1963）。当然，在钱的深层意义上巴厘没有特殊性，正如威特在对波士顿工人阶级区的街头男孩所做的描述中所揭示的："赌博在康纳维尔（Cornerville）的生活中扮演了重要的角色。无论街头男孩玩的是什么样的赌博，他们几乎都是在为收入而赌。当没有设赌注时，游戏就不被认为是真正的比赛。这不并意味着经济因素是全部重要内容。我经常听人们说赢钱的荣誉比作为赌注的钱更重要。街头男孩认为为钱而赌是真正的技能竞赛，而且在赌钱时，一个人除非表现得出色，否则他是不会被认为是一个好的赛手的。"W.F.威特：《街头社会》，第2版（芝加哥，1955），第140页。

[417]能够设想到的这种疯狂有时会走到的极端——以及这被认为是疯狂的这个事实——被巴厘民间故事I Thuhung Kuning所体现。一个赌徒被他的情绪弄得失去理智，以至于在出门旅行时，他命令自己怀孕的妻子，如果将要出生的孩子是一个男孩，就养起来，如果是一个女孩，就拿她当肉喂给他的参加斗鸡的鸡。这位母亲生了一个女孩，但是她没有把孩子给鸡而是给了鸡一只大老鼠并把女孩藏在她母亲那里。当丈夫回来时，鸡高声啼叫告诉他这个骗局，丈夫非常愤怒就去杀了孩子。一位女神从天上下来把女孩带到天上和她在一起。那些鸡后来吃了喂的食物死了，鸡的主人恢复了神志，女神把孩子交回给他，孩子和他还有他的妻子又团圆了。这个故事在J.胡亚卡斯·布姆卡姆帕的Sprookjes en Verhalen van Bali（海牙,1956）中是以"Geel Komkommertje"为题讲述的，见第19—25页。

[418]对巴厘乡村社会结构的更为详尽的描述，参见C.格尔茨：《巴厘乡村社会结构的形式与变化》，载《美国人类学家》，第61卷（1955），第94—108页；《提希干：一个巴厘村庄》，载R.M.克恩加拉尼格拉特：《印度尼西亚的乡村》（伊萨卡，1967），第210—243页；及V.E.KornDe Dorpsrepubliek tnganan Pagringsingan（SantpoortNetherlands，1933），虽然此书就巴厘乡村这个题目而言有点偏离常规。

[419]戈夫曼：《遭遇》，第78页。

[420]B.R.贝勒尔森，P.F.拉泽斯费尔德和W.N.麦克费：《投票：对总统竞选中观点形成的研究》（芝加哥，1954）。

[421]由于这是一个形成上的范例，它所要显示的是斗鸡的逻辑结构而不是因果结构。至于这些考虑中究竟哪一种导致了哪一种，以什么次序，以及受什么机制制约，则是另一个问题——一个我一直试图在总体性讨论中给予解释的问题。

[422]在胡亚卡斯—范·利乌温·布姆卡姆帕的另一个民间故事（"De Gast" Sprookjes en Verhalen van Bali，第172—188页）中，一个低种姓首陀罗，一个慷慨、虔诚、无忧无虑的人，他还是一个出色的斗鸡人，尽管他很出色，但还是输了，一场接着一场地斗，直到不仅输光了钱而且输掉了他最后一只鸡。然而，他并不沮丧——"我拿一个未知的世界赌。"

[423]嗜赌成瘾的赌徒实际上是不会降低社会地位的（因为他们的社会地位就像其他人一样是世袭的），只是落得既贫穷又丧失了个人尊严。我在斗鸡圈子里所知道的上了瘾的斗鸡人实际上是一些高种姓的刹帝利，他们卖掉了自己相当数量的土地来维持自己的嗜好。虽然所有的人私下都认为他们很愚蠢或是更糟（有些更宽厚的人认为他们是有病），但是在公开场合，人们还是根据他们的地位，充满尊重地、有礼貌地对待他们。关于在巴厘个人威望独立于社会地位的情况，可参见第十四章。

[424]关于四种多少有些不同的处理方式，可参见S.兰格：《情感与形式》（纽约，1953）；R.沃尔海姆；《艺术及其目标》（纽约，1968）；N.古德曼：《艺术的语言》（印第安纳波利斯，1968）；M.莫利奥—庞蒂：《眼睛与心》，载他的《知觉的首要性》，（埃文斯顿，伊利诺，1964），第159—190页。

[425]英国式斗鸡（这项运动于一八四零年在那里被禁止）似乎的确缺乏这一点，而且由此生成了完全不同类型的形式。大多数英国式斗鸡是“常规斗鸡赛”（mains），在斗鸡中，预先同意的数量的鸡被分成两队分别相斗。记分连续计算，既可以在个别的也可以在整体比赛中设赌。还有一种在英国和大陆都进行的“混战”，在这种斗鸡比赛中大量的鸡松散地同时与最后剩下的一个优胜者比赛。而在威尔士，所谓的威尔士斗鸡是根据一种淘汰方式进行的，按照当今网球比赛的排列方式，优胜者都可以进入下一轮。作为一种流行风格，斗鸡不像，比如说，拉丁喜剧那样在结构上具有灵活性，但它也不是完全没有喜剧因素。要了解更多的关于斗鸡的一般情况，参见A.鲁波特：《斗鸡的艺术》（纽约，1949）；G.R.司各特：《斗鸡的历史》（伦敦，1957）；及L.菲兹—巴纳德：《斗鸡运动》（伦敦，1921）。

[426]同前，第391—398页。

[427]要了解作为象征参照物模型的“描述”、“表现”、“举例”及“表达”（以及对所有这些的“模仿”的不相关）之间的区别的必要性，参见古德曼：《艺术的语言》，第61—100页，第45—91页，第225—241页。

[428]N.弗莱：《受过教育的想像力》（布卢明顿，印第安纳，1964），第99页。

[429]还有另外两种巴厘的价值标准和反面价值标准，一方面强调暂时性，另一方面与不加约束的进取相关，它们再次加强了这一观念，即斗鸡同时既延续了一般的社会生活又直接否定了它：巴厘人所说的ramé，还有他们所说paling。ramé的意思是拥挤、嘈杂、活跃，这是一种极力追寻的社会状态：拥挤的市场、群众性节日、忙碌的街道都ramé，当然它最极端的是斗鸡。ramé是发生在“满”的时间里（它的反面，sepi，“安静的”，发生在“空”的时间里）。paling是一种社会性的晕眩，当一个人的社会地位不明确时所感到的发晕、失去方向、不知所措、旋转的感觉，是一种极受冷落，产生大量忧虑的状态。巴厘人将精确的保持空间方向（“不知道北在哪里就是疯了”）、平衡、得体、地位关系视为有序的生活（krama）的基础，而将paling，以胡乱争夺的鸡为例所表现这种位置混乱，视做其最基本的敌人和矛盾。关于ramé，参见贝特森和米德《巴厘人的性格》，第3页，第64页；关于paling，同上，第11页，及贝洛编：《巴厘的传统文化》，第99页。

[430]提及的史蒂文斯的作品是《隐喻的动因》（“你喜欢秋天树下/因为一切都落下死去/风吹过像是跛子走过树叶/并重复着无意义的词”）（华莱斯·史蒂文斯一九四七年版权，得到阿尔弗雷德·A.诺普夫公司及费伯—费伯有限公司允许，转引自《华莱斯·史蒂文斯诗选》）；勋伯格的作品是《五首管弦乐曲》（作品16）的第三首，转引自H.H.德拉格：《音质的概念》，载S.兰格编：《对艺术的思考》（纽约，1961），第174页。关于贺加斯及这一整个问题——这里称为“多源竞赛”——参见E.H.高姆布利奇：《用艺术来研究象征》，载J.霍格恩编：《心理学与视觉艺术》（巴尔的摩，

1969），第149—170页。对这类词语炼金术的更为通常的用词是“隐义转换，”一个更好的技术性讨论可以在M.布莱克《模式与隐喻》（伊萨卡，纽约，1962），第25页中找到；亦可参见古德曼《作为艺术的语言》，第44页；及W.波西：《作为错误的喻隐》，载《塞沃尼评论》，第66期（1958），第78—99页。

[431]这一警句取自《奥格侬，论解释》的第二部。对此的讨论，以及关于将“文本的观念……”“从经文或著作的观念中”解放出来，从而建立一个普遍的阐释学的全部论证，参见P.里克尔：《弗洛伊德与哲学》（纽黑文，1970），第20页。

[432]这一警句取自《奥格侬，论解释》的第二部。对此的讨论，以及关于将“文本的观念……”“从经文或著作的观念中”解放出来，从而建立一个普遍的阐释学的全部论证，参见P.里克尔：《弗洛伊德与哲学》（纽黑文，1970），第20页。

[433]莱维—斯特劳斯的“结构主义”似乎是一个例外。但这只是一个明显的例子，因为莱维—斯特劳斯不是将神话、图腾、习俗、婚姻规则或任何东西作为文本来解释，而是将它们作为密码来解读，这是非常不同的两种东西。他没有寻求根据象征（符号）形式在具体情景中如何组织感知（意义、情感、概念、态度）去理解它们；他寻求的是根据它们的内在结构从整体上理解它们。Independent de tout sujetde tout objetet de tout contexte，参见前面第十三章。

[434]弗莱：《受过教育的想像力》，第63—64页。

[435]对欧洲人来说，使用作为感知的“自然”的视觉短语——“看见”、“观察”，等等——在此就不只是通常的造成误导，因为前面提到的事实——巴厘人随着斗鸡的进行，使用他们的身体和使用他们的眼睛一样多（也许是因斗鸡实际上很难看见，加之情绪混乱），他们晃动着四肢、头、躯体模仿鸡的动作——意味着多数个人所经历的战斗是动作上的而不是视觉上的。假如有过什么例子可以证实肯尼思·伯克关于象征行动是“态度的舞蹈”（《文学形式的哲学》修订版，纽约，1957，第9页）的定义，斗鸡就是一个。关于运动感觉在巴厘人生活中的巨大作用，参见贝特森和米德：《巴厘人的性格》，第84—88页；关于一般性的美感的积极特性，参见古德曼：《艺术的语言》，第241—244页。

[436]所有这种将西方伟大与东方低下联系在一起的做法无疑将会使某类美学家心中不安，就像以前人类学家以同样的口气讲基督教与图腾崇拜时使一些神学家感到不安一样。但是本体论的问题被（或者应该被）包括在宗教社会学之中，鉴别问题被（或者应该被）包括在艺术社会学中。在任何情况下，将艺术概念非地方化的尝试不过是一般性人类学将所有重要的社会概念——婚姻、宗教、法律、理性——非地方化的阴谋的一部分，而且虽然这是对美学理论的威胁，这些理论视某些艺术作品在社会学分析的范围之外，它不会威胁这种信念，罗伯特·格雷夫斯宣布，在他的剑桥学位考试中已经因为认为有些诗比其他的要好些而受到了此类谴责。

[437]关于献祭仪式，参见V.E.科恩：《教士的献祭》，载斯维伦格雷贝尔编：《巴厘：对生活、思想与仪式的研究》，第131—154页；关于（有些夸张的）乡村团结契合，参见R.戈利斯：《巴厘乡村的宗教特征》，载前引书，第79—100页。

[438]斗鸡所体现的巴厘并不是完全没有让人感觉到的，它所表达的巴厘生活方式的不稳定性也不是完全没有道理的，这一点被一九六五年十二月在两个星期中发生的事实所证实，在这场雅加达不成功的政变后发生的动乱中（在巴厘的大约二百万人口中），有四至八万人被杀，大部分是互相残杀——这是这个国家最严重的一次暴乱。（J.休斯：《印度尼西亚动乱》，纽约，1967，第173—183页。休斯的数字当然是未经严格统计的，但是并不是最极端的数字。）当然这并不是说屠杀是由斗鸡引起的，

应该能在斗鸡的基础上被预见到的，或是说它是在斗鸡现场的那些人的活动的扩大版——这些说法都是没有道理的。而是说，假如了解巴厘不是只通过它的舞蹈、它皮影戏、它的雕塑、它的姑娘，而是——像巴厘人自己那样——也通过它的斗鸡，那么所发生的大屠杀，可能即使不是不那么令人震惊，也会不那么与自然的法则相矛盾了。正像不只是格罗塞斯特一个人所发现的那样，有时人们真实经历的恰恰是他们内心深处最不愿意的生活。

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

THE FUTURE OF NOSTALGIA

怀旧的未来

Svetlana Boym

[美国] 斯维特兰娜·博伊姆 著　杨德友 译

刘东·主编　彭刚·副主编

凤凰出版传媒集团
译林出版社

版权信息

书　　名　怀旧的未来（人文与社会译丛）

作　　者　【美】博伊姆

译　　者　杨德友

出版发行　译林出版社

ISBN 9787544714327

字　　数　386千

版　　次　2010年10月第1版

目录
CONTENTS

致谢
导言　忌讳怀旧吗？
第一部 心灵的疑病：怀旧、历史与记忆
　第一章 从治愈的士兵到无法医治的浪漫派：怀旧与进步
　第二章 历史的天使：怀旧与现代性
　第三章 恐龙：怀旧与通俗文化
　第四章 修复型怀旧：密谋与返回本源
　第五章 反思型怀旧：虚拟现实与集体记忆
　第六章 怀旧与后共产主义记忆
第二部 城市与重新发明的传统
　第七章 大城市的考古学
　第八章 莫斯科，俄国的罗马
　第九章 圣彼得堡，世界性的外省
　第十章 柏林，虚拟的首都
　第十一章 欧洲的爱欲
第三部 流亡者与想象中的故乡
　第十二章 大流散的亲密关系
　第十三章 纳博科夫的虚假护照
　第十四章 布罗茨基的一间半房屋
　第十五章 卡巴科夫的卫生间
　第十六章 移民的纪念品
　第十七章 审美个人主义与怀旧伦理学
结论 怀旧与全球文化：从外层空间到网络空间
译后记
注释

致谢

怀旧[1]不仅是对于一段已经逝去的时间和消失的家园的思念，也是对于曾经居住在那里、现在却散居全世界的友人的思念。我想表示衷心的谢意，感谢那些以其友谊和工作给我鼓励的人们，他们是：图罗夫斯卡娅（Maya Turovskaya）、乌格雷什奇（Dubravka Ugre'ic ' ）、卡巴科夫（Ilya Kabakov）、科马尔（Vitaly Komar）和梅拉米德（Alexander Melamid）。感谢我的同事、学者和友人，我们大家虽然都是时间不够用，但是他们阅读了我的部分手稿，他们是：格雷塔和马克·斯洛宾（Greta and Mark Slobin）、沃尔夫（Larry Wolff）、托德（William Todd III）、范格（Donald Fanger）、斯戴提斯（Richard Stites）、恩德（Evelyn Ender）和叶拉维奇（Peter Jelavich）。我获得1995—1996年度班廷奖金（Bunting Grant），开始萌生论说怀旧的念头，多方受益于学院的各次讨论会。后来的这部著作前几章1995年曾经在哈佛大学文学与文化研究中心关于记忆的学术会议上宣读，又在1996年4月在贝拉奇奥那次值得纪念的集会上宣读。感谢组织者森奈特（Richard Sennett）和斯汀普森（Catherine Stimpson），以及与会者们的点评。国际研究与交流署（IREX）的两次夏季奖金资助我完成了项目的研究。最后，古根海姆奖金和1998—1999年度哈佛大学的带薪休假令我得以写作本书。我还参加了各种国际会议，使我的理念得到挑战和塑造，这些会议是：1997年拉斯维加斯苏联文化讨论会、佛罗伦萨欧洲大学主办的神话与民族群体会议，以及2000年布加勒斯特中欧大学的讨论和讲座。我参加了为美国前苏联移民文化研究组织的档案署的工作，和叶菲莫娃（Alla Efimova）与杰姆金娜（Marina Temkina）有过多次长谈，这两种活动启发我就移民之家开展访谈。福卢姆金娜（Larisa Frumkina）和已故的罗津奈尔（Felix Roziner）鼓励我工作，并且十分慷慨地和我分享他们的移民纪念品与故事。

我所访问和描写的每个城市都变成了我临时的家，至少在我写作有关的一章期间。在彼得堡，我感谢哈尔霍尔金（Oleg

Khardkhordin），一位珍重友谊的学者和益友；感谢图尔金娜（Olesia Turkina）和马津（Victor Majin）的艺术指导；感谢沃隆科夫（Victor Voronkov）和兹德拉沃梅斯洛娃（Elena Zdravomyslova）向我介绍他们的“自由彼得堡”项目；感谢别利亚克（Nikolai Beliak）和我分享建筑环境剧院的梦境和面具；感谢圣彼得堡最好的导游图里安（Marieta Tourian）和马尔格利斯（Alexander Margolis）。我高中最好的朋友基恰诺娃—斯特鲁加契（Natasha Kychanova-Strugatch）一找回了我们在列宁格勒成长过程中些不太具有怀旧性质的回忆。在写作论彼得堡的时候，我受益于贝拉尔德（Eua Berard）、克拉克（Katerina Clark）和卢博尔（Blair Ruble）的著作。在莫斯科我受到了盖森（Masha Gessen）的款待，聆听了她的政治见解，享受了她的厨艺。感谢我在莫斯科的全部的朋友，他们让我重新接受了这座名城，甚至令我怀念它，他们是：李普曼（Masha Lipman）和伊万诺夫（Sergei Ivanov）、顿杜莱（Daniil Dondurei）、阿卜杜拉耶娃（Zara Abdullaeva）、普罗霍罗娃（Irina Proxorova）、佐林（Andrei Zorin）、巴克施坦（JosephBakshtein）、阿利楚克（Anna Al'chuk）和伊万诺夫（Alexander Ivanov）。列夫津（Grigory Revzin）提供了必要的建筑学专业知识。李普曼和我分享了她的智慧、气节和幽默；杰戈契（Ekaterina Degot'）和我分享了她对艺术和政治的激进观感。艾特金（Alexander Etkind）一直陪伴我走遍各大洲，是一位亲密的思想伴侣和友人。

在柏林，在我列宁格勒友人施马尔根（Marianna Schmargen）的公寓里，我拥有一个完美的家。我在柏林的向导是一位学者和友人，宾德（Beate Binder），她引导我观看了最佳的废墟和建筑工地。也要感谢阿克塞尔姆—霍夫曼（Dieter Axelm-Hoffman）、马尔格利娜（Sonia Margolina）、施莱戈尔（Karl Schl鮭gel）、西格贝斯（Klaus Segbers）、维特（Georg Witte）和瑙曼（barbara Nauman）。在布拉格，我受到了帕奇马诺娃（Martina Pachmanova）的款待，听取了她的见解，在卢布尔雅那得到斯维特拉娜和波伊达尔·斯拉普萨克（Svetlana and Bojidar Slapsak）的关怀陪伴和智慧。

感谢以下各位友人和旅伴，他们和我恳谈了各自的怀想和对怀旧的反感：维托舍克（Nina Witoszek）、库云迪茨（Dragan Kujundic）、斯皮克（Sven Spieker）、斯雷兹金（Yuri Slezkine）、布鲁诺（Giulianna Bruno）、古丽雅诺娃（Nina Gourianova）、奈德哈特（Christoph Neidhart）、特鲁比娜

（Elena Trubina）、达姆罗什（David Damrosch）、苏莱曼（Susan Suleiman）、阿姆斯特朗（Isobel Armstrong）；还有霍夫曼（Eva Hoffman），早在我一睹她的风采之前，她的著作就已经鼓舞了我。感谢帕佩尔尼（Vladimir Paperny）真实的和虚拟的旅行札记和照片，感谢格罗伊斯（Boris Groys）关于各种绝对物的异端式言论。

衷心感谢和我分享图片和观察视角的全部的摄影家，特别是施坦波克（Mark Shteinbok）、帕佩尔尼（Vladimir Paperny）和斯特兰顿（Mika Stranden）。

我的学生是我第一批的和最专注的读者和批评者，因为有他们，才让人觉得著书立说是值得的。贝克曼（Julia Beckman）提出了珍贵的编辑建议，并且和温格特（Julia Vaingurt）一起就从曼德尔施塔姆的诗歌到大猩猩电影等主题提出见解。感谢其他读者和研究生助理：勃兰登伯格（David Brandenberger）、瓦图雷斯库（Cristina Vatulescu）、本奈克（Justyna Beinek）、莱斯金（Julia Raiskin）、赫舍尔（Andrew Hersher）和西拉吉（Charlotte Szilagyi），他们周全地纠正了最后一分钟发现的微小瑕疵。我们研究生的“失物招领”讨论会帮助我们大家发现自己原来知识的缺陷。

感谢马克森（Elaine Markson）全程鼓励和启发我，感谢基本图书公司（Basic Books）编辑多纳提契（John Donatich），他与我一样持久地相信这一项目，并且和我分享他的怀旧心理。感谢塔克（Felicity Tucker）大力帮助整理全书，感谢最有耐心和知识渊博的文字编辑威尔德（Michael Wilde）。

最后，特别感谢薇拉（Dana Villa），她在各种困难面前坚持不懈，和我分享从苏格拉底到“辛普森一家”的一切。感谢我的父母，他们从来不对怀旧小题大做。

导言　忌讳怀旧吗？

在俄国的一份报纸上，我读过一篇描写近期回国访问的故事。在苏联的边界开放之后，一对夫妇从德国来，第一次访问他们父母亲原来居住的城市，柯尼斯堡。柯尼斯堡原来是中世纪条顿骑士团的城堡，在战后年代改造成了加里宁格勒，苏联的一座样板城市。在该城往昔普鲁士时代的废墟中，还保存着孤单单的一座没有圆顶的哥特式大教堂，任凭雨水淅淅沥沥打在康德的墓碑上。这对夫妇走遍加里宁格勒全城，备感生疏，只有到了普列高利雅河畔，那里的蒲公英和干草的气味才送来了关于他们父母亲的故事。年事已高的男人跪在河边，捧起故乡河水洗脸。骤然的疼痛令他尖叫，他赶快躲开普列高利雅河，脸上的皮肤疼得火辣辣的。

“这条河多可怜，”一位俄国记者挖苦道，“你想啊，有多少垃圾和有毒的废料倾泻在河里……”[1]

这个俄国记者并不同情这个德国人的眼泪。怀念是人之常情，但是怀旧却可能造成分歧。加里宁格勒/柯尼斯堡这座城市就像梦幻破灭的主题公园。这对夫妇怀旧的对象是什么呢，这座老城吗，还是自己童年听到的故事？一个人怎么能够怀念从来没有居住过的房屋？这个人怀念的是从电影和童话故事里得来的、可以标志出探望故里归程的礼仪姿态。他梦想依靠最后的归属感来修补怀念之情。怀旧令他着魔，他却忘记了自己实际的过去。这样的幻觉在他脸上留下了火辣辣的伤痛。

怀旧——英语词汇nostalgia来自两个希腊语词，nostos（返乡）和algia（怀想），是对于某个不再存在或者从来就没有过的家园的向往。怀旧是一种丧失和位移，但也是个人与自己的想象的浪漫纠葛。怀旧式的爱只能够存在于距离遥远的关系之中。怀旧的电影形象是双重的曝光，或者两个形象的某种重叠—家园与在外飘泊。过去与现在、梦景与日常生活的双重形象。

我们不会想到去寻求对付怀旧的药方。然而，在十七世纪，

怀旧被认为是一种可以医治的疾病，类似普通的感冒。瑞士医生都相信，鸦片、水蛭，外加到瑞士阿尔卑斯山的远足，就能对付怀旧的病症。在二十一世纪，本来该须臾过去的失调却变成了不可治愈的现代顽疾。二十世纪始于某种未来主义的空想，终于怀旧。对于未来的乐观主义的信仰被抛弃，就像过时的、1960年代的宇宙飞船一样。怀旧本身具有某种乌托邦的维度，只不过不再是指向未来。有时候，怀旧也不是指向过去，而是指向侧面。怀旧者感到被窒息在时间和空间的常规界限之中。

现代俄语里有一句俗话说，过去变得比未来更为难以预测。而怀旧就取决于这样的奇异的不可预测的特质。事实上，全世界的怀旧者都觉得很难准确说出他们到底向往什么：是某一个神圣的地点，抑或一另外个时期，还是某种更好的生活。怀旧的引人入迷的对象，众所周知是难以把握的。这种扑朔迷离的情感渗入了二十世纪的通俗文化，技术的进步和特技效果常常被使用来再现过往世纪的景象，从沉没的“泰坦尼克号”到垂死的角斗士，到早已灭绝的恐龙。不知为何，进步并没有医治好怀旧情感，反而使之趋于多发。同样，全球化激发出对于地方性事物的更强烈的依恋。与我们迷恋于网络空间和虚拟地球村现状对应的，是程度不亚于此的全球流行病般的怀旧；这是对于某种具有集体记忆的共同体的渴求，在一个被分割成片的世界中对于延续性的向往。在一个生活节奏和历史变迁节奏加速的时代里，怀旧不可避免地就会以某种防卫机制的面目再现。

但是，怀旧现象越多，怀旧也就越被激烈否定。怀旧似乎是一个消极的词语，顶多是某种含有爱意的羞辱。查尔斯·梅耶尔写道：“怀旧之于记忆，正如拙劣作品之于艺术。”[2]对怀旧这个词语的使用，常常带有不以为然的意味。卡曼写道：“怀旧……实质上是没有罪咎感的历史。遗产就是某种把自豪感而并非羞耻塞给我们的东西。”[3]从这个意义上说，怀旧是离弃个人的责任，某种毫无罪咎感的还乡，某种伦理学的和美学的沦丧。

长时期以来，对于怀旧，我也保有一种偏见。我还记得，在1981年刚从苏联移民到美国之后，素不相识的人经常问我：“你怀念苏联吗？”我从来都不太知道该怎么回答。我一般都说：“不太怀念，但不是像你所想的那样”，或者“是啊，但不是像你所想的那样”。在苏联国境线上，有人告诉我，我再也不能回来。所以，怀旧看起来就像是浪费时间和买不起的奢侈品。当时我刚学会回答“你好吗？”（How are you?）这个问题，这就是效力极佳的“好啊”（fine），而不是像在故国那样对于生活中多重不堪忍

受之灰色发些拐弯抹角的议论。在那个时期，“外侨（resident alien）”这个词语像是唯一恰当的身份称谓，我慢慢地开始接受了。

后来，在我采访移民，尤其是那些因为个人的和政治的处境艰难而离开本国的移民时，我意识到，对于某些人来说，怀旧的话题是一个禁忌：这是罗得的妻子[4]的困境，害怕回首观望就会永远瘫痪，变成一个盐柱，一个可悲的纪念碑，显示你自己的悲哀和逃脱之徒劳。众所周知，第一波的移民常常是没有情感的，把寻根的任务留给了他们的儿孙，因为小辈们没有签证的负担。然而，损失越深重，人就越难以参与公众的悼念活动。给这样的内在的渴望寻找一个名称，就像是一种亵渎的行为，把这类的失落感差不多降低成须臾消逝的叹息声。

怀旧对我的袭击方式是突如其来的。移民十年之后，我回到了我的故乡城市。熟悉的面容和建筑门面的幻影，杂乱厨房里炸肉排的香味，破旧门道里尿味和小水坑气味，涅瓦河上方弥漫的灰色细雨，细碎的辨认——这一切触动了我，令我感到麻木。最为突出的是对时间的不同的体验。感觉好像进入了另外一个时区，在这里，人人都姗姗来迟，但不知为何似乎时间总是很充裕。[好也罢，坏也罢，在戈尔巴乔夫的“改革”（perestroika）时代这种时间充裕感迅速消失。]闲谈和想心思的过多时间，是社会主义经济的荒谬结果：时间不是某种珍贵的商品；因为缺乏私人空间，倒使人们可以私人占用自己的时间。在反思中，很有可能是在怀旧中，我想到，沉思时间的缓慢节奏促成了对自由的梦想。

我认识到，怀旧是超出了个人的心理的。初看上去，怀旧是对某一个地方的怀想，但是实际上是对一个不同的时代的怀想——我们的童年时代，我们梦幻中更为缓慢的节奏。从更广泛的意义上看，怀旧是对于现代的时间概念、历史和进步的时间概念的叛逆。怀旧意欲抹掉历史，把历史变成私人的或者集体的神话，像访问空间那样访问时间，拒绝屈服于折磨着人类境遇的时间之不可逆转性。

怀旧是悖论的，因为，怀想可以使得我们和他人沟通，然而在我们设法以归属修补怀想、以重新发现身份来修补失落恐慌感的时候，我们和他人常常分手，中止了互相的理解“。怀想”（algia）是我们的共同感受，而“返乡”（nostos）又把我们分开。就是这种重建理想之家的应许位于今天许多强有力的意识形态核心，诱引我们为了情感的羁绊而放弃批判性思维。怀旧的危

险在于它倾向于混淆实际的家园和想象中的家园。在极端的个案中，可能制造一个幻觉的家园，为了它有人会准备死去或者杀人。没有得到反思的怀旧会制造出魔怪。然而，这情感本身，对错位和时间之不可逆转性的哀悼，是包含在现代处境的核心之中的。

我所感兴趣的怀旧，不仅仅是某种个人的病患，而且是我们时代的症状，某种历史的情绪。它不一定与现代性和个人的责任对立，而更可以说与现代本身是同时期的。怀旧和进步就像哲基尔和海德[5]，乃是一个整体的两个不同形象：是可以调换的两个自我。怀旧不仅是对于某一地点的向往的表现，而且是对于时间和空间的新理解的一种结果，这样的理解形成了对于“地方的”与“普遍的”这二者的划分。

怀旧情绪的爆发经常是在革命之后。1789年的法国大革命、1917年的俄国革命和近期的东欧“天鹅绒”革命，都伴随有政治和文化的向往的宣示。在法国，不仅是革命前的旧制度造成了革命，而且，从某一个方面来看，是革命产生了旧制度，给予它某种形体，某种限定的涵义和镀金的光环。同样，戈尔巴乔夫的“改革”时期和苏联的解体造成了苏联最后几十年的一种形象：那是一个停滞的时期，或者反之，那是苏联的一个稳定、强大和“正常”的黄金时期，这个观点在今日俄国颇为流行。但是，这里探索的怀旧并不总是涉及旧制度或者垮台的帝国，也涉及过往时期未得实现的梦幻，和已经变得过时的对于未来的愿景。怀旧的历史很可能允许我们回顾现代历史时不仅仅是为了寻求新颖和技术的进步，而也是为了寻找没有被抓紧实现的机遇、不可预测的转折和歧路。

怀旧不永远是关于过去的；怀旧可能是回顾性的，但是也可能是前瞻性的。现代的需要所决定的对于过往世代的奇思幻想，对于未来的现实具有直接的影响。对于未来的考量使我们承担起对于我们怀旧故事的责任。怀旧向往和进步思考的未来，乃是本书探索的核心。忧郁只限于个人意识的层面；与忧郁不同的是，怀旧涉及的是个人传记和群体或者民族传记之间的关系，个人记忆和集体记忆之间的关系。

事实上，有一种对现代状况加以批判性反思的传统是包含了怀旧的，我称这一传统为“外现代”（off-modern）。修饰词“外”易于搅乱方向感；它令我们探索侧面阴影和背街小巷，而不是进步的康庄大道；它令我们绕过对二十世纪历史的决定论式叙述。外现代主义既批判现代对求新的迷恋，也批判同样时兴的

对传统的重新发明。在外现代的传统中，反思与向往、疏离与温情并行不悖。而且有些二十世纪的外现代主义者来自非主流传统（亦即，相对于文化主流而言常常被认为是边缘的或者偏远的传统，从东欧到拉丁美洲），还有许多在世界各地离开家园的人，对于他们来说怀旧的创造性思考不仅仅是一种艺术的发明，而且还是一种生存的策略，一种发现不可能返乡之意义的途径。

输出到全世界的全球化的最普遍流行货色是金钱和通俗文化。怀旧也是全球化文化的一个特色，但是它需要一种不同的流通方式。归根结底，限定全球化的关键词：进步、现代性和虚拟现实——都是诗人和哲学家发明的："进步"是康德的杜撰；名词"现代性"是波德莱尔的创造，"虚拟现实"起初是柏格森（而不是比尔·盖茨）想象出来的。只是在柏格森的定义中，虚拟现实指向意识层面、潜在的时间和创造性的维度，而这些乃是突出的、不可模仿的人类特质。至于怀旧，十八世纪的医生在不能确定其病所的情况下，则是推荐向诗人和哲学家寻求帮助的。我虽然既不是诗人也不是哲学家，但是决定写一部怀旧史，在批判性反思和说故事之间游走，希望把握住怀想的节奏及其诱惑和陷阱。怀旧是用谜语和难题来说话的，所以我们必须正面面对，做到不要成为其下一个牺牲品——或者下一个制造牺牲品的人。

怀旧研究不属于任何一个学科：这一研究令心理学家、社会学家、文学理论家、哲学家失望，甚至令自认为已经完全脱离了它的计算机科学家失望——这些人终归还是在自己的主页和地球村的网络田园式词汇中找到避风港的。娱乐产业推销的怀旧物品超常丰富，其大部分都是甘美的现成商品，反映出一种对于难以遏制的向往和无法商业化的时间的恐惧。在这样的情况下，过度的饱和正好突出了怀旧基本的、不知满足的特点。在西方社会，由于艺术作用的减退，对于怀想的自觉探索——没有速效方案、也没有糖衣缓解药片的那种探索的领域，明显地萎缩了。

怀旧诱惑我们的是它基本的暧昧涵义；怀旧乃是重复不可重复的事物，把非物质现实物质化。斯图亚特（Suzan Stewart）写道，"怀旧就是一种重复，它哀悼所有重复的非真实性，否定重复具有定义身份的能力。"[6]怀旧是在时间上图示空间，在空间上图示时间，阻碍主体和客体之间的区分。它有亚努斯神[7]的前后两张脸，就像一把双刃剑。为了挖掘出怀旧的碎片，需要一种记忆与地点的双重的考古学，有关幻想与实际操作的双重的历史。

第一部"心灵的疑病"，追溯怀旧作为疾病的历史——它从一

种可医治的疾病转化成为一种无法医治的状况，从思乡病（maladie du pays）到世纪病（mal du siècle）。让我们来追随怀旧的轨迹，从浪漫民族主义的田园场景到现代性的城市废墟，从精神的诗意风景到网络空间和外层空间。

虽然没有治疗怀旧的神奇方法，但是有人提供了一种类型学，也许能够阐明怀旧诱惑和操纵人们的某些机制。可以区分出两种怀旧：修复型的和反思型的。修复型的怀旧强调返乡，尝试超历史地重建失去的家园。反思型的怀旧多限于怀想本身，推迟返乡——有惆怅、嘲讽和绝望之感。修复型的怀旧自视并非怀旧，而是真实与传统。反思型的怀旧关注人类怀想和归属的模糊涵义，不避讳现代性的种种矛盾。修复型的怀旧维护绝对的真实，而反思型的怀旧对它提出疑问。

修复型的怀旧位于近期民族的和宗教的复兴的核心；有两个主题：返回源头和密谋。反思型的怀旧不追随某个单一的议题，而是探索同时入住许多区域和想象不同时区的各种方法；喜爱的是细节，不是象征。从最好的意义上看，反思型怀旧能够提出某种伦理的和创造性的挑战，而不单纯是午夜愁绪泉涌的借口。这种怀旧类型学允许我们区分民族的记忆和社会的记忆：前者以民族身份的单一议题为基础，后者由具有标志性但是不限定个体记忆的集体框架组成。

第二部专注于城市和后共产主义的记忆。城市废墟和建筑工地的物理空间、各种部件和胡乱的拼凑、国际风格的破旧水泥建筑以及历史遗产的翻修，都包含了怀旧的和反怀旧的视觉想象。城市身份近期的更新预示了对于地方文化和全球文化之间的对立的某种取代，提出一种新的地区主义——地方的国际主义。让我们到现在、过去和未来的三个欧洲城市：莫斯科、圣彼得堡和柏林，进行一番关于城市具体空间和城市神话的双重的考古学，考察巡视建筑、文学和新的城市礼仪，从圣彼得堡的城市纪念碑狂欢节到柏林的反历史的“爱情大游行”。地点包括有意的和无意的纪念物，从莫斯科彻底重建的一座宏伟大教堂，到柏林的被废弃的现代共和国宫。从被一个迪斯科舞厅和现代的节拍器雕塑取代的布拉格最大的斯大林纪念碑，到莫斯科又被修复的极权主义纪念碑的公园；从近来被当作反文化里程碑来纪念的列宁格勒非官方的“西贡酒吧”，到卢布尔雅那摆满南斯拉夫装饰品和铁托讣告的新建“怀旧咖啡馆”。最后，我们从各个边缘方面来看看欧洲的梦幻，实验性公民社会的奇特景象，和审美的而不是市场的自由主义。和西方实用主义交易关系中的“欧洲”理念不同的是，“东

方”态度以往都是更具浪漫色彩的：与欧洲的关系被设想为具有全部可能变体的恋爱经历——从单相思到自体性欲行为。统领东西方交流比喻的不是euros（欧元），而是eros（小爱神）。由实验民主之梦所确立，也在低得多的程度上由自由市场资本主义的诸多期待所确立的这种浪漫的观点，在2000年前后，大体上被一种更为清醒的自我反思态度所代替。

第三部探索永远没有返乡的流亡者想象中的故乡。他们既有乡愁，又厌恶故乡，从而形成一种特殊的大流散亲密关系，陌生化和怀想的生存主义美学。我们将要考察俄裔美国艺术家的想象中的家园，他们是纳博科夫（Vladimir Nabokov）、布罗茨基（Joseph Brodsky）、卡巴科夫（Ilya Kabakov）；我们还将窥探纽约的俄国移民的家庭，这些人是珍视他们的流亡者记忆的，但是不考虑返回俄国定居。这些移民记得他们的老家，那儿堆满老式的物品和恶劣的回忆；移民渴求一个亲密友人的群体和另外一种生活节奏，而正是这种生活当初允许他们梦想离开故乡的。

怀旧研究不可避免地令我们行进减速。因为，归根结底，怀想这一观念本身就具有某种虽然过时却依然令人愉快的东西。我们都渴望延长自己的时间，让时间归我们自由支配，做白日梦，反抗全部的不利条件，抵御外在的压力和闪烁不停的计算机屏幕。久未清洗的玻璃窗外暮色中，有一片闪耀的树叶旋转抖动。一只松鼠在电线杆子上翻筋斗时突然僵宁不动，认为只要它不动，我就看不见它。一团雾气在我计算机上方缓慢移动，却不接受我想要给予它的形状。怀旧的时分就是白日梦和怀想的那种脱离了时间的时间，这样的时间是干扰人的工作时间和工作理念的，即使在一个人研究怀旧问题的时候，也是一样。

第一部　心灵的疑病：怀旧、历史与记忆

第一章　从治愈的士兵到无法医治的浪漫派：怀旧与进步

怀旧（nostalgia）这个词语来自两个希腊语词根，但并不是起源于古代希腊。Nostalgia不过是假托希腊的，或者说是怀旧式的希腊语词。这个词语是抱负心十足的瑞士医生侯佛（Johannes Hofer）1688年在一篇医学论文中杜撰出来的。他相信，可以凭借“Nostalgia这个词的表现力来说明源于返回故土的欲望的那种愁思”。[1]（侯佛也建议使用nosomania和philopatridomania来描述同样的症状；好在这后一个词语没有流行起来）。和我们的直觉相反，“怀旧”来自医学，而不是来自诗歌或者政治学。在这种新近诊断的病症第一批受害者中，有十七世纪各种离乡的人，从伯尔尼共和国赴巴塞尔学习的热爱自由的学生，在法国和德国做仆人的人，和在外国打仗的瑞士士兵。

据说，怀旧造成“错误表征”，令患病者丧失与现时的联系。而思念故乡变成了他们单一的精神专注。病人感染“一种毫无生气的、憔悴的姿态”，“对一切冷漠”，混淆过去与现在、真实的与想象的事件。怀旧的早期症状之一就是有幻听，或者看到鬼魂。冯·哈勒（Albert von Haller）医生写道：“最早的症状之一就是感觉在与自己谈话的另外一个人的声音里听到自己所爱的人的声音，或者在梦幻中看到自己的家人。”[2]不足为奇的是，侯佛对这种新奇疾病的恰当命名既有助于鉴定现存的状况，也加深了这一病疫，使之成为欧洲广泛流传的现象。伴随了怀旧病疫的是一种更危险的“疑似怀旧”，尤其见于在国外服役感到厌倦的士兵中间，因而揭示出错误表征的传染性质。

怀旧这种折磨想象力的疾病，也给躯体带来影响。侯佛认为，这一疾病的形成是神秘的：病患的传播“沿着不寻常的途径，通过无法

接触的大脑到躯体的渠道”，“在想象中”唤起“关于追忆中的故乡的不同凡响的和挥之不去的理念”。[3]乡愁耗尽了“精神的活力”，引起恶心、失去胃口、肺部的病理变化、脑炎、心脏停跳、高烧、虚弱和自杀倾向。[4]

怀旧的功能发挥是通过一种“联想的魔幻”，亦即，日常生活的全部的方方面面都和一种单一的着魔连接了起来。在这方面，怀旧近似于偏执狂，不同的仅仅是，怀旧者不是总怀疑受迫害的妄想狂，而是怀想狂。另一方面，怀旧者具有惊人的能力，牢记各种感觉、味道、声音、气味、那失去的乐园的全部的细微末节，这是那些留在故乡的人们所从来注意不到的。饮食和听觉的怀旧具有特殊的意义。瑞士科学家发现，乡村母亲烹调的菜汤、农村浓稠的牛奶，还有阿尔卑斯山谷的民歌野调，在瑞士士兵当中特别容易激发怀旧的反应。可以设想，伴随牧人驱赶羊群到牧场的“某一支乡间小调”的声音，是会在那些在法国服役的瑞士士兵中间立即引发出一股剧烈的乡愁思绪的。同样，众所周知，苏格兰人，特别是高地苏格兰人，在听到风笛的声音时，是容易屈服于令其心神不安的乡愁的，以至于这些士兵的军事长官必须禁止他们演奏、歌唱，甚至禁止用口哨吹出故乡曲调，引发思念故乡之情。卢梭谈到过牛铃的效力，这样的乡间声响在瑞士人当中引起生活、青春的喜悦，和因为失去这些喜悦而感受到的强烈的悲哀。在这样的情况下，音乐“发挥的不完全就是音乐的作用，而是一种怀旧的符号”。[5]家乡的音乐，无论是乡间的小曲，还是一首通俗歌曲，都是怀旧的永恒的伴奏——其难以言喻的魅力令怀旧者眼泪汪汪，欲言无语，而且常常使得对于主题的批判性反思模糊起来。

在美好的往昔，怀旧是可以治好的疾病，虽然危险，但并不总是无法医治。水蛭、加热的催眠乳液、鸦片和返回阿尔卑斯山区，通常都可以缓解症状。也有人推荐洗胃法，但是什么都不如返回故乡，据信，这才是治疗怀旧的最好办法。在提出治疗此症的方法的同时，侯佛似乎为他的一些病人感到骄傲；对于他来说，怀旧是他同胞爱国主义的一种表现，他们热爱自己的家乡，甚至达到患病的程度。怀旧和忧郁与疑病有一些共同之点。据希腊医生加伦（Claudius Galen,130？—200？）的概念，忧郁是一种黑色胆汁病，该病影响血液、造成躯体和情绪的症状，诸如“眩晕、过敏、头疼……失眠、肠鸣……噩梦、胸闷……持续的恐惧、悲伤、埋怨、多余的操心和忧虑”。伯顿（Robert Burton）认为，忧郁远远不单纯是一种躯体的或者心理的状况，而是还有一个哲学的维度。忧郁者把世界看成为一个被任性的命运和恶魔的戏剧控制的舞台。[6]忧郁者常常被误解为只是厌世者，但是事实上却是对人类抱有更高希望的空想梦幻者。从这个方面看，忧郁是知识分子的一种感受和病症，一种哈姆雷特式的犹

疑，一种批判理性的副产品；在忧郁之中，思想与感觉、精神与物质、灵魂与肉体，都永远处在冲突之中。忧郁被视为僧侣和哲学家的一种疾病，和忧郁不同的是，怀旧是一种更有“民主”意味的疾病，它很可能影响远离家乡的士兵和水手，和开始迁居到城市的农村人口。怀旧不仅是个人的焦虑，而且也是一种公众的担心，它揭示出现代性的种种矛盾，带有一种更大的政治意义。

怀旧的迸发既强化了正在出现的爱国主义和民族精神的概念，又对它提出了挑战。一开始人们搞不清应该怎样对待受到影响的士兵，他们热爱自己的祖国，以至于不愿意离开，也不愿意为祖国而牺牲。在乡愁的心绪越过了瑞士的驻防地之后，曾经采取了一项更激进的措施。法国医生茹尔当·勒·古昂特（Jourdan Le Cointe）在自己于1789年法国大革命期间写作的一本书里提出，乡愁可以采用引发疼痛和恐怖的办法医治。作为科学依据，他记叙了俄国人成功医治乡愁的激烈疗法。1773年，俄国军队贸然进入德国的时候被乡愁侵袭，情况变得十分严重，所以将军被迫采取激烈的方法对付思乡病病毒。他威吓“第一个发病的处以活埋”。这可以说是对一个比喻意义的现实化，因为当时在外国的生活看起来是与死无异的。这一道惩罚令据报告实施了两三次，幸而治好了俄国军队的乡愁怨言。[7]（所以，怀想变成俄国民族特征的如此重要组成部分，是不奇怪的）。俄国的土地就是本国人和外国人的乡愁的沃土。在拿破仑大军从莫斯科悲惨撤退的时候，在名符其实的俄国冰天雪地中大批法国士兵死亡，对他们遗体的解剖表明，其中多人曾患有乡愁特有的脑炎。

从十七世纪开始，欧洲人（英国人是例外）就频频报导怀旧的病疫，但是美国医生却骄傲地宣布，一直到美国南北战争之前，这个年轻的国家保持了健康，没有屈服于思乡病恶习。[8]如果说瑞士的侯佛医生相信思乡表现了对自由和故土的热爱，那么，两个世纪以后，美国军医卡尔汉（Theodore Calhoun）则认为乡愁乃是一种可耻的疾病，显露出缺乏英勇精神和不思进取。他认为，这是一种精神疾病和意志薄弱（“受折磨的想象力”的概念之对于他，完全是生疏的）。在十九世纪的美国，大家都相信，思乡的主要原因是懒散和对时间的使用缓慢而低效，从而导致做白日梦、淫欲和手淫。“任何能够给病人带来男子汉气概之物，都产生某种治疗的效力。在寄宿学校里，我们许多人都很可能还记得，是十分依靠嘲笑之法的……[思乡的]病人可能常常受到伙伴的嘲笑，从而摆脱疾病，或者因为诉求于他的男子汉气概，理性地摆脱疾病；但是，在全部有效的方法中，一次积极的行动，包括行军、尤其是战斗，乃是最好的医治手段。”[9]卡尔汉医生提出的医治办法有同伴的当众嘲笑和恐吓，增加艰苦行军、战斗，还有改善个人卫生，从而使得士兵的生活条件提高。（他也赞成偶尔地

准许士兵请假短时间返乡省亲。）

卡尔汉还认为，乡愁不完全是个人的健康状况形成的，还取决于他们的性格力量和社会背景。在美国人当中，最容易感染乡愁的是来自乡村地区的、尤其是农民出身的士兵，而来自同一个地区或者城市的商人、机械师、船夫和火车司机则更有能力抵御这样的疾病。卡尔汉写道："城市来的士兵不在乎到了哪里，在哪儿吃饭，而他的乡下表兄弟则渴望老旧的家园和父亲的吱吱发响的饭桌。"[10]在这样的案例中，唯一的希望就是，让新的进步来多多少少地缓解乡愁，而更有效地使用时间将会消除懒散、忧郁、拖延和相思病。

作为大众的疾病，乡愁的基础是某种失落感，并不局限于个人的历史。这种失落感不一定意味着所丧失的事物还被人确切记忆着，而且人还依然知道在哪里去寻找它。乡愁变得越来越难以治疗。在十八世纪末期，医生们发现，返乡并不总是可以医治这些症状。怀想的对象有时候迁移到了遥远的地方，超越了祖国的界线。正如今天的基因学学者希望发现一个不仅仅能决定身体病症，而且还能决定社会行为甚至性取向的基因，十八世纪和十九世纪的医生寻找过错误表征的单一原因，一个所谓的"病理性骨骼"。然而，医生们在病人的头脑和躯体之中，都没有找到乡愁的位置。有一位医生宣称乡愁是一种由症状而滋长的"心灵的疑病"。就我所知，在二十世纪，对乡愁的医学诊断只存在于一个国家，这就是以色列。（还不清楚，这一现象反映的是对于福地的一种顽强的向往，还是对于已经留在身后的异邦家园的思念。）在世界其他各地，乡愁从可医治的疾病转化成为一种不可医治的病症。一种地方的病症、思乡病，到底是怎么变成了现代世纪的一种病症、世纪病了呢？

我认为，乡愁的传播不仅和空间的位移，而且也和变化的时间概念有关。乡愁乃是一种历史的心绪，我们更可以探索一番它的历史的、而不是心理学的发生过程。在十七世纪以前已经存在了多方的怀想，不仅在欧洲传统之中，而且在中国诗歌和阿拉伯诗歌中，思乡是多见的题材。但是，蕴含在这个特别词语中的早期现代的概念，在一个特殊的历史时刻凸显出来。斯塔罗宾斯基（Jean Starobinski）写道："思绪不是一个词语，但是只能够通过词语来传播。"他使用了穿越边界和移民的比喻来描写乡愁的话语。[11]在艺术和科学之间的脐带还没有切断、在精神和躯体——内在和外在的健全都还得到同时对待的时候，乡愁得到了诊断。这是一种诗歌学科的诊断——我们不应该以居高临下的俯就态度对这些勤奋的瑞士医生表示莞尔一笑。我们的子孙后代也许会把抑郁症诗化，视其为一种全球的气氛状况的象征，无法用抗忧郁药治疗。

现代的乡愁和古代神话中返乡的区别不只在于其特殊的医学处理方法。希腊的“还乡”和还乡歌曲，是神话仪式的一个组成部分。正如纳吉（Gregory Nagy）指出的那样，希腊语词语nostos（返乡）是和印欧语的词根nes联系在一起的，其意义是“返回光明和生命”。

> 在《奥德赛》中，实际上有两种返乡：其一，当然是主人翁从特洛伊归来；其二，同样重要的是，从冥王哈德斯那里返回。而且，奥德赛降入冥府和返回是和日落与日出的太阳移动吻合的。这一运动就是从黑暗到光明，从无意识到意识。事实上，主人翁在黑暗中漂流返乡的途中是睡眠的，在他的船到达伊萨卡的海岸时候，正好是日出。[12]

佩涅洛佩的忠贞爱情和忍耐——她白昼织出、夜间剪断的布，代表了每日损失和恢复的神话时间。奥德赛的故事不是个人感伤思念和终于返乡的家庭价值观；这更是关于人类命运的一个比喻。

归根结底，奥德赛的返乡牵扯到了无法辨认的处境。伊萨卡被蒙在迷雾之中，这位流浪者国王是微服归来的。这位主角辨认不出自己的家园和他的女保护神。连他忠实的、长时间受苦的妻子也没有看出他来。只有他儿时的保姆注意到了他脚上的伤痕——躯体身份的或然性标记。奥德赛必须在行动中证实自己的身份。他拉动了本来属于他的弓，在这一瞬间激发了众人的记忆，赢得了承认。这样的礼仪性质的行动协助抹平了脸上的皱纹和年纪的印记。奥德赛的返乡具有代表意义，这是一种礼仪性质的事件，不因为他而开始或者终结。

流连忘返的诱惑——指喀耳刻及其女妖们——在奥德赛历程的一些更为古老的叙述中发挥了更大的作用，而其中对返乡的故事却没有明显的集中表述。围绕这一神话有一些古老的故事（在荷马对故事的叙述中没有得到记录），其要点就是，预言将要实现，奥德赛将被他自己的儿子——但并非被忒勒马科斯杀死，这个儿子是他和喀耳刻生的，后来，这个儿子又娶了奥德赛的妻子佩涅洛佩。所以，在神话叙事的世界中，在忠实的妻子和拖延主角返乡的诱惑女妖之间，可能存在着乱伦的关系。说到底，喀耳刻的岛屿是一个退化之愉快和神性之兽性的终极乌托邦。必须离开这个国度，人才能重新成为人。喀耳刻的阴险的迷醉歌声在家乡的许多曲调里得到反响。所以，如果我们探究奥德赛返乡的潜在的故事，就可能把一场结局欢乐的历险旅程变成一部希腊悲剧。所以，甚至最经典的西方返乡故事也不是完满的；这个故事充满了矛盾、转折、虚假的返乡、错误的辨认。

现代的乡愁是对神话中的返乡无法实现的哀叹，对于有明确边界和价值观的魅惑世界消逝的哀叹；这也可能就是对于一种精神渴望的

世俗表达，对某种绝对物的怀旧，怀恋一个既是躯体的又是精神的家园，怀恋在进入历史之前的时间和空间的伊甸园式统一。怀旧者都要寻找一个精神回归的对象。而在遭遇了沉默之后，他就要寻找纪念性的标记，却又予以严重的误读。

十七世纪后期对于怀旧病症的诊断大致上发生在时间与历史的概念遇到根本性变化之时刻。欧洲的宗教战争已经结束，但是预言中的世界末日和末日审判却没有出现。“只有基督教的终末论脱去了对于即将8到来的末日审判的常在期待时，某种的时间性才可能被揭示出来，它是面向新事物和没有界线的。”[13]在习惯上，都把“线性的”犹太—基督教的时间视为对抗“周期性”的永恒返回的异教时间，而且借助于空间比喻来讨论二者。[14]这样的对立态度所掩盖的是时间感受在时间上和历史上的发展，而这一感受从文艺复兴时代起变得越来越世俗化，和宇宙论的观点分开。

在十三世纪发明机械钟表以前，“什么时间了？”的问题一直不是很急迫的。确实，曾经出现过很多灾祸，但是时间的缺乏不是其中之一；因此，人们可以“采取悠闲的生活态度。时间和变化都不显得紧迫，因而也无需忧虑把握未来”。[15]在文艺复兴晚期的文化中，时间被包含在神意和反复无常的命运之中，和人的洞察力或者盲目无关。把时间划分为过去、现在和未来的做法不太紧要。历史被看作是“生活的导师”（此乃西塞罗的名言）和给予未来的种种范例和角色楷模。换一种说法是莱布尼茨的论断：“未来世界的整体就是现在，预示在现在的整体之中。”[16]

法国大革命标志着欧洲人思维的又一个重大的变动。以前就发生过弑君事件，但是没有发生整个社会秩序的转变。拿破仑传记对于整个一代新的个人都是示范性的——这些小拿破仑们梦想的是重新塑造自己的生活，使之革命化。“Revolution”[17]这个词汇最初来自星体的自然运动，因而作为一个周期性的比喻被引进历史的自然节奏之中，而从现在起它又获得了一种不可逆转的方向：看来，它要为大家渴望的未来打开锁链。[18]通过革命或者工业发展取得进步的理念变成十九世纪文化的中心思想。从十七世纪到十九世纪，表示时间本身的方式起了变化；原来是寓言式的人体——一个老头子、一个拿着沙漏的青年盲人、一个赤裸上半身、代表命运的女人，从这样的形象变换成为非人格的数字语言：火车时刻表、工业进步的上升曲线。时间不再是缓慢漏下的沙粒；时间就是金钱。但是，当今的时代也允许存在多重的时间观念，而且使得对于时间的感受更具个人性质、更具创造性。

康德认为，空间是我们外在经验的形式，而时间则是内在经验的

形式。为了理解新的时间概念的人类学维度和将过去与未来内在化的各种方式，科塞莱克（Reinhart Koselleck）提出两个范畴：经验空间和期望范围；二者都是个人的和人际的。经验空间允许我们把过去同化于现9在。“经验乃是现在的过去，过去的时间被容纳进来，进入了记忆。”而期望范围则揭示了思考未来的方式。期望“乃是化为现在的未来；指向‘尚未’、指向没有体验过的事物、指向有待于揭示的事物”。[19]在早期的现代，个人自我塑造的新机遇和对个人自由的追求，开辟了创造性地对时间作出实验的空间，这里的时间不再永远是线性的和单向的。进步的理念，一旦从文学艺术和科学的领域走向工业资本主义的意识形态，就变成一种“客体”时间的新神学。进步“是第一个真正历史的概念，这一概念把经验与期望之间的时间差别降低为一个单一的概念”。[20]在进步的理念中，重要的是未来的改良，而不是对过去的反省。旋即，许多作家和思想家登时就提出这样一个问题：进步在人类经验的全部领域里能否永远是同时的。施莱戈尔（Friedrich Schlegel）写道：“历史的真正的问题就是人类发展各种因素之中进步的不均等，特别是在知识和伦理发展程度上的重大差别。”[21]人文学科和艺术之中、人类状况总体是否得到了改善，依然是一个未决的问题。然而，作为基督教终末论普世向往的一种世俗的对应物，进步变成了一种新的全球性的叙事。在过去的二百年间，进步的理念适用于一切：从时间到空间，从民族到个人。

所以，作为一种历史的心绪，怀旧是对缩小的“经验空间”的怀想，而这样的“经验空间”已经不再适用于期望范围。怀旧的表现是进步目的论的副作用。进步不仅是对于时间进展的、也是对于空间扩展的一种叙事方法。十八世纪晚期的旅行家写书描述其他地方，首先是西欧以南的地方，后来则是以东的地方，视其为“半开化”，或者干脆就是“野蛮”。不同时间观念的同时代性质没有得到评价，对每种地方文化只是依据“进步”这一中心叙事方式加以评价。进步是全球时间的标记；对于这一理念的任何取代，都被看作是地方性的怪异。

前现代的空间常常是用人体的各个部分来度量的：我们可以把物品搁在“一臂远”，凭“手指经验”，记录“步”数。对于远近的理解是和特定社会中的亲属关系谱系以及对待家畜与野生动物的态度很有关的。[22]鲍曼（Zygmunt Bauman）不无怀旧之情地写道：

> 我们现在倾向于把距离称为“客观的”，而且度量的时候将其和赤道的长度比较，而不是和人体器官尺寸、躯体的灵活性或者居民的好恶比较；其实在米尺金属杆这个非人格和解体象征物被放在法国塞夫勒接受世人的尊敬和服从以前很久，距离原来都是依靠人体和人类的关系来量度的。[23]

现代客观性的孕育，是随着文艺复兴时期的透视方式与测绘新发现的世界这一需要的发展而来的。早期的现代国家依赖某种空间“合法性”及其透明性，以便征税、招募士兵、在新的领土上殖民。因此，对外界认识来说无法索解的、难以切入的和误导性的复杂地方习俗，被带到一个简约形式、一张共同的地图之上。这样，现代化就意味着使得一个有居民的世界适宜于超社团的、国家指导的行政官僚体系，从某种令人眼花缭乱的繁杂图形变成普天下共同的世界。随着近期资本主义和数字技术的发展，普世的文明正在变成“全球的文化”，而地方的空间不只是被超越，而且被虚拟化了。然而，如果陷入对于具有不同地方习俗的前现代空间概念的怀旧式理想化，就可能是危险的；归根结底，这些习俗各有其地方的传统的残酷；“超社团语言”不仅是官僚行政的，而且也是人权、民主和解放的语言。最重要的是，怀旧不单纯是一种地方的怀想的表现，而是一种对时间和空间的新理解的结果，这种新理解使对“地方的”和“普遍的”作出区分成为可能。怀旧者把这种区分内在化，但是，他没有争取普遍性和进步，而是限于回顾过去，渴望特殊性。

在十九世纪，持乐观态度的医生相信，普遍的进步和医学的改善能够治疗怀旧。的确，在某些个案中出现了这样的情况，因为怀旧的某些症状被混同于肺结核。但是，肺结核最后变得可以医治，而怀旧却没有；从十八世纪起，探索怀旧的艰难任务就从医生那里转向诗人和哲学家。这一疾病的症状进而被认为是敏感的特征，或者是新的爱国主义情感的表现。怀旧的瘟疫不再要得到医治，而是要扩散得很广。怀旧得到了新式的表述，不是被当作推定的康复故事，而是当作与往昔的浪漫纠葛。怀旧的新场景既不是战场，也不是医院病房，而是雾霭迷蒙的景色，倒影依稀的池塘、飘移的浮云，和中世纪或者古代的废墟。在无处寻觅故乡废墟的地方，人造的废墟被架设起来，那式样是半被毁坏状，仿得极度准确，纪念着新的欧洲国家真实的和想象中的过去。

为了回应启蒙运动对于理性之普遍性的强调，浪漫派开始突显情感的特殊性。乡愁变成了浪漫派民族主义的中心比喻。浪漫派寻找“纪念性的标记”，寻找内在的风景和世界的外形之间的对应符合之处。他们创造出故乡的某种饱含温情的地理，这样的地理常常映射出他们自己心灵里的忧郁的风景画面。原始的歌曲化为一堂哲学课。赫德（Johann Gottfried von Herder）在1773年写道，拉脱维亚农民的歌曲具有一种“纸上写出的文字所不可能具有的生活气息”。正是这种生活气息，在现代历史的变幻无常之外“，变成了怀旧思念的对象。全部没有经过打磨的民族都善于唱歌和表演；他们歌唱的正是他们所做的事，所以说，他们是歌唱史实。他们的歌曲就是民族的档案、他

们的知识与宗教的宝库……在这里，人人都描绘自己，显露出他们本来的面貌”。[24]

民族意识来自共同体外部，而非来自内部，这是不足为奇的。是浪漫的旅行家从一定的距离之外看到了正在消失的世界的整体。旅行给予他观察视野。外来者的优越角度透显出故园的田园气质。[25]怀旧者从来不是本地人，而是一个被放逐的人，他在地方因素和普遍因素之间做中介。依靠赫德的热情复原努力，许多的民族语言都发现了自己表达爱国怀想的特殊语汇。奇异的是，不同民族传统背景的知识分子和诗人都开始宣称，他们有一个特殊的词汇表述乡愁，而且这个词语是不可翻译的。德语的heimweh，法语的maladie du pays，西班牙语的mal de corazon已经变成怀旧世界语的组成部分，而新兴民族开始坚持自己的文化独特性。捷克人有一个自己的词语“litost，其涵义包括同情、悲伤、懊悔和莫名的怀想”。昆德拉（Milan Kundera）说，“litost的涵义是一种情感，像拉开的手风琴一样无穷无尽”，“其长长的压抑的第一声听起来好像一只丧家之犬的哀号”。[26]而俄语词汇toska带咝音和喉音的低沉细语，是闻名于流放者文学的，使人想起对于拥挤空间的幽闭恐怖症式的熟悉，人在这样的地方渴望宽阔无垠。在字面上，toska指的是对于难以置信的困苦的一种压抑的、几乎是哮喘性的感受，这一感受也体现于波兰语tesknota的闪烁的声音之中。这个词汇一般都和俄语的toska对立起来（尽管来源于同一个词根），其实tesknota还是指一种类似的囚禁压抑、淹没一切的渴望之感，不过带有一抹阴郁的艺术成分，是爱好浩大之物与绝对物的俄国人所不知晓的。霍夫曼（Eva Hoffman）把tesknota描写成一种幻影蕴育、“缺”一失状况的膨胀、切已经丧失之物的膨胀。[27]葡萄牙人和巴西人相应的词语是saudade，一种淡淡的忧愁，像微风，又有性感，不像斯拉夫语寓义之富于戏剧性，然而又是同样深刻和挥之不去的。罗马尼亚人说，dor这个词汇响亮和尖利有如匕首，是其他民族所不知的，指的是一种特殊的罗马尼亚色彩的伤感的疼痛。[28]虽然每个词语都带有其语言的特殊的节奏，我们还是觉得，全部这些无法翻译的词语事实上都是同义词；都期望一种无法翻译的特质，渴望独特性。虽然细节和气味不同，浪漫的怀旧的语法在全世界确实是雷同的。“我盼故我在”[29]变成了浪漫的题词。

怀旧，就像进步一样，依赖于不可重复的和不可逆转的时间这一现代概念。浪漫的怀旧者坚持自己怀旧对象与现时生活的不同特点，从而将其保持在安全的距离之外。浪漫怀旧的对象必须是超越了现在的经验空间的，在往昔的微光中的某处，或者在理想国的孤岛上，在那里，时间自愿地停止了，像在一个古代的钟表上那样。同时，浪漫的怀旧不单纯是一种对进步的反论；它破除的是线性概念和某种黑格

尔的辩证目 的论。怀旧者的目光不仅是回顾性的，还是指向侧面的，表现在挽歌体诗歌中和讽喻的片段中，而不是在哲学的或者科学的论文中。怀旧依然是不系统的，无法综合的；怀旧有诱惑力，而不是说服力。

在浪漫主义的文本中，怀旧变成了性感。语言和自然中的排他主义近似于个人的爱情。故乡的泥土埋葬了一个年轻美丽的姑娘；金发而温柔也好，黝黑而野性也好，她是大自然的化身：西尔薇代表森林景色，文婷代表海洋，露茜代表湖区，苦命的丽莎代表俄国的农村。（男性的主角倾向于兽性而不是田园的表现，从梅里美小说中的立陶宛熊人故事到乌克兰和特兰斯瓦尼亚的吸血鬼。）在拉丁美洲，传奇变成民族新复兴的基本小说体裁，有无数的小说都以妇女的名字为标题。

但是，民族解放之歌不是十九世纪选择的唯一的曲调。许多诗人和哲学家探索怀旧的思念本身，而不是把它当作通往一块福地或者民族国家的舟车。康德在忧郁、怀旧和自我意识的结合中看到了某种独特的审美感，这一审美感没有把过去客观化，而是提高了人对于生活与道德自由困境的敏感性。[30]对于康德来说，哲学是对于某种更好的世界的思念。怀旧是人们所共有的，它不该把人们分开。正如柏拉图概念中的厄洛斯那样，对于浪漫的哲学家和诗人而言，思念变成了人类处境中的一13股驱动力量。诺瓦利斯说："哲学的确是一种乡愁；这是一种希望所到之处都是在家的要求。"[31]

和以往的医生一样，诗人和哲学家都没有能够找到乡愁的精确地点。他们专注于寻找的过程。诗歌语言和比喻之旅就像是一种对于人类乡愁的顺势疗法，通过同情和类比，外加疼痛的躯体，却又不主张某种梦幻般的全然唤回。海涅给予原型相思的诗是写乡愁的同情映射的。

一棵云杉孤独地伫立

在北方荒凉的高地。

它要昏睡，冰雪漫天，

给它披上雪白的毛毯。

它梦见了一棵棕榈树

在遥远的东方国度，

独自憔悴，默默渴望，

在那片焦灼的沙土上。[32]

北地孤单的云杉梦想着他自己思念中的情人和对应者——南国的棕榈。这不是一种欢愉的民族的情爱。这两种人格化的树同样地感受到孤独和梦想，却不是具有共同的根。这首诗表现了对于同样思念者的怀想，而不是对于故乡风土的怀想，所以，这是两个在各自的故土流放的“内部移民”之间的长距离情思。

第一代的浪漫主义者不是政治家；他们怀旧的世界景象是世界观（weltanschauung），而不是现实的政治（real politik）。怀旧增添了政治内容的时候，情思就被和民族成长结合起来，而故土的歌曲则受到净化。民族国家的官方记忆不能容忍无用的怀旧，为怀旧而怀旧。有些阿尔卑斯山区曲调显得太轻浮，在意识形态上是错误的。

到底是谁的怀旧呢？伤病士兵、后来的浪漫主义诗人和哲学家所表达的个人的情绪，变成了一种制度化的和国家的策略。随着瑞士民族主义的发展（和十九世纪联邦国家的建立同期），地方歌曲被学校老师改写，因为他们觉得农民曲调粗俗，爱国热情不够。他们为合唱保留节目写作，努力拥抱爱国主义和进步。“国家”这个词是引进地方歌曲的新词之一。

雷南（Ernest Renan）写道：“忘记——我还要大胆地说——看错自己的历史，在一个国家的创建过程中，乃是本质的因素。所以，历史研究的推进对于民族性来说是一个危险。”[33]法国人不得不忘记圣巴托洛缪之夜屠杀，和十三世纪在法国南方对清洁派教徒的屠杀。一个国家的追忆不仅是一个消失的伊甸园，而且也是一个牺牲和光荣的地方、往日痛苦遭遇的地方。这是起初的“瑞士病”的某种逆转：在国家的意识形态中，个人的思念被转化成为一种集体的属性，这一属性的依据就是超越了个人记忆的、过去的痛苦。在把国家团结起来的过程中，过去的失败和胜利一样赫然显现。民族国家在最好的情况下是以社会契约为依据的，这也是一种情绪的契约，带有往昔事件的感召性质。

在二十世纪中期，在国家的和省级的博物馆里以及城镇的纪念馆里，怀旧被制度化和机构化。过去不再是没有被认知的或者不可认知的。过去变成了“遗产”。在十九世纪，在历史上第一次，古老的纪念碑被按原貌修复。[34]在意大利，所到之处，教堂都被剥去了巴洛克式的添加物和折衷的附属物，重新创造出文艺复兴风格形象——文艺复兴时期建筑家是绝对想不出来这样修理古代建筑的。往昔的历史性

质和自立性是十九世纪的一种新的实感。十九世纪末发生了一场辩论，一方是完全修复派，主张完整地再造往昔的历史的和艺术的宏伟建筑物，另一派热爱不加有意识修葺的往昔文物：废墟、折衷的建筑、残垣断壁，因为都带有“年代价值”。因为不同于完全的复原，所以这一切令人动情，感受到历史性，将其作为一种气氛、一个空间，来沉思时间的流逝。

十九世纪晚期，怀旧增添了公共的风格与空间。赫德在民歌中体味出来的传统“档案”不再听凭其自生自灭。怀旧的难以寻觅的所在、想象的游移不定的归宿，为了保存而应该固着下来。民族的纪念性标志可以在卡片式目录中找到。怀想的飘忽不定的时间性被框住和分类，放置在许多档案抽屉、标本展示和古物展厅里。私人的收藏品允许我们遐想往昔时日和地方，从而进入住宅里的白日梦和安乐椅中的怀旧。十九世纪巴黎中产阶级的宅门，被本雅明（Walter Benjamin）描写成微型剧院和博物馆，它把怀旧私密化，但是同时又复制出它的公众式结构，因此，民族的和私人的建筑物的功能变得交织起来。公众的怀旧带有明显的风格，从拿破仑偏爱的帝国风格到新历史风格——新哥特式、新拜占庭式，等等，革命变化的周期伴随着修复，而修复的结果就是复兴某种宏大的风格。

作为一种历史的情绪，怀旧在浪漫主义时期成熟，和大众文化的诞生是同时的。怀旧始于十九世纪早期的回忆热潮，这一热潮把城市有教养市民和地主的沙龙文化变成了一种对于逝去的青春、逝去的春天、逝去的舞蹈、逝去的机遇的礼仪式的纪念。随着书册艺术的完善、写诗活动和绘画的展开、在女士书册中夹藏干花草叶的时兴，每种欢爱殷勤都几乎变成人生易老的提示。但是，这种沙龙文化的纪念却是游戏性的、机动的和互动性的；这是社会戏剧性的一部分，它把日常生活变成艺术，尽管也不是什么杰作。从巴洛克时代起，人造的自然就在欧洲人的想象中扮演一个角色——连巴洛克这个词语本身的意义也是“罕见的贝壳”。在十九世纪中期，对植物标本、温室和玻璃鱼缸的喜爱变成了中产阶级之家的特征；这是一小块大自然被搬进城市住宅，被加上边框，被驯化。[35]受到珍惜的是一种不完整性，是化石、废墟、微型物、纪念品，而不是全然再造某一个往昔的天堂或者地狱。正如奥拉尔基亚加（Celeste Olalquiaga）对十九世纪想象力的评论，亚特兰蒂斯（大西洲）不是应该重建的“黄金时代”，而是应该通过废墟、痕迹和片段来探索的“失去的文明”。失落的忧郁情感变成了一种风格，十九世纪晚期的一种风尚。

虽然在十九世纪末怀旧之感风靡了公众的和私人的场所，但是这个词语本身却逐渐增添了负面的涵义。显然，在生存与劳动分工的范

围受到进一步的细致划分的时代，对于怀旧的融合概念来说，空间是很小的。这个术语显得过时，而且不科学。公众的话语都是关于进步、社区、遗产的，但和以往设想得也不一样。私人的话语则是关于心理学的，医生集中谈论歇斯底里症、精神病和偏执狂。

工业化和现代化的迅速步伐增加了人的向往，向往往昔的较慢的节奏、向往延续性、向往社会的凝聚和传统。然而，对于过去的这一种新的迷恋又揭示出来遗忘的深渊，并且与其实际保存情况形成反比。正如诺拉（Pierre Nora）所指出的那样，纪念之地（liex de memoire），乃是在记忆环境（milieux de memoire）消退的时候有组织有计划地建立起来的。[36]似乎纪念的礼仪能够协助弥补时间的不可逆转性。有人可能反驳说，诺拉自己的观点基本上是怀旧的，在他怀念的那个时代，记忆环境是生活的一部分，不需要官方的民族传统。但是，这个情况却提出一个悖论，亦即制度化的怀旧：遗失越严重，就越多地受到纪念的补偿，与过去的距离也越鲜明，因而也越容易倾向于理想化。

怀旧被视为是一种欧洲疾病。因此，比较晚近成熟的国家，想要有别于日益老迈的欧洲，便是依据某种反怀旧前提发展自己的身份的；无论好坏，它们都宣称能够躲避历史时代的负担。恰达耶夫（Petr Chaadaev）在十九世纪上半叶写道“：我们，俄罗斯人，就像私生子一样，来到这个世界而没有遗产，和在我们以前生活在这个世界上的人没有什么联系。我们的记忆只能追溯到昨天；即使是对于我们自己，我们也似乎还是陌生的。”[37]无独有偶的是，这一自我批评式的论断也可以用在年轻的美国国家，区别只在于语气的变化，俄国的永恒宿命论被美国的永恒的乐观主义取代。让我们暂时忘记一个绝对君权国家和一个新的民主国家之间的巨大政治区别，我们可以看到对于历史记忆的某种类似的反抗，尽管强调重点不同。十九世纪早期的美国人把自己看成是“自然的民族”，只生活在现在，不需要过去——不要杰斐逊所说的“盲目崇拜古代，让习俗和名号统领我们自己良好的天启精神”。[38]恰达耶夫叹息俄罗斯意识中所缺少的遗产、合法性和记忆，在美国却正是被称颂为既自然、又进步的新颖精神。面对老欧洲及其文化遗产，这两个新兴国家的知识分子都滋生出一种自卑感—优越感情结。在自我定义中，二者都是反历史的，只不过俄国人滞后，而美国人赶在前面。恰达耶夫发现了俄国人的游牧精神，在从国外返回祖国的时候被称为狂人，从而在自己的祖国变成了内部移民。斯拉夫派借用了恰达耶夫对俄罗斯人心态的批判，并且把精神的向往（toska）和历史意识的缺乏化为俄罗斯灵魂的特征、神选民族生来的标记。在美国，这种青年特有的忘却倾向，助长了将进步民族化，和发明另外一种半形而上的本体，称为美国生活方式。从表面上

看，俄罗斯人的精神向往和美国人的梦想之间区别再大也不过了。然而，二者的共同点乃是超越历史和记忆的梦幻。在俄国十九世纪的传统中，作家和农民变成了民族之梦的载体，而在美国，企业主和牛仔才是生活的终极艺术家。和对等的俄国伙伴不同，他们属于强壮和少言寡语的类型，不善表达。在俄国，透过中央政府的学校制度的棱镜阅读的十九世纪的古典文学，变成民族纲领的某种基础和怀旧神话的储藏室；而在美国，是通俗文化促进了美国生活方式的传播。在边疆的某处，陀思妥耶夫斯基的灵魂遇到了米老鼠的灵魂。就像《群魔》中的人物那样，他们交换的是诡异的笑容。

第二章　历史的天使：怀旧与现代性

怎样重新开始？怎样高兴起来、振作起来、甩掉过去的阴影呢？怎样感受生活——只有生活，“那个阴暗的、驱动的、贪求自我而难以满足的强力”？[1]这是烦忧着现代人的问题。幸福，而不只是对幸福的向往，意味着忘却和一种新的时间感受。

传统与革命之间现代的对立是不可靠的。传统意味着传递——传播或者交付一种学说，服从或者背离。翻译者，即是背离者（意大利语：traduttore,traditore）。革命这个词语，同样，既指周期的重复，也指骤然的决裂。因此，传统和革命互相包容，却又依赖二者的对立。专注于传统和把传统作为一种古老礼仪加以阐释，显然是一种现代现象，产生于对于正在消失的过去之担忧。[2]拉图尔（Bruno Latour）指出：“进步的现代和‘传统’的反现代是互不承认的双生子：对过去原样重复的理念和与过去的一切决裂的理念，乃是一种单一的时间概念的两个对称的结果。”[3]所以，有关进步、创新的现代理念与对于恢复民族共同体稳定过往时代的反现代需求，二者之间存在着一种相互依存的关系。在二十世纪末，从这一世纪的痛苦历史来看，这种关系变得尤其明显。

“现代性”一词的涵义最初是由诗人，而不是政治科学家们探索的；波德莱尔在《现代生活的画家》[4]（1859—1860）一文中讨论了这个术语。波德莱尔提出了现代美和现代性经验的二重形象：“现代性是暂时的、稍纵即逝的、偶然的，是艺术的一半，而另外一半则是永恒的、不变的。”波德莱尔的设计就是“表现现在”，捕捉现代经验的短暂、刺激、光怪陆离的特质。现代性被非人格化为城市人海中的一个不知名女人，她戴着面纱，脸上涂抹了过多的脂粉。这恰恰是最后一瞥中爱人的影像：

> 喧闹的街巷在我周围叫喊。
>
> 颀长苗条，一身丧服，庄重忧愁，
>
> 一个女人走过，她那奢华的手
>
> 提起又摆动衣衫的黑色镶边。

轻盈而高贵，一双腿宛若雕刻。

我紧张如迷途的人，在她眼中，

那暗淡的、孕育着风暴的天空，

啜饮迷人的温情，销魂的快乐。

电光一闪……复归黑暗！——美人已去，

你的目光一瞥突然使我复活，

难道我从此只能会你于来世？

永远地走了！晚了！也许是永诀！

我不知你何往，你不知我何去，

啊我可能爱上你，啊你该知悉！[5]

这首诗描写的是对现代幸福的追求，追求以情色的失败而告终。幸福就是一种时机恰当的事——法语中叫bonheur，两个人在正确的时间、正确的地点相遇，又能够恰巧抓住这个瞬时。幸福的时刻就像革命的时刻，乃是一种狂喜的现代赠礼。对于波德莱尔来说，幸福的机遇显现在一瞬间，而这首诗的余下部分则是对于某种可能发生的事物的怀旧；这不是对于理想的过去怀旧，而是对于现在的完美及其失去的潜力怀旧。在开始的地方，诗人和不认识的女人是在描述式的过去时态的同一种节奏中运动的，这是喧嚣的巴黎人群的节奏。这次的邂逅给诗人带来了认知的震撼和随后的时空迷失。他们的幸福在时间上脱臼。

我想起来二十世纪早期拉蒂格（Jacques-Henri-Lartigue）的摄影作品，他是用静物来捕捉运动的。他的做法违背所用媒体；他没有令摄影对象固着于某种完美的静态，而是在运动中捕捉这些对象，令其逃逸相框，在黑暗的背景上留下模糊的重复曝光的阴影。拉蒂格着魔于现代技术的潜力，想要让摄影做它做不到的事：捕捉运动。有意造成的技术缺憾使得影像既有怀旧感，又有诗意。同样，波德莱尔热衷于现代人群的感受，想要让它完成它不可能完成的事：令瞬间静止。现代感受给他提供了某种情色的邂逅，却不令人尽兴。为了对付这一状况，波德莱尔尝试把情色的不得尽兴化为某种诗歌的良机，使须臾即逝的现代美感镶进一首传统的十四行诗的节奏中。因为迷醉于虚幻印象和对传统的怀旧感，诗人为可能做到而没有做的事而哀叹。

这个不为人知的女人是现代性的一个寓意；又是静止的，又是飞逝的，她是永恒之美的例证，也是现代的幻象的例证。她处在悲悼的状态，可能是一个寡妇，但是，对于诗人来说，她的面纱又是对于已经失去的欢乐机遇的期待性的怀旧。她的悲悼映射出他的悲悼，或者，反之亦然。诗人和这个女人互相辨识出彼此的正在飞逝的怀旧。诗人急欲让时间止步，在懊恼中把对立物混淆；在一瞬间之中，他感受到了新生与死亡、欢乐和痛苦、黑暗与光明、现时与永恒。在这首诗里，这个女人遗失却又被找到，又遗失，又被找到。韵律发挥的作用就像一种魔术；韵律的作用降低读者阅读的速度，让诗作自我反思，造成它自己空想中的暂时性质，因而一个孤独的城市居民的来去匆匆的情色想象能够被记忆，甚至被默念出来。韵律的作用延缓这首诗走向不可避免的不愉快结局的过程。阅读这首诗的时间，可能比诗人邂逅和失去梦中情人的时间还要长。城市人群不仅仅是一种背景，而且还是场景中的某种演员，其集体的佚名强化了这次邂逅的独特性。现代城市是诗人的不完美的家园。[6]

从同时代的多种因素来看，波德莱尔给予诗歌之美的定义，在政治上和美学上都是不正确的。在《现代生活的画家》中，他把现代美感比拟为女人的化妆，写道：人工粉饰和虚假要比自然的“原罪”受欢迎得多（在这里，波德莱尔是在反驳卢梭）；还有，当然，他的诗神的美德也引起疑义。对于波德莱尔来说，艺术给予幻象破灭的现代世界的是新的魅力。记忆与想象、感受与经验，都是密切联系在一起的。诗人是在终日在城市人群当中漫游之后，在夜间写作的，那人群是他的合作者。因此，现代艺术是一种记忆艺术，不仅仅是一种新语言的发明。

波德莱尔鉴定了现代的感受性，杜撰出“现代性”（modernity）这个名词。但出现更早的形容词modern却具有自己的历史。这个词语派生于modo（最近，刚才），在基督教中世纪得到使用；起初的涵义是“现在”与“同时代”，不包含激进的意思。这个词语的激烈的、表达对立立场的用法是“现代的”和新颖的。“现代”一语获得论争涵义，是在十七世纪的法国，在古代派和现代派之间的争论过程之中。[7]这个词语所指的不是技术的进步，而是指关于趣味与古代古典风格的争论。在十八世纪，“现代化”常常是指住宅的改善。[8]到二十世纪早期，卢卡契[9]把现代经验界定为“超验的无家可归”。所以，住宅的改善必定走过头了。

作为某种批判课题的“现代性”，和作为一种社会实践与国家政策的“现代化”，这二者之间的区别必须划清，后者通常是指工业化和技术的进步。现代性和各种现代主义都是对于现代化状况和进步的后果

的回应。这种现代性是矛盾的、批判性的、含义矛盾的、思考着时间的性质的；它把对于现时的着迷和对于另外一个时间的怀想结合了起来。十九世纪晚期和二十世纪早期见识了艺术家、科学家、哲学家和批评家的最后一次对话，他们是要尝试形成对现代状况和新的时间概念的综合理解。爱因斯坦、毕加索、洛巴切夫斯基（Nikolai Lobachevsky，非传统几何的发明者）和赫列波尼科夫（Velemir Khlebnikov，俄国先锋派的创始者）都曾热衷于此。

反思型的现代怀旧的三个范例场面是这一讨论的中心：波德莱尔最后一瞥的爱、尼采的永恒回归与阿尔卑斯高山上的忘却、本雅明与历史天使的对峙。波德莱尔回顾城市的幻影，尼采回顾宇宙和旷野，本雅明回顾历史的残破遗迹。波德莱尔竭力通过一种震撼的感受和对立物的对比“表现现在”;尼采则是通过自我意识和不由自主的讽喻;而本雅明则是通过某种静止的辩证法，和非常规的记忆考古学。现代性这三位批评家诗人，都是对现时表示怀旧，但是，他们竭力争取的不太是重新获取现时，而是揭示现时的脆弱性。

波德莱尔与现代经验的邂逅充满歧义；他的诗歌充满了怀旧的斯芬克斯和天鹅——从古代到古老的巴黎。他梦见异国情调的乌托邦田园，在那里，贵族的懒散、倦怠和奢侈淫逸没有被中产阶级的粗俗破坏。但是，不像浪漫派那样，他没有谴责城市经验，相反，在城市的人群当中，他感到震撼。这种不易把握的、创造性的、震耳欲聋的城市舞台特色给他带来了幸福的许诺。如果波德莱尔离开巴黎一段时间，他很可能会怀念那种特殊震撼的经验的。但是，波德莱尔对于进步的快乐进军的信念持批判态度，他认为这种进步是奴役人的天性。对于波德莱尔来说，现时和新颖是与公开性和不可预测性联系在一起的，而不是与进步目的论联系在一起。波德莱尔的巴黎变成了涵义矛盾的现代性的首都，它包容了现代生活全部的不洁。

令人诧异的是，陀思妥耶夫斯基差不多同时访问了巴黎，返回俄国的时候怒气冲冲。他没有把巴黎描写成为现代性的首都，而描写成巴比伦的一个妓院和西方颓废的象征：“这是一种圣经式的场景，关于巴比伦的，启示录里面的某种预言在你的眼前成为现实。你会觉得，要花费大量的、永恒的精神抵御力，才能够不屈服于、不投降于这个印象，不向这个事实俯首，不把邪神偶像化，不把他当作你的理想来接受。”[10]对于陀思妥耶夫斯基来说，现代城市生活变成了启示录式的，而现代精神就是偶像崇拜；他把它改写成宗教预言的语言，把西方丧失恩典和俄罗斯的“永恒的精神抵御力”对立了起来。难怪，在俄语里到现在还没有与“现代性”（modernity）对应的词语，虽然艺术上的现代主义十分丰富多样。波德莱尔和陀思妥耶夫斯基都是现

代的怀旧派和对进步持批判态度，但是他们分道扬镳，没有在最后的一瞥共享城市之爱。

围绕“现代”（modern）一语的众多派生词的混乱和衍生现象表明，表现现时是多么困难。波德莱尔是一位忧郁而温情的现代艺术家，他哀悼世界上已经消失的“象征的森林”，但是又探索了现代经验的创造性潜能。按照伯尔曼（Marshall Berman）的定式，波德莱尔是一位描写不洁的现代主义者，没有努力把艺术从现代城市生活的矛盾中解放出来。[11]

现代性与怀旧的矛盾经验不仅启发出十九世纪的艺术，而且也启发了社会科学和哲学。建立现代社会学的基础是传统群体与现代社会之间的区分，这一区分一般都倾向于把传统社会的整体性、亲密关系和超验的世界观理想化。托尼斯（T鲕nnies）写道：“在家庭的群体（Gemeinschaft）中，从出生起，人就和它在一起，同甘共苦。而在人进入社会（Gesellschaft）的时候，就等于进入了外国。”[12]这样，现代社会看起来就像是某一个外国，公共生活犹如脱离家庭田园的移民境界，城市生存犹如长期的流亡。但是，怀旧派现代社会学家的大部分都不是反现代的，而是批判现代化的效果，批判因为资本主义的力量、日常生活日益严重官僚化造成的人际关系的客观化。韦伯（Max Weber）探讨了现代“合理化”过程的悲剧性矛盾涵义，以及用官僚主义方式将个人关系与社会关系屈服于功利主义伦理学，从而造成“对于世界的去魅化”、魅力的丧失和脱离公众生活。[13]退入某种新建宗教或者重新发明的群体传统，不是对于现代性挑战的回答，而是逃避。

西默尔（Georg Simmel）认为，现代化的某些力量威胁了现代工程的人性的维度——亦即个人的自由和创造性的社会关系。他的怀旧是波德莱尔型的，以现代大城市的生活为稳固的基础。在客体化的交换形式与开放和创造性的社会交往之间，西默尔看到了日益严重的分离；而后者应该既是社会的“游戏方式”，又是“伦理的力量”。这种现代伦理学在于保存人类关系的非工具性品格、不可预计的生活、感性的生存，和让我们通过生命本能和社会交际“超越我们现代受到束缚的生活之门槛”。[14]西默尔怀想现代正在消逝的追求自由的潜能。他提出的生命本能社会学渴望的是一种艺术的、而并非制度化的或者经济的现代社会生活概念。

怀旧对象可能是非常多样的：在托尼斯那里是传统的社群，在马克思那里是前封建社会的“原始共产主义”，在韦伯那里是迷醉的公众生活，在西默尔那里是创造性的社会交往，在早期的卢卡契那里是“古代的整合文明”。卢卡契杜撰了现代“超”验性的无家可归这个术

语，并且通过艺术和社会生活的发展来予以定义。卢卡契的《小说的理论》（1916）开篇就提出一首史诗高度的挽歌：“那是欢乐的时代，星空就是全部潜在道路的地图——那些时代的道路都得到星光的照耀。在那样的时代，万物皆新，却又熟悉，虽然充满奇遇，自己却能够把握。世界宽阔，但是又像家园，因为灵魂里燃烧的火焰本性与众星一样。”[15]这已经不再是对于个人一己家乡的怀想，而是怀想四海为家，渴望“心灵的超验地貌”——那据信是古代的“整合”文明的特征。卢卡契的怀旧对象乃是在现代被彻底分割开来的生存的整体。古代史诗的现代代用品——小说，是一种“半艺术”，是要反映出现代世界的“恶质无限性”和超验家园的丧失。卢卡契从美学走向政治，从黑格尔理论走向马克思主义和斯大林主义，徘徊于二十世纪多种总体化空想而迷路，仅仅忠实于对于早期著作里出现的整体世界观的怀旧。

尼采是在过去整合的文明和传统社群的范围之外寻求幸福的。和拥挤的城市中一个不知底细、品德可疑的女人邂逅并不能满足他。尼采的现代性不是大都会的，而是个人的和宇宙的。他的永恒回归的概念提出了一种克服怀旧前提本身的方式，这前提就是时间的不可逆转性和经验的不可重复性。他的回归因为许诺逃离现代的短暂虚幻，从而对于混乱与控制、线性与圆形的时间之间的对立提出挑战：

> 这个世界：能量的一个恶魔，没有开始，没有终结；一种坚固钢铁的力量，既不增长，也不缩减，不扩张，而仅仅变形……一个没有花费或者损失的家园，但是同样也没有收入……一片闪烁流动汇合力量的海洋，永远在变动，永远在回潮，往返进退岁月不计其数，形状盛衰不已。[16]

尼采关于永恒回归的诗歌片段令人回顾希腊哲学；然而，就像“Nostalgia”这个词语一样，这种永恒的回归仅仅在怀旧的意义上是希腊的。而且，它具有一个现代的方面：以“权力意志”为特征的、自我创造的现代主体性。研究尼采的学者继续争论永恒回归的矛盾理念，争论它究竟首先是主观的还是宇宙论的。[17]尼采多次返回永恒回归的理念，但是每一次都有所不同，都有它的一个新的状貌，而在最后依然是一个可望而不可及的现代讽喻者，而不是一位系统的或者科学的哲学家。

但是，怀旧还是悄悄地潜入了尼采的形象之中，浮现在主角想要越过记忆、超越忘却而进入宇宙和旷野时那最终遗忘的场景。尼采一直没有成功地安然驻留于“没有花费，没有损失”的家园之中。乡愁制伏了他。只是现代怀旧的象征不是一个雕像般的不知名妇女，而是一位有名的超人，查拉图斯特拉，只在他自己的灵魂里安然驻守：“人应该住在山上。我幸福的鼻孔又能够欣然呼吸山中的自由清气。至少

我的嗅觉可以避开全部人类的气息。爽利的微风拂拭了灵魂，犹如晶莹的佳酿，它似乎要打喷嚏，却对自己呼喊：祝福你！”所以，现代哲学家的逃避并不是十分现代的。毋宁说，这是浪漫派崇高的阿尔卑斯山景和瑞士的纪念明信片。尼采扮演了社会戏剧性的一出戏——在灵魂的剧场打喷嚏，并且说“祝福你！”哲学家及其英雄超人不是城市浪荡子。尼采称自己为“欧洲好人”，但是从来没有访问过波德莱尔的巴黎，“十九世纪的都城”。尼采的“完美时刻”不是某种城市的显现，而是在山顶上的某种灵魂的追忆。

在《历史的用途与滥用》中，尼采批判了纪念的历史与怀古的历史，为反思性的历史和生命本能而健康的忘却提出论据。在描写那种健康的忘却时候，尼采重建了另外一种怀旧田园式的背景，卢梭的田园背景，包括了牛铃。现代人被描写成为“被剥夺了权利的人，因为怀念旷野而受折磨”，而这位哲学家邀请他观看各种动物伙伴，学习生活愉快，解除过去的重担：

> 观察在放牧中从你身旁走过的羊群：它们不区分昨天与今天，它们跳跃、吃草、休息、消化、再跳跃，就像这样，从早到晚，日复一日，短时的愉快与不愉快皆系于此时此刻，所以既不忧郁，也不烦闷……人也许可能会问动物：“为什么你这样看着我，却不告诉我你多么地愉快？”动物想要回答：“因为我的话还没说，倒已经忘记了。”——但是，它连这个回答也已经忘记，所以什么也不说，所以人就只能感觉奇异。[18]

这位哲学家渴望识得母牛的非哲学性的世界观，但是，嗐，没有思维的动物是没有回应的。与快乐母牛的哲学性的对话，变成一个滑稽的失败。这位哲学家怀想先于怀旧的状况，自己却陷于讽喻。在这一案例里，讽喻使得哲学家脱离了自己的视野。母牛啃着牧草从他身旁走过，带走了幸福的图景。牢记“必须忘却”证明是比表达现时更困难的；波德莱尔就尝试在自己的诗歌中表现现时。在尼采的事例中，讽喻反映了现代人处境的模糊性质；现代人有时候显得似乎是未来的造物主，有时候又似乎像是一个不愉快的、有思考能力的动物。

本雅明写道：“恰恰是现代人经常设想出前历史。”[19]本雅明以稍有不同的方式参与了对于进步与历史因果关系的批判。因为受到历史重担的搅扰，他不能够潜逃到自然或者前历史中去。尼采快乐的母牛和马克思的原始社会都没有吸引他。像尼采一样，本雅明是一个与众不同的现代思想家，只不过他的现代世外桃源不是阿尔卑斯山峰，而是巴黎的拱顶大商场和城市的跳蚤市场。本雅明的现代主角必须同时既是纪念物收藏家，又是未来革命的梦想者，他不仅驻留在过往的世界，而且还“想象出一个更好的世界，在那里万物都摆脱了‘到底有

什么用？’这样的拷问。”

本雅明[20]的现代主角的最终考验是1926—1927年冬天前往莫斯科的一次旅行。本雅明是在列宁逝世后三年前往苏联首都的，出自个人的和政治的原因，去看望女友阿霞·拉吉斯（Asja Lacis），其次是澄清他和共产党的关系。旅行以情事的失败和思想的异端告终。严冬莫斯科盖满寒冰十分硬滑的街道，就像本雅明和官方共产主义的感情纠葛的写照，一如他和阿霞的情事。没找到个人的幸福和知识分子的归属感，本雅明倒是对苏联的生活取得了一种矛盾的洞察，时时闪现出不同寻常的明晰性。本雅明令他的左派友人惊奇，对于这些人来说，莫斯科应该是代表进步的首都、未来世界革命的实验室，而本雅明却描写了过时的农村玩具收藏品和在跳蚤市场上出售的奇异物品：纸糊的梦幻之鸟和人造花卉、苏联主要的标记、苏联地图、圣徒像旁边长了三只手的半裸上帝之母的图画，“左右都是列宁的肖像，好像挤在两个警察中间的一个囚徒”。过去与未来的这些怪异的对比、前现代与工业时代的形象、传统俄罗斯农村在苏联首都捉迷藏，对于本雅明来说，竟变成了反抗意识形态种种表现的重要线索。莫斯科生活的这样的不协调的拼贴呈现出奇异现代性的另外一种景象，它对于二十世纪晚期的发展产生了深刻的影响。尽管有些微小的错误，但是回顾之下，本雅明对于1920年代的莫斯科的叙述，比这一时代的其他许多外国叙述是更为清晰的，而且颇有见识。

本雅明是把过去、现在和未来当作层叠起来的不同时代来考虑的，就像现代摄影实验表现技术那样。在他看来，每一个时代都梦想着下一个时代，这样做的同时，又修订了以前的那个时代。现时从过去的梦幻中“惊醒”，但是依然因为这些梦幻而“充胀”。充胀、惊醒、聚合——这就是本雅明有关连贯的时代的形象。就这样，像尼采和其他的怀旧者一样，本雅明反抗了事件不可逆转的理念；取代尼采式的永恒回归浪潮之形象的是，他提出结晶化经验之珍珠。本雅明也不抱有怀旧的理想场景——整合的文明，或者遗忘的旷野。取而代之的是，他用“记忆之扇”表演揭示，出忘却的新层次却直没，一有达到本源：“有谁一旦开始打开记忆之扇，就永远不会走到扇子分格的结尾之处。没有形象能够满足他，因为他已经看到了扇子可以展开，只有在它的折缝里才蕴藏着真实。”[21]本雅明想要“煽出过去的希望之火光”，再一次从忘却的空寂延续之中挖掘出某种历史的传统。所谓聚合，就是过去在现时之中“再现”，并且在一闪之间使“此时此刻的成功辨认”浮现出来。聚合的结果是革命的冲撞或者亵渎的照明。本雅明的方法可以被称作对于现时的考古；他所怀念的是现时及其种种潜能。

本雅明喜爱波德莱尔献给不知名女路人的这首诗。诗人感受到辨认带来的某种震撼，这一震撼提供了剧烈的喜悦和痛苦。作为一见钟情之爱，她可能消失，但不是作为本雅明所说的“最后一瞥之爱”。她是被在未来之中找到新共鸣的这首诗复活的。同样，关于被压迫人民、或者在历史上被认为微不足道的某些个人的故事也会如此地得到拯救，在未来又具有了意义，一如拱形商场和另外一个时代残留废弃的物品。如果本雅明没有预兆自己的厄运，这就可能像是某一个人的奇异的乐观主义愿景，这位个人反抗现代的人和对象物那种混乱和尽可丢弃的性质。本雅明忠实于专注物质历史的方法，在小笔记本里收集了大量的观感、日常生活的镜头、引用语和剪报，这一切都用来过滤他的历史观感，提出“聚合”，从而使过去和现在汇合，或者，现在预示出未来的轮廓。在他和朋友们分享的这些珍珠里，有一篇1939年写的关于地方煤气公司停止向犹太人供应煤气的报告。犹太人居民的煤气消耗造成了煤气公司的损失，因为用量最大的用户不交纳煤气费。犹太人使用煤气特别是为了自杀。[22] 终究，怀旧病症的产生是与战争有联系的。在二十世纪，由于两次世界大战和灾祸，群众性的怀旧常常出现在这些灾难之后。同时，大规模破坏的经验排除了对于过去的玫瑰色的重建，从而令反思人士怀疑这样的回顾目光。本雅明在描写保罗·克利（Paul Klee）的一件绘画作品的时候，提出灾难性的现代特质的一种形象。

> 克利的一幅绘画，《历史的天使》，表现一个天使似乎想要离开他正在专注观察的某物。他一双眼睛正在凝视，嘴张着，羽翼展开。这是画家描绘历史天使的方式。他的面容朝着过去。在我们看到了一系列事件的同时，他只看到一个灾难，灾难不断地把残骸一层一层地堆起来，扔在他的脚下。天使想要伫立、唤醒死者，把被打烂打碎的一切再拼凑起来。但是，从天堂里吹来一股暴风雨；暴风雨击中了天使的翅膀，十分猛烈，天使再也不能并起翅膀。暴风雨不可抵御地把他推向未来，而他却以背部朝向未来，而他面前的大堆的残骸则增长得像大山一样。这一场暴风雨就是我们所说的进步。[23]

让我们先暂时搁置这一救世主的景象，我们面对历史的这一天使可以就像本雅明对他的描写那样：处在过去与未来的门槛，被现代绘画置入画框。天使没有触及我们，他朝着我们凝望，却不是看我们；他把我们的目光从进步的暴风雨景象转移，但是不允许我们往回走。天使既不能补足过去，也不能拥抱未来。天堂的暴风雨反映了历史的残骸，颠倒了过去与未来的矢量。历史的天使在不安全的现时中冻结，在侧风之中纹丝不动，体现出本雅明所说的“静止的辩证法”。但是，即使在这里，救世主式的前现代景象也是和现代绘画的视觉辩证

法冲突的——在这样的绘画里矛盾的意义与形象共存，而没有任何可能的解决办法或者综合，而一种新的空间几何学允许提出许多替代的生存层面。天使的头发散开，像是无法破解的神圣画卷；他的羽翼从里向外翻开，像麦比乌斯圈[24]，未来和过去、左与右、前与后，都显得可以逆转。

历史的天使体现了一种反思的、令人敬畏的现代怀旧，它是横贯了二十世纪的艺术，并且超越了各种主义的。现代艺术史的地方变体，例如首先是在美国语境下颇有影响力的格林贝格（Clement Greenberg），或者大部分适用于被格林贝格逐出教门的那些西欧艺术运动——尤其是超现实主义的毕尔格（Peter Bürger），都受到了评论注意。十九世纪和二十世纪的艺术和思想还有另外一种传统，需要以本雅明的方式拯救，这是不纯洁的现代性的一种杂交的传统。在这一传统中，对某种新的语言的寻求可以探索过去的方言，而不仅是未来的各种世界语（在音乐方面，斯特拉文斯基对比勋贝格）；陌生化可能并不仅仅是艺术的，而且也可能是一种存在主义的原则；政治可能变化多端，从乌托邦到反乌托邦和无政府主义，破坏了中产阶级的常识和新的革命正统。[25]

二十世纪艺术喜爱“新”和“后”这样的前缀词和多种的“主义”。后现代主义是这样的运动的最近者。[26]后现代主义者和通俗文化一起恢复了怀旧情绪，但是怀旧依然局限在引号之间，降低成为一种历史风格因素；它不是对另外一种时间性的寻求。到最后，甚至抵御性的后现代主义也承认了出乎意料的失败。福斯特（Hal Foster）评论说，后现代主义没有失败，而是“发生了更坏的事；因为被当成流行时尚对待，所以后现代主义变得过时。”[27]

姑且不论是反现代的还是反后现代，似乎更重要的是重访现代性的这一未完成的批评项目，这一项目的基础乃是对于时间性的一种变通的理解，不是作为进步的目的论或者超越论，而是非同源各时代的重叠与共存。拉图尔提出，如果我们认为自己“从来就不是现代的”并且研究存在于当代世界的自然与文化、过去与现在的混合品种，那么就真不知道要出现什么情况。那样，我们就必须折返我们的脚步，减慢速度，“施展而不是揭示、增加而不是减少、促进兄弟情谊而不是指责、筛选而不是戳穿”。[28]

外现代（off-modern）的艺术和生活方式探索了过去与现在的混合状况。副词off与这一讨论有关的几个意义包括：“在旁边”和“在台下”（offstage）、“延展与衍生”、“有些癫狂和反常”（off-kilter）、“离开工作或者任务”、“不协调的”（off-key）、“不规则的”（off-beat），偶尔也指变色的，却不是被抛弃的（off-cast）。在

这一变体的现代性中，依恋和反思互不排斥，而是相互说明，尽管张力依然没有消弭，怀想无法医治。许多外现代艺术家和作家所出身的地方，艺术还没有进入市场，而依然发挥了一种重要的社会作用，而那里现代性的发展是对比衬托了西欧和美国的现代性的，从里约热内卢到布拉格。俄国作家和批评家施克洛夫斯基（Victor Shklovsky），陌生化概念的发明者，在革命后短暂流亡柏林期间写出最具怀旧特点的著作。他没有跟随革命时代阔步前进，展望光辉的未来，而是作出曲折的运动，就像国际象棋中的骑士（马）一样，直面革命中未实现的潜力和悲剧性的困境：骑士可以横向和纵向运动，穿过黑白方格，对权威提出挑战。施克洛夫斯基提示，文化的演化并不总是沿着父母到子孙的直系发生的，而是通过支系，从叔叔舅舅、姑姑姨妈那里来。一个时代的次要事项不仅仅会变成该时代值得纪念的东西；它们可能包含有未来的种子。在外现代的艺术家当中，有许多流亡者，包括斯特拉文斯基、本雅明、科尔塔萨尔、佩勒克、昆德拉、卡巴科夫、纳博科夫，他们再也没有返回故乡；也有一些最固着不动的艺术家，例如美国人科奈尔（Joseph Cornell），他从来不旅行，却一直梦想着流亡。对于他们来说，某种外现代的观点不仅仅是一种艺术的信条，而且也是一种生活方式和世界观。外现代主义者在现代主义者与后现代主义者之间发挥中介作用，令学者感到费解。off这个奇特的副词消解了表现时髦的压力和把一己定义为前现代或者后现代的负担。如果说在二十世纪初期，现代主义者和先锋派凭借否认对于过去的怀旧来定义自己，那么，在二十世纪末，对于怀旧的反思却可能令我们重新定义批判性的现代性，及其在时间上的歧义和文化上的矛盾。

■

本雅明写道："关于文明的记录同时都是关于野蛮的记录。"这句话刻在作家的墓碑上，立在西班牙博港海边背靠比利牛斯山宏伟景色的一个天主教墓园中。实际上，这并不真的就是一个墓碑，而是献给作家的纪念碑，因为他的坟墓没有标记。本雅明是德国犹太人战争难民，一生最后十年自愿流放法国，1940年，在法国—西班牙边界因不得过境转移到安全地带而自杀身亡。他曾一度自嘲是"最后一个欧洲人"，没有办法逃亡福地（巴勒斯坦也好，美国也好）。

"您为什么寻找本雅明呢？"我在1995年访问博港的时候，本地商会的人问我。"他甚至不是本地人。这儿城里有很多其他有意思的地方值得参观的。"确实，博港，加泰罗尼亚这个忙碌的边境小城，拥有很大一部分从西班牙南部迁来的居民，和本雅明是没有什么关系的。不准本雅明穿过的、原来的那条不可逾越的国境线，对于没有边

界的新欧洲来说，现在变成了一个古老的海关棚子、一个可口可乐摊子和几张多种语言的广告。在那纪念碑上，我看到了加泰罗尼亚文的铭文：“献给瓦尔特·本雅明，德国哲学家”（有德语译文）。让我感到郁闷的是，本雅明生前从来没有被当作哲学家来接受（在纳粹德国，肯定是没有的），死后却得到了加泰罗尼亚政府和德国政府这个怀旧感的称号。为什么不是像阿伦特（Hannah Arendt）对他的称呼那样，至少，是一位“德国犹太文人”呢，或者甚至是“一位欧洲作家”呢？墓碑石旁边是献给作家的一个未完成的纪念碑，一个引发争论的废墟和建筑工地，其主导权在德国、西班牙和加泰罗尼亚地区政府之间受到争议。现在称为献给欧洲流亡者纪念碑，用三种语言说明，以防引起国际冲突。这是卡拉万（Dana Karavan）的作品，代表一条通道，这是本雅明喜欢的比喻（十九世纪的商场里有这样的通道，本雅明在这里发现了自己的许多怀想）。只是这个烟筒似的金属通道更近似通往死亡、甚至毒气室的楼梯间，而不是展示城市纪念品和商品。因为觉得这个形象太过阴郁，而且，遗憾的是它又不出所料，我沿着悲哀的通道走向大海——本雅明骨灰可能找到最后归宿的地方。在这里有一件匪夷所思的事等着我。

下面没有出口。却也不是。却也不是一条死胡同。我看到的是冲击的波浪，白色的泡沫在微光和我自己的离奇影像中闪烁。通道末端没有一道墙提示我们过去的残骸，而是有一面反光的镜子，一个虚幻的美丽屏风，一道亵渎的微明。对现代的怀旧者们的致敬。

第三章　恐龙：怀旧与通俗文化

本雅明那种唤起前历史的现代性理念在美国通俗文化中有一个奇异的呼应，可以称之为侏罗纪公园综合症，在这里，最现代的技术被用来发现史前世界。技术怀旧（technonostalgia）没有反射在它自身上；因为是未来主义的和前历史的，所以显得包罗万象，逃避了现代史和地方性的记忆。好莱坞制造的通俗文化，亦即美国向外国出口的美式神话的容器，既引发怀旧，又给予镇静剂；它给予的不是有关过去、现在和未来的令人不安的矛盾性和出人意表的辩证法，而是对于灭绝造物的完全修复和某种解决冲突的办法。美国通俗文化看重技术田园的、或者技术童话的故事，而不是悲哀的挽歌。但是，即使是在一个技术童话故事里，令过去复活的努力也要变成一部恐怖电影，科学和进步的经历几乎不能摆脱非理性的恐怖。侏罗纪公园变成了伊甸园的一个令人毛骨悚然的变体，男女主角虽然到访，却自愿离开。

恐龙是怀旧工业的理想动物，因为没有人记得它们的样子。恐龙的灭绝是商业成功的保证；灭绝允许彻底的复原和出口到全世界。对恐龙的不妥当刻划也不会引起任何人的不满，甚至动物权益保护者。（警告：侏罗纪公园里的霸王龙发动了先发制人的打击，吃掉了律师。）恐龙热开始变成美国全国的着魔对象；与对大自然的探索和科学的成就相匹配的是电影特技，这一切共同再现出了这种灭绝的造物。美国变成了恐龙的福地。恐龙变成了美国的独角兽，大自然国家的神话动物。亚洲人和欧洲人都有民间故事和龙；美国人则有他们的科学童话，这些童话常常涉及某种史前怪兽的情与死。金发美女往往热爱野兽，而男人则要征服二者。古生物学和化石考古学与古典考古学相似。在欧洲，文艺复兴时期专注于挖掘古典古代遗产，而美国十九世纪末的文艺复兴（也是美国在全球闪光的开始）需要某种史前的遗产——在规模和时期上都要超过欧洲。

《侏罗纪公园》不是一部明显的怀旧影片，对于美国人来说，将它冠以怀旧之名可能难以理解。这部电影主要是给儿童看的；众所周知，儿童是不怀旧的。这个电影既没有普鲁斯特式的对失去的地点和时期的个人怀想时刻，也没有迪斯尼风格的对小城生活的再现，更没有穿着当时时装在1950年代轿车宽阔后座亲吻的青少年。这个影片是另外一种怀旧的典范，不是心理学上的、而是神话的怀旧，和英雄般

的美国国家身份有关。这样的神话怀旧具有地缘政治学的涵义，因为恐龙是出口到全世界的全球性通俗文化的造物。这看起来像是昂贵的儿童游戏，在美国既无害、又普及，但是在世界其他各地观众看来，却是示范性地把美国神话搬上了舞台，这样的新世界神话忘记了自己的历史，再造了崭新的史前史。

《侏罗纪公园》展示出各种各样的怀旧造物和物品。一个活生生的生物学奇迹从一片琥珀化石中出现，这是不可把握的过去的一个片段。神话建筑工地的西班牙裔主管说："Qué lindo""——真美啊"。这些词依然是西班牙语词，没有翻译成"美国佬"（gringo）的话。有时候，建筑工地每天的操劳和律师对于保险业务的琐碎思虑会被打断片刻，让路给短暂的灵异发现。一包含着史前个昆虫的微小透明化石被摄影机放大，显出一种神秘的美。琥珀化石是典型的十九世纪纪念物，忧郁之美的精细片段，一件伤逝的象征，在旧世界的中产阶级舒适美观的家庭收藏品中占有一席之地。在十九世纪的文化中，琥珀化石一般都被看作本身值得珍惜的东西，一种无法满足的怀想的象征，提示我们业已失去的文明和现代知识的局限。

侏罗纪公园的创造者没有时间为珍宝拭去尘埃。通俗文化对于模糊矛盾的涵义是缺乏耐心的。凭借建造常规娱乐场所——例如跳蚤表演场而开始美国事业的爷爷辈的实业家，是讨厌创造幻景的。他们想要复活过去，令某物显得真实，"可以观看和触摸"。侏罗纪公园是计算机保护的刺铁丝网后面最后殖民乐园的一个怀旧版本，只是殖民的梦想被移入了史前史。侏罗纪公园的创造者打开了琥珀化石，取出据认为叮咬过恐龙的这个史前的昆虫，从它保存的一滴血里提出脱氧核糖核酸（DNA），从而再造已经灭绝的庞大动物。导演不准备花费影片时间使用特写慢镜头细拍琥珀化石之美（那是用于有字幕的外国影片的）；更可以说，琥珀是科学之谜中必不可少的一块，乃是复原的过去之奇迹的起源。从微小的片段产生出灭绝造物完整的生命复原；为了创造"崇高"之物的巨大剧场，细密之物的美被摧毁。伯克（Edmund Burke）定义的崇高，一般都依靠超人的尺度及其引发恐怖感的能力。复原的恐龙就是美国崇高感的视觉形象。的确，这个电影中演员受到的最大挑战，就是假装惊奇、现出十分惊骇和极度诧异的表情。当然，这里也有平静的时刻，出现了和史前大自然保持和谐的局面，人找到了与已灭绝的兄弟的联系纽带。科学家和儿童及时钻进一株热带大树裸露的网状树根背后，平安地藏匿在树枝里面，从而目睹了现代人早已失去的一个伊甸园，这是史前生物没有遭受搅扰的生活，不是尼采的母牛（太平凡，躯体也不够健壮），而是优雅的天鹅般的爬虫。

在好莱坞电影中，特殊效果表现的造物有时候显得比人更加可信和“真实”。魔鬼和外星人看着都必须逼真；莫希干人必须具有在历史上恰当的发式。这些影片中的最令人欣喜和具有人性的角色都是半兽、或者半机器，他们得允怀想自己失去的或者永远没有达到的人性。2对比之下，人被表现得公式化，遵守当时的严格的政治正确性原则。侏罗纪公园里的怀旧不是重建过去，而是影片本身的视野：这是一个童话世界，由一位族长式实业家控制，他邀请了两位需要资金继续进行考古挖掘的科学家，参与一项终生难忘的冒险事业。科学家主角艾伦是一个具有传统价值观的人。在影片中，他的第一句话是“我恨计算机”，在第一次看到了侏罗纪公园之后，他承认，他的那种科学已经灭绝，就像恐龙一样。在他具有寓意的旅行中，他遇到了龙（在这里，是恐龙），和他自己的内在的自我（不是内在的幼儿，而是潜在的父亲）。这位主角征服了龙，拯救了儿童，赢得了一位公主。他的对手，“混沌数学家”马尔科姆博士，看起来像是来自1970—1980年代独立电影中的高阶层移民，穿着更昂贵的皮外套。马尔科姆质问族长的指挥控制权力，思考生活与生动之间的关系，试图以讲述不可预测的理论来引诱一位女科学家。然而，在好莱坞影片中，这位知识分子没有得到这个姑娘；他应该知恩的是，至少他能够免遭律师那样的屈辱死亡。在侏罗纪公园的世界里，正义获得胜利，每个人都和恐龙邂逅，而邂逅又揭示了每个人真实的自我。影片中的女人和姑娘都是传统的女性，又倾心科学。然而，在政治上最正确的是恐龙本身。恐龙生来全是雌性，却发展出一种能力，即如果自己愿意就可以变成雄性，从而扰乱了男性科学家—实业家认为单一雌性动物不可能繁衍的观点。

《侏罗纪公园》是更善良、更温和的寓意技术童话故事版本：它包含了一场争论，涉及人对自然控制的限度和实业家们的责任，这些人不惜工本要令过去复活；但是影片从不避讳借助昂贵的计算机动画技术完成这个任务。如果男女主角是由恰当的材料构成的，则大自然与技术可以和谐相处；所以，在影片最后的镜头中，几位科学家欣赏天空之美，自然的鸟雀和铁鸟——飞机在人类世界上方愉快翱翔。

现在可以看出，壮观复原恐龙的做法是有其历史的，符合美国自身成长的光辉。3恐龙变成了美国之伟大的一个形象。这样，在1929年股市大崩溃之后，纽约帝国大厦竣工，这个建筑物被称作“孤独的恐龙”，美国一个过期的纪念碑。在十九世纪末，形成了一股真实的恐龙化石热，代表了科学的新进步。雷龙的重建在一1906年，霸王龙在第次世界大战前夕，1912年，当时美国已经接近变成世界性的大国。4淘恐龙骨热是迟来的牛仔式冒险，促成了恐龙推销和所谓的龙骨战争。恐龙骨斗士们不关心保存历史文物和自然环境；他们的目标

是金钱和展览，所以他们常常砸碎发现的骨骼，以便使得展品更触目惊心、更吸引博物馆馆长们。恐龙在新建造的国家科学博物馆的巨大展厅里展出，为了让恐龙站立，还制造了特殊的不锈钢骨架。在匹兹堡制造的钢铁骨架本身就是美国工业革命的一项伟大成就。无论在科学上正确与否，这些钢铁骨架让恐龙“又站立起来”，在一亿年里还是第一次。在第一次世界大战期间，重建的恐龙骨架是作为国家遗产得到保护的，令其不受德国可能发动的打击，一如美国总统和美国宪法。

对于恐龙的再现是随着工业的进步而发展的。靠钢架骨骼支撑的霸王龙让位给了1950年代的大众版塑料恐龙，亦即战后美国大众文化的可爱的先驱者。塑料恐龙变成了国际廉价工艺品玩具，是几乎不可销毁的、有弹性的，用未来大有前途的材料制造。有一位评论家说，霸王龙变成了一种“捕食者实业家，油滑而迅捷，是全球资本主义的恶魔”。在1980年代后期，恐龙修正者开始质问计算机动画的真实性，提出颠覆性的见解，认为已经灭绝的真霸王龙很可能是不会吃掉一个律师的，除非这个律师已经死去；因为这一修正观点认为，不存在确凿证据表明这些恐龙是食肉动物而不是食腐动物。（这倒是可能为侏罗纪公园系列诱导出某种希区柯克式的结局：让侏罗纪公园的灾难成为律师谋杀案的烟幕。）在1990年代，有人对重建的恐龙的快乐世界提出疑问。纽约的美国自然历史博物馆最近展出了一种新的“感性的恐龙”；展品注重恐龙蛋、养育、科学家们的难题。这是“关于昔日造物的一种更温情、更绿色的故事”，这些造物“看到了家庭价值观的光明和生物多样性之美”。而在2000年，一个新发现震撼了科学界：恐龙的心脏。从一切方面来看，这种灭绝的巨大动物很可能比我们设想得更近似于我们。实际上，《侏罗纪公园》里的霸王龙很可能已经变成某种令人怀旧的恐龙，这种灭绝的造物具有世纪交替时期特技效果及其全球性魅力。

如果说本源的怀旧是瑞士雇佣兵的一种病症，因为不愿意打仗、客死他乡（即便说那是荣耀也罢），则大众怀旧常常是战争迷的一种病，而不是老兵的病，他们情愿参加安排好的、符合他们的条件的战争。美国南北战争的战场已经变成怀旧的场地，在那里，历史虽然可能被埋葬，但是“战斗的感受”是能够完全重新创造的。对细节给予了最大的注意：军服的每个细目和枪支的类型都极为精确地分类，让战役的感受“尽可能真实”。再现一切，唯独没有杀戮。种族问题和其他的意识形态不得入内。不足为奇的是，参与者的大部分都愿意当邦联派，因为他们的制服更具异国情调。战斗常常发生在“铁杆派”和“绝不知派”之间。铁杆派愤恨另外一派人的行为随便，干脆称他们叛徒，就因为他们犯有如下的罪恶：使用时髦眼镜、拉锁、靴子，最坏的

是，竟敢穿棉制内衣到战场上来，而不是像以往的真正男人那样，根本不穿内衣。这是高技术无伤亡战争理念的基层大众对应品，都是一样的不真实。就像在十九世纪美利坚“大自然国家”的浪漫概念里那样，在二十世纪通俗文化中，“经验”逐渐变成历史的替代物。再现的战役并不近似真实的战争经验，不像是另外的真实生活感受，而是一影片集中的个附加物。在这里，真实性是视觉上的，不是历史的。一般人心里怀有对于历史和历史空白点、时间不可逆转性的根深蒂固的恐惧，因为这对于永恒青春梦幻和永恒再创造的机遇乃是挑战。艾柯[1]提示说：“对于几近真实物的疯狂渴求，仅仅是作为对于记忆真空的一种神经质反应出现的，绝对的虚假乃是对于毫无深度的现实的不愉快意识的衍生物。”

怀旧向往的定义就是所渴望的那个原物的丧失，以及该原物在空间和时间上的位移。全球性的怀旧娱乐工业的特点是所需要的纪念物量大而易得，这些物品常常令东欧来访者诧异。在东欧，在中国和东南亚，过去旧制度下的物品都被用心清除（毁灭造成的忘却），而在西方，到处都在出售过往世代的物品。过去急切盼望和现时共处。美国人应该是反历史的，但是把过去纪念品化和对于根源与身份的着魔，在美国随处可见。我们可以说“怀旧”被灌注到商品中，以此展开市场营销，施巧计诱引顾客怀想他们失去的东西。阿帕杜莱（Arjun Appadurai）称此为“怀旧代用品”或者安乐椅怀旧，“没有生活感受或者集体历史记忆的怀旧”。显然，任何怀旧都具有某种空想的或者反空想的因素，但是，商业化的怀旧强行推出对时间的一种特殊的理解。时间就是金钱。现时和过去一样值钱。短暂性本身也被顺便商业化。通过大众化生产，文明的全部物品都得到供应和使用；这样，消费者同时又享受现代的方便，又享受拜物教式占有的原始快感。娱乐产业促成的怀旧代用品使得万物都具有时间敏感性，通过提供救药来利用这一时间的赤字，但是救药却是毒药。

好莱坞影片的一条不可违背的密码就是快速剪辑。角色可以来源于任何种族、阶级、性取向、任何程度的脱衣，但是，在电影真实的现实时间之内表现他、她或者它则是终极的忌讳，任何制片人都不会允许。观众永远有选择离开电影院或者变换频道的权利；但是，在大众化娱乐的时间设计方面，总是有某种东西牢牢地攫获了观众的精神。不是形象的内容，而是剪辑的步调对观众施加了某种内在的影响，同时对任何形式的反思性向往构成隐形的忌讳。消费者的怀旧注意力是短暂的，却都受到了媒体的鼓励：注意力缺乏症实际上可能是对付老式怀想情绪的良药，而这种怀想令人做白日梦和无端遐想，占去太多的时间。

美国通俗文化成长得越来越自我指涉和包罗万象；它迅速吸收高等文化的发明，但是，按照格林贝格给予媚俗艺术（kitsch）的古老而精辟的定义，娱乐事业依然大规模制造艺术的效果，而逃避探索批判意识的机制。除非你是不可救药的天天怀旧的外国人，那么，除了通俗文化，你是不可能还会怀想什么其他东西的。美国通俗文化已经变成了新的全球化的一种通行硬币。文化的区别常常被隐藏在视觉的相似性背后。在东欧和亚洲，美国娱乐载体随处可得，受到欢迎，起初被当作新的开放性的一种标记，但是，随着时间的推移，这种娱乐的扩张和无处不在形成的问题日益明显，特别是因为西方通俗文化逐渐变成了民主化的同义语，并且取代了其他的民主实验。还有，地方的怀旧者还巧妙地使用了全球性质的言语来表达他们的不满。黑手党老板们借用全球怀旧时髦做法，自我标榜追随《教父第三》。现在他们自称商人（俄语：biznesmeny），把子女送到英国，这些孩子在那里玩耍小霸王龙。

但是，在全球性的恐龙被迁移出美国家园之外的时候，怀旧的技术田园派获得了一种新的意义。在浏览1999年8月以后的俄国报纸的时候，我看到“恐龙的苦恼”这个标题。然而，这不是《侏罗纪公园》的续集，而是对于近期政治危机的评述——叶利钦最近重组内阁，任命一位新总理，普京。其他文化不那么热衷于史前期的或者未来主义的景象。哥斯拉（Gozilla）是一种历史怪兽，允许日本谈论第二次世界大战的噩梦和对广岛与长崎的原子弹轰炸，以此来升华耻辱与责难。在苏联，没有恐龙或者哥斯拉的对等物（如果不计1980年代的奥林匹克熊）；事实上，在斯大林主义崩溃以后，儿童玩具恶魔都是很细小的，不庞大。在一首有名的诗歌里，苍蝇姑娘穆哈—卓克图哈和她勇敢的朋友小蚊，一起打败了长着意味深长斯大林式小胡子的蜘蛛。独裁制度之后，颠覆性的文化倾向是微型化，而不是巨人化。

在1990年代后期，有两种奇异的怀旧造物在莫斯科市场上大行其道：恐龙玩具和莫斯科城市保护神屠龙者圣乔治，这是卢日科夫市长为庆祝莫斯科建城850周年选定的徽章。艾柯说，我们正在走近拥有先进技术的新的中世纪。他说得对不对呢？下一个世纪全球文化和地方文化之间的战斗，可能是在全球化恐龙和地方之龙之间展开的，希望是在虚拟的空间之中。

第四章　修复型怀旧：密谋与返回本源

我不会提出治疗怀旧之病症的灵丹妙药，虽然前往阿尔卑斯山的旅行、鸦片和水蛭也许能够减轻症状。作为人，我们都有怀想的情感，但是这一点不妨碍我们就归属感和无归属感说出十分不同的故事。在我看来，有两种怀旧限定一个人与过去、与想象中的群体、与家园、与自我感受的关系：修复型的和反思型的。两种类型不是要解释怀想的性质，也不是要解释怀想的心理补偿和无意识潜流；而应当说，是关于我们如何理解自己那似乎不可名状的乡愁，和我们如何看待自己与集体家园的关系。换言之，我关心的不仅仅是个人心理的内在空间，而是个人的记忆和集体的记忆之间的关系。精神病学家不太知道如何对付怀旧；某种的实验艺术治疗专家也许能够提供更多的帮助。

这两种怀旧不是绝对的类型，而是给予怀想以性状与意义的倾向和方式。修复型的怀旧强调“怀旧”中的“旧”，提出重建失去的家园和弥补记忆中的空缺。反思型的怀旧注重“怀旧”的“怀”，亦即怀想与遗失，记忆的不完备的过程。第一类的怀旧者并不认为自己怀旧；他们相信自己的研究所涉及的是真实。这类的怀旧是全世界民族和民族主义复兴的特征，它从事历史的反现代神话创造，其方法是返回民族象征和神话，偶尔还通过交换密谋理论。修复型的怀旧表现在对于过去的纪念碑的完整重建；而反思型的怀旧则是在废墟上徘徊，在时间和历史的斑斑锈迹上、在另外的地方和另外的时间的梦境中徘徊。

为了理解修复型的怀旧，重要的是区分过去的习惯和修复过去的习惯做法。霍布斯鲍恩（Eric Hobsbawn）区分了年深月久的“积习”和十九世纪“发明出来的传统”。所谓的传统社会运作所依靠的习惯不是一成不变的，或者有内在的保守性：“传统社会的习惯具有发动机和惯性轮的双重功能……习惯不可能一成不变，因为即使在传统社会中生活也不是这样的。”[1]

复原的或者发明的传统则指的是“一套习惯做法，这些做法一般受到被公开地或者隐蔽地接受的规则控制，具有某种象征性质的礼仪，意在反复教导某种价值观和行为规范，而重复本身也就自动地意味着和过去的连续性”。新传统的特点是更高一级的象征格式化和礼

仪化，高过这些传统所模仿的实际的农民习俗和常规。有两个悖论。第一，现代化的步伐和尺度越迅速和越普遍，则新的传统就越倾向于保守和不可改变。第二，关于与历史过去的延续性说辞和对传统价值观的强调越有力，则对于过去的表达就越具有选择性。发明的传统之新颖“不因为容易乔装打扮成古代风格而新颖程度稍减”。[2]

发明的传统不是指凭空制造，或者社会构成主义的一种纯粹的行为；而更可以说，是建立在群体与凝聚力之丧失这一意义上的，为个人的怀想提供一件安慰性的集体稿本。这里面有一种感受就是，作为十九世纪社会工业化和世俗化的结果，社会意义和精神意义的某种空白显现出来。必须做的事是把宿命世俗地转变成为延续性，把偶然性转变为意义。[3]但是，这种转变可能有不同的转向。可能增加解放的机遇和个人的选择，提供多重的想象中的群体和归属的方式，而不仅仅是建立在伦理的或者民族的原则上。另一方面，也可能受到政治上的操纵，通过新近创造的全国性的纪念实践，目的在于重新确立社会凝聚力、安全感和对于权威的服从态度。

文化身份的基础是某种社会诗学或者“文化亲密性”，它给每日生活提供了一种粘合剂。人类学家赫兹菲尔德（Michael Herzfeld）把这一点描述为通过记忆的各种共同框架，甚至通过貌似的刻板模式造成的“羞愧和懊悔的自我识别”。这样的身份牵扯到只有本地人玩的每日捉迷藏游戏，这就是不成文的行为规则、只言片语的笑话、某种串通一气的感觉。国家的宣传、官方的国家记忆，都是建立在这样的文化亲密性质上的，但是二者之间也存在着隔阂和张力。[4]重要的是要区分政治民族主义和文化亲密性，因为，归根结底，这种亲密性建立在共同的社会语境之中，而不是建立在国家的或者民族的同质性上。

国家记忆把带有记忆象征的这一空间降低到了一个单一的情节。修复型的怀旧有两个叙事情节——恢复本源和密谋理论，这是靠右翼通俗文化培育的现代民族主义极端案例特有的。密谋式世界观反映出对于某种超验宇宙论的怀旧，和某种简单的前现代的善恶观念。密谋式世界观的基础是单一的超历史情节、摩尼教式的善恶之争，和让神话敌人不可避免成为替罪羊。矛盾歧义、历史的繁复性和现代环境的特殊性就这样地被抹掉，而现代历史则被看作是古代预言的实现。极端的密谋理论拥护者凭想象认为，“家”园是永远受到围城的，所以要求保卫自己，反对搞密谋的敌人。

“密谋”（英语conspire）按英语字面解释意为“一起呼吸”——但是，一般情况下，这种集体呼吸的气味不是很好。密谋一词是在消极意义上使用的，指他人建立的颠覆性的亲密关系，一种更多地建立在排他性而非情谊基础上的想象的群体，那些不和我一们在起、反对我

们的人的同盟。家园不是由个体的记忆，而是由集体的映射和“理性的迷惑”构成的。[5]对家园的偏执狂式重建是定位在迫害幻象上的。这不单纯地是“忘记现实”，而是用某种黑暗的景象在心理上调换真实的经验：创造某种幻象的家园。这样，传统就会靠接近启示录的报复来复原。这种密谋理论机制的基础是因果的倒置和人称代词。“我们”（密谋理论家）因为某种缘故感觉在现代世界上不安全，于是为我们的不幸找到一个替罪羊，这是和我们不同、我们不喜欢的某一个人。我们把嫌恶之情投到他们身上，并且开始相信他们是嫌恶我们的，而且还想迫害我们。“他们”密谋反对“我们”还乡，所以“我们”不得不密谋反抗他们，想要恢复“我们”想象中的群体。这样，密谋理论就可能代替密谋本身。的确，二十世纪大部分暴力，从帝俄时代大屠杀犹太人到纳粹和斯大林恐怖、到麦卡锡红色恐怖，都是以恢复家园的名义来回应密谋理论而运作的。

就像总体怀旧的爆发那样，在革命之后，密谋理论都要盛行。法国大革命产生了共济会密谋，而1905年第一次俄国革命之后就是屠杀犹太人，起因是犹太—共济会密谋理论的传播，这些密谋论在十月革命以后一度加剧，而且在戈尔巴乔夫的改革期间又被恢复。据认为，《锡安长老议事录》叙述了犹太人反对世界的阴谋，其实它是世界历史中旁征博引最佳的假造文件之一。原来的文本题为《孟德斯鸠与马基雅维利的对话》，是一个法国自由派新闻记者乔利（Maurice Joly）写的攻击拿破仑三世的政论檄文（所谓的锡安长老无处寻觅）。这篇文章受禁，绝版，只有一本保留在大英博物馆里，这个孤本证实了《议事录》的虚假起源。沙皇秘密警察一名特务获得了这篇文章，带回俄国；该文得到俄国一个虔诚僧侣谢尔吉乌斯（Nilus Sergius，青年时代是亲西方的自由派，后来变成极端民族主义者）的抄写；他把马基雅维利的话强加给了犹太人密谋者，从而把一篇政论文章化为反基督分子的一篇半宗教檄文。这一莫须有的犹太人密谋被利用来在俄国挑起对犹太人的屠杀，并使之合法化，据说屠杀能够恢复腐败的现代世界的纯洁。在这个极端的事例中，密谋理论比密谋本身产生了更多的暴力，以至前现代的怀旧结果是十分血腥的。

第二个千年的末期目击了密谋理论的重生。[6]密谋理论就像这些理论所讨伐的、据信存在的密谋那样，是国际性的：从后共产主义的俄国传播到了美国，从日本传播到了阿根廷，传遍全球。通常都是有一篇神秘的、神圣的或者密谋的本文——《启明者经书》、《锡安长老议事录》，或者，还有《特纳日记》，这本书在美国民兵运动中的作用有如圣经。[7]俄国的极端民族主义者过去一直宣称，有一本绝对神圣的经书，不是《圣经》而是《弗拉斯书》，被长时间隐藏，俄国人不能接近。据认为，这部书可以追溯到公元前一千年，包含有真正

的福音，以及前基督教的异教斯拉夫教士的备忘录。如果不是罪恶的“犹太人共济会”歪曲俄国历史的意图，这本书应该被发现，本源的斯拉夫家园也就会被发现。[8]所以，不足为奇的是，许多前苏联共产党意识形态工作者都拥抱了民族主义世界观，变成了“红褐色”，或者说，共产主义民族主义者。历史揭示，他们这种版本的马克思主义—列宁主义—斯大林主义，具有和新民族主义一样的统揽一切的集权主义结构。

怀旧是时间上的距离和位移造成的痛苦。修复型的怀旧注重这两方面的症状。距离通过亲密体验和所渴求对象在场得到补偿。位移可以依靠返乡——最好是集体的返乡来医治。即使不是你的家园也无妨；在你到达的时候，你就会忘记这样的区别。驱动修复型怀旧的不是距离和怀想之感，而是对于一些人的忧虑：这些人注意过去与现在之间的历史性的不协调，因而对一件复原的传统的完备性和延续性提出疑问。

即使是在不太极端的形式中，修复型怀旧也用不着历史时间的象征——斑斑锈迹、废墟、裂缝、种种的不完美。1980年代和1990年代是宏大复原过去的时期，表现为几个全然修复的项目，从西斯廷教堂到莫斯科救世主基督大教堂——这样的复原旨在恢复某种神圣感，而这种情感，据信，在现代世界全付阙如。

西斯廷教堂：神圣之物的修复

米开朗基罗创作的西斯廷教堂拱顶壁画中上帝和亚当那虽然亲密、却被终止的接触，大概是有史以来最广为人知的艺术形象。壁画上有一道裂纹，正好就在亚当的手指上面，像是历史的雷电，强调指出了代表怀想与分离的这个熟悉的手势。米开朗基罗致力于描绘神性的创世行为本身，而对于他自己这一艺术杰作，又扮演了上帝的角色。米开朗基罗表现精神怀想的形象变成欧洲神圣物的终极之地——宗教的神圣和艺术的神圣，在这世界闻名的小教堂博物馆里得到维护。后来，它变成了旅游圣地，虽然昂贵却不是贵至无价。上帝和亚当这两个表现渴望的形体上方的裂缝，现在得到复制，出现在无数的针织衫、塑料袋和明信片上。

壁画上的伤痕是一个威胁，可能分开上帝和第一个人，因而强化了这一绘画杰作的神秘光环（aura），亦即历史时间的斑斑锈迹。Aura是希伯来语中表示“光明”的词语，被本雅明界定为一种距离的感受、一种怀旧的迷雾，它不允许人拥有欲望中的对象。如果光环难以捉摸，则斑斑锈迹是可以看到的：这是留在画面上的层层的时间，是

粘胶、烟垢和蜡烛轻烟的混合物。在明确看到西斯廷教堂需要修复的时候，梵蒂冈博物馆权力机构作出一个严厉的决定：“回归到米开朗基罗”那里，复原壁画原有的明亮。西斯廷教堂的修复是1980年代最杰出的超级工程之一，它确认，历史的时间不再能够威胁神圣创作的形象。梵蒂冈博物馆和日本电视网（Nippon TV Networks）达成了一个世纪交易，该电视网起初以问答节目闻名。为回报修复所需数百万美元的赠款，日本电视网获得在全世界独家播放修复过程的权利。看来这是对双方都有利的交易：梵蒂冈的珍宝在神圣博物馆空间里得到修复，同时，通过大量的复制品和电视播放使珍宝及于广大民众。

在先进的计算机技术的帮助下，背景上、甚至前景上男体缠腰布上的裂纹都被清除，回归到原来的“裸露”和颜色的清新。修复人员没有留下线缝，没有留下修复过程的痕迹，而在意大利其他博物馆的修复工作中，这些痕迹是很常见的。他们不能容忍十七世纪灵巧的修复人员使用的蜡烛轻烟、烟垢、廉价希腊水酒和面包造成的斑斑旧迹，还有从画家笔上钻进画面的几根笔毛。过往世纪实际材料痕迹很可能会干扰原作完全的复原，而原作既要修旧如旧，同时也必须显得崭新。完全的修复和返回“本源的米开朗基罗”试图消除痛苦与狂喜中的黑暗浪漫天才的神话，这样的天才形象一直摆脱不掉赫斯顿[9]的影子。而新的、改良了的米开朗基罗形象被展现为一个理性的人，一个现代的工匠，不仅展示了天才的奇迹，而且完成前无古人的丰功伟绩，只有二十世纪的科学家才得以再造如此伟绩。复原的壁画明亮的、几乎是卡通片式的色彩，给米开朗基罗带来了永恒青春的贶赠。

修复工作不是自觉的阐释行为，而是在计算机技术的帮助下超历史的返回本源——是侏罗纪公园综合症的重演。只不过是，这一次，现代科学家没有重造原始的自然环境，而是重造了欧洲艺术本身正在消失的伊甸园。[10]

修复工作引发了争论，各方彼此指责歪曲了米开朗基罗、热衷于怀旧或者商业行为。[11]有一组美国艺术史家的论点提出了重塑过去和返回本源的问题。他们辩争道，现代的修复者为了寻求完整的视觉效果，而除去了米开朗基罗的“最后润色”（ultima mano），却“制造了一个本尼顿·米开朗基罗”[12]。凭借这“最后的润色”，米开朗基罗本来可能是显露了画作的历史生命的，即似乎参与了衰老的过程。这一责难的准确性可以继续讨论，却也提出了艺术家见证的问题。如果绘画原作显露出了它自己的历史生命，我们又怎么能够忽略艺术家放任其杰作经受时间带来的种种变化这一最后的愿望呢？到底哪一方面更为真实呢：是时间没有保存下来的米开朗基罗杰作的原有形象，还是在几个世纪过程中衰老了的历史形象？如果米开朗基罗拒绝永恒青春

的诱惑，并且满足于时间的皱纹、壁画未来的裂纹呢？

事实上，米开朗基罗自己和他同时代人都喜欢修复和再造以片段和废墟形式留存下来的古代杰作。他们的工作方法和1980年代的完全的修复相反。十六世纪和十七世纪初期的艺术家们视自己的贡献为与过往时代大师们的创造性合作。他们把自己雕刻的四肢加到古代雕像的躯体上去，添加失去的鼻子或者天使的翅膀，甚至加上自己时代的垫子，如贝尼尼在他的睡卧两性人雕像中做的那样。文艺复兴时代和早期巴罗克时代的艺术家们从来不把自己的作品伪装成古代的。他们放过历史的伤痕，对于大理石的亲切触感和距离的神秘感都感到着迷。他们认真地保留了大理石的不同的色泽，清晰标明他们创造的附加部分和古代雕像的残留部分之间的分界。而且，和二十世纪的计算机匠人不同的是，米开朗基罗同时代人没有避讳艺术随意性、不完美性和游戏性的个人痕迹。他们坚持经过时间考验的技术，但是从来不寻求柔和与同质性，这些特点在新式对“原件”的修复中泛滥成灾。

在我参观修复后的西斯廷教堂的时候，给我深刻感受的是一个奇异而动人的景象。虽然壁画形体生动，但是却揭示了某种神秘宇宙论的内涵一，种现代释义者捉摸不到的寓意。在小教堂内部，成百上千的观众装备了形形色色的望远镜和摄像机，抬头凝望清亮眩目的艺术作品，尝试理解他们看到和没看到细节。小教堂内部是半昏暗的，空间充斥了多种语言的细语，把西斯廷教堂变成了一座巴别塔。在细语变成高谈阔论的时候，武装看守就大声提醒旅游者们安静，安静。在这里，面对令人震撼的艺术奇迹，旅游者们令人觉得变成了一帮不听指挥的中学生。他们感到敬畏，却又不知道到底敬畏什么——米开朗基罗的杰作呢，还是现代修复者们的绝妙表演。

小教堂的照明为什么很差呢？毕竟，很多金钱和努力都已经投入清洁光鲜这一杰作了。一位导游告诉我，在这样昂贵的修复之后，博物馆得节省电费。神秘气氛也是有价码的。保持小教堂半昏暗是保留光环的最节省的办法，两全其美，在电视摄像机专有光线下光亮，在严密看守的博物馆空间显得神秘。西斯廷教堂的完全的修复找到了医治浪漫式怀旧的长久办法，完成了为未来而重新包装过去的切实方式。在这次科学的修复之后，原作被极度裸露，把它包裹在神秘之中的保护膜被永远剥离。再也没有什么可以从过去中发现的东西了。然而，修复者们可能没有达到预期的目的。科学家们相信他们自己的最后的润色是看不见的，可是没有注意到，现代挥发性的毒素很可能会开始腐蚀完美的复原作品，其腐蚀方式则是米开朗基罗绝对无法预料的。

■

我对复原的神圣之物巡礼的极点，如果不是一种亵渎，也是一种羞愧。在前往圣彼得大教堂途中，梵蒂冈礼仪警察阻止了我。一位年轻警卫十分有礼貌地提示我，我裸露的双肩对于参观大教堂是不合时宜的。我走近一群可怜遭受禁止入内的客人，他们大部分是穿了短裤和无袖的衣衫的美国人，在那极其炎热的一天，躲在阴凉里避暑。我不甘心警卫的阻拦，想起苏俄的伪装策略，找到一个僻静角落，赶快用塑料挎包给自己做了两个短袖，那挎包有米开朗基罗壁画的一幅复制形象（连同那道裂缝）和优雅的题字“梵蒂冈博物馆”。然后，我大摇大摆地从一大堆被阻止在门外的旅游者旁边走过，一点也没有注意他们对我时装的评论。在走上宏伟的台阶的时候，我又遇到了那个十分警觉的年轻警察。我这远远不是无懈可击的打扮，一戳就会露出破绽。但是，我的肩膀给盖住了，达到了衣装要求条件。而且，我袖口上还戴着梵蒂冈的名称呢。警卫礼仪周到，让我走进，维持了礼仪的尊严，也没有放下架子会心地眨眨眼睛。

第五章　反思型怀旧：虚拟现实与集体记忆

复原（拉丁语re-staure）是指返回原来的静态，回到人类堕落前的时刻。对于修复型的怀旧而言，过去之对于现在，乃是一种价值；过去不是某种延续，而是一个完美的快照。而且，过去是不应该显露出任何衰败迹象的；过去应该按照“原来的形象”重新画出，保留永远的青春气息。反思型的怀旧更多地涉及历史的与个人的时间、过去的不可返回和人的有限性。反思指示新的可塑性，而不是重建静态。在这里，焦点不在于再现所感受到的绝对真理，而在于对历史和时间逝去的思考。让我们复述纳博科夫的话，这一类的怀旧派常常是“时间的爱好者，延续状态的享用者”，他们抵御外在效率的压力，从感性上享受时间的肌质，这样的时间不是钟表和日历所能量度的。[1]

修复型的怀旧唤起民族的过去和未来；反思型的怀旧更关注个人的和文化的记忆。此二者在参照系中也许可能重合，但是在叙事和认同的情节方面互相是不吻合的。换言之，此二者能够使用同样的记忆导线与象征，同样的普鲁斯特的马德琳甜饼，但是讲述的故事是不同的。

第一类型的怀旧倾向于集体的图景象征和口头文化。第二类型的怀旧更倾向于个人的叙事，这样的叙事品味细节和纪念性的标记，永远延缓还乡本身。[2]如果说修复型的怀旧最终是重建家园和故乡的徽章和礼仪，以求征服时间和以空间展现时间；反思型的怀旧则珍惜记忆的碎块，并且以时间来展现空间。修复型的怀旧对待自身极为严肃。而反思型的怀旧则可能是讽喻的和幽默的。它揭示出怀想和批判性思维不是相互对立的，因为感人的记忆不会令人脱离同情、判断和批判性反思。

反思型的怀旧并不贪图重建被称为家园的神话式的地点；它“热衷于距离，而不是所指物本身”。[3]这一类型的怀旧叙事是讽喻的、非终结的、片段的。第二种类型的怀旧派意识到了同一与相似之间的沟壑；家园呈废墟状态，或者，相反，经过了修葺，美化得面目皆非。这样的陌生化和距离感驱使他们讲述自己的故事，叙述过去、现在与未来之间的关系。通过这样的怀想，这些怀旧派发现，过去不仅仅是已经不复存在的事物，用柏格森[4]的话来说，“过去可能而且将

要通过把自己插入现在的感受来发挥作用，因为它要从这样的事件借用活力”。[5]过去不是按现在的形象构成，也不可以视为预示某种现在的灾难；更可以说，过去展现出历史发展的多重潜力、非目的论的机遇。为了接近我们想象的虚拟形象，我们不需要计算机：反思型的怀旧具有一种能力，可以唤醒意识的诸多层次。[6]

柏格森定义的意识的虚拟现实，是一个现代的概念，但是它没有依靠技术；相反，他论及的是人的自由和创造性。据柏格森认为，人的创造性（elan vital）抵御机械式的重复和预言，而允许我们探索意识的虚拟现实。对于普鲁斯特来说，记忆是融合感受中一种无法预计的冒险，在这里，语汇和触觉感受是重叠的。地点的名称展开了精神的地图，空间折叠进入时间。“对于一个特别的形象的记忆仅仅是对一个特别时刻的惋惜；而房屋————、道路、林荫路唉，唉就像岁月一样，须臾即逝。”普鲁斯特在《斯万之路》[7]中写道。因此，重要的是，这是文学神游，而不是实际的返乡。

现代怀旧派理解，“漫长行程的目的就是和自我会见”。[8]对于博尔赫斯[9]来说，尤利西斯返回家乡，就是要回顾自己的行程。在美丽的王后的幽室中，他变得怀旧——怀想他游牧的自我：“在流放中，说自己的名字是‘无人’，像一条狗那样日日夜夜在世界漫游的那个人，如今安在？”[10]返乡并不表示身份的复原；在想象的虚拟空间中，返乡不能终结旅途。现代的怀旧派可能是既思乡、又厌倦家乡的。

正如本书大部分故事表露的那样，与自我的怀旧式会晤并不总是私人的事。个人自主的和不由自主的回忆是和集体的记忆交织在一起的。在很多案例中，反思型的怀旧的镜子都被集体破坏的经验所打碎，而且，不由自主地，像是一件现代艺术品。波斯尼亚诗人梅赫梅迪诺维奇（Semezdin Mehmedinovic）从他的故乡萨拉热窝提供了如此破碎的镜子之一：

> 站在窗前，我看到了南斯拉夫银行的破碎玻璃。我能够这样伫立几个小时。建筑物蓝色玻璃正面。在我倚傍的这扇窗户的上一层，一位美学教授出现在阳台上，他捋一捋胡子，正了正眼镜。我看到他的影像映在南斯拉夫银行蓝色正面，在那破碎的玻璃中，这个场景变成了晴朗日子里一幅生动的立体派绘画。[11]

酒吧怀旧：反思每日记忆

1997年，我访问了卢布尔雅那市中心的一家咖啡馆，距离著名的

科博勒桥不远，那座桥有装饰性的别致风格独立立柱，不承担重量。咖啡馆的环境是似曾相识的，给人慰籍，是按照1960年代风格装饰的。音乐是甲壳虫乐队的和拉德米拉·卡拉克拉伊奇（Radmila Karaklaic）的。墙上装饰着中国闹钟、维盖塔佐料盒子（这样的佐料当时在苏联被当成美味），还有人造卫星的招贴画，那颗卫星载着两只不幸的小狗别尔卡和斯特列尔卡，它们没有能够返回地球。还有大张的剪报，刊载了铁托逝世的消息。我拿到账单的时候，简直不相信我的眼睛。这个地方的名称是“怀旧酒吧间”。

“在萨格勒布或者贝尔格莱德，是不会有这样的酒吧间的，”我一个萨格勒布的友人告诉我，“因为‘怀旧’是一个被禁止使用的词儿。”

“为什么呢？”我问，“萨格勒布和贝尔格莱德的政府现在不正在怀旧吗？”

“‘怀旧’是一个坏词儿。和以往的南斯拉夫联系了起来。怀旧就是‘怀念南斯拉夫’（Yugo-Nostalgia）。” 怀旧酒吧间是一个令人感到亲切的地方。它的定义就是国际性质的——“酒吧间”，就是现在的店主在青年时期观看南斯拉夫电视台放映美国电影时候可能梦想过的地方。美式怀旧酒吧间不会引起什么反感。令人想到一个舒适的去处，那里装饰着1950年代的灯盏、自动点唱机，还有詹姆斯·狄恩的照片。这是美国人对待过去的态度——把历史变成一束饶有趣味和伸手可及的纪念品，不沾政治的边。更具挑战性的是提及被分割的过去的象征物，特别是分离的比喻。怀旧酒吧间展现了大家共有的南斯拉夫的过去，而这一共有的过去，在前南斯拉夫的许多地方现在仍然是某种文化禁忌。修复传统的民族主义者所不堪忍受的正是在对待象征的政治、在混淆政治与平常琐事中的这种随意做法。

乌格雷什奇（Dubravka Ugre幫＇ic），一位萨格勒布人士，宣布她自己是“反国家的”；她写道，前南斯拉夫的人民，特别是现在住在克罗地亚和塞尔维亚的人，都受到了“记忆被没收的困惑”。她指的是一种每日的记忆，无法清晰界定的情感标记之共同整体。它包括官方的象征物和过往时代的众多片段和碎片，“一行诗、一个形象、一个场景、一种气味、一支曲调、一个声响、一个词语”。这些记忆的标记是不可能完全标定的；这样的记忆由破碎的片段、战争恐怖的残缺影像和场面组成。Nostalgija，一个伪希腊语术语，在南斯拉夫诸语言里是一样的——例如克罗地亚语、塞尔维亚语、波斯尼亚语、斯洛文尼亚语，而今它与“南斯拉夫”这个被米洛舍维奇从共同记忆中“没收”的词联系了起来。

前南斯拉夫普通担惊受怕的公民，在努力解释最简单的事情

的时候，往往被缠绕在一堆令人感到羞辱的注解之中。“是的，南斯拉夫，但是，那是前南斯拉夫，不是米洛舍维奇的这个南斯拉夫……”“是的，怀旧，大概你可以这样说，但是这不是指米洛舍维奇，而是指那个前南斯拉夫……”“原来共产党的南斯拉夫？！”“不是，不是指国家，不是指共产主义……”“那又是指什么呢？”“很难解释，你看……”“你是不是指对那个歌星，巴拉塞维奇（Djordje Balasevic）呢？”“是，那个歌星……”“但是，你这个巴拉塞维奇是塞尔维亚人，不是吗！？”[12]

我们都对蒙上了感情色彩的事物记忆最清晰。而且，在记忆的情感图谱中，个人的和历史的时间是倾向于混合在一起的。看起来，讨论集体记忆的惟一方法就是通过与散居各地的同胞们、流放者和流亡者们的想象中的对话。在想要清晰言说记忆的感情图谱的时候，我们都必然会立即感到张口结舌，因为记忆图谱是由“令人感到羞辱的注解”和无法转述的众多文化因素组成的。繁复的句法是这种难以捉摸的记忆的组成部分。

记忆具有共享社会框架这一概念根植于对于人类意识的理解，这一意识倾向于和其他人、和各种文化话语交流。这个理念得到维戈茨基（Lev Wygotsky）和巴赫金（Mikhail Bakhtin）的发挥，他们批判了弗洛伊德关于人类心理的唯我论观点。[13]维戈茨基指出，使人成为人的因素不是一种近似于感知的“自然记忆”，而是对于文化象征的记忆，这一记忆允许意义在没有外在刺激下生成。记忆不一定非得脱离思维不可。我记忆，故我在；抑或，我认为我有记忆，故我思维。

心理空间不应该被想象成为孤独的监禁。英国心理学家文尼科特（D.W.Winnicott）提出个人与环境之间的“潜在的空间”形成于早期童年这一概念。起初，这是婴儿和母亲之间游戏的空间。文化的经验应该被设定在这里，始于表现在游戏中的创造性的生活。[14]文化具有变成个人游戏和创造性的一种空间的潜力，而不仅仅是一种压迫性的整合划一力量；因为，它不是要限制个人的游戏，而是要保障它的空间。文化不是疏离于人性，而是与其同一；从根本上说，文化提供一种语境，在这里，各种关系并不总是凭连续性、而是凭接触发展的。也许，历史巨变和流亡期间最让人怀念的并非过去和故乡本身，而是我们和友人、同胞分享的文化经验的这一潜在的空间，其基础既不是国家也不是宗教，而是选择性的各种亲切感受。

在这里，集体记忆将被理解成每日生活的共同标记，这些标记构成了个人回忆的共享的社会参照系。这是记忆之扇的折档，而不是一个样板故事的规范。然而，即使享有共同的形象和语录，集体记忆和国家的记忆也是不一样的。国家的记忆倾向于从共同的每日记忆中择

取出一个单一的目的论情节。空白和连续中断之处则用一个有关恢复身份的、鼓舞人心的连贯故事来补足。反之，集体的或者文化的记忆那些共享的每日参照系给我们提供的不过是个人回忆的标杆，而个人回忆是可能表示多重的叙事的。这些叙事有某种句法（以及某种共同的语调），但是没有单一的情节。所以，怀旧酒吧间有铁托肖像的剪报可能令人回忆起战后的南斯拉夫的终结，或者单纯是一个前南斯拉夫人的童年恶作剧，如此而已。据哈布瓦赫[15]认为，集体记忆在体现现代生活特点的变化激流中，可以提供一个稳定和规范的区域。[16]在现代性大潮中，记忆的集体参照系显得就是守卫者，在现在与过去之间、在自己与他人之间发挥协调作用。

研究怀旧的史学家斯塔罗宾斯基（Jean Starobinski）和罗思（Michael Roth）得出结论，在二十世纪，怀旧已经被私有化和内在化。[17]对于家乡的思念收缩成为对于个人自己童年的思念。与其说是对于进步缺乏适应，不如说是“对于成年人生活的某种不适应”。在弗洛伊德的个案中，怀旧不是一种特别的疾病，而是与死亡趋向相连结的人类欲望一种基本的结构：“对于某一对象的发现，永远是一种再发现。”[18]弗洛伊德擅用了怀旧的词汇；对于他来说，“返乡”的惟一的途径是通过对于早期心理创伤的分析和认识。

我的观点是，怀旧依然是集体记忆和个人记忆之间的某种中介。集体记忆可以被看成是多重个人记忆的一个运动场，而不是一个墓园。在社会科学和人文科学中，转向——或者毋宁说，回归现代批评思想中对于集体记忆的研究，其本身就是再发现某种学术参照系，而这一参照系经过了二十年争议，现在看来似乎完全被忘记。集体记忆是一个混乱的、不系统的概念，但是它允许描述人类经验的现象学。对于集体记忆的研究打破了学科的界限，促使我们既审视学术著作又审视艺术作品。这一研究把我们带回对于“精神习性”（Panofsky和Léfèvre）与定义为“被想象和感受物、智慧与情感的领域”的“精神”的思考，对于“文化神话”思考，而“文化神话”被理解成为一种反复出现的叙事，在一种既定文化中被感受为自然的和平实的叙事，显得独立于历史语境和政治语境。[19]因而，文化神话不是谎言，而是共享的假设，有助于顺应历史，使历史生动再现，提供了共同人情事理的日常胶合剂。

但是，还没有系统的的思想或者科学的分支向我们提供人类记忆的完整图景。用金斯伯格[20]的话来说，对于记忆的解释，很可能是一种“猜想的知识”。[21]只有虚假的记忆能够被完全地追溯回来。从希腊的记忆艺术到普鲁斯特，记忆一直是通过一线痕迹、一点细节、一个暗示意味的提喻记录在案的。弗洛伊德创造出一个“屏幕记忆”的

诗意概念：一种语境连绵的细节“掩蔽了私人梦魇或者启示之类被忘却的场景”。就像维也纳写字簿透明纸那样，它保存痕迹、涂鸦、臆测，分散注意力，使之脱离记忆分析家或者解释者强加的核心情节。集体的框架的作用常常和屏幕记忆一样，决定着个人动情回忆的语境。在流放中，或者在历史过渡期间，来自往日家园的标记本身就带上了感情意义。例如，前东德人发起一个运动，拯救他们原来的交通标志，那是一个戴了一顶招人喜欢帽子的滑稽小人，Ampelmann，后来被更讲究实际的西德形象取代。以往没有人注意这红绿灯小人，但是，他一旦从街道标记中消失，就突然变成整个国家都喜爱的形象。

在我们离开自己的群体，或者在群体本身进入黄昏时刻，我们会意识到记忆的集体性的架构。家园的集体性的架构是在哀悼的情绪中被重新发现的。弗洛伊德一区分了哀悼和忧郁。与哀悼联系在起的是一个亲爱者的丧失，或某种抽象物的丧失，例如家园、自由、或者一个理想的丧失。随着“悲伤作用”所需时间的过去，哀悼之情也就过去。在哀悼中，“对现实的认可占有上风”，即使“它的命令不能够立即得到服从”。而在忧郁中，损失是不能准确限定的，是更为非意识的。忧郁不会随着悲哀的延迟而过去，而且，和外在世界的联系也比较少。忧郁能够导致自觉，或者导致持续的自恋式的自我鞭笞。“忧郁情结就像一个没有愈合的伤口，一直在吸吮着自我，直到把它吸干。”[22]反思型的怀旧具有哀悼和忧郁二者的因素。虽然损失从来不能完全追溯，但却总是和记忆的集体性架构的丧失有某种联系。反思型怀旧是一种深层哀悼的形式，它通过深思的痛苦，也通过指向未来的游戏发挥悲痛的作用。

怀旧酒吧间什么也不能恢复。在前南斯拉夫从来就没有这样的酒吧。世界上不再有这样的国家，所以，南斯拉夫的通俗文化可以变成自我意识的风格，一种记忆的野外旅行。这个地方溢出中欧酒吧文化的气息和青年一代的时髦趣味，这些年轻人喜欢铁托风格的装饰物品和《连线》杂志。这是与过去和现在玩耍的一种新空间。酒吧间轻微地嘲弄大南斯拉夫国家的美梦，同时投合最后一代南斯拉夫人记忆的共享架构。没有追求纪念的深度，只不过提出一种暂时性的城市体验，带有极好的糕点和其他的屏幕记忆。至于悲痛的作用，大概要耗费一生的才能发挥完毕。

第六章　怀旧与后共产主义记忆

我想起1990年代中期在莫斯科一次奇异的邂逅。我正在品味昂贵的橘子汁，靠近俄罗斯旅馆。那儿有一位扮演希特勒的人，和我一起等待电视采访。希特勒扮演者是一位来自哈萨克斯坦的中年人，含蓄而安静，在替身公司找到一份收入不错的工作，业余扮演元首。他说，他本来也可以扮演列宁的，但是这个公司已经雇佣了好几位优秀的替身演员扮演这位苏联领导人。希特勒的这位模仿者告诉我一件奇异的经历。在他排演这个角色的时候，他走进莫斯科一家德国人酒吧间，穿戴着全副希特勒的行头，心想能够听到几声大笑，也许还有人请他喝一瓶啤酒。可是，德国人的反应令他诧异：没有人敢正面看他，似乎没有人觉得这有什么滑稽。相反，他们都转身背对他，好像是他硬闯进来捣乱似的。他说："那些德国人—他们没有一点幽默感。"

当时我也觉得挺滑稽，德国人看待这位哈萨克人业余演员太认真，甚至都没有请他喝一瓶啤酒，回报他的努力表演。这位先生一点也不明白，德国人为什么"这样厌烦自己国家的历史"。在把斯大林和列宁形象用于滑稽电影方面，俄国人是没有问题的，最近，他们还在几个城市里修复了这两个人的塑像。这位先生说："这都是我们的历史。现在可以感到自豪的。当然，是有些问题。谁又没有问题呢？"

随着时间的逝去，我也开始失去幽默感，因为考虑到种种禁忌，或者在我们对待过去的态度上缺乏禁忌。当然，问题不在于为了大众娱乐而装扮一个国家的领导人。问题在于，这类的非意识形态化态度已经变成一种新的风格，几乎是一种新的官方话语。它不再具有颠覆性，变成了一种审美的规范，占统治地位的时髦样式；有谁能够逆时髦而动、担57当被人看出毫无幽默感之风险呢——这在俄国人语境下，全然是某种羞辱。

在"公开性"提出以后初期，出现了一个批判运动，针对的是对过去极权时代的忘却，和对人的所谓的"曼库尔特人化"（mankurtization）。根据一则古老的哈萨克传说，很久以前曾经有一残酷武士的部落，他们用骆驼皮制作的带子残忍折磨俘虏，把他们变成"曼库尔特人"——没有记忆的快乐的奴隶。艾特玛托夫

（Chinghiz Aitmatov）的小说《一日长于百年》（1981）所描写的曼库尔特人，在宣扬公开性的时期，变成了苏维埃人（homo sovieticus）的一个比喻。[1]十年以后，看来，这一场反曼库尔特化的斗争已经变成了历史，而没有记忆的曼库尔特人，也已经再度被忘却。而且，拥护公开性的知识分子本身，以及他们的道义责任感和富有激情的严肃态度，也都变成了被忘记的群体，不再时兴。在苏联解体之后十年做一番回顾，可以明显看出，尽管发生了伟大的社会变革，出版了揭露事实的文件和大量个人性回忆录，但是，对于共产主义经验，特别是对国家压迫之感受所做出的短命的公共反思，并没有产生体制方面的任何变化。对共产党的公审变成了一出官僚闹剧，什么类型的“真相与和解委员会”也没有建立起来。关于过去的集体梦魇几乎没有得到承认；或者说，即使得到了承认，每一个人也是被看作一个无辜的牺牲品，或者只能遵守命令的体制中的一个螺丝钉。恢复记忆的运动让位给了一种新的怀想，所怀想的是想象中的非历史的过去、稳定与正常的时代。这样的群众性和解是一种全国性的中年危机；许多人怀念他们儿童时期和青少年时期，把个人的亲切回忆投射到了更大的历史图景上来，集体参加了某种选择性的忘却。

怀旧发挥的是双刃剑的作用：对于政治，它似乎是感情上的解毒剂，因而依然是最好的政治工具。在我们这个怀疑态度盛行全球的时代，政治已经变成一个肮脏的词语，精明的政治家们都竭力显得脱离政治，以便接近那痛感失望和并不总是沉默的大多数：他们像克林顿那样演奏萨克斯管，像叶利钦那样跳舞，像戈尔那样亲吻，像普京那样赢得柔道比赛、喜欢养狗。虽然对政治的厌倦是全球现象，但是，在俄国，1990年代晚期的群众性怀旧，和苏联时代晚期一样，都怀有对于一切政治机构的一种特殊的不信任感，逃避公共生活，依赖私密的人际交流的间接语言。是什么使得苏联的每日神话、情感和习惯做法在马克思列宁主义意识形态终结之后还存在了很长时间呢？怀旧是怎样和苏维埃联邦的开始和终结联系在一起的呢？

二十世纪共产党历史的奠基事件——伟大的十月社会主义革命——是激烈地反对怀旧的，但是同时也变成了共产主义修复的第一个场景。问题是，伴以多重抢劫、但流血很少的那场真实的冬宫风暴，到现在依然很少详细文件阐释。这一缺乏文献和公众记忆的情况得到了某种过度的补偿：用戏剧再现革命事件。表现了十月英勇行动的《攻打冬宫》、在冬宫广场使用了大约10000名临时演员和尖利的瓦格纳音乐的《劳工解放的秘密》（1920），这些群众场面展示出通往社会主义乌托邦的光辉闪闪的道路。这是彻底的艺术作品，甚至瓦格纳也没有梦想到的。对于参与其中的10000名临时演员来说，群众场面的记忆取代了1917年10月真实事件的、不太壮观的记忆，其实当

时把那些事件视为“革命”的人很少。这一群众场面变成了苏联的第一个礼仪仪式，该仪式逐渐退化成了11月7日的游行，在以后的70年里，苏联人民每年都要参加，通常是必须“自愿”参加。

十月革命以后，苏联领导人完成了一种看不见的国有化——时间的国有化。[2]这一革命被表现为世界历史的极点，而革命将要以共产主义的最后胜利和“历史的终结”来完成。革命活动几乎没有被看作是公众自由中一场断裂性的现代实验，或者某种无法预测的事物，而是服从于必要性的逻辑。1917年和1918年底层革命行动的大部分事例，从二月游行示威到喀琅施塔得起义，都是以复原的形式进入公众的意识的，仅限于对十月革命的官方的目的论有所帮助的范围。所以，怀旧，特别是在革命后初年，不仅仅是一个坏词儿，而且干脆就是一种反革命挑衅。在革命词汇中，显然是没有“怀旧”这个词儿的。怀旧肯定是资产阶级颓废文化一种危险的“返祖现象”，在新世界不得存在。早期的革命意识形态是面向未来的、乌托邦的和目的论的。但是，它也是现代性引用前历史的范例；马克思特别重视资本主义剥削以前的“原始共产主义”、往昔的英雄人物，如斯巴达克思和罗宾汉。过往世代被“科学地”描写成革命的先驱者和合法理由。共产主义目的论是极端有力和令人陶醉的；在后共产党的世界，这一主义因为丧失反而得到强烈的怀念。因此人人都在寻找它的代用品，寻找也许可以在混乱的现时中理出头绪的、关于俄国发展的另一种令人信服的故事情节来。自由派的改革家谈论重新加入西方，把苏联时期展现成为通向现代化的扭曲的道路；保守派则想要返回革命前的俄国及其传统价值观；而共产党人是寻求表现在斯大林时代音乐剧中那种俄罗斯苏维埃田园风光式的往昔。

从1920年代起，苏联官方的话语就把革命和修复的言辞结合在一起。尽管发生了大规模的破坏、集体化、乌克兰的饥荒和大清洗，但是1930年代时期在当时的电影和官方艺术之中，是被表现为繁荣、稳定和河清海晏年代的。斯大林政府发动了一个广泛的“提高文化水平”（kulturnost）运动，教导基本的进餐礼仪、家庭价值观和斯大林主义意识形态，这是创造统一文化的尝试。取代像罗宾汉这样的外国人物的是，俄国民族英雄——大部分是沙皇——重又时兴起来，威风凛凛、神气十足。亚历山大·涅夫斯基、伊万雷帝和彼得大帝经过乔装打扮，成了斯大林的先驱者。苏联各民族的盛大展览，有五彩缤纷的民族服装、民间音乐，还有翻译成全部民族语言的列宁全集、斯大林全集，全都出现在苏联成就展览会上。苏联各个民族的建立（伴以迫害和不适应这一模式者的迁移）乃是十九世纪发明的传统的另外一个变体，带有一种新的意识形态的意味。是第二次世界大战的经历把苏联爱国主义变成了一个真正的大众现象。结果，表现在欢欢喜喜音乐

剧、群众性节庆活动和大规模城市重建中的战前时期，逐渐被看作是苏联传统的基础。战后时期，特别是赫鲁晓夫的解冻时期，在苏联历史中是最面向未来的，从官方文化和非官方文化来看都是如此。到苏联访问的外国影星，例如富有传奇色彩的法国西涅莱和蒙堂（Simone Signoret,Yves Montand）伉俪，变成了青年人的新偶像。赫鲁晓夫许诺，1960年代的一代人（我这一代人）将会生活在共产主义时代，将会征服宇宙。随着我们的长大，看来，我们到月球旅行会比到国外旅行更早。没有时间怀旧。

1968年，苏联坦克闯进布拉格，这一年变成了分水岭。到1970年代晚期，连苏联领导人自己也忘记了宇宙革命使命。解冻之后是停滞，同时怀旧重现。勃列日涅夫和安德罗波夫时代的冷战时代依然是一个有争议的场地：对于某些人来说，那是稳定和生活水平提高的时期，对于另外一些人来说，那是贪官污吏横行、玩世不恭大行其道、意识形态垮塌和精英关系网和家族网发展的时期。1968年，高中生普京看过颇受欢迎的电视系列节目“剑与盾”，受到片中苏联特务在纳粹德国活动的鼓舞，跑到列宁格勒克格勃（KGB，国家安全委员会）机关，提出志愿服务。三十年后，俄国总统回忆这个经历，觉得十分满意，仍然保持忠诚于青少年时期的理想。正是在苏联时代的这个晚期，可以找到俄国领导集团未来发展的线索。看来，1990年代对勃列日涅夫时期的怀旧，部分地是以当时在俄国电视台重映的苏联老电影为基础的。俄国的许多观众因为早已厌倦后苏联时期这十年的动荡和幻灭，调整态度并且突然开始相信，苏联时代的生活就像那些电影里的描述，同时忘记他们自己的经历，以及二十年以前自己观看这些影片的方式——当时是以更多的怀疑态度和双重的理解方式观看的。

虽然苏联和东欧与中欧存在着巨大的区别，但是可以谈论从1960年代到1980年代这些国家中另类精神生活的共同特点：“反记忆”的形成，这样的反记忆为民主反抗打下基础，而且可以说还是在共产党制度下面已经出现的某种公众圈子的原型。反记忆大部分是口头记忆，在亲密友人和家庭成员之间传播，通过非官方的网络传播到更广大的社会。有关过去、现在和未来的另类图景很少得到明确的讨论；主要是通过心照不宣的言语、笑话和话里有话的言辞流传。可能是一件轶事，涉及勃列日涅夫和布丽吉特·巴尔多（Brigitte Bardot），或是《古拉格群岛》的地下版本，或是纳博科夫的《洛丽塔》，或是一张家庭照片，照片上也许有在斯大林集中营里消失的一个叔叔或者阿姨——而这一切之中的每一项都提出历史事件的变体。反记忆往往就是在官方的历史叙事、甚至某一个人生平中寻找瑕疵。“人反抗权力的斗争就是记忆反抗忘却的斗争”——昆德拉的这句话可以当作战后1960年代到1980年代后期的东欧持不同政见作家和知识分子一代人

的座右铭。[3]昆德拉流亡法国之后发表的小说《笑忘录》揭示了1968年以后反记忆的某些机制。例如，这本小说描写对一张历史照片的不完美剪裁，抹去了失宠的党的领导人：虽然他被从历史中涂掉，但是他的皮帽子依然留在另外一个正在僵冻的党务工作者，哥特瓦尔德（Klement Gottwald）的头上。这顶皮帽子充当了反记忆的理想触发器，指向官方历史的破绽和涂抹痕迹。反记忆的做法并没有令持不同政见的知识分子逃脱；他们必定会发现自己和当时的制度是共谋的，那种制度甚至渗入他们最私密的情事。每个人都有自己被遗忘的过去的皮帽子，这顶皮帽子损害了他们现在的情况，不管它是给一个死硬斯大林主义者的情书，还是在大清洗高潮时候游行队伍中的翩翩起舞。这些污点是不允许以怀旧的方式恢复往昔岁月的。

反记忆不仅仅是一组替代性事实和文本，而且也是一种替代性的阅读方式，使用模糊概念、讽喻、话里有话、私密性的语调，来挑战官方官僚的和政治的话语。金斯伯格（Lidiia Ginzburg）写过怎样凭声调、凭宣讲官方陈词滥调的方式来识别人。这都不是文学实验，而是生存主义的计谋和批判性反思的依据。对反记忆这种自觉的保存态度令知识分子在社会上发挥一种特殊的作用。反记忆实践者首先揭示了古拉格的历史和斯大林的大清洗。反记忆确立的基础是“内在自由”的理念，这样的内在自由独立于国家政策，是甚至在监狱里也能够获取的东西。

对于后共产主义怀旧甚为重要的反记忆的一个特征就是，它不根植于任何的机构，而是大体上依赖于非正规的网络、个人的关系和友谊。对于任何机构或者酷似官方话语的不信任态度，在苏联共产主义解体之后依然延续。只言片语式的交流和沉默的深长意味，造成的结果是对新的机构和政党的不信任，最终造成机构和政党无法发扬光大改革（perestroika）的某些成果。

1980年代的言论自由化是自上而下开始的。perestroika这个词语的意义是“改建”或者修理，而不是新的建设。戈尔巴乔夫虽然宣布它是又一次的革命，但是在glasnost（公开性）和perestroika期间的公开辩论对于这样的革命辞令显然是持批判态度的。在glasnost期间，人人都变成了业余历史学家，寻找历史的黑洞和空白点。过去与革命后的未来让人感受到的欣快是一样多的——随着忌讳的消除，过去也一天天地起变化。

“斯大林肖像下面坐着一个漂亮的妓女，正在吸食大麻。”1980年代晚期俄国电影典型的场面大概可以这样描写。毒品、性的混乱和对斯大林主义的批判揭发，1950年代晚期非斯大林化第一阶段的未竟的事业，都愉快地同时存在。很难说对于过去的态度是敬重的。俄国和

东欧那一时期的许多电影和艺术作品都使用各种形式的反记忆、狂欢节、低俗作品和反思型的怀旧完成文化的驱魔，撼动历史神话，揭示引诱和大众催眠术的机制，以及个人和官方记忆的依赖关系。[4]

然而，令人震惊的是，在“改革”和1989年东欧巨变之后，可以明显看到，反记忆应和者很少，而对历史持异议的批判反思做法也很快不再流行。反记忆不再可能被动员到单一的旗帜下；现在，反记忆具有分离性质，也被分开，在政治上其幅度是从具有人性面目的社会主义到极右翼的民族主义和君主制。用托尼·贾特（Tony Judt）的话来说：“记忆太多，大家可资引用的过去也太多，常常把它当作一种武器来反对他人的过去。”[5]随着检查制度逐渐放松，释放出大量未知的以往历史文件，而且，同时，允许二十世纪早期大众文化比较黑暗的潜流（及其多重的密谋和历史思辨）浮上水面。

在“改革时期”引人注目的两个互相竞争的运动，都包含“记忆”这个概念：Memorial（纪念）和Pamiat（表示“记忆”的俄语词汇）。Pamiat是一个新保守主义运动，哀叹俄国传统文化遭受破坏。[6]对于遭受破坏的俄国群体的怀旧，升级成为仇视外国的恶毒咒骂，发泄惨遭屈辱的自尊和大众的愤怒。除了其他的情况，Pamiat又复活了革命前俄国的右翼文化，例如《锡安长老议事录》宣扬，一种神话的和密谋的世界观还，有一个替罪羊——这就是犹太—共济会阴谋：苏联时期的和后苏联时期的种种弊端，极权主义和民主等的过失全部推在它的头上。据说Pamiat受到国家安全委员会的支持，它在1990年代早期消散，可是它的许多理念却渗入了主流。还有，因为进入了一种异类的俚语，Pamiat的某些极端论断变成1990年代鬈克和青年团伙激进的时髦口头禅。

和Pamiat不同，Memorial是激烈地反怀旧的。它的出现，是非正式的社团和社会俱乐部的一场广泛的运动（可以追溯到1960年代），其目标在于发现和保存记忆——对于那些在斯大林集中营里死去的人们的记忆——从普通人到著名的政治领袖和作家，例如布哈林、曼德尔施塔姆、巴别尔、梅耶尔赫尔德。在1960年代晚期出现的Memorial运动到了1990年代有成员50000人，这场运动本身是人民主动性的一个事例，反映了在苏联当时条件下公民社会（civil society）的出现。他们为开放档案、为让过去变得更加透明而展开斗争。[7]

但是，“改革时期”的“记忆大兴旺”不仅发挥了文化的作用，而且还有直接的政治作用。大体上这一“记忆潮”引发了1991年8月的事件，还有莫斯科和圣彼得堡民众对保守派的政变的抗拒，这一政变尝试废黜戈尔巴乔夫和在坦克的帮助下重振旧式的苏联制度。国家安全委员会头目捷尔任斯基被推倒的纪念碑和前苏联全国大量生产的列宁

塑像，变成了人民愤怒的象征。所以，令人惊奇的是，大约六年以后，这些曾作为1991年8月事件残余倒在莫斯科一个公园里的共产党领导人纪念碑，重新竖立起来，经过了点缀和清洗，提供了往昔苏联的一种新的田园景色。国家政治改革丧失的潜力让位给了大众的怀旧。

1990年中期，许多关注民主的新闻记者就媒体和公众话语中非反思型的怀旧新浪潮发出警报。伊万诺娃（Natalia Ivanova）写道，“现在”正在转换成为“返回现在”；另外一些人提示说，群众的怀旧和对未来的怀疑正在开始阻挡经济与政治转型的机遇。“怀旧的私有化”是和经济的私有化并行的，把个人1970年代黄金青春的私有怀旧变成了公众的和政治的工具。[8]俄国社会学家顿杜列伊（Daniil Dundurei）在1997年提出一个有趣的假设：新的当权派暗中鼓励苏联风格的怀旧瘟疫，以便掩蔽他们在瑞士银行的账户和掌管国家经济的绝不透明的方式。至于改革家，他们没有为自己的理念和计划做好公关工作，所以计划没有机会恰当实施。[9]在顿杜列伊看来，通过对于苏联和前苏联时期的怀旧来冲淡后苏联时期成就，这种做法是用来为苏联上层社会服务的，这些人摇身一变成为新的俄国政权人物。虽然群众的愤怒落在青年改革家（政府的新人）身上，旧权贵们却继承了国家的大部分财富，似乎这也是符合某些不成文的自然法则的。[10]

怀旧变成了对付加速的变化节奏和经济休克疗法的抵御机制。有些人论证说，1990年代早期的经济改革家过于迅速地把广阔的民主和社会的议题都降低到经济上，盲目相信自由市场的拯救使命。西方政府和俄国激进的改革家都没有专注于下工夫发展民主机构和为居民改善社会环境，而是在很高的程度上拥抱了经济决定论，视其为国家和进步运动本身惟一的灵丹妙药。似乎为过渡时期周围的混乱提供了目标和意义的、那已经遗失的革命目的论又被找到，只不过这次它不是马克思列宁主义的，而是资本主义的。但是，他们几乎不是主犯。令他们惊奇的是，所谓的自由市场在俄国遇到了奇异的密友，这就是苏联时期老练的党务工作者：在一个不顾民主社会议题的强大国家阴影里宣扬市场，是符合这些人的利益的。

1990年代俄国社会转变和经济转变背后到底有什么情况，在一定程度上是为现代人所百思不得其解的，而且大概也令未来的历史学家百思不解。后苏联时期的俄国是世界上最有争议的、令人兴奋的和矛盾百出的地方之一。在这里，和激进的自由、不可预测的状况、社会实验并存的是宿命论、苏联时期政治机构留存、宗教和传统价值观复兴。俄国的文化生活不再集中划一，或者分为官方文化非官方文化；文化生活处于经常的动荡之中，加速、转化，有时候还膨胀，一如俄

国社会本身。但是，在检视舆论、媒体和公众话语的时候，可以辨认出出现在1990年代中期的一种逐渐的变动。突然之间，“老的”这个词语变得备受欢迎，在商业上通行，比“新的”这个词语促销更多的商品。俄国市场上畅销产品之一是一张CD，《关于最重要事物的老歌》；观众最多的节目之一是《老公寓》。在这里，“老”指欢乐旧日的非历史形象，在旧日里，人人都年轻，那是在巨变之前。

1970年代和1980年代的苏联大众文化弥漫了逃避的梦想；1990年代俄国大众文化演出许多回归的故事，一般都是从国外归来。似乎俄国人物的心理戏剧要求某种地缘政治的议题。俄国和西方的相遇常常以“浪子回头”为顶点，无论那浪子是年迈的移民也好，或者是在国外遭受多方欺辱之后返回祖国的国际妓女也好。文学和电影里的外国人常常被用来使地方文化陌生化，给它带来某种替换的外观。今天，移民的形象被用来促使本国人热爱自己的祖国，重新发现熟悉之物带来的愉快。对于最近出版的二十世纪俄国移民文学的讨论，常常驻足于移民对俄国的怀旧。有时候，从来没有返回的艺术家和作家，如纳博科夫和布罗茨基，在大众的想象中变成了回头的浪子，尽管他们拒绝扮演这个角色。俄国边界现在的确是敞开的，但是大部分是为去了又回的怀旧旅行而设。

在1990年代初期受欢迎的摇滚歌曲中，怀旧的国度不是俄国，而是美国：“再见吧，美国，啊，我永不会去的地方。”这是对于苏联人非官方想象中的美国在感情上的诀别。那个特殊的美国梦已经过去；美国是失去的、从来没有存在过的故乡，而且，除了在歌曲中，唱歌的人也是不会重访的。这是《返回苏联》的俄国版本，这是和冷战时期反文化之梦的告别。现在，人们可以怀着怀旧的心情倾听这首已经存在十年的歌曲；它还保留着大众对美国那份情感的一些感伤残余，那种浪漫情感在美国大众文化入侵俄国的时刻，便开始迅速衰落。

在从“改革时期”向1990年代怀旧修复思潮的过渡期间，在与西方的关系上，我们看到了一个没有料到的变化：这一关系看来是和西方商品的流行程度成反比的。伴随“改革”的是记忆潮、艺术中讽喻的和反思的怀旧，以及报刊上关于过去的活跃的讨论。伴随这一讨论的是大众的怀旧，怀想国家过去的荣耀，或至少怀想大变迁时代以前的稳定和正常事态。在“改革”期间，记忆的战斗是更偏向内在的，有时候是激进的，指向苏联神话的结构，例如十月革命的结构。西方依然被认为是共产主义后期替代性梦境的神话建构，而在观众辩论中，对“民主化”的强调多于经济。“改革”的受欢迎口号是“去意识形态化”，即对苏联马克思主义最后痕迹的祛魔，以及对日常生活的任何政治化做法的批判。

如果说“改革”的文化总体上是亲西方的（虽然对于西方的真实生活和自由的市场经济所知极少），则修复的文化对西方更具批判性，也更爱国，而同时又更多地注重全球化语言和商业文化。在实际接触“全球性文化”（通常是三级的大众通俗文化的形式）的时候，西方就被去浪漫化，而失望的感觉常常是相互的。对俄国和苏联历史的去意识形态化处理，变成更多是习惯性的，而并非颠覆性的，并且导向接受国家的过去。怀旧的范围包括了极端形式的爱国主义到对于正常而稳定的日常生活的纯朴愿望。

随着对于过去的兴趣增长，对未来的抱负开始缩减。恰恰在1998年8月金融危机以前完成的、莫斯科储备银行资助进行的近期社会学研究指出，相对富裕的莫斯科人的“期望天地”和未来空间是窄小的，比以往狭小。[11]很少人“像西方”那样储蓄，原因就在于此。

在1990年代中期，许多在其他方面十分理性的莫斯科人都向难以置信的金字塔式项目（名称诱人得令人起疑，例如“魔力”）投资，这些项目许诺不现实的资本主义远大前途几乎和原来共产主义的前途一样光明。[12]“魔力”，这个名称更适用于某种飘忽的香水，而不是储蓄债券，似乎暗示着真相：引诱，而不是营业。“及时行乐”的思想流行；取代今天节约为了明天花费态度的是，今天花掉今天能够花掉的钱财，好像根本没有明天似的。比较聪明的公民遵守老习惯，把钱放在“v banke”——这是俄语里的文字游戏，意思既是把钱“存在银行”，或是“存在罐子”（banka）里，人们更愿用罐子。从整体上看，俄国一从未来国度变成了个梦想着昨天的今日国度。 在1990年代中期，形式混杂的怀旧出现在俄国，把全球性文化收容在地方语境之中。外国人曾啧有烦言，常常抱怨记忆潮文化中俄国气味太过浓厚，包含太多的暗示和地方性质的典故，句法曲折繁复，没有办法翻译成外语。新的文化，虽然更明显地反西方，却是更容易理解，更堪与比拟全世界的民族新复兴。我之所以将其说成“全球加地方的”（glocal），是因为这是一种使用全球语言表达地方色彩的文化。在这方面，后共产主义的怀旧类似于十九世纪的对应情感，那时候是用共同的浪漫语言表达个别事物的普遍效力。商业上批量生产的怀旧把新技术及其分布反向使用。俄国的怀旧不仅用于国内，而且用于旅游消费，这样就必须容易消化又可以转化。

莫斯科市长的爱国行动之一是创造第一个俄国快餐产业链。卢日科夫提出“麦当劳的健康替代物，即‘传统的俄国快餐’（bistro）”。这个名称当然不是偶然的。Bistro是少数几个渗入欧洲诸语言的词语之一，意思是“快”。据说这是胜利的俄国士兵1814年在巴黎高声大喊出来的词语，在战胜拿破仑之后，他们开进巴黎，需要快速供应的食

品。法国人适应了俄国士兵的口味，创造出一种咖啡馆，后来在俄国，这样的咖啡馆重又开张。但是，俄国快餐店其实也没有什么传统的东西；与其说是法国式的，不如说是美国式的。不过，重要的是，洋白菜馅的俄国饺子有挺好的家常便饭味道，证明俄国快餐不是名不副实的。[13]

全球加地方性的怀旧见于俄国新电影，它拾起了好莱坞的全球性语言，却带上了一点俄国味道。好莱坞电影常常把爱情和政治混合在一起：爱情是普遍性的，而政治则是可以区分的，地方性的。的确，伟大浪漫故事能够把政治变得更容易吸收。例如，十月革命和约翰·里德的爱情故事一起登上美国银幕，第二次世界大战被糅入了《英国病人》的背景，事例还很多。对于俄国史诗影片来说，在爱情和政治的婚姻里，政治占主导地位。奥斯卡奖荣获者尼基塔·米哈尔科夫（Nikita Mikhalkov）导演常常通过爱情故事把他的政治和地缘政治关怀戏剧化，将其编织在修复型怀旧的引人注目的场面中。《烈日灼身》表现了对于1930年代苏联生活的怀旧想象，当时俄国的上流社会和苏联的人民委员一起在一个契诃夫式的庄园里快乐地生活——真是红海洋中的黑点。苏联内战英雄，一位健壮的红军政委（由导演本人扮演）和俄国上层女士玛利亚结婚，生养了一个美丽的女儿，这个女孩梦想变成优秀的少先队员，热爱斯大林同志两。个上层人士————俄国的和苏联的结婚，其成果就是创造出田园中的苏联贵族。田园境界被回国的侨民打乱，他是人民内务委员部（NKVD）的特务，玛利亚往日的情人。这样，这个苏联的上层人士就被描写成为苏联制度的牺牲品，并不涉及压迫，而仅仅怀有理想主义的好生活想象。影片反映了导演本人的背景，而带有若干修复型笔触；他母亲的确是一位俄国贵族，他父亲却不是斯大林主义的牺牲品，事实上还是苏联国歌歌词作者："斯大林养育了我们，鼓舞我们走向劳动和光荣。"这句歌词是谢尔盖·米哈尔科夫在1930年晚期写的，因为过分为斯大林歌功颂德，后来被剔除。

这位导演在自己的很多影片中扮演角色，有局外人和苏联时代的双重间谍，但是在他新的史诗影片中，他从刻画英勇的布尔什维克政委转到扮演沙皇。《西伯利亚理发师》描写了沙皇亚历山大三世时代的、更理想的俄罗斯祖国。一个姓托尔斯泰的俄国军官和一个美国女人简（Julia Ormond扮演）之间的爱情故事，按照导演的意识形态的设计，从一开始就注定遭受厄运。简是一个女权主义的女商人，一个荡妇，到俄国来就是要勾引一个将军，这样来为一个美国商人得到砍伐一片俄国森林的许可证。在《西伯利亚理发师》里，米哈尔科夫使用好莱坞电影的全球性语言，突出了国际婚姻的不匹配情况。在影片中，爱情解决不了任何问题；影片提示，美国人和俄国人彼此永远也

不会理解。在生活小事上是这样，例如简对“雪橇”（sani）这个词发音错误（俄语发音“萨尼”），读成“索尼”，无疑是嘲笑西方资本主义；大到生死问题也是如此。他们的价值观是两极对立的：俄国人看重集体精神，美国人偏向个人主义；俄国人关心爱情，美国人关心生意；俄国人选择荣耀，即使涉及说谎也罢；美国人则说出实情，即使令人痛苦也罢。在欧洲电影业，《西伯利亚理发师》的确是讲述爱情失败故事的最昂贵的影片：耗资四千五百万美元，是最近五年第三昂贵的欧洲影片。影片以夸张的声势开始，有沙皇亚历山大三世的巨大画像——那是米哈尔科夫骑着一匹白马。

影片的语言大体上是英语，虽然导演为观众扮演了沙皇，又为整个影片作出俄语旁白叙述。米哈尔科夫是莫斯科人，但是，在影片里，他的故乡城市似乎是由一个爱好俄国异域情调的外国人摄影的。有一个镜头，一座斯大林时代风格的高楼出现在看样子应该是十九世纪俄国的背景上——哎哟，这是一个小的时代错误，[14]但是在修辞上却是妥当的。俄国的几位历史学家已经注意到影片许多明显的错误。就像好莱坞的导演一样，米哈尔科夫注重服装，而不太在意历史。这部影片必须是可兑换的钱币，所以米哈尔科夫必须保证把恰当的全球和地方的佐料掺进去：一点爱国主义、一点节庆喜气、一点爱情、几滴眼泪。[15]

全球加地方性的修复型怀旧不仅是昂贵史诗影片的特征，而且也是俄国青年新式反文化的特征。在北约轰炸南斯拉夫的时候，俄国黑客暂时瘫痪了北约网站，留下了瘪四和大头蛋[16]的形象和“来自俄国的爱”的字样。这样，民族自豪感和敌视北约的信息用全球性的语言写出，表明，计算机文化的掌握不是解决国际冲突的办法。

极左派和极右派（人数很小，但是代表症状）的新运动是从同一种全球加地方的白菜汤里汲取营养的。西德在1960年代的非纳粹化变成了反文化和青年文化的一部分；与西德不同的是，在俄国，后苏联时期第一代人拥抱纳粹化，本能地反对关于“改革”的辩论；他们称“改革”为“民主大粪”（不是democratia——民主，而是der'mokratiia——大粪作主）。光头党和利蒙诺夫与杜金集团成员追求上一个十年的右翼通俗文化、纳粹装饰品、强硬的民族布尔什维克言谈、种族主义者和反犹主义排外胡话，以及鬍克发式（虽然这类的发式正在消失过时）。圣彼得堡的极左团体，主要以学生为代表，例如工人斗争派，痛恨雅皮士文化，主张返回MMM：马克思、马尔库塞、毛泽东（Marx,Marcuse,Mao）这三位一体。莫斯科大学的激进青年是胡志明俱乐部的常客（这个俱乐部像是以前那个时代非官方的列宁格勒西贡酒吧间）。[17]对于他们来说，历史多半就是通俗文化。而且，他

们相信，古拉格群岛是不存在的，古拉格群岛也是传播“民主病毒”的“改革派”新闻记者们的宣传。俄国青年人恢复另外某一个青年人的梦想，模仿他人的幻想。他们的英雄人物，从毛泽东到鲁宾[18]，大部分都是外国人。他们喜爱“返回苏联”这支歌，也喜爱现代俄国的技术。他们怀旧的对象是1968年，这个年份在记忆里固着，没有苏联坦克开进布拉格，却有在电视上看到的巴黎街垒。

在1990年代晚期，资本主义目的论变成了国家目的论。俄国新的现代化和西方化推动者不再是美国的首席执行官，而是俄国沙皇彼得大帝。2000年夏天，俄国电视上最常引用的一句话是彼得大帝的预言：“俄国将要变成一个伟大的强国。”这个口号是在促销一切：从“彼得大帝牌”香烟，到新的国内政治和国际政治。

然而，对于苏联旧制度的怀旧在2000年8月遭受了严重的挫折，发生了俄罗斯“库尔斯克号”核潜艇的悲剧事件。似乎全国都突然感受到了缓慢死亡的经验；这一情况证明是有净化作用的，虽然结果在政治上不是爆炸性的。在8月的那一个星期，俄国人密切关注了水兵们的命运，那是很少见的全国万众一心的时刻，感受到了海上士兵的无奈，和岸上无法拯救他们的人们的无奈。陌生人在街道上讨论关于事故的每一条新闻和谣言：求生者还在叩击、外国援助被拒绝、普京不采取行动和将军们无动于衷。面对一灾难，个巨大的国家都感受到了幽闭恐怖症和紧张亲密。“我们都生活在苏联潜艇里”是一句众所周知的话。

在国家频道之外对事件的报道包括了对“库尔斯克号”死难者亲朋好友的采访。这些采访，还有与目击者和倾听者的谈话，加大了无助感和愤怒感。在质问当局的无所作为的同时，记者们努力不把“库尔斯克号”悲剧当作政治事件。结果证明，关系到人的事件比明显的政治揭秘更能够触动政治这根弦。军事当局表现令人感受到对于个人生命的冷漠态度，总统不善于表达人的感情（从而揭示了前苏联公安官员的面目），这些事实倒是大大引发出来民众的反应。苏式的遮盖办法已经不再是怀旧谍战片的内容，也不再是安全地置于过去的时空——那是怀旧的必不可少的条件。怀旧依赖于时间和空间的距离；“库尔斯克号”事件令人感受到苏联的过去和后苏联的现在离奇地同时存在，死亡令人惊骇地近在眼前。俄国官员找替罪羊的做法目的是避免自我批评和自我反思。敌人必定是来自外国的。军事当局坚持称库尔斯克号和一艘外国潜艇碰撞，虽然证明正好相反；军事当局还指责媒体缺乏爱国主义，把俄国记者当成内部的敌人，内部的异己分子。

所以，看起来几乎具有讽刺意义的是，紧紧接续这次海上事件的

是俄国主要电视台奥斯坦基诺的一次火灾，而这家电视台曾一度是苏联现代化、技术成就和以七重天饭店为代表的新式休闲文化的象征。就好像大自然的元素——水与火——正在造反反对承认苏联的怀旧似的。在2000年，似乎过去十年全部8月份的事件，从1991年失败的政变，到1998年的金融危机，到2000年的爆炸和事故，都凑在一起又经历了一遍。“奥斯坦基诺塔楼为什么着火了呢？”一则后苏联时期的笑话提出问题，“因为这个塔楼和外国电视台塔楼碰撞了呀。”

最重要的是，虽然不可见却得到广泛报道的海上死亡，突显了其他虽然可见却被瞒报的死亡事件，它们每天都在车臣战争中发生。政府媒体从来不说这是战争，而是反恐反击，巧妙地结合了新的虚拟战争的全球性语言和阿富汗时期的苏联战争报道格式。没有什么怀旧。

发生在8月的各种灾难事件的重叠和碰撞产生了奇异的效果，揭示了俄国民族心理的隐藏特征和许多世人不知的秘密。在2000年，对1991年的8月事件的纪念是十分低调的；焦点不是针对历史或者当时的政治，而是三例“毫无意义的死亡”，《生意人报》这样报道。1991年在街垒上死去的三个人突然被描写成好像也是一次事故的牺牲品，在“苏联潜艇”里溺水而死，没有什么特殊的原因。但是，这些重叠的八月灾难对媒体本身也产生了一种奇异的作用。在媒体与总统之间新的较量中亲身品尝了缺少自由的味道之后，许多自认为时髦而不受影响的记者、去意识形态化大师们，突然变得讲起政治来，好像是在回顾他们自己的、被遗忘的街垒。

谈到坦克和街垒，我记得在1998年，曾经和莫斯科的几位知识分子就1991年八月事件展开了一场热烈的怀旧式讨论。为什么政治行动的这一紧急时刻如此迅速地变得无关紧要？在这场行动中，知识分子、工人、企业家和士兵是短时间地联合了起来的。虽然后来对叶利钦政府感到失望，但是，1991年事件为什么没有导致建立新的政党和非政府机构呢？这是不是去意识形态化的惰性，因为遗留下来的苏联官僚而造成的恐惧，或者政治上的低俗呢？在这一时期，大家都怀念“改革”的潜力，怀念1991年创造、但是从来没有得到充分探索的那种开放。这是对于俄国历史上那个短暂瞬间的怀念，在那一个瞬间，大家不再怀旧，而是因为为现时生活感到骄傲。“甚至连怀旧也和原来不一样了。”一个友人引用了西涅莱近期发表的自传的标题感叹道。西涅莱和情人蒙堂坐在汽车后排穿越莫斯科走过一次，那是一次很有纪念意义的驱车。苏联的这两位西方情人和有名气的友人都是我们父母喜欢的演员，他们体现了赫鲁晓夫解冻的新梦境和与西方的浪漫调情。现在我们才知道，他们从苏联返回时一路上曾经为政治而争论不休。

第二部　城市与重新发明的传统

第七章　大城市的考古学

在费多拉这座灰色石砌都城的中心，矗立着一座金属的大厦，每个房间里都有一个金属的圆球。你如果查看圆球的内部，会看到一个蓝色的城市，一个不同的费多拉的范本。如果出自某种原因，这座城市没有变成我们今日看到的样子，那么，这些范本或许就会是这座城市的形式。在每一个时代，都会有人凝望那个时代样子的费多拉，设想将其变作理想城市的方法，但是在他制作微型模型的时候，费多拉已经不再是原来的样子，而一直到昨天还是某种未来样式的事物，却变成了一个玻璃球里面的玩具。

卡尔维诺：《看不见的城市》

在布拉格市中心有一个小饭店，叫迪纳摩，装潢是未来主义式的，座椅是廉价的包豪斯（Bauhaus）风格，有一个绿色霓虹灯式的大钟，计算着千年的结束。东欧新开辟的城市现出的未来主义抱负被引用，那味道与其说是幽默，倒不如说是反启示录的；这些抱负也是城市历史的组成部分。关于城市终结的千年预言—亦即城市将消散在电子化的地球村或者同质的郊区之中、城市将变成博物馆中心和空荡的市中心——这些就像全部其他的千年预言一样，都没有实现。现在出现的城市复苏不再是未来主义的，而是怀旧的；城市是通过对于城市的过去即兴创作来想象其未来的。包含在钟楼和电视塔里的表示进步和现代效率的时间，没有限定现代城市的暂时性。反而，存在着对于过去的可见和不可见的城市的广泛怀念，那些是梦幻的、记忆的城市，影响着城市建设的新项目和非正式的基层市民礼仪仪式，而这一切都是有助于我们想象出更具人性的公众领域的。城市变成一个替代空间，用于集体身份认同，恢复其他时代的特质，并且再建传统。

在全球文化和地方文化目前的对立中，城市提出了另外一个替换

之物——地方世界主义。这种世界主义不是建立在电子的界面联络上，而是在一个物理空间中的陌生人面对面的跨文化邂逅。在某些情况下，例如在布拉格或者圣彼得堡，城市世界主义不是现时的一个特征，而是怀旧的元素，但是它的作用是强调全球的和民族的话语。以莫斯科为例，城市本身就变成了地球村：它自己的世界中心和它自己的边缘地区。想象中有感情的社区常常和一个民族及其传记、血液和土壤认同。但是，对于一个城市的认同，无论是纽约、圣彼得堡、萨拉热窝还是上海，在全部现代史上也是同样强烈的。城市身份求助于共同记忆和共同的过去，但只是根植于人造的地方，不是根植于土壤之中：是在既疏异化、又令人欢愉的城市共存之中，而不是在血缘的特殊性之中。

塞尼特（Richard Sennett）认为，城市是一种权力之地，但是也是一种空间，在这里“大师形象崩裂……城市经验的这些方面：区分、繁复、疏异——对统治发出了反抗。城市这样嵯峨、艰难的地理特点形成了一种特殊的精神许诺。对于那些接受离开伊甸园而流亡的人士来说，可以当作某种家园。”[1]所以，城市乃是怀想和疏异之间、记忆与自由之间、怀旧与现代性之间理想的活动中心。

我们怎么能够发现城市的过去呢？城市的过去不能简单地凿刻在石头上，用一块纪念牌标志出来，加上“遗产”二字。“过去”是难以把握的、诡秘离奇的。“正在淡化的过去的遗迹在街道上展开——对于另外一个世界的远景……建筑物正面、庭院、铺路圆石、横遭蹂躏时代的遗物，都被秘藏在‘现代’之中，就像东方宝石一样。”[2]任何修旧如旧的方案都要激起不满和怀疑；这样的方案磨平了历史，把过去降低到一个建筑物正面、降低到有关历史风格的引述而已。记忆的作用在其他地方：“修复的‘老旧石块’变成了过去的幽灵和现在的指令之间转换的地方。”[3]所以，城市的过去不是完全可以辨读的；不能够被降低为落伍过时的语言；过去提示出来生命经验的其他维度，并像幽灵一样纠缠着城市。

本雅明在描写那不勒斯的时候，把它称作“有气孔的城市”，在这里一切都没有终结，正在建筑中的亭台楼阁和衰颓废墟并肩而立。

> 孔隙不仅仅是由于南方艺术家们的怠惰，而首先是由即兴创作的欲望造成。即兴创作要求不惜任何代价保存空间和机遇。建筑物被当作大众舞台来使用，这些建筑物被划分为无数个同时活跃起来的剧场。阳台、庭院、窗户、门道、楼梯、屋顶同时都是舞台和包厢。[4]

到外国访问的旅行家会遇到一种危险，就是：把这种孔隙变成真

实可信的色彩斑斓的视图。孔隙存在于每一个城市，反映出时间和历史的层层重叠、社会问题，以及城市生存的巧妙技术。对于城市里的时间、对于镶嵌在物理空间中的各种不同的时间维度来说，孔隙是一个空间的比喻。这样的孔隙性造成了城市剧院特征和亲密感。在处于过渡状态的城市中，孔隙性是特别明显的；它把整个城市变成了一个实验艺术展览，一个连续不断的即兴表演，颇令来自城外的开发者烦恼。看似矛盾的是，为未来提出的激进现代化和忠诚重建过去的项目都是指向消除这种孔隙性，创造城市的更完整的形象。

我对城市中怀旧的研究是双重的：我将要探索城市神话地貌和城市物理空间。“地貌”（topos）指的是话语中的某一个地方或世界的某一个地方。在这两个意义上，地貌学的概念是和古代希腊的记忆艺术联系在一起的。记忆的艺术是在一次厄运之后发明的，是随着一座住宅的坍塌开始的。根据传说，凯奥斯的诗人西摩尼德斯参加了一次豪华的宴会，他在那里为主人、为孪生的两位神卡斯托与波吕克斯唱颂歌。一位佚名信使（显然是他的孪生保护神派遣来的）呼唤西摩尼德斯，他离开宴会片刻，但是在门外没有找到任何人。就在这一时刻，大厅屋顶垮塌，砸毁房屋和废墟下面全部的客人，以至于无法辨认。西摩尼德斯记得客人原来落座的地点，在他的帮助下，客人们的亲属才得以辨认遇难者。西摩尼德斯劫后余生，发现了古代演说家们使用的记忆技巧，把熟悉的环境中的地方（物理上的地点）和话语的故事及各个组成部分（修辞上的地点）联系了起来；只不过二者之间的联系常常是随意的，符号学的，而不是象征的。这种记忆传统承认我们记忆之偶然的和相连的建构，以及回忆与损失之间的联系。地点乃是记忆和关于未来的争论的语境，不是记忆或者怀旧的象征。[5]因此，城市里的地点不仅仅是建筑学上的比喻；也是城市居民的屏幕记忆，相互竞争的种种记忆的投射。在这里，令人感兴趣的不仅仅有建筑的项目，而且还有所感受到的环境、城市居住的日常方式、遵循和偏离规定、城市身份的传闻和城市生活的故事。

本雅明把记忆的运作比作考古学：[6]

> 凡是寻求接近自己已经被埋葬的过去的人，自己都必须扮演一个动手挖掘的人……必须不惧怕一而再、再而三地返回同一件事……因为这一件事本身仅仅是一个矿藏、一个层次，它只对最精细入微的考察者显露出构成隐藏地下的真实珍宝的元素：被从全部早先的联系分割开来的形象（就像收藏家展览馆里的珍贵片段或者胴体一样）伫立在我们滞后理解力的平庸展室之中。[7]

在现有城市的地下是没有埋藏着理想的完整的过去的，只有无数的片段。理想的城市只存在于建筑模型和新的、彻底的重建之中。我

的考古学是双重的，对象是词语的城市和石头、玻璃和水泥的城市。有时候，这样的考古学可能是虚拟的，是城市欲望和潜力的考古学，是想象中的虚拟现实的考古学。

我曾在德累斯顿的一个大建筑工地漫步，悠然观望1950年代和1960年代的壁画的残余部分。一位建筑工人说："这是民主德国时期的。"他又眨了眨眼睛，补充说："不算古老。我们现在正重新建造老教堂。"我见证了这个过渡的时刻：一个并非有意建造的纪念场地反映了分裂的和遭受损害的德国历史众多层面，如今却正在被改造成涵义明显的纪念建筑，它将要展示古老德国历史的一个新的版本。一个世纪以前，里戈尔（Alois Riegl）提出在有意的和无意的纪念建筑物之间的区别，是大致上符合这里所说的修复型和反思型怀旧之间的区别的。在修复一个"有意的纪念建筑"中所涉及的是复原历史上的某一个时刻，使它成为有现时意义的样板。[8]修复有意的纪念物就是提出对于不死和永恒青春的需求，而不是对过去的需求；有意的纪念活动是战胜时间本身。另一方面，非有意的纪念物或者城市环境、多孔隙的庭院废墟、过渡性的空间、具有历史的相互冲突和不和谐印记的多叠层建筑物，是和纪念活动的理念背道而驰的。这些建筑物涉及物体的和人的脆弱性、老年的迫近和难以预料的变化。显然，任何发明的传统都不愿意承认这些。揭示死亡必然性的东西对群体身份是没有用途的——那正是应该被中止的。无意的纪念物、有历史即兴创作的地方和对不同历史时代做出不可预测对比的地方，都妨碍着选择性地和美化地重建历史。它们都多多少少揭示出另外一个时代生存的其他维度，带有其物质的印记和光环，可能变成反思型环境的空间。[9]

但是，我们不能够完全依赖两种纪念活动和两种怀旧倾向之间的清晰对立。新的纪念建筑有时候建造得像是重大的废墟，老的建筑物仅仅恢复片段，引发反思和怀想。纪念建筑的"传记"——围绕它们的辩论和争论——可能是和其形式一样重要的。[10]

近来，一个新的露华浓（Revlon）唇膏广告出现在柏林纪念教堂最著名的废墟旁边，那超级模特的脸有钟楼那么大，重新发起了纪念与消费之间的战斗。第二次世界大战之后，这片废墟是有意保留下来的，就在购物天堂库达姆街的中段，这条街是战后西德经济成功的橱窗，而废墟是要提醒顾客往日战争的破坏，给购物的快乐塞进一点焦虑和不舒适之感。我想，甚至恢复统一之后柏林的现代广告专家对城市的过去也还是敏感的，或者只是不愿意不讲策略地对待神圣的纪念建筑，故而把广告设置在它旁边。我想错了。他们没有把广告放在大半遭受破坏的教堂本身上面，不是出自对于战争纪念物的尊重，而是出自对唇膏的考虑：在一堆肮脏的废墟上面，唇膏可能显得不太鲜艳

吧。

废墟是年代价值的一个鲜明的例证，但是在历史上，废墟本身的价值是一直变化的。在巴罗克时代，古典古代的废墟常常被用来施行教化，向观看者传输“古代的伟大和现实的堕落二者之间的对比”。[11]浪漫主义色彩的废墟映射出忧郁氛围，反映出诗人破碎的心灵和对和谐整体的渴望。至于现代废墟，则是战争和城市近期遭受到的暴力之提示，指出城市不同维度和历史时代共处的实际情况。废墟不仅在就过去提醒我们，也是在就未来作出提醒，因为我们的现在正在变成历史。[12]

城市文物地区应该在持续的变化过程中观察。一个纪念建筑物不一定是某种化作石头和稳固不变之物。纪念建筑物处在变形过程之中：圣经里描写的第一个怀旧纪念物是罗得的妻子，因为违背神的命令向离弃的城市投以一瞥而变成盐柱。在俄国，纪念碑在黑暗中的城里游荡，遗失了鞋、手指、帽子和头部。相反，在稳定的、常常忘记自己过去的国家里，纪念碑变得看不见，除非被当作幽会的地点，或者挡住某些人窗前的视线。这样的奢侈，在东欧的城市里是享受不到的，因为在那里纪念碑一度是权力的信使，逐渐变成了人民愤怒的替罪羊。有时候，关于被修葺地点和正在进行的工作的讨论，产生的文化反响比结束这类争论的、建成的纪念碑本身更强。

用塞尔托（Certeau）的话来说，“记忆是一种反博物馆；位置是不确定的。”[13]记忆寓于走动、穿越、透过某地、迂回前行之中。个人的记忆，虽然是和城市中共同的地貌联系在一起的，却也正是逃避纪念的；它可能就是在官方庆祝活动滞后遗留下来的沉淀物。在最近十年，如果在这些城市里行走，可以发现“改革”的正在消失的废墟，这是无意的纪念建筑物，献给了变化和机遇的时期，而这个时期随着城市获得一种新的整容而迅速消失。

原来一直是进步堡垒的反怀旧现代城市怎么会变成了一个怀旧的场所呢？在十九世纪，怀旧者是梦想逃避城市、从城市走进没有受到损害的乡野风景之中的人。而在二十世纪末，城市居民觉得，城市本身就是一种濒危的风景。近期对城市的讨论显示出一种强烈的失落感，即感到物质的地点具体实体性之丧失，波德莱尔式城市之丧失——那样的城市具有其气味和声音、可知可感的和光学上的显现、鲜明的建筑学的记忆和城市的剧场特质，隐匿姓名，却又弥漫了情色。作为新的欧洲特征的一个方面，对城市规划的兴趣在二十世纪末重新出现。

关怀城市化的西欧哲学家们担心，地球村的来临可能摧毁我们在

过去的一千年里所知道的城市。用维里利奥（Paul Virilio）的话来说："虚拟现实的要点就是否定此时此地，为了'现在'而否定'这里'。"[14]全球交通枢纽的大城市使虚拟的空间"城市化"（或者亚城市化），并且使城市非城市化。最频繁的是，全球文化都热衷于一种防腐的技术田园，或者一种与城市社会性相反的视觉游戏。新的怀旧对象看起来似乎不仅有城市的特殊的过去，而且也有关于城市家园的总体概念——在那里，时间按部就班过去，而不是随着计算机键盘的敲击声蒸发。在欧洲变化最快的城市之一的今日柏林，关于建筑和城市规划的讨论持续不断，似乎成了讨论日耳曼人性格与民主转变的同义语。显然，城市规划是不可能当起如此重任的。

国际风格的城市规划不是新城市发展的惟一选择。国际风格所偏爱的城市图景是，城市是一个理想循环的地方，一个具有清洁血管和肺脏的健康躯体，或一个添加优质润滑油的机器；或者，还可以是一个免除了城市拥塞的花园城和非城市化的伊甸乐园。事实上，城市建设的许多项目都是把时钟倒拨，拨回国际风格出现以前的时期。同样，新的庆祝仪式倾向于阻碍交通，而且是有意这样做的。城市怀旧不可避免地回到这样的一个问题上来：什么是现代的；为未来着想，需要开发什么样的现代性和现代化？见于世界城市的新一代的"国际风格"，乃是青年人一种倾向于遗忘的文化，从爱情大游行的商业化技术音乐到从柏林到里约热内卢许多水泥墙壁上的涂鸦。

让我们看看刚好是过去、现在或将来之首都的三个城市：圣彼得堡、莫斯科和柏林。顺便还有布拉格和卢布尔雅那。在这些城市新近创造的礼仪仪式中，国家的身份和城市的身份彼此是偶尔有冲突的。后共产主义的莫斯科在纪念建城850周年的时候，借助于激光、虚拟投影、巨大的建筑和千百万美元，打扮成了一个"第三罗马"。另一方面，圣彼得堡，却显露出对于启蒙城市的一股怀旧，这是理性的和比例恰当的城市，现在却失去了权势。俄国展开现代化时期的前首都，如今变成发展停滞的城市。莫斯科和圣彼得堡之间神话般的对立变成了一堆传说和轶事。两个城市经常交换帝国的形象，都保留着比情愿相信的更多的苏联时代元素，与此同时，它们的后共产主义的自我打扮却探索了俄国的过去与未来的不同变体——莫斯科的帝国宏伟风格，和圣彼得堡的欧洲城邦状貌。1989年到1999年的柏林是一个充满城市即兴创作的城市，这个变化中的城市容纳了东方与西方的许多美梦，城市国家与孤岛城市的美梦。随着某些美梦化为现实，不再是梦幻，这座充满废墟和建筑工地的城市变成了共和制德国一个"正常的"首都。

在表现出不同怀旧倾向的城市之间，存在着某些隐蔽的比较。被

拆毁的救世主大教堂和东柏林市中心被拆毁的王宫，变成了两个重大辩论和重建项目的地方。往日极权主义纪念建筑物的命运在前共产党国家的城市中也是很不同的。在莫斯科，被废黜苏联制度时代的要人，从国家安全委员会魁首捷尔任斯基到斯大林，都在一座田园式雕塑公园里找到新的栖身之地，该公园视这些雕塑为苏联时代艺术品。另一方面，在布拉格，一个巨大节拍器的现代雕塑装饰了世界上最大的极权主义纪念碑的底座。这个具有讽刺意义的反纪念物标志了空间，并且再创了空间。在圣彼得堡，有一个极权主义牺牲品新纪念碑，该物又旧又新，是一个纪念碑，又是一个废墟，暗示老旧的圣彼得堡狮身人面像和列宁格勒的过去。在考察有意的和无意的纪念活动的同时，让我们来考察一下反文化的传统——柏林弃房占用者、1970年代列宁格勒的地下活动、捷克的咖啡馆文化，从中就会看出非官方的公众领域的形象。在圣彼得堡，不像在莫斯科和柏林那样，是没有建筑热潮的，这个理想城市的梦境不需要技术，而依赖于缺少资财。替代性质的城市想象允许我们怀念这个城市未曾实现的想象中的过去，但是，这样的过去能够影响它的未来。在迅速改变的城市里，这些自发的具有纪念意义的地点就是微型博物馆，包含有在目前城市更新大潮中濒临消失的、多层虚拟的历史机遇。我忽然想到，我和处于过渡状态的这些城市的关系，就像是爱情的最后一瞥，“曾一度被想象是可能之物，在片刻之后，就不再可能。”[15]

第八章　莫斯科，俄国的罗马

极权主义雕塑园：历史乃是田园

在莫斯科纪念建城850周年的前夕，我在中央艺术馆前面的公园里散步，和著名的高尔基公园隔着一条街。这里原来是“改革”时期自发性的纪念物场地之一，被推翻的纪念碑存放的庭园，俗称“没有死人的墓园”。苏维埃联盟终结的高潮是在苏联英雄公共纪念碑周围破坏偶像的狂欢活动。契卡头目捷尔任斯基的纪念碑被狂热的人群推翻，并且加以亵渎；在塔林，列宁塑像被从脖子处吊了起来；在基辅，列宁被拆下装在笼子里，空荡的底座上只留下了他的一双石头靴子。

这些被推倒的塑像都运到了中央艺术馆附近的园子里，被散放在草地上，任凭风吹雨打和随意损坏。在这里，“加里宁老爷爷”的眼睛被用粉笔浓重勾勒，就像摩尔多瓦一部电影里的吸血鬼，赫鲁晓夫的光头上被喷满了红色颜料，捷尔任斯基的全身都布满各种体液的痕迹。据城市的一则传说，后苏联时期莫斯科第一任市长波波夫（Gavril Popov）允许他的宠物狗在前苏联契卡头目的头上撒尿。散落草地的纪念碑变成了图画一般的废墟。如果说这些领导人的纪念碑曾经给意识形态带来审美感，则它们的废墟就揭示了其易朽的必然本质。这些纪念碑不再代表权力，只是反映出其脆弱的实体性。

我在1997年参观了这个公园，那印象超过了我全部的预期。捷尔任斯基同志重新高高矗立在精致的底座上，在挺拔的白杨树下面，经过清洗和修补。1991年8月的涂鸦，从“自由！”和“打倒克格勃！”到淫秽丑陋的话、鬍克和嬉皮士的口号和匿名的“米沙致捷尔任斯基”等等，都已经难觅踪影。加里宁老爷爷礼貌地隔着一段距离，坐在另一棵树下，眼睛下面已经没有白色的曲线了。列宁和勃列日涅夫站在褪色的霓虹灯线条标语旁边，那标语是“苏联是和平的堡垒”，1980年某时建造的，当时阿富汗战争刚刚开始；那左边是巨大的苏联镰刀和锤子。而斯大林，直到最近还躺在地上，那被砍断的脚放在他面前；现在却又站立起来，威风凛凛。他躯体惟一遗失的部分是鼻子。围绕苏联领袖们的是史上最伟大的诗人们——莱蒙托夫、叶塞宁、普希金——以及很多外国名人，从甘地到堂吉诃德。最新的雕塑是亚当和夏

娃，用白色的莫斯科石头雕刻的。他俩躺在地上，受到禁果的折磨，但是还没有被赶出伊甸园。这不是极权主义雕塑园，而是普通得多、愉快得多的去处。“极权主义”这样的词语根本就不会出现在这儿。这个地方得到了一个新名称：艺术公园，附加了一条玫瑰路和一个咖啡馆，那鲜明愉快的可口可乐大凉伞下面出售俄国饺子。我注意到，公园里的几个纪念碑，包括斯大林的、捷尔任斯基的和加里宁的，都附有解说牌子。例如，斯大林纪念碑的牌子上写着：

斯大林

（朱加什维利）

约瑟夫·维萨里昂诺维奇

1879—1953

雕刻家 梅尔库洛夫，S.D.

1881—1952

花岗岩，1938

雕刻家于1930年由制作花岗岩胸像开始创作这一作品。

后来制作了三米高的灰色和粉红色花岗岩纪念碑，矗立在大剧院前面。单块粉红色花岗岩制较小的复制品安置在纽约。这些纪念碑在构成、技术和尺寸诸方面，都和艺术公园里的纪念碑一致。

根据莫斯科市人民代表苏维埃1991年10月24日决议，纪念碑被拆除，迁移到艺术公园。

纪念碑具有艺术和历史意义。纪念碑属于苏联时期政治意识形态题材纪念作品。受国家保护。

起初，我们轻松地叹息了一下。解说牌子似乎向我们提供赤裸的事实，仅仅是事实。对待斯大林的方法是纯粹美学的。没有称斯大林“伟大的人民领袖”，也没有称他“各民族的血腥暴君”。斯大林的手上没有血迹，只有粉红色花岗岩的色调。纪念碑“具有艺术和历史意义”这一行字让人觉得有一丝怪异。更习惯的说法似乎应该是“艺术和历史价值”，但是，公园管理负责人显然是谨慎对待价值判断的。就连弗洛伊德也相信，有时候一支雪茄就是一支雪茄。有时候，斯大林

纪念碑就仅仅是斯大林纪念碑。这个打磨光滑、没有鼻子的花岗岩人，归根结底，再也不会伤害别人了。

然而，这个解说牌子依然令人不断纳闷；实际上，对于矗立在面前的这尊雕像，除了它被推翻之类的事实，其他我们还是一无所知。就像斯大林本人一样，这个纪念碑有好几个副本：大的一个据说是要竖立在大剧院前面，小的一个有机会漂洋过海到纽约参加一个展览，而且，看来在那里叛逃不归了。充满阳光的艺术公园里这个把一只手隐藏在一件浪漫主义样式大衣里面的、粉红色花岗岩的领袖，在躲避我们。这一85段文章读起来好像是侦探小说，其中受害者和罪犯都不见了。

所以，我就在这个公园里开始我的探究，这番探究最后会导致一篇关于背叛与提前埋葬的令人震惊的故事——沿袭爱伦坡的传统。首先令我震惊的是历史的非延续性。熟悉苏联使用纪念碑来开展宣传的人都知道，大约在四十年以前，赫鲁晓夫就下令拆除了斯大林的纪念雕像。那么，这一尊怎么会保存下来了呢？过去这四十年，它在什么地方呢？斯大林的鼻子怎么了？这个鼻子是不是还在俄罗斯新首都到处闲逛呢，像果戈理奇异故事里的那个人物一样？

我决定求助于克格勃往日首领捷尔任斯基。他面前的解说牌子提供了有用的事实：

捷尔任斯基

菲利克斯·埃德蒙多维奇

1877—1926

雕刻家 乌切季奇，E.V.

（1908—1974）

青铜

雕像根据苏共中央委员会1936年7月19日法令竖立。

雕刻家是苏联人民艺术家、部队艺术家乌切季奇，E.V.

创作于列宁格勒“纪念碑雕塑”工厂。

1958年12月20日安放在莫斯科卢比扬卡广场。

根据莫斯科市委员会1991年10月24日决定，纪念碑被拆除，放置在艺术公园展示。

纪念碑具有艺术和历史意义，纪念碑属于苏联时期政治意识86形态题材纪念作品。受国家保护。

国家保护他不受谁的损害呢？我心里问道。至少捷尔任斯基是没有副本的。上面明确告诉我们是谁下令制作了这个纪念碑，把它竖立在什么地方。

但是，斯大林已经教导我们解读字里行间的意义，这是苏联时代的老习惯。我们阅读，是要体会那没有说出来的话。这里没有一个字谈到克格勃的这个强有力的头目，诨名是“铁腕菲利克斯”。现在的健康的趣味规定只讨论“青铜菲利克斯”，不是铁腕。历史被限定在两个权威的法案之间：一个下令制作这个纪念碑，另外一个命令把它“移到一个不同的地点”。如果有外星人或者心地善良但是信息不太灵通的异乡人在莫斯科落地，到这个公园里漫步一番，他得到的印象大概就是，这是一个稳定的国家，十分珍惜历史遗产，没有遇到过什么动乱或者革命。在解说的谨慎措辞字里行间抹掉的是1991年8月政变的历史和人民未经批准的对雕像的攻击。纪念雕像的实际遭遇历史也被抹掉。底座上还有涂鸦，但是已经不易辨读。[1]

新的艺术公园得到市长卢日科夫的完全的支持，市长十分赞成休闲文化。普凯莫（Mikhail Pukemo）主任自豪地告诉我，他一直向往着创造一个露天雕塑园，可以当作举行音乐会和举办展览的独特地点。[2]这是一个完美的地方，除了几个散乱放置的纪念雕像，好像是在一片三不管的地方。这些作品是值得好好地、更负责任地保存的。

“捷尔任斯基怎么了？”我最后问，“我指的是这件重大的雕刻作品，它在1991年8月遇到什么麻烦吗？”

“您知道，有些人是不赞成把捷尔任斯基推倒的。如果您问我的看法的话，我认为这个雕像的确是把卢比扬卡广场的建筑凝聚成为一体的。少了捷尔任斯基，广场显得孤零零的，您说呢？”

“斯大林呢？”

“您说哪方面？”

“放置在艺术公园以前，它伫立在什么地方，不清楚。”

“没有立在什么地方。”

“嗯？”

“给埋在雕刻家自己的花园里了。四十年。鼻子是最近被打掉的。几个流氓。”

这就可以看出，为了公园里的这个解说，就连斯大林纪念雕像传记都经过细心编审。虽然纪念雕像的实际遭遇史很能说明问题，但是重要的化妆整容显然被认为是必不可少的。捷尔任斯基脖子周围的擦伤被细心磨掉，关于心惊胆战的建筑师一家人（大概是惧怕那个社会制度的愤怒）对斯大林过早的埋葬一事，委婉持以缄默。斯大林失去鼻子一事不是政治事件，是出自对天然石头的偏爱。新富人住宅中的“欧式装修”觉得粉色花岗岩最合适。

他们没有保存赫鲁晓夫雕像被损坏的头部，很可惜。他是我生命中第一位苏共中央书记，我倒感觉怀想他那个“秃头”；在改革早期我拍过他秃头的照片。

“赫鲁晓夫被损毁得太厉害了。”主任解释说。新的艺术公园里没有地方存放这样的废物。卢日科夫市长不喜欢阴暗的东西。他下令把大屠杀牺牲者纪念碑隐藏在波克伦纳亚山纪念广场后面，以免影响这里的景致。

就这样，通过修复，而不是物理的拆除，艺术公园是保存了记忆，还是展开了一种新的“除忆诅咒”（damnatio memoriae）呢？俄国的纪念碑都具有英雄的传记。它们不像相对稳定的西方兄弟那样站立在一个地方，夜间，它们在昏黑街道上漫游，偶尔受到暂时的流放。1937年，革命前为普希金和果戈理制作的雕像在斯大林的莫斯科经受了奇异的夜间旅行；普希金转身，面对新的高尔基大街，不再凝望受难修道院这个“反革命宗教堡垒”。一尊果戈理的雕像被认为显得太神秘和阴暗，不符合欢欢乐乐的社会主义现实主义苏联生活，所以被内部流放，回到了作家原来的住宅庭园。与此同时，多名活着的作家，还有数以百万计的其他苏联公民，开始消失在古拉格群岛。1930年代中期，在领袖们的比真人更高大的雕像如雨后蘑菇到处出现的时候，个人生活的重要性按比例缩减。随着许多教堂和历史纪念碑被摧毁，新的国家传统被制造出来，包括服装、民俗、新纪念碑和文学经典。斯大林死后，劳改营囚犯们得到通知，拆毁斯大林雕像；有些雕像就是他们出力建造的。从某种意义上看，礼仪的摧毁乃是改变他们命运的信号；雕像的消除给人民带来生存的希望。难怪，苏联雕像的寿命近似于苏联男性公民的寿命：五十岁挂零。

苏联人民和苏联雕像之间的关系是密切的，但是常常又成反比：

如果是在人民失踪的时候雕像出现，则雕像的巨大正好符合人权的缩小。比真人更大的雕像把神秘的阴影洒在恐怖的大地和权力淫威之上。雕像既是记忆的官方守护神，又是来自被遗忘者之阴间的信使。

爱森斯坦（Sergei Eisensein）的影片《十月》在1928年纪念了十月革命十周年，通过辩证法剪接的教育性风格，以“雕像战争”来表现。亚历山大三世雕像纪念碑在影片中拆毁，正是在救世主基督大教堂前面，这是具有不可思议的预言意义的；大教堂在影片制作之后不过几年之内被炸毁。所以，看到雕像返回艺术公园底座，就像反向观看爱森斯坦的《十月》—取代摧毁雕像的是雕像的复活。这大概就是每逢建造一个新莫斯科的时候都要发生的事：双向展开，后退式和前进式。如果说爱森斯坦影片里以大师手笔摧毁沙皇雕像是掩饰了十月革命诸事件缺乏的文件证据（或者，纯粹展示了作者电影艺术的高度技巧；比起历史的和意识形态的正确性，他远远更珍重这一技巧），则苏联领袖雕像的重建遮蔽了导致苏联终结的另外一次革命——1991年人民对八月政变的反抗。只不过，重建是在真实的时间和真实的空间里发生的，有几项莫斯科风格的特技效果的帮助。

苏联终结时候针对雕像的破坏活动出人意表地显示出，列宁在革命初年构想出来的雕像宣传法的艺术在一件事上显然是成功的：模糊了权力真实操作者及其纪念雕像之间的关系。如果说罪恶制造者没有受到惩罚，至少其雕像可以受到严惩。雕像是权力的信使，因而常常变成替罪羊，成为发泄忧虑和愤怒的对象。悲哀和理解的作用耗费很多时间。象征性的暴力得到瞬时的回报——复仇的满足感；但是这种纪念碑式的净化作用还有更多的内容。这是苏联公民惟一的一种集体的尝试，用直接的行动而不是个人的讽刺、笑话或者假话，来改变官方的公共领域，而不受到来自上面的干涉。在这一情况下，雕像纪念碑的传记就不再得到上面的授权，而是由人民自己获得，或至少当时看来如此。

“如何对待纪念碑宣传？”这是科马尔（Komar）和梅拉米德（Melamid）1993年组织的一次竞赛的标题。原来是苏联的、现在成了美国的艺术家提出对待极权主义的过去的“第三条路”：“对这些雕像既不崇拜、也不销毁，而是创造性地与其合作”，通过艺术把纪念碑宣传化为一个历史教训。[3]艺术家们应该在人民那激烈而又具破坏性的冲动与国家那保护性而又具压迫性的态度这二者之间调节。

莫斯科这个城市被想象成为“后极权主义艺术的幻象汇集的花园”。科马尔和梅拉米德提议在“最重要纪念建筑物——列宁墓”上的“列宁”二字后面加上“主义”二字，以此来将其转化为“列宁理论和实践的象征坟墓”。也许可以允许几只粉红色的火烈鸟在列宁墓观礼台

旁边漫步；在以往，党的领导人是在那里检阅人民的。马克思应该留在大剧院前面，但是应该倒置，头朝下，“纪念他对黑格尔辩证法的作为”。科马尔和梅拉米德提议，捷尔任斯基可以这样表现：“加上那几个勇敢的人的青铜形象，是他们在那个八月具有历史意义的一天，爬上他的肩膀把一个绞索套在他的脖子上。”这样，秘密警察（或者契卡）的头目就是在死后审判的时刻得到纪念的，固着在似乎是最后被推翻之中。斯皮戈尔曼（Art Spiegelman）的《进一步，退两步》表现了工人和农民，亦即斯大林艺术和莫斯科制片厂的熟悉的标志，这个标志站在深渊的边缘，底座正在从脚下移走。帕别尔尼（Vladimir Paperny）提出建造充气的、在生态学上清洁的游泳池，那形状是没有完工的苏维埃宫。博伊姆（Constantin Boym）为列宁伸出的一只手找到了新用途，送给他一只耐克[4]鞋，把公司的商标贴在底座上。在胜利女神的保护下，意识形态和消费者文化彼此充当广告。

“政府都是模仿艺术家的方法的。”科马尔和梅拉米德怀旧地宣称；他们相信，国家需要艺术家，正如艺术家需要国家。他们的终极目标是在“一场经常变化规则的超现实主义游戏中”“模仿国家扮演艺术家的尝试”。为竞赛提出的项目使得雕像纪念碑易受伤害，除去了它们脚下的基座，令其陷于在社会变革时刻的危险的处境。这不仅是环境再现或者角色调换，而更是苏联视觉宣传全部工作的一种非稳定化。这一项目具有非后现代维度的激进干预主义，更类似于先锋派。艺术家希望对纪念碑宣传的辩证改造比炸药发挥更好的作用；希望能够炸毁雕像纪念碑想象的现状。但是，艺术家的纲领已被证明没有预见性。

“如何对待纪念碑宣传？”项目达到的高潮是在红场的一次展览和表演。（不多也不少地）作为一个艺术事件，它是十分成功的。这样的展览品令人想到1918年到1920年代先锋视觉宣传早期的项目，那些项目从来没有转入生活，而是保持像过渡时期那样短命、昙花一现，其本身就是在这样的时期里形成的。艺术家最伟大的抱负——和历史合作——依然没有实现。最后，国家在智斗中战胜艺术家，决定了该怎样对待纪念碑宣传。

艺术公园日益改善。主任像在梦境中似的说：“有时候，莫斯科新建筑出现在我们艺术公园的展览上。你们可以看到救世主基督大教堂壮观的金色圆顶，和彼得大帝乘坐着巨大航船。”[5]艺术公园是关于非意识形态化的。对于象征战斗、纪念碑战争，或者关于苏联过去的残暴行为和恐怖的新揭发材料，似乎普遍都感到厌倦了。如果说在这一千年的完结时刻存在某种怀旧，那看来也是后历史的；那是向往

和平和富足的生活，是发明另外一种传统，充满永恒俄罗斯的宏伟，在克里姆林宫旁边建造大理石走廊的大商场，另外还有新建的老教堂和华丽的赌场。公园成功地消除了对于过去的疏异感或者模棱两可的态度。这个地方甚至没有什么特别令人怀旧之处，因为超越了记忆和忘却的辩证法。历史变得空间化，记忆的艺术转化为休闲的艺术。赏心悦目的绿草地遮盖了历史的黑点和空白之点。在这里，人人都是和平共处：亚当和夏娃、列宁和斯大林、加里宁和捷尔任斯基、甘地和叶塞宁。苏联历史变成了一片田园。

我在雕像纪念碑旁边漫步的时候，听到了有人谈话。一位保姆告诉一个小女孩要小心，因为那底座也许很滑。情人亲吻，旁若无人的样子，还互相卿卿我我说情话，也不管领袖那不赞成的目光。一个老人对着他那条知恩不报的狗和任何愿意倾听的人讲述他一生的故事。三个高中年纪的学生，发式一样，都穿了同样的褐色外套（重新流行的共青团款式），在捷尔任斯基雕像说明牌子旁边停步。

“写得挺好，”其中之一说，显然是组长，“没有那些烂东西在这儿。那些混帐民主派，瞧他们把雕像糟蹋成什么样子。卢日科夫把它拆了下来，很好。我读过他的回忆录。不然捷尔任斯基要倒下来，伤很多人的。但愿他倒下来砸死那些蠢笨的民主派。他们的所作所为，他们必须负责！”

我没能够听完余下的谈话。青年走了，拉走两个同伴。我见他们在91被明星辉耀的叶塞宁旁边逗留片刻，然后在玫瑰路上消失。

“第三罗马”和“大农村”

1997年，为了庆祝莫斯科建城850周年，卢日科夫市长下令驱散俄国首都上方的乌云，以保证享有最好的天气条件。卢日科夫打扮得像传说中的莫斯科城奠基人多尔戈卢基（Yuri Dolgorukii），威风凛凛地驾车穿过首都的大街。苏联时代的通俗文化大歌星普加切娃，身穿雪白色服装，胸前佩戴超大的十字架，为全国祝福。莫斯科和卢日科夫本人的保护者圣乔治，在红场特别演出中胜利杀死象征俄国敌人的龙，舞蹈编排者是前苏联人、现在的好莱坞导演冈查洛夫斯基（Andrei Konchalovsky）。演出最后的节目是“通往二十一世纪之路：越千年之旅”，这是世界上最大的激光表演，创意者是法国大师让—米歇尔·雅尔（Jean-Michel Jarre），表现从过去通往未来之路。一系列的脉冲投影——从多尔戈卢基到拿破仑，从加加林到卢日科夫—打在斯大林时期莫斯科著名的高楼大厦上面。俄国的圣像直接放射到天空上去。

我们很少有机会见证一个新神话的创造。莫斯科建城850周年纪念典礼就是这样的一次机会，它同时重新发明了俄国的传统和苏联的宏伟风格。这不是尝试动摇纪念碑宣传，而是要创造后苏联时期与它竞争之物。如果说斯大林曾经考虑让河水倒流，则权力浩大的莫斯科市长（至少有一次）成功地改变了云团飘动的方向。大自然是群众观赏的全部表演的一部分。在庆典最后一天，大剧院的芭蕾舞演员们在露天表演《天鹅湖》片段，是在跟水中优雅游动的真正的天鹅叫板。就在芭蕾舞演员正要上演小天鹅舞的前几分钟，一场冻雨倾盆而下。恶劣天气暂时屈服于技术，被阻止在莫斯科大门之外两天，到了星期天下午才到达首都。芭蕾舞演员在没有预料到的水坑里打滑，在点点冷水滴下连连打颤，而那真的天鹅却伴随着柴可夫斯基的乐曲拍打羽翼。到最后，雨水对典礼并无大碍，倒是帮助突出了特殊效果。无论如何，大部分莫斯科人是在电视上看到表演，舞蹈编排显得完美无瑕。莫斯科市长控制不了的惟一的一件事是巴黎隧道里的致命车祸杀死了戴安娜王妃和多迪·法耶兹。能够把世界注意力从莫斯科盛大演出分散开的惟一的事件，妨碍了节目单中不少被长时间期盼的明星出场，如埃尔顿·约翰（Elton John）。有关一个国际密谋的传言短时间浮现，但是很快消弭。表演必须继续下去。

“怎么样啊？”我问一位参加“越千年之旅”活动之后返回的朋友。

“万人空巷，”她说，“真是人山人海。我给堵在地下了，地铁车站被堵住了。大群的人就静静地站着，往哪个方向也动弹不了。我觉得自己给挤到月台的边缘，快要掉在深渊里了。每个人都尽力守住自己那一小块地方。这让我回想起斯大林的葬礼。不过，当然啦，还是值得的。表演是出类拔萃的。你抬头仰望雾蒙蒙的天空，就能看到一切：波将金号战舰、拜占庭式圣像、重建的救世主基督大教堂。你可以尽量把头抬高，但最好不要低头往下看。”

的确，为了欣赏莫斯科的奇迹，我们必须或者身居高处观赏宏伟壮丽的景色，或者坐一辆高速驾驶的宝马名车，根本不用理睬琐碎的交通规则。这不是一座给步行者漫步徘徊的城市。1995到1998年是莫斯科的镀金年代，是那时所谓的“经济奇迹”的结果。当时，莫斯科是世界上最令人感兴趣的旅游胜地之一。对于一位着魔的外国游客来说，俄国的首都酷似一个欢乐与张扬式消费的永恒集市，伴有俄式快餐、麦当劳、随心所欲到处跑的喇叭声叭叭响的梅塞德斯和宝马“、兴旺的赌场、没有心眼”的少女穿的超短裙、宣传效果神速的商品广告。高尔基游乐公园里微型的埃菲尔铁塔和帝国大厦，还有彼得大帝的巨大的雕像纪念碑和世界上最大的新拜占庭大教堂，莫斯科凭借这一切吞噬了其他城市的美梦，如巴黎、纽约、圣彼得堡、君士坦丁

堡、罗马和香港。在这里，一夜能够等于一千零一夜。没有不可能的东西；城市本身就是一个巨大的赌场，你可以在这儿豪赌一辈子。

后苏联时期最盛大的纪念典礼，莫斯科建城850周年典礼，意图结束形形色色非官方的回忆、哀悼行为和自发的城市改造。变化的时期、“改革”的时期、文化清理和痛惜过去以及为现在与未来争论，看起来都已经一去不返。

在苏联存在的最后几年（1988—1991），首都的街道生活变得比电影更不可预测、更引人入胜。有组织的庆祝活动开始衰落，非组织的活动活跃起来。在莫斯科具有历史意义的市中心，可以遇到各式各样的海德公园式的讲演角，在那里，从民主的起源到世界的末日，一切问题都得到公开辩论，人人热情高涨。在不远的地方，就是新生的后共产主义市场，一种临时性的集市，什么都能买到，从索尔仁尼琴的《古拉格群岛》到土耳其内衣，从奇异的宠物动物到生气勃勃、拥挤一起的俄国套娃；套娃代表了全部的俄国文化，从皇族到苏联作家协会，从俄国古典作品到苏联政客。苏联历史的伤口被故意重新揭开，是为了彻底医治，而不是遮盖起来。在过渡时期的莫斯科排除了轻易的综合，排除了仅仅从回顾过去的时间或者丧失的时间而事后强加的内在决定论。“改革”时期的街道生活，由于两次具有十分不同政治意义的突发事件而告终：反抗1991年八月政变时群众发起独特的行动，在莫斯科“白宫”周围建造街垒；还是这座后来成为议会所在地的白宫，1993年政府军队将它包围，对于一些人来说，这就是动摇了他们对政府民主意向的信赖。

莫斯科市长卢日科夫需要忘记街垒。[6]他建造了欧洲最大的商场，就在克里姆林宫附近曼涅日广场下边；这个地方原来是群众示威游行和军事检阅的地方。在花园和引人注目的消费场所里，悠闲的漫步取代了政治。的确，为了铸造新的身份，忘却被认为是健康的、必要的。[7]

莫斯科的怀旧不真是思念这座城市的历史的过去，而是思念苏联时期的宏伟。庆祝莫斯科建城周年是比较近期形成的传统。情况表明，有关莫斯科的传说中的过去，其实并非过去时代的，而更是依照回顾重新发明的。仅仅在1147年的编年史里简短提及，在尤利·多尔戈卢基统治时期，“在莫斯科建造了一个新的、更大的要塞”。我们甚至不能确定传说中的尤利大公就是该城的奠基人。我们知道的全部故事不过是，在这里，在莫斯科河岸上，他和手下的武士们一起享用过一次体面的会餐。实际上，这件事直至1847年才进入俄国民族意识，在这一年，沙皇亚历山大二世决定豪华庆祝莫斯科建城700周年。[8]斯大林继承沙皇的传统做法，在1947年庆祝了莫斯科建城800周年。

这是卢日科夫市长的童年，市长对此事记忆美好。所以，在再现斯大林的节日的时候，卢日科夫是双重地怀旧的：怀念俄国和苏联的荣耀和自己在战后的青少年时代。

传统的重建依据是关于莫斯科的两则神话："第三罗马"和"大农村"。一位现代建筑师和城市规划者带着神秘口吻讨论莫斯科的这两个方面：

> "大农村"和"第三罗马"是俄国文化和民族意识的两个方面、两个想象，或者像陀思妥耶夫斯基所说的"梦境"。"大农村"是组织生活的一种方式。"第三罗马"是在另外一个世界里重新组织生活的一种方式。第三罗马因一个英雄、一个君主改革家的出现在尘世中得到体现，这位改革家成为模仿和大量复制的楷模。[9]

对于"君主改革家"、多少可谓城市救世主的描写，其实是对莫斯科市长工作的阿谀奉承包上了薄薄一层伪装。他做出独特的努力，完全控制了该城的建筑活动。

根据第一种词令，莫斯科被描写成为七座山丘上的城市、基督教罗马和拜占庭的继承者，差不多有如神圣的耶路撒冷。[10]因此，莫斯科与其说是历史名城，不如说是一块福地——夸大妄想狂由此而来。第三罗马的忠实信徒提及七世纪僧侣泰拉图斯（Thelateus）的一个模糊的预言，这位僧人说，莫斯科可能是最后的一个罗马："以后没有第四个。"但是，这个预言并没有赞赏莫斯科伟大的意思，而是相反，是在警告莫斯科沙皇不得在被征服的北俄各地大肆破坏，因为这样的行径反过来会令莫斯科毁灭。预言是迟至十九世纪中期重新浮现的，那是重新发明俄国理念和正教、独裁和民族主义的沙皇官方政策的时期。第三罗马的概念给莫斯科带来了某种历史的和宇宙论的光彩。当代历史学家伊万诺夫（Sergei Ivanov）讽刺说，莫斯科一度被斯大林想象成共产主义的样板城市，而现在呢，是一个资本主义的样板城市；本来应该成为第三国际的所在地，但是却变成了第三罗马。

作为一个大农村的莫斯科是卢日科夫风格的怀旧之中所探索、所利用的一个大众形象。"大农村"描写了莫斯科人的时间和空间的概念，以及这个城市市民特有的心理状态，这是从十九世纪到二十世纪外国来访客人频繁的观感。本雅明和我们分享莫斯科的怀旧：

> 在莫斯科的街道上，有一种奇怪的景象：俄国的农村在莫斯科街道上玩捉迷藏……对莫斯科的怀旧不仅仅是由在夜间有如星光闪亮和在白昼有如开花水晶的白雪引发出来，还有天空。因为在低矮的屋顶之间，广阔平原的地平线常常进入城市。[11]

在莫斯科，本雅明学会了两个俄文单词：remont和seichas。第一个单词形容对于空间的无穷尽的改造，没完没了的修理过程。remont可以指一项重大的建筑工程，或者一个海市蜃楼，一事不做的借口。访问莫斯科的人都熟悉一些告示，说某一个商店、或者某一个办公室“停业修理”，常常是期限不定。另外一个单词，seichas，意思是“现在”或者“此刻”，很能说明莫斯科人的时间观念。在这个城市里，全部的钟表指的时间都不一样，你可以选择此时此地，随便找到早到或者迟到的借口。作为一个“大农村”，莫斯科真是一个无法解读的城市，不断地欺骗来访的客人：

> 对于新来的客人而言，这个城市变成了一个迷宫。他认为隔开很远的街道被一个街角连接在一起，就像一个车夫的手掌里攥着的两匹马的缰绳。一系列有意思的地貌学假象，不断地误导新来的客人，好像在电影里一样：这个城市是在提防他，蒙起面来，逃跑，引诱他在城市胡乱打圈子，直到筋疲力尽……但是到最后，地图和计划得胜：晚上躺在床上，想象力用真实的建筑物、公园和街道变戏法。”[12]

1920年代的莫斯科既是一个乘雪橇的亲切城市，人坐着，离地面很近，和旅伴紧靠在一起；又是一个狂妄自大的首都，当作中央圣像受到膜拜的、地图上的苏联城市。大农村的形象说明了莫斯科空间的非城市的品格，又舒适、又狡黠，又密集、又无法解读——对外来人如此，甚至对莫斯科人自己也是一样。限定莫斯科空间的是市中心宏伟显眼的辐射型结构与狭窄街道和低矮房屋（配有院子、菜园和长长的栅栏）之间的等级对立。从十八世纪以后，对莫斯科开展现代化的每一次尝试，都再现并且强化了这种空间的等级观念结构。1930年代，莫斯科经历了最激进的变革：把莫斯科变成一个共产主义样板城市的计划，令其现代化，并且强化了它作为苏联首都的形象。许多主要的教堂被拆除，克里姆林宫的权力得到巩固。城市交通系统在数年之内得到改造。旧莫斯科的雪橇和有轨电车被部分拆除，“世界上最好的”莫斯科地铁的宫殿式候车大厅，都是靠巨大的劳动功绩建造的。在两个五年计划期间，莫斯科变成了具有著名地铁和气象万千的城市。虽然位于俄国大陆的中部，这个首都依然被宣称为“五海海港”，苏联和俄罗斯联邦共和国的辐射型中心[13]。

如果没有政府权威的特殊效果，只凭建筑是不能完成这样的改变的。列宁发表了著名的谈话说，对于布尔什维克，电影是更重要的艺术。而斯大林对此作出回应，似乎是预告了某种后现代的论断，他说，电影艺术预示了生活本身。在斯大林的“共产主义模范城市”新莫斯科图景中，建筑、电影和权威的秘密是紧密交织在一起的。莫斯科

壮观城市设计效果的力量归于许诺“要把童话变成现实”的电影的和气魄宏伟的模型，正如电影《光明之路》的主题歌歌词的涵义所示。1920年代的莫斯科是一个生活自发而混乱的城市，有许多层次和许多中心，都巧妙地躲过了中央的控制。1930年代的莫斯科被重新想象为活动受到控制的城市。这一时代的影片都包含某种的莫斯科观光——乘船，或者乘飞机（或者甚至乘飞速的汽车）。摄影机的运动本身就创造出了新的空间。

关于新莫斯科的影片没有记录在真实空间中的旅行，或者给莫斯科人或新来者提供一张可靠的地图——不像本雅明所希望的那样。反之，这些影片重新编排了莫斯科的各种空间，用权力的象征把不能再延展的街道连接起来，通过意识形态的剪接表现出新莫斯科。在观看1930年代的影片的时候，许多不真实现象令我们吃惊。似乎大部分的窗户都朝着红场（大部分房间里都有白色钢琴），男女主角都在各种空间里奇怪地打转，那些空间并不符合莫斯科的地貌。实际上，就像帕别尔尼所说的，创建很多建筑工程项目的依据是超人的摄影机的物镜，或者巨大的社会主义现实主义雕像的视角，而不是矮小的步行者的视角：“在莫斯科的规划中，可以区分出两个尺度的系统：具体的城市尺度和乌托邦的天堂尺度。有关城市的许多决定，真实的人是谁也不会赞成的。”[14]互不连接的城市区域硬是通过中央的剪裁统一了起来。莫斯科被想象成为一个由象征——还可以说由奇迹组成的电影空间。

后共产主义的莫斯科及其宏大的工程，镀金的高塔和许多新的喷泉，都是市长喜爱的。该城某些神秘的光环也源于特技的运用：波克伦纳亚山喷泉水流的红色——新世纪曙光的颜色或者前一个世纪被水冲淡的血红色、850年庆典期间全部历史的喜庆激光映射、鬼气十足的赌场和俱乐部的夜间照明。城市新建设培育出来的第三罗马和大农村景观不仅指大建筑物和思维方式，而且还指居住在城市空间的方式。这个新罗马只有乘坐豪华轿车才能穿过，或者从广阔的高地观赏，或者更好的是，鸟瞰，甚至以上帝的目光观看。但是，这个大农村的空间是难以捉摸的、遮蔽一切的；它没有城市大众空间的开阔和隐匿名姓的特点，而这正是要给予自由的市民——而非帝国的子民或者长大的农村孩子们的。在莫斯科，感受到魅力或者感到不安的步行者发现，四周都是无穷尽的栅栏、奇异的公共建筑（没有入口，也没有牌子，它们看上去像其他什么的正面），还时时碰上路障和封闭的建筑工地。在新莫斯科，建筑物和城市节庆活动，无论是宇宙宏观的还是令人感到舒适的，帝国的还是地方的，都是一个硬币的两面，常常是夸张的。

新莫斯科的建筑看起来像具有地方特色的后现代主义，有玩具塔楼、镀金圆顶、喷泉和童话里的黑熊。这不是例外的，而是符合了全球性对地方性的追求之风，二十世纪晚期对地方历史风格的着迷。较为例外的是它的机制功能和权力结构。没有成文的指令描述它。它既多于、又少于一种风格上的现象。其特点就是具有神秘魅力的隐蔽做法，让每一个建筑工地都遮盖在秘密之中。陀思妥耶夫斯基看到的作为权力线索的“秘密与权威”，乃是卢日科夫风格的必不可少的组成部分。每一座建筑物都是和卢日科夫关系密切的一小撮建筑师和艺术家建造的，尤其是波索辛（Mikhail Posokhin）和采列捷利（Zurab Tseretelli），这两位大师享有毫无疑义的宫廷艺术家的地位。大部分重大项目都没有得到建筑委员会的批准，而且，在竞赛结束的时候，胜出者很少有机会为自己的项目施工。

在莫斯科的建筑方面，我们看到一个揭示历史主义风格的事例，该风格积极配合促使人们忘记国家近期的历史。社会主义现实主义按其官方主张来说，形式上是民族的，内容上是社会主义的；而莫斯科后现代主义则在形式上是历史的，内容上是反历史的。新莫斯科传统的仇敌是赫鲁晓夫的解冻文化和“改革”。在赫鲁晓夫时代，建筑师开始为民众建造大众式住宅，大部分在莫斯科近郊。或者可以说，1960年代的苏联现代建筑进一步毁坏了历史环境，但是也提出了一些新的城市规划的理念，发展了一种新的、较少等级观念的、横向的城市轴线。部分地为了反抗斯大林时代的贪图高大和赫鲁晓夫时代建筑廉价的现代单调乏味，莫斯科的新形象出现在电影、文学和音乐中，也出现在解冻时期非官方文化中：这就是录音机文化。这个文化欢迎城市日常意义显现，发现城市邻里更为私密的空间，似乎是从斯大林风格的大高楼和比真人还大的雕像的阴影中重新占领它们。一种城市睦邻感取代了官方爱国主义。奥库查瓦（Bulat Okudzhava）1960年代和1970年代的歌曲，在莫斯科城市民俗中创造出一种新的韵调：怀旧、渴望和个性化。阿巴特大街附近的多条后街，以及内部的院子和小广场“，都变成了奥库查瓦的小祖国”。这里没有民族的或者国家的象征，只不过在背景上偶尔有个普希金雕像。这个缺乏人性的城市突然获得了某种人性的尺度。行人同伴们各有各的挣扎和忧虑、琐碎的欣喜和悲愁，他们变成了歌曲里的主角他。们乘公共交通车，在地铁站约会，梦见有一辆理想的蓝色电车在绝望的时刻挽救他们。解冻时期录音机文化中浮现的后斯大林时代的莫斯科，协助划出了城市居民可供选择的社区空间。这不是追求逃避，而是接受现代生活、对付干扰的一个办法。

对于莫斯科浩大的工程项目来说，民主城市风格是生疏的。新的怀旧是针对中央统辖的城市空间的。即使步行街和商场本来应该是为

普通的莫斯科人建造的，却也被装饰了新莫斯科万神殿里的英雄形象，从圣乔治到普希金，全都是遵从了市长的长官命令。大工程包括重建救世主基督大教堂；在红场旁边建造欧洲最大的地下商场；为庆祝伟大卫国战争胜利五十周年在波克伦纳亚山上建造纪念堂；竖立彼得大帝的、朱可夫元帅的巨大雕像以及陀思妥耶夫斯基的和普希金的比较小的雕像；当然还有银行和机关的许多大楼——也都部分地由市政府主持和监管。

莫斯科修复型怀旧的特点是一种妄自尊大的想象力，要重建神话中的巨人时代般的过去。这样的怀旧不是推进历史的思考或者个人的怀想，而是要编织出对于永恒宏伟的总体怀旧。妄自尊大常常遮蔽惨遭破坏的场地，又号召再生，而不是重建。这有一部分是十九世纪的莫斯科神话的延续。毁坏城市的大火却迎合了它妄自尊大的自我形象。在1812年反对拿破仑的战争期间，莫斯科人特别感到自豪的是宁可烧毁他们的城市，也不屈服于法国人征服者。俄国战胜拿破仑之后，莫斯科被重建，据说大火对莫斯科的新一番美化作出了贡献。大火对这座古城而言并非不寻常的生活经历，但是，在十九世纪的莫斯科，它被完全神话化了。莫斯科被描绘成为一只火鸟，一座从灰烬中出现的凤凰城，每一次再现，都是更有威仪、更壮观。它的神话时光就是永恒再生的时光，而不是历史进步的时光。后苏联时代的莫斯科，这个凤凰城，不是一个忧郁的地方；它不哀悼自己的过去，而是重新再造，造得更大、更好。

世界上最大的东正教教堂

新莫斯科凤凰再生项目之一就是重建救世主基督大教堂。1988年，莫斯科电视上出现了一项新广告，出镜的是一群游客参观救世主基督大教堂。一位青年女导游述说教堂的历史："过去，被拆毁的大教堂原址成了一个游泳池。现在，大教堂就快竣工了。"一个中年人，显出充满怀想的眼光，轻轻地、但是极具权威地纠正导游说："不要把俄国分成过去和现在。俄国是一个整体。大教堂是一个整体。"广告最后提出祝福，宣布为大教堂募捐，公布了以它名义设立的一个银行帐号。这一行动受到欢迎，被认为是新的俄罗斯家园和悔罪的象征；精确重建在斯大林时代被拆毁的救世主基督大教堂，被认为是标志着战胜苏联历史的黑暗面。但是，这一建筑工地的历史本身也揭示了多重相互矛盾的记忆，尚未实现的乌托邦梦想和系列的破坏，它们依然像幽灵般萦绕这块地方。

在1812年圣诞节前夕，沙皇亚历山大一世下令建造一座大教堂，用以纪念俄国战胜拿破仑。建筑师维特贝格（Alexander Vitberg）得

到设计的委托，他生为瑞典人，是艺术家和共济会会员。他想象设计一个比罗马圣彼得大教堂更大的大教堂，献给“全部的基督教精神”。它应该是“一首石头的赞歌，献给强大而辽阔的俄罗斯国家”以及俄国在西方各国中间的领导地位。维特贝格的普世教会大教堂的设计没有得到实施，而建筑家却以遭受流放告终，因为被控告挪用国库金钱（这一事实至今没有得到确证）。所以，这个大教堂的起源是启蒙的爱国主义一个尚未实现的乌托邦，第一批伟大的“纸建筑“纪念碑之一，这个名称是在二十世纪给予仅只存在于纸面上的建筑项目的。

1839年，尼古拉一世为救世主基督大教堂选择了另外一位瑞典背景的建筑家托恩（Konstantin Ton），托恩许诺再发现俄国风格，实际上是返回古老的拜占庭楷模。二十位最杰出的艺术家应邀创作奢华的内部装饰，有绘画、雕刻、壁画和镶嵌画。沙皇为新的大教堂选定了一个引人注目的地点——在俯瞰莫斯科河的小山上，靠近克里姆林宫。然而，还是有一个不太大的问题：该地点已经被占用，那里有一座小而优美的十七世纪阿列克谢耶夫修道院，古代俄国建筑的珍贵纪念物，一个双重的教堂。[15]遵循沙皇的命令，修道院被拆除，四十四年以后，全俄国最大的大教堂在那个地点建成。

有一个流行久远的传说，意思是大教堂完全是依靠民众捐款建造的。实际上，捐款只占建筑花费的百分之十五，这样的帝国宏大建筑物不是草根民众的努力承担得起的。十九世纪晚期许多作家和知识分子批评新大教堂，说它是沙皇“正教、独裁和国民精神”官方政策的象征。新拜占庭式建筑被看作是兼收并蓄的，甚至审美感低俗。有些批评家责备它“东方风格”太重，另外一些人又说“西方风格”太重（“圣彼得堡圣以撒大教堂的莫斯科翻版”）。它没有被看作是一座古代教堂，而是被看作一个“暴发户”、“新贵”、“大贵族（亦即：克里姆林宫里的各个教堂）盛宴上的一个商人”，或者城市正面的“一个虽然粗俗、但是十分昂贵的胸针”。[16]

但是，在十年之内，对大教堂建筑的批评和对拆除阿列克谢耶夫修道院的谴责都被忘记。大教堂变成了一个重要的宗教中心和莫斯科人喜欢的熟悉去处。它进入了下一代人的集体记忆，出现在老式着色的明信片上，是“莫斯科纪念品”，有粉红色的白雪，乘美丽雪橇戴皮帽微笑的家庭女教师。甚至罗钦科（Alexander Rodchenko）的一幅先锋派摄影作品也表现这座大教堂，虽然我们看不到教堂本身，只看到了其楼梯的几何节奏和一位佚名妇女与一个小孩的形象。这件艺术作品让我们看到了这个巨大的、大于生活的纪念碑如何变成城市日常生活的一部分。

仅仅经过四十八年，在俯瞰克里姆林宫的这个不光彩的地点就上

演了城市戏剧的另外一幕。在1920年代和1930年代的猛烈的反宗教运动中，这个大教堂被称为旧制度的一个“毒菌”，“宣传爱国主义、军国主义和沙文主义的思想堡垒”。[17]“大教堂”还被认为是对城市卫生的威胁，在这个地方，旧世界的传染病威胁了新国家的健康。革命生态学要求某种外科手术。而且，这个突出的城市地点也吸引了斯大林个人的注意，就像原来吸引过沙皇的注意一样。这位苏联领袖选择这个地方来兴建他在世时建造的最大的宏伟建筑物——苏维埃宫。[18]1931年，教堂绝大部分艺术品被运走。然后，按照斯大林个人的命令，大教堂被炸毁。时人报告说，一股血红的迷雾笼罩莫斯科很多天。教堂的红砖碎块看起来就像犯罪的现场。在这个城市的中心，它就像一个被撕开的伤口。

根据斯大林的计划，大教堂的继承建筑应该供奉所向无敌的无神论。新纪元的这个庞然大物，416米高，祭坛型，有支柱，有建筑师约凡（Iofan）制作的雕像装饰，这是苏联对美国自由女神像和帝国大厦的回应。建筑师自豪地宣布，苏维埃宫比帝国大厦还要高8米，顶端是6000吨重的列宁雕像，列宁伸出一只手，给人类指出光明大道。（莫洛托夫认为荒谬的是，苏联国民看不到列宁的眼睛；斯大林和伏罗希洛夫说服了他接受相反的观点。[19]）苏维埃宫被看作是救世主基督大教堂的直接对立物。战斗性强烈的苏联无神论意识形态是建立在许多宗教神话基础上的，从古代埃及异教到俄国基督教。列宁就像半个神，取代了原来大教堂最上面的十字架和圆顶。苏维埃宫是对最终的先锋派设计——塔特林的第三国际纪念碑的回应，这个纪念碑有一个充满活力的、向开放空间升起的螺旋形状。苏维埃宫使这一充满活力的螺旋形状变成静态，把黑格尔的辩证法固定形成帝国的综合形体，而放置列宁雕像的地方正是塔特林雕塑表现开放空间和冲破表现限制的地方。[20]苏维埃宫的建筑自由地借用了全部的建筑风格，结合了埃及金字塔和美国摩天楼的宏伟高大。未来的完美和遥远的过去化为一体，对观众确实能够发挥催眠作用，令其全然忘记过去。

然而，被拆毁的大教堂原址证明是一块颇具反抗性的地点。工人没有来得及打好苏维埃宫的地基，后来战争来临，中断了斯大林在下一个五年计划期间建造大宫殿的计划。取代大教堂和苏维埃宫的是以后二十年之内那地面上的一个大坑，亦即未来乌托邦的地基。据说帕斯捷尔纳克写了一首流传久远的讽刺诗：“他们拆毁了大教堂，宫殿却没有建成，/留给我们的，只有一个巨大的淤泥坑”。[21]

虽然苏维埃宫一直没有完成，却恰恰因为没有它，它的幽灵在莫斯科全景上方徘徊。它是重建莫斯科的整个计划的缺失的轴心。新的林荫路和小街通向这里，斯大林式的七座高大楼房面对这个虚拟的宫

殿。在运动员检阅的时候，全国最好的体操运动员组成苏维埃宫形状的金字塔，似乎是在用他们肌肉强健的躯体来构建它。这个宫殿是那些献给乌托邦的看不见的纪念碑之一，它在莫斯科风景上投下一条长长的阴影。[22]

战后，这片水泊之地却住满了酒鬼和妓女。巨大野心的鬼魂依然在此地萦绕不休。在1950年代另一轮的建筑竞赛失败之后，莫斯科在1957年下令建造苏联最大——据说也是世界最大的——加热的露天游泳池：就在原来大教堂的地基之上。卫生和体育锻炼代替了意识形态和精神方面的关注。莫斯科人和他们的客人都的确喜欢这一休闲设施，这是符合1960年代的精神的。它很快就变成了情侣和家庭娱乐的优先选择地点，除了高尔基公园之外，受欢迎程度超过其他的地点。遗憾的是，在夏天——有时是酷热难当的日子里，这个游泳池通常都要关闭“修理内部”（苏联通行的休闲逻辑）。很多人都记得冬天在莫斯科游泳池加了太多氯气的水里游泳，同时拿着大冰坠玩耍的情景。叶夫图申科（Evgeny Yevtushenko）在一首诗里纪念这个游泳池：

很久以前，在“莫斯科”游泳池所在的地方

有一座救世主

基督大教堂。

教堂被炸毁，只有金色的圆顶和十字架

炸毁得不彻底

躺在那里，像巨人崩裂的头盔。

在这里他们开始建造苏维埃宫

结果成了水池子，供人游泳

据说，那水蒸气毁坏了隔壁博物馆里

印象派画家作品的颜色。[23]

游泳池的寿命注定比它所取代的大教堂还要短促；被炸毁的大教堂（就像没有建成的苏维埃宫那样）的阴魂继续在这个地方游荡。在解104冻时期，炸毁的大教堂开始成为斯大林主义的牺牲品的象征。1970年代，大教堂被恢复名誉，凭借美学的论据，还有就是对历史建筑物和城市环境的某种新兴趣。在1980年代，这个故事显露出阴暗的

一面。保守的民族主义“记忆”（Pamiat）宣传会议集中讲述犹太人共济会反俄密谋，还放映记录了1931年炸毁救世主基督大教堂的幻灯片。在1990年代初期，这个故事变成了舆论要闻，于是游泳池被神秘地关闭，“修理内部”，从而引起了游泳池管理人员的焦虑。

1980年代晚期和1990年代初期，出现了一场激烈的争论：在莫斯科河畔这个有名的（恶名的）地点到底应该建造什么样的大建筑。制定了计划，要开展建筑设计比赛和公开讨论提出的方案（无疑令人想起苏维埃宫的设计竞赛）。有一位建筑家甚至提出在空旷的场地投射一个全息的图像，制造出记忆的替代性空间，使用大教堂和苏维埃宫的实例警示避免过去和未来的破坏。[24]另外一个设想中的工程是修复一个小教堂，纪念斯大林主义的牺牲品，还要建立一个博物馆，献给这一地点充满戏剧性的历史，展出被摧毁的大教堂中原来的器物，以及悲惨毁灭城市生活的照片。对于大教堂的历史纪念也许会有助于防止残暴破坏的重复。博物馆还可能会提供关于国家权力的比喻，以及国家在摧毁建筑物、公民及其集体记忆行径中的合谋。这个设想被否定，因为太负面，不能鼓舞人心。

1994年，莫斯科市长卢日科夫、全俄牧首阿列克塞和叶利钦政府的代表通过了重建原来大教堂的秘密决议。本来，城市建筑委员会拒绝通过这个重建计划，而且，民众的支持也是若有似无；但是，市长命令照办。于是，它成为二十世纪末最大的宗教建筑工地——用钢筋水泥准确再建救世主基督大教堂。还宣布，大教堂要在创记录的短时间之内竣工，超过全部斯达哈诺夫竞赛运动。工人轮班工作，不分白天黑夜，充分供应俄国低度酒精饮料克瓦斯（kvas），劳动英雄偶尔得到俄国烧酒伏特加。为了庆祝莫斯科市建城850周年，工程必须如期完工。新建的救世主基督大教堂将是“俄国人民团结和悔过”的象征。它的功能也不限于象征的方面：大教堂会装备一切方便设施。大教堂下面要开辟一个很大的地下停车场，特别为外国制造的名车服务。二十八个电梯将把来访者从昂贵的停车场送到豪华的桑拿浴室、饭店和商业中心，还有一个贵宾专用电梯从停车场直达祭坛。

莫斯科报纸一篇文章的标题是：“俄国需要什么？大教堂还是救世主？”这个工程本来应该是民族团结的重大标志，却引发出全国性的争论，既有热情的支持，也有同样激烈的批评，既来自宗教界，也来自非宗教界。幸好，在后苏联时期的俄国，幽默感还存在。

在巨大的重建工程中，拥护者们看到了英雄的俄国强力的某种回归，对于一个伟大强盛国家的梦想。然而，即使在建筑工地采访的一些工人也说，国家对这个“像埃及金字塔”的建筑项目花费的金钱也许太多了，不如把钱用于社会的种种需要，和修葺现存的教堂。[25]在

勃列日涅夫时代因为信仰问题遭受内部流放的亚库宁神父（Gleb Yakunin）就是重建大教堂项目的主要批评者之一。最近，阿列克塞二世牧首解除了他的神父神职，威胁将其逐出教门，因为他讨论过牧首机构与克格勃之间的联系，还因为他批评了大教堂的重建。在亚库宁神父看来，建造被炸毁大教堂的复制品是一个“悲剧式闹剧，对大教堂的滑稽模仿”，因为是“政治开发商和穿着神职人员服装的克格勃特务们”建造的。[26]他写道：“现在没有办法可以制止老化，遑论修复真正古代的建筑物，所以，为了总统选举的政治野心而（在俄国历史上第一次）建造一个钢筋水泥的大教堂、一个庞大的寺庙，是不道德的。”在1990年代中期的莫斯科民间文化中，大教堂被称为“梅塞德斯第一教堂”、“鸡腿上的大教堂”。[27]因为工地披上了神秘的外衣，被脚手架重重围住，对公众关闭，所以有很多流言蜚语和开心笑话开始流传。有人说，施工者改变了各种比例，所以这个俄国新大教堂将会具有伊斯兰教清真寺的比例。另外一些人断定，有朝一日，莫斯科人一觉醒来会看到苏维埃宫最后完工。是的，在新式钢筋水泥巨型建筑开始成形的时候，越来越明显的是，它具有原来的大教堂和空想中的苏维埃宫二者的特色。

的确，在这个巨无霸的大教堂里有很多引起反讽之处。虽然是在纪念俄国过去的光荣伟大，但是新的大教堂又在致力于抹掉苏联历史，恢复革命前的俄国和后苏联时期的俄国之间的延续性。不过，在无意之中，在权力机构和独裁狂想方面，它却展示了苏联时代和后苏联时代之间的明显的延续性。本来，设计大教堂的责任给予了波克罗夫斯基（Igor Pokrovsky），这是一个令人吃惊的变色龙建筑师，他屡屡变色，从社会主义现实主义昔日大师变得拥抱赫鲁晓夫和勃列日涅夫时代的苏式现代建筑（克里姆林宫大会堂建筑的主导人物之一），又变成后苏联时代宗教建筑物设计师。在一次采访中，波克罗夫斯基承认他是一个“无神论者”，但是又断言他相信只有伟大的思想才能防止一群人变成一伙暴民。经过多重内部权力争斗之后，大教堂的建筑工程给予了莫斯科第二工程队（波索辛领导）、第十二工作室（杰尼索夫领导），而圆顶上作为忏悔象征的金色十字架的安装，则委任给了采列捷利。[28]但是，有几位持有不同见解的神父论证说，悔过是个人的事，而这样纪念碑式的悔过可能会被用来当作逃避个人和集体责任的借口。[29]

在2000年，大教堂内部和外部装饰完成，围绕着它的争论沉寂下去。就像许多对记忆政治的讨论在加速变化的后苏联时期发生却又突然消失，这一次的讨论也变成了某种古老的历史。今天，莫斯科人已经习惯了这个大教堂；它变成了一个新莫斯科广阔风景的组成部分，伴有彼得大帝巨大雕像和同样巨大的曼涅日大商场。一位诗人说，有

一段时间，在他看来，大教堂的圆顶像是一个倒扣着的墨水瓶，只不过不能在里面蘸墨水而已。

在大教堂对公众开放之前，我在1998年去参观了一个关于被毁大教堂的历史和新大教堂前途的小型博物馆。我寻找原来大教堂内部保存下来的材料，在一件原物展览之中，我找到了古老石柱的一个片段，那是挽歌气氛的黑白照明。让我感到诧异的是，这不是往昔的废墟，而是未来石柱的奠基石。有一个解释说，这个新近制作的石柱将用以装饰大教堂正面的入口。在翻阅博物馆展品目录的时候，我感受到了一种类似的时间上的混乱。在目录里我发现一张老旧的深褐色大教堂的壮丽形象，看样子是一张十九世纪的摄影作品；仔细观看，我注意到了赫鲁晓夫的现代建筑物和斯大林的高大楼房。以大教堂为前景的深褐色风景不是过去的形象，而是计算机制作出来的未来建筑群的整体画面。大教堂依然没有完工，但是已经沾染了过去完成时态的光环。过去被重造，真是劳动和计算机技术的功劳啊。

建筑工地没有废墟，但是，在这里，俄国和苏联历史的许多考古层都已经被掩埋。磨灭记忆就是每一个新工程的基础。每一个新象征物的竖立都要推行一种集体健忘症，忘记好像每五十年就被某种可怕的仪式引导出来的、过去的大破坏。在这里正在被忘记的东西是忘却本身。艾柯断言，忘却，特别是强加的忘却，是有它自己的策略的。忘却之艺术（ars oblivionalis）“发挥作用，是通过强加的混乱和虚假同义词的多样化”（伪同义词）：我们的忘记，“不是凭借勾销，而是凭借重叠；不是凭借缺席，而是凭借多重的在场”。[30]换言之，如果说记忆之艺术能够引导我们穿过历史废墟的道路，则忘却之艺术乃是以壮观的、完全重建的思辨复画图本令我们着迷。大教堂的钢筋水泥重建复制品就是一种伪同义词，用清洁的、令人舒适的象征虚构来取代记忆和历史——它们其实充满了不完备之处“、破坏、空白之页”和黑暗的时刻。

据传说记载，1837年拆除老的阿列克谢耶夫修道院，从而结束其二百年的寿命的时候，圣母诅咒这个地方说：“让这个地点永远空芜”。就是了，新大教堂在四十年后被炸毁，苏维埃宫却迟迟没有建成，游泳池又被关闭。那么，后苏联时期大教堂的历史会是不同的吗？为了寻找过去的完美，新的一代人会建造出什么来呢—一个更真实的阿列克谢耶夫修道院还是苏维埃宫？也许，他们要重建“莫斯科”游泳池，复现1960年代的怀旧风格，区别就在于这一次没有冰坠和讨人嫌的团团氯气了吧？

欧洲最大的商场

在1990年代中期，俄裔美国艺术家科马尔和梅拉米德就艺术趣味在全世界做了一次社会调查，发誓要创造每一个国家所“最需要的”和“最不需要的”绘画。俄国最需要的绘画是一幅蓝色的风景，前景上有耶稣基督，名为“耶稣向黑熊显现”。科马尔和梅拉米德并没有预料到，莫斯科建筑师很快实现他们的艺术。在欧洲最大的地下商场——卢日科夫宏伟工程的另外一例，欢迎参观者的是圣乔治和俄国黑熊，周围有人工河渠的蓝色溪水，背景是救世主基督大教堂的几个金色圆顶。商场最上方是一个低陷的圆顶，装饰有那个无所不在的形象：圣乔治屠龙，在以莫斯科为中心的世界地图顶端。确切地说，这不是什么“人民的选择”，而更是卢日科夫市长的选择，不过，市民倒是还喜欢它。如果说救世主基督大教堂是某种新的宇宙论的象征，则曼涅日商场确认了明显的消费优先精神。

你向曼涅日广场行走（这个广场曾经是军事检阅和人民与坦克游行示威的地方），突然会觉得自己是在大理石河岸上漫步，穿过蓝色流水上方的小拱桥——似乎返回了朦胧记忆中儿童时代遥远的黑海旅游胜地（在这些地方变成后苏联时期内战战场之前）。这儿有赏心悦目的发光喷泉，有迪斯尼式俄国狗熊、傻子伊万、青蛙公主、老渔夫和金鱼。在这里，似乎童话故事立即成真，经过训练的眼睛立即会发现细瘦的金鱼在桥下水里游玩。

莫斯科人到这里来是为浪漫的远足，即使他们没有在昂贵的地下商店里买洋货的美梦；或者不过是到这里来享受一下优雅水边上的“海风”。遗憾的是莫斯科没有海，除了城市统治者想象之中的海水。斯大林努力设计大海，称莫斯科是“五海海港”，展开对苏联首都的大规模“彼得堡化”。据谣传，无所不在的雕塑家采列捷利在营造曼涅日的水岸时使用了自己早期为一个黑海度假村做的设计（同样，还有人说他用了一个已经废弃的哥伦布雕像，当作自己设计的庞大的彼得大帝的样板）。这里也是有某种政治的考量的。卢日科夫名气大，因为他大力支持让黑海舰队和塞瓦斯托波尔（现在属于乌克兰）回归俄国管辖。[31]因此，首都当局鼓励建造的无害大商场，实际上引发出更大的领土野心。莫斯科市中心的商场不单纯地是一个货场和幻影般的新式商品；而且也是对于失去的帝国的一个怀旧之梦，提醒顾客还有全部其他的城市，其梦想是蕴含在莫斯科、并且在这里实现的。[32]

像大教堂一样，商场工程复活了莫斯科的过去，是对斯大林重建莫斯科计划的回应，后者针对的目标包括宗教建筑和街道商贸中心。曼涅日商场的位置靠近猎人大街和莫斯科中国街，仿佛唤醒了该城的老商业中心及其临时的店铺、商亭和货商帐篷——这一切在1930年代都遭到取缔。下文是1920年代的一位莫斯科观察家的描写，从久远的

时代起，那些行商从事了全部的买卖：

> 即使是在白天，帐子也显得阴暗。看起来，每个帐子卖的货物都不怎么贵重。有的卖廉价的毛皮，有的卖修好的旧鞋，还有的卖铁制和铜制器物。但是，这都是为那些外行设置的台面，而真正的交易是在幕后进行的。这些帐子接受（莫斯科盗贼）送来的一切物品，从银制调羹……到墓碑……有一天，警察在这里找到了从克里姆林宫偷来的大炮。[33]

本雅明这样描写当时活跃的商业：

> 步行的人在汽车和野性马匹之间奔走。大队的雪橇把积雪运走……眼睛看到的远比耳朵听到的多……彩色布条子在户外鲜艳夺目。图画书籍散放在雪地里。中国人出售做工精致的扇子，卖的更多的是纸风筝，都是奇异的深海鱼的形状……一个挑担子的……扁担一头挑着漆光纸笼子，里面有漆光纸小鸟。但是真的鹦鹉的白色光环有时候也能看见。在米雅斯尼茨卡娅大街，一个卖亚麻织物的女人站着，有一只鸟儿栖身在她的盘子里或者肩膀上。这类动物的花哨背景则要到别处去找，比如照相摊子那里。在林荫路光秃秃的树上挂着幕布，上面印着棕榈树、大理石楼梯和南方热带海洋风光。[34]

本雅明觉得，街道集市变成了对莫斯科潜能的某种想象，真的鸟雀与漆光纸形象竞赛，而对于异国情调的梦想提供了廉价的满足和逃避现实的乌托邦。这些无用但是五彩缤纷的物件可供外国怪人收藏，实际上却成了新的苏联意识形态的对比物和解毒剂。本雅明发现这个暂时性的城市天堂是在熙熙攘攘的莫斯科街道集市上，在显示大理石楼梯和南方海洋胜景的幕布上。他不可能梦想到曼涅日大商场，在这个商场，大理石楼梯和海面微风是真正出现了的。

建造曼涅日大商场的工程无意中导致一次考古发现。令建筑工人惊奇的是，在这里发现了一座十六世纪的桥梁的片段，但只是被留在临街一个考古学博物馆地下。工程不顾老河床，硬是挖掘出一条人造小溪；在大商场的建造中，这一地点的自然的和考古的珍宝只是通过图标和模拟再现，因为新莫斯科的重建是不能允许本原器物与之竞争的。

大商场低陷的圆顶同时暗示了莫斯科地铁和新拜占庭式大教堂[35]的建设。事实上，“改革”最初几年的混乱的自由贸易就出现在地下通道里面：商贩在那里出售一切，从色情杂志到瑜伽之术，同时倚靠在某一个被忘记的党的领导人或者诗人雕像的底座。曼涅日大商场

是另外一种的地下地点。新建筑求助于历史，但是不能使用真实的废墟、旧房舍和考古发现。曼涅日大商场建筑工人在建造商场时候发现的桥梁遗迹，则用仿制品取代。卢日科夫十分相信历史的再造。建筑师、新闻记者和古代莫斯科的热爱者对这个工程的批评要点是，这个工程虽然标榜本地的“建筑环境”，但是却破坏了在十九世纪创造的曼涅日广场的独特的、古典的整体。[36]另外一个指责是针对像卢日科夫这样的风格的。列夫金（Gregory Revzin）写道：

> 正常发展的过程前提是在[莫斯科]市中心出现各种商店。结果，城市当局接管了一切。于是这个巨大的综合体就以最昂贵的方式建造；租金腾飞，直逼5000美元一平方米，当然商品价格也就上升。这不是生活的正常发展过程，而是虚拟。这不是商业，而是商业的象征和繁荣的象征。中央权力制造的市场基础设施不是规范，而是某种规范的虚幻影子，正如莫斯科的国家资本主义是自由市场经济的虚幻影子一样。[37]

列夫金追溯了直到1990年代初期以前的莫斯科建筑潮的历史，当时有一家建筑公司，名称是很有特色的“改革”建筑公司，在莫斯科建造了第一批商用办公楼，证明赢利巨大。市长办公厅接过私人公司的创意，却丢掉了这样的“改革”，进而秘密地建造自己的工程。建筑杂志《俄国设计》的编辑戈尔德汉（Bart Goldhoorn）的评论是：

> 莫斯科的行政部门控制建筑业，制造出来数不胜数的委员会、协会、咨询会、五花八门的科室厅局。全部这一切的出台，都是遵循了不成文的、不需申请审批的、神秘兮兮的律法和规则。一座大楼必须按照莫斯科风格建造，否则就干脆不能建造。唉，令人感到悲哀呀，一切的一切都很像苏联时代，在那个时代，人人都不得不通过批评和自我批评，体会取悦领导的最有效的办法。[38]

莫斯科新风格（Moskovsky stil）被描写成为是对十九世纪的折衷主义的新模仿，一种新的本地风格。公共工程，以及新饭店、儿童游戏场、公寓内部，都喜好俄国的本国风格，而新的商业中心则要求国际公司的风格。这样，莫斯科的自我打扮，在办公室里是西方的，而在家里和在公共地点则是俄国风格的。对于俄国新建筑的这一兴趣是在1960年代发展起来的，是对于国际现代主义风格的一种反应，特别是在赫鲁晓夫时代该风格得到大批量复制。这是对于“小莫斯科”的建筑环境的一种重新发现——这不是一个巨大的农村，而是一种舒适的、密切的邻里关系。在建筑学讨论中，语境和环境（sreda）成为大家最喜欢使用的词语。建筑环境被理解为城市的地方风气（genius loci），总体的语境。它曾一度使得城市适合于居住，受到珍惜，但

后来在斯大林和赫鲁晓夫时代受到损害，城市理念被改变。如果对建筑环境的这样的追求是怀旧的，那也是反思型的小调的怀旧，对语境的细节的兴趣，对建筑片段的喜爱，对历史的考古层的寻求，和帝国京城的人本主义化。

但是，没有人能够梦想到完全重建被拆毁的大教堂，或者想到建造一个装饰有圣乔治的巨大地下商场。对于另外一个时代的梦想，如果过度名符其实地化为现实的话，则梦想就会变成梦魇。反思型的怀旧存在于关于往日家园的种种幻想之中，而不是在宏伟的重建之中。卢日科夫宏伟工程的一些捍卫者论证说，这些工程实现了语境中的历史建筑之梦，但是其他许多建筑史研究者和批评家把这些工程看作是理论反常地化为实践，把亲切的地方梦境化为权威的和帝国的建筑。所以，俄国俗话说："做梦不要太多。你的梦是可能会实现的。"

俄国后现代主义一些爱国主义理论家提出，后现代主义起源于俄国，不是一像人所共知的那样起源于西方。这风格最好的例证就是斯大林式的华丽建筑，及其折衷的历史引证和丰富的模仿。因此，新的莫斯科风格是一种第二波的本土后现代主义——一种国家资本主义的变体，不是模范的共产主义体式。有一件事逃避了莫斯科后现代主义观点，这就是对权力结构的审查。西方的后现代主义建筑家和理论家看到了文化叙事的多元性和权威风格的非中心化，视其为后现代主义的主要特点。莫斯科的宏伟风格从来不对中央权力提出挑战，反而是以喜悦又健忘的方式称颂这个权力。他们的目标所追求的既非地方文化又非历史建筑的再造，而是基本神话的复活。

具有讽刺意义的是，在曼涅日大商场建成的时候，附近历史博物馆的建筑开始倾斜和出现裂纹。1920年代，构成主义者们和勒·科毕西埃（Le Corbusier）梦想拆除历史博物馆，那是世纪交替时候的一座新俄式建筑。在斯大林时代，它经过了修补，内部重新装修过。现在，它又经受着新一轮的技术的和历史的困难。有朝一日，它可能彻底倒塌，而曼涅日大商场就将要变成莫斯科镀金时代博物馆。在昏暗中，商场地下画廊现出一股胶片黑色的闪烁，就像意大利画家皮兰内西（Piranesi）笔下迷宫般的废墟一样。

1998年的危机突然把卢日科夫风格变成历史。变得明显的是，市长大而空的想象力行将枯竭。最近这激动人心的十年所能够遗留下来的大概会是几个笑话、年迈"改革"热烈拥护者的回忆和胜利者宏伟的建筑。恢宏气派的新的大视野会构成我们时代给未来一代人的记忆景观。只有在莫斯科，瘟疫期间的盛宴才能装扮成从灰烬和危机中再造出来的一场"流动的盛宴"。危机，什么危机呢？已成了这里流行的质问。危机也变成了莫斯科生活的一种风格。

非官方的莫斯科，1999

莫斯科建城852周年纪念日这一天里，发生了曼涅日大商场里的一次恐怖袭击。一枚自制的炸弹在电子游戏厅廊里爆炸，炸伤了三十个人。报纸报道说，很多人怀疑“车臣恐怖主义”，但是在破坏现场发现了一个纸条，称破坏指向新资产阶级的炫耀性消费：“我们不喜欢你们的生活方式。吃了一半的汉堡包，是一个革命汉堡包！”这是一次政治恐怖主义行动呢，还是一个自称的革命家的行为，没有调查清楚。像这样的事件常常是悲剧性的和荒谬的。对于莫斯科当局来说，还有一个附加的打击：爆炸击中了卢日科夫重建工程的橱窗，欧洲最大的商场，莫斯科财富和成功的象征。次日清晨，卢日科夫努力清扫破坏现场，加强全市治安，继续每年必备的建城周年活动，就在这个他心爱的、装饰着圣乔治的曼涅日大商场。

但是，莫斯科公众舆论中的怨言不因为民兵威严在场而轻易平息。莫斯科的镀金时代、稳定的时期、对于宏伟风格的怀旧和权威与人民之间的和解，似乎都已经走到尽头。在1999年，庆祝了两个节日：卢日科夫领导庆祝莫斯科建城852周年，和被称为“非官方莫斯科”或者“莫斯科变体”的活动。卢日科夫的庆祝活动就这样得到了不受欢迎的形容词“官方莫斯科”。“非官方莫斯科”庆祝活动部分地是由另外一位很有抱负的政治人物基里银科（Sergei Kirienko）和画廊主人盖尔曼（Marat Guelman）发起的，但是纲领不是上面决定的；实际上，老中青的艺术家、社会活动家、新闻记者和知识分子都被邀请创造自己的节目。这个团组是散乱的、折衷的，由自由派人士和左派人士、左派艺术家和右派政治家组成（俄国的右派模模糊糊地相当于市场自由派和西方语境下广泛的民主纲领），但是在一个方面是成功的：打破了修复型怀旧和正常化的幻想——卢日科夫风格的。

莫斯科变体庆祝活动具有城市爵士乐表演的即兴创作精神；这不是展示成就，而是展示设想、潜力和梦境。活动包括涅斯库奇内[39]公园里虚拟的现代艺术博物馆的开馆；爵士乐音乐节；人文政治行动表演，包括给没有莫斯科居住证的人发放“人权护照”；一个回顾性的影片“人所不知的莫斯科”，表现了长镜头下的城市、伪装和秘密的激情；在“我们不喜欢Mascow的什么”的网页上颂扬外地人（“莫斯科”被写成“Mascow”，是为了模仿本地发音和嘲笑本地人的盲目优越感）；说话结巴的人（另外一类不受注意的人群）朗读普希金的诗歌，在布尔加科夫小说《大师与玛格丽特》中魔鬼沃兰公寓里的文学联欢会，文学研究所的学生宿舍展示，作家佩列文爱好者会议和该作家微服到访。非官方的莫斯科探索首都内部被埋葬的诸城市，从首都区域的前基督教居民点的标志物，到捷尔任斯基雕像纪念碑地点的花

坛；使用了互联网技术，但是一般都不太好。虽然有一辆大客车在各个地点接送，但是活动参加者们还是更愿意参加到被遗忘的莫斯科行人队伍中来。狂欢节去除了莫斯科地理上的中心，使城市成为多中心的。在莫斯科小阳春稀薄的空气里，我发现了一个看不见的城市，微型莫斯科，就在视线下方；这是一个充满怪异梦幻而不是妄想童话故事的城市。

在马雅可夫斯基纪念碑底座上，青年情人们裸露的肩膀上有纹身花朵，在品尝俄国牌子的矿泉水和啤酒，“神圣溪水”和“波罗的海”。附近的帐篷代表不同的党派和政治运动，包括民主俄罗斯党、人权组织、要求取缔义务兵役制的激进青年运动和抗议城市年久失修的居民委员会。一个特别的电视台邀请莫斯科人和城市客人直接对卢日科夫市长说话，露脸扬名五分钟。乐队偶尔打断演讲的人，开始演奏随意的爵士乐和摇滚乐变奏，人群就从欢呼过渡到踩着音乐的节拍又蹦又跳，虽不专注，却很热烈。节目不代表连贯的政治立场。就像卢日科夫的节日那样，关注所在是非意识形态化；只不过这一次，正常生活的概念得以摆脱中央权威之手。如果要说这是什么的话，这显示出某种城市民主之梦，梦想如何在这个城市居住、把它变成家园而不是城堡。

两个节日之间说辞和象征表现方面的对比是明显的。非官方莫斯科的标志是反英雄的：没有圣乔治、没有多尔戈卢基、没有龙。它所表现的是个性化的和拟人化的舞蹈房屋，房子是萨克斯演奏者、房子是鼓手、房子是梦想者、房子是企业家。每个都有自己的小星星，和鲜明的非墨守成规者的个性。这是没有高塔和城墙的莫斯科，不是受克里姆林宫统治的一个象征性的第三罗马，也不是一个大农村，而是一个城市，像任何其他的城市一样，在这里，每个人都是一个个体，一颗星星。会跳舞的房子组成的莫斯科是水平的，不是垂直的，是没有中心的、民主的。“首都看来要失去其空间的延伸，变成互相传递眼色、互相致意、绕过官方地理的个体地方的兄弟会。”[40]莫斯科是通过人民而不是领导人得到表现的，通过个体的人而不是广大集体得到表现。

狂欢节最鲜明的艺术活动是涅斯库奇内公园古典庭园里举行的俄国现代艺术博物馆开幕招待会。那里没有艺术作品，只有无家可归展览品的网页的放大投影。博物馆被逐和几近流放的故事十分有趣。在以往的七年之内，俄国现代艺术国家收藏主管叶罗费耶夫（Andrei Erofeev）不得不把前苏联地下艺术家的作品放在地下室，偶尔在俄国外省展览，还要依靠索罗斯基金会（Soros Foundation）的资助。在这一个案中，所谓地下，既是名符其实的又是比喻的说法；如今对于

苏联时期的收藏品是不强加思想审查的，但是，情况又是，在莫斯科找不到容纳这个展览的合适的空间，即使付出昂贵租金也罢。中央艺术馆（TsDX）暂时接纳了展览，但是租借合同突然中断，因为中央艺术馆发现展览会部分地是由基里银科资助的（并不是全城最肮脏的钱）。这不是市场监控问题，而是莫斯科保护主义的不成文法则，和市长对城市财产的无所不在的监督。中央艺术馆的管理部门礼貌地表示深深的歉意，把取消展览的原因解释为紧急修补地板木条。在非官方莫斯科节庆期间，俄国现代艺术得到虚拟的展示；主管征集的资金刚好够把展览展现在互联网上。这样，原来地下的艺术依然保持为非官方的，也算是沿袭了旧苏联的传统。

因为主要的画廊都采取了审慎的官方姿态，不支持变体的庆祝活动，担心市长取消他们的空间，所以非常规艺术展览受到限制。它们的空间是最小限度的、可移动的，甚至可以携带的。在一次题为《外套》的活泼表演中，学生穿了肥大的雨衣，以一种友好的表现癖方式展现自己。就像1970年代的黑市一样，他们的外套下面隐藏着一些秘密珍宝；不是牛仔裤，而是小的艺术物件，包括卡巴科夫和其他艺术家的“概念纪念品”。

展览“住所”（The House）是在文学研究所宿舍里展示艺术品的。学生们是自己房间的导游。艺术与生活之间的区别微乎其微。参观者最常提出的问题，都是涉及基本定位的：“请原谅，这是一件艺术品呢，还是您就住在这儿呢？”每个学生都有机会充当生活中的艺术家，至少当四个小时。有的学生表现出创业开发精神，展览自己的作品，甚至出售自己朋友们的刺绣和手工艺品。其他人则照常生活，不在乎私人生活细节进入暂时的博物馆。在一个房间里，我看到了镶在镜框里的《泰坦尼克号》的图片，美国大众文化的一件展品，不过，这些却显得是地方性的怀旧式的手工艺品，和在全世界风行的大片没有什么关系。在另外一个房间，俄国古典作家诗人的展示同样怪异：在苏联和后苏联时期领导人都喜爱的盛大纪念普希金诞辰周年的时代，这个展览的节目却是请说话特别结巴的人朗读普希金的诗歌，表示非官方莫斯科是接受各地不同口音和说话方式的。展览“住所”有助于同化和驯化现代艺术，同时揭示室内空间的艺术潜力。艺术被引进生活，每日生活被瞬时地变得颇有艺术韵味，而且，这一切是以相当轻松的态度完成。非官方的莫斯科尝试重新界定公众空间，至少是在节日的短促时间之内，这是民主的而并非划分等级的、参与的而并非旁观的空间。同时，它还对1970年代的公寓艺术作出纪念，这样的艺术在当时在政治上是冒险的；它发现了作为非官方活动场所的私人环境的创造性潜力。在苏联时期，“私人生活”具有颠覆性的涵义，这不仅是对公众生活和政治生活的一种躲避，而且也是另外一种市民意

识发展的地盘。正是在1960年代的厨房沙龙中，在公寓楼房的拥挤房间中，最初孕育了变化之梦，这是远远早于各种政治时机和经济改革的。

如果说卢日科夫风格对于斯大林的宏伟姿态和勃列日涅夫时代表面的稳定存有怀旧之感的话，则非官方的莫斯科找回了同一时期的另外一种文化——从阿赫玛托娃和曼德尔施塔姆到1970年代的公寓艺术、人权活动分子和持不同政见的摇滚乐歌手。那一代人中真正有经验者反对时下这种在他们看来是篡用对抗性言辞的现象。在言论自由时代，非官方态度对其拥护者的存在和福利并不构成威胁，怎么还谈得上“非官方的”或者对抗的文化呢？非官方莫斯科的组织者们没有表示对抗的政治态度，而是对城市公众环境尝试提出一种非同一般的和创造性的探索，重新获取民主的理想。他们的艺术没有遭到禁止，却是外省气味的（从该词最好的意义上来说），不是地下的，却是怪异的。换言之，他们不是反对官方的庆祝，而是形成对照；他们发出另外一个莫斯科的声音，因为这个莫斯科在首都建筑狂热的背后，已经难以看到。

1999年的非官方莫斯科狂欢节是怀旧的，这个论点的涵义就是，狂欢节试图重新享有城市的家园，住进商业发达、政治光芒闪烁的官方气息浓重的城市，恢复在卢日科夫统治的初年期间不再流行的苏联时代非官方的传统。在莫斯科小阳春晴丽的一天，每个人都在谈论未来，但是，即使是在最荒唐的梦境里，也没有人预料到下一个月要出什么事。就在莫斯科城市节日之后的几天，在莫斯科发生了重大的爆炸事件，紧接着就是第二次车臣战争和选举新总统。就在不知不觉之中，非官方的莫斯科的首创精神看起来变成了后苏联历史中的另外一个分水岭。

我还记得，在庆祝活动的最后一天，我参观了“展览住所”，在一间学生宿舍里看到了卢日科夫穿着鲜艳红色服装的喜庆招贴画。“这不是我的。”这个学生笑着说，“这是艺术。”这张肖像类似美国大众艺术及其对应物，苏联苏刺艺术（一种持不同政见的讽刺社会主义现实主义风格的苏维埃艺术形式），只不过是现在它不表现过去的伟大领袖们，而是表现了莫斯科国家资本主义的建筑师。卢日科夫的肖像挂在旧的糊墙纸上，旁边是陈年日历和一个像茱莉亚·罗伯茨的人的画像；卢日科夫就像他以前的列宁、斯大林、勃列日涅夫和戈尔巴乔夫一样，成了现代古董市场上的保留出售品。

这位市长戴着他那顶平民式样的帽子，看起来正在以怀旧的心情仰望莫斯科光辉的过去。在那些时候，这个城市把自己想象成为全世界的辐射状的中心——就像在曼涅日大商场低陷的圆穹顶端的地图上

那样。这个城市被激光照亮，欣然自我专注、自我刺激、自我模仿，和自己赌博，不断地自恋。出了莫斯科，就似乎一无所有——门口只有众多的蛮夷。

第九章　圣彼得堡，世界性的外省

彼得堡和欧洲其他城市的区别就在于它看着酷似欧洲所有的城市。

亚历山大·赫尔岑，1843

1970年代后期，我在列宁格勒当学生导游。指导手册鼓励我们导游开门见山："这个名称就像惊雷和暴风雪——彼得堡、彼得格勒、列宁格勒。这三个名称讲述的是我们城市全部的历史。"

参观的余下部分是尽量分散观众的注意力，让他们不要注意列宁格勒无尽无休的小雨、似乎为站立而站在那里排队的中年大妈，还有世纪末式建筑物的衰颓的正面，及其反映了全部世界文明——从埃及到罗马的那些奇幻大鸟、野兽和嬉笑的面具。如果游客问的问题不妥，我们就必须以坚定的口气回答："这是颓废折衷风格的典型建筑，没有建筑学价值。"而旅游大客车通常都是经过我自己的家的，那房子就是按照同一种颓废风格建造的。

这是从彼得堡到列宁格勒的历程。我们从彼得大帝1703年为城市奠基和构筑彼得与保罗要塞开始。接着观看彼得大帝纪念碑、青铜骑士和装甲车上站立的领袖列宁，然后过河。（"1924年起，城市骄傲地使用了列宁的名字。"）大客车从那里开向皇宫广场，那里有亚历山大纪念碑和冬宫，而伟大的十月革命就是在那里开始的。

我不是一个很好的导游。有一次，在乘车前往列宁流放期间所在的拉兹利夫湖湖畔的时候，我找不到列宁旧居的小屋了（"在这儿，列宁靠吃蘑菇和浆果度日。"）。于是我就解释说，旧居小屋临时搬走维修去了。然后我把我这一组游客没有带向官方的摄影师，而是带到了我的一个艺术家朋友那里，这个朋友正在努力想要在那儿挣一点钱。最后，我这一组毫无戒备之心的游客带走了一张经过润色的博物馆城市的照片，那背景是万里无云的晴空，德意志民主共和国彩色印相纸的引发怀旧之情的蓝色。这是列宁格勒影子经济的一张杰作。

二十年后，导游们不再背诵什么惊雷和暴风雪的句子。很多人都说"城市恢复了原来的名称"。但是这样周期性的历史也令人感觉很不

自然。“三百年前，圣彼得堡这个名字让俄国人听着，就像我们今天听着丹碧丝（tampax）、士力架（SNICKERS）、奖金（bounty）、市场营销（marketing）一样。”俄国现代作家库拉耶夫（Mikhail Kuraev）写道，他抗议最近从列宁格勒到圣彼得堡的更名。呼应始于城市创建之初的争论，库拉耶夫称彼得堡是“俄国的一个吸血鬼”，“本国土地上的一个内部移民”。[1]显而易见，一个人不可能两次走进以洪水和革命著称的城市中同一道水流。

的确，在历史上，彼得堡被看作是一个拼凑的城市，是参照世界其他城市确立下来的。彼得堡曾经被叫作北方帕尔米拉、北方威尼斯、新阿姆斯特丹（不应该和曼哈顿混淆起来）、北方罗马，以及“革命的摇篮”和“反基督的毁灭之城”。圣彼得堡被看成是一个无根之城，全球性波将金式的农村，在这里俄国西方化的景象竭力让人看成是现实。它的考语是“在本国的外国人”，最近又被称为“无根的世界主义者”。因此，在这一案例中，“返回根源”就是面对这个城市公认的无根源身份、原来的无根性质，而这一点标志着它建立之初的特征，当时它立足于俄罗斯帝国的最西端，在彼得大帝从瑞典人那里夺取的涅瓦河三角洲沼泽地上。

1703年，彼得大帝给了这个城市一个荷兰语的名称，圣彼得堡（Sankt-Petersburgh）。尼古拉二世认为这个名称德国气味太大，所以在1914年，在第一次世界大战第一年的爱国主义反德激情中，圣彼得堡这个名称被俄语化，改称彼得格勒（Petergrad）。彼得格勒只存在十年。1924年，这个城市苏维埃化，使用了布尔什维克奠基之父的名字，实际上他对这个“革命的摇篮”是十分反感的。后来，在1991年，经过公民投票，恢复了城市原来的名称，这个名称听起来是一个复旧：圣彼得堡（Sankt Peterburg）。这个变化受到多数人的欢迎，但是也引起不少人的愤恨。而且，这个复旧做法没有刹住改名的狂热。索尔仁尼琴提议，这个城市的外国标记应该用某种更真实的俄国元素取代——比原来的更有根基——比如涅瓦格勒，或者斯维亚托彼得格勒（Sviatopetrograd，俄语“神圣彼得格勒”之义）。市民不很支持他，因为在苏联时期他们坚持简称这个城市“彼得”。

然而，列宁格勒改名为圣彼得堡未曾伴有帝国怀旧的大规模爆发（除了很少几种街头标志和最昂贵饭店菜单上的什么“君主香浓肉汤”和“皇家香酥鸡”）。事实上，彼得堡的很多支持城市改名的活跃分子都希望此举尽可能不要牵扯到俄罗斯国家。圣彼得堡第一位民主市长索布恰克（Anatoly Sobchak）宣布，圣彼得堡是一个“自由经济区”，是统一的欧洲的一个模范城市，有其自己的旗帜和市徽，在相当大的程度上独立于克里姆林宫。虽然这个重建俄国城市民主的计划

是短命的，却依然是在地方反民族主义传统基础上锻造某种身份的少有的尝试；这个传统不是由民族而是由城市文化决定的——是一种外省的世界主义，或者，用曼德尔施塔姆的话来说，“对世界文化的怀旧”。对于俄罗斯帝国来说既是中心、又是边缘的这个城市，突然间把自己的阈限性变成了一种身份。那些把彼得堡装扮得酷似欧洲任何一个其他城市的“颓废的折衷式”的建筑，现在包含了新的、在苏联时期被埋葬的颠覆性传统。依照这一变体的传统，圣彼得堡的志向就是成为一个新的诺夫哥罗德，俄罗斯北方共和国［该地的独立在十五世纪被莫斯科维（Muscovy）镇压了下去］，或者甚至汉萨同盟式的城市国家，重新发明一种在俄国历史上没有扎下根来的民主传统。换句话说，彼得堡怀旧所指不是它的过去，而是它有可能享有的过去。

城市改名（在二十世纪已经是第三次了）变成了狂欢节式事件，形成了圣彼得堡的第一个发明出来的传统：狂欢节。这是一次从列宁格勒到彼得堡的旅行，却不是回归的行程。在1997年6月21日，该年亮度最大的白夜，圣彼得堡的市民看到彼得大帝从涅瓦大街的一个窗口坠落。沙皇“被抛出窗外”受到他的邻居卢基奇的欢迎——这是列宁最后的一个密谋身份。他抓住了机会，向他的同志们讲话，立即宣布了圣彼得堡第一次狂欢节“不可避免的到来”，就和他宣布十月革命不可避免的到来一样。这一次，沙皇渡过了失败的危机，一如这位国际无产阶级的领袖——两个人都参加了狂欢节的游行队列。列宁不断地吹嘘他过去的成就：“是我在1917年，在这里，组织了第一次狂欢节！”到了皇宫广场，列宁—卢基奇就努力动员民众攻打冬宫。人群还是不为所动。他们没有攻打冬宫，而是攻打了亚历山大纪念碑，用一个吹足了气的香肠形气球把纪念碑捆住——这是暗指近期内推倒纪念碑行动的乐趣。最后，列宁—卢基奇隐退，要躲进列宁墓；但是苏联的这个神龛的神圣空间变成了某种错视画剧场，正面入口的平面装饰。列宁变得筋疲力尽，气急败坏，用力推列宁墓的彩画大门，却发现那里没有进深。

和莫斯科建城850周年的纪念结果不同，圣彼得堡第一次狂欢节不是市政府主持的，不是上面指挥的。按照列宁格勒非官方文化的优良老传统，这个活动是建筑内景剧院主持的，这是一个地下剧院，是在1970年代开业的，在苏联时代从来没有得到官方认可的机构资格。这个狂欢节没有花费十亿美元，没有改变乌云飘移的方向；没有使用特殊效果，用的是自然光。

狂欢节没有只重演有关城市过去的众所周知的神话故事：青铜骑士和小人物、渴望爱情的女皇和神圣的诱引者、无产阶级的领袖和当木匠的沙皇；活动关注的是1960年代到1980年代列宁格勒的地下文

化和现代非官方艺术场景。有一个特别的仪式纪念了传奇性的、已经消失了的西贡咖啡馆，那个地方的常客是诗人、不同政见者、酒鬼、克格勃特务和外来人。2004年奥林匹克运动会没有批准彼得堡举办，因而损伤了城市的抱负；于是奥林匹克运动会入侵了城市街道，其象征物是一个巨大的馅饼——不是天上的馅饼，而是每个市民都可以品尝的美味。

狂欢节组织者，剧院主任别利亚克（Nikolai Beliak）和设计师艺术家伯恩施坦（Mark Bornshtein）指挥演出了难以置信的集体万物有灵论的仪式——这个城市变得人性化和神人共性化了。[2]演员和普通市民都打扮成从底座上走下来的城市纪念碑雕像，参加这一出城市神秘剧。叶卡捷琳娜的雕像变成地方的一个疯女人，带着贴在她裙子上的假人情郎跳起舞来。而海军部大厦，则由一位戴有螺旋形发型的演员扮演，踩着巨大的高跷神气十足地行走，像一个红鼻子、饮酒作乐的海军上尉。新荷兰（彼得堡一个有运河围绕的地区）在漫步，露出港口浪荡妓女心不在焉的样子。圣彼得堡的市民受到邀请，穿起表现城市建筑正面的最新时装，将其内部与外部调换位置，探索建筑和人的躯体之间的关系。这个剧院的名称在俄语里是Interierny——“内景剧院”。在这里，城市“外景”变成剧院的内景，提供了其居民现代生活与往昔文化形式之间的密切的中介。

狂欢节本身的组织过程就是一件堂吉诃德式的事务，因为城市当局和新市长雅科夫列夫拒绝为狂欢节游行队伍停止车辆通行，也不和其组织者合作，而是优先考虑“芬兰制造”的商业宣传。然而，正如彼得堡报纸报道的那样，大自然是站在狂欢节这一边的。狂欢节之夜十分优美；警察分享了彼得堡社区文明娱乐的精神，没有干涉穿了酷似城市建筑物的服装的民众。这里没有“领袖”，也没有群众。诗人克里乌林（Krivulin）指出，狂欢节提供了拿政治问题和文化问题来游戏的机会，在“公开性”政策实施之后，这还是第一次。虽然城市的处境凶险，但是它阴冷忧郁之美也许就是“它最后的自然资源”。[3]

的确，文化变成了彼得堡的一种“自然资源”。在这里，甚至一个狂欢节的内容也不涉及酒神式地脱离文化限制，而更是把自己打扮成为城市的一个纪念碑雕像。彼得堡人喜欢人工技巧和人造特色。这里的狂欢节不是俄国狂欢节理论家巴赫金（Mikhail Bakhtin）所描述的那种节庆，虽然狂欢节的根据是怪异和城市嬉笑文化的各种传统。指挥者声称他不仅仅对躯体的扩大，而且还对拟人化的建筑感兴趣。狂欢节是对“城市公民身份的”一种赞颂：在缺乏资财支持的情况下，城市不得不依靠替代性医学和艺术疗法。

“穿戴建筑物”和依照建筑比例制作自己服装的传统，在十八世

纪，亦即城市奠基的时期，是特别流行的。以新古典主义范本为依据的早期彼得堡建筑可以追溯到罗马人维特鲁威（Vitruvius）的人体几何概念，这些概念提出了建筑和人体之间的对应关系。如果说在十九世纪彼得堡怪异美丽的建筑物正面被看作是外来的、虚饰的和非人化的，则在后苏联时期的彼得堡城市建筑已经变成记忆的一种亲切的建筑。外在的种种文化风格在心理的节奏和躯体的运动中重新显现出来。狂欢节组织者不相信仅仅使作为博物馆城市、历史遗产地的彼得堡的形象永存，虽然历史的保护、修复和新的建设是很需要的。事实上，他们更愿意重启继承的过程——对城市的记忆、人格化和保护。在十九世纪的彼得堡传统中，像青铜骑士这样的城市雕像要是活起来，那却是一个不好的迹象。在普希金的长诗《青铜骑士》中，城市的一位普通居民，“小人物”叶甫盖尼，在一场大洪水中失去了自己的爱人，于是敢于对青铜骑士——亦即城市奠基人彼得大帝的雕像发出挑战。青铜骑士活动起来，追随可怜的叶甫盖尼，穿过洪水淹没的大街小巷，一直追到他发疯发狂。在二十世纪末，可怜的叶甫盖尼和其他的普通市民被要求保护许多雕像纪 念碑，而这些纪念碑在出现以后是已经遭受了足够多的挑战的。现在，这些漫游的雕像乃是颓败的城市家园的守护神。整个城市已经变成一个剧场，观众与舞台之间已经没有区别。[4]

剧院不是后现代的；不注重西方现代艺术的语言，虽然，就整体而言，彼得堡可以轻易被称为一个“概念装置”。指挥和参与者都具有一种旧式的文化中心信念，尤其是如果文化是国际性的、有能力自嘲的。他们相信，共同的城市文化超越了高与低的区分；他们不寻求计算机产生的特殊效果，满足于艺术戏剧和巴罗克错视画法。他们同时既是激进的、也是传统的——这是十足的彼得堡式的结合，不容易用外语来表达。

在处于各种社会问题中间的同时求助于美和戏剧演出， 可能显得不妥和错位。但是这种文化怀旧在该城近期政治事件中扮演了重要的角色。1917年以后，该城第一次草根抗议和最大的一次志愿游行发生在 “改革”前夕的1986年，是为了抗议拆除彼得堡一处旧房屋，普希金的友 人杰尔维格（Delvig）在那里短期居住过。游行组织者是古建筑保护协 会、救世军和戴尔塔（Delta），还有建筑内景剧院；该剧院在杰尔维格之 家演出过。听起来非政治化的列宁格勒“生态文化运动”（从地方语境上 看并不是一个令人惊奇的组合），乃是针对苏联统治的草根民主派的动 员者。正如彼得堡观察家卢里叶[5]（Lev Lurie）和科比雅克（Alexander Kobiak）所指出的，“在反对地方权威的斗争中，列宁格勒知识分子使用 了城市非共产党文化的全部潜力， 从建筑师拉斯特列利到诗人布罗茨 基。面对诸纪念碑颓败的状

况，他们开始越来越多地讨论地方政府的三 大罪责：生态、经济和具有创造力的知识分子的状况。” 剧院在很大程度 上卷入了1990年和1991年列宁格勒的政治，和市长索布恰克合作密切。 彼得堡城市居民记得扮演列宁和彼得大帝的丑角们，这是这个剧院发 明的，是俄国版本的“潘趣和朱迪”。丑角常常出现在列宁格勒电视频道 上，那是在改变了城市名称以及（也可以说）命运的重大的公投之前的那个春季。

彼得堡狂欢节的起源是什么呢？一个建立在终极的反怀旧前提之上的城市，与俄国传统决裂的勇猛的新城市，并非任何人家园的城市，在三个世纪之后变成了最佳的怀旧之地，这是怎么回事呢？

彼得堡常常被称为虚拟的城市，而且通常，这并不是一个赞美之词。从基础上看，彼得堡看起来就是活生生的理想建筑楷模。在十八世纪早期的风景画版画中，艺术家们常常表现彼得堡建筑外立面，把造好的建筑和那些仅仅是梦想到的建筑画在一起。我得到了一则奇异的城市传说，说的是一个典型的彼得堡诡计，它启发了我遍访该城之旅。在忏悔日狂欢节时候，临时的宫殿和神龛在广场搭建起来，还有集市商亭，表现奇幻的场景、影戏、木偶剧院、理想的彼得堡的样板模型。参观海军部大厦广场娱乐公园的人都被邀请观看皇宫广场及其最高的纪念碑——亚历山大石柱，“实际尺寸”的。参观者付十戈比门票费，被带领走过半昏暗的房间，准备观看一个巨大的投影展示。然而，他们被带到面对真实的亚历山大纪念石柱的一个窗口。“你们想看看实际大小的皇宫广场吗？”礼仪大师问道，可以减价“5个戈比”。[6]

彼得堡的现实常常显得比小说更奇异，很难区分实际大小的圣彼得堡和有关这个城市的神话整。个城市显得就是一个超大规模美丽的假货，靠自己的幻想生活。在彼得堡，阅读和漫步的交汇是特别频繁的，虽然在视觉媒体时代和在后苏联时期无序驾车现象中间，这二者都正在变得日益具有怀旧的意味。

据洛特曼（Yuri Lotman）认为，这个城市同时被认为是一个天堂和地狱，是理想城市的乌托邦和俄国反基督的邪恶的假面舞会。[7]在十八世纪和十九世纪，有一则神话说，这个城市是从芬兰湾沼泽地上面的虚无中建立起来的，在普希金所说的“荒芜的浪涛”的河岸上建立的，在这里，难得看到一条渔船和“一个可怜的芬兰人”[8]的矮小的茅屋。彼得堡不是按照某种自然的步骤成长的，而是按照启蒙时期的理想建筑计划设计和建造的，得到了国际建筑师队伍的帮助，依靠的是千千万万农奴的奴隶劳动。这个城市得到东正教会的祝福，却遭到彼得大帝被流放的第一位夫人的诅咒：“让这个地方变成空城！”这句

咒语一直抓住这个城市不放。这个城市变成了俄罗斯帝国的首都，某种乌托邦空想化为现实。在这里兴建了俄国第一所科学院、俄国第一所图书馆、第一个剧院、第一个植物园，为非贵族出身儿童开办了第一所学校，为新的世俗文化和新型的市民奠定了基础。圣彼得堡的基本神话就是战胜自然和俄国的落后状态。但是，这常常显得是一种代价极大的胜利，因为大自然和俄国都是周期性地反击的。

圣彼得堡包含了某种地貌学上的矛盾，对于大体上是大陆型的俄罗斯帝国来说，它同时既是边缘，又是中心。它变成了一个跨文化的交汇地点和城市文本：普希金笔下的一首石刻诗歌、街道和果戈理行文语句交织形成的奇幻迷宫，是一本铺设路面的书，其中心在曼德尔施塔姆笔下被撕掉了。彼得堡感到自豪的是它不仅是“革命的摇篮”，而且也是俄国文学的育婴室。在彼得堡，俄国作家们发现了沉思中的自我内省。用布罗茨基的话来说，这是他们的新世界。几乎就在奠基之后，城市立即获得了虚构出来的双生子，这一情况开始影响它的形象和自我感受。“文学的彼得堡”不仅仅是这个城市的一个艺术的反映；它还是该城的双生兄弟，这个双生兄弟，就像普希金或者陀思妥耶夫斯基故事里的离奇人物一样，常常压低原型。[9]

习惯的做法是把这个城市的苏联时期看作是衰落的时期。在十月革命前夕，别雷（Andrei Bely）写道：“如果彼得堡不是首都，那就等于没有彼得堡。”但是，这位艺术家悲观的预告被证明是没有预言意义的。1918年，布尔什维克们把苏联政府所在地从彼得格勒迁移到了莫斯科。这一次的迁移，不仅仅出自军事战略的理由，而且还有新的地缘政治的设想，这一设想把俄国绝对君权的心脏地区，而不是边缘的欧洲城市，置于革命后布尔什维克意识形态的中心。然而恰恰是在彼得格勒—列宁格勒不再具有俄罗斯帝国首都身份，并且因为莫斯科而失去政治上的重要地位的时候，彼得堡的神话获得了新的生命，成为苏联局外人的精神归宿去处，在这里，至少还可以显示对于世界文化的怀旧。在十九世纪，圣彼得堡抽象的、有意的、小说性质的品格使得该城显得不适合于居住，缺乏人性；而在二十世纪，这一文学上的超俗气质和忧郁之美把列宁格勒变得更合乎居住的要求。所以，这个城市著名的文学双生兄弟变成了某种乌托邦的绿洲，苏联之夜中的一个家园——曼德尔施塔姆的话大意是这样的。

尽管具有革命摇篮的地位，在斯大林时代，这个城市还是变成了不受欢迎者。给它带来了特别沉重的打击的是大清洗、1930年代基洛夫被暗杀之后的列宁格勒事件、然后二战期间的围困、斯大林时代后期的反世界主义运动，和近几十年的苏联政策；这些政策的目标就是把列宁格勒变成苏联外省城市，住满新近迁入的农村居民、强大的军

事工业和工作卖劲的克格勃，成为一个“命运如同外省市镇的大都会”。列宁格勒和“彼得”（该城非官方的昵称）在整个苏联时期都一直存在，代表了不同类型的心态，彼此常常发生摩擦。在“改革”时期，该城第一位民选市长索布恰克拥抱了一个反对派的民主城市梦想，市长的政治运动和城市复兴计划的依据就是彼得堡复兴。改名十年之后，列宁格勒和彼得堡这两个城市之间的决斗依然在继续。

“岛屿彼得堡”——一个神话般的欧洲城邦的创始和苏联时期彼得堡居民的局外人地位，是这一章讨论的中心。这个城市被称为“观望欧洲的窗口”，现在则希望变成通道。对于彼得堡来说，“欧洲”既是真实的历史盟友，又是一个反文化梦境，这样的一个梦境在苏联时期兴盛，有一股特殊的防御性和反抗性。

彼得堡—彼得格勒—列宁格勒是一个自豪心理受到损伤的城市。和莫斯科与柏林不同的是，这个城市没有机会成为二十一世纪的一个巨大建筑工地。在这里，城市态势的尺度是不一样的；显得更亲切，不太宏伟。如果说在柏林，有历史意义的中心是一个伤痕和一个空旷的地方，在彼得堡则是居民密集的城市躯体，内部隐隐作痛。在宏伟正面的背后，是分隔开来的公寓楼房、肮脏的居住区、破旧的通道和昏暗的院落。彼得堡的渴望展现为正面和内部、完美的开阔景色和废墟的捉迷藏游戏。建筑的正面不仅仅是内部寒酸的脆弱掩盖物，而且也是对于一个理想城市的记忆，对于一个世界文化的亚特兰蒂斯、一个已经达到的乌托邦之梦的记忆。对于许多地方居民来说，具有历史意义的圣彼得堡的建筑正面已经变成了他们的梦境的私人建筑物；外在装潢被内在化，比其实际的破落衰败的内部景象显得更是亲切。

曼德尔施塔姆写道，一个彼得堡人的生活是“一篇没有情节或者人物的故事，其成分乃是空旷和玻璃、热病中语焉不详的东拉西扯、彼得堡式的流行感冒呓语”。[10]的确，空旷、玻璃和呓语在城市生活中扮演了重要角色，和那些石头一样。这个城市关注的是志向和希望的反射和折射，不关注完整的回顾和虚拟式巨大的重建工程——像莫斯科那样。但是彼得堡人没有审慎的柏林人那样的自我批评精神和对历史建筑物的怀疑。彼得堡的自恋依然丝毫不减，十分自爱，不顾一切。

我这非官方的游览将涉及这个城市的许多名称，就像是遵循列宁格勒旅游指导手册那样。我们就从皇宫广场和起义广场开始，这里有实验剧院组织的1918—1919年群众场面，是对十月革命的再现。从那里，在列宁格勒内部彼得堡的废墟中，我们迂回发现另外一种城市记忆（施克洛夫斯基、多布任斯基、瓦吉诺夫、曼德尔施塔姆）。往昔京城的废墟为列宁格勒市对圣彼得堡的怀旧奠定了基础。后苏联时

期的怀旧实际上是一种二手的怀旧，这样的一种怀念反映出革命后彼得格勒和列宁格勒对彼得堡的寻求。在1920年代和1930年代，来到该城市的新移民拥抱了“对世界文化的怀旧”，他们阴差阳错地变成了想象中的彼得堡人。新圣彼得堡最有争议的纪念碑——纪念极权主义牺牲品的斯芬克斯骷髅，将会带引我们探索这个城市的过去，列宁格勒饱受的围困，和列宁格勒克格勃“大楼”的活动。后苏联时期再发明的城市传统，是把不同政见的和革命前的神话与城邦的城市民主梦想结合了起来。最后，我们要访问列宁格勒地下“西贡”咖啡馆，彼得堡的狂舞聚会和城市新的反纪念碑式的纪念标志，从彼得大帝到青铜金雀。

彼得格勒化为列宁格勒：世界文化的废墟

> 1917—1918年那个欢快和异样的冬天，一切都脱离了停泊场所，漂向某一个人所不知的地方。船一样的房屋、炮弹、搜索、夜巡、租赁者俱乐部。后来还有没有街车的街道、背着行囊的人长长的队列、每天好多英里的步行、资产阶级大肚火炉、青鱼和咖啡机里磨出来的燕麦片。和燕麦片在一起的还有种种震撼世界的计划：出版一切时代、一切国家的全部经典作品，统一组织起来所有领域的全部艺术家，用一系列的戏剧上演全部的历史事件。
>
> 扎米亚金（Evgeny Zamiatin）：《自传》131

> 我们聚会在一起，坐在烧书用的炉子旁边。我们腿上有伤；因为缺乏脂肪，血管突兀显现。我们谈论节奏和诗歌形式，偶尔也谈到似乎还遥远不见踪影的春天。
>
> 施克洛夫斯基（Viktor Shklovsky）：《马步》

革命后初年的彼得堡像某种离奇的舞台背景，火焰和焰火并存，关于文学的谈话就在被烧毁的图书旁边展开。这个北方的罗马变成了一个没有帝国的帝国首都，被革命领导人放弃的革命的摇篮。正是在这个城市不再具有政治意义的时候，它才被装潢成为一个革命的神龛。[11]根据苏维埃人民委员会关于共和国纪念碑的法令，“纪念沙皇及其仆从的纪念碑”必须“受到群众的审判”。对于城市大规模重新装饰以项目形式展开，从先锋派的干预到新古典主义英雄纪念碑都有，而前者必定和传统的建筑发生冲突，“像炸弹一样爆炸”。许多纪念碑都是暂时性质的，反映了列宁传奇式论断中精辟表达的革命时间观：“昨天太早，明天太迟：所以，现在立即行动。”塔特林

（Vladimir Tatlin）最激进反纪念碑的作品“第三国际纪念碑”（1919—1925）预计是要在彼得格勒建造，向“资产阶级的”埃菲尔铁塔挑战，有志要凭借战胜桀骜不驯的大自然的新尝试，超过彼得大帝的城市宏图。[12]这是用钢铁和玻璃建造的高塔，有三个旋转的玻璃体，立方形的、金字塔形的和圆筒形的，采用夸张开放的螺旋形式，象征了“人性解放的运动”，不仅对传统建筑的等级观念和建筑风格发出挑战，而且也是对重力本身的挑战。就像一切的空想一样，这一个也没有能够实现，或许是不可能实现的，留存下来的只不过是一个突出的艺术论断而已，而不是一个社会的或者政治的实验。它是这个虚拟首都的最好的虚拟纪念碑，这个首都本来可能成为二十世纪实验建筑的先锋，而不是成为一个传统的城市博物馆。从二十一世纪的观点看，塔特林的高塔像是一个被忘记的、为升空而建造的太空站，但是没有发射；这既是一个没有完结的工程，也是一个空想的废墟。

对于那种紧迫时刻，最适当的不是费时颇多才能够建立起来的永恒纪念碑式建筑物，而是具有立竿见影娱乐效果和宣传效果的群众性表演。所以，并非偶然的是，在八十年以后的圣彼得堡第一次狂欢节上，扮演布尔什维克领导人的丑角大肆吹嘘他在十月革命期间和其后的戏剧性的成功。在1919年和1920年，惨遭破坏的战时彼得堡变成了革命庆祝活动的中心。[13] 1920年，戏剧导演叶夫列伊诺夫（Nikolai Evreinov）演出了攻打冬宫，有几千名居民帮助另外。一个群众性的庆祝活动，《劳工解放的秘密》（1920），表现了革命的伟大进步，其高潮是自由王国和洪亮的瓦格纳的《洛恩格林》（战胜了小资产阶级压迫者的吉普赛曲调）。因为革命戏剧和后来电影表现的娱乐功能和戏剧功能要大得多，所以这些活动对于彼得格勒这个革命摇篮未来的再现比真实的历史文献贡献更多。

苏联时期的庆祝活动再现了法国大革命的演出，当然，带有某种俄国的韵调和瓦格纳式的润色。冬宫前面的亚历山大纪念柱是视觉宣传的首要目标。有些人提议把它拉倒，就像巴黎的旺多姆纪念柱那样。另外一些人认为，石柱顶端那位面容像亚历山大一世（战胜拿破仑的那位沙皇）的天使，应该用列宁的一个金色雕像（没有翅膀的）取代。库斯托季耶夫（Boris Kustodiev）1921年的油画象征性地摧毁了这个石柱——用画框截断了它。这张画的标题是《乌里茨基广场的游行》，歌颂了彼得格勒的革命地名学和新圣像学，这是举行群众游行的城市。（1918年，在布尔什维克政委乌里茨基遭受谋杀之后，皇宫广场很快被改名为乌里茨基广场；新的名称使用时间不长。）在前景中，我们看到城市诱惑的一瞬间：一个戴着黑帽子的男人，模样像是一位布尔什维克的政委，正在聚精会神地阅读《彼得格勒真理报》；同时，一位脸色绯红的金发女郎，带着一个孩子的革命圣母，

向前探着身子，凝望他那张报纸，似乎迫切想要习得在政治上正确的、解读革命艺术和现实的方式。

正是在彼得堡节庆建筑物正面和满天焰火的背景下，发现了另外一个城市：废墟和内部状况的城市，年久失修的公共纪念碑建筑和破败的民居。建筑物正面是乌托邦梦境和意识形态景象的映射；而废墟则是历史重大变迁的见证。阿赫玛托娃描写了1920年她返回彼得格勒的时候，她如何在惊骇中看到，“彼得堡许多街道的标记依然挂在老地方，但是那后面只有尘埃、阴郁和吞噬一切的深渊。在废墟中间，是疾病、饥饿、集体处决、公寓内部的昏暗、潮湿的木头、浮肿的、无法辨认的人……城市不仅仅巨变，而且完全转入相反的方向”。[14]在城市破败的这样的时刻，以缺乏记忆闻名的这个现代城市，变成了一个记忆所在地。还有，在1920年代，收集彼得格勒—列宁格勒历史别样层次的考古活动，被苏联当局视为颠覆性活动，导致俄国现代城市考古学奠基人安其费罗夫（Nikoali Antsiferov）被捕。对于革命的城市考古学乃是对视觉宣传和苏联记忆建构的挑战。对于整整一代作家和艺术家（其中某些人参加了第一次世界大战，支持十月革命）来说，这个城市的地貌学变得和他们各自的传记密切结合了起来。城市考古学是对于他们各自记忆的考古学。通过对于这个城市的描写，他们谈到了自己的疑团和对于苏联现实局面的二重的态度。

作家和批评家施克洛夫斯基描写了革命的变形之一：沙皇纪念碑雕像被变成了先锋派式样的自由女神雕像。沙皇纪念碑雕像没有被摧毁，自由女神雕像也没有彻底完工。这个废墟工地住着流浪街头、无家可归的孩子们，革命的孤儿。

> 尼古拉车站旁边有一个墓碑。一匹陶制骏马站在那里，四条腿分开，背负着一个警察头子的陶制后背。二者都是用青铜制造的。二者都被“自由女神纪念碑”的木头走道覆盖起来，四角有四根很高的桅杆似的柱子。流浪的孩子们贩卖香烟，带枪的民兵来抓他们，要把他们扭送到少年教养院去拯救他们的灵魂的时候，这些男孩子便呼喊“快跑！”，老练地吹起口哨……四散逃离……向“自由女神纪念碑”跑去。
>
> 然后，他们在这个奇怪的地方躲藏起来——在木板下面的空地上，在沙皇和革命之间。
>
> 背着枪支的牧羊人不再寻找迷途群羊的时候，这些孩子，就像踩高跷似的，扒着角落里木头杆子上挂着的长长的绳子，荡来荡去。[15]

这是有关彼得堡—彼得格勒—列宁格勒中央广场之一的兹纳缅斯基广场的故事，这个广场是二月革命大游行的著名场地。它位于涅瓦大街尽头（曾改名十月二十五日大道，但是一直没有使用起来），靠近尼古拉（现在的莫斯科）火车站。它变成了彼得格勒“视觉宣传”的首要地点。施克洛夫斯基描写的是给沙皇亚历山大三世竖立的骑马雕像纪念碑，是雕刻家特鲁别茨科伊在1909年制作的；雕像被戏称“牲口”和“警察头子”。（据说这位雕刻家评论道，他对政治不感兴趣，只不过是“表现了一个动物叠加在另外一个动物身上”。）1918年和1919年，这个纪念碑被改装成自由女神纪念碑。[16]

施克洛夫斯基没有站描写革命群众，而是记录了街头流浪儿童的无政府主义式的淘气。在这一描写中，一个政治象征物变成了一个有生气的、含义混杂的城市地点。纪念碑变成了藏身的地点；它还有了内在的空间。君主制下的彼得堡和革命的彼得格勒这个双重的政治象征物受到一种颠覆性的日常活动侵袭，有人住在那里，居住的方式却是不可预料的。对于彼得堡街头流浪儿来说，这个纪念碑变得就像是集市的一个货亭，一个在沙皇和革命之间的藏身地点。

“在1918年那个令人惊骇的冬天里，大房子吞噬小的……市民把藏书扔在火炉子里面，烧掉了周围的木头房屋。城市的这种战斗造成的结果是，城市充满了人造的废墟。这个城市慢慢地变成了皮兰内西的版画。”施克洛夫斯基写道。[17]彼得堡的建筑变成了拟人的、甚至食人的。住宅的正面和内部已经不再能够分开。建筑物包含了人的痛苦遭遇和破败，公共因素和私人因素之间界线消失。

彼得堡这个具有完美建筑物正面的城市，现在看起来却像是一大片的废墟。本雅明写道“：在废墟中，历史在形体上融入了（自然）环境。”[18]这些废墟不是挽歌性质的，而是辩证的；它们显示了许多历史层次的共处状态，潜能的多样性。一废墟是种历史的空间化，是本雅明所说的“静止的辩证法”的形象，在这里，城市的不同的景象既发生冲 突，也要共存。彼得格勒的废墟示范说明了施克洛夫斯基的悖论、陌生化和讽喻性怀旧的诗学。从这样的危险考古练习中浮现出来的这个城市，与下列二者对立：象征派关于面临灭顶之灾的庞贝城的启示录景象，和“红色彼得格勒”的革命形象。

对于城市的描写反映了作者自身的处境。施克洛夫斯基曾经在作家公社里短期居住，在这个艺术之家里，作家同事们梦想着通过艺术来改变世界，在最饥饿、最寒冷的冬天里，焚烧图书取暖，讨论诗学。施克洛夫斯基参加过第一次世界大战，是左翼社会革命党党员，投票反对布尔什维克解散国民会议。因为受到逮捕的威胁，施克洛夫斯基进入地下状态，最终来到柏林。彼得堡散记中有几篇是在柏林写

的，那个时候他在反复思索是否结束流亡，返回俄国，因为在那里他的夫人被当作人质拘留。他的故乡城市既是一块革命福地，又是一片地狱景象。施克洛夫斯基的本文是在思考无法讲述关于革命后彼得堡的“全部真实情况”：“不行，不能说真话，不行。不能说全部的真话。连一部分也不行。我不敢说出来，这样才不至于唤醒我的灵魂。我把它哄睡着，用一本书盖住它，让它什么也听不到。”[19]

在彼得堡的废墟中，久远的过去和革命的未来交织在一起。施克洛夫斯基写道：

> 彼得堡弥漫了空间和海水的气味。
>
> 到处都是青青的草地。
>
> 城市四周都是菜园，一望无际……
>
> 凡是不想死去的人都在努力挖掘。
>
> 并不是每个人都想死去。
>
> 城市变得像是牧场。
>
> 房屋推倒当柴烧掉的地方很像芬兰的荒地。
>
> 在夏宫（在水池中）、在莫伊卡河（旁边是战神之地）
>
> 很多人
>
> 在水中游戏。大部分是小孩。
>
> 花园里的菩提树高大茂盛。
>
> 既是失乐园，又是复乐园。[20]

彼得大帝的城市返回了芬兰沼泽地，返回了“荒蛮波浪的河岸”。革命的现在显得具有前历史的意义，而不是未来主义的。这是本雅明所说的“设想出前历史的现代性”的又一例证。在荒芜破败的面目中，“文化的城市”重新获得了它失去的自然乐园。彼得格勒花岗岩石头缝隙中长出来的绿草，把彼得堡的整齐划一演变成了巴罗克式的怪异；它给城市带来了历史的记忆，同时还提出来不同的时间概念，亦即永恒的回归和革命的时间。一些绝望的彼得堡人写道，“彼得波利斯”（Petropolis，彼得之城，该城的神话名称）已经变成了“涅克罗波

利斯”（希腊语：Necropolis，尸体之城）；一个讲求现代性的城市变成了世界文化的一个墓园，一个失去的亚特兰蒂斯（大西洲）。施克洛夫斯基不同意尊重尸体之说：彼得堡—彼得格勒依然还是一个具有许多虚拟现实的城市，那些拒不死亡的人艰难存活的地方。

据施克洛夫斯基认为，国际象棋中的马的走动，也就是曲折的线路，不是直捷的道路，乃是面对现今矛盾的惟一办法。被哄着入睡、而且用一本书遮住脸面的灵魂，是对含义模糊言辞的一种有意思的巴罗克式的比喻。施克洛夫斯基后来提出了伊索语言的概念，这是一种含义模糊的言辞，成为后来五十年苏联知识分子使用的密码。施克洛夫斯基结束流亡生活，回到苏俄，却变成了一般所说的“国内移民”，因为是形式主义者和世界主义者而名誉受损，连他自已也不得不宣布放弃形式主义。但是，尽管他一生充满挫折，却依然保持了独树一帜的矛盾思维方式，这一方式是一直和革命党彼得格勒的废墟联系在一起的。[21]

彼得堡—彼得波利斯被看作是一个遭受亵渎的墓园，或者一个因为修理内部而被关闭的世界文化博物馆。怀旧，和对城市地区找到的物品和剧院道具的细致收集，都变成了一种生存的试练。“在我眼前，城市正在死亡，这是饱含难以言状之美的死亡。”艺术家多布任斯基写道；在1921年，他曾一度是艺术世界小组的成员，彼得堡艺术之家公社的居民。[22]在《疏浚机器》中，彼得堡涅瓦河岸的古典之美宽阔景色被一个巨无霸的机器阻挡，其名称在俄语里的意思是“吸烂泥”。多布任斯基的阴郁版画通过对位法、密码和双重的景象表现了后革命时期城市的现代考古学。这位艺术家着迷的是在城市里找到的具有悲喜剧意味的物品，他称其为“粗鄙货”，同时预示了对于“寻常奇妙之物”的超现实主义的寻觅。在“吸烂泥”画面的线条中，可以辨认出在涅瓦河水微波中有圣以撒大教堂被怪异分解的倒影。还有，彼得堡的主要纪念碑，青铜骑士，被缩小成为一点点大，在地平线上难以辨认。在革命后的彼得格勒，这个城市的奠基人，彼得大帝，不过是这张大绘画边缘上的偶然的信笔胡画，是一位圣彼得堡怀旧情绪重的艺术家的随意勾勒。[23]文化记忆的出现，就像是背景中的一个人物、一个被那些坚持记忆的人所秘密再现出来的密码。

在曼德尔施塔姆的笔下，彼得堡—彼得格勒戴上了罗马皇帝尼禄的面具，有关他的记忆受到公众的咒骂。“彼得堡宣布它自己是尼禄，真是令人作呕，就好像它正在喝下一碗用死苍蝇做的浓汤一样。”[24]尼禄皇帝臭名远扬，因为他把他那个时代的许多作家和艺术家赶尽杀绝，而他自己却梦想成为一个作家和艺术家。在他遭受横死之前，他最后的一句话也是荒唐无比的：“世界失去我，就是失去了

一位多么了不起的艺术家。”曼德尔施塔姆对于这个城市的爱与恨为苏联时期的新彼得堡神话奠定了基础。曼德尔施塔姆这位典型的彼得堡诗人，既不是诞生在彼得堡，也没有死在彼得堡；这样的情况并非少见。在三岁的时候，他被从华沙带到彼得堡来，当时这个城市给他的印象是“幼稚帝国主义”的狂热景象，世界主义的建筑物和雕像幻影游行与真实的军警。然而，曼德尔施塔姆在革命后饥饿的彼得格勒写出来的话，变成了前彼得堡人非官方群体的一个密码：“在彼得堡，我们后会有期。”在十月革命的前夕，曼德尔施塔姆，像别雷一样，写诗预告彼得波利斯这个理想的美丽城市必定死亡：“我们会在清澄的彼得波利斯死去/统治这个城市的是地狱女神普罗塞耳皮娜，不是你。”[25]这样的句子对于曼德尔施塔姆自己却不是预言性质的。他在1938年被捕，在符拉迪沃斯托克（海参崴）附近的劳改营里死去——这是距离彼得堡最遥远的地点。虽然曼德尔施塔姆命运悲惨，但是他的诗歌却绝不是启示录式的；他对彼得堡这个城市的石块和故事都感兴趣。曼德尔施塔姆一家人在两个区域相接的地方居住：一面是贵族的彼得堡——有玛利亚剧院和拐角处的音乐学院剧院区，另外一面则是比较贫穷的地区，住着城市新来的移民，大多数是犹太人。城市里面这个内部边缘地区，在曼德尔施塔姆的诗学中很重要。在曼德尔施塔姆的诗歌中，我们遇到了已经失去的彼得波利斯的梦想；在曼德尔施塔姆的散文中，彼得堡—彼得格勒是一个折衷的和世界性的城市，住着裁缝和钟表技师、诗人和店员、流氓和反英雄们。[26]

曼德尔施塔姆没有能够写出关于他彼得堡童年时代的、怀旧的自传体故事。他的自传体中篇小说《埃及邮票》开篇的细节是三重的销毁：瓷器、墨水瓶和家庭照片——即家庭的日常生活、书写用具和传记回忆纪念物。[27]作家讽喻地为“彼得堡丧失的不朽”干杯：

> 我的家人，我为你们提供一种纹章——一杯开水。在彼得堡开水的橡皮余味中，我喝出了我那丧失了的故园永恒的味道。时间的离心力丢掉了我那些维也纳座椅和绘有小蓝花的荷兰盘子。什么也没有留下。三十年已经过去，就像一股缓慢的火焰。三十年期间，白色的冷火焰一直舔着镜子的背面，而那检查员的标签就贴在那里。[28]

熟悉的室内装饰被破坏。家具和日常用品被扔到街道上流失。家庭用品变成街道垃圾。曼德尔施塔姆作品中“时间的离心力量”不仅是革命的力量，而且，更广泛地说，还有现代性的力量，这一力量分散了家庭的内部，把人物从“传记”里硬拔出来——以至于按照曼德尔施塔姆的看法，让现代作家没有办法写出具有连贯情节和中心人物的、十九世纪式的小说。

所以，并非偶然的是，革命彼得堡的地方守护神不是一个青铜骑士，而是一个石客，石客以易装人士、一个石头女士形象出现，穿着彼得大帝的皮靴走动，大声说话，却语焉不详。她是革命狂欢节的笨拙王后。在胡言乱语之中，足蹬彼得大帝皮靴的石客女人说出一个主要的短语，这句话成了这一中篇小说的主题——“城市广场上的垃圾”。这垃圾就是家庭生活的遗骸。彼得堡万物的变形反映了变化的漩涡：家庭生活的细节变成了非人格的街道垃圾；城市里的收藏家和忧郁的诗人从那里把这些细节收集起来、抢救出来，它们变成被忘记的私人信息的追忆物和原来“文化城市”失去的文明考古珍品。彼得堡日常生活的古董突然变得珍贵，就像古代埃及的珠子或者罗马陶器的碎片一样。在1920年代后期，政治和意识形态变得日益教条化，侵占了日常生活的几乎每一个方面，任何一种无害“无用”的活动如果缺乏政治的正确性，都会变成某种挑衅的手法。在一个宏伟计划和群众运动的时代，对于每日生活纪念物和人类个性特征的注意都被看成是反革命。瓦吉诺夫相信，现代的历史可以通过古董和日常生活琐事的历史来书写。“琐事具有高度教育意义，允许你在无意中把握住你所在时代。”[29]遵循彼得堡传统的列宁格勒作家们以双重的态度对待走火入魔收集和崇拜毫无用处之物的人，滑稽模仿他们，又征集他们的收藏品，用于自己写作的彼得堡的故事。

曼德尔施塔姆描写彼得堡一个奇异去处的内部，一个充满了无用之物和城市神话的地方。这是裁缝梅尔维斯的家，帕尔诺克托付他缝制外套。这一套公寓就像是集市上的货亭，有一个隔板贴满了图画，就像一个古怪的圣像屏帏一样：

> 那里有一个人穿着毛皮外套，脸面被歪曲，是普希金，有几个像火炬手的人，从一辆马车里把他抬出来……在旁边的是十九世纪这位老式的飞行家，桑托·杜蒙[30]，穿着双层前襟的外套，上面挂满了垂饰，大自然风雨把他从气球的篮子里抛了出来……旁边还有一张图画表现踩高跷的荷兰人，像长腿鹤一样，在他们那个弹丸小国里头到处乱跑……

车夫梅尔维斯的圣像屏帏是当时报纸低劣复制品的拼凑，是已经失去意义的彼得堡神话的收藏品。这是现代的忘却祭坛。普希金之死的场景被描写成为一处错误的喜剧里面被忘却的一幕。被从气球里抛出来的驾驶员，一个没有被辨认出来的现代伊卡卢斯，就像是曼德尔施塔姆对于被从自己传记里面抛出来的欧洲人的比喻，而踩高跷的荷兰人则是彼得堡人自己的神话形象。圣像屏帏的描绘是从一个陌生人的角度进行的，他崇拜大众化制造的城市文化，但是他自己不属于这个城市及其文化的过去。 曼德尔施塔姆把这个城市比喻为一本破损

的、中间一大部分被撕掉的书册。城市全部的联系方式都被中断；电话不能连接，电梯失效，吊桥升起而不再放下，钟表受损，无法修理。记忆和时间被人格化成为一个彼得堡的移民，一个难以捉摸的犹太人女孩，她伫立在逃亡的梦境和对一个终点的领悟之间。“记忆是一个有病的犹太女孩，她秘密逃离了父母亲，跑到了尼古拉火车站：也许有人会把她带走？”[31]（曼德尔施塔姆和施克洛夫斯基是在尼古拉火车站，也就是现在的莫斯科火车站相会的）。曼德尔施塔姆的彼得堡是移民的首都；在民族的意义上，这里几乎没有一个纯粹的俄罗斯人物。普通居民和“小人物”不是普希金和果戈理的人物，而是那些住在科洛姆纳和卡缅内岛上的新移民。普希金的长着梅菲斯特侧影的赫尔曼变成了盖什卡·拉宾诺维奇[32]，和忠实的丽佐奇卡住在涅瓦大街上的一间狭小的公寓里。还有尼古拉·达维多维奇·沙皮罗，这个人的俄罗斯人加犹太人的姓名透露出来同化上的种种矛盾；这个人喜欢“像俄国人那样”（觧la Russe）坐在一把椅子上。

我们的彼得堡导游是帕尔诺克，一个遭受失败的小说人物。帕尔诺克被称为“最后一个埃及人”；他大概也是最后一个彼得堡人。他是波德莱尔式的懒散之人的不很张扬的变体，他惟一的“最后一瞥之爱”就是他的故乡城市。帕尔诺克参加了城市狂欢节，违心地让人扒掉衣服。贯穿全篇小说的游行不是革命的游行示威，而是地痞恶棍的游行，逍遥法外的暴民。帕尔诺克想要拯救这个城市免遭抢劫和破坏，但是结果自己染上了彼得堡的流行感冒。这个边缘化的人物变成了惨遭破坏的彼得堡最后的堂吉诃德，对破坏提出挑战的惟一的一个人。在苏联时代，保护彼得堡梦境的人都是这个城市受到边缘化的居民，新移民，他们拥抱彼得堡文化之梦，针对形形色色的糟蹋，努力加以保护。

一杯开水无法制止彼得堡流行感冒的肆虐。革命城市受到传染，其居民亦然。就像施克洛夫斯基那样，“说真话”的尝试结果变成了一个寓言，其涵义就是在革命的狂热时代里根本不能说实话。没有办法清除城市被污染的层面和观察它“赤裸的真实”，一如没有办法拯救这个城市。但是，最后，曼德尔施塔姆还是抵御了启示录式末日情结的诱惑。在北方曙光女神的晨光中，彼得堡流行感冒的发热带来了瞬时的灵感，把污染变成了和城市融合。神话般大都会的彼得波利斯—亚历山大城，这个世界文化之城，其形象仍萦绕着革命后狂热中的彼得格勒，但是，那个不可见的城市还必须通过创造性的行动和集体的梦境来持续地发现。曼德尔施塔姆对世界文化的怀旧，不是对于某种统一法规的怀想，而是对于像一把扇子那样在化妆舞会上打开的创造性文化记忆的怀想。这样的怀旧不是回顾性质的，而是前瞻性质的。这是一位诗人的展望，这位诗人既是激进的，又是传统的；既是现代主

义者，又是古典主义者，他所坚持的信念乃是有矛盾的，“古典诗歌乃是革命的诗歌”。[33]

彼得波利斯的歌手曼德尔施塔姆，因为没有斯大林统治时期签发的“居住证”，不再得到在列宁格勒居住的许可。1930年，他写了一首诗，《列宁格勒》，在诗中，这个城市的两个名字，彼得堡和列宁格勒，进行了一场敌意的对话。这首诗在以后的五十年之内，都是关于彼得堡记忆的某种圣歌。

我返回我的城市，熟悉到满眼泪水，

到皮肤下面的筋脉，到童年肿胀的淋巴体。

好啊，你回来了——好的，干活吧，大口喝下去

列宁格勒河面灯盏的鱼油！

赶快，牢记十二月的这一天，

讨厌的煤焦油混合了蛋黄。

彼得堡啊，我不愿意死去，不是现在：

我全部的电话号码还在你的手里。

彼得堡！我还保存着地址

能够寻觅死去人们的声音。

我住在后面黑暗的楼梯间，从它肌体

拆下来的吊铃踢打、刺痛我的脑门。

我整夜整夜等待我亲爱的客人

拉响我门上的铁链。[34]

这首诗是在哪里展开的？在住宅门槛附近的什么地方。不十分清楚这位诗人是公寓里一个焦虑中的居民，还是一位不请自来的客人，也不清楚他现在是在门槛里面还是外面。他惧怕被捕，同时又觉得已经在自己的房间里被软禁，这房间已经不再是他的房间。诗里的空间是过道的空间，是黑暗入口和昏黑楼道的无人之地，有门上的铁链子和被拆下来的门铃，通到过度拥挤的公寓单间。时间上的分离符合空

间的分离。“彼得堡”不再是一个引发怀旧之情的地点，而只是丧失了魔力的一个祈祷词语、咒语用词。身处列宁格勒的一个彼得堡人，这位诗人却是人在异乡的异客。这首诗再现了《埃及邮票》里面的某些形象，但是在这里童年疾病的隐喻带有不祥的涵义，而城市神性显现似乎无处寻觅。

这首诗创作之后四十年都未得发表，一1973年才出现在战后第本为这位诗人出的作品集苏联版里，有一些改动。这首诗受到特殊的欢迎。苏联流行歌手普加切娃按一个现代曲调谱曲歌唱，改变了第一人称的性别，从男性改为女性（Ia vernulas'...）[35]。1988年，我在彼得堡漫步，在瓦西里耶夫岛第八街一座房子上看到一个纪念牌子，上面写着：“诗人曼德尔施塔姆在这里写出了‘我返回我的城市’”。[36]一座房子因为有诗人在那里写作而享有纪念意义，是一很少见的事；般说的都是诗人在哪一座房屋里居住过。但是，在曼德尔施塔姆的个案中，这样做很困难；这位诗人在这个城市里变换地址十七次之多，所以接受布罗茨基给予他的称号是当之无愧的：“全苏之无家可归的诗人”。

■

我走进一条尘土弥漫的走廊，里面都是碎玻璃和杨树开花飘飞的绒毛。没有照明，整座房子都陷入黑暗；只有在第五层，才有一个新上了油漆的门，还有新配的锁，突出了这一套公寓的号码。曼德尔施塔姆正是在这套公寓“拉响门链”，期待“亲爱的客人”到来。我用力敲门。我的同伴（“曼德尔施塔姆的彼得堡”导游）在谈论曼德尔施塔姆，呼吸着杂乱通道里面的尘埃。我们听到了厨房里的杂音，细碎而谨慎的脚步声。门后面的人在倾听我们。我们也在听。这儿没有门铃，不能使用自发交流的办法。所以，我们没有迈过门槛，没有能够在曼德尔施塔姆的厨房里喝到温水泡的茶，没有看到通向诗人房间的长长的楼道，没有能够沉浸在想象的近距离接触之中。也许这反而更好。因为原本就不可能有曼德尔施塔姆的住宅博物馆。

列宁格勒变成彼得堡：骷髅斯芬克斯和列宁格勒记忆

曼德尔施塔姆的诗作“列宁格勒”出现在圣彼得堡近期建成的极权主义压迫牺牲品纪念碑底座上。侨民艺术家舍米亚金（MikhailChemiakin）曾经是1960年代“圣彼得堡”艺术小组的成员，把这座雕像赠送给了改名的城市。涅瓦河畔的这个纪念碑的组成部分是二重面容的斯芬克斯—骷髅雕像，以及一个花岗岩的文字牌子，中

间有一道细细的裂纹，显示囚室窗户上的一个十字架或者裂痕。新的斯芬克斯—骷髅是在和古代埃及的斯芬克斯对话，那是涅瓦河对岸的彼得堡著名地标，就在艺术学院前面。彼得堡的埃及斯芬克斯像是1830年代在底比斯古都附近挖掘出来的，可以追溯到公元前十五世纪，在尼古拉一世统治时期被运送到了俄国。拿破仑高度崇拜埃及古代文物；在战胜拿破仑之后，这位俄国沙皇借用他人的帝国风格来装扮他自己的新京城。古代埃及的斯芬克斯是一个人面狮身的野兽，象征法老是太阳神的化身。彼得堡的埃及元素是和沙皇的神性权力、国际帝国风格、异国情调和神秘的东方风格联系在一起的。历代沙皇的彼得堡收集了世界文化，并且将其包容在彼得堡的引人瞩目的宏伟景象之中。

现在，彼得堡的游览路线从古代斯芬克斯像来到现代，从帝国象征来到后苏联的象征。舍米亚金的斯芬克斯是游艺性质的野兽，比埃及原件更为折衷和怪异。从一面看，它有一张女人的脸，还有长着古典式乳房的母狮的躯体。圣彼得堡的斯芬克斯是一个大都会的和雌雄同体的动物，像是埃及帝王的造物和希腊长着翅膀的妖魔，向人类提出谜语、嘲笑他们的盲目。从另外一面看则是一具骷髅，“死亡之舞”（danse macabre）里面的形象。这是一个具有双重面容的记忆诱惑者，是诱惑之美和衰败的体现，不死与死亡的体现。新的斯芬克斯既是一个纪念碑，又是一堆废墟。就像她的神话先驱者那样，她是用谜语谈话的。

斯芬克斯—骷髅的底座上写满了引用语，来自阿赫玛托娃、曼德尔施塔姆、布罗茨基、萨哈罗夫、贝科夫斯基、索尔仁尼琴、维索茨基等人。这个纪念碑的地点是象征性的。它竖立在涅瓦河畔，距离利杰伊尼大道和克格勃那所臭名远扬的大楼不远。就是在这个地方，在地下室里遭受酷刑的人们流出的血液染成粉红色的水，向下流进涅瓦河。而涅瓦河对面是克列斯迪监狱，许多犯人被囚禁在那里。在阿赫玛托娃排队探望她的儿子古米廖夫的时候，她就梦想在这个地方竖立一个纪念碑。斯芬克斯的侧影具有十足的彼得堡人特征，但是这个双重面容的野兽强令记忆彼得堡和列宁格勒的过去，而不要没有反思的怀旧。纪念碑遭受亵渎：有人试图用斧子砍掉花岗岩牌子——这是这个饱受争议的造物要经受的某种洗礼。这个斯芬克斯—骷髅是给俄国遭受极权主义压迫的牺牲品们最富有想象力的纪念碑之一，而这类的纪念碑很少见，一般的都限于不引人注目的石块和石碑。

这一纪念碑的建立是由艺术家本人策划的，得到了“纪念”运动的支持，该运动提出纪念涅瓦河畔靠近那个大楼的地方，尝试保存和标出极权主义压迫的文件和地点。他们很多人都投票支持城市改名。在

列宁格勒转化为圣彼得堡的过程中，对于城市过去的一种悲剧性的误解和冲突的观点变得明显。除了抗议改名的旧式的共产党特权阶层，还有一批列宁格勒人也反对，他们是列宁格勒围城大劫的幸存者。在战争期间，列宁格勒这个名称最终固着在这个城市身上；列宁格勒得到了斯大林颁发的勋章和英雄城市的称号，这一称号变成了幸存者引为自豪的名称。令人感到悲哀的是，列宁格勒过去的这两个梦魇——始于1934年基洛夫被谋杀的斯大林大清洗和第二次世界大战期间列宁格勒的围困，被用于现在的不同意识形态的争论，而且到最后没有能够把幸存者团结起来，反而在他们中间造成了裂痕。在苏联时期，关于战争期间的英雄气概和战争破坏的故事随处可见。在某些情况下，这些故事掩盖了斯大林领导的针对苏联公民的另外一场战争，这场战争没有得到应有的谈论，受害者依然没有得到纪念。战争纪念物是苏联义务参观的一部分，而大楼里面实施的残酷刑罚的故事变成了民间地下传说的一部分。两种记忆都阻止了对于过去全面的怀旧回忆，把伤痕和废墟留给了城市及其居民。“用《真理报》是掩盖不了废墟的，”布罗茨基在描写战后的这个城市时写道。的确，列宁格勒过去的种种梦魇是密切联系在一起的。

列宁格勒的围困毁坏了城市，毁坏的方式几乎是无法预料的，甚至参照1918年彼得格勒遭受围困的情况也无法预料。在1941年到1943年围困列宁格勒的900天里，全市300万居民有一半死于轰炸、疾病和饥饿。希特勒计划把这个城市从地球上抹掉。纳粹训导手册指出，彼得堡的俄国人是最危险的，因为他们“在天性上是精明的辩证法分子，有能力说服他人做出最匪夷所思的事情”。[37]这个城市的主要纪念碑，俄国的和苏联的象征物，是瞄准的目标，尤其是青铜骑士。这个雕像被伪装起来，用沙袋遮盖住。根据传说，只要青铜骑士在它那个位置伫立，前蹄临着深渊高举，但是不做出最后跳跃的动作，这个城市就巍然不动。城市人员的损失不计其数；列宁格勒变成了一个巨大的墓园。围困幸存者作家弗莱登贝尔格（Olga Freidenberg）写道：“人们行走，倒下，站起来，摇摇晃晃。在药房里、门道里、入口处、楼梯间和门槛上，都是尸体……整个整个的家庭消失了，居住几户居民的公寓、房屋、街道和街区，消失了。”[38]然而，据弗莱登贝尔格认为，这个城市的命运乃是希特勒和斯大林二者双重的野蛮。根据莫洛托夫—李宾特洛甫密约，这个城市不设防，实际上遭到了遗弃。最近的历史研究表明，斯大林很可能毫无必要地延长了围困，牺牲了那么多人，就是为了他自己的战略计划和令人惊骇的宣传目的。[39]当时有一张在西方媒体和俄国内部宣传中都引起强烈效果的著名照片，照片显示的是创作《列宁格勒交响曲》的作曲家肖斯塔科维奇，穿着军装，手握喷管，在大雪中除掉音乐学院房顶上的一个弹片。其实，这张照片是在距离遭受围困的列宁格勒很遥远

的地方排演拍摄的，是在古比雪夫市，当时肖斯塔科维奇正在那里彩排这首交响乐，准备做样板演出。这并没有减损音乐本身，而只是强调了对于出自被围困列宁格勒的每一个形象和声响的控制的程度。但是，这个城市绝对的惊骇景象和人们遭受痛苦的程度，在官方的宣传中却没有得到充分的报道，因为官方的宣传所选择的是“为斯大林和祖国”而完成的英勇坚持和牺牲。但是，在围困的灾祸之后，这个原来受难和受轻蔑的城市，最后终于得宠于斯大林，得到英雄城市的称号。城市变成了一个官方的殉难者，“英雄城市列宁格勒”，佩戴了列宁勋章。

在1940年代晚期和1950年代初期[40]，该城的居民发生了剧烈的变化[41]。卢波尔（Blair Ruble）指出，在一道官方的界线之内，有两个城市共存：“彼得”，即彼得堡的亲切的小名，和列宁格勒，苏联的一个工业城市和典型扩张中的城市。[42]神话式的彼得是潜在地反对苏维埃权力的，其代表是拥抱赫鲁晓夫解冻理想的工人和工程师；而对知识分子、人文学者、作家和业余考古学家来说，列宁格勒则极度地代表了苏维埃价值观，体现出了苏联国防工业集中和裙带关系的模式、外省的克格勃，以及比苏联常规更具压迫性的文化政策。虽然经历了战争和苏联对列宁格勒的新的认可，这个城市还是很快地失宠于斯大林。战后年代列宁格勒党魁和“文化事务专家”日丹诺夫对劫后余生的列宁格勒—彼得堡知识分子展开一次十字军征战，这是又一次清洗的前奏：对“世界主义者”和犹太人医生们的清洗。只是斯大林的死亡，才阻止了这最后一轮的迫害和大规模的镇压。日丹诺夫对阿赫玛托娃和左琴科的攻击包含了一种清晰的反彼得堡意味，矛头直指阴魂不散的彼得堡神话：“列宁格勒不应该成为浅薄无聊的文学地痞们的港湾，这些人就是要为了一己的目的而盘剥列宁格勒。像左琴科和阿赫玛托娃这样的人是不珍惜苏维埃列宁格勒的。他们想要看到列宁格勒体现出来另外一种社会政治秩序和另外一种意识形态。旧彼得堡及其青铜骑士——那才是他们珍重的东西但。是，我们热爱苏维埃列宁格勒，苏联文化的进步中心。”[43]1949年到1953年的最后一波大恐怖对这个城市的打击特别沉重。

斯大林死后，在党的地方魁首罗曼诺夫（和沙皇族谱没有关系[44]）的统治下，这个城市进入漫长的政治停滞时期。先撂下许多官僚腐败和政治压迫不予表述，此人名气最大的功绩乃是在金牛宫里为他女儿举办婚礼，而这座宫殿是叶卡捷琳娜二世赠送给波将金伯爵的。为了这个婚礼，他下令从“埃尔米塔什”博物馆借用叶卡捷琳娜的一套瓷器。博物馆的行政部门和工作人员竭力阻止此举。其中的一位研究人员表现出身披闪光甲胄的真正骑士气派，无私保护文化遗产。晚上，在党的官员计划来借取帝国瓷器的时候，他暗藏在博物馆黑暗

的房间里，戴上头盔、披上中世纪骑士服装，想要吓退罗曼诺夫的同伙。斗争双方力量对比悬殊。彼得堡珍宝的勇敢保卫者被解雇；罗曼诺夫团伙拿走了叶卡捷琳娜一套瓷器，胡乱使用。列宁格勒党的头目醉醺醺的客人们用精美瓷器饮酒作乐，无情地毁坏了珍贵的杯子和茶碟。[45]

这个罗曼诺夫的列宁格勒乃是普京的城市，对于他来说，这座大楼，四远驰名的克格勃建筑，是和冬宫一样重要的地标。在1960年代和1970年代，在列宁格勒经济和政治生活特别停滞的时刻，草根的彼得堡怀旧情绪出现，带有一股新的力量。地方工业、生态和住宅问题处在灾难的边缘。社会机动性或者事业发展机会几近于零[46]。当时对于这个城市、区域的和城市的考古学（kraevedenie）[47]和历史主义的兴趣大规模地复活，这方面的学问在城市居民当中变成了最流行的爱好，把一半列宁格勒人都变成了业余导游和城市古物收藏家。这一情况绝不限于知识分子和作家；这不单纯地是一个自豪感受损的问题，一而且也是培育种不同的市民意识的方式。对于彼得堡的兴趣展现出来对城市的另外一种描述，以反驳官方离题万里的赘言和苏联的种种限制。在列宁格勒的彼得堡参观和走街串巷乃是在时间和空间中的旅行。列宁格勒的新一代青年——生于苏联并且接受苏联教育的一代是不记得彼得堡的文化的。对于阿赫玛托娃那一代的诗人们，彼得堡乃是他们的过去和他们文化珍宝的“诺亚方舟”。对于战后的一代，彼得堡乃是不属于他们的记忆之地。彼得堡之所以必须纪念，是因为它已经不复存在。新的彼得堡人不是自然而然地继承了文化的；他们接管了文化，不过是因为在空间上的接近和共存，而且，他们还赋予了这一空间以巨大的虚幻潜力。聚集在阿赫玛托娃的厨房里的年轻诗人们培育了彼得堡怀旧，一种亲西方的观点、讽喻和对现代主义新古典主义艺术的偏爱，而不是在莫斯科重新发现的先锋派。

布罗茨基恢复了这个城市的地位，即一个“内部流放者”，在自己故乡的异邦人，体现了俄国文化中的某种自我反思的时刻。[48]布罗茨基的彼得堡既是一个私人的诗的神话，又是某种更宏大的文化想象的折射。彼得堡的梦幻者生活在列宁格勒的公寓房间中，布置着他们的“一间半房屋”，那是一种逃避苏联集体生活方式的想象空间。彼得堡的表面深入列宁格勒的公寓，就像一个私密的梦景。这样的一种彼得堡错视画法使得他们在列宁格勒的生活稍微容易一些。但是，这个城市还不仅是一个美丽的门面。布罗茨基反思到，列宁格勒战后废墟的持续存在，这决定了他的童年世界观。这个城市的躯体凄惨、涵义矛盾、支离破碎，就是这样地抚育并且定型了他的心理。就像施克洛夫斯基那样，废墟造成了一种深刻的矛盾，从而确定了布罗茨基的“殊异化艺术”。废墟打破了正在来临的社会主义天堂幻景和自封的

新彼得堡人的审美之梦。1960年代初期，阿赫玛托娃献给当时年轻而不知名的诗人布罗茨基她自己的一件有诱惑力的、自比彼得堡斯芬克斯的肖像。

列宁格勒的彼得堡是城市里的城市，某种“临时的自治区”，既是城市风景的一部分，又是一片特异反应地（atopia）。后苏联时代的彼得堡不仅是对革命前的过去的某种回归，也是对于列宁格勒梦幻者的悼念。这个城市近期的纪念匾牌和微型纪念碑都向“彼得”的非官方地图致意，实际上这就是整整一代非正式列宁格勒文化共有的记忆框架，从遭受大清洗的作家住宅到非官方的酒吧间，例如“西贡咖啡馆”。

从西贡咖啡馆到狂舞聚会：地下列宁格勒的转变

1997年，在涅瓦大街和弗拉基米尔大道街角，一个用喷洒的颜料写出的奇怪招牌出现：Saigon（西贡）。在附近的建筑脚手架围板上，有涂鸦的错谬英文字眼：Saigonis foreve（永恒的西贡）。圣彼得堡第一次狂欢节参加者们竖立了一个镀金的纪念牌子：“西贡。人人都要保护的纪念碑。诗人布罗茨基、化妆品商店、米奇基[49]、‘欲望号’街车都曾经在那里。”西贡咖啡馆，不过是一个很小的普通自助餐厅，在1960年代和1970年代却是一个受欢迎的去处，新潮文化人、诗人、黑市商贩、克格勃密探都混在那儿——那儿咖啡便宜，话题多，地板上都是春天的雨雪泥水，桌子挺高，不舒适。“在莫斯科，因为参与赫尔辛基观察组织，因为卷入人权组织而被捕；而在列宁格勒，遭到逮捕的人是因为写诗，或者因为在西贡咖啡馆里对朋友说了一个笑话。”对于一个列宁格勒人—彼得堡人的新潮文人来说，自我装扮是一种穷人的纨绔子弟风尚或者外省的世界主义风度，这包括穿破烂牛仔裤、引用在黑市上购买的曼德尔施塔姆作品、在西贡咖啡馆饮用匈牙利产葡萄酒。这个咖啡馆存在于1970年代和1980年代，没有人把它看成是个纪念建筑，它的名字也没有在报刊上出现过。西贡是口头文化和日常生活的一部分，存在于官方文书字里行间。这个咖啡馆在1990年代初期消失，似乎没有人注意到。

在“开放”和“改革”的初年，和在苏联解体之后，生活的节奏加速，没有时间回顾过去。生活比小说更有意思，现在比过去或者未来都更激动人心。最近的过去岁月被欣然忘记。在“改革”之前几年才结束的勃列日涅夫—安德罗波夫年代，当时看来就像是另外一个纪元一样。在“改革”时期，人人都在忙于重塑自我，而重塑就涉及斩断老旧的纽带。市场经济的引进，加上某些本来不管闲事的列宁格勒人逐渐成熟和公开的政治参预，结束了反文化的生存。再也没有人喝得起那

种廉价咖啡了，时间就是金钱。

西贡咖啡馆大约是在八月政变和城市从列宁格勒易名圣彼得堡的时候关闭的。这个事实里必定包含某种的诗意法则：列宁格勒一个鲜明反文化去处在列宁格勒寿终正寝的时候也同样寿终正寝。再也用不着那种非官方网络的躲躲闪闪的系统了：这样的网络过去构成了公众的团体，创造了停滞时期的公民社会的某些基础。只有在和过去决裂之后，某种缺失感才能够被恰当地体会到。西贡咖啡馆关闭以后，一家意大利化妆品商店在那里开张，给经过新洗礼的彼得堡人带来另外一种的乌托邦许诺——“欧式装修”（evroremont）。化妆品商店抹掉了对这个地点的记忆。但是，在咖啡馆变得不仅过时，而且早已经废旧的时候，对西贡咖啡馆考古学的兴趣突然出现。欧式装修没有取得大规模的成功；这家意大利化妆品商店在俄国做生意遇到很多困难。新店主决定靠这个地点的名声赚钱，又在这里开了一家很大的音乐商店，出售摇滚乐到高技术电子音乐，宣告继续发扬在1980年代冒出地面的列宁格勒地下音乐场面的传统。店主同意允许狂欢节组织者们住进商店，虽然保镖也不知道布罗茨基是谁，也不知道为什么对于一个早已经关张的咖啡馆还有这么多的议论。西贡咖啡馆招牌的风格是往日西贡咖啡馆的常客（“西贡人”）所难以想象的。那些老常客用的是自来水笔，不是外国造的记号笔和喷雾颜料；老常客一点也不精巧，而这个新的、改良的西贡商店的招牌很精巧，很有刻意激进的意识。这是具有国际涂鸦文化风格的商业化地下经营的招牌呢。

大约在同一时间，圣彼得堡舆论界出现了某种西贡热，突然显露了对于1970年代青年文化的怀旧，这一文化不再怀有1960年代的理想主义和具有人性面貌的社会主义梦想，但是它也还没有以1980年代青年的轻易方式进入现存体制。西贡回忆以各种体裁出现，从混好的西贡男孩的抒情回忆录到对于西贡名人的批评访谈，和对于西贡与公众领域的社会学研究。[50]西贡常客的生活发生了很多变化。有些变成了酒鬼，悲惨而贫穷；另外一些人则逐渐进入新的制度，现在坐在原来公寓宿舍楼里的办公室，慢慢品尝卡普奇诺咖啡。有些人变成了成功的商人，从彼得堡古董黑市过渡到了可以说是正在兴起的市场经济。有些人现在是新俄国人，或者新俄国人的父母；另一些现在是年迈的纽约人。很多人离开了人间。

西贡的诞生被看成是一个神话般的事件，据一些记载，是在1964年。这个咖啡馆大受欢迎，是因为位于城市大街的拐角处，有八个咖啡磨制机，服务员态度宽容随和。据说，起初咖啡馆装饰有艺术家米赫诺夫（Evgeny Mikhnov）抽象的仿民间艺术公鸡，还有椅子，后来这些椅子和抽象的绘画都消失了。西贡既不舒适，也不优美。和一

家法国咖啡馆对比，这个咖啡馆倒是一个违背审美趣味的地方。这是一种快餐店的慢速变体。在这里排队等于参加西贡咖啡馆式的社交网络联系。自由的座位和站立空间的安排，正好适合新式风格的谈话交流。西贡咖啡馆丑陋而平常。它是列宁格勒亚文化的理想地点，这亚文化占据了庭院、楼房通道和公寓的隐蔽角落，列宁格勒人就是在这样的地方做他们的彼得堡之梦的。违背审美趣味的内部装饰突出了他们的讽喻感。

关于这个咖啡馆名称有一些传说。它出现在越南战争期间，“西贡”这个名称常常出现在苏联报刊上，好像就是颓废和资本主义罪恶的象征。据一个流言称，是格林（Graham Greene）在当时发表的反战小说《沉静的美国人》启发出这个名称的；另外一个流言称，这是因为一个清洁女工提出的批评，她听完了太多的苏联广播，说“：这儿太肮脏，像西贡一样。”西贡曾是对苏联新闻的滑稽模仿，也是对西方反战运动的呼应。圣彼得堡重要的社会学家和西贡咖啡馆的常客兹德拉沃梅斯洛娃（Elena Zdravomyslova）“指出，西贡咖啡馆可以被看作一种连续的静坐式集体行动，这是从1970年代学生抗议时期起众所周知的。”但是，西贡代表的是什么样的“集体行动”呢？

西贡人自称是一个“系统”（sistema）——意思是说和苏联系统平行的系统。但是，从咖啡馆名称和集体特征形式来看，俚语借用了官方语汇的方式很能够说明问题。为了理解西贡所代表的集体性特征，我们必须超越苏联晚期社会主义时期“极权主义的”和“持不同政见的”生存之间的对立，而要从内部的亚文化“灰色地带”或者角落出发来思考——这是一种系统内部的系统。这是一个平行的系统，但是，就像在洛巴切夫斯基几何学里那样，平行线偶尔也会相遇。这个“系统”没有提出一个宣言或者形成一个政党；它没有一个清晰完整的纲领；它是在日常生活不成文的习惯做法中表达出来的。[51]

西贡“系统”的基础是某种刺激整体苏联制度的日常行为美学，从内部来腐蚀其极权性质。西贡的自我包装是苏联纨绔子弟风格的一种形式，但是不同于其先行者，而更多关注的是美学化的丑陋和日常生活的反美学。波德莱尔曾一度把纨绔子弟风格定义为现代英雄主义的一种形式；对于他来说，一个纨绔子弟就是新时代的失业的海格力斯。西贡人在反英雄的自我表现中是英勇的，但是他们也认为自己是一种精神贵族，却化装成为流氓无产阶级。[52]西贡是苏联制度的对立面。在这里，人可以甩掉自己的职业角色，在一个另类的狂欢节世界里扮演不同的角色。这个“系统”是一种国家之中的国家，有它的名人和礼仪；但它又是一个开放的体系，甚至体现在咖啡馆时时改变的家具排列中。西贡不是一个排他性的俱乐部，恰恰相反。在这里，波

希米亚人、大学生、诗人、罪犯、过路的行人、古玩贩子、黑市贩子、地下出版物传播者们、列宁格勒的观光客、化了装的克格勃分子——各色人等都混杂在一起，各自专心办自己的事。这里的气氛是亲近和相对的佚名性的合一，十分难得。

在事事完全可以预料的苏联日常生活中，西贡咖啡馆提供了星星点点的预料不到的事物。你来到西贡，永远也不会知道这个夜晚结束时会是谈到什么话题、在什么时候、和谁在一起。西贡是进入城市替换地貌的通道。人们常常离开西贡、走上街道，再进另外一家咖啡店，或者某一个人的“好客之家”。西贡顾客的特权是享有很多休闲时间。西贡的顾客们不追求豪迈的事业，在苏联机构里上班也是人浮于事。他们生存在苏联体制的边缘；他们是佯装工作，当局是佯装付给他们工资。西贡顾客们踩到苏联法律的边缘。我们都记得，布罗茨基被捕的理由是“懒散闲荡”——其实就是在西贡暗暗得到鼓励的那些活动。在西贡的聚会中，有某种秘教的东西，或者至少人们倾向于相信这样的情况。在这里，有对于“没有得到承认的天才”、任何一位才能没有得到完全理解的“作者”（auteur）的小小的崇拜，他们的才能仅仅是在饮酒碰杯的时刻提及而已。地下列宁格勒从诗人文化转移到了摇滚乐文化及其明星人物：格列边奇科夫（Boris Grebenshchikov）和他的“水族馆”小组。格列边奇科夫早期的抒情歌曲混合了甲壳虫与阿赫玛托娃的作品，还有一丝列宁格勒的佛教色彩。摇滚乐专场变成了附加扩音器的西贡文化的延展。

性革命是通过西贡和其他类似的地方到达列宁格勒的。西贡的友谊和情色之事得到珍重，超过家庭的和职业的情谊。西贡的女性们很少是已婚女人；她们是缪斯和暂时的女友，她们慢慢品尝廉价葡萄酒，讨论科尔塔萨尔（Julio Cort贬zar）的作品，跟人接吻。和马克思主义者的说辞相反，在西贡这里，跟我们站在一起的人也与反对我们的人共处。有时候，一个穿牛仔裤的克格勃分子可能用关于马尔克斯（García Marquez）的知识耍弄你。[53]就是在西贡，人们讨论过布拉格之春和入侵阿富汗，或者还有布罗茨基和他人遭受逮捕。有一则西贡传说称，有一个人因为在西贡用了一个双关语而被捕。在俄语里，“以没有武装的眼睛看某物”的意思是不用望远镜。所以，在核裁军和缓和紧张局势的运动中尼克松访问列宁格勒的时候，一个人拿了一副大望远镜，说他无法“以没有武装的眼睛”看美国总统。当局不能接受这个双关语，这个人被指控犯有恐怖主义罪而被捕。可是，在西贡是没有恐惧的：在这里流行着有限度的冒险精神；用不着跑到老远的地方去感受险情。有传言说，西贡之所以存在了这么长的时间——直到1990年，是因为它恰恰就坐落在克格勃总部附近，而且，克格勃密探们也是人，也喜欢喝喝咖啡，享受那随随便便的气氛。

西贡“系统”的基础既不是苏联的特权和社会地位的系统，也不是金钱的特权。而是某种贫困崇拜，或者更可以说，对经济的漠不关心。但是，炫耀漠不关心的态度，与其说是对真实经济状况的思考，不如说是一种行为风格。西贡常客当中有黑市行家，他们看重金钱，常常邀请诗人朋友们在另外一家非官方的酒吧间乌尔斯特（Ulster）喝上一杯，那儿不同于西贡的是，客人可以坐下，甚至品尝一盘昂贵的意大利面条。西贡文化挑逗了当局，在恐惧和醉酒的边缘上完成平衡表演。但是，它扩展了机遇的地平线，开放了多种形式的文化抗议，这些活动虽然没有揭穿现存的制度，却是有助于一点一滴地磨损它。西贡怀旧是1970年代那一代人对自由流动的讽喻派团结、对友人与旅伴组成的另类群体的怀旧，那种关系没有受到经济的和体制上的限制。

在1970年代晚期和1980年代早期西贡“系统”（sistema）发生了相当大的变迁，虽然当时没有被注意到。西贡自我装扮的政治反抗性质变成了一种追求非政治的装扮，同时结合了新一代列宁格勒“镀金青年”所炫耀的随便使用官方话语的方式。1960年代和1970年代针对克格勃分子的示威被一种新的“和平共处”（借用勃列日涅夫所喜欢的术语）取代，而共青团干部接受了他们眼里的意识形态敌人的讽刺风格，结果造成人类学家尤尔查克所说的“后期社会主义的玩世不恭的理由”。颠覆性的和排他性的sistema语言变成了一种流行的和大量复制的stiob（闲侃）。stiob是滑稽的、在政治上不正确的话语，其成分是引用语、脏话和非正规词语，除了高度严肃的主题，貌似毫无忌讳，但是依然没有摆脱俄国—苏联的文化语境。stiob是一个涵义混杂的俚语语词，意义和许多动词有联系，包括“责打、杂谈、性交”；当形容词用的时候，可以指“奇怪、愚蠢”。[54]和陌生化正好相反，stiob熟悉一切事物，把任何一种危机都变成又一种典型的滑稽可笑的俄国情景。stiob是苏联人（homo sovieticus）和后苏联人的最新的创造，这个创造允许驯化各种文化神话。stiob的作用在于同义词累赘重复和滑稽模仿之间，但是排除了一切政治讽刺和社会批判。stiob使用惊人的言语，却是为了避免对抗惊人的问题。sistema语言是通过讽喻发挥作用，依靠心照不宣的臆断；stiob是通过同义重复和冷面冷语的风格发挥作用的。sistema语言留下许多没说；stiob则说得过头，琐碎化。sistema语言还记得官方的体系是什么，虽然有其虚饰，却并不认为坐在邻桌的克格勃分子是自己的一部分。区别虽然没有明确说出，但是区别是存在的。stiob文化更有幽闭恐怖性质，虽然表面上很开放。stiob不断地和当局调情。stiob之外没有另外一个世界；几乎没有什么东西不能够通过它来得到回收利用、让人熟悉起来。stiob对现存秩序不质疑，确认其不可避免。

在西贡咖啡馆关闭的时候，西贡文化的元素已经变成列宁格勒的主流。列宁格勒舆论界和新的电视频道接受了非官方文化的非正式语言，取得很大的成功。1989年到1991年的列宁格勒媒体是最具实验性质和教导性质的，雇佣了有才能的知识分子，受到巨大的欢迎。[55]不仅如此，无论好坏，“民主阵线”运动以宏大规模复制了西贡风格。非正式的行为、讽喻的而不是说教的风格、“非意识形态的话语”而不是对于新意识形态的寻求，乃是“民主阵线”运动的一些主要特点。回想起来令人觉得，1991—1992年间改革初年丧失了当时的机会之一——创造一个具有广泛基础的民主政党，也是由于对一切政治存有深刻的道德疑虑，还有对于机构怀有某种讽刺的态度造成的，这种态度正是列宁格勒非官方文化的特征。

在改革期间，列宁格勒—彼得堡依然是青年文化的中心。青年文化从关注政治和诗歌的摇滚乐转向了国际技术音乐的去语境化的节奏，从非正式的住宅聚会到收门票和“面貌审查”的夜总会。改革初期的住宅聚会在等着“大修”的、没有人占用的公寓里举行。丰坦卡河和莫伊卡河畔几个街区半废墟的公寓变成了擅自占用者们的天堂。公寓文化从1960年代延续到1990年，那些地盘容纳了诺维科夫（Timur Novikov）的新美术学院和阿富里卡、古里安诺夫、马梅舍夫等艺术家的工作室。他们参加各种文化形式的假面舞会、易装，一起寻求新的审美视野。他们居住在过渡性的空间里，这些空间显示出列宁格勒—彼得堡秘教风格——在边缘地区，在两种思考之间。

如果说住宅聚会继续了1960年代以后就存在的私密化公共团体的文化，则夜总会带来了一种新形式的社会化，更为佚名而不注重地点。在1970年代，这里的玩笑是，离列宁格勒最近的夜总会是在赫尔辛基。在1990年代，这个玩笑不再符合事实。技术的引进也结束了列宁格勒摇滚乐向来对艺术家—作者的崇尚，带来唱片骑士（DJ），亦即技术曲调的翻新技师。新技巧直接来自柏林，有柏林的DJ参预。结果，地下传统中坚持下来的秘教式传播系统告终。一位年轻的妇女评论说，她觉得，摇滚乐艺人看起来就像少年先锋队队员一样老旧。不拘礼仪，崇尚懒散和非政治的态度，从存在主义的方式变成一种时髦的宣示。在《闲聊》（Ptiutch）杂志上，交际专家无忧无虑的生活方式得到细致的记载。这一方式演变成一种行为法规，一如前苏联的共青团章程。模范的交际专家必须不惜一切代价享受乐趣，不谈政治，不为生计工作：这两种行动都被认为干脆就是低级趣味。商业化的和冲淡的审美趣味被制度化。如果还是要谈政治的话，则利莫诺夫或者列多夫式激进的右派在1990年代晚期被认为是更时兴的，虽然这个潮流现在也渐渐减退。苏联晚期时代非正式的、非官方的青年文化逐渐变成一种制度化的亚文化，有收费、保险、黑手党、认证和广告。

[56]最近，狂舞聚会接管了该城市主要旅游景点，包括皇宫广场、彼得与保罗要塞。有谁能够想到，一度使用瓦格纳式总乐谱演出的革命场面竟然以一个狂舞聚会收场呢？

1998年没有举办圣彼得堡狂欢节。雅科夫列夫政府祝贺狂欢节组织者们取得巨大成功，而且在城市预算里为狂欢节拨出巨款。但是，正如在俄国常见的那样，钱不知道怎么就不见了，一直也没有到达狂欢节组织者手里。对圣彼得堡传统的这种文质彬彬的懈怠态度在舆论界掀起大波。大家怀念狂欢节；因为不举办狂欢节，反而衬托出狂欢节显然变成了一个传统。群众性的狂舞游行也没有举办。城市当局在尝试组织类似城市节日的活动过程中，一直是不成功的。最后，报纸登出广告，举办吊桥之夜晚会，伴有音乐、焰火和午夜时分全部桥梁同时升起表演。

■

对于我们，晚会是在米哈伊洛夫宫殿这个皇庭杀父事件之地的后面开始的，有几个爵士乐队免费演奏，听众是放荡不羁的文化人，正在草地上吃晚餐。见过世面的老太太们在微醉的青年人当中漫步。这些老太太是仅有的拥抱了自由市场和新式企业精神的人。她们是在经商：她们不像过去那样向青年人说教，而是得意地微笑着捡起葡萄酒瓶和啤酒瓶。

从这个公园，人群懒洋洋地漫步走向涅瓦河边，穿过皇宫广场，那里有一个小型狂舞聚会正要开始，或者正要结束——弄不清楚。我们发现自己又裹进了自由流动的人群，等着观看午夜的表演。时间快到了，观众的兴奋程度也高升，而不是桥梁。月亮穿过乌云，而不是焰火露面。半小时过去了。然后是一小时。群众说风凉话，心情不坏，交换着消息。他们都是从某些可靠的新闻媒体听说了这一美妙晚会的。是不是桥梁都在维修呢？焰火延期，是不是因为暂时的技术困难呢？有人很乐观，提醒大家不要失去希望，大桥马上就要慢慢升起。大家要有耐心，等着接受一个大惊喜。我们等着。

流言和议论又延续了半个小时。但是，惟一的惊喜是——没有惊喜。群众敬畏地观望熟悉的彼得堡建筑物正面在延迟的暮色中闪亮（或者那是日出），和涅瓦河水中的奇诡的倒影。每个人都友好得出奇，因为这个毫无新闻可言的夜晚而微微陶醉。狂舞者和非狂舞者分享了同样的幽默感。彼得堡当局低调的失败只不过突出了一场无组织的——大自然的——风景。也用不着什么stiob来补偿。我们经受了又一场讽喻性质的显现，彼得堡风格的。没有焰火，就是一个普普通通

的白夜，和沼泽地上梦幻的迷雾。

自由岛屿彼得堡

如果说文化在彼得堡变成了第二自然，则自然本身就变得完全神话化了。北极光这北方的光亮，因为导致彼得堡人的双重眼光和对秘教的偏好而遭到指责。涅瓦河水的每一次泛滥都造成悬念和混乱与宇宙秩序之间的某种戏剧性冲突。驯服大自然的任何尝试都受到神话学的评判。所以，勃列日涅夫时期为防洪修建大坝一事被认为是苏联战胜大自然宏伟计划的一个失败。由于城市小气候不卫生，据说彼得堡人都带有特殊的细菌，会感染外国人和来访者。列宁格勒人和彼得堡人，还有全部胆敢在这个城市逗留一段时间的人，都会形成免疫能力。（我的免疫力不太强，但总算还有。）不过，关于彼得堡大自然最近的传说是更鼓舞人心的，甚至是更难以置信的：据说在亚历山大石柱的下面，有天然的石油储藏。就像战争期间的游击队员一样，彼得堡人保守着他们的秘密。这个城市一旦和莫斯科分开，亚历山大石柱就会被搬走，石油将会帮助城市建设光辉的未来。在狂欢节参加者们把吹足了气的香肠形状气球绑在亚历山大石柱上面的时候，这大概就是他们的暗示吧？

“自由彼得堡”之梦大致上就是对于这个城市苏联时期历史的一种反应。在1980年代晚期，这个梦想的基础是列宁格勒另类的彼得堡考古学、“系统”（sistema）的思维方式——一种珍惜苏联制度内部殊异化的平行生存方式的非官方文化。用政治的术语来说，“自由彼得堡”的这个概念可以追溯到1980年代的生态文化示威和民主运动的开始。这是当时一个新闻记者给予彼得堡身份的有点理想主义的定义“：尊重法律，对不同的民族和宗教团体表示宽容，以节制、理性和文明的行为为特征的‘欧洲人规范的思维方式’幽默，感。”这看起来显得不可思议：俄罗斯帝国往日首都的新身份表现成为自觉地反帝国和反民族主义。其解释就在于把列宁格勒改名为圣彼得堡这种特殊的经历之中。

列宁格勒是在1991年八月政变和苏联解体的前夕变成圣彼得堡的。1991年5月，该城市居民被要求参加公投，投票支持三个名字：“叶利钦、索布恰克、彼得堡”。就这样，把这个新名称和民主纲领联系在一起。[57]在彼得堡，民主阵线取得压倒性多数的胜利，而该城市形成了某种统一战线，反对政变组织者所谓的紧急事务委员会。一万人上街游行。因此，新的圣彼得堡神话和君主制的复活是没有联系的，和俄国的民主运动有联系。

索布恰克市长竭力争取该市取得自由贸易区和自由开发区（zona svobodnogo predprinimatel'stva）的资格。新市长的目标抱负十足：在二十一世纪复兴“汉萨贸易路线”。他决定，要建设高速公路，连接彼得堡和赫尔辛基、莫斯科，要开设的不是从北欧到希腊的道路，而是“北欧到日本”的道路。城市当局宣布，彼得堡不是要成为军事和工业复合体的一个分支，像在苏联时期那样。城市的基础设施要重建，使其变成文化中心和银行业与软件工业的一个中心。[58]索布恰克努力制定一个经济的和政治的纲领，其基础乃是一种新发明的彼得堡身份，要发展和欧洲与波罗的海地区的国家，包括爱沙尼亚、拉脱维亚和立陶宛的联系，而不太是和莫斯科的关系。圣彼得堡的欧洲大学是在1992年新兴建的。市长的城市复兴计划包括了从实际到乌托邦的内容。为了使圣彼得堡成为欧洲的一个中心，索布恰克梦想完成彼得大帝没有完成的规划：在彼得堡建造一个新荷兰，甚至还找到了法国、荷兰建筑师和工程赞助者。但是，宏伟计划遭到议会抵制，议会（沿用着苏联时期的旧称，Lensovet）认为规划“不爱国”，彼得堡行政部门有过多的国际化倾向。

1993年和1994年的第一次车臣战争大大推动了彼得堡知识分子堂吉诃德式反对莫斯科政权代理人的斗争：“考虑到在车臣的不道德政治和中央的腐败，这个城市，作为‘欧洲共同家园’的一部分，和波罗的海各个共和国与东欧在一起，比和这个欧亚帝国机器扩张主义野心同流合污要好得多。”[59]作者用数字支持他的论证：彼得堡收入的百分之四十五上缴给联邦财政部，这些钱被用于“发动反对少数民族的战争和豢养榨取彼得堡钱财的中央政权得宠贪官寄生虫”。彼得堡上缴莫斯科的6万5千亿卢布，足够平衡城市预算。“圣彼得堡：自治运动”的发起者拉宁（Danila Lanin）宣布，运动是为回应车臣而组织的。[60]依据他的观点，这个城市提供了一个国际主义的范例，而不是新的世界地方分权主义中的民族分离主义。彼得堡地方分权论的基础是对于有特色的地方历史的发现，特别是苏联时期，包括斯大林的大清洗、无谓延长的对列宁格勒的围困、官僚的贪污腐败和该城市百废待举的面貌。梦想彼得堡自治权利的人们认为，这个城市本来是可以变成俄国民主的橱窗的。至于彼得堡的种种幽灵，则将是城市民间传说的一部分，而不是城市政治的一部分。

对于城市民主的奇异设想只存在于1990年代早期。到1996年，随着新市长雅科夫列夫的到来，情况发生了巨变。一位彼得堡记者评论道：“地方权力不很强，自由贸易区不怎么自由。”在1997年，银行业的独立性被中央的权威粉碎。甚至联邦政府答应提供的埋葬最后一位沙皇的钱也没有及时到位，而彼得和保罗大教堂的巴罗克式镀金祭坛，即使是在仪式过程中，也还在修理。一言以蔽之，原来“‘彼得’的

钥匙都装在莫斯科的保险柜里”。[61]

与此同时，彼得大帝的传奇性雕像，青铜骑士，得到了整容。荷兰人和瑞典人为这次重大的清洗作出贡献。结果，绿色的铜锈、一层一层的城市尘埃和污垢被从雕像纪念碑上清除，还有，感到绝望和时时做梦的彼得堡人—彼得格勒人—列宁格勒人目光里的辉晕也被除去。这尊雕像变得崭新，显得不真实，似乎是狂欢节的一个角色。老式怀旧铜绿让位给了某种更激进的发明的传统。在1990年代，青铜骑士的神话又被披上不同的装扮：它是前往新欧洲的信使，虽然不那么经常，却也有时被看作启示录里面的骑士。雕像最含义不明的部分，彼得大帝坐骑蹄下的蛇，继续诱惑着彼得堡的神话学家们；这条蛇被认为是被俄国打败的敌人——西方人的象征，同时，在技术上，它又承载了纵马奔驰、准备越过深渊的沙皇的雕像。

“如果说胜利的乔治在莫斯科的市徽上——那个乔治是杀死了蛇的，则彼得堡的英雄就是青铜骑士，他没有杀死恶魔，相反，是在它身上找到了舒适和支持。”库拉耶夫在“从列宁格勒到彼得堡的旅行”（1996）中这样写道。[62]彼得堡是以俄国的内部压迫者的面貌出现的，它用西方的很多诡计引诱俄国，从彼得的改革到丹碧丝。在他看来，支撑了青铜骑士马蹄的那条蛇变成了这个城市的保护者魔鬼。

这样不吉利的预言不是特别与众不同的，它令人回忆起革命前圣彼得堡最后的年代。彼得大帝第一位夫人的诅咒得到白银时代[63]许多作家的回应。在1918年，阿尔金（D.Arkin）发表了《厄运之城》，这本书宣告，彼得堡是与“神圣俄国”对立的“撒旦的俄国”的体现。在他看来，彼得堡的每一个骑士雕像都象征了启示录里的四骑士之一。同样，另外一位现代哲学家把莫斯科描写成为一个从灰烬中再生的“凤凰城市”，一个灵魂和土壤都是真正俄罗斯的城市。彼得堡显现得像是“巴比伦的淫妇”，“文明的承载者——‘文化的退降的吸血鬼’，或者，等待着末日审判的城市教化者”。[64]如果彼得堡传统是撒旦对俄国文化的扭曲，那么，我们就必须把俄国文学大部分作品从俄国经典中清扫出去，从罗蒙诺索夫、杰尔查文、普希金和果戈理，到阿赫玛托娃、曼德尔施塔姆、布罗茨基。“巴比伦的淫妇”养育了俄国世俗文化的绝大部分。

但是，库拉耶夫的立场不能只因为怪异就置之不理。库拉耶夫说过，他一向认为自己是列宁格勒人，不可能想象自己出生在另外一个城市。“列宁格勒”之对于他，不是列宁的城市，而是受尽了围困考验、使他为身为一个列宁格勒人而自豪的英雄城市。库拉耶夫继而维护列宁格勒的知识分子和在该城市街道上遇到的领取养老金的老年妇女，批评对老兵缺乏社会服务和尊重。极端的痛苦感受和愤怒把他的

社会批判化为启示录的诅咒。还有，俄国的启示录式的思维方式是常常和排外联系在一起的。因为城市事务的可悲状况而遭受指责的不是地方政治和苏联遗产，而是一种形而上的敌人。如果“精神”这个词和定语“俄国的”连在一起，则恶必定是外国的，或者，更糟糕的是，化装成外国人的一个俄国人，或化装成俄国人的外国人。

西方邪恶的传输者来自“最近的外国”，其陈腐却又邪恶的体现就在一群爱沙尼亚人身上。作家像俄国英雄伊万·苏萨宁一样，把爱沙尼亚入侵者们带引到半路，十分豪迈地宣布：“这就是穿着雨果·博斯牌雨衣返回我们的沼泽地的‘可怜芬兰人’故事的结局。”

隧道尽头仅有的光明在于前彼得堡的俄国的过去。作家很可能想要返回到那个（据近期历史学家描写是）善良的、“安静的”沙皇阿列克塞·米哈伊洛维奇那里去。在时态上，这就是返回到愈过去时（plusquamperfectus）的将来完成时。如果更仔细地查看，作者会发现，阿拉克塞·米哈伊洛维奇本人是一个多少要促进西方化的人，虽然他更多地看重天主教的波兰人和乌克兰的巴罗克文化，而不是北方的新教教徒。从列宁格勒到彼得堡的旅行，就是进入空旷和苦涩的旅行。到最后，在这无情的胡言乱语中，珍贵的社会批判丧失，这样的谈论表现出俄国哲学和苏联恼怒的一种特殊的混合。矛盾的是，对于彼得大帝以前俄国的怀旧却掩盖了作者对自己在列宁格勒生活的怀想。但是，这样的反彼得堡旅行是有教育意义的；它表明，就其最激进的方面而言，对彼得堡的寻根，可能导致把这个城市完全铲除——不是名副其实地，而是在文学上。在彼得堡的神话中，自然与文化之间、地理与历史之间的区别，不可避免地会模糊起来的。

无论具有怎样启示录精神和深感痛苦，库拉耶夫还是反复提示出彼得堡身份的关键特征：它那众所周知的欧洲崇拜论和民族宽容。库拉耶夫提出一种猜想的历史，即：阿列克塞·米哈伊洛维奇（而非彼得）是伟大的沙皇——所以彼得堡就永远不会建造出来。但是，彼得堡的一群新考古学家提出另外的真实的历史，证明彼得堡不可避免的出现，还为作为一个城邦的彼得堡潜力十足的未来提出最奇异的和有说服力的论证。

圣彼得堡狂欢节的精神组织者之一、考古学家和历史学家列别捷夫发展了彼得堡地点时间论（topochron）——这是对于巴赫金的时空型（chronotope）的反论。[65]地点时间论不专注于真实历史或者现存传统，而是专注于一个地点的多重的潜力。这样，如果彼得堡不存在，也必须把它创造出来——或者，彼得不仅仅是创造，而是实现了波罗的海多民族区域的潜力。彼得堡建造在从北欧人到希腊人那里的古代通道上，从而实现了斯拉夫—波罗的海世界的家园

（nostos）。考古学实地作业发掘出波罗的海人、斯拉夫人、芬兰—乌戈尔人、日耳曼人和犹太人多重文化共处的许多痕迹（这些痕迹在苏联时代受过审查），并且协调了民族志博物馆里的一些展览。[66]青铜骑士底座本身是著名的“雷石”，本地的伊若拉（Izhora）人和芬兰人的一种魔石。在普希金的《青铜骑士》中，在涅瓦河沼泽地上，只有一间孤零零的茅屋，一个“可怜芬兰人的避难所”；而涅瓦河地区的本地人，在俄国文学传统中实际上是看不到的。在列别捷夫的想象中，这个青铜骑士本身是以一个新的样式再现的，不是一个俄国帝国主义压迫者或者反基督，而是波罗的海地区的一个英雄（bogatyr），他是从这块地方的魔力中汲取力量的。地点时间论的考古学是诗意的和秘教式的。“怀旧”中的“旧”（或“乡愁”中的“乡”）本身就是地点时间，一个地点的潜在内涵，一个地方没有完全表现出来的气质。城市为了找到一种新的未来而发明了潜在的过往时代。

别利亚克（Nikolai Beliak），建筑环境剧院经理和列别捷夫的朋友，对一位城市居民和一位城市建造者之间的谈话，提出新的变体。很久很久以前，“一个小小的人遇到了没有人性的城市，他说：‘对这个城市，我什么也做不了，它太大了。’于是这个城市压垮了这个小小的人，他只能够对陀思妥耶夫斯基说出心里话。在第三个千年的前夕，这个小小的人说：‘这个城市，我没有办法拯救，它太大了。’于是这个城市呼啦啦崩塌，压在这个小小的人身上，他甚至不能够让陀思妥耶夫斯基对他说句话。”换言之，这个城市不再是胜利者，而是牺牲品。这个城市需要它的公民和他们的独立精神，以及对未来的投资。就连那匹骏马蹄下的一条蛇看起来也像是彼得堡的盟友，正好和莫斯科的守护者圣乔治及其打败的龙对应。到最后，这个超人的骑士——立马海边，在欧洲的门槛上，面临深渊——变得富有人性，太人性化了。这个跳跃的雕像看起来不再怪异，而是显得怀旧，熟悉得令人愉快。彼得和阴险的蛇之间、全能的暴君和“小小的人”——普通的市民之间的对抗，已经不再具有什么意义。他们都背对着莫斯科，在迎着波罗的海清凉海风而舞动的彼得堡主权这面模糊的旗帜下面，把力量联合起来了。

反纪念碑宣传的艺术

“自由彼得堡”的志向是大胆地反纪念碑式的。改了名的城市号称具有一些世界上最小的纪念碑，纪念彼得堡普通反英雄。在这些微型纪念碑中，有青铜金雀的雕像（实际大小），“胖金雀”（彼得堡一个不走运的冒险家的诨名），还有一为彼得堡最有名的鼻子制作的个纪念牌子，以纪念果戈理的一篇小说——故事是说一个公务员有一天在理发店丢了鼻子，而得到的却是一个让人恼火的复制品。就连彼得大

帝的新雕像显示的沙皇也没有一条蛇、没有一匹马，甚至没有一个像样的底座。在彼得和保罗大教堂附近的彼得大帝新纪念雕像是在1991年揭幕的，那是城市改名的时候。彼得坐在简朴的宝座上，那好像是公园里的一把椅子，鸽子和小孩子都可以上去玩耍。坐着的彼得住在这个城市，就像住在自己家里。城市成了他室内的装饰。

这个雕像也是艺术家舍米亚金的一件礼物。艺术家构想这个纪念碑式的作品，是和十八世纪雕塑家拉斯特雷利（Carlo Bartolomo Rastrelli）跨越历史的合作，因为舍米亚金使用了拉斯特雷利制作的这位沙皇的面模当模型。事实上，青铜骑士的雕塑家和他的弟子科洛也研究过彼得死亡时做的面模，但是最后还是决定使用一个理想化的寓意深远的形象。舍米亚金根据面模的准确比例再现了这位沙皇的头部，效果却是怪异的。因为沙皇躯体被拉长，头显得太小。又因为没有了头发和胡须，彼得的模样看起来很生疏，已经不像他自己的纪念碑雕像形象。

观瞻这个新彼得雕像已经变成后苏联时代的一个城市仪式。在白天的任何时刻，都可以看到孩子们和成年人亲密拥抱着这位沙皇摄影留念。如果坐在他的膝上，靠近亲热，他就显得是一位和蔼的老爹，允许孩子们玩弄他的手指头。如果围绕雕像走一走，看看彼得的后背，那么，这位沙皇就像是一个普通的城市官僚坐在那儿办公。只有你正面面对他的时候，才会觉得他是一个死去的暴君。事实上，沙皇正坐的形象直接来自十八世纪早期的城市神秘剧。[67]他既参加狂欢节，又是观众的一员；既是博物馆的一个警卫，又是博物馆最珍贵的展品；既是一件十八世纪的遗物，又是一个现代的面具。彼得把考古学化为狂欢节。

关于彼得新纪念碑的位置有不少的讨论。选择了城市奠基地点——在警卫部和公墓墓园之间，把这个雕像定位在城市考古学和神话学的核心点。彼得参加了来世的谈话，担当了死者和生者之间中介。作为城市记忆的一个有几分滑稽的守卫者，彼得带有城市奠基神话的矛盾涵义。虽然起初引起震惊，但是这个雕像还是被城市居民驯顺了。彼得长得出奇的手指，被成千上万只手抚摸磨光，已经获得了时间带来的光泽。根据一则新的城市民间传说，握一握彼得的食指可以让你很快发财。（据说一个俄国十来岁的女孩抚摸了彼得的食指，十分钟以后就拾到了一个钱包，里面还装着硬通货。可能是一个一时走神的西方人丢失的，因为太着迷于这位大帝的雕像，却没有想到他丢失金钱一事竟被十足地神话化了。）还不仅如此呢。握一握彼得的中指就产生性力激增的伟哥效果奇迹。最后，如果你能够找到彼得外套遗失的纽扣，那你以后一辈子都会是乐嘻嘻的。就这样，圣彼得堡的

这个面向西方的木匠沙皇的新形象变成了一个两面性的人物，又可怕，又可亲。

令人感到惊奇的是，虽然有“改革”，却缺少文化英雄。对于青少年角色楷模的一系列社会学研究取得了一个有趣的发现。在1980年代中期，列宁还伫立在伟大人物行列之中。在1980年代晚期和1990年代初期，他已经落在马其顿的亚历山大大帝和施瓦辛格之后。在更近的时期，本地英雄彼得大帝、普希金和朱可夫元帅，又回到了少年崇拜者的神殿里。但是，彼得大帝显得最是出镜。彼得大帝牌香烟，印着“彼得大帝，永远第一”，卖得很好，只有波罗的海牌啤酒可以相比。现在，把俄国西方化了的这位沙皇的肖像，依然摆出俄国式独裁的面目，装饰着俄国总统的书房。彼得大帝受到历代沙皇和党派领导人的珍重和诅咒，看起来似乎是一个多种用途的英雄，是现代化开创者和反基督徒、民主主义者和独裁者。

彼得堡的彼得雕像与它在莫斯科的复制品之间，形成真正的对比。彼得堡雕像出现五年之后，莫斯科竭力追赶，为这位颇有争议的沙皇竖立自己的纪念碑。纪念碑是不知疲倦的采列捷利制作的，立即引出丑闻。彼得的形象是一位比真人更大的海上征服者，驾驶[68]艘大帆船。把彼得团团围住的船帆和胜利的旗帜浩大而华丽，而这位大帝像自己威力的俘虏一样被缠在中间。有谣言说，雕塑家用的是制作哥伦布纪念像的模型，那个模型被美国否定了。莫斯科的和彼得堡的彼得这二者的比较形成一个鲜明的对照，这是两种城市神话和怀旧类型的对照。彼得堡的彼得是按照人的尺度创作的，莫斯科的彼得宏伟。[69]莫斯科的彼得是帝国君主，不是狂欢节的涵义模糊的人物。建立这样的纪念帆船不是偶然的，是要庆祝俄国舰队的周年，反映出卢日科夫长远的扩张计划：为俄国夺回克里米亚和黑海。所以，是莫斯科的彼得接过了彼得堡的帝国神话。这样做，是以一种图像的荒诞不经为代价的。采列捷利的纪念碑把彼得放置在用战利品装饰起来的船上（战利品是喙形船首，被打败敌人船只的残余，因而借用了彼得堡瓦西里耶夫岛的尖端喙形船首柱头的象征）。但是，彼得船上的旗帜和作为战利品的敌人的旗帜是一样的：都是同一面俄罗斯帝国的旗帜。这一点把莫斯科的彼得变成一个孤独的、不受爱戴的英雄，而且还有一个威胁的炸弹挂在他的头上，他几乎是自己打败了自己。

如果彼得堡成了一个城邦，要寻找一种鸟当国鸟，我想建议从下面二者选一：炸雏鸡（tsyplenok zharenyi）和胖金雀（chizhik-pyzhik）。两种都是城市民间文学中歌颂的鸟。[70]都不会制造奇迹，飞不高，也许这样更好，因为奇迹有时候证明是灾难性的。如果莫斯科偏重神奇的火鸟和凤凰，则彼得堡可以轻易对待国家动物。但

是，只有在这里，为一个实际大小的青铜金雀揭幕，才能成为城市纪念活动。诗人和作家，包括阿赫马杜林娜（Bella Akhmadullina）和比托夫（Andrei Bitov），都为这不知名的金雀雕像纪念碑写出幽默的献词，令公众愉快。他们欢呼金雀是伟大传统的报信者。这个金雀是从哪儿飞来的呢？

彼得堡有一支老歌，歌词来源不明：

喂胖的金雀你去了哪里？

我在丰坦卡河畔饮用了伏特加，

喝完了一杯，又喝了一杯，

喝得脑袋昏昏两眼发黑。[71]

没有人记得这个肥胖的金雀是谁，但是人人都能够联系到他的心理状态。金雀包含了城市芸芸众生的精神，包括他们可笑的抱负和细小的罪恶。这只鸟的雕像作者是玩偶艺术家加布里亚泽（Rezo Gabriadze）。青铜金雀是一个反纪念碑作品；它让人想到城市的鸟类，这些鸟儿在某一个伟人塑像的头顶上筑起临时性的巢窝，但是纪念碑崇拜者们一出现，它们就赶快飞走。现在，好，这个过客之鸟也有了自己的纪念碑。围绕着这个金雀的新民间传说甚至比雕塑本身更有意思。这只鸟儿被偷走过好几次。有谣言说，就像全部伟大的英雄一样，这金雀也有复制品。传说原来的那只金雀有五个复制品，而每逢鸟儿在深夜“远走高飞”，新城市这一新遗产的不知名保护人就补上一个新的。

有关金雀构思的故事也包裹在神秘之中。有一个城市传说如下：从前，加布里亚泽灵光一现，他惊呼道：“彼得堡怎么能够不给胖金雀竖立一个纪念碑雕像呢？”[72]很快，他为这个城市的爱鸟做出一个模型，放在衣袋里，直接走进城市首席建筑师的办公室。经过几个小时的讨论之后，首席建筑师被说服，承认没有金雀彼得堡是难以存在下去的。这个故事还有后续：金雀的复制品似乎泛滥起来。另外一位艺术家，穆尔瓦尼泽（Teimur Murvanidze），基洛夫歌剧舞剧院前舞台美术设计师，曾经和巴雷什尼科夫（Mikhail Baryshnikov）一起学习过；他创作了自己的金雀雕像，还声称先于加布里亚泽的模型。穆尔瓦尼泽给我说了一个故事，是他在彼得堡的祖母说给他听过的，说的是住在离丰坦卡河不远格拉夫大街上一个人，外号叫胖金雀。[73]格拉夫大街传说中的金雀是一个有才能却不合群的人，彼得堡的知识分子，写作杂文，很有抱负。穆尔瓦尼泽说，他的金雀不是要和

现存的一个竞争。每一个艺术家都可以创作自己的青铜金雀，对于不合群的梦想者来说，这是一种吉祥鸟。

不同于莫斯科和柏林的是，彼得堡的城市干预规模比较小，却有大胆的反纪念碑意向。这一点使得彼得堡接近中欧城市，例如布拉格和卢布尔雅那，在这些地方，对于任何宏大的纪念碑都持有高度怀疑的态度。彼得堡的大部分微型纪念碑事实上都不是纪念英雄、沙皇或者作家的，而是以幻想式狂欢节的面具纪念普通的彼得堡人。

1996年和1997年，已经变得明显的是，随着索布恰克市长的失败，城市游戏的时期已经过去。雅科夫列夫时代的纪念碑弹出的是另外一种声调。的确，城市象征性地理的某些变化奇异地预示了国家政治的变化。在小御马厩（Malaia Koniushennaia）这个新精神的橱窗尽头，竖立起来最近的一个纪念碑：彼得堡一个警察的雕像，是城市内政部（往日克格勃今日的荣誉名称）出资修建的，它现在卷入了自己重新创造传统的过程。雕像说明指出，其用意不是建造一个永久性的雕像，而是为传统的彼得堡人物建造的几个雕像之一，是要献给1718年组成的彼得堡警察队伍280周年。雕像的制作资助者宣扬彼得堡警察从彼得大帝时期的光荣谱系，自豪地许诺，后苏联时期的200名最好的警察将要穿上具有历史意义的制服，这样的服装乃是1718到1918年伟大传统的一部分。“现在，在八十年之后，彼得堡警察的自豪感和制服又被内政部发现。”解释文章说。这是一种选择性记忆的纪念碑。传统的这些新创造者想要跳过去的八十年，是苏联契卡、内务部、克格勃、斯大林大清洗、种种清算和骚扰运动，最后，还有古拉格群岛。的确，在这八十年里，契卡分子和克格勃的装备是不同的；但是，仅仅是装备不同而已。至于“公安机构”的人员和结构，则在苏联时期和后苏联时期之间是存在着很大的连续性的，根本没有人会尝试重审苏联时期那些肮脏的秘密。[74]

在1990年代晚期，彼得堡常常被称为犯罪城市，充满了黑手党式的团伙（现在被戏称“暴力企业”），还有彼得堡式的美名，例如北方帕尔梅拉。古老的好彼得和神话中的自由彼得堡，现在被埋葬在层层的尘埃之中。埃尔米塔什博物馆最近组织了一次有启发性的展览，“彼得堡—特洛伊”，指出这两个神话般的城市之间奇异的联系，在这两个城市里，梦幻、虚构和历史是密切地交织在一起的。施利曼正是在彼得堡因为阅读俄文版的《伊利亚特》才萌发出了挖掘特洛伊城的想法。在彼得堡这个现代白日梦城市复活的地方，我们仅仅从古代文学中得知的特洛伊城之存在，必定是显得更为可以信赖的。现在，彼得堡本身既需要基础的维修，也需要进一步挖掘那个被埋葬的文化城市，它虽然被打败，却还是不屈不挠。

“文化城市”依然处于经济压力和形而上诱惑之间的一种令人不安的处境之中。一方面，可能有人论争说，彼得堡不需要更多象征意义的政治；它需要大规模的整修，“欧式装修”。（查尔斯王子许诺在普希金之家研究所安装一个欧洲风格的厕所。这个大礼被勉强地接受了。）另外一方面，大家不太愿意接受这个得到新的洗礼的欧洲城市，它体现在近期恢复的欧洲大旅馆里；这个大旅馆有新涂抹色彩的彼得堡式正面和通用形式的国际旅馆内部，这是全球连锁店的一部分。彼得堡和列宁格勒的传统是由文化、政治和经济之间的三角关系决定的，而这一令人不舒适的关系在这里还要保持下去。赫尔岑所说的没有记忆的城市、像全部其他城市一样的地方，变成了卓越的文化记忆。彼得堡曾经被认为是一个具有非人性现代特征和工业进步的城市，在二十世纪变成了旧式城市世界的富于人性的提示元素，促进扩展了后苏联时期期望的视野。尽管未来未必显得很光明，但是这里的人对于启示录式的困境怀有戒心。彼得堡的怀旧是该城市的现在与过去的组成部分。彼得堡在显示讽喻和反思的时候，倾向于向前看，而不是向后看，这是一种带有一点扭曲的未来完成时。这不是对于理想的过去的一种怀旧，而仅仅是对于它许多没有实现的潜力的怀念。其中之一是全球语境下城市公民资格的姗姗来迟的梦想，和对于打破高与低、艺术与商业之间界限的共同城市文化的梦想。

第二届彼得堡狂欢节没有举办。在预订的节庆之日，剧场退缩回了它的内部。生动的人物，疯狂的叶卡捷琳娜、舞蹈的人类学博物馆和怪异的彼得，都在某种忧郁情绪中僵凝，从街道上遭驱逐钻进博物馆，成了那里的展品。叶卡捷琳娜看起来像是一个睡美人，由几个年事见长的情人搀扶，彼得堡整个城市有时候看起来就是这样：一个睡美人，很需要一个昂贵的大亲吻。城市神秘剧因为长时间的幕间休息而中断；但是导演安抚我说，演出会继续下去的。彼得大帝开始英雄飞翔的那个剧院窗口还一直开着。窗户像镜子一样反映出来一切：涅瓦大街上的交通状况，躲避在其中的城市纪念碑，和这个女观察家本人，她呼吸着艺术家聚会上不可避免的吞云吐雾缕缕香烟和改名后的城市那熟悉的、遭到污染的空气。

最后的有轨电车：对公共交通系统怀旧

1997年夏天，在一个凉爽、晴间多云的日子里，我返回彼得堡，那一天正好是水族馆乐队成立二十五周年；那是列宁格勒1970年代最著名的摇滚乐队。仅仅是为了这一目的，乐队成员重逢聚会，准备在尤比利尼体育宫举办一场纪念音乐会。“还有什么新情况？”我问飞机上邻座旅客，他正好是本地人。

“没有什么啊，”他说，咧着嘴笑，有些怅然，“他们不给退休的发养老金，还要拆除电车铁轨。您听说了吗？得向列宁格勒最后一辆有轨电车告别了。”

我意识到，我在不知不觉之中是列宁格勒公共交通的忠实用户。在1970年代，出租车昂贵得出奇，大部分是用于医疗急救；私人汽车是奢侈品。公交路线划定了我少年和青年时代的世界。一方面是乘坐匈牙利“伊卡鲁斯牌”大客车的官方游览，另外一方面是步行的人逃进“彼得”的神秘空间，在这二者之间总是有一辆可靠（有时候也可以预料不可靠）的电车、公共汽车或者无轨电车，列宁格勒市民就挤在里头，是有点不舒服的。最宁静的是6路电车，我在幼儿园时候还为它写了我的第一首儿歌呢。这个6路电车在列宁格勒的偏僻地区缓慢爬行，常常没有乘客，好像大家不需要它似的。还有就是49路公共汽车，总是拥挤，我乘这路车去位于少先队大街的高中学校，再远，这路车还到我母亲上班的地方圣以撒广场；还有1路无轨电车，把我们布满豪华建筑正面的“颓废”折衷风格的社区、破破烂烂的公寓楼与皇宫广场联系了起来。如果没有一张公交地图，我简直说不清楚过去的一些情况。

“也不坏，”邻座的人说，“对于小轿车来说，挺好。”

把行李丢给一个熟人之后，我就急急忙忙地赶赴二十五周年音乐会去会见朋友们。涅瓦大街似乎正在经历一场自发的革命。无轨电车站和公共汽车站都挤满了人。有人挂在无轨电车后门台阶上，想要挤进去。另外不少人因为公共交通不便和全面的生活不良而怒火中烧。我算是幸运，抓住了一辆无证出租车，这是本地影子经济行业的一个分支。我大概脸上露出来一个坐得起这辆出租车的外国人的困惑表情。我刚钻进车里，一个半老的嬉皮士，一个满头灰白头发的往日西贡人，带着脸色绯红的十来岁的女儿，就从后面靠近了这辆车。

“您是参加音乐会的吧？请您让我们也搭这辆车，行吗？我答应过女儿……”

“当然，请吧，”虽然司机明显地不高兴，我还是同意了。司机觉得这个西贡人是坐车不给钱的。司机是一个话不多、身体强壮的类型：不问问题，不加评论。这是新的城市风格，谨慎保护隐私，不管闲事。但是，我这个同路人，却是哇哇地话多得没完。车经过皇宫广场快到桥上的时候，他更是越说越起劲，桥那里正在开始施工拆除路轨。对于公共交通状况他，十分恼怒：“这几千辆、几万辆小汽车，到处乱窜。就像马蜂窝一样。谁需要这么几万辆小汽车？真把人折腾疯了，把市民都分裂了。”

司机显得恼火，但是保持冷静。半老的西贡人越说越兴奋，虽然我们都不理睬他。“大伙原来都喜欢那些电车和有轨电车，不是吗？是喜欢嘛，当时根本就没有感觉到，没有体会到，自己也不知道。还记得最后的一辆电车……”他开始哼唱歌手布拉特·奥库查瓦一首大家熟悉的歌曲：“最后一辆无轨电车穿过城市，最后的一辆，意外开来的一辆……”

这个男人的女儿显得难堪。司机甚至连瞥一眼这个乘客都没有。“是需要好一点的道路。高高低低、坑坑洼洼的，开车不容易。”司机说，冲着我点头。我点头表示同意。我开始忧虑，就凭这样的交通条件，怕是到不了音乐会地点了。

“我在什么地方和您见过面吧？”西贡人说，“以前？”

“没有，我不认识您，”我回答。

他住嘴了，直到下面的一次交通堵塞。一辆出了毛病的伏尔加牌的轿车把大家都挡住了，我们正好给堵在桥面上，等了一段时间。

“我有个主意，”西贡人又开口了，“需要两条窄铁轨，铺设在涅瓦大街的中间，穿过桥梁，把城市连接起来。铁轨细细的，清洁，有太阳光的时候，亮闪闪的。再设计一种细长的电车。也没有噪音。一天行驶二十四小时。电车上人人有座位，大家都乘车穿过城市，互相靠着，轻轻地。当然，要看您是不是愿意。”说着，他向司机探过身子去，“我们还可以修理道路，可以有车，什么品牌的都有，车也有大有小。电车用不了多少空间。电车是很狭窄的。”

车开始行走，在沉默中走了一段时间。我想象出来一种十分细长的电车：新的高速列车（TGV）样板和构成主义宣传车之间的混合体。车样式很美，染色的窗户玻璃反映出彼得堡的云朵。当然，还有建筑物的正面，这里那里还有几只金雀。

“看那些云朵，”这个同路人说，“不是挺美的吗？”

“我们是住在世界上最美丽的城市里，”司机说话口气是权威性的，“世界上最美丽的城市，不管莫斯科那边怎么说。”

“那是当然啦，”西贡人微笑了。突然之间，我们三个人都开口说话，这是流露出彼得堡同乡情谊的一个愉快的瞬间。我们平安到达目的地。司机祝我们顺利。我观赏了周年音乐会，上了年纪的格列边奇科夫唱了“摇滚已死”，但是他本人还没有死。我感觉自己像个陌生人

闯入了一曲这个聚会。当天夜里，我梦见废弃的铁轨上面漂浮着最后一辆彼得堡电车。

第十章　柏林，虚拟的首都

1998年爱情大游行那天，我访问了一家纪念品商店，“柏林故事”，在靠近往日东西方界线的地方。这家商店有二战以前首都历史中心的玩具房屋尺寸复制品形象。现在是柏林的市中心，这往日有围墙的城市到处都是麻子点似的废墟、空旷的地方和相应的无主场地，如今变成了欧洲最大青年狂欢节的会址。迷醉的青少年们脸蛋上画上了心形和雏菊，庆祝此时此刻在这里聚集在一起。他们T恤衫上印制的文字是提醒我们享受现时：“聚会在此时”、“我行我素”、“本人好色，你呢？”游行的口号没有过去激进派青年运动的政治划线做法。“和平、快乐、蛋饼”和“共同的世界、共同的未来”。游行队员们迂回走过以往柏林墙的地面，兴奋而不受搅扰，好像是在没有重力的区域里漫步，随着压低的声响节奏而摇摆。有几个染了绿色头发的小伙子在“柏林故事”商店止步，要了一杯免费咖啡。走出店门的时候，轻松而有兴致，望着老柏林一片五彩缤纷的场景。

这家纪念品商店不像那些出售游客买了就走的商品的店铺，而是修复被毁坏皇宫（Schloss）运动者们的草根平民据点，而皇宫之对于他们，是代表了柏林的灵魂和精神的。商店里摆满了理想城市的模型、被毁教堂的内部装饰，如古老的风琴和珍贵的木刻，皇宫各个房间的立体布景，往昔美景的空想式再现形象。

我和为一个模型上细小风琴掸灰的人攀谈，他原来是展览的总技师。他显得兴致很好，平易近人，很高兴和我谈话，虽然街上不断传来打拍子节奏声音。杜灵先生（Dühring，“您可以记住，这是一个很普通的德国姓氏”）告诉我，他根据十九世纪照片和文字描写创作出来被拆毁的建筑物的模型。在很多的情况下，建筑物被完全铲除，一点实物的痕迹都没有留下。

我问他和这些建筑物是否有什么私人的关系。不直接，但是，大概是有的。杜灵先生在第二次世界大战前夕生在科尼斯堡。红军占领城市以后，他变成俘虏，在苏联的一个劳改营里度过了几年。失去了父母。他的故乡科尼斯堡，后名为加里宁格勒，被完全炸毁。从劳改营里释放出来以后，他在东德埃森纳赫定居。“1957年，我收拾好行李箱子，逃跑到了西德，”他口气挺自豪，“那天，俄国人发射了第一

个卫星。所有的报纸都谈论这个卫星。没有人注意我。”

“您又回过加里宁格勒吗？”

“没有，那儿什么也没有了。”

我和他交换故事。我记得我母亲的堂兄原来也在加里宁格勒住。战争期间，他也失去了家人；纳粹枪杀了他全家的人，在离巴比亚尔（BabiYar）不远的地方。他奇迹般地逃生，爬过死人尸体，在森林里藏身。战后，他成为海军工程师，在加里宁格勒定居。我母亲访问过加里宁格勒，那个城市和任何一个无名的苏联城市一样，街区都是标准的，烹调很差。（我母亲说“他们拿刀子切鱼吃”，意思是一指吃相粗野，切传统都丧失了。）有一次，我母亲在那个城市漫游，看到一个老教堂的废墟，细雨打在长满了杂草和藓苔的石板地上。那儿有一座坟墓——康德的坟墓。我母亲伫立静默几分钟，向这位“伟大的德国哲学家”致敬。

这位艺术家说：“不对，我听说，苏联人挖开了坟墓，把骨头都胡乱抛弃，让科尼斯堡地下什么也不留。”

显然，他是再也不会返回故乡城市了。现在他是真正的柏林人，一个在两个德国生活过，想要医治国家分裂创伤的人。重新制作被破坏的室内装潢，用自己的双手塑造每一个细节，这是他忧伤的工作，依靠记忆的手工劳动。这些都不是他故乡城市的内部装潢，不是他所记忆的内部装潢——这都无关紧要。对于他来说，在心理的内在性和城市的内在性之间，是存在着某种完整的联系的。他不是为失败或者胜利战役建造贪图高大的纪念碑或者象征物。他是在十分细致地重新建造微型的风琴、立柱的曲线，在他为观众而开设的记忆玩偶之家细心而愉快地修补破坏损伤。对于他来说，建筑物早已经变成了意识形态的斗争中具有人性的、无辜的牺牲品。他所知道的“治理过去”的唯一方法是使用他的双手。

另外一位爱情大游行的参加者进来买一张明信片邮寄给他的朋友，简单地说他来过这里，聚会正在进行——这个时刻，我骤然觉得对现在生出一股怀旧之感。我想到，有朝一日，皇宫会修复，脸蛋上画着雏菊和留着绿色头发的男孩子们也许会成为波茨坦广场上玻璃大楼里的办公室主任，而“柏林故事”店也许会失去空间使用许可证，而再现城市普通过去的手工制作玩偶之家也许会在个人忘却之阁楼里隐身消失。

各种记忆之间，当然，是有龃龉的。过分感伤地对待毁灭，或者

以情感的羁绊修补政治的邪恶，都是危险的。这一点最明显地见于柏林市中心，因为在这里每一个地点都是相互冲突的怀旧和未来向往的战地。在1989年和1999年之间，柏林是一个典范的包容性强的城市，容纳了过渡时期的欢欣和焦虑。1910年，舍夫勒（Karl Scheffler）写道，柏林必将是不断变化的，不会定型，因此，柏林人注定是现代的游牧者，不会在一任何种文化里扎根。在1989年和1999年之间，“柏林正在形成”这个口号被重新合一的城市接受。在这一点上，不是指现代人的遗忘，而是追忆了作为该城市历史值得记忆时刻之一的二十世纪早期的现代主义。它谈到了在废墟和建筑工地之中形成，追寻了怀旧与历史之间的新地图。在1999年，“柏林正在形成”发生了变化，变成了“新柏林”，增添了一个标志：一个红色绿色抽象几何体，象征了打开的勃兰登堡门。新柏林是一个反怀旧的城市，通过修复的国会大厦玻璃圆顶看到的恢宏景色展示出自豪。新柏林的关键词是“正常化”，不是牢记过去。新柏林不是我的议题；我要说的反而是过渡时期的柏林，这个包容性的城市：“沥青路面总是出现新裂缝，从中茂密地钻出过去的因素。”[1]柏林包含了怀旧的未来，及其多种潜在的过去和猜想式的历史。

1925年，年轻而还不知名的移民作家纳博科夫在短篇小说《柏林导游》里描写了曝露出来的“柏林肚肠”，露在地面上的地下管道，展现出正在“修葺中”的城市；这个城市还没有遮盖好内脏的排列组合和基础设施。纳博科夫观看了柏林管道上的涂鸦，视其为一种审美宣言。[2]七十年以后，柏林依然是一个裸露肚肠的城市。管道到处可见，都涂上了喜庆的淡彩色：蓝色、粉红色，爱情大游行的颜色。这些管道，旧基础设施的片段和未来城市的骨架，把近日柏林的许多景象装入画框，从而把整个城市转化为一个概念艺术博物馆。的确，主要的建筑工地都变成了临时性城市狂欢节的场所。巴伦博伊姆（David Barenboim）编导了波茨坦广场上配有贝多芬音乐的“仙鹤芭蕾舞”。而随时可能被拆除的塔舍莱（Tacheles）的废墟，为莫扎特的《魔笛》的别样演出提供了背景。被毁坏皇宫的地基上容纳了硬纸板的金字塔，上面有一本世界上最大的客人签名簿，这个签名簿还即时登载在互联网上。柏林这个昨天有围墙的城市和德国未来的首都，在大约十年间，是世界上最虚拟的城市。

就像彼得堡一样，柏林包含了地理上和民族上的悖论。它建造在不良的土壤上，这里的领土原来属于异教的斯拉夫人，从来不是罗马帝国的一部分。就连“柏林”这个名称的语源也是争议的题目。它是不是起源于日耳曼语的“熊”（bear）这个词呢，还是斯拉夫语表示沼泽地的词根brl？某些人觉得，欧洲和亚洲的边界不是通过俄国，而是就在易北河上。战后德国总理阿登纳（Konrad Adenauer）就不喜欢柏

林，轻蔑地称它为“亚洲”。柏林既是统一的德国历史上的首都（直到二战结束），又是一个被频频称为非德国的、世界性的、没有根的城市。二十世纪的柏林是一个具有互相冲突形象的城市：世界性的大都会，和纳粹德国的首都。像彼得堡那样，柏林相对来说是多重信仰和多民族的，而且，在它动荡多事历史的某几个时期，它欢迎过外国人、异教徒、移民，甚至还有犹太人。如果说彼得堡人—列宁格勒人对于他们城市的忧郁之美形成了一种深厚的自恋式的态度，则潇洒雅致的柏林人则要庆祝这个城市现代的丑陋。关于自己，有两点柏林人是欣赏的，一是Schnauze，意思是猪鼻子或者“嘴唇”（不敬重、反权威、城里人老于世故的态度）；一是Unwille，不情愿服从命令的态度，这其实更是非德国人的特征。[3]现在，围绕着城市各个地点和纪念建筑物的激烈辩论，与关于德国民族特质、欧洲身份和后民族主义的争论并列。柏林的形成涉及东方与西方之间展开的接触，战胜或者取代柏林墙。

1946年，哲学家雅斯贝斯表示，切分德国是对于德国人完成的法西斯罪行的一种报复性惩罚，而统一则是等于忘记过去纳粹的历史。即使雅斯贝斯的著作大体上被忽视，但是这样批判关于德国有机统一的保守概念，和后来对西德作为一个特殊的“没有人喜爱的国家”的想象，在西德成功融入欧盟和国家的经济繁荣中发挥了十分主要的作用。对于这个国家这种鲜明的毫无温情的关系（这也许是每个国家都值得通过的一个十分健康的阶段）不仅限定了政治，而且还有左翼的审美趣味或者反审美趣味，清楚表明对艺术和建筑中的国际风格的偏重（因而，现代艺术博物馆好像变成西德的某种国家机构）。这样做的结果据许多外国人认为几乎是某种神学上的反感——反感对于过去的历史和审美形式任何带有感情的探索，甚至达到完全无幽默感的程度。

柏林人不太确知怎样评论德国的“统一”。“重一”新统这个词语，在很多人听起来基本上是怀旧；它表达了对“祖国”（Heimat）的某种向往，祖国将会在未来与过去之间提供一个连接环节。在这里，怀旧感是特别强烈的，因为过去的滞后矢量会迸发进入未来。在未来与过去之间的这一连接之中，“现在”被奇怪地排除了出去。“统一”这个词语提示的是引发出很多问题的一个新过程。1989年以前，有两个德国—德意志民主共和国和德意志联邦共和国（GDR和FRG），但是理所当然又是一个文化传统和一个民族。现在又看出来，这是具有两个不同民族：东德人和西德人（Ossis and Wessis）的一个国家。两个民族各有各的文化传统和集体记忆框架，遑论在德国居住、却没有德国公民资格的移民、难民和工人。

德国统一日没有张扬庆祝，或者展示发明出来的传统。用惠森（Andreas Huyssen）的话来说，德国统一标志的不是民族不幸分裂的幸运告终，而是“民族问题的尖锐化，民族问题的新裂痕和嫌隙被揭开”。[4]阿斯曼（Aleida Assmann）提出“并列”（juxtaposition）这个术语，指的是共处，而不是混合，是正常国家的“正常”妥协。正常化是向往的目标，是新柏林这个第二个千年的首都向往的目标；这是渴望享有非例外历史命运的某种心愿。

> 在西柏林出版的城市地图上，很难找到柏林墙。只有虚线线条，浅粉色的，把城市划分开。在东柏林的城市地图上，世界就在柏林墙边结束。在黑色边缘的、一指宽的分界线（在图例中标为国界）之外，似乎是无人居住的地理区域。在野蛮人入侵的时代，勃兰登堡低地大概就是这个样子。表示柏林墙存在的惟一的参考物见于“景点”一栏：游客的注意力被引向柏林历史上的城墙的遗迹，在老修道院附近——施奈德1983年小说里那个“越墙者”的联想。

在柏林不止有一堵柏林墙，就连在二十世纪后半期分开了这个城市的这道名声不好的大墙也有两个侧面：在西侧是亮丽装饰的，是国际艺术的屏幕，而东侧则是光秃秃的，对于统一德国中未来的收藏者来说，艺术价值要差多了。在东部，这道墙是无名的，用一系列的委婉语词代称，而在西部，这道墙明显可见，但是已经被驯化，被认为理所当然。墙被拆除以后，东部和西部之间原来的边界地区变成了市中心。[5]在大部分地方，实际上没有留下这道墙原来所在的痕迹，只是在穿过勃兰登堡门的沥青路上偶尔有个红色线条而已。如果你不知道这是什么，就很可能把它和自行车路线或者其他交通标志混同起来。

柏林墙在的时候，没有人多谈论它；现在它真的没有了，却变得更容易看到。在东西方这一刻板的决斗之中，每一方面都指责对方对这道给城市心理留下持久伤痕的墙壁怀旧；这道墙从城市地平线上太过迅速的消失造成了精神上巨大的阴影。情况表明，这道墙虽然分开了两个柏林，但是确定了二者相互的依赖，每一方对于对方心理上的投入，这个对方既是邪恶的，又潜在地乃是自己乌托邦式的镜像。要砸碎这面不可见的镜子，或者穿越这面镜子去面对文化和经济的区别，事实证明绝非易事。

随着柏林墙的拆除，这个城市本身变成了“欧洲最大的建筑工地”，只有莫斯科可以与之相比。在柏林，废墟和建筑工地并存，考古挖掘和对未来的虚拟建设竞赛。由市长迪普根（Eberhard Diepgen）认可的该市官方导游手册分为两部分：过去和未来。“现

在”明显地删节了。似乎惟一允许的对现时的庆祝就是爱情大游行，参加者们心不在焉地躲避了关于过去和未来的痛苦的争论，在从勃兰登堡门到胜利纪念柱之间的各个争议地点漫步，而柏林人把他们当作外层空间的温和入侵者。柏林市长把这个城市描写成“过渡中的城市”、“德国统一的车间”、“德国统一的缩影”，在这里，挑战和机遇被压缩，“似乎是在聚光镜下面，要被感受、被塑造”。似乎柏林是为了全世界而展出，却又是熔化的玻璃构成的展览。虽然令人“兴奋，也同样能给人伤害。现时充满了诸”多不便，有“起重机在巨大洞穴上方摆荡”。[6]

在莫斯科，建筑工地都被隔离开来，似乎那是国家秘密；而在这里，你可以在起重机的一片森林和解说牌子周围漫步。每一个挖掘地点都有详细的记录，似乎那是一个巨大展览会的一部分。城市在展示自己的重建工地，几近于学究式的教导。到处都有城市未来和过去的模型和形象，从信息箱（Info Box，索尼公司在波茨坦广场上设置的临时设施），到纪念品商店里的做工精致的玩具小教堂，和表现东柏林正在消失的地区的黑白照片先锋派手工剪贴品（在塔舍莱商店出售，那是一家另类的艺术品中心，但是也面临消失）。随着柏林墙被拆毁，及其相应的比喻——铁幕据说被拆除，柏林变成了一个舞台，还装配了许多其他临时的帷幕国会大厦用布料的包装装潢；遮盖皇宫的帷幕表现了被毁建筑物的正面；还有另外一个被毁的杰作——申克尔（Schinkel）建筑学院的帷幕之门，展示在前德意志民主共和国议会大厦里面。

在官方对城市的全部显示之中，现时如此不被看重，原因大概是现时涉及关于民族和城市的种种尚未统一的理念之间、东西方之间令人不安的紧张关系。在1990年代，柏林不单纯地是新德国的实验场地，而且还是关于现代性与历史、关于民族和城市身份的许多概念的实验室，这些概念正在受到重审。在这里，我们感受到了几乎是在灼热沥青地面上行走的感觉，留下痕迹，同时也阅读尚未凝结成为城市标志和象征的、他人的痕迹。在这里，我们听到了不同时代心脏的跳动：不太是技术的，而是不太同源的，是更为不和谐的，就是由许多老派的和未来主义派的音调组成。

柏林是一个由很多纪念碑和无意的记忆组成的城市。和与德国历史联系在一起的重大纪念场景形成对照的是，种种不由自主的记忆是这一过渡时期现在的物质体现，并且其本身也是过渡性的。随着时间的逝去，这些也将仅仅保存在故事和纪念照片之中。关于城市各个地点的激烈争论揭示出来许多重大的忧虑，允许大家谈论尚未触及的话题。这些争论也表达出更广泛的文化梦境、分裂性的记忆框架、还没

有探讨完毕的涉及过去和未来的幻想。关于柏林现代性和记忆的新争论出现在互联网时代，这就提供出互动式忘却的新诱惑，以及企业机构与青年文化之间的双重联系。因此，在柏林，我们必须检验某种特殊的“电脑考古学”，它也侵袭了城市现实生活。我对柏林的访问包括几个地点和争论，这些都揭示了历史的多重层面，第二次世界大战和两个德国之间的关系的多重层面。每一个层面都涉及东西方界线的穿越，以及引起相互矛盾怀旧的空地和地点的考古学。有两个地点与对过去的重建有关：皇宫广场（马克思—恩格斯广场）及民主德国的共和国宫和被毁的皇宫、犹太人公墓及有三个相互矛盾的纪念牌子的新犹太教堂。其他的两个体现了现时的短暂，探索了放荡不羁的反文化和青年文化：1990年以来的一个另类艺术中心塔舍莱，和“信息箱”——企业化未来的橱窗，也是爱情大游行站地之一。

被毁的皇宫

柏林市中心有一片空地：一片考古挖掘地点和以往的一个停车场。广场的主要建筑物是共和国宫（Palast der Republik），建于1976年，在具有250年历史的皇宫旧址。今天，这个广场是一个幽灵剧院，被放弃的共和国宫伫立在被拆毁的皇宫已经曝露出来的考古地基前面。到这里来是没有什么理由的：这里没有咖啡馆、没有商店、没有展览，只有偶然的皇宫热情爱好者听导游解说，参观不存在的巴罗克废墟，还有抗议者提出各种口号，要保卫这个现存的现代废墟。

“与其说皇宫位于柏林城内，不如说柏林位于皇宫之中。”这句话变成了重建皇宫支持者们的口头禅。被毁的皇宫不仅仅被看成是柏林主要建筑之一，而且被视为理想的统一城市的缩影。现在，这个被毁建筑的片段分散在柏林全城；从克莱茨堡到普兰茨劳贝格，参观者都会碰到它的无名废墟和细小石块遗物。皇宫是在1695年开始建筑的，正如它的名称（Schloss）所提示，本来它是一个中世纪城堡，后来逐渐转化为一座巴罗克风格的宫殿。城堡当年支持者们的观点是，这个城堡引发出一座美丽欧洲城市的形象，不是“丑陋”普鲁士的柏林。对于许多现代支持重建的人来说，在决定把德国分为东德和西德之前，战后的皇宫废墟是他们对于柏林的最后记忆。他们小时候在这里玩耍，对未来怀有美好的希望。拆毁已成废墟的皇宫是在封闭国家和建造柏林墙之前。这样，这个皇宫就变成了城市共同体的一个丧失的肢体，或者，甚至是丧失了的心脏。

的确，皇宫对于柏林历史有核心的意义。它建在十五世纪的一个要塞地址上，要塞是选侯腓特烈二世于1443年到1451年建筑的。这个中世纪城堡改建为宫殿一事，标志了三十年战争（1618—1648）

的结束，和平与相对繁荣、文化成长和宗教宽容时代的开始。[7]施吕特（Andreas Sch lü t er）这位建筑师建造的这个宫殿，被认为是巴罗克建筑的杰作，变成了普鲁士版本的卢浮宫。[8]在腓特烈三世得到普鲁士国王的称号之后，皇宫变成王权的所在地，直到1918年消除君主统治的革命。1918年起，皇宫变成了博物馆。[9]

希特勒没有使用皇宫，实际上他不喜欢这个“非日耳曼式的”建筑物。在盟国多次轰炸中，它受到部分的破坏，但是，和东德的报告相反，它没有变成无用的废墟或者一个老建筑物的空壳：这个受损的皇宫在1945到1948年得到一种新的用途，成为在纳粹德国被认为颓废的艺术作品、国际艺术、纳粹制度难民艺术的主要展览空间。被纳粹开除的战前的博物馆馆长，被召回组织了几次展览。[10]

民主德国宣告成立以后，皇宫关闭。如果说希特勒认为它是非普鲁士的和非日耳曼的，则在乌布里希（Walter Ulbricht，东德领导人）的眼里，皇宫体现了普鲁士军国主义，而且，想当然，也体现了法西斯主义。残损的博物馆变成了人民敌人和1918年就已经废除的君主制的象征。1950年，乌布里希宣布：“在建筑领域中，我们对进步的贡献就在于表达我们民族文化的特点；卢斯特花园和皇宫的废墟应该变成群众游行的广场，这标志出我们人民所表达的建设和战斗意志。”[11]乌布里希希望建造德国版本的莫斯科红场，在皇宫的地点建造一座斯大林式的摩天楼，就像斯大林梦想在被拆毁的救世主基督大教堂地点建造的那种苏维埃宫殿。具有象征意义的是，这个建筑准备用从俄国人那里借来的炸药爆破。在许多方面，乌布里希都想要超过斯大林。（实际上，在俄国革命后，君主权力的所在地——冬宫和克里姆林宫，都没有被拆毁。）列宁、斯大林和以后全部的苏联和后苏联的领导人，都在克里姆林宫居住，舒舒服服的，毫无不适之感。拆除皇宫乃是以外科手术方式抹掉过去的有效的、现代的方法。民主德国被宣布是反法西斯者的国家；据说法西斯分子都在西德。东德许多儿童都开始认为，他们的父母亲是和红军一起作战的，没有和纳粹在一起打仗。

把皇宫夷为平地费了几个星期的时间。只有少数的片段分散在整个城市。皇宫带有一个阳台的正面按照乌布里希的命令保存下来，因为民主德国民族英雄李卜克内西（Karl Liebknecht）1919年11月9日曾经站在这里演说，宣布成立德意志社会主义共和国。看来，乌布里希对这个建筑物也怀有某种拜物教的关系；李卜克内西的阳台被保留下来，砌进民主德国内政部大楼正面。在被毁的皇宫地点没有建造斯大林摩天楼；取而代之的是，广场变成了民主德国偏爱的“拖笨”（Trabant）牌汽车的大停车场。一直到1970年代才有人提出在这

里建造一座现代建筑物的想法，让它充当东德成就的橱窗——不是皇宫，而是共和国宫。

在推倒柏林墙之后，西德政府和基督教民主党人立即宣布，不再重建皇宫。在这里，要建造一个新的现代大厦，可以容纳国务部。习惯于无名的政府大厦的波恩政治家们对于历史主义重建新浪潮不感兴趣。但是，一修建皇宫运动逐渐聚拢了些不太像是志同道合的人：保守派梦想用一个优美而又较少招惹非议的团结象征物修复德国历史；商人们希望恢复柏林的历史中心（可用于替代波茨坦广场“美国风格”的市中心建筑物）；还有主要的历史学家、社会民主党政治家们和自由派的新闻 记者，不应该猜疑这些人全都信奉彻头彻尾的的民族主义，或者在寻求毫无批判性质的德国的身份。反而可以说，他们发挥了对于现代技术和现代建筑的一种缜密的批判，而且提出保存城市的记忆。审美趣味和政治之间、从感情出发和具有批判精神的论据之间的这场争论，引发出专业建筑师的疑虑，也引发出许多柏林人的令人惊奇的关注与着迷。

回归历史主义，无论是装扮成修复、保存、或者后现代的引用，在世界任何地方也没有在统一的德国引起的疑虑更大。修复皇宫一事经常被从象征的方面来看待，但是，却又被变成各种不同事物的象征。一位记者表达了广泛的担心：被修复的皇宫会变成“误导的国家象征、建筑学的右倾、对社会上修复倾向的巨大鼓励”。[12]另外一方面，费斯特[13]论断说，拆毁皇宫是在控制群众方面的一次演习：“在我们背后那些世界范围的冲突中，我们一个相当重要的目标就是阻止推进这样的控制。如果皇宫的拆毁被认为是它的胜利象征，则重建就是它失败的象征。”[14]因此，重建变成了象征的报复形式。

面对二十世纪德国历史和千百万牺牲者，象征的拆毁与重建的某种交换真是可能的吗？哲学家和建筑史学家霍夫曼—阿克斯台尔姆（Dieter Hoffman-Axthelm），是有关柏林阴森过去的“考古博物馆”之一：“恐怖地貌”（Topography ofTerror）的主导人物之一。他提出，重建或者不建皇宫一事不应该被看作是对历史的修补，因为历史无法修整。而且，不应该把它看作是单纯的一个象征物，更是一个地点、一个纪念性的地标、一个批判记忆和反思记忆的地方：“需要有这个皇宫提醒我们那尚未理解的历史。”[15] 霍夫曼—阿克斯台尔姆考察了“皇宫重建禁令”，这可以追溯到雅斯贝斯的著名论断和关于象征性的交换和牺牲的某种概念： 重建禁令，就其以德国历史的名义得到的表述而言，是取决于它在某种交易安排中发挥的作用的：拆除皇宫——就像1990年以前德国的分裂那样——似乎是为我们德国人必须承担的历史罪过提供的赎罪的祭品。重新统一和最终重建皇宫就像是

要收回这样的祭品。

> 这样地表述这一观点，足以彰显此种归咎法根据不足。在1933年到1945年的德国历史中所有的事都不能够赎罪，我们无法完全认识这些罪恶——除了在法律上正确的个案，其中大部分都被回避。已经发生的事，是无法赎罪补偿的。

初看上去，霍夫曼—阿克斯台尔姆提出的论据可以为不重建皇宫辩护，但是，他使用这一论据却是为了相反的目的。如果没有皇宫，忘记过去就比较容易。他提出，这个皇宫不仅仅是“在艺术史上和城市构建上十分重要、甚至不可取代的建筑物”，而且它作为一个地点还能促进对于美学和政治、愧疚感和赎罪祭品的讨论。皇宫是两个意义上的地标：一个具体的地点和话语中的一个地点：“它被卷入历史的、同时也是道德的讨论，而在我们现在的社会里，这样的讨论几乎没有一席之地。”[16]霍夫曼—阿克斯台尔姆似乎怀念这类的反思性道德话语，因为在新统一的柏林狂热发展的步伐之中，这样的话语正在临近消失的边缘。他坚持说，皇宫不应该被看作是某种意识形态事业的替罪羊，而是一个带有物质的温暖和审美的力量的建筑物体。

在这里，霍夫曼—阿克斯台尔姆提出一个辩证的论据：皇宫可以看作某种城市之家，就因为它不是德国特质的一个象征。他论证说，这个建筑是巴罗克建筑的一个杰作，可以看作一种欧洲共同的遗产而为德国人拥有，这是一种国际风格——不属于近期的，而是属于早期的现代。所以，它不太是德国身份的一个象征，而是属于欧洲的城市的身份，一如宫廷风格。可以把它比拟为巴黎的卢浮宫、圣彼得堡的冬宫，甚至华盛顿的白宫；这些建筑如果遭到损毁，必定是要重建的。这个皇宫从来不是德国浪漫式心灵的某种表现，而是表现了欧洲共同的启蒙理性主义和前浪漫主义的均衡之美的概念。支持者们细心地把皇宫和它原来的功能分开了。他们强调指出一个事实：皇宫先于普鲁士军国主义的发展，不是军国主义的象征。皇宫包含了市民的城市自豪感的理想。[17]皇宫早就对公众开放，在二十世纪大部分时间之内是一个博物馆。而且，皇宫是城市的一个建筑指南：其他建筑的尺度和高度都是参照它来制定的；它还把柏林建筑的许多折衷的风格聚拢起来。如果没有皇宫，这个城市就只有一个“发动机”，而没有指南针，没有空间中的方向。

霍夫曼—阿克斯台尔姆批评许多现代城市项目缺乏对于地点的考虑。他的城市考古学是不能移动的，也不能用电脑语言来表述。他在努力恢复和保存城市的地基，这些地基总是有其地点特质的。然而，如果揭露盖世太保行刑室地基的“恐怖地貌”展览是一个“反地点”（antisite），则被拆毁的皇宫的地基发挥了相反的作用，亦即发

人深思的地标，在这里，我们能够捕捉到柏林的悲剧般的建筑命运。[18] 霍夫曼—阿克斯台尔姆的观点是，今天的柏林人“都一直生活在汽车和城市居民区组成的荒漠里，在相互没有联系的交通设施之间、百货商店和居民公寓之间”，在这个城市里没有支撑点能够提醒他们需要“人性和文化陶冶”：“新统一的柏林公民感受到了怀旧，但是不再记得他们失去了什么。他们缺乏城市特有的熏陶，那种历史的养育室，只有在那种背景上他们才会承认自己的缺憾。”[19]

因此，皇宫的缺失不仅是一个建筑物的缺失，而且是旧式公共氛围全部基础设施的缺失，只有这样的氛围才能提醒柏林人城市的温暖和文化特点。相反，皇宫的缺失不能使柏林人认识到他们正在失去什么。重建的皇宫也不会给柏林人提供最终的返乡。这大概是一个先定的忧郁的重建，既有温情，也有批判性质，提醒该城居民柏林悲剧的命运和前现代的美。

霍夫曼—阿克斯台尔姆不主张拆毁共和国宫，来保存皇宫的地标。他提出，在新的批判性重建中，这二者应该共存，互相宽容，通过这样的共存彼此得到解读。这大概永远是一种对峙，不可调和的挑战；不仅不能遮盖起毁坏，还会打开过去的伤口。然而，霍夫曼—阿克斯台尔姆没有掩饰他对皇宫的偏向。它似乎并不是代表实际演变的德国历史，而是代表一种潜在的历史；在启蒙理性主义和城市市民公民意识普及的情况下，这样的历史是可能形成的。在这些可能的境遇中历史学家看到了一个新的开端。总之，也许可能找到避免极端目的论的方法；极端目的论在德国史研究中一直占上风，是以向后看的态度重建普鲁士和其他德意志邦国最近三百年的历史，将其描述为必定导致纳粹主义的历史。霍夫曼—阿克斯台尔姆想要看到皇宫广场变成东部和西部的共同记忆，和没有分开、从来没有界墙（或者拥有共同的界墙）的“第三个城市”。这样专注于地点的批判性重建是在其乌托邦维度方面奋力。皇宫的砖块是制造梦景的材料。霍夫曼—阿克斯台尔姆主张重建皇宫。但是，他充满温情描绘的这个建筑物感人的温暖，其前提似乎就是它显然不存在。

共和国宫

迄今，还没有人想到把几何形的、玻璃和混凝土的共和国宫比拟为柏林人的心脏或者灵魂。但是，它也已经变成了纪念品宫殿。让我来说说我自己。1976年，我母亲和我到东德旅行。那是我们第一次“到西方”去，第一次穿过苏联国境线。我们是去德绍（Dessau）访问我母亲的友人，她嫁给了在列宁格勒军事学院学习的东德军官。在德绍，我们看到了第一个现代废墟，包豪斯学院，国际先锋派的象

征：关闭的，有围栏，看起来像一个空荡荡的外省仓库，墙上的油漆剥落，原来可能是白颜色。我们又旅行到了德累斯顿美术馆，欣赏“战胜帝国主义破坏”而修复的珍藏艺术品。我们参观服装店，就像参观博物馆一样，和一群军官夫人在一起，呆呆地瞧着德国人可以买到的外套和皮靴。我们好像就是不值钱、没风度的蛮子，受到冷漠而不耐烦的待遇。我和一位新认识的朋友逃避到了一个非官方的迪斯科舞厅，照着西德的摇滚乐跳起舞来，而主人是严格禁止我们听这样的音乐的。在柏林，我们在菩提树下大街漫步（这条大街在早晨六点钟的时候没有人，空荡荡的），轻轻说了几句有关柏林墙的事——这是在东德不能言说的词语之一。一名警官拦住我们，他很有礼貌地询问我们的身份。总之，回想起来，我们经历了看来就是典型的东德经验。

旅行全程中，印象最深刻的就是参观亚历山大广场和马克思—恩格斯广场，及新建的共和国宫。我们从来没有见过这样辉煌的现代建筑；我觉得，它代表了西方。它有染色的玻璃窗，显示出异国情调和丰富的机会。它对公众开放，比俄国政府大楼显得更有民主气派。在这个地方，我们第一次品尝了西方饮料：冰镇的橙汁，两个人品尝了一杯，我们只买得起一杯。（像许多苏联游客一样，那一天我们很可能没有付钱买去柏林的火车票，现在说这个话，真是抱歉啊。）

这类的感伤记忆是伴随了某种惩罚的：那就是无视他人的感伤。而现在，我想要多少橙汁都买得起，而且是随时现榨出的，这帮助我理解共和国宫所代表的意义。这座建筑是在东德与西德之间紧张关系缓和时期建造的。那是民主德国的一段繁荣的时期，而当时的西德总理勃兰特对东德持有比较温和的政策。共和国宫，一个钢铁水泥和染色玻璃的几何体，是按照当时西方建筑标准建造的。它是社会主义建筑的某种样板；宫殿是在一千天里完成的，民主德国全国最好的施工队都被召集来为这个样板建筑做出贡献。虽然共和国宫比柏林皇宫小得多，却明显影射了那座被拆毁建筑物的象征结构：人民议院建造在皇家宫廷的地点；共产党开会论证的论坛被设计建在皇帝宝座殿堂。共和国宫既是民主德国议会的所在地，也是“人民之家”。它有一个会议厅、舞厅、音乐厅、保龄球健身房，和不同寻常的丰富美食菜单，而且价格也很合理。只有在共和国宫和附近的亚历山大广场，才能受到体面的招待，所以这里的咖啡厅变成东德人和外国朋友会晤的首选之地。不仅如此，共和国宫还有直通西德的电话服务设施；在这里的电话亭可以和外部世界进行密切联系。西方许多歌星、艺术家和知识分子被邀请到这里来表演，包括贝拉方特（Harry Belafonte）、桑塔纳（Carlos Santana）和柏林卡巴莱歌手林丹贝格（Udo Lindenberg）。在他的一支歌里，他竟敢寄调“恰塔奴卡秋秋”这样地

直接招呼埃里克·昂纳克（Erich Honecker，前东德共产党总书记）：“埃里克，亲爱的，我知道你喜欢穿上皮夹克，在卫生间听摇滚音乐。”昂纳克显然接受了这个挑战，邀请这个叛逆派歌星到共和国宫来演出。歌星来了，面对的前几排听众都是没有笑容的、穿着灰色和褐色西装的男人，却激起包厢里青年人疯狂的鼓掌。

总之，这个宫殿是一个有点矛盾的地方，有时候是权力所在地，有时候为大众服务。这是民主德国对西方更大开放性的标志，但是也是那种开放性的官方橱窗，一种国际风格的波将金村庄—宫殿。一位前东德作家评论说，这个宫殿包含了同时给人民“一块甜面包和一顿鞭笞”的官方政治。而这个宫殿以多种日常的方式被东柏林人使用，尽管可能只是由于缺乏更好的选择。它获得了人民对于“骤变”之前最后十年日常生活记忆的某种光环。它表现了民主德国人民与政权之间存在的双重约束。宫殿得到了许多别名：共和国的压舱物（英语词Ballast，而不是宫殿——德语词Palast）、丑陋宫殿（Palazzo Prozzo，意大利语的德国变体）、埃里克光明商店。[20]这些幽默的诨名都证明人民对这个建筑物的情感，尽管是有限的情感；这些外号给了这个混凝土建筑某种轻快感，让柏林人接受它。 在共和国宫存在的最后的两年里，发生了不少具有讽刺意义的事件。在1990年10月7日，这里举行了民主德国建国五十周年官方庆祝会，但是就在同时，大批东德人正在取道捷克斯洛伐克和匈牙利逃跑到西方。1990年，最初的自由选举也是在这里开始的，正是在这里宣布了两个德国统一的工作计划。昂纳克绝对没有想到，有朝一日，人民真的会夺取人民宫。这点可能是在这里安装一个纪念牌子的理由：在这个地方，做出了有利于德国统一的决定。在民主德国存在的最后两个星期里，共和国宫里发现了石棉，于是做出关闭大楼实施修葺的决定——这正好是东德的最后决策之一。东德当局建造了它，最后又判它有罪。但是，仅仅石棉是判定不了拆除这个大楼的。意识形态作出了判定。同样的石棉也在国会宫里发现，工程师们很快就找到了解决技术问题的办法。说到底，共和国宫是遵守了西方的标准的。 德国统一之后，社会民主党决定保留这作为民主德国标志的马克思—恩格斯广场。但是，在以后的数年，又发现了石棉，加上关于皇宫重建的热情又得到恢复，还有柏林市中心的新开发市场等等，共同地威胁了共和国宫的生存。基督教民主党准备拆毁它，因为它是民主德国政府的一个象征，是柏林脸面上的一个“污点”。新的拆除计划打开了国家分裂的记忆之潘多拉盒子，引发出心怀不满的东柏林人的多次抗议示威。有一位示威者打出这样的一个标语牌子：“共和国宫不是为民主德国共产党中央委员会建造的。是为人民、由人民建造的。现在西方殖民分子女士们、先生们要强迫我们再付两次钱。一次是为拆除，另外一次是给波恩的大老板们。”

在这个牌子上，某种社会主义的话语和资本主义的话语奇怪地纠缠在一起。这个标语提出，宫殿是为人民建造的，至少简单的理由就是他们出力又出钱。“西方”被看作殖民帝国，它征服了人民宫殿，现在又想要拆毁和再建，浪费人民的钱款。柏林的爱国主义是在反抗“外来殖民者”。标语牌滑稽模仿西方政治上正确的话语，同时提出经济论据——这是西方人惟一能够理解的论据。有些东德人论证说，拆除的议案代表了西德人总体的态度，西德人需要把民主德国年代他们全部的存在标记变成作废的政治象征物，拿来用于竞选。对于他们来说，这个建筑不仅仅是一个失败的政治事业的标志，也是日常活动的温暖空间，它也常常抵挡中央的叙事方式——即使是以很细微的形式。正像莱德（Brian Ladd）所说的，为共和国宫展开的斗争“变成了一种维护自己过去的生活的斗争标志”。[21]

两个宫殿的决斗显示，东德和西德之间缺乏对话和领悟。同时，也显示出对于被没收的记忆的相似态度。保护共和国宫的论据反映出重建皇宫的论据。共和国宫被表述成为记忆之宫和人民之宫，而不是民主德国的象征。在这两个情况中，怀旧的基础都是一种损失感，这一感触给建筑物带来一种强烈的忧郁氛围。共和国宫出现在物质的形体之中，但是被抽空了力量；皇宫虽然不复存在，但是在政治上是强有力的。在这两个范例中，权力的象征被收回，重塑为剥夺权力的标记。匪夷所思的是，共和国宫曾一度剥夺了柏林皇宫建筑的权力，现在自己却承担起牺牲者的身份。两个牺牲品很少彼此同情，却忙于比较痛苦和计数损失，这个过程是没有完结的。

两个建筑物都是权力的象征和记忆的场地，这既是真实的，也是想象中的。二者都具有未得化为现实的种种潜能，构成了某种强有力的存在品格，即存在许多“如果”：如果皇宫不是普鲁士权力的所在地，而是一座欧洲文化博物馆和没有政治装潢的优美的建筑物，会如何呢；如果人民宫殿的确是一座人民的宫殿，会如何呢。在两个事例中，争论双方都迅速地把对于某地记忆和潜能的部分认同，与一贯的身份意识混淆起来：如果我们仰慕皇宫，我们就培育了保守的倾向；如果我们反对拆毁共和国宫，我们就是在保卫东德政治。辩论本身变成了对于过渡时代的文字纪念碑——这个纪念碑是由人民思想之中的、迷宫式的墙壁组成的。

当然，还有其他种类的论据尝试打破对于两个地点的包围。一位前东德作家提醒他的柏林同胞，所谓的东德人并不表示某种统一战线。他们不应该变成怀旧的刻板人物。关于共和国宫，他说了这样的话：

> 这个宫殿百分之三百是民主德国的。当然，你们可以把一层

怀旧涂抹在宫墙上去，但是，如果那是我们的身份特征，则恰恰就是某些保守的政客对我们的描述。东柏林人和这个宫殿有某种讽刺性的、实际的关系。你们在那个地方，因为没有别的选择，所以，不要把这一点理想化。[22]

这是一些东柏林人的声音，但是很少听到。这些人不赞同一种右派概念，即东德人是一群不勤劳的人，天天怀念着原来的民主德国。他们也不是对前民主德国实行政治拷问和批判，同时赞扬科尔。与此同时，传统的左派又不能轻易接受他们。他们不歌颂民主德国的社会服务水平，或者谈论没有得到实现的马克思主义梦想。他们也不符合被西德消费至上腐蚀了的东德人的形象。这些东德知识分子谈论需要怀有希望和解放，可是语言却有点不够时髦，既不是绿色的，又不是红色的。也不是乏味的灰色和褐色。他们的梦想与西德左派知识分子的梦想冲突，与对未来的保守展望冲突。既然霍夫曼—阿克斯台尔姆怀念正在消失的有关记忆、责任、罪责和审美的反思话语，则我们可以怀想前东方集团国家持不同政见知识分子怀有的关于解放的特殊话语。现在，这已经没有多大用途。对于东德某些知识分子来说，关于共和国宫的辩论分散了对于更要紧的误解的注意，误解涉及解放的希望和梦想，那些是他们在东德曾经怀有的，而现在时过境迁，已经没有人再需要。所以他们的集体解放梦想逐渐地变成了私人对机遇的追逐，并非全部都是物质主义的和消费主义的。

那么，我们是否应该摆脱皇宫和人民宫殿的问题呢？ 许多建筑师正 是想要让我们这样做，改变空间的性质本身，让它不再是记忆的两块压 迫性的“压舱物”的重围。法国建筑师利昂（Yves Lion）提出改造广场的八种方案，都以很大的幽默语气描述，这在一般的辩论中是少见的。他的提案之一是放弃二者，令其变成“连字符，变成菩提树下大街的延续，给新政府大楼提供一个美丽的景色”。广场也可以变成一个花园，让一切人欣赏的绿色之美。可以想象这是一个未来爱情大游行的欢乐舞台，散落了丢弃的伟哥牌冰淇淋的金色包装纸袋。

利勃斯金（Daniel Libeskind）参加过重新设计柏林市中心的多次竞赛，是新的犹太人博物馆的建筑师，他写道：“失去的中心不能像一个假肢那样再连接到一个老的躯体上去，而是必须促成对于城市的全面的改变。”[23]利勃斯金坚持说，“柏林的身份不能够在历史的废墟中重塑，或者在对于随意选择的过去的虚幻重建中重塑。”对于他来说，新城市再生，必定就像一个拼贴画、镶嵌画、涂掉旧字写上新字的羊皮纸，或者字谜。二十一世纪的柏林将会有“一万个绝对缺席的惊雷穿过。”利勃斯金想象的柏林背负着、并且改造着自己1920年代世界性大都会那种现代主义的遗产，而1920年代似乎被两个宫殿

的保卫者们排除在外。现在，它必须变成“一个后当代（post-contemporary）的城市，它的面貌得到清理，超越了统治、权力和被禁锢思想的压缩”。这是不是一种对于未来的怀旧，超越了当代有关被保护记忆地点的讨论而怀想一种后当代时刻呢？无论好坏，看来似乎是，皇宫还不会很快成为后当代的。它也不会变成一个可爱的花园、柏林一块什么公用地。这是一片太不平坦的地貌，所谓忘却，是不太会自然而然的。皇宫广场很可能显得像是一个记忆的监狱囚室，或者一个四壁挂满镜子的大厅，它映射出柏林未来的许多可能的情况，这些情况和现在的冲突是联系在一起的。

帷幕、镜子和妥协？

1993年，在皇宫广场出现了一个新的幽灵。在共和国宫旁边，竖立起来钢制脚手架，带有一块幕布，表现柏林皇宫的正面，实物尺寸，就在被拆毁的建筑物原地。在共和国宫旁边立起一面巨大的镜子，来显示皇宫充分的延伸。涂了颜色的正面是金褐色，造成的印象是，在历史的某种时代错误的游戏中，皇宫的正面被反映在共和国宫的染色玻璃之中。在脚手架内部空间，一个展厅容纳了被毁皇宫的历史和重建广场的未来计划的展览。大幕布是对被毁皇宫正面的精致错视画法表现，而效果却绝对不是虚幻的。每天有成千上万的人来参观，成功超过全部的预期。观众留言簿充满了评论，大多数表达了对乌布里希的愤怒，或者颂扬皇宫闪亮之美。突然之间，每一个人都深信施吕特大楼应该复活，因为，正如导游在纪念品商店里告诉我的：“一句话，它是这个地方的。”这是完美的错视画法，把巴罗克传统和后现代主义联合了起来。皇宫的幕布被称为帷幕——这是暗示铁幕，只是这张幕意在让人们走到一起，阻止拆除。巴克—莫斯（Susan Buck-Morss）说，这是“后现代原则的一个光辉的例证：政治上解决不了的事项在美学上得到解决，一个伪皇宫为一个伪国家提供一种伪过去。它把民族的身份降低到了一个旅游景点，把德国国家设置成了一个主题公园”。[24]

但是，这一点正好是幕布布置的建筑师们所力求避免的。佩什金（Goerd Peschken）和奥古斯丁（Frank Augustin）评论说，他们的本意不是消除共和国宫；而是正好相反。那面大镜子的意图不单纯地

> 是要强调建筑物的尺度……而是要用其不同平面创造视觉效果的微妙扭曲。借助于复制技术，例如利希滕施泰因（Roy Lichtenstein）绘画中那样把表面化为点或者由点组成的面，我们想要看到巴罗克式正面上色彩的颤动。这样，玻璃的正面就可能活动起来，这取决于观众仰望的姿势，它或者显得是完整的皇

宫，或者是皇宫的废墟。[25]

巴尔福尔（Alan Balfour）评论说，完整的和废墟的皇宫这些交替的形象可以说就是德国历史的一个真正的纪念碑，其程度远远高于用石192块建造的皇宫。

所以，这一事例里面的镜子不应该是一种反射，而是折射，为反思型思考的空间，不是为平实的再现。应该是博尔赫斯式的镜子，导向潜在的未来世界，而不是导向忠实再现过去。建筑师们试图在那个正面的后面建立起一个现代的建筑物，令幕布成为未来思考历史的屏幕。它的用意不是成为德意志民族的一个主题公园，而是具有反思记忆的一个城市，在这里，共和国宫的染色玻璃和皇宫正面的错视画面互相映射。

这个幕布可以和包裹起来的国会大厦比较，那是克里斯托（Christo）最成功的项目。只是在国会大厦，实际的历史建筑物正面被一层闪光的屏幕遮盖，而在这里，是屏幕遮盖了空荡荡的地段。但是，如果克里斯托包裹国会大厦被看作一个喜庆活动，是让柏林人轻松对待历史，拿历史当游戏；则包裹空荡脚手架正面的幕布是在说服柏林人，需要认真重建。

“镜子里面的东西比看起来近得多”——这是我们汽车文化的智慧。或者，也可以说，人希望这些东西比看起来更近些。重建广场的最新项目，在“柏林故事”的新闻报道里出了广告，其意向是取悦每一个人。这些日子，两党的政治家们都已经厌倦拆毁，于是他们就谈论建设共识、宽容和交流。（柏林新的市中心有一条街道甚至命名为宽容街，不过这个名称还没有广泛流传开来。）社会民主党人施蒂曼（Hans Stimmann）采纳了一个霍夫曼—阿克斯台尔姆式的计划，要批判性地重建柏林市中心，并且提出建设和保护城市历史市区的一系列的纲领。现代建筑师们立即攻击这个计划，说这是把一个现代城市“多样化和多元的现实”降低到了一种官僚网络和保守派的堵塞局面。

1998年的皇宫广场项目提出建造皇宫的三个正面，保留建筑的总体布局，开设一个庭院，这样就能够和菩提树下大街与卢斯特加登桥组成一个整体。第四面墙将是一个现代的玻璃结构，构建出小一点的、没有石棉的共和国宫，“可以连接马克思—恩格斯讲坛与亚历山大广场”。新皇宫将有一部分是政府办公室，但是其余部分面向各种各样的用途，礼仪的、文化的和科学的用途。有供科学家、经济学家、企业家、生态学家的会议室，有文化活动大厅，以及咖啡厅和其他设施，用以吸引柏林人和其他客人到首都来，让他们发现“一个反

映出他们多重文化经验的丰富内涵的地方”。这样，皇宫的基本建造计划和共和国宫的基本建造结构都将恢复，共和国宫也许会用作商店和咖啡馆的地窖与储藏室，以及图书馆书库。

最后，是一种完美的共存，而且在政治上还是正确的——包括土耳其饭店、波兰牛仔裤商店和犹太人面包房。那么，霍夫曼—阿克斯台尔姆提出的复杂的辩证法会如何呢？这个辩证法要解释而不是掩盖这两个建筑物之间的紧张关系，它不要“压制拆毁”，而是让“历史的伤口敞开”。[26]新的重建也许可以提供柏林人所怀念的那种城市温暖和秩序。它也可能会结束反思的和强有力的话语，这样的话语揭示了伴随过渡时期的、城市中许多潜在的考古地点和记忆街巷。总之，皇宫的神话地点似乎由于失去了实际的建筑物而变得更突出而有力。或者可以说，这是一种对怀旧的怀旧？

然而，在象征的意义上，皇宫依然是新柏林的中心，虽然在物理学上它不复存在，遭到位移和消散。它曾一度是统一的城市柏林的一个纪念碑，却又变成了城市遭受分割的纪念碑。就像柏林墙一样，所到之处都有皇宫的痕迹；这些痕迹变成了另外一种柏林旅游路线依稀可辨的标志。最近，我在普兰茨劳贝格区漫步的时候，发现了一个奇异造物的躯体——一只普鲁士风格化翅膀的无头之鸟，就像东柏林波西米亚区后院里一件抽象雕刻作品，躺在那里。没有人知道它是怎么到了这个地点的，但是皇宫的这最后的一块遗物，它的徽章，普鲁士之鹰，是一直受到这里的居民保护的，不是作为一个政治的象征物，而是作为附近街区的一块纪念遗物。

公共交通的纪念碑

如果你来到格仑瓦尔德车站，再一路走到最后的一个月台，你会发现铁道上堆放了碎石，长满杂草，铁轨里长出几棵病弱的桦树。[27]没有列车，月台上只有记事铁牌子，上面有日期和数字。这些记事牌子告诉你押送到集中营的犹太人人数和精确的日期。在这里，过去被储存在无法救赎的空荡之中。用艾什贝里（John Ashbery）的话来说，这是“返回到了不归路的起点”。这最突出的一类纪念，不是关于建造纪念碑，而是留下没有功能的空间，超越了修复和更新。在这里，历史不是被挪进博物馆，而是任凭风吹雨打。在格仑瓦尔德车站，过去不是被展现为一个象征，而是另外的存在维度，另外一个景象，这个景象纠缠着我们在这个城市里的日常行动。被遗弃铁道上的碎石和杂草，对修复型的怀旧提出一种解毒剂。对于我来说，这是对于大屠杀的最强力的物证。

柏林这个城市，有可供选择的不同游览路线和地图，有许多潜在的传统划出相互竞争的地域。城市基础建设的整个系统，在这里都比在其他任何城市更加曝露在外，从交通运输的方式到管道和建筑材料。在柏林，在考古挖掘或者建筑工程没有完工的时候，一般都要掩盖起来的东西都展现在外。在世界其他任何城市，运输设施和原来的地铁车站和火车站，都没有像在柏林这样得到亲切的记忆。在这里，运输工具包含了集体记忆的框架和怀念的节奏。在柏林，怀旧不仅附着在特殊的地标上，而且也附着在看待这些地标的方式上。

纳博科夫写作“柏林导游”，是从一个乘电车班车的乘客的观点出发的，这个乘客的世界受到了破损车窗的框子局限。在他具有时代错误的未来怀旧博物馆里，电车是第一个物件：“马车消失了，电车也将消失——在2020年，一个怪头怪脑的作家，为了描写我们的时代，会在过往世代技术博物馆里找到一辆一百年前的电车，黄颜色、俗气、座位形状又老又呆……”纳博科夫从事于一种预期式的怀旧，把1920年代柏林—这个看起来永远都在变化之中的城市，变成未来的废墟。现在变成未来的过去，这一时间上的变形伴随了某种空间的变革和对于怀念对象物的某种奇幻的替换。“未来的抚慰之镜”总是允许作家代偿地、几乎反常地体验怀旧，不是渴望失去的家园，而是渴望自己流亡所在的、不喜欢的城市。

虽然是一个成功的、讽刺意味深长的柏林怀旧作者，但是纳博科夫作为柏林未来的预言家，却是失败的。这位作家没有料到现代进步的步伐和技术革新快速演变成为怀旧的对象。电车更快地变成了博物馆的收藏品。有一节电车车厢外面布满涂鸦，停在奥拉宁堡大街，出售美式晚餐。克莱茨贝格附近有一辆拖车，靠近被毁的安哈尔特火车站，是1970年代和1980年代英雄的弃房占用者传统和西柏林反文化的纪念物。一辆民主德国“拖笨”汽车停在塔舍莱另类艺术中心雕塑园里，是民主德国消费和旅行向往的纪念品。一个老电车车厢是菩提树大街外的一次临时展览的一部分，表现了东德和西德技术老化废弃过程，和原先先进的家用器具如何变成垃圾。最近建成的柏林空运博物馆重写了新柏林的历史，追溯了到1949年的德美友谊，展示了老火车和飞机，这是拯救柏林和逃避纳粹的交通工具。

民主德国怀旧（称为ostalgia,即这一流行疾患的东德变体）的最大崇拜物，是安佩尔曼（Ampelmann），一个滑稽的人物，戴着超大的帽子，原来出现在民主德国的交通灯上。在统一早期的匆忙之中，柏林全部的交通灯都改成了统一样式。这一做法引起许多未曾预料到的抗议，因为它似乎妨害了市民每日在城市享有十分亲切感的穿行。安佩尔曼无所不在的时候，似乎没有人注意到他；而在他消失之时，

正是他变成一位民族英雄之日，他成了每个人的第一个和最后的一个钟爱所在。据一则城市传说记载，民主德国的安佩尔曼是工程师的秘书设计的，秘书喜欢各式各样的帽子，于是赋予了这个佚名的标记以人性和令人喜爱的元素。安佩尔曼有人性，十分富于人性，不同于他那个只具功能性的“西德”光头兄弟。可是谁也没想到，讨喜的安佩尔曼会变成抵制城市同一化的斗士。民主德国的怀旧人士抗议对于东德交通灯的“殖民化”的时候，西柏林的一些女权主义者据说提出争辩：民主德国的安佩尔曼因为他那顶帽子而现出清晰的男性，而在西德，标志都更倾向于性别模糊。安佩尔曼突然变成一个具有欺骗性魅力的、死去的男性白人（准确地说是绿人或红人），或者，更糟的是，一个在下班回家路上顺便看了看史塔西（Stasi,国家安全部）总部的普通的东德人。安佩尔曼是没有内在的政治的或者文化的象征主义的，所以，对于怀旧的和批判的投影而言就变成一道完美的屏幕。安佩尔曼使得对于民主德国日常生活的记忆有回家和人性之感；他也体现了东德与西德的不同。遭到压抑的安佩尔曼返回前东柏林的街道受到欢迎，就像一个杳无音信的邻居返回一样。在其存在的四十年间，安佩尔曼从来没有受到像在这过渡年代里所受到的细致的分析。在被恢复的哈克市场甚至有个以他命名的咖啡馆，这个人物以冰淇淋里的一种绿色粉色饼干形象出现。它首先吸引了在“怀旧店”享用小吃的游客。从来没有这么甜美。

如果说安佩尔曼把东柏林的十字路口变得更舒适、更熟悉，驯顺了城市的生疏感，则火车站和地铁车站被看成是忧郁的地点。东柏林作家们描写他们在铁道末端想象出来的鬼站；而莱比锡大街的车站（这里得到过眼泪大厅的名称，因为人们在这里对在西德的亲朋好友道别）临时变成了一个迪斯科舞空间。不足为奇的是，原来的火车站改装成现代艺术博物馆，就像汉堡火车站或者巴黎的奥赛博物馆一样。在柏林，交通的模式意味着在这个城市居住的不同的方式，就连那些到达永恒休止的人，也没有走到记忆的某种死胡同终点。

只有在柏林，你才能够沿着一条宣传自己网页的街道行走。然而，虽然柏林向你展现各样的地图和现实的景象，这却不是一个互联网城市。这不是提出各种自我模拟的城市，像鲍德里亚[28]对于加利福尼亚城市一度的想象那样。这个城市的“虚拟性”是在这个词更老式的意义上：这是一个具有很多潜力的城市。在这一情况下，其虚拟性和其物质历史密切联系了起来。柏林的技术文化，电脑想象力，也和城市的空间联系起来，参与了城市的历史。国际现代的风格也是这样。[29]

每一个地点都有争议，等于上了反思型历史的一课。虽然从整体

上看，西德人被授予更多的绿灯去以他们的记忆和历史考古学开展试验，但是，只有在城市辩论的具体情况下，他们才能超越政治上的过度简单化，开始理解前民主德国居民的文化记忆。柏林是记忆工作的一个实验室，可以在这里探索城市修复的言辞：从片段的重建和打有标记的空地（新犹太教堂）到解开过去伤痕的辩证法或者矛盾修饰法对比（霍夫曼—阿克斯台尔姆有关宫殿的提议），到利伯斯金提出的揭示“缺席的惊雷”和“没有返乡的怀念”的那种异源拼接。也有须臾即逝的纪念活动和新的城市礼仪，无需建筑的干预即可缝合伤口。但是，也有更巧妙和企业化的方式，用于重新收复残破的地点和创造在商业上更可行的人工废墟或者没有缝痕的再造物。在柏林，记忆的地点并不局限于历史的纪念碑；事实上，博物馆、纪念品商店、模型和考古发掘本身，对于正在过去的现时都可以不由自主地变成纪念物。

过渡时期的柏林主要特征是各种怀旧的共存，以及东、西德纪念方式的重叠。柏林近期的明信片收纳了东德人和西德人双方的怀旧；老皇宫和民主德国的亚历山大广场、安佩尔曼和威廉皇帝都可以看到。在重建的腓特烈大街的书店里，有一个民主德国风格的房间，在那里可以买到马克思、恩格斯、昂纳克全集，和很多带有安佩尔曼的纪念品。就像在民主德国时期一样，可以预料到，那个房间里读者很少；只有几个人类学家和美国的研究生在那里逗留。有时候，不过是在拆毁的柏林墙旁边展现城市和解的一个商业橱窗，另外一些时候，像在新犹太教堂的实例中那样，东端和西端的对话在这里能显露出妨碍怀旧传输的历史盲点。

新犹太教堂，空荡的空间和润色的照片

在柏林中部的东区奥拉宁堡大街漫步，我在一个很小的旧书店停步，打听犹太人公墓在哪里。戴眼镜的店员很有礼貌，回答说：“这儿没 有犹太人公墓。”

“我要找的是大汉堡大街。”我又说。

“啊，”他说，“只剩下一块空地了。有一个坟墓。”

事实上，柏林最古老的犹太人公墓现在看起来更像东柏林的一个空旷的院子，有一股汉堡包牛肉馅烤糊的味道飘浮，还有后面建筑工地的声响。周围住户窗口对着它，蒸汽从地下室里冒出来。普通住户的问题，下水道系统破损。这块地方是柏林最古老的犹太人公墓，可以追溯到1672年，当时勃兰登堡大选侯把这块土地捐献给了来到柏林的、遭受迫害的维也纳犹太人。这个公墓遭到纳粹的极度侮辱，他们

在墓园里挖掘一条战壕，用墓碑支撑战壕。附近的犹太人老年公寓被改造成那些被送往奥斯威辛集中营的人的暂时拘留所。战后，只有一块墓碑重又竖起，这是启蒙时代犹太人哲学家摩西·门德尔松（Moses Mendelssohn,1729—1786）的坟墓。

在入口处，我经过一个献给遭遣送的牺牲者的纪念碑。它很平常，几乎是合乎我的心意的，不引人注目。接着，我在空空荡荡的墓园里走了一圈。每逢到柏林来，我都要这样做，已经变成我非官方的礼仪。

近处奥拉宁堡大街上的犹太教堂及犹太中心、艺术画廊和咖啡馆，显示这是一个活跃的地点，令人想起却不是试图重建战前柏林犹太人的生活。这个犹太教堂及其欢愉的金色圆顶，乃是“已经完成的批判性重建”的一例，尝试在二者之间形成某种平衡：既顾及重建的需要，又为了牢记无法修复的毁坏而留下空旷的场所。

在重建的犹太教堂正面有三块纪念解说牌子，各自叙说稍有区别的故事。作为相互矛盾的历史文件，本身都是出色的。第一个牌子是1966年为纪念犹太教堂建立一百周年安放的：“这一礼拜殿堂之正面，当永远为告诫与怀念之地。”

1988年，在水晶之夜[30]五十周年安装的牌子述说如下：

该犹太教堂惨遭亵渎五十年之后

被毁坏四十五年之后

这所建筑物要重新升起

这是我们的意志

又依靠许多友人的支持

他们来自我国和全世界。

最后一块牌子纪念德国警察辖区警长威廉·克吕茨菲尔德（Wilhelm Krützfeld）。

这个建筑物不是一个实用的犹太教堂，而是一个博物馆，展现生气勃勃的犹太人社区的生活，展览犹太教堂的建造和毁坏的历史。在档案里有一张黑白照片，显示犹太教堂被大火吞噬，日期是1938年11月9日。但是，情况表明，犹太教堂是多重摧毁和修改历史的地点

之一。

新犹太教堂是诺布劳赫（Eduard Knoblauch）建筑的，采用了突出的摩尔人风格，有金色圆顶、精致的东方式正面和彩色的窗户。它令人想起伊斯兰教治下的西班牙格拉纳达纳斯里德家族的十三世纪居所，被比拟为“现代阿尔罕布拉宫”。但是，这几乎并不是在表现犹太人怀念失去的中世纪西班牙故乡，虽然摩尔人统治时期的西班牙以其宗教宽容闻名。更可以说这是当时席卷欧洲的某种东方时尚的一部分。犹太教堂的建筑师们多数都是基督徒，他们受到历史主义折衷风格的吸引，追求通过艺术来重建民族传统。

犹太教堂要辉煌表现犹太人融入德国社会。俾斯麦本人出席了揭幕仪式，企业家海曼（Carl Heymann）登上脚手架发表爱国主义演说，颂扬建筑的优美，称其为柏林的“豪华装饰”。[31]

这个犹太教堂的东方风格既引起了赞赏，又引起了疑虑。批评家拉加德（Paul de Lagarde）认为

> 通过犹太教堂的风格，犹太人每天都以最明显的方式强调了他们外来客的性质，虽然他们希望享受和德国人一样的平等权利。要求享有德国人身份的崇高称号，却又用摩尔人风格建造你们最神圣的殿堂，到底是什么用意呢？不是让每个人都不要忘记你是一个闪族人、亚洲人、外来户吗。[32]

这位批评家一下子展现出来他全部的偏见——针对闪族人、亚洲人和外来人，也反对建筑的多样性和有关德国国籍的更宽容的概念。在回复像这样的论断的时候，汉堡的犹太法师评论道：“就这些（主要是基督徒的）建筑师需要展现犹太教中‘东方因素’的程度而言，他们未曾料到的是，赢得了犹太人的敌人的感谢。”在欣赏这个建筑的新颖和“童话般的”建筑形式的人士当中，有作家卡罗尔（Lewis Carroll），他认为这个犹太教堂“完美而新颖，最有趣、最华丽”。

在1938年以前，这个新的犹太人教堂在柏林犹太人生活中扮演了重要的角色。它是一个精神中心和崇拜礼仪的殿堂。1930年，在一次慈善音乐会上，爱因斯坦（Albert Einstein）演奏过小提琴。1935年，希勒（Ferdinand Hiller）的作品，清唱剧“耶路撒冷的毁灭”在这里演出。最后有一次演出是在1938年5月；那是亨德尔的《扫罗》。在水晶之夜，这座犹太教堂遭受亵渎和严重的损坏。1940年4月有命令传来：“不准做礼拜，等进一步通知。”这个社区的悲惨遭遇是众所周知的。在1930年，柏林的犹太人居民增加到了十六万。据信，只有一千五百人，在非犹太族柏林人救助下存活下来。既然人的生命代价

如此，这个建筑的命运似乎也就无关紧要了。1940年，这个犹太人教堂被没收，改造成军衣办公室和第三帝国系谱办公室，专门审查“雅利安人出身证明”。

在盟军空袭期间，这个犹太人教堂遭到轰炸，又受到损害，但是没有完全摧毁。1949年以后，提出过修复废墟、建造一个犹太人博物馆的粗略计划。但是，民主德国的官方意识形态，像苏联一样，强调反法西斯抵抗活动，而没有单独强调犹太人是法西斯主义的主要牺牲品。实际上，在俄国或者东欧别的地方或者民主德国都没有大屠杀纪念馆。只有到了1988年，昂纳克为了创造东德的新形象，才下令建造这个建筑物，还举行了公共仪式，目的在于给外国人和柏林人留下印象。这就是第二块牌子的来历。到1990年，这个犹太人教堂遭受破坏的历史才澄清。民主德国对这个教堂的纪念活动，把它描绘成了法西斯亵渎和盟军轰炸的牺牲品。

但是，对照片的更细致的观察和进一步的历史研究揭示出了不同的情况。现代作家诺布洛赫（Heinz Knobloch）发现，那张著名的历史照片里的犹太人教堂的建筑不符合其1938年的形象。[33]还有，背景上的火焰是后来加上去的。这张照片在战后时期被严重地加工润色。

在水晶之夜，这所犹太教堂的确受到严重破坏，但是实际上是克吕茨菲尔德警长拯救它免于彻底的毁灭。战前他是当地一名警官。他并没有做出什么英雄业绩。在水晶之夜，他到了现场，“驱逐了纵火犯，掏出手枪，举着一份文件，指出这个建筑物的重大艺术和历史价值是受到警方保护的”。[34]克吕茨菲尔德从未谈论他的动机，也没有因为这一次的行动受到表扬。他在警察局工作，一直到1942年犹太人遭到遣送的时候，他选择了自愿退休。他是那些以不同的方式“服从命令”的普通德国人一员。他的行动是在险恶条件下完成的微弱的、个人的英勇行动。

1958年，民主德国当局下令炸毁这所犹太教堂的一个已经部分毁坏的大厅。那张神秘的照片很可能是在这一次最终破坏行动之后拍的。犹太教堂的主管西蒙（Hermann Simon）指出，这次破坏的理由没有人确知，也没有发现说明这一决定的官方文件。在犹太教堂里的新博物馆展出一份令人不安的文件，有东德犹太人社团（150个成员！）几个董事签名。文件断言这个新犹太教堂必须拆除，因为中央部分“有巨大的坍塌危险。礼拜大厅前部将得到保存，以便继续开展纪念活动，警示后代”。

很难想象民主德国犹太人集体这几个担惊受怕的代表会有别的行

动方式。这条信息有一点含糊其辞的味道；它既默许了拆毁，又尝试至少保留建筑物的一部分以揭露纳粹的罪行。所以，这张照片显示的是1958年爆破以后的犹太教堂。当然，重新修饰和甚至部分拆毁建筑物大厅，都不能和纳粹时代发生的事比较。类比是不恰当的。但是民主德国当局主持的模拟破坏，尤其是在一个已经遭受如此真实损坏的地方，看起来是显得丑陋的；这个动作是在赦免新破坏者的罪责。允许新罪犯扮演并且利用牺牲者的角色，从而取消了任何可能的反思和哀悼。新犹太教堂博物馆主管计划组织一个被错误认同和加工的柏林犹太人生活照片的展览，因为这些照片表现出一种复杂而远非没有瑕疵的历史，这样的历史现在必须郑重对待。

凭借受到如此歪曲的破坏史，怎么能够重建一个建筑物呢？修复犹太教堂的决定之做出，是为了纪念柏林建城750周年，这是民主德国存在末年最后一次橱窗式的纪念活动。辩论展开，一方是把犹太教堂重建当作新的开始的象征，另外一方是保留现存废墟当作历史的见证。后来提出一个批判性的解决办法，修复摩尔人风格的、曾经形成建筑物侧影一部分的正面和圆顶，但是让1958年破坏得几乎不留痕迹的大厅保持空荡。在修复内部的过程中，据西蒙说，“没有尝试再造不为人知的部分；通过现代设计对这缺失部分的取代，这些部分被间接做出损失的标记”。纪念文物馆馆长和建筑师莱泽灵（Bernard Leisering）提议“修复建筑物作为其历史两个阶段的见证；要让建筑物及其建造者的历史，通过宏伟的建筑及其惨烈的破坏之间可观的对比，令人得到感受”。

进入博物馆，要通过警卫严格的检查。走进去之后，你会发现这里的内部展现出一种不同的装饰：修复的摩尔风格的细节和现代的细节交替，彩色的几何装饰和简朴的灰泥交替。在这里，精致的摩尔风格立柱和后面的现代立柱支撑着同样的拱顶，突出了建筑物内部全部的接缝、线条和损伤。这一切都是交叉的，揭示出破坏的重叠层次。现代因素标示出内部无法修复的各个部分；对这些部分不致力于用模拟的古色古香来加以掩饰。在这里，是没有办法取得艺术上的完满的。遭受三次破坏的犹太教堂的某些废墟和物件被保存在玻璃柜子里面，被看成劫后余存之奇迹。其中之一是长明灯（Ner Tamid），是建筑工人在以往的婚仪大厅瓦砾堆里发现的。

博物馆的展览反映了生气勃勃的、繁荣的犹太人社区及其遭受破坏的历史。在博物馆幻觉般的空间，参观者看到层层的狭窄的抽屉，里面都放着小的照片档案，记录的是犹太教堂成员的日常生活，有关微小成功、羞愧之事、庆祝集会、神的显现和每日乐趣的故事。后面是这个大厅的一张照片。照片后面，有一个现代玻璃结构物保护墙壁

的废墟不受风吹雨淋，通向空无一物的地段。这块地方依然显得是神圣的空间，虽然不能走近，也无法修葺。

犹太教堂博物馆展览的是悲伤之作。这个教堂没有像照片那样经过“加工润色”，虽然重建，却保存损坏与损失之处一览无余。是通过示意，而不是复制。就连重建的正面也用三个内容互相矛盾的纪念解说牌子标示，这三个牌子以某种批判的方式重写了教堂的历史。只有金色的圆顶是一个例外，它的重建保存了全部摩尔人风格的辉煌，引发出同化的梦境和上一个世纪末的奇异幻想，这变成了柏林侧影的一部分。

犹太博物馆和场所如今在全欧洲出现，从吉罗纳到布拉格，代表了地方和全球风尚的一种奇异混合物。这些建筑都在主要的旅游路线上，常常是在几乎没有犹太人留下的地方。这些博物馆都很随意地重写历史，把自己所在的地区描写得对犹太人更为宽容，并且是和犹太人集体地遭受老大哥的欺压的。（在卡塔卢尼亚的吉罗纳犹太教堂，说是犹太人从卡塔卢尼亚人那里比从卡斯蒂利亚人[35]那里得到了更多的支持；在勃兰登堡，据说犹太人受到的待遇比在德国其他地方好得多，等等。）建立犹太博物馆常常是地方怀旧的症状，如果不是愧疚的话。这些博物馆记录被压制的历史，又促进有利可图的旅游业，意图把全球的游荡者吸引到这个“进步的”地方性地标来。

这个犹太教堂和犹太中心（Centrum Judaicum）则是有些不同的。事实上，这是来到柏林的新犹太移民的聚会地点，他们主要来自前苏联。在博物馆里我遇到的每一个警卫都有自己冒险和受迫害的故事。一个是智利过去的共产党员，另外一个是乌克兰原来的反共分子，两个人都自豪地指给我看博物馆前厅有玻璃罩子的犹太教堂模型“，说它原来就是这样的”。这让我回想起皇宫的理想模型和玩具大小的往昔柏林其他被破坏或损伤的建筑物。但是，犹太中心不是某种大型的犹太复兴之波将金村庄**，而更可以说是现代犹太人生活一点一滴地向前发展的地方，克一服切障碍。

在我最近一次访问这个犹太教堂期间，展览部主任带引我穿过后门走到外面的空地，大厅原来所在的地方。现在，消失的地基都用石块标志出来，地面铺满石子。令人觉得是在坟墓上面迈步。附近楼房的几个窗户俯瞰着这个连废墟都没有保存下来的空地。在这块城市空地灰色石子上面漫步，让人觉得有某种来世的感觉。我害怕我迈出步子的回声。八根耸立形成一个半圆的钢柱勾勒出诺亚方舟的所在地。这些钢柱是非人格的、工业的，就像内部的立柱——那是标志了失去而无法挽回的东西。钢柱看起来像是工厂细高的烟筒。在这一排柱子前面，是博物馆最近一次展览品，都在透明的白色展柜里，任凭日晒

雨淋：保存下来的一根柱子的大理石片段，由看不见的线悬挂起来，像是一串过去的幻象。脆弱和优美的形象给参观者提供了某种须臾的神之显现和寂静的时刻。

波希米亚式的废墟：塔舍莱

在民主德国以往明朗的日子和灰暗的日子里，奥拉宁堡大街都是一条废墟大街。新犹太教堂的废墟距离另外一个废墟不远，亦即塔舍莱的废墟，它曾经被当作腓特烈皇宫的仓库。1990年，东柏林和西柏林的的艺术家们占领了这个废墟，挽救它免遭损毁，组成了一第批艺术联合占居地之一。这个地方包含了在原东西柏林边界上某种别样生活风格的梦境，以及1989和1990年的记忆。在那个时期，东柏林的警察再也没有力量控制城市，而西柏林的警察还没有来得及实施控制，所以柏林被弃置的中心变成了别样文化的乌托邦共同体，以奥拉宁堡大街为中心。从1960年代起，弃房占用者文化就在西德繁荣，几乎变成了它作为“孤岛城市”的别样身份的一个标志，甚至得到文化基金的保护；而在东柏林，则对于波希米亚式幻想就没有这么多的宽容了。（在这里有几个弃房占用者在1980年代出现在普兰茨劳贝格，他们遵纪守法：占用了废弃的建筑物，又找到帐号，付出了租金和政府的罚款。）

没有人幻想今天的塔舍莱是一个旅游橱窗；活生生的“东部”波希米亚式文化隐藏在普兰茨劳贝格部分修复的建筑的后院里，在散布于以往的废墟当中的啤酒花园里、在廉价但是有自觉意识的咖啡馆文化中展出。在一个咖啡馆的墙壁上，一位俄国艺术家画出一幅讽刺性的田园景象，有奶牛向咖啡馆客人倾身——这是“东部”乌托邦的一个讽刺景象。在普兰茨劳贝格，有一股邻里亲情之感，在别处是没有保存下来的；在这里，时间过得似乎更缓慢，就连生活富足得感到厌腻的西德人，也换了一个节奏，意思是要入乡随俗吧。在普兰茨劳贝格，反文化有一种不同的节奏，表达出对于1960年代那种更均衡、更容易接受的生活方式的向往，那是怀念它的人眼里看到的1960年代。唉，这些人真是出生在错误的时间和地点了。

在塔舍莱，巴伐利亚的游览大客车停车，可以品味一下奇异的柏林激进主义。塔舍莱依然是“变化”时期的一个纪念地点；这样的地点在新柏林很可能会消失，这个首都房产价格奇高，又保持了制造业传统。每逢我到柏林来访问塔舍莱，朋友们都告诉我这是最后一次了。与此同时，塔舍莱继续坚持让新事物出台。在爱情大游行日，塔舍莱积极分子们组织了一次反游行，是为了那些不愿意接受商业化和官方主办的淡而无味节目的人们；其名称意义一览无余：做爱大游行。

你从奥拉宁堡大街走近塔舍莱，满目所见都是奇异的机械宠物，是用城市垃圾、锈迹斑斑的铁管和电缆、“拖笨”牌旧车和电车零部件拼凑的。城市垃圾、残垣断壁、建筑材料、电线、旧基础设施残余、一段段过时的导管，在所有东欧人心目中十分珍贵的匈牙利伊卡鲁斯牌公共汽车的备件，在塔舍莱都找到了最后庇护所，可以纪念这样的过渡时刻：有用的东西变成废料，垃圾变成艺术。工业下脚料制造的布满铁锈的野兽，就是塔舍莱的阴间看门狗塞伯鲁斯。这是晚年民主德国的垃圾，它看起来有惊人的美，还被人格化，成为某种童稚而悲哀的东西。塔舍莱的后院展示着长满铁锈的旧轿车和拖车，它们在这儿找到了荣誉的葬身之地。运输工具，代表了现代的流动方式，在这里被迫止步，在变成废物的时刻得到追念。但是，按照古老的社会主义传统，这些东西不会变成用后即弃之物，并且免于历史的遗忘。有一段时间，一辆东德的“拖笨”牌汽车是直立地放置在这里的，有一点倾斜，像比萨的斜塔。在塔舍莱，你穿过城市垃圾和艺术作品之间的门槛，在你离开的时候，你不可能再用同样的眼光看待城市垃圾；你会有一种把它从遗忘中挽救回来的荒诞欲望，而塔舍莱那些野兽的塞满铁锈的眼睛会缠住你不放。

塔舍莱的历史给人印象深刻。这是关于城市现代性格各种梦境的兴衰的。“塔舍莱”（Tacheles）在意第绪语中的意思是“让我们动手工作吧”。1909年，犹太商人开办了一家百货公司，有时兴的拱顶长廊，很像是本雅明描写的样式。百货店在第一次世界大战期间破产；1928年，AEG电器公司在这里揭幕了另外一个现代机构，“技术之家”。1934年被纳粹占领，1945年空袭期间被严重损坏。战后，德国工会自由联合会接管了废墟，在这个场地开办了一个临时的电影院。后来，被当作东柏林艺术学校的附属场地使用。1980年，这个部分被毁坏的建筑被用作腓特烈皇宫的仓库。由东、西德二十位艺术家组成的塔舍莱艺术家促进会接管了废墟，使其免遭所面临的毁灭。[36]场地得到部分的修复；一个小影剧院、萨巴塔咖啡馆、艺术家工作室和一个展览室在那里设立起来。因为“变革”初年的欢快和慷慨的文化事业拨款，废墟得到纪念建筑保护法案的保护；1993年，在这里建立了一个雕塑园，成为别样的背景。萨巴塔咖啡馆也有自己另类的音乐会和“沉着”而不十分迅速的东德风格的服务。

然而，在1997年和1998年，随着文化基金来源的枯竭，东西方合作的热情减低，房产价格攀升，塔舍莱的地位受到攻击。科隆的投资商丰都斯，名称显赫——就像布莱希特[37]的一个人物，试图把这个地方私有化，重塑塔舍莱传统。他的计划是撵走艺术家们，关闭咖啡店和雕塑园，为了一个新的和改善的塔舍莱展开国际竞标，让这块地方变得更体面些。这将会是再造柏林传统的完美办法，却涉及谋杀

活生生的艺术传统，然后利用它的形象重建某种商业上更可行的东西，从而操纵各种怀旧和游客的懒散怠惰。新的塔舍莱也许会用玻璃罩起一块旧废墟，就像纪念品商店里的一块柏林墙那样，或者制造一个“变革时期”塔舍莱的玩具模型，和带有计算机制作互动场面的新型塔舍莱的模型。全部这一切，当然也曾发生在其他的波希米亚式地区，从蒙马特尔到苏荷（Soho），在艺术家因为付不起房租而搬走以后很长时间，这些地方还是游客必到之地。

不用说，塔舍莱经营部门拒绝合作，受到驱逐的威胁。为了回应丰都斯先生的提议，塔舍莱社区成员选择了斗争，上演了值得纪念的一幕。[38]协会之友们探听出来本来是保密的驱逐日期。午夜时分，塔舍莱的友人们集中在萨巴塔咖啡馆，咖啡馆变得十分拥挤，令公共驱逐十分难堪。警察到来的时候，咖啡馆业主拿出一个文件，说他们必须和新业主签订另外一个合同书，是和塔舍莱协会不同的一个组织。无论理由如何，艺术家们的恐吓技巧这一次竟然奏效，警察没有能够对协会执行驱逐令。塔舍莱的临危处境得到重申，这件事折腾到了深夜。一个头戴有塑料头发装饰的钢盔的人在外面扔火球，像是一个无政府主义小精灵。鞭炮光亮在各种年龄的旁观者眼睛里闪烁，他们都在重温少年时期的白日梦。宠物狗都被放开，在人群里似乎很是得意，而年老的嬉皮士则跟躯体穿环、带外国口音的国际青年混合在一起。几对中产阶级的夫妇在形成抵抗街垒的拖车圈子外面，小心翼翼地慢慢啜饮啤酒。这一夜晚的明星是一个日本舞女，一口气表演了九十分钟，其中还包括从一个大金属圈里钻出来，最后赤身裸体掉进一个小小的月球火山口，发出完全是外星人解放和精疲力竭的叹息她打破九。十分钟的沉默，说出一句激情的话语：“请给财政部发传真！宣告你们和塔舍莱团结在一起”！

本雅明写道，废墟有助于使历史自然化，是内在的辩证法的。在废墟中，过渡时代全部的矛盾都僵凝在某种静止的辩证法之中；它们乃是须臾即逝时代的寓言。塔舍莱是一个被入住的废墟，这个废墟已经被审美化、陌生化、得到重新的想象。它类似于哈堡正在逐渐消失的反纪念碑。当然，如果没有受到外来的威胁，它也会寿终正寝的，这是放荡不羁场面的特点。在这个案例中，死亡是被柏林迅速的变革促进的，柏林变化成为一个漂亮得多、更为稳重的城市，其形象得到更加细心的装饰，展示德国性格和欧洲性格、文化和商业。废墟和自治的无政府主义艺术设施与新柏林的“正常化”是格格不入的。塔舍莱怀念放荡不羁的柏林孤岛，怀念东部梦想西部、西部反过来又梦想东部的时代。梦想西部的东部人士认为，丰都斯先生不过是共产党一出宣传戏剧中的一个脸谱化的人物。他们受到误导，都一起来和柏林废墟游戏，更关心非真实的事物而不是房地产。塔舍莱是一个行进中的

博物馆，拼死和时间斗争。

我上次访问塔舍莱是在爱情大游行的前夕，那个地方显得空荡荡的。狄俄尼索斯剧场是空的；没有游客拍照片；开辟了新的步行小路，以前没有人需要它们——老主顾们在废墟四周走动并不需要小路。有一次展览会反映了塔舍莱的历史，展示出雕塑园里的“拖笨”牌汽车的照片，和1970年代风格的拼贴作品，把卡通片和黑白照片混合起来：这里没有带引号的广告，没有后现代式的对商业文化的调情。在这里，艺术具有一种旧式现代主义否定精神。“拯救塔舍莱”的标语随处可见，来访者都被请求签名，和被包围的废墟站在一起。

在塔舍莱画廊，只有不多几件展品留下：挂在墙上的一个破电话，像是对于中断的交流的记忆，还有一个用德文和英文写的告示：“请勿触摸”。

对于我来说，这是典型的怀旧要求。塔舍莱的艺术家们虽然有激进主义和对常规博物馆的批判，但他们仍然是尊重博物馆的神圣界线的。“请勿触摸”也是自我保护的一种明显的呐喊——这是在更激进摧毁威胁的面前，对一种已经建立的反博物馆的保护。

伊甸园与动物园：移民的柏林

1991年，在克莱茨贝格的查理检查站附近柏林墙的废墟上，我看到了土耳其移民出售东德军装和俄国套娃。这不是什么怀旧之举，只不过是国际纪念品生意而已。一群移民正在把他人的怀旧变成有利可图的生意，为怀念自己在冷战期间度过的青春时期的游客服务。[39]在城市跳蚤市场可以买到他人的家庭照片簿，得到他人的记忆，以此来分享对于更美丽和更宁静的地方的怀旧——特殊的柏林怀旧。

纳博科夫把柏林描写成一个忘却的城市，这是一个虽然没有路标、却拥有数不胜数十字路口的城市。这样的十字路口之一，离维滕贝格广场不远，在《礼物》里得到如下的描写：

> 这是一个风口一样的破破烂烂的十字路口，还没有形成一个小广场的级别，虽然那儿有一个教堂、一个花园，还有街角的药房，有一家便民店，门口栽了金钟柏，甚至有一个三角形的安全岛，上面有一个货亭，电车司机可以在那儿喝杯牛奶爽爽神。一大堆街道向四面八方伸展，从街角后面乱窜出来，在上面提及的做礼拜和买小吃的地方拐弯，把这一片地方变成示意性的小图画，在这种小图画上画着城市出车祸的的全部原因和潜在的危

险，当然是为了教育乱开摩托车的轻狂少年。[40]

小吃和祷告之间的十字路口把佚名城市变成一个勾引人心的形而上的风景，用有限的机遇和对其他地方和时代的无限的记忆纠缠住移民的心思。

现代柏林隐匿名姓的性质有时候令移民遐想联翩。在柏林一家无名的啤酒馆里，纳博科夫观察到了一个普通的场景：酒馆主人狭窄的房间，他妻子正在给一个金发幼儿喂汤。纳博科夫感到一阵预期的怀旧痛苦，他说他侧耳听到了这个孩子未来的回忆，想象到，他这个无名的移民，在德国男孩亲切的往日记忆当中是一个多余之物。就这样，这位德国作家，虽然无求于柏林的过去和现在，却在梦想着属于柏林的未来。

对于纳博科夫来说，这个城市的两个地点引发出原始的怀旧之情：动物园和街道对面的伊甸园旅馆。在一个外国城市里，二者都是家园的像又不像的形象。俄国移民住在动物园周围，这让他们想到各种各样的非自由，无论是在已经放弃的家园，还是在流亡之中。书信体小说《动物园：并非谈情说爱的书信》的作者施克洛夫斯基，描写了他对一只和他一样高的公猴子的特别的友情。这只猴子被关在笼子里，似乎是受到拘留，是“在自己内心的动物园中怀有渴望的悲戚的外国人”。

柏林动物园令俄国和东欧作家着迷。在《柏林导游》里，纳博科夫写道：“在每个大城市都有一处人造伊甸园。如果说教堂谈论福音书，则动物园提示我们旧约庄重而细致的开端。很遗憾的是，这是一个塞满篱笆的人造乐园，但是，如果没有笼子，狮子就会吃掉鹿群……所以，动物园街道对面就是……‘伊甸园’大旅馆，也不是偶然的。”后来，在另外一个流亡地——美国，纳博科夫解释说，在丧失了在圣彼得堡的家园以后他再也不购置房产。在流亡中，他的家园理念就是“一个舒适的旅馆”。柏林动物园对面的伊甸园旅馆，在一个人造的乐园里提供一夜的逗留。在一个外国的城市，乐园也是可以复得的——当然是短暂的。 柏林动物园，有一个大象门做标志，是这个城市的一个地标，它的历史也是很有趣的。这个动物园是德国最古老的，战争期间遭到密集轰炸，杀死了1400只笼养动物之中的大部分。本地居民讲述了有关最后一只名叫暹罗的大象的悲惨故事，战争的残酷逼迫它发疯，在致命的空袭之后，对动物园各个大门疯狂大吼。1970年，动物园重建，现代风格。各种奇异动物在这里的“自然环境”中漫游，虽然是流放，却受到了保护，脱离了自己的原籍驻地，但是得到很好的养育，不再关进铁笼。

在纳博科夫之后七十年，前南斯拉夫女作家乌格雷什奇（DubravkaUgre鬵ic ' ），因为写讽刺文章谈论“姜饼民族主义”和图季曼“净化克罗地亚空气”运动，而被撵出克罗地亚，暂时在柏林流亡。乌格雷什奇也常常到柏林动物园来。但是，她喜欢的动物不是圈在笼子里的猴子，而是一只死去的海象罗兰。罗兰是在1961年死的，在它的胃里发现的东西陈列在动物园里。这些东西像是移民的散乱纪念品：“一个粉色的打火机、一枚小狮子狗形状的金属别针……一把儿童塑料喷水枪……一个婴儿玩偶、一串钥匙、一把锁、一个装了针线的小塑料包。”[41]柏林对于乌格雷什奇就像是一个城市博物馆，而她（和她的流亡同伴一样）都是博物馆的展品。收藏活动变成了替代物，弥补集体记忆的丧失。然而，作家不仅仅收集从她那业已消失的南斯拉夫来的纪念品，而且还和其他的流亡同伴交流纪念品，和他们更多地分享流离和陌生化，而不是发源地。这不是买卖死魂灵，而是一种心理医疗操练，一种精神的顺势疗法。移民发现，物品不是包含一个单一的叙述，而是保存一种片段性的和任意的性质，反映了她自己片段的传记。

乌格雷什奇，就像她以前的移民一样，在一寻找城市里面的某个神话的城市，隐藏在柏林的一个乐园的形象，并且在欧罗巴中心（EuropaCenter）找到，这就是西柏林繁荣的象征。这里甚至还有一个轻歌剧院，叫做“玫瑰生活”，这是一个轻快消费式怀旧的完美的地方。从欧罗巴中心向上看去，乌格雷什奇看到了旋转的梅塞德斯之星和威廉皇帝纪念教堂（Ged覿chtniskirche）。“如果往下看，则看到了一个移民音乐人：阿拉瓦，萨格勒布杜博拉瓦区的一个掉光了牙齿的吉普赛人，在欧罗巴中心前面笨拙地演奏一架儿童电子琴，发出玎玲玎玲的声响。”这是另外一个欧洲的形象和柏林的移民心理。[42]

移民的柏林是不能够降低到民族邻里和烹调佐料的层面的。这也不是历史纪念碑和建筑工地的柏林。移民柏林存在于被偷盗的空气和没有许可证的空间之中、不可见的幽灵之间和重叠在城市之上的地图之内。这另外一个柏林是由隐秘的小街、地下室、十字路口组成的。在前苏联展示德国无条件投降博物馆的地下室里，有一家前南斯拉夫人光顾的咖啡馆，在这里，前苏联人半价出卖他们的套娃（matrioshka），还煮格鲁吉亚咖啡，和土耳其咖啡一模一样的。波斯尼亚的难民周末在古斯塔夫—梅耶小街聚会，“那个不复存在的国家又在空中画出自己的地图，有它的城镇、乡村、河流和山峦。地图闪烁片刻，然后消失，像肥皂泡一样”。一个难民的母亲用钩针织出小垫子，星期日搬一把椅子到费尔贝林广场；在那儿，她装作出售小垫子的样子，但是实际上是在注意寻找其他的波斯尼亚老乡。有时候，她把人带回自己那一间小屋，给他们泡咖啡、烙波斯尼亚煎饼，

问他们家乡在什么地方，日子过得怎么样。卡斯米尔的母亲因为没有办营业证而出售手工针织垫子被捕。卡斯米尔付了罚金。他没有办法对德国警察解释清楚，他母亲到跳蚤市场“是为了会见老乡，去说说话，这样，她觉得心里舒服点，根本不是为了做生意”。[43]

移民的柏林是一个变化多端的城市，在这里，东方和西方在捉迷藏；在这里，可以看到其他城市，比如莫斯科、伊斯坦布尔、上海等等的奇异的形象。移民把他们的艰苦、挣扎和焦虑都带到柏林来，常常在这外国的土地上重新开启内斗。他们也随着城市的变化而变化，这个城市在易装游行和化装狂欢节之中展现自身。“被同化的移民”：出租车司机、招待员、清洁工人、裁缝、小贩，都成了柏林的非官方的向导。他们熟悉城市里的近路，把幽默感和用来思考的距离带给在这个城市游览的过程。我记得一个来自蒙古的友好的招待员，在我返回圣彼得堡以前安慰过我。他在许多国家里逗留过，说各国语言，似乎培育出了自己的流亡哲学：“我是一个柏林人，”他用俄语告诉我，“在这儿，我觉得很好。可是现在我每年夏天回蒙古。我和你一样。到蒙古去，我觉得像一个游客，如果在这里逗留，也觉得像一个游客。你知道我是怎么跳出这个怪圈的呢？我飞柏林到乌兰巴托的法国航班。飞机上有上好的香槟。”

柏林是移民异化的一个地方，但是也给这些移民提供偶然的喜悦和“亵渎的启明”。柏林一根管子上OTTO这个简单的涂鸦式符号，在纳博科夫看来，就是一个奇异和谐的形象，“这个形象十分适合于这里宁静之中的白雪和这根有两个洞和神秘深邃感的管子”。移民的柏林是由转瞬即逝的显灵、瞬时的友谊和非法的梦境组成的。我们可以想象把移民的梦境和梦魇映射到柏林的建筑物上去，展示出在这里共存的不可见的城市。柏林现时的某些东西，对于陌生人的目光是有吸引力的。在建筑工地和废墟中，他们看到潜在的世界和可以寄期望的其他的地平线。柏林这个处于过渡状态中的城市，反映出了他们内心的风景。

1999年：向柏林的蝙蝠告别

1999年，统一的德国几乎快要变成柏林共和国。“开放的城市：柏林”展览会邀请客人步行观看新柏林的建筑工地。路过波茨坦广场的时候，我注意到了柏林墙遗留下来的最后的一段，在商业房产区昂贵的一片开发地上。这不包括在展览会参观范围之内。这面墙受到了拆除的威胁，有一一个人看守着；这个人骄傲地自称“最后名原始的啄墙鸟”“。东西都没有留在原来的地方，”纳赫特威（Alwin Nachtweh）先生说。这墙被出售、挪动、虚饰、重新涂“彩。对于

1989年的记忆也是如此。集市上到处都是外国人，大声叫卖上帝才知道从哪儿弄来的水泥碎块。”纳赫特威先生说。有一次，他无意中发现前东柏林的一家人正忙着出售他们的“艺术品”，作品是他们自己创作的，把颜料喷洒在柏林墙东侧一度光秃秃令人害怕的墙面上。纳赫特威先生是很少的几位柏林墙鉴赏专家之一，有资格给他那些柏林墙碎块打上鉴定印记，他善于区分原来的、1989年以前的墙画和后来的仿制品。

1989年以来，纳赫特威先生名副其实地是依靠这堵墙维持生活的。它变成了他个人的企业。1980年代中期，西柏林的一个年轻裁缝和朋友们讨论一个不见得清白的胡思乱想计划：用家里普通工具从柏林墙上砸下一块。1989年，柏林墙打开之后，他是第一批着手实现自己梦想的人士之一。那也是他父亲去世的一年；老纳赫特威先生据说是一名共产党员，没有活到民主德国寿终正寝。他的儿子把下一个十年的光阴都奉献给了保存柏林墙记忆的工作，创造了一个私人的档案，收集东德各种纪念品。而东德却没有和纳赫特威对应的人士；对于东柏林人来说，柏林墙依然沉重地存在，虽然这堵墙是不可见的。（尽管许多东柏林人说，他们把1989年忘得太快了，埋葬了那些突兀出现的故事：越界行为、从来不笑的卫兵的微笑、永远不会再现的陌生人的慷慨。）纳赫特威不怀念民主德国或者这堵墙的政治象征意义，而是念念不忘1989年的创伤与欣快，那是独特的、无法重复的。在机械和电子复制盛行、虚拟的墙壁和移动废墟的时代，纳赫特威先生看守并且出售历史真实的光环。

在新柏林市中心，这样的自发纪念活动不会维持长久。柏林墙的一小部分被运输进入德意志共和国一个新博物馆，而其余大部分都被哄抢和巧夺，这得感谢自由市场。留在露天里的最大的一部分，是在东部画廊（East Side Gallery），这一段墙没有保存原来的墙画，而是展示出这些墙画的无尽的复制品，以及时下的政治口号和涂鸦。一位俄国艺术家在每一块柏林墙碎块上签名——用各种各样的笔体，这真是想要留下历史著作权的虚弱尝试。新的国际风格是没有界限、没有障碍、没有历史的涂鸦文化。城市胡写乱涂的青年无法破译的签名不过是给这个地方留下标记，让人注意它，让它无法解读。因为布满了无法破译的涂鸦，柏林墙看起来和东德或者西德任何其他一道墙一样。这是正常化的最突出的象征。

纳赫特威是在波茨坦广场守候柏林墙最后的一段，这个广场是废墟和建筑工地共存的完美之地。在这里，信息箱展示出未来柏林的形象，一眼也没有看到预期的怀旧。信息箱是一个有支柱架起的红色钢结构物，相当悦目，提出前途远大的展览：“今天看到未来的城市”。

[44]信息箱令人回忆起1920年代的先锋派构成主义的设计，这样的设计在1990年代已经不再新奇，只不过是普普通通的商业建筑而已。只有一个方面令其可以比拟构成主义，这就是其结构的脆弱性和乌托邦式的乐观主义。

就像塔舍莱一样，信息箱也可能会很快消失的。然而，这会是一个乐观主义的、而不是忧郁的事件。信息箱是在“波茨坦和莱比锡广场城市沙漠”中出现的第一个建筑物。在荒地般的场地，它曾经显得高大，但是现在，随着柏林市中心高层建筑处处拔地而起，它每天都在缩小。柏林市中心的再建是二十世纪最后的一个五年计划，而且，不同于苏联五年计划的是，这一个计划很可能会切实完成。信息箱于1995年10月开办，一直保留到2000年12月31日。它的存在建立在它要作废的基础上。企业天堂的梦想一旦实现，展览会上许诺的“未来”一旦出现，信息箱将会消失（或者，将会拆散，又在另外一个地方重建，因为讲求实际的柏林人不愿意浪费东西）。在这里，梦境是被理解为未来的实际安排，而不是形象的臆造或者虚拟楼阁。所以，这不是一个正在消失的反纪念碑，而是一个可以处置的建筑物体。它的创造者们都在期望它消失，那将标志最后的心想事成——如果他们不是同样陷入自我纪念的话。

在2001年，信息箱也许会变成一个怀旧的崇拜之物，它的小模型会展现在未来的塔舍莱。它会成为收藏家的物品，就像放置在雕塑园里的电车那样。今天，信息箱本身不再吸引人的注意，却更是邀请你远眺，超越它和你自己。它提供很多互动的消遣，但是很少提供对于目前城市化和柏林身份讨论的反思和洞见。[45]

在爱情大游行那天，我参观了信息箱；立柱上面的红色大箱子似乎随着计算机发出的节拍颤抖。在青年文化和企业文化的完美结合中，大游行无线电广播电台设在信息箱，是索尼公司赞助的。就像“柏林故事”里那样，参加大游行的人都来这里闲逛，都显得享受放松和娱乐。青年人到这里来是为了休息、喝一杯汽水、看看失物招领公告、观赏一下未来柏林的电脑图像。在纪念品商店和信息箱，他们都同样自在，虽然二者审美趣味和各自的志向不同。

爱情大游行参加者们不同于他们1960年代的反文化前辈，在使用企业化空间方面是没有问题的。现在，电子音乐在德国的一些超市里都可以听到。 爱情大游行号称有一百万青年人参加，却不再是新鲜事了。享受现时节拍、享受大群的人聚集在那里（伴随适度狂欢，没有痛苦）的这个游行很快就要庆祝十周年纪念日，而且，就像一个爱忘事的青少年一样，它已经忘记了自己在杜塞尔多夫和柏林烟雾缭绕的、昏暗的俱乐部里的根子。开发电子音响的地下室俱乐部，例

如“行星”（Planet）、“飞碟”（UFO），都不复存在：它们让位给了办公室大楼和媒体公司。1989年小远征前往库达姆的150个狂舞者依然是默默无闻的。为了创造爱情大游行传统，组织者必须抹掉电子地下室的活传统。原来的那些狂舞者不是现在爱情大游行的一部分，正如他们中间的一个人所说的：“表演欢乐不是一件可喜可乐的事。”

现在，人人都支持爱情大游行。它原来虚无主义的世界观，与过去摇滚、鬅克形成对照的显然非政治化的态度，却逐渐变得平庸而包罗万象。柏林市出资清扫，爱情大游行甚至公开登记游行，把原来的口号“和平、欢乐、蛋饼”（Friede，Freude，Eierkuchen）改成“同一个世界，同一个未来”。许多思想专家和企业家都试图解释它的意义。[46]表达出不满和批评的惟一的一批人是绿党：他们担心动物园的命运，“柏林的绿色肺叶”已经变成了那些参加者们的露天公共厕所，这些人不去信息箱或者“柏林故事”里去解决如厕需求。

但是，柏林报纸《每日日报》记者拉普（Tobias Rapp）提出警告，反对年事见长的激进派对新传统抱有的轻蔑态度。他谈到了“新灵活性”，这对热衷于政治思考和群体对抗的上一代人来说，也许是难以理解的。1990年代的鲜花般的孩子们看起来像是文质彬彬、白天在办公室工作的年轻人。他们没有反文化的生硬习性和冷酷势利；没有无政府主义者和托洛茨基主义者之间那种令人痛苦的深夜辩论；没有情境主义[47]者的迂回与颠覆。他们不会构筑街垒；他们倒情愿爬上胜利纪念柱亲吻。在1998年的爱情大游行期间，我看见一名警察和一个半裸体的少女打哈哈，然后又给几对互相拥抱的夫妇照相，准备放进未来的家庭照相簿。警察是站在参加游行的青年人方面的，这是政治和解和“正常化”的完美图片形象。

正常化是新柏林的一个口头禅式的词语，不仅仅是号召忘却的一个口号。毋宁说，这是一种尝试，要摆脱那攫获战后德国历史的种种极端做法。正常化是一种妥协的方式，超越记忆与忘却的对立，对于过去采取“成年人”的态度。但是，阿斯曼（Aleida Assman）认为，正常化这个词语有一个历史的问题。它把我们带回到了《圣经》中希伯来人的恳求：要当一个正常的民族，而不是选民。战后，对正常化的呼吁转化成为对“健康的”忘却的呼吁。现在，正常化的涵义是一代人的变化，一个被战后一代人的政治家统治的国家发育到了成年。正常化的话语所涉及的是把历史的比喻交换成为一代人的比喻。[48]

重建的国会大厦是正常化的完美纪念碑。关于这个建筑物的名称和建构的讨论，以敏感的妥协告终。所作的决定是新的德国议会将成为联邦议会（Bundestag），而这个建筑物还要保留其历史的名称：国会大厦（Reichstag）。这样，新柏林当局试图让历史的正确性脱离

先定的象征主义。在克里斯托巧妙包裹了这一建筑物之后，国会大厦似乎丧失了它的历史沉重性和不可避免的记忆的重担。福斯特勋爵（Sir Norman Foster）继续对这一建筑物施行历史的“减轻负担”，只不过“减轻”不在于包裹国会大厦，而在于把它变得更透明。福斯特是在重新润色的历史建筑（建筑师Paul Wallot在1894年建造）的外壳里创造一个最新型的议会建筑，罩上一个玻璃圆顶，以再现原有的建筑的轮廓；旧圆顶在战后被摘下，已经无法修补。在这一事例中，玻璃不单纯地就是现代建筑喜好的材料，而且，据认为还是德国公共机构新的民主公开性和透明性的象征。新国会大厦里有一个走廊对参观者开放，在那里，参观者可以远望国家官员——至少这是建筑师的设计。[49]

就这样，我这个参观者游览了新的、改良的国会大厦，被带引到上方，离开涵义矛盾的历史记忆，直接进入玻璃圆顶，快速勾销过去。在圆顶的中心有一个优雅的锥形结构，布满了镜子，在这里参观者可以看到她自己的多重影像。然后，她欣赏城市广阔的景色，拍照片，以新柏林为背景。身在国会大厦的楼顶也不再要紧，历史的遗迹不会影响欣喜的心情；就好似到了信息箱的顶上。有益健康的登楼和眼前的优美景色，令参观者摆脱全部的历史重担。观看议会工作场面的长廊暂时关闭。说到底，所谓的透明性，也仅仅是一个比喻。穿过玻璃圆顶行走的经验是一种游戏消遣，对建筑师和游客的一种赞扬，而不是启示。在国会大厦圆顶里，玻璃变成一种讨人喜欢的镜子，从中看不到多少这个建筑物的破碎的历史。参观新的国会大厦不是关注过去，而是关注现在欢欣的集体自恋心情。

“正常化”被认为是对于怀旧与历史批判的一种解毒剂。现在对待历史的方式更多地是通过某种戏剧化的“体验”，而不是对于过去无法补救梦魇的痛苦批判反思。这种新的形式成了1999年大部分柏林庆祝性展品的特点，标示了新的信心十足的首都与过渡期城市——亦即1989年与1998年的柏林之间的区别。历史变成了一个游乐公园，在这里，一个“正常的”德国人可以有一点怀旧的乐趣，回想起自己的青年时代。例如，在德国五十年展览上，有一个绿色运动大厅，里面有真正的树木穿过地板长出来，其目的是要令博物馆参观的体验真实，更为“自然”。民主德国的每日展现在下层的展厅，天花板低，光线暗淡；1970年代的无政府主义和恐怖主义集团，表现为楼梯通道中电视上闪烁不定的光亮。巧妙的设计专注于经验的表面的戏剧化，而不是复杂的反思，因为这样做很可能乐趣不大，而且耗费更多的时间。幸运的是，在二十世纪之交的正常化依然是正在进行的工作，是一个志向。首都城市正在变得越来越正常，但是依然远非“正常”。施奈德（Peter Schneider）写道：“在德国，看来时间不能医治创伤，但是

能够减缓疼痛感。”[50]

在我和柏林友人谈话的时候，对于新柏林这个具有许多潜力的城市，他们显得抱有迟疑和审慎的态度。在城市依然陌生的部分和生疏的建筑工地忙忙碌碌穿行一天之后，柏林人回到了他们的邻里社区，像其他一切人那样，沉溺于厨房餐桌旁的种种怀旧：东柏林人怀念世界旧式的稳定的框架；西柏林人怀念“孤岛柏林”及其实验艺术、生活和印象深刻的国家津贴；保守派怀念某种较少混乱的生活；左派怀念某种更多混乱的和卷入政治的生活。十年前来到德国的移民怀念他们英雄的过去，因为他们必须为生存而挣扎，不像今天的移民。俄国人不去新近开张的怀旧咖啡馆，而是愿意去沃兰咖啡馆，沃兰是布尔加科夫[51]著名小说里长得像德国人的魔鬼的名字。绿党抱怨城市自然的状态被新式青年文化破坏。爱情大游行期间，动物园变成了世界上最大的露天公共厕所。这个活动难道不可能也是虚拟的吗？

最近，环境保护主义者们发现了另外一件主要事项：保护柏林的蝙蝠。地一球上最后种飞行的哺乳动物住在城市的废墟、阁楼、裂缝和黑暗角落里，现在又受到新建筑的威胁。在一统的柏林清洁的企业化空间里，蝙蝠将难以生存。心里焦灼的流亡者们所参观的动物园，也不是蝙蝠栖身的地方。（这也许就是持怀疑态度的移民不赞成拯救蝙蝠的计划的理由，他们认为，城里还有更加濒危的物种——人呢。）蝙蝠是柏林的本地居民，被地方艺术家视为同仁，在魏玛共和国酒吧间文化和黑色电影中得到善待。蝙蝠保护者说蝙蝠是遭受最大误解和咒骂的“黑夜动物”；蝙蝠的确是城市的一种濒危动物，徘徊于“造物和文化”之间。蝙蝠洒下恐惧与欲望的情色阴影，在考古场地安家，躲避现时贫瘠和虚拟的空间。柏林蝙蝠是柏林怀旧终极的动物，很少有人能够逃避它魔幻的咒语。就连狂舞者，现时的法师，此时此地的行吟诗人，都是怀旧的。他们常常自嘲，说有关自己的笑话。三个狂舞者在一起，第一个说：“技术音乐不是原来的样子。”第二个说：“爱情大游行不是原来的样子。”第三个说：“狂喜不是原来的样子。”

第十一章　欧洲的爱欲

在卢布尔雅那大学前面的小广场上，竖立着一个性感的喷泉。它取代了为铁托密友、南斯拉夫自治政府理论家卡尔德利（Edward Kardelj）而建的纪念碑。喷泉表现一个裸体的少女在一头公牛贪婪的舌头上方跳跃，那是性高潮释放的姿势。喷泉的水流在山区晴空中闪烁。

“它是你梦想出来的？”我在卢布尔雅那的友人，一位古典神话学专家，不敢相信似地问我。她从来没有注意到这个裸体的少女。人们再也没有时间认真注意纪念碑了。次日，我又去观看这个雕像，还听了地方导游的讲解：“这是欧罗巴的雕像。”他的口气挺自豪，“1992年竖立的，为纪念欧洲承认独立的斯洛文尼亚共和国。”

这是欧洲浪漫故事喜悦而天真的形象。在这里没有牺牲的燔祭，没有替罪羊，没有吸血鬼，没有屠场。丽人和野兽，人神喜悦地共存。古典神话暗示的奸淫或者狂喜在这里是没有的。更可以说，这个雕像记载了融合与自主、双方的喜悦和解放、分离与合一的完美的时刻。斯洛文尼亚，归根结底，脱离了和南斯拉夫以往的生存关系，作为一个独立的小国加入了欧洲。这还不是婚姻，但是至少是一种长期的密切关系。雕像最初是在1955年制作的，艺术家是克拉利（France Kralj），但是被禁止公开展出，因为战后的南斯拉夫当局认为它轻浮、脱离政治。1992年，雕刻家的儿子把“欧罗巴”赠送给了卢布尔雅那市。这一次，它那自由流动的情色意味在政治上得到重复利用。

在布鲁塞尔很难想象到这样的一个喷泉。在这里，最有情色意义的物件是欧元，不是欧罗巴。欧洲已经超越了它的实体性和神话。新的欧盟旗帜是天蓝色的背景加金星；新货币没有诱惑性的形象。铁幕在1989年摘掉，但是，就在许多东欧、中欧人的眼前，一道金幕立即取代了铁幕的地位。在1990年代初期，欧盟制定限制移民和贸易的政策，其设计宗旨就是把来自东欧与中欧的竞争性产品和人士留在西欧之外。[1]东欧与西欧的浪漫故事遭到经济的现实政治和前南斯拉夫境内战争的现实破坏，那些现实引起对于任何种类的理想化的欧洲远景的疑问。艾什（Timothy Garton Ash）写道：“我们在马斯特里赫特拉小提琴的时候，萨拉热窝开始燃烧。”[2]甚至在巴尔干流血战事之

前，这浪漫故事就已经发酸。匈牙利作家康拉德（George Konrad）写道：“这就像是单相思，正好适合双方。东欧说‘：就是现在，现在。”西欧说：不行’，不行啊。但是，受到冷落的东欧求婚者可以感到安慰的是，它的邻居们受到了更坏的对待。”[3]在“东欧人”看来，“欧盟”涉及的不是融合和解放，而更是收纳和排除、“天鹅绒式离婚”和金幕。

昆德拉在自己的现代文化词典中写道：“欧洲人：对欧洲抱有怀旧之情的人。”欧罗巴是一个超民族的理念，以一自由城市联盟的公民理想为依据。萨拉热窝—卢布尔雅那—布达佩斯—贝尔格莱德—萨格勒布—普洛夫蒂夫—提米索阿拉—布加勒斯特—布拉格—克拉科夫—利沃夫/利维夫—维尔纽斯—塔林—列宁格勒/彼得格勒—格但斯克/但泽，这个名单还可以延续下去。这些具有另类思维方式的城市居民，在他们之间可以找到的共同之处，比他们跟自己国家的共同之处更多。在前苏联集团国家和南斯拉夫，对欧洲的怀旧，乃是反抗苏联或者铁托式的官方国际主义和民族主义的一种方式。这种怀旧不限于地理上的。欧罗巴移植到了欧洲大陆之外，从布宜诺斯艾利斯到上海。

康拉德梦想组建一个“欧洲城市个人主义者俱乐部”，该俱乐部要示范某种创造性的公众气氛、宽容和幽默，还有共同的文化的和政治的价值观，而不仅仅是货币的价值。[4]对于西欧人来说，“欧罗巴”被看作是某种抽象物，或者是哈贝马斯主张的对民主体制的跨国家依恋理想，或者是不可见的货币交易的某种网络。许多西方历史学家和社会学家坚持把缺乏感情维系的“抽象的”欧罗巴理想，与代表了一种真实“记忆社区”的城市国家的模式对立。与这一设想相反的是，从边缘方面想象的欧罗巴具有一种明显的温情地貌和历史感（用Czeslaw Milosz的话来说，“我的欧罗巴”）。在很多东欧和中欧城市，“通向欧洲之路”的开始，都是作为别样地阅读和占据自己的城市空间的方式。在这一方面，在一系列的国家里，都存在着突出的相同点。正如德拉库里奇（Slavenka Drakulic ' ）指出的，从地拉那到布达佩斯，存在着亲爱欧洲的多样的乌托邦地图：“在某一个地方，总会有一个旅馆、一个电影院、一个酒吧、一个饭店、一个咖啡馆，或者干脆墙上有一个洞，其名称是代表了我们的欲望：欧罗巴。”[5]在萨拉热窝，欧罗巴旅馆在被围困期间遭受严重损坏，变成了一个落寞的纪念碑，祭奠欧洲政治在巴尔干的失败。

在欧洲的边缘地区，和欧罗巴的浪漫故事仍然不绝如缕，混合了恼恨与幻灭，尽管浪漫调情正在迅速变成对怀旧的怀旧。年迈的梦幻者们回想着他们的青年时期——在一个外在的政治压迫和内在的道德

确立并存的时代。对于处在边缘地位的欧洲人（到欧洲大陆的移民、从铁幕之后来的人、钱袋里没有欧元的人）来说，对欧洲的渴望不是朝向过去，而是朝向未来。他们的梦境不是田园诗的，像卡卡尼亚、帕农尼亚或者鲁里塔尼亚，而是豪迈的解放和政治变革策略，反抗明显是二十世纪晚期形式的各种独裁制度和民族主义。

东欧人一直不善于掌握时刻，敲门不是太早，就是太晚。他们从来就不大适合西方进步的乐观主义故事，他们被描写成既是落后的、又是未来派的，既是落在时代之后、又是走在时代之前。所以，在空间上从西部到东部，或者从中心到边缘（边缘地区的人常常认为他们比中心更是中心）的旅行也是在时间上想象的旅行，从历史终结的计算机时代走进忧郁的历史意识之中。用昆德拉的话来说，欧洲“小国”的历史，是和西方的历史“对位”发展的。对于西方人来说，与东方的邂逅把柜子里面形形色色的骷髅骨头架子，鬼魂和没有死掉的、没有实现的梦想，以及被忘记的梦魇又都招引了回来。即使是在巨变之后，东方人也反抗西方进步的步伐，又拾起被认为已经作废的东西——民族主义与乌托邦的自由主义。没有欧元的欧洲人令一件事明确：历史的终结没有临近。这样的世纪末怀旧揭示出了欧洲理念的尚未实现的潜力之一。

和西方对于欧洲理念在法学上的或者交易上的关系不同，“东方的”态度曾经是温情的。与欧洲的关系构思成为各种变体的恋爱形式——从单相思到自淫。主导了东西欧交流比喻的不是欧元，而是爱神。有些作家被启蒙哲学家从文明化的欧洲排除，或者被置于其试验的边缘地域，上述的比喻可以说明这些作家对于启蒙主义理想的悖论式依恋态度，即依恋世俗主义、民主、宽容的伦理、批判判断的价值，以及不恭的幽默和把玩人类处境的美学理想。他们怀念一种带有自由主义和文学这两面（其本身就是一种怀旧的并列关系）的人道主义欧洲银币。奇异的是，来自边缘区域的欧洲理想主义者代表了一种人本主义的自由理想，而不是市场新自由主义。有许多作家和知识分子谈论启蒙主义的时候使用神话和比喻，把小说和哲学结合了起来。

哈维尔[6]使用神话的语源来开始他的“欧洲的希望”。

> 近来，我查看了欧洲（Europe）这个名称的来历，我在惊异中发现，很多人都看到它本源的根子在于阿卡德语（古代美索不达米亚闪族东部语支）语词“erebu”，其含义是“黄昏”或者“日落”。另一方面，亚细亚这个称呼据信来自阿卡德语的“asu，其含义是日出”……我们倾向于给黄昏这个词语添加有些忧郁的联想，这也许是现代崇拜的典型后果——崇拜开始、开端、推进、发现……向外的扩张和能量，现代特有的对于数量指标的盲目信

赖。黎明、破晓、日出、“万国之晨”，以及类似的词语现在十分流行，而像日落、寂静、夜晚这样的观念则只给我们带来停滞、衰落、离析、或者空旷的含义，这是不公正的。

> 我们对待黄昏是不公正的。我们对于可能给予了欧洲这个名称的现象是不公正的……我们应该不再认定欧洲的现状是其能量的日薄西山，而是要承认这是一个静观深思的时间。[7]

对于哈维尔来说，欧洲的概念是双刃的：“欧洲似乎把时间和历史性的范畴引进人的生活，发现了发展的理念，最后，还发现了我们现在所说的进步。”但是，欧洲的这一条进步之路不仅意味着拯救和自由，而且也意味着打着文明招牌实施文化压迫和野蛮行为。欧洲输出品包括“征服、抢劫、殖民化，在二十世纪，还输出了极权主义的意识形态和法西斯主义”。在哈维尔看来，在日常用语里，欧洲有许多概念：可以指学校用地图上简单的地理概念，可以指欧盟，亦即战后时代里不在苏联统治之下的那些国家。然而，只有第三个欧洲的涵义贴近哈维尔的心灵。这第三个欧洲“不能在学校地图上找到”，也不限于钱包里塞满欧元的得意洋洋者。第三个欧洲是超地理的，它涉及“共同的文化价值观”，包括对历史的批判反思、精神的黄昏时刻、保障“自由市民乃一切权力的来源”[8]之价值观的公共文化。这第三欧洲，黄昏地域，依然是一个乌托邦。黄昏不是终结的时间，而是反思的、非线性的时间，时间之外的时间，孕育了种种的机遇。

拉什迪（Salman Rushdie）也喜爱他心目中非凡的欧罗巴，不是一个黄昏的智慧女神，而是活生生的“亚洲的少女”。

> 欧罗巴开始于……一头公牛和一次强奸。欧罗巴是一个亚洲少女，受到神的引诱（为此，神变成了一头白牛），被俘虏圈在一个地方，这个地方后来就用了她的名字。宙斯对凡人肉体永不满足的欲望之发泄对象欧罗巴，得到历史为她作出的报复：宙斯现在只不过是一个故事，是没有力量的；而欧罗巴还依然生气勃勃。
>
> 所以，在欧罗巴的理念起初时刻，在人和神之间有一场力量悬殊的斗争，但是也有一个鼓舞人心的教训：虽然公牛神赢得了第一次拼斗，但是，在时间上，这个少女大陆赢得胜利。
>
> 我一直忙于和一个当今的宙斯拼斗，不过他的雷电至今尚未打中目标。而其他很多人（在阿尔及利亚和埃及，以及伊朗）却是不太幸运的。我们从事这一战斗的人，很早就已经理解这关系到什么。这关系到人类的权利——他们的思想、他们的艺术品、

他们的生活——要战胜雷电生存下去，要压倒现在任何时髦的奥林匹斯山反复无常的独裁。这关系到有权作出道德的、智慧的和艺术的判断，而无需担心末日审判。

因此，欧罗巴是一位亚洲移民，她拥抱了世俗启蒙主义的人本主义价值。更确切地说，它是作家自己的第二个自我。在“想象中的家园”一文中，拉什迪称自己是“一个移位的人”：“移位（translation，也有“翻译”之义）这个词语在语源上来自拉丁文‘带着走过’。我们被带着走过世界，就成了移位的人。一般都很正常地认为，在移位中总是有所丧失的；而我则顽固地坚持‘也会有所得’这一理念。”[9]因此，欧罗巴的故事是一个传输和位移的故事，多元文化存在、在外语中追求幸福的故事。作者也被转化为女性。在这里，公牛是披着神圣外衣的野兽独裁制度的体现。而且，西方万神殿所在地的奥林匹斯山，既代表东方专制主义，也代表现代宗教专政的制度。东方和西方不是地理的或者自然的类别；对立不是在“东方”和“西方”之间，而是在人本主义和独裁之间。当然，这是一种个人巧妙的请求，请求撤回对作者下达的“追杀令”（fatwa）。但是这也是一个矛盾地认同欧罗巴之梦的故事。令这位作家感到遗憾的是，新的统一的欧洲更关注的是羊奶奶酪的价格，而不是人权。拉什迪要求“在不必忧虑末日审判的条件下作出道德的、智慧的和艺术的判断的权利”。[10]

殊异的欧洲人常常用比喻故事的形式来呼吁欧洲人听众。这不仅仅是一种自我神化的奇异行动和二手的“魔幻现实主义”。他们坚持认为，欧罗巴不仅具有某种不同的涵义，而且也有某种不同的语言和形式，更加综合，质疑现代世界中劳动分工，艺术与科学、小说与哲学、经济学与文化的分离。他们的欧罗巴有一种鲜明的风格，不仅仅有一个减价的价格标签。为这样的“第三欧洲”说话的那些人代表了一个正在消失的群组：公共知识分子、持不同政见者作家、另外一个时代留下的怀旧的人们，这些人在现时中正在失去立身之地。新欧洲的精英们是经济学家和欢天喜地的技术专家治国论者，这些人用数字说话，不是用比喻。[11]

希腊神话中的欧罗巴是来自迦南的一位美丽的地中海少女。宙斯爱上了她，诱惑了她，他自己则变成了一头雪白的公牛，长着小小的、宝石般的牛角，两个牛角之间有一条黑线。[12]欧罗巴的儿媳妇帕西法厄（Pasipha䓬），似乎继承了诱引公牛的出众的美艳，爱上了一头真正的野兽，不是变形的神，生养了米诺陶（Minotaur）。欧罗巴和天神交合，养育出来欧洲大陆，而欧罗巴的替身帕西法厄和一个燔祭动物做爱，生出一个魔鬼，为这个魔鬼建造了天下的第一个迷宫。罪孽、野兽和迷宫大概还要继续纠缠欧洲人的想象力千百年。

欧洲是一个不断变化的概念，不断迁移和改换意义。要点总是取决于是谁在为欧洲言说。作为一个哲学的和政治的理想，“欧洲”在启蒙主义时代就得到了信赖，取代了基督教普世主义的理念。欧洲大陆遭受几百年的宗教迫害（常常以基督教普世主义的名义），从穆斯林和犹太人在西班牙遭受迫害和驱逐，到圣巴托罗缪大屠杀，到德国和波希米亚境内的三十年战争；在此之后，欧洲被推崇为“和平的文明”，反对宗教不宽容和专制的“野蛮”。欧洲不仅有历史地理含义，还具有某种道德地理。在十九世纪和二十世纪初期，欧洲精神既是某种官方政策，也是某种抵御的策略；拥抱欧洲精神的有征战不休的君主，有法国和德国、英国和意大利哲学家，以及非基督徒的欧洲人，来到这一大陆的移民，一些城市居民，这些人把某种意义加诸于这一理想，视其为反抗新民族主义的一个方法。在他们这里，欧洲不是一个抽象的理想，而是一种“选择性的亲近”，另外的一种并非以血缘和地域为依据的、想象中的集体。[13]（众所周知，尼采宣布自己不是德国人，而是一个“很好的欧洲人”。阿伦特谈到“最后的欧洲人”，指的是犹太人知识分子，例如西默尔和本雅明。这一理想的回响可以见于现代俄国犹太人和波斯尼亚穆斯林的著述之中，从彼得堡到萨拉热窝。）

当然，欧洲精神有相互矛盾的冲动；欧洲精神涉及的是“和平的文明”和输出文明与进步，涉及理性主义与暴力、收纳和排除。[14]欧洲精神是在以他者——亚洲、美洲和非洲为借镜定位自己的。欧洲不是一个岛屿，不是一个文明的亚特兰蒂斯；它可能有一个中心，但是没有明确的边界。有时候，可以用博尔赫斯的格言来描写它，这是一个处处都是中心而周边无处寻觅的地方。而且，欧洲共同体的根基千百年来一直在移动——从宗教到启蒙理性，从文化和人文价值到经济的和政治的价值观。

“欧洲”一向是热衷于它的边界的——内部的和外部的边界。首先，区分是由气候而不是人确定的。从古代到文艺复兴，核心的区分是在南与北之间，而不是在东与西之间。事实上，欧洲的南部和地中海盆地被看成是文明的摇篮，而在高卢以北——法兰克人、哥特人和盎格鲁—撒克逊人的地区被看成是野蛮人的地区。在启蒙主义时期，欧洲的东与西的区分变得更加明显。沃尔夫（Larry Wolff）指出，这一区分是不准确的，按照法国启蒙主义思想来建造东部欧洲是一种“半东方化”的计划。[15]东部欧洲同时被纳入、又被排除出“文明世界”，变成了启蒙主义的社会梦想和政治梦想的一个实验室。所以，给大陆投上一道阴影的铁幕不仅是雅尔塔协定和冷战政治的一个产物，而且也是对两个世纪的文化边缘化和偏见的反映。然而，我们到底能不能够知道，这是不是现代的阴影回顾式地投射到了过去，还是

恰恰相反呢？

二十世纪欧洲大陆历次残酷战争打破了欧罗巴的和平理想。在第二次世界大战之后的时期，铁幕变成了欧洲内部最重要的政治分界线，在彼此的阴影中重新塑造战后的世界，而且双方都推出了截然不同的少女大陆的神话。对于许多左翼知识分子来说，欧洲的理念丧失了魅力。在1968年之后，“欧洲”被等同于帝国主义和对文明的种种不满。欧洲的概念失去了其文化与智慧的意义，转而在政治与经济精英当中产生力量。早在1946年，丘吉尔就谈到“欧罗巴合众国”，在同一篇演说里，他还提出“铁幕”这个非常的比喻。[16]包括德国在内的更为幸运的欧洲达成这种统一一，是取决于种新的爱国主义的：经济繁荣的爱国主义，而不是血缘和地域的爱国主义。对于稳定的货币的信赖变成了民族自豪感的一种形式。畅销的是一种格式：忘记血腥的过去、德国欧洲化、对于彼此之间和无论为何人而进行一切战争和战役持以“失败主义的态度”。1986年签订了一项协议，要在1992年建立欧洲共同体零关税的内部市场。

显然，没有人预料到柏林墙的垮塌和天鹅绒革命以及其他革命。虽然官方感到舒适，但是，东部的事件引起了两方面的不满：一方是欧洲左派，他们把柏林墙的垮塌和他们最后的幻想破灭等同起来；另外一方面是金融精英和和政治精英，他们看到了潜在的经济陷阱。西柏林的艺术家喜欢在柏林墙西侧画出颠覆性的画作，魔幻般地用艺术抹掉这面墙，但是也确认这面墙是自我表现的一张极好的屏幕。这堵墙和比喻的铁幕，这相互幻想的屏幕，很快就要被打开，引起双方的忧虑。

东欧人确实没有很好的掌握历史时机的感知力。就在推进从经济上表述西欧国家的某些原则的《罗马条约》[17]签订前后，匈牙利反抗苏联统治的起义被残酷镇压；1968年，在巴黎堆起街垒的时候，苏联坦克开进布拉格；1991年，《马斯特里赫特条约》签字的时候，萨拉热窝正遭到围困；1999年，在西欧几个首选国家发行欧元之后数月，对科索沃的攻击和北约空袭开始。

欧洲之梦被许多失败的解放之路留下的“假如”套牢；它代表了一个具体的解放目的，以及近在眼前却未得实现的历史潜力，又一段绕开坦克的道路。西欧历史学家们倾向于不同情被打败的小国那些潜在历史可能性的怯懦诉求。假如匈牙利在1956年被苏联放过；假如捷克斯洛伐克在1968年被苏联放过，该如何如何。假如铁托在1968年贝尔格莱德和萨格勒布的街垒之后没有转向鼓励民族主义，欧洲是很可能出现某种第三条道路的，某种“具有人性面孔的社会主义”。的确，如果它们都在不同的时间加入了欧洲，则经济的不平衡状态和文化的

怀疑主义也许会变得不太突出；如果我们让这一厢情愿的白日梦再延续片刻，则其他国家也很可能随着意愿跟进，而且，苏联本身也可能兑现解冻时期的某些许诺。（我知道我的论据有瑕疵，不科学，只能用于对怀旧的谈论；而在俄国的语境下，有些人会喜欢把这条“假如”的道路向更远的过去追溯：假如二月革命成功，列宁被当作德国间谍逮捕，假如诺夫哥罗德自由市没有被莫斯科维占领，等等。）

1968年布拉格事件之后得到新狂热的鼓吹的中欧理想，实际上是摆脱东西方二元论的一个尝试，要使铁幕变得较少坚固、较多弹性——至少是在他们的梦境之中。[18]东欧是真实地存在的，而中欧，用艾什的话说，只是潜在的。[19]中欧是德国和俄国之间的那些小国，它们有相似的历史——文化繁荣、军事失败，从哈布斯堡王朝到战后的共产主义。1968年以后中欧的倡导者是捷克、匈牙利和波兰的持不同政见的作家、持反对态度的历史学家和活动人士。康拉德把“中欧”描写成为“多中心的”和“多极的”；它不仅是一个政治组织，而且还是一种世界观，其特点是一种清醒的、反乌托邦式的态度和对制度持以道德上的反对，作家称之为“反政治”。用哈维尔的话来说，中欧代表了“作为自由和独立国家友好共同体的民主欧洲的理想”。中欧是一个精神的建构，一个超地理的概念，某种“奇想”，但是它在1980年代的政治发展中扮演了重要的角色。康拉德认为，它与现实的关系是“精神的，不是军事的”。从某方面看，中欧的依据依然是作为欧洲理想本身的那些论据，亦即在三十年战争时候发展出来的论据：宽容、非暴力、个人的权利。

“中欧”不应该和德国扩张主义的“中部欧洲”（Mitteleuropa）概念混为一谈—许多民族主义者延续了这一混乱。从马萨雷克（ThomasMasaryk）到米沃什（Czeslaw Milosz），中欧的现代预言家们事实上都是有纲领地反对“中部欧洲”的。[20]它是为德国向东扩张辩解的社会达尔文主义和种族主义理论的一个“计划”。马萨雷克的中欧建立在社会达尔文主义的对立面，即人本主义的基础上。“中部欧洲”根植于农业空间，即扩展的民族国家的生存空间（lebensraum）。“中欧”是超国家的，建立在自由市的市民理想的基础上。“最后，中部欧洲”是一个扩张主义的计划，而中欧，虽然也不无偏见和排他性的行为，但是依然是一种持解放态度的理想，是在抗拒苏联统治的情况下发展起来的。从最好的方面说，中欧的形象不真的是中心论的；而是，用米沃什的话来说，它意识到了自己的边缘性，自己乃是“欧洲的外环”。中欧的讽喻预言家们梦想把边界边缘化，并且对铁幕沉重的不可避免性提出疑问。

“中欧”是某种“第三条路”的乌托邦和怀旧的梦境——超级欧洲梦

境。[21]它取代了更早的“布拉格之春”纲领，“亦即具有人性面目的社会主义”。至少在捷克，世界“社会主义”从七七宪章运动中消失；哈维尔和哲学家帕托奇卡（Patoc ' ka）提出一种“平行的结构”和反政治生存的灰色地区，在这个制度之内，在真实之中生活。这些很像马尔库塞1960年代在中产阶级社会内部创造“无压抑区”的计划，那将是某种替代性的反文化公共领域。[22]中欧的这种持不同政见梦境完全不是泛欧洲的；毋宁说，它是亲西方的。东部中欧持不同政见者们，因为不理解西方内部的文化战争，所以全心全意地拥抱了1960年代西欧和美国的反文化，以及抽象的、理想主义的杰斐逊式美国自由派的民主。[23]乱造黑名单、麦卡锡主义和孤立主义政治横行的美国，在这里实际上是不为人知的，被认为不过是苏联宣传编造虚构故事。但是，甲壳虫乐队和扎帕[24]是可尊敬的中欧人。

中欧是一个创造神话的概念，所涉及的是为了未来而重写过去。法国启蒙主义哲学家们，用沃尔夫的话说，在十八世纪“发明了东欧”；而东欧和中欧的作家们重新收回他们共同的欧洲历史，追溯到了启蒙主义以远的中世纪和文艺复兴。米沃什谈到中欧的“自由意志论”传统，从夸美纽斯到胡斯。这一段浪漫历史之中的中欧是启蒙主义以前的启蒙思想之地。这一点涉及对于过去的一种十分有选择性的观点，因为在历史上，中欧既是城市世界主义之地，也是民族主义之地，在大约同一个时间产生了卡夫卡和希特勒。中欧梦想家们没有太多地注意经济，无意中混淆了民主和自由市场。1989年以后面对这一区域的第一个问题是政治家们所说的“同时性的问题”。中欧的东部必须同时建设市场经济和民主体制，消除经济的和社会的差距，反抗新出现的民族主义，周旋对应西欧的贸易规则。

中欧的理想是对泛斯拉夫主义模式的一种反抗，这样的一个模式常暗含在苏俄对待其“东欧小兄弟”的态度中。中欧的风格和言辞是激烈地既反对苏式共产主义普世主义，又反对新的民族主义。然而，在前苏联集团的三个国家——波兰、匈牙利和捷克共和国正式加入“中欧”之后，“中欧”的言辞就被劫持，要画出排外的界线。捷克总理和哈维尔的对手克劳斯（Vaclav Klaus）表达了这个观点，宣扬和斯洛伐克快速实行“天鹅绒离婚”：“我们是单独地走向欧洲呢，还是和斯洛伐克一起走向巴尔干呢？”中欧变成了一个政治现实，不再像是1980年代被想象的样子。哈维尔本人也遗憾通往欧洲的道路是经过了北约，而不是经过欧盟。用艾什的话来说，这是一个重大的缺陷，“把或然性变成确实的事实、把灰色区域变成黑白之间的线条，还有，首先，把定义化为自我实现的预言”。[25]

这里的主要之点不是论证接纳和排斥，中欧、欧亚、西欧、东南

欧等等之间的界线。在这一部怀旧叙事中，欧罗巴的发言人应该包括前南斯拉夫人、法国裔保加利亚人、德国裔蒙古人、捷克人、匈牙利裔黑山人、波兰裔立陶宛犹太人、彼得堡裔美国人、波斯尼亚人和英国裔巴基斯坦人。全部这些人形成了一个“城市个人主义者”俱乐部，而其中没有一组人用这样的相对的民族术语来定位自己。令人感兴趣的倒是在欧洲实用主义和美国化的这个时期，迟来的启蒙主义之梦境和欧洲怀旧最后一次的迸发。说到底，从伏尔泰和莫扎特到丘吉尔的西欧人所发明出来的东欧一直受到许多认真的和幽默的称赞。没有欧元的欧洲人的声音没有得到公正的听取；就连他们的幻想和怀旧也注定是“二手的”和“二等的”。在这里，他们将会得到用十五页文字描写的荣耀。下面的书页是欧洲浪漫曲主题变奏曲，这个浪漫曲采用了各种形状、风格、性别——还涉及了东西欧关系在时间和空间上脱节的问题：欧罗巴作为城市的记忆、欧罗巴在边界的十字路口、欧罗巴与国家诱惑和非国家志向之间的新的身份政治。下面的故事讲到现代布拉格的卡夫卡和玛利亚·C、一位捷克的业余妓女和东西欧公路上的德国卡车司机、一位睡美人和一次穿过边界的现代流亡。故事谈论了映射和内省、爱欲和得不到承认的困境、家园之梦和坚持疏离。

布拉格的时间：卡夫卡与玛利亚·C

开小汽车穿过捷克与德国的边界时，我和我的朋友发现了一辆大卡车，上面写着“卡夫卡运输”这样的几个大字。

“这是什么意思呀？”我们都好奇。

“卡夫卡运输队吗？”我们布拉格的朋友说，被我们的惊奇逗乐了。“指什么都行。在这儿，卡夫卡是一个很普通的姓氏。”

布拉格没有欧罗巴的喷泉。后共产主义的主要纪念碑是夏日公园里的节拍器，时间钟摆。一个细长的金属黑三角带有一个轻巧的机械装置，推动它优雅的红色时间之摆前后运动。节拍器是艺术家诺瓦克（Vratislav Karel Novak）在1991年建造的，标示出这个城市的一个重要地点，竖立在原来斯大林纪念碑的底座上，那座纪念碑还是世界上最高大的——而且也是最不合时宜的。纪念碑雕像是在这位领袖在苏共第二十次代表大会上被揭露之前一年竖起的，变成了下流玩笑的把柄，外号“排队”：据说，雕塑家要在斯大林身后摆放两队工人，以防止不懂体面的布拉格人看到伟大领袖的臀部。在反斯大林主义盛行的时候，纪念碑作者，共产主义理想主义者斯维茨（Otokar Svec）自杀身亡。夏日公园变成了后共产主义一片怪异的坟地。这里的山坡布满了年久失修的防御核空袭避难所，是为捷克斯洛伐克共产党高级干

部建造应对敌人进攻的。1962年，纪念碑雕像理所当然地被拆除，但是那空空的底座本身变成了一个纪念地点，成为布拉格权贵的掩蔽所和被拆除塑像的秘密博物馆。迟至1989年一欢欣的日子，底座里面的防空洞才第次对观众开放，变成了一个俱乐部，叫做“极权主义地区”（TZ）。涂鸦出现在外部，纪念甲壳虫、性手枪等乐队，还有无名的艺术家们自己。这里最新纪念的全球爱情故事乃是俄国人和美国人的：“米老鼠＋彼得鲁什卡＝爱情”（彼得鲁什卡是俄国的丑角，传统木偶戏里的人物。我不太知道涂鸦艺术家是否意识到，这里写的成了一件同性的情事。）

这个巨大的底座防空洞被选择用于一个公共艺术项目。“主办捷克斯洛伐克综合展览会的组织从我这里预定这件作品，他们原来是想要个轻松娱乐的东西，”诺瓦克说，“不过，对于我来说，夏日公园具有某种隐藏的悲剧意义。所以我设计了节拍器，让它象征着时间不可避免的逝去，表达原来斯大林雕像荒诞的纪念碑特征和节拍器轻巧的框架之间的对照。”[26]节拍器是一种讽喻的和反思性的反记忆。和晚期苏联与后苏联时期“苏刺艺术”（sots art）不同，它不通过共产党艺术的意识形态标记来追溯城市在苏联时期的过去。和1970年代与1980年代的德国反纪念碑不同，布拉格的时间钟摆是幽默的、美丽的，不是说教式反审美的。这个节拍器提示我们布拉格被打断的现代性与现代主义的时间和空间试验，令人想起1920年代和1930年代捷克和俄国的构成主义艺术。然而，这个节拍器既不是传统的，也不特别是先锋的；更可以说，它对时间本身提出一种反思。节拍器的节奏攫取了时间的方向；它既不是朝向过去，也不是朝向未来。节拍器的时间反对马克思主义—列宁主义走向光明未来那种目的论的、进步的、向前看的时间。看起来节拍器是在测度摆脱了意识形态和说教叙事的、创造力的时间。

这位艺术家称他的动力机为“变形动物”（cyclotes）。它们像是动画人物，某种现代替身假人，可能突然有了生命，拯救布拉格本身。艺术家说，他的节拍器有两条细腿，所以，有一天，它在斯大林的底座上坐得累了的时候，就可以逃跑。他想要表明，这个纪念碑“不会在那里永存，它刚刚到了那里，会再次出发”。节拍器反映出自然节奏和理想机械（想象中的永动机）的周期时间。同时，雕塑提醒我们消逝本身和任何纪念碑荣耀的须臾即逝。年事见老的情人和不见老的游客都来这里欣赏布拉格的美景。这个地方最多的客人是轮滑少年，他们在布拉格有历史意义的石块上练习滑行，就像全世界的滚轮少年一样。这些十几岁的少年在孤寂中练习花样跳跃，迷上这些地方，却忘记了这些地方的过去，这对于他们来说乃是古代史。

1999年有人对这个地方提出了新的设想：建立一座圣阿格尼斯新教堂，主张适度的民族复兴的人如是提议，相信民族自豪感不是随便的儿戏。十三世纪的这位圣徒在天鹅绒革命五天之前被封圣；因此，对一些人而言，在后共产主义的变革中，她也扮演了重要的角色。但是，建造新教堂会抹掉对于过去的记忆和对于上一个十年的不经意的纪念。建筑物将会使得时间钟摆停顿下来，以象征物取代历史全部的矛盾层次，恢复十九世纪捷克的民族特征。具有讽刺意义的是，虽然提议要最终结束“莫斯科统治的”捷克的历史，但是，在这个地点建造巨大的圣阿格尼斯教堂却是令人不安地遵循了莫斯科的先例，类似于莫斯科近期要在原来规划的苏维埃宫地点上建造巨大的救世主基督大教堂。

与此同时，节拍器依然伫立在那里，标示出布拉格对时间与历史的具有讽刺意义的感知。布拉格是一个中欧楷模城市，该市最出众的纪念碑——从著名的巴罗克式教堂到苏联式的高楼——都是胜利者、常常又是这个国家的占领者建造的。用本雅明的话来说，如果说在莫斯科全部的钟表都显示出不同的时间（至今依然如此），则在布拉格全部的钟表都准确显示同一个时间，但是每个钟表暗示一个不同的时间概念。老城广场的著名的星象钟（Orloj）是1490年安装的，当时的布拉格居民肯定是发现了布拉格是绕着太阳转的，而不是相反。每小时，木头小人都从门后出来，上演一出道德剧，人物都是让人打寒噤的：死亡、贪婪和虚空。星象钟展示了太阳和月亮的运动，给出三种程式的时间——巴比伦时间、古老的捷克时间和现代时间。星象钟的建造大师为了他不朽的时间幻想牺牲了生命。布拉格市民使他失明，这样，他就再也不能在其他地方重复他的杰作，但是他作出惊天动地的报复。哈努斯（Hanus）大师把自己的躯体嵌入自己的造物，把自己的双手和大钟的指针连在一起。就这样，他在同一个时刻结束了自己的生命，也中止了城市大钟的运行。他牺牲了，但是大钟又被修好，现在是后共产时期布拉格的主要旅游景点之一，只可以和另外一个涉及时间的奇迹比拟——犹太人市政厅的希伯来大钟；那个大钟的指针反时针方向运行，对现代的时间观念提出挑战。最近期的公众艺术项目提出另外一种街道大钟，大钟完全不是计时用的。它的指针不动，不是指时间，而是向布拉格居民和周游世界的旅行家提出一个审慎的问题：您急急忙忙的往哪里奔走啊？[27]

今天，布拉格是东欧人和西欧人的怀旧相互竞争的城市，它们经常围绕着欧洲的理念转，而且，像捷克的历史那样，彼此成复调式对比，很精确，就像这城市的历史一样。1968年的布拉格是一个意气高昂的城市，在这里，许多潜在的道路都可能通向欧洲，具有人性面目的社会主义也好，超现实主义也好。在苏联入侵之后，这个城市获得

了不同的面貌；按照昆德拉的描写，它又变成了“一个忘却的城市”，在更改了名称的街道上，住满了幽灵：

> 各种各样的幽灵在这些混乱的街道上出没。他们都是被拆除的纪念碑的幽灵——纪念碑被捷克改革运动拆除、被奥地利反改革运动拆除、被捷克斯洛伐克共和国拆除、被共产党拆除。就连斯大林的许多雕像也被拆除。在全国，凡是雕像被这样拆除的地方，列宁雕像却成百上千地冒了出来。就像废墟上长出的荒草，就像忧郁的忘却之花。[28]

1989年以前，西欧人到布拉格来收集那些忧郁的忘却之花，一厢情愿地怀想那个老式的和不太幸运的欧洲，这个老欧洲代表了他们过去的家园理念，又令他们感觉现在的家好，有全部西欧的现代舒适设备。而捷克人感受他们的忧郁，是相对地轻松的。现在，在天鹅绒革命这场戏之后，这个忧郁的城市变成了一个繁荣的城镇，向各种人代表各种事物——这是欧洲保存得最完好的城市之一，具有引人瞩目的各式各样的建筑风格，从中世纪到巴罗克、新艺术到构成主义，还有国际风格的东欧变体；这是新的东部中欧的城市，在这里，第三条道路的梦想也许可能实现，哲学家可能当权，民主、自由市场和高级文化不会互相妨碍。布拉格变成了一个朝圣者的麦加城，中产阶级家的美国少年在这里可以摆出波希米亚人的模样，想象自己身处前一个世纪交替年份的巴黎：他们想象中流亡的欧罗巴。现在，布拉格步行区建筑破旧的正面都已重新修整得十全十美，就连西方游客也开始抱怨城市变得旅游气息太重，太像西欧的城市。对于他们来说，布拉格丧失了一位高贵但是贫穷的亲戚的魅力。那些“狡猾的捷克人”想方设法靠他们这个浪漫的穷城市赚钱，把它变成相互冲突的怀旧主题公园。作为回应，捷克人发展出一种新的反旅游地下场所——在老地下室里开设一系列的小酒吧、饭店、咖啡馆和展览厅，在“游客们不去的地方”。

“城市个人主义者”的欧洲怀旧表现在写作中，也表现在1989年以后真实的城市转变之中：对苏联建筑特有庞大纪念碑式风格的反抗；城市细小的姿态，反记忆的标记，例如重新装饰内部的庭院——那以往的恐惧的空间，令其变成商店和饭店；以及新的咖啡馆文化。1989年以后，布拉格文化要人是三个不那么像的盟友：帕拉赫（Jan Palach）、列侬（John Lennon）和卡夫卡；他们三个人都有城市纪念碑。对1968年和1989年事件的纪念明显是低调的。在这些事例中，风格就是信息；它们的言辞是“反政治”，亦即康拉德描写的中欧理想，其发展与苏联和民族主义对巨大威严父亲形象的崇拜形成对照。这个城市避免奢侈的纪念活动，珍惜细小的姿态。在查理大学哲

学系附近街道上，有一个不易看到的十字架，用红砖在路面上砌成。在毛毛细雨或者在某种光线的下面，十字架上似乎有一个人的形象，而在其他的时间里，那里看上去只不过是路面建筑师的小“差错”，毫不显眼。根据城市传说，十字架是佚名建造的，是为了给扬·帕拉赫的牺牲留下一点痕迹，一个提示；他原是二十一岁的哲学系学生，为了抗议苏联占领布拉格，在人民博物馆台阶上把一罐汽油洒在自己身上，用火柴点着。1969年，他的葬礼标志着希望的终结，开始了停滞的时期，和哈维尔所说的每日的“极权主义消费主义”。在1989年戏剧般的革命事件中，在文采斯拉斯广场自发地为帕拉赫建造了纪念碑。它在天鹅绒革命之后一直保存完好，变成了一座极权制度牺牲品的反纪念碑式纪念碑。

1980年代的另外一个非官方的纪念碑是献给大众偏爱的幻想主角的——约翰·列侬墙，在法国大使馆的街对面，被摇滚乐粉丝们布满涂鸦。涂鸦和列侬的面部被共产党当局适时抹掉。现在，这堵墙归给了马耳他骑士团[29]，算是补偿的一部分，可是这些人也证明是甲壳虫的敌人。法国大使出面保护列侬和铁幕两侧怀念1960年代的粉丝们，挽救了纪念碑免遭“修补”，那种“修补”实际上是对非官方城市文化的一种销毁。

在后共产时期纪念活动中，堪与列侬相匹敌的要数卡夫卡。这位说德语的犹太人现代主义者，体现了对于世界主义式布拉格的怀旧——“这是三种文化的城市，捷克人的、德国人的和犹太人的。”这里的导游总是这样骄傲地宣告。在国家或多或少变得单一民族化五十年之后，捷克人对失去的世界主义性格感到怀旧。卡夫卡本人没有赞颂多文化的布拉格。对于欧洲或者他儿时的布拉格，他都没有怀旧之感。卡夫卡在回忆布拉格中世纪犹太人住区消失、出自卫生理由被夷为平地的时候写道：“在我们心中还仍然有那些昏暗的角落、神秘的庭院、挡住的窗户、肮脏的后院和喧闹的客栈……我们从内心里都不明白新式卫生到底是什么。不健康的犹太人城区就在我们心里，是比讲卫生的新城区要真实得多的。”已经消失的犹太人住区形成了他梦境的建构。卡夫卡的布拉格是一个在官僚体制中忘记的城市。看起来，现代的布拉格一直都不原谅卡夫卡，因为他描写忘却，布拉格报复似地记得他。

作为一个作家，卡夫卡在他故乡的城市布拉格的命运似乎是在忘却和过度的暴露之间摆动。他被友人布罗德（Max Brod）在一本二流小说里颂扬为殉道者，又变成了“现代厄运作家”的典型，左右都受到谴责。1930年代的左翼知识分子，包括布莱希特，都梦想烧毁他的作品，这个梦想在纳粹德国变成现实。纳粹和后来共产党都忘记和禁止

卡夫卡的作品。1960年代早期，卡夫卡被“恢复名誉”，变成有远见的殉道者，后来，又变成了布拉格之春的英雄。1968年以后，这位作家又被判以暂时的忘却，而在二十年后被欢呼为布拉格的民族英雄。1989年访问布拉格的时候，我发现卡夫卡死后的困苦还没有过去。现在他不再受到审判，他正在被销售。

卡夫卡变成了布拉格的主要景点；卡夫卡住过的房屋因为太小不能改建成国家博物馆，却变成了纪念品商店，游客可以在那里购买卡夫卡商品，卡夫卡咖啡瓷杯、卡夫卡T恤衫特别受到欢迎。在1990年代初的城市圣像系列中，卡夫卡似乎取代了卡尔·马克思。这位作家两只不对称的眼睛从贴满全城的招贴画上追着瞧着你。1999年，在一修葺新的捷克先锋派建筑杰作大宫殿里，安装了一个巨大的概念性作品，就是受到了卡夫卡的《美国》的影响。拟人化的旧式官僚家具和侦查设备展现出一个真正的卡夫卡式的剧场。博物馆的警卫更是放大了这个印象，他们无意中变成了展览的主角。他们来自共产时期，藏在宽大而空荡的现代艺术博物馆的每一个角落里，人数比参观的人还多。对于参观者来说，他们提供碍事的“帮助”，盯着参观者的一举一动，怀疑每个对这些被丢弃的奇怪物件感兴趣的人——这些物件在我们混乱的后共产时期被当作“艺术品”。

不仅卡夫卡的作品，而且还有他的私人生活细节，现在也开放来满足喜好品味的游客。游客可以在新米莱娜咖啡馆享用捷克传统甜食，价格高得吓人，咖啡馆装饰品有卡夫卡的情人的肖像，变成大招贴画，还有他的情书片段。以往，卡夫卡的作品是不出版的；现在，连他最具私密性的写作也被公开，大量印刷，字号之大几乎难以阅读。至于米莱娜·叶森斯卡（Milena Jesenska），卡夫卡的短期情人和长期笔友，也在短时间内获得了明星的地位，不过这是很应当的。她是一位杰出的妇女、新闻记者、作家和战争时期女英雄。米莱娜积极参加了布拉格的艺术生活，跨越了捷克犹太人作家和德国犹太人作家、艺术家之间语言和文化的界限，后来参加抵抗纳粹占领的活动，导致被捕入狱和死于集中营。卡夫卡和米莱娜都没有完全能够把两人经历复杂的生活联结在一起，只是在写作上、不是在生活中，永远地联结在一起了。

布拉格有几家咖啡馆，都力图重建卡夫卡时代的咖啡馆文化，还带有几分幽默感。例如新近重新装修的卢浮宫咖啡馆，令人想起哈布斯堡帝国，有新维也纳式高高的天花板，画着高级仿艺术的孔雀，出售昂贵的精奶咖啡。菜单包括了新全球文化，法国、阿拉伯、俄国美食和汉诺威式早餐。同样，斯拉维亚咖啡馆，一曾度是捷克持不同政见者的咖啡馆，哈维尔很喜欢；现在也按照二战前的风格重建了，包

括诗人原来的绘画和绿色的缪斯。（事实上，这个店在1991年被一个美国投资者购买，一直关闭到最近。关于咖啡馆的争论对城市居民和共和国总统愿意接受的美国化的程度提出质疑。咖啡馆保护者们胜利，但是斯拉维亚咖啡馆重新建造，却没有哈维尔时期它那种苏式风格的细节。）如果不是天花板上绿色的霓虹灯和引起回忆的名称，很容易和美国旅馆的伪欧洲式餐厅混起来，还配有包了皮革的家具和墙上的名人肖像。其他咖啡馆变成了布拉格咖啡馆文化爱国者和全球市场开拓者之间的、地方人士和旅游游客或者外国移居人士之间的战场。他们的怀旧和对欧洲咖啡馆文化的眼光在这里似乎是要冲突，而不是共处。鲸鱼酒吧是捷克少年们喜欢的地方，在1990年代他们重建出自己品牌的1960年代风格，在酒吧里有一面凹面镜，廉价而油大的食品，后屋里有破旧的双人座椅。起初，这 是主要为捷克少年服务的秘密地方，不是为旅游游客或者外国移居人士服务的，因为他们必定抬高价格，从而排除本地顾客。“这个地方不是让你展开布拉格地图，大声嚷嚷这儿的一切多么便宜呀的。”我手里的一本英语导游书告诉我。现在，在鲸鱼酒吧有很多认真的移居外国人士，他们都尽量显得比本地人更像本地人。

在米莱娜咖啡馆，你可以自由打开布拉格的地图。咖啡馆没有重建任何特殊的地方。这是对老式欧洲的怀旧代用品的范例，不张扬，但是也没有特别的想象力。这个地方，有些游客认为是真正的捷克风格，而捷克人则认为过分面向游客。在这里，相互的理解到达了终点。有一次，我在那里等待一个朋友，看到一个热情的美国游客在印着旧时布拉格风光的几个明信片上写短信。墙上卡夫卡被极度放大的书法文字吸引了他，他很客气地问女招待，卡夫卡是不是一个画家。

“请说德语，”女招待说，“我不会英语。”

在起初的几次访问之中，我还没有太意识到本地的文化。有一次，我计划在米莱娜咖啡馆等一个布拉格的朋友。他是一位六十八岁的老者，正在消失的群体的一员。等他等了一段时间，我一面吃薄饼，一面观看卡夫卡的手迹。星象大钟敲响，死亡、贪婪和虚空的小人出来向游客致意。钦佩的叹息声淹没在捷克和美国少年演奏的列侬的一支曲子里。这位朋友没有来。

次日我才得知，他在咖啡馆前面等我，没有上我所在的二楼。

“这家米莱娜，我是不能够进去的，”他说，“那是给游客们开办的。”

“您怎么办呢？”

“我站在外面，听甲壳虫。”他回答。

我这位朋友依然忠实于他青年时代的怀旧思绪。在1960年代，每个人都哼唱甲壳虫乐曲，只是西方甲壳虫爱好者歌唱“返回苏联去”，向往乌克兰少女和格鲁吉亚少女走在一起，“把西方留在后面”（实际上是一种怀旧理念）；而他们东部的对应者则是要“回到美国去——回到美国去……”，而且只在甲壳虫的陪伴之下。这就是他们怀旧的渴望的重大分别和误解的深度。东方和西方甲壳虫爱好者互相摆弄对方的幻想，伴随了某种复调节拍。所以，有些人走进米莱娜咖啡馆购买昂贵的甜食；而另外一些人则拒绝这种伪造的美食，留在外面，倾听留长发的十八岁捷克少年唱甲壳虫歌曲，一点口音都没有。

为了寻找“离开熟路”的另外一个卡夫卡，我走到新的犹太人墓园，墓园位于一个偏僻地铁车站附近，在一片游客不常来的地段。我就坟墓分布地图请教一位老年的墓园看守人。

“您在这儿有亲戚吗？”他问，很温和。

“没有啊，没有。”我说，“我找弗朗茨·卡夫卡的墓。”

“啊，卡夫卡，”他不耐烦地说，“一直走……”他做出一个涵义不明的手势，失去了对我的兴趣。我走到卡夫卡的墓，惊讶地发现卡夫卡收到了很多信件。在这个荒凉墓园小径的黄昏时分，我不经意地窃听到了给卡夫卡的书信。“今天是布鲁姆日[30]。每个人都爱乔伊斯，但是我想，你是最伟大的！玛利亚·C，圣路易，美国。”

我认为我很可能找到了卡夫卡真正的情人。原来，一她是个美国人，玛利亚，不是米莱娜。只不过时间安排，也是有一点错过了。

穿过边界：妓女和卡车司机

> “我们需要虚化边界，降低它发挥军事功能和妨碍交通的威力。随着边界力量的减弱，本来属于一家人的人们就能够走到一起。”[31]
>
> “我们大致上可以说，欧洲战后的创造（或者更可以说再造）看起来也许是影响最深远的，因此这也是共产党极权主义插曲的远为持久的后果。在以前经历许多错误的尝试之后，这一次新欧洲的自我身份重现，几乎是以教科书的方式，作为边界的衍生物重现。”[32]

边缘化的欧洲人特别在意边界：精神的和躯体的、政治的和情爱的边界。即便不梦想没有边际的世界，他们至少想要把边界从外在的政治现实移置到个人的想象中去。他们青年时期最有力量的边界是苏联的边界。这是一种神话般的区域，在大众歌曲中得到颂扬，更有坦克守卫。“在国境线上乌云涌动……三个坦克手，三个快乐的朋友”[33]。这支歌曲的内容是远东的国境线，但是在1968年，歌曲的幻景重又复活，因为苏联坦克轰轰开进布拉格，苏联士兵，“快乐的坦克手”——正如我们在该事件纪录片里所看到的那样，到底也没有明白为什么“捷克兄弟”不欢迎他们。1989年的革命穿越边界。首先是奥地利—匈牙利边界开放，成千上万东德人从这儿进入西德。然后是铁幕最后的物质体现柏林墙倒塌。虽然梦境似乎即将实现，但是非物质的障碍却变得越来越明显。在西欧虽然边界正在消失，但是东欧与西欧之间的金幕没有提供很多的机会。统一的德国内部的墙壁很可能都已拆除，但是在波兰和德国边界上被分开的城市格利茨—兹格热莱茨那座桥，从1945年以来依然是一片废墟。德国西部与比利时、法国的边界已经变成了国际游乐场；有人住在比利时或者法国，在德国工作，享受西班牙小吃店的服务，在变成欧洲一体化主题公园的城市步行区漫步时候参观意大利鞋店和英国瓷器店。[34]但是，东部的边界依然荒凉。一个城镇波兰部分和德国部分之间的桥仅仅三十码长，可是，经过六年的谈判之后，依然没有重建。尽管多次讨论了“自由欧洲”，大陆的真实边界依然是显露不平等的地点。在比较幸运的欧洲人和他们不太幸运的“东部”邻居之间，存在着许多无法填补的沟壑。

跨文化的邂逅占据了许多后冷战时期的小说和影片内容。一位高雅的捷克妓女遇到了一个头脑简单的德国卡车司机，新边疆浪漫故事如是说。在佩卡尔科娃（Eva Perkarkova）的小说《卡车停靠站的彩虹》（1989）中，菲亚林卡藏身在从东到西的公路路边的沟渠里。她决心当一名国际妓女——只当一天。（东部中欧妓女和俄国妓女有一个共同点，这就是她们这样做常常出自高尚的原因。菲亚林卡需要钱给一个亲戚买轮椅。）她的第一个顾客，德国卡车司机库尔特，对于她无懈可击的德语印象深刻，似乎是她对他伟大语言的知识令他觉得最有吸引力和搅动人心。而她对他的礼物不为所动，把他和她的短暂桃色邂逅化为交易——语言的、美食的、金钱的和性的交易，给予他的是西方资本主义的东方变体。虽然她甚至觉得他怪令人喜欢的，但是对她来说，他依然是一个具有代表性的西方人。菲亚林卡过度使用了刻板成见来保护自己的理想，极力向库尔特证明她比他具有更多的欧洲人气质，他只会听从命令。虽然看似不大可能，这篇关于真实力量和想象控制力的故事，却出人意表地变成了关于暗流情欲和刻板文化成见影响力的短篇小说。令两个人物都感到震惊的是，说到底，他们二人是没有什么太大的不同的，尤其是因为她德语说得很好。

1999年，我和我的德裔美国人朋友穿过边界从德国进入捷克共和国，却发现是到了一个奇异的边界区域。在边界城镇的街道角落和路边货亭附近，有年轻的女人们，穿着入时，说着各种外语推销自己。起初，看着还像是一个化装舞会；但是她们表演得过火了，有时候追逐汽车和过来买饮料或者上厕所的过客。也很难说她们就是捷克人，还是来自更靠东部的不太繁荣的国家。可以说，没有什么人为了她们停步，至少在我穿过边界的交通高峰时刻没有人这样做；她们不再是后共产时期的新鲜事，而是让人感到悲哀的习惯性的景象。我们穿过许多鬼城，都是昏黑的窗户和空荡的街道，上方突兀出现霓虹灯告白“维纳斯汽车旅馆”或者“性感酒吧”。看来生意不多，许多霓虹灯管已经有一半破损，一副寒酸相。

欧罗巴理想和欧洲现实政治之间的分裂主导了1989年以后的邂逅。边界穿越又被神话化；俄国电影《面向巴黎之窗》中，圣彼得堡的世界之梦——“面向欧洲之窗”被真实化，影片人物发现他在彼得堡公寓房间的一个窗户确实通向巴黎。[35]在基斯洛夫斯基（Kieslowski）的三部曲影片《蓝》、《白》、《红》里，人物都是通过种种非法方式穿过边界的——蜷缩在朋友的皮箱里旅行，在他们自己离奇的梦幻之中幻想。在《白》这部片子中，法国人与波兰人的一桩爱情故事以羞辱人格的离婚告终。自启蒙时代起，法语就是欧洲文化的通用语言。蓝、红、白是法国国旗的颜色，象征着自由、博爱、平等。而在这里，这些颜色则代表了想象的自由、双重的生活和文化的不同。在基斯洛夫斯基的影片中，那个法国妻子是一个强横的欧罗巴，外表纯洁内心放荡，她把一个贫穷善良的波兰男人欺负得羸弱而凄凉。影片开场是在法院的台阶上，用一个表现主义的镜头，很像威勒斯的《公民凯恩》。但是，这个离了婚的波兰人丈夫是从上方拍摄的，不是从下方，是一个悲惨的小人物，不是一个自由的人。他抬头仰望天空，却有鸟粪掉在他头上、脸上。他用激烈的波兰语抗议法国法官对待他的态度，只要求一物——时间——来挽救他的婚姻、他的爱情和他的生活。但是，时间是一种珍贵的商品，讲求效率的西方人不愿意白给。

在影片《白》中，欧罗巴勾引男人、耗尽男人，一直是推动影片情节的欲望的一个模糊对象。可怜的波兰理发师，多次国际发型大赛冠军，改变了自己的职业。他做出一个魔鬼式的交易，越境非法返回波兰，最后变成一个成功企业家拥，有新获得的英俊外表——很像《教父》第三部里的一个配角。为了引诱他那个毫无戒备的法国美女到荒野的东欧来，他表演自己的死亡，让她独自继承他新近的财富。他用新获得的能耐奇妙地实行报复：对她疯狂做爱，然后诬陷她谋杀自己。影片的结尾奇异地重复了开端；在影片的结尾处，这个残忍的

欧罗巴，这个理想中的法国女郎甚至没有被送到波兰法院，而是直接送进了监狱。她被修理得成了灯光明亮的窗口铁栅后面的一个美丽的形影。这个波兰人主角不想拥有自己的理想；他情愿从远处、在自己的国家监禁的安全条件下崇拜她。

这个影片是带有有意和无意的讽刺的。基斯洛夫斯基被看成是最完美的欧洲“创作者”之一，作为一名导演，他为欧洲电影带回来它早期的思考和大胆，手提摄影机捕捉的一点过时的浪漫主义和表现主义电影之美，那是法国电影前一个时期的里程碑。似乎法国电影界需要一个波兰人去提醒他们不忘自己过去的荣耀。

边界不单纯是外在的；边界在东方和在西方都被内在化，在对于一个共同家园的期望和怀旧失落中被追溯。边界不一定是分割的标记；边界乃是相遇的地点。另类的欧罗巴梦想和城市个人主义者俱乐部的梦想不涉及无边际的世界或者没有边界的乌托邦。欧罗巴的神话所关注的是移植和翻译、区别和对话。与欧罗巴的恋爱实际上不是关于侵越；倒可以说这是欲望的一个失败，带有深刻的文化涵义。在色情内容被法律禁止的国家，情色想象力在欧罗巴的另类再创作中扮演了关键的角色。对于东欧人和中欧人来说，生活和艺术中的情色内容乃是以存在主义方式反抗节制的社会主义现实主义和苏式清教主义官方文化的方式。[36]在1968年苏军入侵布拉格期间，身穿短裙和低开口衣衫的捷克少女们试图挡住苏军坦克。当时的口号“做爱、不要作战”具有一种不同暗示意义。情色被建立在一种游戏般的边界概念上，在政治自由仅仅是一个梦想时允许个人的解放。性欲的终结不仅被看成是可以用伟哥和壮阳药医治的中年危机，而且是个人解放的危机。性的知识不是萨德式扩展快感和疼痛到最大限度意义上的；取而代之的是，这方面的知识探索了“在意识形态上不正确的”个人快感特殊性，反抗只从政治的或者经济的必要性来考虑人的主体的一切集体话语。1968年以后，对于在捷克斯洛伐克恢复的苏式共产主义的反对态度主张“反政治”和在社会中创造“平行的结构”。“性的探索乃是这种反政治的一部分；因此它并不真的是非政治的，而是反政治的。在这一对立的地理中，苏俄官方文化被看成是情色游戏的对立物；被看成是太矫情或者太政治化，太富救世主成分或者太过道德化。对照之下，欧罗巴具有一个情色的建构，边界的游戏场地，随想象力而变化的开放形式。真实的边界相遇标志着反政治情色的结束；恋爱被交易、政治正确性或者现实政治取代。

昆德拉是情色想象道德论者，偶尔是厌世论的主张人道主义宽容者，在结束他第一部小说《笑忘录》时，展现出对无界欧洲的悲观主义展望。该书最后一部分题为“边界”，而边界不是政治的。小说是在

1970年代写的，质问1960年代在西欧反文化里受到如此欢迎的、摆脱全部常规的“进步”观点。小说结尾是在地中海一个田园海岛天体海滩上：

> 一群裸体的人朝着他们走来。爱德维奇把扬介绍给他们，他们握手，说见到你们真高兴，顺口道出自己的姓名和身份。接着又谈到许多事物：水的温度、损害躯体和灵魂的社会之虚伪、海岛之美……一个鼓出超级大肚子的男人开始发挥这样一个理论：西方文明正在走下坡路，我们很快就会一劳永逸地摆脱犹太教—基督教的思想——这样的论断，扬已经听说过十次、二十次、三十次、一百次、五百次、一千次……这个人还在滔滔不绝地说。其他人感兴趣地听着，他们赤裸的生殖器傻呆呆、悲哀、没精打采地低头望着地面的黄沙。[37]

昆德拉情色想象中裸露的性器官拥有其自己的眼睛；它们是拟人化的，被进步的意识形态变得没精打采，而这样意识形态已经毁坏了世界上最好的游戏，推倒了文化记忆的墙壁。沙滩上有敏感的裸体主义者，而这个田园般的海岛却显得是反面乌托邦的。大概并非偶然的是，昆德拉的移民女人们从来就不满意自己和“进步男人”的情色邂逅（作家对钟爱的女主角们的嫉妒很可能起了作用）。作家所寻求的是对边界的探索，不是消除边界。在黄沙中抹掉的边界不构成解放。事实上，这个没有记忆、没有边界的世界是铁幕后面那个被围住世界的镜中形象。一个没有边际的欧洲威胁着要排除边缘欧洲人旧式的幻想。

身份政治：睡美人与征战的君主

在乌格雷什奇的短文“体面人不提这些事”中，作为东部少女的欧罗巴，变成了一位睡美人：

> 我在萨格勒布的一个熟人把我介绍给了他一生的情人。她是一个沉静的、苍白的纤巧女人，露出平静神情。
>
> “我准备娶她，”我的熟人说。“她可能睡觉了，一天她能睡二十个小时。”他温和地解释。
>
> 他们结婚了，很愉快。
>
> 这个真实生活情节可以当作一篇爱情故事阐释的前言。就让我们马上说，我们的意思是指东欧与西欧之间的爱情。也让我们

说，在我们的故事里，东欧是一个嗜睡的、苍白的美人，虽然很快成亲的前景暂时还不大。[38]

在铁幕时代，西欧人爱他的东欧情人，“她的朴素的美、她的贫穷、她的忧郁、她的痛苦、她的……另类身份。”他也爱自己的形象，这就是“那一边的”一个勇敢的旅行家，和一个精明的讨价还价的猎人。东欧是他的“闺房俘虏”；西方人来访问她，但是她从来不回访，免除了他的互动和责任。这个朴素的东欧情妇只是强化他的婚姻和家庭生活，家里有的是“贤内助、工作和秩序”。[39]但是，在这个情妇苏醒过来、穿上西欧衣装开始旅行的时候，这段浪漫故事巨变。而且，她还轻易装扮成一个西方人，遮盖住她忧郁的另类特质。幻灭不是发生在承认不可调和的区别方面，而是发生在必须面对令人惊骇的相同之点上。

我们的西欧人感觉到某种不适（如果东欧都搬到这儿来，到我这儿来，会怎么样呢？）、损失（边疆在哪儿？整个世界都要变得一样了吗？）、轻微的藐视（除了想要变得很像我们的面貌，他们就没有什么更好的想法吗？）、自我惋惜（当年我给他们牛仔裤，他们喜欢我）……当这个西欧人观看红场上年迈的共产党人照片的时候，会猛然想到，如果柏林墙没有倒塌、还保留在原地的话，也许更好。[40]

东欧人（这里指的是前南斯拉夫）也因为这样的邂逅扫兴，于是把懊恼发泄出来，对准了东欧同伴。在乌格雷什奇的描写中，塞尔维亚人和克罗地亚人都用对欧罗巴单相思的辞令，为彼此之间的仇恨找理由。前南斯拉夫民族主义者从西方借用的是描述个人梦魇的语言，而不是理性论证的语言。塞尔维亚民族主义者可能“解释他们针对穆斯林开展的杀人行为，说就算他们采取了这样的举措，那也是为了报复单恋”。[41]克罗地亚民族主义者在迈向欧洲化的进军中，显示出来许多所谓的巴尔干公式化类型。在图季曼的宣传中，欧罗巴从一个浪漫的美人变成了一个窑姐。波斯尼亚穆斯林，特别是坚持自己那种欧洲多元文化论的萨拉热窝居民，也感到失望，虽然还是感谢他们许多人得到的欧洲和美国的援助。他们被接受，是作为巴尔干的难民，而不是欧洲同伴。就这样，对欧罗巴的追逐在征战诸国王和部落追求者之间的争吵中结束。欧洲人的追求没有把交战国家联合起来，反而进一步分开了他们，部分原因在于欧洲政治在这一地区的失败。也许这就是卢布尔雅那的知识分子今天在拥抱欧罗巴喷泉方面依然小心翼翼的原因。（我们注意到，在这些东部中欧人的比喻中，欧罗巴显得既是一个少女，又是一个男性的情人——不是健壮的硬汉，而更是陷入中年危机的中产阶级的男人，要保卫自己的家庭免遭致命的诱惑。在

复述欧罗巴神话中，性别可以不同，但是等级并非如此。这从来不是门当户对的恋爱。在某一点上，乌格雷什奇展现故事，用的是东欧与西欧两姐妹之间的一场对话，而东欧姐妹就好像是一个灰姑娘。性别的改变影响不了不平等的身份。）

东欧的情妇归还给西欧的情郎他的镜中形象，只不过这是一面破碎镜子里的形象；情妇越是显得欧洲化，情郎越是惧怕巴尔干化。情妇轻易的“文明化过程”似乎是指向情郎自己薄薄地隐藏起来的内在“野蛮人面目”。到最后，他采取了“布鲁塞尔化”，虽然他支持在自己家园里的多元文化论，在她的巴尔干家乡却主张“民族”分界。很奇怪的是，随着来自东欧和前南斯拉夫难民的涌出，东欧人变成了一种十足的恶棍。在近期的新闻报道和影片里，俄国人通常都被表现为黑手党，罗马尼亚人是野蛮人，阿尔巴尼亚人（1999年以前）总是被当作到处通用的替罪羊。最近在维也纳爆发一件丑闻——罗马尼亚的吉卜赛人被谴责犯有终极的野蛮行为：在公园里吃天鹅，从而不仅伤害了鸟类，而且肢解了欧洲人的美的象征。关于阿尔巴尼亚人，在美国影片《尾摇狗》（Wag theDog）中，一位总统为了遮盖性丑闻，而在一个遥远的地方——阿尔巴尼亚挑起一场杜撰的战争。（在最近的科索沃冲突以前，阿尔巴尼亚人是完全处在美国的文化地图之外的。在追求政治正确性的那个困难的时代，很难找到适当的恶棍，或者至少找到个民族群体可以让人乱开玩笑而不怕羞耻；于是，就用阿尔巴尼亚人为这个集体目的效劳。）这部影片被广泛认为是预示克林顿遮盖他和莫妮卡·莱文斯基（MonicaLewenski，波兰裔美国人）的桃色事件；在某种后现代梦魇中，美国的政治生活模仿了一个恶劣的玩笑。而真实的情况表现出来的玩世不恭也并不轻。科索沃的流血争斗、阿尔巴尼亚族人和塞尔维亚军队之间的冲突，大约是在克林顿遭到弹劾的时候爆发的，但是在美国观众看来是不真实的，就像在电影里一样。（德国《明星周刊》杂志上近期揭露的一项丑闻涉及发现作假事件。记者披露了关于库尔德人造反的真实经过，但是拿不出视觉材料。编辑坚持要视觉材料。所以记者就雇用失业的阿尔巴尼亚难民扮演库尔德人造反派。边缘的欧洲人出售他们非欧洲人的长相，得到西欧人的佣金。）

乌格雷什奇讲述了她穿过边界来到西方的真实故事。她是一名“自愿流亡者”，拿了一本克罗地亚护照，到阿姆斯特丹去工作，但总是遇到麻烦，多半是因为她拒绝认同她法律上的国籍，坚决要在“其他”一格里打对勾。在这里，“其他”是一个悖论式的名称。这是一种个人自由的类别；乌格雷什奇就是要求被看作具有有效护照的个人，和那些洋洋得意站在她身边海关亭子前面较短队伍中的“欧盟成员”一样。但是边界官员不承认“其他”这个类别；官员先生以不同的方

式将她另类化，按照新的民族国家的民族身份规定她的类别，而这个国家曾一度斥责说她是一个“巫婆”。对于乌格雷什奇来说，边界官员对民族区别的坚持，是以民族归属的名义发动的南斯拉夫战争的怪诞折射形象。一穿过边界她就看到，在西方，每一个人都尊重文化的区别，甚于对文化相同现象的尊重。“我的问题是另外一种性质的，”乌格雷什奇写道，“我的问题就在于，我不是、也不愿意和别人不一样。我的不一样和我的身份，都是他人顽固地为我规定的，国内的和国外的人。”

就这样，穿过边界到西方去的行动强化了大家都想要逃避的身份政治。对区别的承认造成不承认共同性，不承认他人希望被当作个人而不是一个血缘团体或者民族国家成员对待的意愿。康拉德也谈到了他对身份政治的反抗，并且批评了西方和东方对身份的狂热追求。在他看来，团组身份乃是现成的集体文本，是弱者的“假肢”。在科索沃冲突期间，康拉德坚持在一切国家保护少数族群的权利，还指出，推进民族自决和建立新的民族国家的办法可能导致制造出许多小规模的独裁专制。东欧人结果变成最为持续的自由派——不仅是政治上的自由派，而且还是存在主义的和审美的自由派。在谈论记忆的时候，东部中欧作者反驳这样一个理念：一个民族共同体或者一个民族国家是记忆的惟一的司库。他们的记忆博物馆理念基于生活经验的社会和文化框架、个人对于某一个共同文本的创造性回忆，而不是基于民族的记忆。

今天边缘的欧洲人对于他们的最后一个情妇欧罗巴是更清醒的。他们“前往欧洲的道路”不再是一个浪漫故事。现在的新口号是“正常化的道路”。

> 我们已经离开了想象中灭绝集中营的大门，不相信地掐着自己。我们会自然死去的可能性在稳步增加，虽然死亡从来不是自然的。我们这种生活——平静的、悲哀的生活，现在将是我们自己制造的。危险少了些，责任多了……我们能够给予彼此的时间少了。我们不再把自己关在单元住宅里，谈论不能在报纸上阅读到的事物，这似乎是我们的反世界（antiworld）。就因为可见的世界失去了模糊性质，我们也变得令人厌烦——事实上我们就是如此。[42]

中欧东部的欧洲人似乎失去了他们自己的某些梦幻；他们没有把浪漫的幻想映射到西欧，而是转向内省，既不无条件地爱西欧，也不因为地方的弊病而责备它。从后共产主义民族主义方面来看，关于欧洲的理念获得了一个更实用主义的光环。这不是什么浪漫故事，而是需要造成的。

乌格雷什奇最近告诉我，她那个来自萨格勒布的友人不再满足于睡美人妻子。他正在考虑在西欧找一个工作。结婚以前，他是技巧不错的摄影师，摄制优美的深褐色照片。这个东欧人，因为享有老式技术和新式实用主义，也许这样的工作仍然是他可以指望的。

萨拉热窝的一个女演员评论第一次访问西欧的时候，谈到了她和西欧人的奇奇怪怪的接触。她认为自己就是一个欧洲人，但是，他们追问她的都是灾祸故事。她觉得拍摄萨拉热窝的暴力行为是不体面的、不策略的。亲自经历了这样的灾祸之后，她全部的梦想是“正常地生活”。她不再怀想一个抽象的欧罗巴，而仅仅渴望平安的日常生活，更为幸运的欧洲人认为那样的生活是理所当然的。“你知道，有笑话说，萨拉热窝在围城期间没有被破坏，但是现在却可能被斯皮尔伯格破坏。为了拍摄新的影片，他需要一个戏剧性的舞台背景。”[43]

说到底，西欧人也是在宗教的和政治的不宽容引起了破坏性极大的屠杀和战争之后，才来拥抱欧洲的。欧盟现在自豪的民主国家至少有四分之一，近在二十世纪，曾一度是法西斯或者右翼独裁专政国家。所以，西欧人能够在他们自己近期的过去历史中找到很多“东欧”经验，这一事实可以帮助他们理解，东西欧之间的相同点可能是比区别更加令人惊异的。也许，正是对一于历史的这黄昏思考才是东欧对于欧洲理念的终极的贡献：因为，尽管到处都是各种各样的新技术装备和电子产品世界，但是历史依然是拒绝终结的。

第三部　流亡者与想象中的故乡

第十二章　大流散的亲密关系

我们在家里的时候，是不需要谈论在家的。“在家”这个短语（俄语是byt'doma），在很多语言里都有一点不合语法规则。[1]我们知道用家乡话怎么说。感觉在家里就是知道东西各在其位，也包括自己；这是一种精神状态，却并不取决于实际的地点。所以，怀想的对象并不真的是一个被称为家的地方，而是这种和世界的亲密感；这不是一般意义上的过去，而是那个想象中的时刻：我们有时间，而又还没有体验到怀旧诱惑。

在我们开始谈论家和家乡的时候，正是我们感受到回家第一次失败的日子。我们怎样用一种外语来传达失落的痛苦呢？为什么还费这番心思呢？远离家乡，还能再爱它吗？“亲密”的意思是“最内部的”、“属于深度性质的”、“十分个人的”、“性的”。但是，“亲密”也表示“交流”，而且带有某种暗示或者其他间接的示意；微妙地传达涵义。[2]正如十八世纪的科学家提出诗人和哲学家可能更具备分析怀旧心绪的能力，二十世纪初期的一些精神分析家，包括弗洛伊德，也提出艺术家和作家对家园的梦境和恐惧具有更好的洞察力。为了理解熟悉之物的奥秘，弗洛伊德阅读霍夫曼（E.T.A.Hoffmann）的幻想故事，考察了“家园的”（heimlich）这个词语的多重意义，从“熟悉的”、“友好的”和“亲密的”到“秘密的”和“寓言的”。这个词语发展出更大的矛盾性，直到“家园的”（英语homey，德语heimlish）遇到它的反义词“离奇的”（英语uncanny，德语unheimlich）。[3]我们最欲求自己最害怕的东西，而熟悉的东西常常是乔装来到我们身边的。哥特式闹鬼住宅的形象和鬼魅出没的郊区等常见的好莱坞故事就是这么来的，这是美国梦的幽灵般的另一面。初看上去，似乎离奇感就是对于熟悉之物的恐惧，而怀旧则是对它的怀想；但是，对于一个怀旧的人来说，失去的家园和在国外的家园常常显得是闹鬼的。修复型的怀旧者不承认曾一度是家园之物的离奇和令人恐惧的方面。反思型的怀旧者则在所到之处都能看出家园的不完美的镜中形象，而且努力跟幽灵

与鬼魂住在一起。

大概思乡症状的惟一医治办法或暂时缓解办法可以见于某些流亡艺术家和作家提出的美学诊疗之法。其中，纳博科夫实施了一种替代型的医学，针对家园和在国外的离奇感而使用的顺势疗法。对于他来说，度过强加给他的流亡生活的惟一方法是滑稽模仿它，就流亡的主题即兴创作，写回家的故事，用虚设的名字、伪造的护照，以避免使用自己真实的名字。纳博科夫像其他许多作家和普通的流亡者一样，掌握了暗示法的艺术，通过“隐秘伪装”谈论个人内心私密的痛苦和欢乐。对记忆和希望玩起捉迷藏，就像我们在自己遥远过去的、一半已经忘记的童年时期跟朋友玩的那样；这种捉迷藏似乎是反映过去而不必变成盐柱的惟一的方法。

在二十世纪晚期，千百万人从出生地移位，自愿或者非自愿地过流亡生活。他们私密的感受是在异域的背景下出现的。他们意识到了异域舞台的存在，无论内心喜欢与否。普通的流亡者常常变成自己生活的艺术家，细致用心地重塑自己、装饰第二个家。无法回家的现实既是个人的悲剧，也是促成自己成长的力量。这并不是说没有对家园的怀念，只不过这一类的怀念排除了恢复过往岁月的可能性。而且，来到美国的移民随身带来了不同的社会互动传统，常常是较少个人主义的。至于作家，他们带来了受到压迫的记忆，但是也有对于自己社会意义的记忆；而在更“发达的”西方，他们几乎是难以寻求这种意义的。在现代美国通俗心理学中，我们受到要“不怕亲密”的鼓励。这就规定，亲密的交往能够而且应该用平易的语言实现，包括问“你这话是什么意思”，没有讽刺和佯装的意味。移民们——和许多遭到异化的本地人，对此是不由得感到恐惧的。

为了对他们的经验给予公正评价，我想谈谈某种看起来似乎矛盾的情况——一种“大流散的亲密”，与远离故土和陌生化不对立，而是被这样的情况促成的。“大流散的亲密”只能通过间接和暗示、通过故事和隐秘来接近。它是用外语谈论的，从而揭示了翻译效用的不足之处。大流散的亲密并不允诺某种无中介的情感融合，而只允诺某种不稳定的温情——虽然同样深厚，但是意识到了自己的暂时性。与作为透明性、真实性和终极归属的亲密乌托邦形象形成对照的是，大流散的亲密在定义上是错位性质的；它根植在对于一个单一家园的疑虑、在没有归属感的共同向往之中。它存在于希望之中：对于人类理解和生存的机会、无法预料的偶然邂逅的希望，但是这样的希望不是乌托邦的。大流散的亲密受到家园和故乡形象的萦绕，但是它也展示出流亡的某些隐秘的愉快。

在西方传统中，对于亲密性的发现是和个人主义的诞生联系在一

起的。和我们的直觉相反，亲密性和传统共同体之内的生活没有联系，而是和中世纪晚期和文艺复兴早期文化对私密与孤寂的发现联系在一起的。私密性不再被看成是“剥夺”公共和宗教的意义（像该词语罗马语语源提示的那样）；它本身就变成了一种价值观。在十七世纪的荷兰和十八世纪的英国，私密性获得了特殊的文化意义，在这些地方，正是在初次诊断怀旧的时期出，现了一种非超验性的家园概念。亲密性的地图扩展了几百年，从不确定的中世纪隐退处所——窗户旁或者走廊里的一角、花园后面的一个隐蔽的地点、树林中一块空地，到十九世纪资产阶级炫耀示人的内装修，及其数不胜数的存放古董珍品的小室、柜子抽屉，到二十世纪末的暂时性的地点：小汽车的后座、火车单间、飞机场酒吧、电子网页。这可能显得亲密性是在社会交往的边缘；它是地方性的和特殊的，在社会上是多余的和非工具性质的。但是，与亲密感情的每种交流都被掺进了特定的文化和社会内容。[4]亲密不仅仅是私事；亲密情感可以得到国家的保护、操纵或者包围，被艺术装饰，被记忆美化，或者被批评家疏远。

二十世纪拥抱亲密，把它当作理想，同时也令其深深受到疑虑。阿伦特批判它是退出世俗事务。无论这是一种中产阶级对亲密情感的崇拜，还是某一贱民群体珍视的特殊的关系，一种在一个充满敌意的世界允许人生存的兄弟情谊的形式，都不重要。在阿伦特看来，亲密感是经验的收缩，是某种把我们和国家的或者民族的群体（即使是贱民群体）、和家园与家乡，而不是和世界联系起来的情感。[5]同样，塞尼特（Richard Sennett）提出，在现代美国社会，对亲密感的崇拜变成了一种蛊惑人心的暴君控制，它许诺温暖、真实的展露和无限的亲近，最终导致公众团体和社会交际的困境。[6]塞尼特的批判针对二十世纪晚期的现象，那是新教对真实性的崇拜的商业化变体，它可能把每日的生活变得失去艺术品格、毫无幽默感、脱离了世俗事务关注和公众的意义。它还和美国人的梦想和对“家族宅门”（family home）的崇拜联系了起来。在这一案例中，亲密感不再是退出，而更是实现了占统治地位的文化意识形态。这样的亲密感意识形态（与其说是真实的经验，不如说是一种许诺，甚至一种资格）渗透了美国生活的所有的方面，从漂亮而促进家庭价值观的“清新口气”广告到非正式的后援群体与少数民族社区。

大流散亲密感不许诺通过对失去的家园和故乡的共同怀旧而恢复身份、获得安慰；在这里，相反的情况是真实的。大流散的亲密感可以被看成是从世界不同地方来的两个移民的相互吸引，或者在外国的一个家中脆弱的舒适感。正当我们学习在生疏条件下生活和适应周围世界的怪异、适应人们接触的奇异方式时，突然出现某种意想不到的事，一阵亲密认知的剧烈情感，一丝希望通过后门钻进了国外日常生

活习惯性的殊异中间。

现代大都会生活经验，既使人异化又令人欣喜，对于流散亲密感的生成做出不少贡献。说到底，第一批移民是内部的，通常是到城市里来生活的乡下人。本雅明和波德莱尔发现的城市“最后一瞥的爱情”，以认知和失落感同时袭来的震惊造成一种性感的震颤，这是超过了忧郁的激情的；它展现为蕴含各种机遇的一个奇迹。[7]“最后一瞥的爱情”会打动城市的陌生人，因为这个人意识到自己是在舞台上，既是一个演员，又是一名观众。[8]

在“本地人”看来可能不过是社会生存的某种审美化，在移民看来就是对于流亡条件的某种精确的描绘。当然，这是在起初的困苦过去后，这位移民可以享有闲散遐想的时候。移民总是觉得自己就是在舞台上，他们的生活就像某一部平庸的小说，有偶然的浪漫感情出现，其余则是每日的灰色色调。有时候他们把自己看成是一本小说的人物，但是这类的自嘲式的醒悟不能够停止他们自己生活每一次小说式的冲突带来的痛苦。至于本雅明谈论的震撼感受，则已经变成了再平常不过的事。倒是有更不普通的事，这就是发现有某种温柔，它可能是比性事的想象更动人的。“最后一瞥的爱情”是显现之后对失落的痉挛感受；流亡的温柔所涉及的是失落之后对于机遇的某种揭示。只有在失落被承认之后，才可能惊讶地发现并不是一切都已经失去。温柔不是言说一个人的真实意向，而且越来越接近；温柔不特别是有目的的，也排除绝对的拥有和融合用巴特（。Roland Barthes）的“话来说，温柔……仅仅是某种无限的、无法满足的比喻”和“现时的奇迹般的结晶”。[9]需求和欲望在温柔中合一。温柔总是多对象的、没有排他性的。“凡是你表现出温柔的时候，你的话都有多重的涵义。”[10]流亡者彼此的着迷含有一点轻松感。正如卡尔维诺指出的那样：“轻逸不是指脱离现实，而是把现实的沉重从现实中清洗下去，从侧面观看它，却不一定不深入地观看。”[11]

大流散亲密感虽然姗姗来迟，但是永远不是最终的；物件和地点消失在过去之中，而且我们知道，它们可能再次消失。完全归属感的幻想一直是被动摇的。然而，我们发现，总还是有一些可以共享。外域的背景、对过去损失的记忆和对暂时性的认知，都不会模糊亲密感的震惊，而是提高了惊奇感的愉快和强烈程度。

全球化常常被看成是美国风格的自由市场和通俗文化的统治，在这样的时期，却出现了民族主义的再生和对“文化亲密感”的重新重视。文化亲密感是一个新概念，被定义为一种社会诗学，它强调在小国中的生存，把在历史上作为私人的个人和家族关系的领域传输给了这样的国家社区。[12]文化亲密感规定自己和全球文化对立，不是

和“世俗事务”或者公共团体对立。有时候，移民自己，特别是那些并非出自政治理由，而是出自经济理由来到发达国家而且没有受到迫害的人，总要在外国土地上构建最小限度的民族国家，却闭眼看不到营养了他们那狭隘定义的文化亲密感的大流散维度。

在家园和故乡之间建立直接的联系与把个人的向往注入历史事实和集体历史，可能是有问题的。安德森（Benedict Anderson）比较了国家对过去的重建和个人的自传。二者都被看成是来自忘却、疏离、和家园记忆的消失，是对身份和人格的叙述。回家——返回想象中的社区，是修补异化的空缺、把亲密感向往变为归属感的一种方式。在一段抒情段落中，批评家引用了成长的比喻：少年需要忘记儿童时期；成年人想要再现儿童时期，于是观看一个据说长得像他（或她）的儿童的照片。[13]并不是全部的传记叙述都有资格再现想象中的家园，只有根植于地方土壤的、纯粹的传记才行，这样的传记一开始就描写“父母亲和祖父母的境况”，依从十九世纪现实主义的常规。安德森叙事范围之外还有内部和外部流亡的故事，格格不入者和混血者的故事，这一切都提供脱离一个国家神话性质传记正题的迂回之路。他们意识的发展不是始于家园，而是在离开家园之时。总之，每一个少年都梦想离开家园，而且常常是第一次的逃遁就确定了一个人的梦想的地图，与家园的构成影响一样大。这些来自想象中的共同体的内部和外部流亡者也是怀念家园的，但是较少幻想，而且能够和像他们自己的陌生人形成团结一致的关系。怀有梦想的陌生人组成想象中的群体？就乌托邦而言，这一种可能是风险较小的。

所有移民都知道，流亡作为诗歌形象远比作为亲身的经历魅力更多。印刷在纸张上看起来比在实际生活里要好。而且，这样的经验不是只有真正离开了自己家乡的人独有的；经历了重大历史动荡和转折的人也容易把自己和它联系在一起。流亡（英语exile，来自ex-salire）原意指“跳到外面去”。流亡既是流落中的痛苦，也是跳跃进入一种新的生活。跳跃也是涉及一道沟壑，常常还是一道不可连接起来的沟壑；它揭示出遗失和找到的东西的某种不可测度的性质。只有少数人有能力把流亡化为引人入胜的小说。

作为一个比喻，流亡是老旧的，用滥了的。这个词语代表了人类的处境，代表了最广义上的语言。第一个家庭的亚当和夏娃，说到底，是从伊甸园来的流亡者。在被赶出乐园和传说中的巴别塔倒塌之后，多样的人类语言形成。在从古代到现代的西方传统中，流亡常常用被赶出国门的诗人举例说明，例如奥维德和但丁。在十九世纪后期和二十世纪初期，“超验的无家可归”和恒定的流亡被看成是现代的一种病症。

流亡的主要特征是一种双重的意识，对不同时间与空间的双重感受，一种经常的二分。流亡者和双语者总是受到怀疑的看待，被描写成“双重命运”或者一半命运的人，以及通奸者、叛徒、买卖迷失的灵魂者、幽灵。对于一个被从故乡赶走的作家来说，流亡从来就不仅仅是一个主题或者比喻；一般地说，人在躯体上离开故乡和位移进入不同的文化语境的经历，会向艺术本身的概念和作者创作的形式提出挑战。换句话说，真实的流亡对作者的比喻提出了某种终极的测验；我们不必谈论什么流亡诗学，倒是应该谈谈生存的艺术。

双语和多语的意识常常被描写成为一种复杂的精神地理，它一般隐藏不见，却在艺术作品中得到表现。“一个业余的考古学家，想要理解这种地质的凹陷隐藏着什么，会发现这是两条河汇合的地方，河流虽然干涸死亡，却依然以其汇合的流动走向作出风景的标志。”[14]哈松（Jacques Hassoun）写道，他是在用法语描写他的两种本初语言，希伯来语和阿拉伯语。斯泰纳（George Steiner）亦提出一个形象，“在多重压力下形成的一个区域中，地质层次的动力褶皱和相互侵透”。[15]在两种情况下都很显然的是，母语不表现某种消失的亚特兰蒂斯或者黄金时代。一些作者和语言学家已经发现，双语者在自我翻译的时候常常遇到问题，这或者是因为不同的语言占有不同的思维层次，或者因为这二者之间存在着奇异的联系，而人又不能轻易地解开。在精神地理中，故乡家园和接待自己的地方或者离得太远，或者离得太近，都令人感到不适。双语的意识不是两种语言的总和，而是完全不同的精神状态；双语作家常常思考整个语言的外异性质，并且内心保留对于“纯粹的”语言的奇异信赖，这样的语言是免除了流亡造成的变异的。本雅明看到了翻译者的工作是揭示不可翻译性，因而“只好屈服于语言的外异性”。为了避免流亡的感受，本雅明返回到流亡概念：它是对语言和人类处境的第一个比喻。

然而实际上，移民很可能是双语的，但是他们很少能够摆脱自己原来语言的口音。前置词位置错误、冠词——定冠词和不定冠词的遗漏，都无形中显露出自己本国语言的句法特点。苏联的外在流亡者，除了明显的政治危险和风险之外，还遇到了附加的复杂局面。在从恰达耶夫到别尔嘉耶夫的俄国哲学中，超验性质的无家可归没有被看成是现代主义意识的一个特征（像卢卡契定义的那样），而是俄国民族身份特征的一部分。比喻中的流亡（通常是离开暂时性的每日生存）是“俄罗斯灵魂”流浪的前提：结果，离开俄罗斯母亲的真实的流亡被看成是前所未有的文化背叛。对于一个作家来说，这比背叛还严重：这是异端。在十九世纪之后，俄国文学变成了一种市民宗教。然而，世界主义的“语言共和国”理想，是和俄国文化格格不入的。倒是可以说，一直存在着一个文学的俄罗斯帝国，而作家是这个帝国的子民。

正因为如此，流亡是一种文化罪过，它威胁着作家的生存本身，躯体的和精神的生存。

这里探讨的当代俄裔美国作家、艺术家想象中的故乡是脆弱而不稳定的，但是至少没有由警卫看守的边界和内部的护照，也不提供共同体归属感的某种舒适。流亡的艺术家不去医治异化感（那种治疗是关于国家的想象中的共同体所提供的），而是使用异化感本身当作抵御思乡感的个人抗生素。在一定的程度上，我研究的三个个案（纳博科夫、布罗茨基和卡巴科夫）可以定为外现代主义者；对于艺术主流来说，他们显得怪异，他们随着时间进行试验，把疏离的做法变成生存的策略。他们的自传性文本和艺术作品不仅仅是对于过去的富有感情的回忆，而且也是对于怀旧叙事的自觉反思。三个人都着迷于家园和回家，但是谁也没有返回俄国。实际上，尚未返回变成了他们的艺术的一股推动力量。纳博科夫在许多体裁的作品中创造了一个返回的家园；布罗茨基创造了一个广大的诗歌帝国，带有他的祖国和寄居国印记的无人之地。卡巴科夫在自己的作品里令其苏联家园得到无穷的修葺。他们三位不仅创造了空间的迷宫，而且也创造了时间的迷宫：纳博科夫沉思了时间的逆转性；布罗茨基考察了流亡的零时刻；卡巴科夫在全部的艺术装置中试图捕捉苏联停滞时间的缓慢节拍。而且，用作家和批评家“阿西曼（AndreAciman）”的话来说，这三位艺术家都怀有某种记忆的大流散，这样的记忆不再在故乡的城市里具有一个单一的抛锚之处，而是通过故乡和外国各地的重叠来展开的。

纳博科夫、布罗茨基和卡巴科夫不仅对俄国，而且也对美国提出了替代性的视角，抵御了对移民故事的伤感化和对怀旧的商业化。他们把温情和疏离结合了起来，坚持理智与情感之间的区别，发展出一种记忆的伦理学。在采访前苏联来的移民的时候，我注意到，他们在国外安家立业的方式常常也是遵循疏离和温情的双重原则的。

阿帕杜莱认为，从全球化、大量移民和电子媒体的发展来看，我们必须重新定义“地方的”这个概念。[16]这不再是指一个人所属的一个特别的地方，而更是可以输出到大流散群体之中的一种社会语境。然而，怀旧取决于地方的物质特性、感官的感受、气味和声音。我没有听说过有人对某一个网页感到怀旧；更可以说，怀旧的对象恰恰就是非虚拟的低技术的世界。在这一情况下，地方不仅仅是一个语境，而且也是一种被清晰记忆的感情波动和过去生活的物质碎片。

名副其实的和比喻中的家园、真实的地方和想象中的故乡，以及它们的多孔隙的边界都将放在一起讨论。世界上没有什么地方比得上家园，但是，在某些情况下，家园本身已经被位移，被有意地重新想象。在拉什迪想象中全球性的怀旧拍卖中，他没有找到返回堪萨斯的

道路：“……红宝石色拖鞋的真正秘密，不是世上哪儿也比不上家，而是不再有所谓是家的地方；当然，除了我们建造的家，或者为我们建造的家——在《绿野仙踪》的奥兹国：也就是在任何地方和一切地方，除了我们起步的那个地方。”

第十三章　纳博科夫的虚假护照

洛丽塔是圣彼得堡涅瓦大街一家新商店的名称，商店在灯光昏暗的橱窗里展示薰衣草气味的内衣。我每次访问彼得堡，洛丽塔都是关着门盘存，橱窗曲形栅栏后面还是那个眼神迷离的金发少女的照片，盯着对她投以一瞥的好奇心重的行人。我从涅瓦大街走进大莫尔斯卡娅大街，寻找纳博科夫的住宅，“用芬兰花岗岩建造的意大利式楼房”。[1]随着列宁格勒恢复旧名称圣彼得堡，离开往日彼得堡的流亡者们得到允许返回——作为游客或是鬼魂。纳博科夫可能从来没有想到他死后大约二十年，这座粉红色花岗岩房子会容纳一个小博物馆，佩戴一个刻着他姓名的新纪念牌子。

“客厅里精美的木制品保存下来了，”博物馆导游解释说，“但是遮盖墙壁的皮子消失了——也许拿去为红军制造皮靴了。”我在诚恐诚惶中触摸了“纳博科夫的屋门把手”，它们经历了多次战争和革命。属于纳博科夫父亲（立宪民主党人和临时政府一位自由派部长）的书房，现在被一家商业银行占用。有精致木刻的老式火炉，现在装饰有后苏联时代日历艺术，那日历来自一家新的肉类加工厂，其名称是“帕纳索斯山”，很有诗意。我的导游对于暴发户的帕纳索斯山不感兴趣。“天花板上原来画着天空和云彩，”他好像做梦似地说，“没有保存下来。”

纳博科夫在1920年离开俄国，乘坐的是“希望号”轮船，再也没有回来。作家的父亲在1922年被右翼杀手杀害。年轻的纳博科夫决定避开政治，尽管他父亲的自由派思想在他全部写作中出人意表地不断得到反响。在柏林，纳博科夫创造了作家弗拉基米尔·西林（Sirin）的形象，这一人物在俄国移民群体中因其抒情诗和富有冒险精神的现代散文知名。随着英语作家纳博科夫的诞生，西林以创造性的方式自杀；纳博科夫在自己写的许多美国小说中纪念这位英年早逝的俄国兄弟。纳博科夫一生中四分之三的岁月都过着流亡生活，前后在德国、美国和瑞士。虽然在作品里常常回顾过去，但是纳博科夫一直不想访问苏联——在1930年代，曾有一位颇有胆识的苏联崇拜者保证他回国后享有完全的艺术自由；[2]1970年代许多以往的流亡者，包括纳博科夫的妹妹叶莲娜，都以游客身份重访列宁格勒；可是他都没有回去。纳博科夫在苏联遭到禁止长达六十年，忽然变成“改革时期作家”，最初

是因为造成丑闻的美国小说《洛丽塔》而闻名，后来被重新发现乃是一位俄国作家。也许，纳博科夫博物馆给作家提供了第二次探望故里的机会。

我从纳博科夫母亲房间的凸窗观看大莫尔斯卡娅大街。从这里，在革命爆发的时刻，少年纳博科夫看到了第一个用担架抬走的死人，“一个穿着破鞋的的同志，虽然遭到抬担架的人推搡，还依然使劲地要扒下死者的皮靴”。[3]参观者还可以看到纳博科夫母亲的保险柜站立的地方，而纳博科夫家的看门人尤斯金把革命士兵带到了这个地方。就是这个“受贿无度的尤斯金”，曾经充当少年纳博科夫和女友之间的秘密联络员。

“看门人尤斯金的孙子辈后代最近提出要把那些偷走的东西卖给我们。”

“您得到了吗？”

“没有，买不起啊。”

现在，这个博物馆在财务困难的情况下，依然存在，全凭其创建者们单纯的热心和奉献精神——那都是从苏联时代起就长期坚持研究工作的纳博科夫学者。因为财力不足，博物馆只能使用作家旧居的几间屋子。在苏联时代，作家的旧居博物馆都是一个神圣的地方。官方的文豪都比普通苏联公民享有更好的生活环境。在这里，充满焦虑、绝望梦想、致命事件和残缺文本的作家的生活，变成了某种完美的脚本。展览展现出一种以怀旧方式修复的生活，几乎没有空白——尽管这修复的生活主人公也更像一种官方的鬼魂作家，而与原型鲜有共同之处。同时，这些旧居博物馆还不仅仅是高中学生必须参观的地方。这些地方是城市地标，市中心怀旧的绿洲，是另外一种尺度和节奏的生活的纪念碑，备受器重。观众差不多被说服相信，在作家旧居内部和他的创造性的内心生活之间存在着某种联系，从而把对于博物馆的访问变成对于艺术的福地的某种朝拜。纳博科夫博物馆是在这样一个短促的时期之内组织起来的：公开性和改革的理想主义文化志向还没有被1990年代后期西方野蛮的资本主义所摧毁。

这所住宅的命运比这位作家幸运。就地点的历史而言，它还依然站立在那里，多少受到了比较好的保护。虽然在革命后被取消所有权，却没有被分割成为拥挤的公寓。事实上，这所建筑收容了各种奇异的机构，包括丹麦大使馆雇员宿舍、一家建筑研究所、一家制版和图书贸易委员会（其中包括书报审查官员办公室），还有社区公众服务部（专管公墓和洗衣店）。纳博科夫家孩子们在三层的房间没有受

到保护。未来作家的卧室在1960年代改建过，现在成了《涅瓦河时报》的社会事务部。我撇开了导游，寻找也许能够允许我跳跃进入作家白日梦的一道神秘之门；但是，一道很长的走廊仅仅引导到了一式一样、尘埃弥漫的几个房间，里面都是剪报、过时的日历和显示不同时间的挂钟。

“是什么让您到这儿来的呢？”参观完毕的时候，导游问我。

“就是想来看看，您知道，‘像一个没有护照的密探’。”我笨拙地引用纳博科夫的话。

“嗯，不过嘛，那是你们的纳博科夫，不是我们的纳博科夫。”他微笑着说。

他这句话搅扰了我，我不知道该怎么理解。这意思是不是说，“他们的”纳博科夫从来就没有离开过俄国？或者，在改革时期，他回来了，在这里找到了他真正的家园？而我的纳博科夫，实际上没有回来，即使作为一名没有护照的密探，也没有回来。怀旧是他作品中的主要驱动力，一种感性的怀旧，有花园小径上的阳光斑点、小路旁篱笆上团团丁香花朵中的蜜蜂，和初雪中麻雀楔形的足印。然而，虽然怀旧的曲折小路无比芬芳，却也注定返回家园是不可能的。随着流亡年份的积累，政治上的必要性演化成为审美的选择。不作归计变成了纳博科夫主要的文学构想。同时，作家似乎在每一篇写作里都要旅行探望故里，但是又不清晰，以作品人物为隐蔽，用假名，在行文中而不是在生活中穿越边界。怀旧的展现仅仅是通过“隐秘伪装”，这就是纳博科夫作者身份之谜的核心，决定了他的语言游戏。

纳博科夫走向早期现代怀旧的源头——既是作为躯体的疼痛，也是作为对于世界上消失了的宇宙论的一种形而上的怀想。不足为奇的是，纳博科夫诗学中回家的历程是和许多神话的历程联系在一起的——和下界或者“彼岸”、和另外的生命或者死亡联系在一起。但是这从来不是单向的旅行。这位作家一直没有变成一个新生的爱国者，也没有皈依某一个宗教的或者形而上的系统，因而大大激怒了有的批评家，因为这些人想要把他像一个蝴蝶那样固着在一点上。“我的”纳博科夫不是这个世界和另外一个世界的双重的公民，而是一个在时间和空间中都没有护照的流浪者；他深知镜子里的对象比看起来更近——如果你走得太近，你就会和自己镜中的影像融会为一。他更靠近诗歌神秘论者，相信图案和其间的间隔，相信不应该补全的省略。“这是一个秘密——秘——密——/我的意思不能更清晰。”[4]纳博科夫把流亡的无法弥补的损失转化输入自己毕生的创作。这不单纯地是美学的或者元文学的游戏，而且还是生存的巧妙机制。这位作家拥有其他多

处住所，不仅仅是他租用的“舒适旅馆”和不昂贵的假日别墅，而且还有他的艺术中的家园，这些家园奇异地令人联想到这座意大利风格的大厦，一座急需修葺的大厦。他的作品中的家园和博物馆都不可避免地开放进入另外一个维度，进入时间的某种变形。

返回美国之后，我拿出纳博科夫自传的英文版和俄文版，核查关于没有护照密探的引文。我真的不相信我的眼睛。在俄文版中，没有护照的密探未曾出现在把作家从美国运送到了俄国的那个“立体的梦境国度”。俄文版文本只谈替身，不谈密探——留下了幻想的因素，而不是政治的因素。[5]这一个区分引起我的注意，我决定探寻纳博科夫作品中没有护照密探的萍踪——它分出支岔，把我们引向作者再造的家园，穿过流亡的迷宫。这个虚构的护照变成了作家反思型怀旧的通行证。

《说吧，记忆》开篇就提供两个家园的视觉图像——纳博科夫家族在维拉和巴托沃庄园的平面图，是作家根据记忆画出的；还有在圣彼得堡—列宁格勒的家园的一张照片，伴有解释文字，读起来却像是一篇侦探故事的引子：

> 这张照片是1955年一位和蔼的美国游客拍摄的，画面是纳博科夫的住宅，粉红色花岗岩建造，有壁画和其他的意大利装饰品，位于圣彼得堡（现列宁格勒），大莫尔斯卡娅大街（现赫尔岑大街）47号。我的房间在第三层，在凸窗之上。街道两侧的菩提树以前不存在。那些穿绿色衣服的暴发户现在遮蔽了二层东面角落房间的窗户，我是在那个房间里出生的。国有化以后，这所住宅接纳了丹麦使团，后来开办成一所建筑学院。便道上的小汽车大概属于这位摄影家。[6]

解说拒绝接受这张照片的真实内容。纳博科夫质疑记录证明，关注重新命名和不准确表述。所以，作家变成了密探，要探索“穿绿色衣服的暴发户”身后隐蔽的领地。照片模糊，他却感到幽默可喜，因为不会放大显形。作家集中注意于便道上的一辆外国轿车，这有助于锁定图像中的视角——也就是说一位好心的摄影家的视角，他冒着危险拍摄这张照片。这张照片本身保存下来是不容易的，不能认为理所当然。巴特写道，他最喜欢的照片，除了社会意义和“以此证明”的意义之外，还具有某种刺激情感的力量，即punctum（某种尖利之物的戳伤或者留下的痕迹）。[7]“是在场面上突兀起来的因素，像一支箭一样突起，刺痛了我。”刺伤是一个独特的事件，把观众和形象联系了起来，揭示出二者的某些情况；它指向观众的心理和想象力之中的伤疤。对于纳博科夫来说，这个刺伤不在于所显示出来的形象，而是在于依然不可见之物之中。换言之，令这些形象如此突出的不是强烈

的相识之感，而是对于区别的领悟。

关于这张照片的故事本身是值得注意的。这张照片不是由一个没有护照的密探，而是由一位友人送给纳博科夫的妹妹叶莲娜·西科尔斯基的。纳博科夫给她写回信致谢，既感激，又伤感。“十分感谢你寄来令人十分伤感的照片。当然，菩提树以前没有，一切都显得比记忆的绘画灰白，但是细节还都依然清晰可辨。”[8]

面对这些令人伤心的形象，作家全力倚靠了书写的文字。他拒绝接受家园的这个现成的图像。和记忆与想象力比较，照片是苍白的。实际的东西不如文学的真实。返乡不仅仅涉及在空间上的旅行，而且也是在时间上的探索。而照片是无法捕捉这些的。苏珊·桑塔格（Susan Sontag）写道，摄影是一种“挽歌般的艺术，一种黄昏的艺术”。[9]摄影是死亡象征，是对人生必死的某种盘点，不可避免地把过去和现在感伤化。“借助普通照片得到的知识永远都是某种感伤主义——无论是玩世不恭的还是人本主义的。这大概是一种价格低廉的知识。”[10]纳博科夫对挽歌式艺术持怀疑态度。他彼得堡旧居的照片变成了没有怀想（algia）的返乡（nostos）之怪诞形象。照片是黑白的，没有捕捉到建筑物朦胧的“粉红色花岗岩”及其失而复得的往昔时日的古色。但是，纳博科夫的文本，却糅合了“红紫色的遥远往昔”——波罗的海“粉红色花岗岩”弃屋的黄昏光环。在回忆录里，纳博科夫拿起摄影媒介，将其化为自己的比喻，以自己的方式使用技术，令想象的“虚拟层次”多样化。如果说摄影是提供某种虚幻完整性景象的修复型怀旧例证，则作家的文本表现出不相识和反思型怀想的戏剧。[11]

在另外一段阐释里，移民各种临时家园被描写得同样离奇。

> 我妻子给我们三岁儿子德米特里（1934年5月10日出生）照的一张照片：我和他在一起，在我们租住的房屋前面，那是在蒙顿的赫斯帕里德斯群岛，1937年12月初。二十二年后，我们故地重游。除了管事和凉台的家具，没有什么变化。当然啦，重现过去的岁月总是有一股自然的兴奋；但是，除此之外，重访在那些短期逗留过的国家里的移民旧窝，我也没有什么特殊的感觉。我记得，那冬天的蚊子，实在不堪忍受。我还没有关好灯，那恼人的拖长音的哼哼声就已经传来，那不紧不急的、悲哀的、谨慎的节奏，与这种魔鬼般昆虫打转飞翔的实际疯狂速度形成了奇怪的对照。你在黑暗中等待，从被单下面小心翼翼抽出一只手来，啪的一声猛拍自己一只耳朵，耳朵里突然的震响回音和那飞走的蚊子声音混成一团。但是，第二天早晨，你迫不及待地抓起一把扑蝴蝶网子，去逮捕喝足了人血的害人虫——白色天花板上的一

根短小的黑棍子！[12]

纳博科夫感觉一点兴奋，不是来自旧地重游，而是来自记忆。这是一张抒情意味的照片，作家眼睛上方有时髦移民戴的宽边帽子的深色阴影，还有他小儿子躲避照相机的锐利目光。纳博科夫幽默地转移了注意力，从怀旧的挽歌式愉悦感转入记忆的艺术。说明文字引导我们越过关闭的门，在那里，看不见的蚊子的嗡嗡声为记忆的场景配乐。纳博科夫笔下的蚊子常常是交织在文中的。原来，苍蝇和飞蛾既有诗意、又反诗意，给文学与哲学都带来灵感。[13]在纳博科夫笔下，苍蝇、飞蛾，特别是蝴蝶，首先都是记忆的信使。不是象征的，而是特殊的。这种发出特殊烦人嗡嗡声的冬季蚊子，其有节奏的哼哼呜咽隐藏了其“魔鬼般打转”和叮咬的时机，乃是占住“移民老窝”的一种东西。这种冬蚊是怀旧的解毒剂，能够毁掉对于过去的任何挽歌式追忆。

然而，蚊子不仅仅是一种偶然的扫兴事件；他代表了纳博科夫返乡叙事特有的“隐秘伪装”或者模仿的策略。在早晨，在蚊子失去模仿力量而显示为白色天花板上一个黑点符号的时候，被蝴蝶网子打死。最后，纳博科夫抵御了摄影的客观性质，在回忆讨厌的蚊子时，创造出自己的黑白对比，从而把摄影模仿化为作家自己完成的某种诗意的模仿。在和从达尔文进化论到弗洛伊德精神分析的各种宿命论现代思想的堂吉诃德式永恒战斗中，纳博科夫发展出他自己的模仿概念——这与其说是自然的生存，不如说是某种审美的生存。模仿的基础是重复，但却是一种奇异的重复，一般都引发出差别和想象力的不可预测性。它是和作为人类存在主要驱动力的生存斗争与阶级斗争对立的。模仿不仅仅代表，而且还伪装和遮蔽自然。诗歌人（homo poeticus）对于纳博科夫是最重要的；没有诗歌人，就不可能有智人（homo sapiens）。“一个小玻璃球里的一个彩色螺旋，我就是这样看待我自己的生活的……在这个螺旋形之中，圆环一旦展开、解压，就不再是恶性的循环因，为被释放。”[14]模仿符合纳博科夫“灵魂化的圆环”的概念。所以，模仿重现却不返回，标志了隐秘伪装的特殊性质。

隐秘伪装是纳博科夫流亡艺术的基础，也是以生存与顺应为内容的移民艺术的一个变体。移民模仿本地人，有时候模仿得过分，变得比欧洲人更欧洲人，或者比美国人更美国人，更要火急火燎地讨好他人。只有在这位作家的个案中，“过渡”的痛苦才转化成为具有想象力的游戏，允许他往返穿越原有家园和移居地之间的边界。

没有护照的密探

> 但是，在这个立体的梦境国度里我正在干什么呢？我是怎么来到这里的呢？似乎就是，两个雪橇滑走了，把一个没有护照的密探留在后面，在一条泛青的白色道路上伫立，穿着新英格兰式防雪皮靴和风雨衣。我耳朵里面的震动不再是渐渐远去的雪橇铃声，而仅仅是我来自故乡血液的歌唱。万籁俱寂，一切都被月亮——被幻想的后视镜迷住、俘获。然而，白雪是真实的，我弯下腰去，双手捧起一把，此刻，六十年的光阴破碎，变成我手指间闪亮的冷霜。[15]

就这样，中年美国作家纳博科夫装扮成一个没有护照的密探返回了他儿童时代的俄国，经历了一番愉快和追忆辨认。奇异的是，完美返乡的这次显现时刻，在纳博科夫自传俄文版里被描写得十分不同。在俄文版里，作者显得是一个被吓坏的“半魔影”，而没有护照的密探则无处可寻（难怪彼得堡纳博科夫博物馆导游告诉我，这没有护照的密探不是“他们的”纳博科夫）。这个被位移的移民主人公的鬼魂求助：“请放我回家，在拯救性大洋的彼岸。”在这里，“家”指的是美国和流亡的安全。在纳博科夫把自己的自传翻译成俄语的时候，作家完美的时刻变成了一个惊骇的时刻；我们发现，我们所在的不是立体的梦境国度，而是一个“噩梦”。[16]

“护照”（passport）这个词语指的是“通过”和“度过”，把过渡性的空间和须臾过去的时间性合在一起。护照是给流亡者带来很多焦虑的政治的和管理机构的文件，被纳博科夫变成一个艺术的对象，但是这一变形一直没有彻底完成。的确，纳博科夫自己的政治没有允许他把怀旧变得伤感。在接触具体的政治的时候，纳博科夫从来都不是一个审美主义者。恰恰相反。他提示，打从他离开俄国后，他的政治信条一直没有变化，这就是古典自由主义，“甚至到达平凡的地步：……言论自由、思想自由、艺术自由……政府头目的肖像不应该超过邮票的大小。没有逼供信，没有死刑”。[17]遵循自己被谋杀的父亲（自由派政治家）的思想遗产，纳博科夫相信公众生活和私人生活分开，认为任何政治目的或者乌托邦的目的都不能够为对于人的暴力和残酷作出辩解。反对残暴的态度是纳博科夫反苏联主张的核心，这一主张允许他在早期小说中描写极权主义乌托邦（小说如《斩首之邀》和《左斜线》），在二战期间不屈服于集体拥抱斯大林苏联的态度。

纳博科夫回忆录里有一张照片是他的夫人薇拉和儿子德米特里的出境签证。在贿赂了法国当局之后，纳博科夫最终获得了这个难民证件，法国当局允许他一家人在二战前夕逃离欧洲（纳博科夫的夫人是犹太人，纳粹制度的威胁迫在眉睫）。在授权纳博科夫把手稿带出欧洲的官方文件的背面，他记下一个象棋问题的解决方法，笔迹潦草。

作家原来离开俄国的时候，在“希望号”轮船上和父亲下棋，而现在他流亡美国，同时解决另外一个象棋的问题，以及他生活的主要问题——第二次流亡的问题。1930年代在法国，一个克格勃特务找到他，但纳博科夫拒绝了苏联护照和返回苏联的邀请。他返回的惟一道路是通过小说，和一本他为自己制造的假护照。这个假护照，当然，从来没有被拍成照片。

“就是这样……没有护照，”这是纳博科夫早期中篇小说《玛申卡》（“玛申卡”是玛利亚的昵称，在英语中这个涵义不明显）中正在死去的移民波德加金最后的一句话。因为意识到没有护照的流亡是流亡者的梦魇，所以作家纳博科夫为他无家可归的人物提供某种给予他们最低程度行动自由的护照。[18]故事的主角加宁住在柏林一家廉价旅馆里，和一些怀旧心重、证明文件不全的俄国移民在一起。他有两个护照，“一本过期的俄国护照和一本伪造的波兰护照”。后来，有一天，加宁得知，他的邻居阿尔费罗夫，一个长相一般、又不怎么聪明的男人，竟娶了他的俄国情人玛申卡；玛申卡就要从俄国来到这里，并且就住在这同一座“移民之窝”楼房，他的隔壁房间。对于加宁来说，和纳博科夫本人一样，初恋的记忆和对故乡最终的温情记忆正好吻合。醉酒的加宁质疑尼采的“永恒回归”的理念，很想知道，天下万事的完美巧合是否可以不加改变而再造。弥补损失和恢复初恋是不是可能呢？在时间和空间里，他能不能够拿着过期的俄国护照返乡呢？

就在玛申卡从俄国即将来到的时候，加宁反向开始了追溯到他们初恋时间与地点的旅途。他不预测前景，而是表达对于往昔岁月的伤感，依依怀念，全然浸入。在怀旧的沉重悲哀之中，加宁逆转了时间和空间的矢量——至少是在他的想象之中；而想象为他提供了唯一一丁点的自由。故乡，就像初恋一样，是留存在过去之中的。在玛申卡来到的这一天，加宁登上火车，离开柏林，一去不返，选择了向伪造的返乡流亡这一真实感触。

在我参观纳博科夫博物馆的时候，我看到了纳博科夫的初恋情人瓦莲金娜·舒丽金娜的照片，一头黑色秀发和脉脉含情的眼睛。我的导游知识丰富，带我到了这个初恋情人原来在彼得堡所住的街道，让我看她家的门道，而这一对情人常常是在这里互道再见的。“在关于塔玛拉的一章里，纳博科夫的描写是不准确的。他肯定是忘记了她的住宅是什么样子了。瓦莲金娜的孙子孙女辈也和我们联系过。”稍停片刻之后，他补充道。

“她怎么样呢？移民出国了吗？”

“没有，”导游说，“在纳博科夫一家人移民出国的时候，她嫁给一

个布尔什维克，契卡分子。她也是没有其他办法了，得先自救。”无论纳博科夫知道这一点与否，他都假装不知道。

《玛利亚》这篇描写不再回归初恋和失去的故乡的中篇小说成为纳博科夫第一篇主要散文作品，不是偶然的。似乎只有在纳博科夫从诗歌转向散文之后，他才相信没有护照密探的冒险经历才是可能成立的。纳博科夫早期诗歌被单一的梦想统领——返回俄国，这个梦想几乎不可避免地要化作一场梦魇。在一首诗歌里，返乡的收场是诗人在俄国浪漫的风景背景前面遭受处决：

> 但是，我的心灵，你怎么会设想
>
> 俄国竟真的会变成了这样，
>
> 星星当空，在这处决之夜，
>
> 串串野花开放，山谷飘香！[19]

死亡变成对于消逝童年时代感性的记忆，还带有星夜天空下面山谷里野花的气味。在表现内心真情的时候，诗歌允许单一地叙说怀旧：感性的过去复原、返乡和死亡。除了和俄国流亡者其他许多诗歌几乎难以区分之外，处理过去和现在的这一方式还是走向悲剧的单行道，几乎是自杀性质的。作家通过杀死自己的诗歌造物弗拉基米尔·西林的办法拯救了自己。在那个时期，一位移民作家同伴妮娜·别尔别罗娃写道，纳博科夫没有驻足于无法补偿的怀旧，而是从痛苦和损失中“发明了一种文学风格”。

纳博科夫从诗歌转向散文，乃是移置怀旧和推延悲戚返乡的方法。叙事允许他通过虚构人物走完旅途，探索命运的各种交叉和不同的怀旧语调。散文帮助作家派出自己的替身去完成穿越他自己无法通过的边界的秘密使命。他给他们的假护照变成了作家克服抒情深渊、化个人悲剧为某种存在主义侦探故事的方式，而其中添加了许多艺术的即兴创作片段。[20]

在长篇小说《功勋》（Podvig，1931—1932）中，假护照不再单纯地是一个比喻。马丁·埃德尔维斯，一个青年，父母亲是俄国人和瑞士人，他穿过俄国边界，的确没有恰当的文件。他变成了雇用密探，带着秘密任务前往苏联，不是出自政治奉献精神，而是出自完全的浪漫理由。马丁希望征服俄国一个阴郁荡妇索尼娅的心，通过完成一件难以想象的功绩来征服。他当特务，是为了爱情。

马丁在俄国度过儿童时代，当时他梦想着最终逃到已知世界的地平线之外去。一张表现大密林和消失在远方的小路的水彩画缠住了他。在他的脑海里，这个记忆和母亲的形象联系在一起；母亲给他朗读过一个故事，说有一个男孩，还穿着睡衣就出门去探索大森林中的小路了。小马丁想象自己也这样做，在风景如画的小路上奔逃，呼吸着“充满离奇童话般机遇的陌生黑色空气”。[21]要说马丁怀想什么，那就是母亲朗读故事的安适场面，就是在自己十分舒适的卧室房间里怀有的最初的逃离之梦。所以，到现在依然不清楚在他的密探活动中到底发生了什么事。他是否去了苏联，还是干脆就在儿童时期着迷狂想的小径中迷失了呢？我们最后看到的他是一个出发走上昏暗森林小路、在微弱光线中消失的人。作者和读者都没有有效的护照用以随马丁返回苏联。如果说在《玛利亚》中，叙事者贴近加宁，从他的观点来描写世界；而在《功勋》中，叙事者则远离他极度理想主义的主角。他一直没有露出藏在面具后面的脸，但是，有一个情况我们是知道的：他小心谨慎，没有越过边界进入苏联，去追求叙事的冒险或者那个俄国荡妇。

作为一个一丝不苟的说故事者，他不愿意描述他不知道的和不愿意想象的事情。叙事者和自己笔下的人物不同，经受不起冒险的密探差事。他还得继续写作呢。对于他来说，流亡和返乡不是单行道的旅行，甚至也不是往返旅行，而是充满交叉路径的迷宫：

> 回顾过去，他扪心自问，如果我们用一个偶然取代另外一个偶然，会怎么样，能够怎么样呢？要观察，从毫无成果、不知不觉消失的生活某一个灰色时刻，某种奇异的粉色是怎样涌现出来，虽然这粉色没有孵化成型，也没有闪现出光泽。生活生出这样的枝节是神秘的；在过去的每一个事例中，我们都感受到一个十字路口——事情经过就是那样，但是也可能是另外的样子；过去的黑暗荒野里，照明的小路变成两条、三条。[22]

小路不仅在不同的空间里交叉，而且也在不同的时区里交叉。边界地区是一种特殊的迷宫，非目的论时间的一种空间形象，这是具有种种潜力的时间，它把政治的边界变形为想象力的有风险的游戏场地。曲曲折折的小路不能把叙事者引导到俄国，而是引进小说。

在短篇小说《参观博物馆》里，纳博科夫大胆用更多的细节描写前往苏联的旅行。[23]在这里，他也没有合法地穿过边界。这一次，返回俄国的道路是通过法国一个小镇上的博物馆。这家外省博物馆既多于又少于常规的博物馆收藏：这是宇宙的二手模型，由许多物品和神话组织起来的某种诺亚方舟。纳博科夫早期在博物馆的漫游都是和他的初恋联系在一起的，那初恋对象是瓦莲金娜（小说里的塔玛拉和

玛申卡），他总是和她藏身在空无一人的展览厅里，因为没有更好的幽会的地方。于是，博物馆变成了他临时的去处，或者甚至是暂时的家。公共博物馆变成一个奇幻的私人小天地，让我们想到卡夫卡的各种空间，想到普通奇妙之物组成的超现实主义收藏。[24]在纳博科夫古怪的奇物收藏室里，移民意外地跌入自己无意识恐惧的陷阱之中。在纳博科夫的作品里，博物馆的作用是模糊的，从来就不是展品的博物馆。外在的博物馆仅仅是一个分散注意力的物体，一种秘密的伪装，一种通道，通向私人收藏的那些被忘却的梦魇。在这个奇异的博物馆里，俄尔甫斯俗气的青铜塑像引导身在歧途的移民走上通往他的冥冥世界的旅途，而这个下界就是他原来的故乡。

> 我脚下的石板是真实的行人便道，洒满了刚刚落下的奇异的香雪，而很少的行人早已经在那里留下了新鲜的黑色足迹。起初，夜间寂静和雪地的清冷显得出奇地熟悉，给我带来狂热漫游之后的安适感觉……街灯的形状早就高声向我传递它难以理解的信息，借助它的光线，我才看清一个招牌“INKA SAPOG OE REPAIR”（修理皮靴）——但是，不是，不是白雪抹去了末尾的“硬音符号”[25]！……

> 我无法挽回地知道我是在哪里了。唉，这不是我记忆中的俄国，而是今天事实上的俄国，禁止我入内的俄国，无可救药地盲从的，无可救药地——我自己的故国。[26]

纳博科夫甚至不能写出他故乡城市的新名称：列宁格勒。本国语文的第一个符号就带来了误读的苦恼。“修理皮靴”两个词语是以革命后的正字法出现的；不是积雪遮掩了遗失的“硬音符号”，而是苏联文字改革。这个看不见的符号，就像照片里看不见的蚊子一样，把故乡城市变得完全像是外国了。

移民在自己的躯体里体验到了新的体制，自己变成了自己的离奇的陌生人，一个“身穿轻便外国服装的半魔影”。他从国内密探或者地方克格勃的一个密探的观点察看自己，忽然觉得要拼死保护自己“虚弱而非法的生活”：

> 啊，在睡梦里，类似的体验，我经历过多少次啊！而现在，却变成了现实。一个头戴皮帽子、腋下夹着公文包的男人，从雾霭中向我走来。他向我投出充满诧异的一瞥，在我身边过去的时候，又瞪了我一眼。我等他消失，然后绝对火急火燎地开始从我衣袋里掏出所有的东西，把文件撕碎，都扔在积雪里，然后使劲踏平。这是一些文件、一封我妹妹从巴黎寄来的信、五百法郎、一块手帕、香烟。但是，为了洗清我流亡身份的全部包装，我还

得要脱掉并且销毁我全部的衣服、内衣、鞋，一切，最好全身赤裸。虽然因为焦虑和寒冷我已经哆嗦起来，我还是做了能做的一切。

但是，先告一段落吧。我不想再说我怎么被捕，后来又受到哪些煎熬。总之，这个遭遇强令我拿出难以置信的耐心和努力，才终于返回国外，而且，从那以后，我发誓再也不去完成他人在疯癫心态下所托付的使命。[27]

这个移民脱掉了衣服，像爬虫蜕了一层皮一样，在他改名的故乡尝试模仿，却没有成功。返回苏联被看成是犯罪、在空间的侵犯，被看成是精神边界的消融，这样的消融显示出怀旧之疯狂倾向。一个移民会领悟到，为了回家去平安，他必须把自己的流亡生活化为一件瞬时的博物馆展品，展现他在国外的活动（仅从流亡的地点来看，就可能是犯罪性质），可以随手丢弃。他的西方装束和外国身份文件很快被扫进列宁格勒的垃圾箱。最后，返回1930年代的苏联一事的顶点是又一次逃离家园，逃回流亡状态的安全感。故乡现在被牢固地封闭在时间中，而不是在空间中；流亡是他现在惟一可能的家园。[28]

在纳博科夫的写作中，“回家”是涵义最模糊的词汇之一，并不总是指返回俄国。在写作自己的美国小说《洛丽塔》和创造令人信服的美国环境背景的时候，纳博科夫用俄语写作了一首叙事诗，描写了一个没有护照的密探化装成一个美国神父，而且还做着他自己那奇特的美国梦：

我厌倦这里。我渴望回家。

卡秋林，我可以回家吧？

回到我自由青年时代的大草原，

回到我一度发现的德克萨斯。[29]

在这里，“回家”的意思是返回诗人在俄国无拘无束的青年时代，再度兴奋阅读梅因·里德上尉的小说（Mayne Reid，1818—1883，在美国被忘记的默默无闻的作家，阴差阳错被翻译成俄语，受到许多代俄国儿童的喜爱）。在阅读里德作品的时候，纳博科夫想象着他在美国的第一个恋人，金发的露易丝·波因德克斯特，性格坚强，两个小乳房有节奏地起起伏伏。这首叙事诗，是纳博科夫在以散文做过试验之后写的，具有繁复的叙事结构，这就允许诗人逃避自己青年时代的抒情深渊。作家怀念俄国，在俄国他第一次对美国产生预期性的怀旧。

或者倒不如说，这个化装成了美国人的前俄国人梦想返回他俄国梦幻中的美国，一如他要“回家”返回俄国。两个空间，俄国和美国，时间中的两个片刻，在作家想象里就如麦比乌斯圈一般联系了起来。

对于纳博科夫从流亡地到前故乡再回来的往返旅行来说，省略和片段化甚为重要。伪装的美国神父和博物馆的不幸访问者把自己和苏联国家的代表们的邂逅留在字里行间，留给想象中的克格勃档案，而这样的档案则描写了这些没有护照的访问者在苏联理想世界的遭遇。

只有在纳博科夫最后的一部小说《瞧那些丑角》中，我们才得以看一眼想象中的克格勃档案。[30]在这里，纳博科夫第一次提供了对于边界穿越和在苏联的种种邂逅的可信的描写，这是小说的主要冒犯之处之一，另外一个是以第一人称描写死亡。纳博科夫的最后一个替换的自我（alter-ego），作家瓦吉姆瓦吉·梅奇，“一个批评家，不断地批评布尔什维克的残酷和根本性的愚蠢”，收到一个信息，要求他到列宁格勒去帮助他陷入困境的女儿。返回俄国的旅行是用新式苏联词汇描写的——不仅仅是正字法的变化，而且还有苏联的黑话。纳博科夫努力掌握苏式言语，就像外语那样；而且创造苏联的背景，就像他创造美国的背景那样。纳博科夫展开研究，采访从苏联回来并且收集了苏联语言新发现的友人；新发现包括ledenets vzletny（起飞牌耐嚼奶糖）、liftyorsha（开电梯女工）的谈话，和国际旅行社旅馆的菜单。他捕捉了新苏联的气味，似乎对红色莫斯科香水特别着迷，更多地是对它的名称，而不是它的香味。（具有讽刺意义的是，颇孚众望的红色莫斯科香水是仿照革命前的香水制作的；说是苏联产品，其实是指它的名称。）

瓦吉梅奇发现他家祖传的大厦没有了，但是高兴地找到了在赫尔岑大街上的房子，在那里他进入了某种“儿童盛会”。这个地方明显地酷似纳博科夫自己的旧居博物馆，“上排窗户上方的花形图案造成一种奇异的颤栗，穿透了我们在这种梦幻般回忆时刻都会生出的翅膀根部”。[31]瓦吉梅奇有一次十分伤心的会见，那是和一位犹太人老太太的会见，老太太向他提供了有关他女儿的消息。一位苏联公民在公共场合比在自己家里觉得更是佚名，所以瓦吉梅奇和女儿熟人的会见是在普希金的新纪念雕像的阴影下实现的，这个普希金被表现为一位兴高采烈的社会主义现实主义天才诗人，一只手还向斜上方伸出。就整体而言，他的描写是奇异的现实主义的。前苏联许多公民都记得和胆战心惊的外国人在普希金纪念碑附近丁香树丛中的非法会见。这个小说中的场景生出一个谣言，说纳博科夫实际上曾在俄国微服旅行。这一次回家被描写得着魔一般地精确，就因为它根本就没有发生。纳博科夫不相信生活老是该模仿艺术，也不相信应该把个人的着迷从小说

移到现实中来；纳博科夫的苏联倒像是卡夫卡的美国，一个他从来没有访问过的国度，但是这个国度却惊人地酷似与其同名的那个国家。

在这次非法入境经历中，只有一个牺牲品——作者的假护照。在穿过边界的时候，瓦吉梅奇注意到了自己一身边的个人，此人看起来似乎就像是那些迷迷糊糊的、灰白头发的法国游客。这个法国人似乎在跟踪他，从莫斯科到列宁格勒，最后又出现在巴黎。事实上他不是什么法国人，而是一个流亡者，在1930或者1950年代回来逗留一段时间，像许多人一样，为克格勃效劳。克格勃特务用一声无法翻译的俄语感叹ekh（近似“哎呵”）来宣示身份，然后开口责备瓦吉梅奇“：你不为我们，你的同胞们，写作，一你，个天才的俄国作家，背叛了我们，胡编乱造，为给你赏钱的老板……写出这篇下流小说，什么小洛拉，或者洛特，还有一个奥地利犹太人或受过改造的鸡奸犯人，杀死她母亲之后又强奸了她。”他还嘲笑瓦吉梅奇伪装得不成功：“顺便奉告你，伪造的护照在侦探小说里可能是有意思的，但是我们的人民对护照不感兴趣。”他说完了。

这样，一本假护照从一个文学之梦变成了一个文学事实，最后却又被化装成外国人的克格勃特务变成废物。与克格勃特务的相遇以斗殴告终。瓦吉梅奇击中了他原先流亡时的相识，一个克格勃特务的面门；那流血沾染了他的手帕。这是作家想象中的报复。和返乡探望一样，这只能出现在小说里。

纳博科夫，像他最后这本小说里无处不在的克格勃特务一样，相信伪造的护照在侦探故事里比在现实中更有用。在《固执己见》[32]中，纳博科夫写道：“作家的艺术才是他真正的护照。”纳博科夫创造了他自己想象中的家园，文本的迷宫，在这个迷宫里，他既是一个可怕的米诺陶，又是一个解放者英雄，和他遗弃的情人阿利雅德妮[33]。

伪装的相思病

怀旧很像单相思，只不过我们拿不准失去的情人的身份而已。流亡者的真爱是来自他自己的祖国吗？她说的是母语呢，还是带了本国口音的外语呢？

纳博科夫早期小说里有三种类型的女人：第一个恋人，留在了俄国；忠实的朋友或者妻子，一般都留在幕后；还有一个神秘的“另外的女人”，移民荡妇，她海神般的变化多端令或多或少已经适应环境的作家陷入危险。在她身上，流亡者得到的是几近疯狂或者死亡的威

胁特征。纳博科夫早期许多长篇小说和短篇小说情节的核心人物是荡妇，总是变成某一个人死亡或者命定穿越边界的肇因。在荡妇形象当中，有《功勋》里的索尼亚，留短头发，性情阴郁多变；有《菲雅尔塔的春天》里的尼娜，她亲吻陌生人“嘴使劲，没感情”；还有《塞巴斯蒂安·奈特的真实生活》中的另外一个尼娜，趣味低下，把绝望的情人驱赶得上了垂死者的床榻。这第二个尼娜是深深地卷入纳博科夫的语言游戏和移民模仿的。

纳博科夫的第一部英语小说《塞巴斯蒂安·奈特的真实生活》是关于一位俄—英作家塞巴斯蒂安·奈特受到致命诱惑和死亡的故事，是他同父异母的兄弟V讲述的。小说讲述了作者广义上的死亡，但是在这位死亡作者的国籍问题上，纳博科夫令读者困惑。这位半英国作家塞巴斯蒂安·奈特死亡的故事标志了英语作家弗拉基米尔·纳博科夫的诞生，和俄国移民人物弗拉基米尔·西林的死亡。

塞巴斯蒂安·奈特一生有两次恋爱——一位是长期的女友和沉静的诗神，克莱尔·毕晓普；还有一位是个神秘的俄国女人，对他的情感不予理睬，打乱了他的生活和文学。V则开始秘密侦探一个变换名字像换衣服那样频繁的女人。尼娜·冯·莱希诺伊和海伦·冯·格劳恩这样看上去像是伪造的贵族姓名，似乎就属于备用品。在神出鬼没的海伦家里等待她的时候，V遇到了她的友人和心腹勒塞弗太太，给这个俄国密探留下深刻印象的是她清纯的法语、透明的脸色和一头惊人的黑发。她对V的奉承话是说他看起来不太像俄国人，更像英国人。

海伦耽搁不回的时间越长，V越发被她的朋友迷住，虽然他觉得她“法国味儿浓重”，而且有点粗俗，还喜爱收音机和现代其他的种种玩意儿。在他悠然做起白日梦要跟她做爱的时候，他忽然感受到一股奇异的疑惑来临。看到自己旁边还有另一个俄国人，V决定对她玩个诡计。他用俄语评论她，而她说自己是不懂俄语的。

“Ah oo neigh na sheike pah-ook.（俄语：她脖子上有一个蜘蛛。）”我轻轻地说。

这个女人一只手飞向自己脖子后面，马上转过身来。

“Shto？（俄语：您说什么？）”我这个脑筋慢的同胞问我，还扫了我一眼。然后他瞧着这个女人，咧着嘴笑得很不自然，摆弄着手表。

“J'ai quelque chose dans le cou.（法语：我脖子后面有个什么东西。）我摸到了。”勒塞弗太太说。

“事实上，”我说，“我刚刚在告诉这位俄国绅士，我觉得您的脖子上有一个蜘蛛。可是我错了，是一道闪光。”[34]

这个女人杀死了脖子上这个看不见的蜘蛛，却暴露了伪装，露出破绽，她就是尼娜—海伦，一个流离的俄国荡妇。这个俄国蜘蛛（及其无法翻译的小称词尾）变成了走向她的过去的接头语。她看起来“法国味儿浓重”，就因为她不是法国人；就像叙事者本人因为不是英国人，所以看上去英国味儿十足。引诱了他的不是她神秘的俄国人本我，而是她周到的伪装。她没有能够完全压制住的本国话只不过是令她困窘的一个根源；本国话显得是难以和背景音相区分的，很像是蝴蝶翅膀的闪烁。问题在于，引诱了V的恰恰是她的缺点，她微小的模仿失败把她变得越加迷人。V没有被一个俄国女人迷住，但是一个困惑中竭尽全力装扮当地人的流亡同伴却迷住了他。V跟随了同父异母兄弟的足迹，差一点没有逃过那个兄弟遇到的致命陷阱。

乱伦是怀旧爱情的重要比喻：这里表现的是兄妹之爱（他对同父异母的兄弟和他半法国血统的情妇的爱）。勒塞弗和她的许多虚假的名字，是一个操多种语言的魔鬼，在不愉快的爱情中迷失。蜘蛛，一种语言密探，是纳博科夫泄露真情的昆虫之一。就像纳博科夫自传照片中的“移民之窝”那些看不见的蚊子一样，这个蜘蛛是一一道“闪光”，个涵义多端的东西，一声被当作阴影的耳语，一个在模仿中遭受失败的造物。这个蜘蛛暴露了勒塞弗太太，挽救俄国叙事者免于跌进吞噬了他同父异母兄弟的情色深渊，是另外一个具有讽刺意义的显现。它提前排除了潜在的毁灭性的情事纠纷，给作家带来一种特殊的语言优惠。这个诱引他的苍白的女人变成了他多种语言的缪斯。

《菲雅尔塔的春天》里的尼娜没有造成她法国作家丈夫或者她情人的死亡，这个情人是另外一个V先生，一个婚姻幸福、完全适应了环境的移民。反之，她自己倒是遭受了车祸，并且变成成功适应流亡生活状况的牺牲品。关于尼娜，维克多记忆最清晰的是，她很像一个外文字母Z。关于她的细节一点也没有透露。她不断地改换想法、情人、口音、财产，频繁飘然穿过边界，居无定所。尼娜露出命里受苦的模样，显得迷人又脆弱。在和尼娜最后一次邂逅中，维克多冲动地向她坦白：“我要是爱上你怎么办？”他们本来有不成文的规定，只能够偶尔奉承一句，话不必说完，要心照不宣，但是他违背了规定，注意到似乎有一只蝙蝠掠过她的脸面。或者那也许是一道闪光，或者她瞬时皱起了眉毛？因为预料到了不可避免的诀别，他想要留下一个美妙的瞬间，但是她逃避了他。她多变而可爱，似乎是每一个人膨胀的想象力中的一个虚像。她把一己变化多端的命运推向极致，却没有存活下来。尼娜是一个变迁的灵魂，流亡本身的形象。在阅读《菲雅尔

塔的春天》的时候，我们觉得，叙事的法则命定她死亡：她体现了流亡生活的杂乱无章，因而变成对于作家本人的一个威胁，映射出来他自己的脆弱和彷徨。

纳博科夫为这种语言混乱的乐趣是付出了代价的。他的写作从俄语跳到法语，又跳到英语，被许多俄国同伴作家视为背叛。[35]纳博科夫自己不停地惋惜失去本国语言的微妙细腻，连续地把自己后期的英语小说和回忆录翻译成俄语。随着岁月的流逝，作家觉得自己的本国语言越来越显得不像本国话，有时候太“流畅”，就像勒塞弗太太无懈可击的法语一样。与此同时，虽然为自己写的法语和英语文本润色，纳博科夫却留下了多重的痕迹：拼写错误的外国人名、复合词语、多种语言双重和三重的含义，在他作品整齐的平面上突兀，像棘刺一样。这些瑕疵和外国人的痕迹帮助读者发现纳博科夫那些模仿成性的人物的假护照。

通奸变成了纳博科夫自己艺术的一个比喻。批评家们首先把他的双语风格比拟为重婚，而作家自己则把这语言的转换视为非法的恋爱。在致埃德蒙·威尔逊的信中，他以幽默口气谈到（大概和美国缪斯）“长期通奸后”，又和他那个俄国缪斯躺在一起。有时候真是弄不清楚这两个女人到底哪个是荡妇。那个运气不好的俄—英作家，塞巴斯蒂安·奈特，把一封信塞进他的小说，信是他另一个自我人物在陷入毁灭性的恋爱之前写的。[36]在这封信里，他请求原谅他不可避免的通奸，原谅信文上无意中留下的污点：“现在请原谅我，但是以后，苦涩的部分消退了，就请记住我吧。这个污点不是眼泪造成的。我的自来水笔坏了，现在我用的是这个肮脏旅馆房间里的一支肮脏的蘸水笔。”众所周知，纳博科夫和他的作家替身们都怀疑那些赚人眼泪的作品。是不是因为他们对待感情太认真了呢？在这个情况下，作家无意中的墨水污点就像旁注或者口误一样，其实都是揭示隐情的。这是竭力要在一种外语文本的字里行间，在反讽的面具之后，遮蔽某物某事。也许确实是一滴泪，是作家躯体的痕迹，一种遗失。

怀旧、媚俗文化和死亡

对于纳博科夫来说，医治怀旧的某些办法为什么比这种疾病本身更加危险呢？预制的家园形象提供了逃避失落焦虑的一个出口。“媚俗文化是死亡的抗菌素。”昆德拉说。他指出，“我们当中没有十足的超人”能够完全逃避媚俗文化，因为它是人类处境的一部分。纳博科夫的短篇小说和长篇小说充满了怀旧的男女人物，她们走在庸俗和生存之间的一条细弱的界线上，让作家把他的渴望戏剧化。纳博科夫回忆录里最突出的怀旧人物之一是他的瑞士国籍的家庭女教师，O小

姐；她的故事和作家本人的故事密切交织在一起。

这个贫穷、敦实的瑞士女教师在二十世纪初年来到“遥远北极阴沉寒冷的莫斯科维”，嘴里不断轻声默念她学会的几个俄语单词之一——gde（在哪儿啊），俄语发音近似“葛界”，她老是念成“哥弟爷”。同样，纳博科夫回忆自己五岁的时候乘“北方特快”返回俄国，“rodina——‘祖国’的激动人心的情感，第一次和窸窸窣窣的白雪声响有机地混合在一起”。[37]除了鲜明的信息之外，我们还注意到俄语词汇的组合，像叙事者和瑞士女教师小姐“道出的”秘密信息：gde rodina（祖国在哪里？）

在俄国，这位瑞士小姐叹息，怀念故乡阿尔卑斯山的寂静，于是在俄国的住处重建了一个小小的瑞士家园，有明信片上的城堡形象、一个湖和一只天鹅，还有自己的照片，那是一位留着黑色发辫的少女。革命之后，纳博科夫一家人逃离俄国，而瑞士小姐则“回家”归返瑞士，她又在那里重新创造自己在俄国住所的梦幻版本。沿着怀旧旅途惯例，瑞士小姐返回阿尔卑斯山，但是，这样的归来完全没有治好她的心病，反而加重了思念。

青年纳博科夫在瑞士访问年迈的女教师，发现老师思念俄国。她的房间没有用石龙城堡图画来装饰，而是一张俗丽的三套车的绘画。小姐能够称为家园的唯一地方就是往昔——主要是她能够为自己勾勒出来的往昔，或她能找到令人信服的现成形象来代表的往昔。这位小姐改变了纪念品，但是改变不了她自我怜悯的怀旧之整体布局：“令我烦恼的是，一种凄惨之感，而没有别的东西，不足以令灵魂站稳。”年轻的作家坦诚写道。初看上去，这位小姐的怀旧可能显得是修复型的，而叙事者的怀旧是讽喻的，然而，如果没有她，他就无法生存。纳博科夫自己那些怀旧的和反怀旧的告白（从没有护照的密探的噩梦到对于父亲死亡的记忆），是蒙太奇式和这位小姐的故事平行的，常常出现不可预计的转折变故。

年轻作家离开瑞士老师的时候，因为她没有能力听取他的见解、直面他的和她自己的往昔而失望，但是他忽然发觉自己是这位小姐的语言和比喻的奇异继承者。这个故事首先用法语写作，也就是这位小姐教他的语言，这不是偶然的。而且，瑞士的自然本身看来要模仿这位作家的怀旧。雨水落在背景有城堡的山间湖面上，就像这位小姐的法语课一样：Il pleut toujours en Suisse.（法语：在瑞士天天下雨。）最令人吃惊的是，在山间湖泊当中，作家看到了一只孤寂的天鹅拍打翅膀，散出涟漪，搅乱它自己的倒影。

天鹅和天鹅湖，怎么竟有人害怕呢？对于纳博科夫来说，天鹅是

媚俗文化中的一种危险的鸟类。在他论果戈理的一篇文章中，天鹅代表现成的忧郁和poshlost'（俄语语词，意指猥亵和低级趣味）。poshlost'被描写成为那些无法翻译的俄语词汇之一，这个词的意思是“廉价、虚假、凡俗、污秽、低下”。poshlost'是一种不明显的虚假，不仅在审美上欺骗，而且在道德上也欺骗。纳博科夫新编了果戈理的一篇故事，说的是一名德国纨绔子弟发明了讨好他所爱少女的特别办法，因为他一直在对她献媚，但是毫无效果。他于是这样决定“征服他冷酷的格蕾卿的心”：

> 每天傍晚，他都脱光衣服，一头跳进湖水，在那里游泳，就在他所钟爱之情人眼皮底下，他还常常搂抱两只天鹅，那是他专门为此目的准备好的。我不知道那些天鹅应该象征什么，但是我知道，一连几个傍晚，他都是在那里漂游，用那种大鸟儿做出漂亮的姿势。[38]

媚俗文化内容不是天鹅本身，而是这种可以预料到的勾引人的舞蹈，舞蹈是以现成的感情和审美效果为依据的。纳博科夫用poshlost'这个俄语语词称呼它，而且爱国地坚持它的俄语语源。俄语的poshlost'事实上是德语词kitsch（俗气的作品，拙劣的艺术，媚俗文化）的孪生姐妹，像格林贝格和布洛赫描写的那样。这种媚俗艺术模仿艺术的效果，而不是良知的机制。用阿多诺（Theodor Adorno）的话来说，这是“对净化的滑稽模仿”，二手的显现。媚俗艺术常常和中产家庭的怀旧景象联系在一起；媚俗艺术驯化一切可能的异化，用加糖精的饮料满足无法满足的干渴，这样的饮料一般会扑灭对渴望本身的需求。对于纳博科夫来说，这种矫情不单纯是趣味的问题，而且还是反思型思维的枯萎，因而是伦理的和审美的失败。

但是，女教师瑞士家园附近的天鹅总萦绕在作家的脑海。这是“一只老迈的天鹅，一个巨大的、看了让人不舒服的、渡渡鸟似的东西，做出可笑的努力，想要踏进一叶搁浅的小船”。这只天鹅好像在寻找家园，也许是它最后的家园。这只老迈的天鹅，在瞬时的徒劳行动之中被捕捉，引发出许多有关美和忧郁的寓言。这个天鹅湖既是瑞士的，又是俄国的。天鹅是媚俗艺术和高等文化的一种鸟类，是一种寓言性的造物和一种活物，虽然可笑，却又动人。纳博科夫用文学解析他的和这位瑞士老师的记忆，追寻出老师可能为他朗读过的法国诗歌中全部忧郁的鸟类。[39]通过把这只鸟描写成“像渡渡鸟”的方式，纳博科夫打断了对于其他时代天鹅的全部陈词滥调和诗歌上的引证。这一细节把可以预料的天鹅化为个人记忆的和预期中怀旧的一个物件。它诱发出某种尚未发生的事，至少在它奇异显现的时候还没有发生的事。“它羽翼的无力扑打”“承载了奇异的涵义，而这样的涵义有

时候在梦境中依附在压住沉默嘴唇的手指上”。[40]多年以后，在他得知这位瑞士老师溘然长逝的时候，这个老迈天鹅的形象又出现在这位作家的记忆之中。

和这只不雅天鹅的邂逅给这位讽刺作家带来自我疑惑的时刻。竭力区分自己反思型的记忆和女教师伤感的怀旧时，作家怀疑自己是否犯有poshlost'的过错，把老师的故事塞进一种可以预计的怀旧的陈词滥调，因而错过了老师更为深刻的敏锐感受和直觉。他缺乏倾听她叙事的能力，是不是由于她未能听他讲述而引起的一种回应呢？他们这往日的师生是不是都同样地缺乏注意力、彼此不感兴趣呢？

无家可归的天鹅的幻影在故事里是一个讽喻性质显现的时刻，表现在不止一个方面。讽喻性质的显现是一种不完美的时刻、一种命定的巧合和一种误解。讽喻性质的显现揭示了记忆和命运的各种模式，但不允许作者通过创造救赎的统一景象来控制它们。这些显现的讽喻之处在于讽喻大师自己也不能够控制命运的昏眩。

只有在讲述完毕老师的悲戚之后，纳博科夫才允许自己点滴吐露自己的悲惨损失，他本来是想和自己年老的家庭女教师倾诉往事的。损失涉及他父亲悲惨的死亡，这件事时时浮现在他的自传当中：“在安适的童年我最钟爱的人和物，都化为灰烬，或者心脏中弹。”[41]对于作家父亲之死隐约的或者明显的提示几乎出现在每一章的末尾。[42]对作家父亲的谋杀不允许他返回过去并且美化过去。灰烬提醒他，回家绝无可能。

讽喻的显现产生了更为没有预料到的反响。在写作故事的时候，纳博科夫没有能够想象到，大约半个世纪以后，他就像老师一样，竟在瑞士的一个湖畔安家。他也不知道，他已经梦想出自己死亡之后托体所在的风景。纳博科夫在用天鹅装饰起来的蒙特洛宫大旅馆去世，离他往昔的老师不远。

流亡选择

“回顾起来，我自己命运中的这一突变给我带来一阵昏厥，我是永远也忘记不了的。”纳博科夫在自传里写道。昏厥（syncope）这个词语有语言学的、音乐的和医学的意义。在语言学上，这个词语指“通过取消某个词语中间部分的一个音素、字母或者音节来缩短该词”。在音乐上，指的是节奏的变化和重音的移置，“一个段落或者一个乐曲重音的移动，在正常的弱节拍受到加强的时候出现”。在医学上，指的是“瞬时贫血造成的短暂意识消失、晕眩”。[43]昏厥是象征

和综合的对立面。象征（英文symbol来自希腊语syn-ballein）指投放在一起、用一物代表另一物、超越物质世界与非物质世界之间的区别。流亡昏厥的故事基础是感性的细节，不是象征物。纳博科夫对象征物的怀疑是众所周知的，他认为象征物“漂白了灵魂”，麻木了“对艺术意趣和魅力的享受”。[44]而细节则是“精神的旁白”，它激发好奇心，使生活和艺术变得不可预测、无法重复。昏厥无助于修复失去的家园。它所完成的乃是把损失转化为某种音乐篇章，把痛苦化为艺术的密码。

纳博科夫十分担心自己的怀旧被解释成为永恒的toska（俄语：怀念，思念），或者，更坏的是，解释成为俄国一个地主在革命中失去了庄园和财产的怨恨叹息。[45]“我多年来珍藏的怀旧情感乃是童年一去不返之感的膨胀，而不是因为失去钞票而悲哀。最后还有：我为自己保留了渴望某种生态区位的权利。”

……在我的美国天空下

为在俄国的

某一个地点叹息[46]

所以，纳博科夫怀旧的对象不是“俄国”，而是俄国的某一个地点，一个生态区位。他宣告，“在革命拆除了他少年时代的生活场景之前很久”，他就发现了“怀旧的乐趣”。[47]最终，纳博科夫把自己的怀旧化为个人的和艺术的，独立于外在的环境。强加的流亡变成了自愿的。对于一个粗鲁采访者提出他是否信仰上帝的问题，他回答道：“我知道的比我用语言表达的多；我如果知道得不是更多，我也不会表达出我所能表达的那点内容。”一直到逝世，纳博科夫都不属于某一个有组织的教会，没有写过什么形而上的论文，或者表述过完整的系统思想。文学写作就是他的世界观和他的哲学。表达一切就等于摧毁作家对不朽的早熟设想；就像强迫返回一个重建的家园。而作家选择了流亡。

至于机遇，纳博科夫是不同寻常地乐观的，他相信命运的线条就像波浪一样，给具有敏锐注意力的漫游者不只一次的幸运邂逅。纳博科夫虽然怀疑任何的目的论，但却相信记忆有其本身的水印和设计。流亡意识的双重曝光变成了这样的水印记号。尽管起初是政治的厄运和个人的不幸，但是流亡变成了作家的命运；他辨认了、领悟了这样的命运。在接受采访的时候，纳博科夫强调说，在流亡中，他不感到悲惨。而且有一次他还说，他自己的生活“要比成吉思汗的生活幸福得多、快乐得多，两者不可比拟，虽然成吉思汗生育了第一个纳博科

（Nabok），一个漂亮的鞑靼小王子。”[48]纳博科夫在回顾中书写他自己的传记，写成一个始于他诞生之日的“快乐旅居国外”的故事。[49]怀念之情（algia）帮助了作者驻守在虚拟的生存层面。而家园（nostos）他是携带在身边的，轻盈犹如灰烬和梦幻。

俄国的一个地点，**1997**

1997年夏天，我和两个朋友访问了纳博科夫家在维拉的庄园。手里有作家本人画的草图，我找到了山坡上的那个老教堂，和纳博科夫外祖父、外祖母的坟墓。在教堂门口，有一个青年神父迎接我们，他显然属于后苏联时期的一代人。

“请问，到纳博科夫的住宅怎么走？”我问。

“你们为什么都想到那儿去呢？”青年神父问道，“纳博科夫一直就不尊重教会。他到底忏悔过没有？没有，一直到死也没有。他死了，是一个没有根的人，远离家乡。他的灵魂从来就没有去争取上帝的恩典。所以，为什么有这么多的人要跟随他呢？游客到这儿来干什么？他们不是来访问这个教堂的。你们知道他们是怎么拍照片的吗？他们的相机避开教堂，根本不把教堂放进画面里！”显然，他感到烦恼。

“不忏悔的作家比忏悔的杀人犯更恶劣。”他突然补充说，怪模怪样地微笑一下，露出两颗金牙。

“对不起，可是我还是觉得，杀人犯比一个没有忏悔的作家恶劣。”在这样的陀思妥耶夫斯基式的情景之下，我试图保护纳博科夫。

接着，他又说了大约十分钟的话，再次向我们解释神的恩典的意义。纳博科夫没有机会。他没有请求一名神父，甚至在行将就木之时也没有。他坟墓上没有十字架。而且，他的声誉是被夸大了。

“作为一个基督徒，你应该先为这个罪人点着一根蜡烛，”他告诉我，“然后再找纳博科夫的旧居。”

“我不是基督徒，”我说，仍因为这位已经去世的作家被比拟为一个杀人犯而十分不快，“我是犹太人。”

接着是冷场。神父脸色通红，我的朋友们也是一样。每个人都惊呆片刻，不知道这是一种难堪局面还是亵渎。神父有什么想法，也没有说出来。令人不安的沉默又持续了一会儿，太阳光穿过教堂窗户，

在地板上留下格子状的阴影。

“纳博科夫的房子在左边。”神父终于轻声说。离开教堂的时候，我们经过了一个纪念品摊子，这里向一切类型的、过去、现在和未来的罪人出售形形色色的忠告图书。单本小册子所描写的有知识分子罪人、头脑简单的罪人、滑头滑脑的罪人、知过悔改的罪人。还有这个教堂的明信片，背景上没有纳博科夫家的房子。不是所有人都欢迎这位作家返回故里。

教堂后面是纳博科夫旧居的废墟，在我们访问之前一年，在神秘的情况下失火烧塌。也可能是一次纵火，但是最可能的是电线系统老旧失修引起的一个偶然事件。门廊的架子还伫立在灰烬中间，原来典雅的柱子中间的桦树树干光溜溜横在地上。有一个很小的牌子：“本地纪念博物馆：纳博科夫旧居”。虽然有财务和政治上的困难，但是地方的热心人、建筑学家、商人和历史学家都正在作出英勇的努力，在纳博科夫的儿子德米特里帮助下，重建这座房屋。在这里，纳博科夫不仅是一位国际名人，而且也是列宁格勒行政区维拉地区的英雄人物。他被毁的庄园是这个地区主要景点之一，与之比拟的只有普希金描写的驿站长的重建的房屋。纳博科夫的庄园重建完毕之后，将会是世纪之交俄罗斯生活的一个博物馆。这个博物馆也仍将作为一个不知改悔流亡者的纪念建筑；这个流亡者的作品，受到对于这个俄国地点温情思念的驱动写出，开辟了回家和逃离家园的途径。

第十四章　布罗茨基的一间半房屋

约瑟夫·布罗茨基的个人财物，在诗人流亡之后分散到了他的朋友和亲戚手中，但是最近则在另外一位诗人的博物馆里安家。1997年，在我访问圣彼得堡新博物馆之一阿赫玛托娃旧居的时候，看到了一个奇异的临时展览。在一个宽敞的房间角落里，我看到了布罗茨基比真人还大的照片，他怅然的目光远望外国街景，背景是纽约摩天楼有反光的正面。肖像旁边是一个旧书架，摆满了图书和回忆录。有大开本的俄英词典和英俄词典、T.S.艾略特和邓恩的作品、阿赫玛托娃和奥登的肖像、布罗茨基双亲的肖像、来自威尼斯的彩色明信片、普希金的胸像、一条古代小船的青铜雕像，还有一个棋盘上面古老的烛台，而那个棋盘木板大概也是当小写字台用的。在这一真实复原的神龛上摆着很多空酒瓶子，都是国际烈性酒类——从哈瓦那到茹布罗夫卡；还有一个灰色的大理石钟表，指针停在5点40，春天的黎明时刻。纪念品摆放得不齐而有创造性，主人这样摆放似乎是为了客人的到来。这个小书架显得有某种脆弱性；让人有一种感觉，好像如果抽出一两本书寻找诗人的旁注，那整个危如累卵般的架子顷刻就要坍塌下来似的。

曼德尔施塔姆提出，像自己这样的作家是不需要写作自传的。只要开出他读过的图书书单，自传就算写好了。一位作家这样的自传可以被视为某种书目，而那书架显得就是消失家园的炉台。对于布罗茨基，这个书架还具有一个附加的、实用的功能：帮助十来岁的诗人挡开父母亲，因为他是在一个公寓里和父母亲分享共同的空间的。书架变成了某种街垒和沙龙装饰品；书架让布罗茨基享有自己的半间屋子。用布罗茨基的话来说，这变成了他可以虚拟扩张的生存空间（lebensraum），审美和情色探险的空间。布罗茨基相信，这几平方米的空间会记住他并且深情怀念他的。

这个书架是按照布罗茨基书房1972年的一张照片细心再建而成，照片是朋友们在他流亡出发之后即拍摄的。老书架充满了存在的光环，与其主人疏远的摄影形象陈列在一起，有些刺目之感。这个情况突出了这样一个事实：诗人的私有财产变成了一件流浪的展览品，他家里的一个书架再也没有固定的家。布罗茨基曾被称为“阿赫玛托娃的孤儿”，死后变成了她宽敞公寓中的一个房客。

回顾起来，布罗茨基位移书架上的个人物品，在我看来就像是一篇侦探故事里的多个线索。每一件纪念品，从威尼斯小船到奥登的肖像，都预示了未来的旅程。收集这些物品的时候，布罗茨基那一代大多数列宁格勒人只能够梦想到外国去旅行。在一个关闭了边界的国家里，最受欢迎的旅行方式是虚拟的——然而是形式古老、技术低端的那种，凭借想象。对于布罗茨基来说，穿越边界的奇异美梦成真要付出巨大损失的代价。诗人变成了一个流亡者和职业的旅客，1996年他在纽约逝世，不得返回俄国，成为定局。现在，在他的故乡城市，在导师阿赫玛托娃的故居博物馆里，他流亡前景的梦幻物品，是作为他已经消失的家园纪念品展览出来的。

就近期的流亡者来说，布罗茨基的故事是一个成功的故事。这位诗人起初是一个辍学的高中生，做过各种零工，从工厂工人到业余地质工作者。1964年，在一次示众性质的运动中，布罗茨基因为过寄生生活和没有正业而受审。在审判过程中，弗丽达·维格多罗娃秘密做了记录。法官反反复复地问布罗茨基，是谁派他做诗人的，他的回答是："没有人派我。请问，是谁派我当一个人的呢？"如果这样的审判发生在三十年、或者十五年以前，在斯大林时代，这场审判很可能夺走布罗茨基的生命。但是，在1964年，多亏了苏联和外国作家、艺术家和知识分子的抗议和信件，布罗茨基才保全了性命，被迫在国内流亡——被发配到了遥远北方的诺连斯科耶村。1972年，他被迫离开苏联，一去不返，成为1970年代那一代列宁格勒诗人的某种文化殉道者。据说，阿赫玛托娃听到关于布罗茨基被捕的消息时，说出了下面有预见性的话："他们（苏联当局）为我们的红头发不伙创造了怎样的传记啊。"的确，在被迫流亡之后，布罗茨基的诗歌命运受到了根本性的转变：从一位反抗诗人变成一位当局的诗人：美国的桂冠诗人和诺贝尔奖得主。和自己热爱的奥维德不同的是，布罗茨基后来没有栽在野蛮人当中，而是到了民主国家，但是有一个问题。这个民主没有把同样的价值给予诗歌。诗人的回应，一方面是减缓他在风格学上的革新，专心致志于保存传统诗歌的结构和文化的记忆——这一做法常常激怒美国的和俄国的诗人同伴，他们都把他看成是诗歌保守派分子；另外一方面，他以许多非常规的方式开始探索民主的个性——在"孤独与自由"中的操练。

我和布罗茨基唯一的一次谈话是明显地反怀旧的，也是颇为滑稽的。那是在布罗茨基在波士顿大学朗读诗作之后，当时我刚开始学习西班牙和拉丁美洲文学。一个美国学生竭力向他介绍我，但是不成功："有一位年轻女孩刚从彼得堡来。"布罗茨基几乎都没有转一下头。"就是她说西班牙语。"这个朋友继续说。这句话倒立即引起了诗人的注意。我们简单谈了几句之后，他最后建议我只学习外语，"永

远不要再学俄国文学”。我肯定是毕恭毕敬地点头表示同意，并且现在也依旧相信该学习非本国的文化，对于一个移民来说更是这样。但是后来事实证明，我没有完成这个承诺，他也没有。

布罗茨基很少使用怀旧这个词语，用的时候也常常是一种否认或对一个梦魇的铺垫：

> 一个人旅行得越多，怀旧感就变得越复杂。在一场梦里，要看一个人的疯狂程度和晚餐情况（或二者一起）而定，人或者受到他人追赶，或者追赶他人，穿过同时属于几个地区的弯弯曲曲迷宫一般、混乱不堪的街道、小巷、狭窄过道；是在地图上不存在的一个城市里。一般从一个人故乡出发的仓惶飞离，很可能要让一个人无奈地降落在去年、或者前年逗留过的那个城市路灯昏暗的拱顶过道下面。[1]

怀旧引发的一片混杂的迷宫形状，是由许多可见和不可见的城市组成的，也包括故乡。和纳博科夫不同的是，布罗茨基不怎么怀念童年，这是可以理解的，因为他的童年是在战争期间和斯大林时代末期贫困的战后年代。布罗茨基不用对于回家的某种文学重建来诱惑命运的主宰——比如，借助于假护照或者外国护照，像纳博科夫的密探那样。布罗茨基的流亡者形象不是一个神秘易装的密探或者急欲模仿的替身，而更是某一个“不完整者”：言语的断章、一个片段、一个废墟、一个呼吼的恶魔。布罗茨基把互相对立的两个家庭传奇的神话放在一起：奥德修斯和俄狄浦斯。布罗茨基再现的不是着魔式的返乡，而是逃离家园、一再的告别、在记忆中保存过去，目的就是永远不再面对它。凡是在感觉乡愁的时候，诗人都记得，曾有一度他是多么地讨厌故里。

在反击怀旧病毒的时候，布罗茨基把流亡的状况映射在他所热爱和认同的一切上：他的童年和良知最初的苏醒、他的犹太人身份和故乡城市圣彼得堡、他的生活方式和他的诗学——如果沿袭曼德尔施塔姆的方式，他很可能称之为“对世界文化的怀念”。看起来，在诗人回顾过去的时候，他没有看到家园，而仅仅看到一串流亡过程。

对于布罗茨基来说，就像对于纳博科夫那样，“家园”这个词的所指往往是不稳定的。家园是一个活动的目标，家园和国外常常显得互为镜子里的影像，或者甚至是一种双重的曝光。布罗茨基的评论是，对于一个作家来说，流亡——特别是从一个极权主义国家到一个民主国家的流亡，就像是回家，因为流亡的作家“更接近了一直鼓舞着他的理想之所在地”。[2]布罗茨基在“逃离拜占庭”一文中讲述了一个故事，那是对于他的朋友所说的“澳大利亚旅游公司”的卡夫卡式的访

问，那个公司有一个恰当的名称：回飞镖。发现自己暂时滞留在伊斯坦布尔市，布罗茨基想逃出去，于是在朋友的建议下，求助于神秘的回飞镖公司。

> 回飞镖公司原来是一个破旧的办公室，泛出一股陈腐烟叶气味，有两张桌子，一部电话，墙上当然还挂着一张世界地图。有六个敦敦实实的、貌似沉思中的、黑头发的男人，因为无所事事而无精打采。我从坐得离门口最近的一个人嘴里费劲套出来的一丁点知识就是，回飞镖办理苏联在黑海和地中海的游船业务，但是那个星期恰好没有业务。我很好奇，幻想出这个名称的年轻的卢比扬卡少尉老家在哪儿。图拉？车里亚宾斯克？[3]

回飞镖是一家苏联旅行社，这个名称来源于苏联儿童故事和周游世界的美梦，当然只有往返的旅程。诗人开玩笑谈到了他根深蒂固的恐惧：那些把他扔到国外去的克格勃年轻少尉们预料他会像回飞镖那样返回——他是必定要避免这样的局面的。

而在苏联，布罗茨基被认为是“最西方化、着迷于‘怀想外国’的作家”[4]之一。受审的时候，他被指控反对爱国主义并且“缺乏生产性职业”。有人把一句话强加给他，这句话纠缠了诗人一辈子：“我爱外国。”布罗茨基虽然可能写出，但是他没有写出这句话。只是在这一个案例中，“外国”和“西方”的概念是俄苏产品，制造出来是为了国内消费。诗人从未停止渴望，事实上，即使到了心里羡慕的西方，也是坚持自己的异化的态度的。“西方派的布罗茨基，为什么在西方感觉不愉快呢？”布罗茨基的朋友，诗人和批评家列夫·洛谢夫（Lev Losev）问道。[5]这是哪一种渴望？渴望哪一个祖国？诗人往哪里移民？他居住在什么样代用品式的家乡？

少于一：回家与疏远

“给家里打电话？什么家呢？就是你永远也不返回的地方。你也可以把古代希腊或者《圣经》里的朱迪亚称为家乡。”[6]

布罗茨基回忆在1980年代早期给身在苏联的父母亲打电话的事，双方当时都知道他们的谈话有人在窃听。重要的不是说了什么话，而更是一种纯粹的接触感，说话的声音，分开的父母和孩子们即使不是在空间上，也是在时间上的短暂共处状态。在得知父母逝世的消息后，布罗茨基恳求许可参加他们的葬礼，却遭到苏联政府的拒绝。在父母亲逝世之后，布罗茨基才开始用英语写出自传文章，没有想到的是，这样倒是让他能够比以往更直接地谈论自己和父母亲在一起时候

的往事。

《少于一》开篇就是两例儿童时代的回忆，内容不是家园的舒适愉快，而是异化的经验和意识的觉醒。第一个记忆就是在学校观察马克思列宁主义口号的时候，发现了“疏远的艺术”。第二个是与诗人犹太人身份有关的第一次说谎的故事。

> 例如，我记得，在我十岁或十一岁的时候，我领悟到，马克思“存在决定意识”这句格言的真实性只是到意识获得疏远的艺术为止；此后，意识就独立存在，既可决定、又可无视存在。[7]

这个非同寻常早熟的十一岁的布罗茨基，把官方口号的意义夸大到了荒唐的程度。苏联的物质存在和视觉宣传在很大程度上决定了意识，让意识变得具有颠覆性的反思性质，并且找到了“独立存在”的办法。布罗茨基想起来的那句马克思主义口号塑造了采取变换的思维方式的几代苏联公民（他们只有一部分是持不同政见者），他们接受了异化的伦理学。

异化和疏远这两个词语不含有马克思主义或者美国现代通俗心理学的负面意义。疏远不仅是可能导致慢性怀旧的一种疾病的症状，而且还可能提供出某种暂时医疗的办法。创造性的疏远和沉思可以追溯到斯多葛派哲学家，这是布罗茨基所十分仰慕的第一批“没有根的世界主义者”。在二十世纪初期，布莱希特发掘了疏远的意境，大约在同时，俄国形式主义批评家和先锋派艺术家又予以发展。1916年，施克洛夫斯基宣布，“陌生化”乃是区别艺术与非艺术的基本的艺术手段。俄语词语ostranenie的意义多于“保持距离”和“变得疏远”；它的意思还包括“错位、离开国家”。“stran”是俄语国家（strana）这个词语的词根。从这一概念来看，诗歌语言永远是一种外国语。通过把事物变得陌生的方法，艺术家不仅把事物从日常的语境移置进某种艺术的框架；艺术家还致力于“把轰动效应”归还给生活本身，重新发明这个世界，重新感受这个世界。陌生化使艺术成为艺术的；而且通过这一举措，还把生活变得生动活泼，让生活变得有价值。日常生活只有在模仿艺术的时候（而不是与此相反）才是能够得到拯救的。看来，施克洛夫斯基艺术陌生化的概念接受了浪漫的和先锋派的梦想，这就是鼓励人们对生活采取艺术态度的反向模仿。[8]但是，陌生化不允许天衣无缝地把生活移植到艺术中来，不允许对政治采取审美的态度或者某种全然的瓦格纳式的作品。艺术只有在不完全为现实生活和真实政治服务的情况下，在其陌生性质和鲜明的性质被保存下来的情况下，才是有意义的；因而，陌生化的方法既能定义又能挑战艺术的自主权利。

在社会动荡、革命和内战的时期谈论日常生活的陌生化，很可能显得几乎是猥亵的。日常生活被彻底打乱，几乎没有剩下什么内容可以用于艺术的转化。而且，在1920年代晚期，审美陌生化的实践在政治上是引起疑问的。文学批评家莉吉雅·金斯伯格在1927年的日记里记述道："赤裸展示其手法的快乐时代已经过去。现在是必须尽可能遮蔽其手法的时代。"[9]在布罗茨基以前五十年，施克洛夫斯基就阐释过马克思主义的口号："存在决定意识，但是意识仍然没有定型。"[10]

在1920年代后期，艺术陌生化的理论被转换成为不自由理论。为说明这一情况，施克洛夫斯基提出了关于马克·吐温写信留副本的一则轶闻：第一个副本送给收信人，第二个收进作家私人档案。在第二个副本里，他记录真实的思想。这样话语隐晦的概念变成了苏联知识分子的一个基本假定——一种阅读言外之意和理解只言片语的方式。在1930年代到1980年代间，伊索寓言式的语言把非主流思想的苏联公民作为想象中的群体联系起来。在1960年代前后，陌生化的艺术转变成为日常异见的艺术，这一艺术不一定转变成政治上的抗议，而更多地是亲密友人之间个人解放的实践。

《少于一》里提及的关于儿童时代意识觉醒的第二个回忆，是另外一种的陌生化，是和涉及身份的羞怯感有关的。

> 意识的真实历史始于每个人的第一个谎言。我正好记得我的第一个谎言。那是在小学图书馆里，我必须填写借书申请表。第五个空格是"民族"。我当时七岁，很清楚自己是犹太人，但是我告诉管理员说我不知道。迟疑之中，她莞尔一笑，让我回家问问我爸我妈……我没有为自己的犹太人身份感觉耻辱，也不怕承认这个事实。在班级登记簿里，我们父母的姓名、家庭地址、民族都有详细记录，而在课间休息时老师时而把登记簿"忘记"，留在讲桌上。于是，我们就像老鹰一样扑上去查看登记的内容；我所在的班里同学都知道我是一个犹太人。但是，七岁的儿童们不是什么铁杆反犹人士。而且，就七岁的男孩来说，我是很强壮的，在那个年龄，拳头很顶事。我是为"犹太人"这个词语（在俄语里是yevrei）本身感到耻辱，这与其含义无关。一个词语的命运取决于语境的多样性，取决于使用的频率。在俄文印刷物里，yevrei这个词语很少出现，就像美国英语里mediastinum（纵隔）或者gennel（廊道）这种词一样。[11]

在这里，突出的是，对于身份的领悟和意识的真实是凭借对一个谎言的记忆来探索的；这既指战后苏联政府主导的反犹主义历史，也指总体意义上的"修理自己"，对此布罗茨基有亲身感受，却和他的出

身背景没有关系。第一个谎言的故事允许布罗茨基多少平心静气地谈论1950年代身为一个犹太人小孩的感受。的确，在战后苏联的1940年代后期和1950年代早期，官方对国际主义的支持和对反犹主义的批判都被取代，取代物就是批斗对“没有根基的世界主义者”的残酷的运动和对犹太人医生、知识分子和工人的清洗。“犹太人”这个词语几乎变成了不能刊印的字眼，其地位乃是某种文化亵渎。布罗茨基的陌生化艺术和对出身的早期羞怯感是相互关联的。布罗茨基喜爱的作家之一，达尼洛·基什（Danilo Kis，1935—1989），是一位在法国逝世的前南斯拉夫流亡者，他父亲是在大屠杀中遇难的犹太人，母亲是黑山人；这位作家把现代犹太人在欧洲的经验与陌生化联系了起来。“犹太教乃是陌生化的一个效果。”基什写道[12]。陌生化对于基什来说既是美学的、也是伦理学的问题。后来，布罗茨基也用流浪的犹太人的形象来表现作家：“一位好诗人在谈论自己悲哀的时候表现出节制的原因是，谈到悲哀，他是一个流浪的犹太人。”[13]俄语里的禁忌词语yevrei令七岁的男童感到羞辱，却通过它的英语形式Jew得到了救赎，这个英语词印刷在这位成名的美国诗人印了成千上万册的作品之中。

在反思二十世纪欧洲犹太人的命运时，布罗茨基思考了为什么尽管当时出现种种的骇人迹象，很多犹太人却仍然留在纳粹德国。（在斯大林的俄国，情况不像1939年以前的德国，离开这个国家不是一种选择。）[14]游牧性质的冲动和流亡的礼仪提供了另外一次机会，可以在巨大历史罪孽场景面前逃避被动牺牲的命运。“‘你们分散开吧，’全能者对选民说，他们至少在一段时间内分散开了。”[15]布罗茨基的犹太人是游牧的。散居的犹太人不寻求福地；他寻求临时的家园。但是布罗茨基也纪念那些无法得到（或者无法设想）流亡的人们，这些人犯了悲剧性的错误，把根扎在德国，而且在还有机会离开的时候不采取行动。因此，陌生化的艺术是一种生存的急救工具包。至于流亡，则不只是一种不幸，而且也是一种文化奢侈品。

为了让外国读者理解yevrei这个词语在俄文里用得很少，布罗茨基把它比拟为mediastinum（纵隔）这个词。像纳博科夫和其他许多双语作家那样，布罗茨基是各种词典的忠实读者。“纵隔”这个词指胸肺部特别重要的一层膜：“纵隔膜，分开哺乳动物的肋膜囊，包含除了肺脏之外的全部胸腔脏腑。”[16]纵隔是一种膜和分隔，就像书架分开房间和它的创造性的附加物一样。除了与犹太人这个词的奇异联系之外，纵隔出现在布罗茨基作品中，是和他的故乡城市圣彼得堡联系起来的：圣彼得堡被定义为“俄国希腊风格的纵隔”。[17]布罗茨基所记忆的和再创出来的列宁格勒—圣彼得堡是一个世界性的大城市，这里的塑像，龛座里的躯体和出现裂纹、斑痕累累的泥灰正面，带有世

界文明的印记和纳粹空袭期间大炮弹片切凿出来的伤疤。[18]

布罗茨基把圣彼得堡（或者“彼得”）描写成“自己国土上的外国人”和俄国的“新世界”，它为全国作出“一种异化的服务，提供一个从外界观察自己的机会”。[19]看起来，列宁格勒中的“彼得”是城市流亡者，就像诗人自己一样。而且，体现在彼得堡建筑正面和得到城市居民珍惜的世界文明，不是一种根植于本地的文明，而是传输和移植而来的文化组成的：“文明是依靠一个共同的精神公分母激活的各种文化的总体，它的主要传播手段——比喻地说和名副其实地说，是传输（translation,或译为‘移位’）。希腊立柱漫步进入冻土带乃是一种传输。”[20]

布罗茨基谈到的文明不是一套固定的法则，而是传递记忆的方式，具有列宁格勒反文化的鲜明的地方色彩。立柱不仅是古典风格的基础，而且也是一种漫游的建构。在布罗茨基看来，俄国的诗歌语言是一种生存主义的记忆策略，是对于文化记忆变通空间的保存方式。一个无家可归的后革命时期诗人具有的唯一家园，是诗歌的家园，在这里，古典的诗律和诗章是记忆的立柱。诗人背负自己的活动之家，正如蜗牛背负甲壳；他守卫这个家园，一如警惕性很高的爱国者。[21]

布罗茨基的怀旧不仅是针对诗歌的传统，而是针对解读和融入文化的方法、针对凭借文学生存的友人们。

> 没有人比这些人更理解文学和历史，没有人比这些人用俄语写作得更好，没有人比这些人更蔑视我们的时代。对于这些人物来说，文明的含义比每日的面包和夜间的拥抱含义更多。这并不像表面看起来那样，是另一个垮掉的一代。这是发现了自身的唯一一代俄国人，对于他们来说，乔托和曼德尔施塔姆是比他们个人的命运更重要的。虽然衣衫褴褛，却仍然保持了优雅的风度……他们仍然怀有对于那不存在的（或者仅仅是存在于他们不断掉头发的头颅里）、被称为“文明”的东西的热爱。因为被迫隔断和其余世界的联系，在无奈之中他们想到，至少那个世界是和他们一样的；现在他们知道，它跟别的地方一样，只不过打扮得好一点而已。我写这几句话的时候，闭上了眼睛，几乎看到他们站立在他们破破烂烂的厨房里，手里举着杯子，脸上掠过讽喻的怪相。他们咧嘴笑一下，说：“自由、平等、博爱……怎么不加上文化呢？”[22]

这是1960年代的列宁格勒“精神的流亡者”的一个奇异群体，他们在简陋的公用厨房里怀旧崇尚杜撰出来的“文明”。他们反抗苏联日常

生活强加的集体性质，创造了自己的群体，从布罗茨基的“一间半屋子”里开凿出来额外的维度。乔托和曼德尔施塔姆之对于他们不仅是艺术作品，而且也是这个想象出来的群体的神圣崇拜物。曼德尔施塔姆是从1970年代手写体油印版地下刊物淡黄色页面中出现的，这些诗歌的刊印很有选择性，它们立即成为黑市最抢手的印刷品。[23]在这里，布罗茨基从批评文章的体裁转向给战后一代人的挽歌，人称偶尔地从“他们”滑向“我们”，再滑向“他们”。[24]回顾起来，这个小厨房可能是令人感到亲切而又具英雄气概的，但是也颇具幽闭恐怖倾向。诗人已经超越了这个想象中的群体，但是他常常感到怀旧。

从一个“少于一”、住在“一间半屋子里”的人的观点，能够写出什么样的自传来呢？布罗茨基喜欢标题中包含不是一的“一”，亦即比身份和空间的统计单位或者官僚单位或大或小的“一”。布罗茨基避免清晰划分自传作者的成年身份和儿童幼稚的自我：“儿童对于父母强加给他的控制感受到的不满和成年人面对责任感受到的惊慌，性质是一样的。一个人（ ）不是这些形象的任何个个人大概是少于one一；一‘’一的。”[25]出自语法和句法的理由，这样的文句大概是任何一个美国编辑所痛恨的；而且，它还使用非人称的句式和尝试性质的“大概”这个词儿。

的确，布罗茨基的散文是用种一“不等于一”的外国语写的；它的散文围绕着许多在文化上和语言上无法翻译的因素打转，还使用颇为类似诗人原来母语的句法。布罗茨基喜欢使用以one这个模糊的英文词开头的句子，这个词指的不是一个具体的个人，而更是“任何人”、“某人”，其所指是更为普遍的经验，或者某种共同的苏联的经验。除了属于在苏联语言教科书中学到的老式英文特征之外，这种句法还反映出诗人传输个人的和非人格事物二者之间的张力的尝试。在描写自己在苏联时期的童年的时候，布罗茨基交替使用one（意思是：一，人，人们）和I（我）、we（我们）、they（他们）；在这些人称代词的摇摆中，蕴藏着他怀旧的细微情感，还有怀念与陌生化之间的张力。布罗茨基的英语显示出对于“完美的、词尾变化多端的俄语”的一点怀念；俄语句法的确是灵活和多义的。

如果说《少于一》是关于艺术与生活中的陌生化的实际情况的，《一间半房屋》则是关于对熟悉事物、对诗人及其父母亲日常生活中正在消失的习惯的怀念。布罗茨基坚持认为，驱使他行动的不是“对于故国的怀旧”，而是想要重访父母亲的、曾一度包含了他在内的世界的尝试。为了这一目的，他再现了他们共同的礼仪，例如清洗盘碗、从不穿着袜子在房屋里走动——他母亲一向坚持这条。这样的细节回忆读起来好像是哀悼。和纳博科夫一样，布罗茨基反对弗洛伊德

式的自传，这种自传讲述“偷听父母谈话的愤怒的胚胎”。在布罗茨基看来，他继承于父母的，除了基因之外，就是他们的斯多葛主义和内在的自由。

还有，奇异的是，他把父母的形象输入自己的创造性比喻之中——再现出诗意的而不是宗教的灵魂转生。布罗茨基写道，他继承了母亲的“罗马式”鼻子和她那像猫一样的灰色眼睛。在家里，对她的昵称是吉萨，是一个给宠物猫的名字；诗人记得他们俩常常在公寓那一间半房子里悄悄学猫叫唤的戏耍。所以，布罗茨基论创造性的文章标题是“一只猫的叫声”；猫是布罗茨基的宠物，美丽、自立、陌生。布罗茨基反对为创造性下定义。“我就这个题目发表的言论，顶多也就等于猫要抓住自己尾巴的尝试。当然这是一种引人入胜的努力，但是我也许应该喵喵地叫唤了。”[26]所以，正是通过创造性，才可能找到一种与死者的共同语言——从诗人自己的家庭到众诗人的大家庭。[27]

布罗茨基的父亲是一个摄影师。在他们的公寓里，父亲的暗室是诗人半间房的隔壁（或者说一帘之隔）。布罗茨基虽然对摄影的迅速取景持批评态度（那是现代旅游业的模式），但是也把摄影当作记忆的比喻来使用。摄影的重叠曝光显示出流亡者的双重意识。布罗茨基既怀疑摄影对经验的捕捉，就像旅游公司“柯达故我在”模式，但他又对生活中的视觉方面着迷，因为它能使得意识形态的和集体的陈词滥调陌生化。而且，布罗茨基常常用摄影术语描写自己的技巧，还通过一部实验记忆影片来纪念他父亲。

> 至于他（布罗茨基的父亲），我记得在一个阳光明媚的午后，我们父子在夏园散步，当时我十九或二十岁吧。我们在木结构亭台前面止步，海军铜管乐队正在那里演奏古老的圆舞曲：他想拍几张这个乐队的照片。白色大理石雕像突兀出现在这里和那里，带着豹纹和斑马纹的阴影，游客们在碎石路上穿梭行走，小孩子们在水池边上尖叫，我们在谈论战争和德国人。我眼睛盯着铜管乐队，却不由得问父亲，在他看来，哪里的集中营更恶劣：纳粹的还是苏联的。他回答说：“我看，我情愿在火刑堆上给烧死，也不愿意慢慢死去和在这个过程中发现某种意义。”然后他动手拍照片。[28]

布罗茨基记得跟父亲谈话和摄影的时刻。这段经过有拍照片的准确节奏，但是父亲拍摄很快，而在记忆的暗室里，这个儿子和诗人的显影却很慢。苏珊·桑塔格相信，摄影是积极推进怀旧的心绪的：“一切摄影都是死亡象征。拍摄一张照片就是参与另外一个人（或者一物）的终有一死、易受伤害、多变等等特性。”[29]布罗茨基打破了这

样的摄影艺术。他没有崇拜父亲现存的形象，而是制作了一系列想象的摄影，把一张照片变成关于摄影师的影片。布罗茨基没有寻找静态的“死亡象征”，而是要通过用外语写作的作品为父母亲寻找走向自由的另外一条道路。

一只哭泣的眼睛，圣无地，帝国

在美国生活的初年，布罗茨基并没有总是成功把写作转化为一种流亡解痛药剂。阅读布罗茨基早年的诗歌，我们不会清晰感觉出这个移民是在哪儿定居的。布罗茨基说了一个故事，谈他在土耳其地图上，在安纳托利亚或者伊奥尼亚什么地方，找到一个小镇，叫逆葛界（Nigde，这个词在俄语里正好是“无处、没有任何地方”的意思，相当于英语Nowhere）。这是一个令人惊异的时刻：诗人在先前的大帝国里找到一个小镇，这个小镇竟然是他一个比喻的现实写照。无人先生（Mr.Nobody）在无时间（No time）从无处（Nigde）走到无处可去（Nikuda，俄语词，相当于英语to Nowhere）镇；全部这一切都发生在一个无名的帝国，该帝国包括了本国土地和归化的土地。这一点概括了布罗茨基第一批美国诗歌的情节（如果说有情节的话）。[30]

在布罗茨基的世界里，在帝国之外觉醒这个梦导向在另外一个帝国之梦内部的猛烈惊醒。换句话说，超越镜子的移民行动不会让我们逃离自己被歪曲的镜中影像：

> 如果你突然走在变成石头的绿草地，
>
> 觉得这大理石之美胜过草地的翠绿，
>
> 或者看到水仙和牧羊神嬉戏
>
> 青铜之身比任何梦境中更显欢愉，
>
> 那就让手杖从你酸痛的手里遗落
>
> 你所在之地就是帝国，朋友。
>
> 空气、火焰、水、牧羊神、水神、雄狮，
>
> 来源于自然，或在想象中获得形体，
>
> 上帝创造、理性喂养得已经腻烦，

却又在石头和金属中得到复原。

这是万物的终结。在道路的尽头，

这儿有一面镜子，可以进去一游。

你站在神龛里，抬起眼睛观看

世代在匆匆忙忙中消逝，又见

藓苔滋长在雕像大腿内侧，

尘埃飘落在它肩头，时间的染色。

有人打掉一条胳膊，肩上的头颅

就如大块石头咕咚坠落。

遗留胴体是一堆无名的肌肉，

一千年，一只老鼠住在洞里头，

因为想要挖掘花岗岩求得生活，

一只爪子骨折，一面吱吱尖叫，

某夜穿过大路逃跑，不在午夜

或者明天破晓回到它的洞穴。[31]

这不是描写从一个国家向另外一个国家流亡的诗，而是描写了完全脱离人类环境的迁移。移民行动事实上变成了石化过程。诗歌开篇是一封致友人书，但是，随着诗歌的展开，这个友好的你，诗人的孪生兄弟和镜中的形象，随着“我”一起消失，而变成了一个无人格的、无头的胴体，“一堆无名的肌肉”。甚至情色表现也仅仅存在于石块中，存在于牧羊神和水仙的大理石活泼线条、雕像大腿内侧滋长出来的藓苔之中。大理石和青铜的不朽帝国看起来似乎是超越了怀旧与个人记忆后最终归宿的某一个诱惑点。

但是，在“万物终点”和“道路尽头”有一面镜子干扰了石头的平静。摆放在诗歌中间的镜子屏幕把诗分割成两部分：诗人为自己竖起一个纪念碑，在不朽中开凿出一个神龛，然后，纪念碑变成了必有一死的、受到“时间的染色”、会消亡的。人梦想无生气的形象，而无生

气的形象变成神人同形，也会变老。这首诗像是关于永恒和历史的一个巴罗克式的寓言，表达了对于时间的逃离和这样一种逃离的不可能性。

胴体表现出关于诗人自我纪念碑化这一古典传统的阴暗变体。“我为自己竖立了一座纪念碑”（Exegui Monumentum）这一传统从贺拉斯延续到了普希金；但是这一首诗写的不是竖立一座纪念碑，而是竖立一个废墟。在浪漫主义诗歌中，废墟常常和挽歌体裁与对往日荣耀的追思联系在一起，而在这里，废墟被映射到了未来，或者更可以说，过去和未来合一。时间与空间都收缩进了这首诗，把记忆的行为变成肢解的行为。陌生化在这里走到了根源之地——超越了苏联的现实，迈向斯多葛派的忍耐态度。

但是，在布罗茨基的每一篇作品中，也有某些东西是脱离帝国设计的。在这里，在最后的一段里，一只无法预料的老鼠逃出衰败与停滞的神龛，还伴随了俄语原文中表现窸窸窣窣声的辅音。对于布罗茨基来说，这只老鼠是和未来的理念联系在一起的，至少在语言的层面上如此：“在说出‘未来’的时刻，大群大群的老鼠从俄罗斯语言中窜出，撕咬一块熟透了的记忆——这记忆上的干孔比真正的奶酪上还要多一倍。”[32]最后，即使老鼠死了，它也总算逃避了这首诗的“恶的无限”。

就连布罗茨基这一时期写的一首诗里面的奥德赛，也没有找到回家的路他。被固着在“某一个岛屿”上，那儿有“一位王后”，周围都是猪和石头。“奥德赛致忒勒马科斯”写的就是忘记怀旧本身。

我不知道我在哪里、这里是何地。

这里好像是一个肮脏的岛屿，

长着灌木，有房屋和哼哼叫的大猪。

花园挤满了野草；有一个什么王后，

杂草和巨大的石头——

忒勒马科斯，我的儿子！

流浪者觉得所有岛屿都是一个面容。

精神远行，计数了波涛；眼睛酸困

因海平面单调；水的肌体充斥在耳内。

我不记得战争如何爆发

甚至你今年几岁——

我也不记得。

奥德赛既不渴望他忠诚的妻子，也不渴望诱惑他的妖女喀耳刻。一个长满荒草的花园、猪只、杂草和石头构成了一片没有记忆的风景，出走之后的风景，零度的时间和空间。喀耳刻事实上正在把人物变成野兽，把它们还原到兽性的快乐的状态——这是尼采所一度渴望的。布罗茨基的人物也不是在那里；他处于一种疲惫的状态，心里很不平静。他又一次表现出自己被肢解，现在是由躯体器官和语言片段组成："精神远行，计数了波涛；眼睛酸困，因海平面单调"。只有一只被肢解的眼睛流出眼泪，这是给遗忘的大海的细小的祭献。这流亡的形象是怪异的：一半肌肉、一半石头、一半是人、一半是兽；然而，在这首诗中，这个怪兽正在哭泣。

这首诗常常被解读为自传性的，是布罗茨基给他留在俄国的儿子的信息。

你快长大，忒勒马科斯，要强壮

只有众神知道我们能否再次相见。

你早已经不再是那一个幼童，

当年我在你面前拉住犁地的公牛。

如果不是因为帕拉米德斯的诡计，

我和你还会依然留在一个家庭里。

但是也许他是对的；离开我

你就安全躲过俄狄浦斯式的激情，

忒勒马科斯啊，你的梦境完美无缺。[33]

这首诗很模糊地提及帕拉米德斯。帕拉米德斯遭受石击处死的确是奥德赛漫长航行的间接原因之一。帕拉米德斯作为字母表中的几个

字母创造者而闻名，是埃及透特神在希腊神话中的对应者。因此，帕拉米德斯是两个故事之间的连接点：一个与奥德赛一再延宕的归来有关，而另外一个则间接暗示布罗茨基自己遭受审判之后的流亡。所以，对帕拉米德斯的提示起了某种暗号的作用，把诗人自己的流亡与怀念和神话人物奥德赛的流亡与怀念联系了起来。

布罗茨基随意使用了耳熟能详的神话故事。他觉得，奥德赛和俄狄浦斯互相差别不大，因为失聪和死亡的危险都是伴随着回归的。实际上，这不是激进式的误读；在奥德赛神话的一个古代变体中，他回家以后就被他和喀耳刻在她的欢乐岛上孕育的儿子谋杀。[34]但是，如果奥德赛和俄狄浦斯是双生子的话，则全部的家庭传奇都可能变成乱伦的悲剧。所以，布罗茨基的奥德赛依然是无名之人，不会回去或者再前来寻求他的名字。

虽然排除了回家，但是这一个版本的旅程故事没有真正给诗人提供在国外生活的可行选择。在“鳕鱼角催眠曲”中，故乡所在的国家和接纳他的国家都被描写成“帝国”（Empires），而且还用大写字母E。一个对于诗人每日生计来说更有保证，另一个则曾经对于诗歌的生存更为热情。诗人说，通过移民，他不过是“调换了帝国”。[35]类比是布罗茨基喜欢使用的手法之一，有时候变得随意连接：“一所学校是一个工厂是一首诗是一座监狱是一所学士院是枯燥乏味，都带有阵阵的惊慌。”一个帝国是一个帝国是一个帝国，时而闪现出诗歌的洞察力和阵阵的怀旧。

帝国是布罗茨基的中心比喻；它包括近代的和历史的帝国：希腊的、罗马的、奥斯曼的、拜占庭的——帝国。与此同时，布罗茨基的帝国是不能够在地图上找到的。它是超地理的，含有他第一和第二家园的因素，也含有他的诗歌家园和他所逃避的专制家园的因素。帝国被投影进入了过去与未来。[36]有一位采访者问过布罗茨基一个一般对流亡作家都要提出的典型的问题：“对于你来说，美国变成了什么呢？”布罗茨基半开玩笑、半严肃地回答说，美国“不过是空间的延伸而已”。在某种方式上，布罗茨基的诗歌帝国就是消散了流亡特征的空间与时间的延续。和命运一样不可避免，这样的帝国乃是纳博科夫反地域（Anti-Terra）的对立面，所谓反地域就是个人的乐园，配备有可爱的别墅和体态丰腴的水仙姐妹。而在布罗茨基的帝国里，水仙和诗人被石化了。

帝国意识是苏联和俄国文化包袱的一部分，而诗人一直携带着这份包袱，没有将其充分地陌生化。根本没有办法从这个帝国里流亡出去；事实上，这个帝国导向了诗歌。布罗茨基在美国居住初年写出的许多诗歌中，都是依靠了暴君与诗人之间的、俄国和苏联的文化决斗

——以及相互依存。一个暴君的帝国很可能威胁了诗人肉体的存在，但是也给予了他某种“第二政府”的声音，确立了他的文化意义——这是在一个民主国家里不可能梦想到的某种东西。

布罗茨基频频使用的另外一个关键的比喻是监狱，监狱也被变成非历史的和不可避免的。这是许多以往被捕入狱的作家所共有的经验；他们开始想到，监狱是某种存在主义的必然之物。最极端的事例是索尔仁尼琴，他在美国流亡期间，在遥远的佛蒙特一个小镇创造了监狱禁闭的环境。他对自由选择和开一放视野的回应是，在种十分舒适的禁闭之中寻求避难所。布罗茨基的案例远不是如此极端，但是，在他身上，监狱生活的特性、空间的缩小和时间的延长，对于他的诗学都变得重要了。有时候，例如在他的戏剧《大理石》里（场景是一座巨大的、帝国式的新古典主义塔楼中，一所自愿住进的监狱），布罗茨基抹掉了监狱与自由之间、故国与移民国家之间的区别，无处在，又无处不在，布罗茨基比喻中的监狱没有内外：人永远监禁和流亡在自身之内。

将帝国环境这样自然化、使帝国与监禁的比喻延展进入生活，这里面的问题偶尔也出现在对于特殊政治的讨论之中。例如，在1990年里斯本东中欧和俄国作家会议上，在大多数前苏联作家和诗人与其西欧或者东欧同伴（包括康拉德、米沃什、基什、桑塔格和拉什迪）之间，出现了尖锐的误解。出人意表的是，全部那些作家努力奋斗想让人看成仅仅是作家，而不是代表自己国家某一个集团或者阶级——可是不管愿意与否，他们到后来说起话还是代表了某一个集体，谈论了集体的责任；各方都是这样的。但是，布罗茨基，以及托尔斯泰娅，质疑了中欧作家提出的承认要求，并且幽默地问，俄国作家是否要为苏联的行为负责。托尔斯泰娅认为，帝国是不可避免的，外在的自由比内在的自由容易获取。在谈到1968年苏联入侵捷克斯洛伐克的事件时，她把苏联红军比拟成苏美尔人的大军，把坦克的推进比拟成来来去去的恶劣天气。因为受到苏联政治如此的气候学论证的刺激，拉什迪警告说，作家至少应该为自己的比喻负责，尤其是在涉及对别人施展暴力的时候：“监狱不比自由更自由。坦克不代表什么天气状况。我觉得，语言的问题是和其他的殖民主义问题联系在一起的。”[37]俄国作家们虽然坚称俄国文化的内在多样性，及其不可比拟的巨大份额的痛苦，但是看来根本不理睬遭受帝国政治欺辱的他人的问题。

幸运的是，布罗茨基的艺术并不永远都是紧贴着帝国风格的。在他后期的作品中，他变得越来越专注于帝国意识的解毒剂，例如流亡伦理学，这一伦理学把“被解放的人”、帝国恒定的子民，转化成为一个孤独的和自我反思的“自由人”。与此同时，在威尼斯城，他为自己

发现了一个审美的家园。虽然也曾是一个失落帝国的首都，威尼斯却是一个具有脆弱美质的城市，它纪念了时间的流逝，而不是“圣无地”（St.Nowhere）的永恒的不朽。

多于一：威尼斯之死

伟大的威尼斯作家卡尔维诺在他《看不见的城市》的结尾写到马可波罗关于帝国和地狱的讨论：

> 生者的地狱不是以后的事；如果有的话，那就是这里已经存在的，这就是我们每天都生活于其中的地狱……逃避痛苦有两种方法：第一种对于许多人来说是容易的：接受地狱，变成它的组成部分，你就再也看不见它。第二种要冒风险，要求经常的警惕和担心：在地狱的中心，寻找和学会识别谁和什么不是地狱，然后让他们存在下去，给他们空间。[38]

伟大的威尼斯旅行家马可波罗从来没有直接谈论威尼斯，因为他是一直在谈论威尼斯的：“记忆中的形象，一旦固着在词语之中，就被涂抹掉了。大概我担心的就是，我一旦谈论威尼斯，就会立即失去它。”[39]

在生前最后十年，布罗茨基很少写到他“北方的威尼斯”，圣彼得堡。在“改名城市导游”一文中，他描写了一个有很多名字的城市，在自己土地上的外来户。虽然列宁格勒记忆的痕迹——在域外河流上反映的涟漪、微风、海草和沼泽的气息——持续出现在布罗茨基许多域外游记之中，但是他不梦想返回这个改名的城市。是威尼斯变成了一个地狱之内的非地狱的特殊空间。彼得堡是诗人怀有第一个威尼斯之梦的地方，当时他手里拿着中国制造的铜制模型，威尼斯这个下沉城市的一条小船，这是他父亲去中国旅行带回来的；而这条船就变成了诗人想象中向家园航行的轮船。诗人的怀旧被传递，甚至被掺杂。这个旅客对自己喜爱的两个城市都不忠实：既向往着列宁格勒—彼得堡，他是在这里第一次想象到了威尼斯；又向往着威尼斯，他在威尼斯让自己接受了失去故乡城市这一事实。“阿西曼（Andre Aciman）称这种记忆掺杂为随意仲裁”或者重复记忆——对于一个地方的记忆，而不是这个地方本身，变成了记忆的对象，从而揭示出个人的重大关系同时分散在几个地方。因为不再滞留于沼泽地的本土，记忆本身也变得散落各地。[40]

夜间微服到达威尼斯的时候，布罗茨基有一种怪异的回家感觉。冬季的威尼斯就是投射进入更好的历史和地理位置的彼得堡。像彼得

堡一样，威尼斯是一个封冻在时间中的城市，是美的福地。但是，在俄语中，威尼斯作为一个专有名词是阴性的[41]和外域的，所以适合于更传统的情人形象："威尼斯是一个城市的佩涅洛佩，白天纺纱，夜间拆掉，眼前不见奥德赛。只有大海。"[42]这是一段理想的恋情，不对等，没有穷尽，令人感到满足。情人接受了被爱之人的冷漠，并且为她单纯的生存、为有可能在她多面的镜子里偶尔映射出自己而感恩。但是，布罗茨基的威尼斯不是一个象征的家园，而是可知可感的、有芬芳和彩色的城市，还有可以触觉的感受和水面的轻柔性感。海草（俄语是vodorosli，具有奇妙的拟声效果）的气息给他一种充分的幸福感。诗人的躯体没有被肢解，而是变得多孔，对气味、景色和知觉开放，是自由的。

威尼斯提供给诗人另外一种自我隐蔽：这既不是帝国权力对个人强加的磨灭，也不是诗人十分熟悉的疏离常规。在威尼斯，诗人自己愉快地消失在旅馆客房的镜子里，消失在无处不在的美里。在威尼斯建筑的正面，他看到了自己的魔怪：龙、怪兽、蛇怪、半人马、吐火怪、露出乳房的斯芬克斯、半人半牛兽和其他"古典超现实主义"的形象，向他展现出另一些怪异的自我肖像。它们都是人和兽、必死和不死者的奇幻的、不完备的混合物。混合体的魔怪——一个怪异的移民重现于威尼斯，只不过在这里他不是一个肢解的胴体，而是一个爱好嬉戏的怪兽装饰，这样的怪兽可以在威尼斯暮色苍茫的时分像一个天使那样地隐身。

论威尼斯的第一篇文章标题是"不治之症围堤"，这是该城市街道的真实名称，是对中世纪鼠疫和霍乱瘟疫的追踪。这是一条过渡的街道，在这里，"比喻"这个词语又一次恢复了希腊字面上的意义，在这一案例中，指的是生与死之间的传播和传输过程。不治之症变成了布罗茨基的核心比喻。他对威尼斯的爱无药可医，他怀旧的心绪亦然。不只如此，这种无药可医感还驱动了诗歌的语言。在威尼斯，布罗茨基强调说出他的生存美学："审美感是自我保护本能的孪生兄弟，是比伦理学更可靠的。"这种审美感具有和伦理学一样的结构；审美感也是关于"向外去"的，变得多于或者少于一。眼睛，"布罗茨基的工具"，不是一座雕像的一只肢解下来的眼睛，而是能够"飞掠、跳跃、振荡、卷起"的"生鱼那样的、内在的器官"。在回顾眺望水上浮动的美丽城市时，诗人的眼睛飞掠超越自然的界限，热泪满眶。

> 泪水是想要滞留在后面、与城市融合为一的一种尝试。但是这是违背规律的。泪水是一种倒退，是未来对于过去的一件回馈。或者是从较小者那里摘除较大者的后果：从人那里摘除掉美。爱情也是这样，因为一个人的爱也是大于一个人本身的。[43]

这是布罗茨基全部写作中最具怀旧气氛的场面——不是回归的场面，而是告别的场面。泪水是一种倒退，躯体向更欢乐的时间和空间的延伸，一种流体的回忆，它在一个瞬间之中让出发的流浪者与其梦境中的城市汇合。怀旧的时刻不许诺浪子的回归，而仅仅是和水的短暂的交流，瞬间的流溢。怀旧的爱情很少是有回报的。泪水是感恩的赠礼，并不期望这一赠礼有所回报。

在对往昔的威尼斯情人们致意的同时，布罗茨基半幽默地描写了关于威尼斯之死的颓废梦境。这一段读起来像是操作指南：

> 来到威尼斯，在某一大厦第一层租一个房间，让因为船只走过而上涨的水面浪花飞溅在我的窗户上；写出两三首挽歌，同时在潮湿的石面地板上熄灭我的香烟，咳嗽，饮酒，等钱要用完，也不必上火车，就买一把勃朗宁小手枪，就地击出脑浆。无法在威尼斯死于自然的原因。[44]

布罗茨基没有死于威尼斯。他是在纽约自己公寓房间里睡着了，死于自然的原因，没有留下遗嘱，只留下了诗歌。在诗人去世以后，他“最后的家园”，安葬之地，立即变成了争议的地段。“我不选择国家、也不选择教堂墓园，我要到瓦希列夫斯基岛死去。”还在列宁格勒的时候，布罗茨基就在早期的一首诗里写道；这首诗似乎预示了他的流亡和早逝。曾经在纽约会见过布罗茨基的彼得堡市长索布恰克向布罗茨基一家人提出，在改名的城市安葬这位诗人。但是，是否应该违背诗人的意愿，把他的遗体运回他虽然热爱、却不愿意回归的这个城市去呢？而且，布罗茨基在另外一首诗里曾经写道，他愿意在马萨诸塞州西部的森林里长眠。他也谈到了在威尼斯的颓废之死。总之，诗人的死极为紧急地提出了他不返回俄国的问题。

“俄国是一个纠缠不休的国家：无论你怎么努力摆脱它，它都要抓住你，而且一定要抓到底。”托尔斯泰娅在布罗茨基逝世之际在纽约时报发表的文章中说。[45]托尔斯泰娅在文章中还回忆了和布罗茨基的一次谈话，并杜撰了他返回俄国的各式各样的场面：布罗茨基回来的时候戴着假胡子，或者，更好的是，骑着一匹白马，像索尔仁尼琴那样的派头，是一个回到崇拜自己的读者身边的诺贝尔奖得主。在许多追思布罗茨基不返回俄国的文章中，被忘记的是他流亡开始与终结的境况。1980年代有一次，布罗茨基要求苏联政府发给他回国参加他父母葬礼的临时签证，遭到拒绝。所以，即使在“改革”之后，他也还依旧把他的回归看作是一种形式的噩梦。在这个故事的一个版本中，布罗茨基对一个朋友描写了近期的一个梦：他上了一架飞机，比如说，去日本的飞机，但是在飞行途中飞机必须在莫斯科或者列宁格勒迫降。奇怪的是，这甚至不是个人的梦魇，而是对1984年巴雷什尼

科夫的影片《白夜》的情节的描写。其他人报告说，在去世前的一年，布罗茨基带着一封从俄国邮寄给他的信件，信里充满反犹威胁语言。布罗茨基在和沃尔科夫的的一次谈话中引用了这封信的几句话："我来给你读一读今天收到的一封从莫斯科来的信。信上说：'你这个犹太鬼！早就该把你干掉！诅咒你！'"[46]乌格雷什奇也记载了和布罗茨基有过一次类似的谈话。看来，他随身带着这封信，是把它当作怀旧解毒剂用的。突然之间，布罗茨基认同了世纪交替之际的俄国犹太人，他们是反犹主义的牺牲品，对于他们来说，是没有回头路的。

的确，1980年代后期，布罗茨基的作品在俄国出版的时候，对于他的承认和赞赏受到了公开的反犹主义评论和种种敌意言辞的干扰，这一切也来自许多作家和诗人。奥尔加·谢达科娃称他"逃兵"，其他的人责备他既不是合格的基督徒，也不是合格的俄国人，或者，干脆就是落后于时代——在现代俄国是老派的，格格不入的。布罗茨基似乎是在回应自己一首描写在彼得堡沥青路上摔倒的诗歌，写道："你不可能两次踏上同样一片沥青……现代的俄国是另外一个国家，一个绝对不同于以往的世界；忽然让我当一个游客到那儿去，那非要把我折腾疯了不可。"[47]看来，诗人心里滋生了一股恐惧，就是说，他早年的预料可能成真，他一旦返回圣彼得堡的瓦希列夫斯基岛，那儿等着他的别无其他，只有死亡。

很多作家都访问了俄国，并没有从他们对故里的探访中提出什么深刻思考。瓦西里·阿克肖诺夫在美国任教，在莫斯科度夏。他没有永久性地回国定居，而是开始在美国和俄国之间往返，穿过俄国边界，一如穿过其他国家边界。其他的作家把回国演化成一种引人注目的姿态。这类匪夷所思的同伴有爱德华·利莫诺夫，一位波希米亚式的非道德论者，和索尔仁尼琴这位古拉格群岛的编年史作者和俄国道德的预言家——他们回国定居，想要扮演某种"第二政府"的角色。利莫诺夫，这个先锋派的坏孩子，常常攻击布罗茨基是当权派的诗人，可是他自己也变成了民族主义当权派的诗人。在萨拉热窝围城期间，他来到帕雷，要参加波斯尼亚的塞尔维亚民兵，他把他们看作是顶天立地的英雄，接着就开始对这个城市发出射击。后来，在返回俄国之后，利莫诺夫转向政党政治，组建了一个后现代的法西斯党，吸引了少壮派或者自命少壮派的二十岁上下的俄国青年。至于索尔仁尼琴，则是乘坐西伯利亚大铁路特别快车返回莫斯科的，接着他就公开发表讲演，大谈特谈全俄国人民的痛苦，也谈他新找到的祖国缺乏道德观念。他最后还到电视节目里当主持人，这个节目很快被取消，因为收视率太低。利莫诺夫和索尔仁尼琴回国以后都不再是作家，而是变成了公众人物，把艺术转入生活，或多或少取得了成功。而布罗茨基却

不是这样看的。出自个人的和伦理的原因，他简直不能离开“我们称为流亡的状况”。他的怀旧过于强烈、太多反思意味，他的句法太过“繁复”，所以不能允许持久的返乡或者随意的旅游。

布罗茨基依然是一位俄国诗人，却又不单单如此。他强调了诗歌的双重国籍，这在俄国的语境下依然是禁忌，而且甚于政治上的双重国籍。双语写作，即使是不得已而为之，在俄国也依然被视为差不多是对祖国的背叛；而布罗茨基是忠诚于这种文化上的多语言实践的。说到底，布罗茨基是通过一种外语而给自己父母亲提供了逃离在苏联那种命运的机会：

> 我用英语写出此文，因为我想要给予他们一个自由的边缘：这个边缘的宽度取决于愿意阅读此文者的数目。我恭请玛利亚·沃尔佩尔特和亚历山大·布罗茨基获得“外域良知法典”之下的现实存在，我想要用英语描写动作的动词来描述他们的行动。这一做法不会使他们复活，但是英语语法，和俄语相比，至少可能是逃避国家火化场烟筒的一条更好的路线。

有些事情只有用外语才能写出；它们不是在翻译中消失，而是通过翻译孕育的。外语表示动作的动词，乃是输送家庭记忆灰烬的唯一的方式。归根结底，外语就像艺术一样，是一种别样的现实，一个潜在的世界。这样的现实一旦被发现，我们就不再可能返回某一个单一语言的存在方式。流亡者“回家”的时候，偶然会意识到，那里是没有什么家园的感觉的，而他们在流亡的异地享有更多在家的感觉，他们已经习得安居于彼地。流亡地变成家园，而返回生身故国的经验却变得令人不安。我们不应该盘问流亡作家他们是否计划回国；这显露出一种居高临下的态度，认为一个国家的传记比个人及其想象中特异群体的传记份量更大。怀旧的泪水不是回家的泪水；人不会和怀想的对象合而为一。诗人永远是比一多或者少的。

布罗茨基在威尼斯下葬的那天，他的遗孀和朋友们发现，为他准备的墓地就在庞德坟墓的旁边。他们立即提出抗议，拒绝把布罗茨基埋葬在那位艺术上和政治上都曾令他蔑视的诗人近旁。现在，布罗茨基在距离另外一位现代主义世界主义者斯特拉文斯基不远的地方长眠。但布罗茨基没有安葬在彼得堡，而是安葬在威尼斯，还是遵循了诗歌的规律的。到尽头，“一个城市的佩涅洛佩”接受了她迷途的英雄。

第十五章　卡巴科夫的卫生间

“我是幸运的，我是一个孤儿。”伊利亚·卡巴科夫（Ilya Kabakov）微笑着说。[1]所谓孤儿，是苏联文明和现代艺术的孤儿；卡巴科夫在新开辟的渗透性边界的世界里布满他幽闭恐怖式的家园和总体环境。卡巴科夫没有等待别人为他建立一座住宅博物馆，而是自己在苏荷区（Soho）创建一个被忘记的苏联艺术家背井离乡式的博物馆。这里的房间照明昏暗，就像老式的苏联博物馆一样，屋顶漏水，通过天花板掉下来滴在叮叮作响烤盘里的水珠，形成了一种令人感到忧郁的音乐。而且，这不是卡巴科夫个人的博物馆，这是他失去的另外一个本我的博物馆——那是渴望更高级之美、描绘日常生活的一个社会主义现实主义小画家的博物馆。卡巴科夫的各个博物馆和家园都有神圣的和凡俗的空间：旧式的卫生间和未来的乌托邦设计，地板撒满了垃圾，天花板滴水，杂乱的房间和散乱的档案。但是，谁也不知道这些地方是什么人的家。参观者在这里觉得自己是这个被遗弃家园的惟一的主人，又是一位不请自来的客人，找错了地方，来得也不是时候。参观卡巴科夫的展览会，就好像是越界进入一个虽然感觉是家园，却又是陌生的世界。

卡巴科夫的传记就是普通苏联人的传记。他于1933年生于第聂伯罗彼得罗夫斯克，在战争期间度过童年，从一个地方撤退到另外一个地方，从高加索的马哈奇卡拉和基斯洛沃茨克撤退到塔什干，在塔什干开始上绘画课。战后，他被录取进入莫斯科艺术学校；在莫斯科，他和母亲住在谢尔吉耶夫三一修道院院墙之内，没有莫斯科居住证。最后，在大学毕业之后，他变成一位还算成功的儿童图书插图画家，同时，在1970年代和1980年代莫斯科概念派艺术家圈子里，过着一个“公寓艺术家”的生活（但从来不是一个政治上持不同政见者）。随着1987年改革的大潮，卡巴科夫出国发展，开始在欧洲和美国完成更多的创作项目。1992年，这位艺术家为在卡塞尔举办的文献展览会设置出他最具挑战性的作品——完整再现苏联的厕所，造成一件大丑闻。1992年以后，卡巴科夫决定不返回苏联，而变成一个自愿的流亡者；在这一时期，他开始形成作为“总体装置”的艺术作品的早期概念，这样的艺术作品逐渐地变成了他流亡生活中想象的家园。[2]

如果说在苏联的时候，卡巴科夫的作品形式是画册和在苏联拾得

器物的片段；而在流亡国外期间，卡巴科夫则全然采用了总体装置的体裁。出人意表的是，随着苏联的解体，卡巴科夫的作品变得越加统一和全面：他的作品记录了许多频临灭绝的物种，从住宅里的苍蝇到普通幸存者——苏维埃人（homo sovieticus），从失去的文明到现代乌托邦。这位艺术家怀旧的对象是什么呢？在艺术的社会作用急剧缩减的情况下，一个人怎么能够通过艺术来建造一个家园呢？他的作品是关于家园的某种特殊的民族学呢，还是全球性质的怀想呢？

卡巴科夫具有一种奇异的时间感。他的艺术作品似乎是把新千年日期延后的，而不是预期新千年。卡巴科夫的总体装置像是诺亚方舟，只不过我们不能确定艺术家逃离的是地狱还是天堂。卡巴科夫的设计是用现代艺术的语言表述的，他的项目却令西方阐释者困惑，并且避开了各种“主义”。在某种意义上，他的总体装置返回了世俗艺术的本源，或者甚至更远，返回到了作为生存主义者本能的原始创造性——这是逃避恐慌和恐惧的一种方式，在每日生活的旷野之中狩猎和采集转瞬即逝之美的方式。但是，卡巴科夫的设计是迟到现代的，外现代的；他的设计探索了现代性的边侧路径、小人物和业余爱好者艺术家们的志向和现代乌托邦的废墟。

在1970年代和1980年代早期，卡巴科夫是和莫斯科浪漫主义概念派的非官方运动（也称为NOMA）联系在一起的；与其说这是一个艺术流派，不如说是一种亚文化和生活方式。[3]在赫鲁晓夫的解冻政策之后，在审判西尼雅夫斯基和丹尼尔[4]之后，在1968年入侵捷克斯洛伐克之后，官方出版物和博物馆方面的文化生活变得受到更多的限制。有一批艺术家、作家和知识分子在一个灰色区域里，在苏联各种机构之间的凿刻出来的“偷得空间”里，创造了一种平行的生存方式。从风格学角度来看，概念派艺术家的作品被看作是大众艺术的苏联对应物；区别在于，这些作品不是探索广告文化，而是使用了苏联日常生活的卑微和枯燥的仪式——因为都太平庸和微不足道而无法在别处记录，之所以变成了禁忌，不是因为其潜在的政治爆炸性质，而是因为纯粹的平淡无奇，太贴近于一般人性的尺度。概念派艺术家将不同元素并列，既对比俄国的先锋派和社会主义现实主义，又对比了业余爱好者的制作，“低下艺术”，以及普通人收藏的无用的物件。[5]他们的艺术语言组成部分是苏联的象征物和徽记，以及琐碎的、拾得的物件、没有独创性的引用语、口号和居家过日子的垃圾。这些作品的语言和形象凑合起来，创造出苏联文化画谜、字谜般的习语。

但是，这些艺术家的处境却是很不同的。卡巴科夫说，在俄国，从十九世纪以来，艺术扮演了宗教、哲学和生活指南的角色。“我们总是梦想制作能够说明一切事物的一切道理的设计。”这位艺术家

说，“在1970年代，我们生活得像鲁滨逊一样，是通过我们的艺术发现世界的。”十九世纪混和型的玄学史诗小说，在1970年代变成了一种概念派的装置。概念派艺术家们也继承了二十世纪的传统，把艺术创造成一种生活风格和反抗的方式，例如在1920年代的艺术家公社（像“飞行的船”，即1918年到1921年在彼得格勒开办的艺术之家），又如在1930年代，最后的先锋派团组OBERIU热衷于“文学的家庭生活”，书写纪念册诗歌，在家里展开表演，给朋友朗读诗歌。概念派艺术家们的艺术是片段性质的，但是使得这一艺术具有意义的是厨房谈话的语境、在私人的或者半私人的非官方群体中的种种发现和对话。[6]

用“青年概念派”艺术家佩佩尔斯坦的话来说，莫斯科非官方艺术家们尝试了一种“超级交流”——这是论及苏联经验的悲哀和予以反思的一种审美作品，它把苏联权力的意识形态符号化为博物馆展品，从而把俄国与西方、苏联的现代主义与西方的现代主义连接了起来。这样的“超级交流”使得苏联的经验“可以兑换为”西方的术语，让西方的想象力感受到——不是作为一种异国的边缘性的经验，而是作为一种聚焦的经验。在1988年，佩佩尔斯坦制造了NOMA这个术语，把一个诗歌的和不严格的艺术史标签加诸于非官方艺术家人士。NOMA这个术语绕过了现代主义和后现代主义的意识流派；甚至不是一种主义，而是一种亚文化行为的非常规的“规范”（在俄语里是norma），一种生活方式和世界观。NOMA这个词指的是一种协会的网络，与此关联的有自主（autonomous，与其说是自主的艺术，不如说是文化生存的半自主的范围）、游牧（nomadic，在一个封闭的系统中发挥作用，而又是虚拟流动的——即使不是在技术上，也是在创造性的想象力之中）和唯名论（nominalist，求诸于日常课题和事物，而不是柏拉图或者马克思主义的“现实”的绝对物和象征）。卡巴科夫在西方的许多装置都包含有对于NOMA、对另类文化的未完成的乌托邦、对现在分散到世界各地的朋友们的微细的崇敬。

现在，这位艺术家必是随身携带着自己记忆的博物馆，在怀旧心情下，在每一个装置中再现它。和西方许多现代艺术家不同的是，卡巴科夫喜爱博物馆，不仅把它当作一种机构，而是当作个人的一个隐蔽所。

在卡巴科夫的装置中，所谓总体，就是环境。总体装置变成了流亡的避难处。卡巴科夫描写了旅居“西方”初期被十足的恐惧感征服的感觉，当时他意识到，他的作品一旦脱离了语境，就会变得完全无法解读和毫无意义，就会解体成为混乱，或者在艺术物品的过度繁多中消解。[7]因此，在信息时代的先锋位置上，这位艺术家努力要成为本

雅明意义上的说故事的人。他和大家分享经验的温暖，但是他的群体被驱散、流亡。所以他不是和自己的朋友和同胞分享故事，而是和所有怀念失去的人类家园和比较缓慢的时间节奏的陌生人分享。

在总体装置中，卡巴科夫同时既是艺术家又是作品保管人，既是罪恶的胡乱抛弃者又是垃圾收藏者，既是作者又是多声部的腹语者，既是礼仪“领袖”又是他的“小人物”。[8]在苏联解体后数年之内，卡巴科夫虽然已经在外国生活，却仍然坚持自称苏联艺术家。这是一种讽刺性的自我定义。苏联的终结结束了苏联不同政见者艺术家的神话。在这一事例中，苏联特点所指的不是政治，而是共同的文化。卡巴科夫拥抱了集体艺术的理念。他的装置提供了一种互动的叙事，这样的叙事如果没有观看者就不能够存在。此外，他把自己也变成了某种理想的共产主义集体，是由他自己窘迫的另外的自我组成的——这是一些人物，他从这些人物的观点出发讲述自己的故事，又把故事的著作权让给他们。在这些人物当中，有毫无天才的艺术家、业余收藏家，和十九世纪俄国文学的“小人物”，带有某种卡夫卡式影子的果戈理的人物。近来，卡巴科夫谨慎地丢掉了“苏联的”这个形容词，认定自己是一个艺术家，在这个词语前后都留下了白色的空间。

在艺术家建造自己的总体博物馆的时候，虽然更换墙面、天花板、地板和照明，但是装置的总体永远是不安稳；总是有些事物要破裂或者滴漏，总是有些事物不完备——总有一个缺乏物体的空间，一面白墙，让艺术家和访问者找到地方逃逸。卡巴科夫的装置从来就不代表某一个特别的地方；倒是可以说，它们述说的是暂时性质的家园。卡巴科夫把自己的装置比拟为幕间休息的剧院。它们代表的是艺术家于无意之中捕捉到的生活，是不惜一切代价通过艺术重新令世界具有魔力。

污秽的家园

卡巴科夫的《卫生间》（1992）受到指责，被批评背叛了俄国、向西方出卖和污秽。污秽指责纠缠着二十世纪流亡者们制作的许多作品，从纳博科夫的《洛丽塔》到奥法利（C.Ophali）的涂了大象粪的圣母玛利亚，这件作品在1999年布鲁克林艺术博物馆造成丑闻。出于某种原因，污秽（obscene）是和神圣与亵渎从一种文化向另外一种文化的传输有联系。这个英语单词的词源不很明晰：可以和拉丁文的ob（因为，源于）加caenum（污染、脏土、肮脏、粗野）联系起来；但是也可能和ob（紧张、张力）加scena（场面、共同礼仪的空间、神圣的地方）联系起来。在这一意义上，该词丝毫不是指粗俗、明显的性内容或者肮脏的方面，而仅仅是某种怪异的、舞台之外的、

不时髦的或者反社会的东西，类似于profane（在寺庙外，但是靠近寺庙）。《卫生间》是卡巴科夫到目前为止最“obscene”的装置，负有造成丑闻的责任，但是很难搞清楚它到底是什么“不对头”。

1992年，卡巴科夫构建了苏联外省卫生间的复制品——在长途汽车站和火车站的那种。他把这件作品放置在展览会主要大厅Friedrizeanum后面，正好就是露天厕所所在的地方。卡巴科夫把他年轻时代的苏联厕所描写成“悲哀的构建，白色石灰墙壁变得肮脏而破旧，盖满了污秽的涂鸦，一看就令人感到十分恶心和绝望”。[9]这些厕所都没有挡门。任何人都能看到他人“回应生理的需要”，栖息在“黑洞”上方，摆出俄语里所说的“神鹰姿势”。厕所是公用的，正如普通人的宿舍是集体式的。窥阴癖变得几乎绝迹，实际上都养成了相反的倾向。宁愿闭上眼睛，也没有欲望要偷看他人一眼。上厕所的人都接受了这种私处一览无余的环境。

为了进卫生间，参观者得站长队等待。参观者预期会看到具备解决生理需求功能的地方，或者一件艺术化的不雅展品，从中可以对于流行的黑色用品投以一瞥，但是，他们都不可避免地被厕所内部的设计所震惊。内部是普通的苏式二室公寓，住着“令人尊敬的和沉默的人”。在这里，和“黑洞”并列的是，每日的生活毫不间断。有一张桌子，铺着台布，一个玻璃柜橱，几个书架，一个配备靠垫的沙发，甚至还有一张佚名的荷兰绘画复制品，这是家庭艺术的终极体现。这里让人感到有一种被捕获的存在、一个静止下来的时刻：盘子还没有拿走，一件外套丢在椅子上。儿童玩具摆在厕所黑洞周围，随着时间的过去，厕所的气味也消失了。一切都很妥当，毫无污秽之感。

卫生间当然是对俄国和西方展开讨论的一个重要焦点。从文艺复兴时代到今天，到俄国和东欧的旅行者们都一直在评论个人卫生质量的变化，视其为文明化进程阶段的一个指标。文明的“门槛”常常由卫生间的质量来确定。很多事例表明，“改革”始于公共厕所和私人住宅厕所的改进。就连查尔斯王子也许诺赠送一个公共厕所给彼得堡的普希金学院。在大城市里，装饰了美国广告和中国杂志封面的收费公共厕所取代了卡巴科夫复制的那种厕所，而新贵们则为自己的“欧式装修”而自豪，其中就包括厕所和洗澡间。从文化的想象来看，厕所正好处在公共与私有、俄国与西方、神圣与凡俗、高等与平凡的文化之间的界线上。

在俄国舆论界，对卡巴科夫的评论十分负面，认为他是对俄国人民和俄国民族自豪感的侮辱。许多评论家都引用了一句奇异的俄国俗话：“家丑不可外扬。”（俄语ne vynosi sor iz izby，直译为“不要把垃圾扔到你屋门外面去”。）意思是：不要当着陌生人和外国人的面

批评你自家的人。这个谚语来自古代农民的习惯，他们把垃圾扫成一堆，堆放在一条板凳后面，埋在屋里，而不是倒在门外。当时有一个广泛流传的迷信看法，说恶人能够用别人的垃圾施加魔幻咒语。[10]这是对抗转喻记忆的一条奇异的迷信，特别是如果这一记忆展现在含义不明的域外语境之中。卡巴科夫引人遐想的苏联时代家庭生活垃圾，被认为是对俄国的亵渎。

这位艺术家避开了这种象征性的阐释。他再现了卫生间，十分精细，他亲自加工窗户上的每一道裂纹、每一点颜料，让这个酷似有人使用的卫生间变成一个引发回忆的剧院，这一个地点是不能够降低到单一含意的象征主义的。俄国批评家剥夺了艺术家的卫生间，将其设想为民族耻辱的象征。民族神话没有给予反讽的怀旧以立锥之地。[11]

卡巴科夫说，在“西方”，也有一股奇怪的倾向，要把卫生间看成是俄国的形象，只不过在这一次，是名副其实的。民族学的“他者”不应该是复杂的、含义矛盾的、与自己类似的。卡塞尔的博物馆看守员告诉这位艺术家，他很喜欢这个厕所，还问在改革之后俄国居民有几成住在厕所里。这位看守员说到了点子上。卡巴科夫在用几乎是民族学的写实风格和观众开玩笑呢。他的艺术没有遵循现代主义研究素材和媒介本身的规定，也没有使用把一切置入引号的后现代机制。物体具有光环，不是因为其艺术地位，而是因为物体奇异的物质特性、过时的性质和他世的性质——不是在形而上的意义上，而仅仅是在作为已经消失的（苏联）文明的片段这一意义上。

卡巴科夫把这个厕所留在互相冲突的解释的十字路口。他说出了两个故事，讲述这个项目起源的两个要点：自传方面的和艺术史方面的。两个故事都是用乘火车长途旅行时对一位善良陌生人倾诉内心奥秘的说故事人的语气，他还和这位陌生人形成了某种深厚的、却又暂时的亲密关系。第一个故事说的是艺术家和母亲在苏联国内流亡的许多经历，和早年丧失一个可以称为家园的地方。

> 儿童时代记忆的开端是，我被可以住校的莫斯科艺术学校录取，我母亲决定放弃[在第聂伯罗彼得罗夫斯克的]工作，以便住在我身边，帮助我调理好住校生活……她受雇充当学校洗衣房清洁工。但是没有公寓宿舍给她[得有特殊的居住证才行]，她栖身的惟一处所是那间洗衣房，就在旧卫生间里面，还堆着要洗的桌布、窗帘、枕头套。面对当局，我母亲觉得无家可归，难以保护自己；但是，另一方面，她是十分整洁和细心的，她的正派和坚持不懈帮助她在最是朝不保夕的地方生存了下来。我的儿童心理受到创伤，因为母亲和我没有一个属于我们自己的栖身之地。

[12]

和对于往日屈辱的这一温情回忆对比，他这个项目设计的故事则是一篇自嘲的记述，记录了一个穷困的俄国艺术家被招进西方艺术界的要地——文献展览会，给他造成窘境，招来羞辱：

怀着习惯性的紧张不安的心情，我得到的印象是我被邀请去拜见决定艺术命运的王后。对于艺术家来说，这是一种奥林匹克比赛……一个俄国冒名者可怜的灵魂，面对伟大现代艺术的这些法定的代表，感到十分痛苦……因为处于这种可怕的精神状态，达到了自杀的边缘，我离开了这些大人物，走到窗户前面，眺望外面……“妈妈啊，救救我吧！”我默默地乞求。就好像在战争期间那样……最后，我母亲从另外一个世界对我说话，让我透过窗口望望那个院子——在那里，我看见了厕所。整个的设计概念立即出现在眼前。我得救了。[13]

卫生间项目的两个来源互相是有联系的——成为艺术家的儿子再现了母亲的窘境：在西方当代艺术界，儿子觉得自己像是一个冒名者，一个非法外国移民。厕所变成了艺术家在外邦的家园，苏联特质的孤岛，带有其无法压制的怀旧气息；这样的气息甚至在最讲究卫生的西方博物馆里，也都是挥之不去的——至少在参观者的想象中。但是，博物馆的空间对于艺术家来说则不完全是陌生的；在这个空间里，他可以把自己深感羞辱的经验陌生化。惊慌和窘境通过幽默得到缓解。

卡巴科夫卫生间的另外一个来源在于俄国的和西方的先锋派传统：卡巴科夫以讽喻口气提示了他的黑洞和马列维奇（Malevich）的黑方块之间的相似之处，还暗示了这个项目和杜尚（Duchamp）的《喷泉》之间的“卫生间文本互涉”。杜尚购买了一个大批量生产的瓷制便池，把它放在底座上，签上假名“R.MUTT”，提出在美国独立艺术家协会展览。[14]一个评审团否决这件作品，认为便池既然是一个使用的物件，“在定义上，就不是一件艺术品”。在二十世纪艺术史上，这一次否定一直被看成是概念艺术和革命艺术诞生的标志，而它正好发生在1917年十月革命以前数月的时候。[15]接着，原来那件喷上艺术家签名的“私人的”便池在神秘的情况下消失。残留下来的是施蒂格利茨（Alfred Stieglitz）给“已经遗失原件”拍摄的艺术摄影，这件摄影作品给激进的先锋派姿态增加了一个独特性的光环。一位同时代人写道，这个便池看起来“什么都像，从圣母到佛像”。1964年，杜尚自己临摹施蒂格利茨摄影制作了一件蚀刻作品，以自己一姓氏签名。艺术史上最有名卫生间的种种变换是系列的陌生化——涉及大量生产的日用杂品和艺术概念本身，对艺术家天才崇拜提出挑战。但

是，奇异的是，在二十世纪末，我们目击了对于杜尚现成物品在美学上的重新认可。对杜尚的崇尚给他触摸过的东西带来一种艺术的光环，巩固了他在现代博物馆里的独特地位。

和卡巴科夫的卫生间比较，杜尚的便池看着像一个喷泉，很清洁，典型西方式的和具有个性的。粪石学的亵渎变成了一种先锋派的常规——这是巴塔耶（Bataille）、莱里斯（Leiris）和其他人所代表的二十世纪初期文化的一部分。卡巴科夫的装置不仅仅是关于激进的陌生化和重置语境化（recontextualization），而且，更突出的，是关于入住最不宜居住的空间——在这里是厕所。入住厕所不是把厕所变成一个舒适的、怀旧的隐蔽所。但是，看来只有通过入住的尝试，艺术家才能面对损失与陌生化互不相称的状况。取代杜尚那种类似雕塑的现成物品，在这里我们看到一个私密的环境，它招引我们走进、讲故事和触摸。（允许参观者触摸卡巴科夫装置中的物品。）艺术家本人的艺术加工触摸是随处可见的。卡巴科夫极为细心地设置了厕所旁边住人房间里面的用具，亦即转喻型记忆引发物，来自苏联日常生活。

杜尚对高雅艺术和大量生产的货物之间的关系提出疑问，还玩起有关博物馆的界限的问题；但是他有能力超越博物馆的常规，因为他认为博物馆的存在是理所当然的事，就像艺术和艺术家在社会上的作用一样。在卡巴科夫的作品中，我们可以感受到艺术机制的脆弱性。艺术家的装置是一种博物馆的代用品，也是家园的代用品；既是记忆的博物馆，也是忘却的博物馆。在现成物品艺术中，杜尚关注的是物品的语境和光环，而不太在意它的时间性。卡巴科夫使用这样装置的光环，也使用被捕获的、滞涩的时间的戏剧；旧式厕所这种在时间上和叙事上的过度性使得这一设施同时变得既新颖、又引发怀旧心绪。

卡巴科夫写道，他的总体装置与叙事艺术和时间艺术的关系，比与造型艺术和空间艺术——例如雕塑、绘画的关系更多。他坚持说，他的装置不是以一张画上的模型为依据的，而是以作为一张画的世界为依据的。换句话说，参观者走进这个装置，在短暂的一段时间内住在那里，视其为一个替代性的、多维度的宇宙；第四个维度由文本来提供。这里没有象征，没有以达利的方式使时间人格化；时间隐藏在物体的形象之中。过去包容在片段、废墟、一切垃圾和容器——抽屉柜、碗橱、地毯和旧衣服之中。未来体现在文本、框架、白墙、黑洞、裂缝和开口之中。装置包含了其他的时代，逃离了线性的时间以及现代生活的快步调。[16]

卡巴科夫的作品里几乎含有过度的叙事潜力。这些作品以奥秘吸引参观者，像侦探故事一样，提出很多引起争议的线索。这个二联式

的厕所主人们如今都到哪里去了？有什么事令他们匆匆离开，连桌面也没有清理，盘子和碗也没有清洗，不像“和蔼、整洁的人们”的习惯？他们是不是正在排队买卫生纸呢？是不是害怕入侵、害怕和外国人或者本国人奇怪的邂逅呢？这样的事已经发生过了呢，还是近在眼前呢？在这个诡秘的地方到底会发现什么秘密呢？

卡巴科夫的卫生间表现的不是“艺术家的粪便”（这是另外一件概念派现成作品），甚至也不是昆德拉或者巴塔耶的形而上的粪便。它其实不是色情的；有些衣服留在椅子上了，但是在哪里也看不到脱掉衣服的人。厕所表现的是惊慌和恐惧，不是性感的幻想。但是执拗的如厕者自己不能摆脱对看不见的粪便的牵强附会的探索。在选择题材方面，卡巴科夫显然是求助于粪石学的轰动效应的，还有俄国的和苏联的异国情调，尽管最终他没有“兑现”。读者会联想到另外一个移民纳博科夫的成功是和《洛丽塔》的丑闻主题联系在一起的。纳博科夫坚持说他的小说不是色情的，因为色情在于低俗而一再重复的叙事结构，不在于表达的题材。同样，卡巴科夫的厕所也没有向我们提供某种单一叙事常规的满足感，而是让我们陷入各种叙事潜力和触觉感受的迷雾之中不知所措。

然而，在卡巴科夫那里，污秽的不是粗俗与性，而是普通的、过于人性的东西。“现代艺术对人性存在一种禁忌，”卡巴科夫在我们的一次谈话中说，那语气有点像十九世纪心感不满的俄国作家抱怨西方的冷漠态度一样。一与此同时，这个洞见给人印象深刻。人性的确不是现代艺术的主题；现代艺术看重的是肉体、意识形态或者花样翻新的技术，而不是过时的情感效果。巴特考察了现代污秽的矛盾性质。他说，在高等文化中，温情变得比侵犯更污秽；写温情、失望和同情感的故事比巴塔耶“教皇鸡奸火鸡”的惊人故事更污秽。甚至在情人的话语中，温情和诧异也变得过时了。

> 凡是时代错误的，都是污秽的。作为（现代的）神祇，历史是压迫性的，历史禁止我们超出时间的羁绊。关于过去，我们只能容忍废墟、纪念碑、媚俗文艺、让人解闷的东西；我们不过是把过去降低为它的签名。情人的感情是旧式的，但是这种老式做派甚至不能作为一种表演恢复出来。[17]

卡巴科夫怀旧的污秽不是简单地在时间上回顾过去，而更是对准侧面。在艺术的追求中，卡巴科夫离开已经有多方探索的高与低这种纵向性，转向平庸及其许多不可见维度的横向性。卡巴科夫是一个考古学家，收藏平庸的纪念物。厕所的黑洞周围摆放着从苏联儿童世界里拣来的物品。这显得是一种反向的装潢：物品装潢了黑洞，但黑洞赋予这些物品怪异的诱惑。现代纪念物品另外一位热情收藏者本雅明

在1927年访问了莫斯科，他闭口回避作出直接的意识形态的和理论的结论，而是对日常用品提出某种详细的、看似直白的描写。在从莫斯科写出的一封信里，他写道："事实的真实性已经是理论。"换言之，对于实际物品的叙事拼接告诉我们关于苏联现实的寓言。同一原则也在卡巴科夫的装置里发挥作用，物品濒临变成寓言的边缘，却并不是象征物。

厕所是令人难堪的，却不令人震惊。它不包含艺术家的排泄物，而包含了艺术家的情感。厕所的黑洞不允许艺术家重建过去完美的家园，在记忆的考古学里留下一个不可逾越的鸿沟。厕所的黑洞是马列维奇先锋派标志"黑方块"的对立物，后者是卡巴科夫痛恨的。厕所的黑洞很可能同样神秘，但是它的力量是在艺术与生活之间的界限上。厕所变成了艺术家在外邦的家园，远离家园的家园，博物馆里的家园，它把关于俄国和苏联的耻辱那类可以预料的叙事和西方的实验终末论"移到舞台之外"。

移徙的苍蝇和失去的文明

像纳博科夫那样，卡巴科夫也深深地喜爱模仿性的昆虫——只不过他喜欢的不是常规的美丽的昆虫，而是家里天天看到的苍蝇。《苍蝇的生活》是示范性的总体装置，记录了许多被忘记的世界——从家宅苍蝇的不可见的世界到非官方苏联艺术家已经失去的、想象中的世界。这一装置捕获了怀旧的飞翔，出发点和目的地的模糊，失去的文明之参数的模糊。卡巴科夫把一个西方艺术博物馆的清爽空间转换为灯光暗淡的苏联外省艺术科学博物馆，在这些地方，凡是新事物都被展现成已经枯燥乏味。粗糙的灰褐色墙壁上画的细细的蓝线——标示苏联建筑物、学校和监狱的那种蓝线条，圈住了这装置的空间，变成了卡巴科夫的"策展人签名"。一只超大号的苍蝇悬在空中，把一个闪烁的影子投射在展览会的墙壁上，招呼着参观者；像一个企图逃离的外国人居民在不同世界的边界上被抓住似的。

卡巴科夫的苍蝇是纳博科夫蝴蝶的对立物，这是另外一种寓意的昆虫，引导移民作家去寻求审美的显现和美国式的传奇故事。如果说纳博科夫的蝴蝶是寓意昆虫之中的一个花花公子，独特而美丽；则卡巴科夫的苍蝇，用艺术家的话来说，是"平庸的形象"。卡巴科夫装置中的苍蝇是屈从于国家控制的无限分类法和制度的。它们被指控怠工和国际密谋，被切分、剥夺权利、静止化、审美化，被苏联效果不佳的杀虫剂"敌客落保死"（Dyxlophos）消灭。但是，苍蝇有无限的能力，善于逃避规定，没有签证也能够在不同的世界之间穿梭，把这些世界连接起来，并且污染这些世界。苍蝇同时既是游牧者又是恋家

者，既是内部的又是外部的流亡者。所以，卡巴科夫早期的展品之一题为《我的祖国：苍蝇》，就不是偶然的了。像纳博科夫的蝴蝶那样，这些苍蝇有能力使熟悉的世界陌生化，聚焦“围绕着我们的空虚”——这是展览会上展出的卡巴科夫论文之一中的言辞。这些苍蝇嗡嗡声大，却没有内容；然而，苍蝇令人感受到了这虚无和噪音——这一点对于卡巴科夫奇异的形而上学是至关紧要的。

追逐垃圾和卡巴科夫的厕所的苍蝇引发出了“东方”不良卫生状况的形象。苍蝇扮演出不同的民族神话内容；苍蝇可以被看作是原型的俄国人，如恰达耶夫所描写的那样，被看作是不知过去和未来的“游牧者”，看作漂泊的犹太人或者无根的世界主义者。苍蝇既不神圣，也不低下，它们反抗人类常规的空间定向，能够轻易叮在地板和天花板上，无论高低。它们逆流飞翔，质疑艺术的等级、话语的层次、各种机制。没有玄妙术语能够给苍蝇下定义。苍蝇飘向过去的尘埃、废墟和家庭垃圾，但是苍蝇也是人所共知的逃避主义者，会毫不犹疑地放弃旧的家园，飞向未来的开放的空间。

苍蝇是我们的欲望的投影，也是论方法的许多话语的前提。它也是记忆和神话学的一种渠道。展览会上的一篇文章提及苏联儿童文学中最著名的苍蝇——金色肚子的苍蝇卓科图哈，这是一个大冒险者和每一个苏联儿童的诗神。（“苍蝇”这个词在俄语里是阴性词，“装置”这个词也是。卡巴科夫在自己的理论文章中探索了这个问题。）在丘科夫斯基（Kornei Chukovsky）的一首诗里，卓科图哈这只苍蝇得救，摆脱了邪恶的蜘蛛，它是那个长着凶恶胡须的极权派暴君蟑螂的远亲（那胡须是模糊但可以解读出来的对斯大林的影射）。卡巴科夫是一个成功的儿童图书插图作者，从业二十年，也是一个非官方的艺术家。在苏联传统中，儿童文学具有一种独特的作用：从1930年代到1970年代，儿童文学是苏联先锋派最后的避难所。在1930年代，许多实验诗人，包括后来在集中营里被杀死的奥列尼科夫（Oleinikov）和哈尔姆斯（Kharms），都得到过丘科夫斯基的书，在儿童文学里找到避难所。所以，儿童时期的回忆、另类艺术受到压迫的历史和生存的妥协策略，对于一位前苏联艺术家来说，是密切联系在一起的。

当然，也没有必要具体限定卡巴科夫的苍蝇。这个苍蝇不是一个象征，而是一个关于思维和艺术创造的多变的比喻。近期在美国的一个展览会上，有关卓科图哈苍蝇的展示，本身对于美国观众来说没有特别的关联，且照明不太好。画廊里不充分的照明造成了巴罗克式明暗对比的气氛，揭示出我们业已启蒙的理解力的限度。我旁边的一位热切的参观者很想知道，墙上那苍蝇的影子是真的呢，还是画上去

的。

展品的要点是，苍蝇的影子至少和其他的一切一样真实。卡巴科夫的装置不是一种模拟；毋宁说，装置创造了自己的物质环境。在这里，墙上的裂纹和天花板上的补丁，作为失去的物质特性最后一点怀旧的痕迹，得到了恰如其分的照明。装置捕捉到了一种不同的时间步伐——属于一个人儿童时期或者以往一个时代，从中可以看到光与影的相互作用，并且探寻机会与物质偶然性的游戏。错视法属于不同的时间性。物质材料在这里是十分廉价的；这里没有计算机绘图，没有电视机，甚至照片似乎也有在民主德国印制的（最好的）照片那种特殊色调。似乎触觉的物质环境必须在博物馆里才能得到保护，因为在外面，用艺术家的话来说，“全部真实的材料”都已经被代用品、类似物品和虚拟物品取代。到最后，苍蝇被悬挂在空中，在飞行中被捕获。失去的文明的展品把艺术和科学汇聚在一起，追忆着现代的早期——在那个时期，人类知识的这两个分支是紧密结合在一起的，就像寓意和事实那样。这里有一些巴罗克式的敏感性在发挥作用——预见了意义的丧失，但是依然拒绝放弃。但是，卡巴科夫结合了科学和艺术的苍蝇世界博物馆是业余爱好者的、外省风格的；其作者不是天才人物和文艺复兴式的人物，而是一个胸怀可笑抱负的“小人物”。

从目前对于历史的终结、千年的终结和艺术的终结的讨论来看，苍蝇获得了另外一种意义。卡巴科夫虽然热衷于垃圾和秽物，在有人问他为什么他的作品缺乏某种启示录维度的时候，他回答说：“高塔可能消失，一切特殊的物品和个人都可能消失，但是有些平常的、永恒存活的、充满某种恒久过程的东西，将会被永远保存下来。也许我是具有某种昆虫的生命力的。”[18]

所以，苍蝇是艺术家照向不朽的镜子，把过去和未来联系了起来。卡巴科夫取笑启示录式的话语。在他看来，将会生存下去的是平庸的，而不是特殊的。蝴蝶可能消失，但是家宅的苍蝇大概会顽强地存在下去。

只有一种特殊的苍蝇受到卡巴科夫关注。有一次，他给我讲了一个古老的埃及寓言，说有位法老为顽强的士兵创造了一个特殊奖项：颁发这一奖励，不是因为突出的勇气或者英雄气概，而是为依然顽强地活着。这样的士兵得到了金苍蝇勋章。所以，这奖章是可以给予在生存艺术中出类拔萃的移民的。

修复中的乌托邦

怀旧包含了一种乌托邦的因素。卡巴科夫颠倒了时间，把指向未来的乌托邦变换成为每日的废墟。他从集体的乌托邦走向个人的乌托邦，从政治到艺术和生活，又返回艺术。

我参观卡巴科夫在蓬皮杜中心的展览《我们在这里生活》，但是一开始没有找到地方。我没有走进“未来宫殿”的陈列，而是错误地走进博物馆的储藏区，那儿堆放了1950年代的家具。因为走错了路，我向博物馆看守道歉：“对不起，请问，‘未来宫殿’在哪儿呀？”“您已经到啦。”他回答，神秘兮兮的。

展览会使用了蓬皮杜中心真实的地下室，未来宫殿的进口垃圾和现代艺术宫殿的垃圾和平共处。对于卡巴科夫来说，这个博物馆既是一个圣器储藏室，也是文化垃圾堆放站。[19]

卡巴科夫的装置《我们在这里生活》，是这位艺术家对没有实现的苏维埃宫工程的讽喻性的致意；这个宫殿原来是计划建造在被拆毁的莫斯科救世主基督大教堂旧址的。装置展现出未来宫殿浩大建筑工地，中间是一幅宏大的绘画，代表未来的城市。建筑工地周围是形形色色的棚户，是建筑工人及其家属居住的地方。这儿有餐厅、厨房、书房、儿童游戏室，每日生活在这里正常地展开，无异于其他任何的小社区。未完成的未来宫殿的地基打在地下室里，这儿有几个“公用房间”，装饰着单一的社会主义现实主义绘画，表现了劳动、休息和光辉的共产主义未来——1930年代到1950年代欢快的苏联歌曲成为这一切的背景音乐（是卡巴科夫的长期合作者、作曲家塔拉索夫改编的）。歌曲分为三个系列：“祖国颂歌”、“苏联劳动颂歌”和“爱情与友谊颂歌”。参观者可以在这里漫步，渴望过往时代的集体情色风气。

漫步走过展览会场，参观者会意识到，未来宫殿的建造早已中止，脚手架不过是废墟和碎片而已。工人的临时住处变成了永久的住地；每日的生活已经在未完成的乌托邦遗留工地上扎根。未来宫殿曾经是理想的时间和空间的一个建筑——不是此时此地的。在卡巴科夫题为《我们生活在这里》的装置里，时间停滞，似乎淹没在日常事务之中。装置向我们呈现出过去的建筑工程和未来的废墟。1927年，本雅明访问莫斯科，接着就考察了一个进步的首都和世界革命实验室，他学会的几个俄文词之一是“remont”，修葺，一个随处可见的标志；卡巴科夫的展览中这变成了一个关键的隐喻。陈列的是正在修理的乌托邦。

参观展览就是侵入和穿越审美与日常生活之间的界线。我们不知道总体的装置在哪里开始，在哪里结束。不可思议的是，被打断的苏联生活这些怀旧的绿洲，是博物馆里仅有的相对看守不太严密的空

间，连威严的博物馆管理员也积极鼓励你去触摸你想摸的东西。是的，在展览中漫步，总是可以看到几个精疲力竭的游客或者移民靠在工人住房里虽然破旧却很亲切的沙发里歇着。毕竟，博物馆依然是相对不太昂贵的市区安静的角落；参观博物馆可能比去咖啡店便宜，有时候甚至还免费呢。

每一个总体装置都包括了卡巴科夫式记忆的作品。作品创造了一个完整的环境，包含了卡巴科夫早期的作品、相册片段、绘画、日常用品、纠缠不休的公寓邻居的可资收藏的东西、没有天才的艺术家的素描和大楼里的垃圾。装置变成了卡巴科夫早期作品的一个博物馆，就像俄国套娃一样，有多层的记忆。展览中的个人纪念品可以触摸和闻闻。在这儿可以看到1970年代的苏联杂志，一本匈牙利小说的俄文译本，带有外文标题的后苏联商业杂志，例如《商业季刊》，法国的家庭照片，和欧洲迪斯尼乐园的米老鼠。卡巴科夫把家宅的纪念物国际化了；他的纪念品不再单纯地是苏联的了。更有甚者，这位艺术家注意到，参观者们开始把自己的物品留下，似乎这个陈列变成了怀旧杂物的国际储藏空间。从另外一个方面看，展览会也帮助人们把自己无用的物件化为艺术品。卡巴科夫推进了触觉概念主义；他和审美距离本身玩起捉迷藏游戏。

卡巴科夫提示，在进行整修的乌托邦宫殿当中，蓬皮杜中心大概能经受最长时间的考验。他的总体装置揭示了对乌托邦的某种怀旧，但是又把乌托邦还原到其本源——不是在生活中，而是在艺术中。卡巴科夫返回现代乌托邦的本源，揭示出两个相互矛盾的人类冲动：要在某种集体的童话世界中超越日常生活；要住进最不适于居住的废墟之中，生存下去和保存记忆。装置展现出进步目的论的失败。这里展出的不是单一的、整合一切的和令人目眩的未来宫殿，而是过去与现在的散乱的排房。

卡巴科夫的近期作品，例如《项目宫殿》，不再表现关于苏联文明的的博物馆。在这里，乌托邦不是公众的，而是私人化的。艺术家的策略现在明显地是双文化的。他的装置把西方医疗法的语言和家园改善与东方飞翔和逃离的幻想结合了起来，把讲求实际的美国梦与俄国要改变世界的志向结合了起来。《项目宫殿》是一个宏伟的混杂体，由多种跨文化梦想和跨文化执迷组成，是乌托邦投影论和自我完善十步纲领之间的某种交叉物。

在这个宫殿展览中展现出来的幻想设计之一是一个另类的精神地球，不是圆形的，而是陡峭楼梯形状的，三级代表艺术家熟悉的三块领土。欧洲在平地，俄国是在地下，美国高耸在地面上方。虽然被归属于那些怪异的发明者之一，但是这个设计却似乎是艺术家自己奇怪

的梦魇。在被问到是否返回大约八年没有重访过的俄国的时候，卡巴科夫使用了寓言和想象中的梦魇。“你知道，一想到这件事，我就想到一架失事的飞机，飞机钻到地底下去了。”这似乎是一个奇异的共同幻想，它也追逐了巴雷什尼科夫和布罗茨基：飞机在俄国领土上失事，流亡的艺术家被捕，被投入监狱，从浪迹天涯的流亡转入身在祖国的禁闭。（1990年代，访问俄国几乎是没有什么危险的。）卡巴科夫回忆起果戈理，评论说对于他而言，俄国像是一个吸血鬼，或者“像引诱你回去的小丫头子巫婆”[20]。果戈理也是在外国土地上，在意大利，写出最好的俄语作品的，他考虑过不作归计。

虽然深深眷恋俄国文化，但是卡巴科夫似乎对于返乡感受到了一股存在主义的惧怕。好像是返乡会令他的总体装置——他所选择的家园陷入困境。因为这位艺术家不是生活在移民状态中，而是在装置之中，看起来他在那里感觉快乐。

总体的装置是卡巴科夫远离家园之后的家园。这些家园帮助他使自己儿童时代的恐惧地貌错位和陌生化，在国外再驯服它。利奥塔[21]提出一个有意思的类别：“没有住所的驯化”，可以理解为入住到位移居所的方式，避免传统家庭价值观的住所和网络空间大城市这两种极端。[22]卡巴科夫怀旧的对象物是难以确定的，就像他所装置的家园一样，并不针对具体地点。起初，我们可能想到，卡巴科夫的家乡（nostos）是他在苏联的儿童时期，或者1970年代朋友的群体，他们曾一同梦幻，提出设计。他最近期的设计几乎没有关于苏联的因素，只求诸于共有的审美想象，求诸于日常生活中转瞬即逝之美的片刻。这位艺术家怀念那些短时间的显现和给予这些显现更多空间的世界。卡巴科夫的装置充满了普普通通的和不突出的历史废墟——这样，他就可以对历史不忠。他也对艺术不忠，使得艺术显得贫瘠和反审美，但是相信这样的艺术的魔幻力量。卡巴科夫怀念全部那些另类现代性的理想主义的、荒诞的、业余爱好者的、想象力充足的设计，和普通想象力提出的虚构的现实。

最后，卡巴科夫的设计“装置”的不是空间，而是时间。如果过去和未来包含在以物品的形状和位置表现出来的装置中，则“现时”是由参观者本身人格化的。用卡巴科夫的话说，“时间的螺旋”穿透了参观者，并且在各个方向上展开。这个参观者心里充满了预期和记忆，隐隐感到有的事情已经发生，有的即将发生。参观者于不知不觉中想到时间已经停滞，还间或向自己提出一个形而上学的问题：我在哪里？装置以怀旧的方式捕捉到了一种更从容的、不慌不忙的生活步调，这样的步调允许我们失去又复得时间，沉溺于某一项个人性质的设计，坐在自己喜欢的瓷制便器上做白日梦，让全部的记事本都任凭大风吹

走。做白日梦，在俄文里是v polu-sne（半梦半醒），是艺术家偏爱的精神状态。这个状态不排除反思，而是把反思与温情结合起来，允许忘却和清晰的回忆。

卡巴科夫的作品关注的是记忆的选择性。他片段化的总体装置变成了某种谨慎的提示，提示一切乌托邦和怀旧建筑物中存在的空白、妥协、难堪场面和黑洞。涵义模糊的怀旧思念是和个人的历史经验联系在一起的。通过移情与陌生化的结合，反讽的怀旧邀请我们反思记忆的伦理。

卡巴科夫艺术的作用是某种形式的存在主义医疗，对终末论诱惑的解毒剂。对于艺术家来说，对未来的执迷看起来都有污秽之嫌："未来吗？正在到来的时代吗？我们只知道它会到来。"我们得到的感受是，卡巴科夫希望在自己的总体环境中捕获对失望的恐惧，然后证明，我们的终末论故事不是总体的和完全的，就像艺术家的装置那样。总是缺了一点、漏了一点什么。有某种向其他维度的逃逸，我们从来没有猜想到这一维度的存在——逃逸进入另外一个艺术家的梦境之中。

我认为，卡巴科夫在西方的成功不是源于他对外国人再现了俄国和苏联的异国情调，而是正好相反——艺术家在邀请观众超越它。虽然卡巴科夫世界的物质性具有诱惑力，但是，重要的不是一个失去的家园和祖国的特别细节，而是思念本身的经验及其隐藏的各个维度。卡巴科夫那些心意迷乱的西方观众都有这样隐秘而萦回的思念情绪，这一情绪常常在拥挤的博物馆之间令他们震撼，但是他们大多数人没有时间仔细揣摩自己到底在思念什么。

第十六章　移民的纪念品

十九世纪俄国著名流亡作家赫尔岑说，对于在外国生活的人而言，时钟在流亡的时刻停了。我到纽约和波士顿前苏联移民家里访问的时候，给予我深刻印象的是常常装饰他们房间的那些老旧的挂历，上面印着熟悉的寒冬风景图画，以及墙上古老的挂钟——原来曾一度雅致但是不再能报时，大概是在某处汽车库旧货出售点购买的。然而，绝大部分移民（我给他们的房屋拍过照片）都已经在美国度过十到二十年，或多或少地办事准时、讲究效率、融入了美国生活。他们都有约见记事本和计算机，却还喜爱那些无用的器物、纪念品、从垃圾堆里抢救出来的珍宝。老旧的日历不再能够有效组织今日生活的方方面面，所以变成了记忆的坐标。

“俄国移民就是忍受不了白墙。”拉丽萨说，她是皇后区一位小学教师，二十年前来到美国。如果谈到在国外安家，极简主义并不总是答案。“我们不想让房间看起来像医院一样。”[1]白墙，现代设计的重大成就，是和办公室空间联系在一起的：看来，拥挤状态倒成了舒适和亲密的同义词了。每一个家，甚至最普通的家，都要变成个人的记忆博物馆。有些公寓单元面貌可以和卡巴科夫的装置比拟；无论愿意与否，每个移民都要变成日常生活中的业余艺术家。在美国的前苏联移民的室内装饰和零散纪念品的收藏，初看上去，都令我们感受到被离弃祖国令人心酸的象征涵义；但是这些房屋主人说的关于这些器物的故事，却展现出更多在国外安家的事，而不是重建已经失去的一切。这些故事讲述的是流亡中的生存，这既不符合美国梦的故事，也不符合俄国那种难以忍受的怀旧情节剧。

我采访过的人大体上都是同样的年龄和社会出身：出生在二战前或者战后不久，属于中、下层城市知识分子——工程师、会计、教师，这是这一移民群体的特点。可以认为他们都是“很适应环境的移民”，没有遭到失败，也不是特别成功。这都不是小敖德萨的怀旧故事[2]，富有魅力的黑帮分子和凄凄惨惨的长腿妓女。事实上，我与其谈过话的人都没有居住在布赖顿海滩。这些流散的故事不代表大多数的移民，代表的是独立的个人。说到底，这也恰恰就是这些人所向往的地位——独立的个人，不是集体机器里面的螺丝钉或者口音浓重的天生的坏蛋——在美国电视和影片里他们常常被描写成这样。

“我们提前十年经历了改革以后整个俄国所经历的变化，”丽达微笑着说，“我们是第批‘一后共产主义者’。现在（1995年），看来整个前苏联都成了不出国的移民。”后共产主义怀旧在移民中的变体是非常矛盾的。1972到1987年来到美国的苏联难民（glukhaia emigratsiia，即“聋子移民”，大部分是犹太人）很特殊，他们不感伤；他们的路是老式的一去不返的流亡。他们移民的依据都是家庭团聚的条款，那是苏联在签署了《赫尔辛基协定》之后所承认的，虽然很多人在国外根本没有亲属。他们移民的理由不一：从政治信念和反犹主义经验，到某种幽闭恐怖症和勃列日涅夫停滞时期对于苏联生活的存在主义过敏症；从寻求经济的和社会的机遇到某种模糊的乌托邦式的自由之梦，对不可预测未来的欲求。

离开家园的理由可能是和怀旧的对象一样难以捉摸的。二者有某种内在联系。1981年我住在意大利的一个难民营，在那儿当翻译谋生的时候，我记得前苏联公民真是很难三言两语解释清楚他们移民的理由，并让那些理由给予他们政治难民的资格。他们或者是想要滔滔不绝地一说几个小时，不放过所受屈辱的全部细节，或者干脆只字都不愿提。他们知道应该写些什么，但是又不能够和他们想象的有关自己的新定义联系起来。虽然在大多数情况下有遭受反犹主义迫害（明显或者细微）的经验，但是，对于在原来国家反抗过对他们生活横加苏式意识形态化的移民来说，又显得很难使用政治术语来讲述他们的故事；有些移民觉得他们不过是从一种官方的标签走向另外一种，因为没有人想要知道他们离开苏联的真实理由。

在描述引导自己作出出国决定的生活经历时，这些移民讲述了不少在苏联推动他们重新思考生活的深刻经验；很可能是某种社会不公正的经验，家族史中某人在集中营死亡这样令人震惊秘密的揭示，彻夜阅读地下秘密版本的索尔仁尼琴或者纳博科夫的作品，某一个友人或者情人的离去。就我个人而言，有两次这样的经验。一次是学校对一个七年级同学的审判，这个学生的父母亲决定移民国外。我记得，我们的老师在校长在场的情况下表示不满意我们的消极沉默，于是要求班上犹太人学生表态，谴责犹太复国主义宣传。（我保持沉默，直咬指甲，但是有几个人主动深刻批判、揭发。）

另外一次经验是一个影片，安东尼奥尼导演的《旅客》，我看到这部影片时是十七岁。影片与政治流亡无关，但是涉及了异化现象和凭借各种身份移民的做法。影片主角由杰克·尼克尔森扮演，他伪造了死去友人的身份证件，继续友人的生活。他暂时的情人由玛利亚·施奈德扮演，她也被某种类似的、不可言状的焦虑纠缠，体现出恍惚无常和自由，轮番接近一个个男人，从建筑废墟走到废墟。最重要的是，

她穿过了被封闭的西方边界而没有任何签证问题，她轻盈的裙子和未经梳理的秀发迎着地中海的微风飘扬。（我记得我母亲显然不同情“西方”电影人物那吞噬一切的焦虑症；母亲说：“这些人不必干什么都得排队，忍受苏联生活每日的苦恼……我倒是愿意遇到她的那种问题呢。”）至于我，我感到深深地羡慕这样的异化奢侈，这样纯粹的行动自由。这个影片至今还令我怀旧，怀念我要离开家园的梦想。以后就是阅读地下出版物，和渐渐敏锐的政治意识。但是，甚至在我移民的时候，我也不完全清楚要到哪儿去：到美国去呢，还是到我喜爱的影片表现出来的颓废的（而不是野蛮的）“西方”去。（幸好在我的难民身份申请书里我没有提及安东尼奥尼。）

在苏联公民开始阅读地下出版物和考虑决定出国的时候，他们就自动地变成内部流亡者，进入某种平行生存方式。这包括无尽无休地访问移民局，偶尔还得访问克格勃；受到工作单位的驱逐，有时候接着还有群众“批判会”，朋友和同事必须对自己队伍中出现的叛变行为表示愤怒；还有费时数月造访卡夫卡式官僚机构的奔波，从五花八门的委员会取得所有必要的证明文件。在内部流亡或者虚拟拘禁中的这种生存，没有工作或者朋友的圈子，可能延续几个月到十年。最后，幸运的少数终于得到了签证，必须在两个星期之内出境。到了这个时间他们才比较清楚要离开什么了，但是不清楚到哪儿去。

穿越边界是另外一种改变人的经验。在一整天长的、羞辱人格的海关检查（偶尔还遇到通过妇科检查隐藏的钻石）之后，苏联边界当局通知“出境者”永远不能回到本国来。透过机场安全办公室斜斜的玻璃，他们最后望一眼亲属和几个大胆来送行诀别的勇敢的朋友。没有特设的道别场所。我父亲还记得在我跨过“出”境线的时候凝望了我一眼告别；然后他又看到排长队站在我身后的心烦意乱的移民推开了一辆婴儿车。不知道为什么这辆婴儿车没有穿过海关，那儿也没有亲戚朋友截住它。这辆车就这么漫无目的地滚下已经空荡的出境大厅的楼梯。“就像在爱森斯坦的电影里一样。”我父亲说。 留在苏联的亲戚朋友回忆，对于他们来说，为移民出国的人举办的告别仪式（provody）就像守灵。移民就像死亡一样，是出发到可知的地平线以外某地去。如果能够阅读1970年代和1980年代的报刊，大概很难猜测到，在那个时候有十万人正在离开那个国家。大家都怕明确谈论这件事，怕和计划移民的人保持原有的关系。谈论移民的事也是用双关语和伊索寓言式的语言。人们一谈论“出发”（ot'ezd）而不说出目的地，那意思就再清楚不过了。出发前往的地方，一旦到达，就永远不能回来了。[3]官方文化中的沉默，在非官方幽默中得到过度的补偿；看起来，1970年代全部笑话的主角，从拉宾诺维奇到碧姬·芭铎、勃列日涅夫和恰帕耶夫，谈论的最好话题莫过于犹太人移民问

题。有一个笑话几乎预告了苏联的终结。拉宾诺维奇来到OVIR移民局。

“您为什么要出国呢，拉宾诺维奇同志？”官员很礼貌地问，“你在这儿的工作很好，还有一家人。”

“有两个原因，”拉宾诺维奇说，“一是我公寓楼宿舍邻居每天都放话，说苏联政权一旦结束，他就把我打死。”

“但是，拉宾诺维奇同志，您知道，这样的事永远也不会发生，苏联政权永远不会结束。”官员说。

“这是第二个理由。”拉宾诺维奇说。

在离开苏联二十年后，有几位原来的移民，现在已经是入籍的美国人，信誓旦旦告诉我，他们永远也不想再回去，哪怕是以游客的身份。出国离境的移民把发誓不归的威胁化为他们的目标和选择。第一次穿过边界的经历，使转身回顾成为禁忌，对于他们来说也是一道分水岭，是他们绝不会感伤对待或者甚至多加考虑的噩梦。穿过边界当时显得是森严的单行道，这一羞辱经历横陈在1970年代的那些“老牌”移民和1990年代来到的新移民之间；后者享受到了奢侈待遇（或者诅咒），能够来回穿过边界，可以拖延决定在哪里居住。这些老牌移民常常采取防御的和顽固的态度；他们把断然不归的决意内在化，这从实际的和政治的不可能性演化成为一种心理需要。某些移民一而再、再而三地加固边界，是为了把它变成自己的。1970年代的这一种经验，是移民与其留在故国的昔日友人之间的误解的核心。每一方都把对方看作是自己生活现状的潜在替代物，一条没有选取的、与现在生活无法调和的道路。奇异的是，移民对于自己在苏联的家园的记忆都比留在苏联的那些人记忆得更清晰，后者某天醒来发现已经身在一个不同的国家。

二十年前，移民实际上被剥夺了身份、国籍和大部分的个人财产，以政治难民身份来到美国，“每个人限带两个箱子”，得到九十美元的补助。随着改革到来，1970年代到1980年代的“第三波”的苏联移民，从法律和实践上看，都告一段落。但是这些移民的特殊混和身份，使得他们怀旧的对象和身份认同的方式都既是说明情况的，又是特别不易把握的。

俄裔美国人是几乎没有被接受的外裔身份。实际上，第三波的苏联移民，根据苏联护照第五行字，大部分是犹太人，在到达美国的时候，经历了某种真正的身份危机。他们在诧异之中发现，在美国，他

们最终地变成了“俄国人”。然而，他们也意识到，其他的俄国移民——第一波和第二波的移民——完全不把他们看成是俄国人，而是“不爱国的、无根的世界主义者”。虽然许多移民得到了美国犹太人组织的慷慨帮助，但是这些援助者很快就发现，新来的苏联犹太人都不太明白犹太人身份特征，不符合援助者们自己对某种犹太人小镇（shtetl）的怀旧想象——而他们的父母和祖父母就是从那些地方逃走的。苏联犹太人大部分都是城市的、受过教育的世俗化的人。至于他们身份的“美国”部分，他们显然也还没能适应，有点太张扬地表现出对美国的过分的忠心，这常常令美国朋友和支援者恼怒。这些移民在大玻璃办公室摆上玩具美国国旗，但是对于实际的美国风俗习惯、法律制度和行为方式所知甚少。他们依然怀念自己在俄国梦幻出来的美国梦，而且有时候还不能原谅美国辜负了这个梦想。

■

拉丽萨说，朋友熟人访问她的公寓单元的时候有两种反应，或者是赞扬：“这儿真舒适，就像莫斯科的一个公寓单元！”或者有谴责之意：“你到这儿都十五年了，怎么还过得像一个移民啊！”这些地方看着像莫斯科的公寓，但又不是那些公寓直接的再造。书架上摆满了俄文版的陀思妥耶夫斯基、托尔斯泰、歌德和托马斯·曼的全集，这些书架是极端重要的，既是知识分子阶层的地位象征，又是个人纪念品的聚集之地：有俄国套娃、木质汤勺、凤头鸟（khokhloma）碗、胶泥玩具、异国情调海边收集的贝壳、1970年代在爱沙尼亚买的瓷花瓶、在纽约庭院旧货甩卖点发现的财宝、垃圾堆里拣来的珍品。[4]厨房摆出许多不同的宗教用品：一层架子上摆放着廉价的大烛台盒子，另外一层摆着东正教复活节的彩蛋。这是一幅奇特的静物画面：架上有俄国玩具，墙上有逾越节盘子，桌子上有无酵饼箱子、茶杯和抹了果酱的烤面包片。宗教用品也被看成艺术品和纪念品。按照原来的苏联护照，拉丽萨是“犹太人”，但是在苏联她没有参加过任何的宗教活动。现在，她说她庆祝全部的节日，越多越高兴。但是她又说，在莫斯科她是不会把逾越节的盘子挂在墙上的。那样会被看成是一个“声明”，而不是一件装饰品。

移民书架上的纪念品很是国际化。这儿有美国庭院旧货贱卖的宝物，有中国鸭子、泰国狮子和其他奇异的动物，包括在红玫瑰牌茶盒子里找到的细小的玩具恐龙；俄国移民尽力把这些东西从消费者的遗忘中挽救回来，摆放在自己小小书架博物馆里。在流亡记忆游戏中，它们都是宠物。它们所代表的大概是拒绝接受由一次性用品组成的文化。曾几何时，移民们摆脱掉自己的垃圾，丧失了很多个人的财物；现在，他们觉得该轮到他们保存和收集了，来者不拒。

美国的庭院旧货出售和垃圾在美国移民地貌中扮演了重要的角色。移民回忆录作者文尼科维茨卡娅（Diana Vin'kovetskaya）写道：“你听说过关于纽约垃圾的故事吗？在垃圾里能找到什么呀？嗨，你在博物馆里也找不到那样的东西！有一个小咖啡桌依然是我家里的一件珍宝……是路易十四的帝国风格的！”[5]她报道了关于一个移民的故事，这个人原来在莫斯科特列季雅科夫美术馆里做绘画修复工作，到了纽约之后，变成了垃圾专家。他清理和修复了从街道上抢救回来的许多物品——确实很多，所以在托尔斯泰基金会的人员来访问之后，立即中止了给他的财政支援。修复来自垃圾的物品似乎是一种实际的需要，但也是抢救过去的一种特殊仪式，尽管那并不是他们自己的过去。

“在莫斯科，我是不会把这些杂拌儿摆在书架上的。”拉丽萨说。确实，有几个妇女告诉我说，她们在俄国从来就不摆出套娃和凤头鸟碗来，因为这些东西有点俗气，尤其是在1960年代，当时知识分子正展开反对庸俗风气和物质主义。拉丽萨回忆，在1960年代，她贪婪地阅读《美利坚》（Amerika）这个杂志，宣传品，用质量高、气味好的纸张印刷。拉丽萨特别羡慕加州伯克利大学激进派学生宿舍内部布置。他们很多人都来自舒适的中产阶级背景，渐渐蔑视资产阶级商品，宁愿睡在裹了红布的床垫上，也不睡在一般的床上。为了效仿，拉丽萨决定把父母亲在战前购买的苏联家具都扔掉，自己买一个床垫和一大块红布，创造出先进的“西方”室内样子。显然，裹了红布的床垫，在商品过度丰富的文化环境中和在物质匮乏（而且，过多的大红布还用于缝制红旗和公共场所的布置）的文化环境中，所指的事物十分不同。在1960年代，拉丽萨为自己的美国式激进主义骄傲得不得了。大约十年以后，她真的来到了美国，起初不得不睡席梦思，像其他许多移民一样，于是她的眼界变了。从一去不返、连根拔离和流亡的心境出发，她变得反而渴望再造那个舒适的、过度拥挤的室内布置，而在万事如意的1960年代莫斯科，她本来是恨不得要扫除那样的布置呢。

移民书架上的苏联俄国民间艺术品与其说是俄国的怀旧纪念品，不如说是个人对留在国内的友人的记忆。大众化生产的纪念品的拥有者变成了它的新制造者，对这纪念品的遭遇提出新的叙事。在马萨诸塞州的布赖顿另外一位前苏联移民丽莎的房间里，我看到了俄国套娃。丽莎立即提醒我，她没有把这些东西从俄国带来。这是一个来看望她的朋友送的礼物。因为缺钱，丽莎的朋友从自己工作的一家幼儿园那里拿来了这些娃娃，它们变成了在苏美之间第一次通过边界和重叙友情的纪念品。

这件事让我回想起俄国移民作家别尔别罗娃（Nina Berberova）讲述的家居生活中难堪的故事。1930年代某时，作家布宁访问了别尔别罗娃和诗人霍达谢维奇（Vladislav Khodasevich），当时他们俩住在住满移民的巴黎郊外工人住区的一个狭小公寓里。公寓几乎没有家具，那天晚上也没有吃什么特别的晚饭。但是别尔别罗娃危险的家庭趣味令布宁恼怒。“‘你觉得怎样！他们的茶壶暖罩绣了一只公鸡！’”布宁一进我们的餐厅就大声说，‘谁能够想出来！我们都知道，诗人生活贫贱，现在倒抖露出来了，他们的茶壶暖罩子上有一只公鸡！’”[6]刺绣的公鸡象征着对于日用品某种程度的熟悉，这在流亡的俄国知识分子看来是深刻低劣趣味。对于布宁来说，这是居家生活杂碎的一个例证，损害了俄国人怀旧的纯洁性。这个刺绣的公鸡似乎是流亡之痛苦的遮盖物，泄露出流亡随遇而安、在远离家园之地建造家园的愿望。别尔别罗娃没有放弃她那个有装饰的茶壶。她坦言热爱那另外一种有意选择和自由采纳的家居，它“既不是一个‘’窝巢，也不是生物学上的义务”，而是某种“让人感到温暖、愉快和欣喜的”东西。刺绣的公鸡证明是一只危险的流亡之鸟。这一特殊的刺绣作品，算不上异国情调的俄国特质的徽记，乃是一件来自苏联的手工制作的礼物，是一个女友寄送给别尔别罗娃的，这位女友“因为有国外关系”而被流放到了西伯利亚。礼物变成了短暂的流亡亲密关系的纪念物。

每一个公寓单元的收藏品都既体现出其居住人的传记片段，又是集体记忆的展示。收藏品搭起内心体验的舞台。他们在远离家园的地方建造家园的方法让我回想起苏联旧式的内装修布置，每一件物品都有独特的光环——无论那是祖母神奇地保存下来的特殊小雕像，还是1968年夏天在黑海旅游地海滩拾起的贝壳。对于生于二战前和战后不久的人来说，物质财富常常是很少的，很难得到；在更早的日子里，财物可能被剥夺，但不会被自愿丢弃。对于一个移民来说，“我的家就是我的城堡”这句俗话不完全适用；应该是“我的家就是我的博物馆”。在厨房架子上，拉丽萨摆出了从大都会博物馆收集的彩色证章，是她多次参观的时候留下的。拉丽萨经常带引小学生去大都会，“因为博物馆有助于扩展他们的眼界，向他们展现整个的大世界，在皇后区以外的大世界”。博物馆彩色的证章是博物馆提供的最廉价的物品，能够使得厨房气氛活跃，也很像苏联人的习惯：用埃米塔什博物馆的招贴画布置公寓宿舍。审美趣味与留守和保存记忆的日常做法是紧密联系在一起的。

一次性用品的美国文化是东方移民所最不熟悉的。这样的文化包含了他们的欲望与恐惧：一方面是消费的奢侈；另一方面是转瞬即逝感，永恒的变化漩涡，都鲜明地提醒了他们自己的流亡状态。所以，在纪念品收藏中，许多移民都对物品保持了某种“隐蔽的苏联”态度，

尽管物品本身和语境是不同的。有几个人幽默地承认自己来到美国之后第一年没有扔过纸杯和纸盘。他们把这些东西秘密地保存了起来。现在他们“美国化”了，不再那样做了。这并不是前苏联来的移民特有的情况。例如，在中国、越南和波多黎各社区，我们也能够看到新移民类似的礼仪。他们的私密和亲近的理念保存了对所离开的家园的记忆，而在那里，私密性是一直受到威胁的。苏联的家居礼仪发源于对恐惧文化的回应和反对态度，在那样的文化中，家庭搜查是日常生活的事实，而对家居生活情趣的追求则是危险的和易受损伤的。而且，对于城市知识分子中下阶层的这一群人士来说，“私密”或者“亲近”常常被理解为逃避的空间，不限于个人和核心家庭成员，而更常常及于亲密朋友的圈子。记忆的社会框架（在这一事例中，是在苏联的城市语境中形成的）和住进家园的个人积习融合了起来；这些记忆因素，在移民流离和重新安置的时期提供了最低限度的自我延续。移民家庭分享1970年代苏联城市记忆的痕迹和框架，但是他们的故事、对于环境的感受，是截然不同的。

“我不想回俄国定居，回去看看倒是可以。”拉丽萨说，“我的家在这儿。”移民书架上有很多怀旧物品，而作为整体的叙事又不是怀旧的。在异邦的纪念品不能重建一个人的根子的叙事，而是讲述流亡的故事。纪念物不是象征物，而是反映了多重属性的过渡物品。原来的故国变成了一个异国情调的地方，通过外国游客常常欣赏的工艺品表现出来。新近收集的流亡和“文化适应”的记忆挪动了旧的文化框架；就连俄国或者苏联的纪念品也不再能够在其“本土”语境中得到解释。现在，这些纪念品是流亡本身和新发现的流亡家居风格的某种密码。[7]如果卡巴科夫的装置揭示了希望以最微细的每日行为方式入住艺术界最神圣空间，则移民的家园就显露出执意想使每日生存美丽和值得记忆。陈列大流散纪念品的房间不是献给他们那种种不幸的祭坛，而是交流和谈话的地方。他们未能生活在美国神话的永恒现时之中，但是他们也还不能够沉溺于过去。大流散的亲密关系，只有在人们把握了某种不完美的生存美学和学会入住流亡状态之时才能实现。因为远离家园却又没有十分适应福地境界，所以移民都珍视他们亲密关系的绿洲。在两种语言——外国语和本国语里，他们都有口音。

第十七章　审美个人主义与怀旧伦理学

为什么移民对“怀旧”这个词语有这样多的疑虑呢？是不是因为谈论移民怀旧的那些人都冒充理解他们的怀旧所在呢？反思型的怀旧者所确知的惟一的事是家园不是一个；按照布罗茨基话的意思，它或者是一个半，或者少于一。这样的非整数的量度，是自由的量度。

我们也许能够说，在移民艺术家和承认自己二元属性的普通移民当中有某种反思型诗学存在。怀旧诗学结合了陌生化与人类的团结，情感与思考。反思型的怀旧者所担心的是离开新入住的、想象中的家园而走向惟一真正的祖国，而这一祖国却有可能证明是虚假的或者垂死的。移民们开始珍惜非官方的特殊事物，而不是官方的象征物；他们致力于拥有自己选择的忠诚对象，而不是生身于其中的环境。这里得到论述的流亡作家和艺术家不辞劳苦，要分清俄国与“俄国的一个地点”、苏联与列宁格勒公寓单元里的半间房屋、“伟大的人民”与朋友的群体。他们如堂吉诃德一般，竭力阻拦大规模生产怀旧陈词滥调和现成物品。

如果说伦理学可以定义为人类行为和与他人关系的规则，则反思型怀旧的伦理维度在于反抗民族主义怀旧所特有的偏执狂映射，在这里，他者被设想为要么是密谋的敌人，要么是另外一个民族主义者。反思型的怀念伦理学承认他人的文化记忆，及其人类独特性和易受损害的特质。他者不仅仅是另外的文化的代表，而且也是有权利怀念（却不一定属于）出生地的一个特殊的个人。

勒维纳斯（Emmanuel Levinas）谈论伦理学，视其为“对于人身上偶尔显示出的人性之关注”。[1]他称之为“无政府主义的责任”——亦即，在此时此刻对于另一个人的责任，“不是由以往的任何承诺确认的”。这种伦理学可以被看成是先于概念知识、道德法和形而上学训导的“第一哲学”。无政府主义的责任可能是破坏性的；但是它也许不仅能解释在战争期间的普通杀人犯的行为，而且还能解释拒绝杀人的普通人的行为。无政府主义的责任强调个人家园与集体家园之间的区别。

我已经观察到，因为政治原因离开的移民都用某些方式向作家和

艺术家讲述自己流亡经过；特别是他们对感伤的反抗和坚持细节、细微变化和多重的含义，这常常是本国人遗漏的。“我一直认为……最纯粹的情感之一是遭受驱赶人士向往自己出生之地的情感。我很想告诉他，要最大程度地持续努力加强记忆以保持过去的场景鲜明生动：记忆中的青山和欢畅的高速公路，长着非官方玫瑰的篱笆……但是不会允许多愁善感的漫游者栖息在我这不友好的散文磐石之上。”这些话出自纳博科夫小说《塞巴斯蒂安·奈特的真实生活》想象中的作家奈特之口。[2]配有非官方玫瑰的篱笆萦绕在怀旧者的脑海，但是对于官方的情感的惧怕令他踯躅不前。在看艺术作品和文学作品的时候，我们能够谈论一种伦理学，它不是被降低成为道德典范和人物的行为，而是成为强调讲故事本身的方式。文学话语不应该仅仅被当作道德救助物来阅读。[3]伦理学的观察提供某种专门的光学，聚焦于言语与行动之间的关系、一般与个别之间的关系、抽象理想或者意识形态与个别的行为之间的关系。

纳博科夫在敏感和感伤之间划出了一道区别。敏感是结合了注意力与好奇心、机智与对他人愉悦的宽容，和对于痛苦的惧怕。敏感不会转化为特别的规则或者文学表现法，但是允许道德宽容和审美祝愿，“这就是感觉以某种方式、在某处与别的存在状态连通起来，而在那些状态中，艺术（好奇心、温柔、善良、狂喜）是一个规范”。[4]但是，感伤则把温情和痛苦化为现成的姿态，这些姿态不可避免地引发出读者方面的反应。感伤是危险的，就像其他现成的情绪一样。多愁善感的杀人犯会在看电影的时候哭泣落泪，喜爱婴儿，却又残酷滥用暴力，像斯大林和希特勒。阿伦特在讨论阿道夫·埃希曼的时候写出了一句遭到多方误解的短语：“恶的平庸性”。[5]这个短语不是指邪恶是平庸的，或者平庸性是邪恶，而是指：缺乏个人反思和个人责任感的状况可能把每日“对命令的遵从”和陈词滥调演变成为参与政治的邪恶。反思性和艺术性个人主义的伦理学不同于自以为是的道德论。犯有反人类重罪的埃希曼，在以色列监狱里拒绝阅读提供给他的《洛丽塔》，说他不要碰这样一本不道德的小说。纳博科夫一定是愿意令这个特殊的读者扫兴的。在《洛丽塔》的后记里，纳博科夫区分文学和色情不是以性的描写程度为依据，而是依据叙事的规则：不是表现了什么，而是如何完成了表现，这一点才是文学的界标。色情局限于“混用陈词滥调”：淫秽必定要和平庸结合在一起，因为每种审美的享受都必定要完全被单纯的性刺激取代。”[6]怀旧也轻易结合了平庸，不是通过刺激发挥作用，而是掩盖损失的痛苦，而给予思乡病以特别的形式，随时满足返乡的要求。对于纳博科夫来说，媚俗文艺、庸常（poshlost）和接受现成思想和情感组成的世界的做法，是静态的，排除了反思的时间。

谈到感伤，纳博科夫显然是和陀思妥耶夫斯基与俄国道德哲学十分不同的。他和陀思妥耶夫斯基的争执更是伦理的，而不太是审美的，远远超过了对陀思妥耶夫斯基文学风格的批评。纳博科夫的自由派伦理学和陀思妥耶夫斯基的道德论形成鲜明对照，而后者的道德论隐蔽在他作品的叙事和存在主义的繁复之中。陀思妥耶夫斯基把伦理学和情节剧混合了起来，因而，如果没有苦笑、尖叫和高度的戏剧性，就很难面对伦理问题。纳博科夫不能原谅陀思妥耶夫斯基以情节剧的夸张方式，把“神圣妓女”索尼娅和在预期救赎时刻依靠在“圣书”上面的故意谋杀者拉斯科利尼科夫作类比。在纳博科夫看来，一个竭力养家的穷苦少女的“罪”和一个智慧的杀人者的“罪”是没有可比性的，应该从十分不同的道德伦理根据来加以审判。敏感就是分离具体的感受与记忆、现成的形象、陈词滥调和种种象征。纳博科夫是最先看到了陀思妥耶夫斯基主义与极权主义之间的某种联系的人士之一。所谓陀思妥耶夫斯基主义，我认为就是某种情节剧品牌的民族主义道德论，例如，这是陀思妥耶夫斯基《作家日记》的特点。在讨论陀思妥耶夫斯基晚期作品的时候，纳博科夫写道：“社会主义和西方自由主义的理论，对于他来说，变成了西方污染和倾向于毁灭斯拉夫和希腊—天主教世界的恶魔罪恶的体现。我们在法西斯主义或者共产主义中所看到的也是这样的态度——普遍的拯救。”[7]至于托尔斯泰，纳博科夫对这位作家皈依单一真理的做法同样提出疑问。不过，他是更倾向于艺术家托尔斯泰的，故意挑衅似的写道，托尔斯泰最突出的成就乃是对安娜·卡列尼娜脖子上一个发卷的描写。纳博科夫虽然有自己的固执见解，却要求学生学会反思地阅读，“伴着颤栗、大口喘气”，要拆开，要挤烂，然后慢慢品一味每个细节，“那个精神的旁白”，就会揭示一种不同的统一性——不是现成的，而是创造性地再创造的统一性。这可能是对于纳博科夫如何解读自己过去的最好的描述—通过颤栗和喘息，通过迷宫和空白，通过反讽的显现和记忆的弹孔。这样的阅读说明了反思型怀旧的伦理学要求。

在描写苏维埃俄国的时候，纳博科夫谈到了政治制度的残酷及其对人民的效果。撇开政治理由，正是这种残酷才没有允许他拥抱任何形式的爱国主义，甚至在伟大的卫国战争期间也是如此。布罗茨基和纳博科夫都厌恶感伤，相信对残酷的关注很可能是比爱国主义更重要的（在其他方面，这两位作家互相之间没有多少感情）。布罗茨基记得自己国家的邪恶的荒诞，无法从童年记忆中铲除出去。在一个情节里，他叙述了战后生活的一个小片段：1945年，发生在火车站，涉及这个男孩第一次、也是最后一次看见的一位残废老兵：

> 我看见了一个年老、秃顶、装了一条木腿的残疾人，他一次又一次地竭力挤进火车车厢，但是每一次都被已经挤在车厢门口

台阶上的人推下来……他好不容易抓住了车厢的把手，接着我就看见车厢门道里的一个女人举起一个水壶，把开水直接倒在这个老人的光秃的头顶上。他倒下去了——一千只脚的布朗运动吞噬了他，我再也看不见他了。[8]

在他的记忆里，这个故事和成百上千个日常残酷事件混合在一起。

布罗茨基用英语写作，千辛万苦地想要解释邪恶之荒诞性的“繁复句法”：“俄国人正好具有的这样超前的邪恶观念，无法进入[英美]意识，就是因为有这样繁复的句法。我们倒是很想知道，我们之中有多少人能够回忆出这样一个说话朴实的邪恶，一走进门槛就说‘大家好，我是邪恶。你们都好吗？’”[9]这样繁复的句法是俄语、德语和东欧散文的特点，不容易适应新闻散文的现代商业需求。伦理视野不在于作者善于写出几个清晰明了的句子，伴有干脆明快的道德论特点；而在于承担风险和怀着对过去的诚实态度，来揭示那个制度经历者都不得不面对的伦理矛盾和混乱现象。所以，繁复句法乃是流亡伦理学的组成部分。

根据布罗茨基的观点，流亡的作家有两个“教训“给大家分享：在极权制度下生活的经验，和通过陌生化艺术发现民主的个体性。流亡者永远是一个鲁滨逊，他极度地想要和冷漠的本地人交流，但是他被看作差不多是野蛮人（即使他受过过度的教育），而本地人则是文明过量的。民主给作家提供了人身安全，但是，在社会层面上，却又把他变得无足轻重。来自第三世界或者第二世界国家的作家首先受到人种学式的观察。在一个民主国家里，文学和文化的作用，一般地说，都是二级娱乐或者装饰。可以预料的是，作家怀念的不仅仅是故国家园，而且还有自己的作用意义。

“充当一名流亡作家，就像关在太空舱里被弹射到外层空间的一条狗或者一个人一样（更像是一条狗，因为他们不准备把你收回去）……很快，这太空舱里的乘客就发现受到的重力不是朝向地球，而是向外太空。”布罗茨基写道。[10]流亡的这一外向方向极具重要性。佚名和异化的教导是谦恭，同时提供一个附加的眼界。在这里，陌生化的艺术变成了在流亡中生存的艺术。一个流亡者不可能是逆动的（亦即单纯怀旧的）；他应该是反思的、对自己和他人都有弹性的。如果要决定流亡故事的体裁，则应该是悲喜剧和冒险故事，而不是情节剧。流亡的条件打开了通向世界的新视野，对于这一视野，除了作者自身，是没有其他的衡量标准的：

也许我们更大的价值和更大的功能是在不知不觉中充当这样

> 一种令人气馁理念的体现者：一个被解放的人不是一个自由人，解放是获取自由的手段，却不等同于解放……然而，如果我们想要扮演更大的角色，一个自由人的角色，那我们就应该能够接受——或者至少模仿——一个自由人失败的方式。一个自由人，如果失败了，是不能责备任何其他人的。[11]

“被解放的人”是极权制度或者任何惩罚制度下的幸运儿。因为在政治上和躯体上摆脱枷锁，他知道自己逃避了什么，但是不知道到哪里去。他从一个地方逃走，却不是逃向某一个新的地方。移民的自由理念常常是摆脱原来压迫性的政府，但是这不一定意味着是一种探索新现实的自由。这种消极的自由，在移民从中走出的那个社会里常常不是一种不可剥夺的权利，而是一种来自上方的宽容、解放的行动，这就不可避免地把不同政见者和压迫者联系在一起。“自由人”是独立于外在政治、成功地发展了内在的自由的人。可以讲，西方民主国家的普通人享有高度的外在自由，而极权制度下持不同政见者在创造性地探索内在自由方面很突出。在这一事例中，“自由人”学会了内在自由的教训，但是也面对一个民主社会的挑战：在这里，政治自由得到保障，但是常常被认为理所当然，或者更坏的是，和消费者的选择混合在一起。自由对于东方的流亡者来说，永远是脆弱的，所以东方的流亡者一直都是创造性的探索者，句法有时是繁复的，想象力过多。自由的流亡者不再是一个不断寻求替罪羊的牺牲品。他不再能求助于谴责式文化或者身份政治，某种民族论的借口。反思型的怀旧不导向失去的家园，而是导向对他人的无政府主义责任感，以及和自身的会晤。“如果说艺术教导我们什么……那就是人类生存的私密性。”美国桂冠诗人布罗茨基写道。悖论性的是，布罗茨基在自己的孤独与自由的感受中，似乎是在通过把作家变成模范民主公民来重申作家的重要意义，而这次角色更加显著。[12]

在俄国，个人主义和个人伦理学首先见于文学，而不是见于司法的和政治的制度。结果，在俄国一般都不信赖非人格的制度，却过度地信赖梦幻，而不是经验。甚至布罗茨基的流亡个人主义，虽然包含了美国梦的一个版本，但是与其说和不动产联系在一起，不如说和他的“非不动产”、他的创造性的资产联系在一起。他第一个私有空间是公寓的半间房屋，他在这里写出了最初的诗，在这里有过初恋的幽会。从那个时候起，诗人的私密概念就和隐蔽的审美与情色实践联系在一起。布罗茨基意识到了自己对祖国的欠债，这种欠债甚至表现在对于当局强制做法的反抗方式之中。他写道，他的列宁格勒伦理学是文学伦理学，从书本学来的，不是从环绕着他的每日生活中学来的。他列宁格勒的朋友们都在烟雾缭绕的厨房里开展活跃的谈话，更多的是关于曼德尔施塔姆和但丁的，而不是关于隔壁邻居的事。[13]

反思型的怀旧有一个乌托邦的维度，这就是探索其他的潜在机遇和现代幸福论未完成的许诺。它反对全盘重建地方文化，反对技术统治全球主义带来的所向披靡的冷漠态度。反思型怀旧能够创造的不是自上而下的经济全球主义，而是基于移民经验与内在多元文化论的全球大流散的团结。归根结底，移民们常常怀有一种自卑感—优越感情结，深信自己比本地人更忠诚于移居国的种种理想。[14]前苏联的移民徒劳地用玩具美国国旗装饰旧式的书架，对着移民局粗鲁的职员们大声朗诵《独立宣言》。俄国作家一个接一个地宣扬自己比你更具有美国精神。马雅可夫斯基写道，自己是最具美国派头的诗人，纳博科夫认为自己是最彻底的美国自由派，布罗茨基亦然。同样，东欧人认为自己比更富有的西方兄弟更有欧洲人精神，而那些西方兄弟却用旧理想换取新货币。这些古怪的东方人，把想象中的祖国设立在神话般的西方，把自己看成西方创造性个人主义的最后的莫西干人。

结论　怀旧与全球文化：从外层空间到网络空间

我回到列宁格勒—圣彼得堡，在儿童游戏场，围绕着锈迹斑斑的微型火箭漫步。这些火箭三十多年前散落在这里，却令我想起我儿童时代的梦幻。我还记得，1960年代在幼儿园的时候，我们练习画出的第一件东西就是火箭。我们总是画发射中的火箭，那是勇敢向上的运动，有明亮的火焰从尾部喷出。儿童游戏场的火箭很像过去的那些图画，只不过飞得不远而已。如果你想玩这个游戏，得准备好滑翔、降落，而不是飞翔。儿童游戏场的火箭是在苏联太空探索的欢欣鼓舞年代里制造的，当时，未来似乎是异常光明的，迈出凯旋进步的步伐前进。第一名宇航员飞进太空之后，赫鲁晓夫宣布，我们这一代人的子女将会生活在共产主义时代，将会到月球去旅行。我们都梦想在出国之前先去太空，到天上去旅行，而不是到西方去。不过，我们的使命失败了。宇宙共产主义之梦没有存活下来，但是这微型火箭倒是保存下来了。出自某种原因，主要可能是因为没有别的花样，社区的孩子们依然在这些另外一个时代的未来主义废墟上玩耍，那个时代显得是多么老旧啊。在新富人的游戏场，玩意都按照时代精神更新。崭新的木头小屋配有俄国民间故事风格的美丽高塔取代了过去的未来主义火箭。

在网络空间以前，外层空间是最后的边疆。对于宇宙空间的探索不仅仅是冷战转移的一个战场，而且也预示了未来战胜人类生存的时间和空间限制，结束人类的渴望。现在，这样的宇宙梦幻已经变成了过去的历史，而新的乌托邦既不是政治的，也不是艺术的，而是技术的和经济的。至于政治和哲学，在对于未来的想象中仅扮演次要的角色。曾有一度，鸦片、水蛭和一次返乡，乃是对付怀旧的灵丹妙药。现在是技术变成了人民的鸦片，技术预告了速度、便利和对一切的忘记——除了技术产品本身。就其本源意义而言，“技术”（technology）这个词来自希腊语的techne，和“艺术”这个词共享同一个词根。技术不是目的本身，而是一个扩展人的力量的媒介物。怀旧感悲叹时间和空间之间的距离和脱节，从来无法将其联系起来，

而技术则提出解决办法，建筑桥梁，节省怀旧者喜欢浪费的时间。

然而，从根本上说，技术和怀旧都是涉及中介的。怀旧是一种位移的疾病，和过渡、转移与交流方式有联系。怀旧，就像记忆一样，取决于记忆手段。自从古代埃及发明了书写以后，这些记忆辅助手段就矛盾地既被看成记忆的工具，也被看成忘记的工具。十九世纪，许多人相信铁路将会解决位移问题，运输的速度将会便利于出游和回家的旅行。有些人认为现代大城市会提供足够的兴奋和刺激，以消除人们对田园生活的渴望。但是，情况并非如此。事实上，怀旧伴随了现代化的每一个阶段，具有不同的体裁和形式，对时间表施展种种把戏。

每种新媒体都影响着距离与亲密感之间的关系，那是怀旧情感的核心。在二十世纪早期，俄国先锋派诗人就欢呼收音机是一件革命的媒介物，将会提供普遍的知识，把世界带进每个人的家园。事实证明，民主政客和独裁者同样使用收音机，他们都喜欢推广他们的“进步”信息、光辉的未来、社区的前途与传统的魅力。无线电技术带回了口头文化，但是无线电说故事人和听众的集体是分散的，过渡性的，完全不是传统的。大约一百年前，吕米埃尔（Lumière）兄弟制作出来的第一批影片上映，惊异不已的观众看到一列火车飞奔而来，不由得大声呼叫。电影也受到欢呼，被看作一种世界性的语言，但是第一批观众并非没有看到其怪异之处，因为他们看到影片既是逼真得令人赞叹，又鬼气吁吁地令人惊骇。电影标志着向视觉文化的回归，这一文化在印刷品媒体到来之前一直是统领欧洲的。

网络空间现在显得乃是最新的边疆。互联网是以某种激进的空间方式组织起来的；它是以数据为核心和超文本的，其依据是共时性，不是延续性。在互联网的模式中，时间、叙事和意义形成等问题都是不太重要的。计算机记忆独立于情感效果和时代、政治和历史的变迁；它没有历史的锈迹，一切都具有同样的数字肌质。在蓝色屏幕上，出现记忆的两种情形都是可能的：完整召回未消化的信息字节或者同样完整的记忆缺失，这可能由于技术的失效而在瞬间发生。

初看上去，超文本的组织清除了怀旧的前提，亦即时间的不可逆转性和无法重访其他的时代和地点。这一里只是单的连通与否的问题。网络空间中的时间是以速度来考虑的：连通的速度和技术革新的速度。简直就没有时间做对于逝者的记忆和反思记忆等在时间方面的实验。现在是由偏执的东欧人叹息丧失了徐缓的步调“：在存在论数学里……徐缓的程度和记忆的强度成直接正比；速度的程度和忘记的强度成正比”。[1]网络拥护者会宣告网络在另外一个维度中展开，超过了存在论数学规则和记忆与忘却的辩证法。网络空间以数字形式推

出怀旧的古董，使其显得比真实的工艺品更受欢迎博尔赫斯写。了一一篇关于个帝国地图的故事，这张地图制作得和帝国面积一样大；在故事结尾，说故事的人梦想在这张地图的废墟上漫步。终有一天，我们也许能够在周围建造了新的殖民地房屋的网页废墟上漫步的。

在互联网的时间哲学中隐藏着一个悖论：虽然这个系统内在地依赖超文本和互动，但是外在地，许多信息热衷者却依赖十九世纪对进步的叙事，伴有偶尔的淘汰悲怆感。进步的淘汰模式之极端的变体（比如，相信电子图书将会完全取代纸本图书，而不是二者在一个家庭里和睦共处）展现出一种隧道景观的通向未来之路。它假设隧道周围没有环境，没有语境，没有其他街道和林荫道拐弯避开地下快车道和堵塞的交通。反思型的怀旧对隧道景观提出挑战，后退、减速、左顾右盼、对行程本身开展沉思默想。

不仅如此，计算机世界的文化考古学揭示，它也有自己的怀旧的起源。计算机空间的发现者继承了1960年代“真实空间”经验、爱情与政治实验的某些理念，加上对技术的批判。现在，“自由通讯”和草根政治抗议的这些理念已经迁移，在虚拟的空间生根。不值得惊奇的是，网上有dot.communism这样的现象，这是对私有财产和版权之类“资产阶级制度”的一种怀疑。[2]这一新媒体的创造本身，乃是冷战军事工业联合体和年事见长的嬉皮士（已变成计算机科学家）的一种古怪合作成果。在1980年代，网络旅行增加了人的能力，而此前他们已经停止在其他空间中寻找施展能力的天地。这一特殊的鸡与蛋的逻辑造成了计算机网络空间的某些悖论。绝非偶然的是，2000年的重要人物是数字化的麦克卢汉（Marshall McLuhan），这给“（数字）媒体就是信息”这句老话带来一层新的意味。

互联网的发现者借用了哲学和文学话语的关键隐喻：“虚拟现实”来自柏格森的意识理论，“超文本”来自交织叙事理论。这些隐喻后来又被看作是新媒体的特殊属性。互联网也拿来了田园比喻和“西方”体裁（例如：地球村、homepages和边疆意识）。新的媒体用“高速公路”、村落和聊天室重新界定了空间的建筑——这都证明，互联网突出了田园式的郊区、高速公路的传奇和家园的道德，而不是大城市的废墟。但是，电子邮件提供了瞬时的亲密；通讯者离开得距离越长，他们就越紧密地分享最是内心的秘密，用种种深夜的语言。如果没有我的友人、全世界的怀旧者和反怀旧者在网络上的支持，我想，我是写不出来这本书的。1990年代的浪漫故事也出现在网上，在计算机会晤被面对面的会见取代的时候，却常常造成失望，最好的情况下也是尴尬，最坏的情况下是暴力。计算机媒体大体上是触觉的，不只是视觉的。两个陌生人在网上会见，他们的手指不知不觉地就在自己

钟爱的计算机上寻找那情色的键，而不是另一个人的手。电子情人发现，在计算机空间的距离消失的时候，亲密感也已经消失。

录制某人家庭生活放在家庭网页这一近期的现象，给“在家”这一短语带来全新的含义。在这样的自我强加的全景监视场合的“在家”，指的就是被观看，或者当一个窥视者，而没有特别的政治原因。对这种互动参与者来说，私密性变成了代受性的和虚拟的；不再是某一个人的财产，而是变成了投影和互动的空间。所以，不值得奇怪的是，有一位互联网艺术家给他的女儿起名字叫E（让我回想起八十年前写成的俄国一部反面乌托邦的小说《我们》，那个大一统国的公民都是用一个字母命名的）。母亲不愿意用自己挑选的名字压制女儿，而是让名字尽可能具有互动性质，只是提到在她看来，E代表“信息熵”。[3]

最近，“计算机的”（cyber）这个前缀本身已经变成了怀旧的，南贝格（Jeffery Nunberg）指出，新的前缀是e，例如“电子世界”（e-world）。[4]计算机空间有开放空间和征服边疆的意思；而e-则更多地涉及标示领地，得到了大公司特殊的喜爱，这些公司想要把你固着在他们的地点上，限制你的计算机漫游。机场和郊区的术语（及其新词，如e-hub：电子运营中心）取代了浪漫的空间词汇和不受腐蚀的通讯的梦幻。

电子媒介穿越国家边界，造成各种各样的虚拟移民。如果说民族国家开始屈服于全球化的威力，则欧美之间关于管理互联网的争论反映了关于各自政府的真实生活制度的辩论，以及关于如何对待暴力、仇恨言论和公共与私人区别的辩论。同样，近期在美国关于公共互联网和互联网机制的讨论要求确立网络世界的礼仪和行为准则，从而揭示了对于在真实的和虚拟的空间里正在消失的公共领域（public sphere）的关注。1980年代晚期以来，在全球化提倡者当中广泛流传的一种信念是，经济和技术决定政治，文化不过是一种消费品，蛋糕表面的糖霜。1990年代后，共产主义国家、亚洲与拉丁美洲的经济和政治的发展情况显示，相反的现象很可能是真实的：无论从地区看，还是从全球看，文化思想和政治制度是能够影响经济的。

因此，不足为奇的是，民族国家的梦还是有活力的，存在于网络空间的虚拟公民当中——并不是他们所有人都选择成为世界公民了。虽然互联网宣传天花乱坠，但是代表少数民族社区的很多网站还是不断鼓吹民族仇恨与种族仇恨。1990年代早期的巴尔干半岛战争在网络空间重演：1998年11月，塞尔维亚的黑客摧毁了克罗地亚一家杂志的网站，克罗地亚黑客立即报复。同时，阿尔巴尼亚一家网站被宣称“阿尔巴尼亚族说谎”的网络涂鸦“亵渎”。民族情感和刻板类型甚至

在虚拟的空间里也没有证明是虚拟的。

俄国网络后现代主义的“千年”之作是表现瘪四和大头蛋（Beavis and Butthead）的修正主义的漫画。在北约干涉南斯拉夫期间，俄国黑客摧毁了北约的网站。他们传去的形象是瘪四和大头蛋，标题是“来自俄国的爱”、“打倒北约”和“审判前拘留室”（KPZ，属于俄苏警察局和克格勃）。漫画颇具机智，用西方大众文化的全球性语言投射出一种反西方信息，打中西方，就像回飞镖一样。言说全球性语言和使用互联网的能力并不见得是分享文化、民主化或者互相理解的保证。在俄国当时语境下俄国黑客制造的信息既不是有争议的，也不是反文化的，事实上它代表了俄国政府的观点，民族的某种膝跳反射。针对北约这个自以为是的大族长，这漫画是颠覆性质的；但是它也怀旧情绪浓重地、毫不羞涩地确定了俄国这个地区老大哥的帝国主义野心。

在欧洲，反对全球化美国风格的人，常常提到传统的欧洲社会福利的结构、工作与休闲的平衡、市场价值观和文化价值观。2000年出现的最近期的运动常常使用“慢”这个词儿命名，例如慢餐运动，这是美食左派运动的一部分，他们试图通过美食怀旧法影响未来。可以料到的，这个运动始于意大利和法国，其焦点在于食物政治，抗议他们所说的以最高效率制造用于最快消费的“科学怪物食品”（franken food，指基因改造的产品）。但是，甚至在西雅图和华盛顿达到最高潮的反全球化运动也是在全球范围组织的，为了传播信息而使用了世界互联网（WWW）。有些活动分子极力争辩说，他们不完全反对全球化，而是反对技术全球化和经济全球化，赞成具有人性面目的全球化（和细嚼慢咽的、慢餐的自由）。事实上，怀旧一直是说一种全球性的语言的，从十九世纪的浪漫诗歌到二十世纪晚期的电子邮件。

虽然网络探索引发兴奋，但是说到怀旧，媒体却不是信息，至少不是全部的信息。为了考察对于怀旧思念的使用和滥用，我们应该寻找另外一种机制——意识的机制。对怀旧的反思允许我们重审中介和媒体本身，包括技术。

怀旧所涉及的人类意识的虚拟现实，即使是用最先进的技术装备也是不能够捕获的。怀念是和现代世界中人类的困境联系在一起的，但是在理解它的方式上，却几乎没有什么进步。事实上，倒是存在着对所有形式的综合性的、非门类化的知识的不断贬低。文化在娱乐产业和宗教之间受到压挤，而教育越来越多地被看成是管理和医疗，而不是学习批判性思维的过程。由于艺术与人文学科作用的衰落，探索怀旧的途径也越来越少，对此的补偿则是怀旧现成制品的泛滥。批量预制用在怀旧方面的问题是，它无助于我们面对未来。创造性的怀旧

揭示了时代的幻想，而未来正是在这些幻想和潜力中诞生的。我们怀旧，怀念的不是过去所存在的方式，而是过去可能存在的那种方式。我们所力求在未来实现的，就是这类的过去的完美。

政治科学学者或者克里姆林宫研究专家都不可能预测到1989年的事件，虽然它们很多包含在1970年代和1980年代的梦想里，已在民众的怀旧、向往和梦魇中朦胧显现，从对民主的向往到民族的社区。对于怀旧的研究，可能有助于形成一种别样的、包括了猜想和违背事实的机遇 的非目的论历史。

康德曾经写道，空间是公共的，时间是私有的。现在看来，相反的论断才是真实的。如果我们幸运，我们也许能够享有更多的私人空间，但是我们的时间越来越少，随之而来的是对在理解时间方面的文化区别表现出的耐心也越来越少。空间可以扩展成为许多维度；人在一生中，有越来越多的真实的和虚拟的家园，人往返穿过更多的边界。至于时间，则是永远在缩短。因为受到多重任务和管理方面的高效率要求的压迫，我们生活在时间不断的催促之下。新千年的疾病应该称为时间恐惧症，或者速度狂热症，而医疗的方法却陈旧得令人汗颜。当代的怀旧，与其说关系到过去，不如说关系到迅速消失的现在。

2000年5月1日，在即将写完这本书的时候，我收到了国际颓废行动组织的电子邮件，他们要求我降低生活速度，但是要勇敢地生活，要回懒散休闲的权利，抗议国际大公司剥削成性的工作伦理造成的“生活质量的退化”和对“休闲的侵蚀”。“今天就打电话请一天病假！”“今天过节！”颓废活动分子们提出果断要求。我虽然不是十足地激进，但是全球性的团结力量感动了我，于是我关闭了计算机，散步走了一段长距离。

最后一次回家

我回到那里

从来没有到过的地方。

原来没有的面貌毫无变化，

桌子上（格子台布上）

我又看见

那半杯茶水

从来没有添满。

一切如故，恰似

我从来没有摆出的状态。[5]

卡普罗尼（Giorgio Caproni）的这首诗是经典的回家叙述：“我回到那里……毫无变化……桌子上（格子台布上）/我又看见那半杯茶水……一切如故。”只不过这里是返回了一种消极的空间（从来没有到过的地方，那半杯茶水从来没有添满，我从来没有摆出）。埃施伯里（JohnAshbery）描写过返回无法返回的一个点。卡普罗尼谈论没有出发的返回。失去的家园和找回的家园彼此没有关系。

诗中能够引发普鲁斯特式不由自主的记忆的惟一特殊细节出现在括号里。格子台布，家居生活的体现，令人想起意大利乡下酒馆，或者莫斯科或布鲁克林的快餐店形式。如果你有短时间的白日梦，你就能够看到新鲜西红柿的印痕和嗅到罗勒与青烟的香味——但是你却拿不准你是回忆起上次到意大利度假呢，还是回忆起推销意大利三色宽面条的电视广告。格子桌布是通用的：对于家园，这是一个适用于一切需要的尺码；就像一个棋盘，你可以按照游戏规则移动你的卒和马。回家也变成了某种通用的梦，像格子桌布一样，它独立于任何个别的家园。我从来就没有一块格子桌布，但是，它间接地令我感到怀旧。也许这不是一块桌布，而是无法确切翻译成英语或者俄语的意大利语诗歌的韵律；它们令我相信，怀念是一真实的，即使其实可谓那里切皆无。

确实，每一次返回我们真实的诞生地或者先辈的土地，都给我们带来同样一种返回自己从来没有去过的地方的强烈感受。我们已经忘记起初穿过边界时候的恐惧和出发的梦境。我也感受到了那“返乡”到加里宁格勒的德国夫妇的心绪，闻到了夹杂着蒲公英清香的有毒废水的气味，虽然我的心情完全没有那么剧烈激荡。

我第一次返回列宁格勒是在1989年那个特别炎热的夏天。我通常都是在乡下度过夏天的，所以城市的这种炎热给我带来新的感觉。我的朋友建议我不要再多喝水：“在酷热中，你喝得越多，就越想多喝。”她的口气颇带哲学意味。

我从朋友那个舒适得令人窒息的公寓单元里逃出后所做的第一件事，就是漫步走进空空荡荡的杂货店。那儿有几种土耳其果汁和淡绿

色的当地瓶装矿泉水，陈列在货架上“罐头食品”类之中。“波留斯特”（Poliustrovo），我念出瓶子标签上印的这个词，一股记忆的波浪席卷而来：列宁格勒庭院的气息、面包硬皮的咸味和昨天茶水温吞吞的甜味。我急忙买了几瓶，虽然那女售货员表情惊奇，劝我不要买，指着昂贵的外国果汁说那才好。我打开它，像一个有经验的醉鬼，在涅瓦河岸花岗岩台阶上把非螺旋纹瓶盖磕掉，直接对着瓶口喝，对于不同文化的常识智慧感到奇妙。波留斯特是温的，绿色的，也许那是瓶子的颜色吧。我回到公寓，还得意地微笑，却引起我朋友的哈哈大笑。

“你的牙怎么了？”她问，“你亲吻石头什么的了吧？”

一照镜子，我才看见，我的牙齿挂上了一层深灰色的污垢，像涅瓦河河岸石头的颜色。

“你不记得啦？咱们都是不喜欢波留斯特的，”我朋友说，“咱们总是想买博乔米，高加索出品的，或者贝加尔饮料，类似百事可乐。可是你，大老远的一路赶来，就是为了波留斯特。你真是太美国化了。”

关于波留斯特，单单有一个情况我忘记了，这就是，我一本来直都不喜欢它。同样，人们都记得高中时期的朋友、故乡城市、儿童时代的党的领导人、斯大林主义的音乐剧街、上穿着合身制服的漂亮士兵——一切都沾染了同样的情感，泛出过去的柔和黑色色泽。侧视镜应该加上一个特殊的提示：怀旧的对象比表面上更远。怀旧不是名副其实的，而是侧面的，面向两侧。从表面价值来接受它是危险的。怀旧的重建以模仿为依据，过去是按照现在的形象或者某种欲求中的未来的样子再造的，集体设计用来模仿个人的志向，反之亦然。哈奇恩（Linda Hutcheon）提出，怀旧和反讽有一种“神秘的阐释学的亲缘关系”；二者都有双重的结构，一种“对于温情和力量——或者情绪和政治的出人意表的孪生式呼求”。[6]像反讽一样，怀旧不是对象本身的属性，而是主体与客体之间、真实的场景与心灵的场景之间互动的结果。二者都是只有人类的意识才能够认知的虚拟形式。计算机，就连最先进的品种，都显然缺乏情感和幽默感。[7]与常识相反，反讽和怀旧不对立。对于全世界许多下层的人来说，幽默和反讽是消极反抗和生存下去的形式，也让温情和反思结合起来。这样的反讽不是清冷或者温吞的。对于许多前苏联人和东欧人来说，反讽一直是作为一种身份政治存在的，用以在谎言环境的过来人之间创造出一种跨文化的亲密关系；而在当前这个世界里，事事都不得不化为对媒体友好的声音片段。现在他们怀念自己反讽姿态那种批判性政治的锋利气势。

从语源学上看，反讽意指“假装的无知”。只有真正的反讽者才知道自己的无知不是假装的，而是意在言外的。为了面对未知、特殊和不可预测的一切，我们不得不准备对付困窘、失控和失去镇静。在反讽陌生化的另外一面，可能是情绪波动和怀想；它们是同一枚硬币的两面。在怀旧困窘的这个时刻，我们可以开始承认他人的怀旧幻想，而不是去践踏。怀念与反思之间、故土与流亡之间的边界区域，得到纳博科夫式没有护照密探的探索，打开了自由的空间。在这一情况下，自由不是脱离记忆的自由，而是记忆、选择过去的叙事方式和再造这些方式的自由。

到最后，对于怀旧专制的解毒剂可能是怀旧的不同见解。修复型的怀旧凭借偏执狂的决心返回和重建一个家园，而反思型的怀旧则惧怕返回，激烈的程度是一样的。反思型的怀旧不去重建失去的家园，而是培育出一个创造性的自我。说到底家园，不是一个关在大门后面的社区。尘世的天堂可能证明就是另外一个波将金村，却没有出口。

怀旧可能既是一种社会疾病又，是一种创造性的情绪，既是一种毒药，又是一个偏方。想象中家园的梦想都不能够也不应该得到实现。作为理想，这些梦幻能够发挥重要影响，改善现在的社会环境和政治环 境，而不是作为童话故事得到实现。有的时候，我们倒是情愿（至少在这个怀旧者看来）不去干扰梦幻，让它不多不少地就保持梦幻的状况，而不是未来的指南。承认我们集体的和个人的怀旧，我们也能够对这些怀旧情绪报以微笑，显露出一排不整齐的、被故乡城市在生态学上不纯净的水锈蚀的牙齿。

“我动笔写作论述忧郁，是为了保持忙碌，来避免忧郁。”伯顿在《忧郁解剖》中宣称。[8]对于怀旧，我也是尽力使用了同样的办法的。我们都在二十世纪生活过，都怀念我们没有感到怀旧的某一个时期。但是，似乎没有办法返回到过去。

译后记

《怀旧的未来》作者斯维特兰娜·博伊姆（Svetlana Boym，1959年生于苏联列宁格勒，即今天的圣彼得堡），1988年在哈佛大学获得博士学位，现任哈佛大学斯拉夫文学与比较文学教授，也是传媒艺术家和作家。主要著作有：《俄国日常生活神话学》（1994）、《怀旧的未来》（2001）、《尼诺奇卡》（小说，2003）等。

《怀旧的未来》讨论的问题是欧美、俄美历史文化传统背景下和现代社会文化语境下的“怀旧”问题。

《怀旧的未来》这一标题的涵义是：作者认为，“怀旧”不一定总是和过去联系在一起；怀旧可能是回顾性的和前瞻性的。我们对于过去的种种幻想直接影响我们未来的现实，而对于未来的思考又使我们感觉到必须为我们的怀旧故事负责。博伊姆写《怀旧的未来》，尝试对于这些问题作出深入的讨论。

“怀旧”或者思乡（该词英语是nostalgia，英语和不少欧洲语言都使用这个希腊语复合词，亦即：nostos［回家］＋algia［渴望］，汉译是“思乡”、“乡愁”、“怀旧”，都与空间和时间的距离造成的心理感受有关，但是，“怀旧”显得具有更多的时间上的意义，因而意义范围显得更宽广一些。在某种意义上，在汉语里，这三个词语意义可以说大同小异），在十七世纪被视为疾病，现在，只有在以色列还有对“思乡”的医学诊断。作为与历史有联系的情感，怀旧是在浪漫主义时期发展起来的，在国家和城市博物馆和城市纪念碑中定型。

是否可以说，“历史”即怀旧，学习和研究历史的目的是为了现今和未来，也是：“怀旧的未来”。

第一部从历史角度追溯怀旧与现代性的关系，提到了波德莱尔（1821—1867）对现代主义的理解，尼采（1844—1900）的永恒回归和本雅明（1892—1940）的“历史的天使”。波德莱尔

是描写“污秽”的现代主义诗人，因为他不愿意使自己的诗歌艺术脱离现代城市的种种矛盾；他的怀旧是基于现代大城市的生活的。本雅明也在反抗时间的不可逆转性质，作者称他的方法为“对现代的考古学”；他怀旧的对象是现时及其各种可能的机遇。他在描写克利（Paul Klee，1879—1940）的画作“历史的天使”的时候说，现代主义是灾难性的：这个天使不是直接地接触我们，而是在盯着我们看，不让我们转身走开：他已经僵滞在现时中。尼采永恒回归的概念显示出经验的独特性质。他解构了修复型的怀旧。

修复强调回归（nostos），这是指民族主义，这种民族主义通过回归民族象征物和创造一种密谋理论来反对现代而制造神话。怀旧可以被看作是全然重建历史的纪念碑，创造某种理想的集体家园。这一形式怀旧的危险在于使得其每一个成员都自愿走向集团性的极端行动。与此相对，反思型怀旧则涉及个人和文化的回忆，不寻求重大的事实，而是论及社会性的却非集体性的某种思念。

作者进而描写了欧洲的梦想。和西欧实用主义的欧洲理念不同的是，东欧人更具浪漫主义的倾向，亦即，他们与西欧的交往像是情爱之事。对西欧的比喻是“欧元”（EURO），而对东欧的比喻则是“爱神”（EROS）。

第二部讨论了城市和重建传统，描写、探索了俄国莫斯科、圣彼得堡（列宁格勒）和德国柏林在二十世纪的变迁与传统的关系。当然有种种引起怀旧的地标性建筑的故事。而这些建筑又是和历史事件，和历代帝王将相等人的性格、教养、眼光、抱负和癖性，特别是他们的长官意志纠葛在一起的。

第三部讨论流亡与想象中的家园，主要指那些移民美国或者流亡美国的俄国人，他们无意“回国”，形成了一批具有特殊的异乡异客情感的人，他们珍存俄国的物品和对俄国的记忆，并且表现在作品中。作者称之为外现代主义（off-modernism），即批判地反思现代状况的传统，这里论述到的代表人物是移民美国的俄国作家纳博科夫（1899—1977）、俄国诗人布罗茨基（1940—1996）、俄国美术家卡巴科夫（1933—）。他们至少有一种共同的感受：童年丧失。

联系到这部著作，我们再来看一看中国人的怀旧情怀。由于中国十分悠久而且从未中断的历史在世界上独一无二，所以，中国文化折射出与生俱来的历史沧桑感，这一点反映在延续至今的

中国人心理、中国文学、诗歌（尤其是古典诗歌）中。思乡、追忆、送别、愁绪、赠诗、赠言等，多与怀旧有关。作为民族集体心理的特点，这也反映在中国古代和现代戏剧之中，看看传统的京剧剧目、看看现今电视屏幕上关于历代王朝，尤其是大清王朝的帝王将相、社会名流的电视连续剧；在文学和媒体方面，读一读关于他们的长篇历史小说，听一听新兴的、半娱乐式的、说书式的百家论坛对先秦经典讲解，见识一下文化水平高的领导人讲话引用的诗词或者警句……可以说，这是“怀旧的未来”在中国现代文化生活、精神依托中的体现。所谓古为今用；从个人和民族整体来看，关注过去，实际上是为了现在，但是，现在永远是瞬时的，所以更多地是为了未来（拙译《思考与回忆——俾斯麦回忆录》[第一卷]，北京三联，2006，俾斯麦的献词是“献给子孙后代；为了理解过去和有益于未来”）。就个人而言，走不出怀旧，也可能郁悒成病：各个年龄段的人都可能罹患，尤其是近年来城市出现的空巢家庭的老人。这是牵扯到社会健康问题的怀旧，来势之猛，出人意料，其未来要求社会各个方面予以注意和解决，已经形成刻不容缓之势。

就中国而言，最能够代表二十世纪历史文化心理和城市面貌变化的城市，应该是北京、西安和上海。作为天字第一号怀旧对象的北京，从1950年代至今已经变得不太令人怀念，从市容、人情、世态来看，都是如此。尽管国家把大量资金投入北京，使得那里的收入大大高于华北和其他各地，从而引来数以百万计的人口，但是，除此之外，北京传统的魅力恐怕已经所剩无几。（京城有人戏称：“北京什么都不好，就是学术好。”对吧？）更因为如今变得十足庞大，而且还在继续膨胀，人口完全可能再成倍增加，北京正在变得生活不便、古都风韵难寻。具体事例为首者，就是拆毁内城外城全部的城墙、折毁绝大部分的城门。这是一大败笔，这是绝对对不起祖宗和全国人民的（推荐：参见《梁陈方案与北京》，梁思成、陈占祥著、王瑞智编，辽宁教育出版社，2005）。——由此，不由得想到欧洲波兰和华沙：波兰在十八世纪末遭三次瓜分之后，亡国123年（1795—1918）。二战初期又遭德俄两国瓜分，在战争中丧失1/4人口和2/5领土，战后国家版图西移。遭受灾祸程度在欧洲各国属最严重之列。华沙在二战后期被纳粹德国名符其实地炸平，包括华沙老城。二战后，整个国家百废待举，各方面困难重重，但是，波兰国内人民和海外侨胞齐心合力重建了老城和整个华沙。此举可谓惊天地、泣鬼神。——西安保留了城墙，谢天谢地，可以不愧对祖宗。上海可以说是中国的经济首都；上海独特的城市历史的发展，构成了上海城市文化的特殊性。既有其优点，也有盲目优越感和其文化心理某

种程度的局限性、地方性和视野狭隘性。近年来数百万外地人到上海工作，上海空前“对内开放”，这有助于改变上述特性。然而，关于这三大城市对往昔的怀旧所牵扯到的种种现时和未来的问题，还是等待文化史专家指教我们吧。

华人在美国融入主流社会的程度，远不如欧洲甚至西亚、中东、北非的白种人移民，因中国人是黄种人，又因为历史、思想、文化传统的巨大差异，华人也不容易融入美国根植于希腊希伯来渊源的传统，所以，华人在美国文学、诗歌和艺术等方面的成就，和孔夫子一样，依然是汉学家和华人瞩目的对象，难以得到广大美国民众的认可和欣赏，难以和纳博科夫、布罗茨基、卡巴科夫同日而语。

想到英国十九世纪优秀学者马修·阿诺德（1822—1888）写的名著《文化与无政府状态——政治与社会批评》（1869）。中国学者认为，阿诺德的观点被今天的学者称为“历史的先声”。阿诺德认为英国人“具有强烈的希伯来特性：自信、偏执、专注”。而“美国人中相当一部分来自英国中产阶级，他们将偏执也搬到美国去了，只会十分狭隘地看待人的精神领域。当美国人的精神振奋起来，付诸行动时，他们唤起的一般只是宗教的一面，而且还是狭隘意义上的宗教”。这一点至今仍然支配了“美国精神”。“他们面临的最大危险，在于自以为掌握了所知道的一件事的标准。至于这条标准究竟是什么，他们知道的又是什么，这些在他们脑子里只有很粗糙的信条，但他们已十分满足了，觉得自己什么都懂了，从今以后只需干起来就行了。于是，在自信自满的危险状态下，他们放开手脚，让属于自我的本能力量大行其道。”阿诺德所说的“粗糙信条”正是美国精神的部分体现，符合一百多年前他用文化归纳的手法对这一民族做出的观察和研究。阿诺德总结道：“基于希伯来精神的道德自信可能给世界带来恐怖。”此书面世已经140年，但是欧美上层常常自以为占据了“道德制高点”，对非基督教国家文化的文化心理优越性和居高临下的藐视态度未见明显改变。概括地说，我们由此可以窥视欧美上层心态之一斑。在欧美的华人也许需要多少知道这个道理，深入理解所处欧美国家文化氛围的这一特殊性质。（参见：程亚文：《道德自信带来恐怖》，环球时报，第19版，2003年3月21日）

博伊姆的《怀旧的未来》是一部优秀著作，在这个课题的研究方面，应该说具有开拓性和先锋意义，在研究方法、问题探索和理论探索等诸方面，都十分值得我们中国读者、中国学人注意和借鉴，因为中国文化实在博大精深，中国人又很怀旧，但是大

都止于印象式的点滴抒情和道德化的感叹，止于文采和修辞，而剖析、分析的水平，研究的理论深度和广度都嫌不足，方法也有待确立和提高。

本书翻译缘起如下：2006年，北京大学出版社编辑周志刚先生得知我翻译了帕利坎的《历代耶稣形象》（上海三联，1999），设法找到了我，约我翻译同一作者的另外一部著作《大学理念重审》（北京大学出版社，2008）。周先生读过我翻译的《托尔斯泰与陀思妥耶夫斯基》（第一部，辽宁教育出版社，2000；全译本，北京，华夏出版社，2010），得知我也懂俄语，有译著，于是向译林出版社“人文与社会”译丛主编、清华大学国学院刘东教授推荐我，刘东教授约我翻译这本与俄国历史、文化和语言有密切关系的《怀旧的未来》。该书原书复印本是刘东教授学生龙瑜宸帮助做成惠寄，在翻译过程中得到译林出版社编辑黄颖的帮助。在本书出版之际，谨向诸位表示衷心的感谢，尤其感谢刘东教授的胆识、学术洞察力、卓识远见和不畏艰辛承担丛书主编重担，并为此付出多年的、持久的努力。

杨德友

2010年清明节，于山西大学

注释

致谢

[1] 英语nostalgia这个词，在汉语里的意思是“怀旧”、“乡愁”、“怀念”、“思念”等等，其中“怀旧”的概括性大一些，但是在少数场合也译成上面的后三个词之一。—译者

导言

[1] “告别怀旧”，（Farewell to Nostalgia），《青年一代》（Smena）1993年7月。

[2] 查尔斯·梅耶尔：“怀念的终结？战后德国民族怀念史札记”（Charles Maier,The EndofLonging?Notes Towards a History ofPostwar German National Longing）,向伯克利德国与欧洲研究中心提出的论文，1995年，加州，伯克利。

[3] 迈克尔·卡门：《记忆的神秘琴弦》（Michael Kammen,Mystic Chords of Memory,New York，Vintage，1991），688。

[4] 《圣经·旧约》中，逃离罪恶之地所多玛时，罗得的妻子因回头看而被化作盐柱。—编注

[5] 英国作家史蒂文森的小说《化身博士》中，哲基尔（Jekylle）医生喝了一种药剂，在晚上化身成邪恶的海德（Hyde）先生四处作恶。—编注

[6] 苏珊·斯图亚特：《谈怀念》（Susan Stewart,On Longing,Baltimore：Johns Hopkins University Press，1985）。参见：弗拉基米尔·杨凯列维奇：《不可逆转与怀旧》（Vladimir Yankelévich,L'Irrevérsible etla nostalgie,Paris，Flammarion，1974）；大卫·洛文塔尔：《过去就是外国》（David Lowenthal,ThePastIs aForeign Country,Cambridge,Cambridge University Press，1985）；迈克尔·罗思：“返回怀旧”（Michael Roth,“Returning to Nostalgia”），见苏珊·奈什编辑《十九世纪法国的家园及其错位》（Susan Nash,ed.,Home and Its Dislocation in Nineteenth Century France,Albany:SUNY Press,1993，25—45）；乔治·斯坦纳：《怀念绝对物》（George Steiner,Nostalgiafor the Absolute,Toronto:CBC，1974）。关于对怀旧回归最近的讨论，参见：安德烈亚斯·惠森：《黄昏的记忆：在健忘症文化中标示时间》（Andreas Huyssen,Twilight Memories:Marking Time in a Cuture ofAmnesia,New York and London:Rutledge,1995）；琳达·哈奇恩：“反讽、怀旧与后现代”，（Linda Hutcheon,“Irony,Nostalgia and the Post-modern”），提交美国语言学会的论文，旧金山，1997年12月。

[7] 亚努斯（Janus），古罗马的门神，传说中长了前后两个面孔。——编注

第一章

[1] 约翰尼斯·侯佛：《怀旧的医学解释》（Johannes Hofer,Dissertatio Medica de nostalgia,Basel，1688），Carolyn Kiser Ansprach英译，刊登于《医学史简报》（Bulletin ofthe History ofMedicine，2,1934）。侯佛认为，“天才的瑞士人”给“为失去故乡的优美造成的悲哀”发明了俗称—heimweh，而“受伤的高卢人”（法国人）则使用了maladie du pays这样的词语。但是，侯佛首先对这一病症提出细致的科学讨论。关于怀旧史，参见：让·斯塔罗宾斯基：“怀旧的概念”，（Jean Starobinski,“The Idea of Nostalgia”,Diogenes，54,1966：81—103）；弗里茨·恩斯特：《论思乡病》（Fritz Ernst,Vom Heimweh,Zurich,Fretz&Wasmuth，1949）；乔治·罗森：“怀旧：被忘记的心理混乱”（George Rosen,Nostalgia:“A Forgotten Psychological Disorder”,Clio Medica，10，1,1975：8—51）。关于研究怀旧的心理学和精神分析的方法，参见：James Phillips,“距离、缺席和怀旧”（Distance,Absence and Nostalgia）,见于D.Ihde和H.J.Silverman编辑：《描写》（Descriptions,Albany,SUNY Press，1985）；“怀旧：描述与比较研究”，（Nostalgia,A Description and Comparative Study,Journal of Genetic Psychology,62（1943）：97—104）；Roderick Peters：“怀旧根源与目的思考”（Reflections on the Origin and Aim of Nostalgia，Journal ofAnalytic Psychology，30,1985：135—148）。本书写作完毕的时候，我看到了一部十分有趣的怀旧社会学研究，该书把怀旧当作一种“社会情绪”来考察，提出研究怀旧的三种上升的次序。参见Fred Davis：《渴望昨天：怀旧心理学》（Yearningfor Yesterday:A Sociology ofNostalgia,The Free Press，1979）。

[2] 艾伯特·冯·哈勒：“怀旧”（Dr.Albert von Haller,“Nostalgia”），见百科全书附录。斯塔罗宾斯基引用于“怀旧的概念”，93。

[3] 侯佛：《医学解释》，381。译文稍有改动。

[4] 奇异的是，在十八世纪和甚至十九世纪早期，在霍乱大瘟疫和我们现在所知道的肺结核流行期间，病人都首先被描述为“有怀旧症状”，然后才罹患其他病症。

[5] 让—雅克·卢梭：《音乐词典》，W.Waring and J.French英译（London，1779），267。

[6] 罗伯特·伯顿：《忧郁解剖》，劳伦斯·拜勃编辑（Robert Burton,The Anatomy ofMelancholy，Lawrence Babb,ed.,1651；重印，East Lansing:Michigan State University Press,1965）。忧郁也是巴罗克时代普遍流行的寓意形象，在丢勒的雕版画中表现得最好。伯顿使用了小德谟克利特这个笔名，提出一个杜撰的乌托邦可能是治疗忧郁的潜在办法，但是他承认，最好的治疗方法可能就是写作本身。作者坦言自己是忧郁的。最后，举出一种较少讨人喜欢的和较少哲学意味的忧郁，送给他笔下的宗教狂热分子（以及信仰有别于他自己的人们，从“穆罕默德信徒”到天主教徒）。忧郁常常和怀旧重合，特别是我所说的反思型怀旧，对怀旧的研究允许我们集中注意现代性、进步以及集体家园和个人家园的概念的问题。

[7] 斯塔罗宾斯基：“怀旧的概念”，96。引文来自Dr.Jourdan Le Cointe（1790）。

[8] 西奥多·卡尔汉：“怀旧是战场服役疾病”（Theodore Calhourn,Nostalgia as aDisease ofFieldService）,医学学会宣读的论文，1864年2月10日，《医学与外科手术报告》（Medical andSurgicalReporter，1864），130。

[9] 同上，132。

[10] 同上，131。

[11] 斯塔罗宾斯基："怀旧的概念"，81。斯塔罗宾斯基坚持某些心理学、医学和哲学术语的历史维度，因为这个维度"能够令我们多少有些错位，迫使我们观察我们迄今理解有限的那种距离"。因此，怀旧史学者，为了批判的目的，接受了怀旧话语的主要言辞。

[12] 格里高里·纳吉：《希腊神话与诗学》（Gregory Nagy,Greek Mythology andPoetics,Ithaca,Cornell University Press，1990，219）。

[13] 莱因哈特·科塞莱克：《已成过去的未来》，（Reihart Koselleck,Futures Past,Keith Tribe英译,Cambridge,MA,MIT Press,1985，241）。

[14] 约翰尼斯·费边：《时间与他者》（Johannes Fabian,Time and Other,New York,Columbia Universtiy Press，1983，2）。

[15] 马泰·卡利内斯库：《现代性的五个面目》（Matei Calinescu,Five Faces of Modernity,Durham,NC,Duke University Press,1987，19）。

[16] 科塞莱克在《已成过去的未来》中引用。

[17] 在西文中"revolution"这个词语的本来意义是"公转"，另外的一个意义就是"革命"。——译者

[18] 同上，18。

[19] 同上，272。

[20] 同上，279。关于进步的理念，参见近期的《进步：事实还是幻想？》（Progress:Fact or Illusion?Leo Marx and Bruce Mazlich编辑,Ann Arbor,University ofMichigan Press,1998）。

[21] 同上，279。

[22] 埃德蒙·利奇："语言的人类学诸方面"，（Edmund Leach,"Anthropological Aspects of Language"）,参见Eric Lenenberg编辑：《语言研究新方向》（New Directions in the Study ofLanguage,Chicago,University ofChicago Press,1964）。也参见Zygmunt Bauman：《全球化：人类的后果》（Globalization,The Human Consequences,New York,Columbia University Press，1998，27—29）。

[23] 同上，27。

[24] 约翰·哥特弗里德·冯·赫德："关于莪相的通信"（Correspondence on Ossian），参见Burton Feldman and Robert D.Richardson编写：《现代神话学的兴起》（The Rise of Modern Mythology,Bloomington,Indiana University Press,1975，229—230）。

[25] "心！温暖！人性！血液！生命！我有所感！故我在！"这都是赫德的座右铭，但是一再出现的惊叹号的表现力不能够遮蔽深刻的怀旧景象。浪漫主义民族主义置语文学于哲学之上，置语言学的特殊论于古典逻辑学之上，置隐喻于争论之上。

[26] 米兰·昆德拉：《笑忘录》（The Book ofLaughter and Forgetting,King Penguin,1980,121）。

[27] 爱娃·霍夫曼：《在翻译中遗失：新语言中的生命》（Eva Hoffman,Lost in Translation:A Life in a New Language,New York and London,1989,115）。

[28] 感谢Cristina Vatulescu和我分享罗马尼亚dor（思乡病）的知识。

[29] 很遗憾，对于独特性的共同追求、对独特论的追求并不承认邻居的同样的追求，这有时妨碍了民族之间坦率的对话。

[30] 据康德认为，忧郁者“不受驯顺堕落之苦，高贵的胸膛呼吸自由空气”。为讨论康德“关于美感与崇高的论述”和《人类学》，参见Susan Meld Shell：《理性的体现》（The Embodiment ofReason,Chicago University Press,1996，264—305）。也参见E.Cassirer：《康德的生平与思想》（Kant's Life and Thought,New Haven,Yale University Press，1981）；Georg Stauth and Bryan Sturner,“怀旧的道德社会学”（Moral Sociology ofNostalgia），见于Georg Stauth and Bryan Sturner编辑：《尼采之舞》（Nitetzsche's Dance,Oxford and New York,Basil Blackwell,1988）。

[31] 引文见于乔治·卢卡契：《小说的理论》，Anna Bostoch英译,（1916；重印，Cambridge，MA,MIT Press,1968,29）。

[32] 海因利希·海涅：《选集》，Helen Mustard英译、编辑。Max Knight翻译的诗（New York，Vintage，1973，423）。原文见于海涅《抒情间奏曲》（Lyrisches Intermezzo,1822—1823）。

[33] Ernest Renan：“民族是什么？”，参见Omar Dahboure and Micheline R.Ishay编辑：《民族主义读本》（The Nationalism Reader,Atlantic Highlands,NJ,Humanities Press，1995，145）。

[34] Alois Riegl：“现代纪念碑崇拜：性质与起源”（The Modern Cult of Monuments:Its Character and Its Origins，K.Forster and D.Ghirardo英译，Oppositions，25,Fall,1982：21—50）。

[35] 关于浪漫主义媚俗文艺，更多见于Celeste Olalquiaga：《人工王国：媚俗文艺经验宝库》（The Artificial Kingdom:A Treasury ofthe Kitsch Experience,New York，Pantheon Books,1998）。Olalquiaga对于忧郁与怀旧媚俗文艺的区分接近我对反思型与修复型怀旧的区分。

[36] Pierre Nora：“记忆与历史之间：记忆的地点”（Between Memory and History:Les Lieux de Memoire，Representations,26,1989）。

[37] 彼得·恰达耶夫：《哲学书信与狂人的辩护》（Petr Chaadaev，Philosophical Letters andApology ofa Madman,Mary Barbara Zeldin英译（Knoxville:University ofTennessee Press，1969，37）；俄文版，Stat'i ipisma（《文章与书信》；莫斯科，Sovremennik，1989）。

[38] 引文见Michael Kammen：《记忆的神秘琴弦》（Mystic Chords ofMemory,New York，Vintage，1991，42）。

第二章

[1] 弗里德里希·尼采：“历史的用途与可靠性”（The Utility and Liability of History），参见Richard Gray英译：《不时兴的观察》（Unfashionable

Observations,Palo Alto,CA:Stanford University Press,1995，106。

[2] Raymond Williams：《关键词：文化与社会词汇集》（Keywords:A Vocabulary ofCulture andSociety,New York:Oxford University Press，1983，318）。

[3] Bruno Latour：《我们从来就不是现代的》，（We Have Never Been Modern,Catherine Porter英译,（Cambridge and London:HarvardUniversity Press，1993，76）。

[4] 波德莱尔："现代生活的画家"，Louis B.Hylsop and Frances E.Hylsop编辑：《文学批评家波德莱尔》（University Park:Pennsylvania State University，1964，40）。原文见：波德莱尔《全集》（Paris:Gallimard Bibliotèque de la Pleiade，1961，1163）。波德莱尔没有创造这个术语，但是给予了最充分的解说。牛津英语词典用英语定义该词为"现代"（1627）。在法国，沙托布里昂是在贬义上使用"现代性"这个词语的，后来戴奥费尔·戈蒂耶在1867年又提及。关于和现代社会有联系的记忆危机的讨论，参见Richard Terdiman：《现在的过去：现代性与记忆危机》（Present Past:Modernity and the Memory Crisis，Ithaca:Cornell University Press,1993）；和Matt Matsuda：《关于现代的记忆》（Memory ofthe Modern,New York and London:Oxford University Press，1996）。

[5] 波德莱尔：《恶之花》（Fleurs du Mal,Richard Howard英译（Boston：David Godine,1982）,97（英译本），275（法文本）。"最后一瞥之爱"，就我所知，是瓦尔特·本雅明杜撰的标题。

[6] 波德莱尔自己常常使用"忧郁"这个词语。在他那里，可以说，怀旧和忧郁是重合的。我强调"怀旧"这个词，是要突出诗人对时间做的试验和他在现代世界里对家园的寻找。

[7] 关于这个术语的详细的历史，参见Matei Calinescu：《现代性的五个面目》（Five Faces ofModernity,Durham,NC:Duke University Press,1987,13—95）。

[8] 威廉斯：《关键词》，208。

[9] George Lukacs（1885—1971）,匈牙利哲学家和文学批评家，以《历史和阶级意识》开启了西方马克思主义思潮。—编注

[10] 陀思妥耶夫斯基：《冬天里的夏日印象》（David Paterson英译,Evanston,IL:Northwestern University Press,1988，37）。

[11] Marshall Berman：《固体的都在空气中消失：现代性的经验》（All That Is SolidMelts into Air:The Experience ofModernity,New York:Penguin，1988，30）。

[12] Ferdinand T觸nnies：《共同体与联结》（Community and Association,London：Rutledge and Kegan Paul,1955，38）。

[13] 马克斯·韦伯：《社会学论文集》，H.H.Gerth and C.Wright Mills英译（London，Rutledge and Kegan Paul，1961，195）。有关对于世界的审美陶醉的有趣观点，参见Anthony Cascardi：《现代性的主体》（The Subject of Modernity，Cambridge University Press,1992）。

[14] Georg Simmel："论社会交际"与"柏拉图式的和现代的爱神"（"On Sociability"and"Eros,Platonic and Modern",见Donald Levine编辑：《论个性与社会礼

仪》（On Individuality and Social Forms，Chicago,University ofChicago Press,1971，137和247）。

[15] 格奥尔格·卢卡契：《小说的理论》，Anna Bostock英译（1916；重印，Cambridge,MA:MIT Press，1968，29）。

[16] 尼采：《权力意志》，Walter Kauffman and R.J.Holingdale英译（New York，Vintage,196,550）。

[17] 其他方面，参看：Gilles Deleuze：《尼采与哲学》，Hugh Tomlinson英译（New York:Columbia University Press，1983）；Alexander Nehamas：《尼采：文学生活》（Nietzsche:Life as Literature,Cambridge,MA:Harvard University Press，1985）。

[18] “对荒野的思念”来自尼采：《论道德系谱》（On the Geneology ofMorals，Walter Kauffman英译（New York：Vintage,1967，85）。引自尼采：“历史的用途与可靠性”，87。

[19] 瓦尔特·本雅明：“巴黎，十九世纪的首都”，Quintin Hoare英译：《波德莱尔：高度资本主义时期的抒情诗人》（Charles Baudelaire:A Lyric Poet in the Era ofHigh Capitalism,New York-London，Verso，171）。

[20] 本雅明：“历史哲学论纲”，256。

[21] 瓦尔特·本雅明：“柏林散记”参见《思考集》（Reflections，Schocken Books,1986，6）。

[22] 瓦尔特·本雅明：《书信集》，第二卷（Frankfurt am Main:Suhrkamp,1966，280）。汉娜·阿伦特引用：“瓦尔特·本雅明，1892—1940”，参见Illuminations，1—59。

[23] 本雅明：“历史哲学论纲”，257—258。关于辩证的形象，参看：Rolf Tiedemann：“静止的辩证法”，Gary Smith and Andre Lefevre英译，见于瓦尔特·本雅明：《拱顶长廊项目》（The Arcades Project,Cambridge,MA:Harvard University Press，1999，931—945）。

[24] 德国数学家麦比乌斯（M鲑bius，1790—1868）发现，一个扭转180°后再两头粘接起来的纸条具有魔术般的性质，一只小虫可以爬遍整个曲面而不必翻越它的边缘，这被称为“麦比乌斯圈”。—编注

[25] 这一点特别适用于俄国和东欧现代主义和先锋派的一些艺术家和作家。例如，在叶甫格尼·扎米亚金（Evgeny Zamiatin）1920年用实验的表现主义语言写作的反面乌托邦小说《我们》中，住在乌托邦合众国玻璃房间里一位佚名居民的怀旧和非法的个人情色体验，乃是他残存人性的最后痕迹。

[26] 并非全部后现代主义者都注重摧毁哲学的和批评的现代性，更多的是攻击特殊的现代主义稻草人。有时候，后现代主义者对现代主义的做法恰恰就是他们指责现代主义者对于自己先驱者的做法，表现出某种虐杀式的缩减。参见Hal Foster：《真实的回归》（The Return ofthe Real，Cambridge,MA:MIT,1996）。福斯特认为，后现代主义与现代主义之间的关系不是线性的，而且，用弗洛伊德的话来说，是常常酷似某种“延迟行动”。因此，新的先锋派可以从未来返回，对历史性的先锋派的噩梦发挥作用。显然，在这里我不能够评价多种多样的后现代思想和实践，这其中包括十分不

同、相互矛盾的思想家，如让—弗朗索瓦·廖塔尔（Jean-Francois Lyotard）、雅克·德里达、弗里德里克·詹姆森（Fredric James）、让·波德亚尔（Jean Bauderillard）、安德烈亚斯·惠森（Andreas Huyssen）、斯拉瓦伊·热日克（Slavaj Zizek）等人，他们的意见常常是各不相同的。

[27] 福斯特：《真实的回归》，206。

[28] 拉图尔：《我们从来就不是现代的》，47。

第三章

[1] Umberto Eco（1932—），意大利哲学家、符号学家和小说家。—编注

第四章

[1] 感谢Julia Bekman,Julia Vaingurt和Andrew Herscher引导我走进美国通俗文化。

[2] 电影形式展现的过去形象都遵从同样的类型，根据好莱坞的体裁、而不是历史的区别来强调服装的精确性和人类戏剧的普遍性。这样，我们就有一种关于过去的在政治上是正确的、不令人厌烦的、整体上得到通过的场景，最后的莫希干人（Daniel Day Lewis扮演）和中世纪苏格兰英雄“勇敢的心”（Mel Gibson扮演）都显得是“敏感的人”，甚至不会骂人。富兰克林·罗斯福，在华盛顿的新纪念碑里被表现成为接近其摄影形象的残疾人；很近似，但是没有雪茄——这是一种不吸烟的怀旧，不令人厌恶，对你的健康有益。

[3] 我得益于全国公共电台，芝加哥WBZ的一个广播节目，“这美国生活方式：模仿的世界”（“This American Life:Simulated Worlds”），1996年10月16日。

[4] 美国自然历史博物馆在本世纪大部分时间里都把一个错误的头部安装在雷龙身上（真正的头骨是比较扁平的、不太圆的，更像是鸭子的喙）。这个错误的形象一成不变地进入了通俗文化，包括数不胜数的玩具、影片、动画片等等，甚至进入博物馆永久性收藏品的科学绘画之中（最后，他们把正确的头部安装在骨架上了）。感谢Michael Wilde提醒我注意这一点。

[5] 美国全国公共电台，芝加哥WBZ的一个广播节目，“这美国生活方式：模仿的世界”。

[6] 翁贝托·艾柯：《超现实中的旅行》（Travels in Hyperreality），William Weaver英译（New York，MBJ,1986），30。

[7] Arjun Appadurai：《无定形的现代性》（Modernity at Large，Minneapolis:University ofMinnesota Press,1996，78）。

[8] 这个问题在我的“俄国灵魂和后共产主义怀旧”一文中得到讨论，Representations，第49期（1995年冬季），133—166。也参见瓦尔特·拉格尔：《黑色的一百：俄国极右派的兴起》（Walter Laqueur，Black Hundred:The Rise ofthe Extreme Right in Russia,New York:Harper Perennial，1993）。

[9] 赫斯顿（Charlton Heston,1923—2008），美国电影演员，在电影The Agony and

the Ecstasy（《痛苦与狂喜》，又译《万世千秋》）中饰演米开朗基罗。——编注

[10] 与米开朗基罗对个人创造性的信念相反，修复者不允许留下任何个人的或者人性的笔触。一丝一毫的彩色变化都由计算机控制。据说，这壁画不是油画，要求运笔加速。

[11] 有关修复工作的诙谐和富有启发性的讨论，参见瓦尔德马尔·亚努什查克：《再见，米开朗基罗》（Waldemar Januszczak,Sayonara Michelangelo,Reading,MA:Addison-Wesley，1990）。

[12] 本尼顿（Bennetton），意大利时装品牌，经常做形象鲜明而刺激的广告。——编注

第五章

[1] 弗拉基米尔·纳博科夫："论时间及其肌质"，见于《固执己见》（"On Time And Its Texture",in Strong Opinions,New York，Vintage International,1990，185—186）。

[2] 罗曼·雅各布逊（Roma Jakobson）提出区分两种失语症，亦即由"忘记"语言结构而造成的言语纷乱。第一极是隐喻的—通过位移和替换而换位，例如，一个病人被要求做出对红旗的联想，他很可能说出"苏联"。病人记忆的是象征，而不是语境。第二极是转喻——这是对于语境的、关联的细节的记忆，这些细节没有造成象征的替换。病人可能记得，红旗是用天鹅绒制做的，有金色的刺绣，他常常扛着这面红旗去游行，然后放一天假，于是他到乡下去采蘑菇。这里显示出来的两种类型的怀旧反映出雅各布逊的失语症：归根结底，二者都是突发性忘却的副作用，和竭力要从遗失中重新制造出叙事的一种尝试。参见雅各布逊："两种类型的失语症"，见于《文学中的语言》（"Two Types of Aphasia",in Language in Literature，Cambridge,MA:Harvard University，1985，145）。

[3] 苏珊·斯图亚特：《论怀念》（Baltimore:Johns Hopkins University Press,1985，145）。

[4] Bergson（1859—1941），法国哲学家，提倡直觉和生命哲学，著有《时间与自由意志》、《创造的进化》等。—编注

[5] 柏格森认为，可用一个锥形来比喻虚拟的过去的整体，它发源于现在的某一个时刻。柏格森的延续概念"不是由沿袭，而是由共处规定的"。柏格森：《物质与记忆》（Matter andMemory），N.M.Paul and W.S.Palmer英译（New York，Zone Books，1996）；吉尔斯·德留兹：《柏格森理论》（Bergsonism，Zone Books,1991，59—60）。

[6] "在行动的层面（在这一层面，我们的躯体把它的过去压缩成为运动的习惯）和纯粹记忆的层面之间，我们相信，可以发现意识的成千上万个不同的层面，那是我们体验过的经验整体的重复，都是整合的，但是又各不相同。"柏格森：《物质与记忆》，241。

[7] 马塞尔·普鲁斯特：《斯万之路》，C.K.Scott Moncrieff and Terence Kilmatrinm英译（New York，Vintage International，1989），462。

[8] 弗拉基米尔·杨凯列维奇：《不可逆反与怀旧》（Paris,Flammarion，1974，

302）。

[9] Borges（1899—1966），阿根廷作家，以其深奥和富于想象力的小说而著名。——编注

[10] “在左面的单间里，清秀的皇后情意浓浓地伏在国王的胸膛上沉睡，但是，这个男人在那里，日日夜夜地在‘幻想世界’（detierro）漫游，像一只狗一样，还不断地说，谁也没有它的姓名。”霍尔赫·路易斯·博尔赫斯：《诗歌全集》（Jorge Lui s Bo r ge s,O b ra s poé ti ca s co m p le ta s,Bueno s Ai re s，E me ce，1964）。

[11] 塞梅兹丁·梅赫梅迪诺维奇：《萨拉热窝蓝调》（Semezdin Mehmedinovic,Sarajevo Blues,Ammiel Alcalay英译,San Franscisco，City Lights Books,1998，4）。

[12] 杜博拉夫卡·乌戈雷什奇：“没收记忆”，见于《谎言的文化》（Dubravka Ugresic，“Confiscation of Memory”,in The Culture of Lies,University Park,Pennsylvania State University Press,1998）。

[13] 列夫·维格茨基：《社会精神》（Lev Vygotsky,Mind in Society，Cambridge,MA:Harvard University press,1978）。研究个人记忆的心理学家按照维格茨基的观点，区分了情节记忆和语义记忆，前者作为“对个人感受过事件有意识的收集”，后者亦即关于事实和名称的知识，“关于世界的知识”。这一区分法大体上符合雅各布逊对于“隐喻”一极和“转喻”一极的区分。参见E.Tulvig：“情节记忆和语义记忆”，参见E.Tulvig and W.Donaldson编辑：《记忆的组织》（Organization ofMemory，New York:Academic Press,1972，381—403）。关于针对怀旧的心理学和精神分析方法，参见詹姆斯·菲利普斯：“距离、缺席和怀旧”（James Phillips，“Distance,Absence and Nostalgia”）,见于Don Ihde and Hugh J.Silverman编辑：《描写》（Description,Albany:SUNY，1985）。

[14] 文尼科特：《游戏与现实》（D.W.Winnicott,PlayingandReality,London，Routledge,1971，100）。

[15] Maurice Halbwachs（1877—1945），法国哲学家和社会学家。—编注

[16] 和古典的记忆中的“共同的地点”不同的是，现代的地点本身就处在经常的流动之中：“记忆的社会框架……就像是沿着水道下降的浮木，十分缓慢，我们甚至可以从一块跳到另外一块上去，但是，浮木依然不是静止不动的，是向前漂浮的……记忆的框架……既存在于时间的流逝之中，也存在于时间的流逝之外。存在于时间的流逝之外，它们向形象与具体的回忆传达了……一点它们的稳定性和概括性。但是这些框架部分地被时间的流程俘获。”莫里斯·哈勃瓦克斯：《论集体记忆》（Maurice Halbwachs,On Collective Memory，Louis Coser英译和编辑，Chicago,University ofChicago Press，1992，182）。近期的著作，参见西蒙·沙马：《风景与记忆》（Simon Schama，Knopf，1995）；彼得·博克：“历史即社会记忆”（Peter Burke，“History as Social Memory”）,见于Thomas Butler编辑：《记忆：历史、文化与精神》（Memory,History,Culture and the Mind，Basil Blackwell，1989，97—115）。

[17] 迈克尔·罗思：“返回怀旧”（Michael Roth，“Returning to Nostalgia”）,Suzanne Nash编辑：《十九世纪法国的家园及其错位》（Home andIts Dislocation in Nineteenth Century France,Albany:SUNY Press，1993，25—45）。

[18] 罗思：“返回怀旧”，40。

[19] 传达了集体记忆的还有罗兰·巴特的文化神话—就其后期的重新定义而言。在这里，巴特不再竭力“非神话化”，而是更多地思考意义形成过程和神话共同地点的不可避免性质；神话理论研究者本身是无限地牵涉到这些地方的。

[20] Carlo Ginzburg（1939—），意大利历史学家，“微观史学”的先驱。—编注

[21] 卡洛·金斯伯格：《线索、神话和历史方法》（Carlo Ginzburg，Clues,Myths and the Historical Method,John Tedeschi and Anne Tedeschi英译，Baltimore:Johns Hopkins University Press，1986）。

[22] 西格蒙特·弗洛伊德：“清晨与忧郁”，见于GeneralPsychological Theory（New York,MacMillan，1963，164—180）。

第六章

[1] 关于“公开性”（glasnost）的记忆，参见玛利亚·费莱蒂：《失声的记忆：俄国的录音》（Maria Ferretti，La memoria mutilata:la Russia ricorda,Milano:Corbaccio，1993）。

[2] 乔夫里·A.霍斯金：“极权社会中的记忆：苏联的个案”（Geoffrey A.Hoskins“,Memory in a Totalitarian Society:The Case of the Soviet Union”），见于Thomas Butler编辑：《记忆、历史、文化与精神》（Memory,History,Culture and the Mind，Basil Blackwell,1989，115）。

[3] 米兰·昆德拉：《笑忘录》（New York,King Penguin，1980），3。关于在东欧和中欧当代对记忆的讨论，参见伊斯特万·莱夫：“平行的遗体解剖”（Istvan Rev，“Parallel Autopsies”,Remonstrations,no.49,1995，15—40）。

[4] 斯维特拉娜·博伊姆：《备忘札记：俄国日常生活的神话》（Common Places:Mythologies ofEveryday Life in Russia,Cambridge and London:Harvard University Press，1994）。

[5] 托尼·丘特：“过去是另一个国家：战后欧洲的神话与记忆”（Tony Judt,“The Past Is Another Country:Myth and memory in Post-War Europe”，Daedalus，21，4,Fall 1992，99）。

[6] “记忆”（Pamiat）的某些理念看似无害地在1970年代的“农村散文”作家的作品中发展起来。虽然看起来，对于俄国农村的怀旧可能是违背苏联官方的意识形态的，但是，从勃列日涅夫晚期以后，俄国民族复兴运动得到容忍，甚至鼓励。同样地，“记忆”同时是既受到克格勃的批评，也受到它的保护的。

[7] 多夫·亚罗舍夫斯基：“政治参与与公众记忆：苏联的纪念运动，1987—1989”（Dov Yaroshevski，“Political Participation and Public Memory:The Memorial Movement in the USSR,1987—1989”;History and Memory，vol.2，no.2,Winter 1990，5—32）。因此，在改革初期，“档案记忆”（在西方传统中，这是被认为理所当然的，而且，作为把过去客观化的一种方式，也受到批判）变得具有颠覆性，促发了对于现时的变革。

[8] 维克多·申德罗维奇：“怀旧的私有化”（Victor Shenderovich,“Privatizatsiia Nostal'gii”），莫斯科新闻（Moskovskie Novosti），1996年3月31日，16。

[9] 丹尼尔·顿杜莱（Daniil Dundurei），1997年7月接受本书作者采访。顿杜莱是《电影艺术》（Iskusstvo Kino）主编。

[10] 显然，1990年代对勃列日涅夫旧制度的怀旧不仅仅是好奇的草根现象；这一现象得到了范围广泛的政治家们的支持，从久加诺夫（Ziuganov）到卢日科夫（Luzhkov）。原因可能部分地在于，在后苏联时代，苏联的政治和官僚体系的大部分实际上保持原样，依赖它们特权的非正式的网络，以直接的和间接的手段妨碍了经济的和司法改革的恰当实施。在其他东欧国家或者前德意志民主共和国，也许可以谈论报复和去邪清垢的做法过分，把原来党的积极成员和国家安全人员从政府公职开除；但是在俄国，从1990年代早期，甚至讨论为过去所作所为予以最低程度的责罚和认罪，都被压制下去，还吵吵嚷嚷说这是政治迫害。

[11] 感谢Ekaterina Antonyuk博士和我分享她的研究成果。

[12] 感谢莫斯科历史学家和批评家Andrei Zorin和我分享他的投资专业知识。

[13] 在1998年8月危机前夕，我在莫斯科发现了几个新的民族特色饭店。我首先访问了乌克兰的“Shinok”，佩服那里穿民族服装的友善的服务员，他们会说好几种语言。饭店中间展示了典型的乌克兰庭院，配有一头母牛，还有一位穿了典型服装的农村妇女。几天以后，我访问了格鲁吉亚饭店“Tiflis”，也很钦佩热情的服务员，还有一座典型的格鲁吉亚庭院，有山羊，有农妇。两家饭店都很好，为自己的起源自豪。二者都不大像苏式的，而让我更多地联想到在西方开办的“民族风味烹调”。也许这并不是怀旧，而是健康的实用而风趣的方针，注重全球化语境下的地方特色。

[14] 尼基塔·索科洛夫：“赞美你，伟大的俄国：作为历史学家的米哈尔科夫”（Nikita Sokolov，Slav'sia,Great Russia:Mikhalkov kak istorik）《总结》（Itogi），第10期，1999年3月9日，48—49。索科洛夫富有说服力，指出，米哈尔科夫混淆了历史典故，把来自沙皇尼古拉一世的和来自斯大林时代的细节搅拌在一起。

[15] 影片旨在呼吁人民与上层实现民族和解，采用欧亚风格。但是，影片一开始就引起导演和媒体之间的争斗。批评家说它是“硬通货爱国主义”和“一辆梅塞德斯600假装成木版画”（lubok，传统的民间廉价版画）。米哈尔科夫反击，恶毒谩骂媒体，令一位记者说出，如果米哈尔科夫变成总统，新闻记者就是第一批政治犯。尤利·格拉吉利席科夫：“俄罗斯帝国第一位大佬”（Yurii Gladil'shchikov,“Piervyj blokbaster Rossijskoi imperii”），《总结》，第10期（145），1999年3月9日，42—47。

[16] Beavis andButthead，美国1990年代的动画片，表现一对智能低下的少年的搞笑故事。——编注

[17] 马克西姆·索科洛夫：“古拉格群岛之后的教育”（Maxim Sokolov,“Vo s pi tanie po s le Gu la ga”，Séan ce, no.15,1997，100—102）。

[18] Jerry Rubin（1938—1994），美国1960年代的激进派社会活动家，青年国际党创始人之一。——编注

第七章

[1] 理查德·森尼特：《肌肉与石头》（Richard Sennet,Flesh and Stone,New York:Norton，1994，26）。

[2] 米歇尔·德·塞尔托与露丝·吉阿尔："城市中的鬼魂"（Michel de Certeau and Luce Giard,"Ghosts in the City"），见于《日常生活实践》，第2卷（Timothy Tomasik英译，The Practice ofEveryday Life，vol.2，Minneapolis:University of Minnesota Press,1998，135）。

[3] 同上，137。

[4] 瓦尔特·本雅明："那不勒斯"，见于《思考》（Reflections，New York，Schocken Books,1986），166—167。

[5] 弗朗西斯·叶茨：《记忆的艺术》（Frances Yates,The Art ofMemory，Chicago:University ofChicago Press,1966）

[6] 米歇尔·德·塞尔托提出，要区分"地点"（地图上的一个点，几何位置）和"空间"（有人居住，或者人类学意义上的地址）。这近似于梅尔洛·彭蒂指出的同质空间性的"几何空间"（近似于"地方"）和指存在空间、或者居住的空间的"人类学意义上的空间"（类似于"空间"）之间的区别。地方属于地图，就像词典里面的词汇一样，而框架则是居住的空间，就像一个个别的句子里面的词汇一样。"空间中的种种实际做法都是步行者的'言语的行为'。"米歇尔·德·塞尔托：《日常生活实践》（The Practice ofEveryday Life,vol.1,Berkeley:University ofCalifornia press,1984,117）。在城市里建造家园或者找到重塑自我的自由、记忆和忘却等的故事，将给建筑学上的争论提供某种对位点。

[7] 瓦尔特·本雅明："柏林纪事"，《思考》，26。

[8] 阿洛伊斯·里格尔："现代的纪念碑崇拜：性质及起源"，（Kurt Foster and Diana Ghirardo英译：Oppositions，25,Fall,1982，21—50）。感谢Andrew Herschel提醒我对此的注意。

[9] 按照里格尔的说法，非意向的纪念碑讲述"时代价值观"，这一价值观在实际的自然的和历史的周期之中表现城市属性本身、人造器物的生命。"从时代价值观的立场出发，解体与衰败的迹象乃是纪念碑效果的源泉……其不完整性、整体性的缺乏、解体形式与色彩的倾向，都在时代价值观和新的和现代的物品之特性之间造成对照。"（同上，31—33）。时代价值观讲述过去和流逝的过程，常常为了现在而诋毁过去的种种特殊的用途。它既不保存某种明确的教训，也不一定保存某种艺术价值，而是保存记忆的空间。对于时代价值观的器重和对世界物质脆弱性的哀悼是十九世纪的一种情感，它来源于对于历史时间的敏锐感受，这不仅是涉及进步和改善的时间，也是衰败与须臾即逝的时间。里格尔提出，在十九世纪这个历史的世纪以前，一般都不注重保护对于现时没有明确的艺术或者宗教价值的古旧环境。意向性的纪念碑的制做，明确地是为了纪念或者训导的目的，或者为了其包含的艺术价值。从古代起，意向性的纪念碑就受到文艺复兴时代人本主义者们的注重，但是普通罗马建筑物的片段和立柱却拿来当作建筑材料，良心没有感受到丝毫的愧疚。

[10] 关于"纪念碑传记"的观念，参见詹姆斯·杨格：《记忆的肌质：大屠杀纪念馆与意义》（James Young,The Texture ofMemory:Holocaust Memorials and Meaning,New Haven:Yale University Press，1993，1—26）。关于城市面貌塑造形式的讨论，参见克里斯提娜·博耶尔：《集体记忆的城市：历史的形象和建筑学意趣的内容》（M.Christine Boyer,The City ofCollective Memory:The Historical Imagery andArchitectural Entertainments,Cambridge,MA:MIT Press，1996）。我的途径是较少关注建筑表现，更多地关注记忆的叙事和生活环境。

[11] 里格尔："现代的纪念碑崇拜"，31。

[12] 瓦尔特·本雅明提出建筑工地与破坏地点之间的某种辩证法，特别涉及到了现代纪念碑，资产阶级的纪念碑："在商品经济的阵阵痉挛之中，我们开始承认资产阶级的纪念碑甚至在垮塌之前就已经是废墟。"瓦尔特·本雅明："巴黎，十九世纪的首都"，Reflections，162。

[13] 米歇尔·德·塞尔托：《日常生活实践》，108。

[14] 保罗·维里利奥："网络世界：降级的政治"（Paul Virilio,Cybermonde:The Politics ofDegradation，Alphabet City，no.6,1999：193）。

[15] 伊塔洛·卡尔维诺：《看不见的城市》,William Weaver英译（New York，Harvest Books，1972，33）。

第八章

[1] 但是，存在着在时间方面和地名学方面的不连贯的情况。卢比扬卡广场原来称为捷尔任斯基广场，因为纪念碑竖立在那里，1996年得名"艺术公园"的地方在1991年是一片无名之地，被拆卸的各种纪念碑堆放在那里，还有一个笑闹的仪式。

[2] 米哈伊尔·普凯莫（Mikhail Pukemo）和本书作者的谈话，莫斯科，1998年7月。

[3] 维塔利·科马尔与亚历山大·梅拉米德："如何对待纪念碑宣传？"见于达夫·艾什顿编辑：《纪念碑宣传》（Vitaly Komar and Alexander Melamid,"What Is To be Done with Monumental Propaganda?",in Dove Ashton,ed.,Monumental Propaganda,New York，Independent Curators,1993，1）。

[4] 原文Nike指希腊神话中的"胜利女神"，形象是展开翅膀的少女，音译为"尼凯"似乎更准确。—译者

[5] 这一事件更为奇幻的对应者是1998年夏天召开的一次非正式的建筑学讨论会，讨论内容是在艺术公园普遍建造一个"艺术港口"。据说有一艘国际航船，名称是诺亚艺术方舟，正在环球航行，在第三个千年需要特别的港口停泊。彼得堡的一位建筑家提议迎接千年生存者，使用献给第三国际的、黑格尔螺旋形著名纪念塔的废墟。只不过新的高塔将不象征第三国际或者第三罗马；它将会酷似比萨斜塔，这是一个后乌托邦的废墟，是为了纪念二十世纪的许多美好的追求。按照建筑家的观点，"莫斯科需要一些让人感到悲哀和孤单的地方。莫斯科变得过分喧嚣了"。讨论会的某些成员欣赏这个项目，但是还要等待以后才能看出是否能够通过莫斯科风格的检验，这个犯罪后失去乐园的（postlapsarian）后堕落时期伊甸园是否能够变成诺亚艺术方舟的安全港湾。

[6] 在俄国舆论界，卢日科夫的统治被称为国家资本主义、"后现代封建主义"和"新社会主义"，这样引发出三种十分不同的政治体制，就不是偶然的了。在这位市长管理这个城市的风格、他的艺术趣味和象征性的政治之间，存在某种联系。卢日科夫在1992年按照叶利钦的法令变成市长，但是迟至1996年才当选。通过用资本主义取代共产主义的方法，他改变了莫斯科乃是共产主义城市楷模的苏联传统观念。他主张超越种种意识形态藩篱的稳定、规范和繁荣。他的资本主义经营风格是特别诡秘的，不透明的，缺乏任何种类的制衡。弗吉尼亚·库卢丹："莫斯科城市管理：俄国资本主义的新形式"，未发表的论文。库卢丹解释了莫斯科是如何被授予了在俄罗斯联邦之内的特殊地位的，卢日科夫市长是如何被允许操纵首都预算而无需透明性，并巩固市政府对该城市最有利可图的经济部门和财产的控制。

[7] 在题为“莫斯科，我们是你的孩子”的讲演中，卢日科夫市长和莫斯科同胞分享了他个人的种种记忆，从他儿童时期的约会到1947年斯大林隆重纪念莫斯科建城八百周年的活动。对于卢日科夫来说，斯大林举办的莫斯科庆祝活动不是一场政治行动，而是一段儿童记忆，在记忆中，爱斯基摩人冰淇淋的甜味和画上了伟大领袖肖像的巨大气球显得具有同等的重要性。市长先生想要再造的不是当时的政治，而是他从儿童时代就珍惜的节庆精神。他依然把自己看成原来的那个早熟的少年，会想办法得到需要的东西，绕过种种障碍。鲍里斯·雅科夫列夫采访尤里·卢日科夫，《莫斯科晚报》（Vecherniaia Moskva），1997年9月。

[8] 日期是随意选择的。在1947年，是在1月1日庆祝；在1897年，是在4月1日。这两个日期都令斯大林不快，前者是元旦，后者是愚人节。斯大林决定在1947年9月7日庆祝莫斯科建城800周年。

[9] 格里高里·扎别利山斯基（Grigori Zabel'shanski）：“在现存的惟一城市建城”，ProjectRussia，no.5（Moscow，1998）：29—30。

[10] 莫斯科是第三罗马的“古代”神话很难抵御历史的追究。这个词语实际上来源于泰拉提乌斯的一封书信，他是普斯科夫市的一个居民，很担心莫斯科人在造反的、毗邻的独立城市诺甫格勒德破坏教堂，于是竭力说服莫斯科的统治者们以更具基督精神的方式行事，不然他们的下场会像罗马人一样。

[11] 瓦尔特·本雅明：“莫斯科”，《思考》（New York，Schocken Books,1986）,124—136。

[12] 同上，99。

[13] 有运河和河流连接黑海、亚速海、里海、白海、巴伦支海。—译者

[14] 弗拉基米尔·帕别尔内（Vladimir Paperny）：《第二文化》（Kul'tura Dva），Ann Arbor,MI:Ardis,1985，230—231。

[15] 近期考古发现揭示，这一地区在第十世纪就已经有人居住，在该地发现了一个银库，藏有阿拉伯银币。有一座十四世纪的教堂原来坐落在那里，但是在一场火灾中毁灭。阿列克谢耶夫修道院渡过了波兰的入侵和拿破仑战争期间的炮火而保存起来。

[16] 援引自：叶甫盖尼雅·基里琴科（Eugenia I.Kirichenko）：《莫斯科救世主基督大教堂》（Khram Khrista Spasitelia，Moscow，Planeta，1992）。

[17] 同上，250。“建造这一场所，似乎是为了纪念过去的战争，但是实际上是为未来的帝国主义侵略辩护。”在二十世纪，这个大教堂成为宗教反对布尔什维克制度的地点。

[18] 16.这个地点也在早期苏联电影一部经典影片中得到使用。大教堂前面的亚历山大三世塑像，在谢尔盖·爱森斯坦的《十月》中通过意识形态式的剪接被解构。导演在1930年代曾到好莱坞和墨西哥旅行，当然他不可能预料到这情节变成生活事实，可以说，预示了大教堂内部众多雕像和大教堂本身的命运。

[19] 经常有报道说—尤其是在民族主义报刊中—拉萨尔·卡冈诺维奇在望着大教堂的残垣断壁说：“俄罗斯母亲被抛弃了。我们撕下了她的裙子。”虽然卡冈诺维奇不是圣徒，但也没有事实证明他说过这样的话。在自己的回忆录中，卡冈诺维奇写道，他主张在另外一个地方建造苏维埃宫，并且告诉斯大林，拆除大教堂一事将会被用来反对他，反对党，将会“引起反犹太主义浪潮”。他的论据没有说服斯大林。参见:丘耶夫

（F.I.Chuev）：《卡冈诺维奇如是说》（Tak Govoril Kaganovich，Moscow，Otechestvo，1995），见于Timothy Colton:《莫斯科：治理社会主义大都会》（Cambridge,MA:Harvard University Press，260）。

[20] 很可能是，在拆毁了救世主基督大教堂之后，斯大林改变了自己的拆毁政策，至少面对教堂建筑物是这样。事实上，他把大教堂风格融入了他自己的官方民族特征的风格。

[21] “不要再建造宫殿，再也不要寺庙。看看都挖掘了什么样的大坑啊。”（Ne vystroen dvorets,net bol'she xrama.Zato kakaia vykopana iama.）尤里·布洛赫（Yuri Bloch）引用，“切尔诺提尔的誓言”（Zakliatiia Chernotyr'ia），Itogi，1996年10月8日。

[22] 关于莫斯科建筑项目好大喜功狂热和莫斯科风景线上的苏维埃宫，参见帕别尔尼：《第二文化》。

[23] 引用见于：基里琴科：《莫斯科救世主基督大教堂》，267。本书作者的英语译文。

[24] 也参见1955年威尼斯两年一次俄国庭园展，建造者是Evgeny Asse，Vadim Fishkin，Dimitri Gutoff，Victoria Misiano,该庭园包括了其地点的历史。

[25] 斯蒂文·艾尔朗格：“莫斯科恢复往日辉煌的标志”（Steven Erlanger,“Moscow Resurrecting Icon ofIts Past Glory”，New York Times，1995年9月26日。记者古基昂诺夫说过，作为一个基督徒，这个项目深深地侮辱了他，“这是赤裸裸的不体面的事实，无神论者党往日的老板们即使在生命的尽头也没有学会祷告，却动手为自己建造大厦，不顾大多数俄国人生活在贫困之中，而且尚存的比这个大教堂更古老的许多教堂已经年久失修”。

[26] 格列布·雅库宁：《莫斯科牧首管辖区的真实面目》（Gleb Yakunin,Podlinnyi lik moskovskoipatriarxii,Moscow，1995）。

[27] 有消息说，阿列克塞牧首要求俄国议会免税进口美国泰森牌鸡腿，以供应教会开办的孤儿院、老人院和穷人—然后却使用商业出售赚到的钱建造了大教堂。

[28] 在访谈中，三者都坚持了集体创作的理念，与中世纪大教堂建造者保持佚名之习惯相呼应。（当然，这不是十九世纪原来的大教堂的情况，它原来是由

[29] 翁贝托·艾柯：“忘记的艺术？忘记它”（“Ars Oblivionalis?Forget It”，PMLA（1988年5月），260。

[30] 同上。

[31] 现在居于莫斯科的全俄牧首访问过在塞瓦斯托波尔的军队，并且为他们祝福，因此激怒大部分是穆斯林的鞑靼人社区，他们的成员在克里米亚居住数百年之后被斯大林“重新安置”。

[32] 官方对这一地点的建筑描写纯粹是技术性的：“中心包括四层地下建筑，有饭店、快餐店和35000平方米的商业用途面积。前庭空间设在一个巨大转动的玻璃圆球之下，这个圆球是一张世界地图，在圆周还标有钟表的小时刻度。附近的博物馆占有已经挖掘出来和得到部分保存的沃斯克列先斯基桥周围的地区，而这个桥是博物馆的镇馆展品。亚历山大花园地点上的一条有桥和喷泉的人工河则是附近地下的聂格林卡河的纪

念物。以后，将要用玻璃或者石头建造亚历山大·涅夫斯基教堂。”ProjectRussia,no.5，（1997）。

[33] 31.吉利亚罗夫斯基：《莫斯科与莫斯科人》（V.A.Giliarovsky,Moskva i Moskvichi，1979，63）。

[34] 本雅明：“莫斯科”，100—101。

[35] 位建筑师K.Ton独立设计的。）在卢日科夫的莫斯科，全部主要大项目都是两位艺术家的作品，他们是上文提及的采列捷利及其女婿米哈伊尔·坡索辛。建筑项目的分配是秘密进行的，根本不考虑公众以往的讨论、竞争投标或者建筑设计竞赛。

[36] 事实上，另外一个不同的设计赢得了建筑竞赛，但是没有实施。商场按设计应开设在较低的地下，并且保存广场的建筑环境。结果市长办公室控制这个项目。建筑工程受到莫斯科第二工程主任坡索辛的监督。至于大理石河岸、四驾马车、圣乔治和俄国民间故事动物雕像，则是祖拉伯·采列捷利设计的。最后，一个很小的考古学展览在商场旁边开幕，展出本地考古发现物品。

[37] 《总结》（Itogi），1997年9月2日，52。

[38] 巴特·戈尔汉（Bart Goldhourn）：“莫斯科为什么没有好建筑”，Project Russia，no.5（1997）,77。

[39] Nieskuchny：俄语，指“不枯燥的，不乏味的，不令人厌倦的”。—译者

[40] 维卡·普里霍多娃（Vika Prixodova）：“背对森林”（K Lesu Zadom）《独立报》（Niezavisimaia Gazeta），1999年8月31日，9。在专栏中也参见Viacheslav Kuritsyn,Alexnder Timofeefsky和Sergei Kirienko之间的谈话。也参见叶卡捷琳娜·杰格特（Ekaterina Degot）：“弗拉基列诺维奇反驳米哈伊洛维奇”（Vladilenovichi protiv Mikhilovichei）,生意人报（Kommersant），1999年9月3日，6。

第九章

[1] 米哈伊尔·库拉耶夫：“从列宁格勒到圣彼得堡的旅行”（Mikhail Kuraev,“Puteshestvie iz Leningrada v Sankt Peterburg”），《新世界》（Novyi Mir）杂志，第10期（1966），171。关于圣彼得堡的神话，参见弗拉基米尔·托博罗夫：“彼得堡与俄国文学中彼得堡文本”（Vladimir Toporov,“Peterburg i Peterburgskii tekst russkoi literatury”），见于《彼得堡的形而上学》（Metafisika Peterburga,St.Peterburg:Eidos,1993,205—236）。关于彼得堡空间的图画形象，参见：格里高里·卡冈诺夫：《圣彼得堡：广阔宏伟的形象》（Grigorii Kaganov,Sankt Peterburg：Obrazy Prostranstva，Moscow，Indrik,1995）。也参见Europa Orientalis特刊，第16期（1997）。

[2] 感谢Nikolai Beliak和Mark Bormshtein提供关于狂欢节的材料。

[3] “彼得堡狂欢节是欢乐注射”（Peterburskii Karnaval Kak Inektsia Radosti）采访维克多·克里乌林（Viktor Kriwulin），《涅瓦时代报》（Nevskoe vremia，1997年5月17日；也参见塔吉雅娜·利哈诺娃：“彼得式的变革”（Perevorot po-piterski），Nikolai Beliak提供的打字文稿。

[4] 导演的愿望，不多不少，正是把艺术的质量归还给生活本身。剧院的作用是发挥城

市生活的催化剂和炼金术的功能，把城市工地变成商店，把地点变成神话。剧院没有金钱、也没有经验，来从废墟中拯救城市内在的和外在的形式。剧院凭借自己的艺术所能够做到的事，是从内部充实城市，在建筑中把自己装扮起来，变成一个抵御衰败的圣彼得堡，就像只要表演继续下去就能够抵御死亡的演员一样。所以，在这里，城市本身被拟人化，像一个狂热的演员一样。

[5] 列夫·卢里叶和亚历山大·科比雅克（Lev Lurie and Alexander Kobiak）："彼得堡意识形态的终结"（Konets Peterburgskoi idei），见于《博物馆与城市》（Muzei i Gorod，St.Petersburg，Arsis，1993，30）。建筑物内景剧院在1970年代晚期以在普希金的彼得堡真实的内部上演普希金的"小悲剧"开始了其城市神秘剧。普希金本人变成了一个文化英雄，他探索了对幸福的许多命定的追求，风格不同，历史时代也不同—其中有一些，例如哥特式中世纪，俄国是没有的。普希金变成了世界探索者的某种楷模，给彼得堡传统带来生气。剧院的表演被官方关闭，但是还有零星的非正式的演出出现，变得具有传奇性。从1980年代晚期起，剧院制做了一系列的城市神秘剧，准备纪念彼得堡建城三百周年庆祝活动。

[6] 这个故事记载于纳乌姆·辛达洛夫斯基（Naum Sindalovsky）：《彼得堡民间故事》（Peterburgskii Fol'klor，St.Petersburg:Maxima,1994），307。

[7] 尤里·洛特曼（Yuri Lotman）："彼得堡的象征与城市语义学"（Simvolika Peterburga i problemy semiotiki goroda），见于《城市与城市环境的语义学？》（Semiotika goroda Igorodskoi sredy,Tartu，1984）。辩论延续到今天。1996年，米哈伊尔·库拉耶夫著文，发出对城市的最凶猛的攻击，称该城市浅薄、像恶魔，提出返回到沙皇阿列克塞·米哈伊洛维奇的快乐时代去。与此同时，一位哲学学者和教授，莫伊塞·卡冈（Moisei Kagan），则歌颂这个城市，说它是俄国未来的希望，把圣彼得堡的奠基和俄国的基督教化相提并论，只不过这一次的洗礼是欧洲的世俗的启蒙洗礼。莫伊塞·卡冈：《俄国文化史中的彼得之城》（GradPetrov v istorii russkoi kul'tury,St.Petersburg，1996）。

[8] 芬兰的传说揭示出一则圣彼得堡建城故事的类似变体，很奇异。按照这一传说，彼得堡像是女神雅典娜，似乎是从像大神一样的沙皇的头部跳出来的，令地方的渔民大为惊奇。参见：辛达洛夫斯基：《彼得堡民间传说》，22。

[9] 十八世纪和十九世纪初期的诗人们歌颂彼得堡，视其为启蒙智慧和美丽意向的伟大成就，在颂歌和哀歌中赞扬城市里笨拙的庆祝活动。普希金的"青铜骑士"为许多城市神话打好基础。在普希金以后，"彼得堡的故事"混和了现实主义的和幻想的因素，对权威提出质疑，玩耍起疯狂做法。在十九世纪末，随着斯拉夫派思想的发展和对业已丧失的俄国"自然生活方式"的怀旧，彼得堡越来越多地被看成是一个没有灵魂的和人造的地方，一个没有自己的记忆或者历史的城市。它被拟人化为一个"暴发户"，没有根源，或者是一个邪恶的行伍大叔。修正主义者们把彼得堡看成是一个受诅咒的、无根的城市，反基督的化身，注定最终要化为灰烬的城市。他们演示了启示录式的狂欢节，而青铜骑士则变成了预告圣彼得堡终结的启示录中的骑士。有些人把十月革命看成是这一下场的某种实现和城市的死亡。诗人英诺坎提·安年斯基（Innokenty Annensky）写道，青铜骑士马蹄下面的蛇已经变成了这个城市真正的偶像。彼得堡人永远都受到他们这个城市无根、残酷过去地位的搅扰。半个世纪以后，白银时代诗人们本身的生活都把列宁格勒人梦想成为有关过去的一个童话故事，和他们自己的基础散文作品之一。"艺术世界"的成员发起一次反攻，主张保存纪念碑，还宣布只有"美才能够拯救这个城市"。他们乌托邦式的要求在列宁格勒历史最困难的年代里得到反响。

[10] 奥西普·曼德尔施塔姆（Osip Mandelstam）："埃及邮票"（Egipetskaia Marka），见于《三卷本选集》（Sobranie sochinenii v trex tomakh，第2卷，New

York，Interlanguage Associates,1971），40。

[11] 关于首都从彼得堡迁往莫斯科各种原因的激烈讨论，参见艾娃·贝拉尔（Ewa Berard）：“布尔什维克为什么抛弃了彼得格勒？”（Pochemu Bol'sheviki pokinuli Petrograd？）《往事》（Minuvshee），no.14（1993），226—252。

[12] 关于塔特林雕像的讨论，参见尼古拉·普宁：《论塔特林》（Nikolai Punin：O Tatline,Moscow，RA，1994）。文章都是在1910年代到1920年代写的，1994年重新发表。A.A.Strigalev：“论第三国际纪念碑工程”（O proekte pamiatnika III Internatsionala），见于《苏联造型艺术问题》（Voprosy sovetskogo izobrazitel'nogo iskusstva,Moscow，1973，408—452）。

[13] 13.关于庆祝活动的文件，参看A.Z.Yufit编辑：《1917—1921年的苏俄戏剧》（Russikii sovietskii teatr 1917—1921，Leningrad，1968）。批评论述，参见：Katerina Clark：《彼得堡：文化革命的严酷考验》（Petersburg:Crucible ofCulturalRevolution,Cambridge,MA:Harvard University Press，1995）;詹姆斯·冯·戈尔登：《布尔什维克的节庆，1917—1920》（James von Geldern,Bolshevik Festivals,1917—1920,Berkeley:University ofCalifornia Press，1993）。感谢Christoph Neidhart和我分享他1998年春天在哈佛大学发表的关于攻打冬宫的演讲。关于乌托邦式誓言的更广泛的语境，参见理查德·斯代茨：《革命梦幻：俄国革命中的乌托邦梦想和实验生活》（Richard Stites,RevolutionaryDreams:Utopian Dream andExperientalLife in the Russian Revolution,New York:Oxford University Press，1989）；卡尔·施洛格尔：《超越伟大的十月：现代彼得堡实验室，1909—1921》（Karl Schloegel,Jenzeits des Grossen Oktober:Das Laboratorium der Moderne Petersburg 1909—1921,Berlin，Sieldler Verlag,1988）。

[14] 引文见于：尼古拉·安奇费罗夫（Nikolai Antsiferov）：《彼得堡的灵魂》（Dusha Peterburga，Petrograd，Brokhaus and Efron,1922）。

[15] 维克多·施克洛夫斯基（Victor Shklovsky）：《马步》（XodKonia，Berlin：Gelikon,1933）,196—197。

[16] 施克洛夫斯基描写的地方经历了有趣的改变。广场变成城市苏维埃化的中心地点，彼得格勒即将变成列宁格勒。自由纪念碑没有建造；被包裹起来的亚历山大三世的雕像变成了临时性展览的永久地点。1918年，雕像被贴上硬纸片，周围竖起桅杆，使得它像是一艘搁浅的革命航船。雕像周围的先锋派招贴画在宣扬革命艺术本身的力量：“艺术是团结人民的方法”。1919年，它又被重新改装，成为一个古典的祭坛，有超大的柱子，顶上有金色的皇冠。招贴画上写着：“向真正的革命领袖致敬！”所以，这不再是把人民团结起来的艺术，而是向“真正革命领袖”致敬的艺术。在一件1932年的陈列中，亚历山大三世纪念碑没有被遮盖起来，而是被圈在笼子里面，这是对待人民敌人的传统做法。在被圈在牢笼里面的沙皇旁边，是无往而不胜的苏联强力的象征：塔特林制做的第三国际纪念碑的小型变体，顶端有镰刀与锤子（1930年代对塔特林纪念碑的变动不能容忍辩证法螺旋中心的空虚之处）。1937年，革命狂欢节的时代确实终结。基洛夫事件引起列宁格勒的重大清洗案件，这个城市永远失宠于斯大林当局。为了纪念二月革命，兹纳缅斯基广场（名称来源于兹纳米尼耶大教堂）变成了起义广场。兹纳米尼耶大教堂在1940年被拆毁，1950年代，在那里修建了地下铁道车站。亚历山大三世纪念碑被搬迁，“流放”到了俄国博物馆的里院，在原来的地方，在1985年竖立了列宁格勒最后一批纪念碑之一——列宁格勒英雄纪念方尖碑。一件熄灭了一半的霓虹灯标语“英雄城列宁格勒万岁”依然装饰着莫斯科火车站的正面。

[17] 施克洛夫斯基：《马步》，24。

[18] 瓦尔特·本雅明：《德国悲剧的起源》，John Osborne英译（London and New York，Verso，1990），177。

[19] 施克洛夫斯基：《马步》,199，200。

[20] 同上，196。

[21] 同上，5。

[22] 姆斯季斯拉夫·多布任斯基（Mstislav Dobuzhinsky）：“回忆录”（“Vospominaniia”，Moscow，Literaturnye Pamiatniki，1987）。

[23] 石版画使人想到十八世纪和十九世纪早期彼得堡的古典艺术，和艺术节画家们十分钦佩的日本葛饰北斋和歌川广重的艺术。所以，圣彼得堡的怀旧风格不是地方性的，而是国际性的，现代主义的，却具有新古典主义的比例感、表现主义的线条和日本石版画的韵律感。格里高里·卡冈诺夫评论说，多布任斯基的彼得堡是“城市事物的剧场……多布任斯基看起来是返回到了‘事物’（thing）这个词语的古代词根，其语源学意义‘某一种活物或者恶魔之物’，而且和动词‘说话’享有同一个印欧语系的词根”。格里高里·卡冈诺夫：《圣彼得堡》（Grogorii Kaganov,SanktPeterburg，77）。

[24] 曼德尔施塔姆：“埃及邮票”，20。

[25] 同上，“在明朗的彼得之城，我们都会死去”（V Petropole prozrachnom my umrem），见于《漫长的一天》（Medlennyi den',Leningrad:Mashinostroenie，1990，59）。

[26] 本尼迪克特·安德森：《想象中的共同体》（Benedict Anderson,Imagined Communities,New York，Verso,1992），11。

[27] 《埃及邮票》是革命时期彼得堡的一个故事；这是一个双重的故事：一面是把文本和生活片段缝合在一起的叙事者作家；一面是他笔下处处不得志的彼得堡人物帕尔诺克，这是普希金、果戈理和陀思妥耶夫斯基笔下“小人物”在二十世纪的翻版，他遗失了外套。帕尔诺克是彼得堡人，同时又是陌生的居民；作家也是这样：“主啊！不要把我造得像帕尔诺克！给我把我自己和他区分开来的力量……我也是只靠彼得堡养育的——彼得堡的音乐厅，黄颜色的、不吉利的、阴冷的、像在冬天里一样的音乐厅。”（第149页，有改变）。

[28] 曼德尔施塔姆：“埃及邮票”，5。

[29] 康斯坦丁·瓦吉诺夫（Konstantin Vaginov）：“斯维斯托诺夫的辛劳和日子”（Trudy i dni Svistonova），见于《山羊之歌》（Kozlinnaia Pesn，Moscow，Sovremennik，1991），164。也参看：安东尼·埃尼门：“着魔的收藏者”（Anthony Anemone“,Obsessive Collectors”，Russian Review（即将出版）。瓦吉诺夫为自己的长篇小说《山羊之歌》（悲剧的滑稽变体）写了一篇戏剧的引论，作者在这里专注的是棺材，而不是摇篮：“现在没有彼得堡。现在有列宁格勒，但是列宁格勒和我们没有关系。作者是做棺材的，不是摇篮专家。”对于他来说，列宁格勒这个革命的摇篮，不如大坟地彼得堡有意思。作者是一个恋尸癖，喜欢一切过时作废的东西。他的彼得堡是一个“北方的罗马”，是文明的最后避难所，而文明很快就要被披着布尔什维克皮外套的“新基督徒”消灭。北方罗马彼得堡的神话有别于第三罗马莫斯科。在彼得堡这里，罗马是一个世界文明的地方，是一个尘世的、世俗的城市，而第三罗马则是启示录预言的城市，一个天堂或者尘世的地狱。瓦吉诺夫：《山羊之歌》。

[30] Santos Dumont（1873—1932），巴西早期飞行家，1893年用自己设计的气球升空。1906年驾驶自己设计制造的双翼机在6米高度飞行。希腊神话中说伊卡卢斯曾用蜂蜡粘的翅膀飞行。——编注

[31] 曼德尔施塔姆："埃及邮票"，30。

[32] 梅菲斯特（Mephistopheles）是欧洲神话中的恶魔。赫尔曼（Hermann）是普希金小说《黑桃皇后》中的人物。拉宾诺维奇（Rabinovich）是犹太姓氏。—编注

[33] 1920年代晚期和1930年的文化战争并不真的就是希望保存文化记忆的现代派和革命的先锋派之间的一场战斗。双方都是输家：那些为自由设计了过渡性的革命纪念碑的人们和考古学家与废墟收藏者们。斯大林时代的城市风格偏好新古典主义折衷主义和装饰艺术的社会主义现实主义变体。收入接受了俄国首都帝国身份特征的新莫斯科形象的，不是先锋派的实验，而是古典主义彼得堡建筑的风貌。但是，美学形式本身不能决定意识形态；意识形态是由语境和对权力的关系制约的。斯大林的莫斯科篡夺了彼得堡的帝国形象，但是没有拿出空间给予代用的怀旧和彼得堡局外人个人创造性探索的地方。

[34] 奥西普·曼德尔施塔姆："我回到自己的城市，这里的一切熟悉得让我潸然泪下。"（Ia vernulsia v moi gorod,znakomyj do slez），见于Sidney Monas编辑：《曼德尔施塔姆诗歌全集》，Burton Raffel和Alla Burago英译（Albany，Suny Press，1973）。

[35] 在俄语中，"我回来了"这句话，如果说话人是男性，写为ia vernulsia，说话人若是女性，则是ia vernulas'。—译者

[36] 感谢Irena Verblovskaya为我导游，参观曼德尔施塔姆的彼得堡。

[37] 引文见：所罗门·沃尔科夫：《圣彼得堡：文化史》（Solomon Volkov,St.Petersburg:A Cultural History,Antonina Bouis英译），New York，Free Press，1995，426。

[38] 同上，437。

[39] 参看阿列西·阿达莫维奇与丹尼尔·格拉宁："列宁格勒案件"（Ales'Adamovich and Daniil Granin,"Leningradskoe gelo"，记述围城之书未发表的一章），《圣彼得堡新闻》（Sankt Peterburgskie Vedomosti），1992年1月18日；《涅瓦时代报》（Nevskoe vremia），1991年1月24日，第11期；《青年一代》（Smena），1991年7月10日。

[40] 迈克尔·赫茨菲尔德：《文化亲缘性：民族国家的社会诗学》（Michael Herzfeld,CulturalIntimacy：SocialPoetics in theNation-State,New York:Rutledge，1997，13—14）。

[41] 偏执狂意指被描写成"理性的幻想"。幻想的理性品格是很重要的；在一个建立在幻想的前提基础之上的封闭系统范围之内，每一个因素和细节都有意义。在弗洛伊德的描写中，偏执狂是通过投影的机制固着于自身和逐渐地排除外部的世界。

[42] 布莱尔·鲁布尔：《列宁格勒：塑造一个苏联城市》（Blair Ruble,Leninggrad:Shaping a Soviet City，Berkeley:University ofCalifornia Press,1990）；近期的文章，同作者："俄国的过去和未来：列宁格勒"，Wilson Quarterly（Spring 2000）；37—41。

[43] 36.引文见于：沃尔科夫：《圣彼得堡》，450。

[44] 罗曼诺夫王朝在1613—1917年期间统治俄国。——编注

[45] 故事记述见于那乌姆·辛达洛夫斯基（Naum Sindalovsky）：《纪事与传说中的圣彼得堡历史》（Istoriia Sankt Peterburga v predaniiakh i legendakh，圣彼得堡，Norint，1997，340—341）。

[46] 参见斯维特拉娜·博伊姆："密谋理论与文学伦理学"，"比较文学"（1999年春季，第51卷，第2期）。

[47] 一本被翻译成五十种语言的最流行的神秘之书——《锡安长老议事录》形成的历史显示，某一个蓝图式的情节如何从中世纪魔鬼学转移到哥特风格小说，然后又到了十九世纪的小说，最后到右翼的通俗文化。

[48] 约瑟夫·布罗茨基："少于一"（Less than One），同作者："改名城市导游"（A Guide to Renamed City，见于Less than One，纽约，Farrar，Strauss&Giroux,1986）。

[49] Mit'ki，彼得堡的一个艺术流派，源于Shinkarev的同名文学作品。—编注

[50] 感谢《涅瓦时代报》Elena Zdravomyslova and Alla Iunysheva和我分享西贡咖啡馆的记忆。也参见B.V.Markov："西贡与大象"（Saigon i slony），见于《彼得堡的形而上学》（Metafisika Peterburga，130—146）。

[51] 切记列宁格勒共产党当局和莫斯科之间的区别，以及有组织的不同政见之存在，这一点很有用。一方面，列宁格勒当局更具外省风格，较少弹性，不太愿意尝试引导或者启发1970年代的青年人进入这个系统或者给予他们机会完成个人的或者职业的抱负。那个时期的意识形态的宣传可能显得陈旧和老调重弹，但是其背后的力量却是真实的。另外一方面，在列宁格勒，有组织的不同政见者较少，展开真实政治抗议的机遇较少，人们偶然因为无关紧要的借口而遭逮捕——不是因为参加人权组织，而是因为说出一个危险的笑话。

[52] 米歇尔·德·塞尔托把每日的实际做法定义为谋略，和对官方意识形态的小规模抵制，这些活动是生存实践，是别样的抗议形式。西贡咖啡馆以列宁格勒反美学的方式复活了民众和市民社会的美学，这样的美学在过去的二十年里在全欧洲、拉丁美洲和美国十分盛行。

[53] 诗人维克多·克里乌林在西贡咖啡馆回忆录里写道，他曾经多次问候过西贡咖啡馆里的一个人，他以为这个人是他偶识的熟人，但是又说，在他访问了西贡咖啡馆之后被捕的时候，这个人指挥搜查了他的寓所；这个人是克格勃的一个特工。"大部分犯罪活动都是在西贡咖啡馆里密谋的。"这个克格勃特工说过这样的话，这话不完全不真实，因为盗贼和黑手党也在那里麇集。

[54] 弗拉基米尔·叶利斯特拉托夫：《莫斯科黑话词典》（Vladimir Elistratov,Dictionary ofMoscow Jargon,1994）；索尼亚·马尔格丽娜："谎话连篇"（Sonja Margolina，"Die Vergaunerte Zunge",FrankfurterAllgemeine Zeitung，1998年1月19日）。

[55] 彼得堡频道最近被取缔一事特别能够说明情况：它被改名为"文化频道"，迁往国家中心，也就是说——莫斯科。

[56] 阿列克塞·尤尔查克："加加林与笑闹儿童：后苏联青年夜生活文化系谱"（Alexei Yurchak,"Gagarin and the Rave Kids:A Genealogy of Post-Soviet Youth Night Culture），见于阿戴尔·巴克编辑：《消费俄国》（Adele Barker编辑，Consuming Russia,Durham,NC:Duke University Press,1999）。

[57] 叶莲娜·兹德拉沃梅斯洛娃（Elena Zdravomyslova）："重新命名是争取地方公民权利斗争的一部分：彼得格勒—列宁格勒个案"。独立社会学中心论文，圣彼得堡，1997。

[58] 阿纳托利·索布恰克："城市做出选择。圣彼得堡市长总结报告"（Gorod delaet svoi vybor.Otchet mera Sankt Peterburga），《涅瓦时代报》（Neskoe vremia），1996年6月5日。索布恰克政府解救了该城市1991—1992年冬天名副其实的饥荒，直接从西欧和美国求得人道主义援助。然后他开始居民住宅的私有化和重建，改善公共交通系统、社会服务和市场改革。圣彼得堡发展的规划包括建设居民中心和建筑遗产保护，创建城市的和旅游的基础设施，发展道路和公共交通，发展独立的银行业务系统，科学和计算机工业，以及生态环境改善。

[59] 丹尼尔·科丘宾斯基："自由彼得堡：神话还是虚拟的现实？"（Daniil Kotsiubinsky,"Svobodnyj Peterburg:Mif ili virtual'naia real'nost'?"），《巅峰时刻》（Chas Pik），1996年12月25日。

[60] 拉宁不主张分离主义，而主张实际的自治和摆脱中央的控制。他计划通过遵守俄国宪法法律来达到自己的目的，这就是，"通过选举"，"教育和启蒙的工作与修改法律"。正是拉宁对彼得堡的界定是以"尊重法律、对不同民族和宗教人群持以宽容态度，这是一种'规范的欧洲精神'"。访谈，1996。

[61] 叶甫盖尼·索洛缅科："彼得的钥匙—在莫斯科的金库里"，《消息报》，1992年11月21日。很有意思的是，彼得堡的新闻界常常使用旧式的战争隐喻来描写和中央的关系。关于修复纪念碑，参见："从今后，国家保护我们的城市"（Otnyne nash gorod okhraniaetsia gosudarstvom），《青年一代》，1996年6月25日。这个项目建议修复3500个纪念建筑物和历史建筑物，修整一千万平方米、建造220万平方米面积的住宅。

[62] 库拉耶夫："旅行从列宁格勒开始"（Puteshestvie iz Leningrada），178—179。这是指安年斯基的诗歌"彼得堡冬天的黄色蒸汽"（Zholtyi par peterburgskoi zimy）。

[63] 指十九世纪末、二十世纪初俄国文化和诗歌繁荣时期。——编注

[64] 伊苏波夫：《俄国历史美学》（G.K.Isupov,Russkaia estetika istorii，St.Petersburg，1992），148—150。关于十九世纪晚期到二十世纪晚期圣彼得堡的启示录神话，参见安奇费罗夫：《彼得堡的灵魂》（Antsiferov,Dusha Peterburga），97—113；格奥尔格斯·尼瓦特："乌托邦与厄运：二十世纪的圣彼得堡"（Georges Nivat,"Utopia i katastrofa:Sankt Peterburg v XX veke"）,见于艾娃·贝拉尔编辑《圣彼得堡：通往欧洲之窗，1900—1935》（Ewa Berard ed.,Sankt Peterburg:Okno v Evropu 1900—1935，St.Petersburg，1997），也发表在法文版之中：《圣彼得堡：通往欧洲之窗，1900—1935：城市、现代化、现代性》（St Petersburg:Une Fenetre sur la Europe 1900—1935:ville,modernization,modernite，Paris:Editions de la Maison des Sciences de L'homme,2000）。

[65] 格列布·列别捷夫："圣彼得堡的象征"，见于《彼得堡讲座》（Gleb Lebedev,Peterburgskie chteniia，St.Petersburg，1997）。参见同一作者："罗马与彼得堡：城市化考古学与大城市的实质》（Rim i Peterburg:arxeologia urbanizma i substantsiia velikogo goroda，见于《彼得堡形而上学》，47—63。格列布·列别捷夫

论彼得堡新的大建筑物，本书作者采访列别捷夫，1997与1998年。

[66] 可以提出，这一考古辩解拒绝承认彼得堡作为文化启蒙城市和人造的帝国首都的特殊意义。

[67] 玛利亚·维洛莱宁（Maria Virolainen）比较了青铜骑士和新彼得。她揭示出十八世纪城市狂欢节展现滑稽演员沙皇的十八世纪资料。（1996年秋天在马萨诸塞州剑桥哈佛戴维斯中心的讲演。）

[68] ，例如救世主基督大教堂。

[69] 彼得堡雕像融入城市历史环境，亲近普通市民。莫斯科的彼得被隔离安置在莫斯科河一角，被胜利的船帆重重挡住。因为炸弹威胁，接近雕像者受到严格限制，雕像有军警四面把守，他们查问每一个信步走来的参观者的身份。这样一个事实有诗学上的合理性：因为彼得十分不喜欢俄国旧京城，他没有被融入莫斯科历史风景线—他倒是和大城市狂的莫斯科市长的新建筑大场面整体合

[70] 革命时代彼得堡一支讽刺歌曲如下："有一天一只炖鸡、有一天一只炸鸡，到涅瓦河畔游戏，它被俘虏，它被逮捕，警察要查看它们的护照。"不幸的炸鸡请求饶命，下场却不太光明。

[71] "小小金翅雀，你在哪儿喝水？在小喷泉喝水，喝了甜酒，喝了两杯。喝得昏头又转向。"（Chizhik-pyzhik,gde ty byl?Na Fontanke vodku pil.Vypil riumku,vypil dve.Zakruzhilos v golove.）

[72] 这个故事是彼得堡民间文学鉴赏专家Dr.Marietta Tourian告诉我的，在1998年7月。

[73] 本书作者采访泰穆尔·穆尔瓦尼则（Teimur Murvanidze），1997年7月。

[74] 奇异的是，MVD资助的这个纪念碑设计的不是永久性的，而是一个可以从一个地方移动到另外一个地方的城市雕塑，就像警察本身一样。所以就连再造的克格勃也不知不觉地参加了城市狂欢节。

第十章

[1] 彼得·施奈德：《越墙者》（Peter Schneider,The Wall Jumper，Chicago:University of Chicago Press,1998，6）。

[2] 弗拉基米尔·纳博科夫："柏林导游"（Putevoditel'po Berlinu），见于《诗歌与短篇小说》（Stixotvoreniia i rasskazy，Leningrad，Detskaiia Literatura，1991），149。

[3] 伊安·布鲁玛："柏林，你好"（Ian Buruma,"Hello to Berlin"，New York Review ofBooks，1998年11月18日，23）。

[4] 安德烈亚斯·惠森：《黄昏的记忆》（New York，Routledge,1995），74。

[5] 墙几乎被完全拆毁，只留下几个片段，在艾伯特亲王博物馆和"恐怖地貌"附近，在贝尔瑙尔大街和查理检查点地区，在位于十字山和弗里德里希海因之间的东侧画廊里。从政治的象征物，它变成了一件商品和博物馆收藏品。

[6] 爱本哈特·狄浦根：《柏林概览》序言（Ebenhard Diepgen,Berlin in Brief，Berlin,Presse und Informationsamt des Landes Berlin，1997），1。

[7] 柏林—科隆中世纪的许多城市因为1597—1598年的鼠疫和三十年战争而遭受巨大的破坏。在大选帝侯腓特烈·威廉（1640—1688）统治期间，腓特烈·威廉建立了两个城市，弗里德里希韦尔德和多罗泰施塔德，邀请被从维也纳驱逐出来的受迫害的法国胡格诺派人士和犹太人定居。大选帝侯腓特烈三世的儿子计划把一个中世纪居住地变成开明宫廷的一座宫殿，让艺术和文学在那里繁荣起来。

[8] 皇宫的建设始于1698年，北方巴罗克风格。在叶卡捷琳娜（采尔波斯特人士）统治时期，这一宫殿启发了俄国冬宫的建造。

[9] 关于柏林宫殿的历史信息，参见沃尔夫·约伯斯特·齐德勒："宫殿不在柏林——柏林就是宫殿"（Wolf Jobst Siedler,"Das Schloss lag nicht in Berlin—Berlin war das Schloss"），见于《展览促进会，柏林国家宫对柏林人的意义》（F鮭rdervereinfür die Austellung,Die Bedeutung des Berliner Stadtschlossfür die Mitte Berlins—Eine Dokumenation,Berlin，F鮭rderverein,1992）；约阿希姆·费斯特："为创建国家宫辩护"（Joachim Fest,"Plad鮭yer für den Wiederaufbau des Stadtschloss"），见于迈克尔·门宁格编辑：《新柏林》（Michel M鮭nninger ed.,Das neue Berlin,Frankfurt:Insel，1991）。感谢马库斯·施密特帮助提供资料。在英语中，最好的资料是布莱恩·莱德：《柏林的鬼魂：在城市风景中见识德国历史》（Brian Ladd,The Ghost of Berlin:Confronting German History in the Urban Landscape，Chicago:University ofChicago Press,1997）。关于大屠杀纪念馆，参见詹姆斯·杨格：《记忆的肌质：大屠杀纪念馆和意义》（James Young,The Texture of Memory:Holocaust Memorials andMeaning,New Haven，1993）。关于东德对于纳粹时代的记忆，参见：杰弗里·赫尔夫：《分开的记忆》（Divided Memory，Cambridge,MA:Harvard University Press，1997）。关于记忆与电影，参见：安东·凯斯：《从希特勒到祖国：作为电影的历史之回归》（Anton Kaes,From Hitler to Heimat:The Return ofHistory as Film，Cambridge,MA:Harvard University press,1989）。关于柏林的现代性，参见：彼得·叶拉维奇：《柏林酒吧间》（Berlin Cabaret，Cambridge,MA:Harvard University Press,1993）；彼得·弗里切：《阅读柏林1900年》（Peter Fritzsche,Reading Berlin 1900，Cambridge,MA:Harvard University Press,1998）；查尔斯·W哈克斯陶森与海德伦·苏尔编辑：《柏林：文化与京城》（Charles W.Haxthaussen and Heidrun Suhr,eds.,Berlin:Culture and Metropolis,Minneapolis:University ofMinnesota Press,1990）。

[10] 因为苏联红军从德国取走的艺术作品无法借用，法国占领区当局从卢浮宫运来作品做战后第一次展览。1948年，处于废墟状态的皇宫举办一次展览会，纪念1848年革命100周年，并且展示未来的城市规划，规划预示了1950年代大部分设计和趋势。令人感到悲哀和具有讽刺意义的是，展示了未来潜在机遇的皇宫仅仅在两年之后就被彻底拆除。

[11] 引文见于《展览促进会》，75。

[12] 鲁迪格·沙坡尔：《南德日报》（Rudiger Schaper,Süddeutsche Zeitung），1992年12月15日，引用于莱德：《柏林鬼魂》，65。

[13] Joachim Fester(1926—2006），德国历史学家，研究纳粹德国，著有《希特勒传》。——编注

[14] 费斯特："为重建国家宫辩护"（Fest,"Pl覿doyer für den Wiederaufbau des

Stadtschloses”，118）。在这一案例中，大家喜欢用来做比较的是被纳粹毁灭的华沙老城的重建。重建维护者们在瓦尔特·乌布里希的行动和纳粹的行动之间划等号。

[15] 迪特·霍夫曼—阿克斯台尔姆：“柏林皇宫无理要求—如何看待”，见于《拯救自己面前的建筑》（Dieter Hoffman-Axthelm，“Zumutung Berliner Schloss—und wie man ihr begegnen konnte”,in Die Rettung der Architektur vor sich selbst,Braunschweig/Wiesbaden:Vieweg，1995），100—115。此处的讨论依据本书作者1998年7月的采访。霍夫曼—阿克斯台尔姆最为知名之处在于他在替代性考古学和批判性重建方面的开拓者工作；他研究了在战后重建时期被拆毁的十字山腓特烈城具有历史意义的街区建筑和盖世太保总部的区域。1978年，在“无为大会”（Do-Nothing Congress）上，柏林环境保护者与无政府主义者会见的时候，霍夫曼—阿克斯台尔姆导游参观阿尔布莱希特亲王大街的无人之地，描述了被压抑历史的多个层次。他提出，这个地方不再可能重新用于城市日常活动；这是一块“反地点”，应该保留下来，以提醒世人牢记纳粹的罪行。后来，通过柏林法西斯主义与抵抗行动博物馆的工作，盖世太保总部的地基被挖掘出来，一个独特的文献记录展览“恐怖地貌”就地组成。皇宫广场，据霍夫曼—阿克斯台尔姆认为，不是一块“反地点”，而是警示世人的场地，世人在这里可以捕捉柏林悲剧性的建筑命运。

[16] 霍夫曼—阿克斯台尔姆：“柏林皇宫无理要求”，102。

[17] 就像圣彼得堡修复那样，柏林的修复也是在城市的而非国家的身份标志下展开的。它的美学不像浪漫主义和新古典主义的帝国美学可能受到怀疑。巴罗克很少被看成是法西斯主义对政治美学化的先驱。但是柏林变成了统一德国的首都，而不是一个欧洲城市国家。

[18] 皇宫的建筑学带有启蒙主义理性主义和黑格尔辩证法的哲学理想；霍夫曼—阿克斯台尔姆把它的立柱比拟为黑格尔的国家理念。同时，皇宫旧式砖块是温暖和稳定的载体，可以信赖的重量和支撑。皇宫既是理想，也是物质。它被描写成为城市的心脏和中心的“城市躯体”，是可以依靠和信赖的，它具有温暖和教育潜力，就像为发育过度和超现代化的柏林人开办的一个旧式保育园一样。

[19] 霍夫曼—阿克斯台尔姆：“柏林皇宫无理要求”，105。

[20] “拆毁的宫殿：它的死亡纪事”（Palazzo Prozzo:Chronik seines Sterbens），见于Berliner Zeitung，1994年2月19日。艾娃·施威策：“共和国宫将被拆除”（Eva Schweitzer,“Palastder Republik wird abgerissen”），见于《每日镜报》（Tageepiegel），1996年6月1日。

[21] 莱德：《柏林鬼魂》，59。

[22] 《展览促进会》（F鲑rdervereinfür die Austellung）,79。

[23] 阿兰·鲍福尔编辑：《柏林》（Alan Balfour ed.,Berlin,London，Academy Editions,1995，113）。

[24] 苏珊·巴克—莫尔斯：“废墟中的时尚：冷战后的历史”（Susa Buck-Morss,“Fashion in Ruins:History After the Cold War”，Radical Philosophy,68,Autumn,1994，10—17）。

[25] 巴尔福尔编辑：《柏林》，135。

[26] 霍夫曼—阿克斯台尔姆本人相信实际尺寸的皇宫正面画布，担心新建筑可能被收

买，落入不当的手中："画布柏林皇宫对于其周围现代结构建筑的优越性，想起来是一种震撼。但是，这不是一种舞台呈现的、或者历史装饰带来的优越性。这是再也不能复原的历史形象的优越性——一种历史命运……我们是欣然接受的。设计的过程继续进行，但是没有人拍打自己的后背，设想自己做得可以和施吕特媲美。"同上，76。

[27] 感谢Beate Binder，她带引我参观格伦瓦尔德车站，是我在柏林的最好的导游。

[28] Baudrillard（1929—2007），法国社会学家，哲学家，后现代主义者。—编注

[29] 在东德晚期建筑中被奇异预测到的向历史主义的回归，可能是具有各种不同的形式的，不应该被看成是某种新保守主义或者民族主义的警示标志。围绕着历史形式的争论揭示了文化的和政治的重新组合。看来，反对现代风格特殊垄断的态度穿过了边界，从保守主义建造据说是被拆毁建筑的准确复制品（例如巴黎广场的埃德伦旅馆）到更冒险的和反思的项目（如皇宫广场的几个项目）。考虑到对于柏林过去建筑的兴趣，现代风格本身变得历史化，受到更多是政治和体制倾向的观察。

[30] Kristallnacht,又译"碎玻璃之夜"，指1938年11月9日至10日凌晨纳粹分子袭击德国和奥地利的犹太人事件。——编注

[31] 赫尔曼·西蒙：《新犹太教堂》（Hermann Simon,The New Synagogue,Berlin：Edition Hentrich,1994,7）。感谢Dr.Simon和Dr.Chana C.Schutz的慷慨帮助。

[32] 保罗·德·拉加德，引用见于西蒙：《新犹太教堂》，11。

[33] 海因茨·诺布洛赫：《勇敢的区长》（Heinz Knobloch,Der beherzte Reviervosteher,Berlin，1990）。

[34] 西蒙：《新犹太教堂》，17。

[35] 卡塔卢尼亚为西班牙东北角倾向独立的一个地区，卡斯蒂利亚人是西班牙人的另外一个称呼。——译者

[36] "塔舍莱文化宫应该腾空"和"纪事"，《柏林晨邮报》（"Kulturhaus Tacheles soll ger鼍umt warden"，"Chronik"，Berliner Morgenpost，1997年10月4日）。感谢Stephan Muschik和Markus Schmidt帮助我研究塔舍莱。

[37] Brecht（1898—1956），德国诗人和戏剧家，他的作品注重"间离效果"，依靠观众的批判分析而非作品的气氛和情节。——编注

[38] 迈克尔·布吕纳："火车午夜后远行"（MichaelBrunner,"Feuerbus weit nach Mitternacht",Michael Brunner,Tagesspiegel,1997年10月20日）。

[39] 1998年10月，德国宣布成为移民国家。这一承认态度拖延已久。新德国将是柏林共和国，而柏林从建城时期起，就是一个移民的城市。在十七世纪，胡格诺派和受迫害的犹太人得允在这里定居；在二十世纪，魏玛共和国因为移民艺术和世界主义艺术而繁荣。在上世纪交替时刻，柏林被描写成为一个无根的世界主义城市，然而，正是这种"无根性"造成了城市现代性和文化的繁荣，使它成为一个"处于演变过程中"的独特的城市。

[40] 弗拉基米尔·纳博科夫：《礼物》（The Gift，New York:Vintage，1991），161。

[41] 乌格雷什奇（Dubravka Ugrěsic ' ）：《无条件投降博物馆》（The Museum of

Unconditional Surrender），Celia Hawkesworth英译（London，Phoenix House,1996，1）。

[42] 同上，247。

[43] 同上，240。

[44] 建筑师施奈德与许马赫，1995年10月完成。

[45] 信息箱有一个屋顶平台，从那里可以鸟瞰“欧洲最大的建筑工地”，这是一片宏伟的景象，都是吊车、粉红色和蓝色的管子、反光的玻璃结构物—在日益升高。气派很大的国际建筑师队伍汇集到这里，来建造波茨坦广场：德国人有Hans Kollhoff,Ulrike Lauber,Wolfram Lohr；意大利人有Renzo Piano,Giorgio Grassi；英国人有Richard Rogers；德裔美国人有Helmut Jahn；西班牙人有Rafael Moneo；日本人有Arata Isozaki。总之，不能指责这支队伍缺乏世界主义精神，只不过偶尔缺少创造性的革新精神。他们并不都是关注过去，但是全都担心未来世代。事实上，按照罗马风格制作的建筑师们的胸像，赤裸双肩，表情英勇，陈列在信息箱的特殊玻璃走廊之中，是准备装饰未来的某些古典派的废墟用的。

[46] 托比亚斯·拉普：“神话加工”，《日报》（Tobias Rapp,“Arbeit am Mythos”,Tageszeitung，1998年7月10日。毛奇博士（Dr.Moltke）在1998年游行时候说：“互相作对的时代已经过去。我们在这里展现情爱、和平和全球和睦共处。每个人都把它当作自己的家。这是我们的未来。”另一方面，取代反文化领袖的媒体开发商的行动倒像是“从‘和平、幸福和蛋饼里赚大钱的巧取豪夺大王”。马克·沃尔莱博和拉尔夫·拉格森（Marc Wolrabe and Ralph Ragetson）把电视直播权利出售给了爱情大游行，宣传了他们的乐观主义世界观：“整个世界都像一个网络，你只要找到正确的频道，两个侧面就都一起到来。”爱情大游行甚至得到德国政府最保守的成员的支持。例如，文化部长拉敦斯基说，这些青年人“将会作为文化旅游者回到柏林”。

[47] Situationism,20世纪中后期欧洲的一个思想流派，针对景观的霸权和日常生活的异化，主张建构一种没有被异化的情境。——编注

[48] 对于德国来说，由于科索沃的行动，1999年事实上证明是具有历史意义的。近期的博物馆展览，空运博物馆（1998）和献给东德和西德最近五十年（1949—1999）生活的马丁·格罗皮乌斯展览会，改变了新德国起源的基本的故事。新德国历史不再回顾法西斯主义和战后破坏的“零年”，而是回顾1949年。当时西德开始成为接受马歇尔计划的国家之一，而空运展览表明，友好的美国士兵爱上了德国的地方美女。这儿只字不谈零星的前纳粹分子在工业企业得到工资高的工作，或者在美国小镇舒适地安居下来。

[49] 设计和历史的某些因素得到保留和美化—“新艺术”风格的铭言“致德意志人民”是根据保罗·瓦洛特的设计重现（只不过在原件中它是温和的君主制而不是民主的表现，但是，这样的历史细微意义不再容易解读）；建筑内部的涂鸦也被保存下来，同样的还有几个选择留下的弹孔。

[50] 施奈德：《越墙者》，30。

[51] Bulgakov（1891—1940）,俄罗斯小说家、剧作家，沃兰是其代表作《大师与玛格丽特》中写到的魔幻人物。—编注

第十一章

[1] 这一论据见于伦尼·约翰逊：《中欧》（Lonnie Johnson,Central Europe，Oxford:Oxford University Press,1996），286。

[2] 提摩西·加顿·艾什："欧洲违背自身而联合"（Timothy Garton Ash,"Europe,United Against Itself",New York Times，1998年5月3日）。稍有不同的见解参见托尼·加特：《大幻想：论欧洲》（Tont Judt,A GrandIllusion:An Essay on Europe,New York，Hill&Wang，1996）。

[3] 乔治·康拉德（George Konrad）："重新划分中欧"，Michael Heim英译：《再生之忧郁》（Melancholy ofRebirth，New York and London:Harcourt Brace，1995，162）。

[4] 康拉德：《再生之忧郁》，25。

[5] 斯拉文卡·德拉库利奇：《咖啡馆欧洲：共产主义之后的生活》（Slavenka Dra ku lié，Ca fé Eu ro pa:Li fe A f t er Co m muni s m,Ne w Yo r k an d Lon don:No r ton，1996，5）。参见：艾娃·霍夫曼：《在出口进入历史：穿越新东欧的旅行》（Eva Hoffman,Exit into History:A Journey Through New Eastern Europe,New York,Penguin，1993）。

[6] Vaclav Havel（1936—），捷克剧作家与异议人士，1993—2002年间担任捷克共和国的总统。——编注

[7] 瓦茨拉夫·哈维尔："欧洲的希望"，The New York Review ofBooks，1996年6月20日。1996年5月在亚琛发表的讲话。哈维尔否认怀旧："现在这个时代不应该是工作以后蒙头大睡、或者为很久以前的成就怀旧的时机，而是明确提出欧洲在二十一世纪的任务的时刻。"但是，他的眼界和他的语言让人听着感到过时，当然，这并不意味着这些话不应该让人听到。恰恰相反。塞曼·拉什迪和哈维尔在对欧洲的看法上并不完全一致。拉什迪是大无畏地世俗的，而哈维尔则乞灵于某种存在主义的精神和众星之上的判断——引用了席勒的"欢乐颂"。

[8] 同上，40。

[9] 拉什迪：《想象中的家园》（Salman Rushdie,Imaginary Homelands,New York，Penguin/Granta Books,1991,17）。

[10] 拉什迪："欧洲在沉默中的可耻交易"，New YorkTimes，1997年2月15日。

[11] 米兰·昆德拉是欧洲另外一个堂吉诃德式的保卫者，对于他来说，欧洲共同的价值观体现在欧洲小说艺术里，小说把世界看成是一个问题，而不是答案。共同的价值观不仅是合法的和道德的，而且也是文化的和美学的。欧洲人必须在艺术上是正确的，不是在政治上必须正确的。通向道德和伦理的道路是一条美学道路。美学正确性的关键特征是凡俗（profane），这个词语来源于拉丁文词语profanum，其意思是：寺庙前面的地方，寺庙外边的地方。所以，凡俗就是把圣物搬出寺庙，搬到一个宗教之外的地方："既然嬉笑暗地里充满在小说的气氛中，小说的凡俗就是最坏的，因为宗教和幽默是势不两立的。"距离寺庙很近却又是在寺庙之外的这个地方，是昆德拉和拉什迪分享的。

[12] 罗伯特·格雷夫斯：《希腊神话》，卷1（Robert Graves,GreekMyths,New York,Penguin，1960）。那里也有卡得穆斯与和谐，有把情人通过畜生—恶魔变形成

为蛇的另外一个传奇。卡得穆斯是欧罗巴的兄弟。

[13] 海涅的名言“洗礼是犹太人进入欧洲的门票”表明，说到底，欧洲乃是一个基督教大陆（肯定地说，在附近的俄国，犹太人的处境要坏得多）。

[14] 保加利亚裔法国人哲学家和文学批评家茨维坦·托多罗夫激烈争论道，启蒙话语面对了许多道德的困境，对其并非熟视无睹。茨维坦·托多罗夫：《论人类的多样性》（Tzvetan，Todorov,On Human Diversity,Catherine Porter英译，Cambridge,MA:Harvard University，1993）。

[15] 莱里·沃尔夫：《发明东欧》（Larry Wolff,Inventing Eastern Europe，7）。

[16] 1951年，欧洲煤钢共同体诞生，这是让·莫奈和法国外长罗伯特·舒曼构想的。1957年，欧洲经济共同体建立，又称六国集团，包括西德、法国、意大利、荷兰、比利时和卢森堡。这些国家象征地签订了罗马条约，诞生这一次欧洲共同论不是建立在古代罗马天主教的理念上，也不是建立在启蒙理性原则之上，而是建立在经济的和货币的统一之上。

[17] 1957年3月在罗马签订《欧洲经济共同体条约》和《欧洲原子能联营条约》。1991年12月在马斯特里赫特签订《欧洲联盟条约》。——编注

[18] 我不同意玛利亚·托多罗娃（Maria Todorova）的观点，即中欧概念之言外（hors de texte）无其他内容；其实言外有苏联对匈牙利和捷克斯洛伐克的入侵。不幸的是，坦克不是米兰·昆德拉想象力的产物。

[19] 提摩西·加顿·艾什：“中欧存在吗？”,见于George Schopflin and Nancy Wood编辑：《寻找中欧》（In Search ofCentral Europe，Cambridge,UK:Polity，1989，213）。

[20] 这个概念是Frierlich Razel（1844—1904）和Friedrich Naumann在1915年论文中提出的。现代批评家或者历史学家无论什么时候提出中欧的概念，都会把它和Mitteleuropa（德语：中部欧洲）混为一谈，虽然意义很不相同。

[21] 在波兰，“走向欧洲之路”有某种不同的意义—向天主教信仰的回归，和宗教与国家之间更加密切的关系。对于波兰和捷克斯洛伐克的边界地区更多的人类学研究表明，那里缺乏联合起来的中欧概念。在波兰，他们梦想的是维也纳或者巴黎，而不是布拉格。

[22] 讨论见于保罗·贝尔曼：《双乌托邦记》（Paul Berman,A Tale ofTwo Utopias,New York,Norton，1996）。

[23] 同上，195—254。参见托马斯·卡什曼：《地下室手记：俄国摇滚乐反文化》（Thomas Cushman,Notesfrom the Underground:Rock Music Counterculture in Russia，Albany:State University ofNew York Press,1995）。

[24] Frank Zappa（1940-1993），美国作曲家、音乐家、电影导演。——编注

[25] 提摩西·加顿·艾什：“中欧之谜”，The New York Review ofBooks，1999年3月18日，23。

[26] “取名节拍器的变形动物”（A Cyclote by the Name of Metronome），与Vratislav Novak的谈话。感谢这位艺术家和Martina Pachmanova的帮助。参见Vratislav

Novak：《联合》（Zverejneni，Brno，1993）。

[27] 项目的作者是Michal Dolezal和ZdenekJirousek。

[28] 米兰·昆德拉：《笑忘录》（London，Penguin,1985），158。

[29] Knights ofMalta,成立于11世纪的天主教医院修道会，中世纪在此处建有修道院。——编注

[30] Bloomsday：乔伊斯小说《尤利西斯》主要人物开始生活感触的那一天。——译者

[31] 康拉德："重新划分中欧"，109。

[32] 西格蒙特·鲍曼：《生活片段：后现代道德论文》（Zygmund Bauman,Life in Fragments:Essay in Postmodern Morality，Oxford:Oxford University Press,1995，244）。

[33] na granitse tuchi khod'iat khmuro...tri tankista,tri ves'olykh druga；苏联歌曲《三个坦克手》，列别捷夫—库马契词，杜纳耶夫斯基曲，1950年代在中国也十分流行。—译者

[34] 罗杰·科恩："光辉、繁荣的'欧洲国'大厦正面有几道裂纹"（Roger Cohen,"Shiny,Prosperous'Euroland'Has Some Cracks in Fa觭ade"，New York Times，1999年1月3日）。

[35] 还可以想到两个早期的影片，标题中有"欧罗巴"：《欧罗巴，欧罗巴》（Europa,Europa，导演：Agniezka Holland），《中欧》（Zentropa，导演：Von Trier）。《欧罗巴，欧罗巴》并非碰巧是一个重叠的名字。这是一个犹太人男孩"冒充"雅利安人和逃避欧洲犹太人难以逃避之命运的故事。

[36] 对于东欧和西欧男性色情幻想优秀小说的批评，参见乌格雷什奇的"把你的性格出借给我"，见于《陷入生活的血口》（In the Jaws ofLife,Evanston,IL:Northwestern University Press，Evanston）。

[37] 昆德拉：《笑忘录》，228。

[38] 乌格雷什奇：《谎言的文化》（Philadelphia:Pennsylvania State University Press，1998），236。

[39] 同上，240。

[40] 同上，241。

[41] 同上。

[42] 康拉德：《再生之忧郁》，47。

[43] 本书作者采访Nenad Dezdarevic，得克萨斯，奥斯丁，1997年4月。

第十二章

[1] 在俄语里，“人不是都在家”（ne imet'vsekh doma）不表示私密性，而是表示某种孤独的疯狂心态。不过，这里有一层意思，就是家里应该是拥挤的；“每个人”都必须在那里，你才能成为你（有别于法语中etre chez soi—在家）。

[2] 《美国遗产词典》（American Heritage Dictionary）（波士顿，Houghton Mifflin，1985），672。

[3] 弗洛伊德：“令人恐惧的”，见于《心灵心理学研究》（Studies in Parapsychology,New York，Collier Books，1963），19—63。关于对流亡的哥特形象比喻，参见Zinovy Zinik：“关于移民恐惧的长篇小说”（Roman uzhasov emmigratsii，Syntax，no.16,1986）。Greta Slobin：“第一波大流散的‘回归’”（The‘Homecoming'ofthe First Wave Diaspora，Slavic Review,2001年秋季）。

[4] 菲利普·阿里斯：“《私人生活史》绪论”（Philippe Aries,Introduction to History ofPrivate Life),第3卷，Arthur Gold hammer英译（Cambridge and London:Harvard University Press，1989），1—7；奥勒斯特·莱纳姆：“亲密关系的隐蔽室”（Orest Ranum,“The Refuges ofIntimacy”），见于上书，207。

[5] 汉娜·阿伦特：《论黑暗时代的人性：关于人在黑暗时代衰落的思考》（New York，Harcourt,Brace&World,1968）,15—16。

[6] 理查德·森尼特：《公共人的衰落》（The Fall ofPublic Man,London and Boston，Faber and Faber,1977）,337—340）。

[7] 瓦尔特·本雅明：“波德莱尔的几个主题”，见于Illuminations（New York，Schocken Books，1978）。

[8] 格奥尔格·西默尔：“社会学”，见于多纳尔德·勒文编辑：《论个性与社会形式》（Chicago and London:University ofChicago Press，1971），130。感谢Gabriella Turnaturi提请我注意这个问题。

[9] 罗兰·巴特：《情人话语：片段》（A Lover's Discourse:Fragments），Richard Howard英译（New York，Hill and Wang,1978）,224—225。

[10] 同上，225。

[11] 伊塔洛·卡尔维诺：“轻逸”，参见《新千年文学备忘录》（Six Memosfor the Next Millenium,Cambridge and London:Harvard University Press，1988），3—31。

[12] Michael Herzfeld认为，文化的亲密性是和记忆的共同框架玩捉迷藏游戏的，而二者都可能受到国家宣传政策的控制，提出每日挑战的各种方式。参见Michael Herzfeld：《文化亲密性》（CulturalIntimacy,New York:Routledge,1996）。

[13] Benedict Anderson：《想象中的共同体》（New York and London:Verso,1991）,204.

[14] Jacques Hassoun：“颂扬非和谐”，引文见于Elizabeth Klosty Beaujouers：《外国语：“第一次浪潮”俄国双语作家》（Alien Tongues：BilingualRussian Writers ofthe“First Wave”），Ithaca:Cornell University Press,1989,30—31。

[15] Arjun Apparadurai：《现代性总体：全球化的文化维度》（Modernity at Large:Cultural Dimesions ofGlobalization），Minneapolis:University ofMinnesota

Press,1996。

[16] Salman Rushdie：《绿野仙踪》（The Wizard ofOz,New York:Vintage International,1996）。

第十三章

[1] Vladimir Nabokov：《说吧，记忆：自传重审》（Speak,Memory：An Autobiography Revisited,New York:Vintage International,1989）,109。

[2] 2.Boris Nosik报告的一个情节：《世界与弗拉基米尔·纳博科夫的礼物》（Mir i dar Vladimira Nabokova，Moscow,Penaty,1995）,280—281。英语中纳博科夫最好的传记参见Brian Boyd：《弗拉基米尔·纳博科夫：在俄国的年代》（Vladimir Nabokov:The Russian Years，Princeton,NJ:Princeton University Press,1990）;同一作者：《弗拉基米尔·纳博科夫：在美国的年代》（Vladimir Nabikov:The American Years，Princeton,NJ:Princeton University Press,1991）。

[3] Nabokov,《说吧，记忆》（Speak,Memory）,89。

[4] Vladimir Nabokov：《诗歌与问题》（Poems and Problems，New York:McGraw Hill,1970）,110—111。俄语原文：Eto taina,ta ta,ta-ta-ta-ta a tochnee skazat'ia ne v prave.英译出自本书作者。另外一种不同的解释，参见Vlajimir Alexandrov：《纳博科夫的另外一个世界》（Nabokov's Otherworld，Princeton,NJ:Princeton University Press,1991）。这一解释详论了薇拉·纳博科夫对纳博科夫艺术与生活中来世论（potustoronnost'）的作用的评论。我认为，potustoronnost'更准确应该翻译成为“理想界的”，乃是作为一种品格、状态、光环或者条件，而不是所谓的“来世”。事实上，在俄语里，“来世”是inoi mir或者drugoi mir。对于信赖语言和翻译准确性的纳博科夫来说，这里的区别是重大的。（Alexandrov教授承认翻译中存在重重困难）。纳博科夫坚持不言；这是他的主要的“形而上学”。

[5] 纳博科夫：《说吧，记忆》，99。“假护照”（podlozhnyj passport）这个词出现在俄语文本中，然而是在一个不同的地方，在第11章的末尾。“没有护照的密探”添加在英文版自传1966年版第5章，但是没有添加于《彼岸》（Drugie Berega）的俄文版。这是作者谨慎态度的奇异表现。1920年代和1930年代到苏俄去旅行的惟一办法是非法穿越边境。返回苏俄常常等于和克格勃展开某种形式的合作，克格勃专注于许多欧亚人和怀旧的爱国主义者（像茨维塔耶娃的丈夫Sergei Efron）；在战后的1940年代晚期和1950年代时期，受到苏联在二战中取得胜利的鼓舞，许多移民被引诱回国，得到了安全和就业的许诺。很多人刚一到达就被捕，或者在多年之内生活在遭受逮捕的恐惧中。但是，1960年代和1970年代早期，对于个人安全的威胁减少，许多移民以外国旅游团成员的名义大胆来到苏联。

[6] 纳博科夫：《说吧，记忆》，18。

[7] Roland Barthes，《明室》（Camera Lucida，London:Flamingo Press,1984）,26—27。

[8] Vladimir Nabokov：《和姐妹的通信》（Perepiska s sestroi,Ann Arbor,MI:Ardis,1985）,93。

[9] Susan Sontag：《论摄影》（On Photography,New York:Penguin,1977）,15。

[10] 同上，24。

[11] 在无法得到家园真实照片的时期，纳博科夫创造了被遗弃家园的想象中的照片："在渐渐浓重的黄昏中，这个地方以一种奇异的目的论方式对我的感官发生作用，似乎昏暗中熟悉的事物的这样累积，都正在竭尽全力形成那个确定的和持久的形象，它是重复曝光最后在我的脑海里留下来的。极地冬天午后深褐色的阴郁侵入室内，变得越益浓重，成为某种压抑的深黑色。黑暗中，这里那里，青铜的尖角、玻璃杯的表面或者打磨精细的红木，反射出街道上光线的点点滴滴；街道中线一系列高高街灯的圆形灯泡已经散发出像月光一样的冷光。薄雾般的阴影在天花板上游动。在沉寂中，一朵菊花花瓣落在大理石桌面上的声音，令人的神经绷紧。"Nabokov：《说吧，记忆》，89。这一段的描写很像塔尔科夫斯基（Tarkovsky）可能制作出来的电影，在有许多反射平面追逐游离的阴影时候，来展开时间上的雕刻。这"点点滴滴的"光线，这散发出来的月光一样的冷光，描写了记忆中须臾即逝的场景。干燥菊花花瓣落在大理石桌面的声音，乃是声音、触觉和味觉的通感形象，排挤了一张照片的二维的寂静。描写似乎超越了语言和视觉。这是失去自己童年家园的特殊的感受形象，不可能变成一个失去的家园的象征。

[12] 同上，256。

[13] 这是滑稽使用普希金关于自然与田园想象力的段落："啊，可爱的夏天，要不是因为有文字、苍蝇和蛾子，我会多么地热爱你啊……"在哲学传统中，苍蝇是日常低俗性的使者。尼采的查拉图斯特拉蔑视"集市的苍蝇"："我的朋友，你逃跑吧，看见毒苍蝇盯住了你。快逃跑吧，跑到着生硬、粗鲁的嗡嗡声熄灭了的地方去吧。"引自尼采：《查拉图斯特拉如是说》，R.J.Hollingdale英译（New York:Penguin,1962）,79。

[14] 纳博科夫：《说吧，记忆》，275。

[15] 同一作者：《固执己见》（Strong Opinions,New York:Vintage,1990）,34—35。

[16] 同上。

[17] 同上。

[18] 同一作者：《玛申卡》（Mashen'ka,Sverdlovsk:Sredneural'skoe izdatel'stvo,1990）。本书作者英译。

[19] 同一作者：《诗歌与问题》，46—47。纳博科夫选择一个含糊的名称，racemosa，表俄国的一种普通植物，cheryomukhe（稠李），用他的话来说，就是为了保持"内在的音韵"。racemosa这个词在语音上有Russia的韵味；在俄语里，"枪毙处决"这个词是rasstrel，和Russia这个词有类似的语音联系。"不，亲爱的，你怎么竟愿意它真的是这样的呢，俄国、群星、处决的夜晚和满山谷的稠李。"（No,serdtse,kak by ty xotel chtob etobylo tak Rossiia,zvezdy,noch'rasstrelai ves'v cheremuxe ovrag.）

[20] 关于纳博科夫诗歌中的怀旧，参见Inna Broude：《从霍达谢维奇到纳博科夫：第一批俄国移民诗歌中的怀旧主题》（Ot Xodasevicha do Nabokova:Nostal'gicheskaia tema v poeziipervoi russkoi emmigratsii,Tenafly,NJ,Hermtage,1990）。关于俄语文献中对纳博科夫的评论，参见：Alexander Dolinin："纳博科夫笔下的两重时间"（Dvoinoe vremia u Nabokova），见于《俄国文化的道路和幻影》（Puti i mirazhi russkoi kul'tury，St.Petersburg,1994）。

[21] 弗拉基米尔·纳博科夫：《功勋》（见于Sobranie sochinenii v dvukh tomakh,vol.2,Moscow:Prawda,1990,158）。纳博科夫说，他是用形象思维的，这是双

语作家的特点，他们总是在寻找代替的、非语言的语言和代替的现实来转移他们的怀念。但是，在他作品中的形象常常是有问题的：一个形象固定了、同时也减少了一种经验。一个形象只有在转换成为一种具有时间维度和感性、感触的特殊质地的叙事，才能变成有意义的。

[22] Vladimir Nabokov：《眼睛》（Soglaidatyi，见于Sobranie sochinenii v dvukh tomakh,vol.2,310）。

[23] 纳博科夫在一封信里谈到参观在门顿的一家装饰了彼得大帝和普希金雕像的博物馆。形象的对比给他留下深刻印象。参见Maxim Shrayer,The World ofNabokov's Stories,Austin:University ofTexas Press,1999）。

[24] 虽然纳博科夫对超现实主义沉湎于精神分析和象征持批评态度，但是他的博物馆却充满了超现实主义的物品，从而变成了奇幻事件出现的一个理想场所。这个博物馆里的时间和空间是怪异的、非逻辑的。

[25] 俄国十月革命后修改革命前正字法，一律取消以往以辅音结尾词语附加的、显然累赘的硬音符号。—译者

[26] Vladimir Nabokov：《短篇小说》，（The Stories,Dmitri Nabokov，New York:Knopf,1996,284—285）。

[27] 同一作者："参观博物馆"，285。结果，这个移民的参观是关于外省奇观室的许多错视画面之一，这是一种时间消逝的寓言，显现在穿越空间过程之中。

[28] Sergei Davydov大概很愿意想象出某种不同的结尾：进入未来，在未来，纳博科夫故事里的苏俄本身已经变成一件博物馆展品。"参观墓园与博物馆"（Poseshchenie Kladbishcha i muzeia,Diapazon 1993,36—39）。

[29] Nabokov：《诗歌与问题》，140—141。感谢叶莲娜·勒文引起我对这些诗歌的注意。"我想回家，够了，卡秋林，我能不能回家呢？回到自由青年时代的南美大草原，回到我所找到的原野。"

[30] 同一作者：《瞧那些丑角》（Look at the Harlequins,New York:Vintage International,1990）,204。

[31] 同上，211。和以往小说中返回铺满白雪的列宁格勒不同，这一次发生在白夜时期，只能引起对老旧旅游明信片的回忆，而缺乏个人性的辨识（瓦吉姆回忆道，他从来没有在这个城市度过夏天）。

[32] 同一作者：《固执己见》，63。在这里，纳博科夫又把作家比拟为某种稀有的昆虫。"一位值得注意的作家国籍是次要的。昆虫的状貌越是清晰，分类学家就越不倾向于首先细看地点的标签。"（63）。

[33] 希腊神话中，英雄忒修斯得到阿利雅德妮的帮助，杀死了迷宫中的怪物米诺陶。——编注

[34] 同上：《塞巴斯蒂安·奈特的真实生活》（The Real Life ofSebastian Knight,New York:Vintage International,1992）,171。

[35] Elizabeth Klosty Beaujours：《外国语》（Alien Tongues，Ithaca and London:Cornell University Press,1989）,97。纳博科夫对自己作品的翻译总是想象力

丰富，不是直译。只有在翻译普希金的时候，纳博科夫才坚持直译的准确。参见Jane Grayson：《纳博科夫作品的英译：纳博科夫俄语散文和英语散文的比较》，（Nabokov Translated:a Comparison ofNabokov's Russian and English Prose,Oxford:Oxford University Press,1977）。

[36] 纳博科夫：《塞巴斯蒂安·奈特的真实生活》，112。对于这部小说的有趣讨论，参见Michael Wood：《魔术师的疑团：纳博科夫与小说的风险》（The Magician's Doubts:Nabokov and the Risks ofFiction,Princeton,NJ:Princwton University Press,1994）。

[37] 同上，96。

[38] 同一作者：《尼古拉·果戈理》（New York:New Directions）,66。

[39] 在修辞学上，这近于tmesis（希腊词语“切除”），指分割一个复合词或者一句习语，令其意义陌生化，引发对整体的注意。对tmesis的讨论，参见Peter Lubin：“绣花枕头”（“kickshaws and Motley”,Triquaterly,17（1970）:187—208）。

[40] 同上，116。他对怀旧的叙述既是个人性质的，也是文本之间的。天鹅是世纪交替时期法国诗歌喜爱的一个寓意之鸟。在波德莱尔的“天鹅”中，天鹅变成了现代性第一个悲悼的形象，是老巴黎的一个被移位的信使。在马拉美的十四行诗“圣洁的、活跃的和优美的今天”中，天鹅萦绕于一个被遗忘的和冻结的湖面，这是流亡本身的象征（“天鹅徒然的流亡”是这首十四行诗的最后一行）。“天鹅”（le cygne）和“象征”（le signe）在法语里读音是一样的。马拉美指二者的流亡，这是意义的异化。Stephane Mallarme：《全集》（Oeuvres completes,Paris,Gallimard,Pleiade,1945,67—68）;John Burt Foster,Jr.：《纳博科夫的记忆艺术与欧洲现代主义》（Nabokov'sArt ofMemory andEuropean Modernism,Princeton,NJ:Princeton University Press 1993，30—40）。福斯特从细节上讨论了纳博科夫、波德莱尔和尼采的文本之间的对话。

[41] 纳博科夫：《说吧，记忆》，117。

[42] 纳博科夫激烈反对弗洛伊德俄狄浦斯情结的态度也许缘于这样的一个事实，亦即，作家的父亲是出自政治的而非象征的原因被谋杀的（纳博科夫经常嘲笑粗俗的弗洛伊德派人士）。

[43] 《美国遗产词典》（American Heritage Dictionary,Boston:Houghton Mifflin,1985）,1232—1233）。

[44] 《纽约书评》（The New York Review of Books,7 October 1971）;Nabokov：《固执己见》（Strong Opinions,304—307）。

[45] 在不是为一般读者，而是为某种“白痴”写入的短小的一章中，他强调说：“我和苏联独裁制度年深月久（始于1917年）的争吵，完全与财产问题无关。我对那些因为红色分子‘盗窃了’金钱和土地而‘痛恨红色分子’的移民的蔑视是彻底的。”纳博科夫：《说吧，记忆》，73。

[46] 同上。

[47] 《纽约客》（The New Yorker,28 December 1998 and4January 1999,126）。

[48] 纳博科夫：《固执己见》，119。

[49] 同上，218。

第十四章

[1] 约瑟夫·布罗茨基："一个好地方"（A Place as Good as Any）,见于《论悲哀与理性》（On GriefandReason,New York:Noonday,Farrar,Straus&Giroux,1995）,35。

[2] 同一作者："论我们称为流亡的状况"（On the Condition We Call Exile,见于On GriefandReason,24）。

[3] 同一作者："逃离拜占庭"（Flight from Byzantium,见于Less Than One,New York,Noonday,Farrar,Straus&Giroux,1986,417）。

[4] 列夫·洛谢夫："布罗茨基作品中的家园与国外"（Lev Losev,"Home and Abroad in the Works of Brodsky",见于Under the Eastern Eyes:The West as Reflected in Recent Russian Emigré Writings,London:MacMillan,with SEES University ofLondon,1991）,25—41。

[5] 同上，29。

[6] 约瑟夫·布罗茨基：《大理石》（Joseph Brodsky，Marbles,38）。

[7] 同上，3。

[8] 维克多·施克洛夫斯基："艺术就是接受"，见于《论散文理论》（O Teorii prozy,Moscow,1929）。在英语里参看：维克多·施克洛夫斯基："意识就是技巧"，见于Lee T.Lemon and Marion J.Reis编辑和英译《形式主义论文四篇》（Lincoln:University ofNebraska Press 1965），3—24。进一步的谈论参见Jurij Striedter：《文学的结构、进化与价值观：俄国形式主义与捷克结构主义重审》（Literary Structure Evolution andValue,RussianFormalism andCzechStructuralismRevisited,Cambridge,MA:Harvard University Press,1989）。

[9] 利迪娅·金斯伯格：《写字台后面的人》（Lidia Ginsburg,Chelovek za pis'mennym stolom,Leningrad:Sovietskii pisatel',1989）,59。

[10] 维克多·施克洛夫斯基：《第三个工厂》（Victor Shklovsky,Tret'iafabrika,Leningrad,1926）。

[11] 布罗茨基：《少于一》，7—8。

[12] 引文见于Tomislav Longinovic：《边界线文化》（Bordeline Culture,Fayetteville:University ofArkansan Press,1993,140）。在一次采访中，基什说，他的诗学的基础是"历史对于犹太人命运的陌生化效果"。

[13] 布罗茨基："哭泣的缪斯"（The Keening Muse），见于《少于一》，38。奇怪的是，虽然是在写作评论阿赫玛托娃，但是布罗茨基却改写了茨维塔耶娃的声明：诗人是犹太人。

[14] 同一作者："克利奥侧影"（Profile of Clio,New Republic,1 February 1993,64）。

[15] 同上。这几行变成了这篇论文的主题。布罗茨基作品中犹太人形象类似于施克洛

夫斯基作品中的犹太人形象：这是在文本边缘上漫游的鬼魂。这个鬼魂萦绕世俗的和被同化的苏联犹太人几代人的头脑，这些人既不寻求传统的、也不寻求锡安的方式，对于他们来说，在1930年代之后，犹太人传统更多地是文化的，而不是宗教的。

[16] 《美国遗产词典》（Boston:Houghton Mifflin,1985,781）。

[17] 布罗茨基：《文明的孩子》，130。

[18] 同一作者：《少于一》，5。“我必须说，从这些正面和柱廊—古典式的、现代的、折中的风格，及其立柱、半露柱和神话动物与人物柱头—从它们的装饰和支撑阳台的女像柱、从入口处龛内的胴体，我所学到的关于世界史的东西超过了后来我从任何一本书学到的东西。”

[19] “在那些岁月中俄国生活的语境下，圣彼得堡的出现类似于对新世界的发现：它给予深思好学之士一个似乎是从外部世界看待自身的机会……的确，为了能够对于自身经验加以评论，每一个作家都必须努力脱离一己的经验，因而，这个城市通过提供这类疏离化的服务，免除了他们的一次旅行。”约瑟夫·布罗茨基：“改名城市导游”，见于《少于一》，79。

[20] 同上，139。为检验布罗茨基流亡即诗歌的层叠印迹这一隐喻，参见David Bethea：《约瑟夫·布罗茨基与流亡的创作》（Joseph Brodsky and the Creation ofExile,Princeton,N.J.，University Press,1994），以及Lev Losev and Valentina Polukhina编辑：《布罗茨基的诗学与美学》（Brodsky's Poetics and Aesthetics,New York,St.Martin's Press,1990）。

[21] 同上：“论我们称为流亡的状况”，18。

[22] 同上：《少于一》，30。

[23] 事实上列宁格勒这些内部流亡者中几乎没有人能够旅行，所以他们都是从复制品中来认识乔托的，特别是从波兰版或者东德版的世界艺术经典来认识。这些书籍有一种特殊的地位、光环和“西方”气味。但是，世界艺术经典不仅仅被看成外来物；这些物品还是透过列宁格勒观察镜片看到的另外一个世界的形象，在涅瓦河河面涟漪上引发出海市蜃楼。

[24] 两个类型—温情的怀念和反思型的陌生化，是和错综出现在布罗茨基散文中的两种体裁联系在一起的：诗歌的挽歌和批评的散文。挽歌是希腊诗歌的一种体裁，描写各种主题，例如哀悼亡人、战争的遭遇、流亡、政治讽刺和过去的爱情。罗马诗人卡图鲁斯、普罗贝尔提乌斯和提布鲁斯哀叹不忠实的爱人和失去的青春，而奥维德则把挽歌扩大，包含了流亡和个人反思的题材。挽歌允许作家把个人的回忆与文化的形式并列。但是，散文（essay）作为一种文学体裁可以追溯到蒙田（essay这个词语来自法语词语essayer：审判、检查、实验），也促进批判性思考。在西奥多·阿多诺的特殊定义中，在散文里“‘打中要害’的思想中乌托邦景象，是和对于其自身的虚妄和临时性质的意识联系在一起的”。批判性散文侧重于不完整性和松散；不允许布罗茨基整合他的过去，把它变成一件忧郁的作品。阿多诺：“散文是形式”（The Essay as Form），见于RolfTiedemann英译：《文学札记》（Notes on Literature,New York:Columbia University Press,1991,3—24）。

[25] 布罗茨基：《少于一》，17。

[26] 同一作者：“一只猫的叫声”，见于《论悲哀与理性》，300。

[27] 同上，311。

[28] 同一作者："在一间半房屋里"（In a Room and Half），见于《少于一》，501。

[29] Susan Sontag：《论摄影》（On Photography,New York,Penguin,1977,15）。

[30] 在十九世纪的俄国文学中，在俄罗斯帝国中部，常常有一个N城，一个无名的、被上帝遗弃的地方，这里笼罩着混乱和阴郁，骗子们被当成大官和钦差大臣。布罗茨基的N城在时间和空间上位移得更远。

[31] 布罗茨基："胴体"，见于Howard Moss英译：《言语的一部分》（A Part of Speech,New York,Farrar,Straus&Giroux,1980）,73。

[32] 同上，105。

[33] 我使用了George Kline的译文，译文被引用在《布罗茨基的诗学与美学》（Brodsky's Poetics andAesthetics）之中。Lev Losev and Valentina Polukhina编辑,New York,St.Martin's Press,1990,65）。

[34] Gregory Nagy：《希腊神话与诗学》（GreekMythology andPoetics,Ithaca,Cornell University Press,1990）。

[35] 布罗茨基："鳕鱼角摇篮曲"（Lullaby to Cape Cod），见于《言语的一部分》，108.。

[36] 详细的讨论见于Valentina Polukhina："诗人与帝国"，见于《约瑟夫·布罗茨基：我们时代的诗人》（Joseph Brodsky：A Poetfor Our Time,Cambridge UK,New York:Cambridge University Press，1989）。

[37] 讨论记录重印于《交叉的潮流：中欧文化年鉴》（Cross Currents:A Yearbook ofCentral European Culture,Ann Arbor,University of Michigan Press,1990）。

[38] 伊塔洛·卡尔维诺：《看不见的城市》（Italo Calvino,Invisible Cities,New York,Harcourt Brace,1974）,165。

[39] 同上，84。

[40] 安德烈·阿西曼："仲裁"（Arbitrage）1999年秋季在哈佛大学提出的论文；同一作者：《虚假的论文》（False Papers,New York,Farrar,Straus&Giroux,2000）。

[41] 俄语里名词、专有名词根据词尾字母分为阴性、阳性、中性。——译者

[42] 布罗茨基：《水印》（Watermark,New York，Farrar，Strauss&Giroux，1992，114）。

[43] 同上，135。

[44] 同上，41。

[45] 塔吉雅娜·托尔斯泰雅："论约瑟夫·布罗茨基"，《纽约图书评论》（Tatyana Tolstaya,"On Joseph Brodsky",The New York Review ofBooks,29 February 1996，7）。

[46] 所罗门·沃尔科夫：《与布罗茨基的谈话》（SolomonVolkov,Conversations with Joseph Brodsky,New York,The Free Press,1998），286。

[47] 布罗茨基："在一间半房屋里"，461。

第十五章

[1] 艺术家引用的是意地绪语作家肖洛姆·阿莱赫姆的话，他给这位作家的作品做过插图。1998年1月，本书作者在纽约采访过伊利亚·卡巴列夫。从俄语翻译的译文是本书作者完成的。引用的卡巴科夫的话，如果没有其他的注解，全部来自1998年1月和1999年3月在纽约完成的采访。感激伊利亚和艾米丽亚·卡巴科夫的款待和善意，他们向我提供了有关过去与未来项目的书籍、幻灯片和速写。

[2] 卡巴科夫是在1980年代晚期培育出这一概念的，在苏联解体之前，但是只有在1992年之后总体装置才变成他的主要体裁。

[3] 鲍里斯·格罗伊斯（Boris Groys）制造出这个运动原有的名称：莫斯科浪漫主义概念派艺术。艺术家维塔利·科马尔和亚历山大·梅拉米德（Vitaly Komar and Alexander Melamid）曾接近这个运动，在1979年移民，自称"苏刺艺术家"（"社会主义现实主义"的简称）。NOMA这个术语是一位概念派青年艺术家巴维尔·佩佩尔斯坦（Pavel Pepperstein）提出的。对于浪漫概念派（NOMA）的讨论，参见：《NOMA：装置》（NOMA：Installation，Hamburger Kunsthalle Cantz,1993）。

[4] 1964年，作家Andrei Sinyavsky和Yuli Daniel因为发表了讽刺苏联的作品而受审。—编注

[5] 苏联最后一个非官方的和偶尔转入地下的艺术家团组，莫斯科概念派，在1970年代通过一系列公寓艺术展览（aptart）、地下出版物和其他活动变得闻名于世，虽然有些活动造成和苏联警察的直接冲突和逮捕。（他们的一次户外展览被推土机摧毁。）但是，卡巴科夫一直没有参加明显的反政府活动。

[6] 概念派倾向于集体行动而非书面宣言，不像先锋派那样，把自己塑造成为排他性的、频频施展革出教门行动的小帮派。这不是崇拜领导，而是一组特异的个人面对日常生活中相似的危险，分享共同的谈话，并且从中汲取自己的身份感。虽然与西方艺术场面相对地隔绝，但是这些非官方的艺术家是知道某些国外艺术潮流的，这全有赖于走私进来的外国艺术杂志和影子经济带来的其他的乐趣。

[7] 在承认与西方概念派艺术的联系的同时，卡巴科夫坚持认为在俄国和在西方的感受中存在着基本的分歧。在西方，概念派艺术起源于现成物品。重要的是现代艺术博物馆的空间所批准接受的个体的艺术对象。在"东方"因为缺少这样的机构，所以物品本身就没有意义，无论这些物品是枯燥乏味的，还是独特的；是环境，是气氛和语境，给这些物品输入了意义。艺术家最怀念的是厨房谈话的语境和NOMA的兄弟情谊，因为在那里，艺术家全部的作品都是有意义的。

[8] 伊利亚·卡巴科夫：《论"总体装置"》（On the'Total Installation',Cantz,1992）。有一篇有意思的解释，参见Robert Storr："空虚之建筑家"（The Architect ofEmptiness,Parkett,34,1991）。

[9] 同一作者：《装置，1983—1995》（Installations 1983—1995,Paris:Centre Georges Pompidou,1995）,162；同一作者：《卫生间》（The

Toilet,Kassel,Documenta IX,1992）。艺术家书籍特殊版，经伊利亚与艾米丽亚·卡巴科夫特许。

[10] 弗拉基米尔·达利：《现代大俄罗斯语详解词典》，卷4（Vladimir Dal',Tolkovyi slovar'zhivogo velikorusskogo iazyka,vol.4,St.Petersburg,1882,275）。

[11] 很难想象，杜尚的尿池被解释成为对法国文化的侮辱，虽然标题“喷泉”具有挑战性。但是，卡巴科夫所经受的侮辱部分因为他是一个“苏联艺术家”——这是卡巴科夫为自己选择的一个角色，并非没有内在的讽喻和怀旧的施虐受虐狂倾向。

[12] 同上，162—163。本书作者英译。

[13] 同上，163。

[14] 对于杜尚的深入讨论，参见Dalia Judovitz：《开启杜尚：过渡中的艺术》（UnpackingDuchamp:Artin Transit,Berkeley and London:University ofCalifornia Press,1996,124—135）。

[15] 参见：Marjorie Perloff 1998年11月在哈佛大学的讲课记录。

[16] 卡巴科夫：《论“总体装置”》，168。

[17] 罗兰·巴特：《情人话语》（Roland Barthes,A Lover's Discourse，177—178）。参见：斯维特拉娜·博伊姆：“理论的污秽”，《耶鲁评论会刊》（Svetlana Boym,“Obscenity ofTheory”，Yale Journal ofCriticism,4，2,1991：105—128）。

[18] BORIS GROYS：你们为什么没有启示录式的观察前景呢？你们没有感觉到一切都会毁灭吗？ILYA KABAKOV：极好的问题。一方面，万物都是垃圾和废料，另外一方面，你们也很微妙地注意到了，是存在某种乐观主义的。格罗伊斯与卡巴科夫：“关于垃圾的谈话”，见于：《垃圾人》（The Garbage Man,挪威，当代艺术博物馆,1996,25）。

[19] 卡巴科夫嘲笑某些西方艺术家和理论家虚伪攻击博物馆的特征。

[20] 潘诺奇卡是果戈理小说《塔拉斯·布尔巴》里一个波兰淫荡妇人的名字。

[21] Lyotard（1924—1998），当代法国著名哲学家，后现代思潮理论家。—编注

[22] 让—弗朗索瓦·廖塔尔：“家园和大城市”，见于《非人性》（Jean-Francois Lyotard,“Domus and Megapolis”,in Inhuman,Palo Alto,CA,Stanford University Press,1992）。

第十六章

[1] 采访是在1995年5月到8月进行的，大部分在纽约和波士顿地区。伊利亚·卡巴科夫与约瑟夫·布罗茨基评论了苏联内部装饰令人感到压抑的单一性。他们没有多谈白墙，更多谈的是苏联公共场所墙壁上那熟悉的蓝线，卡巴科夫称那是苏联地平线上统一一切的蓝线。就是在助手们安装墙壁的时候，卡巴科夫本人还承担了画出蓝线的任务。

[2] 纽约的布赖顿海滩（Brighton Beach）是乌克兰和俄罗斯移民聚居地，被称为小敖德萨（Little Odessa，导演James Gray有部电影以此为名）。——编注

[3] 在城市知识分子圈子内部，有很多笑话无需赘言详述，人人都明白那意思：勃列日涅夫巧遇布里吉特·巴尔多。布里吉特问勃列日涅夫："列昂尼德·伊里奇，如果我们开放和苏联的边界，让人民随意往来，会怎么样呢？""哎哟，亲爱的，你愿意一个人陪着我吗？"或者：问：俄国有多少犹太人？答：二百万。问：如果我们开放和苏联的边界，有多少犹太人会离开呢？答：不知道，一千万，或者一千五百万。

[4] 但是，这些书在俄国买不到（由于海关的限制，移民也没有办法带进俄国）。而且，拉丽萨从来也没有全部这些作品，只是梦想着拥有，她从她更幸运的朋友那里持续地借阅。装饰了她寓所的俄国和外国经典作品的珍贵书册都是在美国购买的。

[5] 戴安娜·文尼科维茨卡娅：《美国、俄国和我》（Diana Vin'kovetskaya,Amerika,Rossiia i ia,New York,Hermitage,1993,45）。

[6] 尼娜·别尔别罗娃：《斜体字是我的》（The Italics Are Mine,Philippe Radley翻译,New York,Vintage Books,1993,338）。对于大流散、世界主义、家园和移民诗学的进一步的讨论，参见《大流散》杂志（Diaspora）；Homi Bhabha：《民族与叙事》（Nation andNarration,London and New York,Routledge,1990）。

[7] 我采访过的大部分人（社会工作者称之为"已经适应的移民"）都说，流亡就像第二次的生命，或者就像第二次的童年，可以和外国的现实展开游戏。

第十七章

[1] 伊曼努埃尔·勒维纳斯："伦理学与政治"，参见Sean Hand编辑：《勒维纳斯读本》（The Levinas Reader,London,Blackwell,1994,290）。

[2] 纳博科夫：《塞巴斯蒂安·奈特的真实生活》（New York,Vintage International,1992,25）。

[3] 关于近期对于叙事伦理的讨论，参见纽顿：《叙事伦理学》（Adam Newton,Narative Ethics,Cambridge and London,Harvard University Press,1995）。

[4] 纳博科夫：《洛丽塔》后记（Afterword to Lolita,New York,Vintage,1989）,314—315。也参见罗蒂：《偶然性、讽喻、团结》（Richard Rorty,Contingency,Irony,Solidarity,Cambridge,Cambridge University Press,1989）。

[5] 阿伦特：《埃希曼在耶路撒冷：关于邪恶之低俗的报告》（Eichmann in Jerusalem:A Report on the Banality ofEvil,New York,Viking,1963）。

[6] 纳博科夫《洛丽塔》（New York,Berkeley Books,1977）,284。

[7] 同一作者：《俄国文学讲座》（Lectures on Russian Literature,New York,Harcourt Brace Jovanovich,1982,201）。虽然频频挖苦陀思妥耶夫斯基，但是纳博科夫也颇多得益于这位十九世纪作家。小说家纳博科夫比批评家纳博科夫更多地欣赏小说家陀思妥耶夫斯基。

[8] 布罗茨基："少于一"，见于《少于一》（New York,Noonday,Farrar,Straus&Giroux,1986,18—19）。

[9] 同上，31。

[10] 同一作者："论我们称为流亡的状况"，见于《论悲哀与理性》（New York,Noonday,Farrar,Straus&Giroux,1995,32）。

[11] 同上，34。陌生化成就了不能转入任何一种特定思想甚至宗教的、特殊的洞察力。布罗茨基自己就相信，人一般不直接谈论爱情和信仰；他和纳博科夫都持这一态度。

[12] 根据返回故国的另外一位作家亚历山大·索尔仁尼琴的话，在俄国，艺术应该被认为是第二政府。而布罗茨基似乎是在坚持极端相反的观点：从某种反文化的第二政府的代表身份，他转变成为一种模范的民主个人主义者。但是，两位作家的共同点是他们相信艺术的重要性，即使他们是从激进的对立的方式来理解艺术的。

[13] 但是，这一种美学个人主义不应该混同于俄国浪漫主义的自我塑造和生命创造，因为这样的塑造是要个人生活以艺术作品和接近瓦格纳风格的"完全作品"的社会为楷模的。反思型的美学个人主义建立的基础是陌生化的艺术、注意力集中和好奇心，这一切都不允许模糊区别和磨灭独特性。

[14] 另一方面，二十世纪早期的俄国和德国的移民相信，他们保存本国文化比滞留在本国的那些俄国人和德国人保存得更好。

结论

[1] 米兰·昆德拉：《慢》（Milan Kundera,Slowness,Linda Asher英译,New York,Harper Collins,1995,39）。

[2] 在写作完这一节的时候，我看到了Andrew Sullivan论dot.communism的文章，《纽约时报杂志》，2000年6月11日，30—36。

[3] 艺术家的名字是NatalieJeremijenko，《纽约时报杂志》，2000年6月11日，25。

[4] 在National Public Radio采访Jeoffrey Nunberg："考虑全部情况"（All Things Considered），1998年11月13日。

[5] Giorgio Caproni：《诗歌：1932—1986》（Poesie 1932—1986，Milano，1989，392）。Toma Tasovac and Svetlana Boym英译。

[6] Linda Hutcheon："讽喻、怀旧与后现代"，提交给现代语言协会会议的论文，旧金山，1997年12月。

[7] 同上，9。

[8] 罗伯特·伯顿：《忧郁解剖：忧郁是什么，其全部的种类、原因、症状、诊断和集中治疗方法》，Lawrence Babb编辑（1651，重印,East Lansing,Michigan State University Press,1965，9）。

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

ON VIRTUE ETHICS

美德伦理学

Rosalind Hursthouse

[新西兰] 罗莎琳德·赫斯特豪斯 著　李义天 译

刘东·主编　彭刚·副主编

译林出版社

版权信息

On Virtue Ethics, first edition by Rosalind Hursthouse
Copyright © 1999 by Rosalind Hursthouse
“On Virtue Ethics, first edition” was originally published in English in 1999.
This translation is published by arrangement with Oxford University Press
through Andrew Nurnberg Associates International Limited
Simplified Chinese edition copyright © 2016 by Yilin Press, Ltd
All rights reserved.
著作权合同登记号 图字：10-2013-537号

书　　名　美德伦理学

作　　者　【新西兰】罗莎琳德·赫斯特豪斯

译　　者　李义天

责任编辑　陶泽慧

出版发行　译林出版社

ISBN　　9787544752145

关注我们的微博：@译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

目录
CONTENTS

致谢
导论
第一部分 行为
　　第一章 正确的行为
　　第二章 可以解决的困境
　　第三章 不可解决的与悲剧性的困境
第二部分 情感与动机
　　第四章 亚里士多德与康德
　　第五章 美德与情感
　　第六章 美德行为者的行动理由
　　第七章 道德动机
第三部分 合理性
　　第八章 美德有利于其拥有者
　　第九章 自然主义
　　第十章 理性动物的自然主义
　　第十一章 客观性
参考文献
索引
译后记
注释

献给伊丽莎白·安斯考姆和菲莉帕·富特

致谢

我首先必须感谢过去十年间，在开放大学暑期班上听我的美德伦理学课的同学们，感谢他们为我们的讨论带来的经验与道德智慧。

本书前三章基于以往发表的文章，现在进行了修订，第四章和第五章源于论文《美德伦理学与情感》［Daniel Statman（ed.），*Virtue Ethics*, Edinburgh: Edinburgh University Press，1997］，几乎没什么改动。

我觉得很不好意思告诉大家，许多人非常友善地帮助我，通读了整部手稿——它怎么能在得到这么多人的评论后，还有这么多的问题呢？不过，如果不对我的两位牛津大学出版社的“匿名”审稿人（其中一位，正如我从其评论的穿透力中猜到的那样，后来证明是迈克尔·斯洛特）以及下面这些人表示感谢的话，将是极不礼貌的：西蒙·布莱克本、威廉·查尔顿、罗杰·克里斯普、索尔斯泰恩·盖尔法森、安瑟伦·穆勒、汤姆·索雷尔、克里斯汀·斯沃顿、丽贝卡·沃克、斯蒂芬·瓦特、苏·威尔，以及特别要感谢卡罗尔·沃勒尔，他们慷慨地打了好几个小时的越洋电话，在极其细致的细节上同我进行全面梳理。书中仍有大量的拼写错误，至少其中许多地方是经过安吉拉·布莱克本的专业编辑而清除的，对此，我感激不尽。

本书的草稿写于新西兰，在那里，我同克里斯汀·斯沃顿有多次交谈，得到她的支持、指导和纠正，而这样的情况事实上已持续多年。我只希望，我为她即将出版的那本美德伦理学著作所提供的帮助，可以同她为我的这本书所提供的帮助一样多。

当一个人完成一本书并开始写“致谢”时，有时让他/她感到惊讶的是，脚注和参考文献无法完全体现他/她所亏欠的哲学债务。我想，有关约翰·麦克道威尔和加里·沃森的脚注数量也许还可以，但是，我阅读（尤其是）朱莉娅·安纳斯与斯蒂芬·哈德逊的作品而获得的教益，在某种程度上没有得到恰当的体现，因此，我希望在这里表示我的感谢。

最后，无论多少脚注或别的什么东西，都无法充分表达我对伊丽莎白·安斯考姆和菲莉帕·富特的亏欠。但我非常感谢她们允许我将此

书献给她们，从而至少能让我写下这份答谢之辞。

导论

“美德伦理学”是个专有名词，最初用来标识一种强调美德或道德品质的规范伦理学思路，同强调义务或规则的思路（义务论）或强调行为结果的思路（功利主义）构成了对比。请设想这样一种情况，在其中，我明显应该（比如说）帮助某个需要帮助的人。功利主义者会强调说，这么做的结果将使福祉最大化；义务论者会强调说，在这么做的过程中，我将依据一条道德规则（比如“己所欲，施予人”）来行动；而美德伦理学者则强调，帮助此人是仁慈或慈善的表现。对伦理学来讲，美德伦理学是一种既古老又新鲜的思路，说它古老，是因为它可以追溯到柏拉图以及（尤其是）亚里士多德的作品，说它新鲜，是因为作为古代思路的复兴，它对当代道德理论来说是一种相当晚近的补充。

直到三十年前，规范伦理学都只被两种理论支配：从18世纪哲学家伊曼努尔·康德那里汲取灵感的义务论，以及其现代形式源自18、19世纪哲学家杰里米·边沁和J. S.密尔的功利主义。在20世纪60、70年代发表的大量规范伦理学的专著和文章中，对于这两种理论，或对于其中某一种理论形态的概括、讨论、修订、运用、比较和批评，俯拾皆是——然而，并没有人提出可溯及古希腊的第三种可能性。

渐渐地，变化出现了。在一些被用作本科生教材的规范伦理学书籍中，摘录了许多批判当前流行的正统观念并号召人们承认美德之重要性的文章，还补充了一些“美德伦理学者有何看法”的段落。一开始，这些内容往往篇幅不长，比较分散。美德伦理学本身并没有被视为第三种思路，而是被认为，它在强调可以被义务论者和功利主义者有效整合进他们思路之中的许多有意义的要点（如，道德行为者的动机与品质）。随着更多的辩护文章出现，美德伦理学获得了“小兄弟”的地位（确立了它和大哥哥们一块玩的资格，而不会被弃之不顾）。如今，在最新近的文集中，它获得了充分的地位，被认为是义务论与功利主义思路的竞争者，它同两者之间任何一种理论的差异性，就跟这两者彼此之间的差异性一样具有意义和挑战性。

现代道德哲学为何复兴这种古代的美德伦理学思路？从表面上看，已经拥有“现代世界”哲学家所提供的两大理论，任何道德哲学家（更不要说他们的整个群体）却还觉得有必要全面回归柏拉图和亚里

士多德，这的确看起来很奇怪。既然他们的写作如此久远，既然我们的世界与雅典人的世界如此不同，况且，既然亚里士多德对奴隶和妇女还有一些（至少）令人不满的观点，那么，返回他们以获取伦理学灵感，岂不荒谬吗？“从表面上看”，也许是这样的，然而从实践和细节上看，却不是这样的。

首先，必须强调，如今支持美德伦理学的人并不认为自己赞同亚里士多德道德哲学中任何可悲而狭隘的具体观点，就像许多受康德启发的义务论者并不认为他们赞同康德关于（比如）动物的观点一样。[1]每个人都只是为西方道德哲学提供了一种独特的思路，一种（在其支持者眼里）能够富有成效地适合于产生现在被我们视为道德真理的思路。

为什么对义务论与功利主义的日益不满会导致美德伦理学的复兴，对此尽管有许多不同说法（而我们无法确定哪种说法最准确），但毫无疑问，任何说法似乎都涉及如下内容，即，当前流行的文献忽视或边缘化了许多本来是任何充分的道德哲学都应该论述的话题。有两个就是我上面提到的话题——动机与道德品质；另一些话题则是道德教育、道德智慧或洞察力、友爱和家庭关系、深层次的幸福概念、情感在我们道德生活中的作用，以及关于我应当成为怎样的人，我们应当如何生活的问题。我们可以在哪里发现对这些话题的讨论呢？你看，就在柏拉图和亚里士多德那里。

当然，这不仅仅是个巧合。在我们眼里，那些重视美德伦理学的现代哲学家（安斯考姆、富特、默多克、威廉姆斯、麦金太尔、麦克道威尔、纳斯鲍姆、斯洛特[2]）全都汲取了柏拉图和亚里士多德的思想，在某些方面，还包括阿奎那的思想。他们对“现代道德哲学”的批判，无疑受到了他们在较早作者那里发现的而在现代作者这里缺失的、富有洞见的内容的影响。不过，一旦我们指出这些话题，那么许多人（不仅仅是读过古希腊作品的人）都会立即承认，它们属于道德哲学的重要话题。

事实上，美德伦理学的出现所带来的一个有趣结果是，有些义务论者和功利主义者通过承认美德的重要性并试图在自身理论框架内予以论述，从而对它做出回应。于是就有了（比如说）重新出现的对于康德《德性论》的兴趣，针对某种基于品质的康德主义和功利主义的精心阐述，以及功利主义者彼得·辛格有关“我们应该怎样生活”的最新著作。[3]这种情况正在带来一些非常激动人心的作品，尤其是在亚里士多德学派和康德学派的研究领域中。近期出版的一部文集里，麦克道威尔就把亚里士多德更多地引向康德，而赫尔曼与科斯嘉则把康德更多地引向亚里士多德。[4]尽管我还没有发现利用亚里士多德主义进

路来阐释密尔的尝试，但我相信这种情况随时都有可能出现。[5]

这意味着三种思路的界线已变得模糊。把美德伦理学宽泛地描述为“强调美德”的思路，不再足以突出其特征。当然，同样地，义务论和功利主义也不再能够通过把自己描述为“强调规则或结果而非品质”，便可以得到鉴别。[6]据我所知，尽管没人会对如下事实（即，对于“什么是义务论”“什么是功利主义”等问题不再存在令人满意的简要回答）表示困惑，但目前至少有些哲学家，却似乎会因为我们美德伦理学者无法简要地回答“什么是美德伦理学”而感到烦恼。与其他两种思路不同，美德伦理学应该可以简洁地表达立场，既足够广泛地（或者说，独立地？）囊括所有的美德伦理学者，又足够狭窄地将所有的义务论者和功利主义者排除在外——这样的要求似乎有点过分。凭什么就该要求我们独一无二地做到这一点呢？

我认为，人们之所以希望我们做到这一点，原因之一就是不熟悉。事实上，就像我自己和那些抱怨者一样，没有哪位道德哲学研究者会关心那种通过宽泛的口号而介绍的义务论和功利主义，因为，当我们还是学生时，我们就已经懂得“理性主义”和“经验主义”等术语，从那时起就熟悉它们。虽然我们在演讲时会使用这些口号，但我们知道该如何超越它们，比如，一旦我们告诉了学习哲学的后辈们什么是行为功利主义之后，我们就可以向他们介绍规则功利主义和“政府部门”的功利主义等形态。由于知道两种常见思路之间有何差异，所以，我们有信心通过某种义务论思想来界定功利主义的脉络，反之亦然。然而，除了像我这样真正支持美德伦理学的人之外，很少会有人通过美德的思路来做这样的界定。

我不大相信，对“什么是美德伦理学”所做出的简短回答可以提供令人满意的解决方案。对于美德伦理学，人们需要有一种如同圈内人士对于义务论和功利主义那样旗鼓相当的熟悉程度。但是我们很难从现有文献中获得这一点。尽管出现了大量文章，但只有一本书像我这样对美德伦理学进行了系统详尽的探讨，即，迈克尔·斯洛特的《从道德到美德》。而我所提供的则是另一本，它以不同方式论述了不同主题。与斯洛特的思路相比，我的思路更关心细节、案例和限定条件，因此没那么抽象，更多是为了探讨一种独特的美德伦理学版本。而支持其他版本的作品，毫无疑问也在酝酿之中[7]，很快，每位道德哲学研究者就会像熟悉另外两种思路一样，熟悉“这种”美德伦理学，而不用再担心定义问题了。

我这么说，并不意味着我在未来发展状况出现之前就宣称，与义务论和功利主义相比，美德伦理学必定会像奥克莱所说的那样，“作为伦理学图景的一种有生命力的未来”[8]而生存下来。事实上，我更

希望，经过所有这三种思路训练而成长起来的未来的道德哲学家，不再有兴趣将自己划分为是遵循这条思路而不是那条思路的群体；这样，所有三种标签可能就仅仅具有历史意义。不过，目前仍难以预料，因为，那些可以传授给未来道德哲学家的称得上“美德伦理学”的内容，仍然亟待提供。

一个明显的隔阂就是正义问题（它既是一种个人美德，又是政治哲学的核心话题），我得直截了当地说，本书绝没有打算弥补这种隔阂。同几乎所有其他现存的美德伦理学文献一样，我认为，“正义是一种个人美德”乃是显而易见的，而且我也乐于偶尔将正义用作例证，但我常常发现，某些其他的美德更适合有关问题的细节描述。在这么薄的一本书里，我不认为这有什么不妥。我写的是规范伦理学，不是政治哲学，即便正义仅被视作一种个人美德（如果可以的话），它也是一个非常具有争议性和（我想说）侵蚀性的话题，需要专门的著作来论述。

我之所以说“侵蚀性”，是因为该话题已经太普遍了，它使得含糊不清的正义与权利概念涵盖了大块的道德领域，而美德伦理学者相信，这些领域通过另一些更加具体的美德术语可以处理得更好。根据美德伦理学（以及本书中的美德伦理学），“撒谎为何错误”“撒谎何时错误”，并不在于它不公正（它侵犯了人们“获知真相的权利”或他们“应受尊重的权利”），而在于它不诚实，而不诚实是一种恶。“杀人为何错误”“杀人何时错误”，也许同样不是因为它不公正（侵犯了生命权），而常常是因为它冷酷无情，与仁慈的美德截然相反。我并不赞同说，如果某个行为是“绝对需要的”，那它就属于正义的领域而非其他美德的领域。从美德伦理学的视野出发，虽然可以说，当看到受伤的陌生人躺在路边，一个人不“漠然置之”是“绝对需要”的，但这种要求与其说是源于正义，不如说是源于仁慈。

尽管我承认隔阂存在，但认为这种隔阂无法被弥补却是不成熟的想法。在《美德伦理学》[9]一书的“导论”部分，克里斯普和斯洛特在承认美德伦理学需要面对这一挑战的同时，引用了几位正着手应对挑战的美德伦理学者的言论[10]，并且期待《牛津美德政治学读本》某天会问世。当然，正义是否是关于政治道德的讨论中唯一需要论述的美德，对此，似乎有越来越多的人表示关注。如果父母不爱自己的孩子，如果不存在亚里士多德所说的“公民友谊”，人类还能维持社会联合吗？更不必说正义的社会联合了。斯塔特曼承认，“关于美德伦理学与政治理论的全部话题……现在才刚刚开始探究”；他建议说，共同体主义“也许可以被证明是美德伦理学的政治维度”。[11]谁知道呢！不过，尽管不知道，但我们应该保持开放的心态，而不是把我们

的时间浪费在试图预先就表明，既然美德伦理学如此独特，那它必定不能对正义或政治道德有所论述。

我怀疑，要求我们应当为“什么是美德伦理学”提供干脆有力的回答，有一个更深层的原因在于，人们坚持认为，美德伦理学并不像我上面声称的那样是“义务论与功利主义思路的竞争者，它同两者之间任何一种理论的差异性，就跟两者彼此之间的差异性一样具有意义和挑战性”。这种怀疑意味着，如果美德伦理学者愿意通过若干命题而直截了当地表述其立场，那么人们将清楚看到，这些命题便可以不明显错误或不可辩护的方式，被纳入义务论或功利主义之中。不过，试图通过列举美德伦理学所赞成的那些被假定认为具有独特性和正确性的主张，从而搞清楚美德伦理学确实是一种独特的思路，这对我来说，属于一项毫无必要的额外任务。目前的情况是，这种思路还是足够新颖而具有独特性的，本书的宗旨就是要看看，如果为它赋予真正细致全面的阐述，将会给道德哲学增添怎样的洞见。如果功利主义者和义务论者不同意我的说法，我当然会跟他们争论，也许我们坚持的某些观点在具体的命题层面存在分歧，而这些命题，往往是（尽管绝非总是）他们所赞成的而美德伦理学者所反对的，反之亦然。但情况或许又不这样。如果他们基本同意说，其唯一的反对意见仅仅是“可我们也能这么讲——这是功利主义的（或义务论的）一个命题”，那么，我根本就不会争论；我会感到欣喜。让我们尽可能地不要把心思花在如何使自己与众不同上，而是要对彼此的共识表示欢迎。

我以前特别喜欢争论，急于证明美德伦理学不仅是其他两种思路的竞争者，而且是最佳的选择，它能解决或避免其他两者深感棘手的诸多问题。尽管美德伦理学以往从未获得普遍承认，而且一直遭到排斥，但我认为这是正确的策略，而且是斯洛特在《从道德到美德》一书中孜孜以求的策略。可是，我在上面提到的那些针对美德伦理学的出现而发生的回应如此迅速、如此丰富，以至于在该书仅仅出版六年之后，我就觉得可以合理地希望说，无需摆出一副战斗姿态了。因此，尽管我在前几章将美德伦理学同义务论和功利主义的简单版本拿来对比，但我这么做仅仅是为了有助于最初的理解，而不是为了否认那些精致复杂的发展状况的存在可能性，而随着本书的推进，我将逐渐不再参考它们。

迄今为止，我所使用的“我们”，基本上限定于“我自己和其他美德伦理学者或道德哲学家”。从现在开始，除非上下文有明确他指，否则我将用这个词来指称“我和你们，我的读者们”，这是我对自己与读者之间关系所给出的特定假设。撰写一部道德哲学著作，不可能不把一定范围内的共同基础设为前提，而我的假定是，任何对该领域非常

感兴趣从而读了这本书的人将会在一定程度上分享我的伦理视野。我们也许有许多细节分歧，但我假定，我们都认为伦理学至关重要，而且（广义上讲，在允许所有细节分歧存在的条件下）我们都反对谋杀、不诚实、残忍等等，都赞同慈善、诚实、正义等等。因此，我假定，我们将会以同样的方式把这些“等等”里面的内容补充起来。

新亚里士多德主义

我在本书中详加讨论的这种独特的美德伦理学版本，是一种比较普通的类型，名为“新亚里士多德主义”。该普遍类型之所以“新”，至少是因为我前面提到的那个理由，即，支持者俨然允许自己把亚里士多德关于奴隶和妇女的观点视为明显错误的，同时，我们没有让自己的看法局限于亚里士多德的美德清单的范围。（比如，仁慈或慈善就不是一个亚里士多德主义的美德，但所有的美德伦理学者现在都把它列入清单。）而它之所以是“亚里士多德主义的”，则是因为无论在什么地方，它都以牢牢坚持亚里士多德的伦理著作为宗旨。因此，我这里提出的仅仅是美德伦理学诸多可能样式中的一个版本。

首先，美德伦理学不一定就是刚才所说的亚里士多德主义的美德伦理学。迈克尔·斯洛特近年来提出的“基于行为者”的美德伦理学，就不是在亚里士多德那里，而是在19世纪的伦理学家马蒂诺那里发现的美德伦理学，[12]而克里斯汀·斯沃顿的部分作品则更关注尼采而非亚里士多德。[13]其次，任何被描述为“亚里士多德主义”的美德伦理学都必然要牢牢坚持其作者对于亚里士多德的阐释，而这些针对亚里士多德的阐释，在许多相关问题上却不尽相同。（所以，如果从诸多例子中间挑一个来讲的话，关于亚里士多德在本质上是否属于精英主义者，便存在着争论。对于有些读者来说[14]，他思想中的这方面因素似乎无法消除。而对另一些读者来说，包括我自己在内，情况就不是这样。我们同意，精英主义就像性别歧视一样，是存在的，但我们认为其主要思想结构并非依此构造。）最后，正如我一开始试图将新亚里士多德主义应用于堕胎问题[15]，而后又应用于道德悖论时所发现的那样，世界上有各式各样呈现于当代道德哲学之中的特殊领域，对于它们，亚里士多德所谈极少甚或完全没有谈到。这时，新亚里士多德主义的美德伦理学者就必须按照自己的想法去开拓创造，她也许，就像我自己常常经历的那样，会觉得自己是在追寻一条从亚里士多德那里自然而然发展出来的思想线索（尽管她意识到，这样会使亚里士多德始终在自己的套路中打转转）；或者，她也许会自觉地远离亚里士多德。但无论是哪条道路，都有许多不同的方向可走，因此，在按照自己的想法来进行处理的过程中，我们可以发展出不同的版本。

其实，对于我所有堪称“亚里士多德主义”的主张，本书中的大部分都必定在某种程度上被认为是“我自己的一次远航”，因为，我在努力撰写本书时并未预设我的读者已经读过亚里士多德的《尼各马可伦理学》。而为了与这种预设相一致，我在这里就必须说说我从他那儿汲取的东西。事实上，两千年来有多少东西一直被汲取；有多少东西直到最近才从我们的思想中被清除出去；而又有多少东西仍具有相关性，只不过需要呈现出来并重新加以承认，这是个复杂的思想史问题。但无论什么原因，对于许多不熟悉亚里士多德伦理学的人来说，肯定会有些常见的绊脚石，我们应该立即着手处理它们。

首当其冲的就是幸福（eudaimonia）概念，它通常被译作“happiness”或“flourishin”，偶尔也译作“well-being”。每种译法都有自己的缺陷。“flourishin”的问题在于，动物甚至植物也可以繁荣兴旺，但eudaimonia却只对理性存在物才有可能。而根据当代人的理解（这种理解没有受到那些经过古典训练的作家们的影响），“happiness”的问题在于，它意味着某种主观的东西。说我是否幸福，或者，说我的生活作为一个整体是否幸福，这是我的事情，不是你的事情；也许，除非存在严重的自欺和对不自觉痛苦的压抑，否则，只要我认为我是幸福的，那我就是幸福的——我不可能搞错这件事。请将它同我的健康状态或繁荣状态进行比较。我们在这里可以很容易地认识到，我也许觉得自己身心健康或者觉得自己繁荣兴旺，但是，这种认识可能恰恰是错误的。在这方面，“flourishin”是一个比“happiness”更好地针对eudaimonia的译名。在我看来，人们之所以容易对“我的生活是否幸福”得出错误的判断，不仅因为人们容易自欺，而且因为人们容易持有错误的幸福概念，比如说，认为幸福主要由快乐构成。在这方面，“well-being”也要比“happiness”翻译得更好，但它的缺陷在于，它不是一个日常术语，而且缺少相应的形容词，显得滞重。

然而，尽管“happiness”无疑具有主观的含义，但我们似乎同样拥有一种更接近于“eudaimonia”的、更加客观的概念，即，“真正（或真实）的幸福”或“值得拥有的幸福”概念。我们会说，一个人也许幸福，但他并非真正幸福，如果他们生活在黄粱美梦之中，或是从事我们所知道的那些无聊活动，或是因大脑受损而过着一种快乐儿童般的幸福生活的话。当我们希望我们的子女可以幸福地成长并过上幸福的生活时，我们所希望的并不是他们成天游手好闲，沉迷于毒品带来的满足。[16]

其次是美德（或恶德）概念本身。假设有些人可以被描述为具有诚实的美德。那么，我们可以对他们有哪些方面的期待呢？

最明显的是，我们可以期待他们行为的可靠性；他们不撒谎、不欺骗、不抄袭，不会随意把别人的东西据为己有。你可以信赖他们对你讲真话，给予真诚的意见，坦承他们的错误，绝不夸大自己的学识；你可以从他们那里购买二手车或放心地征询他们的意见。在思考这些美德时，很多人会止步于此（或者事实上，有些情况表明，他们其实止步于更早的阶段），从而把这些美德描述为仅仅根据特定方式（也许是根据某条规则）而行动的简单倾向。

但这并非亚里士多德主义的看法。尽管有些让人尴尬的例外（友爱、感恩），美德通常是一种品质特征，是一个人品质的某种状态。如果你具备（比如说）慷慨、诚实和正义的美德，那你就是慷慨、诚实和正义之人。显然，一个人可以确保在特定的行为方式中表现得慷慨、诚实和正义，但他实际上不是。而这足以表明，同具备特定的行为倾向相比，拥有美德意味着更多东西；最起码，一个人必须出于特定的理由而以这些方式来行动。但事实上，与（即便出于特定理由的）行为倾向或行为秉性相比，我们认为，这些品质特征还包含着丰富得多的内容。

比如说，我们把诚实之人看作是常常避免不诚实行为，并以特定方式（欣然地、热切地、坚定地、严谨地、恰当地）采取诚实行为的人。如果他们的话语给你造成对他们有利的错误印象，他们会急于纠正；他们会不等别人发现就立即坦白承认；他们会说出其他人都不敢说出的真相；他们希望你真的明白你同他们签署的或同意去做的事情是什么。

对于反映他们诚实态度的行为，我们还期待有一种可靠性。我们期待他们反对、厌恶、谴责不诚实，期待他们赞成、喜欢、欣赏诚实，从而，我们期待他们在谈话时会赞扬诚实的人或（无论这些人是真实的还是虚构的人物）辩护；我们期待他们不与不诚实之人为伍，期待他们在可能的条件下选择与诚实之人共事，结交诚实的朋友，还期待他们把自己的孩子培养成为诚实之人。相应地，我们期待他们在工作中坚持真理与诚实的理想；如果他们是学者，我们期待他们在研究中踏实严谨；如果他们是教师，我们期待他们顶住压力，不要言不由衷；或者，如果他们是医生，我们期待他们捍卫医患之间信任关系的重要性；或者，如果他们是商人，我们期待他们拒绝使用不正当的牟利手段并将诚实作为最好的经营策略。

这就引申出我们期待他们将会表达出来的情感。当他们的亲朋好友不诚实时，我们期待他们会难过；对于坦率的批评，我们期待他们不会感到怨恨；对于公然的不诚实行为，我们期待他们会（恰当地）表示惊讶、震惊和愤怒；我们期待他们不会觉得油腔滑调有什么好笑

的；而对那些通过不诚实手段获得成功的人，他们更多是鄙视而非羡慕；当诚实占上风时，他们也并不会惊讶，而是（恰当地）感到高兴或欣喜。

最后，如果我们足够幸运地遇到完全诚实之人，那我们事实上或许就不是期待，而是可以注意到他们对于那些涉及诚实的事情会特别敏锐。如果我们自身不那么诚实，他们会通过提醒我们（因为我们没做到这一点）注意某人明显不可信任或我们全是在纵容不诚实，从而使我们感到羞愧。正如斯蒂芬·哈德逊正确论述的那样："品质的统一性极其复杂。它系统地关系到一个人的价值、选择、欲望、意志力或意志软弱、情感、感受、感知、利益、期待以及敏感性。"[17]

关于人的美德与恶德，有一个重要的事实是，一旦它们为人所有，就会变得非常牢固，而这主要是因为它们要比单纯的特定行为倾向所涉及的内容多得多的缘故。这类品质特征的改变属于一种深刻的改变，就像我们所说的，它是一种"颠覆性的"改变。这种改变会缓慢发生，但是，对于那些突然发生的罕见的偶然情况则需要给予特殊的解释——宗教信仰的转变，改变某人整个人生观的经历，大脑受损或吸食毒品。它当然不是一个人一夜之间就可以在自己身上决定实现的改变，比如某人可能决定中断长期的生活习惯，在早餐时不再喝咖啡。

"美德不仅仅是特定的行为倾向"，这算不上什么陌生的想法。更让人觉得生疏的是亚里士多德主义的如下观念，即，美德不仅是品质特征，而且是品质的卓越状态。每一种美德都关系到要把事情做对，因为每一种美德都关系到对实践事务进行正确推理的能力，亦即实践智慧。对于"慷慨"，它关系到在正确的条件下，出于正确的理由，把正确的东西以正确的数量交给正确的人。而在许多情形中，"正确的数量"乃是"我能够承担的数量"或"我无需剥夺他人就能给予的数量"。因此，比如说，如果我较贫穷，或是虽然较宽裕但有一大家子要养活，那么，我在圣诞节没有为更富有的朋友准备昂贵的礼物，就算不上吝啬或不慷慨。如果我拒绝让别人剥削我，这也算不上吝啬或不慷慨；慷慨并未要求我帮助支持那种超级懒汉，也没有要求我资助一个自我放纵的挥霍无度之人。任何美德都跟好几种恶德或缺陷构成对比关系，而慷慨不仅跟吝啬、自私，还跟挥霍、过分大手大脚以及容易上当受骗的愚蠢形成了对比。

当我们一般地考虑"美德"时，我们似乎是在按照亚里士多德的方式思考。美德概念，乃是关于某种使其拥有者变善的东西的概念；美德之人是道德上善的、卓越的或令人钦佩的人，她理应正确地、较好地做出行为和反应，即她正确地处理事情。这似乎是显而易见的自明

之理。但是，如果我们想想美德的具体情形，我们有时就会放弃这些自明之理。我们会说，某人太慷慨或太诚实了，“过分地”慷慨或诚实。人们常声称，某些人的慈善之心可能使他们采取错误的行为，比如，为了照顾别人的感受，他们没有坚持他们应该坚持的承诺。我们也可以这样来理解勇敢“美德”，即，勇敢使亡命之徒做出了非常可怕的事情，而如果他们胆小的话，他们就不会如此。因此，情况似乎成了：尽管慷慨、诚实、慈善或勇敢是美德，但它们也可以成为缺点；或者说，它们并不总是美德，有时候会是缺点。慷慨、诚实、慈善或勇敢之人也许不是一位道德上善的、令人钦佩的人——或者说，如果“他们是这种人”仍然没错，那么，具备道德善的人也许就会因为那些使他们具备道德善的东西而做出错误的行为！这一切听起来太奇怪了。

尽管很奇怪，但坚持认为这是错误的看法，却一点用处也没有。就我自己的语言直觉而言，我们手头唯一能够确定属于美德术语的（即，一种总能使其拥有者变善的东西）就是“智慧”。（也许还有“公正”，但我不太确定。）人们可以“太过聪明”，但不可能太过智慧。而所有其他术语，看起来都能用“太过……”或“真遗憾，他如此……”来修饰。然而，我们不一定采取这种表达方式，我们有各种委婉的说法可以使我们继续坚持自明之理，即，美德是一种善的存在方式；美德使其拥有者变善，使之能够很好地行动。我们可以澄清如下断言的意义，即，一个人不可能太过慷慨或太过诚实。我们可以把先前被如此描述的人重新描述为，他具备的不全是“慷慨”美德，而是它的某种扭曲形式；至于“率直”或“坦率”，那也不是十足的“诚实”。我们不再无条件地认为“人们的慈善之心使他们在特定情形中采取了错误的行为”，而会认为“他们拥有的不是美德，而是它的一种扭曲形式或不当形式（这取决于该案例的性质）”，或者认为“他们的道路方向没错，但他们尚未拥有美德或拥有的程度不够”。从而，我们可以说，亡命之徒虽然大胆，但他们并不具备“勇敢”的美德。

我从亚里士多德那里汲取的第三个方面，是这样一对彼此联系的区分。

（1）在出于理性而行动（我们通常就这么做）与其他动物以及小孩在“行动”时所做出的事情之间，存在一种区分。

（2）在理性的需求或欲望（我们通常具有它们）与那些驱使着其他动物和小孩的单纯的激情或欲望之间，存在一种区分。

我个人认为，这些区分源于亚里士多德思想中一个特别务实的方面——即，他从未忘记“我们都曾是儿童”这一事实。而在几乎所有其

他的著名道德哲学家那里，我们的印象却是，我们这些作为其演讲对象的聪明的成年读者完全是从石头里蹦出来的。尽管“儿童构成了这个世界的必要部分”偶尔也会被顺带提及（其频率大概与提及非人类动物差不多），但如下这个最基本的事实却完全被忽视了，那就是，我们曾经跟他们一样；我们现在的任何模样都是我们过去模样的延续。

我们都知道，儿童与成人之间有差别——而且我们都知道，这种差别不限于身体方面。圣保罗说：“当我是个孩子时，我像孩子那样说话、理解和思考，但是，当我成人之后，我就把孩子气抛到一边。”在我们确定道德责任（尽管这常常很难）时，就体现了上述理解：同那些已经“达到理性年龄”的人所实施的故意杀人行为相比，8岁儿童或“心智年龄”只有8岁的人所实施的故意杀人行为，被认为是不一样的。所以在道德领域，我们确实假定（心智上的）儿童与（心智上的）成人之间存在区别。但这种区别是什么？大多数道德哲学家没有就此展开讨论，原因在于，他们忽略了“他们正在谈论的那些理性的成年的道德行为者曾经也是儿童”的事实，因此他们不觉得这是个问题。但亚里士多德却认为这是个问题，因而做出了区分。

在现代哲学中，上述两种区分并不完全陌生。许多哲学家都曾试图区分“出于理性而行动”与“出于欲望而行动”，还有许多哲学家阐述过那些特殊的理性需求形式，它们与非理性的或“基础性的”需求构成了对比。但这两类区分，如果是这样界定的，那么它们就属于技术层面的划分，并且存在着巨大的争议；而（心智上的）成人与（心智上的）儿童之间的区分则没有这两个问题。不仅如此，上述两类区分还常常显得严格固定，然而正如我们所知，从儿童到成人的转变乃是一个连续的过程，不存在发生这种改变的精确位置。尽管我不会拿命来打赌说，人们不可能发现“出于理性而行动”（我们通常就这么行动，而动物和儿童则不然）的充分必要条件，但我十分肯定的是，任何这方面的分析都必须在一定程度上体现上述连续性。进一步说，心智成熟是由诸多因素构成的。“具有5岁的心智年龄”常常是个大致判断，它必然会忽视该主体所具有的而一般5岁小孩所不具有的心智属性。（这样的大致判断无疑同“身心之间的区分常常并不可靠”的事实有关。想要发生性关系或想要生个孩子，这类欲望是属于心智方面的还是身体方面的呢？）反过来，尽管理性的成年人肯定无法完全摆脱孩子气或动物式的冲动或激情，但我们并不因此就与孩子或动物“处于同样状态”。我们知道（如果不是出于偶然地知道，那就是出于秉性地知道），冲动或激情既可以是清白的也可以是可悲的，既可以是过分强烈的也可以是过分孱弱的，既可以得到论证也可以无法论证，既可以只根据环境来期待也可以要求得到证明，等等；同时，我们还知

道，知识是我们所处状态的一部分，而不是动物和小孩所处的任何一种状态。

这就为我引出了（尽管我发现亚里士多德对此很热心，但我没有从他那里汲取太多内容的）第四个方面，即，一种与当前流行观点针锋相对的哲学心理学。是否任何有意的行为必定在某种程度上都是由欲望推动的，或者，是否仅凭信念（比如，“如此这般地行动是道德上的要求”这种信念）就有可能发动行为，对此，当代行为哲学存在着激烈的争论。而争论完全基于如下假设，即，信念与欲望之间的差别就像金子与氧气之间的差别那么大；而且，常常还有一种假设，即，理性与非理性之间的区别同样也严格确定。可是，亚里士多德却喜欢把“选择”说成是意愿性的理智，或者说成是理智性的欲望；它既属于认知能力，也属于意欲能力，而且不能被一分为二，即不能区分成一个信念和一个欲望。更何况，当他将灵魂描述为“理性部分和非理性部分”时，他并不认为“我们把哪个部分规定为意愿性的”是件多么重要的事。“植物的”部分（生物负责营养和生长的部分）肯定是非理性的，而理论的部分肯定是理性的。但是，意愿的因素既可以被视为非理性的，因为它能违背理性，也可以被视为理性的，因为它能接受理性。面对“一言以蔽之，它是理性的还是非理性？”这个问题，我们没法回答；这里只能说，它在这个意义上是非理性的，而在那个意义上又是理性的。

对于赞成后期维特根斯坦作品的人来说，像这样拒斥哲学心理学所给出的截然区分，就跟呼吸一样自然，而且必要。这类哲学家目前只是少数，而且在本书中我也没打算让哲学界接受这种少数派观点，尽管我愿意从事这项任务。但是，在一开始就将该问题和盘托出从而排除更深层次的绊脚石，这仍是值得的。我在给研究生上美德伦理学课或是与哲学同行讨论（尤其是）安斯考姆、富特和麦克道威尔的文章时，就已经发现，妨碍理解的常常是一种不自觉的假设，它认为所有人都共享如下观点，比如，信念和欲望是自然的东西，或者，一个理由就是能够引发行为的一对信念与欲望的组合，或者，一切心智状态都是大脑的状态——或者，更一般的，哲学理应揭示或建构我们的思维基础。在尽力让这些前提与讨论的内容协调一致的过程中，听众们发现，这些观点要么是明显含糊不清的，要么是故意不完整或不连贯的，要么就为那些在他们眼里无法理解的明显的反对意见敞开了大门。如果有人说“不过，如果你是维特根斯坦主义者，你就不会相信这些东西”，那么有时（当然，不是一直）就会出现问题。虽然这不一定会带来共识，但起码知道分歧在什么地方。

本书的计划

我希望本书今后可以被用作教材，帮助那些积极进取的学生学习美德伦理学在处理各种道德哲学问题和主题时具有的独特思路。由于需要考虑不同的老师在课堂上会强调不同的内容，因此，我把本书分成三个相对独立的部分，其组成章节之间具有更密切的关联性，而随着本书进展，这几个部分在难度上会有所增加。同样需要考虑的是，不同的老师对于他们根据相关材料而希望涉及的内容持有他们自己的看法，因此，我打算在很大程度上将针对其他作者作品的延伸性讨论降至最低限度——尽管第二部分的话题确实有必要对亚里士多德和康德予以具体的关注，而第三部分也是以人们知晓伦理学中有关客观性话题的若干文献为前提的。

第一部分 行为

第一章 正确的行为。除了其他方面，美德伦理学被描述为：（1）一种“以行为者为中心”而不是“以行为为中心”的伦理学；（2）它讨论的问题是“我应该成为怎样的人”，而不是“我应该采取怎样的行动”；（3）它以特定的德性论概念（善、美德）而不是义务论概念（正确、责任、义务）为基础；并且（4）它拒绝认为，伦理学可以通过那些能够提供具体行为指南的规则或原则而法典化。尽管所有这些观点有一定的真理性，但它们容易造成某种普遍的误解，即，美德伦理学没有且不能提供行为指南，而功利主义和义务论却可以提供。

但这是错误的看法：美德伦理学能够提供一种关于“正确行为”的详细说明（比如，“一位有美德的行为者在这种环境下将会采取的典型行为”），而且，这种说明（与平常所说的“美德伦理学不提供规则或原则”的断言相反）可以被理解为，它就是在给出一些道德规则或原则。每一种美德都在提供一条指令：“诚实行事”“与人为善”；而每一种恶德都在提供一条禁令：“不要欺骗”“切勿冷漠”。

第二章 可以解决的困境。这类规则看上去似乎无法解决“冲突问题”，因为当不同的美德要求彼此冲突时，它们无法为我们提供行为指南。然而众所周知，当规则发生冲突时，义务论也会陷入同样的问题，而许多人又把行为功利主义运用其单一的最大化规则来处理棘手情况的方式看作是该思路的一个劣势而非优势。在棘手情况或困境（假设）可以解决的情形下，美德伦理学其实会采用一种与某些义务论策略相似的策略；它会论证说，这些可能出现的冲突仅仅是表面性的。而要认识到冲突只是表面现象，或许需要道德智慧或洞察力。对此，美德伦理学给予了明确承认，从而促使人们认真对待亚里士多德

的如下观点，即，与数学知识不同，道德知识不能仅靠课堂听讲就可获得，而且通常不会在过于年轻、缺乏经验的人那里发现。规范伦理学不应该把“提供某种可以被任何具有一定智商的成年人所运用的决策程序”当作目标。（这是拒绝“伦理学法典化”主张的一个方面。）

第三章 不可解决的和悲剧性的困境。尤其是，规范伦理学不应该在断定是否存在不可解决的困境之前，就试图提供某种可以解决所有困境的决策程序。如果存在不可解决的困境，那么，此时就不能提供行为指南。然而，针对行为的评价不仅依然是可能的，而且是必需的——美德伦理学可以为那些不足为虑的恼人困境与那些真正悲剧性的困境（后者是即便最有美德的行为者也无法毫发无损地加以解决的困境）之间的差别提供一种特别令人满意的说明。

这三章关注的都是美德伦理学与行为的关系，我通过重新思考以往用于概括美德伦理学在这方面立场的标准命题，而对它们进行了小结。

第二部分 情感与动机

第四章 亚里士多德与康德。关于困境的讨论需要我们涉及情感，而美德之人在特定情形中会感受到情感，尤其是遗憾乃至极度悲哀，它们是对“已发生之事”的反应。人们常常表扬美德伦理学，特别是在批评康德义务论的时候，因为美德伦理学为情感的道德意义提供了一种比其他伦理思路更好的论述，尤其是，它提供了一种比康德更具吸引力的“道德动机”说明。然而，仔细考察亚里士多德对于enkrateia和arete的区分（即，意志力或“自制”与完整美德之间的区分）以及康德在《道德形而上学原理》中讨论道德价值的著名段落，情况却足以表明，在很多方面，亚里士多德与康德要比人们通常所认为的接近得多。就亚里士多德的“动机”概念而言，自制的行为者与具备完整美德的行为者拥有同样的动机——他们都是以“选择”的形式、出于理性而行动的。

第五章 美德与情感。亚里士多德论证的优势之处在于他对人类理性的论述，该论述允许情感参与到理性之中，而不仅仅是纯粹动物式的非理性冲动，从而情感可以在详细说明完整美德的过程中扮演它们的恰当角色。美德涉及行为和感受，而用于发展美德的道德教育则涉及情感教育。这一点的完整意义可以通过一个错误的道德教育的案例（即，种族主义的灌输）而充分地体现出来。

第六章 美德行为者的行动理由。在第四章，我们注意到，具有完整美德的人以“选择”的形式，出于理性而行动。那么，他们是“出于责

任感”或是“因为觉得此事正确”而行动的吗？如果我们仔细考虑一下诉诸这类理由时所涉及的内容，那么我们会发现答案是肯定的（由此，康德和亚里士多德更加紧密地联系在一起）。美德之人，当他们合乎美德地行动时，会出于各种不同的理由。这些理由形成了一定的范围，主要是诚实、友爱、正义、勇敢、节制等具体美德。当儿童和处于不稳定情感状态的人出于这些理由而行动时，他们算不上“出于责任感而行动”，但是，当美德之人（他们的行为出于稳定的品质状态）出于这些理由而行动时，他们就是“出于责任感而行动”。“出于美德而行动”乃是“出于责任而行动”的充分条件。

第七章 道德动机。不仅如此，“出于美德、出于稳定的品质状态而行动”，还为“出于责任或因为觉得此事正确而行动”设立了标准。无论人们如何真心地声明，只有当他们的品质类似于理想的美德行为者的品质时，他们的行动才算得上“出于责任”。因此，道德动机可以是个程度问题，而不是通过内省便能断定的事物。

第三部分 合理性

本书的最后一个部分讨论美德伦理学的“道德合理性”问题，即，是否存在“客观的”标准用以判定某种品质特征是美德。标准的新亚里士多德主义前提，即“美德是人为了实现幸福（繁荣兴旺或过得好）而需要的品质特征”，应该被理解为，它整合了两个彼此相关的主张，即，“美德有利于其拥有者”以及“美德使其拥有者成为好的人”（为了过上一种典型的人的好生活，人需要美德）。这些内容将在本部分的头三章分别讨论，并最终在最后一章的结尾处集中起来。

在这几章，我表达了与两大思想流派不同的意见。我假定（而不是论证），认为伦理学可以“从中立观点出发”而获得任何根据，这是不对的。我假定，伦理思想必然出现在某种后天获得的伦理视野中。然而，尽管与试图提供此类根据的人意见相左，但是，我也没有采取另一种为人熟知的立场，即，把所有根本的伦理分歧都归结为价值的分歧，对此，我同样不赞成。伦理分歧可以被视为关于事实的分歧，尽管常常是些非常古怪的事实。

第八章 美德有利于其拥有者。“标准清单上的美德有利于其拥有者”，对此，有些常见的反对意见很快可以被排除掉。我们会发现，当我们处在抚养孩子或反思自己生活的语境下，而不是处在试图说服邪恶之徒或道德怀疑论者的语境下考虑该主张时，我们是相信它的。在菲利普斯和麦克道威尔看来，我们相信它，是因为我们有美德，是因为我们对于幸福、利益、伤害和损失有一种特定的看法足以保证该主张的真理性。因此，诉诸黑尔和富特为支持该主张而给出的事实，

还谈不上切中要害。我同意菲利普斯和麦克道威尔所说的，不可能从中立的或邪恶的立场出发而意识到“美德有利于其拥有者”的真理性，但我不同意他们的解释。黑尔与富特所提供的事实是对该主张的必要支撑，而且，对于我们培养自己孩子的美德来说，也有必要。不过，它们是些古怪的事实，迄今很难对它们进行哲学归类。

第九章 自然主义。“美德是人为了实现幸福、繁荣或生活得好而需要的品质特征”，对于这个前提还有另外一种阐述方式，使之表现出某种形式的自然主义。我们将它阐述为：美德就是让人成为好的人的品质特征——即，人作为人，为了生活得好，为了过上一种典型的人的好生活而需要的特征。对人是好是坏所做出的伦理评价，类似于对其他生物是该物种的好样本还是坏样本所做出的评价。这种类比之所以具有启发性，是因为它揭示出，一些被视为伦理评价所特有的从而使之不够客观的特征，即便在针对植物的准科学评价中也是存在的。

第十章 理性动物的自然主义。然而，这种类比只能被推进到这一步。伦理学不是生物学的分支。其他生物拥有它们无法选择改变的、典型的生存方式，它们可以因此而被评价为好样本或坏样本。但是，就我们所拥有的特定生存方式而言，我们可以理智地追问：这是其中的“一种好的生存方式吗”；如果我们认为答案是否定的，那我们就要寻找改变它的方法。因此，人们可以正确地声称，伦理自然主义（它被当作将伦理评价建立在某种科学的人性表述之上的尝试）是一个错误的构想。但这远远不是说，任何有关人性的表述都不可能具备良好的客观基础，也远远谈不上直接就引出了“任何人性概念都一样好”的观念。

第十一章 客观性。“美德是人为了实现幸福而需要的品质特征”，关于这一前提的两种不同阐释在根本上可以被视为彼此相关，因为它们都基于如下看法，即，我们的自然/本性如此，所以就我们的美德概念而言，它们是适用于人类的。而这种事实，即便是事实的话，也是一种极其偶然的事实。我们每个人可以各自实现繁荣兴旺或幸福，这是偶然的；我们分别可以用同样的方式实现繁荣兴旺或幸福，这是偶然的；我们可以共同地实现繁荣兴旺或幸福而不以彼此为代价，这也是偶然的。如果事情完全相反，那么，根据这里所提供的美德伦理学看法，道德就不会存在，或者，它会表现出难以想象的不同模样。

第一部分 行为

第一章 正确的行为

美德伦理学被描绘成许多样子。它被描述为：（1）一种“以行为者为中心”而不是“以行为为中心”的伦理学；（2）它更关心“是什么”，而不是“做什么”；（3）它着手处理的是“我应当成为怎样的人”，而不是“我应当采取怎样的行为”；（4）它以特定的德性论概念（好、优秀、美德），而不是以义务论概念（正确、义务、责任）为基础；（5）它拒绝承认伦理学可以凭借那些能够提供具体行为指南的规则或原则的形式而法典化。

我之所以列出上述清单，是因为对美德伦理学的这些描述实在太常见，而不是因为我觉得它们很好。相反，我认为，就其粗糙的简短性而言，这些描述存在着严重的误导性。当然，它们各自包含一定的真理（这正是它们如此常见的原因），而随着我们的推进，我也会返回这些描述，指出它们可能包含哪些真理以及限定条件。对于我在“导论”中提及的那些模糊了规范伦理学三种思路之间界线的新文献比较熟悉的读者，无疑很早就已抛弃了这些界线或是对它们给出了限定。但在这里，在一开始，我们似乎最好还是凭借多数读者所愿意承认的描述，从简单的层面开始，而后逐渐走向不那么为人所知的复杂与精细之处。

正确的行为

这些描述，尤其当人们第一次见到它们时，很容易以为是在表达大概同样的观点，而它们之所以全都具有误导性，有一个原因就在于它们鼓励如下想法，即，美德伦理学不可能成为功利主义和义务论的真正对手。这种想法是这样的：

> 如果美德伦理学“以行为者为中心，而不是以行为为中心”，关心的是“我应该成为怎样的人”而不是“我应该采取怎样的行为”（以及“是什么，而不是做什么”），如果它把注意力放在好人

或有美德的人上，而不是放在正确的行为或人（不管他是否有美德）有义务做什么事上，那么，它怎能成为功利主义和义务论的真正对手呢？毫无疑问，伦理学理论应该告诉我们正确的行为是什么，亦即，我们应当采取怎样的行为。功利主义和义务论当然做到了这一点；如果美德伦理学没做到这一点，它就不可能成为它们的真正对手。

其实，这些描述并没有说美德伦理学完全不关心正确的行为，或是完全不关心我们应当做什么；正是因为这些描述容易表现成这样，所以它们会误导他人。要知道，美德伦理学可以提供行为的指南。我们可以通过将它所提供的行为指南与某些功利主义和义务论所提供的指南进行比较，完全用相似的方式加以陈列，从而最有裨益地展示美德伦理学是怎样提供行为指南的。

假设一位行为功利主义者从如下命题展开她对正确行为的论述：

前提1：一个行为是正确的，当且仅当，它增进了最好的结果。

虽然该前提在“正确的行为”概念与“最好的结果”概念之间构造出紧密的行为功利主义联系，从而给出一种关于正确行为的具体规定，但是，在人们知道何为最好的结果之前，它却并没有为人们提供行为指南。因此，这些内容就必须在第二个前提中加以详细规定，如：

前提2：最好的结果就是使幸福最大化的结果——它在最好的结果与幸福之间构造出人们所熟知的功利主义联系。

许多简单的义务论版本也可以通过同样的基本结构展现出来。它们是从一个为正确的行为提供了某种具体规定的前提开始的：

前提1：一个行为是正确的，当且仅当，它符合正确的道德规则或原则。

就像行为功利主义的第一个前提一样，在这里，在人们知道何为正确的道德规则（或原则）之前，它并没有给出行为的指南。因此，它必须在以如下说法打头的第二个前提中加以详细规定：

前提2：正确的道德规则（或原则）是……

而这句话可能会以不同的形式补充完成，比如

（1）……是下列清单上的内容（接着，就有一份清单附在

后面，也许最后以“等等”结束），或者

（2）……是上帝为我们设立的要求，或者

（3）……是可普遍化的/是一条绝对律令，或者

（4）……是所有理性存在者都会选择的对象。

诸如此类。

像这样展示人们十分熟悉的功利主义和义务论尽管没什么争议，但这种情况表明，针对功利主义和义务论的那种过于常用的描述方式——即，“功利主义从‘好’开始（或者，以‘好’作为基础概念，等等），而义务论从‘正当’开始”[1]这句口号——却是不对的。如果一种规范伦理学“由之开始”的概念就是它用来规定正确行为的概念，那么功利主义或许真可以说是（通过将其列为最佳概念之一）从“好”开始，但我们绝对应该立刻补充一句说：“不过，它只跟事情的结果或状态有关，而跟（比如说）好的人或生活得好无关。”而即便如此，我们也不应继续认为，由于大多数义务论都通过道德规则或道德原则的概念来界定正确的行为，所以它们就是“从‘正当’开始”。在此意义上，唯一“从‘正当’开始”的义务论将不得不是弗兰克纳所说的“极端的行为义务论”[2]，（我猜）它认为正确的行为就是正确的行为。

如果这句口号是为了（比较粗略地）选出“最重要的”概念，那么结果或幸福概念似乎就应当作为适用于功利主义的善概念被提出来，而对义务论者来说，最重要的概念（如果有这种概念的话）则会随情况变化而必定有所不同。对有的义务论者来说，这个概念是“上帝”，而对另一些义务论者来说则是“可普遍性”或“绝对律令”或“出于理性的接受”，等等。（我们是否应该说，对康德而言，这个概念就是“善良意志”或“绝对律令”，或两者兼而有之呢？）

很可能，对这句口号的过分盲目的信任会让人以为，美德伦理学不可能提供它自己关于正确行为的具体规定。因为，许多信任这句口号的人接下来会说：“功利主义从‘好’中推出‘正确’，义务论从‘正确’中推出‘好’；然而，美德伦理学何以能够从它最开始的‘美德行为者’概念中推出‘好’与‘正确’呢？”事实上，由于不知道这里指的是“好的什么”或“正确的什么”，所以我不知道该怎么回答。但是，如果问题是“美德伦理学何以能够给出一种关于正确行为的论述从而提供行为的指南”，那么答案就简单了。下面就是它的第一个前提。

前提1：一个行为是正确的，当且仅当，它是一位有美德的

行为者在这种环境中将会采取的典型行为（即，出于品质而采取的行为）。

这种界定基本上（如果有过的话）没法让那些坚持认为美德伦理学不能告诉我们该如何行动的人们闭嘴。相反，它会招来过激的嘲笑和鄙视。“这一点儿用都没有，”反对者说，“它没有给我们提供任何意义上的指南。谁又会是那个有美德的行为者呢？”

但是，如果用来论述正确行为的第一个前提（该前提在“正确的行为”概念与一种特定的规范伦理学所独有的某个概念之间建立起联系）的失败会因为未能提供实践的指南而招致鄙视，那么，类似的鄙视为什么没有冲向我所说的那种行为功利主义与义务论的第一个前提呢？对这两种规范伦理学的第一个前提，我已指出（尽管表面上一带而过，但确实表达了对这个问题的看法）它们并未给我们提供任何指南。在提供指南之前，行为功利主义必须通过给出第二个前提来具体规定什么是最好的结果，而义务论必须通过给出第二个前提来具体规定什么是正确的道德规则。类似的，美德伦理学也必须具体规定谁才是有美德的行为者。就此而言，三者处于同样的境地。

当然，就像人们有时认为的那样，如果美德行为者可以仅仅被规定为一种稳定地倾向于根据正确的道德规则而行动的行为者，那么美德伦理学就会倒退为义务论，而不是成为它的竞争者。因此，让我们为这个基本框架增添一个附属前提，旨在表明美德伦理学的目标是通过对美德的具体规定而提供一种非义务论的“美德行为者”定义，它将体现在美德伦理学的第二个前提中。

前提1a：一位有美德的行为者，就是一位拥有并践行某些特定品质特征（即，美德）的人。

前提2：美德是一种……的品质特征。

美德伦理学的第二个前提，跟某些形态的义务论的第二个前提一样，可能仅仅是通过列举“下列清单上的内容”而完成的，接着有一份清单附在后面，最后也许以“等等”结束。或者，我们可以将《道德原则研究》中的休谟理解为美德伦理学的倡导者。我们可以说，根据休谟，美德是对其拥有者或他人有用的或适宜的（人类）品质特征（这两个“或”都有“和”的意思）。或者，我们还可以提供标准的新亚里士多德主义的补充方案，该方案声称，美德是人们为了实现幸福、繁荣或生活得好所需要的品质特征。

于是在这里，我们就获得了一种关于正确行为的具体规定，其结

构同行为功利主义和许多简易形式的义务论非常相似。比较这三者，我们发现我们可以说："美德伦理学（就其关于正确行为的论述而言）是以行为者为中心，而不是以结果或规则为中心。它以行为者为中心，是因为它在论述正确行为的第一个前提中就提出了'有美德的行为者'概念，而功利主义和义务论在第一个前提中分别提出的是'结果'概念和'道德规则'概念。"确实如此；美德伦理学就是这么做的。但是，请注意，它并未因此就"以行为者为中心，而不是以行为为中心"。美德伦理学对于"我应该决定做什么"也提供了回答。

因此，这就消除了第一种误解。美德伦理学对于正确的行为确实有所论述。不过，这仅仅是消除误解的第一步，因为许多人对它所论述的内容并不满意。原因多种多样，需要占用我们好几章的篇幅；在本章，我将集中考察在如下抱怨中自然表露出来的原因，即，美德伦理学没有而且无法告诉我们做什么；它没有而且无法提供道德的指南。

"美德伦理学没有为我们提供道德的指南"——如果它已提供了关于正确行为的具体规定，那怎么可能没有做到这一点呢？人们有时猜测，它提供的只是一种循环论证，而不是我们可以用来指导自己的规定。"它告诉我们，正确的行为就是一个有美德的行为者将会采取的行为。但这是不言而喻的公理。有美德的行为者当然'采取正确的行为'；如果她没这么做，她就不会有美德；我们只不过在兜圈子罢了。"

现在看来，美德伦理学论述正确行为的第一个前提，真的有可能成为一条公理。因为，行为功利主义者会否认义务论者的第一个前提（"不！如果违反规则的结果要比遵循规则的结果更好，那我们就应该违反它。"），义务论者也会否认功利主义者的第一个前提（"不！无论结果怎么样，我们都必须坚持规则。"），但是，双方却极有可能共同接受美德伦理学的说法："一个行为是正确的，当且仅当，它是一个有美德的行为者将会采取的行为。"然而，如果真的这样，那他们就都是以为他们已经通过第一个前提和第二个前提而确定了正确行为的内涵，接着，他们借助这条公理来具体规定他们眼中的美德行为者："一位有美德的行为者，就是一位采取（我所理解的）正确行为的人。"[3]

我需要强调的是，这条表面的公理（"一个行为是正确的，当且仅当，一位有美德的行为者在这种环境中将会采取的典型行为"）并非美德伦理学关于正确行为论述的公理。它只是该论述的第一个前提，就像其他两种论述的第一个前提一样，它也有待第二个前提来加以填充。或许，我可以通过让填充它们的必要性变得极为明显的方式

来重新表述第一个前提及其补充命题，从而使这点更加清楚，如下：

前提1：一个行为是正确的，当且仅当，它是一位X的行为者在这种环境中将会采取的典型行为。

前提1a：一位X的行为者，就是一位具有并践行某些特定品质特征（即，X）的人。

通过这样的表达方式，前提1看上去就完全不像一条公理了。

不幸的是，如果同行为功利主义和义务论的第一个前提之间进行不太有利的比照，那么，显然，该前提现在看起来仍没有为我们提供任何信息："我们大概都知道最好的结果可能是怎样的，正确的道德规则或原则又是怎样的，然而，一位X的行为者到底是怎样的呢？"不过，在这个时候，我必须重复一下先前的观点。其他规范伦理学的第一个前提，严格说来，同样也没有为我们提供任何信息。而我们之所以忽略这一点，是因为功利主义对于最佳结果的规定是我们非常熟悉的，而我们所了解的各个义务论者所征引的也都是熟悉的道德规则。可是，尽管这两者的第一个前提说的都是熟悉的内容，但是在第二个前提中，陌生的东西就会冒出来了。

有人可能把"最好的结果"界定为罗马天主教徒数量的最大化（以及，非天主教徒数量的最小化）。这是一种非常荒诞的观点；尽管正常的天主教徒们都不会有这样的观点，但是，在天主教信仰环境中成长的某些癫狂之徒却可能会有。或者，有人可能把"最好的结果"界定为遵守特定的道德规则。之所以"我们全都知道什么是最好的结果"，并不是因为行为功利主义论述的第一个前提告诉了我们，而是因为我们全都熟知：一般说来，如果行为的结果让很多人快乐或减轻了许多痛苦，它就是好的结果。

类似的，当我们读到义务论的第一个前提时，我们也假定"我们全都知道什么是正确的道德规则或原则"。我们期待像"不要杀生""坚守诺言"这样的事情。我们不期待"维系雅利安的种族纯洁"，"让女人永远待在她们的合适位置上，从属于男人"，"杀死异教徒"。但我们知道的只是，这些内容不仅可能而且已经被界定为正确的道德规则。就义务论关于正确行为论述的第一个前提而言，我们实际上从该前提所给出的内容中并不会知道什么是正确的道德规则或原则；我们是在把我们自己的观念带入其中。

因此，作为一条可以与行为功利主义和义务论的第一前提相提并论的第一前提，"一个行为是正确的，当且仅当，它是一位有美德的

行为者在这种环境中将会采取的典型行为”，远远谈不上是公理；同其他论述的第一个前提一样，它没有告诉我们任何东西。只有在补充上第二个前提后，这三种论述才告诉了我们一些东西。

认识论问题

在这个层面上，我们会注意到，三种论述之间存在一个有趣的区分，一边是行为功利主义，另一边是义务论和美德伦理学。当行为功利主义给出它的第二个前提，说“最好的结果就是幸福的最大化”时，我们看起来就知道了行为功利主义者的立场。（虽然我后面会追问我们是否真的知道，但我们肯定看起来是知道的。）我们能推论出，比如，行为功利主义者会说，如果讲真话不会使任何人幸福反而会使有些人极其不幸，那么撒谎就是正确的。然而，当义务论者和美德伦理学者给出他们的第二个前提后，我们是否知道他们对这种情况的看法，则取决于他们所采取的具体形式。

如果给出一份正确道德规则的清单或一份美德清单，我们就有了相当具体的内容。如果一份清单包含“不许撒谎”，而另一份清单上写着“诚实”，那么我们可以推论出，义务论和美德伦理学或许并不会同意行为功利主义关于撒谎具有正确性的看法。可是，如果义务论的第二个前提是我提到的其他形式，情况又会怎样呢？我们都知道，上帝制定了哪些要求，接受什么东西才是合理的……诸如此类，一直都有诸多争论——概言之，对于哪些道德规则或原则是正确的道德规则或原则，人们一直争论不休。当某个义务论者提出她用于考察道德规则之正确性的一种抽象检测方式时，我们可以肯定，她会捍卫和论证她根据该检测方式而信以为正确的规则——但是，这些规则包含哪些，我们就不得而知了。她是会捍卫那些禁止自杀或堕胎的规则，还是会捍卫那些允许自杀或堕胎的规则？她会成为一名和平主义者，还是会支持因自卫而杀人的行径？我们不得而知。

美德伦理学同样缺乏定论。我们都知道，据说，对于“哪些品质特征属于美德”一直存在诸多争论。当某个美德伦理学者给出她的抽象检测方式时，我们可以肯定，她将捍卫她根据该检测方式而确信为美德的品质特征，并排除没有被她接纳的品质特征——不过，这类品质特征会有哪些，我们就不得而知了。她会（分别像休谟、亚里士多德和尼采那样）捍卫人道、适度和怜悯，还是会排除它们？她会捍卫不偏不倚的做派，还是会捍卫友爱？我们也不得而知。

因此，我们这里出现了一个有趣的对比，一边是行为功利主义，

另一边是义务论和美德伦理学。后者看起来注定会在“我们怎样才能知道一个具体行为是正确的行为”这个问题上给我们带来很大的麻烦，因为，无论义务论和美德伦理学说什么，我们总可以追问：“但是我们怎么知道，哪些道德规则或原则才是正确的？哪些品质特征才是美德呢？”如果它们各自仅仅给出它们的清单，我们会担心那是不是正确的清单。如果它们给出的是一种抽象检测方式，我们则可能担心，如果有足够精巧的设计或不同的更进一步的前提，那么这些检测方式是可以引出不同结果的。因此，二者都使自己暴露在道德的文化相对主义，或者更糟糕地，暴露在道德怀疑主义的威胁之下。也许，我们只能是将那些被我们自己的文化或社会所接受的规则或品质特征列举出来，并且不得不接受如下看法，即，我们所能知道的一切只是在我们眼里正确的东西，而在其他文化看来则可能是错误的。或者，更糟糕的是，如果我们记得“我们”内部存在多么大的道德分歧，那么，大概我们甚至连这一点都做不到。我们或许不得不同意说：没有人“知道某个具体行为是正确的”，他们只不过“凭感觉相信它是正确的”，因为它合乎某人自己希望合乎的某条规则，或者，因为它只是某人自己想要成为的那种人将会做的事。

而行为功利主义则没有，或说，没有直接地面临同样的威胁。诚然，人们有时可能很难预测行为的结果，但这是三种论述都必须面对的一个生活实践问题。人们有时认为义务论“不考虑后果”，但这显然不对，因为我们所审慎思考的许多行为，只有当我们将其可能导致的后果考虑在内时，才谈得上遵守规则或原则。一位坚持义务论立场，但不确定是否该给某个病人做手术的外科医生之所以心有疑惑，不是因为她怀疑自己原则的正确性，而是因为她很难预测这场手术的结果是让这个病人多活几年，还是会让他撒手人寰。而一位认同美德伦理的外科医生也面临着同样的问题：她或许并不怀疑“仁慈”（关心他人利益）是一种美德；她所怀疑的是，这场手术的结果是让她的病人获益还是受伤。

难以预测人的行为后果并不会带来道德相对主义或道德怀疑主义的威胁；它只是一个常见的生活问题。然而，如果像功利主义所说的那样，这些后果涉及幸福，那么这里不就有危险了吗？不同的文化、不同的个体有不同的幸福观。如果我们无法精确并且正确地定义我们理应加以最大化的“幸福”，我们怎么才能知道某个具体行为就是正确的行为呢？

我认为，人们可以向功利主义提出这样的问题，而这也是我后面会回头处理的一个方面。但很难说这就表明行为功利主义将直接面临道德相对主义和怀疑主义的威胁。假设人们的幸福观确实不一样；但

这对于实践的目的而言，又有什么重要的呢？我给这个人一本有关宗教沉思的书，她会高兴，我给她一本色情小说，她会不快；而另一个人对这本小说兴致盎然，却对另外那本书觉得头痛。如果我可以同时提供这两本书，那么，行为功利主义者会非常清楚我应该怎么做而无需给幸福下定义或是担心“这两人确实有极为不同的幸福观”这个事实。正如乔纳森·格罗夫坚定指出的那样，“我们大多数人，无论是不是功利主义者，都会顾及我们的行为可能给他人的幸福所带来的影响，如果尽力让某人更加幸福与使他获得成功之间是没有关系的，那我们将会茫然无措”[4]。

因此，我们现在可以说，行为功利主义没有直接面临道德相对主义或怀疑主义幽灵的威胁，但是美德伦理学，还有义务论，则面临这种威胁。提出并承认这个问题之后，让我暂时把它放到一边，留待后续章节讨论。[5]现在，我假定，义务论和美德伦理学在它们的第二个前提中给出了一份开放的、为人所熟知的清单。我们可以假设，义务论列出了如下熟悉的规则，如“不要杀人”“要说真话”“坚守承诺”“不要作恶或伤害他人”“帮助他人/增进他们的福祉”等等；美德伦理学也列出一些熟悉的品质特征，如公正、诚实、仁慈、勇敢、实践智慧、慷慨、忠诚等等。在给出这番假设后，我们可以回头来处理下面这个问题，即，美德伦理学即使列出这份清单，它在一定程度上是否也没有像行为功利主义和义务论那样提供指南。

道德规则

有一种常见的反对意见是这样的：

> 义务论给出了一系列清晰的、便于使用的指导方案。而美德伦理学给出的指导方案仅仅是：“采取有美德的行为者（即具有公正、诚实、仁慈等美德的人）在这种环境中将会采取的行为。”然而，这没有为我提供任何指南，除非我自己就是（并且我知道自己就是）一个有美德的行为者——若是这样，我就基本上不需要它了。如果我并不是那么有美德，那我就没法知道一位有美德的行为者将会采取怎样的行为，也就没法运用美德伦理学为我提供的这唯一的指导方案。诚然，行为功利主义也仅仅给出唯一的指导方案（“采取能带来幸福最大化的行为”），但人们在运用它的时候却不会遇到类似困难；它也很便于使用。因此，在这种意义上，美德伦理学关于正确行为的论述未能提供行为的指南，而义务论和功利主义则成功地做到了这一点。

作为回应，值得指出的是：如果我知道我远不完美，而且非常不清楚一位美德行为者在我目前所处的环境中将会采取怎样的行为，那么，我显然应该（只要有可能的话）向美德行为者请教。这绝非无关紧要的问题，因为，它直接解释了我们道德生活中的一个重要方面，即，我们并不总是作为完全自我决定的“自主”行为者来行动，而是常常从那些在我们眼中比我们自己更高尚的人那里寻求道德指南。当我找借口去做一件我很怀疑是错误的事情时，我会问那些道德比我更差的人（或是差不多的人，如果我够坏的话）：“要是你处于我的境地，难道你不会这么干吗？”但是，当我急切地想去做一件正确的事情，而我又不太清楚该怎么做时，我却会去找那些我尊敬和钦佩的人：在我眼里比我自己更善良、更诚实、更公正、更聪明的人，向他们请教如果他们身处我的处境他们会怎么做。我不知道功利主义和义务论如何（或者实际上，是否）能够解释这样的事实，但正如我所说，美德伦理学的解释却是直截了当的。如果你想采取正确的行为，而采取正确的行为就是采取美德行为者在该处境中将采取的行为，那么你就得搞清楚她会怎么做，如果你此时还不知道的话。

而且，向美德之人请教，也不是那些努力运用美德伦理学“单一指导方案”的不完善之人唯一可做的事情。因为，一般情况下，反对者说“如果我并不是那么有美德，那我就没法知道一位有美德的行为者将会采取怎样的行为”，这显然是错误的。请回想一下，我们假设美德可以列出（比如）诚实、仁慈、忠诚等等。因此，根据假设，有美德的行为者就是诚实、仁慈、信守承诺（等）之人。所以，她所采取的典型行为就是诚实、仁慈和信守承诺（等）的行为，而不是不诚实、不仁慈、不信守承诺的行为。因此，假如可以这样列举美德，那么，不管我自己多么不完美，我都能很清楚地认识到美德之人在我的处境中将会采取怎样的行动。她会公然撒谎以博取不正当的利益吗？不，因为这既不诚实，也不公正。她会帮助路边受伤的陌生人，即便他无权要求她的帮助，还是会绕道而行？是前者，因为前者仁慈宽厚，后者麻木无情。她会坚守她对死人的诺言，纵使活着的人能够受益也绝不违背吗？是的，因为她信守承诺。诸如此类，等等。[6]

针对“美德伦理学的正确行为论述无法指导行为”这条反对意见的第二种回应方式，就是要否认常常被人提及的如下主张，即，“美德伦理学没有提供任何规则”（这是用另一种方式来表达“美德伦理学更关心‘是什么’，而不是‘做什么’”），所以需要用规则来补充。我们现在能看到，美德伦理学提供了大量的规则。不仅每种美德都给出一项指令（诚实行事、与人为善、慷慨解囊），而且每种恶德也给出了一道禁令（不要欺骗、切勿冷漠、无须吝啬）。[7]

一旦掌握了美德伦理学的这一点（众所周知，这点遭到严重的忽视），人们还有理由说美德伦理学无法告诉我们应该如何行动吗？是的，还有一条理由。这条理由大致是，同“采取有美德的行为者将会采取的行为”这条规则一样，“诚实行事”，“切勿冷漠”等规则仍然是错误的规则，仍然在某种程度上注定无法给出义务论规则和行为功利主义规则所提供的那种行为指南。

可是，怎么会这样？确实，美德伦理学的这些规则（以下简称为“美德规则”）是要通过在某种或某些意义上必然具有“评价性”的术语或概念来表达。而这是使它们注定失败的原因吗？当然不是，否则，许多类型的功利主义和义务论也会因此而失败。

事实上，有的功利主义就是以彻底的“价值中立”或经验性作为目标，比如，将“幸福”定义为实际的欲望或爱好（不论它的内容如何）获得满足的功利主义，或者，将“幸福”定义为一种心理状态（人们最终通过内省而确立它的存在）的功利主义。虽然这些类型面临许多广为人知的问题，而且在我看来一向不足为信，但我承认，持有它们的人们总是在抱怨说，美德规则所给出的只是某种比较拙劣的带有“评价性”术语的行为指南。可是，一个希望在高级快乐和低级快乐之间做出区分，或是对理性的爱好有所表达，或是在定义“幸福”时诉诸了某些善（比如，自主、友爱或对于重要事务的了解）的功利主义者却得承认，即便是她的那条单一的规则也隐含地具有“评价性”。（概言之，这就是我为什么认为——正如我前面提到的那样——功利主义通常无法避免道德相对主义或怀疑主义威胁的原因。）

义务论又怎么样呢？如果我们关注撒谎，将“撒谎”定义为“有意欺骗听众，说出你所认为的不真实情况”，那么我们可以暂时维持这样的幻觉，以为义务论规则不带有“评价性”术语。然而，一旦我们想到几乎没有哪位义务论者会放弃不伤害原则和（或）慈善原则，那么幻觉便会消失。因为，这些原则及其相应规则（不要作恶或伤害他人，帮助别人，提升他们的福祉）依赖于这样一些术语或概念，它们至少跟美德规则所采取的术语或概念同样是有“评价性”的。

如果人们把“功利主义从‘善’开始，义务论从‘正确’开始”这句口号理解为，义务论通过某种方式从“正确”（以及“错误”）的概念中推出了“善”（以及“坏”或“恶”）的概念，那么我们便可以揭示这句口号的一种更深层次的缺陷。虽然在具体界定其幸福概念时诉诸正确行为或美德行为概念的“功利主义者”会觉得很难摆脱这句唬人的口号，但没有人认为，义务论者可以在完全不使用善概念（它不仅仅等同于“因其自身就是正确的行为”这个概念），或不提及恶或伤害概念的条件下表述她的每一条规则。

我们还会注意到，很少有义务论者会诉诸“不要杀人”这类简单的准生物性质的规则，不过，该规则的某些更精致的版本，比如“不要谋杀”或“不要杀害无辜者”，则再次使用了“评价性”术语，而“不要不公正地杀人”本身就是美德规则的具体表现。

即使接受了这一点，义务论者也仍有可能声称，在给儿童提供指南的问题上，美德规则显然比不上义务论规则。诚然，对于“什么是真正地伤害他人”“什么是真正地提升他们的福祉”“什么是真正地尊重其自主性”“什么是真正地谋杀”这些问题，就连坚持义务论立场的成年人都得费劲思索，但我们在母亲膝下所学到的简单规则却是必不可少。美德伦理学怎么可能合理地抛开它们，而去指望蹒跚学步的孩子能够领会“做仁慈、诚实、友善之事，不要做不公正之事”的要求呢？不客气地说，这些概念很“厚重”！对孩子们来讲，它们太厚重了，难以领会。

严格说来，这种反对意见与一般的反对意见（即，美德规则无法提供行为指南）相当不同，但它却是在后者的语境中自然出现的，而我也非常乐意讨论这个问题。因为，它明确揭示了所有的规范伦理学都必须面对的一个充分性条件，即，这样的伦理学不仅要为聪明的理性的成年人提供行为指南，而且要对道德教育发表意见，对一代人怎样将行为规范传授给下一代人发表意见。然而，受亚里士多德启发的伦理学不可能遗忘道德教育问题，所以这种反对意见并未击中要害。首先，其中所蕴涵的经验性主张（即，对蹒跚学步的孩子只能传授义务论的规则，而非“厚重的”概念）绝对是错误的。“不要那么做，这会伤到猫咪，你不要这么残忍”，“对你的弟弟好点，他还是个小孩子”，“不要这么吝啬，这么贪心”，诸如此类的句子常常会被讲给孩子们听。尽管由于某种原因，我们不会很早教他们“公正”和“不公正”，但是我们肯定会教他们“公平”和“不公平”。

其次，美德伦理学的倡导者为什么就该否认我们在母亲膝下所学到的那些规则（比如，“不要撒谎”“坚守承诺”“帮助他人”）的重要性？虽然将“美德行为者”简单地定义为“倾向于根据义务论的道德规则行动的人”是错误的（正如我已声称的那样），但既然我们承认（比如）在践行“诚实”美德和“不撒谎”之间存在明显的联系，那么，这就是个可以理解的错误。美德伦理学希望强调的是，若要教孩子们诚实，就必须教他们热爱和赞美真相，而仅靠教他们别撒谎是达不到这个目的。但他们不一定得说，为了达到这个目的，教他们别撒谎完全没用，或者并非必不可少。

因此，我们可以看到，美德伦理学不仅提供了规则（即，通过源自美德和恶德的术语而表达出来的美德规则），而且，进一步地，它

没有排斥人们比较熟悉的义务论规则。两者的理论区别在于，这些为人熟知的规则及其在具体情况中加以运用的背景是完全不同的。在义务论看来，我不应撒谎，是因为当我将“不许撒谎”这条（正确的）规则运用于该情况时，我发现撒谎是被禁止的。而在美德伦理学看来，我不应撒谎，是因为这么做不诚实，而不诚实是一种恶德。[8]

不可法典化

那么，对于如下主张（即，美德伦理学通常认为，伦理学不可以被法典化为一些能够提供具体行为指南的规则或原则），又该如何看待呢？现在看来，这是一种回应起来相当麻烦的主张：“是的，它完全取决于你如何理解‘可法典化’的含义。”这个概念过去常常是指，规范伦理学的任务在于提供一组（或许只是“一条”，比如，在行为功利主义那里）普遍规则或原则，它们具有如下两种显著特征：（1）它们可以构成一种决策程序，用以决定某个具体情形中的正确行为；（2）对它们应该这样来表达，以至于那些缺乏美德的人也能够理解并正确地运用它们。[9]我们称之为“可法典化的强命题”。拒绝承认该命题，过去是，现在也是美德伦理学的典型特征。[10]不过，至少出于两方面（毫无疑问，彼此相关的）原因，这种看法目前非常少见了。

一个原因在于，人们越来越意识到，提供这样一组规则或原则的做法已然失败。先前，当应用伦理学风头正盛的时候，这种做法似乎还可行，但是，随着越来越多基于相同抽象原则的哲学家这样来运用它们却得出不同的结论时，随着他们把不同的修订条件或排除条件添加到一般原则上从而导致不同的结论时，随着越来越多试图解决真实生活中医学伦理的棘手问题的哲学家发现自己不得不承认争执双方的论证都很好时——更一般地讲，随着抽象原则与具体道德情境的复杂的特殊性之间的隔阂变得愈发明显时，这种看法（即，“规则应当具备上述两种特征”）开始失去了它的吸引力。

美德伦理学的同时出现，至少阐明了修正原先看法的一种方式。当人们考虑医生是否需要有美德时，越来越清楚的是，那些自大傲慢、缺乏爱心、不够诚实并且以自我为中心的人是无法保证完全按照具体规则的要求去做他们应该做的事情的。别忘了，恶魔也能援引《圣经》来为自己的目的服务；一个人能够遵循规则的表面文字，却同时违背它的精神。因此，人们意识到可能需要一定数量的美德以及相应的道德或实践智慧，这既是为了解释规则，也是为了决定在特殊情形中运用哪条规则才是最合适的。[11]

当然，我并没有说这一点现在已经得到了普遍承认，我只是说它要比以前常见得多，尤其是在关于应用伦理学的著作中，这些著作同那些关于规范伦理学是什么或应该是什么的著作截然不同。那么，我们应当认为，放弃了原先看法的人们（据说）跟美德伦理学者一样“拒斥‘伦理学可法典化’的观念”吗？显然，他们同美德伦理学者一样，认为伦理学并不像人们通常所设想的那样可以法典化，但我认为，他们仍有一种挥之不去的观点认为，同美德伦理学的看法相比，伦理学是（或应当是）可以更多地进行法典化的。

有时候，这只不过是我先前指出的那种错误观点（即，认为美德伦理学不提供任何规则或原则），再加上（我猜）一种极不愿意加入美德伦理学阵营的念头所构成的结合物。彼彻姆和柴尔德里斯所编写的《医学伦理学原则》一开始曾对美德伦理学不屑一顾，而在后续版本中变得逐渐友好，尽管如此，我们仍然可以发现，他们坚持认为美德伦理学需要受到他们所给出的一份原则清单的补充。他们虽然没说，但他们也许会说，这种做法并非十足的法典化。这份清单看起来是这样的：

原则	相应的美德
尊重自主（Respect for autonomy）	尊敬（Respectfulness）
不做恶事（Nonmaleficence）	无邪（Nonmaleficence）
多行善举（Beneficence）	慈善（Benevolence）
公正行事（Justice）	正义或公平（Justice or fairness）
规则	相应的美德
坦诚待人（veracity）	真实（truthfulness）
等等①	

①a T. L. Beauchamp and J. F. Childress（eds.），*Principles of Biomedical Ethics*，4th edn.（1994），p.67.

如果这就是全部的问题，那么我们无论如何得说，美德伦理学并没有拒斥“伦理学可法典化”的观念。它无需受到这些原则的补充；它已经把它们体现出来了——除它们之外，还有许许多多其他的原则。（我们的美德与恶德列表有一个值得注意的特征，即，尽管我们这里得到普遍承认的美德清单在我看来很短，但是，我们这里的恶德清单却不同寻常，而且颇为有用地长，它远远超过了任何一个按照标准的义务论规则来思考的人所能提供的内容。许多非常重要的行为指南就是为了规避具有如下特征的行动而产生的：不负责任、软弱无能、懒

惰庸散、不深思、不合作、粗糙苛刻、不宽容、不慎重、不仔细、不思进取、优柔寡断、懦弱无能、虚伪、任性、物质至上、贪婪、短视等等等等。）[12]

还有些什么别的问题呢？与“美德伦理学过早地放弃了法典化”，或者“美德伦理学没有充分实现法典化”的看法相关，有一种流行的批评意见认为，当我们面对棘手情况或两难困境时，美德伦理学无法提供行为的指南。因此，我们现在要转而考虑美德伦理学与棘手情况之间的关系了，这是个极其宏大的话题。

第二章 可以解决的困境

在继续思考人们之所以对美德伦理学关于正确行为的论述不满意（即，它在某种程度上无法为我们提供行为指南）的原因时，我们会遇到“冲突问题”。据说，“不同的美德要求会把我们指向彼此冲突的方向。仁慈要求我应当杀死那个（真的）最好接受死亡的人，而公正却禁止我们这么做；所以，安乐死是对还是错，对此，美德伦理学并未给我提供指南。诚实要求我们说出伤人的，甚至是具有毁灭性的实话，而友善和怜悯则要求我们保持缄默甚或撒谎；所以，美德伦理学没有给（比如）医生提供指南，告诉他们是否有时应该对病人撒谎，诸如此类。因此，恰恰在我们最需要它的情况下，在我们面临真正棘手的道德困惑而不知怎么办的情况下，美德伦理学让我们失望了”。

在坚定的行为功利主义者看来，这种批评是可以理解的，因为，众所周知，古典功利主义规则所能导致的唯一冲突，只不过是“最大多数人的最大幸福”里的这两个“最大化”之间稍微有点麻烦的逻辑冲突。然而，要在义务论者那里发现完全同样的批评却很罕见，因为，大家都知道，他们面临着同样的问题。实际上，道德困惑或困境常常通过义务论而表现出来，因为导致它们的原因，就在于那些在当下情境中带来不一致要求的、彼此冲突的道德原则或规则。那么，人们是否已经假定，义务论可以通过某种方式来解决冲突问题，而美德伦理学却不可以？或者说，这种反对意见（早在很久之前！）反映出，只有功利主义为我们提供了充分的行为指南，而其他两者应当被毫不犹豫地抛弃掉？在处理这些问题之前，我必须花点时间讨论一下“困境”这个问题本身，因为它具有令人惊讶的复杂性。我还发现，再多谈一点“正确的行为”，也是有必要的。

困境与剩余物

在当前有关困境问题的哲学文献中，我们发现存在着一种奇怪的分离。一方面，大多数文献讨论的是一个理论问题，即，是否存在甚或是否可能存在“不可解决的”道德困境。［不可解决的道德困境通常被界定为如下情形，即，“做x与做y是同样错误的，但人们必须选择去做x或做y”，或者，“两种道德要求彼此冲突，但（大致说来）谁也不比谁更胜一筹”。］这些文献还包括一些相关的讨论，其内容涉及“不可解决的困境”表明或将会表明什么，比如，表明道德实在论或

认知主义是虚假的（或另一种情况，证明它们是真实的！），表明道德绝对主义是失败的，表明道德理论是无法提供决策程序的，等等。

对于“剩余物”或“残留物”的重要看法也包含在这类文献里。假设存在着不可解决的困境，而人们正面对其中一个。那么，无论他们怎么做，他们都会违背一条道德要求，而我们希望他们能通过某种方式（通过感到痛苦、遗憾、懊悔或罪疚，或者在有的情况中，通过承认人们需要给予道歉、赔偿或补偿）体现这一点。这些东西（懊悔或遗憾，新的道歉要求或无论什么要求）就被称为（道德的）“剩余物”或“残留物”。即便是在困境可以解决时，即，一种道德要求显然优于另一种要求时，许多作者也愿意坚持认为，它只有在“具备剩余物”的条件下才是可以解决的；在某种程度上，那个略逊一筹的要求仍然保有它的力量，因此，遗憾之情，或许还有对于某种新要求的承认，仍是恰当的。

另一方面，在应用伦理学中，也有大量文献涉及各种“棘手情况”（亦称为“困境”），比如，是否应该杀死有缺陷的婴儿，或者，是否应该打掉因遭强暴而怀上的孩子，或者，是否应该告诉那个身处重症监护的人如下事实：她是她们家在车祸中唯一的幸存者，等等。对于第二类文献，有一个显而易见的事实是，它们几乎没有（即便曾经有过的话）重视过第一类文献。致力于第二类文献的人们（1）几乎没有考虑过，他们所讨论的困境可能是无法解决的；相反，他们假设认为，对这种困境，一定可以做出正确的决定，而这就是他们的道德理论事业（通常是功利主义或义务论）所试图揭示或发现的内容。而且（2）当他们全神贯注地思考“在此情形中，哪一个才是正确的行为，x还是y”这个问题时，他们完全没有对“剩余物”或“残留物”给出任何论述。（1）和（2）都是亟须讨论的，而我将从（2）开始，把（1）留待下一章。

我认为，在应用伦理学的论辩中没有提到剩余物，往往属于一种令人可悲的疏忽，它至少是由作者的某种错误所导致的。

有时，这只是因为人们没搞清楚什么是真正的困境。作者们（常常不自觉地）把困境理解为“要么x是这里应当采取的（无条件的）道德正确行为而y是道德错误行为，要么y是（无条件的）道德正确行为，等等”。他们轻率地忽视了第三种可能性，比如，“是的，两者都很糟糕，但x还不至于像y一样糟糕（假设该困境是可以解决的）”。

这种不自觉的假设（即，在任何道德困境或冲突中，一边必定无条件地道德正确，而另一边则赤裸裸地错误）深深影响着日常观念，甚至延伸到两个不同行为者之间的道德冲突情形。我觉得，值得一提

（而且让人感叹）的是，在有些上演大卫·马麦特的话剧《奥利安娜》[13]的剧院大厅里，放着一块公告板，希望看过话剧的观众回答一个问题："谁是对的？她还是他？"成千上万的人写下了答案，说是"她"或"他"。而他们怎么没有注意到，眼前的选项（她是对的/可以在道德上得到证明，或者，他是对的/可以在道德上得到证明）显然并未穷尽所有的可能性呢？我拒绝接受公告板所给出的强迫性选择，我想说，他俩都不对，都不可以在道德上得到证明；我认为，他俩的行为都很糟糕（稍微提一句，尽管他比她要更糟糕）。

我们现在之所以更容易发现"奥利安娜"案例中的谬误，是因为这种强迫性选择（哪一边道德正确？）发生在两个人之间，而不是发生在两种行为方案之间。我敢打赌，如果公告板上问的是"你愿意和谁成为朋友，她还是他？"会有更多的人避开困境而干脆利落地说"都不愿意"。（而且，我猜——在我同人们谈及我拒绝接受强迫性选择的谈话过程中，证实了这种猜测——那些在公告板上写下答案的人们，不知不觉地让自己回答了一个有关行为方案的问题："如果你不得不支持他们中的一个人，你会支持谁，她还是他？"）

为什么当选择是介于两种行为方案之间时，我们会比较难以发现谬误呢？至少部分原因在于，我们非常容易混淆"道德正确的决定"或"正确的道德决定"这些短语的两种不同意义。

假设我们面对一个可以解决的道德困境——x比y更糟糕。那么，在此情形中，决定采取y行为而非x行为就是正确的决定。而且（假设我们是在"x比y更糟糕"的道德依据上做出该决定的）它是一个道德的决定，或者说，一个在道德上做出的决定。因此，它是"道德正确的决定"或"正确的道德决定"；这是我们使用这些短语的一种方式。

现在，假定我们拥有一种道德正确的行为：一种好的行为。就其本身来说，它是一种值得赞扬而不是值得责备的行为，一种行为者会因为做了它而感到自豪而不是觉得不高兴的行为，一种体面的美德行为者会去做而且会找机会去做的行为（假定"美德行为者会采取正确的行为"是一条公理）。不仅如此，行为者会因为决定这么做而感到自豪（它们是体面的美德行为者会做出的决定），并且，他会因为做出了这种决定而受到表扬，不论该行为是否已经发生。如果它没发生，那有点遗憾，但我们依然可以说他们做出了"道德正确的决定""正确的道德决定"；对他们而言是善的。这里，我们是以第二种不同的方式使用这些短语。

两者之间的差异可以通过思考如下断言而表现出来："一旦道德正确的决定得以实施（一旦行为者做了她想做的事情），我们便会得

到道德正确的行为。”如果是以第二种方式使用“道德正确的决定”，那我们确实可以这么说。但如果是以第一种方式使用“道德正确的决定”，那我们则不能这么说，因为它显然不对。一个通过承诺结婚而让两个女人怀上自己孩子的男人虽然只能娶一个，但他所处的却并非一个不可解决的困境；也许，抛弃A而不是B会更糟糕，并且，让我们假设他做出了“道德正确的决定”并娶了A，从而必然违背了他对B的诺言，使B的孩子成为非法的私生子。他不值得表扬，而要受到谴责，因为正是他导致了这种他必定要抛弃B的状况；他应该为自己感到羞愧，而不是骄傲，等等。况且，即便行为者面对的是一个并非因自身过错造成的可以解决的道德困境，她（恰当地根据假设而）在两者之中决定选择的那个较小的恶行，也仍然不会是道德正确的行为或好的行为，不会是为她带来“幸福（非常）所需之条件”——即，正如休谟如此优美地描述的那样，带来“心灵的内在平静、正直的感觉，（以及）对（她）自己行为的满意评价”的行为。相反，它将会或应该会给她带来某种“剩余物”。

因此，我认为，在应用伦理学争论中处理各种棘手情况，却没有提及“剩余物”的哲学家，常常（当然并不总是）对于“道德正确的决定”理解不到位，因而容易陷入一种虚假的困境。他们把“哪一个才是道德正确的决定，做x还是做y”这个问题，与“哪一个才是（没有任何剩余物的）道德正确的行为（即，行为者无需感到任何遗憾的好行为），x还是y”这个非常不同的问题混淆了。假如世界上不存在不可解决的困境，那么第一个问题就没有构成虚假的困境，但是，即便每个道德困境都可以解决，第二个问题也肯定会构成虚假的困境，因为正确的答案很可能是，“两者都不是”。

我认为，这种忽视剩余物的倾向，受到规范伦理学应当“提供关于正确行为的论述”，以及人们需要它充当“行为的指南”等最初要求的积极鼓动。而为了消除“美德伦理学是‘以行为者为中心而不是以行为为中心’，它甚至都没有假装要提供行为指南”这种流传广泛的错觉，我一开始对上述要求有所让步，并强调指出，我们可以认为美德伦理学提供了一批规则：美德规则。但是，我们现在可以有理由稍作反悔，重新引入“美德伦理学更关注行为者而非行为”的理念。“功利主义和义务论以行为为中心”，因此，当其支持者考虑棘手的困境时，它们仅仅关注“哪一个行为才是正确的，x还是y”。由于人们不可能决定要感受遗憾，而且，感受遗憾也不是个必需的行为，因此他们根本就没有考虑过“剩余物”的出现。而一个美德伦理学的支持者，当他关注“美德行为者在此情境下会采取何种行为”这个问题时，既然他关注的是行为者以及更广义的“行为”，那么他就会回答说（比如）：“在经过对各种可能选项的诸多犹豫和考虑，感到深深的遗憾，并做出了如

此这般的补偿之后，他会采取x行为。”

尽管就个人而言，我比较同情医生，但人们确实听说过一些偶尔发生的毛骨悚然的故事，谈到某些医生的傲慢自大、麻木不仁。人们常常并不是抱怨医生的决定，而是他们告知该决定或根据该决定而行动的方式。对于是否可以做点什么以便今后有可能尽量少地做出这种决定，医生们没有表达出任何遗憾，没有表达出任何关心；做出了（他们所认为的）道德正确的决定，他们似乎就觉得，他们可以十分满意地看待自己的行为。可是，如果有人因为他们的决定而死亡、受伤或遭受可怕的耻辱，那么，就算这个决定绝对正确，遗憾之情也必不可少。而美德伦理学会让人们更多地关注他们应当作何反应，而不是让他们满足于“他们已经做出了正确的决定”这个念头。

我不是充满火药味地说这番话；正如我在“导论”中所言，我的目标不是摧毁功利主义和义务论。我曾经确实认为，由于“以行为为中心而不是以行为者为中心”，所以功利主义和义务论在理论上无法公正地对待那些带有剩余物的道德困境，但正因如此，我也没有预料到我同样在“导论”中曾经提到的那种随着美德伦理学的出现而发生的令人激动的、富有创造性的反应。现在，新康德主义者就对行为者应当有何感受（作为美德的一部分）燃起了兴趣，而某些功利主义者则对有必要培养行为者的特定品质特征（即，有美德的品质特征）表现出了关心。当我们引入这些内容来处理应用伦理学的困境时，（我希望而且估计）我们会发现，讨论将有所改善。毕竟，一旦人们注意到我们有可能给出美德伦理学的回答，他们就会更容易记得遗憾，从而，通过思考可以怎样表达这种遗憾，他们会提出一些更饱满的回答，比如，“采取x行为，但同时感到歉意或尽可能给予补偿”或者“在同有关人员进行长时间的、耐心的和敏感的讨论之后，再采取x行为”。义务论者和功利主义者并没有因为它们“以行为为中心”就不会这么做。

再论正确的行为

将上述看法铭记于心，让我们再来看看美德伦理学对正确行为的“论述”。“一个行为是正确的，当且仅当，它是一个有美德的行为者在这种环境中将会采取的典型行为。”并且，我们假设我们有一份关于美德和恶德的标准清单。我们现在会问，这种“论述”是在提供行为指南还是在提供行为评价，抑或两者皆有？二者之间差异的重要意义在第一章中并未浮出水面，但我们现在需要有所考察。

当我谋求行为指南时，我是在问：“我（在我所身处的情境中，

或在我即将面对的情境中）应该做什么？”规范伦理学理应为我提供必要手段，以获得答案（除非我面对的是一个不可解决的困境）。

“这种”答案可以通过多种不同的语法形式表现出来。如果为我自己提供“这种答案”，那么我可能会说“我必须/应该/应当做x”，或者“x是/将会是需要去做的正确事情/需要采取的正确行为”，或者“我将做x”。而某个向我提建议的人则会说“你必须/应该/应当做x”，或者“x是/将会是需要去做的正确事情”，或者“做x”。应用伦理学的作者很少对他们的读者发出这样的指令：“如果你身处如此这般的情境，那么做x”；虽然他们有时会说“如果你身处……那么你必须/应该/应当[14]……”，但是，更常见的人称代词却是非个人性的（“身处……情境的任何人都必须/应该/应当……”）或是第一或第三人称的。他们常常会说，“x是/将会是需要去做的正确事情/正确行为”。

在规范伦理学那里寻求并发现行为指南的语境中，所有这些不同的语法形式可能被看作是在表述同样的事情，给出同样的答案。我是在表达意图（“我将做x”）还是在不容置疑地接收指令（“做x”），我是在设定或被告知与我有关的某件事还是在赋予自己（或被人赋予）某个不容置疑的指令（“我/你必须/应该/应当做x”），或者，我是设计了还是发现了与某行为有关的某种情况（“x是/将会是正确的”），统统不重要。因为这种语境，别忘了，应该是这样的语境，在那里，我的目标是实践性的，而且，更重要的在于，它得是正确的。我希望能够形成某种意图，在谋求指令的过程中，我为了获得指南而诉诸规范伦理学。我没有诉诸我的个人爱好、法律或身边的某个马基雅维利主义者，因为我想做的是那些真正可以被评价为正确的事情。在许多情况中，我们可以认为，这些在语法上不尽相同的答案既提供了行为的指南，同时又确立了行为的评价。“决定去做x”是道德正确的决定，而x也是道德正确的行为。

然而，那些可以解决却带有剩余物的困境则表明，这两个方面何以会彼此分离。假设我，由于先前的错误行为而使自己身陷一个不得不在两种恶行之间作选择的境地。因为对于先前的错误行为感到羞愧，我转而诉诸规范伦理学以谋求指南（我应该做什么？假设这个困境是可以解决的，既然x比y更糟糕，那么就有许多合适的答案），“我将做y”“做y”“我/你必须/应该做y”“身处这个境地的任何人都应当做y”。然而，认为“y是正确的行为”在这里却并不恰当；y不是正确的。它牵涉到带来严重伤害，违背诺言或是干出卑鄙之事。如果我说现在“我想做些正确的事”以便将过去的错误行为一笔勾销，洗心革面从头来过，那也是徒劳。我本该先前就想到这一点。“满意地评价我自己的行为”并不是我的事，或者至少目前不是我的事；懊恼和

愧疚才是我的分内之事。

这里我们发现，行为指南和行为评价是非常不同的。那些明确的指令以及那些“应当”“应该”和“必须”所给出的是指南，然而“y是正确的行为”却是对该行为的评价并为它赋予一个赞扬的记号。而在有些情况下，这个记号并不靠谱。这样，“y是正确的行为”就不是真的。

在美德伦理学的说法中，这个问题又是怎样的呢？请再次想一想那个显然缺乏美德的人，他让两个女人都相信他会娶自己，从而诱骗她们，让她们有了身孕，而我们现在假设，抛弃A要比抛弃B更糟糕。（我认为，我们目前很明显不是在设想如下情形，即，他之所以对双方都给予承诺，只是由于无心之失；比如说，他以为A已死于车祸，于是这才转向B的怀抱。）美德伦理学的说法绝不会向他保证说，如果娶了A，他便做了“一种道德正确的行为：一种好的行为”。就算娶了A，他也没有“采取一个有美德的行为者在这种环境中将会采取的典型行为”，因为，没有哪个美德行为者会让自己一开始就陷入如此境地。一个饶有意味的更深层次的问题是，即便所有的事情都因为运气爆棚而尽遂人愿，上述主张也依然是正确的。（假设他根本不必违背他对B的诺言，也不必让B的孩子成为非法的私生子，比方说她愿意同他分手并嫁给一个乐于抚养这个孩子的前男友。）他娶了A，结果很好，当他这么做时也没有违背任何道德规则——但是，在美德伦理学的论述中，尽管他可以恭喜自己运气不错，但不能恭喜自己做了正确的行为。有人可能觉得这不合直觉，但我自己觉得，这恰恰是这种论述富有吸引力的一个地方。

既然人们可以获得美德规则（尤其是恶德规则），那么，其具体规定就仍然在提供行为的指南。也许，抛弃A会显得麻木无情，抛弃B则不会。也许，抛弃A要更加不负责任，抛弃B则不会。也许，当B发现一切时，与A不同，她再也不想嫁给这个败类；于是，试图强迫她接受婚姻，而不是允许她选择平静地顺从并让这个男人去爱A，就不仅很愚蠢而且很傲慢。这样一来，“与A结婚”就成了道德正确的决定。

那么，美德伦理学关于正确行为的论述，仅仅是在提供行为的指南，回答“对我来说，眼下要做出的道德正确的决定是什么”这个问题，还是在同时提供行为的评价，回答“对我来说，眼下要做的道德正确的事情是什么”这个问题呢？是的，既然我们对后者有一种回答是“一件事情都没有”（尽管这不是我们通常期待的回答），那么我认为，我们就应该说，美德伦理学的论述既提供了行为的指南，又提供了行为的评价。就目前考虑的情形而言，在美德行为者可能身处的环境中所出现的某个可以解决的困境，将会通过某个道德正确的决定而

解决，而这个实际做出的行为，比如“在经过对各种可能的选择的诸多犹豫和考虑，感到深深的遗憾并做出补偿之后而采取的x行为”，则会被评价为道德正确的行为。而那些绝不会被美德行为者遇上的可以解决的困境，虽然也能通过某个道德正确的决定而解决，但是，那个实际做出的行为却不会被评价为道德正确的。（在下一章讨论另外一些颇为不同的情形时，将会对该问题予以进一步的探究。）

冲突问题：可以解决的困境

还是先把不可解决的困境放在一边，让我们回头来处理“冲突问题”。在可以解决的情形中，义务论是否能以美德伦理学所不能的某种方式来解决它们？

对于可以解决的困境，义务论者的策略要证明，导致困境的那两条规则之间的“冲突”仅仅具有表面性，或者说，乍看起来如此。然而，美德伦理学的支持者也可以采取同样的策略。在她看来，许多假定的困境仅仅具有表面性，它们不是来源于义务论规则之间的冲突，而是因为人们太过笨拙地使用美德或恶德的术语。善良就是要求不说出伤人的真相吗？有时候如此，但在这种情况下，我们必须意识到，向人们隐瞒真相（也许它很伤人）并不等于善待他们。（可以举个例子：一位老师告诉一名全心投入但年纪有点大的学生，与他的希望和梦想相反，他其实没能力完成他的哲学研究生学业。）或者，在另一种情形中，相关真相的实质或重要性已使人无暇顾及那种伤心感受，说出真相也谈不上残忍或傲慢。（没有人会因为医生把“只能活半年”这个令人震惊的真相告诉了她的病人，就认为医生是残忍的或傲慢的，尽管该行为可能明显地表现出某种残忍或傲慢的方式。）仁慈就是要求我杀掉那个最好死去但他自己却想活下来的人从而与正义产生冲突吗？若像富特说的那样，“一个人之所以仁慈，在于他克制自己不去做那些可以满足某人利益的不正义行为”[15]，那么回答就是否定的。这里，重要的在于注意到，这些判断并不是关乎上述美德之间谁更重要的判断；它不是说，比如，诚实美德就比善良美德更重要或更胜一筹，也不是说，正义就比仁慈更胜一筹。（关于这一点，我会在后面详加讨论。）

人们不一定为了承认这是美德伦理学可以利用的策略，就非得同意这里所说的三个观点，就像人们不一定非得同意那些在证明某种假定的冲突情形是可以解决时，会声称（比如说）某规则要胜过或优于另一规则，某规则内部存在着特定的例外条款或者它可以加以特定解释的义务论者的具体观点一样。[16]一位道德哲学家，她个人是否正

确解决了某个假定的道德困境，这是一个问题；而她所拥护的规范伦理学是否具备解决该困境的方法，则是一个完全不同的问题，我们这里所关心的是后者。

考虑到他们策略之间的相似性，因此毫不奇怪，在这个问题上，义务论者和美德伦理学者会发现他们面临同样的反对意见。他们的困境解决方案，难道（实际上）不都依赖于某种根本不能让人满意的概念吗，即，直觉（或“洞见”或“感知”或“判断运用”）概念？人们怎样才应该说这条规则要胜过那条规则，或者，这条规则内部存在着特定的例外条款？除了依靠直觉，人们怎样才应该说“向他们隐瞒真相并不是善待他们”？那些以特殊方式来解决困境的哲学家可能说，在此情况下，“运用判断”是有必要的。但是，如果义务论和美德伦理学在它们面向棘手情况的任何时候都打算依赖某些神秘的“判断运用”，那么，必定只有功利主义可以声称为我们提供了充分的行为指南。

对于这种可能的反对意见，至少有些义务论者是通过否认这种依赖状况的必然性而做出回应的。他们是一些依然赞成我在上章结尾所提到的“可法典化的强命题”的义务论者。他们假设（1）他们拥有（或能够及时制定出）一套完整融贯的规则集合，在其中，二阶规则或原则可以解决一阶规则之间的冲突，它比我们在母亲膝下所获得的内容要精确得多，而且，它里面也应该具备许多必要的例外条款。这样的体系将决定各个情境的要求是什么，并且（2）不会依赖直觉或洞见来解决冲突。按照欧诺拉·奥尼尔的精彩描述，它将是“一种不仅用于部分情境而且用于生活的推演公式”[17]。因此看起来，至少在理论上，义务论能以美德伦理学所不能的方式来解决冲突问题，而无需依赖那种成问题的“直觉”或“判断运用”概念。

这些义务论者对于什么是充分的规范伦理学大概持有特定的看法。根据该看法，一种充分的规范伦理学，一种可以充分提供行为指南的伦理学，必须给出一种能够用于解决冲突或处理道德困境而无需借助道德智慧的决策程序。这种看法诉诸的显然是关于规范伦理学充分性的某种特定检测方式，至少就其表面而言，行为功利主义可以漂亮地通过该检测，因为它确实给出了这样一种决策程序。但出于某些原因，并非所有的义务论者都认为，针对充分性的恰当检测就是要给出一种无需运用判断的“用于生活的推演公式”。那些认为康德伦理学是“充分的”伦理学的人们就拒绝承认这一点，正如奥尼尔指出的那样，康德本人坚持认为，我们做判断可以没有推演公式，因为，对于一条规则的每一次运用本身就需要进一步的规则来补充。[18]更普遍的是，许多义务论者都坚持认为，认识到某个具体情境“在道德上最显著的”特征，运用这些规则或不是那些规则，以及正确地衡量和平

衡彼此竞争的思考方案，都不仅要有判断，而且要有“道德的敏锐性、感知力（和）想象力”[19]——概言之，要有道德智慧或实践智慧。

因此，对于什么是充分的行为指南，我们就有了不同的意见。也许，功利主义依然倾向于如下观点，即，一种规范伦理学若不能提供决策程序便是不充分的；义务论者显然有所分化，而美德伦理学则像某些义务论一样，压根就没打算要提供一种无需判断的“用于生活的推演公式”。它的那些紧密追随亚里士多德的支持者常常引用亚氏的看法，即，伦理学不是根据规则来定义，而是有时取决于某种基于“感知”的决定。不过，人们会问，除了亚里士多德这么说过外，我们还有什么理由来相信这一点呢？

是的，我们可以诉诸一些义务论者的理由，即，当我们实事求是地思考某些棘手情况时，我们恰好发现，规则会因为这样或那样的原因而无法决定该如何决策。这条规则是否适用这种情况，或者说，它是否可以恰当地涵盖这种情况；假定它是适用的，那么，判定它要比另一条规则更为优越的更高层级的规则是否也适用——对于这些问题，我们有时只能靠这么说来进行“论证”：“它确实如此，难道你看不见吗？”

我们可以将此视为非功利主义者对功利主义提出的标准反对意见的一个具体版本。有一种标准的反对意见认为，功利主义曲解了我们道德经验的实质，使之比实际情况简单得多。而在这个具体版本里，反对意见所针对的事实是，功利主义确实（差不多）提出了一种无需判断的决策程序。既然人们对功利主义的单一规则是否适用于具体情形没有疑问，对这条规则的涵盖范围也提不出问题，而且也不存在更高级的规则，那他们必定会说，伦理决策几乎从不“依赖于感知”。可是，这歪曲了我们的道德经验，错失了我们可以说出如下这番话的许多情况：“别的（非功利主义）规则在这里确实适用，而且，尽管我同意‘痛苦最小化’的规则有时会更胜一筹，但这种情况也没那么简单明显，难道你看不见吗？”

人们必定很难将这种反对意见同更标准的反对意见区别开来，即，在非功利主义者看来，功利主义对于棘手情形常常给出错误的解决方案。但这却是可能出现的。让我们想想这样的情况，在其中，义务论者和美德伦理学者均同意功利主义者关于“哪个行为是正确的”判断——我们必须做那件阻止痛苦的事。但他们仍可能反对说，得出这样的解决方案，并不像行为功利主义的不可靠的决策程序所呈现的那么简单。比如，为了避免因遵守诺言带来的巨大痛苦而不得不违背该诺言，就是必须纳入考虑的事情；人们不得不运用判断来决定这条诺

言是不是可以违背的诺言，这种行为的良好效果是不是足以为它提供论证，等等。在这种反对意见看来，将我们的深思熟虑表现为对功利主义计算的直接应用，这是错误的。

再论可法典化

因此，在那些认为规范伦理学应当给出某种决策程序的人看来，美德伦理学确实拒绝了法典化，因而提供了不充分的行为指南。但是，我们可以预料，那些同意美德伦理学者如下看法的人——即，规范伦理学不应旨在提供这样的决策程序，而是必须承认道德智慧的必要性，尤其是在解决棘手的（不过，根据假设，同时又是可以解决的）情况时——不会提出同样的批评。不过，正如我在上章结尾所指出的，这种批评仍会出现；非美德伦理阵营的学者仍然怀疑，与美德伦理学所承认的相比，人们其实需要更多的规则或普遍原则，即，更多的法典化。

批评者坚持的一条批评意见是，美德伦理学令人遗憾地没有提供关于美德的先后排序方案。仅仅诉诸美德并不足够；它们，以及相应的美德规则，必须得到规则或原则的补充，从而最终能够让（比如说）诚实胜过善良；缺少这点，它的行为指南便不充分。该批评揭示出，当人们承认道德智慧对于解决棘手（尽管是可以解决的）情况具有必要性时，其中可能存在着某种模糊之处。

在我最开始概述“可法典化的强命题”时，我曾说，它要求（1）这些规则应当提供一种决策程序，并且（2）这些规则应当不仅可以被有美德的人使用，而且可以被缺乏美德的人使用，亦即，它们可以被使用而无需借助任何道德智慧。现在，承认道德智慧有必要，但又认为美德伦理学需要提供一种关于美德的先后排序方案的人，可能仅仅会拒绝（2）。也就是说，他们仍然希望获得一系列的规则，可以决定在各类情形中什么才是应当去做的正确行为，不过他们相信，这样的规则只有在具备一定道德智慧的人手里才能得到正确、有效的使用；它不可能被完全机械地使用。

尽管我不知道谁明确表述过这种立场，但我无法理解，这样的抱怨（即，美德伦理学没有提供一种关于美德的先后排序方案）背后还能有什么别的原因。既然是作为针对美德伦理学的批评而被提出来，那么，它必定出于如下信念，即，由于没做到这一点，因此，美德伦理学与人们设想的一些做得更好的规范伦理学相比，就处于弱势地位。可是，考虑到我所指出的美德［比如，仁慈（或慈善）和诚实］

与规则（比如，“帮助他人，不要伤害他们”和“不要撒谎”）之间的紧密联系，那么，我们除了设想如下体系之外——它对这两条规则的某种（也许非常精致的）版本明确地进行排序，或是提供了一种用于在所有的相关情境中权衡它们的推演公式（尽管是只有智慧之人才能理解和运用的推演公式）——还能设想什么呢？

遵循麦克道威尔的思路，我当然希望不仅拒绝（2），而且拒绝（1）。在我看来，“最理想的道德智者可以对美德或义务论规则进行排序，或是掌握了某种用于权衡它们的推演公式”这种观念似乎是认为，我们不再可能通过考虑针对真实生活中棘手情况的解决方案可以有哪些实际的看法而获得什么洞见。如果我们观察这些解决方案，我们发现，我们提出了各种各样的考虑来处理不同的情况；有时，某种考虑具有核心的甚至压倒一切的重要性；有时，我们只将它搁置一旁，不关心其重要性，因为它以某种方式同其他考虑结合起来，解决了问题；而在另一些情况下，尽管它重要，却由于在这些情境中与其他考虑相结合而得到了更多重视，等等。事情就是这样。任何对美德进行排序的法典化方式，就跟任何对规则进行排序的法典化方式一样，必定会遇到我们想要改变其排列顺序的情况。

我和其他一些反对法典化的学者就是这么认为的，而且，我愿意在这里进行详细论证。当有人批评美德伦理学没有提供关于美德的先后排序方案时，虽然我们至少值得将其症结公之于众，但是，认为“规范伦理学是由某种决策程序（即便只是一种充分具有美德的智慧之人才可以理想地加以使用的决策程序）构成的”看法却难以消除，我也不打算假装我能消除它。

然而，拒绝这种关乎决策程序（甚至是一种理想的，在道德上颇为精致的决策程序）的看法，并不等于说伦理学中就不存在真正的普遍化或普遍原则；在我看来，这显然不真实。虽然该观点常常被归因于麦克道威尔的文章《美德与理性》[20]，但我觉得可能不对。在将亚里士多德作为权威加以引用时，麦克道威尔说，“关于一个人应该如何行动的最佳普遍化方案，仅仅适用于大多数情况”[21]，而我一直认为，他所说的“最佳普遍化方案”是指那些具有非常普遍的使用范围，专一性和灵活性得到最佳结合但又并非适用于所有可能情形的美德规则、规则或原则。但我从不认为他的意思是，比如，“不要为了取乐而对儿童进行性虐待”这条规则“仅仅适用于大多数情况”。事实上，没有人可以将亚里士多德引作自己的权威来否认这种毫无例外的或“绝对的”规则，因为亚里士多德本人坚定地说过，有些行为的“名称直接就意味着堕落”，他提到了（通常被译作）“通奸”、偷盗和谋杀。[22]正如我们在下章将看到的，预先承诺美德伦理学必定彻底否认任

何形式的绝对主义，这将导致一些奇怪的后果。我认为，拒绝法典化不是要无条件地拒绝任何绝对禁令，而是要承认，无论它们可能怎样，它们作为普遍行为指南所提供的东西都非常地少，它们绝不是人们因之便能生活得好、行动得好的法规。

批评美德伦理学不够法典化的第二种形式是认为美德规则不够具体；它们亟须恰当的义务论规则（无论是什么规则）来加以补充（替代，或是把它们解析为这种规则？）。

就“做正义之事；不要做不正义之事”这么一对美德规则而言，我至少可以接受上述批评的前一部分；我同意它们“不够具体”，同意说它们还需要美德伦理学关于正义的论述，而我在“导论”中已承认这种论述并不存在。但是，我想坚持认为的是，它们在这方面同其他的美德规则构成了鲜明对比。请回忆一下我曾说过的关于我们可以期待一位完全诚实之人将会做的那些事情的长长清单（参见前文边码第11-12页）。我不认为，我所提到的每件事都让我的读者感到不恰当，或让他们觉得特别有洞见；那只是合理掌握了“诚实”内涵的任何人都能提出的一份清单。不过，它很长，本可以更长，而且具体，充满了各种细节。

诚然，有些细节可以通过非美德规则来明示；我们可以说：“不要撒谎，不要欺骗。”但是，这仍然给不诚实的狡猾之徒通过某种方式“简化真相”留出了余地；我们把标准设得太低了。那么，我们应当补充说“不要简化真相，而要一直说出真相”吗？但这样一来，我们就走得太远，我们这里刻画的就不是诚实，而是粗鄙的坦白、直率或坦率。尽管后两者对年轻人有魅力，但在年龄大、阅历多的人身上，它们却意味着不敏感、欠考虑和冒傻气，而诚实则不同，它不意味着这些东西。（人们是多么害怕那些坦白、直率，一上来就来句“我希望你不要介意我的说法，但是……”的人啊！）那么，我们应当说“不要简化真相，虽然不要一直说出它，但在……的时候却要说出它”吗？然而，这是什么时候呢？除了说“当诚实之人会说出真相的时候”，我们目前没有更好的办法来搞清楚一个人该在什么时候说出真相，而又该在什么时候谨慎地保持沉默，他该在什么时候说出全部真相，而又该在什么时候仅仅说出部分真相。

对于我们预计不诚实之人会做哪些事情，我们完全能够提供一份类似的清单。同样的情况，也适用于仁慈、慷慨、忠诚、友爱、节制、勇敢、善良、正直、自尊……及其相应的恶德。比彻姆和柴尔德里斯在用美德术语来表述他们的原则时是多么敏锐啊！与“增进他人利益”或“不要伤害”相比，这些术语要具体得多。

道德智慧

想象人们可以通过启动一种无需运用判断的决策程序而在行动问题上获得正确的道德决定（这确实需要很强的想象力），这方面的努力会使人注意到亚里士多德的另一条（并未得到充分承认的）洞见，即，道德知识与数学知识是不同的，它无法仅靠课堂学习获得，它通常不会在那些太年轻从而缺乏生活经验的人身上发现。[23]我们并不认为，道德或实践智慧（即，关于一个人应当如何行动的知识）就像青少年可以具备的某种东西一样那么容易地获得，即便这名青少年在数学、科学或股票市场方面颇有天赋，而且还上过规范伦理学的课，也不行。[24]

就可以解决的困境而言，如我前面指出的那样，美德伦理学采取了一种与某些义务论相类似的策略。它表明那些假设出来的“冲突”只是表面的，但是，该策略却没有假定说，我们无需运用判断便能发现解决它们的方案。该策略在美德伦理学内部所采取的形式，在有些情况下，为如下问题提供了一种直接的解释，即，为什么尽管确实有答案，但行为者却不知道“我在这些情境中该怎么做？”一般来说，这种解释就是，他们缺少在此情境中应当如何行动的道德知识。但为什么缺少呢？怎样缺少呢？按照美德伦理学的策略，这是因为他们没有充分把握善良或不善良行为的内涵，没有充分把握诚实、正义或缺乏仁慈的内涵，或者，一般说来，是因为他们没有充分把握正确运用美德（和恶德）术语的方式。

这里，我们为那些常常被批评为难以运用的美德规则提供了一种有趣的辩护。虽然我先前拒绝说，由于美德规则采用“厚重的”概念，所以它们太难了，根本没法教给小孩子，但我并没有打算否认它们是难以得到正确运用的；它们确实如此。尽管我们认为充分的规范伦理学必须对应当做什么、不应当做什么提供清晰的、任何具备一定智力的成年人只要她选择便都能遵循的指南，但我们很可能假设，这是美德伦理学的某种不能令人满意的特征。然而现在，既然我们讨论过困境，并且承认我们不能指望青少年（无论他们多么聪明，无论他们从书本中多么完备地获得规范伦理学的观念）可以具备“一个人在特定的棘手情况下应当做什么”这方面的知识，那么，它就不应再是一种令人不满的特征。相反，它可以被视为一种特别令人期待的特征。如果用来决定正确行为的规则，就像美德规则这样，由于涉及（比如）把握“那种虽然加以隐瞒但并不等于善待他人的真相”或是“那种使人无法顾及伤心感受的真相”因而很难得到正确的运用，那么，我们就容易理解为什么青少年常常不知道自己该怎么做了（即使他们以为自己知道）。通常情况下，无论青少年多么聪明，他们也把握不好这类东

西。当然，我不得不根据我的读者的知识面来讨论“那种真相”和“这类东西”。因为如果我能精致地定义其种类，那么聪明的青少年便又可以从教科书中获得道德智慧了。

其实，我们大多数人（即便不是所有人）都不能充分地把握这些“种类”，因此我们有时就应当谋求处理困境的建议，有时就应当在那些受到我们尊重的智者对我们的所作所为表示不同意见时要予以留意，而有时则只需要至少暂时地顺从他们的判断，并努力领会他们对于特定领域事物的理解。

尽管我不希望有什么火药味，但在这里，我必须针对简单的义务论规则说些带点火药味的话，也就是说，我准备捍卫如下命题，即，在实践中，几乎很少有义务论规则（如果有的话）能够比美德伦理学的美德规则更简单、更清晰、更容易得到正确的运用。我不打算通过一个个例子来证明，那将是件没有终点的任务。相反，我会指出两点。第一点我先前已经提过：毫无疑问，成熟的义务论者必须认真思考什么是真正的伤害他人，什么是真正的增进其福祉，什么是真正的尊重其自主性。我最开始把这点同“评价性”的术语连在一起；而现在，我把它放在“运用判断具有必要性”的语境中。与青春期的子女矛盾重重的人们都知道他们的孩子是怎样理解这些术语的，也知道必须怎样努力让他们获得更好的理解。

第二点关系到那些明显简单的“母亲膝下”的规则。在情形清楚且没有疑问的情况下，使用（比如）“坚守诺言”“不要撒谎”“说出真相”等规则，就属于这类情况。然而，一旦变成“棘手情形”，理解和使用这些规则就成了困难的麻烦事，它再次涉及判断，涉及对某些事情的理解与把握，比如，“那种可以违背、无需坚守（甚）或不应坚守以及从来就不应许下的诺言”。

因此，我目前的结论是，在特定前提下，美德伦理学具有一种充分的规范伦理学所需要的那么多的法典化因素，而且，就可以解决的困境来说，“冲突问题”对美德伦理学来说不是什么特殊的问题。那么，不可解决的困境又会是怎样的呢？

第三章 不可解决的与悲剧性的困境

我所说的“不可解决的困境”指的是这样一种情形，在其中，行为者的道德选择介于x和y之间，但是，缺乏道德的根据可以让人更倾向于做x而不是做y。[25]我们也可以这样来描述它：行为者的选择介于x和y之间，但是，对于“我应当做x还是做y”，没有什么东西足以构成那种合理的实际答案。[26]现在开始，我给出的假设案例注定都充满争议，因为，任何在我眼里堪称不可解决困境的具体情境，在别人眼里都可能以特定的方式获得解决，而且，有些人认为，世界上根本就没有不可解决的困境存在。

存在不可解决的困境吗？

我在上一章开头就提到，对应用伦理学中棘手情况进行讨论的那些流行文献的作者“几乎很少认为，他们正在讨论的困境有可能是不可解决的；相反，他们假设，一定能为困境给出某种正确的决定，而这正是他们的道德理论……试图揭示或发现的内容”。存在不可解决的困境吗？他们是否可以做出上述假设？是的，这里既有从他们自己立场出发的论证，也有直截了当的论证。我将从前者开始。

行为功利主义者很大程度上是从自身立场出发，证明他们可以做出这种假设的。因为，既然他们的理论基本消解了冲突问题，那它也就消解了不可解决的冲突。当有关终极的功利主义价值的经典表述（“最大多数人的最大幸福”）中的那两个“最大”的指向不同且不相兼容时，确实会带来不可解决的困境。而且，A的幸福与B的幸福或痛苦也许会不可公度，由此也将带来不可解决的困境；而第三种情况则可能表现为，x和y是仅有的选项，但每种选项都会导致同样的痛苦。然而，事实上，应用伦理学所讨论的棘手情况几乎都不在这些类型之列；如果它们不是，那么行为功利主义者基本上就可以正当地持有她的假设，即，她可以为它们提供一种正确的决定。她认为，除了一些不可思议的情况，道德生活总是非常直截了当的。然而对义务论者来说，情况却不是这样。

人们也许以为，义务论者之所以受到（与功利主义相对立的）义务论及其规则或原则的多样性的吸引，是因为这种多样性能以功利主义所不能的方式，将生活表现为一种充满不可解决之冲突的状态。功

利主义完全是机械地、按部就班地解决困境；而认为生活要比功利主义所理解的复杂得多、困难得多的人们则转向了义务论。可是，一般说来，这些人似乎并不是因为他们觉得生活充满了不可解决的困境，才被义务论吸引并支持它的；毋宁说，他们转向义务论，是把它当作一种像功利主义一样可以解决困境，但是以不同方法来解决的伦理思想体系。人们发现，义务论者其实常常坚持认为，功利主义者把某个假定的具体棘手情况理解得过于简单了——他们仅仅关注杀害某人或拒绝杀害某人（此时，许多其他的人就得死）的后果，关注坚持诺言或违背诺言的后果，关注说实话或说谎话的后果，等等——而没有考虑到行为本身的性质。但是，引入这种更进一步的思考及其所蕴涵的“功利主义忽略了真正的道德复杂性”的意思，一般却不会得出“这些假定的困境是不可解决的”结论。通常，义务论在文献中的结论是：这些假设的困境是可以解决的，不过是以同功利主义者相反的方式来解决。

因此，义务论者之所以支持义务论，看起来好像是因为他们觉得它提出了比功利主义更好的困境解决方案，但是，他们却倾向于分享功利主义的如下观点，即，几乎不存在（如果还有一点的话）不可解决的困境。不过，既然他们认为道德生活是纷繁复杂的，那么问题是，为什么几乎不存在不可解决的困境呢？

我能够想到一种可能的解释，但它远远谈不上一种论证。人们可以在义务论的宗教源头中，在如下事实中（过去的义务论者以及部分当代义务论者相信，我们生活在一个由全知、全能、全善的上帝所塑造的世界里，他赋予我们理性，使我们可以理解并遵守他的指令）发现这种解释。上帝的眷顾当然不允许有不可解决的困境存在。正如吉奇恰当评论的那样，既然有上帝的眷顾，那么我们便可以断言，他所有忠诚的奴仆都不会面临诸罪之间的绝望选择[27]——就像鲁斯·巴坎·马库斯所说的那样，他做也会受谴责，不做也会受谴责。[28]

可是，即便假设有上帝的眷顾也不足以保证不存在不可解决的困境。首先，“他所有忠诚的奴仆都不会”这个限定条件非常重要。事实上，尽管人们期待上帝的眷顾能保护无辜者远离那些难以摆脱的罪恶，但这种保证却没有扩展到坏人身上，甚至没有扩展到那些实际上不坏却犯有罪行的人们身上。我认为，“一罪生一罪”这句谚语不仅可以指称亚里士多德对于习惯的看法，而且可以指称如下缺陷：即，如果我违背了上帝的指令，我便脱离了他的眷顾的保护，使自己可能不得不再次犯罪，从而面临着诸罪之间的绝望选择。上帝的眷顾并不能保证，人们在前面考虑的那个情形中可以对“我应当娶A还是娶B”做出正确的回答。

其次，即便上帝的眷顾也不足以保证，在行为者自身完全无过错的情况下，任何困境或道德窘境都可以解决；它仅仅保证人们可以经历困境而不犯罪行，亦即，不违背绝对禁令。在罗马天主教的教诲中，撒谎是绝对被禁止的，而欺骗则不然。（当然，这不代表欺骗总是对的，而仅仅意味着欺骗有时被允许，但撒谎从来不行。）因此，在自身完全无过错的情况下，人们可能面对“是说出真相？还是选择欺骗？”的选择；由于这不是一种罪与罪之间的选择，所以它可能就是不可解决的。杀人是绝对被禁止的，但是，不使用超常规的手段来维持生命的做法则不然；因此，就算一个人自身无过错，他也可能面临着是“采用超常规的手段来医治他孩子以延长6个月生命”还是“现在就停止治疗”的抉择；由于这不是一种罪与罪之间的选择，因此它可能就是不可解决的。

我可以很容易地想象出一种情形，在其中，这些决定都非常痛苦，人们会对“什么是应该采取的正确行为”感到极其纠结，他们热切地希望找到这个问题的决定性答案，然而，即便是罗马天主教的教义也无法支持说我们总能找到答案（尽管它常常声称阿奎那的自然法学说已经消除了不可解决的困境）。

因此，我想我能理解“不存在不可解决的困境”这一假设是怎样潜入义务论的，因为人们并未完全搞清楚上帝的眷顾将会提供怎样的保证。但是，这样的解释却没有为上述假设给出丝毫的论证。那些相信其道德理论不依赖于任何神学预设的义务论者（无论他们是不是有神论者）会怎么看？他们怎样才能证明这个假设？虽然它似乎体现了如下信念（即，实践理性不可能在决定道德依据时无计可施），可是除非人们认为上帝已经对此做了保证，否则他们凭什么就该相信这一点呢？

事实上，如果该主张是在一种出乎意料的不同语境中被提出来的，那么很少有人会相信它。在应用伦理学语境中，我们总把困境视为一种不得不在恶与恶之间进行的选择，一种让我们感到极度纠结的东西。然而，在抽象地讨论“是否存在不可解决的困境”的语境中，富特已经正确地指出，世界上可能存在某些让人十分愉快的困境。我们会面对一种介于善与善之间的选择，在那里，没能获得其中某种善并不是什么损失，也“没有什么道德依据可以让人更倾向于做x而不是做y”[29]。虽然她没给出例子，但这里就有一个。假设我必须给我的女儿买份生日礼物；基于我们的关系、她的年龄和愿望，以及我的经济条件等因素，如果不给她买礼物，那肯定是非常小气的。不过，我却面临着“有钱怎么花”的困境；从一大堆东西中为她买任何一件，都同样可欲，同样可接受。因此，现在就出现了一个不可解决的困境（虽

然它不是一个令我们烦恼的困境，不是一个最终的决定有多么重要的困境，但它仍然是一个不可解决的困境），该困境提供了一个清楚的案例，在那里，实践理性在决定道德依据时就是无计可施。

所以，“实践理性不可能无计可施”的信念仅仅适用于那些令人沮丧的困境吗？这确实看起来很奇怪。我们拥有这种理性能力；我们知道，当决定不是让我们担心或沮丧时，它有时就是无法决定该选择什么依据，但我们理应有把握说，如果我们发现决定是令人痛苦的，那情况就不一样了。这似乎表达了某种乐观主义，只有一个（被人们模糊设想的）不断生长的神灵的活动才可能证明它。

事实上，义务论者有可能也赞同某种实在论（达米特意义上的“实在论”）[30]，从而相信，即便是在富特所指出的情形中也一定存在某种确实是正确行为的东西。但是，这种实在论却丝毫没有证明如下假设（即，我们可以搞清楚正确的行为是什么），而是坚持认为，获取这方面真相的可能性已经超出了我们发现或认识它的能力范围。

所以我的结论是，从他们自身的立场出发，义务论者并没有证明“他们可以解决任何令人沮丧的棘手情况”这一假设。那么，直截了当的论证方式又怎样呢？我们应该接受说，生活有时就会让我们面对一些我们无法获得那种正确答案的令人沮丧的困境吗？如果是这样，我们就再次获得一种针对功利主义的标准反对意见的特定表现形态（参见前文边码第55页），即，功利主义歪曲了我们道德经验的实质。跟先前一样，要将这种反对意见同那种常见的反对意见（即，功利主义解决棘手情况的方式不对）区分开来，虽然困难，但也并非不可能。前者不同于后者，它更多的是说，面对某些棘手情况，功利主义渴望将它们全部解决。这种反对意见认为，考虑到生活有时呈现出来的可怕困境，一种充分的规范伦理学（即，一种充分把握我们道德经验的规范伦理学）会体现如下事实，即，我们真的无法解决其中的某些困境，它并没有打算告诉我们应该怎样解决它们。

从现在开始，我将把“存在令人沮丧的不可解决困境”以及“容纳这种可能性乃是对规范伦理学之充分性的一种检验”作为前提而接受下来。接下来，问题就在于可以怎样看待它们。美德伦理学又是怎样看待它们的？

美德伦理学中的不可解决困境

首先，美德伦理学的倡导者可以轻松地承认不可解决的困境是十

分常见的情况，因为，对于不能提供决策程序，甚至不能提供只有具备道德智慧的人才能理解和运用的决策程序，他们安之若素。他们远远没有以为，他们的思路就是要向我们展示那种能够解决任何困境、每个困境的方法，在他们眼里，规范伦理学不应当被理解为是在提供一种决策程序。

如果还记得美德伦理学对于正确行为的看法，那么，在它这里，是什么使得一种困境成为不可解决的呢？基本上是这样的状况：两位真正有美德的行为者，在同样的情境中，面对同样的介于x与y之间的道德选择。当他们典型地采取行动时，一个人选择x，而另一个人选择y。（我先前把“正确的行为”谨慎地规定为一个美德行为者将会做的事情，而不是这个美德行为者将会做的事情；在这个问题上，不定冠词真的很重要。）

让我们把这一点运用在前面讨论过的那个令人愉快的不可解决的困境例子上。我寻求指南的问题是：“我应该给我的女儿买a还是b？”美德伦理学是通过揭示另一个问题（即，“一个美德行为者在我所身处的这种环境中将会典型地采取什么行为”）的答案而指引我发现这个问题的答案的。不过，预设“这个困境确实不可解决”，就等于是假定了如下情况的可能性。我们有两位美德行为者，她们每个人（让我们很不真实地假设）只能从两件东西中选择一件，a或者b，作为女儿的生日礼物送给她；没什么道德依据可以让人更偏爱其中一件而不是另一件（因为，如果存在这样的道德依据，那么每个有美德的行为者就都会选择那个得到这些依据偏爱的东西）。一个人采取x行为，给她的女儿买了a，而另一个人采取y行为，给她的女儿买了b。所以，美德伦理学在这里就没有为我提供行为的指南——而这正好就是我们想要的状况，如果我们希望我们的规范伦理学可以体现如下事实的话，即，存在着令人愉快的不可解决的困境，在其中，没有什么算得上道德正确的决定。

行为的评价又怎样呢？我们应该对x和y说些什么？是的，按照美德伦理学的论述，尽管这两位行为者都没有采取对方所采取的行为，但她们做的都是正确的行为、值得赞扬的行为。

现在，如果你不觉得这种说法（尽管她们都没有采取对方所采取的行为，但两位行为者做的都是正确的行为）刺耳，那当然很好。但是，如果你觉得它听起来奇怪，那么，此时我们就得重新来考察“美德伦理学是以特定的德性论概念（好、美德）为基础，而不是以义务论概念（正确、义务、责任）为基础”这句口号了。

正如我们已知的那样，该口号不应当被理解为，美德伦理学只关

心善良的或有美德的行为者而根本不关心正确的行为；它可以为后者提供某种论述。不过，它这么做是出于压力，目的仅仅在于同大多数现代道德哲学家（对他们而言“正确的行为”是很自然的短语）维持一种富有成果的对话。蕴涵着独一无二性，暗示着“不是正确便是错误”，并且与“必需的/义务的”“禁止的/严禁的”以及“可允许的”联系在一起的“正确的行为”，并不是一个让美德伦理学感到满意的术语。美德伦理学更喜欢说好的行为、做得好（坏），而不是说正确的行为。如果你在听到说“尽管这两位慷慨的家长都没有采取对方所采取的行为，但她们做的都是正确的行为”时觉得刺耳，你或许就能明白为什么了。

说她们做的都是正确的行为，也许是很奇怪（毕竟，这两种行为都不是必须的或义务性的），但她们确实都做得好。这里请注意，仅仅说她们做的都是可允许的行为，这并没有把握事实，从而没有公平地对待这两位行为者。她们的行为值得更高的评价，因为她们不是在做仅仅可允许的行为，她们是在慷慨地行动，因而是做得好。

现在，让我们转向那些令人沮丧的不可解决的困境。对这类困境的讨论必定更广泛、更复杂。

我们假设（仅仅举个例子）：某个人是请求医生通过超常规的手段为他那已经没有意识的母亲再多延续一年的生命，还是现在就停止治疗，有时候这就是一个不可解决的困境。通过承认如下情况的可能性（即，两位美德行为者在同样的环境下面对同样的决策却可能采取不同的行为；一个人选择让医生继续治疗，另一个人则选择让他们停止治疗），美德伦理学体现了上述事实。于是，跟前面一样，它没有提供行为的指南，而这正是我们想要的局面。

但我们不能直接进入行为评价的问题，因为这里所设想的这种可能性，同那个关于挑选生日礼物的比较无关紧要的例子所体现的可能性相比，还不够清晰。重要的在于记住，这种可能性理应体现如下事实，即，困境确实不可解决，不存在更倾向于采取这个行为而不是那个行为的道德依据——因此，任何认为自己发现了某种更倾向于采取这个行为而不是那个行为的依据的人，都搞错了。这种可能性不是平可夫斯所想象的那种相当不同类型的可能性。

平可夫斯强调指出，参考我自己的标准、我自己的理想，进而参考我自己关于什么值得做、什么不值得做的看法，这是“我的道德慎思的一项本质特征，而非偶然特征”；他还强调说，两个人可以同样有美德，但又无须具备完全相同的标准和理想。[31]因此，假设我们现在有两个这样的人。一个人可能本身就是医生，她一直试图把人的

肉体理解为一种现在活着但必会死去的生物，而不是某种可以随便修补的机器；她知道，如果她的母亲是她的病人，她会建议停止治疗。而另一个人则可能致力于精神失常，明显没有希望的病人方面的工作，她对自己说："我绝不放弃希望；如果我放任不管，那我就没法干这份工作了。"面对上述这样的决定，每个人似乎都可以采取不同的行动，并且，每个人都正确地相信，自己有一种道德依据或理由可以倾向于她所选择的那个行为。医生或许会说："我必须承认，肉身终有一死"；另一个人则说："我绝不放弃希望。"

上述情况虽很有可能，但它并非我们所设想的那种不可解决的困境。因为，在这里，困境是可以解决的，因为每位行为者都在根据她自己的理想和标准行事。当她们分别认为自己找到了更倾向于做这件事而不是那件事的依据时，她俩（按照假设）都是正确的。当人们说两位美德行为者"在同样的环境下"面临"同样的抉择"时，其确切含义迄今并不清楚。但现在可以讲，它是为了排除平可夫斯提到的情况。它所设想的是，美德行为者自己承认这个困境是不可解决的，承认这个困境是一种即便考虑到他们的特定标准、理想或什么东西，也仍然缺乏道德依据以更倾向于这个行为而非那个行为的困境。这就是为什么我会谨慎地说他们是在"选择"不同的行动方案，而不说他们是在做出选择。

那么，他们怎样做决定呢？这个问题我们待会处理；现在，让我们回到行为评价的问题上。一个人选择请求继续治疗，而另一个人选择停止治疗。我们应当如何评价这两种不同的行为？

就像那个令人愉快的困境情形一样（在这里也许更是如此），此时说每个人都做出了正确的行为，是有些不妥：既确保某人的母亲立刻死亡又尽力延续她的生命，这真能是正确的吗？现在看来，承认每个行为者的做法都是可允许的，似乎更合理。然而，我们又一次没有公平对待我们的行为者。毕竟，她俩是以那些缺乏勇气和责任心的人在如此情形中通常无法做到的方式来做出决定的。她俩都认真、细致、明智地思考，并在经历了诸多痛苦的思考之后得出结论说，这里的两种决定均不是那个正确的决定。当我说这些行为者有美德时，这些内容便包含其中。因此，我们无疑应该说，她们做得好（有勇气、有责任、考虑周密、认真细致、诚实、明智），而不应该说她们仅仅做出了可允许的行为，后者是任何懦弱的、不负责任的、考虑不周的、不够谨慎的、自我欺骗的傻瓜在此条件下也能做得到的。

因此，假设我们这里可以说而且应当说，这两位美德行为者做得好。虽然面对和处理这类不可解决的困境让人痛苦，但它们还不至于像其他一些不可解决的困境那么糟糕。对于那些其必须采纳的选项更

为可怕的不可解决困境来说，情况又是怎样的呢？或许，我们可以暂且称之为悲剧性的困境，正如那句俗语所说，“你不可能出淤泥而不染”。对于它们，美德伦理学能够给出怎样的看法？

悲剧性的困境

这句俗语还没有完全把握这里要表达的意思，因为“有些你不可能出淤泥而不染的情境”，不等于“有些无论你怎么做也必定出淤泥而有染的情境”。有一些事情，毫无疑问，是美德行为者宁死也不会做的。日常道德就承认这一点，它至少会谴责那些通过背叛或杀害他人的手段来挽救自己性命的情形。在此类情形中，虽然人们其实无法“出淤泥”而不染，但我们知道美德行为者会做什么，知道他们实际上已经做了什么，是的，他们会让自己牺牲或被杀死；甚或选择自杀。尽管这个困境的解决方式格外苛刻，而且行为者根本没有从“淤泥中出来”，但它却是可以解决的。

因此，让我们坚持我们所讨论的是“不可解决的困境”，在那里，行为者自己的死亡并非选项，行为者要么没法去死，要么其死亡本身意味着怯懦地放弃责任。对于这样的困境，美德伦理学能够给出怎样的看法呢？是的，既然它们不可解决，那么，我们首先就得讲点此前讲过的话——即，身处同样情境的两位美德行为者会采取不同的行为。但是，对于悲剧性的不可解决的困境而言，就像说“两位行为者都做出了正确的事”确实很不恰当一样（我认为确实如此），在这里说“每个人都做得好”似乎也很不恰当。如果一定要讲的话，我们很可能讲这两位都做了错误的事。所以，看起来我似乎不得不说，两位行为者都做得不好。

在这里，我们似乎发现了一种让美德伦理学面临真正麻烦的“冲突问题”。麻烦并不在于，美德伦理学不能为该情境提供行为指南——因为，根据假设，该困境是不可解决的，因此，任何充分的规范伦理学都应该无法提供行为指南。麻烦在于，采用“美德行为者”概念的美德伦理学似乎陷入了一种矛盾，如下：

> 在我们眼里拥有美德的行为者面临着一种悲剧性的困境。她采取行动，因为她必须有所行动，而她无论做什么都是错的、都是不被允许的；她只能出淤泥而有染地摆脱该情境。可是这样一来，我们又怎能一以贯之地称她为有美德的人呢？也许，一直都有人质疑，认为“美德行为者”这个理念只是一种理想化的东西；而现在，我们则发现它是泡影。如果世界上存在悲剧性的困境，

那便不可能存在“美德行为者”这样的个体。

这似乎是个显而易见的结论。但它之所以看起来显而易见，只是因为我们执着地认为，“美德行为者”的概念依赖于一条针对正确行为和错误行为予以先验界定的公理。这条公理就是“美德行为者从来不做错误之事”，它对错误的行为预设了某种先验的界定。可是在美德伦理学这里，“美德行为者”的概念却并不依赖关于正确或错误行为的先验概念。美德行为者是具有（比如）仁慈、诚实、公正等品质特征的人。因此，上述结论等于声称，如果存在悲剧性的困境，那就没人能够具备仁慈、诚实、公正等品质特征。而这一点似乎并没有那么地显而易见。[32]

我们可以用另一种方式来表述这种表面上的矛盾吗？假设我们这么说：

> 悲剧性的困境，即，行为者必定出淤泥而有染才能摆脱的情境，乃是那些理应仁慈、诚实、公正……的行为者被迫不仁慈、不诚实、不公正地……开展行动的情境。可是，如果某人的行动是冷漠无情的、缺乏诚信的……那么她就不可能是仁慈的、诚实的……这就是矛盾。因此，如果存在悲剧性的困境，那便没有人能够真的是仁慈的、诚实的……没有人能够真的具备这些品质特征。世界上不可能存在“美德行为者”这样的事物。

然而，并不存在这样的情境；该主张体现了一种因为误解“不仁慈地”“不诚实地”“不公正地”等副词限定语而导致的概念混淆。仁慈、诚实、公正的行为者，即便是面对一个悲剧性的困境，也不会“像不仁慈、不诚实、不公正的行为者那样（以他们的方式）”不仁慈、不诚实、不公正地行动。她在行动时会有巨大的遗憾与痛苦，而不是像不仁慈、不诚实、不公正的行为者那样无动于衷或兴高采烈。因此，我们无须认为，面临悲剧性困境的美德行为者就会做得不好。他们不会；做得不好的是那些邪恶之徒。

然而，如果美德行为者加以摆脱的是一个真正的悲剧性困境，那她确实会做出可怕的事，即，那些不仁慈、不诚实、不公正，或一般说来，邪恶的行为者将会采取的典型行为——杀害他人或任由他们死去，[33]背叛信任，侵犯他人的重要权利。于是，人们不可能说她做得好。由此推论得出的并不是美德无法存在，而是说，可能存在着一些即便美德行为者也无法毫发无损地加以摆脱的情境。

“怎么会这样？”有人可能会问，“难道在美德伦理学的论述中，行为甚至不一定是好的、坏的或不好不坏的吗？”

之所以存在这种可能，是因为在美德伦理学这里，“好的行为”不完全等于“正确的行为”，它也不仅仅是根据“美德行为者的行为”而决定的。美德伦理学并不是因为有人认为“行为是正确的、错误的或可允许的”，所以才认为“行为是好的、坏的或不好不坏的”；它也并不是因为没有其他短语可用，所以才把美德行为者的行为（在多数情况下）称作“好的行为”。“好的行为”是经过仔细考虑之后才这么称呼的，而且，尽管它在概念上与道德正确的决定以及“美德行为者的行为”有联系，但它在概念上也跟“好的生活”和幸福有联系。[34]

美德行为者在悲剧性的困境中被迫选择的行为之所以无法成为好的行为，是因为，无论出于有意或无意，采取这些行为都将玷污或摧毁好的生活。因此，说“存在着一些即便是美德行为者也无法做得好的困境”，就等于是说“存在着一些即便是美德行为者也无法毫发无损地加以摆脱的情境”——不是因为她做了什么错误的事情（因为，根据假设，当行为者被迫选择时，她无须受到责备），也不是因为她做了什么正确的或可证明的或可允许的事情（这可能听起来非常奇怪），而仅仅是因为她的生活让她遭遇了这个选择，从而玷污甚或摧毁了她的生活。[35]

有些人把威廉姆斯笔下的吉姆与佩德罗的情况[36]就看作一个不可解决的困境，他们针对这种情况想说的是，不论吉姆与佩德罗是杀死一个人，还是拒绝杀死这个人而让另外20个人被害，只要有机会，他们都必定选择自杀——这是美德行为者将会采取的行动，因为，任何正派之人不可能在经历如此状况之后还继续生活下去。而另一些人则说，不，这是怯弱的表现，美德行为者不可能这么做。她必定因此而满怀歉意地度过余生。

这里的“必定”不是行为指南，而是概念的推演：“一个真正富有同情心的公正之人，对于她没能挽救那20个人的生命（或是杀害了那一个人），是绝不可能感到满意的；而一个真正勇敢的人，也不可能用自杀来摆脱这种状况。由此得出的推论是，一个富有同情心的、公正的、勇敢的行为者，当她做了她所做出的行为之后，便再也不会感到满意：因为她的生活将永远染上污名。”

即便美德行为者也无法毫发无损地加以摆脱的情境，在我看来，足以称作“悲剧性”。若是如此，则意味着把“悲剧性困境”视为本身就不可解决乃是错误的看法。我先前提到过，在讨论不可解决困境的文献中，有些作者希望坚持指出，即便是某些可以解决的困境也不可能毫无“剩余物”或“道德残留物”地加以解决，而对于这些剩余物或残留物所可能表现的形式，我们现在可以说得更多。

有的情况直接明了，对它们几乎没什么争论，在这些情况中，行为者正确地选择做x而不是做y，从而给自己带来一项很明显的新义务。比如说，对于她曾许下承诺但没践行承诺的对象，她就必须给出解释。争论在于剩余物或残留物到底是内疚、懊恼或遗憾？

假设某人面临一个困境，而她自己根本没过错。根据假设，该困境不仅可以解决，而且她可以很清楚地知道这点，知道在此情况下尽管x非常糟糕，但除了做x别无他法。于是，她采取了x行为。她应该为此而内疚或懊恼吗？有些人说“当然”，而另一些人则说“不必”。因为，如果严格根据词典的定义，内疚和懊恼都跟犯下的某种错误或罪行相关，而她又犯了什么错误或罪行呢？就因为她采取了x行为？可是，她有牢固的正当理由去做x：根据假设，她之所以不得不做x，是因为做y更糟糕。她完全是无可指责的（既然她面对这个困境而根本没自己的过错），而她如果是无可指责的，那么内疚或懊恼怎么还可能是恰当的呢？

遗憾又是怎样的？她应该感到遗憾吗？这里的困难在于，要找到一种适当的、足以充分有力地构成做x（这件糟糕事情）的适当反应的“遗憾感”。内疚和懊恼是充分有力的——它们可以萦绕心头，使人充满绝望，玷污甚至摧毁人的生活。但是，遗憾可以吗？我们也许会说，行为者应该感到遗憾，因为她应该热切地希望自己没有做她已经做出的那个行为。可是，这样一来，我们似乎还得建议说，她应该希望自己反而做了y，她应该为自己没做y感到遗憾，然而如果情境就是目前这样，那我们怎么可能这么说呢？因为，根据假设，她本不应该做y，做y将是个可怕的错误。

因此我们似乎得说，当困境可以解决（并且身处其中的行为者自身无过错）时，唯一可能的情感剩余物就是，行为者对于让自己不得不采取x行为的这种环境深深地感到遗憾。这当然导致剩余物中不再包含内疚和懊恼，但付出的代价却是使之与行为者脱离了联系。毕竟，一个有美德的旁观者，当她同样认为行为者不得不采取x行为时，她无疑会对这种使之不得不采取x行为的环境深深地表示遗憾。为了再度恢复这种联系，我们只能说，行为者对于让她必须采取x行为的这种环境深深地感到遗憾。

可是，即便如此，这听起来可能也不那么充分有力。对于让我不得不采取x行为的这种环境所抱有的遗憾之情，无论多么深切，无论多么强调是“我的”，它能够使我充满绝望，玷污甚至摧毁我的生活吗？如果不能，那么坚持认为遗憾是目前讨论的情形中唯一可能的情感剩余物的人，似乎就为生活施加了某种过分浪漫的想象。因为，那些坚持认为内疚和懊恼在此情形中是恰当的人必定会正当地坚持认

为，即便一个人无可指责，但只要x是一件非常可怕的事情，那么“他有意识地采取x行为”这个简单的事实就应当萦绕于此人的余生。

这里不再试图用内疚、懊恼（虽然比较有力，但当行为者无可指责时它们并不恰当）或者遗憾（既不恰当，也不充分有力）等术语来描述“剩余物”理应表现的形式了，而是直接揭示如下观点，即，美德行为者的生活会被玷污甚或摧毁，会因为她采取x行为所带来的悲伤而无法释怀。我们这里再次遭遇一种堪称“悲剧性的”情境，不是因为困境不可解决，而是因为，美德行为者在正确解决它的过程中无法出淤泥而不染。

现在，我们可以回头看看美德行为者可能发现自己所处的另一种可以解决的困境，在那里，正确的解决方案是允许她自己被杀甚或自杀。它同样堪称悲剧性，而且理由相同，只不过表现形式不同。一个美德行为者不可能出淤泥而不染地摆脱这种困境，因为她不可能活着摆脱它；她不得不放弃自己的生命。

再论正确的行动

我们离开行为指南和行为评价的问题太远了。让我们重新讨论它们。我们最开始讨论的是这样一种困境，即，尽管它被认为不可解决而且无疑让人沮丧，但它并不能被称为“悲剧性的”。之所以不能这样描述它，是因为人们可以说那两位行为者做得好，而我们所说的悲剧性困境却是这样的情况：行为者无论怎样都不可能做得好而只会遭到某种谴责。对于这种困境，我们已有论述，它既没有对生活予以浪漫化的描述（即，生活中不存在悲剧性困境，无论是不可解决的还是可以解决的），也没有因为承认这些困境的存在便对我们说“不存在美德行为者”。是的，世界上存在悲剧性困境，亦即，美德行为者无法凭借做得好而得以摆脱的情境。它们也不是美德行为者凭借做得不好而得以摆脱的情境，而是她根本无法摆脱的情境，或者说，是她无法出淤泥而不染的情境——她会遭人唾骂、谴责，陷入死亡或悲伤。而且，似乎没有理由假设它们一直是不可解决的困境。

现在，如果一个困境是悲剧性的，那么我此前关于正确行为的具体规定就不起作用了。[37]我曾说：“一个行为是正确的，当且仅当，它是一个美德行为者在这种环境中将会采取的典型行为。”当困境是可以解决的时候，这种规定提供了恰当的行为指南（道德正确的决定就是采取美德行为者在此环境中将会采取的典型行为）；但是，如果我们以为该规定还提供了行为的评价，那就会把错误的行为（做出可

怕的行径，做出玷污美德行为者生活的事情或表示某种同意，但排除“自我牺牲”）说成是“好的行为”。当困境是不可解决的时候，这种规定虽然没有提供恰当的行为指南，但仍会提及错误的行为，如果我们认为它给出了行为评价的话。

人们或许试图通过对“典型”一词予以某种附加性解释，而回避这个问题。假设正确的行为是杀死某人，或任由他们死去，或背叛信任，或违背极为严肃的诺言。这是美德行为者（在这种环境下）将会采取的行为。可是，既然他们是仁慈、诚信、公正的，那么当他们做出这些可怕的行为时，他们岂不是在“非典型地”、违背品质地行动吗？

但这种情况太特殊了。对于上述具体规定中的“典型”这个词来说，直接的解释无非是，它就是为了排除美德行为者平日里各种“违背品质”的行为方式——当他们精疲力竭、悲伤晕眩、患病染疾、酩酊大醉（我们必须假设他们自己完全没有重大过错）、心有余悸时所采取的行为方式。在这些条件下，如果说人们“有悖他们自己”，我们并不会感到惊讶。但是，把一个解决悲剧性困境的美德行为者说成是她在那时“有悖她自己”，这却不对。如果一定要说的话，她或许还得特别专门地成为自己，调动自己的全部美德和道德智慧，以便从一开始就能正确地解决困境。对于不可解决的悲剧性困境，很可能也有同样的要求。

我宁愿十分明确地对于原先的具体规定给出限定，表述如下：

> 一个行为是正确的，当且仅当，它是一位美德行为者在这种环境中将会采取的典型行为，而这种环境不包括悲剧性的困境，在那里，一个决定是正确的，当且仅当，它是上述行为者会做出的决定，但是，该决定所给出的行为却可能是非常可怕的，难以称之为“正确”或“好”。（一个悲剧性困境，乃是一位美德行为者无法出淤泥而不染的困境。）

对原先有关悲剧性困境的论述需要给予限定，这不大会让人惊讶。功利主义或义务论对它们究竟有怎样的看法，对此，我留给它们的支持者去决定，但每个人肯定都想承认，除了自我牺牲的情形，可以解决的困境至少为我们提供了行为指南与行为评价之间彼此分离的某些情况。因此，对于既提供行为指南又提供行为评价的标准看法，我们需要有所修正。而任何坚持认为在不可解决的困境中两种行为完全是错误的、被禁止的和不被允许的看法，则必须放弃它们的公理：“美德行为者（在典型情况下）从不做错误的事（而只会做正确的事）。”所以我并不认为，需要给予限定就是在质疑原先看法背后

的基本理念。

我们现在也许可以对美德伦理学的“基本理念”应该是什么提出疑问。它是“品质‘优先于’行为”的理念吗（一个通常被认为“居于一切美德伦理学核心”的主张）？[38]之所以无法直接回答该问题，是因为“品质优先于行为”的主张可以表示太多不同含义。我所探究的美德伦理学究竟在哪些方面能被描述为支持“品质的优先性”，这只有到了本书的最后才能完全揭晓。在此，我希望否认如下几种可能会归于其名下的观点。

首先，让我们考虑一下斯蒂芬·哈德逊的一段话。在引述了亚里士多德的“如果这些行为是公正或节制之人将会采取的行为，那么，它们就被称作公正和节制的行为”之后，他接着说道：

> “勇敢的行为”这个概念（姑且将“勇敢”视作我们美德的范例）从属于并且依赖于“勇敢的行为者”概念。前者从后者那里获得自己的意义。何以至此？一个行为可以被恰当地称作勇敢的，当且仅当，它是勇敢之人在那些环境中将会采取的行为。勇敢之人被认为是理想的类型，是勇敢的范本；正是通过参考该类型，我们才挑选出哪些行为属于典型的勇敢行为。对行为的勇敢性质进行评价，这项任务本质上取决于我们对勇敢的特征，对某种人的特征的理解。[39]

这里的看法——即，只有当我们（可以说）理解了范例，亦即，理解了具有美德品质的行为者之后，我们才能理解什么是“勇敢的行为”（“诚实的行为”“忠诚的行为”“节制的行为”“仁慈的行为”等等）——是关于“品质优先性”的一种极端表述。我当然不愿意承认，只有当我们理解了什么是勇敢、诚实、忠诚的人，我们才能理解“做勇敢的事，做诚实的事，做忠诚的事”等美德规则。很小的孩子至少在某种程度上也可以理解这些规则，而当你在一本不错的词典中查找这些形容词时，里面也没有仅仅说它们“是具备什么什么美德的人所特有的行为特征”，进而把你指向相应的名词。（请对比一下像“匹克威克式的”这样的形容词。比起那些为了避免犯错而被误用和误解的词汇，目前该词已经得到更广泛的运用，所以词典里只有“属于匹克威克的，或像匹克威克一样的”。）[40]

先前，我把美德规则说成是根据美德或恶德术语而“产生”的规则，因此我愿意认为，“美德行为”在某种程度上要“从属于并依赖于”美德之人的概念。但我所说的“从属于并依赖于……”却比“仅仅由……定义，或完全根据……来理解”更复杂。运用于行为的美德形容词具有一定的独立性（在我看来，恶德形容词尤其如此），而词典

的条目与我们在母亲膝下所学到的规则就体现了这种独立性。美德之人（勇敢、诚实或忠诚之人）的概念，在它需要超越行为并且提供微调的意义上，是有“优先性”的。（“请直面危险或忍受痛苦，当且仅当勇敢之人会这么做时。”“绝不隐瞒真相，当且仅当诚实之人会这么做时。”）

似乎，我们通过理解美德行为者将会做的行为而得到的微调方案，不仅适用于美德，也适用于恶德。我们无需胆怯或不诚实的“范本”；相反，当我们理解到谨慎有时就是勇敢的一部分，甚至连勇敢者也会逃命（在这种情况下，逃跑并非胆怯）时，当我们理解到小心谨慎的诚实有时也会隐瞒事实、欺骗他人（在这种情况下，他们的欺骗并非不诚实）时，我们就会对用于修饰行为的“胆怯”和“不诚实”进行微调。

但是，悲剧性困境的可能性则向我们表明，这种微调并非在所有情况下都有效。在悲剧性的困境中，美德行为者做出可怕或恐怖的事情；尽管“是她做出这种事”的事实也许足以证明“残忍”“令人悚然地冷漠/不负责任”“可怕地不公正”“完全不忠诚”是正确的描述（人们对此的直觉却不同），却必定无法证明“可怕”或“恐怖”。事实上，这恰恰是因为她正确认识到，自己做了某种可怕或恐怖的事情（某种不可能堪称“做得好”的事），即她的生活被染上污名。如果人们认为“品质优先于行为”的主张就是打算让人接受一种根据美德（或者，也许是恶德？）行为者而得出的有关“可怕”或“恐怖”的还原性定义，那么，我同样希望予以否认。

当然，我没有否定一种概念上的联系。如我前面所言，可怕的行为事实上通常是最冷漠、最不诚实、最不公正……亦即，最邪恶的人将会典型去做的事情，而这种事情，“在大多数情况下”，从来都不会作为一种可能的行为选项出现在美德行为者的心中。然而，之所以它通常从未出现在她心里，是因为它将导致非常巨大的恶（或者说，将丧失非常巨大的善？）。任何受亚里士多德启发的美德伦理学，都不会接受一种根据美德行为者概念而得到的关于善恶的还原式定义，它们所坚持的仅仅是两者之间的密切联系。为了非常简要地展望一下后续章节的讨论，请允许我指出，正如富特所言，仁慈美德是“与他人的善相关联的美德，而因为生命通常是一种善，所以仁慈通常要求应当挽救或延长生命”[41]。他人（真正）的善是什么，以及，在什么情况下生命（不）是一种善，这些都属于美德行为者知道并且能够承认的内容，但它们之所以如此，却不是因为她承认了它们，而是因为关于人性的事实使然。

我们再次看到口号的危险性。既然美德伦理学对“品质的优先

性”有所承诺，因此，人们这样来对待它，仿佛它坚持认为“美德行为者”概念与“恶德行为者”概念是道德哲学的唯一概念工具，仿佛它承诺能给我们所有的其他道德概念提供一种基于上述概念的还原式分析，这是极为常见的。（正如我在别的地方所指出的那样，[42]富特之所以受批评，是因为她在刚才提到的那篇讨论安乐死的文章里“让自己求助于”善的概念和利益的概念，这意味着，如果她打算用美德伦理学的思路来研究安乐死，基于正义和仁慈来讨论它，那么她的这种方式就是不成立的；只有等到这些概念能够依据美德行为者而获得某种还原式的分析，她才可以使用它们。）

但是，考虑到美德伦理学对于正确行为的具体规定，那么，尽管它可能承诺要对“正确”概念进行某种还原，但是它远远没有承诺要对其他的道德概念也进行全方位的还原。相反，它还依赖于许多这样的概念，它不仅依赖于人类的善概念，依赖于那些（真正）有利他们的事物的概念（我们凭借这些事物而定义“仁慈”），而且依赖于那些（比如说）值得的、有益的或快乐的事物的概念，我们与这些事物是密不可分地联系在一起的。如果我不能正确地理解什么是值得的、有益的或快乐的，那么，我就不能理解什么是对自己及他人有益和有害的东西，虽然抱有最好的意愿，但我会缺少需要对所有这一切抱以正确理解的仁慈美德。对人类生活中巨大邪恶的理解，就是一个深层次的例证。

那么，我是在什么意义上承认“品质的优先性”呢？首先，我需要一种明确否定它的任何基础性或还原性作用的表述，[43]所以我会说，我支持的命题是：美德行为者概念属于伦理学的焦点概念。[44]于是，总结前面的讨论，我会说，通过上述讨论，我的意思至少是这样的：我们需要它来理解行为指南和行为评价，理解为什么发现应当做的事情以及我们接受建议的理由有时会如此困难，理解不可解决的悲剧性困境，还有美德的统一性，并且，我们需要它来微调从而充分理解我们的美德概念和恶德概念。（在后续章节，我将论证，我们还需要它来理解所谓的“道德动机”。）

再论绝对主义

前面关于悲剧性困境的讨论，尤其是它承认“正确的困境解决方案可以是让行为者死掉”，理应是在矫正针对美德伦理学的另一种误解：即，认为美德伦理学不承认有绝对禁令，不承认有某些绝对被禁止采取的行为。虽然美德伦理学有时因此遭到批评，但令人感到不安（和危险）的是，它有时也会因为对问题采取了“富有弹性”或“顺其自

然”的思路，按照各种情况的自身特点来考虑并因此规避了义务论或事实上功利主义的那种缺乏弹性的表述，从而受到赞扬。当人们认为，美德伦理学令人称道地避免了另外二者在教科书中常常遇到的问题时，赞扬就会出现。这种想法是这样说的：

> 功利主义说，撒谎并非本来就错；因此，如果对一个信任你的病人说出无耻的谎言会带来好的结果，让每个人都开心的话，那么功利主义就会提议撒这个谎。这样的例子促使我们走向义务论，承认“无论结果怎样，都要坚持绝不撒谎的规则或原则”的重要性。可是，我们会遇到大家都知道的案例，比如，保护藏在自己地下室里的犹太人免遭上门搜查的纳粹的杀害，在这种情况下，说实话的结果就太可怕了，以至于迫使我们又回到功利主义。而美德伦理学，拒绝诉诸任何一般的规则或原则，它既反对一元论的“幸福最大化”，又反对毫无例外可言的“不许撒谎”，它要求我们根据各个情况的自身特点来考虑它们。美德行为者的慧眼能够看出，在第一种情况下，具有道德相关性的或“重点所在”的，是“你要向信任你的某个朋友撒谎”这一事实，而非结果；在第二种情况下，具有道德相关性的则是结果，而非谎言。正是这样的道德洞察力而不是对规则的遵循，使她能够做得好——多么令人振奋的敏锐性啊！

现在，虽然我认为这段话并非完全不对，但它体现了许多错误。一方面，它使得我们直接退回“美德不提供任何规则或原则”这个陈旧的理念，忘记了还有美德规则的存在。另一方面，就其（尽管是含蓄地）愿意向纳粹撒谎而言，这段话意味着美德伦理学必定拒绝“绝对主义”——亦即，美德伦理学总是愿意根据环境来调整它的“规则”。这两方面的结合足以导致具有危险诱惑性的第三个错误——即，认为美德伦理学比较温柔调和，它会让我们摆脱（尤其是）义务论让我们所感到的诸多不舒服的尖锐之处。因此，当据说可能存在如下情境（在那里，美德行为者会遭到谴责而陷入死亡或悲伤，或是被要求选择自杀）时，就会引起惊讶。

假设有两条美德伦理学规则，“做诚实的事”与“不要做不诚实的事”。人们凭什么认为，这些规则就能以某种方式（凭借这种方式，美德伦理学让我们摆脱那些令人不爽的义务论要求）根据环境而进行调整呢？

倾向于觉得美德伦理学温柔调和的人可能一开始就认为，“诚实”的美德与善意的谎言之间是彼此相容的：

> 当我听说我一直认为非常诚实的人撒了个小谎时，我不会推

论说，我先前对他们品质的评价就是错的；我承认他们的良好习惯。我可能会说，强调自己从不撒这种谎的人，并不因此就要比那些在重要事情上总是一丝不苟地陈述事实，但也允许自己在可能的情况下偶尔说点善意谎言的人更加诚实。相反，她误以为“不要撒谎”这条规则具有某种神圣性，或者，也许她误以为“一条谎言引发另一条谎言”是人类心理或人类境况的必然规律。

这种调和性的思路会由此继续说道：

如果人们因为身藏地下室的犹太人而对纳粹撒谎，我不会谴责他们不诚实。如果我认为摆脱该情境的唯一办法就是撒谎，而且我所假定的诚实行为者也撒谎了，那么，尽管我不会说这是在践行其诚实，但我也不会说这是在反思其诚实（即，她的所作所为是不诚实的）。我会说：“是的，你看到了，针对诚实的思考在此并未出现，原因在于……”因此，具有诚实和公然说谎是彼此相容的。我们似乎是在裁剪我们的美德（与恶德）概念，以适应我们所发现的这个世界；而我们发现的是这样一个世界，在那里，真正有美德的人们有时是会违背义务论规则的。

而这里提出的一个问题恰恰在于，我们将会发现一个怎样的世界，比如，我们是否发现它是一个由上帝创造的世界。人们常常以为，义务论是唯一可能适合有神论者的规范伦理学，但这并不合乎如下事实：即，阿奎那、安斯考姆和吉奇都是美德伦理学者而非义务论者。他们都把“不要撒谎”看作一条绝对禁令，并且相应地，他们都会否定上述大部分看法。我认为，他们从一开始就没有承认说，诚实的美德与善意的谎言是彼此相容的；那种在其他语境下一丝不苟地讲实话的人，虽然不像在任何语境下都撒谎的人那样不诚实，但他仍然没有做到诚实。“不要撒谎”这条规则是神圣的，而且，认为一条谎言会引发另一条谎言，也没错；养成撒点小谎的习惯，将会“败坏我们的实践智慧”。[45]

吉奇说：“如果你除了谎言之外发现不了任何出路，那么，这条谎言也许就是你所能看到的最不坏的选择；（但）它依然很坏，而且，你应当责备自己缺乏圣女贞德或圣亚他那修那样的智慧，可以无需谎言便将自己解脱出来。”[46]他恰恰是在“上帝不要求他忠实的仆人必须在罪与罪之间进行选择”的观念背景下，讨论“不要撒谎”这条绝对禁令的；因此，如果你身处一个完全没有自身过错的情境，并且，如果撒谎是一种罪，也是你所能看到的唯一选择，那么你就是缺乏美德的，也许是缺乏实践智慧的，而后者则是所有道德美德的本质。是的，虽然我们裁剪我们的美德（与恶德）概念以适应我们所发现的这个世界，但我们却没有发现，它是一个真正有美德的人会在其中违

背“不许撒谎”这条规则的世界；我们知道，它并非如此。

许多人也许不同意吉奇有关“不许撒谎”这一绝对禁令的看法，不认为上帝能够保证真正有美德的人可以既不撒谎而又无需干出更糟糕的事情，比如，将犹太人出卖给纳粹。但是，不同意吉奇的看法，远远不等于普遍地认为，我们所发现的这个世界，就是一个真正有美德的人颇为经常地违背义务论规则的世界；更不等于认为，由于美德伦理学先前对于正确的行为有所规定，因此当美德行为者采取行动时，他们就是在“采取正确的行动”。

我们觉得难以做出行为决定的情境不能轻易就被贴上“令人沮丧的或悲剧性困境”标签，以及，人们太过轻易就把某个情境视作他们不得不在两种大恶之间进行选择的情境，而不是存在第三条出路的情境，这是他们缺乏美德的表现——就这些内容而言，吉奇无疑是正确的。所以，容许自己持有如下看法是不对的，即，“一个真正诚实的人也有可能公然说谎，只要她认为该情境存在一些其他的‘相关’因素或‘突出’因素”，“一个真正仁慈而公正的人也有可能杀害某人，只要如此行为能够阻止更大的伤害”。因为，这样的想法（即，我们发现这个世界是一个人们经常不得不撒谎或杀人的世界）是某些并没有美德，而是严重缺乏美德的人的想法。（请对照一下安斯考姆的话：“如果有人事先真的以为，‘将无辜者判处死刑的做法是否应当完全不予考虑’这个问题都是可以追问的……那么他心灵败坏便可见一斑。”）[47]

世界上存在着某些绝对的禁令，在这一点上，吉奇很可能也是正确的。我非常愿意当个出头鸟并且指出，我们所发现的这个世界，是真正的美德之人绝不会为了取乐而对儿童实施性虐待的世界——用亚里士多德的话来说，对这种行为的描述就“意味着堕落”。

第二部分 情感与动机

第四章 亚里士多德与康德

在上一章，我们谈到美德行为者在某些情境里会体验到的几种情感，尤其是，作为对已发生行为之反应的遗憾和极度悲哀。人们常常赞扬美德伦理学，特别是当他们意识到康德义务论的问题的时候，因为美德伦理学针对情感的道德意义的论述要比其他伦理学思路的论述更好，尤其是在“道德动机”的问题上，它的论述比康德的更具吸引力。然而，这种论述是什么？（尤其是）康德以及一般的义务论者、功利论者是否与这种论述格格不入？如果“是”，那他们如何与之格格不入？这些问题迄今尚不清楚。如前所述（参见前文第二章，边码第48页），在我看来，上述两者似乎并没有仅仅因为自己是“以行为为中心”而不是以行为者为中心就完全不承认“遗憾”的重要性，它们也可能并不是天生就无法容纳某种关于情感之道德意义的相当一般而正确的论述。虽然我一直觉得，美德伦理学确实给出了比其他两种思路更好的论述（事实上，这是美德伦理学首先吸引我的一个方面），但是，我不再像以前那样肯定，认为这远远不是历史的偶然。

当人们认为美德伦理学对于情感的道德意义给出了更好的论述时，他们心里所想的主要内容，我觉得，是那些做出仁慈行为的行为者的感受。这里的争论涉及康德在《道德形而上学原理》第一章中的一段名言，以及，这段名言的含义与亚里士多德伦理学核心命题之间的明显冲突。如果我的判断（这就是人们心里所想的主要内容）是正确的，那么我们就该暂停下来，指出其中让人感到奇怪的一些地方。第一，它几乎无法表明美德伦理学在情感问题上优越于义务论和功利主义，因为后者，就其最简单形式来说，并没有限定行为者在行动时应该有怎样的感受。第二，它无法面对非康德式的义务论——尽管这种义务论批评康德，但它必定是一种依然呈现出康德色彩的义务论。第三，它似乎不足以支持关于这些情感的道德意义的一般主张。就算它表明同情、怜悯和爱在道德上具有重要意义，那恐惧、愤怒、欢乐、希望、自豪、羞愧、绝望、羡慕、感激、尴尬等又怎样呢？不过，尽管如此，这方面内容仍然需要仔细思考，以深化我们对于新亚里士多德主义美德伦理学的理解，并拓展它与康德《道德形而上学原

理》的观点之间的交锋范围和程度。

在《尼各马可伦理学》第一卷的结尾处，亚里士多德介绍了“自制之人”与具有充分美德之人的区别。简单说来，具有自制品质的人通常知道自己该做什么，她这么做了，但与自己的欲望相反[1]，而完全具有美德品质的人则通常知道自己该做什么，她这么做了，内心也想要这么做。她的欲望同她的理性是“完全协调”的；因此，当她做她应该做的事情时，她也就是在做她想要做的事，并且收到了欲望获得满足的回报。所以，“有美德的行为给热爱美德的人带来快乐”（1099a12）；完全有美德的人高兴地做着他们所做的（典型）事情。

于是，亚里士多德区分了两种人（自制之人，以及完全有美德之人），并且，正如这些词组展示的那样，他对此给予了特定的权衡；完全有美德的行为者在道德上要优越于仅仅自制的行为者。

而在《道德形而上学原理》的那段话中，康德说道：

> 在力所能及的情况下帮助他人，乃是一项责任，除此之外，还有许多极富同情心的人，他们没有任何虚荣或自利的动机，他们对于将幸福播撒在自己身边感到由衷快乐，对于别人因他们的工作所获得的满足感到欣慰。然而，我坚持认为，在这样的情况下，无论行为多么正确，多么值得称道，也仍不具备真正的道德价值。它与其他的偏好具有同样的特点——比如，对于荣誉的偏好；如果这种偏好足够幸运地合乎某些有益的与正确的方面，那么它值得表扬和鼓励，但不值得尊敬；因为，其准则缺乏道德的内容，亦即，采取那些并非出于偏好而是出于责任的行为。假设这位人类之友的心中满是自怜自艾的忧伤而无暇同情他人的命运，但他仍有能力帮助那些身处痛苦中的人们，尽管他完全被自己的悲伤占据，不再因他人的需要而触动；并且假设，当他不再为任何偏好所推动时，他将自己从这死一般的无动于衷之中挣脱出来，不是出于任何偏好，而仅仅出于责任地行动；这时，他的行为才第一次具有真正的道德价值。进一步说，如果自然并未将同情赋予这个人或那个人的心灵；如果他性情冷淡，对他人的痛苦漠不关心（但在其他方面，他又是个诚实之人）——这或许因为他对自己的痛苦具有特殊的忍耐与坚持的天赋，所以他以为甚或要求别人也如此；如果这个人（他肯定不是自然最糟糕的产物）没有被自然完全塑造成一个博爱之人，那么，他难道就不会在自己身上发现某种源泉，由此获得一种远远高于天生性情好的人所能拥有的价值吗？他当然会。恰恰是由于这一点，品质的价值才得以展现（一种道德的价值，至高无上的价值），亦即他做

好事不是出于偏好，而是出于责任。[2]

按照针对这段话的标准解读，康德提出了与亚里士多德同样的区分，但他的权衡方式却相反——自制的行为者在道德上被认为要优越于（亚里士多德所说的）完全有美德的行为者，因为后者是渴望做她所做的事情。而在康德笔下，那些“极富同情心……对于将幸福播撒在自己身边感到由衷快乐，对于别人因他们的工作所获得的满足感到欣慰”的人的慈善行为并“不具备真正的道德价值”，而且，他并不友善地将这些行为同另外两种人（他们不受任何同情感推动，“不出于任何偏好，仅仅出于责任”而行动；他们的行为具备“真正的道德价值”）的慈善行为进行了对比。这看起来好像对康德不利，因为它看上去相当于（而且已经被人说成是）如下这种极不合理的说法，即，“因为某人是自己朋友”而去医院探望她的人，在道德上比不上那些“出于责任”而去探望她的人。[3]我曾经就这样解读《道德形而上学原理》的这段话，但我现在逐渐相信，亚里士多德与康德其实要比人们通常所想象的接近得多。[4]

菲莉帕·富特的《美德与恶德》

在《美德与恶德》一文中，富特对于康德这段话的透彻讨论使我开始改变自己的想法。[5]通过指出我们日常道德观念中的一个明显矛盾，富特开启了她的讨论。

> 我们既倾向于认为，又不倾向于认为：一个人越是难以做出美德行为，那么当他做得好时，他就越是有美德。因为，一方面，在特别难以做出美德行为的情况下，我们需要大量美德；但另一方面，我们却可以说，难以做出美德行为，这表明该行为者缺少美德：按照亚里士多德的看法，在美德行为中获得快乐乃是真正美德的标志，而那种觉得美德很困难的自制之人只不过是个次优对象。那么，应该怎样处理这个冲突呢？

面对该难题，有一种相当乏力但不在她考虑范围之内的回应方式会说，日常道德就是自相矛盾的，不同的思路（康德的、亚里士多德的）选取了不同的方面，道德哲学家唯一该做的就是支持其中一种而反对另一种，并放弃或重塑日常道德。因此，可以说，康德的思路抓住了人们平时关于勇敢行为的看法，根据这种看法，最勇敢的人是“想逃跑但没逃跑”的人，而亚里士多德的思路抓住的则是人们平时关于慈善或仁慈行为的观点，根据这种观点，最慈善或最仁慈的人是“容易将他人利益当作自己目标”的人。[6]通过正确的道德理论的启

发，我们必定会修正我们的这些不够理论化的勇敢或仁慈观念，当想到自己至少成功地消解了矛盾时，我们会觉得心里宽慰。

可是，富特发现了一种更好的回应方式；她在康德那里发现了亚里士多德主义者有可能而且事实上也应当同意的一些观点。她的讨论迫使我们注意，自制之人与完全有美德之人的这种区分需要谨慎地使用，而“有美德的行为给热爱美德的人带来快乐”这句断言也需要认真地限定。不仅如此，正如我将论证的那样，两者还有一些比她所提到的更多的共识之处。

那么，我们怎样解决“一个人越是难以做出美德行为，那么当他做得好时，他就越是有美德”与“一个人越是难以做出美德行为，那么他就越是缺少美德”这些看法之间的冲突呢？富特的回答是，每种看法相对于不同的情况可能都是真的，它取决于是什么因素使人“难以”把事做好。对有些人来说，使其“难以”把事做好的因素“表明（他的）美德不完整”[7]，够不上充分的美德，因为使其“难以”把事做好的因素与他的品质有关。在这样的情形中，“他越是难以做出美德行为，他就越是缺少美德”的看法是对的，自制之人与完全有美德之人的区分（它是不同品质之间的区分）也适用于这种情形。但是，使人“难以”把事做好的另一些因素则与他们的品质无关；毋宁说，那是一些具有美德品质的人“受到严峻的考验”并成功通过考验的情形。在这样的情形中，“他越是难以做出美德行为，他就越是有美德”的看法才是对的，而且，自制之人与完全有美德之人的区分也不适用于此。

请考虑一下“勇敢”。对于自制之人与完全有美德之人的区分来说，勇敢一直似乎是个有些棘手的美德，而且，重要的在于，亚里士多德本人也认为，必须对他的主张有所限定：即，与勇敢有关的所有美德活动都是令人愉悦的（1117b10）。对他的这段论述尽管可以有不同解释[8]，但似乎没有争议的是，那种想要冒险、想要经历可怕的痛苦或死亡而且乐此不疲的人，并不因此就是勇敢者，而是受虐狂或蛮干的疯子。即便勇敢之人反乎偏好地没有采取逃跑或自保的行为，在通常意义上，他们也不是在“做他们想做的事”，因而并没有获得欲望满足的快乐。

尽管如此，似乎仍有一些可以运用上述区分的新亚里士多德主义的情况（不是战争情况）。那些必须克服自身对于危险的恐惧心理从而觉得前去解救自己孩子是一件困难事情的父母，就比不上那些毫不顾忌自身安危而飞身前去解救孩子的父母。休谟的朋友惊讶于休谟引导自己走向生命终点的方式，根据这种方式，正如博斯维尔指出的那样，“现在死去仿佛并不凄凉”，更谈不上恐惧了；而那些比较难以做到为了朋友们着想而不把自己行将到来的死亡放在心上的人，则没这

么令人钦佩。在这种情形中，毫不恐惧，而不是克服恐惧，才配得上最高的尊敬，因为它反映出行为者的价值，从而反映出他的品质。但是，如果必须被克服的恐惧不是与人的价值相关，而是（就像我们所说）病理上的，那就得做出另一种判断。正如富特指出，“如果某人患有幽闭恐惧症或恐高症，那么，他可能需要运用勇敢去做一些在别人那里可能并不属于勇敢行为的事情”[9]。如果一个人受制于恐惧症，那他就亟须勇敢；如果他经受住了考验，他才值得尊敬。[10]

请考虑一下“诚实”。如果“我难以”归还我看到某人掉出来的鼓鼓的钱包，因为我很想将它据为己有并且不得不克服诱惑，那么，与那种立刻归还钱包，从来就没想过要将不属于自己的东西据为己有的人相比，我就不是完全诚实的，在道德上也次于后者。但是，对于立刻归还钱包的人，还有两种不同情况。有的人自己就钱包鼓鼓，而别的人则很穷。前者可能同后者一样完全诚实，但即便如此，她的诚实在这里也没有经历严格的检验，因为对她来说，归还钱包乃是举手之劳，毕竟一个鼓鼓的钱包对她来说又算得了什么呢？而对于那个贫穷的行为者来说，归还钱包“就难了”，之所以难，是因为她的处境严峻，而她越是贫穷（即，她归还钱包越是难），那么，当她毫不犹豫、积极主动地归还钱包时，她所表现的美德就越多。这里，我们应当再次注意那些必定附加在“有美德的行为给热爱美德的人带来快乐”之上的限定条件。如果穷人所归还的钱包属于一个十足“浪荡的公子哥”的，那么，当休谟说这里除了“物归原主”的动机外不可能包含任何“自然动机”时，他就谈到了点子上。正如我后面将强调的那样，尽管亚里士多德主义者在这里不该采用休谟的表达方式，但是，我认为我们没有理由应当觉得，完全诚实之人就不会持有“必须这么做是令人非常羞辱的”想法。完全诚实之人从这个具体行为中所获得的“快乐”是稀薄的，而不是典型的。

现在，请考虑一下富特讨论的（非亚里士多德主义的）仁慈或慈善美德。对于这种美德的成功践行，似乎不可能不给真正拥有它的人带来直接的快乐，因为，对他人利益的真正顾及难道不应当保证这些人能从他人的喜悦中获得喜悦，从他人的快乐中获得快乐吗？任何“觉得难以”帮助他人的人只具有该美德次要的、“自制的”形式，这难道常常不是事实吗？不是的，因为，我们这里还有一位康德所说的博爱之人，他的心中“满是自怜自艾的忧伤”。当他颇为费劲而又并不快乐地做着仁慈之事时，认为他因此就做得不够好，或表现得不够有仁慈美德，比不上那些高高兴兴地做出同样行为的其他人，这可能是错误的，因为，他在这里“难以”做好的原因并未表明他的美德不完整。

亚里士多德主义者有理由应当同意康德的观点，即，满怀忧伤的博爱之人的行为具有特别值得尊敬的地方。因为在这里，“妨碍”其美德行为的那种“困难”为更大的美德“提供了展示的机会”。[11]正是他的忧伤，使得他特别难以注意和顾及他人的需要；而且，就像富特正确论述的那样，如果他依然成功地做出了仁慈的行为，那便是“在最大的程度上展现了美德”，因为“这是一种如果一个人想做得好则需要更多美德的情况”[12]。当一个人的心中充满忧伤，他确实不仅很难去做任何事情，而且不可能从中获得快乐；这个人的行动困难以及快乐的缺失都源于忧伤的本质，而不是源于他的品质，[13]只有那些由于一个人自身的品质所引起的困难才能表明美德的不完整。因此，如果“为什么这个人觉得难以将他人利益当作自己目标”的答案在于“她的心中满是忧伤”，那么，该事实（“她觉得难以这么做”）可能就没有反映她的美德状况；她可能仍是完全有美德的，而不仅仅是“自制的”。

因此，沿着富特的思路，我们可以得出结论说，康德关于满怀忧伤的博爱之人的评价，不应该被理解为是对亚里士多德在自制之人与完全有美德之人之间所作权衡的直接否定。相反，两者之间的这种区分以及相关的亚里士多德主义断言（即，“有美德的行为给热爱美德的人带来快乐”），应当通过公正地对待康德所举出的例子而被赋予有所限定的具体解释。

但是，康德举出的其他例子又如何呢？在他谈论那位“将幸福播撒在自己身边感到由衷的快乐”，行动出于偏好而非出于责任的快乐的博爱之人的言辞中，我们当然可以看得出否定的态度。富特确实想说，由于不承认他们的仁慈行为具有“真正的道德价值”，所以康德简单地误解了仁慈美德。“因为仁慈，”她说，“既是行动，又是一种顾及他人的美德，而那种使人更容易做出仁慈行为的同情心则属于该美德的一部分。”[14]尽管富特正确地意识到康德对仁慈美德有误解，但是我也怀疑，康德心里对于快乐的博爱之人的形象可能有某种看法，而这种看法将会证明他是可以把这些人的行为斥之为“缺乏道德价值的”。在这一点上，我要跳出富特的讨论并试图表明，康德与亚里士多德之间的共同点比她所确认的还要更多。

“出于偏好”而行动

在康德眼里，那段话开头提到的快乐的博爱之人是什么样子？“出于偏好而非出于责任”地行动的行为者又是什么样子？待会我将表明，两个问题的答案并不一样。不过，现在先让我们建构一幅这样的画面。

假设我们一开始把某些情感（比如同情、怜悯和爱）看作是善的或美好的情感。只要我们不纠缠于有关情感或情感体验本质的细枝末节，我们就可以放心地说，每一种情感通常都包含着“希望帮助别人”“宽慰他们的痛苦”“为他们提供他们所需之物”这样的欲望；换言之，我们可以说，它们促使一个人去做这些事，而且我们还可以说，它们常常涉及情感的反应——从他人的痛苦或不幸中体会到痛苦或悲伤，从他人的快乐或欢乐中体会到快乐或欢乐。

现在，我们注意到人们之间有一种重要的差别：有些人很容易就体会到这些情感，而另一些人则基本上体会不到或完全体会不到。（虽然有的人介于两者之间，但请允许我们暂不考虑他们。）这看起来好像是他们品质上的差异；前者仁慈（或者像今天人们愿意说的那样，慈善），而后者麻木、自私。于是，我们会把拥有仁慈（或慈善）的美德理解为在恰当的情境中很容易体会到这些情感的倾向性。我们能否在人们之间发现一种更进一步的差别呢——即，有的人虽然很容易就体会到这些情感，但不会因此而行动，而另一些人则会因此而行动？既然我们说过这些情感通常都涉及想要行动的欲望，因此这种差别似乎不大可能存在，但为了以防万一，我们可以明确这一点并且指出：拥有仁慈美德，意味着不仅很容易体会到同情、怜悯和爱的情感，而且很容易受到与之相关的各种欲望的促动而出于这些情感而行动。

这就是关于仁慈或慈善美德的充分看法吗？是的，它通过了两种检测。这种看法当然支持自制之人与完全有美德之人的那种区分；倾向于帮助他人并将幸福播撒身旁，但并未从他人的欢乐中体会到欢乐或是当她无法提供帮助却并未感到悲伤的人，就缺乏我们所讨论的这种美德，尽管他们显然要比不倾向于这么做的人更接近它。这种看法还将仁慈美德证明为（如富特所要求的）“一种顾及他人的美德”，它矫正了人性中普遍存在的“动机缺陷”。我认为，这种看法不同寻常。[15]即便它不是休谟的，[16]也起码看得出来是休谟式的，而且我们可以合理地设想，康德的那段话的靶子就是休谟。

休谟说：“如果有人脾气冷漠、狭隘自私，对人类的幸福或悲伤无动于衷，那他必定也对美德与恶德漠不关心。”[17]这就是说，他将永远不会做出慈善之举或是克制自己不去做麻木或残忍之事，因为偏好，或者说“激情”，是从来不会让他这么干的。对于这点，我们可以设想，康德会一以贯之地回答道：假如一个人“脾气冷漠，对他人的遭遇漠不关心”，但他依然能在自己身上发现某种使其做出慈善行为的源泉，那么他这么做，就不是出于偏好，而是出于责任。因此，康德所说的快乐的博爱之人，也许就具备这种休谟式的慈善美德。

事实上，就像康德所描述的那样，他们确实是“极富同情心的人，他们没有任何虚荣或自利的动机，他们对于将幸福播撒在自己身边感到由衷的快乐，对于别人因他们的工作所获得的满足感到欣慰”。正是这一点使得他们初看起来非常有吸引力——人们可能认为，正是这样的品质使得一个人想去看望住院的朋友。而且，如果他们的行动合乎“某些有益的与正确的方面”，那么，如他所说，他们的行为就值得赞扬和鼓励。然而，这里却存在一些问题，因为，就像前面描述的那样，他们很可能犯错误。何以至此呢？

用康德的话来说，他们之所以很可能犯错，就是因为情感作为正确行动的源泉并不可靠。然而，亚里士多德主义者却不一定会反对这种观点。在亚里士多德那里，我们能够在更大层面上，在不同根据上得出同样的结论。

我们可以说，同情、怜悯和爱使得一个人关心他人的“利益”，其中涉及某些对他们有利而不是有害的欲望。但如果更谨慎一点，我们则应该说，它们使得一个人关心他人的“表面利益”（从而，相应地涉及某些“表面上对他们有利”和“表面上对他们有害”的欲望）——亦即，被体会到这些情感的人所构想出来的他人“利益”。而对于什么是他人的“利益”，什么是对他们有利和有害的东西的错误认识，则可能让一个人在这些情感的驱使下做出错误的行为。（比如说，被一种错误的“利益”观念所误导的怜悯之心，可能会让人撒谎，而不是说出他人需要知道的残酷真相。）而且，即便有了正确认识的指引，情感也可能会让人做出其他的考虑将会表示反对的行为；也许，这个人不值得享有同情和仁慈，但是其他人，没有被注意到的其他人，却值得享有；也许，由于没有停下来思考，一个人干的更多的是坏事而不是好事；也许，其他人可以在这方面做得更好（在希望成为一个帮助他人的人的过程中，人们有时会有些贪心和虚荣）；也许，一个人不可以帮助他人，不是因为体力上不可能，而是因为道德上不可能，因为这种帮助会违背诺言或是侵害其他人或另一个人的权利。最后，当其他情感（憎恨、尴尬、自怜，甚或个人的忧伤）占据心灵时，一个人就可能无法体会到这些情感（并因此无法在其驱使下行动），从而无法采取他应当采取的行为。

简言之，仅仅被视作心理现象的同情、怜悯和爱等情感，不足以确保正确的行为，不足以确保做得好。作为自然偏好，它们没有任何方面能够保证它们的出现是“完全与理性相协调”，亦即，就像亚里士多德主义的美德所要求的那样，它们始终是在合理的基础上，在合适的程度上，面向那些其处境应当引发它们的人而出现。况且，即便它们“足够幸运地合乎某些有益的与正确的方面”，也仍需要得到实践智

慧的调控。虽然它们可能使人趋向一个善的目的，但是行为者仍必须善于慎思，以便（合理地）确信是否实现该目的；他人的利益尽管是善的目的，但不是人们在恰当行动时所追求的唯一的善。

因此，如果康德所说的快乐的博爱之人（他们出于偏好而非出于责任行动）就像上面描述的那样，那么，我们就不能认为他们拥有一种亚里士多德式的新亚里士多德主义的仁慈或慈善美德。康德主义者和亚里士多德主义者都认为，不能指望这样的行为者能够做得好。而现在，还有更进一步的问题：亚里士多德主义者能否同意康德的如下看法呢？就算他们的行为恰好合乎“某些有益的与正确的方面”，但由于这些行为出于偏好而不是出于责任，所以它们依然缺乏真正的道德价值。是的，在某种意义上，亚里士多德主义者当然无法同意该看法，因为“责任”和“道德价值”都是康德的专有名词，而在亚里士多德那里不可能找到直接对应的术语，甚至也不可能在新亚里士多德主义那里得以重建。但是，在别的意义上，我们却可以发现达成共识的一种重要途径。

我们不应忘记，在活动（广义的“行为”）的原则或源泉上，康德与亚里士多德明显持有一种强烈反对休谟的前提。在休谟看来，只有一种行为原则，一种我们与动物共享的原则，即，激情或欲望；而在亚里士多德和康德看来却有两种原则，一种是我们与其他动物共享的原则，而我们的另一种则是理性原则。当然，我们都知道，理想的康德主义行为者是出于责任而不是出于偏好行动，但是，如果“偏好”就是我们与其他动物所共享的那种活动原则，那么，有美德的亚里士多德主义行为者同样也不是出于偏好行动，而是通过“选择”，出于理性行动。

在《优台谟伦理学》中，亚里士多德说：“对于其他动物来说，出于冲动的行为是单纯的（就像无生命物一样），因为它们身上不存在相互冲突的偏好和理性，它们根据偏好而生存；但是，当人到了一定年龄，他就具备了两者，我们也把行为的动力归因于它们；因为我们不说一个儿童在行动，也不说一个蛮夷在行动，而仅仅说一个根据理性做事情的人在行动。”[18]因此，用亚里士多德的话来讲，我们可以说，那些快乐的博爱之人（假设他们就像上面描述的那样具有“休谟式的”慈善之心）所做的根本就不是严格意义的“慈善”行为。他们就跟动物或儿童一样，基于偏好、基于感受地活着；他们的“所作所为”是出于激情或情感，而不是“选择”。在此意义上，亚里士多德主义者可能会同意康德的主张，即，这些人（广义上）的“行为”缺乏真正的道德价值，因为他们是出于偏好而不是出于责任行动的。只有出于理性的行为才能被给予美德的（或恶德的）评价，可是他们的“所作

所为”却算不上行为，所以也就不能被称呼为以及被称赞为“有美德的行为”。

所以，与对那段话的标准解读不同，我坚持认为，康德对于忧伤的博爱之人所赋予的尊敬，以及他对于快乐的博爱之人所给予的（相对）贬斥，既不应当被看作是刻画了亚里士多德有关自制之人与完全有美德之人的区分，也不应当被看作是不合理地颠倒了亚里士多德对两者所做的权衡。受到尊敬的忧伤的博爱之人不一定仅仅是自制的（根据富特的观点），而那些遭到贬斥的快乐的博爱之人也不应当被理解为完全有美德的（因为他们并非“出于理性”行动）。

然而，那些察觉到康德这段话的某些深层次错误，希望将之概括为“康德没有对情感的道德意义给出一种恰当的论述”，并且认为美德伦理学的论述在某种程度上要更好的人并没有太离谱。在这段话里，关键的例子是第三种博爱之人，即，“对于他人的痛苦态度冷漠、无动于衷（！）”却能做出善举的人，他们的品质被康德描述为具有“至高无上的道德价值”（黑体是我加的）。但是，根据亚里士多德的区分，这第三种博爱之人显然顶多是自制之人，而不是完全有美德之人；康德在这段话里所展示的为此人品质赋予最高的道德价值，并不是在颠倒亚里士多德针对自制之人与完全有美德之人的区分所给出的权衡，而是根本就不承认这种区分。进一步讲，康德之所以不承认，原因在于他对情感的理解；他对情感的理解不足以产生这种区分。这里的问题与“道德动机”没太大关系，也不是康德主义关于无偏倚性与友谊或爱之间如何比较的问题，而是关系到完整美德的本质以及情感在其中所扮演的角色。

其实，（新亚里士多德主义所说的）完全具有仁慈美德的行为者并没有出现在这段话里。当我在梳理富特对于忧伤的博爱之人的论述时，我曾经假装这种人出现过，以便清楚地表明亚里士多德主义者是可以接受“完全有美德的行为者有时也很难做得好”这一观点的，但是，如果严格按文本来讲，那么，这位忧伤的博爱之人其实是一位具有休谟式慈善之心的人，他很容易犯各种错误，他一向都出于偏好而行动，只是现在才“第一次仅仅出于责任”而行动；他不是与快乐的博爱之人相对的一种全新的博爱之人。在亚里士多德主义看来，这几乎不可能是一种融贯的理解。

让我们再问一遍：成为这种“仅仅出于偏好”而不是出于“责任感”、理性或什么东西而行动的行为者，亦即，不但偶尔而且一直“仅仅出于偏好”地行动的人，意味着什么？（我前面说过，该问题的答案与“在康德眼里，快乐的博爱之人是什么样子”的答案不一样。）用亚里士多德的话说，正如我们刚讲过的，他就像动物或儿童一样，是

基于感受（亦即，儿童和动物的存在方式）而生活的行为者。但是，怎样的普通成年人是像动物和儿童那样生活的呢？

人们也许认为，对亚里士多德主义者而言，这个问题的答案是“具有自然美德的成年人”，可是，亚里士多德在《尼各马可伦理学》第六卷接近结尾处对于自然美德的极其简单的评论却不足以清楚地支持这一点。他说，自然秉性（比如说倾向于节制或勇敢）是可以在（某些）动物和儿童身上发现的；他指出，如果缺少“智慧”[19]，那么它们很容易就会变得有害；他还说，如果具备自然秉性的主体获得了“智慧”，那么尽管他的秉性仍然像是自然的，但现在将会成为完整意义上的美德。然而，他并没有明确说可以在成年人的身上发现自然美德，[20]而且，如果我们看一看他在第四卷中关于挥霍的讨论，我们也许就会理解这里的省略乃是有意的安排。据说，挥霍之人出手大方，热心付出，远比那些小气之人或吝啬之人更接近慷慨美德；如果他能接受训练或通过其他方式有所改变（从而“以正确的程度或方式”给予和接纳），那么他将具备这种美德。但是，这不意味着他就已经具备慷慨美德；相反，挥霍据说是一种恶德。

一个“出手大方，热心付出”的儿童肯定具有慷慨的自然美德；由于她还没到“理性的年龄”，因此，她在给予和接纳时所犯的错误就体现不出理应使之受到谴责的无知状态。然而，一旦是成年人，那么，这种错误就会确实体现出应受谴责的无知，此人就值得受到谴责。一个成年人不可能仅仅对自己说：“当我完全出于偏好地行动而根本不考虑我是否因此做得好时，我是在保护我的童真。”事情不可能因为她这么说，就变成这个样子。相反，这种情况会被当作是某种应受谴责的考虑不周、不负责任和自欺欺人，当作是并非“出于偏好”而是出于选择的行为，因为行为者在这里已经（基于某些理由）断定，根据偏好来行动一般都是恰当的行动。[21]虽然那些已经达到“理性年龄”的人偶尔“出于偏好”行动，但他们的行为与儿童的行为却不是出于同等的状态，因为他们的状态里包含着他们的知识，以此为根据，他们的行为才能在这些环境中被评价为是无辜的还是可悲的，是可以证明的还是不可证明的。一旦人具备理性，那么，唯一可以明确算作“仅仅出于偏好”而不是出于理性行动的行为者，就是那种在品质方面“意志软弱”的行为者。

我认为，马西亚·巴伦在其论文《美德伦理学的多样性》[22]（暂且这么称呼）的初稿中对于某种特定类型的行为者的描述没有证明“仅仅出于偏好”而行动的普通行为者的存在意义，这样的失败是有启发价值的。她说，这种行为者“渴望帮助他人”，但他们“缺乏抽象的道德概念：缺乏善……的概念”（黑体为我所加）。可是，怎样的普

通成年人（他们已经学会使用语言，并且从事着解释和论证自身行为以回应质疑的实践活动）才能够让人想象得出来，他们是渴望帮助他人但在心里却又缺乏“善的概念”呢？当儿童出于其偏好行动或渴望帮助他人但又做得不对时，比如，“她想把绷带拆掉”，我们不认为他们具有错误的善观念。他们太小了，还不具备善的概念；当我们对他们说（比如），“是的，我知道你想为她做好事，但是，不给小宝宝的伤口打上绷带的话，对她没好处；她需要一直缠着绷带，不要动它”，这时，我们才开始把这种概念传授给他们。然而，做出类似行为的成年人却不可能通过这么说来为自己开脱——即，“我一直努力想提供帮助，可我不知道我的行为是有利于她还是有害于她，我不知道对人类而言什么是好，什么是坏”。

因此，只为成年人所拥有的完整美德，不可能是儿童的自然美德再加上理性，亦即，仅仅加上某种形式的实践智慧。只有涉及儿童、蛮夷和意志软弱者时，我们才可以说他们（广义上）“出于偏好”行动。

现在，关于那两位前去医院探望朋友的行为者（其中一个人是“因为她是她的朋友”，而另一个人则是“出于责任感”）的简单对比，我们又该作何评论呢？回头来看，认为它反映出人们对于康德“道德动机”观念的批评，这太过简单了。假如我们把这个对比理解为发生在一个受到偏好和爱的情感所推动的儿童与一个受到理性推动的成年人之间的对比，那么，认为前者在道德上次于后者，就远远不是不合理的。但是，假如我们试图把它理解为体现了亚里士多德主义关于自制与完整美德之间的对比，那便会陷入歧途。就它涉及亚里士多德“动机”观点的讨论而言，自制之人与完全有美德之人具有同样的“动机”——他们都以“选择”的方式、出于理性行动。两者的区别不在于他们的行为“动机”或理由，而在于他们的状态；完全有美德之人要比自制之人更好地处理与情感的关系。

我们将在第六章和第七章直接考察“道德动机”问题。在此之前，我希望描绘一下情感在完整的美德中所扮演的角色，以帮助证明如下主张，即，美德伦理学一方面不仅论述了像遗憾与悲伤这类情感的道德意义，而且，另一方面，它也论述了怜悯与爱的道德意义。

第五章 美德与情感

现在让我们来考察一下情感在完整美德中所扮演的角色。我首先给出在我看来，当亚里士多德主义者说“情感在道德上具有重要意义”时，他所应该表达的含义，而不做任何论证。这基本上是由三条主张构成的。

（1）美德（与恶德）在道德上具有重要意义。

（2）美德（与恶德）不仅全都是行为的秉性，而且全都是体验情感的秉性，它们既是对行为的推动，也是对行为的反馈。（亚里士多德一再表示，美德与行为和感觉有关。）

（3）在美德之人那里，这些情感会在正确的情境中、出于正确的理由、面向正确的人或事物而被体验到，在这里，“正确的”意味着“对的”，就像“新西兰的首都在哪里”这个问题的“正确答案”是“惠灵顿”一样。

我们立刻就应该指出，第二条主张确实为人们一般所说的“这些情感在道德上具有重要意义”提供了某种逻辑正确的基础。于是，这就跟一些相当贫乏的看法（这些看法试图通过顶多只能证明“有些情感在道德上具有重要意义”的零碎思路来支持上述一般观点）形成了鲜明的对比。

我们还应该指出，综合起来，这些主张为如下观点提供了一些切实的依据，即，在特定的情境中体验特定的情感具有内在的道德价值，而不仅是工具价值或其他类型的内在价值。我们可以说，体验该情感之所以有“内在的道德价值”，就是因为情感体现了美德。我认为，正是如此，遗憾的问题（最开始，它显然是个相当次要的问题）才应该被视为重要的问题。在“情感具有重要道德意义”的语境中，人们将认为，那些带着遗憾摆脱令人沮丧的或悲剧性困境的情形，乃是我们想要说出“这里体验到/人们对此应当体验到/任何体面之人对此都会体验到……”这种话的情境中的一部分情形。还有另一种方式来表达同样的事实：由于情感反应包含着正确的理性内容，因此，情感具有内在的道德价值。

最后也是最重要的是，我们应当指出，第三条主张引入了至关重要的关于正确体验情感的概念，这是一种认知的概念。当我们回想一

下具有休谟慈善之心的行为者与具有自然美德的儿童显然无法在所有情况下都能正确地体验情感时，我们就会发现，美德并非仅仅是一种恰当行动的内在倾向性，再加上一些能够体验到“不错的”同情（或者，也许是移情）反应的秉性就构成了全部。就像奥古斯丁的那句有名教诲（“去爱，并做你所愿之事”），不代表让人随心所欲，而是体现了最严格的“什么才是真正之爱”的指令一样，“完整的美德包含着正确地体验情感”这条主张也清楚地表明，如果缺少理性的影响，体验情感（一般来说）将是不可能的。

怎样的情感观念可以支持上述主张？有一种不支持该主张的观念是，不要把情感当作我们理性本质的一部分。在康德那里，其实有很多地方都意味着，尽管他和亚里士多德一样认为我们的活动原则不止一条而是有两条，但在其他方面，他的哲学心理学却又是休谟主义的。他似乎承诺说，我们的情感或偏好并不属于我们的理性。它们源自我们本质中非理性的、动物性的一面；如果它们碰巧使我们在应当做什么的问题上合乎理性判断地行动，那说明我们很幸运；如果它们常常让我们反对理性的判断，那我们会觉得生活很艰难；然而，它们使我们做出正确的行动却并非它们合乎理性的标志或标记。这些情感绝不可能是理性的。

有一种不同的观念（其传统可以追溯至斯多葛派）则认为，情感其实属于我们理性本质的一部分，因为它们是或部分地是由判断构成的，其中至少有的判断就是评价性判断。表面上看，这种观念与“人们可以正确地拥有情感”的主张非常匹配；大致说来，如果（部分）构成一种情感的那个判断（或那组判断）是真的（或许是合情合理的，只要有据可依的话），那么人们就是正确地拥有该情感。正如关于这个问题的大量文献所揭示的那样，这种“认知性观念”面临很多困难；就我目前的论旨而言，只需提及两种困难就够了。第一种困难是，我们很难将一种（或一组）恰当的判断归结到那些虽然充分意识自身情感在一定程度上并不理性，却仍然受制于它的人们身上。虽然我非常清楚这只昆虫没有害处，但我仍然怕它；虽然我非常清楚这把开罐器没有反抗我，也不是有意割破我的拇指，但我仍然对它表示愤怒；虽然我非常清楚我的伴侣是个一无是处的小人物，但是，老天保佑，我依然爱他。第二种困难是，即便我们同意说蹒跚学步的儿童和高等的动物能形成一些信念，但坚持认为他们做出了判断尤其是做出了评价性判断，这真的非常荒唐；然而，如果他们没有做出判断，那么根据这种认知性观念，他们也就没有情感。两条反对意见也许可被归结为一条更一般的意见；即，在认知性观念这里，情感太理性了，太像理论理性的判断。

看起来，我们需要一种可以避免这两个极端（一端偏向动物性/非理性，另一端偏向彻底的理性）的看法。而根据休谟和康德的人性观，两者之间是没有逻辑空间的。但是，亚里士多德对于灵魂所作的理性与非理性的划分，却没那么强硬、匆忙。他说，我们可以把灵魂的意愿部分同营养部分归在一起，当作非理性的部分——但这样一来，我们就必须将灵魂的非理性部分划为两种，并通过表明意愿部分兼有理性而营养部分不兼有理性，从而将意愿部分辨别出来。同样地，我们也可以将意愿部分同灵魂的推理部分归在一起，当作理性的部分——但这样一来，我们就必须将灵魂的理性部分划为两种，并表示意愿部分听从于或服从于推理部分。[23]

因此，亚里士多德的人性观就为情感（它们处于所谓“灵魂的意愿部分”中）创造了一个允许它们（我们是否应该说）具备双重面孔的空间；一边是动物性的和/或非理性的，另一边则是理性的。这让我们不仅能够（当然我们也应当）承认人类受制于非理性动物也会受制的某些情感，而且承认人类还受制于非理性动物明显缺乏的某些情感（比如自豪、羞耻和遗憾），不过，更为重要的是，他们是以一种理性能够对人与动物肯定共有的那些情感（比如，恐惧）加以根本改造的方式受制于这些情感的。当人类忍受痛苦，冒着生命危险去追求正义和真理时，当他们因为大学考试的前景而担心时，当他们为了荣耀而慷慨赴死，但因为担心羞辱而又感到战栗时，他们与其他动物是多么不一样啊！在其他动物那里本质上是与肉体自保或物种保存有关的情感，在人类这里，则可以被转化成一种保卫我们以及我们物种中间那些最好的、最值得保卫的事物的情感。我们对此观点的正确性（或不正确性）乃是我们理性的一个方面。

那么，一种恰当的情感观念是怎样的呢？我们这里不一定要关注细节；我相信，下面这种宽泛的说法就够了，即，在“善”与“恶”最一般、最基本的意义上，情感包含着关于它们的观念或想象（或想法或理解），把它们当作追求和回避的正式对象。（觉得“善”与“恶”在这里有点别扭的读者，可以将其替换为“有价值的东西”和“无价值的东西”。）

许多哲学家注意到，我们的情感包含着关于善恶的观念或想法。有些人认为“快乐与痛苦”可以跟“善与恶”互换；而另一些人则对这些短语有所区分。有的哲学家强调，（大部分）情感在一定程度上都是由想做某事的欲望构成的，或至少可以产生该欲望；在情感中，这些欲望本身就包含着善与恶（快乐与痛苦）的观念或想法。因此，人们可以说，恐惧在一定程度上就是想要逃离某物的欲望，或者产生这种欲望，而该欲望本身则包含着如下观念，即，继续待下去是恶的或痛

苦的；爱在一定程度上是想要同爱人生活在一起的欲望，或者产生这种欲望，而该欲望本身则包含着如下观念，即，同爱人生活在一起是善的或快乐的。有的哲学家强调人们针对情感的原因或对象所（必定）采取的思考、设想或构建方式：我们所害怕或憎恨的东西，必定以某种方式被看作是或设想为恶的（痛苦的）；我们所希望或热爱的东西，必定以某种方式被看作是或设想为善的（快乐的）。有的哲学家则通过指出（某些）情感的特有欲望所实际包含的对象（或原因），从而引入更深层的复杂性：人们可以说，“憎恨”包含着如下看法：即，恶降到恶棍的头上，这本身就是（或将会是）善的；而“愤怒”包含着如下看法：即，恶降到带来恶的人头上，这本身就是（或将会是）善的等等。

概言之，虽然这里存在诸多变化和分歧，但仍有某种看得见的共同基础，亦即，含糊说来，在“善”“恶”最一般、最基本的意义上，“我们的情感包含着关于善恶的观念、想法或理解”。[24]

在他的另一篇令人称道的文章《道德与情感》中，伯纳德·威廉姆斯似乎忽略了这一点。[25]1965年，当威廉姆斯试图解释“近年来”英国道德哲学为何忽视情感时，他发现，部分答案在于此前和当时流行的对于“道德语言或评价性语言的最一般特征”的预设，以及由此带来的对“‘善’‘正确’和‘应该’这些一般性术语”的关注。他说，这种关注“进一步导致情感被排除在外”，因为“如果你打算表述道德语言的最一般特征和联系，你会发现对情感没什么好说的；因为在情感与道德语言之间，就算存在高度一般的联系，也非常少”。

不过，威廉姆斯对他的前人和同辈还是太好了；情感与“善”、“坏/恶”等一般性术语之间的高度一般的联系就在那里，就在他们鼻子底下，至少就体现在柏拉图、亚里士多德、斯多葛派、阿奎那、笛卡儿、洛克和休谟的论述中。他的前人和同辈们之所以将情感排除在外，不是因为他们所痴迷的那些术语与情感之间缺乏一般联系，而是因为他们被灌输了非常片面的例证。

现在请注意，表达出一般性联系的含糊说法，远远不如“情感包含着（或者，它们就是）评价性判断”这条清晰得多的断言。一名被火灼伤的儿童，在他长大到我们认为他可以做出判断（无论是评价性判断还是其他类型的判断）的年龄之前，还是会对火感到害怕，还是会因为妈妈的恼怒而感到沮丧。事实上，即便是“情感包含着关于善恶的想法”这条断言，当它用在小孩子身上时，也必须小心谨慎地使用。它更多意味着，当我们对他们所表现的情感进行回应时，我们要根据最基本的善与恶来跟他们交流，而不是说，我们就可以将这些善与恶的观点归到他们身上。

然而，那种含糊的说法显然与这种更为清晰的主张有关，而且，尽管有些含糊，但它足以支持如下主张，即，我们的情感同其他动物的情感完全不是一回事。因为，我们不像其他动物，我们可以凭借我们的理性来区分事物在我们面前表现的样子，以及它在语言中真实呈现的样子。与其他的动物不同，我们能够通过语句来表达我们的基本善恶观念、想法或理解；在我们的语言中，它们是对事物在我们面前何以会如此呈现的表述——是用来评价对或错、正确或不正确、合理或不合理的信念。

情感教育

威廉姆斯的前人及其同辈（1965年那个时候）的另一个失败之处在于，虽然他们关注“评价性语言的最一般特征”，但他们却没有考虑到这种语言是必须被传授的，因此他们没有考虑到道德的教育和培养问题。从很小时候开始，当大人告诉我们如何行动时，我们就被传授应该如何使用那些包含“善”“恶”及其同源词、同类词的语句。这种教育的一个核心方面，就是情感训练。

想想一种糟糕的情感训练范式，即，种族主义灌输，我们就会意识到情感训练及其相应的价值灌输方式的高度复杂性。[26]

首先，请回忆一下，极端的种族主义是怎样通过情感而呈现自身的，亦即，它不仅带来憎恨和轻蔑，还带来恐惧、愤怒、有所保留与怀疑：当某人的子女打算同某个遭到排斥种族的成员结婚时，它会表现出伤心；当坏事降临到他们头上时，它会表现出高兴；对于自己种族里因为他们而过得更好的成员，它会感到悲哀；当一个人成功打压他们，以他们的羞辱为乐时，它会表现出骄傲；对于他们中有人展现高尚的人格，它会感到惊讶；当它发现他们能够彼此体验同胞感情时，它会表现出恐惧或自卑——我们很难想象，还有哪种情感能够免遭种族主义的侵蚀。[27]它甚至可以将其影响延伸到食欲上，那个遭到排斥的种族的饮食都会被认为是恶心的，与其成员发生性关系都会被认为是堕落的诱惑。

其次，请回忆一下，没有哪个相对远离种族主义影响的人会认为，任何这样的情感反应是完全自然的；它们全都必须采取灌输的方式，而且是从人们很小的时候就开始灌输了。必须教育儿童要害怕（尤其是）异族的成年人；要憎恨、怀疑、蔑视异族的年轻人；当异族人受到伤害时，要感到开心或高兴；当异族人表现友好时，要感到愤怒或质疑；听说异族遭到打压时，要兴高采烈；对于打压异族的

人，要表达钦佩之情；对于异族的正确行为或幸福生活，要表示厌恶或不屑。

再次，请回忆一下，我们最初是如何理解种族主义的灌输方式以及消除它的困难程度的。过去三十年间，人们逐渐意识到那些种族偏见的表述、那些隐含在诸多神话和比喻、想象和原型中的表述怎样影响着我们；相应地，人们还意识到，在我们不仅承认而且根除种族主义——它把自己表现在某些我们仍将其当作清白无辜的、得到论证的或合情合理的东西（或超出我们控制范围之外的东西）来加以辩护的情感反应中——之前，对仁慈乃至正义的最专注、最真诚的关切也很容易被颠覆和误导。

当我们在心里记住种族主义灌输的上述真实情况时，事情就会很清楚："这种"通过情感训练来塑造人的基本善恶观念的方式，不可能被清晰地划分为是理性的还是非理性的。一方面，它是理性的，因为接受灌输的儿童是在被传授该如何使用"善""恶"等基本术语（这些人危险、无知、堕落；他想让你去他家！/吃他的东西？真不要脸，太恶心了；她不会跟他发生任何关系/她推开了他？非常正确，多么勇敢，多么敏锐啊——对于这些语词的使用，我们全都可以从抚育我们成长的人那里轻松学到）。不仅如此，它之所以是理性的，是因为同这种训练交织在一起的，还有一些解释性或论证性的假定事实——这些人很危险，因为他们不能控制他们的激情，因为他们憎恨我们，因为他们既狡猾又猥琐；这些人不勇敢，因为他们不像我们这样体验痛苦；他们不值得同情，因为他们总是小题大做——以及用于证明这些断言的假定证据。从这两个意义来讲，对情感的训练是一种特别适合于理性动物的训练方式。

另一方面，它又是非理性的，因为人们可以说，它的发展依赖于无意识的模仿、休谟式的同情以及周遭条件；孩子们只会通过某种至少同其他生物幼体获得其情感反应的方式相类似的方式，做出与那些抚育他们成长的人相同的情感反应。

最后，既然这些语词的使用及其假设的解释和论证全是谎言和矛盾，那么，这种训练当然就是非理性的或反理性的。然而，正如我们吃了苦头才明白，承认该事实不足以取消这种训练。逐渐意识到一个人的情感反应不仅十足愚蠢而且非常邪恶，也不保证他就不会再继续持有它们。

既然人们目前对仁慈与正义表示出极大的关切，那么，我们是否有可能彻底根除种族主义，不让儿童接受种族主义训练，并在这个方面重新训练情感反应，从而使之与理性"完全协调"呢？对于这个问题

的答案，我认为必须说，我们仍不知道。

我们确实知道，理性可以直接获得一些东西；一个人能够把握自己的情感反应，将那些涉及善恶的相关的愚蠢念头摆到良知面前，让它们接受理性信念的敲打——我一点也不害怕这种人；她没有羞辱或瞧不起我，而是在问合理的问题；我有许多可能的理由信任这个人，没有理由不这么做；如果她是位数学家，也毫不奇怪。而且我们知道，在“习惯养成的熟悉性和亲昵性”（再说一次，既然有那种极大的关切）这个意义上，亲密关系也绝不会滋生轻蔑，而是会培育同胞感，并通过消除恐惧、憎恨、怀疑和错误的惊讶而收获许多。

但是，彻底的重新训练也许不可能。承认自己受柏拉图影响的亚里士多德就强调过“从幼儿时期开始进行训练从而对正确的事情感到快乐或悲伤的重要性”[28]；既然情感存在非理性的一面，那么，理性或许无法完全根除童年时期的糟糕训练，而成年时期形成的爱与信任关系或许也无法完全消除一种依然体现在种族主义的情感反应之中的对于恶的无意识期待。

悲观地说，如果情况就是这样，那接下来会发生什么呢？肯定不应该发生的是，受这些反应影响的人耸耸肩说道：“哦，是啊；它们超出了我的控制；我只是忍不住做出这些反应。”因为，既然我们知道有的重新训练是可能的，而且并不确定它何时失效（如果有这种失效期限的话），那么，任何正派之人都必定会焦急地想方法来控制这些反应，而不是放弃希望。不过，看起来不得不接受的情况是，我们这些先前被灌输了种族主义的人是不幸的；尽管我们自己完全没过错，也无论我们付出多大的努力，但是，同那些凭借童年时期接受的良好训练和理性原则而达到情感与理性之间充分协调，从而获得完整美德的人相比，我们在道德上也许仍然比较差劲（虽然不一定因此而值得谴责）。

要想否定上述情况，又该说些什么呢？我们不得不坚持说，尽管我们受到种族主义的情感反应的影响，但只要我们不在行动或疏忽中将它们表现出来，那么，我们在仁慈和正义方面就可以和其他人一样优秀。是的，有人可能坚持这样说，但听起来太狂妄了，而且人们怀疑那个遭到排斥的种族的成员是否同意这种说法。[29]也许，正需要像种族主义这样的案例来消除许多人对于威廉姆斯所说的“构成性的道德运气”的反感情绪。[30]

如果我们试图认为，康德笔下的那第三种博爱之人是因为接受了种族主义的成长教育而对被压迫种族的“苦难漠不关心”的话（这比试图想象出一个对他人的苦难确实漠不关心的人要容易得多），那么，

尽管他的确无法控制自己的成长教育过程，但我们却肯定不会仅仅因为他“出于责任”的行为能够有利于某个被压迫种族的成员，便将他认定为道德楷模。如果他并未做出任何尝试以尽力消除他的成长教育所带来的影响，而是满足于认为“这不是他的过错，他的情感超出他的控制范围之外”，那他就是堕落的。如果他已经有所尝试但无一成功，那他就还没有竭尽全力（因为我们知道，有的重新训练是可能的），而且至少值得怀疑。如果他还很年轻，只是最近才开始尝试，因而尚未取得很大的成功，那又意味着什么呢？这样的话，很自然地，他会发现自己采取仁慈和正义的行为就要比那些接受了同样糟糕的成长教育，但已努力花费较长时间来消除这种教育影响的人更加困难一些，不过，他觉得这么做比较困难，并不会因此使他比那种觉得现在这么做要比以前更容易的人在道德上更高尚——情况恰恰相反。[31]

为什么我们这些被灌输过种族主义的人会认为，我们必须努力，而且要不断努力，以消除成长教育的影响？这不是因为，我们觉得这么做会使我们更容易地采取仁慈和正义行为，而是因为，我们觉得这么做会使我们成为比现在更好、更仁慈、更公正的人。为什么我们试图通过不一样的方式来培养我们的孩子？这不是为了让他们的道德生活比我们的更轻松（尽管就种族主义问题来说，应该如此），而是为了让他们变得比我们更好、更仁慈、更公正。假如我们觉得良好的成长教育对于我们的孩子变得更好还是更坏没有什么影响，那我们怎么会认为，我们应该为他们提供这样一种理应赋予他们的成长教育呢？不过，我们自己是否接受过良好的成长教育，就是个运气问题了。

在这样的语境中，亦即，在（我假设）我们所有人都生动地意识到上述事实的情况下，我们应当指出，认为某位人类行为者即便其情感偏离了轨道也能够在任何时候都做出她所应该做的事情，这整个的想法完全是一种幻觉。对于那些伤害、冒犯、损害、破坏我们同胞的东西，以及那些宽慰、帮助、救援、支持或取悦我们同胞的东西，我们的理解中所包含的情感因素，至少同其理论因素一样多。尽管坚持仁慈与正义的规则或原则十分重要，但是，考虑到历史上充满种族主义色彩的成长教育的存在，因此，只有傲慢自负的人才会以为，他们能够凭借正确的想象力和敏锐性而将这些规则和原则运用于其他群体。

即便他们可以（实际上不可能）对这些规则采取正确的富有想象力和敏锐性的运用，理解和坚持这些规则也仍然无法始终告诉我们，什么是“我们应当做的事情”。因为有时候，就像我们所说的，“我们应当做的事情”只不过是和他人“站在一起”。他们告诉我们他们所经历的痛苦，眼泪浸透了我们的眼眶；他们告诉我们他们所忍受的一切，我

们因愤慨或愤怒而感到脸红。所有这些都是过去的事情，我们没办法让它们不发生，我们也不能用行动来提供任何安慰或缓解。我们所能提供的、我们所应提供的这种安慰和缓解，完全来自于我们的情感反应。如果我们不能表现出正确的情感反应，我们就是失败的，而这是一种道德上的失败。

同样的看法（经过必要的细节修改）也适用于如下问题，即，一个人能否由于“自然气质”而缺少完整的美德。[32]没有哪个十足冷血的成年人完全没有自身的过错，除非他是个精神病人。作为成年人，一个人通过刻意逃避责任，孩子气地将其归咎为人性或自己的成长教育，从而在自己身上保留了这种对于他人的苦难冷血无情的态度。或者，更糟糕，一个人通过让自己以为有的人“天生就对（自己的）苦难具有非同寻常的耐性和充分忍受的天赋”并且设想“甚或要求”别人施以苦难——康德就（颇具启发性地）容许这种看法——从而保留并积极培育了上述态度。[33]对于无辜者、无助者和被压迫者的苦难，虽然我们很难想象出有比这更不仁慈、更不公正的看法，但是还有一种方式，可以让我们在十分诚恳地赞同仁慈和正义美德时却依然表现得不仁慈和不公正，这种方式就是——不考虑与这些情况有关的这类看法。我们可以考虑无能之辈、不实之人以及自我放纵者的苦难，把他们列入“下等人”，并轻而易举地忘掉那些有能力、讲诚信、努力工作但运气不佳的人的苦难，那些可能需要非同寻常的美德（我们应当承认我们缺乏这种美德）来摆脱自身社会环境的人的苦难，以及那些（我们狠心对待的）孩子们所遭受的苦难。如果我们这么做，那便全是我们自己的错了。

结论

我认为，亚里士多德以及相应的亚里士多德主义者在情感的道德意义问题上具有超过康德（事实上，还有休谟）的某种优势之处，确实就体现在亚里士多德为我们提供的关于人类理性的论述中，该论述使得情感能够成为理性的一部分，从而在定义完整的美德时发挥了恰当的功能。许多现代道德哲学，无论是义务论的还是功利主义的，在人类理性的问题上追随的都是康德或休谟，而不是亚里士多德，因此，它们依然犯有安斯考姆在1958年就再度提请人们注意的那个错误——即，缺乏“一种充分的心理哲学”。[34]尽管这可能赋予亚里士多德主义者一种超过康德的优势，但是，我没有立刻发现任何深层次的原因，可以解释为何这必定会赋予他们一种超越康德义务论的内在优势。康德主义者可以批判康德的那些不招人待见的有关冷酷无情之人的主张，就像亚里士多德主义者可以拒斥亚里士多德的那些不招人待

见的有关女性和天生奴隶的主张，但又并未肢解其哲学一样。正如近年来人们对《德性论》重新燃起的兴趣所揭示的那样，事实上，在康德的晚期作品中有一些线索，[35]可以表明他确实承认过某些合乎理性的情感；但是，就算没有这样的线索，在我看来，义务论的道德哲学家也依然在表现出明显的康德主义特征（因为他们从绝对律令出发）的同时又补充了一种亚里士多德主义的情感论述，就像美德伦理学者在补充“仁慈”这类非亚里士多德主义美德并对亚里士多德的性别歧视观点展开批判的同时，又依然表现出明显的亚里士多德主义特征（因为他们从亚里士多德的美德论述出发）一样。同样地，我也没有立刻发现，在添加了亚里士多德主义情感论述的功利主义那里有什么抵牾之处。一旦它们注意到“如果每个人都通过接受教育或自我训练而在正确的情境中，在正确的程度上，对正确的人或物具备正确的情感，那么事情将再好不过”时，它们不就该欢迎这种看法了吗？

竭尽全力添加亚里士多德主义情感论述的尝试，可能会把义务论和功利主义除了名号之外完全改造成为美德伦理学；因此，我们可以声称，美德伦理学在这方面具有内在优越性。但是，在我们完全搞清楚这种尝试之前，“美德伦理学的内在优越性”都应当一直是个开放的问题；或许，它目前在这方面的优势地位，将被证明只是历史的偶然罢了。

第六章 美德行为者的行动理由

人们通常以为，美德伦理学无法提供一种关于“道德动机”的论述——即，你的行动是出于责任（感），是基于或出于（道德）原则，是因为你觉得你（在道德上）应该或（在道德上）被要求这么做，或是因为你认为这么做（在道德上）是正确的——对这里的讨论目的来说，所有这些不同短语都是一样的。甚至美德伦理学的支持者也倾向于该看法，而且，为了表明美德的必要性，他们还论证说，在许多方面，“道德动机”都是一个极为糟糕的概念。

然而，我却认为它是一个挺不错的概念，是我们伦理思想的重要特征，而且，在本章以及下一章，我旨在给出美德伦理学关于道德动机的论述。

为什么人们通常以为美德伦理学无法提供这种论述呢？我觉得，大部分是因为本该在前两章就被剔除的原因。正如我们发现的那样，与通常观点不同，美德伦理学在“道德动机”问题上与康德及其追随者并非截然对立的。依赖于亚里士多德的而不是休谟的行动哲学的美德伦理学者无需也不应当说，美德行为者是“出于欲望”而不是出于理性行动，因为，正如我们所见，亚里士多德与康德共享着一种非休谟主义的前提，亦即，我们拥有两种活动原则，而不是仅仅一种。亚里士多德主义的美德行为者，通常不会像孩子那样基于我们身上的动物性的活动原则行动，而是以“选择”的形式，出于理性行动。

一旦我们承认这一点，那么，“在美德伦理学这里，当美德行为者做出美德行为时，她的行为是不是‘出于责任（感）’，是不是‘基于或出于原则’，是不是‘因为她认为这么做正确’（对当前的讨论目的来说，可以把所有这些短语都看成一样的）”，就是一个有待讨论的问题，而不是说答案已经被确定为“她不是出于理性而行动”。

为什么那些不愿追随康德的道德哲学家会认为“道德动机”是个极其糟糕的概念呢？这部分也是因为本该在前几章就被剔除的原因。当他们意识到前面第93页（边码）所引用的那段《道德形而上学原理》的文字有问题时，他们错误地将其归结为关于动机的问题，而不是关于完整美德的本质以及情感在其中扮演某种近似理性的角色的问题。

不过，拒斥“道德动机”概念还有比这更多的原因。该短语及其所有的引申说法（除了其中一种）全都明确地依赖于“道德的”这个词，

而且，即便那个例外的说法［“出于责任（感）”］也是含蓄地奠基于此。由于特定的工作具有特定的责任，因此，只要我们不把收破烂的人（以及集中营的军官）在履行其工作要求时的所做所为当作“出自道德动机”的行为，那么，在这个语境里，“出于责任（感）”就必须被理解为“出于道德的责任（感）”。然而，自安斯考姆发表论文《现代道德哲学》以来，认同其主张的哲学家就已经注意到她所提出的那个要求：“义务和责任（亦即，道德的义务和道德的责任）的概念，道德正确和错误的概念以及‘应该’的道德意义，都应该被抛弃。”

他们的理由中肯定包含有安斯考姆的观点，即，“‘道德的’这个词……在其现代意义上，似乎与亚里士多德主义的伦理学表述并不匹配”。伯纳德·威廉姆斯声称，“就其意味着一种与其他理由或要求断然不同的理由或要求而言”，古希腊思想“基本上没有道德这个概念”[36]。更何况，即便不提希腊人，菲莉帕·富特也已经发现了一种长期存在的反对意见，它反对给“道德的”这个形容词赋予某种与众不同的、富有魔力的和带来理性的力量。种种原因加起来，使得美德伦理学似乎本不应该同“道德动机”概念产生任何瓜葛。难道它不是建立在某种特殊的、可疑的义务概念的基础上吗？难道它不是康德偷偷塞给我们的吗？如果它在亚里士多德那里没有，难道不就足以表明我们不需要它吗？

不过，尽管“道德动机”术语及其各种引申说法与康德及其追随者有特殊的联系，但是，这还远远谈不上在亚里士多德那里找不到这个概念，以及更一般地说，在古希腊哲学中实际上也找不到这个概念。[37]诚然，“这个”概念迄今已获得了太多含义，以至于我们不能精确地说它就是同一个概念，但我认为，它肯定很像是同一个短语和同一种引申说法。

在我看来，这个短语及其引申说法之所以不幸而且有危险，主要不是因为里面出现了“道德的”一词，而是因为在某种意义上，它们的确意味着问题的关键在于，要出于某种特殊的理由而行动。根据我即将给出的看法，“出自道德动机”不仅仅是在特定的情境中出于某种特殊的理由——更不用说（如威廉姆斯所言）它是一种“与其他理由截然不同的”理由——而行动，它主要是出于美德（出于某种稳定的优良品质状态）而行动。本章和下一章的核心观点是，“她觉得这么做正确”［“出于责任（感）”等］乃是一种远远超出了行动时刻的归因表述。它不仅仅断言行为者及其理由在那个时刻是怎样的，尽管从语法上它也许表现为这个样子。它还是一种关于未来的实质性断言（就其可靠性而言），而且，最重要地，它是一种关于行为者是怎样的人的断言——它是一种“全方位”的断言。这个观点使人意识到，那些与“这

是正确的、有美德的、高尚的、我的责任”基本类似的即时看法，不但不是“道德动机”的必要条件，也不是其充分条件。在我看来，这个观点与康德关于“出自道德动机”、出于善良意志而行动的行为者的看法之间并无明显的矛盾之处；事实上，我认为他说的很多方面都可以印证这个观点。不过，康德主义者是否愿意或应该同意这一点，他们是否同意我由此引出的主张，对此，我留待他们自己去决定。

有美德地行动

在一个具体情境中，什么是有美德地行动？

（1）首先，它是去做某种特定类型的行为。哪种类型的行为呢？我们可以说，“一种有美德的、好的行为”——诚然，我们很难找到清晰的方法来阐明什么才是有美德地行动。因此，我们会给出一些例子——要做这样的事情，如，帮助他人、直面危险、说出真相、偿还债务、拒绝接受肉体方面的某些享乐，等等。

这样的说法明显不够，因为，人们有可能偶然地、不自觉地做出了这类行为——本打算伤害某人却帮助了他，身处巨大危险却毫不知情，自认为说的是谎言却道出了真相，等等。或者我们可以假设，这个行为者就像小孩子一样，是因为盲从某人的指令才这么做的。所以，我们要补充说：

（2）这个行为者必须知道她正在做什么——知道她正在帮助别人、直面危险、说出真相，等等。

通常，人们还会补充一个更进一步的条件，即，这个行为者是出于某种理由而行动的。由于我并不想陷入“出于某种理由”而行动具体包含哪些内容的诸多争论，因此，就像威廉姆斯那样，[38]我希望能足够中立地说出下面这番话，从而越过这个问题——即，“如果我们问他们为什么要帮助他人、说出真相或采取类似的行为，他们可以（如果表达清晰的话）为我们提供一种诚实的答案，使我们能够理解当时的情形和行为究竟是何状况，以至于这个行为在这个情形中成为了他们眼里亟须去做的恰当事情”。

这个条件起到什么作用呢？事实上，它起到很多作用。部分作用就在于，它排除了某人有意采取某行为却“没有任何具体理由”（出于冲动，心血来潮，或仅仅因为她当时有种感觉，或是因为她难以自制）的情况；“出于某种理由”而行动，是同“出于偏好而行动”彼此对

立的。该条件还排除了有人因为全然但盲目地服从某个命令而采取行动的情况。正如安斯考姆正确论述的那样，只有当行为者认为，“服从他”对于她的行为来说是件好事的时候，“因为是他告诉我这么做的”才能成为这个行为者做出此事的理由。不过，它也可能仅仅给出“精神方面的原因”[39]。

这个条件还需要进一步的细化。完整说来，它是这样的：

（3）行为者出于某种理由而行动，进一步说，是“出于正确的理由”而行动。

这排除了行为者出于不可告人的理由，或是在胁迫之下帮助他人、直面危险、说出真相或采取类似行为的那些情况。人们常常将这些情况说成是“出于错误的理由而做了正确的事”，但这种说法极具误导性。误导之处在于它模糊了如下事实，即，在某种意义上，该行为者并未“做出正确的事”。她所做的，比如说，是努力让旁观者留有印象，伤害某人感情或是逃避惩罚。[40]

还需要其他进一步的条件吗？人们可能貌似合理地坚持说，我们大致上已经获得足够的条件，可以“有道德地行动”了。但是，我们这里应当注意“有道德地行动”同“做得好”之间的有趣差别。前者不适合加上“十分”“相当”“非常”或“极其”这样的限定词，而后者却可以。因此，我们能够顺理成章地问：“我们是否具备了全部条件，可以让我们做得非常好、极其好，或仅仅是让我们做得相当好呢？”由此，我们得考虑第四个条件。

假设有一位行为者符合前述三个条件，但在帮助别人或偿还债务时却困难重重、极不情愿，而另一位行为者做出同样的事情时却轻松快乐；假设有一位行为者符合前述三个条件，但在说出令人痛苦的真相时却兴致盎然、乐享其中，而另一位行为者做出同样的事情时却对这注定发生的情况表示遗憾，等等。诚然，每一组当中前面那位行为者的不恰当情绪是会使人怀疑，他是否真的出于正确理由而行动。可是，请允许我们选择并非如此的情况。这样，尽管我们也许不得不承认那位带有不恰当情绪的行为者是“有道德地行动”而且做得（相当）好，但是，我们依然可以坚持认为，带有恰当情绪的行为者才做得更好。而且，在美德伦理学看来，那位带着不恰当情绪的行为者并非有美德地行动，他并未像美德行为者那样行动。为了理解什么是（真正）做得好、做得优秀，或做得有美德，我们需要如下这个更进一步的条件：

（4）行为者在行动时要有恰当的情绪或态度。

前三个条件尽管并不等同于亚里士多德在《尼各马可伦理学》第二卷第四章中针对“像”美德行为者那样做出美德行为所给出的头两个条件，但却是相关的。假设某人做出公正或节制的行为（参见上述条件1），那么，亚里士多德会说，该行为者“像”具有正义或节制美德的人那样行动，当且仅当，（i）他知道他正在做什么（参见条件2），并且（ii）他选择这么做（参见“出于某种理由而行动”），而且是“因其本身”而选择这么做的（参见条件3）。

亚里士多德的第三个条件则表明，行为者的行动是出于一种稳定的、不易改变的状态，即（在这里就是）出于（一种）美德。而考虑到美德的情感方面，它当然就跟上面列出的这第四个条件有关；“该条件是否更重要”以及“如果更重要，那么怎样更重要”，对于这些问题，将留待后面考察。

“因其本身的缘故”而选择该行为

条件3（即，行为者“出于正确的理由”而行动）包含着哪些内容呢？在康德伦理学的语境中，我们说，这意味着行为者基于或出于（道德）责任或原则而行动，因为她认为她所做的（在道德上）是正确的，或者（在道德上）是她应该做的——对这些短语我们不作区分。那么，在美德伦理学的语境中，我们又可以说些什么呢？

亚里士多德围绕相关条件的讨论有助于我们寻找答案——他说，美德之人“因为美德行为本身的缘故”而选择美德行为，他还说，有美德地行动就要求这样。对于该主张，令人困惑的是，虽然我们在某种意义上全都明白它这里的含义，但是，当我们试图用其他乍看起来似乎明显相同的术语来表述时，我们说出来的却是一些很可能在哲学上过于精明，因此似是而非的内容。美德之人“因其本身的缘故”而选择美德行为，对于亚里士多德这种说法的含义（或本应该具有的含义）存在着一些很标准的规定。美德行为者选择美德行为，是因为它本身是公正的或勇敢的，或更一般地说它本身是有美德的，或者，是因为它是做得好的表现，或因为它是以高贵为目标。然而，除非给予进一步的阐发，否则这些解释全部面临同样的困难。如果行为者是出于这种理由（无论它被说成什么）而选择她的行为，那么，我们是在坚持怎样的看法呢？

我们当然不是坚持认为行为者必定自觉依据上述说法而行动——这些英语（或希腊语）词汇恰好必定在她身上发生；这显然不对。那么，我们是在坚持认为，包含有关概念——“这是公正的（或‘有美德

的’或‘做得好的’或‘高贵的’等等）”——的想法必定在她的头脑中出现吗？或许如此，但是，如果奎因的作品不是无用的东西，那我们就知道，要把一种特定语言的特定语句转化为弗雷格式的思想、概念和命题，将是非常困难的。一位没读过古希腊作品的现代英美人会有“高贵的”概念吗？那些认为说真话是上帝或诸神的指令或是一种责任，从而选择说出真相的人，是因为这么做是诚实的（或有美德的，做得好的或高贵的）才选择它的吗？他们一向如此？还是从未如此？如果他们有时如此但并非总是如此，那他们何时如此呢？如果我们试图认为所有的美德之人都把握了古希腊人的或美德伦理学的概念，那么，我们就必须为此提供更多的理由。

让我们考虑一下，在我们的期待当中，美德之人会为他们的具体美德行为提供的理由，同时牢记一个明显的事实，即，我们不想把有美德地行动局限在学习道德哲学（更不要说亚里士多德主义道德哲学）的人的范围内。美德必然体现出一个人行动理由的大量不精确性，而且，我们也不可能期待每位美德之人都提供上面所给出的那些理由。我们期待各种各样的理由，而不是每次都是同样的理由（“这做得好，或，这有美德”）。我们也没有自动就希望这种多样性能够被表述为完整的美德、恶德清单（“这是诚实、勇敢”）；如今，许多人只是用到其中很少一部分词汇；事实上，有的人还会因为我们说他们的行为勇敢或慷慨而感到不自在，并对这种说法明确予以拒绝。[41]

因此，我们可能不会接受上面这种关于“因为其本身的缘故”而选择行为的颇具一般性的描述，而会试图按照下面的思路来提供一种更加详细的规定：

> “美德行为者‘因其本身的缘故’而选择美德行为”，意味着“美德行为者至少出于某种特定的理由类型或范围X中的一个理由而选择它们”，在这里，“类型或范围X”是你所讨论的美德所特有的，它会根据你所讨论的美德不同而不同。

什么是美德“所特有的”理由？它们是这样一些理由，即，具备特定美德V的人会因为拥有它们而采取美德V的行为。因此，想想勇敢的行为者为了采取勇敢行为而可能持有的理由种类，我们可以想到如下情形，比如，“如果我爬上去，也许就可以救他”，“必须有人自愿站出来”，“人不能向暴君低头”，“这件事值得冒险”。想想节制的行为者为了采取节制行为而可能持有的理由范围，我们可以想到如下说法，比如，“这已经够多了”，“我在开车”，“我希望你也能有一些”，“你比我更需要它”，“她说‘不’”。至于慷慨，我们可以想到的理由是“他需要帮助”，“他向我借这个东西”，“这是他21岁的生日”，“她会非常高兴

的”。至于那些具有友爱美德的行为者，我们可以想到的理由是“他是我的朋友”，“他期待我这么做”，“我不能让他失望”。对于诚实，我们会有这样的理由，比如“这是真相”，“他问我了”，“最好立刻把这些事公开”。而对于正义，我们则会有这样的理由，比如“这是他的”，“我欠她这个”，“她有权决定”，“我保证过”，等等等等。

有些与我们所讨论的美德或相应的恶德更明确有关的理由，比如“这是要做的诚实行为”，或“不这么做是懦弱的”，或“那么做是吝啬的、贪婪的”等等，肯定属于上述理由范围。而有些一般性理由，比如“不这么做是不光彩的（或‘有点卑劣的’）”，“美德之人（或‘任何体面之人’）会这么做”或“我还有别的选择吗？”则可以属于任何范围。不过，这两种理由都不具备什么特权地位。[42]

我认为，美德行为者的理由能够让我们理解，为什么正在被讨论的行为对于美德行为者来说似乎就是眼下亟须去做的恰当之事。当我们置身被讨论的情境，以恰当的语调，对那些更深层的问题（为何要排除其他行动方案的选项，等等）予以恰当的回答（当然，我们必须这么做），从而认真地考虑上面所给出的理由时，它们就会告诉我们原因何在。它们表明或揭示出，行为者把什么看作是与该行为或该情境（或与两者）相关的或突出的东西，把什么看作是对该行为或该情境（或与两者）有利的或不利的、好的或坏的、决定性的或强迫性的东西。

根据假设，美德行为者正确地处理这些事情，并使得“像美德行为者那样有美德地行动”与“虽然有美德地行动，但却出于错误的理由”这两种情况形成了对比。通过表明或揭示出美德行为者把什么当作相关的（突出的、好的或坏的、显著的，等等）东西，这些被给出的理由将美德行为者的行动方式，同那种懦弱的、放荡的、贪婪的、追求私利的或缺乏主见的行为者碰巧做出同样行为的行动方式区分了开来。后者以不同的方式看待世界，追求不同的目的，因此，他们会把完全不同的事情当作相关的（突出的，等等）因素——他们想的是：如果在战场上畏缩不前，指挥官会毙了我；如果我现在晚一点享受，我的快乐会更多；我的错误肯定会被人发现——并（在具体情况中）出于错误的理由而做出勇敢、节制、慷慨、诚实或公正的行为。

威廉姆斯指出（在我看来，他正确地指出），我们可以把“具有美德V的行为者出于理由X而采取美德V的行为”（这里，X是我们所讨论的这个美德的适用范围之中的某个理由），看作是对“具有美德V的行为者因行为含有美德V（勇敢、慷慨）而选择美德V的行为”的正确理解。

> 我们说，行为者之所以采取（比如）慷慨行为，就是因为这是我们需要做的慷慨之事，而我们之所以理解这件事的含义，则是因为我们知道这个情境以及这个行为的哪些因素使得这个情境的这个行为成为了慷慨之人眼里需要去做的恰当之事。[43]

“美德行为者因行为是勇敢的、慷慨的（而不说‘有美德的’或‘高贵的’）等而选择她的美德行为”，作为“因其本身的缘故而选择她的美德行为”的一种衍生说法，其正确之处似乎在于，它恰当地意味着美德行为者并非每次都出于同样的理由而行动。它的错误之处似乎在于，我们自然而然认为，它不恰当地意味着行为者精通了美德术语的含义，而且认为他们的行为能够正确地得到某个美德术语的描述。遵照威廉姆斯的看法，我们现在可以坚持前面那层正确的意思，但又可以通过某种方式来理解“因行为含有美德V而选择美德V的行为”这句话，以便使我们自己避免上述不合理的内涵。

威廉姆斯接着给出了一个重要的观点。他接着说道：

> 由此推出来的是，对于各种美德的哲学理解，至少需要拥有这些美德的人所提供的部分理解：这正是亚里士多德的观点。[44]

美德行为者所给出的理由，自然使她的行为不会被那些懦弱之人、无信之人和不实之人完全理解。她认为从火中挽救莫扎特的手稿是一件值得冒险的事——她怎么会这么想？她希望别人能得到一些可以得到的东西——为什么会这样，什么时候她会这样对待自己？为什么在信守承诺或说出真相只能给她带来麻烦的情况下，她还会非常强调这些行为？——这毫无意义。在恶德之人看来，美德之人对于诺言和真相的坚守似乎不顾一切，傻到忘我，患有不切实际的强迫症。

但这恰恰是我们应当期待的。一个人对于“有美德地行动”和“出于正确理由地行动”的含义的细致了解，同他对于每种美德的含义的了解密不可分，而他对于后者的了解，至少在某种程度上，又同具备这些美德本身密不可分。就像亚里士多德正确论述的那样，“懦弱的人称勇敢者莽撞，而莽撞的人又称他懦夫，所有其他的情况也差不多这样”[45]。

这种看法的进一步优势在于，通过展示美德行为者可能持有的各种行为理由，但又同时将它们汇聚到这个而不是那个美德所特有的理由范围之中，我们就能明白，为什么一个不那么理想的行为者能够在某些美德方面堪称典范，但却无法在所有美德方面都是如此。人们做出各种各样的行为，就是因为他们对于体现在某种美德所给出的理由

X之中的想法更加敏感，而对于体现在另一种美德所给出的理由X之中的想法不那么敏感。[46]但是，美德并未因此变成完全分离、彼此孤立的品质特征，这不仅是因为它们的理由范围存在着重叠之处，而且，同一类型的善恶判断、利害判断以及关于什么重要、什么不重要的判断也是随处可见的。

尽管这是对“美德行为者‘因其本身的缘故’而选择美德行为”的一种有吸引力的看法，但是，它却没有告诉我们，关于“因其本身的缘故而选择美德行为”的其他看法有多大的真理性（如果它们有的话）。当美德之人出于理由X而选择美德V的行为时，如果她是因为该行为含有美德V（勇敢、慷慨等等）而选择了它，那么，她是否同样因为该行为是有美德的，（或者？）是做得好的表现，（或者？）是高贵的，才选择了它呢？我将在后面（边码第136页）讨论这个问题。

“因为觉得此事正确”而行动

现在让我们回到“‘出于正确的理由’而行动包含着哪些内容”这个问题。因其本身缘故而选择具有美德V的行为（如上所述），并将涉及理由X的所有例子都铭记于心，这是否就提供了一种令人满意的、与“基于原则而行动”或“因为觉得该行为是正确的而行动”或“因为觉得该行为是某人的责任而行动”或“因为觉得这是某人‘在道德上’应该做的事而行动”等说法相等同的美德伦理学表述呢？康德的某些思想有没有被遗漏了？如果有，那会是我们眼里重要的伦理因素吗？

诚然，“原则”“正确”“责任”“道德应当”等特定词汇没有出现在已经给出的理由X之中，而且有人会认为，这样一来就遗漏了某些重要的东西。但是，我们并不想把“出于正确的理由而行动”同这些特定词汇或有关概念过于密切地绑在一起，就像我们不愿意把“因其本身的缘故而选择某个行为，从而有美德地行动”同它们过于密切地绑在一起那样。众所周知，古希腊人尽管没有这种可以被轻易地翻译作（这里所说的）“原则”“正确”“责任”或“道德应当”的词汇，但是，我们不会说他们从不曾出于正确的理由而行动。

况且，正如那些对于过分简单阐释康德的做法表达不满的批评者指出的那样，“某件事是原则所要求的”或“它是正确的”或“它是你的责任”，似乎在某种意义上根本谈不上是采取具有美德V的行为的“正确理由”。相反，出于某些自觉构造的理由（“这是原则A所要求的事情”或“这是需要去做的正确事情”或“这是我的责任”）而拜访朋友、下

河救子、反驳谎言的人乃是自负的或矫情的，让人敬而远之。正确的理由无非就是，比如，“她很孤单”，“她是我的孩子”，“这是谎言”；在这种环境下，它们应当足以促成上述行为。

针对这类情况，标准的康德主义回应是，在特定情境中，人们能够“基于原则”或“因为觉得此事正确”或“出于责任（感）”而行动，但其实又并没有考虑原则，没有考虑“什么才是正确的”或“什么才是一个人的责任”。至少就前两条短语常常被用在道德哲学的学术语境之外而言，确实如此。事实上，它们就是这样的短语，我们很自然地会用它们来描述出于理由X而行动的行为者的行为方式。当我们回应“某人采取美德V的行为是否出于某种不可告人的理由或是出于被迫”的质疑时，我们会说，“不，她这么做是因为……”并援引某个理由X；或者，我们会说，“不，她这么做是基于原则”或“她这么做是因为觉得此事正确”。［也许，更早些时候，我们会很自然地说“她这么做是出于责任（感）”；到了19世纪，这种说法的缺乏吸引力的内涵似乎有所改变了。］

因此，我们是否可以说，如果一个行为者是出于某个理由X而采取美德V的行为，那么，她其实就是“因为觉得此事正确”或“基于原则”甚或“出于责任（感）”而这么做的呢？她不是仅仅出于欲望或偏好而行动，她也不是受到逼迫而行动，她的行为出于一种美德的理由，而不是一种不恰当的或不可告人的理由——对于“道德动机”，人们还能追问什么吗？

当我们考虑行为者出于理由X而采取美德V的行为的那些明显情况时，似乎无需追问什么。但是，一些不那么明显的情况却会让我们停下来，再作思考。

首先，想想小孩子的情况。有的时候，他们是出于理由X而做出具有美德V的行为吗？他们做出具有美德V的行为，有时只是因为别人告诉他们要这么做，有时只是因为他们想这么做。然而，他们有时这么做，却是因为他们答应过要帮助他人或取悦他人（因为这个人是他们的朋友），他们给出了他们的行动理由X。那么，他们是“因为觉得此事正确”而行动的吗？

很自然地推演开来，请想一想智障者的情况。他们有时这么做，也是因为他们答应过要帮助他人或取悦他人（因为这个人是他们的朋友），他们给出了他们的行动理由X。那么，他们是“因为觉得此事正确”而行动的吗？

现在，请想想另一种不同的情况：一名成年行为者虽然出于某种

恰当的理由X而做出了具有美德V的行为，但她的行动却并不是她的典型做派。如果她的其他的有意行为、反应和言谈都堪称“自私”“不公正”“胆怯”（或者，稍弱一点说，“几乎不大方”“不是特别关心正义”“不勇敢”），那么，她就会让我们突然大吃一惊。她出手大方，她对别人给予的不公平的优势不屑一顾，她为了保护不受欢迎的同事而慷慨陈辞——并且，她还给出了一些恰当的理由X。原来，这是因为她陷入爱河，或是因为最近的成功而欣喜若狂；爱情或成功暂时改变了她。然而，不久以后，她很快回到了以前的行为方式。那么，当她出于理由X而采取具有美德V的行为时，她是“因为觉得此事正确”而行动的吗？

再想一想下面这些人，他们说出真相或帮助他人，不仅是出于理由X，而且是因为（他们认认真真地指出）他们觉得说真话或帮助他人是上帝的指令，如果他们这么做，便会上天堂（如果不这么做，便会下地狱）。或者，假设他们盲目地遵循某种传授给他们的法令，而该法令（我们假设）与他们深受压抑的欲望是对立的，与他们有关“什么才是生活的重要方面”，“什么才值得追求和拥有”的看法是对立的。那么，他们是“因为觉得此事正确”才这么做的吗？如果你倾向于说“是”，那么，如果我对这种情况再补充一个更进一步的限定——即，假如他们不信仰上帝或不相信这种法令的必然性，那么（考虑到他们一直受到压抑的欲望和看法）他们便不会再出于某个理由X而采取具有美德V的行为——你还会给出同样的回答吗？

有人可能仍然想说“是”，而且至少对某些其他的情况也说“是”。但我却想全部说“不”（既然我们后来给那些自认为遵守上帝指令的人又加上了一种限定），因为我相信，当我们说行为者“是因为觉得此事正确”或“出于责任”而这么做时，我们是在把上述情况显然没有的某种东西归属给了这位行为者。这种东西不是“道德行为者”，也不是“道德责任”，因为尽管在小孩子和智障者的情况中缺少该因素，但在其他情况下却并不缺少。这种东西也不是“有道德地行动”，因为至少在我看来，如此说法的含义太模糊了，很难讲它在上述各类情况中全都不存在。那么，这种东西是什么呢？

直觉地讲，我们可能认为，这种东西在广义上同可靠性或可预测性有关。一位确实可以被说成是在某个特定情境中“因为觉得此事正确”而采取美德V行为的行为者，很大程度上，乃是一位在类似情境中将会采取类似行为的行为者，一位将会给出自己的特定理由从而做出特定行为的行为者，一位将会对他人的行为做出特定的判断并同意这些判断的行为者。

我这里虽然是以一种不熟悉的方式，但提出的却是人们所熟悉

的“道德理由”或“道德原则”具有“可普遍性”与“至高无上性”的看法。在人们对这些熟悉的看法所给出的论述中，存在着很多混淆之处与明显错误，它们不仅依赖于“道德”一词假定拥有的某种魔力，而且依赖于使得这类论述一直看上去都非常正确的案例。如果我们认为某人做某事“是因为他觉得此事正确”，但第二天又发现他仅仅因为（他说）不喜欢便没有做同样的事，那么我们就不得不指出，他其实并不是“因为觉得此事正确”而做先前那件事的。如果我们认为某人做某事“是因为他觉得此事正确”，但又发现他仅仅因为自己不舒服地成为别人所针对的目标而谴责别人的相同行为，那么我们也不得不指出，他其实并不是出于这样的理由而做先前那件事的。

因此，我们或许可以讲，在“道德动机”的问题上，我们所追问的那种超出了“出于理由X而采取美德V行为”之外的“多出来的东西”，就是与可靠性或可预测性有关的某种东西。不过，这似乎还没有把握到那些出于恰当的理由X而采取具有美德V的行为，并真诚地表明自己之所以这么做乃是因为这是上帝的指令而如果他们不做便会下地狱的行为者身上的问题。他们是不可靠的或是不可预测的吗？“好吧，”有人会说，“也许，他们其实可靠。但当事实不一样时，他们就不这样了，因为（正如你所说），如果他们有一天不再信仰上帝，他们就不会再出于理由X而采取具有美德V的行为。”但为了确保准确，像这样的预判需要某种类似于我在盲目遵守法令之人的那种情形中所补充的限定条件。如果他们先前的行为“与他们深受压抑的欲望是对立的，与他们对于什么值得追求、什么值得拥有的看法是对立的”，那么，我们才可以假设，假如他们失去了信仰，他们便不再会做得好。然而，还有一些人，虽然以前常常说“我这么做是因为这是上帝的指令”并且现在已经丧失信仰，但他们仍然会像以前那样出于理由X而采取具有美德V的行为。

所以，在上述两种情形中，强调“与他们深受压抑的欲望是对立的，与他们对于什么值得追求、什么值得拥有的看法是对立的”这一点，就变得非常重要。强调它有什么作用呢？我们可以说，在那些并非“出自道德动机”的情况中，这样的强调就把某种一般亟须之物（即，行为者对于她的美德V行为的价值的“真正认同”）的缺失状态给揭示出来了。因此，我们必须全力把握这样一个事实，即，在上面讨论的所有情形中（无论行为者是否出于理由X而采取具有美德V的行为，反正至少我是不打算承认“行为者是‘因为觉得此事正确’而采取行动”的），行为者针对美德V行为所作的价值判断似乎存在着不少问题。小孩子以及严重的智障者在很大程度上都无法持有他们自己的价值判断；就他们承认美德V行为的价值而言，他们所认识到的，是别人教授给他们的行动内容，而不是他们自己高度评价的东西。他们的

价值是别人提供的，不是他们自己的。那种因爱情或成功暂时有所改变并凭借她的美德行为而让我们感到惊讶的行为者，似乎也只有当美德V行为的价值通过她的爱情或成功而让她兴奋的时候，才会认识到这种行为的价值。那些做出美德V行为不仅仅是出于理由X，而且是因为他们觉得该行为是上帝的指令，是某种法令的要求的人，似乎能够被分为两类。一类人认识到美德V行为的价值，并认为上帝或法令是因为这些行为本身的价值而要求它们的。不过（我们怀疑）还有另一类人，他们如果不再信仰上帝或相信法令的话，就不会再出于理由X而采取美德V行为了；他们只有在面对“这是上帝或法令要求我去做的事”而不是“这是该行为本身要求我去做的事”的进一步规定时，才会认识到美德V的行为的价值。

但是，对行为者来说，“真正认同她的美德V行为的价值”意味着什么呢？这几乎是一种晦涩不明的说法。我们会说，对行为者而言，这意味着她在“内心深处”对其行为有所评价；意味着这种评价驾驭和指导着她的整个生活与举止。这样的解释虽然好一点，但仍然不大清晰易懂。在康德那里，我认为，这意味着行为者拥有一种善良意志，一种始终基于对道德律的尊重而行动的意志。而在亚里士多德的伦理学中，则意味着她拥有某种美德。这位无论在具体什么情况下都会出于理由X而采取美德V行为的行为者（如果她是这样的话）之所以成为可靠之人和可预测之人的原因就在于（“真正认同她的美德V行为的价值”对她来说意味着）她的行动是“出于某种稳定持久的状态”，亦即，出于美德。[47]

因此，这就是美德伦理学对于康德主义主张——即，理想的行为者是“基于（或出于）原则”“出于责任（感）”“因为觉得此事正确”而行动——的重新表述。新亚里士多德主义的理想行为者基于某种稳定持久的状态（即，美德），出于理由X而选择美德V行为。就像理想的康德主义行为者一样，后者也可以被描述为，她采取美德V行为是“因为她觉得此事正确/是她的责任/基于原则”，但同时她又没有明确地形成这样的想法；她出于理由X而采取美德V行为并且是出于美德而行动，这就足以构成“道德动机”了。

我认为，这再次涉及我们如何回答前面提到的那个问题［“当美德之人出于理由X而选择美德V的行为时，如果她是因为该行为含有美德V（勇敢、慷慨等等）而选择了它，那么她是否同样因为该行为是有美德的，（或者？）是做得好的表现，（或者？）是高贵的，才选择了它呢？”］在亚里士多德主义的语境中，答案是肯定的：当美德之人出于理由X而选择美德V的行为时，就是因为该行为是有美德的，是做得好的一种表现并且是高贵的才选择它的，要知道，她在出于美

德而行动。当我们认为她拥有完整的美德以及实践智慧时，用亚里士多德的话来讲，我们就是在认为，她热爱高贵的东西，能够正确地理解幸福，从而在合乎美德而行动的过程中能够正确地理解什么才是恰当的行动。

避免柏拉图式的幻想

那么，我们是不是认为，这位行为者身上具备着莎拉·布劳迪所说的“一种明确的、全面的和实质性的善观念”？[48]布劳迪将其称作“宏大目的论”，认为它太过理智化，从而完全正确地予以拒斥。当哲学家开始以为“美德之人对于‘幸福’的内涵进行了长期而艰苦的反思，对于‘做得好’的内涵得出了一种非常全面而实质性的看法，以至于该看法不仅可以得到运用，而且可以在所有合适的情形中得到正当的运用”乃是美德的一项必要条件时，我们可以肯定地说，他们就是所谓“柏拉图式的幻想”的受害者。这种幻想认为，只有通过哲学学习，一个人才能成为有美德的（或真正有美德的），而一旦它被这样明确地表述出来，人们便会发现，其实它是一种必须全力加以反对的幻想。人们无需花好长时间去思考什么是幸福，无需得出“幸福就是过上一种合乎美德的生活”的结论，也无需设计一种有关恰当行动的看法，便完全可以成为有美德的或真正有美德的，就像他们无需花好长时间去搞清楚各种准则能否被当作普遍的法则，便可以具备真正的善良意志一样。

然而，尽管事实很清楚，幻想也很荒谬，但对于我们追随亚里士多德或事实上追随康德的有些人来说，当我们讨论“道德动机”问题时，却很难避免陷入这样的幻想。而正如布劳迪所指出的，该幻想还有另外一种版本，认为在那些从未通过“含蓄深厚的”哲学知识来学习美德的人身上，存在着某种可笑的哲学狡黠。无论我们多么努力地想摆脱这种幻想（不得不说，许多道德哲学家还没注意到我们需要做出这方面的努力），我们也始终会（最好的情况也不过是）流连于如下看法，即，我们的理想行为者具有极不平凡的（虽然可能是“无意识的”）信念、能力或观念。[49]

要想避免这种错误，至少对美德伦理学者来说，关键在于始终意识到“把什么归属给美德”（至少在这个语境中）乃是根本的问题。热爱高贵的事物、正确地理解幸福，以及掌握普遍的恰当行动方式，并不是针对美德的检测尺度或是我们归属美德的依据和基础，也不是关于所有人都应该追求的理想美德的详细规定。它们只是被哲学家归属到普通的美德之人身上的东西，哲学家相信他们会因此而说出有启

发、有分量的话，相信如果我们哲学家把普通的美德之人看作是具有这些“不平凡”方面的人，我们就会对各种让我们感兴趣的话题（道德动机、道德推理、实践智慧、正确的幸福概念以及美德本身）获得更好的哲学理解。而这样一来，由于我们对于（比如说）“道德推理是不是最好被理解为一般原则在特殊情况中的运用”，或者，“把‘掌握普遍的恰当行为方式’归属到美德之人身上是否可以被分析为就是在做出这种主张”有不同的回答，因此，我们当然会在“把什么东西归属于美德”以及实际上“如何分析这些被归属的东西”存在分歧。

人们对于布劳迪否定“宏大目的论”的两种不同反应，可以很好地反映出，要搞清楚这里所讨论的问题有多么的困难。特伦斯·欧文担心，布劳迪没把足够的东西归属到美德行为者身上。他觉得困惑的是，既然布劳迪笔下的这位并不使用任何一般原则的美德行为者在某一个情境中“更偏向朋友的利益而不是陌生人的利益……（而）在另一个情境中……却更偏向陌生人的利益而不是朋友的理由”，那么他将如何“回应这种‘前后不一致’的指控”呢？

> 难道不应该问问他（这两种情境之间的）差别何在吗？如果这样的追问是合理的，那么，对他来说，似乎同样合理的就是采取这样的回答（比如）：“在第一种情形中，我之所以站在我的朋友一边而非陌生人一边，是因为世界上并不存在要求我全力以赴去帮助他人的一般要求。而在第二种情形中，我之所以拒绝为我朋友在保险诈骗中的勾结行为撒谎，是因为友谊没有要求我成为诈骗的同谋。”而这样的回答便引出了某些一般的原则。[50]

考虑到被我标成黑体的这行字，那么，指望任何哲学家以外的普通人（无论他多么有美德）能够给出这样的回答，显然是不靠谱的；其实，任何哲学家以外的普通人几乎都看不出来，“站在自己朋友一边”与“拒绝为他们在诈骗中的勾结行为撒谎”之间有什么“前后不一致”的地方。我们必须把欧文的论述理解为如下主张（或类似的东西），即，如果我们哲学家认为，美德行为者是从“世界上并不存在要求我全力以赴去帮助他人的一般要求”这条一般原则中推演出“我们可以站在自己朋友一边而不是陌生人一边”的，那么我们将会最好地理解道德或实践推理。不过，布劳迪不会同意该主张。她不但认为这是对亚里士多德的误解，而且认为这是一种误导性的或明显错误的思考道德推理的方式。

麦克道威尔虽然同意这两点，但他认为，我们可以在把“选择某种行为”归结为“做得好的一种表现”的同时，而又不必承认任何演绎主义的道德推理模式，不必暗示说人们（更不用提哲学家以外的美德之人）能够提供某些一般原则，可以让人从“一幅用普遍术语表达出来

的关于恰当行为的蓝图”出发，一步步地直至推演到目前的情况。[51]正如他自从发表论文《美德与理性》以来所清晰展示的那样，他认为，我们最好是把道德推理或实践推理当作对具体情境的“解读”，并且认为，对于将多个正确的解读结合在一起的状况，有一种富有启发的哲学看法是，“源自它们的行为其实全都是某种普遍的恰当行为方式的具体表现”。“我们可以把‘正确地解读情境’引申为，”他说，“根据正确的恰当行为概念来看待它们”[52]；而我将他这里的“我们”视为“我们哲学家”。如果我们像这样来理解美德行为者，那么，对于涉及正确行为的那种推理所包含的内容，我们就会有更好的理解——而且，不再会去试图建构演绎主义的模式了。

有的哲学家认为，美德之人拥有正确的幸福观念，因而在合乎美德地行动时掌握了恰当行为的方式，这时，他们很可能陷入了柏拉图式的幻想，并且荒唐地认为这些美德之人身上有“一种明确的、全面的和实质性的善观念”。然而，如果足够谨慎的话，人们在归属这些东西的时候可能就会追随亚里士多德的立场而不会犯这样的错误。我们这么做是否正确，取决于这样的归属是否能够使我们更好地理解正在讨论的问题，而且，在目前的情形中，我认为，这些亚里士多德主义的理念并没有对“道德动机”给予更深入的说明，因此，我不会再提及它们。

结论

人们越来越意识到，理想的康德主义行为者，即，那种具有善良意志、“出于责任感”而行动的人，与理想的新亚里士多德主义行为者，即，出于美德（出于某种稳定的品质状态）而行动的人，并没有曾经以为的那么不同。[53]正如我强调过的那样，该观点与下列看法是一致的，即，无论我们对于“当我们说行为者出自‘道德动机’时，我们需要将哪些不平凡因素归属到我们的理想行为者身上”这个问题存在怎样的分歧，我们的意思都不是说，她对于正确的行动、责任或原则有什么明确的想法（事实上，对于美德、好的行为或高贵，也是这样）。这些明确的想法，并不是出自道德动机的必要条件。

然而，上面给出的那些案例（边码第132-133页，行为者采取美德V行为是出于理由X，而不是“因为觉得此事正确”，不是“出于责任”或“基于原则”）还意味着一种更深层的、更出人意料的命题：即，宽泛地讲，这些明确的想法也谈不上是充分条件。更准确地说，该命题的含义是：无论是行为者对于“这是正确的/我的责任/原则所要求的事情”所做出的诚恳声明，还是当时出现在他们心中并以断定符号

结尾的那些语句（或其转述），都不足以证明他们身上具备这样的信念，即，他们的行为是正确的，是他们的责任，是原则所要求的事情。既然他们必须具备这种信念，只是为了出自道德动机，为了让自己的行为是因为觉得（即，相信）它是正确的，它是自己的责任等而发生的，那么，对于道德动机来说，这些声明和当下出现的语句就都不能成为它的充分条件。

我们将在下一章探讨这个命题。

第七章 道德动机

在前面几章，我们考察了这样一个问题，即，在美德伦理学看来，当美德行为者有美德地行动时，她是不是“出于责任（感）”“基于或出于原则”或“因为觉得此事正确”（概言之，“出自道德动机”）而行动的；我的结论是，在某种意义上，她确实如此。换言之，有美德地行动，像美德行为者那样行动，亦即，出于美德行动，乃是“出自道德动机”或“出于责任（感）”而行动的充分条件。在本章，我希望捍卫一种更丰满的命题，即，前者同时还是后者的必要条件。我说这话的意思是：当完全有美德的行为者合乎美德、出于美德行动时，她就是在设立“道德动机”的标准，设立“因为觉得此事正确”或“出于责任”而行动的标准；根据这样的标准，我们对那些不完全有美德的行为者进行评价，看看他们在多大程度上做出了同样的行为。一个行为者的品质越是接近那些完全有美德的行为者的品质，那么，当他出于理由X而采取美德V的行为时，他就越有可能具备“道德动机”。

作为程度问题的道德动机：信念的归属

这个被表述为“看看那些不完全有美德的行为者在多大程度上做出了同样的行为”的命题立刻带来这样的后果，即，“源自道德动机”成了一个程度问题；而我知道，许多人都认为这违背直觉。在他们看来，“道德动机”，亦即“基于原则”或“因为觉得此事正确”而行动，必定是一件要么全有、要么全无的事情。这种观念无疑常常植根于一种我所认为的错误的心灵哲学，[54]一种“把有美德的行为解释成原子式的，独立于其他任何信念与行为而发生的事情”的信念图像。不过，我怀疑，即便是以这样或那样的形式承认信念的归属可以为事实的或反事实的言行提供支持，从而通常赞成不同图像的人们，当他们思考诸如“这是正确的/我的责任/原则所要求的事情”这些信念时，也往往会忽视这一点。人们（我必须立刻加一句，绝不特别是康德主义者，甚或只有康德主义者）非常容易把行为者的心灵想象成一种充满了有关行为的正确性、责任的神圣性、高贵事物的光荣性、“这是我干过的最漂亮的事”等等高雅的即时观念的东西；人们非常容易认为，通过这种想象，行为者的即时信念（即，相信自己的行为是正确的，相信自己是“出于责任”而行动）就已经被理解为一件要么全有、要么全无的事情了。

有种纠正该观点的办法是，请再次想一想孩子的情况。我在上一章声称，即便年纪很小的孩子有时也会采取美德V的行为并给出这么做的理由X，而且我进一步声称，尽管如此，他们也并非“基于原则”“出于责任”或“因为他们觉得此事正确”而行动。将这种体现价值观的深刻理由归到儿童（或者，其实还有一些智障者）身上，有点荒谬；就算我们可以说他们拥有价值观，他们所拥有的也不是他们自己的价值观。

然而，当我们不是假定儿童会给出理由X（或者，我们除了采取这样的假定之外），而是假定他们会说出“这是需要去做的正确事情”，“这是我的责任”，“这是原则问题”或类似的说法时，荒谬性却并没有得到丝毫的减少。确实，如果他们身边的成年人总是以特定的方式讲话，或者，他们听说过某些类型的故事，那么，他们是会说出一些涉及高贵、荣誉或道德律等内容的宏大言辞。[55]由于他们不仅被教授如何运用理由X，而且被教授如何使用这些言辞，所以，当他们采取行动时，他们的头脑中可能就会有许多关于这些言辞的现成观念。不过，我们依然没有假定说，他们采取行动，就是因为他们觉得（即，相信）他们的行为是正确的，就是因为他们的行为是他们的责任，或者，就是因为他们的行为是原则所要求的事情……他们真的太小了，还不具备这样的信念。他们没有也不会违反事实地说出和做出由于具备这样的信念而需要去说和做的任何其他事情。

我将进一步声称，即便是对（大部分）青少年而言，我们也不打算认为，他们的行为同成年人的一样是“基于原则”，“因为觉得此事正确”或“出于责任（感）”而发生的。很大程度上，他们的道德信念或他们的价值观仍然不完全属于他们自己，而是属于他们的教导者或他们的同龄人。但是，我们不认为存在着某个决定性的时间点，从那一刻开始，小孩子就像青少年一样“因为觉得此事正确”或“出于责任”而行动；此后也不会存在另一个决定性的时间点，从那一刻开始，青少年的价值观就将完全变成他们自己的价值观，从而他们就像成年人一样地行动。我们知道，人类的发展和道德的发展是循序渐进的，构成了一个连续不断的过程。因此，“道德动机”（即，你是因为相信该行为正确而行动的）可以是一个程度问题。

诚然，重要的是，要再次意识到我们所身处的只是一个事情“基本”为真的领域。有的儿童确实发展出（就像我们所说的）一种“超出其年龄的智慧”，成为了成熟的道德行为者，他们年纪很小就能“因为觉得此事正确”而行动。如果说年轻的活佛曾经这样（考虑到他们所接受的独特教育），我不会惊讶。而且，出现这种情况也许根本没有什么明显的理由。我最近在报纸上读到一则讣告，讲的是一名令人惊

讶的、名叫伊克巴勒·马西的巴基斯坦男孩，他4岁时被卖给一名地毯制造商，而到他12岁时，也就是当他被枪杀时，他已经凭借非凡的果敢和勇气，为争取巴基斯坦儿童的权利而开展运动（他召集了多次会议）达两年之久了。（他成功地摆脱了奴役的束缚，逃往巴基斯坦一所看护这些孩子的学校。）尽管讣告的内容只有这么一些，但是即便这些内容也足以表明，他拥有远远超出大多数青少年的心智能力。认为他对“他的生活以及事实上人类的生活应该怎样”，“他应该成为怎样的人”等问题具有一些十分深刻的信念，并不荒谬；假定这些信念是他自己的，并且在某种意义上是通过反思而获得的，也不荒谬。他几乎不可能从他父母、其他的不幸儿童或掌控地毯厂的成年人那里获得上述信念；讣告也没有说，他逃往的那所学校曾经激励过那些被看护的孩子们，要他们冒着生命危险而成为活动家。看起来，他是自己想到这一点的。

好吧，也许他没有做过这些事，也许这个故事实际上并不真实。然而，它肯定可以是真实的。有点吃惊吗？是的。难以置信吗？不。它不会因为人们断言十一二岁的儿童“基本上”不是“因为觉得此事正确”或“基于原则”而行动的，便会消失。其实，只有当人们对伊克巴勒的故事感到非常震惊时，才能支撑这种断言。一般情况下，没有什么比十一二岁儿童的言谈举止更足以证明，我们可以将那些看起来合理归属于伊克巴勒的深刻信念归属到他们身上。

因此，如果你倾向于认为“道德动机”（即，因为觉得此事正确而行动）必须是一件要么全有、要么全无的事情，其存在取决于行为者采取行动时的心中念头，那么，请想一想小孩子的情况吧。因为，许多作为道德动机的充分条件而被归属到“出自道德动机”的行为者身上的观念或想法，也可以为儿童（普通儿童，而不是像伊克巴勒那样的儿童）所拥有，只要他们通过日常的道德教育学会了一些颇不寻常的说法的话。（请再次记住，被那些在哲学方面很精明的父母所抚养长大的儿童也许就懂得，对于“帮助他人或说出真相为何是正确的”这种问题，需要给出精明得让人不安的答案。毫无疑问，很少有小孩能够对这个问题给出不错的回答。但是，就像我听说有个小孩在回答“为什么四月是最残酷的月份”时学会说“因为它滋养着那些来自于欲望的记忆”一样，[56]人们也可以教孩子们学会说：“因为这是道德律的要求”或“这是我们在一起生活所需要的东西”。对于“这么做为什么是正确的”问题，教会孩子们给出不错的一般性答案也许能加快他们的道德发展，但这并不是说，教会他们给出不错的答案，就能让他们获得关于这个问题的道德理解。）

将“道德动机”归属到儿童身上（基本上）是荒谬的，在我看来，

这是一个前提，而且，通过承认有的读者不同意这点，我意识到有些人可能依然坚信“道德动机”是一件要么全有、要么全无的事。我希望那些确实接受上述前提的人们如今赞同道德动机可以是一个程度问题的看法，从而超越“道德发展具有连贯性”的事实，可以逐渐承认事情可能如此存在的其他方式。

品质的归属

我在本章试图辩护的命题是：当完全具备美德的行为者有美德地行动时，她就是在为“道德动机”设立标准，为“因为觉得此事正确”而行动设立标准——这是一种我们用于评价那些不完全具备美德的行为者在多大程度上做出了同样行为的标准。它当然能够用来涵盖前面的论述。当美德行为者有美德地行动时，她就是在出于美德、出于某些包含实践智慧的相关品质特征而行动。儿童，甚至年纪相对轻的青少年，无论他们接受多么好的教育，“在大多数情况下”他们也不是受道德动机支配的，因为除了伊克巴勒那样的情况，他们都不是拥有美德的候选人。他们可能具有人格，具有自然的美德，但他们还没有具备品质特征；他们的品质正在形成过程中，但尚未形成并固定下来。

然而，有人会说，我们对于是否将“我的行为是正确的，或者，我的行为是我的责任”这种信念归属给儿童并没有真的感到困惑；我所追求的更丰满、更具囊括性的命题是：我们在把上述信念（或者说“道德动机”）归属于成年人时所面临的各种难题（亦即，我们感觉不得不说出“是呀，他在这个意义上具有这种信念，但在那个意义上却没有这种信念”的情形），只有通过思考我们将会怎样描绘他们的品质，才能获得最好的理解。这就为“道德动机是个程度问题”而不仅是个“能力问题，因为它会随着儿童的成长而逐渐发展”的看法引出了另一个维度。

正如我在“导论”中提到的，成年人是否真的持有某种具体美德，常常是个程度问题。首先，美德语词可以被很多明确反映其程度的限定语修饰——“极其具有美德V，格外具有美德V，完全具有美德V，就像你可以合理期待的任何普通人一样具有美德V，相当具有美德V，十分具有美德V……”这些说法，也许仅仅反映出行为者基于理由X而采取美德V行为的可靠程度（尽管它们还可能反映出恰当感受的程度）。但是，正如加里·沃森正确指出的那样，这里的可靠性并不是统计学的概念。[57]我们马上就会发现，有些不可靠要比另一些不可靠的影响更小，因为，美德词汇还可以接受如下限定：“基本具有美德V，但是……”以及“考虑到他的成长过程或社会条件，他会像你能够

期待的那样具备美德V”。不仅如此，它们还能连起来讲；人们可以“相当具有美德V，但是……”，并且“考虑到他们的成长过程或社会条件，他们具备美德V也是例外的情况”。

关于“道德动机”，有一个难题。请想想那些具有邪恶道德信念的人，比如纳粹分子，其他的极端种族主义者，或沉溺于邪恶宗教或仪式的教导（比如，号召人们折磨和杀掉那些自己并不情愿的牺牲者）的人。他们中间可能有许多人不但粗鲁、不公正，而且虚伪、人格分裂、懦弱、不诚实、不检点、自我放纵、极其自私。但是，他们中间也有一些人，尽管追求的是坏目的而且常常毫无愧疚甚至乐此不疲地干出可怕的事，但他们仍然能够做些（至少表面看起来）十分光彩的行为，做些（我们很可能会说）确实需要勇敢、诚实或慷慨的行为。

因此，请设想一下，他们中间有人做了一件极其自我牺牲或者要求颇高的事情。他真诚地给出了恰当的理由X——比如，“人们无须屈服于试图强迫人去做不道德勾当的暴君”，“这种问题需要整个真相（即便某人的性命会因为揭露真相而面临危险）”，“这是一项值得建立的制度，它需要尽可能多的资金支持（而我并不需要我的遗产）”。某种意义上，他的行为并不是非典型的——认识他的人没觉得特别惊讶。让我们把情况再润色一番，假设他还真诚地说道：他所做的一切都是正确的，都是责任的要求，讲究原则的人在这样的环境中将会不折不扣地行动。他是在“出自道德动机”吗？他做出他所做的这些行为，是“因为他觉得此事正确”“出于责任”或者“基于原则”吗？

那种让人很想给出肯定回答的念头，同“我们承认这个人是坏人”的事实存在矛盾——我们怎能把与“道德动机”或责任感同样高贵或高尚的某种东西归属到如此卑劣的一个人身上呢？我认为，解决这个难题的方法不是要尽力贬低他的那些理由X，而是要坚持我们对其品质所做出的“坏透了”的评价。

所以，他的品质与美德之人的品质相去甚远，处于谱系的对立一端。对于这种情况，我打算冒一次险，直接宣称这些人根本没有美德；我要直接宣称，纳粹主义、种族主义或者宗教（假设它们是非常糟糕的宗教）已经严重毒害了他们的品质，以至于他们所拥有的任何品质特征都不能被视为美德。这意味着，我将重新考虑那些表面看起来十分光彩的行为，并且，通过彻底否认它们是出于美德而发生（因为行为者没有美德），从而否认该行为者是“因为觉得此事正确”（或“基于原则”等等）而采取行动的。我由此可以说，这样的人根本不具备关于行为正确或善的真正观念，根本不具备道德原则，根本不具备真正的道德义务观念。他们说他们有，他们以为他们有，但他们只是搞错了，他们无可救药地被沉浸其中的邪恶学说所腐蚀。

同样的道理，当他们中间有人干了坏事，还十分真诚地声称自己之所以这么干，是因为这事是正确的，是他的义务或是原则的要求等等的时候，我们无需费劲地琢磨，他是否因为具有高尚的道德动机或道德感从而配得上哪怕最少的赞美或尊敬。他配不上，因为他根本就不是出于“道德动机”或义务感而行动的。

请将这些情形同另一种情况比较一下。在各国历史上，有些人曾经身处社会的特权阶层，在那里，由于各种不公、无情、贪婪、傲慢、残忍与轻率行为的受害者都是弱势群体，因此，这类行为就没有被当作不公、无情、贪婪、傲慢、残忍和轻率的表现，对此，我们又该如何看待呢？我们从日记和书信中得知，他们中间有些人对于穷人、奴隶或妇女的悲惨境地会感到痛苦甚至愤慨；有些人或多或少采取了行动试图改变一些事情——因为，他们说，必须缓解这种苦难或不公，继续听之任之是错误的，一个人有义务去做点什么，等等。但我们也知道，他们每个人采取的依然是被我们现在谴责为不公、傲慢、贪婪……的行为方式。[58]

或许是因为我们特别急于让自己和先辈们的可耻行径撇清关系，所以我们很容易把他们所有明显具备美德的努力都简单地斥之为彻底的虚伪，我们要么直接否认他们的行动是“因为觉得此事正确”或是“基于原则”而发生的，要么坚持认为，他们的原则或他们（真正）觉得正确的事情都不足以普遍地或不偏不倚地构成“道德的动机”。

不过，就品质而言，他们肯定要比那些对弱势群体的悲惨处境不闻不问的同时代人（更不要说那些以剥削后者为乐的人了）更加接近于理想的美德行为者。如果我们的后代以同样严肃的标准来评价我们，而没有因为“考虑到构成20世纪西方社会特征的可悲的物质主义、贪婪与冷漠”便认为我们有些人“颇有美德”，那我们还算得上是“出自道德动机”吗？还算得上是“因为觉得此事正确”而行动的吗？

要想判断一个人何时完全接纳了社会、宗教或仪式的邪恶信念，何时又是（可以这么说）刚刚接受它们，这非常困难。但是，尽管很难，而且我们也承认有许多情况无法判断，但我们有时仍可以区分两种观点和态度：一种广为流行的观点和态度认为，我们可以合理地期待，社会上的任何普通的正派之人都能看透这一点；而另一种观点和态度则认为，只有超常的非凡之人才能看透这一点。我认为，我们之所以非常严厉地审判纳粹分子，其中一个原因就在于，尽管我们可能需要超常之人来看透当时极其坚固的反犹主义（不仅在德国和奥地利如此，在英国和美国同样如此），但是，对于那种认为“开始根据种族来划分本国公民的法定权利仅仅是一项政策而已”的观念（更不要说那种认为“把他们投入集中营并屠杀他们是怜悯与正义之举”的观念

了）却没有什么坚固可言。当时，任何合理正派的欧洲人，无论他们经历的成长教育是不是反犹主义的，都能够看出来这不对。

我们把有些盲点当作是用以彻底否认美德的充分依据，尽管具备这种盲点的一些人可能做出凭借其他原因而应该被我们称为美德的事情。而另外一些可以被我们当作人的社会化后果而归属到人们身上，并认为只有非凡之人才能发现的盲点，则可以与那些经过恰当限定的美德品质相兼容；考虑到他们所处的社会条件，具备这类盲点的某些人可以是非常甚或格外有美德的。不过，在这种情况下，他们并不是完全有美德的；所以，即便不说他们虚伪，我们也依然可以说他们不具备道德动机，他们并不像那些十足的或彻底的美德之人那样是因为觉得此事正确或出于责任而行动的。

盲点绝不完全就表现为这些样子。谁不会算上他们亲戚朋友中那些他们愿意将其描述为十分慷慨、周到、公正、怜悯、诚实，但在践行这些美德时却并不全面、零零碎碎的人呢？我们可以肯定，一般情况下，他们会被描述成那种有规律地、很可靠地“因为觉得此事正确”而采取行动的人，那种持有相当高尚原则的人，那种一般说来也许要比我们更好地出自道德动机的人——可是，哦，亲爱的，他们却会那么做。何以至此？我虽然没有仔细考虑，但至少想到了有些恶行，如果你很了解这个人，很爱他，就会为这些恶行感到痛苦。有的人可能在自己出身的问题上撒谎，但在别的方面不会；有的人可能通常对他们不太熟悉的女性有点不公；有的人可能在你所认为的无聊之事上大手大脚（虽然并未花掉他们收入的大部分，但却是一大笔钱）；有的人可能投身于在你看来几乎毫无意义的性行为。或者说得更细微点，一位最大方、最周到的主人，如果看到你把半杯冷咖啡倒入水池而愤怒地说“浪费了！！”那么你显然对他会很反感。也许你常常能够让他们意识到，他们本不该这么做（或本不该这么说，本不该这么反应）——但到了下一次，他们依然会兴致勃勃地这么做、这么说、这么反应。或者，也许你无法与他们达成共识：你总会给出同样的反对意见，他们总会给出同样的回答，而争论也总是不了了之。

我们有时会羞于质问他们的盲点，因为，尽管他们确实存在这些盲点而且经常做出让我们有点讨厌、震惊或有瑕疵的事，但我们对他们的充分了解却足以让我们知道，无论眼下情况多么严重，他们也总是可以拿出王牌，做得比我们所认识的其他人要好得多。他们是不是有什么（当他们做得好时，他们的行动所依据的）原则呢？当他们做得好时，他们的行动是不是“因为他们觉得此事正确”而发生的呢？一方面，我们想说“是的”，而另一方面，我们却想说“不是”。

根据已经给出的关于道德动机的看法，上述难题没有清晰的解决

方案，而且，这种看法似乎更倾向于做出肯定的而不是否定的回答。根据已经给出的看法，对于我们热爱和尊敬的这些人，我们只能对自己说："是的，他们一般情况下都非常诚实、公正、慷慨、节制……但他们身上确实有这样的盲点，即……"或者，在最后涉及节制的那种情况中，我们只能对自己说："是的，他们本质上有美德，在严重的危机中你完全可以依赖他们，但是，哦，亲爱的，你得做好准备，容忍他们做出如此这般的行为。"这样的说法提醒我们，不要以为我们身边最亲近的人有这种盲点而我们却没有。

诺米·阿尔帕里和蒂莫希·施罗德介绍如下这种有趣的现象就提供了最新的例证，表明一个人根本不是铁板一块。

> 意志软弱地行动，就是在经过充分考虑之后虽然相信某一行动方案是正确的，但还是采取了其他行动方案的做法。关于意志软弱，讨论最多的情况主要集中于这样或那样的欲望凌驾于判断之上的错误行为……人们本决心说出令人尴尬的真相，但不知怎的，说出的还是谎言。然而，在我们觉得有趣的情况中，意志软弱所带来的却可能是这样或那样的正确行为（我们找不到其他更好的词）。也就是说，意志软弱的行为方案，要优于行为者心中最佳判断所推荐的行为方案。由于这类情形颠倒了我们通常对于意志软弱行为的预期，所以，我们称之为"反向的意志软弱"情况。[59]

两位作者首先给出了三个"反向的意志软弱"案例：哈克·芬（在他自己看来）没有把逃跑的奴隶吉姆抓回来；尼奥普托列墨斯没有欺骗菲罗克忒忒斯；奥斯卡·辛德勒没有从为他工作的犹太人身上最大限度地攫取利润。[60]他们正确地断言，不仅三位行为者的行为，还有他们的动机都是值得赞美的；他们还论证指出，行为与动机所配享的赞美（或谴责）主要取决于该行为及其动机表达行为者"完整自我"或品质的程度。

我基本同意他们的所有看法，但我这里关心的内容却和他们的不太一样。我认为，他们毫无疑议地接受了如下标准假设，即，无论哈克、尼奥普托列墨斯和辛德勒在做出他们的那些值得赞美的行动时可能会有怎样值得赞美的动机，绝对一清二楚的是，他们不可能是"因为觉得此事正确""出于责任"或"基于原则"而行动的。[61]但我在上一章试图消解的，恰恰就是这种假设的根据。一旦我们同意认为，就某个具体情境的"道德动机"而言，理想的亚里士多德主义行为者（他出于理由X而采取美德V的行为，出于美德而行动）与理想的康德主义行为者可能没太大区别，那么，上述假设的依据（即，要"出自道德动机"，行为者就必须对自身行为的正确性、对该行为是否是义务或原

则的要求具有清晰的、即时的看法）就必须被抛弃。虽然哈克、尼奥普托列墨斯和辛德勒都没有这样的看法，但这一事实本身却不足以排除他们可能是“因为觉得此事正确”“出于责任”或“基于原则”而行动的。到目前为止，它仍是一个开放的问题。所以，让我们来考察它。

无论这些故事有没有下面这层意思，我们自然会设想，当这三位反向的意志软弱者行动时，他们的心灵或多或少都对自身行为的错误性质（对吉姆的贫穷老主人实施抢劫，不光彩地违背奥德赛的指令，不仅感受并且屈服于奴性从而没有成为正派之人）当下就有各种看法，而人们可能认为，这肯定足以完全排除“他们无论如何都是‘因为觉得此事正确’而行动”的观念。可是，他们的品质又如何呢？

上述故事确实足够清楚地表明，尽管三位行为者对自身行为的错误性质当下就有看法，然而，他们的行动却都是有理由的。哈克之所以没有报告吉姆的行踪，是因为吉姆是他的朋友；尼奥普托列墨斯之所以告诉菲罗克忒忒斯为什么奥德赛会派他前来，是因为这是真相；辛德勒之所以保护犹太人，是因为他们身处绝望，需要保护。不仅如此，这些故事还足够清楚地表明，当他们出于理由X而采取美德V的行为时，他们的行为并没有什么反常之处。尼奥普托列墨斯是诚实的，辛德勒饱含怜悯和勇敢之心，而哈克，以他自己少年的方式，堪称忠诚和挚友；他们品质（或稚嫩的品质）之中的这些方面通过各种方式得以展现。两位成年人并不总是这样（而哈克，对他的年纪来说，也不总是这样），因为，他们有时必定会像那些不够完美的美德行为者一样行动。然而，正如我们所言，“他们的心却是好的”。

对于尼奥普托列墨斯和辛德勒的品质在多大程度上类似于完美的诚实之人或十足的怜悯与勇敢之人，我会说，尽管他们确实认为自己的行为不对，但他们却都是“出自道德动机”；他们都是“因为觉得此事正确”“出于责任（感）”或“基于（或出于）原则”而行动的。诚然，他们相信自己的行为不对，在某种意义上违背了他们同时持有的义务或原则；这正是他们比那些完美的美德之人差劲的地方。因此，虽然他们“出自道德动机”，其行为也是“因为觉得此事正确”或“出于责任”，但他们却没能像完美的美德之人一样彻底地这么做。

考虑到他的年龄以及血统，哈克就没能做到这一点。我们或许可以乐观地说，既然他这次摆脱了自己所沉浸的种族主义，那他就在开始独立思考正义了，既然他表现出忠诚与友爱的冲动之举，那他就可能正在通往美德的途中。而悲观地讲，我们或许可以指出，根据这则故事，哈克断定自己是个坏孩子，断定自己努力去帮助他人毫无意义。除非这些想法得到改变，除非他（这个可怜的孩子）能为自己心中尚存的信念赢得自尊和勇气，否则，他很可能由于把自己所有的自

私、不公正和不诚实行为最终辩解为他忍不住干的事（因为他就是个坏家伙）从而踏上邪恶之途。

美德的统一性

上面这些例子展现了人们在道德上并非铁板一块的多种形式，因而可能被认为它们阐释了“美德统一性”学说（即，要拥有任何一种美德，一个人就必须拥有全部美德）的虚假性。可是，如果我们按照亚里士多德的方式阐释这个学说，那么情况就不是显然如此。在《尼各马可伦理学》第六章讨论了实践智慧之后，亚里士多德是这样收尾的：

> 沿着这些线索，一个人可以提出某种辩证的论证，根据该论证，同一个人不可能在所有的美德上获得同等的自然馈赠，因此，他会具备这一种美德而不具备那一种美德，所以我们可以声称，美德是彼此独立存在的。就自然美德而言，情况可能这样；但说到那些使一个人成为一个绝对的好人的美德，可能就不是这样了；因为，拥有实践智慧这种美德，将会相应地拥有全部的美德。[62]

我们所讨论的情形全都是行为者不能被称作“彻底的好人”的那种情形。如果用“理想的美德行为者”这一标准来评价的话，他们的个别美德或一般美德就都得借助如下说法而予以限定——比如，“虽然不完全有美德，但他的心是好的”，或者“考虑到他们生活的社会环境，他们已经相当/非常有美德了”，或者“他基本上有美德，但……”尽管我们确实接受人们在美德方面几乎并非铁板一块的事实，然而我们也承认美德确实构成了某种形式的统一性。

怎样的统一性呢？“这种”（所谓的）美德统一性学说可以表现出令人眼花缭乱的不同形式，[63]此处篇幅有限，无法细讲。但它仍值得一说。[64]

请再次想想我在前面第131页（边码）否定过的一种美德观，即，美德是完全分离、彼此孤立的（“独立的”）品质特征。第五章所讨论的休谟式的“慈善”就是这样的品质特征，它只是一种关心他人以及受到这种关心驱使而行动的倾向性。勇敢也经常被如此看待，认为它只是在追逐目标时欣然面对危险或无所畏惧的性质。类似的，节制被理解为面对眼前的肉体享乐时自我克制或适可而止的性质，而诚实则被理解为任何时候都不要撒谎的性质，等等。（我不清楚人们是否可以这样来理解正义。）若以这种方式来理解美德，它们很容易同恶

德相伴而生，并且，至少在关于“勇敢”与“节制”的情形中，它们实际上还会加剧恶德的程度——从而（人们会认为）明确消解了任何关于美德统一性的实质性学说。

但是，正如我在“导论”中指出的那样，以这种方式来理解“美德”，就根本没有将这些品质特征当作美德。它们不是品质的优秀状态，不是那种依其本性便能使其拥有者成为好人并做出好行为的特征。它们更可能成为错误或缺陷而非优秀，它们会使拥有者做出坏的行为。像这样来理解“美德”，就忽视了亚里士多德的看法，即，每一种美德都包含着实践智慧，包含着正确对待实践事务的理性能力。而且，正如我们此前关于美德V的行为者是出于理由X而行动的讨论所揭示的那样，这种能力并不是分散而独立地存在各个美德之中，它不会容许（比如说）有的人也许很勇敢但却完全不仁慈，或者，虽然很仁慈但却完全不节制的情况出现。关于善与恶、利与害、什么值得去做而什么相对不重要的同一类型的判断贯穿于所有范围之中。（一个人，如果没有把减轻他人的痛苦看作是值得追求的善，看作是为了实现它而值得面对危险的事，那他便是缺乏勇敢美德的（尽管不能因此就说他是懦弱的）。一个人，如果他愿意为他人做许多事而让自己付出巨大代价，但他又乐于向妻子隐瞒自己的出轨行径，“因为她不知道这事就不会受伤”，那他就谈不上有仁慈之心。

我认为，我们有时在报纸上看到某些故事时的反应就表明了我们并不相信美德的不统一。我们看到有人做出光彩的事，做出那种似乎需要格外（比如说）勇敢或慷慨的行为。而后来，我们得知他们还做过一些在道德上令人厌恶的事，我们会感到惊讶且困惑不已。我不仅是在说同一个领域中令人厌恶的事——就像这个案例里可能出现的懦弱或自私，它们会使我们脱口而出地说：我们开始以为他们身上具有勇敢或慷慨，这明显是错误的。我还是在说其他领域的事情；冲进着火的建筑物救出陌生人的那位行为者原来是个强奸犯；将自己大部分收入都赠给无家可归者的那位行为者的谎言却让某个无辜之人遭受牢狱之冤。我们感到惊讶、感到困惑：我们想知道，他们怎能在有的情况下如此光彩，而在别的情况下却如此卑劣呢？这难道不是一个让我们惊讶和困惑的有趣事实吗？

如果我们把美德看作完全分离、彼此孤立的特征，以至于一个人的品质能够（比如说）既是真正勇敢的又是粗鲁而放纵的，或者，既是真正仁慈的又是懦弱和不诚实的，那么，我们就没有理由感到惊讶或疑惑。我们虽然可以指望一位出于勇敢而行动的人，就其勇敢行为而言，是可靠的和可预期的，但我们却无法期待他会多么地友善或诚实。但是，我们是有这种期待的。我们相信美德构成了某种统一性。

不过，问题又来了，它是怎样的统一性呢？上一章的讨论不仅强调过适用于某种具体美德的理由怎样同适用于其他美德的理由联系在一起，而且还突出了威廉姆斯的观点，即，人们之所以不一样，是因为他们对于体现在某种美德理由当中的考虑可能要比体现在其他美德理由当中的考虑更加敏感。谁不知道那些虽在许多方面令人钦佩，但却难以成为他人榜样的人呢？而前面关于盲点的讨论则进一步表明，在具体的问题上，人们要么是彼此之间整个地不一样（比如，我们的有些令人钦佩（而不是卑鄙）的祖先在对待劳动阶级女性，或者，实际就是女性的问题上存在盲点），要么是在他们自身内部就有所不同（比如，有些不够诚实的人可能会为他们的祖先撒谎）。因此，看起来，我们相信的只是尼拉·巴德沃所说的美德的“有限统一性”，以及加里·沃森所提出的“统一性的弱命题”。这种观点既承认实践智慧不可能分散地出现，而是限定在它所适合的这个或那个美德的领域中，同时也承认实践智慧不是一种要么全有、要么全无的东西。根据该命题，拥有某个美德的任何人都会在一定程度上拥有其他全部美德，尽管在一些情形中，他们只是非常有限地拥有其他美德。

现在，让我们回过头来将这个问题与我们提出的关于“道德动机”的看法联系在一起。根据那种看法，当我们相信“因为觉得此事正确”或“基于原则”是行为者在某个具体情境中的动机时，我们也就是相信他们在出于美德而行动。考虑到统一性的弱命题，那么上述看法便意味着，我们相信他们是某种类型的全面之人——相信我们通过仅仅这一个行为所展示的内容就已经非常“全面”“深刻”地知道了他们的为人。当我们认为他们身上具有稳定的（比如）仁慈或诚实状态时，我们也就在认为，他们至少部分地拥有其他的全部美德。因此，当他们做出其他行为时，我们的惊讶和困惑往往会让我们说——“可是他们真残忍！”“他们根本就不诚实！”我们之所以会惊讶和困惑，就是因为我们觉得，我们已经把他们等同于那种在各个方面至少都颇具美德的人了。

我们现在锁定了困惑，但还没有解决困惑。不过，既然已经锁定了它，我们也就知道该在哪里寻求解决的方案——就在行为者的品质之中。或许，我们并没有正确理解那种在道德上令人厌恶的行为；它也许与品质无关，而是行为者在面对极端诱惑或身处极端条件下的一种意志软弱的表现，但我们对此并不知情。或许，我们也没有正确理解光彩的行为——它可能不是出于理由X，而完全是一些过多体现该行为者个性的难以名状的举止。或许，它完全与品质无关。或者，也许它不但与品质无关，而且，正如纳粹分子或极端种族主义者的情况所揭示的那样，无论如何，它其实根本就不是出自与美德之人相类似的某种品质。一旦我们搞清楚行为者的品质是什么，搞清楚它在多大

程度上类似于美德之人的品质，我们就能知道他在多大程度上可以或者不可以称得上是具有“道德动机”的人。

美德行动的最初时刻

有一种根深蒂固的观点认为，我们可以正确地将“道德动机”（即，因为觉得此事正确而行动）归属于行为者，但无需将任何的美德品质归属于他们；这样的观点是和如下看法联系在一起的，即，世界上存在着某种高品质的“道德正确行为”的最初时刻，它是行为者在其平庸、自私甚或恶劣的生命中头一次“因为觉得此事正确”而做出的正确行为。我怀疑，这种观点源于宗教里面有关拯救可能性的看法；任何一个有罪之人都不会偏离得太远，以至于认为自己无法获得能使其做出正确行为的神的眷顾，亦即，完全正确的行动的源泉。不过，即便那些明显没有受到拯救思想影响的人，也会通过引用各种案例作为例证而坚持上述看法。我将声称，这种看法是糊涂混乱的，它是人们没有充分细致地考虑案例而造成的结果。

人们常常喜欢引用的一个例子是“出乎意料的勇气”。在人们眼里“绝对普通”“毫不勇敢”的某人突然“一反常态地”做出极具英雄气概的行为。据说，“人们常常可以在报纸上读到这样的事情”。可是，报纸上有说过这个人或者她的行为就是一反常态的吗？如果说了，根据何在？她也许确实开车胆小、害怕老鼠，也许至今仍然过着普通的生活——在那里基本上（如果有的话）很少出现需要“勇敢”美德的情况——但这并不足以说明她就缺少这种美德。如果她认为，冒着生命危险去反抗暴君或挽救他人的人要比那些不切实际、多愁善感的傻瓜或鲁莽粗心的笨蛋更令人钦佩，如果她正在努力地将自己的孩子培养成为勇敢之人，如果她因为听说有的父母自顾逃命，放任自己孩子受到恶狗攻击而感到惊骇不已，那么，她的行为就不是一反常态的。试着把她想象成在这些方面完全相反的人，认为她的行动就是一反常态的，这没问题——但还要说她“出自道德动机”，那就不对了。如果报纸上提供给我的是与那些细节完全相反的东西，而又说她做出英雄行为是“因为她觉得此事正确”，那么，我会把这篇报道扔到一旁，认为它不足为信。

然而，她难道不会受到什么启示吗？这把我们引向常常被人谈及的另一个例子。在上章，我讨论了如下情况：爱或成功对于人的行为和视野具有某种暂时的转变作用，使他们一反常态地行动。不过，尽管我们知道爱能有这种简单的转变作用，但是，我们不也相信爱能有一种更深刻的作用并能实际地改变人的品质吗？传说会将这种偶然的

效用归因于一个好女人的爱意；宗教则把它归因于上帝的活动。我们无需同意这两种看法也依然可以认为，在有的时候（也许很少很少，但有的时候）人们是能够“实然开窍”的，他们能够睁大眼睛搞清楚人生真正的善与恶是什么，能够在观察的过程中改变自己的品质。

确实有许多重获新生的基督徒很快便再次堕落，也确实有些表达过忏悔的享乐主义者会重拾旧路，但是，并非每一个基督徒、每一个享乐主义者都是如此。而我们当然可以把“道德动机”归属于他们重获新生之后的最初行为。我们是否可以说，这些并未重拾旧路之人最初的美德行为，即，在他们经历了一段自私、挥霍与放纵的人生之后而能做出节制、公正或体谅行为的最初时刻，他们是不可能出于美德地（因为觉得此事正确而）行动的，因为他们的行动并非出自稳定的美德品质状态？

是的，他们不可能那样，但这并未表明我们就可以正确地将“道德动机”（即，因为觉得此事正确而行动）归属于他们，而无需将任何的美德品质归属于他们。因为，既然行为者已经转变了，那么她出于某种稳定的美德品质状态而行动，才是故事的关键。诚然，她的品质状态仅仅通过一次突然的转变而刚刚确立、生成和形成，还远远比不上一贯如此稳定的品质状态。但是，我们身处的是一个事情“大致”为真的领域，而且我也说过这类情况非常少见。当然，就我们知道的而言，如果考虑到他们重犯错误的通常几率，那么，当我面对这种一直都是挥霍浪荡之人最初采取的少数节制或体谅行为而说出我并不知道他们是否出于美德地行动时，我就不应该属于过分的怀疑主义者。不过，如果你描绘一幅关于最初的公正或节制行为的画面，并将其标为“由重新塑造的品质所提供的最初的公正或节制行为”，那么，我可以一以贯之地补充一个更进一步的标签，即，“出于美德而行动的保罗，因为他是觉得此事正确亦即出于美德品质而行动的”。根据这个故事，美德的品质正是前往大马士革的沿途风景使他有所转变从而获得的东西。[65]

然而，如果你描绘出一幅关于公正或节制行为的画面，而后又描绘一幅连环画，讲的是同一位行为者令人吃惊地忽略了这么做的其他机会，还干出一些完全不公和放纵的事，从而你把连环画的开头部分称作“扫罗最初的和唯一的美德行为”，那么我会声称，假设扫罗能够“因为觉得此事正确”、“基于原则”或“出于责任（感）”而做出美德V的行为，这是前后矛盾的。你无法将第一幅画面称作“扫罗是因为觉得此事正确而行动”，而只能说“扫罗的整个品质在他的生命中仅仅改变了五分钟，之后它便恢复原样了”。品质的改变必定是深层次的、全方位的，而说它是深层次的，部分含义就在于它并非昙花一现。

况且，由重新塑造的品质所提供的最初的美德行为，并不完全是一开始所想象的那种“高品质的道德正确的行为”——除非它受到了神的眷顾。因为，即便我们允许品质的突变，那也只有超自然的干预力量才能使此前一向十分缺乏美德的人变得比颇有美德的人更棒。不仅过去的行为习惯和反应习惯很难改掉，而且，我们这位被重新塑造的行为者，在获得一名彻底的美德之人所必需的敏感性、洞察力与想象力之前，还有许多东西要学。先前仅仅考虑自己的一位成年人，现在尚未准备好要将自己刚刚确立的同胞之爱很好地付诸实践；先前无情地追逐金钱和权力而如今则视之为粪土的某个人，也无法像他应该做的那样最为恰当地面对志向平凡的人们。因此，在最初的时刻，作为一名颇有美德，但还远远谈不上最有美德的人，他只是部分地而非完全地“因为觉得此事正确”或“出于责任”或“基于原则”而行动的。

结论

以上两章的主题是，一个有美德的行为要想“出自道德动机”，其充要条件就在于它源自一种与最具美德的行为者在行动时所依据的品质状态十分类似的稳定的品质状态。其核心观念在于，请允许我重复一下我开始的说法，把“道德动机”（即“因为她觉得此事正确”）归属于行为者，就是在把远远超出行动时刻之外的某种东西归属于行为者。这是一种关于“行为者是怎样的人”的断言——一种贯穿全方位的断言。（因此在我看来，这的确是我们伦理思想的重要特征。我们对行为者的行为做出这样的归属，就是在对她给予最高的赞扬。）这种观念告诉我们，某种程度上相当于“这是正确的/有美德的/高贵的/我的义务”的即时想法，不仅不是具备道德动机的必要条件，也不是它的充分条件。

值得在结论中指出的更深层后果是，当这样的归属是以第一人称进行时，情况也依然如此。尽管我（除非是非常地自欺欺人或是有严重的神经质）通常能对自己的行动理由做出很权威的判断，但我却不一定能对自己的行动是不是“因为觉得此事正确”“基于原则”或“出于责任（感）”而发生的做出权威的判断，这甚至要比我对“自己是否知道或理解某事”而做出的判断更不靠谱。因为，让我证明“我是因为觉得此事正确而行动的”，完全超出了我在行动时对于自己的了解，对于自身品质状态的了解，以及，对于这种品质状态是否与最有美德之人的品质状态充分相似的了解，我对自己这些方面的了解显然是易错的——就像康德本人很可能会同意的那样。[66]

第三部分 合理性

第八章 美德有利于其拥有者

前言

本书的最后一部分将进入到关于美德伦理学“道德客观性（或合理性）”问题最困难、最具偏见性的领域。任何理性的读者都不会假定说，我在余下这四章将证明“道德是客观的/在理性上是可论证的”；任何善意的读者也不可能假定说，我会傻到要去尝试这项任务。在很大程度上，我的目标更温和，也更具纲领性。我相信，新亚里士多德主义的美德伦理学思路的某种独特的，但常常没有得到承认的内容有助于讨论该问题，而我就想谈谈这方面的内容。既然“实践出真知”，所以它是纲领性的。目前，从事学术研究的哲学家及其研究生们都在努力探究道德客观性的问题，但很少有人试图根据我在这几章将要描述的线索来破解它。[1]据我所知，虽然他们的方法仍然不错（即使谈不上正确），但我认为我所提出的美德伦理学的方法似乎颇有前途（即使谈不上更有前景），我认为它是值得认真关注的。如果有很多哲学家都尝试遵循这种方法，那会发生什么呢？对此，我们拭目以待。

然而，我关注的是“这个”问题的哪个版本呢（因为它可以表现为不同形式）？

在第一章，通过比较行为功利主义、简单的义务论以及美德伦理学用以界定正确行为的不同方式，我指出，后两者存在很严重的认识论问题。义务论者，在他的第二个前提中，不得不给出一句有待补充完整的话：

> 前提2：正确的道德规则（或原则）就是……

而美德伦理学同样也不得不给出一句有待补充完整的话：

> 前提2：美德就是一种……的品质特征。

而且，我还说过，在这两种情况下，我们都因此面临道德文化相对主义或（甚至更糟）道德怀疑主义的危险。如果我们在补充前提2时仅仅是说“下列清单上的内容”，并且提供一份清单（“必须遵守诺言、不要撒谎、不要杀人/无辜者……”或“节制、勇敢、仁慈、诚实……”），就会引人质疑：“这是正确的清单吗？你怎么知道的？”然而，我们还有其他方式能够将前提2充分地补充完整吗？恐怕不能。我觉得，我们也许只能列出被我们自己的文化或社会所接纳的规则或品质特征，从而承认我们的行为评价在文化上受环境的约束，这些评价“对我们”是真实的，但对别人不是。甚或更糟的是，我们也许不得不同意说，人们根本无法知道某个具体行为是否正确；他们只不过相信它正确，因为它合乎人们私下里希望坚持的某条规则，或者，因为它是人们希望成为的那种人通常将会采取的行动。

义务论者是否以及如何能够证明他们所列出的规则具有合法性，这是值得他们讨论的问题。而对美德伦理学者来说，问题在于，我们是否以及如何能够证明“哪些品质特征属于美德”的具体观点的合法性。我们能否寄希望于获得一种得到论证的信念呢？即，某些关于“哪些品质特征属于（而哪些不属于）美德”的观点是客观正确的。[2]这就是我所关心的问题。

对于该问题，虽然我会给出（带有严格限定的）肯定回答，但为了不引起错误的预期，我一开始就应当指出，哲学家对于这方面的满意回答设立了不同标准，而有的人可能认为我的标准太低了。因为，我和麦克道威尔一样假定，合法性必定是从后天获得的伦理视野内部产生的，而不是从外部的某种“中立”观点中产生的。

人们对于这种“合法性”的担心是，它根本无法提供理性的论证，而仅仅是循环的论证，注定成为针对个人的或受到文化灌输的价值观念的简单合理化。我们可能会说，这是人们在试图表述伦理的合理性或客观性时常常遭遇的困境。如果我们是从自己的伦理视野内部出发，试图证明我们伦理信念的合法性，那么，我们只会重述这种视野，而没有对它予以真正的反思审查。（当有人指出黑手党毒枭、追逐快乐的利己主义者或“道德怀疑主义者”能以某种方式提出针锋相对的意见时，“我们并没有真正地审查我们的伦理视野”这一点就变得非常明显。）于是，看起来，我们唯一的替代选项就是从我们伦理视野的外部出发，从“中立的观点”出发；几乎只能这么做。而许多哲学家认为，这要么是不可能的，要么就算在最好的情况下也得不到什么东西。

但是正如麦克道威尔在多篇文章中论证的那样，[3]在针对如此困境的不同看法之间，还有一条路径——即，伦理学的纽拉特步骤，它

是对奎因所赞同的那种纽拉特步骤的反映。

在撰写“理性评价我们整个概念框架”这一非常宏大的话题时，奎因说道：

> 我们不一定马上就会得出宿命性的结论，即，我们无法摆脱我们赖以成长的概念框架。我们可以一点一点地、一块一块地改变它，尽管与此同时，除了这种逐渐演变的概念框架本身之外，我们没有其他东西可以依靠。纽拉特将哲学家恰当地比作在苍茫的大海上重建船只的水手。尽管我们需要继续仰赖它的支撑，但我们可以一点一点地改进我们的概念框架、我们的哲学；只不过，我们无法让自己与之脱离，也不能将它同一种未经概念化的实在进行客观比较。[4]

现在，只要我们牢牢记住纽拉特所说的“知识不可能建立在独立的基础上”，我们就会发现激进的伦理反思（即，对一个人的伦理信念展开批判性的审查）乃是可能的，尽管这样的审查是从人们后天获得的伦理视野内部开始的，但它却能提供真正的修订，而不仅仅是重复这种视野。

据我们所知，对于从后天获得的视野内部开始推演，人们担心的是我们在特定历史时期和特定文化中，经过特定成长历程而获得的视野有可能是“完全错误的”。伦理学中的基础主义者认为，解决该问题的唯一办法（如果有的话）乃是采用一种经过修正的笛卡儿主义怀疑法。我必须抛弃我的所有伦理信念，从而将剩下来的东西当作确定的知识（即，可以凭借“中立观点”、科学和逻辑而承认的事实）并努力在此基础上重建我的伦理信念。通过这样的尝试，我会发现，在我已经获得的伦理视野中什么是正确的（如果有的话），什么又是错误的（如果有的话）。

纽拉特的思路并未排除人们同样的担心——即，我们后天获得的伦理视野有可能是完全错误的。该思路所否定的仅仅是“我们要么能够发现它也许完全错误，要么能够迅速修缮它从而获得全新的正确视野”的看法。因为，从理论上讲，纽拉特的小舟可能经过好多年才会成为提修斯的战舰而不再剩下原来的点滴痕迹。于是，在某种意义上，我们或我们的后代是可以回顾我们由之开始的伦理视野并回溯性地将其斥为“完全错误的东西”。[5]

接下来，我假定（但不做任何论证）麦克道威尔的主张（即，抽象地讲，在针对困境的不同看法之间，还有一条路径）是正确的。换言之，我假定他展示了一种我们可以为“哪些品质特征属于美德”的信

念展开理性的合法化证明的空间，既不会受困于伦理学基础主义的过分要求，又不会受困于“无非是对个人的或受到文化灌输的价值观念的简单合理化”这种烦人的说法。通过反思审查而一点一点浮现在人们伦理视野之中的具体判断，或许正意味着关于这种视野的改变，而不是对它的表达。而构成这种伦理视野并在经历反思性审查之后仍然得以保留的具体判断，也不再是仅仅对它的重述；不妨说，这些判断现在说的是，它们已然通过了审查。

但是，确立一种空间的存在，并不是要对空间里所填充的内容进行说明。一般的看法是，我拿出我的某个信念（比如，勇敢是美德），并且，我在坚持不改变自己伦理视野其他内容的条件下，对该信念提出质疑。它是真实的吗？可是，在此以后，我的目标是什么？我怎样着手尽力证明这个信念的合法性？新亚里士多德主义的美德伦理学的回答（我们正是从这开始的）是转向自身理论的第二个前提，即，

美德就是人为了实现幸福、兴旺繁荣或过得好而需要的品质特征。

虽然我依旧坚持该主张，但目前应该指出的是，情况要比通常所想的更复杂——也比我一开始表述它时所想的更复杂。[6]（并不奇怪的是，人们会想，这样的“前提2”能够有多大分量。如果人们还记得围绕如下问题的讨论——即，“正确的道德规则就是人们意欲其成为普遍法则而设立的规则”是什么意思；身处罗尔斯无知之幕背后的理性行为者会做出怎样的决定；甚或，功利主义的第二个前提应该是什么——仍有大量工作要做的话，那么他们就可以预料到，美德伦理学所提出的任何形式的前提2都会引起争论并亟须进一步的澄清。）我现在认为，这个主张包含着一些内容，我愿意将其标示为（而不是描述为）“柏拉图对美德提出的要求”[7]。我将表明它由三个命题组成。

（1）美德有利于其拥有者。（它们使其拥有者兴旺繁荣，过上一种幸福的生活。）

（2）美德使其拥有者成为好的人（为了生活得好，享有作为人的兴旺繁荣，过上一种典型的善的和幸福的人类生活，人需要美德。）

（3）美德的上述两种特征是彼此关联的。

让我们借助非常粗线条的阐述来考虑一下，一位相当诚实的哲学家在询问自己“诚实这种品质特征有什么好处”时，他所可能给出的两

种极为不同的答案：

（i）与不诚实相比，诚实要容易得多；你不必时时刻刻注意自己的言辞，不必操心你所应该说出的话的细节——你在大多数情况下就是讲真话。撒谎常常很没意义，而且是愚蠢的。人们都明白，而你看上去却像个傻瓜，拼命地伪装，好像自己从未犯错，好像自己令人钦佩（其实你并非如此）。诚实是良好关系的必要组成部分，能使你们之间彼此信任；正如培根所说："友谊结出的重要果实是轻松快意，让人卸下心灵的负担……除了真正的朋友，没有什么可以让人打开心扉，可以向他倾诉压在你心头的所有事情。"有谁愿意让别人因为他的表象，而不是因为他的实质去热爱和尊敬他呢？并且，对于做好哲学、教好哲学来说，诚实也是必不可少的；试图得出流行的观点，并无乐趣可言，只有在追求真理的过程中，才有乐趣可言；如果你不能让学生相信你在乎真理胜过其他一切，你便无法给他们启迪。

（ii）诚实在人类生活中发挥着非常重要的作用；它使人们彼此依赖，彼此信任并结成亲密关系，相互学习，富有效率地从事科学研究、运行各种有益的和/或有价值的制度。想一想我们在人类生活中是多么经常地依赖如下这种简单的事实吧，即，你可以向陌生人询问时间或路线，并且合理地期待可以获得诚实的回答。

我相信，很清楚，这两种回答的巨大差异在于，前者可以被视为是对"我的诚实，对我来说，有什么好处？"甚或"变为诚实之人，我可以期待或享有什么？为什么我要乐于成为这个样子"这类问题的回答，而后者则可以被视为是对"诚实为什么使其拥有者成为好人"这类问题的回答。前一种回答与命题（1）相匹配，后一种回答与命题（2）相匹配。至于命题（3），我相信，同样清楚的是，尽管答案（i）和（ii）存在差异，但两者却彼此关联。答案（ii）含蓄地揭示出人类生活中存在着哪些重要的东西（彼此信任并结成亲密关系，运行各种各样我们能在其中相互学习的制度，比如大学），而答案（i）则把这种看法含蓄地归结为一个人针对"自身的兴旺繁荣由哪些部分组成"的私人观点。如果只有古怪的野人才具备通过答案（i）而表达的私人观点，那么，答案（ii）对于"人类生活中存在哪些重要东西"的主张便不足为信。答案（i）依赖于答案（ii）里面有关人类生活运行方式的看法。后者假设了亲密的人类关系需要诚实；并且假设，人类彼此学习、推进（至少哲学方面的）研究也需要诚实。

我相信，同样清楚的是，答案（i）至少是若干论述的集合，它只可能来自具有某种特定的伦理视野的人，根据该视野，践行诚实（至

少对自己最亲近的人诚实，在追求哲学真理的过程中诚实）部分地构成了那些给出这一回答的人们关于繁荣兴旺或生活得好的理解。

前面我说过，我认为，新亚里士多德主义的美德伦理学思路有某种独特的、但常常未被承认的东西可以用来破解“道德合理性”问题，但是，在某种意义上，它也并不是没有得到承认。许多熟悉菲莉帕·富特《道德信念》一文的人都承认，美德伦理学提供了合乎命题（1）的主张，而在其他人中间，[8]威廉姆斯最为突出地表达了如下这个熟悉的观点，即，亚里士多德的自然主义提供了合乎命题（2）的某些内容。而我认为常常没有得到承认的是，无论命题（1）还是命题（2）都能有所发展，而且美德伦理学能以彼此关联的方式提供二者。[9]在下面几章，我将试图证明，两者能够彼此关联地发展；它们不是各自独立而是联合起来为我们提供一种框架，在其中，我们可以着手证明我们心中关于“哪些品质特征属于美德”的信念的合法性。

纲领性的命题就是这样。当我们以哲学反思来询问自己如下问题时——“A真的是美德吗？那么，有A之人将会采取的典型行为（如果不考虑悲剧性困境的话）就是正确的行为或好的行为吗？我是否有合理依据可以相信这一点，进而相信有A之人将会采取的典型行为就是我所应当采取的行为？”——我们应该同时引入命题（1）和命题（2）。之所以“应当”引入它们，是因为这看起来是一条可供遵循的真正有前途的道路。而上述命题之所以是纲领性的，则是因为，正如我前面所说，迄今还没有人对它进行细节化处理，而且在进行细节化的努力之前，也没有人（包括我自己在内）能够有把握地说它的承诺就不会失败。

我一开始强调命题（1）和命题（2）彼此关联，而现在我将对它们分别展开讨论，稍后再把它们结合起来。本章的余下部分将讨论命题（1）。

反对的意见

人们常常认为，“美德有利于其拥有者，因为美德能使她繁荣兴旺，获得并过上一种幸福生活”这一主张的目的是为了给多数人或每个人提供一种动机理由，使之成为合乎标准美德清单的美德之人（或说道德之人）。而对我来说，重要的在于强调指出，这并非我倾向于该主张的主要理由。在我眼里，该主张只是针对标准清单展开批判性反思（即，对人们心中“哪些品质特征属于美德”的观点的正确性展开批判性反思）这项事业的出发点。

然而，为了做到这一点，该主张在标准清单的问题上起码必须具备表面的合理性，[10]因此，我需要为该主张辩护，反对那些通过把它当成一种关于标准清单的主张从而认为它显然错误的人。

澄清当前问题的第一个必要步骤是，承认“具有美德（诚实、公正、仁慈，等等）是否有利于美德之人？”这个问题的歧义性。它既可以意味着：“在特殊的情境中采取美德行为或表现出美德，是否一直有利于行为者？”（我称之为“特殊问题”）也可以意味着：“拥有和践行美德，总的说来是否有利于具备它们的人？”（我称之为“一般问题”）对于其中一个问题的恰当回答，或许对于另一个问题来说并不恰当。[11]

第二个必要步骤是，承认人们可以在非常不同的语境中考虑“（标准清单上的）美德是否有利于其拥有者？”这个问题。如果我们在考虑如何评价邪恶之徒或道德怀疑论者的哲学语境中否认美德有利于其拥有者，却没有注意到我们在其他语境中，比如在考虑如何抚育自己孩子时，承认美德有利于其拥有者，那么我们可能会觉得不对劲。

缺乏这些步骤，许多讨论就没法进行。让我从“具有（合乎标准清单的）美德是否有利于美德之人”的歧义性开始吧。

在讨论该问题时，人们通常采取的形式——即“为什么我应该成为道德之人（或美德之人）”——恰恰存在同样的歧义性。“在特殊的情境中采取美德（比如，诚实、勇敢或仁慈）行为是否一直有利于行为者，使她繁荣兴旺？”对于这个“特殊问题”，很明显，答案是否定的。因为可能出现如下情况，比如，我大胆地说出我应当说的话，我会被关进精神病院，接受强制性的药物治疗；还有可能，勇敢行为会让我落下终身残疾；还有可能，如果我采取仁慈行为，我会因此丧命。在这样的情境中，对于“特殊问题”的回答，恰恰不能是“如果你想要幸福，想要过上一种成功、兴旺的生活，你就应当此时采取诚实、勇敢或仁慈的行为——你会发现这么做是值得的”。（在世俗道德中，情况就是这样。当然，如果我此生之后还有来生，那情况会有所不同。我稍后将讨论这样一种人，他们即便立足于世俗道德，也不愿意承认，如果我的美德行为导致我的死亡或残废，那么我就算是受到了损害。）

因此，把“特殊问题”暂时放到一边（它很快会再次出现），让我们集中精力关注“一般问题”，即，（标准清单上的）美德是否有利于其拥有者，使她总的说来能够繁荣兴旺？在这方面，同样有许多人相信，基于如下两条理由，必须给予否定回答。第一条理由认为，美德

不是幸福的充分条件，而第二条理由声称，它也不是必要条件。它之所以不必要，是因为人们常常发现，邪恶之徒会像茂盛的月桂树一样兴旺发达。而它之所以不充分，则是因为我们在考虑“特殊问题”时会面临上述令人不愉快的情况。（我说过它很快会再次出现。）只要人们承认在某个特殊情境中践行美德可能没命或者可能毁掉自己生活，那么，“美德是幸福的充分条件”这一主张便会大打折扣。

对于第一条理由，我们有种轻松的回应方式，即，人们不应当把“美德有利于其拥有者，使她繁荣兴旺”理解为是在提供保证或充分条件。[12]

假设我的医生说：“你戒烟、有规律地锻炼、适量饮酒的养生方式对你有好处。”她的理由是这种方式让你的身体兴旺、健康，过上长寿健康的生活。但是，她并未因此就确保我必定过上长寿健康的生活。如果我遵从她的建议，但仍在中青年时期患上肺癌、心脏病或肝病，这不能说她的话不对；我不能回去找她，说：“你让我戒烟什么的，这错了——你看，这些方法根本没用。”她和我都知道，按她的话来做并不确保百分之百的健康；然而，尽管如此，只要百分之百的健康是我追求的东西，那我就只能遵从她的建议，并且希望自己别那么倒霉。

与之类似，“美德有利于其拥有者”这一主张也并没有说，具有美德就确保一个人繁荣兴旺。它说的是，美德是唯一可靠的赌注——即便人们都说我倒霉，即便恰好是我的美德让我英年早逝或者让我的生活一塌糊涂。

美德只不过是有让生活崩溃的危险（仿佛恶德就没有同样风险似的），为什么因此就该认为美德不是实现繁荣兴旺生活的唯一可靠的赌注呢？我待会再回头来处理这个难题。现在，让我们强调指出，用健康问题来作类比，以及“获得和践行美德是唯一可靠赌注”的断言似乎使我们面临着第二种反对意见。为什么我们就必须接受说，获得并践行美德乃是“唯一可做的事情”，仿佛美德是幸福的必要条件呢（尽管不是幸福的充分条件）？既然我们承认一个人的生活可能面临中断或毁灭的危险，那么，只要我们有所感触的话，难道不应该去寻找替代性的选择吗？那些像茂盛的月桂树一样兴旺发达的邪恶之徒，难道不正好提供了一种替代性的选择吗？

对于这一反对意见，我们也有种轻松的回应方式，同样采用了医疗的类比。我的医生针对“我应当如何生活”所给出的正确答案，是否意味着，遵从她大致描述的养生方式就是获得长寿健康生活的必要条件呢？并非如此，因为，如果它有这层意思的话，那么它就很容易被

证伪；报纸上每隔一段时间都会报道说，有人对医生提出的至少部分要求是嗤之以鼻的，可他们却相当长寿，其健康状况达到了他们那个年纪的人所能期望的水平。（就在我写这段话时，一位极其长寿的法国老太太已经活到了120岁，而她是在115岁时才戒烟的。）说“美德在大多情况下有利于其拥有者，使之繁荣兴旺”，并不是说“美德就是幸福的必要条件”。它说的是，没有哪种“养生方式”会更为有效——没有别的可供选择的“养生方式”会更加合理。

就像诉诸“我的美德会让我生活崩溃”的可能性一样，在辩论中诉诸那些繁荣兴旺的邪恶之徒，这是有点荒唐的。如果考虑到医疗方面的类比，那么，有些邪恶之徒过得繁荣兴旺——比如，某些先前管理集中营的纳粹分子后来逃到南美，过上安逸享受的生活（也许还有不少人仍在这样过）——这个简单的事实就应该是无足轻重的。逻辑上讲，他们的存在对于“美德有利于其拥有者”这一主张的正确性所带来的冲击，同那些常常抽烟、喝不少酒的极少数百岁老人的存在对于医生如下说法（即，“不抽烟、适量饮酒、有规律地锻炼的养生方式有利于这样做的人”）所带来的冲击，是同样少的。要想贬低前面给出的回答，人们不仅需要一些例证，而且需要一清二楚的模式。反对的意见不应当是“如何看待那些生活在南美的少数纳粹分子和身负命案的银行劫匪？”而应当是“如何看待我们生活里能够察觉到的那种恶人得意洋洋、好人沉沦沮丧的模式？”

现在，有人可能用关于生活模式的这种断言来反对“美德有利于其拥有者”的观点，对于这一反对意见，我稍后将会提到。不过，在哲学文献中，通常很少有人提出这样的反对意见。构成绊脚石的，只是少数侥幸逃脱惩罚的邪恶之徒；他们的情况属于第二种难题。

对于这两种难题，我相信，至少可以给出下面这样的部分解释：那些注意到“我的美德有可能让我的生活崩溃”以及/或者“邪恶之徒有时会像茂盛的月桂树一样兴旺发达”等事实的人们，也许不知不觉地把这些难题当成了邪恶之徒或“道德怀疑论者”在我们根据美德带来的利益而向他们推荐有美德的生活时将会做出的明显反应。邪恶之徒或“道德怀疑论者”估摸着，如果我们试图说服他们相信美德的生活值得冒险，而恶德的生活（很明显，它有它的风险）不值得冒险，那我们将是无法得逞的。他们只会嘲笑我们，仍然过着他们快乐的邪恶生活，并且认为我们的回答完全错误。

到了这个讨论节点，我们就需要采取我所说的“第二个必要步骤”，思考一下我们可以考虑“美德有利于其拥有者”的不同语境了。

不同的语境

人们非常容易假设，如果无法让邪恶之徒或道德怀疑论者相信“美德有利于其拥有者”（因为拥有美德是过上幸福生活的唯一可靠的方式），那么就会贬低这一主张，表明它一般来说是不正确的、不可能成功的。可是，一旦人们要去证明该假设，却会发现它并没有那么明显地正确。我们几乎没人愿意浸染于恶德或是成为名副其实的道德怀疑论者。因此，虽然我们相信有许多我们知道自己无法说服他们的事，但我们不会仅仅因此就把那些信念斥为不正确的。在将“美德有利于其拥有者”当作不可能成功的东西加以抛弃之前，我们应该看看，我们在其他语境是怎样对待它的。

R. M.黑尔敏锐地考察了如下问题，即，当我们抚养自己的孩子，当我们说“让他们为生活做好准备”并开始对他们进行道德教育时，我们是如何对待上述主张的。[13]为什么我们要对自己的孩子进行道德教育——我们的动机是什么？有一种答案可能是，我们认为，如果我们将孩子培养成美德之人而不是缺乏教养的自私自利之徒，那么我们自己的生活会轻松些；我们是为了自己而把他们培养为美德之人的。还有一种答案可能是，我们自身具有如此不偏不倚的高尚心灵，以至于我们会考虑怎样才能让我们的孩子成为利他主义者，让他们长大后可以对别人的孩子有用；我们是为了别人或社会而把他们培养为美德之人的。

然而，如果我们是好的父母，那么，这两种答案我们就都不会采用。尽管它们无疑各自包含着一些真理，但它们没有准确地反映出好父母的首要动机。好的父母会牵挂子女的利益。他们想做些对他们（这些孩子）而言最有利或最有好处的事情，让他们生活得好、感到快乐，在生活中取得成功。不过，尽管牵挂子女的利益，但他们大多数人却并未将孩子们培养成完全自利、不讲道德的人。相反，他们把孩子们天生的自我满足、自我纵容的冲动看作是亟须矫正和调整的东西，把他们天生的爱、慷慨和公平的冲动看作是需要发展的东西；把孩子天生以自我为中心的视角看作是为了孩子自身利益而必须增强的东西。

因此，好的父母在孩子很小的时候就开始培养他们的美德（发展标准清单上的那些品质特征），他们自觉或不自觉地相信，这是让孩子们为生活做准备，为他们生活得好打基础。

有一件我们应该觉得惊讶的事。现在，请暂时不要考虑对孩子的成长不管不问的那些不负责任的父母，也不要考虑有的父母可能对

于“践行某些甚或全部美德意味着什么”持有十分糟糕的看法。如果我们只关注非常有美德的父母，他们对孩子的成长相当在意，那么，在这种语境中，尽管他们牵挂自己孩子的利益并希望他们为生活做好准备，但他们却努力培养孩子的美德，这难道不是一件令人惊讶的事情吗？也许，凭借哲学或反思的方式，他们可能会对“获得并践行美德是否就是实现美好生活的最佳途径”这个问题提出公开的严肃质疑；他们甚至会给出否定的回答。但是，我要说，他们对于自己孩子的培养方式却表明他们是相信美德有利于其拥有者的。

我当然不是拿这点当作抽象的论证，用以证明“标准清单上的美德有利于其拥有者”这个观点的真理性。毋宁说，它是针对那些倾向于公开表示“我们相信该观点显然错误”的读者而提出的归谬论证。它相当于我质问说：“你完全确定自己相信这一点吗？如果你是在考虑如何培养子女以便让他们为生活做好准备，而不是想象自己正在努力使邪恶之徒皈依或是说服道德怀疑论者，那么，你难道没发现，事实上，你确实认为美德是最为可靠的赌注吗？”

人们可能反对说，就我们相信该观点而言，我们承认它是一种局限于具体语境的观点。人们会说：“我们可能相信，此时此地，美德是实现幸福的唯一可靠的赌注，我们通过努力而过上比较轻松、受到保护的生活。但如果环境发生了变化，美德可能使我们生活崩溃，那我们不就会产生其他的想法吗？”

假设我们的生活发生了可怕的改变；我们陷入了某种邪恶的体制中，在那里，据说成为美德之人不仅会面临英年早逝或在悲惨困境中度过一生的风险，而且确实会招致这样的结果。在此环境下，我们不就得承认，美德远远不是实现幸福的唯一可靠的途径吗？我们不就得为我们的孩子，出于他们的利益考虑，提供某些与培养美德的道德教育非常不同的教育方式，以便让他们为自己即将度过的艰难生活做好准备吗？

我认为，对于这两个问题，都不能给出简单的肯定回答。在罪恶横行的年代，那些拥有并通常践行美德的人确实不可能获得幸福，因此，美德确实不再是实现幸福的可靠途径。所以，在这个意义上，对第一个问题的回答是肯定的。然而，即便是在这样的年代，也仍然没有其他的可靠途径。对大多数人来说，罪恶时代的生活是或极有可能是肮脏的、残酷的和短暂的，在更好的时代来临之前，幸福只是可望不可即的东西。而怀揣着更好时代将会到来的希望，怀揣着最起码自己的子女将会享受这种时代的希望，许多父母，尽管他们生活在最压抑、最危险的体制下，却仍然努力培养自己孩子的美德。毫无疑问，他们也向子女传授某些经过裁剪的观念，以适应他们生活的这个极端

环境；毫无疑问，他们不得不特别强调审慎，不得不教孩子们要慎重对待并且远离那些在更好社会里将被视为缺乏信任、缺少情感的人。可是，传授经过裁剪的观念，绝不是说就抛弃了全部看法，绝不是说就要教育他们无需追求更好的东西，而只去追求那种“踩着别人上位”的生存之道。

正如我们会对那些牵挂自己孩子利益的好父母为孩子自身利益考虑而努力培养其美德感到惊讶一样，我们也会对我们针对“为什么我应该有美德/道德”这个问题所可能给出的个性回答（“我就希望这样——它是我所希望的生活，一种在我看来是善的、成功的、有所回报的生活”）而感到惊讶。

当我们观察（比如说）那些拥有财富和权力并且至少看起来非常快乐，但只要有机会便会撒谎、欺骗、残忍地牺牲他人的人的生活时，我们会发现自己根本没有把这样的生活看作是令人羡慕或令人钦佩的。拥有财富和影响力也许不错，但若要以这样的生活作为代价，那并不美妙。我们观察自己的生活时，也会发现许多不尽人意的东西，但很有可能，没有哪样是因为我们拥有的这些美德而带来的。相反，我们可能发现自己倾向于认为，某些不尽人意之处正是我们没有充分拥有美德所致。“要是我不那么自私，不那么以自我为中心，而是对我所拥有的东西更加感恩，对他人的利益和他们身上的善更加关心，那我该是多么地更加快乐啊！”——这种想法非常普遍。在反思自身品质与自身生活的语境中思考“标准清单上的美德有利于其拥有者”这一主张，就跟我们在按照黑尔的指示方向培养我们子女的语境中思考它一样，同样表现出它的正确性。

不存在中立的观点

现在，假设“标准清单上的美德有利于其拥有者”表面没什么错误。人们仍然会追问：我们能否为这一主张提供依据？是的，黑尔不仅表述了我所赞同的信念，即，出于自己孩子的利益考虑，我们应该培养他们，让他们具备标准清单上的品质特征；而且，他还为该信念提供了依据，其中有许多依据都跟富特在论证如下观点（即，具体而言，正义有利于其拥有者）时给出的依据相似。[14]而我和黑尔之间的差别主要不在于依据本身（对它们，我大多也很赞同），而在于他为这些依据所赋予的地位。

他说，将孩子培养成一位（谨慎的）不道德之人并不符合孩子的利益，因为大多数人都不可能侥幸逃脱因此招致的惩罚。一个人必须

是“格外有天赋的坏蛋”才行，而我们事先无法知道一个孩子是否有这样的“天赋”。他说：

> 几乎对每个人而言，成功的犯罪都是一项难度很大的游戏，它并不划算。如果有人反对这种看法，说以往有人在肮脏的商业生涯中聚敛了大量财富，那么我的回答是，这些钱总的来说并没有给他们带来幸福，而且，凭他们的天赋，他们本可以少挣些钱，而投身于更具社会价值的职业生涯，使自己过得更好。即便有些例外，也非常罕见，很难为教育者所预料。

他说，“目前看来，让人显得正直的最简单方法，就是做到正直”。（我们可以假设）当他谈到这样一些美德，比如，仁慈、慷慨、忠诚、诚实和正义，把它们看作使人有可能相互合作和关爱的秉性时，他会说，如果缺少这些美德，“我们所有的努力都将白费，生活中所有的欢乐和温暖都将消失。那些不热爱同胞的人将难以快乐地同他们一起生活”。他甚至会说，“确实看起来，那些为自己设定了在能力范围之内，或是超出能力范围之外不太多的较高道德标准的人们，通常好像要比那些并不具有如此高度视野的人们更加快乐一些”。[15]

对于这些主张，我基本同意。但在他眼里，这些主张全是关于人类生活运行方式（“世界的运行方式”）的“经验性”主张，并认为它们提供的是一些“非道德的”理由，让人不要成为“依据利己主义观点”来处理问题的不道德之人，而我则不同意他对于这些主张的地位的界定。当黑尔提出上述主张时，在我看来，他并不是从他与利己主义者所能共享的某种中立观点出发，而是从充满人性、品格高尚之人的观点出发的，后者会把阿尔伯特·史怀哲和特蕾莎修女看作是“极其圣洁之人”（而不是浪费生命的怪咖或受到蒙蔽的傻瓜），把牛津饥荒救济委员会的行为看作是在创造“奇迹”（而不是在拿着大把的钱打水漂）。

假设（我认为黑尔就是这么假设的）这些有关人性与人类生活运行方式的主张是“经验性的”从而得到所有人的承认，随之而来的麻烦在于，我们很容易就能想象出不赞同这些主张的不道德之人或利己主义者。不道德之人会说，做个成功的坏蛋不需要格外的天赋——而仅仅需要他必定具备的一定程度的智慧而已。由于他特别看重财富和权力，因此他不认为成功的犯罪不划算；黑尔不仅高估了这里的风险，而且，冒险所得的那些实实在在的巨大收益也在某种程度上证明了高风险策略的合理性。他说，尽管有些人确实很傻，过于关心同胞，而不是敏锐地将那些与你有关的人确保一直处于你的控制之下，因而体会不到大笔的金钱“总体上”所带来的幸福，但是，这样的幸福却必定

存在。如果有必要，让人看上去正直也没什么太难的；你可以在大多数时候糊弄大多数人。如此等等。

人们也许会说，这是必然的，并不让人觉得惊讶。我们不可能通过诉诸某种“非道德的”东西或是通过发现某个颇具美德之人与邪恶之徒都能共享的中立观点而“从外部来论证道德”。我们可以像黑尔一样认为，贪婪之人与不诚实之人并不幸福，并不真正快乐，他们其实失去了“欢乐与温暖”，然而，当我们这么说时，我们却不是因为看到他们哭丧着脸说“唉，我真倒霉”而给出一种单纯的经验性评论。在一定意义上，我们的意思是：“这不是我所理解的幸福生活，因为它没有涉及对于美德的践行。”

然而，请注意“一定意义上”这个限定词。因为，尽管我同意，不存在可以用来论证道德的中立观点，但是，我不打算赞同D. Z.菲利普斯与约翰·麦克道威尔（他俩更多是在回应富特的《道德信念》，而不是回应黑尔）在这个语境中对于“美德有助于其拥有者”的建构方式。[16]与他们不同，我认为，富特与黑尔为了支持自己的观点（即，标准清单上的美德有助于其拥有者）而给出的依据是值得的、有效的。因为，概括地讲，他们的依据确实为我们的如下信念（即，标准的美德清单是正确的清单）提供了某种理性支持。虽然其依据只能被视为纲领性（因为，从理论上讲，每种可能成为美德的东西都必须有详细充分的理由），但它们看起来绝对颇具前景。当然，它们的前景仅仅表现为一种途径，凭借该途径，我们能够从我们与黑尔、富特等人所共享的伦理视野内部出发，而不是从某种对于我们和不道德之人或利己主义者来说都是中立的观点出发，来证明我们关于标准清单的信念的合法性。不过，一旦搞清楚了这一点，那么（我将证明）就没有理由否认这些依据恰恰是有助于证明我们如下信念（即，标准清单上的品质特征确实就是美德）的那种想法。

让我再次强调一下，我不觉得这些依据能够提供让人成为美德之人的某种动机理由。菲利普斯和麦克道威尔都强调“美德行为是出于本身、出于正确的理由而被选择的行为”这个为人熟知的观点，他们似乎都以为，任何试图提供依据（就像富特与黑尔在证明“标准清单上的美德有利于其拥有者”这一信念时所提供的那些依据）的做法必定在某种程度上忽视了这一点。一个人，作为颇有美德之人（比如黑尔和富特），足以出于正确的理由采取美德行动并证明他的“标准清单上的美德有利于其拥有者”这一信念的根据（这是另一个单独的问题）。所以在这里，我把动机问题当作可能转移我们注意力的东西，暂时放到一边。[17]

正如我所了解的那样，菲利普斯和麦克道威尔坚持如下观点：

（1）只有从（至少一般的）美德之人的视野内部出发，人们才能认识到“美德有利于其拥有者”这个真理。

（2）从这种视野的角度出发，“美德有利于其拥有者”之所以必定或必然正确，就在于观点（3）。

（3）美德之人知道什么是幸福，什么是利益、优势、伤害和损失，什么是“收获”和“付出”，因此，任何通过有悖于美德的行为而获得的东西都不是真正的优势或利益，任何因为美德而必然导致的牺牲也谈不上是一种损失。通过美德行为，一个人“实现了全部”，获得了“道德的利益”，并且，由于只有美德可以使人有美德地行动且一贯如此，所以，它们确实保证能够有利于其拥有者，能够让她获得幸福，即，一种合乎美德的生活。

按照这样的看法，人们根本就不会问：美德或恶德是不是一种更加可靠的赌注？特别狡黠的家伙是不是有可能过上一种成功的罪恶生活？财富是不是“总的说来”导致幸福？让人看上去正直的最简单方法是不是就是做到正直？一个人是不是需要他人？他是不是不能“把他们收拾得像蠢驴一样的服服帖帖？”[18]所有这些假定事实，无论是或不是，都跟“美德是否有利于其拥有者”完全无关，因为，从美德之人的视野内部出发，根本就不会提出这个问题；它已经是确定无疑的。如果这些事实同“美德是否有利于其拥有者”无关，那么，断言“是”或“不是”还有什么重要呢？它必定只能是从外部来论证道德的错误尝试罢了。

不过，菲利普斯和麦克道威尔一直是局限在不道德之人或利己主义者的语境中，提出“美德或恶德是不是更可靠的赌注或诸如此类的东西”这个问题的。而在美德之人培养孩子或者反思检讨自己的语境中，他们却从未考虑过黑尔与富特所诉诸的那些假定事实是否可能既算不上恰当，也谈不上很必要。

我将证明，他们确实如此。

菲利普斯和麦克道威尔显然正确地指出，对于什么是（比如）利益和优势，什么是伤害和损失，美德之人与不道德之人有截然不同的看法。我在街上发现一个鼓鼓的钱包；对不道德之人而言，这是一笔有利可图的飞来横财；对我来说，却是件麻烦事，因为我得把它交到警察局，而我又要去赶火车。有人公然指出我没有兑现诺言。不道德之人认为自己身处不利境地；如今，他将不得不遵守承诺，或者不得不找个借口。而我认为自己受益了，因为我已经把承诺忘得一干二净，而如今能够确信自己遵守了承诺。我们当然有不同的幸福概念。

无论他把幸福理解为一种拥有财富、权力、欢乐的生活，还是理解为一种发现科学真理的生活，在他眼里，真正要紧的是实现这些目的，而不是实现目的的手段，而在我眼里，无论我的个人目的是什么，它们都不能依靠有悖于美德的手段来争取；幸福不能通过这种方式而获得。

不过，我们之间存在差异却不代表完全没有重合之处，可后者却是菲利普斯和麦克道威尔似乎想要表达的意思，他们坚持认为，对美德之人来说，“为卓越的人生做出的牺牲……绝不能算作一种真正的损失”（麦克道威尔），美德之人因其美德而给自己带来的任何灾难也不是一种灾难（菲利普斯）。所以，即便美德注定让你倾家荡产，让你一无所有，让你肢体残疾、失去视力或自由，乃至让你智力受损或丧失生命，对美德之人来说也不是损失和灾难。

如果坚持这种看法，必然就会否认第三章讨论过的“可以解决的悲剧性困境”的可能性，[19]而且，尽管这种苛刻的、具有斯多葛风格的看法几乎不会表现为一幅浪漫的生活画面，但它也不可能是一幅现实的画面。

也许，菲利普斯和麦克道威尔完全忽视了被我称作“可以解决的悲剧性困境”的那些典型案例。他俩谁也没有多谈他们已经考虑到的线索，比如，一个人的死亡不是出于什么高贵的原因，而是仅仅因为他陷入疯狂暴君的魔掌，尽管受到威胁，也仍然拒绝做坏事，所以被处死；[20]或者，一个人之所以不得不让自己的一个孩子葬身火海，是因为他虽然愿意付出生命去救她们，但他在体力上却只能救另一个孩子。（这不是损失吗？不是灾难吗？）他们似乎铭记的是，要为高贵的原因而放弃自己生命或承受巨大的“损失”。

在我看来，这仿佛属于追求“短暂却光荣的生命”这份理想的男子汉宣言。[21]美德之人应当将死亡、一贫如洗、肢体残疾或智力受损视作伤害、损失或灾难，至少部分原因在于，它们让你完全或在一定程度上无法进一步为他人服务，它们使得关心你的人感到极度悲伤。美德之人可以将所有这些情况当作损失或灾难，但又丝毫不会忽视如下事实，即，在这些情形中，人们只不过有遇上它们的风险，或者必定遇上它们。

最后这种区分（“有遇上的风险”与“必定遇上”的区分）让我重新思考“富特与黑尔所提出的主张是否具有作用”的问题。在菲利普斯和麦克道威尔的眼里，（美德之人认为）美德之所以必定有利于其拥有者，是因为它能使拥有者做得好，从而“实现全部”，绝不会因此招致任何损失或灾难。可是，这就是我们教给或可以教给孩子们的道理

吗？

教育孩子们意识到有美德的生活不一定是座玫瑰花园，要他们知道这种生活可能牺牲生命并向他们灌输“这完全值得”的理念，这是一回事。而在努力这样做的同时却根本不强调说“冒险不一定就没命，那些不愿冒险的人常常失败”的事实，则完全是另一回事。如果我们在教育他们时仅仅告诉他们美德之人会因冒险而失去生命，而那些只想自保的人却常常幸存，如果这就是我们在报纸上可以让他们注意的唯一情况，那么，我怀疑（还是从世俗生活的内部来看）我们是否还能够将美德成功地传授给他们。

当然，较为粗糙的儿童道德寓言往往宣扬这样的理念，即，有美德的行为会带来整体性的回报。英雄挽救他人一命，在荒原上分享自己最后一片面包，说出真相，让自己身临险境，可是你看，这只是一次测试，他通过了测试，收获了丰裕的回报；而反面人物行为糟糕，没有通过测试，失去了公主和王国。而另一些寓言则勾勒出一幅并非不真实的生活画面；英雄人物甘冒生命危险，而又完好无损地幸存下来；反面人物行为糟糕，死于非命。诚然，除了教育孩子们知道“帮助有需要的人”是做点什么事情的好理由，“某件事是真相”是将它表达出来的好理由，我们还必须教育他们说，即使他们是冒着风险采取恰当的行动，他们也不一定因此就招致死亡或灾难。

更一般地讲，我们鼓励孩子们相信，如果他们做得好，那么事情会向好的方向发展。如果孩子按照我们所叮嘱的方式做得好，事情也会向好的方向发展，那么我们会指出这一点并且强调这就是我们期待的状况，而如果孩子们做得不好从而反过来受到别人的糟糕对待（“如果你对他不好，你也别指望他会对你好”）时，情况则完全相反。如果孩子做得好却因此遭到粗暴对待，那么我们会强调说他们确实做得对，我们会说我们为他们感到骄傲——不过，父母如果总不争辩，仿佛结果就在意料之中而无需评论，这样的父母也太奇怪了。难道我们不应该表示同情，指出这种情况非常可怕，或许谴责一下相关人士的忘恩负义与吝啬刻薄，或许指出他的行为值得尝试而只是运气太糟，并且广为宣称“即便情况就是这样，它也不是孩子必须忍受的一种生活模式”吗？跟前面一样，教育孩子们发现他人的优点，慷慨地分享自己的东西，说出事实真相，公平待人接物时要出于美德的理由而不是为了当下的回报，这是一回事。但在尽力这么做的同时却根本不强调说，“从普通人那里获得体面的回报，其实可以被合理地期待为一种生活模式”，则是另一回事。（如果我们不强调这一点，那我们怎么能把他们培养成为与人为善的人，培养成为仁慈、忠诚乃至公正的人，而不是那种吹毛求疵、自以为是、愤世嫉俗的人呢？）

因此，与菲利普斯和麦克道威尔相反，我不认为我们具有这样的幸福、利益、伤害、灾难等观念，以至于那些因美德而必然导致的牺牲都算不上是一种损失了，我也不认为，这是因为我们全都在美德方面不够完美。我认为，我们从小就开始形成的损失、伤害和灾难概念，尽管与不道德之人存在显著差异，但在死亡、肉体损伤、苦难和无助等问题上却有着重合之处。然而，与不道德之人的差别在于，我们并不认为通常是对美德的践行导致了这些问题，我们也不认为（除了上面提到的罪恶年代之外）践行美德要比践行利己主义更可能造成如此结果。我们的看法是，（总体而言，在大多数情况下）如果我们做得好，那么事情会朝着对我们有利的方向发展。如果事情没有这么发展，如果我们无法获得或维持幸福，那也不是“我们应该期待的状况”，而是充满了悲剧色彩的坏运气。

我们的观念与不道德之人在另外一个方面也有重合之处。有美德的生活可以被表述为令人享受的和令人满意的，这并没有对“令人享受”和“令人满意”这些词采取只有美德之人才能理解的特殊用法。虽然我们（如果我们颇具美德的话）与不道德之人并没有对很多同样的事情感到享受、高兴或满意，但不道德之人也能发现，我们确实对自己的生活感到享受。（如果他费点心思想想）他可能觉得奇怪或可笑，我们的生活居然包含“欢乐和温暖”，我们居然（用黑尔的话来说）“快乐地生活”。从他的观点看来，他可能嘲笑我们，认为我们基本上对生活不满，可我们没必要告诉他我们正在他所无法把握的隐秘意义上享受着我们的生活——而只有当他充分理解了，他才能发现和认识到我们的享受状态。［我得简要描述一下“享受”的含义——即，做事情时满怀兴致与热情，期待和回忆事情时伴有特定的表情、言辞和语气等等（我所说的“开心元素”）。］

詹姆斯·瑟伯曾画过一幅有意思的漫画，画上有一名穿着牧师服装、脸色阴沉的男人，极其不快地盯着一位酩酊大醉的女子，说道：“不幸的女人！”在我看来，这幅画面之所以有趣，主要不在于把这位明显很开心的女子描述为不幸之人完全不恰当，因为对于常常大醉的可怜人来说，无论他们当时多么享受，这样的描述都是对他们很好的理解。不恰当的地方在于，认为她不幸的那个男人，如果根据开心元素的标准来衡量的话，他很明显根本就没有让自己享受过。如果我们真的可以把这名女子描述为不幸之人，那么我们也可以这样来描述他，而他或许会徒劳地抗议说他的生活是最幸福的，因为那是有美德的生活，他为自己的美德行为（凭借那种只能被美德之人所理解的他自己的奇怪方式）感到开心。如果他从未通过开心元素所展示的直接方式而让自己快乐，那么，就算他的生活节制，也不可能是有美德的。

开心元素同样是我们抚养子女过程中的一项重要因素。在孩子们面前，我们可以将有美德的生活表现为（在大多数情况下都是）令人享受和令人满意的，并充满了快乐、满足的益处和优势。诚然，我们必须“从小就训练他们，要对正确的事情感到快乐和痛苦”[22]，完善、发展、细化和丰富他们的欲望，但我们显然应注意到，训练的目的可以是对美德行为的享受。在孩子们面前，我们不仅可将愉悦他人、帮助他人、合作行为、伙伴关系、和谐而非冲突、说出真相，甚至克服（某种）恐惧以及忍受（某种）痛苦与不适等表现为善的、值得赞扬的或不得不做的事情，而且可以将它们表现为本身就是令人享受的；我们充分相信，孩子们其实也会像我们一样发现它们的受用之处。

这并没有否定我在第四章针对“美德行为给热爱美德之人带来快乐”所给出的限定条件，也没有荒唐地表示，我们只会教育我们的孩子怀揣着“取悦自己”的念头来为他人服务以及与他人共事。尽管我们要求他们采取典型的美德行为应当是出于理由X，而不是为了当下的满足，但我们把其中的有些行为（比如，十分淡定地去看牙医）表现为不得不做的事，会让自己高兴的事，很快就会过去的事，没那么糟糕的事，今后会有人请客回报的事，而把另一些行为（比如，送给别人很漂亮的圣诞礼物）单纯地表现为本身就是回报的事，却不仅仅是偶然的。

麦克道威尔正确地试图指出，人们不可能通过中立的（即，美德之人与邪恶之徒都能掌握的）可欲性标准而表明美德生活是人们最想得到的东西。菲利普斯也正确地试图指出，人们不可能以那些关乎人类利害的中立事实作为基础来证明美德生活的类似情况。但是，在坚持这种立场的同时，人们却无需进一步推论说，甚至在“将死亡和苦难通常视为不可欲的有害之物，将享受通常视为可欲的人类之善”的问题上，美德之人与邪恶之徒都毫无共性可言。

麦克道威尔和菲利普斯似乎觉得，“不可能从外部（某种中立观点）来论证道德”的主张要为真，就必须坚持认为任何得到美德之人与邪恶之徒所共同承认的事实都必定毫不相干。可是，为什么要这样呢？诚然，道德不可能从外部来论证。然而，如果事情是另外的样子（比如，如果我们的本性使得美德是健康而恶德是不健康，以至于美德通常使你长寿而恶德却会要你小命），那么，“不可能从外部来论证道德”还会是真的吗？

有人也许觉得，这是个危险的想法。因为，这不就意味着，如果事情相反，如果恶德让你长寿而美德让你英年早逝，那么道德败坏和邪恶堕落便成为正当的吗？基于我希望能在后几章出现的若干理由，

我想回答说“不”，因为后者并非一种融贯的假设。如果我们本性是这样的，那么我们的整个伦理思想史便会超乎想象地不同，要知道，支撑我们美德概念的自然事实就是“美德不是不健康，恶德不是健康”，“美德之人并非不懂得享受”以及富特与黑尔为了支持“标准清单上的美德有利于其拥有者”的主张而诉诸的那些事实。

伦理视野内部的事实

“美德之人并非不懂得享受”这个（人们可以通过开心元素而观察得到的经验）事实，以及富特与黑尔的看法，远远不足以从外部来论证道德。因为，正如我已指出的那样，承认美德之人是在享受生活的不道德之人会把美德之人的享受和满意消极地看作琐碎、乏味与不值一提的东西，最起码，对他来说，算不上享受和满意；在他眼里，美德之人的理解与他所享受和满意的东西是相反的。美德之人可能主张，在这个问题上不道德之人是不对的，而他们的享受和满意要比不道德之人的更好——更容易实现、更安全、更持久、更少受制于运气的异常干扰。（这里无需诉诸美德论的幸福概念，黑尔就可能提到许多大家都知道的案例，那些讲究物质、缺乏节制、放荡不羁的人蜷缩在心理医生的沙发上，嘴里说道：“我的命好苦啊，我的命就是尘埃，没有欢乐，没有温暖。”）[23]可是，正如我们想象得出不道德之人并不同意黑尔与富特的其他主张一样，我们也很容易想象得出，不道德之人会把上述主张看作无关紧要的，把这种案例看作非典型的。美德之人指出，慷慨与仁慈之人可能会享受被人喜欢、被人热爱的好处，而自私与麻木之人则不会。而不道德之人则会说——什么？也许他并不觉得那算得上什么损失，因为他很强大、很独立，不需要亲密的人际关系；也许他正接受着朋友们的热爱与拥护。美德之人说这些人不是真朋友，不可靠；而他会说美德之人的朋友同样不可靠；美德之人指出自己能够获得朋友们特别慷慨、仁慈的对待；而他却会说这些人别有用心，或者美德之人可以认为自己运气好得出奇。美德之人指出，有些像他这样的人会被他所谓的朋友背后捅刀子；而他却指出，美德之人会给自己带来灾难和损失；美德之人说这不过是坏运气使然，而他却说这是唯一可以预料的事，等等等等。

现在，对于这样的分歧以及想象得到的那些涉及黑尔与富特主张的分歧，有意思的（据我所知）不是我们根本不知道在哲学上如何解决它们，而是我们不清楚如何对它们进行归类。

我们对于经验事实的理解是，它们是可以通过“中立的观点”而把握的事实。而支持道德实在论的人同时还会意识到“评价”事实或“道

德”事实，它们虽然只能在某种成形的伦理视野内部把握，但它们仍然是事实，比如，“在这种环境下，这么做合理，因为它是有美德的”，“做这件事会带来或构成某种利益”，“这件事做得好”。不承认道德事实的人依然会通过某些评价性的信念或表现态度而做出类似的理解。但是，涉及“谁可靠谁不可靠”，“你能否在大多数时候愚弄大多数人”，“他们是否容易被操纵”，“什么可以被视作生活模式”，“什么可以被归因为运气”以及“什么‘才是人们期待的东西’”（简言之，涉及人性与人类生活运行方式）的信念和假定事实，却无法整齐地被划归为任何一类。双方都不相信他们根据局部的（更不用说普遍的）观察或统计分析而得到的关于生活运行方式的信念。这些信念属于他们的伦理视野（或，不道德视野）的一部分，而（想象出来的）分歧肯定也是伦理的分歧。但是，它们又远远谈不上明显属于伦理视野的一部分，远远谈不上是“评价信念”的明显候选项。几乎不会让人觉得惊讶的是，黑尔认为自己的信念是经验的/非道德的，而菲利普斯也认为富特的论据具有某种“经验特征”，因为它们基本上都不能被视为与价值有关。

由于没有更好的想法，所以我假定，我们可以将它们归为“关于人性与人类生活方式的伦理的但非评价的信念”。但如果我们对它们这样归类，那么，当代有关道德合理性或客观性的争论的内容就会有变化。争论不再（这很成问题）仅限于我们应该如何理解评价性信念，或者，“某些事情要比其他事情更好，某件事情是一个特定情形中亟须做的事情，等等”这样的情况是否具有评价性。[24]它必将同时囊括其他种类的信念。

如果从新亚里士多德主义的视角看，这没有什么让人特别惊讶的——尽管不能说没那么成问题。因为，我们美德伦理学者认为，实践智慧（道德的或实践的智慧）是一种知识形式，它通常在年轻人和缺乏经验的人那里没有。我们（不仅美德伦理学者，还包括任何运用“道德智慧”概念的人）如何看待这些年轻人和缺乏经验的人呢？不但他们的价值观念是错误或粗俗的（其实，他们的价值观念有时候还不错），而且，他们也并不理解人性或人类生活的运行方式。恰当地处理这些事情，一般说来，正是道德智慧的关切所在。而错误对待这些方面的则是愚蠢，是那种令人可悲地引发诸多人类邪恶之事的愚蠢，是那种当我们发现受到我们影响的青少年儿童以及年轻人幻想以为自己能够同时获得美德与恶德的优势（因为他们幻想自己特别聪明、特别有洞察力、特别有魅力或特别强壮）时，我们在他们身上所努力矫正的愚蠢。

在本章一开始，我曾说过，我的目标是纲领性的，我希望表明美

德伦理学具有某种独到之处，可以用于当前有关道德客观性或合理性的争论。而我在本章的结论是，它提供了某种与众不同的令人陌生的观点，即，道德是一种开明的利己主义，该观点是如此陌生，以至于它在当前情况下可能是对于道德的一种危险的误导描述。因为，就当前的争论内容而言，这种描述只能包含如下两种情况之一。它可能意味着，道德一种是通过中立观点而获得界定的“开明的利己主义”——而我反对这种中立观点。或者，它可能意味着，道德是一种通过“价值承载”的方式，通过从某种伦理视野内部出发而获得界定的“开明的利己主义”。我不完全反对后者（我同意菲利普斯和麦克道威尔的看法，即，美德之人与不道德之人对于何为“优势”、“损失”和“幸福”有着不同观念），但我已经强调指出，“价值承载”的范围与“从某种伦理视野内部出发”的范围是不一样的。黑尔、富特、我，还有（我假设）我的大部分读者，在人性以及人类生活运行方式的问题上共享的那些具体信念（我们所设想的不道德之人则缺乏这些信念）当然属于我们伦理视野的一部分，但它们在当前的任何意义上都谈不上是“价值承载的”或“评价性的”信念。

认为道德可以从中立的观点出发而被证明为一种开明的利己主义，这种看法存在一定市场。黑尔支持。大卫·高希尔支持。[25]彼得·辛格似乎最近也转而支持。[26]它是全方位的，既有支持者，也有批评者。批评者（除了那些埋怨它试图不恰当地为恰当的行为提供错误的理由的人以外）特别关注各种各样的不道德之人会以怎样的方式提出分歧意见；他们认为，分歧的根源在于他们眼中的这些不道德之人具有不同的价值（或欲望、筹划、目的）。不过，据我所知，在目前的文献中，认为“我们必须以含有实践智慧理念（即，一种针对人性与人类生活运行方式的理解，它并不诉诸从中立观点内部出发所掌握的那些事实）的内容来阐述主张”的观念却没有得到什么承认。

第九章 自然主义

在本章，我将讨论被我称作“柏拉图对美德提出的要求”（参见前文边码第167页）中的第二个命题，即，美德使其拥有者成为好的人。同上章一样，我的目的在于表明，该命题可以充当一种标准用以判断某个特定的品质特征是不是美德。美德伦理学或者至少是受亚里士多德启发的美德伦理学，常常被视为一种伦理自然主义（广义上说，它是通过某种方式而把伦理学建立在有关人性的考虑上，建立在与成为好人相关的那些问题上的事业），而对它是否管用的根本质疑，加里·沃森已经给出很好的描述。他说：

> 我们现代人的许多质疑都能以困境的形式表现出来。这种理论对于人性（或典型的人的生活）所给出的关键论述要么在道德上缺乏定论，要么在客观上缺乏充分理由。顶多，在客观上具有充分理由的人性理论也仅仅支持我们在老虎那里也能做出的评价——即，“这是一个好样本或坏样本”，“那个行为有点反常”。这些判断也许是健康理论的一部分，但我们的道德概念却反对拿健康来作类比，反对将恶简化为缺陷。（我猜，这种反对与拒绝一切形式的自然主义的自由意志概念有关。）一种客观的人性论述也许意味着，好的人类生活必定具有社会性。这种含义将会把不善交际之人排除在外，但却不会把地狱天使排除在外。这样的对比是很有启发的，因为我们往往不认为不善交际是恶，而是认为它已经超出道德的领域。另一方面，如果我们让我们的“社会性”概念更加充实，从而将地狱天使也排除掉的话，那么，人们会担心这个概念不再是为道德判断提供依据，而是对它的表达。[27]

他把这种质疑凝练地表述在如下问题中：

> 一种客观的理论真能够证明，成为暴徒与成为好人是不相兼容的吗？

不过，他没有回答说“不能”或“肯定不能”，他的结论是，这是

> 我们在能够断定一种美德伦理学的前途之前所必须面对的主要担心和话题之一。一种客观的人性论述应该是怎样的，以及，它与健康问题之间有哪些不同之处，对此，有许多话可讲。[28]

在伦理学语境中，对于“一种客观的人性论述应该是怎样的……有许多话可讲”并未得到充分的阐述。在本章，我就打算谈谈这个方面。然而，首先，通过重申上一章的部分观点，我要提醒读者注意，一种“客观的人性论述”在伦理学的语境中不应该是怎样的。

沃森所说的困境，可以被看作是我在上章一开始所讨论的那种一般困境的特殊表现。伦理自然主义希望通过诉诸人性来证明“哪些品质特征是美德”的信念，似乎是一种徒劳的希望。因为，我们要么通过采用科学的人性论述而从中立观点出发来讨论（此时，我们不会有太大分歧），要么从后天获得的伦理视野出发来讨论（此时，我们不会求证我们伦理信念的合法性，而仅仅是重述它们）。

现在，就跟上章一样，我将假定（而不作任何论证）麦克道威尔正确地指出，在关于上述困境的两种看法之间，伦理学的纽拉特步骤提供了一条思路。无论“科学的”或“基础性的”这些词的通常意义是什么，亚里士多德主义的自然主义论述既谈不上“科学的”，也算不上“基础性的”。它不是要从“中立的观点”出发来确立自己的结论。所以，它没有指望自己的观点会说服如下这种人，即，他们的伦理视野或视角非常不同于那种能够从中论证自然主义结论的伦理视野。（因此，黑手党的毒枭也好，任何我们想象得出来的其他邪恶角色也好，基本上都是无关紧要的。）不过，尽管如此，它却可以为我们心中关于“哪些品质特征是美德”的信念提供理性的认证，而不仅仅是重述它们。

需要重申的上一章的第二个相关观点是，这就是我们应该做的事情。自然主义的结论不是为了给出动机理由。我们不应当认为，它们是在向黑手党毒枭提供动机理由，就算我们真的说服了他（尽管不可能）；因此，想象他会说出“是的，我不在乎是否当个好人，我就想成为大毒枭”这种话也完全没关系。我们也不应当认为，它们是在向具备那种伦理视野的人提供动机理由。当我的伦理视野（根据这种视野，我想要过的生活是合乎诚实、节制、勇气、仁慈和正义等美德的生活）非常稳定时，我根本就不需要动机理由，而当我探讨伦理自然主义的主张时，动机理由也不是我所寻求的东西。我想要搞清楚的是，我心中关于“哪些品质特征是美德”的信念能否经得起我的反思审查并被赋予理性论证。

但是（需要重申的上一章的第三个观点）要确立一种能够展开这种合法性的空间存在，却不是要对空间所包含的内容进行说明。正如我们看到的那样，麦克道威尔并不认为，仅仅考虑“标准清单上的美德怎样有利于其拥有者”就可以占据这个空间。但他似乎觉得伦理自然主义可以充满它。

不过，这一点仍然需要证明，而为了证明它，我们就得对“自然主义应该是怎样的”多说几句。本章的目标是，通过给出如下问题（即，我如何能以自然主义的方式来为我心中“哪些品质特征是美德”的信念提供理性认证）的相当具体的细节而“多说几句”。我相信，在我们允许自己接受那种体现为命题（2）（即，美德使其拥有者成为好的人）的自然主义之前，美德伦理学者必须考虑一下关于自然主义谋划发展历程的某些具体观点。这是因为，如果不考察它们，我们就不知道这个命题不是没有成功的机会——我们就不知道，其实它可以占据麦克道威尔的部分空间。尽管他曾表达过一些看法，但是，自然主义仍有可能令人失望地不会带来太多后果。或者，在另一个极端，它可能给我们带来太多的可怕后果，以至于我们根本不会认为它是在证明那些伦理信念。如果不作细节考察，我们凭什么认为，这个命题就像人们所以为的达尔文主义的社会生物学一样，只是对自然物加以赞扬而不会让我们走得更远呢？[29]而且，如果对自然主义理应如何缺乏细节上的了解，我们甚至无法开始考虑“伦理自然主义的评价在什么意义上可以或不可以同健康方面的评价进行类比”这个问题。因此，有些细节是必须的，它们需要详加讨论。

我已经接受菲莉帕·富特的许多具体观点以及整个的伦理自然主义理念，因此，我必定要从她的论述开始。

我的出发点是富特从未忽视的一种理念，它体现在她早年对黑尔的批评之中。那就是，“好”，就像“小”一样，是定语形容词。[30]这意味着，虽然你可以根据几乎任何你喜欢的标准来评价和选择事物，但是，你必须选择你所使用的那个名词或名词词组来描述被你特意称之为“好”的那个东西，因为是它决定了“好”的恰当标准。黑尔可以因为仙人掌生病了、快死了而把它称作某种好东西，并且出于这方面的理由而选择它，但他绝不能把它称为一盆好的仙人掌，因为仙人掌是一种生物。他可以说它是“我窗台上的一件好的装饰物”，或是“送给我那讨厌的丈母娘的一件好的礼物”，但不能说它是一盆好的仙人掌。而这种观点属于人们过去常说的富特伦理学中的“自然主义”立场；同安斯考姆在《现代道德哲学》中的看法一样，她否认“好”这个词及其相关术语的语法特征在我们从事伦理学的研究时就发生了突变。“好的仙人掌”“好的刀”“好的骑手”意味着什么，“好的人”也就意味着什么，即便我们在伦理学中使用这个词组，也是如此。因此，她很早就反对“事实-价值”的二分以及相应的如下看法：在非伦理学语境中，“好”纯粹是描述性的，而在伦理学语境中则相当不同，它是“评价性的”。[31]

过去十年间，富特一直在研究伦理学中同样被称为自然主义的某

种东西，亦即，亚里士多德式的自然主义，它通过某种方式将伦理学建立在关于人性的考虑上。她将自己此前有关生物评价（比如仙人掌）的想法以非常精彩的方式同亚里士多德式的自然主义谋划结合起来。在她（很可惜）未发表的罗曼奈尔讲座[32]中，她一开场就引人入胜地说道："在道德哲学中，我相信，思考一下植物的情况是非常有用的"，接下来，她讨论了"好/善""不错""有缺陷"等评价性词语涉及植物时的用法，[33]接着是涉及非人类动物时的用法，最后是涉及人类的用法。在她最近围绕该话题发表的作品中，[34]她没有再谈植物，而是直接从其他动物开始谈。她的看法是，就像"只管吃却不参与捕猎的狼有些不对劲的地方"，"找到了蜜源却不让其他伙伴知道的蜜蜂有些不对劲的地方"一样，缺乏（比如）仁慈和正义的人也有些不对劲的地方。"在一个其成员共同参与劳动的物种当中，如同听力、视力或运动能力存在缺陷的个体一样，这些'搭便车'的个体也是有缺陷的"。接下来，她"非常认真地把道德评价的基础同针对动物行为的评价的基础进行了一番比较"。[35]她得出结论说：

> 在我看来……道德评价与事实陈述并不对立，毋宁说，就像针对动物的视力、听力及其行为其他方面的评价一样，道德评价也必定与那些涉及具体对象的事实有关。我认为，没有人会把"一只不能分辨自己雏鸟哭喊声的海鸥的听力有问题"，"一只不能在黑暗中看到东西的猫头鹰的视力有问题"仅仅当作单纯的事实。同样地，根据我们人类物种的生命形式而对人的视力、听力、记忆力、注意力等方面给予客观性和事实性的评价，这种做法也是显而易见的。那么，如果有人说"应当根据那些涉及人性以及我们物种生命的事实来决定如何评价人的意志"，为什么看上去就是非常荒唐的建议呢？毫无疑问，这样的反对意见与如下思想有关，即，好行为的"好"同选择之间具有某种特殊的联系。但是，正如我已努力表明的那样，这种特殊联系并不是非认知主义者认为的那个样子，它更多地依赖于如下事实，即，道德行为是理性的行为，人类是能够承认行为理由并基于这些理由而行动的生物。[36]

可以看出，富特正在强调的是，伦理评价何以同沃森所描述的把老虎（狼或蜜蜂）说成是"好的""健康的""其种类中的好样本"的那些评价具有相似之处。这是我从她后续的整个思想当中所吸纳的一个观念。我会从她所发表的那些重拾其最初想法（即，"从植物开始讨论"）的文章开始，因为，这使得我们更容易搞清楚那种我认为我们在对生物进行评价的过程中所能发现的具体结构的发展状况。[37]

评价植物和动物

我们可以根据各种各样的标准来挑选和评价生物。我们可以将它们评价为“食物的原料”、“生存竞争的参与者”，甚至是“合乎我的喜好而摆在我家窗台上的装饰物”，每个名词或名词词组都有自己的“好/善”的标准。在自然主义语境中，我们关注的是那种把生物个体当作它所属的自然物种的样本而进行的评价，就像经验丰富的园丁对于植物的评价，动物学家对于动物的评价。

一株植物个体根据（i）它的器官与（ii）它的机能（包括这方面的相关反应）是好是坏的而成其为该物种（或亚物种）的好样本或坏/可怜样本，比如，一枝好玫瑰或荨麻。所谓“植物的器官”，我指的是叶子、根茎、花瓣这些东西；所谓“它的机能”，我指的是它生长、吸水、发芽、枯萎、播种这些事情；所谓“它的反应”，我指的是向日葵、紫罗兰随太阳转动以及有些植物叶子为了保持水分而会掉落或打卷的情况。

植物个体的器官与机能根据两种目的而被评价为“好的”；它们是好的，取决于它们是否以该物种成员的典型方式而有助于（1）个体安然度过这类物种成员的典型生活并且有助于（2）该物种的延续。因此，在评价那些与个体生存有关的器官时，我们发现，比如说，一棵（X物种的）树应具备某种特定的根茎，它通过使这棵树保持稳定、吸收营养而有助于它的存活。它的叶子在面临干旱时也许就该打卷（这是与个体生存相关的机能）。而在评价那些与物种延续有关的机能时，我们发现，比如说，它应该在每年的特定时期（即，在这类物种成员通常结种的那个时期）结种，而这些种子本身应该是好的种子，即，成熟、饱满的种子。

因此，评价植物个体时，我们发现，我们是在评价与两种目的有关的两个方面——器官和机能。一个好的X，在器官和机能方面是非常合适的或具有良好的天赋；而它是否非常合适或具有良好的天赋，则取决于它的器官与机能是否以物种X的典型方式很好地促进了它的个体生存及其物种延续。

如果我们（就像我们所说的那样）“沿着自然之梯上升到”动物层面，那又会发生什么呢？我们仍然把动物个体当作其物种或亚物种的成员来评价；我们仍然通过评价与上述同样两种目的有关的那同样两个方面而做出如此评价；不过，在自然之梯的某处，我们会补充两个更进一步的方面以及两种更进一步的目的。[38]

首先，在某些不确定的地方，我们必定不再仅仅谈论“反应”（比

如，紫罗兰和向日葵对太阳的反应）而必须开始讨论“行为”或“活动”。即便鱼和鸟，也会以植物所不能“做”的方式去“做”事情。因此，在评价能够行动的动物时，针对个体生存与物种延续这两个目的，我们不但要考虑它们的机能是否运转良好，还要考虑它们的行动是否做得良好。

所以，对于具备一定智力的动物，我们不仅根据它们是否有好的器官和好的机能，并且根据它们是否以该物种的典型方式采取了恰当的行动而将它们评价为该物种的好样本或坏/有缺陷的样本。

自然地，对于能够行动的更复杂生物，我们会有更复杂的方式来实现上述两种目的。虽然汲取营养是好的鸟类和好的植物都会“做”的事，但鸟类却必须通过行动来获得营养，而植物则不必如此。一只猫头鹰若要善于获得营养，它不但需要有好的器官和机能（它的眼睛、翅膀、爪子，以及管用的消化系统），而且必须善于捕猎。不能以该物种的典型方式去捕猎的猫头鹰，至少在这个方面，是一只坏的或有缺陷的猫头鹰。

不但如此，对于能够行动的动物来说，“物种的延续”还涉及更多方面而不仅仅是（比如）播种。所以，就满足“物种的延续”这个目的而言，对动物个体的评价要建立在如下问题的基础上：即，它们是否（以该物种的典型方式）做到了为实现该目的所必需的这些“更多方面”。因此，一只帝企鹅，如果撇下其配偶生的蛋不管，那它就是坏的或有缺陷的帝企鹅。一头母狮子，如果不给自己的幼崽哺乳，不喂养它们，不教它们捕猎，那它也是有缺陷的母狮子。

对于我们以此评价动物的这第三个方面（行动）我们就说这么多。现在，让我们想一想个体生存与物种延续之外的第三种目的。在自然之梯的某处（再说一遍，很可能是在不确定的某处）我们开始谈论痛苦，而在某处（也许是同一处，也许不是）我们开始谈论快乐。对于能够感觉痛苦、快乐或享受的动物进行评价，不仅涉及先前的两种目的，而且会涉及第三种目的，即，典型的无痛苦状态和典型的快乐或享受状态。[39]

强调“典型的”非常重要。正如在动物的痛苦问题上拒斥功利主义思路的动物行为学家经常指出的那样，动物承受的许多痛苦远远不是恶，而是重要的生存机制。一只脚垫被割掉却感觉不到痛苦的狗并不比正常的狗更优秀，反而是有缺陷。在一种对于受伤的部分会感到痛苦的动物那里，不能觉察受伤部分的疼痛，对该物种的个体成员来说乃是一种缺陷。而典型的无痛苦状态，则是出现在该物种成员的典型生活中。因此，比如说，一只犄角长歪的公羊也许仅仅有点畸形，但

是，如果它的犄角歪到了它的面颊里，使它一直痛苦，那便是有缺陷的了。而一只牙齿已经畸形到只要咀嚼便会疼痛的动物也是有缺陷的。

因此，这就是我们的第三个目的——典型的无痛苦状态和（在合适情况下）典型的快乐或享受状态。它让我们注意到我们在对动物做出“好的”或“有缺陷的”评价时所针对的第四个方面。将痛苦和快乐归属于更聪明的动物，这和将一定程度的（至少最低程度的）心理因素（即，情感和欲望）归属于它们身上是密切相关的。具有这类心理因素的动物要想被评价为“好的”或“有缺陷的”，不仅涉及其他三个方面，还涉及某些情感和欲望。当它们不愿意进食或繁殖时，它们就有缺陷——它们出了什么问题。（最让人感到悲哀的，几乎莫过于以前常常挂在动物园的某些动物笼子上的告示：“无法人工圈养。”）再比如，任何一种动物通常都会害怕一些动物而不害怕另一些动物；因此，该物种中间无法恰当地感到害怕的个体就是有缺陷的。

所以现在，对于更聪明的动物，我们在评价它们时就涉及四个方面：（i）器官，（ii）机能/反应，（iii）行为以及（iv）情感/欲望，以及三种目的：（1）个体的生存，（2）物种的延续以及（3）典型的快乐或享受状态和典型的无痛苦状态。如果我们此时更进一步，专门想一想社会动物，那就会发现第四种目的，即（4）社会群体的良好运转。[40]

我并不完全知道动物生理学是否确实提供了一些例子，能够根据这第四种目的来评价它们的器官。而关于机能/反应的明显例子则是社会群体的成员辨认其同类的能力；缺乏这样的能力，显然是一种缺陷，而且据我所知，这很可能是有缺陷的器官所致。人们会说，一只没有尾刺的蜜蜂，更多的是对于蜂巢的存续与良好运转的目的来说，而不是对于物种延续的目的来说是有缺陷的。不过，诸多例子涉及的都是行动方面与情感/欲望方面。

狼成群结队地进行捕猎；而没有参与捕猎的“搭便车”的狼则没有恰当地行动，因此存在缺陷。狼、象、马的社会群体都有首领；因而，在这些物种里，不服从首领权威的个体就是有缺陷的（除非它是在以该物种的典型方式挑战首领的位置）。有些社会动物会在一起玩耍；因而，在这些物种里，没有参与其中的成员就是有缺陷的，更严格地讲，试图参与其中但行为不当的成员（没有遵守游戏规则）也是有缺陷的。有的猿猴会相互梳理毛发；因而，不能为群体其他成员梳理毛发的猿猴就是有缺陷的。某些典型的害怕与愤怒的方式可以把群体的其他成员同那些虽属于同一物种但不属于同一群体的其他成员区别开来；因而，情感反应不合规矩并且妨碍了该群体运转的某个社会

动物，就是有缺陷的。

什么是“社会群体的良好运转”？或者，换句话说，对这样的群体而言，什么才是良好运转？这类群体的功能在于使其成员（以其物种的典型方式）生活得好；亦即，促进它们的典型的个体生存，促进它们为物种延续而做出的典型贡献，以及促进它们典型的无痛苦状态，还有它们对于那些只有它们这类物种才能享用得到的事物的享受状态。而所有这一切都需要促进成员的典型能力的发展。这就是一个社会性群体所应当做的事。因此，如果它在这方面做得好，那么它就是运转良好的。

在考察社会动物的过程中，我们发现这四种目的是彼此关联的。不是说在其他情形——一只动物需要发育成熟以繁衍后代（即便是植物也要这么做），并且在成熟之后还要在幼崽需要养育的时候养育它们——中找不到这种关联性，而是说它在社会动物的情形中格外突出。

一般来说，社会动物的个体生存得益于它们同群体之间的密切联系，前提是该群体运转良好。物种的延续也依赖于群体的良好运转。不仅如此，在更加聪明的社会动物那里，个体的痛苦和快乐也可以和群体有关。这样的社会动物如果失去了同伴便会憔悴困苦；相应的，对于群体之中的同伴关系和互动行为，它会觉得享受。换言之，如果这些就是其物种成员的典型生活方式，那么，只要它没有这么做，它便是有缺陷的；因此，一只（会给同伴梳理毛发的）猿猴，如果它不喜欢待在自己的群体里，不喜欢被别人梳理毛发或是一起玩耍，那么它在这些方面就是有缺陷的。

因此，概言之，好的（属于更聪明物种的）社会动物就是在它的（i）器官，（ii）机能，（iii）行为以及（iv）欲望和情感等方面非常合适或具备良好天赋的动物；而它是否如此合适或具备良好的天赋，则取决于这四个方面是否（以该物种的典型方式）很好地促进了它的（1）个体生存，（2）物种延续，（3）典型的无痛苦状态和典型的享受状态以及（4）社会群体的良好运转。

对于刚才大致描述的有关动植物的评价，有几点是值得注意的；当我们转而考虑那些把我们自己判定为好人的评价时，我们需要将它们牢记在心。

第一，针对动植物的这些评价的真理性绝不取决于我的愿望、兴趣或价值，实际上也不取决于“我们的愿望、兴趣或价值”。它们在最直白的意义上就是“客观的”；实际上，既然植物学、动物学、动物行

为学等属于科学，那么，这些评价就是科学的。[41]不熟悉这些评价或倾向于认为它们必定涉及赞同或赞扬的读者，应该好好关注一下讲述园艺和自然的许多优秀电视节目。前者全都是对“这株植物有什么问题/缺陷？”（或“这些该死的荨麻为什么长得这么好？”）等问题的诊断，而后者，通过迈克尔·汤普森[42]的优美呈现，反映的全都是“（没有缺陷的）某种生物拥有什么，在做什么（在发情、在捕猎，等等）”。农民以及关心家畜的人，对于正确地获得部分这样的评价一直都有特殊的兴趣；而植物学家和动物行为学家现在的兴趣则是要获得一些本身即真的评价。

第二，尽管这些评价是客观的，事实上具有科学地位，但它们仅仅是“大致”为真，而且到处都有不准确和不确定的地方。它们是针对那些作为某个特定物种成员或亚物种成员的个体的判断，而物种的概念十分模糊，具有很大的武断性。[43]我们这里是该把这株植物归为X，从而属于该类型的一个可怜巴巴的发育不良的样本，还是该把它归为X的矮小类型（即“矮X”这个亚物种）的优秀样本呢？一个物种的“典型运作方式（等）”是根据它在其自然环境或自然栖息地的典型活动方式来界定的，而这些概念却跟物种的概念一样让人迷茫。（实际上，X的某个分支较好地适应了完全不利于X生长的环境，这样的情况就足以使人有理由将它重新划分为一个亚物种。）因此，只要人们断定X物种需要细分，或者，只要该物种的成员看上去正在发展出一种全新的典型生存方式，那么，植物学家或动物学家最开始的判断（即，那个X或那些X有点不对劲）就可能会随着后来的发现而被取消。

整体性的概括评价（即，这个X是一个好的X，它是其种类中的一个好的样本）是在评价了它的相关方面之后产生的。一个好的X在器官和机能等方面非常合适或具备良好的天赋；它之所以是好的X，就因为它具有良好的器官和机能，能够恰当地行动、感觉和欲求。而这些方面是依据有关目的（正如我们指出的那样，它们常常彼此关联）来进行评价的。并且，考虑到所有复杂性，理应明显的事实是，某个X有可能在这方面完美，在那方面不足，而在另外的方面一般般；最终，对它的最佳描述是“一个除了这个或那个方面外几乎完美的样本”，“一个最好的样本，如果考虑到它的年岁的话”，“一个相当可怜的样本，如果考虑到它所处的环境的话”，等等。

在有的情形中，我们十分难以断定，一个在某些方面具备良好天赋而在其他方面却存在严重缺陷的X个体是否在整体上就是一个好的X，以及，如果它是好的X，那么它是否要比另一个在各个有关方面具备较好天赋但还谈不上特别好天赋的X更好或同样好。在有的情形

中，我们难以断定，如果一个X在某种不自然的、不利的环境下表现得相当出色，那么它是否就是一个好的X，或者，既然它在有的方面同那些身处其自然栖息地的好的X不一样，那么它是否该被描述为“有缺陷的”。

评价这些方面所依据的各个目的之间会发生冲突，而当冲突出现时，这种整体概括评价的真实性或虚假性就往往无法得到清晰的断定。不过，情况常常就是如此，而且，它们是由于该物种成员的典型特征所致。请想想富特最有名的几个例子：那些（也许是想象出来的）搭便车的狼、没有尾刺的工蜂，以及不保护自己幼崽的母狮子。最初表面看起来，这些个体也许在满足第一个和/或第三个目的方面有良好的天赋，而在满足其他两个目的（或其中之一）方面则没有那么好的天赋，甚至是糟糕的天赋。但是，通过强调该物种的典型活动方式与典型的享受状态或无痛苦状态，对它们做出“好的X”或“有缺陷的X”的整体评价（进而对它们做出“过上了好X的生活”或“没有过上好X的生活”的评价）则否定了那种最初的表面印象。一只不能生育的母豹，尽管它的生活可以非同一般地避免痛苦，但是它在避免典型的痛苦方面却缺乏很好的天赋，搭便车的狼难以从唾手可得的食物中得到典型的享受状态，而没有尾针的工蜂也难以通过典型的方式来度过其自然的生命历程。那些努力驱赶捕食者、使之远离有幼雏的鸟巢的鸟儿，如果它们没这么做，便是存在缺陷的，尽管它们（还有那只母狮子）确实在维系个体生存和避免痛苦的方面具有更好的天赋。[44]

第三，好的X不一定全都具备同样的特征，我们有可能不得不按照“好的fx”或“好的gx”来作评价。甚至在部分的植物物种中间也有雌雄之分；好的雌性茵芋会结浆果，因此，结不出浆果的雌性茵芋是有缺陷的，而雄性茵芋不会结浆果，因此也就谈不上有缺陷。好的工蜂会跳舞，而雄蜂和蜂后则不会。不是头领的狼如果不是只好狼，谈不上有缺陷，而身为头领的狼如果不是只好狼，那便是有缺陷了，等等。

第四，整体性的概括评价（即，这个X是其种类的好样本）把它界定为如下这种X，即，就像那种能够（以X的典型方式）做得好或活得好，能够（以X的典型方式）实现繁荣或兴旺的X一样，它一般都非常适合或具有良好的天赋。动物和植物所做的事情就是活着；一般说来，好的动物和植物总是活得好——除非它受到了外界的阻碍。然而，即便是一个在各方面都具备完美天赋的X，也仍有可能无法活得好。它的环境也许被污染了；它也许还没开始活就被吃掉或死于非命。不仅如此，在个别情况下，它之所以无法以其典型方式而活得好，恰恰就在于它是其种类之中的好样本，因为，比如说，当它能够

以其典型的方式感受痛苦时，它会承受这样的伤害以至于带着痛苦度过余生。而那些对于受伤的部分从未感到痛苦的动物，偶尔也能安然无恙地活得很久，并且，它会在自己承受严重伤害的余生之中因为这种缺点而受益。不过，它因此仍然是有缺陷的，无法过上一种典型的X的好生活。[45]

第五，这种整体评价的真理性部分取决于我们所讨论的X的需求及其兴趣和欲望（当我们上升到自然之梯的更高层级时）。

评价我们自己

如果安斯考姆、吉奇和富特的看法是对的（即，“好/善”是定语；当我们开始对自己进行伦理评价时，它的语法性质并未发生突变），那么，在人这里，“好/善”的标准就必定同“人是什么”和/或“人做了什么”等方面有关。当然，关于“我们是什么”，人们之间存在分歧。比如，有人会说，人是不朽灵魂的拥有者，他们凭此认识上帝、热爱上帝，以求永生。而“伦理自然主义”则通常被认为不仅以某种方式把伦理学建立在人性基础上，而且把人当作自然的、生物学意义上的生物秩序的一个环节。它的标准的首要前提是：人类是一种理性的社会动物，因而是一种生物——与“人”或“理性存在者”不同，这种生物具有特定的生物构造和自然的生命周期。[46]

如果上述看法基本正确，那么，只要伦理自然主义为真，我们针对自己的伦理评价就至少应当体现出一种看上去同我们在植物学家和生物学家那里所发现的针对其他生物的评价相类似的结构。更具体地讲，我们会期待我们针对自己的伦理评价类似于针对某种聪明的社会动物的评价，并且，该评价会因为我们不仅具有社会性并且具有理性而必然存在一定的差别。这是我们必须思考的第一个问题，从而搞清楚伦理自然主义能否作为占据麦克道威尔空间的一种可能立场而有所发展。

上面这些评价全都把好的X当作是它们种类中的健康样本。而我们伦理评价的一个非常明显的不同之处在于，我们把在评价了我们身体方面（至少是我们的器官和机能）之后所做出的整体性评价，同关于人的生物学和/或医学论区分了开来。评价某人是一个好的、身体健康的人类样本，对我们而言，同我们所说的“伦理”评价是不一样的（也许对古希腊人而言并非这样）。[47]既然如此，那么让我们考虑一下，当纯粹身体方面的因素因此被分离出去以后，我们的伦理评价是否还能体现出那种结构的其他部分。

这就需要我们对如下方面进行评价，即，并非纯粹身体方面的反应、行为、情感和欲望；而我们的理性则会成为被明显添加到这份清单上的一项内容，就像我们的思考范围从植物过渡到不那么原始的动物时也添加了内容一样。如果我们仅仅简单地把我们对其他社会动物的看法转移到我们自己身上，那么，我们就只是在其他动物的行为方式（“出于偏好”而非“出于理性”，正如我在第四章所说的那样）的有限意义上评价“行为”。然而，毫无疑问，让我们成为伦理意义上的好人或坏人的原因，主要是我们或好或坏地出于理性而采取的行动，而不是我们偶尔“出于偏好”所采取的行动。因此，这成为需要添加进来的一个更深层的方面。

现在我们掌握了一些细节，我们可以问：“这个命题在多大意义上是恰当的？它看上去像是有成功的机会吗？”我们需要首先围绕先前提到的那几个方面，然后围绕先前提出的那四个目的来考虑这个问题。

认为我们是依据我们是否在如下方面——并非纯粹身体方面的反应、出于偏好的（偶然）行动、情感和欲望以及出于理性而行动等——具备良好（或糟糕）的天赋而成为伦理意义上的好（或坏）人，这种主张恰当吗？概言之，这些方面就是我们的伦理相关方面吗？作为一份从针对动植物的思考出发，而后把纯粹的身体因素剥离出去并且又将“出于理性而行动”添加进来的清单，它看上去可能更像是一只打了补丁的口袋。但如果从另一个视角来看，它却具有显著的统一性；它是一份关于或好或坏地体现出我们伦理品质的那些方面的清单。

正如我们前几章看到的，拥有美德不仅是说一个人在出于理性而行动的方面具有良好秉性，而且是说他在情感、欲望方面也有良好的秉性。尽管我们的理性行为很重要，但我们的情感在道德上却同样意义非凡，并且，情感方面具备良好的秉性，意味着一个人在出于偏好的偶然冲动以及由此带来的并非纯粹身体方面的情感反应上也具有良好的秉性。[48]有美德的行为还涉及“并非仅仅身体方面的反应”，它们表现为对情境相关因素的感知，而这一点（正如我们在本书前三章看到的那样）乃是不可或缺的。因此，美德的概念犹如明显被裁剪过一样，包含着对于这些伦理相关方面（根据这里所概括的自然主义看法）的积极评价。成为一个好人，就是要在上述方面具备良好的天赋；拥有人类美德，就是要这样具备良好的天赋。人类美德使其拥有者成为好的人，即，一位平时状态不错而又能够（以人的典型方式）不仅仅在身体方面生活得好，生活得繁荣兴旺的人。

请注意，到目前为止，我们仍然没有回答“节制、勇敢、慷慨、

诚实和正义等是否就是人类美德”。这使得我们要面对“我们提出的伦理自然主义是否看上去像是有成功的机会”这个问题的另一半，即，它告诉我们要根据适用于社会动物的那四种目的来评价我们的各个方面，这是对的吗？其他社会动物的器官、行为等方面如果促进了个体的生存、种族的延续、典型的享受状态和无痛苦状态，以及社会群体的良好运转这四种目的，那么，它们就是非常合适的或具有良好天赋的。如果我们的品质特征也促进了这同样四种目的，那么，我们是否就在伦理上具有良好的天赋呢？或者，任何试图通过这样的自然主义标准来确立哪些品质特征属于美德的做法，是否会对“好人”提出一种无法得到人们承认的奇怪描述？关于一些案例的讨论表明，自然主义的标准可以相当好地满足我们的需要。

难道我们不能合理地认为，比如说，勇敢在人类生活中常常发挥着它在狼群生活中所发挥的同样作用吗？好的狼保护自己，保护幼崽，保护彼此，在狼群攻击猎物时不惜性命和身体，从而促进了它们的个体生存、种族延续，促进了该社会群体成员相互合作以确保群体食物安全并使自身远离危险的典型方式。而具备优秀的勇敢品质的人也保护自己，保护幼小，保护彼此，不惜生命与身体，保护和捍卫他们的群体中以及与之相关的各种有价值的东西，从而促进了他们的个体生存、种族延续，促进了他们自己和其他人对于各种好东西的享受状态，促进了社会群体的良好运转。我了解到，在社会动物当中，狼和象都有某些行动模式类似于我们的仁慈或慈善行为，我们似乎可以再次合理地认为，这些模式在不同的生命形式中发挥着相似的作用。给予幼小与无助之人的仁慈行为尤其有助于种族的延续；而给予范围更广的仁慈行为则通过促进个体的生存，促进其成员的无痛苦和享受状态，以及促进社会群体的凝聚力而有助于该群体的良好运转。［与勇敢不同，仁慈并不促进个体生存这一目的，但它就像工蜂的尾刺一样间接地促进该目的。不同于狼的獠牙，工蜂的尾刺不是一种促进其个体生存的好的器官；一旦工蜂使用尾刺，它很快就会死亡。但正因为蜜蜂有尾刺，它们会蜇人，所以掠食者知道要避开蜜蜂，从而促进了蜜蜂个体的生存。[49]在很大程度上，仁慈也不促进其拥有者的个体生存（尽管正如我们看到的那样它们可以做到这一点），但是，如果生活在一起的社会群体成员是仁慈的，那么，他们常常就能够因为获得他人的帮助而更加长寿，更少困难，更多开心。］而在其他动物身上也许并无相似物的另一些美德，仍然会促进这四种目的中的某几种目的（同时不会损害其他目的）。如果缺乏诚实、慷慨和忠诚，我们将错失我们的典型享受状态的一个最伟大的源泉，即，爱的关系；如果缺乏诚实，我们将无法合作以获得知识并传给下一代，让他们茁壮成长。而正义与守信能够使我们作为一个社会性的合作群体而运转，也早已成为人们的共识。

在我看来，所有这一切不仅合理，而且并不完全陌生。它们既没有跟休谟的看法（即，美德是那些对于拥有者和/或他人来说有用的和/或使之感到愉快的品质）相去太远，也没有跟现代人的尝试（即，根据行为或行为原则是否具有增进最大幸福和无痛苦状态的倾向而将它们评价为正确的或是对我们的共同社会生活来说必要的东西）格格不入。诚然，由美德伦理学之外的学者所展开的大部分的现代讨论，往往更多是强调正确的行为而不是美德或好人，但他们基本上都愿意接受说“好人就是有美德的人，而美德就是常常引发他们所说的那些正确行为的品质特征”。虽然“个体生存”与“种族延续”这两个目的看起来没有其他两个目的那么令人熟知，但我认为，人们通常也能承认它们的影响。因此，那些要求广泛的自我牺牲或不计安危地转过另一半脸让人打的说法就会遭到批评并常常接受修补，以便能够让好人（那些倾向于采取正确行为的人）对于个人的生存有合理的期待。[50]而种族的延续，就生殖繁衍而言，乃是一个复杂得多的话题（我将回头讨论它），但由于它关系到抚养和教育我们的孩子（就像母狮子给幼崽喂奶，后来又教它们捕猎一样），因此我会说，尽管它很少被提及，但它几乎得到了普遍的预设。没有哪位道德哲学家会故意对如下行为或行为原则（即，以抚养和教育子女作为代价来提升普遍幸福或社会中共同生活的“人”的福祉）给予合理化；人们可以发现，即便大多数道德哲学家忽视了为确保下列情况发生而必须采取的诸多审慎的人类行为，他们也会假定，今天的婴儿将存活下去并在今后成为跟他们一样的成年人和他们的读者。因此我认为，有足够的相似之处使我们期待，如果这样的自然主义谋划就是我们应该追求的东西，那么，我们现在便没有理由假设它会对“好人”提出一种奇怪的描述。

这一点当然很重要。当我们开始采取自然主义谋划时，如果仁慈、正义、勇敢、诚实等品质特征看上去都不是引人向善的人类特征，那我会说，我们最好彻底放弃自然主义。这就是我为什么一开始讲，麦克道威尔为自然主义所创造的空间并没有确保它不是没有成功的机会；我们必须考察细节，搞清楚这一点。

然而，认为自然主义谋划似乎可以通过“带来美德而不是恶德”的检验，仍不足以表明它就有成功的机会。它或许还有很多其他不合理之处，而我现在就要来讨论其中一些相当明显的备选项，并把更深层次的忧虑留待下一章去处理。

有一种担心是，自然主义谋划对于“什么是好人”会给出过分决断的规定，根据这种规定，所有的好人在重要意义上都应该是同样的，他们就像其他动物的情况那样，日复一日过着与这个好人同样的“典

型的人的生活”。

为了消除这种担心，首先需要指出的一点就是提醒人们，这里所讨论的伦理自然主义应当是在提供一种用以判定具体的品质特征是否属于美德的标准，而不是在提供一种关于正确或好行为的直接标准；它不是“自然法”理论。假设我们可以说服自己：根据自然主义，节制确实是一种美德。那么，若将该结论用于前面几章，我们其实也就可以说服自己：一位节制的行为者在那些环境里（除了悲剧性的困境之外）出于品质而采取的具体行为，其实就是好的或正确的行为。不过，这远远不是在实施一条律法，比如，所有的好人都要一直克制自己不能吃太多或太少。把某个具体的品质特征确立为美德（如果能够确立的话），这是一件事情；而要搞清楚在具体情形中如何正确地运用美德术语，以决定在这样的环境中出于这样的理由而去这么做是不是对的，则往往是（正如我此前几章尽力表明的那样）某种确实必须一个情况一个情况来处理的事情。当我从自己后天获得的伦理视野内部出发，思考（比如说）节制根据自然主义的标准是否属于一种美德时，我所审查的是自己的节制概念，就像我会审查自己的（比如）仁慈概念以及与之有关的那种指向他人之善的概念一样。这种反思审查可能让我不再认为它们是美德。或者，它可能让我在一定程度上改变自己对于特定的正确行为和错误行为的某些观点，从而在一定程度上改变自己对它们的看法。但是，基于自然主义的考虑并不打算立刻就告诉我，我一直以为确实属于美德的这个品质特征是怎样在好人生活的所有情形中，在所有想得到的环境与文化境遇中展现自身的。节制之人也许在不同的环境里会以不同的方式行动。

况且，仅仅为数不多的有关其他动物劳动分工的例子也足以否定如下看法，即，自然主义认为所有的好人就像其他动物的情况那样“过着同样的生活”。因为，如我们所见，其他的动物并没有全都“过着同样的X的典型生活”。我在评价其他生物时指出的第三点（参见前文边码第205页）是，好的X不一定全都具备同样的特征。在评价某物种的个体成员是好还是有缺陷时，我们有时会停留在物种层面，但有时则不得不通过采取更具体的步骤，把该个体评价为（比如说）好的或有缺陷的头狼，或好的或有缺陷的“二当家”，从而再说它是好的或有缺陷的狼。对人来说，确实存在着比我们在其他动物那里所能发现的多得多的角色或生活的差异性，然而，既然这就是我们的存在方式，那么，给出如下建议的自然主义判断（即，对人性的思考将会带来比“好狼”或“好蜜蜂”概念甚至更加确定的“好人”概念）就没有意义。

可是，自然主义谋划的目标不就在于这种“好人”概念（即，至少

就他们全都具备并践行美德而言，所有的好人是同样的）吗？是的，除了我待会将回头来处理的一些例外情形，情况是这样的，而且，在这个意义上，自然主义声称所有的好人都过着“同样的生活”——合乎美德的生活。不过，这仍然不能取消生活的差异性——其中有这样的生活，在那里，人们对于至少某一种美德的践行要远远超过对于其他至少某一种美德的践行，甚至要以牺牲后者作为代价。在某些美德方面特别有天赋，必定意味着在其他美德方面没那么有天赋，我所支持的这种自然主义无法否定这一点。

事实上，我们可以说自然主义预料到了这种可能性。我在评价其他生物时指出的第二点是，在有的情况下，我们很难断定一个在某些方面特别有天赋但在其他方面却稍有缺陷的个体X，从整体上讲是否算得上是一个好的X，以及，如果它是好的，那么它是否与另一个（比如说）在各个有关方面都颇有天赋但不是特别有天赋的X一样好，或者比后者更好。如今，当我们讨论伦理评价时，我们会倾向于认为，从理论上讲这种问题必定存在确定的答案，即，在每个情形中，我们必定能对人类的伦理之善进行比较和排列。但是，自然主义远远没有承诺或威胁说它将提供所有这样的答案，并且它有力地表明，像这样的答案并非总能信手拈来。如果在其他生物那里它们明显无法信手拈来，那凭什么在我们这里它们就该是信手拈来的呢？

我在上面提到过，“所有的好人全都具备和践行美德”这个观点（即，如果某个品质特征是美德，那么一个好人必定至少在最低程度上拥有它）可能存在“一些例外的情形”。这个观点是如此常见，如此深刻地植根于我们的传统，以至于我们容易忽略“它其实可以被轻易否定掉，甚至就连亚里士多德本人也没有这种观点”的事实。[51]诚然，完全缺乏标准清单上的某种美德，必定倾向于让人拥有一种相应的恶德，但有可能存在一些不太常见的美德，在它们那里，情况就并非如此。比如，是否存在一种成为好父母的美德，一个人会因为倾向于具备成为坏父母的恶德而极度地缺乏它，或者，一个人会因为根本没有为人父母而缺乏它，但又不影响他成为一个好人？

我们的品质特征概念似乎不足以坚定有效地通过这样或那样的方式来解决该问题。我们可能会说，成为好父母，涉及的就是具备和践行标准清单上尤其与子女相关的常见美德，而人们在这种语境下必须以某种特殊的方式来践行它们。或者，我们可能对于如下事实印象深刻，即，我们知道，有的人虽是相当不错的父母，但他们对直系亲属之外的成员所施予的美德却非常有限，与此相反，有些颇具美德之人在关心自己孩子时存在一种奇怪的盲点，他们几乎没有对自己的孩子表现出他们对其他人所表现出的仁慈、慷慨、忠诚和怜悯，没有像对

其他人那样对自己的孩子予以公正的判断或诚实的对待。而这可能让我们以为，成为好父母的人在品质特征上需要同仁慈之人、慷慨之人、公正之人等区别开来。如果我们说的是后一种情况，那么，尽管这里所讨论的品质特征看起来有可能根据那四种自然主义目的而被评定为美德，但是，它却会是一种人们完全可以缺乏但又不会因此就无法成为好人的美德。考虑到上面提到过的劳动分工问题，可能还有其他一些基于角色的美德也是如此，比如，好的领导者或好的思想家，甚或好的艺术家。具备这种美德虽然会使一个人获得“好人”的整体评价，但是，另一个人缺乏这种美德却不一定就意味着他不是好人。

即便当人们很清楚我们所考虑的自然主义是不会轻易得出如下结论时——即，好人必定本身就是好父母（从而身为父母）——“物种延续”这一目的也仍会使人们担心。他们想知道，在这种形式的自然主义看来，同性恋者难道不就是至少在这个方面全都是坏人，全都是有缺陷的人吗？答案是：并不一定如此，或者至少说，如果不再加上一两个强硬的前提，情况是不会必定如此的。

我们必须再次回忆一下，这里的关键不在于特殊的性行为或性倾向，而在于品质特征；长久以来，我们既会描述那种不管其他方面而只将性满足当作目的本身来追求，对克制欲望的任何要求都表示愤怒，在享受时不顾及性伙伴的愿望的人，也会描述那种尽管谈不上性冷淡但却以克制得多、区别得多的方式来追求它和享受它的人。前者是放纵的，而后者（在性方面）则是节制的。就像标准清单上的其他美德一样，（性方面的）节制看起来似乎与放纵不同；当它根据那四种目的而接受评价时，它更有可能表现为一种美德。（性方面的节制不是拒绝生育，与放纵相反，它会促进人们对下一代的抚养和教育。尽管方式不同，但节制之人却能凭借开心因素而让自己获得同放纵之人一样多的快乐；正是节制，有助于保护我们和社会的良性运转，远离那些因为人的性活动而可能导致的具有破坏性的激情。现在，或许还包括可以预见的未来，节制还会协助我们避免染上那些致命的性传播疾病，从而促进我们的个体生存。）因此请允许我们假定，根据自然主义，性方面的节制乃是一种美德。于是，任何缺乏这种节制的人，至少在这个方面就是坏的人。

然而，很清楚，任何试图得出如下结论（即，因为同性的关系，所以同性恋者在伦理上是坏的人或有缺陷的人）的进一步看法，都需要有一种针对同性恋行为的实质性前提，或是一种针对节制和/或放纵的实质性前提。比如，人们必须说，同性恋行为全都是野蛮的、任性的、滥交的（从而是放纵的、缺乏节制的）。或者，人们必须具体规定，任何与同性发生性关系的人，因此就是不节制的，或者因此就

是放纵的（尽管不是在一般意义上）。无论这些前提从何而来，它们都并非直接源于自然主义。（我认为，前者源于某种有偏见的无知，而后者则来自一个更深层的前提，即，同性恋者追求性满足，肆意不顾上帝规定的那种得到普遍承认的性行为的功能。）特别是，它们并非源于自然主义所涉及的“物种延续”目的，后者是用于判定某种品质是否属于美德的那种标准的一部分。

为了强调这一点，让我们考虑一下禁欲行为。假设自然主义关于物种延续和社会群体良性运转的目的是对的，那么，这是否就推论出，过一种僧侣式的冥思生活绝不可能成为一个好的人？尽管这可能看上去让人惊讶，但却推不出这样的结论——或者说，至少不能明显或直接地推出这种结论。

如果能贯彻到底，自然主义的谋划将通过某种方式证明那些关于“哪些品质特征是美德”的特定信念。请允许我们假设，它证明了大部分的标准清单。拿着这份清单回到一位僧侣式的冥思之人的生活中，问一问是否他正过着合乎美德的生活（亦即，只要没有外界的阻碍，好的人便会过上的那种生活）。是的，根据我对标准清单上的各种美德的看法，这是个开放的问题。有些僧侣式的冥思之人可能缺乏仁慈、诚实和勇气；在有的社会，或者，在有的环境中，过这样的生活可能是一种冥顽不灵的愚蠢、自私或不负责任的行为。若是如此，那他们就是坏的人，生活得不好。但是，身处不同情境、对其生活选择有不同的理由并以不同的方式来过这种生活的其他一些人，可能就是好的人，过着好的人的生活。正如我前面指出的那样，合乎美德的生活也可以表现为许多不同的形式，其中就包括如下这样生活，即，人们对于至少某种美德的践行要远远超过对于其他美德的践行，甚至会以牺牲后者作为代价。

第十章 理性动物的自然主义

在本章以及下一章，我将继续讨论我在上章所勾勒出来的伦理自然主义的某种特殊形式，探究它所涉及的深层次问题，并最终使之与柏拉图所提出的第一个要求（即，美德有利于其拥有者）再次联系起来。

我们的理性带来怎样的差别？

当我们从评价其他的社会动物转向对我们自己的伦理评价时，需要评价的方面明显有所增加。其他动物会行动。我们偶尔也如此，但在大多数情况下，我们是出于理性而行动，而它们不是；并且，正因为我们主要是出于理性而行动，所以我们才算得上是伦理意义的好人或坏人。因此，这就是我们的理性所带来的差别。但人们肯定会说，单一的差别（仅仅一个深层次方面的差别）不足以表现出我们之间，即，我们这些理性生物与动物王国其他成员之间的巨大鸿沟。要么伦理自然主义不可能成功，要么我们的理性必定带来比迄今承认的还要多得多的差别。我同意这一点，并且，通过继续把伦理自然主义当作某种有可能成功的东西来加以辩护，我现在将转而考察我们的理性是在什么意义上带来差别的。

随着物种获得重要的新能力，两种相应的新目的也就出现在生物评价的结构之中，人们依此来评价个体成员的各个方面，这是该结构的一个值得注意的特点。生物感受痛苦（也许还有快乐）的能力方面就是根据第三种目的即“典型的无痛苦状态和享受状态”来进行评价的；而生物的社会性方面则是根据“社会群体的良好运转”来进行评价的。因此，我们或许可以期待说，如果生物发展到了具备理性的程度，那么，它们的各个方面将会根据与这种全新的、变革性的能力有关的第五种目的来进行评价。

然而，这第五种目的可能是什么呢？传统为我们提供了一些选项。我们可以说，第五种目的是让我们的灵魂为死后生活做准备，或者，它是沉思，即，理论理智的良好运转。不过，采纳前者意味着超越自然主义而迈向超自然主义，并且，即便是一些哲学家也不愿追随亚里士多德而支持后者。我不是说不存在专门适合于我们理性的第五种目的，而是说没有哪个备选项可以证明自身的合理性；相反，我将

表明的是，我们的理性给基本评价结构所带来的真正变革性的影响，充分地展现了我们与其他动物之间的“巨大鸿沟”。

如果回想一下我们针对其他生物的评价，我们应该觉得印象深刻的是，这些评价在很大程度上取决于我们如何界定“该物种（和/或该物种的具体成员）的典型特征”。其他聪明的社会动物有其典型的预期寿命、典型的延续种族的方式、典型的快乐、痛苦与无痛苦状态、典型的在其社会群体中生存的方法，而我们正是根据它们的这些典型特征来评价它们的。如果它们是好的X，那么，只要没有什么外界因素妨碍的话，再加上一点运气，它们就会以它们的典型的X方式而实现繁荣兴旺，作为X而过得很好。可是，在类比的意义上，什么是人的典型特征呢？虽然我们也有典型的预期寿命，但是我们还有其他方面吗？

是的，我们可能注意到，作为一个物种，我们同许多鸟类相似，而同鱼类和大量哺乳动物不相似，因为我们延续自身物种的方式是（a）生育不太多的后代，但（b）为了物种的延续而在它们幼年时期花费大量时间来保护和养育它们。然而，我们是否像帝企鹅、布谷鸟和北极熊那样具有一种持续地给予保护和养育的典型方式呢？如果有的话，又是怎样的？

我们可以说，如同其他的高级哺乳动物一样，我们通常也享受食物的乐趣，身体受伤时也感到痛苦；就像其他聪明的社会动物一样，我们通常也喜欢群居和玩耍，在离群索居或受到隔离时也感到痛苦。但是，我们感受这些事情（也许除了身体受伤之外）的痛苦与快乐的方式，似乎却与其他动物不尽相同，因为，在我们这里，我们对食物、群居、玩耍、离群索居和受到隔离的看法会带来这样的差异；这些事情本身并非人类典型的快乐因素或痛苦源泉。[52]（请回忆一下法西斯主义教育模式的可怕影响。）而且，如果我们想想人类所能享受的对象的广泛范围——艺术、音乐、文学、运动、登山、手工、园艺、求知（从探求天体物理学到发现其他国家的人们如何生活、吃什么东西等任何事情）、试图解决问题、与其他动物相处，更不用说狩猎、杀人、对他人行使权力、使他人遭受痛苦和屈辱、强奸、抢劫和破坏——那么，我们怎么可能还有“典型的快乐”这种观念呢？它们就是这份清单上的所有内容吗？还有更多内容吗？还包括一些子集吗？而我们所能感到痛苦的对象的范围，即便没这么大，也足以使“典型的痛苦和苦难”这个观念变得同样有问题。

根据假设，人通常是社会性的，但就“我们通常抚育我们后代”这一事实而言，却并不足以让我们得出什么结论。我们是否像狼、大象和黑猩猩一样，也具有社会群体的典型运作方式呢？如果有的话，是

怎样的方式呢？是的，有人会说，我们通常借助语言彼此交流，而“我们作为一个物种”的事实也有非常重大的意义。但要搞清楚这种意义是什么，却并不容易。

因此，如果伦理自然主义必须得通过“将人的快乐、痛苦和生存方式与其他物种区别开来”的办法来定义人类物种的典型特征的话，那么它看起来注定会失败。在不同地点、不同时代、不同个体之间，人的生活“方式”变化极大。当我们观察其他物种时，尽管我们确实发现它们之间（比如，那些最近遍布城乡的生物物种，其中栖息于城市的成员与栖息于乡村的成员之间）存在地域和时间上的多样性和某些独特之处，但我们这里的多样性却是完全不同的。

不仅如此，我们还把这种多样性视为理性（它将我们同其他动物区分开来）意料之中的结果。其他动物按照它们现有的“方式”生活，是因为它们的本性使然；而我们不是。它们无法思考各种选项并决定去改变什么，也无法像我们一样选择去尝试新的方式；它们在生物学上是被决定的，而我们不是。

我们有关多样性的这种想法（即，不存在典型的人类生存方式）比多样性本身更加重要。因为，就像沃森指出的那样，它使我们拒绝承认伦理评价能够严格类似于我们针对好的（健康的、机能良好的）动物而做出的那些生物学/动物学评价。尽管自然决定了它们应该是怎样的，但认为自然在我们身上也有规范性，也能决定我们应该怎样——这种观念却是我们不会进一步接受的。

对于所有其他生物来说，如果X不做某事，那么（在大多数情况下）确实意味着它不能做某事。[53]既然通过“应当意味着能够”这句口号而表达出来的那条耳熟能详的真理对所有生物来说都对（这足以让人感到惊讶），那么，认为（比如）“一只雄性北极熊非但不保护自己的孩子，还得要靠其配偶来阻止它不要杀害孩子，所以它是一只坏的/有缺陷的北极熊”，这样的说法就没有任何意义。而认为一只守候在幼崽身边，为它们提供食物的与众不同的北极熊，也谈不上没有缺陷。画蛇添足地认为“如果雄性北极熊有所不同，或者，如果雄性北极熊能够和雌性北极熊一同捕猎，那么它们将会更好地以北极熊的典型方式实现繁荣兴旺，作为北极熊而过得好”，这是毫无意义的。北极熊就是不以这种方式行动，它们也无法这样行动（除非它们发生突变），对它们来说，这就是现存的所有事实。同样毫无意义的说法是：比如，雄猎豹比雌猎豹更加兴旺，作为猎豹，它们过得更好；或者，雄蜂比工蜂更加兴旺，作为蜜蜂，它们过得更好。在提及其他动物时，我们心里所形成的“X物种的好成员”和“作为X而过得好”等概念，完全受制于我们所讨论的这个物种的成员或其专属成员的实际所

作所为。

但是，由于我们有理性（如果你喜欢的话，也可以说“我们有自由意志”），所以我们不同。除了一些明显的身体约束和可能存在的心理约束之外，我们无法从“我们实际做了什么”推出“我们能够做什么”，因为我们可以评价我们实际做过的事情，并至少可以尝试着去改变它。让我们假设，在人类行为学的意义上，人类的确具有某种“典型的”方式来为子女提供持久的保护和养育——孩子的亲生母亲就是这么做的。因此，同许多其他物种一样，（套用一句俗话）老天爷决定了女人们承载的负担要比男人们重得多。虽然对其他物种来说，情况必定如此（除非我们疯狂到要对它们加以干涉的程度），但对我们来说，情况则不必如此，而这正是女性主义最具启发性的一个方面，它使我们认识到了这点。用人类中心主义的话来说，正是事物的本性（猎豹的本性或“本质”，还有雌猎豹的本性或“本质”）使得雌猎豹同雄猎豹相比注定会过得艰难。[54]而当女性主义者否认“本质主义”时，她们所追求的并且正确指出的部分内容就在于，对我们来说，女人不是因为自己的本性或本质而注定要做她们迄今在做的事情。我们可以不这么做。我们心中有关“好的人”和“作为人而过得好”等概念，完全不受制于我们物种成员以及生物学上专属成员的实际行为或当前的典型行为；我们足以认为，我们也许能变得更好、过得更好。［因此，“人（男人？）通常具有攻击性”的人类行为学事实，也跟伦理自然主义无关（下一章结尾处将作进一步讨论）。］

这就是“我们具有理性”的事实给自然主义的基本结构所带来的真正具有变革性影响的一个主要方面。

然而，它让这种结构变得面目全非了吗？我说过，如果伦理自然主义必须得通过“将人的快乐、痛苦和生存方式与其他物种区别开来”的办法来定义人类物种的典型特征的话，那么它看起来注定会失败。一般说来，我们不可能这样来界定人类物种的典型特征——这里有太多变化了。而且，即便我们可以，但只要我们认为这些事情我们能够改变，那我们似乎就不会认为我们所界定的内容有什么规范力量。所以，伦理自然主义根本不可能成功？[55]

并非如此，因为有种标准的看法，其大致意思是，存在人的某种典型特征，我们确实拥有某种典型的生活方式，只不过，我们拥有它的方式不同于其他动物。动物的典型生存方式有很多条，必须进行详细的描述，其中特别涉及如下情况，比如获取营养、交配、喂养后代、捕猎、挑选头领等等，它们通过观察而被发现。而我们的生存方式只有一条，贯穿于我们人生的各个方面而始终如一。将我们同所有其他动物物种区别开来的我们的典型生存方式，乃是一种理性的方

式。“理性的方式”是我们能够恰当地视为善的，我们有理由去采取的方式。相应的，我们的典型的享受状态，就是我们可以恰当地视为善的，我们其实就在享用并且能够得到上述理由恰当支持的某种东西。

作为物种成员生存的“典型方式”，理性的方式与所有其他方式存在明显的不同，其原因不仅仅在于它更加一般，不那么具体。即便在其他动物那里，“以该物种的典型方式”也不仅仅是个统计学的概念。[56]然而，就像我不遗余力地正在做的这样，坚持认为“我们的典型生活方式”就是去做我们可以恰当地认为我们有理由做的那些事情，这太过突兀地抛弃了如下看法：即，大多数人都在做人类典型会做的事。“以该物种的典型方式”的概念具有明确的规范性，它会一清二楚地带来如下判断，即，很多人没有“以该物种的典型方式”行动，所以他们是有缺陷的人。[57]

然而，这不正是我们应当期待一种合理的伦理自然主义将会带来的判断吗？人们是否认为大多数人都是好人？人们是否认为，如果把我们自己看作一个社会群体集合或一个全球的社会群体集合，我们就会作为人而兴旺繁荣、过得不错？当然不是。我们知道，从伦理上讲，我们很多人的伦理水平都相当差，而且，当“我们”（生活在能够让我们写出和阅读这类书的环境中的人）考虑其他大多数人的生活状况时，“我们”知道，我们（人类）想要作为健康的动物（更不要说作为人）而生活得好的那些愿望，一般来说，仍然尚未实现。虽然持有这种希望或许并不理性（我待会回头来处理的这个问题），然而，当我们持有它们时，如果伦理自然主义得出“它们并未实现”的结论，我们也不应感到惊讶，因为我们当中有这么多人在伦理上都是有缺陷的。

况且，如果伦理自然主义并不打算仅仅成为生物学或动物行为学的一个分支，如果它并未声称要通过中立观点所获得的科学基础来推出结论（就像我最开始将此视为麦克道威尔的一个前提那样），那么，我们就可以期待它具有明确的规范性。

但有人可能反对说，如果我们引入一种规范性的“典型生活方式”概念，那么我们如何保留自然主义的色彩呢？是的，我们保留了结构；事实依然是，只要人们在伦理上的相关方面能够以该物种的典型方式而促进适用于社会动物的那四种目的，那么，他们在伦理上就是好的。而这种结构（诉诸四种目的）确实对我可以把什么东西合理地坚持视为人的美德施加了实质性的限定。我不可能从“什么是合理的或理性的行动”的前提，就推出“以如此这般的方式行动是理性的”以及“因此一个好人是以这种方式行动的人”的结论。我必须考虑相关的品质特征（如果可以想象这种东西的话）是促进了还是损害了那四种

目的。让我们通过例证来思考如下主张，即，完全无私的慈善（或许要像彼得·辛格那样设想它）是一种美德。[58]这样的慈善既不论物种的界限，也不承认家庭或友谊的特殊纽带。对于那些认为我们没有理由考虑动物的痛苦并且认为动物仅供我们随心所欲地使用（包括为了取乐而折磨它们）的人来说，上述主张必定看上去完全不合理。而对于那些其伦理视野包含如下看法（即，延伸到动物身上的那种仁慈和怜悯是美德，残忍和虚荣是恶德，我们目前对待动物的许多行为都是这些恶德的产物）的人来说，上述主张则并非完全不合理。可是，在自然主义结构所提供的术语框架内，我们还能坚持这一点吗？

要公正地考虑这个问题，必须认真对待如下观点，即，人们把无私的慈善看作是一种美德，而不仅仅是一种大量带来辛格所说的“物种无差别的功利主义”行为的可靠倾向。因此，它不会因为我们的个人生存有时若不能审慎地优先考虑自己的生活而可能陷入悲惨的境地，便被排除在外。［我们心里关于慈善（或仁慈）的标准看法有时会要求自我牺牲，但是，它当然不会总是这么要求。］不过，当我们把慈善理解为一种品质特征时，我们确实必须把慈善之人视为这样的人，即，她不认为“那是同胞”或“她是我的孩子/父母/朋友/搭档”就是为他人谋善的理由X；我们必须把她视为这样的人，即，她那合乎理性的情感并没有专门眷顾自己的同胞或自己的父母子女，而对于她很难出于这一假定美德而施加行动的其他个人，她与他们也不存在亲密的情感联系。

这个品质特征也许不会损害（“典型的”、具有充分理性的）个体的生存或享受状态；素食主义诚然不是我们可能希望的，然而，“人基本上能寿终正寝，基本上能同其他动物和谐相处”的可能性，也许却是我们可以向往的。似乎在这方面，我们必定能比现在做得更好。然而，当我们考虑其他两种目的（物种的延续以及社会群体的良好运转）时，坚持认为“慈善应该像辛格所说那般无私”则不仅会起作用，而且会带来问题。

作为人的一种品质特征，无私的慈善能够促进这两种目的吗？毫无疑问，该问题相当不确定，但就表面而言，情况似乎更多地在于，那些构成了我们的生物与动物本性并使我们“偏爱”自己种群和子女的物种纽带与家族纽带，在维系上述两种目的的过程中发挥了实质作用。[59]这不是说，当我们发现了这一点，我们就得倒退回去满足我们的本性，也不是说，我们就不可能凭借“不再专门关心自己的种群和子女”的方式而重塑我们的本性。也许我们可以这样。值得注意的是，在物种延续和社会群体良好运转的方面，我们与他人、我们子女之间形成纽带的那种自然倾向性，似乎确实对我们颇有帮助。而那些

将无私的慈善当作美德来推荐的人们，至少有责任考虑一下，一种毫不关心自己子女或同伴的理性动物怎么可能会是一种抚育子女的社会动物——怎么可能不辞辛苦地对他们进行道德教育，把他们培养成为无私的慈善之人。

因此，尽管伦理自然主义取决于一种有关“我们的典型生存方式”的规范性概念，但它依旧是自然主义；因我们是社会动物而适用于我们的那四种目的，确实给那些会通过反思审查而有可能成为美德的品质设置了限定条件。

相似之处与不相似之处

让我们停下来想想我们现在已经走到了哪一步。在美德伦理的语境中，伦理自然主义的目标是为了把握安斯考姆和富特的观点，即，当我们讨论伦理层面的好人时，我们并没有突然就开始以一种全新的“道德的”或“评价性的”方式来使用“好”这个词。在根据某些特定的目的而将生物的器官与行为评价为好的或有缺陷的器官和行为，从而将这些生物认定为该物种的好样本或有缺陷样本的植物学评价与动物学评价中，存在着一种结构（不一定是我所描述的那种，但必定存在某种结构），而在我们就品质方面把自己认定为伦理意义上的好人或坏人的那些评价中，（在经过必要的细节修改之后）这种结构依然存在。不仅如此，在延续这种结构（从而延续了适用于社会动物的那四种目的）的过程中，那个特定的主体对象仍然是“自然的”；我们把自己评价为一种自然物，一种隶属于自然生物秩序之列的物种，而不是具有不朽的灵魂或“存在”的生灵，即，人或理性行为者。到目前为止，伦理的评价与非伦理的评价具有相似之处。

然而，它们同样有不相似之处。首先，在我所辩护的这种伦理自然主义看来，具体受到评价的是品质特征而并非直接就是行为或生活。（我在讨论中已经发现，这一点基本上没有那么频繁地受到强调。）

请想一想“是否应该成为素食主义者”这个伦理问题。就像同性恋一样，无论素食主义还是杂食主义，都不是品质特征，而是实践活动。我自己倾向于认为，如果我们拒绝吃肉，那“我们”（即，生活在有可能写作或阅读这种书的环境下的人们）大多数人就应该像素食主义那样行动，而如果我们（在大多数情况下，但绝非所有情况下）不拒绝吃肉，那我们大多数人就不应该像素食主义者那样行动。而我之所以这么做（简化处理），就是因为（i）（在通过食物而获取快乐的

方面保持）节制是一种美德，而且（ii）对于“我们”大多数人来说，吃肉是不节制的（贪婪的、自我放纵的）表现。伦理自然主义主要与（i）有关，而不与（ii）有关。我不打算从“人吃肉（或者不吃肉）便如何如何”的主张出发而推出我的关于素食主义的伦理观点。我是从（i）（即，“一个人拥有节制意味着什么”的主张）出发的，而正如该主张表现的那样，它根本就没有提及吃肉的问题。我希望伦理自然主义（只要它能够履行其承诺的话）可以帮助证明的就是这种主张。不过，如果它能够这样，那么伦理自然主义也就完成了自己的大部分工作；而那些可以用于证明（ii）的东西（如果有的话）也基本不会被排除在伦理自然主义之外了。

我之所以加上它的“大部分”工作以及“基本不会被排除”等限定语，是因为素食主义问题是伦理学的纽拉特步骤所涉及的那种整体主义的一个特别有价值的案例。它带来的一个后果是，在“有可能把某个品质特征证明为美德”与“对某人有关该美德的具体看法进行修订”之间，出现了微妙的互动关系。通过对我的信念——即，（在食物方面保持）节制是一种美德——予以反思审查，在“我们”吃肉的问题上，我可能获得一种不确定的节制概念，也可能获得一种非常确定的节制概念。在这两种情况中会有一种通过审查，因为事情实际上是人的问题。只不过，如果事情像许多人认为的那样（即，人需要吃肉，若不吃肉，他们的预期寿命以及生育健康后代的能力便会大打折扣），那么，将吃肉排除在外的某种确定的节制概念就无法不打折扣地通过审查；作为美德的一个备选项，它不得不被抛弃或被修改。

现在让我们回头来看沃森的问题，即，伦理自然主义是否可以证明“成为暴徒就绝不可能成为好人”。如果我们经过仔细追究，发现伦理自然主义能够履行其承诺的话，那么回答就是：“是的，它（再加上某些合理的附加前提就）可以证明这一点”——只不过，我们不是像沃森所建议的那样，从“好的人类生活必定具有社会性”的前提出发来进行证明。如果某人是暴徒，那他就是坏的人，因为暴徒本身无情、不正义、不诚实、不顾后果，因而（丝毫）谈不上仁慈、正义、诚实和勇敢。第一步是要证明仁慈、正义等属于美德——我说过，这至少看起来可能。而接下来的一步，不是从自然主义出发而是从人们所了解的暴徒品质出发，证明暴徒是无情的、不正义的等等（合理的附加前提）。这几步合起来便会证明暴徒是坏的人，因而不能过上好的人类生活。这里无需、事实上也不应提及“好的人类生活必定具有社会性”这一点，因为，正如我们在有美德的僧侣式的冥思之人那里所看到的，一个人可以过上一种好的人类生活（一种合乎美德的生活）尽管他的生活并不具有社会性。

与此有关的一个不相似之处在于，我们不像其他动物那样具备典型的生活方式。我们唯一典型的“生存方式”就是理性的方式，即，我们可以恰当地把事情看作是我们有理由去做的事情。伦理评价不可能属于生物学或动物学的分支，因为我们以及我们心中关于“好人”和“作为人而生活得好”的念头，并没有完全受到自然的限定。对于其他动物来说，（几乎）可以确定的是，从总体上来讲是有一些好的、健康的物种成员存在，它们运气不错，过得很好，因为“什么是好的”“什么是过得好”乃是根据（可以说）自然赋予它们的标准而决定的。[60]然而，对我们来说，某个人是不是好的或生活得好，则属于一个开放的问题，因为我们可以成为什么样子，并不是一件已经被自然决定了的事情。

更深层的一个不相似之处在于，伦理评价是在某种伦理视野内部做出的，后者已经存在自身的美德概念，具有相关的好/善、利益、优势、值得、重要、享受（及其对立面）概念，并且知道我们有理由要去做什么。人们正是从某种伦理视野的内部出发来思考（比如）仁慈、节制或无私的慈善是不是美德；他们无法为这些品质特征给出一种中立的、科学的详细规定。如果人们还依据那四种目的从而断定它是（或不是）美德，那么他们的后续判断（即，“因为她具有该品质特征，所以她是个好人”；或者，“尽管她缺乏该品质特征，但她并不是个坏人”）将是自然所施加的限定条件与伦理视野所施加的限定条件相结合的产物。

更进一步的问题是，我们是否应该认为伦理评价与非伦理评价之间存在相似之处或不相似之处，这并不清楚。

在上一章（参见前文边码第202-205页），我就针对其他生物的评价列出了五点“值得注意”的方面。第一点是，这类评价的真理性绝不依赖于我的需要、兴趣或价值观，事实上也不依赖于“我们的”需要、兴趣或价值观。它们在最直白的意义上就是“客观的”。甚至，我补充道，既然植物学、动物学等是科学，那么这些评价也就是科学的。第五点是，整体评价的真理性，部分地依赖于我们所评价的X的需要以及（当我们上升到自然之梯的更高等级时所面对的）兴趣和欲望。那么，针对我们自己的评价，这样的两条主张还是正确的吗？

显然，第一点中的补充论述不再有效；伦理评价不是科学的。但是，除非自然科学完全占据了客观性的领域（我和麦克道威尔一样，假定情况并非如此），否则，只要第一点的开头部分成立（这类评价的真理性绝不依赖于我的需要、兴趣或价值观念，事实上也不依赖于“我们的”需要、兴趣或价值观念），那么，就没有表明伦理评价不是客观的。只不过，如果它成立的话，看起来显然就得采纳第五点

了。

无论如何，第五点肯定站得住脚。如果“一个好人就是具备仁慈、正义、诚实、勇敢等等品质的人”是真的，那么，其真理性就依赖于有关人类需要、兴趣和欲望的事实，这就如同“一头好的大象就是有好象牙、服从领袖、不攻击其他大象、照顾小象、不怕水的大象”依赖于涉及大象的需要、兴趣和欲望的事实一样。对那些拥有兴趣和欲望的生物进行评价，其真理性怎么可能不部分地依赖于这方面的事实呢？

那么，我们是否得说，我们必须几乎全盘采纳第一点？诚然，伦理评价的真理性并不依赖于我的需要、兴趣和价值观念——这句话仍然十足成立。但是，这些评价不仅不是科学的，而且，它们的真理性还确实部分地依赖于“我们的”（即，人类的）兴趣和欲望。那么，我们是否必须得出结论说它们不是客观的，并且认为这是更深层次的一种不相似之处呢？

显然，我们此处的困难在于这个棘手的（而且被过度使用的）短语，即，“依赖于我们兴趣和欲望的真理”。因为，在伦理自然主义的语境中，我们认为它带来的仅仅是对我们伦理视野的重复。“得出伦理自然主义的结论，只能从后天获得的伦理视野的内部出发，而不能从有关人性的科学论述出发。因此，它们依赖于我们的兴趣和欲望，并且仅仅是在重复我们的观念。”但是，正如上面有关大象的说法理应提醒我们的那样，伦理自然主义的结论并非因为它们是从某种伦理视野的内部出发而获得的，所以依赖于我们的兴趣和欲望。它们之所以依赖于我们的兴趣和欲望，是因为它们跟那些涉及人类心理或实践的真实判断一样，其主体对象是我们，亦即，具有兴趣和欲望的动物。那些判断，其真理性部分地甚或全部地依赖于人的兴趣和欲望，不可能因此就不客观——一个判断的真理性怎么可能同它的全部或部分的主体对象无关呢？因此，到目前为止，我们没有理由得出结论说，由自然主义所带来的伦理评价是不客观的。就此而言，第一点的许多内容仍然站得住脚（暂不作进一步的论证），而且算得上是伦理评价与非伦理评价的某种相似之处。不过，有两件事情似乎并不相似。

第一件事情是，我们似乎在某种程度上难以清晰地说明伦理评价在什么意义上（如果有的话）是客观的。伦理评价在许多方面都同非伦理评价相似，而且，我们（迄今）也没有找到理由来揭示它们的不客观——可是对于它们，我们还有更多的东西要谈。第二件事情是，尽管它们可能在某种意义上是客观的，但它们确实看起来“必定具有实践性”。我将在最后一章回头来处理客观性问题；而现在，我将考

虑第二个问题。

必定具有实践性的伦理评价

伦理或道德“必定具有实践性”，虽然这个主张通常被归属于，也是正确地被归属于休谟，但是，它也许可以同样恰当地被归属于亚里士多德；我们认为，是亚里士多德区分了理论的东西和休谟所说的“实践的”东西。他不是说伦理学必定是实际的、实用的而非飘在空中的，而是说伦理学必定关注行为（praxis是古希腊用来描述“行为”的语词，而相关的形容词praktike则是我们所说的“实践的”）。

对于自己的主张，休谟除了说些其他话来加以注解，他还解释道，道德是“可以产生和阻止行为”的。乍看起来，这一点似乎非常明显，但要使之能够接受“必定”的修饰并且看上去依然合理，却非常困难。如果道德或伦理判断必定会提供行动（或不行动）的理由或动机，那怎么还有这么多不在乎它们的邪恶之徒呢？而西蒙·布莱克本则为休谟的上述主张赋予了一种能够把握其真理性的相当精确的含义，他说，“如果我们在实践推理的过程中并不倾向于思考伦理的判断，那么，很难想象……我们能够恰当地通过做出伦理的……判断而改造社会”。[61]

这种看法可以跟我们针对人类医学科学的判断而做出的相同断言进行有益的对比。巧合的是，我们对于后者的兴趣同样不仅是理论的，而且是实践的。对我们来说，就我们的行为而言，“X使老鼠得癌症”和“X使人得癌症”之间差异巨大；后者是我们在实践推理的过程中极力倾向于思考的判断。但即便人们不倾向于考虑这些判断（比如，我们知道，他们都是信仰基督教的科学家，他们只是出于理论兴趣而开展医学研究），我们也可能想象得出，他们会通过做出这类判断而改造社会。

现在很清楚的是，我们针对其他生物的评价并非必定具备这样的实践性。我们针对自己的医学评价也是如此。如果我们的伦理评价必定具有实践性，这又是怎么出现的呢？答案就在于“我们的典型生活方式”所附着的那种规范性意义。声称我们的典型生活方式是一种理性的方式，亦即“我们可以恰当地认为我们有理由采取的那种或那些方式”，实质上使得我们把我们嘴里的伦理评价同我们心中关于有理由去做什么事的看法联系起来了。

让我们想象一名无神论者正在考虑对犹太教-基督教的上帝表示虔诚（它被认为是一种品质特征）是否属于美德。（这是她所考虑的主

要问题，而她心里针对那些会被我们当作标准清单之美德的其他观点，我们在这里不予讨论。）在追问过程中，心胸开阔的无神论者会对“虔诚”给出一种宽容的概念。她并不认为，拥有该品质特征的人就会（比如说）谋杀那些被怀疑堕过胎的人或是迫害印度教徒。这就好比，她认为仁慈或慈善的人有时会实施非自愿的安乐死手术，或者，诚实的人从不因为谨慎或仁慈而保持沉默。我们的心胸开阔的无神论者会认为，虔诚是历史上和现实中一些格外令人钦佩的人所拥有的品质特征，因此，她基本上不可能不承认，在这些人身上，虔诚同他们的其他美德是不可分割地联系在一起的，而且还积极地施以巩固的作用（因为，假定各个美德之间存在有限的统一性，它们往往也会彼此联系和巩固）。因此，她似乎应该得出结论说，根据那四种目的来看，虔诚是一种美德，因为它就像仁慈、正义、勇气和诚实一样可以全面地促进它们。

但是，出于虔诚而行动的人是按照人类的典型方式，即，理性的方式来行动的吗？是的，就他们的虔诚与（比如）他们的仁慈不可分割而言，我们的无神论者也许会说，他们就是这样行动的。

但是，就他们的虔诚使其祈祷，不亵渎神灵，参加教会活动，花时间思考上帝并且试图更理解上帝而言，如果从这位无神论者自己的看法出发，她必定会认为他们并非理性地行动，因为，他们以为他们所拥有的那些做出上述举动的正确理由（即虔诚，不论是传统意义上的虔诚，还是“帕斯卡赌注”意义上的人们的虔诚）根本就不是理由。虽然该品质特征确实促进了那四种目的，但它并不是以我们物种的那种典型方式（即，理性的方式）来做到这一点的。而且，尽管凭借我在第八章提到的开心元素，虔诚毫无疑问地为其拥有者带来了巨大的快乐和安宁，但是，没有哪位无神论者会把这样的快乐视为“人类的典型特征”，亦即，理性能够支持的某种东西。因为，虽然它可能充分满足了那些拥有它的人们，而且又完全没有害处，但从无神论者的立场来说，它却是完全建立在幻觉基础上的；理性不可能支持它。因此，通过运用关于“我们的典型生存方式”的规范性概念，我们的无神论者会得出结论说，虔诚根本算不上是一种美德。

请将这种情况同另外一种情况进行比较。让我假设，虽然我通常对美德并不陌生，但在某些方面的影响下，我不再相信忠诚是美德。我逍遥地满世界流浪，经历短暂友谊的分分合合，对我来说，“忠诚”，还有与之相关的“感恩”——即，固守老关系、老机构（我嘲笑地称之为“老男孩网络”），总是回忆过去，回忆那种被错置的信任关系——都是错误。每一种情形都得被重新估量；一个人之所以此时此地支持某人，是因为在此时此地，他是那个刚刚与你共度几小时快乐时

光的令人开心的家伙，而不是因为你恰好认识了他二十年。贬低或者诋毁那些不在场的人，也没什么关系；眼下和你在一起的人才是唯一重要的，要与他们好生交谈，逗他们开心。以前常常被我当作是做或不做某事的那些理由——“他是我的朋友”，“他对我有所期待（我们认识了很久）”，“这个机构为我做过很多事”，“如果他听到我这么说，他会心碎的（我知道他可能不会听到，但重点不在这里）”，“这是不忠的表现”——现在对我而言，某种意义上根本就算不上是理由。（当然，我仍然可以发现人们给出这些理由，正如无神论者知道虔诚之人会给出什么理由一样。）

现在，假设人们告诉我，忠诚在伦理自然主义的语境中是一种美德。而由于我年轻、散漫、愚蠢，所以很可能没有注意到，其实并没有许多人像我这样生活，其实是他们的不同生活方式在维系我的生活，而他们的生活方式其实在一定程度上是靠忠诚与感恩来维系的。我所接触的是由一些业已建立起长期的个人关系网络和商业关系网络的人们所组成的稳定社群，其中的许多网络之所以运转良好并且管用，部分原因就在于，身处其中的人们在行动时所依据的理由是我一直没有注意到的。我很可能还没有注意到，其实有些老年人会觉得那些自他们年轻时便建立起来的关系是非常受用的，而这种关系的长久性以及关系各方因为得到他人的忠诚对待而具备的平静信心，则已经使这样的关系发展成为某种似乎值得拥有的东西。

如果有人告诉我这些（以及更多内容），我可能会相信。但是，在相信的同时，在承认忠诚与感恩有助于促进社会群体的良好运转，有助于促进那种足以构成我们最重要的快乐源泉之一的个人关系的同时，我将重新认识到，忠诚之人为了采取忠诚行为而给出的那些理由是理由。忠诚并非愚蠢之事；我现在明白了这点；那些为自身行为给出这类理由的忠诚之人，就是在以理性的方式而非愚蠢的方式行动；他们的理由确实是理由。

从而，这也是我可以采用的理由。相信（就像我们假设我现在是这么相信的）忠诚是一种美德，就是相信那些采取忠诚行为的人正在以理性的方式行事，正在践行着实践理性。而相信某个人如此行动（比如，他之所以忠于朋友，是因为那个人是朋友）就是践行实践理性，则是相信，如果我在同样环境中出于同样的理由而采取同样的行动，那么我也就是在践行实践理性。根据伦理自然主义的看法而将某个品质特征承认为美德，就是承认具备该品质特征的人通常拥有的行动理由X是理由，就是承认它们对于自己来说是理由。[62]（这就是为什么无神论者若不抛弃她的无神论便不可能将虔诚视作美德的原因。）

关于上述主张，有好几点应当指出。第一点仅仅是强调重复一下。行动的理由乃是具备相关品质特征的人们实际上或将会给出的理由——即，理由X（它的范围与人们具体讨论的品质特征有关）——而不是“该品质特征可以满足那四种目的”的事实。忠诚的人之所以忠于他们的朋友，之所以坚持对朋友慷慨直至如今难以为继，之所以拒绝在背后嘲讽他们的搭档，并不是因为他们觉得这样做会增进良好关系，促进社会群体的良好运转。他们这么做，是出于理由X，以及，正如我们看到的那样，“是因为他们觉得此事正确”。理解某种品质特征V的意义（即，理解它在人类生活中的益处从而将其称赞为美德）就是要理解人们是“因其自身的缘故”而采取V行为的，而不是因为V确实在人类生活中发挥了那种作用才这么做的。

第二点，别指望认识了这些理由就能出现奇迹，或者，更直白地说，就能消解根深蒂固的习惯。我们没理由指望，一个缺少某种品质特征而仅仅通过伦理自然主义的思考得出结论说“目前所讨论的品质特征是美德”的人，第二天早上能从床上一跃而起，改头换面。首先，正如我们在第七章指出的那样，就算意志再强大，被视为美德的品质特征也不是一夜之间可以得到的；其次，意志也许会软弱。每位烟民都承认自己不仅有理由，而且有高于一切的、压倒性的理由来戒烟，可是，意志的软弱却占了上风；她此时此地想抽支烟，然后又想抽一支，又想抽一支。不仅如此，获得某人迄今尚不具备的品质特征（实际是要乐于践行该品质），其面临的难度很可能非常大，以至于使人重拾老路。我前面设想那位年轻的流浪汉可能发现，如果他决定抛弃目前的生活方式，回到家里，回到他那长期痛苦却始终不渝的父母身边，要想开始变得忠诚其实并不容易；他面对严肃的长期关系所做出的最初尝试，其结局也许只是令人沮丧的失败。因此，他很可能重新回到自己轻松惬意、及时行乐的老路（我们假设其中有许多道路都非常合乎美德）上去，而不愿费心费力地去想自己是否有理由采取别的行动方式。[63]

第三点，关于流浪汉的例子只不过是一个例子。尽管它将此人表现为一个思维敏捷、心甘情愿的学习者，但是，如果他对于美德的疏远程度要比我最初所假设的更严重，那他也许会冥顽不化得多。而这给我带来了一个更深层次的问题。

人们可能认为，当我把我们嘴里的伦理评价同我们心中关于有理由去做什么事的看法联系起来时，我违背了我较早（参见前文边码第194页）的主张，即，自然主义的结论不应当是为黑手党毒枭提供动机理由，也不应当是在我对自己的伦理视野进行反思审查并得出（比如）“忠诚是美德”的结论时为我自己提供动机理由。因为，我不是刚

刚清楚地表明，如果有人根据伦理自然主义而得出“忠诚是美德”的结论，他们就会获得（假设他们此前缺少这些理由）做出忠诚行动的动机理由吗？而且，从理论上讲，同样的情况不也会在黑手党毒枭那里出现吗？

我给出较早的那个主张，是为了预防许多人还没搞清楚自然主义谋划如何发挥作用就常常对它提出的某种反对意见。该反对意见源于如下正确的洞见，即，想象一位黑手党毒枭进行自然主义推理，他得出结论说（比如）仁慈、正义和诚实都是美德，从而性情立即大变，这是非常不合理的。而想象他会如同那个（基本上非常体面的）年轻流浪汉一样，耐心地、饱含同情地听取我们之中的某个人为他进行自然主义推理并且同意我们的意见，也同样不合理。[64]我希望让大家清楚意识到，当我在捍卫自然主义谋划时，我并未否认这些看法的合理性。

虽然我没有抛弃较早的主张，但现在需要给它一些限定。有人可能支持这样的观点，即，如此这般的品质特征是基于自然主义的、旨在引发动机理由的美德。而出现该观点的语境常常是我们抚养孩子、试图向他们传授美德的时候。就像我在第八章指出的那样，当我们向他们强调某些特定的品质特征（从而让他们出于特定理由而行动）时，我们说的话不仅关系到“美德有利于其拥有者”这个命题，而且关系到“它们是给人带来善的特征”（即，“它们在人类生活中发挥着某种特定的作用”）这个命题。除了让孩子们知道他们从（比如）诚实中所能期待获得的个人利益，我们还会向他们指出社会生活中的某些情况，亦即，诚实足以允许他们，比如说，能够把东西留在学校的课桌里，能够接受可靠的指导，能够借阅学校图书馆的书一整天而不用还，能够获得证书，被人效仿（这些取决于他们的年龄和环境）。在这种语境中，我们实际上是想让他们承认，那些适用于美德的理由就是他们可以采用的理由，就是动机理由。而我们也许还会对这样的人感兴趣，即，不知怎的，他就像那个年轻的流浪汉一样，一直以来严重忽视了适用于某个美德的理由，而现在他意识到，值得努力去重新认识该美德，从而重新发现适用于它的那些理由具有动机性质。作为一项长期任务，我们甚至可以从零开始去努力改变一个坏人，因而，当我们试图重塑其品质时，就像我们在塑造子女的品质时所做的那样，除了许多其他方式之外，我们毫无疑问可以使用自然主义的论证。

因此，我不否认，在道德教育的语境中，诉诸伦理自然主义很有可能给那些接受其结论的极力劝说从而受到如此教育的人带来动机理由。我甚至不否认，我也许可以通过自然主义推理而得出关于某个特

定品质特征的结论，它旨在提升我自己在这方面的动机，旨在强烈地提醒我（比如说）“因为是谎言，所以不要撒谎”——这确实属于可供人类采取的一种理性的方式。然而，尽管前面提到的这些语境都很重要，但对于伦理自然主义来说却明显有一种它不会带来动机理由的与众不同的语境。这就是它在其中发现真理（即，通过纽拉特的方式，对一种伦理视野的具体内容进行证明或证伪）的语境，我们当前所关心的，正是这种语境。

在本章，我已经回应了针对“自然主义谋划可以被理解为具有可行性”的观点所能提出的一系列反对意见。其中大部分反对意见针对的是，伦理自然主义太像非伦理自然主义了——它太强调一致性，过分满足于我们所发现的自然本性，极容易得出令人不舒服的结论，既没有体现出我们的理性在我们和其他动物之间带来的巨大差别，也没有体现出“伦理评价必定具有实践性”这个不容置疑的要点。许多反对意见还可以被认为是揭示了某种不相似性：非伦理自然主义完全依赖于被自然决定了的该物种的典型生存方式，但是，人类却不具备任何由自然所决定的典型生存方式。

就算暂且不假设，我目前已经证明了自然主义谋划应当被理解为具有可行性的，我也会假设，我在这里可能会遇到上述反对意见。因为，我们必须为大家眼里最严肃的那个问题——即，我先前曾搁在一旁的客观性问题（参见前文边码第231页）——留出空间。在那里，我承认，作为伦理评价与非伦理评价之间的一个不相似之处，我们既不能根据“它们是科学的”，也不能根据“它们的真理性不依赖于我们的兴趣和欲望”而将前者称为“客观的”。那么，我们是否还有其他的根据可以称它们为客观的呢？

第十一章 客观性

在讨论“伦理学客观性”的过程中，我们的主要困难来自于如下事实，即，对于这个话题，有太多出于非常不同立场的哲学家都曾在作品中讨论过。比如，想一想那位认为伦理学不是客观的而是主观的J.L.麦基。[65]他的观点是，“这个行为是正确的/错误的”乃是“将某种属性（正确性/错误性）归属于世界上某个特定事件”的语法外表；它似乎不像是那种其真理性在某种意义上根本取决于人们兴趣和欲望的判断，甚至，其真理性必定在根本上不取决于和人类有关的任何东西。可是，如果我们把这种表层含义当了真，以为（比如说）“这个行为是正确的”跟“这个行为移动了某物体”或“这个行为花了五分钟”是一样的，那我们就错了；这类判断的真理性，在某种意义上确实取决于人的兴趣和欲望。

但是，对于所有这些看法，美德伦理学全都同意。“这个行为是正确的”是否为真，取决于“这是一位美德行为者在此环境下将会采取的典型行为”是否为真；而后者是否为真，又取决于（i）一位具备某种品质特征的行为者在此环境下将会采取什么行为，以及（ii）该品质特征是不是美德。而（ii）是否为真，亦即，当下讨论的这种品质特征是不是美德，则取决于该品质特征是否有助于（以理性的方式）实现那四种自然主义目的，以及，就像我在前面指出的那样，部分地取决于人的兴趣和欲望。

然而，清楚的是，麦基并没有正视美德伦理学者对他主张的注解方式。因为，一方面他显然乐于指出，当我们认为“这个行为是残忍的”的表层含义就是“把某种真正的属性归属于这个事情”时，我们并没有错（他说，某个行为是故意残忍的，乃是一个“自然事实”）；而另一方面，他又假定，我们可以从他的立场——“这个行为是正确的/错误的”（他不知道，美德伦理学者和他持有同样的立场）——直接地推出如下结论：“道德不是被发现而是被创造的：我们必须决定采取怎样的道德观点……”[66]从而“发明”对与错。但在自然主义的美德伦理学看来，“我们”（无论我们会是谁）并不能决定是什么使得一个人成为一个好人，就像我们并不能决定是什么使得一株仙人掌成为一株好的仙人掌那样。

美德伦理学当然否认某种伦理客观性，即，康德所期待的那种客观性。[67]而在我所辩护的美德伦理学版本中，它还否认另一种客观

性。它所诉诸的事实不全是“经验性的”，也不是从“一种中立的观点”出发而获得的。用以证明标准美德清单的那种长时段自然主义谋划是一个纽拉特式的过程，而且是从我们的伦理视野内部发展而来的。这不是说要将标准清单同自然脱离干系，仿佛人的自然/本性以及我们的典型生存方式都是粗糙的所予之物。但也不是说，我们的标准清单预先就被决定为正确的清单。清单是否正确，这只有当我们发现我们可以在多大程度上对于清单上面的品质特征在我们生活里所发挥的作用给出一种融贯的论述（即，一种不仅与我们的伦理视野相融贯，而且同我们所发动的所有经验事实和其他事实相融贯的论述）时，才能得以揭示。在我看来，这足以称得上客观性——不是先验的或科学的客观性，而是一种适用于主观事物的客观性。

但我并不打算只说到这一步，从而避开这个问题；肯定还有很多东西要讲——但我觉得，不是专门地当作“客观性”的问题来讲。

威廉姆斯说：

> 许多不同的事情曾经都被当作（伦理学的）客观性问题而加以讨论，但是，它们全都要么言之无物，要么又回到“恰当理解伦理分歧”这个话题。有些哲学家（比如说）在“道德判断能否为真或能否为假”的问题上花了很多工夫。但我们必须尽力搞清楚，这个问题意味着什么以及究竟有多重要。毫无疑问，关于道德的好与坏、对与错的论述被人称作“真的”或“假的”：问题在于，这样的用法接下来可以推出多少东西。“真”与“假”的概念具有“指向真理”以及“尽我们所能避免虚假”的抱负；问题必定是，这些抱负在伦理思想方面将如何实现。我还没有发现人们在追问客观性问题时未被带回到如下这些问题之中的情况：如果出现了伦理分歧，一方必定要认为另一方是错误的吗？这种想法意味着什么？如果考虑到具体的主观事物的话，那么，怎样的讨论或探究方式才能让其中一方或双方摆脱错误呢？只有在这些问题的语境中，就像我所认为的那样，伦理学的客观性问题才会获得一些内容。[68]

有了两个附加条件，我可以肯定，威廉姆斯在这个问题上是完全正确的。伦理学“客观性”的根本问题在于：如果我们努力追溯伦理分歧的根源的话，那么伦理分歧到底是来自事实的分歧，还是来自让人无话可说的价值差异。第一个附加条件涉及下列主张的普遍性，即，所有关于伦理学客观性的言之有物的讨论都将落实到对于伦理分歧的恰当理解。难道人们不会说，即便所有人都同意某个具体的伦理判断，也仍有余地思考如下问题吗——即，“我/我们为什么相信它？我/我们可以为它提供理由吗？如果可以，理由是什么？我/我们会搞

错吗？如果错了，我/我们怎么才能发现？”［根据我的经验，许多初学者之所以对美学的客观性感到绝望，不是因为他们担心人们可能不同意他们的信念——即，莎士比亚或莫扎特的作品是艺术杰作（因为，在他们通常的课上，大家确实都同意这一点）——而是因为他们发现自己除了说“哦，这出戏/这首乐曲多么精彩啊！”之外，无法说明自己为什么会相信这一点。］尽管如此，人们还是可以把对于“一个人是否能为自己找到理由”的担心，合理地重述为“一个人（如果有话可说的话）能对想象之中持不同意见的对话者说些什么”的担心，从而重申威廉姆斯的主张。

第二个附加条件涉及“伦理分歧”的范围。职业道德哲学家展现出他们之间的一定程度的伦理分歧，而在日常生活中，这类分歧是很难碰到的（即便有过），比如说，有人坚持认为，如果杀婴之人没有侵犯婴儿父母的权利或其他利益相关方的权利，那么该行为在道德上就是无害的，无需论证的。像这样的分歧，有些无疑只具有理论意义（人们有理由怀疑，支持杀婴的人真的会在实践上相信自己的说法），但是，并非所有这样的分歧都如此。道德哲学家常常计较自己的理论，将其中部分结论运用于实践。但是，发生在我们之间的这种分歧（尽管我们确实认为对方是错的），在我看来，却跟伦理学的客观性问题没多大关系。我们认为，他们的伦理理论或思路是站不住脚的，其理论或思路的前提是错误的，或者，他们的论证很糟糕，他们的立场前后矛盾，而我们的理论、思路、前提或论证则更好，这些就是客观事实——只不过，无论我们认为自己的伦理理论多么地更好，我们对于“伦理学是否是客观的”仍会存在同样的担心。

因此，（既然有可能的话，那么）我打算把那些源于哲学分歧的伦理分歧放在一边，而只考虑那些会在美德伦理学以及我所刻画的伦理自然主义的限定内部出现的伦理分歧。

伦理分歧

让我们首先思考发生在伦理视野几乎相同的人们之间（不是我们和黑手党毒枭之间，而是，比如说，你和我之间）的伦理分歧，并思考这种分歧的根源是在于事实，还是在于价值。

有些最明显的情况源自这样的分歧，即，它们的倒数第二大根源乃是宗教信念方面的差异，而这种差异是可以同伦理视野方面的高度一致相容的。休谟的最有启发意义的失误在于，他坚信自己无需采取任何有关“人的目的”的假设，便可以化解“独身、绝食和其他的僧侣式

美德”。他当然不可能做到这一点。只有当他假定人性如同无神论者所设想的那样，进而假定“人的目的”是由伦理自然主义而不是由超自然主义所提供的时，他才可以化解它们。因为，僧侣式美德（假设它们既没得到其拥有者的赞成，也没得到其他人的赞成）并不因为有人在无神论的前提下证明它们在这样的生活里对其拥有者或者对别人毫无用处，便被简单地证明为无用之物。在传统上，它们曾因“有助于”人们在生活中更接近上帝并且让人的灵魂为死后生活做好准备而受到推崇。

如今，信仰（比如）基督教的上帝存在虽然肯定属于信仰者的伦理视野的一部分，但是，这种信念与那些涉及灵魂不朽的相关信念却并不是我们通常所说的评价信念或道德观点；它们是关于超自然事实或形而上学事实的信念或观点。而我们知道，在这样的领域中，至少在如下意义上（即，聪明的甚至在哲学上极其智慧的人们都在这场争论之中各执一词，他们完全知道彼此论证却又丝毫不为其所动），“论证是无效的”。我所认识的所有基督徒和无神论者都认为，站在对立面的那些人显然就是错误的，但他们又认为，“考虑到具体主题的话”，没有可以让其中任何一方摆脱错误的“那种讨论或探究方式”。因此，当伦理分歧的根源明确在于宗教信仰的分歧时，双方可能承认不存在可行的分歧解决方式——但我们不说：“哦，是的，我们只能作此期待，因为伦理分歧，本质上，就是让人无话可说的价值分歧。”它们归根结底是关于形而上学事实的分歧，对此（就我们目前所能看到的而言）要说的已经被说过太多遍了，我们没什么更多的东西可说。

我们的许多伦理分歧涉及某个具体行为是正确还是错误。在美德伦理学看来，尽管并非一向如此但也常常如此的情况是：在这类分歧中，有一方（或双方）可能就是搞错了，而这样的错误关系到对于某个美德术语或恶德术语的错误使用，或者，关系到对于美德行为者如何行动的错误判断。能够让其中一方或双方摆脱错误的办法，无非是对这类术语给予恰当的使用，或者，对美德行为者将如何处置有争议的行为方案赋予恰当的判断。它们既可以简单到是一种当下即可消除分歧的被忽视或被误解的特征，也可以复杂到是那些我们努力使我们身处青春期的孩子不要误入歧途（那得花费一生的时间才能摆脱）而正在采取的各种办法。考虑到范围如此之广，我们无需指望许多这样的分歧真的可以在实践中被解决，因为，分歧各方很可能缺乏时间、耐心、谦逊之心或彼此尊重来针对事实情况的各个具体问题充分地展开那些可能亟须的艰苦讨论。但这不是说，像这样的讨论（如果它出现了）必定会在价值冲突中无果而终。

上述情况不一定是事实，因为美德术语、恶德术语以及“美德行为者”的概念本身都允许一定数量的不确定性和程度变化。双方可能都有错，因为他们都在假设比实际情况更多的确定性，而那种可能使他们摆脱错误的事情则会向他们表明，以往的情况就是如此。如果分歧是以“对”与“错”的术语明确表达出来的，那么，它也许还能简单地通过抛弃这些词汇而被消除。或许，真正的麻烦在于令人沮丧的不可解决的困境、悲剧性困境，或是某人出于邪恶理由却做出了美德行为者将会做出的行为的情形；分歧各方所做的一切无非是在用“对”与“错”来强调该情境的不同方面。因此，摆脱错误的方法就是要包括采取一些更详细的描述，比如，“它的好的方面是这样的，而它的坏的方面是那样的”。

接下来，请考虑涉及面更广的一种情况，即，我们所知道的在我们与那些具有性别歧视的前人之间的伦理分歧。很大程度上，我们仍然共享着他们的伦理视野；我们认为他们中间有许多人都是非常有美德的人——考虑到他们是在成长的过程中变得有性别歧视。我们同他们之间的许多分歧，涉及的都是如何将美德术语运用于他们的行为。他们说这是公正的，而我们说这是极不公正的；他们说这是仁慈或慈善的，而我们说这不仅是家长作风，而且并不是仁慈，因为它有害；他们说这仅仅是常识（人无法与自然抗争），而我们说这是胆怯或愚蠢的表现。但是，我们之所以跟他们在运用我们彼此共享的美德术语的问题上存在分歧，部分原因在于，他们还有一些其他的美德术语在起着作用——他们区分了男性美德和女性美德。要成为一个好人，男人必须具备男性的美德，而女人必须具备女性的美德。

我们同他们之间伦理分歧的主要根源在于一系列有关人性的分歧，尤其是有关女人的自然/本性的分歧。而且，正如我认为我们现在知道的那样，对于很多从中立观点出发所能掌握的有关女人的自然/本性的事实，我们的前人显然就是错误的。我不是说他们当时就可以掌握这些事实。我的意思是，这些事实现在足以掌握，而且，人们并不是只从一种包含着“关于个体自主性的自由理想”的现代西方伦理观念内部出发，才可以掌握它。[69]女性的生理结构是否（在很大程度上）就像人们以往相信的那样严重地制约着她们从事逻辑和数学工作的能力，对此，只有当我们看到了教育女孩从事这些工作的结果（以及，同时确保我们已经消除了起阻碍作用的社会因素）之后，我们才能知道答案。尽管是我们“现代的自由理想”让我们进行这样的尝试（并且搞清楚哪些东西可能是起阻碍作用的社会因素），但是，尝试的结果如今却可以被每一位关心此事的人所掌握。诚然，顽固不化的性别歧视主义者，无论男女，依旧会继续否认其中某些事实的存在，但我们认为，这是他们故意或是由于文化方面的原因而对那些从

中立观点出发所能掌握的事实视而不见造成的。

为了进行比较，请考虑一个较小的但富有启示的分歧，即，在自然主义的语境中，性欲方面的节制是不是一种美德。我认为是，另一些人认为不是，而且我认为，与之相关的美德是性欲方面的自制。[70]那么，我们之间的分歧根源是什么？是那些根据中立观点所能获得的事实方面的分歧吗？是的，也许如此。有些人确实认为（或相信自己认为），在人这里，肉体的欲望与理性完全无关。如果分歧可以被追溯至根源，我们就会知道，这肯定不对。从中立的观点来看，不同的文化对于“什么令人极其享受，什么让人非常恶心”持有不同的立场这个众所周知的事实表明，我们的欲望是能够通过训练而在一定程度上与我们针对如下问题——即，在这样的环境下吃、喝或者做爱，这是单纯开心的事还是糟糕的（可怕的、可耻的、肮脏的、不体面的或孩子气的）事——所做出的判断相协调的。如果这就是分歧的全部内容，那么分歧很快就可以被清除。如果我们的分歧在于人们（通常）能否高高兴兴地、毫不费力地克制自己不做出放纵的性行为，那么问题也很容易解决。即便从中立的观点来看，我在第八章曾提到的那种享受状态的“开心元素”也清楚地表明，有些几十年来一直忠于自己伴侣的人就是高高兴兴地这么做的，从未因为有邪念而产生瞬间的悔恨，并且，他们同样维持着一种颇有兴致的、令人享受的性生活。不过，从这里开始，事情就变得比较复杂，因为我们可能开始对人性产生分歧，而这种分歧并不是那么轻易就能解决的。

那些把性欲方面的节制当作空想而不予理睬的人们，可能会对这些显然喜好节制生活的少数人给予某种特殊的看法。他们会说，只有对于天生性冷淡的人，只有对于被迫地或有意地压制、削弱或误导自己的性冲动的人，或者，只有以高级的自我欺骗作为代价等等，节制才是有可能的。而我，由于相信节制是美德和好人的一种特征，所以并不同意这一点。我们的分歧显然是有关人性的分歧，然而，它是涉及我们正在或可能通过中立的观点而获得的那些事实的分歧吗？这很难讲。

诚然，人们可以非常模糊地设想，我们能够对节制之人与仅仅自制之人的性冲动水平进行统计学调查，断定其中是否存在系统的差异。也许，这“在理论上”是可能的（尽管在实践上不可能，因为人们对于性的问题既自欺又欺人），就像理想的观察者“在理论上”可以监视节制之人的所有私人行为和冲动并且搞清楚他们是否在进行高级的自我欺骗一样。但是，即便“在理论上”，我们又如何能够从中立的观点出发，证明节制之人“压制、削弱或误导”了他们的性冲动呢？如果节制之人常常在50多岁时，因为我们可以想象的那些与压力有关的疾

病而猝死的话，那我们还有话可说，但是我们知道，我们身边没有出现这样的事情。

不过，这依然看起来是一种关于事实的分歧；分歧各方必定认为对方是错误的，而不仅仅是要坚持他们个人认为有价值的东西或所欲求的东西。但是，唯一能使其中一方发生改变的那种“讨论和探究”似乎必定非常持久，它将极为详尽地考察其中一方对于双方都同意的那些人类事实能够给出怎样融贯的论述。不仅如此，这种讨论似乎通常必定都相当个人化，因为，相信节制是空想的人不可能本身节制。所以，根据一方的观点，另一方仍然有不节制的反应、欲望和想法；他对这些东西的主张也许真诚，但却错误；由于在这方面受制于自然本性，所以他无法处置它们，只能听之任之（尽管他掌控它们）。在他看来，他的那位理想主义对话者，要么本来也具备这些东西但却自欺欺人地掩盖她的矫正企图，要么她已经成功地消灭了它们，通过某种方式使自己的性冲动变得匮乏或削弱。尽管这种讨论必定很少见，但只要它发生了（在一对感情深厚的夫妻之间，或是在一位理疗师与她的病患之间），便有可能让那些因为节制是空想而不愿拿它当作目标的人们摆脱错误的泥沼。

第三个命题：和谐的人性

伴随着有关这些人性事实的分歧，我们最终触及到被我称作“柏拉图对美德提出的要求”（参见前文边码第167页）的第三个命题。该命题声称，前面讨论的那两种美德特征（即，它们有利于其拥有者并且使其拥有者成为好的人）是相互关联的。因为，在追问那些可能会在伦理自然主义的限定下出现的分歧时，我们已经触及到我在第八章的结尾处所讨论的领域：即，“关于人性与人类生活方式的伦理信念”的领域，这些信念与我们为了支持“美德有利于其拥有者”而可能表述的内容有关。提倡节制的人最终必须要让那些仅仅提倡自制的人承认错误从而使其摆脱错误，这样的事实恰好是（我们很容易可以想象得出）如果我们试图说服那种在性方面不检点的人“节制有利于其拥有者”时，他所不会同意的事实。

现在，当我们再来看用以评价社会动物的相关方面的那四种目的，就一点也不奇怪了。这四种目的尽管确实相互关联，但我们会发现，其中两种目的（个体的生存，以及，个体的享受状态/无痛苦状态）明显而直接地涉及个体的利益，而另外两种（物种的延续，以及，社会群体的良好运转）则不然。（我的意思是，它们“并没有明显而直接地”涉及个体的利益。）

我现在所面对的这种节制与自制之间的性分歧之所以较小，是因为分歧各方存在比较多的共识；自制的倡导者也并不是放纵的不道德之人。考虑到节制与自制带来相同的出于理性的行为（与疏忽），我们可以设想他们会同意说这两种品质皆是美德的合理备选项，因为它们有助于全部这四种目的，从而有助于其拥有者作为一个人而生活得好。似乎，它们的分歧仅仅在于，这两种品质特征在多大程度上使人获得较好的天赋而实现（尤其是）第三种目的——即，典型的享受状态和/或无痛苦状态。

倡导自制的人大概认为，考虑到人性的各种约束，他的美德备选项乃是我们可以掌握的最佳选项。诚然，自制必定涉及一些令人讨厌的自我束缚，或许还有令人痛苦的遗憾；就像勇敢一样，践行自制常常并不令人享受。但是，就像勇敢一样，我们的动物本性确实设定了某些约束；我们不可能像完全改变我们对于死亡和痛苦的恐惧心态那样，完全改变我们的性欲。如果我们试图这么做，而且认为我们已成功，那么，我们要么不是在以理性的方式生存（而是在自欺欺人），要么就是以某种方式压制并削弱我们的性冲动，以至于我们根本就没有用于实现第三种目的的良好天赋——所以是有缺陷的。人的自然/本性约束着性行为方面的美德备选项到底在多大程度上有助于实现第三种目的。虽然它可以使我们获得自制（从而获得人类生活的典型的享受状态，比如，长期的性关系），但是，在此时此刻，我们却像雌猎豹一样堵得慌。

而提倡节制的人则认为，我们并没有受到这样的约束，我们的性冲动可以通过多种方式与我们的理性和谐相处。自制之人需要加以克制的那些欲望，或他们因为未能满足而表示遗憾的那些欲望，要么并不存在，要么当人们发现那个一开始具有吸引力的性对象居然是某种类型的人（比如，“天哪，只有十二岁！”或“我的杀父仇人”或“唯利是图的风流家伙”）时，便会立刻消失不见。［也许，考虑到第四章对于“有美德的行为给热爱美德的人带来快乐”的限定，节制之人不应该声称它们可以构成完全的和谐关系，但她却可以承认色欲和遗憾有可能带来的许多痛苦，而无需丢掉节制与（仅仅）自制之间的恰当区别。］

现在，如我所言，分歧各方之间（就像我想象的那样）有很多的共识，而把握这些共识的一般方法，就在于指出各方都赞同我所说的、构成了“柏拉图对美德提出的要求”的那全部三个命题。双方都相信他们的美德备选项就是美德，因为它有利于其拥有者（命题1）。双方都相信他们的美德备选项就是美德，因为对它的拥有使其拥有者成为好的人（命题2）。而且，双方都相信（再一次相信，如同我所

想象的这场辩论那样）他们的美德备选项的上述两种特征是密切相关的——事实上，就像我描述的，他们都认为命题（1）受到了命题（2）的影响——如果那个美德备选项使其拥有者在实现第一个目的和第三个目的方面具备良好的天赋，那它怎么可能不会有利于其拥有者呢？

然而，在这样的分歧中，我们却能发现一种大得多、也更具威胁的分歧的苗头。作为人的品质特征，性欲方面的自制得以很好地帮助实现第一、第二和第四种目的的那些方式，同放纵得以更好地帮助实现第三种目的的那种（也许）想象的方式之间存在着冲突的迹象，它会引发四种目的的彼此冲突：一方面是第一种与第三种目的之间的冲突（这显然与个体的利益有关），另一方面是第二种与第四种目的之间的冲突。自制的倡导者可以通过表明，尽管自制的本质令人厌烦，但就像他设想的那样，自制可能不仅对于第一种目的来讲，而且对于人类的典型享受状态（即，理性能够赞同的享受状态）来讲确实有利于其拥有者，从而解决他所面对的冲突“迹象”。但是，如果他更顽固一些的话，情况又会如何呢？对于那些坚持认为“在人这里（人们可能想到，就像在‘搭便车’的狼、没有尾刺的工蜂、不能繁衍后代甚至缺乏生殖本能的雌猎豹那里一样）自然主义的第一种目的与第三种目的之间、第二种目的和第四种目的之间就是分离的”，进而割裂了命题1与命题2关系的人，伦理自然主义能够说些什么呢？

现在拿人来跟其他动物作比较，是不对的。在讨论其他动物的情形时，我们曾经指出，对于我们所讨论的那些物种的个体成员来说，它们具备天赋的某种或某些方式在很多方面也许一开始表现得非常有助于实现第一个目的和/或第三个目的，而不那么有助于甚至不利于第二个目的和/或第四个目的。但是，在整体上对它们做出的“好的X”或“坏的X”的评价（从而对它们做出“过上好X的生活”或“没有过上好X的生活”的评价），则通过强调该物种的典型生存方式以及典型的享受状态或无痛苦状态而推翻了一开始的印象。不能繁衍后代的雌猎豹，尽管它的生活可能无痛苦，但在典型的无痛苦状态方面，它却缺乏良好的天赋；在享用获取到的食物的典型享受状态方面，搭便车的狼也缺乏良好的天赋；而在实现其自然生命周期的典型方式上，没有尾刺的工蜂同样缺乏良好的天赋。因此，对于其他动物来说，自然主义的四种目的不可能分离；自然为这些物种所设定的特征使其联结在一起（当然，还要考虑到对于不确定性的常见警告）。

但是，正如已经承认的那样，我们并没有自然所设定的什么“典型方式”，或者，至少没有什么足以保证那些“表面上”特别有助于两种目的而不利于其他目的的品质特征会因为造成了“非典型的”情况而被

抛弃。于是，在我们这里，真的就出现了一个问题：“难道四种目的不会分离吗？那么，自然主义的美德标准又在哪里呢？”体现在命题（3）之中的大胆主张实际上是说：“别担心，它们不可能分离。既然人性是这样的，那么命题（1）和命题（2）就是相互关联的；既然人性是这样的，那么四种自然主义目的就不可能分离。”（就像我们可以在性方面倡导自制的人那里发现存在严重冲突的危险迹象一样，我们也可以在倡导真正节制的人中间发现大胆地提倡命题（3）的迹象。前者会说，“是的，我知道，在实现第三种目的与实现其他目的之间存在大量冲突，如果考虑到自然对我们的约束，那么，自制就是一种美德”。而后者会说，“这里不存在任何冲突。既然人性有性欲的一面，又有理性的一面，那我们就可以在我们的性欲和我们的理性之间实现和谐，并且获得一种有助于实现所有这四种目的而又彼此不冲突的品质特征。”）

根据命题（3），人性通常就是如此，以至于我们可以发展出某些品质特征满足命题（1）和命题（2）所给出的那两种标准。“我们拥有美德，既不出于（我们的）自然/本性，也不反乎（我们的）自然/本性，”亚里士多德说，“（我们的）自然/本性使我们有能力接受它们。”[71]如果我们出于自然/本性便拥有美德，那么道德教育就是不必要的。如果我们是反乎自然/本性而具备美德，那么我们将完全享受不到践行美德的乐趣，而且，即便我们享受到这种乐趣，我们的自然/本性的其他方面也会同它们发生抵触。相比之下，说“自然/本性使我们有能力接受它们”，就是在说，当我们凭借适合于理性的社会动物的道德教育和自我提升而获得美德之后，我们便可以享受践行美德的乐趣，并且，我们身上接受了道德教育的“第二”自然/本性的其他方面，将不会顽固不化地继续同我们通过践行美德而获得的乐趣相抵触。正如我听菲莉帕·富特说过的那样，它们“适合我们”。那些有利于其人类拥有者而使之能够过上一种满意的、充盈的生活的品质特征，与那些引人向善的人类特征之间绝不仅仅是巧合。它们之所以有利于她，就是因为她的自然/本性是一个人，是人这样一种理性的社会动物。

尽管这种人性观很吸引人（也很传统）[72]，但它绝不缺少批评者。在我们的传统中，针对该观点的最古老的反对意见来自柏拉图本人，是通过《理想国》中的格劳孔、阿迪曼图斯和特拉西马库等角色之口而表达出来的。尽管特拉西马库式的“人物”如今常常被用来代表那种想象中邪恶的黑手党毒枭的观点，它怀疑我们能否为其提供成为美德之人的动机理由，但这并非完全是此类角色在柏拉图作品中的用意。他们不仅坚持他们个人的价值或欲望；他们还倡导某种特定的人性主张。该主张认为，从生物学来讲，人性天生就是利己的，因而，

将美德当作第二自然来灌输的“习惯的”道德培养方式乃是对人性的扭曲和颠倒，由此导致有缺陷的人，而不是好的人。照这样的看法，第三种目的和第四种目的之间是严重分离的；理性所赞同的乐趣必定是非社会的或反社会的，而那些有利于某人（能够使之获得这些乐趣）的品质特征则表现为残忍的不公正（大概还有冷漠无情、不诚实、不忠诚等等）。

但是，作为关于人性的主张，我认为它很容易就被驳倒，因为，如果一个人承认了他们的初始前提，那么由此得出的观点乃是荒唐的：“好的人（具备促进那四种目的的品质特征的人）可以是他们所设想的那个样子。”如果成为一个毫无缺陷的好人就是具备在攫取和享用自身的欲求时所表现出来的那些不受法律与道德约束的品质特征，并且，如果一个人的欲望迄今尚未受到那种从灌输（真正的）美德开始的训练方式的充实与修正，那么，好人就谈不上任何的法律和道德，他们不可能给子女提供任何的道德训练——其实很清楚，他们根本不会为孩子而烦恼，我们可以假设，他们的孩子出生后不久便会因为受到忽视而尽数夭折。认为“人”出于本性就是一个彻底地以自我为中心的利己主义者，这绝对只可能是提倡者忽视了如下事实（即，如果他们的母亲没有在他们的婴幼儿时期照顾他们这么多年，他们是活不下来的）之后，才会得出的观点。该观点还常常没有注意到，社会合作在很大程度上不仅要靠法律和“约定的”道德，还要靠有爱心的父母去教育他们的子女别把道德仅仅当作约定来接受，才能使得该观点的倡导者做梦都想过能够自由享用的那些东西出现。[73]

认为柏拉图笔下的角色，就像上面阐述的那样，可以充当这个世界上邪恶之徒观点的哲学表述，在我看来一向都是可笑的看法。诚然，同大多数（如果不是全部的话）道德哲学家一样，我个人无法详尽得知真正邪恶之徒的内心到底如何，但从跟别人同样无知的立场来讲，我发现我们不可能认为，为了充分表达其与生俱来的自然/本性，他们会对“作为物种成员的人应当如何”持有（哪怕是含蓄地持有）一般的看法。我打赌，他们大多数人完全不在乎人类的善恶，不在乎它们由什么构成，也不在乎通常的伦理评价；他们的目标就是得到他们想要的东西，就是做他们想做的事情，因为他们想要如此。

不过，当然还有另一种方式来理解这些不道德之人所坚持的看法，它们可以相对合理地被视为一些邪恶之徒的哲学表述。我们可以认为，特拉西马库，以及更明显地，尼采和艾茵·兰德说的是，人类非常像蜂巢里的蜜蜂，基于自然/本性而被划分为两个不同群体，弱者和强者（或特别聪明或特别有天赋的人，或“命运的宠儿”）；对其成员必定要用不同的方式来评价，就像对工蜂和雄峰或蜂后必定要用不

同的方式来评价一样。好的弱者，如同我们知道的，也许具有美德；但好的强者所具备的却是十分不同的、适于他们不同本性的东西，即，至少是出现在标准的恶德清单上的某些品质特征。我认为，我们可以把这些观点看作是对命题（3）的挑战，它们坚持认为，对强者来说，“典型的享受状态”这一目的是同自然主义的第四种目的完全分离的。强者的享受状态乃是各式各样的自我实现，在一定意义上本就特立独行，而且，尽管他们本人或许并非天生反社会，但那些有利于强者，使之享受自我实现之乐趣的品质特征却是反社会的。自我实现再一次呼唤着不公正与麻木无情，也许，还有标准清单上的其他恶德。

由于这些观点承认（至少在一定程度上承认）“既然人类是这样的动物，因而强者不仅在婴幼儿时期需要有弱者在身边，而且，为了维系他们作为理性的社会动物而必须生活于其中的社会，他们也需要有弱者在身边”，因此，它们就避免了第一种观点的明显错误。只要我们认真地对待它们，这些观点就不可能被迅速驳倒。唯一可能的思路是仔细思考每一种表述的细节，并且搞清楚，在每一种情形中，不合理、不融贯、不一致的地方以及明显错误的地方在哪里。

显然，这会是一项非常漫长的任务，而我们手头只有少量的相关文献。[74]它用以承诺对我们的伦理视野进行一定程度重塑的那种方式，是它的有趣特征之一。针对尼采观点的严肃思考是不会让伦理视野原封不动的，因为我们会发现自己将受到引导从而在一定程度上修订我们的（比如）激情和正义概念，并且（以一种当自然主义注意到其他动物中间存在劳动分工时它就已经预料到的方式）认真对待如下事实，即，世界上存在一些我们共同钦佩的杰出个人。[75]除了要面对“如果他们的令人钦佩之处与他们具有至少部分恶德的情况同时存在（高更问题），那么我们该如何理解他们”这一问题，我们还要面对另一个问题：“即使他们没有任何这样的瑕疵，我们又该如何理解他们”。尽管我们中间确实不是所有（根据标准清单）最具美德的人都能够渴望成为与之比肩的杰出人物，然而，他们就是远远超出所有我们其他人之上的最佳人类吗？或者，他们就像我们其他人中间的最优秀者一样，尽管不是标准意义上的好人（假设他们并未很好地具备某些美德的天赋），但也是非同一般的好人吗？（如果这样的话，那么，在标准意义或是非标准的意义上能够成为非同一般的好人的那种人，是否有理由去选择成为这种意义而不是那种意义上的好人呢？）或者，他们是否（假设他们与我们其他人中间的最优秀者具备一样好的天赋）既是非同一般的好人，又是非同一般的伟大艺术家、领导者、政治家或什么人呢？在我看来，此时，为我们大多数人所共享的伦理视野会认为这些问题乃是无法解决的，因此或许需要一两种新的

纲领。

针对尼采观点的严肃思考很可能改进我们当前的伦理视野，所以我对它非常欢迎。但是，我至今仍未看到任何迹象说，这种思考必定会颠覆命题（3）。尽管如此，我仍强调我的目标是实用主义的；尼采的观点当然尚未（从我们的伦理视野内部出发而）被证伪。就像富特不断坚持的那样，对于尼采本人，我们还有许多的工作要做。不过，现有的尝试尽管可能只是第一步，但我认为，我们应该明确地意识到它们带来了某种进步以及这种进步所采取的表现形式。毫不奇怪，根据我给出的线索，学者们提供了许多思考。有些或许可以从中立的观点出发而获得（尼采对意志的论述能够算是可靠的心理学吗？难道我们不能将那些颇具标准清单之美德的艺术家称为伟大的艺术家吗？）；有些则通过仔细拆解“勇气”和“独立”概念（它们与“寄生”相对立）而诉诸一些可能有关也可能无关的事实。（尼采和兰德会承认这种人的情况吗——他们的怜悯或仁慈表达的是他们的勇气，而不是他们的哀怨或伪善？在两种情形中，我们都很难讲，对于具体的个人而言，他们是否坚持要给当前所讨论的美德重新命名，或者是否会归因于更根本的动机，或者是否会接受反例但又将其当作非典型情况而加以消解。）我们几乎很少（即便有的话）发现有人赤裸裸地声称：“是的，我们碰巧重视这个东西，而尼采（或什么人）则不然，对此没什么更多的好说。”我们发现的是，哲学家通常会对不一致和不融贯提出看法，他们会诉诸各种各样的美德术语（或相关术语，比如，“怜悯”“正义”“力量”“独立”和“自足”等）的正确用法，诉诸有关人性和人类生活方式的事实。

因此，我虽然承认尼采的观点给命题（3）提出了问题，但我并不认为我们就有理由抛弃它进而把伦理自然主义看作是注定的选项，因为，在强者那里，第三种目的至少将同第四种目的相互抵触。

来自达尔文主义的可能威胁

但是，最后，有一种被伯纳德·威廉姆斯清楚阐述过的可能的人性观点；我认为它是无法反驳的，而且毫不奇怪，它之所以如此，是因为它意味着道德虚无主义。威廉姆斯在对自然主义谋划的最新质疑中提出了这一点，而我还不清楚他是否像我一样把它视为道德虚无主义的等价物。大致说来，这个观点是：在将理性添加到我们的社会动物属性的时候，自然造就了一种存在着可悲的缺陷与分裂性的生物，用威廉姆斯的话来说，一种“力量与本能无法匹配的拼凑之物”。[76]

很早以前，威廉姆斯就对亚里士多德的自然主义表示悲观，理由在于，亚里士多德的自然概念进而其人性概念都是规范性的，而在科学的时代，它们不是我们拿得上台面的概念。在《道德》和《伦理学与哲学的局限》这两本书中，威廉姆斯通过让上述观点看起来非常像是一种包含着我所思考的某些看法（我们如今不再带有自然的印记，因为我们已经发现了自然；我们没有典型的生存方式，因为我们太了解文化的多样性，等等）的反对意见而为它提供支持。它看起来还像是一种包含着某个更抽象看法（即，亚里士多德的自然概念是目的论的，而我们现代科学的自然概念则不然）的反对意见。所有这些反对意见似乎都能通过如下方法而加以消解，即，声称自然主义谋划不应当被设想为任何日常意义上的“科学的”或“基础性的”东西，并且指出（我们希望）自然主义所给出的伦理评价绝不应当被严格比附为生物学或动物学的判断意见。这种谋划来自于伦理视野的内部，它并非就是生物学或动物学的分支，等等。

现在，威廉姆斯已经收回了他的主张，即，认为亚里士多德的自然主义谋划“要求从一种具有科学可信度的人性描述出发，‘自上而下地’推导出伦理结论……我承认这一点”。他现在的说法是：“这项事业可以通过融贯论或解释学的术语来理解。我还承认，我们可以认为亚里士多德自己就已经在用这类术语看待它了。”[77]不过，他仍然质疑自然主义谋划，而这样的质疑之所以正确，是因为在某种意义上，亚里士多德具有规范性的自然概念即便拒绝承认“自然主义谋划必须是现代科学的”，也依然是有害的。

他是这样明确表述这一点的。当他谈到反对伦理自然主义的理由时，他说：

> 第二个也是更一般的理由并不在于人类特定的进化方式，而仅仅在于“他们根据自然选择而进化”的事实。自然主义伦理学的理念源自一种深层的目的论观念，而对它的最好表述，在许多方面，仍可以在亚里士多德的哲学中找到，根据这种哲学，所有的自然物天生都具备一种适合该物种的活动方式。按照这种观点的看法，在客观上适合人类的，必定是人类想要过上某种生活的最深层的欲望（需要？目的？满足？）（现代词汇分化出这些备选项，这一事实就表现出亚里士多德的观点在现代社会所面临的破裂状态）。其他的自然主义观点、马克思主义的观点以及某些实质上自称为“进化论的”观点，虽然常常宣称自己完全与此不同，但它们基本上很难不诉诸一种隐晦的目的论，一种在其中可能存在着某个能够一劳永逸地满足人类所有最基本需求的存在物的秩序。达尔文主义最初的也是最坚定的教诲（根本不存在这样的目

的论，不存在人类依其而演奏某个特定部分的、有所根据的交响乐谱），仍然必须为自己找到进入伦理思想的路径。[78]

这段文字引起我们注意的一件事情是，我所勾勒的那种对于生物的非伦理评价乃是“亚里士多德主义的”，而非达尔文主义的。正如我尽力强调的那样，这种评价依赖于如下观念，即，每一种自然物都拥有“一种它所适合的（即，典型的）活动方式”，它们根据这种活动方式而被评价为“好的”或“有缺陷的”。这些评价并不会（像它们在后达尔文时代中可能表现的那样）把该生物的物种成员简单地说成是“好的”“不那么好的”“完全有缺陷的”或是“它们基因的复制品”。

就我所知，随着达尔文主义越来越深入我们的思想和讨论，这种形式的评价很可能将退出历史舞台。我认为，人们不可能简简单单就说，达尔文主义可以证明它是“完全错误的”。这种评价设立了自己的对错标准，而达尔文主义所能做的则是主要表明，无论我们迄今使用这些标准来界定“好的”和“有缺陷的”是出于何种目的，我们都将通过设立达尔文主义的标准而更好地满足它们。在这个环节，应当指出的是，无论我们对于“亚里士多德主义”标准是否一直特别感兴趣，很清楚的是，它都界定了某个物种样本的健康状态或不健康状态，而达尔文主义标准如果打算取代“亚里士多德主义”标准，而不仅仅是为后者提供担保，那么，它们就必须比许多哲学家通常所设想的更加复杂。我在讨论中已发现，许多人都以为达尔文主义的评价要么仅仅依赖于第二种目的（物种的延续），要么把它当作唯一的目的而用“个体的基因复制”来加以取代。不过，人类并非唯一的、其雌性成员的“典型的平均寿命”可以延伸到她们复制甚或孕育基因之际的物种。有人言之凿凿地告诉我，大象、鲸鱼亦是如此；还有人暗示说，有的类人猿可能也是这样。（我们现在都还不知道这些，难道不是很奇怪吗！）但是，科学界的动物学家并没有考虑要放弃如下看法，即，这类物种的雌性成员如果恰好在她可以交配的年龄之前自然死亡了，那她必定是有缺陷的。相反，他们试图搞清楚的是，这些年龄较大的雌性成员是否（以及，如果是这样的话，那么如何）有助于社会群体的良好运转，从而有助于其成员的延续，从而作为一项进化策略有助于这些年龄较大的雌性成员的基因复制。

尽管如此，尽管我们拥有亚里士多德主义的评价形式并且它也反映在我们关于“好的”“有缺陷的”“过得好”等术语的使用中，但我们应该意识到它体现出什么样的假设，以及，这些假设是否可以合理地被转用于人的身上。它是否体现出“过上某种适合他们的生活，必定是”个体X的“最深层的欲望、需要、目的或满足”这个假设？是的，亚里士多德自己也许有过类似想法，但这似乎不是这些评价在我眼里的

必要特征，因为我们已经指出，它们并未（比如说）排除如下情况，即，一个有缺陷的X有可能会在非典型的个体生存方式与非典型的无痛苦状态以及享受状态方面表现得相当出色。它们所排除的情况是，我们不再能把这个X描述为“过得好”。对于X来说，“过得好”就是在没有外在麻烦干扰的条件下，过上好一X所过的生活，尽管从种重视享受、满足与无痛苦的人的视角来看，这样的生活可能表现出悲惨、堕落的色彩。

但在这里，人们很可能说，伦理评价与非伦理评价之间存在着重大差异。如果伦理自然主义背后的语法观念是正确的（即，当我们开始把“好的”“坏/有缺陷的”“不错的”等术语用在自己身上时，它们并未突然产生一种全新的使用方式），那么，我们的“过得好”概念或“繁荣兴旺”概念（或者，当我们用于自己身上时，“幸福”概念）就涉及我们关于“好的人”或“坏的人”的评价。不过，这种概念，当它用在我们自己身上时，无疑还涉及幸福，即，我们每个人都追求的美好生活，给那些享有美好生活的个人带来好处的生活——就像命题（1）所表现的那样。其他动物无法形成它们的“过得好”概念，无法对自己说“那就是我想要的生活，在其中……”，也无法有意识地以这种生活为目标；它们是作为自然的决定物而存活于世的。但我们却可以。

由于伦理自然主义假定，当它适用于我们时，其第一种目的与第三种目的之间以及第二种与第四种目的之间没有分离（即，命题3），因此，它假定上述具有双重关联性的“过得好”概念或幸福概念是可行的。对于其他动物来说并不存在如下问题，即，它们“最深层的欲望”或诸如此类的东西是否会由于它们按照自然设定的方式过得好而得到了满足；它们不可能说，“我是一种可以选择自己生活方式的理性存在者；我选择的是这种生活，而不是那种生活；这种生活就是过得好，即，幸福”。但在我们这里，却存在上述问题。

因此，规范性的亚里士多德主义的“自然”概念，即便拒绝承认自然主义谋划在适用于我们身上时必须是“科学的”，它也依然有害。当我们放弃了“每种自然物都有趋于完美的冲动”[79]这一规范性假设之后，虽然非伦理评价可以不受什么影响，但是伦理评价却不能。自然主义关于幸福的看法，关于“作为人（即，作为理性的社会动物）而过得好”的看法，只不过假定了一个好人在实现第一种目的与第三种目的方面确实具备良好的天赋，仿佛人类真的拥有趋于美德的某种“内在冲动”似的。它被当作威廉姆斯所说的“一种关于人类的能力与需求之内在和谐的强观点”而被人承认。他接着说道：“如果你能帮助自己理解亚里士多德的宇宙论，而没有觉得‘是否人性的进化成果在其极为短暂的过程中不会停留于一种力量与本能相当不匹配的拼凑之物

的阶段’是个尚未解决的问题，那么在我看来，该假设确实会更加可信。”[80]

然而，在这一点上，我们应该提醒自己注意第八章，在那里，我坚持认为“标准清单上的美德有利于其拥有者”绝不是不可信（只要我们从伦理视野的内部出发考虑那些合乎中道的美德之人，而不是考虑那些邪恶之徒的话）。诚然，如果我们能够诉诸某些（不可想象的）科学事实甚至宇宙论事实，我们可以让上述观点对不道德之人来说变得“更可信一些”（就像如果我们能够利用一些有关上帝构造世界以及我们在其中发挥作用的事实，我们也可以让上述观点对他来说更可信一些那样）。可是，我们甚至没有如此尝试过，因为，这么做将意味着，我们试图从外部来论证道德——就像在他此前表达的“伦理自然主义理应建立在一种‘具有科学可信度的人性描述’基础之上”这一观点的最后残余中，威廉姆斯似乎正在假设“如果我们的目标是‘可信性’，那我们就必须行动”一样。

标准清单上的美德（所有“关心他人的”社会性美德）有利于其拥有者，这种观点尽管是以不同方式，却和伦理自然主义同样清晰地体现了“人性和谐”的观念。（在断言哪些品质特征是美德之前，伦理自然主义正是通过假定存在着有助于实现所有四种目的的美德而体现这一点。）然而，就是这样的事实，以及“标准清单上的美德是否有利于其拥有者”这场辩论的历史和本质，应当使我们以怀疑的目光来看待威廉姆斯的建议，即，“人性不和谐”的观念“仍然必须进入伦理思想之中”。

这一建议意味着“人性不和谐”是一种全新的观念——它是“达尔文主义最初的也是最坚定的教诲”。可在我看来，它是非常古老的观念，就跟厌世和绝望一样古老——正如威廉姆斯本人在其他段落中指出的那样。他说，目前所掌握的最为可信的进化论论述意味着：

> 人类在某种程度上就是一团乱麻，而符号与文化能力的快速和广泛的发展已经使得人们成为这样的存在者，即，对他们来说，无论是在个体层面上还是社会层面上，没有哪种生命形式可能被证明为完全满意的。以前当然有许多人得出过这种结论，而那些努力获得一种超越该结论的自然主义道德的人则不得不去解读历史记录或是其言外之意，尽力去揭示一种部分被遮蔽的但有待实现或完善的人性。在我看来，进化论的论述，就人们目前所能理解的程度（以及，就我自己温和得多的理解程度）而言，似乎为如下观点提供了一定的支持，即，在这个方面，历史意味着很多它看上去仿佛所意味的东西。[81]

如今我不知道是否会有“许多人得出这种结论”，但我可以肯定早在达尔文之前，有些人就已经看到了人类历史的晦暗进程并且得出“人类就是一团乱麻”的结论。但严格来讲，这样的结论就等于是绝望和（我上面所说的）道德虚无主义。

假如我们在本性上真的是一团乱麻，那对我们来说，就根本没有哪种生命形式可能被证明为满意的。任何在个体层面以及社会层面上繁荣兴旺的个体，都是一种离奇的偶然，而（请注意）那些在个体层面以及反社会层面上繁荣兴旺的个体，也是同样如此。这两种情况都是不可能的，因为，既然我们是一团乱麻，那么人们所能期待的、除非我们个人极度幸运否则便会发生的情况就是我们根本无法实现繁荣兴旺，尽管我们的理性和欲望希望如此。作为社会动物，我们可能需要一起生活，而作为个体，我们又有各自的欲望和计划；既然我们是理性的和社会的，那么，有些（但绝非全部）个体本身就可能因为所接受的养育而成为社会的；作为理性的、个体的和社会的动物，虽然我们可以调和我们的一些相互冲突的欲望和计划，毫不遗憾地放弃另一些不切实际的欲望和计划，但是，我们绝不可能这样来对待所有的欲望和计划。任何在其弥留之际回首往事并真心说出“生活令人满意，我过得很好”的人，都是极其幸运的，而品质特征的培养、自认为理性的人生计划以及试图实现设想中的自我提升或社会改进目标的任何尝试，则丝毫无法使人变得更加幸运；所有这些尝试都是无效的。谋求有利于其拥有者的品质特征是毫无意义的，谋求引人向善的品质特征也是毫无意义的。这里面没有任何意义。

这样说来，上述观点等于是彻头彻尾的道德虚无主义。（请注意，即便康德和功利主义也会受到这种悲观主义的影响，因为，如果幸福只能通过极度的幸运而获得，那就不能要求我们必须以他人的幸福或其最大化作为目标。）相信和谐对人而言是可能的，相信我们具备美德既不出于自然也不反乎于自然，而是（我们的）自然使我们足以接受它们，在我看来，这种信念甚至在最低限度的美德之人（我们中间那些认为正确对待伦理学是件重要事情的人）的伦理视野中，也是一个必不可少的部分。当我们试图向我们的孩子传授美德时，我们会展示这一点。当我们试图让自己成为（我们所认为的）更好的人并试图提升自己和其他人的伦理观点时，我们会展示这一点。当我们试图实现社会变迁时，我们会展示这一点。我们正是通过运用伦理思想和伦理话语而展示这一点的。

因此，严格说来，认为我们就是一团乱麻，这是一种特别普遍的道德怀疑主义，它不仅把（哪怕是最低限度的）美德之人的整个伦理视野都消解为单纯的乐观主义幻想，而且，它同时拒绝承认实践理性

能够从事实质性的或长远性的工作。［正如我在前面强调的那样，如果我们人类在本性上就是一团乱麻，那么我也是一团乱麻，而且，就算我努力通过自己独特的、或许不道德的方式过上了一种满意的生活，那也毫无意义。我可以凭借我的实践理性来保全性命（万一我属于为数不多的幸运儿之一），维系短暂的享乐和无痛苦状态，至于那些更长远的目的，我倒不如通过扔骰子来决定是否以及（如果是的话）如何追求它们。］同样地，它还类似于其他形式的普遍怀疑主义，比如，关于科学知识是否可能的怀疑主义（它认为科学知识其实是建立在“自然是可理解的”这一不具备科学合法性的假设基础上的），甚或，关于外部世界和其他心灵的知识是否可能的怀疑主义。就其本身而言，这将超出本书范围，进入到当我把麦克道威尔（和奎因）所描述的纽拉特步骤当作适合于确立伦理知识（以及科学知识、日常经验知识）的方案而加以采纳时，就已经排除在考虑之外的那个领域。

但是，在本书的范围之内，我们可以认为，它提出了一个我们在努力论证我们的伦理信念时不可或缺的问题。通过让这些伦理信念在我们的伦理视野内部一个一个地接受批判反思，我们可以得到这样的信念，即，人类并非在本性上就是一团乱麻，而是可以通过年轻时的正确的道德教育以及后来反思的、理性的自我纠正，实现一种能让自己在个体层面和社会层面都生活得好的和谐状态。如果在我们的伦理视野内部对这个信念进行批判审查的话，我们会发现什么呢？

是的，就像威廉姆斯正确指出的那样，我们会发现一种相当晦暗的人类历史。但同时，就像他正确指出的那样，我们还会发现对历史的不同解读方式。是的，历史“可以被解读为”它表明人类就是一团乱麻；而我们之所以知道这一点，就是因为有些不能被称作完全疯掉的人（完全疯掉的人会认为，比如说，历史记录向我们表明2000年将是世界末日）已经在用那种方式解读它了。但我相信，威廉姆斯一直没有充分承认的是，历史还可以通过另一种方式（即，我们所有坚信“人性在最好的情况下是和谐的这一信念可以得到论证”的人所使用的那种方式）来加以解读。

我们是在“解读历史记录或历史记录的言外之意，尽力去揭示一种部分被遮蔽但却有待实现或完善的人性”（黑体为笔者所加）？抑或，我们是在解读历史记录，解读历史记录的言外之意，并且确认我们心中关于那个“有待实现的人性”的信念呢？我会说，我们做的是后者。当我们的孩子，这些天真的、不懂哲学的道德怀疑论者，问我们“为什么所有的事情都这么糟糕？怎么会有这么多人正过着而且一直过着如此可怕的生活”时，我们并不完全是迫不得已地说：“事情可

以好得多；亚里士多德的宇宙论、上帝的存在、马克思主义或者诸如此类的东西都向我们保证说，人性是这样的，因此事情必会好得多。所以，我们得根据这种假设重新解读历史记录，努力揭示人性。”我们可以说：“当我们仔细考察为何有这么多人正过着而且一直过着如此可怕的生活时，我们发现，虽然这偶尔是因为纯粹的坏运气，但通常说来，这是因为他们和/或他们的同伴以及身边人在拥有和践行标准清单的美德时存在着缺陷。”[82]

如今，虽然我同意威廉姆斯针对我，作为一位哲学家而非科学家，是否理解（目前的）进化论的论述而提出的温和质疑，但我确实发现，我们无法理解我们何以能够由此出发，对我已经归属于我们伦理视野的那种关于人类历史的解读方式提出科学的反驳。由于绝望和厌世的存在，因此，有一种解读人类历史进而解读人类境况的方式，会把幸福的普遍匮乏说成是我们天生有缺陷的自然本性的必然产物。而一直以来，还有种相反的观点，它以不同的方式把这类情况仅仅理解为恶德的可预料产物，但恶德并非我们内在的东西，而是可以避免的东西。我们认为，这样的产物源自贪婪、不公正、麻木不仁、自私自利、愚蠢荒唐、不够宽容、野心太大、放荡不羁、胆小怕事——以及“好人不会依靠它来做任何事情”的那种缺点（我个人认为，亚里士多德恰当地把它界定为“灵魂的伟大”的对立面）。这种解读当然不可能从中立的观点出发而获得。但我们应该注意到，凭借大量细节的支持（这些细节既不能被消极地说成是仅仅是在编神话，也不能依靠含糊地诉诸达尔文主义而被证明为如此这般），它是可以从伦理视野的内部出发而获得的。

人性在最好的情况下是和谐的，这一事实（如果它是事实的话）是非常偶然的事实。我们可以分别实现繁荣或幸福，这也是偶然的事实（如果它是事实的话）；我们可以彼此采用同样的方式（即，具备同样的品质特征）来实现繁荣或幸福，这是偶然的；我们可以共同实现繁荣或幸福而不以彼此为代价，这也是偶然的。如果事情是别的样子，伦理将不会存在，或者，它会表现出难以想象的不同模样。

尽管无神论者可能觉得现在很难承认这一点，但是，“相信人性和谐”却属于“希望”美德的一部分。人们习惯将某种至少与之非常相似的东西称为信仰（上帝的）旨意；信仰旨意是“希望”美德的一部分；对它表示质疑，则意味着深受“绝望”恶德的玷污。在我看来，这是正确的。认为自己和同伴出于本性便在激情与理性之间或自利性与社会性之间有所冲突（或是两者的错误结合物），以至于无论我们现在运用多少理论理性和实践理性并希望将它们传给后代，人类都不可能生活得好，这正是“绝望”所给出的忠告。

但是“希望”，作为一种美德，却不无自身的合法性。我们可以把它当作“我们实践的必要条件”来论证。人们可以说，自然科学的实践不得不建立在“自然是可理解的”这一未经科学证明的假设基础上；假如我们假定它是不可理解的，那么整个实践就会崩溃。而且，我们知道，我们无法拒绝针对该假设所提出的质疑。可是，自然科学的实践仍然值得继续开展，对我们来说没有可行的备选项，因此我们不得不坚持采纳这种假设。类似的，正如我们了解的那样，伦理思想的实践也不得不建立在如下假设的基础上，即，作为一个物种，人类有能力既在自身内部又在彼此之间实现和谐。如果我们假设人类不能如此，那么整个实践也将崩溃。我们无法拒绝针对这一假设所提出的质疑。可是，伦理思想的实践却仍然值得继续开展，对我们来说没有可行的备选项，因此我们不得不坚持采纳这种假设。

或者，我们（也许同时）可以继续坚持我们所拥有的东西——即，支持“标准清单上的美德有利于其拥有者”这一主张的那些有关人性与人类生存方式的事实，以及，将我们长期无法获得幸福的原因归于某些事情，但很少归于我们的恶德的那种解读历史的方式。诚然，有时要坚持这些东西并不容易；绝望和厌世常常会诱导我们放弃它们。但我们应该坚持。

让希望长存。

参考文献

Altham, J. E. J. and Harrison, R.*World, Mind, and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press，1995.

Annas, J.*An Introduction to Plato's* Republic. Oxford: Clarendon Press，1981.

——*The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press，1993.

——‘Virtue and Eudaimonism’，*Social Philosophy and Policy*15（1998），37-55.

Anscombe, G. E. M.*Intention*. Oxford: Blackwell，1963.

——‘Modern Moral Philosophy’（1958），repr. in*Collected Philosophical Papers*, iii. 26-42. Minneapolis: University of Minnesota Press，1981.

——‘Practical Inference’（1974），repr. in R. Hursthouse, G. Lawrence, and W. Quinn（eds.），*Virtues and Reasons*（q. v.），1-34.

Aristotle.*Nicomachean Ethics*, tr. J. A. K. Thomson, rev. H. Tredennick. London: Penguin，1976.

——*Eudemian Ethics*, tr. M. Woods. Oxford: Clarendon Press，1982.

Arpaly, N. and Schroeder, T.‘Praise, Blame and the Whole Self’，*Philosophical Studies*93（1999），161-188.

Audi, R.‘Acting from Virtue’，*Mind*104（1995），449-471.

Badhwar, N. K.‘The Limited Unity of Virtue’，*Noûs*30（1996），306-329.

——‘Self-Interest and Virtue’，Social Philosophy and Policy 14（1997），226-263.

Baier, A.‘What do Women Want in a Moral Theory？’，*Noûs*19（1985），53-63

Baron, M.*Kantian Ethics Almost Without Apology*. Ithaca, N. Y.：Cornell University Press，1995.

——‘Varieties of Ethics of Virtue’，*American Philosophical Quarterly*22（1985），47-53.

—— Pettit, P.，and Slote, M.*Three Methods of Ethics*. Oxford: Blackwell，1997.

Beauchamp, T. L. and Childress, J. F.*Principles of Biomedical Ethics*，4th edn. New York: Oxford University Press，1994.

Blackburn, S.‘Dilemmas: Dithering, Plumping, and Grief’，in H. E. Mason（ed.），*Moral Dilemmas and Moral Theory*. New York: Oxford University Press，1996.

Blackburn, S.‘The Flight to Reality’，in R. Hursthouse, G. Lawrence, and W. Quinn（eds.），*Virtues and Reasons*（q. v.），127-139.

Blum, L.*Friendship, Altruism and Morality*. Boston: Routledge & Kegan Paul，1980.

Broadie, S.*Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press，1991.

Clowney, D.‘Virtues, Rules and the Foundations of Ethics’，*Philosophia*20（1990），49-68.

Conly, S.‘Flourishing and the Failure of the Ethics of Virtue’，in P. A. French, T. Uehling, and H. Wettstein（eds.），*Ethical Theory: Character and Virtue*, Midwest Studies in Philosophy 13，pp. 83-96. Notre Dame, Ind.：University of Notre Dame Press，1988.

Crisp, R.‘Utilitarianism and the Life of Virtue’，*Philosophical Quarterly*42（1992），139-160.

—— (ed.) .*How Should One Live* ? Oxford: Clarendon Press (1996) .

—— (ed.) . J. S. Mill, *Utilitarianism* (Oxford Philosophical Texts) . Oxford: Oxford University Press , 1998.

—— and Slote, M. (eds.) *Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press , 1997.

Dent, N. J. H.*The Moral Psychology of the Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press , 1975.

Driver, J.'The Virtues and Human Nature' , in R. Crisp (ed.) , *How Should One Live* ? (q. v.) , 111-130.

Dupré , J.*The Disorder of Things*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press , 1993.

Dummett, M.*Truth and Other Enigmas*. London: Duckworth , 1978.

Evans, J. D. G. (ed.) .*Moral Philosophy and Contemporary Problems*, Royal Institute of Philosophy Lecture Series 22 (suppl. to*Philosophy*) . Cambridge: Cambridge University Press , 1987.

Engstrom, S. and Whiting, J. (eds.) .*Aristotle, Kant and the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press , 1996.

Flanagan, O. and Rorty, A. O. (eds.) .*Identity, Character and Morality*. Cambridge, Mass. : MIT Press , 1990.

Foot, P.'Does Moral Subjectivism Rest on a Mistake ? ' , *Oxford Journal of Legal Studies*15 (1995) , 1-14.

——'Euthanasia' (1977) , repr. in*Virtues and Vices* (q. v.) , 33-61.

——'Goodness and Choice' (1961) , repr. in*Virtues and Vices* (q. v.) , 132-147.

——'Moral Beliefs' (1959) , repr. in*Virtues and Vices* (q. v.) , 110-131.

——‘Moral Realism and Moral Dilemma’，*Journal of Philosophy*80（1983），379-398.

——‘Nietzsche: The Revaluation of Values’（1973），repr. in*Virtues and Vices*（q. v.），81-95.

——‘Nietzsche's Immoralism’，*New York Review of Books*38/11（13 June 1991），18-22.

——‘Rationality and Virtue’，in H. Pauer-Studer（ed.），*Norms, Values, and Society*，205-216. Amsterdam: Kluwer，1994.

——‘Virtues and Vices’，in*Virtues and Vices*（q. v.），1-18.

—— *Virtues and Vices*. Oxford: Blackwell，1978.

Frankena, W.*Ethics*. Prentice-Hall: Englewood Cliffs, N. J.，1973.

Galston, William.‘Introduction’，in J. W. Chapman and W. Galston（eds.），*Virtue.Nomos*34（1992），1-14.

——*Liberal Purposes: Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*. New York: Cambridge University Press，1991.

Gauthier, D.*Moral Dealing*. Ithaca, N. Y.：Cornell University Press.

Geach, P. T.‘Good and Evil’，*Analysis* 17（1956），33-42.

——*The Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press，1977.

Gylfason, T. Introductory essay to*Njal's Saga*, trans. C. F. Bagerschmidt and L. M. Hollander. Chatham: Wordsworth Editions，1998.

Glover, J.*Causing Death and Saving Lives*. London: Penguin，1977.

Hare, R. M.*Moral Thinking*. Oxford: Oxford University Press，1981.

Herman, B.*The Practice of Moral Judgement*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press , 1993.

——‘Making Room for Character’ , in S. Engstrom and J. Whiting (eds.) , *Aristotle, Kant and the Stoics* (q. v.) , 36-60.

Hooker, B.‘Does Moral Virtue Constitute a Benefit to the Agent’ , in Crisp (ed.) , *How Should One Live* ? (q. v.) , 141-155.

Hudson, Stephen.*Human Character and Morality*. Boston: Routledge & Kegan Paul , 1986.

——‘What is Morality all About ? ’ , *Philosophia 20* (1990) , 3-13.

Hume, D.*An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, ed. L. A. Selby-Bigge. Oxford: Oxford University Press , 1902.

Hursthouse, R.‘Acting and Feeling in Character : *Nicomachean Ethics*3. i’ , *Oxford Studies in Ancient Philosophy*6 (1988) , 201-219.

——‘After Hume's Justice’ , *Proceedings of the Aristotelian Society*91 (1990-1991) , 229-245.

——‘Applying Virtue Ethics’ , in Hursthouse, Lawrence, and Quinn (eds.) , *Virtues and Reasons* (q. v.) , 57-75.

——*Aristotle: Ethics*, a booklet forming part of A292 : Greece 478-336 BC. Milton Keynes: Open University Press , 1979.

——*Beginning Lives*. Oxford: Blackwell , 1987.

——‘Virtue Theory and Abortion’ , *Philosophy and Public Affairs*20 (1991) , 223-246.

—— Lawrence, G. , and Quinn, W. (eds.) .*Virtues and Reasons*. Oxford: Clarendon Press , 1995.

Hutchinson, D. S.*The Virtues of Aristotle*. London: Routledge & Kegan Paul , 1986.

Irwin, T. Review of S. Broadie, *Ethics with Aristotle, Journal of Philosophy*90 (1993) , 323-329.

Kant, I.*The Doctrine of Virtue*, in *The Metaphysics of Morals*, trans. M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press , 1996.

——*Groundwork of the Metaphysic of Morals*, trans. H. J. Paton. New York: Harper & Row , 1964.

Korsgaard, Christine.'From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on the Morally Good Action' , in S. Engstrom and J. Whiting (eds.) , *Aristotle, Kant and the Stoics* (q. v.) , 203-236.

Louden, R. B.'Kant's Virtue Ethics' , *Philosophy*61 (1986) , 473-489.

McDowell, J.'Deliberation and Moral Development in Aristotle's Ethics' , in S. Engstrom and J. Whiting (eds.) , *Aristotle, Kant and the Stoics* (q. v.) , 19-35.

——'Two Sorts of Naturalism' , in R. Hursthouse, G. Lawrence, and W. Quinn (eds.) , *Virtues and Reasons* (q. v.) , 149-179.

——'The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics' , in A. Rorty (ed.) , *Essays on Aristotle's Ethics* , 359-376. Berkeley: University of California Press , 1980.

——'Virtue and Reason' , *Monist*62 (1979) , 331-350.

Mackie, J. L.*Ethics: Inventing Right and Wrong*. London: Penguin , 1977.

Marcus, R. B.'Moral Dilemmas and Consistency' , *Journal of Philosophy*77 (1980) , 121-136.

Midgely, M.*Animals and Why They Matter*. Athens, Ga. : University of Georgia Press , 1984.

Nussbaum, M. C.'Aristotelian Social Democracy' , in R. Douglass, G. Mara, and H. Richardson (eds.) , *Liberalism and the Good* , 203-252. New York: Routledge , 1990.

——‘Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics’，in J. E. J. Altham and R. Harrison（eds.），*World, Mind, and Ethics*（q. v.），86-131.

Oakley, J.‘Varieties of Virtue Ethics’，*Ratio*9（1996），128-152.

O'Neill, O.‘Abstraction, Idealization and Ideology in Ethics’，in J. D. G. Evans（ed.），*Moral Philosophy and Contemporary Problems*, Royal Institute of Philosophy Lecture Series 22（suppl. to*Philosophy*），55-70. Cambridge: Cambridge University Press，1987.

——‘Kant after Virtue’，*Inquiry*26（1984），387-405.

Peck, M. Scott.*The Road Less Travelled*. New York: Simon & Schuster，1978.

Phillips, D. Z.‘Does it Pay to be Good？’，*Proceedings of the Aristotelian Society*65（1964-1965），45-60.

Pincoffs, E. *Quandaries and Virtues*. Lawrence, Kan.：University of Kansas Press，1986.

——‘Quandary Ethics’，*Mind*80（1971），552-571.

Quine, W. V. O.‘Identity, Ostension, and Hypostasis’，repr. in *From a Logical Point of View*，65-79. New York: Harper & Row，1963.

Regan, T.*The Case for Animal Rights*. London: Routledge，1983.

Scheffler, S.*Human Morality*. New York: Oxford University Press，1992.

Schneewind, J.‘The Misfortunes of Virtue’，*Ethics*101（1990），42-63.

Singer, P. *How Are We to Live*？Oxford: Oxford University Press，1997.

Simpson, P.‘Contemporary Virtue Ethics and Aristotle’，*Review*

*of Metaphysics*46（1992），503-524.

Slote, Michael.‘Agent-Based Virtue Ethics’，in P. French, T. Uehling, and H. Wettstein（eds.），*Moral Concepts*. Midwest Studies in Philosophy 20，pp. 83-101. Notre Dame, Ind.：University of Notre Dame Press，1995.

——*Goods and Virtues*. Oxford: Clarendon Press，1983.

——*From Morality to Virtue*. New York: Oxford University Press，1992.

——‘Virtue Ethics’，in M. Baron, P. Pettit, and M. Slote, *Three Methods of Ethics*（q. v.）.

——‘Virtue Ethics and Democratic Values’，*Journal of Social Philosophy* 24（1993），5-37.

Solomon, D.‘Internal Objections to Virtue Ethics’，in P. French, T. Uehling, and H. Wettstein（eds.），*Ethical Theory: Character and Virtue*, Midwest Studies in Philosophy 13，pp. 428-441. Notre Dame, Ind.：University of Notre Dame Press，1988.

Statman, D.‘Introduction to Virtue Ethics’，in D. Statman（ed.）*Virtue Ethics*，2-41. Edinburgh: Edinburgh University Press，1997.

Stocker, M.‘The Schizophrenia of Modern Ethical Theories’，*Journal of Philosophy*14（1976），453-466.

Stroud, Barry.‘The Charm of Naturalism’，*Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*70（1996），43-55.

Swanton, C.‘Profiles of the Virtues’，*Pacific Philosophical Quarterl*76（1995），47-72.

——‘The Supposed Tension Between“Strength”and“Gentleness”Conceptions of the Virtues’，*Australasian Journal of Philosophy*75（1997），497-510.

——‘Virtue Ethics and the Problem of Indirection: A Pluralistic

Value-Centred Approach’，*Utilitas*9（1997），167-181.

Thomas, L. *Living Morally: A Psychology of Moral Character*. Philadelphia: Temple University Press，1989.

Thompson, M.‘The Representation of Life’，in R. Hursthouse, G. Lawrence, and W. Quinn（eds.），*Virtues and Reasons*（q. v.），247-296.

Thomson, J. J.‘A Defense of Abortion’，*Philosophy and Public Affairs*1（1971），47-66.

Trianosky, G. V.‘Natural Affections and Responsibility for Character: A Critique of Kantian Views of the Virtues’，in O. Flanagan and A. O. Rorty（eds.），*Identity, Character and Morality*（q. v.），93-110.

——‘What is Virtue Ethics all About？’，*American Philosophical Quarterly*27（1990），335-344.

Watson, G.‘On the Primacy of Character’，in O. Flanagan and A. O. Rorty（eds.），*Identity, Character and Morality*（q. v.），449-483.

——‘Virtues in Excess’，*Philosophical Studies*46（1984），57-74. Wiggins, David.‘Eudaimonism and Realism in Aristotle's Ethics: A Reply to John McDowell’，in R. Heinamen（ed.），*Aristotle and Moral Realism*，219-231. London: UCL Press，1995.

——‘Truth, Invention and the Meaning of Life’，*Proceedings of the British Academy*，62（1976），331-378.

Williams, B.‘Acting as the Virtuous Person Acts’，in R. Heinamen（ed.），*Aristotle and Moral Realism*，13-23. London: UCL Press，1995.

——‘Ethics and the Fabric of the World’（1985），repr. in*Making Sense of Humanity*，172-181.

——*Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana/Collins，1985.

——‘Evolution, Ethics and the Representation Problem’（1983），repr. in*Making Sense of Humanity*，100-110.

——*Making Sense of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press，1995.

——‘Moral Luck’，*Proceedings of the Aristotelian Society*suppl. vol. 50（1976），115-135.

——*Morality*. New York: Harper & Row，1972.

——‘Morality and the Emotions’（1965），repr. in*Problems of the Self*，207-229. Cambridge: Cambridge University Press，1973.

——‘Philosophy’，in M. Finley（ed.），*The Legacy of Greece*，202-255. Oxford: Oxford University Press，1981.

——‘Replies’，in J. E. J. Altham and R. Harrison（eds.），*World, Mind, and Ethics*（q. v.），185-224.

——‘Saint-Just's Illusion’（1991），repr. in *Making Sense of Humanity*，135-152.

——*Utilitarianism For and Against*, with J. J. C. Smart. London: Cambridge University Press，1973.

Zagzebski, L.*Virtues of the Mind*. New York: Cambridge University Press，1996.

索引

（条目后的数字为原书页码）

absolutism，绝对主义，44, 58, 65-66, 83-87

acting，行为：from duty，出于责任而行动，93-94, 101, 103, 107, 117, 121-123, 126, 131-136, 140, 141-147, 151-152, 159-160；from inclination，出于偏好而行动，93, 99-106, 124, 132, 207, 208；from reason，出于理性而行动，14-15, 103, 107, 121-122, 207；from virtue，出于美德而行动，123, 136, 140, 141, 145, 147, 151, 156, 160；action assessment，行为评价，49-51, 69-71, 77-79, 83, 164；agent-centred，以行为者为中心，25, 26, 29, 47-48, 91

Annas, J.，安纳斯，J.，10n, 83n, 123n, 167n, 223n

Anscombe, G. E. M.，安斯考姆，G. E. M.，3, 16, 36n, 80n, 85-87, 119, 122, 124, 195, 196n, 205, 226

Aquinas, St Thomas，阿奎那，圣托马斯，3, 66, 85, 112

Aristotle，亚里士多德：and Kant，与康德，3，第四章各处，109-110, 119-120, 121, 135, 136, 140；and neo-Aristotelianism，与新亚里士多德主义，8-16, 97n; specific references to，对亚里士多德著作的具体参考，58, 59, 75, 92, 96, 103, 105, 110, 116, 125-126, 130, 153, 183, 186, 213, 236, 251Arpaly, N.，阿尔帕里，N.，150

Badhwar, N. K.，巴德沃，N. K.，154n, 156, 254n

Baier, A.，拜尔，A.，225n

Baron, M.，巴伦，M.，106, 140n

bees，蜜蜂，196, 201n, 204, 205, 209, 221, 250, 253

benevolence，慈善：Humean，休谟式的慈善，99-102, 104, 109, 154；Impersonal，无私的慈善，224-226；亦参见charity

Blackburn, S.，布莱克本，S.，66n, 231

Broadie, S.，布劳迪，S.，128n, 136-139, 253n

candour，直率，59

categorical imperative，绝对律令，27, 28, 120

celibacy，禁欲，215-216

character，品质：acting in，基于品质而行动，18, 78, 133, 157；primacy of，品质的优先性，79-83, 137-138

character trait（s），品质特征，11, 12, 29, 41, 48, 73, 78, 80, 87, 100n, 145, 154, 158-159, 207-208, 212-215, 225-227, 232, 235-236, 239, 251, 260, 262, 264

characteristic way（s）of going on，典型的生存方式，198-202, 203, 204, 208, 218-219, 222-223, 226, 228, 232, 238, 250, 256-259

charity，仁慈，6, 8，33, 36, 43, 52, 74n, 82-86, 95, 97-99, 100-102, 104, 114-119, 155, 171, 188, 196, 209, 214, 224-225, 232, 244, 255

cheetahs，猎豹，204, 221, 249, 250

children，儿童，14-15, 80, 113, 119, 135, 210, 225-226, 252；actions of，儿童的行为，14-15, 103-107, 109, 124-132, 133, 142-145, 207；their moral education，儿童的道德教育，38-39, 6062, 113-116, 175-177, 183-186, 190, 226, 236-237, 262-263

choice（Prohairesis），选择，16, 71, 103, 105, 107, 121, 126

codifiabilit，可法典化，25, 39-42, 53, 56-59

compassion，怜悯，32, 43, 75, 99, 100n, 101-102, 148, 214, 224, 254, 255

conflict proble，冲突问题，43, 52, 54, 60, 62, 72

continence，自制，参见self control

courage，勇敢，13, 14, 71, 75, 80-81, 95-97, 127n, 128-129, 143, 152, 154, 155, 157-158, 171, 208-209, 216, 228, 248

Darwinism，达尔文主义，195, 256-258, 261, 264

Deontology，义务论：and dilemmas，与困境，52-54, 64-67；and right action，与正确的行为，26-27, 29, 47-48, 69；and virtue ethics，与美德伦理学，1-7, 29, 31, 32, 35, 37-38, 39n, 48, 61-62, 83-84, 91-92, 119-120, 164, 167

dilemma for attempts to validate ethics，试图证明伦理学合法性所面临的困境，165-166, 192-193

dilemmas，困境，43-87各处，109, 170, 211, 244；tragic，悲剧性困境，71-75, 77-79, 81, 182-183, 244

Dupré，J.，杜普雷，J.，202n, 203n, 223n

education，教育，参见children, their moral education; moral education

egoism，利己主义，252；亦参见immoralist

emotion，情感，3, 11-12, 91-92, 99-102, 108-120, 200, 202, 207-208

essentialism，本质主义，221

ethical but non-evaluative beliefs，伦理的但非评价的信念，189, 248

ethical disagreements，伦理分歧，188-189, 241-245

ethical naturalism，伦理自然主义，192, 206-207, 211, 226-230, 237-238；亦参见 four ends appropriate for evaluations of social animals；‘Plato's requirement on the virtues’

eudaimonia，幸福，3, 9-10, 29, 74, 136-139, 167, 172-191各

处，259-260, 264-265

feminism，女性主义，221, 245

Foot, P.，富特，P.，3, 16, 52, 66-67, 74n, 81-82, 94-100, 103-104, 122, 163n, 169, 171n, 178, 180, 187-190, 195-198, 199n, 204, 205, 219n, 226, 234n, 235n, 251, 254nn, 255

four ends appropriate for evaluations of social animals，适合于评价社会动物的四种目的，202, 204, 208-209, 215, 218, 224, 226, 229, 232-235, 248-252, 260

friendship，友谊，3, 6，11, 32, 37, 104, 107, 138, 168, 224-225, 233

Geach, P. T.，吉奇，P. T.，65, 85-86, 195n, 209n

generosity，慷慨，12-14, 69, 128, 133, 149, 155, 178, 188, 209

God，上帝，65-66, 85-86, 206, 243, 265

‘good’ as an attributive adjective，作为定语形容词的“善”，195-196, 205, 226, 240, 259

good will，善良意志，28, 123, 135, 137, 140

happiness，幸福，3, 9-10, 26, 27, 34, 37, 60n, 93, 178-179, 210, 262

Hare, R. M.，黑尔，R. M.，175, 178-181, 187-190

health，健康，172-174, 192, 206-207, 220, 228, 258

Herman, B.，赫尔曼，B.，3, 27n, 140n

homosexuality，同性恋，214-215

honesty，诚实，6, 10-12, 36, 39, 43, 52, 58-59, 81, 84-86, 97, 128, 168-169, 178, 209, 228, 232, 237

Hudson, S.，哈德逊，S.，3n, 12, 27n, 79-80, 140n

human nature，人性，82, 100, 110, 179, 189-191, 192-193, 196, 206, 212, 230, 240, 243, 245-248, 250-251, 252-253；as harmonious，和谐的人性，247-256, 263-265；as rational，理性的人性，14-15, 103, 109-111, 113, 115, 119, 197, 206-207，第十章各处，251, 256

Hume, D.，休谟，D.，29, 32, 47, 97, 100-102, 110, 112, 119, 121, 210, 231, 242-243

immoralist，不道德之人，165, 175, 179-182, 185, 188-191, 248, 252, 253-256, 260

indeterminacy，不确定性，143, 148, 150, 199, 203-204, 213-214, 228-229n, 244

Iqbal Masih，伊克巴勒·马西，143-144

judgement，判断，参见moral wisdom justice，正义，5-7, 43, 52, 58, 74n, 75, 114-119, 122-128, 133, 147-148, 152, 178, 196, 210, 228, 254

Kant, I.，康德，I.——，13, 28, 54, 9195, 97-104, 107, 109-110117-，120, 121, 123131-，132, 135-137, 140, 151, 160, 240, 262

kindness，善良，43, 52, 61

Korsgaard, C.，科斯嘉，C.，3, 94n, 105n, 137n, 140n

loyalty，忠诚，152, 178, 185, 233-235

luck，运气，51, 116-118, 172, 184, 185, 188-189, 218, 261-262, 264

lying，撒谎，37, 39, 44, 84-86, 168McDowell, J.，麦克道威尔，J.，3, 16, 40n, 57-58, 139, 163n, 165-166, 169n, 180-187, 190, 193-194, 195n, 223, 229, 263

Mackie, J.，麦基，J.，239-240

Midgley, M.，米德雷，M.，147n, 225n

‘moral’，“道德的”，122-123, 134, 189, 226

moral education，道德教育，3, 38-39, 113-116, 117-118, 142-144, 175-177, 183-185, 186, 226, 236-237, 251

‘moral motivation’，道德动机，91, 104, 107, 121-123, 136, 140

moral wisdom（phronesis），道德智慧（实践智慧），3, 12, 13, 40, 53-54, 56-57, 59-61, 78, 84-86, 102, 136, 138, 143-144, 153-154, 156, 159, 190-191

motivating reason，动机理由，170, 180, 194, 236-237, 252

natural virtue，自然美德，104-107, 109, 145

Nietzsche, F. W.，尼采，F. W.，32, 253-256

Nussbaum, M.，纳斯鲍姆，M.，3, 195n, 245n

O'Neill, O.，奥尼尔，O.，40n, 54

parenthood，为人父母，6, 213-214, 225-226, 253

Phillips, D. Z.，菲利普斯，D. Z.，180-187, 190

piety，虔诚，232-234

Pincoffs, E.，平可夫斯，E.，3n, 40n, 70

Plato，柏拉图，1, 2，3, 112, 252-253

‘Plato's requirement on the virtues’，“柏拉图对美德提出的要求”，167, 192, 217, 247, 249；thesis（1），命题（1），167-191, 217, 249, 250-251, 259；thesis（2），命题（2），167-170, 192, 194, 205-211, 249-，250251；thesis（3），命题（3），167-170, 247, 249, 250-251, 259

‘Platonic fantasy’，“柏拉图式的幻想”，137, 139

practical wisdom，实践智慧，参见moral wisdom

racism，种族主义，113-118, 146-148, 219

regret，遗憾，44, 73, 76-77, 91, 108-109, 111

relativism，相对主义，33-34, 37, 164

religious belief，宗教信仰，85-86, 133-135, 158-159, 215, 232-233, 242-243

remorse，懊悔，50, 76-77

self-control（enkrateia），自制，92-94, 97-98, 103-104, 107, 186, 245-249, 251

self-interest‘，enlightened’，“开明的”自利，190-191

Slote, M.，斯洛特，M.，3, 5，6, 7，8, 83n, 180n, 254n

Swanton, C.，斯沃顿，C.，8, 254n

temperance，节制，211-212, 214-216, 227-228, 245-249, 251

Thompson, J. J.，汤普森，J. J.，203, 223n

unity of the virtues，美德的统一性，73n, 131, 153-157, 232

universalizability，可普遍化，27, 28, 134

utilitarianism，功利主义：and dilemmas，与困境，43, 55, 63-64, 67；and moral relativism，与道德相对主义，32-34, 37；and right action，与正确的行为，26, 31, 55；and virtue ethics，与美德伦理学，1-7, 35, 48, 53, 54, 60n, 83-84, 120, 167, 262

v-rules，美德规则，36-39, 51, 58-59, 60-61, 80-81, 84, 211-212, 243-244

vegetarianism，素食主义，224, 227-228

Watson, G.，沃森，G.，27n, 30n, 146, 154n, 156, 169n, 193-193, 197, 220, 228

Wiggins, D.，威金斯，D.，63n, 164n, 183n

Williams, B.，威廉姆斯，B.，3, 75, 112-113, 117, 122-123, 124n, 128n, 129-130, 169, 222n, 240-242, 245nn, 256-257,

260-264

Wisdom，智慧，参见moral wisdom

wolves，狼，196, 201, 204-205, 209, 212, 250

译后记

大致说来，国内的当代美德伦理学研究迄今经历了三个阶段。第一个阶段是20世纪80、90年代对阿拉斯代尔·麦金太尔等个别美德伦理学者的集中关注，由此产生了一批围绕麦金太尔美德理论的译介和著述。而随着资讯的发达与交流的增多，尤其是随着美德伦理学在当代伦理学界的曝光率和讨论度的上升，国内的研究者得以接触到海量的文献，并逐渐意识到我们的研究应当突破仅以麦金太尔为限，而从整体上要对当代美德伦理学的演变发展、理论特征及其问题局限予以宏观把握和框架性的理解。这是一个更加广泛、更加深入、更加全面地讨论美德伦理学的阶段，亦即第二阶段。

这个阶段的作品，如徐向东编选的《美德伦理与道德要求》（江苏人民出版社2007年版）、江畅教授的《德性论》（人民出版社2011年版）、赵永刚的《美德伦理学：作为一种道德类型的独立性》（湖南师范大学出版社2011年版）以及李义天的《美德伦理学与道德多样性》（中央编译出版社2012年版）都是在最近十年间酝酿、发展并成型的。其中所依据的材料，基本涵盖了被伦理学界视为当代美德伦理学经典作品的文本；其中所讨论的问题，也基本建立在有关的主要著作和论文的基础上。面对国外学界严肃热烈的讨论，我们首先希望搞清楚“他们到底在说什么”“他们到底说了些什么”以及“他们到底是怎样说的”。毕竟，国内的当代美德伦理学研究，如果不能恰当地完成这项基础性工作，不能真正切入当代美德伦理学的讨论语境，不能充分了解当代亚里士多德研究、阿奎那研究、休谟研究以及道德心理学研究的新进展，那么，要想建构出任何堪称“美德伦理体系”或“美德伦理学通论”的理论成果，将是根本不可能的。

不过，这一阶段的研究仍然存在着自身的局限性。因为，无论我们多么尊重当代美德伦理学的基本文献并以此为基础展开论述，相对于这些文献的数量而言，任何论著都会因为篇幅有限而无法完全容纳它们。甚至，在这个阶段上，为了满足宏观性和框架性的研究要求，为了满足清晰性和条理性的叙述要求，任何论著都必定要根据一定的问题意识和思维线索而对上述文献进行裁剪和串接，以至于任何一本这方面的文献都无法得到充分、专门

的分析。因此，这就迫使我们不得不更进一步，深入到当代美德伦理学的内部，一个人物一个人物地具体讨论，一本著作一本著作地详细考察。这就是我们目前所面临的第三阶段。应该看到，第三阶段的研究并不是在第二阶段完成之后才出现的。相反，它的出现是对第二阶段不足的某种反映，也是针对这些不足的某种回应。毫无疑问，只有做好第三阶段的研究，才能继续完善和深化第二阶段的宏观论述，才能反过来促进第二阶段的思想任务和学术使命的完成。

译介新西兰奥克兰大学哲学系教授罗莎琳德·赫斯特豪斯的《美德伦理学》一书，正属于第三阶段的研究内容。这部作品不仅是赫斯特豪斯本人的代表作，在某种程度上，它甚至是当代美德伦理学的代表作。无论从任何角度研究或教授当代美德伦理学，这本著作都无可回避。我们如今耳熟能详的一些美德伦理学的基本命题、思路和表述，均能在这部作品中发现初步的线索抑或详细的论证。也许，在精读此书之后，我们会意识到，我们先前对于该书的某些印象是错误的，我们把作者试图辨析和订正的命题当成了她意欲证明甚或引为前提的东西，我们夸大甚至割裂了美德伦理学与规则伦理学之间、亚里士多德主义与康德主义之间的可能共识；我们还会意识到，我们先前对于作者的某些印象是错误的，我们为她赋予了太完美的理解却遗漏了她的误解偏差以及不清晰的地方。而这一切正是因为此前的第三阶段研究不足所致，它们也恰好有待通过加强第三阶段的研究而获得改进。

做翻译是一件相对轻松的事，因为在大多数情况下，它确实不需要学者像自己撰写论著那样苦思冥想。然而，做好翻译却是一件绝不轻松的事，因为它需要学者在翻译过程中不仅时刻铭记“信达雅”的语言准则，而且要时刻转换视角、改变视域，以求贴合原作者的思想观念。更何况，一本书之所以需要被译成母语，正是为了让它能够比原文版本得到更迅捷、更广泛的传播和接受，能够在母语的学术研究工作中获得更顺畅的文本基础。因此，翻译尤其是学术著作的翻译，绝对是研究工作的极重要且极必要的环节。尽管它的成果形式不是研究性的，但是，它的实施过程以及在此基础上开展的后续工作却是研究性的。任何具有宽广视野的追求真理的学者都不会拒绝与自己的研究工作密切相关的译事，更不会因为当前学术评价体系的偏颇而功利式地放弃重要的翻译活动。只不过，在翻译之后，接下来的批判性研究将变得更为迫切、更加突出。

承蒙中国人民大学刘玮博士的信任，我从2013年初开始本书

的翻译工作。初稿完成后，又得到山东大学卞绍斌博士、吉首大学赵永刚博士的鼎力相助，在校稿过程中指出了不少有待改进的地方，处理和解决了一些颇为费解的段落。在此遥相拜谢，不甚感激！当然，整部译稿的不妥之处由我负责，望学界师长不吝赐教，以利后续改进。而我们更期待，有越来越多的相关文献能被认真严肃地译介过来，让当代美德伦理学的研究变得更加规范，向纵深发展。

李义天　甲午春　西斜街

注释

导论

[1]康德自己否认我们对于动物具有任何义务，理由在于，它们并不是人而是物。然而，汤姆·里根（“动物解放”的两位最著名的捍卫者之一）却是一位道义论者并且采用了康德主义的理念。参见他的《动物权利的理由》（The Case for Animal Rights，1983）。

[2]看起来，N. J. H. Dent, The Moral Psychology of Virtues（1984），S. Hudson, Human Character and Morality（1986），以及E. Pincoffs, Quandaries and Virtues（1986）没有与这里所提到的作者们的作品具有同等影响力，可能只是个意外。

[3]O. O'Neill，‘Kant After Virtue’（1984）；R. B. Louden，‘Kant's Virtue Ethics’（1986）；R. Crisp，‘Utilitarianism and the Life of Virtue’（1992）；J. Driver，‘The Virtues and Human Nature’（1996）；B. Herman, The Practice of Moral Judgement（1993）；M. Baron, Kantian Ethics Almost Without Apology（1995）；Perter Singer, How Are We to Live？（1996）.

[4]J. McDowell，‘Deliberation and Moral Development in Aristotle's Ethics’；B. Herman，‘Making Room for Character’；Christine Korsgaard，‘From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action’，all in S. Engstrom and J. Whiting（eds.），Aristotle, Kant and the Stoics（1996）. 亦参见Stephen Hudson，‘What is Morality all About？’（1990）。

[5]参见第二章中有关R. Crisp（ed.），Utilitarianism（1998）一书的脚注。

[6]有三篇近年来关于现代美德伦理学的非常优秀的概论性文章，全都通过指出功利主义与道义论的新近发展是如何瓦解这两种思路的而不断地对这些常见的口号施加限制。参见G. V. Trianosky，‘What is Virtue Ethics all About？’（1990）；Justin Oakley，‘Varieties of Virtue Ethics’（1996）；and Daniel Statman，‘Introduction to Virtue Ethics’（1997）。

[7]事实上，就在我撰写这篇“导论”时，我发现了琳达·扎格泽布斯基的《心灵的美德》（Linda Zagzebski, Virtues of the Mind，1996），该书的第二部分本身就足以算得上是一本关于美德伦理学的著作。

[8]Oakley，‘Varieties of Virtue Ethics’，p.152.

[9]英文名为Virtue Ethics，与本书英文书名On Virtue Ethics稍有不同。——编注

[10]R. Crisp and M. Slote（eds.），Virtue Ethics（1997）.他们引用了该选集中的拜尔和斯洛特的文章，以及Martha Nussbaum，‘Aritotelian Social Democracy’（1990）和我自己的‘After Hume's Justice’（1990-1991）。在参考文献中，他们还提到William

Galston, Liberal Purposes: Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State（1991），但没有提到被斯塔特曼正确地描述为斯洛特“开拓性讨论”的那篇文章，D. Statman，‘Virtue Ethics and Democratic Values’（1993）。

[11]Statman，‘Introduction to Virtue Ethics’，p.18.

[12]Michael Slote，‘Agent-Based Virtue Ethics’（1995）.

[13]C. Swanton，‘The Supposed Tension Between“Strength”and“Gentleness”Conception of the Virtue’（1997）.

[14]参见 Peter Simpson，‘Contemporary Virtue Ethics and Aristotle’（1992）。

[15]Beginning Lives（1987）and ‘Virtue Theory and Abortion’（1991）.

[16]有关现代的happiness概念与古代的eudaimonia理念之间紧张关系的一种权威性讨论，参见Julia Annas，‘Virtue and Eudaimonism’（1998）。

[17]Hudson, Human Character and Morality（1986）.

第一部分

[1]对于罗尔斯区分的一种特别有启发意义的批评，参见G. Watson，“On the Primacy of Character”（1990）。亦参见Hudson，“What is Morality all About？”（1990）以及 Herman, The Practice of Moral Judgement, ch.10，他们都对这句康德义务论的口号提出了挑战。

[2]W. Frankena, Ethics（1973）.

[3]参见Watson，“On the Primacy of Character”一文的开场白。

[4]J. Glover, Causing Death and Saving Lives, p.3.

[5]事实上，考虑到问题的大小程度，人们可能会说“留待下一本书”。但我将在第八至十一章回头来讨论这个问题。

[6]参见安斯考姆的观点：“如果一个人总是用诸如‘不真诚’‘不贞洁’‘不公正’，而不是用‘道德错误’来命名事物，将是重大的进步……答案有时会立即变得清晰。”Anscombe，“Modern Moral Philosophy”，1958，reprinted in 1981，p.33.

[7]我在以前的文章里提出这个观点时，是借助副词来表达这些规则的——诚实地行动、仁慈地行动、慷慨地行动、不要不诚实地行动，等等。不过，这些副词不仅意味着一个人做出了美德行为者将会做出的行为，而且意味着他是“根据该行为者的行为方式”来这么做的，其中就包括“出于某种（些）同样的理由”，而在我看来，在后续章节单独讨论一下有关美德行为者之理由的问题，也许更好一些。

[8]近年来在康德主义者与美德伦理学者之间令人高兴的趋同发展，使得许多事情，包括（义务论与美德伦理学的）这种清晰区分在内，都变得模糊了。

[9]E. Pincoffs，“Quandary Ethics”，197断定，这是当时关于规范伦理学任务的主流观点，在文章的一开始，他就引用了当代学者的大量富有启发的论述。

[10]最有名的是麦克道维尔的观点，参见J. McDowell，“Virtue and Reason”（1979）。

[11]“原则确实不足以决定人们的行为决策。这种观点，对于那些倡导以原则或规则为中心的伦理理论的人来说，几乎并不新鲜。比如，康德就坚持认为，我们不可能获得关于判断的使用法则，因为，某条规则的每一次运用，本身都需要更进一步规则的补充。”O'Neill，“Abstraction, Idealization and Ideology in Ethics”（1987），p.58.

[12]有些美德伦理学者或许想要坚持认为，美德与恶德之间存在着一种强烈的对应关系；这不仅意味着，对于每种美德，都至少有一种特定的恶德与之对应，而且意味着，每种恶德也与某种特定的美德对立。从形式上，人们当然可以坚持说，对于懒惰，有一种作为懒惰对立面的美德与之对应，而在英语中恰巧没有词来表达它（“勤奋”不完全管用）；更加貌似合理的说法是，人们可以声称某个人的品质是“负责任的”，这就等于说他具有某种特定的美德，而我们只能用形容词却不能用名词来描述它。不过，我本人并不认为情况就会这么整齐划一。

[13]在第一幕中，她（一个学生）去看他（一位教授），因为她上他的课很吃力。他忙于自己的事情，无暇听她的问题，尽管他仍有工夫说出各种让人无法接受的充满了性别歧视色彩的话。在第二幕中，她返回，以更加断然的语气告诉他，她已经对他提出了性骚扰的指控；他不仅会失去他的教职，而且会失去他钟爱的别墅；他勃然大怒。

[14]我不是没有意识到有些作者确实已对这三个助动词做了精细的区分；我之所以忽略这些区分，是因为我觉得它们在这个语境中不重要。

[15]P. Foot，‘Euthanasia’（1977；repr. 1978），p.60.

[16]朱迪斯·贾维斯·汤姆森那篇堪称著名的讨论堕胎的文章（“A Defense of Abortion”）就体现了这一点。胎儿的生命权与母亲对自己身体的决定权之间的冲突，就是通过对生命权内涵（即，不可被不公正地杀害）的某种特定解释而部分得到解决的。虽然这种策略很精致，但许多人并不同意汤姆森的冲突解决方案。

[17]‘Abstraction, Idealization and Ideology in Ethics’.

[18]出处同上。

[19]S. Scheffler, Human Morality（1992），p.43.

[20]比如，克里斯普和斯洛特在他们为Virtue Ethics（1997），p.14所写的“导言”中就是这么认为的。

[21]McDowell，‘Virtue and Reason’，p.337.

[22]Aristotle, Nicomachean Ethics，1107a10-11.

[23]Aristotle, Nicomachean Ethics，1107a10-11.

[24]当我第一次读到这段话时，作为亚里士多德最深刻的洞见，它令我感到震撼。（当然只是在“很大程度上”如此，因为青少年常常鲜明地表现出理想主义，它能够成为一种针对其长辈身上腐朽“现实主义”的必要矫正。有时，后者会说：“哦，事情比你想的复杂得多；你要懂得妥协的必要性。”而前者则会恰当地讲：“不，这种情况非常简单；我们只需这么这么地行动，就知道接下来该怎么办了。”）

我注意到，这是义务论者乐意接受的一种看法。而当我以平常心来考虑“功利主义能否同样接受青少年容易缺乏道德知识”时，无论我多么了解功利主义理论，我都会相当惊讶地发现，我认为他们是可以接受的。就他们追求一种丰满而客观的幸福概念而言，他们会像美德伦理学者一样认为，青少年基本上不能充分地把握这个概念。更具体地说，他们会指出，青少年对待结果的态度其实要比他们对待理想的态度愚蠢得多。请想想天真年轻的乐天派吧，他们说：“我能把持得住毒品。”“虽然我们的关系是一种严肃的承诺，但我们不觉得另一方面同时存在的随意的性关系有何不妥。”“我们并肩共事不会有任何严重困难，因为我们坚持同样的理想。”“我不需要父母的爱和同意；我可以毫无牵挂地同他们断绝联系。”而后来，他们只会自食其果。

[25]R. B. Marcus，“Moral Dilemmas and Consistency”（1980）.

[26]David Wiggins，“Truth, Invention and the Meaning of Life”（1976）.

[27]P. T. Geach, The Virtues（1977），p.155.

[28]Marcus，“Moral Dilemmas and Consistency”.

[29]P. Foot，“Moral Realism and Moral Dilemma”（1983）. 西蒙·布莱克本通过有力的辩护指出，不可解决的困境（“稳定的行为者窘境”）是任何类型的实践推理都会常常遇到的，而且（就像我在讨论可以解决的悲剧性困境时所做的一样）他质疑如下这个常见假设，即，恰当的遗憾之情必然表明行为者承认自己没有履行某项要求。参见Blackburn，“Dilemmas: Dithering, Plumping and Grief”（1996）。

[30]关于达米特的实在论与伦理学认知主义之间的区别，有一种简短但有益的讨论，参见Foot，“Moral Realism and Moral Dilemma”。

[31]E. Pincoffs，“Quandary Ethics”，p.564.

[32]只有这样的差错才能让人们说，“美德统一性”学说（即，“如果你拥有一种美德，那么你必定拥有全部美德”的主张）排斥悲剧性困境。他们必定认为，摆脱悲剧性困境的（假定的）美德行为者必然表现出进而具备了这样那样的特定恶德。如果她具备某种恶德，那么，只要美德统一性学说有效，那么她就没有任何美德。因此，要么不存在美德行为者，要么（既然美德具有统一性）不存在悲剧性困境。但是，谁会仅仅因为某人面对悲剧性困境并有所行动，就把一种特定恶德的全部品质特征归咎于她呢？仅仅在悲剧性困境的语境中采取了（比如）不诚实的行为，并不代表不诚实，并不代表具有这种恶德；它甚至没有为此提供任何证据。

[33]关于这些例子，我应当强调普遍受到忽视的一个方面：即，就像“杀人”常常被列为“正义”的对立面一样，它也可以构成“仁慈”的对立面，但是，“任由他人死去”，即便不同时构成“正义”的对立面，也肯定应该常常被列为“仁慈”的对立面。参见Foot，“Euthanasia”。

[34]正如我在第一章（第38页注释②）指出的，我把所有关于“好的生活”和幸福的讨论都留到本书最后一部分的理论部分。只不过，我确实需要在此处提到这些概念。

[35]参见亚里士多德对普里阿摩斯所遭厄运的讨论（Nicomachean Ethics，1101a5-14）。我觉得，亚里士多德将会承认的是，美德之人的生活有可能被玷污，但（我认为）不可能被摧毁。如果真正有美德，那他就不会变坏，因为这意味着“采取可恨而卑鄙的行为”，而且，对于能够摧毁某人生活的唯一方式，他肯定也想表达同样的意思。

[36]B. Williams, Utilitarianism: For and Against（with J. J. C. Smart），（1973）.

[37]在与迈克尔·斯洛特、克里斯汀·斯沃顿的交谈中，我明白了这一点，从而明白了悲剧性困境的重要性。

[38]Oakley，“Varieties of Virtue Ethics”，p.129.

[39]Hudson, Human Character and Morality, pp. 42-43.

[40]“这不公正吗？这不真诚吗？”等问题的答案“有时当下就很清楚”，这同样是安斯考姆的观点（“Modern Moral Philosophy”，p.33）。

[41]Foot，“Euthanasia”，p.54.

[42]‘Applying Virtue Ethics’（1995）.

[43]参见朱莉娅·安纳斯对古代美德理论的论述。“在它们那里，行为者的最终目的概念、幸福概念以及美德概念可以说是首要的，是基本的。它们是我们由之出发的概念；它们搭建起了理论的框架，而我们是根据它们来引入和理解其他概念。因此，首先需要理解它们……然而，它们在现代意义上不是基本的：其他概念都不由它们推衍而来，也较少被归到它们那里去。”Julia Annas, The Morality of Happiness（1993），p.9.

[44]以行为者为基础的美德伦理学和以行为者为焦点的美德伦理学之间的差别，参见Michael Slote，“Virtue Ethics”（1997）。

[45]Geach, The Virtues, p.113.

[46]出处同上，p.121。

[47]Anscombe，“Modern Moral Philosophy”，p.40. 我惊恐地注意到我在开放大学的部分学生提到了这样一个例子：一位妇女为了阻止其丈夫对他们的孩子实施性虐待而杀死了他；他们说，“这是有美德的行为者将会采取的行为”。他们这么说的意思是：“我不会谴责她，不会说她缺乏美德，我认为她可以被证明是正当的，因为她在用她所能采取的唯一方式保护她的孩子。”然而，这却是思想的堕落。谁说这就是“唯一方式”？思考这个例子的人还设想这名妇女会说：“没有其他方式保护他们了；我没法采取别的行为”，而且他们自己就迅速接受了这种说法。可是，他们不应接受它。太过轻易地认为“我只能做出这种可怕的事，我没有其他的选择”乃是恶德的标志，是品质存在缺陷的标志。我在《出于品质的行动和感觉：〈尼各马可伦理学〉第三卷第一部分》（“Acting and Feeling in Character: Nicomachean Ethics 3.1”）一文中指出，“迫使”某人采取行动的那种东西（“我无法采取其他的行为”）正是此人品质是好是坏的一种标志。

第二部分

[1]在提出这种关于自制的一般描述时，我遵循的是现代人的看法，尽管亚里士多德在《尼各马可伦理学》第七卷讨论自制和“不自制”时曾明确说过：“我们必须只把那些涉及节制与放纵那种快乐的状态看作是自制与不自制。”虽然他确实允许“不自制”一词可以通过类比而适用于别的事情，比如，怒气、荣誉、财富和家庭（有趣的是，他没把恐惧包括在内），但他对这些“仅仅通过类比而被列为不自制”的情形明显不太感兴趣。非常奇怪，他好像没有注意到，对这些事情“过于关心”的人也有可能以一种明知错误的

方式去行动；这段话（1148a20-b15）表明，虽然他们深有体会（而且心里明白），但他们并不值得谴责，因为，与严格意义的不自制不一样，“这里不涉及实际的恶”。可是，我们会想到许多例子，在那里，行为者做出坏事是因为背离理性而受到激情的驱使，他们正是为了荣誉、财富或他们的家庭，而要求采取某些毫无必要的报复行动或不公正、不诚实的行动。如果亚里士多德真的没有注意到这些可能性，而仅仅考虑那些虽然觉得不应该，但常常如同应该一般采取行动的人，那么，他所说的那些“仅仅通过类比而被列为不自制”的情形，就可以被囊括进我们现代人关于自制问题的看法中，而对于这种看法，我们还能补充一些更深入的情形，比如，帮助他人却丝毫不为他们的幸福而感到喜悦。

[2]I. Kant, Groundwork of the Metaphysics of Morals, trans H. J. Paton（1964），p.66.（译文参考苗力田先生的译著，但同时，根据赫斯特豪斯在这里所引用的帕通的英译本进行了适当修改。参见康德：《道德形而上学原理》，苗力田译，上海人民出版社2002年版，第15-16页。——译注）

[3]这个例子现在常常像这样被简化使用。而在最初版本中，它的细节要丰富得多，使得行为者的品质十分清晰（这一点很重要）。参见Michael Stocker，“The Schizophrenia of Modern Ethical Theories”（1976）。

[4]罗伯特·劳登在《康德的美德伦理学》一文以及克里斯蒂娜·科斯嘉在《出于责任与为了高贵》一文中同样发现，康德与亚里士多德之间的共同点要比人们通常所解读的更多。

[5]Foot，“Virtues and Vice”（1978），p.10.

[6]出处同上。

[7]Foot，“Virtues and Vice”（1978），p.11.

[8]比如，麦克道威尔坚持认为，美德之人就是这样理解“利益、优势、伤害、损失等”概念的，以至于任何因美德而必然导致的牺牲都算不上损失。参见McDowell，“The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics”（1980）。我将在第八章讨论该观点。

[9]Foot，“Virtues and Vices”，p.12. 劳登的论文《康德的美德伦理学》歪曲了富特的这种区分，认为她必定会同意如下这条未作任何限定的主张，即，“压根就不想逃跑的行为者，要比那个虽想逃跑但没有逃跑的人更勇敢”。

[10]这是“新亚里士多德主义的”观点。如果亚里士多德承认幽闭恐惧症，那么他可能会把它看作一种使人无法获得勇敢美德的缺陷，因为，病理学意义的恐惧概念完全是现代概念。同样的，他也不可能像我们一样，承认那些同毒瘾作斗争并战胜了毒瘾的人们身上所具有的令人钦佩的勇气、坚韧和希望。

[11]Foot，“Virtues and Vices”，p.11.

[12]出处同上，p.14。

[13]读到康德的那段话时，我们至少可以善意地做出这样的假设。如果我们觉得他之所以“不再因为他人的需要而触动”是由于他有严重的臆想，沉溺于因无法获得任何公众承认而导致的绝望中，那情况就完全不同。内心忧伤的自我将表现为一种品质缺陷，并因而难以注意到他人的需要。

[14]Foot，“Virtues and Vices”，p.14.

[15]我认为，这是劳伦斯·布鲁姆的看法。他在Friendship, Altruism and Morality一书的临近结尾处说：“本书的许多论证都有可能通过那些关于品质和美德的语言来表述。因为我已经把怜悯、同情和关心视作具有美德的品质特征以及同样由这些术语所表达的情感。”他假定，如果我具有怜悯的品质，那我就具有怜悯的美德。在某些需要适当行动的情形中，我往往会感受得到怜悯的情感并出于这种情感而行动。我怀疑，正是这种看法使得弗兰克纳在他的《伦理学》一书中写出这样的句子：“没有品质的原则是软弱的，没有原则的品质是盲目的。”（Frankena, Ethics, p.65）

[16]我没有说这就是休谟的看法。非常奇怪，休谟从未明确说过在他眼里拥有美德包含哪些内容，以及，在受到恰当描述的“冷静”非常重要的情况下，休谟式的激情何以构成了美德的组成部分。

[17]D. Hume, Enquiry Concerning the Principles of Morals（1902），§183.

[18]Aristotle, Eudemian Ethics，1224a25-30.

[19]我们不清楚，亚里士多德这里是在某种随意的、颇为大众化的意义上使用“智慧”（nous）这个词（我们就是这么使用它的），还是像他先前的讨论那样，是在某种专门意义上使用这个词。不过，无论哪种方式，它都不为儿童和动物所拥有。

[20]我不否认，人们在这里可以解释说，亚里士多德“在暗示成年人也能有自然美德”。但我并不认为这就是最合理的解释。

[21]加里·彭德勒伯里已向我指出，这就是黑格尔在他那句名言（“当人意欲自然时，自然就不再是自然”）里提出的观点。克里斯蒂娜·科斯嘉，在《出于责任和为了高贵》一文中虽然承认这个涉及康德的观点的合理性，但她非常决绝地将“出于偏好”而行动的博爱之人等同于（亚里士多德所说的）具有自然美德的成年人，以至于她不承认亚里士多德也有同样的看法。在科斯嘉看来，“康德的观点似乎是，人们进行反思选择的能力无论是否得到运用，都会使每个行为变得不同：可以说，成年人的行为是在反思观念的指引下出现的，不可能仍与儿童和动物的行为一样”（p.234. n. 21）。而与之相反，“亚里士多德的观点则说，因为‘一时冲动’而产生的某个自愿的（但不是经过选择的）行为并非道德判断的恰当对象；能够反映品质的，是选择，而不是仅仅自愿的行为”（出处同上）。我想说，恰恰相反，亚里士多德从来没有说过成年人自愿的而非经过选择的行为就不是道德判断的恰当对象；在他眼里必定值得谴责的意志软弱情况，就是这类行为的主要例证。

[22]Marcia Baron，‘Variety of Ethics of Virtue’（1985）. 巴伦认为，劳伦斯·布鲁姆会这样看待美德行为者。虽然我不敢肯定，她以为布鲁姆笔下的具备怜悯心的行为者缺乏善概念，这种看法是否正确，但她肯定正确的看法是，这种行为者似乎完全不知道世界上存在着对错的概念，从而完全不知道在作为美德的怜悯与作为因怜悯情感而行动的倾向性的怜悯之间其实是有差别的。

[23]Aristotle, Nichomachean Ethics，1102b10-1103a1.

[24]使得这种含糊说法成为一种正确而富有启发的命题的杰出的精致描述，最好的来源仍然是阿奎那的著作，这不仅体现在《神学大全》Ia2ae中的“论情感”（“The Emotions”）一节（QQ. 22-30），而且体现在整个Ia2ae（QQ. 1-189）中论述希望、恐惧、绝望、仁慈、欢乐、憎恨、冷漠、嫉妒、愤怒、好奇等情感的各个地方。

[25]该文重印于他的Problems of the Self（1973）一书。

[26]“种族主义”是否意味着拒斥其他种族，或更具体地说，是否意味着通过压迫来拒斥他们，这是一个不容易回答的问题。关于种族主义教育如何影响我们的前两种说法，在我看来，是肯定没有承诺这层含义的；黑人与白人、异教徒与犹太人所受的是同样的影响。但是，第三种说法则可能成为那种必定涉及压迫的种族主义概念。施加压迫的种族，亦即，那个将各种神话或隐喻强加于人的种族，他们的仁慈和公正常常会因这样的错位而偏离正轨。

[27]在讨论中，有人乐观地提到了“爱”。但是，尽管有些令人怦然心动的例子表明爱战胜了种族偏见，但同样有些例子表明，如果被爱之人已经根深蒂固地“腐败”，那么爱也将无力回天。

[28]Aristotle, Nichomachean Ethics，1104b11-12；黑体为我所加。

[29]在这里，我非常不同意布鲁姆的糟糕主张，即，一个“现在信仰平等”，努力摆脱自己种族主义情感反应并取得一些成功，但仍然会“偶尔觉得不喜欢和不相信黑人的曾经的种族主义者……不再是种族主义者。他不会因为具有这些情感反应而受到批评。对于他的道德自我来说，它们是外在的东西”（Bloom, Friendship Altruism and Morality, p.181）。也许值得指出的是，当我1996年在斯坦福的一个研究生班上念出这段话时，学生们不寒而栗地倒吸了一口冷气。

[30]Williams，“Moral Luck”（1976）.

[31]人们常说，甚至美德伦理学者也经常认为正义不涉及情感，但在我看来，种族主义的例子似乎表明这是不对的。一个对马丁·路德·金的遇刺不觉得可怕和悲痛，对纳尔逊·曼德拉的最终释放和胜利不觉得格外高兴的白人，无论他的行为多么完美，他在正义方面仍是极不完美的。

[32]对于这一观点的细致辩护，参见Gregory Trianosky，“Natural Affections and Responsibility for Character: A Critique of Kantian View of the Virtues”（1990），该文让我受益良多。

[33]参见前文边码第93页所引用的段落。

[34]Anscombe，“Modern Moral Philosophy”，p.26.

[35]参见Louden，“Kant's Virtue Ethics”。请进一步注意The Doctrine of Virtue的第34节“Sympathetic Feeling is Generally a Duty”，在那里，康德将“分享他人感受的能力和意愿”看作一种恰当的感受，因为“一个人（在这里）不仅被视为一位理性存在者，而且是一种天生具备推理能力的动物”（p. 204）。

[36]B. Williams，‘Philosophy’（1981），p.251.

[37]参见Julia Annas, The Morality of Happiness, pp.121-124对这里所引用的威廉姆斯说法的回应。

[38]B. Williams，“Acting as the Virtuous Person Acts”（1995）.

[39]G. E. M. Anscombe, Intention（1963），p.23.

[40]对于“正确行动”的这种复杂情况，我在第一至三章并未讨论。

[41]那些在大屠杀期间冒着生命危险帮助犹太人的令人钦佩的非犹人士的言辞，为此提供了令人印象深刻的例子。一位德国妇女说：“我不觉得这是一件需要去做的多么勇

敢的事。对有的人来说，这样做是不言而喻的。”

[42]在Ethics with Aristotle，1991，p.87中，莎拉·布劳迪（在我看来）为这些详细的界定提供了一种抽象论述。她说：“将某事描述为公正之人或节制之人必定会做的事的那种描述方式‘A’，是该行为者所采用的基本描述方式。换言之，只有当这个被旁观者描述为‘A’的行动是被他当作A来做的，或者，他做它是因为它是A，该行为者才堪称有美德。这就是‘因其本身而采取该行为’的含义。如果某人为了准备享受第二天的狂欢，现在不再多吃东西对他有好处，那么，他现在的行为乃是明天狂欢的准备活动，而这并不是对于节制行为的描述。”威廉姆斯的论文“Acting as the Virtuous Person Acts”给出了我对这些详细界定的看法，它们只是与某种具体美德V有关的一些理由。在为开放大学撰写伦理学著作Aristotle: Ethics（1979），在试图搞清楚受到良好美德训练的儿童会为其美德行为提供何种理由时，我也偶然发现同样的观点。

[43]B. Williams，“Acting as the Virtuous Person Acts”，p.17.

[44]出处同上。

[45]Nichomachean Ethics，1108b25-26.

[46]我在一些讲座上听到威廉姆斯提出过这点，但我不知道他在什么地方已经将自己的说法付诸文字。

[47]通常说来，既然我们身处的只是“事情基本为真”的领域，那么，“美德是一种永恒状态”的主张就得容许有些例外的情况存在。正如我在“导论”（边码第12页）指出的那样，美德（以及恶德）属于非常稳定牢固的品质特征，它们的任何突变都需要专门的解释。不过，这种解释有时是现成的，在某些情形中，宗教信仰的丧失也许就是这样的解释。反事实的可靠性并不是关于美德的严格的必要条件；既然虔诚之人的信仰和价值观彼此交织在一起，因此，当他丧失信仰从而陷入分裂与堕落之后，他此前所做出的美德行为不一定就得重新评价，不一定就得马后炮似的被说成是根本没有出于美德。

[48]Broadie, Ethics with Aristotle, p.198.

[49]真的努力试图避免这种幻想的克里斯蒂娜·科斯嘉，从康德本人那里援引了一个关于这个问题的有趣例子：“事实上，每个人都根据‘行为在道德上是好是坏’这条规则做决定。因此人们会问：如果一个人隶属于某种事物秩序，以至于当他认为欺骗对他有利时，他便允许自己去欺骗……那么，他会赞同自己想要成为该事物秩序一员的意愿吗？”（黑体为我所加）。参见*The Critique of Practical Reason*, Chapter 2，p.69，转引自Korsgaard，“From Duty and for the Sake of the Noble”。

[50]T. Irwin，“Review of S. Broadie, Ethics with Aristotle”，（1993），p.329.（黑体为我所加）

[51]McDowell，“Deliberation and Moral Development”，p.25.

[52]出处同上，p.26。

[53]在Stephen Hudson.“what is Morality all About？”，在Barbara Herman与Christine Korsgaard那里（参见最后的参考文献），尤其是在Marcia Baron, Kantian Ethics Almost Without Apology，1995）一书中登峰造极的系列文章那里，这种观点已经得到了发展。亦参见Robert Audi，“Acting from Virtue”（1995）。

[54]参见本书“导论”，边码第15-16页。

[55]在现代英语国家，我们容易忘记有很多小孩子就是听这样的故事长大的，在其中，英雄（有时还是女英雄）常常谈论高贵、义务或荣誉的要求，所以他们很小就懂得如何使用这些词汇。同样容易忽视的是，在某种程度上，其他语言可能与当代英语并不一样。有人言之凿凿地告诉我，在冰岛，那些在家喻户晓的冰岛传奇中通篇可见的有关荣誉与耻辱的词语，至今仍然非常口语化——事实上，它们如此口语化，以至于许多包含它们的惯用语因为听上去十分奇特而没法被译作书面英语。不过，尽管冰岛民族令人钦佩，但我不认为他们的孩子会因为随口能够说出一些（书面上）可被译成“我的荣誉要求我采取……行为”的话，就比我们孩子的道德更高尚。（在这一点上，我受惠于索尔斯泰恩·盖尔法森。参见他为《纳吉奥传奇》（Njal's Saga，1998）撰写的精彩导读，该文旨在为“我们都具有《纳吉奥传奇》中的基本道德概念”这种观点提供一种充满灵性的学术辩护。）

[56]这里的问答借用的是艾略特《荒原》的诗句：“四月最残忍/从死了的土地滋生丁香/混杂着记忆和欲望/让春雨挑动着愚钝的根。”——译注

[57]G. Watson，“Virtue in Excess”（1984），p.72，note 18.

[58]在讨论“革命的某种令人沮丧的一般特征”时，玛丽·米德雷引用了下面这些例子——即，斯托克利·卡迈克尔认为“学生非暴力协调委员会的女人必定都带有倾向性”这种饱含性别歧视的说法；为女性权利而斗争，但又“把那些没受过教育的女仆从事低贱的劳动视为理所当然”的19世纪妇女；宣称“所有人生而自由平等，但又明确地将妇女排除在外，偷偷地将非欧奴隶排除在外（有些签署者便是如此）”的美国《独立宣言》——从而指出，“人们总是容易看见高于自己的不平等，却看不见低于自己的不平等”。参见Mary Midgley, Animals and Why they Matter，（1984），p.72。

[59]N. Arpaly and T. Schroeder，“Praise, Blame and the Whole Self”（1999），p.162.

[60]尼奥普托列墨斯是索福克罗斯的戏剧《菲罗克忒忒斯》中的角色，他拒绝服从奥德赛的令人称道的行为曾在亚里士多德的作品中（1146a19）被提到过。而编剧们也曾强调，他们笔下的辛德勒的动机只出现在电影里，而不一定出现在书中或真实的生活中。

[61]诺米·阿佩里和蒂莫希·施罗德把这三种反向的意识软弱情形说成是完全由欲望所导致的。

[62]Aristotle, Nicomachean Ethics，1144b33-1145a2（黑体为引者所加）。

[63]蒂莫希·夏普尔曾经在一篇未发表的文章（很遗憾，现在已经找不到了）中指出，关于美德统一性的学说，（大概）有30种（！）之多。我现在没法记住他是怎么说的，但我记得最开始的8种是：“（1）拥有任何一种美德是同时拥有其他所有美德的充分必要条件；或（2）拥有任何一种美德是同时拥有其他所有美德的必要条件；或（3）拥有任何一种美德是同时拥有其他所有美德的充分条件；或（4）拥有任何一种美德是同时拥有其他所有美德的有利导出条件；或（5）拥有任何一种美德是永远拥有其他所有美德的充分必要条件；（6）拥有任何一种美德是永远拥有其他所有美德的必要条件；或（7）拥有任何一种美德是永远拥有其他所有美德的充分条件；或（8）拥有任何一种美德是永远拥有其他所有美德的有利导出条件。”接下来的8种学说在样式上是相同的，只不过把开头变成了“拥有某一种美德（比如，实践智慧）”。

[64]我接下来的论述受到关于美德统一性学说的两篇精彩文章的深刻影响：Gary

Watson，“Virtue in Excess”以及 Neera K. Badhwar，“The Limited of Unity of Virtue”（1996）。

[65]与我上章提到的可能性（即，突然丧失信仰会使人的品质变得更糟糕）相比，这种情况是完全相反的。

[66]“我们总是喜欢通过虚假地声称某种高尚的动机来欺骗自己，而事实上，即便是依靠最严格的自我反省，我们也永远无法搞清楚我们那隐秘的冲动；因为，就道德价值的问题而言，我们所关注不是我们能够看得见的行为，而是我们所看不见的这些行为的内在原则。”Kant, Groundwork of the Metaphysics of Morals, p.75.

第三部分

[1]在我看来，富特和麦克道威尔是两个引人瞩目的例外。不过，尽管看起来我在这几章里面说的大部分内容是从他们那里来的，但我知道，富特对于其中的很多方面都不会同意，而且我估计麦克道威尔不同意的地方可能会更多。

[2]我从威金斯的如下这篇文章里借用了这种表达方式，把它稍加改造成与美德有关的观点，参见Wiggins，“Eudaimonism and Realism in Aristotle's Ethics: A Reply to John McDowell”（1995），p.229。

[3]（在我看来）最有启发性的是论文John McDowell，“Two Sorts of Naturalism”，（1995）。

[4]W. V. O. Quine，“Identity, Ostension and Hypostasis”，（1950），pp.78-79.

[5]我之所以说“在某种意义上”，是因为我们无法确定，拥有全新视野的我们或我们的后代能否十分恰当地理解一开始的视野，并将它描述为“完全错误的”。我们可能仅仅觉得它是完全不可理解的，因而既谈不上正确，也谈不上错误。

[6]参见Beginning Lives, ch.6.

[7]由于我远远不是研究柏拉图的学者，所以我并不想声称这三个命题真的就出现在柏拉图那里，更不用提我接下来对它们的那些解释了。不过，我把有关它们的看法归功于同朱利乌斯·莫拉威斯克的一次交谈，在那次交谈中，他把与这三个命题非常类似的某种东西归属于柏拉图。后来，我从茱莉亚·安纳斯那里受益匪浅，她把柏拉图的正义论证巧妙地放在一个“围绕正义的许多现代讨论的双方都广泛认为站不住脚”的位置上。参见Julia Annas, An Introduction to Plato's Republic（1981），尤其是“后果主义论证”索引条目下的内容。

[8]其他人当中，尤其参见Gary Waston，“On the Primacy of Character”：“过一种典型的人的生活（作为一个人而很好地发挥功能）需要具备并且展示某些特征，因此，T. T就是人的卓越性，并且使其拥有者成为那种意义上的好人。”

[9]富特在“Moral Beliefs”一文的脚注中（Foot, Virtues and Vices, pp.130-131）对命题（1）予以了否定，而威廉姆斯描述命题（2）也只是为了否定它，并且，他认为我们无法回到亚里士多德的规范性的自然观念。就在我写作本书的过程中，富特在她已经发表的作品里仍然否定命题（1）而积极地捍卫命题（2），参见她的哈特讲座“Dose Moral Subjectivism Rest on a Mistake？”，（1995），以及文章“Rationality and Virtue”（1994）。而麦克道威尔，根据我对他的理解，尽管最终在一定程度上承认命题（2）（参见McDowell，“Two Sort of Naturalism”），但他对于命题（1）能够充当

判断某个品质是不是美德的标准仍表示坚决反对。

[10]在这个意义上，我同意（“Flourishing and the Faliure of the Ethics of Virtue”，1998一文中的看法：如果一个人打算像我们（自以为）了解它们的那样，为美德提供一种论证，那么他最好不要一开始就立刻承诺要把残暴、自私、不诚实、不忠诚……证明为美德。

[11]富特说：“之所以有些人觉得几乎无法证明正义比不正义更好，是因为他们仅仅在孤立地考虑具体的行为。”参见Foot，“Moral Beliefs”，p.129。

[12]当我承诺要为“柏拉图的要求”进行辩护时，我所承诺的是，要为本章一开始提出的主张做辩护，而不是为柏拉图的主张做辩护；在他眼里，美德理应是幸福的充分条件。

[13]R. M. Hare, Moral Thinking（1981），chapter 11.

[14]Foot，“Moral Beliefs”.

[15]Hare, Moral Thinking, chapter 11，各处。

[16]D. Z. Phillips，“Does It Pay to be Good？”（1964）；John McDowell，“The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics”（1980）.

[17]正如迈克尔·斯洛特指出的，在完全搞清楚道德是否有利（这表明缺少美德）与把这个问题“当作一个纯粹的哲学问题”之间，是有区别的。参见Michael Slote, Goods and Virtues（1983），p.113，n.9。布拉德·胡克是为数不多成功做到后者的人之一。参见Brad Hooker，“Does Moral Virtue Constitute a Benefit to the Agent？”（1996。

[18]Foot，“Moral Beliefs”，p.129.

[19]麦克道威尔可能已对他的立场进行了一定的修正，因为他现在承认如下悲剧情形的可能性，在那里，“任何可供选择的行为都无法按照一个人关于恰当行动的概念而被视为恰当的行动”（参见John McDowell，“Dileration and Moral Development”，p.34，n.15）。但这个问题尚不明确。如果他更多考虑的是不可解决的悲剧性困境而不是可以解决的悲剧性困境，就像表面看上去的那样，那么他就仍未否定“为卓越的人生所需要付出的牺牲……绝不能算作一种真正的损失”这一主张，因为，只有在可以解决的悲剧性困境中，否定该主张才是为美德所需要的。

[20]大卫·威金斯指出“为了避免卑劣的事物而行动”和“为了高贵的事物而行动”虽然有关但却并不相同，从而注意到在麦克道威尔希望充分证明亚里士多德的主张（即，勇敢之人常常为了高贵的事物或恰当的行为而行动）的愿望中，存在着某种紧张之处。“请比较一下，”他说，“在很高兴你没死（当你在某个十字路口侥幸躲过一场车祸之后）和很高兴你还活着之间存在的明显差异。”参见David Wiggins，“Eudaimonism and Realism in Aristotle's Ethics”，p.223，n.2。

[21]毫不奇怪，在亚里士多德本人那里就有反映出这种荷马式观点的多处迹象。参见Aristotle, Nicomachean Ethics，1169a20-26。

[22]Aristotle, Nicomachean Ethics，1104b10-11，这里暗指柏拉图。

[23]职业心理治疗师对于“恶德带来不幸，美德带来幸福”这个观点的论述，参见M. 斯科特·派克于1978年出版的那部长盛不衰的畅销书，《少有人走的路》（The Road Less

Travelled）。

[24]这番话是巴里·斯特劳德在讨论“给出一种不可还原的伦理学表述（一种可还原的伦理学表述则竭力“将评价理解为仅仅是由非评价性要素构成的”）将会涉及哪些内容”的语境中提到的。参见Barry Stroud，“The Charm of Naturalism”，（1996），p.54。

[25]D. Gauthier, Moral Dealing（1990）.

[26]Singer, *How Are We to Live*？

[27]Gary Watson，“On the Primacy of Character”（1990），pp.462-463.

[28]出处同上，p.464。

[29]在“Two Sorts of Naturalism”一文中，麦克道威尔所论证的不是亚里士多德的自然主义主张，而是对它的一种恰当理解。Murtha Nussbaum，“Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics”（1995）也有力地论证指出，要把亚里士多德的人性概念理解为“内在的和评价性的”，而不是外在的和现代意义上“科学的”——这样的做法不见得更糟。不过，就我的观察而言，他俩都没有声称，自己证明了亚里士多德是通过诉诸人性而使其心中有关“哪些品质特征是美德”的信念具有合法性的。（他们当然不认为功能论证做到了这一点。）

[30]不过请注意，对这种理念的正式表述来自于Peter Greach，“Good and Evil”（1956）。

[31]安斯考姆说，“‘应当’‘应该’或‘需要’这些术语关系到好和坏”，通过举例说明一台机器或一株植物需要什么，应该拥有什么或应当具备什么的看法之后，她接着说道：“根据这种观念，当我们说一个人不应当诈骗时，我们并没有在特殊的‘道德’意义上使用‘应当’和‘应该’。”（她或许可以补充一句：当我们说一个搞诈骗的人是坏人时，我们也不是在特殊的“道德”意义上使用“坏”。）参见Ancombe，“Modern Moral Philosophy”，p.29。而在“Goodness and Choice”一文中，富特论证道，“如果黑尔对于‘好人’中‘好’的论述是正确的，那么，该词的这种用法似乎就跟我们在所有其他情形中说‘好的什么什么’有所不同”，这强烈意味着，如果“好”具有某种特殊的、“道德的”和“评价性的”用法，专门用于我们对自己的评价且完全不同于我们对所有其他事物的评价，那么，这可能非常奇怪。Foot，“Goodness and Choice”，（1978），p.134.

[32]她曾在1989年美国哲学学会太平洋分会会议上做过一次公开演讲。

[33]“Goodness and Choice”，p.145.

[34]“Dose Moral Subjectivism Rest on a Mistake？”以及“Rationality and Virtue”。

[35]“Dose Moral Subjectivism Rest on a Mistake？”，p.9.

[36]出处同上，p.14。

[37]应当注意的是，尽管我接下来勾勒的、为了展示这种结构而给出的大部分例子都是她的，但我所发现的结构却比她认为存在的要更多。

[38]在这里，我开始引入比富特更多的结构。但大部分例子仍然是她的。

[39]参见Foot，“Euthanasia”一文的第一部分，其中讨论了不同的但有关的问题，即，“对植物来说有利的东西必定与繁衍（及其）生存相关”，而当我们讨论能够感受痛

苦的动物时，像舒适或减轻疼痛这样的“新事物就算得上是有利的东西”了。

[40]蜜蜂和蚂蚁这样的社会生物给这里顺畅的论证过程带来了一点小麻烦，因为我们并不认为它们能够感知痛苦，更不必说快乐了，因此它们不能根据第三种目的来评价，但它们可以根据我所说的“第四种”目的来评价。但在涉及它们时，我将仍然坚持采用“第四种”这一说法，而不是通过设立限定条件使得讨论变得复杂。

[41]事实上，如果约翰·杜普雷是对的，那么情况就不一定完全这样，因为他指出，并不存在独一无二的划分生物世界的方式，不同分类模式在一定程度上是由我们的不同旨趣决定的。参见John Dupré，The Disorder of Things（1993）。然而，尽管我肯定他是对的，但我认为，在这个语境中，采纳更为普遍的生物科学的说法，是没有害处的。

[42]“The Representation of Life”（1995）.

[43]对这个观点的进一步辩护，参见Dupré，The Disorder of Things。

[44]富特说：“对某个个体（它的特征和功能）的评价，可能取决于危及他人而非自身的那种公开的或私下的伤害。”参见Foot，“Rationality and Virtue”，p.209。

[45]请将富特对于这个问题的早期看法，以及她关于人类需要使用眼和手的那种主张（“这不是说一次受伤就不会比那种必然的伤害带来更多的偶然痛苦；人们只需要想想身处乱世，壮丁们惨遭杀戮的那些时代就可以了。”参见Foot，“Moral Beliefs”，p.123），同她在自然主义语境中对这个问题所提出的新看法进行比较——“正是物种的生活方式……而不是它自己碰巧所处的环境决定了，对个体来说，较好的或较差的（特征和功能，比如）视力是怎样的。因为，被安置在某个特殊环境里的个体，比如动物园中的野生动物，很可能因为它碰巧适应了它的特殊生活而存在一种缺陷。像‘好的视力’这类表达方式的含义同物种有关。如果我们打算谈论那种碰巧（甚或就其本身来说）有利于身处特殊环境下的特殊个体的视力，那么，尽管我们可以一直这么做，但这样一来，我们所谈论的就不是好的视力，而是别的某种东西了。”参见Foot，“Rationality and Virtue”，p.208。

[46]在我看来，“人”的概念，要比“人类”美好，原因在于后者常常被过分狭隘地定义，以至于它无法为“好人”赋予任何意义。如果人仅仅是一种自觉的存在物，那么，怎样才算得上好人或坏人呢？对于我们自身，作为一种拥有过去和未来的存在物，我们是否可以获得一种很好的而不是相当匮乏的概念呢？

[47]在人类的心理领域会出现可能不一样的第三种评价类型，但这需要专门一本书来讨论该问题，即，把某人评价为一个好的、心理健康的人类样本，能否与伦理评价清晰地区别开来。

[48]在此语境中，值得回想一下我（在前面第106页）所提出的主张，即，即便我们成年人是“出于偏好”而行动的，这些行动也跟动物的类似行为不一样，因为我们采取行动时所依据的状态与它们不一样。我们的状态包含了我们的如下知识，即，这些行动在这些环境中有待于被评价为无辜的或悲哀的，可以证明的或不可证明的，等等。

[49]关于蜜蜂尾刺的这个很好的问题最初是Greach, The Virtues一书提出的。

[50]所有强调像生命这样的善具有“行为者中立性”的说法（大致说来，它的意思是，我的生命为我所有，这对我来说并没有什么额外的实践重要性）都在“允许我采取特别的努力以保存和捍卫我自己生命”的这个方面是有点问题的。不过，这些说法的支持者确实通常认识到这个问题，而且试图在某种程度上解决它——他们并没有仅仅接受说，

行为者的个体生存是一种与伦理无关的目的。

[51]在《尼各马可伦理学》第四卷第二章，亚里士多德把一般范围内的“慷慨”同涉及大范围开销的“大方”区分为两种美德，他指出，尽管“大方的人是慷慨的，慷慨的人却未必是大方的”。对于他在讨论“大方”时所反思的虚荣之人，我没有发现任何明确的建议表明，缺乏大方美德所必需财力的人因此就不如拥有这种财力的人那么好。

[52]富特指出“阿奎那所注意到的一种人类机能特征，他说，动物是发现好的事情，然后去做它们，而人类做的则是被他们看作是好的事情”。参见Foot，“Rationality and Virtue”，p.210。

[53]有一个明显公认的反例——即，虽然黑猩猩和猩猩不“说话”，但我们却可以教它们其中的一些勉勉强强地说点话。因此，即便这个物种不能说话，其中的有些个体也还是可以说话的。不过，它们之所以可以，只是因为我们介入了该物种的典型生活方式。我看过一些观点冲突的报告，内容涉及被我们教过的动物是否无需借助我们的进一步介入便能教其后代学会说话。假设它们可以，而且它们的后代也能学会说话，那么，这种能力就被保留下来了。于是，这将成为它们如今确实能做的事情；我们将改变它们的本性，就像我们已经有意无意地改变了许多生物的本性一样。

[54]我看过一个自然纪录片，拍摄者在野外跟踪拍摄一只猎豹的整个怀孕过程，并成功捕捉到它在临近生产的那几天试图捕获一只小鹿（当然是凭它自己的力量，因为猎豹是独居动物）的精彩画面。如果不考虑它的身孕，那它就只剩下皮包骨了，而且，尽管它一开始仍然表现出其典型的轻盈跳跃，但却难以为继，最终精疲力竭。在这部纪录片里，这只猎豹最后几星期的捕猎运气有点差，不过也就是有一点；据说，怀孕期间在试图捕猎之后几乎饥困不堪，基本上是雌猎豹必定得面对的状况。

[55]伯纳德·威廉姆斯，这位亚里士多德式自然主义的最精致、最持久的批评者，已经做过许多努力以澄清上述立场在他眼中的错误之处；他不断表达的一个忧虑是，我们并不具备某种典型的或“适合的”生活方式：“自然主义伦理学的理念源于一种深刻的目的论观念，对它的最佳表达，在许多方面仍然可以在亚里士多德的哲学中找到，根据这种哲学，每一种自然物天生都拥有一种适合于该物种的行动方式。”参见Williams，“Evolution, Ethics and the Representation Problem”（1983），p.109。

[56]认为它不是一种统计学概念的观点，参见Dupré，The Disorder of Things以及Thompson，“The Representation of Life”。

[57]“人类‘在自然/本性上’是理性的”观念何以在亚里士多德这里不如在斯多葛派那里表现得充分，对此，Annus, The Morality of Happiness中的论述最有启发：“斯多葛派最早提出一种诉诸自然/本性的伦理学，而自然/本性显然具有发展性；这使得他们能够把‘人的自然/本性是发展的和理性的’当作首要观点。于是，对于自然/本性，我们就获得了一种更聪明的用法，该用法把作为我们自身之必然方面的自然/本性观念，同那种指示出某种发展目标（人们也可以破坏该目标）的自然/本性观念结合了起来。”正如她在后面几段指出的那样，“这是古代伦理学的内容，对此，现代读者可能觉得很难接受。部分原因在于，这种主张明显具有规范性，而我们所期待诉诸的自然/本性应当是没有规范性的‘事实’。部分原因在于，这种古代主张显然可以被改造成各种模样，而我们所期待的自然/本性则应当是一种受到明确经验限定的概念”。参见Annas, *The Morality of Happiness*, p.215。

[58]要想获得一种带有伦理自然主义色彩的美德伦理学的表达方式，以应对辛格的带有反物种歧视诉求的功利主义，必定非常困难。但是，如果仅仅考虑到人们通常所说的“功利主义是关于慈善的伦理学”，因为它关心受到某人行为影响的那些人们的利益，

以及辛格所说的，对于受到这样影响的一切能够感知苦乐的存在物，我们都应当一以贯之地予以同等的考虑，那么，我就希望我提供的乃是一种有根据的看法。尤其参见Singer, Practical Ethics（2nd edn.，1995）。

[59]在这个关系上，安涅特·拜尔指出，如果父母与子女之间缺少信任或不值得信任，那么社会是无法维系和延续的。参见Annette Baier，“What do Women Want in Moral Theory？”（1985）。玛丽·米德雷强调了家庭（以及物种）纽带对于维系我们生活的重要意义，她在为一种温和的“物种歧视主义”作辩护的过程中富有启发性地讨论了这点。参见Mary Midgley, Animal and Why they Matter, chapter 10。

[60]我之所以说“几乎”，是基于两种可能性。某个物种的所有成员也许在特定时期内全都有缺陷（或许这是因为它们全都受到了毒害）。然而，它们全都有缺陷，这是同过去那些好的物种成员相比较而言的。如果它们因为全都受到了辐射所以现在根据该标准来说全都是有缺陷的，那么，我们也许一时很难确定，这种辐射到底是带来了新的突变（它有自己的善标准），还是原来的物种仍处于一种其所有成员都身负缺陷的糟糕时期。另外有一种很小的可能性是，有些非常简单的生物或许太简单了，因而不可能有什么缺陷，它们不会立刻因为这些缺陷而死掉。所以，对它们来说，不存在好的/有缺陷的、健康的/不健康的对比关系，我们无法确定它们属于哪一边。

[61]S. Blackburn，“The Flight to Reality”（1995），p.48.

[62]富特在论述中也包含了这一点：“道德在如下意义上必定具有实践性：它足以产生和防止行为，因为理解了理由就能做到这一点。”参见Foot，“Does Moral Subjectivism Rest on a Mistake？”，p.10。

[63]正如富特所说：“我猜，人们只要不考虑道德，便足以回避是‘支持’还是不‘支持’道德（或其中一部分）这个问题；而且我猜，我们大多数人常常就是这么做的。”参见Foot，“Does Moral Subjectivism Rest on a Mistake？”，p.10。

[64]正如亚里士多德所说，这种人“听不进说服他改变的话，或者，即便听进去了也不会理解”。Nichomachean Ethics，1179b25.

[65]J. L. Mackie, Ethics: Inventing Right and Wrong.

[66]J. L. Mackie, Ethics: Inventing Right and Wrong, p.106.

[67]正如威廉姆斯指出的，“康德的理论为道德提供了一种（人们可以说）并非现实主义的客观基础。道德主张虽然在客观上可以是正确或不正确的，但是，当人们对它们之所以如此的原因给出某种普遍解释时，这种解释所打通的却不是这些陈述与世界之间的关系，而更多地是接受这些陈述与实践理性之间的关系。”Williams，“Ethics and the Fabric of the World”（1985），p.175. 新康德主义者与美德伦理学者之间的分歧，迄今为止，也许仅仅是因为前者想超出人性事实以求诉诸威廉姆斯所描述的那种客观性而造成的。

[68]Williams，“Saint-Just's Illusion”（1991），p.145.

[69]在“Aristotle on Human Nature and the Foundation of Ethics”一文的第94页，纳斯鲍姆指出，亚里士多德的人性概念显然是评价性的。而在回应中，威廉姆斯（我认为正确地）抱怨说，“纳斯鲍姆没能让关于人性的论述（是）‘评价性的’这种观点站住脚”。因为，如他所说，（追求自然主义谋划的）亚里士多德主义者若要避免思想的贫乏，“她就必须要对‘什么才算得上关于人类力量的最佳理解’施加一些约束条件，并且这些约束条件必须要在一定程度上独立于具体的伦理要求和希望”。

Williams，“Replies”（1995），p.200. 我们目前所知道的那些关于女性力量的事实，就在这个意义上是独立的。

[70]我们应当回忆一下，在第四章，这意味着一个人要像节制之人那样行动，并且出于同样的理由X，但没有说他的欲望跟他的理性就是和谐的。威廉姆斯把节制消解为“我们可以忽略的一种实质性的却很乏味的亚里士多德主义理想”。参见Williams，“Acting as the Virtuous Person Acts”，p.18。

[71]Aristotle, Nicomachean Ethics，1130a24-26.

[72]比如，大卫·克劳尼说：“成为好人（即，合乎美德地获取和生活）满足了我们的自然/本性的需要，因而它必定一般来说对我们有利……美德‘本身就是回报’（即，拥有和展示美德令人充实，无论它会带来怎样的后果）。但是，践行美德同样有助于人类潜能的实现，获得充实的生活。”参见David Clowney，“Virtue, Rules and the Foundations of Ethics”（1990），p.61。威廉·加尔斯顿说：“正如亚里士多德认为的那样，我们的伦理学反映了我们的情感、身体构造和社会属性，而不仅仅是我们的理性能力。所以，人类的美德处于双重境地，这种双重性通过围绕美德的不同理解方式而表现出来。如果我们关注的是人的自然/本性，那我们就会把美德看作一些内在善，即，构成了我们人类之卓越或繁荣的各种秉性。如果我们关注的是人的周边环境，那我们则会倾向于把美德看作一些工具善，即，使我们能够很好完成因我们的处境而带来的特定任务的各种秉性。”参见William Galston，“Introduction”（1992），pp.3-4。施尼文德说：“美德不是在它无需学习或容易获得的意义上，而是在那些美德行为者，无论是个体还是他们所组成的共同体，可以受益于美德的意义上，对人类来说是自然的。这种事实揭示了我们的社会本性。没有同伴的生活和没有美德的生活，对我们来说都有害。”参见J. Schneewind，“The Misfortunes of Virtue”（1990），p.43。

[73]在谈到由特拉西马库、格劳孔和阿迪曼图斯发展而来的一系列立场［根据该立场，正义（广义的正义，它关心那些涉及他人的正确行为）并不是人类的美德，因为人类的彼此关系顶多是相互恐吓与剥削］时，萨拉·布劳迪说，“根本上讲，这种观点的错误之处，不在于它冒犯了通过教育而在我们身上发展起来的道德敏感性，而在于它仅仅对那些无需通过教育而实现其最佳状态的人来说才是真的。”Sarah Broadie, Ethics with Aristotle（1991），p.118.

[74]尤其参见Philippa Foot，“Nietzsche: The Revaluation of Values”（1973）以及“Nietzsche's Immoralism”（1991）；Neera K. Badhwar，“Self-Interest and Virtue”（1997）；Michael Slote，“Virtue Ethics and Democratic Values”（1993）；Christine Swanton，“The Supposed Tension Between ‘Strength’ and ‘Gentleness’ Conceptions of the Virtues”（1997）。

[75]参见Foot，“Nietzsche's Immoralism”。

[76]Williams，“Replies”，p.199.

[77]出处同上，p.200。

[78]Williams，“Evolution, Ethics and the Representation Problem”，p.110.

[79]Williams, Ethics and the Limits of Philosophy（1985），p.44.

[80]Williams，“Replies”，p.199.

[81]Williams，“Evolution, Ethics and the Representation Problem”，p.109.（黑体为笔者我所加。）

[82]我猜想，我们之所以觉得很难接受大屠杀，其中一个原因就在于，纳粹上台之前的德国社会看起来同我们当时的社会非常相像，而且，我们不得不面对一条难以接受的结论，即，如果大屠杀在那里的发生是因为其成员缺乏美德，那么我们必定也存在类似的缺乏，而且可能走上同样的道路。

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

RIVERS OF EMPIRE:
WATER, ARIDITY, AND THE GROWTH OF
THE AMERICAN WEST

帝国之河

水、干旱与美国西部的成长

Donald Worster

[美国]唐纳德·沃斯特 著 侯深 译

刘东·主编 彭刚·副主编

译林出版社

版权信息

书　　名　帝国之河：水、干旱与美国西部的成长

作　　者　【美国】唐纳德·沃斯特

译　　者　侯　深

责任编辑　陈　锐

出版发行　译林出版社

ISBN　　9787544773911

关注我们的微博：@译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

目录
CONTENTS

主编的话
中文版序
致谢
第一章 前言：沟渠中的映象
第二章 分类学：历史中的权力之流
第三章 萌发期：一个穷人的天堂
第四章 全盛期：国家与沙漠
第五章 全盛期：财富的葡萄
第六章 帝国：水与现代的西部
第七章 结论：自然、自由与西部
索引
译后记
注释

主编的话

刘东

总算不负几年来的苦心——该为这套书写篇短序了。

此项翻译工程的缘起，先要追溯到自己内心的某些变化。虽说越来越惯于乡间的生活，每天只打一两通电话，但这种离群索居并不意味着我已修炼到了出家遁世的地步。毋宁说，坚守沉默少语的状态，倒是为了咬定问题不放，而且在当下的世道中，若还有哪路学说能引我出神，就不能只是玄妙得叫人着魔，还要有助于思入所属的社群。如此嘈嘈切切鼓荡难平的心气，或不免受了世事的恶刺激，不过也恰是这道底线，帮我部分摆脱了中西“精神分裂症”——至少我可以倚仗着中国文化的本根，去参验外缘的社会学说了，既然儒学作为一种本真的心向，正是要从对现世生活的终极肯定出发，把人间问题当成全部灵感的源头。

不宁惟是，这种从人文思入社会的诉求，还同国际学界的发展不期相合。擅长把捉非确定性问题的哲学，看来有点走出自我囿闭的低潮，而这又跟它把焦点对准了社会不无关系。现行通则的加速崩解和相互证伪，使得就算今后仍有普适的基准可言，也要有待于更加透辟的思力，正是在文明的此一根基处，批判的事业又有了用武之地。由此就决定了，尽管同在关注世俗的事务与规则，但跟既定框架内的策论不同，真正体现出人文关怀的社会学说，决不会是医头医脚式的小修小补，而必须以激进亢奋的姿态，去怀疑、颠覆和重估全部的价值预设。有意思的是，也许再没有哪个时代，会有这么多书生想要焕发制度智慧，这既凸显了文明的深层危机，又表达了超越的不竭潜力。

于是自然就想到翻译——这些制度智慧引进汉语世界来。需要说明的是，尽管此类翻译向称严肃的学业，无论编者、译者还是读者，都会因其理论色彩和语言风格而备尝艰涩，但该工程却绝非寻常意义上的“纯学术”。此中辩谈的话题和学理，将会贴近我们的伦常日用，渗入我们的表象世界，改铸我们的公民文化，根本不容任何学院人垄断。同样，尽管这些选题大多分量厚重，且多为国外学府指定的必读书，也不必将其标榜为“新经典”。此类方生方成的思想实验，仍要应

付尖刻的批判围攻，保持着知识创化时的紧张度，尚没有资格被当成享受保护的“老残遗产”。所以说白了：除非来此对话者早已功力尽失，这里就只有激活思想的马刺。

主持此类工程之烦难，足以让任何聪明人望而却步，大约也惟有愚钝如我者，才会在十年苦熬之余再作冯妇。然则晨钟暮鼓黄卷青灯中，毕竟尚有历代的高僧暗中相伴，他们和我声应气求，不甘心被宿命贬低为人类的亚种，遂把迻译工作当成了日常功课，要以艰难的咀嚼咬穿文化的篱笆。师法着这些先烈，当初酝酿这套丛书时，我曾在哈佛费正清中心放胆讲道：“在作者、编者和读者间初步形成的这种‘良性循环’景象，作为整个社会多元分化进程的缩影，偏巧正跟我们的国运连在一起，如果我们至少眼下尚无理由否认，今后中国历史的主要变因之一，仍然在于大陆知识阶层的一念之中，那么我们就总还有权想象，在孔老夫子的故乡，中华民族其实就靠这么写着读着，而默默修持着自己的心念，而默默挑战着自身的极限!”惟愿认同此道者日众，则华夏一族虽历经劫难，终不致因我辈而沦为文化小国。

一九九九年六月于京郊溪翁庄

中文版序

当这部历史著作最初以英文出版时，它极富争议性，但是伴随时间的流逝，情况发生了改变。最初的争议源自它对现代技术以及“技术统御”所提出的质疑，它们在1960年代和1970年代开始出现，影响了西方各国，但是在各类不同的圈子中饱受冷落。其中部分质疑来自人们对环境问题的忧虑，对地球徘徊难去的尊重；部分则来自人们对国家以无比热情兴建的巨型机器、炸弹、水坝的担忧。他们询问道，巨型机器将为权力的集中与领导人的公信力带来怎样的影响？技术在政治上并非是中立的，我当时这样认为，现在依然如此。我们对自然所做的一切正是我们加诸己身的一切——征服自然与征服人类之间纠结至深。然而，对那些奉经济与技术进步为圭臬，仅能看到其慈悲后果的老一代人而言，这些观点是骇人听闻的。

数十年过去后，这些对于技术的质疑，假若业已发生了变化，它们的变化则在于比以往更为宽广的影响。而今我们的质疑，细则包括如细胞的转基因，泛则涵盖如工业化带来的全球气候变化。对技术的不满四处蔓延，随之而来的是，对那些或得以控制技术，或能够守护人类及其他有机物，使之免于其威胁的当权者的怀疑。诗人、作家、电影制作者、历史学者愈趋细致地检验现代性在此世界上恣意任为的破坏性力量。我们已然进入一个焦虑与脆弱的时代。我觉得自己在某种程度上像这个时代的先觉者，虽然这部书非关末日巨灾，而只是撰写了在征服抵达极点的过程中缓慢发生的衰落与失败。

这本书所讲述的是一群勃勃进取的现代化者，他们试图欺骗他人，可能也同样欺骗自己：认为他们所希望创造的是一桩永续的善业。他们生活在美国西部，那里水源匮乏，河流往往距离遥远，非常类似中国的某些地方。在19世纪中叶，美国人开始向彼处迁徙，并且开始掌控那里的水，改变沙漠。在很长一段时间，他们自豪地将西部的河流转化为农业与城市运转的机器。在征服精神的引导下，他们未曾询问人类可能应当怎样更加审慎地令自身契合于自然的秩序。他们坚持认为，自然缺乏任何一贯性、秩序或者效率。当河流抵达大海，或者在干旱的沙漠空气中蒸发，他们称之为“浪费”水流。他们断言，人类必须尝试主宰这个不完美的世界，强行为这些自然的元素做出更好的安排。

然而，统御的驱动力并未止于对西部的水与河流的控制。伴随水利工程的扩张，一个愈趋清晰的事实是，征服自然不可避免地变为某些人对另一些人的征服，而自然则沦为其工具。社会冲突正是其后果。初始，冲突存在于入侵的欧裔美国人和那些长期栖息于该处的土著民族之间。随后，在那些自征服自然中获利最多与最少的群体之间产生了冲突。最后，冲突出现在私人利益与国家利益之间，即使两者终将学会联合其力量，共同征服沙漠。美国政府同意在为水利工程提供资本与专业知识的同时，尽量不将其规则与控制强加于那些以经济增长与发展为名而使用技术的人。

通过这些冲突，水的控制者宣告他们正在西部创造一种新和谐。在那里，一个自然与人共同幸福繁荣的绿色天堂将取代往日之荒凉。他们修建的每一座水坝都将在与自然的完美协调中矗立。果园将绽放，鸟儿将更加欢乐地歌唱，而人们则在技术的福音中更加合作，共同生活。和谐总是在前方，在更多的水坝与运河修建成功之后，在更多沙漠的土地被开垦之后。但是如同本书所指出的那样，和谐无法通过技术的力量勉强生成，而必须在对自然秩序的谦恭与尊重中实现。

美国西部的情况表明，人们远没有取得和谐，而是在破坏土地、水与其他形式的生命。欲免于这一后果，就要求改变人们对自然世界的感知与衡量，以及对人类自身在其中位置的理解。决意致力于技术征服的社会，并没有真正寻求和平与共生，无论它们对世人的宣言是怎样的。恰恰相反，只有那些对技术以及与之相伴随的失控权力持批评态度的文化，方拥有获取可持续未来的最好契机。

我在此向侯深博士致谢。她是一位很好的写作者，对语言的力与美有敏锐的捕捉力，她自身也是一位优秀的研究者。因为她的工作，这部书能够以一种新的面貌呈现给新的读者。至于它可能将展示美国与中国西部之间怎样的不同，则将留待我们的读者来决定。

唐纳德·沃斯特

致谢

我在写作此书中接受的帮助，可以追溯至多年之前；其中一部分无疑已被遗忘或者忽视。在我记忆所及的名单顶端，是我使用过其资源的图书馆及其馆员：加利福尼亚大学伯克利分校的班克罗夫特图书馆与水资源中心，圣马力诺的亨廷顿图书馆，萨克拉门托的加利福尼亚州立图书馆，加利福尼亚大学洛杉矶与戴维斯分校图书馆，以及克莱尔蒙特学院图书馆、森林史协会档案馆、国家档案馆、国会图书馆等。我同样希望感谢约翰·西蒙·古根海姆纪念基金会的基金支持，以及夏威夷大学为此书的撰写提供的休假年以及旅行经费。后者的绘图室（特别是林恩·劳伦斯）为此书提供了地图。

此书的某些部分曾以论文形式在整个美国西部，尤其是在加利福尼亚进行宣读，听众的反应令我受益良多。此外，此书还吸取了部分我发表于《农业史》、《太平洋历史评论》、《太平洋历史学家》等期刊的论文，我非常感激其编辑与读者的良好建议。丹尼尔·罗杰斯、约翰·罗德曼、卡罗琳·麦钱特以及马克·赫尔布林均通篇阅读书稿，提供了有益的批评，鼓励书稿的完成。其他人也以各种不同形式对我提供了帮助：朱迪斯·奥斯丁、彼得·伯格、布伦特·布莱克维尔德、劳伦斯·富克斯、刘易斯·古尔德、戴维·霍尔、理查德·哈特、罗伯特·亨特、欧文·赫尔布林、埃达·赫尔布林、韦斯·杰克逊、加里·纳卜汉、霍华德·拉马尔、菲利普·利文、帕特里克·纳尔逊·利默里克、丹尼尔·卢滕、杰拉德·麦考利、理查德·奥尔西、威廉·罗宾斯、摩根·舍伍德、查尔斯·威尔金森以及兰登·温纳。万神出版社的丹·卡伦对书稿予以敏锐而认真的关注，此书的最终版很大程度上归功于他。此外，我向夏威夷大学专于美国研究的同事与学生致以温暖诚挚的谢意，他们慷慨地给予我大量写作时间，并在多年间，为我提供了最为志趣相投、发启心智的支持环境。

这部书与老一代美国西部历史学家有明显的联系，他们对我而言，意味着灵感与典范：华莱士·斯泰格纳、伯纳德·德沃托、沃尔特·普雷斯科特·韦布与詹姆斯·马林。还有一组虽然小但是杰出的历史学者群体先我而做了许多关于西部的水研究，我从他们的思想与研究中——在某些情况下，从他们对我的研究的意见中——得到很多启发。他们包括戈登·多德、罗伯特·邓巴、诺里斯·亨德利、劳伦斯·李、唐纳德·皮萨尼和威廉·卡尔。

科罗拉多河西南部的世界，那个位于莫哈维沙漠边缘，长着枣椰树，有着尘土扑扑的火车站，当空气恰到好处时，弥漫着左近泥泞、辛辣而又活泼之水的强烈味道的世界，是我的第一个家园，至今依然深印在我的记忆当中。这部书的很大部分是关于那个地方，它属于我个人的起点，当然，也属于我的父母，虽然他们更多是为艰难的经济环境所迫，而非慎重考虑后的选择，将我带往彼处。这些过往的影响很难被具体言说，有时甚至难于理解，却无法被轻易地遗留在考量之外。同样，我还要感谢另外一些人，他们是所有人中最为重要的——白芙、凯蒂、威尔，在整个写作过程中他们给予我太多太多。很大程度上，正是因为他们，我生活着，并以感恩之心生活在当下更加青翠、安宁、适意的世界中。然而，那个粗粝的沙漠世界，正如这本书所论述的，同样有着自身的价值。

于马萨诸塞州康科德

我从不担忧美国会成长得过于庞大。此后的百年间，这个合众国将成为一个帝国，一个世界从未见证过的，从未在此星球上存在过的帝国。在我看来，其最富饶的那个部分，如东部一般人口稠密的部分，将会在跨越密西西比河的区域实现。有朝一日，这一现在还很干旱、空旷的区域，将如墨西哥与中美洲的阿兹台克人在其全盛期那样人口密集。灌溉正是带来这一切伟大变化的魔杖。

——约翰·W. 诺布尔，内务部部长，引自《独立周刊》（1893）

在西部，一直不乏令人心动的理想计划；然而，有着理想记录的计划——不会导致怨声载道，也不会制造不法之徒的计划——仍有待寻觅；如此计划将避免嫉妒、仇恨、恶意和任何刻薄；它将履行其承诺，偿还其债务，并且铭记它的朋友，令自己不为尘世玷染。在死者的坟茔之上，在生者的心灵之上，强压着我们国家物质进步的残忍扩张：先知被困惑，承诺被收回，人民的想象只是徒劳。但是人们将坚持下去，事业将最终成就；在第一个引以为傲的字眼被发布之时，这项事业并非无可指摘，而是被错误地实施、修剪，在公开的谴责中名声有污，生拉硬拽地穿过毁灭性的压力。那些今日与之共享成果的人也并非那些起初打天下的人。胜利——假如它能够来临——将与失败毗邻。

——玛丽·哈洛克·富特：《天择峡谷》（1892）

第一章 前言：沟渠中的映象

西部的问题即美国发展的问题。

——弗里德里克·杰克逊·特纳：《西部的问题》（1896）

在写就于1862年的《漫步》一文中，亨利·戴维·梭罗描述了一项在其时代极具美国特色的日常仪式。当他步出位于马萨诸塞州康科德镇梅恩路的住宅，梭罗会驻足片刻，问询他的本能。他应该选择哪条道路开始其乡间漫步？一般而言，他内心罗盘的指针会指向南方或者西南，于是，如同千万拓荒者正在、已经并且今后很长一段时间都将做的那样，梭罗会朝着那个方向行进。“未来为我铺垫了这条路，”他写道，“彼处的土地似乎更无穷尽，更加富饶。”向西走，他期待发现一个更具野性的美国，那里的树木更加高大，阳光更加明媚，行动的领域仍然向鲜活的英雄行为开放。那条道路上的风景仍未成为私人财产，行人仍可享受相对的自由。当他大踏步地出发后，他很快离开了康科德那些一成不变的部分，紧束的栅栏，狭窄的楼群，嘈杂的习俗，传统的桎梏，机会渐失的古老封闭世界，离开它们至少一两个小时，暂时分享那曾经盘踞无数国人身心的迁移冲动和冒险精神。“向东行，我被迫无奈；但是向西行，我走向自由。”[1]

假使梭罗径向西行，穿过康科德的边界直抵太平洋沿岸，假使他在时空中不停歇地走入20世纪末，他将会发现什么？他是否会遭遇一个向他和他的国家信守其诺言的西部？他是否当真会在那里发现一个较之东部更具个性、革新和创造力的空间？发现彼处的人们不那样注重财产的聚敛，他们的社会没有如此的等级分化？他是否会找到更加完美的民主？找到个人自由的绚烂绽放？找到进步理念的确立见证？

梭罗在其文章发表的那年过世，他无法看到，甚至无法设想一个真实演化的西部。同样，很多在他之后生活在此地区的人们，也没有看到这样的西部，或者至少没有看到一些其更为显著的结果。甚至今天，在距离梭罗所处的浪漫乐观主义时代已有一个多世纪的今天，许多西部人（毋庸提千百万生活在其他地方的人们）仍为旧有标语上理想化的虚构和仪式化的咒语所蛊惑。在公众想象中，西部仍然应当是一片未经践踏的自由土地——也许那里的某些角落确实如此。但是，

这并非它的全部，甚至不是它更重要的部分。更一贯且更明确的美国西部，是一片属于权威与束缚、阶级与剥削，最终属于帝国力量的土地。现在已是时机来清除那些逐渐朦胧的神话，以及陈旧迷失的理想，从而将注意力集中在业已完成的现实之上。在1862年，梭罗所描写的是一个位置模糊、未实现、未安定、尚待体验与创造的西部；而我们，在另一方面，则必须面对一个已经建立起来的、拥有长久历史的西部。理解这段历史，探索这个地区的意义、动力、矛盾、梦想及其所实现的种种，即可更好地理解一些更为广阔的美国渴求，而这大概是为所有地域的现代人共有的某些渴求与命运。

也许沿着西部的一条灌溉渠漫步，是开始这一重新检验的最佳所在。在它中间存在着一些重要但被忽视的线索，用以解读历史的而非神话的西部所具有的自由和自主、民主自决和开放的内涵。比如，我们或可选择弗里恩特——克恩运河，它起源于塞拉山脚，流向位于加利福尼亚中央大谷地的贝克菲尔德附近的沙漠地带。与梭罗曾经荡舟的萨德伯里和康科德的河流相比，这是一条截然不同的水流：那些河流，在梭罗的时代以及今天，沿岸草如茵、树成堤，缓缓流入大海，途中几乎无需任何人工的力量。在白人定居后的350年间，它们多少仍是天然的河水流泻在其天然的流域。与之相反，弗里恩特——克恩运河则是先进工艺的产物，是技术而非自然的作品。它没有自己的流域，而是从蓄水库中取水，轻快地将之运往匮乏的区域用于商品作物的种植。它意味着生意，其很长的部分都是笔直前行，迅如疾箭，以极佳的效率划越地表。工程师们报告说，它的最高流量为每秒5000立方英尺（141.5立方米）。这一精准的计算方法暗示着工程师、农场主以及其他现代西部人，力图从这条运河及其水流中攫取每一份可能回报的决心。今天的美国西部事实上便因此决心而存在。虽然它的重要性很少被真正认识，但是与其他任何单一因素相比，它是造就这一地区历史的决定性力量。在这一誓将开发进行到底的决心中，梭罗关于自由的理念几乎无从寻觅、表达，或者成为可能。这里完全没有留给自然本身的自由，因为作为自由流动的个体，天然的河流有其自身的完整性与秩序；而梭罗所向往的人类享有的社会自由在这里亦所存无几。弗里恩特——克恩运河提供的是对生态和社会进行严格控制的研究。

现代灌溉渠的水流所反映的，方是我们看到的真实的西部。首先并且从根本上说，它是一种建基于并且绝对依赖着与自然极度疏离而又高度管理之关系的文化与社会。假使梭罗在今天沿着这样一条沟渠漫步，他将会发现这里对生命而言是一个贫瘠的所在。这一现代沟渠从头至尾都用混凝土砌成，以防止水流渗入泥土；结果是，没有任何绿色的东西可以在其沿岸扎根，没有树木，没有芦苇，没有草地，没

有种子或花朵徐徐飘落在涟漪之中。在这里，也从未曾找到一只潜伏猎捕青蛙或蝾螈的白鹭，一只婆娑枝头的红翼画眉，或者一只在泥中掘洞的麝鼠。简而言之，这条现代运河（canal）不同于河流（river），它并非一个生态系统。它是被简单化地抽离出的水（water），严格地同土地分离，被坚定不移地导引着生产食物，充填管道，赚取金钱。在弗里恩特——克恩运河两岸，如同在其他类似沟渠的两岸，节节相扣的栅栏高耸，隔离开了流浪狗、孩童、钓鱼者（横竖这里也没有鱼）、孤独的思考者、情侣、泳者、敏捷的饥饿郊狼和迁移的乌龟。事实上，它将除却联邦垦务局官方管理人员的一应自然与人类生命隔绝在此沟渠之外。当这条运河在高速公路下流过时，所经之处总有大而醒目的标志，上书“止步保生”。这些标志的用意当然是提高公共安全，警告人们溺水或被激流吸入弯管的危险。但是，它们相对晦暗的效果则显示出，灌溉渠所构建的世界是一个不欢迎任何生物，包括人类的地方。

然则，沟渠的水中所反映出的社会秩序、西部社会的形态又如何呢？这正是本书所需研究的问题，但是此处我们将做一些初步的探讨。当我们对弗里恩特——克恩运河周边的定居地与人进行考察时，第一感觉是社会的混乱，一种当地居民及其日常生活的迷惘无序，这恰与其严整洁净、几何形状的水系统形成鲜明对照。比如，在桃树那点儿可怜的阴凉下，孤零零地坐着一位黑人老妇，她的母鸡在尘土里扑腾，一块手写的广告牌颤巍巍地吊在枝头，上面写着“卖秋葵”。街对面，一群白人孩子在他们房车外面的白铁马槽中戏水。隔壁是一片荒芜的褐色农田，生锈的灌溉设备堆放在一边，像停车场一般片叶不生，极为乏味，同那些孩童和那位妇女的生活毫不相干。同一条街的再远处，是一处新的郊区庄园，装饰华丽的锻铁门和砖墙将它同邻居分离开来。这个富裕农商的家园在它似海的碧绿草坪中熠熠生辉，它前面不被注意的小径上乱丢着一些空啤酒罐。越过其府邸，在待收的葡萄园尽头，成堆的箱子排放在路边，其木面上印着“Malanco Visalia”[2]——它们不是这个庄园的财产。苜蓿田中散发出与之毫不协调的油井气味，银色的运油卡车在乡间高速路上呼啸而过，两旁是橄榄和杏树林。处处都有甜菜掺杂其间，像一排排褐色的石块躺在田中。各类机器的刺耳声音充斥着乡村的空气：灌溉用的抽水机、拖拉机、西红柿收割机、喷农药的直升机以及轧棉机的轰鸣声，喷着鲜红旋转火焰的重型黑色雪佛兰的呼啸声，其上载着奔往下一个工作地的四处迁移的工人。在每一个方向，人们都可以发现建筑物、庄稼和其他各类物件的松散混合，杂陈于土地之上。五旬节派教会的葡萄园小圣堂；我们的瓜达洛普淑女；莎朗玫瑰与真光福音；三一圣公会；墨西哥浸信会教堂；科特李珊农场；特纳可农场；扎拉格扎市场；喜互惠超市；蓝绿灰泥蒙特马苏餐厅；土粉色的拓荒者俱乐部；洛斯3号

王牌俱乐部；进步路；第七标准路；布朗与布莱恩特农业化工厂；阿尔文镇的迪吉奥吉奥公园，那是墨西哥老人们闲坐聊天消磨黄昏的场所。一处建筑工地外面的栅栏上刷着抗争的字眼："为社会主义而战斗——工人夺取政权。"一块广告牌则在拼命兜售杀虫剂："我们杀戮是为了生存。"在灌溉渠周边发展起来的这个西部世界中，没有任何东西是和谐的，也没有任何东西可以入画。那里几乎没有和平、整洁或者责任，也几乎没有稳定社区的概念。那里没有财产的公平分配。人们在那里的隐现总是非常类似带刺铁丝网栅栏上的风滚草，没有永恒，不断漂泊，纠缠半晌，再度游移，毫无优雅与个性，一阵炎热沙漠的强风随时都会将之卷走。

但是，假若仔细观察就会发现，在这个杂乱失衡的西部中潜藏着某种秩序，虽然就总体而言，这并非自然的、景观美学的，抑或紧密结合的社区生活秩序。它是一种被强加的技术经济秩序，其目的则是为了驾驭艰难的环境。如同运河之水一般，那里的人们被组织诱导，沿着一条直线，奔向最大的产量、最高的利益。现代治水社会（hydraulic society）是对美国西部的最佳描述，亦即是说，它是一种建立在对干旱环境中的水及其产物进行密集而又大规模操纵之上的社会秩序。它绝非梭罗为这一地区所构想的秩序。他所向往的是一个自由联合的社会，由自我定义、自我管理的个人和社区所构建，他们的力量与权威基本平等。西部的治水社会则与之相反，它是一个愈来愈高压强制、简单划一且等级森严的体系，由掌握资本与专业技术的权力精英所统治。灌溉运河的每一英里都映射出这一社会的面目。在这样的映象中，人们或许可以看到集中的财富、精湛的技艺、规范、勤奋，看到普遍的默然承受，看到某种顺从而听天由命的情感等各类特质，然而人们不可能在其中找到很多梭罗所构想的自由。

在美国的西部，甚至就此问题而言，在世界范围内，都很少有他处如加利福尼亚的大谷地那般发生如此彻底的改变。在梭罗写作行走西部之文时，这个谷地业已开始经历一场生态革命。同时，这番大动荡也带来了一场与之相应的巨大社会变迁。在此两个方面，大谷地都可代表渐趋形成的西部及其突兀的转变，一种较之他处更为突兀的由荒野向技术统御的转变。

大谷地是一片巨大的海槽，纵贯南北四百余英里。周围群山环绕，其东为塞拉内华达山脉，海拔约1.4万英尺，其西则是远无如此高峨的海岸山脉。在最近的地质时代（大约距今100万年），谷地的底部形成了排水性不佳的冲积平原。其沙质土壤来自两侧花岗岩与页岩的峰岭。一片原始自然谷地的横断面，例如弗里恩特——克恩地区，呈现出多种截然不同的生态群落，它们在很大程度上依据其海拔

高度排列。在山脚处，原本可以看到延绵的稀树干草原，点缀着高大的橡树（谷地橡树混生在蓝色橡树和南部小橡树之中）。在河底地势较低的一端，生长着其他树种，如梣叶槭、阔叶梣、弗氏黑杨、胡桃、桦树、柳树、棉白杨（更毋庸提枝蔓横生的野葡萄与黑莓），它们与橡树一起构成了河边茂密的丛林。水獭与河狸游弋河中，与之相伴的还有鲑鱼、虹鳟鱼、鲈鱼、鲟鱼。在谷地的南部，也就是如今的弗雷斯诺以南，来自塞拉山脉的径流很难寻到一个出海口。事实上，那里的数条河流都倾泻在陆封的湖泊当中（图莱里与布埃纳维斯塔是其中最大的两个），在洪涝季节，它们造就了覆盖数百万英亩的低浅沼泽。在其他地方，圣华金河和萨克拉门托河周期性的洪泛生成了大量的泥沼和湿地，一直延伸至三角洲。这里生长着高达八英尺的芦苇。每年都会有几个月的时间，这些芦苇泽变成迁徙水禽，如加拿大大雁、针尾鸭、桂红鸭、小天鹅以及其他物种的冬季栖息地。最后，在这些主要的生态群落中，还有构成谷地最大组成部分的平坦干燥草原。在那里，多年生的丛生禾草是优势物种，其上则栖生着叉角羚和加利福尼亚特有的食草动物图莱麋鹿（美洲赤鹿的一种），一两千头一群，漫游在草原之上。[3]

当梭罗在康科德那个在他有生之年便已有200年历史的小镇长大成人之时，大谷地仍然是一片实际上尚未受到白人触动的环境。它无疑仍然是属于野生生命和数个印第安部族的领地。后者包括温顿族、帕特文族、谷地麦杜族、谷地或平原米瓦克族以及人数最多的谷地优库各族，约有50个部落，各有其名称、方言与领地。所有的土著部落被入侵白人以“掘草根者”一词笼统称之。他们生活在河岸或者季节性湖泊边界上的大型村庄中。虽然他们的食物来源丰富多样，包括鱼、蚌、野兽、水禽、昆虫、各种根茎、种子，他们的主食却是谷地橡树的橡实。这些橡实在秋季收获，在谷仓中储藏过冬，或被磨成粗粉，制成糊泥或者糕饼。这里的食物是如此之丰饶，大约有7万优库人以及其他各个部族能够在谷地中赖此维生，他们构成了北美洲最密集的土著人聚集点之一。毫无疑问，通过使用火而促进他们乐见的植物生长以获得食物和草料，这些土著人影响了那里的原始生态群落。然而，由于谷地部族并非农业部落，而且也没有对河溪的水流有过任何干预，因此，与其后来者相比，其影响甚微。这里已有足够的自然生长的食物供其狩猎采集，维系其人口。除此之外，他们不需要再做更多攫取，也没有意识到此举的意义。经过数千年的栖居，谷地的生态秩序仍然近乎完好。[4]

西班牙人鲜有冒进谷地，即使到来，此地的前景也足以令他们气沮。这里太热、太干、太荒凉，而有些地区又太泥泞，不足以吸引他们离开其在海滨的使命。美国的毛皮猎人、探险家杰迪代亚·史密斯在

1827年穿越此处，随后，在1849年，来自世界各地的大批人群从东面拥来，寻找黄金。为了保护这些淘金者免受印第安人的伤害，同时也为了绘制地图，美国政府在1849年和1850年两次派遣乔治·德比中尉来到此处。德比时年26岁，是一位测绘工程师。他与梭罗年龄相仿，而且来自同一地区，然而他在西点军校接受科学教育，成为一位肩负实际使命、行迹广泛的旅行家。德比对大谷地的农业潜力进行了首次彻底而有系统的勘察。针对在圣华金与默塞德两河交汇处白人定居的可能性，德比写道："除去溪边一道狭长土地，这里极其贫瘠，资源异常匮乏，无树无草，据我估计，永远无法为农业目的所征用。"当他朝图莱里湖方向南行（他将之称为"塔奇"），他对那里所能提供的机遇甚至变得更为悲观。这块地方是"绝对的沙漠"，"除了狗根草，根本没有牲畜的饲料，图莱沼泽里的水则是咸水，全无树木"。在他看到邻近现在名为贝克斯菲尔德的地方后，他写道："这是我所看见的最悲惨的地方。这里的土壤不但是最糟糕的那种类型，干酥龟裂，而且还被地鼠和一种类似家鼠的小动物掘得到处是坑。……这个地方的外观就像是一个部分被火山灰覆盖的大城市。"确实，从传统雨水农业的角度来看，这个谷地的主要部分对于农业定居而言毫无魅力，这也正是德比的角度。因此，对他来说，这里是一片丑陋、残缺的土地。[5]

另一个早期美国旅行者，一个较之德比中尉怀有更多梭罗荒野精神的旅行者，对大谷地有着全然不同的看法，这种看法对白人定居也具有不同的意味。1868年，来自威斯康星的苏格兰后裔约翰·缪尔，顺着代阿布洛山的东部山坡一路欢呼雀跃地跑下，迈进了他如此形容的景象："整片植物的锦缎，带着朦胧的金色，消逝在远方。在我的脚下，沿着那些山麓小丘，它如同一幅崭新的地图般鲜明。"当他到来之际，这里正是春天，春雨营造了一个绚丽的鲜花世界：吉利花、鲁冰花、金紫菀、山字草、钓钟柳、薄荷、粉蝶花——林林总总，层层叠叠，构成一张"光洁延绵的甜美花床"。缪尔将大谷地称为加利福尼亚的"蜂园"之一。他自及踝深的花丛中蹚过，夜晚这里就是他的卧榻，云雀、羚羊、野兔、蜜蜂与他共享鲜花的芳香。但是即使在那时，缪尔于当年秋季在彼处一个果园中工作时就已观察到，谷地中已有破坏性的力量在躁动。伴随淘金者的到来，"一种狂野的、焦躁的农业"同时进入该州。这些新农民用铁犁大量毁坏野生植物群，更糟的是，牧羊人这时也来到了谷地，与他们同至的是"一群群带蹄蝗虫，如大火般席卷大地，踏平每一株自铁犁下逃生的草秆，其彻底程度就好似整个平原是全无篱笆的村舍后院"。缪尔猜测道，总有一天，这场毁灭将会完结，一群更为审慎的农耕者将取代这剥削而浪费的一代。整个谷地将从头至尾得以灌溉，受到更为仔细的管理。缪尔担忧的是，到那一天，为自己所创造的人工世界所环绕的美国人，将

不再记得那消逝的草原初醒春日绽放的灿烂，而这正是那片原始谷地最辉煌的时刻。[6]

生态学家雷蒙德·达斯曼写道，自1850年至1910年期间，加利福尼亚州经历了一系列巨大的生态变迁，其中以大谷地尤甚。[7]在此数十年间，那里的动植物惨遭激变，其剧烈程度唯有后冰川期的灾难性灭绝可堪比拟。然而，在这一事件中，这些变迁并非由自然的盲目力量所致，而是有意识、有理性的人类所为。这些人，为其对谷地潜在财富的想象与将之据为己有的热情所驱使，射杀水禽鸟，捕猎毛皮兽。他们砍伐大片根深叶茂的大橡树，烧尽滨藜和灌木，以及黑莓和柳树的树丛，排干蕉草沼泽。他们大量杀戮大型食草动物，直至只有极少的麋鹿在野生动物保护区中得以幸存。当它们的食物与栖息地不复存在，那些灰熊、秃鹫与狼也无以为继。同样，还有那些土著居民，优库人以及其他部族，则成为疾病、强势的力量与对土地的贪欲的牺牲品。在他们的土地上，发展出美国最为富裕的农业活动。1939年，约翰·斯坦贝克曾在其小说《愤怒的葡萄》中描述过这一经营，此后，一系列作家都曾对之加以关注，其中一些人惊叹于它的产出，另外一些人则批判其所造成的人类与环境代价。所有这些人都会同意，德比中尉关于谷地生产粮食与财富潜力的预言错得不可救药。所有需要改造这片“悲惨的土地”的事务就是对水的管理，至20世纪，谷地已建立起世界上最为先进的治水体系之一，到今天，这一体系愈趋复杂精巧。对水的技术控制是新西部的根基之所在。它不仅使农业繁荣的演化成为可能，也在很大程度上促成了海滨城市如洛杉矶与旧金山的成长。最终，它使得加利福尼亚成为美国的要州，就其大小而言，它可能是世界上最有影响力、最强大的地区。

大谷地的生态与社会变迁是美国西部最为引人瞩目，同时也是最具启发意义的一段经历。本书旨在探讨这段经历以及美国西部与此相类似经历的深刻后果，并以之对比梭罗的虚幻想象——他驻足家门，对野性、对自由、对民主、对个人的美丽梦想。

迄今为止，对西部的治水思考，即关于该地区的社会是由一种对水的高度技术统御所塑造的观点，尚未得到充分考察。大量专著、文章探讨干旱西部及其对水的寻求，它们都是优秀的学术著作，然而仍然止步于外围，尚未能穿透并超越大多数探讨西部特性的归纳者与理论家的思想。罔顾所有与之对立的证据，在这些归纳者的手中，西部的历史一直停留在梭罗的时代，是一篇关于个人进取，男男女女离开文明社会，在自然当中胼手胝足、筚路蓝缕的英雄史诗，一部自东部的形态、传统与掌控下解脱（或者试图解脱）的传奇。毫无疑问，如此西部确实间或存在，但是对彼处的大部分历史与大部分人而言，那

个地区讲述着一个全然不同的故事：一个关于人们遭遇艰苦环境，被迫通过技术手段克服之，就此产生必要的社会组织，从而一再导致本土官僚机制和社团主义产生的故事。现在已是时候，在那个有关皮毛捕猎者、牛仔、农夫与无畏冒险者的传奇西部之侧，展现这个新型的技术西部，治水社会的西部，自加利福尼亚大谷地所看到的西部。[8]

在这里，我力图阐明的是关于这一地区及其历史意义解释的全新视角。要做到此点，就必须将一些流行的观念清除干净，而这并不容易。即使已经有一些不同的、富有挑战性的声音呼吁西部研究的新方向，然而标准的诠释仍然以弗里德里克·杰克逊·特纳老生常谈的边疆理论为起点，这一理论中无水无旱，亦无技术的统御，事实上，其中几乎没有我们今日地理定义的西部。特纳的这些观点深受威斯康星早期农业定居情况的影响，最早在其著名的《边疆在美国历史上的重要性》一文中得以表述。那是一种在湿润的森林和草原环境中零星定居的经历，从中产生出特纳所坚持认为的个人主义、自立与分散权力的文化——美国民主的文化。即使这一理论存在种种缺陷，就威斯康星或者俄亥俄的历史而言，它仍然保持其合理性。然而，这一理论很难适用于跨越密西西比河的西部，特别是那个属于沙漠、半沙漠、干旱皴裂的平原的西部，属于沙尘暴、仙人掌、碱水井和丛生禾草的西部，属于加利福尼亚、爱达荷、犹他和新墨西哥的西部——换言之，就是我们今日通常将之定位的西部。特纳本人几乎没有直接经历过如此之西部，因此，也无怪乎它鲜少进入其思想之中。[9]

然而，特纳的确意识到，美国的西半边将使他关于边疆文化与社会的理论产生些许变化。在其1903年发表于《大西洋月刊》的一篇文章中，特纳写道，在过去的15年间，定居点已经抵达大平原，在那里，“新的自然环境业已加速西部民主发展的社会趋势”。他继续说道，“通过旧有的个人主义拓荒者手段”不可能征服那个地区。新的边疆需要“昂贵的灌溉工程”、“合作活动”与“小农场主不可企及的资本”。特纳所称的“地文情况”，亦即缺水的状况，“注定这片新边疆的命运是群体的，而非个人的”。他将这里同美国其他地区社会结构的变化相比较，认为这个西部自一开始就将是一种“工业”秩序，产生本土或者外来的如安德鲁·卡内基那样的“工业大亨”，他们将普遍掌管这一地区。对使用普通技艺的普通人而言，解决干旱西部问题的任务，如同创造一个技术社会一样，令其望而生畏；因此，他们“必须在最强有力者的领导之下结合起来”。同样，他们也将被迫依赖联邦政府为他们修建大型水坝、水库与运河，向他们展示“种植什么，什么时候种，怎样种”。他总结道：“干旱地区的拓荒者必须既是一个资本家，又有政府做靠山。”特纳清晰地认识到，上述要求与东部老边疆的要求有根本的不同，然而他奇怪地假定其美式民主能免受其影响。

这个地区将变为“群体”的，而非“个人”的民主，无论怎样，它都将是民主的、热爱自由的、自我治理的。如果以其他的方式来看待此问题，则将粉碎特纳在西进运动中所感受到的朝气蓬勃、充满民族主义精神的骄傲。[10]

继特纳的边疆理论之后，对西部美国历史最具影响力的诠释来自沃尔特·普雷斯科特·韦布，最早在他1931年出版的著作《大平原》一书中得以阐发。这一诠释同样需要做出重大调整，以解释在弗里恩特——克恩运河的水中所映现的西部。韦布教授成长在那些散居于干旱的得克萨斯州勉力求存的小农场主中间。从这样一个有利于其观察西部的角度，他试图修正特纳的理论，坚持边疆的定居并非只有一条路线，而是有两种截然不同的方式，一种涉及对东部各州湿润、森林地形的适应，一种则是对大平原以及更西地区干燥、无树生态的适应。在后一种情形中，定居者必须设计出全新的技术与制度，否则他们就会失败。他们必须开始使用带刺铁网而非木栅栏，风车与地下蓄水层而非泉水与溪流，他们必须采用新的武器、新的水律以及新的建筑材料。美国的拓荒者“在从得克萨斯中部到伊利诺伊或达科他，大致遵循西经98度的地方”遭遇了“一个制度‘断层’（相对于地质断层而言）。在此断层处，生命与生活的方式发生了改变”。这个最近的，同时也是最后的西部，一定会成为美国的独特地区，一个只有将其置于自身的干旱环境与其居民对此自然条件的巧妙应对之中，方能被理解的地区。[11]

至此，韦布尚且目光敏锐，试抵深邃的历史洞见。然而，当他误入歧途，将美国西部与南部相比较，认为二者均为国家权力中心的软弱而受剥削的从属物时，该诠释的演绎便出现了问题。起初，在他的假设中，西部是一个全然不同于其西经分割线以东区域，富于创新而独特的地区。但是，他进而承认，一应在该地出现的技术创新，均为东部人的批量生产和市场贩售，是他所谓的“工业革命”的一部分。他害怕通过这种依附，西部人最终为资本的东部都市中心所束缚。他指出，他们的困境恰恰是美国南部的命运，那里同样是边远地区，只不过它是为北部发明的轧棉机与纺织工厂所统治。

> 这两个王国（西部与南部）都变为工业革命主导下的支流。两个王国产生出有望具有鲜明特点的文明，那是一种与美国生活不同的东西。两个王国都具有拓荒者的特质，是那片土地最早的定居者与使用者。最终，它们都彻底地为发展它们的力量所改变。[12]

韦布清楚，这两个地区之间的类比不时地出现破绽，却一直没有完全意识到这些破绽有多严重。一则，自其发展之初，西部便远比南

部更善于学习现代对于自然的技术掌控方法。在其干旱条件下，西部有强大的环境推动力，令这样的学习不可抗拒。因此，它便不会长时间地处于从属地位，也不会去打一场失败的、令人气沮的战争；它将会发现迫使国家的其他地区以财政支持其环境征服的方式，并因此成为东北部霸权的更为危险的竞争对手，这是南部从未做到的。假使韦布对加利福尼亚的研究如同他对边远的得克萨斯的研究那样细致，假使他将这整个地区视为一个新兴的治水社会，他的诠释或许更能经得起时间的考验。

韦布所达成的是一种将西部视为美利坚帝国的殖民地的观点，而这一帝国是以东部都市为中心的。他向往的是从帝国中脱离的地区性独立宣言。在他写作的时候，西部作为一个殖民地的观点业已确立，这一观点根植于1890年代平民主义对银行家与铁路的反抗，并且长期受其支持，以致它同特纳理论一道，成为对西部经历的基本概述。例如，1934年，仅仅在韦布发表其关于大平原的著作三年之后，伯纳德·德沃托就将此区域描述为“遭劫的领地”，而那些他所认为的劫掠者正是东部人。[13]最近，西部的殖民形象在所谓的山艾树反抗中重新抬头，在这场反抗运动中，许多西部人指责联邦政府通过公共土地所有权对他们的命运横加控制，其基本的言外之意，即政府应当将这些土地转交企业主，使之被尽可能地快速开发。对此立场更为缜密的表达出现在《愤怒的西部》一书中，该书作者为科罗拉多州州长理查德·拉姆与历史学家迈克尔·麦卡锡。用他们的话说，“黑暗骑士已兵临城下”，再次危及西部的自由。这些骑士均为外来者，大多是东部人，包括开采煤矿、页岩油的私人能源公司，寻求导弹基地的国防部、土地管理局、环保主义者，以及远在华盛顿试图裁减西部水利工程项目的卡特总统。[14]

这些自韦布以降殖民主义论点的问题并非在于它是完全错误的；它们确实显示了某种为很多西部人，特别是生活在大平原与落基山这些内地西部人所熟悉的现实。但是，它们的分析忽略了很多东西，而这些被忽略的正是关于这一地区更广阔、更全面的真相。美国的西部在更大程度上是一个帝国，而非一个殖民地；在很长一段时间，它只是蓝图中的帝国，然而，第二次世界大战之后，它成为事实上的帝国。的确，第二次世界大战之后，它成为世界环绕的美利坚帝国的一个重要宝座。这正是我意图在本书中所作的诠释。这个帝国式的西部是如何从沙漠与半沙漠中崛起的？它必须怎样做方能掌控那里的自然？这对于梭罗对自由的虚幻追求又意味着什么？这些正是本书的主题。它们全部自水而始，至水而终。

第二章 分类学：历史中的权力之流

在今日，一切有价值的思想都应当是生态的。

——刘易斯·芒福德：《权力的五边形》（1970）

也曾有人住在一条河上，而不破坏它生命的和谐。

——奥尔多·利奥波德：《伽维兰之歌》（1940）

地球或被称作水的行星，或被称为生命的行星，两种属性之间的联系并非偶然。没有水，根本就不会有生命。水流动在所有生命有机体的血管与根茎中，同它们所呼吸的空气与所吃的食物一般珍贵。它是其共同身体的生命血液。

水在人类历史的创造过程中至关重要。它塑造着制度，毁灭过城市，限制过扩张，带来了饥丰，运送着物资，洗刷了疾病，分裂过国家，启发对神的信仰与求乞，给予哲学家生存的隐喻，也分解着垃圾。书写历史而将水置之不提，将会遗漏故事的很大部分。人类的经历从来未曾那般干涸过。

人们很早就发现了水在历史中的力量。中东最早的地图，绘制于公元前18世纪，其上的幼发拉底河将地球土地一分为二，成两个岛屿。地图的周遭翻涌着广阔的大海。俄刻阿诺斯，这条其他一应小河渊源的终极大河，也是幼发拉底河的发源地与目的地。[1]依此地图所示，人类的生存必须在水的圈环当中，顺其水路而延续。我们不难看出，这种对地球的理解是如何引导出《圣经》中的大洪水故事，令诺亚和他的家庭，以及各种动物，战战兢兢地栖息在浩劫过后的山巅之上。这个故事告诉我们，过多的水是造访人类最古老的灾难之一，它是如此彻底地席卷生命与财产，以致几似对邪恶之人所造之孽的天谴。

然而，在其他情形中，则是由于水的匮缺而非丰沛，由于干涸枯

竭而非洪泛包围的潜在威胁，令人们意识到这一元素对于维持生存的重要性。琼·狄迪翁[2]写道："对那些不拥有它的人而言，水很重要；同理，掌控也是如此。"对干旱将至的恐惧驱使很多群体尽心竭力，它激发了他们最深沉的焦虑与最悲惨的抑郁，推动他们在其行为与制度上进行巨大的改变。它令人们从萎靡中奋发，从事最艰苦的劳动；修建庞大的工程，从遥远的地方引水以暂解他们的干渴。这种往往为原始生存本能所驱动的实现控制河流的探索，在历史的进程中蕴意深刻。正是因为人类有如此的努力，历史不复是幼发拉底河称雄人类的故事，而是人类决意统御幼发拉底河的故事。

对水的控制一再为在人类族群中巩固权力提供行之有效的手段，亦即是说，它令一群人得以对另一群人施加权力。有时，这是一种不可预料的结果，它并非是人们所寻求的，而似乎是为严峻的形势所迫而致。然而在他时他地，通过对水的控制而在人类社会中产生的权力集中，却是野心勃勃的个人，纵使面对抗议与抵抗，也勉力追求的目标。

保护人们免于狂涌洪灾的历史，当然可以为权力集中是如何运作的问题提供一些实例。然而，洪水具有偶然而不可预测的特性；因此，洪水防护对社会与权力结构的影响也是有限而模糊的。灌溉却是另一种对水的控制模式，它是持续的、普遍的，也有更多的社会需求。与洪水控制不同，在所有的情形中，灌溉带来的是社群的重组，是新的人际关系类型，以及新的规训与权威的形式。这种差异就好比是下雨时以伞遮头与让雨流到他处之间的不同。前者是暂时性的卫护，后者则是某种同心协力的尝试，一劳永逸地战胜威胁。因此，没有什么研究可以像探索历史上的灌溉那样，清晰地显现出社会是怎样变得不仅依赖于水，还依赖于对之进行操控的过程。同样，也没有什么研究比灌溉历史那样，更为鲜明地揭示对水的控制与人类所创社会秩序之间的联系。

美国西部只是一系列建立灌溉社会的长期试验中最近的一次。遗憾的是，尚无人将之置于更为广阔的世界历史背景中进行研究。其结果是，无论是对该地区还是对该地区的历史学者而言，干旱、人类的焦渴、对水的控制与社会权力之间的联系也一直隐晦不明。欲弥补此中不足（这是极大的不足，其影响也极大），我们必须走出美国的边界，在地球上遥远的他方，那些其他人也曾遭遇干旱并且试图克服其自然限制的各个地方，做一番漫长而范围广阔的跋涉。我们必须询问在那些地方，那些美国西部与之相比，或符合其分类，或与其可作对比，并且有所不同的地方，发展出怎样的主要控水模式。而后，我们才有可能更精准地在社会层面上分析美国西部对河流的掌控所产生的

影响——彼处权力之流的过去与现在。

然而，我们所需要做的远不只是对历史上河流掌控的变化形式进行单纯分类。这种分类本身会把我们引向关于美国西部与其他灌溉社会之差异的肤浅结论，无法将我们带入更深的水域。它也不会告诉我们很多超越该地区及其特性的问题，而这些问题与人类在任何地方应对技术与环境时，都需要直面的根本性议题紧密相关。西部提供了更为广阔的共鸣。特别是，它可以告诉我们很多在我们对待自然的方式中根植的社会蕴意。然而，欲把握这些更为丰富的色彩，历史学者必须超越分类学，来到理论的领域，超越单纯的比较，抽象出普遍的思想。一部没有任何理论的治水史将会变成琐碎信息的堆积——没有结论的细节，缺乏影响的数据。

支撑历史上水与社会具体问题的理论，来自文化与生态学的跨学科研究。本章将着手发掘这一生态工程，对历史学者而言，它好似一个巨大、神秘却未加利用的地下含水层，在其深处，潜藏着许多重要启示，能够帮助我们理解过去与今天人类所经历的同自然之间的关系，以及此种关系的种种影响。最先开始从这一含水层热忱汲水的人是美国的德裔移民卡尔·魏特夫，他一度是卡尔·马克思的追随者。因此，我们必须首先从他的著作中获取一些关于灌溉问题的更为宏大的理解。随后则应当去考察控水社会的几种模式，并在其中找到西部美国的位置。

魏特夫、马克思与权力的生态

自然与文化和历史的形成之间存在密切的联系，这是一个显而易见却又被持久忽略的观点。其原因可能在于长期存在着如此之多关于该观点的荒谬版本，如此之多滑稽的主张。例如，燥热天气究竟应当使人们像意大利人那样热情而反复无常，还是如柏拉图与印度教徒那般玄妙而善推理？这一思路的致命诱惑在于，它总是绑缚在自然的单一因素之上，如气候，进而在所有地方发现其影响。一种更为可靠的策略，则视自然一直处于与人类历史之间无休止的辩证关系之中，亦即是说，看到二者纠结在一个挑战——反应——再挑战的持续螺旋中，无论是自然还是人类，都从未赢得绝对的统治权威，双方始终在塑造与重塑彼此。

这就是现代生态学所启示的更为复杂的视角，它所描绘的自然是各种物种之间繁复精妙的合作，是一个相互依存与关联的圈环。将人类带入这幅图景，这个生命的圈环便扩而广之，包含多元的文化和生

物物种，它们都在运行中相互改变。在历史与自然历史之间的辩证中，没有任何东西真正结束，也没有任何东西可自其背景中完全抽离，或者可被认为在极度的孤立中自我形成。[3]

在灌溉问题上，一种历史的生态学观点会坚持认为，干旱是人们所面对的关键性的却并非僵化的决定性经历。一旦他们试图克服这一制约，他们便赋予环境某种新形态，以堤坝、沟渠以及诸如此类的设施创造人工河流。然而，这并不是简单的人类重造自然的单向进程。即使有着所谓的非凡成就，社会也不可避免地被打上沙漠的印记，以及社会自身在那里努力克服环境迫切状况的印记。

这便是魏特夫，这位20世纪汉学家与饱受争议的“治水社会”理论缔造者的论点精髓。他坚持认为，在古老的沙漠世界中，哪里有控水规模的逐步升级，越来越大的堤坝，与越来越多复杂的运河网络的建造，哪里的政治权力就会落入一个精英的、典型的统治阶级官僚手中。这就是“治水社会”，在最极端的形式中，它们变成专制政权，由一个或几个至高无上的个人对普通民众加以绝对掌控，就如同他们对流经其疆域河流的控制一般。

魏特夫对古代灌溉社会的生态学诠释逐渐为历史学者与人类学者，特别是那些自称为文化生态学者或文化唯物主义论者所熟悉，即使它往往更多担负的是一种恶名。他的理论不仅在极大程度上反映了生态学方法在历史学中的应用，它还有着较最近流行的生态科学更为悠久的渊源。它的主根深植于卡尔·马克思的著作与其研究历史的辩证法中，更为具体地说，深植于马克思关于社会变迁中的自然角色及其对很多亚洲文化特性作用的思想中，即使这些思想只是散见于后者的论述当中。马克思并非魏特夫理论化的唯一渊源；它同时深受魏玛德国思想氛围的影响，马克斯·韦伯社会学的影响，以及方兴未艾的法兰克福学派激进社会思想的影响，后者的一个研究主题便是权力与统治，包括自现代技术中产生的对地球的统治。当所有这些不同的影响交汇在一起，它们所告诉魏特夫的是，最精彩生动的历史无法在帝王将相、战争政治的编年史中寻得，而是在自然的大书中被撰写。

卡尔·奥古斯特·魏特夫1896年出生于德国沃尔特斯多夫一个汉诺威人的村庄中。他成长、生活在现代历史中最为动荡的时期，一个经历了两次世界大战、俄国革命、法西斯疯狂与极权主义崛起的时代。在1920年，他加入德国共产党，随后成为魏玛共和国时期最为重要的马克思主义学者之一。然而，在这无序的思想涡旋当中，他也学习了另一位德国思想巨人马克斯·韦伯的著作。正是韦伯，使他初次接触到中国与印度奇特的“治水官僚行政国家”（hydraulic-bureaucratic official-state），作为这些国家的研究者，魏特夫通过发现这些官僚机构

如何形成及其对社会结构的影响，很快建立了声望。在其出版于1931年的第一本重要著作《中国的经济与社会》中，他尝试去做一项艰难的工作，将韦伯对官僚体制如何影响思想与权力的强调，同马克思对经济阶级关系与政治的分析相融合。这一早期的重要著作写于社会研究所，即人们通常所知的法兰克福学派。魏特夫于1925年加入该所。[4]

然而，就在他作为亚洲学者的生涯刚刚开始之际，他的世界坍塌了。1933年，阿道夫·希特勒掌控德国，立时，这位青年学者的生命受到了威胁。他毫不隐讳地批判法西斯主义，在一个又一个城市的公共讲坛上对之进行抨击。在他试图逃离德国之际，他被警察掳获并送入集中营。这一行动导致英美知识分子的强烈抗议，他们劝服盖世太保在数月后将之释放，自此，他移民美国，最初在哥伦比亚大学，其后转往华盛顿大学，在彼处教授中国史直至1966年退休。但是在那时，他早已放弃了早年的共产主义热情——事实上，他变成严厉的反共产主义者，对俄国人的攻击一如当年他对法西斯主义的攻击那般猛烈。他有着狂野而令人热血澎湃的一生，总是同重大的历史事件息息相关。

在魏特夫漫长而艰险的学术旅程中，一个核心观点始终未变，即亚洲社会采取了一条与西方社会不同的进化路径。很早之前，甚至在马克斯·韦伯之前，马克思已然注意到这一点，认为一种“亚细亚生产模式”没有遵循欧洲的发展阶段（自奴隶制到封建制，到资本主义，最终到共产主义的发展）。[5]马克思只是采纳了詹姆斯·穆勒与约翰·斯图尔特·穆勒，以及在他们之前数位18世纪思想家关于另类东方的见解，并发现这是一种令人头痛的变异。如果一种进步规律仅仅适用于一块小小的洲陆，人们如何能够确定它是可靠而科学的呢？对马克思的追随者而言，当他们翘首企盼的第一次共产主义革命发生之后，亚洲的问题变得更加紧迫，因为如许多人所注意到的，这场革命发生在一个错误的地点——俄国，一个尚未经历资本主义阶段的国家，一个非常近似那些位于科学进步疆域之外的落后亚洲政体的国家。在1918年新兴的苏维埃秩序究竟是真正的未来先驱者，还是一个梦想的叛徒，一个卑鄙地运用马克思主义的华丽文辞陷阱，遮掩又一个反进步的东方政权的社会？这正是激发年轻魏特夫兴趣的大问题。可能看似奇怪的是，对其答案的追寻将他不仅引向了中国与亚洲，也引向了灌溉与水。

1920年代魏玛时期的德国，躁动着对世界事务的激进探寻。在柏林与法兰克福的咖啡馆中，知识分子与行动者们争论着各种问题：新建的苏联，最近战争的意义，殖民地对欧洲帝国主义的反抗，觉醒的共产主义东方的前景。成百的中国学生进入德国大学学习，他们中的

大部分都是孙中山与蒋介石的追随者，这两位正在中国建立一个被视为革命的新政权（事实上，它更多是资产阶级性质的政权）。魏特夫，虽然只是一个乡村教师之子，却以热情的关切投入到这场国际对话当中。早先，魏特夫认定中国将变成其时代的原型社会，而他本人的使命则是帮助西方人理解这一社会。正如马克思在19世纪选择英国作为资本主义社会最为明晰的范例，魏特夫将会对世人解释中国曾经如何，以及对于20世纪它将代表着什么。[6]他很快得出结论，中国为人类预示着一个可怖的未来。同马克思一样，由于德国所具有的浪漫而理想主义的特质，魏特夫也没有选择他自己的国家作为研究的对象；反之，他在中国发现了一个未曾稍有松懈的压抑过去——一个千年不变的奴隶制中国——及其在现代蔓延险恶影响的潜在威胁。魏特夫以中国的官僚及其机构取代马克思之英国资本家，并指出，地球正在面对着一个古老而在当下又是崭新的统治幽灵。

在其中国研究的最初阶段，魏特夫并没有清楚地意识到，他在朝着一个可能会不受人欢迎的方向前行。他的学术与政治兴趣同人们对马克思主义的全球性幻想丝丝入扣，然而最终，这些研究却将他引向一条多数主流、刻板的马克思主义者（更毋庸提那些咖啡馆革命者）所不希望选择的道路：对中央集权国家政体、官僚权威主义，以及最为重要的，对那些骄傲地佩戴“共产主义”标志的新兴社会秩序的控诉。

在其致力于推动科学唯物主义的社会分析方面，魏特夫对马克思主义的理念则更为忠诚。他坚信，进行表面细节之下的研究与揭示社会模式的内在结构是非常重要的，因为只有在基础层面发生的变化能够产生真正的、永久的进步。当然，这正是卡尔·马克思所明确阐述的历史唯物主义理论，任何一个社会的内在基础乃其“生产方式”，即人们从自然中掘取生存资料与积累财富的过程。简而言之，它是人类同地球之间的互动关系，然而这种关系又绝不简单。生产方式包含生态因素、技术与社会关系的复杂混合；而社会关系又包括，例如统御最近历史的资本主义方式中，工人与资本家之间的各种关系。所有的社会财富都来自这些因素的和谐运作，部分源于自然的馈赠（以土壤、水、煤、森林等形式），部分则是人类劳动的结晶。[7]

在此点上，马克思的历史辩证法同关于文化与历史的现代生态观点非常相似。然而，马克思宣称，当自然呈现出越来越多人类精力与技术的烙印，当它成为一种人类机巧的“第二自然”时，辩证的有效语言也发生了改变。原本在一个强大而独立的自然世界与一个较小的艰难奋进的人类群体世界之间进行的对话，最终让位于技术和社会之间的对话。因此，在马克思那里，历史（欧洲历史无疑如此）总是表现

为某一阶级与另一阶级之间的斗争，一种劳动者从一个被动的物质“资源”世界（这个世界就好像是坦露在他们面前的露天矿场）获取盈余，随后又眼睁睁地看着这些盈余为掌握工具之人夺取的活动。在马克思昂首阔步的社会进步之中，作为一个真实的、有其内在意义且自主存在的自然，被工人阶级与有产者阶级共同抹杀。[8]

随后，历史的进步遗弃了自然这一关键性的形成因素，而以人类创造的生产机构与阶级结构取而代之。马克思清晰地认识到，在这场解放中，人类付出了精神的代价，包括它所造成的与自然世界其余部分的疏离。在《政治经济学批判大纲》中，马克思写道，资本主义将人类从对土地长期的区域性依赖以及与此相联系的“自然崇拜”中解脱出来。

> 对人类而言，自然第一次成为一项纯粹的物件，一种纯粹的功用；它不再被视为因其自身而存在的力量，而对其自发规律的理论发现则仅仅表现为一种诡道，其目的是令自然——无论其作为消费品抑或作为生产资料——臣服于人类需要。[9]

但是，对马克思而言，由资本主义及其技术掌控所产生的与自然之间的疏离是值得付出的代价，因为它使得更高层次的文明，更为圆满的人性的实现成为可能。这种信心坚定不移地根植在他看待历史的唯物主义理论当中。

魏特夫自马克思那里吸取了很多历史唯物主义的观点，但是，他又一次悄悄滑入自己的路径之中，重拾马克思所忽略的生态因素，并将之置于其科学史观的核心位置。对他来说，与马克思的社会关系与财产所有权形式相比，共同构成“生产资料”的自然环境，以及被运用于从中创造财富的技术，在历史的发展过程中更为重要。1928年，魏特夫发表《地缘政治学、地理唯物主义与马克思主义》一文，在其中，他写道：“在一方，是人类与其成果；在另一方，是自然与其物质。这是一种根本性的关系，是一种人类生命的永恒自然条件，所有的生命形式，以及在其上的所有社会形式，都依赖于此。”[10]当这些社会试图重塑自然时，它们也在重塑自身，从未曾真正逃离自然的影响。在此历史的螺旋中，人类绝非那些任由狂风暴雨摆布的小舟上惶恐无助的旅人；在各方面，他们都有所选择。然而，他们总是必须对自然有所回应，而后令其自身与此回应相符合。[11]

当魏特夫重新令自然在历史唯物主义中扮演更为中心的角色后，他已做好探讨亚洲及其特殊发展问题的准备。他询问，在世界的这个部分有着何样的生产方式，又有何样的生态因素卷入到这一方式当中？在两本关键性的著作中，他予以了一些解答。第一篇是其在1938

年游历中国后发表的论文《东方社会理论》；该文是第二本大著作，即20年后出版的杰作《东方专制主义：对于极权力量的比较研究》（1957）的预演。连接二者的脉络是流动的水。他解释说，东方生产方式“在必须进行大规模水利工程（以防御和灌溉为目的）的时候，开始出现”[12]。公元前4000年前，在埃及、美索不达米亚、印度和中国的大河流域，国家开始行使修建大型水利工程的职能，而反过来，该活动的运行又要求集中管理的官僚体制。不论是谁占有那些生产资料——在此情形下，是一批农业管理专家——他们都势必成为实际上的统治阶级。这些古老东方文明有着共同的技术环境基础，在其上生成相似的社会结构，此基础即是对水的控制，那些主要由于降水不足，或季节不当，或不可依赖而出现的灌溉工程。在中国既有为稻田修建的灌溉系统，又有对从绵软、腐蚀的黄土高原倾泻而下的黄河洪水的控制工程。所有这些对水的操控形式，使中国及其邻国同马克思的欧洲之间产生了巨大的差异。

在魏特夫离开欧洲，并且对其新世界的家园更为了解之后，他认识到大规模灌溉农业不仅是一种亚洲现象，也存在于古代美洲。因此，到1957年，他往往以“治水社会”一词替代“东方社会”，用以阐明控水的生产模式以及与之相应的社会秩序。[13]无论它在哪里存在，其后果总是高压权力的运用与一切变化的挫败。由于过度扩张或侵略而导致的危机，可能在体系之内周而复始，然而，只要灌溉仍在继续，在此社会系统中就无法产生真正的运动与革命。魏特夫相信，在更为幸运的欧洲，一种非集权化的农业与充足的降雨量，允许资本积累的开始和现代工业资本主义的出现，然而，“东方高产农业秩序的集权化结构则向相反方向运行，亦即向现存秩序的再生产以及停滞不前的方向运行”[14]。大型水利因此造成了惰性的束缚。

当魏特夫撰写1938年论文之时，他仍然是一位共产主义者，但在《东方专制主义》出版之际，他已然彻底摒弃其信仰。1939年斯大林与希特勒之间《苏德互不侵犯条约》的签订成为最终的决定性事件。自此，他成为苏联决不妥协的仇敌。1948年，当中国人追随莫斯科的革命榜样后，魏特夫比从前任何时候都更加清楚地看到在其历史想象中盘桓的恶魔。它就是“极权力量”或者极权主义：它是一种过度强大的政府，掌控经济、权力部门，甚至其公民的思想。[15]具有讽刺意味的是，他猛烈攻击的对象并非他的祖国——德国的纳粹政权，即使他在他们手中所受的迫害远超其他任何政权。与之相反，依据他的理解，将是自亚洲弥散出的致命病毒会产生感染、摧毁西方文明的威胁。现在对他而言，古代治水社会成为现代独裁体制的前驱。他宣称，俄国长期以来都是东方专制主义的“边缘”变体，是为游牧的蒙古征服者所侵染的国家。而今，斯大林所创造的，并不是一个共产主义

乌托邦，而是“亚洲的复辟”。[16]

在20世纪20年代对科学真理与社会明确规律的追寻，到了50年代，已然变成前后矛盾、妖魔论与种族优越论的繁杂罗网。魏特夫早年对于灌溉生态与社会权力之间联系的卓越洞见，现已支离破碎。他假定，由于在很久之前，它受到那些自身也仅仅是刚刚接触到亚洲治水体系之人的影响，因此苏联就是极权主义。这是他的新论题，而与之相伴随的历史理论建构也变得恣生妄长。一种官僚权力精英如何能够在土地上迁移或扩散，而不与其基础同行，即不重建创造它的生产模式？大多数观察者都可以看到，斯大林的权力显然不是建立在灌溉的基础之上。魏特夫意识到这样的尴尬，于是突兀地选择全盘摒弃其理论。他开始主张，东方社会“无法以单纯的生态学或经济学语言解释；东方专制主义在无治水农业地区的传播证实了该解释的局限性”[17]。但是在承认此点之后，他的理论除去明目张胆的种族优越论论断，认为中国人和俄国人从其本性上无法到达欧洲资本主义与自由的进步层次之外，所余为何呢？是否只有在西方文化中，人们才能够期待看到更为人性的、趋向民主价值观的未来的演进？魏特夫从未探讨过现代西方社会的事实，如德国极权主义的出现，则使他游移的逻辑更加令人怀疑。[18]

但是，如果魏特夫的读者对其激进的分析反应过度，以致将其真知灼见与断裂逻辑共同捐弃的话，则将犯下极大的错误。虽然以东方专制主义牵强地解释20世纪社会主义的失败，可能已令该理论过分穿凿、偏颇，虽然没有任何一种生产方式可以彻底阐明一个社会的本质，但是不应将魏特夫的所有思想一并弃如敝屣。正如他所做的，关于水与权力之间的联系，有一些深奥重大的问题值得讨论，但是该讨论并不应当停留在唯科学主义、种族优越论或妖魔论的层面，而是希冀通过它更充分地理解我们对待自然的行为所产生的后果。

正当魏特夫彷徨进入反共产主义倾向的时候，他开始在一个新的学者群，即人类学中的文化生态学家那里获得追随者。他们对其灌溉与社会理论的兴趣超出对他新旧政治观点的兴趣。1953年，一位先后执教哥伦比亚大学与伊利诺伊大学的人类学家朱利安·斯图尔德，邀请魏特夫参加在亚利桑那州图森市举办的一场关于灌溉的学术研讨会，在那里，魏特夫结识了极受其治水观点吸引的美索不达米亚和中美洲问题专家。[19]斯图尔德本人也对《东方社会理论》一文，及其为跨文化灌溉研究所展现的前景印象颇深，并且开始建构以生态学为基础的人类学，从而印证文化是如何演化以适应其环境的问题。他认为，每一种文化都为一个“核心”（多少相当于魏特夫的“生产方式”）所支撑，它包含“与生存活动和经济活动联系最为密切的一组特征”[20]。

灌溉正是其中一种文化核心，而斯图尔德的研讨会也是一系列从比较角度探讨其影响的研究开端。自该研讨会之后，魏特夫开始了一种双重生活：他既是反抗斯大林的“自由世界”捍卫者（魏特夫一号），也是一位古代灌溉文明跨学科研究的权威（魏特夫二号）。虽然他再一次掀起他所习以为常的争议，但是较之魏特夫一号，魏特夫二号则有着更为持久的成功。

学者们尚未对灌溉在文化演进中所扮演的角色达成确定的共识，但是现在已有大量的成熟研究让我们进行综合与评判。[21]我们必须坦率地说，该研究最大的弱点之一在于，其中几乎没有关于现代的灌溉经历。无论是生态人类学家还是魏特夫似乎都没有意识到，控水与社会权力之间的联系也可能发生在文明古老起源之外的地方，而过去的一百年间，见证着比以往任何时候都要多的灌溉发展。

我们应当记住卡尔·魏特夫，并非因为其僵化的冷战思维，或者其最终滞涩的思想，而是为了他曾经灿烂而富于创造性的岁月，彼时，他提出了一个深刻的问题：在重塑自然的过程当中，我们是如何重塑自身的？这并非是一个易于回答的问题，因为正如我们现在已看到的，它要求关于历史、技术、自然的力量以及社会组织的广阔知识。但是，假如我们如魏特夫所做的那样，集中精力具体在河流以及对之的操控，还有这种操控产生的人类影响之上，我们或可使这一问题更具可操作性。同时，如果我们能为他的全球想象和生态角度所启迪，我们或许还可以发现一个我们从未清楚认识的美国——一个被置于中国以及其他古代治水社会之侧进行比较的美国。如此，我们需要担忧的也许就不仅仅是魏特夫所认为的俄国人或者亚洲人，同时也是我们自己。

地方性生存模式

与蝴蝶和苔类植物的分类学相似，灌溉社会的分类也可被归拢、分解、再归拢，直至在这些社会中，权力是如何演化的这一关键性问题被彻底遗失。分类者是导致这种晦涩不明的主要推手。诚然，他们寻找差异的努力有正确的一面：不论是其自然背景，还是其社会结构，的确没有任何两个水系统是完全相同的。有些是在冰冷湍流刺穿的狭窄山谷间发展而成，另一些则位处季风风暴浸润的宽广冲积平原；还有一些则是沙漠之上的溪流，一年的大部分时间都蒸发殆尽。灌溉可能只为一个猎人的食物补充几块根茎，也可能支撑着一个农业商人销往全球的开心果种植。灌溉者可能将其孩子抛入河中献祭他们的河神；同样，他们也可能在现代治水工程的祭坛上顶礼膜拜，大把

撒钱。如分类者所坚持的那样，独特性值得尊重，但是它不应当被用来否定普遍性，因为正是后者方可使批判性的探寻成为可能。在当前的问题上，我们首先需要做一些归类，在各类灌溉社会中为几种具有共同特性的组合体定位。在归类中，我们可以遵循几个标准：每一个实例所涉及的水利工程的规模，运转它们所需的管理权威类型，以及灌溉者所追寻的目标。从这种分析中得出的归类可能无法符合积习的分类者要求，但是它们可以帮助我们将思想集中在根本的历史问题，特别是一种控水方式如何发展成为另一种控水方式的问题之上。

迄今为止，历史上出现过三种宽泛的控水方式。正如我们所见，它们中的每一种都有自身的一套技术与机构、自身的社会关系类型，以及自身的权力安排。它们分别是地方性生存模式、农业国家模式与资本主义国家模式，最后一种可在现代美国西部寻见。

在第一种，也是最简单的，以地方性生存模式为基础的灌溉社会类型中，对水的控制依赖于暂时的建筑与小规模的永久性工程，它们对自然水流的影响极为细弱。由这种简单技术所服务的需要也是基本而有限的：水被引导种植供给个人直接消耗的食物。社群只能保留即使有也是很少的粮食储备。在某种意义上，水直接流入那些从自然中将之进行转移的人类口中，这些人用他们的双手挖掘沟渠，匆匆造就他们自己的木堤石坝，眼见着生命之液缓缓渗入他们庄稼四周的土地。在这种情形下，对水的分配与管理的权威完全停留在社群之内，停留在那些使用者之中。所有建造和维护水系统所必需的技术与专业知识都在他们自己中间，也就是说，在他们的本地传统当中。作为个人，也作为社群，他们自立、自足、自理，即使自然仍然为他们如何生活设定了主要条件。

在这种以直接使用为目的的生产为主的原始农业经济当中，权力的组织依然松散而不坚固。在某种程度上，它几乎完全不存在，而是遵循家庭与亲族的脉络。在其中，没有发号命令的集权机构，没有人与人之间社会与经济阶级的分层，没有个人财富的大量积累，没有复杂的社会分工，没有国家。男人可能有其各自的工作，女人则有她们自己的，其中的区分可能很难是平等的。但是，一个个人，无论男女，如其社群一样，保持着充分的自治。不管是对男人还是对女人而言，管理水的任务都颇为轻松，它几乎不需要严格的控制，鲜少涉及自上而下的号令，基本上通过非正式的民意与根深蒂固的习惯进行，而非强行施加的要求。当社群中每个人对灌溉流程的知识大体相当，当相关工作限定在每个人的能力范围之内，当用水的终点是人类的基本营养，便没有强烈的理由形成等级或者歧视。权力仍然分散，精英刚刚起步。[22]

现有研究指出，这种最为基础的灌溉开始于数千年前的干旱草原，最有可能的形式是猎物聚集饮水的水洼。在那里，它们可以被原始的狩猎者轻而易举地猎杀——事实上，是太轻易了。当猎人们在那些地方消耗干净他们的肉类资源，当他们开始感觉饥饿时，便开始试验新的手段，用他们掘地的木棍在地上挖渠，引导雨水去灌溉一丛丛野生的植物。虽然许多人类学家仍将认为农业的产生远早于灌溉，后者是由农夫而非猎人所发明，但是它的起源仍然模糊未明，存在争议。[23]

在史前加利福尼亚的欧文斯谷，派尤特人显然是在没有农业的情况下实践这种灌溉。据朱利安·斯图尔德研究，派尤特人并不种植、耕种、培育植物，但是他们聪明地观察自然如何浇灌小草与块茎，随后效仿之。最终，他们学会了如何在倾泻谷底的溪流上，草草筑就一个由石块、灌木与泥土组成的暂时性堤坝。在堤坝之上，他们凿出浅渠将水引往他们最为喜爱的野生植物物种。这一实践很有可能完全是一种当地的发明，虽然生活在世界上其他地区的采集者也有同样的做法。因此，在一些地区，灌溉甚至可能出现在种植业之前。[24]

在美国西南方的其他地方，控水则是一种自现今的墨西哥地区北上，与当地农业需求相适应的观念。普韦布洛的各个印第安社会长期以来都是娴熟的灌溉者，早在16世纪西班牙征服者到来之时，就发现他们已在浇灌玉米、南瓜和各色甜瓜。例如，祖尼族修建运河，引山间融雪至其田地，而且遍撒庄稼，以利用漫出地表的泉水。[25]在他们中间，正如同在霍皮人中间一般，对水的各种决定掌握在构成印第安村落的家庭群体或者部族手中。但是在沿里奥格兰德河更东的地区，印第安村落则面临更为严峻的环境挑战。河流的力量对任何一个小型部族，甚至一个单一村落而言都过于强大，无法驾驭。因此，据爱德华·多齐尔研究，村外协调的方式开始出现，最终则导致一种更为集中的统治。许多人被统一到广阔的区域性权威当中，而其一旦成熟，则可能既转为对外敌的战争，也转为对水的控制。当此发生之时，本地模式亦即开始消失。[26]

在干旱西南部求存的过程中，巴巴哥人，亦即食豆人，取得了最为卓越的成就。他们在索诺拉沙漠上定居千载，那片土地每年所得平均降雨量少于十英寸，在那里繁茂生长着诸如北美巨人柱、小叶假紫荆、大毒蜥这样的生物。这是一个不太可能从事农业的地方，巴巴哥人却取得了惊人的成功，直至白人的技术进入该处，摧毁了他们的生活方式。[27]以狩猎、采集为补充的巴巴哥农业是一种流动性事务，对沙漠的影响甚微。在4月至9月间，他们采集乔利亚仙人掌的芽苞、野菜、橡实，还有巨人柱与仙人掌的果实。为摄取蛋白质，他们则猎

取大角羊、长耳鹿、野猪、兔子。然而在农业中，他们显现出非凡的智慧。无论何时何地，但凡降雨，他们便抓紧时间种植豆子。他们赖以繁荣的豆类是四季豆，一种快速发芽的植物。它必须是快速生长的，由于沙漠的生长季节短暂，无规则的降雨可能使河流暴涨，而仅仅两个月后，土地又会变得干巴巴、硬邦邦。

巴巴哥人与其他索诺拉部族不断完善一种被称为“漫滩灌溉”的技术，它限定于数条河流的边缘和旱谷谷口。它是如此运作的：7月的某天，瞬间到来的洪水自沙质的河床上咆哮而下，涌入暂时性的集水盆地。在那里，它将迅速渗入泥土或者形成为将来引水所用的池塘。沿水流两侧生长着绵白杨、柳树和豚草丛，其中部分为印第安人所种植，呈篱笆状，它们减慢水流，使其在宽广、平坦的地表扩散，储存淤泥以作肥料。随后，在洪水遗留的泥土中，巴巴哥人撒下种子，期待能够在土地变得如砖头一般坚硬之前收获它们。以此方式灌溉的田地呈不规则的小块，这里一两英亩，那里三四英亩。他们这种如此娴熟的技术也被称为旱谷谷口或阿克秦农业。[28]传统的巴巴哥人没有什么犯错或者自满的余地，然而，用充裕来形容他们也不为过，至少他们中的每个人都能吃饱，在工作完成后，有足够的闲暇讲故事、做游戏，平静度日。

如巴巴哥人那样引导洪水的确需要群体的力量，因为没有任何单独个人可以掌控洪水的湍流。在1895年，W. J. 麦吉，一位满怀赞叹的白人观察者将此系统称为“团结的经济”，并指出，没有任何生物，无论是人类还是其他生物，能够在没有它的情况下在此沙漠上生存。[29]除了合作，巴巴哥农业还体现了他们对沙漠生态系统、溪流水利和农学的详尽知识。然而，它并非是一种致力于对自然进行技术征服的科学；与之相反，它更为谦虚地期望能够达成一种安全的共存与节俭的生计。

在巴巴哥人以及与之相联系的比马印第安人出现在沙漠之前，他们的霍荷卡姆祖先（那些“终结”或“离去”的人）的建筑规模远为宏大，而他们也为之所累。在公元300年到900年间，霍荷卡姆人在现今被称为美国的土地上建造了第一项大规模灌溉工程。自1930年代开始的挖掘工作逐渐展露出一个先进的运河网络，它位于亚利桑那州钱德勒，以及坦佩和凤凰城附近，自索尔特河蜿蜒而出的吉拉河畔。[30]霍荷卡姆人用数个世纪的时间挖掘这些运河，直至最终，他们创造出一个蛛网系统，能够利用所有的春季溢流，将其自上游引往他们高于河床的田地。最大的一条运河有30英尺宽、7英尺深、8英里长，它能够供应足够灌溉8000英亩土地的水。扛在印第安人肩头的生皮和篮子，是他们用来担走自这些壕沟中挖出的泥土的工具。但是最终，

霍荷卡姆人弄巧成拙。在任何地方，密集的灌溉都会导致表层土中盐的不断集中，毒化农民的田地。霍荷卡姆人也未能逃过这场报应，在某一日，他们被迫彻底抛弃他们的农业，离开他们白花花的土地和尘土飞扬的运河。[31]直到他们子孙的子孙方不得不学习如何以一种影响较弱的方式在沙漠中生存。

魏特夫关于灌溉社会的理论再一次得以适用。霍荷卡姆文化所要求的社会组织，从根本上不同于阿克秦农业的需要。后者是自给自足的村庄或者家庭，基本拥有平等地位的个人在一起做一项共同的工作。但是，在霍荷卡姆人中间，就如同在里奥格兰德的印第安村落那样，地方自治很快就无法满足要求；如若下游的村庄想得到水，他们就必须建立对那些生活在上游的人们的控制。其结果是对河流更为有效地利用（如果有效等同于完全、彻底地使用）和更为复杂的法律组织，从而解决利益冲突。根据魏特夫的理论，一旦大型灌溉体系发展到足够庞大的程度，它将令超村落政权取代地方社群控制。

事实上，霍荷卡姆人并没有进行完整的基础建设，可能他们也没有发展到有巩固权力企图的程度。我们没有确凿的证据证实他们曾经建立了复杂的官僚机构，来管理其索尔特河的水利工程。然而，当命运终结他们的发展之际，他们是否已走上通向集中统治的道路？在缺乏书面证据精确说明如何对该体系进行管理，而仅仅依赖对其工程本身解读的情况下，考古学家对他们的发展道路作出了矛盾的推断。埃米尔·豪里和理查德·伍德伯里，这两位霍荷卡姆文化的泰山北斗坚持认为，该体系可能是由一种持续数百年的自发且非正式的合作所建造、维护的。河流上下游村落的长老们，在有突发情况的时候解决人们之间的分歧，却不致让地方性治理屈服于某种集中指令。[32]然而，这种推理难以令人信服，它基于一种并不可靠的假设，即霍荷卡姆文化能够长期生活在单纯的和谐当中，这是其他社会都未曾出现的情况。第二种，也是更为可信的观点来自布鲁斯·马斯，他近来重新考察那些霍荷卡姆遗迹，并总结道：“某种合作或者控制的方式，不仅对一个单独的灌溉工程是必需的，而且对整个索尔特河河谷都是如此。”特别是在他们应对狂野而不可预测的洪水与干旱的时期。另外一位学者D. E. 多伊尔则在此推论上走得更远，他坚持认为，某一个村落必将凌驾于其他村落，掌握经济与社会的支配权。[33]我们将永远无法对霍荷卡姆时期权力分布的实际情况有很多了解，而且我们已知的也总是不确定的，但是最后一条结论所持立场具备常识性的认知。其中，霍荷卡姆文化是一个族群过度增长，超越其地方性方式，亦即“大”所造成的政治与环境后果的范例。

在世界其他地方，仍然保留着一些地方性生存灌溉方式的范例，

在有细节可循的例子中，它们似乎都大致符合此处所描述的权力特征。这些试图保留该方式的社会普遍具有古老的起源，与现代国家不断增长的压力相对抗。与霍荷卡姆文化不同的是，它们造成的生态干扰极微，正因为如此，它们也如同那些它们从中取水的山峦一般稳固。其中一些案例可在巴厘岛的稻乡中寻见，在那里，农夫长期以来形成一种“稻田组织”（*subaks*），即克利福德·格尔茨所称的“多元集体主义”的一种形式。[34]其他例子还可能是日本的灌溉合作社；在该国有超过10万个这类组织，在某些野心勃勃的规划者眼中，它们为一种更为科学、利润更丰厚的治水方式设置了过时的障碍。[35]还有一些例子是位于西班牙巴伦西亚残存的封建灌溉社群，它们原本仅有单条运河合作（这是一种非常有限的技术）和最低限度的村际磋商。[36]此外，在美国西部还有一些由拉美裔、摩门教徒或者蒙大拿牧场主构成的分散社群，同那些更为古老的群体相比，它们至少有某种模糊的相似性。那些人在面对联邦官僚化和外界市场压力的同时，仍然继续坚持某种程度的自我决策。所有这些同水相关的社群的共同点在于：它们的技术，如同它们的经济，都是水的使用者本人的手艺；它是一种土著的而非外生的人工制品。在它们的创建中，无需多少资本或受到特殊训练的专家。通常而言，在这类社群中，一条河流仍然在很大程度上遵循其自然的水路奔流，仅仅将其很少一部分物质出让以满足人类的要求，它所回应的是可持续性的而非效率的需要。一旦这样的社群衰败，并且的确也有如此情况发生，一般而言它是持久而尖锐的、无法由任何地方性力量解决的争端的结果，也有可能是外来军队或者进步改革者的侵入造成的。在如此社群持续存在下来的地方，水流淌着、流淌着，穿过历史，就如同自然与人类社群那样，在一个共同的圈环中结合。[37]

农业国家模式

在前工业世界中，农业主导着人类生活，而那种农业是小块田地的拼嵌。那里生长着一点儿小麦，这里种植着一片枣树林，在此处，则是一畦畦甜豆。围绕那些小块的庄稼地，发展出与之相类似的拼嵌村落，它们总是两两相望，却基本各自为政，如同大海中的群岛。就像上古中国哲人、诗人老子所言，鸡犬之声相闻，而老死不相往来，彼村乃他乡。[38]

有限规模的灌溉无法扰乱这种封闭、孤立。在这种情况下，一条河流可能流经一连串村落，最终汇入大海，在一定程度上维系、守护着它们的自治。但是无论在哪里，一旦有了灌溉工程的进一步发展，分散便不复存在。更新、更大的运河被修建，就好像流往高高在上的

中央权威。自此共同的努力中，产生了第二种灌溉模式，其主要特点是，大规模地干涉流域的自然水流，迫使流水几无抵抗之力地一里里远离它的流径，造成比从前更为复杂的环境退化的危险，而如此危险的结果又要求持久的高度警惕。以此方式对自然最基本元素进行的重组，反之又要求那些松散拼嵌的村落联合成一种更为广泛、强大的机制。大约公元前4000年，这一过程在一些世界上的沙漠景观中发生：如我们已涉及的亚利桑那，此外还在中国、印度，特别是在中东地区，底格里斯河、幼发拉底河和尼罗河自山巅翻腾而下流经的宽广、肥沃然而极度干旱的山谷。

在社会层面，第二种灌溉模式产生了一种简易与宏大的两极结合。一方面，还存在着比较古老的村落，那里的小农农业仍然一如既往，地方性自给自足的社群仍然试图在自己的小世界中孤立生活。另一方面，则屹立着国家，或初生，或成熟，拥有一个官僚组织来规划、管理水系统。国家为村落提供充裕可靠的水供给，反之则要求它们以货币或庄稼的形式上缴贡品。因此，一种新的再分配经济出现了，其中，财富自偏远的村落流入京城，随后，作为水工程与维护的费用，又再次外向回流。然而，总有相当部分的财富留在京城，支付新兴统治阶级的豪宅，或是灌溉社会抵御外敌（通常是劫掠的游牧民族）入侵的常规军的开销。假使统治者获得足够的贡品，这也反之意味着村落足够的水供给，他们可以建立一个帝国。这正是他们中的很多人所实现的。每一次，当他们将自己的运河延伸入新的领土，他们都可扩张其疆域，而后增收贡品，直至最终，他们的疆域膨胀到超越了任何可能的水赐予程度。因此，在那些沙漠帝国，权力的形态颇似一些原始海洋动物的形态：一堆庞大无规则形态的村落细胞组织，脆弱而散乱，由一个更为进化的中枢神经系统所控制。魏特夫称此动物为治水社会。但是，我认为治水社会不止如他所言的一种类型，为使问题更为清晰，我们可将其称作第二种模式——农业国家。

在农业国家中，人类生存的现实是大多数人辛苦工作，而少部分人发号施令，不劳而获。为了获得单独村落无法提供的更为可靠的水供给和更好的食物保障，农民们所需支付的不仅仅是贡品；他们还需承担更多大量的艰苦劳动。他们发现自己不仅要疏浚运河河床上沉重的淤泥，还要拖牵他们新主人乘坐的华丽座驾。换言之，更为密集、宏大的灌溉的代价是自治的丧失，他们将由家庭或家族之外的坚固权威所统御，造成基于劳动者与管理者劳动分工之上的严格等级。

毫无疑问，一大群人忍受自治的丧失和繁重的苦役自有其实际的经济理由。其中，最主要的一点无疑是对持续增长的食物生产的需求。然而，可能还有其他原因解释他们为何不能激烈抗议，抛弃身上

的枷锁，这些原因则与灌溉生态相关。发明灌溉的干旱地区所惯有的温热气候与充足的浅薄水路，为人类寄生虫的迅猛发展创造了理想的条件。农民们经常需要整日站在洪水冲刷后的稻田里，持续暴露在激增的病原体群中，直到最近之前，没有人明晓其危险。自古至今，这些与灌溉相关的疾病有机体中最严重的一种是血吸虫。它会造成血吸虫病，一种折磨人的、使人虚弱的慢性疾病，现今患者高达一亿人。血吸虫的前段生命存活在疯长于灌溉渠的钉螺当中，此后则在人体之内。令健康问题更为严重的是中国等国家对粪肥的使用。排泄物中的绦虫在水中扩散，进入农民体内，直至90%的人群都受到感染。历史学家威廉·麦克尼尔认为，“依赖灌溉农业的社会的专制统治特点”，在一定程度上归咎于这些疾病在普通人身上造成的衰退影响，他们变得太过倦弱以致无法抵御或起义。[39]

在大部分情况下，这种更为先进的灌溉政权的统治者都不是土地自身的所有者。土地仍然是农民们或个人或集体的财产，或者理论上为国家所掌握。统治者实际上也没有宣称对他们所输送之水的所有权。他们的权力来自他们在河流上实施的技术掌控；他们是管理精英。[40]与农民相比较，他们能更好地了解河流何时涨落，怎样建渠而不致造成淤积，以及河神意欲从人类这里获取什么。魏特夫指出，这组统治者资助了最早的水利、天文与算术的职业研究。事实上，很多现代科学与工程学都可在控水努力中找到其久远的根基。宗教同样来自统治精英的权限，祭司负责带领农民膜拜河神，如尼罗河的伊希丝、奥西里斯和哈比神[41]，美索不达米亚的尼努尔塔神，还有趺坐于湿婆大神波浪般长发之上的古老印度教神祇——恒河女神。统治阶层的僧侣一脉不断地提醒农民们，他们应当尊重并且服从那些地位更高的人，对后者仁慈的统治怀感恩之心。[42]村落可能仍然拥有土地，而官僚们则拥有权威。

在很多农业国家中，灌溉不仅帮助一个由僧侣所巩固的官僚机构获得权力，而且还协助一位独裁统治者走上权力之巅峰。他有可能被称为皇帝、国王或法老，但是无论其称谓如何，掌控自然都是其特殊的个人使命，他的光荣，以自我为中心的夸耀。据称，传说中的亚述女王塞米勒米斯，在其墓石上刻下可代表先进灌溉文明统治精神的铭文：“约浩汤之流兮以遂朕愿；引奔腾之水兮以化荒土。”[43]在巴巴哥印第安文化中，我们无法找到任何如此自我膨胀的表述，这般对待土地毫无顾忌的挑衅态度。人类是在中东较大规模的控水系统而非巴巴哥文化中，第一次开始强有力地将世界掌控在自己手中。他们通过将一个具有代表性的人类树立为神祇，赋予他或她对沙漠的绝对统治权，从而使这片匮乏之地得到救赎并生产财富的方式，以达到这一目的。

一批高级公共官僚，一位至高无上的君主，还有一个征服的计划，这样就有了古代灌溉国家的原型。学者们尚未在国家与大型水利工程出现先后的问题上达成共识，而且很有可能他们永远无法解决这一问题。究竟是蛋生鸡，还是鸡生蛋？在我们就座用餐时便已不再重要。一个巨大的灌溉机构显然不可能在一个权力复合体的财政、计划、技术指导之前出现。同时，所有在干旱与半干旱景观之上出现的早期国家又明显地依赖于灌溉。[44]

站在为魏特夫辩护的立场，我们必须看到，他从未宣称每一个国家最初都是从一种单一的控水任务中出现，即使他的确认为，灌溉必定经常为政治权力起到重要的巩固作用。“无论是传统的非治水统治者创建或者把持初生的治水‘机构’，还是对此机构的掌握成为各种职责背后的推动力量，在所有这些情形中，最终出现的政权形态都是由为治水农业需要的领导权与社会控制所决定。”[45]早年的魏特夫可能是过于褊狭的生态与技术决定论者，然而，在历史如何形成的问题上，他的头脑从不简单。他指出，灌溉与国家同生共长，相互协助。这正是我们所要研究的问题之症结所在。

面对一体化的控水复合体，普通农民一定会感到自身的渺小，既缺乏组织，又不掌握深奥难懂的知识。然而，当他回到自己的村落，却基本上重复着祖辈的生活，至少是自己命运的一半主人。与其家人和邻居一道，他仍然决定着耕作的时令，养育子孙的方式，以及严格的地方性事务的处理。那个高高在上的国家只是“半管理性的”，也就是说，在大部分时间里，它是遥不可及的，由于缺乏现代通信设施（运河驳船和驿使奔波是上令下达与下情上奏的主要方式），它只能对农民的思想进行极为有限的控制。[46]一旦庄稼收获，村民们向都城纳清赋税，他们便回归自我，在一年中的大部分光景，享受自己的乞丐民主。

对苟延残喘的个人与社群自治的最重要挑战来自徭役，大批农民为了服务于国家的需要变成被征召的无偿劳动者。在没有先进机器的情况下，中央规划者依赖被征者的肌肉完成建造与维护水工程的工作。这是另一种形式的赋税，以公利为名强行下压，进一步腴肥国家。[47]我们有关徭役如何运作的最佳文献之一，为19世纪法国水文学者朱利恩·巴罗瓦所撰。他在埃及徭役体系废除的前夜对之进行过观察。每年12月，政府的代理人对尼罗河沿岸所需劳动力做一估算：农民需求量的数字，所需工作的天数，以及必要的灌溉修葺工作。从次年1月中旬到7月底，男人们同其妻儿老小集中住在营房，在训练有素的工程师监督下工作。理论上讲，所有15岁到50岁身体健全的男性，除却并不拥有土地的城市居民和鄙视农业的贝都因人，一旦被征召，

必须前往。在现实中，那些富有的大土地所有者则可以通过支付一定数额的钱款，以免除自己及其土地上长工的徭役。从1818年到1820年期间，为了修建供应亚历山大城用水的马哈茂迪耶运河，大约有30万人在炎炎烈日下艰苦劳作。灌溉工程可能会征用同样的修筑大军。这些工人仅有的工具是短柄锄头和棕榈枝编成的筐子。他们总是在齐踝深的水中锄松沟渠内的泥土，这是一桩泥泞不堪、闷热湿滑的差事。男人们，有时还有孩童，头顶着满载的筐子，向上爬近30米，到堤岸倾倒泥土。用巴罗瓦的话说，这是“真正的西绪福斯式劳动[48]。因为每年，这些泥土又将在高水位时滑入河底，来年将是同样的辛苦劳役”[49]。国家派来的监工的标准工具则是鞭子，它狠狠地抽打着掉队农民的赤裸脊梁。在所有亚洲、非洲和美洲的主要灌溉区域中，徭役延续数千年，构成了普通人在巴罗瓦所言的“暴君专制主义”中最为真切的经历。

一旦被征募并且被教导学会服从，这一治水大军将以多种方式服务统治阶级。在维护水流之外，他们还将修筑从各个州郡通往都城的驿道；改良内陆的水路交通；营建华丽的宫殿，周遭围绕着绿意盎然的花园，标志着统治者对干旱自然的控制。同样，他们还可以建造埃及金字塔、古亚述的金字形神塔、山巅的庙宇，以及让死去的精英们能够体面安葬的大理石墓穴。由于这些因灌溉而成就的财富导致外界的妒羡和侵略的威胁，因此，他们还要筑造强大的军事工事。虽然疾病令农民太过虚弱无法成为优秀的战士，他们却可以构筑国家的防御工程。例如，在隋朝统治期间，逾百万人为修建抵御来自蒙古草原入侵的长城而辛苦劳作。因此，一个农业国家不仅为其尊荣，也为其恐惧而灌溉旱地，修筑各种庞大的工程。[50]

以上是对古代灌溉国家的宏阔梳理，是对公认的多样性案例所作的刻意归纳，以期更为清晰地呈现它们的基本原则。但是现在，我们则需要将之略加区分。仍然是依据魏特夫的理论，按灌溉成为社会准则程度的不同，治水社会可被分为紧凑型与松散型两类。[51]在紧凑型亚种当中，灌溉田地在整个社会都是一种标准实践，占耕种面积的半数之上（它们通常集中在某一单独的大河流域），或者至少全社会粮食产量的一半来源于此。在松散型亚种当中，接受灌溉的农田只占可耕地面积的少数部分，它主要依赖雨水生产其食物供给。然而即使在后者，虽然接受灌溉的区域较小，但这些地方仍然会成为强大的经济中心，对其周边接受雨水滋润的广阔农村产生影响。紧凑型农业国家的经典案例有埃及，以及从苏美尔文化到萨珊王朝的底格里斯——幼发拉底河流域文明。[52]松散型范例中最显著的则是中国和印度，可能也包括锡兰。[53]此外还有其他一些社会，其中部分难以被严格分类，如越南、夏威夷、斐济、非洲的贝宁王国，以及位于秘鲁的印

加帝国。所有这些社会都各具特色，然而因篇幅故，它们俱被忽略。[54]在此，最关键的问题是，看到农业国家中紧凑与松散两种类型社会的最基本特征。我们可以通过对其典型案例的分析来把握它们。

世界历史上最著名的灌溉农业社会是埃及的紧凑型体系，它可以溯至5000年前，彼时，埃及人开始利用向北流淌的尼罗河中红褐色的河水。正如希罗多德以及其后成千上万的后学所言："埃及，是尼罗河馈赠的厚礼。"每年6月，由于非洲高地热带雨水的润泽，尼罗河下游定期泛滥，几乎如钟表一样规律。到9月下旬，整个洪泛平原变成一片混浊大湖。再过一个月，湖水退回主河道，留下的是气味熏天的淤泥残余。在人们开始在这片洪泛平原上耕耘，种植小麦和扁豆之前，尼罗河上游的两岸覆盖着野生的青翠无树大草原，养育着大象与瞪羚，而三角洲地区则是生长着纸莎草、芦苇与鳄鱼的复杂湿地。在这条狭窄的生命带之外延展着空旷无垠、令人生畏的沙漠。在公元前3000年左右，古老王国的第一代君主美尼斯王统治时期，人工灌溉出现了。很久之后，托勒密王朝（自公元前305年托勒密一世始）令农业扩大并增强到直至19世纪方有匹敌的程度。他们重新规划整个水系统，将之分为标准的行政小区，直接受命于亚历山大城的中央政府。[55]此后不久，罗马人控制了该河，使埃及成为其主要粮仓。再后来，则是穆斯林、突厥人和奥斯曼的征服者。自流水、淤泥与条条绿色中，产出了面包与更迭的独裁权力。

在当代，埃及在阿斯旺和其他地区修建大坝，极大地改变了河流的生态系统。[56]但是，在其用水历史上的大部分时间，一种远无如此侵略性、被称为洼地灌溉的掌控是其主要模式。横向的沟渠制造了一系列圈闭的洼地，平均5 000到1万公顷大小，在下游略呈阶梯状分布。汛期的水通过运河流入这些洼地，淹没3至6英尺深，彻底滋润土地，沉淀悬浮的泥巴，随后排入下一个较低的洼地，最终流入尼罗河与地中海。在那些园地距离河面过高的地方，埃及人使用汲水提杆，即所谓的"沙杜夫"（shaduf）。这种装置有一横杆，一端负重，一端系桶，横杆在一对竖杆的枢轴上转动，掠过水面，打水上来，倾入水槽，后者则将水引入一行行庄稼中。通过这种精巧的设施，一个人一天可以打600加仑的水。[57]

依靠沙杜夫和尼罗河自身的稳定律动，埃及的农夫们从不需要面对霍荷卡姆人所经历的盐堆积的天谴；此处的水土比例中有足够的水将盐冲刷干净。沉积下来的淤泥则是如此之好的肥料，以致同一块地能够长出似乎产量永无削减的庄稼。埃及地理学家贾马勒·海姆丹认为，这种洼地体系是"显而易见共生的"体系，亦即是说，它对环境是一种生态上并容而稳定的适应。但是他进而言道："这是一种对自然

的适应，而非对自然的调整。它是一种被动的适应；它对土地仅做了部分利用，而且浪费了大量的尼罗河水，任之流进大海。它使得农业只局限于每年的三分之一时间，也不允许耕地面积大规模扩大。”[58]遵循与此不满相似的逻辑，埃及在19世纪转向一种长期的灌溉体系，它要求建造昂贵的储水库，更多控制水路的运河与进水闸，用人工肥料取代水库中储存的沉积物，以及对农村生活的大幅度破坏。这一新体系的好处在于，它使同年生长数种庄稼成为可能，其中包括出口世界市场的棉花。因此，埃及摒弃了其经受时间检验的模式，开始变得富足——至少其中的一部分公民是如此。它将自己的产品运往国外，直至无法生产足够的粮食养活自身。逐渐地，它开始面对不断上升的生态反弹：土地的盐化，渔业的衰退，比以往都更为高发的血吸虫病。[59]

虽然，按照现代技术标准，古老的埃及洼地体系相对原始，对其河流的影响也较为温和，但它仍然要求很高程度的协调控制。河流观测者的网络始终关注着在孟菲斯、开罗以及其他居住点测量水位的“水位计”（刻在石桩上的深度尺）。在尼罗河的上下游都有其他官员严阵以待，在河水接近他们时，改变高涨水流的流向。为了保证有组织的洪水分配，必须建立法律与法规。一项包括旱年储藏粮食的水流与农业规划，帮助都城及其长期延续的法老制保持对各地人民的巨大影响。威廉·威尔科克斯和J. J. 克雷格在其《埃及的灌溉》一书中总结道：当分散的地方法庭愈趋“被迫承认它（政府）的至高无上，在一个像埃及这样绝对无雨的国家，政府的权威逐渐变得……专制独裁”。贾马勒·海姆丹同意这一结论，并且写道：“洼地体系的有效运行完全仰仗一个强大的中央政府，因为每个上游的洼地都可能威胁下游洼地的河滨权益。”埃及在其历史上的大部分时间，都类似一个金字塔：一个高耸的尖峰，在其上，统治者巍然而坐；一个宽阔的底部，在那里，匿名而无声的农民阶级在艰辛劳作。灌溉作为其生产方式，正是创造这个金字塔的主要因素。[60]

对此基本达成共识的观点仍有一些持异见者，其中之一是美国考古学家卡尔·巴策。他宣称，至少在早期，洼地系统被自然地分隔，可以在一种权力完全分散的管理下操作。他进而言道，法老的产生必然是由于灌溉之外的原因造成的，但是他并没有指出那究竟是什么原因。[61]但是，即使有人同意巴策的观点，或者仅将之视为由于缺乏充分证据从而无法解决的问题，巴策自己的著作也已然充分表明，后来复杂的灌溉有可能使埃及的政治集权化成为必要。一旦缺乏灌溉，水或粮食供应短缺，社会就会崩溃：凶残的内战、饥荒、尼罗河上漂流的死尸、人吃人的惨剧、横行的盗贼；最终国内的混乱使该国无力抵御外侮。无论多么强大的政府，都无法总是避免这样的灾祸，但是

以常理而言，大多数政府仍然竭尽全力以求避祸免灾，它们也在防止灾祸的前提下为自身权力的累积辩护。

在那些如埃及一样，基本上整个国家都依赖于一条单独的大河并从中实施灌溉的地方，通向中心的权力之流是流畅、清晰而直截了当的。但是在第二类亚种中，即松散的农业国家模式中，其中的各种联系则更加微妙，而魏特夫理论也存在更多问题。中国是检验这一亚种的首要案例，同样也是一个非常复杂的案例，很难轻易对之加以归纳。[62]在人们所熟知的官僚机构和广大农民阶层之外，中国历史自其早期便有一个巨大的个人土地所有者群体——乡绅阶层，他们同城市商人一道，起到巨大的作用。中国的很大部分，特别是南方，气候温和多水。因此，灌溉并非对所有的地方而言都是一种必需，农业的管理官僚也是如此。然则中国是否是一个治水社会？在那里，河流控制是否推动专制统治的发展？抑或中国同日本或欧洲更为相似，是一个统治权力分散的封建世界？它向帝国的演化是否是治水之外其他因素输送促成的结果？

李约瑟宣称："在世界各国中，中国人对水的控制与使用一直都非常出色。"[63]中国的水利工程比世界上任何一个传统社会都更为先进，提及灌溉的历史记载可以追溯至公元前8世纪。同埃及一样，中国从来都非大坝与水库的热衷修筑者；其专业知识更多着眼于洪水控制与修建精妙的运河，既向京城输送捐税（主要以粮食的形式），又为庄稼送水，特别是在半干旱的北方。它早期的伟大成就包括邗沟、郑国渠和最终连接北京与杭州全长约为1100英里的大运河。自公元前3世纪汉朝开始的中华帝国的兴起，很大程度上归功于四十余项重要水利工程，它们的修建是为了控制"中华之忧患"——黄河，它为人类带来的灾害超出其他任何一条河流。[64]显然，该农业国家确实大规模地实践控水活动，并且可被准确地称为治水文明。但是它并非一定如魏特夫会认为的那样，是一个极权主义的文明。

在中国，水成为理解自然和人类事物，以及掌控二者的正确原则的最为深邃之象征。与魏特夫所了解的进行思想控制的现代政权不同的是，在中国，在这类问题上允许某种观念的多元化。关乎水思想的两种最重要的学说，分别是掌控官方群体的儒家思想和持异见者的道家思想。在作为道家思想本初起源的《道德经》中，水表现为自然的本质和人类行为的典范。它是一种不争不拒的物质，在其行进途中一旦遇到阻碍便会轻易趋避，然而最终它能够瓦解最为坚定不移的对抗。据其言，江河之所以能为百谷王者，以其善下之，故能包纳"天下万物"。从此自然的典范当中，道家为其统治者提供了可借鉴的对象。他们应当大象无形，无为而治，使其民众绝巧弃利，无欲无知；

他们应当不自是，不自矜，不将一己意愿强加于地方事务；而且应当取消残酷的徭役。这些针对统治者的道德训诫中所蕴含的自然主义、寂静主义和谦逊克己的哲学思想，同样适用于治水工程。无为，这一顺波随流，不违背自然的思想，意味着反对过度刻板地限制河流，或将之全然改道的种种结构。汉朝的贾让，这位道家的工程师，精准地描述了工程与政治策略之间的联系："善为川者，决之使导；善为民者，宣之使言。"[65]

与之相反，儒家思想则教导人们对水，亦如对百姓，采取一种更为专制的立场。必须通过建筑坚固高大、规束河水的堤坝，迫使其更为迅速地流入大海而使河流得到治理，而"治理"一词正为儒家所偏爱。同样，也必须使河流辛勤服务于公众利益，而何谓公众利益，则由圣人与统治阶层所界定。虽然儒生们也能够于川上喟然长发生命之思，但是一般而言，他们倡导对自然环境采取一种更为积极的掌控态度。相较于道家的顺应自然，儒家将寻求道德教化、社会福祉，尊崇等级地位，尚老尊长视为更高的准则。中国的统治者们循儒家教训治国，使其国家成为一个富庶、强大、等级森严的帝国，历史上最伟大的帝国之一。

然而，中国无论风物还是社会都太过广阔复杂，以致从无可能将之置于一种全无张弛的专制统治之下，无论这种统治是否遵循孔教。当魏特夫将中国形容为一种松散的类型时，他清晰地认识到了这一点。毫无疑问，那里确乎存在专制主义，因此帝王们可能时不时地迫使人们向他们屈膝顿首，官僚们可能对当地百姓掌握着生杀大权，灌溉工程上劳作的农民脊梁骨上可能经常感受到火辣的鞭笞。但是与埃及相比较，中国的统治阶级是一个多元的、分裂的、多中心的混合体。皇帝们总是需要不停地动员多方力量方能维持统治；而面对这个国家辽阔幅员产生的离心趋势，以及官僚阶级内部针对社会目标的各种争论，纯粹的压迫也绝无奏效之可能。正如S. N. 艾森施塔特所指出的，中国的帝王们间或发现自己陷入儒道两派力量的对抗之间，因此要么试图在两派中间发起同盟，要么以一方之力排挤另外一方。在朝代兴亡的循环当中，地主乡绅总是保持相对独立的位置。艾森施塔特承认中国是一个中央集权的国家，然而它并非受制于一个全然不受制约的、简单的权力组合。[66]

如果说魏特夫在古老中国中看到过多的美丽新世界[67]，在仅有一个强有力的权力中心的地方寻找"全面权力"这一点上存在谬误的话，他至少在另一层面上是正确的，即水控制确实在一定程度上使国家克服了弥散分裂的趋势。通过在一个关键性的地理区域发展灌溉工程，国家可以控制更加广阔的领土，加强其对其他内部力量的能力。

农业在此核心区域的集约化为帝王及其属下、官僚和军官生产作为贡品的粮食。冀朝鼎的研究显示，在中国历史上，“基本经济区”反复出现，成为控制那些仍旧依赖降雨务农的周边附属土地的工具，其功能好似建立起一系列要塞，从而宣告对某边疆区域的主权。由此，灌溉的发展一再成为“社会与政治斗争的有利武器”[68]。通过该生产方式的扩张，中央政府渐趋强大，即使是在一种相对的、游移的并非绝对的层面之上。

总体而言，紧凑型与松散型的农业国家借灌溉之助，创造了人与自然之间某种最为特殊的关系。它不总是一种可持续的关系，在大部分区域，就生态稳定性而言，它都远不及地方性生存模式。虽然它不至于像魏特夫针对斯大林主义的黑色隐喻那般压抑，但它仍然令生灵涂炭、尊严扫地。我们无须通过以我们自己时代的极权主义倾向来解读那一段治水历史，便可认识到农民为此所付出的高昂代价。

然而，鉴于个中原因颇难论断，魏特夫以及绝大多数学者甚少言及的是，为什么这些社会选择坚定不移地支付如此代价而获取更多的水。在每一个案例中，都有一个他们可以拒绝如此选择的关键节点，该节点就发生在他们有可能摒弃大型灌溉工程及其社会后果的时刻。但是一旦错过，当他们下定继续前行的决心，他们便会发现已为自己铸就了难以轻易回转的命运。令他们决意加强水控制的，并非是他们周遭的沙漠或者旱地。虽然在某些地方，气候的变化，旱灾的围困，饥荒将至的威胁，可能会让人们无从选择。然而，更经常的情形则是，过多的群体争用一种有限的资源，以致他们要求并且将权力给予一个仲裁者。在另外一些情况下，决定性的动力无疑更是一种思想，而非饥饿；是一种野心，而非生存的必需；是一种对权力，而非对水的饥渴。它也可能是意识形态的产物，无论它是某种普遍接受的信仰和态度，抑或一小撮阴谋家的操纵。这种意识形态可能是任何一种形式，如宗教、哲学、梦想、对征服的理性化。[69]既然这种意识形态的力量是如此鲜明地表现在灌溉发展的现代范例中，那么在古代，它可能远较我们有可能证实的情形更为普遍深入。无论是哪一种情形，不管其驱动力究竟为何，其结果是，在埃及、中国或者其他地方，这些社会都开始进行一场令地球之河流折服于人类意志的漫长、艰辛而危险的工作。

资本主义国家模式

那些昔日在旧世界产生过如此决定性结果的复杂水利工程，而今大多只留断壁残垣。今天，大部分水利系统已成废墟，如雪莱之《奥

西曼提斯》所咏那般，埋葬于“寂寥黄沙，苍茫荒漠”[70]之下，在地面几乎全然消失，只有从空中可略见痕迹。中国筑造千年的石堤沟渠中的流水或许依然汩汩，马德拉斯的农夫或许仍在年复一年地等候印度洋季风带来的雨水，填满其传说中土王挖掘的贮水池，但是这些孑遗的碎片无法构成体系。现在，在那些全面建设水控制的地方，它们仰仗的是现代技术——可令整条大河翻山越岭的电泵，或者制造延绵百里的人工湖的巨型混凝土大坝。以农业国家思路组织的早期治水社会，现在已然伴随它们运作的设备装置共同消失。取而代之的是新型现代治水社会，而它们中间最为发达的则在干旱的美国西部扩张。这些社会所体现的是商界大鳄、技术能手和无所不在的国家设计者的思想。

卡尔·魏特夫拒绝整理其关于水与权力的思想，携带它们转念跃入水的现代性当中。此举将要求他批判性地审视他的新家园——美国，而他对这样的质疑尚无准备。事实上，与马克思主义者的决裂，已令他愈趋成为一个美国和其他西方资本主义国家的卫道士，他将之视为自由与进步的守护者。他也曾屡次探究水工程的新成就，却往往在对现代水利的志得意满中转身离去。他坚持认为，这些现代工程背后的社会组织方式，全然不同于古老的专制主义或者他们新近的共产主义继承人。1946年，他和夫人埃斯特·戈德弗兰克共同造访了世界上最具雄心壮志的水控制计划之一——田纳西河流域管理局（TVA）的工程。15年后，魏特夫夫妇参观了澳大利亚大雪山灌溉计划。他写道：“我关于传统中国的论述对多中心的社会是不适用的。”那些新“自由世界”的工程不可能是专制独裁的，因为在那里，私有制被封为圭臬，而且没有一个单独的、压倒性的国家掌控一切；相反，在像美国与澳大利亚那样的情形中，许多相互对抗的力量取得了某种平衡。彼处，存在一个“受控的”而非“统御的”官僚机构。[71]因此，魏特夫再一次捐弃了他原有的关于历史的生态论述。归根结底，造就昔日埃及的不是自然与技术的互动，而是更早的社会“组织”。出于某种原因，在那些古老的沙漠帝国中，社会组织是专制的，而在现代西方国家则是开放而民主的。

魏特夫的一些批评者完全忽略其对资本主义与指令性经济之间所做的区分，并且错误地指责他为所有的灌溉政体打上暴君标志。有时他们会利用美国西部作为一种例外典型来批驳他的过度概括。例如，哈佛大学法学教授朗·富勒成长于加利福尼亚的帝国谷，在其玫瑰色的记忆中，那里是一个公平的、社区共同体的世界。他公开炮轰魏特夫将一应灌溉笼罩于阴影之下。然而，在其滔滔不绝地批判早期治水社会东方专制主义论断的过程中，他事实上最终重述了魏特夫本人对之所做的区分。他全然接受了水控制在早期治水社会中可能会导致专制

主义的思想，所添加的不过是他们的问题在于他们“过快地承担了这一过难的社会任务”。但是伴随商业市场的产生，各种处理冲突利益的更温和机制也随之出现。富勒坚信，我们现在拥有了理性个人利益那只看不见的手，它将和平地解决关于水的争议，实现利益的公平分配。我们甚至不需要法庭，因为个人现在能够在没有外力的情形下化解他们自己的冲突，重拾他们在开发河流资源时曾经享有的自治。富勒暗示道，资本主义的崛起使得共同进步变为可能。它的出现分解了集中的权力，以协商和契约取代高压的权威，保证民主在沙漠中的灿然绽放。[72]

可惜，真实的情形偏偏并非如此。对水控制的现代范例如美国西部所做的另一种更为缜密的观察，并不能支撑富勒或者魏特夫所认为的，通过对沙漠的征服，可以获得人类不断进步的自由这样鼓舞人心的论断。与之截然相反的是，资本主义在过去的百年间，业已创造了一种新式的、特殊的治水社会，再一次证实对自然的主宰如何导致一群人对另一群人的统御。要认识到这一点，则必须对某些重要的问题予以强调。这一最近的水控制模式同其先行者有何共同之处？它具有何样的独特性质与趋势？它是如何处理水这一生命最根本的物质？是怎样的文化演化途径将之带入其当前对旱地的掌控？又是怎样的内在与外在力量驱动它获取这样的掌控？这种新型水系统所表达的生态统御又是如何形塑如美国西部这样地方的社会秩序，创造新的权力结构，促使财富与权威的再次集中？

有趣的是，如富勒这样的自由市场经济的自由派，或魏特夫这样的反共产主义理论家，以及那些具有技术统御倾向的激进主义者，都拒绝承认人类的命运与自然的命运是如此密不可分，不仅过去如此，现在依然未变。然而，如同很多我们生命中最重要的事实那样，这种联系无法像加热一段蜡烛会致其熔化的科学命题那样，被轻易证实或者驳斥。反之，我们必须勉力寻找并检验一个具有可察可证的连续表现形式的历史真实。当睿智的英国人C. S.刘易斯写道，“我们所唤作人类之于自然的权力，变为一部分人以自然为工具，施加于另一部分人之上的权力”，这样的历史真实就在其脑海之中。当法国当代社会理论家安德烈·高兹宣称，“对自然的全面主宰将不可避免地使得以主宰的技术主宰人类成为必然”，他同样也在讲述这样一种普遍的历史真实，而非某种化学反应。[73]一种历史真实无法被精确地校准或是确切地预知，除非将之还原至琐屑的程度。在集约化水控制中形成的人类蕴意的问题上，不可能论定某一特定的大坝或高架渠会准确地在每一处地方造成同样的社会影响。确立历史的真实，需要一种比较疏松但仍然是相当吃力的分析。它不是对因果之际的严格确定，而是对那些微妙的、相互作用的关系富含想象的把握。尽管富勒和魏特夫的

解释与此相反，然而只有这种更高层次的历史解释途径方能令我们判断，古老沙漠政体中的治水循环是否有其现代回应。

另一位当代社会哲学家刘易斯·芒福德，阐述了与C. S. 刘易斯和安德烈·高兹相同的观点。在其《技术与人类发展》一书中，芒福德指出，金字塔时代的精神与意志已然重现，如从前那样竭力建立“对自然与人绝对集权的控制”[74]。他将此复原称作“巨机器”。历史学者所面对的挑战，不是用实证主义的小刀裁削他的观察，而是在具体的案例中检验之，看其是否合理，并使之尽可能地明晰、连贯。我相信，进行这一探究的最佳所在便是干旱的美国西部，在那里我们将研究其水控制的努力与成就的历史。

水控制的第三种亦是最近的一种模式（当然它可能并非最后一种）是现代资本主义国家的创造。在此模式中，大致有两类对等的权力中心：农业人士的私人团体，以及官僚设计者和当选代表组成的公共团体。两个群体都不是孤立自治的。它们彼此需要，相互增强对方的价值，在没有持久胜利的情况下力争上游，最终同意共同协作从而获取对自然前所未有的彻底控制。

同那些可以轻易被任何一个政府恐吓而对其俯首帖耳的古老农民相比较，构成私人团体的农业人士在近些年已经十分富裕，很有组织。他们无须再服强制性的徭役，而只是向国家缴纳税收。他们往往会抱怨税率过高、存有欺诈，或者他们会成功地迫使其他人为他们缴税，从而修建、维护其各类水工程。在世界劳动力市场上，他们雇用着一支无名的劳动大军，将干旱的地区转化为青翠的田园。在西部，这些工人来自墨西哥、中国、日本、菲律宾、印度，同他们一起的还有俄克拉荷马、得克萨斯和密西西比的农民。正是这些如埃及农夫一般挥汗如雨的农田帮手，而非拥有土地的雇佣者，构成了徭役制度以工资为基础的现代回应。他们同样感到监工的鞭笞或警察的棍棒，但是在农忙季节结束之后，他们却没有自己的土地或者村庄可供逃亡。其结果是，他们变成永远的迁移者，在某些情况下，一顶帐篷或者一辆汽车成为他们唯一的家园，而一个城市的福利办公室则是他们在淡季时可以仰仗的生计。通过这些雇佣劳动力，对水的现代统御鲜明无误地被转化为等级制度。那些统治者不仅仅是雇用、付钱的人，也是参与到设计、控制治水生产方式中的人。工人成为环境操纵的工具，而河流则相应地变为控制工人的手段。

自此模式中出现的另一个权力中心是国家，如古时候一样，它为大型工程提供了资本和使之运转自如的专门技术。人们最为熟悉的权力规则之一是，谁掌握资本，谁就是老大。在美国西部，联邦政府通过其垦务局投入了大部分资本，由此，它对地方命运的沉浮施以巨大

的影响。当同一个政府开始提供大部分治水的专业知识时，另一种控制方式也被它抓入手中。在水控制的规模与复杂度不断增长的过程中，后一种方式的重要性也在不断增强。此外，通过它五花八门的层层机构，国家也坚持其在解决争端，决定何人自公共资源中取水，界定哪些工程值得动工等方面的权威。在这里，权力的排列中没有法老，没有某个唯一的独裁者，将人类对环境的控制人格化。在新的模式中，权力变得那般面目模糊、不具个性，以致很多人无法察觉其存在。

最近灌溉模式的根本特征在于其对待自然的行为和构成其基础的态度。在资本主义国家中，水没有内在的价值，没有必须为人类所尊重的完整性。水不再像在地方性生存社区中，被视为供给生存、人类生命的产生与繁殖的神圣必需品。水也不复如在农业国家，被看作政治帝国建立的追寻中令人生畏而又富有灵性的盟友。如今，它变成了可以买卖，可以用以制造其他能被买卖并运往市场的商品。换言之，它成为一种纯粹而抽象的商业工具。一切神秘性自其深层消失，一切神灵离去了，一切对逝者如斯的沉思冥想终止了。它是存入某个户头中的多少“英亩尺”[75]，是用以生产多少发电量的“千瓦时”，是运往全世界的多少捆棉花、多少车柑橘。但就在这种市场估算的新式话语中，存在着控制自然的终极权力的宣言，一种绝对的、全面的、摆脱一切制约的主宰。

与以往所有历史经验相比，随之而来的将自然转化为商品的行为，都更加咄咄逼人，手段高超。在资本主义国家中，科学与技术被赋予崇高的地位，被用于谋划各种从每一条河流中掘取产生任何一种金钱的方法。在那些自然似乎为人类财富设置了极限的地方，工程技术则假定可以带来无极限的充裕。即使在沙漠中，男男女女遭遇以最为古老的方式出现的匮乏——不是某种特定工业资源的不足，因为这往往是文化的产物，而是一种基本的、生物性必需品的匮缺——任何一种形式的增长仍然被视为可能。无畏于任何匮乏，不愿承认有无利可图的景观的存在，设计师与规划者们保证说，水存在于最干旱的石块当中，只需要一些口令，它便会喷涌而出，源源不绝。这种令最荒凉、最贫瘠的沙漠不断有所产出的集体意志源自聚集而成的个体意志，力图毫无约束、不受阻碍地最大化私人占有。它是一种为农业人士和治水官僚所衷心共享的思想体系，为这两种潜在敌对的权力中心形成坚固联盟提供了纽带。

新的水控制模式在美国的发展是此后各章的主要内容。然而，为了更透彻地理解它所涉及的理论性问题，在此处，我们需要简要地做一件魏特夫未能做到的事情：回到他所在的第一次世界大战前的德国

社会环境之中，回到那些他早年曾经密切联系的社会哲学家中间。在其中，与理解水和资本主义国家之间关系尤为相关的是法兰克福学派的批判理论。魏特夫曾是其最早的成员之一，然而却与之逐渐疏离；如果他继续与其法兰克福同侪保持联系的话，后者或可使他看到其关于灌溉的著作与当下的关联性。这些批判理论有一个共同的主题，即无论是在所谓的民主国家，还是在显而易见的极权国家当中，是统御，而非进步鼓吹手所承诺的自由，才是20世纪人类的宿命。进而言之，人类统御源自现代无休止地重塑自然的强烈欲望。

法兰克福学派，其正式的称谓是社会研究所，建立于1923年，资金来自一位富有的捐助者。[76]自1923年至1929年，卡尔·格伦伯格担任其首位所长，他是第一位以公开的马克思主义者身份在德国大学中获得教授职位的学者。他邀请魏特夫加入该所，以加强其正统马克思研究。在1929年，俊才横溢的青年社会思想家马克斯·霍克海默取格伦伯格而代之。他是一位斯图加特工厂主的儿子。作为所长，他将无所不为，唯独不做正统之事。与其智性精神伙伴狄奥多·阿多诺一道，他们将赋予该所新的底色与方向，为20世纪全世界的激进思想带来深邃的影响。其他成为法兰克福学派一员的学者包括利奥·洛温塔尔、埃里希·弗洛姆、弗里德里希·波洛克、赫伯特·马尔库塞，以及晚出很多、自成一派的于尔根·哈贝马斯。在这个群体中，没有需要严格遵循的党团路线，但是他们的确分享某些共同的话题。在不同程度上，他们都拒绝成为马克思主义的教条论者，因为在他们看来，这将使他们否定自由探寻，使文化分析还原为刻板的经济学唯物主义，助长政治压制。年轻的马克思，那位撰写著名的《1844年手稿》的浪漫理想主义者，正是他们那样的激进派：一位叛逆者、人文主义者、不受践踏的个人精神的捍卫者。追随这一典范，而非那个《资本论》中年长的马克思或他那些过度忠诚的门徒，他们坚守其立场，反对任何可能威胁批判性探索的因素，不仅仅是寻求利益最大化的资产阶级，还包括实证主义者、工业组织者、大众文化的设计师和官僚政客，总之，用霍克海默和阿多诺的话说，所有那些应当对创造“被辖制生活的世界”负责的人。[77]此时，尽管魏特夫与他们的关怀有着显而易见的重合，但他退席了。他需要的是一种关于社会的科学，而非关于价值的哲学。直到很久之后，在其主要著作基本完成之后，他才开始更新那些曾经的联系。

也许，霍克海默以及其他法兰克福学派成员最重要的贡献，在于将激进的讨论带回“上层建筑”这一思想、意识形态与哲学的领域当中，并因其自身价值而将之视为决定性的历史力量。它们不复仅仅被看作社会生产方式的反映，而是其推动者、塑造者。这一点在现代两百年间的表现比任何时期都更为真实，在这个时代中，书籍、学校、

大众媒体业已令人们更加清晰地表达自己的观点，在更广阔的范围中操控他人的思想。在此情形下，观念可能会改变存在的根本性基础，也可能延宕变革，理性化现状，保护既得利益。霍克海默将会说，关于资本主义国家灌溉模式的研究必须特别关注围绕它的意识形态母体，特别是那些关乎自然的观念。

在资本主义社会中，理解与处理自然环境的盛行方式是工具理性。这是我们相当于中国的道家思想、古埃及的奥西里斯崇拜，以及巴巴哥人泛灵宗教的对应品，同时也是我们的信仰、价值、伦理、意图与分析的本源。但是，此种比较可能是一种误导，因为工具性思想的特征便是摧毁传统宗教与价值观，贬低一切真正的哲学，否认任何超验的意图，继而在我们同自然的关系中留下一片深漠的虚无。霍克海默写道：

> 在很长一段时间中，理性意味着理解与吸收那些永恒的、将成为人类目标的思想的活动。与之相反，在今天，不仅是理性的一项功用，也是其最本质的功用，成为在任意既定时间，找到人们为达成目标采用的手段。[78]

工具理性细致而系统地考量手段，却忽略了目的问题。商业经常使用之，因为其目的被假定是显而易见的，即能否挣钱，因此只有达成这一目标的方法才值得思考。技术的问题也是一样，工具主义告诉发明家什么能令一台机器运转得更具效率，至于发明的目的则无须考虑。这种思维方式无甚新鲜，只是在前现代时期，它蛰伏于人类认知的边缘，而现在则挪移到人类意识的核心，将其他一应活动挤走，带给我们一种愈发“理性化的非理性”生活。[79]

霍克海默认为，理性的最高形式包括的不只是对现象世界及其运作的理解，以及如何操纵它，以使之服务于某人的利益。理性必须直面终极的问题；它必须定义至高的善，寻找事物内在的价值，思考人类的命运，厘清道德的真理。根据这一标准，理性不可避免地正是它应当成为的那种追求。但是在最近的数个世纪中，“应当”被严格地同“正是”分离、疏远，最终被寄存在密室当中。在资本主义、科学和技术的影响下，事实自身逐渐开始拥有真正的意义。价值观似乎成为主观偏好，亦即是说，它们被归入“私人的、无关紧要的”那一类。据说，它们就好似品位，无法引起争议，也不可能被建立。由此在公共讨论中留下了一片空白，而工具主义则迫不及待地用图表、数字、效率计量、生产率报告、利益亏盈，或者任何可以将注意力从那种难堪的沉默中转移的东西来填充之。“我们必须征服沙漠。”为什么？“这样可以为更多人建立家园与农场。”为什么？“这样可以有更多流通的财富。”这些财富要为何用？“不管人们喜欢什么，或者作出什么决定

——这不是我们需要强调的问题。”自此，理性捐弃了其高尚的诉求，而满足于计量的生涯。“理性放弃了自主性，业已成为一种工具。”[80]

在工具主义统治的时代，自然不复具有自身的价值。它不再被视为上帝的杰作，应当更被尊崇而非使用；也不再是我们必定要追求、尊重的有机存在。一棵树、一座山、一条河及其河岸都变得毫无意义，除了那些可被农夫、科学家或者工厂主转化为人所用的部分。自然“被贬为单纯的物质，仅是可被统御的东西，除了这样的统御，毫无其他目的”。由于技术统御不受任何理性所设目的的控制，它成为一种没有节制的野心。“人类无穷尽的扩张主义永远无法被满足。”[81]在其最底层，有一种意识的力量无休止地驱动资本主义国家，最终导致一种“人类种族对任何它排除在其自身之外的东西进行极权主义的攻击”，无论它是景观、生态系统，还是被置于人类栅栏之外而被视为自然的一部分而非我们当中一员的他者（印第安人、犹太人或妇女都曾在不同的时候被排除在外）。

决不能将工具主义暗含的对自然的主宰，混同为对任何具体资源的使用，或是每一种人类施加于非人类范畴的影响。当一个人清空一片林地，在其上耕耘种植庄稼，他并没有开始技术统御的事业，即使他可能会为那片土地带来一番新的面貌。根据霍克海默与阿多诺，主宰是一种就其意图而言完全彻底的压制活动。它源自无法容忍自然中他者的敌意与疏离，无法看到其价值或尊重其任何与人类无干的存在权利，就如同集中营中的看守力求碾碎其囚犯的自我身份认同。地球上的每一种存在都对其他的存在有所影响，有些存在施加的影响远大于其他的存在。但是，那仍然不是主宰，直到较优越的存在试图令其他存在变得面目全非，否定后者在涉及前者之外存在的任何意义时，它变成了主宰。显然，主宰是一种盲目的流行病。在主宰者对自我保护、自我延展展开狂热而不受控制的追求中，其视野完全不见生命的各种目的。[82]

卡尔·马克思将资本主义描述为地球的强势掠夺者，法兰克福学派的哲学家们同意这一观点。他们坚持道，在资本主义文化及其生产方式中，对自然的主宰恰为其最恶毒而普遍的形式，从中我们看到的正是这一毁灭性疾病的主要表达，其生态行为影响着现代社会。然而，霍克海默以及其他人无法同意马克思的另一观点，即对自然的主宰仅仅是阶级冲突的副产品，是资产阶级剥削劳动者的反映。与之相反，我们同自然的关系是一个核心问题，是我们时代的沉疴（archmalady），是人类的痼疾（urgebrechen），其根源可以追溯至前资本主义霸权时代，而且表现形式也超越了资本主义的范畴。霍

克海默认为犹太——基督教传统是它的一种早期渊源，特别是经常被引用的《创世记》（1：28）中的上帝教诲：“要生养众多，遍满地面，治理这地。”（霍克海默还可以在其控诉中加上远近东的其他沙漠宗教及其水控制工程。）但是不管怎样，在现代来临之前，自然总是具有一些内在的意义。主宰的更为直接、更具决定性的渊源是18世纪欧洲的启蒙运动，及其对“世界的祛魅、神话的消解和知识对幻想的替代”[83]。虽然启蒙运动在一方面同样致力于法兰克福学派所信仰的批判理性，但是它有其晦暗的一面，也是其更具影响力的一面。正是这一面褫夺了世界的价值，令其变得短暂而主观，为实证主义的、功利主义的寡思无知敞开大门。资本主义正是这不祥一面的关键部分——它构成了“资本主义启蒙运动”——但是它绝非是启蒙的唯一。科学及其扩张主义工程同样将自然简化为事实，并主宰之；此外，还有工业主义、大规模的、集中化的商品生产及其日夜不休的机器，正是它们为科学提供了解释世界的象征。因此，马克思完全集中于资本主义和阶级冲突之上的讨论只是部分正确。更糟的是，虽然有着浪漫主义的青年时代，晚年的他自身思维与晦暗的启蒙运动太过相近，太过靠拢工具理性，以致无法成为全然可靠的指导者。[84]

伴随工具理性的现代信仰和自然的失魅而来的社会后果是反民主、反人类的。“我们发明的主宰自然的装置越多，”霍克海默指出，“为了生存，我们就越需为之服务。”服务意味着我们将自身置于那些尤为擅长工具分析之人的掌控之下，这其中当然包括大大小小和渴望成就的资本家；但是还有专家和技术官僚这一新兴阶级，他们的工作正是告知我们怎样进行统御。当代工程师是专业知识权力的最好范例。虽然其本人可能并不一定考虑如何盈利的问题，但是他直接或间接地强化了工具主义的规则和无休止的经济增长。

> 工程师没有兴趣为了事物的自身价值或者出于领悟的目的去理解任何事物，而是为了使它们更好地合乎一个系统，无论它们的内在结构与之多么格格不入；这一点对有生命与无生命的存在皆然。工程师的思维是流水线形式的工业主义思维。他意图鲜明的规则会将人变为没有自身目的的工具聚合。

在技术专家、聚敛资本以及二者的结合体被允许掌控的所在，民主没有立足之地。[85]

接受了工程师、科学家、经济学家、官僚阶层的权威以及资本的权力之后，普通人就变成随波逐流的芸芸众生。他们生活得如“被钟表统治的温顺大众”。他们的需要愈来愈为他人所关照，甚至他们的闲暇时间也为别人所安排。别人决定他们渴望什么，什么可以使他们保持心情愉悦、毫无怨言，以及什么是他们所必须接受的现实。并不

像启蒙运动的另一面所承诺的那样，在现代社会，普通人没有成长为自治的、理性的、有能力决定终极问题的个体，而是终其一生都受到公司与国家的监护。当感到在如此普遍的权力中其自身的无可奈何时，他们或许会怒从中发；然而，他们不知道能够谴责何人何物，他们是如此彻底地吸收、内化了统治思想，那么充分以致他们已然丧失了批判思维。对平凡公民而言，真实的民主是未知的理想。他的自主性萎缩了，别种选择的记忆干涸了。私人的内在世界为喧闹的推销商和设计师所侵犯。物质生活一枝独秀，对于被操控的普罗大众似乎这已足够：一个配备精良的铁笼足以令人在其余可能缺席的情况下称心如意。“即使个体在其所服务的机构面前消失不见，这个机构为它所提供的也是前所未有的。”[86]

面对滑向“被管理的生活”，及其潜在的独裁和稚化的可怖危险，究竟能做什么？救治方法必须从根源问题入手，即主宰外在与内在自然的现代欲望。法兰克福学派的任何一人都不曾建议将自然从人类加诸它的所有要求中解放出来，或者认为文明应当退回到一种原始生存状态。反之，他们认为和解与超越方是取代统御的理性选择。人类必须将理性从工具主义的紧身衣中解放出来，并用之找到全新的对待地球的文化领悟和行为。被解放的理性能够揭示，一条河流或一个山谷为了自我实现需要什么，在作为盈利或娱乐的途径之外它的价值何在，对人类它有何道德诉求。当理性从金钱与权力的束缚中解脱出来，它能够决定怎样使用地球方是有价值的、真正必需的，怎样则不是。它可以向我们展示如何规避自然的极限，不是通过机器或大坝实现的主宰，而是通过人类想象与道德的发展实现的超越。而后，这些哲学家指出，此种新生态将令更为民主、更令人满意的社会秩序成为可能。

反思自然及其命运的历史，是本章自始至终的首要主题。在法兰克福学派，特别是在马克斯·霍克海默的著作中，这一讨论的意义深邃，比之魏特夫、马克思或者生态人类学者的所思所想高出数个层次。然而遗憾的是，霍克海默或者其他人并没有将其笼统的分析运用到美国西部水控制的具体个案上来。否则，他们将会发现，同世界上其他地方一样，彼处清晰而发人深省地检验了工具理性和主宰自然的规训中所具的文化意蕴。他们确实有机会做此探究，因为曾经有过短暂的时间，法兰克福学派的职业生涯直接成为西部思想史的一部分。

在希特勒成为德国元首的一个月后，社会研究所及其成员离开了他们的母国。最初他们流亡至日内瓦，随后在1933年来到了纽约哥伦比亚大学。1941年，霍克海默和阿多诺出于健康的原因，迁移到太平洋沿岸加利福尼亚的帕利塞兹。他们住在那里的一个侨民聚居地，直

至1948年。而后，霍克海默受邀回到法兰克福大学演讲，最终搬回那里，并成为该校校长。在西部沙漠边缘生活的那几年只是他们生命的插曲，可这一插曲却充满着见证其思想在水泥沟渠与高速旋转的发动机中得以阐明的机会。在加利福尼亚、亚利桑那和其他干旱各州，为工业刺激所建造，主宰、压制自然与人类中一切自然之物的治水社会，正面对面地逼视着这两位流亡者，然而，他们却看向他方，看向欧洲，看向法西斯，看向更为古老的工业资本主义的中心。

在1940年代，美国西部已经可以夸耀其对水的管理优越于这个星球上任何其他的地区。它的样板便是胡佛大坝。它建造于科罗拉多河上，于1935年竣工，立刻位列20世纪的工程奇迹之一。加利福尼亚的中央河谷和华盛顿州的大古力正在兴修的工程，则更为野心勃勃。哥伦比亚大学工程学院的荣休院长J.基普·芬奇，对这些工程充满溢美之词，赞扬道："人类对自然不断增长的掌控，使我们朝着更好生活继续前行变为可能。"他继续道："在不久之前，自然被控制以满足人类需求的程度，还被视为彻底的空想，全无可能。"[87]假若法兰克福学派的那些批评者没有转而思考其他事物，他们将向这位院长指出，这样的工程，如同那个更大的、他们都是参与者的主宰自然的工程一样，总是带来某种生命的代价，无论主宰者的精湛技艺是多么甜美，其动机是多么璀璨。

美国西部的水控制史永不只是一个关于地方利益的问题。从这里的沙石和山艾草中浮现出一个技术复合体，它提出的议题具有世界性的历史意义。如若不从这一方面来看待这一地区，则将以独特性的假象取代延续性的现实。它还会分裂自然与历史的完整性。毕竟，流过这片干旱地区的水流混入同一片包纳中国、印度、埃及、秘鲁水流的俄亥阿诺斯之海。水恰恰如此：它分分合合，将遥远的各方带到一起，赋予它们共同的主题，运来偏僻山峦的泥土，滋养我们的家园。它蜿蜒流过无数形态各异的地域，将它们合入一个流域的独圈。如若水与水控制的历史寻求接近这一议题的真实，它则必须遵循这样的河道。它已将我们带入地球上显赫与无名的河谷，带入每一大洲的各色文化，带入思想的迷宫之中。现在，是时候离开那些历史的其他河川，来追随美国西部的水流，从其更为野性、自由的过去流入其被占有、被控制的当下。

第三章 萌发期：一个穷人的天堂

噫，信仰得偿！无梦闲荡，

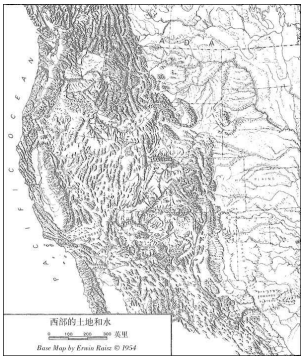
久觅迦南，而今显彰。

泽被荒漠，山川浩汤。

观噫！奔跃变换，得成天堂。

——《传统摩门赞美诗》（19世纪）

“破晓那刻，我心前行，穿越宽广的密苏里河。”这阕歌，有着美国史上最美的歌词，讲述着一番经历，它反反复复、周而复始，源自无名的渴望，终于神话的传说。它讲述着一个孤独的男人，骑马涉过浊浪翻涌的大河，穿越草海，那片延绵不断的平原。它讲述着一个女人，驱赶着一队公牛和一驾大篷车走入大河，停驻在彼岸，汗流浃背、气喘吁吁，却渴盼继续向前。它讲述着一个家庭，在载满他们家当的平底驳船上，撑篙拉纤，逆流而上，前往怀俄明、爱达荷、俄勒冈的土地。在那场无休止的迁徙中，总是有更多河流需要穿越。密苏里河之后，是斯威特沃特（Sweetwater）、冈尼森（Gunnison）、奥怀希（Owyhee）、德尔狄戴威尔（Dirty Devil）、萨尔蒙（Salmon）、佩克斯（Pecos）、图奥勒米（Tuolumne）、黄石（Yellowstone）、格林（Green）、西马伦（Cimarron）、艾斯卡兰特（Escalante）、哥伦比亚（Columbia）等。每一条河流都性格鲜明、极富挑战。在彼岸、近源头，或是在更远方某处无拘束的空间中，将会创造一种新生活。这是《出埃及记》的古老故事的重演，是新乐土的重现。那里有一个西部将被开创。



历史将所有的河流、跨越、渴望、定居，凝缩于对择选的细节与概括的叙事当中。它将各个时期分门别类，定义不同的阶段，讲述其前因后果。没有任何一种概括可能是对任何一种情形的充分归纳，包含其中所有的分歧差异，或者穷尽个中人类形形色色的动机。然而，无论怎样，概括自有其用：它们能够描述关于变迁的宽泛模式，此模式含有足够的真实来阐明当前的问题；而那正是这一美国西部人与河流的历史所致力寻求的。当然，其他人可能会在历史中找到一种截然相反、看似有理的模式。在何处你选择跨越河流，是何人的篷车你决定在彼岸追随，可能会令你发现一个不同的西部。

我想要描述的模式开始于拓荒者进入西部的河谷，在那里修建他们的家园，开垦新的土地，启动开发河流的进程。他们已经穿过了那些河流；现在，他们将使之为其所用。该过程是一种生态集约化的过程，是不断从河流及其流域中攫取愈来愈多收益的过程。它并非一个稳健的进程，而是走走停停，节奏破碎，既有长时间的紧张，又有在发展遭遇障碍时长短不一的稳固期或倒退期。一再地，自然为定居者设置种种极限，而且经常地，他们既乏资本，又无技术或社会组织以克服它们。他们曾经到达发展的平台期而无力走出。为恢复集约化的进程，定居者必须不断创新，并在此过程中，必须调试自己以适应自己的发明。跨越第一条河流对他们而言也许意味着同过去的诀别，然而，此后从一个河流开发的平台期走入下一个的努力，才是形塑西部社会更为关键的力量。

在西部河流的盆地当中，集约化的进程业已持续一个半世纪。正如这些章节所阐明的那样，它经历了三个阶段，每一个大致延续五十年。第一阶段是萌发期，始于1847年摩门移民进入犹他，一直发展至1890年代。它以基本依赖本地技术和财富为特征，大致孤立于世界上其他地方的个人或小型社区，在他们有限能力允许的程度上调运河流。他们将精力集中于那些较小、较易控制的河流之上，在其上修建

原始的改道工程。事实上，那些工程如此原始，以致每次大洪水之后都需要重建。在此期间，一些私人企业也尝试以盈利为目的开发河流，但是绝大多数以失败告终。1902年标志着第二阶段的开始——全盛时代。在这一年，联邦政府开始对西部河流进行强有力的掌控，提供资本与工程技术，以期让此区域进入更高的发展平台。同样，也是在第二阶段，企业与准企业机构终于成功地开发河流，赢取可观的利润，通过这一成功，他们在山艾与羚羊曾经兴盛处创造了一个严格分裂的乡村阶级结构。第三个乃帝国阶段，自1940年代延伸到可见的将来，政府与私人财富两种力量达成强有力的联盟，将每一条主要的西部河流置于他们联合掌控之下，进一步完善这一史无前例的治水社会。

“流淌吧，闪亮的河流，流淌吧。”这首歌并未向我们讲述太多此150年间征服水西部的历史。它所做的是令我们追想早先的时代，当美国人伫立于围绕“大泥浆”[1]的莎草、香蒲之间遥瞰西部，梦想那里所有的一切，以及他们将在那里所做的一切。一旦跨越，他们进入的是一片总是恶魔多过梦想的土地——干旱、炎热、弥漫尘土的空气，全不似那个他们遗弃在后的苍翠世界。为何在幻灭之后，他们仍然继续前行，他们在那里做了什么，他们又是怎样为自己和国家的行为进行辩护，回答这些问题不是歌曲的范围，而是历史的职责。

直面沙漠：死与生

约翰·伍德豪斯·奥杜邦是那位著名的鸟类画家[2]的幼子。他在1849年离开纽约，前往加利福尼亚的金矿。在得克萨斯的海岸登陆后，他和同伴决定穿越西南部，去往圣地亚哥，在此行程中，他们将沿希拉河向西，随后在而今叫作帝国谷的沙漠中长途跋涉。他写道：“我们的道路几乎每里格[3]都点缀着死牛、死马；每个营地都有旅行者遗弃的马车、带钩铁索和其他大量贵重物品；我们自己也做着同样的事情，以减轻我们精疲力竭的骡子的负担，现在它们最多能载动百磅左右的重量。”尘土淹没他们的鞋面，在空中飞扬，迷蒙他们的双目，令动物和人尽皆窒息。在很长的路途中，他们唯一能看到的生命是石碳酸灌木丛、向日葵，还有孤独的秃鹫。煎熬、挫折、白骨与死亡，沙漠所强行加诸的任何东西都无法引诱他们做片刻停留。这是一片需要挣扎忍耐的土地，是为了前方的激动人心所付的暂时代价。[4]

找寻黄金的人多会选择北部路线，循洪堡河穿过大盆地直至该河消失在沙漠中，唯留他们孤独前行抵达塞拉山脉。这些人有着同样负

面的反应。从1849年到1860年，大约有30万人经由陆路来到加利福尼亚，他们难免要穿越极度干旱的地区，遭遇如帕特里夏·纳尔逊所言的“在形式上最不温顺、最具威胁性的自然”[5]。他们沿着皮毛捕猎者、军事勘探者和印第安人所标识的小路，但是即使如此，他们仍然境遇恶劣。对那些行动迟缓、粗心大意的人而言，沙漠的环境伺机而动、虎视眈眈。他们相信总有一天，它必须被制服，然而当下，财富在召唤，与沙漠的战斗则必须被搁置。

就生动性和灵性而言，威廉·曼利可能留下了他们中间最好的记叙。他几乎亡于死亡谷的热井当中。曼利在凉爽而温和的佛蒙特度过其童年时代，在环绕其家庭木屋周围的树林和花园中学会了生存技巧。同样，在密歇根和威斯康星，他也显示出自己是一个能在边疆生活中随机应变、自立自强的好手。然后，他决定前往加利福尼亚的矿区，这是一个几乎致命的错误。曼利加入了于1849年10月在盐湖城成立的沙行公司，而后向西南方前进，从而绕开塞拉山脉。几天之后，他便开始回想“父亲餐桌上丰盛的面包和豆子，更不用说其他那些好东西；而现在，我这个家中的长子却来到美国大沙漠的中心，腹内空空，喉咙焦灼，衣衫褴褛”[6]。他试着含一颗石子或子弹来保证唾液流动；即使如此，他发现自己也很难攒出足够吞咽一口的量。他空有百发百中的技能，但是往往一天下来，放眼望去，无物可射。他曾一度靠前面旅行者丢弃的熏肉皮果腹。在极度绝望中，他和他的朋友，还有两个他们作为猎手为之服务的家庭，配着牛血，喝下可怜的小坑中流出的黑色硫黄水。

数月之后，他们跌跌撞撞地走出沙漠来到洛杉矶，曼利惊讶于他们居然能够生还。这就好似他们在魔法的作用下从坟墓中升起。

> 我们走出了可怕的沙漠和死亡谷的阴影，那令人精疲力竭的幽灵，它的沙丘、苦湖，还有蛮荒、压抑而沉闷的绝望。我们穿越了北美大陆，从富足的土地出发，经过贫瘠的山岭和平原，来到另一处温和而美丽的土地。这里，即使仍是冬月，我们也沐浴在初夏的温暖与繁茂当中。我们不再去想那些我们前来寻找的黄金。我们差点儿死了，而现在却还活着。在几乎饿死的时候，我们望向彼此，脑中满是疯狂的念头，而现在我们将这片土地的膏腴放入我们的口中。[7]

上帝将他们“从死神的口中”抢出。即使在他70多岁的时候，曼利仍然能够记起那次旅行中每一个恐怖的细节和他们的救赎。

对于一位祖先在此沙漠中存活千年的派尤特印第安人而言，曼利的恐惧是很难理解的。在那里有大蜥蜴供捕捉、烧烤，熟知那片土地

的人也可以找到水源。然而，来到干旱西部的美国人都是农夫与城市人，他们中间没有一个像派尤特人那样，可以解读那片土地的秘密。他们仅知的沙漠是《圣经》中提及的沙漠，而在那本书中，没有半分记载可让他们做好热爱或者尊敬荒野和干旱土地的准备。自然而然地，在密苏里河以西的那片土地上，他们只能看到缺失的东西：没有高大的橡木或枫树，没有三五分钟一见的喷泉，没有脚下厚软、黑色的腐殖质，没有灌木丛中树叶的沙沙声、鸟儿的唧唧声，压根儿就没有灌木丛。在他们看来，这样的土地不具任何价值，是被上帝遗忘的土地。

然而在1890年代，曾有的恐惧与敌意开始软化，渐变为接受，甚至是颂扬。到此时，美国人已然找到对付西部严酷现实的方法，伴随如此应对而来的是熟悉感、自信心，最终是惬意的种子。如今看来，生命可以在沙漠上绽放。事实上，西部，特别是温暖的西南部，成为全国性的疗养胜地，肺结核、支气管炎、哮喘患者们逃离东部潮湿、污染的空气，去那里寻求慰藉。就好像这些患者在早期旅行者的枯骨上憩坐、康复。健康的人们一旦得到食物清水的充足供应，也发现干燥对他们而言很是适宜，能够振奋精神，鼓舞步伐。在不过几十年的时间里，西部的危险被转换成为长处，成为希望，成为鼓吹者、地产商的印刷物，吹捧这里的干燥气候是美国最优。[8]

一旦如此重新开始评价，人们开始注意到，其他的生命形式早已发现沙漠是个宜居的好地方。这片区域，即使在其最为可怖的部分，也充满着各种生命体，它们讲述的都是成功的故事，而其成功的秘密在于它们学会如何去适应。各种科学团体，特别是生态学家们，可以并且也确实对新兴的沙漠认识有所贡献。一小群科学家开始沿着“四九淘金者”[9]当年的路线长途跋涉，只不过他们行进得更加缓慢，仔细观察持续进行的适应过程，对干旱自然本身兴味十足。1891年，弗里德里克·弗农·科尔维尔带领一小队科考团进入死亡谷，他在那里的所见所闻——例如牧豆树，其根扎入土地深达50多英尺——令他极为着迷，因而他着手进行在西南部建立科研站的规划。12年后，华盛顿的卡内基研究所接受了他的提议，建立了一个沙漠植物实验室，因为“它保证其关于原生质基本进程的结果将同整个植物界的任何一种结果一般重要”[10]。他们选址图森，建造该实验室，威廉·坎农成为第一位常驻研究员。研究中心的其他早期成员包括丹尼尔·特伦布利·麦克道戈尔，他参与了数次科尔维尔的采集旅行；弗利斯特·施里夫，约翰霍普金斯大学的毕业生，在1909年加入该实验室，后来成为美国生态学协会的主席；还有弗里德里克·克莱门兹，植被发展顶级阶段这一具有广泛影响的理论的构建者。[11]在奥杜邦及其同伴们仅仅看到尘土漫天的荒凉景象的地方，这些后来者发现了令人叹为观止的植物多

样性及其动物伙伴，它们都展示着最为非凡的特性。这里有墨西哥刺木、丝兰（凤尾兰、丝兰木）、沙漠百合、岩吉利草、粉红色的斑点花、细碎的地锦草、仙人掌（巨形仙人掌、桶状仙人掌、风琴管仙人掌、鱼钩仙人掌、仙人球）、有着奇异绿色树皮的假紫荆树、生着多汁叶片的龙舌兰、芳香的鼠尾草、沙漠茶、天芥菜、巴豆、响尾蛇草、夜来香、滨藜和几千种其他植物。在寻找如此植物宝藏的过程中，科学家们从一个水坑游荡到另一个水坑，从一个山谷漫步到另一个山谷，研究关于适应性的第一手经验。他们同样学会欣赏如施里夫所描绘的沙漠那种“人文主义的、智性的、审美的”价值。[12]

他们初始的研究虽然经常间接地指向进化生物学上更为宏大的问题，但主要致力于辨别干旱地区的植物和植物群落，这一步非常关键，为1930年代及以后出现的沙漠学的进一步研究奠定了基础。同样，对这些科学先驱者而言，在他们能够在细节上探寻适应性的问题之前，他们早期的任务还包括定义什么是沙漠，在西部什么能被恰当地称为沙漠。

“沙漠”（desert）一词具有双重意义，其词源可以追溯至久远的历史。它曾经间或被用于指示任何无人定居的地方，在其他时候，则特指干旱的，往往是炎热的景观。这两重意思并不总是相容，因为在中东和北非，数以百万计的人口生活在沙漠当中。那些地方极度干旱，然而绝非无人定居。美国人也曾呈现出相同的语言混淆，而更甚于此的是，他们并不完全肯定一个区域究竟多干，方能符合沙漠的标准。纪伯伦·派克曾在1808年至1809年间穿越大平原来到落基山，他将之比作“非洲的大砂质沙漠”，并且肯定美国人永远不会在那里定居。华盛顿·欧文在1836年有着类似的评论：“这片类似亚洲某个古老干旱草原的区域，一直被恰当地称为美国大沙漠。伸展于眼前的是起伏的无树平原，荒凉砂质的废地，其广阔与单调令人产生视觉疲劳。”[13]数本地理教材照猫画虎，在它们的地图中甚至描画了泛着涟漪的沙丘和骆驼，而那里却是现在的堪萨斯、内布拉斯加之所在。后来，在不断积累经验后，大平原被更为准确地重新归为半干旱或次湿润带，而美国大沙漠一度成为犹他的邦纳维尔盐洼。但是即使在彼时，已有很多鼓吹者视该词为恶意中伤，不利宣传，希望能够将之从所有的西部地图中彻底驱逐。[14]

沙漠植物实验室的科学家们保留了该词，将之限定于低降水量（少于十英寸）的环境，绘制了美国沙漠的精确地图。科尔维尔和麦克道戈尔在1903年的著作中，确定了两处沙漠地区：一为索诺兰——内华达，自索诺拉向北直至俄勒冈与爱达荷；另一处是奇瓦瓦，覆盖了部分墨西哥、得克萨斯和新墨西哥。[15]在这两处宽广的地带之

内，是一系列形态各异的植物群落，每一种都有自己的特征，每一种都要求对自身的独特理解。在美国的沙漠中，几乎没有任何一处只是空旷的黄沙；每一个所在，都有生命的存在。美国人需要的只是劳神去看上一看。

由此，科学家们成为一种力量，打开了此前对沙漠的意义与重要性所持的封闭而负面的思维。然而必须指出的是，他们对普罗大众的影响或许并不很大，特别是在西部拓殖的最初几十年。植物学家、生态学家、动物生理学家起到的作用是强化，而非导致在19世纪最后十年开始鲜明出现的观念转型。一种较之科学更宽广、更深沉的东西带来了这一转型，即使不是在每个人的头脑中，也在足够多的头脑中，使之具有文化上的重要意义。沙漠从令人憎恶、丑陋的环境，逐渐变为一种现代人刻意追寻的景观。简而言之，对此转向的解释是：对新一代美国人而言，沙漠开始回应某些强大的需求，其中包括对孤独、对美、对简约的存在、对非人类事物的渴望。欲找寻这一好恶转化之更深层次，甚至更富启发性的迹象，我们则必须转向两个人——玛丽·奥斯丁和约翰·范戴克，正是他们奠定了最终成为沙漠自然写作之美国流行传统的基础。他们二位均是艺术家，来到沙漠，并非为生计所驱，而是要研究它，书写它，阐明它的内在真理。他们从科学那里学到很多，但是，他们反映的主体部分却存在于现代意识中较少理性的那些角落。

玛丽·奥斯丁在1888年乘火车第一次抵达西部。彼时，她双十年华，同母亲与兄长一道来到坐落于蒂哈查皮山阴影之下的加利福尼亚贝克斯菲尔德，距那里向南30英里，有她们的一处宅地。她早年生活在伊利诺伊的卡林维尔，那是圣路易斯附近的一个沉闷小镇。她成长在中西部循道宗的传统虔诚信仰当中。但是，虽然循规蹈矩的压力如此强大，她仍然成长为一个独立而自我定义的人。结婚生子、安居乐业很快就不再是她的主要追求。“我相信从做女人中可能可以获取很多东西，”她在自传中宣称，“但是，我所指的绝非唧唧喳喳，喋喋不休。”她在西部度过余生，好似那里的兀鹰或百灵，而非伊利诺伊的麻雀。[16]

玛丽和她的家人申请到了三块160英亩的宅地，搬入了只有一间房的木屋，印花布做帘子，抵着墙搭了铺位。三年后，她逃离了这个狭促的所在，嫁给斯塔福德·华莱士·奥斯丁，一位夏威夷甘蔗种植园主的儿子。可惜遇人不淑，他带着她在加利福尼亚从一个小镇迁往另一个小镇，工作频换，债台高筑，拈花惹草，却对她鲜少关注。然而，他还是为她做了两桩好事。他令她变成坚定的女权主义者，并将她带入了欧文斯峡谷的风土人情。峡谷位于贝克斯菲尔德以西，惠特

尼山群峦的另一面，在其南面，与莫哈维沙漠交界。这成为她在1903年出版的小说《少雨的土地》的背景。它是一幅沙漠生活温柔而清幽的肖像——神秘的、阿卡狄亚式的田园牧歌，是从维克多利亚时代与新教的桎梏中解放出来的、异端的灵性表达。[17]

玛丽·奥斯丁承认，沙漠对她而言是一片孤独的土地，“上帝之手造出的最为孤独的土地”，然而她却无法抗拒地为之吸引。她写道：“没有任何事物比这片狭长褐色的土地更能把握热爱之情。”终其一生，她都极度渴望保住一处私人空间，免于他人的逼仄纠缠，她发现沙漠于她再适合不过。她敬畏那里的植物，它们趋向孤独生长，为彼此留出足够的空间。在同样的自立精神中，她尾随前行捕食的草原狼，观察悄然来到水洼饮水的美洲狮，独自一人走入夜空，讶叹于苍穹中星罗的澄澈。在沙漠中，到处都有丘陵，它们古老的存在暗示着她，在这里，有“足够的空间与足够的时间”去完成任何她想要为自己做的事情。那些吸引她的当地人也是同样的独居者，或小伙的群居者：一个找寻小小金矿的勘探者，一个随其羊群游荡的牧羊人，一个靠制作、贩售筐子维生的印第安女人。对奥斯丁而言，这些人就像草原狼与大蜥蜴一样，与这片少雨的土地是如此契合。他们的土坯房、板条屋，还有从干燥的褐色土壤中笔直生长的混杂园子，都是沙漠的独立宣言。[18]

在20世纪第一个十年，当以洛杉矶水电局形式出现的“现代美国”，将其“贪婪、粗鄙的双手”伸入欧文斯峡谷，背地里购买土地，准备将河流向西引至那个大都市时，奥斯丁开始了抗议和斗争。她害怕那个帝国主义城市将使这个峡谷沦为其殖民地，因为无论谁控制了那片土地的水，便控制了赖其而生的生命的命运。1905年，奥斯丁和她的峡谷输掉了那场战斗，自此，她作出一个痛苦的决定。她与丈夫离异并且搬离，她的沙漠牧歌，她的私人空间，无可挽回地消失了。[19]

1898年，在玛丽·奥斯丁的火车抵达贝克斯菲尔德之后的第十年，约翰·范戴克出现在洛杉矶。他是新泽西罗格斯大学的艺术教师，时年42岁，法官之子，绘画与美学等书籍、手册的作者。他同样也是个严重的哮喘病患者，按其所言：“病得足够令我无惧危险，也病到愿意孤独地死在黄沙当中，而非在旅馆中昏厥，床脚有个女服务员呜呜咽咽地哭。”带着点儿干粮、一加仑水、毯子和枪，他骑着匹印第安小马一路小跑，离开文明，前往科罗拉多的沙漠。三年中，他探索着西南部的土地，骑马、徒步、坐火车，行走在牧屋陋舍之间，一路南下进入墨西哥，沿着静谧无比的科罗拉多河，穿过大峡谷，在巧克力山、波波奎瓦力山和塞拉马德雷山中时上时下。他发烧卧床过一段时间。他学会挤出仙人掌的汁浆解渴，也学会用墨西哥刺木的荆条生

火。一路上，他仔细观察着这片严苛的土地，对之产生了超越他以往所见的任何地方的热爱。在奥斯丁小说问世的当年，他出版了《沙漠》一书。他将之比作为“常年渴求一句赞美”的景观所写的情人蜜语。[20]他的书，与奥斯丁的著作相较，甚至做了更深刻的价值重估。

范戴克在沙漠中所发现的是，19世纪对美的传统认知是如何不足。在沙漠中，没有任何漂亮的东西，甚至没有奥斯丁所发现的如画风景。它是奇异的、冷峻的，按一般标准判断，是丑陋的。他宣称他从未看到某处亚利桑那山腰变为金色罂粟绽放的烂漫春光。他坚持认为，鲜花太过精致，无法对这片粗粝的土地产生影响。他看到的动物精干敏锐、瘦骨嶙峋、残忍好斗，配备着獠牙、毒汁和利爪。

> 它们，这些沙漠中的野兽和爬虫，好似一群稀有的谋杀者。可能没有任何一种生命像它们这样，得暴力滋养，在攻防中受教。从生至死，战争不止。[21]

他压根没有提及，在他的漫游中，见过任何其他人类——印第安人、墨西哥人，或是白人。他对西南部的“民俗”全无兴趣，无论是他们屋檐悬挂的红椒串，还是他们的孩童张张可爱的褐色面孔，或是那些在其他丰富多彩的旅行笔记中的标准记叙。自然，而且是最拒人于千里之外、最残忍无情的自然，才是他前往面对且最终热爱的。

他在书中指出，美，是自然的本质；它同人类的善或道德全然无干。它不是由人所赋予的，虽然它可能会为人带来感官上的愉悦。范戴克引用法国印象派画家克劳德·莫奈的话，坚持道：美，甚至不是一种形状；它是纯粹的色彩、光线的变化、空气的飘移。沙漠中这种质地的美触目皆是：它存在于醇厚的酒红色山峦上，赤褐色的丘陵间，深邃的蓝色天空中，粼粼的银色月光里，一抹干薄的黄绿、烟灰色泽中。一只角蟾，第一眼看上去是如此令人憎恶，却有着我们所必须尊重的美，虽然它需要我们努力地去看。自然，从不知去钟爱某物；它为角蟾和响尾蛇所花的心思与它为美丽的五彩蝴蝶所花的一般无二。在他代表沙漠而发的论争中，范戴克直言所述的是一种鲜明的现代性思想，一种斩断审美与一切传统的、文化的偏见之间联系的思想，它将一直深入，直至坚持美的非道德性。它不具有以人类为目的的任何工具性——它不会让我们变成更好的人，没有履行陶冶情操使命职责的需要，超越一切善恶，只是为了自己的理由而存在。

然而，范戴克不是一个彻底的唯美主义者，他无法赞同纯粹主观主义对于品位与价值问题的激进现代信条。他对沙漠的反应带有古老的宗教性。正是在那里，比之他从前所去的任何其他地方，他感到自

己身处一种超人类的力量之中。广袤的空间，压倒一切的寂静，徘徊不去的神秘感，都具有崇高的品质。既然能有机会同如此壮美相对，一个人又能对普通的树木、湖景，或者一小片草坪有什么期待呢？他写道，沙漠能够在人心中激起一种强烈的、矢志不渝的宗教性虔诚。“沙漠旁居住的人们珍惜着肥沃土地上的居民弃若敝屣的东西。他们及其祖先从不知文明为何物，也从不为怀疑的阴影所扰。”[22]范戴克在此问题上言止于此。然而它足以说明，他去往那里，需要的不只是为他的肺找到新鲜空气，可能还有一种信仰的重生。

如果说有一个主题将范戴克思想的两半——美的非道德性与荒凉中的崇高——连接成一体的话，这一主题是焦虑，一种对人类世界的厌恶。他谈到他的同胞公民们“不可思议地自鸣得意”，在他们心中，那般肯定地球为他们所造。他指出，自然“有着人类之外的其他动物需要照料，对其产出有着支持人类生命之外的其他用途”[23]。沙漠正是这一事实的证据之所在。那些用轻慢的语言，如“毫无价值”、“百无一用”，来贬低沙漠的旅行者与拓殖者，为他们的自我中心意识所困，无法对造物产生一种更为宽广、谦卑的观念。范戴克拒绝谴责沙漠中他所不理解的事物；而在那里，他补充道，有很多事物人类并不理解。在此，他的立场非常古老，贯穿于历史的各种宗教当中，然而，他赋予其一种近乎愤世嫉俗的表达，而这再一次具有某种现代的古怪浓郁味道。他建议说，到沙漠去，离开熙熙攘攘的人群一段时间，离开他们的发明创造，他们的文明，他们的自命不凡，他们的道德说教，离开他们认为自然只是其持续自我扩张工具的断言。

在范戴克写作此书的时刻（他完稿于1901年），灌溉已然开垦了大片沙漠，而且一群资本家——科罗拉多灌溉公司——正准备将索尔顿海子周围的大片土地转化为农田。范戴克是个彻底的局外人，他的家在大洲的另一端，他也没有留在那里，同他们的计划作斗争。但是，他对灌溉的侵略极为愤慨，他提出了在当时尚且完全新鲜的论点，即将沙漠作为荒野保护起来。他警告说，灌溉将使加利福尼亚南端干冽的空气变得沉重、潮湿；而人们对优质空气的需要同对面包、牛肉的需要一样多。“沙漠并非是毫无价值的废地，”他继续道，“你不能让天地之间都长满小麦和苜蓿。……沙漠应当永远不被开垦。它们是西部的喘息空间，应当被永远地保留下来。”此前，在美国的任何地方，只要“务实的人”到来，他们就会彻底毁灭美来创造金钱，砍伐北部的森林，开垦达科他的草原，用煤和石油污浊宾夕法尼亚，为了矿产蹂躏蒙大拿的山峦，在他们身后，留下一片野草、井架、窝棚、陋镇的狼藉——“而最终，他们转向沙漠！”范戴克忧虑，阻止他们的前景暗淡，但是他仍能稍感慰藉的是，最终，自然具有重现自身的力量。他提醒道：“没有任何一种人为的东西能够久长。”[24]

无论是谁在日后某刻为沙漠所做的辩护，都无疑会令威廉·曼利和“四九淘金者”大为震惊。然而，玛丽·奥斯丁与约翰·范戴克距离曼利的苦难经历不过短短50年。我们可以说在其写作时，他们只是代表极小一群精英分子，然而这一群人的数量将在20世纪不断壮大，从而使他们的书年年重印，直至百万计的美国人和外国人都在阅读它们。一位竭力偏离婚姻与母亲职责轨迹的标新立异的女人，一位为自身死亡暗示烦扰，为抗拒“进步”的反社会情感所驱的中年男子，他们很容易被视为怪胎而无人理会。必须承认，在此后我们所见的关于征服沙漠的故事中，他们是边缘人。但是，他们并没有因为这些原因而变得无足轻重。奥斯丁与范戴克代表了现代美国的另一面：反对统御、工具主义、资本与技术权力的一面；崇尚自由、野性、无羁的壮美与人类谦卑的一面。西部，成为上演着两种现代性版本的舞台。

上帝的河狸

犹他的摩门教徒，亦称作后期圣徒，有时在对其祖先的极度尊崇中，会宣称他们是最早开始施行大规模灌溉的美国人。一种更谨慎的说法是，他们是最早这样做的，先祖为北欧人的美国人。更重要的是，在西部，他们最早开始言行一致、孜孜不倦地宣扬征服沙漠是上帝裁决的福音。他们也是最早发现该福音没有逻辑终点这一事实的人。它的命运便是不停地运行、运行，运行至自身的毁灭。在摩门教徒掌握下的一个个河谷都见证了他们的宗教狂热与组织。而后，某一天，他们越过了原本服务上帝的转折点。最终，金钱和美国市场成为他们不断工作的支配性驱动力。结果是，其宗教作为推动力与正当理由，完美地服务于资本的积累。它帮助摩门教徒成为北美第一批成功的商业灌溉者。它让他们远比这个地区的任何先来者更加富裕。再然后，它便难以为继，除了阻碍他们所发动的经济合理化进程。它很好地护育了征服沙漠的幼年时代，但并非其一生事业的良好向导。

在摩门教徒建立他们的沙漠王国之前，生活在那里的人是印第安人和西班牙人。欲理解作为灌溉者的摩门教徒，我们必须首先看看他们同那些先来者的关系。如前章所言，西南部的印第安人早在白人到来的数世纪之前，便已获得了一种控制水的方法和政治权力的集中。那些在技术上并没有先进多少的西班牙人，是最早在而今属于美国的土地上进行灌溉的欧洲人。哥伦布大发现的一百年后，他们在靠近今日新墨西哥圣胡安的里奥格兰德河上，指挥当地印第安人挖掘了一条沟渠。到1800年，他们已经在这条河流的上游盆地，修建了164条灌溉沟渠或灌溉运河。所有这些灌溉工程在本质上都是社区举措，凭借的是西班牙南部的农民文化，受到摩尔人，还有普韦布洛土著的经验

的影响。他们进行水开发的其他中心则在加利福尼亚和得克萨斯的教区，如圣地亚哥、洛杉矶、圣安东尼奥等，每一处都是褐色土地上的绿洲，每一处都是控制当地土著的权力工具。[25]

在西班牙人和墨西哥人的灌溉农业最为广泛实施的里奥格兰德河沿岸，每一个村庄或小镇都有一个管事（mayordomo），负责修建、维护运河系统，分配用水。当防洪闸出现裂口危及农田时，教堂的钟声便会提醒农夫们（或者在很多地方，一个大地主的雇农们）。一堆堆灌木丛和装满石块的柱形筐是他们用来建筑导流坝的材料。这些导流坝将迫使河水流进“母渠”，随后进入她的子渠，最终流到一垄垄作物中。每年3月，男人们会聚集一处，燃烧从沟渠收集的野草，恳求圣伊西德罗——农夫们的保护神——给他们一个好收成。除了印第安人的主要作物，如玉米、豆子、南瓜、葫芦、辣椒和棉花外，西班牙的农夫们还会撒上来自他们旧世界的种子：小麦、燕麦、西瓜、桃子、柑橘、杏子。他们的犁只是简单的树丫或木节。他们的田地形状一点儿也不齐整，他们的田垄曲曲弯弯，他们的沟渠蜿蜒复杂。按照后来美国的标准，西班牙人的灌溉农业陈旧得可笑。一位盎格鲁评论者写道：“它只是一种生存手段而已。”[26]美国人很肯定，从西班牙人或印第安人的灌溉系统中，他们无法学到任何东西，因此他们便以自己最早的尝试标识西部水控制真正历史的开端。

当摩门教徒在1847年来到西部时，他们绕过了一些较老的定居点，虽然他们也往那些地方派去了商人，并观摩其灌溉农田。[27]摩门教徒选择了一块此前从未有人尝试灌溉的区域作为他们的避难所——从瓦萨山脉延伸到大盐湖的斜坡。他们努力收集了一些先期信息，但是他们对水利用的基本原理无知得可怕，同时在此事业中，他们也没有本地或民间传统对其予以指导。更甚于此的是，在初来乍到时，他们几乎毫无资本。他们所有的是不负责任的信心，相信上帝既然选择了这片沙漠作为他们的家园，便会见证他们在这里繁荣昌盛。在其决心中，除了宗教因素，他们的后代指出，还有一种民族自豪感：“摩门教的拓荒者们……属于盎格鲁——撒克逊人通过数世纪的斗争而为他们赢得的文明。他们必须维护这一文明的果实。荒凉的沙漠必须被征服，但不是以牺牲文明的生命和生活为代价。不管怎样，他们必须在被征服的沙漠上紧守他们在湿润地区曾经拥有的社会、经济和精神财产。”[28]然而，仅仅是守住那些各色财产并非其终点，他们同样希望使它们能够在数量和品质上永续地增长。

1847年7月23日，一个摩门教的委员会犁开了农耕的第一片土地。他们刚刚走过800英里的路，从爱荷华来到未来的盐湖城。在近西蒂克里克河的地方，他们已经打好了桩，要种土豆、豆子和玉米。

现在他们准备在这条河上筑坝，开出一条沟壕，穿过犹他硬邦邦的土地，把水引入他们的新田地。此后不久，一条又一条从山间流出的溪流从它们的河床中被引出。开始时，用于这项工作的工具颇为原始。拴在一起的木板，形状如字母A，成为一个板橇，这是圣徒们用于在土地上开凿运河的楔形工具。一个装满水的平底盘，在水平仪与勘测工具缺席的情况下，被用于设计水路，使之有足够的倾斜度，从而使水可以在其中平稳流动：不要太快，否则水流将冲刷损坏沟渠；也不要太慢，否则淤泥会沉淀堵塞运河。泥土、石块裹着树枝便成了水坝。这些并不比印第安人的方式强出多少，但它们仅仅是开始。[29]

以最初那个急就章的发明为起点，摩门教徒的灌溉向东西南北扩散，创造了一个个与首府城市的母教堂相联系的殖民地中心。受到他们被谋杀的创始人、先知约瑟夫·史密斯的启发，摩门教徒在其精明的宗主杨百翰的领导下，在地球的表面展示给世人他们所书写的帝国野心。他们将自己的辛勤劳作比作蜜蜂与蜂巢，而更恰如其分的比喻则是河狸，因为水控制成为其社会的生态基础。

摩门教徒的灌溉系统最引人注目的一个方面是其征服沙漠的速度。到1850年，在后来成为犹他州的土地上，已有16 333英亩灌溉土地，产出4.4万蒲式耳土豆，4800吨干草，100 770蒲式耳小麦，此外还有燕麦、玉米和黑麦。40年后，灌溉面积总计达263 473英亩，支撑着20余万人的生活。该州的1万个农场几乎全部依赖灌溉，它们的平均面积是27英亩。在这40年间，土豆产量激增1000%，小麦则是1500%。[30]

西班牙灌溉定居点，经过两个半世纪的尝试，尚不能有此成就。对一批既无经验储备又无资本基金的人而言，摩门教徒的表现非凡。无怪乎历史学者们——无论是摩门信徒或其他教徒，至今仍然以“壮丽伟大”、“英雄史诗”这样的词语赞美他们，热情洋溢地谈论着他们方正整饬的村庄，一行叠一行的篱笆，两岸种着被称为“摩门树”的伦巴第白杨的沟渠，映衬在贫瘠荒凉之上的那抹苍翠。

虽然摩门教徒初到干旱西部时，囊中羞涩，身无长技，他们却有着一个统治等级和群体规训的体系，正是这一关键品质，使他们在水控制上获取迅速成功成为可能。在他们第一任领导人约瑟夫·史密斯的统治下，它形成了一种宗教团体，建构了某种与现代理性同一思路的神权政治（即使不是实际上的，也在意愿上如此）。在其权威链的顶端是总会会长、十二使徒道席、七十员会；在其底端，则是地方教区主教。在古代灌溉国家中，自灌溉集约化中滋生出的统治等级模式往往演进缓慢，需要数个世纪。在犹他，其组织结构更多是外力形成，但是在获取河流控制的问题上，它同任何祭司与国王掌控的美索不达

米亚秩序一样行之有效。它提供了开发的整体规划，以及在可用技术限制下资源利用的最大化；同时，它还将社区从水权的个人之争中解放出来。它允许集中资本启动新的工程，并在工程失败时，为之提供安全保护。最为重要的是，它宣称它在以上帝的声音言说。

在被兼并成为美国的一个领地，受到来自华盛顿的世俗控制之前，教会统治集团在水问题上寻求一种中央集权政策。它决定新殖民点的设计与选址，谋求建立一个农业乌托邦：分散的村庄由水路串联起来，为一个仁慈的中心统治，它在很多方面都令人回想起古代的灌溉国家。[31]它将土地和水分成小块，根据等级权利，分给其信徒，由此，在顶端的那些人被给予最大份额，并被要求宣誓为公共利益“代为保管”它们。教会坚称所有的水最终都属公有，而非任何一个自主的个体。以19世纪中叶的美国标准而言，这一观点非常激进，他们为之找到的理由是，在一个如此干旱的地区，水源短缺，生存岌岌可危，一个单一的权威必须拥有水配给的司法权。又有什么权威比之教会更令人信任呢？可是无论它在精神上如何崇高，中央集权制仍有可能变为统治集团强加权力于离经叛道者与异见者的方式。

当联邦政府开始对犹他宣称其权威地位之时，教会的高层权威们发现其霸权受到威胁。因此，他们分散其水系统，将修建运河与水坝的权力移交到地方主教与社区群体的手中。农民们聚集起来，以其自身在水系统上的劳动形式缴纳什一税，在他们中间，选举出一位水官，监督工程。在1852年，领地立法机关通过一项法案，规定所有水判决的职责从中央（后被宣布为非法）转移到边缘，即各地的县法院。所有这一切在其运作上看似是完美的民主，而且在形式意义上，也确然如此。但是与此同时，它也是将摩门事务控制在教会影响之下，免于联邦政府干涉之手的方式，而后者已在犹他领地任命总督与最高法院法官。摆脱了外界的敌对权威，主教们与地方法院将确保教会的声音持续为人们所倾听。假若摩门长老们能够为所欲为的话，教会可能会采取一条全然不同的路径，一条自持续的中央集权权威通往不受世俗力量阻碍的、羽翼丰满的神权政治路径。[32]

另一防御策略是1865年法案，它允许灌溉区的组织成为自治实体。根据该法案，自此，任何一个县的大部分或一部分公民可以呈请其县法院允许他们组织并且选举官员，此人将决定在何处修建运河，谁人将估准为之所支付的基于土地或财产的税金。任何征税都必须得到该地区三分之二选民的同意。此地区不得出售债券或举债。最早组织起来的是沙漠灌溉与运河公司，位于约旦河以东的大盐湖县。到1898年，该州共有41个灌溉区。[33]

历史学家们再一次辞费滔滔地将地区法形容为草根民主的圆满体

现，一位学者称之为“合作体系的绝妙延伸”[34]。然而在现实中，该法案具有极为不同的侧面。它被用于将所有开始定居犹他的非摩门农民排除于权力、财富之外，同时它着力维持宗教统治集团的权力。教会控制公民权与选举资格，而且事实上，它还任命县法院法官，垄断最好的土地，通过地区主教对之进行分配。当所有这些事实变得难以容忍地鲜明起来的时候，领地最高法院在门罗诉伊夫里案中判决，灌溉区已然变成“压迫机器”，而非民主参与的模范。[35]

除此之外，神权政治的阴影还以其他方式维护自身，而正是对水的控制再一次成为其工具。到20世纪，人类学家马克·莱昂内指出，教会通过与灌溉、水坝失败相联系的宗教仪式机制控制着那些最偏远的村落。在亚利桑那的小科罗拉多河沿岸，一溜起名如圣约瑟夫、伍德拉夫、斯诺弗莱克的摩门小镇均在建坝。一旦大量雪融造成洪水，这些水坝便被规律性地冲塌，令人气沮。里奥格兰德河的西班牙人长期以来有着同样的问题，却学会接受之。然而，摩门教徒要在那儿主宰自然，他们将不能允许自己在宿命论的接受中心安理得。每一次冲塌过后，他们都将听到一场来自领袖的布道，告诉他们世界将碎裂，而他们必须拯救之。在其水坝的失败中，上帝检验着他们的勇气与决心；他们决不能令他失望。莱昂内写道：“通过一系列这样的布道，统治集团向其教众解释了该事件，教众们从而对他们自己也作了解释，失败的世界观被转化为另一次展示自己是上帝选民价值的机会的世界观。”然而，这也是一种“永久服从的世界观”。普通人知道了，同自然的战争要求他们变为一支服从的军队，无条件地一再出兵，修建水坝，在每一次保卫教会及其正义事业的斗争中，使自己变得更强更大。[36]

塞维尔河流经布莱斯峡谷的高地，穿过黑肉蒺藜和金灌木丛，最终消失在犹他西部闪闪发亮的碱性盆地中。1859年，一队圣徒在塞维尔河上建起了一座粗糙的土坝，眼睁睁地看着它被春汛冲走，其后又建起了另一座，再次见证了它的失败，而后，又是一次。在第五次失败过后，这群人迁走了，无疑背负了罪行的耻辱。几年后，另一群人登场了，重新发动了战争。到1889年，在第八次尝试中，用65吨火山岩，并将原木桩直打入砂质底层而修建的水坝，使他们赢得了永久的胜利。塞维尔桥大坝，作为该州最重要的灌溉设施之一，一直矗立于彼，标志着对抗莱纳德·阿灵顿所言的“自然那报复心重、冷酷无情的力量”的执着摩门精神。[37]在此案例中，如同其他数个案例一样，最终的胜利并不属于草根阶层，那些平头老百姓；它是统治集团的工程。当塞维尔河沿岸的当地农民无法自行控制局势时，教会所做的不仅仅是传教布道，令其完善他们神圣的顽强不屈；它还自盐湖城送去了金钱投资到该工程中，一切却在暗中进行，因为联邦政府已经禁止

其为营利项目提供直接资金。同时，它还通过其部分领袖人物的代理，在规划替代设施与集中建造它们的技术手段上取得领导地位。河流最终服输，被用于生产苜蓿，金钱也终于开始从峡谷中流出。教会以什一税的方式聚敛那些财富的部分，而且再一次强化了对拓殖点边区村落的控制。

假若摩门的统治集团从未移民沙漠，参与到水控制当中，它很可能会有一番全然不同的历史。它原有的组织结构表只是抽象的概念。灌溉则帮助它变为强有力的现实。伊利诺伊或密苏里这两个摩门教徒早先的家园，无法为这样的现实化提供如此优良的坩埚。在那两个州，人们广泛分享并接受了托马斯·杰弗逊的独立自强之农业理想，即摆脱包括宗教在内的统治集团的财产所有权控制。如果摩门教留在伊利诺伊，它必定会在阻止其教众转向那一理想的问题上困难重重。然而，在犹他，教会却拥有一个创造受中央权力控制的农业社会之绝好环境。在那里，甚至在联邦侵入之后，统治集团仍然能够坚持凝聚力、统治与规训。[38]

然而，沙漠统治集团另有需要面对的其他问题，而它们在一定程度上也是其自酿的苦酒。摩门教徒对自然的控制越多，他们对科学与技术的需要也就越多。摩门教是现代理性主义与前现代、原教旨虔诚的奇特混合，是一种易变且不稳定的混合。为其自身的维护与成长，教会要求其教众对天使与金盘有毫无迟疑的信仰能力。然而，它同样也依赖于水利工程的扩张、灌溉的专业技术与复杂的农业知识。他们冒着一定的风险，将自己的年轻人送出去接受可能有的最好训练。约翰·韦德索是一个典型的例子。他1872年在挪威出生，随其母移民犹他，在信仰中成长，后来离开，前往哈佛学习化学。他理解的摩门教徒使命，“是通过以科学为基础的进程来征服自然”。他对此征服的奉献，用教会喉舌的满意之语来说，是“热情洋溢而无穷无尽的”。作为对其领导能力与献身精神的回报，他成为统治集团的一位关键人物——大学校长和十二使徒道席成员，与此同时，他还为现代灌溉科学奠定了基础。[39]在所有这些忙碌中，韦德索却从未询问过一个基本的问题，即，是什么赋予了圣徒们对地球的统辖权，科学抑或教会？然而，其他人则可能会追问这一问题，并且转向另一种神职，即科学家与工程师的神职来寻求答案。

但是，对此宗教统治集团而言，更为严重的威胁来自市场。再一次地，摩门教的内在动力促成了这一威胁的很大部分，因为灌溉集约化产生的农业财富增长既是教会的计划，同时也是其敌人。这一问题可以追溯至约翰·史密斯，霍华德·拉马尔将他形容为一个圣人，但同时也是一个杰克逊主义者，对制造财富极富热情。[40]他的继任者杨

百翰同样是矛盾的。他能够一再坚持圣徒们必须为了维护其神圣性，仅仅筹集个人所必需的金钱，远离外部世界。但是，当1867年州际铁路在犹他开通时，他同任何一个世俗企业家一样为有利可图的前景而兴奋。曾经，他们是寻求避难者；但是，伴随铁路的到来，摩门教徒在杨的祝福下，将成为营销者。最终，他们会将其灌溉利润投入到生产甜菜而非小麦和土豆之中，建成炼糖厂，而后，他们将会不停地卖、卖、卖。[41]

1880年，犹他州改变其法律，第一次允许水资源私人所有权的存在。摩门教社群主义的一个关键因素由此被破坏了。联邦政府涉足地方事务，给予非摩门居住者权力的持续威胁，是造成这一改变的原因之一。合法授予个人水权是防止不测之事的措施，也可对新来者进行可能的水资源再分配。但是，我们完全可以看到这一法案的另一重意义，即摩门教向美国的经济文化及其自由企业制度主流的融合。这一融合将不可避免地导致另一种来自新兴的农业与工业资本家阶级对霸权的诉求。只要其至高无上的地位不受挑战，他们便不会插手教会事务。

到1890年，资本主义灌溉开始取代中央管理下地区水开发的教会项目。前一年组就的拜尔河灌溉公司在犹他修建迄今为止该州最为昂贵的运河，耗资200万美元，其中很大一部分需要在坚硬的峡谷山壁上打通隧道，它将灌溉爱达荷边界附近的拜尔河峡谷，这些土地曾经属于中央太平洋铁路公司。用于修建这一宏伟新事业的金钱并非来自当地农民。农民们是后来者，他们将从公司那里购买二三十英亩的农场。英国投资者提供了大部分资本，而教会在此工程中则全不见踪影，除非是几个领袖以私有商人的形式出现。建造中雇用的七千余人寻求的是老板开出的工资，而非主教的布道，前者才是驱使他们工作的动力。在普通人的头脑中，服从的世界观仍然保留，但是现在，它变成更多经济意义上的，而非宗教意义上的服从。[42]

犹他是美国河流最为稀缺的区域。其唯一的大河是科罗拉多——格林河复合体，然其却在一个个峡谷间穿行，难为农业所用。在其他地方，河流短且小，洼地有限。结果是，在拜尔河规划之后，犹他的灌溉事业抵达发展的平台期，资本家们转向其他地方，投资他们的巨额金钱和大型技术。另一方面，到1890年，教会无法重建其曾有的制度性控制力，以便将该州提升到更高的平台。它已然耗尽其所有可用的水控制策略。也许，如果彼处有一条像尼罗河或者幼发拉底河那样便于运用的大河，如果联邦政府和市场没有用金钱与压力束缚它的手脚，摩门教的宗教统治集团将会演化成为一个古代农业国家的现代独特形式。但是否会如此，我们永远不得而知。

在落基山的阴影下

几年的光阴，摩门教徒打破了西班牙人对西部灌溉的垄断。但是，大约自1870年始，他们无畏新浪潮的影响力在另一波更新浪潮的冲击下慢慢退却了。这时，创新的中心开始向科罗拉多东部转移，而后来到加利福尼亚。同犹他一样，在这两个州，干燥的空气与奢侈的希望一道发生共振。彼处尚有一个机会，可能也是美国人拥有的最后一次机会，创造一个灿烂的新世界，它将对那些可怜人、边缘人有着特别的承诺。如果浇灌一点儿水可以在贫瘠的土地上创造一个繁茂的青翠花园，那么一个社会也可以被如此改造。美国人可以学会以更为公共的价值观平衡其勇于进取的个人主义，这正是灌溉所承诺的伟大乌托邦。围绕西部的沟渠与运河，可以创造数以百万计的小型农场，全部掌握在普通人手中，它们将成为新兴工业资本主义垄断下的美国所拥有的另一种选择。在沙漠中，“四九淘金者”看到死亡的威胁，科学家与作家们看到自然的内在价值，摩门教徒看到来自上帝的使命，还有一群人则看到民主复兴自身的伟大机遇。这一梦想尝试表达的最初地点，是自落基山脉的弗朗特山延展开来的那些平原。

1870年冬天，一个委员会抵达科罗拉多，为他们希望建立的农耕拓殖点选址。委员会成员包括前内战将军罗伯特·卡梅隆，《纽约论坛报》农业栏目作者内森·米克。最终，他们找到了一处合适的所在：位于卡什拉波德尔河的一块面积1.2万英亩的土地，距离其上游与南普拉特河交汇处大约四英里。西眺，他们可以看到白雪皑皑的朗峰；往北不远，则是怀俄明的首府夏延，联邦太平洋公司的铁路将之与芝加哥相连接；正南方是丹佛，金矿工、牧牛人、酒馆老板的中心。除了酗酒，委员会喜爱这片边疆的一切，他们赶回纽约，报告了这一好消息。到了5月，已有500位拓殖者居住在此，代表了联盟拓殖点（Union Colony）的先锋，在那个以《纽约论坛报》著名编辑贺拉斯·格里利命名的新建小镇，他们辛勤工作，修筑房屋。[43]

原本的计划是，拓殖者们将定居在一个小而紧凑的村落中，周围环绕着40英亩、80英亩和160英亩的农场。如此一来，农民可以居住在一起，组织严密，在小镇与田地之间往来，就像17世纪新英格兰或者中世纪欧洲的农民们曾经所做的那样。一笔社区基金可以用来购置所需的土地，提供发展设施，如灌溉工程、锯木厂、制造厂，聘请老师和来访演讲者。基金的一部分钱来自会费缴纳（155美元的初始费用），一部分来自向非农业人口出售小镇多余土地，建造商店、修理店等。由此，私有财产仍将是该定居点的中心原则，然而它将混杂以一种财政与社会规划的集体主义。人们觉得这样的组合既实际又能振奋人心。

联盟拓殖点是米克和格里利的奇思妙想，而这二位则是乌托邦思想弥漫的1840年代残存的孑遗。他们对摩门事业颇有耳闻，也曾前往犹他亲见那里的成就，由此而来灵感，想以此振兴自己治国经略的式微野心。在格里利很年轻的时候，他深受法国社会主义者夏尔·傅立叶著作的影响，并且得其美国首徒艾伯特·布里斯班亲炙。这位报纸编辑曾经投资数千美元到几个社群主义的定居点，包括宾夕法尼亚的西尔维尼亚，新泽西州雷德班克的北美方阵[44]。在那里，男男女女走到一起，小规模地尝试新理念，共享其财产，如一个大“家庭”那样住在一起，更加公平地分配工作。格里利如是表述其观点：

> 不是通过仇恨、冲突与压抑的竞争，也不是通过战争，无论是国与国之间的，阶级与阶级之间的，抑或劳资之间的；而是通过联盟、和谐，所有利益的协调，通过给予所有高贵情感与渴望的空间，才是我们寻求和实现的世界振兴，人类堕落苦难大众的升华。[45]

换言之，这一拓殖计划希望通过富于感染力的典范劝导人们，而非通过强迫、征用与革命来改造美国，让它朝着比资本主义更好的方向发展。假如美国听从这样的经验，没有人受贫穷与失业之苦，没有人觉得孤独、无依无靠。

内森·米克也曾是一位社群主义者，加入过1844年成立于其家乡俄亥俄的特兰伯尔方阵。这时，近三十年后，他仍然热切地希望某些当年的思想能在山巅闪耀，人人仰视。诚然，他确已渐渐认识到早年的那些实验走得太远，扰乱了传统家庭结构与个人财富积累，但是在傅立叶公社中，仍然有很多理想吸引着他。因此，是他最早提及为此旧梦在西部边疆的某处做一番新的尝试，也是他主持了1869年在纽约召开的组织会议，还是他亲自带头在平原上定居，成为联盟拓殖点的居民领袖。[46]

阿瑟·贝斯特——美国研究内战前社会主义历史的最好学者之一——认为，当这个国家已然太过整饬稳定，而无法从小范围的孤立经验中继续学习的事实已变得日益清晰之时，乌托邦冲动在1850年代逐渐萎缩、退却。[47]就整体而言，这一论点没错，但是我们必须认识到，在内战之后，仍然有一批社群主义信仰复兴者在积极工作，他们并不总在原有的地方活动，而是经常来到干旱的西部。灌溉实践吸引着他们，因为它被视为社群生活的理想生态基础。在他们看来，社群的全体成员共同努力控制一条河流，分享红利，可以提供一种相较于他处依赖降雨的农业更具凝聚力的社群生活。有些人甚至将灌溉比作一个社会主义物种。米克的联盟拓殖点只是早年乌托邦主义回潮的一个范例，此外还有蒙托罗斯县的科罗拉多联合公司，加利福尼亚的阿

纳海姆与圣伊西德罗拓殖点，爱达荷的新普利茅斯。[48]然而，如果我们可以将米克的群体作为一个范例，那么它足以证明社群主义的传统已然在内战之后作了极大的妥协。这不仅仅在于旧有的社会主义已被对私有繁荣的新生渴望所覆盖，而且它还往往有新的强调重点，要求人们为了更为功利而非精神的原因遵循公社的原则，将它视为在内战后新兴企业经济中谋求生存的工具。然而，在这种修正的公社形式显山露水之前，米克和格里利必须退隐，新一代协会主义者（associationists），更为实用、更加熟悉当地情况的一代，必须登场。

统共有687位会员注册联盟拓殖点，大多来自东北部与中西部小康之家，而非社会底层。他们中间只有一部分人真正迁移到科罗拉多。很多实际的拓殖者都是后来抵达这里，几乎不曾接触过傅立叶思想，他们的主要兴趣是在现行社区中获取一个农场。贺拉斯·格里利自己满足于从其曼哈顿的办公桌前为其喝彩加油，时不时地提供些启发性建议。拓殖者们需要来自某人某处的灵感，因为其他非格里利的报纸对他们而言不是那样振奋人心。比如，一位伊利诺伊的编辑诋毁这一实验为“妄想、陷阱、欺瞒、诈骗”，奚落该处是“一片荒凉的砂质平原，美国大沙漠的一小块，处于穷得叮当响的牧场和草原土拨鼠的村落之间”。他继续道：“在格里利，树木可作为自然的奇葩被提及。”[49]后来证明，获取足够的树木确乎是一个问题，但是远不如获取足够用水的问题那样严重。一切问题中最困难的是，如何在距《纽约论坛报》两千英里之外的科罗拉多边疆继续保持信仰。

最初来到这里的人中有一位叫J.马克斯·克拉克，威斯康星人，他显然是属于加入拓殖点而对米克——格里利梦想知之不多的那群人。他后来回忆道，那群拓殖者几乎没有人预期长久留在那里。他们想要挣得一份“大钱”，随后离开。[50]如果他们留下，他们能得到的就只是学习在平原上农耕的漫长学徒期，一项他们满怀雄心的领导人所知甚少的任务。

克拉克在联盟拓殖点一住30年，死时身家平平。在早年的艰难冬季，他和其他人只能靠偶尔猎得的野牛和羚羊维生。在夏天，自由放牧的牛群涌入他们的土地，践踏麦苗，牧牛人们则当着他们的面挑衅大笑。贺拉斯·格里利制定的规则是“无篱笆，无酒精”。他警告说，这两种邪恶事物将破坏他们所着意培养的公共精神。然而，为了不让牛群进入，拓殖者们只能无视格里利的声明，将他们有限基金的很大部分用于在其财产之外竖起结实的篱笆。内森·米克也会给他们建议，但是同样无甚助益。他决定一个拓殖点必须有千百棵苹果树、常青树，还有枫树，从而制造一种居家的温馨气氛，因此，他将公共预算的很

大一部分用于订购这些树木，而其他人则眼睁睁地看着它们死亡。克拉克写道：“我们只有施以魔法才能建造这座小镇，然而当我们开始干预这片土地上自然作品的假定缺陷时，很快，我们便怀着深深的敬意叹服全能之主的设计。”[51]

另外一场失败是拓殖者们组织的牲畜和乳品联合的失败，它很能从拓殖点的社群主义精神层面说明问题。他们原准备饲养共有的家畜群，合作挤奶。乳业将带动一个烘焙房和一家洗衣店，最终引导出“联合家庭”。然而，人们拒绝冒险将他们的资本投入到这一计划中，牲畜群最终只好被亏本卖出。随之而去的是，赋予资本主义之外另一种选择的高贵希望。米克最终梦想受挫，携家带口离开，前往科罗拉多西部，来到尤特印第安人的怀特河保留地，他计划在那里教授他们如何开垦，如何辛勤劳作。1879年，他被他有意向收为徒弟的那些人所杀害，死无全尸。他建立起的联盟拓殖点生存下来，但是用德洛丽丝·海登的话来说，它变成“一个平凡的小镇，只是在其早期的历史中，有那么一出理想主义的片段”[52]。

作为美国激进民主化的范例，格里利拓殖点令人大失所望。然而，对于西部历史，它具有另一重贡献，一重较为普通却更加持久的贡献，它所凭借的是拓殖点建立背后的协会主义原则。该贡献便是对西部水权法律和制度的改革，它将力图在短缺资源的分配过程中确认一种公共利益。正是这群聚集在卡什拉波德尔河畔的拓殖者，引导科罗拉多以及其他干旱地带各州，首先对其灌溉潜力作出更为现实的评价，而后制定了集体性、公共性的新政策，约束边疆的水源攫取者。该政策将以优先占用原则为西部水权的基础，进行经营管理。要真正理解格里利人的这一成就，我们所需要理解的不仅是其在落基山的具体情形，还需要了解占用原则背后更广阔的社会意蕴，该信条背后存在的向工具主义自然观转型的文化后果，以及它为社区造成的种种问题。

首先是他们所面临的直接困境。联盟拓殖者们最初的工作之一，便是自卡什拉波德尔河开挖一系列沟渠，引入他们的农田。他们为这项工作分拨了2万美元，但是懊恼地发现，仅仅第一条沟渠便需耗资2.7万美元，整个体系需要41.2万美元。当他们开始挖掘时，他们对落基山脉山溪的起伏涨落，以及究竟需要多少水灌溉一种庄稼的了解，顶多能装满一个锡杯。第一条沟渠小得可怜，根本不足以赖此灌溉那些田地。而后，他们遇到另一个意料之外的困难。一部分格里利人，包括卡梅隆将军脱离了他们，搬到上游自立门户，修建了他们自己的运河，吸走了一部分河水。当1874年的干旱夏季到来时，连一道溪流都没有流经格里利。让更多的河水流下来，他们向上游的那帮人

嘶喊着，否则我们的庄稼和草坪全将干死；但是没有任何成效。他们吁请一位两不相帮的仲裁人，做出公平的分隔，可是也毫无反应。“从那天开始，”拓殖点的历史学家戴维·博伊德写道，“联盟拓殖点的人下定决心要制定一条法律，使他们能够得到根据所有相关人等既得权利分配的那部分河水。”这一决心将把他们引向某种形式的政府管理，通过它来控制他们遭遇的残酷水竞争。[53]

自彼时起，科罗拉多开始采用河流的优先占用原则（doctrine of prior appropriation）；为了理解接踵而来的论战及其结果，很有必要对此原则及其对西部的意义作简要探讨。已有无数笔墨用于解释这一问题，但是它仍然在很大程度上被误解。根据占用原则，首先来到该河流，申明拥有河水或者部分水的人，有使用它的优先权。换言之，他获取了对这些水的既得权利，使之成为一种私有财产的形式。在此原则下，无论此人在距离河水多远的地方居住，或者他将河水从其自然河道中引出多远都丝毫不重要，他是否会将河水排到彻底干透，也完全不重要。这一占用的唯一原则便是：先到先得。[54]

与河流财产权相对的另一个理论来自英国习惯法，即滨河原则（the riparian principle），它坚持只有那些居住在河畔的人方对其水流拥有所有权，也就是河滨土地所有权本身便可赋予水权。然而，在滨河原则的早期形式中，它更多是一种不干预自然的态度的表达，而非确定私有产权的手段。在此原则的最古老形式中，一条河流不应当被视为任何人的私有财产。那些沿河而居的人被赋予出于“自然的”目的使用水流的权利，如饮用、洗涤、饮牲畜，然而这仅是一种用益权，一项只要不减少水流即可使用的权利。因此他们相信，河流并不属于任何一个个人，而是属于每个人，属于上帝，属于它自己。没有任何个人可以自由地为一己致富而抢占它，或禁止他人使用之。那些不住在河畔的人并不会因为这一原则而遭受损失。他们有足够的水源，因为每个农场与村落都有井。因此，滨河原则暗含一种基本的平等，无论创造它的那个社会是如何等级森严。还必须注意的是，滨河主义取决于彼处有可以仰仗的、广泛分布的充沛降水；但是同样重要的是，它也依赖于对应当让自然任行其道之思想的普遍接受。他们害怕，为了“人为”功用开发一条河流，建坝或分流，从而满足某些超出“自然”需要的欲望，将会使一些人在牺牲他人利益的基础上致富。因此，原有的滨河主义习惯法对经济发展存有偏见。它属于一个不那么进取的农业世界，一个尚未领悟进步与经济最大化等现代思想的世界。

在美国西部定居的男男女女并不属于那个比较古老的世界，也不接受其自然观，因此拒绝了传统的滨河主义。相反，他们选择在这个

区域的大部分地方建立优先占用原则，因为它能够为他们提供剥削自然的更大自由。令人费解的是，历史学者与法律学者在探讨西部这一决定的时候，都倾向于遗漏该决定背后的此类原因。标准论点一直是，西部的干旱自然环境要求同英国习惯法的彻底决裂。比如，沃尔特·普雷斯科特·韦布在1931年坚持认为，占用原则是干旱环境令西部创造新思想、新制度的确凿证据，由此，西部变得迥异于美国东部与英国。[55]他认为，滨河原则显然对一种更为干旱的气候全不适用，因为它将不能允许灌溉实践，而这将使农业定居无法成为可能。韦布继续道，虽然通常是保守派的律师与法官们死守国外理论不放，但是西部的农场主与商人们却更为实际。最终，自然的真理被接受了，优先占用原则被重新创造出来，经济可以继续发展，西部社会选择了独一无二的方向。为了作此分析，韦布主要依赖1912年的水权法文本，以及半个世纪以来西部倡导者所做的理性化。现在已然清楚的是，真实的情形远比他或他的原始材料意识到的更为复杂。事实上，西部并非他所想的那样富于创新性，因为优先占用原则的采用只是更大自然观念转型中的一个部分，这是在资源法与财产权的问题上向工具主义的转型，它早在任何东部人来到西部或考虑灌溉之前，便已在东部全面推进。[56]

对西部来说，占用原则一个更近、更直接的来源，就发生在其采矿营地当中，最早出现在塞拉山脚下，后来扩展到科罗拉多的群山中，在如布莱克霍克、森特勒尔西蒂、爱达荷斯普林斯等小镇中。匆忙赶至寻找黄金的采矿人，来到那些挖掘点，狂热不停地挖掘，不受任何阻碍。他们的洗矿槽需要水，而他们也毫不迟疑地取用之。在1849年至1859年淘金热期间，他们已经对河流的存在只是为了被引入他们口袋的理念颇有心得，按旧有的滨河主义标准，这一理念颇为激进。水，就像他们掘开的矿藏一样，可能曾经属于公共领域，但他们中间却流传这样的话："伙计，你这样就最自然。不管你能用到什么，就去使用；这是仁慈天父给你的权利。他会为你们的事业而喜悦，社会永远都欠你的。"以此思维，自然存在的目的只是实现向私人利益的转化，此外无他，而最早出现的人就是那个可以索取利益的人。财产的古老观念，同其他任何对于开发的约束一起，不再被视为神圣不可侵犯的了。

但是，西部采矿人不过是在整个崛起的商业世界中，被清晰阐明的新兴工具主义后至的粗糙派生样品。从最宽泛的角度看，优先占用原则是新兴资本主义经济文化及其对待自然的态度的产物。这一文化率先在英国出现，围绕着自由竞争市场和私有财产制度组织运行。它许诺能够以新技术提供的富足克服自然所谓的匮缺。传统滨河原则及其反发展偏见却处处掣肘，对纺纱厂主的阻碍一如对西部采矿者与灌

溉者的阻碍，因此必须被取而代之。莫顿·霍维茨在其所著的《美国法律的变迁》中揭示出，独立战争结束后，推翻水问题上采用的习惯法是如何成为资产阶级最初要求开发、致富、扩张经济自由的关键性挑战。他们希望在河畔建立工厂，运用水车发动机器，希望建造水坝，而这可能会因为疏忽而淹没上游的邻里，也会干预下游自然的水流。在习惯法下，所有这些都会令他们面临严重破坏的诉讼风险，而他们希望能够从这一可能中解放出来。最终，他们找到了出路，获得国家法官们的合作，事实上是领导，从而重新制定法律，推动更大的美国企业发展。通过如纽约州帕默诉马利根案这样的法庭裁决，滨河原则被极大修改，从而允许通过占用实现事实上个人财富的无限扩大。在取代习惯法的强烈要求下，河流成为满足企业需求的纯粹工具手段，一种功用，一种被用于买卖，被用于为任何先到者赢取财富的市场商品。如霍维茨所写："财产的观念经历了一场根本性变迁，从一种赋予所有人不受干扰地享用的静止农业概念，变为一种动态的、工具性的、更加抽象的财产观念，它强调的是生产性使用与享受这一新兴的至高价值。"[57]此一变迁大约在内战前后完成，这正是西部开始向拓殖定居开放的时候。

到19世纪中叶，在整个盎格鲁——美国的法律领域，占用原则基本已完全取代旧有的滨河原则。不错，一个人仍然需要拥有河畔的土地方能使用其水，但是这一条款顶多是过往滨河传统的外壳。美国西部向前迈出了一步。它将此外壳彻底抛开，允许非滨河所有者将水从河流中想调多远就调多远，在这一点上他们取得了一点儿独特性，但是总体而言，仍然在追寻东部文化中心的领导。

西部人还可以宣称他们拥有第二条独特性。一旦他们采用了新原则，比之东部人，他们倾向于更加执着地紧守于它。据霍维茨言，法律的新工具主义令所有财产权，包括那些基于占用原则的财产权，更富于流动性、不确定性，当经济机遇变化时，它面对入侵变得更加脆弱。因此，财产权的主导原则便是鼓励那些能够证明自身是资源利用的最有效方式，以及可以产出最高回报的方式。当一位后来者希望将河水投入有利可图的新型使用当中，却为通过优先占用原则所建立的垄断所阻时，他可以求助于工具主义标准，正如早先的占用者们在打破古老财产权利的神圣性时也曾求助于它。最终，法院回应变化中的经济，修正该原则，对所有占用权利加入"理性使用"的观点，据此为新来者与再占用者大开挑战之门。法官们学会告诫人们，没有人可以占用他无法理性使用的部分，而至于什么是理性使用，在很大程度上，则在于什么被认为是在经济上最富成效的。因此，占用原则只是在早期成为推动国家发展的原因，一旦它在某处成为继续增长的障碍便被摒弃。然而在西部，该原则很快成为农业利益小心翼翼守护的既

得权利，直至20世纪后期，很多经济学家与工业主义者批评这项权利延迟了该区域的经济扩张。[58]

当格里利灌溉者们向上游呐喊，要求更多的水流时，理论上讲，法律站在他们一边，因为是他们最先到达，并申请卡什拉波德尔河的所有权。在他们到来之前，伴随采矿营地的实践和向资源工具主义的整体转向，科罗拉多领地已然一股脑儿地否定了陈旧的滨河观念。在此问题上丝毫没有拖延，也没有任何努力试图保留旧有观念使之适应新的环境。它就是单纯的否定，那般斩钉截铁，以致它设定了邻近领地和其他州仿效的范例，由此优先占用原则被称为“科罗拉多原则”[59]。

科罗拉多原则允许任何人、任何群体在一条河流上伸张优先权利，并且可以从中分流一部分或者全部水流，无论其目的是开矿还是灌溉；它坚持认为这对于拓殖而言是必不可缺的。也就是说，它认为如果水权法不发生改变，条播作物农业不可能被带入该区域。这里通常太过干旱，无法进行依赖降雨的农业生产，虽然牧牛业完美地适应这里的环境，但是农耕被视为“更高”形式的使用（即它能够带来每英亩更大的回报）。但是，有人说，仅允许农场主沿岸而居取水，将给予他们对此资源的不公平垄断。因此，如若让土地竭尽其最大潜力地产出，显而易见地，优先占用原则成为必须。这么说也显然没错。但是，这一正当理由没有考量到的是其后不可言说的前提：西部必须要生长庄稼、增加人口，它必须要被碎化为私有财产，它的水与其他资源必须被开发以期最大化其经济潜力。所有这些前提都被视为理所当然，而优先占用原则便也顺理成章。因此，彻底地破坏一条河流，将其完全送入运河或隧道流入另一个流域，任何一个人可以从中牟利的地方，都是理性的。事实上，如果不这样做，任由其流经门前，在其流动中冥思默想，才是不理性的。然而从另一个方面质疑这些前提，那些看似理性的东西便可能会显得不太一样。优先占用原则并非像沃尔特·普雷斯科特·韦布所坚持的那样，是干旱土地上自然法则的命令使然，它也不是永恒理性的产物；更确切地说，它只对一群立意征服、扩展、积累、出人头地的人而言，看似自然而合理。

无论在哪儿，一旦优先占用原则被采用，它就如同其父资本主义经济文化一般，为其自身创造难题。在此原则如此这般孜孜鼓励你争我夺的激烈开发竞赛之时，它直接导致了一场申索权利与反申索的混战。

17世纪英国哲学家托马斯·霍布斯最早开始系统思考这一新兴文化的社会后果，虽然在他的理解，他所应对的是普世的“人类本性”。早在他的时代，人们已经开始将自然资源视为一种应当以坚毅努力追求

获取的私人财产。一位霍布斯研究的领军人物将这种态度称为“占有性个人主义”，而他认为霍布斯是其最具影响力的支持者。[60]霍布斯相信，由于技术与精力的不同，有些个人必定会比其他人积累更多的资源，从而带来嫉恨与冲突，带来一场“所有人对所有人的战争”。在这样的一个利己主义者的社会中，只有树立一个强有力的权威，即霍布斯所称的“利维坦”，方能避免和平与和谐所面对的威胁。这一名称渐渐与任何集中控制资源分配与开发的强大权力相依附，但是对霍布斯而言，利维坦必须是政府而非一个私人机构。新兴资本主义文化后来的辩护者比他更加乐观（也更天真）。他们说，让每个人自由地追求其自身利益，让每个人以他们喜欢的方式使用自然，这个世界将变得越来越富有，和平将自动地得以繁盛。

当他们眼见其他占用者强行挤入，眼见河流干涸、庄稼枯黄，格里利的联盟拓殖农场主们在霍布斯的分析中自行发现了真理。他们已然在土壤最深厚肥沃的下游开始农耕，分流河水，但是现在发现他们正在输给任何愿意跑到上游，争夺他们优先权的人。他们惧怕这样你追我赶的游戏将一再上演，直至拥有整条河水的人成为拥有最贫瘠土地的人。因此，某种普遍的共识是必需的，它要求某种权威体系加强优先所有权，加强某种形式的相互约束，从而阻止科罗拉多农业的自我毁灭。问题是如何得到这样一个权威，而不冒建立暴君独裁的利维坦之风险。

如果邻里之间请求对方承认水权的行动没有丝毫效果的话，占用原则只允许唯一一种解决办法，自由经济社会的经典方法：找一位律师，打一场官司。自第一个金矿被发现始，科罗拉多法院便挤满水权诉讼。那些能在这场混战中胜出的人，往往是那些有足够的金钱一层一层往上打官司的人，还有那些执行法律的人。针对这种普通农民变得赤贫，而掠夺成性者却得好报的情形，格里利的解决方法是，将水权争议带出法庭，置于一个毫无偏颇的行政管理体系之下。但是，为了让这一解决方法得以采用，格里利人首先需要战胜律师的敌意，后者将因为这一变化减少很多进账；此外，他们还必须证明该州的水究竟少到何等程度。只有当匮乏对所有人而言都显而易见，也只有当人们普遍接受这是科罗拉多农业永久的情形时，该州的居民方会对他们的占有性个人主义做出妥协，接受一定程度的公共控制。

甚至在他们同上游的争端开始之前，格里利的那群人已经带着他们呼吁集体行动的案例，来到1873年9月在丹佛召开的会议上。这场会议的代表来自六个不同的州和领地。代表格里利观点的是J.马克斯·克拉克和戴维·博伊德。反对方中的著名者是丹佛商会和威廉·拜尔斯。他是《落基山新闻》的编辑与国家土地公司的总经理。该土地公

司是丹佛太平洋铁路公司的代理，后者通过其《帝国之星》杂志，正在积极推动该州发展，吸引拓殖者。博伊德写道，拜尔斯“具有，或者是伪装具有对普拉特河及其支流能够灌溉这片土地多少程度的非凡见解”。正是他，数年前诱导联盟拓殖在该州定居，为他们绘制了如许少的水能灌溉如此多的土地的伟大前程。现在，他以权威的姿态争论说科罗拉多有足够灌溉至少2500万英亩土地的河流容量。克拉克挺身而出回应道：

> 我是一个农民。我在土地上耕耘。我很习惯靴跟上沾满灌溉用水的泥巴，头发里全是沙漠的褐尘。……我们带着恐惧和战栗读到（拜尔斯的权威观点），对我们共同土地上的资源，特别是科罗拉多农业资源的充足具有如此的热情信心，甚至建议从南普拉特峡谷到堪萨斯城挖出一条长口子，灌溉山脊两侧的所有土地。这样的事情必须“令我们暂停”……有些事情过犹不及，比如我们的麦片粥和祷告，对我们来说，灌溉之事也是其中之一。假如我们有太多的水，要排走它该是多么容易；但是假如我们的水太少，要让它不停地流淌可该有多么困难。[61]

在同充裕党第一次交锋之后的数年中，格里利的拓殖者们一再重申他们的观点。他们相信，他们的主张是务实的农民观点，是从来之不易的经验出发而讲的，对抗的是城市编辑、土地推销商，还有律师们的空想规划，那些人中没有一个愿意承认，彼处能够创造的财富不如他们所希望的那样多，或是一个人的占用必定意味着另外一个人的损失。

第二次会议于1878年年底在丹佛召开，主要参会者是南普拉特排水区的居民，他们要为该州推荐一部灌溉法。会议任命了一个委员会，戴维·博伊德为主任，草拟各项细目。它们得到会议的通过，并在数周之后——除了一两条之外——被立为法律。这部1879年2月9日通过的法案将科罗拉多分为数个水分区（water divisions），南普拉特盆地是第一个。随后另有五个相继出现，再在水分区中划分更小的区域，每一个都由一位州长任命的水务专员负责。专员的主要责任是为每条溪流上拥有占用优先权的人建立清楚的档案，在枯水的年份确定这一权利为大家所尊重。优先权归属于那些最早开始挖凿其沟渠的个人。当一个农场主要求的水多出他的真实需要时（他们中的有些人，对水流动力或庄稼需要没有什么了解，因而提出庞大的、好似对亚马孙河的要求，水量之多超出十条山溪的流量，足够一条快速帆船航行穿过整个大平原），专员的任务是对之加以调整和分配——假如他可以做到的话。该法律假定每一分区的灌溉者们都应服从专员的管理，但事实往往并非如此。在未来的很多年间，各式各样的宪法质

疑、公开抵抗、鸡零狗碎的口水仗将不断地把水搅浑。1881年，科罗拉多感到有必要进一步强化其权力，因此成立了一个州立工程师办公室，监督水权。虽然这部法律存在缺陷，但是，正如博伊德所看到的那样，“此法就整体而言，是件大好事，因为它将对水的分配置于一个人手中，防止了原有情形若然不变就不可能避免的流血纷争”[62]。

在很大程度上，1879年与1881年灌溉法是联盟拓殖点寻求对抗混乱个人主义的集体反击力决心的成果。在宣称西部河流某种程度上是公共财产，任何私人占用都必须符合公共规则，得到公共许可的问题上，这两部法案迈出了第一步。此后，是怀俄明，而非科罗拉多，在其1890年州宪法中走出了第二步，自此成为该区域其他地方仿效的模板。[63]埃尔伍德·米德曾经是科罗拉多的水权管理者，后来成为怀俄明领地、继而成为州的工程师，他主要负责怀俄明宪法中水问题条款。当写到如下这段话时，他完全赞同格里利人的观点：“在早期灌溉者中，显然缺乏合作和联合所必需的训练。他们不仅不知如何和睦相处，共同工作，而且还承袭偏见，拒绝服从联合努力获取成功所必需的约束和控制。”[64]不过，在科罗拉多，就像在怀俄明，十年的训练足以让情况发生改变。在米克和他的伙伴到达卡什拉波德尔河的20年后，水的公共所有权和控制观念已然在落基山边疆成为根基牢固的政策。

到1890年那年，科罗拉多作为一个灌溉中心，已经远超犹他这一早期领袖。在该州，共有890 735英亩土地通过沟渠灌溉，每亩每年产出价值13美元的农产品。只有加利福尼亚的浇灌面积更大，有更多灌溉者，从中获取更多利润。[65]科罗拉多的新法律促进了农业增长的井喷，在某种程度上这也正是其设计的初衷。饥渴的资本家们或许没错，运用工具主义手段使用河流，可以增加财富；但是，科罗拉多人渐趋相信，当此手段含纳某种资源公共管理体系时，财富会增长得更多。

然而，在格里利成就的上空，始终盘旋着一个阴郁的问题。在何等程度上，米克及其继任者们所争取的联合观念会变为压迫的工具？换言之，悬于个人之上的社会权力的集中，在变身为霍布斯笔下的恶魔利维坦之前，究竟能行多远？市场是否首先导致竞争的混乱，随后再以和谐和经济增长之名，要求一种苛刻的解决方案，让复杂的国家机构对沟渠与运河实施严厉的监管？米德刚自混乱状态中走出，因此他可以用无比钦敬的笔触书写“在唯一的强大中央集权下对所有的水进行绝对控制”的体系。[66]然而，“绝对”却笼罩着一层不祥之兆。

加利福尼亚的救赎

1862年9月11日，受人尊敬的托马斯·斯塔尔·金牧师在圣华金河谷农业协会上做了当年的主题演讲。他是一位城里人，新英格兰移民，唯一神派在旧金山的牧师，也是一位空想家。他拥有一瞥加利福尼亚未来的特权：这将是一片成就非凡而又能够轻而易举获得成功的土地。此时，作为一位公认的启蒙者，他受到该州各类公共活动的邀请。[67]站在他面前的听众，是一群老实倔强、脸膛红润的男人，一群来自圣华金河谷的农民。在又一个漫长、炎热、无雨、多尘的夏天结束之际，可能他们确实需要金牧师那先知性的想象。

他告诉他们，此州“在一般人看来，似乎被抛给了‘荒凉的厌物’，实则它有两个巨大的‘丰饶之角’”[68]。一个从该州北部沙斯塔山沿萨克拉门托河向下延伸拓宽，另一个则穿过克恩和圣华金河谷向上。双角中的丰美富饶盛满溢出，流向都市，流向金门，流向世界。丰饶之角，或曰丰饶之河的意象，事实上可能更像一个漏斗，耗尽腹地的财富，将之排入城市商人的袋中，然而，这一念头未在金的头脑中闪现。他专注于唤醒加利福尼亚人，让他们意识到他们周遭富饶的农业可能，这将为他们带来比金矿更加巨大的财富，也会更有利于文明的发展。

到此时为止，矿业一直统治着美国人对加利福尼亚的兴趣，统治强度之高甚至于到了危害其他功用的程度。至1860年代，矿业已处于水力采矿阶段。矿工们在水坝、水槽、帆布水龙带的配置下，将水流转往塞拉山麓，以强大的水压冲刷表层土与沙砾，使含金的矿石裸露出来。这番袭击过后的径流污染了河流，为其下的优质河床覆盖了一层流动的泥浆。[69]金警告道，这正在危及该州的未来资本。另一方面，农业则会成为富足的来源，将建设而非破坏资本。巨大的中央河谷如果能够免于水力采矿造成的水患，将为成千上万家庭的劳动力与家园提供广阔的田地。

金半分也没有反对采矿业的意思，但是他将农民们的工作放在第一位，认为其高贵、道德，对文明有更大的贡献，有更重要的宗教意义：“真正的农民是一位艺术家，他将上帝的思想用事实呈现。”采矿只是从完成的事物中进行提取，农业则在创造。加利福尼亚的未来需要创造的奋发事业，将这片土地自荒凉之境中救赎，通过耕作上帝为之设计的土地来成就之。从本质上讲，金对于该州未来的想象是上帝的想象，后者没有时间或意向将之转化为现实，而等待金和他的听众出面排忧解难：

> 地球尚未被完成……它不是为荨麻或者常绿灌木、小槲树所造。它是为谷物、果园、葡萄藤，为简朴家庭的舒适与享受所造。它为之创造的那些东西将通过人类有教养、有组织、有道德的劳动来完成。

金将山峦排除在这一使命之外，因为它们已然代表了神圣的思想，没有改进的可能。但是沙漠般的河谷地面显然是自然尚未完成的部分，一片丑陋的混乱，被采矿业的残骸弄得更加丑陋，它需要救赎；也正是在这里，农民们可能成为“上帝的工具，完成造物的使命”[70]。

在演讲那年，加利福尼亚共有1.8万农民做着上帝的工作。在此后的20年，这一数字将会翻倍，并将在此之后的50年中持续上升，直至神圣的思想最终被实现，该州成为这个国家的主导农业大州。这番成就的很大一部分来自灌溉，因为降雨不足是主要的不完美。这里有充足的明媚阳光、肥沃土壤，平坦、适于耕耘的地形。然而雨水，不是在它应该降下的生长季——夏天来临（如印第安纳那样），而是在冬月，在所有的庄稼都已收割之后，它将染绿漫山遍野的野燕麦，却没有像上帝希望的那样，浇灌农民的小麦。然而，上帝在这里安排了许多触手可及的流动河川，将它们分流转向将是对这片土地的救赎之举。

灌溉同样承诺拯救加利福尼亚的经济结构，到1860年代，它已有转变成为一个赤贫的佃农阶层服务于数个大土地所有者的封建体系之虞。虽然金牧师先生是那样迫切地感到将潜在的农田从水力采矿的“可怕原罪”中解救出来的必要性，但他只是简单地暗示“巨型牧场的贪婪”。这一情形却成为农业民主的关键，那些没有被采矿掩埋的土地将很快被大农场主兼并。亨利·乔治写道：“在整个州，土地在某一日会通过购买和划分成西班牙牧场，而变为升值的财富；政府的测量员与登记员非常忙碌；投机者们从公共土地中攫取成千上万英亩的土地。”[71]在该州共计1亿英亩的最佳农业用地中，已有1300万至1400万英亩在美国征服之前被墨西哥政府转让给数百个个人。[72]现在一大批贪婪的美国人正在像窃贼一样袭击剩余部分，特别是中央河谷的公共土地。

“在内战的十年间，”保罗·盖茨写道，“加利福尼亚估计有800万英亩的公共土地被转让为或者正在被转让为私有所有权，这占了原来法律计划建立面积为160英亩的农场的相当大的部分。”这些土地的面积足够建立5万个那样的农场，可事实上只有7008个。大部分土地落入了旧金山与萨克拉门托一群“占用者”手中，他们欺骗、行贿、雇用傀儡的侵占者，玩弄法律于股掌之上，从而积聚了面积庞大的土地。其

结果是，在1871年，有2000余人拥有500英亩以上的土地，其中122人拥有土地的平均面积为71 983英亩。[73]无疑，在占用者的眼中，这也是上帝设计将沙漠变为花园的一部分；但是如卡尔·马克思在《资本论》中所观察到的那样，“原始积累的方法绝非田园牧歌”[74]。

在很多案例中，如此积累的土地被留住用来投机，所有者待价而沽，用每英亩2美元到10美元的价格出售他们以60美分或1.25美元买来的土地。还有一些人将他们的田产用于养牛或者养羊，牲畜们在没有篱笆的平原上游荡。再有一些人，转向更为有利可图的事业，生产出口英国的小麦。从1860年代到1890年代，小麦统治了内部的河谷。这是一种工厂规模的农耕，使用着数以千计的马拉式多铧犁，硕大无朋的蒸汽钢铁联合收割机，而铁路已将其线路自萨克拉门托河向西南延伸，越过蒂哈查皮山进入洛杉矶；他们为获取迅速的回报而种植小麦；他们在放眼能及的土地上种植小麦，年复一年，耗尽地力，然而，也曾一度令加利福尼亚成为这个国家的领军生产者。[75]这是一个大地产、世界市场的社会，到处是临时搭建的简陋房屋，在太阳下晒得褪色，道路两旁挤满了在收获季节空当寻找工作的流浪大军。这里有的是钱，却没有被用来润饰土地或者提高普通人的生活水准；金钱流往诺布山[76]，留下的是贫穷。这是否便真是一个“完成”地球的应有之象？寡头垄断下阴郁暗沉、污迹斑斑的单一色调？

而后，灌溉渠中那一涓细流出现了，带来了复兴的希望。在小麦领地的周边，小农场主开始购买任何在售的土地，并将水引向那里。在加利福尼亚，他们别无选择。在堪萨斯，获取一片四分区宅地，他们付出的不过就是申请费和犁开其草皮的工作；但是在加利福尼亚的主要农业区，购买每英亩开垦的土地，他们需要支付30美元、50美元，甚至200美元。[77]用这样的价格，一个普通家庭顶多能够付得起一小块地，而它往往处于沙地或者起伏的山麓。在昂贵的地产价格之外，他们还需要支付灌溉设施。很快，他们意识到这是一种代价很高的农业方式。然而，将这一小片地用于种葡萄或蔬菜，即使费用颇高，一个家庭也能在小麦王国中欣欣向荣。因此，通过灌溉得以救赎的理论诞生了：灌溉是人民的选择，是普通老百姓的恩人，是我们梦想的救星，是我们制度的卫士。这一理论将存活很长时间才会死亡。

在西班牙人的活动和在那些金矿营地里无论进行过什么之后，加州灌溉农业的最初实践从1850年代开始：位于圣伯纳迪诺的摩门拓殖点（1852），科恩河上的一群密苏里拓殖者（1856），圣安娜河上的阿纳海姆一处种葡萄酿酒的德国移民拓殖点（1857），还有约洛县，以及加州首府西边和西北边卡什溪沿岸的一些农场主（1858）。到1870年，该州共有915处沟渠，灌溉面积90 334英亩，在未来十年

将翻三倍有余。[78]一条柑橘林灌溉带开始从圣巴巴拉向下延展到洛杉矶、圣地亚哥海岸，向内陆到帕萨迪纳与里弗赛德，开始种植的是皮厚味酸的传教橙（mission orange），后来转为来自巴西的脐橙和西班牙的夏橙。[79]萨克拉门托以北，苜蓿成为标准的种植作物，支撑着奶牛场这样的细粒景观（f ine-grained landscape）。在任何有水的地方，小土地所有人都会种上葡萄、果树、坚果树、胡萝卜和玉米。沿河作物的增值比任何其他作物都要快。1871年，农场主们在洛斯巴诺溪沿岸花5美元购买1英亩地，再为每英亩的灌溉付12.5美元，两年后发现，这块地价值30美元到35美元。[80]然而更普遍的情形是，他们为土地、树种和沟渠花出多得多的钱，却需要等三年甚至更长的时间才开始有回报。不过，对那些有能力付出耐心的人来说，小型灌溉农场不失为一种得到良好回报的机会。

那些对种小麦毫无兴趣的阔佬，已有大把土地在手准备做投机生意，现在则是天赐良机。他们可以将其土地再分割，出售给小农场主或者灌溉拓殖点，赚得大钱，特别是如果他们再在里面挖两条运河沟渠什么的。威廉·查普曼是这场游戏中来钱最快的众人之一。他和助手们在1871年已经掌握了277 600英亩的土地，据他宣称，他要将之用以诱惑那些不愿来到加州的拓殖者，从而创造该州的辉煌。[81]可能他确实加速了拓殖的进程，但他所提供的服务却颇为可疑，因为他从中获得的回报奇高无比。在1868年，他以原初两倍的价格，将圣华金河谷的一片土地卖给三位寻找新起点的密西西比和阿拉巴马种植园主。他们计划的拓殖失败了，然后很快其他人便补上了。1875年，查普曼在近弗雷斯诺处，卖出未来将变成中央加利福尼亚拓殖点中的第一块小份地。这里被分为20英亩的宅地，每份价值1000美元；已经种上树苗和葡萄藤，提供了水，并且发起了一场广告运动。最初的购买者是来自斯堪的纳维亚的移民，他们往自己小小的农场里增加了鸡、奶牛和猪。三年内，所有份地售罄，而弗雷斯诺也开始走上成为小麦之海中集约农业孤岛的道路。[82]

在最早来到弗雷斯诺拓殖点的灌溉者中有米妮·奥斯丁，她同另外三位旧金山的教师，将积蓄投到一个查普曼农场中。这四位女士将她们的土地放在一起，共有产权，1878年，奥斯丁搬到当地来管理它。她的第一个举措便是辟出2英亩地种植葡萄，自己采集、晾晒、装箱，而后以她的名字出售——这是该地区最早的葡萄干，在未来的某一天，它将成为闻名世界的当地作物。当她在1886年退休时，她每年收获7500箱葡萄干，通过铁路将它们运往东海岸。她的葡萄园周围环绕着石榴、桑橙、柏树组成的宜人树篱，在果园中还有梨树、杏树、桃树和油桃。在附近，一位丹麦裔妇女每年从她5英亩的葡萄园中收获200美元的葡萄干。[83]一位《陆路月刊》的作者注意到妇女在弗雷

斯诺农业中愈趋活跃的趋势：“灌溉的工作是如此轻松，因此那些在各个拓殖点购买了20英亩或40英亩土地的妇女，可以很容易地将小股水流引入条条犁沟。我们经常可以看到一个戴着太阳帽的身影，手执锄头，浇灌草莓园，就像在里弗赛德、波莫纳、帕萨迪纳所见的一样普遍。那些最成功的女性会毫不迟疑地进行户外工作。”[84]对一位像米妮·奥斯丁那样的独立女性，或是财产有限的事业女性，还有传统的家庭农场所有者来说，灌溉宅地就好像厚重黑墙上开出的一扇门。

除了查普曼，另外一位灌溉拓殖点的推动者是南太平洋铁路公司。该公司总共以联邦土地赠予的形式接受了相当于加州面积十分之一的土地（1158.8万英亩），以鼓励它促进交通发展。那些土地的很大一部分都卖给了资本家，其收益被用于铺设铁路，在1876年前，铁路将整个中央河谷同美国市场直接联系起来。对很多小麦农场主而言，铁路好似那只“章鱼”[85]，一个将生命与利益自他们身上挤压而出的凶暴力量，“庞大、可怖，其怒喝声恣意回荡在河谷的每一处，所过之处，血流遍地，满目疮痍”[86]。但是，铁路同样向小农场主出售份地，推动河谷灌溉农场的发展。在1883年到1907年期间担任南太平洋铁路总代理的威廉·米尔斯坚定不移地相信，在加州鼓励多元化农业和它所需的人口增长，是该公司利益之所在。他将推销员送往世界各地去鼓吹加州，为达此目的，还试图通过南太平洋拓殖代理帮助新到者在该公司铁路沿线种植水果和蔬菜。[87]

南太平洋铁路公司的一项持久产物是《落日杂志》，在其助力下，加州的形象从“章鱼之穴”变为沙漠中的乡村乐园。在众多该杂志出版寄送以吸引拓殖者的宣传手册中，有一本只是被简单地叫作《加利福尼亚弗雷斯诺县》，它正是土地促进者们所力图构建的灌溉神秘形象的代表。其封面以柔和的色彩描绘着一条沟渠，安谧地蜿蜒于绿草茸茸的两岸之间。在其前景的构图中，缓慢的水流边生长着一棵柑橘树，金黄的果实累累垂下。跨过溪流，一头荷斯坦乳牛在吃草，远方是橡树、红色的村舍和白雪皑皑的塞拉山峰。首页的标题写道：“健康的加利福尼亚果实，财富的加利福尼亚土地。”直到今天，它仍是不可抗拒的配方：平凡人的安定收入，唾手可得的成功，乡间乐事，近在咫尺的自然壮美，振奋身心的户外生活，棕榈树的异国斑驳风情，柑橘与醇酒。它是约翰·康斯特波尔[88]与奥马尔·海亚姆[89]的综合，是平民主义与低调奢华的交融。灌溉加利福尼亚的浪漫正是从章鱼怪兽的肚腔中被制造出来。[90]

无论浪漫还是现实，它是否当真能够将此州从其惨淡的开始中解救出来？灌溉是否当真是人民对抗大亨，对抗金钱统治的武器？它是否是机械化世界中捍卫田园理想的技艺？所有问题的答案均依赖于是

谁控制着水，是谁建造了沟渠，又是谁设计了它们。到1871年，在渴望健康与财富的弗雷斯诺拓殖者到达那年，证实《落日杂志》景象虚妄的证据便开始显露其丑恶面目。

效法联手创立铁路的企业家，一组旧金山的资本家也在1871年9月的第一天组织起来，出售地产，同时建造一个运河体系，服务于该片土地灌溉、水力和交通。他们将自己称为圣华金与金河运河灌溉公司。他们在计划书中解释道："圣华金河谷的农场主与拓殖者太过贫穷，无力自行完成运河与沟渠的修建，他们需要资本家的合作。"[91]相应的，他们指出，资本家则需要国会的支持——贩售公共土地所得的金钱、道路使用权、自由用水权、公共领地上的木材和石料采用权。所有这些没有一桩证实是将轻易获得的，在免费赠予的问题上，国会的心思全在铁路而非水之上。不过该公司还是一头扎入，在未来的两年中，建造了一条灌溉运河，从弗雷斯诺河湾和圣华金河交界处起奔流40英里，每年足以灌溉1.6万英亩土地。他们还轻巧地谈论一条甚至更大的沟渠，180英里长，100英尺宽，每英里挖凿耗费3万美元。它们将淹没那只章鱼，将河谷从它的触须中解放出来。

运河背后的关键人物是亨利·米勒，他监督了其工程的修建，而且最终拥有其多数股权。米勒是一位德国移民，出生于1827年，原名克赖泽，他因在淘金热期间向矿工出售牛肉而发家。从他80岁时的照片中，可以看到一位头发斑白的老人，鹰钩鼻高翘，双目凝视远方——这无疑是地产商的象征，而米勒正是一位热情的土地购入者，同其生意伙伴查尔斯·卢克斯一道，仅在加利福尼亚便聚敛了32.8万英亩的土地。他拥有远在120英里以外的圣华金河两畔的大量土地。牛，那些被养肥屠宰的牛，是他所了解和热爱的，但是他毫不迟疑地看到河流所具有的各种可能。通过和一位曾在埃及与印度灌溉工程中工作过的工程师的讨论，他谋划出几套大型方案灌溉其牧场，而后用驳船将其肉牛运往旧金山湾的屠宰场。[92]

米勒同时拥有克恩河沿岸更南边的财产，在那里他则有一位势均力敌的对手，争夺对水的控制。此人便是詹姆斯·本·阿里·哈金——"克恩河大汗"。哈金来自肯塔基，律师转行成为商人，他在诺布山鼎鼎有名，同劳埃德·特维斯一道身跨数行：公用事业公司、矿业股份、铁路大亨。通过他在南太平洋的朋友，他攫取了克恩县地产的很大一部分，而后又在其上增添了不论通过什么渠道四处赚取的土地。从1873年到1890年，他统共获取了41.3万英亩的土地，一个在一个世纪后仍基本保持完整的大庄园。[93]

除去购买铁路赠予土地之外，哈金还通过操纵1877年国会为鼓励灌溉而通过的《沙漠土地法案》，使其领地串联起来。该法案指示土

地办公室的专员可向任何个人移交640英亩的土地，只要后者可在初始按每亩25美分的价格缴纳定金，并许诺在未来三年内引水进入。在提供灌溉证明之后，再每亩支付1美元，此人便可获得这片土地的所有权。该法案在构想上便很荒唐，在实施上则极易被滥用。一个摩门灌溉农场的平均面积不过30英亩，而一片相当面积的土地能够保证一位弗雷斯诺拓殖者过上舒适生活，该法案所给予的640英亩显然过逾，足以创建20至30个农场。同样明显的是它的其他目的：允许牧场主以自己和他们雇用的帮手名义申请，从而获取大片土地；[94]或是将公共土地转入雄心勃勃的应得之人如约翰·米勒手中。在该法案通过的数周内，哈金已经组织好一队“傀儡占用者”，他们将在维塞利亚土地办公室递交申请，用哈金提供的钱缴纳定金，将他们根本无意购买的土地抵押给他，随后回到城里，继续自己在富国银行或南太平洋铁路公司的工作。哈金为这种欺诈力辩道：“我的目的不是……垄断大片土地，而是期望通过在我的土地上延伸灌溉水渠，将之变得更有价值，可被购买；当这些土地变得易于灌溉后，它们将被分成小块，同灌溉所需的水权一并售出。”[95]但是在强有力的招募拓殖者活动缺席的情况下，哈金的告白很难让人认真对待。他真实的想法是创造一个其崇拜者所称的“世界上最伟大的农场”[96]。

假若哈金的解释无法自圆其说、滴水不漏，他的运河却可以如此。这足以最终令他的批评者噤声止噪，他们不得不承认只有资本雄壮如哈金者，集中建设一个水系统，方可以有效地开发克恩河。如维塞利亚《三角洲报》所言：“我们所求的一切便是让这些贫瘠的土地如玫瑰一般绽放，而一切能令其绽放的便是将土地大块分发。”[97]哈金接管了贝克斯菲尔德附近的卡洛威运河——这是加州最早最大的运河之一，继而在其上增加了一个复杂的次级水网，将曾经流入布埃纳维斯塔湖的水引入这里。

一条克恩河，细小而反复无常，没有入海口。两个申请人，胃口极大，难以餍足。1881年，他们对簿公堂，在卢克斯诉哈金案中（卢克斯为米勒的合伙人及替身）尝试决定究竟谁是沙漠的统治者。此案胶着中间，加州水权法始终悬而未决，直至五年后，州最高法院对之作出判决。米勒宣称，以加州1850年宪法默认采用的滨河权习惯法论，该河归属于他。他拥有克恩河两岸的土地，从而使该河成为他的财产（如果人们完全无视滨河原则中的用益权与自然使用权）。然而，哈金则宣称通过购买优先占用权，此河乃其财产，而在加州如同在科罗拉多，优先占用原则已自采矿热中现身。他争论说，法庭已然在1855年的欧文诉菲利普斯案中确立该权利，而州议会也在1872年民法中作出同样的决定。[98]因此，这场战斗的交战双方并非如某些历史学者所描述的那样，是陈旧异域的滨河思想与现代本地的占用观

念，而是两种不同版本之资本主义的巧取豪夺。

当克恩河两位大亨的战斗开火之际，加州农业人士也开始各自组织加入敌对水阵营，要么拥护米勒，要么支持哈金。“rival”（敌对）一词源自拉丁文“rivalis”，意为“一人与另一人使用同一条水流”，一般而言，它所指的是占据河流对立两岸意图垄断水流的双方。然而在1880年代的加州，对抗并非发生在两岸之间。它是通常为牧牛人的滨河土地所有者，与那些居住在一定距离之外，却需要水来种植葡萄与柑橘的人之间的竞争。滨河居住者自然选择了米勒，以其为斗士，认定他将维护他们的权利。敌对的占用者们则占明显多数，因为毕竟大部分需要取水的人并不是也不可能住在一条河流的两岸。无论他们到来早晚，也无论他们拥有20英亩或者2万英亩的土地，他们宣称河流必须为他们所用。他们相信詹姆斯·哈金在法庭上为他们而战。

很快，这场争执呈现出一种虚假的意识形态口吻：它被形容为民主对抗精英统治的斗争。占用者们争论说，而今问题的关键是一小群特权人士是否可以获取对一种资源的垄断，从而否认普罗大众的经济机遇。1883年，一个州灌溉大会在里弗赛德集结，向州立法委员进言，以壮此论之声威。次年，该大会在弗雷斯诺召开，陈情如下：

> 怎样是更好的？是应该由有限几人，几个拥有（河）岸土地的少数人独享水流，饮其牲口，而停止所有的灌溉，抹杀一切曾有的进步，将废墟与破坏带入那一灌溉既是其成因，也是其生命和唯一希望的繁荣幸福家园；还是用河流于灌溉，刺激生产直至其极限，从而建设炉火融融的丰足幸福生活，富裕昌盛的社区与人群，即使那些饲养员一定要打几口井来喂他们的牲口？哪样是最好的？是几群牲口加上寥寥几个牧牛人的沙漠，还是由安定的农耕带来的青翠田野、果园、葡萄藤、橄榄树、柑橘、成熟的庄稼、幸福与繁茂？……剥夺所有人，或者是剥夺除去滨河土地拥有者之外的所有人灌溉权的后果，只要想想便很可怕。[99]

他们要求立法委员一劳永逸地建立占用原则，将该州从历史的流毒中解救出来，从好似囚禁加州青春活力、阻碍其自然增长的中世纪盔甲——滨河主义——中解救出来。他们断言，让占用原则成为加州水权法的唯一基础，将鼓励“自然正义”，保障民主的胜利。

大会的声明模糊了加州民主性土地使用所遭遇的真实问题。首先，争执双方都在一定程度上实施灌溉，虽然滨河主义者通常以饲养牲畜为其主要收入来源，灌溉只是用来种植本土牧草或者低洼地的少量苜蓿。其次，大会中没有一人提议将土地从哈金手中拿走，并以20英亩灌溉宅地的形式分配给穷人，即使那些土地是通过暧昧手段获取

的。这些占用主义者虽然人数众多，但很难说他们便代表了农业民主；他们中间包括某些该处最大的土地垄断者，也包括像哈金那样的投资者，远居旧金山，却像购买铁路或矿产股票那样轻而易举地全盘买进占用权。最后，占用原则同样可以创造一个如滨河原则所成就的小精英团体，甚至更小。在占用下，一个单独个人可以获取整条河流的权利，并且可以料想的是，他也可以将水引到100英里以外，甚至更远的地方，将干涸的河床留给河流两侧的居民。直接在两岸取用的水或许可以找到回归河流的水路，它们大多也的确如此，而被占用的水对于所有在下流居住的人而言，则通常是彻底流失的水。

这种对占用是水权更为民主的处理方式的认知，依赖于一个此次大会既没有检验也没有事实支撑的假设：民主的推进仰仗对沙漠的集约开垦。被灌溉的土地越多，其产生的财富越多，国家也便越接近民主理念的实现。大会声明的含义显然是，较之滨河原则，遵循合法的占用原则必然意味着更多的灌溉发展。那么依此逻辑，民主必然如鲜花般绽放。后文将对这一假设进行更多细节考察。在此只需要说明的是，按照这一思考逻辑，一个詹姆斯·哈金必然是比一个亨利·米勒更大的施恩者，因为灌溉玉米、小麦和水果比之灌溉草场上的肉牛更加有利可图。哈金可以令地球达到其最高产量。他可以为干旱景观带来最为天翻地覆的变化。用托马斯·斯塔尔·金牧师的话来说便是，他将更为高贵地扮演“完成造物使命的上帝的工具”的角色。

为了顺应亨利·米勒无止境的私人占有欲，滨河原则已在根本上与时俱进。然而，很多加州人仍然无法接受它，因为它与被他们视为劣等生态位的畜牧业相联系。这一小生境太过狭窄，无法容纳所有希望涌入的人群。它无法支撑大规模人口，也无法对资源加以密集使用。而且，在关于农耕之于畜牧的优越性讨论中，经常可见的一种暗示是，后者灌输的是一种不那么令人渴望的行为特征：生活方式的漂泊不定，家庭气氛的冷漠无情，属于过去的个人主义，以及如今必须俯首于进步的原始心态特征。[100]

考虑到1883年和1884年的灌溉大会，以及大部分加州中部与南部报纸所表达的情绪，当亨利·米勒胜诉之时，人们既惊且愤。1886年，加州最高法院在非一致性决定中，支持滨河原则，给予米勒使用克恩河的优先权。立时，便有了其收买法官的控诉。耶利米们预言道，加州将在西部奔向发展的浪潮中远远落后。人们发起行动，力图修改宪法，而这一行动耗时40年方得以完成。从亨利·米勒这方面讲，他表现为一位雅量高致的赢家。在已然确立自己方是诸河之主后，他转而邀请哈金做其合作伙伴。两位巨头同意共建一个克恩河上游的水库，从而为二者提供充足的水，此后，米勒将得到下游流量的三分之

一，而哈金则得到三分之二。[101]毕竟，他们是大亨，大亨要做大事，即使是在一条小小的河流之上。

但是，如果认为1886年卢克斯诉哈金案的判决使得加州固着于一个滨河的水权体系之上，则太过简单。没有任何一个地方的法律比这里更加复杂，更加充满各种妥协。与以优先占用为该州财产与管理原则的科罗拉多相比，加利福尼亚草草拼凑起一个体系，后来被称作“加利福尼亚原则”。它采用滨河原则，但同时接受源自联邦政府的占用权利，后者在1866年《矿业法》中出让公共领土上的这类权利。在那些个人购买州属土地或者墨西哥赠予土地的地方，水权被宣布为滨河原则；而在那些于1866年前从公共领土上申明水权的地方，个人则拥有可以被实践或者作为私有财产买卖的优先占用权。所有发生在1866年之后的赠予，无论是州属或者联邦土地，都遵循滨河原则，在加利福尼亚，这意味着占用者只能引走滨河所有人允许的水量。一旦滨河所有者决定使用该条河流，占用者就必须拱手退出，无论他已在该处灌溉多久，也无论他的果园或菜园已成多大规模，更无论他的农场是否会干涸至死。[102]在科罗拉多与其他七个依其道而行的州（怀俄明、蒙大拿、爱达荷、内华达、犹他、亚利桑那、新墨西哥），占用的权利是一种仅对水做“有益使用”的权利，亦即一种为了合法目的取用所需水量的权利，而所谓合法目的则在于公共利益层面，指其将赚取金钱，增进该州繁荣。但是在加利福尼亚，直至1928年，滨河土地所有者仅仅在他与其他滨河者的关系中受到限制（其背后是一种“密切相关”或者“同等权利”的观念，它令一应所有者权利相当）。在另一方面，不同于占用者的是，他可以对河流予求予取，肆意浪费，毫无节制。[103]然而，他不可能令水流不受干扰地流过他的家门，成为惬意生活的一部分，或者将它作为上帝的杰作而加以保护。在西部各州，任何对水，以及对各种自然资源的法律，都坚持工具性价值的绝对胜出。[104]

加利福尼亚原则虽然是滨河与占用主义思想的大杂烩，有一点却是一清二楚：它让没有临河滩岸的灌溉者们处于不利位置，而对其财富而言这是一种潜在的威胁。为此，灌溉者认为，他们必须找到某种途径扰乱法庭的裁决。他们决定，当前在此问题上的最佳机会就是通过法律，在加州批准灌溉区的形成。一位来自莫德斯托的律师C. C.赖特在承诺如此去做之后，被选入州议会。当选一年后，他兑现其诺言。1887年2月下旬，加利福尼亚通过了《灌溉区法案》。简单说来，该法律允许农业社区如正式政府单位那样组织起来，集体建设、运行他们所需的灌溉工程。较之相类似的1865年犹他灌溉区法，它走得更远。当有50位土地所有者（或该地区大多数）请求该州组建这样的灌溉区时，就可以进行一场选举。这一想法必须得到在指定区域内

生活的三分之二选民的同意。为了防止个别大土地所有者可能会蓄意破坏社区意愿，该法案不以拥有土地的面积来衡量选举权利。一旦通过，该区将选举官员，而他们将被赋予很大的权力。他们可以通过征用权获取任何需要用以建造灌溉运河的土地；还可以在该地区制订修建灌溉工程的契约，并为修建费用征收财产税或发行债券；大约最为重要的是，他们可以宣布任何个人的水权无效，包括滨河水权，并且以灌溉区的名义购买之。按托马斯·马龙所言，《赖特法案》是“加利福尼亚在19世纪对灌溉法的主要贡献”[105]。同时，它也从亨利·米勒粗壮的手指中掳走了胜利的果实。

在一个灌溉区的形成和融资期间，大牧场主如米勒只有一票投票权。他的土地将被收税，他的水权将被取消，他对河流的控制也将被一群小农场主的乌合之众粉碎。同某个哈金合作是一回事，而被一群小人物搞得缚手缚脚，不得不按其计划行事则完全是另一回事。很快，米勒重上法庭，为自己和该州其他大土地所有者的统治而战。他们的诉讼直达美国最高法院，最终以败诉告终。这场布拉德利诉福尔布鲁克灌溉区案（1897），是由非常住土地所有者发起的针对新灌溉区的诉讼。最高法院最终裁决《赖特法案》符合宪法。判决表示，为公共使用而取用私有财产是被允许的，而灌溉开发正是这样一种公共使用，因此任何个人不可阻挠。[106]与哈金与米勒之间的对抗不同的是，这场战斗的双方无疑是弗雷斯诺、圣伯纳迪诺周边像米妮·奥斯丁这样的小农场主与诺布山的权力精英。假若加利福尼亚可以从财富的集中中得到救赎，假若灌溉可以成为救赎的途径，给予该州平凡男女对乡村生活的掌控，就像人们所希望的一样，那么这将是《赖特法案》的功劳。[107]

在该法案通过后不久，美国人口普查显示，加利福尼亚此时在灌溉面积上已领先全国。在该州，共有1 004 233英亩土地得到灌溉，灌溉农场的平均面积为73英亩，两倍于犹他的平均面积。加州每英亩每年产出价值为19美元，回报值在全国最高。但是必须指出的是，加利福尼亚仍然有远超其居民当时所认识到的水利工程潜力。据该州土木工程师的领军人物之一C. E. 格兰斯基所言：“灌溉在该州尚不普遍。”[108]与基本上所有农场均受灌溉的犹他相比，加州每四个农场单位中只有一个引入灌溉渠。在埃尔伍德·米德来到加州进行一次关于灌溉发展的普查时，他将此处的发展缓慢归咎于这里仍然青睐牧场主与小麦大亨的有害态度：

> （此处）人们以做大事业和将任何事情做大而自豪。……一群牛的主人不只是一棵摇钱树，他事实上还是这片他所巡视的土地的统治者。马背上的牛仔是一个贵族；徒步的灌溉者，整个夏

天都在灌溉田里的泥泞中劳作，则是卑躬屈膝的可怜虫。在牛仔的土地上，灌溉区往往不受人待见，因为它是一份遭鄙视的行业的徽章与象征。同样的态度在加利福尼亚的小麦种植区也很流行，虽然程度较低，但是原因一样。[109]

然而，鉴于时人对亨利·米勒以及其他滨河所有者的广泛批评，很难毫无保留地相信米德的解释。哈金已然证明灌溉同样可以做成一份大事业，同大部分对巨大堂皇的热情追寻严丝合拍。到1890年代，灌溉发展出现显而易见的迟滞实则有着偏见之外的原因：很简单，那里没有足够多的哈金有能力、有意愿提供所需的资本。

在19世纪的最后十年，几乎任何可用的有限资金、地方资本能够对河流做的事情都已做尽。假若加利福尼亚有意逃离水发展的平台，下一步所需便是找到足够的钱，购买更为先进的工程技术。《赖特法案》只是寻求克服滨河优先权所设的障碍，但它并没有在那些居所远离河流的小农场主口袋里放入更多的金钱。批准债券买卖起到一定作用，但是有限，因为债券必须被偿还，而且是有息偿还。部分灌溉区很快就发现他们售出的债券超出他们的偿还能力，然而即使这样，也不足以完成他们所希望的工程。[110]他们不由开始询问，如果灌溉区没有钱，进行选举、获取水权究竟用处何在？州工程师威廉·哈蒙德·霍尔，如同任何一位灌溉区官员那样，热切地希望扩大人类对自然的掌控，他指出了现存问题，并且提供了一种解决方案："加利福尼亚绝大部分水流的特点是，农场主在其上的工程往往无法奏效。强有力的联盟与巨大的资本是必不可少的。"[111]从1890年代的视角看，企业联合力量似乎是走出平台的唯一方式，但是那意味着重新堕入大亨之手。

在数十年拓殖、法庭裁决、庄稼实验、意识形态的纷争过后，加利福尼亚发现自己陷入两难境地。没有集中资本的帮助，沙漠的救赎无法更进一步。然而，社会的救赎恰恰依赖于从同一资本中获得解脱。将自然的荒凉转变为灿烂的花园，是上帝的意愿；而令身家平凡的男男女女来治理这个花园，同样也是他的意愿。不幸的是，他并没有告知人们如何去做方能二者得兼。

民主征服的意识

无疑，这是一片贫瘠的土地，也是一片困苦的土地，它需要水的进入。早期抵达这里的农民们必然千万次地如此告诫自己，因为其常识告诉他们，一种严重的自然匮乏，特别是像水这种必需品必定会与

他们为敌。只有那些无法在其他更为适宜的地方找到立锥之地的绝望农夫，方会考虑栖居沙漠，才会像贱民一样在粪堆上搭起他们的帐篷。但是还有另外一些美国人，他们来到这里，甘愿相信奇迹的发生，他们开始坚称，恰是这一匮乏使得西部前景光明。到1880年代，他们四处传播这一观念，宣称自干旱中绽放的繁荣，其程度将为美国前所未见，将令西部成为未来的家园。更为显著的是他们的信心，认为通过灌溉对沙漠的征服将产生更为完美的民主。为了炮制这一假想，他们不仅需要克服早先的悲观情绪，而且还要忽视无数他处的相反证据，包括他们自己的国人对灌溉社会反民主倾向的警告。

一位军方人士，威廉·H.埃默里中尉是最早发出这一警告的人士之一。作为一名测绘工程师，埃默里在1846年随卡尼将军来到加利福尼亚。其时，埃默里35岁，来自马里兰，对他而言，干旱土地和灌溉如同月球一样陌生。在从阿肯色穿越西南部到达科罗拉多河下游的道路上，他一再看到墨西哥人或印第安人的农业。在他看来，仅能找到在浅溪畔生长的狭长庄稼带这一事实已经很是稀奇，而更加困扰其美国信条的，则是看到这种农业所产生的个人权力的集中。他观察到，灌溉“带来某种程度的附属关系和对首领的绝对服从，这对我们人民的习惯而言，是非常令人反感的”[112]。人们必须毫无保留地服从对水进行控制的首领，而那些不如此去做的人将受到严重的惩罚。没有如此严令，水会被浪费，堤防会缺口，整个社群的福祉就将受到威胁。这是埃默里在匆匆路过时所作的粗略论断，但是新旧世界中的很多事例都能为之背书。

近三十年过去后，另一份更为详尽复杂的警告出现了，这一次它出自美国赴意大利的大使乔治·帕金斯·马什之手。马什对资源保护与土地使用的实践有特别的兴趣——事实上，在此问题上，他是世界性的权威，对整个地中海及其家乡新英格兰做了大量研究。他注意到，直到彼时，他的公民同胞尚基本没有机会观察灌溉对地球或者对社会产生的影响；对他们而言，这仍然是一个新事物。而在南欧，情形绝非如此，因为彼处拥有可以上溯数百年的水系统，还有巨大的新工程，如位于意大利皮德蒙特地区的加富尔运河，是耗费最大的工程之一。

马什从这段历史中总结道：“当灌溉成为一种固定的农业手段时，它倾向于促使单个财产所有人对大块土地的聚敛，其结果是剥夺小土地持有者的财产。”意大利有着很长的水权官司记载，特别是在波河流域，彼处河流与最好的土地都掌握在几位显贵手中，而其庄园的农耕“规模之大在英国几乎难以超越，甚至堪比我们西部无边无际的草场”。一个大型的佃农群体承当主要的工作。在他们头上，有单

独一位监工，他主要负责控制水的分配。这对个人主动性有极大挫折，同样，水网一旦建成，便必须“如人体的动脉与血管一样保持不变”的事实，也成为另一阻碍，它必然导致农业发展和进步的停滞。这一根深蒂固的权力模式与保守主义的唯一例外存在于高山的峡谷之间，那里的溪流细小而水量众多，人们使用落后的技术，保持有限的耕地。在那些地方，较贫穷的农民尚可经营自己的土地，不受严格管制。[113]

同灌溉相联系的问题不仅仅是一个权力精英阶层的出现。马什注意到，当地下水的水位上升接近地表时，它会浸泡土壤，从而提供有利疾病滋生的环境。

> 除了在那些表层构造与土壤特征适于迅速排水的地方，或是在对此影响采取特殊预防措施的地方，所有的灌溉都不利健康。在大部分地区，空气中上升的湿度会对呼吸系统造成侵害，在另一些地方，从被浇灌的土壤和受潮的肥料中排出的气体非常有利于疟疾的传播，还会加重——假如不是引起——热病。[114]

而且，土壤将会变得坚硬板结，其肥分会被冲走。玉米、小麦和蔬菜在持续灌溉下，会丧失其很大一部分味道与营养价值。此外，大坝决口，洪水冲出水库，肆虐无忌的危险时时存在。

即使那些短处是如此严重，马什却无法令他自己向美国荐言反对灌溉。他力图强调的是，审慎的态度以及政府对所有水开发的有力监督是必需的。在美国每个施行灌溉的州，政府都应当宣布河流为公共财产，令自身成为所有主要水库与运河的唯一所有人，而不是令它们落入富有的个人或企业的手中。该州应当向小农场主征收较低的水费，保护他们免遭吞噬。马什的解决方法几乎无涉他所引证的生态问题，同时它们也没有显示出任何对政府在被赋予如此之大的财富与权力影响力后，自身可能成为专制力量的担忧——显然，他对地中海所存在的那些如同埃及这类古代灌溉国家并不熟悉。他的警告带有一层更为乐观的色彩：“我们现在所处的情形是，可以通过，如果可以使用一个艰涩的词，即防患于未然（prophylactic）的手段来保护我们自己和我们的后代——在疾患显现之前，便提供治疗方法；而在旧世界中，灌溉早在其危害被认识到，甚至被怀疑到之前，便已成为广泛而牢固的农业方式，预防政策到来得太晚。”[115]

埃默里和马什都看到灌溉对美国自由与民主理念所存的隐患。需要注意的是，这一威胁来自西部，来自边疆。在将农业引入这一区域的过程中，存在着个人屈从于僵化社会结构，等级制度取代平等，唯富有者方能成功的危险。但凡西部仍然被视为劣等的、前景晦暗的土

地，它就将被留给那些流离失所、贫困潦倒的人群。然而，一旦美国人决心将之转化为更具魅力的地方，它便可能产生危险的影响力。它可能会失败于其胜利当中。穷人最后的避难所可能会变为他的监牢。

假若美国人当真重视这样的警告，灌溉将会被更为审慎地引入西部。但是，他们没有；与之相反，到19世纪末，灌溉变成一场真正的圣战，在道德、爱国、宗教、经济、科学等各个层面上被竭力敦促。最重要的是，经过一个合法化的过程，它渐被视为美国民主价值与制度的盛放。这一过程告诉我们，在美国民主意味着什么，作为一种社会意识形态，它又是如何被操纵玩弄的。

合法化涉及将对从前持怀疑态度或者敌意的事物转化为可接受的，甚至是深受尊敬的事物。马克斯·韦伯对它的定义是，当一种事物背后没有习俗与传统支撑的时候，将之确立为正确合宜或者具有去做的合理性的过程。[116]一个私生子成为一位正当的继承人。一幅无签名的画成为某位大师级艺术家的杰作。资产阶级登上权力阶梯的巅峰，不再是地位卑微的暴发户，而是领袖与恩主。一个革命政府通过宣称其代表人民真实的声音而赢得支持。在所有这些合法化案例中，都曾吁请理性的协助——或者它可能力图重新定义一件事物是否理性——也曾吁请传统的支持，证明所谓新者事实上原本与旧有的、确立的东西相联系。当吁请方为某一阶级、政府、文化或者生产方式时，合法化往往会创造某种意识形态，成为一系列证明其吁请宣告正当合理的思想。要创造这样可靠有效的意识形态，需要动员一批具有说服力的理论家，其语言与推理技巧能够压倒反方思想，令荒诞不经者变得熟悉寻常，动员人们以他们期望的方式去行动并展示。[117]灌溉，作为一种适被引入美国的新兴技术与社会体系，经历了这样一场合法化过程，其理论家试图确立其血统纯正，证明它既是理性的完善，又是传统的实现。

对灌溉所做的最为常见的辩护是，它是科学农业的典型，因此，它可将进步的事业推向更为理性的社会。所谓“理性”与“科学”，在灌溉理论家而言，往往意味着对自然力量的控制。因此，农业愈趋完美，其生产的任何部分便愈少靠天吃饭。西部的水虽然匮乏，然而如果它为灌溉工程所掳获，它会变得比东部的降雨更为可靠。操纵河流的实践将令农民们比其湿润土地的同侪更为智慧。约翰霍普金斯大学的经济学家查尔斯·布拉夫指出，灌溉“对头脑予以重视”[118]。在西部农场主们接受了运用其智慧的训练后，人们可以期望他们立足采用各种新型农业技术的最前列，如化肥、害虫控制对策、市场方法、基因实验。他们将引导农业走出民间经验的黑暗时代，进入新兴工业纪元。詹姆斯·里夫，《十英亩足矣》的作者，俄亥俄人，正是对西部

农业理性颂扬的例证："在现代进步面前，农奴与佃户的迷信与传统纷纷让路，真正的农民终于迎来了自己的时代。"[119]

为灌溉而做的另一个相关论点是，它将推动商业性农业。银行家们将愿意以较低的利率将更多的钱贷给有可靠水源的人。其结果是，西部农业可以解决农场主们的一个主要问题，获得充足贷款的途径。投资者们会为一种更加工业化、科学化的农业所吸引，因为其利润如同工厂所得那样丰厚可靠。里夫引用一个新墨西哥北部公司的例子。该公司花费35万美元购入7万英亩土地，为其修建了蓄水库。此后，它以每英亩30美元的价格售出该片土地。在美国，没有任何一处其他地方像西部那样，让资本家们对农业拥有如此之高的热情。那些购买并灌溉那些土地的农场主也走上向资本家转变的道路，因为"根本没有任何一种合法商业企业的机遇在程度上，在丰厚回报的前景上，可堪与之相比"[120]。

其他理论家将基于灌溉的新农业赞美为美国帝国主义的代理力量。在19世纪的最后25年，向帝国推进已是明确的国家层面的当务之急，虽然美国人喜欢将其方式与欧洲帝国主义者的方式进行对比。帝国的鼓吹者言道：我们征服的是空旷的荒野；他们则主宰其他人民。然而，这种对自然的"和平"（假若无视对印第安土著的战争）征服却遭遇了沙漠的拦阻，如无灌溉之助，它或将止步不前。在障碍之前停止，拒绝灌溉，将意味着某种成就伟大国家事业的失败。如里夫所言："一个对我们国家的命运有着完整信念的人，只能相信这一命运，必须通过尽可能迅速而充分地对每一种物质资源进行极限开发，方得最好实现。"在此帝国使命中，有一份沉重的责任负担。灌溉者必须继承先辈们启动的英雄运动，他必须帮助一个业已开始轻松享受生活的社会，恢复其雄性气概和奉献精神。假如理论家发现这尚不足以敦促公民履行其责任，他们会转而求助于上帝的教诲，当其将亚当置于伊甸园中，他指示道：生养众多，进行统御；而伊甸园往往被注解为一个灌溉的花园。太平洋西北沿岸的灌溉专家小弗兰克·尼莫写道："在我们之上，栖息着神圣天命的职责——'征服地球'。"[121]

在灌溉帝国主义者当中，最为野心膨胀的人之一是莫里斯·埃斯蒂，一位加州律师，共和党人。在其于1874年在萨克拉门托向州农业协会所做的演讲中，他将灌溉描绘为"成功帝国"可能有的最佳教育。自沙漠征服的训练中，将产生一种伟大国家和不倦事业的精神。数年后，他主持该州贸易委员会的干旱土地委员会，评估加州的灌溉前景。在其报告中，他研究说："公共土地已基本消失。"获取海外领土可以为补充美国生存空间提供某种可能，但是一种在道德上更为高尚的行动方向却是从干旱土地上开垦相应数量的空间。"我们会看到一

个怎样的帝国将被带入实际运行当中”，埃斯蒂委员会热情地写道，因为那些开垦的土地将为千百万人提供空间，而在海外，则有当地土著人口挡路。[122]美利坚帝国在西部的沙漠上舒展等候，而美国人可用那里的灌溉产品，作为农业商人去往海外，在全世界开拓市场，开拓中国、印度那里饥饿难餍的市场，以贸易而非像欧洲人那样以血腥的战斗获取胜利。

这些为灌溉所做的宣言如瓦格纳歌剧一般，满是大言与作秀。科学通向理性的商业性农业；二者共同通向帝国；宗教与民族主义相唱和，组成饱满的合唱团；而表演终场则呈现出金钱与世界权力。然而，一个建立在水之上的帝国还需要为普通人，为那些对进步的宏大歌剧尚无准备的老百姓所接受的合法性。对他们而言，灌溉被鼓吹为一种满足他们所追求的宁静而简单能力的方式。他们被告知，他们无须要求那些特权阶层来分享后者在美国东部拥有的供水良好的农场土地。他们也没有理由去憎恨美国向全世界穷人开放移民的政策，或者感到被这些人逼入危机。在沙漠中，他们可以找到足够的家园与农场，而它也绝不会是建立在粪堆之上。

“如果没有闲置的土地被转化投入使用，”埃斯蒂与贸易委员会忧虑道，“土地所有将很快成为富人的特权，而租佃成为穷人的唯一希望。”“资本最佳的安全所在”，他们进而言道，是“土地的普遍所有权”[123]。在此处，资本主义与农业梦想之间的关系有了最为清晰的陈述。城市富人如埃斯蒂往往是小农场主最为热情感性的捍卫者。他们喜欢一再重复，如一个独立农场主在一小片土地上栖居，种几畦豆子，与资本毫无怨尤，实在是妙不可言之事，个中满足远胜律师或钢厂老板所能得。他们的美国梦是一个和平的国家，居住着心满意足的农场主，零星分布着一些像他们那样的大资本家，既不起眼，也不受干扰。

在理论家的头脑中，灌溉之美在于它似乎是对资本主义垄断及其社会张力的天然解药——尽管马什和意大利人不这样看。威廉·哈蒙德·霍尔，加利福尼亚州工程师，也是全国主要的灌溉专家，直接以来自西海岸的证据驳斥马什关于灌溉促使权力集中的论断。在弗雷斯诺县曾经是2万英亩的大片土地的地方，现在已被分为20英亩的份地；因此，他坚持说：“灌溉是对这片土地的赐福，（因为）它使大土地所有者分割其土地并且出售之。”西雅图《星期日时报》提供了华盛顿州的支持例证：在邻近斯内克河河口的瓦恩兰县，灌溉农场的平均面积仅四英亩；该报坚称，它们正是“人们赖以生存”的农场。在西部的每一处都可以搜集到类似的例子，除了在那些灌溉仅仅是牧牛场补充的地方，它向那些充满希望的人们展现出正在酝酿的崭新乡村生活秩

序。[124]

这些例证的问题在于，它们太过匆忙地导向一般化的概括。在霍尔以及其他人迫切地赋予灌溉合法性的过程中，他们无视那些反例，如哈金具有足够资本与意愿进行大规模灌溉的克恩县土地公司。较之邻近进行土地分割的大土地所有者，哈金持有更为宏大、更加集中的计划，这一事实比之任何新农业的内在特性，都更能够决定灌溉的发展方向。同样，辩护者们也没有注意到，那些被分割的典型大地产往往拥有可以轻而易举获取的水源，否则，小农场主绝无可能自行在彼处进行灌溉开发。[125]那些没有易于驾驭的小型河流的土地，那些水源深藏于地下蓄水层的土地，或者那些流动着巨大湍流的土地，还有那些毫无水源的土地，却没有被分割，而那样的土地占大多数。换言之，为何只是在一部分地方，而非任何地方，能够产生小规模农业，其中有着某些生态原因。

令灌溉似乎成为民主所有权背后不可抗拒的推动力量的主要原因，却是规模经济。仍是霍尔，在其1880年州工程师报告中论证道，水应用需要相当的技术和密切的监督。没有任何单独个人可以有效灌溉160英亩或640英亩地，因为面积过大。小麦农场主或者牧场主可以自己对付数百英亩地，或者他可以住在远方，雇用他人种植收获或者放牧牲口，而他本人则别有他务。事实上，他完全没有必要做一个平常意义上的农场主或牧场主。但是，灌溉农场主永远不可能成为一个大规模的旅行箱或者人行道农场主，一年到头现身一两次。他必须是其土地上的永久居民；而且他无法让雇工进行耕种——几乎所有的观察者在这点上都很坚定。霍尔如此写道：

> 雇佣工人，以及所有在加利福尼亚佃户租种的大土地上的工人，都不可能获得灌溉的优良技艺，因为这种流动人口，对要求进行水控制的田地所特有的土壤、斜坡、器具和工作完全不习惯。[126]

内华达州参议员威廉·斯图尔特则如此总结道：

> 灌溉的土地不可能被垄断，因为它要求的个人关注与监督力度非常之大，雇工不可能收获最佳的成果。这是一种适合家庭的农耕方式，家庭才可能令一英亩灌溉土地在同一时期的产量，高于密西西比河谷最好土地上五英亩的产出，在那里，土壤的水分依赖降雨。[127]

诸如此类建立在规模经济思想基础之上的论证，数量之众多与其不可信赖性成正比。在几十年后，事实证明灌溉农场希望尽可能多地

雇用工人，用其劳动力使其领地得到扩张，从而超越此前任何耕作物农业的规模。彼时，理论家们将作出恰恰与之相反的论证：规模农业要求更大，而非更小。毕竟，农业的恰当规模是由农场主的欲望，而非经济学家的数字所决定的。

在所有19世纪后期的灌溉理论家中，最为声名显赫的无疑是威廉·斯迈思，对于灌溉的民主潜力他有着无极限的信念。他的容貌呆板，双目下垂，一副苦相，头发稀疏中分，硬挺的领子上面有一抹胡子：这类形象让人以为他是哪个无名村庄砖墙小教堂里的牧师，而绝非灌溉事宜上举国上下最高神父这种角色。他来自马萨诸塞，清教徒一线的后裔，新近通过制鞋业发了财。矛盾的是，他还是贺拉斯·格里利的仰慕者，傅立叶协会的乌托邦信徒。1888年，27岁时，他前往西部，成为内布拉斯加州卡尼一家报纸的编辑。两年间，他亲身见证了干旱与农场破产的悲剧。自那时起，他发现了灌溉的妙处，直至1922年去世，灌溉成为他的“唯一事业”，他视之为将西部从经济废墟中拯救出来的方式，而更为重要的是，它可以创造一个美丽新世界。[128]

1891年，一位来自内布拉斯加《州刊》的记者捕捉到斯迈思对其事业激情的第一点火花：

> 告诉内布拉斯加人民（他说道，自然是双手挥舞），我们将为百万计的人建造家园；在那些家园中，灌溉将保证产业的独立，小农场单位则保证合理的人类平等。告诉他们，我们勤劳的哲学基础将是每个家庭所消费之物的系统性生产。告诉他们，电力将是灌溉的伙伴，新内布拉斯加人口密集的农业地区将会拥有城镇生活的所有长处，而无它的邪恶之处；有乡村生活的所有魅力，却无它今日的孤独感。内布拉斯加最美好的时光就在眼前。历史将会把这段时光记录为灌溉时代。[129]

这样的激情持续了整整十年，在以后的日子里也没有褪色。斯迈思组织实验拓殖点，在整个西部的灌溉大会上四处演讲，开始出版一份新的杂志——《灌溉时代》。而后，1899年，在加利福尼亚拉森县的一个偏远牧场上，他完成了其著作《干旱美利坚的征服》，次年，该书得以付梓。它提供了关于西部各州灌溉进步的丰富信息。更为重要的是，它是一种合法化的实践，就严格的哲学层面而言，它往往模糊混乱、不成体系，却饱含热忱；而在合法化的问题上，没有什么比唤醒一位真正信仰者的热忱更为有效的方式。

在斯迈思之书名中出现的“征服”一词，无疑意味着对自然的技术统御，它是其社会思想的核心概念。对他而言，这是民主地基的柱石，是在实现更为人性的生活秩序的过程中不可或缺的手段。由于沙

漠景观上的灌溉表达了统御最为先进的农业形式，因此他乐于相信，作为一种自由化的力量，它也有奇效。他宣称："自灌溉中绽放的勤劳生活的本质是其民主。"[130]虽然在他开始写作的时候，这一假设已为人们所熟知，甚至已变成老生常谈，但与任何前人或后来者相比，斯迈思都令之更具吸引力。他在公众当中成功推广这一观点的事实显示，他与其时代主流思想的默契远超威廉·埃默里或者乔治·帕金斯·马什，在此二人发出警告的时候，应者寥寥——那时有太多其他与之相左的文化价值观阻碍着他们。和其时代的大部分国人一样，斯迈思怀着坚定的信念，他简直无法去想象在沙漠征服与民主制度之间存在任何冲突。

在从信奉征服跃身进入忠于民主的过程中，美国人已在自由社会哲学家的思想中浸淫两个世纪有余。从詹姆斯·哈林顿到约翰·洛克时代，经典自由主义之父们已向普罗大众进行了无数次民主战胜自然的布道。他们解释道，如若你想拥有一份更平等的人生，你必须开始为之奋斗。你必须昂然进军荒野，从尚未被占用的自然——无论土壤、森林、矿产还是海洋中，挣得你的财富。而后，只要少数上层阶级不被允许对该财富进行垄断，获取非其劳动所得，地球上的每一种事物都将足够分配，而民主也将繁茂昌盛。换言之，欲从不平等中解放出来，则在很大程度上必须依赖劳动力（特别是农业劳动力）向未定居空间，向原始的、开放的土地转移。从自由主义在17世纪开始之时，它便是一种环境行动主义的哲学，一种关于进步、经济扩张、占有欲望的哲学——虽然自由主义哲学家们对究竟应当在何等程度上容忍个人占有欲的问题上始终存在分歧——也是一种物质富足的哲学。它是一群有远大抱负的中产阶级的思想体系，他们对那些根深蒂固的贵族拥有的权力、财产，还有保守主义心存怨怼，渴望从土地中，以及后来从工厂与市场中，直接获取通往独立的财富的自由。

然而，在斯迈思时代，民主征服的意识已然遭遇了若干令人们忧虑的问题。一则，为保障其可靠性，该意识要求一种能被个人事业的开创轻易获取的丰裕富足的自然环境。当20世纪拉开序幕之际，如此地方渐趋稀少。那个曾经吸引着洛克、托马斯·杰弗逊等人的尚未开发的自然世界，现在已有很多人定居，机遇看似正在消失。斯迈思拒绝接受如此渐趋暗淡的前景。他引用关于美国成就的最新数据，其中部分来自安德鲁·卡内基"振奋人心"的著作《成功的民主》，指出农场从荒野中出现，铁路将之与城市相连，工厂为之提供铁犁与栅栏，斯迈思既不怀疑这个国家业已获得的成就，也没有丝毫意向令此进程惨淡收场。

（他询问道）难道我们有任何理由怀疑，一旦我们找到另一

片区域，令对新地区进行物质征服的政策得以实施，一旦原有的活力与信仰进入这样的地方，它将使这个被幸运赐福的国家得到又一个世纪的繁荣？

斯迈思本人为未来边疆所列的资源清单，佐之以卡内基的那份，是非常令人振奋的。他以权威的姿态宣称："这片土地上的资源尚且远未被彻底开发。这里有足够的空间可供不可估量的扩张……即使在贪婪有着巨大胃口的时候，通过征服这些废地为这个世界所添加的财富与舒适的总量，也超出了任何贪婪的梦想。"向西延展民主的帝国已然有其光明的可能，而这个帝国将是纯洁而道德的，也将使美国人和其他人类同样纯洁而道德。[131]

在其后来出版的著作《建设性民主》中，斯迈思讨论了另一种对自由主义民主传统希望的威胁：垄断的趋势，集中财富的统治。在城市化、工业化的东部，"富豪阶层"已然大权在握，操控经济、政治体系与劳动阶级。斯迈思对此发展的反应并非如他所熟知的内布拉斯加平民主义激进分子那样，要求打破现有权力结构，将之分裂成若干部分，或者通过突发革命夺取财富，在大多数人当中对之进行重新分配。恰恰相反，他意图去除整合道路上的一应障碍，让大企业任意驰骋。他写道："其结果将是工业的团结，在国内形成真正的垄断，在海外则占据任何一个国家的敌对竞争者都无法抗衡的优势。一言以蔽之，我们将实现经济的最高效率。"[132]在他看来，资本与权力的集中是天赐之福，它将带来更好的社会和谐与团结，而小规模的竞争只会导致差异、不和与低效。更好的未来在"大"之中，对此他确定无疑。然而尽管如此，如何保证这个未来伟大社会的公正与机遇呢？于他而言，在朝着不断增大的资本聚敛与不断升高的社会组织程度进步的过程中，最主要的劣势显然是，数以百万计的人将变成"过剩的"。该拿这些人怎么办，该拿这些技术上失业的，无论是工人还是银行家的男男女女，这些对于整个机器自如运转不复有用的人如何是好？

在这一问题上，灌溉与西部再一次进入了他的视野。灌溉土地不仅仅是未来扩张的边疆，同时也是工业东部剩余人口的出路。冗余的美国人只需前往西部，找到一个灌溉农场，如前代人所做的那样回归土地，便可赢取他们的人生。

> 作为剩余人口的出路，合众国中的任何一处其他地方都难与西部比肩。没有任何一个其他地区，可以为适应新时代社会与经济需要的制度成长提供如此肥沃的土壤。正是在这里，这个国家找到了化解围绕其诸多危险的方式。它长期被忽略、嘲讽，甚至蔑视，而今，它的时代终于来临了。[133]

彼时，在东部蓬勃发展的美国将是一个单独的联合企业结构，一个工业国家，斯迈思期望，有一天，它将学会运用其巨大的集中力量，将其更多的财富在其全体人民中重新分配。同时，在西部，则将出现一个别样的灌溉帝国，为那些渴望独立、工作与挑战，却无法继续在工业体系中获取的美国人，提供无尽的机遇。

然而，西部却不应被视为那个在他处失落的古老农业世界的回归，一种对抗现代性的暂时反弹，它应当是一种新边疆，它将强化整个国家坚定不移地向社团主义发展的趋势。斯迈思将灌溉明确地颂扬为工业组织的农业对应体，而历史学者们却尚未清晰地认识到他的这一立场。例如，斯迈思研究的头号权威劳伦斯·李认为，斯迈思在干旱的地区看到“传统美国社会的神圣避难所，滋养在农业的单纯之中，免遭那些破坏东部旧秩序力量的侵扰”[134]。诚然，在斯迈思的著作中贯穿着诸多怀旧的痕迹，诸多留恋的回顾，望向那结构尚不如此森严的早先时光，彼时，奋发的创业者们尚有着更广阔的空间展示其才华，农民与城市人尚在更公允的水平上生活，一个地方性的村落或一个工坊小镇尚是社区生活的核心——所有这一切都消逝了，大资本吞噬了它们。斯迈思一再讲述着在一个自足的40英亩灌溉农场上可能获取的“独立”。但是，所有这些回望的事例都在他对社会进步的热情下黯然失色。在《干旱美利坚的征服》一书中，他用来形容灌溉西部最为频繁的一个词，不是“农业”（agrarian），而是“工业”（industrial）。他所谓的工业意指一套理性而复杂的组织计划，与东部所出现的那套计划相仿。灌溉的确会将美国人带回乡村，但是伴随他们而来的，将是农业的现代化和西部的工业化——在这一点上，斯迈思是明确而肯定的。他们将在科学水控制的基础上，树立起他所谓的工业“上层建筑”，这是利用巨型水电大坝产生的能量既运转工厂又运转农场的经济，也是国际市场、技术专家与高度消费的经济。

因此，斯迈思青睐的灌溉西部模式并非其先祖所生活的新英格兰村庄，及其地方知识与随意、松散的社会结构。与之相反，它是一个热闹繁华如荷兰那样的小国，以其复杂的水利工程使北海退却。他写道：“荷兰人联合起来，组织力量，从而使水不再淹没他们的土地，正如西部人联合并组织力量将水带到其土地之上。”这两处地方都有一种对“联合事业”的需要，以期征服自然。无疑，“联合”是一个模糊的词，其范围非常宽泛，既可是资本主义，也能轻易涵括社会主义，而且它也包含不同程度的个人压制。在斯迈思大量援引一本关于荷兰社会组织的著作时，他表达了一些其头脑中的构想。其文指出：“人民是一支巨大的民间军队，可被细分为旅、团、连，所有人都习惯于纪律，并且学会人生之头等训诫——服从。”他们不是“自私的、个体

的”，而是业已学会遵守命令、因循指挥、接受领袖的人。[135]换言之，荷兰人通过人民对群体的服从与严格权力等级的建立，追求对自然的统御。这一举措看来正是斯迈思对干旱西部的期许。他对于荷兰判断的正确与否并不重要；重要的是他挑选了怎样的社会特质作为仿效的对象。

在灌溉创造的民主当中，东部剩余的男男女女将前往西部，集合其资本与精力，从而控制这一地区的干旱。斯迈思希望看到联邦政府介入，帮助他们修建水坝与运河（很快，1902年通过的《国家垦务法案》使其愿望得以实现）。虽然他并不准备也不希望大资本家被纳入这场挺进沙漠的运动，但他确实期待小农场主能够基本如资本家般运作，亦即以征服与积累的意识运作。他指出，他们甚至可能像资本家那样，雇用劳动力帮助他们自土地中营利（印第安人和墨西哥人被推荐扮演这一角色，但是斯迈思会将那些东方“农奴”送回老家）。灌溉农场主们并不会在一种绝对平等的基础上生活——至少在可见的未来当中，因为每个份地所有人都必须以自己选择的方式增加财富。进步仍然要求个人的主动性以及对之的回报奖励。斯迈思坚信，正是那些犹他州的摩门教徒制定出一种理想的、模范的安排，一种足以与荷兰模式并列的安排：他言道，他们的体系“不外是一种合股公司”，每个人都得以分红，但并非一种均等的所有权。[136]一言以蔽之，这正是斯迈思的理想美国之所在，一个人人均为企业一员、公司持股者的世界。这将是他意味的灌溉区沿岸民主。

总之，对斯迈思而言，以灌溉为基础的农业之吸引力，在很大程度上，正是他在任何现代商业集团中所发现的特质。它们均将那些无力发展、利用先进技术的分散个人聚拢在一起。商业集团与灌溉共同体均自约翰·洛克个人农业自由主义中滋生而来，也均超越并且拒绝了这一思想。它们均宣称成为一种新民主类型的先驱，虽然它将是一种面目森严刻板的民主，遵循严苛的规训，对经济不平等有高度的忍耐度（即使较之典型的资本家，斯迈思对此不平等颇感不安）。它们均力图为其产品在一个不断扩大的世界范围中赢得市场，从而享有“其他国家的敌对竞争者无法与之相媲美的海外优势”。因此，灌溉事业同时既是美国股份有限公司的良方，又是其明鉴。

合法性是一样殊不可靠的事物。今日你拥有之，明日可能便从你的手中溜走。在一个自由社会，思想同玉米、钟表、工装裤一道，纷纷进入一个或多或少开放的市场，每一种形式的权力都依赖于对合法性的保障。该权力的代价是对所有批评者、所有讥讽者时刻高度警惕，而保持警惕的手段则是通过一队勤勉警觉、言之凿凿的理论家，他们可以抚平疑虑，找到感染人心的论点，还可以玩弄文化价值与意

识于股掌之上。灌溉拥有这样一队人马，他们由威廉·斯迈思一类的人物领导。在很大程度上，正是由于他们的努力，西部的开垦为美国人欣然接受，获取合法性，因为前者可以轻易地同民主征服这一既定的、为人们所广泛认同的意识发生联系，也因为它可以赋予该意识某种令人心悦诚服的理性，认定在现代世界，征服要取得成功，就必须是一种集体行为。只要美国人一直信守这一意识，于他们而言，对水的控制便是一种他们同地球之间存在的温和而进步的关系。但是假若有一天，他们觉醒，发现其对自然力量的主宰事实上并未创造出一个更加民主的社会，那么，其合法性就将骤然退场。他们所建设的治水社会则可能陷入信用危机。

在西部灌溉集约化的第一个阶段——萌发期——结束之际，美国与古代治水社会的一些鲜明不同开始凸显。在后者那里，灌溉的初始决定，以及其后对其体系的强化，似乎是人与河流之间关系缓慢演进的结果。最有可能的是，人口增长给粮食供给带来的压力成为决定性力量，促使那些古代文明从事对水的掌控。但是在美国西部，这一生态压力远无如此明显重要。白人突兀地进入犹他、科罗拉多、加利福尼亚以及其他干旱各州，仓促地着手将它们转化为天堂。在他进入的背后，是各种原因的综合，但是没有任何一条与一种基本生存资料之真实的全国性匮缺相干。对某些人而言，其动机是宗教安全，对另一些人，则是社会实验的兴趣，还有一些人，则是某种好奇心，对冒险的探求，或是聚敛的冲动。他们去往那里，几乎总是因为他们的社会告知他们去如此行动。它告诉他们，在已然固定的那部分美国，没有他们的足够空间或者机遇、未来。这一信息本无须被认真对待，人们却对之高度重视，而后沙漠退却了。

第四章 全盛期：国家与沙漠

对自然的征服，始于对土壤及其产出的控制，随后向其矿藏推进，现在则延伸至地表之上、之下和空中的水。在实现彻底水控制之前，这一征服将不会完成。

——W. J. 麦吉：《作为一种资源的水》

在收录机时代，西部夜空的巨大裂隙中始终充斥着无形的声音。每一种都有着自身的音质，每一种都冀望被倾听，每一种都宣告着某种身份，某种个性。然而，在某个星云变换的节点，它们相触交汇，它们的声音融为一体，一种单一的韵律，一种空气中混合的悸动，一种低语、呼喊、祈求、威吓的暧昧。将你的注意力从其独特性中游离，你会更轻易地听到一种共同的声音。它们没有为坚固的硬壳所包围。它们不断混合其颤音，直至即使最精心设计的分离也迷失在巨大的嘈杂之中。

社会正如那片满是声音的天空，独特的与普遍的事物在苍穹中穿行进出。很多社会思想都必须考虑究竟应当将多少注意力给予个别的声音，又有多少应当给予普遍的混淆，或者需要决定是否有任何倾听之的价值。在美国，我们宣称必须要听到人民的声音。我们的旋律是无间歇的嗡嗡嚷嚷，随着岁月流逝，其声音越发宏大，也越发刺耳，无人知晓这些声音共同倾诉的是什么。假如你是一位政治家，在这些声音当中只辨识到金钱的声音将是一桩多么诱人的事情。然而，另一个美国的古老信仰认定，个人，不只是那些要发出预警或者要表达自我的个人，可以在这里比世界上其他任何地方更清晰地发出其声音。因此，官方的理论认为，在这个社会中，任何一位个人都被允许拥有一份重要的、独立的声音。事实上，有人会说我们对个体声音给予过多重视，以致我们忽略了那些更大的、集体的、饱含痛苦与抗议的呐喊；会说我们这个国家更似一部部离散的传输器；会说我们对公共利益置若罔闻。

这个国家本应是一个倾听所有美国人声音，其诉求，其怨怼，其激情，并对这一切都予以回应的机构。自这个国家，即这个国家的政府建立伊始，它就在做这样的事情，即使在很长一段时间，它仅对这

些声音予以零星而有限的注意力。然而，特别是在20世纪，国家的责任愈发不仅是倾听，同时也应当是一种自发的声音，讲述对那些不甚幸运的美国人的保护、帮助与仁慈，亦即国家作为人民良知的声音。可以说，它鲜少很好地发声，这可能是因为太多人并不认同这一使命，竭尽全力对之进行破坏。

这一章的大部分并非是关于国家作为倾听者，或者是美国社会良知声音的故事。国家也在扮演着另外一种可分离的角色。它始于要求“内部改良”的最初喧嚣，它们不断纠缠，吁请修建运河、付费公路、铁路，从而开发整个大陆。国家，在这项事业上，则是征服的机构。美国人，特别是那些最具影响力的人，无论何时，只要他们在战胜自然将之转化为财富的过程中遇到困难，从来都毫不迟疑地要求国家的协助。“我在这里，就在这里，助我一臂之力，我正在进行伟大的事业，国家将从中得利，这也是国家的事业。”在美国历史上，那些最洪亮的声音正是在寻求主宰时呼唤国家援助的声音。

我猜想，对任何一个国家而言，与作为道德良知的代言人相比较，其特性更多是对征服自然要求的回应。国家是一个权力机构，而相较于无权力者，权力有其餍足自身的方式。直至晚近，在福利国家主义者中间才产生逆转这一旧有模式的愿望。他们相信，增进国家权力，则其做善事的力量也将增强。此话貌似有理，却忽略了两点事实：其制造破坏的能力也同样成倍增长，而且更为严重的是，这种力量出了名的具有毁灭自身的古老倾向。

在美国西部，据大众神话所言，个人的声音清晰而独立。它带有一种粗犷的男性质地，在一片喋聒之上清晰可闻，犀利而孤绝，为自身宣告一片广大的空间。事实却多少有些不同。孤独自治的个人无法征服沙漠。生态条件要求集体的努力。不过，没有被详细阐明的是，西部人究竟希望在这场征服中行进到何等程度，他们又愿意放弃多少个体性。

到1890年代，西部已经走到了其孤身前行能够抵达的终点。它已经尝试了各种盟友：神权政治、外国和本地的资本，然而大部分河流依然无拘无束地流入大海。哥伦比亚河、密苏里河、里奥格兰德河，还有科罗拉多河纷纷从他们的掌控中逃离。因此，他们提高声音，合成一片响亮而持久的反复吟诵，使之直抵华盛顿特区：“我们需要国家！”联邦政府的回应是1902年通过的《国家垦务法案》。这是西部历史上最为重要的立法，就其对该地区生活的影响力而言，甚至连《宅地法》也相形见绌。与美国任何一个其他地区相比，西部是由国家力量、国家专业知识、国家技术与国家官僚体系所造就的。换言之，西部一直是，现在仍是美国最彻底的现代地区，因此，其经历，

特别是在水的问题上，对我们破解现代性这一含混信息最具启发性。

“存在于自身的自治政体”

由于弗里德里克·杰克逊·特纳的缘故，1890年的人口普查广为人知，然而十年之后那次普查的情形却并非如此。第一次普查告诉美国人，边疆，这片被定义为鲜为人居的广袤土地，每平方英里只有二到六人的地带，消失了。第二次则告诉他们，与之相反，边疆并没有被完全拓殖，事实上，在这个国家的历史中，边疆首次战胜了文明。自1888年开始，历时十年的干旱迫使西部的定居线东退。“人类，”芝加哥大学历史学教授埃德温·厄尔·斯帕克斯哀叹道，“在充满敌意的自然面前撤退。”人口减少最严重的地区从整个科罗拉多、新墨西哥诸条主要河流沿岸、堪萨斯的高平原地带，一直延伸到得克萨斯的拉诺艾斯达卡多平原。此外，在怀俄明北部、蒙大拿西部、爱达荷西部、华盛顿与俄勒冈的内部峡谷，加利福尼亚与内华达的东北盆地等一些分散地区，此种情势也很明显。斯帕克斯写道：“一排排偶然垂着几股电线的电线杆，干涸的灌溉渠，废弃的防空洞和草房都显示出，过分自信的人类在一场不公平的竞争中退却了。”[1]

与此同时，在整个1890年代，还有另外一种干旱困扰着西部，即建造预期的灌溉体系所需要的充足私人资本。在上一个十年，这里看似有着很多包括来自格拉斯哥和伦敦投资者的充裕金钱，投入地区债券，以及投机土地和水利项目。然而，1893年，一场国际性萧条开始，投资者瞬间落闸，挡住美元洪流，没有预警，令无数充满希望的拓殖者搁浅而焦渴。特纳在撰写《边疆在美国历史上的重要性》一文时，他忽略了金钱干旱；否则，他可能会讲述一个不同的故事。然而，西部人无法忽略它。他们被迫承认，如欲在面对不利的气候时保持其人口的推进，他们需要灌溉——大规模的，比以往他们所尝试过的任何规模都要大的灌溉。但是，更多更大的灌溉需要更多更大的金钱，而有此财力者现在则不愿拿他们的金钱冒险。在1890年代，西部的边疆确有其真实的重要性和困境。

在这两种干旱过后，应当不再需要其他事物为这一地区最早的安家者带来一种清醒的论调，这些人先于所有的穷人、野心勃勃的进取者，还有世界财富的追寻者到达西部。然而，真实的情形并非如此：相比以往任何时候，他们的扩张理念更为坚定不移。莫名地，他们坚信可以找到修建灌溉的金钱。1893年，第二届国际灌溉大会在洛杉矶召开（第一届于两年前在盐湖城召开），在那里，在一片红白蓝绿的彩旗与成群结队的合唱团为水吟唱的颂歌当中，代表们任由其想象游

弋。威廉·斯迈思，大会的精神煽动者，促成决议并宣称，灌溉可以使百万计人口在沙漠中安家成为可能，土地赠予应当限制为每户40英亩，而今已是联邦政府在此事宜上承担责任的时机。之后，他们为灌溉种植而成的最大番茄、最甜葡萄、最重小麦颁奖。“噫，辉煌斯土！噫，辉煌斯土！”合唱团长吟：“丰裕号角，源源翻滚，紫红、绯红、金黄之果。”毋庸理会干涸的沟渠和废弃的山洞庇护所，因为这里仍有一个帝国要缔造，只要华盛顿为我们送来水。

在一片昂扬乐观中，唯一的不谐之音来自约翰·卫斯理·鲍威尔。他五短身材，结实粗壮，留短须，缺一臂，此时恰逢他在美国地质勘测局任期的最后时段。在这片干旱的地区没有足够的水去做你们想做的一切，他如是告诉那些错愕的代表。那里甚至没有足够的水灌溉三分之一业已成为私有财产的土地；而且即使有足够的金钱建造更多的大坝与运河，即使干旱结束，灌溉仍将永远是一种有限的解决方式，最多可以供给开垦该地区12%的土地。“先生们，我告诉你们，你们在累积水权冲突与诉讼的传统，因为这里没有足够的水供给土地。”[2]在这番率直之辞引起的愤怒风暴过后，鲍威尔的声音被压制了。这是人们最后一次在公开场合听到他对西部及其拓殖的见解。九年后，他与世长辞。

虽然在1893年约翰·卫斯理·鲍威尔压根不受欢迎，但是在其后代人中，他的境遇要好得多。现在，在大多数地方，甚至在那些拓荒者中，他都是一位真正的美国英雄。我们很难精确地解释为何他在后代中间远比他的批评者更受青睐。可能是因为他本就是一个复杂的人，而在复杂的人身上总是更易找到可尊崇的地方——英雄需要不止一张面孔来支撑其声名。[3]就鲍威尔而言，一位英雄在1869年率领科罗拉多河上第一次探险，自格林河而下，通过怀俄明，到达犹他——内华达边界附近的格兰德沃什峭壁。这位鲍威尔是野性河流的狂热爱好者，远离文明，在翻涌的春潮中驶过急流，穿过幽深峡谷顺流而下，一直前往未知的一切。与那张面孔对比鲜明的则是另一个截然不同的鲍威尔：一位技术统治论者，一位科学人士，渴望设计这个世界，控制其未来。那位鲍威尔急切地希望通过掳获那些“流失浪费”的河流，来进行“救赎”西部的工作。而后，还有一位鲍威尔，他是一位能干的、全心奉献的官员，在1881年至1894年期间执掌地质勘测局，在此之前则撰写了那篇1878年的著名报告，即《美国干旱地区土地报告》，在那个对自然予求予取的冷漠时代，它是一篇生态现实主义的范本。然而，还有另外一位鲍威尔，一位铭记着他青年时代中西部乡村的鲍威尔，他希望能够看到干旱地区美国构筑的基础，是一种与其记忆相似的权力分散的民主制度，在那里，普通人将决定他们自己同水之间的关系，没有外界的干涉。这位最后的鲍威尔受到的关注最

少，而这位鲍威尔恰是今天我们格外需要回想记忆的。[4]

总体而言，鲍威尔是如此一位复杂的男人，充满着前后矛盾的种种冲动，他很难被彻底解读。与此相比较，他本人却总是在细节处极具洞察力。在1874年，他第一次就他所认为的西部根本性问题群写成文章：

> 美国大约有五分之二的地区，气候极为干燥，因此必须通过灌溉方能实施农业。当所有在此地区土地上奔流的河水全部受到控制时，这里也仅能有很小一部分土地得到救赎，根据区域的不同，大约为1%到3%的土地。（在洛杉矶大会上，他说是12%——在这两处，他既是一位现实主义者，也是一位在写作中含混不清的作者。）目前，大部分较小的河流，那些可被期冀通过农业谋生的个人控制的河流，已经被用于这一目的；那些最大的河流，可以灌溉某种程度上较大区域的河流，则只能被合作的组织、大资本家、联邦或州政府所管理。当前最紧迫的需要就是进行一次整体勘测，决定那些可以被灌溉救赎的区域。[5]

在此后的20年中，他完善了这一计划，不仅仅是为这次勘测，也为了勘测所建议的灌溉拓殖。

其计划的核心假设是，西部野性的河流必须被掌控，这似乎也是鲍威尔整个华盛顿生涯的根本理念。“所有干旱土地上所有的水最终都将被从其天然河道中转移”，他在《美国干旱地区土地报告》中写道，（大约科罗拉多河也包含在“所有”之中，正是这条河给予他很多激动人心的时光）因为，而今探险的时代已然结束，现在的目标必须是这一地区工业、农业、矿业、制造业“最大可能的发展”。在鲍威尔的头脑中，西部将是，也必须是一种技术文明，充满着斗志昂扬的现代性，决心致力于对自然的完全主宰。每条河流的河床都应当被彻底排尽，从而不让任何一滴水逃匿。在穿行于砂岩与页岩之间、劈山裂谷的过程中，科罗拉多河浪费了其能量；在未来的时代，它将被用于更好的工作：为一个美丽新世界生产电力。它的水将被完全抽取用于庄稼种植，为未来西部的矿工与工厂工人提供食物——事实上，它将为世界提供食物，因为这里将成为美国的首要农业区域。伴随这些河流的死亡，这些自然星球血脉的干涸，一种新秩序将冉冉升起，它是永恒而不知疲倦的机器统治，将喷涌出物质富足的稳定水流。[6]

在此问题上，鲍威尔在很大程度上与西部和东部权力精英的观点完全合拍。令其与他人不同的地方，在于他对建立在水控制之上的技术文明应当如何被统治的看法。它应当由资本家还是应当由人民来运作？鲍威尔给出了任何政府公仆所能给出的最为斩钉截铁的答案，即

人民应当掌权。他坚信，西部呈现出一个伟大的机遇来谋划这一技术民主，而那些较老的工业中心已经完全被严密地掌控在资本主义的手中。毫无疑问，在1870年代与1880年代，很多坐拥巨大私有资产的个人在急切地买进西部以及匹兹堡与芝加哥。鲍威尔警告说，时机已晚，但是如果美国人迅速行动，他们仍能将这一地区或者其大部分，从东部业已经历的私人垄断命运中拯救出来。

鲍威尔并非不知道历史上灌溉的记录颇令人疑虑，在其较高级的阶段，它往往与反民主力量相结合。他承认："在远古灌溉农业的实践中，人们或者以公社的形式，或者以奴隶的形式组织起来，通过联合劳动来进行运营。因此，获取生活资料的方式便承担了一种特性，赋予专制主义的建立以借口和强有力的论证。"然而，他相信，"这一体系无法在美国获取成功"，因为这里"对自由的热爱是普遍的"[7]。美国人将挑战所有的前例，在推进他们文明的过程中坚持其自由。事实上，他们的自由将伴随文明而成长。技术会将他们从古代沙漠世界的汗水与屈从中解救出来，自然将是唯一的奴隶，在此新奴隶制的基础上，将诞生自由公民的无阶级民主。

对鲍威尔而言，审视和规划一种技术民主，眼见它自野牛曾经漫游的短禾草平原中，从杨花柳絮和豆科灌木的游丝飞绵中，从冰凉清澈的溪流划过的高山草甸中出现，是他的激情之所在。终于，他得到了机会，在1888年3月的联合决议中，国会授权他领导一次灌溉调查。在第一年，他得到10万美元拨款，第二年，25万美元，旨在确认在所有公共领地上适合建立水库、沟渠、运河或灌溉农业的土地。在调查完成，土地可以通过某种尚未明确的程序进行分配之前，或在总统介入，划定每片具体土地之前，这些土地将被禁止进入或者拓殖，如此，投机者便无法蜂拥而至，将之席卷一空。到该年12月9日，鲍威尔已经拥有一队工程学院的毕业生，他们在里奥格兰德河畔宿营，在弗里德里克·纽厄尔的指导下学习水流测量的技艺。这是该调查的水文地理支队。另外一队则骑马，坐火车，寻找水库库址；同时，从科罗拉多、内华达、蒙大拿和新墨西哥开始，汇编西部每一个河流盆地的地形图系列。鲍威尔决定，首先制作西部的巨型地图，精确地标注流过那片土地的水量数据。而后，方能制定更加宏伟的计划，绘制一幅新社会的地图。[8]

对此灌溉调查的反对意见首先来自东部人，他们害怕这将成为政府资助大坝与水库计划的切入口："社会主义"将缓慢蠕进自力更生之人的土地。此调查的国会主要支持者，来自内华达的参议员威廉·斯图尔特，曾经以最郑重的语调向他们保证，他绝无如此外来的念头。他的确没有，斯图尔特坚定不移地献身于金钱利益。众所周知，在其生

涯的很大一部分时光，他是旧金山大亨们，特别是南太平洋铁路公司科里斯·亨廷顿的佣仆，而且他还曾为詹姆斯·哈金及加利福尼亚银行工作。此外，他还有其他资本家朋友，以及其他投资于矿业、牧牛业以及木材生意的个人利益。他的崇拜者在编辑其回忆录时有此一说："在黄金国宝库财富的疯狂争夺中，年轻的斯图尔特站在最前列，赢取了属于他的那部分。他体内赚钱的本能得到了极大的发展。"[9]这位公仆心中盘算的仅仅是让政府找到灌溉的最好前景，随后，则将之开放给私人资本进行开发。然而，他看到的却是这个小个儿的残疾约翰·卫斯理·鲍威尔，准备耗时至少六至七年制作地图，在此期间，任何私人利益无法进入那些有水的地方。至此，斯图尔特担心这一调查理念，这一原本他和鲍威尔共有的理念逃离了他的掌控。他想要的西部是一个向志向远大、荷包充实的人彻底开放的西部，一个迅猛开发、财富唾手可得的西部。自然，他假定这也是他的选民，当然是那些可以令他听到他们声音的选民所向往的。因此，他发现自己突然转而反对鲍威尔，其同道包括一批来自西部州的强势参议员和代表。[10]

斯图尔特成立了一个参议院特别灌溉委员会，自任主席，在1889年8月和9月，他带领其委员会——更确切地说，代表其委员会，因为大多数成员加入之，仅仅是其本州的敷衍亮相——开始了一场追寻事实之旅。他们从圣保罗出发，转而穿越大平原和落基山，到达太平洋西北岸，向西南曲折前行，最终来到内布拉斯加的奥加拉拉，完成了1.4万英里的周游。在其旅行期间，他们收到了将近400封个人来信（包括哈金在克恩河上的雇员威廉·卡尔、众多商人，以及一些真正的农场主，甚至某一次收到了激进的农场主联盟成员的来信）；一路享受着铁路公司和无数商会的殷勤招待。这基本上是斯图尔特的巡回表演。此外还有得克萨斯参议员约翰·里根——鲍威尔在此委员会的主要支持者，他在其中主要代表少数派民主党的声音。在斯图尔特的随行人员中，还有鲍威尔，他固执地跋涉着，始终保持沉默，日复一日地聆听着斯图尔特的声音。这次游历的结果便是一份来自委员会多数派的提议，他们建议将灌溉调查从鲍威尔手中转交给农业部的新官员。他们还将废除《沙漠土地法案》，保证公共领土上的水泉向牧场主无偿开放，同时为灌溉开发者保留道路用地，从而如他们所许诺的那样，让"西部拓荒者的事业得到充分的发挥"[11]。

针对斯图尔特提议的听证会在1890年1月开始，自会议伊始，事态就已经很清楚，鲍威尔将没有机会制作他的任何一幅地图。对他所领导的灌溉调查进行的最严厉批判在于，他错误地将灌溉资金转移用作制作地形图，而这一指责是显而易见的捏造。更令人产生怀疑的问题是，这些地图是否确实用于水开发，而在此问题上，鲍威尔自己的

某些助理背叛了他。北部平原州的参议员要求知道，为何他未将资金使用于证明这些州拥有喷水井的美妙可能性上。然而，在这场听证会中，最为焦炙以致无法以言语表达的愤怒在于“延缓”，在于当专家尝试理性化拓殖进程的时候，却要将这些资源封闭数年。令正在恶化的形势更糟的是，土地总局在总检察长与总统意见的支持下宣布，在鲍威尔调查结束之前，西部任何一种公共土地都不能用于买卖。事实上，他们指出，国会在批准该调查时，已然废除了一应土地法——《宅地法》、《沙漠土地法案》，以及其他各种法案。这一决定并非是鲍威尔的杰作，但是他不会做任何事情来阻碍之，实际上，这是他乐见其成的。因此，该听证会背后的真实动机是除掉那些自命不凡的官僚，他们正在让罹患土地饥渴症的西部人受阻、挨饿。“鲍威尔少校试图管理整个灌溉问题的野心”哽在斯图尔特肉嘟嘟的喉咙中，当他无法吞噬某些东西时，他开始使用卑劣手段。在委员会大厅之外，他开始了一场污蔑抹黑、含沙射影的行动，试图让鲍威尔丢掉职位（“我已做了一些调查，发现他同女性之间相处的习惯颇不体面”）。他没有立即取得成功，因为这一调查仍然由鲍威尔控制。但如此做法确实令其经费大幅度减少，并且自此挫其锐气，直至最后，在1894年，鲍威尔辞职。[12]

在1890年听证会的过程中，鲍威尔最终向参议院展示了他所期冀看到的在西部河谷中形成的新社会。在两篇于听证会进行期间发表在《世纪》杂志的文章中，鲍威尔向公众展现了其证词的实质性内容。这两篇文章是他针对批评者的自我辩护，也含蓄地吁请公众的支持。他为参议员们准备的解释冷静而厚重，根植于实例之中，其唯一的色彩存于鲍威尔携来阐明其观点的地图当中。而在另一方面，两篇杂志文章却是浓墨重彩，宛似从艾尔伯特·比兹塔特[13]画派直接走出：“干旱西部的壮美顶峰被永恒的霜雪染成银色……幽深的峡谷同欢笑河水的乐声一道震颤、悸动。”——鲍威尔忘记写入的是，这是一场他力图沉寂的欢笑。所有这些陈述及其所有局限综合起来，构成了他为此地区所做的最为全面的设计蓝图。

鲍威尔的地图显示出，干旱地区在东部以西经100度为界，在西部，则从蒙特雷湾内陆，上至萨克拉门托河谷东侧，向北沿喀斯喀特山到哥伦比亚河为界。其面积总计134万平方英里，根据1890年普查，其中360万英亩（0.4%）已经灌溉。鲍威尔的设计是将此地区划分为两百至三百个“水文地理盆地”（hydrographic basins）或流域单位，而后依据盆地而非流行的镇区与县治的体系来组织拓殖。在其自身的排水体系中，自然已为理性拓殖做出示范，而地形地图则表达了这一逻辑。“我很早就认识到，”鲍威尔在听证会中说道，“最终这些自然的特性将展现控制灌溉工程问题的各种条件，而它们最终还将控制

制度的或者法律的问题。”[14]就某种意义而言，他所提议的是一种生态适应的策略。流域将形塑征服它的技术，而这一技术的有效运转要求一个沿流域线组织的社会，从而使法律、法庭、社区规划的管辖区同资源基础在共同空间中延展。这是一个卓越的现代科学方式，是美国人从未曾尝试，也从没有感到尝试之必要性的方式。鲍威尔说道，在西部，如果我们想要最充分地利用这个地区，水的匮乏将一种新理性强行加诸我们之上。曾经的拓殖方式，那种从抽象的网格状划分中购买土地，此处购买640英亩，彼处购买40英亩，而且任由某一企业经营的狭义经济学，而非资源最大化的广义经济学控制发展的陈旧拓殖方式，必须被取而代之。

鲍威尔以美国最古老、最长的河流之一里奥格兰德河为例，阐明其“自然区域”（natural district）规划。在该河源头宽广可耕的科罗拉多圣路易斯峡谷中，他将建立他所谓的第一级区域。这将是一种单一的社会、政治、经济单位，拥有使用在其边界能聚集的所有水的权利。在其下游，比如圣达菲、埃尔帕索、拉雷多附近地区，将建立数个二级或河干区域。每个区域都将在其支流和干流的某些地方修建水坝，从而蓄积所有当地的径流。三级地区将在其他那些没有入海口的较小支流旁组织起来。最终，里奥格兰德的所有水流都将储蓄于水库之中，这里就将拥有足够供给所有需求的水。河流源头的地区将获得优先使用水的权利。水权将坚定不移地与土地所有权相结合，从而终止对这一关键性商品进行可分离的垄断控制威胁。所有的水库与运河所在地，都必须永远保留为该地区的集体财产。[15]

这一规划无疑深受犹他与加利福尼亚灌溉区立法的影响，但是就其范围与蕴意而言，它都如华莱士·斯泰格纳[16]所言，是一种“革命性”思想。[17]这一规划还有更多的内容。在其自然区域内，鲍威尔将把每个未来灌溉者拥有的可灌溉土地限制为80英亩。除此之外，这一区域内的其他土地不允许进行私人购买或者侵占，那些牧业大亨必须停止自由使用公共领地——如此一来，听证会大厅中剑拔弩张的不信任气氛便是显而易见的。更进一步，木材公司也必须被禁止收购山林。一应不可灌溉的土地，除去矿物与产煤的区域以及城镇之外，都必须作为联邦永久财产保留。其使用与保护则应留给该地区，而非如一些人所建议的那样，留给美国陆军，或者任何其他外来组织。西部人自己应当被“组织进入经济和政治的实体，形成各种协会，管理灌溉、水的分隔、森林保护、牧地保护，以及对所有这些重要事物的利用”[18]。简而言之，无论是资本家还是远方的官僚们，都不应被允许掌控西部的命运。

在那里，有一亿英亩的土地等待其救赎，鲍威尔在《世纪》杂志

中写道，它们足以支撑125万个农业家庭。这些人手中应该握有对该地区大部分资源的决定权。然而，他们首先需要控制河流，而这则需花费十亿美元。大人物如美国最著名的对抗印第安斗士，即将就任美国陆军总司令的纳尔逊·迈尔斯准将，在1890年5月建议由政府提供这一资本。“欲使沙漠土地变为多产状态所需的巨额金钱应当由政府提供，”迈尔斯坚持道，“因为如我们所计划的体系对各州和各领地而言都是不可能的；而通过一个成熟而全面的规划，所耗资金应该在被开发的土地贩卖过后，归还给联邦政府的财政。”[19]他进而言道，一部唯一的水法，而非彼此矛盾的各州水法的大杂烩，应当被扩展施行于整个干旱地区及其灌溉体系。

迈尔斯是一位集权主义者。一些西部各州的灌溉专家，如怀俄明的埃尔伍德·米德也是同样，他们认为水控制权应该为各州工程师办公室所掌握。然而，鲍威尔却在寻求一条不同的道路。“放手吧！”他敦促道，“为人民提供公平的制度，让他们自己去做事。”[20]他们可以修建自己的水闸和堰坝，必要时，以劳动力取代资本。对于那些他们无法自行完成的工作，他们可以同私人企业签订合同。他们可以抵押他们的土地，以其水权为担保，向银行借贷其所需款项。通过这样的方式，他们方能保持自己对自由的热爱，也正是这种热爱将之区别于古代的专制灌溉社会。政府唯一的责任应当是为这些区域提供最佳科学信息，这也正是鲍威尔期望其调查与地图所做的事情。

“为人民积累事实。”[21]华盛顿的科学家同美国草根们联合起来；这便是鲍威尔的目标，也将成为其未来技术社会的民主基础。在此先进文明中，知识现在是，也将永远是权力的主要途径。在当前，已经有技术难题等待回答：还有多少水可被用来分配？堤坝的最佳地点应当在哪儿？其修建应当采用何种设计？运河的倾斜度应该是多少？那些知晓这些问题答案的人将决定谁将从主宰自然中获利。资本家们拥有金钱能够买到的最好专业知识，这将迫使普通人为捍卫自身利益而获取信息。“为人民积累事实”是1890年关于鲍威尔灌溉调查听证会的根本议题。很有可能，斯图尔特及其委员会大部分人的脑海中从来不曾出现过这一议题。甚至也有可能，绝大部分西部人和美国人，也从未看到这一问题；或者即使他们对此有所认识，却并不认同鲍威尔的顾虑。即使如此，鲍威尔仍然毫不气馁。他说道：“我最终得出的结论并不草率，因为我为这个问题投入了我生命中最好的思考和精力。”斯图尔特反驳道：“我们已经在‘笼统性’上耗费了足够的时间。我们现在所需要的是，倾听任何在场人士陈述究竟如何，以及应当怎样促进灌溉的实际想法。”[22]他所期冀的是速成的结果，而非传递信息的辛苦过程。现在所需的是建成水坝，获取可供开发的土地，而非一大堆让农场主们费心竭力，抓耳挠腮，力图知晓其深意何在及

如何操作的地图与数据。

无论斯图尔特及其后的一些历史学家如何看，鲍威尔的流域拓殖规划是可以如西部人所希望的那般切实可行。事实上，所有的实际性永远只是定义与接受情愿为某一计划而非另一计划付出努力的问题。鲍威尔的规划被否决的原因在于，它太不实际。最终，很难说究竟是谁否决了这一规划：显然这中间有斯图尔特和国会，无疑还有哈金们和米勒们，也可能还有那些西部以及将要进入西部的普通人，如果他们曾经听说这一规划，他们也并没有站出来为之振臂疾呼。然而，无论其命运如何，该规划仍然具有一些优秀的特质，足以令其在后来的岁月中，当西部控制权如鲍威尔所忧虑的那样，落入愈来愈少数的人群手中时，为人们所纪念。但是，该规划存在一些鲍威尔未曾强调的严重问题，也存在着由于鲍威尔本人的假设及其性格的矛盾而无法解决的内在冲突。任何力图在现代技术基础上建立一个民主社会的努力都必须直面这些问题。

鲍威尔写道，一个自然区域将是“存在于自身的自治政体”[23]。这一名词意味着自治与自决、权威与权力的去中心化民主特质。然而，他几乎立刻便被迫与求助于外部决策的需要妥协。首先，这其中存在着裁决一条跨州界甚至国界河流上下游水权的问题。里奥格兰德河具有所有这些复杂问题。在新墨西哥南部，已然建立了拥有悠久历史的灌溉工程，那里的农场主坚持认为，比之上游的初来乍到者，他们应当享有优先使用权。由于圣路易斯峡谷的河流改道，以及严重干旱，在1889年夏季，当斯图尔特随行团经过时，里奥格兰德河在阿尔伯克基以南的部分完全无水。“沙尘吹过河道，”鲍威尔提醒参议员们，“在我最近看到它的时候，覆盖那片空间的，不是波光粼粼的河水，而是沙丘。”[24]在国界以南，墨西哥的华雷斯地区，农场主们诅咒着外国佬，要求美国政府的赔偿。换言之，现有水权中存在一个复杂之网，它将令自然区域观念及其所建议的优先权新等级很难在一个流域得到推广。即使在一个阻碍较小的地方实践之，如果河流沿岸的所有居民一再试图最大化其本人或其区域的财富，它也很快就会失败。他们的确将会这样去做，如果他们是其时代典型美国人的话。无论何地，一旦经济利益最大化者遭遇资源匮缺，某种外界力量的出现，某种形式的利维坦便无法避免。在里奥格兰德河一例中，鲍威尔那致使物议沸腾、抗声四起的扩散水库治疗法或者足以奏效，但是也仅能维持很短的一段时间。迟早，联邦政府将被要求进入，决定这条河流将在何处，以及被怎样分隔。[25]

另一种势将威胁自治政体的入侵，来自鲍威尔深信在未来不可或缺的专业知识。如果没有训练有素的智慧进行指导，西部将不会实现

对自然的征服，不会出现一个工业帝国。究竟是谁的头脑将为灌溉区域所用，是其自身的，抑或某些专家的？在一个野心适度、地方传统强大的古老农业文化中，这一问题不会出现，但是在鲍威尔的技术社会中，这却是不可回避的。令人惊叹的是，这125万个家庭刚刚抵达这个地区，对灌溉农业一无所知，却将创造一个最为先进的生产体系，并由此得到在该地区所有城市与工业增长问题上的重要发言权。他们必须创立庞大而有效的水控制工程，并且要确保其可控性与安全性。

发生在听证会召开一年之前的悲剧性事件，强化了鲍威尔所质询的风险。在1889年的春天，西宾夕法尼亚的约翰斯敦大坝突然坍塌，洪水冲入康涅毛伊河，淹死了2000余人。鲍威尔本人就这场灾难撰写了文章，在给出未来如何避免此类灾难方法的同时，仍然坚持认为仅仅由于如此不幸便反对修建水坝的想法，是既不理性也不进步的。约翰斯敦大坝是不适当科学的结果，其教训是采用更多的专业知识。他写道："现代工业操控自然力量的规模令人叹为观止。世界上的煤田现在热火朝天地为人类而工作；各种化学力量，就如重型炸药，像人类的奴仆一般被使唤；闪电被羁縻，洪水被驯服。可恨有些人，将这样的力量放入傻瓜蛋的手中！而后，财富受损，家园被毁，心爱之人被杀。"[26]鲍威尔的警告中混杂着骄傲的情绪。新的力量不应当被随意地置于普通人手中；它需要专家进行监督与管理。相应的，被给予这些力量的这些专家可否被信任？假若鲍威尔不相信联邦政府对西部各州政府的监督，谁又将监督那些监督者呢？鲍威尔无法相信资本家能够建造一个公平、公正的社会。他也无法相信"傻瓜蛋"们能够发明、运用新时代的技术。那么，所余者何人？我们是否能期望西部的单纯农民比约翰斯敦的"傻瓜蛋"们更能胜任此项工作？显然，他们需要许多来自技术统御之精英群的帮助与指导。鲍威尔如信任他本人一样信任这些技术统御者，如此，他就无法看到这一情形中潜藏的严重反民主趋势。

鲍威尔建立"存在于自身的自治政体"的梦想，被西部现有的拓殖地区、文化和历史所破坏，对此他无能为力。它同时也为他自身对自然进行绝对统御的矛盾性忠诚所破坏。这两个问题都并非是不可救药的，虽然要找到良方，需要在美国的观念中，同样也在鲍威尔的观念中，进行一场更为根本的革命——较之华莱士·斯泰格纳所言的"革命"更为激进的革命。然而此时看来，任何一场革命都没有发生。鲍威尔离开了他的勘测，在洛杉矶的一片嘘声中下台，从舞台上谢幕。此后不久，国家接管了干旱土地的开垦，这正是迈尔斯将军的建议。自此，国家与大资本家将继续统治，技术官僚们将分得一杯羹，而人民则将随波逐流。

去往印度

在19世纪后半叶的西部，他们随处可见，在燥热积尘的旅店休息室中共同进餐，在某个荒寂的河滩或沙漠盆地中独自野营，通过经纬仪他们细细端详，标记下角度与尺寸。他们便是水利工程师的团旅。他们为西部现代化所做的一切是那里的皮毛猎人、牛仔和牧羊人加在一起也无法比拟的。他们中的很多人来自东部，曾在麻省理工学院或者耶鲁的谢菲尔德科学学院接受教育；另外一些人则来自加州大学伯克利分校。大多数人为土地与水的私人公司工作，剩下的很多人则是美国地质勘测局或某州工程师办公室的雇员。以当地标准而言，这是一群受过出色教育、富有远见卓识、见闻广阔的人。他们明白自己投身于某种征服的使命，某种在世界各地的干旱地区，如印度、埃及、撒哈拉、澳大利亚进行的使命。这是一项伟大而高贵的工作，一旦要做，就必须做好。然而，在他们周围任何地方，他们总能找到无能且荒唐到令人无法容忍的例证，那些工作仅仅敷衍了事，绝不追求更好的效果。

玛丽·哈洛克是哈德逊河流域贵格会教徒的女儿，嫁给了一位来自康涅狄格州的工程师阿瑟·德温特·富特，并且追随他来到西部。她的回忆录以及其他著作为我们讲述了很多这片新土地上的职业生活，在一种资本主义经济中作为一位工程师的挫折，以及作为一个伴侣的牺牲、分享与时而发生的质疑。他们首先去往加利福尼亚、科罗拉多和墨西哥的矿棚，随后阿瑟参与了爱达荷州博伊西河的一项灌溉开发工程。完全无畏于其在治水方面训练的匮缺，他组织了一个挖凿纽约运河的公司，该运河将改造30万英亩的荒地。根据阿瑟的描述，一位来自斯塔滕岛“老奸巨猾的商人”是其主要支持者，再加上巴尔的摩的一个钢铁商家族。虽然阿瑟无论在经商还是治水上都是新手，但是很快他就在集资与宣传其计划方面崭露头角。在其公司说明书的封面上，描画着腰间裹布的埃及农夫，在水罐的重压下蹒跚而行，图画之上则是一段《旧约·诗篇》中的铭文：“我使你的肩得脱重担，你的手放下筐子。”富特家族的朋友——约翰·卫斯理·鲍威尔在美国地质勘测局的前任——克拉伦斯·金宣称，当他看到该说明书时，“该引文本身的力量便可建造这条运河”。然而不幸的是，对于阿瑟却并非如此。他在1883年启动的运河工程，七年后由于资本家的撤出而叫停。自此，他开始为鲍威尔和灌溉调查工作，直至重返矿业和加利福尼亚。玛丽后来写道：“虽然在博伊西峡谷的那片战场上我们不致尸骨无存，但是确实几乎耗尽我们的所有。我丈夫告别了他最辉煌的年月和最美好的希望，那满足他体内农夫与成家立业者的血液，和他与生俱来的建筑者头脑的梦想。”[27]

纽约运河团体中最有趣的人正是玛丽自己，这不仅在于她用同情的笔调描绘水利工程师的生活与动机之时展现的文采，也在于她面对他们的使命时所表达的矛盾。当她初到此处时，她惊叹道："无比黑暗的爱达荷！千万英亩的沙漠，一片历史的空白。"[28]然而，很快，她开始绘画边疆的图景，并以她在那里的生活为素材撰写了一部小说《天择峡谷》，出版于1892年。该书的主题是关于作为梦想与技术的工程学和商业之间的冲突，后者利用工程师，但是往往置利益于正直诚实之上。虽然玛丽在这个世界中站在阿瑟·富特的一方，但是她可以看到冲突双方各自的长处：技术专家的梦想是不完整的，如果没有资本家组织劳动力的技能使之得以实现；而如果没有工程师的想象力使之得以升华，资本家不过是卑劣的钻营者。然而，最终，玛丽质疑道，这场双方共同投入的征服是否值得，它能否兑现其承诺。

小说的主人公是邓斯缪尔，一个狂热的理想主义苏格兰人，在印度恒河运河下游接受其职业训练。他来到美国西部的目的自然不是为了挣钱，而是为了创造，去做一番天神一般的事业，去为殖民的进程推波助澜，去做很多很多……最终，却无法解释他为何会来到这里，又是为何忍受着令人气沮的岁月，年复一年地在峡谷岩石间开凿运河。某次，他拙劣地解释说："他本身就是他所做一切的最好理由。"时而是其伙伴，时而是其对手的普莱斯·诺里森是一个纯粹的生意人，他进入灌溉工程没有任何高尚的原因，仅仅是由于它将成为"下一轮大繁荣"。两人的孩子们围绕着这对敌手：小诺里森是一位工程师，认同邓斯缪尔；多莉是邓斯缪尔的女儿，她分享着父亲的希望；而她的哥哥艾伦，则痛恨"这块干旱土地上的活计"，反抗他的父亲，离开了这里。最终，邓斯缪尔被迫接受诺里森提供的工作，而后者挤垮了前者本身的事业；邓斯缪尔违背自己的判断，修建了一个没有坚固基石的大坝。谷中的居民在"沟渠之姻"的庆典中正式启用该坝，整个典礼充斥着性与繁殖力的意象。随后，河水上涨，大坝在压力之下坍塌，邓斯缪尔被淹死——那实际上是自杀。这时，诺里森开始行动，他大喊着："这是邓斯缪尔的水坝！"它将被重建，以这位逝去的苏格兰人的方式重建。五年后，大坝竣工，"坚若山峦"，河水流向庄稼，河谷一片繁荣，邓斯缪尔的名字永远高悬于牌匾之上。

怀疑却总是隐隐徘徊在玛丽·哈洛克·富特对开荒大计尊崇的边缘。她可以热情地讴歌这项事业，就像她在其美妙画作《灌溉渠》中所描绘的那样，一位母亲怀抱婴儿，微笑着看向潺潺流过周遭生长着白杨树草地上的水流。[29]然而，她也可以深情地刻画前灌溉时期的景物，风儿拂过长满山艾丛的群山，漫游的野生动物，还有一个牛仔的哀叹。这一面的她借艾伦·邓斯缪尔之口问道："难道拥有流水的土地还不够多吗？一定要耗费千万使河流脱离其河道？……我应当让它

保持现在的样子。我的父亲可以建造沟渠之外其他的东西。”在小说的结尾处，玛丽谈到了“我们国家物质进步的残酷扩张”。所有高尚的计划都为贪婪、嫉恨和像邓斯缪尔那样的死亡所累。她以清醒而忧伤的语调总结道：“胜利——假如它能够来临——将与失败毗邻。”[30]

玛丽·哈洛克·富特的灌溉小说以及其他作品，是对水边疆工程师团旅的优秀介绍，他们是一群甘于寂寞、勤勤恳恳的社会公仆，玛丽称他们为“玛莎之子”[31]。无论是土生子还是移民，他们都是骄傲的美国人，对他们的国家，特别是西部，极度忠诚，然而同时，他们又是该专业国际同行的一员。阿瑟·富特来到爱达荷荒野时，带着有关灌溉的珍贵书籍、报告和手册。它们为他，也为其他工程师，定义了该行当的世界领军人物与规范。比如说，在他的藏书中，有着理查德·贝尔德·史密斯上校所著关于皮埃蒙特与伦巴第运河的两卷本，以及科林·斯科特——蒙克利夫关于印度的著作。富特的圈子必然熟识让·夏庞蒂埃·德科西尼、纳多勒·德布丰、威廉·威尔科克斯、罗伯特·伯顿·巴克利等海外名字，还有像理查德·欣顿、赫伯特·威尔逊、卡尔·格伦斯基、詹姆斯·迪克斯·斯凯勒和富兰克林·金这样的美国人。他们都是水利工程或灌溉农业方面的权威。他们也很有可能知道爱德华·维格曼的《水坝的设计与修建》一书，该书可告诉他们加州伯纳迪诺山的贝尔谷水坝，同一州的斯维特沃特和拉格兰奇水坝，或者印度的浦那水坝，西班牙庞大而古老的阿利坎特水坝，法国东南部的富伦水坝和尼罗河上的阿斯旺旧坝。[32]他们的藏书讲述着遥远的异国和非凡的成就，讲述着才智与冒险。尤为重要的是，它们树立了一种具有硬性标准的职业理念。如富特那样的工程师所面临的问题是，如何在爱达荷这样一个要求妥协的压力非常巨大，同时又缺乏做好该工作的资金和时间的地方来实现该理念。

一个澳大利亚考察团在1885年来到西部，研究这里的灌溉技术，并且注意到那些压力所造成的破坏性影响。阿尔弗雷德·迪金是考察团的团长，后来则成为其国一位著名的政治人物，他当时惊骇于该技术的粗糙。大多数运河均由数个马队拖拉着一种由铸铁所造的原始工具——弗雷斯诺铲土机所挖掘；沟渠没有隔离层，渗漏严重。在圣华金河谷的米瑟尔斯劳地区，迪金看到了五条沟渠，而事实上只需一条便已足够。“极端的简易和经济”，以及“但凡有利可图，便甘冒风险”正是此处工程的原则。他还观察到，与澳大利亚不同的是，政府完全置身灌溉事宜之外，其结果是工程师鲜得聘用，而其工作则往往在短期内草率完成。“当一个灌溉工程由目的只是为了贩卖土地的资本家所建造时，该工程总是非常简陋。他只需要该工程能够坚持到卖出土地的那刻，而毫不关心其持久性。”[33]

就技术完美性的角度而言，在美国最为严重的缺陷则是整体规划的匮乏。零散的、由彼此竞争的利益群体所进行的开发，意味着对河流资源利用的不完全，而这种不完全，以一位专家的话来说，是一种“原罪”[34]。科学家与工程师是杂乱无章、效率低下的灌溉工程的早期激烈批评者。他们往往是热情的集权主义者，希望将水利开发置于一个机构的领导之下，该机构可以是大型私人企业或是政府，在他们看来，这将促进西部的理性化进程。几乎毋庸赘言，这种理性原则是工具主义的原则：为生产率、经济利益最大化与统治服务的理性；无关终极结果，只着眼手段的理性。

1874年，国会第一次为水利调查拨款，而此项调查所生成的报告是那些专业知识集权化倾向的清晰例证。三位专员被选择勘探萨克拉门托和圣华金盆地，或专员们所称的“加利福尼亚大谷地”的灌溉潜能。他们是美国陆军工程兵团的巴顿·亚历山大中尉和乔治·门德尔少校，以及加利福尼亚大学教授、美国海岸与测地学调查局科学家乔治·戴维森。戴维森起草了报告，此后在灌溉界建立了声望。其人为苏格兰裔，随父母来到美国；自宾夕法尼亚大学毕业，担任加利福尼亚科学院院长数年，成为美国西海岸地图绘制的领军人物，其姓名亦同从旧金山到阿拉斯加的诸多地方紧密相连。同两位军方工程师一道，戴维森提出了一个一统河谷的规划——事实上，它是如此野心勃勃，以致需百年之久方能发展形成使之得以实施的必要中央权力。[35]

这一规划的本质特征是将拥有三分之二降雨量然而仅有三分之一可耕地的河谷北端的水，运往更为干旱的南端。所有从塞拉内华达山脉滑落的水流上都要建坝，在某些地方甚至修建数座堤坝，宽广而笔直的运河将向南输水。1200万英亩的土地在等待水的滋润，而加利福尼亚，在短短的20年内，由于此规划，将成为“世界粮仓”。但是这些专员指出，这需要“某种权威”规划与执行“一个适宜的体系，从而使构想变为现实。如果放手，任何一个广大地区的农场主都无法胜任设计与完成这一体系的工作”。靠农场主自己的力量，他们将制造“灾难性”的后果。专员们指出，显然，“教授灌溉的价值，规划一个综合的体系，并且在此问题实施合宜的法律是政府的责任”[36]。

1875年1月，在此报告问世过后数月，乔治·戴维森受联邦政府派遣，离开美国，前往中国、印度、埃及和意大利考察当地的灌溉工程。他是最早去往国外拜会水利行业的世界领军人物，研究水法与习俗，并将其思想带回国内进行尝试的美国旅行者之一。他在各处特别是印度的所见所闻，令他咋舌不已：勇于创新的工程师、千古不朽的设计、宏伟甚于金字塔的杰作，还有令美国工作显得拙劣而业余的精湛技术。在海外，他们用岩石建筑，为其能够持久而建筑。他们运用

庞大的劳动大军。他们淹没成片的封邑，收获充足的庄稼养活世界上最密集的人口。在回程中，戴维森说道，所有这些举措只能在中央集权政府的权力下方有可能出现。只有国家才能够承担这样的投资，耐心等候其回馈，集合一个永久的专业群体管理这些技术。他不得不遗憾地承认，美国尚未为如此程度的集权化做好准备。然而，他也比以往任何时候都更坚信："一个完整的灌溉体系应该由政府或者各州设计与规划，由受益的地区修筑与维护，接受州府的保护与指导。"[37]

另外一位航行海外，直接学习其国外同行治水方式的是赫伯特·M.威尔逊，他是约翰·卫斯理·鲍威尔灌溉调查中的青年才俊之一。由于他曾经受命于鲍威尔，在蒙大拿跋山涉水，绘制地形图，摇头叹息于人们普遍的落后技术，所以当他去往国外时，他有着关于西部的丰富实地经验。他曾报告说，如果妥善开发彼处的黄石、加勒廷、密苏里以及其他河流，它们可以灌溉1800万英亩的土地，支持300余万人的生活。[38]随后，他前往印度，在1890年1月13日到达孟买（恰在此日，鲍威尔直面斯图尔特委员会），观察当地的实际情形。在那里，他发现英国殖民政府修建灌溉工程已有30年之久。特别是在北部诸省，流淌着自喜马拉雅山脚奔涌而出的传奇之河，它们有很多可向威尔逊展示的东西。在地质勘测局的第20次年度报告中，威尔逊准备了一份长达200页的关于印度模式的报告，以雄辩的数据向美国工程师吹响了同世界水平竞争的号角。

虽然大部分印度农民仍然使用牛犊和滑轮自手工挖掘的井中汲水，或者依赖在浅塘中旋转其木桶的古老波斯轮车[39]在旱季灌溉田地，但是英国人正在迅速地制造巨大的变化。他们已在水利工程上花费了3.6亿美元，十倍于美国，灌溉着2500万英亩的土地，轻而易举地位居世界之首。仅1847年开工的恒河大运河一项便耗资1500万美元。该运河加其支流总长共计4000英里，为100万英亩的土地提供水源。在印度河上还有斯瓦特和锡尔欣运河，在印度南端则是卡韦里河计划，在孟买的东边，景观类似亚利桑那，几近一英里之长的水坝支持着庞大的帕特哈水库。所有这些工程都有着裹着纱丽、头顶石块、爬上陡坡的妇女的参与。威尔逊写道："印度在其宏大工程事业中成就非凡。"然而他不得不承认，在美国，到1882年为止，"很难说已经建造过任何依据合理健全的工程学原则设计的灌溉工程"[40]。

这两个国家之间还有更多的不同。在印度，滴水寸土皆属政府，所有的工程亦为政府所建、政府所有。当建筑竣工后，政府工程师会留在当地，维护工程，监督用水，并且保证整个系统高效运行。与此相反，那些无人监督的美国西部农场主则是一个草率的群体，可以任由囊鼠在运河两岸掘洞，导致渗漏。这种马虎的管理方式也延伸到他

们的农业生产方面。在对其同行的一次演讲中，威尔逊抱怨说：“在作出决定的时候，没有人咨询工程师，那里的土壤是否适宜，能否种植利润可观的庄稼，或者该工程是否有利可图。”[41]

此外，在两个国家之间还有“水责”（duty of water）方面的巨大差异，所谓水责是一个古旧的名词，它充分阐明了对于自然的认识。“责”之所指是庄稼成熟所需的水量；它是衡量灌溉效率的标准。严格说来，它根据在生长季节每秒英尺（每秒每立方英尺）不停歇流过的水能够灌溉的英亩来决定。美国的经验法则极为宽泛，部分根据地点的不同，有些专家估测美国标准为每秒英尺60英亩，有些则认为是80英亩，还有一些是100英亩。在印度北部，标准是250英亩至300英亩。然而在美国，只有加利福尼亚的某些地区可以同此效率相媲美。之所以有此不同，在很大程度上是由于旁遮普邦与北方邦拥有更好的支流与更细致的管理。但是，威尔逊仍然乐观地写道，在美国，“一旦资本家与受到良好教育的工程师对种植者发生影响，并且一旦后者的经验更加丰富之后，水责就将持续增长”[42]。

这两个社会之间的最后一类区别在于其控制灌溉发展的目的。对印度的英国人而言，其主要目标是养活大量人口，防止如1857年印度士兵反抗王权起义那样的社会动乱。另外一番野心方是增加农业出口，从而获取更多钱财，让殖民地发挥殖民地应有的作用，促进帝国的发展。该野心包括新旧两个方面。如威廉·威尔科克斯所写，英国人投身于“这片古老土地的复兴事业”[43]。数千年来，东方的权力一直通过控水而获取与维持。这些最新的征服者同样遵循这一长期建立的模式。与此同时，他们希望令治水印度、埃及以及其他殖民地在现代商业中站稳脚跟，让它们在世界市场中盈利。然而在美国西部，灌溉是为了吸引人们在空白土地上定居，在自耕农、矿工和工厂主中间再造一个新的帝国。但是，无论是建立在古老还是全新的基础之上，也无论这仅仅是对自我土地的征服还是对他方土地及其人民的镇压，19世纪后期的帝国意味着世界性的经济统治。干旱土地将成为该统治工具，而灌溉则是其方法。

英、美的水利工程师如威尔科克斯、威尔逊、斯科特——蒙克利夫等人，均是19世纪后期国际权力与财富斗争心甘情愿的工具。作为不同帝国的工具意味着，无论在职业层面上结成怎样的友好情谊，他们也是竞争对手。在蒙大拿与爱达荷，在开罗与德里，他们都在为自己国家的胜利而斗争，时刻准备为任何一个最具给予本国成功前景的实体工作。既然竞争的最终判断标准是市场与财富的最大化，美、英两国的工程师都无可回避地——即使有时是间接地——受雇于资本主义与资本家。但是印度的经验表明，只有国家方能掌握帝国竞争中的

最大资源。在某种程度上，到1890年代，很多美国工程师开始认识到，为了他们的个人利益，也为了工具理性与胜利希望，他们必须诱导联邦政府在掌控沙漠的过程中扮演更为主动积极的角色。

去往印度和其他旧大陆灌溉政权的那些美国工程师，是天真海外旅行者的典型案例。他们认真记录下人们所给的各种数据，如水坝的高度、灌溉的英亩数、材料的花费等。然而，他们普遍无法注意到那些不是如此美好的细节。他们对与控水相联系的专制社会组织毫不关注，也忽视了英、法水利技术对当地传统文化产生的灾难性影响。如同在美国国内那样，对于这些技术所制造的生态问题，他们全然无知。当他们伫立在某座制造精良，两侧雕刻着英帝国惯用的巨大装饰狮子的石桥之上，注视着桥下悠悠流过的运河之水，这些美国人所余的就只是赞叹了。他们通常共有四五周或者两个月的时间来见识一切，草拟报告。即使他们有动机，也没有时间去衡量如此胜利的代价。或者在罕见的情形中，他们看到了这些代价，他们也会找出理由使之合理化。然而，假使他们愿意去理解完整的图景，当时也有着极多迹象可向他们阐明这些代价究竟有多么沉重。

与任何一个美国人相比，四处漫游的澳大利亚人阿尔弗雷德·迪金是一位更加敏锐的观察者。在游历了美国西部、意大利和埃及之后，他在1890年和1891年来到印度研究灌溉。他在那里所目睹的一切既令他印象深刻，又让他非常困扰。他写道："我们建立了一种专制主义，并维护着它，力图使它得到更多支持、更为合理，而非改变之、削弱之。"那里的灌溉体系处于一支只听命于总督的行政大军的绝对控制之下。迪金注意到，"在印度北部，工程师是人们的统治者"，农民会带着请求与委屈去找他，就像他们从前会去找当地的土王。然而，有关灌溉工程，如选址和费用的决定都不受公众的影响。迪金继而写道："从来不会有人在建造水坝的任何事物或者任何阶段征询印度的农夫。政府启动设计，完成这个工程。如果农民想得到水，政府则给予提供，并且仅仅赖其自我利益诱导其成为一位购买者。"在英属印度，没有丝毫自治的迹象。白人同土著人一样，都没有选举权，是一群"无名小卒"，只能产生"英国和澳大利亚妇女方被允许产生的非正当影响"。无论迪金游历到哪里，他都惊讶地意识到"这个政府在任何方面都是反民主的"。

> 这个国家的目的之所在是为印度做其不愿或不能为自己所做的事情，因此其政体在任何意义上都是一种父权性质的政体……这个国家是以干戈赢得的；它的政府是武力强加于其人民之上的，由外国人统治，其政策无关乎当地人的利益，即使它远比后者开明，但对后者而言，它仍是怪异的、难以理解和接受的。

迪金意识到，不论其意图是多么仁慈，这个治水政权仍然是一种暴政。水利工程师在其河流统治者角色的扮演中，对普通农民而言，则成为这一暴政的直接代理人。[44]

迪金曾经直面这种帝国挺进的黑暗一面。他讶异地发现，这些英国人在国内大多是赫伯特·斯宾塞的自由主义信徒，然而在国外却能够毫无滞碍地维护不受约束的国家权力。同美国人一样，他强烈尊崇由于政府权力始可存在的技术专长，而且希望在自己的国家能够出现某些类似的丰碑。在他看来，解决这一困境的方法在于技术同政治的分离。他总结道，虽然就其法律、行政机关或者官民关系方面而言，印度的灌溉无甚可学，但是就控水而言，则大有可借鉴之处。[45]这是一种很好的区别，可是否能够维持呢？或者暴政正是先进治水技术中密不可分的一个方面？再一次的，那种认为人们可以主宰自然而其自身不受主宰的古老信心，居然麻痹了一位富于洞察力的观察者，使其陷入自满。迪金离开了，没有为这些问题留下答案。

灌溉帝国主义者究竟如何仁慈是一个复杂的问题，然而回答这一问题则必须考虑其对于传统生活方式的破坏。那些方式自有其理性在，即使它往往与英帝国强施的市场与技术理性之间互有抵牾。在印度，外国专家力图通过控水革新使一种小农经济转化为现代的商业经济。他们没有获得他们想要的那么多，但是又获得了一些并非他们所期望的。在大部分印度乡村中，传统模式以单独的水井浇灌庄稼，然而仅仅在其面临枯死的威胁时方施以灌溉。这是一种简单而低廉的策略。但如历史学家伊丽莎白·惠特科姆所言，新修的英国人的运河破坏了这一策略，试图以一种长期的系统灌溉模式取而代之。此后，农民们变得完全依赖政府工程。他们为这些工程所代表的高耗农业所左右，而后者导致其水井及其旧日生活悲剧性地坍塌。现代水系统远比古老的系统昂贵——事实上太过昂贵，以致它变得完全为种植棉花、蔗糖、小麦和鸦片等出口农作物而服务。依靠这一新体系，印度确实获取了更多金钱，在很多商品方面都成为主要的世界出口国，但是这一成功并未大幅度改善贫苦阶级的生活。农民自己及其牲口的食物实际上减少了。惠特科姆写道："在此改革中，只有极少数已然掌握财富与充分权力，能够维持某种自主行动的农业人口，取得了获利的途径。"[46]

伴随庞大的运河与水库而来的，还有出乎意料的环境破坏，现在过多的水被引入土地当中，危及健康与生计。在一些排水不善的地区，便形成永久性的水洼和浅滩。田地变成沼泽，庄稼死于升高的地下水位，传播疟疾的蚊虫成群结队，内寄生虫如血吸虫、肺吸虫泛滥成灾，感染村庄。随后则是盐渍化的诅咒，通过土壤中毛细管的作

用，泛出片片矿花，像白雪一样覆盖地表，破坏可耕性。一份1891年的政府化学报告表明，仅在西北诸省，就有4000到5000平方英里的土地为盐渍化所毁。[47]

美国人应当能在本国观察到盐渍化的天谴，但他们却没有，或者即使有，他们也对之不予考虑。尤金·希尔加德是加利福尼亚大学土壤学的权威，他自1880年代初期便开始研究、撰写加州的相关问题。他称之为“碱的上升”。他报告说，在贝克斯菲尔德附近，人们可以从地上大把大把地抓盐。希尔加德，一位环境征服的急先锋，对此问题提出了几种解决方式。在那些排水良好的地方，他推荐的方法是往田中倾入更多的水，将盐冲刷到大海当中。但是在排水不便的地方，土壤往往遭受水涝，他则建议在表层之下安装排水瓦管——一种非常昂贵的投入，加重了那些已经深陷灌溉之累的小农场主的负担。[48]（即使有些地方可以承担得起这项费用，或者这种操作是可行的，这些方法所解决的也只是某一个人田地上的盐化问题；排出的水将污染其他地方的河流、湖泊，毒杀水生物。）无论希尔加德的解决方法是怎样不足，怎样奢侈，其关于盐化和碱化的著作却闻名世界，在国外引起了更高的重视。当美国的水利工程师去往海外寻求灵感时，其他正在创造现代治水社会的国家却烦恼于自身进步速度的限制，派遣人员前往美国同希尔加德进行交流。例如，在1884年，一位来自新德里英国殖民政府的英国工程师到来，与希尔加德比较其各自的研究，相互补充对于控制盐化猛烈反应的见解。然而，对他与印度和美国农场主而言，不幸的是，这一问题是大型的、长期的灌溉系统所固有的问题。任何土壤治理与环境保护方面的专业知识，都无法克服那些由修建愈来愈大的水工程之不受约束的动力所引发的问题。同样，帝国的进程也不会因如此细枝末节而停滞不前。

“我们在一种对其他地区经验毫无尊重，同样对我们自身最佳智慧全然蔑视的情况下，建设着人类所知的最为古老的农业形式。”[49]这一警示来自埃尔伍德·米德在1896年美国灌溉工程师协会的年会发言。米德是怀俄明州州府工程师，同时也是该协会的成员。在未来30年间，他将成为美国灌溉行当中最为著名的人物，也是整个世界干旱地区中在该问题上游历最广、知识最丰的权威之一。与其工程师行当中其他平常人相比，他并没有对帝国主义的黑暗面、官僚中央集权、生态破坏，或者先进灌溉对于乡村财富、传统与权力结构的负面影响等问题进行更多的批判。但是同许多工程师一样，在目睹其他形式的非理性或者其他对科学智慧的偏离的时候，他会义愤填膺。

灌溉工程师们所面对的最为鲜明的非理性恰恰存在于自然自身当中。他们经常指出一点，没有任何一个称职的大地设计者会任由上百

万英亩的美国土地撂荒，由于缺乏足够的雨水，这些土地无法种植庄稼。这一事实本身就是一种缺陷，一种需要医生来疗治的疾病。一种理性的自然，一种健康的自然，将是一种生产效率统一的自然，在那里，没有浪费，没有过剩，也没有匮乏，有的只是有用之物长期的、永恒的稳定产出。在那个世界中，河流同样将被转化成为理性的典范。没有任何一个技术娴熟的工程师会设计一条蜿蜒曲折流入大海的河流，智慧总是遵循笔直的线路前行；也没有任何一个训练有素的专家，能够在允许像西部河流那般的百转多变之后，而毫无愧疚之情。在一年中的大部分时间，这些河流不过汇集成一弯涓涓细流，但是伴随一场突如其来的暴雨或者冰雪的早融，它们便会奔腾泛滥，横冲直撞，扫荡一切拦阻，在广阔的洪泛平原上横行肆虐。所有这些自然的不完美必须被矫正。科学要求的是一个没有缺陷的自然。

工程师们采用“资源保护”（conservation）一词来指代其对于西部河流，以及对自然总体上的理性化工程。该词最早出现在中世纪用于英国泰晤士河之相关事宜上，自此，conservation或conservacie便长期包含“保护”（protection）的意思。在1720年，一位作者解释道：“资源保护的确延展至对水流、河岸以及河中水族的保护（preservation）。”[50]但是，对于19世纪末20世纪初美国的水利工程师来说，资源保护同保护河流的完整性，使之免受破坏，或者为了后代的乐趣享受而对之加以保护无甚关联。在很大程度上，资源保护意味着对技术统御的追求。它意味着令河流，乃至最终整个流域，都尽可能地为了生产与财富最大化的目的进行最高效能的工作。这种使用集约化的最初阶段便在于拦阻与蓄存自然的水流，直至涓滴皆在掌控之内。

弗里德里克·纽厄尔是工程师界资源保护运动的杰出领袖。他是麻省理工学院的工程师与毕业生，约翰·卫斯理·鲍威尔的朋友与弟子，自1890年起担任美国地质勘测局水利研究部门的主任。他写道：“水资源保护是确保一个政体稳定与永恒的方式，如不加以保护，这些资源将会遭到浪费。”对他而言，资源保护正是商界与工程界拥有共同重大利益的事业，他坚持认为，资源保护“确实意味着优秀的商业管理”。后来，他补充说，在很多西部资本家匆匆设计，追求迅速回报的灌溉系统中，无法找到水资源保护的典范；它只存在于由“工业领袖们”规划的新兴企业结构当中；这些人以其伟大的结合证实了，成功“是通过在大规模运作的基础上方始出现的经济……获取的”。对他而言，资源保护是一场将集权管理的企业原则运用到自然环境之上的运动。[51]

除自然的非理性之外，在美国西部，四处还有人为的非理性破坏

着工程师的设计，这同样引起了他们的注意。一个私人业主拥有这一片水权，却不拥有能够使之得以使用的土地；另一方有着适合灌溉的优良土地，却又没有水。每一州都制订了本州自己的法律，而后修正、改订，使其自相矛盾，造成法律上的荆棘杂生。控水技术庞杂繁复，社会结构散漫混乱。如此疯狂是否永无止境？这个有望成为历史上最伟大的治水帝国是否永远无法实现？为何新世界仍然在旧世界之前自惭形秽？科学与技术的承诺是否只将为古老土地上那些悲惨的印度佃农或阿拉伯农夫所享有，而美国人民将眼睁睁地看着他们的机遇滑过，与之失之交臂？

约瑟夫·利平科特，一位加利福尼亚的工程师写道："我们在科罗拉多（河）中拥有一条美国的尼罗河，等待着我们的规划，而且我们对它的治理方式应该像英国政府治理其伟大的埃及原型那样充满智慧与活力。"[52]换言之，这里应当有，也一定会有一条美国的尼罗河。一条美国的恒河，一条与印度河和幼发拉底河相媲美的河流。理性告诉人们，这是有可能实现的，帝国尽在美国人民的掌控之中。但是，它要求对约翰·卫斯理·鲍威尔矛盾想象的超越，也要求对参议院威廉·斯图尔特狭隘自我利益的超越。这两人都无法理解国家政府对于未来任务的不可或缺。幸因英属印度、埃及这样的范例，越来越多的美国工程师开始拥有扩展的视角。他们已时刻准备，一旦国家对其进行征召，他们将怀着个人的谦逊与爱国的挚诚为之服务。

一条长而粗的索

整个1890年代，西部都在水开发的高台上狂奔乱闯，抑郁犹疑。这是一个窄小却不断扩张的高台，在1890年代初，大约有350万英亩，当其结束时，大约为700万英亩。可能就其自身而言，这一成就并不太糟糕，即使大部分增长实现于这十年间干旱切实到来之前的最初几年。然而，此番成就却笼罩在隐约浮现的远大前景的阴影之下，那是一片广阔的潜在高地，其面积在鲍威尔的一亿英亩到其两倍、三倍甚至四倍之间。在人们实际到来之前，谁又能够断定这片高地的大小呢？当如此一片辽阔愿景横亘于此却无法触及时，人们很难对已取得的那点儿成就感到满意。西部人渴望攀登，却无法在矗立眼前的高墙上找到一个立足点。尽管有着鲍威尔的鼓励，他们对自己在无援助的情况下攀爬此墙的能力却毫无信心。他们所需要的是一条自上抛下的绳索。他们终将牢牢地抓住联邦化这条长而粗的绳索，不复彷徨；然而，他们首先尝试的是西部各州、领地政府实验性地扔下的一堆乱七八糟、五花八门的物件。

到此时止，联邦的援助比无用还要糟糕。如《沙漠土地法案》所规定的那样，仅仅交给一个拓殖者或者一个意图拓殖者一平方英里的沙漠，要求他引水至该地，这既是陷阱也是欺骗。这种放任主义政策的主要受益人是牧场主和投机商，后者在此法案下积聚大片土地，留作他日贩售。在1891年，国会将面积减半，并且取消了居留要求，允许农场主们联合起来获取供水，其结果是灌溉的略微增长。面对失败的记录，垦荒的一方完全受够了联邦的放任自流政策，对他们要自力更生的劝诫。他们要求更为大胆的行动和更为积极的援助。在第一届全国灌溉大会上，他们敦促联邦政府将所有公共领地上的干旱土地移交给各州，允许后者在其上实施有良好规划的大型灌溉项目。詹姆斯·J.希尔，大北方铁路的主席如是说；南太平洋铁路的威廉·米尔斯亦如是说；工程师、律师、地产代理们，还有如威廉·斯迈思等记者都如是说。农场主们基本上没有说什么，因为他们可能忙于耕种而无时间与会，而且也可能他们的精力已经完全为现有农场所占据，而无暇顾及如何抵达高地的问题。但是，西部主要的开发者达成共识，开始要求该地区的州所有权，以及对其进行救赎的州规划。[53]

很难说是出于智慧还是妒忌，国会拒绝向他们的要求俯首听命。它不会将西部，哪怕只是大片的西部土地放手交给西部人。但是在此要求提出的三年后，即1894年，国会同意进行一场以来自怀俄明的约瑟夫·凯里命名的《凯里法案》的实验。根据该法案，联邦政府将给予每个沙漠州100万英亩的土地进行灌溉，并卖给农场主——假若联邦财政能够拿到那笔出售土地的钱。各州将草拟计划，寻找进行开发的建筑公司，并且保证这些计划有利可图。该计划下的拓殖者最多可以通过正常价格获取160英亩土地——50美分每英亩，以及同州政府协商后的水利设施价格。在爱达荷州，每英亩水设备收取1美元至2.5美元，如此，一个农场主只用花费240美元至480美元——为期10年付清——即可获取一个160英亩的灌溉农场。现在，据此而言，大型工程可以向前推动了。由于州政府的支持，建筑公司无须担忧投资损失；而农场主们不可能要求比这更为慷慨的条款。然而，《凯里法案》却是一个泥沼，是令人气沮的失败。在立法的八年之后，十个符合条件的州只有四个申请了联邦土地，统共加在一起，它们共选择了669 476英亩的土地。显然，各州均不愿进行这项工作，特别是当它们必须承担认购水利投资的所有财政风险，而除了增大的税基之外，几无回报。即使如此，该法案一直保留下来，到1958年，西部各州据此得到了100万英亩出头的土地，其中三分之二都在爱达荷一州。[54]

然而，在整个高台上，不耐烦的声音仍未停止抱怨："给予各州更多的绳索。"其中最响亮的声音来自怀俄明州参议院弗朗西斯·沃伦，他是一位牧场主，但是同时，与一切固有印象不同的是，他也是

灌溉的支持者。作为州长，他雇用了埃尔伍德·米德监督水利开发，自此，二人长期在州府主动权上你唱我和。沃伦的思考方式简单而直接：让怀俄明州拥有其边界内的所有公有领地，让它将这些土地分给私人所有者（他被怀疑自己进入市场从而扩张其牧场），让所有的收入被用来资助进行灌溉工程的资本家，让各方都加入进来，让钱流转不息。[55]依据这种方式，他不可能令华盛顿的很多人看到其提议中的逻辑性。反而是米德获取了更多人的注意，因为他以“家乡自治”为名做出了一些颇具说服力的论证。

米德指出，联邦政府几乎拥有西部的所有土地，因此，其中存在着发展停滞的动因。在九个核心干旱州中，84%的土地属于国家政府；其比例从最低之加利福尼亚的64%到最高之内华达的96%大小不等。其中，只有加利福尼亚和科罗拉多两州拥有大量灌溉，它们都属于比例尺上的低端。其他各州缺乏财政资源来推动其自身发展。人们怎么能期待税基如此之小的内华达州自己承担开垦的费用？米德进而言道，土地的联邦垄断干扰了州府水利的整体规划。以怀俄明州为例：它已制定了该地区最为进步的各种水法，但是就实际而言，它们仅在该地区6%的土地上适用。那些水问题上的无政府主义者可以去往公共领地，将水引至自家的田里，全然藐视州府的工程师。毫无疑问，怀俄明州，如同科罗拉多州，已经宣布所有的水属于州府，而非联邦政府，但是如何实施强化该法令则是另一回事，因为在管辖权上仍然存在争议。米德提示道，如何打破僵局，走出死胡同，就是将所有事物放入一个篮中，移交联邦土地，在同一有力的州办公室下统一对水与土壤的控制。他补充说（虽然这并非是弗朗西斯·沃伦所想要听到的），联邦牧场应由各州政府租赁出去，主要租给灌溉农场主以补给其160英亩的农场，而租赁费用则应当投资进行更多的灌溉工程。[56]

米德的解决方式有一定道理，但是仍然不足。沙漠核心区外的各州，如南达科他州和俄勒冈州同样需要更多的灌溉，但是它们却未见于他的提议。很多州在集中规划上都没有怀俄明州那样先进。它们不明白如果有他者愿意做这项工作，为何去自寻烦恼？与那些州境内拥有河流源头的州相比，那些境内河流来自他处的州比较倾向于反对这一提议。它们害怕土地移交将无法保证州际水流的平等分配，或者令各州都能得到储存于遥远山区水库的水。内华达是下游州之一，因为该州最具希望的灌溉前景是来自塔霍湖和加利福尼亚的特拉基河。米德在彼处得不到几个支持者。他是为那个希望按照其意愿发展的怀俄明州代言。与此相反，内华达州则希望有人能够确保无论抛下的是什么样的绳索，它都不会被加利福尼亚州中途截断。[57]

年复一年，高台上的人群争论着最佳方式，实验着一个又一个可

能性，直至最终，联邦化似乎成为唯一的办法。即使在那时，如威廉·利利和刘易斯·古尔德所注意到的那样，他们是在极不情愿的状况下作出这一决定的。联邦援助是一条在他们伸手试触时便不信赖的绳索，而在跻攀寸步的过程中，他们都保留着这种不信任。[58]起初，他们告诉自己，他们只将要求半段绳索，让联邦政府为他们修建几个水库。弗朗西斯·沃伦无法容忍任何对州权与州治的干涉，却会欣然接受联邦援助，他在1896年的《河流与港口法案》中插入一条修正条款，批准一项在怀俄明州与科罗拉多州进行水库选址的调查。海勒姆·奇滕登，一位陆军工程兵团的西点军校毕业生，受命此项工作。他在1897年提交报告，其中罗列了数个良好的库址，但更重要的是，此报告建议由联邦政府在这些地点以及他处兴修水库。他认为："如果保护森林以保护水源是一项适宜的政府职能，那么毫无疑问，执行那些可以更为明确、直接的保护水流的工程就更是政府的职能了。"[59]奇滕登不是那种纸上谈兵之人，他开始在其陆军工程兵团的岗位上为此想法积极游说，给米德及其他有影响力的人写信，并在全国灌溉大会的平台上发言。他敦促道，让政府雇用专家设计迄今为止最好的大坝，那种可以永远存在的大坝，而让州政府继续控制灌溉的运河一端。这是一项伟大的美国式妥协，一项所有西部人都可以接纳的妥协，他们对此给予了热情的支持。然而最终，它只是为随后而至的更具野心的联邦规划打掩护。

寻找途径以攀登这片空白之墙的渴望持续增长，从而迫使很多人改变其初衷，也使得一些为获取更多的水而甘冒丧失地区自决风险的新领袖们崭露头角。当埃尔伍德·米德抱怨西部发展进程迟缓的时候，他得到了其工程师同行和同类政治家的狂热支持。他说道，我们中的很多人都将生命最好的年华投入到这场使命当中，因此"期望看到一些更为实在的结果"；以当前农业扩张的速度，需要200年的时间才能将此地区转变为"高产的资产"，而彼时，他将无法分享此等荣耀，"因为好人不长命"，他随口说道。[60]乔治·马克斯韦尔，一位来自加州索诺玛的律师同样也厌倦了如此延宕。1899年6月，在一家堪萨斯的旅馆中，他组织成立了全国灌溉协会，重整力量，支持完全的联邦接管。圣达菲铁路的主席立即加入了马克斯韦尔的运动，并且带来了其他一些务实的企业领袖，他们对土地移交州府的想法不再抱幻想，而准备好将他们的钱投注在游说国会兴建灌溉工程上。对从前围绕在弗朗西斯·沃伦周围的支持者而言，马克斯韦尔走得过远了；他们公然指责他是暴发户、利欲熏心的小人、煽风点火之徒，是一个试图"将刻板而排他的国家控水强加于西部"的人。[61]但是到1900年，很大一批西部人，包括米德，都已做好被强加的准备。这一年，该地区态度转变的迹象之一是，两大全国性政党——共和党和白银共和党[62]在寻求西部支持时，都将倡导国家灌溉规划作为条目之一纳入本党政纲。

[63]

随后，在1901年1月26日，内华达州众议员弗朗西斯·纽兰兹在众议院提出议案，它将把贩售西部公共土地所得的钱投入到“干旱土地开垦基金”，而该基金将用于修建灌溉工程。这些工程灌溉的土地将分成最大不超过80英亩的小块出售给个人，其价格根据水利发展的耗费而定，十年分期偿还，还款将产生循环基金，除开垦之外不作他用。纽兰兹期望公共领地成为这些项目的主要所在，但是，假如无人接受超过80英亩的水，该议案同时允许联邦政府在已经成为私有的土地上发展水利，而内务部长对此有自行决定权。[64]现在联邦化的提议已经羽翼丰满，有着资金供给的明确方式和实践应用的广阔范围。假如该提议被接受，它将建立一个完全独立于国会拨款之外的发展项目，在每一方面，都由一个行政部门及其官僚机构管理。大家不要误解，这项提议来自西部，它是由一位西部政治家所设计，由一个为金色西部的土生子所组织的运转良好、资金充足的西部游说团所推进。1902年6月17日，该议案成为这片土地的法律。

《国家垦务（或纽兰兹）法案》的最后形式与最初议案之间唯一的显著不同在于，新建农场的面积现在可以大至160英亩。之所以有此变化，是铁路公司的坚持，它们害怕对潜在的定居者而言，80英亩听上去小得可怜，虽然事实上，在大多数西部州，这样面积的灌溉农田是一笔颇丰的资本。为了对如此慷慨有所控制，该法案第四款允许内务部长建立面积小出许多，如果他愿意，可以最小至40英亩的农场，其目的是给予内务部长以机动性，灵活决定“合理支持一个家庭所需”的土地面积。这一土地英亩数限制的标准显然是据一个家庭而非个人而定，它适用于所有情况，无论将要得到的灌溉土地是已有百年历史的私人产权，还是新近从公共领地分割出来都不重要。

> 无权对任何土地所有者（亦即是说，一个单独家庭）出售超过160英亩私人所有权之下的土地用水；也无权将之出售给任何土地所有者，除非他真正居住在该土地之上，或是由此而居住在上述土地社区的居民；在由此产生的所有款项付清之前，没有任何与之相关的永久性权利。[65]

其他条款则具体说明联邦垦务将不会干涉任何业已建立的州级水法和据此所得的私人权利，垦务基金应将很大一部分钱用于各州的土地贩售，在建设队伍中不允许雇用“蒙古人种的劳工”。只有白种美国家庭男性可以申请。

该法案轻松通过。在参议院，几乎没有任何争议，个人投票的情况未被记录在案。在众议院，则有一些公开的反对声音（全部来自中

西部和中大西洋各州），记录为146票通过，55票反对。[66]自此，历史学家就一直在试图解释为何它可以通过，以及它所反映的当时美国文化。他们的解释基本上遵循两种思路中的一种。第一种，也是相对简单的一种，该法案是完美政治领导才能的成就，无论是弗朗西斯·纽兰兹还是西奥多·罗斯福的才能。第二种，更为抽象的一种是，该法案借了所谓“进步主义”或者“资源保护”浪潮的东风。这两种理论都不足以令人信服。一种过于狭隘，完全依赖某个个人；另一种则太多宏大抽象。它们都没有充分注意到在国会中为维护此法案所做的实际说辞，即敦促其采用的具体理由；而这些理由在没有证据可以证明它们是国会所弄狡狯的情况下，我们必须将它所具的字面意义看作其意图的公开表达。但是在分析这些原因之前，虽然流行的历史学解释有其弱点，却仍然值得简要地倾听它们的声音。

毫无疑问，以当时最好的职业顾问武装起来的弗朗西斯·纽兰兹是其议案极具说服力的倡导者，特别是他在幕后对那些犹豫不决的西部同僚的游说。1901年9月中旬之后，他有了西奥多·罗斯福这一强有力的同盟，后者在威廉·麦金利被暗杀之后，被提升到总统之位。纽兰兹是民主党，而罗斯福是共和党。他们先共同争取胜利，而后再来彼此争夺成果。在把握一项上升的大众事业，并将之一路驱向胜利的过程当中，他们热情洋溢的滔滔言辞，他们政治机会主义的机巧熟稔，都令人印象深刻，没有他们，1902年的法案通过过程可能会漫长一些。然而，即使罗斯福和纽兰兹承担了他们个人动机和政治技巧的角色，他们并非联邦化的主要原因。在水开发的高台上，他们不过是两个较小、迟来且边缘化的声音。在胜利到来之后，他们彼此之间的嘶哮，应当会令那些坚持认为他们两人仅是出于某种原因而在一项共同公共事业中建立无私利同盟的人，重新思考他们的关系。[67]

那么灌溉的联邦化之所以发生，是否因为两个交织在一起的运动，即所谓的资源保护与进步主义的兴起所致？纽兰兹和罗斯福，更不用提其他一系列垦务倡导者，都与这两个运动密切关联。因此，人们总是假设，垦务一定等同于进步主义。这种解释的问题在于，历史学者不能真正决定这些运动所指究竟为何。一种早先的假定认为，进步主义资源保护运动是一种驱动力，在20世纪前20年间推动国家生活民主化，捍卫包括水在内的自然资源，反对私人垄断的威胁。[68]因此，纽兰兹与罗斯福被认为是为此民主愿景所引导。此后，一种对立的阐释出现了，主要是在塞缪尔·海斯的著作当中。这一观点令人信服地证实，进步主义资源保护运动主义者实质上并非如此民主，抛开时不时华丽绽放的精美词句，他们反而希望将集权化的专业知识、科学的效率与应用的原则强加于美国社会；而联邦化的西部灌溉被证实乃是他们希望开展项目的地方。这一直都是一种有争议的阐释，它的一

些主旨也在此书中得到反映。但最终，它有一个致命的错误：将进步主义资源保护等同于社会学家称之为“现代化”那一杂乱无章的过程。[69]所谓现代化，显然意味着这是一个变得现代的过程。不幸的是，一个人所谓的现代只不过是这个人所希望它意味的东西。两种抽象概念彼此叠合下究竟能提供什么启迪？当其中之一是含混不清的“进步主义”抽象概念，而另一种是更加云山雾绕、无形无质的“现代化”时，黑暗便降临而至笼罩整个问题，而人们最好是拿来一只小蜡烛帮他们寻找道路。如果希望能够理解美国水历史的这一关键时刻，我们最好先将整体解释搁置，集中检验在1902年法案问题上正反双方的辩论，直到有人成功地赋予进步主义资源保护较为清晰的定义和较为精确的边界，而非将整个现代性（此处不是尝试这一苦差的地方）纳入其中。[70]

在众议院进行的联邦化问题的辩论开始于1月21日，时断时续直至6月13日，这期间，参议院辩论也已开始进行。将怀俄明州的弗兰克·蒙代尔所领导的众议院干旱土地灌溉委员会的多数报告和纽约州乔治·雷的少数声明加在一起，就可以总结对立双方的观点。这场辩论中的重要问题，有时也是热点问题，并非民主的捍卫，或者自然财富的保护，或是私人垄断对两者之中任其一的威胁。假使这些问题曾经进入国会的考虑当中，它们也不过仅仅触及了边缘，为这儿或那儿添点儿亮色。他们真正争论的问题是经济扩张的传统美国政策的智慧，及其在新的20世纪的未来走向。这个国家是否需要更多的农场土地进行生产？西进运动是否已经过时？扩张会为旧的定居地区带来什么样的影响？海外扩张与国内扩张孰优孰劣？以这种方式回答这些问题，则联邦化灌溉是一个生逢其时的观点；以那种方式回答它们，则西部将停留在其高台之上。

在国会辩论第一天，约瑟夫·西布利，一位来自宾夕法尼亚的绅士，站出来谴责该议案是强压在农业阶级嘴唇上的金杯毒酒。他指出，东部的农场主们正面临着“扶锄人”[71]的生活。在一代人中，其土地价值锐减50%，他们深受粮食过度生产之苦，他们每日工作16个小时方能收支相抵，在如新罕布什尔这样的州，到处是空空如也的农舍和谷仓，灌木丛疯长如屋檐般高。现在纽兰兹提议在东部农场主的苦难上再添干旱土地的灌溉。他呼吁道：“只要我们还有大量可出口的剩余农产品，就应该让农场主们面对——正如其他人必须做的那样——私人的而非政府的竞争。”[72]

几周之后，一位俄亥俄州众议员在记录中插入一篇来自《乡间绅士》的社论，重提反扩张论点。编辑抱怨说，美国政府为国内实业家提供对抗国外竞争的保护，但是当面对农场主时，则没有任何可用的

帮助。恰恰相反，政府一直为移民广开大门，让他们前来从事农业，而现在，它又准备通过垦务使农业领域更加萧条。现在美国人应该认真管理现有农业定居区，谨慎对待继续添加新农场的问题。

> 毫无疑问，一个世纪以前，这个国家需要发展；但是，上帝啊，现在对之进一步开发的迫切性是什么？作为一个民族，难道我们还不够多、不够强大吗？这个地球是否还有任何一个国家会梦想侵略我们的领土？以如此狂热而紧张的迫切感去开发，在我们整个国家填充更多的人口，各式各样的人，其中很多是外国人，不少是地球上的渣滓，我们正在赢得什么样的世界，又有什么是我们可能赢得的？

这位编辑写道，西部人在移民上有着两副面孔。他们强烈要求来自欧洲的更多农场主进入这片土地，开始耕耘一个灌溉农场；同时，他们同样强烈地要求将中国人阻挡在西海岸之外，在那里，后者被视为“不公平”竞争者。东部人则很满意——至少这个东部人如此，美国现在已有足够的各类居民，他将保留西部直到人口的自然增长发生之时再进行开发。[73]

一个更大的美国不再是一个更好的美国。在此最根本的论点之外，该提案的反对者又添加了其他与之密切相关的反对意见，所有这些都是法律、财政以及道德保守主义与区域自我利益表达的结合。联邦垦务最终将会耗费大量金钱，比出售土地所得更多的金钱，而西部又将很快回来要求常规拨款（不是这样的！不是这样的！另外一方大声呼喊着）。严格解释的话，宪法并没有予以联邦政府做此工作的许可。它是从宪法的著名扩展条款“普遍福利”中硬挤出来的，而在此情况下，属于所有美国人的土地贩卖收入却将用于帮助一些个人致富。在其计划中，没有公共利益，只有私人的，其中包括铁路公司的福祉。这一提案，像所有西部其他土地法一样，最终都会是腐败与欺诈。更甚者，它是一种浪费，是糟糕的投资。如果各州无法令灌溉赚钱，如果私人资本也没有能力，那么联邦政府怎样才能成功呢？爱荷华州的赫本怒斥其为“我所见过的在一项立法条款中所体现的最张狂、粗鄙的盗窃企图……它牺牲一个帝国，以期使他们的个人财产变得更有价值”。反对方以如此愤怒的声音结束了它的论辩。[74]

然而，他们并没有赢得胜利。俯仰古今，前有扩张历史的英雄范例，后有一个新世纪呼唤前行，国会中的多数并没有做好停止填充西部的准备。他们以可靠的强权人士的坦白，轰鸣作响地捍卫这一提案。

内华达州参议员威廉·斯图尔特说道，“如果灌溉能够被进行，将

会有一个巨大的、几乎不可思议的财富储蓄”，它将“增强这个共和国的伟大与力量”。

佐治亚州参议员奥古斯塔斯·培根说道：“将为这个国家添加的财富是无法计算的。与其在海外大肆挥霍，我们不如将这数亿金钱花在我们边界之内这一新世界的缔造之上。”

新罕布什尔州参议员雅各布·加林格说道：“在新英格兰，我们极大地投入到制造业当中，而现在我们在为我们制造的产品寻找新的市场。”一个开垦的西部将为这些产品“打开一个新市场”。

内布拉斯加州众议员埃尔默·伯克特说道：“这个国家的民众一直都在迫切地寻求市场……我们想要市场。市场！市场！自打共和党从自由的摇篮中抬头追寻对人类的保护和进步，市场就一直是它的口号。”

科罗拉多州众议员约翰·贝尔说道：“我的朋友们谈论着农业的过度生产。这是一派胡言。美国必须供给地球的短缺。”

爱达荷州众议员托马斯·格伦说道：“政府创造并促进一切可以帮助创造财富的事物是正确的。”[75]

如此等等，不一而足。以此类论点的频繁度判断，就必定可以得出结论，纽兰兹提案通过了，无论它是否违宪，也无论国家是否需要它，因为它许诺提高美国的财富与力量。一个帝国的故事正在整片土地上被书写，而国会拒绝在最后一章结束之前戛然而止。这个故事中有一个不可抗拒的逻辑；它只不过需要被完成而已。当最后一章被书写之后，当西部被开垦，当它支持着一亿人、两亿人的生活之后，将有一章续篇需要书写：“东方”，美国贸易与市场的一章，共和国无止境实现的一章。在如此引人入胜的冒险光芒之中，东部农场主的困境不值一提。自一开始，向西的冲动就在动摇旧有方式，扰乱传统社群，迫使落后者付出代价，遭遇乡巴佬的种种抵抗。但是，它总是能够继续前行。堪萨斯的众议员里德嘲笑道，那些提案的反对者“如果生活在百年前……可能正在懊恼哥伦布发现了美洲”[76]。

水开发的联邦化是一群几乎认定自己是坚定保守主义者的工程。至少在某一点上，他们确是保守主义者：在此事中，他们对扩大联邦权力的支持，在很大程度上是为了在西部和在全国范围增强业已建立的社会秩序。典型的东部农场主从来都不属于那一秩序，因此在这个问题上，他们是可以被牺牲的。西部的联邦垦务将为拥有财富财产的人开拓市场。它将使这个民族（也就是同样的一群人）在海外更为强

大。确实，它将使联邦的慷慨赠予分布更广，打破北部和东部对政治分肥预算的垄断；但是这一次，南部和西部迅速地在一个目标上集结，回想他们早先在自由白银货币政策上受挫的联合，他们立誓再次结盟，直至北佬们给其应得的那份“国内发展”的金钱。但是，在水问题上的联合力量，却没有对华尔街进行早先平民主义那样的狂野攻击。同自由白银不同，垦务也是对华尔街最有利益的地区项目。再者，而今坐镇白宫的是一位怀有强烈民族主义的总统，广阔的国际前景为美国人展开，那些陈旧的区域口角开始逐渐消失。这个国家每一处拥有金钱和财产的人都有强烈的理由在国家开发上集结。只有在闭塞的乡下地方才有既缺乏准备，也不情愿拥有这样更为开阔、进步愿景的人。正如带领其派别争取提案通过的参议员亨利·汉斯伯勒所宣读的报纸支持名单：《纽约时报》、《纽约论坛报》、《纽约世界报》、《纽约太阳报》、《波士顿晚报》、《波士顿环球报》、《费城公共基石报》、《费城新闻报》；显然，西部完全可以指望东部城市中心的强大保守主义支持。[77]

彼时，联邦灌溉被认为能够促进利润和力量的积累，两个保守主义的目的为一种创新方式所服务。它同样也被认为能够为人们提供财产与金钱，这是维持社会和平的手段，是城市中不满、失业的涣散人群的安全阀。事实上，坚持认为该提案是一种民主力量的每一种论点，都带有这种操控他人的思想。科罗拉多州参议员托马斯·帕特森将纽兰兹计划称为“伟大的安抚者”，因为它将在经济不稳定的时候开启一条生路。他预言道，当“大城市中出现巨大的社会动乱危险”时，那些穷困潦倒的人“不会为了制造麻烦的目的聚集起来”，而是和家人打包登上马车，前往西部，寻求一个灌溉农场。因此，该提案将“比一支现役部队更有用”。来自华盛顿州雅吉瓦的众议员卫斯理·琼斯坚持道，该提案的“目的是为那些无家可归者提供家园，为那些无土可耕者提供农场”。他警告说，在那些人为他人工作的地方，将产生“无政府状态与无政府主义者、混乱及革命”。如果这是一个民主化美国的吁请，那么它同时带有威权主义的鲜明特性。[78]

在历史学家中间，1902年提案象征美国小民的胜利业已成为广为传播的神话。这个神话如此传颂着：弗朗西斯·纽兰兹和西奥多·罗斯福为农民们挺身而出，坚持认为西部应当属于他们。然而，在国会辩论中，穷人主题鲜少出现，即使出现，也是作为权宜之计的论点，而非从同情或道德准则的角度出发。请看纽兰兹所言：

> 麦考利勋爵说过，我们永远无法检验我们的制度，除非我们耗尽公共领土，而越来越多的人口加入到土地所有权的竞争当中。那将是对未来的检验，这条提案的目的正是预防土地垄断，

为这个国家的民众将这些土地保留在小块划分的状态中，让每个人仅获得足以支撑其家庭的土地份额……无疑，这些土地将会转让给私有企业，但是我们同样也会盯紧这个国家一切土地垄断的邪恶行为，正是这些行为导致了法国大革命，也是它们造成了南美反教会垄断的起义，仍然是它们，在最近一段时间，造成了菲律宾人反抗西班牙统治的爆发。[79]

在这段整场辩论中最为精心阐发的陈述中，纽兰兹，这位本人是豪富，又迎娶了康斯托克矿脉继承人之一的先生，并未为民主自身的价值而辩护。他所论证的是，土地所有权的广泛扩散是避免严重威胁权力结构的暴力行为的明智策略。这并不是说他对社会上的不幸人群毫无同情之心。他的同情当然如同许多其反对者一样宽广，而且，当后者支持美国“压制外国民众渴望独立的战争”，而拒绝给予西部对抗沙漠之战以金钱时，他会坚定不移地对那些人加以责难。然而，尽管有着这样的反垄断语言，但纽兰兹从未在其提案中或者在其立法生涯署名的任何著作中强调美国垄断的最严重形式：工业的企业垄断。其垦务提案是对这一财富集中问题的规避，而这种垄断比之其他任何一种力量，都对普通人控制自己的生活产生更大的威胁。这一提案既是一种规避，也是一种对注意力的分散，因为它指出，在遥远的干旱土地的边缘，有一些解决这些问题的有效事情正在进行，因此不再需要其他事情。在提出该提案时，纽兰兹倾听的是麦考利对于大众起义的上层阶级恐惧，还有美国有财有产者相似的焦虑，以及西部积极进取的实干家野心。然而，却没有证据表明，他在倾听这个国家受到排斥的穷苦大众的声音。如果他确有听到他们的声音，他或许不会如此轻易地认定农业扩张是治愈垄断或财富集中的良方。

“家园建设，”经济学家多萝西·兰彭在其1930年联邦垦务的研究中写道，“可能是垦务鼓吹者们最流行的论点。”[80]对普罗大众而言，这或许很可能是真实的，即使在国会演讲中，它并非其诉请的主要纲领。彼处，如果说家园建设在论证中占据一席之地，它的出现形式也是一个人口更为密集的西部所承诺的市场与铁路运载量，以及由于新的家园和农场而成就的经济发展可能。作为一种贩售手段，百万计的宅地前景——或者如兰彭所言的“无家可归者的家园”——无疑颇具说服力。长期以来，它一直是政治家们、资本家们、工业家们，以及他们的立法者们，用来缓解这个他们正在创造的社会中各类张力的有效手段。在更远的西部，总是存在一个农业的美国，他们如是告诉自己以及公众，也总是有着一个地方，可以找到为己所拥有的财产开启成功之路的入口，令一个复杂而高度机构化的国家再次看似单纯。国家垦务的美妙在于，它能够立即兑现该诺言，并且促进工业实力，推动世界帝国。

在1902年，城市中贫困的男男女女们不太可能愿意长途跋涉，前往内华达或新墨西哥，学习如何在沙漠中务农。无人想过询问他们对该提案的看法，但是假如有人这样做的话，他们无疑会这样回答："请改为帮助我们守住我们在工厂的工作，找到终止萧条的办法，给我们更好的居住条件。"农场主们也同样在国有化规划的问题上明显失声。他们从来未曾是灌溉大会的主要成员，他们也没有资金支持乔治·马克斯韦尔的游说，他们是华盛顿政治的局外人。他们的声音在纽兰兹提案辩论中所有的回响，都站在向移民开放更多农场土地的反面。很有可能，西部的普通人与东部和南部的人们相反，他们热烈地赞颂纽兰兹及其提案；在证据缺席的情况下，我们很难言之凿凿。但这并不重要，因为正如该辩论所清晰显示的那样，他们并非联邦化所设定的主要受益者。灌溉集权主义者，无论代表哪个地区的利益，其绝大多数都是推进一个精英计划的精英群体。他们的头等目标是为了自身目的，扩大国家的财富与影响，保证家园的和平与稳定，从国内外获取利润，同时追求权力，永远是权力。

失　败

成功可以酿造慷慨宽宏和记忆的适时流逝。弗朗西斯·纽兰兹在责备约翰·卫斯理·鲍威尔为绊脚石的同时开始其政治生涯，现今却被视为鲍威尔的门生。联邦化倡导者中的其他人，则开始在赞誉中重温关于鲍威尔的记忆，虽然他们都曾暗自反对其令河流停留在灌溉社区控制之下的思想。他们称颂其"有远见"与"人道"，却不承认他的分权化思想与他们的联邦掌控计划大相径庭。他是在荒野中呼唤的大胡子先知——他们如是说；而他们则是更为实际的一群人，继他之后来到这里，调整其方法，实现其愿景。

然而讽刺的是，与其愿景相比，他们自己的集权化开垦计划很快便被证实更加不可救药的不切实际、价格高昂、难以操作、天真幼稚。八年间，这一计划陷入了如此困境，以致必须从国会贷款。在其成为法律之后的最初25年，该计划在四任主任的领导下蹒跚而行，经历了一次又一次的国会修订。至1930年，它已是一场如此明显的失败，假若不是各色强有力的团体以及坚定的文化需要支撑着它，联邦垦务计划早就灰头土脸地破产了。那些制订、推动它的实际人群——政治家、律师、工程师、铁路主管等——将失败归咎于这个或那个因素，或者任何事情，唯独不谴责自己的短视。一些人彻底抽身而去。另外一些人，那些以官场生存术的任何标准衡量都是最为实际的人，则努力使该计划继续下去，直至它在罗斯福新政期间再次找到其存在的合理性。

虽然有诸多问题困扰着联邦化灌溉，其失败的核心原因在于经济和技术野心与社会愿景及其理解之间的鸿沟。这曾经也是鲍威尔的弱点，但至少他完全清楚自己期望在西部看到什么样的社会。联邦化倡导者们则并非如此。他们手中也不掌握任何证据说明有多少美国人已经做好在新灌溉项目下定居的准备，以及这些人对于未来的冒险准备到什么程度。更为重要的是，当他们在1902年推动该计划通过时，他们对于从中产生何样形式的社群只有一些模糊的认识。同印度的英国人一样，他们毫不关心先进水利工程所造成的社会影响。因此，《纽兰兹法案》在接下来面对美国人的过程中至少出现了三个他们长期以来无法把握也难以处理的后果：其一，从中获利的人数远比任何人期望的要少；其二，这些人必须被整编入严格等级化的联合体当中，而这是与传统乡村文化完全相悖的；其三，管理该计划的官员们必须变得既擅长于社会工程，又精通环境工程。换言之，干旱土地的国家征服带来了不可预期的代价。如果那群讲求实际的人中有任何一位曾经感觉到这一点，他们也并不在意这样的代价。毕竟，他们并非那些必须去支付代价的人。

在该法案通过的三周之后，内务部长同地质勘测局一起设立了一个新的部门，被称作垦务署（Reclamation Service）。弗里德里克·纽厄尔调离水利勘探，负责该部门。1907年，该部门成为独立的机构；在1923年，它更名为垦务局（Bureau of Reclamation）[81]，并设专员，领导包括工程师、项目主管和实验室技术员在内的各级下属。[82]从最初职员只有200出头到后来的数千人，垦务局成为灌溉史上组织起来的最大官僚机构，虽然它并不是最强有力的。在其萌芽期，由于众议员纽兰兹的努力，它可以将西部土地贩卖所得的金钱自由地用于它认为合适的地方，彼时，垦务署是一股独立的势力。后来，当它主要依赖年度拨款的时候，其预算自主权受到约束，然而通过对专业知识不断增长的控制，垦务署始终保持着，甚至在某种程度上加强了它的影响力。当垦务署扩大其势力范围时，灌溉专家的非联邦就业机会也随之不断减少，最终令联邦垦务官僚机构在西部水发展中占据了技术霸权的位置。

在1902年6月30日结束的财政年度中，西部公共土地贩售所得收入总数为4 585 521美元，对于灌溉一个帝国而言，它是如此微不足道。[83]这一年及此后数年，垦务署被迫将一半的钱用于那些贩卖土地最多的州，包括俄勒冈州、华盛顿州、北达科他州和俄克拉荷马州，然而最需要灌溉的是那些特别干旱的州，如内华达与亚利桑那。垦务署选择的第一个计划在特拉基与卡森河沿岸，众议员纽兰兹的故乡。其他在最初三年授权兴建的项目包括亚利桑那的索尔特河与尤马，内布拉斯加与怀俄明州的北普拉特河，怀俄明州的肖肖尼——该

处正是野牛比尔[84]摇身变为农场——水利推销员的所在，蒙大拿州的米尔克河、亨特利与黄石下游等项目，南达科他州戴德伍德北部的贝尔富什，爱达荷州的帕耶特博伊西河，即阿瑟·富特胎死腹中的计划，华盛顿州的亚基马和俄卡纳甘河谷，俄勒冈州的克拉玛斯和尤马蒂拉，犹他州中部的斯特罗伯里河谷，科罗拉多州的安康帕葛雷（塔夫脱总统称之为一个有着无法发音的名称、无与伦比的河谷），还有新墨西哥的里奥格兰德。相对可用的资金而言，项目是如此之多，想将之全部妥善完成当然就更难，同时，其中几个项目曾经是私人开发商的梦魇。那些低廉、便捷、高回报的地点早已被攫取。现在，一个经常出现的问题是，垦务署能否将又酸又苦的柠檬变为橘林与苜蓿地。

1902年法案的原本意图是希望联邦政府将其垦务工作主要集中在公共土地上。在选择一个地点之后，宅地农民将提出他们的免费申请，在该土地居住五年以符合获取土地所有权的标准，享用灌溉渠中流经其田地的潺潺流水。然而，事实绝非如此。垦务署工程师与建筑人员的出现，尤其在早些年，引发了一场狂热的投机热潮。投机商们抢占自由宅地，其目的并非在彼处定居，而是在数年后，一旦水流到来，就将之以高昂价格卖给后来者。那些必须支付飞涨之后价格的人群从一开始便已债台高筑。更出乎意料的是，很多垦务计划在私人而非公共土地上进行。到1910年，共计有30项在建工程，其中一些连一英亩的公共土地都没有。这些工程统共一起包括1 063 111英亩联邦土地，136 815英亩州属土地，还有1 402 702英亩土地属于私人财产。[85]总体而言，联邦化腴肥了投机商，养壮了地主们，却没有为那些从过度拥挤的城市逃离的无家可归的老百姓提供廉价的新家园。

发展私有财产趋势的一个显著例子，是垦务署早年所进行的最宏大也是最轰动的工程——围绕亚利桑那州凤凰城的索尔特河项目。自从1867年得克萨斯巡逻队的杰克·斯威林开始运用此河进行灌溉，这个河谷已经规划了14条运河，其中数条流经古代霍霍卡姆体系的故道。随后，1890年代的干旱使农场主们跌入暴力的宿怨和无休止的官司当中。他们在大剧院厅召开的一次充满恐怖意味的会议上作出决定，寻求外界帮助；地质勘测局工程师，约翰·卫斯理·鲍威尔的外甥阿瑟·鲍威尔·戴维斯同意考虑在此兴建灌溉项目的可能性，以期获取更多的水，同时阻止流血事件的发生。而后，乔治·马克斯韦尔，甫自华盛顿的游说中获胜，在1902年来到这里，说服敌对双方邀请垦务署勘探、开发该河谷。在那里，一英亩的公共土地也没有，但是急于求成的垦务署同意接管此项目。[86]

大约在凤凰城以东60英里处，联邦工程师发现了一个野性、粗犷

的峡谷，在那里，他们可以建造一个巨大的贮水坝。该工程在1905年开工，使用当地石材逆流而建一面弧形的石墙。大坝以西奥多·罗斯福命名，其顶端耸立着建有哥特式窗户的石质塔楼，使其看上去有着中世纪城堡那种黝黯、肃穆的典雅。然而，建造该坝的工人是不折不扣的西南美国人：一批在不到20年前从杰罗尼莫领袖的战团中解散的阿帕奇人[87]，加上少许当地拉丁裔以及从农场和厢货车中招募而来的盎格鲁无业游民。当其在1911年竣工之际，罗斯福水坝是世界上最高的水坝，从其基石算起共计280英尺高。一条16英尺宽的车行道从中穿过，在其后拦截的水足够覆盖140万英亩的土地一英尺深。30万立方码的石料被用于修建它的拱墙，从周围森林共砍伐300万英尺的木材来建造这个工程。为了能够供应运输石材所需的庞大电力，工程师们迫使河流转动一台涡轮机，在大坝建成之后，他们销售电力，帮助偿还建此工程所用的1050万美元。虽然仍是一个新建机构，垦务署却以其创新能力、雄韬大略、对自然的控制与设计的精巧令世界大吃一惊。罗斯福大坝缓解了该河谷的敌对气氛，额外的好处是，凤凰城开始繁荣起来——一个兴建中的沙漠都市。当工程完结之后，阿帕奇人、墨西哥人，还有那些无业游民去往他方，寻找工作。索尔特河谷的农场现在有着充足而有保障的水供应，其市场价值远远高出从前，虽则它们仍然掌握在原所有者手中。[88]

大家应还记得，依据《国家垦务法案》的规定，无论工程开始之前该土地属私有还是公有，任何一个农场家庭的灌溉面积不得超过160英亩。但是自项目伊始，在索尔特河谷，垦务署便未严格执行过该条款。事实上，直至1946年，该项目被批准近半个世纪后，其中仍有一群根深蒂固的不符合规定的所有者——据官方统计，共有134家，耕种着30 720英亩土地，占该项目灌溉土地的12.5%。甚至连这一数字也是欺骗性的偏低。垦务局以自我定义的标准进行统计，因为它曾在1916年的部门裁决中决定重新解释该法案的条款，以允许夫妇二人各自拥有160英亩土地，即每对夫妇320英亩。这一慷慨的裁决仅仅能使少部分特权农场主受益。小规模农业是该河谷的主要模式，1946年是这样，半个世纪之前亦是如此。以内务部定义的语言，这里有19 136个“产权”（总数为19 782）的面积小于80英亩。这一模式却完全不欠联邦化的情，没有它照样存活。[89]

英亩数限制原本有可能为无土地者提供更多可用的土地，但是其在执行上的松弛与官方的公共声明之间对比鲜明。在1905年，机构负责人纽厄尔告诉来自俄勒冈州波特兰市的国家灌溉大会代表团，联邦计划并非单纯为灌溉荒地而成立，它还要营造家园。为了有更多可用的家园宅地，寻求灌溉用水的大土地所有者必须出售其多余的土地，否则他们将被此计划忽略。他警告说：“在政府得到保证，那些大型

农场最终会落入赖其生活、耕种其上的小土地所有者手中之前，它一美元也不会投入。”这在其部分听众中顿时激起了尖锐的抱怨。一位来自俄勒冈州的老前辈抗议“私有权利和私有财产的强制贩卖”；一个加利福尼亚人抗声道，他和他的邻居绝不会同意让联邦命令来清算他们的土地，即使这意味着他们不能享有联邦计划。修饰齐整、风度翩翩的纽厄尔拒绝对他们的愤怒作出让步。他强硬而坦率地告诉他们，如果拒不遵守，垦务署将前往其他人们愿意合作的地方。他们的钱很有限，而值得花钱的项目却很多。[90]

这就是政府在公共讲坛上的声音，冷静而专业，坚定而精确。但是，在索尔特河沿岸和很多其他地方，垦务署的行动却背弃了其言辞。英亩数限制的实施是如此散漫，以致一个1916年的审查委员会总结其为“接近欺诈的边缘”[91]。那么，联邦官僚与工程师们究竟希望看到西部出现一个怎样的农村社会？是如纽厄尔所承诺的，原有集中土地所有权分崩离析，土地不断落入小农场主手中的社会，还是一个允许先进的水开发提升现有精英权力与财富的社会？索尔特河项目强有力地显示出，垦务署更多是将自己的最大努力投入建设既有私人土地所有权区域的大型水坝；而在向美国穷人分配利益的努力上，却没有与技术上的辉煌胜利相匹配的同等气概、劲头与魄力。

站在垦务署的立场，必须说明的是，大群热切的无土地美国人爬上他们的大篷车，奔往西部灌溉工程的期望从未真正实现。如果只有远比任何人预计的少得多的未来拓殖者出现在公共土地上，那么又有何人将以每英亩100美元或更高价格购买索尔特河谷农场上的多余土地？大规模需求的匮乏，甚至是对自由土地需求的匮乏，成为一个日趋严重的问题。然而，即使面对已然改变的环境，那沿着从前的俄勒冈或圣达菲小道排列着的从城市美国或欧洲贫民窟中逃离而出的家庭长队的景象，仍然吸引着一些死硬分子。救世军指挥官弗里德里克·布斯·塔克坚持道：“仍然有数百万（贫穷美国人）在这片土地和其他所有土地的任何角落，随时整装待发……那些关于人们不愿离开城市回归土地的言论纯属无稽之谈。”[92]他和威廉·斯迈思等人认为，现在所需的是一个让贫民窟居民迁居的财政救援计划。然而，如此计划从未得以实施，而那些少数重新在垦务农场上定居之人的悲惨经历，应当也可以说服像塔克和斯迈思这样的人，他们解决贫困的方式是多么的不切实际，多么的不人性。

那些前往位于内华达严酷的盐碱地，或者寒风呼啸的蒙大拿北部平原某个尚待开发的灌溉项目的家庭，其所面对的生活与任何一个20世纪美国农场主都一样艰难困苦。如果我们只是单纯地与他们时代的其他地方，而非与之前边疆男男女女的命运相比较，在很多方面，这

些人的命运都更加艰难。东部和中西部的拓荒者有橡实可以喂猪，有免费的木料可以盖房，有野味可以佐餐，有足够的雨水可以快捷地种植玉米与小麦。他们带来了农业技术，无需外援便能成功地管理其环境。与之相比，灌溉项目下的拓荒者们则经历着严峻的贫困考验，有时还有令人难堪的仰人鼻息。怀俄明州的司库爱德华·吉莱特指出：“我们大部分垦务项目的条件都是如此，只有那些习惯了最为朴素的生活，拥有一个大家庭，而且毫不在意其子女教育的外国人，才可能取得成功。”即使像托马斯·米恩斯，特拉基——卡森项目的特聘主管，一位热情的垦务项目支持者，也不得不承认在愿景与现实之间存在着一条鸿沟，虽然他将这些愿景归咎于拓殖者自己的想象，而非西部项目推动者们的过度推销：

> 一个坐在芝加哥阴暗角落办公室里的人，当他读到西部的自由与阳光，读到在那里的人们可以穿着工装裤、绒布衣而仍然受到尊重的时候，他往往忽略了一个事实，那就是他得顶着烈日挥动干草杈，而非吹着电扇惬意的微风，运笔如飞。他想象着布满葡萄藤的凉亭，想象着坐在自己后院的门廊上，拉动一条线便可升起一扇门，灌溉后面的田地。当他真正进入灌溉的实践当中时，有可能他的灌溉渠塌了，淹死了一半的庄稼，而另一半在渠修好之前便已干死，一年的辛苦全部白费；也有可能，他得在炎日当空时将数吨干草装车，满脸都是火辣辣的汗水；他想起了有着电风扇的芝加哥办公室，那不啻为世界上最迷人的地方之一，这时候，毫无疑问，他会有些沮丧失落。

与那些索尔特河谷已然建立的大型农场相比——对他们而言，联邦水源是意外横财——那些来到荒凉公共土地项目上定居的人们经历的往往是地狱。[93]

极度辛苦的工作与严酷的气候已是糟糕透顶，然而同时，拓殖者还要忍受超额的开销，各种各样的困惑，持续不断的需求，还有垦务官员的麻木不仁。让沙漠像鲜花一般绽放是一个漫长而昂贵的过程，远比华盛顿的任何人，包括那些来自干旱州的代表所想象的漫长而昂贵得多。十年是联邦项目所指定的偿付期限。然而，没有一个项目能够满足那些条款。原因众多也很复杂，但所有的原因都可归于一个简单的事实，即政府试图进行的那种灌溉农业并非一个经济合算的主张。让我们再回想一下那些垦务署造就的奇迹：索尔特河的罗斯福大坝，博伊西河上高度更甚的阿罗洛克大坝，跨越里奥格兰德河的庞大象山坝，凿通科罗拉多花岗石和页岩，将甘尼森河水引入安康帕葛雷的隧道。[94]人们流着汗，卖着命地建造它们；另外一些人流着汗，担着心地为它们买单。在联邦灌溉项目下，工程的花费从9美元每英

亩灌溉土地（1900年之前）一跃成为30美元（1900——1910），再升至50美元（1915），直至125美元（1925）。拓殖者们来到帕耶特博伊西项目时，认为他们的花费将是25美元每英亩。当垦务署结束工程，它宣布花费飙至80美元。不在最初评估当中的阿罗洛克水坝是价格膨胀的主要原因。毫无疑问，拓殖者们想要它，也需要它，但是他们对所需的花费一无所知，同样在它竣工之后，也没有能力支付它；感觉上当受骗，被误导之后，他们对垦务署提出诉讼要求减轻负担。更令垦务署难堪的是，很多工程无法按计划完成。即使在早先对土地需求量较高的时期，让一个工程完全投入使用至少也需要20年的时间。据一位农业经济学家预计，那些饱受低需求量困扰的新联邦项目即使在50年之后，最多也只能灌溉80%的土地。更糟的是，在指定的还款期间，只有50%的项目土地能够种植庄稼，有所收入。那些最为贫困且没有资本助其渡过难关的农场主最先失去信心，将土地出售给其他更能等待得起的人。[95]

因此，在饱受批评的艰涩氛围中，开始了一系列对1902年法案的调整与立法修订。1910年，国会给垦务基金贷款2000万美元，以加快其建设和为拓殖者供水的速度。第二年，国会通过《沃伦法案》，允许垦务署在水量供应有余而使用需求不足的情况下，将灌溉项目的水卖给项目之外的农场主以补充其供应。但是对那些麻烦重重的项目而言，这还不够；他们说，我们需要更加轻松的偿还方式。垦务署负责人纽厄尔对这一要求的反应迅速而强硬。他指责他们试图背弃其同垦务署签订的正式合约。拓殖者们反驳说，纽厄尔及其工程师们在履行他们这一方面合约的时候一直都既浪费又无效能。一位来自新墨西哥州卡尔斯巴德的批评者愤怒地宣称："拓殖者们对那些毫不负责的工程师的工作不承担任何责任。"他报告说，在他的邻居中流传着这样一句话："一朝在政府工程下定居，除了幽默感便什么也剩不下。"事实上，他的幽默感也所剩寥寥，他用最激烈的语言谴责纽厄尔，指出垦务署花费浩大，荒田却开垦无几，最终他对准要害，狠狠一击：

> 这是我们政府中最专制、最不负责任的部门，他对成千上万自由美国公民的全部个人财产行使绝对的权威，却又不对任何人承担任何个人责任。[96]

这一批评者定然乐见纽厄尔于1914年被解职，第二任负责人阿瑟·鲍威尔·戴维斯的走马上任。

在弗里德里克·海恩斯·纽厄尔被解职之前，他是该时代最著名的工程师之一，也是政府部门中工程师——管理者这一新生群体的先行者。如小埃德温·莱顿所言，纽厄尔代表了一个专业人士的群体，他

们“对民主作为一种社会疗法无甚信心……而期望技术精英来拯救社会”[97]。在纽厄尔及其捍卫者的思想中，在这场混乱之后的问题是，是否应当允许那些自私而无能的拓殖者通过抵赖其债务，来破坏由高尚的专家们以国家福祉的名义所开创的高尚工作。西南部宣传家乔治·沃顿·詹姆斯是这些专家的捍卫者之一，他在灌溉工程师“冷峻或严厉的外表下”辨察到“搏动着的拳拳友爱的伟大心灵”。他警告说，如果心怀不满的拓殖者成功劝说国会介入灌溉项目，民主就会帮倒忙，因为这样做会使得公正无私的计划让位于特殊利益的诉求，专业性决策过程将为分肥政治所取代。但是在纽厄尔的批评者眼中，他的意图并非出于公利，而是扩大其个人权势。宣称为普通农场主代言的杂志《灌溉时代》对纽厄尔的离职深感欣慰，其编辑认为，他以自己的形象创造了一个“强大的官僚机构”，“冷血、自满、对拓殖者只有丁点儿或者毫无同情心”。如果确实如此，那么便很难明确他个人的离去将能带来多大的改变，而在西部人继续坚持由官僚——工程师为他们工作的情况下，问题又将如何得以避免。[98]

在纽厄尔退休回归私人生活后不久，国会通过了一项减轻拓殖者负担的议案，即1914年的《延伸法案》。它给予立法者而非工程师以权威来分派垦务基金。它延长偿还期限至20年，还建立了较为容易、渐进的支付计划。它再次确认了要求拥有160英亩以上土地的所有者，在享受联邦供水甚至在工程开工之前，出售多余土地的政策，此外，还重申了土地所有者拥有在被灌溉土地之上或者附近常住身份的政策。它赋予内务部长权力以决定多余土地的出售价格，以防卖家大发横财。现在这些拓殖者可以说已经拥有足以支撑他们走过困境的东西了。

很快，喧哗声静止了——直到1920年代的农业萧条将这些项目再一次推向破产的边缘。在第一次世界大战浩劫的余波中，商品价格大跌，令全美农民丧失支持。联邦垦务项目下的农场主受创最深，因为他们承担着最高昂的固定成本。从1919年到1922年，这些项目农场的年粮食价值从1.53亿美元下降至8400万美元。此时，每十个项目农场的农场主就有四个在拖欠其供水设施的债务。到1923年，联邦灌溉工程的花费共计1.43亿美元，然而只有11%得以偿还。[99]这一次，作为财政成就的联邦化失败，很难被简单归咎于纽厄尔和他的冷酷无情。那种驱动着人们抵达西部帝国充满希望之土地的力量步履蹒跚，而今必须在其20年经历的背景下对其进行重新思考。对于沙漠的征服是否真是某种国家需要？为何在农业萧条之前便已遭遇如此之多的经济困境？在联邦化的西部出现了一个何样的农业社会？新一届领导者是否能做得更好？或者现在已是时机彻底放弃这一努力？

重估在整个1920年代持续。同其他事物一起，它揭示出20年昂贵的灌溉工程所生产的庄稼和建造的家园都极为有限。1923年，在联邦项目下灌溉的土地不到120万英亩，而整个西部得到灌溉的土地近2000万英亩。迄今为止，灌溉中最大的增长源自逆袭的私人投资。据统计，联邦灌溉项目下总农场数为34 276，总人数为131 194，但是其中三分之二的农场在联邦项目开始之前便已存在。没有人精确研究过，究竟有多少真正的新农场主，曾经确实是不顾一切地需要一个新开始，对现行秩序深感不满且无家可归的失业者；又有多少只是成功地转型为安分守法、富裕满足的有产者。

在减轻贫困之外，国家需要的问题还表现在另一个层面。西部的食物与纤维是否当真不可或缺？与所有负面的声明相反的是，在灌溉项目上种植的庄稼很大程度上复制了在那些非灌溉区域种植的农作物。四分之三的土地都用来种植苜蓿、小麦、棉花和牧草。在西部的灌溉土地上，情况普遍如此，而这就解释了为什么除了少部分种植柑橘或者生菜的农场主，大部分该地区的农场主以国家标准衡量相对贫困。他们试图出售那些可在其他地方廉价生产的农作物。农业部在丰产年1917年所做的调查显示，伊利诺伊州玉米带农场的年平均收入是870美元，宾夕法尼亚州的切斯特县为789美元，而犹他州盐湖谷的灌溉农场仅为417美元。一般的灌溉项目农场主，由于其用水花费远高于犹他盐湖谷，其平均生活水平仅比南方佃农稍好些许。而这，就是帝国的现实：一个家庭摸爬滚打，在太阳底下那40英亩土地上勉力求存，辛辛苦苦拔掉灌木丛，锄去仙人掌，去种植像小麦这样的多余庄稼，在冬日的呼啸寒风中，用破布东塞西堵四面漏风的薄板房，这一切都只是为了这点儿微薄的收入，这前路叵测的将来。[100]

不加控制的投机令整幅景象更加晦暗，因为正是它将公共土地转变为一种社会废地。虽然有法律所规定的常住要求，但在一个又一个灌溉项目上都存在大量佃户，土地所有者则居住在远方。在南达科他州贝尔富什项目的965家农场中，经过15年的发展，只有27%属于常住所有者（大部分农场全无居住者）。在另外一个灌溉项目上，仅31%的土地属于常住所有者。一种普遍形式是，一位所有者租种半打邻居的农场，在其上种植庄稼，而其他所有者则继续留在某个城市中工作。或是一个投机商，在坐等土地市价升值的时候，将土地暂时租给那些找点儿活计糊口的流浪汉。弗里德里克·纽厄尔在心不甘情不愿的退休中冷眼旁观，争论说，得到联邦垦务计划帮助的“真正农民”并不常见。演员、艺术家、教师、殡葬者、铁路工人都拥有灌溉土地的所有权。现在他们告诉垦务局：“看在老天爷的份上，少说两句，多给我们几个好佃户。”[101]

联邦化产生于一种模糊而又强烈地希望看到西部成为帝国新臂膀的野心，然而它却逐渐显示成为社会的灾难和羞辱。为了决定下一步该怎样做才能挽回垦务计划的信誉，加尔文·柯立芝总统任命了一个“事实调查”小组——一个由特别顾问组成的精英委员会，其中包括一位亚利桑那的前任州长、一位前任内务部长、一位丹佛水问题律师、美国农场局主席、摩门教灌溉科学家和大学校长约翰·韦德索，以及无处不在的埃尔伍德·米德。这样的一群人是不会呼吁放弃1902年计划的。其报告总结说：“这些项目帮助我们为了人类的福祉征服我们国家那些较为困难的地区，从而显示出干旱与半干旱地区的重要价值，这些地区是上帝的意志赐予我们国家领土的一部分。”在这些鼓舞人心的话语之后，是一份冗长的清单，上列66种建议，但是它们共同的主题是“灌溉项目修建自身”无法创造“灌溉农业”。环境工程只是第一步，此后必须有一个在体系之内安置农业人口的过程：以资本、技能、可接受教育的能力为基础选择拓殖者；给他们演示如何以全新的、集约的、严格的方式经营农场；重新组织他们，形成一个称职的本地管理机构；在各个方面为他们提供帮助和指导。这些男男女女只需要被教会如何在工程化中生活。否则，像罗斯福、阿罗洛克、帕斯法因德尔这样的大坝将永远无法完全兑现其承诺。[102]

对于垦务农场主而言，当国会听从特别顾问们的敦促，将偿还期限延长至40年时，参与这一农业重新设计进程的经济诱因大幅度增长。在还款期间，没有任何利息。实际上，这是一种补贴，联邦政府所给予的最为慷慨的补贴之一，与原有的《纽兰兹法案》相比，高出四倍。在农业部，人们却目瞪口呆、七嘴八舌、议论不休。雷·蒂尔，农业部首席经济学家之一，很懊恼该补贴将要对他所提出的降低农业产量的倡议产生负面影响。他认为，鼓励灌溉恰恰是这个国家不需要继续进行的事情。他继续道，全国每765英亩土地就有1英亩特权土地享受该补贴。虽然很多灌溉者可能需要某些帮助来维持生计，其他人则在政府的慷慨施与中牟取暴利。例如，在里奥格兰德项目中，农场主们直到供水到来之后的第十五年才被要求开始还款。他们的全部花费固定为90美元每英亩，但是根据蒂尔的统计，由于漫长的免费期和免息条款，他们能够得到每英亩465美元的补贴。对于拥有20英亩至40英亩土地，获利较少的蒙大拿的农场主，这一补贴可能是合理的；但是对于那些生活在气候比较温暖的州如新墨西哥的农场主，还有那些持续拥有超过所分配的160英亩土地的农场主，这种补贴就比较难以被合理化了。美国农业部调查了索尔特河项目，发现其所享受的补贴为276美元每英亩。在那里，一个拥有上千英亩土地的农场主——这样的人还不少——其财富的增长是以全国中等或贫困农场主的牺牲为代价的，后者的税款被用于支付西部的灌溉建设。这些例子是还款期限计划还在20年的时候进行统计的。而今，当期限加倍之后，在所

有的情况下，该补贴都颇为丰厚，在某些情况下甚至成为一笔巨款。如今，纽厄尔已被说服，同意这个他曾经负责的计划已然全无用处，他公开谴责西部灌溉工程之后的“热情”和“感伤”，因为这掩盖了一个事实，即金钱被既不公平又无必要地从美国纳税人的“口袋中灵巧地窃取了”[103]。

另外一个诱因则是地方控制。对过多土地限制要求的实施，在垦务局手上，一直以来基本上是失败的，在1926年的立法中，它被移交给这些项目自身进行管理。事实上，在此之后，垦务局将数项职责转交地方组织，特别是收取欠款一项，这已然变成公共关系中的梦魇。但是首先，在地方控制为政府所接手之前，当地必须建立合适的地方组织。自一开始，联邦化就在努力以一个单独的全局性权威统一那些松散的农业人口。还是在索尔特河谷，农场主们被迫建立了一个用水者的广泛联合来获取联邦投资。考特兰·史密斯和哈兰·帕德菲尔德将在那里进行的地区重组过程，描述为社会机构对水资源发展需要的适应，从而创造了他们所称的“水空间”，一个统一的技术和社会单位。在联邦压力下，索尔特河沿岸的“空间”在1920年代末逐渐成熟，至今保持如一。[104]换一种说法即是，联邦影响的冲击力加速了地方联合的进程。可以理解，一个像垦务局这样的大型机构并不急于同分散的单个农场主合作。它自然而然地倾向于为了工具性效益重新组织社群，鼓励一个地方官僚机构的形成。它将由数个人领导，同专业人士进行协商，而其管辖范围将覆盖尽可能广大的地区。垦务局为此机构所贴的标签是“公共团体”。在一些地方，它被称作灌溉区，在另一些地方则叫作用水者协会。[105]

对其20世纪倡导者而言，地方自治与地方控制的理念究竟意味着什么，并不总是十分明晰。他们究竟希望看到权力在受到社团精神感染的小规模分散群体中进行分配，还是希望将权力聚拢在浸淫于利润与企业精神的现代团体当中，无论其是公共还是私有的？在1920年代对联邦灌溉进行的重新评估中，这种含糊性始终贯穿于改革的语言。特别顾问们宣称，现在已是时机来结束“联邦家长制”了。西部农场主们必须掌控他们自己的工程，制定他们自己的还款规划，以他们希望的方式分配供水。然而，其他的一些建议则恰恰循着相反的方向进行，趋于创造出一整套结构更加严整，与国家机构严丝合缝的制度。他们说，农场主需要更多的监督。他们必须被转变成为现代组织下的人，能够管理他们所依赖的先进水利技术，能够在世界市场中角逐竞争。这种矛盾性可能表现得比真实的情况更加明显。很快就明确了，能够得到许可的地方自治一定是正确的类型。所谓正确类型的地方自治，无论就其起源还是就其前景，都绝非真正地方的。

埃尔伍德·米德对社会工程和“企业式”地方控制的新强调作了最为清晰的阐述。1924年，加尔文·柯立芝总统任命他为垦务局专员，他在此任上直至1936年他76岁时过世。在他胖乎乎、笑眯眯的外表下，活跃着历经困境却百折不挠的完美头脑，而这恰恰就是垦务局所需要的头脑，帮助其将失败转化为成功，将目标的迷失转化为使命的复兴。米德接受的是工程师的训练，而且有着三十余年灌溉行政管理的经验。他游离于联邦化热潮之外，对之有一定程度的支持，但是热切地希望维持州府控制。出于对纽厄尔主宰这个新的联邦机构的嫉妒，他于垦务局在农业部中竞争对手——灌溉调查办公室负责人——的任上成为其批评者。随后，他意识到自己在华盛顿垦务建设中前途暗淡，于是决定离开，前往加利福尼亚和澳大利亚。然而在1924年，他又回到华盛顿，终于有了出头之日，取得领导权，带领垦务局渡过危机，进入一个雄心踌躇的新时代。在他的领导下，垦务局开始并完成了其最为壮丽的工程伟业，即科罗拉多河胡佛水坝的建设。此后，它又开始在一个综合性的、多目的的计划下，着手对西部主要河流体系进行整体改造，其费用由水力发电的岁入承担。在思想观念上，米德轻而易举地从柯立芝的保守政府滑向富兰克林·德拉诺·罗斯福的新政。在历史学家中，他将赢得深具人道主义价值观与进步主义远见卓识的声望，而这多少有些名不副实。[106]作为一个应时而变的变色龙，一个长袖善舞、结交上层的机会主义者，同时也是一面反映官方垦务思想中各种含糊矛盾的无双明镜，埃尔伍德·米德对于西部治水社会的发展历程比任何一个人的影响都大。

米德在南印第安纳州的农场上长大，痛恨那些农活。一旦能力所及，他立刻远离了那里。最初，他期望成为一位农学教授。后来，他则设立目标，努力成为管理农业政策的政府官员。终其一生，他都坚信，美国需要乡间生活的护佑，需要尽可能多的人扎根农场，辛勤工作，培养高尚的道德情操。庞大、繁荣的乡村秩序可以防止国家分裂成敌对阶层，同时也将保证一个民主未来，到那时，公民们既非资本家也非工人，而是二者的结合。然而，如果希望旧有的农业主义[107]理想拯救民主，它便必须有所更新。对米德而言，灌溉成为时髦农业主义的基础。它将可能重整其本人曾经反感拒绝的枯燥无味的农场生活，使之变为一种深具竞争力、科学性和拥有丰厚利润的事物。农场主的思想必须被“重组，以迎合城市的企业思想”。灌溉具有进行这项工作的能力，由此而具有重振美国社会的能力。因此，令灌溉成为一种社会性成功，且将其模式烙印在乡村生活的所有方面，就成为米德的使命。[108]

米德在其一生中点滴显露的关于美国西部的梦想，就本质而言，是一个由小资产阶级农场主构成的社会。应该增加一条，他们是白人

农场主，因为米德毫不掩饰他对亚裔和墨西哥裔的鄙夷。不幸的是，米德发现农场主们罕有分享这一小资梦想。他们中的很多人都桀骜不驯，必须进行再教育。米德的传记作者讲述了这样的故事，米德在担任怀俄明州州府工程师时，专横地训斥农场主们，告诉他们填写他寄给他们的表格时，应该整齐而仔细地使用水笔填写，而非铅笔。虽然只是细枝末节，却很好地表现出米德的性格特点。终其一生，他都显示出“对井然秩序的热情”：他钟爱效率，痛恨浪费，强调章程。[109]主导西部水流的方向给予他巨大的满足。然而，那些农场主永远不会像流水一般循规蹈矩，在他为他们所挖掘的沟渠中前行。他们不认为米德真心关切他们的最高利益，因此，他们一再破坏其规矩，拒绝变得井井有条，也不知克勤克俭，还有一堆愚蠢的要求。米德曾经希望，灌溉能够成为培训新一代农场主的基地，但是，联邦计划在其前20年间的惨败业已证实，对这些乡里人的改造工作远未完成。

在他就任专员之前，米德曾经有两次行政经历，它们巩固了他关于灌溉拓殖与新社会秩序形成的思想。1907年到1915年间，他是澳大利亚维多利亚州河流与水体委员会主任，该委员会致力于拓殖澳大利亚内陆偏远地区。维多利亚州政府强烈希望获取欧洲移民发展其农业，因此，它愿意千方百计地令农业活动变得轻松而具有吸引力。米德令立法人员接受他的想法：购买大片地产，将之分成小块的灌溉农场，由政府出资对土地进行清整、定级、浇灌，并竖起栅栏，然后以低利息、长贷款、预借现金的方式向拓殖者推广。他将之称为“科学化殖民”。随后，米德游历英格兰、苏格兰、丹麦、意大利和其他西方国家寻求拓殖者。不过，在这些国家中，他发现那里的政府正在推行它们的再安置计划，诱使其农民留守家园。例如，在丹麦，政府帮助佃农从其地主那里购买土地，这是一项阻止一文不名的乡村人口流向城市或者如澳大利亚这般地方的政策。米德对澳大利亚和欧洲政府更为积极的角色印象深刻。它们承担社区规划的集体化手段和愿望，显示出对贫穷农民之需要和问题的同情性理解。他回到祖国后说道，美国与其他先进社会相比，在扩大政府责任，推进社会福利的问题上，要落后25年。[110]

但是，丹麦所做的一切与米德曾在澳大利亚尝试去做的和他希望在美国做的大不相同。丹麦人在向那些世代劳作于斯却从未充分享有其劳动成果的人重新分配他们耕种的土地。但是，澳大利亚和美国并未真正投入到农业改革当中；它们首先是帝国的缔造者。前者致力于提高个体农民的社会地位和生活水准，而后两者在很大程度上为了增加国家的财富与权力。这种差异就解释了为何米德改革的理念并未将其送回印第安纳故乡，向贫困白人与黑人农民重新分配那里的土地，而是通过沙漠上的垦荒得以间接地实现。米德是一位改革者，但是他

也是一个扩张主义者。如果迫使他做出选择，他会将国家经济发展置于民主自决之先。就在他离开澳大利亚之前，他告诉深度拓殖皇家委员会[111]，“在国家发展的问题上，不能考虑个人。个人必须让位于国家利益”[112]。此语同他的其他一些言论一起揭示出米德“改革”的特质。他绝对没有寻求从压迫者手中解放被压迫者的目的。他是那种力图将其自身对世界应有景象的理解，强加于自然与社会之上的改革者。此人颇具仁爱之心，同时，在他身上，也可强烈地感受到农业主义的思想，即使它带有某种疏离感；但是，这些品性混杂并服从于一旦他所援助之人不按其所言行事时，便会独断专行的特质当中。

从澳大利亚归来之后，米德有了第二次行政经历；从1915年到1924年，他成为加利福尼亚新设的拓殖与农业信贷委员会负责人。在这里，他试图运用澳大利亚指导拓殖的思想，购买肥沃的农场土地，在其上组织灌溉聚居地。他使用了一笔小额州府拨款，购买了两处地方来建设他的新美国，1918年在达勒姆一处，另一处购买于1919年，位于德尔亥。在米德的脑海中，他要将达勒姆变成小规模乳业的示范工程，德尔亥则是水果种植业的楷模。二者都将是高利润经营，能够从灌溉中获取最大回报，证实灌溉农业中社会规划的必要性。在1917年授权法案中，加利福尼亚州议会希望这两处拓殖为第一次世界大战归来的老兵提供“就业机会和乡村家园”；而在现实中，老兵一直未能占到拓殖者的半数。事实上，拓殖委员会是那样迫不及待地希望人们定居该处，最终他们完全不加选择，任人即可，包括非洲大型猎物的猎人、洋装裁缝，还有银行家。如他在澳大利亚所做的，米德首先将土地分成农场（德尔亥的平均面积为28英亩，达勒姆是52英亩，此外还有分给农场工人的极小块园地），使其做好进入生产的准备。他借给拓殖者款项帮助他们开始定居，最高达3000美元。他同其驻地主管和来自加利福尼亚大学的教授们一起，为农场主们设计了一个整体环境——屋舍、社区大厅、道路、篱笆、田地、庄稼种类、灌溉系统、排水系统，以及丹麦模式的合作乳业。米德在解释这些措施的合理性时说道，政府应当变成“一位更有效能的企业伙伴”；否则，美国将要为其“在公共事务中缺乏专家指导”而付出代价。[113]

在最初几年间，拓殖者们辛勤工作，同米德保持合作。业已准备好的预算告诉他们应当向往什么样的房子，是否有能力购买一辆新车。米德写道：“如果让他们自己决定其事务，毫无疑问，一些拓殖者将犯下重大错误。”但是后来，人们逐渐看到专家们也有可能犯错。他们以高价买进的德尔亥土地主要是沙子，不适合发展果园，这是附近有经验的农场主都回避的土地。在一些地方，还有风沙形成沙丘。在那里，水被迅速地吸收，土壤线虫猖獗，杀死幼树。如同那些联邦垦务项目，德尔亥和达勒姆同样深受不良农业规划、庄稼收获的

严重拖延，以及随之而来的拓殖者必须硬咽下去的高额费用等其他问题的困扰。当他们向米德要求救济时，他拒绝他们的请求，称他们是“无政府主义者”，并且威胁如果他们不守规矩，将把他们驱逐出去。随后，他便离开了，作为专家前往巴勒斯坦指导当地犹太复国主义定居地的建设。德尔亥人对米德的强硬与冷漠态度深感愤怒，他们冲进社区大厅，将其画像从相框中切下，当街悬挂以泄愤。他们抱怨道：“著名的（米德）博士只在这儿大谈（人道主义），却从未将之践行。”一位66岁的老者在解释其如此之愤怒时说道：“我所有的钱都没了。我遭受了巨大的损失，因为我一心一意地试图证明，这片土地能够适应我被保证它可以去适应的庄稼，但是它不行，真真切切、实实在在地没法去适应这样的庄稼生产。”米德回来后，疲于实现其梦想的挣扎，他辞职了。州府任命了一位暂时的继任者，最终豁免了所有拓殖者的债务，自此项目中抽身而去。米德并未因此失败而气沮，反而迁往垦务局中更重要、更好的位置。[114]

作为华盛顿的专员，米德改革垦务局计划的议题主要遵循大部分由他撰写的特别顾问报告的建议。他支持更为慷慨的还款日程与补贴计划。有很短的一段时间，至少在原有计划进展状况尚佳之时，他对新计划保持谨慎态度。他在西部建立选拔小组，面试未来的拓殖者，只允许那些有足够资本、经历与道德素质，能够成为良好贷款对象的候选人进入公共土地计划。他在当地设置督察员，监督每个家庭的开销，向他们演示如何以妥善的方式经营农场。乔治·克罗伊策是达勒姆的主管，也与米德私交甚笃，他随其来到华盛顿，并摇身成为垦务经济的负责人。同米德一起，他相信任何一个“受到援助与指导”的计划，其中将总有一位“随时伸手干涉拓殖者事务的”顾问。他补充说：“我们发现，在有这样协助的地方，它总会产生效果。”[115]那双在拓殖者肩上的垦务局之手将推动灌溉农场主沿着更好的商业实践，更大的对技术权威的依赖，以及为了应付市场冲击而与其邻居更紧密联合的道路前行。亦即是说，米德和其助手引介了社会工程的思想。虽然它在德尔亥与达勒姆两地以失败告终，但是它应当能使联邦计划免于惨死之结局。

一旦联邦化使先进的西部河流控制成为可能，开始了其下一步将不可避免地走向社会工程。一个现代治水社会不可能在旧有农业秩序的乌合之众中进行建设。它要求一种新型农业社区，一个自身迅速演化的社区，或是一个由专家设计并推动的社区。人类及其农业制度都必须被重新锻造，从而使技术得以有效运转：这正是国家垦务在其前20年中得到的教训。

不幸的是，社会工程这项工作过大，在1920年代，没有任何人，

包括埃尔伍德·米德在内，知道如何很好地对之进行操纵。在他的时代，米德已为开展这项工作做了最好的准备，但是终其专员任上，他很难声称自己取得了彻底的成功。往好处想，必须说，与任何前任所做的或希望尝试的相比，米德都取得了更好的效果，垦务计划开始向昌盛、进步的企业思维与合作联盟——亦即其“组织化工业”——的理念缓慢地推进。但是很快，繁荣的前景暗淡了。就在米德负责垦务局后不久，大萧条开始了，垦务改革不再是当务之急。伴随1929年股票市场的崩溃，联邦资金迅速缩水，垦务局及其水利与社会工程，都成为普遍的，特别是东部的攻击目标，要求即使不将之彻底取消，也要对之进行削减。这时，米德不得不放弃他的规划——拓殖理念，单纯专注于维持垦务局的生存，将其重新定义为一个为经济复兴贡献力量的开展公共工程的机构。

简而言之，直至1930年代，联邦垦务没有真正取得成功。它只是在勉强维生。它的领导人和捍卫者成功地抵挡了一轮轮那些认为国家对其没有经济需要，其自身也无经济合理性的人进行的攻击。在寻求挽救该计划的过程中，联邦化倡导者发现了几条不容回避的事实。他们逐渐意识到，普通农民，特别是那些在贫困线上挣扎的边缘化的农民，最不适合被动员去新的西部社会，除非他或她能够在米德的教育中被成功改造。这些联邦化倡导者也理解了技术与社会并非两个隔绝的领域，他们相互依存，相互转化。他们还认识到在联邦绳索上攀爬，将在西部社会上留下它的印记。那些抵达最大灌溉扩张高台的人，将与占领较低平台的人完全不同。

这些联邦化倡导者多少清楚地看到了这些事实。然而，他们是否为之担忧？完全没有。毕竟，他们并未对垦务计划所涉及的社会变化、选择与再教育的程度感到不安。如果罗斯福水坝是好的——没有人真正怀疑这一点，那么，修建与运转它所需的社会制度必然也是好的。这一根本信条坚若磐石，完全不顾其背后所有拓殖者的苦难与悲剧，所有垦务局的经济困窘，所有对一个经受长期过度生产和农业萎缩的国家需要多少水控制的质疑。因为联邦垦务，正如同此前商业与个人对西部河流的侵犯一般，回应的是一种更深层次的冲动。它为一种毫无懈怠的美国文化要求，一种无论怎样的失败都无法动摇的迫切要求所驱动。约翰·韦德索，米德在特别顾问委员会中的同事，这样解释这一迫切需要：

> 人类的命运是拥有整个地球，而地球的命运是服从于人类。如果还有大片地球上的土地不在人类的全盘掌控之下，那么对地球就不可能有彻底的征服，对人类也不可能有真正的满足。只有将地球的每一处都以现有最先进的知识加以改善，而且为人类所

> 控制的时候，才能说人类拥有了地球。美国……或许可以在其湿润区域安置现有人口，但是，它将不复是它现今这样的伟大国家。正是由于其政治家的远见和其不可思议的成就力量，它才能够利用整个国家西经100度以西的少雨地区。现在这个国家是一个国家，而不再是中间横隔着一片沙漠的两块土地。我们拥有我们的国家……整个世界都将得益于如此征服。它是一个普遍的问题，当解决之后，将满足世界范围的需要。[116]

绝对的权力，绝对的拥有，就是他们的计划。无论是西部的自然，还是人类的倔强，都不能对其进行挑战。

第五章 全盛期：财富的葡萄

加利福尼亚之于西部诸州，就如同西部美国之于东部，美国之于欧洲。

——詹姆斯·布赖斯：《美国政制》（1888）

在一片多雨的土地，雨水丰沛地落在每个人身上，不分贤愚，不论贫富，不问贵贱，既无歧视，也无偏见。它不比空气更能扭曲社会的组织结构，因为设计师们无法使储存在某一处的水变得有用。它逃离那些期望成为垄断者的人群的掌握，从最贫贱的佃农或农夫捧起的双手中溢出，流入他们的土地。在那里，水不会与民主、平等和自由对抗。虽然它可以为所有人所获取的事实并不能保证人人都可得到自由，但是它至少有所助益。

美国的政治传统根植于多雨的东部各州和欧洲，在其对资源与社会秩序的平等和独立关系的思考中，它倾向于将水视为一种理所当然的存在。土地则是另一回事。早先的经历教导人们，土地可以被轻易地购买、划分，可以被转化为私有财产，成为阶级与特权的基础。受到旧大陆土地贵族的启示，这些美国人非常了解其潜在可能，他们尽可能迅速地聚敛土地，决意以此而获取社会地位、独立，还有权力的保证。在土地数量仍然多于聚敛者数量的时候，看似每一个美国人都可以成为贵族。随后，当土地开始逐渐短缺时，当能够前往的地方越来越少时，美国人开始见识到某些资源匮乏为民主带来的后果。

自土地和权力中得来的教训给托马斯·潘恩和托马斯·杰弗逊等人，以及其后一系列农业改革者留下了深刻印象，如内战之前的自由之土党人，此后的亨利·乔治和贺拉斯·格里利，加上一小撮平民党人和新政倡导者，还有佃农组织与工会，所有这些人混合在一起，形成了抗议新世界新兴土地大亨的群体。但是，虽然他们忧虑集中土地所有权的社会后果，却远没有想见在水这一至关重要的资源供应有限的地区，因为驾驭干旱，因为对水的集约化控制与发展，可能会产生的反民主倾向。事实上，他们的农业主义将他们导向一种对全面化水管理不加批判的热情。他们认为，如此管理会将土地交到更多贫苦人的手中，而这就是他们准备看到和了解的一切。

同湿润的地方不同，在一片干旱的土地，雨可以被掳获，可以被保留。抓住雨水的手同样是带有决定性力量的手，有能力决判生死、财富和地位。这些个人不一定拥有他们所操纵的资源。一般而言，在干旱地区，水被视为自然中无比珍贵且不可取代的一部分，以致不能让它长时间单纯掌握在私人手中。在水利发展的过程中，总有一些时候，它是在公共机构的掌握下进行，该机构通过实践技术专长，如它所修建且维护的水库、水坝、虹吸管及运河等而获取权力。如此以技术精英面目出现的机构，通过每一次水控制计划，不断增强其影响力，从而使自己变得愈发不可或缺而富有权威性。当然，它的统治并非不能被挑战，但是由于对其所控制的专门知识以及人们对此知识的敬畏和依赖，它的防守是难以逾越的。

因此，在缺水地区设计一个水利体系，令治水专家成为人们需要认识并且服从的力量，正如同竖立栅栏之于土地聚敛者。然而，在策略上，他们却采取了通往权力的不同路径。栅栏的维护并不需要多少专门知识，但是要求大量的私有金钱、欺诈或者武力。它所圈绕的是一片稳定的财产，可以很容易被划定边界，长期占有，并为“禁止入内”的标志所保护；而这些标志的有效性则依赖于大众意识中私有财产制度的强弱。水却是一种更为流动的资源，它必须被聚集，被运送，才可能成为一种真正的力量。

无论他们如何努力，西部人从未能像他们圈占土地那样圈占水，这一失败使他们陷入一种与东部相比更为复杂，也远比他们长时间以来所意识到的更为复杂的农业境况。西部人被卷入两种不同的权力结构当中，一种以联邦水坝与沟渠为象征，另一种则是私人栅栏与标志，而这两种结构也将无法避免地走向对抗。在这场对峙中，最终究竟是那些拥有栅栏的人胜出，迫使治水技术专家们服从他们的意志；还是那些专业技术的掌握者控制该地区的社会秩序，让涓涓细水只流往那些它所中意的人群与阶层？

加利福尼亚是这场对抗的主要阵地——随着时间的推移，亚利桑那加入。与西部其他地区相比，那里在更大程度上，是拥有栅栏的人成功地令自己成为统治阶级。他们是这个国家新兴农业企业精英的先驱，是“工厂农场主”，雇用成百上千的工人，将水果、蔬菜、棉花销往远方的消费者，对本地区与该州的政治有着巨大影响。只有一个基本因素，然而也是最基本的因素不受他们的控制：他们总是需要水，很多水，方能屹立不倒。为了得到水，他们最终求助于水坝与沟渠的代表者。在1930年代，加利福尼亚出现了美国最大的一次焦渴。焦渴的人是绝望的人，他们情愿放弃自己所拥有的很多东西以换取一次饱饮。那些能为他们取得水的人既是一种威胁，同样也是他们的救星。

农业加州私有土地所有者强烈地感受到这一事实，这些人已然控制了该州最南端河谷、帝国谷，还有中央大谷地更北的土地。正是这场将荒地转化为具有市场价值的商品的胜利，令他们愈发脆弱而具依赖性。

对他们无可争议的统御产生的首要威胁来自拥有水的对立精英，主要是垦务局。它在征召没有经验的人在其垦务计划拓殖的事业上无甚建树，自身又在大萧条时期面临精简甚至取消，因此，垦务局决定从荒远地区抽身，转往加利福尼亚的河谷，这一西部农业最高利润的核心。事实上，它忙不迭赶至那里，双肩担水，迫不及待地为之服务。随后，它速度减缓，开始审时度势，当它这样做时，暗示着在此地区出现了一种全新的陌生官僚与专业知识力量，准备为己张目。这正是那些栅栏所有者所逐渐惧怕，并开始抵抗的力量。

农业统治阶级同时还要应付一小群聒噪的农业批评者，如著名作家约翰·斯坦贝克和凯瑞·麦克威廉斯。这个小群体憎恨农业资本主义的私有栅栏，希冀着它们的坍塌。他们花了很长时间才看清西部农业企业实际上是多么脆弱，或者它的软肋究竟在哪里。这些农业改革者并没有看到垦务局的专家大军将为其民主理想带来怎样的危险。相反的，与统治阶级相比较，他们对之更少疑虑。虽然被批判为危险的激进分子，这些农业主义改革者并没有激进到超越传统思维模式，从而理解西部真正面临的困境：这是两种形式的财富之间的斗争，一种以土地的资本积累为象征，一种以水的专业知识积累为代表。

一个以帝国[1]为名的地方

在20世纪最初的几十年，对西部河流的控制很难说已经真正开始。没有任何地方比科罗拉多河沿岸更鲜明地体现这一情形。直至约翰·卫斯理·鲍威尔探险的60年之后，这条庞大的红色长河仍然精力充沛、无拘无束地奔腾入海，它是那个地区依然保留的野性的象征，象征着它的自由，它的冒险精神。里奥——科罗拉多，这两个词年复一年地持续诉说着某种独立、危险和神秘，诉说着涌入海洋的地球血液。即使那些科学家，当他们借助泛灵化的语言描述这条河流时，他们经常使用的字眼是它的“奸恶”，它的“任性”，还有它“复仇”的能力。与镇压印第安人或者开垦大草原相比，掌控如此超人的力量是一项极为不同而又更为艰难的事业。它需要的是大量资本而非骑兵的子弹，是高超的技术而非宅地农民的体力，是复杂的社会组织而非家庭的坚定信念。统御令人生畏的科罗拉多河将是战胜西部的另一种形式，而在这场胜利中，古老的西部将无可挽回地失落。

科罗拉多河特有的神秘性源自其瑰丽的地质奇迹，它的规模在这个国家是无与伦比的。一方面，这一奇迹在于该河非凡的长度——一条水流自落基山分水岭进入加利福尼亚海湾，全长1440英里，其水系分布在七个州的部分地区，还有墨西哥的一小片，共计24.4万平方英里。然而，这条河道承载的水量却非异常可观，年均不过1400万英亩尺，与密西西比河或哥伦比亚河相比不过是条涓涓细流。令科罗拉多河看似难以征服的，是它在路径与能量之上所展示的庞大工程。它具有那样的一种狂暴，凭借于此，科罗拉多河持续进行着这项工程。数个地质年代之前，它面对着一片砂岩、页岩构成的巨大高地的推力，后者崛起的速度几乎与科罗拉多河从中切过的速度相当。在其存在的最近1300万年间，科罗拉多自高地冲刷而去多达千万亿吨岩石和沙砾，从而留下地球上最令人叹为观止的峡谷。在阻力之下，它曲折的路线不断加深，迂回于一英里之深的峡谷，在千百英里之长的路程中蜿蜒而行。所有的河流都是不屈不挠的，然而，这一条河在辛勤劳作中有着某种狂热分子的决心。在追寻终点的道路上，它不接受妥协，也不转换方向，而是夜以继日地向前推进，直至高地消失，直至已然无事可做，直至它也在自己的劳动中死亡。[2]

当科罗拉多河自其色彩丰富的峡谷中流泻而出的时候，流向下游的是世界河流中淤泥含量最高的水流之一。悬浮的沉积物流过亚利桑那尤马处时，其总量为每年1.6亿吨，比所有火车能够承载的还多。一年中有几个月的时间，这条河的流量很小，迟缓而倦怠的泥浆慢慢流向海湾；但是当春日山间积雪融化，或是夏天暴雨化成急流时，这条携泥带沙的河流便成了一场混乱喧腾的雪崩。整块的巨石在激荡的洪流中翻滚。而后，超负荷承载着岩石、泥土和水的河流将溢出河岸，流向周遭的洪泛平原，卸下它的一些负担。其上游锯入高地愈深，其下游的河床便高出低地愈多。最终，下游的科罗拉多河沿着它自己创造的，堪堪高出沙漠地面的山脊上前行。在它力求平衡，损毁此处而修建此处的过程中，这条河流为它的征服设置了条件。要么掌控它的一切，要么就什么都无法控制。

当它最终遭遇平静而容纳百川的海洋时，这条河流不得不停歇下来。此时，当它与一种无法撼动的力量抗衡时，它丧失了那种狂热的决心，但是，科罗拉多却分裂成一个由数十条时循此道、时经彼路的水流交错而成的三角洲。逐渐地，科罗拉多三角洲拓宽成一扇形塞子，楔入大海的一端。位于该截断一端的水形成了内陆咸水湖，最终蒸发，留下一个空洼——索尔顿凹槽。时不时地，科罗拉多河又会变得再次果决，骤然间穿越其边缘，冲入洼地，后者将再一次注满水和淤泥。[3]然而，这种越其边沿的急流经常只是暂时的畸变；淤泥将很快再次闭塞切口，科罗拉多河将回归它原有的、转换无常的数条水

道，在西南部强烈焦灼的高热中，湖泊将再次干涸。令该河高悬于其山脊和三角洲而流向大海，而非改道进入凹槽的，是长满箭草、豆科灌木、螺丝豆树、柳树、大麻和野甘蔗的柔软土岸。在大部分季节中，那里的植被都足以勒制这条精力无限的西部长河。

即使在鲍威尔的峡谷之旅之前，已经有美国企业家梦想着令这一巨大而复杂的奇河便捷地流入其腰包，变成金钱。奥利弗·沃岑克拉夫特，一位新奥尔良的医生，在前往塞拉金矿的路上，最早看到了这种可能性。他几乎成功地劝说国会将整个干旱洼地——50万英亩的科罗拉多沙漠——无偿地交给他，由他以该河之水对之进行灌溉。[4]1891年，约翰·比蒂承接这一梦想，创建科罗拉多灌溉公司，雇用查尔斯·洛克伍德为其工程师，展开工作。几年后该公司重组为科罗拉多发展公司，在洛克伍德的指导下，继续实现其规划。洛克伍德又选用了两个人帮助他进行此项工程。一位是原克恩县土地公司的运营人，敏锐而贪婪的安东尼·希伯；另一位则是一个企业天才乔治·查菲，他已在洛杉矶盆地和澳大利亚墨累河的灌溉中为自己赢得了国际声望。正是查菲向他们展示了如何令水以他们的方式奔流。他在尤马对面派勒特山的河岸建一通道，通过它将水引至墨西哥，那里有一条阿拉莫故河道，借用它让水绕一圈，穿越国界，回到索尔顿凹槽。也正是查菲，受当地银行家的绝妙灵感所启，将此荒凉、烤炉一般的凹槽重新命名为“帝国谷”（Imperial Valley）。[5]1901年5月，这三位野心勃勃的人物第一次将水改道，进入他们期冀成为西部所曾见证的最富庶的农业帝国之一的土地。时间将证明他们是正确的，但是反讽的是，他们都没有想到自身从此成就中获取的金钱竟是如此之少。同样，他们对驯服侵蚀峡谷的科罗拉多河所需的社会力量、组织与资本的认识也极为有限。

1901年1月，甚至在水到达之前，第一批拓殖者出现了，他们全都是来自亚利桑那索尔特河谷的移民。在此后三年间，这块被重新命名的凹槽将有7000人迁入，他们中的大多数住在《沙漠土地法》规定的大片土地上，而他们还在疯狂地争取聚敛更多的土地。[6]热切的发展商们在这里成堆地建起新兴城镇，如加利西哥、埃尔森特罗、霍尔特维尔，并铺设通向它们的铁路，从而将灌溉获取的产品运往市场。帝国谷是非凡而迅速的成功，至少它看似如此。随后，那些曾被如此大胆尝试的各种可能性热潮开始趋于平淡；从沙漠和河流中营建一个帝国并非是那般轻而易举的。

每一英亩新开垦的土地都意味着对更多河水的需求，相应的，更多的科罗拉多河水意味着更多需要处理的淤泥。在大量沉淀物淤塞河道与沟渠，阻断流水，威胁农场主庄稼生长之前将之进行清理，是洛

克伍德及其公司的责任。到1904年夏末，该公司在此游戏中败北。其主要运河迅速堵塞，从科罗拉多河注入口处延伸长达四英里。总工程师洛克伍德孤注一掷，决定在原有堵塞运河的下游河岸开一条新的河道，穿过国界，进入墨西哥领土。然而，在他获得墨西哥政府许可设计一个控制闸门之前，科罗拉多河泛滥了。在1905年上半年，一重接一重的洪水纷涌而至，直至最后一重，找到路径冲向洛克伍德毫无守护的通道。很快，整条河改道，离开它通过三角洲进入海湾的河道，急速溢出边沿，全部倾泻入其下的凹槽当中。到6月中旬，每秒九万立方英尺的水倾入新的农业定居点。帝国谷再一次开始变为湖泊而非农场，威胁着淹杀企业家们与那些信任他们错误估量之人的野心与期望。[7]

显然，令科罗拉多河回到其通往海洋的山脊道上，并使之始终沿此前行，只允许满足农场主们所需的水进入凹槽，是一项巨大的工作，它的实现要求比洛克伍德及其公司更有力量的人士。当他们无法以一己之力阻止洪水，他们转而求助于纽约的铁路大亨，美国最富有的资本家之一——E. H. 哈里曼。后者已经收购了老“章鱼”——南太平洋铁路公司（为其在联合太平洋铁路和几乎美国每一条铁路干线的兴趣上又添新丁），因此，帝国谷的未来对他有着鲜明的利益。然而，他帮助拯救帝国谷的价格也很高昂——只有在他能够监督科罗拉多发展公司的管理的前提下，他才会着手对付这条河流。他的条件甫被接受——除此之外，洛克伍德及其公司别无选择——哈里曼便开始启动其庞大的企业机器。他立即送去他的第一流工程师，曾在大学任教的H. T. 科里，来指导这一战斗。此后一年半的时间，在全国的观望下，科里以几近绝望的韧性同科罗拉多河抗争。虽然耗费了哈里曼300万美元的资产，指挥着六个当地印第安部落的联合劳力，他却一次又一次地输给了这条河流。最终，在1907年2月，他的大军成功地用从远方采石场通过川流不息的火车运来的石块，填补了松软河岸的窟窿，阻挡了洪水。帝国谷终于被挽救了，尽管与此同时，该河将多于挖掘巴拿马运河四倍的泥土冲刷到凹槽，扫荡了数千英亩的农田，而送来的水汹涌澎湃，足够创造一个新的沙漠湖泊——长50英里、宽15英里的索尔顿海子。[8]

拯救帝国谷是西部历史中最具戏剧化的故事之一，它使得作家、电影制作者们手舞足蹈地奔赴此处。1911年，畅销作家哈罗德·贝尔·赖特出版了一部关于这场救赎的言情小说《赢取芳心》。继此三年之后，艾德纳·艾肯出版《河流》；1926年，《赢取芳心》被制成同名默片时代的经典，由亨利·金执导，罗纳德·科尔曼与薇尔玛·班姬出演，而此亦是加里·库珀的处女秀。这些大众娱乐的共同主题都是英雄的个人事业如何战胜狡诈的自然。赖特的观点颇具代表性，他认为帝

国谷的英雄事迹证明富有企业家精神的美国人是优秀的种族，他们最终到来征服沙漠。他写道：

> 这片被遗忘的土地守护着它的财富，直至时势创造出可以获取它的巨人……当人们变得足够强大，能够获取它时，这个土地、空气和水的王国交出了自己的财富；当人们变得足够聪明，能够命令它时，所有这些因素向人们俯首听命；当人们变得足够勇敢，能够掌控它时，荒野逃离，山峦敞开胸怀，废地奉纳它们的贡品。

赖特宣告："他们是一支强大军队的先进力量，由好生意指挥，而后者正是这个种族的激情之所在。"[9]

同此前那些讴歌西进运动的人一样，这些大众文化的神话制造者也宣称自己尊崇那业已被征服的自然。他们认识到，即使它失败了，科罗拉多河也是一位应被钦敬的巨人。他们进而认为，该河的雄壮与勇气将保留在那些征服它的人们的性格当中，帝国谷的男男女女们将成为这条河流曾经的样貌——一份不屈不挠地重塑西南部，破坏后再造的力量。正如胜出者代表好生意，他们将在该河创造三角洲的所在创造金钱。他们将成为某种新的河流，一条势不可挡的高尚物欲之流，它将所向披靡。

但是，这些作为西部全新统治者的生意，是否能够长久地为帝国谷的居民所直接掌控？他们对哈里曼和科里的紧急呼唤已然有力地证明，地方实力不足以面对环境管理的巨大挑战。然而，帝国谷的主流观点并不情愿将科罗拉多河变成"哈里曼河"[10]。它感觉到大资本如同大自然一般可惧。哈罗德·赖特对当地的思虑加以反思，他将"资本的种种手段"严肃地描绘为"没人情味的、不人性的——掌控这些手段的力量受到如自然规律一般顽固确定的规律所左右，它既非残忍，亦无慈念；罔顾人类的幸与不幸，死生忧乐；利用人类实现其自身的目的——利益，正如人类对水、土壤、阳光与空气的利用"[11]。帝国谷面对着一个棘手的问题：如何掳获并且安全地利用这条河流，而不为外界的企业力量所掳获与利用。作家赖特有所暗示却从未被系统或实际探讨过的解决之道是，通过某种方式，将金融的主要中心保持在家园附近；赖特认为，在那里，私人资本将更倾向于为人民而非为自身目的服务，它更易于受到大众压力的密切影响。可是，鉴于帝国谷的宏大帝国之梦，这一希望将被证实是古老而不现实的。

在6月的清晨，公理会牧师J. 斯密顿·蔡斯骑上他名叫卡维亚的小马驹，从加利福尼亚的棕榈泉轻快地出发。他的耳边尚且回响着在地球彼侧进行的第一次世界大战，然而它已与科罗拉多沙漠如此遥远，

在那里，他孤独而安静地骑行。在他的身后，翻越群山，坐落着圣地亚哥、洛杉矶、好莱坞，那些迅速蔓延的新兴城市，充斥着热望寻求放松，寻求更好的生活，寻求摆脱中西部困窘的人群。蔡斯却刻意摈弃那个世界，在沙漠的艰辛中寻找另一种可能。他希望，在彼处最为可惧的季节中经历燥热、干旱的荒野，能够令他领悟某些东西，某些存在于“它那孤独的心灵，那微妙而无法体悟的精神，那拒人于千里之外却又夺人心魄的美丽，它的永恒、不变与倦怠，它的执拗、肃穆与恐怖之中”[12]的东西。那个夏日，在由棕榈泉东南而行的漫游中，蔡斯一次次遭遇古老的恐惧，那是在他之前前仆后继到来的淘金者与金矿勘探者一再面对的，死亡阴影笼罩下的强烈干渴。在散落的墨西哥土坯房中，房椽上悬挂着串串红辣椒，角落的神龛中燃烧着微弱的烛光，蔡斯品尝着菜豆与风干牛肉。如同大约20年前约翰·范戴克所为，他研究着稀疏的灰色植被，落日的嫣红与深紫，以及那些粗粝、突出的岩石。然而，他无法做到的是，从20世纪20年代业已无所不在的文明之手中真正逃离。当他同其小马在夜间宿营时，蔡斯能够看到从新的帝国谷中呼啸而过的汽车前灯，其中载着自尤马前往海岸的农夫、商人和旅游者。沙漠于他仍然保持着某种神秘感，它却不再是他曾经期望的那个避难之所。

在他的旅行中，经常有很长的部分延展着巨大的空白。而后，这位骑行者会遇到一道篱笆，一片苜蓿地，一群吃草的奶牛，一列天际矗立的电线杆。新的农业景观中散落着摇摇欲坠的房舍，周遭堆绕着狼藉一片的铁罐、瓶子、打包钢丝等。蔡斯发现，在夏天，帝国谷是一个男人的世界；城乡的妇孺们打包离开，前往海边，逃离酷暑，留下男人们在炎热与尘土中照看他们的庄稼。傍晚时，孤独的农夫们睡在露天的树廊中，一旁是喷上水的粗麻袋，冷却微风。国界线一侧的大量酒吧多少缓解了生活的艰辛。他们中的很多人都希望，某一天，当他们赚到足够的钱，得以雇用几个印第安人或墨西哥人为他们工作，或者能够将农场以大价钱卖给那些热切的初来者时，他们也可以逃离这个人间地狱。蔡斯承认：“将如此大片的严酷沙漠在短短十余年间变成最为肥沃的农田，是一个奇迹。”[13]但是，在另一方面，这个帝国尚远非一番美学意义或者社会意义上的成功。与他期望探索的那一未曾经过救赎的沙漠之壮伟相比，蔡斯在这片开垦的土地上看到了毫不令人振奋的前景。进入谷地的强势农业展现出一片丑陋、悲惨的图景，一种无常、空虚的特质；蔡斯匆忙地离开了那里。

其他很多人却不像蔡斯那样吹毛求疵，事实上，他们极受这一正在进行的沙漠根除奇迹所鼓舞。回望它从前的自然状态，他们无法看到任何有价值、有利益的东西；而向前看，他们眼中唯见一个完美的温顺绿洲，一个在美国农业的生产率与财富中独领风骚的绿洲。“帝

国！帝国！帝国！”它的大名周而复始、广为传播、激发想象，在水工程师、地产销售商、农业投资者、铁路鼓吹者，还有那些气喘吁吁、激动不已的本地记者圈中创造了不羁的希望。“帝国谷的土地，”加利福尼亚大学灌溉教授弗兰克·亚当斯写道，“比之美国西部任何一片大型区域发展得都更为迅猛。”[14]

到1925年，谷地人口达到五万，其中一半在建制的城镇中居住。财产价值为1.4亿美元。一年到头，农作物通过南太平洋铁路流出，送抵东部的消费者：棉花、香瓜、生菜、乳脂、西瓜、豌豆、芦笋、番茄、高粱、小麦、苜蓿草料、绵羊、家禽、鸡蛋。异域的海枣林在科切拉地区生长，其树干盘踞在水渠中，暗示着巴比伦式的葱郁。在1927年，谷地共计有4769个农场。其中部分农场面积达3000英亩，绝大部分由佃户种植，他们终于靠着血汗挣得了一条生路。所有种植的土地加起来将近40万英亩，此外，在墨西哥边界的一侧，还有15.6万英亩的土地为此灌溉体系所服务。每年，有300万英亩尺的水自科罗拉多河流出，进入谷地的各条运河。它仍然承载着大量的沉积物，但是现在，这些沉积物受到更好的控制。上千人操纵着60台疏浚机，日夜不息地工作，防止沉积物堵塞系统，然而其维持费用也非常高昂——每年50万美元。低处的峡谷同样受到排水与盐化问题的烦扰，但是有了丰厚的庄稼收益，有了严格的监督管理，人们坚定地相信，这些危害都将被抑制。[15]主持这一丰功伟绩，为其提供使之变为可能的必需之水，将沙漠与河流紧握于其不知疲倦的掌控之中的，是一个本土产生的权力机构——帝国灌溉区。

该灌溉区在1911年成立，按照加州法律，这是一个准政府机构，它具有评估其法定范围内所有财产的能力，从而为其运行筹集资金。在西部，它的面积是该类区划中最大的。在1916年，其第一批价值300万元债券的发行使之能够从哈里曼手中购买完整的水分布网络，令谷地终于自“章鱼”及其纽约所有人的掌握中解放出来。在1927年，灌溉区收入达240万美元，其中一部分来自其管辖权范围内的城镇财产，一部分则来自农场土地的估价。[16]一个由当地人选举而出的主任委员会决定如何使用这些收入。人们可能会说，这里正是一个美国民主的典范，是哈罗德·贝尔·赖特对本地控制期许的实现。表面上确乎如此。然而，在现实中，帝国谷水管理的民主更多是名义上的，而非实际意义上的，因为很快，该机构便找到限制其决策参与度的途径。在它将水聚拢在其手中的同时，也将其自身的官僚与技术使命与有产精英的财政利益紧密结合。

在头一二十年，帝国灌溉区成为决定谁来掌控谷地未来的主战场。虽然该机构建立的初衷是借此让普通农场主得以拥有并管理自己

的水系统，但是鲜有农场主能够在委员会中赢得席位。在其最早的五位主任当中，反而有四位来自企业（银行、地产、商业），而他们意图利用其作为水配给者的位置来保证合适的人对谷地事务的运营。曾有一度，一群反叛的小农场主与未来农场主站在他们的对立面。（“失业的穷人”，一位主任这样称呼他们；“一大帮得克萨斯的泥腿子”，另一位则如是说。）他们的领袖是一个粗鲁、肮脏、夸夸其谈的农场主，大名马克·罗斯，他将自己致富的热望同这一群乌合之众的抱负密切联系起来。尽管他们终于成功地将罗斯选为主任之一——事实上，从1920年到1944年，他反复当选，使他成为一支不可小觑的力量——这些反叛者却从未真正能够从新兴的企业——农业企业联盟的手中夺取控制权。早年间，他们确实以一个接一个的挑战动摇了该联盟，但是后者仍然成功地巩固其地位并且占据了上风。[17]

帝国灌溉区向一个对众多居民需要无动于衷的地方权力复合体的转变，在很大程度上是其所聘用的一系列管理专家的成就。这些人认识到，并且说服其他人，完善一个覆盖50万英亩的灌溉系统，并不是一群挣扎求存、捉襟见肘的农场主及其代言人的工作。同样，它也不是那些有其他生意要料理的兼职主任的工作。因此，帝国灌溉区从一开始便雇用了一位总经理——蒙森·多德，加州理工学院的工程学毕业生，来负责日常工作。正是多德，在谷地创建了一个现代、高效的水利机器，虽然它之所以能够成功，是因为它令该机构的财政更趋集中化，并将其大部分决策过程与政治斗争的纷乱隔绝开来。1930年代，当大萧条到来，无论多德如何努力，作为一个机构，灌溉区仍然滑入破产的困境；此时，另一个专业知识统治的声音浮现出来，它来自一位没有受过正式教育但颇为精明、才华横溢的管理者——E. T. 休斯。就像多德那样，休斯坚定不移地希望能够保持帝国灌溉区未来长期的安全与稳定，他相信谷地的未来有赖于大规模工业农业。因此，该机构及其水利规划成功的关键在于，将大农业企业灌溉者的需要，而非那些小型边缘化的农场主需要，置于首位。休斯最早实施这一策略的举措之一便是说服美国银行的首脑A. P. 詹尼尼，令他相信帝国谷对其银行的金钱而言是一项安全的投资。其他外界投资者追随詹尼尼的榜样，纷纷购买帝国灌溉区的债券，使得该机构重新站稳脚跟，回归拓展其技术统治的使命。到1930年代晚期，这一模式已很清晰：从今往后，大企业与大型水利规划将携手并进，一路畅通。此处的水将更多地为私利而非公益来进行管理。[18]

在20世纪，以科学为主导的管理者与大型私有财富的所有者相勾结乃惯常现象，帝国灌溉区的演化仅是一个个案。前者讲述着高效、工具理性、技术统御的话语；而后者为这一话语积极背书，进而雇用这些管理者，坚信他们将最终以其利益为最高服务对象。该联盟的普

遍机构框架是现代企业集团。虽然帝国灌溉区是一个青涩的沙漠农场共同体，在地理上，远离美国企业复杂体系的主体场景，但是它拥有深具时代前沿眼光的领导人。在如多德与休斯这样的人的领导下，帝国灌溉区很快领悟了现代技术人员——资本家联盟的价值，以私人企业实体的模式打造自己，只不过它所生产的是水，而非汽车或者冰箱。

帝国灌溉区是在遵循当时的领军灌溉专家建议后，成长为一个私人的而非真正公共的机构，为服务农业企业的需要而操纵科罗拉多河。这些专家对民主理念、小型农场、水利规划的社会参与充满疑虑，因为它们会危及技术与经济效率的最大化。乔治·查菲即为明证。此人在“社会主义的”澳大利亚，在米尔迪拉和伦马克，与那些桀骜不驯的拓殖者共处的经历，令他坚信权威必须被妥善地从大众压力中转移出来。如他的传记作者所言，查菲“清晰地看到，大型灌溉工程无法被托付给众多水使用者参与的民主，甚至无法托付给数个相互依托的水公司组成的，无论是选举还是指派而出的委员会，因为它必须年复一年地、无间断地提供其服务”[19]。自其涉入规划帝国谷水系统伊始，他便坚定地表达了这一观点。

我们或可将查菲视为一个鲜明的自私企业家，一个担心人民对其规划与利益造成妨碍的个人，而对其言行举止不予考虑。然而，更加无利害关系，也更加官方的例证来自华盛顿垦务局领导人弗里德里克·纽厄尔的相同建议。他以间或大讲“进步主义”、反垄断原则而闻名，但是在其自身思想中，这些原则却和与之相矛盾的、将技术成功置于民主参与之上的思想作斗争。1912年，纽厄尔在一系列垦务会议上发表讲话，每场会议，他都积极宣传对灌溉项目进行更为企业化管理的理念。在芝加哥，他将铁路寡头垄断作为优良管理的范例。他指出，西部灌溉者应当模仿铁路大亨们（他想到的可能是E. H. 哈里曼）的合并努力，将他们细小、分散的水路融入几个“伟大的系统”当中。而后在盐湖城，纽厄尔将之作为在水管理中建立新秩序的正当理由：

> 当下，在干旱西部的很多地区，都在经历从灌溉运河的老式放任管理方式向更为有效、更有系统的科学方法的转变。在农场主们以自身劳力逐步修建其工程，而且人人熟识其邻居，并对其工程的运行大体知晓的情况下，有可能在邻里之间以放任的方式对水进行分配，因为这些人在多年的经历中，已然对自己的义务与责任有一定的了解。但是，在由企业投资或者政府修建的那些大型系统中，这一方式是不可能的。在那里，数以百计的农场主来自这个国家的各个地方，有着各种不同类型的经历、民族和宗教。

他认为，新西部草根公社传统的缺席，只有通过将决策权置于一位训练有素的水管理者手中，方能得以治愈。体系的发展已然超出了社区的规模。现在，“必须有一个强大的集权组织，”纽厄尔继续道，“由一个管理者领导。此人必须免于为个体水使用者制约的危险，而且要有足够的、直接听命于他的助手，从而使他能够有效地实施总体规划和政策。”数周之后，在加利福尼亚的伯克利，纽厄尔建议灌溉农场主们，将其事务交给“一位经历与能力可与铁路或者任何大型工业机构管理者相媲美的企业管理者”来领导。他担心，如果没有这种专业知识及其强有力的表达，农场主们将继续陈旧的、自创的、低效的灌溉庄稼方式。这一情形的危险在于，土地将无法产出最大可能的回报。“一个灌溉系统最有效的管理者，”为避免人们误解其灵感之所在，纽厄尔再次坚持道，“总是那个在大型企业中有过丰富经历，在处理大型事务上训练有素的人。”[20]

必须说明的是，纽厄尔绝对没有认为，从更加职业化、更具企业风格的水管理中获取的利益应当集中于少数人手中。但是，通过提倡建立某种凌驾于农场主之上，不受他们直接监督的技术权威，从而推动更大规模的经济与效率这一理念，他使得农业企业的利益阶层有机可乘。当他的建议开始在促进西海岸企业农业的运动中现身时，这一情形便已变得非常明晰。例如，两位农业和水利方面的专家——M. L.雷卡和H. T.科里（那位自洪水中拯救帝国谷的工程师）——在他们旧金山海岸的办公室中，大量援引纽厄尔，用以佐证他们将水移交给那些以工厂生产线方式组织起来的巨型私人农场的要求。他们敦促说，“成功地指导大型企业的能力”必须被引入加利福尼亚的灌溉农业当中。如果能够为适当的人所开发，这里将是一篇拥有尚未被挖掘的机遇和巨大经济潜力的田野。仅在1916年一年，自加利福尼亚出口的水果、蔬菜、葡萄酒和谷物便将近五亿美元，而这些都是在小块混杂农场辅以偷工减料建成的沟渠这样的过时模式下，在分散的、业余的控制下完成的。如果将它们重组为“辛迪加农场”，每一座覆盖数千英亩土地，使用科学方法，该州的农业将远为多产，能够支撑一个大得多的人口。“一个灌溉农场，”雷卡与科里指出，“显然不是穷人的运营。”其成本过高，而人们则远无能力负担之。在他们看来，更为理性的方式是将土地与水移交给“一个集权的、沙皇式的企业，其财力雄厚”，并且，“与一大群无组织，或者甚至很好地组织起来的农场主们相比”，这样的企业更有能力“为远为有利可图的航程”掌舵。[21]

帝国谷在实践查菲、纽厄尔、雷卡、科里等人的此类建议上得天独厚。自其建立伊始，它便一直是企业进取心的产物，为企业金钱所促进、所拯救。它没有旧式农业主义的过往来令其制度复杂化。它业已吸引了一批大投资者，他们不会令控制权落入较低阶层的手中。而

且，它拥有一条集中的、唯一的水源，那条强大的、睥睨一切的科罗拉多河，它毫不含混地要求集中的社会权力，惟此方能实现对它的掌控。因此，在所有促成其出现的因素的综合下，帝国谷注定站在新农业的最前沿，成为该种农业将要打造的乡村社会的闪亮典范，无可比拟的楷模。

在最初的40年历史中，帝国谷正在形成的权力雏形仅仅被模糊地领会，无论是如追寻沙漠的斯密顿·蔡斯这样的批评者，还是如作家哈罗德·贝尔·赖特这样的凯歌高唱者，都未能精确地预见其未来。如果他们已然有所准备，他们应当能在谷地中找到关于其结果的某种经验教训。他们将会认识到，如果没有某些新的、强有力的工具性手段，在美国西部最为荒凉的地带，是不可能缔造一个农业帝国的。到1930年代，这些工具性手段的轮廓已经变得远为清晰可察，即使它们尚未完全成熟。而且在很大程度上，它们已然变得确定无疑。1972年，政治学学者欧内斯特·利奥纳多在谷地生活了很长一段时间后总结道，而今，由控制水的技术人员与农业企业组成的互助联盟已经无可辩驳地控制了此地的各种资源。

> 帝国谷社区在除去所有权之外的任何方面，都是一个“公司镇”。它由一个唯一的产业所掌控，而此产业转而又为一个紧密联合的精英阶层所掌控。……帝国灌溉区组织上的成功正是基于它对谷地专门而强大的利益阶层的承认，以及它与该元素——包括对非常住地主利益的承认——之间所建立的联盟。……这一机构已然发展形成一种保守的、家长制的、自我保护的经营体系。[22]

那些被该联盟所遗忘的是穷人以及无土地者，特别是在沟渠与田间辛苦劳作的农场工人这一庞大群体，他们中的大多数人都有着拉丁裔的姓氏。利奥纳多发现，帝国灌溉区虽然在名义上仍然是一个向选举过程开放的公共团体，但是它已经成功地将其政策与劳工和其他异见群体的民主参与隔绝开来。能够做到这一点，关键在于它将自己包装在科学管理这一据说应是中立的语言当中，令所有的相关决定都显得无可置疑的理性，完美无缺的明智，使普通公民无法对其进行挑战，让他们丧失以自己的知识质疑或反对前者的信心。结果便是技术统御，而不出意料的是，这一统御的主要受益者是那些拥有财产和地位的人。水确乎令沙漠绽放，其果实便是寡头政治。

那么，这个在水管理与灌溉农业的任务中，年复一年愈趋密切的当地“内聚性精英”，这个全无被篡夺之虞，注定统治帝国谷的团体，是否能够掌控强大的科罗拉多河？它不能。就其内部而言，它或许渴盼着毋庸置疑的统治。然而，就外部而言，与那条河流相比，它只是

如此微不足道的力量，至多拥有防御泥沙淤积和终端分配资源的能力，根本没有令科罗拉多河臣服于其旨意的决定性手段。很简单，这条河并不承认帝国灌溉区为自己的主人，而没有这一层确认，该机构就无法真正保障它的统御。因此，为了确保它在当地的权力结构，谷地的寡头统治必须设法通过其从属机构寻求边界之外力量的帮助，其中有些力量恰好处于其上游，有些则跨越了州界，还有一些远在华盛顿。对本地精英而言，这是一项颇具危险性的任务，因为，如果他们希望从河流中赢得更多的保障，他们便必须接受外界力量干涉的可能性，必须接受其统治权力的惨痛损失是其得以生存的代价。

这个初生的精英群体面临着三种主要威胁。第一是这条河流本身。虽然科里封闭了其堤岸的缺口，但是该河仍然在狂暴的洪水中起伏不定，任何一次都足以毁灭这个谷地。在干旱的循环中，农场主们可能会失去他们所有的庄稼；他们没有任何方式来保证最低限的水供应。在1920年代，仅有20%的水流进入他们的运河，其他的水则流入大海。那些尚未开发的沙漠土地可以利用这些“被浪费”的水，但是它们所处海拔远高于通过重力运行的渠道，泵水上山灌溉这些土地的花费太过高昂。在查菲切入其侧的整整30年后，科罗拉多河依然是一头不羁而倔强的野兽，拒绝套上“帝国”的笼套。

第二层威胁来自人类竞争对手的利益群体，他们可能为自身的富足而取水，从而有损谷地大亨的利益。虽然在河流的上游以及河对岸的亚利桑那州已经有一些利益索取者，但是最直接、最严峻的对手存在于美国司法管辖权之外，身处墨西哥。在他们中间，有科罗拉多河土地公司，其领地在帝国谷边界的另一侧，哈里·钱德勒——《洛杉矶时报》的老板——是该公司的主要股东。它将其84万英亩土地中的一部分出租给中国、日本、墨西哥的农民，而这些人，在帝国谷拓殖者的眼中，对他们的成功来说，是危险的“异域”挑战。此外，更不协和的是游荡在同一个墨西哥下加利福尼亚州乡间的反扬基土地改革者和革命者，他们威胁要征收所有流经其土地的帝国之水。[23]

第三个威胁则是美国垦务署，它一直希望将整个科罗拉多河收入囊中，进行整体开发。自一开始，谷地便坚信，他们必须要同联邦政府试图贬低他们的个人成就，攫取水的阴谋相对抗。1901年，农业部的土壤专家在一份声名狼藉的报告中，驳斥了谷地土壤碱性过重，无法在庄稼种植上获取利益的观点。随后，垦务署设法宣称该河适于通航，从而在当地河水占用者之上建立优先权。然而，在科罗拉多河航行的船只是比禁酒时期的好威士忌还稀罕的景致。一位当地显贵，霍尔特维尔的银行家L. M.霍尔特在一时义愤间写下了如下字句：

> 垦务署的野心膨胀，要将科罗拉多河与科罗拉多沙漠范围内

的所有灌溉企业一笔抹杀，最终，它便可能自由自在地建设美国最大的灌溉系统。[24]

霍尔特甚至将1905年至1907年灾难归咎于联邦的纵容，认为如他一样，洛克伍德之所以会在南部边界有此时运不济的遭遇，正是因为他欲从美国政府的干涉中移除其计划。如果事实果然如此，而且证据显示这的确是洛克伍德策略的一部分，那么具有讽刺意味的是，他却将谷地送入了甚至更为危险的墨西哥掌握之中。无论是哪种情况，帝国谷都无法赢得这场由他们开始的游戏。有太多更加强大的、外界的力量为其自身的目的希望控制这条河流，因而不会让一些本地诉求成为拦路虎。

将这些威胁加在一起，一条理性的路径便很清晰了：帝国谷最好还是放弃一些行动上的自由来换取保护，以谋求进一步发展。1919年1月，谷地不得已接受同他们长期抗拒的垦务署建立伙伴关系，同意联邦工程师为帝国谷修建一条“泛美运河”，完全坐落于他们一侧的边界。通过这条运河，他们令水穿越60英里起伏不平、撒哈拉一般的沙丘，到达谷地已被拓殖和尚未拓殖的土地。其花费将是3000万美元之巨资，然而偿还时间有数年之久，而且依据1902年的《国家垦务法案》及其修订案，谷地居民不用支付任何利息。与此同时，帝国谷同意加入“联合科罗拉多河项目”，该项目将在上游建立蓄水坝，从而平均月流量并防洪。通过这两个项目，帝国灌溉区实质上宣布自己变成集权政府的被监护人，承认此点，最终意味着其自身权力源自更高的权力机构。

谷地领导人非常不情愿地接受了第二个建蓄水坝的项目。起先，他们希望垦务署进入其领土，为他们挖掘水渠，帮助偿还债务，而后渐渐淡出，让他们及其河流自我生息。帝国灌溉区的首席法律顾问菲尔·斯温前往国会游说，其目的无他，只是为了实现这一有限干涉；但全然无效。亚利桑那州的众议员卡尔·海登并不准备让帝国谷自行其是，他拒绝帮助承担掌控整条河流的费用。新近成立的西南部联盟，其成员包括州长、城市官员，以及那些致力于将此地区变为“地球表面上最伟大帝国”的商人，也不会让谷地放任自流。同时还有阿瑟·鲍威尔·戴维斯，垦务署负责人，约翰·卫斯理·鲍威尔之侄。戴维斯视征服科罗拉多河为其主要抱负，是他燃烧的执迷热情之所在。“我……关切西部各州的所有问题”，但是他承认，没有任何一个问题，“比开发科罗拉多河盆地更能激发我的兴趣、想象与抱负”。他所想要的，是水坝，在上游的深谷间，在下游的河域中，是帝国谷财富可以帮助支付的水坝。面对这些有志一同的压力，菲尔·斯温以及谷地大亨们让步了，他们接受了抑或追随集权规划，抑或空手而归的事实。[25]

历史学家诺里斯·亨德利以可观的技巧和细节讲述了缔结《科罗拉多河协议》的故事。除却戴维斯，其主要角色还包括帝国灌溉区大总管菲尔·斯温，在1920年，他成为众议员；海勒姆·约翰逊，来自加利福尼亚的参议员；德尔福·卡朋特，一位来自丹佛，代表盆地上游利益的狡猾律师；一群利益分散的各州代表；以及整场协议的主持人——商务部部长赫伯特·胡佛。会议于1922年在圣达菲召开，与会代表接受了卡朋特的方案，将该河分为上游、下游两个盆地，分割点在李氏渡口，两个盆地每年分别获用750万英亩尺的水量。亨德利指出，该水量的基础是对科罗拉多河流量太过乐观的估算。在大多数年份，该河都无法输送如此之多的水，也无法满足加诸它的所有要求。[26]不过，这是历史上第一次西部各邻州坐下来协商如何使用稀缺的水供给，而不是先行攫取，随后在法庭上进行无止境的争吵。

所有各州都正式批准了该协议，只有亚利桑那例外，它一直到1944年方核准之。亚利桑那人将该河下游视为其正当所有，因为它流过他们的土地，并接受了他们的支流，虽然其水流的很大部分来自落基山脉的雪原。他们害怕更大、更先进的邻居如加利福尼亚获饮的那一口大过他们，而该州对科罗拉多河的径流毫无贡献。作家玛丽·奥斯丁对亚利桑那的抱怨颇感同情，她在该协议中看到了早先欧文斯谷——洛杉矶争端的再演，其中较弱小的一方输给了较强大的一方，而联邦政府袖手旁观，助长其气焰。现在，沿科罗拉多河，政府再次将其所有的支持投往侵入的一方，将下游盆地每年配给的440万英亩尺水调拨给那些居住在洛杉矶与帝国谷的加利福尼亚人——这可真是狮子大开口。这种情况，奥斯丁写道，是“为了一州利益，未经另一州许可而对该州自然资源的强暴”[27]。

在签订和正式批准这一协议之后，一个只有零星定居者的州所发的抱怨，很快就将被淹没在一片为自信昂扬的技术伟业所激起的赞美声中。当上下游的合作保证足以开工时，垦务局的工程师们终于在1930年代着手工作，逼迫该河就范。在距离内华达州拉斯维加斯东南30英里的黑峡谷[28]中，他们开始浇灌水泥，准备修建历史上曾经尝试过的最大水坝。他们凿穿紧实的安山岩峡谷墙体，建造了四条巨大的分水隧道，从而能在筑坝期将河水从河床中转出。而后，成千上万的工人蜂拥而至，在酷热中挥汗如雨，一座壮观的拱形大坝，状如巨大的贝壳，笔直楔入峡谷，坐落于基岩之上。一层层水泥从水流中膨胀升起，总计340万立方码，两翼是闪闪发亮的钢管与闸门，堂皇的进水塔和庞大水电站呼呼旋转的涡轮机。一面光滑的斜墙高达726英尺，其冠部宽至0.25英里，构成一个巨大的栓塞，足以拦阻河水100英里有余，也足以储存整条科罗拉多河两年的水量，其大其深也足以令其在数个世纪中不为淤泥所填。该大坝竣工于1935年。[29]

狂喜的美国人将之称为世界上最伟大的人造奇迹之一。它确乎如此，它是现代世界所筑的第一座高坝。就其对该河的执迷而论，这座大坝应以阿瑟·鲍威尔·戴维斯命名。然而，它却取名胡佛，以纪念后者在协议协商过程中所起到的作用。与任何其他单独建筑物相比，正是胡佛大坝及其水电站将沙漠西南部转变为一片繁荣的土地，突然之间，为那片土地提供了充裕的电力和城市家庭用水，为灌溉农业提供了稳定水源。然而，胡佛大坝同时也是一座新兴社会权力的光荣石膏丰碑。在其壮丽的外表上，凿刻着这些权力的姓名。其中，最粗大的字母显示着美国垦务局的大名，以及它背后的集权权威。稍小一些的字母则是洛杉矶和沿海都市水区的姓名，它们代表了加利福尼亚的新兴都市力量。同样显著的是新的科罗拉多河委员会，由西南部各州代表构成。此外，还有六大公司以及实际建筑的私人承包商和金融家联盟的字号。他们包括亨利·J. 凯泽、莫里森——克努森、W. A.（“老爸”）柏克德、犹他建造、麦克唐纳——卡恩、J. F.谢伊及太平洋桥梁总共七家，其中数家都将建立享誉世界的盛名，他们俱是创造西部新企业帝国的领袖人物。如果说阿瑟·鲍威尔·戴维斯未能令其大名镌刻于此、显赫于世，至少让他深感欣慰的是，科罗拉多河正在变成他所希望的情形，一条在联邦工程师的严格监控下，自其源头柔顺地流往入海口的沟渠。如亨德利观察到的那样，对科罗拉多河的征服标志着，在西部水控制中，“位于华盛顿的政府成为最强有力的权威”[30]。

在那些未能享受到新兴水政权的服务，而且没有登上其权力榜的人群中，包括居住在科罗拉多盆地的各类印第安人。虽然他们中的一部分人赖此水为生的时间远长于那些帝国谷农场主，而且辛勤工作使之免于该河的洪涝，他们却为这个新兴治水社会所遗忘。没有人邀请他们加入科罗拉多协议的谈判，而按理说应当是其守护天使的印第安事务局也对他们在彼处的利益置若罔闻。更有甚者，其位于该流域保留地的大量土地，如同他们在西部其他地方的土地一样，都被从他们手中夺走，卖给那些在其上发展灌溉农场的白人。为此协议终止政策背书的公共正当性是，保留地业已变为荒芜一片的贫民窟，令土著居民深陷于无止境的贫穷当中而无力自拔，终止协议，将令他们得以解脱，并且使他们“同化于”美国生活的主流。然而，终止协议是一种将印第安土地和水重新分配给白人的可疑的便宜方式。例如，在尤马保留地，土著所有者每户仅分到5英亩土地进行灌溉，播种他们的食物；而有6500英亩的土地未进行分配，它们被保留下来，以40英亩到100英亩为单位卖给了白人。这一破坏保留地的方式不仅使外来者拥有获取土地的机会，而且有效地限制了印第安人对水的需求，让该河可以为其他人自由攫取。[31]

然则帝国谷，那个白人设计的天堂，那个给自己起了如此大号的地方，情形又是如何呢？在这个新兴权力榜上，它的座次在何处？远不如洛克伍德、查菲，以及其他投资者与支持者所期待的那样高高在上。说到底，它已被证明，它无法占据一个干旱土地帝国的首席，而只是其中的一个区划，是这条河及其掌控机构的附着物。如今，它已被紧紧地掳获于一张由各种官僚结构、此消彼长的诉求，以及远方决策者所编织的复杂之网当中。这绝不意味着它变成网中的绝望苍蝇，也不意味着它在这些纠缠中潦倒不堪。但是，不管怎样，与它在野心和不安的驱使下投入它曾经惧怕的对手怀抱之前相比，它对自身命运的主宰权无疑少了很多。其影响力衰退的证据之一便是，在谷地如此忍气吞声而接受集权化的科罗拉多河发展方案后，它却发现自己是最后一位受益者。它所钟爱的泛美运河方案直到胡佛大坝彻底竣工之后才开工，而其第一滴水则直到1940年才被送来。

对其中一些白人创业者来说，此事仍有一段令人欣慰的后记。在联邦的协助下，帝国谷的确在很重要的程度上挽回了地方（即地方精英）控制。在其即将离任之时，胡佛政府公然废止国家垦务法案，以捍卫帝国谷农业商人的地产。根据1928年《博尔德峡谷项目法案》，该运河费用“依照垦务法案所规定”，应当由谷地居民支付。这就意味着，也仅能意味着，它不会为那些由生活在附近的所有者垦殖的、面积大于160英亩的大块土地供水。胡佛的内务部部长雷·莱曼·维尔伯，在1933年2月24日的一封信中宣称，帝国谷不必遵循该条款，因为在政府建筑之先，它便已在使用科罗拉多河水，是以在此处，并无新水的“贩售”，只有谷地拥有既定权利的旧水的“输送”。要求垦务局完全按照它在各处垦殖计划中所施行的相同的无息还款方案，对此处如对他处一样征收水输送费用，被视为并不适用而忽略不计。不过，撰写该信的那位行政助理在任期满后，成为帝国谷灌溉区在华盛顿的律师，则恐怕很难是一种巧合。不论继任的内务部官员如何看待这一观点的合法性，他们都发现，默许之从而投入到治河这一更为紧迫的工作中，要比质疑并打乱谷地已然确立的秩序容易得多。[32]

至少对未来的30年而言，这场官僚规则制定的最终结果，是在其边界之内，谷地寡头统治将不再受到侵扰。在他们向华盛顿交出科罗拉多河之后，他们也被赋予了一种被谨慎限制的自由，可以不受干涉地聚敛本地权力与财富。该河现在注定要循规蹈矩，一年到头地稳定工作，成为其人类主人的谦卑仆从。帝国谷的资本家和技术专家们则可以蒸蒸日上、兴旺发达，只要他们谨慎地存身边缘，接受建议，支付账单，言说着合作的语言。

“我从不晓得它们是像她那样的事物”[33]

在19世纪，西部有数个治水改革的中心，它们都在实验与错误中蹒跚前行，都可以在某一特别方面宣称自己开历史之先河，都在寻求地区性的至高权威。摩门教徒有着小规模农业社区与集权化教会权威的独特结合。科罗拉多人则推动了水权优先占用的法律信条，与此同时，他们与怀俄明人一起，共同对抗格里利所倡导的协调性公共规划。更往西，在加利福尼亚，灌溉区作为一个新生机构浮出水面，与之共生的是一个尤为复杂的水法体系，是农业问题上的某种大规模生产心态，以及对最初通过海洋运输，后来假借火车冷柜方式实现的遥远市场依赖。在一段时期内，每一个中心多少都与其他中心相隔离。每一个都采取自己的方式，外界力量对之阻挠不大，而它对其他中心也鲜少关注。然而，20世纪农业西部的重要故事在于，它渐趋形成一个稳定而精巧的跨地区等级体系，一个迄今为止尚未完成的体系，一个可能永远都无法彻底完善的体系，但是无论怎样，它仍然是一个等级体系。

这一西部等级体系的核心（或如中国学者冀朝鼎所称的“基本经济区”）将是加利福尼亚。[34]自1920年以来，它日益控制该地区的水资源，虽并非是其全部，但是足以令之建立其至高无上的霸权。在财富与影响力上，它已然超越其他竞争中心。农业投资资本开始自其涌出，流往其他邻近州，而正如亚利桑那人所愤懑地意识到的，水和利润则开始如贡品一般自其他州流出，涌入加州。科罗拉多与犹他州，华盛顿州的亚基马峡谷、蒙大拿州的米尔克河定居点，新墨西哥州的贝可斯河和圣胡安河的众多社区，以及数十个如它们一样的地区，即使在与之相竞争的同时，都开始唯加利福尼亚马首是瞻。很快，它们将变成这个金州核心的边缘，成为一圈附属的经济，黯然失色，溃不成军，某些时候，它们在这个帝国中仅被视为殖民地而非伙伴。这一边缘并不会止步于西部的穷山恶水，它将一直向东拓展，进入湿润农业地区，后者也将被迫承认加利福尼亚的至尊地位。某一天，该等级体系甚至将延伸至其他国家，其核心则将在彼处一面出售其产品，一面实验其手段。人工之水混合以人类事业与劳力，最终将使加利福尼亚成为整个地球的首要农业中心，一个海边的现代王国。

在1909年，加利福尼亚在灌溉面积上尚不及科罗拉多州；而后在下一个十年的井喷式发展中，这个西部沿海州成为领头羊，自此便未丢掉这一位置。1920年的人口普查显示，在加利福尼亚的灌溉区下共有4 219 040英亩土地，或者说全国灌溉土地的五分之一，科罗拉多、爱达荷、蒙大拿、犹他、怀俄明、俄勒冈等州瞠乎其后。投入加州农业水系统的资本总计近两亿美元（在下一个十年，此数翻了一倍

有余），而犹他州仅有3200万美元，华盛顿州3000万美元，得克萨斯州3500万美元。从加州的农田中，流出满溢的多样化丰饶——从几乎地球每个角落所引进的食物与纤维，代表了几乎所有可以想象的生产条件的集合。在1920年，该州种植着大约900万棵橙树，高居赚钱榜榜首。结果树龄的葡萄藤3700万株，至1930年翻番。紧随其后的主要灌溉作物（依其价值递减排序）还包括大米、桃子、柠檬、梅子和李子、土豆、菜豆、核桃、棉花、甜菜、大麦、杏子、春冬小麦、其他小粒谷物饲料、青柠、买罗高粱、哈密瓜和甜瓜、苹果、西红柿、各色花种、菜种。加州农场主们总共收获200余种经济作物，其中很多种类都不曾在美国其他地方生长，而它们的绝大部分在没有人为强化的水供给条件下是无法存活的。[35]

该州如何涌上西部农业统治的风口浪尖，不是三言两语便可回答的问题。环境因素当然在其中起到了很大的作用：该州居民在很长的一段时间都奔走相告，说是自然之手赋予了加利福尼亚辉煌的特质。他们拥有塞拉山脉中充足的水源，温和的冬季气候，还有广阔的空间，被各类生态区分隔成丰富多彩的镶嵌拼图，而在西部罕见的城市聚集区则提供了成千上万，后来以百万计的渴望新鲜食物的嗷嗷待哺之口。此外，他们还拥有数个优良的海港，通往世界的其余部分。进而言之，加州的农场主们被组织起来，自这些环境财富中获利，而这事实上可能是促其成功的不可或缺因素。简单地说，他们知道如何联合起来，协力成事。埃尔伍德·米德在对加利福尼亚的观察中指出，灌溉是“合作的苗圃”[36]。这一合作精神究竟是在灌溉区，还是在以合资企业形式组成的共有水公司中获取，并不重要。重要的是，加州农业人士比其他州的竞争者更快、更好地学会了集体行动的方式。

作为合作的苗圃，灌溉区在证实其价值上行动迟缓。直到1897年，当大土地所有者终于成功地在财政问题上重占上风，移除了一块哽在彼处很久的论战骨头之后，灌溉区方始蓬勃昌盛起来。接着，该州令自己成为灌溉区组织与财政的外围监督者，以赢得旧金山与东部债券购买者的信任，而且出于同样的目的，它还推动灌溉区朝着更加专业化的地方水管理方向发展。此后，农场主们也开始发现灌溉区——用一位现代律师的话说——是“一部力量非凡的财富创造机”[37]。至1921年，加州共有74部这样的机器，覆盖了该州三分之一的灌溉田地。通过征收财产税的权力，它们迫使那些身处其中的不驯农场主提高土地产量，种植更多有利可图的作物，并且在整体上加入向莫德斯托火车站悬挂的口号所展示的目标——“水、财富、满足、健康”——进军的行列。一般而言，往往是一位本地银行主席或者富商率先组织一个灌溉区，与之共同努力的人士是像一度任职农业部的工程师S. T.哈丁这样的人。对这些人而言，灌溉区的吸引力在于

其通过经济联合获取更高回报的远大前景。哈丁在州内四处巡回演讲，宣扬道："一个地区最为重要的需要之一，便是一种在其他事务……以及灌溉事宜上更加伟大的合作精神，此外还需要发展那些拥有土地所有者信任，并且能够竭力为所有相关人等谋取最佳福利的领袖"。[38]他很清楚地知道，所谓其他事务将尾随完善后的水组织而来。灌溉之后，将出现农产品合作营销的成功，而后则是劳动力征聘与控制协调方面的成功。

在1890年代中期，当加州灌溉果业农场主苦于经常性的农产品过剩，并受制于数个贸易商的摆布时，他们开始询问自己是否能够尝试将其资源集中起来，自行营销，从而将中间商的利润装入自身的钱袋。为此目的，他们开始组织生产合作社。最先形成的是种橙者保护联盟，于1895年成立（此后更名为加利福尼亚果农交易所，继而成为新奇士果农公司）。在15年间，该合作社每年出售从6000个农场收集而来的价值2000万美元的柑橘类水果。至1920年代，加利福尼亚合作社的运营是如此娴熟，以致该州农场主几乎没有感觉到那十年间全国性的农业萧条。首先，他们已经学会了名牌标识与广告的把戏，故而各地的美国人都听说并购买他们的阳光少女葡萄干、日光西梅、钻石牌核桃、蓝带香桃。为了满足其所创造的需求，这些合作社建起了巨大的工业化包装工房，在那里，工人们刮去运输线上源源不断传送而来的桃子上的绒毛，剥掉一车车扁桃仁的果壳，或者清洗、装箱大量西兰花以供超市陈列。从那些包装中流出的，是去往古巴的菜豆，伦敦的鸡蛋，以及尤为值得吹嘘的，是运往日本的大米。的确，如同一位农业编辑和大学院长所夸耀的那般，"世界成为加利福尼亚的市场"。通过充分的合作，他们预测："除去打箱装桶时那砰的一声，我们样样都要利用。"[39]

至20世纪，农业合作无疑已成为该州的普遍信念，然而，其意义与长处，却是众说纷纭，没有定论。无论农场主们如何情愿加入到攫取水资源、贩售农作物的力量当中，但他们并不准备完全放弃聚敛大量财富的私人梦想。在这一点上，他们是毫不动摇的个人主义者。斯坦福大学经济学家艾拉·克罗斯抱怨说，在加利福尼亚，合作是一种非常肤浅的理念。种植者们可以理解从促成合作社中所获取的好处，他们将持有股份，这是其自身利益之所在，但是，他们拒绝关怀其他合作者或是集体福祉的普遍理念。其狭隘性的原因在于——以克罗斯的话来说——合作社"组织起来的目的似乎只有一个，便是为其股份持有人赚钱。它们只是纯粹的营利组织"。他总结道，很难看出在该处被视为完善的农业合作社与"刻画一般性商业企业股票持有人特点"之间有何差异。[40]

在比较古代与现代世界之时，卡尔·马克思对合作的种类做了相似的区分。在《资本论》中，他写道，诸如古埃及那样的古老社会在建造金字塔和从沙漠取水的任务中，实践了一种“简单的合作”，虽然其最终结果是一个庞然大物，其管理统治极具剥削性，但是其实践并无复杂之处。在那远去的时代，工人们如同工蜂一般在其公社蜂巢中辛勤劳作。他们视生产资料公有制为理所当然，至少在他们的村庄中如是。他们同其部落或社区之间仍然有着心理脐带的联系。然而在现代经济中，合作开始变成某种非常不同的东西，它成为“资本主义合作”。私有财产权取公有主义而代之，而当劳动力从强制性徭役驱使中解放出来的同时，他们也被永远地切断了同其本地社区的联系，被塑造为四处游走寻求工作与薪水的工人。据马克思所言：“自此，合作构成了资本主义生产方式的根本形式。”[41]然而，合作现在成为严格的某群资本家对私有利益的追逐，它没有跨越阶级的界限。

这正是19世纪末以降灌溉加州发生的情形。该州农场主们出于商业目的，也仅仅是商业目的，为水控制的任务联合起来，形成美国农业至此所见的最具凝聚力的经济阶级，他们开始征募完成其霸权所需的最后元素：大量劳动力。此处将出现的，是一个为高度理性并受到严密控制的市场所雇用的廉价而不知疲倦的劳动群体。缺乏雇佣纪律，一切将变得毫无秩序，然而一旦它变得有序化，这些劳动力将被迫在该州东奔西走，北上南下，居无定所，寻找任何有工作需要的地方。就如同令水在沟渠中流淌，他们可以被轻而易举地加以控制。如果没有这些人，水以及用之于其上的土地将无法被真正掌控。从另一方面讲，如果没有被控制的水，这里将没有如此之大的需要，其征募与控制劳动力的倾向也会小得多。

在1930年代的大萧条期间，美国人开始真正广泛地意识到在西部，特别是加州农业中有其消极的一面。或者至少，他们开始看到在此农业后果中人类而非生态之较为晦暗的一面。他们在那里所发现的，是一个同传统农业理念完全相悖的鲜明阶级关系体系，在其中是一个阶级对另一个阶级赤裸裸的剥削。出于某种原因，美国人总是想当然地认为——在此点上，西部人与他人均无不同——他们可以为了自身的繁荣昌盛，通过无组织的、自我雇佣的中产阶级个人劳动力及其家庭，从自然手中赢得这一地区。事实上，如要绝对征服环境的梦想成真，那么西部的蓬勃发展正在于，也必须在于，那些由受雇于人的男男女女所构成的被统治贫苦阶层的劳动。没有看到这一点，缘于长期横亘的一厢情愿思维的流行痼疾。另一个原因则是，当有色人种成为被用于实现沙漠征服的主要工具时，白种美国人倾向于忽视其统治所造成的社会后果。[42]

有几位先觉的观察者逃脱了一厢情愿的思维，然而没有逃脱的是种族主义。例如杰弗逊·戴维斯，这位曾经的密西西比棉花种植园主、美国参议员，后来的南部邦联总统，便意识到欲以北部的方式安排其农业运作，西部将面临复杂的挑战。在他反对1850年妥协案意图将加利福尼亚变为联邦自由州的论证中，戴维斯坚持认为，奴隶制较之自由劳动力更适合“一种依赖灌溉而生的农业”：

> 在运河被挖掘，沟渠与水坝被建成之前，无人能够从自然那里开垦其土壤。与那种雨露与沃土相结合，欣然慷慨地回报人们辛勤劳动的美国古老部分不同的是，单独的拓荒者与其家庭无法在那里定居，并以其自身努力的结果养活他们。只有通过联合劳动，这样一片土地才可能服膺于开发。[43]

他提出的保障必要劳动力的方法，是将西部变作南部的延续：将黑人奴隶带去沙漠，让他们在那里劳作，他相信他们会比白人更好地适应骄阳下的辛苦工作。值得褒扬的是，西部拒绝了这一残酷的解决方式，然而，它随后发现自身缺乏劳力供应。必须找到其他的替代品。

杰弗逊·戴维斯以为，主要是初期的水系统建设需要廉价而充足的劳动力，而事实上，灌溉农业持续地日常工作创造了更大的劳动力需求，这一需求伴随着每一次掌控自然的延伸而存续并增长。当拓殖者耗尽方便的河水分流可能性之后，当他们的治水装置变得越来越复杂而工程化之后，毫不出乎意料地，流入他们田地的水变得越来越昂贵。耗费巨大的水，将任何期冀一个家庭可以在自己的土地上，通过自身劳力而生存的希望带上了绝路。在这种情况下，高回报的经济作物，而非每个小农场上自其后院供给每个小家庭的谷物、家畜、水果、蔬菜的零散多样性生产，成为土地使用的唯一理性形式。每个人都不能仅仅养活自己，而需供应市场，从而支付灌溉的费用。结果是，加州农场主很早便开始专业化种植那些他们可以获取高额利润的作物。这儿40英亩的土地上种植番茄，那儿20英亩专种柑橘，在另一处则是上百英亩的棉花田。仅种植、养护、收获一英亩插杆番茄便需要上千工时。当如此劳动力密集型的作物进入收获季时，它需要大量人手在果实腐烂之前迅速完成这项工作。换言之，灌溉集约化不可回避的后果便是对收获人手响亮而焦急的呼唤，这些人将匆匆赶至，高速收获，而后在他们变成种植者收入负担之前，匆匆离去。鉴于私有产权与市场制度，在此后果链上的任何环节，一旦进入运转状态，便无可避免。这一平衡中唯一不可测的因素是临时农场劳动力供应的出处。

在西班牙与墨西哥庄园与牧场的年代，印第安人是果园与田地中

的主要劳动力资源，但是，疾病与过度劳动的摧残使他们所剩无几，无法供应美国灌溉者的需求。成千上万在乡间游荡的白种农场工人，那些所谓的背铺盖卷穷汉或者流动工人，一度成为田间劳力的最大来源。但是，能够被几周的临时工作从城里吸引到农村的白种工人永远供不应求，因此，那些绝望的农场主转向遥远的亚洲。在戴维斯于参议院将奴隶引入西部的演讲四年之后，《加州农场主》杂志偶发灵感，想出了良方："中国人！……如同黑人之于南部，那些在作物种植上训练有素、技艺娴熟的人注定要来到加利福尼亚。这是上帝的旨意，人力无法抗拒。"[44]至1880年，中国人已占加州农业劳动力总数的三分之一，而用于集约化种植的百分比则远高于此。除去其所要工资极为低廉的好处之外，中国人还带来了丰富的农业经验。他们自己的社会有着数千年的灌溉历史，大量的农业人口长期服徭役。他们深谙这些技术，了解用多少水，什么时候用，知道如何在污泥和炎热中日复一日地埋头苦干。迄今为止，尚无对这些移民为治水西部所作贡献的研究，但是在其初生期，当加利福尼亚朝着这一方向迈出充满不确定性的第一步时，其贡献必然是决定性的。无论怎样，他们的雇佣是短暂的。那些恐惧中国劳工低工资竞争的白人愤恨的嘶喊杂以暴力的举动，最终导致1882年《排华法案》，而这阻止了华人劳工的进一步移民。十年后，该法案被更新，并在后续的立法中一直延续，直至1943年在战时合作的精神下被废止。逐渐地，在白人敌意的威胁下，那些遗留的苦力纷纷撤离农田，涌向城市。[45]

当灌溉在1890年代的萧条之后开始重整旗鼓时，农场主们已然开始物色新的劳动力来源。如果不是中国，也许可以是日本。1900年，加利福尼亚的日本人数量达到一万人，其中很多人都在灌溉农场上做活，特别是在萨利纳斯峡谷的甜菜园，或是洛杉矶附近的柑橘类果园。在此后的六年间，这一移民的人口上涨了400%，足以鼓动另一场排斥亚裔移民的要求。所谓的1906年《君子协定》阻止了日本工人的拥入。同时，雇主们发现，这个新的移民群体远不如中国人那样情愿温顺地为他们劳作。日本人带着对财富的渴望来到这里，决意要在土地拥有者的精英阶层中占据一席之地。他们以一种宗族精神与其同胞们紧密合作，而这对于美国人而言是陌生的。他们在情况无法忍受时威胁组织罢工，他们帮助彼此从工资中省钱，而最终，他们将租赁甚至购买自己的农场。在那些为其他农场主忽略的，如萨克拉门托三角洲低洼沼泽那样的边缘土地上，他们为自己安家置业，在需要之处排水建堤，必要时以其自身排泄物为土地施肥，将这些土地转化为蔬菜财富。至1910年，有1816位"一世"（Issei）即第一代日本移民在该州经营农场。现在，轮到白人农场主感到亚洲竞争的压力，他们对此的回应是迫使1913年《外籍人士土地法案》的通过。该法案禁止外国人（那些无意或未被支持获取公民权的日本人）拥有土地，而仅予他

们租赁权。如果该法案的目的在于强迫日本人重返雇佣劳力的地位，那么它失败了。他们已经走过了那个阶段，雇主们必须重新定位愿意屈膝弯腰收获其庄稼的新鲜劳动力来源。[46]

伴随第三组国籍的移民——来自印度的“裹头仔”（rag heads）的出现，美国与亚洲治水文明之间的联系出现了分支。与日本人同时，一万多印度斯坦人进入加利福尼亚，成为农场工人。他们在田垄间排列的干瘦褐色身躯和白色裹头巾令人忆起恒河与印度河畔的景象。他们当中有一位来自加尔各答受过良好教育的年轻人——丹·戈帕尔·慕克吉[47]，在其趁着学校假期，与一群同胞签约受雇于加利福尼亚的田间时，有过如是描述：

> 那是一场梦魇般的经历。我们凌晨三时半起床，在第一抹熹微晨光出现之前，我们便已准备开始工作。我们是按件计酬，装满一箱芦笋，我们能拿到十美分。他们分配给我们一垄垄以英里计的芦笋。每当我跪下，用刀切下一株芦笋，将之放入箱中，便有另一株在我眼前抽条。我只好再次弯腰。正是这持续的采摘弯腰让这项工作可怕难堪。从凌晨四点半左右到傍晚七点，便是不停地行走、弯腰，弯腰、行走。[48]

令慕克吉惊诧的是，那些同他一起辛勤劳作的人竟带着不可遏制的热情来到田间。但是他没有写到，而任何一位雇主都深知的是，一旦拥有土地所有权的机会到来，这些人也同样会拒绝留下来继续做农场帮工。

还有一群被引入加利福尼亚灌溉农场的移民是菲律宾人。他们在1920年代初来到此处，大部分人都是年轻的单身汉，一群群被承包商们招募而来。在1930年，他们的人数在加州达3.05万人。雇主们对他们颇怀疑虑，因为他们以好斗著称，对虐待反应迅速，而且很快便能组织罢工。[49]此外，一些欧洲与中东移民也曾在此工作过一段时间，他们主要是意大利人和亚美尼亚人，但是这些人上升得太快，不久便进入农场经营者阶层，自己也开始寻找廉价劳动力。随后，在使用来自远方移民的实验被一次次尝试而往往失败过后，墨西哥人到来了。正是他们，同残存的白种美国劳动力一道，整编了种植、浇灌、收获的劳动大军，并在盎格鲁人最终完全离去时，独自承担了这项工作。正是他们，被证实是所有人中最可仰仗、最易获取的外国雇佣劳力。在20世纪的进程中，他们成为持续的存在，是被统治的阶层，受歧视的种族，是让治水帝国走向成功的男男女女。

数个世纪以来，墨西哥农场的苦力们被束缚在他们故土的大庄园中，强制从事劳役。直至1911年，伴随波费里奥·迪亚兹[50]的倒台，

他们的前景才变得光明起来。然而，紧随革命到来的那个时期，墨西哥经历了持续不断的混乱，暗杀、美国入侵、由潘乔·维拉和艾米里亚诺·萨帕塔[51]掀起的内战，苦力们得到的远比他们期望的少得多。其目光开始穿越国界，抵达美国的灌溉农田，在那里，他们可以挣得一份工资，无论如何微薄，在回国时也比从前富有。第一次世界大战爆发，令全美劳动力短缺，一扇朝北的大门向他们敞开，直至大萧条时期方始关闭。最初，他们跋涉至帝国谷。在1920年代后期，那里三分之一的劳动人口为墨西哥裔。从帝国谷出发，他们在加州向北扩散，到1930年，该州墨西哥人口达36.8万人。这些都是合法移民。至于该州究竟有多少非法入境者，或者在西南部的其他地方有多少“湿背客”[52]，有多少苦力在夜间涉水横渡里奥格兰德河，或者翻山越岭穿行沙漠来到这片北佬土地上寻求生计，便无人能晓了。美国农场主们不但确实知晓而且清楚无比的是，这些墨西哥人，无论他们是合法还是非法地出现在美国国门之前，他们都别无可求，准备接受任何提供给他们的工作。如果他们中的任何人制造了麻烦，都将被轻易地遣返，被随意地扔过国界，回到他们所来之处。[53]

邻州亚利桑那的农业故事是加州故事的缩小版，有水，有棉花，有蔬菜作物，有墨西哥人担纲主要劳力。在一番艰难草创时期过后，亚利桑那在1912年找到了自己的未来，彼时572英亩的土地被种上了棉花。翌年，索尔特河谷埃及棉种植者协会成立，开始招募采摘者。本地白种工人拒绝处理在该州种植的比马棉品种。他们非常不喜欢该品种的小棉铃，对他们而言，相比在南部种植的大棉铃高地品种，比马棉麻烦得多。而且到了收获季节，这种植物已很高大，在灌溉田中一列排下，将凉爽的微风阻隔在外，采摘者可能因为酷热与高湿而崩溃。更糟的是，其报酬很低，每磅一至两美分。对一位普通成年男性工人而言，一天十小时工作，总共才能挣到1美元到1.5美元，至多不超过3美元。当他们无法招募到白人劳动力时，农场主们尝试使用该州的印第安工人，却发现这是不可靠的替代劳动源。从北部来的纳瓦霍人听从印第安事务局的建议，远离农田。巴巴哥人在其自身保留地庄稼为旱灾所毁时，倒是可以被劝诱来做这项工作，而且能够做得很好。然而，一旦好雨到来，他们立即返回家园。结果是，到1920年，种植者们被迫往墨西哥输送招募人与火车，载来数以千计的家庭，承担这项无人愿做的工作。[54]

有一些人对农业的大规模灌溉转向之社会后果表达了公开的忧虑，他们咆哮激辩，发出不祥之兆的声响。该州的劳工领袖们愤怒地控诉着劳务输入的大潮。一方面是由于它将墨西哥人置于无法轻易逃离的新苦力状态当中；一方面在于当淡季来临，这些人在州中游走，找寻工作，同美国人相竞争，并导致工资水平下滑。一位银行家认

为，棉花是一种“轮盘赌加牌九的庄稼”，它导致该州的经济前所未有的反复无常。另一位凤凰城的报纸编辑则在1920年抗言：“将一个低等种族纳入我们的人口，促生了每一种形式的邪恶与罪行，令小撮富人愈富。”他继续抱怨说：“我们的法院充斥着各类案件，都是那些从国界围栏下悄悄爬进来的半开化的、薪酬过低的人们所进行的劫掠。这笔额外的花费将着落于整个社区之上，而非由那些享受特权的人承担。”所有这些抗议，无论是证据充分的还是心怀叵测的，无论是看似合理的还是荒唐无稽的，都无果而终。亚利桑那的农场主们，使用着公共补贴的联邦灌溉项目提供的水，很快便创造了一个重要的棉花生产中心，一个将成功地与老旧南部一较短长的中心，一个墨西哥人将继续作为为此成功而选定的人类工具而存留的中心。[55]

大萧条暂时叫停加利福尼亚与亚利桑那的国际劳动力安置，同样的情形也在得克萨斯的葡萄园和科罗拉多的甜菜地里上演。那些被迫为游荡在其城中的无业墨西哥籍劳工提供救济的城市纳税人开始进行抗议，其声势之大势难忽视。所幸治水社会的一股新劳力，一股本国的力量，已在东部形成，开始向西部游移。一度，它将取墨西哥人而代之。它是由那些赤贫白人构成，被松散地称为“俄克佬”[56]。其中大部分人都是雇农或佃农，被迫离开土地，比墨西哥人更加绝望，流离失所，勉强度日。这些贫困白人很了解棉花——如同玉米面发糕和沙砾一样，这是他们生活的一部分，到1930年代，成百上千英亩的棉花地吸引着他们来到西部成为采摘者。这批同样的工人也可以学习收获葡萄与橙子的技术。他们将自己那点儿粗陋的财产装上吱嘎作响的老破车，前往灌溉农田寻找工作：男人们穿着褪色的淡蓝牛仔衫裤，光脚裹在笨重的工装鞋中，戴着灰秃秃的帽子；女人们则打着赤足，身着面口袋一样的裙子，嘴角满是坚硬的纹路；孩子们脸上生着疮，带着笑，身上是缝缝补补又三年的旧衣；所有的人都渴望工作。从1935年到1938年，加州边界植物检疫站的官员统计有28.5万移民进入该州，寻找体力工作。一些观察者称其为“尘暴难民”，然而令他们背井离乡的原因大多是农业机械化、萧条的经济，以及棉花种植带的土壤衰竭，而非大平原上的尘暴与干旱。[57]拥入亚利桑那州的农场工人中每五个里面就有一个来自俄克拉荷马一州；在加利福尼亚，则为十分之一。与他们来自阿肯色、得克萨斯、密西西比三角洲的伙计一道，这些人将设法做到墨西哥人未能实现的事情：将注意力引向与一个成熟的灌溉系统相联系的贫穷与权力结构。[58]

来到亚利桑那的奔波流浪者继续着墨西哥劳动营地的惨状。例如，在其中一个营地，有两百多个棚屋被胡乱地搭建起来，以供收获工人栖身。那些棚屋，没有地板，没有玻璃窗，没有家具，没有炉灶，没有窗纱，没有电灯。从开敞的门口传来阵阵逼仄空间中挤入太

多身体后发出的酸臭味。在另外一些农场，则在河渠与路旁之间的狭窄空间散乱撑起若干破旧的帐篷。凤凰城以南的圣卡洛斯拓殖项目有着最糟糕的生存环境。该项目的农场系印第安事务局在卖给白人的印第安土地上建造起来的，后来证明此处没有几位合法的常住农场主。1936年，沃尔特·帕卡德受联邦政府派遣，来到圣卡洛斯项目所在之处为贫穷白人移民的重新安置寻找土地。他发现，那里到处是一群群蜷缩在工棚中的雇佣工人，而非耕种自己土地的独立家庭农场主。在某一地区，他只找到一位孀居的所有者还住在她自己的土地上；其他的八位所有者均非常住居民，有一位是挂牌律师，家住旧金山。所有这些农场都出租给租佃经营者，其中一些人雇用移民劳工，耕种800余英亩土地。那些雇工的住处是硬纸板和踩平的罐头锡皮拼凑起来的。一个窝里塞进的劳工多达八家，被六角形网眼铁丝网分割成小隔间。据帕卡德所言："这个地区是乡间贫民窟的最糟形式。"[59]

加利福尼亚将其农场工人的生活压榨到同样卑屈的境地，包括他们的住所，他们的健康护理，他们的营养，还有他们的收入与工作保障。帝王谷——那好莱坞电影制造者的灵感来源和帝国灌溉区的家园，那联邦慷慨赠予和工程技术的首席受益者，情形尤为糟糕。一项调查将谷地为农业工人提供的工作条件与环境形容为"全州绝对最糟"。一份加州救济部门的报告如是描述这番帝国景象：

> 我们发现许多家庭都在灌溉渠边宿营，几无片瓦遮头。其中一个这样的家庭包括父亲、母亲，还有八个孩子。父亲希望下半年可在谷地找到一些工作。母亲患有结核病和糙皮病，正是因为她的健康，他们来到了加利福尼亚。其中一个孩子也有活动性结核病。这个家庭没有房屋，只有一辆1921年的福特车。母亲试着砍柴生火……一只生锈的大铝罐里面烧着肉炖菜，其下是架在另外四个空罐之上的炉条。碗橱和桌子都是用箱子搭成。那里没有如厕的设施。人的天然需求只能在灌木丛后解决。他们从埃尔森特罗市的冰站取来饮用水，但是做饭、洗漱用水都是直接从灌溉渠中拿来便用。一家人一直睡在地上。白天，他们把毯子收入车中。那里没有真正的屋舍……那位母亲告诉调查人员，在她的家乡，她以擅长理家著称。

在上一年，据同一部门估测，在加州，平均一个家庭每年至少需要780美元以维持"最低生计"，972美元方能做"健康而体面"的生活预算。但是，从事农业的移民家庭平均只能期待每年289美元的工资。这一巨大的差额必须依赖有限的联邦救济或州政府的赈济项目去补足，但是这些移民必须能够证明自己拥有一年以上的加州居住时间，方能符合享有该赈济的资格。雇用这些家庭的地主一旦在其庄稼收割

过后，便基本不再关注这些家庭的住宿与收入需要了。[60]

必须承认，即使那些加利福尼亚与亚利桑那的种植者更乐意通过实践其合作技艺来解决农场工作环境的恶化问题，就其自身所掌握的资源而言，这一任务也太过庞大。实在有太多来自他处社会问题的难民拥入这两个州寻求工作。至1939年，每个采摘者的空缺下都有两至三位移民排队等候。当他们无法找到工作，其中的一些人顽固地拒绝接受任何形式的政府资助。这是一个骄傲而坚信个人主义的群体，在文化上对了解这个高度组织化的农业世界毫无准备。他们来到这个世界，却又倾向于在怀旧情绪中回首故乡，而非努力迎合这个世界的要求。[61]正如联邦垦务局的工程师在其项目中苦恼于如何将那些老式的农场主转变为现代的成功灌溉者，西海岸的种植者们同样不知道如何令“俄克佬”调整适应，如何将这些佃农塑造为严格规范、适时适地地从一种庄稼向另一种庄稼流动的采摘大军。与处理人的问题相比，将水引入田地再将其抽干要容易得多。这些人的问题是集约灌溉及其节律所造成的，或者就此事而言，它们是从大萧条，从历史性的南部与外国贫困之处所拥入的人类问题。种植者们对责任的推卸，对寻找解决方式的漠然，都只会让已然艰难的形势继续恶化，甚而演变为一场悲剧。

这些农场主早已有所准备的，则是团结形成一个富于凝聚力的阶级，力图在贫穷东部白人的人类洪水中捍卫自己的利益。这些雇主肯定新移民将成为所有劳动力中最难驾驭的，也是当其不满于其环境时最倾向于采用暴力的一群人。他们也确信这样的麻烦已在酝酿浮现，因此，他们组成各种雇佣委员会、防范机构，特别是形形色色的反工会帮派。这其中最为强大的是加州农场主联合会，该组织于1934年成立，资金来自铁路、水电公司，还有银行等与该州农业的稳定收益率有利益关系的企业。三年之后，该团体扩张成为一个更大的团体，称作西海岸农场主联盟，从其核心向外延伸，在亚利桑那、俄勒冈、华盛顿等州均发展会员。他们已令自然屈服，是以绝不会容忍俄克佬这样一群乌合之众妨扰他们的成功。在其建立后的五年之内，该团体仅在加利福尼亚一州便拥有4万会众，此外，在绝大部分区域，它都有着警察的倾力合作（更不用提那些枪支、催泪瓦斯、锄头柄构成的私人武装）以镇压田亩间的激进主义。他们潜在的对抗者是25万在该州游荡的农场工人，此外还有数量不定的“赤色分子”和“共产主义者”，这些人刚刚开始在这片被改造的沙漠上发现了需要他们组织热情的事业。农场主所修筑的灌溉渠业已变成围绕着他们被层层包围的居所堡垒周边的护城河。[62]

但是，在这些防务被组织武装起来之前，已经发生了大量农业罢

工。在1928年，帝国谷的墨西哥农业工人组织起来，成立了帝国谷工人联盟，从甜瓜田里举行了罢工。然而由于他们不愿寻求菲律宾农业佣工的支持，单枪匹马，战斗意志薄弱，这些墨西哥工人很快放弃了此次罢工。仅仅两年之后，他们又回到了罢工警戒线上。这一次他们得到菲律宾人的支持，包围了布劳利附近的生菜田，拒绝令其收获，直至他们的工资要求得到满足。也是在这一次，他们得到了共产党及其工会团结联盟的帮助。这场团结一心的展示足以搅起帝国谷寡头政治的恐慌，令其治安委员会的行为与镇压陷入某种疯狂，而后他们监禁了那些共产党组织者。同时，在更远的北部，也上演着其他罢工，其中一部分涉及新白人移民，它们包括：1931年的圣克拉拉罢工；1932年与1933年的瓦卡维尔罢工；还有在1933年这特殊的一年中爆发的皮克斯雷棉花罢工以及其他罢工；随后在1934年，回到骚动中的帝国谷。在皮克斯雷，武装起来的种植者车队向罢工者及其家属开火，杀死、杀伤了男男女女、老少儿童，而高速公路巡逻队则在藏身处袖手旁观。在阿尔文，警长的助手们向工人罢工警戒线高掷催泪瓦斯，并且以“暴动”为名逮捕了罢工者。年复一年的罢工，层出不穷的暴力喷发，暴雨般砸落在工人头上的重重打击，终于，他们的战斗热情开始衰退，在徒劳的抗议中自我消耗，直至种植者赢得了这场战争。[63]与灌溉统治秩序协调一致的决心相对抗，这条衣衫褴褛、弯腰劳作的采摘队伍被证实是全然无力的。他们缺乏足够的凝聚力、族群间的和睦、有效的领导才能、金融资源，以及外界的朋友，无力同在加州业已发展成熟的农业权力复合体进行成功的较量，并对之进行根本性的改变。自此而后，他们唯一能做的便是沿着运河沉默地挪移，如同河水一般——或者，离去。令那些种植者长舒一口气的是，俄克佬们大多选择了第二条道路，在第二次世界大战到来时，他们舍弃了农田，前往军工厂与造船厂。墨西哥人以及墨西哥裔的美国人再次重返葡萄园与果园，重拾这一血汗工作。

虽然这些农场工人未能在这个治水社会中成功地促使权力的分享，但是他们最终切实地在美国意识层面留下了生动的印象。对他们的认知突破在1939年到来，彼时两位加州作家——约翰·斯坦贝克与凯瑞·麦克威廉斯，均出版了关于工人世界的著作。维京出版社在该年4月中旬发行斯坦贝克的小说《愤怒的葡萄》，5月，该书攀升畅销书榜首。在这一年与下一年，此书长踞榜单，并获得普利策虚构类图书奖。麦克威廉斯关于移民工人的研究——《田间的工厂》稍后出版，该书以律师的真实细节与论证支持了斯坦贝克的小说。在如此之富庶的农业丰裕中发现如此令人惊骇的贫困，是促使两人进行写作的动力。他们也在全美各处拥有广泛的读者，后者在十年的经济萧条中变得异常敏感，能够感受到在遥远陌生的沙漠地带那些底层阶级的不幸遭遇。然而，在加利福尼亚的很多地区，这两位作者则被视为一对骇

人听闻的造谣者，用谎言和对事实的歪曲败坏一番伟大成就的声誉。例如，农场主联合会将麦克威廉斯形容为“头号农业害虫”[64]。这些农场主恐惧一种向其谷地渗透的新鲜力量。该力量不是基于对水、土地或劳动力的掌握，而是基于词句的力度——一种富于批判性精神的力量，它质疑、控诉、规劝并且帮助颠覆他们的农业结构。

但是，无论是斯坦贝克还是麦克威廉斯，都并非他们或可成为的那种强大威胁，因为两人均不甚理解治水社会究竟是一种何样的存在。他们审视着这一无法否认的复杂社会——生态体系，却仅仅能够把握其中的某一部分。他们聚焦于集中的土地所有权问题，而非令农业资本主义如此强大、如此组织森严的水统治。这种对全景的失于考察与描述，束缚了他们的批判，令其纠缠于无法破解的绳结，最终导致他们给出片面的、无法令人信服的解决方式。同时，他们也为美国西部历史学者与社会思考者留下了错误分析的遗患，如同上述两位作者，后来的西部学者一面继续颂扬着在此地区对干旱自然的征服，一面天真地期冀某种后资本主义社会的理想形式出现于此。就斯坦贝克与麦克威廉斯而言，这种混淆分析无疑源自他们的文化背景。他们都是西部的土生子。前者成长于加州萨利纳斯谷地的果园、灌溉农场与小镇中间；而后者则来自科罗拉多的扬帕河流域，其父在那里经营地产生意、养牛。[65]在如此乡村氛围中，将干旱土地转化为青翠的生产率早已被奉为圭臬，只有彻底不合时宜的蛮子才会毫无顾忌地对之进行质疑，而这两人均非如此。因此，两人均未能将西部农业演变为剥削与暴力统治的事实同对水的操控联系起来。他们只好去寻找一些其他的较为狭隘的解释。

在两人之间，斯坦贝克更能够看到社会与生态领域之间的联系。在其小说与主要角色中，从俄克拉荷马移民到加利福尼亚寻找工作的乔德一家，是一群通过与土地之间的长期和谐关系而获取其强大力量与品性的人。他们是未受经济最大化的现代意识所腐化的天然美德之典范。在其原有环境中，他们是一个关系亲密的家庭，三代同堂，其自我认同自其农业生活中有机地滋生而出。虽然农场是租种的，但那是他们的农场，他们也属于它，他们既不主宰它，也不受其主宰。在那片土地上，他们能够在某种程度上掌控自己的命运，虽然这样的掌控受到所有权缺失的限制。如罗伯特·本顿所写，斯坦贝克的理想人类共同体，是作为广大、复杂生态体系的部分而存在的适度共同体，是人类与非人类相联系的同一整体。[66]俄克拉荷马乔德一家的悲剧正在于，那一整体为入侵的资本经济及其技术所毁灭。某一远方企业派来的拖拉机从土地上攫取更多利润，迫使他们卷起铺盖，前往西海岸，抛弃了那种为他们提供某种自主性以及大部分自决权的生活方式。然而，斯坦贝克很难看到，同样的破坏过程也可能在加州上演；

不仅仅通过私人土地的兼并——对这点他有足够清晰的认识——还通过灌溉的精密运作。

有如前代之人，乔德一家在向西而行的路上，怀揣着一个奢华的《落日杂志》梦想，相信自己将会在轻松的绿洲生活中重新安身立命。他们期望，在加利福尼亚，所有的烦劳，所有的饥馑，都将永远避离，他们将完全免受贫困之苦。“那儿到处都是葡萄，”爷爷说，“路边伸手就是。你猜我打算怎么着？我要给自己摘上一澡盆葡萄，我就坐在里面打滚，让葡萄汁流一裤子。”[67]这是一个奢华的梦想，因为乔德一家从未权衡过实现它的高昂代价，当他们处于决心逃离，去争取更好生活的热望之中时，他们倾向于贬低自己的过去。结果是，爷爷自己没福经历那汁水淋漓的浸透，在全家离开俄克拉荷马之前，便去世了；斯坦贝克很清楚，爷爷属于一种勤劳工作、期待谦卑、自我约束的文化。然而，斯坦贝克将我们带入了希望，希望较年轻的乔德一家——妈妈、爸爸和汤姆，还有其他人——有可能进入并参与到那片福地乐土之中。他们可用加州的人工园圃替代自己在俄克拉荷马的农场，拥有比从前更好的生活。他们只需要穿越沙漠，而后天堂就属于他们。当他们自莫哈维沙漠的夜间穿行中死里逃生，在清晨伫立于德哈查比山的巅峰，远眺那期待已久的灌溉景观之时，他们在对这片奇迹的赞叹中驻足，他们为山下那延展的绿色农田，行行排列的果园，还有那些富庶的农场所代表的财富倾慕不已。当爸爸讲道：“我就想这么看着它。……我从不晓得它们是像她那样的事物。”他说出了所有人的心声。[68]在这激动人心的一往无前中，蕴含着对谷地及其构建力量的极大天真。不幸的是，斯坦贝克与乔德一家在此问题上同样天真。他已然忘却他的角色们是为另一种比较自由而自然的环境所形塑，只有当他们发生根本性的改变，成为不那么独立、全然不同的人，方有可能属于这里。对乔德一家而言，如果他们想要成为谷地的一部分，唯一可以想象的地方便是他人的手掌心。

在《愤怒的葡萄》中的任何一处，斯坦贝克都未曾关注过为创造加利福尼亚花园所必需的复杂治水组织。事实上，其文字中甚至没有出现过灌溉的过程。葡萄、胡萝卜、棉花，还有其他类似的农作物看似自然自发的产物，而非先进水工程及其所需的社会组织所成就的精巧产品。乔德一家对这片新景观殊无所知，是以完全可以理解，当他们发现如他们那样的人在这个天堂中竟无立锥之地时，他们感到愤怒不已。此前，自然从未曾慢待过他们，他们无法理解为何这一新“自然”竟会如此不同。

另一位移民，在希望破灭时，对究竟出了什么问题给出了自己的版本：“她是片好地方，但是她在很久之前就被偷走了。”[69]斯坦贝

克太过急切地同意了这一简单的分析。在书中他多处指出，加利福尼亚的问题是一撮贪婪的地主垄断了花园，将乔德一家排除在外。如果仅是这一问题，那么所需的解决方式便是挑战他们的所有权，事实上这也正是斯坦贝克所建议的。除此之外，他还建议建立某种洁净的、由政府投资的劳动营地；推动劳动者工会化，以及重新分配谷地所得。这些建议都是富于人道主义精神的，是有用的想法，都是新政社会改革政纲的核心，但是读者可以感觉到，斯坦贝克的心思并不真正在此。如欲对这样的分配改变拥有深切的信心，他必将彻底变更他原有的观点。他必将坚持认为，这片土地最终必须为先进的技术所重塑，并相信，无论在俄克拉荷马还是在加利福尼亚，在任何地方，实施这一救赎的企业化社会秩序都将成为类似乔德一家的人民的美好家园。然而，他并不怎么相信上述任何一点。他对技术统御自然的前景更为悲观。在斯坦贝克所提的解决方案与其对根本性原因的分析之间存在着矛盾，这一点对他的作品颇具破坏性，使其在结尾处既无法令人信服，又显得优柔寡断。前面的篇章是深沉而动人的控诉，至后半部分却成为用力过猛的改良主义手册。其陷入困境的主要原因在于，斯坦贝克并不准备在加利福尼亚接受他在俄克拉荷马所清晰察知的问题，即乔德一家痛苦的渊源归根结底深植于对环境进行毫无约束之征服的理念与组织。

斯坦贝克对乔德一家悲剧复杂性的勾勒之所以止步于绝望，原因在于他对过去与当下的矛盾心态。在他回首往事时，他满怀着对一个在较为湿润的东部形成的权力分散之农业社会的失落感，然而，他却肯定了（或者至少试图肯定）西部新兴的现代治水秩序，及其以技术为基础的丰盛产量。与之相反，凯瑞·麦克威廉斯在其忠诚性上远无如此复杂。其书《田间的工厂》是一本简单得多的著作，在结尾处，该书为乔德一家这样的人提供了一剂毫不含糊的处方：农场的集体所有制和反对资本主义的社会革命。这方药来自1930年代左派的标准教科书。通过将之套用于西海岸农业，麦克威廉斯打破了将该地区与全国其他地区分离的心理障碍。他将此地区农场工人的困苦，与新泽西纺织雇工、肯塔基煤矿工人、底特律流水线的机械劳力的艰难相结合。他渐趋相信，在每一个这样的地方，都有一小撮相似的拥有生产资料的工业资本家，同时，还有一群被盘剥的无产阶级为最低工资而辛勤劳作，或者，情况更恶劣者，则在淡季被炒鱿鱼，在救济站前排着长队，走街串巷寻找工作。作为一个来自落基山偏远地区的男孩，麦克威廉斯非常迅速地理解了城市马克思主义的分析，并把握了其与农业西部的关系。他毫不迟疑地加入了这场战斗。与遍布全国的其他知识分子一道，他将自己与那些斗争中的无产阶级结成联盟，后者包括所有种族的所有工人，任何他认为在美国生活中应对失败的人。

不幸的是，不论在当时还是之后，始终有两个根本性的问题困扰着传统的左派立场，并破坏着其对美国人的恳请与敦促。第一，它对现代性力量的可靠性太过轻信。在如法兰克福学派那样的欧洲思想家群体中，已然证实欲破解工业社会的压抑性影响，需要的远不止是生产资料的集体所有制。第二，标准的左派分析——在麦克威廉斯一例中无疑如此——并没有为自然，无论是就其历史角色而言，还是其作为道德问题而言，留有一席之地。在这一点上，左派们同资本家们并无区别，他们都支持对自然世界的征服，他们对未来的展望最终在同样的技术乌托邦向往中趋于合流。他们之间的分歧，则似乎并没有深刻到值得为之在西部发动一场社会主义革命的地步。

麦克威廉斯的书，既是一部关于农场工人与农场主之间阶级斗争的历史研究，也是一篇对当时暴力事件的纪实报道。他讲述了很多血腥的、令人毛骨悚然的事例，包括在1913年，当世界产业工人联盟在加州田间被激发而进行的惠特兰暴动；共产主义性质的罐头与农业工人产业联盟的诞生；以及1929年至1935年的一系列激进罢工。从这些事件中，出现了一种被他称为“农场法西斯主义”的新模式，一种由加州农场主联合会这样的群体所构成的有组织、集权式的威慑力量，企图将俄克佬与墨西哥人牢牢地掌控在其手中。麦克威廉斯揭露道，他们中的很多人都公开赞美希特勒和德国的纳粹突击队员。[70]他指出，法西斯主义是资本主义农业发展的最后阶段，是少数压迫者坚持自己地位的最后绝望挣扎。然而，对他们而言，这是无望的努力，因为他们业已创造出导致他们自己失败的力量：一个“大范围的集约式、多元化、机械化”的农业体系，而由于他们的贪婪，这一体系已变得混乱、低效且丧失理性。在该体系与其当下的法西斯所有者之间存在的矛盾是巨大的；一种集体化农业的社会主义未来也便愈来愈不可回避，在这样的未来中，所有的阶级都将被消灭，理性的桎梏将被解除，高效高能将获得胜利，和平也将最终在加利福尼亚到来。

与斯坦贝克相比较，在麦克威廉斯的论述中，灌溉占据了更为突出的位置，但是在任何一处，他都未对其进行系统的检验或考量。其马克思式逻辑告诉他，私有财产，而非对自然的控制，才是所有滥用权力的根源；而他假定，在农业中，私有财产必然意味着私人集中的土地所有权。无疑，当他指出农业的加利福尼亚是一株“被迫生长的植物——灌溉的产物”时，他在一定程度上认识到其理论的缺陷。[71]接着，他继续展示了人工水供给的发展如何导向一种新的农作物模式，新的劳动力需要，新的资本集中，以及新的雇主团结；换言之，正是主要由于灌溉，“田间的工厂”方才得以运转。与集中的土地所有制相比，灌溉在推动该州农业工业化的问题上远为重要。然而，无论其书的标题暗含着怎样的震撼，麦克威廉斯在反对工业主义的本质问

题上未置一词，同样，他对大规模灌溉也全无异议。

> 加利福尼亚的农业在规模、效率、组织及其令人叹为观止的丰裕上都是辉煌的成就。那些自灌木丛与沙漠中被拯救而出的加州伟大农业峡谷，可以轻而易举地厕身于世界上最富饶的农业地区之中。必须改变当下控制谷地的落伍体系，惟其如此，谷地方能成就自身。[72]

将治水社会这一新鲜事物置于社会主义的掌控之下，这就是他的建议。让自然服膺集体所有制的专政，西部便会一切安好。而后，权力归于全体人民，也就是说，它也将不再是一个社会问题。

对很多1939年的美国读者而言，在西部建立集体制灌溉农场的展望必然令他们想起最近的苏联经历。在约瑟夫·斯大林的命令下，数以百万计解放的农奴，被成群结队地赶到原为富农所有，而现在则收归国有的土地之上，做好为了公共利益而辛勤工作的准备；而那些拒绝归顺，那些与政权及其政委相对抗的人则被申斥、殴打，或者枪毙。[73]凯瑞·麦克威廉斯无论如何也不是一个斯大林主义者，他也并没有试图宣扬任何一种威权式策略；无疑，在其头脑中，有某种更为人性化的将集体主义带往农业加州的方式。遗憾的是，他并未告知任何人，这是怎样的方式，如何令之运转，或者其蓝图是什么。他是否将招来一群官僚，这些人将从资本家手中接管加州农业的日常管理？水控制的专业技术人员是否将下岗，而如乔德一家的单纯百姓将掌控一切？麦克威廉斯将如何在那些迄今为止仍是各行其是的工人中，强行实施工业的或者治水的工作模式？如果人们想知道如何行动，想看到什么才是可能的、有效的，这些则是必须被强调的问题。然而，除却几句一纵即逝的标语，《田间的工厂》并没有重视这些问题。假如它们曾被更加谨慎地对待过，至少美国人可能对他们所拥有的选择有更清晰的认识，如果他们在现实中拥有任何选择的话。事实上，现在已然实施的选择是唯一一个他们真正能够理解的选择，而一种对社会主义的模糊建议只会带来压迫的梦魇，而这至少也同加利福尼亚现行的选择一般糟糕。

在1930年代结束之时，尚未解决的难题在于，是否能够构想出某种可被信任的社会手段，施行对干旱土地的现代开垦。此时，尚无人愿意考虑摈弃整个垦殖计划，但是也无人能够显示如何在没有严重人类代价的风险中，继续这一计划。情况似乎已然明朗，然而也很不幸：某些人必须被置于血汗工作当中，而另一些人必将摄取绝大部分利益与权力。事实上，这是一个无可回避的困境，固着于技术统御计划的本性之中。当时，美国人对之既无法理解，也无法解决，他们决定忽视之——或者至少，将对它的思虑拖延至将来的某日。

谁统治大谷地

历史上的革命之风曾经吹倒最坚固的栅栏，拔起最丰硕的庄稼，也令受到最精心护卫的社会发生翻天覆地的变化。对1930年代中叶的加利福尼亚农场主而言，此风似乎正从他们的劳动营房和绝望移民的棚户区中吹起，这是一场灼热而猛烈的强风，威胁着吹枯他们果实累累的葡萄藤。他们意料到如此强风的到来，因而也做好准备将之击败。但他们没有预计到的是，有另一场风可能自一个完全不同的地方吹起，带着雨水的气息；它自身的潜力可能也会为该州现行的权力结构与农场运作带来根本性的变化。这场风来自联邦治水的官僚机构。它是一场强烈的大风——后来证明，它远比来自棚户区方向的风更为强烈。毫无疑问，在最初的时候，它看似颇为温和，然而即使是湿润的风也可能极富破坏性，它可能吹倒栅栏，吹走一个统治阶级。农场主面对的问题是，判断这场联邦之风究竟是另一场对他们财产的革命威胁，还是可以仰仗以对抗革命的同盟。

站在农场工人的角度来看，农场主的地位似乎是坚不可摧的，它受到警察、枪支和政客方阵的严密保护。然而，假若他们能够生态地思考，这些工人及其支持者或许能够看到，其地位实际上非常脆弱。农场主需要水，越来越多的水，从而维护其凝聚力，扩张其财富，延续其生意。前文业已探讨帝国谷的脆弱性。同样危险的情况也存在于中央大谷地，特别是从弗雷斯诺到贝克斯菲尔德——其南部的自然干旱地区。至20世纪早期，这里的水已将耗尽。一个又一个地区借款修建先进的水系统，直至地表水被完全占用。例如，到1930年，金斯河——一条自塞拉山脉流出的中型河流——的灌溉面积超过百万英亩，除了尼罗河与印度河，世界上没有任何一条河流可以与之相比。[74]这种过度消耗的后果一路蔓延，流至大海。下游的低水位，甚至断水，造就了敌人和对手，破坏了农场主的团结，也带来了大量官司。它同时也为该州的主要入海口即旧金山海湾制造了复杂的环境变化，使海水从圣巴勃罗和卡尔昆奈茨海峡至萨克拉门托——圣华金三角洲侵入，为那里的农场与城镇留下了咸水而非淡水。

电动水泵恰好在这个节骨眼上出现，从而延缓了形成中的水危机。在干旱的表层下，在谷地的深层、可渗透的冲积土壤中缓缓流动着大量的地下水，在地下数百甚至数千英尺深的沙砾沉淀物的孔隙中蕴藏着一个天然水库。水泵是唯一能够从这个水层中取水，将之吸出的工具。为了能从这个新的意外之财中分得自己的一杯羹，农场主们纷纷出动，四处打井，在山脚下，在沙地上，在那些曾经不可能进行灌溉的地区，开发可以投资的新土地。位于贝克斯菲尔德正北部的图莱里县在1910年时有739个水泵；到1919年，已有3758个，它们正

是该县成为全美农场财富第四大生产地的一个主要原因。从1918年到1920年代早期，一系列干旱强化了水泵的运用。随后，便是企业扩张最终带来的人所熟知的悲惨结局：迅速的资源消耗，赢得竞争所需的愈趋昂贵的技术，不断减少的存活者数目。自1921年起，该州第一次开始系统统计水井数量及其承载力，直到1939年，圣华金北部地区的地下水水位下降了39英尺。原有的社区，原有的群体，同水位一起陨落。[75]

地下水枯竭的社会影响表现在两个事例上，它们都显示出伴随匮缺而至的新的财富集中。吉米·帕默，一位图莱里县600英亩橘园的经理，是这场竞争中财富和能力胜出的少数几人；但即使对他来说，生存亦绝非易事。他的水费在1930年时，已高达3.2万美元。他的三口水井在生长季节中枯涸，迫使他钻了一口新井，深至507英尺，耗资1000美元。[76]无疑，他那些不甚富裕的邻居就无此幸运了。在克恩县，一位大人物现身，开始收购那些失败的农场。他就是意大利移民约瑟夫·迪吉奥吉奥。此人年轻时曾在东海岸居住过一段时间，成功挑战了联合水果公司对国际市场的统治。1915年，迪吉奥吉奥来到西部，怀揣香蕉贸易中所得的巨款，开始在阿尔文附近建立一个最终将占地一万英亩的“果园”。这里种的几乎都是葡萄——田埂相连，枝蔓勾错，白马来加、红皇帝、阿利坎特、托考伊、无籽汤普森，凡此等等，或被晒制成葡萄干，或被酿造成葡萄酒。当其邻居的水井干涸，他就将之购买下来，打上新的竖井，装配上每套耗资一万美元的油泵。如此配置，可以令他获取他人力所难及的水，迪吉奥吉奥也进而借此缔造其私人采邑。每年，他往其酿酒厂以及各地店铺运送1000万箱水果，同时雇用长期的当地劳动力，从而使自己完全不再像其他较小农场主那样依赖移民潮。迪吉奥吉奥还告诉人们，那个老朽的神话，即灌溉是打破大土地农场，造就家庭农场的力量，不过是谎言一桩。反而，他证实了当灌溉强化到一定程度的时候，它会产生完全相反的效果，使松散的农业均等为集中的控制所取代。[77]

然而，即使如迪吉奥吉奥，也不可能无限制地越抽越深，让水从地球之碗中不断地喷射出来。一定要找到优于水泵的其他办法来解决水枯竭的问题。一种可能性是宣布所有的地下水为公共财产，指定州政府为配给机构，这与新墨西哥州1931年的拓荒者法案规定相似。在1935年洛杉矶召开的一次会议中，美国农场局联盟所号召的正是这一解决方式，然而它从未能够得以实施；在加利福尼亚农场主看来，这是过度干涉。[78]既然拒绝抽水管制，如果圣华金和克恩县区想要免于灾害，便只剩下一个唯一希望——从他处水源找到并且引入新的水。

补充供给的热门候选水源是北部的萨克拉门托河。长期以来（至少自1874年亚历山大委员会报告以来），人们普遍相信那里有着大谷地三分之二的水，却只有三分之一的可耕地。显然，这种不平衡是一个巨大的错误，是自然设计的缺陷，因此必须被修正。怀着坚定的决心，加利福尼亚即刻着手开始修改错误。历史学家约翰·考伊写道，这样的调整是“假若上帝知晓当地情况也会做出的”[79]调整。上帝当然会如此做——假如他是全心进行无极限扩张的农业资本家的话。

或者，上帝可以是像罗伯特·布拉德福·马歇尔上校那样的空想家。马歇尔是一位地理学家，受雇于美国地质勘测局和垦务署。当他在1891年来到加利福尼亚后，为了只有他自己晓得的原因，他开始花费大量私人时间来思考重造大谷地的基本要素。用他的话说，他曾经向往着“一个缔造帝国的梦想，这是任何一个有远见的人，无论在此时或者他时，看到百万英亩的加州土地在夏日中焦枯，而她百千英亩尺的水却在冬季倾入太平洋中，都会有的梦想”。1919年，在一本题为《加利福尼亚谷地1200万英亩的灌溉》的小册子中，他简要地勾勒出能够让该州成为他所保证的“世界上最伟大的花园”的水工程蓝图。它包括在萨克拉门托上游源头附近修建一个水坝，自彼处修建一组南流的运河，首先下山流入围绕州府的低地，而后向上翻越特亥彻比山脉（运用水泵），流入洛杉矶盆地。其耗费不过10亿美元，或是修建巴拿马运河费用的两倍。马歇尔宣称“如今是做大事业的时代”，他进而补充说：“渺小的念头在加州无立足之地。”[80]

有一段时间，伟大的念头在那里看似亦无立足之地。年复一年地，马歇尔失败地游说着人们接受他的梦想。幸运的是，他将此梦想的要点植入了一些比他更具影响力之人的头脑中。他们是一群萨克拉门托州政府的工程师与官员，也是热情的集权化规划者，期望能够运用他们的专业知识，将该州的谷地与河流变为如某位历史学家所言的“一种更为理性的经济秩序”[81]。马歇尔的计划恰恰符合他们追求秩序的抱负。1920年，他们开始了一系列对加利福尼亚全境水资源的研究。十年之后，这些研究产生出《加利福尼亚州水利规划》，它是在整个西部同类规划中最为全面的设计，但是，仍然远远不及马歇尔梦想的标准。例如，该规划忽略了启动资金的价格标签仅为1.6亿美元，好似塞西尔·德米尔特效一般抬河翻越特亥彻比山脉的设计。[82]加利福尼亚的选民喜欢这个规模较为适中的规划，即使仍然处于大萧条时期，他们也在1933年投票通过发行债券，启动工程。所有人都是如此，除了太平洋电气这样的私人能源联合企业，还有满怀怨怼的洛杉矶人。前者憎恶的是由加利福尼亚州供应、开发和销售的公共能源；而后者一直自掏腰包，从欧文斯峡谷和科罗拉多引水，很不情愿用他们的钱为大谷地的农场主们供水。[83]

如果是在私人企业部门中对其进行严格的耗费评估，这个南调萨克拉门托河的规划将会被视为赔钱的提议。假如必须负担全部费用的话，任何一个私人农场主，即使是最轻浮的冒险家，都没有胆量承担这个规划。它之所以可行，只是因为将由一个政府机构提供借款，而后，只是因为借款的利率只有3%甚至更低，只是因为可以用50年还清，而且只是因为其花费将分摊在所有纳税人的身上。假使这个项目完全由加州政府负责，更有可能的是它将被搁置，因为一个州既无法给出如此有利的财政条件，而且此后证实，它也并非真正希望由自己承担如此庞大的债务。加利福尼亚充分地预料到联邦政府将会接手这个项目。如此一来，为大谷地的过度扩张和资源枯竭买单的，就不仅仅是洛杉矶的小职员或帝国谷的农场主，还有芝加哥的办事员、缅因州的伐木工人和南部的贫困佃农。

在加利福尼亚通过该州水利规划的当年，即1933年，联邦垦务局正处于水深火热当中，急需资金，饱受抨击。那时，它正在30年失败的死胡同里徘徊。当然，它建造了巍峨矗立在科罗拉多河之上的胡佛水坝，这条河现在处于垦务局的专有掌控之下；然而除此之外，这个机构已经危在旦夕。它在西部30年间进行的项目仅仅产生了数目小得可怜的家庭农场，而其中的大多数仅能维持生计而已。垦务局的年度预算依赖于纳入其循环基金的拓殖者还款，现在已经逐渐减少至800万美元。更为严重的是，东部的国会议员要求知道，在国家经历经济危机、持续贫困，然而粮食过剩的时刻，为什么这个机构仍然有存在的必要，为什么它还在推动西部拓殖，为什么它仍然不断地要求国家财政贷款。[84]所有那些在1902年对联邦化垦务提出的反对意见，虽然为当时西部人所蔑视，而今却被证明是正确的。不过，垦务局并没有准备承认自己的使命已经结束，其存在的理由已经不再迫切，应当关门大吉。它不想这么静悄悄地死在自己的手中。官僚机构，如同自然有机体，有着强烈的生存与繁殖欲望，即使遭受各种敌视力量的困扰，也要不断扩展它们的范围与影响。1933年，在埃尔伍德·米德的领导下，垦务局开始想方设法贪婪地四处觅食，以维持生计。它促成了一个新的私有游说组织——国家垦务协会，高举一面热情洋溢的大旗，上书："没有灌溉，西部的进步就将停止。"[85]垦务局同时重新定义自己在各种计划中的合适位置，首先它寻求利用1930年代的萧条环境，在此之外，则插手西海岸新兴的葡萄园农业企业。

垦务局现在向往的，也是它不得不拥有的，正是它在1902年时曾经许诺绝不要求的，即联邦财政的定期拨款。在他们自己人中间，很多西部领袖们站在老式的、简直毫无掩饰的立场上支持这样的拨款，认为这是西部的天定命运，是正确的。爱达荷州的参议员詹姆斯·波普许诺说，一个扩大的垦务计划"一定能够为期待中的，而且几乎不可

避免的西部移民铺路”。然而，在所有为垦务局及其预算所做的论证中，这是最懵懂、最无力的，它傻呵呵地假定东部各州将甘心情愿地出资赈济西部自身的败落。幸而，还有些更精明的人来证明垦务不是一种恩赐，而是明智的“企业政策”，是一项同时能使很多东部人受益的投资。直到1939年，对垦务的合理化仍然被不断地重复：据称在该年伊始，联邦垦务已经生产价值200亿美元的粮食；每英亩灌溉土地只耗费170美元；联邦计划在全国小麦、玉米和棉花过剩中所占比例不到1%；它创造了超过五万个新农场家园，此外还有学校和教堂；这些垦务项目的农场主使用其收入购买东部的工业产品。但是它绝口不提，其实如果那些人仍然是东部的农民，他们也会做同样的事情。重点是，垦务意味着经济扩张，意味着“一个伟大的美利坚”，没有人能够反对这一点。[86]

在如此紧锣密鼓的敲打下，国会终于同意打开公家的钱袋。1936年，垦务局获得的总资金为1600万美元（该年其所得还款仅为130万美元），到1939年该数字翻番，1940年，再翻番，第二次世界大战结束后，甚至更高，而后停止在此：1949年为1.18亿美元，1950 年高达3.14亿美元，1960年1.24亿美元，1968年1.54亿美元。但这些数字并没有显示出这个机构如今日常享用的丰盛膳食，因为也是在1930年代，它发现其西部水坝生产和贩售的电力才是该官僚生命的长生不老药。[87]

然而，这一切还远未能满足旧有的统御之使命。在西部，仍然有未被利用的河流，仍然有未被救赎的荒芜而干涸的峡谷。一种历史必然性的使命感推动着美国人在1930年代前行，正如它一直以来推动着他们占有这个大陆，在最艰难的土地上定居，而后宣布：“我们甚至主宰了这里，我们令它付出。”垦务局非常了解传统美国文化的核心要求，并且知道如何吸收、运用之，从而使之为其机构自身目的服务。但对于那些不再为统治梦想所振奋的人——在大萧条时代，这样的人比以往任何时候都多——垦务局还可以成就另一个更具吸引力的卖点。它可以成为一个不仅是征服，也是救助的机构，而救助正是一项毫无争议的1930年代计划。全国各地到处都是需要救助的、境遇困窘的社区，不论是城市还是乡村。这些穷困而面临威胁的社区，或被工业机构长期压榨，弃置不顾；或是继承了滥用土地的遗留问题，深陷于并非由他们所造成的错误当中，难以自拔。垦务局认为，在这些社区中就有加利福尼亚大谷地。它一样需要救助，而垦务局已然整装待发。

1930年，一个联邦——州联合委员会建议联邦政府向加州水利规划投钱。三位居住在不同州的人士：弗兰克·亚当斯、戴维·摩根和沃

尔特·帕卡德为垦务局进行了调查，陈述这一提议的理由。他们警告说："如果没有额外的水源补充进来，那么它所带来的农业衰退和价值损失反过来影响的，不仅仅是整个南圣华金峡谷，也包括南圣华金峡谷为其贸易与商业作出贡献的遥远中心地区。"那些地区的很多人为充足的地下水资源希望所吸引，疯狂投资土地，如今都债台高筑，地下蓄水层灌溉的前景迅速坍塌，而银行取消赎回权的威胁已经隐现。景象悲惨，而据此研究，令之更为悲惨的是，该峡谷炫耀着"一种高度的文明"，它拥有汽车的百分比在全美名列前茅。[88]

富兰克林·罗斯福总统被说服了：此处事态严峻；1935年9月，他拨出2000万美元紧急救济基金，垦务局当即将之用于启动该项计划。两年之后，《河流与港口法案》批准了中央谷地项目，由此《加州水利规划》转为联邦救助计划。中央谷地项目是垦务局历史上最大的项目，却又是在一个州的边界之内进行；该州无比富裕，拥有数个全国最富庶的农业县——它不是一个阿巴拉契亚区或者一个尘暴区，而是约翰·斯坦贝克笔下丰裕的土地。中央谷地项目同时也标志着垦务局对其最初自我定位合理性的实质性扬弃，亦即那个关于其设立之主要目的乃是为无家可归的城市大众建造家园的神话。在很大程度上，这一合理性曾经是西部垦务获得东部支持的宣传工具。自此，它基本上不再为人们所提及。从此往后，垦务局更多忙于救助数十亿美元的私人大型农业投资方面的事务。

中央谷地项目为众多消费者送去了一些水以及大量的电，以赢得他们的支持；然而在其设计与理论依据中，它首先是灌溉农场主的水龙头。它的一大重点是沙斯塔水坝。该水坝于1938年开始兴建，1944年竣工。这是一座602英尺高的建筑，使用了600万立方码的混凝土，是加利福尼亚州最大的水力发电站。沙斯塔所发的一部分电抬高萨克拉门托河，让它在庞大的特蕾西泵站处向下流入三角洲地区的两条运河。其中较短的一条是康特拉科斯塔运河，它向西流往旧金山湾，为那里深受盐水威胁的农场与工厂提供淡水。另一条德尔塔——蒙多塔运河则向南流，与圣华金河平行。对自然加以改造后，该运河之水上行120英里上山，而后倾入圣华金河，并使之回流向大海。这一番精湛技术演示的重点，是重建在他处遭受农场主与垦务局破坏的圣华金河，恢复对那些因峡谷上游用水而致干旱的地区的灌溉。现在，圣华金上游的水可被无限量使用了。垦务局马不停蹄地开始建造一座坐落于弗雷斯诺西北部的世界级大坝——弗里恩特，以期掳获这条河流。自这座大坝始，中央谷地项目中最长的水道——弗里恩特——克恩运河曲折南行，去往迪拉诺，去往贝克斯菲尔德，去往约瑟夫·迪吉奥吉奥此类人的所在。这些只不过是刚刚开始。垦务局计划的管道系统包括40座水坝和水库，28个水力发电站，11条主要运河；

这一整套新奇精妙的装置耗费至少20亿美元，或者说大致相当于1930年加州全境所有农场的总价值。这就是垦务局如何定义萧条时代美国的救助，也是它如何令不理性的自然变得理性。[89]

为了得到国会对其项目的支持和接受，重生的、企业式的垦务局宣称将遵循一套成本收益分析的严密体系。从前的垦务局承担了过多经济利益甚微的项目，一些毫无希望收回成本的项目。与之相反，在中央谷地项目中，成本核算被宣传为更加有条不紊、精明务实。一项垦务局的研究宣称，当它结束时，该项目能够产生2.96亿美元的年效益。这将抵消每年2.1亿美元的成本与维护费用，其比例几乎为1.5比1。然而，更为仔细的检验表明，这些在图表上严格计算的收益，却有着令人不安的蒸发倾向。根据该项研究，这些收益的40%归于国家，包括洪水控制与通航改进（传统上被认为是国家的义务），农业与工业增产，“社会稳定”的增长，为可使更多人口脱离救济的未来农场拓殖而提供的服务，如是等等，形式颇为空泛。另外10%是同样模糊笼统的州属收益。当地非农业利益集团将从该计划获取11%的收益。剩下的收益——这些才是实打实的收益——将归水的实际使用者所有，其中包括数个县市和灌溉农场。然后又是谁来为整个工程买单？大体而言，并非那些灌溉农场主；他们将只被要求承担33%的花费。大得多的部分则是通过沙斯塔水坝所发电力的贩售所得利润支付，实际上就是从城市用电者处为谷地农业征收补助。[90]

在成本收益统计中全然没有出现的是那些应当真正需要救助的农场，它们遭受着地表水枯竭之苦。垦务局认定，在大谷地有20万英亩到25万英亩的土地面临着退还沙漠的严重危险，而这在他们看来就是全部了。毫无疑问，金色龙头将灌溉这些土地；但现在愈发明晰的是，垦务局的主要收益之所在是灌溉300万英亩的新土地，它们是掌握在私人手中的土地，是可以令许多具有赌徒精神的投资者大发横财的土地。在中央谷地项目得到批准的12年之后，内务部长解释道：“如果不对其水资源进行额外的利用，那么中央谷地的经济发展将停滞在现有水平。”[91]也就是说，救助的使命已经变成以灌溉扩张为主的使命了。垦务局毫不掩饰地从事着对私有土地的开垦，耗费巨大，所用之钱来自通过贩售公共能源所得的补助和无息贷款，所有这些都是在这个以镐柄和催泪瓦斯，以其污秽不堪的劳动营房和价高质劣的公司内部商店而臭名远扬的峡谷中进行。

奇怪的是，在1935年，或者此后的很长一段时间，在加利福尼亚几乎没有人认为如此安排有何不妥之处。一种既有的默许表明，垦务局极为擅长将自己对自然的集权式、协调式操纵与加州的人类集体福祉密切联系起来。它像一个快乐的巨人，来到该州，满载礼物，那么

多礼物，足够分给每一个人；很少有人想要拒绝这些礼物或者抱怨它们如何分配，甚至质疑对其进行分配的权力。J.鲁珀特·梅森却是一个例外。他是一个古怪的银行家，是激进土地改革者亨利·乔治的信徒。梅森后来回忆道："我从来都不喜欢得到联邦的礼物。我相信它将从一开始就为这个项目带来恶毒的影响。"他害怕这些礼物将破坏地方自治与本地控制，在美国带来一种希特勒式的权力集中。[92]典型的谷地农场主肯定会嘲弄这样的恐惧，他们的灌溉区官员亦将如此。哈里·巴恩斯，这位马德拉灌溉区负责人，在1936年给其众议员写了如下文字：

> 联邦政府……以政府的法律权力对垦务进行支持，由此而协调并使一应不调和因素达成一致；而在州的管理之下，仅仅服从于州法时，这些不和谐因素可能会通过各种琐碎的诉讼而在数年间阻碍项目的实施。

收信的众议员B.W.吉尔哈特同样敦促中央谷地项目的批准，然而立场不同："我们远不只是为了加利福尼亚人而要求加利福尼亚的发展，我们更多是为了美国的所有人民，为了成千上万的民众——是的，从我们的联邦将有数十万人来到加利福尼亚，在中央大谷地建设他们的家园。"[93]凯瑞·麦克威廉斯在其攻击谷地农场主一书出版的十年之后，对谷地联邦化表现出极大的热情："该项目尽早得以全面实现，对于加利福尼亚人民的未来福祉无疑是至关重要的"。[94]一股强风，载着大量水汽，沿波托马克河吹起[95]，一路呼啸，直至西海岸；所有的加州人，无论信仰为何，都在祈求水汽罩落在他们的身上。

这种近乎全体一致的支持并没有延续太长的时间。在1937年它被全面批准后，七年之后，中央谷地项目便纠结于垦务局史上最严重的争议当中，这场争议再一次威胁着该机构的生存。争议是如何发生的，又是为何发生，是一个已被讲述过的故事，然而这个故事的核心要点却仍然暧昧不清。垦务局并没有寻求争议，是争议找上了垦务局，它是外来力量试图逆转风向的结果。这股外来力量是一小撮西海岸的新政自由派，他们是这场官僚权力之争的菜鸟，并不真正理解如何赢取这场博弈。他们也太轻松地假设一个以征服自然为其首要责任的机构能够持续履行其义务，同时推动他们关于西部重新民主化的计划。有关中央谷地项目的争议明确无误地揭示出，一个像垦务局这样的机构不可能成为根本性社会变化的动力源。作为一个官僚机构，它首先想要的是生存，其次是提高自己的权力。它的天然同盟是那些掌握加利福尼亚乡村权力的人，这就意味着他们是农场的所有者，而非工人。在那些所有者需要的时候服务他们，才是垦务局成功的最可靠

准则。作为一个征服的机构，垦务局不可避免地走到那些已然承诺并且完全投入到这场征服当中的人的一方——他们仍然是那些已有作为的成功农场主。西部自由派未能理解这些现实，虽然他们成功地延缓了项目的实施，但是由于他们自己也坚定地希望该项目得以完成，相信建造一个巨大管道系统工程的理念，他们最终只有偃旗息鼓，放弃其社会改革的计划从而实现该工程。

分裂这种一致性支持而且几乎粉碎垦务局新策略的议题，是1902年《垦务法案》中关于英亩限制的一项小条款。此前已然论及，该法案规定任何一个个体土地所有者不得占有超过灌溉160英亩土地的联邦水资源。总体而言，根据垦务局对该条例的解释，这意味着任何一个联邦垦务项目下的所有者不能占有160英亩以上的土地，尽管该法案所明确的是对水的限制，而非对土地的限制。其他似是而非的解释也困扰着该法案，而垦务局则倾向于将它们搁置，在具体案例中进行自己的决断，避免上呈国会要求阐明这些规定。显而易见，垦务局建筑水坝的心情远比严格实施法律的心情急切得多。因此，它对帝国谷获得任何英亩限制的豁免权毫无异议。在1939年和1940年间，它又对内华达与科罗拉多州农场主的豁免权予以支持。总体而言，一项1947年的调查显示，在垦务局项目中，有3.4%的所有者占有土地超过160英亩，而这些人拥有30.5%的联邦垦务项目土地。[96]这是该法案实施40年后的记录。甚至在那时，垦务局还通过允许在包括加利福尼亚在内的共同财产的州中，夫妻各有160英亩而占地320英亩的农场，来遮掩非法占有土地之所有人的真实数字，因为这在1902年法案中并没有得到特别允许。

虽然垦务局对其规定的执行颇为宽松，但是加州人对《垦务法案》长期保持警惕。出于对它的恐惧，他们在1930年代之前，基本上没有允许几个联邦项目在其境内实施，而是倾向于按照自己的方式发展。对中央谷地项目的向往改变了他们的想法，但是旧有的警惕感仍然存在。批准该计划的法案（给予农场主50年的还款期限，在此期间，属于无息贷款）明确表示垦务法案适用于此项目。加利福尼亚人不愿意相信它，而垦务局急于开始工作的官员向他们保证，他们没有担忧的理由。马德拉灌溉渠负责人哈里·巴恩斯在一份给其主任委员会的报告中，从一开始便表达了一种共同的假设。他写道，英亩数的限制

> 对于一个业已定居的区域，如中央谷地项目将要服务的地区，是完全不切实际的。它是那般无法因地制宜，以致从未有人将其与中央谷地严肃地联系起来。人们已经意识到，如果想要该项目得以运行，垦务局必须想出办法规避这些条例。

1940年9月16日，巴恩斯写信给米德在垦务局专员位置上的继任者约翰·C.佩奇，以及内务部长哈罗德·伊克斯，以期找到规避法律的办法。佩奇的回答是垦务局法律人员尚在考虑这一问题——他首先指出，从联邦参与到该项目当中到现在为止不过十年时间——但是他个人倾向于给予谷地豁免权。得到专员的再次保证之后，巴恩斯告诉他的委员会，如有必要，得到“补救性立法”应当不难。[97]

然而，事情并非那么简单。此后，在沙斯塔水坝以及其他一些工程建设完全启动之后，联邦政府开始对其正在援助的中央大谷地进行更为细致的审查。在此之前，内务部长伊克斯除了声言他认为美国已有足够多的农业用地，是以他愿意以垦务局换取农业部的林业局之外，对垦务项目甚少考虑。不过，当伊克斯意识到垦务也可能同水坝与电力相关时，他开始对此采取更为支持的立场。建造像沙斯塔水坝那样的庞然大物，生产廉价公共能源，是他迅速发生兴趣的想法；他认定垦务局可以变成对抗那些不得他青睐的私人垄断能源公司的武器。[98]然而，伊克斯仍然保留着对农业与垦务的厌弃，而这还因为垦务局的洋洋自得而变得更加强烈。他的第一位垦务专员埃尔伍德·米德，虽然声称自己是一位社会改革家，却没有费心告诉他英亩数限制的相关问题，或者呼吁对其加强监控；佩奇也没有这样做。直到1930年代末，垦务局和内务部都在平稳地推动他们的工程项目，避免任何会在加利福尼亚农场主方面引起惊恐的事端，寻找规避英亩数限制的办法。让这一切发生改变的无疑是来自西海岸的一场震荡：1939年《愤怒的葡萄》和《田间的工厂》两书的出版。瞬时间，对一个自由主义的华盛顿政府而言，将补助性的无限制水资源供给农场主联合会这样的反动群体，以支持他们的劳工政策和财富集中，变得非常困难。至少，某些人需要首先做某些准备性的工作。

1942年秋天，水利专家们同其他数个机构，主要是农业经济局签约，开始对中央谷地项目进行一系列研究。其目的是探讨该项目可能在加利福尼亚产生的影响，但使人们对其现存的社会结构有了更多了解。大致而言，这些研究对由于先进灌溉而加深的阶级分化没有进行什么调查分析，其作者们理所当然地认为中央谷地项目无论怎样也要完成，因此，“再去考虑其建造与否是不是明智这样的问题没有任何意义”。同样，也无须去幻想其他任何真正激进的选择，因为“该项目的发展一定是在我们民主的资本主义制度下规划的”。尽管如此，所有的这些调研都强烈表示，希望运用垦务局对农场主的影响力对谷地进行改革，无论这一改革是为了加强英亩数限制，还是为了扩大更为野心勃勃的计划。[99]

这些研究中最出色的一份，即有关“经济影响”的第24个问题出自

伯克利的农业经济局办公室。其作者包括马里恩·克劳森、沃尔特·戈尔德施密特、J.卡尔·李和玛丽·蒙哥马利，都是聪慧、年轻而热情的新政自由派。在报告中，他们在每一条措辞激烈的陈述之后，都巧妙地附上一条更为温和的陈述，避免批评者指责他们故意妨碍议案通过。虽然有不少含糊其词之处，但他们的报告仍然令加州的农场呈现出颇不光彩的景观。他们发现，该州一个普通农场的价值大约是美国普通农场的三倍，这远非一个有抱负的穷人财力之所能及。一个农场工人如果想要在那里购买土地，让自己升级为农场主，他至少需要2000美元，这事实上毫无盼头。中央谷地项目所输送的水，即使有公共津贴补助，也将十分昂贵，故此，从事农业的花费将持续上涨。农作物的专门化使得社会秩序更富约束性。与凯瑞·麦克威廉斯所指出的相反，加州几乎没有真正的企业农场，但是这里有一种围绕市场企业及其包装厂房而组织起来的、专门化的企业农场经济；它是由农场主、银行家和城市商人所构成的质地严密的掌控结构。该研究有一个案例，事涉加州水果种植者交易所主席，同时也是沃尔纳特种植者协会主席、一家银行的副主席，还兼任加利福尼亚农业委员会的主席、加州商会主席，以及其水源区的主席。让水涌入此人的田地几乎就是灌溉一片垄断性农业。因此，现在垦务局必须作出决定是否支持、保护这样一个封闭的特权社会。伯克利的研究者们坚持道："在此问题上已经不可能保持中立。"然而，即使是他们自己，在决定采取一个直截了当，可以即刻"生效"且具有改革精神的立场问题上，也是颇费周章。[100]

鉴于时机已晚，他们所能提供的最好方式便是设计一个加强土地英亩数限制的计划，将其与一场推动脱离集约型灌溉，向综合农业方向发展的运动相结合。农场主们应当尽量多元化，将畜牧业添加到自己的运营当中，而非建立生产葡萄与生菜的工厂。通过如此方式，他们在收获季节对移民劳动力的依赖将减轻，而且也会相对减轻垄断性农业企业的压力。如此一来，对无地产者而言，农场所有权将再一次成为可能。这样的经济是否会效率偏低呢？伯克利的研究者们并不如此认为，但是同时补充道："效率同样可能成为一个错误的神祇，对它的崇拜可能会导致对重要社会价值的否定。"好话说来容易，但是这其中有一个让他们无法轻易熨平抹掉的硬疙瘩。每英亩尺耗费五美元的水并非凭借在灌溉草场上为肉牛提供更多午餐便可以支付。正是中央谷地项目的庞大规模为研究者们倡导的旧式多元农场经济蒙上了阴影；他们期望以杜森伯格的12汽缸引擎来发动T型轿车。[101]它只有在美国公众甘愿负担更多该项目耗费的情况下，方有可能发生，然而该研究并无胆量提出这样的建议。

其他关于中央谷地项目的研究也同样记录了大谷地南部整体上土

地分配不均的情况。尽管图莱里、马德拉和克恩县四分之三的土地所有者拥有80英亩或小于80英亩的土地，他们却无法掌握当地的农业。仅占土地所有者3%的人控制41%的庄稼地，将各类土地加在一起，他们占有比率为52%。以另一种方法计算，则有60%的可灌溉土地在超出联邦英亩数限制的情况下被占有。埃德温·威尔逊和马里恩·克劳森写道："这种土地所有权集中的程度在美国实属罕见。"[102]假若这些大农场主从政府那里得到无息贷款以支付其灌溉设备，他们的财富将大幅度增加。一项研究显示，假若以非商业贷款利率3%来计算垦务补助，在50年间它将为水利成本的57%。如果利率为5%的话，该补助则为成本的78%。如果再考虑他们不需要支付任何能源销售过程中的运行成本，将此项利益与其补助相加，那便无异于圣诞老人降临中央大谷地，在当地农场主身上抛洒10亿美元的钱雨。[103]基于如此巨额馈赠，自由派们斗胆放言，认为美国公众应该有权利决定水将怎样使用，又将为谁所使用。从制度层面上讲，该论述自然意味着垦务局应当拥有该权力，并且应当行使之。

该项目研究的自由派撰写者并非一群坐镇遥远华盛顿的官僚，也不是对这个州而言彻头彻尾的外来者，以致完全不熟悉加利福尼亚，从而寻求将一己社会价值观强加于当地人身上。他们中的大部分人都是加州人，很多新近从加州大学伯克利分校毕业，刚刚在联邦官僚阶梯的底层获得工作。同斯坦贝克与麦克威廉斯一样，他们是土生土长的批评者与改革者。这个圈子中间有两位——沃尔特·戈尔德施密特和沃尔特·帕卡德——特别值得一提，这是因为他们虽然独立进行研究，其著作却颇能代表新生的左派评论，而且在短时期内，对联邦政策制定者产生了清晰可见的影响。

在中央谷地项目的建设过程当中，沃尔特·戈尔德施密特在伯克利分校学习人类学。该项目被批准之时，他24岁。在短暂的过渡期后，他卷入了那些刮过大谷地的大风当中；事实上，他本人成为强风之一，吹起了一个论战的漩涡，指出大农场主是反民主的力量，为此，人们反过来指责他粗制滥造褊狭的社会科学，甚至心怀共产主义情绪。后来，他将在加州大学洛杉矶分校长期教授人类学，成就一番出色的教学生涯，成为一位德高望重的学者，而且即使以美国人对"激进"一词普遍使用的最为宽泛、随意的标准而言，他也很难算上一个"激进派"。

当他还在求学期间，戈尔德施密特受雇于农业经济局的农业人口与乡村福利部门。其任务中的一项是对沃斯科的克恩县进行调研。他以罗伯特和海伦·林德夫妇的著作《中城》[104]为范本，最终将之转化为其博士论文。他将其构想为一份关于"工业农业"，或者如他在后来

的重印中所称“农业企业”之社会秩序的研究。随后，在1944年，他撰写了更富影响力的著作，一部对两个谷地小镇所做的构思精妙的比较研究：其中之一是迪纽巴，一个临近弗雷斯诺，灌溉范围较小，年代稍为久远的社群；另一个则是阿尔文，约瑟夫·迪吉奥吉奥葡萄领地的故乡。至此，流言已经传入了大农场主耳中，言道现在正有另一种“害虫”侵入他们的田地，企图证明他们威胁着美国的乡村传统。很快，他们再次动员起来，这一次他们脑中想的是焚书而非挥舞镐柄。戈尔德施密特虽然饱受媒体攻击、国会中伤，在农场中遭到骚扰，却仍然完成了其研究的第一部分，不过由于农业经济局认为其片面偏颇而将其搁置，并且拒绝继续给他提供基金支持。直到1946年，迪纽巴——阿尔文的研究才由一个美国参议院委员会出版，题为《小企业与社群》。当人们认识到该项研究，究其本质，是捍卫小资产阶级价值观以反对加州企业化农场经济时，它会激起如此之大的敌视是令人诧异的。这部被审查、被惧怕的著作不过是一份温和的自由主义批评而已。[105]

戈尔德施密特对两个镇的比较研究确凿地证实，在那里，有一些非常重要的社会差异。迪纽巴自诩有多得多的本地企业，有更好的零售贸易，更高的平均生活水准，更均衡的收入分配，更少的农场工人，更多的社区设施、报纸与教堂。然而，戈尔德施密特的分析却在结论中出现了问题，他认为所有这些社会差异都可以简单地以两个社群土地所有权规模的迥异来进行解释。虽然两地的人口大致相当，迪纽巴共有722个农场，平均每个农场占地57英亩；而阿尔文只有133个农场，平均每个农场为497英亩。[106]由是，此处的潜台词是，如果在联邦政府送水给阿尔文的同时，强力推行160英亩的限制法规，该镇将转化为迪纽巴那样的中产阶级民主。但是此一推理存在两个缺陷，它们都为推行英亩数限制的有效性投上阴影。首先，正如戈尔德施密特本人的数据所显示，这两个县的土地所有权规模并非完全独立的变量，它深受灌溉实践形式的影响。在1888年组织形成的迪纽巴灌溉区运用小规模、低价格的技术自金斯河取水。与之相反，阿尔文是新近拓殖的地区，以地表水灌溉为基础，饱受水枯竭与昂贵抽水成本之困扰。[107]这些对比鲜明的生态条件不仅在很大程度上能够解释社群的差异——为何此镇能够产生一个迪吉奥吉奥，而彼镇不行；同时也应当能够让戈尔德施密特发出询问，单纯的土地分配控制是不是足以令谷地民主化的方式。他的解决方式可能适合一个湿润的地区，但不是在这片需要灌溉的、水利集约化的、中央谷地项目的土地。

该研究的第二个弱点，也是那些在未来三四十年间一再引用戈尔德施密特的人未曾注意到的，是所谓加强土地英亩数限制不会极大地缩小加州农业的阶级分化。迪纽巴的农场主们小归小，仍然需要在收

获季节依赖雇用工人；毫无疑问，那里的工人数量少得多，却仍然是工人。这是灌溉遗留下来的问题的一部分，甚至在迪吉奥吉奥到来之前就已在谷地出现。戈尔德施密特列出如下劳动需要：在淡季，阿尔文需要13.2万个工时，而在旺季，则为52.5万个工时；迪纽巴则在12.4万到66.9万个工时之间不等。虽然迪纽巴拥有更多农场所有者，而且当其需要帮助时，有现成的家庭成员，然而当每年9月到来时，它仍然要求更多的流动劳动力。[108]由于迪纽巴人的收入较低，他们农场上的长工人数因此也较少，而其劳动力在收获季节结束之后也很少留在镇上。他们会继续迁移，从人们的视野中消失。对急于恢复大谷地企业开放性的戈尔德施密特而言，这一现实并不重要。但是对那些被迫踏上该州土地，一年中大部分时间都露宿街头，或者靠社会福利过活的尘暴难民或者墨西哥人而言，可想而知，迪纽巴与阿尔文之间的社会差异可能就显得不是那么强烈了。

相比之下，沃尔特·帕卡德则对移民们居无定所的环境更为重视，因而建议选择一种更为彻底的不同的谷地农村秩序。沃尔特之父出身于新英格兰新教家庭，是芝加哥的成功律师；其母则是一位坚强的道德领袖，在建立工会以及妇女选举权运动中非常活跃。沃尔特将其家族良知带入农业与灌溉工程当中。从1909年到1917年，他担任帝国谷农业推广计划的代理人，随后在达勒姆实验拓殖中协助埃尔伍德·米德。此后，作家林肯·斯蒂芬斯以及帕卡德的兄妹——非常活跃的激进派，将其注意力引向俄国十月革命，认为这是未来的发展态势。虽然他从未成为一个马克思主义者，却发现自己与苏共大规模机械化农场和计划生产——更确切地说，全体人民能够受益的理念无比合拍。对他而言，他不能接受农业企业成为加州生活的基础。他写道：“资本主义与民主并非同义词。原则上，民主所展望的那种社会秩序，不论是统治权，还是对物资供应的公共来源与维持生活的生产资料的所有权与控制权，都应当是‘我们，人民’的特权。”[109]1936年，帕卡德获得他在西部灌溉农业中曾经拥有过的，实现更为民主之秩序的最好机会。他被任命为再安置办公室[110]第九区主任，其工作之一是寻找可以让移民和贫穷佃农拥有农场所有权的土地。他最为雄心勃勃的事业是位于亚利桑那州中南部的卡萨格兰德项目，在那里，他为80个重新安置的农场家庭提供了家园，并且试图将他们变为社群主义者。如同在达勒姆和德尔亥两处进行的实验，这一项目也失败了。[111]但是，尽管帕卡德在社区规划上境遇不佳，他的一些思想却颇有引人注目之处。在加利福尼亚左派中，没有人像他那样如此清晰地阐明了历史学家克莱顿·考普斯所称的“社群”新政派观点，它致力于在美国创造“一个有规划的、理想的合作自治政体”[112]。

帕卡德个人所从事的研究——《中央谷地项目的经济意蕴》是当

时关于农业加州社会结构最为透彻的考察之一。它既配有多萝西娅·兰格所拍摄的移民劳工贫困世界的精彩图片，又有那些以迪吉奥吉奥的雇员们所居住的镶着白边的整洁小屋和林荫街道为主题的照片。如此并列直指其研究主题，即怎样才能使大规模灌溉农业的利益公正地分配到大谷地每个人的身上。帕卡德肯定地认为，一个更新更好的社会，不可能只是通过加强专横而过时的英亩数限制而求得；它们“并不是可能被制定的最佳条款”。他自己的想法是让联邦政府从大农场主那里购买多余的土地，在其上由无土地者建立某种集体或公社性质的农场。他写道：“如果政府希望像一个实业家那样不断地加强其服务，那么它可能可以更进一步，拥有这些土地，由此，通过政府行动获得的利益将反馈给人民，而非那些占有升值土地的私人土地所有者。”他会为每一个政府农场指派一个管理人，后者将农民们整编入队，付给他们工资，配备让他们进行抗议的正常民主机制。联邦政府同样应当拥有新修的灌溉工程，而非为地方区县建造它们，继而在50年还款期结束之后将之转交给当地。在这些将被修建的伟大农场上，将配给最先进的机械设备，因此帕卡德承诺，所有规模的现代经济都可得以实现。他所提议的实际上就是凯瑞·麦克威廉斯的社会化工厂农场世界，虽然他给出了更多细节。与那些提倡英亩数限制的自由派不同——后者着力想将自中央谷地项目这一庞然巨杯倾泻而出的大水，倒入传统宅地农业主义的破旧小瓶之中——帕卡德坚信应当抛弃旧瓶，换上新瓶。然而，他没有质疑的是，中央谷地项目是否在最初就有存在的必要；或者其所设计的符合工业效率的社会化农场是否当真民主，抑或他们不过是替代旧有资本主义的一整套新的官僚主宰。[113]

然而，任何可能对帕卡德的计划提出的批评都无关紧要。华盛顿官僚的高层根本无意接受他的建议；相反，他们决定对水进行工业化使用；同时，与此相矛盾的是，他们又试图恢复那个以一种更为传统的农业主义形式使用水的农村社会。亦即是说，他们决定在中央大谷地遵循大部分加利福尼亚自由派的方针，实施英亩数限制或是它的某种相对温和的版本。在1943年下半年，这一策略变为公共政策；得知此消息后，农场主们目瞪口呆，勃然大怒。其代言人在全州上蹿下跳，大发雷霆，公开谴责政府、垦务法、各种聚集在农场主田地之上的险诈势力，以及妄图夺走他们的土地、建立暴政的共产主义阴谋。

西德尼·哈丁是那些怒气冲天的代言人之一，他是一位著名的土木工程师，仪表堂堂却又横眉怒目，因为正在刮起的大风而深感不安。1942年12月，他在加州商会发表演讲，警告说中央谷地项目正在向不良方向发展。优秀的工程师受到排挤，他们的观点无人重视，而那些社会理论家则取而代之，全然罔顾经济学规律。他指出：“农场的

大小是长期运行的经济因素的结果……在成本高昂且附带各种昂贵发展设施的土地上接受贫穷拓殖者，意味着永远无法还清的债务和追求个人成功的动力的丧失。”他希望免于政府干涉和土地再分配的请求，理所当然地取悦了大农场主们，以及后者在州立大学和垦务局中的朋友。伯克利校区农业学院的院长用蜡纸印刷了该演讲，将之传发给所有参与中央谷地项目研究的教职员工。垦务局的总工程师S. O. 哈珀写道：“您的陈述是现实的、合理的、富于勇气的。当我与您见面时，我希望能够表达更多在此公函中无法表述的想法。”另一位在丹佛办公室的工程师，F.E.施密特寄去一张便函，说道：“非常好的文章。祝贺您！”[114]显然，有不少已经功成名就的学者和官员并不准备认同年轻的自由派们对推行英亩数限制的提倡，他们希望那些大农场主能够不受侵扰地积聚其财富。不幸的是，华盛顿的当权派，特别是内务部长伊克斯以及1943年至1945年间的垦务专员哈里·巴肖尔，并不准备听取哈丁的意见，而决意试图去干预、侵扰。

甚至在所有的研究都完成之前，众议员阿尔弗雷德·艾略特，加州图莱里县的一位农场主呈交了一份附加条款，要求豁免加州的英亩数限制。在众议院中，他得到其同僚的肯定，却未能在参议院通过，这主要归功于威斯康星州小罗伯特·拉福莱特坚定不移地反对。在参议院的听证会中，艾略特自己受到另外一位拥有170英亩土地的加州农场主、康特拉科斯塔农业局主任弗兰克·斯维特的猛烈攻击。斯维特称该议员为“缺席农场主”、“一个容克地主”，根本不能代表广大普通农场主的观点。他说道：

> 广阔的大农场、非凡的种植园、采邑、领地都可能为贵族们、他们的同伴以及他们以法律武装的骑士们提供鱼子酱和香槟，然而在往昔，那些真正在土地上劳作的人们只有粗劣的饮食，菲薄的收入……我们希望（参议员们）不要受那些有权有势，意图统治将在中央谷地建成的“农业帝国”的少数人的诱惑。我们是否需要更多帝国的皇帝或者独裁者？为了加州的安全，难道我们不需要家庭农场式的农业自治政体吗？[115]

参议院为斯维特以及其他人的证据所说服，认为英亩数限制并非约束过严，事实上，在加利福尼亚，一个160英亩的灌溉农场远比一个普通美国农场创造的财富多得多，于是，它决定谨守1902年的垦务法。

大农场主们在此处碰壁，因此决定尝试其他的方式，而这一次则较为成功，至少对他们中间的一部分人而言是如此。他们在1944年的《洪水控制法案》中加入了一项小条款，授权陆军工程兵团在加利福尼亚金斯河上的派恩弗莱特修建一座水坝，从而防洪，并且为下游远

至图莱里湖地区的农场提供灌溉设施。正常情况下，陆军工程兵团仅仅处理洪水控制以及港口工程；它在谷地灌溉事宜上的突兀进入是对垦务局领土主权不期而至的挑战。而今，家门之前有一个可惧敌手在东拱西嗅，意图染指。很快，垦务局轰然咆哮，警告陆军工程兵团撤离。有效的、理性的、合作的、最大化的水开发——一应能在其词典中找到的正面词汇——现在危机重重，因为唯有单一的联邦机构在没有竞争的情况下操作，才可以将此工作做好。伊克斯部长大声喝道："陆军工程兵团对此项目毫无道理地非法侵入，只意味着在一间已有专业大厨掌控全局的厨房中，又来了一个指手画脚的厨子。"[116]然而，在金斯河灌溉区域看来，现在已是时候迎来一个新厨师，而且他们高兴地看到，这一位不会将英亩数限制强加于他们身上。让伊克斯和垦务局大为懊恼的是，农场主们在1944年的法案中得到了他们选择的厨师。不错，罗斯福总统在授权修建该水坝时明确指出，垦务法的规定同样适用于此。但在法案中如何说是一回事，而令工程兵团真正按照总统的意愿行事则是另一回事，各色官场的规避可能性数不胜数。事实上，英亩数限制从未在派恩弗莱特水坝灌溉的土地上得到实施。

这是顽固不驯的农场主们创造的一场小胜利，然而被赋予了过分的重要性。对他们而言，最令人满意的，莫过于看到新政自由派对过多土地占有条款的信奉从未如此坚定不移。它很快开始崩溃，即使官方口径完全不予承认。在1944年参议院听证会（在此次会议中，该条款被成功捍卫）之后的数月，马里恩·克劳森及其助手上呈他们针对第19个问题的中央谷地项目研究，该报告正是关于英亩数限制的政策。在其中，虽然艾略特的失败尚未烟消云散，他们却已投降了。为了进步，也为了友善，他们现在建议将160英亩设为下限，而非上限（依法，垦务局原本有权批准农场大小低至40英亩）。他们建议，所有在1945年之前灌溉的农场，只要其所有者愿意支付利率小到不超过3%的建筑成本，其最大规模可达**640**英亩。在垦务局允许夫妇农场可以双倍计算的情况下，实际限制被提高到1280英亩，而这，正是自由主义的所思所想。这将意味着在南圣华金地区，每100个农场主只有不到一个人必须放弃部分土地：这样的农业财富再分配实在是微乎其微，以致毫无意义。如果没有诸如拉福莱特参议员这样并非如此慷慨大方的人坚决捍卫英亩数的限制，修改后的政策可能会被很快采用。[117]

仅在自由派新政倡导者给出这一大幅度让步的数月之后，他们进入了全面撤退，放弃了加利福尼亚的农业问题，将之留给一批更加顺从的继任者。1945年，在罗斯福去世的几个月间，哈罗德·伊克斯及其垦务专员巴肖尔相继离任。杜鲁门政府任命一位曾经的芝加哥报人

迈克尔·斯特劳斯担任垦务专员一职。虽然一双眉毛长得颇具威势，应当足以吓退任何谷地农场主，斯特劳斯却是一个软弱而从权的人，是一位在危急关头依照老垦务局传统，放弃社会公正，以实现技术胜利的专员。厚道些说，他接掌的是一个烫手的山芋。在一边，是大农场主及其组织，雷霆震怒，怨声载道，认为他们的权益被践踏，认为任何英亩数限制都不切实际、不可执行，更遑论它还与上帝之意志相悖，认为那些联邦执法官员企图将某种集中化的权威计划硬生生地塞入他们干渴焦灼的喉咙，那些外来的共产主义者在他们的家园中昂首阔步地行进。在他的另一边，则是较为缺乏组织性的东部纳税人和社会改革者，他们为小说、报告，还有国会辩论所激怒，不能理解为何他们必须以廉价供水救济那些遥远的富裕农业商人。对斯特劳斯而言，真正的危险是后者，他们可能会认定农场主们正在操纵政府，因此开始努力裁减对整个中央谷地项目的拨款。他压倒一切的目标是保证垦务局水控制的基金，没有了它，垦务局就什么都不是了。然而，如果加州农场主拒绝参与合作，他将没有可以使用基金的计划。不管怎样，他得想方设法不露痕迹地让农业企业予取予求。[118]

令斯特劳斯日子更难过的是那头凶恶的斗牛犬——来自萨克拉门托的参议员谢里丹·唐尼，跟在斯特劳斯的脚跟后面一路叫嚣啃咬。唐尼的智商有限，却对有钱人忠贞不贰，他将使大农场主得到英亩数限制的绝对豁免视为他对共和党所能作的最大贡献。1947年，他出版了《他们将统治大谷地》一书。该书主要是对斯特劳斯和其他所谓政府革命派的攻击，以及对不幸的约瑟夫·迪吉奥吉奥的辩护；唐尼担心，后者的人格遭到如此恶毒的诽谤，令其在联邦供水中的优渥机会蒙受威胁。[119]同年，参议员唐尼提出912号议案，要求豁免垦务局对加利福尼亚、得克萨斯、科罗拉多农场主的土地限制。在听证会上，这只斗牛犬对一应证词青睐英亩数限制的反对者，包括来自美国退伍军人协会、全国天主教农业生活大会、美国劳工联合会、全国农场主工会的证人，狂吠嘶哮。他几乎获得成功，破坏联邦垦务，直至斯特劳斯专员最终以谋略制胜。在其向参议院考量该法案的委员会所作的陈述中，斯特劳斯同意，对该法案的“技术性遵从”是可能的，对他而言也是完全可以接受的。例如，一个企业农场主可以立约将其土地转让给他的雇工，而后再将之租回，从而继续获得供水补助。任何能够为东部人提供顺从表象的做法，在这位专员这里都没有问题。国会对此也没有意见；法律没有更改。唐尼及其败坏垦务局声誉、削弱其权力的努力没有成功，不过大农场主们却找到了脱离危险的路径。虽然这只斗牛犬仍然坚持不懈地在斯特劳斯跟前咬牙切齿，甚至令其一度被停发薪水，他所咬住不放的却不过是一个影子。对垦务法技术性遵从的准则——实质上就是说毫无遵从可言——逐渐取得官方地位。[120]垦务局的五年自我评估结束了。在他们先行退缩，无法在严格执行其

政策上站稳脚跟，在如何将大水倾入小人物举起的双手上犹豫不决、徘徊再三之后，这些加利福尼亚的自由派以及那些在华盛顿为他们所打动的官员退隐了。虽然他们赢得了一些暂时性的关注，却没有能够阻止垦务局自身的传统权力结构，以及其所认可的逻辑准则和优先事务，并重新获得统治地位。有可能对加利福尼亚农业的社会结构产生最大影响的一个解决办法，即完全不去进行中央谷地项目，从未得到认真周密的考虑。

究竟是谁，在1940年代末真正统治加利福尼亚的大谷地？显然不是那些农场劳工。那么究竟是农场主还是官员，是土地的所有者还是水的运送者，在进行统治？两位政治学学者，阿瑟·马斯和雷蒙德·安德森，在其总体而言对农业企业及其价值观比较同情的有关大谷地的详细论述中坚持认为，水的使用者，也就是农场主们，继续统治着这里，他们成功地抵御了官员，保留了对其命运的掌控。他们成功地令政府中的对立机构自相残杀，由此保护地方控制不为某种集权机构所取代。[121]然而事实并非完全如此。必须承认，在加利福尼亚的葡萄园中没有革命，没有帕卡德或麦克威廉斯所向往的农业社会主义化，甚至没有对垦务法案的真正实施。因此，大农场主们仍然可以额手称庆，在其财富中怡然自得；没有人会从他们手中将之夺走。然而，假定一种侵入的力量必然是革命性的，否则它就不是一种力量的观点是错误的。固然对劳工而言，农场主们依旧保持其高高在上的位置，但是他们不复拥有在中央谷地项目之前所享受的同样自由、同样自恃、同样自立。在这个谷地中，地方精英控制，农场主的自治，业已作出极大的让步。[122]

现在来看看垦务局在中央谷地和西部的新位置。而今，它已经超越了自己沉寂而挫败的过去，除了些微的例外，它可以夸耀自己是地球上最富庶农业区域的水利技术主人。在1930年代早期，它还是一个战战兢兢走在灭绝边缘的机构。通过中央谷地项目，它获得了新的生存契约，获得了新的角色演绎。它不再是边缘土地失败拓殖项目下的农民们的奶娘；它已成为西部工业化农业不可或缺的合作伙伴。它的威名从大谷地的一端向另一端广为传颂；在帝国谷亦是如此。毫无疑问，这不是失败，而是辉煌的成功。加利福尼亚的农场主们意识到，垦务局现在已毋庸置疑地成为一种需要认真对待的力量，一种必须被赢取、适应，并且纳入他们的世界结构中的力量。

垦务局并没有通过扮演社会改革者或者革命者的角色来获取这样的力量。它从来都不喜欢这样的角色，而且很快就发现如此角色将产生多大的副作用。一种更好的策略，更适合一个热衷于工具理性机构的策略，是让自己以“服务性”公仆的面目出现，处心积虑地潜入现存

的谷地农业当中。如若质疑控制该处农业的意图，或者挑战其价值观，就是在质疑垦务局自身的目的。人们可能会询问，当粮食过剩，而他处金钱短缺不足以消除贫穷与困苦的时候，究竟为何还要建造中央谷地项目。在一个社会中，一种致力于绝对征服自然的权力，不可能试图对统治的目的，或者对挑战这些不加检验而默许之目的的人进行理性而同情的思考。对环境统治的目的加以定义的群体，也并非只是那些从普遍社会失败中获利的人。它也可能为那些拥有手段的群体所左右：那些工具主义机构。

谁统治大谷地？不是任何一个单独的个人或群体。1940年代在那里出现的治水社会是工具性力量合流下要求的结果。在那里，有一群农场主，罔顾美国的需要，生产着大量粮食，耙扫着巨额财富，除了聚敛之外，几无他求。那里还有一群联邦技术专家，不折不挠地进行着他们对自然分水岭的重组，输送流水上岭下山，令他们眼中不理性的事物变得合理。这些群体合并一处，可以骄傲地宣称他们迫使地球服从他们的意愿，他们已然变“废”为宝，而不去理会这些财富是为了什么，又是为了何人。

第六章 帝国：水与现代的西部

（在西部）如果你接触到水，就等于接触了所有的东西。

——约翰·根室：《美国内幕》（1947）

这儿并不缺水，除非你要在不该有城市的地方建立一座城市。

——爱德华·阿尔比：《荒漠独行》（1968）

背对那个已成为过去的拥挤压抑的世界，早期美国人发现，站在阿巴拉契亚山的绿色山顶上遥望西部，是很容易肆意地梦想权力和荣光的。在其下，就好似抛掷在他们的脚下一样，延展着无尽连绵的阔叶树和松树林，宽广而草木茂盛的黑土地从不曾为耕犁所侵扰，纵横交错、缤纷多彩的小溪、水洼、清泉、水湾和浩似海洋的湖泊，以及在那朦胧的蓝色远方横亘着的壮阔万水之源——密西西比河。所有一切都毋庸置疑地说明，如此自然的丰饶必然将与个人财富和国家权力相伴随。他们完全忘记了一个与之相矛盾然而更有道理的命题：那种权力，更多是在环境匮乏的持续压力之下，而非现成的丰饶之中，奋力求索而获得的。当然，对权力的追逐在任何环境下都可进行，但一般来说，没有匮乏的不断刺激——不论是真实的或想象的——都会丧失前进的动力。过度丰裕的经验会钝磨技术征服的驱动力，会消弭生存和物欲的迫切感，并对人们说：歇歇吧，别着急，有什么可担心的，未来自有担当，你们已在天堂。

在西经100度以西，必需的刺激现身了，且更为严酷而不含糊：干渴的咽喉，每日的变化无常，在沙漠或者邻近沙漠的生活中时刻存在的危险和焦虑。旅行者们发现自己处于一个更加雄伟壮阔的天地，比任何阿巴拉契亚山上展望的景观都宏大，大到足以使你去梦想——好啊，一切都好。但是这片土地太空旷，太荒凉，太多尘土，太过艰涩，以至于不能让精神片刻松懈，稍作歇息。这种景观，因其生活资料的基本匮乏，比起湿润的植被丰茂的东部，显然更适于驱使人们不断地追逐权力。尽管人们花了一段时间方始认识到这一事实，西部却正是美利坚帝国的天然家园。

如何能将匮乏变为财富、权力和影响力？这是从一开始就摆在干旱地区的问题。回溯前面的章节，答案就是：彼处之人必须让自己遵从征服的规训，必须接受社会等级和集权力量的统治。这种接受是他们很少承认的，至少不会公开承认。他们一再对自己和他人说，他们是地球上最后一批自由的、野性的、不受约束的人。他们不受他人的羁绊，是开放牧场上永远的牛仔。然而，这只是神话和虚饰之词。在现实中，他们始终沿着严格有序的线路奔波：他们是一群有组织的、被严格管理和整编起来的男男女女，是新兴西部的真正居民。他们也可能会是另外的样子，但如此一来，他们将不可能缔造一个帝国。

第二次世界大战之后，西部帝国最终赢得了它应有的地位。自1940年代起，它一直是不容置辩的农业统领者，为本国，也为世界，供应着食品和纤维。它呈现出一种新的工业庞然大物形象，如钢厂、煤矿和铀矿、飞机和军用设备的装配厂，分散在各处的科学研究机构。从其城市，从好莱坞、迪士尼乐园，从旧金山的街道，从拉斯维加斯、阿斯彭[1]和达拉斯辐射而出的大众化娱乐传播到全球；在明尼阿波利斯和路易斯维尔，在马尼拉和里约热内卢，形成了大众化的都市精神。从这个地区还涌现出了新一代国家政要；从理查德·尼克松、林登·约翰逊，到亨利·杰克逊、巴里·戈德华特和罗纳德·里根，这些领

导人在很多情况下的首要直觉都认定，美国西部的利益就是美国的利益。伴随着经济、文化和政治重心的转移而来的，是持续的美国移民潮，到西部生活的人数之多前所未有。1965年，加利福尼亚取代纽约州，成为美国人口最多的州——一个新的帝国州[2]。其居民人数达1860万，与东部各州相比，它更为富裕，人口更为稠密。当加利福尼亚的人口越填越多时，人流便拥入俄勒冈、华盛顿、内华达、亚利桑那和科罗拉多，形成了一圈卫星城市与更多的加州翻版，进一步巩固其显赫地位。但是，所有这些都并不意味着西部已经开始在各个方面支配着这个国家。东海岸依然有它的华尔街和宾夕法尼亚大道，有它的大学和出版公司，中西部有它的汽车厂和玉米带。而且，说实话，在那些使流动成为可能的各种因素中，对水的支配要大过其他任何单一的因素.

传统的帝国概念，比如说在查理曼、忽必烈汗或乔治三世在旧大陆政体中所表现的那样，所指为一个专制君主所统治的广阔领土。美国人造就的帝国，却非如此强调个人，其概念相对模糊。这个帝国不希望产生皇帝，它是一种对自然有着绝对支配、至高统治和不容辩驳的控制权的状态，它将其首要地位赋予一个整体性民族，他们的价值，他们的制度，而非任何个人。他们声言要去追寻一个技术帝国，一个金钱帝国，一个建立在自由民主原则之上并对之坚信不疑的帝国，一个反对专制主义和高压政治的帝国。然而，从一开始，这个概念就充满了幻想。帝国的野心，无论它们采取何种形式，最终必然创造出帝国的社会，这些社会彼此之间有着家族的相似性。虽然有着所有与之相反的承诺，第二次世界大战后的美国西部，这个自由民主的帝国仍然清晰地凸显这一事实。当它在彼处进入其成熟期后，它所揭示的是由一小撮权力精英统治大量默默无闻的依附人口的结构。那些精英具有公众和私人的两副面孔，即现代资本主义国家的双重面孔。和在其他地区的统治一样，它在西部的统治通过对资本和专业知识的寡占而获得；不过在这里，它还有水匮乏的特殊优势去证明其统治的合理性，去提高其权威，去赋予它必需的许可证。

如果历史明确地给了我们任何有关帝国的教训的话，那便是它们迟早都要开始动摇。它们构建其上的幻想最终也开始失去对人民思想的掌控。它们所给予的许诺实在太大，因此不能兑现。矛盾开始堆积起来，合法性皴裂并剥落。帝国的那些不可预期的社会和生态后果变得愈发难以控制，正如所有的帝国都曾经历过的那样；利维坦开始东摇西摆，愈来愈狂躁地力图攥紧各种万能灵药。在西部水帝国中，所有这些模式都在其近乎取得对倔强自然的胜利的那一刻出现。

在这个帝国中，自然虽然看似朝着某种更为崇高的命运移动，它

却主要是一套周而复始的循环，是古老思想的无休止重复。高地上的细流变成一条宽广的水路干线，流过较低的冲积谷地，经过野心勃勃的稠密城市，然后，河流消逝了，至少它暂时消逝了；虽然它会在某一处其他地方再次开始涓涓流淌。如果人们愿意花一段足够长的时间，驻足观察，那么历史也是一种河流，它周而复始，循环往复。究竟是多长时间，很难精确计算：没有人有信心去预测完成一个帝国循环所需的时间。但是，完全可以肯定的是，在现代西部，帝国之后的下一个阶段将是衰落。

“为了更大财富的全面利用”

不论其地理状况、种族复杂性及富裕和改善的程度如何，殖民地的抱怨在各地都是同样强烈的：其命运并不由自己掌握，其财富被吸走，流向了远方的都市，它变得越穷，其他人就可能变得越富。在各类殖民地中对付这种抱怨的常见药方是经济自由，即保证他们作出自己的决定并控制其自身命运的自由。每当一个殖民地真正获得如此自由，便有数个以失败告终。虽然赢取那种自由很难，但还不至于难到像赢取另一种自由——殖民者的思想自由，使之能够想象与旧有权力关系有着本质区别的其他选择。在其追求自由的过程中，殖民地所梦想的是帝国。它抛掉旧的枷锁，却锻造了新的，并以此紧紧缠绕在自己的人民或其邻居，或许也有可能，在一个大都市之上。因此，18世纪的美国殖民地经过斗争，成功地从其母国的束缚中解脱出来，却又着手复制那些它们曾经蔑视为腐败和剥削的机构和动力。比之超越或将其弃置一旁，权力之道更容易学习、模仿并改进。

在其由低谷向巅峰挣扎的长期艰苦的探寻中，美国西部比其他任何一个殖民地都更加有力地展示了上述事实。远离故土的伯纳德·德沃托在1946年夏天的一次访问中，再次审视他曾经的家园，并重新评价这个一度被他称作“遭劫的领地”，在痛苦与愤懑中，他看到西部深陷其自身自由的羁绊而难以自拔。在他看来，这一年，该地区终于从其长期的殖民状态中解脱出来，这主要应归功于新政及其对该地区的水利投资（如中央谷地项目）。西部人毫无谦让地接受了国家财富的再分配，而且要求越来越多。他们“要求政府为他们提供帮助，并利用这些帮助”，德沃托写道，“却猛烈地指责政府的家长制专政，试图逃避任何管理”。但是，他们在埋怨与愤怒中聚敛的这些联邦投资，却已“开始令从前的不可能变为可能”——成为能使该地区摆脱其殖民依附性的扩大的资源基础。在德沃托的专栏里，这一切都被视为成功，重大的、鼓舞人心的、显而易见的成功，因为他想看到这个地区实现了其“成熟的经济开发和本地所有权及控制权”的梦想。他不愿看到

的，也是当初驱使他离开西部的原因，则是这个地区对帝国心态，对他所言的“增长和支配欲望”所怀的奴性的忠诚。甚至就在他热心于大坝建设的同时，他也明白，西部“并不想从其一直极端痛恨的剥削体系中解放出来。它仅希望将之买进，如果可能的话最好是累积优先股”[3]。

德沃托回到了马萨诸塞，希望幻灭而充满疑虑，他主要担心的是，西部牧场主、木材公司以及其他侵袭公共土地的人准备对西部所做的种种事情。但他没提到那里已冒出的水耗子们排队等候将做的事情。在接下来的20年左右，他们的双手将会伸向这个地区几乎所有的河流及其支流，以“全面的多样化水开发”为名，狂野地扫荡整个地区的水域。他们将以一种真诚而屏息的紧迫感，一种交织着彻头彻尾的个人利益与爱国主义精神发扬的狂热而强烈的信念，坚持认为，如果没有越来越多的水，死亡自己便会在这片土地上蔓延开来。他们对获得更多的水，扩大他们对自然的操纵的急切需求是如此紧迫，以致成为一种极权主义的刺激——一种抓住并紧握落在西部的每一滴水的动力，不允许任何逃避他们严密控制或挑战其至高权力的事物存在。在大多是其自我催生及建构的焦虑中，在其对控制的强烈渴望中，他们向帝国的方向做了最后的推进。

战后对水利工程的狂热，在任何地方都没有像在南部大平原那里如此鲜明。在这里，曾经经历1930年代的大萧条和尘暴双重创伤，并长时间亲眼面对贫困的这一代领导人，一上任便大力倡导水坝、运河和水井项目，将其看作本州的救星。大概西部还没有任何一个地区比这里更缺乏安全感，也没有任何一个地区更情愿让公众信任技术的准则，从而克服这种不安感。他们还迅速地将其准则推广到世界的其他地方，尤其是亚洲、拉丁美洲和非洲的那些发展中国家；他们认为，在这些国家，和他们当地的情形一样，水管理对于拯救这个世界走向民主是必不可少的。在海外，不仅有旱灾、尘暴和饥饿威胁着人类，就如曾经发生在美国大平原的那种情况，而且还有渗透在所有这些地方的共产主义者，他们正在侵蚀繁荣和进步的基础。湄公河和印度河上的巨大水坝，与布拉索斯河与普拉特河上的那些水坝相应，它们会将所有这些敌人一起淹没。从一个名不见经传的得克萨斯乡村小人物，一路摸爬滚打走出的参议员林登·约翰逊，则表达了那种不断扩大并传播开来的焦虑。他写道：“在我们为国家安全和世界和平的伟大斗争中，水管理是……一种决定性的工具。”其同事罗伯特·科尔——参议院国家水资源选举委员会主席——和他一样，也认为河流开发是自由人民反对无神论马克思主义者这一“更大冲突”的一部分。谁掌握了水，谁就掌握了世界的命运。他问道：“一个邪恶的、奴役并严格控制其人民的共产主义国家，在土壤和水的利用上，能比这个世界上

最先进的开明国家更有成效吗？冷酷的无神论者可以动员和驾驭上帝所赐的财富去击溃和扼杀各地热爱自由的人民吗？”[4]答案当然是“不”。亦即是说，如果国会拨款给“科尔规划”，将雷德河、怀特河以及阿肯色河流置于严格管理之下，并为大平原农场提供灌溉，使塔尔萨成为国际海港，那么答案就将是“不”。如此一来，地方野心和全球意识形态的冲突，对控制的剥夺和失落的恐惧，也便统统汇聚融合，奔向大坝——这一独特而强大的象征。

作为南部大平原水疯狂的典范，得克萨斯教授沃尔特·普雷斯科特·韦布是较有讽刺意味的人物之一。20年前，他让西部意识到其殖民地屈从地位，并敦促它在干旱的条件下探求其自身独特命运。但是，到了20世纪50年代，非常明显，他所思考的已经不是对那种生态的接受和适应，而是对它的技术统御。应该创建一种比东部更大、更好的工业秩序，这种秩序是以对水的管理为基础的，它将使西部变得至高无上、坚不可摧。在1953年的旱灾中，他回忆起早年生活，那时他曾目睹牲畜因干渴而死，他们家不得不从唯一的漂浮着泡沫的池塘里汲取用水，因此他敦促得克萨斯人支持林登·约翰逊的庞大联邦河流开发计划。他解释说，一条运河可以挖到200英尺宽，数百英里长，它能将本州东部河流多余的水转送到较干的西部，从萨宾一直到北里奥格兰德。他相信，这样一个计划将给本州带来一场“彻底的革命”。它将保证“未来人口、工业和农业的增长”，会避免“社会和经济的停滞，即使不是灾难”，而且到本世纪末，它还会给墨西哥湾各州带来多达85亿美元的收入。在韦布关于未来的梦想中并无任何西部特有的东西。它展现的基本是东部摹写品的映象，在那里，在追逐金钱和工业的巨大畸形发展中，得克萨斯将迫不及待地对其有限的水进行充分的利用。他希望，在此过程中，他们将能够使权力从老的帝国中心流向这个新兴的中心。[5]

在谈论其区域竞争对手方面，很少有西部人像韦布那样坦率，也几乎无人愿意冒此风险，如果他们还想得到东部的合作。在整个地区，从大平原到山区，直到远方的海岸，自1940年代以来，听到的都是比较策略性的声明：完成西部的治水政治体系是很重要的，因为它将保证整个国家具有一种国际性的强大权力。这一承诺年复一年地重复着：给我们更多的水，给我们地区的建设更多帮助，我们将使美国成为世界的主宰，并使其对抗所有威胁，岿然屹立在此位置之上。从科罗拉多西部坡地上，众议员韦恩·阿斯皮诺尔发出了一道警告：不努力加速垦务，国家就不能应付“海外日益严重的挑战”，无论是苏维埃集团或资本主义竞争对手的挑战。一位亚利桑那大学的经济学家指出，依靠灌溉干旱地区而“创造额外财富生产的土地”，业已在西部创建了“一个新的帝国”，没有那个帝国，“美国就不会是我们在20世纪

中期所知的那个世界霸主的美国”。从垦务局大厅里也传来了支持的和声，坚称其预算的多少——这些钱都慷慨地花在了西部——是对这个国家决心坚定与否的衡量。迈克尔·斯特劳斯专员则公开挑战，“为什么不继续活下去”，暗示任何怀疑垦务计划的人都青睐美国文化的自杀。该局的项目规划主任J. W.迪克森赞美西部的水利工程师是“世界和平的工具”。魁梧方头、叼着雪茄的弗洛伊德·多米尼，是内布拉斯加宅地农民之子，后来成为垦务局专员，而且大概也是战后该机构最有影响的领导人，他不懈地宣称，能否“实现一个更强大更繁荣的美国的国家目标”，关键在于西部的平原和荒漠。在所有这些想法中，统治的梦想是那般强烈以致无法抗拒，尽管其逻辑是松散而不堪一击的：西部就是美国，金钱就是和平，控制就是自由，生存就是主宰。[6]

西部人并不可能仅仅凭借垦务局的支持来实现其宏愿。在整个1950年代，还有像亨利·卢斯这样富有影响力的东部舆论制造者，一个舌尖皮厚的空想家，鼓吹着美利坚帝国和美国治下的和平。其《时代》杂志将西部宣传为有可能由先进的治水技术而成就的“无尽边疆”。卢斯的杂志宣称：“灌溉专家们现在深信，迅速发展的美国几乎可以无限地在它现有的疆界内扩张。”翻越落基山，那里有5000万英亩未开发的土地，等待着“水来焕发生机”，它有望成为与法国或德国的农业生产率相当的福地。《时代》还提到，这些土地有能力养活7500万人。另外还有仍然未开发的密西西比河，可以被抽引到干旱的高地，而哥伦比亚河则可以把水送到南方炎热的沙漠中，那真是能够激发“工程学狂喜”的非凡技艺！——该杂志如是许诺。冷静而又急切地渴望着掌握这些可能性的，是那些专业的水管理者，这些人欣然地咧开大嘴笑着向一位充满敬畏的记者承认：“我们喜欢将河流推向四方。”显然，在每个地区都有足够的美国人将这种华而不实的新闻语言铭记在心，愿意看到河流推动者们付诸实践，同时还情愿为这一优越性付出代价。联邦政府为西部水利发展提供的资金从1939年的3300万美元，提高到1949年的1.3亿美元，而且以后一直保持在这个水平上。[7]

怀抱着亨利·卢斯之流所激起的风靡一时的热情，加上来自国会在战后的慷慨拨款，还有一支在役的兢兢业业、兴致勃勃的河流改造者大军，西部给自己设定的目标也是坚定不移的全面控制、全面管理、全面权力，或者如垦务局在其报告、项目总结和公关材料之封面上以彩色纹饰装裱的口号——“为了更大财富的全面利用”。反对欧洲法西斯和亚洲军国主义的战争已经结束，战争的代价是“无条件投降”。另一场战争，即两个用核武器武装起来的超级大国对峙下的冷战，已然开始。现在，第三场战争正在热烈地展开，这是一场针对匮乏的美国

西部景观的战争，而且它也将不获全胜绝不收兵。

水不停地从北美屋脊滴落——从落基山脉滴落，从其屋檐、山墙、峰脊滴落，从其青苔斑斑的石板上滴落，从其松木泛香的瓦块间滴落，从这里流往那里，流往那阻碍最少的方向。在其滴落的地方放置一个圆桶，而后在其侧放上第二个，一个又一个，直至整个院子放满圆桶。将那些水滴的一部分唤作里奥格兰德（河），再为那些圆桶取个名字：罗德峡谷、桑切斯、拉哈拉、阿比丘、艾尔瓦多、赫梅斯、大象丘、卡瓦约、图里弗斯、麦克米伦、雷德布拉夫、阿米斯特德、福尔肯。北部的整个大平原则满布着更多的圆桶，前后左右到处都是：康查斯、帕瑟姆金德姆、特克斯霍马、斯蒂尔豪斯霍洛、吉布森堡、切尼、约翰马丁、卡诺波利斯、瓦康达、麦克康诺提、帕斯法因德尔、塞米诺尔、布法罗比尔、格伦多、奥赫、萨卡卡维雅、佩克堡、耶洛泰尔、费里峡谷、台伯尔。一个又一个的圆桶，每个都有着多姿多彩的名字，然而个个面目雷同。它们很快在这样的批量生产中变为工业，在其思维和使用上有着工业化的千篇一律。大型圆桶必须由联邦出资，以联邦规格制造，但是还有上千个私人的小桶、生锈的盆盆罐罐可供有效利用。流向屋脊的另一面，放置更多的圆桶：杰克逊、布莱克富特、亚美利加法尔斯、德沃夏克、喀斯喀特、戴德伍德、富兰克林罗斯福、帕瑟尔茨、麦克纳里、弗莱明乔治、布卢梅萨、纳瓦霍、圣卡洛斯、莱克鲍威尔、莱克米德、哈瓦苏、拉古纳。每一处，圆桶在春季满溢，在干旱季节再度排空。叮铃、叮铃，储存、储存。负手一旁，眼睁睁地看着它滴落、流逝，是一种罪恶。不浪费，无愁缺。因此，在不过30年左右的疯狂年月中，落基山的屋顶被形形色色夺取、储存所有山间滴落之水的方式所包围。

在美国西部的北纬地区，战后的两大难题是密苏里河和哥伦比亚河，以及它们的主要支流。第二次世界大战前，这两条河一直都没有被真正羁縻，这主要是由于对能够使用的金钱和技术而言，它们太过棘手；也因为其回报过于有限，以致无法证明控制努力的合理性。因此，在刘易斯和克拉克撑船登岸后的150年间，密苏里河这条西部最长的河流，从来都是一种叛逆而不可预测的力量。在枯水季节，河水浅而宽阔，沙洲随处可见；到了春季洪水期，则是浪涛汹涌猛烈的深褐色激流。年复一年，这条河吞噬着生命和财产，但几乎不见有利润回报。在其下游是防守脆弱的冲积平原居民区，如堪萨斯和奥马哈，但凡能够不受河流的危害，他们便已不胜欢喜；尽管他们也将享有财富。在内布拉斯加、达科他和蒙大拿东部的上游，那儿有成千的农场主，和南部大平原人一样，没少尝过肮脏的1930年代飞扬尘土的味道，现在则要求得到灌溉的帮助，使其营生得以继续。两个地方的人都打算接受某个新的、来自外部的集权机构，如果它能使密苏里河驯

服并使他们摆脱忧患。[8]

首先进驻密苏里河的机构是陆军工程兵团，其部分使命是让美国免受水灾并改善内河航运。在很长一段时间里，他们的任务就是清除较浅河流中的障碍物，匆匆搭建防洪堤，疏通较深的渠道，以便汽船和货船能安全行驶。1933年，国会派遣一队有点不大情愿的工程兵团进行一项新的冒险，在蒙大拿矮草地区的佩克堡建造一座四英里宽的大型土坝。这个大坝原本计划用于稳定下游航运并贮存融化的雪水，但到了1942年和1943年，灾难性的洪水给这支部队中更富雄心壮志之人带来了一个放大其角色的机会。打头阵的是刘易斯·皮克上校，一位精明而又野心勃勃的官僚加军人。在一份简洁明了的报告中，他提出把这条天然河流彻底大卸八块。其计划是建造22座水坝，其中最大的是北达科他州的加里森，它的位置正是早先以不安全为理由而被兵团否决的坝址。这些大坝一共要花费国家6.61亿美元，并要求疏散两万人（包括很大数量的保留地印第安人），其水库还将淹没大量农田。这一切代价所要实现的，都是这位上校随意设想而出、不证自明的利益，根本不值得注明细节。皮克说："我的意思就是要控制密苏里河的流水。"[9]

同时，垦务局也从相反方向以同等热忱在行动，从源头和上游存在垦务可能性的地点移向工程兵团的下游领地。1944年，从垦务局蒙大拿州的比林斯办公室来了一份创意书，它是由一位低层公务员W.格伦·斯隆起草，提议在这条河系中建设90个水库，将为470万英亩的干旱土地提供灌溉用水，将整个流域的开垦区域增加两倍，并使垦务局的辖管范围延伸到达科他的尘暴地区。它的整个花销估计有13亿美元，由农场主们担负的只是很小一部分。这个计划若被单独采用，就可能严重干扰工程兵团的任务，因为一个机构想要河水遍布田野，而另一个则坚持要提高它的水位，使其在稳定的深水中流淌，以便承载商业运输。在奥马哈的斯蒂芬斯酒店，皮克和斯隆这两个对手，用了两天时间研讨出相互妥协的计划，同时保全了两个官僚机构在其中扮演的角色。其解决办法便是皮克——斯隆计划，"两个计划的所有工程特色"都在这个计划中"取得了一致"。虽然仅仅是一个黏合工作，但对两边的人来说，他们的新蓝图仍然是一种颇为愉快的暂时妥协。以一种推移河流的合作精神，他们共同承诺，要在密苏里河上建设一个华美的治水王国，该王国具有8300万英亩尺的联合贮水能力，足以为所有的航运者提供他们想要的所有的水，并且仍能允许自加里森和奥赫大坝转移足够的灌溉用水，促进西经100度以东地区的农业生产，以抵偿在此方案中他处丧失的土地。如果说，他们的计划在某种程度上似乎有些不合理，可能会弄巧成拙，是一个大出血本的无底洞，那好吧，只要是妥协，就可能都会是那样。这条河及其公共财富可以把

所有问题都冲刷干净。尽管缺乏对利益和成本之间的具体比较，尽管在1949年，胡佛委员会对皮克——斯隆计划的结论是“绝非一项综合的开发规划”，国会仍然接受了它。 由此，这个流域落入由数个机构牵头的复杂联邦管理手中，而巨大的密苏里河则变成一系列死水一潭的湖泊。[10]

翻过落基山屋脊，在太平洋这边的西北部，工程兵团和垦务局又一次展开了较量，这次是为争夺管理哥伦比亚河的机会。在这儿，他们要面对的是一条狂野、冷峻的激流，而非一股淙淙细水。然而，除此之外，它们之间仍有明显的相似性。和大平原一样，西北地区的水开发一直落后于这个区域更南的部分。例如华盛顿州，1939年的平均灌溉面积只有加利福尼亚的五分之一，而且大部分都局限在狭窄的亚基马谷地，然而西部最强大的河流却在其境内圈绕流过。[11]到1940年代，那种迟缓的状况开始迅速变化，因为联邦水拨款的四分之一都花在了这个州。凡是有钱注入的地方，也将机会带给了官僚的争执斗嘴、新的权威媾和和毫无节制的期望。

哥伦比亚河在很长时间里都是一条陆军专用的河流，其主旨是使海船越过很多激流，到达上游尽可能远的地方，这是陆军的工作。1927年的《河流与港口法案》扩展授权陆军工程兵团在这条河上勘测和建设一系列水坝，其目的是希望深入内地的航行一路通畅。第一个大坝是邦纳维尔，1933年兴建，1938年竣工，这是一座欲将发电和航运综合起来的多用途建筑。美国人民主要是通过伍迪·格思里[12]知道其优越性的，他受聘编写、歌唱赞美邦纳维尔的歌曲。这些歌带着沙哑鼻音、民歌风味，充满了乡土气息。“你的力量正在将我们从黑暗转向黎明，”其中最为人熟知的一首歌唱道，“翻腾吧，哥伦比亚河，翻腾吧。”它们以自己的方式给人留下远比大坝本身更深的印象，陆军工程兵团则很快把视线盯向了上游更远的大古力坝址，那里有更多让人兴奋的理由。

哥伦比亚河的主干从加拿大的落基山向下流入美国，时而向北，时而向南，而后西去，又转而南流，奋力穿过喀斯喀特山，最终向西流淌，进入大海。在更新世，一个巨大的冰块迫使河流向北，脱离其崎岖的峡谷，为自己开辟了一条新路——大古力，一条长50英里、深达1000英尺迂回绕行的水道，直到它能重返已有的路线。当冰融化之后，这条河又折回故道，大古力则成了一条被遗弃的干涸壕沟。在地球上这个古老而废弃的切痕上，留下了一片宽广无垠的、显然宜于耕种的土地，山艾遍地，晴空万里，尽管是一片雨水难以到达的土地，但是当地的鼓吹者坚信，它也是一片可能转变为农业“内陆帝国”的土地，大哥伦比亚平原。[13]

1918年，一位当地报纸的编辑，韦纳奇《世界日报》的鲁弗斯·伍兹，鼓吹在曾经冰块横行的地方建筑一个大坝，迫使哥伦比亚河再次流入大古力，而且这一回要让它有所回报。然而他有计无处施展。那些更加务实的人则决定，最切实际的策略是，让彭得奥瑞勒河在爱达荷州东部的什么地方转向，然后经由一条重力作用的运河将水引到山下，进入平原。州政府聘用了乔治·戈瑟尔斯将军——巴拿马运河挖掘的总指挥——来为此事提供咨询，他也建议选择彭得奥瑞勒河。1931年，陆军工程兵团的工程师们对华盛顿和爱达荷之间的州际争论及缺乏结论感到厌烦，因此将他们自己的权威意见投往伍兹的一方。垦务局也是如此，他们迫不及待地凭借新政的支持进入到这一事宜当中。同时还有总统富兰克林·罗斯福，在1934年他来到这里亲自勘察这些规划的前景，并且以老式的垦务运动精神，向聚集起来的群众作出保证：

> 你们有足够的土地去养活比你们现有的多得多的人口。我们相信，当这些伟大的工程实施的时候，它将不仅发展遥远的西部及其海岸的福祉，而且还将为那些生活在国内较老居住地的许多个人和家庭提供一个机遇，并且分担其肩头比西部所承担的更为沉重的包袱……你们将仍有去西部的机会。

俄勒冈的参议员理查德·纽伯格响应这一保证，预言道，大古力的大坝将会为“东部贫民窟和廉价出租房，及中西部尘暴区域的人们”创建农村家园，在那里，他们能够摆脱贫困，“拓殖和培育一片近乎一个大陆那样大的肥沃土地”。现在，一边有着人道主义和福利国家的慷慨赠予，一边加上来自当地大腹便便的商人和农业人员的请求，大坝很快便现出实体，并于1941年建成。[14]

纽伯格将大古力坝鼓吹为“地球上最大的物体”，这个牛皮将世界上如太平洋、珠穆朗玛峰、南极洲这样的地方都变成比较对象。不过，就人类的发明创造而言，大古力坝的确是一个庞然大物，是一个矗立在一片荒凉之地的水泥插头，500英尺高，4200英尺长，足有胡佛水库的三倍大；位于其后的是一个150英里长的人工湖，一直延伸到加拿大。从里面看，在这座建筑下部的幽深之处，有一组发电机不停地嗡嗡响着，可以为本国已有的水电能力增添50%。那些发电机很快就会以足够的能量把部分河水提升到大古力用于灌溉，而剩余的部分亦足以使西北部成为战后军事和商业喷气式飞机的生产者，一个新的原子弹工业中心（在华盛顿州的汉福德附近），以及最重要的铝供给地。最后，可以为102.9万英亩土地提供灌溉，这些水足够创建17 150个新农场。况且这将不过是刚刚开始，因为垦务局和陆军工程兵团各自都在绘制未来沿河大坝的表格，垦务局独占其中的142座，沿

该河各个支流一直通往怀俄明，为238项拓殖项目提供用水，使500多万英亩土地受益，而且这些数字还在不断扩大。为了使所有金光闪闪的统计数字成为现实，这两个机构将再次抛开竞争，分享这一河流体系，共享在统治技艺上的成就。[15]

在1944年授权通过的哥伦比亚河项目成为大古力水的主要接受者，它是垦务局自己的事业之一，并且是至此为止其所规划的规模最大、最精心设计的农业拓殖区。与加利福尼亚的中央大谷地相反，这是一个明确要对财富进行重新分配的项目。同加利福尼亚的项目一样，这一规划的区域几乎都是私人土地，不过在哥伦比亚河，联邦当局所面对的并非约瑟夫·迪吉奥吉奥或者农场主联合会那样的大农场主，而是分散的、无组织的，且大多处在边缘、运气欠佳的小麦种植者和牧场主。如此则无须忧虑太多的抗拒，垦务局就可以宣布，为了换得它所提供的廉价水——90%的水坝和工程费用将由电力消费者承担——现有的土地所有者必须遵循垦务局的规则。每个农场将被允许至多拥有160英亩土地。他们必须按战前的价格将多出的土地卖给政府，以避免投机和大发横财。反过来，政府则会为他们找到新的买主，一般是在40英亩、60英亩或80英亩规模之内的农场。联邦规划者的团队将进入那里，以埃尔伍德·米德的理念，设计这一项目中的新城镇居民区，新的农场管理模式，以及新的交通设备。“我们正在为一群我们很不了解的人进行规划，”一名规划者马里恩·克劳森当时承认，“但又没和他们一起规划。”在他看来，这是一个严重的缺陷，但是因为大多数拓殖者都还没有到来，垦务局的专家们必须为他们要定居的地方打好基础，因此，他问道，除此之外，他们又能做什么呢？当然，在这种情况下，对规划者们极有利的是，他们可以不受任何限制地去做这项工程，用垦务局官员威廉·沃恩的话说，“这并非乌托邦，但它是尽可能近似理想的美国农业社区”[16]。

必须看到，尘暴难民和廉租房的住户们，只是重塑哥伦比亚河这一庞大工程的一小部分即将受益者，但仅是他们，其重要程度还不足以令如此努力和代价合理化，特别是考虑到同样的开发也在落基山以东地区进行，那边的目标是要把他们中的很多人留在家乡。所以，西北部的原则目标是另外的某种东西，是某种与南部，与加利福尼亚、亚利桑那以及得克萨斯那里没有多大区别的东西：继续重复垦务局自己的话，即为了更大财富的全面利用。按照那个机构的说法，“我们的生产还不足以……支撑一种理想的、合理的生活标准，即便物品是公平分配的……而人类对工业产品的欲望是没有限度的”[17]。从这种思考的角度来看，西部水开发的至高目标是简单而明确的——生产更多；但这也是一个颇为含糊的目标，无法定义或者实现的目标，因为自一开始，他们便不得不承认，所谓“理想的”和“合理的”，是一种既

无定性和极限，也无方法去满足的思念。

从落基山屋脊流下的第三条河流是科罗拉多河，它在战后也进入了“全面利用”。事实上，它之利用是如此全面，以致到了1960年代已无法到达海洋。它每年的流水大多进入水库，渗入到多孔的砂岩中，或蒸发在空气中。部分水则通过位于落基山国家公园下的一条隧道流入普拉特河流域供灌溉之用。该河的最大部分，则通过从帕克水坝之后的水库汲水，运往沿海都市水区域的泛美运河和加利福尼亚高架渠，被转移进入加利福尼亚的农业和城市的居民区。更多的任务还在后面，但这些足以使这条河最下游的流域变成一个排水渠，河岸被填塞，水流被迫缓慢移动，只是偶尔承载径流和当地洪水。到了三角洲，科罗拉多河则完全干涸并消失了。

科罗拉多河的死亡从胡佛水坝始，然而其最终实现是由多个群体的新一轮需求完成，它们在《博尔德峡谷项目法案》之中一无所获，因而到了1940年代，它们做好准备重返游戏。第一个索取者是墨西哥，这个国家威胁说，它要在国际上大造舆论，除非美国保证予以它大量稳定的水供应。必须承认，墨西哥为这条河贡献的水流很少——实际上几乎没有——不过，加利福尼亚也没有。墨西哥的农场主们长期以来都从这条河里取水，更何况他们大多非常贫困，是一群应当得到某些帮助的努力求存的老百姓。问题是墨西哥分享多少才算公平，又由谁来承担供给它的义务。1944年，两国签订条约，同意一年为墨西哥人至少供水150万英亩尺，由美国垦务投资负责送水。加利福尼亚人是该条约最喧嚣的批评者，他们指责它是这条河的“第一抵押权”，对在干旱年月里大量用水者来说，是一种不公平竞争，是对西部水法优先占用原则的强制性改变——在这一点上，他们是正确的。但是，邻近各州迫切地希望它们的诉求得到满足，希望开发尽早进行，是以支持国务院的条约，此事也被暂时平息下来。[18]

在墨西哥的份额得到保证后，上游各州的桶桶罐罐便摆开了阵仗。根据1922年的协定，这些州（怀俄明、科罗拉多、犹他以及新墨西哥）保留750万英亩尺的权利，只要他们确保下游各州（亚利桑那、内华达和加利福尼亚）能够获得同等的数量。实际剩下的水已经没那么多了，660多万英亩尺大约是他们在正常年份可能期望得到的真正数量。在1948年的一个协议中，上游各州根据其各自境内径流对这条河的贡献，一致同意在任何情况下都要按照下面的方案来分配：科罗拉多，51.75%；犹他，23%；怀俄明，14%；新墨西哥，11.25%；另外每年给亚利桑那北部五万英亩尺。他们还游说国会和垦务局为他们建筑更多水坝和运河。首先，他们要在格林河上的埃库派克建设一个巨大水库，淹没恐龙国家遗址，以保证有足够的水供应

南部。这个构想将在北美屋脊的西面，从顶端到底部，大幅度地开始灌溉开发。[19]

对那些想淹没恐龙遗址的人来说，如犹他州的参议员阿瑟·沃特金斯、垦务局专员迈克尔·斯特劳斯，以及后来上任的威尔伯·德克斯海默，还有内务部长道格拉斯·麦凯，一个人工湖将会让这个暗淡乏味的（和无人来访的）峡谷散发光彩，会使这个除了几块古老爬虫动物的骨头和散乱的矮松树外，再没什么宝贵事物的荒野，得到良好的利用。但是，另外一些人具有不同的价值观，他们突然站出来与垦务局的人进行斗争，发誓要制止埃库派克水坝。他们中间的伯纳德·德沃托，在一封给参议员约翰·F.肯尼迪的信中声明："整个垦务的概念需要做一次彻底的检验。"[20]作家华莱士·斯泰格纳则在《这是恐龙》一书中描述了一个未被淹没的野外遗址的长处。此外，塞拉俱乐部的戴维·布劳尔——他大概也是反对派中最有力的领导者，荒野学会的霍华德·扎尼瑟，丹佛的保护主义者阿瑟·卡哈特，纽约的出版家阿尔弗雷德·克诺夫，以及成千上万西部与东部的人们，他们都带着某种酸楚的记忆：在不到30年前，当旧金山为了供水而接管优胜美地国家公园的赫奇峡谷时，他们曾输掉一场与此相似的斗争。这一次，他们决意要赢，而最终，他们赢了。埃库派克水库提案于1956年3月受挫，内务部长麦凯受此失败刺激从艾森豪威尔内阁中辞职。必须找到其他办法来使科罗拉多河上游得到利用。[21]

1956年《科罗拉多河贮水项目法案》授权在格伦峡谷修建一个巨大的水库，位于亚利桑那和犹他边界的南面，以取代埃库派克。为了拯救埃库派克，布劳尔和另外一些人支持在这个新址上修筑水库，但是他们后来追悔莫及，因为它将淹没掉西部某些最壮观的峡谷。在其以探险家约翰·卫斯理·鲍威尔命名的鲍威尔湖中，格伦峡谷水库将贮存科罗拉多河两年的流量，与胡佛水坝——其下游的同伴——一样多。不仅如此，它还将成为垦务局所称的"现金出纳机"，是能为所有其他上游项目买单的发电机。这些项目包括1962年投入使用的纳瓦霍水坝，其后是1964年的弗莱明乔治、甘尼森的布卢梅萨和科瑞坎蒂、犹他中部工程、塞兹卡迪、圣胡安——查马、佩奥尼亚及其他。格伦峡谷水坝本身在1963年竣工。这是一个平实的粉白色拱形建筑，710英尺高，它紧紧楔入深红色的石墙之间，显示出干净利落而纯粹的实用主义风格，即便不雅致，其巨大的体积也令人感叹不已；在其涡轮仓房之下运转不休的是"现金出纳机"，向游客们展示着靠出售电力不断挣来的美元。[22]

最后要说的是，在寻求毁灭科罗拉多河的索取者当中，有一个后娘不亲的可怜孩子——亚利桑那，被落在最后，在自己的逆境中郁郁

寡欢。能为亚利桑那做点什么？实际上，直到它向科罗拉多河联邦化屈服，并认可1922年协议，都没有什么可做的；而该协议是在墨西哥条约的压力下，到1944年才为该州所通过。这之后，在年迈却仍然执着的美国参议员卡尔·海登的领导下，亚利桑那重振士气，立即开始掀起一个争取将水送入其干旱地区的联邦项目的运动。他们说，这里极度需要水，因为凤凰城和图森市的人口开始膨胀，在战后几十年里，它们将进入都市化。在当地，与其竞争的是索尔特与希拉谷地的灌溉者，他们的用水占了95%，却仍然不够。在1940年代，这个州从可追溯到冰川时代的古代地下蓄水层中汲取了150万英亩尺的水。1953年，则达到480万英亩尺。因为不能与控制无限制汲取的州立法取得一致，亚利桑那人便转而求救于科罗拉多河。从1947年开始，海登再三督促参议院批准一项由垦务局主持的、耗资一亿美元的中央亚利桑那项目，但是被加利福尼亚的代表在众议院中阻止，他们认为剩下的河水已经不够做任何新的大转移了。确实是不够了，因为加利福尼亚当时的用水是520万英亩尺，而非国会按照《博尔德峡谷项目法案》所建议的公平配额440万英亩尺。亚利桑那对它那干旱的大个儿邻居比过去更为生气和不耐烦；在1952年，它提出诉讼，希望一次性解决它和加利福尼亚的所有权利纷争。诺里斯·亨德利写道："随后的审判是最高法院历史上最复杂激烈的辩论。"[23]经过50名律师和1名法庭指定的特别专家的工作，这项诉讼终于在1964年尘埃落定，这时亚利桑那才露出了笑脸并欢呼胜利。法庭判定它得到科罗拉多河280万英亩尺水的所有权，以及它自己境内支流的全部流水——尽管亚利桑那还必须把自己配额中的100万分给印第安人部落，比起那些仅仅是这条河流过继子女的白人，这些部落遭受着更多的痛苦。

在主权争端解决之后，国会现在准备通过最后一个重要的西南部水开发法案，即1968年的《科罗拉多河流域项目法案》，其重点是中央亚利桑那项目，同时还为其朋友和支持者们添加了几样附赠品。中央亚利桑那项目将在哈瓦苏湖东岸开建，这个湖是由帕克大坝人工创造的；在那里，一个水泵每年从中抽上来120万英亩尺水，通过管子和隧道穿过布克斯金山，进入格兰尼特瑞夫高架渠。这个巨大的水泥渠将水东运，穿过该州，全长307英里，首先到达凤凰城东北部的奥姆水坝，而后南向进入图森高架渠，穿过更多的水泵、山脉、沙漠、印第安人土地，以及四处蔓延的郊区，直到沟渠中无水为止。最初到来的水在1985年开始流淌。该工程的成本随着年月越积越高，达到了数十亿美元，据州立大学的两位经济学家估计，其总额已超出从中直接获取的利润。幸亏所有的钱都来自联邦政府，否则就将无钱可花。能源的账单也摇摆不定。原本的计划是要靠科罗拉多河另外两个水坝所生产的电力来运转水泵，这两个水坝，一个在玛布尔，另一个在布里奇峡谷，后者要建的水库将会淹没大峡谷国家公园的一部分。[24]

环境保护主义者们再一次奋起战斗，一定要争取保护这段最后的天然河流，再一次——也是20世纪的第二次，他们取得了胜利。然而，他们又一次失去了一些东西，因为使中央亚利桑那项目得以运行的能源，将用位于亚利桑那北部布莱克梅萨的霍比族神圣土地上的煤层来替代，并在佩奇的纳瓦霍发电站燃烧，由此产生的煤灰和毒气将污染水晶般明澈的荒漠空气。[25]

中央亚利桑那项目的批准，正好是在鲍威尔率领其小队顺流而下探索尚未人知的科罗拉多河百年之后，也正好是《博尔德峡谷项目法案》通过后的50年。在那个世纪里，尤其是在下半个世纪中，西南部的荒漠已在很大程度上被一个令人咋舌的城市、农业企业的复合体所取代；与此同时，科罗拉多河本身也被彻底转变为一个工业制品，一个近乎完美的新西部帝国的象征。那些北部河流——密苏里河和哥伦比亚河所奋力前行的方向，正是科罗拉多已然演变的方向——一部分已经死亡的自然，以金钱的形式重生。

就工程的规模以及所生产的财富而言，至1980年代，美国西部已然成为历史上曾经建造的最伟大的治水社会。它不仅使现代的对手们黯然失色，也使其古代的同类难于比肩，如美索不达米亚、埃及、摩亨佐——达罗、中国以及其他古代文明。它让河水上山，让它们用自己的能源将自己推上去，用闪耀在赌场、写字楼、购物中心及所有其新时代绿洲上的霓虹灯色彩来欢庆伟绩。它让严酷的荒野变成闪闪发光、蜿蜒而行的海洋，在那里，一队队机动的船屋在炽热无云的天空下来回逡巡，划水手们嬉戏着从一度荒无人烟的禁闭裂隙中出来进去。然后，取用那同样的水，用它种植棉花，用它给城市游泳池充水，用喷泉将它抛到空中，让它随风吹去。它让其河流产生艺术、学问、医药、战争、粗俗、笑声、悭吝与慷慨。这一切都是靠无以匹配的热诚而完成，而且多数都得到了东部的协助。

欲欣赏这个新治水文明令人敬畏的重要性，人们必须从那些似乎不可能出现的农场——其城市与工业生活的基础开始，它们众多而繁盛。农业统计局在1978年报告说，在西部的17个州里，灌溉田地为45 433 535英亩，占世界总数的十分之一。加利福尼亚仍居首位，有860万英亩；但是得克萨斯跃升第二位，700万英亩；其下是内布拉斯加，570万英亩；爱达荷和科罗拉多，各350万英亩。来自这些土地上的市场销售累计达每年全国总量的四分之一，为260亿美元（佛罗里达是东部唯一一个大量实行灌溉的州，它的贡献只占这个数字的很少一部分），大约相当于美国农产品出口总额。从各县来看，在农业生产的前十位中，除了一个，全部位于灌溉西部，其中八个位于加利福尼亚。在前100名农产品销售县中，加利福尼亚占21个，得克萨

斯占13个。诸如此类的数字，除了证明农业重要性的地理转移外，只是暗示了西部农场主们的政治实力，他们在多数情况下都会依据其沟渠和水的管理需求，聚集形成各种有力的组织。[26]

另外必须一提的是，治水西部也并非铁板一块，因为它包括千百个农场主，他们保留着自己作为独立企业家的身份，继续用私人设备从地下水层中汲取着他们的水；除此之外，还有当地残余的小规模用水合作社。但是，在农业水供应中，一个远为重要的力量是垦务局；它以其资本和专业技术抢先占据这个领域，将西部的牧场主和种植者吸引到——就凝聚力而言——其他地方无可企及的地域性网络当中。在其第75号年度报告中，垦务局骄傲地列举了它的成就：灌溉了14.6万个农场，共910万英亩土地；建成了322个贮水库，345个分水坝，14 490英里运河，34 900英里支渠，930英里管道，218英里隧道，15 530英里排水渠，174个抽水站；49个发电站每年在16 240英里的输送线上售出500亿千瓦时的电力。单为灌溉的投资近70亿美元。大部分电力都送入了城市，垦务局还为1600万市民和工业消费者提供用水。“西部的建设者”是这个机构的一位长期雇员对它的描述，而且他还可以再补充一点——不过他没有——即在美国其他任何主要地区都没有一个单独的联邦机构，像它那样一心一意地将自己贡献给一个如此狭窄的地区的使命，或如另一位作者所言，忠诚地担负起“引导各种资源去支撑西部成长”的责任。[27]

为了使这项工作合理化，自弗朗西斯·纽兰兹以来，他们反复灌输的是，西部农业的投资有利于每一个美国人，无论他或她居于何方。例如，众议员阿斯皮诺尔是一位非凡的治水政治家，在战后庞大的治水拨款上居功至伟；他强调说，联邦垦务使孩子们“比他们的父母更加高大、强壮和健康”，因为他们所吃的是得到灌溉的柑橘和蔬菜。此外，那儿的农场主们又将钱注回国家的经济体系当中。举一个例子，按照他的数据，北普拉特工程花去政府2250万美元，但后来每年上缴税款为1600万美元，从全国各地订购商用货车车厢多达两万辆，从而刺激了“美国的经济和繁荣”。垦务局在炫耀辩护数据上也是老手，它在1977年指出，属其所有的11个项目在建成之后，每个项目的粮食总产值都超过了10亿美元（前几位依次为中央谷地、帝国谷、爱达荷的明尼多卡——派利塞兹、亚基马、科罗拉多——大汤姆逊、索尔特河及相对新建的哥伦比亚河流域）；是年价值超过40亿美元的粮食来自联邦灌溉的土地，足以填饱3200万人的肚皮。[28]这些数字都是真实的，而且经济利益也是切实的，正如这些忠诚执着的热心人所确信的那样。但是，在他们的账目中却没有另一层的认知：在相当大的程度上，西部的成功是东部的失败。如果没有垦务计划，特别是如果政府将70亿垦务计划的成本投往东部贫穷农场主，以改进他们的

技能和生产力的话，那么拖拉机和收音机这样的商品将去往田纳西与俄亥俄等地方。

很少有农作物只能在西部种植生长；大部分都能够以更为低廉的方式在潮湿的环境里种植，而且它们应当在那里，曾经在那里，现在还在那里生长。根据垦务局自己的报告，在联邦灌溉的农场里最普遍的庄稼是喂牛而非喂人的饲料，它们占全部土地产出的37%。另外25%受垦务局资助的土地大量种植的是谷物类，主要有玉米、小麦及大麦，这些作物都非西部所独有。南方人的传统作物棉花则生长在垦务局另外十分之一的土地上。仅有17%的垦务局资助土地是用来种植蔬菜、水果和干果的，而充实和丰富美国人饮食的冬季生菜和柑橘，只占其中微不足道的一部分。显然，西部对东部构成了范围广大且受到赈济的直接竞争。有两位资源经济学家评论道，这一事实的后果是，“在垦务计划土地上不断增长的生产使美国农业部的支出不断增长（自相矛盾的是，新政以来的支出是要减少过剩），刺激了地域性的生产转移，减少了未受赈济的农场主收入”。按照他们的计算，垦务局的各项目迫使东部至少500万至1800万英亩农田荒芜。尽管国民生产获有净利，却是借助将千百万农村的男男女女引向破产而取得的；这些人被迫流入城市去寻找工作，因为他们几乎无人能够或愿意在西部建立一个新农场。[29]

此外，西部治水社会还有另外一些卓越成就——对自然的胜利，它从那片曾经干旱龟裂的土地上萌生出光彩照人的绿色财富——而某些成就需要其他地方付出代价。那么，在国内，在西部，与这些胜利相联系的权力机构是什么？这个地区是否如接二连三的倡导者所预言的那样，事实上已经变成一个模范的民主政体？这是一个权力和利益得到广泛分布的社会——归根结底，一个人民的伊甸园？或者，它多少像早期的治水社会那样，是一个等级森严的权力体系，人们的机遇殊不平等，一群人统治着另外一群人？在那里是否也有集中而统一的权威，而个人和小社区在此权威之前是否无足轻重？

许多观察家一直在探究战后西部的权力问题以及与水的关系，最终他们都一致同意，在这个地区，有一个庞大的不断膨胀的政府，即联邦政府及其官僚机构。若非如此，这个地区将难以为继，就如日落西山，终不可挽。不过，对那种政府机构在私人权力上的作用，对于它之于社区自由和自治的意义，以及它与社会不公愈趋恶化的关系上，观察家们存在着分歧。当他们无法在这些问题上取得共识时，他们在未来应当如何和由谁来分配水，或一个真正的民主西部会如何处置其河流的问题上，也一直争执不休。

有一群观察家，他们既是最受关注的现代治水社会的批评者之

一，也是自由市场的鼓吹者。他们察觉到，在西部出现的是一个巨人政府，它将私人企业挤出了水开发行当，将资本投入到不能接受市场理性考验的项目，并且在其施舍资源上厚此薄彼。按他们的看法，西部开始倒退成为类似亚当·斯密和自由放任的启蒙主义之前的重商主义英国。这班批评者的代表是希望幻灭的新政派——《新闻周刊》的专栏作家雷蒙德·莫里，此人在1950年代对西部垦务进行尖锐的攻击，称其为一道“父权制的彩虹”，而其背后的垦务局则是一个唯我独尊、野心勃勃的“拿破仑式”机构。他谴责道，钱是以税收形式从美国公众那里取来的，却按照掌权的官僚社会价值观重新分配；这些官僚青睐的是西部农场主，而非东部的农场主，亦非城市居民，更非工业家，尽管这些人也需要水。三位经济学家——杰克·赫尔什雷夫、詹姆斯·德黑文和杰罗姆·米利曼，几年后也发表了同样言论，他们控诉垦务局患了“纪念碑综合征”，建造庞大昂贵而几无商业投资价值的工程。他们抱怨道，供水似乎不断发展成一种“天然垄断”，价格和利润与成本几乎没有关系，而自由和理性都是牺牲品。他们提出一种在水问题决策上的“分权化的权威”，并论述道：“人类自由事业要求最小限度的政府强制；如果一定需要强制的话，地方的和分权的政府比来自遥远的中央集权命令更可接受。”[30]同样的观点在接下来的几十年里还会以这样或那样的形式出现。其论点是，在与水相关的问题上，西部处在联邦政府的过度控制之下，而这个政府已经被一帮阿谀奉承者所左右。在较极端的市场理论家眼里，这个地区正在被一个官僚专制政府所驾驭，这个政府与卡尔·魏特夫在古代世界所发现的没有特别的不同。只有恢复一个在水的供应、投资和定价上的自由市场才能使这个怪物倒台。

有一个与之相反的评论——它是如此迥异，以致人们要怀疑这个论点是否有可能由同一个西部激发而出——来自另一群人，他们可以被称作“公众利益的自由主义者”。他们认为，这个区域的权力体系如此分裂、如此混乱，是以根本无法为公共利益效力，甚至无法理解之；它压根就是一栋充斥私人欲望的破败房舍。在它的一个房间里，垦务局在和陆军工程兵团为了谁来修什么大坝的问题口角不休；而在与其相邻的一个房间里，一群戴着牛仔帽、系着条纹领带的国会议员们在联邦食槽前推推搡搡，争食自己那杯羹；满房子里到处是闲逛的当地农场主，他们的双手伸着，他们的口袋张着，他们的声音刻薄而贪婪。从此一角度看，这个地区的巨大失败在于该处的中央权力太没效率，征服水的集体目标意识过于微弱。这种观点认为，除非有某种新的更高级别的权威在此坐镇，眼界开阔，采用协同方式来做此项工作，否则河流可能永远无法得到全面产出、最大效率的开发。如查尔斯·麦金利在其关于哥伦比亚河规划的批评研究中所写：“这些河流是一个巨大的独特力量的一部分，如果要让它发挥最大的作用，就要求

统一的人类操纵。”他将在内务部内建立一个国家河流开发和管理局，在其庇护下，培养出一系列与田纳西河流域管理局相似的流域委员会，效忠的既非当地寡头政治，亦非老的既有官僚。[31]建立一个或更多类似田纳西河流域管理局的超级机构的提案被不断提出，它们针对的是所有西部的主要河流；它们总是信心十足，认为中央集权并不会像那些市场意识形态的盲从者所恐惧的那样，是一条通往奴隶制的道路，而是一种获得国家福祉的方式。

在同类意向上，政治学家西奥多·洛伊和格兰特·麦康奈尔尤具影响力。在他们看来，西部，尤其在其灌溉农业开发上，反映了美国生活中一个普遍存在的问题：政府权力被狭隘的利益群体所虏获，最终则是民主的颠覆。在一个非常复杂、无法在此完整重述的论点中，洛伊提到水开发中的“铁三角”，一小撮地位稳固的西部国会议员、垦务局和有组织的农业企业家，他们形成了一个封闭的权力网络，逃避着审查和验证。他说：“权力建立起来了，但是以个人战利品的形式，而非公众的选择。”[32]同样，麦康奈尔也坚持认为，西部真正的影响力全在于有凝聚力的小私人团体，他们使联邦官僚成为他们的仆人，将其削弱为一个跟在其小主人身后唯唯诺诺、温顺驯良的巨人。麦康奈尔警告道，美国人很容易被这种安排所愚弄。由于害怕那种可能控制他们生死的某种专制的中央政治，他们天真地相信了“地方统治”的概念，全没意识到，那种权力在这样一个非中央化的社会里不仅没有消失，反而变得比以往更为坚固，是不可能在基层受到挑战的。因为意识不到在那种情况下对民主的真正威胁——例如，时机一到，加利福尼亚富有的农场主便靠纳税人的钱为自己攫取便宜的水——他们也无防守之力。麦康奈尔认为，只有一个超脱的强大联邦政府，一个充分代表多种利益的政府，才能关照到公共利益。[33]

面对两种截然相反的关于西部的分析，其中一边是自由市场鼓吹者所看到的，决定性权力不祥地集中在国家手中的观点，另一边是认为权力仍然紧抓在私人精英手中的公共利益自由派观点，一个问题自然而然地产生了：究竟谁是对的？从某种角度上说，答案肯定是两边都有道理。美国西部的问题很像一张滑稽小画片：从这个方向看，是一张头顶上长着一团乱糟糟的头发，下面是像灌木丛一样满是胡须的面孔；从反方向看，则是另一张完全不同的脸，顶上像个灌木丛，下面是山羊胡。通过对西部河流的掌控而积累起来的权力也有两张面孔，一张是私人的，另一张是公共的，要看从哪个方向来转动这张画片。描述这个混合体的最近于恰当的词是“资本主义国家”（capitalistic state）。正如此前较早一章中所言，该词最终并不能看作是对西部的一种完整或者充分的描绘，它不可能抓住其历史和生态的全部特点，但是比之以上的两种观点，它最接近于对西部所具

的复杂然而统一的权力结构的恰当表述。

人们会记得，资本主义国家的理论否认现代社会中权力是以民主的形式普及的，是竞争性的，或是多元化的。它同样否认今日这个庞大的官僚组织是一种温和的力量，甚至是一种中性的力量，时刻准备着去执行任何一个走马上任的有组织群体的命令，无论其好歹。与之相反，这个政体已经变成利维坦——一个庞然大物，普通人生活在其阴影之下。这一盘旋罩顶的巨大生物并不是万能的，因为当代社会太过复杂，太过多元，充斥着太多厮杀对决的势力，以致不可能有任何实体可以不受任何挑战地进行统治。再者，它还被其有意纵容起来的目标所牵制。离开了那个目标，利维坦就会生病和死亡。该目标的主旨是要促进资本主义的经济文化，其核心特质就是个人财富之理性、算计、无极限的聚敛。国家最终成为保护那种文化的无可比拟的最为重要的机构。在保护的过程中，它同时发现其存在的目的和提升自己前景的方式。作为保护者，这个国家要在海外操练军队，在国内给予商业便利，使年轻人接受教育，要鼓励投资，保护利润，承担资本主义的社会和环境代价，并且使混乱的市场规范化。最重要的是，一旦较小的机构出现问题，国家——即使它不是唯一的，却是终极的——担负着统治自然的责任。只有通过这样的统治权，资源才能无限量地被利用，私人积累的过程才能继续。

莫里、洛伊和麦康奈尔所看到的仅仅是这幅图景中有限的一部分，而这正是他们犯错的地方。不过，他们各自在某个层面是正确的。正像那些市场纯粹论者所发的如是埋怨，企业的自由在现代政体的阴影下正趋于枯萎，但这并不是因为那个阴影是由一个怀有敌意的权力所投下的。无论如何，资本主义的主要目的是获取个人财富；自由市场只是其达到目的的策略之一，而且在历史上，是一个当其他形式，尤其是国家的计划市场发挥效能时，便迅速被抛弃的策略。公共利益自由主义者们在几个细节上也是很敏锐的。在资本主义国家中，私人利益的确渐渐被认同为总体福祉。然而，将权力从地方精英移往国家中心并不会改变那种认同，而只是扩大了它，使权力比以前更为集中，更难逃脱其手或将之颠覆。

不过，并非只有参与以上讨论的观察家们未能将画片翻来倒去，从而看到整张面孔。马克思主义者也有其理解上的失误。虽然他们几乎没有专门撰写过美国西部，总体而言，他们属于对资本主义国家及其使命有着最清晰头脑的人。他们几乎比其他任何人都更好地看到了其连贯性、其逻辑及其联系。不过，他们过快地假定，这个国家只是一个掌握生产资料的唯一精英群体的工具；亦即是说，它归根结底是一个定义明确的统治阶级的强制性机构。这样的机械论分析将历史原

因与影响的无尽之谜简化成为一个人为的公式。整个资本主义文化与其防御、保护的国家体系难道只是一个特殊经济阶层——资产阶级的发明吗？或者更有可能的是，资产阶级的兴起和霸权才是那一文化不可避免的产物？这个阶级是否是由于该文化的价值观与信仰，及其通过技术与自然所建立的关系，才得以出现并强力挺进领导层，而此文化的价值观与信仰又或多或少自发地为其大范围的人口所分享？尽管我们必须承认，后一种思考比较杂乱，却似乎最终还是比较令人满意的，因为它正确地强调，一种文化并非只是上层少数人的发明，是某种他们单独创造且强加于人的东西；而是认为，一种文化，包括资本主义文化，是从特殊的历史状态、独特的环境中，不定型、无个性地生长出来，在这个生长过程中，形成了自身独特的权力结构。

美国西部是现代世界范围内资本主义文化的一种生态变体：是一种文化和社会的分支类型，同将其送出为自己寻找一个新家园的母体多少有些不同。它是由资本主义文化进入一个干旱环境的运动所创造的，在那片土地上，赖以活命的水资源之匮乏是普遍的环境现实。在那些自然财富丰饶，等待着被自由地收集和利用的地方，资本主义作为一种文化和一种社会秩序，不用太多集中其能量，便能取得成功。但是，当它碰到匮乏的坚硬边缘时（当然，它可以通过消耗来创造匮乏，而后进入匮乏），这个文化就开始游走变化。它发现自己可以诉说、接受它从前不可能接受的事物。它感到了缔造或者邀请各种强大的组织，尤其是国家，以驱使其动力的需要。用罗伊·霍夫曼的话说，在西部，国家至为重要的功用，就是“提供不断扩大的私人企业可以赖以建立的资源基础”[34]。让曾经的匮乏成为富饶，将从前不可获取、神出鬼没的悭吝自然置于私人力所能及的范围之内，这就是资本主义国家最为重要、最为根本的生态角色，而在西部，这一角色发挥作用的程度，是美国任何其他地方都不能同日而语的。

对大多数人来说，赤裸裸的财富积累从来都并非所有人完全同意的思想，或是对生活的充分解释。因此，它需要不时地用更加高尚的理想、更加超越的修辞，甚至真正的装饰来打扮。如拉尔夫·米利班德所示，最有吸引力的行头之一就是民族主义。在时至今日的很长时间中，资本主义国家一直都在借助民族主义的吸引力，以伪装其力图保护的自我致富行为。民族主义，或者爱国主义，还服务于压抑国内的抗议和异见。“为了民族的利益”——在此号召下，不论男女都被劝服平静地顺应国家机构及其规划，按米利班德的话说，就是让他们自己服从于“更宏大、更全面的考虑，它以一种极度的忠诚，将富豪和穷汉、顺心者与失意人、发号施令者与命令接受者团结在一起”[35]。除了民族主义，那个衣柜里还有别的衣服。统治自然的伟大事业就是其中之一，大概这是大多数人经常拿出穿戴的，虽然它可能被冠以其他

名字，如“进步”。另外一件被习惯用来覆盖那种遮掩不住的自私自利的尴尬外衣——在美国它一直是一件宽大且处理得当的外衣——是地区的骄傲、地区的野心。在这一点上，没有一个地方能比得上美国西部。在那儿，缔造帝国，征服荒漠，赶超东部的言论，一直被用来转移人们对不甚美好的现实的注意力，如社会等级、权力精英、贪婪文化之无法餍足等。最后，把控制水的人们装入一件超大号、有背带扣的猎装，穿上窄跟靴子，戴上白色大帽子，他们的伪装就完成了。他们完全占用了西部历史上英雄史诗般热爱自由的牛仔过去，为他们的现代贪欲进行辩护。

这就是新近流行的治水社会的成熟轮廓，到1980年代，它已在密西西比河以西的地区，大平原的南北上下，翻越落基山屋脊，穿过沙漠盆地，直到海岸的地貌上形成规模。虽然在其文化的训诫上，它和美国其他地方以及法国和日本都没什么特别的不同，但它仍然呈现出几方面清晰的特征。在其干旱的环境基础上，它创建了一个国家和私人资本主义企业紧密融合的权力体系。这两部分任缺其一，都不可能在这片严酷的土地上生存下来。不过，只要在一起行动，全面利用的愿景就可以梦想并得以实现：管理每一条河流，甚至每条无名的遥远溪流，以更大的财富之名，以美国和更伟大的西部之名，以统治之名。

积累与合法化

保持一个帝国的团结，是一项比创建帝国更艰难的任务。伴随成功而来的，是内外夹击的新威胁，因此需要有一条在发展的相对原始阶段无法想象的警戒线。在战后西部的水政权中，这些威胁表现为两种形式。首先是一种不断高涨，而这个帝国又失于应对的社会批评。当巨大河流统治工程的人为后果变得很难与其当初所作的某些承诺相一致时，对它的不满也随之高涨。当这种不满变得越来越尖刻，愈来愈无法解决，其结果便是希望幻灭的晦涩沉淀，是一种信念的失落。在很多人看来，整个工程似乎开始在道德层面坍塌。第二，与工程胜利相伴随的是一整套负面的生态后果，它们开始困扰那些河流的推动者，公然对抗他们的专业知识，危及他们的巧思妙想。对帝国的第一个威胁，即道德合法性的衰落，是一场历时30年，针对《国家垦务法案》160英亩数限制所进行的艰苦而激烈的争论的结果。1982年，该限制的命运终于在国会中尘埃落定，然而其发生是在干旱土地垦殖之具有广泛基础的传统政治联盟出现了致命裂痕之后。

具有反讽意味的是，合法性失落的威胁，恰好是——而且也无可

避免的是——通过治水帝国的巨大成功而来的。在其获得权力的过程中，潜在的矛盾自始至终如影随形。这些矛盾主要产生于资本主义国家的环境剥削模式，它一向就带有自我毁灭的可能性。其中最不可靠的就是在其目的上的矛盾：在西部，国家扮演着双重角色，一方面通过可用水的增长，促进私人财富的积累，另一方面通过其分配维护社会和谐。[36]促进积累向来都是更为重要的工作，因为时间和工具理性都已证明，它才是推动经济增长，带来税收，保证官员职位的最有效策略。这也是垦务局最擅长做的，而随着岁月的流逝，其目标变得愈发狭隘。当某些个人变得富有，按照垦务局的规则，他们理应得到最充分的注意。亦即是说，积累的功能，因其本质而容忍甚至造成经济的不平等。另一方面，这些公民中的很多人，因为种种原因，不能与精英们齐头并进，或早或晚似乎都会憎恨他们的处境，并且感到国家没有带着良知进行分配工作。他们可能很快接受这样一种观念，即国家的层层机构应该帮助个人获取更多的水、更多的资本，以及更多的收入，但是其对此种观念的接受程度却仅限于他们自己被保证，这种协助将被公平地分配给所有人。正如很多人看到的那样，美国公正的标准定义之一是自由竞争的机会、充裕的机会。把这些机会限制在一小撮特权利益者中，而且其数量越来越小，在很多人眼里，这个国家及其努力开始显得逐渐缺少合法性和可支持性。

所有地方的现代资本主义文化都面临着这样一个矛盾，而且，如果它不能解决这种张力，它便面临着自己的死亡——至少，德国社会哲学家、法兰克福学派的继承者于尔根·哈贝马斯如此认为。他所称的“无法解决的操控问题”，充斥在这种文化及其各种社会里，在一个个国家里酿成一种危机感，至今尚未有国家能够真正解脱。冷漠，疏远，对制度和传统的整体忠诚的滑落，不断增强的世界走向非理性的感觉，所有这些都是总体合法性危机的征兆。国家是否能够操控绕过精英积累的礁石而重返公众的支持？它是否能够重振那种鼓舞其征服自然之动力的集体英雄主义？哈贝马斯警告道，如果不能，崩溃将降临，这时，有着某种新的社会安排与生产方式的某种新文化、某种新经济，就将从残骸中浮现。[37]

美国西部，在一条不断上升的乐观曲线上行进了那么长时间，最终还是被拖入同样的普遍萎靡当中。心情上的一百八十度大转弯是那么突然，使得很多西部人感到迷惑和愤懑，同时决意坚持比以前还要刺耳的陈词滥调。他们开始觉察到，然而还不能真正理解，如胡佛水坝那曾经的成功标志已经不复能在全国激发相同的古老热情。亨利·卢斯关于垦务“无穷边疆”的热烈展望，也无法掀起先前的热潮。太多的批评和质问摆在这个帝国面前。西部的领导者和州府官员们，正如我们将看到的，都不能有效地回应这种危机，结果终于侵蚀了他们河流

统治工程的根基。

成功操控开垦事业的航程，总是要求农业主义民主派全心全意地支持。正是他们，比其他任何群体都更多地为这一努力赋予道德上的合法性。他们真诚地相信，并且说服公众，让西部得到灌溉，是向千百万穷苦的美国人打开机会之门，并且保持托马斯·杰弗逊式理想信念的方式。在战后阶段，令其合法化的角色当仁不让地属于加州大学的经济学家保罗·泰勒。他永远不会如此描述他的角色。相反，他会说，他是一只牛虻，是个局外人，是一个反对权贵精英，挑战其合法性的怒气冲冲之人。他确实也是如此：40年间，为了保留实施垦务法案160英亩数限制，他一直在与他们斗争。然而，但凡他在斗争中取得成功——有一段时间他也确乎是成功的，泰勒便为整个工程添加一重不在计划之内的信用度。因为他真切地感到，统治水的理念是一种高尚的理念，如果它能与分配公平的理念保持衔接的话。这正是垦务合法性事业真正需要的：某个人为其传统进行不懈的战斗。这个帝国也需要让一个像泰勒这样的人稍微取得一点儿胜利。但是，这种事没有发生，而这也是为什么它无可补救地削弱了它的事业。

泰勒是于1940年代初，在对沃尔特·帕卡德的无比尊崇中，最初听说有关垦务项目及其英亩数限制的条款。[38]时任伯克利分校教授的他，自1922年便在那里，直至后来退休。他1895年生于爱荷华州，在去西部读研究生之前，曾在威斯康星大学随约翰·R. 康芒斯学习。他最早的学术研究兴趣是劳工政策，特别是加利福尼亚的墨西哥农场工人。1939年，他与自己的摄影师妻子多萝西娅·兰格合作发表了一篇极有说服力的文章——《美国的逃亡》，描述了俄克拉荷马州尘暴难民迁徙的悲惨情形。然而，一旦他从帕卡德那里了解到英亩数限制的问题，他便有了其思想成熟岁月中的驱动力：分散加利福尼亚大农业企业利益，将土地分配到尽可能多的人手中。他开始在大量文章与国会证词中坚持，一个民主的西部将要求阻止土地和水的垄断，要求小家庭宅地的繁盛。

如我们先前所探讨的，联邦水项目中的英亩数限制最初一直以每户160英亩为标准。这是最大值，是其上限，而非一个建议性的最适宜值。实际上一般而言，无论在何处，但凡灌溉可行，比该限额低得多的土地也足以支持一个家庭。因此，在西部的农场应该比他处小，比框定早先湿润地带拓殖的四分之一平方英里（即160英亩）的标准低。该法案还规定，各个家庭都必须居住在其所有土地的“社区”内，必须是真正的农场主，而非居住在某个远方城市的投机商或地主。然而，到20世纪中叶，这项法律为垦务局的“阐释”而发生了极大的改变。居住要求完全被忽略（根据一个不足以令人信服的声明，国会在

1926年的《综合调整法案》中将之删去）。[39]160英亩的分配被扩展到农场家庭中的所有成年成员，而且，只要人们愿意，不论间隔多少灌溉区，他们都可以拥有那里的土地。豁免权早已授予遍及西部逐渐增长的一系列项目，不过尚未到达加利福尼亚的中央谷地，尽管谢里登·唐尼和阿尔弗雷德·艾略特为之付出最大努力。很幸运，迈克尔·斯特劳斯的“技术性遵从”准则允许大土地所有者将其超额土地出售给朋友、亲戚、雇员，不论何人，只要能够让他们继续使用这些土地。垦务局在任何地方都允许不受限制的土地租赁，从而一个经营者可能利用便宜到荒谬程度的公共水利去耕种5000到1万或1.5万英亩土地。尽管垦务局放宽了限制的标准，但是在文本上它仍保留着明确的限制，并且装出一副强制实施的模样，这足以令较大的聚敛者气沮。保罗·泰勒的愿望正是牢牢把握这种限制，或其某种相近的摹本，让垦务局更加严格地予以执行。[40]

有大量工作摆在泰勒的面前。在艾森豪威尔总统的第一任期中，内务部长道格拉斯·麦凯，一位早先的俄勒冈汽车商，现在居此权要之位，决意为私人企业扫清一切联邦路障，因此，他想出了规避英亩数限制的新方法。他建议接受总共1400万美元的款项，用以支付工程兵团在加利福尼亚金斯河的派恩弗拉特所建的大坝（该坝成本为4000万美元，剩余的款项将由防洪的花费抵消），从而允许索尔特河以及图莱里湖盆地原有的超额土地拥有者用钱买到不遵循法律的特权。这些所有者中，有52户拥有196 466英亩的超额土地，因此他们对麦凯的开价很满意；这正是他们在劝说工程兵团（而非垦务局）来建造此工程所怀的目的。[41]对他们来说可惜的是，麦凯的继任者弗雷德·西顿却觉得有必要收回该提议，因为它是对垦务法案的潜在违反；是以直到1982年，那些超额土地所有者才达到目的。同时，加利福尼亚的众议员克莱尔·恩格尔则提出了更成功的规避策略，即所谓的恩格尔准则，通过对联邦水工厂的还款征收利率极低的利息，以批准豁免权。这项提议在1956年的《小型垦务项目法案》中通过。[42]另外一场对英亩数限制的攻击则来自法庭：艾文霍灌溉区（又是图莱里县）的一位超额土地所有者上诉，希望阻止他的灌溉区接受其与垦务局合同中的英亩数限制。加利福尼亚高院同意了他的诉状，在1957年的艾文霍灌溉区诉各方案中，它宣布英亩数限制的条款违反加州法律，而州法应在水事务中有优先权。法庭抱怨说，英亩数限制是对成功人士的“非法歧视”，是一纸“阶级立法”。第二年，美国最高法院一致通过推倒前判，由此，不仅维护了英亩数限制本身的有效性，还维护了联邦权威的至上地位。[43]在所有这些小型战斗中，保罗·泰勒都站在最前线，与其自由派参议院的联盟保罗·道格拉斯、韦恩·莫尔斯等人磋商，并为之出谋划策；在听证会上，他怒发冲冠，一双锐眼搜寻着那些胆敢令神圣字句的意义变成一纸空文的官僚。他这样的人就是一只

强健而坚定的雄鹰，小农场主们可以用之来捍卫他们的谷仓。

反对英亩数限制的情况自始至此都是一样的。批评者们声称，该限制在从前不失为一个不错的分隔公共领地的理论，但是现在它干扰了积累这一更高的原则。用帝国灌溉区法律总顾问的话说，就是“它完全抵消了一个人工作、生活、获取财产的权利”。这一抱怨贯穿着1958年由新墨西哥州众议员克林顿·安德森召开的听证会，他属于那批寻求废除或至少放宽该条款的人。在这些听证会上，他唤来的证人包括痛恨“那件将上限放在他头顶的事物”的北达科他州农场主。他说道，“美国为世界所知晓并尊崇的，正是由于它是一片有着无限机遇的土地”，但是“在本世纪初出台的英亩数上限无疑限制了进步灌溉农场主的机遇”。怀俄明州参议员弗兰克·巴雷特坚持他的观点，认为剥夺一个人的财产，将之给予另一个人是道德错误，他的提案将要求在所有联邦垦务土地上实行恩格尔准则。此外，垦务局的副专员弗洛伊德·多米尼承认，他自己在本质上也是一个积累者。在弗吉尼亚，作为一个绅士农场主，他拥有380英亩土地，“但不能肯定这已足够”。多米尼继续说道：

> 我认为我们必须冲破这间（听证会）会议室中的迷雾，它是由那些意愿良好、坚守160英亩数限制的人们制造的。我也想捍卫它，真的，捍卫其原则和政策。但是，我认为它需要在特定的地区根据现有的环境进行调整。[44]

多米尼同听证会主席安德森以及西部其他政治家一起，毫不悭吝他们对于广泛分配垦务所得利益原则的溢美之词。这样的声言是保证更大财政支持的既定方法。对于多米尼和其他人来说，应当反对的只是该原则的应用和实质性内容。在他们看来，现在的问题是想出某种微妙而不甚张扬的方式，既能维持农业主义的外壳，又不用坚守其意义的核心；而对于保罗·泰勒，他所面对的挑战是如何不让他们的图谋得逞。

我们应当注意，虽然积累者方面的人散布整个西部，加利福尼亚始终是动静最大的不服从者的主要来源，邻州的那些顽固派往往持观望态度，想要看清联邦之风的方向。当1950年代那些试图彻底废除英亩数限制的诉讼遭遇普遍失败之后，在关于此问题的下一轮论战中，竞争完全转往加利福尼亚。它的中央谷地将再一次变成狂暴的战场，只是在这一次，运用的是律师与言辞，而非镐柄与恶徒，因为这场战争的对象将主要是教授和国会议员，而非贫穷的外国劳工。这场论战的焦点集中在圣华金河以西的荒凉地区——韦斯特兰兹，该地区位于高海拔，干旱而脆弱。在那里，除了从地下深处抽水，别无其他水源可用，而其地下水位迅速降低，在此情况下，当地要求政府援助的呼

声沸沸扬扬。同时，这场论战也在西部最近的水利方面的丰功伟绩周遭集结，其中尤为引人注目的是加利福尼亚州水利项目，农业企业家们将之推销给立法者，从而摆脱恐怖的联邦规则制定者。

加州水利项目在1940年代初开始，其时，在得到商人团体和州府工程师支持后，强大的谷地农业利益集团开始试图买进联邦资助的项目。当他们发现没有足够的金钱或者意愿来接管整个中央谷地项目时，他们转而与之对抗。从此，他们将开始切实地建造自己的管道工程。他们不会让从塞拉山脉奔下涌入萨克拉门托流域的费瑟河成为垦务局的又一项荣耀，而是要求由州府对其进行开发。一座在奥罗威尔修建的世界级大坝，再加上北部沿海之水南调，将产生足够的水填充一条新运河——加利福尼亚高架渠，它将从三角洲沿谷地西壁上升，飞跃蒂哈查皮山——一个古老想象的重生[45]。这就是其基本构想，简单而狂妄。但是在1957年的主体蓝图中，规划者们仍在继续夸夸其谈，大讲修建376个新水库，统共投入资本118亿美元，对单独一州而言还不算差。如果这个规划当真得到执行，将比垦务局有史以来的整个垦务计划都宏大、昂贵。加州官员称，对它的需要迫切之极。洛杉矶这个大脓瘤在向南部沙漠不断膨胀，它急需这样的投资，否则就会死亡。甚至更为重要的一点是，高架渠沿线的土地利益者需要它，他们深受干渴的折磨，必须拥有一个他们可以切实控制的灌溉系统。按照他们的理解，这一次将不会有附加的英亩数限制。[46]

经过长时间的争论和延误，在1959年，新州长埃德蒙·“帕特”·布朗[47]将此规划紧紧攥在手中，并且诱劝州议会通过了它。他在这场运动中的特别助手是垦务局的前律师沃尔夫·布罗迪，他精明圆滑，命中注定富贵显达，但也名声不佳。一年之后，这一提议以全民公决的形式出现在加州公众面前。此时，展现出来接受考察的只是第一阶段的规划，请求批准的成本也只有17.5亿美元。即使如此，数位独立经济学家认为这个规划将会打水漂，根据某种估计，每一美元几乎无法收回50美分的回报。其他批评者希望将水开发的事业留给联邦官僚机构，他们有财力开发北部更大的水储备，特别是哥伦比亚河。[48]反对方看似将要赢取胜利，然而就在投票的前四天，南加利福尼亚的都市水源区与该州签署了150万英亩尺的合约，从而使南部选民投向支持规划的一方。在总计600万票中，该规划最后以17万票的差额胜出通过。全州44个县，只有16个县——除去一个县，其余全部在南部——就给了该规划多数票。[49]1971年末，头水穿过山峦。

城市居民是加州水利项目的主要支付者，虽然在某些情况下，他们根本没有使用这些水。而在另一方面，土地开发商和农业企业获得最大的利益。都市水源区的负责人表面上代表城市消费者，几乎不可

能对此结果一无所知。可能是因为大约半数的负责人都是地产开发商或者大土地所有者，他们显然不会受到困扰。在大谷地，最主要的受益者是数个在克恩县和金斯县劳作的老农民：美国雪佛龙公司（在加州水利项目服务区中拥有37 793英亩土地）、特阳牧业公司（部分为《洛杉矶时报》所有，35 897英亩土地）、盖蒂石油（35 384英亩）、壳牌石油（31 995英亩）、麦卡锡合资公司（合作伙伴包括保诚保险，25 105英亩）、布莱克维尔、天纳克、南太平洋交通公司。他们按折扣价格获得水，并且使用之，但是他们并没有依其承诺救活衰退的经济，反而令25万英亩的新土地投入到棉花、橄榄、开心果、大杏仁和小麦的生产当中。[50]

加州水利项目的原初核心动机虽然为后来的各种辩解层层掩盖，但是保罗·泰勒及其助手们很明白，它不过是要规避联邦的英亩数限制。然而，他们的注意力却集中在其他地方，在垦务局和它在谷地所进行的最新一轮的谋划上。垦务局绝不会允许自己在任何一个崭露头角的事业中吃闭门羹，因此，它迫不及待地展开自己的布置，以图在加利福尼亚腹地获得更多的水，找到更多的客户。在这个谷地上，它所花的钱已经比在其他任何一个垦务项目上都要多。但是，仍然是在这里，还有尚未得到救赎的土地。比如说，在弗雷斯诺的西部低洼泥沼之上，还有面积相当于罗德岛的大片未开发平地。1952年，彼处的土地所有者组成韦斯特兰兹水源区，它最终将覆盖60万英亩，取代帝国谷成为美国最大的水源区。[51]直接从那里，垦务局开始考虑为它接上一个水龙头的各种可能性。看似最可行的方法是，在自代阿布洛岭流出的圣路易斯溪之上修建一座大坝，而这恰好也是加州水利项目工程师希望的坝址。他们慷慨大方地同意分享设施，于是在1960年，圣路易斯大坝被国会纳入预算。从该水库提取的为联邦所用的水将继续英亩数限制的条款，而为加州所用的水则无此限制。如何将一个水分子从另一个水分子区分出来是颇为棘手的事情，但这并没有困扰约翰·F.肯尼迪总统。他在大坝奠基仪式上现身，对着坐在折叠椅上的数千人说着俏皮话儿："我很高兴来到这里，以进步之名帮助引爆这个谷地。"在1968年圣路易斯大坝竣工之时，其规模在同类建筑中位列前五，由此，内务部长斯图尔特·尤德尔惊呼道，它大到值得在此竖一标志，上书："人类到此一游！"[52]然而，是什么样的人，又是什么样的进步，仍然有待探讨。

远在垦务局及其专业知识到达此地之前，韦斯特兰兹早已成为几个超级大土地所有者的私人采邑。虽然以整个谷地的标准而言，他们从每英亩土地上所得回报不多，但是他们绝对不穷，因为他们是包括如南太平洋铁路、波士顿牧业、南湖农场、班戈·潘塔联合公司、美标石油这样的利益集团。据说，在这里，你需要很多土地才有可能勉强

维持一贫如洗的边缘化企业生活；需要多得多的土地，才能够生活得舒适。然而，联邦供水应当可以改变这一切：它承诺道，农场会分裂成很多小得多的单位，沿着每一道沟渠，新的拓殖者会成群结队、数以千计地到来，粮食产出会超乎想象地激增，经济将繁荣，金钱会铺满每条沟渠。事实上，只有最后一条承诺最终得以实现。在该项目完成以后，大部分同样的农场主雇用着同样的人，在同样的田地上开着同样的拖拉机。那里没有新的拓殖，也几乎没有为无土地者提供真正实用的机遇；但是那里最后确实有金钱滚滚而来。搞清楚为何会有如此结果，是一项对垦务法案的官方处理颇具启示意义的研究。

根据对该法案的严格解释，垦务局必须在开始建设之前签订合同，而且那些合同必须保证土地所有者在接受供水的十年之内，以建设之前的价格出售其多余土地，以防止他们牟取暴利，大发横财。专员多米尼却从不同角度看待他的义务。他会先建设，再签合同。最终，在公众压力之下，这些合同都被签署了——在沃尔夫·布罗迪一双锐眼的监视之下。后者从前服务于州长办公室，再之前是垦务局的雇员，现在则是韦斯特兰兹的法律顾问，加州薪酬最高的官员。到1976年，布罗迪可以吹嘘在该区已有35万英亩的土地被签订合同，其中10.9万英亩的超额土地被安置到928位个人手中。总体而言，这是“一份令人叹为观止的服从法案的记录”[53]。事实并非如此。一队美国参议员在1975年和1976年两度来到这里，亲身参观这里发生的一切。这些参议员指责道，垦务局对什么是家庭农场主，他们中间多少人从前就在这个水源区，多少人又是后来加入的，一无所知。它接受的土地销售价格过高，而且更糟糕的是，它并没有保证这些土地真正进入市场。参议员盖罗德·纳尔逊报告说：

> 在我的生涯中，我很少见证过一个像在弗雷斯诺召开的那样令人触动的听证会。在那里，差不多有数百个潜在家庭农场主为一个加利福尼亚家庭农场主所代表；这个人讲述了他们的故事：他们如何一再努力购买作为超额土地出售的垦务土地，却只是被告知没有家庭农场规模的小块土地在售。这些人都是有经验的家庭农场主，能够通过私有渠道获得贷款。他们所要求的不过就是法律所承诺的。[54]

那么，是谁得到了土地，如果土地确实如布罗迪所声称的那样业已出售？他们又是怎样操作的呢？

这些被排除在土地购买之外的潜在农场主形成全国人民土地组织，由乔治·巴利斯，一位尖锐、执拗的前劳工记者所领导。他们的调查揭露了，即使被努力否认，这些项目援助下的土地正在被重组为比以往更加错综复杂的企业财产，其投资者往往居住在如旧金山、加勒

比海、日本以及墨西哥这样的农场社区。比如说，罗素·吉芬，一度被形容为全美灌溉土地的最大农场主，将超额土地出售给他精挑细选的密友和“合作人”，他们中间很多人给的是相同的姓氏和相同的地址，而碰巧这又是弗雷斯诺土地投机商约翰·邦纳戴勒的办公室。在某种程度上，销售全在家庭中进行。很快，邦纳戴勒因一项诈骗案服罪，但是韦斯特兰兹的骗局仍在继续，以其巧妙的运作方式，持续不断地出售、再出售，和门口姓名的翻来洗去一起，迷惑着最精明的观察者。通过与无限制租赁的结合，这个骗局成为阻止不论是在人事还是在农场运行规模上产生任何改变的方式。“这就好像是俱乐部氛围，”一位曾经亲身追查其中一个购买者——所谓的朱碧尔农场，一直追查到其纽约办公室——的全美农场主联盟代表说道：“如果你是俱乐部的会员，你就有了进入资格。”在这种对垦务法案所进行的垦务局风格的守护之下，韦斯特兰兹地区完全找不到160英亩（甚至320英亩也极为罕见）规模的农场运营。[55]

为什么这些人会进行一个如此复杂、如此费力，而且有时候如此悍然犯罪的骗局，我们需要对之予以解释。其原因，至少其原因中无可争议的一部分，是与积累冲动密切相关。为韦斯特兰兹拧开一个水龙头耗费美国人30多亿美元。（这个数字包括建设成本与利息费用，超过40年以6.75%计。）输送给农场主的水每英亩尺售价仅为少得可怜的7.5美元，大大低于邻近的加州水利项目土地上的价格；这个数字如此之低，以致它实际上仅够支付每年的运营和维护费用。从圣路易斯大坝抽水上山所用的是垦务局提供的廉价电力。根据经济学家菲利普·利文和乔治·戈德曼的研究，整个补贴高达2200美元每英亩。算算这笔账：从那些环环相扣的四分之一土地单位（160英亩）获得其中一份，意味着这个投资者从公众那里接受35.2万美元的大礼。[56]与此相交换，公众则获得更多的棉花、甜菜和西红柿——确实是更多了，然而没有多到令他们巨额资本投资合理化的程度。这是昂贵到荒唐程度的食物和棉花。

至于垦务局为何会认购这样一个服务于富有精英阶层的豪奢福利工程，现在则应当不需要解释了。卷入其中的任何一方都没有充分意料到的，是如此沸腾的物议，要求对韦斯特兰兹工程进行调查。那些期待机会拥有农场的人，对政府的冷漠态度心怀愤懑，而今比以往任何时候都更加有效地组织起来，拒绝在沉默中接受这样的结果。1976年，全国人民土地组织对内务部提出诉讼，以期阻止其批准出售更多该地区的超额土地。次年，内务部长塞西尔·安德勒斯在法院的强制令下，搁置不仅在此处而且在整个西部的出售授权，等候对垦务法案的全面评议及其实施新规则的运用。[57]身在伯克利的保罗·泰勒感到，浪潮的方向可能终于发生逆转，一个为了人民的水控制计划将要到

来。

“围绕在他身边的是诅咒声、呻吟声、咆哮着的抱怨声，笔直挺立却又痛苦不堪的人们构成了一副简单的舞台布景，锄头扛在肩上，一手插在腰间，他们将在同样的煎熬中继续他们的生活。”这是伦纳德·加德纳在小说《肥腴之城》[58]中所描述的落魄职业拳击手比利·塔利的世界。[59]它正是加利福尼亚农业工人的世界，充斥着拎着装酒纸袋的醉汉，潦倒街头乞讨铜板的流浪汉，对别样生活一无所知的年老熟练工，他们中间有些是白人，但更多的是黑人、菲律宾人，还有墨西哥人，不论是哪种情况，这些季节工人在收番茄、采洋葱中获得每小时90美分的报酬，其中一大部分都贡献给了中央谷地夜晚的酒吧。战后，他们仍然留在那里，一如他们自19世纪到来之后的情形，与从前相比，他们并没有更加接近逃离如此艰难命运的可能，更不曾有拥有他们自己的农场或者接收公共资助供水的希望。整个联邦和州府在灌溉扩张上的投资都不是为他们进行的，也没有改善他们的环境。它是为了那个聚敛的阶级，绝大多数是白人，是已然拥有财产的盎格鲁人。[60]甚至那数百个在盖罗德·纳尔逊之前到来的有志从事农业，想从韦斯特兰兹购买一片土地的人，也不属于季节劳工的阶层。的确，通过正当的垦务计划，至少可以想象有一部分比利·塔利们与桑切斯们，还有维拉努埃瓦们，一道成为小规模农场所有者，为他们自己躬耕流汗。但是，长期以来，这并非联邦垦务计划所寻求的，虽然它一直作着如是许诺。其结果是，在广泛再分配的声明与一个永久处于底层阶级的荒凉现实之间，有一道醒目的鸿沟。合法性滑落在这道鸿沟中，无法得到拯救。

如前文所示，灌溉农业的精心设计需要一个乡村无产阶级。在很长一段时间，亚洲移民构成了这个无产阶级，随后是墨西哥人和尘暴移民。当尘暴移民在第二次世界大战期间离开农场工作，转入沿海国防工程时，农场主们再次依赖墨西哥籍劳工的工作。1942年的总统行政命令允许农场主们跨越边境雇用劳工（即所谓的靠臂力干活之人），拥有短期工作许可。这一政策在1951年通过公共法第78条得以延续，这是这个国家推动水帝国的进一步范例。煽动该项法律的农场主们声称，他们无法找到足够的国内劳动力帮助他们收割庄稼。“我们试图从南部各州雇用劳工，”J.厄尔·寇克，一位著名的加利福尼亚农业领袖解释道，“但是那些有色人种的腰就是弯不到那么远的地方。”[61]在1959这一高峰年，加利福尼亚引进了136 012名墨西哥人，得克萨斯则是205 959名。更精确地说，在五个西部关键州，由5万名农场主紧密集合起来，形成如帝国谷农场主联合会这样的组织，雇用了几乎所有的墨西哥短期劳工。劳工被成群结队地向北驱赶（无良盘剥的承包商把他们像牛一样装入快散架的旧卡车中），肮脏

污秽的居住环境，以及饥饿线以下的工资这样的故事，导致1964年引进计划的终止。仍然开放的是申请永久居留权，成为“绿卡”持有人，或者就是非法爬越边境线栅栏这样的可能性。[62]

在劳动力储备被勉强限制之后，沿着西部的沟渠开始了工会化和机械化力量之间的竞赛。拉丁裔美国人，现有最大的劳动力来源，开始自己组织起来，就如他们在1920年代与1930年代所做的那样，形成农业工会。他们在由亚利桑那棉花采集工西泽·查维斯所领导的全美农业工人工会那红白底色上绣着阿兹台克黑鹰的大旗之下昂首阔步，第一次真正尝到了胜利的滋味。1965年，他们宣布罢工以对抗加利福尼亚德拉诺地区的葡萄农场。次年，他们继续在该州最大的两个葡萄园进行罢工，其中之一是申利（他最早承认该工会），另一个则是迪吉奥吉奥（坚决对抗工会）。这些行动之后则是1968年对鲜食葡萄工业的全国性抵制。整个1970年代，虽然有州长罗纳德·里根和整个农业企业当权者的公开敌意，农业工人工会坚持了下来，在合同、最低工资保证和州级监督下选举等各个方面赢得了一系列胜利。[63]

随后，他们开始走向失败。伴随着工会的每一次胜利，农场主们都增添了投资新出现的农业机械的新刺激。在大部分情况下，那些奇怪、精巧而又昂贵的技术在公立大学中被设计出来，得到希望降低劳动力成本的积累者的援助。一台收割机沿着一垄一垄的棉花咔啦啦驶过，剥下棉铃，将它们吹入滑轮箱，运往轧棉机。另一台将葡萄从藤上扯下。还有一台抓紧核桃树干，摇落它的果实。在越来越多的情况下，是机器在挖土豆、甜菜与胡萝卜，将它们倒入输送带中。到1966年，仅西红柿一项，便有460台机器在加利福尼亚田间运作；农场主们收获着数百万吨的新型“方形”西红柿[64]，这种厚皮变种的西红柿，是为承受机器操作而特别培育的。“机器不会罢工，只要（农场主）希望它工作，它就会不停工作。”加州大学戴维斯分校的一位工程系主任写道，在那里有更多发明在继续出现。[65]他的话暗示着那自一开始就让这个帝国生机勃勃的愿景：令技术的控制扩张到尽可能远的地方，直至统御整个地球。如果人能够令河川向山上奔流数百英里，人可以做到更多，多得多。人们可以将灌溉农业所有的工作都交给遗传学、电子工业、机器人，几乎再不需要农业劳工，彻底完成人类对沙漠的征服。不再有烈日下的躬耕，不再有罢工的威胁，不再有工人，不再有工作。

从一开始，联邦垦务便刻意忽略在他们所帮助开发的土地上辛勤劳作的乡村无产阶级。它之所有在西部创建新农场与新农民的承诺，不管怎样含糊，都是提供给其他地方的高贵耕种者或者渴盼的城市人的，故而只是些遥远而不现实的好事。同时，在西部还有另外一个被

忽略、被拒绝的群体，被视为以不同于积累者和帝国主义者的材料所制成的群体，他们是印第安人。除了少数几个法官，这个政府并没有意识到印第安人可能也需要或者渴望水。然而，美国四分之三生活在保留地上的印第安人都居住在西部，而且由于他们被长期漠视，那些部落在战后的年月中发现他们自己境况堪忧。保留地土地被攫取，卖给白人灌溉者，或者被淹没在大坝之后。他们的地表水被邻近的利益集团所抽干。当位于上游纽兰兹灌溉项目的农场主调走特拉基河河水来种植牛饲料时，内华达的派尤特人眼看着他们曾经盛产切喉鳟与呵吸鲤的皮拉米德湖水位越来越低。垦务局还将其他河流，如蒙大拿的黄石河委托给侵入的煤矿公司，全然罔顾克罗人、夏安人、阿拉帕霍人及肖肖尼人的抗议。有一些印第安人希望能够保留供水以发展他们自己的工业计划，还有一些人在其脑海中有一番大规模灌溉农场的设想——或者他们只是想保持将来开发的权利。然而在所有的地方，他们都站在这个长长沟渠的最尾端。[66]

印第安人将他们的希望寄托在一种相对公平的分配，一种基于1908年最高法院在温特斯诉合众国案的判决中所清晰阐释的原则之上。该案事涉何人拥有对蒙大拿米尔克河的权利。究竟是那个将河水引入他们田地的名叫亨利·温特斯的白人拓殖者及其邻居，还是他们下游居于福特贝尔纳普保留地的大肚子印第安人？最高法院得出结论，印第安人拥有对该河的优先权，基于他们对美国政府签订的协约，他们事实上有对水的专有、独特权利。当他们与其征服者达成协议的时候，他们保留了足以供给他们未来所有需要的水。他们是否要求拥有这一权利并不重要；水必须在那儿等候印第安人，无论何时他们决定使用它。更进一步，英国传统的赋予所有沿岸居民的滨河权，不能够压倒印第安人的优先权。温特斯声明是一个潜在的炸弹，可以将整个西部水权结构，以及基于其上的治水社会炸成一片废墟。一位印第安人的同情者，司法部的威廉·维德尔坚持道，温特斯决议赋予印第安人部落对其流域所有“在印第安保留地上出现、流经或与其接界”的河流的无条件权利；而那里的白人使用者们，无论他们自己的所有权有多悠久，现在也必须购买调水的权利或者根本放弃。其他人则激烈地反对如此彻底的所有权。[67]一个根本性的道德问题濒于险境，这是关乎公正的问题。一群人最早到达一片土地的事实是否给予他们对该处自然资源永久性的、至高无上的权利？或者更高的权利应当属于那些首先看到这一资源的经济前景，并将之投入使用而从中获利的男男女女？不论是法院还是国会都没有真正解决这一问题。事实上，它们将之丢在一片彻底的混乱当中。没有一个人可以说或将要说，温特斯声明在哪里得以适用，又该适用到什么程度。在这样含糊的状态中，白人的挪用已经拥有一种令人不安却又十分清晰的优势：他们已经占据了所有权。[68]

西部治水秩序中农场工人的困境与印第安人有极大不同，但是其中又有相似之处。首先，二者均无法介入水开发的利益当中。现在，在他们的新兴斗志中，他们令这个地区在全国和世界上陷入尴尬。他们可以证明，先进的技术和私人聚敛的成功并非唯一值得记录的结果。在西部，还有贫穷、绝望与歧视。帝国运行的工具理性长期忽略了这些晦暗得多的事实，因为它们迫使人们思考的是关乎道德与公正的终极内在价值观；而工具主义者们，无论是公众还是私人，都不擅长于此，或对之毫无兴趣。另一个相似处在于，无论是农业工人，还是印第安人，都不可能从传统的垦务法中期待得到很多，不管它的推行多么富有活力。特别是，假设一个人有土地，如印第安人那样，但是土地需要水；或者一个人没有资金购买市场上的超额土地，像劳工那样，在这样的情况下，英亩数限制便没有任何意义。此限制中所体现的公正理论，即使单独看来也过于狭隘，无法在此地区产生一个真正平等的社会。更何况，通过增加竞争印第安保留地的白人农场主数量，或者推动劳动力工作机械化，可以想见，它可能对那些最为贫穷、受到排斥的族群产生不利的影响。最后，对这两个群体而言，有关160英亩的法律限制存在一个危险，即它可能会转移他们更希望强调的那些更为复杂的问题，有关水及其分配问题的更广阔的道德讨论，将之简化为一个公式，一个老式的杰弗逊农业主义的公式。

随后，在1970年代的十年间，与自它得势以来的任何时候相比，水帝国为更多响亮、愤怒的抗议声所环绕。它们中间便有印第安人和农业劳工的声音。在帝国谷，又有了一位尖刻的初来乍到者——本·耶伦博士，他口诛笔伐，对簿公堂，以争取英亩数限制和居住条款的实施。[69]在韦斯特兰兹地区和整个区域，乔治·巴利斯和全国人民土地组织也在鼓动同样的事情。甚至农场主，那些安然身处帝国阵营的人，也并不完全满意。他们怨恨任何联邦控制的形式，特别是对他们贪婪野心的控制，同时要求彻底取消任何英亩数限制。所有这些声音所争论的皆是帝国自身的合法性，以及这一合法性应当如何定义，何样的文化价值观、传统，以及何样的判断标准将占据支配地位。

1977年8月，垦务局服从法院对复查英亩数限制实施的强制令，公布了一套重新解释、运用1902年法案的新规则。据该法律所言，任何个人（或者企业）仍将被限制在160英亩之内，虽然一个家庭可以拥有最多640英亩的土地。通过额外的租赁，实际操作的限制可以扩展为每人480英亩，或每家960英亩。处置超额土地的期限从十年减少为五年；而联邦政府将建立摇号制度来出售这些土地，如此，土地所有者便无法在其家庭内部或亲戚、雇员中出售之。此外，所有联邦灌溉土地的所有者和租赁者都不被允许居住在距其土地50英里以外的地方，但是这项规定“将分阶段进行，从而避免造成过度困难”。这些

新规定的实施是否将在西部造成巨大的不同？在很多地方，答案是否定的。只有2%的联邦垦务土地所有者拥有土地超过320英亩；所有权单位平均面积只是微不足道的70英亩。其中只有不过0.8%超过640英亩，即一个家庭的标准（虽然它们拥有16.8%的可灌溉土地）。但是在另一些地方，这些新规定将是天雷滚滚，如一场地震，动摇打击社会秩序，而这些地方正是垦务局滥施其精力的地方，其著名者当属加利福尼亚的中央大谷地。根据新规则建议的计算方法，加利福尼亚人拥有近乎100万英亩的超额土地，易言之，即是垦务局服务的17个州全部超额土地的89.3%，再加上新墨西哥、得克萨斯、内布拉斯加和蒙大拿，则占总数的96%。垦务局最终承认，这些州在利益分配上有着“相当程度的不平等”，垦务局必须对此负部分责任；而这一轮新规则的实施将矫正这样的不平等。政府大胆宣称，将新建差不多1000个新农场，其中大多数将在韦斯特兰兹地区。归根结底，这些农场还不算多，没有多到可以抹杀大多数阶级与等级之间的界限。但是对那些名叫美标石油或者J. G. 博斯威尔公司[70]这样的种植者而言，这已经多到了看似狂野、危险以至于革命性的程度，也因此，多到了这些新规定注定失败的程度。[71]

内务部的官员们负责任地将这些建议的新规定带到西部的城镇当中，希望在那里听到草根阶层对它的反应。他们所听到的是新规定的实施将是灾难性的，这样的反应主要来自一群怨气冲天之人，他们无法声称自己代表了大多数不受影响、踌躇满志的垦务农场主。甚至更小的一群出席听证会的反对者说，这些规定走得还不够远，应当对家庭的经营和租赁有远为严格的最高限制，比如说，对所有经营方式都采用320英亩为限，如此才能在建立新农场上创造远多于内务部计划的机遇；然而，他们的声音淹没在由乡间精英所发出的普遍而有组织的哗声之中。那些采取精英立场的人中有自由派加利福尼亚州州长杰瑞·布朗，他遣派该州农业与粮食主任理查德·罗明杰前去抗议，指出160英亩限制并“不现实”。他从韦斯特兰兹水源区管理人，还有太平洋法律基金会的发言人那里获得支持，指责内务部试图“通过创造一种‘农业主义’形式的农业”，强行推行“一种社会变迁”。随后，基金会令法庭签署反对这些规定的强制令，直至准备好一份环境影响陈述。[72]在此期间，西部的参众两院议员纷纷赶往华盛顿，他们的公文包里装着大量的提议，以期埋葬建议的规定，并且修正1902年的立法。

到1979年，形势已经很明朗，唯一有很大可能通过的提案是《垦务改革法案》，即“参议院14号议案”，该法案由爱达荷州的弗兰克·丘奇提出，以期给予“真正的家庭农场主以救济”。它将完全取消居住要求，设定1280英亩为绝对的经营最高额，不论是租赁还是拥有，或是二者结合，但在气候或者海拔将农场主们置于不利竞争的地方，该限

制可以放宽。丘奇还建议，只要履行与垦务局所签的40年合约，那么无论在哪个地区，都可以不再受此限制。关于该议案的听证会于1979年3月在华盛顿举行。在各州农业局长、富有的农场/水联盟代表、全国棉花委员会代表等人士发表完漫长超时的声明，在23位证人齐声证明他们对放宽或废除旧法案的青睐，当天色已晚，参议员们迫不及待意欲回家时，全国人民土地组织的乔治·巴利斯方被允许上前陈词，他是唯一的反对声音。数月之后，参议院全体考虑丘奇议案，以47对23票通过了它。然而，众议院没有采取任何行动，此议案仍然未作决议。[73]

对西部精英阶层而言，内务部新规定的威胁仍然高悬于空中，他们又有一系列让国会重写法律的失败记录，因为觉得颇为挫败，担心他们将如1940年代和1950年代那样再次遭遇改革的失败。随后，1981年1月，罗纳德·里根就职，此人还在加州州长任上时就尖锐地谴责英亩数限制的总体思想；他与受共和党控制的非常保守的参议院一道，大大点亮了西部精英们的未来。[74]接着，在国会山的各类委员会中，出现了各类议案的新一轮猛攻。爱达荷州参议员詹姆斯·麦克卢尔在科罗拉多的阿姆斯特朗和亚利桑那的德孔西尼的支持下，提交议案S.1867，将拥有与租赁的英亩数限制设定在无比慷慨的2 080英亩。一度，该议案是参议院钟爱的小孩。但是这一次，注定在其他议案纷纷落马之时获取成功的议案，却是那份由亚利桑那的莫里斯·尤德尔放入众议院议案箱的议案。H.R.5539议案将完全取消居住要求。只要他喜欢，西部垦务农场主可以住在台湾或者棕榈泉，在远方耕耘、灌溉。尤德尔的议案为一个家庭所设的租赁与拥有土地相结合的最高限制为960英亩，或者在生产率较低地区的等额土地面积，但对企业的上限是320英亩。它会让内务部长来决定一个所有者处置其超额土地的期限（不得超过五年）。它也不要求进行摇号，故此那些被排斥者、外来户能够在土地贩售中得到机会。这个议案还将允许超过960英亩的无限制租赁，只要承租人业已偿还由政府支付的自垦务基金所借之款的全部利息。它还将免除所有陆军工程兵团项目的英亩数限制。1982年5月6日，众议院投票通过尤德尔议案（228票赞成，117票反对）。同年7月，参议员们同意搁置他们自己的麦克卢尔议案，转而考虑尤德尔议案。投票结果是49票赞同，只有13票反对。因此，1982年《垦务改革法案》成为法律。经过80年的辩论，时不时的关注，还有社会改革者们坚持不懈的希望，旧有的160英亩宅地原则被弃如敝屣，新标准出台，六倍于此前的标准。对那些被乔治·巴利斯称为“大人物”，那些野心虽巨但数量极少，只占垦务农场拥有者不到2%的人来说，无极限扩张的道路畅通了。现在，他们可以既无难堪又无危险地真正建立大规模经营，假若他们支付“所有成本”；而支付“所有成本”所意味的也并不是多么艰难的事情：通过政府长期贷款，得到

一个利率，一般大约是现行市场利率的一半，比小型经营者所需支付的水费高出差不多6%到8%，而所有来自城市水电消费者的补贴仍然原封不动。治水帝国的权力机构仍然不完全满意这一结果——它希望得到较此更多的自由。但总体而言，它还是高兴的，因为它无须再担心那群金刚怒目的农业主义者、农场劳工、革命者、平民主义者以及财富重分论者，这些人已经一败涂地。[75]

在从1970年代中期到1982年的混乱岁月中，人们谈论了很多关于原则、道德价值，这些应当在今后指导西部水开发与使用的议题。他们所谈论的内容基本无甚新鲜，亦非经过深思熟虑，却被强烈地、热情地——归功于里根时代变化了的政治气候——以及毫不惶恐地敦促推动。国会辩论在该问题的公共价值观上，为此地区提供了尤具启示意义的清晰陈述。基于它们被重复的频繁度，这些原则中最无法抗拒的内容如下：

1. 国家的正当角色应当是促进财富的私人积累，而非追求将之分散到尽可能多的人手当中；它应当被用来奖励成功者，而非失败者。

2. 市场规律正是理性的典型，应当允许它们决定多大规模的农场经营是最令人满意的，以及什么是最好的经营，什么可被看作有效的。

3. 西部的治水机构，一个令人震撼的技术胜利，不能因为落伍的、早就属于故纸堆的理念而产生纰漏或者进行妥协。

虽然可以搜集到一些证据来支持这三条原则，但它们更多是一种说教，而非可证明、有逻辑的事实。1902年法案的捍卫者们以他们自己的数据和说教鞭笞着这些原则，然而最终无法获胜，他们无法楔入帝国的意识形态之中。

根据第一条原则，当联邦政府将自己的使命限定在对自然的征服之上，让私人企业尽享自由时，它将被视为开发西部之水的颇受欢迎的合作伙伴。亦即是说，它的表现应如怀俄明州参议员马尔科姆·沃洛普所言的“公共投资制造实体”，或者像其更老字辈的同僚所言的“经济增长机器”。依据这一逻辑，无论其预算多么庞大或其触角伸及多远，无论其影响有多微妙或者有多强大，无论西部人对它依赖到何等程度，联邦政府也尚未变成可惧的怪兽型官僚机构。它也尚未成为压抑、限制个人权利的睥睨一切的权威。在另一方面，当国家开始重新分配土地和水的时候，用爱达荷州麦克卢尔的唠叨抱怨来说，西部就将成为一个“为中央所控制的，僵化地强迫执行平等主义的社会，在其中，优秀不是美德，自由不受奖励”。在1979年的听证会中，新右

派的著名人物奥林·哈奇谴责其为“官僚统治的持续过程”，它将英亩数限制强加于其犹他选民之上（垦务局数字显示那里只有0.1%可灌溉土地为超额土地）。在同一场合，加利福尼亚西部农场主协会主任约翰·普辰要求知道：“美国政府凭什么说，因为你希望成为一个农夫，你的收入就应该限于温饱水平？”来自加利福尼亚农业妇女组织的柏妮思·沃尔夫讲话时则附和很多参议员的情绪：“我们必须保护财产拥有者对其财产做任何他们想做之事的神圣权利。”是以大政府本身并非不能与西部的思维方式相契合，只有试图搅乱积累这一最为神圣权利的政府，无论其大小为何，才会产生不协调。这个地区的精英阶层所攻击的是这样一个政府，用沃洛普的话说，“你将在此被冻结。”[76]

第二条原则不能像捍卫赤裸裸的积累热情那样，产生发自肺腑的吸引力，但是它的极大优势在于它看似更为科学、更为公正，甚至更为人道主义。有大量技术性的文字可以为之辩护，据说它们都证明了，以当代市场农业的标准而言，仅仅160英亩既不理性也无效率。经常被引用的相关研究包括加利福尼亚农业经济学家杰拉尔德·迪安、哈罗德·卡特、沃伦·约翰斯顿等人的著作。在他们看来，灌溉农业的规模经济起点都远在四分之一土地单位（即160英亩）的规模之上：他们所研究的大部分农场都是600英亩到640英亩。他们和其他一些人的研究都认为，现代机械装置已经使19世纪陈旧的农场大小标准彻底落伍。他们中的一些人继续说道，僵化地将此标准强行加诸今天，将会提高食品的成本，将有可能使这个世界饥肠辘辘之人陷入饿死的境地。虽然这是非常简单化的论述，却为帝国的磨坊提供了谷物。不过，这些研究中还有一些未被提及的内容。这些规模经济一旦形成，它们不会一路向上，而是在遭遇伴随过大规模而来的某种低效率之时，便会抵达平台，停滞下来，甚至走向衰落。然而，在农业企业的世界或者美国参议员中，却无人建议应该在规模不经济已然现身的地方，往西部农场上加一个盖儿限制它的大小。将每一个可能的盖儿都揭去，是最好也是他们唯一向往的东西，因为是积累而非效率，才是他们真正的首要动机。[77]

当然，对农业最佳规模的鉴别，主要反映了目前正在发明并在农场上应用的机器的成本与设计，以及每个运营者都希望拥有自己的全套设备，而非与其邻居共享的渴望；此外，还有对一系列化学产品越来越强的依赖，以及是否具有与那些大型食品加工商签订合同的能力。任何这样的最佳标准都最好不要被理解为某种“规律”，指定什么是必须要做的，而应当被视为这是什么，什么是已被设计的，以及什么是已被找到的所作的描述。在农业工程学校，效率长期被定义为任何对大经营者最具利润的东西。因此，对于理想规模的所谓科学定义的寻求，也不过就是预设的某种自我实现。只要相信大即是好，你就

可以努力使之如此。[78]

那些想继续坚持旧有160英亩数限制，或者至少坚持较尤德尔与麦克卢尔所推行的最高限额较低的人，则有其自己的研究可供引用，从而将整个关于规模与生产率的问题置于某种混乱之中。例如，两位华盛顿州立大学的农业经济学家所做的研究证实，在哥伦比亚河流域，一个160英亩的农场可以为一个家庭赚取税后15 590美元的收入，320英亩则是27 360美元。以全国标准来看，这两个数字他们分别描述为“非常充足”与“非常丰厚”。进一步确证来自垦务局对其所提议之新规定的环境影响陈述，它认为在灌溉区的绝大多数区域，160英亩的农场可以产出同全国农场平均水平10 037美元相等的甚至更多的收入。将此面积乘以四倍，就如垦务局所建议的家庭农场面积，则可能使一位获得补贴水的西部农场主比其东部同行的收入高得多：据计算，在韦斯特兰兹水源区，一个经营者的净收入是101 480美元，帝国谷是124 600美元。[79]

第三条原则可能对所有人而言都最具某种微妙的说服力，虽然它更多是一种间接的表达，而非清晰陈述的论点。参议员、众议员、社论人、农场主们纷纷争辩道，160英亩的标准来自另一个世纪，彼时，水坝只是一堆横跨溪流的灌木或者石头，而一张犁或者一头健骡拖着的弗雷斯诺平土机就足以铲平一条沟渠。在圣路易斯大坝或者中央亚利桑那项目的阴影之下，它看上去是如此的不合时宜。何况，该标准来自另外一个正在衰败的区域。对东部农场主而言，如此之小的农场和其所提供的收入可能差强人意，但绝非那些生活在人们怀抱更大期望地方的西部农场主所想要的。将这样一个陈旧而落伍的小农社会理念加诸这片取得大机器胜利的大土地之上，是完全难以协调的。西部领袖们警告说，这将会产生一个“农奴”与“佃农”的区域。[80]至于经济学研究认为这些农奴与世界上其他区域的平均水平相比，收入相等甚至更多的结论，在此时根本无关紧要。重点在于，他们是一群要与他们所拥有的伟大治水成就步调相一致的人，因此，岂能羁縻于他地的燕雀之志？这种认为传统东部社会理念与现代西部技术奇迹之间不相协调的普遍而广泛的感觉，独立于任何自利的个人贪欲或者任何对最为聚敛阶级的忠诚。它是一种不带感情色彩的合乎常理的思考，一种诚实的认知，它承认假若西部确实曾经希望在其峡谷中建立一种更加去中央集权化的农业主义生活方式，让大部分人直接生活在土地之上，进行本地自决，那么它便永不可能寻求它现在所获得的水系统。西部人坚持认为，现在已是这个社会顺应其基础建设的时代了。

无论这些思考方式的合理性何在，它们获得了胜利。在1982年，

一个持久屹立不倒的农业主义传统及其强大的神秘性被抛弃了。近乎一个世纪，它一直附着于西部的垦务计划，虽然更多是在言辞之上，而非现实之中。终于，现在这一计划被揭示出是清楚明白的帝国计划，其目的是财富与权力的集结，并运用资本主义国家的集中力量推进这一工作。下一个问题则是，在农业主义传统的外衣剥落之后，这一计划是否仍然能在美国人，甚至在西部人中维系其合法性。一旦他们对它所寻求的事物有了不再模棱两可的认识之后，他们是否仍将像过去那样予以其财政上的支持？

“大烧烤结束了”，在考虑麦克卢尔议案中，纽约参议员丹尼尔·莫伊尼汉宣称。虽然在其自己的城市中，纳税人仍然被迫用自己的钱为改善其供水花费十亿美元，西部人却仍然在要求更多的联邦资助。他认识到，他们仍在提出要求，但是他们不会得到。他指出，在1972年之后的十年，没有一个重要的水授权议案能够通过国会。陆军工程兵团已经无事可做，而垦务局则只是完成原有的工程。曾经支持这些授权的国内多数派也已分裂。莫伊尼汉详细讲述了当他和亚利桑那州州长乘坐直升机飞越科罗拉多河水库的情形，后者开玩笑说，这些水注定将流入“我较为富裕的选民的游泳池中”。莫伊尼汉被如此挥霍、如此无耻地滥用纽约善心的行为所激怒。其所讲述的故事应当被视为给国会之西部集团的一个警告，即他们项目的合法性已然命悬一线。然而，这些人没有对他予以关注，同时也忽视了威斯康星的普洛克斯迈尔、俄亥俄的麦岑鲍姆，还有印第安纳的卢格所给的类似警告信号。所有这些都说明，中西部同东部一样，基本上不可能在未来的年月中继续给这个西部水帝国以财政支持了。他们也没有觉察到他们自己人中间，俄勒冈州众议员吉姆·韦弗也将尤德尔议案谴责为“由一个小但非常富有的农业企业利益集团、千万富翁和企业群体发起，得到良好资金支持之运动所炮制的产物。它是一揽子赤裸裸的反家庭农场措施，将直接补助投给了美国农业利益集团中最富有的一批人”。在西部之外，甚至在其内部的某些地方，垦务计划的合法性正在滑落。[81]

这一情形的讽刺性在于，当西部精英阶层努力改革英亩数限制的时候，他们也在作茧自缚，锻铸现在可能反攻其身的具有毁灭性力量的利器。他们声称他们希望根据市场的规则生活与增长。非常好，那么就让他们为他们的水支付市场的价格。如果西部没有想去为穷人开放新的宅地机会，那么原有的提供廉价灌溉的合法性也就不复存在了。两位科罗拉多大学的经济学家戴维·塞克勒和罗伯特·A.杨在1978年写道：“对目前联邦水利计划下提供大额补助这样的事物，我们无法看到任何非此不可的理论依据。”[82]这是一个旧有的结论，现在却在专业与非专业圈中迅速扩散，而1982年的立法只能去巩固它。事实

上，当新的法案强调大经营者支付“所有成本”的代价，并且要求如果各区希望享受新的英亩数自由，则它们必须同意对合约和价格进行年度重新协商，它在某种程度上反映了这一想法。自从垦务为国家所接管之后，它从未被要求接受熟悉的市场检验：是否利润多于成本？是否私人资本有可能承担这一或那一项目？是否水将流往那些愿意支付最高价格的人那里？现在，突然之间，为他们自己逻辑论证的激烈反应所陷，西部的思想宣扬者恐怕终于要面对这些检验了。

假如这个帝国现在必须要面对，而且严格地面对纯粹的经济成功市场的检验，那么很可能在它眼下将发生权力结构的重大转换。农业有可能最终被迫让位，有可能反向东进，在那里其成本较低，而西部的水则将流往一组新的主顾：工业家、矿业与能源公司、沙漠中的巨大都市。此外，在严密的市场计算下，可能在很长一段时间中不会开始新的项目。可能已有太多其他需求，来自世界各地的强烈需要，同水开发者们之间展开对资本的角逐。他们所梦想的全面利用，对西部景观的全面统御，可能永远无法完全实现。这是潜伏在1982年胜利之中的一种清晰可能。在打赢这场揭去积累限制的战斗中，这个帝国可能已经丧失了支持其在沙漠中持续征战的财富。同样丧失的是它掌握这个国家道德资本的能力。

然而对于保罗·泰勒这类人，这类已将一己生命极大地投入到捍卫垦务法案之农业主义传统的人而言，这一笼罩整个帝国的突发的、意料之外的脆弱性在1982年的夏日并不明显。现在泰勒已是87岁高龄，穿着格子衬衫和尼龙衬里的外套，手拄拐杖，慢慢悠悠、小心翼翼地踱着步子，走在伯克利校园巴罗斯楼的走廊中，那里是他的办公室之所在。一旦到了办公室，他就会坐在一生学问的碎片中，为档案保管员们整理他的文章。他的视力正在衰退，眼皮松弛，要用胶布才能防止其下垂。在他的桌上，有一份来自莫里斯·尤德尔为一场运动所进行的募捐，在那一刻，火焰燃亮了他的双眼。“我是否应当捐钱给他呢？”他问道。将钱捐给这个正在毁灭他如此辛苦、如此长期捍卫着的法案的人？在他的面前，还有一篇为一份法律杂志所撰文章的开头，指出都市水源区由于将其供水贩售给超额土地所有人，因此长期违反1911年的《沃伦法案》。在该事物和很多其他事物上，他都以缓慢而深邃的精确性回答着提问。他的思维依然敏锐而坚毅，然而他的身体已时不我与。但是那样的敏锐仍然抹上了一缕感伤，因为他深知在他所着意争取的问题上，他已经失败了。他理解也必须接受这样的一个西部，或者至少一个精英的西部业已拒绝了他所乐见的未来，在那一未来中，各个种族的小农场主能够和谐而舒适地生活在干旱的土地上，有着强大而仁慈的国家为他们挡风遮雨，照拂着他们的福祉，带来他们所需要的水。而今，这是已被彻底地弃置一旁的愿景，成为

留与历史学家的古雅观念。“好吧，”凝视着地板，然后看向窗外，看向萨瑟塔，泰勒所唯一能说的便是：“那曾是一场好斗。”

患病的利维坦

在1975年的冬天，垦务局开始为其最新的水坝背后的水库注水。该水坝位于爱达荷西南部壮伟的提顿山脚，以其山命名。自提顿水坝开工以来，麻烦一直未断。难以置信的是，这座土石结构的水坝居然选址于全美地震带活动最为频繁的地点之一，围绕水坝的峡壁皴裂而脆弱，像个被腐蚀的浴缸一样渗水。美国地质勘测局的科学家早就在质疑将此工程置于如此危险地区的明智性。经济学家们则担忧其成本会过高。就在提顿水坝竣工后的六个月间，一道裂缝出现了，随后又是一道。1976年6月5日，其整个北部一端完全坍塌，800亿加仑的水以雷霆之势涌往下游，扫荡沿途一切，包括11条人命，1.3万头牛，无数牧场主的房舍，10亿吨表层土，还有很多河流控制者的骄傲与声望。[83]

当然，无人会对提顿水坝这样的悲剧幸灾乐祸，但它有利于让人们看到，治水社会对其可以通过混凝土、钢筋和泥土而实现的对自然的掌控，有着一种错位而危险的信心。最佳工程师的最佳设计（虽然很难说提顿水坝的情形如此）也有可能失败，原因不只是如在爱达荷那样瞬间发生的地动山摇的影响，也可能是缓慢地逐渐消耗，年久失修，最终变得无可挽回。钢筋水阀与闸门终有一天会生锈倒塌；混凝土在其初期看似如此长久耐用，也定会变得松软、破碎；泥土堆成的沉重堤岸，匆匆筑就以拦截洪水，即使在最有利的环境中，也一定会侵蚀毁坏。毕竟，哪怕是自然自身抛入河流的任何事物——无论是火山岩、安山岩、砂岩、花岗岩还是片麻岩石块，无论它们有千仞万丈，连绵数里，都无法阻挡一条哪怕小如提顿的河流去势，并将其永远遏制、包容。与之相比，在水帝国中，人类创造持久抗衡流动之水力量的可能性又不知要低出多少。提顿灾难所传递的信息是，这个帝国在道道溪流、条条江河之上的统治已然时日无多。它昭示着迫在眉睫的必死命运，人类创造的殊不完美，以及控制统御的转瞬即逝和不易把握。末日可能不会即刻到来，它的到来可能并不轰轰烈烈，而是悄无声息，但是它终将来临。

提顿并非美国第一个崩溃的水坝。在1889年，已有宾夕法尼亚约翰斯敦的大灾难，尽管令2000余人罹难，但约翰·卫斯理·鲍威尔仍然进行了铿锵有力的辩护。在1928年，位于洛杉矶北部40余英里的地方，发生了圣弗朗西斯水坝灾难，淹死400多人，摧毁了令人敬畏的

威廉·马尔霍兰在洛杉矶水电局的职业生涯。除此之外，还有亚利桑那的沃尔纳特克里克水坝的惨败，得克萨斯的奥斯丁水坝，以及不知还有多少无名的此类情况。1965年，怀俄明的丰特奈尔水坝开始渗水，必须被排干；新墨西哥的纳瓦霍水坝则堪堪避过如是命运；而在1981年，韦斯特兰兹灌溉设施的重头部分——圣路易斯水坝滑落水中，其所带来的威胁不是淹没灭顶，而是因锐减的水库容量而造成的干旱。此外，还有更多潜在的灾难已隐隐浮现：加利福尼亚的奥本和圣费尔南多水坝、科罗拉多的沃尔夫克里克水坝，都建造在像提顿那样不稳定的地震带上。爱达荷坍塌之劫过后的一份研究认为，与所有核电站相比，美国的这些水坝造成一场特大灾难的可能性要高出一万倍。即使联邦政府能够学会将安全性置于分肥政治以及对其结构的保障之先，严酷的事实依然存在，即每25个水坝中就有24个掌握在私人手中，而这都是一些散漫而笨拙的手。[84]

比起糟糕的设计或者零散的灾难，对这个帝国的未来而言，更为严重的是与治水体系之老化相纠结的一系列不可回避的问题。然而，这些问题很少被正视过。在水坝与运河的规划中，从未将设备退役或替换的成本考虑在内，因为设计者总是假设他们的工程能够持续很长很长时间，即使不是永久性的。至1985年，胡佛水坝已存在半个世纪了，没有人真正知道它的寿命几何。每天，沉积物在其后累积，减少其容量，预示着它的终结。它是否能够持续整整一个世纪？或者两个？答案将部分取决于其材料的耐用性——它年复一年地暴露在严酷的气候之中，而且还必须对抗一个庞然大湖的无情压力；部分则取决于其流域土地使用管理的变幻莫测，因为上游的过度放牧或者森林砍伐都可能加速土壤侵蚀，增加沉淀物。尖锐的警告来自其他国家的不幸经历，比如，巴基斯坦大受吹捧的德尔贝拉水坝，其寿命预期值被其设计者高估了三或四倍。[85]长久而言，有一点是可以肯定的：无论其服役期究竟多长，总有一天，西部的胡佛或者大古力水坝阻挡的将不再是水流，而是大片的烂泥浆，在太阳下暴晒干裂。最终，工程师们将被迫寻求新的坝址，然而他们将无法找到任何其他地方，因为那些优良的位置已被占取、使用，并且被榨取干净。

同老化与设计不慎相联系的种种失败，是第二次世界大战之后水霸主们开始面对的更大环境脆弱性的组成部分。他们不得不以其前辈从未曾考虑过的方式对抗自然所施加的限制——这是在人类追求统御的过程中，对其所施加之力的影响的限制。治水技术长期以来坚持如此错觉，认为它可以将自然的力量置于绝对的、严密有效的控制之下，然而事实却是，它不过是将自己招致死亡的方式翻倍。每一个新的工程，都比上一个更为庞大，要求更为复杂周密的监督，更为老练精细的管理——有时看似已然超出了人类所能实施的程度。在其中，

有更多可能出现问题的地方，而一旦问题当真发生，其规模则与该工程所涉及的复杂技术相当。在系统自身的问题之外，三类环境脆弱性问题也已出现：水量的问题；在比以往任何时候都更加密集的使用下，水质衰退的问题；以及西部本初生态群落潜在的、无法逆转的退化。它们并非偶然发生或琐碎的麻烦，而是深层的系统性问题。它们自这个大规模的、不断集约化的水控制工程中滋生而来，在历史上，任何曾经从事此类工程的地方都存在此类问题，而且很有可能对之一筹莫展。在那种情况下，它们也可能成为致命之患。

古老的印加谚语曾道："青蛙不会饮干它所栖息的池塘之水。"那些印加人显然没有见识过美国西部的青蛙或池塘。这个星球上最焦渴的一群青蛙迁居来到这片干旱的土地之上，至1970年代，他们的确在以惊人的速度饮干其水供给。从北达科他到南加利福尼亚，成千上万的坑洼、泥沼，甚至整片的大湖正以如此速度被彻底排干。主要河流如科罗拉多河、里奥格兰德河上游、阿肯色河、雷德河、普拉特河都已或被完全消耗，或接近干涸的边缘；甚至水量丰沛如哥伦比亚河，其水位都间或低乎寻常。虽然有着一个多世纪寻求更多水源的努力，焦渴依然存在，而伴随着时间的流逝，这种焦渴愈演愈烈，而且变得更加庞大、更加多元。这些青蛙并不像芸芸众生那样，仅需要舌尖上的一点儿水，而是在他们的草坪上，他们的煤泥管道中，他们的制造工厂里，尤其是他们的农场中流淌的大量的水。他们根本毫无餍足。对他们而言，匮乏并不只是一种自然的客观条件，而且也是他们文化的产物、根基与背后的推动力。无论在何处，一旦察觉到匮乏，他们便驱动自己去创造丰裕；而一旦在彼时彼处出现了丰裕，他们便将再次制造匮乏。在此无止歇的需求升级中，他们不断地面对着耗干最后一滴水，变成没有池塘的青蛙的风险。

以下是对帝国成熟阶段西部干渴所做的各种尺度的调查。在其1975 年对除大平原数州之外的全西部11个州的调查中，垦务局认定每年为了所有用途抽取的水共计1.367 78亿英亩尺，或是45万亿加仑。其中，仅灌溉一项即达1.007 17亿，或占74%。部分水重返江河，但是大部分都没有。在此方面，加利福尼亚最为糟糕：它所用的每四加仑水有三加仑都被认为是"已消耗"，也就是由于蒸发或者渗透，这些水无法再做任何他用。同时，加利福尼亚也获得最大抽水量（3900万英亩尺），紧随其后的是爱达荷（2600万英亩尺）和俄勒冈（1100万英亩尺）。当然，这些数字必须与可用的地表径流总量——4.27亿英亩尺相比较才有意义。如此一来，那里看似有充足的水，是被消耗水量的四倍，因此没有任何恐慌的理由。但是，人们需要记起这些地表径流出现于何处，以及利用那些尚未开发之水的艰难程度。仅华盛顿与俄勒冈两州，特别是它们的沿海一带，贡献了1.83

亿英亩尺的地表径流，而这些水距离绝大部分干渴都太过遥远，也太过昂贵。[86]

各地美国人习惯上都一直是用水大户，甚至是挥霍浪费的用水户，就好像这是他们与生俱来的权利，而西部人更已变成远高于其他人的最大用水户。在1900年，全国各种用途之耗水总量为400亿加仑每日；到1975年，该数量为3930亿加仑，为之前的十倍，虽然人口仅仅增加三倍。至此时，美国人业已毫无争议地成为地球上最为干渴的人群，抽取的水量是世界平均水平的三倍之多，比任何其他工业国家都高得多，足以令一个顶着水罐的非洲村妇在惊诧中踉跄。越过西经100度，人均抽取与消耗的比率甚至超过了如此奢靡的美国水平。全国每人每日从各种水源抽取的平均水量为1600加仑。在爱达荷，拜灌溉所赐，该数量为2.1万加仑。同样令人叹为观止的是，不仅仅是西部农场主，还有西部城市人，在其房舍与后院的直接用水中，也豪饮般地消耗着大量的水。全国平均个人直接用水量为每天90加仑，但是在图森，则是140加仑，丹佛230加仑，萨克拉门托高达280加仑。[87]这是让水恣意从杯中飞溅，顺着下颌自由流淌，毫无顾忌地四处泼洒，让整个世界看得目瞪口呆。到1980年，资源专家预见到一场全地球的水危机，比之1970年代的能源危机，它将是人类生活的更大威胁。如果这便是未来的话，美国人在面对严酷的极限时，对其一直以来肆无忌惮的喝水、洗浴、畅饮、游泳、采矿、浇灌所进行的调整与挣扎过程将会非常艰难，而西部美国人将是这中间最艰难的群体。

无疑，生存是一个颇具弹性的概念，而对不同的人而言，生存危机也代表着不同的境况。对旁遮普的农民来说，水的匮缺可能意味着颗粒无收与饥荒的梦魇，而在现代西部，其直接的、可见的危险并非如此悲惨。它是对一种已然确立的生活标准，对一种挥霍浪费的边界，对毫无节制的经济增长之未来的威胁。最后一项可能在文化上最为严峻。国家自然资源委员会主任西奥多·谢德看到了这一问题："为了阻止由于21世纪缺水而造成的西部经济停滞，我们必须找到某些方法来应对这一需要。"[88]但是，即使他们不像世界上某些其他地区那样绝望，西部的前景依然令人担忧。满足不断膨胀之需要的未来供给究竟在何方？这中间存在着对这个地区的挑战，与此前任何时期相比，该挑战在战后较晚近的时代变得更加紧迫，而可接受的、实用的答案却变得愈来愈难以获得。

大地自身总是掌握着水的最大希望。表层下的水存储在开发上对社会组织的要求总是颇低，虽然人们用了很长时间方始认识到这一点，用了更长时间才开始抽取之。即使是最严酷荒凉的沙漠，在其深处，也能为干渴提供水的储备。通过可渗透的含水层，水向着海洋的

方向蠕动，有时其移动速度在一个世纪中不超过一英里；时不时地，它会上升至表层，而后进入自流井、泉眼，还有绿洲。水文专家计算，地下水是地表水的37倍，其中一些已存在数十亿年之久，另一些则来自前一年的积雪。一项严重的困难在于地下水供应的较大部分潜藏在半英里之下，实在是太深以致无法获取；而其余的绝大部分只有在运用电力或化石能源的强大离心泵介入下，才可能为人所用。第二项困难在于地下水补给所需的时间远比水泵抽水的时间缓慢得多。因此，各处都是水位跌落，活跃井（active wells）周边的“下降漏斗”，地面沉降，以及愈演愈烈的政府强制性监管这样的结果。[89]正是前文所探讨的那种扩张与过度抽取的模式，导致了中央亚利桑那和加州的农场主与城里人一道，将遥远河流引至其家门口的需求。

战后，类似的困境也来到大平原，挑起同样的需求。矛盾的是，在那曾经连绵不断、表面水源稀少的草原之下，有着世界上最大的淡水含水层。奥加拉拉含水层蕴藏着20亿至30亿英亩尺的水，比密西西比河在过去200年间流入海湾的水还多。奥加拉拉自得克萨斯的最南边向北延伸至内布拉斯加。在尘暴过后余波震荡的那些年，卢伯克和普莱恩维尤的农场主们发现了它，并在它的协助下，收获了一系列棉花与玉米的非凡成就。对大平原农场主事业的又一项激励在1949年到来，科罗拉多州斯特拉斯堡的弗兰克·扎巴赫发明了天才的中枢灌溉系统：一排喷水口安装在轮状的支架上，围绕水井大圈旋转。该系统可以跨立在砂质的丘陵之上，既不用平整土地，也无须挖掘沟渠，将水喷向田间，如自天空坠落的细雨。至1979年，仅在内布拉斯加一州，便有1.5万部这样的装置在运转，它们将大平原的景观由原来一整张巨大的棋盘转变为一道道、一列列翠绿的棋盘格。它们还使脆弱的土地得以开种，鼓励农场主们砍倒其防护带（一行行在田地边缘种植的防风林），从而增加了风蚀的发生率。它们迅速地消耗着奥加拉拉。到1970年代晚期，农场主们对含水层的开采速度是其补水速度的十倍，其补给量与抽取量之间的差额相当于整条科罗拉多河。其结果是，地下水位开始急速下降，在某些地区一年六英寸，而在另外一些地区则是一年六英尺。以如此之下降速度，奥加拉拉将在30至40年间枯竭，亦即是在下个世纪的第一个或者第二个十年——彼时，大平原农业及其所支撑的社会必将面临一场灾难性的下滑。[90]

显然，令供给与需求相平衡的最便捷方式是降低需求。这意味着资源保护计划，而在西部的每一个部分，该计划都大有可为之处。那里有着成千上万英里的沟渠需要填入水泥以防止渗漏，也有着成千上万的农场主或可被说服（如果水价不再如此低廉，他们将很快被说服），往其庄稼上少浇些水。然而，这个地区虽然擅长于求取每一个可能的资源分子，却对已被攫取使用的那部分极其漫不经心。资源保

护总是带有一种约束的意味，无论是对自己的，还是对他人的，而那种扩张的、聚敛的文化对约束有着深入骨髓的反感。远可以为人们所接受的，是技术的灵丹——它已然取资源保护而代之，此外仍然有一些技术在高涨的热情中成长。一群奇人建议将北极的冰山或是装满哥伦比亚河水的折叠囊袋，一路拖至加州海岸。垦务局则在其甚嚣尘上的“天水项目”中着手播云，为落基山制造降雪，从而增加春季的流量。另外几位专家建议将原子弹埋在地下，碎裂岩石，从而加大含水层的承载量。再有一些希望运用核电站将盐从海水中分解出来，而后将水输入内陆。没有任何一项如此灵药得以真正实现。所有这些看来要么太过昂贵，要么存在着无法避免的复杂危险。[91]

如此一来，剩下的便始终只有传统的跨流域引水一途。也就是找到一条至今尚未被开发的河流，将其从原来的河道中推出，推往任何有着干渴的地方。然而，在帝国的成熟岁月中，这一曾经流行的解决方式却遭遇了公众意愿与财政状况的抵制。例如，在州与联邦水利规划者预见到奥加拉拉的枯竭时，他们满怀希望地转向密苏里河和密西西比河，甚至是五大湖，将它们视为替代水源；然而，这些水源东向的沿线居民于此毫不热衷。即使这些人能够被说服，其代价也很可观：数以十亿计的美元，这是西部农场主们无力自行筹集的一笔钱，也是其他纳税人无意提供的一笔钱。1969年，得克萨斯的投票人否决了自密西西比河抽水，使其穿越该州抵达高地平原的州水利规划。这便令他们如同其北部的邻居那样，再无其他可见的选择，唯得坐等衰败。更西边，哥伦比亚河仍然最受青睐，被视为所有人的救世主，但在那里也骤然发生了对跨流域调水的抵抗。华盛顿州参议员亨利·杰克逊一直致力于保护其选民免遭其西部伙计的利益侵犯，他被纳入1968年的科罗拉多流域项目；获取其同意的代价是中止一切将外来之水（他考虑的主要是哥伦比亚河）引入西南部的研究。他在1983年的逝世是否将带来该研究的恢复，以及最终是否将西北方之水转移至南部纬度地区，尚未见出分晓。[92]在哥伦比亚河受到越发紧密卫护的同时，一项更为宏大的河流改道计划——北美水利与电力联盟（NAWAPA）——也引发了争议。

NAWAPA是一项超越其他水利计划，甚至终结它们的计划。如果说，帝国究其根本是想象力的丰功，就如同它是实力或者贪婪的伟绩，那么，NAWAPA就是西部水帝国最辉煌的时刻，因为从未有过任何想象力在操纵河流的方式上构思出那般事物。此项计划在1964年由位于加州帕萨迪纳的拉尔夫·帕森斯工程公司公之于众。该公司是一个由数位垦务局前任工程师组成的团队，他们通过向世界各国提供能源计划的咨询与规划服务而营利。这些帕森斯人是从整个美洲的角度来考虑问题。他们意识到，在遥远北面的阿拉斯加，有着几乎半数的美

国淡水储量，蕴含在其大湖与冰川之中，沿塔那那河、苏西特纳河和育公河流入白令海。此外，还有加拿大的河流：丘吉尔河、布莱克斯通河、斯雷夫河、科珀曼河、皮斯河、麦肯齐河，它们在北冰洋或哈德逊湾中荒废着自己。这些河流是否可以为南部法老兴建金字塔的新竞赛而服务？当然可以，如果有足够的勇气，以及大概1000亿到2000亿美元（估测有所不同）来支付其运行体系。根据该计划，一系列水库、隧道、泵站会将北部过剩的水转移至纵跨整个英属哥伦比亚，长达900英里，被称为落基山壕沟的洼地之中。在此深槽的上端终点，一条运河东南向斜切，穿越草原诸省，到达苏必利尔湖和密西西比河，使得从阿拉斯加荒野至蒙特利尔与新奥尔良的内陆驳运成为可能。在壕沟的南端终点，由该工程所产生的电力将水一路送往哥伦比亚河流域，缓解彼处的嫉恨，也将水运去爱达荷与蒙大拿的高处边界地区。在后一个地点，管道将一分为二，成两个方向：一方进入落基山东麓，一片枯竭的平原土地；另一方流往西南部的沙漠，穿过斯内克峡谷（蛇谷）、博纳维尔平地等，一直流往金色的繁荣。甚至位于该体系最终点的墨西哥，都将获得足够的水，灌溉比埃及的阿斯旺大坝开垦的土地总量多出八倍的土地。无疑，那些能够设想如此美梦并将之实施的人们，从来无须担忧匮乏、停滞，或是任何形式约束的到来。在他们看来，他们可以鲸吞那些大洋，可以将极地浮冰切割成其冷饮中的冰块，可以——假若他们愿意的话——掌控任何事物。简单说来，NAWAPA是“可行的”，它自身具有一种帝国历史之不可抗拒的逻辑。[93]

帕森斯计划揭开帷幕后，一时之间众人目瞪口呆；在一片敬畏的噤声中，西部的领袖们纷纷列队欢迎之，虽然姿态上带着庄重的谨慎，仿佛害怕太过轻易地泄露自己澎湃的热情。例如，曾经担任过灌溉与垦殖小组委员会主席，也曾任职于国家水资源参议院选择委员会的参议员弗兰克·莫斯，便给予其小心翼翼的背书。他以一种刻意的平常口气写道，该计划是一份“鼓舞人心”的提议，因为它指出“如果我们足够明智，如果我们将我们拥有的技术知识用来解决这一问题的话，可以肯定，只要我们还想居住于此，整个北美大陆都将有充分的优良水供给”。[94]不过，可惜的是，对那些寻求鼓励支持的人而言，该计划甫一出台，便被证明言之过早，因为仍然有一些其他更易获取的河流尚待掌控；但是又为时已晚，因为全国上下已开始涌现一股抗拒的情绪。华莱士·斯泰格纳是这种情绪的先知，他在1965年写道，该计划将是“从火星上都看得见的枉费虚掷”[95]。新的一代开始询问，如此一场浮夸的调水工程将带来怎样的生态后果？这场转移是否会导致极冠融化，抬高地球的海平面，淹没沿海城市？那些巨大的水库是否将成为一系列灾难性地震的触发器，释放大洪水？国家是否能够承担如此巨额的开销？而后，还有机构的问题：谁可以承担该计划？谁又

可以被信任掌握该计划所牵涉的权力？它将要动用三个主权国家管理权威的结合，或者某种集权式的、超国家的力量，而以美国为基础的垦务局很难被授予这个角色。那么还有谁呢？没有答案，这些难以估量的因素引发了疑问，随后是反对，再后是漠然。因此，虽然NAWAPA计划以梦想成真的光明前景为开端——正如它之前的很多其他计划那样，在其发布后的20年间，它慢慢地、灰溜溜地离开了公众的意识，像所有行之太远而不再可信的梦想那样渐渐凋谢了。

到1980年代早期，帝国抵达水开发的平台，不知如何从彼处继续向上攀登。其现有的储备和增长的前景都在耗尽，却没有新的可能让它们将自己令人信服地交给一群审慎的、持怀疑态度的人。曾经，当水开发者们到达一个平台，在沮丧中干兜圈子时，联邦政府向他们抛来一条绳索。而今，没有更高的机构准备就绪，往上再拉西部一把，没有任何人能够提供必需的资本与专业知识，没有任何人强大到足以克服所有的地域和国际政治差异，没有任何人可以驾驭一个大洲。

第二重环境脆弱性则与退化的水质相关。人们开始清楚，垦殖有本事将好水拿来，并把它变成坏水。实际上，在其集约化达到某种高级程度时，它几乎别无选择。当然，水质不只是一个困扰西部的问题。事实上，在很长一段时间内，它好像更多是东部的痼疾，是过多的人将自己的排泄物和有毒的化学品冲入水道，或者更严重的，冲入含水层，为那种尚且暧昧不明的未来而污染着水源。最终，伴随其人口与工业的膨胀，这些问题也变成了西部的问题。此外，这一地区还有一些完全属于它自己的水破坏者：从拥挤不堪、悲惨可憎的养牛场排出的污水，以及上亿吨被留在科罗拉多河两岸的放射性铀尾矿造成的污染。再加上灌溉农业对水质的威胁，而这可能是所有问题中最令人沮丧的，因为它们正是某些人最为自豪的成就所结下的苦果。

如他处一样，垦殖所造成的温暖而湿润的环境，在一块又一块土地上为各种有害物的宿主提供了理想的滋生地，它们中的一些是侵扰人类的病原体，其他则是损害庄稼的昆虫、真菌、线虫。如此困境已在西部出现了一段时间，彼处的农场主们迅速成为虫害防治的热情技术人员。在1872年，加州柑橘林为一种舶来的、以树液为生的介壳虫所围攻。生物控制的方法战胜了这次威胁——他们聪明地引进了一种澳大利亚的七星瓢虫，专攻介壳虫。然而，后来，灌溉农场主们几乎完全转向一系列致命的化学品。第二次世界大战结束后的一段时间，他们是滴滴涕最早也是使用最猛的那批人之一。从1962年到1974年，全国杀虫剂的使用翻了一番，在此后的八年间再次翻倍。在此逐步升级中，西部为之设定速率。加州始终是各州的领头羊，在1978年，它在化学农药（杀虫剂、灭鼠剂、除莠剂、杀真菌剂）及其运用

上，共花费10亿美元，占全美总量的五分之一。这些毒药中的某些种类是氯化烃，例如滴滴涕——直至1972年，美国方禁用之，再如七氯、艾氏剂、迪尔特林、氯丹、异狄氏剂。其他的则是有机磷，包括对硫磷、马拉硫磷、二溴氯丙烷、二溴乙烷、轻质汽油、六氯化钨、毒杀芬。它们被喷洒在雅吉瓦峡谷苹果园中的苹果蠹虫之上，亚利桑那和帝国谷破坏棉花的粉红棉铃虫之上，科罗拉多州洛矶福特的蜜瓜上爬行的小蚜虫之上，横行整个圣华金苜蓿地的蛛螨之上。很快便显而易见的是，每一次使用都令更大更强的剂量成为必需，因为害虫们很快便生成抗药基因，或者农药杀死了一些并非是其目标却能够在一定程度上控制害虫的有用物种。西部农场主们发现，欲保护其灌溉农业体系巨大而利润可观的投资，他们必须仰仗价格高昂的农药方能生存。然而，他们也无法与之共存。[96]

在《寂静的春天》一书中，蕾切尔·卡森讲述了图利湖和俄勒冈的上克拉马斯湖的故事，在那里，从周围垦殖土地排出的滴滴涕流入野生动物保护区，杀死了苍鹭、鹈鹕、□□，还有鸥鸟。[97]这发生在1960年。随后，农药造成的水污染及其对自然界食物链的致命影响成为人们所熟悉的故事。消费者们开始担忧他们所食用的水果和蔬菜上危险的残留物；他们有充分的理由对此感到忧虑，因为几乎所有美国人的脂肪组织中都有着可检测的毒素含量，这些残留物与从肝脏到血液，甚至可能是癌症等各种疾病相联系。西部农场工人们必须接受其中一些最为严重的后果：正是他们，受雇做实际的工作，对菜花、桃子、生菜、草莓，以及其他庄稼喷药、撒粉。即使在一个月后重新进入喷过药的农田，他们都会长水疱、皮肤红肿、眼睛感染。这些还不是最糟糕的。在1950年至1961年期间，逾3000位农场工人在加利福尼亚遭到农药与其他农业化合品中毒，其中有22位成年人和63个孩童死亡。一位加州大学生物物理学家报告说："在加利福尼亚，同农药相关的疾病对农场工人的危害性，可能比任何其他类型的工作造成的职业性疾病都要大。"[98]这一水帝国的后果是任何人在其初期都没有任何预感的，也非任何在最近卷入水帝国的人所期望的，然而它也是没有人非常清楚究竟如何才能摆脱的后果。即使这些农药在一种更受限制、更加综合的害虫治理计划中被使用，这对于生命和金钱的非意图消耗也是高昂的、悲剧性的；但是没有它们，灌溉经济可能只有崩溃一途。

西部所依赖的珍贵水资源之恶化还有其他不祥的侧面。集约农业的生存之道必然迅速地消耗土壤，使化肥的使用成为必需。在持续人工浇灌的情况下，化肥反过来溶入地表水或溪流，污染饮水源。肥料中的硝酸盐，在含水层中积聚到充分程度的地方，会造成高铁血红蛋白血症，或是"蓝婴症候群"，一种血液氧合能力不足的情况。事实

上，这样的积聚已在被灌溉的普拉特河谷地等处被接连发现。[99]此外，还有伴随所有治水社会而生的最古老、最普遍的水退化形式：盐碱化，由于盐的累积造成的水与土壤的共同毒化。

盐，这一通用术语，涵盖的并非仅是厨房作料瓶中熟悉的氯化钠，也是一系列酸碱反应的化学合成品。它们包括碳酸钙（白垩）、硫酸锌、氯化钡、碳酸氢钠、各种磷酸盐、硝酸盐、水合物。它们通常有一种发白或者发灰的颜色，其结构是结晶体。它们易溶于水，使其变“硬”，或者变成碱性，在烧水壶、水管中留下一层鳞状的沉淀。盐在植物的根部周围紧密聚集，妨碍水的摄取，造成压迫，降低产量，甚至死亡。[100]幸运的是，对生物来说，虽然盐在最初散布全球，但是在亿万年的持续降雨作用下，慢慢减退至较上的盐层被冲刷入大海，植物从而得以繁茂。各处都是如此，除了干旱的土地。在那里，盐仍然很充足，很普遍。一支狂暴然而迅速结束的沙漠激流，便有可能将盐带至表面，在水消失后，留下一层闪亮的盐壳，或是积聚在死水坑中。不论是哪种情况，那里气候都太过干旱，是以无法大量地减少盐的含量。因此，沙漠植物必须具有高耐盐性，方能茁壮成长。

这一令自然耗费千万年的地质时代方始实现的将盐从植物根部析出的大业，对灌溉者来说，只是数十年的事情。在一年的时间中，以人造雨水覆盖干旱的土壤，每英亩二三英尺深，这样的做法会对盐产生数种影响。首先，水位可能会上升，与之相伴随的是溶解的盐，它侵入根部，令地面浸透危险的盐水，而此处正是农场主努力种庄稼的地方。要解决这一问题，则必须减少灌溉，除此之外，唯一的方法便是铺设一组昂贵的排水网络。它将去除盐分，但是其所借助的方法是将盐以集中的形式倾入溪流与河水当中。其次，也是对无心的过路者来说更显而易见的影响是，盐来到地表，当水被干燥的空气蒸发之后，盐留在了那里——这是一种自然过程的加速。随后，灌溉者必须使用更多而非更少的水冲去白色的盐壳，让它流入下游，由其他人来应对。那些水的使用与重复使用使其中含盐量越来越高，直至最后一个沟渠的最后一人可能就好像浸在海水之中。这一令人沮丧的困境，源自像它那样突然之间变沙漠环境为湿润环境的企图。一项在最初看似轻而易举的、奇迹般的成就结果，却是西西弗式的徒劳。

盐碱化是将原本扩散的盐分集中起来的过程，在战后，它变成一场全球范围的环境灾难。农业向干旱、边缘土地的扩张导致盐的积聚，导致人为的废地，导致一国又一国的贫瘠与饥饿。巴基斯坦一度因盐碱化每年丧失6万英亩的沃土，而秘鲁有10%的农业用地出现同样的退化。在阿富汗的赫尔玛德峡谷，在印度次大陆的旁遮普与印度

河谷，在北墨西哥，在叙利亚与伊拉克的幼发拉底河与底格里斯河流域，盐浓度是令开发者计划狼狈不堪的严重问题。[101]人们逐渐认识到同样的问题破坏甚至摧毁了早期的灌溉文明。弗兰克·伊顿，一位在1940年后期来到伊拉克的美国旅行者，自其火车车窗看到绵延数英里的盐，白花花地覆盖着地面，如白雪般在黑夜中闪光。他认为，这是将古代沙漠社会带上灭亡之路的隐伏力量。“同此缓慢移动事件的重大性相比，”他补充道，“我们的尘暴不过是一场瞬间的事故。”数年之后，两位考古学家，索基尔德·雅各布森与罗伯特·亚当斯支持这一历史假设，认为“不断增长的土壤盐碱化问题在苏美尔文明的崩溃中扮演了重要的角色”。他们继续道，在它仍然是一个“强大的高度中央集权的国家”，一个可以对灌溉的负面效应保持其强烈警惕性的国家时，苏美尔繁荣昌盛；但是当那个国家最终衰弱，专注力分散，无法令行禁止，这便允许盐与淤泥的问题不断累积，直至彻底无望。[102]对现代灌溉者而言，他们从那些观察者处得来的教训是，盐碱化是一个可能被控制的问题，然而这必须依赖进一步发展治水社会的权力合生与集中的倾向。

在美国西部，盐碱化同样变成越来越严重的问题，因此，人们大声疾呼联邦政府介入，拯救灌溉者。尤其是在水帝国最为密集发展的地方，即科罗拉多河流域与中央大谷地的南半边，当地的情况令人忆及巴基斯坦与苏美尔。尽管如此，它仍然需要一场国际冲突方使彼处情形变得富于戏剧色彩，为人所瞩目。在1961年下半年，墨西哥政府向华盛顿提出正式抗议，宣称该国与其关于科罗拉多河的条约被侵犯。抗议宣称，1944年的条约保证墨西哥不仅每年获得150万英亩尺的水，而且是优质的水，适宜灌溉。然而，它所接受的是高盐度的水。此抗议将人们的注意力定格在科罗拉多河沿线不断攀升的环境问题，而这些问题从未在任何修建更多的大坝与高架渠授权中被提及。在1962年，国务院成立十四人（该河流域七个州，每州两位代表）顾问委员会，准备如何回应墨西哥的抗议。他们的主要建议便是由华盛顿来处理该问题，与此同时，再给予西部美国人一些援助。十年后，理查德·尼克松总统与墨西哥总统埃切维里亚达成协议，共同努力达成某种彻底的解决方案，赫伯特·布劳内尔被任命统领此事。1973年，他们签署242号会议记录，对输出国境之水的盐度作出规定。[103]

墨西哥愤怒的原因当然在于边境线北部河水的大量使用，然而，在会议记录中对此问题并未直接论及。如前所言，该河自身正在枯竭。在1950年代，国界处的水量为每年424万英亩尺；而在1960年代，降至152万英亩尺。这一下跌意味着，用以稀释自农业用水者处回渗的被污之水的新鲜水流减少了。当垦务局在1952年完成一项新的灌溉项目时，它使此情形更为恶化。该项目名为维尔顿——莫霍克项

目，它将使用科罗拉多河灌溉亚利桑那州尤马市以东的6万英亩土地。很快，该项目开始生产每英亩价值超过1000美元的棉花与柑橘类作物。它也同时将大量的水浇入这些作物当中——据一份报告称，其水量为以色列生产同类作物用水的五倍之多，后者使用一种节约的先进滴水灌溉方式。该项目土地之下是不可渗透的基层，令灌溉用水无法向下排出，因此，农场主们只能想其他办法排水。他们的方法是将已用之水——现在是盐度很高的水，重新排回科罗拉多河，也排出他们的麻烦。此后，墨西哥立刻发现其供水的含盐量飞升至1500ppm，两倍于正常浓度。那么，垦务局（或者国务院或者流域使用者）是否建议关闭该项目，清理科罗拉多河？他们没有。反之，联邦政府以公共费用修建了一条支渠，将高盐的排泄物倾入更南边，从而避免污染墨西哥的农田。同时，它还着手修建一座脱盐站，耗资1.78亿美元，降低维尔顿——莫霍克项目回流的盐度，这笔钱仍然是从公共费用中支出。该脱盐站在1974年的《科罗拉多河流域盐浓度控制法案》中被批准修建。[104]

在维尔顿——莫霍克一例中，盐浓度的威胁具有一个可被清晰定义的本地源头，但是这一情形并不普遍。在大多数水与土地退化的事例中，并不存在一个清晰的单一肇端。科学家所言的“盐负荷”（salt loading），指的是在排水中所溶解的盐，“盐浓度”（salt concentrating）则是指通过蒸发，溶液中消耗的稀释用水。这两种现象都广泛散布，控制它们的难度一如将灰尘排除于空气之外。为墨西哥争论所警示，科罗拉多河流域的美国灌溉者也沮丧地意识到，他们必须自己同此问题相抗争。在其帝国的一路前行中，河流每年都变得咸了一点点。在任何分水工程出现之前，位于科罗拉多河中端的李氏渡口年含盐量为510万吨或250ppm。这是在页岩的形成中，矿泉与内部盐丘中，自然本身进行的溶滤。到1972年，人类活动将自然水平提升至606ppm。有一份研究显示，仅西科罗拉多的大谷地农场主们每年每种植一英亩庄稼，便向河中添加8吨盐；而在安肯帕格里峡谷，增加量为6.7吨。这些区域自19世纪后期便被持续灌溉，虽然大量的盐已被冲刷而去，但是仍然有很多保留在那里。两位来自加利福尼亚科罗拉多河理事会的工程师估计，至2000年，李氏渡口水流的含盐量将是800ppm。下游的情形更糟。自1941年至1969年，边境附近帝国坝处的水含盐量平均值为785ppm，1963年至1967年，则平均为850ppm，至20世纪末其预测值达到平均1340ppm。[105]

对帝国谷的种植者来说，该问题可能的经济后果是严峻的，因为，他们同墨西哥人一样，是最末端的饮水者。坐落于低地如他们——事实上，在海平面以下——自其拓殖开始，这些种植者就被迫在建立一个排水系统上投入巨额金钱。到1970年代早期，他们业已在排

水瓦管与运河内壁上花费了6600多万美元，将径流排入索尔顿海子的水坑中。然而，一旦通过运河闸门的水质开始退化，种植者们便陷入新的更严重的麻烦当中。他们必须转向具有耐盐性的作物，而种植这些作物，利润便会降低，雇佣人手减少，在维系其治水机器上捉襟见肘。或者他们必须消耗更多的水——如果他们可以获得的话，将有毒的沉淀物冲刷干净，而这将意味着他们还需要更多的肥料、农药与泵水能源。据垦务局所言，含盐量每上升一个ppm，就将直接或间接地耗费灌溉者10.84万美元，而该数字在2000年将飞跃至24万美元。[106]

加利福尼亚科罗拉多河理事会预见到这些灾难，他们在里根州长的协助下，于1970年吁请联邦政府对该农业企业谷地予以协助。他们希望能够从本州北部沿海河流中运来新鲜的水。他们希望有人能够找到将太平洋脱盐的廉价方法，将剩余的浓盐液安全地注入地质构造当中。他们希望改进天气，获得更多的降雪与径流。他们要求在科罗拉多河流域的上游，对盐碱化的源头予以控制。其中一部分要求在1974年的《科罗拉多河流域盐浓度控制法案》中得到兑现。该法案在修建脱盐站之外，还指导垦务局耗资1.25亿美元在犹他的克里斯托间歇泉、拉斯维加斯沃什，以及上游其他的自然源头控制盐的滴落。在这里，再一次出现了结构性的或是工程性的解决方案，其目标是控制自然，而非控制人。在批评者看来，他们真正需要的是直面主要问题，即超越承担能力的垦殖计划既在经济上毫不理性，亦在生态上无法持续。这个问题无法解决，盐碱化的危险便将总是如影随形。[107]

在圣华金河峡谷，同盐威胁之间的斗争也是一般的徒劳无益。到1981年，那里已有40万英亩的土地为高（或“坡栖”）淡盐水水位所扰，主要包括克恩、金斯、弗雷斯诺等县。为了拯救其农场与农场主，就如同之前多次拯救他们那样，政府开始挖掘一条巨大的排水道，其部分费用由灌溉者偿付。这条排水道将运输盐水，在300英里之外近旧金山的地方排出。没有这条排水道，一位记者写道：“圣华金河逾100万英亩的土地将在未来一百年间经历荒漠化。”[108]然而，拯救这些土地并非问题的终点。此外的问题是谁或者什么将在这场拯救中被牺牲？一种答案的提示在1983年后期现身。位于韦斯特兰兹下方的凯斯特森国家野生生物保护区的科学家，在鸟巢中发现了一群可怜的雏鸟——白骨顶、长脚鹬、□□和鸭子，它们在出生时或是腿脚残缺，或是少了眼睛、鸟喙，在出生后不久即死亡，令人想起十年前，由反应停这种镇定剂所引起的人类胎儿畸形。这些鸟儿是附近灌溉农田滤出的硒化合物以及其他盐类的受害者。这条排水道，当其完成时，在或可拯救种植者的同时，将一道儿拯救这个保护区及其水禽，但是它只是将同样的毒物倾入他处的环境。代表加利福尼亚的乔

治·米勒众议员在排水道将要排放的地方居住，发誓要阻止它，并称其“无异于插入旧金山海湾及其三角洲的一柄匕首”[109]。

盐碱化这个不断向下游漂去的幽灵是否能够被真正从西部水帝国中驱除？帝国中的一些工程师与农业主义者认为它无疑是可以的，认为它不过是暂时的厌物，花上些许时间与金钱便可以消灭之。其他人则远无如此信心。他们指出，纵观历史，无论在何处，但凡灌溉被密集地实践，盐碱化便随之而来，正如灰尘逐风而至。帝国之道在于坚信它永远牢不可破，坚信它将赋自然以规律，而非相反，并且坚信其权力与专业知识将征服一切。然而，从1983年的形势看，如此信心已处于瓦解当中。

盐浓度、沉积物、农药污染、获得补给的递减希望、老朽大坝的危险，凡此等等，都是治水社会日益恶化的烦恼。然而，还有另一种祸害，另一种与上述危险全然不同的，甚至更不可控的祸害，因为它同信仰而非技术相关。在20世纪后期，一种无法挽回的失落感，一种对过去种种的留恋，开始在水帝国中弥漫。男男女女们回想着，曾经，西部是一片峡谷连着峡谷的土地，柽柳与绵杨在暮霭深沉的和软微风中簌簌作响，那里也曾是一片广阔的平原，沙丘鹤在迁移的道路中束羽降落，长喙投向青蛙与蜊蛄。在那失落的年岁里，麋鹿曾在谷地徜徉，在冬日寻找避寒之所，或会邂逅一头在饥饿中斜卧窥伺的山狮。那时，也曾有过鹪鹩唱着明丽、欢乐的清歌，在峡谷山壁间回响；也曾有过燕子在溪流的上方盘旋、轻点，啄食水中的蜉蝣。在春阳下，鲑鱼自海洋归来，力争上游，寻找产卵地。河狸啃倒白杨的树干，将其拖入中游，建造一座水坝，一间小舍，一个存放其装备的家园。在所有的地方，水都在潺潺流淌，自由自在，无拘无束，或急或缓，在自身的河道中舒卷清波，在潜藏的岩石间泛起涟漪，在辽阔的虚空下蜿蜒而行，它是如此生机勃勃、孜孜不倦、不可逆料而又充满着神秘感。并非所有的旧时光都已失落，但是它们中的大部分却已消逝，而很多人并不愿看到它的离去。总算摆脱了，这是水控制者们一贯的反应；令自然向更伟大的人造西部让路。只有那些多愁善感、误入歧途的人才会哀悼那样的失落，或是批评那样的成就。因此，将诗人的挽歌留在身后，奋起建设未来。然而，帝国的拥护者没有预见到，有一天，这样的建议会遭到拒绝。他们也没有料到，他们所不屑一顾的怀旧情绪竟然不只是一种愚蠢可笑的东西。它可能会将自身转化为一种深沉的颠覆性力量，一种可以令一个帝国放低身段的力量。对曾经失落的事物的怀旧，可能将人们导向对从本质上令人不安的全新道德准则的发现；在此问题上，它是对西部原始自然有其自身内在价值的发现，这是人们所必须理解，并且学会尊重的价值。这样的发现，使得从帝国主义者手中，从工具主义者手中，从聚敛者手中挽救

那个失落自然世界的残存部分，成为一场值得进行的斗争。同样，怀旧也可能成为对另一种全然不同于现行帝国秩序的未来社会进行想象的基础。

至1970年代，令这个帝国惊慌失措的是，在整个地区，甚至全国上下，都可以找到怀念西部河流往昔的热情友人，他们清理着自己的虔诚，从私人的哀歌中走出，步入自然保护的政治。在戏剧性的一幕中，一位名叫马克·杜波依斯的年轻人将自己绑在加州斯坦尼斯劳斯河中游的岩石上，抗议淹没新梅洛内斯水坝背后的荒野。[110]还有人质疑那些垦殖者，带着电锯，砍倒河流沿岸数千英亩被称作潜水湿生的深根植物，即生长在河道沿岸的树与其他植物，它们被认为抽取水分，输入空气当中，浪费了应该送往农场主的水。[111]再有些谔谔之人四处游说，试图将旧金山湾这样的河口从由于入流减少而造成的富营养化荼毒中拯救出来。[112]或者是从不断扩张的洛杉矶都市干渴中，挽救莫诺湖及其秃鼻乌鸦的栖息地，甚至其盐水褐虾。[113]还有一些人，在玛丽·奥斯丁和约翰·范戴克的传统中，走出去，为残留的沙漠而抗争，那也许已是一处无法恢复、破碎不堪的地方，但是正因其稀缺，令之较从前任何时候都弥足珍贵。这些冲突的事例在报纸上成倍出现，以致不久之后，在读者中间造成了木然的厌倦。如此之多的法庭上诉，如此之多的重复证词，如此熟悉的主体故事，如此繁复的不竭细节。但是，如果任由那种熟悉感模糊正在发生的一切的历史新鲜性，则是一个错误。此前，任何一个伟大的水统御文明都未遭遇过如此博识而持久，如此坚定而成功的内部反抗。在埃及没有，在汉代的中国没有，在阿兹台克人中没有，在苏美尔文明中也没有。就好像是美国的水帝国在创造无与伦比的技术成功的同时，逆其意愿，也创造出恰与前者相当的异见。现在，这个水帝国发现自身危机四伏，败迹已现，不复能坚持自己的公信力。它为卡尔·马克思所从未预见的一种辩证所掳获，不仅凹陷于追逐自身利益的敌对阶级之间，而且坠落入衡量自然的敌对方式之中。[114]

新兴的对抗方最为轰动的成功发生在1977年，其时，他们设法劝说新总统佐治亚的吉米·卡特否决了大量环境上具破坏性、经济上尚且可疑的水利项目，对之进行重新核准。这些项目包括科罗拉多的弗鲁特兰方山，那里将花费7000万美元令56个农场主受益；南北达科他的加里森调水计划[115]，它将大规模破坏草原湿地，将高盐浓度的灌溉回流送入加拿大；此外还有中央亚利桑那项目与犹他中部项目。此前，在此地区从公共财富中攫取金钱的75年历史中，从未发生过此类总统否决，该地区的领袖和精英们大吃一惊，愤怒至语无伦次。很快，他们成功地推翻了这一否决。然而，在其对这位笨拙且犹豫不决的卡特总统的胜利中，帝国的领袖们可能已然看到他们的成功被书写

在流水之上，在他们的眼前渐渐消融。这些将是国会最后授权的一批项目——没有人知道这样的情况将会延续多久，也许只是暂时的，也许是永久的。正如莫尼汉参议员所指出的那样，在1972年之后，国会没有通过任何一个新项目。即使是帝国的亲密战友，西部人罗纳德·里根，在1980年战胜卡特，入主白宫，这一情形也未能改变。很多项目都将以新方案的形式被提交——事实上，总价值为100亿美元，但是截至1985年，没有一项免于严厉批判。[116]

然而，自然保护的抗议一方所获的成功，更多在于阻止治水社会的继续扩张，而非瓦解之。在1983年，帝国机器仍在那里，仍在抽干河流，监督其运转的资本主义控制模式也是如此。百万计英亩的农田仍然继续着接受补助、利润可观的生产，虽然它们已被重重困难所包围；百万计的城市居住者驻入这个地区，维护着帝国的繁忙与秩序。但是不论怎样，一些非常重要的事情业已发生改变，尽管究竟改变到何种程度，依然有待观察。现在，与其历史的任何一个节点都有所不同，水控制的机器（包括其管理者与主要的受益者）成为被观察的对象，不再是作为一批举世瞩目的人群所创造的圆满且自我合理化的成就，而是作为必要之恶为人们所观察。对自然的统御业已完成，它将很难被废止，很可能无法废止。然而，与此同时，统御不复是西部人或者其他美国人以满怀热情讲述的字眼。在某一处地方，一位古老的河流之神可能正在倾听那样的语言，可能正在实施某种惩戒。

第七章 结论：自然、自由与西部

适度取水，与世无害。

——马克·吐温

亚洲的古代水控制文明是迟滞的，惧怕变化的。在对自然进行技术统御的驱动下，他们所创造的复杂基础结构变成新的可能性与创新性的阻碍。马文·哈里斯将此刚性称作“治水陷阱”。今天，那种深陷于我们自身创造而无法自拔的感觉在所有工业社会中弥漫。就此点论，美国西部的情形殊无独特之处。它唤起我们注意的特殊点在于，它是基础结构僵化这一古老形式的现代变体，如同其前身，在沙漠之光水晶般的清澈中，它例示了该陷阱的问题所在。

今日该地区所面对的本质问题，亦即本书所渐次指向的问题是：迟滞是否一定会将像在其他治水社会中那样，成为美国西部的未来，抑或该陷阱可被撬开，人们可以从历史中被解放出来？现在，直接面对这一问题时，我承认此处没有一个毫不含糊的答案。

历史总是易于被理解，而难于被改变或逃避。在西部问题上，过去潮流的逆转应当被视为一种很小的可能性——也只能被如此视之。它曾经在很长的岁月中都是各种新开端的神话般土地，而今却是一个被自己的重重过往包裹起来的地区。过去一个半世纪对水以及土地所做的一切，都对其人民有所影响。它交给他们某种命运，而他们无法迅速地摆脱它。在未来一段时间中，该地区很有可能被那种以掌握匮乏水资源为基础的集中权力与等级所统治。毕竟，那里有许多人依赖治水机器为生，还有很多既得利益者保护其位置。虽然帝国丧失了其合法性与生态可持续性，他们仍将抗拒任何发生在其内部的变化。

当然，这在很大程度上取决于西部美国人是否愿意屈服于权威统治。如果他们接受这些统御力量对其福祉是不可或缺的，那么，治水陷阱将无从逃避，或者至少无法通过理性的、人道的方式。没有人将努力寻找其他重组制度、使用河流的可能方式，权力精英们将为其运河与管道占用每一滴水，同时为大众提供涓滴之流，支撑其受制的绿洲生活；而普罗大众出于感激，则同意不制造麻烦。他们将没有足够的安全感走入沙漠，自行面对之，也不愿意在顺从的回报是如此之高

时自寻烦恼。对悲观者而言，这样的前景是最似合理的未来。他会坚持道，有史以来，大众便忍受着一个又一个精英权力，而他们将在美国西部继续如此。他们的冷漠，他们的遵从，他们的缺乏自信，还有他们的干渴，将压倒任何他们对那些掌权之人或曾有过的怨怼。历史记录给出接受此悲观分析的充分原因。

然而，也许未来最终会呈现完全不同的面相。在更为广阔的当代世界中，已有证据显示，那种对古老的、业已确立的权威的忠顺已经开始出现些微裂痕。一种新的躁动与挑战的精神正在积聚，而它可能获取足够的动量在西部水帝国中推动激进的改变。从1960年代开始，抗议的一代正式登场，他们的质疑情绪向年纪较长的更大人群弥散。许多普通公民学会向执掌现代工业机器的规训与权力抗声质问，学会与无止境的增长、越来越庞大的组织与统治单元，以及用专业知识和利润的统治所建立的信条争论。有时，抗议之声如此喧嚣，以致等级主义者陷入深深的焦虑，阴郁地警告着，如果人们再不安定下来，灾难便迫在眉睫。在那些高高在上的耶利米当中，有着哈佛大学政治学教授塞缪尔·亨廷顿，他担忧有一波危险的大众动荡最近正在高涨，它威胁着现代复杂社会的生存能力。在他看来，欲避免混乱，就必须

> 有一种实际的认知，明晓我们无法回到那个较为简单的世界——明晓我们居住在一个大组织、专门化、等级化的世界当中。同样，也必须接受在社会中需要以各种制度形式存在的权威。

在他处，亨廷顿形容说，他相信一种作为“过量民主”的恶疾正在侵染工业世界。它削弱经济，传播对掌权者的不信任感，燃起人们能够再一次管理自己生活的希望（他坚持认为，这是被误导的希望）。[1]假若他对民主反叛力量的分析是正确的，那么，这对于美国西部治水秩序的意义可能是极为重大的。该地区朝着帝国的方向移动如此之久之后，可能会加入其余工业文明，力图进行一场大变革，在其与自然的关系中，寻求一种较为自由、较为人性的尺度。必须重申，如此转向将无法轻易实现，但是，可以想见其发生。历史学家不会怀疑的是，巨大的变化总是有可能的，甚至在最为迟滞的环境当中。事实上，它们在某种程度上是不可避免的。进而言之，面向自由的新转向可能远不似亨廷顿所担忧的那样严酷——除非是对那些坐在金字塔顶端的人而言。

让我们假设西部的下一个阶段并不只是现阶段的延续。那么我们可以期待什么？我们应当为什么而努力？目前，无法依靠任何人为的后治水社会准备一份蓝图。要如此去做，则势必沉浸于幻想与乌托邦主义当中，而此二者皆不可信任。如此去做，也将以一个单独个人的谋划与预测，取代一代接着一代百万计的人们联合而成的追寻，而历

史并不是这样被创造的。但是，人们可以自信地说，如果西部希望找到一条通向更加开放、自由、民主的社会的道路，它则必须寻求某些普遍的策略。这些策略必须始于同自然的新关系与新技艺。

现在，人们已在漫长的岁月中从西部河流中饮水，他们也将在不确定的未来中继续这样做，因为这是他们的权利。这是毋庸置疑的。问题在于，如何以不破坏自然秩序完整性的方式去饮水。可以肯定的是，一条河流是一种经济生产资料，但是首先，它是一种面对自身的实体，有着自己的轨迹、活力与价值。在某种意义上，它是一种神圣的存在，一种并非为我们所创造，因此值得我们尊敬并且理解的存在。利用一条河流而不侵犯其固有的本质，对我们是很高的要求。它要求我们学会如何像河流那样思考，要求我们努力成为适应河流的人。在过去，形形色色的群体如巴巴哥印第安人与中国的道家似乎都成功地符合了这样的要求，在他们那里，有很多是值得我们学习的。如果我们可以形成某种更类似于他们的意识，其影响将是巨大的。我们将开始考虑创造一种不同于我们一直在设计并实践的水开发技术。我们将同意任何一条河流此后都不应被整体占用，也不应强迫它悖逆其天性，在某种僵硬而功利的桎梏中流淌，更不应将它从其自身厚重的生态模式中分离，变成一种抽象的单一商品，除却货币价值，再无其他。这样一种从统御自然到适应自然的思维改变，在美国文化的任何一处都将很难实现，而在西部焦枯的领土上尤为困难。但是，没有如此感知与价值上的转换，没有这样一种将我们的思想从工具理性对自然的暴政中的解放，便不可能有一种更为民主的社会秩序。

过去数十年最扣人心弦的认知之一便是，我们时代前所未有的环境毁灭性，在很大程度上是那些塞缪尔·亨廷顿辩护为必要并无可回避的“大组织”的结果。无论它们在制造财富上获得怎样的成功，它们在本质上是反生态的。庞大的集权式制度，辅以复杂的等级，倾向于将自身的观念与自身的要求强加于自然，就如同它们对个人和小型人类共同体的所作所为，而在如此行事之时，它们带着极大的破坏性。同样，它们也将自己隔绝于自身行动的结果之外，拒绝学习，拒绝调整，拒绝协同。这即是说，分散权力的社会环境更可能做到生态敏感与保护。同无论是国家还是公司的大组织相反，小型共同体简单说来不可能负担对环境的巨大干预。更何况，它不具备在集中权力中普遍存在的技术狂妄。当它着手利用一种实体如河流时，如果其努力走偏行错，其影响很容易被消解，而其造成的破坏也更容易被察觉、修复。简而言之，民主的推动，是一种直接而必要，虽然可能但并不充分的争取生态稳定性的方式，而这样的民主意味着将权力尽可能地分散在更多人手中。[2]

在未来几年间，那些试图以此思路创造一个新西部的务实的人们，或可重新检验约翰·卫斯理·鲍威尔的社会与环境理念，并从中提取他们自己的民主精华。我们将记起，鲍威尔曾提议将西部分成数百个以分水岭界定的共同体。每一个都任由其对自身的发展与对其自身的土地和水的保护负责，其范围包括从河床到分隔共同体的自然分界线在内的所有区域。这些区域的大部分为公共所有，并为公共利益而管理。权力被固着并被限制在这些共同体的边界之内。他们必须通过自己的劳动创造大部分自己的资本，正如摩门教徒最早在犹他所做的那样。他们必须运用自己的头脑而非那些外来专家，如果科学和技术能够被谨慎地控制，并且向公共参与开放，便仍然可以为他们所用。鲍威尔的方案如果以现代方式拟定，不为其统御自然的迫切感所累，将会为西部的普通人带来一场巨大的权力下放。最终出现的这些共同体，依靠其自身的资本与其自身的知识，可以将他们从冷峻的遥远权力结构，从令民主变为一种签署生效他人业已作出选择的仪式的权力结构，以及从任由他人为所欲为的逆来顺受中解放出来。

这个自我管理的共同体不可能保持其独立，如果它所追求的是今日全方位的大规模商业农业。免遭外来控制意味着，不在任何很高的程度参与国家或世界的市场，而尽量专注于为当地所用的食物与纤维。独立同样意味着对灌溉的依赖与密集水消费的巨大缩减。当如此之多的水从河流中被抽取，水流严重减少或者干涸之时，下游的共同体会抗议并寻求赔偿。水竞争会不可避免地带来强大的国家仲裁者与官僚化管制。幸运的是，不论是对农业企业还是对官僚体制，我们都拥有别的选择，虽然它们可能不是如此盈利丰厚，并且要求极大的地方自我规训。它们包括重新学习那些已被抛弃的洪泛平原与旱作农业的古老技术，找到或者创造用水量很少的新栽培品种，更多向以绵羊、山羊、牛为基础的牧业经济的转换，从事多样化工艺与小型工业的生计。[3]那些希望在延展的基础上种植棉花与玉米的西部农场主，则必须迁移回到东部，在那里雨水自然丰饶，农场主们无须仰仗技术巨人症的鼻息。

将西部重新规划为一个或多或少分离的、自给的分水岭共同体网络，将会具有另一项环境益处。它将在日常生活的任务中，训练尽可能多的人群理解并适应其生态条件。他们无法将此工作转移给一个联邦机构。他们将被迫在其直接面对的当下世界限制中，更紧密地约束自己的生活，那些限制将鲜明而粗粝地展现在他们面前，无从忽视或规避。他们将不得不承担自己所犯错误的代价，而非将之转嫁给另一个地区消化。直接的责任是通向审慎的最可靠道路：这也是我们物种的环境历史中最古老、最清晰的教训。就总体看来，这不是一条美国人所选择的道路。与之相反，当我们破坏了我们业已拥有的土地时，

便向新的未开发土地移民；当我们耗尽了本地的供给时，我们依赖来自远方的商品；当我们陷入麻烦时，我们敦请某个联邦机构的帮助。通过这些手段，我们一直在努力不懈地规避自然的法则。一个更多以鲍威尔方式组织起来的西部，将令所有那些选择不再如此唾手可得，它将带来一些更具生态意识的人群。

如若这种定居与资源运用的模式真的成为西部历史的下一个阶段，它将为西部的下层经济阶级带来很小的负面影响，而可以想见的是，它可能会改善他们的命运，给予他们参与、分享河流使用的更好机会。从另一方面看，无法否认的是，任何像这样权力分散、本地化的非治水西部的事物都将降低盈利，要求人口东移从而重新分布，削减财富与社会等级的权力。这也正是为何他们在一百年前拒绝了如此方案。在某种程度上，普通西部人认同这个决议，他们言道，他们同样青睐私人财富胜过身份平等，个人聚敛胜过个人或社区自治，一种大都市的资产阶级生活方式胜过一种恪守生态约束的生活。西部已然拒绝过这种可能性一次，它很有可能再次拒绝。但是假如它决定这样做，那么至少它应该诚实而直率地去做。人们必须直面的冷酷事实是，无论怎样花团锦簇地言说，人们不可能二者兼得——不可能在最大化财富与帝国的同时，最大化民主与自由。不愿承认该事实一直是一种标准的美国及西部特质，它源自少年的天真与多梦。然而，现在它无法被继续规避，必须作出一个头脑冷静的选择。这便是西部，美国最后拥有的梦想与逃避的地方，以最为真实、了无修饰的语言所告诉我们的事实。

英国反传统的批评者E. F. 舒马赫曾经写道："每一种需求的增长都趋向于对外来不可控力量依赖的增长，由此变成存在性恐惧的增长。"[4]这正是本书的中心观点。舒马赫没有说将自身从需求与恐惧中解脱的最好地方之一，便是西部的美国沙漠。沙漠对人类追求自由有着非凡的悠久影响。在旧世界，除却为虚华、脆弱而专制的帝国提供一种环境设置之外，沙漠的一项传统功能便是向人类展示什么才是他们的真实需要，帮助他们摈弃那些无用的行囊，抵达本质需要的感知。在美国，这一项功能很少为人所追寻或重视。一旦被经历，它更经常地被视为一个痛苦的时刻而非解脱。当那些"四九淘金者"在洪堡涸槽的小径上，被迫抛下他们切宾代尔式大木箱时，沙漠教导他们什么才是生活的本质需要；好吧，但是在那种环境下的惊愕与痛苦中，对他们而言，这是一番坚硬的、难堪的教育，一番他们并非自愿承担而将尽量迅速忘怀的教育。然而，如果与沙漠的遭遇更加自由与理性，沙漠可能成为通向自由的某种方式。在那里，一个人可以从无关紧要的需要中解脱出来，而在此过程中，也将自己从外在权力的要求及其缓慢注入的无定形的、纠缠不休的恐惧中解脱出来。

当未开发的沙漠西部被有意识地视为一个蕴含自由与民主，而非财富与帝国可能性的环境时，它可能会成为一种人们尚未意识到的国家资源。它可能将被作为提供另一种生活的启迪与训练的地方而为人们所珍视。将它肩负的种植庄稼、赚取外汇、支撑巨型城市的重担减轻一些，它可能将促成一种新的历史序列，一个质朴、自律、追寻精神探求的初始美国，一个人们惯于在某条流过贫瘠荒地的河流岸边静坐很久，无所事事、无钱可赚、无处往去的美国。他们将需求很少，享受很多。时不时地，他们将双手浸入水流，饮上两口。他们将灌溉其精神，而非其自大。身处曾经被视为最荒凉的匮乏之中，他们寻找到丰裕。这样的选择是否只是一个寓言，是否只是来自无法抵达的昨日的田园诗，抑或是一种真实的可能，一种被历史之流推动而实现的可能？西部将会告知我们。

索引

acequias 灌溉沟渠 75

Adams，Frank 亚当斯，弗兰克 200，239

Adams，Robert 亚当斯，罗伯特 320

Adorno，Theodor 阿多诺，西奥多 53，54，56，59

agriculture 农业：

ak-chin 阿克秦 33——34；as business 作为企业 115，122——124，186，193，202——205，231，248，249——250，296——297；class divisions in 阶级分化 245，246，249；cooperation in 合作 214——217，225；irrigation-based 以灌溉为基础 32——33，124，149，152，157，163——164，167——169，173，180，211，277——278；labor unrest in 工人骚动 191，217，226——227；mechanized 机械化农业 248，256，296——297；preindustrial 前工业 36——37；reform of 改革191——192；scientif ic 科学 114，186——187；small-scale 小规模 173，201——202，203；women in 妇女 100——101；*see also* crops；farms 另见农作物；农场

Agriculture Department，U.S. 美国农业部 180，278

Aiken，Ednah 艾肯，艾德纳 197

Alexander，Barton 亚历山大，巴顿 147

Alexander Commission 亚历山大委员会 236

alfalfa，as irrigated crop 苜蓿，作为灌溉作物 100

Alien Land Act（1913）《外籍人士土地法案》（1913）220

All-American Canal 泛美运河 208，212，272

Amerian Exodous（Taylor and Lange）《美国的逃亡》（泰勒与兰格）287

American Farm Bureau Federation 美国农场局联盟 235——236

Anderson，Clinton 安德森，克林顿 289，290

Anderson，Raymond 安德森，雷蒙德 255

Andrus，Ceil 安德勒斯，塞西尔 295

Angry West，*The*（Lamm and McCarthy）《愤怒的西部》（拉姆与麦卡锡）14

“appropriators” “占用者” 98——99

aquifers 含水层 313

Arizona 亚利桑那：

agricultural production of 农业产量 222——223，225；irrigation works in 灌溉工程 191，209，213——214，224；water use in 水使用 274——275

Army Corps of Engineers，U.S. 美国陆军工程兵团 252——253，267——268，269，271，280，288，302，306

Arrington，Leonard 阿灵顿，莱纳德 80

Arrowrock Dam 阿罗洛克大坝 176

artesian wells 自流井 137

Arvin，Calif. 阿尔文，加利福尼亚 226——227，248——249

Aspinall，Wayne 阿斯皮诺，韦恩 265，277——278

Associated Farmers of California 加州农场主联合会 226，227，231，245，271

“associative enterprise” “联合事业” 123

Aswan High Dam 阿斯旺大坝 42，316

Atlantic Monthly 《大西洋月刊》 12

Audubon，John Woodhouse 奥杜邦，约翰·伍德豪斯 65，68

Austin，Mary 奥斯丁，玛丽 69——71，74，209——210，325

Austin，Minnie 奥斯丁，米妮 100——101

Austin，Stafford Wallace 奥斯丁，斯塔福德·华莱士 70

Australia，irrigation works in 澳大利亚，灌溉工程 49，184——185

Bacon，Augustus 培根，奥古斯塔斯 165

Bakersf ield，Calif. 贝克斯菲尔德，加利福尼亚 9，153

Ballis，George 巴利斯，乔治 294，299，301，302

Barnes，Harry 巴恩斯，哈里 242，244

Barois，Julien 巴罗瓦，朱利安 40——41

Barret，Frank 巴雷特，弗兰克 289

Bashore，Harry 巴肖尔，哈里 252，254

Bear River Irrigation Company 拜尔河灌溉公司 82

Beatty，John 比蒂，约翰 196

Bechtel，W. A. 柏克德，W. A. 211

Bell，John 贝尔，约翰 165

Belle Fourche，S. Dak. 贝尔富什，南达科他 179

Benton，Robert 本顿，罗伯特 228

Bestor，Arthur 贝斯特，阿瑟 85

Bhatgur Reservoir 帕特哈水库 149

Bierstadt，Albert 比兹塔特，艾尔伯特 137——138

“bindle stiffs” 背铺盖卷穷汉 219

blue-baby sysdrome（methemoglobinemia）蓝婴症候群（高铁血红蛋白血症） 319

Bonadelle，John邦纳戴勒，约翰 294

bond issues 债券问题 201，202

Bonneville Dam邦纳维尔水坝 269

Bonneville Flats 邦纳维尔盐洼 69

Boulder Canyon Project Act（1928）《博尔德峡谷项目法案》（1928） 212，272，275

Boyd，David 博伊德，戴维 87——88，93，94，95

Bradley v. Fallbrook Irrigation District 布拉德利诉福尔布鲁克灌溉区案 109

Bridge Canyon Dam 布里奇峡谷水坝 276

Brisbane，Albert 布里斯班，艾伯特 84

Brody，Ralph 布罗迪，沃尔夫 291，293

Brough，Charles 布拉夫，查尔斯 115

Brower，David 布劳尔，戴维 274

Brown，Edmund “Pat” 布朗，埃德蒙·“帕特”291

Brown，Jerry 布朗，杰瑞 300

Brownell，Herbert 布劳内尔，赫伯特 321

Bureau of Agricultural Economics 农业经济局 245，248

Bureau of Indian Affairs，U.S. 美国印第安事务局 211，222，224

Bureau of Reclamation，U.S. 美国垦务局：

Army Corps of Engineers vs. 对抗陆军工程兵团 252——253，269，271，280，288，306；as bureaucracy 作为官僚机构 243，256；irrigation projects of 垦务局灌溉项目 52，170——175，181，186，193，237——240，246，254——256，265，266，270，277——280，286，289，290，292——295

Burkett，Elmer 伯克特，埃尔默 165

Butzer，Karl 巴策，卡尔 44

Byers，William N. 拜尔斯，威廉·N. 94

Cache la Poudre River 卡什拉波德尔河 83，87，91，95

California 加利福尼亚：

as agricultural leader 作为农业领袖 96——98，101——102，214——216，218——219，222，225，229——230，260，318；ecology of 生态 9——10，234；irrigation works in 灌溉工程 96——111，185——186，209——210，213——217，233——237，239，273，275，276——277，290——292，294；labor unrest in 工人骚动 192——193，232——233

California Aqueduct 加利福尼亚高架渠 272，290——291

California doctrine 加利福尼亚原则 107——108

California Farmer 《加州农场主》 219

California State Relief Administration 加州救济部门 224——225

Calloway Canal 卡洛威运河 104

Cameron，Robert 卡梅隆，罗伯特 83，87

canals 运河：

construction of 修建 123，159，264——265，310；early 早期 75，76——77；economic importance of 经济重要性 4，5

Cannery and Agricultural Workers Industrial Union 罐头与农业工人产业联盟 231

Cannon，William 坎农，威廉 68

Capital（Marx）《资本论》（马克思）54，99，216——217

Carey，Joseph 凯里，约瑟夫 157

Carey Act（1894）《凯里法案》（1894）157

Carhart，Arthur 卡哈特，阿瑟 274

Carnegie，Andrew 卡内基，安德鲁 12，121

Carnegie Institution 卡内基研究所 67

Carpenter，Delph 卡朋特，德尔福 209

Carr，William 卡尔，威廉 136

Carson，Rachel 卡森，蕾切尔 318

Carter，Harold 卡特，哈罗德 304

Carter，Jimmy 卡特，吉米 14，326

Casa Grande Project 卡萨格兰德项目 250

Cattle ranching 牧牛 109——110，117，118，136——137，139，156，158

Caughey，John 考伊，约翰 236

Central Arizona Project（CAP）中央亚利桑那项目 275——276，305

Central California Colony 中央亚利桑那拓殖点 100——101

Central Pacif ic Railroad 中央太平洋铁路 82

Central Valley Project 中央谷地项目 240——256，262

Century magazine 《世纪》杂志 137，139

Chaffey，Geroge 查菲，乔治 196，203，205，207，211

Ch'ao-ting Chi 冀朝鼎 47，213

Chapman，William 查普曼，威廉 100，101

Chase，J. Smeaton 蔡斯，J. 斯密顿 199，205

Chavez，César 查维斯，西泽 296

Cheng-kuo Canal 郑国渠 45

Chia Jang 贾让 46

Chiang Kai-shek 蒋介石 25

Chihuahuan desert 奇瓦瓦沙漠 69

China，as hydraulic society 中国，作为治水社会 44——47，49

Chinese Exclusion Act（1882）《排华法案》（1882）219

Chinese farm laborers 中国农场工人 219——220

Chittenden，Hiram 奇滕登，海勒姆 159

chlorinated hydrocarbons 氯化氢 318

Chosen Valley，*The*（Foote）《天择峡谷》（富特）144——145

Church，Frank 丘奇，弗兰克 301

Civil Code（1872）《民法》（1872）104

Clark，J. Max 克拉克，J. 马克斯 86，93

Clawson，Marion 克劳森，马里恩 245——246，247，253，271——272

Clements，Frederic 克莱门兹，弗里德里克 68

Cody，William “Buffalo Bill” 科迪，威廉·“野牛比尔”171

Coke，J. Earl 寇克，J. 厄尔 296

Colorado，water laws in 科罗拉多，水法 91——92，95——96，213，214

Colorado Desert 科罗拉多沙漠 199——200，207

Colorado Development Company 科罗拉多发展公司 196，197

Colorado doctrine 科罗拉多原则 91——92

Colorado Irrigation Company 科罗拉多灌溉公司 73

Colorado River 科罗拉多河 134，155，194——197，206——209，272——276，314，317，321——322

Colorado River Basin Salinity Control Act（1974）《科罗拉多河流域盐浓度控制法案》（1974）322，323

Colorado River Basin Project Act（1968）《科罗拉多河流域项目法案》（1968）275

Colorado River Board 科罗拉多河理事会 322，323

Colorado River Commission 科罗拉多河委员会 210

Colorado River Compact 《科罗拉多河协议》 209，210，211

Colorado River Land Company 科罗拉多河土地公司 207

Colorado River Storage Project Act（1956）《科罗拉多河贮水项目法案》 274

Columbia Basin Project 科罗拉多河流域项目 271——272

Columbia River 科罗拉多河 267，269——272，276，280，291，314，315

Colville，Frederick Vernon 科尔维尔，弗里德里克·弗农 67，68，69

Commission on Colonization and Rural Credits 拓殖与农业信贷委员会 185

Committee of Fourteen 十四人顾问委员会 321

Committee of Special Advisors 特别顾问委员会 179——180，181——182，186，188

Committee on Arid Lands 干旱土地委员会 116

common law，English 习惯法，英国 88——90

Commons，John R. 康芒斯，约翰·R. 287

Compact of 1922 《1922年协定》 273，274

Compromise of 1850 《1850年妥协》 218

“cones of depression” “下降漏斗” 313

Confucians 儒家 45，46

Conquest of Arid America，*The*（Smythe）《干旱美利坚的征服》（斯迈思）119——120，123

Conservation movement 资源保护运动 154——155，161——163

Constitution，U.S. 宪法，美国 163——164

Constructive Democracy（Smythe）《建设性民主》（斯迈思）121

Contra Costa Channel 康特拉科斯塔运河 240

Coolidge，Calvin 柯立芝，加尔文 179，182

cooperation，capitalist vs. simple 资本主义合作与简单合作的对抗 216——217

“correlative rights” “密切相关权利” 108

corvees 徭役 40——41，51，217，219

Cory，H. T. 科里，H. T. 197，198，204——205，207

cost-benef it accounting 成本——收益计算 241

cotton，as irrigated crop 棉花，作为灌溉作物 222——223，278

Country Gentleman 《乡间绅士》 164

Craig，J. J. 克雷格，J. J. 44

crops 作物：

cash 经济作物 100，109，118，178，200，201，218；irrigated 灌溉作物 100，101，218——219，222——223，277——278，297，319；labor-intensive 劳动密集型 218——219

Cross，Ira 克罗斯，艾拉 216

Crystal Geyser 克里斯托间歇泉 323

dams 水坝：

collapse of 水坝坍塌 113，308——311；construction of 水坝建设 123，135，159，174，180，210——211，243，245，252——253，263，267——268；types of 水坝类型 48，79，208

Dasmann，Raymond 达斯曼，雷蒙德 10

Davidson，George 戴维森，乔治 147——148

Davis，Arthur Powell 戴维斯，阿瑟·鲍威尔 172，177，208——209，210，211

Davis，Jefferson 戴维斯，杰弗逊 218，219

DDT 滴滴涕 317

Deakin，Alfred 迪金，阿尔弗雷德 146，151——152

Dean，Gerald 迪安，杰拉尔德 304

Death Valley 死亡谷 66——67

DeHaven，James 德黑文，詹姆斯 280

Delhi，Calif. 德尔亥，加利福尼亚 185——186，250

Delta-Mendota Canal 德尔塔——蒙多塔运河 240

Denmark，resettlement program in，丹麦，重新安置计划184

Denver Chamber of Commerce 丹佛商会 93——94

Denver Pacif ic Railroad 丹佛太平洋铁路 94

Derby，George 德比，乔治 9

Desert Irrigation and Canal Company 沙漠灌溉与运河公司 79

Desert，*The*（Van Dyke）《沙漠》（范戴克）71——74

Desert Botanical Laboratory 沙漠植物实验室 67——69

Desert Land Act（1877）《沙漠土地法案》（1877）103，136——137，156，196

Deserts 沙漠：

acceptance of 接受 330，334——335；beauty of 沙漠之美 71——73，199——200，329；conservation of 保护 71，73——74；ecology of 生态 65——74；personal accounts of 个人叙述 69——74；reclamation of 垦务 73，76，96——98，106，110，119——120，124——125，154，160，162，178，184，200，307；scientif ic study of 科学研究 67——69

Design and Construction of Dams，*The*（Wegmann）《水坝的设计与修建》（维格曼）146

DeVote，Bernard 德沃托，伯纳德 14，262——263，273——274

Dexheimer，Wilbur 德克斯海默，威尔伯 273

Diaz，Porf irio 迪亚兹，波费里奥 221

Didion，Joan 狄迪翁，琼 19

DiGiorgio，Joseph 迪吉奥吉奥，约瑟夫 235，240，248，249，254，271，296

Dinosaur National Monument 恐龙国家遗址 273——274

Dinuba，Calif. 迪纽巴，加利福尼亚 248——249

Dixon，J. W. 迪克森，J. W. 265

Dominy，Floyd 多米尼，弗洛伊德 265，289——290，293

Douglas，Paul 道格拉斯，保罗 289

Dowd，Munson 多德，蒙森 202，203

Downey，Sheridan 唐尼，谢里丹 254——255，288

Doyel，D. E. 多伊尔，D. E. 35

Dozier，Edward 多齐尔，爱德华 33

Dubois，Mark 杜波依斯，马克 325

“dummies” “傀儡占用者” 103

Durham，Calif. 达勒姆，加利福尼亚 185——186，249，250

“Dust-bowlers” 尘暴难民 223

Echo Park Dam 埃库派克水坝 273——274

Economic Implication of the Central Valley Project，*The*（Packard）《中央谷地项目的经济蕴意》（帕卡德）250

Economy and Society in China（Wittfogel）《中国的经济与社会》（魏特夫）23

Egypt，as hydraulic society 埃及，作为治水社会 40——41，42——44，156

Eisenstadt，S. N. 艾森施塔特，S. N. 46——47

Elliott，Alfred 艾略特，阿尔弗雷德 252，253，288

eminent domain 征用权 108——109

Emory，William H. 埃默里，威廉·H. 111——112，113，120

endoparasites 内寄生虫 153

engineering 工程：

comparative methods of 比较方法 143——156；environmental 环境 180；hydraulic 治水 31，45，52——53，57，109，110，123，170，176——177，187，263，308——311；social 社会 186——187

Engle，Clair 恩格尔，克莱尔 288

Engle formula 恩格尔准则 288——289

Enlightenment philosophy 启蒙哲学 56——57

Estee，Morris 埃斯蒂，莫里斯 116——117

Euphrates River 幼发拉底河 19，20

excess-land requirement 超额土地要求 181，300，301——302，308

Extension Act（1914）《延伸法案》（1914）177——178

Factories in the Field（McWilliams）《田间的工厂》（麦克威廉斯）227，230——233，245

Farmers' Alliance 农场主联盟 136

“farm fascism” “农场法西斯主义” 231

farms 农场：

collective 集体所有制 230——231，232，249，251；corporate 企业农场 246；economic value of 经济价值 245——246；“factory” “工厂” 192——193；federal reclamation 联邦垦务 171——178，179，181——182，185——186，187——188；large 大型 215——216，226，227， 234；small 小型 287——288，292，308；syndicate 辛迪加 205；tenant 佃农 223，225

Farm/Water Alliance 农场/水联盟 301

Fat City（Gardener）《肥腴之城》（加德纳）295

Feather River 费瑟河 290

fellahin 埃及农夫 40，43，51

fertilizers，chemical 化肥 319

Filipino farm laborers 菲律宾农场工人 221，226，295

Finch，J. Kip 芬奇，J. 基普 59

f lood control 洪水控制 45，113，252，267——268

Flood Control Act（1944）《洪水控制法案》（1944）252

f lukes 血吸虫 38，153

Fontenelle Dam 丰特奈尔水坝 309

Foote，Arthur DeWint 富特，阿瑟·德温特 143——144，171

Foote，Mary Hallock 富特，玛丽·哈洛克 143——146

Fourier，Charles 傅立叶，夏尔 84，86，119

Frankfurt School 法兰克福学派 23——24，53——59，231，286

Free-Soilers 自由之土党人 191

Fresno County，Calif. 弗雷斯诺县，加利福尼亚 102，117

Fresno County California 《加利福尼亚弗雷斯诺县》 102

Friant-Kern Canal 弗里恩特——克恩运河 4——6，7，12，240

Fruitland Mesa 弗鲁特兰方山 326

“fruit tramps” “流动工人” 219

Fuller，Lon 富勒，朗 49，50

Gallinger，Jacob 加林格，雅各布 165

Gardener，Leonard 加德纳，伦纳德 295

Garrison Dam 加里森水坝 268

Garrison Diversion 加里森调水计划 326

Gates，Paul 盖茨，保罗 98

Gearhart，B. W. 吉尔哈特，B. W. 242

Geertz，Clifford 格尔茨，克利福德 36

General Land Off ice 土地总局 137

Gentleman's Agreement（1906）《君子协定》（1906）220

Geological Survey，U.S. 美国地质勘测局 132，133，308

“Geopolitik，Geographischer，Materialismus und Marxismus”（Wittfogel）《地缘政治学、地理唯物主义与马克思主义》（魏特夫）27

George，Henry 乔治，亨利 98，191，242

Germany，Weimar period in 魏玛时期的德国 23，24——25

Giannini，A. P. 詹尼尼，A. P. 202

Gillette，Edward 吉莱特，爱德华 175

Glen Canyon Dam 格伦峡谷水坝 274

Glenn，Thomas 格伦，托马斯 165

“go-devil” “板橇” 76

Goethals，George 戈瑟尔斯，乔治 270

Goldman，George 戈德曼，乔治 294

gold mining 金矿 9，65，89——90，91，97，99，199，334——335

Goldschmidt，Walter 戈尔德施密特，沃尔特 245——246，247——249

Gorz，Andre 高兹，安德烈 50，51

Gould，Lewis 古尔德，刘易斯 159

Grand Canal 大运河 45

Grand Coulee Dam 大古力水坝 59，270——271，310

Grapes of Wrath，*The*（Steinbeck）《愤怒的葡萄》（斯坦贝克）10，227，228——230，245

Great American Desert 美国大沙漠 69，86

Great Central Valley 中央大谷地 7——11，59，193，234——235，236，239——243，271，290，291，295，300，321，322

Great Depression 大萧条 187，202，217，223，225，239，241

Great Ganges Canal 恒河大运河 149

Great Plains，*The*（Webb）《大平原》（韦布）12

Great Wall of China 中国长城 41

Greeley，Colo. 格里利，科罗拉多 83——88，91，93——96，213

Greeley，Horace 格里利，贺拉斯 84，86，119，191

groundwater levels 地下水水位 235，313

growers' organizations 种植者组织 215——216，226，227，234

Grunberg，Carl 格伦伯格，卡尔 53

Grundrisse（Marx）《政治经济学批判大纲》（马克思）26

Grunsky，C. E. 格兰斯基，C. E. 109

Guthrie，Woody 格思里，伍迪 269

Habermas，Jurgen 哈贝马斯，于尔根 286

Haggin，James Ben Ali 哈金，詹姆斯·本·阿里 103——107，109，110，117，136

Hall，William Hammond 霍尔，威廉·哈蒙德 110，117，118

Hamdan，Gamal 海姆丹，贾马勒 43

Hansbrough，Henry 汉斯伯勒，亨利 166

Harding，Sidney 哈丁，西德尼 215，251—— 252

Harper，S.O. 哈珀，S. O. 251

Harriman，E. H. 哈里曼，E. H. 197，198，201，203

Harrington，James 哈林顿，詹姆斯 120

Harris，Marvin 哈里斯，马文 329

Hatch，Orrin 哈奇，奥林 303

Haury，Emil 豪里，埃米尔 35

Hayden，Carl 海登，卡尔 208，274，275

Hayden，Dolores 海登，德洛丽丝 87

Hays，Samuel 海斯，塞缪尔 162

Heber，Anthony 希伯，安东尼 196，197

Herodotus 希罗多德 42

Hewes，E. T. 休斯，E. T. 202，203

Hilgard，Eugene 希尔加德，尤金 153

Hill，James J. 希尔，詹姆斯·J. 157

Hirschleifer，Jack 赫尔什雷夫，杰克 280

histoy 历史：

dialectical approach to 辩证法 22，23，26；ecological view of 生态观点 22，23，26，29，58，59

Hitler，Adolf 希特勒，阿道夫 28，59，231

Hobbes，Thomas 霍布斯，托马斯 92——93

Hohokam Indians 霍荷卡姆印第安人 34，172

Holland，social organization in 荷兰，社会组织 123，124

Holt，L. M. 霍尔特，L. M. 207——208

Homestead Act（1862）《宅地法》（1862）131，137

Hoover，Herbert 胡佛，赫伯特 209，210，212

Hoover Commission 胡佛委员会 268

Hoover Dam 胡佛大坝 59，182，210——211，212，237，271，272，274，286，310

Hopi Indians 霍皮印第安人 33

Horkheimer，Max 霍克海默，马克斯 53，54——56，57，58，59

Horwitz，Morton 霍维茨，莫顿 90，91

Huffman，Roy 霍夫曼，罗伊 283

Humboldt Sink 洪堡涸槽 334

Hundley，Norris 亨德利，诺里斯 209，211，275

Huntington，Collis 亨廷顿，科里斯 136

Huntington，Samuel 亨廷顿，塞缪尔 330——331，332

hydraulic societies 治水社会：

agrarian state mode of 农业国家模式 31，36——48，81；ancient 古代 22——23，27，30，31——48，113，280，320，329；as anti-democratic 作为反民主的 29，57——58，111——125，140，151——152，191——192，329——335；as bureaucracies 作为官僚体制 28，38，39，40，42，45，49，51，53，170，171，193，211——212，238，280，303；capitalist state mode of 资本主义国家模式 25，31，48——60，198——199，281——285，326；China as 中国的 44——47，49；“compact” “紧凑型” 41——44；Egypt as 埃及的 40——41，42——44，156；freedom as ideal in 作为理想的自由 5，7，15，58，184；hierarchy of 等级体系 77——83，111——112，123，170，213，260，279，284，329——330；historical signif icance of 历史重要性 19——21，29；local subsistence mode of 地方性生存模式 30——36，37；“loose” 松散型 41，42，44——47；Marxist critique of 马克思的批判 21，24，25，26——27，53——59，232，249——250，283；modern 现代 48；Oriental 东方 23，25，27——29，49；political power in 政治权力 22——23，28，31——32，35，37，39，44，46——47，51——52，124，168，169，192，256，259，280，282，285，329，332——333；post- 后治水社会 331，334——335；protest against 对它的抗议 191——193；“steering probelms” in 无法解决的操控问题 286——287；subjugation in 镇压 38——39，40——41，53——60，82，111——112，123，279；taxonomy of 分类学 19——60；as totalitarian 作为极权主义的 28，29，44，47，49，263；U.S. West as 美国西部 5——7，11，14，48，50，58——60，64，125，131——143，182——183，186——187，211，213，227——230，256，265——266，276——279，284，298，302，303，305，308——326

hydroelectric power 水电 134，239，240，245，269，271，274，275——276，294

hydrographic basins 水文地理盆地 138

Ickes，Harold 伊克斯，哈罗德 244——245，252，253，254

Imperial Irrigation District（IID）帝国灌溉区 201——203，212，224，289

Imperial Valley 帝国谷 193，194——206，211，212，221——222，224——225，234，256，305，322

Imperial Valley Farmers Association 帝国谷农场主联合会 296

Indians（Asian），as farm laborers 印度人（亚洲），农场工人 220——221

Indians（Native American）印第安人（美洲土著）：

displacement of 迁移 211，268，275，297——298，299；as farm laborers 作为农场工人 219，222；irrigation methods of 灌溉方法 32——36，76，83，111——112

Industrial Revolution 工业革命 13，57

Industrial Workers of the World 世界产业工人联盟 231

Institute for Social Research 社会研究所 23——24，53——59，231，286

Interbasin transfers 跨流域调水 314

Interior Department，U.S. 美国内务部 244——245，300，301

International Irrigation Congress（1893）国际灌溉大会（1893）132

“iron triangle” “铁三角” 281

irrigation 灌溉：

acreage limitation on 英亩数限制 173——174，243——248，252——255，287——290，299——300，303，306； as agency of U.S. imperialism 作为 美国帝国主义的代理 115——116；as antidote to capitalist monopoly 作为治愈资本主义垄断的解药 116——118，121，123——124，134，136，162，163，168，203，280；basin 流域 42——44；in California 加利福尼亚的 96——111，185——186，209——210，213——217，233——237，

239，273，275，276——277，290——292，294；capitalist development of 资本主义发展 25，31，48——60，82——83，92——93，115，123——124，131，140，150，158，202——204，214，302；center-pivot 中枢灌溉系统 313——314；central authority for 中央权威 36——48，92——93，96，117——118，121——123，134——135，139——140，141，147，148，150——153，158——159，169，181，185，202，204，213，280，281，303，329——335；colonies supported by 被支持的拓殖点 5——6，36，83——88，91，93——96，100——102，119；community control over 社区控制的 34——35，38；comprehensive planning of 全面规划 146——147，149，158——159；congress for 灌溉大会 93——94，107，119，132，203；criticism of 批评 191——193，217——219，227——233，325——326；crops raised by 灌溉作物 100，101，218——19，222——223，277——278，297，319；decentralization of 去集权化 78——79；as democratic 民主 的 99，102，105，106，109，111——125，133，163，167——168，177，247，250——251，279，281，282，330，331；as dependable source of water 作为可依赖水源 114——115；development plateaus in 发展平台 82，110，156，157——158，159，187，317；districts for 灌溉区 4，99——100，104；drainage of 排水 153，201，321——324；drip 滴水灌溉 321；Eastern farmers hurt by 受伤害的东部农场主 163——164，166，305，333；ecological impact of 生态影响 83——88，117，125，138，151，153——154，217，285，316；economic impact of 经济影响163——165，166；economies of scale in 规模经济 117——118，251；eff iciency of 效率 149，162， 246，304；experts on 专家 142，147，148，159，256；federal regulation of 联邦规章制度 64，88，102，123，129——131，139——140，141，146，147，150，156——188，207——208，209，211，242，250——251，255——256，262，280，303， 317，321；f inancing of 财政 110，131， 157，176——178，180——181，185——186，237，238——239，281，306——307；f loodplain 洪泛平原 33——34；geological survey for 地质勘测 135——140；groundwater 地下水 234——236，248——249；Hispanic 拉美裔 75——76，77，79，83，111；in India 在印度 148——153，156；intensive 集约的 34，235，246，310；labor required for 所需劳动力 40——41，51，118，124，167，217——227，246，249，293；land requisitioned for 被征用的土地 108——109，137，139，157，158，160，171——172，241——242，246——247，294，303；large-scale 大规模 47，110，132，148——154，

222，231，232，236——237，240——243；laws and regulations for 法律与规章 44，79，87——96，104——111，155，160——163，243，244，275，289，298——302，306；legitimation of 立法 114——125，261，277——278，285——308；liberal critique of 自由主义批判 245——251，253——254，280，282；loans for 贷款 176——178，185——186，238——239；local control over 地方控制 181——182，206——207，212，255，277，279，281，283，294——295；management of 管理 202——203，204；as means of production 作为生产方式 24，25，27，28——29，51，54，56，217，231；Mormons' use of 摩门教徒的使用 74——83，103，213；Native American Indian methods of 美洲土著印第安人的方法 32——36，76，83，111——112；Native American Indians displaced by 被灌溉迁移的美洲土著印第安人 211，268，275，297——298，299；pathogens produced by 被制造的病原体 38，43，112——113，153；perennial 多年生的 43；private development of 私人发展 64，102——103，104；progress as justif ication for 进步作为灌溉的正当性 116，123，124；as promoted by Bureau of Reclamation 垦务局推动的 52，170——175，181，186，193，237——240，246，254——256，265，266，270，277——280，286，289，290，292——295；public ownership of 公共所有权 108——109；public support for 公共支持 165——167，173——174；religious justif ications for 宗教正当性 74——75，97——98，107，110——111，116，125；rights-of-way for 道路用地 137；salt accumulation from 盐聚集 43，153—— 154，201，240，319——324；scientif ic 科学的 142——143，162——163；sedimentation from 沉积物 201；social impact of 社会影响 21，27，29，30，47——48，49，96，123——125，149——152，166——167，217，222，230，243，285；soil nutrients destroyed by 被破坏的土壤养分 113，185；state control over 州控制 158——159，160；taxation and 税收与灌溉 157，158，281；technology for 技术 48，52——53，55——56，59，81，135，138，143——156，171，176——177，187，192，263，303，304

Irrigation Age 《灌溉时代》 119，177

Irrigation District Act（1887）《灌溉区法案》（1887） 108——109，110

“Irrigation Ditch，The”（Foote）《灌溉渠》（富特） 145

Irrigation of Twelve Million Acres in the Valley of California（Marshall）《加利福尼亚谷地1200万英亩的灌溉》（马歇尔）236

irrigation societies，*see* hydraulic societies 灌溉社会，见治水社会

Irving，Washington 欧文，华盛顿 68——69

Irwin v. *Phillips* 欧文诉菲利普斯案 104

Issei 一世 220

Italy，irrigation works in 意大利的灌溉工程 112，117

Ivanhoe Irrigation District 艾文霍灌溉区 289

Ivanhoe Irrigation District v. All Parties 艾文霍灌溉区诉各方案 289

Jackson，Henry 杰克逊，亨利 315

Jacobsen，Thorkild 雅各布森，索基尔德 320

James，George Wharton 詹姆斯，乔治·沃顿 177

James，William 詹姆斯，威廉 24

Japanese farm laborers 日本农场工人 220

Jefferson，Thomas 杰弗逊，托马斯 80，120，191，287，299

Johnson，Hiram 约翰逊，海勒姆 209

Johnson，Lyndon B. 约翰逊，林登·B. 263——264

Johnston，Warren 约翰斯顿，沃伦 304

Johnstown Dam 约翰斯敦水坝 142，309

Jones，Wesley 琼斯，卫斯理 167

Jubil Farms 朱碧尔农场 294

Kaiser，Henry J. 凯泽，亨利·J. 210

Kennedy，John F. 肯尼迪，约翰·F. 273——274，292

Kern County Land Company 克恩县土地公司 103，117，196

Kern River 克恩河 104——105，107

Kerr，Robert 科尔，罗伯特 264

Kerr Plan 科尔规划 264

Kesterson National Wildlife Refuge 凯斯特森国家野生生物保护区 323

“key economic areas” “基本经济区” 47，213

King，Clarence 金，克拉伦斯 144

King，Thomas Starr 金，托马斯·斯塔尔 96——98，107

Kings River 金斯河 234，248

Knopf，Alfred 克诺夫，阿尔弗雷德 274

Koppes，Clayton 考普斯，克莱顿 250

Kreutzer，George 克罗伊策，乔治 186

Labor unions 工会 191，296——297，298，299

La Follette，Robert，Jr. 拉福莱特，小罗伯特 252，253

Lake Powell 鲍威尔湖 274

Lamar，Howard 拉马尔，霍华德 81

Lamm，Richard 拉姆，理查德 14

Lampen，Dorothy 兰彭，多萝西 168

Land grants 土地赠予 101，132

Land of Little Rain，*The*（Austin）《少雨的土地》（奥斯丁）70——71

land subsidence 地面沉降 313

Lange，Dorothea 兰格，多萝西娅 250，287

Lao-tse 老子 36

Layton，Edwin，Jr. 莱顿，小埃德温 177

League of the Southwest 西南部联盟 208

Lee，J. Karl 李，J. 卡尔 245——246

Lee，Lawrence 李，劳伦斯 122

Lees Ferry，Ariz. 李氏渡口，亚利桑那 209，322

Leonard，Ernest 利奥纳德，欧内斯特205——206

Leone，Mark 莱昂内，马克 79——80

Le Veen，Philip 利文，菲利普 294

“Leviathan” “利维坦” 93，96，141，261，282

Lewis，C. S. 刘易斯，C.S. 50，51

Lewis and Clark expedition 刘易斯与克拉克探险 267

Liberalism，agrarian 自由主义，农业的 120，124

Lilley，William 利利，威廉 159

Lippincott，Joseph 利平科特，约瑟夫 155

Locke，John 洛克，约翰 120，124

Los Angeles Water and Power Department 洛杉矶水电局 71，309

Lowi，Theodore 洛伊，西奥多281

Luce，Henry 卢斯，亨利 265——266，286

Lux，Charles 卢克斯，查尔斯 103，104

Lux v. Haggin 卢克斯诉哈金案 104——107

Lynd，Robert and Helen 林德，罗伯特和海伦 248

Maass，Arthur 马斯，阿瑟 255

Macaulay，Thomas 麦考利，托马斯 167，168

McCarthy，Michael 麦卡锡，迈克尔 14

McClure，James 麦克卢尔，詹姆斯 301，302，303，304，306

MacDougal，Daniel Trembly 麦克道戈尔，丹尼尔·特伦布利 68，69

McGee，W. J. 麦吉，W. J. 34

McKay，Douglas 麦凯，道格拉斯 273，274，288

McKinley，William 麦金利，威廉 162

McNeill，William 麦克尼尔，威廉 38

McWilliams，Carey 麦克威廉斯，凯瑞 193，227——228，230——233，242，246，247，251，255

Mahmudiyah Canal 马哈茂迪耶运河 41

malaria 疟疾 153

Malone，Thomas 马龙，托马斯 109

Manly，William 曼利，威廉 66——67，74

Marsh，George Perkins 马什，乔治·帕金斯 112——113，117，120

Marshall，Robert Bradford 马歇尔，罗伯特·布拉福德 236——

Marx，Karl 马克思，卡尔 21，24，25，26——27，53——54，56，58，99，216——217，325

Mason，J. Rupert 梅森，J. 鲁伯特 242

Masse，Bruce 马斯，布鲁斯 35

Maxwell，George 马克斯韦尔，乔治 160，169，172

Mead，Elwood 米德，埃尔伍德 95，96，109——110，140，154，158，159——160，180，182——188，215，238，245，249

Means，Thomas 米恩斯，托马斯 175

Meeker，Nathan 米克，内森 83，84，85，86，87，95，96

“megamachine” “巨机器” 51

Mendell，George 门德尔，乔治 147

Menes，Pharoah of Egypt 美尼斯，埃及法老 42

Metropolitan Water District 都市水源区 210，291，308

Mexican farm laborers 墨西哥农场工人 221——223，224，226，227，231，249，287，295，296

Mexico，water use in 墨西哥，用水 207，273，274，321——322

Middletown（Lynd and Lynd）《中城》（林德和林德）248

migrant workers 移民工人 191——193，217——227，232——233，246，249，293，296

Miles，Nelson 迈尔斯，纳尔逊 139——140，143

Miliband，Ralph 米利班德，拉尔夫 284

Mill，John Stuart 穆勒，约翰·斯图尔特 24

Miller，George 穆勒，乔治 323——324

Miller，Henry 米勒，亨利 103——107，109，110

Milliman，Jerome 米利曼，杰罗姆 280

Mills，William 米尔斯，威廉 101，157

Mining Act（1866）《矿业法案》 107——108

Missouri River 密苏里河 267——269，276

Mohave Desert 莫哈维沙漠 70——71

Moley，Raymond 莫里，雷蒙德 279

Mondell，Frank 蒙代尔，弗兰克 163

Monet，Claude 莫奈，克劳德 72

Mono Lake 莫诺湖 325

Monroe v. Ivri 门罗诉伊夫里案 79

Montgomery，Mary 蒙哥马利，玛丽 245——246

“monument syndrome” “纪念碑综合征” 280

Morgan，David 摩根，戴维 239

Mormons 摩门教徒：

Federal government vs. 同联邦政府对抗 78——79，82——83；hierarchy of 等级 77——83，124，332；Irrigation projects by 灌溉项目 74——83，103，213；religious beliefs of 宗教信仰 74——75，78

Morse，Wayne 莫尔斯，韦恩 289

Moss，Frank 莫斯，弗兰克 316

“mother ditch” “母渠” 75

Moynihan，Daniel 莫伊尼汉，丹尼尔 306，326

Muir，John 缪尔，约翰 9

Mukerji，Dhan Gopal 慕克吉，丹·戈帕尔 220——221

Mulholland，William 马尔霍兰，威廉 309

Mumford，Lewis 芒福德，刘易斯 50——51

National Cotton Council 全国棉花委员会 301

National Farm Workers Union 全美农业工人工会 296

National Irrigation Congress 全国灌溉大会 157，159，173

National Land for People 全国人民土地组织 293——294，295，299

National Reclamation Act（1902）《国家垦务法案》（1902）123，130——131，160——169，170，176，180，208，243，251，252，285，288，303

National Reclamation Association 国家垦务协会 238

“natural districts” scheme “自然区域”计划 138——140

nature 自然：

domination of 统御 6——7，50——58，80，81，89——90，110，114，119——125，130，134，140，143，149，152，154——155，188，198，232，241，242，259——260，261，263，264，279，282，284——285，323，324——326；irrationalities of 非理性 154——155；as limitation 作为限制的 64；“otherness” of “他者” 26，56，72——73

Navaho Indians 纳瓦霍印第安人 222

Navajo Dam 纳瓦霍水坝 309

Navajo Generating Station 纳瓦霍发电站 276

Nebraska *State Journal* 内布拉斯加的《州刊》 119

Needham，Joseph 李约瑟 45

Nelson，Gaylord 纳尔逊，盖罗德 293，295

Nelson，Patricia 纳尔逊，帕特里夏 65

nematodes，soil 土壤线虫 185

Neuberger，Richard 纽伯格，理查德 270

Nevada，irrigation works in 内华达灌溉工程158，159

New Deal 新政 182，230，243，245，250，253——254，262，278

Newell，Frederick 纽厄尔，弗里德里克 135，155，173——174，176——177，178，179，181，182，203——204，205

Newlands，Francis 纽兰兹，弗朗西斯 160，161，162，163——164，167——168，169，277

New York Canal 纽约运河 144

nilometers 水位计 44

Nimmo，Frank，Jr. 尼莫，小弗兰克 116

Nixon，Richard M. 尼克松，理查德·M. 321

North American Water and Power Alliance（NAWAPA）北美水利与电力联盟 315——317

North Platte Valley Project 北普拉特峡谷项目 278

nuclear power plants 核电站 314

Off ice of Irrigation Investigations 灌溉调查办公室 182

Ogallala Aquifer 奥加拉拉含水层 313——314

Okies 俄克佬 223——227，231，249，296

Omnibus Adjustment Act（1926）《综合调整法案》（1926）

Orange Growers' Protective Union 种橙者保护联盟 216

oranges，as irrigated crop 作为灌溉作物的柑橘 100

organic phosphates 有机磷 318

Oriental Despotism：*A Comparative Study of Total Power*（Wittfogel）《东方专 制主义：对于极权力量的比较研究》（魏特夫）27，28

Overland Monthly 《陆路月刊》 101

Owens Valley 欧文斯峡谷 32，70，71，209，237

Pacif ic Gas and Electric 太平洋电气 237

Pacif ic Legal Foundation 太平洋法律基金会 300——301

Packard，Walter 帕卡德，沃尔特 224，239，247，249——251，255，287

Padf ield，Harland 帕德菲尔德，哈兰 181

Page，John C. 佩奇，约翰·C. 244

Paine Thomas 潘恩，托马斯 191

Paiute Indians 派尤特印第安人 32，66——67，297

Palmer，Jimmie 帕默，吉米 235

Palmer v. Mulligan 帕默诉马利根案 90

Papago Indians 巴巴哥印第安人 33——34，39，54，331

Parker Dam 帕克水坝 275

Parsons，Ralph 帕森斯，拉尔夫 315——316

Patterson，Thomas 帕特森，托马斯 167

Persian wheel 波斯轮车 148

pesticides 农药 317——319

phreatophytes 深根植物 325

Pick，Lewis 皮克，刘易斯 268

Pick-Sloan scheme 皮克——斯隆计划 268——269

Pike，Zebulon 派克，纪伯伦 68

Pima Indians 比马印第安人 34

Pine Flat Dam 派恩弗莱特水坝 252——253，288

Pixley cotton strike 皮克斯雷棉花罢工 226

Pope，James 波普，詹姆斯 238

Populists 平民主义者 14，121，191

“possessive individualism” “占有性个人主义” 92

posthydraulic society 后灌溉社会 331，334——335

Powell，John Wesley 鲍威尔，约翰·卫斯理 132——143，144，148，156，170，194，274，276，309，332——333，334

prior-appropriation principle 优先占用原则 88——96，104——111，213，331——332

Progressivism 进步主义 161——163，203

Project Skywater 天水项目 314

Property 财产：

distribution of 分配 101，132，244，246——247，249，250；natural resources as 作为自然资源的 92——93；private 私人的 27，38，88——92，192，217，241——242；taxation of 财产税 215；value of 价值 99，200

Puchen，John 普辰，约翰 303

Pueblo，Indians普韦布洛印第安人 32——33

pumps，electric 电泵 48，234——236

railroads 铁路 81，161，165

raisins，as irrigated crop 作为灌溉作物的葡萄干 101

Ray，George 雷，乔治 163

Reagan，John 里根，约翰 136

Reagan，Ronald 里根，罗纳德 296，302，323，326

reason，instrumental 工具理性 54——58，108，256，299

Reclamation Fund 垦务基金 176——177，178

Reclamation Reform Act（1982）《垦务改革法案》 301，302

Reclamation Service，U.S. 垦务署 170——175，207，208

Reeve，James 里夫，詹姆斯 115

Report on the Lands of the Arid Region of the United States（Powell）《美国干旱地区土地报告》（鲍威尔）133，134

Requa，M. L. 雷卡，M. L. 204——205

reservation，Indian 印第安人保留地 211，297——298

reservoirs 水库 113，135

resettlement programs 重新安置计划 184

residency requirements 居住要求 299，301——302

resource laws，instrumentalism in 资源法律中的工具主义 89——90，91，108，147

resource，depletion of 资源枯竭 234——235，283——284

Rio Grande 里奥格兰德河 33，138——139，180

riparian doctrine 滨河原则 88——96，104——111，298

River，*The*（Aiken）《河流》（艾肯）197

rivers 河流：

conservation of 保护 154——155，314，335；deltas of 三角洲 195；silting of 淤积 195，196，201，206；use of 利用 21，88，91，113；as utilities 实用性 90，331——332

Rivers and Harbors Act（1896）《河流与港口法案》（1896）159，240，269

Rockwood，Charles 洛克伍德，查尔斯 196——197，208，211

Rocky Mountain Trench 落基山壕沟 315

Rominger，Richard 罗明杰，理查德 300

Roosevelt，Franklin Delano 罗斯福，富兰克林·德拉诺 182，239——240，253，254，270

Roosevelt Theodore 罗斯福，西奥多 161，162，167，172

Roosevelt Dam 罗斯福水坝 172——173，176，187

Rose，Mark 罗斯，马克 201

Royal Commission on Closer Settlement 深度拓殖皇家委员会 184

Sacramento River 萨克拉门托河 236

Sagebrush Rebellion 山艾树反抗 14

Saint Isidro 圣伊西德罗 75

salinity poisoning 盐化 43，153——154，201，240，319——324

Salt Lake City，Utah 盐湖城，犹他 76

Salton Sea 索尔顿海子 197，322

Salton Sink 索尔顿凹槽 195

Salt River 索尔特河 34——35，172——174，175，180，181，196

Salt River Valley Egyptian Cotton Growers Association 索尔特河谷埃及棉种植者协会 222

San Carlos Reclamation project 圣卡洛斯拓殖项目 224

San Joaquin and King's River Canal And Irrigation Company 圣华金与金河运河灌溉公司 102——103

San Joaquin River 圣华金河 290

San Joaquin Valley 圣华金河谷 96，100，239，323

San Luis Dam 圣路易斯大坝 292，294，305，309

Schad，Theodore 谢德，西奥多 312

schistosomiasis 血吸虫病 38，43

Schmidt，F. E. 施密特，F. E. 334

“scientif ic colonization” “科学化殖民” 184

Scott-Moncrieff，Colin 斯科特——蒙克利夫，科林 146，150

Seaton，Fred 西顿，弗雷德 288

Seattle *Sunday Times* 西雅图《星期日时报》 117

Seckler，David 塞克勒，戴维 307

Semiramis，Queen of Assyria 塞米勒米斯，亚述女王 39

Sepoy Rebellion 印度土兵反抗 150

Sevier Bridge Dam 塞维尔桥大坝 80

sharecroppers 佃农 223，225

Shasta Dam 沙斯塔水坝 240，241，244，245

Shea，J. F. 谢伊，J. F. 211

shelterbelts 防护带 313

Shreve，Forrest 施里夫，弗利斯特 68

shui li（hydraulic engineering）水利 45

Sibley，Joseph 西布利，约瑟夫 163

“Signif icance of the Frontier in American History，The”（Turner）《边疆在美国历史上的重要性》（特纳）11——12，131——132

Silent Spring（Carson）《寂静的春天》（卡 森）318

slavery 奴隶制 217——218

Sloan，W. Glenn 斯隆，W. 格伦 268

Small Reclamation Projects Act（1956）《小型垦务项目法案》 289

Smith，Adam 斯密，亚当 279

Smith，Courtland 史密斯，考特兰 181

Smith，Jedediah 史密斯，杰迪戴亚 8

Smith，Richard Baird 史密斯，理查德·贝尔德 146

Smythe，William 斯迈思，威廉 118——124，132，157，174

Snowy Mountains Irrigation scheme 澳大利亚大雪山灌溉计划 49

Sonoran-Nevadan desert 索诺拉——内华达沙漠 33，69

Southern Pacif ic Colonization Agency 南太平洋拓殖代理 101

——102

Southern Pacif ic Railroad 南太平洋铁路 101——102，197

Sparks，Edwin Erle 斯帕克斯，埃德温·厄尔 131

speculation，land 投机，土地 98——99，103——104，135，156，172，179，271

Spencer，Herbert 斯宾塞，赫伯特 152

Stalin，Joseph 斯大林，约瑟夫 28——29，232

Star of Empire 《帝国之星》 94

State Water Plan（California）《州水利规划》（加利福尼亚）237，239

State Water Project（California）《州水利项目》（加利福尼亚）290——292，294

Steffens，Lincoln 斯蒂芬斯，林肯 249

Stegner，Wallace 斯泰格纳，华莱士 139，274，316

Steinbeck，John 斯坦贝克，约翰 10，193，227——230，232，240，247

Steuerungsproblemen 无法解决的操控问题 286

Steward，Julian 斯图尔德，朱利安 29，32

Stewart，William 斯图尔特，威廉 118，135——137，140，141，156，165

Straus，Michael 斯特劳斯，迈克尔 254——255，265，273，288

subaks 稻田组织 35——36

Sui dynasty 隋朝 41

Sumerian civilization 苏美尔文明 320

Sunset Magazine 《落日杂志》 101——102，229

Sun Yat-sen 孙中山 25

Swett，Frank 斯维特，弗兰克 252

Swilling，Jack 斯威林，杰克 172

Swing，Phil 斯温，菲尔 208，209

swipes 汲水提杆（沙杜夫） 43

Taoists 道家 45——46，331

Tao Te Ching 《道德经》 45

tapeworms 绦虫 38

Tarbela Dam 德尔贝拉水坝 310

Taylor，Paul 泰勒，保罗 287——89，290，292，295，307——308

Technics and Human Development（Mumford）《技术与人类发展》（芒福德） 51

Teele，Ray 蒂尔，雷 180

Ten Acres Enough（Reeve）《十英亩足矣》（里夫） 115

Tennessee Valley Authority 田纳西河流域管理局 49，280——281

Teton Dam 提顿水坝 308——309

Tevis，Lloyd 特维斯，劳埃德 103

“Theory of Oriental Society，The”（Wittfogel）《东方社会理论》（魏特夫） 27，29

They Would Rule the Valley（Downey）《他们将统治大谷地》（唐尼） 254

This Is Dinosaur（Stegner）《这是恐龙》（斯泰格纳）274

Thoreau，Henry David 梭罗，亨利·戴维 3——4，5，7，8，9，11

Time 《时代》 265——266

Tomatoes，as irrigated crop 作为灌溉作为的番茄 218——219，297

Trade Union Unity League 工会团结联盟 226

Transformation of American Law，*The*（Horwitz）《美国法律的变迁》（霍维茨）90

Triumphant Democracy（Carnegie）《成功的民主》（卡内基）121

Truckee River 特拉基河 297

Truman，Harry S. 杜鲁门，哈里·S. 254

Tucker，Frederick Booth 塔克，弗里德里克·布斯 174

Tulare Lake 图莱里湖 9，288

Turner，Frederick Jackson 特纳，弗里德里克·杰克逊 11——12，14，131——132

Udall，Morris 尤德尔，莫里斯 301——302，304，306，308

Udall，Stewart 尤德尔，斯图尔特 292

Union Colony 联盟拓殖点 83——88，91，93——96，213

Union de Trabajadores del Valle Imperial，La 帝国谷工人联盟 226

United Farmers of the West Coast 西海岸农场主联盟 226

Utah 犹他：

irrigation works in 灌溉工程 74——83，96，109；as river-

deprived area 作为 河流匮缺区域的 82——83；*see also* Mormons 另见摩门教徒

Van Dyke，John 范戴克，约翰 60——70，71——74，199，325

Veeder，William 维德尔，威廉 298

Victoria State Rivers and Water Commission 维多利亚州河流与水体委员会 184

Villa，Pancho 维拉，潘乔 221

Vineland County，Wash. 瓦恩兰县，华盛顿州 117

Visalia *Delta* 维塞利亚《三角洲报》 104

Visalia Land Off ice 维塞利亚土地办公室 104

“Walking”（Thoreau）《漫步》（梭罗）3

Wallop，Malcolm 沃洛普，马尔科姆 303

Wall Street 华尔街 166

Warne，William 沃恩，威廉 272

Warren，Francis 沃伦，弗朗西斯 158，159，160

Warren Act（1911）《沃伦法案》（1911）176，308

Washington State University 华盛顿州立大学 304——305

water 水：

as commodity 作为商品 52，90，192，193；consumption of 水的消耗 311——314；control of 水控制 19——21，27——28，30，32，39，125，132，134，139；distribution and management of 水的分配与管理 31，82，158，281；“duty of” “水责”149；law suits over 水诉讼 93，112，141；legislation for 水 立法 88——96，158，159，275——276；nature of 水的特性 59——60；private control of 水的私人控制 192——194；public ownership of 水的共有权 95——96；quality of 水质 37——24；regional

divisions for 水的区域分配 94——96；underground 地下水 234——236，313

watershed units 流域单位 37，138——143，333

water tables 水位 319

water-users' associations 用水者协会 181

Watkins，Arthur 沃特金斯，阿瑟 273

Weaver，Jim 韦弗，吉姆 306

Webb，Walter Prescott 韦布，沃尔特·普雷斯科特 12——14，89，92，264——265

Weber，Max 韦伯，马克斯 24，114

Wegmann，Edward 维格曼，爱德华 146

Wellton-Mohawk backf low 维尔顿——莫霍克回流 322

West，U.S. 美国西部：

authoritarian society in 威权社会 4——5，7，111——125；as capitalist state 作为资本主义国家的 198——199，281—— 285，326；census information on 人口普查信息 131，276——277；as colony of American Empire 作为美国帝国的殖民地 12——15，179，262——263， 264；corporatism in 社团主义 122——124，155，202——203，204，211；depopulation of 人口减少 131；Eastern states vs. 与东部州对抗 163——164，166，265，278——280，284，305，306，333；ecology of 生态 7，8，9——10，133——114，156，283——284，310——311；as empire 作为帝国的 14——15，64，122，155，165——166，184，205，208，211，236，259——326；federal control over 联邦控制 14，52，64；f lorescence of 全盛期 64，129——256；as frontier 作为边疆 3，11——13，14，131——132，166，265——266，286；Hispanic settlement of 拉丁裔定居 8，75——76；history of 历史 4——5，63——65；homesteading in 宅地定居 168——169；as hydraulic society 作为治水 社会 5——7，11，14，48，50，58——60，64，125，131——143，182——183，186——187，211，213，227——230，256，265——266，276——279，284，298，302，

303，305，308——326；incipience of 萌发期 63——125；as individual society 作为个人主义社会 121——124，131——143；“institutional fault” in “制度断层” 13；as land of freedom 作为自由之 土 3——4，5，15；migration to 移民 3，8——10，63——74，83——88，116——117，120——124，164，166，168——169，174——176，178，196，198，238，260；“modernization” in “现代化” 162——163；myths about 神话 4，63，68——69，198；promotion of 宣传 114——125，132，137——138，265——266；public lands in 公共土地 14，108——109，136——137，139，157，158，160，171——172；reclamation of 垦务 73，76，96——98，106，110，119——120，124——125，133，154，160，162，166，178，184，200，244——245，286，291，294，306，307；“redemocratization” of “重新民主化” 242——243；rural society in 乡村社会 174——176，178，183，186，204，205，218，235，248，251，305——306；socialism in 社会主义 84，86，119，135，233；social vs. individual democracy in 社会主义与个人主义民主的对抗 11——12；South compared to 与南 部相比较 13——14；as technological society 作为技术社会 10，13——14，132——143；topographic maps of 地形图 135——136，137，138

“westering impulse” “向西的冲动” 166

Westlands Water District 韦斯特兰兹水源区 292——295，300，305

wheat，as cash crop 作为灌溉作物的小麦 100，109，118

Wheatland riot（1913）惠特兰暴动（1913） 231

Whitcombe，Elizabeth 惠特科姆，伊丽莎白 152——153

Widtsoe，John 韦德索，约翰 81，179——180，188

Wilbur，Ray Lyman 维尔伯，雷·莱曼212

Willcocks，William 威尔科克斯，威廉 44，150

Wilson，Edwin 威尔逊，埃德温 247

Wilson，Herbert M. 威尔逊，赫伯特·M. 148，149，150

wind erosion 风蚀 313——314

windfall prof its 天降横财 271

Winning of Barbara Worth，*The*（Wright）《赢取芳心》（赖特）197，198

Winters，Henry 温特斯，亨利 298

Winters v. United States 温特斯诉合众国案 298

Wittfogel，Karl 魏特夫，卡尔 21——30，34，35，37，39——40，44——50，53，54，58，280

Wolf，Bernice 沃尔夫，柏妮思 303

Woodbury，Richard 伍德伯里，理查德 35

Woods，Rufus 伍兹，鲁弗斯 270

Wozencraft，Oliver 沃岑克拉夫特，奥利弗 195

Wright，C.C.，赖特，C.C. 108，109

Wright，Harold Bell 赖特，哈罗德·贝尔 197，198——199，201，205

Wright Act（1887）《赖特法案》 108——109， 110

wu wei 无为 46

Wyoming，water laws in 怀俄明州的水法 158，159

Yellen，Ben 耶伦，本 299

Yellow River 黄河 45

Yellowstone River 黄石河 297

Yokut Indians 优库印第安人 8，10

Young，Brigham 杨百翰 77，81

Young，Robert 杨，罗伯特 307

Yuma reservation 尤马保留地 211

Zahniser，Howard 扎尼瑟，霍华德 274

Zapata，Emiliano 萨帕塔，艾米里亚诺 221

Zuni Indians 祖尼印第安人 32——33

Zybach，Frank 扎巴赫，弗兰克 313

译后记

对于任何一位译者，翻译沃斯特先生的著作都殊为不易。沃斯特在北美史学界以语言大师闻名，其文字华赡优美，翻译时，往往需要斟酌再三，方敢下笔，如何将之以中文准确传递，而不失其语言之特色，着实愁煞译者，最终拿出的这部译稿也只能是勉力为之的结果，很难尽如人意。其中英文的地名，为规范计，多遵照音译，虽然易于统一，难免有失英文原意之嫌，亦令人抱憾。译事之艰，实不足为外人道。

沃斯特著述极丰，且每部均有巨大反响。《帝国之河》是其成名之后唯一未获任何大奖的著作，却是其争议最大的著作。然而，无论他人毁誉，沃斯特本人泰然自若，此书是否能为学界主流所接受，并非他的关怀。融入主流，极有可能意味着随波逐流。在解析帝国之河被束缚的过程中，驰骋着一位独立历史学者的思想自由。沃斯特是环境史的拓荒者，但是他从不以任何限制约束他人的思想之流。正如他希望某一天，西部的河流能够脱离帝国的统御，不羁地奔腾；他也希望每一位学人的思想冲破权威的羁绊，自由地流淌。

将这部思想洪流介绍到中国，是我的夙愿。此书的翻译延宕的时间实在太长。从2008年5月毕业归国之后，便已有翻译此书的念头，2013年在德国慕尼黑的卡森中心访学时，翻译了此书的大部分篇章。但是回国之后又因为诸般杂事，再次搁置。终于在丙申转丁酉之际，这一工作宣告结束。

我希望感谢在此期间支持帮助我的所有人，我的母亲，亦是沃斯特最早的中文译者，以她娴熟的翻译技巧为我解除若干困惑；我的父亲，在他丧失语言能力之后，依然用坚强的微笑与乐观的心灵照亮我的世界；我的环境史同仁夏明方、梅雪芹、高国荣等诸位老师，自我归国至今，从未间断过对我的支持与启发；特别是夏明方老师，通读了译稿，对文字的运用提出了很多中肯的意见。我的老师与同事刘北成、黄兴涛等诸位老师，给予我最好的工作环境；我的老友新知，特别是中国人民大学青年史学沙龙的陈昊、古丽巍、胡恒、高波、姜萌等诸位伙伴，总是挑战我的思想，令我不敢稍有懈怠；德国的卡森中心，特别是其主任克里斯托弗·毛赫，感谢你们造就了那座环境史学者的天堂，也令其成为此部译稿得以完成的坚实土壤；美国福特基金为

本书的翻译出版提供了资金支持；译林出版社的编辑，特别是丛书的主编之一彭刚教授，感谢你们对这本关于陌生土地的陌生著作的兴趣；最终，感谢归于此书的作者唐纳德·沃斯特教授，正是他告诉我，永远不要满足于成为某条大河的支流，或为他人所主宰；要在自己独立的河道中起伏前行，最终流入人类思想的海洋。

注释

以下注释具有双重功用。它们为正文提供证明文档，并在一定程度上充当关于美国西部及其他地区水与社会的文献指南。对更为详尽的指南有兴趣的诸君应当参考Lawrence Lee，*Reclaiming the American West*（Santa Barbara，Calif.，1980）一书，以及加利福尼亚大学戴维斯小区农业史中心出版的参考文献。

在注释中出现的主要资料的缩写如下：

AH——*Agricultural History*

Bancroft/UCB——Bancroft Library，

University of California，Berkeley

Cong. Rec.——*Congressional Record*

JW——*Journal of the West*

NA/RG——National Archives

Record Group，Washington

PHR——*Pacif ic Historical Review*

Proc. ASCE——*Proceedings of the American Society of Civil Engineers*

Trans. ASCE——*Transactions* of the same

WRCA/UCB——Water Resources Center Center Archives，University of California，Berkeley

第一章 前言：沟渠中的映象

[1] Thoreau，“Walking，” in *Walden and Other Writings*，New York，1950，607——608.

[2] 意大利名称，显示其外来性。——译注（本书脚注皆为译注，下文不再注明）

[3] 对谷地生态的精彩介绍，可参见Elna Bakker，*An Island Called California* Berkeley，1972，110——157。被她形容为“加州堪萨斯”的草原的原生物种几乎完全为入侵物种所取代，以致“在西北美洲，没有任何一个植物共同体在如此之大的区域，在如此之短的时间，发生如此之大的变化”（p. 149）。此外，参见Hans Jenny et al.，“Exploring the Soils of California，” in Claude Hutchison，ed.，*California Agriculture*，Berkeley，1946，318——350。一部关于谷地特色的优秀环境史著作是William Preston，*Vanishing Landscapes*，Berkeley，1981。从中，我吸取了大量观点。

[4] Robert Heizer and Albert Elsasser，*The Natural World of the California Indians*，Berkeley，1980，16，37——45，71——72，91——101. 此外，参见A. H. Gayton，“Culture-Environment Integration，” *Southwestern J. of Anthropology*，2（1946）：252——268；以及 A. L. Kroeber，*Cultural and Natural Areas of Native North America*，（Berkeley，1963），53——55。Sherburne Cook统计了在新旧大陆接触之际，中央大谷地的土著人口共计16万，大约为全州的一半。*The Population of the California Indians，1769——1970*，Berkeley，1976，42——43。至19世纪中叶，主要由于传染病的原因，人口减少至原来的四分之一。

[5] Francis Farquhar，ed.，“The Topographical Reports of Lieutenant George H. Derby，” *California Historical Society Q.*，11（1932）：103，252，255.

[6] Muir，*The Mountains of California*（Garden City，N.Y.，1961），260——268.

[7] Dasmann，*The Destruction of California*，New York，1965，48.

[8] 力图进行这一重新定向的最新努力为Gerald Nash，*The American West in the Twentieth Century*（Englewood Cliffs，N.J.，1973），尤其是1——7。纳什对此地区运用的有力短语是“一个城市绿洲”，它在一定程度上蕴含了我在此处所强调的治水主题。同时参见“Water and the West，” *JW*，22（1983）：3——68。

[9] 在关于特纳的众多著作中，对其思想与背景理解最为贴近的著作是Ray Billington，*America’s Frontier Heritage*（New York，1966），1——22，及其*Frederick Jackson Turner*，New York，1973，444——471。

[10] Turner，“Contributions of the West to American Democracy，” 重印于*The Frontier in American History*，ed. Ray Billington（New York，1962），258，260，279。

[11] Webb，*The Great Plains*，Boston，1931，8. Leland Brandhorst指出，灌溉不同于韦布的其他创新，是从西向东推移。“The North Platte Oasis，” *AH*，51（1977）：166。一部受韦布启发，对此书提供有益背景的著作是W. Eugene Hollon，*Great American Desert*，rev. ed.（Lincoln，Neb.，1975）。

[12] Webb，271——272.

[13] DeVoto，“The West：A Plundered Province，” *Harper’s*，169（Aug. 1934）：355——364. 德沃托响应韦布并指出：“西部……诞生于工业主义”（p. 358），而且自此，它一直都主要以财政组织的形式，依赖于那些力量。

[14] Lamm and McCarthy，*The Angry West*，Boston，1982，324及多处。

第二章 分类学：历史中的权力之流

[1] 俄刻阿诺斯（Oceanus），其本意是环绕地球的大洋河，代表地球上的所有海域，在希腊神话中被拟人化，成为大洋河河神，十二提坦之一，众水神之父。

[2] 琼·狄迪翁（Joan Didion，1934——　），美国著名作家与“新新闻学”（文学新闻）的开创者之一，其代表作包括《奔腾吧，河流》（*Run, River*）、《向伯利恒跋涉》（*Slouching Towards Bethlehem*）等。

[3] 参见拙文“History as Natural History，” *PHR*，53（1984）：1——19。

[4] 这些细节描述均来自G. L. Ulmen关于魏特夫的伟大思想传记：*The Science of Society*，The Hague，1978。亦可参见Ulmen，“Wittfogel's Science of Society，” *Telos*，24（1975）：81——114。

[5] 其思想渊源的线索，参见Anne Bailey and Josep Llobera，*The Asiatic Mode of Production*，London，1981：81——114。

[6] Wittfogel，“The Hydraulic Approach to Pre-Spanish Mesoamerica，” in Frederick Johnson，ed.，*The Prehistory of the Tehuacan Valley*，vol.4，*Chronology and Irrigation*，Austin，1972，65.

[7] Marx，*Capital*，trans. Samuel Moore and Edward Aveling，New York，1906，197——199，562，662.

[8] 对此问题的精彩论述，参见Alfred Schmidt，*The Concept of Nature in Marx*，London，1971。他如是总结马克思的成熟阶段的观点：“在大型技术的协助下，以最小的时间与劳动力为代价，便可掌控自然。它将作为物质基础为所有人、所有可以想象的消费物资服务。”（p. 55）*Marx and Engels on Ecology*，ed. Howard Parsons，Westport，Conn.，1977，这是一部虽过度崇拜但仍然有用的对马克思和恩格斯自然思想的概括之作。

[9] Marx，*Grundrisse*，trans. Martin Nicolaus，New York，1973，343.

[10] 引自Ulmen，*Science of Society*，105。

[11] 该论点亦对文化生态学这一新兴学科有所启发。关于该学科的发展，参见Robert Netting，*Cultural Ecology*，Menlo Park，Calif.，1977，1——7；Marvin Harris，*The Rise of Anthropological Theory*，New York，1968，654——687。

[12] Wittfogel，“The Theory of Oriental Society，” 重印于Morton Fried，ed.，*Readings in Anthropology*，2nd ed.，New York，1968，2：180。

[13] Wittfogel，*Oriental Despotism*，New York，1981，2——3，20 ff.

[14] “Theory of Oriental Society，” 198. 在其*Cannibals and Kings*（New York，1977）一书中，马文·哈里斯将此现象形容为“治水陷阱”（pp. 233——247）。

[15] 该章在《东方专制主义》中题为“全面的恐怖——全面的屈从——全面的孤独”，此标题赋予该主题一种辛辣的陈述（鉴于魏特夫本人的囚禁生涯）。这是被一位从内部知晓现代监狱与集中营的历史学家所想象与扭曲的“遥远过去”。

[16] *Oriental Despotism*，10，179——181，219——225，427——429，438——441. 魏特夫认为，苏联体制是治水社会的巅峰，正如资本主义是封建主义的自然发展。

[17] Wittfogel，“Ideas and the Power Structure，” in William de Bary and Ainslie Embree，eds.，*Approaches to Asian Civilizations*（New York，1964），87.

[18] 阿诺德·汤因比在其发表于《美国历史评论》中关于《东方专制主义》的书评中作了类似批评。*American Historical Rev.*，52（1958）：197。

[19] 关于该研讨会的结果，参见Julian Steward，ed.，*Irrigation Civilizations*，Washington，1955。其中涵括 Robert Adams对美索不达米亚，Donald Collier对秘鲁，Angel Palerm对中美洲文明的文章，以及魏特夫之“Developmental Aspects of Hydraulic Societies”一文。

[20] Steward，*Theory of Culture Change*，Urbana，Ill.，1963，37.

[21] 其余探讨魏特夫主题的专题论文集包括Richard Woodbury，ed.，*Civilizations in Desert Lands*，U. of Utah Anthropology Paper 62（Salt Lake City，1962）；Theodore Downing and McGuire Gibson，eds.，*Irrigation's Impact on Society*（Tucson，1974）；亦可参见 William Mitchell，“The Hydraulic Hypothesis，” *Current Anthropology*，14（1973）：532——534。

[22] 以下描述在很多方面受到《大转型》一书的影响。Karl Polanyi，*The Great Transformation*（Boston，1944），43——55。

[23] Homer Aschmann，“Evaluations of Dryland Environments by Societies at Various Levels of Technological Competence，” in Woodbury，*Desert Lands*，4；Kent Flannery，“The Ecology of Early Food Production in Mesopotamia，” *Science*，147（1965）：1247——1256.

[24] Steward，*Ethnography of the Owens Valley Paiute*，U. of California Pub. In American Archaeology and Ethnology，no. 33，Berkeley，1933，233——250.

[25] E. Richard Hart，“Zuni Agriculture，” Laurier Conference on Ethnohistory and Ethnology会议论文宣讲，30 Oct. 1980，3——4。感谢作者提供此文。

[26] Dozier，*The Pueblo Indians of North America*，New York，1970，131——133.

[27] 巴巴哥人农业生态的毁灭是查尔斯·博登的杰作《杀死潜藏的水》一书的主题，见Charles Bowden，*Killing the Hidden Waters*，Austin，1977，pt. 1。我也同样感谢亚利桑那大学干旱土地研究办公室的Gary Nabhan提供其未发表文稿：“Papago Indian Desert Agriculture and Water Control，1697——1934”。同一作者的著作《嗅起来像雨的沙漠》是对巴巴哥模式的杰出分析，见*The Desert Smells Like Rain*，Berkeley，1982。亦可参见Alice Joseph，Rosamond Spicier，and Jane Chesky，*The Desert People*，Chicago，1949，28——39；Amadeo Rea，*Once a River*，Tucson，1983，chap. 1。

[28] 此论述基于Gary Nabhan，“Living with a River，” *J. of Arizona History*，19（1978）：1——16；Nabhan，“The Ecology of Floodwater Farming in Arid Southwestern North America，” *Agro-Ecosystems*，5（1979）：245——255。

[29] McGee，“The Beginning of Agriculture，” *American Anthropologist*，8（1895）：366.

[30] Emil W. Haury，*The Hohokam*，Tucson，1976，120——151.

[31] James Ayres，“Use and Abuse of Southwestern Rivers——The Desert Farmer，” *Hydrology and Water Resources in Arizona and the Southwest*，vol. 1，Proc. of Arizona Academy of Science，Tempe，1971，378.

[32] Haury，149；Woodbury，“A Reappraisal of Hohokam Irrigation，” *American Anthropologist*，63（1961）：557.

[33] Masse，“Prehistoric Irrigation System in the Salt River Valley，Arizona，” *Science*，214（1981）：414——415；Doyel，*American Scientist*，67（1979）：544.

[34] Geertz，“The Wet and the Dry，” *Human Ecology*，1（1972）：37. 其 *Agricultural Involution*（Berkeley，1963）一书描述了灌溉印尼的治水陷阱现象。

[35] John Eyre，“Water Controls in a Japanese Irrigation System，” *Geographical Rev.*，45（1955）：197——216.

[36] Thomas Glick，*Irrigation and Society in Medieval Valencia*，Cambridge，Mass.，1970. 格里克纠正了魏特夫将此西班牙体系视为治水社会的错误分类（pp. 172——174），但是当他全盘否定魏特夫时，其论点便缺乏说服力了。同时参见Norman Smith，*Man and Water*，New York，1975，20——21。

[37] John Bennett，“Anthropological Contributions to the Cultural Ecology and Management of Water Resources，” in L. Douglas James，ed.，*Man and Water*，Lexington，Ky.，1974，43.

[38] 老子：《道德经》。感谢Wes Jackson对我在早期农业生态“拼嵌”问题上的启迪。他指出，这是一个对改革现代工业农业，令之更具多元性与可持续性有着很大潜在影响的典范。

[39] McNeill，*Plagues and Peoples*，Garden City，N. Y.，1976，40.亦可参见 E. L. Jones，*The European Miracle*，Cambridge，1981，6——7；Mark Elvin，*The Pattern of the Chinese Past*，London，1973，186；Ivan Poulinin，“Disease，Morbidity，and Mortality in China，India，and the Arab World，” in Charles Leslie，ed.，*Asian Medical Systems*，Berkeley，1976，127；Georg，Borgstrom，*The Hungry Planet*，2nd ed. New York，1972，108。

[40] 然而，通过国家的力量，官僚们能够对存在于各处的私有财产进行严密的控制。参见Wittfogel，*Oriental Despotism*，228——229。

[41] 伊希丝（Isis），古代埃及司生育和繁殖之女神；奥西里斯（Osiris），一说为尼罗河神，一说为地府之判；哈比神（Hapi），象征尼罗河河水，尼罗河流域最伟大的神祇之一。

[42] 出处同上，29——30，90——100。

[43] 我无法找到这一被广泛引用的铭文之具体出处，它可能流传甚广但是不足为凭。

塞米勒米斯（Semiramies）是母后塞姆拉玛（Sammuramat）的希腊名。参见Geoge Roux，*Ancient Iraq*，London，1964，250。

[44] 即使那些赋予国家优先权的人亦普遍承认，因果之间的平衡并非简单的关系。例如，研究魏特夫理论最受争议的地区之一墨西哥谷的两位学者Eric Wolf 与Angel Palerm声称，在彼处，国家“不是自灌溉中生成，而是先于灌溉出现”。尽管如此，他们随后写道：“一旦灌溉被建立，它很有可能反过来集中并加强政治权力。”“Irrigation in the Old Acolhua Domain，Mexico，” *Southwestern J. of Anthropology*，11（1955）：274。此外，研究靠近特瓦坎谷地考古的学者Eva Hunt，将灌溉形容为大型中央集权国家出现如非充分，但是必要的原因。她写道：“没有任何一个单独的变量在其自身的动力下，能够产生复杂的社会文化发展。”“Irrigation and the Socio-political Organization of the Cuicatec Cacicazgos，” in Johnson，*Chronology and Irrigation*，245。亦可参见Robert and Eva Hunt，“Canal Irrigation and local Social Organization，” *Current Anthropology*，17（Sept. 1976）：389——411。Robert Adams是一位研究古代美索不达米亚城市的学者，他对治水社会的主张做出了最为前后一致的攻击。他坚持认为，大型灌溉工程“更多是王朝国家组织出现的‘结果’，而非‘原因’”。可惜的是，如果不是灌溉，那么其他原因究竟为何？他对此问题的回答是混乱而不确定的。Robert Adams，“Early Civilizations，Subsistence，and Environment，” in Carl Kraeling and Robert Adams，eds.，*City Invincible*，Chicago，1960，280。

[45] *Oriental Despotism*，27.

[46] 出处同上，108——109，114。

[47] 出处同上，25——27。

[48] 西绪福斯（Sisyphus），希腊神话中作恶多端者，被罚在冥土推巨石上山，石复落下，周而复始，永无止境，如吴刚伐桂。

[49] Barois.，*Irrigation in Egypt*，trans. Major A. M. Miller，50th Cong.，2nd sess.，House Doc. 134 Washington，1889，64——68.

[50] *Oriental Despotism*，30——45. 这些丰碑式工程，魏特夫写道，以“最少限度的思想，最大限度的物质”（p. 44）赢得其美学层面的效果。

[51] 出处同上，165——167；“The Hydraulic Approach to Pre-Spanish Mesoamerica，” 65——66。

[52] 关于幼发拉底——底格里斯河流域的研究，参见Robert Adams，“A Synopsis of the Historical Demography and Ecology of the Diyala River Basin，Center Iraq，” in Woodbury，15——29；Adams，“Agriculture and Urban Life in Early Southwestern Iran，” *Science*，136（1962）：109——122。R. D. Whyte，“Evolution of Land Use in Southwestern Asia，” in L. Dulley Stamp，ed.，*A History of Land Use in Arid Regions*，Paris，1961，57——118；Jacob Gruber，“Irrigation and Land Use in Ancient Mesopotamia，” *AH*，22（1948）：19——77；Samuel Kramer，*The Sumerians*，Chicago，1963，5，104——105；Stanley Butler，“Irrigation System of the Tigris and Euphrates Valleys，” *J. of Irrigation and Drainage Div.*，*Proc. ASCE*，86（Dec，1960）：56——79。

[53] 在其他南亚相关著作之中，参见George Taylor，Jr.，“Water，History，and the Indus River，” *Natural History*，74（May 1965）：40——49；A. L. Basham，*The*

Wonder That Was India，3rd ed.，New York，1967，194——195；Edmund Leach，“Hydraulic Society in Ceylon，” *Past and Present*，15（April 1959）：2——26；Leach，*Pul Eliya*，Cambridge，1961，16——17。利奇认为治水理论过于笼统、宽泛；在南亚，他相信，小型的地方化体系占据主导地位，创造了一种更为封建，而非官僚或极权主义的秩序。然而，他的成功之处更在于把水搞浑，而非批驳魏特夫。他自己的证据显示，锡兰并非一个治水社会，因此无法提供反驳该理论的个案研究。

[54] Robert Gray，*The Sonjo of Tanganyika*，London，1963；Joseph Buttinger，*The Smaller Dragon*，New York，1958；Marshall Sahlins，*Moala*，Ann Arbor，Mich.，1962；Paul Kosok，*Life*，*Land*，*and Water in Peru*，New York，1965；Ellen Semple，*The Geography of the Mediterranean Region*，New York，1931，chap. 16.

[55] Karl Butzer，*Early Hydraulic Civilization in Egypt*，Chicago，1976，91. 亦可参见其“Civilizations：Dynamisms or Systems?” *American Scientist*，68（1980）：517——523；Jean-Philippe Levy，*The Economic Life of the Ancient World*，trans. John Biram，Chicago，1967，8——9。

[56] John Waterbury，*Hydraulic of the Nile River*，Syracuse，N.Y.，1979；and Desmond Hammerton，“The Nile River——A Case History，” in Ray Oglesby，Clarence Carlson，and James McCann，eds.，*River Ecology and Man*，New York，1972，171——214.

[57] M. S. Drower，“Water Supply，Irrigation and Agriculture，” in Charles Singer，E. J. Holmyard，and A. R. Hall，eds.，*A History of Technology*，vol.1，Oxford，1954，523——525，535——539.

[58] Hamdan，“Evolution of Irrigation Agriculture in Egypt，” in Stamp，125.

[59] 参见Robert Tignor，“British Agricultural and Hydraulic Policy in Egypt，1882——1892” *AH*，37（1963）：63——74。

[60] Willcocks and Craig，*Egyptian Irrigation*，3rd ed.，London，1913，796；Hamdan，121.

[61] Butzer，*Early Hydraulic Civilization in Egypt*，110——111.

[62] 捍卫自身的势力范围不受他者重大思想的侵犯，将之应用指向他处，是学者的天性。所以，O. H. K. Spate认为，魏特夫的主旨更适合中国而非印度［参见 *Annals of Assoc. of American Geographer*，49（1959）：93］，而Maurice Meissner则坚持认为比之中国，印度提供了一个更好的范例［“The Despotism of Concepts：Wittfogel and Marx on China，” *China Quarterly*，16（1963）：99——111］。

[63] Needham，*Science and Civilization in China*，vol. 4，pt. 3，Cambridge，1971，212.

[64] Charles Greer，*Water Management in the Yellow River Basin of China*，Austin，1979，23——30.

[65] Needham，235，247——249. 其关于道家与儒家思想的对比，参见其书第2卷，Cambridge，1956，57——61。贾让引自《国语》，略加变化。原文为：“防民之口，甚于防川，川壅而溃，伤人必多，民亦如之。是故为川者，决之使导；为民者，宣之使言。”（《国语·周语上》）

[66] Eisenstadt，review of Oriental Despotism，in J. of Asian Studies，17（1958）：440——444. 亦可参见Wolfram Eberhard的评论，*American Sociological Rev.*，13（1958）：446——448。一些历史学者如埃伯哈特倾向于忽视中国的灌溉，认为它是一个为乡绅统治的封建社会，与西欧非常类似。然而，李约瑟接受了魏特夫的界定，他写道：水控制“始终如一地趋向中央权力的集中，亦即是在‘部落’家族村庄的颗粒状个人之上横跨着官僚机器”。然而，他辩护说，官僚体制是“人类社会组织的非凡工具”——这正是我们预期自一位热情然而传统的社会主义者那里听到的辩护。参见其“Science and Society in East and West，” *Centaurus*，10（1964——1965）：182——183。吴大琨在某种程度上同意中国的“专制特性为人工灌溉的发展所强化”，见其“An Interpretation of Chinese Economic History，” *Past and Present*，1（Feb. 1952）：3。

[67] *Brave New World*，英国作家阿道司·赫胥黎（Aldous Huxley）在1931年出版的著名反乌托邦小说，描绘了一个由技术全面统御，人性受到彻底剥夺的所谓文明世界。

[68] Ch'ao-ting Chi，*Key Economic Areas in Chinese History*，New York，1970，2，5.

[69] 这是刘易斯·芒福德的观点，参见*Technics and Human Development*，New York，1967，168——175。

[70] “Ozymandias”，雪莱1817年所作十四行诗，吟咏埃及王雷米西斯二世之墓，末句为“of the colossal wreck, boundless and bare/The lone and level sand stretch far away”。

[71] Wittfogel，“Agriculture：A Key to the Understanding of Chinese Society，Past and Present，” Morrison lecture，Canberra，1970，6. 亦可参见Ulmen，*Science of Society*，241——242，457。

[72] Lon Fuller，“Irrigation and Tyranny，” *Stanford Law Rev.*，17（1965）：1021——1042. 魏特夫认为，欧洲的工业革命带来一个建立在“技术进步”基础之上的开放民主社会，而它应当在海外被推行从而自极权主义中拯救世界。“The Hydraulic Civilizations，” in William Thomas，Jr.，ed.，*Man's Role in Changing the Face of the Earth*，vol. 1，Chicago，1956，161——162。

[73] Lewis，*The Abolition of Man*，New York，1947，35；Gorz，*Ecology as Politics*，Boston，1980，20.

[74] Mumford，207.

[75] Acre-foot，用来计算水体积的单位，相当于一英亩表面上一英尺深的水的体积，约等于 1 233.5立方米。

[76] 对此社会哲学家群体所做的最佳研究为Martin Jay，*The Dialectical Imagination*，Boston，1973。其他有益的参考文献：David Held，*Introduction to Critical Theory*，Berkeley，1980；Zoltan Tar，*The Frankfurt School*，New York，1977；H. Stuart Hughes，*The Sea Change*，New York，1977，134——188；Trent Schroyer，*The Critique of Domination*，Boston，1973。关于魏特夫与他们的关系，参见Ulmen，*Science of Society*，134——135，211，476——478。

[77] Max Horkheimer and Theodor Adorno，*Dialectic of Enlightenment*，trans. John Cumming，New York，1972，ix.

[78] Horkheimer，*Critique of Instrumental Reason*，trans. Matthew O'Connel et al.（New York，1974），vii.

[79] 理性的“非理性”同样也是赫伯特·马尔库塞著作的主题，马尔库塞倾向于将它归因于“技术理性”的崛起。例如，参见其*One-Dimensional Man*，Boston，1964。于尔根·哈贝马斯同样将理性区分为解放的力量和当代社会的“工具——目的理性”两种类型，后者吁请科学与技术赋予其合法性。“Technology and Science as ‘Ideology，’” in his *Toward a Rational Society*，trans. Jeremy Shapiro，Boston，1970。所有的法兰克福学派哲学家都在很大程度上得益于马克斯·韦伯及其对现代意识的研究。亦可参见Michael Zimmerman，“Marx and Heidegger on the Technological Domination of Nature，” *Philosophy Today*，23（1979）：99——112。

[80] Horkheimer，*Eclipse of Reason*，21.

[81] 出处同上。

[82] 关于该主题的一本优秀著作是William Leiss，*The Domination of Nature*，Boston，1974。莱斯认为，统治自然的现代圣战一直具有某种功效，它可能有意地掩盖了与工业批量生产相联系的“人类关系中统治的最新发展形式”（p. xiv）。

[83] Horkheimer and Adorno，*Dialectic of Enlightenment*，3——4；Horkheimer，*Eclipse of Reason*，63，104。17世纪的英国科学方法哲学家弗朗西斯·培根是该统御思想最为重要的源头之一。参见Leiss，45——71；Donald Worster，*Nature’s Economy*，San Francisco，1977，30——31；Carolyn Merchant，*The Death of Nature*，San Francisco，1980，164——190。

[84] Martin Jay基于法兰克福学派对马克思假设的批判，认为他们“对马克思主义的修正是如此重大，以致他们丧失了厕身其各种分支的资格”。*Dialectical Imagination*，296。

[85] Horkheimer，*Eclipse of Reason*，151，197；*Critique of Instrumental Reason*，49；Horkheimer and Adorno，*Dialectic of Enlightenment*，xiv. 受到弗洛伊德及其心理压抑理论的影响，霍克海默在《理性的消逝》中写道：“人类，在其解放的进程中，分享其世界其余部分的命运。对自然的统治包括对人的统治。每个主体不仅必须参与对外界的、人与非人自然的征服，而且为了做到此点，也必须征服其内在的自然。统治以统治为名变得‘内化’了。”（p. 93）

[86] Frank W. Blackman，“Mastery of the Desert，” *Western America*，1906.

[87] Finch，“Some Modern Wonders Named，” *Civil Engineering*，25（Nov. 1955）：33，40.

第三章 萌发期：一个穷人的天堂

[1] The Big Muddy，即密苏里河的俗称，以其携带大量泥沙而得名。

[2] 即John James Audubon（1785——1851），美国著名的鸟类学家和鸟类画家，在1895年创立的奥杜邦爱鸟协会即以之命名。

[3] League，旧式长度单位，一里格约三英里。

[4] *Audubon’s Western Journal*：*1849——1850*，Cleveland，1906，158——160.

[5] Nelson，“Desert Passages”（Ph.D. diss.，Yale U.，1980），xlii.

[6] Manly，*Death Valley in ’49*，ed. Milo Milton Quaife，Chicago，1927，155.

[7] 出处同上，272——273。

[8] 健康潮大约在1870年开始。参见Carey McWilliams，*Southern California Country*，New York，1946，96——101。

[9] Forty-niners，泛指加利福尼亚淘金者，得名于1849年淘金潮。

[10] Frederick Vernon Colville and Daniel Trembly MacDoughal，*Desert Botanical Laboratory of the Carnegie Institution*，Carnegie Inst. Pub. 6，Washington，1903，1. 主要的沙漠研究似乎开始于1880——1900年代，欧洲科学家如Paul Maury，George Volkens，以及Eugenius Warming开始就阿尔及利亚与中东问题发表论文。亦可参见Colville，“Sketch of the Flora of Death Valley，California，” *Science*，20（1892）：342。

[11] MacDoughal，*Desert Botanical Laboratory of the Carnegie Institution*，Carnegie Inst. Pub. 99，Washington，1908；Shreve，*Vegetation of the Sonoran Desert*，Carnegie Inst. Pub. 591，2 vols.，Washington，1951，1：v——vii；Clements，“The Origin of the Desert Climax and Climate，” in T. H. Goodspeed，ed.，*Essays in Geobotany in Honor of William Albert Setchell*，Berkeley，1936，87——140. 关于克莱门兹的生态理论，参见Ronald Tobey，*Saving the Prairies*，Berkeley，1981，76——99；Donald Worster，*Nature’s Economy*，San Francisco，1977，208——222。

[12] Shreve，“The Problem of the Desert，” *Scientif ic Monthly*，38（1934）：199.

[13] *The Expeditions of Zebulon Montgomery Pike*，2 vols.，ed. Elliott Coues，Minneapolis，1965，2：525；Irving，*Astoria*，ed.，Edgeley Todd，Norman，Okla.，1964，210.

[14] 20世纪早期，一位作者许诺道：“只需再过几年，‘沙漠’一词便不会在与美国领土相联系的任何地方中继续使用。”“The Mastery of the Desert，” *North American Rev.*，182（1906）：684。他略显乐观，却是后继有人。半个世纪之后，当沃尔特·普雷斯科特·韦布试图将沙漠延展到其早期的广阔范围时，他陷入了来自区域捍卫者的熊熊怒火。参见其“The American West，” *Harper’s*，214（May 1957）：25——31。

[15] Colville and McDougal，34.

[16] Austin，*Earth Horizon*，Boston，1932，157. 奥斯丁于1934年在新墨西哥去世。

[17] 关于奥斯丁的生平与作品，参见Thomas Pearce，*Mary Hunter Austin*，New York，1966；以及Augusta Fink，*I-Mary：A Biography of Mary Austin*，Tucson，1983。

[18] Austin，*The Land of Little Rain*，New York，1971，8，16——18，45——46.

[19] Austin，*Earth Horizon*，234. 关于西部此节，特别是奥斯丁在其中的角色，最好的著作是William Kahrl，*Water and Power*，Berkeley，1982，104——147。

[20] Van Dyke，*The Desert*，Salt Lake City，1980，ix. Richard Shelton为此版本所作

的序对了解其生平很有用。同时参见*National Cyclopedia of American Biography*，New York，1930，C，489——490。尽管有此喘疾，范戴克一直活至1932年。

[21] Van Dyke，171.

[22] 出处同上，21——22。

[23] 出处同上，143。

[24] 出处同上，57——62。另外一份抗议来自通俗沙漠作家George James。他写道："开发所有的沙漠将是巨大的遗憾。我们对它有比种植甜瓜和玉米更好的其他需要。我们需要它做灵魂的舒展，视野的开拓，可能这只是少数人的需要，但是这些少数人可以帮助影响世界，令其受益。"见*The Wonders of the Colorado Desert*，2 vols.，Boston，1906，1：353。

[25] Wells Hutchins，"The Community Acequia，" *South Western Historical Q.*，31（1928）：275. 亦可参见Thomas Glick，*The Old World Background of the Irrigation System of San Antonio*，*Texas*，Southwestern Studies Monograph 35，El Paso，1972；Paul Horgan，*Great River*：*The Rio Grande*，2 vols.，New York，1954，I：60，212，347，368——369；以及Michael Mayer，*Water in the Hispanic Southwest*，Tucson，1984。

[26] W. W. H. Davis，引自Alvin Sunseri，"Agricultural Techniques in New Mexico at the Time of the Anglo-American Conquest，" *AH*，47（1973）：334。桑塞里指出，新墨西哥灌溉工程对大量劳动力的需要如何导致了"一种本质上具有压迫性的社会政治组织"（p. 332）。

[27] Richard Jackson，"Righteousness and Environmental Change，" in Thomas Alexander，ed.，*Essays on the American West*，*1973——1974*，Provo，Utah，1975，31——36.

[28] John Widtsoe，"A Century of Irrigation，" *Reclamation Era*，33（1947）：99.

[29] Charles Hillman Brough，*Irrigation in Utah*，Baltimore，1898，7——12；George Clyde，"History of Irrigation in Utah，" *Utah Historical Q.*，27（1959）：27——36.

[30] George Thomas，*The Development of Institutions Under Irrigation*，New York，1920，16；Brough，75.

[31] Thomas，33——35.

[32] 县法庭权力的转移在托马斯的书中有不同角度的讨论（57——91）。亦可参见James Allen，"The Unusual Jurisdiction of County Probate Courts in the Territory of Utah，" *Utah Historical Q.*，36（1968）：132——142。

[33] Thomas，117——137；Brough，36——44.

[34] Brough，36.

[35] 引自Gordon Bakken，"The English Common Law in the Rocky Mountain West，" *Arizona and the West*，11（1969）：127。

[36] Mark Leone，*Roots of Modern Mormonism*，Cambridge，Mass.，1979，86——110. 亦可参见Charles Peterson，*Take Up Your Mission*，Tucson，1973。

[37] Arrington，“Taming the Turbulent Sevier，” *Western Humanities Rev.*，5（1951）：396.

[38] 关于灌溉对教会组织的影响，参见George Strebel，“Irrigation as a Factor in Western History，1847——1890”（Ph.D. diss.，U. of California，Berkeley，1965），139——173。阿灵顿和梅认为，摩门主义支持一种杰弗逊式农业民主，但只有当人们忽视该宗教中中央集权的强大政教融合，以及杰弗逊对如此融合的敌意，该诠释方能成立。见Arrington and May，“A different Mode of life，” in James Shideler，ed.，*Agriculture in the Development of the Far West*，Washington，1975，3——20。

[39] Widtsoe，*In a Sunlit Land*，Salt Lake City，1952，74. Editorial on Widtsoe，引自Leonard Arrington and Davis Bitton，*The Mormon Experience*，New York，1979，312。阿灵顿与比顿之书在摩门对灌溉与农业科学的贡献上格外有用。

[40] Lamar，*The Far Southwest*，*1846——1912*，New York，1970，309——312.

[41] Brough，45——46. 第一家犹他甜菜工厂于1890年在李海成立，参见Leonard Arrington，*Great Basin Kingdom*，Linkoln，Neb.，1958，240——244。阿灵顿坚持认为杨百翰反对铁路，“在1869年及此后，摩门的经济政策几乎狂热地投入紧密约束的独立神权政治联合体”（p. 244）。

[42] Arrington，203——218；Brough，63——69. 后者提供了“摩门教会青睐资本主义灌溉的态度”的证据（p. 69）。关于他处英资灌溉工程，参见“British-Controlled Enterprise in the West Between 1870 and 1900，and Some Agrarian Reactions，” *AH*，27（1953）：132——141。

[43] 标准文献来源为David Boyd，*A History*：*Greeley and the Union Colony of Colorado*，Greeley，1890；James Willard，ed.，*The Union Colony at Greeley*，*Colorado*，*1869*——1871，*Boulder*，*1918*。亦可参见*James Willard and Colin Goodykoontz*，*eds.*，Experiments in Colorado Colonization，1869——*1872*，Boulder，1926。

[44] The North American Phalanx（1843——1856），1840年代建立起的傅立叶社会主义乌托邦公社，布里斯班和格里利均为主要参加人。在30个美国傅立叶协会中，北美方阵存在时间最长。

[45] Greeley，引自Albert Brisbane，*A Concise Exposition of the Doctrine of Association*，2nd ed.，New York，1843，frontispiece。关于傅立叶主义的大致背景，参见Alice Felt Tyler，*Freedom's Ferment*，New York，1944，217——220；Frank and Fritzie Manuel，Utopian *Thought in the Western World*，Cambridge，Mass.，1979，641——675。

[46] 米克作为一位社群主义者、诗人、小说家、改宗者、内战通讯员以及农业写作者的生涯，在博伊德的书中有所描述。参见Boyd，*A History*，15。

[47] Bestor，*Backwoods Utopias*，2nd ed.，Philadelphia，1970，249——252.

[48] 关于此种乌托邦精神的范例，参见Donald Mercer，“The Colorado Co-operative

Company，1894——1904，” *Colorado Mag.*，44（Fall 1967）：293——306。

[49] Boyd，*A History*，52——54.

[50] Clark，*Colonial Days*，Denver，1912，138.

[51] 出处同上，68。博伊德如此说米克：“我们发现他关于农耕的写作比关于农场的写作好。”（*A History*，58）

[52] Hayden，*Seven American Utopias*，Cambridge，Mass.，1976，284.

[53] Boyd，*Irrigation near Greeley*，*Colorado*，U.S. Geological Survey，Water Supply and Irrigation Papers，no. 9，Washington，1897，61.

[54] 关于西部水法的著作非常多。最近的优秀概述为Robert Emmet Clark，ed.，*Waters and Water Rights*，Indianapolis，1972，vol. 5。同样有用的还有Samuel Wiel，*Water Rights in the Western States*，3rd ed.，2 vols.，San Francisco，1911；Wells Hutchins，*Water Rights Laws in Nineteen Western States*，USDA Misc. Pub. 1206，Washington，1971；Ralph Hess，“Arid-Land Water Rights in the United States，” *Columbia Law Rev.*，16（1916）：480——495。

[55] Webb，*The Great Plains*，Boston，1931，431——452.

[56] Samuel Wiel认为滨河原则并非英国习惯法的一部分，而是美国人自法国民法中获取的。见“Waters：American Law and French Authority，” *Harvard Law Rev.*，33（1919）：133——167。亦可参见Wiel，“Origins and Comparative Development of the Law of Watercourses in the Common Law and in the Civil Law，” *California Law Rev.*，6（1918）：245——267；（July）：342——371。他认为，美国法学专家James Kent在其书*Commentaries on American Law*的以下陈述中，将滨河思想介绍至盎格鲁——美国法律当中：“当河流如平常那样流淌……无减不变，河流沿岸的每位业主便自然地享有使用其土地附近流淌的溪流之水的平等权利。”这的确是滨河主义的清晰陈述，但是我尚未找到任何一位现代权威接受威尔关于其渊源的论点。亦可参见Arthur Maass and Hiller Zobel，“Anglo-American Water Law，” *Public Policy*，10（1960）：109——156。

[57] Horwitz，*The Transformation of American Law 1780——1860*，Cambridge，Mass.，1977，31. 占用原则的语言和资源思想的渊源之一可能是英国哲学家约翰·洛克，他重复论及从自然状态中“占用”（appropriating）。参见Locke，*Two Treatises of Government*，ed. Peter Laslett，Cambridge，1967，304——320。

[58] 例如参见Chennat Gopalakrishnan，“The Doctrine of Prior Appropriation and Its Impact on Water Development，” *American J. of Economics and Sociology*，32（1973）：61——72。

[59] 参见Robert Clark，*Waters and Water Rights*，5：40——222，关于“科罗拉多原则”的论述。科罗拉多率先在其领地立法中采用优先占用，其后将之加入其第一部州宪法中。在1882年的*Coff in v. Left Hand Ditch Company*案中，州最高法院宣称滨河原则对该州并不适用。参见Robert Dunbar，“The Signif icance of the Colorado Agricultural Frontier，” *AH*，34（1960）：119——125。亦可参见Harry Scheiber，“Property Law，Expropriation，and Resource Allocation by Government，” *J. of Economic History*，33（1973）：244。沙伊贝尔认为，在科罗拉多将其土地征用法律的应用扩展至私有应用时，它“为西部开辟了道路”。

[60] C. B. Macpherson，*The Political Theory of Possessive Individualism*，Oxford，1962，24——25，54——55.

[61] 引自Boyd，*A History*，93。

[62] 出处同上，127。亦可参见Robert Dunbar，“Water Conf licts and Controls inColorado，” *AH*，22（1948）：180——186；Moses Lasky，“From Prior Appropriation to Economic Distribution of Water by the State-Via Irrigation Administration，” *Rocky Mountain Law Rev*. 1（1929）：161——216，248——70，（Nov.）：35——58。

[63] Art. VIII，sec. 1，of the Wyoming Constitution：“在本州边界之内所有自然溪流、泉水、湖泊，以及其他静止之水的集合，都在此宣布成为本州财产。”怀俄明成立一个州委员会与州工程师一起授予水权，并对其进行评判。

[64] Mead，*Irrigation Institutions*，New York，1910，50.

[65] F. H. Newell，*Report on Agriculture by Irrigation in the Western Part of the United States*，*11th Census*：*1890*，52nd Cong.，1st sess.，House Misc. Doc. 340，Washington，1894，1. 该普查还报告说，科罗拉多拥有处于灌溉下最高的土地表面比率1.34%，而其最重要的博尔德一县则有14.04%的区域被灌溉。（p. 2）

[66] Mead，*Irrigation Institutions*，327.

[67] Kevin Starr在其书中描述了金的生涯。见*Americans and the California Dream*，*1850——1915*，New York，1973，97——105.

[68] King，“Annual Address，” *California Farmer*，18（19 Sept. 1862）：10.

[69] Robert Kelley，*Gold vs. Grain*，Glendale，Calif. 1959，56——57，154——156，203——204. 水力采矿在摧毁农田与水道的同时，也发展了工程技术；在1880年代，当采矿终止之后，这些技术被用于灌溉以及地方水工程上。参见Walter Huber，“An Engineering Century in California，” *Trans. ASCE*（Centennial Transaction，1953）：99——101。

[70] King，10——11. 关于类似情感的流露，参见James and John Warren，“Memorial to Congress on an Agricultural College for California，” *AH*，40（1966）：53——56。

[71] George，“What the Railroads Will Bring Us，” *Overland Monthly*，1（1868）：298.

[72] R. H. Allen，“The Spanish Land Grant System as an Inf luence in the Agricultural Development of California，” *AH*，9（1935）：128.

[73] Gates，“Public Land Disposal in California，” in Shideler，176. 亦可参见Gates，“California Land Policy in Its Historical Context，” in *Four Persistent Issues*，Berkeley，1978，19。今天加州集中的土地所有权类型在很大程度上是当时聚敛的结果。

[74] Marx，*Capital*，trans. Samuel Moore and Edward Aveling，New York，1906，785. 所谓“原始积累”，马克思意指在工厂与工厂利润之前，如英国那样，农民土地被

侵占，土地集中在少数大地产手中的阶段。

[75] 一位作者说，在圣华金河两岸的宽阔地带曾经看到43万英亩的小麦，庄稼生长在单位面积达3.6万英亩之大的农场上。Ezra Carr，*The Patrons of Husbandry on the Pacific Coast*，San Francisco，1875，66。亦可参见Rodman Paul，“The Beginning of Agriculture in California，” *California Historical Q.*，52（1973）：20——26；Frank Adams，“The Historical Background of California Agriculture，” in Claude Hutchison，ed.，*California Agriculture*，Berkeley，1946，35——36；Howard Reed，“Major Trends in California Agriculture，” *AH*，20（1946）：252——53；Lawrence Jellinek，*Harvest Empire*，San Francisco，1980，47——60；Reynold Wik，“Some Interpretation of the Mechanization of Agriculture in the Far West，” in Shideler，73——83；William Preston，*Vanishing Landscapes*，Berkeley，1981，130——135。

[76] Nob Hill，旧金山的富人区。

[77] Gilbert Fite，*The Farmers Frontier*，*1865——1900*，New York，1966，163，166——168.

[78] John Ganoe，“The beginning of Irrigation in the United States，” *Mississippi Valley Historical Rev.*，25（1935）：65.

[79] T. S. Van Dyke，“Irrigation in Southern California，” *Independent*，45（4 May 1893）：8；R. Louis Gentilcore，“Ontario，California and the Agricultural Boom of the 1880s，” *AH*，34（1960）：77——87. 在1880年，William Hammond Hall统计，在洛杉矶与圣伯纳迪诺县共有82 485英亩灌溉田，其中大约有三分之一种植柑橘、橄榄与葡萄。*Report of the State Engineer*，Sacramento，1880，pt. 4，59。

[80] *Report of the Commissioner of Agriculture for the Year 1873*，Washington，1874，283. 美国与海外的共同经历是，灌溉令土地价值上涨500%，甚至更多。参见Edward Bates Dorsey，“Irrigation，” *Trans. ASCE*，16（1887）：98。

[81] Gates，“California Land Policy，” 19；Gerald Nash，“Henry George Reexamined，” *AH*，33（1959）：133——137.

[82] Virginia Thickens，“Pioneer Agricultural Colonies of Fresno County，” *California Historical Society Q.*，25（1946）：17——38，169——177. 关于图莱里拓殖点，参见Preston，149——154。

[83] Thickens，31——32. Lilibourne Winchell，*History of Fresno County and the San Joaquin Valley*，Fresno，1933，137.

[84] George Freeman，“Among the Irrigators of Fresno，” *Overland Monthly*，9（1887）：624. 弗里曼继而写道：“拓殖点的生活，邻里关系非常亲近，这给妇女孩童带来满足，特别是对那些习惯于畜牧场或边疆牧场寂寞生活的人而言。”（p. 628）

[85] Frank Norris的同名小说，1901年出版。该书将南太平洋铁路公司比喻成触角四处延伸的章鱼，碾压加利福尼亚的小麦种植农场主。小说描写了二者之间的冲突，垄断对个人的压制。

[86] Frank Norris，*The Octopus*，Garden City，N. Y.，1928，I，48.

[87] Richard Orsi，“The Octopus Reconsidered，” *California Historical Q.*，54（1975）：200——201；210——212.

[88] John Constable（1776——1837），英国著名浪漫主义风景画家，擅于描绘英国田园风光，名作有《麦田》、《干草车》等。

[89] Omar Khayyám（1048——1122），波斯著名数学家、诗人，以《鲁拜集》闻名后世。

[90] M. B. Levick，*Fresno County California*，San Francisco，n.d.

[91] San Joaquin and King's River Canal and Irrigation Company，*Agricultural Lands and Waters in the san Joaquin and Tulare Valleys*，prospectus，San Francisco，1873，7.

[92] Gates，“Public Land Disposal，” 172——173；Gates，“California Land Policy，” 19；Edward Treadwell，*The Cattle King*，rev. ed.，Boston，1950，63，66.

[93] Gates，“California Land Policy，” 19. 最终，克恩县土地公司为一家石油企业兼并；在1973年，其在加州小块土地总面积为362 843英亩，此外，在其他州，还拥有100万英亩的土地。参见Robert Fellmuth，*Politics of Land*，New York，1973，515。

[94] John Ganoe，“The Desert Land Act in Operation，” *AH*，11（1937）：142——157；Paul Gates，*History of Public Land Law Development*，Washington，1968，638——641.

[95] Haggin，*The Desert Lands of Kern Country*，*Cal.*，San Francisco，1877，vii. 此文件主要是一套有关数百位证人证实哈金土地沙漠环境的法庭证词。

[96] William Smythe，*The Greatest Irrigated Farm in the World*，pamphlet，San Francisco，1893.

[97] Visalia Delta，8 November 1878，引自Margaret Cooper，*Land*，*Water*，*and settlement in Kern County*，*California*，*1850——1890*，New York，1979，252。

[98] Gordon Miller，“Shaping California Water Law，1781 to 1928，” *Southern California Q.*，55（1973）：13——22.

[99] Legislative Irrigation Committee of State Irrigation Convention，*Address to the Legislature of the State of California*，*Twenty-sixth Session*，pamphlet，Fresno，1884，3——5.

[100] 这种在美国西部史上常见的区分在他处同样普遍。参见Robert Edgerton，“‘Cultural’ vs. ‘Ecological’ Factors in the Expression of Values，Attitudes，and Personality Characteristics，” *American Anthropologist*，67（1965）：442——447。

[101] Treadwell，80——94.

[102] 关于“加利福尼亚原则”的讨论，参见Robert Clark，5：232——384。其他西部州与大平原者也仿效与之相类似的原则。关于华盛顿州类似的滨河——占用妥协，参见Emmett Vandervere，“History of Irrigation in Washington”（Ph.D. diss.，U. of

Washington，1948），96——102。

[103] 在1909年的*Miller and Lux v. Madera Canal and Irrigation Company*案中，加州法院坚持滨河在约束占用者上“不受任何程度的合理性限制”——亨利·米勒的又一项胜利。该决定在1926年的*Herminghaus* v. *Southern California Edison Company*案中，被再次肯定。而后，在1928年，加州通过宪法修正案，令“合理而有益的使用”原则成为该州法律；它并没有废止滨河权利，但是自此以后，这些权利必须以合理且经济上有益的方式进行实践。参见Miller，32——33。

[104] 关于美国西部资源法律中工具主义偏见青睐开发与发展胜于不使用的问题，在Harry Scheiber与Charles McCurdy的文章中有精彩的讨论。“Eminent-Domain Law and Western Agriculture，1849——1900，” in Shideler，112——130。

[105] Malone，“The California Irrigation Crisis of 1886：Origins of the Wright Act”（Ph.D. diss.，Stanford U.，1965），13；Benjamin Rhodes，“Thirsty Land：the Modesto Irrigation District”（Ph.D. diss.，U. of California，Berkeley，1943），51——52.

[106] John Bennett，“The District Irrigation Movement in California，” *Overland Monthly*，29（1897）：252——257. 根据很多大土地所有者对灌溉区的诉讼，埃尔伍德·米德称《赖特法案》是对“任何自治人士的羞辱”，言下之意是灌溉区投票不以财产为基础是不明智的。Mead，*Irrigation Institutions*，213。

[107] 由于它授权灌溉区发行债券，因此是《赖特法案》，而非1865年的《犹他法案》成为西部各州的模板。1917年，南北达科他与得克萨斯成为该地区17个州中最后通过灌溉区法案的州。选举资格在各州之间变化很大，但是14个州要求财产所有权，而科罗拉多、怀俄明、蒙大拿以所拥有英亩数为基础计算选票。参见Wells Hutchins，*Irrigation Districts*，USDA Technical Bull. 254（1931）。

[108] *11th Census 1890*，1；Grunsky，“The Material Progress of California，” *Overland Monthly*，29（1897）：516.

[109] Mead，*Report of Irrigation Investigations in California*，USDA Off ice of Experiment Stations，Irrigation Investigations Bull. 100，Washington，1901，32.

[110] 关于各灌溉区所遇困难的讨论，参见Frank Adams，*Irrigation Districts in California，1887——1915*，California State Dept. of Engineering Bull. 2，Sacramento，1916。由于过度发行债券，《赖特法案》在1897年作出修正，给予大土地所有者对灌溉区政策的否决权。

[111] Hall，“Irrigation in California，” *National Geographic*，1（April 1889）：7. 霍尔自1878年任职州工程师，直至1891年该办公室废除。参见Charles Korr，“William Hammond Hall：The Failure of Attempts at State Water Planning in California，1878——1888，” *Southern California Q.*，45（1963）：305——322；Gerald Nash，*State Government and Economic Development*，Berkeley，1964，189——194。

[112] Emory，*Notes of a Military Reconnoissance*，30th Cong.，1st sess.，House Exec. Doc. 7，Washington，1846，98.

[113] Marsh，*Irrigation：Its Evils，the Remedies，and the Compensations*，43rd Cong，1st sess.，Senate Misc. Doc. 55，Washington，1874，4——5. 此文应美国农

业委员之约而撰写，按其传记作者的话说，其对水的共有权倡议“在国会中刮起一场大风”。David Lowenthal，*George Perkins Marsh*，New York，1958，308。亦可参见Marsh，*Man and Nature*，Cambridge，Mass.，1965，313，321——322。

[114] Marsh，*Irrigation*，6——7. 在医学界人士中，对加利福尼亚的灌溉发展有大量反对意见，他们相信疟疾是由沼泽、死水及其“恶臭”造成的。参见Kenneth Thompson，“Irrigation as a Menace to Health in California，” *Geographical Rev.*，59（1969）：198——214。

[115] Marsh，*Irrigation*，22.

[116] Weber，*Economy and Society*，ed. Guenther Roth and Claus Wittich，4th ed.，3 vols.，New York，1968，1：31——38，212——215.

[117] 对理解该过程，特别是其在发达资本主义中的运作（以及失败）很有用的著作为Jürgen Habermas，*Legitimation Crisis*，trans. Thomas McCarthy，Boston，1975。

[118] Brough，109.

[119] Reeve，“Irrigation and Agriculture，” *Independent*，45（16 Feb. 1893）：35. 该作者预言在未来的某日，西部将有3.5亿英亩的土地得到灌溉。“可在此处找到空间的可能农业人口，”他继续道，“是很容易估算的。”（p. 34）

[120] 出处同上。

[121] 出处同上。Nimmo，“Uncle Sam's Farm，” *Frank Leslie's Illus. Newspaper*（7 Dec. 1889），322. 尼莫同样讲述“一个强大的帝国”从干旱土地的拓荒中冉冉升起，“这个大陆历史上令野性土地臣服于文明人之用的最后，可能亦是最重要的篇章”。出处同上，16. Nov.，258——259。

[122] Estee，“The Irrigation Problem，” annual address before the State Agricultural Society of California，Sacramento，1874，23；*Reclamation of Arid Lands by Irrigation*，Report of Committee on Arid Lands of California State Board of Trade，San Francisco，1889，46——47.

[123] *Reclamation of Arid Lands*，48——50.

[124] Hall，“Irrigation in California，” 12——13；Seattle *Sunday Times*，8 Feb，1903.

[125] 在某些案例中，大地产的分割是暂时现象。R. H. Allen讲到在一项西班牙土地赠予中，最贫瘠的土地被贩售给拓殖者；在后者失败后，该地产又重新整合。“经常地，那些大土地产权”，他写道，“保持完整，以份地的形式出租给”佃农阶级（“Spanish Land Grant System，” p. 142）。

[126] Hall，*Report of the State Engineer*（1880），pt. 4，125. 亦可参见Hall，“The Irrigation Question. Memorandum No. 2：California and Australia”，Sacramento，1886，14.

[127] Stewart to Nelson Thomasson，12 Dec. 1891，William M. Stewart Papers，Nevada Historical Society，Reno.

[128] 参见Lawrence Lee，“William Ellsworth Smythe and the Irrigation

Movement，” *PHR*，41（1972）：289——311；Martin Carlson，“William E. Smythe，” *JW*，7（1968）：41——47；“William Ellsworth Smythe，” *National Cyclopaedia of American Biography*，New York，1927，17：443——444。关于其拓殖化努力，参见 Lawerence Lee，“The Little Landers’ Colony of San Ysidro，” *J. of San Diego History*，21（1975）：26——51；以及Henry Anderson，“The Little Landers’ Land Colonies，” *AH*，5（1921）：139——150。

[129] 引自Martin Carlson，“The Development of Irrigation in Nebraska，1854——1910”（Ph.D. diss.，U. of Nebraska，1963），201——202。

[130] Smythe，*The Conquest of Arid America*（Seattle，1969），43. 此书的宣传广告包括野牛比尔（Buffalo Bill Cody）对它的背书。他为了怀俄明的一项灌溉项目放弃了野性西部演出：“就我看来，它将向人类证实除了《圣经》之外出版的任何书籍所不能证实的最伟大利益。”

[131] 出处同上，11。斯迈思著作第一部的前言引文来自安德鲁·卡内基之作，它是展示拥有巨额财富之人如何宣扬民主是经济与地理扩张之结果理念的良好范例。卡内基在心满意足中总结道：“资本家与财产拥有人在新国家（如美国），比在旧国家更能安全地享受其财产。”（p. 477）

[132] Smythe，*Constructive Democracy*，New York，1905，246.

[133] 出处同上，327。

[134] Lee，Introduction to Symthe，*Conquest*，xxxv.

[135] Smythe，*Conquest*，32——33.

[136] 出处同上，64。斯迈思提倡一项政府资助的垦务项目，在下章中我们将讨论该问题。即使在此提议中，其措辞仍是企业资本的话语：政府被描述为“公共资本家”以及“美利坚合众国无限公司”，就好像它是超级卡内基，将其金钱投入较小的风险企业中。见Smythe，*Conquest*，xxvii——xxviii。

第四章 全盛期：国家与沙漠

[1] Sparks，“Irrigation and the American Frontier，” *Chautauquan*，35（1902）：568，570.

[2] Powell，引自William Culp Darrah，*Powell of the Colorado*，Princeton，1951，312。亦可参见A. Bower Sageser，“Los Angeles Hosts an International Congress，” *JW*，4（1965）：411——424。

[3] 作者本人在2002年出版*A River Running West: The Life of John Wesley Powell*, New York: 2002。该书获得数项大奖，是迄今为止对鲍威尔复杂人生与时代作出最佳诠释的著作。

[4] 关于鲍威尔的标准传记为Darrah，*Powell*，以及Wallace Stegner，*Beyond the Hundredth Meridian*，Boston，1954。后者是关于鲍威尔生涯的尤为出色的著作，虽然它粉饰了此人技术统御的一面。

[5] Powell，*Geographical and Geological Surveys West of the Mississippi*，43rd Cong.，1st sess.，House Report 612，Washington，1874，10.

[6] Powell，*Report on the Lands of the Arid Region of the United States*，ed. Wallace Stegner，Cambridge，Mass.，1962，56.

[7] Powell，“Institutions for the Arid Lands，” *Century*，40（1890）：111. 亦可参见其“History of Irrigation，” *Independent*，45（1893）：1——3。此文尤为值得注意之处在于，它没有提及古代治水社会的专制特质；相反，鲍威尔专注于更为讨好的论点，认为在旧世界沙漠中，“文明自（灌溉）农业中迸发”。

[8] Everett Sterling，“The Powell Irrigation Survey，1888——1893，” *Mississippi Valley Historical Rev.*，27（1940）：421——434. 参见Darrah，chap. 19；Arthur Frazier and Wilbur Heckler，*Embudo，New Mexico：Birthplace of Systematic Stream Gaging*，U.S. Geological Survey，Professional Paper 778，Washington，1970。

[9] George Rothwell Brown，in *Reminiscences of Senator William M. Stewart of Nevada*，New York，1908，17.

[10] 关于灌溉勘察的国会讨论在曼宁的书中有很好的讨论。见Thomas Manning，*Government in Science*，Lexington，Ky.，1967，chap. 9.

[11] *Report of the Special Committee on the Irrigation and Reclamation of Arid Lands*，51st Cong.，1st sess.，Senate Report 928，Washington，1890，pt. 1，15. 斯图尔特的多数派报告包括对该趟考察与其建议的总结（pp. 1——94）。少数派成员批评这些建议，认为它们“代表大型牧牛公司的利益”和“那些在西部迅速发展的大型灌溉公司的利益，将所有用于灌溉的水权移交给它们，实际上，排斥那些希望在这片土地上获取一块宅地的贫穷定居者”（p. 98）。

[12] Stewart to John Conness，引自John Townley，“Reclamation in Nevada，1850——1904”（Ph.D. diss.，U. of Nevada，Reno，1976），171——172。斯图尔特在托马斯·亚历山大的书中找到了唯一的学术界辩护人。见Thomas Alexander，*A Clash of Interests*，Provo，Utah，1977，146——155。根据该作者，斯图尔特是一位被围攻的西部人，与那些试图“锁定”其区域资源的外来势力斗争不懈。

[13] Albert Bietstadt（1830——1902），德裔美国画家。哈德逊河画派及自此延伸而出的落基山画派代表人物，以绘画西部壮丽风光闻名，用色繁丽，构图恢宏，其代表作包括《约塞米蒂半穹顶》等。

[14] *Report of the Special Committee*，pt.5，23；F. H. Newell，*Report on Agriculture by Irrigation in the Western Part of the United States，at the Eleventh Census：1890*，52nd Cong.，1st sess.，House Misc. Doc. 340（Washington，1894），pt. 20，1. 参见Richard Hinton，*Irrigation in the United States*，49th Cong.，2nd sess.，Senate Misc. Doc. 15，Washington，1887。

[15] *Report of the Special Committee*，pt. 5，17——23；Powell，“The Irrigable Lands of the Arid Region，” *Century*，39（1890）：671——672.

[16] Wallace Stegner（1909——1993），美国著名作家、斯坦福大学教授、环保主义者，鲍威尔传记的作者，被誉为“西部文学泰斗”，其代表作包括《安息角》（*Angle of Repose*）等。

[17] Stegner，338. 斯泰格纳认为，鲍威尔对社会问题的基本解决途径是1930年代与现代福利国家的先驱，但是“为神话束缚的西部……坚持像一辆砾石路上行进的有轨电车跌跌撞撞驶入未来”（pp. 338）。

[18] *Report of the Special Committee*，pt. 5，66.

[19] Miles，“Our Unwatered Empire，” *North American Rev.*，150（1890）：376.

[20] Powell，“Institutions for the Arid Lands，” 113. 关于鲍威尔平民主义立场与米德政府控制计划的对抗，参见Robert Dunbar，“The Search for a Stable Water Right in Montana，” *AH*，28（1954）：145。

[21] *Report of the Special Committee*，pt. 5，201.

[22] 出处同上，95，200。

[23] Powell，“Institutions for the Arid Lands，” 68.

[24] *Report of the Special Committee*，pt. 5，17.

[25] 关于随之而来的联邦控制在此盆地的扩张，参见Ira Clark，“The Elephant Butte Controversy，” *J. of American History*，61（1975）：1006——1033。参见Donald Pisani，“Federal Reclamation and Water Rights in Nevada，” *AH*，51（1977）：540——558；“States vs. Nation：Federal Reclamation and Water Rights in the Progressive Era，” *PHR*，51（1982）：265——282.

[26] Powell，“The Lesson of Conemaugh，” *North American Rev.*，149（1889）：156. 这场灾难在麦卡洛的书中有更多细节描述，David McCullough，*The Great Flood*，New York，1968；特别参见该书关于彼处专家不负责任的章节（pp. 262——263）。

[27] Mary Hallock Foote，*A Victorian Gentlewoman in the Far West*，ed. Rodman Paul，San Marino，Calif.，1972，269——329；Rodman Paul，*When Culture Came to Boise*：*Mary Hallock Foote in Indaho*，Idaho Historical Series，no. 19（1977）；Paul Murphy，“Early Irrigation in the Boise Valley，” *Pacif ic Northwest Q.*，44（1953）：177——184。华莱士·斯泰格纳的小说《安息之角》（1971）便是基于玛丽·富特在西部的生活而作。

[28] Foote，*Victorian Gentlewoman*，265.

[29] 该画伴随其文“Pictures of the Far West——VII，” *Century*，38（1889）：299——300。

[30] Foote，*The Chosen Valley*（Boston，1892），52——53，314.

[31] “Sons of Martha”，《圣经》故事的引申，指辛勤工作、不计荣辱的劳动者。1907年，拉迪亚德·吉卜林（Rudyard Kipling）以此为题创作诗歌，后于1922年被作者本人收入加拿大“呼唤工程师仪式”誓词。

[32] 维格曼的书在1888年出版时，只有106页；其第七版（1922）有553页，以及100多页的插图——美国水利工程成熟的明证。关于阿瑟·富特的藏书，参见*Victorian Gentlewoman*，296——297。其阅读的结果之一可能就是他将尼罗河流域灌溉体系引入加利福尼亚的计划。参见Foote，“The Redemption of the Great Valley of California，” *ASCE Trans.*，66（1910）：229——279。

[33] Deakin，*Irrigation in Western America*，Melbourne，1885，12，36——38，94.

[34] Robert Hill，“Irrigation in the Texas-New Mexico Region，” *Independent*，45（1893）：11.

[35] 参见Oscar Lewis，*George Davidson*，Berkeley，1954。这位传记作者写道，戴维森的主要兴趣“总是将科学的进步实际地运用于商业与工业的问题当中”（p. 49）。他受雇勘测、推动私人灌溉项目，包括克恩县的詹姆斯·哈金项目。

[36] *Report of the Board of Commissioners on the Irrigation of the San Joaquin*，*Tulare*，*and Sacramento Valleys of the State of California*，43rd Cong.，1st sess.，House Exec. Doc. 290，Washington，1874，25，39，40.

[37] Davidson，“The Application of Irrigation to California”（1879），in Alonzo Phelps，ed.，*Contemporary Biography of California's Representative Men*，San Francisco，1881，123；Davidson，*Irrigation and Reclamation of Lands for Agricultural Purposes as Now Practiced in India*，*Egypt*，*Italy*，*etc.*，44th Cong.，1st sess.，Senate Exec. Doc. 94，Washington，1875. 参见Robert Burton Buckley，*The Irrigation Works of India*，2nd ed.，London，1905。

[38] Wilson，“The Irrigation Problem in Montana，” *National Geographic*，2（1889）：212——229.

[39] 波斯轮车，Persian wheel或者sakia，公元3世纪前后发明，在印度广泛使用。一种直立水车上有多个木桶，水轮转动木桶浸入水中取水，转至上方时，木桶中水倒入水槽。同中国隋唐时期发明的筒车类似，然筒车使用水力驱动，波斯轮车一般使用人畜力。

[40] Wilson，“Irrigation in India，” U.S. Geological Survey，*12th Annual Report*，*1890——1891*，Washington，1891，pt. 2，369；Wilson，“American Irrigation Engineering，” *Trans. ASCE.*，25（1891）：161. 亦可参见其“Irrigation in India，” *Trans. ASCE.*，23（1890）：217——253；“Irrigation Engineering，” *Independent*，45（1893）：3。

[41] U.S. Geological Survey，*13th Annual Report*，*1891——1892*，Washington，1893，pt. 3. 120.

[42] Wilson，*Manual of Irrigation*，New York，1893，40——41. 参见Franklin King，*Irrigation and Drainage*，5th ed.，New York，1907，208——217；John Widtsoe，*The Principles of Irrigation Practice*，New York，1920，331——347。

[43] Willcocks，*Sixty Years in the East*，Edinburgh，1935，266. 这部自传是有关道德热诚的英国灌溉旅发人深省的肖像画。“白人的真正负担，”威尔科克斯写道，“在于补给地球并征服之。”（pp. 72——73）

[44] Deakin，*Irrigated India*，London，1893，20，21，26，234.

[45] 出处同上，237。

[46] Whitcombe，*Agrarian Conditions in Northern India*，vol. 1，Berkeley，1972，119. 有关类似的经济错位案例，参见Robert Tignor，*Modernization and British Rule in Egypt*，*1882——1914*，Princeton，1966，214——248。在英国的管理下，埃及由自给自足变为食品输出国。

[47] Tignor，71，76——78.

[48] 参见Hilgard，T. C. Jones，and R. W. Furnas，*Report on the Climatic and Agricultural Features of the Arid Region of the Pacif ic Slope*，Washington，1882，29——44；Hilgard，*Report on the Physical and Agricultural Features of the State of California*，San Francisco，1884，99；特别是Hilgard，“Alkali Lands，Irrigation and Drainage in Their Mutual Relations，” appendix to *California State Experiment Station Report*，*1890*，Sacramento，1892。希尔加德的生平与著作见*Science*，43（1916）：447——253。

[49] Mead，*The Arid Public Lands——Their Reclamation*，*Management*，*and Disposal*，55th Cong.，1st sess.，House Doc. 130，Washington，1897，18.

[50] John Stow，引自Keith Thomas，*Man and the Natural World*，New York，1983，276。

[51] Newell，“Discussion，” *ASCE Trans.*，62（1909）：10——11；Newell，*Water Resources*，New Haven，Conn.，1920，191.

[52] “The Colorado River”（1912），Lippincott Papers，WRCA/UCB. 参见R. H. Forbes的类似陈述，*The River-Irrigating Waters of Arizona*，U. of Arizona Agricultural Experiment Station Bull. 44（1902），206：“当科罗拉多河能够如其更伟大、更著名的同类河流一样成功地被理解与使用时，它将被视为美国的尼罗河，灌溉人在新国度中的造物者，西方埃及之母。”

[53] *Cong. Rec.*，11 Aug. 1894，8422——8423.

[54] Paul Gates，*History of Public Land Law Development*，Washington，1968，650——651；William Smythe，*The Conquest of Arid America*，Seattle，1969，193——194，270——271；Benjamin Hibbard，*A History of Public Land Policies*，Madison，Wis.，1965，437.

[55] Lewis Gould，*Wyoming*，New Haven，Conn.，1968，131——133.

[56] Mead，“Arid Public Lands，” 4——5.

[57] 关于整个1890年代该州农业情形，参见Mary Ellen Glass，*Water for Nevada*，Reno，1964。关于其与加利福尼亚的争论，参见Donald Pisani，“Storm over the Sierra：A Study in Western Water Use”（Ph. D. diss. U. of California，Davis，1975）。

[58] Lilley and Gould，“The Western Irrigation Movement，1878——1902，” in Gene Gressley，ed.，*The American West*，Laramie，Wyo.，1966，72——74. 如同那些工程师，他们将“理性”等同于水开发的国家计划。相反的观点，参见Stanley Davidson，“The Leadership of the Reclamation Movement，1875——1902”（Ph.D. diss.，U. of California，Berkeley，1951）。戴维森相信，联邦计划是感情用事的非理性改革者和狂热改革运动者强加于西部的工作。事实上，联邦化是一种帝国扩张文化的产物，而那些改革者、理性追寻者以及各种西部经济利益集团共同给予他们热情的支持。

[59] Chittenden，*Preliminary Examination of Reservoir Sites in Wyoming and Colorado*，55th Cong.，2nd sess.，House Exec. Doc. 141，Washington，1897，55.

参见Gordon Dodds，*Hiram Martin Chittenden*（Lexington，Ky.，1973），31——41。“奇滕登报告，”威廉·斯迈思写道，“代表了破晓时分。”（*Conquest*，271）

[60] Mead，“Arid Public Lands，” 7. 他在另一篇报告中向联邦化靠近了一步。“Rise and Future of Irrigation in the United States，” *Yearbook of the U.S. Dept. of Agriculture*，*1899*，Washington，1900，609.

[61] Warren to William Stapleton，Warren Papers，U. of Wyoming. 斯泰普尔顿是丹佛《共和党人报》的编辑，该报激烈地反对联邦化。然而，沃伦突然改变立场转而支持之。关于马克斯韦尔，参见Andrew Hudanick，Jr.，“George Hebard Maxwell，” *JW*，14（1975）：108——121；John Ganoe，“The Origin of a *National Reclamation Policy*，” *Mississippi Valley Historical Rev.*，18（1931）：39——40。

[62] The Silver Republicans，1890年代活跃的美国政党，从共和党中分裂出来，主张“自由白银”与金银复本位制。共和党则主张金本位制。该党在1900年后逐渐衰落。

[63] Smythe，273——274. 白银共和党鲜明地提倡国家政府建造计划，而共和党则在此问题上语焉不详，呼吁进行将水分配留在州府手中的“充分国家立法”。民主党的政纲仅仅提及对水开发“明智体系”的需要。

[64] *The Public Papers of Francis G. Newlands*，ed. Arthur Darling，2 vols.，Boston，1932，2：65.很明显，纽兰兹在起草其议案时在很大程度上依赖纽厄尔的建议。汤利（p. 304）认为，纽兰兹的主要动机是重组一些糟糕的私人灌溉投资的渴望及其政治考量。

[65] 32 Stat. 388.

[66] *Cong. Rec.*，13 June 1902，6778. 东部和中西部的反对既不激烈也不广泛。10位马萨诸塞州的代表有7位完全没有投票，2位投了赞成票。伊利诺伊则是13位赞成，1位反对，8人弃权。最多的反对票来自宾夕法尼亚（13票），其次为纽约州（8票），再次是俄亥俄州（7票），密西西比以西无一票反对。

[67] 关于罗斯福的积极支持，参见Symthe，281——293。罗斯福对纽兰兹独占该立法之功深怀怨怼，甚至声言那个内华达佬“对议案通过毫无贡献”。Roosevelt to Charles Fletcher Lummis，*The Letters of Theodore Roosevelt*，ed. Elting Morison，vol. 3，Cambridge，Mass.，1951，317。

[68] J. Leonard Bates，“Fulf illing American Democracy：The Conservation Movement，1907 to 1921，” *Mississippi Valley Historical Rev.*，44（1957）：29——57；Roy Robbins，*Our Landed Heritage*，rev. ed.，Lincoln，Neb.，1976，尤其是330——333。在更晚近的著述中，理查德·奥尔斯顿在其博士论文中探讨了某种程度上类似的情形。“Commercial Irrigation Enterprise：The Fear of Water Monopoly and the Genesis of Market Distortion”（Ph. D. diss.，Cornell U.，1970）。奥尔斯顿批评垦务领袖对垄断如此恐惧，以致他们在水开发中破坏了市场分配机制，而这种机制将带来对资源的更具“生产性”的利用。虽然奥尔斯顿对这种反垄断恐惧有所夸张，但他在这一点上言之有理：自一开始，联邦垦务便回避亚当·斯密的原则。

[69] Hays，*Conservation and the Gospel of Eff iciency*，New York，1969，序言。海斯宣称：“现代美国资源保护运动起源于联邦行政人员与政治领袖面对西部经济增长问题，更确切地说，西部水开发问题上的第一手经验。”（p. 5）

[70] 在澄清围绕进步主义的各种混淆之著作中，最近亦是最成功的成果是丹尼尔·罗杰

斯的论文，发表于*Reviews in American History*，10（1982）：113——132。他描述了进步主义者的三种鲜明“语言”：反垄断主义、社会黏合性与技术效率。三者均可确凿无疑地在联邦垦务的支持者中寻见，此外还有罗杰斯所指明的所有内在矛盾。

[71] “The Man with the Hoe”，美国诗人埃德温·马卡姆（Edwin Markham，1852——1940）在1898年发表的名作的标题。该诗灵感得于法国画家米勒的画作《扶锄人》，表达了对劳工阶层艰难生活的深刻同情和对整个时代的质疑。

[72] *Cong. Rec.*，21 Jan. 1902，836——837.

[73] 出处同上，27 March 1902，6723——6724，6726。

[74] 出处同上，6742. George Ray et al.，“Views of the Minority，” *Irrigation and Reclamation of Arid Lands*，57th Cong.，1st sess.，House Report 794，Washington，1902，pt. 2。

[75] *Cong. Rec.*，1 March 1902，2278，2282，2283；27 March，6730，6743，6747.

[76] 出处同上，27 March 1902，6740。

[77] 出处同上，6 February 1902，1383。

[78] 出处同上，1 March 1902，2283；27 March，6755。

[79] 出处同上，27 March 1902，6734。纽兰兹坚持声称1902年法案的主旨在社会改革。在加州的一场演讲中，他坚持道，该法案的目的是“破坏土地垄断；不仅要阻止公共土地的垄断，而且要打破在干旱地区分布的现有土地垄断”。*Sacramento Valley Development Assoc. Bull.* 23（1905）：15。无疑，他在为自己声言，而非为威廉·斯图尔特以及众议院其他准备好投赞成票的保守主义者代言。

[80] Lampen，*Economic and Social Aspects of Federal Reclamation*，Baltimore，1930.

[81] 译文将1923年之前该机构译为垦务署，1923年之后译为垦务局。

[82] F. H. Newell，“The Reclamation of the West，” *Smithsonian Institution Annual Report*，*1903*，Washington，1904，827——841；Alfred Golzé，*Reclamation in the United States*，Caldwell，Idaho，1961，26——28.

[83] F. H. Newell，“The Work of the Reclamation Service，” *Smithsonian Institution Annual Report*，*1904*，Washington，1905，328. 当第一批拓殖项目在1904年被授权时，基金总数为2300万美元。

[84] 美国西进运动时期著名的野牛猎手，后来成立“野性西部”演出团，在美国及欧洲巡演。19世纪末、20世纪初，在怀俄明州投资土地与灌溉，此后兴建的肖肖尼水坝后来更名为野牛比尔水坝。

[85] *Cong. Rec.*，21 June 1910，8684——8689. 其中最大的项目之一即华盛顿州亚基马项目，它开始是一项在向阳运河周边组织成立的私人投资企业。参见Calvin Coulter，“The New Settlers on the Yakima Project，1880——1910，” *Pacif ic Northwest Q.*，61（1970）：10——21；“The Victory of National Irrigation in the Yakima Valley，1902——1906，”出处同上，42（1951）：99——122。亦可参见Emmet Vandervere，“History of Irrigation in Washington”（Ph. D. diss. U. of

Washington，1948），142——191。

[86] Arthur P. Davis，“Investigations in Arizona，” *Proceedings of the First Conference of Engineers of the Reclamation Service*，U.S. Geological Survey，Water-Supply and Irrigation Paper（Washington，1904），129——130；H. L. Meredith，“Reclamation in the Salt River，1902——1917，” *JW*，7（1968）：76——83；Christine Lewis，“The Early History of the Tempe Canal Company，” *Arizona and the West*，7（1965）：227——238.

[87] Apache，印第安人的一族。Geronimo，阿帕奇印第安人的著名领袖，在阿帕奇战争中，领导其部族抗击墨西哥与美国数十年，在1886年投降。

[88] George Wharton James，*Reclaiming the Arid West*，New York，1917，65——85.

[89] U.S. Bureau of Reclamation，*Landownership Survey on Federal Reclamation Projects*，Washington，1946，tables 2，3 and 6.

[90] *Off icial Proceedings of the Thirteenth National Irrigation Congress*，Portland，1905，28——30. 国会从未对修正1902年法案，豁免已然立业的土地所有者英亩数限制的呼吁进行投票；该议题被认为对垦务事业太具破坏性。

[91] Lampen，*Federal Reclamation*，60.

[92] Tucker，*First Conference of Engineers*，124.

[93] Gillette，“Reclamation from the Viewpoint of the Settler，” *Irrigation Age*，31（1916）：120；Means，“Discussion of Irrigation，” *Trans. ASCE*，62（1909）：44.

[94] 参见Richard Beidleman，“The Gunnison River Diversion Project，” *Colorado Mag.*，36（1959）：187——201，266——285；M，F，Cunningham，“Cashing in on Natural Wealth，” *Harper’s Weekly*，61（1915）：369；Newell，*Water Resources*，160——161。

[95] Ray Teele，*Irrigation in the United States*，New York，1915，219，227，234——235.根据兰彭（pp. 67——68）的计算，在联邦项目上的平均花费超出176%。关于爱达荷的个案，参见 Charles Coate，“Federal-Local Relationships on the Boise and Minidoka Projects，1904——1926，” *Idaho Yesterdays*，25（1981）：7——8；H. H. Caldwell and M. Wells，*Economic and Ecological History Support Study*，Idaho Water Resource Board，Moscow，Idaho，1974，45——50。

[96] Francis Tracy，*Private Irrigation Enterprise Compared with Government Reclamation*，62nd Cong.，2nd sess.，Senate Doc. 869，Washington，1912，19，21.

[97] Layton，*The Revolt of the Engineers*，Cleveland，1971，vii，117——127. 关于取代纽厄尔的“工程——技术官僚”，参见Gene Gressley，“Reclamation and the West via Arthur Powell Davis，” *The Twentieth-Century American West*，Columbia，Mo.，1977，78——101；“Arthur Powell Davis，Reclamation and the West，” *AH*，42（1968）：241——258。格莱斯利并不认为在戴维斯之“杰弗逊式”价值观与其计划与管理的技术官僚驱动之间存在不协调之处。我认为，将此等人的民主修辞视为自我

欺骗与怀旧的某一种类，比将之看作一种严肃的政治规划更加合理。

[98] James，xv. 该书是将现代官僚与技术权力作为一种民主力量合法化的显例。Editorial，*Irrigation Age*，30（1915）：69。

[99] *Cong. Rec.*，28 Fed. 1922，3174；Committee of Special Advisors on Reclamation，*Federal Reclamation by Irrigation*，68th Cong.，1st sess.，Senate Doc. 92，Washington，1924，xi.

[100] Committee of Special Advisors，26，80；Samuel Fortier，*Trans. ASCE*，90（1927）：688. 阿尔文·约翰逊在很多项目中都找到一种“令人生畏的污秽”。“Economic Aspects of Certain Reclamation Projects，” in U.S. Bureau of Reclamation，*Economic Problems of Reclamation*，Washington，1929，16。

[101] George Kreutzer，*Conference on Reclamation and Land Settlement*，*14——15 December*，*1925*，Washington，1925，15.

[102] Committee of Special Advisors，xii，xvi.

[103] Teele，“The Federal Subsidy in Land Reclamation，” *J. of Land and Public Utility Economics*，3（1927）：339——340；Newell，*ASCE Trans.*，90（1927）：705——706. “该项补助，”农业部长宣称，“看似同联邦政府目前限制生产的努力不相符合。”*Report of the Secretary of Agriculture*，*1930*（Washington，1930），40——41。参见Ray Teele，*Economics of Land Reclamation in the United States*，London，1927，54；Joseph Sax，“Selling Reclamation Water Rights，” *Michigan Law Rev.*，64（1965）：13——46。

[104] Smith and Padf ield，“Land，Water，and Social Institutions，” in William McGinnies and Bram Goldman，eds.，*Arid Lands in Perspective*，Tucson，1969，327——328.

[105] 少数几位注意到灌溉联邦化对西部地方社区影响的学者之一是Michael Robinson，*Water of the West*，Chicago，1979，32——33。

[106] 一篇优秀却过分热情夸大米德的“人道主义精神”的文章是Paul Conkin，“The Vision of Elwood Mead，” *AH*，34（1960）：88——97。关于另一个米德，那个和以柯立芝企业为导向的总统任期相协调的米德，参见Donald Swain，*Federal Conservation Policy*，*1921——1933*，Berkeley，1963，81——95。然而，斯温太过强调米德同其前任们的区别，并且慷慨地将米德更为企业式的政策总结为“睿智练达”而高效。

[107] Agrarianism，非physiocracy（重农主义）。在美国传统中，农业主义的代表人物为托马斯·杰弗逊。他认为由自耕农构成的农业社会在道德上优越于工商业社会，在政治上是美国民主的基础。农业主义倡导土地与财产相对公平的分配，其在美国历史的演化历程中影响深远。

[108] Mead，*Helping Men Own Farms*，New York，1920，141. 在很大程度上，米德之农业乌托邦是为招架世界产业工人这类群体的激进挑战而设计的（pp. 131，198）。Donald Pisani在其文中得出与我本人的结论非常类似的结论，参见“Reclamation and Social Engineering in the Progressive Era，” *AH*，57（1983）：46——63。

[109] James Kluger，“Elwood Mead：Irrigation Engineer and Social Planner”（Ph. D. diss.，U. of Arizona，1970），29n，214. 克鲁格同样讲述了，在痛斥投资者的同时，米德本人在地产投资中斩获颇丰（p. 63）。米德的种族主义偏见在其书*Helping Men Own Farms*有所体现，他在书中哀叹日本人进入加州农业（p. 5），并在另一篇文章（“Making the Desert Bloom，” *Current History*，31，1929）中骄傲地宣布，96%的联邦计划拓殖者或是经年的美国人，或是欧洲移民（p. 129）。

[110] Mead，*Helping Men Own Farms*，40——96；“Federal Reclamation——What Should It Include?” 6——7，10——12；Kluger，71——86.

[111] The Royal Commission on Closer Settlement，深度拓殖在澳大利亚土地殖民历史上，是以集约化农业为基础，与粗犷型农牧业相对。

[112] Kluger，86.

[113] Mead，*Helping Men Own Farms*，203.

[114] Roy Smith，“The California Land Settlements at Durham and Delhi，” *Hilgardia*，15（1943）：463——466，478.

[115] Kreutzer，引自Lampen，117。参见Ignatius O'Donnell之拓殖者指南，由垦务署出版，*Better Business*：*Better Farming*：*Better Living*，Washington，1918。每个灌溉农场，他指导说，都应当如“一个制造工厂”那样被规划，而农场主需要学习“企业式行为的共同体精神，因为那就是一个好企业”（p. 7）。

[116] Widstoe，*Success on Irrigation Projects*，New York，1928，138.

第五章 全盛期：财富的葡萄

[1] 英文原文为A Place Named Imperial，Imperial所指为加利福尼亚的Imperial Valley，中文标准翻译是因皮里尔峡谷。此处译为帝国，强调作者及英文原意。

[2] 关于科罗拉多河的历史地质问题，参见E. Blackwelder，“Origin of the Colorado River，” *Bull. of the Geological Society of America*，36（1934）：551——566；Godfrey Sykes，*The Colorado Delta*，Carnegie Inst. Pub. 460，Washington，1937，37——107；Henry James，“The Salient Geographical Factors of the Colorado River and Basin，” *Annals*，135（Jan. 1928）：97——107；Israel Russell，*Rivers of North America*，New York，1898，271——275；Clarence Dutton，*Tertiary History of the Grand Canyon District*，U.S. Geological Survey Monograph 2，Washington，1882；Fred Kniffen，“The Natural Landscape of the Colorado Delta，” *U. of California Pub. in Geography*，5（1931——32）：149——244。关于大峡谷自身的生态，参见James Hastings and Raymond Turner，*The Changing Mile*，Tucson，1965；Joseph Wood Krutch，*Grand Canyon*，New York，1958。

[3] H.T. Cory，*The Imperial Valley and Salton Sink*，San Francisco，1915；Daniel MacDougal，*The Salton Sea*，Washington，1914；C. E. Grunsky，“The Lower Colorado River and the Salton Basin，” *Trans. ASCE*，59（1907）：1——62.

[4] Helen Hosmer，“Triumph and Failure in the Imperial Valley，” in T. H. Watkins，ed.，*The Grand Canyon*，Palo Alto，Calif.，1969，206——207；Frank Waters，*The Colorado*，New York，1974，296——297；Donald Pisani，*From the*

Family Farm to Agribusiness，Berkeley，1984，chap. 4.

[5] J. A. Alexander，*The Life of George Chaffey*，Melbourne，1928，292. 亦可参见Frederick Kershner，Jr.，“George Chaffey and the Irrigation Frontier，” *AH*，27（1953）：115——123。

[6] John Ganoe，“The Desert Land Act Since 1891，” *AH*，11（1937）：276.

[7] George Kennan，*E.H. Harriman*，Boston，1922，II，132——135. 亦可参见Charles Rockwood，“Born of the Desert，” Calexico *Chronicle*，May 1909；Robert Schonf ield，“The Early Development of California's Imperial Valley，” *Southern California Q.*，50（1968）：279——307，395——426；Allen Day，“The Inundation of the Salton Sea by the Colorado River and How It Was Caused，” *Scientif ic American*，94（1906）：310——312。

[8] H. T. Cory在其文中描述了这场战斗：“Irrigation and River Control in the Colorado River Delta，” *Trans. ASCE*，76（1913）：1204——1453。亦可参见Kennan，II，136——173；Remi Nadeau，*The Water Seekers*，Santa Barbara，Calif.，1974，148——165；以及“The Salton Sea，” *Scientif ic American*，116（1917）：415。

[9] Harold Bell Wright，*The Winning of Barbara Worth*，New York，1966，58——59，98.

[10] Rio Harriman，rio为西班牙语，河流之意。

[11] Harold Bell Wright，*The Winning of Barbara Worth*，New York，1966，290。

[12] J. Smeaton Chase，*California Desert Trails*，Boston，1919，358.

[13] 出处同上，286——287。

[14] Frank Adams，*Irrigation Districts in California*，California State Div. of Engineering and Irrigation Bull. 21，Sacramento，1929，338.

[15] 出处同上，337——343。亦可参见Carl Grunsky，*The Colorado River in Its Relation to the Imperial Valley*，*California*，65th Cong.，1st sess.，Senate Doc. 103，Washington，1917。

[16] Adams，345. Albert Chandler，“Irrigation in California，” in Zoeth Eldredge，ed.，*History of California*，vol. 3，New York，1915，309——311.

[17] Ernest Leonard，“The Imperial Irrigation District”（Ph. D. diss.，Claremont Graduate School，1972），63，80——85，153.

[18] 出处同上，83——91，98——110。

[19] Alexander，306.

[20] Newell，引自M. L. Requa and H. T. Cory，*The California Irrigated Farm Problem*，Washington，1919，157——174。

[21] Requa and Cory，22，59——60，114——115。

[22] Leonard，8——9.

[23] *Problems of Imperial Valley and Vicinity*，67th Cong.，2nd sess.，Senate Doc. 142，Washington，1922；Norris Hundley，“The Politics of Reclamation，” *California Historical Q.*，52（1973）：305——308；Beverley Moeller，*Phil Swing and Boulder Dam*，Berkeley，1971，11——12. Hiram Johnson，“The Boulder Canyon Project，” *Annals*，135（1928）：153，156.

[24] L. M. Holt，“The Reclamation Service and the Imperial valley，” *Overland Monthly*，51（1908）：72；L. M. Holt，“How the Reclamation Service Is Robbing the Settler，” 出处同上，（1907）：510——512；Andrew Chaffey，discussion，*Trans. ASCE*，75（1913）：1527——1528；Alexander，317——333。

[25] Hundley，“Politics of Reclamation，” 297，310——315；Moeller，16——24.

[26] Norris Hundley，*Water and the West*，Berkeley，1975，184——185，192——193，308——310. 亦可参见Reuel Olson，“The Colorado River Compact”（Ph.D. diss.，Harvard U.，1926）。在此协议下，墨西哥分得每年150万英亩尺的水。

[27] Mary Austin，“The Colorado River Controversy，” *Nation*，125（1927）：512.

[28] Black Canyon，黑峡谷是约定俗成的译法，故不据音译。

[29] 关于水坝建造的标准著作为Paul Kleinsorge，*The Boulder Canyon Project*，Stanford，Calif.，1941，185——230。亦可参见Imre Sutton，“Geographical Aspects of Construction Planning：Hoover Dam Revisited，” *JW*，7（1968）：301——344。美国土木工程协会批评该大坝具有投机性和推销性；埃尔伍德·伍德在其文章中回应了这一批评：“Economic Justif ication for Reclamation Activities，” *Reclamation Era*，21（1930）：18——21。其主要论点在于拯救帝国谷于洪水之患，以及保证海岸城市增长的必要性。

[30] Hundley，*Water and the West*，333. 关于此六家公司及其在新西部扮演角色的杰出著作，参见Peter Wiley and Robert Gottlieb，*Empires in the Sun*，New York，1982，15——23，30——35。

[31] *Ninth Annual Report of the Reclamation Service*，*1908——1910*（Washington，1911）.

[32] Robert Findley，“An Economic History of the Imperial Valley of California to 1971”（Ph. D. diss.，U. of Oklahoma，1974），68——72. 芬德利重印了维尔伯的信，并且认为这是对法律的合理解读。更具说服力的著述为Paul Taylor，“Water，Land，and Environment in Imperial Valley，” *Natural Resources J.*，13（Jan. 1973）：1——35。泰勒探讨了更晚近的裁决，在1964年，内务部法务官弗兰克·巴里对帝国谷豁免的反对，以及随后而来的法庭案例：美国诉帝国灌溉区案（1970——1971），耶伦诉希克尔案（1971——1972）。在1980年，保守主义的最高法院支持维尔伯豁免。

[33] 原文为引用，“I never knowed they was anything like her”，引用自《愤怒的葡萄》，非常口语化，用词殊不雅驯。

[34] 参见第47页。

[35] *Fourteenth Census of the U.S.*：*1920*，*vol. 7*，*Irrigation and Drainage*，Washington，1922，15，69ff.

[36] Elwood Mead，*Irrigation Institutions*，New York，1910，380——381.

[37] Albert Henley，“Land Value Taxation by California Irrigation Districts，” *American J. of Economics and Sociology*，27（1968）：380. 亦可参见Hendrick Teilmann，“The Role of Irrigation Districts in California's Water Development，” 出处同上，22（1963）：409——415；Wells Hutchins，*Irrigation Districts*，USDA Technical Bull. 254（1931）。据哈钦斯计算，至1928年，西部共有407个活动的灌溉区，其中73个在加州，其面积从288英亩到55.7万英亩不等。另一种主要的地方组织形式是互助水公司，它是一种私人股份的水供给企业，农场主既是股东又是消费者。

[38] Sidney Harding，“Preliminary Off ice Report on the Possibilities of Forming an Irrigation District in Madera County，California，” 11 Jan. 1916，WRCA/UCB. Richard Adams and W. W. Bedford，*The Marvel of Irrigation*，San Francisco，1921，18——20. 《收获帝国》一书对灌溉在创造先进企业农业中所扮演的角色有所涉及，参见Lawrence Jelinek，*Harvest Empire*，San Francisco，1980，55；亦可参见M. R. Benedict，“The Economic and Social Structure of California Agriculture，” in C. B. Hutchison，ed.，*California Agriculture*，Berkeley，1946，401——402。

[39] R. E. Hodges and E. J. Wickson，*Farming in California*，San Francisco，1928，34，38. E. J. Wickson，*Rural California*，New York，1923，383——385；“The California Fruit Industry，” in Eldredge，vol. 5，New York，1915，321——342；H. E. Erdman，“The Development and Signif icance of California Cooperatives，1900——1915，” *AH*，33（1958）：179——184；Erich Kraemer and H. E. Erdman，*History of Cooperation in the Marketing of California Fresh Deciduous Fruits*，U. of California Agricultural Experiment Station Bull. 557（1933），117——120. 这些企业中最大的一家是加利福尼亚包装公司，由一位意大利移民马克·丰塔纳于1916年创建；此后它变为德尔蒙食品公司（Del Monte），系世界上最大的罐头企业。（Jelinek，64）

[40] Cross，“Cooperation in California，” *American Economic Rev.*，1（1911）：543——544. 关于企业价值在西部农业中的影响，参见Gerald Nash，“Rural Society in the Far West，” in James Shideler，ed.，*Agriculture in the Development of the Far West*，Washington，1975，53——54；Elvin Hatch，*Biography of a Small Town*，New York，1979，267——271。

[41] Karl Marx，*Capital*，trans. Samuel Moore and Edward Aveling，New York，1906，366——368.

[42] Linda Majka and Theo Majka，*Farm Workers*，*Agribusiness*，*and the State*，Philadelphia，1982，9.

[43] Jefferson Davis，“Slavery in the Territories，” *Congressional Globe*，14 Feb.1850，app. 1，154. 当然，黑人确实成为灌溉西部，特别是得克萨斯劳动力资源的一部分。

[44] *California Farmer*，26 May 1854，164.

[45] Charles Nordhoff，*California*：*For Health*，*Pleasure*，*and Residence*，New York，1872，90；Lloyd Fisher，*The Harvest Labor Market in California*，

Cambridge，Mass.，1953，4；Ping Chiu，*Chinese Labor in California，1850——1880*，Madison，Wis.，1963，chap. 5.

[46] Masakazu Iwata，“The Japanese Immigrants in California Agriculture，” *AH*，36（1962）：25——37；Robert Higgs，“The Wealth of Japanese Tenant Farmers in California，1909，” 出处同上，53（1979）：488——493；Adon Poli and Warren Engstrand，“Japanese Agriculture on the Pacif ic Coast，” *J. of Land and Public Utility Economics*，21（1945）：352——364；Emil Bunje，*The Story of Japanese Farming in California*，Berkeley，1957。

[47] Dhan Gopal Mukerji（1890——1936），出生于印度婆罗门家庭，移民美国后，就读加州伯克利分校和斯坦福大学，第一位在美成名的印度裔作家，曾获1928年纽伯瑞金奖。

[48] Dhan Mukerji，*Caste and Outcast*，New York，1923，269——270.

[49] Carey Mc Williams，*Factories in the Field*，Santa Barbara，Calif.，1971，130——133.

[50] Porf irio Diaz（1830——1915），墨西哥独裁者，1876——1911年间任墨西哥总统。

[51] Pancho Villa（1878——1923）和Emiliano Zapata（1879——1919）均为墨西哥革命领袖。

[52] “wetbacks”，对非法穿越边境的移民的贬义称呼，最初仅指涉水或者游泳穿越里奥格兰德河进入美国的墨西哥非法移民。

[53] Leo Grebler，Joan Moore，and Ralph Guzman，*The Mexican-American People*，New York，1970，61——66；Paul Taylor，“The Desert Shall Rejoice，and Blossom as the Rose，” in T. H. Watkins，ed.，*The Grand Colorado*，Palo Alto，Calif.，1969，158；Ernesto Galarza，*Merchants of Labor*，Charlotte，N.C.，1964，chaps. 1——3. Carey Mc Williams，*North from Mexico*，New York，1968，此书提供了有用的背景知识，亦可参见Manuel Gamio，*Mexican Immigration to the United States*，Chicago，1930；Paul Taylor，*Mexican Labor in the United States*，Berkeley，1928——1932。

[54] 78th Cong.，1st sess.，Senate Report 1150，Washington，1942，pt. 4，522——523；Edwin Pendleton，“History of Labor in Arizona Irrigated Agriculture”（Ph.D.diss.，U. of California，Berkeley，1950），597——598，618，629——630.

[55] Pendleton，68，123——125；Paul Taylor，“Power Farming and Labor Displacement in the Cotton Belt，” *Monthly Labor Rev.*，44（1938）：27——28.

[56] Okies，对1930年代流动雇农的贬称，很多来自俄克拉荷马州，故称为俄克佬，其中一部分是1930年代在南部大平原爆发的尘暴导致的生态难民。

[57] 关于此运动的优秀著作是Walter Stein，*California and the Dust Bowl Migration*，Westport，Conn.，1973，尤其是3——27。

[58] Paul Taylor and Tom Vasey，“Drought Refugee and Labor Migration to

California，June——December 1935，” *Monthly Labor Rev.*，42（1936）：312——318；Edward Rowell，“Drought Refugee and Labor Migration to California in 1936，” 出处同上，43（1936）：1355——1363。亦可参见David McEntire，“Migrants and Resettlement in the Pacif ic Coast States，” *Land Policy Rev.*，1（1938）：1——7；Paul Taylor，“Again the Covered Wagon，” *Survey Graphic*，24（1935）：348——351，368。

[59] Pendleton，47——49.

[60] “I Wonder Where We Can Go Now，” *Fortune*，19（1939），91——92；U.S. Dept. of Labor，Bureau of Labor Statistics，*Three Decades of Labor*，Washington，n.d.，28——30.

[61] Walter Stein，“The ‘Okie’ as Farm Laborer，” in Shideler，214——215.

[62] McWilliams，*Factories*，230——232，260——263.

[63] Cletus Daniel，*Bitter Harvest*，Ithaca，N.Y.，1981，108——109，141——166.

[64] *Pacif ic Rural Press*，16 Dec. 1939，报道了农场主联合会在斯托克顿的年度聚会。一位与会者指责麦克威廉斯是煽动阶级仇恨的兴风作浪者，是“不论是列宁还是斯大林都无须感到羞耻的共产主义教条”的导师。“主妇组”的领袖抱怨激进主义者如麦克威廉斯将加州变为“好像喋喋不休的布谷鸟、愤声痛骂的松鸦、利喙屠戮的鸟类之避难所一样的地方”。

[65] Carey McWilliams，*The Education of Carey McWilliams*，New York，1979，27——38；McWilliams，“A Man，a Place，and a Time，” *American West*，7（1970），4——5，7.

[66] Robert Benton，“The Ecological Nature of *Cannery Row*，” in Richard Astro and Tetsumaro Hayashi，eds.，*Steinbeck*：*The Man and His Work*，Corvallis，Ore.，1971，131——139.

[67] John Steinbeck，*The Grapes of Wrath*，New York，1939，126.（译文参考了外国文学出版社的译本，稍作改动。）

[68] 出处同上，310。

[69] 出处同上，279。

[70] McWilliams，*Factories*，234——235.

[71] 出处同上，5。

[72] 出处同上，325。

[73] 参见R. W. Davies，*The Socialist Offensive*，Cambridge，Mass.，1980；*The Soviet Collective Farm，1929——1930*，Cambridge，Mass.，1980。亦可参见Moshe Lewin，*Russian Peasants and Soviet Power*，Evanston，Ill.，1968，446——513。

[74] William Brown and S. B. Show，*California Rural Land Use and Management*，Washington，1944，2：371.

[75] Frank Adams，David Morgan，and Walter Packard，“Economic Report on San Joaquin Valley Acres Being Considered for Water Supply Relief Under Proposed California State Water Plan，” 12 Nov. 1930，typescript，NA/RG 115，8；F. E. Schmidt，“Report on Value of Central Valley Project Irrigation Supply to the Upper San Joaquin Valley in California，” March 1942，typescript，NA/RG 115，13. 施密特指出，“水供给短缺并未迫使英亩数的缩减”；事实上，彼处农场主为回应繁荣的市场，在1930年代将其英亩数增加了21%（p. 20）。亦可参见California Division of Water Resources，*San Joaquin River Basin Bull*. 29，Sacramento，1931，33，127——134；S. T. Harding，*Water in California*，Palo Alto，Calif.，1960，83。

[76] Adams，Morgan，and Packard，98.

[77] Cecil Dunn and Philip Neff，*The Arvin Area of Kern County*，Bakersf ield，1947，44；Sheridan Downey，*They Would Rule the Valley*，San Francisco，1947，171——181.

[78] Resolutions Adopted at Water Users Conference，American Farm Bureau Federation，Los Angeles，25——27 Feb. 1935，WRCA/UCB. 亦可参见Robert Dunbar，“Pioneering Groundwater Legislation in the United States，” *PHR*，47（1978）：565——584；Dunbar，*Forging New Rights in Western Waters*，Lincoln，Neb.，1983，162——191。

[79] Caughey，“The Californian and His Environment，” *California Historical Q.*，51（1972）：199.

[80] Marshall，*Irrigation of Twelve Million Acres in the Valley of California*，16 March 1919，3，7. 有一个故事说道，在马歇尔有此宏大想法的时候，他正坐在其伯克利校园办公室的窗前，望着外面的水从金门大桥浪费地流过。参见誊写的口述史：“Frank Adams，University of California，on Irrigation，Reclamation，and Water Administration，” Bancroft/UCB，1959，299.

[81] Donald Pisani，“Water Law Reform in California，1900——1913，” *AH*，54（1980）：316. 1914年的《水委员会法案》是新集权化水官僚的关键立法基础。亦可参见Pisani，*From the Family Farm to Agribusiness*，Berkeley，1984，chaps. 11——12；Clarke Chambers，*California Farm Organizations*，Berkeley，1952，147——159。

[82] Cecil B. DeMille，塞西尔·德米尔，好莱坞元老级著名导演，以其特效镜头著称，如其执导《十诫》一片，劈开红海的镜头，气势磅礴，获1956年奥斯卡最佳视觉效果奖。

[83] Mary Montgomery and Marion Clawson，*History of Legislation and Policy Formation of the Central Valley Project*，Berkeley，1948，21——54. Montgomery，“Central Valley Project——Highlights of Its History，” *Land Policy Rev.*，9（1946）：18——19.

[84] Donald Swain，“The Bureau of Reclamation and the New Deal，1933——1940，” *Pacif ic Northwest Q.*，61（1970），137——141.

[85] 米德演讲之后，1932年全国垦务协会成立。米德的演讲“Necessity for Organized Western Support for Reclamation，” 重印于 *Reclamation Era*，24（1933）：17——18。亦可参见Mead，“Reclamation Under the New Deal，” 出处同上，25（1935）：

1——2，5。

[86] James Pope，“Reclamation，” *Reclamation Era*，25（1935）：5；*National Irrigation Policy——Its Development and Signif icance*，76th Cong.，1st sess.，Senate Doc. 36，Washington，1939，2，23——24，26.

[87] Paul Gates，*History of Public Land Law Development*，Washington，1968，691. 1939年的《垦务项目法案》令原来长时间非正式的政策变成正式的政策，即垦务局的事务应当是既提供电力，又灌溉庄稼，也就是所谓的多目标使命。关于水电如何在财政上支持该机构计划的优秀著述，参见Michael Robinson，“Conservation Ideals and Bureaucratic Self-Interest，” paper read at American Historical Association meeting，Washington，1980.

[88] Adams，Morgan，and Packard，13，91.

[89] Alfred Golzé，*Reclamation in the United States*，Caldwell，Idaho，1961，192——195；Robert de Roos，*The Thirsty Land*，New York，1968，6——7.

[90] Schmidt，iv——v，105——107. 在其计算中，无处可以解释他是如何得出对如此之大的全国利益的估算。Bureau of Reclamation，“Allocation of Costs，” CVP Studies，Problem 8（Washington，1947），2。如一位精明的外国观察者所注意到的，“任何大规模灌溉计划背后的动力，都来自立等从因之而产生的经济活动中渔利的既得商业利益，无论该项目在整体上最终是盈利的还是亏损”。H. J. Wood，“Water Plan for the Great Valley of California，” *Economic Geography*，14（1938）：362。最初的中央谷地项目的还款计划估算，灌溉者只需支付17%，虽然63%的花费为其所用，参见Paul Taylor，“Water，Land，and People in the Great Valley，” *American West*，5（1968）：71。

[91] Bureau of Reclamation，*Central Valley Basin*，81st Cong.，1st sess.，Senate Doc. 113，Washington，1949，3.

[92] “J. Rupert Mason on Single-Tax，Irrigation Districts，and Municipal Bankruptcy，” transcribed oral history，Bancroft/UCB，1959，296.

[93] B. W. Gearhart，Cong. Rec.，1 July 1937，6704. 他们对老兵与国防工业工人许诺新家园；而在这些人之前，则是向东部贫穷的土地灾难移民许诺。一位谷地妇女致函伊克斯部长，敦促将新的灌溉土地开放给穷人，而非将其留在农场主联合会的手中，她说道：“我完全赞同给予尘暴农民一些这样的机会。”Anna Holden to Ickes，24 March 1940，NA/RG 115. 然而，此建议从未被实施。

[94] McWilliams，*California*：*The Great Exception*，New York，1949，329.

[95] The Potomac，美国东部重要河流，流经华盛顿特区。

[96] *Landownership Survey on Federal Reclamation Projects*，Washington，1946，24——25. 在垦务局项目中，总共有106 338份独立产权，覆盖4030 167英亩土地；其中，3485人每人拥有160英亩以上土地，867人拥有320英亩以上土地。内华达豁免是针对纽兰兹项目。关于其他主要被豁免的区域，参见Oliver Knight，“Correcting Nature's Error，” *AH*，30（1956）：157——169。奈特认为，垦务局“为了（科罗拉多）项目愿意付出任何代价”（p. 168）。亦可参见Ralph Wertheimer，“Legislative and Administrative History of Acreage Limitations and Control of Speculation on Federal Reclamation Projects，” appendix to CVP Studies，Problem 19，Berkeley，

1943，40——48。

[97] Barnes，memorandum to Madera Irrigation District Board of Directors，31 Oct. 1940，WRCA/UCB.

[98] Swain，138. 伊克斯在1936年博尔德（此后胡佛）水坝的落成典礼上第一次支持垦务，彼时，从水中抽取“财富”的展望占据了他的想象，是如此坚定不移，一如任何西部鼓吹者。

[99] Marion Clawson et al.，“Economic Effects，” CVP Studies，Problem 24，Washington，1949，22，239.

[100] 出处同上，113——114，189——190，194，246。

[101] 杜森伯格（Duesenberg）是美国20世纪二三十年代非常著名的豪华车生产商；Model T则是福特公司推出的首款大众性轿车。前者引擎力量强大，马力十足，将之用于大众性T型轿车，无疑是大材小用，毫不匹配。

[102] Wilson and Clawson，“Agricultural Land Ownership and Operation in the Southern San Joaquin Valley，” mimeographed report，Berkeley，1945，1. 这种程度的集中在加州也是罕见的；在1940年代中期，该处95%的灌溉农场面积小于160英亩。

[103] Marion Clawson et al.，“Acreage Limitation in the Central Valley，” CVP Studies，Problem 19，Berkeley，1944，28.

[104] 《中城》（*Middletown: A Study in Modern American Culture*）出版于1929年，是社会学学者罗伯特和海伦·林德夫妇的经典社会学著作。他们对印第安纳小城曼西（Muncie）进行深度微观研究，探讨其文化规范及社会变迁。“中城”一词表明该城为美国典型的小城市。1937年，他们又出版《变迁中的中城》（*Middletown in Transition: A Study in Cultural Conf licts*）一书。

[105] 关于该争论的背景，参见Paul Taylor，“Walter Goldschmidt's Baptism in Fire，” *Paths to the Symbolic Self，in Anthropology UCLA*，8（1976）：129——140；Richard Kirkendall，“Social Sciences in the Central Valley of California，” *California Historical Society Q.*，43（1964）：185——218.

[106] Goldschmidt，“Agribusiness and the Rural Community，” *As You Sow*，Montclair，N.J.，1978，304——314.

[107] 出处同上，296——303。

[108] 出处同上，315——320。

[109] Packard，“Land and Power Development in California，Greece and Latin America，” transcribed oral history，Bancroft/UCB，1970，579——581.

[110] the Resettlement Administration（1935——1936），新政期间的联邦救助机构，在联邦政府规划的新社区中重新安置城市与乡村贫困家庭。1937年并入农业安全办公室（the Farm Security Administration）。

[111] 参见Edward Banf ield，*Government Project*，Glencoe，Ill.，1951. 雷克斯福德·特格韦尔在序中写道：“我们改善那些几乎是绝望的西南部赤贫同胞的单纯推动力之所

以走入悲惨境地，并非因为我们采取了错误的技术或是糟糕的理念，而是因为那些人不愿站起来面对挑战。这是性格的失败。”（pp. 11——12）

[112] Koppes，“Public Water，Private Land，” *PHR*，47（1978）：616——617.

[113] Packard，*The Economic Implications of the Central Valley Project*，Los Angeles，1942，73——77，82，83. 亦可参见Packard，“The Central Valley Project，” *New Republic*，113（1945）：98——100。

[114] Harding，“The State's Interest in the Central Valley Project，” 6；Harper to Harding，19 Dec. 1943；undated note from Schmidt：all in WRCA/UCB. 亦可参见Harding，“A Life in Western Water Development，” transcribed oral history，Bancroft/UCB，1967，236——241。

[115] Swett，testimony before the Commerce Committee，*Hearings on H.R. 3961*，78th Cong.，2nd sess.（Washington，1944），617.

[116] Ickes，foreword to Arthur Maass，*Muddy Waters*，Cambridge，Mass.，1951，xii. 马斯的书是关于派恩湖一幕的精彩著作，亦可参见其“Administering the CVP，” *California Law Rev.*，38（1950）：666——695，这是对以田纳西河流域管理局模式进行集权化官僚控制的吁请。关于对协调管理斗争的进一步讨论，参见Merrill Goodall，“Land and Power Administration of the Central Valley Project，” *J. of Land and Public of Utility Economics*，18（1942）：299——311。

[117] Clawson et al.，“Acreage Limitation in the Central Valley，” 30——31.

[118] 关于1940年代英亩数限制战斗的更多细节讨论，参见de Roos，73——103；Alten Davis，“The Excess Land Law in the Central Valley of California”（Ph.D. diss.，U. of California，Berkeley，1962）；Paul Taylor，“Central Valley Project：Water and Land，” *Western Political Q.*，2（1949）：228——253；Varden Fuller，“Acreage Limitation in Federal Irrigation Projects with Particular Reference to the Central Valley of California，” *J. of Farm Economics*，31（1949）：976——982；*California Law Rev.*，38（1950）中的辩论文章。

[119] 参议员唐尼致函迪吉奥吉奥，言其人生是“霍雷肖·阿尔杰坦白书页的直接翻版……他是美国民间故事的真实人生版。他是移民的典范，是埃利斯岛的传奇”（*They Would Rule the Valley*，172）。1948年，唐尼在参议院的位置由理查德·尼克松取代。

[120] 斯特劳斯证明“技术性遵从”可如何被获取，参见*Hearings on S. 912*，80th Cong.，1st sess.，Washington，1947，104——112。亦可参见Koppes，624——625；Lawrence Lee，“California Water Politics，” *AH*，54（1980）：404。

[121] Arthur Maass and Raymond Anderson，*And the Desert Shall Rejoice*，Cambridge，Mass.，1978，366.

[122] 在区选举中，中央谷地的农场主以压倒性的票数同意加入中央谷地项目。迪吉奥吉奥也同垦务局签署了一份合约，虽然他抗议着在他看来该机构所持的“非法的独裁立场”。随后，其4200英亩的塞拉景观牧场被垦务局分割成31块份地，并以平均25万美元的价格出售：在技术性遵从的方案中至少有着可以加入战斗的利齿。参见“The Bureau Coerces DiGiorgio，” *California Farmer*，196（17 May 1952）：533；出处同上，238（2 June 1973）：17——20，22。

第六章 帝国：水与现代的西部

[1] Aspen，美国的滑雪胜地，位于科罗拉多州。

[2] Empire State，纽约州的别称。

[3] DeVoto，“The West Against Itself，” *Harper’s*，194（Jan. 1947）：2.

[4] Kerr，*Land*，*Wood and Water*，New York，1960，323——324；Johnson，出处同上，10。亦可参见Theodore Schad，“Water Resources Planning——Historical Development，” *J. of Water Resources Planning and Management Div.*，*Proc. ASCE*，105（1979）：16——20.

[5] Webb，*More Water for Texas*，Austin，1954，2，4，54，58.

[6] Aspinall，“Reclamation Pays，” *Cong. Rec.*，27 June 1961，11466；George Barr，“Discussion，” *J. of Farm Economics*，31（1949）：938；Straus，*Why Not Survive?*，New York，1955，尤其是第78页以下有关美国海外工程的内容；Dixon，“Social and Economic Implications of Irrigation Development，” *Civil Engineering*，22（Sept. 1952）：106；Dominy，“The Overall Importance of Irrigation and Drainage Both Nationally and Internationally，” *J. of Irrigation and Drainage Div.*，*Proc. ASCE*，90（1964）：17。

[7] “Endless Frontier，” *Time*，58（30 July 1951）：48——51.

[8] Joseph Kinsey Howard，“Golden River，” *Harper’s*，190（1945）：511——523；Rufus Terral，*The Missouri Valley*，New Haven，Conn.，1947，chap. 2；Richard Baumhoff，*The Dammed Missouri Valley*，New York，1951；Henry Hart，*The Dark Missouri*，Madison，Wis.，1957，59——64.

[9] Albert Williams，*The Water and the Power*，New York，1951，217——223；*A Review of Reports on the Missouri River*，*for Flood Control*，78th Cong.，2nd sess.，House Doc. 475，Washington，1944；Pick，引自Hart，154。关于对陆军工程兵团及其处理密苏里河苏族人的毁灭性控诉，参见Michael Lawson，*Dammed Indians*，Norman，Okla.，1982。超过20万英亩的部落土地在南北达科他水坝中被淹没，造成的破坏超出任何一项美国公共工程。

[10] Alfred Golzé，*Reclamation in the United States*，Caldwell，Idaho，1961，210——217；Hoover Commission on the Organization of the Executive Branch，*Task Force Report on Natural Resources*，Washington，1949，24.

[11] Emmett Vandervere，“History of Irrigation in Washington，”（Ph.D. diss.，U. of Washington，1948），240. 优秀的概述性历史为Stewart Holbrook，*The Columbia*，New York，1956；Murray Morgan，*The Columbia*，Seattle，1949。

[12] Woody Guthrie（1912——1967），美国民歌手、作曲家，所创作的歌曲已成为美国民歌遗产的一部分。他还撰写了大量关于1930年代尘暴的歌曲。

[13] 参见D. W. Meining，*The Great Columbia Plain*，Seattle，1968，3——16。

[14] Bruce Mitchell，“Rufus Woods and Columbia River Development，” *Pacif ic Northwest Q.*，52（1961）；139——144；Bruce Harding，“Water From Pend

Oreille，” 出处同上，45（1954）：52——60；Richard Neuberger，*Our Promised Land*，New York，1938，64。

[15] Neuberger，“The Biggest Thing on Earth，” *Harper's*，174（1937）：249——250；Bureau of Reclamation，“Summary of Preliminary Economic Information：Columbia Basin Project——Washington，” June 1945，NA/RG 195，53；U. S. Dept. of Interior，*The Columbia River*，Washington，1947，22——23.

[16] Clawson，引自Carl Taylor，“The Sociologists' Part in Planning the Columbia Basin，” *American Sociological Rev.*，11（1945）：331；Warne，“Memorandum for the Commissioner，” 28 Jan.1941，NA/RG 115。亦可参见Carl Hesig，“New Farms on Newly Irrigated Land，” *Land Policy Rev.*，2（Nov.——Dec. 1939）：10——16；Bureau of Reclamation，*Settlement of the Columbia Basin Reclamation Project*，pamphlet，Washington，1944。根据杰伊·富兰克林，哥伦比亚河项目的家长式管理是“技术多于政治性的”，而且他预计，能带来“一种既稳定如法老治下的埃及，又有活力如底特律的生产线一般的文化”。*Remaking America*，Boston，1942，138。

[17] Bureau of Reclamation，“Preliminary Economic Information，” 8. 关于垦务的“增长情结”，亦可参见Marion Clawson，“Post-War Irrigation Developments and the National and Regional Economy，” *J. of Farm Economics*，27（1945）：152。

[18] 关于这幕历史的彻底研究，参见Norris Hundley，*Dividing the Waters*，Berkeley，1966。该条约也平息了美国与墨西哥对里奥格兰德河下游的争端（pp. 131——132）。关于亚利桑那与加利福尼亚的冲突，参见John Terrell，*The War for the Colorado River*，2 vols.，Glendale，Calif.，1965。

[19] Dean Mann et al.，*Legal-Political History of Water Resource Development in the Upper Colorado River Basin*，Lake Powell Research Project Bull. 4，Los Angeles，1974.

[20] DeVoto to Kennedy，引自Elmo Richardson，*Dams*，*Parks and Politics*，Lexington，Ky.，1973，139。

[21] 关于恐龙国家遗址的争论，参见Richardson，129——152；Roderick Nash，*Wilderness and the American Mind*，3rd ed.，New Haven，Conn.，1983，209——220。

[22] 后来，戴维·布劳尔遗憾地认为，格伦峡谷水坝是其环保主义者生涯的最大失败。参见John McPhee，*Encounters with the Archdruid*，New York，1971，143。关于其他环保主义者对此水坝及被其所淹峡谷的反应，参见Eliot Porter，*The Place No One Knew*，San Francisco，1963；Edward Abbey，*Desert Solitaire*，New York，1968，151——152.

[23] Hundley，*Water and the West*，Berkeley，1975，302. 关于亚利桑那地下水供给问题，参见Dean Mann，*The Politics of Water in Arizona*，Tucson，1963，43——66；Maurice Kelso，William Martin，and Lawrence Mack，*Water Supplies and Economic Growth in an Arid Environment*，Tucson，1973；Lawrence McBride，“Arizona's Coming Dilemma，” *Ecology Law Q.*，2（1972）：357——384；Robert Dunbar，“The Arizona Groundwater Controversy at Mid-Century，” *Arizona and the West*，19（1977）：5——24。

[24] Mann，138——143；“Central Arizona Project，” Bureau of Reclamation leaf

let，Washington，n.d.；Rich Johnson，*The Central Arizona Project*，Tucson，1977. Helen Ingram，“Politics of Water Allocation，” in Dean Peterson and A. Berry Crawford，eds.，*Values and Choices in the Development of the Colorado River Basin*，Tucson，1978，61——74。这是关于压制中央亚利桑那项目争论的杰出著作。

[25] 关于能源发展对此地区的影响，参见Robert Durrenberger，“Colorado Plateau，” in John Fraser Hart，ed.，*Regions of the United States*，New York，1972，226——228；Alvin Josephy，Jr.，“The Murder of the Southwest，” *Audubon*，73（July 1971）：52——67；Suzanne Gordon，*Black Mesa*，New York，1973。每开采一吨煤，印第安人将得到25美分。Peabody Coal Company，*Mining Coal on Black Mesa*，St. Louis，Mo.，1970，3。

[26] U.S. Dept. of Commerce，*1978 Census of Agriculture. Vol. 1*，*Summary and State Data*，Washington，1981.

[27] Bureau of Reclamation，*Water and Land Resource Accomplishments*：*1977*（n.p.，n.d.），1——2；William Warne，*The Bureau of Reclamation*，New York，1973，16. 亦可参见Floyd Dominy，“The Role of Irrigation in the West's Expanding Economy，” *J. of Irrigation and Drainage Div.*，*Proc. ASCE*，94（1968）：401——418；以及William Martin，Robert Young，Maurice Kelso，Jimmye Hillman等人的反证，出处同上，95（1969）：611——616。

[28] Aspinall，11465——11466；Bureau of Reclamation，*Water and Land Resource Accomplishments*，5.

[29] Bureau of Reclamation，*Water and Land Resource Accomplishments*，8；Charles Howe and K. William Easter，*Interbasin Transfer of Water*，Baltimore，1971，140，167. 其他东部对西部垦务明智性的攻击来自Otto Eckstein，*Water-Resource Development*，Cambridge，Mass.，1961，192——236；Vernon Ruttan，*The Economic Demand for Irrigated Acreage*，Baltimore，1965。拉坦指出，西部农场主每英亩只需支付1.99美元即可获得水，而政府则需每英亩支付66.19美元开发之（pp. 46——48）。亦可参见Richard Berkman and W. Kip Viscusi，*Damming the West*，New York，1973，78——102；Earl Heady，“Food and Agricultural Policies，” *J. of Water Resources Planning and Management Div.*，*Proc. ASCE*，105（1979），151——159。亦可参见National Water Commission，*Water Policies for the Future*，Washington，1973，126——149，此书在概述所有成就之后，建议停止未来的灌溉补助。

[30] Moley，*What Price Federal Reclamation?*，New York，1955，21，56. Hirschleifer，DeHaven，and Milliman，*Water Supply*，Chicago，1960，35，358，361. “在这个国家，”这些作者写道，“一般而言，水投资往往进行得过早，而且其设想的规模也过于野心勃勃。”（p. 359）

[31] McKinley，*Uncle Sam in the Pacif ic Northwest*，Berkeley，1952，575. 田纳西河流域管理局模式是一个不稳定的政治理念混合体：部分集权化规划，取地方控制而代之；部分去集权主义，将管理权从联邦政府转移出来。参见David Lilienthal，*TVA*：*Democracy on the March*，New York，1944，尤其是chap. 14。

[32] Lowi，*The End of Liberalism*，2nd ed.，New York，1979，279.

[33] McConnell，*Private Power and American Democracy*，New York，1966，尤其是3——8。

[34] Huffman，*Irrigation Development and Public Water Policy*，New York，1953，5. 关于此过程的一个很好的范例，参见William Robbins，“The Willamette Valley Project of Oregon，” *PHR.*，47（1978）：585——605，在此个案中，他着重分析陆军工程兵团与洪水控制。关于集权化伴随国家投资的增长而来的论点，参见Ian Gough，“State Expenditure in Advanced Capitalism，” *New Left Rev.*，92（1975）：85。

[35] Miliband，*The State in Capitalistic Society*，New York，1969，207. 虽然此书简单化地强调阶级霸权，但仍对研究西部水问题的学者有巨大的启发。

[36] 关于此双重角色更概括的论述，参见James O'Connor，*The Fiscal Crisis of the State*，New York，1973，6；Alan Wolfe，*The Limits of Legitimacy*，New York，1977，250——252。

[37] Habermas，*Legitimation Crisis*，trans. Thomas McCarthy，Boston，1975，4.

[38] “Paul Schuster Taylor，California Social Scientist，” transcribed oral history，Bancroft/UCB，1975，II，145. 泰勒还同许多致力于中央谷地项目研究的学者有联系，他是沃尔特·戈尔德施密特的博士论文导师。泰勒的很多相关著作收入其论文集 *Essays on land*，*Water*，*and the Law in California*，New York，1979。

[39] 此法案只是宽泛地指向垦务法案的条款，并没有特别提及对农场主在其农场“社区”居住的要求。垦务局认为如此要求太过陈旧，宣称该法案建立了一个联合或地区责任的新体系，不再要求个人责任及定居需要；但是在它被带上法庭时，垦务局的诠释被视为是错误的。直至1982年一项非常明确的国会法案颁布，该法案方被废除。

[40] 如泰勒对玛丽·埃伦·利里所言，最根本的问题在于政府行政机构的诚信，即它们是否愿意服从法律。参见Leary，“The Power of a Tenacious Man，” *Nation*，219（1974）：333——338。

[41] 其中最大的土地所有者是J. G. 博斯威尔公司，一座面积约1.9万英亩的棉花生产农场（其后来的面积大至18.5万英亩，全部由联邦补给水灌溉）；它还与西夫韦食品连锁公司以及《洛杉矶时报》企业集团建立联系。保罗·泰勒关于派恩弗拉特大坝以及图莱里湖的著作包括：“The Excess Land Law，” *California Law Rev.*，47（1959）：499——541；“Whose Dam Is Pine Flat?” *Pacif ic Spectator*，8（1954）：349——359；“The Excess Land Law，” *Yale Law J.* 64（1955）：477——514。

[42] Paul Taylor，“The Excess Land Law，” *Rocky Mountain Law Rev.*，30（1958），499——508.

[43] 参见Ivanhoe Irrigation District v. McCracken，357 U.S. 275；Paul Taylor，“Destruction of a Federal Reclamation Policy?” *Stanford Law Rev.*，10（1957）：76——111；“The Excess Land Law，” *Western Political Q.*，12（1959）：828——833。

[44] Senate Committee on Interior and Insular Affairs，*Acreage Limitation*（*Reclamation Law*）*Review*：*Hearings*，85th Cong.，2nd sess.，Washington，1958，77——78，88，136，191.

[45] 即1919年罗伯特·马歇尔试图抬高萨克拉门托河，翻越特亥彻比山脉的梦想。

[46] *The California Water Plan*，Department of Water Resources Bull. 3，

Sacramento，1957；*The California State Water Project in 1976*，Bull. 132——167，Sacramento，1967；William Kahrl，ed.，*The California Water Atlas*，Sacramento，1979，50——56；Garmulch Gill，Edward Gray，and David Seckler，“The California Water Plan and Its Critics，” in David Seckler，ed.，*California Water*，Berkeley，1971，3——27.

[47] Edmund “Pat” Brown，加州州长，“Pat”之绰号源于他的演讲风格类似美国建国之父之一帕特里克·亨利，辞藻华丽，极富煽动性。

[48] 该规划的通过是Harvey Grody，“From North to South，” *Southern California Q.*，60（1978）：287——326的主题。亦可参见*Paul Schuster Taylor*，346——356；Keith Roberts，“The Public Role of Engineering，” *Engineering Issues*：*J. of Professional Activities*，*Proc. ASCE*，99（1973）：21；George Ballis，*An Evaluation*：*The California Water Plan*，Public Affairs Institute pamphlet，Washington，1960；Robert Fellmuth，*Politics of Land*，New York，1973，156——174；Richard Walker and Michael Storper，“The California Water System，” *Public Affairs Report*，U. of California Inst. of Governmental Studies，20（1979），此文主要是关于该规划的第二阶段，建议修建外围运河，转移围绕三角洲及南部的萨克拉门托河水。

[49] Kahrl，53.

[50] Don Villarejo，“New Lands for Agriculture：The California State Water Project，” California Inst. for Rural Studies，Davis，1981，3，6.

[51] 加利福尼亚“水源区”（water district）与“灌溉区”（irrigation district）的区别在于，在前者，投票是以财产为衡量，而非一人一票。此后数十年，这一反民主形式有侵袭政治组织与水控制之势；参见Merrill Goodall，John Sullivan，and Timothy DeYoung，*California Water*，Montclair，N.J.，1978。他们指出，在韦斯特兰兹，十位拥有所有土地43%的农场主能够左右选举（pp. 20——21）。在图莱里湖盆地贮水区，仅博斯威尔公司便拥有37 845张选票，主导多数。

[52] Udall，引自“Goliath CVP Grows，San Luis Dedicated，” *Reclamation Era*，54（1968）：57。关于此处英亩数限制的争论，参见Paul Taylor，“Excess Land Law，” *UCLA Law Rev.*，9（1962）：1——43；“Excess Land Law，” *California Law Rev.*，52（1964）：978——1014；“California Water Project，” *Ecology Law Q.*，5（1975）：1——52。

[53] Brody，“What's Really Happening in Westlands?” *Western Water*，28（May——June 1976）：4. 关于垦务局在整个中央谷地项目管理松散的记录，参见General Accounting Off ice，*Congress Should Reevaluate the 160-Acre Limitation on Land Eligible to Receive Water from Federal Water Resources Projects*，Washington，1972。它发现那种系统性的租赁允许对法律精神的广泛规避。十家最大的农场运营商——其中一家在七个不同区域经营4万英亩土地——在1971年，接受了价值320万美元的补助（pp. 10——11）。

[54] Nelson，*Cong. Rec.*，13 Sept. 1979，S12470.

[55] David Weiman，testimony before the Senate Select Committee on Small Business and Committee on Interior and Insular Affairs，“Will the Family Farm Survive in America?” *Hearings*，94th Cong.，1st sess.，Washington，1975，53；Oakland *Tribune*，10 July 1974；San Francisco *Examiner*，27 March 1975；

Fellmuth，175——178；Bureau of Reclamation，*Special Task Force on San Luis Unit*，*CVP*，Washington，1978，193——212；George Baker，“Family Farming vs. Land Monopoly，” *California J.*，7（1976）：294；Mary Louise Frampton，“The Enforcement of Federal Reclamation Law in the Westlands District，” *U.C.Davis Law Rev.*，13（1979——1980）：89——122.

[56] LeVeen and Goldman，“Reclamation Policy and the Water Subsidy，” *American J. of Agriculture Economics*，60（1978）：929——930. 亦可参见LeVeen，“Looking Backwards at the San Luis Project，” undated mimeographed paper，WRCA/UCB。

[57] National Land for People，Inc. v. Bureau of Reclamation，417 F. Supp. 449，D.D.C. 1976. 该禁令随后被解除，至1979年恢复。

[58] Leonard Gardner（1933——　），1969年出版小说《肥腴之城》（*Fat City*）。此书成为美国当代文学的经典之作，描述了落魄体衰的职业拳击手比利·塔利（Billy Tully）和刚刚出道的拳击手厄尼·芒格（Ernie Munger）挣扎求存的故事。比利曾在加州农场中做劳工，几番振作，最终在酒吧中终日买醉；芒格的前途未卜，小说暗示其将踏上比利之旧路。Fat city则是黑人俚语，去往fat city，意味着找到美好生活，而在作者看来fat city终不可及。

[59] Gardner，*Fat City*，New York，1969，Dell ed.，78.

[60] 在韦斯特兰兹区域，虽然有着一群依靠政府补助的巨富种植者，那里仍然存在大量贫穷者。大多数墨西哥裔美国人是那里最贫穷的群体；在1970年，其平均家庭人员为六人，年收入仅为3000美元（Fresno *Bee*，12 June 1980）。关于阶级与种族的不平等，亦可参见Paul Barnett，*Imperial Valley*，California Inst. for Rural Studies，Davis，1978。

[61] Coke，“Reminiscences on People and Change in California Agriculture，1900——1975，” transcribed oral history，Special Collections，U. of California，Davis，1976，39. 寇克是罗纳德·里根州长任上的加州农业部主任，其采访者将其描述为“过去50年间，加州农业图景上最具影响力的人物”（p. iv）。

[62] Ellis Hawley，“The Politics of the Mexican Labor Issue，1950——1965，” AH，40（1966）：157——176. 亦可参见Ernesto Galarza关于此时期的著作，包括*Merchants of Labor*，Charlotte，N.C.，1964，以及*Farm Workers and Agri——business in California，1947——1960*，Notre Dame，Ind.，1977. Galarza是全美农业工人工会的研究者与教育主任，他在终止墨西哥短工计划的运动中表现积极。亦可参见Peter Kirsten，*Anglo over Bracero*，San Francisco，1977。

[63] 关于这一时期的历史可部分通过查维斯的生涯与成就去了解。参见Peter Matthiessen，*Sal Si Puedes*，New York，1969；Joan London and Henry Anderson，*So Shall Ye Reap*，New York，1970，尤其是chaps. 7——8；Jacques Levy，*Cesar Chavez*，New York，1975。

[64] “Square” tomato，一种西红柿新品种，并非真正方形，但是没有原本的西红柿那样圆，这样不易从输送带上滑落，也更容易装箱。

[65] 引自Bernard Taper，“The Bittersweet Harvest，” *Science 80*，1（Nov. 1980）：82。亦可参见Wayne Rasmussen，“Advances in American Agriculture，” *Technology and Culture*，9（1978）：531——543；Andrew Schmitz and David Seckler，“Mechanized Agriculture and Social Welfare，” *American J. of Agricultural*

Economics，52（1970）：569——577；Roy Bainer，“Science and Technology in Western Agriculture，” in James Shideler，ed.，*Agriculture in the Development of the Far West*，Washington，1975，56——72。

[66] Alvin Josephy，Jr.，“Here in Nevada a Terrible Crime，” *American Heritage*，21（June 1970）：93——100；Paul Jones，“Reclamation and the Indian，” *Utah Historical Q.*，27（1959）：51——56；“The Indian Water Wars，” *Newsweek*，101（13 June 1983）：80——82；Richard Berkman and W. Kip Viscusi，*Damming the West*，New York，1973，151——196.

[67] Veeder，“Winters Doctrine Rights，” *Montana Law Rev.*，26（1965）：149. 亦可参见其“Water Rights in the Coal Fields of the Yellowstone River Basin，” *Law and Contemporary Problems*，49（1976）：77——96；“Water Rights，” *Indian Historian*，5（Summer 1972）：4——9。亦可参见Winters v. United States，207 U.S. 567（1908）。

[68] 关于此问题的精彩概述以及相关文献的完整记录，参见Norris Hundley，Jr.，“The Dark and Bloody Ground of Indian Water Rights，” *Western Historical Q.*，9（1978）：455——482。

[69] Michael Kinsley，“Ben Yellen's Fine Madness，” *Washington Monthly*，2（1971）：38——49.

[70] James Griff in Boswell（1882——1952）所建公司，后由其侄继承，规模在20世纪后半叶不断扩大。加利福尼亚农业公司，美国最大的农场，主要种植棉花、牧草等。

[71] Water and Power Resources Service［Bureau of Reclamation］，*Acreage Limitation*：*Draft Environmental Impact Statement*，Washington，1981，2——1 to 2——4，3——11，3——12，3——13，3——23. 这些规定在1977年宣布，此后，弗雷斯诺县诉政府的诉讼迫使其发表了一份影响报告。该报告考虑了“大型”与“小型”农场的其他选择，后者被定义为320英亩经营限制，如果执行此规定，将产生9138个新农场。全国人民土地联盟赞成将所有权限定在100英亩，运营限定在640英亩。参见Peter Bass and Edward Kirschner，“Demographic，Economic，and Fiscal Impacts of Alternative Westlands Reclamation Act Enforcement Scenarios，” *American J. of Agricultural Economics*，60（1978）：935——940。淡出视野的较为陈旧的观点，是由威斯康星州众议员罗伯特·卡斯滕迈耶提出，建议政府购买所有超过160英亩的垦务土地，而后将其出售或出租。关于与此相关的“区域土地银行”的有趣观点，参见Sheldon Greene，“Promised Land，” *Ecology Law Q.*，5（1976）：748——750。另外一项被忽视的选择是小规模合作农业体系，参见Philip LeVeen，“Enforcing the Reclamation Act and Rural Development in California，” *Rural Sociology*，44（1979）：685——686。

[72] Don Razee et al.，“The 160-Acre Limit：America Faces Agrarian Reform，” *California Farmer*，*248*（7 Jan. 1978）：9，10，12，16.

[73] Senate Committee on Energy and Natural Resources，*Reclamation Reform Act of 1979*：*Hearings*，96th Cong.，1st sess.，Washington，1979. *Cong. Rec*. 13 Sept. 1979，S12464——12522；14 Sept.，S12553——12596.

[74] 在其加州州长任上，里根曾反对英亩数限制，参见State of California，*Report of the Governor’s Task Force on the Acreage Limitation Problem*，Sacramento，1968。在

此报告中，其代表指出限制是“反刺激的”和“妨碍增长的”。里根及其特别工作组主张对农场面积与灌溉补助采取一种自由市场方式的自我矛盾政策，参见Harry Hogan，*The Acreage Limitation in the Federal Reclamation Program*，Arlington，Va.，1972，270。

[75] *Cong. Rec.*，5 May 1982，H1822；6 May，H1902；16 July，S8495.

[76] Wallop，*Cong. Rec.*，13 Sept. 1979，S12484；Senator Alan Simpson，S12511；McClure，S12468. Hatch，*Reclamation Reform Act of 1979*，165；Puchen，339；Wolf，1679；Wallop，228.

[77] Harold Carter and Gerald Dean，*Cost-Size Relationships for Cash-Crop Farms in Imperial Valley*，*California*，California Agricultural Experiment Station，Giannini Foundation Research Report 253（1962）；Warren Johnston，*Economies of Size and Imputed Values of Farmland in the Imperial Valley of California*，出处同上，Report 314（1971）；William Martin，“Economies of Size and the 160-Acre Limitation，” *American J. of Agricultural Economics*，60（1978）：923——928。马丁坚持认为，如果强制推行旧有限制，食品生产量将下降一个百分点，使价格人均增加24美元。与此相反，布鲁斯·约翰斯顿和彼得·基尔比认为：“土地改革几乎从未造成减产，偶尔其效果是中性的，但是大部分时候都是正面的。”*Agriculture and Structural Transformation*，New York，1975，162。

[78] 一项关于此问题的有益讨论参见Philip Raup，“Economies and Diseconomies of Large-Scale Agriculture，” *American J. of Agricultural Economics*，51（1969）：1274——1283。农业经济学家戴维·霍兰德写道：“我个人尚未被说服技术经济对农业来说非常重要。”他怀疑，大农场表现出较低亩产量。Discussion，出处同上，60（1978）：941——942。亦可参见Kevin Calandri and Susan McGowan，“Environmental，Social，and Economic Implications of the 160-Acre Limitation Law for California，” paper presented at Western Economic Association meeting，Honolulu，June 1978，12——23；Angus McDonald，*One Hundred and Sixty Acres of Water*，Washington，1958，29，36。

[79] David Holland and Douglas Young，“The 160-Acre Limitation：An Examination of Economically Viable Farm Size in the Columbia Basin of Washington State，”重印于*Reclamation Reform Act of 1979*，907——910；David Seckler and Robert Young，“Economic and Policy Implications of the 160-Acre Limitation in Federal Reclamation Law，” *American J. of Agricultural Economics*，60（1978）：579。

[80] 垦务农场主必须居住在其农场或者附近的要求尤为人所怨恨，他们视之为“封建的”、“老农民式的”。例如，兰德尔·科宁与彼得·汤普森表达了对此观念的强烈反抗，“Acreage，Residency，and Excess Land Sales，” *San Diego Law Rev.*，15（1978）：914——915。同时，还有对国会“将垦务农场主从农业主义神话的家庭农场生活方式中转移出来，放入市场经济”的建议（参见Hogan，292）。这些作者都没有认识到,企业与工业农业同农业主义一样多地既依赖于人性的神话，也依赖于无理性的热情，如赤裸裸的贪婪和伪装成理性的非理性。

[81] Moynihan，Cong. *Rec.*，16 July 1982，S8484——8485；Weaver，出处同上，5 May 1982，H1826。关于新的水利项目通过的持续失败，参见Congressional Research Service，Library of Congress，*Major Legislation of the Congress*：*Summary Issue*，97th Cong.（Jan. 1983），MLC——107。

[82] Seckler and Young，“Economic and Policy Implications of the 160-Acre Limitation in Federal Reclamation Law，” *American J. of Agricultural Economics* 60（1978）：576.

[83] Dorothy Gallagher，“The Collapse of the Great Teton Dam，” *New York Times Mag.*，19 September 1976，16，95——102，108.

[84] 参见Gaylord Shaw，“The Nationwide Search for Dams in Danger，” *Smithsonian*，9（April 1978）：36。亦可参见Charles Outland，*Man-Made Disaster*，Glendale，Calif.，1963；Allen Cullen，*Rivers in Harness*，Philadelphia，1962；Peter Briggs，*Rampage*，New York，1973。关于圣路易斯失败，参见San Francisco *Examiner*，1 October 1981。

[85] Sid Gautam，“Irrigation Development in Third World Countries：Dreams and Disasters，” *Irrigation and Drainage in the Nineteen-Eighties*，Irrigation and Drainage Div.，ASCE，Specialty Conference，New York，1979，353，355；M. Taghi Farvar and John Milton，eds.，*The Careless Technology*，Garden City，N.Y.，1972，155——367。美国水资源委员会在1968年估计，由于沉淀，美国水库储水力以每年100万英亩尺的速度下降；当然，比起其他地区，此问题在某些地区——特别是西南部——远为严重。参见Public Land Law Review Commission，*One Third of the Nation's Land*，Washington，1970，150。

[86] Bureau of Reclamation，*Westwide Study Report on Critical Water Problems Facing the Eleven Western States*，Washington，1975，I，46.

[87] Fred Powledge，*Water*，New York，1982，37——38；William Ashworth，*Nor Any Drop to Drink*，New York，1982，49；“War over Water，” *U.S. News & World Report*，31 Oct. 1983，57；U.S. Water Resources Council，*The Nation's Water Resources，1975——2000*，Washington，1978，I，12——13；C. Richard Murray and E. Bodette Reeves，“Estimated Use of Water in the United States in 1970，” U.S. Geological Survey Circ. 676，Washington，1970，22——23.

[88] Schad，“Western Water Resources：Means to Augment the Supply，” in *Western Water Resources*，Boulder，1980，117. 亦可参见“Water in the West，” *The Economist*，14 May 1983，41——46。间发性的干旱令此地区的问题尤为严重，例如1977——1978年的那场干旱摧毁了整个西部。

[89] 垦务局估计在地下50——200英尺深处储藏着62亿英亩尺的水（*Westwide Study Report*，II，4）。根据欧文·库珀所言，加利福尼亚占总数的六分之一。参见*Aqueduct Empire*，Glendale，Calif.，1968，114。对此水的大量抽取导致地表的严重龟裂与下沉，在加利福尼亚某些地区，深达30英尺。参见J. F. Poland and G. H. Davis，“Land Subsidence Due to Withdrawal of Fluids，” *Reviews in Engineering Geology*，2（1969）：187——269。在“The Adaptation of Groundwater-Control Institutions to the Arid West，” *AH*，51（1977）：662——680一文中，罗伯特·邓巴探讨了“紧密相关权利”的加州原则，平等使用的滨河原则对所有人的运用。亦可参见Robert Reis，“Concepts of Ground Water Production and Management——The California Experience，” *Natural Resources J.*，7（1967）：53——87。

[90] Donald Green，*The Land of the Underground Rain*，Austin，1973，145——164；James Aucoin，“The Irrigation Revolution and Its Environmental Consequences，” *Environment*，21（Oct. 1979）：17——20，38——40；U. S.

Water Resources Council，I，17——20. 关于一段可与之相比较的爱达荷经历，参见David Smith，“Superfarms vs. Sagebrush，” *Proc. of the Assoc. of American Geographers*，2（1970）：127——131。

[91] David Todd，“Groundwater Utilization，” in David Seckler，ed.，*California Water*，Berkeley，1971，182；Schad，118——132.

[92] 有关如此调水是正确的且不可回避的观点，参见Charles Corker，“Save the Columbia River for Posterity，or What Has Posterity Done for You Lately?” *U. of Washington Law Rev.*，41（1966）：838——855。转移科罗拉多河的想法始于垦务局1948年的联合西部调查，参见S. P. McCasland，“Water from Pacif ic Northwest to Deserts of Deserts of Southwest，” *Civil Engineering*，22（Feb. 1952）：45——48。

[93] Ralph M. Parsons Co.，*North American Water and Power Alliance Studies*，Los Angeles，1965；以及Senate Committee on Public Works，*Western Water Development*，Washington，1966. 苏联也一直考虑类似的野心规划，将鄂毕河和额尔齐斯河河水南向转移至里海与咸海的灌溉区。参见Thane Gustafson，“Technology Assessment，Soviet Style，” *Science*，208（1980）：1343——1348；I. P. Gerasimov and A. M. Gindin，“The Problem of Transferring Runoff from Northern and Siberian Rivers to the Arid Regions of the European USSR，Soviet Central Asia，and Kazakhstan，” in Gilbert White，ed. *Environmental Effects of Complex River Development*，Boulder，1977，59——70。

[94] Moss，*The Water Crisis*，New York，1976，254.

[95] Stegner，“Myths of the Western Dam，” *Saturday Rev.*，23 Oct. 1965，31.

[96] Howard Reed，“Major Trends in California Agriculture，” *AH*，20（1946）：254——255；Robert van den Bosch，*The Pesticide Conspiracy*，Garden City，N.Y.，1980，23——24. 关于禁止使用滴滴涕以及其他化合物，参见Thomas Dunlap，*DDT*，Princeton，1981，231——145；John Perkins，*Insects，Experts，and the Insecticide Crisis*，New York，1982。亦可参见J. R. Bradley，“Pesticide Effects upon theAgroecosystem，” in Frank Guthrie and Jerome Perry，eds.，*Introduction to Environmental Toxicology*，New York，1980，289——298。

[97] Carson，*Silent Spring*，Boston，1962，49——50.

[98] Joel Schwartz，“Poisoning Farmworkers，” *Environment*，17（June 1975）：33. 根据弗兰克·格思里（“Pesticides and Humans，” in Guthrie and Perry，p. 302），每年有近3000位农场主与农业工人因为农业中毒就医。彼得·马西森探讨了农场工人对关注农药危险的抗拒（*Sal Si Puedes*，215）。亦可参见David Pimental et al.，“Environmental and Social Costs of Pesticides，” *Oikos*，34（1980）：126——140；J. E. Davies，J. C. Cassady，and A. Raffonelli，“The Pesticide Problems of the Agricultural Worker，” in W. B. Deichman，ed.，*Pesticides and the Environment*，New York，1973：223——231。

[99] 引自Aucoin，39。

[100] 植物对盐的敏感度有非常大的不同，草、谷物、棉花与甜菜在栽培品种中有相对较高的耐盐性。参见George Cox and Michael Atkins，*Agricultural Ecology*，San Francisco，1979，301——302。

[101] Asit Biswas，“Environmental Implications of Water Development for Developing Countries，” in Carl Widstrand et al.，eds.，*Water and Society*，pt. 1，Oxford，1978，287；Biswas，“Water：A Perspective on Global Issues and Politics，” *J. of Water Resources Planning and Management Div.*，*Proc. ASCE*，105（1979）：216；UNESCO，*Salinity Problems in the Arid Zones*，Arid Zone Research 14，Paris，1961. 世界上有三分之一以上的灌溉土地受到盐碱化问题的困扰，参见Gaylord Skogerboe，“Agricultural Impact on Water Quality in Western United States，” in Hsieh Wen Shen，ed.，*Environmental Impact on Rivers*，Fort Collins，Colo.，1973，12——1。

[102] Eaton，“Irrigation Agriculture along the Nile and the Euphrates，” *Scientif ic Monthly*，49（1949）：41；Jacobsen and Adams，“Salt and Silt in Ancient Mesopotamian Agriculture，” *Science*，128（1958）：1254——1258. 亦可参见Erik Eckholm，*Losing Ground*，New York，1976，114——128。

[103] Herbert Brownell and Samuel Eaton，“The Colorado River Salinity Problem with Mexico，” *American J. of International Law*，2（1975）：255——271. 亦可参见*Natural Resources J*，15（1975）：1——239。

[104] Wesley Steiner，testimony before the Senate Committee on Interior and Insular Affairs，*Hearings on S. 1897*，*etc.*，93rd Cong.，2nd sess.，Washington，1974，207——236；Brent Blackwelder，statement before the House Committee on Interior and Insular Affairs，*Hearings*，Washington，1974，306——312；Norris Hundley，*Dividing the Waters*，Berkeley，1966，172——180；David Sheridan，“The Underwatered West，” *Environment*，23（March 1981）：20——39.

[105] Myron Holburt and Vernon Valentine，“Present and Future Salinity of Colorado River，” *J. of Hydraulic Div.*，*Proc. ASCE*，98（1972）：503——520；B. Delworth Gardner and Clyde Stewart，“Agriculture and Salinity，” in Dean Peterson and A. Berry Crawford，eds.，*Values and Choices in the Development of the Colorado River Basin*，Tucson，1978，127.

[106] Vernon Valentine，“Impacts of Colorado River Salinity，” *J. of Irrigation and Drainage Div.*，*Proc. ASCE*，100（1974）：495——510；A. D. K. Laird，“Desalting Technology，” in Seckler，148——151. 斯克格尔伯（“Agricultural Impact，” 12——17）报告说索尔顿海现在的盐度高达4万ppm，高于海洋。它每年从帝国谷田地中接受350万吨新盐，参见Cooper，74——75。

[107] Colorado River Board of California，*Need for Controlling Salinity of the Colorado River*，Sacramento?，1970，68——69，78. 有关对联邦责任的需求，亦可参见Ralph Johnson，“Our Salty Rivers，” *Land and Water Rev.*，13（1978）：460——461。

[108] Sheridan，14——18.

[109] San Francisco *Chronicle*，25 Nov. 1983. 在排水之外，另一种可能性是脱盐站。在凯斯特森区域有此规划，即建设一座价值470万美元的实验逆渗透净化站；它每生产一英亩尺淡水，需花费300美元（Fresno *Bee*，16 Oct. 1981）。所有的脱盐站都需使用巨大数量的能源，而且如何安全处理半盐废水尚不清楚。

[110] 新梅洛内斯水坝是全国第二大填土结构，始于1974年，它将淹没斯坦尼斯劳斯

峡谷的大部分。参见John Mitchell，“Friend vs. Friend，” Audubon，82（May 1980）：36——53；Thomas McHugh，“Allocation of Water from Federal Reclamation Projects?” *Ecology Law Q.*，4（1974）：350——351；Tim Palmer，*The Stanislaus*，Berkeley，1982。

[111] Harry Blaney，“Consumptive Use and Water Waste by Phreatophytes，” *J. of Irrigation and Drainage Div.*，*Proc. ASCE*，87（1961）：37——46. 这些植物包括柽柳、绵杨、刺柏，覆盖西部1600万英亩的土地，每年消耗——“窃取”是更常使用的词——2500万英亩尺的水。

[112] 关于所提议的外围运河之影响，参见Charles Goldman，“Biological Implications of Reduced Freshwater Flows on the San Francisco Bay-Delta System” in Seckler，109——124。亦可参见Harry Dennis，*Water and Power*，San Francisco，1981。1982年6月的全民公决中，该提议以330万对200万，被该州投票人否决。北部县惧怕其水为南部县拿走，反对票高达97%；这是加州历史上第一次失败的重要水利项目。（San Francisco *Examiner*，10 June 1982）

[113] 关于该争议的讨论，参见William Kahrl，*Water and Power*，Berkeley，1982，429——436；“Mono Lake，” *Western Law J.*，4（Fall 1982）：1，14——16。

[114] 关于水利工程不利环境影响的概论，参见Robert Hagan and Edwin Roberts，“Ecological Impacts of Water Projects in California，” *J. of Irrigation and Drainage Div.*，*Proc. ASCE*，98（1972）：25——48；Lawrence Lee，“Environmental Implications of Governmental Reclamation in California，” in James Schideler，ed.，*Agriculture in the Development of the Far West*，Washington，1975，223——229；W. Frank Blair，“Ecological Aspects，” in *Water*，*Man*，*and Nature*，Washington，1972，11——12；Philip Williams，“Damming the World，” *Not Man Apart*，13（Oct. 1983）：10——11；Edward Goldsmith and Nicholas Hildyard，eds.，*The Social and Environmental Effects of Building Large Dams*，Camelford，Cornwall，1984.

[115] Garrison Diversion，北达科他州加里森市附近的密苏里河调水计划。

[116] Paul Gates，“Pressure Groups and Recent American Land Policies，” *AH*，55（1981）：104；Powledge，307——308；Philip Fradkin，*A River No More*，New York，1981，3——13.

第七章 结论：自然、自由与西部

[1] Huntington，“Is Democracy Dying?” *U.S. News & World Report*，8 March 1976，51. 亦可参见Huntington，Michel Crozier，and Joji Watanuki，*The Crisis of Democracy*，New York，1975，113。

[2] 戴维·奥尔与斯图尔特·希尔有类似的观点，参见“Leviathan，the Open Society，and the Crisis of Ecology，” *Western Political Q.*，31（1978）：457——469。

[3] Isao Fijimoto 建议在加利福尼亚的中央谷地开始一种新的“生态农业”，参见“The Movement for an Ecological Agriculture and Appropriate Technology，” in Committee on the Judiciary，*Priorities in Agricultural Research of the U.S. Department of Agriculture——Appendix*，95th Cong.，1st sess.，Washington，1978，1039——1054。然而，迄今为止，尚无人系统地强调在西部规划一种更为民主、生态上更加和

谐的水技术问题——一条通向未来的“软路径”。

[4] Schumacher，*Small Is Beautiful*，New York，1973，31.

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

LA TECHNIQUE ET LE TEMPS

技术与时间

1.爱比米修斯的过失

Bernard Stiegler

[法]贝尔纳·斯蒂格勒 著　裴程 译

刘东·主编　彭刚·副主编

译林出版社

技术与时间1：爱比米修斯的过失

【法】贝尔纳·斯蒂格勒　著

译林出版社

图书在版编目（CIP）数据

技术与时间1:爱比米修斯的过失/(法)斯蒂格勒(Stiegler,B.)著;裴程译.
—南京:译林出版社,2012.5

(人文与社会译丛)

ISBN 978-7-5447-2686-3

I. ①技… II. ①斯…②裴… III. ①文化人类学研究法国IV. ①C912. 4

中国版本图书馆CIP 数据核字(2012)第046783 号

La technique et le temps I:La faute d'Epiméthée by Bernard Stiegler

Copyright©1994 by Galilée,Cité des Sciences et de l'industrie

Chinese simplified characters translation copyright©2012 by Yilin Press,Ltd All rights reserved.

著作权合同登记号 图字:10-1998-33号

书　　名　技术与时间：爱比米修斯的过失

作　　者　[法国]贝尔纳·斯蒂格勒

译　　者　裴　程

责任编辑　陆元昶

原文出版　Galilée,Cité des Sciences et de l'industrie,1994

出版发行　凤凰出版传媒集团

凤凰出版传媒股份有限公司

译林出版社

集团地址　南京市湖南路1号A楼,邮编:210009

集团网址　http://www.ppm.cn

出版社地址　南京市湖南路1号A楼,邮编:210009

电子邮箱　yilin@yilin.com

出版社网址　http://www.yilin.com

经　　销　凤凰出版传媒股份有限公司

印　　刷　江苏凤凰扬州鑫华印刷有限公司

开　　本　880毫米×1230毫米　1/32

印　　张　10.375

插　　页　2

字　　数　226千

版　　次　2012年6月第1版　2012年6月第1次印刷

书　　号　ISBN 978-7-5447-2686-3

定　　价　35.00元

译林版图书若有印装错误可向出版社调换

(电话:025-83658316)

目录

扉页
版权信息
前言
导论
第一部分 人的发明
引论
第一章 技术进化论
1.一般历史与技术史
2.技术体系
3.技术体系及其与经济、社会体系的关系
4.技术体系的极限
5.发明过程中的理性和决定论
6.发明和革新
7.工业投资：技术体系、经济体系和国家机器的联合进化
8.持续革新：技术和科学的新型关系
9.技术的普遍性
10.人与物质的耦合
11.趋势和事件
12.种族差异和技术分化
13.作为根源的地理因素和作为“一体化进程”的种族特性
14.技术动力的内在环境和外在环境
15.趋势的两个方面
16.技术环境作为冲淡内在环境的因素
17.进化的持续性
18.工业技术的进化必然要求放弃技术理论中的人类学假设
19.机械学：关于工业物体具体化过程的科学

20.作为运行物质的工业物体的遗传学
21.技术在工业社会变迁中的主导地位
22.技术物体发展的不可预测性
23.工业物体的突变、系谱和自然发展
24.超前是组合环境产生的条件
第二章 技术学和人类学
1.作为时间问题提出的技术问题的悖论
2.技术（给我们带来）的问题
3.人成为宇宙秩序157及其自我毁灭的力量
4.技术的问题就是干预的问题：无度和尺度、天体秩序和灾乱
5.技术学
6.人类学
7.从《美诺篇》到《斐德罗斯篇》直至卢梭："形而上学"
8.卢梭和人类学
9.平等、力量和差异
10.起源的不确实性、自然之声（"分辨"的含义）以及加勒比人的回忆
11.思维先于创造
12.脚和手
13.一切现成在手
14.集一切于自身
15.第二起源
16.偏离的内部：可能性
17.差异就是理性，理性就是死亡，死亡就是死亡的超前
18."跨越一个如此巨大的间隔"
19.再论第二起源
第三章 谁？什么？人的发明
1.人的相关差异（différance）
2.一切从脚开始

3.领先和落后
4.骨骼、工具和大脑
5.“技术意识”与超前
6.技术差异化的双重起源
7.器具助产术
8.三论第二起源
9.近人类的语言
10.裂变的记忆
11.特有语言差异的无差异性
12.已经在此、相关差异、后种系生成
13.“谁”和“什么”
第二部分 爱比米修斯的过失
引论
第一章 普罗米修斯的肝脏
1.遗忘者的遗忘
2.死亡学：手下一无所有
3.在自身之外
4.出生和不确定性
5.爱比米修斯：孤僻者
6.“无共同体者的共同体”
7.肝脏
第二章 已经在此
1.器具条件
2.后理念：传统
3.知识的同一性和现成在手的“什么”的分量
4.持久地固定当即
5.程序与不确实
6.知识和退避
7.时钟：无未来一代的实时
8.固定和确定
9.个体化
10.存在的历史的延迟时间

11.存在的代价
第三章 “什么”的解脱
1.日常性的分析：作为从“什么”的解脱（第一篇）
1.1.“谁”与“什么”的相关差异
1.2.“谁”与“什么”在日常性中的混同以及作为期待的在世存在的烦忙
1.3.手作为“谁”对“什么”系统的（理解）把握
1.4.胡塞尔的回忆概念和作为指引的“什么”的系统
1.5.海德格尔的去远358化的遗忘
1.6.“谁”的程序的中性（neutralité）
1.7.作为“图像意识”的工具
1.8.特有语言自身之外的特有的（无）忧和死亡的文章
2.过失性存在的结构：作为对“什么”的介入（第二篇）
2.1.缺陷性存在：作为可能中断一切程序的程序化
2.2.手的手段和“什么”的无限性
2.3.作为唤回的重复以及非我的发明
2.4.器具和科学之手
3.历史性的历史构造问题以及历史性作为“什么”的新面目（第二篇的最后两章）
3.1.世界历史的“什么”的第二性
3.2.世界历史之物的平俗化：第三回忆的遗忘
3.3.附加物的精确性和收复
3.4.精确性和可能性
中法概念性词汇对照表
法中人名对照表
译后记

前言

本书探讨的对象是技术，它被理解为代表着一切即将来临的可能性和未来的可能性之前景。

十年前，当我构思最初的轮廓时，这个问题还显得是次要的。如今，它贯穿所有的研究，其范围之广，无所不及。虽然这个问题提出的工作极富刺激性，而且也引起了人们的关切，但是其紧迫感才刚刚开始被意识到。这是一项长期的工作，它在经过了一段不可避免的沉闷和可怕的焦虑之后被提了出来，坚韧和艰难使它更富于趣味。在此，我要把这个问题的艰巨性及其必然性正告读者：哲学自古至今把技术遗弃在思维对象之外。技术即是无思。

由技术的强大动力在我们时代的舞台上造成的巨变引来了一系列的反应。无论这些反应是直接的还是间接的，或是媒体化的，无论它们是“肤浅的”还是深思熟虑的，都必须给以超越。现时代已被卷入了一种沉闷的决策（危机）过程的漩涡，这个过程的机制和趋势尚晦暗不清，必须经过艰巨的努力才能使之变得可以理解。这种努力既要求回忆过去，同样也要求注重当前发生的事物的复杂性。本书所阐发的观点仅仅是一个尝试，它与其说是结论，不如说是探索：探索（用手实现的探索）正是这种反思的对象本身。

即将来临的不可能性从未像今天这样迫近，以至于时间的激流在它本应敞开未来的明晰性的时候，却变得更加自相矛盾了。一种根本的立场和观点的转变势在必行，它越是不可避免，就越会遭遇抵抗。积怨和否弃既代表着顽固势力同时也标志着它的瓦解，这一点早在一个世纪之前就被尼采和弗洛伊德置于他们的沉思中心。他们的思想从来没有像今天这样获得多方面的印证。读者因而会察觉，这些在本书中几乎没有被引用的作者，实际上处在我试图展开的视线的焦点。

我很遗憾不能向众多的朋友以及他们对这项研究工作给予的支持

言谢。我谨向图卢兹-米拉伊大学教授热拉尔·格拉内尔表示深深的感谢。他的热诚、严谨——这是有幸在他指导下从事过研究的人们所共知的——唤醒了我对（向事物本身、向形而上）回归和大转折的必然性的认识。

我在此也向蒙代夫人、埃丽雅娜·埃思古巴斯、阿妮克·若兰、列维·埃伯拉尔夫人以及伊丽莎白·李加尔表示谢意。她们的珍贵指教回荡于字里行间。

雅克·德里达的著作是这项研究之所以可能的前提。我力求在阅读德里达的过程中，既忠实原著，又要（从“相关差异”[1]的各种角度）和这样一位富于感召力的导师的诱人的精神财富做抗争。其诱人处尤在于导师本身对一切权威性持怀疑的态度。雅克·德里达对不同己见的可能性的巨大的奉献精神不仅仅停留于一种典型的论述和沉思的对象，他由此倡导一种人生风格，一种人生的思想和思想的人生。这种风格使他在与学生、好友的交往中以及在诸种私人或公共的关系中，既实事求是地肯定自己的著述，又对其权威所及的界限持非常审慎的态度。

如果不是让-弗朗索瓦·里奥达尔接受我进入国际哲学院，如果没有他因此为我建立的同他本人、以及同其他朋友——在此不能一一言谢——的交流，毫无疑问，这项研究在我看来不可能迈出关键性的步伐。

保尔·维里略、雷吉·德布莱以及安托万·杜劳尔同我的交流，不仅大量地丰富了这项工作，而且给予我难以估量的鼓励。

朋友常常是对工作的最珍贵的督促者。我和安托万·贝尔曼、蒂埃里·夏普还有如今已经去世的米歇尔·塞尔维叶共同分担过的记忆问题的烦恼和奥秘，在此也尽收文中。

卡特莉娜·马拉伯在进行自己的研究的同时，不仅在工作上，而且在日常生活繁琐的困难中给我以勉励和关照。我们被柔情一同系于严谨的哲学追求，这种追求使我们聚合，同样也带来一种争斗的气氛，

正如赫西奥德[2]以黑夜之女爱丽丝为名唱颂的那样，这是一种既富于创造性而又具有危险性的竞争。我对缺乏共同体者的共同体（这是一个在我试图探讨的主题深处的既华美又可怕的概念）的体验从未像和卡特莉娜在一起那样彻底，这种体验既在概念中，又在爱的圈子里，即便是为了形成概念，为了概念的爱，也是如此。她把对概念的爱称作爱情的终结（即哲学企图“废除它爱智的名分以便成为切实的知识”）。

我的孩子巴尔巴拉和于连在长大成人的同时，也经历了一本书这样一个不同寻常的同胞的孕育和出世。但愿这一段令我无暇旁顾的时期还是给他们留下了一丝喜悦。这个最终的产物已经留在我的身后，我想它应当转向一个已不属于我的未来，但愿它也能为孩子们开花结果。

我的学生们也常常为本书中不少观点的成熟提出过宝贵的见解，在此对他们表示感谢。我也要谢谢宫片涅大学的校领导，他们觉察到了哲学和技术之间的交流的紧迫性和必然性。作为这项交流荣幸的受益者和积极的参与者，我对校方这种难得的明智深感钦佩。

最后，我们要感谢罗歇·雷加尔、雅克·塔尔奈罗还有“科学和工业城”：没有他们的支持，这本书是不可能问世的。

导论

“你是否接受这样一个确凿的事实：我们正处于一个转折之中？

“——如果它是确凿的，那就不成其为转折。因为置身于一个时代变迁的关头（假如确有变迁）的事实本身，就排斥企图定义变迁的确凿的知识，它意味着确凿性失去自身的意义，成为不确凿性。我们从来也没有像今天这样不能把握自己：转折首先就是这样一种含蓄的力量。”

莫里斯·布朗桥

哲学自其历史的初期，就将技术和知识这两个在荷马时代尚未被区分的范畴相互孤立。这种作法是由一定的政治背景决定的。当时哲学家们指控诡辩学派把逻格斯工具化，使它和修辞学、辩论术归为一类，成为权力的手段，而非知识的场所[3]。哲学的知识在和诡辩的技术的冲突中，贬低一切技术的知识的价值。正是在这样一种遗风的影响下，亚里士多德提出了关于技术物体的本质的一般性定义：

“每一个自然物体[……]都自身具有其运动或静止的法则，有些和位置相关，有些和增加或减少相关，还有的则和性质变异相关。[……然而]任何被制造之物都不自身具备其制造的法则。”[4]

技术物体自身不具备任何赋予其活力的因果性，技术就是在这样一种本体论的支配下，一直被放在目的和方法的范畴中来分析的。换言之，技术物体没有任何自身的动力。

很久以后，拉马尔克把物体分成两类：一类属于研究关于无机物的物理化学，另一类属于研究有机物的科学。世上有两类物体，“一类是无机物，它们没有生命，没有活力，是惰性的。另一类是有机

物，它们呼吸，捕食，繁殖；这就是生命物体，而且它们‘必然趋于死亡’[拉马尔克《动物哲学》第一卷，第106页]。有机意味着生命。生存物最终和东西区别开来”[5]。

同这两类物体对应的是两类不同的动力：第一种是机械的，第二种是生物的。在此二者之间，技术物体只不过是一种混杂物，它同在古典哲学那里一样，没有生存论意义上的地位。由于物质偶然地获得一种生命行为的记号，所以一个被制造物的系列可以在时间中印证着生命行为的进化。技术物体本质上属于机械运动的范畴，它至多不过因为印证着生命行为而成为这种行为失去了厚度的纹迹[6]。

马克思曾尝试过建立关于技术的进化理论——技术学——的可能性，并因此描绘了一个崭新的观点。其后，恩格斯又提出了关于工具和手的辩证理论，从而动摇了被动物体和有机物体的划分。考古学发现了远古时代制造的物件，而且，自达尔文以后，人类起源的问题被真正提了出来。卡普展现了他的有机体投射的理论，十九世纪末，埃斯比那思从中得到启示。就在历史学家们在工业革命的领域开始注视新技术所起作用的同时，人们也在民族学的领域中积累了大量关于原始工业的资料，它们表明：技术发展的问题不能被简单地归入社会学、人类学、普通历史学或心理学，它最终要被独立地提出来。在这样的基础上，吉尔、勒鲁瓦-古兰和西蒙栋明确地建立了技术体系、技术趋势和具体化过程等概念。

在机械物和生物之间，技术物体成为一种不同性质的力量交织的复合。就在工业发展打乱了知识和社会组织的秩序的同时，技术也在哲学研究的领域获得了新的地位。因为随着技术范围的扩展，科学本身受其调动，和器具领域的联系越来越紧密，它被迫服从于经济和战争冲突的需要，所以改变了它原有的知识范畴的意义，显得越来越依附于技术。这种新型关系产生的能量已在两次世界大战中爆发。在纳粹控制德国的时候，胡塞尔曾通过代数这门计算[7]的技术，分析了数学思维技术化的过程。这一过程始于伽利略：

他使几何学算术化，“从而在某种程度上使几何本身的意义淡化

了。那些最初在几何思维中通常被称作‘纯粹直观’的现实的时空观念，由此被转化为单纯的数字形式和代数结构”[8]。

数字化的结果是丧失原始的意思和视野，丧失作为原本的科学性之基础的原型目标：

“显然，人们在代数计算中，把几何的意义退到第二位，甚或简单地把它遗弃；人们仅仅在计算之后才会记起，这些数字本应表示一定的形状。尽管如此，人们并不如同在通常的数字计算中那样作‘机械’运算，而是进行思想和发明，有时会有重大的发现——但是却伴随着难以察觉的意思的位移，以至使它成为一种‘符号’意思。”

科学的技术化就在于无视原型。正如建立普遍的理性原则的设想一样，由此而产生的意思的位移将会带来一个形而上学方法的程式。代数学从一开始就在系统地使自然程式化和器具化的同时，“自身卷入了[……]一种突变，它因此成为一种单纯地[……]依靠遵循技术规则的计算技术来获取结果的艺术。[……]在此，使这种技术行为具有一定的意义，并赋予其正确的结果以真理意义[……]的原初思想却被搁置在外了”[9]。

技术化就是丧失记忆，这一点在柏拉图的《斐德罗斯篇》中已有所指：哲学家们在和诡辩家的争论中，指责文字记载的记忆威胁着知识回忆的记忆，记载记忆有玷污回忆记忆的危险，以至将它毁灭；计算决定了现代化的本质，随之而来的是人们对最初原型记忆——这个一切毋庸置疑的推理和意义的基石——的丧失。计算带来的技术化使西方的知识走上一条遗忘自身的起源、也即遗忘自身的真理性的道路。这就是所谓的“欧洲科学的危机”。如果不实行基础的重建，科学必将导致对世界实行失去科学对象的技术化。提出这种必要性的历史背景是：“在三十年代，像卡西勒和胡塞尔这样一些著名的人本主义哲学家[……]，力图以对现代理性哲学的不同形式的‘更新’，来对抗日益嚣张的法西斯‘野蛮’势力。”[10]

理性哲学的重建已不再成为生存论分析的目标：虽然知识的技术化仍然处于海德格尔关于存在的历史的沉思的中心地位，理性从本质

上说归属计算，它就是使一切存在者理性化的技术化过程。然而更深层的意义在于，他是从原始的技术性出发来思考命运和历史性本身的，这个思考中，交织了他二十年代末关于在世性的分析、控制论时代关于“时间和存在”的“另一种思想”的沉思，以及他在《形而上学导论》、《世界图像的时代》和《同一与差异》等论著中对《安提戈涅》的解读。

遗忘的主题在海德格尔关于存在的思想中占有主导地位，存在是历史性的，存在的历史就是它对技术性的归属。他之所以从遗忘出发来思考真理本身，是因为就去蔽的意思而言，它对真理的定义是对柏拉图式的回忆的回应，这种回忆的意义取决于它和记载记忆的对立，而记载记忆作为存在的遗忘即是存在的命运。

把真理作为走出“退避”来思考，把存在的历史作为遗忘来思考，这实际上就是把处于原始技术性背景中的时间作为对起源的原始性遗忘来加以思考。这种原始性的遗忘体现在两个方面：

——此在的生存性构造，即此在的器具性或用具性、以及由用具体现的计算。

——存在（在西方）的历史：在前苏格拉底时期，存在被认为是同一性；自柏拉图起，存在被认作是精确性（orthotès确正[11]性）；到了笛卡尔和莱布尼茨，关于存在的思想的出发点则是确定以计算为本的普遍理念的理性原则。

海德格尔关于技术的沉思只有同时从两方面来理解，才会变得尽可能的明晰：一方面是此在的生存性结构，即由此在的在时性决定的此在和时间的关系；另一方面就是在整个哲学的“形而上学”历史中体现出来的存在在西方历史中的命运：存在就是在场，对时间的庸常的理解从当下出发来“理解”在时性，致使在时性取决于计算、以及用于度量时间的器具。当时思想领域的任务就是在重复形而上学的基础上“解构”形而上学的历史，并向存在的意思这一根本性问题回归。在现代技术被认为是对形而上学的切实的实现这个前提下，这种思想抱负就更显其对现代技术的“批判”色彩。

此在，“就是我们是我们自身”，它是存在在其时间性中的根本，作为存在的历史，它也是存在的真理。此在具有四个特征：时间性、历史性、自我理解、实际性[12]。

此在是时间性的：它有一个过去，并在以过去为起点的超前中存在。作为遗产，这个过去是“历史性”的：我的过去并不属于我，它首先是我的前辈们的过去，而我的过去则形成于我和先于我已经在此[13]的过去这份遗产的本质关系之中。所以自己没有经历的、历史的过去可以被不经证实地继承：历史性也就是一种实际性。过去隐含着此在可以不当作可能性继承的可能性，遗产包含的实际性为自我理解提供了两方面的可能性：此在总是可以从某个关于它的生存状态的庸常、附众趋势的理解——即普通的观念——出发自我理解；相反，此在也可以“调动”不属于自己的、继承的过去，如此，此在则是从它的过去赖以构成的可能性出发，继承它的实际的过去。根据这后一种可能性，此在处于“要存在”的范型，因为它总不能完全地存在，只要它生存着，就没有完结，所以它总是在“尚未存在”的范型上自我超前。在生和死之间，存在犹如绵延（**Er-streckung**）一样伸展于已经和尚未之间。这种外移建立在这样一种死亡的背景之上：自我超前所提前的，是此在自身的死亡（或终结），此在的一切活动从本质上说总是受走向终结的超前支配的，这个超前是“终极的可能性”，并且构成生存的原始的时间性。

然而存在着两种超前的可能性：在它的活动中，此在可以不“调动”它的走向终结存在的本质，因而就不向原本属于它的未来展开，这个未来就像终结一样完全不确定，不知何时、因何、怎样来临；在这种情况下，此在就把自身所有的可能性下降为那些在“共同存在”的公众性中被分担和共认的可能性：也就是说它把自身的可能性下降成他人的可能性。或者此在就把自身的可能性作为一种不可公约的“自我个体”来承诺，那么它就要面对自己的终结的超前而导致的本质性的孤独。一方面，真实的生存根本不能由“他人”或“共同存在”的公众性确定；另一方面，只能属于此在自己的死亡之所以属于它，仅仅是因为死亡是不确定的，对于此在来说，死亡永远不可知。此在的死亡是它无法认识的，在这样的“尺度”下，死亡给属我性带来的是“无

度”。死亡不是生存的一个环节，因为它是生存的可能性本身，然而它又本质地要和生存不断地保持一个时间差。这个原始的时间差也就是造成所有此在之间差异的因素。

拒斥真实可能性前景的可能本身性根源于烦忙，它处于这样一种和未来的关系：即未来本身在未来中使得走向一切真实的可能性变得渺茫。烦忙是一种超前，其实质就在于，作为预示，确定真实的可能性——即确定非确定性。烦忙的载体是用具，而用具即是世界的意义性的指引系统的载体，技术世界是烦忙的背景和一切在世性的原始结构：世界的技术性是使它“首先并最常见地”呈现于它的实际性中。实际性使确定非确定（逃避“最终极的可能性”）成为可能，它是一切计算的生存性根本。实际性为计算的生存性起源烙下了技术的本质印记，——这个技术也使一切继承成为可能，并从一开始就构成一切真实的时间化的原始背景——，所以计算就是生存的沉落。

海德格尔思想中的技术问题就建筑在这些时间性的深层之中。然而在《时间与存在》之后，即在所谓的“转折”之后的论著中，这个问题不再从此在分析的生存论角度，而是被作为解构形而上学历史的一切可能性的构造性动力提出来的。如果说哲学的形而上学特征集中体现于这样一种计划：建立一种使主体成为“自然界的主宰和占有者”的普遍有效的理性原则，而且在这个计划中，理性的本质就是计算，那么形而上学的转折就意味着哲学的思辨进入了技术时代，技术在实现现代化的同时，把主体性实现于客体性之中。时代的现代化从本质上说是技术的现代化。

海德格尔解释现代技术的意思的困难也体现了他整个思想的困境。他在一系列的论著中讨论过现代技术，但是看法并不完全一致。换言之，现代技术的意思在他的思想中是含混不清的。技术既被当作思想的障碍又被当作思想的最终的可能性。在把技术确定为障碍的论著中，最常被提到的是《技术的问题》和《世界图像的时代》。然而在诸如《时间和存在》、《哲学和转折》等晚期著作中，他则认为，另一种思想的可能性就在于把存在和时间的共属性放在构架（Gestell）范畴中思考。在《同一性原则》一文中，他是这样描述构

架的：

它是指“把人和存在相关地放置、从而使二者互相传呼这样一种强令聚合的模式。[……]构架模式告诉我们，在技术世界中，何为人和存在相互迎往的依据和出发点。在这种人和存在的互相传呼中，我们听到的是促成我们时代聚象的呼唤”[14]。

如果说现代技术是形而上学的完结，那只是构架的一面。在它的另一面，它确定存在和时间的本成，即存在和时间共在，这样就取消了时间的形而上学定义，同时，必须脱离存在者——也即脱离此在——来思考存在：

“构架不再如同一种已在场的事物和我们接触，我们首先会觉得它很离奇。之所以如此，尤其因为构架不是一种思想的结果，相反，它为我们提供了进入存在和人的聚象的决定因素的第一入口。”[15]

构架是本成的前奏：

“人和存在在本质上相互接触，并重新找到它们的存在，与此同时，它们失去了形而上学给它们的定义。”[16]

同一性首先是指存在和思想的同一，它是存在的根本特性。但是，同一性原则“对于我们而言成了一种跳跃：从作为存在者的基础的存在出发，跳进一个深渊，无底深渊。这个深渊并非空洞的虚无，更不是昏暗的混乱，而恰恰就是本成自身”[17]。

构架标志了现代技术的全球性发展，因而也就是形而上学的完结。

在《技术的问题》一文中，海德格尔提出的思想原则，与形而上学关于技术的本质的定义针锋相对，他从与一般技术的关系出发，来区分现代技术的特性。其基本论据就是，把技术视为手段的传统立场无法触及技术的本质。从某种意义上来说，与传统上所说的亚里士多德关于技术的解释相比较，这一批判是对技术作出的重新评价。海德格尔依据亚里士多德的《尼科马可伦理学》[18]，批驳了人们从目的和

手段的范畴出发对《物理学》第二卷中的分析所作的解释。

“通常的解释把技术作为一种手段和人类的行为，这种解释可以[……]被称作关于技术的器具论和人类学的观念。”[19]他并补充道：“现在假定技术不再是一种简单的手段：那么主宰技术的意愿还有什么实现的可能性呢？”[20]

关于技术的器具论观念是精确的，但是它不能向我们提供任何关于技术的本质的认识，所以我们必须比这种精确的认识走得更远[21]。

用目的和手段的范畴来分析技术的根据是有关物质因、形式因、目的因和动力因的理论。在对技术的认识中，四因论的传统解释偏重于动力因：即操作的因素——在手工产品的生产中，即是生产者本身。动力因的这种特殊地位造成了技术的器具论观念。因为，技术的产品不是自然之物，它自身不具备它的目的因。这个在产品以外形成的目的因来自生产者，生产者作为动力因的同时也成为目的因的载体，并具有目的，而产品只是一种手段。

既然如此，技术作为生产行为是一种“去蔽的形式”。生产就是变不在为存在。亚里士多德在《尼科马可伦理学》中这样写道：

“一切技术都具有这样的特点：促成某种作品的产生，寻找生产某种属于可能性范畴的事物的技术手段和理论方法，这些事物的原则依存于生产者而不是被生产的作品。”[22]

如果技术的产物自身不具有其运动原则，也即它的原则外在于自身，那么这也就是通常所说的：技术产物是实现一个外在目的的方法，但是，就技术生产把一个事物从隐蔽状态变成非隐蔽状态而言，它属于去蔽行为，是一种真理的形式。这就是说，目的因不是施动的操作者，而是增长和展现意义上的存在：在此，自然和存在同义，自然的展示从增长和生产的意义上说就是存在的真理；技术作为生产行为通过动力因从属于自然的目的因，而又不使动力因和目的因混同。

技术“把那些不能自身生产和尚未出现在我们面前的东西展现出

来”[23]。

“技术的关键不在于操作行为，更不在于使用某个方法，而在于我们所说的去蔽。正是从去蔽、而非制造的意义上说，技术是一种生产。”[24]

相反，在技术的“人类学”观念中，动力因和目的因被混同了。和这种主体性的观念相反，我们只有在艺术——这个技术的最高形式——中，才能完全把握技术的意义。

到此尚未论及现代技术。现代技术也是一种去蔽，但是它“并非从生产的意义上展示自己。支配现代技术的去蔽是一种引发，它促使自然释放可以被提取和积聚的能量”[25]。

现代技术是对自然施加的暴力，而不是顺从作为自然的存在在其增长过程中的去蔽模式：技术进入现代化的标志就是，形而上学得到自我表现和自我实现，就像是计算理性完成了旨在占有和支配自然的计划，而这种被占有和支配的自然本身也就失去了自然本来的意义。但是我们作为自身的存在者，却远没有借助技术的方法成为自然的主宰，相反，我们自己作为自然的一部分也服从技术的要求。

如此定义的现代技术就是构架，即通过计算来一并检示自然和人。

如果说现代技术仍不失为一种去蔽的形式，那么它是最值得深思的：它是命运的舞台，是存在本身的历史，构架“可以被当作一个中转站，它具有两面性，由此我们可以把它比作雅努斯[26]神之头”[27]。

也正是在这个意义上，雅克·塔米诺提出：“技术的装饰使得存在本身在向我们显现的同时又自行隐退。所谓技术的装饰是指，普遍的技术化已成为我们所在的世界的面貌，尼采和马克思都曾以他们各自的方式，道出了普遍的技术化的形而上学本质，[……]，然而把这一事实一语道破，认识这些不言而喻的现象，这恰恰是形而上学无法做到的。”[28]

这种思潮后来产生了一个马克思主义流派：海德格尔的学生马尔库兹在《单向人》中对技术问题提出一系列的讨论和观点，他的思想决定了哈贝马斯关于现代技术的立场；此外，阿道尔诺和霍克海默在继承本杰明时代有关技术的讨论的基础上，引入法兰克福学派的某些观点，也对这种立场起了很大的作用。

在《技术和作为“意识形态”的科学》一书中，哈贝马斯提出了和技术行为相对立的传播行为的概念，这个概念主导了他以后所有这方面的研究。哈贝马斯认为，随着现代技术的诞生，出现了技术力量的倒置：技术由本来在人和自然的关系中解放人类的力量，变成一种政治统制的手段。这种观点的基础是——在马克思的影响下——对马科斯·韦伯铸造的合理化概念的批判性接受。合理化代表了一个社会中服从理性决策标准的领域的不可抑制的扩张，以及与此相应的劳动的工业化现象。它标志着资本主义。马尔库兹则进而指出，合理化实际上就是政治统制的隐蔽系统。

哈贝马斯对这个概念做了变换和修改：合理化成为同科学技术发展的制度化密切相关的“合目的理性行为”的扩张。哈贝马斯根据自己的需要接受了马尔库兹的第一个论点：在韦伯所说的合理化现象中，占主导地位的不是理性，而是一种以理性为名义的新的政治统制形式，它不再被认作——这一点尤其重要——政治的统制，因为它借科学技术的理性的进步使自身合理化。这是去蔽意思的倒转，因为生产力本来是作为去伪存真的力量体现出来的。

马尔库兹的第二个论点是：必须发展一门新型的、可以直接和自然对话的、摆脱技术统制势力的科学（这与其说是受“海德格尔的启发”不如说是对海德格尔的误解）。哈贝马斯参照了格伦的观点，认为马尔库兹的设想是乌托邦式的虚构：技术的历史就是理性行为相对一个技术系统的目的逐渐地、不可避免地实现对象化的历史。他针对于作为合目的理性行为的劳动概念，提出了另一种替代性的新概念，即交往行动，它的特色是以符号为媒介的互动。交往行动指向那些和技术规范不同的社会规范：技术规范取决于经验，而社会规范则取决于主体间性。如此，整个人类历史，可以从交往行动与合目的理性行

为之间的关系史的角度来分析。传统社会和现代社会之间的区别就在于：在传统社会中，交往行动是社会权威的基础（无论是神话权威、宗教权威还是形而上的政治权威），而在现代社会中，所有的合法性都被技术和科学的理性所支配，这种理性逐渐渗透到生活的各个领域，包括所谓的“交往”领域在内，以至交往丧失了自身的特性。这种现象的条件就是科学和技术变得不可分割，“科学代表了现今最重要的生产力”[29]。

专家统治由此而产生，这并不是指技术专家的权力，亦非指技术专家被权力所用，而是指技术作为动力因和合法性的根据可以产生权力，也就是说，技术一旦同科学不可分离，动力和目的也就合二为一了。专家统治的国家已不再把激发交往行动、与合目的理性行为保持距离作为目标。相反，它管理由合目的理性行为引起的功能障碍，以便削弱它们的影响、“避免有可能危害社会体系的僵化”[30]。专家统治的任务就是要给“技术性的问题寻找答案”，而这些答案是公众讨论不可及的。这样的境况就造成一种“系统循环”：“社会的利益决定社会的体制，而作为一个整体，社会体制又使社会利益必须与之吻合并维护体制的利益”[31]。交往行动就这样逐渐地被合目的理性行为所取代，也就是说被以语言的科学技术化为标志的控制论科学模式所取代。其结果是：“发达的工业社会似乎接近一种对由外在刺激而非规范控制的行为的调节模式”[32]。这就构成了社会的非政治化，并产生了合目的理性行为的自治化趋势，这种发展“给语言带来危害”（让-弗·里奥达尔重新讨论了这个问题），也即给社会化、个体化和主体间化带来危害。这种现象可以造成严重后果，并导致被“心理-技术”的操纵（海尔曼·凯恩）。

哈贝马斯针对马尔库兹第二个论点而提出的新观点是建立在这样一个基础之上的：必须区分两种不同的合理化概念，“生产力发展的进程成为解放的潜力的条件是：它不取代必须在[……]体制范围内产生的合理化过程，而这个过程则由于交往行动的解放，在以语言为媒介的相关作用的内部实现”[33]。

这就意味着要把交往从它的技术化过程中解放出来：可见，哲学

的基本立场是循环往复的。

海德格尔和哈贝马斯似乎都在技术的现代性中确认了同样的矛盾：技术从表面看是人类的力量，而实际上它似乎对它的力量（也可以是它的行为）自治，以至妨碍了人的行为，即妨碍传播、决策和个体化。但是他们并没有对这个矛盾做相同的分析。我们因此必须抓住海德格尔和哈贝马斯之间的异同之处。

共同点是：他们二人都把语言的技术化视为非自然化现象，犹如一种“人本”向另一种“人本”堕落。混淆这些不同的本质是有害的。

不同点在于：哈贝马斯仍然从方法范畴出发来分析技术，海德格尔则在技术中把握其形而上学的意义。然而，如果说技术不是一种方法，那么问题既不单单在于——通过被“解放”的交往——围绕技术展开一场“辩论”，也不在于确保“最低限度的主体性[或者最低限度的‘意志’和‘主宰’][……]，以便民主的思想能够通过主体间的公开讨论和论证”，给技术的扩展“划定界限”[34]。必须更加彻底地重新思考人、技术和语言之间最初形成的纽结，以便和技术建立另一种关系。

哈贝马斯和海德格尔都把语言的技术化视为一种堕落，就此而言，他们都还停留在最古老的哲学传统之中。我们在此则试图展开另一种完全不同的观点。我们可以举一个例子使这个观点更加形象化：比如，我们说古希腊智者的文辞同当时的誊抄匠的文辞是同等的，这些誊抄匠是古时的“教员”，在马卢和德田奈看来，没有他们，公民身分就不可能形成。但是还有更深层的问题。

这个更深层的问题，就是技术和时间的关系问题：如果说语言的作用在于实现个体化或“主体间化”（我们在此将要抛弃哈贝马斯和主体间性的概念，这个作为他一切分析的基石的概念是经不起推敲的），那么语言带来的就是时间，因为时间“是个体化的真正原则”[35]。海德格尔之所以能把语言和器具化的技术相对立，是因为语言包含了时间的原始时间性，而技术和计算的器具性则相反，它隐匿于总是伴随着烦忙的在时性中。问题的关键在于弄清：把技术置于一端，使其本身不成为个体化的构造因素，这样的配置本身是否还

是“形而上学”的。

虽然目前对技术的认识仍然主要受目的和方法的范畴支配，自工业革命、以及伴随而生的社会深层的变革以来，技术及其引起的突飞猛进获得了新的内容，对这些内容，现有的知识分类越来越难以把握。随着近几十年的“现代化”运动以及由科学技术的发展而直接引起的政治-经济的失调，这个疑难在社会的各个领域都变得十分敏感：技术和时间的关系这个深层的问题如今已成为社会生活中日常而普遍的问题，但它并不因此而失去其尖锐性。每一天都带来新技术，并不可避免地淘汰一批老化、过时的东西：现存的技术因被超越而变得老化，由它产生的社会环境也因此而过时——人、地区、职业、知识、财富等等一切，或是适应新技术，或是随旧技术而消亡，别无其他选择。这种现象对于经济和政治的宏观结构是如此，对于生命本身也是如此。“此在对于自身存在的理解”因此深深地——同时非常危险地——被弄混乱了。似乎出现了这样一种离异：一方是科学技术，另一方是产生了科学技术、但又被技术理论吞噬的文化：

“如果从某种角度看，作为一种特殊的表现系统的科学和作为一种特殊的行为系统的技术组成文化的一个部分，那么从另一个角度看，它们又脱离文化，构成完全独立的系统。它们和文化系统相互影响，并与之对立，正如普遍与特殊的对立，抽象与具体的对立，构造和现成的对立，未知与经验的对立，体制和生存的对立。正因为如此，考察科学技术和文化之间相互影响的模式就变得非常紧要，尤其是要考察科学技术将如何影响文化的未来：或者逐步地造成文化的解体，或者建立新的文化形式。”[36]

在近来地理政治理论的发展中，生态问题越来越占有举足轻重的位置，这一事实本身就充分表明，上述技术对文化可能发生的作用已是举世注目的问题。里约热内卢的世界高峰会议发表的《海德尔堡呼吁》，以及由此引起的“反呼吁”，都证实了这些问题已进入科学、技术、工业、经济、外交的最高层次。

贝特朗·吉尔在他的《技术史导论》一书的结论中不仅预见了这些

困难，而且指出工业文明就是建立在日益频繁和强化的持续革新的基础上的。其结果就是造成文化和技术的离异，或者退一步说，造成文化进化节奏和技术进化节奏的离异。技术比文化进化得更快。这就产生了超前和落后，二者之间的张力就是构成时间的伸展的典型特征。如今发生的一切就好像时间跳出了它自身之外：不仅决策和超前的过程（被海德格尔称为“烦忙”的领域）无可抗拒地归向“机器”或技术的复合体，而且正如布朗桥引证庸格所断言的那样，时代超越了时间之墙。如果根据超越声音之墙的意义来理解超越时间之墙的话，这就是指比时间走得更快：一架比自己的声音飞得更快的超音速飞机，在达到声音之墙时，会引起一个剧烈的声音振荡。那么从比时间走得更快的意义上说，超越时间之墙又会产生什么效应呢？一架比“自己的时间”飞得更快的飞机又会引起什么振荡呢？这种振荡的意思是，速度先于时间而在。因为只有两种可能：或者说时间和空间确定了速度，从这个意义而言，超越时间之墙就是无稽之谈；或者说时间和空间只有通过速度来认识（速度则停留于不可知）。

诚然，这种形式的反思并不是由技术发展的整体引起的。它只有在认真考察了技术发展的某些效应之后才有意义。譬如：计算机界所说的实时、媒体界所说的“现场”等等效应都深刻地——同时也可能在根本上——改变了事件化的原义，改变了时间和空间的存在。如果说基因操作不仅有可能显著地加速生命分化，而且尤其会构成无分化的危险，那么速度问题也同样被包括其中。

海德格尔的生存论分析，把超前和落后问题归入时间性和实际性的原始生存的领域。换言之，此在来到世界的意义仅仅在于，世界作为实际性总是先于此在而在，它总是已经在此。此在总是后于它的已经在此，然而同时也正因为此在的时间性建立在对自己的终结的超越之上，所以它总是领先自身，并由此被卷入一种本质性的超前。

所以，我们以下研究的基础就是：把生存论分析同有关普罗米修斯和爱比米修斯神话的最著名的讲述（赫西奥德、埃斯库罗斯、柏拉图的讲述）相对比。在古希腊文化中实际上有过关于技术的起源的神话，它同时也就是关于死亡的起源——死亡论——的神话。令人吃惊

的是，哲学——尤其是海德格尔哲学——对这个神话的分析竟是一片空白，因为正如让-皮埃尔·范尔南曾卓越地指出的那样，普罗米修斯原则和爱比米修斯原则构成了时间的不可分割的两个方面。我们感兴趣的是：普罗米修斯代表的超前和爱比米修斯代表的落后（也即爱比米修斯的过失：遗忘），共同交织成以预示为核心的普罗米修斯原则和以无忧分心、事后方思的爱比米修斯原则。二者的不可分割性给人类带来了期待——既希望又恐惧，它使人类对自己的不可避免的死亡的意识得以平衡。但是这一切之所以可能，仅仅是因为爱比米修斯的过失给人类造成了一种原始性的缺陷[37]，即原始的技术性，兼容了愚蠢和智慧的爱比米修斯原则由此而来。

本书的主要动机就是要阐明爱比米修斯的过失的意思。伴随这个动机，我们将重新解释生存论分析的一些主要范畴，并沿着以上关于哈贝马斯和海德格尔的简评的思路，对它们逐一评判。

但是我们同时也要从兄长普罗米修斯的角度，展示分析技术的动力的各种可能性，既技术的动力不能被归结于机械论、生物学或人类学的范畴。在第一部分中，我们将指出，关于技术进化的诸般理论促成了这样一个假说：在物理学的无机物和生物学的有机物之间有第三类存在者，即属于技术物体一类的有机化的无机物。这些有机化的无机物体贯穿着特有的动力，它既和物理动力相关又和生物动力相关，但不能被归结为二者的“总和”或“产物”。

当今技术的高速发展引起了时间化（事件化）内部的断裂，伴随而来的是非地域化过程，这就要求我们重新认识技术性问题，并使技术问题和时间问题的结合显得非常突出。这里我们试图论证：作为时间赖以产生的原始缺陷的标志，有机化的无机存在者在对速度的征服中是时间性和空间性的构造因素（即现象学意义上的构造），——其中速度“先于”时间和空间，时间和空间是速度的组成部分。生命就是赢得能动性。技术作为一种“外移的过程”，就是运用生命以外的方式来寻求生命。本书将分别通过对海德格尔（第一卷）和胡塞尔（第二卷）有关学说的批判性分析指出：生命一旦成为技术，它也就成为滞留的有限性。正因为这个滞留是有限的，所以它取决于技术趋势确定

的动力。尽管胡塞尔的现象学曾以其特有的术语，在文字问题的范围内对这个问题有所论及，但是他并没有给予足够的重视。同样，虽然生存论分析继承了胡塞尔在时间对象的分析中有关滞留的三个层次的划分（我们把胡塞尔所说的“图像意识”统称为第三滞留），但是它并没有给予《存在与时间》一书中提出的“世界历史之物”以时间性的构造意义，也就是说，没有把它置于真实的时间性和在时性的对立之上或之外。我们将指出，西蒙栋如何在分析心理个体和团体个体的研究中，借助传导的概念，为时间性的原始的技术逻辑构造说开了先河——当然，他本人并没有提出这个观点。由此我们将进而推翻“技术的本质不在于技术”这一论断。

第一部分　人的发明

引论

我们试图组合技术问题和时间问题。在这个组合中，我们首先要把技术问题放到时间中来考察，本书的第一部分将从技术史范畴的角度研究技术自身的历史。研究技术史的范畴先于研究这些范畴记述的事件性，这就意味着要把技术的进化过程理论化。

目前我们之所以有必要认识技术进化的过程，是因为当代技术是我们面临的一个极大的难题：我们并不立刻理解它的实际内容和它的深层变化，尽管我们不断地就当代技术采取决策，但是我们却越来越感到它们的结果是始料不及的。而且在日常的技术事件中，我们无法自然地区分，哪些是貌似惊人却昙花一现的现象，哪些是持久的变换过程。

更进一步说，问题的实质在于弄清楚我们是否能够预见或引导技术的进化——即技术的力量。我们对技术的力量到底有什么权力？这个问题虽然并不新鲜，但在当代技术面前，它却以崭新的姿态被提了出来：自笛卡尔以来对此问题的自信已被动摇了。同样，哲学从一开始就在技术和知识之间划分的界线也成了问题。二者之间的新型关系——经济、社会和政治关系——随工业革命而诞生，并从本世纪开始，尤其自第一次世界大战以后，造成了真正的危机。技术问题成了当代哲学论战的根本问题，海德格尔和哈贝马斯分别代表了这场论战在欧洲的两个对立面。

面对这种现代化现象，像西蒙栋、海德格尔和吉尔这些在技术问题上观点迥异的思想家，都以各自的方式表达了一个共同的忧虑：思考一种人和技术的新型关系。

西蒙栋[38]因此呼吁要发展一种新型知识：“技术学”或“机械学”。

它并不理所当然地属于工程师的知识范围，因为工程师所关心的是技术的整体；它也不属于工人的知识范围，因为工人关心的是技术的部件。这个专业需要的专家既要懂得技术的单个分子，又要能够把技术作为具体化过程来把握。这就是技术的新发展向我们提出的要求。

西蒙栋指出，当前文化的特征是把技术归于非人性的范畴，并因此与之抗争；他对这种同技术现实相对立、并进而把人和机器相对立的文化作了批判；他呼吁要建立一种技术的文化，以重新认识文化和技术的关系。在这个基础上，西蒙栋提出的问题是："什么人能够具备关于技术现实的意识，并将这种意识引入文化的范畴之中"？这种意识对于两种人来说是不可能实现的：第一种人"仅仅因为工作才和机器发生关系，并且有每天的工作定额，这种利用关系不利于上述意识的形成"；第二种人"管理着使用机器的企业"，他们"评价机器的标准是价格，运行效力，而不是机器本身"。至于科学认识，它"在技术物体上看到的只是一种理论法则的实际应用，因而和技术领域不属于同一层次"[39]。

随着机器的出现，文化一旦失去了和技术物体的真正联系，那么它也就会失去文化的真正的一般性特征。具有当代技术现实的意识就是指：必须意识到技术物体不是一种用具[40]，这一点在工业技术物体中尤其明显，它的进化被西蒙栋归入具体化过程，它排除了简单化的目的-方法关系[41]。

在此，我们将从一般性的体系的角度来研究技术的进化，尤其要探讨它是怎样导致当代技术体系的。西蒙栋提出了一门新知识、新专业的必要性；吉尔提出了一种新权力的必要性；海德格尔则更深刻地提出了建立一种根本不同于西方思想传统的新思想的必要性；凡此种种都是因为现代技术的特殊性，也就是现代技术体系，确切地说，就是现代技术开创的技术体系的新时代。在本卷中我们将引入这个特殊性的问题（但是我们将把它留待第二卷中展开）。

现代技术的特殊性从本质上说就在于它的进化速度，这就使我们不得不将技术问题和时间问题组合起来考察。在这一部分中，我们将

试图从一般技术史的角度来认识现代技术的特殊性，这就是说要把历史作为加速的历史，在布罗代尔看来，加速也决定了历史本身。

西蒙栋认为，现代技术的特性就是以机器为形式的技术个体的出现：在此以前，人持有工具，人本身是技术个体；而如今，机器成了工具的持有者——人已不再是技术个体；人或者是为机器服务，或者是组合机器：人和技术物体的关系发生了根本性的变化。

海德格尔从他的观点出发，用构架[42]（即对理性的原则系统化）这个概念来概括这种技术的“嬗变”。从语义学的角度说，构架和体系一词并不是毫不相干的——并且在吉尔看来，技术体系的概念是为技术建立一门科学的历史的基石。

通常地说，一个“体系”是指“由部件或同类因素构成的机构或装置”[43]。装置是德语“Gestell”一词的可能的译法之一。至于部件问题，在我们的研究中占有中心地位：现代技术受控制论——关于部件组织的科学——支配，从广义上说，部件组织一词可追溯到代表生命特征的组织机构——器官。维也纳尔就是如此确定控制论科学之计划的[44]；同样，海德格尔也用控制论科学来代表现代技术的特征[45]。

如果我们断定体系性贯穿整个技术的历史，那么现代技术的特征又何以要用构架来表示呢？

我们已经指出，海德格尔关于现代技术的根本观点就是，现代性本身已充分表明，不能从手段的范畴出发来认识技术：现代技术成为具体的对一切资源的“检查”的装置。如果将这种“检查”的结果公布于世，人们就要提问：人是否是这样一套装置的主宰？人能否主宰自己的命运，如果人真的也属于技术的“一切资源”的一部分和这一装置的进化就是人类世界的进化？根据海德格尔的观点，现代技术的体系性是“激发”性的，这是区别于其他任何时代的标志。技术指令（指令“kuberna?”是控制“Cybernetique”的词源）自然。过去则相反，是自然指令技术。现在自然受技术“调动”，也就是说它成了技术的“职员”、“从属”；同时，技术作为自然的主人，对自然进行开发利用。作为被开发和调动的对象，自然可以构成现代技术体系不可少的资源、

储备或随取随用的积累。开发和调动自然实际上就是实现自己成为自然的“主宰”和“占有者”的计划。

自我主宰是我们人之为人的本性。那么，技术是否是我们能够借以征服自然的手段？或者技术在成为自然的主宰的同时，是否也将作为自然之一部分的人也征服了呢？海德格尔正是首先从这个观点出发，在《技术的问题》的讲座中指出，技术不能被定义为手段。然而在把技术概念定义为一种“去蔽形式”的同时，他使这个问题超越了人类学的层次。

把技术作为体系的条件就是不能把它当作手段来认识——这正如在索绪尔的理论中，语言自身的进化形成了一个极其复杂的体系，这个体系不以说话者的意志而转移；所以，海德格尔反对黑格尔把机器定义为独立的器具（我们将会看到这个定义近似于西蒙栋的说法）。海德格尔这样指出：

“从手工器具的角度来看，这个定义是确切的。但是恰恰如此，机器并不是从它赖以存在的技术的本质出发被思考的。[……][相反，从技术的本质的角度看]，机器是完全有依赖性的；因为它的存在意义仅仅在于为一定的任务而被调动。”[46]

和机器一样，工业化时代的人本身也依赖技术体系，人与其说是利用技术，不如说是为技术所用。因而人本身成了技术体系的职员、附属、辅助，甚至是它的手段[47]。

显然，和手段范畴格格不入的技术体系性在现代技术之前就已存在，它是构成一切技术性的基础。怎样从历史的角度来把握和描述现代技术特有的激发性的体系功能？吉尔曾试图通过程序化[48]的概念从历史的角度来回答这个问题——把这个问题归结为决策、预测，即时间的问题。

针对技术问题，吉尔在突出现代技术的计划性和程序性（确切地说是“计算”而非“设想”）的同时，揭示了它所要求的一种新的社会职能的必要性，这一点同海德格尔《世界图像的时代》[49]一文中的思想

是很接近的。作为一种计划，技术发展的程序化是技术进化条件的裂变。但是，技术-经济的计划就其对技术体系本身有程序的干涉意义而言，会对社会的其他基本体系构成无法预计的后果——这一点尚未引起人们的重视并未被有计划地“调整”[50]。因此，技术进化的程序化就有可能给社会的整体平衡造成威胁。

假定我们进入了一个新的技术体系，这个体系要求其他社会体系随之调整。当然，我们可以提问：社会、文化等体系是否可以按照一定的“程序”来加以“调整”？尤其重要的是，以上假定的前提是必须有一个稳定的新体系出现。然而如果我们关于速度的观点可以成立，那么新体系岂不处于周期性的不稳定状态之中？这样又何谈“调整”的基础呢？

勒鲁瓦-古兰的人类学观点使我们得以把调整的问题引入技术和社会问题之间。确切地说，由于他把社会统一体建立在种族之上，所以他就把种族和技术的关系作为一切人类学的基础来考察。勒鲁瓦-古兰提出的问题就是，从技术的角度给人类学下一个本质性、因而也是根本性的定义。在他的早期著作中，他就展开了建立一门为人类学奠基的技术学的意图。他首先从技术物体的传播入手，然后在提出了贯穿于历史和地理、并独立于种族范畴的技术趋势的概念的基础上，他把发明的过程放在种族群的层次上来考察。

建立技术学——即关于技术的进化和技术的起源的科学——的必要性，是由马克思在批判了传统的技术发明观点的基础上提出的：

“如果有一部批判的技术史，就会证明，十八世纪的任何发明，很少是属于一个人的。可是直到现在还没有这样的著作。达尔文注意到自然技术史，即注意到在动植物的生活中作为生产工具的动植物器官是怎样形成的。社会人的生产器官的形成史，即每一个社会组织的物质基础的形成史，难道不值得同样注意吗？[……]技术学会揭示出人对自然的能动关系，人的生活的直接生产过程，以及人的社会生活条件和由此产生的精神观念的直接生产过程。”[51]

吉尔、西蒙栋、勒鲁瓦-古兰和马克思一样，把技术学的科学性和

这类批判本质地联系在一起。这里我们将把技术和时间的关系问题作为发明的问题来考察。这实际上就是要认识“技术体系”的动力，研究建立一门技术进化论的可能性。我们将由此对技术决定论提出疑问：技术的进化一直摇摆于物理学和生物学两种模式之间，技术物体既有机、又无机，它既不属于矿物界、又不属于动物界。关键就是要确定技术进化论和生物进化论之间切实可行的类比的界限。实际上，我们面临的假设是：技术进化论会在生物进化论内部造成断裂。由此我们将会动摇技术物体和自然物体之间的传统的对立，以及亚里士多德的自我再生规则。

我们首先要考察的是吉尔的技术体系的概念，这个概念也被其他人在不同的形式下使用过，他们虽然没有明确地提出技术体系的概念，但是却大体表达了同一个意思。在吉尔的理论中，技术体系首先是指在一个时期内相对稳定的一整套相互依赖的关系。技术史的根本任务就是要把握从一个技术体系过渡到另一个技术体系的可能性。

接下来我们将研究勒鲁瓦-古兰怎样从另一个不同于吉尔的意义上阐发了技术的体系性的观念。他提出了技术成体系进化的假设，并用技术趋势的概念来概括它。他由此提出了涉及现代技术特性的至关重要的问题，即种族和技术之间的关系问题：现代技术是否会使各种民族“去根”？是否会淡化以至抹煞不同种族之间的区别？

关于西蒙栋，我们要考察的是当代技术体系，即把它放在具体化过程中、和工业技术物体的关系中来考察。我们将要研究用具体化概念来描述一般技术体系的进化的可能性，并把体系本身作为个体和对象来研究。

第一章综述技术进化的问题，也就是把技术放在时间中来考察。但是接下来的问题就是：与其说技术在时间中，不如说它构造时间。我们将在研究技术学（或技术发生学）和人类学（或人类发生学）的同时，通过对卢梭和勒鲁瓦-古兰的史前理论的解读来提出这一观点。在第二部分中，我们将放弃人类学的观点，并把人类学的研究成果和海德格尔的生存论分析的时间性范畴相比较，从而充分展开这一观

点。

第一章　技术进化论

1.一般历史与技术史

吉尔制定的技术体系的一般性概念，是建立在历史科学的规范之上的。这个概念并非指某个特定的技术体系，而是指不同技术体系的接替。一个体系的确立是指：在一定的历史时期中，技术的进化达到一个稳定的状态，从而使以往的成果、由一系列的相互依赖关系决定的结构化趋势、各类互补的发明、以及技术和同时期特有的其他领域的关系都相对稳定化。

他提出的这种历史的方法并不仅仅涉及技术史，而且也适用于一般的历史：要确立“一门从某种意义上说是被物质世界制约的历史学”[52]，要在历史的长河中来把握通常的物质世界的协调，要针对技术在整个“人类体系”协调的结构中的位置问题，展开和其他体系（经济、语言、社会、认识论、教育、政治、军事等等）的专家的对话，并且要为技术的发展分期。

由此出发，吉尔研究的是从一个技术体系向另一个技术体系过渡的可能性。他试图以共时性原则出发，描述和解释历时性的断裂、转变和变革，即通常所说的技术特有的发展。他指出：“那些在科学发展中显得并不简单，但却明晰、严谨的现象，在技术的发展中却远非如此。”[53]如何产生发明？同科学的发展相反，“如果技术的发展有一定的逻辑可寻，那么这个逻辑并不完全是独立的。技术发展首先需要一种协调，因为孤立的技术是不存在的，它需要其他附助技术”[54]。对于某个特定的技术来说，它的发展逻辑首先是由它存在其中的技术体系决定的。

在一般性的历史中建立一门真正的技术史及其方法论的必要性，最先由费福尔提出。他认为技术史是“诸般需要开创的学科之一，或差不多是如此”，这个观点尤其符合勒菲佛尔·德·诺埃特的理论，他认

为，以鞍套马标志的技术革新曾经在奴隶制消亡的过程中起过举足轻重的作用，他同时提出了技术在人类发展中的作用和历史中的技术决定论等问题。

这些观点的影响是非常重要的。由此可见，如何协调一般性历史和技术史之间的关系是相当困难的。

——首先存在着“技术”这个对象的内在的困难，即怎样避免局限于特殊、孤立的技术史之中：技术史涉及的是超越各种技术之上的一般性技术本身。诚然，历史上存在过的，只能是各类具体的技术，因为技术的本性就是专业化。一般性技术不是一个事实，而是一个结果。但是各类具体的技术的历史又需要这个结果来形成一门技术史。

——另一个困难是：如何同一般性历史的其他领域恰当地衔接，这就使技术史内在的困难上升到一个更高的层次。经济、政治、人口等方面的事件，只有在一个历史事件的统一体中才能构成一般性历史。这就又一次表明，结果为它借以产生的过程提供了统一性。

技术体系的概念就是要解决以上两方面的困难。它是一个结论，但是这个结论反过来为一个更可靠的起点提供了可能性。

2.技术体系

正如在语言学中一样，体系是树立对象的基点，它的一系列概念就是要从建立于现实基础上的一般性体系的静态和动态两个方面来整合现实。和语言学一样，体系是一个核心的范畴。

技术的整体和部分构成的结构是一个能产生反馈效应的静态组合：比如炼钢厂使用蒸汽机设备生产出优质钢材，而优质钢材又可被用来生产更先进的设备。这就是所谓技术体系的概念：各种不同层次的组合结果产生静态和动态的相互依赖关系，这些关系又遵循一定的运行规律和变换程式。每一个层次都被一个更高的层次所包含，同时，每一个高层次也依赖它自身所包含的低层次。这就形成一个体系化的整体协调。

一个技术体系构成一个时间统一体。它意味着，技术进化围绕着一个由某种特定技术的具体化而产生的平衡点，达到了相对稳定的状态。“这种联合只有在实现了一个整体技术共同的层次之后才能产生并起作用，即使总会有个别次要的、独立的技术层次游离于总层次之外。”[55]围绕这个平衡点形成的是一种平均性的技术层次。

技术体系朝复杂化和各组合部分之间的联合的方向进化：“随着时间的推移和技术日趋复杂，确保技术体系运行的内在联系也就越来越多。”这种从属关系的世界化——即技术非地域化的普遍性——导致海德格尔所说的构架现象：一个全球性的工业技术，在有系统地全面开发各类资源的同时，造成了全球范围内的经济、政治、文化、社会和军事的相互依赖关系。

3.技术体系及其与经济、社会体系的关系

这里要讨论的是技术体系和我们所说的“其他体系”的关系问题。首先显而易见的是技术体系和经济体系之间的联系：没有技术就没有劳动，因而也就不可能产生关于劳动、剩余价值、生产方式和投资等方面的经济学理论。

关于这两个体系的关系，存在着两种对立的观点：“一部分人认为技术体系和经济体系相比是决定性的。相反，另一部分人认为技术必须适应价格体系、生产组织形式等因素，否则它就没有经济价值，因而也就没有自身的目的。”[56]

经济可以成为一个技术体系扩展的障碍。所以，由于经济的原因而保留已过时的技术是常见的，这仅仅是技术进化趋势和经济-政治限制之间相互协调的例子之一。国家干预政策无非是为了调节这种关系：比如关税保护政策或国家投资。

技术体系的转换会定期地引起社会体系的动乱，当一个“新的技术体系促使一种完全不同的活动取代一种现有的活动而获得主导地位时”[57]，它就会彻底打乱社会体系的平衡。这就涉及到技术转换的普遍性问题。值得注意的是：由于二十世纪以来，经济活动建立在越来越

频繁的技术革新之上，所以就必须不断地解决技术转换问题。技术体系和社会体系之间的关系问题是作为消费问题被提出来的，在这个问题中，经济体系是第三个组成部分。伴随技术的不断革新而发展起来的消费利益保护主义改变了消费的习惯，使它越来越快地适应新的环境。这种变化自然也会影响文化领域。二十世纪的特点就是“去根”，即异化或退化，这将成为关于技术思想的主要论点。

4.技术体系的极限

主导一个体系的动力的是它自身的极限。人们可以在下列现象中揭示体系的结构性极限：“或是增产有困难，或是无法降低成本，或是难以实现生产的多样化”[58]。经济危机因这些结构性危机而生。

《停止增长》[59]报告中指出：自一九七〇年以来，我们这个时代的特点就是，在技术与地球生态系统的关系中，技术发展的极限对我们的时代构成威胁。吉尔对这看法提出不同的意见。他认为，这份报告没有把技术作为一个体系来对待，因而就不能分析其极限的复杂性。在他看来，正因为极限有积极和消极两个方面的作用，所以它才是技术体系转变的主要因素。技术进步的实质就是不断地转移自身的极限。蒸汽机的功率越大，它的体积也越大。所以超过五千马力以上，它就不再赢利，这就是说，“超过一定的功率，任何增长都是不可能的，因为体积、效率和费用等互相关联的因素构成一个不可跨越的极限”[60]。这种极限既可以“使一个体系瘫痪，同样也可以产生一系列造成危机的不稳定因素”，从而促成进化和新的决策。“如果一切技术部门都是相互关联的，那么，某一部门达到极限就可能引起整个体系的瘫痪，即阻止整体的进化。[……]大约在一八五〇年到一八五五年之间，由于列车的速度和重量的增长，加快了铁轨的更换周期，长此以往就会产生财政危机”。直至白斯沫高炉炼钢技术的发明，钢轨的出现才大大改善了铁路运输。这是技术体系内在极限的一个例子。然而还存在着技术体系的外在极限。十九世纪法国政府采用的技术-经济关闭政策便是一例：当时的法国通过对英国生铁加税，也即“通过关税保护政策来避免达到某些极限”[61]，从而冻结了法国钢铁工业的发展及其整个技术体系的进化。相反，动态的分析可以“澄清限制发明

并导致体系变换的结构性极限”。当一个体系的全部条件都具备时，进化就势在必行了。换言之：一方面，在一个稳定的技术体系内部由新的技术发明而引起无危机、无断裂的发展，吉尔称之为“技术系谱”；另一方面，技术的发展表现为破坏原有的体系，在一个新的平衡点上重建一个新的技术体系。新技术体系产生于旧技术体系的极限，这种进化从本质上说是不连续的。

5.发明过程中的理性和决定论

问题的关键在于弄清体系的进化是怎样发生的：即发明的逻辑。突变的背景是，这是一种极限的博弈，在一个系统中，极限构成了进化的潜在可能性；而突变的现实则是技术发明本身，就像催化潜在可能性，释放进化的能量。

科学的发现并不能为技术体系由潜在向现实的过渡提供解释。虽然在技术发展和科学发展之间存在着相通之处，虽然科学发现可以诱发技术革新，但是这两个领域的发明和发现过程是不同的，它们虽然可以互补，但绝不可能合二为一。技术发明不能被简单地归结为科学发现的发展和应用。即使是一种“应用”，它也是一种独立的、创造性的应用，它具有和科学完全不同的逻辑。

所以，技术发明的逻辑有其特殊性。勒内·博瓦莱尔称之为“扩散理性”。所谓理性，是因为技术的运用遵循因果关系这一理性原则，它既改造现实又属于现实，因而具有自身的规律。但是这个理性又是“扩散”的，和科学的理性相比，技术理性的必然性较为“松散”：由于技术的发明并不受一个先于应用的理论程式的引导，所以它是经验性的；但是我们又不能因此断言，技术发明的行为是纯粹偶然的，因为技术发明的一个重要部分是通过转移实现的，即根据类比的原则，将一个技术体系中的运行结构移植到另一个技术领域之中：技术发明具有一种组合特性。技术知识虽然不同于科学知识，但它也是积累型的。因此我们必须阐述发明借以展开的技术系谱、经验之路、技术潜力的发展所开辟的途径等等。“处于既定技术系谱之中”的技术发明理性的“扩散”特征的意义就在于：“它具有不同的选择和相互交织的不同

组合形式。对于发明者来说，关键就在于认清自己所选择的是一条阳关大路还是一条羊肠小道”[62]。

吉尔用莫奴里的“松弛决定论”这个概念来表示技术逻辑中这种显而易见的可能性。与严格意义上的决定论不同，尽管技术进化在事后看显得是必然的，但是它却无法被事先预料——这就是莫奴里所说的“机遇”。似乎技术的发明总是偶然的，但是它又确实地实现了一个技术或技术逻辑的“意图”。我们将会看到，这个观点在勒鲁瓦-古兰和西蒙栋那里得到了深化；我们将要考察组合的假设、既偶然又不可避免的调整以及真正的技术典型的筛选，这一切尤其在分子生物学的偶然性和必然性的交替中得到了充分的体现。

吉尔区分了三种不同的发明形式：简单发明（比如，约翰·凯依的飞船），发展（指在不改变基本原则的条件下对某一项技术的不断完善），合成发明（比如内燃机）——即不仅限于单一的技术系谱，而是一组技术系列的合成。其他高于技术系谱的层次也会对发明产生作用：科学认识、和其他体系之间的联系、一般性的外来限制等等（比如类似白斯沫高炉的经济制约），尤其是技术的体系性本身，即由相互依赖的技术因素和体系内在联系所造成的一系列条件限制。发明的可能性取决于体系的动力，这就是体系概念的精髓：构成发明的各种可能的选择依体系的制约条件而实现于某时某地，同样，体系又受一定的外在条件制约。

由此可见，技术进化中的理性是难以否认的，“因为各种可能的组合方案是有限的，并且，由于选择依赖现有的结构，所以它只能遵循几乎是强制性的途径”。同样，技术进化中的决定论也是显而易见的，“技术决定论、科学决定论、经济决定论、乃至社会政治决定论同属一类”。

综上所述，吉尔显然大大限制了发明行为中的个性特征，他强调发明行为中的理性和体系的决定因素。他指出：“无论我们考察哪一个层次、哪一个时代，发明家的自由总是被该发明对应的要求而严格地规范和限制的。因此，不仅发明的选择，而且发明的时代，都是由

科学的进步和一切相应的技术发展、以及经济的需求等条件决定的。”[63]

换言之，发明的逻辑并非发明家的逻辑。所以要建立技术学，即研究支配技术自身的逻辑。那么是否也必须建立技术的理性呢？若是，则要证明技术逻辑的普遍有效性，吉尔没有明确地提出这个问题。不过这个问题恰恰成了勒鲁瓦-古兰的研究对象。勒鲁瓦-古兰认为，存在着一种普遍性的技术趋势，这种趋势不仅完全独立于它作为一种特殊的技术事件而存在其中的文化环境，而且会同它借以实现的文化环境发生冲突，因为技术趋势是普遍性的，各种文化环境则是因时因地而异的。因此我们将指出，勒鲁瓦-古兰怎样从技术体系和其他体系的相互关系的角度来研究吉尔提出的问题。他一方面将普遍性的技术趋势和多样性的种族对立，同时又不否认前者必然滋生于后者。

6.发明和革新

必须区分发明过程中的两个不同的阶段：调整和发展，并（借用弗朗索瓦·贝鲁的观点）把发明和革新区别开。革新是指技术体系转变的完成，并产生影响其他体系的结果。这就是说，革新的规则和发明是完全不同的。它牵涉到社会化的规范，尤其受经济学家们的注视：“革新主要属于经济的范畴”[64]。

革新动摇既成的格局，因而会遭到抵抗。它带来的社会影响贯穿各个领域（社会、经济、政治等等）。除了变化引起的不安之外，革新还会遇到诸如投资和技术超前这样的问题：一种革新总会过时并被另一种革新取而代之。这对于当代技术来说尤其如此，因为它的转换周期短，而且决策的难度随发展的速度增大。不仅如此，技术超前的前提是对整个技术体系有一个总体的把握，但是体系本身则变得越来越复杂，从属关系也越来越多[65]。这些问题必须由一系列的复杂计算解决，这些计算显然依赖和经济模式相关的技术体系的模式化：这是关于“生产机能”的计算，所谓生产机能就是指“在一定的工业部门内，机能和它的产品之间的技术关系”[66]。

我们可以由此推断，革新的逻辑是由一系列用于调整技术体系和其他体系之间的关系的规则构成的。每一个时代都有其革新条件的范型，这些条件就是技术体系和其他体系相吻合的可能性。法国冶金大师伦布尔格正是从这个角度来考察法国抵制英国炼钢技术之原因的[67]，他指出，各种限制革新的因素来自地理（地质和人文因素）、技术本身和教育体系等方面。在这些因素的基础上，他加入了资本——即和经济体系相吻合——的因素。

通过对革新的条件及其传播时间的考察可以建立一个革新的范型："与纯粹技术的因素相关——即同发明相关——的范型，由非技术的生产因素决定的范型，以及需要根据一定的时间顺序确定的范型"，所有这些范型同时反映了技术体系进化的变换节奏、加速和减速的周期。

7.工业投资：技术体系、经济体系和国家机器的联合进化

投资的问题也就是在资本经营、现有生产方式的管理以及开发技术体系的潜力之间如何作调整的问题。自十九世纪以来，由于工业技术体系迫使经济体系实行根本性的改造，所以投资问题就尤其受重视。从工业技术体系与经济体系的关系来看，后者分化为两个支系，即金融体系和生产（或产业）体系。这是一个基本的问题，它给现代技术带来了一个新的特征，即吉尔所说的途径，它们可以在"个体、团体和国家"等各个不同的层次起作用。

没有投资就没有革新，投资的前提是具有流动的资本。为了调动资本，革新项目必须有足够的吸引力，并保证经济效益。这种随着工业技术的扩展而发展起来的对技术的新的要求起始于热力学带来的变革，它需要巨大的投资，并要求经济体系内部作金融调整，以便适应技术体系带来的新环境。股份有限公司的形式和股票系统正是在这样的历史条件下诞生的，其目的就是保证资本的流动性（马克斯·韦伯称之为"投机的理性化"[68]）。这种以金融部门脱离并独立于生产部门为标志的经济管理的新变化，目前引起经济理论界、管理界和金融股票界的高度重视：人们通常所谓的"金融泡沫"变得高度自动化以至它常

常和生产的现实隔绝，根据一种信仰（或信誉）逻辑起作用，这个逻辑在很大程度上受管理金融信息的电讯和电脑体系支配：一句话，资本的转换成了一个“瞬息完成”的信息处理问题。参与交换的是信息而非货币实体。那些在瞬间作出的决策的根据是一系列金融市场的指数和与之相应的宏观经济决策，而不是企业具体的微观经济发展状况[69]。

如果说经济体系的发展似乎顺应了技术决定的必然，而且现代资本主义的诞生是工业技术的必然要求，那么反之亦然，热力学技术体系，乃至整个工业技术体系的可能性都是由经济体系的改组决定的，这种改组的前提就是资本积累。实际上存在着一种独特的技术和经济的组合，其结果就是产生了“专家统制”和“技术化科学”：经济体系的变换使“流动资本”和“技术革新”这两种不同性质的倾向的聚合成为可能。促成这一聚合已成为一项治国大策（这是科尔贝尔开创的传统）。这既标志了文化同化和全民性科学和技术的信息联络，也代表了最高团体层次的全民性介入和投资形式。

认识革新的动力，也就是认识一些聚合是怎样成链式发生的。这个链式系列的首要和决定性的因素是“纯粹技术性的”（它意味着赋予技术的决定性以至高权）。“从生产本身的角度看，革新必然会发生在一个处于平衡状态的体系内部”，因而，稳定的过程实现于起初显然是扰乱现有体系的变换过程之中：革新的逻辑确切地说也就是技术体系自身的进化逻辑。通常所谓的发展概念必须从不断现代化或持续革新的意义上来理解。我们简略地考察了“纯粹技术的因素”和经济体系聚合的关系问题。显然，革新家同样要把社会、政治和制度等方面的制约条件考虑在计算之中——即通过计算完成变革：因为这些制约条件在某些情况下可以构成一时无法逾越的障碍。虽然抵制技术自古就有，但这个现象如今已经成为一个全球性的常见问题，它已被列入政府部门和国际组织的议程之中。由于工业技术无所不在，它的发展几乎天天都在改变着人们的日常生活，这就自然会引起一种有关技术实体甚至是技术“自治体”的新意识，并由此产生多少有组织的抵抗：技术引起的反应，以及国家或“决策阶层”为了消减反应而采取的共同措施，都在日益强化（吉尔对此有过论述）。这个现象清楚地表明了

一种不断加深的困境，尽管对这种困境的解释应有尽有，然而我们当今所认识的现代技术正是在这种困境中产生的。

8.持续革新：技术和科学的新型关系

如果我们从这个观点出发，把某些假设推向极端，那么我们甚至可以得出：法国大革命与其说标志着保护人权意识的觉醒或资产阶级夺取政权的行为，不如说是当时社会通过韦伯所说的自由劳动的充分发展，以适应一种全新的技术体系。以上所有的使我们能够建立这种假设的分析，给予工程师阶层一个非常重要的位置：对技术体系的管理就是干预经济和社会转变，这种干预远比一般老百姓、政治机构或管理专家们想像的一般意义上的决定性深刻得多。如今技术体系和经济体系在世界范围内的交汇，从技术-经济的意义上提出了增长的问题。

以上，我们出于分析技术发明的主要特征的需要，突出科学发现和技术发明之间的区别。现在必须强调指出的是，科学和技术之间的紧密联系是当代技术的本质特征之一——它甚至改变了科学发现自身的条件。自现代技术时代以来，由科学发现转化为技术发明并进而转化为技术革新所需要的时间大大缩短了："从运用于照相术的物理现象的发现到照相术本身，曾经需要一百零二年（1727—1829）"，而"电话的应用只需要五十六年，无线电需要三十五年，电视需要十二年，雷达需要十四年，原子弹需要六年，晶体管为五年"[70]。这个期限的缩短是韦伯、马尔库兹和哈贝马斯等人所说的"理性化"的结果。它的代价就是由经济手段建立起来的科学和技术（及政治）之间的新型关系。

技术进化存在着四大要素：以发明为标志的技术进步，以革新为标志的技术进步，经济和社会的进步，科学的进步。自从工业革命（瓦特和布尔东）、尤其是自当代工业技术诞生以来，经济进程是建立在持续革新的基础之上的：日益加速的技术体系的转变，随之引起的"其他体系"的转变，这就是说，技术和科学的关系发生了变化。在科学进步、发明、革新和经济-社会的进步之间，吉尔确立了两种组合

形式：

——由科学进步到发明再到革新

——由发明到革新再到增长[71]。

第一组组合把科学进步当做压力，它以发明为中介，聚合在（工业）革新之中。原动力来自科学，工业仅仅实现其价值。在第二种组合中，革新成了中介，原动力具有更多的经济意义，科学研究被包含在企业的内部，科学受经济发展要求的支配。在这种情况下，压力似乎“更多地来自增长的需求，或是为了促成一个新技术体系的建立，或是为了纠正技术体系、经济体系或社会体系发展的失调。在所有的领域中，我们都面临一种集体行为。这里企业家比发明家起着更重要的作用，因为，企业家有决策权，并能够协调各种不同的革新倾向”。

我们由此看到现代意义上的研究-发展模式，它最初属于人们所说的技术科学范畴。正是在这种由科学、技术体系和经济体系之间的新型关系构成的基础之上，发展起来了以“技术专家体制”或“技术专家统制”为主体的国家机构，其主要功能就是调节各种体系的转换进程。海德格尔从存在的历史的角度出发，在《世界图像的时代》一文中分析了这个转换过程[72]。由于在当代技术中，“科学的进步和技术的进步是紧密相连的”，而且“革新和经济发展不可分离”，因而就改变了技术发展的一般程式：革新已不再是发明的结果，它激发发明的整体进程，是诱导发明产生的原因。“以前，一项发明要被应用必须等待技术、经济、社会等一系列条件成熟。革新随之而生。而如今则是革新的需求促成发明。”[73]所谓发展研究就是建立在这种转变的基础之上的，这种现象的最好的例证就是菲利普公司的创始人奥尔斯特博士，他开创了真正的工业研究时代，具备自己的实验室，这才是名副其实的技术科学。

转换期限的缩短这一当代科学的基本特征导致了技术发明和科学发现的合并。研究的取向基本上是由工业目的控制的。从整体上说，预见主要是由对投资的测算决定的：集体的决策、时间化等等，一句

话，命运服从于调节计算的技术-经济指令。这种现象代表了一种占统治地位的对时间的新理解，并提出了一个越来越值得深思的问题：随着科学、发明和革新之间的关系的转变，技术的进化速度已达到了与以往一切技术体系不可比拟的地步，怎样协调这种新技术体系和“其他体系”（我们在《引论》中曾笼统地称之为“文化”）之间的关系？尽管吉尔未能将各体系之间协调的困难归结于发展的速度，但是他却意识到人们尚未充分重视这个问题，他提出必须重新理解人和技术之间的关系。“如果说，我们现在正走向一个新的技术体系，那么问题的关键就不仅仅是在于保持体系内部的协调，而且还在于保持它和其他体系之间的和谐”。他认为，这一必然性集中体现于旨在规划社会的技术逻辑转化的“第五个五年计划”之中。随着持续革新的节奏，一切偶然性都变得不可能，面对各体系相互配合、相互补充的和谐整体可能崩溃的危险，必须控制一切变化。可见，这里实际上涉及到如何安排未来、也就是如何安排时间的重要问题：

“现在的问题已不再是服从于随机实现的技术发展、无条件地接受技术领域的新成就、并勉强加以适当的应用等等。必须在包括经济和军事等一切领域中安排未来。”[74]

所谓安排的问题就是使技术的进步程序化，这就意味着把时间作为计算。在不否认这一事实的前提下，吉尔对人们尚未足够重视这一变化可能带来的后果以至忽略当今社会各基础体系的发展的统筹规划而表示不安。吉尔之后，西蒙栋将这一忧虑解释为一种新的技术文化的必要性：

“当技术的发展途径是随机的、或呈随机之状时，技术体系和其他体系之间的调节只能通过各种力量的自由组合将就而成，这就难免产生许多失误或倒退的可能，直至一个相应的平衡建立为止。假如从今往后技术的发展无论就事实还是就时空的意义上说都进入了程序化——即被指令——过程，那么程序化必须渗透一切可及的范围，不仅包括经济这类经常被提出的领域，同样还包括社会、文化等各类领域。如果没有这方面的研究，强加技术发展是徒劳的，因为它不能适应一个总体平衡的必要条件。”[75]

然而，如果技术体系真的如我们所说进入了一个不断转变的和结构不稳定的时代，我们就可以假定，这个问题应该放在另一个范畴中来讨论：把人和技术之间的原始关系作为时间现象来重新考察。

9.技术的普遍性

我们是否应当讨论技术的理性？若是，就首先要证明技术逻辑的普遍性。这个问题，吉尔非但没有论述，他甚至没有提出。相反，它却是勒鲁瓦-古兰思想的前提。我们已经看到，吉尔从历史学的角度主要探讨了两方面的问题：一方面是成体系的技术的内在动力，它的理性化和决定论的运行逻辑；另一方面是这个能动的体系和其他体系之间的关系，并将它融合在历史的整体之中。勒鲁瓦-古兰不是从历史学的角度、而是从民族学的角度来考察这些问题的。他在《人与物质》一书中提出了技术趋势的论点：技术趋势具有普遍性，虽然构成趋势的一系列技术事件具体地实现于各种不同的种族区域中，但是趋势本身却独立于种族的文化区域。勒鲁瓦-古兰从这个论点出发，同时考察了技术的内在动力及其和其他体系之间的关系两个方面的问题：普遍性的趋势和各种造就技术事件的特殊的种族实体结成复杂的关系，尽管技术趋势必须同技术事件区别开，然而前者又只能呈现于后者之中。趋势在“穿越”各种族环境的过程中“衍射”为无数不同的事件，这就提出了《环境和技术》一书所研究的问题：以普遍性的趋势为本质的技术与以特殊性掩盖普遍性的种族之间的关系。他以此为基础重新讨论技术发明的问题。书中所有关于技术进化的论点都是根据与生物学、动物学的类比而建立的。在此，吉尔已经提出关于组合的论题，这个论题在此更明确地与技术形式优选论联结在一起，而这一优选过程是根据组合的可能性实现的。

作为民族学家，勒鲁瓦-古兰观察的是各类事件，他要寻找事件之间的联系，并进而试图解释这些联系的原则。在技术学的领域里，这些原则也是进化的动力。然而民族学的错误则通常在于：不是把呈现在事件联系中的普遍性原则归结于真正意义上的技术趋势，而是归结于个别的文化特性，即归结于印-欧文化特性。技术趋势的概念是同这种根据所谓“同心圆”理论建立的种族中心主义的幻影根本对立的。显

然，作为历史学家的吉尔和作为民族学家的勒鲁瓦-古兰之间有一个共同点：他们都认为技术发明不属于某个民族的特性，或至少民族特性在技术进化中的作用是微不足道的；但是必须承认体系性的作用，体系推动趋势，体系实现于人和物质的耦合。下面让我来澄清这种耦合的意义。

10.人与物质的耦合

《人与物质》一书提出了“建立在第一物质基础上的技术形态学”的原则，其根据是关于所谓“原始部落”的研究。这些部落散布全球偏远角落，有些部落甚至几乎从来没有和其他种族有过任何往来，我们所拥有的关于这些部落的资料也极其有限，并且由于他们是“无文字”的人群，所以没有任何历史的记载。这种史前环境中的技术也就自然比有史以后的技术简单得多。

勒鲁瓦-古兰的人种-人类学的基础是对技术现象的解释。在他看来，技术现象是人类的首要特征，因技术在不同种族之间造成的差别远比因人种或宗教文化因素造成的差别重要。他的研究有两个目的：其一，提供一套在很大程度上和技术起源理论相符合的人类起源理论，关于这一点我们将在第三章中从古人类学的角度进一步研究；其二，以此为基础进而认识不同种族间的文化差异化现象。

勒鲁瓦-古兰用趋势这个概念（得自柏格森思想的启示，他偶尔也引用柏氏[76]）来解释技术现象，并因此使他的技术形态学的设想得选择意味着各种可能行为的超前表达。所以，行为的各种可能性就必须在它实现之前向生命存在展示自己。”（第97页）

勒鲁瓦-古兰把技术自身进化的第一因素植根于动物学领域的远古时代，从而把他的遗传学理论建立在这样一种基本观点之上：“生命以成熟有机体为中介实现从一个萌芽向另一个萌芽过渡的进程。似乎有机体本身不过是一种赘瘤，它的隆起完全依赖一个萌芽向另一个萌芽的转生。关键在于无限扩展的进化是连续的，在无形的进化中，有形的有机体在各自短暂的生命期限内相互交替”。勒鲁瓦-古兰的独特

之处在于：他借助人类学的“生命意向”把生命进程的分析运用在有机体之外，即有机化的无机物领域。

正如技术趋势一样，生物趋势也是不可预见的，“我们越是考察生命的连续性就越会发现，有机体的进化近似于这样一种意识：过去促动现在并因而并发一种和以往的过去不可比的新形式。不可否认，一个植物或一个动物种系的出现是有其确切的原因的。然而必须指出，虽然我们能够在事后详尽地认识这个原因，并由此解释新生的种系，但是却无法预见种系的产生”（第27页）。这种不可预见性是和趋势的不可逆转性相关的：“毫无疑问，伴随我们思维的仅仅是我们的过去的一小部分。然而伴随我们的欲望、意志和行为的却是我们的过去的整体，包括灵魂深处的细节。因此，我们的过去是通过自身的冲动以趋势的形式向我们展现它的整体，虽然它仅有一小部分呈于表象。这种去而犹存的过去使得意识不可能两次重蹈同一个境地。尽管场合可能同样，但同样的场合却不再作用于同一个人，因为同一场合中的人已处于不同的历史时刻”（第5页）。

尤有甚者，趋势既提出了我们将会在西蒙栋那里重新遇到的个体化问题，也提出了吉尔关于与技术体系的能动性相关的冲突竞争问题：“生物学家很容易根据几何学的原则指责我们在此无法给个体性下一个精确并具有一般性意义的定义。完整的定义只能适用于一个既成的现实，而生命的属性是永远不会完全实现的，它们总是处于实现的过程之中，它们与其说是一种状态，不如说是一种趋势。一种趋势只有在不被另一种趋势干扰的条件下才能实现其全部的内容：这种情况在生命的领域中如何体现呢？正如我们将要指出的那样，生命领域包含许多相互冲突的趋势。尤其是在个体性这个情况下，虽然个体化的趋势在有机界无处不在，但是我们可以说无处不受到再生趋势的冲击。一个完善的个体的前提是：有机体的每一个部分都不可能被独立分割。然而，这就会使再生产成为不可能。再生产不正意味了一个新的有机体与一个从旧的有机体中分离出来的因素的重组吗？所以，个体性自身包容了它的对立因素。在时间中延续，这就是个体性的需要，这就迫使它永远不可能在空间中尽善尽美。在这每一种情况下，只有靠生物学家来权衡两种趋势的轻重”（第12页）。西蒙栋在当代

技术体系层次上提出的个体化问题也可以从另一个方面来解释：以成立，也就是把人类学的研究同十七至十九世纪的植物学和动物学的研究加以比较：植物学和动物学在当时“绝大部分种系尚待发现”[77]的条件下，竟然能够建立起各自的分类原则——而且这些原则已被证明是定型的；同样，大半个世纪以来，人类学也在分类，“它区分了不同的人种、技术、民族，每一次新的尝试的经验都证实了某些古老概念的可靠性。归根结底：动物学和人类学一样，都具有趋势的稳定性特征”。不仅如此，他还引用系谱——或根系——的概念，以便提出技术继替的系谱，从而也就提出了“选择”（即决定论）这个吉尔已经讨论过的问题：

“鱼类或石器的理想原型就像是根据某个预定的系谱进化：由鱼类进化到两栖类、爬行类、哺乳类或鸟类；由简单的石器进化到石磨刀、铜刀和钢刀。注意不要误解：这些系谱仅仅提供生命的一个方面，也就是环境向生命物质提供的不可避免的、有限的选择。”[78]

这种技术界和动物界、技术物体和动物之间的类比，对以下将要展开的论点具有决定性的意义。解释技术现象就是要把人（生物）和作为技术形式的载体的“原始物质”（无机物）之间的关系，当作动物学的一个特殊情况来分析。勒鲁瓦-古兰在这个问题上提出的近似生物决定论的观念是吉尔不曾提出的，但是这样一来，发明的途径也就相当有限，“由于生命必须在水和空气之间，在游水、爬行或奔走之间选择，所以生命只有几种有限的进化系谱”。同样的限制以及同样的生物对无机物条件的依赖原则也决定了工具的形式。比如，木材决定了刀刃和刀柄的形式，“技术决定论和动物决定论具有同样的标志：居维叶曾经因为在一堆石膏中发现的美洲负鼠的颌骨，邀请当时尚半信半疑的同行们继续发掘寻找负鼠遗骨，并因此预言将会发现袋类动物骨骼；同样，民族学可以在一定的范围内根据某一工具的刃形来推测该工具的手柄形状及其用途”[79]。

技术进化是人与物的耦合的结果，这种耦合尚待澄清。在此，技术的体系性建立在“动物技术学”的决定论之上：由于这种关系的一方（人）具有动物的属性，所以耦合现象必须从生命历史的角度来考

察。诚然，技术物体构成的结果属于无机物的领域，因为它们是被动的，但是它们同时又被有机化了。我们由此可以理解：从物质与有机组织之间的关系的角度，对其有机化的一般性意思进行反思，是完全必要的。也有必要对所谓“器官”进行反思，它表示肌体的一部分或作为技术器械的器具。这项研究通过和动物学类比的方法进行，关键在于这种类比的界限。

11.趋势和事件

对人和物质的耦合的有机化组织和过程，可以在一定的范围内运用动物学的概念并从技术的普遍趋势的角度进行分析，这种分析构成这项研究的基本公理。第二个观点就是要把握技术进化的多样化事实，就如同我们可以在民族学和考古学的素材中找到的痕迹一样。问题就在于把技术趋势从技术事件中区分出来。趋势在事件中实现，考察各事件的联系可以告诉我们趋势实现的条件。所以要对事件进行分类，发掘隐藏在事件的多样性背后的同一性。

这里有一个困难，根据我们采取的解决方法，它直接牵涉到对一般性技术发展的解释的选择。居维叶由于没有在他的领域中明确地在决定性的趋势和物质事件之间建立本质的区别，所以也遇到了类似的难题。“有些一般性的趋势可以产生相互间没有物质亲缘关系的相同的技术”，也就是说，这些技术赖以产生的民族之间没有交往，并且，“无论地理区域如何接近，事件本身总是个别、单一的”[80]。尽管组成事件的技术物体属于同一个趋势，然而它们却是多种多样的。因此我们必须在一般趋势以外去寻找这些不依赖于趋势的多样性的原因，这些原因通常和它们的技术经济体系联系在一起。这就需要区分普遍决定性的趋势和带有种族“特性”的地域化的趋势。

这里就遇到了技术和种族之间的关系问题：“我们在阿拉斯加的爱斯基摩人、巴西的印第安人和非洲的黑人那里，都发现了把木簪或骨簪穿缀下唇的习俗。其中一定存在着某种技术同一性，但是至今为止，还没有一项严谨的研究能证明这些民族之间存在着亲缘关系”。似乎它们之间有一个既定的趋势、或者是一个普遍的事件，这种普遍

性不能用种族之间的文化影响来解释，因为它们之间没有任何往来。相反，“马来亚、日本和西藏三个民族的耕犁呈现三种近似的造型，这当然和三个民族的古老的历史有关：每一种造型都因土壤、安装、套辕以及该造型所反映的符号和社会的意义等因素的不同而各具匠心和风格”[81]。在此，我们试图在比较各种事件的同时，得出一些关于同一种原型传播在各种特殊造型中的条件的结论，这些结论介乎两种观点之间：一种是简单化的决定论观点，它看不到事件的复杂性；另一种是历史-文化的观点，它力图寻找一个发明的根源和影响其他民族形式的某个民族特性。由此就很容易得出一个更一般性的观点：技术发明以几个文明区域为起点，以同心圆的方式向外传播。最后，“一切都似乎证明了存在着一个‘耕犁’的趋势，它于某时某地实现于某个单一的事件之中，同样，这个趋势也往往在相当大的时空范围内实现于一定的历史关系之中”。

存在着两种不同的因果关系：一是各种文化之间的传播和互相影响的现象，这就说明了为什么一个技术事件在一定的时空范围内具有不同的表现形式；另一种因果关系是人与物质之间的几乎是动物决定论式的关系。困难就在于把二者区别开。“稍有不慎，就可能从一个极端跳到另一个极端，以至失去现实的准则”[82]。实际上这两种不能混同的因果关系是并存的，一方面是显而易见的外来的文化传播，另一方面是技术自身的发展趋势。虽然后者比前者更隐蔽、间接，但它是更本质性的，从一般生命历史的角度说，它构成了技术现象的原则。

首先必须确立这种决定论观点的合理根据，然后才能在这种观点之中来解释由文化影响造成的传播这一不可否认的历史现象。问题的关键是对技术现象和技术进化条件加以解释。“文化主义”的观点会给这个解释带上神秘的、非现实的、并且完全属于种族中心主义的色彩。这种观点赋予一个或几个民族以技术和文明的特有禀性，并认为这就是技术继替系列的最终根源。勒鲁瓦-古兰认为，这种观点根本歪曲了以决定性的趋势为原则的技术现象的本质。技术现象的根源并没有什么“民族特性”。事件在各民族的环境中获得了技术物体的具体形式。然而，它们的产生却取决于一种更深层的决定性趋势，唯有这个深层的决定因素才能解释超越一切种族特性的技术趋势的普遍性这一

举世共睹的事实。技术现象有其自身的必然性，那些随机的多样化形式是由趋势和不同的种族的交往引起的。技术现象来自比民族特性更深层的体系性，它的根源和动物学的逻辑是一致的。与达尔文进化论奠定的动物学系谱相似，“技术学系谱”体现了人和物质之间的关系。

人与物质之间的动物-技术学的关系是生命物体和环境之间的关系的一种特殊形式，即人借助有机化的被动物质（技术物体）而与环境发生关系。独特之处在于，技术物体这种有机化的被动物质在其自身的机制中进化：因此它既不是一种简单的被动物体，也不能被归于生命物体。它是有机化的无机物，正如生命物体在与环境的相互作用中演变一样，它也随时间的推移而演变。不仅如此，它还成为人借以和环境相互作用的中介。

这种物质的奥秘有些类似古希腊人所说的具有动力的材料。物质作为一种能量体现在它的造形之中。由此我们似乎可以认为，物质的有机组织就是它作为能量呈现出来的形式。然而这并不单单是一个物质形态的问题：根据技术形态组织起来的物质不是被动的，趋势并不仅仅来自于人的有机化动力，它不是人在和物质耦合之前具有的某种构造意向的产物，并且，它不依属于任何主宰意志。趋势在人与物质的交往中自然形成，这种交往使人在有机地组织物质的同时也改造自身，在这种关系中，任何一方都不占有主导地位。这种技术现象就是人与环境的关系。从这个意义上说，必须从动物学逻辑的角度来把握人的本质，同时又不能简单地把它等同于动物学的法则。

12.种族差异和技术分化

“人类社会的技术结构”[83]表明：尽管我们必须“在一定的限度内”依照古生物学的（也就是动物学的）方法来分析技术化的人类现实，但是这种方法很快就会遇到它的局限性，因为人类的技术性是独一无二的，它使人类在动物世界中占有独特的地位。

与别的种类相比，人类似乎完全满足了古生物学的愿望：“如果说，古生物学研究者们的愿望就是要像认识马类和犀牛类的过去一样

认识人类的种属，那么这种好奇心已经远远得到了满足。”[84]但是，这仅仅是一个虚幻。人作为技术的存在，不能简单地从生理学和（动物学意义上的）特殊性的角度来定义。人类现象的复杂多样性决定我们在把人当作人而不仅仅是有生命存在以进行研究时，有可能获得一般科学意义上的满足。从这个观点出发，“古生物学的方法不适用于民族学，因为如果把人类社会现象放进古生物界，就好比一群脊椎动物在漫长的岁月中相互交换了各自所长：似乎出现了用翅膀换取甲壳、以长鼻换取某些补充性脊椎的现象”[85]。

这里提出的问题是，人在本质上作为技术性存在，怎样的进化。尽管动物属性是技术现象的重要组成部分之一，并且蕴藏着技术的奥秘，但是这里所涉及的不仅仅是生物进化。这是一种代具[86]的进化。代具本身没有生命，但是它决定了生命存在之一的人的特征并构成人类进化的现实。生命的历史似乎只有借助生命以外的非生命的方法来延续。生命的悖论就在于：它必须借助于非生命的形式（或它在非生命物中留下的痕迹）来确定自己的生命形式。由此可见，技术进化决定论虽然如上所述，十分类似动物进化决定论，但是包含了非生命的因素。

人与人之间特有的交换在动物界是不可思议的，这种交换凸现了不同文化之间的联系，并提供了关于人类生命的组合进化图景，它完全不同于只遵循统计规则、受自然选择支配的基因组合的进化。“不同种类的动物之间的互相混合的可能性是非常有限的。比如，猫类和熊类可以比邻进化几千年，却从不会相互混杂。相反，人类所有种族都可以混杂，所有民族都可以交融，所有的文明都是不稳定的。”[87]人类进化遵循的是技术逻辑，它不受封闭的遗传基因的支配，因为基因遗传的根本在于保证动物种类的单纯和稳定。这就表明了技术进化中动物成分的有限性和技术进化的能动原则。这个原则就是：事件的多样性，它不仅丰富、而且贯穿并实现了另一个更深层的原则：即决定性的趋势。由此看来，技术和种族之间的关系问题就显得尤其重要。因为，被普遍性的趋势贯穿的种族的分化，就是技术本身分化的根源。趋势切实地实现于这种分化之中，也就是说，趋势在分化中通过最优技术形式的选择得以完成。生命历史就在这样的新规则的支配下

行进：由于人类群体不同于动物群体，在不同的种族关系中，展开了多种多样的技术事件，技术趋势的普遍性就是在这种事件的多样性中得到具体的实现，并逐渐地波及整个生态系统。

现在的问题就是弄清这种“混杂”是怎样实现的。它涉及整个传播的问题，并且由于民族学方面的资料支离破碎而带来许多困难。

在趋势潜移默化的推动下，技术分化在种族的层次或者通过发明、或者通过引用，以事件而实现：

“趋势是必然的、可预见的和直线性的。在它的推动下，石器逐渐被装配了手柄，搬运由轮轴代替了滑板，社会从母系制渐渐地发展到父系制。”[88]

趋势像规则一样贯穿各区域的技术-生态体系，并引导进化的总体进程，即引导区域间的交换，至于进化是通过发明还是通过引用来实现，这是无关紧要的[89]。这就意味着，文化决定论主张的单向或双向事件影响同体系决定论的观点从本质上并不矛盾。根据这种观点，技术的扩散是通过真正的灌输方式实现的，所以引用和发明没有根本的区别：关键在于一项发明——无论是外来的还是本民族的——必须对一个“民族的现状”[90]来说不仅是可接受的，而且是必需的，即已成为勒鲁瓦-古兰所说的逻辑秩序。

困难在于：当逻辑和历史碰巧吻合、并且我们不具有关于进化的实际根源的凭证时，如何区别逻辑和历史？然而无论这个根据是什么，它只有在趋势的基点上才成为可能，因为趋势是技术事件的可能性的条件。

“与趋势相反，事件是不可预见的并且是随机的。它或是来自趋势和无数环境巧合的相遇——即发明，或是来自纯粹向另一个民族的引用。事件是单一的，不可伸展的。它是建立在趋势和环境之间的不稳定的妥协。”[91]

正如在吉尔的理论中一样，在此，事件作为进化的实现激发潜在

的进化因素。它就是趋势的具体化，通过事件，各种不受趋势支配、但由文化和物理环境体系决定的因素相互达成协议，并因而掩盖了趋势的普遍性。

多样性“掩盖”普遍性、并使之染上多样性色彩的过程可以被分成不同的层次，这些层次构成事件的等级。第一等级是纯粹技术性的，它体现趋势本身，但又不完全实现趋势；其他等级构成了一个生态和种族的氛围，它们是第一等级的多样化和区域化的土壤，事件就实现于这个现实的土壤之中。换言之，事件有一个技术性的核心和一个民族性的外瓤。这样我们就进一步明确了技术、种族技术和种族之间的关系：它们之间与其说是一种对立关系，不如说是一种构造关系，似乎在事件中体现的普遍趋势和它们的地区特性之间的妥协，既抑制了冲突的可能性，又将趋势的普遍性本质掩盖、收藏起来。

事件的第一等级表现了趋势的普遍性原型。趋势的具体化、区域化或趋势作为技术进化的实际进程在空间的实现取决于其他等级，它们标志着“事件的逐渐个体化机制”[92]。比如，一种叫“推进器”的狩猎装置表明，第二等级代表了由技术生态系统因素决定的区域化现象，这就是说，我们可以根据“最大限度的差异因素（地理和物理环境、猎物、葬礼、居住、石器、宗教等）”来理解不同地理中心之间的聚合现象，比如“驯鹿时代”同爱斯基摩人之间的聚合。技术生态系统的区域化吸收了种族单元的区域化。种族单元又进而分化成次单元，技术事件在次单元中重新实现第三个等级的个体化，即“种族群体内部的大分裂”[93]。最后，第四个等级“导向关于事件细节的描述，并限定其所在的具体种族范围，它可以表现第三等级事件之间发生的关系”[94]。

那些包含技术核心层次的种族属于技术进化的各个“阶段”：

“因为技术不是单一的，而是由一系列机械、物理、化学等一般性的知识控制的技术群体。人们一旦懂得了轮子的技术原则，也就同时具备了车、瓷轴、滑盘、木轴的技术原则；人们一旦掌握了裁缝技术，就不仅会裁缝一定样式的衣服，同时也会缝制树皮囊、帐篷、帆

船；人们一旦知道利用空气压缩技术，那么也就会使用吹管、活塞打火、活塞风箱和注射管等等。”[95]

技术群便如此确定技术进化的不同时期，以及“各民族的技术状态”。勒鲁瓦-古兰将这些状态由低级到高级分为五类：极简陋、简陋、半简陋、半工业化和工业化。

13.作为根源的地理因素和作为“一体化进程”的种族特性

勒鲁瓦-古兰在《环境与技术》一书的最后两章中研究了技术分化、发明以及传播的条件，这些研究的出发点就是种族。在此，他又一次与众不同地以一个种族的未来而不是它的过去来确定该种族的特性，这种定义方法的颠倒使他撇开了根源的问题，或者说，无论是技术的根源还是技术在其中发展的民族根源问题，都没有以传统的方式被提出来。

这些研究的目的在于：澄清技术现象的地理区域化得以形成的事件群；建立一种和（仅仅与某些种族相关的）高等文明的技术中心论相对立的理论，这种技术中心论根据文化影响的向心运动来解释文明的传播，而勒鲁瓦-古兰的解释则更偏重于地理因素。“人类历史之初，主要的技术都分布在一块相对狭窄的地理区域，即横贯温带欧亚大陆的轴心地区”。接下来的问题就是解释传播现象。关于这一点，值得注意的是，“在技术的领域中，只有那些能够改善操作的技术因素才能通过引用的途径传播。人们可以引用一种不太实用的语言，一种更原始的宗教，但人们却不会用锄来取代犁”[96]。生物是不会倒退的，基因组合必不可免地会增加它的负熵，同样，技术也只能进步。和趋势的原则相关联的技术具有目的论的意义。我们在吉尔的论著中已经遇到过这一类观点，他认为，技术体系总是朝着更加复杂、更加完整的方向发展。西蒙栋也提出同样的理论，他认为，工业技术物体作为一种（技术的）具体化现象，总是不断走向完善的。

大凡重要的技术，总是同有利于该技术产生的地理区域有关的。然而，技术进步——发明或引用——的种族条件也是同样重要的（种

族特征本身也在很大程度上取决于地理强加给某个民族的生存条件）。因为发明和引用作为实现趋势的进程，“和种族的特性有着密切的联系”[97]，所以现在必须明确种族概念的含义。

首先要弄清在一般性人类现象和种族群体之间存在着何种关系？换言之，一个种族以什么方式来标明自己的特殊性？比如，语言是人类共有的，一般性的语言现象怎样产生各个种族所特有的个别性语言现象？“在语言学专业中，共识早已形成：一种语言和人类学意义上的现实没有必然的逻辑联系”，也就是说，一种语言和某个人类群体——比如澳大利亚人和中国人——的动物特征的结合完全是偶然的。相反，人们已经注意到：语言、技术、宗教和社会制度等现象却通常和地理位置有关。比如现在的中国，它的聚合并不来自中华民族的动物学共性，因为众所周知，“所谓‘中华民族’是各种差异分子的组合，如果分析这些分子，就会发现它们之间存在着极大的差别，诸如方言、颅骨、住房构造以及社会规范等等，以至会怀疑中华民族的现实性”[98]。什么因素造成了一个民族的统一性？这个统一性是通过什么途径产生的？为什么要经过这种途径？为什么一种技术现象会在某个民族中发展、以何种方法发展？

决定一个种族统一体的是一个人类群体和时间的关系，更确切地说，是和一个共同的未来的关系，这个共同的未来的效应造成了一个共同发展的现实：

“一个种族与其说是过去，不如说是发展。久远的政治统一体留下的最初特征，如果没有完全消失的话，也变得模糊不清了。为了形成一个民族，一群彼此相异的人必须在语言、社会、技术和人类学等各方面合成一体。”[99]

这个观点与海德格尔把未来放在首位的时间观念是完全相通的。当然，二者用语完全不同，我们将会探讨二者之间的相似之处。

一个种族统一体从本质上说总是暂时的，因为它永远处于变化发展之中。它不是一种既成事实，因为种族本身并不来自一个构成这一种族的人们共有的根源。种族的统一体是约定俗成的东西，除了神话

传说之外，它没有别的根源。这个观点显然和种族向心论截然相反。种族向心论认为，技术特性是某些比其他种族“更具天赋”的种族特有的，这些种族从动物学的角度上说，进化得更完善，因此就获得了文化主宰的优越条件。

由此可见，这种从人和物质的关系的方面来理解技术发展逻辑的决定论首先是地理决定论。正如吉尔在讨论埃及和美索不达米亚时指出的那样，地貌地理体系从根本上和技术体系结成了密切的联系。和种族向心论相反，勒鲁瓦-古兰认为：“如果我们全面地考察近三千年来的世界地理就会发现：并不是中亚原点向外传播文明，文明实现于从大不列颠到日本这样一个贯穿整个温度适中、寒暑有节的地带。”[100]当勒鲁瓦-古兰把这种地貌地理体系加入种族现实中一起研究时，他所考察的是一个人文地理因素。稍后，他又用环境这个地理和历史文化的含混定义概念来表示这种人文地理体系。环境本身又分为内在环境和外在环境两种情况。在这些地理条件制约下，有些民族和其他地理条件不优越的民族相比，成了技术趋势的推动者，它们创造发明或者最充分地利用了外民族的发明，因而是技术进化的主要动力。它们形成了一些强有力的种族统一体——它们的民族特性就是具备实现本民族一体化的力量[101]。

14.技术动力的内在环境和外在环境

在旧石器时代末，随着农业和冶金的出现，最早的技术中心产生在欧亚大陆这片沃土之上。在新石器革命之前，存在着两个群体：驯鹿群体和驯骆驯牛群体。后一群体生存的气候条件便于人们转向农牧技术的使用，从而最终进入有史时代。技术对一般历史的决定性是显而易见的，这就再一次提出了勒菲佛尔·德·诺埃特的问题：如果我们可以在语言学、艺术和宗教史、社会学等领域中不考虑“野蛮”和“文明”之间的区别的话，那么“在技术比较的领域中，我们不得不承认这种区别，而且既然政治问题最终是由工具来解决的，那么我们由此也对历史学的问题看得更清楚了：一般意义上的历史实际就是那些具备了翻土和制造刀剑的先进工具的民族的历史”[102]。

技术的优势是历史上许多民族“优势”的深层现实。同样，所谓“文明”与其说是狭义的伦理文化、宗教、艺术、科学、甚或政治，不如说是一种技术状态，一种技术力量的关系。剩下的问题是：这种作为“文明”基本要素的“技术状态”产生的原因是什么？

我们也可以使用另一种分类，即把人类群体分为静态和动态两类。澳大利亚人和中国人都属于静态类型：前者受特殊的地理条件限制，后者则由于文化环境抑制了技术体系。

为了理解技术的静态和动态模式的条件，必须根据“内在”和“外在”环境的双重条件来分析人这种技术性动物的行为。“内在环境”和“外在环境”的概念也是从生物学中引用过来的，根据这两个概念，种族被视为一个生命整体——在此，比喻便成了真正的类比：

“人类群体在自然中的行为就像是一个生命肌体，[……]它通过一层物体（工具、器械）的中介来适应自己的环境。人类用斧头砍伐，用箭、刀、锅、匙来取食肉类。人类就在这样一种中间层之中取食、自我保护、休息和行动。[……]关于这一层人为外壳的研究构成了技术学，关于它的发展规律的研究属于技术经济学的领域。”[103]

这就是要把人类从群体的角度上作为一个运行肌体来理解。也正是因为技术物体依赖于技术体系，所以技术的进化必须从人类群体的角度来理解，而不是单一的个体，个别人的特性不足以理解技术的发明。由此，技术经济学所研究的技术发展的规律，就是人类群体这种生命肌体的“人为外壳”，这也说明了为什么技术几乎是遵循了动物学法则进化的。

通过外在环境的概念，“人们首先要把握的是人的周围的物质环境：地理条件、气候、动植物。还要[……]把这个定义扩展到物质凭证和可能来自其他群体的观念”[104]。通过内在环境的概念，“人们所要把握的不是一个人与生俱来的东西，而是对一个特定的人类群体（它通常没有完全限定）来说，每时每刻构成这个群体的精神财富的东西，这是一个非常复杂的精神传统的混合”[105]。内在环境就是社会化的记忆、共同的过去，即所谓“文化”。这种记忆不是遗传的，它外在

于个体生命肌体，由非动物性的团体化物质机制所承载。但是它的运行和进化又几乎近似于生物的环境，这就是说，可以从中分析“吐故、保留、内分泌、同一肌体其他分子产生的激素、以及外来维生素等等”。外在环境是自然的、被动的环境，但也包括“不同人类群体的物质和思想的载体”。作为被动的环境，“它仅仅提供可消费的物质，而一个群体之完全成熟的技术外壳的标志就在于：它可以使群体在内在环境的条件许可下，最大限度地利用外在环境提供的消费物质”。至于和外界群体的关系，“这些群体就如同维生素一样，它们激发内在环境作出反应，以便恰当地吸收”[106]。

这里需要澄清的问题是：内在环境在外在环境的地理、文化因素的混合作用下，实现转化的条件是什么？它们之间的交换和变化是怎样发生的？正如生物学中“分子内在环境的可塑性”一样，一个群体对外来文化影响的接受条件是什么[107]？有些变化无需外来文化影响，而只和地理的外在环境有关。然而，一项技术革新是来自引用还是来自发明这个问题在此是次要的，因为接受一项发明的前提就是“内在环境已经具备接受的条件。由此我们可以把接受行为本身放在几乎是从属的地位上，而重要的因素则在于群体自身必须处于接受或（假如无物可取）发明的状态中”[108]。吉尔的技术体系理论也会得出同样的结论：一个体系内部的潜在可能性的积累——在极限形式中也是一样——必然包含革新。在此，我们又回到技术趋势的概念，当趋势遇到一定的有利条件的汇合时，便可以激发一个群体对引用或发明的潜在的接受性。这就需要理解内在和外在环境是如何相互作用、并因此决定事件、“解放”趋势的潜在力量的？不同群体的内在和外在环境也是不同的，因此趋势从来不以自己的纯粹形式体现出来，而是呈现在各种事件之中。但是，只有这种比种族特征更深层的趋势现象才能解释一切进化的可能性，并确定两种环境之间的关系的本质：技术逻辑的组合是有限的，与之对应的、构成一切趋势和事件之背景的各类可能性组合的结果也是有限的。

15.趋势的两个方面

为了“突出‘内在-外在环境’相互作用的结果的可预见性这个技术进

化独特的属性”，勒鲁瓦-古兰从自己的观点出发，使用了“趋势”这个哲学范畴，通过这个范畴，他要表明“一个发自内在环境的、逐渐攫取外在环境的运动”[109]。这种攫取运动非常近似于确定肌体在自身的环境中的形态发生的运动，它排除了任何对趋势作出先验分类的可能性。这种运动只能呈现于事件之中，趋势“只有在物质化、并因而丧失趋势之本性时才变得明晰。正因为如此，我们才将特殊的趋势和事件的第一等级等同”[110]。这也就是说，形式不先于物质，这一点我们还将在西蒙栋的理论中遇到。所以，我们必须对构成技术进化的个体化进程——分化——作新的范畴规定。但是根据西蒙栋的观点，工业技术物体无需内在环境的干预而自身具体化。这种具体化的动力通过各类功能的复合和多重限定而臻于技术逻辑的完美，并包含了一个新的环境概念：复合环境。内在环境不复存在了，因为，工业化的技术物体造成了内在环境溶于外在环境的结果，同时，这个一般性的环境也不复为外在。

在勒鲁瓦-古兰的理论中则相反，趋势总是来自意向性和物质两种根源的结合，即来自内在和外在两种环境（这个理论的局限就在于忽视了工业时代的特征）。两种环境的汇合实际上就是社会性的人和地理性的物质的耦合，这完全类似于生物和它的生态系统的结构性耦合[111]。内在环境和外在环境的关系是在群体层次上人与物质耦合的表现，所以应当视作最佳可能性结果的选择，其中，趋势作为选择的标准和动力总是把这个标准的基点放在自然自身的规之上的。趋势的这一层次对应着技术聚合的概念：

“每一个工具、武器等，一句话，每一件物品——从篮子到房子——无一不对应着一个平衡的建筑构造，它的主要轮廓为理性的几何学或机械学规律提供了线索。所以技术趋势的主要作用之一在于构建世界本身。从这个意义上说，房顶向两边倾斜、斧头带手柄、箭身三分之一长度的平衡等等，就和螺类具有螺纹贝壳一样自然。[……]技术聚合是和生物聚合并列的，它从民族学的开端就部分否弃了接触论。”[112]

我们将会在西蒙栋的论述中看到，组合环境的概念使上述假设复

杂化：技术趋势造成了自然的变形。代表我们时代特征的生态困难的意义也正在此：涌现了一个新的、由技术-物理和技术-文化因素决定的环境，但是它的平衡规律还悬而未决。技术聚合创造新的现实和价值，然而我们同样可以设想它同时产生一些未知的分歧形式。

在此，趋势体现为使内在和外在两种环境相互符合的双重运动。该运动的各样条件服从于勒鲁瓦-古兰所谓的“狭义趋势”或“趋势的障碍”，这些条件就是使趋势转化为各类事件的区域现象，它构成了区域的特殊性和趋势的普遍性的对抗。

趋势的另一个方面——即动力——来自内在环境：正如石头不会自己堆砌成墙，趋势的决定论绝对不等同于机械论。由于趋势的动力来自内在环境的神秘的意念，因此它衍射成五花八门的事件，如同一束光透过一层液体被反射一样。从这个意思上看，趋势的决定论是“松散”的，其中的理性也是神秘和“弥散”的。它是这样一种“技术意向性”：它透过区域的混浊“衍射”出来，在此，区域不仅仅是物质因素，也包括了人的因素：

“趋势是内在环境固有的，外在环境的趋势是不存在的。比如：风并不能让房屋盖上相应的屋顶，是人给自己的屋顶设计了一个最佳的形式。[……]外在环境就像一个完全被动的物体一样起作用，趋势与其撞击而碎裂，趋势的物质事实就凝聚在这个撞击之上。[……]本质上是普遍性的趋势包含了一般规律可表示的所有可能性，它穿过内在环境并因此而浸透着每一个人类群体的精神传统；它从中获取特别的属性，就如同穿过不同的物体而获得不同的色彩一样；它又遇到内在环境和外在环境的交接点，凝结了物质化的薄膜，这就是人类的物器。”[113]

在内在环境内部形成了一个同时作为意向之代表和衍射之调节因素的子环境，这就是技术环境。

16.技术环境作为冲淡内在环境的因素

必须根据群体成员“面对未来”的方式来理解群体的统一性，它建

筑在社会和谐的整体之上，和谐因素之间又集中体现为一个总的和谐状态，并像一个细胞一样，处于不停的变化之中。在一个被作为内在环境的种族群体内部，我们可以将技术环境独立。这个由“技术体”有机构成的子环境同其他子环境相结合，它们类似吉尔所说的“其他体系”，都具有“不同的发展节奏”。种族群体就是一个特定的人群在一定时段内的复合体，在这一时段内，构成群体的诸种因素保持着相互间的平行关系。技术环境就其具体形式而言，来自普遍的技术趋势，技术环境和其他子环境的结合，使趋势只能在不同的技术事件中实现，并且，“每一个种族群具有和其他种族群完全不同的技术物体”[114]。为了把趋势从技术环境中区分出来，就必须把它从带有“整个内在环境痕迹”的物体中抽象出来[115]。问题在于澄清：技术环境的动力的条件是什么？它具有怎样的“渗透性”？“似乎技术环境始终受技术的一切可能效应的影响，似乎决定性的趋势不断地将自己所有的刺激因素投向技术环境”。假如“技术环境的渗透性是可变的”，那么技术动力的负熵就必然要不断上升。

在此我们已提前涉及了西蒙栋有关技术理论的一个问题：趋势的渗透过程是否也会导致内在环境越来越多地稀释于外在环境之中——并反之亦然？因为，不同内在环境之间接触点的增加，将通过整体的渗透性，更容易形成所有群体的技术趋势。

正如吉尔的技术体系是由各种技术因素之间相互从属的关系构成的一样，技术环境是连续的。技术的连续性排除了“无根源的纯粹发明”[116]。这里我们再一次看到，发明的特性是组合化的，近似于“生命的逻辑”：进化——也包括技术的进化——必须从“再生”的范畴中来理解。这也是连续性概念的含义，它既是历时性的，也是共时性的，即使断裂效应在我们看来是技术进化最明显的现象，也不改变连续性的实质。因为连续性观念并不排除突变。突变是本质的连续性内部发生的灾变现象，它恰恰因组合的连续而成为可能。

正如内在环境中分离出技术环境一样，一个种族群中分离出一个技术子群。同样，“种族群是内在环境的物质表现，技术群是贯穿技术中心的趋势之物质化过程”[117]。由此我们可以追问：技术群如今是

否仍然属于种族群？或者说，技术群是否完全遮蔽了种族群，以至动摇了它的统一性：比如，那些非区域化和文化渗透现象就是明显的例证。技术-工业统一体的世界化使得技术群似乎趋于摆脱种族群而独立。因此，“毫无疑问，如果说技术环境是连续的，那么，技术群在外在环境——它非但包含地理因素，而且包含了外来文化的影响——中获得了很大程度的断裂性”[118]。这个断裂性首先作用于技术环境本身，但是其反作用也会影响到整个内在环境。我们由此可以假设技术群领先于种族群。而在当今技术进化愈演愈烈、以至“其他体系”无法适应的情况下，这种技术领先的设想意味着我们面临文化（即整个内在环境）和技术由分化到逐渐趋向对立的过程。技术不再是内在环境的一个子环境，它成为以世界化技术为本的外在环境：内在环境稀释于本质上技术化的外在环境之中。这种技术化的外在环境首先体现为媒体外界：电讯、电视、无线电传播、电脑连网等等。这些媒体缩短了空间的距离和时间的期限。技术化的外在环境也体现为全球性的工业生产体系。当然，勒鲁瓦-古兰本人并没有提出这样的思想，但是他指出：外在环境如何通过技术群来扰乱并重新组织内在环境，技术群在一定的时候可以同内在环境发生冲突，以便于趋势的渗透，即促成来自外在环境的结果的实现。

为了分析技术群对内在环境的冲击，首先必须对那些不包含外来影响——即不包含技术引用——的外在环境作专门的研究，这项研究的结果对趋势决定论的论证具有决定性的作用。在趋势的论点最终建立之后，紧接着就要力图认识技术引用的逻辑及其作用范围的问题。

17.进化的持续性

必须在“同一外在环境的不同群体之间”把“真正的引用”和“单纯的聚合”区别开[119]。然而为了认识引用，就不能对它做特殊化处理，因为，由外在环境导入的外来文化因素的影响和一般意义上的外在环境对内在环境的影响，从根本上是一致的。从这一点出发，发明和引用这两种事件之间就没有根本性的区别了。两种事件所涉及的都是技术环境的可塑性问题。

在理解了上述引用和发明的一致性的基础上，我们现在可以看看与某种技术转变的节奏和后果有关的一些情况：

“引用嵌入某个技术环境，但又不明显地损害这个技术环境：引用在不给人以技术转变的印象的条件下丰富技术环境。[……]它在潜移默化中逐渐积累，最终导至内在环境的变化。[……]为方便起见，我们可以考察另一个极端，如农业的引用可以在非常短的时期内造成技术环境中一个相当重要的部分的完全突变。实际上，这不是一种质的差别，而是一种量的比差。”[120]

我们在此又一次遇到了连续性的论点，它使人联想到莱布尼茨的单子知觉概念，上述关于引用的论述对于发明同样有效。在技术体系的进化过程中，一定存在着“灾变”效应，它使技术从一个体系转化到另一个体系（或者用西蒙栋的话说：从一个具体化阶段转向另一个具体化阶段）。但这并不和连续性的观点矛盾，因为连续性是指：进化的动力是体系化的，因而也是持续的，正如莱布尼茨的观点一样，任何一个（由引用或发明引起的）转变的结果都对未来产生影响，并扩展其效应，当然这些效应的具体化的时刻会骤然而至，并且会引起技术环境、乃至整个内在环境的剧烈的重新组合。剧烈不等于断裂，它在此是指迅速，所以还是回到速度的问题。

速度的问题属于转变的逻辑问题，这是由内在环境及其包含的技术环境和技术群所决定的。从根本上说，引用的可能性总是首先来自内在环境本身，并且，它必须被作为对一般外在环境的冲击的反作用来对待。正如一定的地理环境造成一定的岩石层，引用确切地说不能被当作一种文化的影响，而应当被当作一种来自外在环境的现象。对于这个外在环境，内在环境依据技术环境提供的渗透性赋予其技术趋势。比如石头若不是从内在环境中获得趋势就不会自动筑立成墙，同样，文化影响永远不会对一个自身不作任何努力的内在环境起作用。因为，只有这些努力才能使外在影响或是在潜移默化中、或是在某个危机到来时丰富内在环境和技术群。把引用当作发明的现象对待，或相反把发明当作引用的现象对待，这实际上就是把外来的影响和发明当作外在环境影响的一般现象来对待，而这种外来环境是由其他群体

的技术因素和自然因素构成的。

当各种族群之间的联络发达到它们之间可以不受时间和距离的限制频繁交往的地步时，外在环境又会随着现代技术发生什么变化呢？当“自然”的地理环境被人类——即技术——开发殆尽，原始意义上的外在环境不复存在，内在和外在环境之间的主要关系都由技术体系为媒介来实现，从而在技术之外再无被遗忘的“自然”角落，在这种情形下，又会产生什么现象呢？试问：在这样的条件下，世界化的技术体系是否形成一个氛围，其中内在和外在环境的区分由于它们之间关系的改变而成了问题？技术群是否从此由古老的种族群的残余中彻底地解脱出来？

对于上述疑问，勒鲁瓦-古兰在一九四五年以前曾作出否定的回答；但是在一九六五年之后，他的观点发生了转变，并提出了超级种族的范畴。

影响并不必然地产生效应，各群体可以抵制技术趋势的实现并维持彼此间的差异。这是多样性的一个保证。但是，既然外来影响的现象必须被作为一般意义上的外在环境现象对待，既然它们也具有制约内在环境的同样的可能性（比如阿拉斯加的严寒迫使印第安人发展雪上技术），既然技术体系在世界化、大众化、以及成为决定性因素的条件下对内在环境起着越来越大的制约作用，那么我们至少应当设想，不同群体在自身条件下实现彼此间的分化的可能性已经根本改变了，尤其是群体的种族定义正在消失。勒鲁瓦-古兰否认这一假设，因为在他看来，这种观点必不可免地要导致种族中心主义的目的论，即断定一些技术-文化中心通过同心圆的作用方式逐渐同化周围的种族。然而，如果从具体化过程的角度，也就是从工业技术物体的动力的角度重新定义趋势的概念，那么就不难得出取消群体的种族结构的观点。这个观点否认那种必然导致归一现象并消毁多样性的所谓文化种族中心论的逻辑，它提出关于增殖、再生和多样化的新型条件的设想。

18.工业技术的进化必然要求放弃技术理论中的人类学假

设

如上所述，勒鲁瓦-古兰通过人与物质耦合的范畴来解释以趋势为中心的技术进化。这个解释的一个重要部分——即来自内在环境的意向因素——仍然是由人类学方法决定的。到了西蒙栋，这个内在环境消失了。趋势不再含有人类学意义上的根源。技术进化完全取决于技术物体本身。人不再是技术动力的发动者，而是它的操纵者。

西蒙栋研究的是出现于十八世纪的工业技术物体，它的产生改变了整个技术进化的条件。《技术物体的存在形式》一书的目的就是“激发一种关于技术物体的意思的认识”[121]。这种认识之所以必要，是因为自机器产生以来，“文化形成了一个抵抗技术的防卫体系；而这种防卫又通常地体现为人类防卫，因为它假定技术物体不包含任何人类的现实”[122]。西蒙栋则认为：“如果说技术会带来人（或文化）的异化，那么其原因并不在于机器，而在于人们对技术的本性和实质的不理解。”认识机器的本质，并进而认识一般意义下的技术，这就是认识人在“技术整体”中的位置。人们通常都公认自工业革命以来，技术的性质发生了变化，因为它产生了机器装置，从而动摇了人和技术的传统关系。为了面对这一转变，并首先确认其实质，就必须要建立一门属于“技术学”专业的新知识。

要理解机器，就必须铲除“机器拜物教”式的观点。这些观点认为：“机器的完善程度和它的自动化程度成正比。[……]然而实际上自动化仅仅处于机器之完善过程的初级阶段。为了使一台机器自动化，就必须牺牲[……]许多可能的用途。”[123]用自动化来定义机器的观点歪曲了机器的功效和它作为工业技术物体的完善性，这种工业技术物体的完善性才是它真正的自治性，也即它的不确定性。不确定性使一台机器对其他机器的机能有所感应，从而加入技术整体。人的位置就在这个技术整体之中，在各类物体配合运作的有机组织之中。尽管机器这种工业技术物体只有在有效安排其机能的不确定余地的条件下才能达到自身的完善，它在工业技术中的任务却在于确定自己在技术整体中的机能，协调不确定的技术物体之间的配合。

在这一套技术发生学理论中，人的位置显然比在勒鲁瓦-古兰的民族技术学中的位置次要得多。在大工业时代，人并不是一系列分散的技术物体（机器）的意向性根源。更确切地说，人仅仅执行技术物体自身具备的“意向”。

19.机械学：关于工业物体具体化过程的科学

在当代技术和文化之间之所以存在着差距，是因为文化没有能够吸收技术物体带来的新的动力，这就造成了“技术体系”和“其他体系”之间的不协调。“现有的文化是古老的文化，它的动力模式来自古代的手工业和农业技术状态。”

根据技术的要求来调整文化，就意味着采纳现行技术的“动力模式”，抛弃那种如今已找不到现实基础的“动力模式”。这同时就是承认技术动力领先于社会动力，技术将自己的动力强加给社会。分析新的动力模式，理解工业技术动力领先社会其他领域的必然性，这就是能够使我们理顺人和技术整体的关系的新型知识的任务。这既不是传统的工人的专长，也不是工程师、企业家们的专长，因为这些人和机器的关系过于密切，或者说过于功利化了。这里的问题是：要像建立社会学或心理学那样建立一门技术学。技术物体所包含的动力既不属于心理因素，也不属于社会因素，但是，这个动力同心理因素和社会因素一样，在人类发展的过程中起着决定性的作用，因而也就必须像它们一样加以研究。物体动力学和工业技术学一样，同属关于机器的科学，所以我们称之为机械学。

“机器所包容的因素”无疑只能是“人类的现实，即凝固在构成运行结构中的人类活动”。但是，尽管工业技术物体是人实现的，然而它们却取决于技术物体自身包含的创造性。正是从这个意义上——而不是从自动化的意义上——我们说机器具有自治性：即对于自身起源的自治。机器的机能的不确定性由此而来。关于技术逻辑自身动力的分析比技术趋势的理论走得更远，它超出了个体和群体的意志，并将人类的意志置于技术进化规律的支配之下。在此，技术进化不仅操纵物质世界的规律，而且操纵人类普遍的意向，这个意向在技术的进化中

不再占主导地位。放弃人类学的方法，从技术发展进程的概念来把握技术的动力，这就意味着停止把技术物体当作器具或方法看待，从“它自身”出发来定义技术物体。用具的特征就是它的被动性。而技术物体自身的创造性就是通过机能的多重决定性实现的具体化。具体化就是技术物体的历史，“它使技术物体在进化中获得厚度，从而证明了技术物体不是纯粹的用具”[124]。工业技术物体不是被动的。它隐含了自身特有的遗传逻辑，这就是它的“存在形式”。这种逻辑既不是人类行为的结果，也不是人的安排，相反，人仅仅记录并执行它的训示。机器的训示就是原始意义上的发明，即发掘。

技术可分要素、个体、整体三个层次。要素指工具，即分散的器官；个体使分散的要素发挥作用；整体协调个体。工业技术的特征就在于技术个体的变化，它使我们得以理解现今这种人与机器的关系的产生和消亡。现代技术历史发轫于十八世纪，起初洋溢着乐观主义，接着产生了危机，继而出现了采用热力机的工业技术。在工业革命之前，不是机器代替了人，而是人顶了机器的空缺。然而作为一种工具的持有者，机器的出现也就意味着一种新的技术个体的出现。它不仅剥夺了人的技术个体的资格，而且也剥夺了它的使用权[125]。到了二十世纪，控制论系统的机器及其制造负熵的机能带来了新的乐观前景。比机器剥夺人类的技术个体资格更深刻的是，熵的威胁，它给人们带来了面临工业技术进化的恐惧。相反，彻底的乐观主义的依据是关于生命的思想，因为技术的进化呈现为一个分化、秩序化和抗拒死亡的过程。

机器的诞生带来了技术和文化间的差距，因为人不再是“工具的持有者”。为了调解文化和技术间的关系，必须澄清“机器持有工具”的含义，即这个命题相对于机器本身和人的位置的含义。我们的时代需要关于这种新型关系的思想，它自身明晰地体现出技术的积极性。这就是说，技术在我们这个时代已成为一种调节因素，而调节的功能正是文化之本。所以西蒙栋指出：“成为一种调节因素的技术现实和本质为调节的文化融为一体。”[126]

20.作为运行物质的工业物体的遗传学

机器作为个体而具备自身的动力：技术学和机械学一样，研究工业技术物体的机器动力，即运行的物体。运行物体通过综合来完成一定的功能。综合包含了整合的双重意义：通过功能性的多种条件的决定而实现物体的具体化过程和通过物体再生以便取而代之。然而再生在此的意义和生命领域一样，产生一个新的、单一的个体，它既保留前辈个体的遗传，同时又完全独特。

物体的具体化，或者说，它的功能通过多项决定的整合，是物体自身的历史，这个历史完全超出了它的物质性，因而也是完全独特的。认识机器的技术个体性就是认识它的起源。把这个起源作为一种和谐和个体性的发展来认识，就必须考察物体从抽象到具体的转化过程。为了认识一个具体物体，如果我们试图建立物体的系列并对它们作分类，“我们就很难根据技术物体的种系来下定义，[……]因为，没有任何固定的结构能和确定的用途对应”[127]。不确定性是现代机器固有的属性，但它也体现了一切技术物体的本质。这种不确定性杜绝了根据技术物体的用途这类外在标准来对它们进行分析的可能性。构成技术物体类别的不是它们的用途本身，而是实现于各类用途的广泛领域中的方法。“同一个结果可以来自完全不同的机能和结构”，正因为如此，所以“发条马达和弓之间的相似之处尤甚于它和蒸汽机马达之间的相似之处”[128]。我们可以在物体的系列中观察具体化完成的过程，也即具体物体的起源。这些系列的根据就在于它们的方法。由用途引起的误解的根据就在于，它把物体归属于完全外在于物体的人类学逻辑，它把各种异质的结构和机能混杂在种属的范畴下，而这些范畴的意义则取自物体机能和人类行为机能之间的关系[129]。由此可见，人类机能总是要将技术物体纳入用途的规范，所以必须完全独立于人类机能去理解技术物体的起源。

无论其表面现象如何，这种不确定性实际上并不与技术趋势的决定论相矛盾。在勒鲁瓦-古兰本人的论著中，技术趋势确切地表现为不确定性和适应性的趋势。在《记忆和节奏》一书中，他描述了记忆的外在化趋势如何在二十世纪具体实现在神经系统的机器外化之中，提花织布机的可编程性就是这种外化的预示。再者，在内在环境中，确定趋势的并非用途，而是几乎是动物学意义上的功能。当然，和勒鲁

瓦-古兰从人与物质的关系的角度作出关于技术趋势的分析相比，西蒙栋的工业技术物体的动力的范畴具有相对于人类自身的动力更大的自治性。在此，我们可以撇开这层关系中的人的因素，而专门考察属于物质动力的因素，这个物质为完成一种功能而运行。这就是有机化的无机物的动力，作为工具的持有者，它释放出一种既不属于动物系统（人类也包括在内），也不属于生态系统（风、水……）的力量，这就是工业力量，它是不受任何区域限制的自由力量。

技术机能只能从技术个体的层次加以考察。而技术个体又只能从它们的起源的角度来认识：技术物体的个性在起源的过程中发生变化、获得发展；它的个性本身就是这些变化的历史和动因：

“我们只能从起源的标准出发，才能定义技术物体的个体性和特殊性：技术物体的个体并不是一样突如其来的东西，它具有一个起源。技术物体的同一体、它的个体性和特殊性都是它的起源之坚固和聚合的特征。技术物体的起源是它存在的一个部分。”[130]

由此可见，技术物体具有一定的历史性，所以我们不能像讨论一堆被动物体那样讨论技术物体。这种无机物体自身发生有机化。在有机化的同时，它变成了一个不可分割的整体，并获得某种类似自我性的动力因。注意，有机化的历史绝不是人类“制造”物体的历史。生物从种系——或种系生成——所负载的遗传的意义上看，具有一个群体的历史；生物也同时具有个体——后生成[131]——的历史，生物独特的生存环境造成了它的不确定性，并制约其形态生成。同样，技术物体建立了一套自身固有的规律。尽管同生物界一样，这些规律只有在一定的环境条件下——在此即是指人和其他技术物体的影响——才起作用，然而，“正如种系生成系列一样，进化的每一个特定阶段都自身包含了外形进化法则规定的结构和布局。技术存在物通过自身的聚合和适应来进化；它根据一种内在的共鸣原则在其内部集为一体”[132]。这就是具体化过程。由于具体化过程体现了作为个体的技术物体的特征，而技术物体的本质只能从生成起源的意义上把握，所以，这种过程展示的动力基本还属于生物的系统。但它又不完全是生物性的：生物维持自身的同一，而技术物体则趋向同一：如同一个种族处在发

自“传统结晶体”的历史的一体化运动中。

具体化的动力就是在自我适应中的形态生成运动，是一系列器官的多重功能决定性实现的聚合，这些器官一旦彼此分割，就难以考察。在物体生成的有机化过程中，这些器官的运行越来越整体化。我们可以通过像内燃机这样一件技术物体从抽象到具体之间的比较，来揭示这种动力：“现在的马达中，每一个重要的部件都和其他部件紧密相关，并相互交换能量，以至它们不如此便不能运行。”[133]构成一个物体的部件具有该物体固有的必然形式。具体化过程就是这种必然性的实现、展开和完善，即发明。技术物体的具体化，也就是它的个体化，形成个体。换言之，它形成一个不可分割的组织。正如在勒鲁瓦-古兰的理论中一样，这种决定论需要聚合的观点，意味着技术可能的答案之数量是有限的。作为一种趋势的要素，这个决定论同样包含了和“技术趋势”理论相通的目的论倾向。然而在此，趋势完全在于物质的一方，是物质发明了它的形式；趋势完全处于传导的过程中，关于“传导”我们将在第二卷中分析。这样定义的趋势，必然摆脱人类学的瓜葛。它所含的目的论成分，绝不是指人类变迁的未来。

21.技术在工业社会变迁中的主导地位

技术物体的具体化和一体化限制了不同类型的数量：具体、聚合的技术物体是标准化的物体。正是标准化的倾向——即生产越来越完备的类型的倾向——为工业化提供了可能：因为技术进化的一般过程具有这种标准化的趋势，所以大工业才得以产生，而不是相反，由于大工业的出现带来了标准化的倾向[134]。标准物体的形式不来自工业化的意向。“手工制造的技术物体是零散的”，零散的原因来自技术物体的内部，但同时也是和确定其“特制”规范的外在条件的零散性相对应的。由于这类物体没有具体化，所以它们的用途是确定的，它们必须适应带有强制性的、特定的背景条件，一旦脱离了这个背景，它们就不起作用。表面看来，这是矛盾的，因为物体越是具体，对于“强制”规范就越不确定。一个物体应该内在地固有普遍性和必然性，即适应自己本身而不被周围外界确定。但是，“强制的技术物体不具备内在的强制规范”，即没有自我确定性的规范。工业化是对技术必然

性的肯定，它标志着技术物体对工业社会、技术进化对一般性的发展、以及“技术体系”对“其他体系”的巨大权威。“工业化阶段，[……]需求的体系和物体体系相比是较松散的，需求依照工业技术物体而形成，后者因此获得了塑造文明的权力”[135]。

技术物体的真正规范就是具体化，具体化的过程就是生成的过程，这个过程的每一个极限就像在吉尔的技术体系理论中一样，起着动力的作用。“技术物体的进化经历了从孤立的分析阶段到统一的综合阶段的过程”，这个进化的原因就在于“抽象的技术物体的缺陷”。

“在一个内燃机马达中，冷却系统可以由一个完全独立的部件实现；如果这个部件停止运转，马达就会受损；相反，如果冷却系统是通过一个整体协调机能实现的，那么马达的机能本身就包含了冷却功能。”[136]

多重功能确定的关系是一种联结物体之构造因素、发自物体本身的客观蕴含关系。这种蕴含不是逻辑的，它只能在经验中实现。因此技术物体的进化不取决于非技术性的“其他体系”的环境。诚然，存在着一种所有体系共有的动力，如“经济制约（物质、劳动、能量等）和技术固有要求之间的聚合”。但是，只有技术体系——尤其是该体系中的技术物体的动力——才是真正的动因：技术固有的要求“支配进化”[137]。在此还需要把吉尔和勒鲁瓦-古兰关于技术进化的分析向前推进，使之更加彻底。技术体系以及负载的普遍性趋势已不再是“其他体系”的陪伴，技术物体规定其固有的规律、确立其独立自治的地位。在工业化时代，社会的其他领域只能无条件地依照技术物体的规律来调节自己。用途的不确定性为“物体体系”的调节留下可能的余地。实际上，物体提供一切可能性的境界，它从本质上领先固定的用途。

22.技术物体发展的不可预测性

极限的动力作用意味着，间断性是以具体化为实质的进化的起源。断裂划分出各自相继的进化时代，在每一个时代里，技术物体获

得自治性。这些时代都是物体自我规范的结果，它是从抽象到具体的“自我因果”[138]，这种自我规范打乱了亚里士多德关于物理存在和技术存在的分类。“相继的和谐体系”建立了带有生物特征的互为因果关系，因为生物肌体的部分不能脱离整体而生存。这个互为因果关系实现于物体的机能，因而必然明确物体的极限，即构成和谐体系的极限：

“随着各部分的分体系逐渐达到饱和状态，就会出现不兼容性，极限的作用就在于此，逾越极限就是进步；但是极限的本质决定了这种逾越只能是跳跃性的。”[139]

间断以一定的连续、个体化和历史为背景，脱离了这个背景，间断就无从谈起：互为因果关系的实质是各功能的相互蕴含，即复合。功能的复合不是简单化的现象，复合使技术物体分化，从而“消除过去构成障碍的副作用（把副作用兼容在机能之中）”。消除原有的副作用就意味了一个极限的突破和一个新秩序的诞生。西蒙栋曾以电子管技术为例来分析这个现象。他认为，四极管的发明是三极管的内在必然，同样，五极管是四极管的必然。

和生物形态的生成一样，“功能的专职化不是以功能为个体分别形成的，它是各功能协作的结果；在技术物体中，真正构成物体部分个体的不是单个的功能，而是诸功能的协调群体”[140]。多重功能决定性是指：部分之所以为部分就在于它被兼容于整体之中。技术物体的具体存在——即作为形态生成动向的“技术存在”——的本质就是：物体“不再作自我冲撞，因为它不再含有损害整体机能的副作用，没有任何游离整体机能之外的副作用”[141]。工业技术物体的特征就是集各部分为一体的趋势，这个一体化运动并不是一种人为地根据各功能的构思制造物体的活动，它服从一种通常不可预测的协调必然性，这个必然性在机能运行中体现于物体的内部，这就是说，技术物体独立于“制造意向”而自我发明：

“在具体的物体中，每一个部件其实已不再仅仅是为了完成制造者所要求的某一个功能，而是一个体系的一部分，该体系实施着多重

的力量，并产生独立于‘制造意向的效应’。”[142]

勒鲁瓦-古兰提出的技术趋势概念有其人类学的基础，尽管趋势只能通过物质的规律来实现，这个人类学基础则接受“制造意向”的冲击。然而在具体化趋势中，产生工业技术物体的是有机化的物质，也即技术物体本身和它构成的制约体系。这个体系通过极限效应和不同力量的组合，每一次都发放出新的可能性——发明新的可能趋势。这里涉及到真正的技术学意义上的助产术。诚然，从现存的物体出发来发明、发掘、澄清或“公布于世”新的可能性的现象，在物理规律中也是存在的，但那还仅仅属于一种可能性。一旦被发放出来，它们就不再是一种可能性，而是不可逆转地成为现实，由纯粹的可能性转化为现在我们必须注重的效应。这些新的可能性只有借助技术物体潜在的发明性才能转化为现实，人在这个具体化过程中已不再是发明者，而是操作者；或者说，如果人仍然扮演发明者的角色，那么他像演员一样，听从物体本身提供的台词，遵循物质的念白。如此比喻，显然演员不是作者——正因为这样，现存的技术物体从来不可能完全具体，它们永远不会被有意识地构思并实现。具体化的“逻辑”是经验性和实验性的，它是一种几乎具有生存意义的逻辑（物体的存在形式）。所谓生存意义是指：它只有在物体实现的过程中、在物体自身的经验中展现出来；换言之，它形成在舞台上而不是构思中。因此，正如莫奴里指出的那样，发明的逻辑从本质上说是不可预测的，这就是“技术物体永远不可能被完全认识”的原因。同样，它既不可能是完全理性的，也不可能是“完全具体的，除非偶然的巧合”[143]。从此以后，具体化要求技术转化为技术科学并以技术科学来取代科学。但是这也就意味着用技术科学的实验来取代科学的推理。

这种以经验为本的动力可以同将有机物和无机物区别开的因素相比拟，这个因素曾经是生物学独立于物理化学的依据。机械学之所以必要，是因为，物理学、社会学、心理学的规律——无论其分散还是组合——都不足以解释以个体生成和建立新秩序为本的技术物体现象。但是从另一个角度看，生物学不可能成为关于机器的科学，因为生物学考察的有机物总是已经完成个体化的有机物。区别无机物、有机化物体和有机物的难度，和限定生物学区别于物理化学的专业的难

度是一样的。然而这里涉及的却是第三类现象（既非有机，也非无机）所特有的困难。

我们所谓的技术物体的经验所特有的经验主义助产术——即它的机能——在此同样和一定的组合筛选有关。在偶然性的背景中，这种助产术依循具有必然性的种系系列、并以其必然性为前景。这些系列包含突变的间断，每一个突变都标志着一个偶然效应转化为机能的新原则[144]。

23.工业物体的突变、系谱和自然发展

有两种不同类型的改善：一种是主要的，“它改变功能的布局，明显地提高运行的协调性”；另一种是次要的，“它在不改变原有布局的条件下，减小残余冲突的不良影响”[145]。然而，这类消减本身是有害的，因为它阻碍了技术物体的极限系列给技术制造断裂。这种情况就像经济体系通过保护政策人为地减少一个技术体系的薄弱环节一样。轻微的改善在掩盖技术发展的间断性的同时，抹煞了技术物体的动力的深层意义，正如在一定的时段内，生物之偏差遗传的表面连续性会掩盖突变这一进化的现实。当然，这些“突变”是在一定的系谱线之中展开的，它们的背景是连续的。具体化就实现于物体的系列之中，这些系列的最终环节——也是永不可及的环节——就是完全具体的物体。现在的问题就在于弄清什么是我们可以赖以“追溯某个专门的技术现实的诞生”的第一环节。

技术物体的存在意义不仅在于“它的机能在外界机置中产生的结果”，而且也在于它所载有的、使它获得“后代”的“未饱和”现象的“生殖性”。既然如此，一个系列的第一个环节——“原始的技术物体”——便可定义为“未饱和体系”；具体化的过程就是定义物体的复合现象逐渐“饱和”的过程。在进化的过程中，技术物体构成一个物体系列、系谱或系谱线：这是一个以“原始技术物体”为祖先的“家族”，即由“自然的技术进化”造成的繁衍。在系谱之初，是“技术本质的构造性综合发明行为”。技术本质就是系谱的同一性、它的家族环境、以及规定其独特发展形式的内含：“技术本质就在于它稳定地贯穿于系谱的进化

过程，它非但稳定，而且通过内在的发展和逐渐的饱和创造新的结构和功能。”[146]我们之所以可以谈论“自然的技术进化”，是因为具体化是技术物体的自然化之路：抽象的技术物体在具体化的过程中走向自然性，这个自然性使它得以摆脱与知识家族的子亲关系，而知识家族又未必能使技术超出它赖以诞生的“理性体系”。由此，自然存在和技术之间的区别变得模糊了，似乎工业技术物体带来了第三种环境，在这个环境中，技术物体“变得越来越近似于自然物体。起初，这种物体需要一个外在的调节因素：实验室、车间、或工厂；渐渐地[……]它摆脱了对这种人为环境的依赖”[147]。正如生物不仅限于它们的物理化学成分一样，技术物体也超出构造其存在的科学原则的总和，它证实了“某种机能和兼容性的形式先于其预期原则而构成。物体的兼容性不存在于构造物体的、分散的科学原则之中，它是在经验中揭示出来的”[148]。如同“自发生成的物体”一样，必须对技术存在作归纳研究，这属于一门“关于组合关系及其变换的科学，这就是一般性的技术学或机械学”。它与其说近似于物理学，不如说更近似于生物学[149]。但是应当避免“在技术物体和自然物体，尤其是生物之间作夸张的类比”。“机械学”不能等同于控制论，因为，我们不能“建立一门孤立的科学，它只研究现成的自动装置的指令和调节机构”，和维也纳尔的主张相反，“我们只能断定，技术物体趋向具体化，而像生物这样的自然物体则生来就是具体的”。有机组织的原则存在于作为趋势、目标和目的的技术物体。这种趋势的动力原则在于人，因为，“没有人推动和实现目的，物理的因果性不可能独立地产生积极有效的具体化”[150]。因此，生物和无机物之间的关系问题又一次被重新提了出来。工业技术物体导致我们消除技术逻辑的动力中人的意向因素。然而无论怎样，人虽然不指令，他却操作。我们已经指出，物体在“自然化”的过程中创造一个第三种环境，它超越了自然存在和技术的对立。只有回到这个第三种环境，才能揭示操作行为的本质。

24.超前是组合环境产生的条件

物体的自然化以及由此形成自己特有的环境使它避免了功能超常现象，这种现象会限制它的不确定性，并因此使它从属于一个人为的

环境。功能超常是指“技术物体过度专门化，以至不能适应在使用或制造条件内的甚至极微弱的变化”[151]。

技术物体是技术和地理两种环境的汇合，所以必须渗透二者之中。它是二者之间的调和。比如电动机车就有两个方面的意义：一方面在技术环境中，它把电网系统的电能转化为机械能；另一方面在地理环境中，机车的性能和铁轨网络使机械能适应地形条件的变化。电动机车因此体现了两种环境的相互作用。假如我们把电动机车和工厂的电动马达比较，就会注意到，后者“几乎完全在技术环境中运行”，它不需要适应非技术的环境，因为，它的运行条件是严格确定的，正因为它被专业化了，所以就不能具体化。相反，“不属于某个特定的环境，适应使两个各自处于进化中的环境发生关系的功能，这种要求必然会限制物体的适应性，并确定了它的自治性和具体性”[152]。技术物体应当具有摆脱一切专门化的趋势，这正如人类由于其器官的可变性总是倾向于最大限度地适应各种不同的环境。

干巴尔（Guimbal）涡轮机一例便可确证这个问题的重要意义，我们可以由此引出组合环境的概念，并指出一般性的具体化过程会引起何种生态系统。“这种涡轮机浸没在和发电机直接配对的压力管中，它的体积很小，安装在一个充满油压的机匣之中”。浸泡在水中的涡轮机的特点是，为它“提供能量”并使之运转的水属于自然环境，技术运转本身使水成为“多功能”的因素，因为“水散发了电机产生的热量”。但是机油作为技术环境的产物，在与属于自然环境的水的关系中，同样也成为多功能的因素：

“机油润滑电机，隔绝线圈，并把线圈的热量传向机匣，使之在机匣中通过水释放出来；最后，机油还可以防止水进入机匣[……]。超压本身就是多功能的；油在高压中不断地润滑轴承，同时防水，从而弥补了轴承封闭不足的缺陷。[……]这种具体化的实现和多重关系的结合是以多重功能性为前提的。”

换言之，这里的“自然”环境本身被整合，并受到多重功能的决定：具体化在物体之外实现，物体并不简单地将技术环境和地理环境

堆砌，它和人类活动一样，创造自己特有的环境——组合环境超出地理和技术两种环境的总和。

“决定一个环境之诞生的是适应-具体化过程，而不是现成的环境。这个决定性的因素在新生环境被发明之前，仅仅是一种潜在的存在；发明之所以产生，是因为有跳跃，这个跳跃的实现根据就是它创造的环境的内部关系：涡轮和发电机配对的可能性前提恰恰就是它自身的实现。”[153]

物体自我决定它的机能，即自己提供机能的条件，这就抑制了功能超常现象。技术物体作为环境的创造者对自然形成构架。自然的水流动在技术物体之中：它并不仅仅服从物体的机能，而是促进这个机能（干巴尔涡轮机提供了海德格尔曾经提及的莱茵河水坝的深层意义）。技术物体把它的“自然环境”验之以理，并因此而自然化，它通过和这个环境的紧密结合而实现自身的具体化，因此也根本地改造了自然环境。这种生态现象可以在当代技术的信息空间中观察，即当代技术发展了普遍化的同时性（比如实况转播和实时处理机制，以及由此产生的模拟倒置技术等），但是被整合进具体化过程的主要因素是人化环境——人文地理，而不是纯自然的地理。在此，关于具体化过程的思考不能仅仅停留于物体的水平，要上升到体系的范围。

开创自己特有的环境就是构造。由于技术已经信息化，并在机器的机能方面开辟了最大限度的不确定性，也就是说，既最大限度地减少了功能超常，同时也使组合环境普遍化，所以，这种意义上的构造并不是“自然的人化”，因为它不是人为的构造。具体化物体趋向它的自然本性，“这个过程完全可以体现为人的自然化”。然而，西蒙栋加入了一个中心论题：

“在人和自然之间产生了一个技术地理环境，它之所以可能，完全是由于人类的理智：通过机能的结果实现某种格调的自我限定必须以超前这个发明性的功能为前提，而超前既不存在于自然中，也不存在于现成的技术物体中。”[154]

尽管趋向具体化的技术物体自身具备具体化的动力，但是它仍然

要以超前的可能性为前提。而这种可能性取决于操作者、发动者或动力因，即人。

在此我们将试图提出：这种超前能力本身要以技术物体为前提，就像形式不先于物质一样，超前不先于技术物体。

第二章　技术学和人类学

> “人既带来和平也发动战争，他用自己的双手撰写法典，为诸神竖立祭坛和雕像，建造船舶，刻制箫笛、竖琴，打造刀钳，制造所有艺术器具；在文字中，人类留下了这些技术的理论记忆，以致借助文字记载和手工，人们可以同柏拉图、亚里士多德、希波克拉底之类的古人交谈。”
>
> ——加利安

1.作为时间问题提出的技术问题的悖论

吉尔提出：在技术体系决定技术发明的论点下，我们为何、怎样从一开始就从体系的概念出发来思考技术的进化。

勒鲁瓦-古兰试图把体系当作有机组织来考察，它的进化受技术趋势支配，而趋势包含两个侧面：人的意向和物质规律。

西蒙栋分析的是大工业阶段，其中的技术决定性和进化，都服从独立于人类意向的技术物体自身的动力规则：技术物体是一种有机化的无机物，它不断地趋向自然化。虽然这个有机化的动力机制已不从属于人类意向，它仍然需要一个超前的操作动力。物体虽然不是人的产物，它至少需要人的超前性：问题的根本即是时间。

何为物体？电动机车连同它的车厢、轨道、电缆、信号系统、车站等等不也构成一个物体吗？这个物体和供电网络不是又构成了一个新的物体吗？当代技术体系本身，从某种程度上看不是也可以当作一个趋向具体化的物体吗？如果是这样，如果说具体化的过程本质地趋

向一个组合环境的时代，那么，当代技术特有的第三环境究竟是什么呢？

在此不难断定，海德格尔关于技术问题的看法，比黑格尔和西蒙栋更高明些。当然必须补充的是，技术体系只有从机器个体的独立性出发，才是可以理解的，体系本身作为构架服从具体化动力的安排和调动。此外，我们又一次遇到了生物学形式主义的难题：部分（生物）和作为整体的个体的关系问题。

我们在上一章中曾经指出，这种主要作用于信息领域的具体化现象，通过人类地理环境的整合和功能的多项确定而实现，它直接影响到超前的能力，并对它们作多项确定。如果照西蒙栋所说，超前仅仅停留于具体化过程中人的一方，那么这种意义上的进化就造成真正的断裂。我们在《引论》中已经指出，当代技术的进化遭受一定的抵抗反应，它集中体现为这样一种情绪，即认为进化的断裂恰恰打击了人类决策的可能性本身，因此，人类的命运被技术的“命运”异化了，“构架”留审人类理性本身。关键是要弄清，超前是否从一开始就形成于物体的技术性之中？所以，当前的断代概念应予以修正。

在第一章中，我们将技术问题放在时间中考察，并由此展开了本书论点的第一部分论据：把技术作为时间——或者先谨慎地说把技术作为时间的问题——来分析。在此，我们还将从人类学的观点出发来研究作为时间问题的技术的问题：假如照西蒙栋所说，工业物体的技术动力来自超前者——人的动力，那么我们就要在古人类学（即关于超前者的起源和进化的科学）和古技术学（即关于技术物体的起源和进化的科学）之间做比较，所以本章命题为“技术学和人类学”。在此，我们将深入研究勒鲁瓦-古兰《手势和语言》一书中的有关章节。他在该书中概括并丰富了自己在民族学研究中提出的观点。

古生物学提出了关于人类起源的最深层的问题，对于这个问题，勒鲁瓦-古兰非但没有回避，而且毫不犹豫地投入最思辨性的研究，同时也试图避免落入形而上学的圈套。他是否如愿了呢？虽然他非常注重实物证据，把它们作为每一个步骤的第一载体，并借以推演某些最

大胆的假设，但是他从未因此而沉醉于纯粹的实物实证的幻想，其实，那不过是对最平庸的形而上学实证论的盲从。所以我们在他的论著中看到的，不是关于起源的科学研究（史前史和考古学）和关于先验问题研究的冲突，而是二者不断地相互感染。我们对作为时间问题提出的技术的问题的人类学思考，不久将会引向一种纯粹哲学性的认识。

《手势和语言》把我们推向古生物学思想的最前沿，而且这一思想遗产至今尚未被生物学和哲学完全接纳。这种后继无人的现象不单单由于该科学的庞杂，而且主要因为它触及了一系列巨大的难题，提出了以往任何研究都没有涉及的新课题。

勒鲁瓦-古兰在着手这项纲领性的研究工作时，矛头直指卢梭和他的“唯脑论”。卢梭对动物学原则一无所知，而这个学科恰恰是从整个生命历史的角度来认识人类产生——最终也即技术产生——现象所必不可少的（尼采曾用另一种方式对卢梭的人类学思想以及康德的有关论述进行了批判）155。但是卢梭所要求的是一种先验的论证方法，正是在这个前提下，他排除纷杂的事实，针对实际的事实，根据在纯粹自然之声中展示的原始清晰性，提出对人类起源作虚构陈述的权利。我们将会看到，这个虚构陈述断定：从经验事实出发对人类起源问题的认识总是过时的。卢梭这个论点的基点是经验和先验的截然分界（因而也假定了存在和变化的对立）。勒鲁瓦-古兰的有力论证动摇了这种分界。但是他自己又遇到了无法逾越的困难，以至不得不重新建立这一分界，因而在不同的前提下重蹈卢梭的旧辙。

在本章中，我们将讨论一个当代技术的悖论：技术既是人类自身的力量也是人类自我毁灭的力量。从这个悖论及其引起的起源（时间）问题出发，我们将通过关于技术学和人类学的临时性定义进入卢梭的先验人类学提出的有关问题及其矛盾。由此，我们便可以考察勒鲁瓦-古兰批判先验人类学的论据，并进而在下一章中探讨关于南方古猿和尼安德特人之间实现的人化过程的总体假设。

2.技术（给我们带来）的问题

在“构架”的技术化涵义中，生命的一切领域普遍地被卷入“技术化”的潮流。在以上已经引用过的《第五个五年计划》推行的研究规划中，社会现代化的主题异常突出。自一九七三年能源危机，尤其是八十年代以来，无论在法国还是在其他国家，遍及世界东南西北各地，尽管观点千差万别，这个主题却主导了所有官方和民间的公开言论。

在很早就实现工业化并具有“民主”传统的国家里，出现了一批“技术极”。人们曾试图重新评估技术教育。“宫片涅技术大学”即是随着这类新要求诞生的新型大学。本书的部分研究工作就是在该校实现的。

技术产生了各种各样前所未有的新型装置：机器被应用于流通、交往、视、声、娱乐、计算、工作、“思维”等一切领域，在不久的将来，它还会被应用于感觉、替身（遥控显象、遥感、模拟现实）以及毁灭。生命机器：类似“狮身人面兽”的生命奇观现在不仅触及无机物的组织，而且也影响到有机物的再组织。

但是却存在着这样一个矛盾现象：一方面是普遍化的机器系统所具有的巨大活力（它以每天产生的新体系回答在工业经济中占统治地位的不断革新的规律），另一方面是技术主导一切的升平景象的彻底破产。技术装置带来了数不胜数的问题：由强化交通和改进速度而引起的交通阻塞和危险性的上升；不仅由于实物输送器械、而且由于信息传送网络引起的普遍“紧急状态”；“信息内容”的贫困化、文盲、孤独、人与人之间的疏远、个体性的枯竭、区域概念的消亡；失业，机器人不仅不能使人摆脱劳动，反而把人逼向贫困或神经质的境地；由于人把决策过程委托给机器，所以人的选择和超前也因此受到威胁，这种对机器的依赖是必然的——因为人已无法控制信息交流的过程（比如电子控制的股市网络），而一旦它与毁灭性的机器相吻合就是十分可怕的——比如遥控导弹（常规或非常规）的战争网足以对人类构成毁灭性的打击；知识的代理也是令人担忧的，因为这不仅从根本上改变了知识的传播方式，而且似乎构成一种知识消亡的威胁：人们都对计算器将给后几代人类的计算能力带来的危害而担忧，自动拼写纠正程序同属一类；但是问题不止于此，它一直延伸到更复杂、

更“科学”的技术装置：信息库、专家系统、知识库系统和电脑辅助决策系统等等。震动更大的是媒体对社会集体行为造成的强烈影响。这些媒体控制了直接传播给具有不同文化根源的广大民众的实况新闻生产，这一生产权操纵在职业人员手中，他们的行为完全根据越来越规范化的工业体制内部的纯粹商业的标准而“理性化”了（一种恐怖主义和赤裸裸的宣传精神寄栖于这个体制之中，它们不单单是一些孤立的小集团的特有现象，而且已成为一种名副其实的国家政策——该现象并不仅停留于所谓贫穷或“极权专制”的国家）。但是与此同时，一切地区政治计划似乎都服从于一种激进的世界化公共舆论的指引。在此，我们尚未敢论及对自然资源的成体系的开发和对“大自然”的破坏，生态问题在如此短暂的时间中得以普及并占主导地位：土地和能源枯竭，水的污染，臭氧层被破坏，城镇失控，各类病菌感染等等。

然而，技术发展最耸人听闻的成果无疑是遗传操纵，这引起了一系列无可奈何的争论：比干脆毁灭人类的可能性更令人担忧的是，遗传学的操纵使制造“新型人”或“假人”不仅可以想像，而且是可能的；在此，我们姑且不讨论这类操纵可能带来的科幻式的可怕后果，但毫无疑问，就在精神分析学和人类学从心灵和社会团体的方面完成对亲缘问题的构造层面的研究的同时，遗传学的操纵的应用足以摧毁类似“亲缘”等人类最古老的信念。母子、父子关系，辈份关系等已不再属于不可触犯的现实领域（冷冻精液、试管受精、胚胎移植等开创了新的市场）。马尔万·明斯基建议发展一套微型技术器械计划——微型技术——以便用于人脑内部的研究，使大脑和新型的人造器官连接，并通过在大脑皮层加入遥控显示系统和“智能”的自动组件指令，扩展大脑对运动的感觉和计算的功能。在许多第三世界地区，大批流浪儿童被绑架，五脏六腑被割取，这种肆无忌惮的器官买卖已发展到了令人发指的地步。与此同时，新的动物实验热正在兴起，人类“ADN”成为一个大规模的研究规划，其目的在于生产出可申请专利和赢利的“产品”。遗传基因的操纵直接影响到人类个体的生理组织，人特有的记忆和基因的未来，也就是影响到人类“最自然”的实体和本性。

什么“本性”？

上述关于当代技术发展现状的悲观而又实事求是的概述，其目的在于从本体论的角度（如果还可以使用“本体论”一词），明确澄清人类学和技术学之间的关系的紧迫性，这种紧迫感虽然尚未形成清楚的意识，但已被普遍地感受到了。如今，它第一次直接从根本上触及了“什么是人类的本性”这一类问题本身的提问方式。

技术的问题首先是技术给我们提出的问题。也许海德格尔从《存在与时间》到《时间与存在》的思辨发展过程不过是对一种转折的实现，假如，现代技术确实是形而上学的完结、形而上学是存在历史的完结、存在历史是存在本身的完结、存在是“我们自身的存在者”对自己提出存在的问题的完结，那么相反，从这个转折开始，必须“不通过存在者来思想存在”[156]，这就是说，不通过此在，不通过“我们自身的存在者”。

3.人成为宇宙秩序[157]及其自我毁灭的力量

在当今技术时代，技术的力量具有毁灭整个人类的危险，这就是以上悲观陈述理应得出的结论。技术造成了种族的非区域化（也即区域概念的消亡），新的知识、自然、政治（不仅指决策的代理而且指民主“市场化”）、经济（由电子系统主宰的金融活动的一切领域），时间和空间的变迁（不仅指个体间的时空：诸如电讯网、实况转播、实时和“直接”技术等手段展开的全球化时空，而且指“身体”的时空，如遥感、遥控显象等，这些新名词本身就包含了许多矛盾，我们将试予研究），诸如此类现象，将摧毁劳动、家庭等传统的社会模式。如果我们真的理解“人”、“身体”、“自然”、“区域”、“空间”和“时间”等概念的意义，那么理应作出以上判断。

暂时将人类的本性是否受到变质甚或毁灭的威胁这一问题搁置一边，首先要弄清楚的是：人类是否有这么一个本性？观察当今人类世界所发生的一切，首先要提出的问题是：人类世界曾经是个什么样子？根据莫里斯·布朗桥的观点，如今这类问题以特别的方式不可避免地提了出来，它们从根本上涉及到我们的时间本身：它起初是人们依照天体运动建立的地球计时，直至现在人本身也成为参与宇宙秩序的

天体：

“如果说，我们从希罗多德的著作中获得了转折的启示，那么当今世界中所发生的一切难道不足以使我们确信正处于一个重大的变动时代吗？这个时代现象已不是我们习以为常的‘历史’概念所能容纳的，它们属于另一个我们尚未认识的范畴。

“[……]当今我们遇到的现象具有一种根本的特征，即非人格的力量，它体现为：群体事件作用、机器至上、物质的构造性力量。三者统称为：现代技术。因为技术的范畴包含了三个内容：为在全球范围内设立精确计划的世界性组织，机械化和自动化，最后（也是最关键的）是原子能的应用。一些直到目前为止只有在天体范围内能实现的现象，人在自己的范围内也做到了。所以说人类也成了天体的一员。这个新兴的天体时代已不再属于历史的尺度范围。”[158]

历史学的尺度是：把人类的活动和天体的活动区分开并由此来构造人类世界。人类（人类世界）曾经就是历史（希罗多德的世界）。人类（人类世界）已经成为天体的一员（人类世界成为作为天体的人的世界）。在此，天体是力量的标志，它宣告了一个时代的变更和现代技术的到来。然而这是谁的力量？换言之，这是什么力量？是人的力量，还是现代技术本身“非人格化的力量”？

人类曾经就是历史，历史是人类的第二起源（人类先于历史），也即是如今正在普及全球的西方世界的起源。这个第二起源已经成为全人类的起源，因为西方世界已完成了全面的世界化扩张。西方人的起源是指：西方人的文字和理性思维，他们在理性的发展中，实现了自己所在世界的发展——地域扩张或实现非地域化运动。这是彻头彻尾的技术扩张，而西方的文字作为一门技术从一开始——起源——就是西方世界获得以扩张和征服为本的西方理性的基础[159]。

历史作为人类的第二起源标志着一个世界——西方世界——的开端，它在人类天体化的纪元已成为全人类共有的世界，就其全球扩张运动而言，这个世界已经完成或“实现”，因为它以全球性的扩张运动为特征。所谓完成也就是终结、完结、消亡或正在消亡（“时代的变

更”）。当代技术实施的根本性变化就在这种完成中来临。这个伸向全球的世界，就是西方的科学和技术的世界，它在经过美洲处女地之后，实现了一种新型的关系，即技术科学的世界。

人类成为天体以及技术科学的想像，不仅仅体现于当今人类能在地球范围内实现“至今为止只有天体运动才能实现的变化”。天体物理学家于贝尔·利弗斯[160]在设想人类针对太阳最终消亡后带来的困难寻求解决方法时，曾假设一种人类加之于天体运动的技术干预。这个“虚构”同另一种非常“严格”的科学假设相比，各有千秋，这种“严格”的假设通过所谓第二生物圈的模拟科学和工业文化操作而盛行于媒体传播界。

西方世界的总体完成意味着它调动了一切能量：不仅包括了地质和地理的能量，而且包括历史-精神方面的能量；并且，在不久的将来，它还将调动天体本身的能量。这种能量调动的结果就是：技术力量——首先作为人的力量——获得前所未有的、无法计算的、并在短期内无法预见的增长。然而如此西方世界的总体完成，却带来了这样一种奇怪的现象：人类越是强大，世界就越是趋向“非人化”发展。人类对自然——同时也就是对自己本性——越来越多的干预明显地表示：人类的力量是一种摧毁人类（世界）、使人类自身非自然化的力量。但是这个论断的前提是：人类的本质是在世性，而在世性的特征[161]似乎已被技术科学“世界”所摧毁；并且，人类的生物肉体本身也成为技术干预的对象；这一前提是一个临近的可能性。所谓“时代的变更”正体现在这种紧迫性中。只有从这个紧迫性出发，我们才能再一次提问：“人是什么？”“如果在世性即是技术性、技术的力量和行为，那么人类世界又是什么？”而且我们最终要问：“作为人类的力量——有力量的人类——的技术是什么？”

4.技术的问题就是干预的问题：无度和尺度、天体秩序和灾乱

利弗斯的论述和米歇尔·德基的一篇间接地回应利弗斯的文章[162]，都从不同的角度提出了干预这个根本性的、而且是西方世界特有

的问题。干预问题之所以出现在西方世界，是因为这个世界来自一种和诡辩论对立（并存）的哲学传统。它指责诡辩论把逻格斯器具化，因而篡改了逻格斯的真理性本质，使之成为对大众观念强加干预的力量的工具。这一指责是和人们试图面对天地间的无度筑立一个尺度的悲剧性意向分不开的，在与天体的本质关系中，这种论点总是作为定理而出现，它把一切存在当作固定不变的存在者，并因此而推出诸如存在与变化的关系、感觉和理智的对立等问题。这种哲学立场至今仍然主宰着当代哲学言论，它试图在技术科学的理性范围内来分析技术-人类学的发展。在这种哲学传统中形成的关于技术的特定理解支配着几乎所有的话语领域（哲学、人类学、科学、专家政治、媒体政治、艺术等等），这种理解建立在诸如目的和手段、主体和对象、自然和文化等对立范畴之上，并且只有在此类范畴的对立中才有意义。

勒鲁瓦-古兰的人类学——只能作为技术学成立的人类学——从根本上动摇了这种对立范畴系列，并有废除这些范畴的可能。以往的历史学理性企图用这类范畴来把握技术实在，现在它们的过时是同人类的天体化分不开的（所为天体化就是干预问题，如果说《手势和语言》第一卷主要考察了人性的技术学根源，那么第二卷则同样从技术学的角度预示了人性的终结）。这些历史范畴的过时（我们将在第二卷中详细讨论过时的问题），是人类天体化付出的代价，它构成“时代变迁”的深层意义。变化的因素就是如今被作为体系、趋势、具体化或构架等理解的技术。变化引起混乱。混乱并不一定指灾难，而是指迷失方向。天体是向导。迷失方向就是失去向导。而向导只能体现为自身的差异（与众不同）、上帝、纲常、解脱末日，一句话，是首脑的混乱。差异在技术潜在的无限性中消失。人类受到自身力量的威胁，而且通过这种对自身本性的威胁，人类也威胁大自然本身。这是对“自然之本性的威胁，对存在的威胁”。

人类是否应当以人类中心论——它一直受到哲学理性（起初针对诡辩论）的批判——的名义抵制技术，也就是说，抵制人类自身的力量？所谓人类中心论即是：不仅断定人类有其“本性”，而且断定人类的“本性”或人类本身面临着毁灭的危险。从哲学上说，我们不能无条件地接受这个假设。人类是否构成生命变化的尽头、目标、目的或终

结？或者说，自达尔文以后，人类是否发现了其他起源？人类中心论中真正需要批驳的，并非所谓“人类尺度”这个已经被废除的观点，而是把人类作为自然的目的——或者完成、终结——的目的论观点。

然而还有另一个问题：人类在消亡的同时是否应当毁灭自然？人类中心论反对变化、注重存在有何道理？存在的问题是否应当从人类变化（维护存在）的问题出发来思考？甚或相反，这个问题是否应当作为自然和维护自然——尤其包含了维护人类的本性——的问题来思考？

和人类中心论相对应，“技术中心论”是否也会对自然构成威胁？尤其是否会对人类本性构成威胁？不过这个问题在此退居第二位，人类不必再以人类中心论的名义来抵制技术。技术中心论是指：技术为“自己”发展，它的发展以自己为目的，技术完全自立、自为法则，它甚至因此而为万物立法。这种发展一直被人们视为无度本身，即是异化的外力，它使作为自由存在的人丧失“自由”，在排除未来或变化因素的同时，终止时间。但是，技术中心论同样而且仍然属于人类中心论的一个变种类，因为它的实质就是要掌握并占有自然。

这里所说的自然首先是指人类的自然（本性）。西蒙栋把人作为技术机制的操作者，那么在技术成体系的、实现的具体化的过程中，我们同样看到了技术取消（或更换）操作者的可能性。探讨人类的本性首先意味着探讨人类的起源。这实际上正是人类学所要做的工作。但是我们在此要对这个问题本身的形式提出疑问。我们不再像人类学那样假设人类有一个固定的本性（或起源）。比如列维-施特劳斯就曾提出：人类学的任务在于解决一个“不变性的问题”，它以“现代的形式提出了一个古老的疑问，即人类本质的普遍性”[163]。我们之所以对勒鲁瓦-古兰感兴趣，恰恰因为他把人类学当作技术学来研究，这是一个例外。

5.技术学

技术学的第一个定义是：关于技术的学问。技术是指什么？通常

地说，技术是指当今人类生活中和工具、器具甚至仅仅是和机器有关的一个狭窄的特殊领域（门富尔德就是从机器而开始思考整个器具性问题的）。

但是技术首先是指一种才能。什么东西不属于才能的范围呢？礼貌、风度、烹饪等都是一种才能。不过在最后所举的烹饪才能中，涉及到一种生产行为，即使物质材料转换，从“原材料”转化为“第二材料”或“成品”。正因为如此，人们才更容易把烹饪归于技术的一种，比如柏拉图在《高尔吉亚斯篇》中就作此归类。它是一种生产才能，赋予物质一种新的形式。这是一种手工模式，工匠是制造或生产的操作者（动力因），由此便有四因论，传统的技术概念由此而来。

舞蹈生产表演。高雅的风度不也是一种表演吗？舞蹈是一种技术。正如高雅的风度一样，舞蹈并不一定是为他人“生产”（好比社交或商业演出），舞蹈和其他技术一样，完全可以仅仅为了满足“动力因”本身的爱好。修辞学和诗歌同样是技术。一切语言都蕴藏着诗意或修辞艺术。语言作为一种才能难道不也是一种技术、并可以被买卖的交易吗？说话需要才能，尽管它不属于说话者的“专业”，它也是一种生产，即生产语句。语句和一切技术产品一样，可以被用于（或不用于）买卖。可见给技术领域划定界线是很难的。

人类的一切行为都含有和技术有关的因素，所以从某种程度上说，人类行为即是技术。但是尽管如此，在人类所有的行为中，“技术”却被单独地区分出来。它通常指一些不能被所有的人掌握的才能。由此便产生了工匠技术、医生技术、建筑师技术、工程师技术、哲学家技术、艺术家技术、修辞家技术等等。技术是一项特殊的才能，它并不是个人本能所必不可少的。我们试图在这一部分中指出，这种对技术的理解是不充分的、狭隘的和片面的。然而正是这种差异（专业化）使得技术在种族环境中构成自己特殊的环境，并逐渐脱离了区域的界限。

所以，技术学是一种描述和解释特殊技术、技艺和职业等特殊方法的学问。它或者只涉及某些特定的方法和技术，或者涉及成体系的

技术整体，在后一种情况下，技术学就是关于技术体系进化的学问。

可是目前人们又常常以技术学一词来泛指和传统的前科学的技术相对立的、自身包含科学的技术。随着作为“实用科学”的技术而产生的是工程师集团。从这个流行的技术学意思派生出技术科学的概念，它是指技术和科学互为依存、理性服从于实用——在哈贝马斯看来，资本的实用性就是“理性相对于一个目的的行为”。这是对哲学最初认识论模式的倒置或破坏。在认识论模式中，理论——即科学的本质——的定义就是独立于实用的、人类中心论的目的性。而技术科学是否服务于人或技术本身呢？究竟是否实用性在支配着具体化过程？长期以来，技术一直被作为进步的同义语。假如技术不再必然地被视为一种进步，或者更确切地说，假如进步的意义不再必然地符合人类的利益[164]（这是促使各类抵制技术发展反应的深层情绪），我们是否还可以断言技术科学使理论服从实用的目的性（实用当然是指对人类有用）？

照此说，技术将是它自己的目的。许多学者在作出这个假设后，都认为技术的自我目的化，从本体论的角度看，会给存在者或“应当存在者”带来既可怕又可恶的可能性。但是，这类分析仍然把方法和目的相对立，因而仍然自缚于已不能用来说明什么是技术的范畴之中。既然技术能够自我目的化，这就意味着目的和方法的对立范畴对它已是鞭长莫及了。

6.人类学

关于当代技术的占主导地位的认识仍然陷于承自形而上学的对立性原则，因而也就必然受到人类中心论和技术中心论这一错误的两难命题的制约，并简单地将人和技术对立。

如果我们现在要提出人类之本性的问题，并且，假设一个实体的本性、本质或原则取决于它的起源，那么我们就要对人类的起源提出疑问，而且我们还没有逃脱怀疑这个问题本身之可能性的危险。

然而，在对人类的可能性、人类的起源或人类的一种起源之可能

性提出疑问时，不能忘记对一般意义上的起源的可能性提出疑问。讨论人类的起源实际上就是在自觉或不自觉地讨论一般意义的起源——即存在之物、存在者的原则、存在者的起源。起源问题就是探讨原则，探讨最原始的因素，探讨自始至终而且永远为存在者建立在它的存在之上的东西。起源问题就是存在问题。如果这里探讨的是人类的存在——决定人之所以在、它的“本性”或它的“自然”的起源，那么就必须懂得在人身上区分两种因素：一种是人的本质存在，是人之为人而始终具有的、一成不变的因素；另一种是人的偶然性存在。一句话，把人的本质定义和偶然定义区分开。同样还必须认清关于人类之变化的问题所要遵循的依据。假如我们能够确立人的本质就是技术的观点，那么，在此就已经可以预感到上述对任何实在都必不可少的区分，以及使这些区分成为可能的本体论，有可能在“我们自己的存在者”面前碰得粉碎。

起源的问题——包括人类起源的问题——不能用简单的历史学模式研究：关键并不在于寻找最初的存在痕迹。我们永远找不到最初的存在者的原则片段或痕迹。如果说最初的思想家们——研究起源的思想家——如此推断（万物之初是存在者的一部分：水、气等），这并不是因为他们对此做了历史的研究，这个推断从理性的原则出发，而理性即是自身的原则：存在的原则就是推理的原则，唯有理性的原则才能识别不同年代的一切痕迹。这类推断不仅神秘，而且和形而上学一样古老。说它神秘，是因为它通常从沉沦着手来探讨起源问题。从柏拉图到卢梭乃至卢梭之后都是如此。如果“沉沦论”是指：沉入物质世界，那么这同时也就是指（而且主要是指）：沉入技术世界。诚然，柏拉图没有这样直截了当地一语道破，但是卢梭却明了得多了。沉沦的存在从起源起就掉进偶然性之中，偶然性低于天体，它属于变化、遮蔽、掩盖，是对存在的遗忘：沉沦是一种遗忘。沉沦的是灵魂。灵魂有其自身的运动原则，即自我原则——而我们将在亚里士多德的《物理学》中看到，技术从根本上说不具备自身的运动原则。灵魂也具有意识：起初，在我们这个世界的源头、在变化世界的开端，灵魂从永恒的、天体世界的位置，沉入了现在这个世界。这是向肉体、情欲、个别利益的沉沦：沉入感觉这个唯一存在着真伪冲突的领

域。柏拉图的哲学理论建立在感觉和理智的对立之上，也就是在天体世界和凡尘世界的对立之上。换言之，本质的人或灵魂的本质即是认识，而技术的本质是无知，即自我运动的绝对丧失。显然，对于这样一种思想而言，技术的自我运动只能是一种幻觉。但是对于我们来说，这样的明晰的理性，无论是直接的（通过一般观点）还是间接的（通过哲学讨论），都是不存在的。

这种论述的雏形和初始阶段（灵魂来源说）出自苏格拉底向美诺讲述的佩尔赛福涅[165]神话，它的完成（灵魂的沉沦）——就柏拉图的观点而言——见于《斐德罗斯篇》。《美诺篇》是关于起源问题的最早的哲学陈述，而且它第一次肯定了先验知识的绝对必要性。什么是善？苏格拉底告诉美诺，这个问题是无法用事例来回答的。我们不可能把善的定义建立在经验之上。经验只为我们提供了不同的事例，但是任何事例都不可能包含所有事例同一的规则；只有在道出善的本质，即在真正回答了什么是善这个问题之后，我们才可能陈述多样性的事例的同一性，揭示使所有事例从道理上而不是从事实上成为善之事例的理性，从而把握多样性中的普遍性。然而这种普遍性和本质性并不就其本来面目呈现于经验的多样性之中，它不现成地体现在经验之中，因为经验总是多种多样的。这并不排除事例可以帮助我们找到本质。但是启发性的原则不在事例之中。实际上，苏格拉底不过是借助这个问题来提出“什么是存在”的问题。什么是关于存在的认识？什么是真的论述？对这些问题的回答致使柏拉图讲述了开形而上学之先河的佩尔赛福涅神话。

这个神话反驳了美诺对苏格拉底关于本质问题论述提出的诘难。美诺认为：假如你不依靠经验，假如这个依靠对于本质的探讨在原则上是不可能成立的，“那么，苏格拉底，你将怎样着手寻找一个你自己根本不认识的东西？在所有你不认识的事物中，你觉得应当找哪一样呢？甚至可以假设，你由于机缘巧合碰上了你要找的东西，可是由于你从来不认识它，你又怎么知道这就是你寻找的对象呢？”

苏格拉底重述了这个诘难以便澄清其重要性，并回答道：美诺，在你看来，“一个人既不可能寻找他知道的东西，也不可能寻找他不

知道的东西。一方面，他所知之物，无需寻找，因为他已经知道了；另一方面，他不知之物，他根本不知道要找什么（因为不知其为何物）”[166]。

这个在哲学史上占有重要地位的诘难提出了关于本质——起源、事物之所以开始存在的原则——的反思的困难。其意义是巨大的：如果说真理可以获得——即在对话中获得，那么我们什么也学不到，没有任何新的内容，我们关于存在无话可说。如果关于真理的言论不是简单的事例堆砌，而是把事例汇集在揭示它们共同的起源的同一性中，这样的言论只能是一种圈套。如果哲学对美诺的诘难无言以答，这将是诡辩论的彻底胜利。

试图回答这个诘难，这本身就是哲学史一切思想、尤其是现代思想的动力：笛卡尔、康德、黑格尔、胡塞尔、尼采、海德格尔等，无一不探讨这个问题。现代哲学，从康德开始，把这个诘难命名为先验性问题。

苏格拉底的回答是：由于这个问题是绝对的，它从道理上说先于一切问题，并决定了提问题本身的可能性，因此它是一个极限问题或根本性的问题，它只能通过“向极限的过渡”被接受。苏格拉底通过一种独特的论述来实现这个过渡，这就是引用当时祭司和诗人们流传的佩尔赛福涅神话。

“灵魂是不死的。有时它会消失，这时就是我们所说的死亡。有时它又重新出现。灵魂永远不会灭亡。正因为如此，所以应当尽量净化自己的生命[……]。

“灵魂不死，它经历许多次生命，见识了现世和地狱的一切，因而它无所不知。既然如此，灵魂可以在类似善等问题上回忆起它以前认识的东西也就不足为奇了。既然一切都在自然中，灵魂认识一切，那么灵魂在唤起对某一事物的记忆——即人们所说的学习——的同时不可避免地要在自身之中寻找其他一切知识，条件是勇于探索、孜孜不倦。探索和学习不是别的，就是回忆。所以不能听从你（指美诺——译者）的诡辩，它培养人的惰性，只有懒汉才喜欢听。而我的方

法则相反，它使人振奋，激励人们去探索。正因为我对这种方法充满信心，所以我愿意和你一起来探索善的问题。”[167]

由此可见，存在着一种根本性的知识，没有它，一切知识都是不可能的，康德在二十三个世纪之后，又用另一种方式重复了这个观点。这是灵魂在沉沦之前就获得的知识，《斐德罗斯篇》进而指出：灵魂沉入肉体就如同掉进了自己的坟墓（真正的生命在肉体之外），沉沦使它一下子把一切都忘了。没有这种最初被遗忘的原始的知识，没有对存在的知识的根本性发现或再发现，任何知识都无从谈起。古希腊称这种原始的知识为理念（mathésis——学习之本），康德称之为先验的综合判断。先验的综合判断是原始的认识，它决定了其他一切知识的获取。就这个原始的知识而言，真知是一种回忆（柏拉图）：所有的认识都是一种回忆。在康德那里，它是一种先验的知识：不仅先于经验，而且废除经验。它不以经验性为依据，因为先验性恰恰是一切经验之可能性的条件和基础：事件只能是事件，它们不是被制造就是被构造，所以它们只能通过超越事件之外的阐释的可能性而显现出来。正如在柏拉图的理论中，不死的灵魂先于沉沦的知识，先于经验的知识是先验的。苏格拉底在讲解神话之蕴意时，已经列举了一个数学的例子，即在天象观测中回忆理念知识。

如此定义的理念显示了它的原始性特征和思维的独特性，正因为如此，思维必须自身具备其运动的原则（原型archè）。由于它是自己的起源——自身包含了最初的原型，思维的灵魂不从外界获得任何东西，它在自身之中找回一切，它是一种自我运动，这恰恰是技术物体不具备的。

西蒙栋是否也向我们陈述了类似的观点？当然不是。如果超前确实是运动的必要条件，它却不是充分条件，运动的真正现实是不同因素间的组合。这就是说，自我运动是不存在的，运动只能产生在异质事物之间。

但是在柏拉图那里，回忆——它在《美诺篇》中尚带神话答疑的色彩，在《斐德罗斯篇》之后则成为哲学教条——不能在灵魂不死论

之外找到其他“解释”。所谓不死是指：灵魂属于纯粹存在的世界、理智的世界、天体的世界，它是不变的。死亡属于偶然性、遗忘和变化：情欲、苦难等等都不属于自身的原则。通向存在的道路只能是通向一成不变的、神圣的存在的道路。存在不为变化而牵动，存在不沉入人为和随机的物质世界，这个世界是谬误、腐败和实际的世界，一句话，是非存在。

7.从《美诺篇》到《斐德罗斯篇》直至卢梭：“形而上学”

所有关于起源的陈述都带有神话的色彩，因为它涉及存在。陈述绝对的存在，也就是承受永远不可能正面回答的美诺诘难。起源只能来自变化，起源问题不可能在纯粹的存在世界中提出来。然而，要在变化中把握存在——即把握始终自我一致的、本质的同一性，就必须停滞于极限而不是超越极限。这就是卢梭在探讨原始的人——自然的、先于一切变化限定的人——时所遇到的困难。这也是我们在此提出的问题所遇到的困难：人和技术。人始于何处终于何处？技术始于何处终于何处？

在柏拉图的《美诺篇》中，回忆尚带有神话答疑的色彩，它是一个奥秘、一个画面。奥秘的画面必须被作为奥秘来接受，并在奥秘中作一个区分；在此之后，神话变成了哲学的教条，它不再是须经确证的极限，而是和沉沦相对立的关于起源的一种图解。在《斐德罗斯篇》中，关于灵魂的神话进而转换为一种“形而上学”，理智和感觉的对立成为现实，存在现实地和变化相对立，灵魂和肉体的对立从此成为一切哲学论述的基石——并由此产生了自然与文化、人和技术的对立。在《斐德罗斯篇》中，技术问题同样被作为文字问题提出。形而上学就意味着：在极限面前退步，否认美诺诘难，哲学在自己提出的问题的无限性面前，以教条的形式为自己提供方便。卢梭《论人类不平等的起源》就属于这个传统。根据这个传统，人类的起源就是因沉沦而脱离起源，这就是起源的矛盾；在这个传统中，美诺诘难最终总是在这样一个神话的对立上显得异常尖锐：即纯洁和沉沦——以前和以后——的对立，而这个对立的分界点总是被淡化了。这个传统代表了哲学关于技术的陈述的典范，它借助一种虚构或神话，讲述纯粹自

然的人怎样被沉沦、文化、技术和社会化的人取代。根据列维-施特劳斯的观点，这个哲学传统是现代科学人类学的基础。它处于两种知识或两种知识结构的交界点，人类学的作用就是将两者区别开。

先有起源，然后有沉沦、遗忘和遗失。但是区分起源和沉沦——也就是说区分起源和沉沦的起源——是十分困难的。这一点在卢梭那里尤其如此。无论如何，必须作一个区分：这是征服怀疑论的代价。这个区分是其他一切区分的依靠。问题却在于弄清楚：是以简单的差别形式还是以对立的形式来建立这个区分？并且，不对立的区分是否可能？我们是否能够想像一种非对立性的差异？我们将要指出：相关差异这个概念怎样避免使差异对立，把差异作为一个运动的统一体，使自身建立在运动之上，它的意义就是变为其他。

我们已经提出了人的本质问题。这同时也就是人的起源的问题。这是卢梭提出的问题。但是自然的问题显然先决于人类起源的问题。柏拉图将自然的问题混同于存在的问题。但是它并不等同于人的问题。柏拉图对人的问题不感兴趣：只要还没有澄清什么是存在（变化）的问题，人的问题就无从谈起。正因为如此，所以要抛弃普罗塔戈拉斯的人类中心论。人类学不是古希腊的传统。而且起先也不属于哲学。古希腊的思想是逻辑的（辩证的），也就是说是本体论（一语道破真理的对话即是一语道破存在的对话）。哲学就是要回答先验的问题（即使是经验主义——如休谟哲学——也要回答先验的问题）[168]。而人类学不是先验论。（诡辩论）人类学的问题——以及它所带来的科学人类学的问题——废除了先验问题本身，但这并不意味着它摆脱了先验论。

无论休谟、卢梭还是康德，他们的理论都包含了哲学人类学的成分，但这并不是科学意义上的人类学，或者说“人文科学”，因为他们的哲学人类学来源于形而上学，它接受了形而上学的影响，实际上就是先验性问题的发展，或者用更切合经验论哲学的术语说，是反思问题的发展。新兴的、作为人文科学的人类学则相反，它把先验性的问题悬置一旁。它首先是一种描述的科学，即可以对人类本质的问题作“解释性”的、经验演绎描述。这是关于人是什么或一切人的“不

变”的因素的解释。

但是，所谓“人文”科学代表的启发性人类学中心论不久就遇到了自己的对立面，以致产生中心位移：

“在知识的领域中，一旦人构成一种积极的因素，那么反思（先验）认识或者说自我思维的思想所享有的古老的特权就不能不消失了。事实上，对于一种要遍观人的全貌的客观思维来说，它不可避免地会遇到那些恰恰不能被反思或意识容纳的因素：模糊的机制、无形象的确定性、一切人们直接或间接地称为无意识的阴影。”[169]

现代思想完成了人的发明，这项发明使思想本身进入需要新的批判思想来唤醒的“人类学沉睡”：

“人类学似乎构造了一种从康德至今一直支配并主导哲学思想的基础理论。这个基础理论是本质性的，因为它已成为我们的历史的组成部分；但是它正在我们眼前分化，因为我们开始从中认识到，并以批判的方式揭示出，它已经遗忘了开放性——这个使它自身成为可能的条件[批判的哲学和终结的发现]，同时也已成为顽固地抵抗新一代思想的障碍。对于所有仍然想谈论人、人的统治和人的解放的人，对于所有仍然想从本质上思考人是什么的问题的人，对于所有想从人着手来把握真理的人，对于所有相反把一切认识都归于人的真理本身的人，对于所有不想离开人类学来探讨人的问题的人，对于所有不想在非神秘化之外探讨神话的人，对于所有不愿摆脱人类思维来思考的人，对于所有这些幼稚可笑的思想，我们只能报之以哲学的冷笑，从某种程度上说就是报之以沉默。”[170]

上述尼采式的论调揭露了人类学反对变化的逆流。如果说先验论反对的是，以变化万能的借口推行诡辩主义怀疑论的思想（诡辩论的伎俩就是：以变化为理由来否认存在本身，从而否认关于存在的论述；通过这样的逻辑，否认事件和道理、真理和观点等区别）；如果我们在上述引文中发现福柯在维护变化的同时仍然运用先验论，是因为福柯所反对的与其说是批判哲学，不如说是一种将存在和变化对立的先验论思想，这种思想的基础就是形而上学和诡辩论共有的人类中

心论，人文科学乏味的实证论便由此产生。对于尼采来说，不能仅仅提问人是谁，而且要问“谁超越人”？“满腹忧虑的人们如今担心：怎样保存人？而查拉图斯特拉则问：怎样超越人？”“人是一种只能自我超越的存在”[171]。

“不要以为超人[……]是人的升级[……]。超人是通过一种新的感觉方法来定义：不同于人的另一种主体，不同于人的类型的另一种类型。这是一种新的思维方式。”[172]

《人性，太人性》一书以同样的口吻把矛头直指卢梭哲学：

“哲学家们有一个通病，即他们从现有的人性出发，以为可以通过关于人的分析达到自己的目的。他们在无意中大致把‘人’视作永恒的真理，作为一切纷繁漩涡中不变的实在，作为万物可靠的尺度。然而哲学家们关于人的一切论断只不过是在一个极有限的时间范围内对人的见证。缺乏历史意识，这是所有哲学家的原罪；许多人甚至把人类的最新特征作为起步的固定基点，比如由一定的宗教影响、甚或政治事件造成的人类的某些特征。他们不愿意理解人是一种变化的结果，而且人的认识能力也是变化的结果；相反，他们中间的某些人恰恰使整个世界取决于这个认识能力。然而，人类进化的一切本质发生在时间的前夜，即远远超出我们所了解的大致四千年的历史；人在这最后四千年中显然没有什么大的变化。但是哲学家们却从现代人身上来管窥人类的‘本性’，断定这些本性是人类永恒不变的现实，他们甚至以此为认识一般性世界的敲门砖[卢梭]；整个目的论都建立在这样一个基础之上：人们把最近四千年的人作为永恒不变的人来考察，世间万物都自然而然地始终以此为准绳。但是，一切都来自变化；既没有永恒的现实，也没有绝对的真理。从今往后，历史哲学是我们必不可少的，它教给我们谦虚的美德。”[173]

8.卢梭和人类学

卢梭成了关注的目标，因为他是人类学之父，尤其是他第一次把人是什么的问题引进哲学问题的领域，也就是把它作为先验的问题提

出。根据列维-施特劳斯的观点，卢梭同样也是科学人类学之父。卢梭处于哲学人类学问题和科学人类学理论的连接点：

“卢梭不仅是对乡村生活深具洞察力的观察家、游记书籍的热心读者和关于异族风俗和宗教信仰的见多识广的分析家，而且我们可以毫无疑虑地说，这个当时尚未形成的民族学，卢梭早在它产生的一个世纪之前，就已有构思、酝酿和论述，使它进入当时已经构成的自然和人文科学的行列。”[174]

列维-施特劳斯继而引用了《论人类不平等的起源》中的第十条注释。在这个注释中，卢梭对当时的冒险家们大加赞扬：他们在遍访了欧洲在启蒙时期刚刚发现（根据航海记述）的各种民族之后，尤其是在发现了最野蛮的民族之后，“记述了他们耳闻目睹的自然、伦理和政治的历史，我们因而在他们的笔下看到了一个新世界的出现，并借以认识我们自己的世界”[175]。

卢梭在此提出的正是民族学的原则：通过不同人种间的差异、人性的各种文化形式来把握不变的人性。这确实也是值得钦佩的：在非我中、通过对非我的认识来认识自我，通过趋向非我的运动来回答该书首页就引用的一句千古名言：“自己认识自己”。列维-施特劳斯进而补充道：

“卢梭不仅仅预见了民族学，而且为其奠定了基础。首先他非常实际地在《论人类不平等的起源》一书中提出了自然和文化的关系问题，在这部著作中，我们可以看到一般民族学的最初论述；其次，他异常简要地把民族学特有的对象同伦理学和历史学的对象区别开：‘当我们要研究具体的人时，必须观察自己周围的人；但是为了研究人类，就必须学会把眼光放得远一些；必须首先观察各种差异，以便发掘它们的属性’（《论语言的起源》第八章）。”[176]

无论怎样，即使卢梭“奠定了人文科学的基础”，他的人类学本身并不属于人文科学：它是一种先验人类学。表面上看，卢梭提出的问题的确是列维-施特劳斯和人类学家们提出的问题：人是什么？或：人类的本质是什么？但是如果撇开表面现象，这个问题在卢梭看来是不

能用事实来回答的。因为，探讨事实——当然指人类事实——实际上就是从文化和历史的角度出发来探讨先于文化历史的本质。所以就必须依靠先验的方法。卢梭“悬置”（或试图悬置）历史的命题（尼采以为这是一个失败的尝试）。他要求从得自“还原”的先验的“明晰性”出发而不是从事实出发来定义人的本质。“还原”出来的不是我思，而是感觉、我感觉，或者是痛苦，这就是卢梭的成就。

9.平等、力量和差异

“我觉得最有用而又最落后的人类认识就是关于人的认识”[177]。这就是《论人类不平等的起源》一书的开卷语。“如果我们不从认识人本身、人类的共性开始”，“怎么能够认识人类不平等的起源”？怎么能够认识人与人之间产生差异、分化和变化的因素呢？一方面是存在和起源，另一方面是时间以及脱离起源的沉沦：“人怎样才能透过时间和事实在它原本的构造中造成的变化，从而最终看到自己的自然状态呢”？人怎样才能“把自身的本质或本性从环境和进化在人的原始状态上加入的诸如文化、实际性、技术等因素中分离出来”？“人类灵魂[……]的外表已变得面目全非了”。最初是一个完整而纯粹的起源，随之而来的是变质、腐败、混杂和沉沦，这就是卢梭首先要明确的观点。人类的本质不在变化中。人具有或应当具有先于变化的人类本质。人类灵魂已变得“面目全非”，造成这个现象的原因就是隐藏在社会和文化名义背后的技术：进化使人不断地远离自己的根源[178]。这个论断提出了我们关于人类认识——先验认识——的有效性问题。

“我们积累的新认识越多，就越是远离获得最重要的认识的方法；[……]从某种意义上说，关于人的研究使我们陷入无法认识人的困境。”[179]

这个观点远远超出了对进化的批判，它是对理性的批判。

应当到时间和变化之中、到“人类构造的相继变化之中去寻找使人与人之间发生区别和差异的第一根源”。如果进化从根本上说是一种退化，是因为差异并不标志着力量（道德、勇气）或多样性所具有

的奇妙而巨大的能量，而是代表了弱肉强食规律的不平等性。弱肉强食规律以及它所必然带来的差异并非原始性的。自然本身是平等的：万物原本没有差异。自然不遵循弱肉强食规律，这就是《论人类不平等的起源》的论点。不要忘记，在此，哲学意义上的最高信念就是否认原始的差异，并由此明确在沉沦之后产生的权利和事实（或重新命名为自然和文化）之间的差异。这种反对差异性的论述本身又经历了差异化，从而也成为一种赞同差异的论述。起初是没有差异的，而是有一种原始的平等：必须在沉沦之后确立起源和非起源之间的根本性差异，这就需要在我们自身中唤醒、再现、复活那无差异的起源。问题就在于“在人类现在的本质中分辨原始性的因素和人为性的因素”（建立这种差异的可能性仍然来自无差异的起源——它依然和我们交流）。

这不是“轻而易举的”。“分辨”是指什么？原始性是否和人为性对立？或者只是一种先验的区分而不是对立？答案是复杂的，问题本身也十分“混乱”。无论怎样，原始性的东西应当存在，而且必须说出它是什么：非人性的东西是存在的，并非一切都可允许，历史就来自必须给予揭露的丑恶。在怎样一种同非原始的关系中，这种“纯粹性”可以被称为起源？原始性是否只需要和人为性相对立？或者是否应当默认这种对立？

10.起源的不确实性、自然之声（“分辨”的含义）以及加勒比人的回忆

卢梭把区别和对立细致地区分开来，有些思想只涉及区别，而有些区别则仅仅作为对立才有意义。区别是建立在各种不同而又不相互排斥的因素的前提之下的，同样，一个原始性的状态在它自身的变换中持续；对立则是不同因素间的排斥：要么就是原始状态，要么就是失去原始状态的变换。在这个问题上卢梭是很谨慎的，或者是很狡猾的：他要求从人的现有本质出发，把原始性的因素从人为性的因素中区分出来，“并认清那个已经不存在的状态，这个状态或许从未存在过，也许永远不会存在，但是它对于我们建立正确的观念、给我们现

在的状态作出公正的判断是必不可少的”[180]。即使起源是不确实的，即使人类的本性是一个虚构（“它可能从未存在过”），但是这是一个必不可少的虚构。言语遇到了自己的极限，就需要一种“特殊”的论述方式：尽管原始性和人为性从未在事实上区分过，尽管这种区分甚至从未存在过，为了在人的本性问题中将二者区分，就不得不借助虚构，编造一个故事（在古希腊是借助神话）。卢梭虽然不生活在古希腊时代，他的方法却同苏格拉底回答美诺诘难的方法不无相似之处。他首先编述一个区别，并由此将权利从事实中——从事实的力量或力量的事实中——拯救出来。然而虚构不也是一种人为化吗？人为方式成了将自然本性和人为性区分开的必由之路。那么人为化是否会引起新的混乱、掩盖其他事实？它是否也会抹煞权利、歪曲真理呢？虚构是必须的，因为“对人的研究使我们陷入无法认识人的境地”，而且有些东西已无可挽回地丧失了：在此，沉沦仍然是对起源的遗忘。本质（起源）由于不能在事实（沉沦）中寻找，就必须借助对自然之声的倾听，即先验的回忆。分辨就是在倾听自然中回忆。

在强调这种区别的困难的同时，卢梭借助于一个区别的实验性实践：“为了达到对自然人的认识，哪些是必要的经验？在一个社会的内部，实现这些经验的方法是什么？”但是，实验的结果只能后验地、间接地完善由另一条先验而直接的途径获得的结论：原始的平等，这就是自然的权利；然而自然的规律，正因为它是自然的，所以必须“由自然之声直接”传送。自然之物直接地呈现在原始的明晰性之中。问题在于起源、原则等最古老的东西，用布朗桥的话说就是那些“古老得可怕的东西”。为了进入这个原始的直接性，我们的向导、光标——或者，我们后验提出的回归问题中唯一返溯起源的可能性——就是原始的明晰性，自我呈现，也即内在的、保持在自我判断形式中的东西，而非外在的、被文化和社会的偏见改装的东西。丧失这个光标将会导致灾乱。然而我们面临着这样一种矛盾现象：尽管最初的原则或“自然之声”和我们直接对话，我们却无法本能地唤起对它的回忆，直接的东西并非直接地在我们手下，我们只能对它作后验的领会。

如果说自然规律是直接呈现的，它的基础不能是哲学通过繁琐的

——如果不是诡辩的——“形而上学”建立其原则的人为化和繁琐的推理，那么，丧失这种直接的自然之声的可能性也是同样直接的：我们处于沉沦和遗忘中，回忆是我们唯一的依靠。倾听自然之声成了问题。然而自然规律之所以自然，就在于我们每一个人都必须对它作直接的、根本性的倾听和理解，而无需依靠离奇繁琐的推理。自然之声必然先于理性、先于（哲学、形而上学以及所有人为的）推理。每一个人——无论有没有文化——都理应听到自然之声。但是一个人越是有文化，就越是难听到它，因为他的文化掩盖了自然规律的自然性（“理性的不断进展扼杀了自然”）。所以，文化人必须借助回忆（撇开科学书本，因为它们“只能教我们认识人自己塑造的模样”）。最根本的东西也是最熟悉的、最亲近的东西，因而它们在文化中成为最遥远、最隐蔽的东西。这是一个通常的结构：最简单的东西是最不易被察觉的。亚里士多德在《论灵魂》中这样论述鱼类：“水栖动物无法感觉到一个湿润物体和另一个湿润物体的接触”[181]，对它们来说，一切接触、一切存在都是湿的。它们能感到湿，也就是说湿是它们唯一感觉不到的现象。同样，柏拉图在《蒂迈欧篇》中指出：假如世界是用黄金造成，黄金就成了我们唯一无法认识的东西，因为我们无以与之对立，无以与之对比，也就没有任何概念；但是，黄金却将是我们唯一可以从真理意义上把握的东西，因为只有黄金才是真理，它是一切事物的真理，或者说是存在本身。

直接是无以对比的，在这个意义上也就是不确实的，因为我们通常只有在区别和对比中来确认某个事物，所以直接是最难倾听的，甚至严格地说，它无声无息，它直接被各种间接的——可对比和确实的——物体所覆盖。但是，我们又确实必须听到直接，根据同样的道理，鱼类生活在水中，这使鱼类不知道水是什么，然而却只有鱼类才会在水中生活。

越是自然的东西就越是被深深地埋藏在“古老得可怕”的事物之中：为了回忆，找回沉沦之前的明晰性，就必须忘掉理性。所以，与其说我思故我在，不如说我感觉、受苦故我在。

在“无需加入社会性原则”的条件下，自我保存和怜悯是先于理性

的原则，这些原则在自然之声中鸣响和组合，它们成为“一切自然权利的规则的根源”。理性在自身的不断发展过程中，一方面扼杀、遗忘、离弃自然，并使其间接化，另一方面“又把自然的规则建立在新的基础之上”。人类的本性既非理性也非社会性。原始的人既不是理性或会说话的动物，也不是政治或社会化的动物。尽管从某种意义上说，原始的人是一种虚构，尽管这个虚构带有神秘性，尽管原始的人的形象已被永远地失去和遗忘，尽管我们只能对这种形象做非描述性的表示，然而，这个虚构的形象却是我们最切近和固有的，它是我们的本质的、真实的形象，因而是强制性的。这种只能在虚构中才能描述的本质的原始纯洁性和我们的传统完全对立，所以必须批驳哲学为了认识自然权利而加入的间接和繁琐的推理：将人“政治化”、“理性化”、“社会化”和“语言化”的哲学传统对应着一种人化的明晰性。启蒙时代发现的野蛮人既没有理性也没有社会。加勒比人就是这种神秘形象的真实写照。显然，这个考证也是成问题的，因为卢梭拒绝将自己的论述建立在现实的事实之上。但是加勒比人并不是一个简单的事实，卢梭并没有把这个现象作为一个简单的例证：他从中得到启示，加勒比人提供了追忆和促成的素材。虽然原始的形象已经败坏，但是加勒比人却在不直接呈现它的同时对它提出了设想。由此我们可以理解列维-施特劳斯对这种论证方法的沉迷：在西方内部，人们第一次不仅提出、而且指责我们自己的“种族中心主义”。

11.思维先于创造

在《论人类不平等的起源》中，卢梭在论述起源问题之前，首先在引论的第二部分中解释了为什么需要虚构起源的原因。

在引论中，卢梭首先批判了以往哲学家们在描述自然状态时加入的“来自社会现象的观念”：这个批判后来又被尼采用来批判卢梭自己。尼采指出，卢梭自以为与哲学传统背道而驰，其实他看不到时间、历史、变化的意义，所以犯了同样的错误。

卢梭是这样论述的：“我们之中的大多数人甚至没有想过怀疑自然状态曾经存在。然而所有的经典都明确地指出：第一个直接从上帝

那里获得智慧和法律的人并没有经过这个状态，而且基督教哲学家们在对摩西经典赋予信仰的同时，否认人——甚至是在大洪水之前的人——曾经处在纯粹的自然状态之中，除非人类由于不同寻常的遭遇而落入这种状态：这是一个难以辩护，而且完全不可能证实的悖论。”[182]

正因为人类纯粹的本质是不可能的和自相矛盾的，所以它只能借助于虚构和人为的描述。卢梭所寻求的人类绝对平等的起源先于第一个真实的人。“首先要撇开一切事实，因为它们和我们探讨的问题无关”，所以不能对我们有所帮助。我们所关心的不是历史纪事。但是我们又不处于单纯的虚构之中，因为指导这种虚构陈述的是一种明晰性。这种明晰性先于一切事实：先验性。它甚至超越宗教信仰的领域，同时又是宗教信仰所要求的：原罪说承认沉沦前的瞬间，然而沉沦又和人的产生一样原始[183]，上帝安排下这样一个“瞬间”和“之后”之谜（“上帝自己在创造了人之后即刻又把人从自然状态中取出来”）。但是宗教并不禁止我们设想：假如上帝没有“在创造人之后即刻又把人从自然状态中取出来”，那么这种自然状态会是、或应该是个什么样子。我们曾经佩服卢梭的审慎，现在则要佩服他的胆识了。纯粹的自然，本质的人先于创造。脱离纯粹自然的沉沦就是创造。他的胆识仍然忠于宗教和原罪说的精神实质：沉沦的过程和向不平等的灾乱的谪贬只能用上帝的意愿所引起的意外事故——天命——来解释；正如《论语言的起源》一书一样，上帝执掌沉浮的手指引人间的四季变化和方言差异。接下来要讨论的问题是：创造之前存在过什么？

12.脚和手

人的本性成了这样一个基点：创造必须经过它，但是不停留在它之上，因为创造本身已经是沉沦，上帝为了使人间有不平等，因而没有丢下人类不顾。这个极限是无法从正面思考的。所以，卢梭可以不受当时比较解剖学发展不足的限制。他在卷首就提醒人们：

“比较解剖学的发展还非常有限[……]，以至我们不可能在此基础上建立可靠的推理。[……]我假定[人的]形体历来就和我们今天一

样，双脚行走，双手做事。”[184]

尼采曾经指出：“整个目的论都建立在这样一种基础之上：人们把最近四千年的人作为永恒不变的人来考察，世间万物都自然而然地始终以此为准绳。”这个被尼采批判的基础恰恰是卢梭需要的，就好像他有意给尼采的批判留下话柄。卢梭的一切论据的前提是人的一成不变性（自然之声），存在不等同于变化。这也正是尼采批驳的观点。我们将在分析古生物学关于四百万年前的人类的研究时，把这个问题重新提出来讨论[185]。卢梭假定原始（虚构）的人“和我们一样：双脚行走、两手做事”；但是他是否能够把这个假设贯彻到底——或者更确切地说，他是否意识到这个假设的后果？我们将会看到，“双脚行走”带来了一系列和技术密切相关的变化。卢梭当然可以决定无视事实，但是他却不能和事实完全矛盾。确认人用双脚行走也就是确认双脚所包含的一切后果。人起始于脚，勒鲁瓦-古兰曾指出：人起始于脚而不是大脑。然而直立行走的含义和结果恰恰是同卢梭关于人之起源的讲述——人从一开始就“双脚行走，两手做事”——不相容的。因为两手做事——即变爪为手——就意味着操作，而被手操作的就是工具或器具。手之为手就在于它打开了技艺、人为、技术之门。脚之为脚——行走、运动——就在于：它在承受全身重量的同时，不仅使手得到解放、实行手的使命、获得操作的可能性，而且建立了手和面部的新型关系，这个关系即是勒鲁瓦-古兰所说的手势和语言的关系。关于原始人“双脚行走，两手做事”的假定是同卢梭论述的下文相矛盾的：他在开始讲述虚构时，力图为人剥去“一切在漫长的发展中获得的人为化的功能”，这样的原始人之所以有根本性，是因为它没有被人化的、间接的、技术化的、代具式的因素感染：

“一旦为这个存在剥去一切它在漫长的发展中获得的超自然的禀性和人为的功能，一句话，一旦还其出于自然之手的本来面目[自然有手以便创造]，呈现在我眼前的是一种不如其他动物强壮、灵活，但从整体上又是最会合理安排生存的动物：它在橡树下充饥，就近用溪水解渴，在自己饱餐的树下就寝；就这样，它的一切需要得到了满足。”[186]

13.一切现成在手

原始人几乎是不动的：它在橡树下充饥，又在“同一棵树下就寝”，它不用走动，不穿越空间，不寻求占有空间，更不寻求占有越来越大的空间；它不动的原因无非是它没有真正的冲动，它没有激情：它具有自然、生存的需求，为了满足这些需求，它可以拾取伸手可得的自然果实。这双手只用来拾取而不操作，因而，这个器官的功能不是制造，而是拿取。

“从未遭斧钺之摧的自然沃土和无边的原始森林的每一寸土地都为所有种类的动物提供了取食和栖身的场所。人散居于动物之中，观察和模仿各类动物技能，因而培养了动物的本能；然而人的优势在于：每一种动物都有自身特有的本能，人由于没有任何属于自己的本能，所以它化一切为己所有。”[187]

对于这个一切都举手可得的原始人来说，自然之声和原始的果实一样直接地呈现在它面前，它除了自我保存和怜悯的本能以外，一无所知。非自然化将是自我的外化，即自我的依附性变异，是从原始的、真实的自我向实际的、技术的和无生气的人为自我的异化。这些异化的因素，构成了对象的社会性世界和差异性世界的中介性。与对象的差异也就是和主体的差异，因为从此以后，自我只能根据自己的对象（它所具有的对象）来定义自己，所以它不再是自我。真实向实际的异化，也即向手边之物的异化——关于手边之物的问题，我们将有机会重新讨论，讨论此在之手。一切都现成在手的原始人实际上什么也没有：这个人是大全，集一切于己身，无所不有，因而这双“一切现成在手”的手实际上并不是手，因为它们不操作、不劳动。这种人没有欲望，它不需要使自己寻求快乐的要求服从自然的原则，这一点卢梭是清楚的[188]。纯粹自然的人没有激情，它也不会被依附性所固有的纵欲、破裂和差异所侵蚀，所以它不向自然加入任何非自然的东西，它仅仅模仿动物。它孤独地生活在自己栖息的树下；纯粹自然的人是分散的，所以群体不是原始性的。

14.集一切于自身

“模仿动物”是人类超出动物的优势，它化一切动物的本能为己有，却“没有任何属于自己的本能”。在普罗米修斯（《普罗塔戈拉斯篇》）的神话中，人仅仅因为一个遗忘才诞生，这就是爱比米修斯的遗忘：他在分配“属性”时，忘记了给人留一个属性，以致人赤身裸体，一无所有，所以人缺乏存在，或者说，尚未开始存在。它的存在条件就是以代具或器具来补救这个原始的缺陷。卢梭正是要指出：原始的缺陷和代具性是不存在的；人并不是因为没有爪牙才用石块来代替；即使人使用的石块也不是雕凿制造的产物，因为它们现成在手，不需要任何间接的过程。自然人没有代具，所以很强壮——这是人类最强壮的时期，文明使人变得虚弱：

“人生来就要适应各种恶劣的环境和严酷的气候，要竭尽全力地干活，而且要赤手空拳地和凶禽猛兽搏斗以保护自己的生命和食物，所以这样的人具有强壮的、或几乎无懈可击的体格。后代不仅继承了先辈的优越体格结构，而且通过同样的劳动强化自己的体格，所以这样的人具有人类最健康的活力。”

对于原始的人来说，教育没有新的内容，甚至根本没有教育，因为那是不必要的：一切都一成不变地重复，这种同一性保证了同一体的不断强化，即保证人类的最佳状态。最佳状态存在于人类的起源，沉沦即是退化、由衰败而引起的解体、病变。自然对原始人的后代“就像斯巴达城邦法典对斯巴达的后代一样，它使体格优良的人身强体壮，灭绝其他不良因素”，但是这并不是弱肉强食的原则：自然通过这种方法来确保所有人之间的绝对平等，排除差异。这个时期的人还不处于社会之中，邪恶、弱肉强食、社会规范和非自然的原则都是随着社会化的产生而出现的。在社会化的条件下，“国家在把后代的负担交给父亲[也就是使后代依附于父亲]的同时，实际上就是在出世之前扼杀后代”[189]。原始的人处于最佳状态，所以无需代具。原始人的身体“是它唯一认识的器具，它的身体被用于各种如今由于缺乏使用而已经丧失的功能。我们的工业不得不为我们提供的，恰恰是被工业剥夺的人类固有的力量和灵敏”。换言之，技术在剥夺了我们原有的力量的同时，把我们引向衰落。在此，力量和技术、智慧、理性格格不入；理性即技术，技术即理性。早在一七五四年，所谓“技术

科学”已被卢梭认定必将使人类变得脆弱。假如“原始人具有斧头，他的手还能折断粗枝吗？”斧头、弹弓、梯子、马具等等人为的东西都已经具有机器、自动器具的意义：它们已经包含了技术的一切命运，即代替孤独的人的自然、原始的力量。它们构成一种人的虚幻的力量，这个力量超出现成在手的范围、不能被随意调动、而且是间接的，它需要准备、转运、整合并将人封闭于其中。文明的人类依赖随时可以不属于自己的机器，相反，野蛮时期的特点在于“人不断地支配一切力量，它总是可以应付一切现象，这就是说，人集一切于自身”。

代具不是不平等的起源。纯粹自然的人就是大全，它集一切于自身，它的身体是“它唯一认识的器具”，所以它不缺乏任何东西，任何外在的差异化或（内在化的）“外在”差异都不能引起它的退变：原始人不依靠外在世界。必须明确地指出这一点，因为卢梭明白：一旦不再集一切于自身，哪怕只失去一丝一毫，那么它的存在就会发生差异、区分和不平等，即开始沉沦。一切都在内部，起源是内在的。沉沦就是外化。这也就是勒卢瓦-古兰用以定义人类化过程的外化的中心命题：人就是技术，也即是时间。我们在下面同样会看到，如果把这个命题贯彻到底，它也是自相矛盾的。

“集一切于自身”的、“大全”的人不需要外化，不用表达，因而没有语言，语言已经是一种代具。一切外化于自我的现象都会造成人类的非自然化。这些把我们置于自身之外的“痛苦是我们自己的产物，[……]如果我们保持了自然教给我们的简单的、单一的和孤独的生活方式，我们就有可能避免这些痛苦”[190]。

15.第二起源

人为什么不再听从自然的教导？自然是平衡的，原始人处于和自然和动物的和谐之中。这种对自然平衡的信任使“黑人和野蛮人尽管只有简单的弓箭之类的武器，在林中遇见猛兽而不惊惧，[……]人们从未听说过这些人被猛兽吞食的事件”[191]。这就是加勒比人具有启发性意义的例子。他们几乎是赤身裸体的。而且只有弓箭之类的武器。

显然，问题就在于“几乎”和“只有”这两个限定：它们表示了什么样的附加条件？它们代表着怎样的区别？尽管是“几乎”和“只有”，但是这些条件已足够表明一种创造，尽管这种创造还非常接近起源。这种临近同时也就是距离。这两个限定代表着怎样一种偏离？这种偏离是怎样发生的？

在加勒比人还非常接近的原始的平衡中，人类自身的缺陷和文明、技术无关，它们是非常自然、和谐的，并不在本质上危害人类，它们属于自然状态：如幼年、衰老和死亡。由于这些缺陷不影响总体的和谐，所以几乎是不存在的。死亡本身——卢梭虚构的关键时刻——也几乎是不存在的。原始人在衰老油尽灯灭时（比说死亡更确切），“人们并不察觉他们已经不在人间，而且他们自己也几乎察觉不到”。但是，在此，“几乎”这个限定似乎触及了起源本身。卢梭在这个论断之后，展开了一连串经典性的关于医学的论述，在此，医学通常被作为人化自然的样板。正如在柏拉图学说中，文字被当作一种补充退化了的记忆的手段，其功效只能使记忆进一步退化，在卢梭看来，医学的真正结果只能是医药造成的无法控制的、恶性副作用。所以，文明的历史和疾病的历史是相通的，遗忘就是历史理性的疾病。“我几乎敢断言，反思是反自然的，沉思的人是一种反常的动物。”一旦知道野人“除了创伤和衰老之外几乎没有任何其他疾病，人们就很容易相信，人类疾病的历史本来应当自然地依循市民社会的历史来探究”。又是一个“几乎”。

加勒比人不需要那些比所要医治的疾病或创伤更恶劣的药方。处于自然状态的人的“唯一医生就是时间”。“药方”感染了整个原始的力量，使它变得残缺不全、腐败和枯竭[192]。

自然状态和起源之后产生的是偶然事件，它就像人类的第二起源，使人类远离原始性的东西，这就是各种药方、代具、毒品的起源——简言之，第二起源。第二起源属于外在的偶然，它不属于人的本性，它由外部而来发生在人身上，并使人丧失自然的本性。不能盲目追随种族中心论，以为“原始人很痛苦，也不要以为赤身裸体、风餐露宿、缺少那些在我们看来是必不可少的东西，是原始人自我保护的

障碍。[……]第一个穿衣住房的人对这些并不十分需要，因为他以前一直都不需要。正因为他生来如此，所以他没有理由不继续这样生活”[193]。

不十分需要，但并不是不需要。代具的出现几乎是偶然和非本质的，但并不是绝对无用。类似“不十分”、“几乎”的限定永远不能被完全取消，即使在虚构中也不可缺少。这类限定似乎假定：沉沦状态历来如此。沉沦起始于人对自己原有的赤身裸体状态的不满，尽管这个状态并不是一个缺陷，相反却是力量本身的象征。第一个在自然的某个偶然事件的迫使下，情不自禁地求助于貌似强大的代具的人，把自己引向沉沦的迷途。这正是我们要纠正的过失；我们必须要医治的恰恰是这类药方本身带来的疾病。第一个沉沦的人由于受“自然的某个偶然事件的迫使”，所以他并没有过失：这同“集一切于自身”的原始人的论断是相矛盾的。如果它在自身需要之外一无所求，就不会沉沦。由此，卢梭进入一个新的分析层次，并揭开了关于起源虚构的新篇章。

16.偏离的内部：可能性

“到此为止，我仅仅探讨了物理意义上的人；让我们再从形而上学和伦理学的角度，对人进行考察。”[194]为此，我们必须在人性和动物性之间作一个区分——尽管这个区分显得很明白和习以为常，它是艰难的。“我在一切动物身上看到的就是一架巧妙的机器，大自然孕育了这些机器，以便它们自我保存和在一定程度上防范一切对自己有害的因素”，这种机器自我调节，专门防卫自己被销毁，它受自我保存的本能的支配，这个本能就是自然本身的意志。而人则不同，它是自由的，具有自己的意志：“我在人这架机器中看到同样的东西”——即自我保存，“所不同的是，自然操纵动物的一切行为，而人则因其自由的性质依靠自己”。动物机器接受“本能选择”，而人类机器则服从“自由选择；这就是为什么动物即使在对自己有利的情况下，也不会偏离自然的准则，而人则常常做一些对己有害的偏离”。偏离的可能性印记在起源本身的内部。纯自然的人没有任何理由去偏离起源。但是它却具有这种可能性：若非如此，偶然事件就不会对它起任何作

用。要使外在化的偏离发生，就必须有一个先于偏离的内在性存在，并且，这一内在性存在自身必须包含偏离的可能性。“以后”的可能性存在于“以前”，可能性就在这“二者之间”。

自由的优越性就在于对自我保存本能作偏离（的可能性），但这一偏离尚未实现，这是一种内在于自我保存本能的偏离。在有关动物性的问题上，这个优越性是否以否定的方式被提出来：对于动物来说，偏离自然准则有可能对自身有利，但是动物却做不到这一点。所以，“鸽子会面对一盆肉饿死，猫会饿死在一堆鲜果或稻谷旁，但是如果它们知道尝试的话，就有可能以自己厌恶的食物来充饥”。这就显示了动物和人相比的弱点；人会模拟动物并获得动物的本能，以便适应各种不同的环境，而且取食自然所提供的一切可食用的东西。这个观点本来应该是我们等待的反命题。然而卢梭却另有所见，他所强调的则相反，偏离使人性沉沦，偏离一般地说是有害无益的：“放荡的人总是穷欢极奢以至病亡。因为，精神败坏感觉，当自然沉默时，意志便会发号施令”。人类的自由是从消极的意义上被提出来的，因为这里涉及的是沉沦之后的人，而不是自然状态的人。在自然状态中，自由本来应该是一个优势：人可以在找不到肉的情况下用果实充饥，或是以肉代果，或是以谷物代替肉果等。只要人的意愿停留在自我临近的界限之内，也即停留在自我保存必要的直接、真实的需求之内，自由是一种有益的可能性。这个状态被自然的一个偶然的偏离打断了。一旦人的这种偏离自然的自然可能性本身偏离了自然平衡的要求，那么，就是自然自身造成了这种偏离。偏离的可能性便由此成为一种恶性的偏离。但是，有益的偏离并没有偏离自己的可能性。

这种偏离的可能性只要停留在本质之中，它就相对于原始的平衡被保留、推迟并掌握。一旦它付诸实施，就成为精神。“自然主宰一切动物，动物服从这个主宰。人类受到同样的待遇，但是人类却保留接受或抵抗自然主宰的自由。人类灵魂的精神性尤其体现在这种自由意识之中”。自由，这个人类自我完善的特征，一旦成为行动，便立即转变为一种人类特有的缺陷，“成为一种特有功能”，它借助于一定的场合逐渐发展其他一切功能。

精神是人类的特征、人类的本性、人类的存在和起源，但它却是动摇人类纯粹自然状态的因素：这一连串的推理和本章第三节中考察的“力量的矛盾性”是完全相符的。技术作为人类的力量在成为行动的过程中，摧毁了技术之所以为力量的根本。然而，如果说这个对比是可以成立的，那么，技术作为人类的力量就存在于起源之中，或者说技术就是起源本身——偏离的可能性就是丧失起源的可能性。这个动荡当然不会自己产生，它必须“借助于一定的场合”：沉沦。起源之所以为起源就在于它把沉沦作为自身延迟的可能性并与之对立，而沉沦则是起源的实现，是成为现实的起源，或者说，沉沦是起源由可能性向行为的过渡（使它包含的力量现实化）。这个过渡同时也意味着起源的非现实化，意味着起源的消失或遗忘——由此产生的差异抹杀了原始的平等。这里描述的是一种宿命：人类无法逃脱“一定场合”的宿命。精神和人类的可完善性与其说是一种上升的可能性，不如说是一种下跌的可能性，或者说：上升仅仅是为了跌得更重。上升是一种幻觉：变得完善首先就是变得愚蠢：

“为什么人是唯一变得愚蠢的动物？是否因为人由于衰老或别的事故丧失了自身所获得的一切完善性，并因此回到自己的原始状态时，跌得比其他动物更低呢？其他动物由于一无所获，所以也一无所失，它们始终保持着自己的本能。[……]人的可完善性在漫长的岁月中不仅带来了光明，也带来了过失，不仅造就了罪恶，也造就了善，久而久之，它把人变成人自身和自然的暴君。”[195]

作为一种力量，人的可完善性的实现是消极的。它总是不容置疑地已经存在，并和自由同存。不过它仅仅作为一种潜在力量而存在。它之所以等同于原初性的自由，就是因为自由是可完善性的力量，仅仅作为力量而已。自由几乎是完善的，但仅仅是几乎。自由无论如何不能和变成行动的可完善性混为一谈。自由的行为就是丧失自由。起源是无行为。只要可完善性停留于一种力量状态，自由即是原初性，而且，人几乎是动物。人与动物的唯一区别就在于：人会模仿动物，由于它没有任何固有的本能，所以它天性灵敏莫测，以便化动物的本能为己有：“野蛮人在自然那里只获得了一种本能，或者更确切地说，野蛮人缺乏的固有本能在其他可以替代的功能中得到补偿，这些

功能首先替代本能，继而使人超越本能之上，这样的野蛮人总是起始于纯动物性的功能。”[196]在人类的起源，只有动物性。在人和动物之间没有区别。这就是说，在人和动物之间，除了非现实的可能性之外，没有本质的差异。差异一旦产生，人就不复存在，剩下的不过是人的非自然化，也即是动物的非自然化。所以人就是由自己的本质的非自然化引起的人的消亡。人的出现也就是人的消亡，可见，人缺乏一个本质。人来自偶然性，来自对机动性的征服。人即是由本质的缺乏而引发的机动的偶然性。

人模仿动物的本能以补偿自己本能的缺乏，但从不加入任何新的成分。这一模拟动物的自由（自由的定义即是人所固有的本能的缺乏），只要不变成可完善性，仍然是自然平衡的保证。这样的自由和理性的机智毫无共同之处。尽管卢梭提出人类的机智、灵敏对应着人的原初性的特征和定义的缺乏，然而，怎样解释这一缺乏，或原始的缺陷？怎样解释这个先于一切过失、甚至先于沉沦这个过失的过失？怎样解释这一不是缺乏的缺乏，不是缺陷的缺陷？因为人处在起源之中，处在原始的平衡之中，人几乎什么也不缺，几乎没有缺陷。自然状态中的人和后自然状态的人不同，它自身什么也不缺少。

原始的自由是潜在的力量，沉沦是行为，力量向行为的过渡，也就是从自由向理性的过渡。自由是沉沦和失去平衡的可能性在原始人自身内部的印记。理性则是这一可能性的实现（或消亡）。“感知是人和动物共同的第一状态；愿意或不愿意、欲望和恐惧是人类灵魂最先具有的，也几乎是唯一的操作，直至新的环境给人带来新的发展”。

17.差异就是理性，理性就是死亡，死亡就是死亡的超前

只要野蛮人不进入自由的不平衡状态，只要可完善性停留于潜在的力量而不扰乱自由的原始机制以及人的本性，只要这种潜在的力量不成为现实，即不成为技术，人就不会有死亡的感受，也不会去预示死亡：不处于时间之中。当可完善性成为行为，人便进入了时间，它不仅仅在时间之中，它几乎就是时间，就如同在时间以外一样。既然

人成为时间，那么所谓“以外”就是指死亡，人固有的死亡、或人自身的死亡、消亡、非自然化。随死亡而来的是理性和激情，二者因死亡而根本地连接在一起（和哲学传统不同，这种理性和激情一样，标志着依赖、丧失自治）。一旦激情取代了需要，或者说，一旦需要失去平衡、因需要过剩而转化为激情，自由就会转化为可完善性。这种转化之所以可能，仅仅是因为理性将我们的视野投向直接在手下的范围之外，发展了我们的超前预示功能，或者更确切地说，理性发展成一种超前功能：

“无论伦理学家怎样说，人类的理智在很大程度上取决于激情，同样，激情也在很大程度上取决于理智，二者共存。理性在行为中得到完善。我们之所以寻求认识，就是因为我们希望得到满足。我们无法想像一个没有欲望和恐惧感的人会自寻烦恼地去推理。反过来说，激情的根源来自我们的需求和认识的进步，因为，对某种事物的欲望或恐惧，或是来自我们关于该事物的认识，或是来自简单的自然冲动。野蛮人由于没有任何理智之光，所以只能感受自然的激情：它的欲望不会超过它的生物需求；它在自然世界中认识的乐趣只有食物、雌性和休息；它畏惧的苦难无外乎疼痛和饥饿。”[197]

可见，激情被卢梭归属于一种消极动力的原则，它是理性完善的基础；而理性完善一般地说是一种破坏性的认识，即关于其他事物的认识，或损害他物的认识。然而，如果说理性的发展需要激情，反之，激情也以理性为前提；在此，理性被作为扩展自然需要、破坏平衡、远离自我的动力：简言之，理性是一种趋向非直接在手下之物的运动[198]。

正因为野蛮人没有理性，所以它唯一惧怕或唯一需要的东西只能属于自然冲动的范围，这个冲动印记在它的平衡机制之中，和激情毫不相干。激情作为对直接在手下状态的超越，是理性的发展，即理性对某种可能性的超前。这个可能性虽然不直接在场，但是它可以构成恐惧或欲望，它可能来临[199]。它起初只体现为一种恐惧的发展，这不单单是对痛苦的恐惧，而是一种原始人没有的认识：死亡的知识、忧虑、伤感、忧郁、孤僻。如果说原始人和动物共同具有自我保存的本

能——或许是它仅有的本能、它和另一条根本性的原则“怜悯”组合，那么这个本能绝不是死亡的感受。野蛮人不怕死亡。假如野蛮人恐惧死亡，它就不是“集一切于自身”，自身就不可挽回地发生分裂，即丧失自我，缺乏起源：没有起源和起源有缺陷是一样的。在自然的平衡中，原始人不怕死亡，它只怕疼痛。

原始人怎样才能既自由又服从自我保存的本能？自由是否包含了这样一种目的性：摆脱自我保存本能的现实的可能性？自由如果不是已经（而不是几乎）被定义为和死亡——即摆脱自我保存本能的可能性——的关系，以及和自然意志的关系，它还能有什么意思呢？在宁死勿失自由的考验中，包含了超前。可能性的本质就是对未来的开放；这种可能性恰恰不应当对卢梭的原始人起作用，因为它意味着外在事物和代具的介入。原始时代的人就这样在“不知不觉”中消亡。

“我说是疼痛而不是死亡，因为动物从来不知道什么是死。”[200]原始人是动物，所以它不怕死，证据就在于“动物从来不知道什么是死”。人享有一种神秘的自由力量，但是它并不偏离平衡状态；它仅仅有接受或发展由外来因素造成的不平衡结果的可能性。为了确证这种尚未形成偏离的偏离的可能性，卢梭进一步指出：“关于死亡及其恐惧的认识是人在偏离动物界时获得的第一个知识。”原始人和时间没有任何关系，它也不会想像：

“显而易见，似乎原始人的一切都使它避开放弃自然状态的念头和手段。它没有任何想像的画面，它的内心没有任何愿望。它可怜的需求是如此轻易地在它手下，以至它离希望得到更多的需求所必要的知识还差得很远，它既无预示也没有好奇。”

对于原始的野蛮人来说，一切始终如一。它没有关于他物的观念。他物，从本质上说首先就是时间。野蛮人永远不可能有未来，也许正因为如此，所以卢梭必须明确：野蛮人“可能从未存在过”，正如宗教“命令我们相信”的那样。如果说哲学是一种惊奇，这个惊奇使存在者得以从它的存在的本来面目被考察，那么野蛮人从不对任何事物惊奇，因为没有东西能使它惊奇。所以它不是哲学家，也没有必要成

为哲学家，更不需要从存在的意义上思考一切存在之物：没有运动，没有变化，存在没有被掩盖或遗忘，沉沦尚未发生。一切都是直接的，没有弯路，更没有哲学的弯路。“它的灵魂不受任何干扰，只感受到现实的存在，没有任何未来——哪怕是即刻的未来——的观念。”一个关于最近未来的观念实际上隐含了一个关于最远未来的观念：只要形成了关于未来的观念，就必然涉及到整个未来和走出现在的可能性，这种可能性在本质上和无限的自由一样，也是无限的。原始人的“计划和它的视野一样受到限制，至多一天之遥”。虽然它没有“任何未来的观念”，但是它仍然有计划，具有关于最临近的未来的观念。然而一切关于未来的观念都包含了“整个未来”，这个未来包括一切或虚无，既是全体的可能，也是虚无。由此看来，起源只能是一种“几乎”的起源。然而在此，几乎是不能接受的，正如卢梭自己举例说明的那样：“如今加勒比人的预见水平即如此：他早晨卖了自己的床，晚上又哭着要把床买回，因为他没有预见到晚上还会有用。”[201]这个加勒比人也几乎是在时间之外，然而仅仅几乎而已；他仍然在时间中。卢梭无法举出一个根本外在于时间的原始人的例子，因为这样一种人是先于创造的。换言之，这种人不存在，但是它却是唯一不会偏离本性、保持自我真正同一的人。断定人的本性不是时间和断定人的本性不是技术是一回事。

18.“跨越一个如此巨大的间隔”

在此我们进入了卢梭的故事的关键时刻：死亡和时间；它们在起源中的空白，又作为沉沦而降临；人的出现也就是人的消亡；人的可能性的实现也即是人的非实在化，技术和人的双重问题以及人类学和技术学的关系，都表现为死亡的逻辑。

一切都发生在偶然事件的降临、原始人转向死亡的那一瞬间。死亡学就是这种用来形容和描述向死亡转化的不确实过程的新的人为因素。面对死亡，出现即是消失，临近就是遥远。死亡是最难把握的东西，因为它是最直接的，不可能被放在差异、不平等、嫉妒等范畴中来作比较。

《论人类不平等的起源》第一部分的结尾处讲述的是一切不属于原始人的因素，并指出这些因素如果没有天命支配，就不可能进入原始人；这些不属于原始人的因素怎样一下子全部降临，如同一种“原因”产生的“结果”一样。如果没有神的介入，任何因素都不能使人进入后自然状态（劳动、语言、社会、爱情、家庭），神是激发这种第一性和第二性因果链的第一介入者，在这个因果链中，结果作为一种消极的力量，在实现原因的同时，也使之非实在化。技术的一切矛盾性及其一切后果都是神的意志的实现。在起源的底层裂开了一个“巨大的间隔”。偏离就产生在由偶然性带来的后果之中，并产生对死亡的恐惧。对死亡的感受总是不完全的，而且无从证实。必须要描述能够填充这个裂缝的那个偶然事件，或那一系列偶然事件。必须将这个裂口的两极对立。原始人没有死亡的观念，所以它不会超前、不说话、不劳动、不认识世界，也就没有知识。为了达到对死亡的观念，进入伴随死亡而来的认识，获得理智之光——首先就是火，一句话，为了进入时间，必须具备一定的场合，没有这种场合，人永远不可能“跨越一个如此巨大的间隔”。人是怎样发现火的？这是一个谜，人们只能借助于类似某种偶然巧合或个别的发现等等可能性不大的假设来解答它。就算我们认为这些假设是可靠的，那么，原始人由于没有语言的交流，火的发现只能为自己所用，这个发现很快就会失传。没有语言就没有传播的可能性。“人在获得点火的技术之前，不知多少次失去火种！不知多少次点火的秘密随发明者的死亡一同消失”[202]！

原始人没有光明，即使有，它也无法传播，因为在原始的人性中，记忆是一片空白。这种人既不劳动、也不积累，更不积累知识：这些行为对于它来说都是毫无意义的。即使它想做，也无法办到。因为它不会超前预示。而超前预示对于农业技术来说，是至关重要的。尽管如此，我们可以假定农业工具和农业知识都奇迹般地降临了。那么，一方面，人们必须劳动耕作——这是原始人不需要的，因为它们一切在手边，除非想像一种自然灾害；另一方面，人们还需要一种社会组织来保护自己的劳动果实，也就是说立法，这些法律就会摧毁原始的自然状态。这种自然状态本身就是法——一种解除一切联系的法则，它曾经那么温文尔雅，以至生活其中的人对之深深地眷恋，没有

丝毫厌弃的念头：

“散布林间、和动物共处的人类有何进步可言？这种人没有固定的居所，相互也没有任何需求，它们甚至一辈子只碰见一两次，互不相识，互不交谈。对于这样的人又怎能谈得上互相促进和完善呢？”[203]

裂口出现在语言的起源的疑难之中：是语言为社会奠基还是社会为语言开道，二者何者为先？手势只能用来表示有目共睹的有形物体，手势的局限注定要使音节走向语言并建立标记系统：“这些标记要求共同的认可，而且对于原始人未经训练的粗陋器官来说，它们是很难使用的。更困难的是构思标记，因为共同认可需要一个动机，而语言似乎是明确语言之用途所必不可少的。”[204]

卢梭虚构的语言和社会的划分无非是在无意中指出：由于语言即是思想，想说即是说，所以，语言即是社会制度，社会即是语言的制度。必须指出，一切都在沉沦中瞬即而至，而且必须同时建立万物的前提原则：最初是简单的起源，然后偶然性和起源遭遇，由此引发一系列的实现于前后相关的因果链中的后果。但是，随沉沦同时瞬即而至的恰恰是这种连续因果链的不可能性。

更困难的是在说之中包含着一个说的意愿，这使说超越了简单的表达的范畴，说就是呈现本身：原始人只要不通过表达而走出自我就没有任何意愿。然而，如果起源先于沉沦，那么手势就应当先于语言，而且语言本不应该随手势而产生。一切都同时瞬即而至，但是却有一个起源的秩序。在这个可怕的逻辑面前，还是信奉天命干预的假设更可靠：“重重的困难实在可畏，而且我深信语言不可能纯粹出自人力，这一点已经十分明显，所以我把这个难题留给那些愿意在此下功夫的人：和语言系统紧密相连的社会或者说在社会中被创造的语言，何者最为必要？”[205]

神的介入及其后果使人和人之间发生关系，并使人脱离了自然状态的完全独立的处境，这个自然状态和弱肉强食是根本不同的：强力只能来自两种力量的对比，而两种力量的对比只能依靠一定的关系，

自然状态不具有任何关系。但是，“还存在着另一种霍布斯没有察觉的原则，这就是人类为了自身的存在，本能地厌恶看到自己的同类受苦受难”。怜悯是自然之声，就连动物“有时也有同情的表示”，“这是一条普遍的、对人类有益的善，它先于一切反思”。即使那些暴君，也有怜悯之心。

然而，怜悯不就是自我向他人的投射并从他人那里获得情感吗？那么，如果不能在差异中，也就是在他人的差异性中获得自我同一，又怎样能够在他人中自我认同呢？原始的怜悯心与其说是一种变异或差异性，不如说是一种同一性。它属于一种尚未异化的同一性，因为它来自起源，在起源中，差异就是同一。这就是说，怜悯是一种尚没有任何关系的原始社会的情感，它先于一切（作为还原他人的同一性的）关系，它不依赖任何关系，是一种没有社会关系的共同体的情感。唯有理性才能在区分差异和比较的同时实现同一化，所以理性同时也是区分、差异和不平等。人类以理性为掩护，以便和同类区别开来，并由此将自己的同类当作他类而非自我的同一：“理性产生自恋，反思使它强化；理性使人自我封闭；它把人和一切妨碍人的事物区分开，并使人受尽磨难。”[206]推理从本质上说是冷酷的，它使人孤立。然而这是一种有害的孤立，因为它发生在社会和依附的关系之中，并受这些关系的支配。所以，这种理性的孤立同原始的自给自足的孤立毫无共同之处。有益的孤立是不受个别利益支配的：原始人没有个别利益，它的需求是如此的基本和自然，以至大家都有同样的需求，个别尚不存在。诚然，原始人为了保存自己似乎必然和其他同类发生冲突，也就是自己的利益和其他同类的利益相互对立；由此，原始人有可能破坏全体的同一和需求的平等；显然，曾经存在过一种根本性的自恋，它可以成为一切不平等的开端。然而，这种根本性的自恋恰恰被怜悯心所牵制而得到平衡，被包容在原始的冲动之中。所以，是怜悯心阻碍了个体化的形成，它同自我保存本能一样，都是根本性的，二者的组合构成了纯粹原始状态的基本特征。

所以，曾经存在过一个孤立个体组成的原始共同体，在这个共同体中，不存在任何关系。原始人之间不发生关系。怜悯与其说是一种关系，不如说是无关系的保证，因为一切关系都立刻会导致一种力量

的对比；怜悯是一切关系纯粹性的同一，它和自我保存本能组合，使自我保存本能超出了个体的范畴，成为种属的本能："怜悯是一种自然的感情，它使每一个个体的自恋变得温和，并辅助形成种属的互相保存本能。"怜悯的本来意义就是平衡法则，或者说就是平衡本身，这一法则先于理性的非平衡现象。"怜悯推动人们不加思索地去解救同类的苦难；在自然状态中，怜悯就是法律、伦理和道德；它的优势就在于：没有人会对这样温和的召唤提出反抗。"这种情感，这种温和的召唤，我们至今仍然能够有幸在社会中听见，这就是重建人权的一丝希望："什么是慷慨、宽容和人性？这些不正是施于弱者、罪人或普通人的怜悯心吗？"在偶然的沉沦之后，怜悯仍然在人类的法则中召唤自然的法则，它作为一种没有激情的激情来平衡冷酷的理性冲动，用原始的热情来温和由冷酷的计算和无情的理性产生的狂热冲动；正是这种无情的理性带来了个别利益的激情和自我理性化的消极孤独。

上升到种属层次的自我保存本能并不是（尤其不是）死亡的意识。诚然，当一个同类临近死亡、并且这个死亡切近地呈现为整个种属的死亡可能性时，人就会产生怜悯心。死亡无疑是一个同类遭受的痛苦的极限，而一切痛苦无非是对死亡的一种缓和的表现而已，所以同类的痛苦必定是对同类的凌辱。因看到同类受苦而引起的一切痛苦的感受都是对本身根本的缺陷和本质性危险的预测和超前，这种自身缺陷和危险的感受就是自我感受的条件和基点。正因为如此，所以当卢梭试图指出怜悯的普遍性时，举了动物死亡和埋葬的例子："当一个动物在路过一个同类的尸体前时，不能不感到恐慌；有些动物甚至会埋葬同类的尸体。"[207]这就是怜悯的深层含义。怜悯心驱使人类避免自己的同类受凌辱，所以，一个强壮的野蛮人不会去"抢夺幼儿或老人得之不易的果实"。就这样，纯粹自然状态的人在不知不觉中死去，动物本身也能在（尚未真正成为"其他"的）同类的死亡中感受到死亡（的知识或意识）的痛苦。这种先于一切反思的行为、冲动或本能的反应显然是违背自我保存法则的。然而，怜悯心只能先于死亡意识。死亡意识已经是对怜悯这个原始情感的掩盖，因为，怜悯心是直接的，而死亡意识则是一种超前、间接性、忧虑、对单个或个别化的

未来的投射，一句话，是沉沦在时间中的差异化和不平等。在此值得重申的是：原始人不可能预示，它停留在现在的状态，既没有记忆和过去，也没有未来。正因为如此，所以原始人甚至没有仇恨：它不受复仇心理的影响，“除非对那种场合的本能反应，就如同狗会咬投向自己的石块一样”。

关于随死亡而产生的差异化现象，卢梭列举了最后一种情况：爱情，显然，它标志着原始感情向个人偏好的败坏。爱情作为个别利益，它的对象不是没有区别的同类，而是“另一个人”。所以，爱情属于一种有意图的个别激情，它由于同时使自己的对立面成为可能，所以有“毁灭人类”的危险。“这种可怕的激情无视任何危险，推翻所有的障碍，它的疯狂似乎要毁灭它本应保存的人类”。在沉沦之后，一切事物都可能导致自己的反面，这种矛盾现象同样会、而且尤其适用于人类的立法领域：法律的职能就是抑制这类可能的颠倒混乱，但是在此，法律本身也逃不出冲击一切补救措施的根本性缺陷的命运：“激情越是强烈，就越是需要法律来抑制：但是[……]同样值得考察的是，这种混乱是否来自法律本身。”至于爱情，它是当伦理的情感代替了生理的冲动之后产生的激情，它最初属于生理的冲动，而且可以在起源中找到自己的本性；然而这种激情已经超出了种属再生殖的本能，并成为一种毁灭性的力量。这种激情是原始人不具备的、或几乎不具备的。这类情感对原始人而言“几乎不存在，[……]它只遵循得自自然的性情而不是得自后天的爱好，对于它来说，所有女人都可以满足需求。[……]想像使我们现代人受害匪浅，但是野蛮人的心灵中却没有它的位置；每一个人都静待自然冲动的到来，毫无选择地渲泄，快乐多于热情；一旦需求得到满足，欲望也就随之熄灭”。

由于原始人没有想像、没有未来、没有记忆、没有过去，所以它也几乎没有爱情、没有欲望。欲望有一个固定的对象，而且不会随需求的满足而消失，欲望是对欲望的记忆。

所以一切随死亡意识而降临：死亡本身、劳动、教育、语言、社会、爱情。L'Homooeconomicus, faber, laborans, sapiens（善于持家的人、匠人、勤劳的人、智人）：逻辑的动物、理性的动物、会说话

的动物、政治社会化的动物、有欲望的动物，等等，自柏拉图、亚里士多德直至马克思和弗洛伊德，一切传统哲学用来界定人类范畴的属性都只能来自后自然的偶然性，随着这个偶然的沉沦，人类进入了可悲的死亡意识和忧虑。

原始或自然的不平等是不存在的。自然本身既无爱，也无爱好[208]。

19.再论第二起源

一切来自后自然状态的事物都可以被称作技术，即作为操虑（Besorgen）的超前意识，它存在于构成当即的现在、过去和将来的根本性分裂的偏离之中。这种向人为的时间性或时间的人为性的沉入，向脱离存在并使存在败坏的变化性的沉入，就是人的可完善性由潜在力量向现实行为偶然性的过渡：

“我已经指出：自然状态的人作为潜在的力量获得的可完善性、社会道德以及其他能力是不可能自身发展的，它们的发展必须依赖许多随机的、可能永远也不会产生的外在动因，如果没有这些动因，人就会永远处于它的原始状态之中。接下来我就要考察和比较各种使人类理性得以完善并因此损害人类的不同的偶然因素。这些因素在使一个人变得可群居的同时又使之变得微不足道，并且最终将人类和世界从一个如此遥远的境界拉到我们现在的环境之中。”[209]

这种偶然性证实关于第二起源的解释是几乎不可能的，第二起源作为起源的丧失最终将成为起源本身。换言之，偶然性表明关于任何一种开端的追忆、确认和构思都是不可能的。我们可以在勒鲁瓦-古兰的古生物学的科学性极强的论述中发现同样的困难。在卢梭看来，第二起源只能来自天意的巧合，这一论断不仅被后来的科学研究所动摇，而且一直无法摆脱时间这个“古老得可怕”的问题的困扰。一直根深蒂固地在哲学论述中占主导地位的人类学先验论受到了来自古生物学的根本冲击：“人性可能从来就不存在”，“或许我们已经不属于人类”。这就是勒鲁瓦-古兰在《手势和语言》一书中告诫我们不可忽视

的可能性。

卢梭关于起源问题的描述从反面向我们揭示：一切人们习以为常地认为是人类之本的东西都直接地、不可避免地和非人本的因素相关联，即“补缺”、代具的使用和人的外在化，在这种非人本的条件下，没有任何东西是直接在手下的，一切都被间接化、器具化、技术化了，也就是说失去了原始的平衡。这个非人本的过程，导致如今的非人或超人的境地，它把人和一直被当作人之为人的因素剥离（语言、劳动、社会、理性、爱情、欲望及其结果，甚至包括某种死亡意识和时间关系：这最后一点尤其值得我们在下面作专门的讨论）。在这个过程中，人的潜在力量的实在化或“现实化”似乎也就是人的非实在化，人消失在一种不再属于自己的变化运动中。从这个角度看，卢梭并没有错，相反，他几乎是正确的，他的描述向我们展示了这样一个困难：如果试图在同一个范畴中同时思考技术（的“起源”）和人（的“起源”）、技术学和人类学，就必须首先聚合两类不同的观点。如果说时间真的以技术为根本性的背景（也即无起源的背景），那么这里提出的任务就是把存在和时间的关系问题作为技术学（技术的逻格斯）的问题来思考。

第三章　谁？什么？人的发明

1.人的相关差异（différance）

人的发明：这个判断并不令人满意，它的所有格含糊不清，可以派生出两个问题：“谁”或“什么”发明？“谁”或“什么”被发明？发明这个动词所对应的主语和宾语的含糊，实际上体现了发明这个动词本身在这个判断中的模糊。

联系“谁”和“什么”的是发明。表面上看，“谁”和“什么”各自都有特定的含义：人和技术。但是，所有格的模糊迫使我们不得不疑问：“谁”是否指技术？“什么”是否指人？或者，我们是否应该摆脱并超越“谁”和“什么”之间的一切差异？

为了深入这个问题的实质，我们必须研究由东非人向新人的过渡，即人化的过程。这个大脑皮层的分裂过程和石器随着石制工具的技术的漫长进化和演变的过程是一致的。石器技术的进化是如此缓慢——它以“遗传变异”的节奏发展——以至我们难以想像人是这个技术进化的发明者和操作者。相反，我们可以由此假定人在这个进化中被逐渐发明。

这种作为制造者、构件者——而非设计者——的存在的出现，起始于神经系统的进化过程。但是，一方面，技术已不属于严格意义上的动物学现象：即使最古老的技术进化也不受“遗传序列”的控制；另一方面，自新人以降，神经系统的进化过程完全在纯粹技术进化的模式中展开，因为，从遗传学的意义上说，新人以后，人类的大脑皮层的组织已经基本定型。如何理解这第二次分裂？在“起源”的最初两次冲击之间，究竟发生了什么？这种现象提出了怎样的后生成学的问题？

我们首先要问：大脑皮层分裂在坚硬的石器中具有怎样的投影？什么可塑性使得大脑对应矿物质的裂变？石器作为大脑的镜子，它的最初形式是什么？接下来我们还要问：从生命的一般历史角度看，人类大脑皮层进化的完成意味着什么？它是否表明生命进化沿着生命以外的方式继续？这就是技术史（包括石器史）所要探讨的问题。技术史同时也就是人类史。由此我们将提出“后种系生成”[210]这个奇特的概念。

通过这项研究，我们将探讨东非人向新人过渡所提供的思考时间性的可能性，并试图指出，我们的最根本的问题是关于一切时间关系的技术根源的问题——这个技术的根本性在我们当代的技术背景中，特别地体现在速度现象中。勒鲁瓦-古兰认为，一切制造行为，包括最初的石器制造在内，都是一种超前预见行为，他以此作题，引导出时间的问题。

我们研究的是这样一种过渡：即在我们所说的人类当中过渡。也就是说：如果人类有一个起源，那么我们所要研究的就是人类的“诞

生”。为什么要研究人类的“诞生”？首先是因为，自黑格尔以来，哲学不断地探讨人类的终结[211]。即使现在流行的重建黑格尔以前关于人的思想的企图，也摆脱不了关于人类的终结的思想的支配：人们仅仅在回答这个问题，并且没有加入丝毫新的内容。然而，探讨终结就不可能不探讨起源，同样，探讨死亡就是探讨诞生的一面镜子。提出人类诞生的问题，实际上就是提出“死亡的诞生”或人与死亡的关系问题。不过我们将试图探讨的，与其说是和终结相关的人类的诞生，不如说是人类的发明，甚至可以说是人类的构造，人类的雏形设计；换言之，在人类学范围之外来探讨人类诞生的问题。这样我们就得严肃地对待勒鲁瓦-古兰提出的假设：“或许我们已经不属于人类”。因为，虽然没有任何证据证明我们所说的人今天已经终结，但是，我们无论如何都可以确信，一切事物有始有终的原则。自达尔文以来，我们已经知道，人——如果人存在的话——曾经有一个开端，尽管我们尚未弄清人是如何开端的。也正因为如此，认识人将如何终结也是十分困难的。然而，尽管我们无法理解人如何终结，这并不能否认人有始有终的事实，甚至不能否认人已经终结。

从勒鲁瓦-古兰的观点出发所做的分析研究，使我们能够围绕相关差异这个概念同德里达对话，他用这个概念来描述生命的过程，人是这个过程的一种特殊现象，然而人仅仅是一种特殊现象而已。这里涉及的问题，并非要抽去人类生存范畴的一切特征，而是要从根本上动摇把人性和动物性区分开的界线。我们在此遇到的困难，至少可以和使拼音线性文字的特权相对化的困难相比拟，我们将在第二卷中讨论这个问题。在此，我们将用另外一套概念体系来展开同样的逻辑推理：1、假如由黑格尔和卢梭赋予线性文字的特权属于逻格斯中心论；2、假如形而上学是逻格斯中心论，或反之，假如逻格斯中心论就是形而上学；3、假如形而上学就是人本主义，或反之，假如人本主义就是形而上学；4、那么，人本主义就是逻格斯中心论。赋予拼音文字以特权，就是赋予人以特权。无论哲学如何解释，“拼音-逻格斯中心论”实质上就是“人-逻格斯中心论”。把话语和文字相对立，也就是把人和动物、人和技术相对立。但是值得注意的是，文码[212]学“不应当成为一门人文科学，因为它首先把人的名称问题作为自己

特有的问题提出”[213]。文码学是怎样提出这个问题的？它对人（或人的同一体）提出疑问，并提出了相关差异的概念。这个概念所涉及的，无非就是生命的历史。如果说文码学探讨的是拼写现象，并由此探讨人类的名称，那么相关差异的概念的建立是这个探讨所不可缺少的。这个概念直接和勒鲁瓦-古兰的古生物学理论相关，因为，勒鲁瓦-古兰的学说不仅仅以“简单的一般拼写的可能性”来描述“人的同一体或人类的奇遇”，而且它尤其把人类“作为生命历史——即我们在此所说的相关差异历史——的一个环节，即文码历史的一个环节”。不仅如此，文码学同时还需要借助于程序的概念。

“要从控制论的意义上来理解程序的概念，然而要想使控制论变得明白易懂，就只能从纹迹的各种可能性的历史出发，并把这种历史作为前摄和滞留的双重运动的统一体。这种双重运动远远超出了‘意向意识’的可能性。意向意识使文码以现有的面目呈现（呈现在新的非现在性的结构中），并无疑使狭义的文字体系的产生成为可能。”

文码不仅确定生物各层次的结构，而且也确定生命在生物之外、以不同于生命的方式延续的结构，文码涉及的范围“从‘遗传基因’直至服从逻格斯和智人的拼音文字”。德里达要求以勒鲁瓦-古兰描述的“记忆解放”为出发点来认识文码，“记忆解放”即是“纹迹不断扩大的、并总是已经开始的外化过程，纹迹在从‘本能行为’的基本程序到电子文件和阅读机器的范围内，扩展了相关差异和保存相关差异的可能性”[214]。换言之，勒鲁瓦-古兰的人类学必须放在本质上非人类中心的概念中来思考，它不把人们习以为常的人性和动物性的区分视作现成的论据。德里达的相关差异性思想实际上就是关于生命的一般性历史，即关于文码的一般性历史。他把这个思想建筑在人性和动物性都具有的程序这个概念之上。文码比人类特有的字符更古老，没有文码就没有字符。相关差异的概念体现的对立统一就是要对人和动物、自然和文化之间的对立提出疑问。“意向意识”的可能性的根源比人类更古老，它使“文码以现有形式”呈现。接下来的问题就是要确定“文码以现有形式呈现”的条件，以及这个呈现给生命或文码的一般性历史带来的后果。这将是我们要探讨的课题。文码的历史也就是电子文件和阅读机器的历史：即技术的历史——人的发明就是技术。技术发明

人，人也发明技术，二者互为主体和客体。技术既是发明者，也是被发明者。这个假设彻底推翻了自柏拉图以来，直至海德格尔、甚至海德格尔以后的关于技术的传统观念。

相关差异就是一般生命的历史，在这个历史中，相关差异产生了一种特定的形式或阶段。这个阶段使文码以现有的形式呈现——即意识的形式——成为可能。我们必须划分这个阶段。我们将要讨论的是生命历史的双重断裂：在一般性的相关差异受到的两次冲击之间发生的效应，这两次冲击都来自一种特别的相关差异。我们就用东非人和新人来命名这两次冲击。在它们之间、并通过它们发生的，就是由遗传性向非遗传性的过渡。在此，德里达参考了勒鲁瓦-古兰的两处论述[215]。我们将在本书的第二卷中，从勒鲁瓦-古兰的这些论述中，得出与德里达的观点不同的另一种结论。由遗传性向非遗传性的过渡，就是一种新型的文码/程序的产生。既然我们不能把人类建立在它自身的起源之上，那么就要指出人类从何而来。这就意味着要建立文码和程序的类型学。正如保尔·利科尔所说：文化编码和遗传编码一样，“都属于行为的‘程序’；和遗传编码一样，文化编码给生命提供模式、秩序和方向。所不同的是，文化编码滋生于遗传调节失控的领域，并且只能以对整个编码系统的整顿为代价来延伸它的有效性。一切习惯、风俗以及被黑格尔称为先于反思伦理的道德实体，就是如此取代遗传编码的”[216]。

问题的实质就是探讨这种取代或过渡的极其矛盾的可能性：它涉及的是关于一个绝对的过去和一个无从设想的现在的不可思议的难题，恰如利科尔所说：这个问题是一个无底深渊，是一个崩塌。第一个死亡的人，或者说第一个“被认作死亡”的人，就是存在于第一个现在之中的人，它第一次经历了过去、现在和将来的时间性：一个从未曾经是现在的过去产生了一个永远不可能成为过去的现在的现在。我们将在勒鲁瓦-古兰的论述中再次从外在化的矛盾性的形式中遇到这个难题。我们也将看到，古生物学怎样用另一种方式提出时间的问题。相关差异的概念以及相关差异之内断裂的概念就是“设想”这种过渡的尝试。

“相关差异”同时包含“差异”和“延迟”两个方面的意思，即时间的空间化和空间的时间化：

“Différer这个动词包含了两种似乎截然不同的意思。[……]从这层含义上看，拉丁文中的differe并不是古希腊文diapherein一词的简单直译。[……]在古希腊文diapherein所包含的意思中，没有拉丁文différe的两重含义的其中之一：即延迟的动作，计算时间、计算一项操作的力量的复合，它包括经济筹划、迂回、期限迟误、保留、再现等一系列的概念。我把它们集中表现在一个我从未用过、但却是可以进入这一概念系列的范畴，即延迟。从这个意义上说，différe就是延迟，即有意或无意地借助于一个时间上的延期和迂回，以此悬置‘欲望’的满足和实现。[……]这个延迟同样也是时间化和空间化：成为空间的时间和成为时间的空间[……]。différer的另一个意思则要通俗得多，也更容易确定：它是指不相同、其他、可区别等等。差异可以指不相同、差别，也可以指分歧、不和，然而不论是对于哪一种含义来说，差异都必须在不停的重复中积极而能动地产生一种间隔、距离，也就是产生空间性的差别。”[217]

所有这一切，首先是指一般意义上的生命：一旦有了生命，就有时间。然而德里达在引用勒鲁瓦-古兰之前这样写道：“纹迹是这样一种相关差异，它启开了生命在一般的非生命上的展示和意思，这也就是一切重复的根源。”[218]使生命在非生命上展示，这是否已经经历了断裂？是否已经脱离了纯粹的自然状态？相关差异似乎包含了一个疑点：它涉及的是生命的一般性历史，但是这个历史似乎仅仅从断裂之后才开始，这个断裂虽然不是微不足道，但它至少要比传统的人性与动物性的划分要无足轻重得多。一切问题都在于，一般性的生命的组织作为随断裂的发生而出现的生命的组织，就是死亡：在断裂之后，生命就意味着组织的死亡。相关差异的问题也就是死亡。所谓断裂之后就是指文化，“它是一种延迟-相异的自然；它是指一切不同于自然的因素：技术、法律、社会机构、自由、历史、精神等等，这些因素都可以被作为一种延迟的自然和相异的自然。即自然处于相关差异之中”[219]。

自然作为生命已经是相关差异。这里还有一个疑点，一个有待思考的过渡。问题在于认识生命在断裂之后的时间性的特征。当生命印记在非生命之中，生命的空间化、时间化、延迟、差异都通过并依赖非生命而实现，即在死亡中实现。探讨生命的展示的问题，也就是探讨我们称之为“生存”的时间关系的起源，即探讨超前。

海德格尔的此在概念的时间性的基本因素是已经在此。这个“过去”是我没有经历过的，但是它却属于我的过去，没有这一段过去，我就不可能有任何自己的过去。这种继承和传播的结构就是实际性的基础，因为传统总会掩盖只有它才能传播的起源的意思。海德格尔所谓的已经在此的前提就是：以此在为标志的生命现象把生物历史作为自身的发展，并从中形成自己的个性。生命的后生成层次并不随生物的死亡而消失，相反，它自我保存和积淀，并遗留在余生和后代中，它既像一份礼物，也像一笔债，或者说是一种命运：并不是几乎为生物决定论意义上的“编码”，而是一种包容了此在之未来的一切存在的数字。这种后生成的积淀或对往事的记忆，就是人们所说的过去，也就是我们在此所用的人的后种系发生概念的含义。这个概念是指：人的后生成各阶段的相继和相关、保留、累加和积淀，它因此和纯粹的生命概念决裂，因为在纯粹的生命中，后生成因素恰恰是不得保留的（“编码不接受任何来自经验的教训”——F.雅各布）。尽管后生成在纯粹的生命中对构成物种进化的遗传选择不能没有影响（这些问题正如胚胎学所展示的那样，必须放在表型-基因型的关系研究的视角中加以讨论，它们甚至因此而在后生成学中获得新的含义），但是，这些影响恰恰只能通过遗传的方式来传递。后种系生成还包含了这样一层意思：胚胎发育必须重新经过进化过程的所有阶段，重新通过自己借以萌芽的一切错综复杂的分支，同样，后生成也必须被重新经历一遍才能完成，这实际上也就是理念的原型（必须对这个比喻持审慎态度，因为胚胎重复概念本身也是一种比喻）。后种系生成思想肯定人类个体的同一性：说话的口音、走路的姿态、动作的力度以及个人世界独一无二性。这个概念可以成为一门关于反思的考古学的范畴。

这就是海德格尔所说的历史性。我们之所以在提出了作为一般性生命的相关差异的时间性的问题之后来讨论海德格尔，是因为他的思

想存在着两种时间的对立。一种是以技术度量的、烦忙的时间，这意味着时间的丧失；另一种是真正的时间，也就是摆脱了烦忙的技术背景的此在自身的时间。然而，如果已经存在的过去只有后生成的积淀的方式存在，那么它的可能性仅仅是因为积淀物所保证的传播完全是技术性的：技术性的非生物因有机物而生成，但是它本身仍然是无机的，这就是以工具、文字为标志的纹迹，我们将它们统称为一般器官。

人的发明这个命题的模糊性的关键就在于将“谁”和“什么”并列，既使二者相连，又使二者相分。这也就是相关差异的本质，这一概念对真-假的划分提出了怀疑。我们将在作为相关差异的自然（一般性生命）向这种相关差异的相关差异的过渡中来研究这个问题。相关差异既不是“谁”，也不是“什么”，它是二者的共同可能性，是它们之间的相互往返运动，是二者的交合。缺了“什么”，“谁”就不存在，反之亦然。相关差异在“谁”和“什么”之外，并超越二者；它使二者并列，使它们构成一种貌似对立的联体。这种二者之间的过渡是一种投影：大脑皮层在石器岩层中的投影，岩石恰似大脑原初的镜子。这种原初的投影就是“外在化”的矛盾性和非逻辑的开端，它实现于由东非人向新人过渡的几十万年之中，在这个漫长的过程中，石器开始形成，大脑皮层开始自己投影印照，这是反射的原始形式；这个过程就像是一个雕塑的造型，它慢慢地由一块大理石的模糊线条中凸现。在此，问题的矛盾性就在于：我们必须讨论所谓的外在化，然而却不存在一个先于外在的内在，内在本身也构成在外在之中。

对于勒鲁瓦-古兰来说，人类化的过程也就是在解脱（或流动）运动中实现的断裂，这种断裂的解脱确定了生命的特征。由于这种断裂骤然而至，所以外在化的过程应当从古生物学的角度来考察，由此，人类的出现实际上就是技术的出现。勒鲁瓦-古兰进一步明确指出：技术的出现以语言的出现为标志。这种外在化过程包含的运动之所以具有矛盾性，就是因为，在勒鲁瓦-古兰看来，工具——即技术——发明了人，而非相反，人发明工具。换言之：人在发明工具的同时在技术中自我发明——自我实现技术化的“外在化”。因此，人就是“发明者”：由内向外的外在化运动是不存在的。尽管如此，这个“外在

化”的运动却发明了内在，所以内在不可能先于外在而存在。内在和外在都在同一个运动中构成，这个运动同时发明了内在和外在两个方面：二者在同一个运动中相互发明，好像人的形成必须求助于技术的助产。内在和外在是同一的，在内也即在外，因为人（内在）本质上是由工具（外在）确定的。但是，这个双重构造同时也是内在和外在的对立——或者产生一种连续性的假象。这种假象从何而来？我们将在下一部分中看到，它来自一个根本性的遗忘，即爱比米修斯的过失：后觉和过迟。这一遗忘仅仅在普罗米修斯的超前预见死亡的忧虑中才有意义。这个超前的忧虑是指：以工具为代表的已经在此的实际性对于来到世界的人来说就是一个终结：“为死而存在”是普罗米修斯的先觉结构，对这个结构而言，烦忙并不是简单地掩盖本真。这就是时间的问题。

勒鲁瓦-古兰试图通过把东非人的技术仍然划归动物学的范畴的方法来化解这个矛盾。然而，东非人已经不再是动物，否则就无外在化可言。正因为如此，在东非人和新人之间，存在着一个中间阶段，一方面，东非人已经成为人，另一方面，新人开始了我们现代人的特征——当然，我们是否仍然具有这种人的特征，这是另一个问题。这种划分动摇了人的同一性。大脑皮层形成于东非人和新人之间，在新人之后，大脑的进化就终结了。也正是在这个期间，形成了皮层和岩层、生物和无机物的耦合。这种耦合造就了双重可塑性。矿物固体塑造“精神性”的、非矿物的流体，并由此而塑造自己（“精神性”的流体仍然是一种物质，它是物质的一种相关差异的存在形式）。这种耦合的效应仍然是遗传性的，但是它已经开始受后生成法则支配，属于后种系生成的范畴，这就是说，后生成的效应通过石器为载体而得以保存。石器是第一次反射的记忆，是大脑的第一面镜子。

在人类化——即大脑皮层形成——的开端，后种系生成的标向是石器，因为它保存了后生成的要素。大脑皮层形成的过程就如同是对这个保存的反射，而这个保存本身已经是对后生成因素的反射。

2.一切从脚开始

卢梭的哲学人类学从属于经验论和先验论对立的范畴，勒鲁瓦-古兰恰恰是对这一对立提出怀疑。然而他越是将技术的趋势深深地植根于最古远的动物性动力之中，并试图以此来化解从中产生的矛盾，他就越是陷进更深的矛盾之中。他的思想还是在作为死亡学或时间性的技术学面前手足无措，所以，这个思想最终无法避免难以解释的、或神话般的第二起源的格式。

在强调了人类很早就显示出对起源问题的关切之后，勒鲁瓦-古兰在对卢梭的批判中展示了自己的思想实质。假定原始人和我们现在看到的人一样，“双脚行走，两手做事”，所不同的是，原始人赤手空拳、一丝不挂，这是一个十分浅显的看法。这个看法属于“唯脑论”，它假定一切“终结”从起源就已经确定，它无视变化的作用。因此，技术性本身和原始的属性是格格不入的，它只能在沉沦之后降临。自然状态下的人是瞬即形成的，而且一旦形成就没有变化。它先于文化、先于差异化的自然、先于技术，所以它的本质不是历史性的。勒鲁瓦-古兰所要指出的恰恰相反：首先，他在站立的骨骼结构、技术、语言和社会等因素之间建立了本质的联系；其次，他把技术作为一个特殊的动物性现实加以考察。

但是勒鲁瓦-古兰并未解决卢梭理论自身的疑点，这就是起源问题的双重性：既要肯定先验的第一起源，又不得不使之通过第二起源来实现。勒鲁瓦-古兰并没有对这种先验的第一起源的必然性给予批判，他甚至未予论及，这当然不是一个简单的疏忽。他从未正面回答造成这个必然性的疑难，仅对它做了改头换面的重复。尽管如此，他还是为我们能够摆脱人类中心论的圈子、从时间问题的角度来理解技术的动力突破了缺口，并且，我们由此可以通过无机物的有机化得以发展和保存的记忆的角度，来把握时间性的构成问题。在卢梭那里，以直接在手边为标志的第一起源，现在成了一种根本性的远离、能动操作的新形式和外在化的过程，这也就意味着缺乏一个绝对的起源，可确定的开端的可能性本身成了问题。勒鲁瓦-古兰的思想为在人性之外追寻技术的差异化过程——即在生物之外追寻生命——提供了唯一的可能性。从此，变化作为潜在力量的现实化不再属于奇谈怪论，而是完全符合逻辑的。

人类并不是由一个精神的奇迹一下子降临在一个既成的肉体之上而造成的，似乎一种“心智”被嫁接在“动物“之上：人类不是猴子的后代。人类的躯体——哪怕是最原始的躯体——在功能上和猿类躯体根本不同：这是两种在进化系谱中完全不同的分支。心理植根于某种特殊的全身性的生理组织，首先是植根于某种肉体的状态，但也并不仅仅如此。

十八世纪，进化论的观点随林耐的论述而产生，同时多邦同也通过他关于“人和动物的枕骨槽位置”的研究提出了动物进化的连续性的观点。一八〇〇年，福莱尔建立了石器和人的关联的构想。一八五九年，达尔文发表《物种起源》，在这部书中，“人类现象只有在地球整体中才可能理解。在一般人的意识中，达尔文的名字通常和‘人来自猿猴’的说法连在一起”[220]。勒鲁瓦-古兰则要确立与此相反的观点。他同样可以证明猿人的解剖学特征、它的一般生理机构和运动机制都是和人类的特征一致的，比如直立行走、上半身的新的组织结构等等，这些特征都直接包含了技术性和社会性形式的逻辑的结果。人是来自一系列形变的一个根本性的心理和生理复合体，这些形变的实质性后果应当从骨骼运动机能的角度来认识，它的进化历程可以追溯到最古远的过去。

一八五六年，尼安德特人头盖骨的发现是“古生物学的决定性的一步。猿人的面目变得更加清晰，它被命名为猿人”。但是，当时的错误就在于“通过尼安德特人把我们现代人和大猩猩、黑猩猩、狒狒、长臂猿这四种最出色的灵长类直接联系在一起”[221]。考古学上决定性的进展是一九五九年发现的东非人化石。“东非人伴有石制工具，它的脑容量很小，并不具有超猿类的硕大头骨。这个事实迫使人们不得不修正人的概念”[222]。因为，这个发现的结果是确认东非人的形成并不起始于大脑，而是起始于脚，所以，在一般运动机能中（不仅包含人类学的意义，而且不可分割地包含了技术学的意义），“大脑的发展从某种意义上说是第二性的”。直立的姿态决定了上半身两个极点间的关系的新型机制：手从爬行的功能中解放出来，面部从攫取的功能中解放出来。手必不可免地要制造工具——可代换的器官，手中的工具必不可免地要导致面部语言的产生。诚然，大脑在这一层

关系中自有其作用，但并不是决定性的作用：它仅仅是整个身体机制中的一个部分，尽管这个机制的进化导致大脑皮层的形成。

直立的姿态是类人猿“面临生存问题形成的诸种方案之一，这个问题就像脊椎动物本身一样古老”。直立的姿态是作为生物进化系列的一种现象出现的，它形成了上半身手和面部的连接，这种连接的基本结果就是“属于手的工具和属于面部的语言构成了同一机制的两个极点”，而这个机制又是由一种特定的大脑组织决定的。我们试将指出，大脑的特殊性存在于它同作为后种系发生定向的外在性的唯一的耦合之中，换言之，外在即是内在的“真理”。

3.领先和落后

如果说古生物学研究导致手释放语言的结论，那么，语言就和技术性、代具性变得不可分离了：语言必须同技术和代具一起探讨，也就是说，把语言作为技术和代具，把它放在技术性和代具性的同一个起源——共同本质——上探讨。

在把关于从猿到人的变化过程的描述记入漫长的动物发展史的同时，勒鲁瓦-古兰指出：各种因素怎样从远古时代起就发生组合以至形成了独一无二的各项功能的整体系统——人。换言之，技术是怎样由骨骼中“渗透”出来的。一个完整的人奇迹般地突如其来是不可能的：技术作为人性的各种标准之综合，因而也作为人性的标准，只能从动物学的角度才能理解。当然，我们不能仅仅停留于动物学的角度，否则就会造成一些认识论的问题。勒鲁瓦-古兰基本上做到了这一点，但并非十全十美。

一般性的动物进化是从“解放”这个概念出发来把握的，手的进化及其一切后果都不过是这个一般性进化的某个现象，并且，勒鲁瓦-古兰引进了一个我们已经熟知的卢梭的重要观点：“征服空间和时间，这个人类的决定性特征，十分突出地表明了用来展示人类进化过程的动物性证据。人们似乎可以认为，能动性是人类进化最有说服力的见证。”[223]这里突出的是能动性而非理智，除非理智被作为能动性的一

种类型。人类的特性就在于置身于直接在手的条件之外的运动，这个运动带动动物的“解放”进程，“与其说大脑激发了运动适应的进程，不如说它受益于这个进程”。手下从未有过任何东西。手的解放而产生的代具性实际上就是自己置身于自己之外，也就是置身于直接在手的条件之外。如果我们继续这个“解放的进程”，这种技术组合的形成便会和它自身产生冲突。

对能动性的征服，作为一种超自然的能动性和速度，比理智更具有意义。或者说，理智不过是能动性的一种类型，不过是和空间和时间的一种特殊的关系，而空间和时间必须从速度的意义上来认识，即把时空作为速度的分解，而不是相反，把速度作为时空的联合的结果。此外，还必须分析相关差异和速度的关系：相关差异本身也是一个比时间更加根本性的时空之结。因此，我们似乎应当把相关差异作为速度问题来思考[224]。

能动化的进程就是“解放”——并继而成为“外在化”——的进程，在这个进程的终端出现了大脑皮层特殊的组织类型，它使进化获得了“超机体的意义”。这个“超机体的意义”是否就是“精神”？这里涉及的暂时仅仅是技术的发迹问题，它也就是成为外在化进程的解放，但是又必须以最远古的促成上半身结构的生物历史为起点来思考这个问题。大脑的作用只能从脊椎动物功能体系最原始的倾向中才能得以理解。如果说它的“综合协调作用是最基本的，[……]那么它是作为整个肌体组织的一员，在大脑进化和它所协调的肌体组织的进化之间，并不存在着从属关系”。

“解放”的一般性进程可以根据脊椎动物的进化划分为六个主要阶段。最早的四个阶段完成于距今三百万至二百万年之间，这一段远古的历史是理解由猿到人的进化过程的基础。在这期间，人的一般性的模式已具雏形，但并未臻于完善和稳定。这种状态和“猿人在大脑尚未达到现代人脑的水平之前，就直立行走和解放双手的早熟是大致平行的。神经系统的变化跟随身体机能的变化而来。锯齿爬行动物已经具有一个肉食动物的身躯，但是它们的大脑却只有钢笔套那么大小，空荡荡地悬在脑壳中央；两百万年之后，狗的大脑却充满了同样大小

的大脑空间”[225]。

一个功能体系一旦形成，进化就以裂变而非填补的方式继续。在填补的阶段，骨骼系统领先于神经系统，这和我们在引论中谈到的技术对社会的领先论点相似，并且，技术对社会的领先是骨骼对神经的领先的变移。好像生命就是各种不同的领先和落后的结构模式的交替继续，因为，生命就是在各种不同的方式中延续。这些领先和落后交替的过程，就产生了各类差异的因素。

陆生哺乳动物似乎趋向生理系统的完全稳定平衡以及生理机制的高度分工，也就是西蒙栋称为生物官能超常的现象。相反，用前肢攫取的动物则趋向越来越宽泛的功能的不确实性，它们因此为后来人类特有的技术性提供了前提条件。在我们稍后所作的关于普罗米修斯神话的解释中，对不确定性范畴的解释将导致形成不确定的动力这个纯粹哲学的概念。

4.骨骼、工具和大脑

工具的出现完成了人类特有的不确定性这个外在化的过程，这个现象应当放到和大脑皮层各区域的特殊组织的关系之中，这个特殊的组织可以启示联结手和中枢神经系统的辩证关系：在非专业化和大脑皮层区域的发展之间存在着直接的联系。

一旦生命个体开始了外在化的进程，它的躯体就不仅仅为躯体了：这个躯体随自己的工具而运作。要理解原始的人类体系，就必须同时考察骨骼、中枢神经系统和工具。

这里提出的一系列假设，重新勾划了远古人类三个主要阶段之间的过渡：南方古猿，旧人，新人，大脑皮层的扇面就是在这三个阶段中展开的。南方古猿已经属于人类，它们的特征与其说仍然保持着猿猴的面部，不如说具有特定的不符合惯常人类定义的脑容量。“我们曾经几乎可以接受一切，但是不能接受人起始于脚的观点”。虽然南方古猿的微小的脑容量确证了大脑进化的“落后”，但是与上半身两个极点构成的新型机体组织对应的是一种和猿类根本不同的大脑组织。

如果说这种存在确实是人的话，则它又不具备我们通常赋予“人性”的所有属性。和其他人类相比，它首先是纯粹自然的人。我们是否还要揭示通常所说的“人性”的含义？在这个处于“起源”状态的人身上，我们是否可以得出“人的本性”就在于人的技术性——非自然化——的结论？

旧人是否已经属于人类，这仍是一个令人困惑的问题。“它们面部大而外凸，脑壳比现代人的脑壳小得多”[226]。最后，虽然尼安德特人的脑容量和现代人的脑容量大致相同，但是，“各部分之间的比例和我们不同，它们的脑壳枕骨部分庞大，而前额则狭窄并且很低”。

决定性的问题就在于，发生在骨骼组织趋向稳定之后，大脑皮层扇面的展开。如果说制造的技术性起源于攫取行为，那么在攫取动物的大脑组织皮层中已经包含了“技术”的区域[227]。尽管如此，技术性作为外在化的进程包含了手和面部的有机联系——即手势和语言的有机联系，这种联系要求一种二者共同的功能，也就是“联合区域”，从而重新整合大脑皮层各区域之间的联系。在大脑皮层中，手和脸部的段带是连接在一起的。这种上半身动力区域间的协调现象已经被神经外科的实验所证明。这些实验表明，“整合大脑皮层中面部和双手运动的区域共同参与声音符号和图案符号的建立”[228]。德里达由此得出关于文码学的结论，这就是比手和脸的双关区域更原始的、也比联合区域的形成更原始的原始纹迹的概念。他由此出发，将整个外在化过程从相关差异的意义上重新解释[229]。

在此，人的同一体是极其细微的：在从南方古猿到智人的生命现象中，唯一恒定的因素就是技术性。技术的因素在最初非自然的原动力的推动下，不断发生形变，这个形变的轨迹贯穿了人类早期几百万年的发展过程。人类的连续性就在于成为“外在化进程”的“解放”的恒定性，当然，至今为止，没有任何事实可以保证或要求这种必然性在将来的发展中永恒常在。

这种技术逻辑的连续性同时还意味着：大脑皮层组织根据技术动作的发展——即外在化的进程——必然会导致语言的出现。语言的可

能性应该从东非人时代就开始了。

大脑皮层组织的问题已经确立在它应有的意义之上，但是在从工具的角度作对人类早期发展的三个阶段比较分析之前，我们还必须解决一种特别因素（动物的因素）的归类问题。这类因素显然不能被作为生物，不能归于解剖意义上的肌体的一部分，但它对于其动物学的定义则又是本质性的，作为一个自身具有形态发生运动的元素，它从一开始就和成为“外在化”进程的动物学意义上的“解放”是一致的。那么，技术应当从什么样的科学范畴来把握呢？动物学、社会学、还是另外一种全新的学科？这个困难是勒鲁瓦-古兰不久便做出退缩的核心原因，并使他不得不重新修复关于第二起源的发明的观念。

手以及手中的物体向手的范围以外投射，这种现象在南方古猿的阶段首先体现为一种“真正解剖学意义上的结果，这对于一种完全失去尖爪利齿的存在来说，是唯一的出路”[230]。只有在关于技术的最初的动物学意义的理解基础之上，才可能提出技术的自治性和它特有的种系运动的问题。但是在此，技术尚未获得这种独立性，而且在勒鲁瓦-古兰的下文中，人们也不能十分清晰地分辨使之独立的因素。

“我们达到这样一个概念：工具是人类身体和大脑的真正分泌物”。身体和大脑都是由这个工具来定义的，并与之不可分割。把二者分割开是人为的，我们必须像研究生物机体的进化一样来研究技术及其进化。进化中的技术既是无机的被动物体，也是这种物体的有机化。这个有机化过程必须服从和机体同样的条件限制。由此展开的关于技术的动物学或种系学的观点是《人与物质》一书的理论的继续。

5.“技术意识”与超前

以工具为起点的分析，通过属于东非人鹅卵石文化的鹅卵石碎片得到具体证实。如果说工具制造的“模板”一点一滴地在越来越快的上升运动中进化，这是因为，和遗传程序进程相比，工具进化是一种作为解放的外在化进程。“技术意识”的论点必须从这个角度，也就是对南方古猿工具“模板”认可的基础上来论证。但是，从南方古猿开始直

至尼安德特人，“模板”进化是如此缓慢，以至它们似乎仍然是由制造工具的个体的神经系统的特征——即遗传特征——决定的，似乎技术相对于生命尚未形成完全的自治：在几百万年中，原始人的劳动“与人本身是一体化的，就好比它和人类的脑壳形状连接在一起”[231]。虽然技术意识尚未形成“创造性意识”，这就是说它尚未成为我们现在通常所说的意识，但是它并不简单地等同于制造工具的动物个体的自动行为和程序化的遗传过程，也就是说，超前已经存在。“技术意识”就是指没有创造意识的超前。超前即是在不受生物程序制约的条件下实现的可能性。然而，虽然“外在化”进程必须以超前为前提，它同时也显得在动物性机制中根深蒂固，以至一直受个体的神经生物特性制约。一旦这种生物制约完全停止对技术进化的作用，勒鲁瓦-古兰便引进了一个精神性的概念：第二起源。

人类的形成是否有一个清晰可辨的临界点？这个疑问同时也动摇了人和动物之间的界线。这个立场其实和卢梭的最初起源的虚构并无天壤之别，但是它却致使勒鲁瓦-古兰将这个疑难问题移向第二起源，因为他把原始的技术物体的动力划归大脑皮层的机制。

我们在此面临的过渡问题既不属于人类学，也不属于技术学。但是它牵涉到超前：问题的实质既非在人也非在技术，而是将二者从根本上连接在一起的新型关系，这就是时间——“文码学在现有形式中”的呈现；或者说，是相关差异在一种新型关系中的区别和延迟，也即双重相关差异。但是，“文码学在现有形式”中的呈现是否和相关差异的双重化相吻合？或者它是否出现得更晚？

在从东非人到尼安德特人这一段早期原始时代，人类演变进程的实质在于大脑皮层扇面的展开，它的直接标志就是工具形状的进化。这个特点表明，当时的技术动力还深深地停留在生物性的阶段。但是，这一时代需要“技术意识”——超前——的假设，这样才可能同关于自东非人就完成的裂变（外在化）的假设保持一致。超前这个范畴导致了技术意识和精神理智的对立，并因此触及原始人类的死亡问题。

鹅卵石碎块只能向我们展示一个动作（将石块以九十度角劈开）。这个动作不仅造成了一个削切面，而且还对应着一个技术意识。随着旧人模板的出现，这个动作和其他动作联成一体。“这种联体并不是一个简单的动作复合，因为它要求个体对技术操作过程有相当程度的预见”。超前已经在“较低的程度”上存在于第一个动作之中。但是，“预见程度”指什么？一旦产生超前，无论其“数量”多少，它是否已经实现了一种质的飞跃？而且在度量这一飞跃之前，是否首先应该对它进行描述？如果一件事物可供度量，那么首先应当知道这个被度量之物是什么。

一个动作之所以成为动作就是因为它受超前的支配，是因为它只能是超前的动作；要有动作，就必须有工具、人为的记忆、代具等身体之外并构成身体所在的世界的因素。没有这个向外的过渡、走出自我，没有人的外向异化以及“外在化”的记忆，就不可能有超前和时间。问题就出在“外在化”这个词的模糊性，以及它直接包藏的历时性、逻辑性或存在论的先后、因果推理：如果我们可以谈论外在化，这就意味着有一个先于外在的内在。然而，这个内在却不可能脱离外在而存在：因此，这里所讨论的问题，既非内在，也非外在，而是一个根本性的复合体，在这个复合体中，两个因素不是相互对立，而是相互依附（构成于同一个运动之中），没有先后本末之分，起源的意思是二者同时产生，同时到来——其实，二者是同一起源在不同视角的反映。我们在稍后的章节中，将这种结构称为爱比米修斯复合。我们将会看到，对西蒙栋来说，这是一种传导关系。“代具”并不取代任何东西，它并不代替某个先于它存在、而后又丧失的肌体器官。它的实质是加入。通过“代具”的概念，我们要说明两个方面的含义：

——放在前面，或者说空间化（即偏离）；

——提前放置，即已经存在（过去存在）和超前（预见），也就是说时间化。

代具不是人体的一个简单延伸，它构成“人类”的身体，它不是人的一种“手段”或“方法”，而是人的目的。在此不要忘记，人的目的的

另一个含义，即“人的终结”。

我们所说的“内在”无论怎样还是包含了力量的问题，它的“外在化”体现为行动。根据亚里士多德的思想，“内在”就是“外在”的真理，是唯一的真理。“内在”似乎只是一种对外在化的等待、召唤或允诺——外在化的趋势。等待无疑就是投射未来和超前。在此，过去、现在和未来之间的张弛的时间问题实际上就是这样一种循环：工具即是超前的结果——外在化，同时也是超前的条件，超前本身又体现为外在化的根本性的内在化。外在化作为一种构成超前的背景的行为，作为一种动作，它同时也就是一种回忆，即反射，如同回到自我感受的自我。但是，这种反射似乎不能从和现有形式中的文码关系的意义上来确定。

超前以及一切在外在化进程中必需的超前条件，自南方古猿起就已经具备了，它们在下一个阶段得到巩固。超前构成的开口完全符合外在化的进程：“在南方古猿时代，[……]制造一柄石斧要求在石块表面选择一个击点，由此敲落碎片后形成了石斧的切面；其次还需要加工，在原初的碎片上修一个事先预定在制造者头脑中的形状”。

超前的过程随技术的进化而逐渐精巧和复杂化，技术在此就是超前的一面镜子，它既是超前的印记，同时又是超前或时间反射的反射面，就好像人类在技术中看到自己的未来，并把自己的未来和技术维系成一体。但是在此必须区分对超前的两种不同层次的理解：我们现在对超前的分析属于第一个层次，超前的可能性出现在一个几乎静止的时间背景之中；在第二个层次上，我们要分析的就不仅仅是所谓“操作性”的超前的时间，而是一种超前本身的形式在其中改变、展开的超前时间，人也在其中变化，而且它的变化只能和技术的变化一致。所以有两种意义的超前：

——第一种超前是工具制造的条件，没有它就不可能制造工具；

——第二种超前是工具发展的条件，工具制造不仅仅在同一模板下重复，而且进化、变形、发生差异。

但是我们是否能将上述两个意义下的超前分割开？差异从何而来又因何而差异？我们虽然接受了勒鲁瓦-古兰关于器具的动物性成分的观点，并以此解释了为什么外在化进程之初发展极为缓慢，但是，这并没有取消器具模板进化如何可能的问题。如果说这个进化显然不能简单地由属于动物的“谁”——即和其他动物一样自身差异化的“谁”——来决定，那么我们就必将得出这样的结论，“什么”的进化反过来作用于“谁”，并在一定的范围内决定了“谁”本身的差异化过程：“谁”不能像其他生物那样自身差异化，它通过一种非生物的差异化来实现自身的差异（通过在死亡中的差异化实现的死亡的延期），这就是一种无机的有机化物质：“什么”。一旦器具性开始脱离动物性——几乎是动物性的，它的产生和差异化在“遗传崩溃”中调节，如果不从超前的角度出发，又怎样解释器具模板的进化呢？技术的问题就是时间的问题。

这样就自然联系到深埋在非常古老的自我保存本能中的死亡意识的显露。假如自我保存本能不发生作用、不产生差异，那么裂变的原点就是技术：严格地说，只有在产生了外在化运动和代具之后才有死亡可言。但是，只要有了外在化和代具，就必有死亡。死亡——即（对终结的）超前——必须从两个层次上加以分析。

6.技术差异化的双重起源

工具系统和骨骼结构的进化是同步的。“可以断定，在旧人时代，工具在很大程度上是特定行为的直接衍射”[232]。工具的这种特定性，即它的纯粹动物性的特征是和勒鲁瓦-古兰在第二卷中展开的观点相矛盾的：在第二卷中，他将动物（种类）群体和人类群体的种族相对立，动物群体受遗传性的特定差异化运动支配，人类群体受技术社会文化性的种族差异化运动支配。在此，特定性和我们所说的后种系发生是对立的。

两种差异化的区别就在于：在特定差异化中，决定群体记忆的是机体内在的遗传功能，而在种族差异化中，决定群体记忆的是外在的因素。特定就是指“纯粹动物性”，而种族则是指非遗传的程序，因

为，一个种族的记忆存在于个体之外，它可以独立于遗传变异而进化，因此是时间性的。然而勒鲁瓦-古兰在此所说的“特定性”的含义显然更加宽泛，所以它非但不和种族差异对立，相反，它一开始也属于人类群体的种族差异化。

关于“特定行为的直接衍射”的假设的依据是，工具模板随大脑皮层组织的进化而进化，这种进化起码还是由遗传因素共同决定的。但是皮层组织的进化本身又有可能同时受外在化运动的制约，也就是受工具的非遗传性因素的制约。这就有可能存在着某种大脑皮层和石器岩层的双重显现——二者之间的默契，这是一种超越二者的极端确定性，它表现为二者互为反射的双重相关差异化。在此，一切困难都集中在如何发掘“爱比米修斯复合”的（传导性）复合动力。所谓“很大程度”实际上就是回避或忘记这个困难，无视这个困难的意义，以致不得不重新引进精神的概念。

差异化的可能性前提就是，人类群体的记忆是“外在”的。一旦群体的记忆成为外在的，也就是说成为技术型的（在勒鲁瓦-古兰那里，技术和逻格斯、语言仅仅是一个属性的两个方面），那么，这种记忆就不再是特定的。从这个意义上所说的种族差异化，在原则上对于人类来说只能是原始性的，尽管我们对此没有任何确实的证据[233]。这是因为，语言的可能性和工具的可能性是同时产生的，而且我们不可能想像一种没有特定差异化的语言，种族的差异化可能仅仅是语言差异化的一种现象。一旦发生外在化，即使它还有原始的遗传特定性成分，人类就不再完全受遗传特定性支配，人类群体间的差异化过程开始受技术逻格斯和种族特有语言[234]的“规律”的支配，而不是受“种族规律”的支配。尽管我们可能看不见差异，尽管我们无法确定这些差异，这并不意味着它们不存在。同时，遗传的差异还在延续。问题就在于澄清这两种不同的差异之间的关系。

把种族差异作为人类相对于其他生命的一大特征的观点是不堪一驳的。如果说种族差异的本质就是地域差异，那么当今世界的非地域化现象似乎使我们面临着种族差异的消亡。所以我们认为，运用种族特有语言差异化更稳妥，它可以被用于差异的所有层次，无论是个体

还是群体（种族群体、技术群体等等），而且，它的意义不仅局限于语言的范围之内。

勒鲁瓦-古兰区分两种对立的智能：技术的和非技术的。他之所以这样做，不仅仅是因为他对超前（种族特有语言形式仅仅是超前的另一种提法）的思考遇到了困难，而且因为他在《人与物质》一书中确认，存在着某种实际的、普遍的技术原型，它们构成贯穿各种不同文化之中的整体趋势，这个趋势的实现过程和西蒙栋所说的具体化运动相似。由此，技术差异化过程就不再是种族意义上的文化现象，但是它仍然是一种文化现象，即非自然性的。这种差异化现象的根源难道不正是在于特有语言性吗？

勒鲁瓦-古兰之所以没有明确地提出由于“特定性”概念的宽泛定义而引起的问题（好像这个问题并不存在），是因为他本身又重新引进了他曾经要铲除的观点，即精神（或意识）与技术物质或技术物理的对立。他最终指出：技术进化从本质上说是动物性的；在此之外，存在着一种“非技术性的理智”，即反思和符号的理智。这种理智从何而来？为什么它在外在化所要求的超前中不起任何作用？

“工具在很大程度上是特定性行为的衍射”。在此，“很大程度”同时也表明“在一定的范围内，而又不完全如此”，但是事实上应当承认：完全不是如此。调节作为进化的外在化（差异化）进程的并不是特定性的因素，而是超前，它是所谓“很大程度”的“尺度”或极限。诚然，这种新型的进化仍然带有遗传性的后果，并仍然会反过来受这些遗传性后果的影响。但是，遗传因素已不占主导地位，勒鲁瓦-古兰用“很大程度”这个限制性表达方式来表示我们已经提出的共同确定性的概念。他之所以不愿承认人类进化已然摆脱了特定性进化的模式，是因为他拒绝把人类进化的基点放在人类的创造——即创造性“意识”——之上。

根据这种推理方式，勒鲁瓦-古兰首先认为，在原始人的行为中，超前仅仅只有一个操作性的作用，然后他又在人类进化的更高一个“层次”上，从非技术化的人身上发现“创造性意识”及其后果。就好

像他自己最终不得不承认，原始的人尚未完全成为人类，这其实就是承认原始人完全不属于人类。对于这样的推理结论，我们就不能苟同了。如果这个结论就是他怀疑人类同一性的实质，那么，我们就不能追随这个怀疑，因为其结果必然是在传统的技术和理智的对立上确立两种不同的人性。从人类不具有同一性的观点应当得出的是另一个结论：人类只能以否定的方式自我定义，技术的非人性可以使人差异化，但是不能给人以同一的确定性。这种除了虚幻以外没有其他任何同一性的特征，对应着“反射镜的一个阶段”。

两种不同的超前层次的观点致使勒鲁瓦-古兰提出，在智人之前，人类只有一种技术理智，它同反思的、个体化的、精神性的、本质上非技术性的理智相对立。所以从匠人向智人的过渡就取决于大脑皮层的发展是否越过某个临界点，这样，他又重新赋予大脑在进化中的决定性作用。这个结论和他以前对大脑决定论的批评是很不吻合的。更有甚者，如果说石器是“骨骼的延伸”，而且骨骼的进化总是优先于神经系统的进化，那么，工具就应当决定大脑的形成，而不是相反。

从东非人到尼安德特人，不仅发生了大脑皮层的差异化过程，而且也发生了石器的差异化过程：由鹅卵石碎块经石锤最后一直到尼安德特人的装缀石叶。在尼安德特人时代，发生了第二次裂变。在两次裂变之间，大脑和工具的差异化是共同产生的，它们属于同一个差异化运动。在人类形成的外在化进程中，出现了一个结构耦合的奇特过程[235]，我们称之为器具助产术。这就是“反射镜的初级阶段”，在这个阶段中，大脑皮层的差异化受工具制约，同样，工具的差异化也受大脑制约。这就是所谓反射镜的效应：在反射镜中，大脑和石器互为对方的镜子，一方在使自己成形的对方中看到自身的形象，并因此而成形。

7.器具助产术

外在化运动是指：遗传记忆及其变更同模板记忆及其变更不相吻合。当然，模板记忆会受到遗传记忆的变更的影响，这是显而易见的。但是我们并不能因此而无视另一种类型的记忆的构成。接下来的

问题是：模板记忆以什么方式储存？这个记忆是否就储存在模板的物质纹迹之中？模板是由工具构成的。工具本身往往形成于模板之前，它随着人的重复“制造”构成固定的模式，因此工具模板引导工具制造行为而不是相反。我们说原始时代大脑和工具在一种独特的结构耦合形式中相互共同确定，就是这个意思。现在需要澄清的是：原始人世代相传的模板复制是在什么样的形式中重复产生的？模板重复如何区别于遗传重复？在模板重复中，差异如何作用、如何保存？差异是怎样产生的？但是切不可误以为，由于技术在此是主导性的，就一定要从中找到特定性或动物性的因素。人类在它的外在化和进化的过程中，受差异化的因素引导，它从差异化中认识自己、实现自身的差异化，也就是说，人类在自己的差异化对象中自我发明、找到自己的形象。这种形象无异于一种幻象，就像人们通常在谈论技术时所说的那样，但是，当人们这样谈论技术时，是否把握了人性、人的同一性或非同一性，以及人的本质？尽管如此，人毫无疑问是差异化运动的执行者。

显然，外在化是一种“无意识”的过程，从这个角度看，它和动物进化过程相似，然而仅仅是相似而已。勒鲁瓦-古兰已经证实了这一点，他最终承认在这个过程中，“个体的理智[……]确实起着某些作用”。

面对这些矛盾而含糊的论述，我们不能不产生一种极其简单化的感觉，就好似只有在个体理智和动物决定性之中作出选择。我们应当提出的问题是：石器——作为一种记忆的载体——的外在化投射使怎样一种超前成为可能？超前有其各种技术性的可能性的历史，这就是反射镜的不同阶段的历史，人性在反射镜中自我观照，并因此而塑造自己的形象。时间问题的关键就在于此，这个时间必须从人为记忆的技术学问题出发来把握，人为记忆只能是始终作为已经在此的人的记忆。所谓已经在此就是时间的前提和背景，它如同我从未经历过、因此只能在留存的纹迹中捕捉的过去。这就是说，如果没有人为性记忆的载体，就不可能有已经在此，也不可能发生和时间的关系。我赖以存在的、先于我的世世代代的存在记忆，就是通过这类载体世代相传的。过去的经验和过去的后生成结果因这种载体而避免消失，这同纯

粹生物领域的遗传规则恰恰相反。后种系生成的结构使已经在此及其被现在存在同化的事实成为可能，这是对过去的记忆的征收并化为己有，是“同化”的助产术：燧石既是劳动、计划和超前的对象，同时也是保留这些经验和后生成结果的记忆的载体。时间就是技术模板的变化过程。模板的重复性超前不过是时间性的极端形式，诚然，这种形式还处于萌芽状态，而且特属于超前行为，然而超前也只有在这种形式中得以完成。毫无疑问，这尚且是一种非常初级的时间性：东非人的已经在此仅仅在于它手中的石头——它有限的世界。但是这个有限的世界已经和海德格尔所说的有限世界截然不同了。

由于勒鲁瓦-古兰忽视了这些问题的批判性特征，所以他又引进了和智人对立的匠人这个形而上学色彩十足的概念，我们在巴塔耶的思想中可以看到类似的例子[236]。这种将技术与理智对立的观点却是和勒鲁瓦-古兰在以后赋予文字的意义相矛盾的，因为他承认文字作为一种技术在思维构成中的作用。

必须开辟研究神经-技术的领域。神经-技术作为一种特殊的记忆机制的现象无疑在外在化进程中发挥作用。对于这种现象，传统的动物学和社会学都不能确切地把握：在这种现象中我们可以看到，和超前的代具相对应的是某种已经形成的神经性载体。对这个问题的重要性，既不要过高估计，也不要曲解，勒鲁瓦-古兰本人也强调了这一点。我们面临着两种可能：或者说从东非人起，人就已经形成，那么，理智和技术理智就已经产生了。这就是说东非人已经具有完整的超前行为和特有语言的差异（假如不是种族的差异），而不单单是特定性的差异（“个体理智”无非就是指这种特有语言的差异）。或者说，东非人还只是不会超前的类人猿，这就是说，它不在时间中，它从不实现自己的未来，因为它尚无未来可言。在这一点上，它和卢梭的“纯自然状态的人”是一致的。

8.三论第二起源

尼安德特人的头盖骨标志着超前能力的扩展。在此，能力的延伸或扩展是指：预见的完善程度或超前的有效率提高，而不是指“更大

量的”超前，因为是否具有超前的能力并不是一个量的问题。唯有效率才是可以度量的。具有超前的能力就是具有了可能性。这种可能性的有效性与其说取决于大脑皮层本身的组织，不如说取决于大脑皮层在石器这面镜子中的映象，因为这面镜子为大脑提供了它的有效性。勒鲁瓦-古兰以每公斤燧石包含的切口长度来度量超前的效率。

他在继续关于尼安德特人阶段的石器技术进化的描述中，揭示了超前可能性和大脑进化相关的成熟过程。这种工具模板和大脑进化相关的特点，在欧洲旧石器中期的莫斯特式的模板中显得尤为突出。这个时代的模板中，“石器的尖端凸出，至少需要六种紧密相连的操作程序，它们互为条件，要求有严格的预见性”[237]。这个预见给原材料的开发使用提供了更大的余地，因为初级的石块工具（借助一系列的中间环节）成为另一种工具的原料。

勒鲁瓦-古兰在明确了“技术理智”和大脑皮层组织的关系，并补充指出就技术理智而言，尼安德特人的神经系统和我们现代人的神经系统是一致的观点之后，引入了关于“非纯粹技术理智”的论点，而且与之相应，他也提出了不再属于“技术意识”的意识的论点[238]。那么非技术性的意识从何而来呢？它在本质上作为外在化运动的技术进化中有何意义？他本人似乎为了摆脱以往的束缚，从一开始就批判了宗教和理性思想为了解释“意识”现象做的简单化的自圆之说（奇迹的幻想同样很适合理性决定论的要求，因为它作为一种目的论将人放在进化的末端，所以，尽管人已不是依照上帝的样板的创造物，尽管人被作为“获得自身意识”及其“同自然对立的意识”的生命存在，理性决定论不仅不能解释人类的中心地位，而且使这个观点变得无法解释）。但是勒鲁瓦-古兰在此的计划是什么？他与其说要批判奇迹造人论，不如说要指出宗教之前的人类本性，这种人可能尚未完全成为人（不是现代意义的人，而是匠人）。奇迹造人说所要避免的恰恰就是这种不完全的人性，因为神学家们把人性的标准放在宗教性之中。但是无论如何，我们必须提问勒鲁瓦-古兰本人是否满足于以一种新的人为虚幻来解决人性的问题，这个虚幻就是操作和理智的对立，就是技术和精神的对立。因为这第二种“过渡”就是向“非技术理智”的过渡，勒鲁瓦-古兰毫无保留地接受了这种过渡，而且没有对它提出任何疑问：他给我

们做的一切关于技术理智的“解释”丝毫不能说明所谓“非技术理智”的产生的问题。因此，我们又面临着第二起源之谜。一旦非技术理智被认定是创造性的，那么以往对外在化运动的分析所获得的关于技术的产生的认识——即不把技术作为创造性意识的产物的结论——便荡然无存了。

卢梭的批判思想旨在揭示：人并非一种精神的奇迹加入猿类已经具备的身体条件的结果。然而随第二起源出现的是某种因素被“加入”技术的现象，这就是符号，或者说“符号的功能”，尽管人们并不知道这种功能从何而来。我们已经知道技术性的代理是怎样产生的，它不依赖于精神的因素，它不过是以其他的方法延长着进化的趋势，同时延续着植根于脊椎动物最深层的机体变形中的种系的谱系。技术无非是在第二起源之外，在独立于第二起源外加因素的条件下，继续种系的进化。所以，精神是一种完全理性的理智，是“反思的理智”，它在“简单的物质生存之外”，和完全属于动物运动的技术理智毫无关系，精神是对自我保存本能的解脱。如果说技术趋势仍然限于根本性的自然运动，那么精神就是一种真正的外在化，即走出自然的运动。

“古人类[……]向我们展示了大脑新型功能的第一次飞跃，这个飞跃不仅给技术性带来了一个平衡力量，而且也刺激了技术性。[……]反思理智的特征在于它不仅能够把握现象间的关系，而且能够向外投射这些关系的符号模式。所以，反思理智无疑是脊椎动物进化的最终成果，而且这个成果只体现于人类阶段。[……]‘无偿’的理智操作层次，一切就好像是头盖骨和前额容量的增加造成了符号能力的不断强化。”[239]

卢梭误把技术的外在化视为一种背离纯粹自然状态的运动。所谓纯粹自然的人在制造工具的过程中，并没有向自然强加任何东西，或者更确切地说，它不过是在追随纯粹自然本身的重新组织和增加的趋势。但是和卢梭一样，勒鲁瓦-古兰的匠人实际上还是动物。技术的组织不过是动物机制的继续。动物和人之间的真正距离是反思理智造成的。这种“无偿”的行为“超越了技术机能”，并且由于它摆脱了自我保存本能的恐惧，所以超越了动物性的范畴。这里有两种反射性：一种

是 技术的反射性，它完全服从生存行为；另一种是符号反射性，它排除一切支配技术进化的基本属于本能范畴的实用目的性。显然，精神只能在技术之后到来，就好像是技术的葬礼。这样一个巨大的间隔是如何跨越的？还是回到了先前的结论，这个飞跃来自大脑组织的进化的一个新阶段。

这种逻辑的缺陷同勒鲁瓦-古兰在卢梭理论中找到的漏洞同出一辙。被卢梭视为外加于自然的因素在第一起源之前已然存在：技术的外在化不过是生命运动本身的继续。然而，这个观点在“第二起源”的问题上同样适用：所谓第二起源并不存在，因为技术的差异化已经要求完全成熟的超前，这种超前既是操作性的，也是能动性的，它在南方古猿时代已经形成。这种意义上的超前只能是一种和死亡的关系，也就是说，符号理智已经存在于当时的超前行为之中。所谓反思理智并不是外加于技术理智的，它已经构成技术的背景。反思理智在我们现在所熟悉的新形式中，不过是在新的代具格局中继续——关于这些新格局的本质，我们将会论及。诚然，所有这些机制的形式必须以某种“萌发”为前提，它们就像大脑皮层的展开一样，需要“时间”，不可能一蹴而就。但是关键在于先确认超前和反思展现的临界点，然后才估计它们的“完善程度”：这个临界点无疑就是“外在化”，它不应被作为和自然的决裂，而是应当被作为生命的新型组织——生命使无机物有机化，同时也因此而自我重新组织。必须对自然作另一种解释，这就要求慎重对待那些对立的观念，尽管这是十分困难的，关于对立观念的争议不应取消不同因素的遗传。怎样想像这样一种技术进化：它没有限度和范围，虽然非常微弱，但是相对于一般模板行为而言却是十分确实的进化，因为它推动了自我保存的本能？勒鲁瓦-古兰本人在笨拙地承认“个体理智”在模板形态发生过程中具有“某种作用”的同时，实际上就涉及了这种技术进化。或许应当区别两种不同的超前：一种是为了生存而实现的超前，另一种是造成差异（或是创造性地重复某种区别）的超前。超前一定具有某种“特定”的形式。这种形式借以形成的条件就是完整意义下超前的可能性已经存在（所谓完整意义是指：造成差异，“延迟相关差异性”，作为相关差异在一般性生命之中造成的裂变，而不是和生命形式决裂）。这种超前的可能性或许还

微不足道，还处在我们可以假设的昏暗的低级阶段，但是它毕竟已经是一个差异的可能性，因此，它已经构成了“符号型”而非“生存行为型”的超前投射。由此可见，卢梭建立的可完善性的概念——他曾经因此造成如何解释在纯粹起源内部发生沉沦的疑难——要比人类学家勒鲁瓦-古兰的推理高明得多。更令人吃惊的是，勒鲁瓦-古兰居然以为可以对这个问题忽略不计，以至他在《手势和语言》的第二卷中，把外在化的继续视为真正的非实在化和倒退（比如手的退化）[240]，并同时指出这是“神经系统的外在化”。这种观点的基础就是关于文字的分析，在第一卷的最后一部分中，他已经完全将反思的实在化——即理性和哲学——与纹迹记存（技术）的线性发展联系在一起。

对符号系统的意义作出规定，这实际上就是提出死亡的问题：

“这种超出技术运动机能的活动的考古学纹迹就是审美和宗教特征的最古老的标志，我们可以把它们分为两类：标志着对死亡而作出反应的纹迹，以及标志着对异乎寻常的形式作出反应的纹迹。”[241]

人类和死亡的独一无二的、不可避免的关系发生在他人的尸体上：一个与己不同的身体正在转变为尸体，我们不能把它随便遗弃、任之腐烂。勒鲁瓦-古兰仍然把这种和死亡的关系归结于大脑皮层的发展。考古学的某些发现已经证实了人类最早的符号行为，尽管非常罕见，却是无可否认的。根据这些实证，最后的古猿“在向我们所谓的真正人类固有的思想转化”[242]，正是这些古猿向我们“展示了新世界——即符号世界——的诞生”。大脑皮层发展的这个新的参考因素并不提供任何关于符号行为的解释，而它们却揭示了一个隐蔽的事实，即智人之前的技术进化完全受动物性因素支配，因而是一个悬而未决之谜。大脑皮层发展的这个最后状态在进入一个“新世界”的同时，也进入了语言时代，它已经是我们的语言。

9.近人类的语言

早期猿人（匠人Homofaber）似乎并不一定具备死亡的意识，但是勒鲁瓦-古兰首先必须提出它们已经开口说话的假设。它们已经说

话，但是却不能超前预见自己的终结，不具备和简单的技术理智相对立的符号体系。这种论点和看法是十分奇怪的，尤其是因为勒鲁瓦-古兰本人也承认，非符号化的语言是不存在的。当他在确定第二起源的本质的时候，又不得不返回先于第二起源的“早期猿人”语言时代，他将这种语言限定为简单的技术符号组合。似乎一个符号可以仅仅是“技术性”的。

语言的问题首先是一个“神经运动机能组织和大脑预见性质”的问题。“语言问题取决于大脑而不是颌骨”[243]。这是向符号问题的回归，但是《手势和语言》，第1卷，第161页。

其意义却与以前的论述不同。勒鲁瓦-古兰在一段完全临时性的分析中，似乎和以上所论相反，发展了他在开始时肯定的观点（“话从手出”），他指出：一旦发生外在化的运动，就必然会产生符号，并重申，只要有技术就会有语言，所以技术行为和符号行为是不可分割的：

“人造就具体的工具和符号，二者服从同一类进程，或者更确切地说，它们所依靠的是大脑中同一类基本机制。这就导致我们不仅要承认语言和工具一样标志着人类的特征，而且要认识到二者是人类同一种特性的表示。”[244]

这一论断所包含的深远意义很快就被他接下来的论述所抛弃：这些符号为什么同非技术理智的符号有区别？因为它们仅仅属于“技术语言”。与“技术理智”、“技术意识”相对应，存在着一种“技术语言”：“技术的进步是和语言的技术符号的进步紧密相连的”[245]。工具和语言之间的这种“有机联系”显得如此强烈，“因此我们可以断定南方古猿和旧人已经具备了与他们的工具的水准和技术理智相应的语言”，并且，这种语言丝毫也不依赖于“非技术理智”的存在。总之，它是动物性形体进化的产物。但是正如超前一样，一切和未来的关系都直接是一种和整个未来的关系，即是和作为可能性的无限这样一种可能的未来的关系。既然如此，一种语言现象的出现，难道不直接意味着整个语言的诞生吗？技术语言难道不是勒鲁瓦-古兰所谓的反思理智

或“精神性”的成果吗？

“语言的技术符号”的含义是什么？在什么条件下“技术符号”不会必然地唤起（或者说在什么条件下它们本身不是）“非技术符号”？对勒鲁瓦-古兰来说，“技术符号”是指：一种只表达具体场景的语言（这种神话般的观点非常接近卢梭在《论语言之起源》一书中阐发的思想，而且从更广义的角度看，它和绝大多数语言哲学的遗训大同小异）。众所周知，语言只能由记号构成，它们不是简单的信号，这一点，勒鲁瓦-古兰本人也是承认的。既然如此，一个不同于信号的记号就是符号，它标志着某种一般性，一组概念，所以它总是完成的“抽象”，而不是单一而特殊的参照标记。否则，有多少需要被标记的现实对象，就会有多少记号，记号的数量就无以计数。那么语言赖以形成的一般性的抽象就不可能产生。而语言正是借助一般性的抽象，通过对有限的记号的无限性组合来命名无限的现实。一切语言从本质上说都是有限的，但是它们却能够表达不确定的和几乎是无限的现实，所以，语言必然从一开始就是一个实现抽象化和一般化的过程。“具体的语言”是一个自相矛盾的概念。勒鲁瓦-古兰的论述也不例外。必须重申，语言的产生只有以超前能力为基点才是可能的。超前能力同时也就是一种保留的能力，它的记存为保留一种持续的过去提供了可能性。正因为如此，词和工具一样，“因后来的活动而持续”。

“制造工具的创造先于使用的机会[……]，而工具则因后来的活动而持续。信号和词之间的差别也属于同类。概念的一贯性和工具的持久性虽然性质不同，但却是十分相似的。”[246]

引起大猿猴的某些行为的“物质场合”之所以永远不可能导致语言和技术，是因为这些场合总是“具体”的，未经意思扩展的突破，而语言和技术则要求一个根本性的“抽象”，即进入一种一般性的领悟，尽管这种一般性的抽象可以是非常初级和微不足道的：一个词可以被反复使用，同一个词可以指意不同的具体场合，这个简单的事实本身就说明了任何一个词都直接来自一般化的抽象[247]。（正如器具用途的范围一样，一切陈述的前提就是有一个“已经在此”，而且它始终在此。）那么怎样使这类分析同有关原始语言的两个阶段的假设一致

呢？所谓两个阶段是指：第一阶段的语言尚停留于表达“具体场合”，因此还没有进入一般性和抽象；第二阶段从尼安德特人开始，“脱离具体性的符号外在化”开始形成。面对人的同一体随外在化运动产生的破裂，我们认为，人的定义不是取决于原始的“内在”同一性，而是取决于作为差异化过程的外在劳动。但是根据勒鲁瓦-古兰的观点，这个定义尤其是指曾经存在过一种“前人类时期”的人类，它还不属于完全的人类，属于近人类，与之相对立，人类的同一性被描述为精神存在。

技术和语言的关系是根据操作序列的概念建立的，关于这一点，我们必须全文引用勒鲁瓦-古兰的一段关键性的论述，它全盘托出了以上假设：

“技术同时包括手势和工具，二者根据一种真正的句法结构有机地连环组合，这种句法结构为操作系列既提供了稳定性，也提供了灵活性。操作的句法结构源于记忆，形成于大脑和物质环境之间。如果我们继续和语言并列的分析，类似的过程比比皆是。由此我们可以在有关从鹅卵石文化到阿舍利文化的技术发展的认识的基础上，提出这样一个假设：一门语言的复杂性程度和它的词汇量是同技术的发展一致的。东非人的语言出自他们单一的技术动作系列和有限的操作连环，所以这种语言的容量仅仅比大猩猩发出的声音信号略高一筹而已，不过它已经由现成而不完全确定的符号所构成。旧人已经具备双重手势动作系列和五六种不同形状的工具，所以它们的操作连环必定相当复杂，我们可以确认的旧人时期的语言的丰富程度也相当可观，但是它很可能还局限于对具体场合的表达。[……]在尼安德特人时期，开始产生了非具体化的符号。从这个时期起，技术的概念被另一类概念超越，关于这类概念，我们如今只具备一些手工操作的例证：墓葬、颜料、奇特物品等，但是这些例证却展示了这样一个确实性：思想的运用已超出了技术的生命运动机能的领域。”[248]

我们是否能够既承认存在着现成的、并非完全确定的符号，同时又断定这些符号仅仅用于表达具体的场合？这实际上是自相矛盾的：一般化抽象（非确定性）从一开始就存在，但是它又不属于一般化抽

象，因为它尚停留在和一般性相对立的特殊性之中。二者必居其一：或者这种特殊性是作为一般性背景中的一个游离背景的特殊现象而定义的，那么一般性已经存在，语言已经是一般性的；或者简单地说，表达根本就不存在，没有具体场合，也没有特殊性。表达是一般化抽象的可能性，也就是作为理智化过程的超前。符号总是“理智的”、“一般性的”符号。仅仅具有技术性的语言的“技术符号”是不存在的——思想总是求助于“仅仅”之类的限定来回避自己的局限。不仅如此，一切操作连环的系列组合都必须以一般化为前提。

一方面是具体的技术语言，另一方面是一般的非技术的语言，这一对新的对立范畴完全顺应上述支配着有关工具制造和进化分析的狭义超前的观点，而且，它同技术性理智和反思的、精神的或个体的理智之间的对立也是一致的。一切都似乎很协调，但是正如卢梭的理论一样，它的协调必须受“几乎”或“仅仅”之类的条件副词的限制。这个协调体系的核心就是：尼安德特人时期完成了一个质的飞跃，即激发了第二起源，而第二起源的起源仅仅在于大脑。但是，这个核心的观点与其说是几乎什么也没有解释清楚，不如说是什么也没有解释。

从第二起源开始，在作为一般化抽象之可能性的精神符号活动和墓葬现象之间，有着直接的联系。这种在和死亡的关系中构成的符号同时也就是纯粹文化差异现象的萌芽。将智人和匠人对立，这实际上就是要指出猿人的贫乏的语言不包含任何特有语言的差异化，而“尼安德特人的语言则和现代人的语言相差不远了”。如果我们提出猿人的语言是依附于具体场合的非抽象语言的观点，那就意味着同时断定了这种语言的无差异性。这样一种不可能在个体化过程中自我再创造的语言，没有规则，没有任何指意的可能性，所以，这是一种无言的语言，它无所可言。它就像那些没有任何用途的工具一样，因为工具的用途本质上已经是工具制造的可能性用途的变形，而且无疑也就是工具制造的差异化因素之一。在超前的第二个层次上，语言的特有性[249]和工具进化的动力取决于同一种可能性——即在勒鲁瓦-古兰看来，“猿人”不具备的那种一般化抽象的可能性。然而所有这一切都是和《手势和语言》一书第二卷中的观点相矛盾的。

10.裂变的记忆

“群体的问题在动物性和人性的问题中占主导地位，从群体的角度看，动物和人类社会都维系于一个‘传统’实体之中，其载体既不属于本能，也不属于理智，而是在不同程度上同时属于动物和社会的因素。”

只有在提出这个群体问题之后，我们才能区分本能和理智。这就是说，构成外在化过程的裂变的实质在于记忆的一种新的组织形式，它意味着记忆的新载体的出现。

“如果说种属是动物群体的典型形式，而种族是人类群体的典型形式，那么每一个传统的实体都对应着一个特殊的记忆形式。”[250]

记忆在摆脱遗传记录的基础上继续自己的解放进程，同时也留下了裂变的烙印，这些烙印留在石块、墙壁、书本、机器、玉石等一切形式的载体之上。远可推至纹身，近则有已器具化的遗传记忆，记忆先是被无机化——或者说非能动化，然后又被重新有机化、被操作、储存、理性化，它经过电脑工业的全息记忆阶段，最终被我们称作“生物技术”的生命工程所开发利用。裂变记载了记忆，记忆也记载了裂变。裂变只能是关于裂变的记忆，只能是它所激发的纹迹的效应。

在此，记忆的问题和程序以及程序的类型的问题组合在一起：

“这个问题不能[……]被放在本能和理智的对比中，而应当从两种不同的程序类型的对比的角度来认识，一种类型[比如昆虫类]在最大限度上服从遗传的先天确定性，另一种类型属于人类，它则对应着一种表面的遗传的不确定性。”[251]

不能由此引起误解，以为程序化对于动物是决定性的，而外在化的运动则取消了程序的作用，使之成为不确定。这里必须在“新型程序”的条件下使用不确定性的概念。为了理解这个概念，首先必须区分人类以外三种不同类型的生物存在，它们呈现了三种不同等级的选

择的可能性：蚂蚁的“选择”范围比蠕虫广，而脊椎动物的“选择”范围又比蚂蚁广。每一个高等层次形成的同时，也保留了与低等层次相同的行为实体，尤其是，上述三个等级上的“选择”的可能性并非真正的选择：这里涉及的是遗传的选择，被选择的可能性先天地记载在遗传基因之中，它构成个体的潜在的记忆，躯体可塑性和生存环境的碰撞激发了整体表型的印记现象，从而使个体的潜在记忆现实化。由蠕虫到脊椎动物，记忆的“操作余地”扩大了，条件反射和训兽就是一例。脊椎动物形成了个体的记忆，并同时（根据个体的适应）记载过去的“经验”。这个“经验”受非特定的遗传基因的多重确定，并使得同一种属的不同系列具有程度不同的完善性。而所有这一切最终服从于自然选择的原则。这种本能记忆的机制在人身上也存在，因为人也是一种动物，而且“人类活动的很重要的一个部分出自本能”。

勒鲁瓦-古兰正是要在这个本能的层次——即人性构造中最初级的层次——中区分出理智，而理智的形式则要求属于两个更高层次的语言。

他把这三个层次分别定义为“特定性层次、社会种族性层次和个体性层次。在特定性层次，人类的技术性理智直接同它的神经系统的进化程度以及个体能力的遗传决定性相关。[……]在社会种族性层次，人类的理智行为呈现出独特的方式，因为它在个体和遗传特性之外，形成了一种具有高速进化特征的集体化机制。对于个体来说，社会种族的制约性和使它生来就是智人的动物制约性具有同等的重要意义。然而社会种族制约性的具体方式却有所不同。因为它在一定的条件下允许某种个体解放的可能性。

“在个体性的层次，人类也呈现出一种特征：由于大脑系统为人类提供了以符号的形式应付自身场合的可能性，所以个体甚至可以从符号的意义上来突破遗传和社会种族的制约”[252]。

上述三个层次不可分割地构成了使“人类的技术行为”成为可能的记忆实体。但是，这里还有一些问题有待澄清，如果第二个层次毫无疑问地与人的技术可能性直接相关，则第三个层次显然不是如此，它

在本质上是以符号行为为目的的：如果我们认为真正的符号是精神性的，并且以上所指的是精神性符号（第二起源），那么我们就必须承认第三个层次已不属于真正意义上的技术行为；如果相反，这里所指的是从一开始就伴随技术行为而产生的符号行为，由于“技术和语言是同一种属性（即外在化过程）的两个方面”，所以，个体层次便成为一般性的差异化运动的层次，也就是作为工具的符号层次。这种意义上的个体层次是不需要创造性意识为前提的。因为没有语言学家否认：语言操作在个体层次可以产生历时性的特殊变化（方言）；而且没有任何语言学家反对索绪尔的观点，即语言的历时性的特殊（方言）化本身不以操作语言的个体的意志为转移。

“社会种族”制约是人类群体（种族）的“新型程序”，它作为程序构成了和动物群体遗传制约类似的社会条件，但是这仅仅是一种类似而已，因为动物不可能摆脱自己的遗传制约，而人却能够——当然在一定的程度上——从社会种族的制约中解放出来。这种“新型程序”属于记忆而且通过记忆来实现，它是由解放到外在化过渡的结果。它在个体的层次使新的可能性具体化并在这些可能性充分实现之后将它们重新注入社会种族层次。这个描述方言的差异化的全过程完全取决于超前，正是由于在种族的约束与特有语言对这些约束的适应之间形成固定的关系，而且这些约束所构成的规则发生着多少来说缓慢的转变，种族文化的进化及其差异化才能得以实现：“种族和记忆之间的联系的断裂似乎是造成快速的和连续性进化的唯一方案（一个仅仅属于人类的方案）。”[253]在外在化之后，差异化过程经受了从种属层次到个体层次的本质性转移。个体除了受其动物性和来自它继承的并受其牵连的已经在此的世界的限制外，它的行为的可能性是不确定的。

“个体从诞生起就面临着它的种族所固有的传统实体及其各种表现形式，并同自己所属的社会机制展开对话。从生物的角度看，传统之于人类就如同遗传之于昆虫社会一样是不可缺少的：一个种族的生存需要常规，个体和社会的对话促成常规和进步之间的平衡，常规是群体生存不可缺少的财富的象征，进步则是个体为改善生存而实行的革新的象征。”[254]

传统在当今世界是否存在？如果传统对于生存是本质性的，我们将如何生存？我们是否应当构思一种新型的“传统”？

11.特有语言差异的无差异性

这里提出的问题涉及时间、无程序的变化、不确实因素、无预先确定的归宿的命运、决定等内容。使人区别于其他生命现象的是时间，时间性需要以外在化和代具性为前提：时间的存在仅仅是因为记忆是“人为的”，这个人为的记忆构成自从它被“悬置在种属之外”以来已经在此的过去。必须严格地理解所谓“自从”的含义：继承“人”的称号，这就是继承一切已经存在的过去，继承过去发生的一切，自从“古老得可怕”的过去开始。两种“起源”由此而来，“东非人”和“尼安德特人”两个阶段之间的差别由此而来。根据勒鲁瓦-古兰的理论，第二个阶段标志着社会的产生：

“从脑前额的扩展开始，具有人类特征的进化便带来了一个在遗传进化之外汲取源泉的技术世界。自智人起，构造一个社会化记忆的机制便主导了人类进化的一切方面的问题。”[255]

上述观点有什么可以反驳的？大致看来，无懈可击。但是如果我们从超前的角度来提出问题，那么它们就站不住脚了。超前从东非人开始就已经存在了，尽管那种超前还是在大脑进化没有完成的条件下实现的：对比和反思已经存在，不过它们所依赖的大脑和技术的条件对于我们来说还是完全陌生的——这种反思的奇特性本身提供了可感受的可能性。东非人的大脑皮层的扇面正在展开这个事实，从原则上和下列两种假设是不矛盾的：第一，原始技术的进化已经需要记忆的外在化——以语言和工具为载体；第二，这种进化已经需要一般性的符号——虽然超前的形式尚且模糊不清，但是它却是完整意义上的超前。关于技术理智和非技术理智之间的对立的观点，虽然便于描述，但却很肤浅。和勒鲁瓦-古兰提出的所谓社会化出现于大脑形成之后的观点相反，人类从东非人时代开始就已经形成社会，尽管这种社会化尚不具备我们现在所认识的形式。显然，“种族记忆被悬置在动物性种属之外”是从东非人时代开始的。否则，一切都会变得不可理解，

我们就不得不抛弃勒鲁瓦-古兰的一切假设，向卢梭回归。

这些假设的威力就在于它们在骨骼、大脑和工具之间建立的关系。它们的局限就在于没有提供认识理智——即一般性的社会技术差异化过程——的方法，理智本身也是外在化运动的直接结果。“第二起源”是不存在的，起源是完全不存在的。勒鲁瓦-古兰本人也对我们以下将要引用的论述中的两分法提出过怀疑。他认为，新人时代是前额发展的时代，大脑皮层“是人格的主要因素[……]，它在对操作、预见、清晰的意识的把握方面具有决定性的作用”。他进而指出，只有从大脑前额起决定作用开始，“人们才能提出真正人类意义上的理智和反思的概念”，这无疑是说：我们现在认识的理智和反思的概念。

“我们不能否认最早的猿人已经具有大脑前额的某些发展的可能性[……]。当我们承认，在南方古猿和旧人的时代，技术的发展大致追随脑壳的发展时，我们已经考虑到具有个体特征的创造性理智的因素。”[256]

事实上，这个“个体理智的作用”基本上被忽视了，它从来未被“考虑”，而且，在这种形式下提出的问题是不确切的：这里涉及的与其说是理智不如说是超前。个体的理智不是一个本质性的问题。尽管如此，以上论述淡化了原来在原始人类各阶段之间作的过于清晰的划分，勒鲁瓦-古兰由此出发，提出了关于最后一个阶段的基本观点，即社会的决定性作用：“随大脑发展产生的最明显的事实就是：社会相对于种属而言所取得的重要性。”[257]这句话是否指：社会在此之前并不存在？当然不是。毫无疑问，存在着一个使人类发展中的决定性因素发生转移的动力。但是要划清不同阶段之间的界线则非易事。一切都一下子产生，它们又同时发生差异。记忆这个无机物的有机化是基本的因素，它构成了第一性的动力。这个第一动力创造了其他的一切，它在自身变化的同时也改变了其他一切事物。在这样一种复合体系中，大脑的发展是无机物的有机化运动造成的世界发生根本性变化而带来的结果之一。也就是说，大脑是这种变化的有机性结果。它不是变化的原因。此外，这里所涉及的并不是一个原因的问题，而是一个推动，它带来的能动性发展渗透、占据并贯穿了工具、大脑皮层、

群体和地域等方面的发展。在这个问题上，或是选择划分界线，或是选择破解不同层次的趋势所构成的运动，这些运动是相互渗透的，缓慢而混乱的，甚至显得前后矛盾，根据这种选择的差异而形成两条不同的分析道路。

当大脑皮层形成之后，技术的差异化就完全依赖社会的差异化而不再是动物性的差异化，尽管它的发展运动和差异化过程似乎在一种动物性的变形中延续，因为它的进化具有种系发生的表象，呈现出种族特有语言的无差异性。但是事实上，技术的差异化在大脑皮层形成之前已经是社会化、时间化和一般化的。

这里我们又重新遇到了所有卢梭式的论据：理性（精神性的理智）、语言（精神性符号）、社会（种族群体）等一切历来被哲学用来定义人性的属性以前都不存在，或几乎不存在。一切都来自以后，即沉沦之后，来自跨越间隔的飞越。

12.已经在此、相关差异、后种系生成

探讨人类的诞生就是探讨死亡的诞生，这是我们在卷首就提出的论断。现在反过来考察一下这个论断的根据。

我们已经明确，这里要探讨的是“人的发明”的问题，这个模糊的命题就是我们的起点——并由此引出了相关差异的概念：相关差异是一般性的生命的历史，人的发明是这个历史展开的一种调节（技术、人为因素、命名、死亡等问题的共鸣），必须给这个阶段定性。所谓裂变就是从遗传的相关差异向非遗传的相关差异的过渡，一种“延迟的自然”。为了触及到以这种方式提出的时间问题，我们曾提前推出了后种系生成的概念。

“外在化运动的矛盾性”使我们作出了人和工具相互发明以及技术助产术的论断。根据这个论断，在人类形成之初的后种系标向就是燧石。大脑皮层的形成过程是对燧石石器中留存的经验的反射，燧石构成了一个过去，它记载了过去发生的事情。作为纹迹，经验留存本身已经是一种反射。

超前问题带来的疑问和外在化运动的矛盾性是一致的：落后同时也就是领先，在这种“后来”的结构中，我们无法断定是大脑皮层的发展决定了石器的发展还是相反。内在似乎应当先于外在，但是内在本身又由外在构造，所以外在又先于内在。除非我们断定，二者互为领先，它们不过是从两种不同的演变角度考察的同一件事物。然而不管我们从何种角度考察，外在化和内在化的运动问题总是存在的：运动从何而来？它遵循什么样的原则？

我们已经看到，在有关超前的理解中，必须区分两个层次：操作性超前和作为模板及超前形式的差异化的超前。运动的问题出现在第二个层次——当然，它已经被部分地包含在第一个层次之中：超前运动从何而来？从东非人到尼安德特人，大脑和工具共同实现差异化，它们处于同一个运动之中。这个运动就是在“外在化”中实现的一种独特的结构性耦合过程——器具助产术，“反射镜雏型”。在这个过程中，大脑皮层的差异化由工具决定，反之亦然。这就是反射镜的效应，在反射镜中，一方在另一方反观自身，从中变形和变化。这个耦合从一开始就在互导关系中构成了根本性的动力。

剩下的问题就是要为这一现象寻找一个可以接受的生物学的解释：在此必须提出一种全新的遗传选择过程的假设。经过加工的燧石的进化非但不单单由大脑的进化决定，它反过来决定了大脑形成的过程。这样一种假设意味着我们必须展开人为性选择的概念：大脑在与新环境发生的关系中产生了突变性的选择，而这种关系则是以一定的技术机制为中介的，它构成了人类的防卫和采猎系统，既推动了个体适应的过程，也推动了种系的进化。但是这个假设并不意味着既成特性在遗传中保留，尽管它可能造成此类错觉。

我们必须注重自工具产生以来出现的后生成过程的特点，即工具在制造或（和）使用工具的个体之外保存自己。（工具是一种真正的无生命而又生命化的记忆，它是定义人类机体必不可少的有机化的无机物。这种作为过去的后生成因素的标向和积累者的工具的出现，必须以大脑结构特有的后生成的可塑性为前提。）在非人为、非技术——即在没有被相关差异的相关差异性调节——的生命中，一切后生

成的积聚都随着它们的个别载体的消亡从特定的记忆中消失。在我们现在考察的情况中，生命保存和积累了这类后生成的现象。这种保存决定了一切同环境的关系，以及一切变形选择的过程——尤其是在大脑中发生的变形。由此，我们可以作出如下似乎和分子生物学规律相悖的假设：后生成因素反过来对种系的再生发生强烈的效应，并引导和制约了选择的基本影响。根据这个假设，我们可以推断个体的发展以三种记忆为基点：

——遗传记忆；

——神经记忆（后生成性）；

——技术和语言的记忆（我们将技术和语言混合在“外在化过程”之中）。

工具模板既是生产的结果，也是生产的条件。模板构成生产模板的操作系列记忆的载体，它保存了过去的后生成因素的纹迹，积累经验和教训；同时，模板也是这些操作系列传播的结果，这种传播是由原型产品的存在本身来实现的。这就是后种系生成的意义。从此，我们必须论述三种类型的记忆，这实际上就是在略加修改的基础上进一步深化勒鲁瓦-古兰提出的三个层次的假设：

——遗传记忆；

——后生成记忆；

——后种系生成记忆。

后种系生成是一种归纳式的积累，是（后）个体经验的动力和生成形态（后种系生成），它标志着在有机体和它的环境之间出现了一种新型的关系，这种关系同时也是一种新的物质类型：如果说个体是一种有机体（有机化的个体），那么在关于“谁”的问题上，它同环境（一般意义上的、有机和无机的物质）的关系是由一种有机化而又无机的物质为中介来实现的，这就是工具，它起着训导（器具）的作用，它就是“什么”。正是在这个意义下，我们说：“什么”在被“谁”发

明的同时也发明了“谁”。

13.“谁”和“什么”

遗传和后遗传的关系是具有生命历史意义的相关差异的一个方面。如果说勒鲁瓦-古兰的贡献就在于动摇了动物性和人性之间清晰的界线，那么这里的问题就在于详细阐明延迟的相关差异以及这个阐述的可能性。勒鲁瓦-古兰用来讨论这个问题的方法实际上又把他拉回到一个简单的对立，当然，这个对立被他转移到另一个同样非常传统的范畴层次：操作和理智。同样的选择（提出第二起源）也使他重新回到内在和外在、以前和以后、动物性人和精神性人等等形而上学的对立。我们提出了器具助产术的范畴，试图以此抓住并揭示不可能简单地将内在和外在对立的困惑。只有在器具助产术的范畴下，我们才可能理解，工具体系非但不取决于某种创造或主宰物质的自我意识，而且在继续一个早在断裂之前就展开的进程的同时，构成了一种新的断裂——相关差异的新机制、一种相关差异的相关差异。虽然这里的中心概念是后种系生成记忆——它既可以否认一切对立也可以描述和保留差异化现象，但是我们似乎在德里达的文码学的解构理论中找不到任何相应的概念。我们将在讨论线性文字时展开这个问题。如果离开了后种系生成记忆的概念，我们似乎就无法针对作为一般生命历史的一般性相关差异来特别确定延迟的差异，因而既不可能回答人是什么的问题，也不可能断定人不存在。“人的发明的模糊也就是发明的主语的模糊，使‘谁’和‘什么’连成一体——既将二者相联又将二者相分——的因素就是相关差异”。相关差异就是指这种双向运动、交错反射，通过反射的双向运动，“谁”和“什么”共同构成同一个现象的两个侧面。

勒鲁瓦-古兰缺乏将差异和延迟两个概念统筹兼顾的思想，所以他把技术性理智（即狭义的超前过程）和符号或“符号化能力”相对立。他认为符号是“外在于简单物质实体”的理智的成果，与符合技术运动的几乎是本能的目的性相比，符号是一种完全的解脱，它启开了死亡的意识。正如他不得不提出第二起源，以便避免分析自东非人时代就形成的“相关差异化”的新型动力，他也将死亡的意识归结于大脑发展

的一种（晚期）状态。同样的推理使他得出：死亡的意识也就是语言——和我们的语言同等的语言——的意识。然而，我们已经看到，语言问题完全属于“后种系生成”的层次。“具体的语言”或仅仅关于某一个场合的表述是不存在的，语言总是抽象的。勒鲁瓦-古兰提出的有关“猿人”的“非抽象”语言的矛盾观点，却是同他的另一个矛盾观点相吻合的，即猿人的语言没有任何种族特有语言的差异化可能（这个观点来自有关前尼安德特人工具的分析）。但是在《手势和语言》的第二卷开首，记忆的外在化（“种族”的记忆被“悬置于动物种属之外”）包含了种族特有语言的“辩证法”：“种属和记忆之间的纽带的断裂似乎成为唯一能够在个体和社会的‘交谈’中导致快速而连续进化的方法（仅仅是人类的方法）。”这种分析在加以某些修改（当然是本质性的修改）之后，可以将我们引向海德格尔式的时间问题的讨论。

我们通过古生物学有关理论的研究，提出的关于技术及其动力的问题，实际上直接涉及到关于（“为终结”的存在者）存在的分析——乃至整个哲学。海德格尔将计算的时间（非真实的度量的时间，即试图“确定不确定性”的时间）与真实的、作为同死亡的关系的时间相对立。从某种程度上说，勒鲁瓦-古兰的方法与海德格尔很相近，他把技术性和与死亡的关系（即“反思”理智）分离开来，并最终对立起来。从关于勒鲁瓦-古兰提供的理论材料的批判分析出发，我们可以相反地设想一种关于时间的生存性论证。这个论证实际上涉及的就是有时间烙印的存在者——此在或“谁”。所以，这也是一种关于存在和身体所依赖的代具性的论证。代具性是此在的已经在此部分，或者说，已经在此从本质上说是代具性（偶然性）的，它启开了存在和时间的关系，而不是使存在非自然化。人们似乎可以说，这个分析实际上同海德格尔在实际性名义下作的分析是一致的。我们在下一个部分中将试图指出：事实并非如此。

第二部分　爱比米修斯的过失

引论

在本书的第一章末尾，我们曾经提出了这样的问题：技术逻辑的动力作为时代和技术组织的推动因素，怎样同超前的——人类逻辑的——操作动力相关联？技术性是由什么构成的？换言之，从现象学的时间性出发，如何构成技术性？在上一章结尾，问题的形式发生了转换：如何从技术性出发构成时间性？“谁”的时间性是怎样形成于“什么”的切实性之中的？我们在提出这些问题时，以后种系生成概念为基础。

假如说存在着时间的原生结构，并且这个结构形成于代具（作为对终结的超前）已经在此的境域中，形成于外在化的运动中，也就是说它建立在“遗传调节的废墟”之上，并且以这个废墟为起点，那么：

1、这种和后种系结构无关的时间是无从谈起的，这种结构每一次都被已经在此——即被组成人类和技术连续时代的记忆的载体——以独特的方式翻新；这里，附加的因素也就是基本的因素，这种基本的附加性就是时间（和时间的关系或相关差异）。

2、这样的分析需要首先澄清超前的可能性（可能性的可能性）。这样的澄清即是生存分析的对象本身，它应当被作为代具性问题来解释。

这种分析方法是不可能由从人类学向现象学的骤然一跃来实现的，因为二者的基本问题不同。在此我们将要考察普罗米修斯和爱比米修斯神话的不同关联，这个神话包含了代具性（普罗米修斯——技术之神）、超前（普罗米修斯——先知之神）、死亡（普罗米修斯给人类带来的期待和对终结的忧虑和无知）、遗忘（爱比米修斯的过失）、反思或在落后和后知意义上“对存在的理解”（爱比米修斯原则

即是指通过对过去失误的反思获得的经验积累）等范畴之间的根本关系。这个神话从一开始就把“外在化”作为和死亡、超前的关系同社会化联系在一起。

第一章　普罗米修斯的肝脏

“什么？我好奇地疾声自问。

“谁？你应当这样问才对。狄奥尼索斯就是这样说的。[……]”

尼采

“存在者是一个‘谁’（生存）或者是一个‘什么’（广义的在手存在）。这两种形式的存在之间的联系是什么？”

海德格尔

1.遗忘者的遗忘

古希腊的技术神话给欧洲语言留下两个得自神的共同的概念：普罗米修斯原则和爱比米修斯原则。古希腊神话几乎是用“生存分析”的语言表述这两个概念的。当时，这种分析基本上还可以在悲剧的形式下——即在前柏拉图、前哲学和前形而上学的形式下——展开，在这样的环境中，悲剧尚可通过技术来感受（对技术的惊奇）。这个神话同形而上学是根本冲突的。我们已经在勒鲁瓦-古兰的理论中看到了类似的冲突，看到他是如何无法自圆其说，以至陷入第二起源，并不得不把外在化和社会分割，以便（从技术的动物性中）拯救精神；但是当他在区别特定性差异和种族性差异时，又将二者连接。他似乎先断定外在化先于社会化，然后又将二者合而为一。由此，他在语言和技术的关系问题上就十分模糊不清：既承认二者相互包含，但同时又招回形而上学的观点，从而提出这样的假设，认为真正（精神性）的语

言必然摆脱（技术性的）运动机能。

如果我们按照第一种假设，认为语言和技术是人类同一种属性的两个紧密相关的方面，那么勒鲁瓦-古兰的人类学就会同形而上学发生冲突，因为后者恰恰首先将逻格斯和技术、自然和规范、理智和感觉、秩序和混乱相对立：

——技术作为一种伪造行为，为一切随机性、无度、和以神自居的人类将自己的意志强加自然提供了可能；

——逻格斯作为真理的所在，也就是加在存在者原形（自然）之上的尺度。

但是，古希腊关于技术的悲剧式的理解却完全不是如此。它没有把两个世界相对立。它给死亡构造了具有积极意义的场所，即自身的界限：一方面是永生的神，另一方面是无死亡意识的生命（动物），二者之间夹着一层技术的生命，也就是死亡的生命。悲剧式的人类起源说就是在双重运动中构织出来的死亡学：这个双重运动就是爱比米修斯对普罗米修斯的重复。

爱比米修斯并非单单是一个遗忘者：即不懂得思前想后——即经验（也就是说对即将到达的、正在发生的和已经发生的事物反复咀嚼）之本——的象征；他同时也是一个被遗忘者。他被形而上学、被思想所遗忘。如果把思想本身作为一种遗忘，那么他就是遗忘的被遗忘者。每当人们谈论普罗米修斯时，总是忘记了以爱比米修斯为象征的遗忘：总是迟到的真理。值得惊奇的是，这个后觉、这个从过时的经验开始回归的象征，这个为思想本身命名的爱比米修斯原则，不仅没有在关于完结的现象学思想中占据中心地位，而且被排斥在这个思想之外。

普罗米修斯的孤家寡人的形象（比如海德格尔在《校长任职讲演》中的描述）是毫无意义的。他的存在意义仅仅在于爱比米修斯的重复，后者又同时实现了对自身的重复——1、造成过失、欠思考、愚蠢、孤僻、遗忘等等；2、沉思、总是过迟、反思、知识、智慧，

以及同回忆完全不同的另一种形象：经验。希腊语把反思的知识植根于爱比米修斯原则之上，这就是说，反思的知识存在于作为完结经验的本质的技术性中。海德格尔的生存分析在这个问题上的空白只能使我们感到震惊，同时，在我们看来这又是不可避免的。原因如下：

——一方面，分别以普罗米修斯原则和爱比米修斯原则为代表的两种形象的交合，恰当准确地提供了时间性结构的基本要素，这个时间性被描述成一种走向终结的存在；

——另一方面，二者的交合意味了它们之间的关系必不可免地扎根在技术性之中，这同把真实的时间和计算的、烦忙的时间相对立的观点是根本矛盾的。

2.死亡学：手下一无所有

以上追踪的问题到此发生了一个决定性的转变：技术学确切地成为死亡学，一切人类学的余留皆因此而被抛弃。柏拉图在以普罗塔戈拉斯命名的对话中，借普罗塔戈拉斯之口讲述了普罗米修斯和爱比米修斯的神话：

“很久以前，世界上只有众神，动物尚不存在。当命运呼唤动物生存的时刻来临，众神将土和火以及一切可以和二者融合之物掺混，在地底下塑造了各类动物。最后，在让动物见天日之前，众神委托普罗米修斯和爱比米修斯适当地分配给每一种动物一定的性能。但是爱比米修斯却要求普罗米修斯把分配的差事让给自己：‘待我分配完毕，你再来检验。’他在说服了普罗米修斯之后就着手分配。在这个过程中，他给某种动物以力量，却不给以速度；他让弱小的种类行动迅捷；有些种类获得了尖齿利爪，而对那些无此特长之类，他也想到了给它们自我保护的性能。[……]总之，分配的原则是机会均等，在他的一切设想中，他留意不让任何一个种类灭亡。

“[……]但是众所周知，爱比米修斯并不十分谨慎小心，他没有料到，当他把性能的宝库在那些无理性的动物身上浪费殆尽后，还剩下人类一无所获，他一时不知所措。就在他为难之际，普罗米修斯来检

验分配结果了。他看到其他所有的动物都适当地各获其长，唯有人赤身裸体，既无衣履也无尖齿利爪。人类走出地底迎见天日的命运就要来临。为挽救人类而操劳的普罗米修斯从赫菲斯托斯和雅典娜那里盗取了技术的创造机能和火（因为没有火就无法获得和利用技术）。就这样，他送给人类一份厚礼。人类从此获得了可用于它生命需要的理智。但是，人类尚无安邦治国的知识。这门知识由宙斯掌管[……]。从此以后，传说普罗米修斯因他为爱比米修斯补过而偷盗的行为受到处罚。

“正因为人类具备了一部分神的性能，所以，首先人类是唯一信奉众神的动物，人类建祭台、立神像；其次人类很快就会灵便地节音表言。衣食住行则是在此之后的发明。”[258]

人类的到来从一开始就是因为偏离了动物世界的平衡和安宁，这是由原始的过失而造成的偏离。在偏离之前，什么也不存在。爱比米修斯把人类遗忘，这过失是一个偶然的事件。人属于被遗忘之类。人类只有借助遗忘才能降临，它在消失中出现。

人类是双重过失——遗忘和盗窃——的产物。人类就像早产的小动物，赤裸裸，没有皮毛爪牙，它似乎来得太早，但同时也到得太迟了（所有的性能都已经分配完毕）。人类的早产使它需要政治，政治来自技术，但是人类尚不具备这个知识。这里所说的“尚不具备……”并不是指人类的产生分为两步，似乎第一个阶段是圆满的起源，然后发生沉沦。过失从起源起就存在了，所以人类才有一种原始性的缺陷，或者说是作为缺陷的起源。人类的出现只能作为消失的出现。这一切都是同时产生的。

我们只有首先参照让-皮埃尔·范尔南对赫西奥德的《神谱》和《工作与时日》的解读，才能解释普罗塔戈拉斯讲述的神话。赫西奥德的讲述启发了普罗塔戈拉斯。在《神谱》中存在着一个黄金时代，人和神同席而饮，这就意味着人类尚未降临，因为这个时代不发生任何事情，黄金时代是一个时间之前的时代，事情随时间而来。

“黄金时代没有把自然状态和文明状态对立；它抹去了二者之间

的一切差异；它把文明的食物当作大自然的产物，人无需劳作，一切都已耕种、收割、储存、烹煮，只待享用。”[259]

如果发生偏离，这不是相对于自然，而是相对于神。这也就是说，偏离涉及的是人（死）和神（不死）的关系，因此，人类起源说首先就是死亡说。人类起源只有放到神的起源之中才有意义，神的起源集中体现在奥林波斯神族和提坦神族之间的争斗，而宙斯和普罗米修斯之间的冲突，不过是这个争斗的变相和延续。人类在这个背景意义上，通过双重过失——尤其是盗火——获得神性，为不死的神设立祭台。这是面对作为生存条件的技术（它的力量也意味着人类的无能）产生的惊叹而构成的宗教。在发生过失之前，什么也没有发生。一旦出现了过失，一切又都消失了。人类及其死亡的生存条件，来自普罗米修斯在人和神共席的餐桌上作出的一个具有迷惑性的分配，这个分配损害了宙斯，有利于人类[260]。其结果一直体现在古希腊城邦的祭神典礼中：人类在消亡中，消亡内在于人类的生存条件——即死亡。一切神性都在人身上泯没并转换为它们的对立面：

“人自以为值得庆幸的好事（正如人类为宙斯赐予的‘美丽的恶’——女人——而庆幸）实际却显露出它的恶性；提坦神的后代普罗米修斯为嘲弄宙斯而设的圈套不仅反过来害了自己，而且最终落到人类的头上。普罗米修斯盗出的火虽然是有益于人类的，但是火本身也同周身渗透着可怕的诱惑力的第一个女人一样，是一件可疑的礼物。”[261]

“故事的叙述首先展示了对万事万物有先见之明的宙斯，接着刻划出宙斯在两次遭受欺骗和愚弄之后，施行惩戒直至凯旋获胜。这种叙述就是要在悲剧的形式下，逐渐向读者揭露普罗米修斯给人类的礼物的消极因素，那些不明不白的好处终究会有一日反过来打击受益者。”[262]

是神的起源中发生的争端给人的起源以意义，而人类起源论不是别的，就是死亡学：神的起源为不死的神定义，同时，它的反面也即是确定死亡的意义。

正如饮食的礼仪一样，献祭“唤起对古老的神人共餐时代的回忆，那时，神人混杂，日复一日地同吃同乐”[263]。但是我们已经指出，这个黄金时代并不是一个起源。它毋宁说是一个极限，一个无可挽回地失去的极限。或者说，这个时代是一种既被遗忘又不可遗忘的条件，因为它总是在反命题中被人类唤起、或是被投向自己的反面：神。神总是遥遥在望，既近切但又永远隔着一条鸿沟，这正是人类永恒的忧虑和无限的遗憾：

“在献祭中通过祭品而展示和延续的是横在人和神之间的距离，[……]一方面是奥林波斯神永恒不变的青春[……]，另一方面是地上的人为了成为自己而不得不承受的短暂的存在形式。”[264]

献祭使人类重新找到自己的位置：在神和兽之间，在由偏离带来的二者之间（在出现和消亡之间）。我们在此并不想重提所谓自然状态或“人性”的本来面目；沉沦并不曾发生，发生的是一个过失；同样，既不存在宇宙秩序，也不存在灾乱，只有死亡。

“对于赫西奥德来说，澄清人类存在的条件并不在于确定一种连他自己也不明白的‘人性’，而是在于通过关于献祭创立过程的讲述，揭示直接或间接地包含在祭礼中的人类属性及其所属地位的意义。”[265]

赫西奥德的神话向我们指出，为什么人类共同体的问题——这个问题在普罗塔戈拉斯讲述的神话中，成为导致赫尔梅斯被派遣的政治问题——和祭礼问题是不可分割的：政治性的共同体只有在和普罗米修斯的过失相关的原始祭礼的回忆中构成，在此，我们同样可以清晰地看到，在古希腊时代，对宗教和政治不可分割的理解是以死亡问题为基点的。死亡就是对一切起源的原始性偏离，也就是说是一种技术的偏离，是人类对神的力量的模糊的、隐蔽的、过于人化的反射。

“人和一切有生有死的动物一样[……]共处于一个与神不同的层次，偏离并外在于神界。但是和其他禽兽不同，在芸芸众生中，唯有人的存在类型包含了某种固定的标准，一种和超自然的力量的特殊关系。没有一座城邦、一种人类生活形式不通过有组织的祭礼和神的世

界发生联系并与神建立一个共同体。人类既远离神又亲近神，既被隔在神之外又和神沾亲带故，人类生存的这种模糊性，也被普罗米修斯在神的世界以其自己的方式所承担。”[266]

换言之，这种力量的双重性来自神界本身。一旦这个力量“付诸行动”（这个行动就是普罗米修斯的过失，是抵抗奥林波斯神的强大力量的失败），它就意味着一种衰落。这一点和海德格尔的生存分析所要说明的问题是相似的。祭礼唤起这个衰落，人类在奉行献祭的过程中，也确实接收了衰落：这就是普罗米修斯的失败。

普罗米修斯的失败“不仅仅使象征着把两个种类（死和不死）完全分开的行为成为祭礼；它还赋予这个分割以不可挽回的、合乎情理的衰落的特征，而每当人类通过普罗米修斯的形式实行祭供并因此而进入同超越自身的力量交流，它就必须承认这种衰落的特征的合理性”[267]。

这个衰落——死亡——就是争议“eris”（“竞争、嫉妒、争吵的精神”）的起源。争议存在于神界本身，但是在人类世界中，衰落永远使人类面临四分五裂、战争一触即发的威胁：人类处于警惕状态。这是一个共同体永远必须获得的必要政治条件。正是这个争议，使得人类的条件和神的起源相连，也正是从这一点出发，范尔南在赫西奥德著的《神谱》和《工作与时日》（后者讲述的死亡学即是伪人类起源学）之间建立联系：

“在《神谱》中，争议的悲剧通过神的中介指向人类，并最终触及人类；对于这个悲剧，《工作与时日》也给予了回应，它描述了在贝奥提亚地区赫西奥德和他的兄弟佩尔赛斯之间发生的争议。”[268]

但是，神之间的争议是清晰、单一的，它的结果也很明了（宙斯征服普罗米修斯并给予惩罚——我们还要分析这个惩罚的意义）。而人类之间的争议则是模糊不清的，正如死亡的一切特性一样，这些不纯粹的“生存”来自普罗米修斯的过失：由语言造成的复杂性和双重性同样也是政治不可缺少的属性，在政治上，作为竞争的冲突既可以成为一个共同体进取的动力，也可以使之毁于一旦。

由此我们看到普罗米修斯原则怎样确定了死亡的意义，并且它也像确定古希腊政治含义一样确定了宗教和所谓悲剧的含义：死亡就是普罗米修斯原则，自从宙斯发现被普罗米修斯作弄，“人类存在便是我们现在看见的这个样子：完全卷入双重的争斗”，一方面是积极的劳作竞争和进取，另一方面则是手足倾轧的战争（在赫西奥德和他的兄弟佩尔赛斯之间，在同一城邦的成员之间，在不同城邦之间的争斗）。令人吃惊的是，普罗米修斯神话揭示的根本起源竟然被所有近现代关于古希腊政治和宗教的哲学分析所忽略或遗忘，而范尔南则已经异常明确地证明：“如果说，与神的生活相反，人类的生活无法摆脱双重性的争议，这是因为死亡的条件在普罗米修斯和宙斯的争端中找到自身的根源和存在的依据。”[269]

普罗米修斯曾经试图作弄宙斯，结果是产生了生存的死亡条件，而人类的出现也无异于它的消亡：这就是宙斯的报复。继黄金时代而来的就是这个悲惨的时代，人类不再具有任何在手的现成物，也就是说，口中无食，永远受劳作之苦。劳作是为了赎回原始的过失，使从此深藏地腹的谷子长出地面，而谷子也如同人一样，总是会现而复没。所以，人类不得不日复一日地劳作、操作器具，直至忧染双鬓，老死方了[270]。

3.在自身之外

现在让我们回到柏拉图借普罗塔戈拉斯之口讲述的神话的第一段。首先是爱比米修斯的遗忘造成的第一个过失；接着就是普罗米修斯偷盗火种：第二个过失。由此，赤身裸体的人类现身于自己的消亡之中，人类这个提前的早熟同时也就是它永恒的落后。人类之所以暂时不具备政治艺术（这是人类弥补其原始缺陷所必不可少的，它将随人类的技术性而产生），是因为人类的生存条件取决于提坦神族和奥林波斯神族冲突的记忆，这个记忆呈现在祭礼之中，它是语言的起点。语言以及稍后产生的政治都来自分享神性的记忆，即对偷盗的记忆。从这个记忆出发，人类通过语言实现发明。

宗教、语言、政治、发明等等都不过是人类原始缺陷造成的本质

性措施。所谓本质，在此就是指偶然性、缺乏性能。政治问题或共同体问题之所以有意义，仅仅是因为它们涉及的是一个缺陷的共同体或共同体的最切近的缺陷。宗教、献祭、神坛等等，只有和起始于普罗米修斯的行为的政治问题并提才有意义。语言也是同样，只能从祭礼所拯救的意思出发获得自己的意义。

人类发明、发现、找到、“想像”并实现它想像的事物：代具、谋生之道。代具放在人的面前，这就是说：它在人之外，面对面地在外。然而，如果一个外在的东西构成它所面对的存在本身，那么这个存在就是存在于自身之外。人类的存在就是在自身之外的存在。为了补救爱比米修斯的过失，普罗米修斯赠给人类的礼物或禀赋就是：置人在自身之外。

是否可以说人类之所以能够化想像物为现实，是因为人具有理性和逻格斯——语言？或者，人类是否因为化想像物为现实——也就是上面所说的在自身之外——才具有理性和语言呢？是技术先于逻格斯还是逻格斯先于技术？抑或逻格斯和技术是否同为在自身之外存在的不同形式呢？

发现、找见、发明、想像等等在神话故事中都是一个缺陷的事实。动物（和永恒不变的存在、和神相比）已经被烙上了一个缺陷：消亡。必须把缺陷和存在联系在一起认识，即认识存在的缺陷。但是和动物获得的各种性能相对应，人的那一份就是技术，技术是代具性的，也就是说人的技术性能完全不是自然的。动物的属性属于一种天性，至少是神的善意赐赠：即宿命。而人类的那一份礼物并无善意，它是一个替代。人没有性能，所以也就没有宿命。人必须不断地发明、实现和创造自己的性能。而且这些性能一旦造就，并不一定实现人，它们与其说属于人，不如说属于技术。

普罗米修斯偷了赫菲斯托斯和雅典娜。赫菲斯托斯因追随雅典娜而成为雅典人的传种神。在此，武器、工具、战争器具起重要的作用：雅典娜借助工匠神赫菲斯托斯的一斧头，全副武装地诞生于宙斯的脑壳。此后，当雅典娜来向赫菲斯托斯订制武器时，工匠神又一次

追随了雅典娜——工匠神的精液就通过这个方式传向大地，这就构成了雅典民间神话传说的核心[271]。这个传说对我们以后的一些论点是很重要的。起源、战争、政治：一切都围绕武器而展开。“技艺的创造性”是从这二位神的器具化的手中偷来的，古希腊称此为智慧和技艺。

智慧和技艺当然离不开火，普罗米修斯盗出的火包含了智慧和技艺的双重性。人类手中的火来自神，它是一种力量，在祭礼中，人通过火的中介找到自身的位置。但火并不是人类的力量，它不是人类的财产，而毋宁说是一种驯服的力量，一旦它挣脱技术的控制，就会显露出它的暴力。在这种暴力面前，人则显得无能为力。在人手中，火又一次体现了在消亡中显现的原则[272]。

必须赋予火的作用以时间的意义：超前、忧虑、自我保存等等，这是一个由原始的双重过失引起的过失系列。火的双重性也就是死亡的“力量”的双重性的象征，它无非是起源的双重运动的效应：普罗米修斯的过失——它是人类存在的缺陷的根源——是另一个过失的重复：我们通过普罗米修斯的过失重新回到爱比米修斯的过失，而前者只能导致缺陷。

“声音”和“指意”只有在这种双重性中（祭礼的中介）才具有意义。语言（作为语言的逻格斯）借助技术（也就是借助于偷来的火和工匠技能）而产生（同样，语言也伴随着消亡而出现，它也具有双重性，语言总是可以用来指示和原来意义相反的含义）。作为宗教和政治的逻格斯（起自过失的逻格斯）就是技术，它完全是技术存在的原始性不足的结果。技术存在的技术性和不足来自技术性的神本身。神的起源中的不足之处首先体现在爱比米修斯的形象上——“它的智慧是不全面的”：它是一个不十分圣明、不完全圣明或既圣明又不圣明的神，一个事后才明白的神。

动物会消亡，人会死：二者有所不同，不同之处就体现在对神的祭拜。会死的人“分享一部分神的能力”。人类死亡的标记就在于它和神的关系：人为神建庙塑像。只有从这种特殊的关系出发，人才能获

得“发音和确切命名的技能”。在与没有理性或不具有逻格斯的动物（因为动物不分享神的能力，所以就不会模仿不死的神）分清了这一点区别之后，无从定性的人才确实地成为逻辑的存在，即（因缺陷）具备逻格斯——分享神的能力就是指通过和不死的神发生（特有）的关系来承受自己的死亡。无从定性的人之所以有语言，就是因为它被排除在特定的性能之外，因为人会死亡。人类说的只能是自己的死亡和消亡，因为神是根据死亡来定义的，而不是相反，死亡并不根据神来定义：诚然，人们有“神的概念”，但是这个概念的内容则是神的不死，死亡将神和仅仅分享一部分神的能力的人区分开，死亡在把二者分开的同时又使它们连接在一起。

在《神谱》中，普罗米修斯的第一个过失就是企图欺骗宙斯：他在分配牺牲品时，把骨头给了宙斯，把肉留给了人类。为了报复，宙斯剥夺了人类使用火的权利。接着第二个过失就是偷走宙斯为了报复而从人类那里夺取的火，宙斯又一次报复，把女人抛向人间。两次过失引来两次报复。至于爱比米修斯，他的过失在于接收了宙斯的礼品——女人，这个美丽的恶。宙斯的第二次报复就是造成性的差异，同样是这个差异，在卢梭那里则成为分歧、语言的差别和不平等的根源。差异的使者满载非自然的技巧、周身是耀眼迷人的珠光宝气，这一切也被称为kosmos。“kosmos”一词至今还用来形容化妆用品（cosmétique）。这些化妆品都出自跛足的（有缺陷的）神赫菲斯托斯之手。这个差异比其他任何差异都更加确定了（男）人（andres）的状态：在自身之外、使之枯竭。

4.出生和不确定性

这里涉及的是一个原始的双重性，从第一个动作起、在第一个动作的内部并仅此一举而形成的重复。因为不存在两个起源，或者说，根本就没有起源。有的只是原始缺陷的双重性，这个重复的举动同时也是一个契约的双重性：一个软弱的契约、一个充满了尔虞我诈、从未信守的诺言：

“使人类获得自己的身分的[在普罗米修斯和宙斯之间的]分配意味

着什么？[……]它既不是野蛮暴力的冲突的结果，也不是相互认可的结果。它既不是强加的，也不是共同商定的。[……]提坦神族和奥林波斯神族公开的针锋相对的争战，被代之以温文尔雅的对峙和表里不一、伎俩的较量。[……]这种不确定和间接化的冲突方式对应着人类在同神的关系中的不确定性，这种关系在把人类和神相联系的同时，又将二者分离开。”[273]

自从人的生存由于爱比米修斯的过失和女人联系在一起，自从人变成男人，自从出生如同死亡的反射镜一样降临，自从人“注定陷入出生和死亡的双重命运”，人类的生存就无时无刻不同这种双重性共存。劳作——技术——和性差异造成的繁殖来自同一个动作，即宙斯的报复，消亡[274]。

因女人（潘朵拉）的降临而带来的“唯一的意思”就是她带来的瓮罐，瓮罐的意思是期待（elpis）：超前和时间。换言之，这里，时间性的意义不仅仅取决于死亡，而且取决于来自性的差异的繁殖。

在赫西奥德的《神谱》中，这个期待的概念把我们引向代具性死亡的深层，这正如我们在分析勒鲁瓦-古兰的理论的最后指出的那样，死亡是一种新的程序形式——或外在化，也就是一种新的启动。这种新型程序虽然不是不可编序的，但是它至少是不确实、不确定和开放性的。这就是无宿命的超前展示的未来或延迟的相关差异。我们将在分析普罗塔戈拉斯的神话故事中重新回到这个不确定性的问题上来。显然，在此应当强调的是，赫西奥德未提及的爱比米修斯，就是在这个不确定性的问题上出现的。

“elpis”一词首先是指等待、推测、假定和预见。由此延伸，它同时包含了希望及其反面——恐惧——的意思。“elpis”曾经和宙斯为人类预备的一切邪恶一起被封闭在女人（潘朵拉）的瓮罐之中。所以“elpis”一般地被认作和邪恶同类。但是，范尔南却对这种看法提出了疑问，以下引用他的有关全文：

“‘elpis'因为没有被用来特指恐惧或信心，所以是中性的：它既可以指善，也可以指恶。这样就产生了一个问题：如果赫西奥德在

把‘elpis’同所有的邪恶一起装进（潘朵拉的）瓮罐时，把它完全等同于邪恶，并用它专指在忧虑中等待邪恶，那么为了避免混乱，他是否更应当使用‘phobos’而不是‘elpis’呢？更有甚者，如果人们把‘elpis’当作对邪恶的等待，那么‘elpis’就具有‘极恶’或‘首恶’的意思：在不幸到来之前对不幸的预感和始终在场的不幸的念头比不幸本身更可怕（普罗米修斯那不断被鹰吞食的肝脏无疑象征着这种最可怕的不幸）。然而在我们看来，‘elpis’是一个根本的不确定性的层次；无论‘elpis’是指对恶或善的等待，它从来不是坚决和肯定的。‘elpis’与其说是指预感或先知，不如说是指一种常常伴随轻信的度测，它摇摆于自高自大的幻想和谨小慎微的畏惧之间。回到赫西奥德的书中，我们认为‘elpis’在普罗米修斯原则——先见之明——中的成分一点也不比它在爱比米修斯原则——后知后觉——中少（‘elpis'实际上是二者之间的张力或结构）。普罗米修斯通过自己的悲惨遭遇代表着先知先觉的英雄形象：‘我确切地预知一切未来的现象；对于我来说，没有突如其来的恶运。’这位提坦神的后代所具备的对自身苦难的完全确实的预见，恰好构成了人类分享的‘elpis’之不确实性的反面。[……]在《被缚的普罗米修斯》[……]中，这位提坦神的后裔在列举他给人类带来的好处时说：‘我把人类从对死亡的预见中解脱出来。’当人们问他对死亡之苦有什么妙方时，他回答：‘我在人类身上永恒地放置了盲目的希望。’这里，‘elpis’所指的既不是对恶的预感，也不是对死亡的先知；相反，放在人身上的‘elpis’如同女人一样，由于它是盲目的，所以造成对先知先觉的麻痹；它不是解救死亡的妙方，因为死亡注定在人类生存之中，无方可解；但是，‘elpis’在人类灵魂深处可以平衡对死亡的意识，因为它使人类无法预见自己的死亡时刻及其到来的方式。”[275]

就这样，在人类对自己的终结总是一无所知的超前中，构成了普罗米修斯原则和爱比米修斯原则的纽结[276]，这就是人类的时间性。正如生存分析指出的那样，这种对自己的终结既有所知又无所知的特性，构成了人类行为基础的根本性条件。“elpis”因而就成为（和）不确定性（的关系）[277]，也就是（对）未来（的超前）。正因为如此，它也成为“时间的本质现象”。

5.爱比米修斯：孤僻者

承受爱比米修斯对普罗米修斯之过失的重复的过失，实际上也就是沉入动物界所没有的对死亡的根本性认知。诚然，普罗塔戈拉斯在讲述神话的开端，曾以“会死的种类”泛指会死的人类和会消亡的、非理性的动物。但是，非动物的人类在爱比米修斯的过失产生之后，不仅成为和动物一样的繁殖类，而且也构成非永生之类。人类在神和兽之间，既非神也非兽，既不属于不死类，也不属于消亡类。人类祭神、出生、指意、“作为”。期待（elpis）也就是指向死亡存在。自从生命和善被隐藏、一切恶都被伪装之后，唯有在期待中——而且必须在期待中——才能涌现技术行为，它确定了整个人性——即死亡。有行为无非就是指会死亡。行为必须从绝对无为（的相关差异）着眼来认识。走向死亡的存在，也就是出离，存在于自身之外，在等待、希望和恐惧中，塑造了人类相互间的一种存在形式，这就是集体存在，这个形式在爱比米修斯的遗忘之前是不存在的（动物只能繁殖，但不出生，它们并不“在一起”）。这就会造成一种技术狂、实际性：代具实际是一种危险，伪装的危险，伪装可以摧毁一个实际活动的集体存在赖以聚集的因素。集体存在不断地受到自身行为的威胁。动物如果不是因为人类就不会有什么实质性的危险：尽管单个动物会不断消亡，但是动物的种类是不会自行毁灭的。而人类由于其存在本身就是代具性的，所以是自行毁灭的因素。

正因为代具包含了这一层意义，所以当它们明摆在我们眼前时，不是令人畏惧就是让人着迷，它们就好像是死亡的标记：比如古希腊的厨师——同时也是屠夫和祭司——厌恶使用刀具，一旦把禽兽杀死就弃之一旁[278]；再如假腿、浸泡在杯中的假牙、上个世纪的蒸汽机车、家喻户晓的电视、现代车间里的机器人、罕有敌手的电脑国际象棋程序、翻译软件……凡此种种令人望而生畏。但是，我们又恰恰只能生活在代具之中：我的眼镜、钢笔、鞋子、记事簿、以至囊中的钱币，无一不是代具。正因为它们可怕，所以人们便视而不见。为了削弱代具的能见度，人们有一系列的障眼法。然而在所有这些措施中，首当其冲的就是体现为作为爱比米修斯的标记的盲目和积极的遗忘，

这就是技术性中的相关差异、重复（延迟的相关差异）。爱比米修斯原则就是这样一种无忧虑和基本的孤僻——它是有限的独特性和自由的根源，从这个根源出发才有可能有所作为、有所发生和过去。具有一个过去就意味着有弱点：对于一个无懈可击的事物来说，任何事情都不可能发生，它也不可能产生差异。爱比米修斯原则同时也就是思考过去的迟到的忧虑，这个反思总是在错误堆积成山的经验中姗姗来迟。无忧之后的忧虑的背景是已经在此的实际性，它总是已经存在，先于人而在。相对于这个实际的过去而言，人无论如何总是迟到一步，所以人类总是要继承自己祖先从原始的缺陷或因缺乏起源而积累的一切过失。

实际性体现于共同体生存，即由于（散居的）缺陷或（群居的）过剩而组成的共同体，实际性同时是人类的起源和威胁：由此引出了政治的问题。以上引用过的普罗塔戈拉斯关于普罗米修斯的神话讲述的下段，即是讨论政治问题。这个问题是随代具这个基础性问题而提出的。由于人的“种类”没有预定的命运、没有可供确定其本性的“性能”，所以，政治的问题实际上就是阐释的条件或普罗米修斯原则条件的问题——即死亡的条件的问题。死亡类指什么？死亡类即是一开始没有身体、不得不形成自己的身体之类，它们必须求生存，它们靠征战而不是单单靠采集狩猎以生存。在《存在与时间》中，此在也在同一种意义上带有实际性，这就是说，此在之存在并非现成给予的，此在必须求生存。求生存也就是说：它的存在即是时间——此在唯一具有的求生存的感觉、也即存在的缺陷感或必须存在感。在海德格尔那里，尤其是在他的后期著作中，存在的问题成为技术的问题。事实上，海德格尔的问题从一开始就是作为阐释问题提出的，这个问题逐渐走向（或已经变成）普罗米修斯原则的问题。但是海德格尔的生存论证及其时间问题缺乏普罗米修斯原则和爱比米修斯原则所构成的根本性意思，这一点在我们关于范尔南的有关论说的讨论中，已经很明显了。

6.“无共同体者的共同体”

由普罗塔戈拉斯讲述的普罗米修斯神话和赫西奥德版本相比，具

有一个全新的背景。政治的问题已经成熟。从哲学的角度看，语言的双重性体现在文字上，文字不仅渗透政治生活而且是它的基础，关于这一点，马塞尔·德田奈有明确的论述[279]。只有从这个新的角度看，宙斯的信使赫尔梅斯在这段神话中的出现才是可以理解的，而且城邦的概念也是从这个角度来解释公民性的。在第一部分的结尾，我们在“把动物性排除在种族记忆之外”之后，研究了勒鲁瓦-古兰认可的“社会-种族”层次和“个体层次”之间的关系[280]，根据这个研究，公民性本身就是种族语言个体化和时间的特殊处境：历史性。派遣赫尔梅斯实际上也意味着（用技术）翻开了史册。

在获得爱比米修斯的“装备”之后，“人类起初分散生活：城邦尚不存在；人类因此遭受野兽的摧残，因为人类无论如何不是野兽的对手；虽然人类可以凭自己的技术来维持生计，但是却不能以此和野兽争斗；这是因为人类尚没有政治这门技艺，而战争仅仅是政治的一个组成部分。于是人类就试着聚集、建立城邦以便拯救自己。但是当人类聚集在一起的时候，不能和睦相处，因为人们还没有管理城邦的技术。所以人类聚而又散，趋于灭绝。这时宙斯耽心人类灭绝的命运，于是派遣赫尔梅斯给人类带来尊严[公正、尊敬、羞耻——或许我们今天可以把这一些范畴统统纳入有限感之中]和正义，以此来点缀[缔造]城邦，并使之成为人类间友爱[聚集、共同体]的纽带。赫尔梅斯因此询问宙斯向人类传授正义和尊严的方法：‘我是否应当像分配其他技术一样，把这两项技术传播给人类？所谓其他技术的分配方法是：在一定数量的人中，只有一个人懂得医术，他足以医治其余不懂医术的人；其他技术也是照此分配的。那么，我是否也应当以同样的方法向人类分配正义和尊严呢？或者相反，将它们毫无区别地传播给所有的人？’宙斯的回答：‘传播给所有的人，每一个人都必须有自己的一份。如果像其他技术一样，只有一小部分人获得正义和尊严，那么城邦就不可能存在。不仅如此，你还要以我的名义，建立一项法律，处死那些不能服从尊严和正义的人，因为他们是危害城邦的病毒。’”[281]

人与人之间的纠纷便因此而生，为了控制纠纷，就必须有另一门技术，它和“其他技术”不同，因为所有的人都具有这门技术。正如文字一样，当它在古希腊得到普及之后，文字也就不再是个别专家的专

利了。诡辩派认为，不是哲学家管理城邦，而是城邦在它形成集体的运动中自己管理自己。然而，维系这个整体的因素是在羞耻心中形成的，这就是说，它形成于有限性或尊严感之中，正如它来自普罗米修斯和爱比米修斯兄弟的过失一样[282]。政治就是这门技术，它就像技术性来自神的根本特性一样，属于每一个人。所谓技术性，必须从广义上来理解，就是一种相关差异的必然，或“无共同体者的共同体”[283]的临近的终点——但这是以文字的实践运用为前提的。这实际上就是对起源的缺陷的感觉。

赫尔梅斯是众神信使，是祭奠和晦暗之神，象征着神秘和疑难、解释和转译。正是这样一位信使之神给人类带来了正义和尊严，这两种意识同时也就是两种知识：它们属于赫尔梅斯式的阐释意识或知识。由于原始的性能的缺陷，人类具有一种内在的不协调，所以，正义和尊严都需要透过这种内在的不协调性而获得一种超越的解释和转译，使之成为因缺乏共同体而组成共同体的标志。由此看来，正义和尊严的意义并非既成给予的，换言之，它们的意义本身就是缺陷——人类的共同体就是“无共同体者的共同体”，人类没有本质、没有性能。具备或获得正义和尊严——对缺陷的知识——的必要性并不是一种存在的义务，它仅仅对于那些由于投入在行为之中而必须作出决策的人才有意义。决策的处境和通向缺陷的必然性都使得人类每一次都必须在赫尔梅斯的意义下发明正义和尊严的意义。所谓赫尔梅斯的意义无疑包含了普罗米修斯原则和爱比米修斯原则。在所有西方的语言中，赫尔梅斯（Hermès）词源意味着：表达和辩术、转译和解释。普罗米修斯原则意味着：对未来——即对危险——的超前和预见，谨慎及本质性的忧虑——普罗米修斯式的人都属于提前耽忧之辈。爱比米修斯原则同样是指谨慎，一种深思熟虑的存在和智慧，但爱比米修斯却是一个“并不十分谨慎”的角色，他健忘、浑浑噩噩、孤僻和轻率：这种模棱两可的矛盾性正是偏离的间隙，在这个间隙中，思想只能在事后才发生，它总是迟到的思想；因为思想只能来自一个失败和遗忘的过去。普罗米修斯和爱比米修斯二者不可分割地构成了人类得自神赐的反思：这种反思就是“在”时间中的出离，或者说是在作为超前和相关差异的死亡状态中的出离；这是一种作为时间的反思和作为反思

的时间：就普罗米修斯原则而言它是超前，就爱比米修斯原则而言它是落后，所以人类永远不可能获得不死的神所特有的安宁。

由此可见，正义感和尊严感作为人类聚集生存的保障，就是人类因自身缺乏才能而唯一共同享有的死亡意识，死亡本身来自这个缺陷——来自人类的技术性。聚集（城邦）指决策，决策指超前：普罗米修斯原则的意义是提前，但它的真理性又在于事后或落后，也就是爱比米修斯原则，由于普罗米修斯原则同时构成了城邦的建立和毁灭的可能（即城邦的可能性和不可能性），所以，它包含的提前意义，被赫尔梅斯式阐释学（其本身又是与文字技术相关的）假定为时间性本身的前提。

7.肝脏

这里涉及的是“被缚的普罗米修斯”的意义：宙斯的巨鹰吞食着他的肝脏。奥林波斯神族的这一报复行为奠定了一种基本性的忧郁——一切虚幻、厌世情绪都由此而生。这个基本的忧郁是人类赫尔梅斯式共同体的先决条件。

“普罗米修斯在给人类送来火的同时，也确定了人类特有的食物类型。[……]正如提坦神的后裔的不断更新的肝脏所象征的那样，有生有死的人类的饥饿也会日复一日地去而又来，人类必须不断地进食以维持从此属于自己的短暂的生命。”[284]

与饥饿一样，寒冷、劳作等基本的烦恼也会日复一日地去而复来，它们不可能消失，只不过是被不断地在时间中推移，如此，未来既不可避免，也不可确定。普罗米修斯的肝白天被鹰食，夜间又重新长出，它既象征着时钟[285]——普罗米修斯已成为牺牲品——同时也象征着苦难。死亡就是这种相关差异的连续，在这个连续的系列中，时间因技术性而构成。“肝的意义何在”？这个器官是一面反射镜，赫尔梅斯的阐释学意义以及祭奠中对神的意志的解释，都从此获得映照。在埃斯库罗斯的悲剧中，是赫尔梅斯向普罗米修斯宣告他的苦难。肝是主宰一切性情和境遇感受的器官，因为它是“处境感受的场所”，同

时，肝作为不断死亡——从未降临的死亡——的身体和心脏的反射镜，它是精神的幻影。一句话，肝是时钟和忧虑的象征。

第二章　已经在此

“必须对历史纪年、以天文数字计算的宇宙时间与存在的历史性之间的关系作深入的研究。”

海德格尔

1.器具条件

在赫尔梅斯意义下对正义和尊严作出决策，显然不是指对它们的意思作出随意的决断，而是指意识到它们提出的问题。人类从一开始就陷入一个基本性的问题之中。存在，就是存在于一个没有宿命的命运问题之中，作为“谁”而存在。

“谁”和“什么”的关系是本章、尤其是下一章的中心问题。在海德格尔一九二四年作的关于“时间的概念”的讲座中，关于此在的现象学的阐释学构成了他在时钟范畴中澄清“谁”和“什么”问题的主题，而作为需要存在的此在，在赫尔梅斯（阐释）的意义上，则具有了历史性。海德格尔的生存分析最终排除了“谁”和“什么”的关联的可能性，并终究忽略了阐释学中的爱比米修斯（同时也就是普罗米修斯）的含义，从而把已经在此的问题遗留在混乱之中；而他本人却曾经明确地把已经在此作为此在的构造问题提出：此在的实际性来自它的已经在此——即先于它的过去（此在总是摆脱不了一个先于自己存在的过去）。生存分析的最终结论是化解普罗米修斯的肝的象征意义：已经在此的代具的实际性没有任何构造性特征，它对时间现象的根本性没有任何影响，相反，它只能作为对起源的销毁的意义出现。同样，文字——技术的标记——也被排除在存在历史的起源之外，也就是被排除在记载着公民性的权利和义务的史册之外[286]。

我们试图指出的是：在（起始于现象学的）悬置反思中具有技术

逻辑（而非地区逻辑）的构造。柏拉图引用普罗塔戈拉斯无非是为了提出与之相反的观点。与诡辩派的论战对哲学具有建设的意义，这个对立是围绕着文字这个专门的技术的问题展开的。文字本身就像一台语言机器，它生产一种综合的语言。但是，正因为文字开辟了政治公众性的特定空间和历史的时间性，所以在文字中产生了逻格斯的问题及其固有的定义，它作为一种理性，同其他尚未理性化的东西区分开来。无论如何，文字是一种技术。我们可以在普罗塔戈拉斯的神话讲述中看到，政治是怎样起源于技术的。

技术的问题在海德格尔的理论中几经变化。从《存在与时间》开始，他当时得出的主要结论是：澄清“现成在手的存在者”——工具或“什么”——的本体论特性。而符号本身就是一种工具。他的思想实际上仍然停留在逻格斯和技术的传统的对立之上。虽然在《存在与时间》之后，海德格尔曾运用不同的术语批评了从目的和方法的范畴出发对技术问题所作的分析，然而这仅仅是为了指出这类分析对技术提出的器具观念，至于器具本身的方法论含义，他并没有予以否认。自柏拉图以来，形成了这样一种形而上学幻觉：把语言作为人类表达的方法，而不是人类自身的构造的因素。海德格尔对这种幻觉作了大量的批判。然而他却犯了同样的错误，以至把器具和方法等同。海德格尔批判了把语言器具化的控制论观点，认为这种观点扼杀了种族特有语言的差异性，“把语言转变成交换信息的方法，同样，艺术也随之成为为信息目的服务的器具本身”[287]，他在《技术语言和传统语言》一文中又重申并发展了这一思想。但是，语言的器具化之所以可能，是因为器具性是它所固有的。问题在于如何理解器具，也就是现成在手的存在者或“什么”。我们并不是要抵抗语言的器具化，而是要拒斥将器具简单化为一个方法的范畴。无需去寻找一种非器具性的语言或一般性的特定语言：它是不存在的。这里所要涉及的是探讨器具性存在的模式，还其本来面目，既把它视为种族特有语言的差异化的条件，又把它视为整体的非差异化的条件，同时也就是探讨我们所说的器具化条件的多重范围。

2.后理念：传统

在海德格尔的后期，特有语言问题以及决定这个问题的意义的逻格斯与技术的对立，一方面通过传统的遗产，另一方面通过现代技术和计算等老问题，在从《时间的观念》直至《时间与存在》的一系列著作中占据了主导地位。

遗产的不可避免性因而也就是爱比米修斯形象所包含的深层意义。爱比米修斯原则作为过失和遗忘的积累，作为遗产和留传，它在反思知识和遗忘知识的双重形式下，同样显示了传统的意义。

我们曾试图用后种系生成（épiphylogenèse）这个概念，来解释个体经验在遗忘过失中的积累。显然，这个新词汇中包含爱比米修斯的前三个字母（épi）绝非偶然。爱比米修斯这个专有名词的词源是什么？首先应当理解普罗米修斯原则和爱比米修斯原则的共同词根：Métheia。在古希腊语中，Métheia来自manthano：指学习、研究、了解、觉察、注意、理解等等。由这个动词派生出mathésis（理念）。关于mathésis，海德格尔有过这样的论述：

“理念是这样一种面对事物的根本性态度，它根据事物已经给予或应当具有的状况向我们提供事物，所以理念是一切关于事物的知识的根本性先觉条件。”[288]

加在Métheia词根之上的épi这个前缀的含义是什么？它首先是指一种偶然性，已经发生和过去的实际性，一个基本的被动性。作为理念，Métheia涉及的是一个共有的过去：最基本的知识。爱比米修斯原则就是指遗产继承。遗产总是后理念的。

由此，爱比米修斯原则也同样是指传统，它来自一个已经在此的过失：技术性本身。这种理解符合构成此在之生存特征的传统的历史性意义：此在作为“被抛存在者”继承已经在此的过去，这个过去总是先于此在，并决定了此在之为“谁”（某某的儿子或孙子等）的意义。但是此在的过去又不完全是它自己的过去，因为它从未“经历”过这个过去。此在的时间存在形式就是历史性，它是指“原本此在之‘来源’的存在的构造”，而“来源”本身的意思也就是实际性。“此在每时每刻都处于其实际性之中，就如同它曾经存在‘那样’。此在总是直接或间接

地属于自己未经历的过去”。在此我们可以如此理解“已经”一词的（令人吃惊）的意思：

如果说（它的过去的）存在的形式来源于“它的未来”，“在它的存在方式以及它对此在的领会中，此在处于以前留传下来的此在解释之中并从中滋长。此在首先从这种解释出发来领会自身，而且从某种意义上说，它总是如此领会自身的。这种领会展开了它的存在的可能性并加以调整。它自己的过去——这同时也就是说它的‘同代’的过去——并不跟随此在之后，相反，这个过去总是已经领先此在”[289]。

由此可见这个属于我的过去只有在这样一种条件下才可能被我继承：它不是我的，并“要成为我的”。它只有在事后（在“解答”完成之后）才成为我的过去。

如果说由爱比米修斯原则决定的传统的性质来源于技术性，那么，在如今技术的非地域化（海德格尔称之为去根）运动中，怎样理解传统的含义？种族的差异和技术的差异是否同出一源，或者，种族差异是否仅仅是特有语言差异（这种差异从本质上说又是可以被非地域化的）的一种类型？这个问题就像一个幽灵一样，在海德格尔的著作中阴魂不散，乃至影响到他短暂的“政治生涯”。他在《校长就职讲演》中关于普罗米修斯的引证，就暗示了这一难言的苦衷。尽管去根的问题在《存在与时间》中占了中心的位置[290]，但是普罗米修斯在《形而上学导论》中则是一个空白，该书的主导线索是安提戈涅的，也就是她的父亲俄狄浦斯的形象，这实际上是他根本忽略普罗米修斯神话的继续。

以这个方式来解读海德格尔就可以认识到：他的政治“过失”——或者更广泛地说，他的思想中的形而上学薄弱环节——的根本，不仅在于对过失问题本身的遗忘性理解——尽管他一再强调“过失存在”或“负债存在”，而且在于他对技术的认识仍然停留在传统的形而上学立场之上。关于这个问题，大多数有关海德格尔的研究都有深刻的误解，我们在此就要试图澄清因这些误解带来的混乱。比如，在雅克·罗兰（Jacques Rolland）看来，海德格尔的关键问题就是“摆脱技术

控制”[291]。再如马莱纳·扎拉德尔（Marlène Zarader）[292]从现代技术和计算的问题的角度来解释本成的意思，在这个解释中，他混淆了（技术和计算）两个不同的问题，并这样写道：“海德格尔把人类的本质描写成[……]一块需要获取的故土。只有当终日为这一征获犯愁的人类最终达到、或至少接近这块既属于自己又从未居住过的故土之后，《存在与时间》中所称的人类的‘沉沦’才会被超越。”

由此看来，沉沦似乎是“可以超越的”。得出这样一种结论的人似乎根本就没有读过海德格尔，因为他在《存在与时间》第三十八节中就如此告诫我们：

“如果赋予沉沦之本体生存论结构以一种消极的、贬义的、存在者的特征，并以为它可以在人类文化的一个高级阶段被消除，那就是没有理解这个概念。”[293]

扎拉德尔的解释的错误是显而易见的。此在被“抛弃”，这就是它的“能动性”的基础：它“实际性地生存”。它之所以具有理解的可能性，是因为它具有沉沦的可能性。这种生存的结构非常接近缺陷存在或因缺陷而存在这种普罗米修斯和爱比米修斯“结构”。

赫伯特·德雷福斯（Hubert Dreyfus）的解释比他本人想像的更接近实际，因为他认为，《存在与时间》涉及的是关于“技术”的现象学，尽管海德格尔本人在这个问题上的态度很暧昧，而且也未能将这个问题的讨论贯彻到底。

“即使关于存在之工具使用者的解释是同笛卡尔式的主体和客体的划分相对立的，这种对立方法还是很模糊的。这里涉及到的是，这是不是一种关于技术的批判，并且这一批判是否以一种对工具的日常用途的前技术性理解的先验分析为基本形式，或者说，它是否呈现为一种关于日常用途之分析的表面现象？这种批判是否反映了预备技术来临的过渡？换言之，《存在与时间》究竟是与技术相抗争还是为其鸣锣开道，这一点并不十分明确。”[294]

以上转述的对《哲学的终结和转折》的评论表明，德雷福斯在解

释海德格尔时犯了和罗兰同样的错误：在海德格尔那里，从来不存在这样一种选择；对于他所提倡的“另一种思想”[295]而言，既不是和技术“抗争”，也不是为其“鸣锣开道”，而是要“向它开放”[296]。但是这并不是说海德格尔的技术思想没有根本性的疑点，这个疑点就在于已经在此的爱比米修斯原则的问题。前面已经围绕五个范畴的讨论提出了我们关于技术的问题：发明（吉尔和勒鲁瓦-古兰）、操作的时间性（西蒙栋）、“一切现成在手”（卢梭）、记忆和传统（勒鲁瓦-古兰）、死亡中的代具性已经在此（普罗米修斯神话）。所有这些问题在海德格尔的著作中都是很重要的，并且，已经在此的问题，引导、支配着自身“就是它的过去”的此在的历史性，这个结构在《转折》之后又重新成为存在的历史的结构。但是，如果说爱比米修斯的形象同时代表了知识和遗忘，历史性一旦成为存在的历史，它自身的意义就在于一种自我遗忘的原始知识的分裂：本体论差异的知识在作为存在的历史的相关差异中自我遗忘。

这些论题在海德格尔于一九二四年作了《时间的概念》讲座之后，虽然尚未被直接提出，但已经是一触即发了。在本章中，我们将参照《存在与时间》第一部第二篇第一章中有关走向终结的存在的丰富论述，对这些问题作概要的讨论。在下一章中，我们将具体地回到日常性的问题（第一篇），以便了解已经在此的论题借以被领会和构造的条件，同时我们将回到第二篇开头讨论的过失存在或负债存在的问题。最后我们将研究《存在与时间》最后两章中论述的历史性的构造的问题。

我们关于海德格尔的解读，是要抓住那些直至他晚期著作中都有反响的思想，这些思想可以帮助我们从新的基点上思考一些最古老的哲学问题。海德格尔对遗忘和过失的沉思本身存在着遗忘和过失，我们就是通过这样一种思想来继承古老的哲学问题的。我们把哲学史当作关于缺陷的知识的最根本的形式，也就是缺陷的历史，而缺陷、愚笨、偏差、有害的薄弱等都是历史之必需的。这就是传统的意思，无论人们愿意与否，都只能继承这个传统，无法抹煞。

3.知识的同一性和现成在手的“什么”的分量

“以下的思考涉及时间”——海德格尔在《时间的概念》的开头这样写道。通过对这篇讲座的解读，我们不仅仅遇到应当和天体的、或物理的时间相区别的现象学时间的问题，而且要面对这样一种假设：技术的时间（“什么”的时间）对“谁”的时间性具有构造意义。

这个时间的问题必须通过知识的问题提出，后者直接得自有关“爱比米修斯原则”或“后种系生成”的问题的讨论。知识的问题在海德格尔的著作中无所不在：正是本体论差异的知识构成了此在的优先地位。传统是知识的一种称呼。在《时间的概念》中，此在知道一个非知，这就是它根本不确定的终结的临近。传统提出了知识的传播的问题。我们假定：知识的传播由记录知识的纯粹技术的形式，以及该技术造就的进入知识的条件——包括对于这项知识的发明者的条件[297]——决定。我们是在以当代技术为背景的时代中提出这个问题的，在这个时代中，知识的发展、保存和传播的技术都发生了根本性的变化，以至影响到知识本身。那么，如此容易被变更的知识究竟是什么？它到底有没有一个同一性？

这种探讨“当代知识”的主张似乎是不言自明的，它甚至自然产生在我们现实的生活中，一句话，它似乎是一个现实生活的问题，是许多讨论的核心。但是，这里所说的究竟是怎样一种知识？在此，或许必须对现实生活有所保留，把它延迟和使它非现实化。如果我们从“人所共知”的海德格尔的思想出发谈论知识，那么这里指的只能是关于本体论差异的知识，也就是一种差异的知识，我们稍后将把它作为相关差异的知识，也就是从与普罗米修斯“先知”不可分割的爱比米修斯“后知”的角度来考察。在《时间的概念》中，这种差异尚未成为本体论差异。在一九二四年，海德格尔关于时间问题的讨论必然地要通过知识的问题——关于一种差异的知识。但是，既然这种差异尚未成为本体论差异，那么它究竟是“什么”和“什么”之间的差异、抑或是“什么”和“谁”之间的差异呢？事实上，我们之所以考察《时间的概念》的讲座，是因为它提供了把知识的构造性差异作为“什么”同“谁”之间的区别和关联来剖析的典范。“谁”就是此在，在该讲座中，此在尚被称为“当即”，“什么”就是时钟。时间的问题就是呈现为一种相关差异的知识的“谁”和“什么”的关系问题。所以“什么”的问题

在海德格尔最初对时间问题的思考中具有构造意义，并且在《存在与时间》第一部分即唯一写完的部分的结论中，这个问题被又一次更明确地提了出来：在第八十三节中，海德格尔问为什么存在的理解总是导致物化的形式，他在该节结尾处又一次把读者引向“什么”的分量的问题。我们将会看到，为什么这种“什么”永远也不属于我们；但是，我们又必须指出，海德格尔由于在他的这本主要著作的最后一节强调了“手下”和“现成在手”的区别，因此为思想“什么”开辟了一种可能性：

“为什么存在‘从一开始’就从手下而不是现成在手来‘理解’，而现成在手不是更接近存在吗？”[298]

简言之，我们在此归于“什么”“名下”的内容，在海德格尔那里归于“现成在手”的名下。

4.持久地固定当即

最接近于探究时间的“谁”的存在者就是总是现成在手的“什么”，它就是时钟。从时间出发来思考时间，首先就是从时钟出发来思考时间。“如果我们能够揭示时钟的本质，那么现行的物理学的时间概念的模式，以及它带来的使时间显示的方法就获得了生命。”[299]

用时钟度量时间（或变更）就是把某个事件的持续放在“一个时钟状态的同等系列中，以此确定其数量”，这个时钟只能作为“一定的物理系统”运行，“时间间隔的同一个序列总是不断重复”：二十四小时周而复始。时钟怎样标记二十四小时以后的时间呢？这就在于它服务于一个此在——“谁”，“谁”收集并记录周期的循环。但是这种记录无非在调动另一套“系统”，而时钟不过是这套“系统”的一部分。这就涉及到一般日历记录的机制及其必需的年代推定结构，它包括保存纹迹的机制以及一切回忆和“知识传播”的机制[300]。日历系统本身又依附星体的运动，它包含季节往复系统，时间气候便是此意：从恒星日到海德格尔稍后论及的死亡，建立了一整套的程序。

“时钟如此造成的基本确定性既不在于指示时间的持续，也不在

于指示时间现在的流量，而是在于持久地固定当即。[……]当即是什么？……”[301]这才是真正意义上的时间的问题：当即在它的可固定性、可记录性、可认知性的固有特征之中。这个问题从形式上看，再现了黑格尔作为一种临时性结论而提出的观点：文字是用来固定一段持续时间的体系。但是，海德格尔在此针对的是奥古斯丁：

“当即是什么意思？比如，‘我当即看手表’。[……]我是否就是这个当即？其他人是否都是这个当即？如是，那时间就是我自己，所有其他人都是时间。”[302]

那么当即的固定是否给作为当即的“谁”提供了一种自我进入性的独特的可能性？如果说我可以成为的“当即”实际就是这样自己发明的，那么作为时钟的“什么”对于自身具有作为当即而成为当即的可能性的“谁”是否真正具有构造性？或者说，时钟是否仅仅提供了进入在时钟以外、先于时钟、先于一切确定的“什么”、甚或在“什么”的间隙中构成的一个作为当即的“谁”的机会呢？这实际上正是海德格尔的答案，我们认为这个答案作得过于仓促了：

“人类在具有怀表和日晷盘之前先获得一种‘时钟’，这个事实意味着什么？[……]当即所表达的不是我自己吗？”[303]

“日夜交替的自然时钟”和“谁”发生什么关系？这种日夜交替是否也是一种被作为时钟的“什么”？它是否应当被作为宇宙程序对待？如果说被保尔·维里略称作“伪造日”的现代技术时间包罗了自然日的时间，那么宇宙程序就应当被包罗在程序工业的产品之中。《存在与时间》的第八十节把这种包罗现象当作总是已经造成的事实分析。获取时钟是普罗米修斯原则的肝脏标记：白天被鹰吞噬的肝在夜间再生。由此可见，似乎获取时钟发生于一切历史-自然的程序系统之前（所谓历史-自然的程序系统是指从日夜季节计时直到资本化工业世界的实时机制）。这种获取总是已经在召唤一个历史的程序性。这种获取可以被当作一种朴素的程序，或者说是权宜的程序，似乎标志着程序的空白，或一切程序的不确实和不可能性。但是程序在“什么”中以可计日性的显现，只能是程序性的，而且从各种意义上说，它只能是程序化

的。这些问题涉及的就是我们所处的这个缺乏时代的“时代”，或者说是程序工业的时代。这从某种意义上说正是《时间的概念》讲座所要揭示的内容。

我是否当即？这就是海德格尔提出的问题。他由此出发向《时间的概念》的宗旨迈出了决定性的第一步：时间就是此在。然而他达到目的的运思则是通过时钟——我们可以说是在时钟的钟摆间——来完成的。此在和程序——也就是说技术——处在怎样的关系中才是时间？这种原始的关系就是该讲座的下文分析的对象：被当作时间——即自我性——的此在的退避、遗忘、衰落。

5.程序与不确实

时钟把我们引向此在。在这个预示了《存在与时间》的精神实质的运思中，问题的关键就在于从此在出发，解释时间（而不是存在）的意义——因为时间性的存在是“关于此在相对于它自身存在的基本陈述”。此在是指：在世界中存在，与他人同在，如同我在、我的存在一样，是在语言中和与他人共同在世界中存在，即总是被淹没在人们之中的我的存在，是烦忙、忧虑和庸常（日常的此在）。此在自身从传统出发，并借助传统——也即对这个存在的掩蔽——对此在的预先理解。关于最后这一个特征，我们在此可以把传统称作程序：它标明了此在固有的程序性特征。

把握此在的困难并不在于“认识能力的有限”，而是在于“此在总是在这样一种持恒性中：它是它能够存在之物，也就是说它总是我的存在。[……]然而，怎样在这种存在者达到它的终结之前，从它的存在的意义上认识它？因为我的此在总是处于行进中；它永远是一个未完成的事物”[304]。

我的存在是在这种持恒性中的存在；这就是说，与它的表象相反，它存在于死亡中：有限性就是有限的无限性，或者更确切地说：是一种彻底的终结的无限性——只能在未完成中或自身的相关差异化中完成。海德格尔在《存在与时间》中进一步指出：只要此在尚且生

存，它就未完成。由此，此在不可能被完全把握，它不断地自我超越，它的终结——死亡——属于这个超越。它处于“永远的未完成中”。一旦超越停止，它也就不复存在了。这就是此在和“什么”的不可比，并造成了此在这个存在者对进入存在的意思的特殊地位和优越性：这个存在者的可能性就是“存在的一个特征”，这个存在不能从适用于手下之物和现成在手之物的存在者性范畴来理解，而是要从忧虑的现象来理解，这个忧虑是“死亡”的基础，并奠定了以未来为本质现象的时间性。所以，必须从当即概念出发，批判对时间的庸常化的认识。《时间的概念》讲座尚未明确地展开这个批判。

由于此在相关差异化，也就是说它是向自己不经历的终结的存在，所以此在是不确实的，甚至可以说是不可程序化的。这个说法似乎和由（程序性的）“什么”构造（不确实的）“谁”的可能性相矛盾。持恒的我的存在是原始衰弱的根本标志，它相当于此在的不确实性——即终结存在：完结和死亡的不确定。我们稍后将把我的存在的不确实性定义为语言的特有性：不可计算性，不可程序性，不可转译性。不过这种定义的目的是为了指出：不确实的东西总是被有程序地预先决定的，或者说，基本的东西实际上就是补充的东西，——在此是指这样一种严格的不确实的模式：完成只能在不完成中达到，这同迟到和事后是一个结构。迟到和事后不能从一系列连续的先前因素出发来思考，似乎它们由这个先前的连续性中“事后”脱化出来，而是相反，它们是被连续性掩盖了的、承担连续性本身的根源的结构。正是从这个意义上说，爱比米修斯的形象及其原则标志了普罗米修斯的反面。这个具有构造意义的迟到在《存在与时间》中揭示了为什么时间概念不可能从当即出发来思考的原因。这个迟到从《时间的概念》讲座开始——并可能比《存在与时间》更明确——成为相关差异。

持恒性作为一种无终结的终结，也即作为不作任何限定的、自我策划的极限，其意义就是死亡。只有从死亡出发——即从对死亡的知识出发，我们才能讨论自我性，即语言的特有性：

“我从来不是别人。但是人们却对这个难题视而不见，急于回避；人们越是认真考察，就越是清楚地意识到，此在正是在自身造成

这个难题的条件之中最充分地展现它的可能性。我的此在的终结、我的死亡并不是造成我的一切过程终止的原因，而是此在对存在有所认识的一个可能性。”[305]

我自身或别人向死亡的“过渡”都是不可能体验的（“此”作为一切经验的场所在死亡中不复存在），因为死亡总是我自己的。正因为死亡只能是我自己的——《存在与时间》中指出它是不可被再现的（“我从来不是别人”），所以我的死亡是不确实的，但它又是肯定的，这就说明为什么此在具有不确实和不确定性，它是绝对的相关差异。这个不可再现性就是个体化原则的、也就是差异化原则的基础。这样描述的结构就是相关差异的结构：有时间的延迟就有空间的差异。

这个结构只有作为爱比米修斯原则才具有意思：正如相关差异在文码（程序）中展开一样，尚未到来的超额和代具性的已经本身是对称的。代具性本身的含义就是未完成，缺乏存在或缺陷存在。

此在就是变化：变成自身的尚未存在。这并不是一种生命的结构：成熟的果实自己完成，而此在则在于不完成。作为一种生命现象，此在已经是自己的终结，已经是自己的尚未存在（这就是曾经存在的已经在此的生存意义），“由死亡决定的终结并不是指此在的终结存在，而是指一种走向终结的存在的存在者”。所以此在的终结先于此在，它是此在的可能性——极端的可能性和自身的可能性。终结作为一种不可能被超越的可能性，也就是此在的不可能性。不确实，因而也就不可能：终结的可能性只能是相关差异。

6.知识和退避

关于存在的可能性的知识，也就是关于一切可传播的知识由何而来的知识。这种关于此在怎样存在的知识是怎样形成和显现的呢？

终结是一种（原始的）确实性，但它是完全不确定的确实性[306]，换言之，这种确实性证明了作为在此的存在者自身的不确实性。“这种极端的本体论可能性是一种以临近为特征的确实性，该确实性本身

又是以完全不确定为特征的。”[307]“这个观点对于我们提出的‘什么是时间’、尤其是‘什么是在时间中的此在’等问题有什么意义？”[308]

这是关于无知识的知识（即作为关于未完成的知识的完成），是关于不确实的存在的不确实的知识。因为不确实的极限本身不作任何界限和确定，它从根本上说是不确实的。由于其对象始终不可达到，或一经达到瞬即消失，所以这种知识总是不断地丧失或被掩蔽。这种知识没有完结，它本身就是一种延续，或者说它是一种必然性：一种作为时间的知识本身：超前——“时间的本质现象就是未来”。

“此在始终不断地处于自身的持恒性中，它对自己的死亡略有所知，然而这恰恰是它根本不想知道的。伴随自己的死亡是什么意思？这是指此在对自己‘过去’的超前，这个超前是此在在确实的临近和完全不确实性中的自身的极端可能性。”[309]

这里展示出一种作为此在的基础的和“我在”完全不同的确实性。这种确实性既是原始的明晰，同样也是原始的混乱和昏暗，即不确实：不建立任何计算，实际上什么也不建立，它是无计算本身，但是又溶化、浸泡并铸造在计算之中。基础就是无基础：笛卡尔主义正是在这一点上被推翻了，而不是在别处。这个推翻显然不是超越或否定。把“我在”倒转的结果就是造成超前的结构的相关差异。可能在决定此在，这种可能性的特征就是“它总是对死亡略有所知”。但是“我对死亡的知识总是以自行退避的知识形式出现的”[310]。在一九二四年，海德格尔已经思考了退避的问题，但其出发点并不是作为存在之退避的存在，而是时间本身——关于死亡的知识。关于死亡的遗忘性特征，我们已经通过期待的范畴有所认识，这个具有希望和等待双重属性的范畴处于爱比米修斯原则和普罗米修斯原则之间。对不确实的差异的确实的知识，使差异自行退避，在这个退避本身中的差异就是德里达所说的相关差异：时间化和空间化，日期性和指意性，偏离和公共性[311]——但同时也就是为一个特定回归而做的保留。

不确实性就是此在的命运：这个命运意味着我的存在或“要存在”没有任何先前决定性。“要存在”（“能存在”，对此在而言也就是它

要成为的存在）处在自己的退避中，不断地自我隐蔽、消失，正因为如此，不确实的此在有可能沉沦，成为“不在此”或因缺陷而在此（恰恰是它不确实的原因）。海德格尔稍后在《存在与时间》中指出：“如果此在生存，那么它同样已经被抛进它的可能性中。”换言之，此在被抛进自己的终结，恰如它被抛出实际的世界。由此，此在的实际死亡“常常”就是向烦忙的沉沦，公共的和可确定的语言和时间使这种烦忙程序化。这是一种原始的、而非第二性的偏差的可能性。正是对于这种可能性而言，存在才是确定的：原始的不确实性建立在原始的程序性之上，不确实性非但不是程序性的对立面，而且是它的真理所在。

此在的不确实性的标志是它的孤独（它没有后继）——属于我的存在的份额。“这种过去的存在作为一种模式不加分辨地把此在置于它特有的唯一可能性之上，并因此把它完全建立在它自己之上。”[312]这种此在的唯一的放置仅仅作为一种偏离、和令人担忧的陌生，才具有自我性、独有性、“自由”或“自主”的意义。独有性的陌生和痛苦的个体性总是已经——或仍然——处在特有语言——即在世界——之中，没有严格意义上的属于自身的起源，它只能依赖恰恰不属于自己的过去而存在（被抛存在同时也就是预示）：

“此在贴切地在自己近旁，当它处于超前的状态中时，它便真实地生存。这个超前不是别的，就是真实的未来，贴己此在的唯一未来；在超前中，此在即是自己的未来，由此，它在这个超前中回到自己的过去和现在。”[313]

个体性、特有语言的独有性和不确实等范畴都是以超前为起点来思考的。这种原始的不确定性只能在事后牵动一个过去的已经在此、过去的经验，牵动一切衰弱状态遗留的被动结果。此在因此是一种“向前”存在，它来自未来这个原始的现象，“向极端的、最贴己的可能的前移就是向最贴己的‘过去存在’的理解回归。此在作为真实的过去存在的条件就是它的向前性。从某种意义上说，过去存在从未来中涌现”[314]。

但是，过去经验的重复具有某种切实的、具体的、历史技术的可能性，这就是进入已经在此的过去存在的可能性。问题在于，是否能够把上述原始的不确实性——个体性——建立在这种可能性之上？

7.时钟：无未来一代的实时

作为过去存在的过去——即根本的可能性，重复于每一个现在之中。这种过去的重复是否会沉入实际程序的纯粹技术的文码系统之中？在世存在和世界的存在就是在这个系统中编织的。在此，重复的问题同样蕴含了再生产性的问题。我们将会看到，根据本杰明和布朗桥的观点，再生产性应当被当作生产性的首要确定因素来分析，因为它直接包含了技术的问题。抑或说，它本身就是技术问题。爱比米修斯原则的神话和祭奠性根源的含义本身就是重复过失，并在事后反思。这就是由重复构成的基本条件。

自从宙斯把生命隐藏起来之后，人类消失于它唯一赖以生存的实际性之中。生存的烦忙使人类不得不发明并制造一些方法以便补充自身性能的缺陷，这就为它烙下代具的印记。这种以代具为代表的“什么”构成了在“谁”之外出现的存在本身——置于自身之外，也就是说此在的时间性的出离和超越。代具的这种置此在之存在于其自身以外的一般性特征，同样也是此在——当它观察“生存本来状态”时——所不能承受的。因为它恰恰是由代具的这种特征所承受的。“观察生存本来状态”无非就是指“人类揭示自身的死亡”[315]。为了挽回爱比米修斯的过失，普罗米修斯实际上重犯了遗忘的过失，他送给人类技术这一礼物。在此，我们应当看到，这个礼物构成了人类的死亡属性。超前是人类之本质属性的根源或基础，所谓本质属性即是指：残缺、衰弱、不平等、差异、特有语言、孤僻等。这种超前即向一种非知识的知识的沉入。所谓非知识的知识无非就是代具性以及由代具性造成存在的在自身之外的存在、出离、死亡性和时间。时间本身在它的具体的实际性中编织代具性，并“同时”编织自己——纹迹代具性系列的具体实际性，就是使重复、向过去和现在回归（向缺陷的禀赋的回归）成为可能的指引和呼唤。超前总是在这种回归中去而复现，并因此形成迂回。在超前的悲剧性意义被形而上学遗忘之前，它的名称即是爱

比米修斯原则：事后知识。

我们可以从以上所述得出如下结论：爱比米修斯原则意义上的超前过失，即是本质上延迟的时间。我们将在第二卷中讨论当代技术的特征时重新研究这个问题。如果说此在的降生形成于“过去存在”的“真实”的重复之中，如果说这种过去存在的延迟重复——事后知识——同样赋予此在以差异和它的特有语言的自我性，即此在之“谁”的质料，那么，这种切断相关差异作用的“什么”产生的动力具有何种效应？

在超前——相关差异——中生存的此在非但不能由时钟给予，相反它会消亡于时钟。它的时间性即是它的未来。我们所处的“实时事件”的时代没有未来，更赤裸裸地说是无未来的时代。这种自我否定所确定的是什么？这是否意味着：在作为“Gegenwart”的现在的衍射中，相关差异不存在或不再存在？换言之：是否作为现在衍射的“实时”不可能包含未来？

假如我们一定要试图回答上述问题，即使是肯定的回答，那也绝不会单单意味着：技术包含了“谁”之沉沦的吸引力，似乎这就是“什么”造成未来沉沦的分量。实际上恰恰也是由技术造成相关差异、并赋予时间。这个假设使我们正式进入关于海德格尔分析的批判：他对爱比米修斯原则的意义的遗忘所产生的后果。这一批判在有关《存在与时间》的解读中将会变得更加尖锐，尽管该书的观点非常接近我们在此所要阐发的观点。

我们已经看到，为什么“从时间出发对时间的”理解必须以时钟为出发点。返回“谁”——也就是返回当即——之所以成为必然和可能，是因为时钟“持久地固定了当即”这一事实。何为“固定”？什么是持久地固定？如果这种固定的“对象”本身即是时间之三种出离的形式之一，固定又为何意？何为固定“过去”——记录过去的事情？记管、记册、记管者、管理等等是什么意思？

海德格尔关于从“什么”返回“谁”的一切分析，其宗旨在于指出：如果说固定当即是可能的话，那么固定过去、尤其是固定未来则是不

可思议的。由此，他在《存在与时间》中得出结论：此在归根结底不是当即，从当即出发对时间所做的分析，恰恰使形而上学封闭于对时间的庸常理解之中。“时钟给我们指示当即，但任何时钟都不能给我们指示未来和过去。”[316]这个论断的意义在于建立“谁”超越“什么”的优先性。关于这个问题，关键在于弄清时钟的含义。假如我们暂时承认时钟不能指示未来这一论断，那么对于时钟的某种非但具有技术时间性、而且具有技术逻辑和历史技术性的形式而言，时钟是否代表了走向未来的存在？比如，埃文斯·普利查德（Evans Pritchard）在关于“用牲畜时钟计时”[317]的努厄尔人的研究中指出：“努厄尔人没有和我们语言中的‘时间’相对应的词，因而他们不能像我们一样把时间作为一种正在发生、可以失去或获取的现实事物来谈论。”从与未来或过去的关系出发对时间的理解——海德格尔指出这种理解甚至体现于语言本身[318]，在努厄尔人那里是通过牲畜时钟构成的。

至今为止，一切都似乎无可辩驳地从细节上证实了海德格尔的基本思路。但是，无未来的问题（即从无延迟意义上说的“实时”）仍然是悬而未决的：关于时间之技术的、逻辑的、器具的条件有待揭示，在这类条件中，时间是死亡的以及在死亡中实现的技术综合。无未来的没有时间的时间是否仅仅是在技术中的错误？或者更深刻地说，这是否“此在”本身的技术出离？为什么形而上学的终结——或完成——同时也被视为“历史的终结”？“思考无存在者之存在”是否意味着实践这种时间的空白、或时间在时间自身中的消亡？这种“没有时间的时间”或“时间的空白”是否要求从技术出发来思考存在、时间和时空？换言之：这种时间是否揭示了无未来一代的消亡？所谓无未来一代，无非就是普罗米修斯一手造成和取消的存在者——有死亡之人——的代名词。无未来一代（Blank Geschlecht）是“蓬克”（Punk）运动的标志，所谓无未来是该运动的一句反语。在此，“Blank”是指：缺乏或缄默、无属性、无声、无逻格斯——甚至无“意识”（即缺陷存在或负债存在之可能性的极端），因为这个“失音”已不再是“失去意识之音”的意思。

自一九二四年起，海德格尔就开始探究我们现在所谓的“实时”，即从“实时”出发并超出“实时”之外。“Gegenwart”一词提出的就是这

个问题。米歇尔·哈尔（Michel Haar）和马克·B.德洛耐（Marc B.de Launay）把“Gegenwart”译成“现在时事”。它既是指作为时间之出离的一个时刻的现在，也包含了媒体所特有的消息、新闻、时事等意思。

8.固定和确定

固定不等于确定，而是指建立。建立的工具——如固定工作对象的虎钳——使某种确定成为可能。然而，由于工具使“谁”和“什么”各自的可能性相得益彰，所以它同样使各种确定的可能性包含的多重性——即非确定性——成为可能。一九二四年，海德格尔在他关于此在以及存在的问题的分析中，他关于预备性时间的理解贬斥了属于时钟的“什么”，这是因为他混同了固定和确定这两个不同的概念。

“时间的本质现象就是未来[……]。由此可见，时间的根本性问题不在于度量”[319]，因为，度量时间就意味着要确定一个非确定之物，亦即逃避终结和烦忙。此在被扔向它的终结，这正如它被扔向实际世界构成的已经在此。从此以后，此在的本质上属于实际性的死亡，便“更经常地”坠于烦忙之中。这种烦忙通过度量的方式给予走向死亡的存在以确定性，为的是“避免日常的走向死亡的存在”[320]。这个使此在失去（根本性）时间的度量完成于时钟——即确定时间之一般性理解的时间度量。

但是，度量是否时钟——或更一般性的固定——的唯一的含义？度量能否相反意味了对某种时间的擦除、遗忘、遮蔽或庸常化？这种时间的根源不在别处，而是在外部，但恰恰是由文码构成的。这可以是语法典码、公斤制码、影像视码等等，总而言之，即是构成一切时间化运动之基本条件的程序。时钟的度量在日历中超前。日历以圣人的名字和忌日的形式记载了公共的时间性。文字就其一般意义（即最通常的意义）而言，首先是一个度量的手段。关于这一点，研究巴比伦的考古学家们和维特福格尔（Wittfogel）[321]在关于洪汛周期的计算考察中都作了明确的论述[322]。我们是否应当由此断言：文字就是一种时钟？这个断言恰恰对应了柏拉图《蒂迈欧篇》中有关一个埃及人对

梭伦的评价。这段论述涉及的是用来计算尼罗河流域洪水灾情的时钟，它在永久地固定了灾情记载的同时也揭示了过去和未来。

“‘梭伦啊梭伦，你们希腊人永远是孩子！你们希腊人没有一个能称得上老字的。’对此梭伦不禁发问：‘此话怎讲’？埃及人说：‘年轻是指你们的灵魂；因为你们的灵魂没能留住任何古训、以往的传统以及被时间冲淡的知识。造成这种现象的原因何在？人类遇到过无数次各种各样的灾难，而且还会有其他灾难降临；在所有这些灾难中，火和水造成的危害最大，与之相比，其他灾难的危害则小得多。传说太阳的儿子法厄同一天驾驶了父亲的马车；但是由于他不会沿着父亲的道路行驶，所以翻车烧毁了大地的万物；他自己也死于雷电之下。这个神话你们也一定听说过。但事实上，这种灾变起源于大地周围星体的长期演变，以致大地生灵被毁之一炬。所以，住在高山和干燥地区的人们就比住在海滨河畔的人们受到的危害大；我们的救星是尼罗河，是它的浪潮拯救了我们。相反，当众神为了洗刷大地而将它淹没于水中时，山区的牧民则得救了，而你们的城镇居民则被河水卷入大海；然而在我们的国土上，从未发生过大水从天而降、淹没田地这类灾祸；相反，水总是自然而然地由地下冒出。由此形成并说明了这样一种观点：我们埃及的土地上保留了最古老的传统；其实，世界上除了那些会产生人类无法忍受的严寒或酷暑的地方，总是或多或少地有人居住的。无论是在你们国家还是在我们这里，或是在任何一个我们听说过的地方，只要发生了什么伟大、壮丽、或是从各方面说都是了不起的事情，在我们的庙宇里都会有所记录，这些事情便因此而免遭遗忘。但是，包括你们希腊人在内的其他民族则不然，你们的文字以及一切文明的必要条件，总是随着像疾病一样按固定周期从天而降的洪水一次又一次地成为一种新玩艺，因为劫后余生的总是一些文盲或未开化的人。所以，你们总是重新起步于青年时代，对于我们或你们自己古代发生的事一无所知。[……]那些幸存者在许多世代中，都没能将自己的声音通过文字留给后代。’”[323]

这里涉及的既是时钟记载和度量的一般可能性，也是时钟的一种特殊的——在此尤其是指希腊式的——可能性，这不正是加里安所要表达的意思吗？显然，必须澄清“希腊”一词在此的含义。至于我们自

己，我们已经老成：我们既不是埃及人，也不是希腊人。文字对于我们来说已不是一种“新玩艺”。我们必须对这一切提出疑问。

文码的时钟性存在，或更确切地说，时钟的文码性和程序性存在，也是奥古斯丁的时间问题的含义；他不是从沙漏或水漏壶计时器，而是从诗出发提出当即和延伸的概念——这一段论述没有被海德格尔引用[324]。胡塞尔在《几何学的起源》一书中也尝试了类似的研究，我们将在稍后讨论。

既然时钟的度量也关系到一般意义下的文码，并且，从此应当同时从字和数的两个方面来认识时间；那么，海德格尔在时钟及其度量的研究中寻找的目标是什么？

“如果说‘超前’被当作有关过去存在的‘时间’以及隔在我们和过去存在之间‘尚有多少时间’的问题，那么它就会失去其意义；因为，从‘尚有多少时间’和‘直至何时’的意思的角度提出有关存在的问题，绝不会切近被定义为可能性的过去存在：确切地说，这些问题同尚未过去的存在相关，它们涉及的是仍然属于我的可能性。这种提问方式没有把握过去存在的确定性的非确定特征，这恰恰是想确定非确定的时间。”[325]

在此，不确实性——即时间性——消匿于构成不确实性的条件本身之中，比如：（无论借用任何仪器）持久地固定当即的可能性——记载过去、构成《存在与时间》中所说的世界历史之物；正视当即——在此，即是体验“无持续性”或变革的本来状态，而这种“本来状态”无非就是向终结行进的存在。进入本来状态的可能性同时就是对本来状态的丧失、遗忘和消失；可能性也就成了不可能性。不确实性消匿于来自计算不可计算之事、证实不可证实之物的意愿，这是逃避经验而不是体验经验。我们把这种经验以及关于过去之事的不确定的开放称作爱比米修斯原则。

计算意味着取消相关差异——延迟。所谓“实时”是指：通过计算的超前而寻求共时性。但是，在此是否应当以时钟为批判分析的对象？如果我们认为文字是时钟的一种形式（一种客观记忆的形式，而

且一旦展开了关于现在、过去和将来的超前问题，就不可避免地要提出记忆的问题），并且，如果我们还同时认为：文字是相关差异在其历史的“本来状态”（并作为“存在的历史”的发端状态）中的（纯粹技术逻辑的）开放——文字因而也就成为历史开放本身的条件，那么，只有从对技术作不同于形而上学传统的理解出发，有关本真和沉沦的问题才有实际的意义。显然，海德格尔从未完全摆脱这种关于技术的形而上学的理解。他之后的许多可能自以为走到他前面的人，其实也没有超出形而上学的范畴。

9.个体化

一九八七年，人们在巴黎蓬皮杜文化中心广场竖立了一座对公元二〇〇〇年倒计时的电子钟，它被命名为Génitron。我们可以把它视为世纪的里程碑——即消亡的、手下无物的、末日的里程碑。它被用以计算我们不确定的死亡。我们以逃避来指示时间，或者说，以指示来逃避时间。这种计算没有——或几乎没有——用处，它唯一的功能就是以十法朗的代价给游人一张纪念卡，卡上标明离世纪末还有多少秒钟。

“时间其实并没有时间来计算时间[……]。但是我们已经在关于此在的定义中看到，此在不仅本身是时间，而且计算时间，甚至借助时钟来度量时间。此在伴随着计时器，即那些最接近、最日常的计时器，以日夜为标志的计时器。此在计算并询问时间的量，正因为如此，它与时间从来没有真正的关系。”[326]

海德格尔在阐明这种时间的本质性丧失——即时间的根本性空缺这种时间借以显现的唯一形式——的同时，描述了在当即或实时事件的名义下对过去存在的逃避。在这样的背景下，法国政界某些组织和人士大力提倡民众发起的全民公决，与此同时，电视播发的“真理时刻”节目则事实上预示了，并且已经通过实时的民意测验实际上满足了时钟人的愿望：直接的、无时差的、“实时”[327]的民主。问题的实质与其说在于时间的纯粹的计算，不如说在于所谓的直接或实况；这种直接或实况无非是可以最直接地和最戏剧性地感受到速度的效应，这

种速度支配着当今世界并重新构造合成的“实时生命”（我们稍后将指出，一切实时生命都构成于这样一种合成的死亡）。由于计算被包含在一切时钟、滴漏和一切传播之中，一句话，被包含在一切文字之中，所以，它也为持久地固定提供了一种通向“本来状态”、通向差异和延迟的时间的可能性。328

计算在此被用于表示技术之现代化的特征，并建立于自我意识之上，其实它本身指向和计算不同的因素，它似乎就是实时。但同时，计算的概念也就不可能穷尽由固定产生的效应的一切含义。

“针对不确定的过去存在提出‘何时’的问题，或者更一般地提出时间的量的问题，这实际就是针对尚存于我的或依然作为实时事件赋予我的过去存在提问。用量作为时间的参照，这意味着把时间视为实时事件的当即。对时间的量的提问表明了对某个实时的烦忙。此在逃避如何存在的问题，而攀附于某种持续现在的东西。[……]此在便如此与时间本身相遇，这个时间即是此在，不过它是作为实时事件的此在。”329

然而这种计算的可能性并不是突如其来的，它并不仅仅专属于度量技术器具的领域。计算是这样一种传统本身：技术器具为之开放了一种公共性、可计日性、指意性和被指意性，它在日常中与时钟的共存关系，即如同日报、当日印刷（此类印刷调动着大量的印刷技术设施，所谓情感报刊，以及从传统的印刷技术到现代电子显示技术）的共存关系一样。

“把此在定义为与他人同在，就意味着此在受自己对自己所做的主导性解释支配，也就是受舆论、时尚、潮流、实时事件牵制：这类潮流和时尚等不是任何个人所为。处于日常性中的此在并非我的存在；相反，此在的日常性是人们的存在，因此，此在也即是人们相互之间同在的时间：此在是‘人们’的时间。”330

这里所谓的“人们”也就是一般意义上的传统，因而它完全具有提出下列问题的性质：

“此在的最庸常的解释通常是受日常性支配的，换言之，受传统形成的对生存和人类生命的认识的支配。所以，此在的解释受‘人们’和传统支配。”[331]

显而易见，海德格尔在关于现时事件的“人们”和“人们”的现时事件的概念（这类现时事件本身造就了像希特勒这样运用直播电台的能手——因此我们不能不问为什么关于日常性的讨论没能使海德格尔免遭这类现时事件的影响），所指的即是我们今天所说的媒体、或作为一种特殊类型[332]的程序工业。同样显而易见的是，“人们”的概念应当从其本身的角度、并作为传统的崩溃加以分析：工业化的“人们”来自钟表，尽管这种来源还很神秘，“‘人们’的手表以及一切钟表都指示与他人共同在世的存在”[333]。

在此，实质的问题是历史性和历史，历史性问题包含了个体化的问题，而个体化的问题又构成于重复之中：

“只要此在本身不以历史性的方式存在于现在之中，过去对现在而言总是关闭的。然而此在自身即是历史性的，正如此在就是自身的可能性。在走向未来的存在中，此在同自己的过去同一。此在在‘怎样’的形式中返回自身。这种返回的主要形式就是意识。只有‘怎样’才有可能被重复。被作为真正的历史性[……]体验的过去是我在任何时候都可以重新体验的东西。”

已经在此的问题通过意识的无音之声在过失和缺陷存在（Gewissen [334]）的意义下被提出。这种返回的本质的可能性本身受到支配着“现时事件”的理解的威胁：

“当代人[……]自以为充满了历史意义。[……]人们通常称为历史的东西和历史的意义毫不相干：这种观点以为，既然一切都溶化在历史之中，那么就应当回到超历史的位置。”[335]

现在需要弄清的是，今天是什么使这种无重复、无返回变得可能，尤其是要弄清使“怎样”的相关差异的重复切实成为可能的原因。“我们”这一代人已不再相信属于任何东西，对于这一代人而言，

什么都不需要：即缺陷。无未来的一代就是指缺陷的一代。海德格尔所指的“当今一代”预示这个无未来的一代。问题的实质就是历史——延迟时间的相关差异，重复的时间并非同一的复归，而是向其他、向差异的返回，这个时间出自此在的“怎样”和死亡性，死亡性既是根本的不确定性，也是程序性。这种意义下的程序性，恰恰就是不确实的“无未来的一代”在有关“怎样”的思考中，不得不直接感受到的。当代人的时间是现时事件的时间，其含义即是电视时事。但是它又更广义地对应于我们所说的实时，即对应于这样一种工业生产系统：汇总电视电台传播的时事、以“实时”模式工作的数据库，以及全球军事-工业-金融组织一类的信息。

“作为真正历史的过去是可重复的”，但并非随便重复，而是“在‘怎样’中才可重复”。这种在“怎样”中“作为真正历史”产生的过去的重复展现了我的存在。在此，我的存在展现为“进入历史的可能性”，而历史则建立于这样一种可能性之上，“根据这种可能性，一个现在总是知道走向未来的存在”[336]。然而，这种可能性会不会在其分裂的过程中重新和我的存在的程序性混同，换言之，它会不会和特有性或自我性的特有语言式存在混同？并且，在此过程中，是否会形成特有个性的技术化历史（技术化历史即是在世历史的深层含义）的特征？

特有个性和特有语言性，就是海德格尔所说的个体化或个体化的时间（亦即出自如下论断：时间就是此在，此在处于其永恒性中，或处于其走向终结的存在状态中，也就是说处于其不确定性中，它既孤独、又无后继者、且被相关差异化）。这个基本性的观点包括四层意思。

1.时间性的存在是指非同一的现实，即延迟并因此而差异化的现实：

“时间就是此在。此在就是我的永恒性，并且它可以成为在走向未来的存在中的永恒性，也就是在对过去的超前中永恒，而过去则是既确实而又不确定的。存在总是处于它的一种可能的时间存在形式之

中。此在就是时间；时间总是有时间限定的，它因此就具有时间的真正的确定性。这个确定性并不是一种同义反复，因为，时间性的存在就是指非同一的实在性。”

2.时间就是此在，而此在本身无非就是它的已经在此，只有从这个意义上我们才可以说：时间就是个体化的原则：

“此在就是它已经发生的过去，它的可能性就在于对这个过去存在的超前。在这种超前中，我真实地作为时间，我具有时间。从时间总是属于我的这个意义上说，时间是多样化的。时间没有意思。时间就是时间限定。如果时间被如此作为此在理解，那么时间是真正的个体化的原则这个关于时间的传统论断才能得以澄清。”

3.时间之所以是个体化的原则，是因为它具有走向未来的存在的意义：超前、不确定性、相关差异性——即在时间（超前）上延迟并具有差异，把差异作为“唯有一次”和特有个性来认可：

“[……]真正的时间从什么意义上说才是个体化的原则？换言之，此在存在于它的永恒性中的根据是什么？此在在超前的走向未来的存在中沉入通常的生命，因而也成为它自身；此在通过超前而变得可以琢磨，这是因为超前使此在唯一的命运获得‘这一次’的特有形象，它并因此进入了自己唯一的过去存在的可能性之中。”

4.然而，这种个体化同时是，而且尤其是，向一种共同体的归属，即有生死存在的共同体：相关差异性在作为同一性的自我体验中肯定自身——这就是说它在不确实性中得以肯定，这并非不确实的此在，它区别于一切此在，它是此在的终结：

“这种个体[……]一扫所有将自身例外的企图。其结果是使一切个体同一。在与死亡的关联中，每一个个体都面临着同一个怎样，每一个个体都可以根据某种可能性成为这个怎样，对此可能性而言，彼此不分你我。面对这样一种怎样，一切具体的状态都烟消云散。”[337]

这种意义下的“个体”与其说是一种主体，不如说是一种特有语言

式的差异。当然，这种差异被放置在逻格斯中——所谓逻格斯在此首先是指一种关系，其次也是指一种特有语言。这个特有语言对于它在相关差异中聚集的个体来说，是共同的，而且相对地没有差异，这是来自一个缺陷的共同体的集聚。这个缺陷就是作为实际性的走向终结的存在。我们也可以说这是在代具性中（普罗米修斯原则中）的爱比米修斯原则，它既召唤赫尔梅斯的形象，也指向赫斯提亚女神，或者说是从技术中涌现的、并重复技术的尊严和正义。特有语言的差别（即阐释和语言分歧的差别）或许是我们所说的“主体”的要求，若是如此，那么还是改称主体为公民更妥。所谓公民性就是对某个实体的归属，在这个实体中，并借助实体，实现了一定的“自治”[338]。这种自治具有日期，而且可以用日期记载，正如历史的开端；但不是指历史性，它属于作为时间的此在；这里指的是被称作历史的历史性的一个阶段——它是存在的历史，也就是历史性的一种形式被另一种形式所悬置。那么这另一种形式是什么？历史性的这个阶段——存在的历史——是怎样开端的？

在此，我们可以直截了当地、明确地、甚至有些武断地确认：造成这种历史开端的是线性和音标的文字形式。这种文字形式就是我们在稍后将要定义的相关差异同一性原则的第一个产物。它是由所谓的字义综合完成的，在此，字义综合是指完成的拼音文字。字义综合本质上包含了延迟的时间性。我们将在本书的第二卷中描述类比综合和数字综合的概念。这两个概念主导了当代技术，但是它们却相反随着一种渐近线的趋势趋向现实的、直接的、无间隔的时间性，这实际就是一种非时间性——它并不排除相关差异在其中的作用，但是处于一种本质的遮蔽形式之中。这样一个描述过程，展示了从作为综合的技术出发来把握时间综合——即原本的综合——的意图。

10.存在的历史的延迟时间

此在就是差异的存在者。差异的存在者必须从两种意义上理解：时间上的推迟，即本质地被抛射在延迟运动中；由此存在者也就根本性地具有差异，既不确定，也不确实。存在者在差异和延迟中推迟超前：超前总是指差异和延迟。此在需要存在：它并不简单地存在，它

只能是它未来的存在，它就是时间。超前是指走向终结的存在。此在知道自己有一个终结。但是它不可能认识自己的终结。此在的终结就是它存在的方向和准则，但是终结并不为此在而存在。此在为终结而在，但终结不为此在而在。尽管此在完全知道它的终结，但是终结对于此在永远是一个不可知的东西：关于终结的知识总是在自身的相关差异化过程中隐退和遮蔽。此在的终结是不确定的。然而它却知道终结。因此，此在所知，并且是从根本上所知，乃是不确定的，它是不可计算的，而且是根本不可证实的。诚然，此在具有他人的终结的经验，所谓他人即非自身。然而自身的终结恰恰只能属于自己，就此而言自己的终结从本质上说是隐蔽的。这种无终结存在本身就是此在之有限性的标志，即终结的无限性，这是一种彻底的终结，它只能在相关差异中完成。这个我之为我的延迟和差异——相关差异——就是超前。超前作为此在的无终结的有限性，标志了关于此在的根本性知识的不确定性。此在既然是向终结存在，所以它投射终结。终结只有被当作此在的终结才能被真正投射：这是一种不确实的、孤独的投射，恰如此在无先定的命运、并具有存在的需要。此在只能在相关差异中存在，其意义不仅仅指时间的推迟、或保留和本质的保留、或延迟，它是指差异化运动：作为此在的时间就是真正的个体化原则。由于差异和延迟是不可分割的，所以时间从本质上说就是延迟的时间。走向终结的存在，就是需要存在，也就是尚未存在。但是需要存在同时也意味着存在于实际性之中。在此，根据普罗米修斯神话，我们偏向于把存在于实际性之中表示为：存在于代具性之中。此在从本质上说就是在世，这就是说世界之于此在有一个已经在此。构成这个已经在此的主要因素就是：和他人同在，传统，对自身存在的传统的先入之见，简言之，人们。在这个“已经在此”中，关于“需要存在”的知识既得到传播也受到遮蔽。在已经在此中遮蔽的就是我的存在、需要向终结存在。此在最通常的存在形式是“程序存在”，也即最普通的实际性的存在方式。所以，超前总是以计算的形式形成于烦忙之中：确定非确定性，遮蔽终结的个体化和不确实性。如果超前被理解为一种计算，那么它就是“自我崩溃的超前”。计算的提问方式“不懂得确实的过去存在的不确定性，而恰恰要确定不确定的时间”，也就是说，要计算不可计算之物，把不可程序化的东西放进程序中，证实不确实的东

西。可能性通常就是这样被理解的。这种通常的可能性属于终结这个极端的可能性。对于此在而言，需要存在始终意味着存在于实际性中。正因为如此，根据海德格尔的观点，超前总是此在向其过去和现在的回归，这个向过去和现在的回归却只能是向一个不属于此在的过去的回归——如果我们从爱比米修斯原则的角度看这个回归，那么它只能是向代具的回归。此在的过去以及相对此在的过去就是它的实际性，因为它不可能成为它的过去本身。这个过去是传递下来的：它之所以是此在的过去，其意义就在于此在从这个过去出发来实现超前——即此在就是过去。此在的过去必然外在于此在，然而此在却又只能是这个不属于自己的过去。所以，此在只能在相关差异中成为过去：它既依赖不属于自己的过去——即差异，也依赖于“程序性”的存在——即延迟的尚未存在。它只有不确实地存在于尚且属于程序性的存在之中，才可能在超前中实现存在的需要：换言之，它必须重复它的程序——正如普罗米修斯（的过失）重复爱比米修斯（的过失）一样。由此可见，需要存在包含了双重意义：

1.此在已经是它之所在；

2.它的已经存在只能存在于实际性之中——即依赖于不属于自己的存在：它的已经在此的形式就是不属于自己。然而，它却只能如此存在。

简而言之，此在——“谁”——缺乏存在。海德格尔说：它有过失，此在是过失存在。《存在与时间》的第二篇中从“伦理”意识的角度对走向终结的存在的分析正是由此展开的。由以上所述，我们可以得出这样的结论：此在自身具有的超前的和延迟差异的结构，也就是既负载了它的过去同时又由这个过去负载的结构，其中也包括了此在不再是自身的过去。所以，所谓过失从来就不仅仅是我的过失，然而它却始终是我的过失。正是这一观点使海德格尔进而提出了存在的历史的问题：《存在与时间》揭开了一个遗忘的历史，而在《时间与存在》中，它又作为现代技术氛围中的时间问题被重新提出。“存在的历史”即是此在“的”过去——这个过去不属于此在，其过去的意义在于超前和延迟差异。这里也有两种形式：真实的形式（即作为存在问题

的传递）和遮蔽的形式（即作为存在的形而上学的传递——作为对存在的爱比米修斯式的遗忘）。这个过去就是此在的历史性。一旦这个此在的历史性以其本来面目向此在揭示，此在便真正地进入存在的历史。

但是，这个揭示取决于什么？存在的时代又是指什么？中断又是何义？中断性无外乎爱比米修斯式的中断性重复（因为普罗米修斯的过失本身就是对由爱比米修斯最先犯下的过失的重复）。

由此可见，发生延迟差异的已不仅仅是“我们自己所处的存在者”，而是存在的历史本身。存在的历史作为一种传统传递给此在，这种传递首先体现为一种遮蔽：遗忘和去根：

“此在不仅有屈服于它存在于其中的世界、并根据该世界的‘反射’解释自己的倾向，而且它也因此屈服于自己多少可以明确把握的传统。这个传统使它从驾驭自己生命的忧虑中解脱出来，使它可以避免提出一个根本性的问题和作出一个决断。这个传统尤其涉及植根于此在自身之中的发展的可能性及其本体论的理解。

“将权威如此强加于人的传统，非但没有使它所‘传递’的东西变得可以接受，相反，它总是遮蔽传递的内容。传统使本来明白的内容退化并封闭了进入‘根源’的通道[……]。传统甚至使这种根源坠入遗忘之中。[……]传统把此在从它的历史性中连根拔出。”[339]

那么，这种既遮蔽又保留了遮蔽对象的传统是怎样被传递给此在的呢？凡存在的历史，无非就是此在所要“解释”的历史文献：存在的历史只有在一个“历史的意识”之中才是可能的。没有历史文献的时代虽然具有历史性，但是这个历史性尚未获得存在的历史的含义。在此，我们要提出一个海德格尔似乎并不介意的问题：如果说时钟是通过“持久地固定当即”使我们从此在之中——在当即以外——再认识时间的，那么，持久地固定过去能向我们提供什么？这种把过去固定在它的具体的切实性中——从作为超前阐明的时间的角度看就是程序——的根据是什么？此在是怎样从它的本质的时间性出发进入它的历史性的？如果不是借助持久地——也即代具化地——固定过去（或更

确切地说，固定从前发生过的事情），上述历史性怎样成为此在之时间性的本质因素？从前发生的事情（cequis'estpassé）这种无人格的自反表达式又是什么意思[340]？

此在是外在于自身的、出离的和具有时间性的：这就是说，它的过去外在于它，它只能在尚未实现的形式下存在于这个过去中。对于它自身而言，切实地成为它的过去，也就意味着置自己于自身之外，亦即存在。然而此在怎样才能如此存在？那就是借助代具向外投射，即向自己的前方投射。这也就是说，此在只有以程序的方式才能体验它的不确实性。

1.本质为实际的此在是代具化的。如果没有自身以外之物或不处于自身以外，它就什么也不是。因为，只有自身的外在化才能使它得以体验——却从来不可证实——它所不断超前的死亡。

2.此在进入过去的通道——即本来状态的超前——也是代具化的。只有在一定的代具条件下，此在才有可能进入或不进入这个过去——无论其是否被持久地固定；同样，也只有在一定的代具条件下，才可能谈论此在是否面对过去持久地固定自己的问题。

此在的相关差异性只有通过代具的体验才能被揭示出来。如果代具性从原则上说和计算、度量、确定性一样遮蔽相关差异，它同样也是对相关差异的切实推动：这种代具性使和自己同一的延迟时间的时段切实化和具体化。存在的历史是一个记录史、替代史和无人格的历史：正如布朗桥所言，它是无人格的知识的历史，然而它偏偏以个人的名义谱写——死亡的知识只能由个人来经历。这种存在的历史的记录恰似我们所说的相关差异同一体的矛盾：同一和差异同时并存。

线性的拼音文字是一种程序化的中断。它把本身是程序、但又不以程序之原型表露的传统的诸形式悬置起来。在这个悬置中，它编造另一种程序，一种新的过去、超前和现在的持续，其首要的形式就是现在，即在实体的——成为历史的——当即之中。这个持续无非就是此在的持续，也即这样一种当即：它总是溶化在回归已经在此的未来之中。这个持续的原型就是公民性，即技术或代具的中断的重复。这

个持续作为对被阅读本文的相关差异的体验而实施，这同时也就是阅读本文——及其前本文——的相关差异的体验，在这种关系中，两种相关差异互为因果。在此，本文性作为一个整体而实现，正如在亚里士多德那里一样，感觉和被感觉的行为是完全统一的。这显然是矛盾的，因为，只有在从文字上对本文作精确的、无可否认的、也即拼写的确认的同时，读者才可能作为一种相关差异而自我确认。这就是说，阅读总是作为一种差异而出现的，它必须不断地重新确定自己的差异，在一贯性中差异化。本文在同一性中揭示的是其阅读的基础本文连贯性，即本文之在此和当即的实体性，所谓在此和当即都不外乎是读者于其此在中展现的超前的有限性。文字展示相关差异性的同时，又将它遮蔽。超前就是代具性（展示，时空差异化），即同时作为普罗米修斯和爱比米修斯原则。完成代具性超前的切实条件就是技术的提示——即过去对超前、超前者对超前对象的提示：也就是超前的代具性或过去。超前除了代具的意义之外不可能有其他的意义；不确实性只能是作为重复的程序性。因此，问题的关键就集中体现在这种重复的意思上：线性文字的诞生并不能解释历史的开端。

代具的意思是“放在前面”。代具性是世界的已经在此，因而也就是过去的已经在此。代具可以从字面上被翻译成提示或放在前面。代具就是自己提示或放在前面之物。技术就是过去向我们提示并放在我们面前之物（这个提示存在于一种根本性的知识之中，它是“把某物放在我们面前”的理念）。关于死亡的知识也就是提示的、或放在前面的知识，而这些知识从根本上说也就是技术的知识：即关于一种根本性的缺陷的知识——属性的缺陷，需要存在，没有既定的命运。放在前面或技术性提出了时间。在普罗塔戈拉斯的神话中，赫尔梅斯及其原则来自普罗米修斯。赫尔梅斯原则代表的阐释知识涉及了“尊严”、“荣誉”、“正义”、“权利”的具有普遍性的概念，它代表了政治的知识。与之相反，技术的知识具有个别性：这是一种关于某个缺陷的知识，它所代表的不是一种伦理的意识，而是公民的政治性。普罗米修斯和爱比米修斯共同编织了对偶的两个原则，这两个原则形成了提示和技术的知识：即在不确定的超前中实现的时间化。爱比米修斯原则代表了提示或放在前面的事后沉思。普罗米修斯和爱比米修斯共同

构成了这样一种超前的反射，它只有依靠技术才属于人类——即延迟、差异和重复的提示。正如爱比米修斯重复普罗米修斯一样，此在重复它的过去。然而这种重复的（不可能性的）条件却是技术。技术、逻格斯和赫尔梅斯之阐释原则构成了所有超前的背景整体，这就是作为死亡的时间，忧虑。

“时间就是此在”的意思是：时间就是与时间的关系。但是这种关系总是已经由它的历史的技术条件——即一种根本性的技术条件的效应——确定的。时间每一次都是在技术中编织的同终结的特殊关系。每一个时代的特征都取决于切实地进入构成该时代的已经在此的技术条件。这些技术条件的作用既为中断又为连接，它们隐含着自身固有的“相关差异化”和个体化的可能性。政治的公民性就是一例，它同作为相关差异历史的一个阶段的存在的历史的开端紧密相联。

正因为如此，所以我们曾经指出，“脱离了后种系生成的模式，就无从谈论时间化运动。这个模式的特征是，每一次都重新构造，而且，每一次都以一种新的方式重新构造，这种重造是通过已经在此实现的，也就是通过构成人类或技术的相继时代的记忆载体实现的”。但是，通过从爱比米修斯原则出发对存在分析的再解释，我们对超前的可能性（即可能性之可能性）作了先决性的陈述，这个陈述告诉我们：时间就是延迟差异。这就是说，时间不外乎是一切差异之延迟差异化运动的动因。这种相关差异是一种指引，它就是“谁”和“什么”之间的相互反射。因此，对每个时代特有的已经在此所进行的技术可能性的分析，实际就是对这种“谁”在“什么”之中的反射——和射象——的条件的分析。

由于海德格尔忽略了遗忘的悲剧意义，所以他认为，个体化的原则是在“人们”所代表的公众性以外构成的。然而事实恰恰相反，相关差异的特性是技术化的。因为，个体根据“人们”的可能性而构成自身，这就是根据已经在此的技术模式每一次所决定的人们相互之间的关系。与其说是个体在和“人们”的闲聊中堕落，不如说是“人们”自身个体化；不仅如此，“真实的时间性”总是迟到（即它总是已经“不真实的”、实际的）。这就是爱比米修斯原则。死亡从根本上说是不可能

孤独的，死亡之个体化完全在于它同别人的关系。当海德格尔指出，时钟是一个人和其他人同在的时间，其意义在于：技术的时间是一种公众的时间。正是在这种公众化的、共同的时间中，并依照其每一次再生的独特的可能性，才构成了并非“私有”而是相关差异化的时间。对时间的度量并不意味着根本性时间的沉沦，因为在存在的历史中，正是这个度量本身，以字母和数字的形式，为进入相关差异提供了切实的通道。

11.存在的代价

在下面一章，问题的焦点将是“存在的意思”。《存在与时间》将“存在的意思”赋予所谓的世界历史事物，即赋予已经在此的“谁”的纹迹。

“在手之物和手下之物总是随同历史的在世存在的生存被包含在世界的历史之中的。工具和作品，比如书籍，有其‘命运’，建筑和机构也有其历史。[……]这种在世的存在者，其本身就是历史性的，它的历史并不是一种‘外在’的框架，似乎它只是简单地陪衬‘灵魂’的‘内在’历史。我们把这种存在者称为世界历史事物。”[341]

世界历史事物不单单是以纹迹的形式留在赋予时间化的“谁”之后的一个结果：它以其本身的时间性构造“谁”——这种构造总是中断式的，也就是说并非纯粹自身的，或（在未来）不足以为纯粹自身的。拼音文字就其使计算得以可能的文码意义而言，是一种对过去事物的记录：它同时也为“谁”通过“什么”这面镜子进入自身提供了某种特定的可能性，通过这面镜子，“谁”获得某种“代表”或“实际作为”的形式。这个形式并非科学论述的观点，而恰恰是作为相关差异的延迟差异的作用。

历史的书籍从开卷就以拼音-文码写成本文（比如希罗多德的书），过去发生的事情对于过去的承受者而言，非但没有因书籍而变得更加确定，相反，它像终结一样，虽然是确实的，却越来越不确定了。精确的本文被置于上下文连贯（的遮蔽）之中，它不仅没有使过

去的事情获得一种统一的意义，相反却提供了无数变形方式的可能性。我们在第二卷中将指出：一切所谓精确的记忆——拼写逻辑（确正的逻辑）的记忆——都会导致一种迷惑和变向，以至左右颠倒，而这正是中断重复（需要支付，然而也是需要收纳）的代价。

第三章　“什么”的解脱

在过失性存在的状态中，此在进入它具有相关差异性的个体化，在重温《存在与时间》的第一篇中有关日常性的分析之后，我们将尝试着解释它的个体化。在过失性存在的状态中听到的声音，就是把此在引向对它过去存在的超前重复的力量。在本章中，我们将从以下几个方面进一步展开上一章的分析：

1.日常性的分析：作为从“什么”的解脱；

2.过失性存在的结构：作为对“什么”的介入；

3.历史性的历史构造问题以及历史性作为“什么”的新面目。

1.日常性的分析：作为从“什么”的解脱（第一篇）

1.1.“谁”与“什么”的相关差异

如果不是通过此在的日常性为中介而提供的预备性理解[342]，就无法提出存在的意思的问题。这实际就是《美诺篇》问题的再现。存在只能在事后的延迟中呈现自己：这还是爱比米修斯的问题。美诺、爱比米修斯和此在所包含的共同问题就是本质为遗忘的知识的问题。这种预备性理解的“爱比米修斯式”结果总是被包含在“通常的理解”之中，这种“明确”的理解是间接的，既传统又具有历史性，是被遗忘的“中介”。

超越这个遗忘就意味着采用本体论差异的观点。这个观点建立在“谁”（此在）和“什么”的差异之上，所谓“什么”即是在手的存在者，它区别于手下的存在者。手下的存在者所反映的，是一种对“什

么”的本来意义缺乏认识的理解。“什么”的意义就是它的世界性。

存在是存在者的存在（现象学的意向性观念曾指出：意识是……的意识）。必须通过一种存在者来探讨存在的意思的问题，但又不能因此而把存在消减为存在者；“谁”（此在）就是这种必须从根本上同“什么”相区别的存在者典范：我们的讨论将侧重于这种“谁”同“什么”的区别。

“谁”需要存在的特征确定了它的自我格，即它的个体性；在此，我们把个体性称为特有语言性或特有个性而不是自我性，因为自我性过于和“什么”隔离：爱比米修斯这个特有的个体完全沉陷于“什么”之中，并从中根本地构造自己，然而此在只能通过从“什么”中的解脱来构造自身。

存在分析和爱比米修斯死亡学之间最接近之处——同时也是区别它们的起点，就是关于已经在此的论点：此在“自己选择了它的可能性，或者此在降临于它的可能性之上，或者它成长于自己的可能性之上”[343]。即使是它“选择”的这些可能性也总是来自已经在此的世界：一切“对于存在者的存在的理解都变得易受世界的内部的影响”。

探讨“谁”（此在），就是从它的“一般的日常性”中来接触它。然而，这种接触是否不仅应该是一般的“接触”，而且也应该是此在的“接触的一般方法”呢？即是否进入由已经在此构成的此在的一般性已经在此？这种必然性并没有确切地记入存在的构造性结构之中。既然已经在此构造了时间性——这就是说它构成进入我没有生活过的过去的入口，它启开了我的历史性，那么，这个已经在此是否应当构造积极的实际性？这是积极的构造和历史的构造：它的物质形式的形成在历史以内和历史以外构造历史性。尽管海德格尔为肯定这种假设提供了主要的因素，但是他仍然不得不排除这一假设。

此在的时间性就是它的历史性：即它的实际性来源。我们已经引用过海德格尔的如下论述：

“在它的实际的存在中，此在总是作为过去存在而存在，而且就

是过去存在的‘东西’。无论是否明显，此在就是它的过去[……]。在它的存在方式以及它对此在的领会中，此在处于以前留传下来的此在解释之中并从中滋长。此在首先从这种解释出发来领会自身，而且从某种意义上说，它总是如此领会自身。这种领会展开了它的存在的可能性并加以调整。它自己的过去——这同时也就是说它的‘同代’的过去——并不跟随此在之后，相反，这个过去总是已经领先此在。”

这是《存在与时间》中最重要的论述之一。此在是一种不属于它的过去，或者说，这个过去只有当此在就是过去（即此在事后是自己的过去）时才属于此在。然而，这会造成某种基本的后果，在某些条件下，根据切入过去的一些器具可能性，已经在此构造自身，并自我构造成“过去存在”。这些取决于时间中介和“世界历史事物”的条件，在一种真实的时间性面前总是庸俗的。这种真实的时间性确定了一种既非“手下之物”也非“在手之物”的存在者，这个存在者就是“谁”，它和“什么”发生唯一独特的关系并以同“什么”的差异构成自身。“对过去的积极的占有”怎样才能不受进入过去的积极的可能性的影响？这是关于实际性的实际留传的问题。它隐含了阐释的可能性。我们将在拼写文字的实例中看到，“谁”和“什么”之间的差异实际就是“谁”和“什么”的相关差异，二者是不可分离的。

1.2.“谁”与“什么”在日常性中的混同以及作为期待的在世存在的烦忙

传统作为消减此在的需要存在的可能性，把此在带入自身的沉沦——然而唯有传统才把需要存在以过去存在的面目本身向此在提供。留传就是遗忘。这就是它的爱比米修斯结构——即作为从原本的意义上被遗忘的过失积累的经验。由此传统便自相矛盾地成为一种去根。所以，一种根本性的本体论就要求解除本身即是本体论历史的传统。因为：

“不论此在的利益以及它对‘客观的’哲学解释所抱的热忱，此在已不再符合那些唯一能使向过去的积极回归——即建设性的占有——成为可能的最基本的条件。”

这样一种向过去的回归应当就是向过去发生过的事情的回归（尤其是在理解存在的历史之中），向曾经“到来”的东西的回归，也就是向存在、向存在的历史时间性的回归。但是，过去发生的事就是指一种根本的“过去性”、可错性、薄弱性和缺陷性，这就是我们以爱比米修斯原则命名的过失。没有一种脱离爱比米修斯原则的传统，即没有脱离“后种系生成”原则的传统，也就是说没有脱离由（不确实的）过失所积累的经验（感受）的传统。“存在者是一种‘谁’（也就是生存）或一种‘什么’（也就是最广义的手下存在之物）。在存在的这两种类型的特性之间的关联是什么？”[344]问题实际就在于此，这个问题的展开构成了我们和《存在与时间》的分歧：这个分歧是关键性的。

死亡学分析向我们提出了一个进入的问题，并由此进一步引出了动物和生命的问题[345]。在我们看来，死亡学的进入问题就是爱比米修斯意义上的技术问题。先于一切生物人类学的实证论而摆在我们面前的问题，首先是我们的起源及其牵带的时间问题。但是这个问题是从已经在此出发降临到我们面前的，这个已经在此并不单单是存在问题的一般性原则，而且是它的不同的组成形式，生物学就是其中之一。我们不可能简单地悬置这些形式，而只能通过它们来感受起源（的缺陷）。这就遇到了卢梭意义上的先验性问题。这个先验性在技术性面前受到挫折。这种碰撞就是经验论和先验论的接触点，它在使二者区别的同时确定了它们各自的意义，这就是我们要分析的对象——即死亡。对死亡的理解起始于对生命的预先理解。当生命同时为非生命，也就是说它不再单单为生命，而是通过其他“手段”继续时，死就是生。问题就在于作为切入手段的代具性。因此，先于一切生物学（之可能性）的是根本性的本体论和预备性的生存分析，但是这种领先在此同样意味着：作为后种系生成模式思考的、由“技术学”构成的分析的领先。从这个观点出发，技术学的分析也是一个先验的概念。但是这个概念自己陷入绝境：它悬置了一切有关经验和先验的区别的可靠性。

“谁”（此在）的命运“连接”在世界存在者——“什么”——之上：这就是“包含”在它的实际性中的因素[346]。由此产生了此在的空间性的问题，这个问题融于它的在世存在，和灵与肉、内与外的区分无关，

而且它动摇了一切关于“谁”和“什么”的明确区分——这在日常性中是显而易见的。进入根本的时间性，就是在日常性中思考，这样日常性同时也恰恰呈现为一种混乱的“结果”，或更确切地说呈现为一种根本性的混乱的后果。那么和这种后果相反，如果说建立于世界之中并构成此在的已经在此的“什么”提供了进入此在本身的入口，我们是否可以提出确定更根本层次的“什么”的动力的问题？有一种存在者的类型是生存分析不能解释的：这就是有机化的无机物，或确切地说是在手之物之类，它从自身的动力中获得“活力”。关于用具性的思想在此无济于事，因为它没有把握有机化的动力，因而也没有把握本来意义的已经在此。

如果说在世存在总是以某种方式呈现为操虑，如果说“此在的存在本身只能以忧虑体现”，那么这个忧虑就是期待的结构。无忧是忧虑的一种特有的形式。由此，爱比米修斯原则既是无忧，又是对它造成的过失进行的不安的反刍——然而操虑则包含了作为预示性超前的普罗米修斯原则。

1.3.手作为“谁”对“什么”系统的（理解）把握

海德格尔接着指出，认识的澄清作为一种实在论的认识已经遗忘了“谁”和“什么”的根本的关联性，并将它丢失了[347]。爱比米修斯原则的意义则不同，用《存在与时间》里的语言说，它属于“本体论知识”。正是以这种本体论的知识为基础，一切认识才成为可能。如果我们认为，海德格尔本人从某种意义上“遗忘”了在代具性中提供进入世界入口的已经在此，那么我们的任务就是要认识这种遗忘的必然性，正如他本人曾提出要研究认识遗忘世界的必然性一样[348]。爱比米修斯的名字就说明了这种必然性。日常的在世存在是使用[349]。使用同工具相遇——工具总是“用于……之物”：使用首先指引向“另一种工具”，比如文具、笔等等。“什么”一贯是“什么”的系统。在工具的使用中，工具消失。它的形式，也就是说“什么”的形式，就是在手之物的存在，这种形式是理论认识所不了解的。工具本身即是预见：即预见者普罗米修斯。

如此，一般性的手在“谁”之上运作一般性的“什么”（在手之物，也包括被认识遮蔽了真相的手下之物）。“谁”因其手而同“什么”相对立，而“谁”本身既非手下之物，也非在手之物。正因为有手，所以“谁”有物在手下或在手中。这个被手运作的“什么”形成系统。正是“技术系统”完全充满了世界。这种“系统”在现代技术时代将成为一个构架，它强化了计算和确定的系统性，因而也成为形而上学的完成。但是它却不可能具有任何特定的动力。它仅仅追随时间化沉沦在存在的历史遗忘之中的逻辑，其意义也就在于遗忘和遮蔽的烦忙的切实性。这种系统不可能具有任何特有的去蔽的原则。“什么”除了“谁”的“真实的”动力的倒转之外没有其他的动力可言。然而，“谁”的动力难道不恰恰是对“什么”的助产术的回应吗？

在手之存在是可以造成缺陷的存在者[350]。这个欠缺也是世界性的呈现（消失中呈现）的条件。就其悬置程序的执行而言，这个欠缺是一种修改和骚乱。这样被扰乱的指引结构由此变得明确化，它释放出使世界得以呈现的一种整体性——及其实际性，这个实际性既使世界呈现也使它消失。在普罗米修斯（谨慎和预见）原则中产生的断裂，是事后才发现的日常的过失和缺陷的结果——即作为事后原则的爱比米修斯原则。这个原则之所以可能，完全是因为，预见从根本上说实际就是无预见，或者没有完全预见——总是停留于无确定状态，也即总是建立在爱比米修斯的过失的基础之上。这个过失虽然起初被遗忘，但总是不断地重新出现，并为已经在此打下其实际性的烙印。已经在此同时也是指尚未在（不确定）。海德格尔不仅思考器具的概念，而且他是从这个概念出发进行思考的。然而，他并没有完全把这个问题看透：他没有从中看到包括无预见在内的一切发现的原始性的和根本欠缺的背景；他没有从中看到恰恰构成存在之时间性的因素，亦即没有看到技术构成的通向过去——也即通向未来——的入口，没有看到构成历史之本来意义的东西。他总是（仅仅）从有用性的角度思考工具，总是把器具当作工具来思考；因此他就无法思考诸如对世界有训导意义的技术器具之类。然而在这一点上，关于可使用性的一些必然分析决不同有用性意义下的烦忙相对应；不仅如此，在器具的施行过程中，发生了制作世界过程，而且某种断裂也由此产生。这种

器具的悬置具有另一种类型，它与原本的器具性结合，因而也就是器具性。

1.4.胡塞尔的回忆概念和作为指引的“什么”的系统

海德格尔关于符号（指引最典型的工具）的概念既包括信号也包括残迹和资料。由此可见：

1.把符号和信号的混同，说明不懂得示意或指意的动力，也即不懂得作为过去存在的指意规则（后面谈到语言的主体问题时还会讨论这种规则）的属于特有语言的不透明性，正如不懂得一般性的“什么”的动力一样；

2.资料作为一种“画面意识”的特性，就胡塞尔的意思而言，是没有自身的厚度的。在这一点上，海德格尔忠于老师的观点。

胡塞尔的《时间的内在意识讲座》一书的目的在于，批判原始联想的概念，布伦塔诺正是企图从这个概念出发以认识时间性。这种由想像实现的联想产生一种对时间性时刻的“再现”，即再现具有过去特征的现在，同时这种再现又与现在结合在一起[351]。胡塞尔对布伦塔诺的原始联想的概念的批判，所针对的是布伦塔诺在这个概念中给予想像以解释滞留现象的作用。批判的基本论据是：布伦塔诺在赋予过去时刻以想像的特征的同时，实际上使得现在、过去和将来之间的区别成为不可能，除非他断定过去和将来都是“非现实的”。与之相对立，胡塞尔则从对旋律这样一种时间物体的思考出发，认为时间现象应当作为一种变化过程来认识，在这个变化过程中，每一个现在时刻或每一个“原初映象”都牵带着对现在具有建设意义的滞留和前置。滞留属于这样一种“当即”：格拉内尔曾称之为“大当即”，胡塞尔曾喻之为“彗星尾巴”。这种属于当即的时间现象的滞留也叫做第一回忆。

在第十二节中，胡塞尔阐明了滞留的概念：滞留不是知觉而是向知觉指引；滞留不是一种想像的产物，因为它实际属于时间的现实现象；滞留不是一种“第二回忆”（不是一个过去的时间现象的再忆并使之重新回到现时）；滞留不是图像意识——即我们通常所说的第三回

忆。

“滞留的音符不是现在的音符，但恰恰是一个在现在中‘以初始的方式回想起来的’音符：它并非现实地存在于滞留意识之中。但是，属于滞留意识的音响时刻，也不可能是现实地处于其中的另一个音符，尽管这是一种同样质量的微弱音符（即共鸣）。诚然，一个现在的音符可以唤起、展示一个过去的音符，给它一个图像；然而这已经假设另一种过去的再现。过去的直觉本身不可能是由图像组成的形象。这是一种原始意识。[……]共鸣本身，或更一般地说，留存于较敏感因素之中的复本，它们非但不一定属于滞留的本质，而且和它毫无关联。”[352]

胡塞尔在第十三节中明确指出，一般意义上的回忆，无论是第一性的还是第二性的，以及由此包括的滞留，“并非一种图像意识，而是一种完全不同的东西。[……]在知觉中我看到的是当即存在，在展开的知觉——即知觉构成的原本状态——中我看到的是持续的存在，同样，在第一回忆中，我看到的是过去；过去在回忆中给予我们，并且，过去的给予就是回忆”。

所谓第一回忆就是在原始印象中构成的东西。我们不可能“想像一种不是印象意识的继续的滞留意识，[……]因为所有的滞留都自身向一种印象指引。‘过去’和‘现在’相互排斥。完全同一的东西可以是现在和过去，但这仅仅是因为它已在过去和当即之间持续”[353]。

滞留不是一种再现。否则我们就不可能谈论所谓的“大当即”，并同布伦塔诺的心理主义相对抗。所以，不要混同滞留和第二回忆；第二回忆自身又区别于图像意识，因为它曾原始性地形成于原始的映象之中，这个特征是第三回忆所不具有的：第二回忆就是“再回忆”。

“让我们来考察第二回忆的一个例子：比如我们回想起一段最近在一次音乐会上听过的旋律。显而易见，回忆现象就其整体而言和该旋律的知觉具有完全相同的构造。作为一种知觉，回忆现象具有一点特殊：每一个回忆的现时刻对应着一个知觉的现时刻。我们在想像中浏览这一段旋律，因此‘几乎’获得一次听赏，从第一个音符到第二个

音符……等等。在每一个现时刻都有一个音符（或一段音符）。但是前一个音符并没有被从意识中抹去。在对当即听到的呈现于当即的音符的领受中，搀和着对刚刚听到的音符的第一回忆以及对即临音符的等待（前置）。现时刻又重新给意识造成时光圈，它完成于对回忆的领受的延续性中。[……]这种现象同知觉和第一回忆是一样的，但它们却不是知觉和第一回忆本身。我们并没有真正地听到旋律[……]。在再回忆中，时间的现在得到再忆或再现。同样，过去是再忆或再现的过去，而不是初始时的知觉的过去、给予的过去和直觉的过去。”[354]

由此可见，区别第一回忆和第二回忆的是知觉：

“知觉是[……]把某个事物本身放在眼前，即根本性地构造对象的行为。与之相反的再现不是把一件对象本身放在眼前的行为，它恰恰在于再现对象，将对象的图像放在眼前，尽管这种行为并不完全以图像意识的形式体现。[……]如果我们把知觉定义为包罗一切起源的行为，即根本性的构造行为，那么，第一回忆就是知觉，[……]作为想像的再回忆只给我们提供了一种再现。”[355]

在作了以上区分之后，胡塞尔在第二十八节中将“图像意识”与第一回忆以及第二回忆相对立。就第二回忆借以成立的再现而言，“它并不是指一种以相像对象实现的再现，类似以图像实现的意识形象（比如油画、雕像等）。相反，在图像意识中，再造之物具有对象本身再现的特征”[356]。

由此我们可以清楚看到海德格尔对胡塞尔的批判应该包含的观点：时间性的历史化概念就其构成“谁”的意义而言应当带来未被经历的、继承性的已经在此，这个已经在此不依赖任何知觉而形成，是一切现在性的构造因素，正因为如此，时间性不可能从当即出发来构思。这本应是一个论据，它有利于彻底修正将第一、第二、第三回忆对立起来的观点。脱离了这一层批判，实际性的概念就没有意义了。然而我们将看到，海德格尔是怎样维持上述对立的。

现在让我们回到《存在与时间》的第十七节：

1.海德格尔在以飞行的箭头为例时，抽去了符号的一切动力和厚度，他不仅从如此定义的符号出发来理解在手之物，而且也用同样的方法来理解器具性，即把它视作由烦忙支配的、纯粹的“指意性”锁链。

2.把资料包括在与信号混同的符号之中，并因此把器具性的理解定义为回忆——尤其是第三回忆和图像意识——的理解，这就不可能不影响关于回忆的一般性理解，不可能不影响对所有取决于后种系生成（已经在此）的事物的理解。

“符号不是一种在显示性的关系中和另一种事物发生联系的东西，它是这样一种工具：这种工具使一个工具的复合体明确地关注环境，以至在手之物的世界相应而生。

“[……]南风作为一种突如其来的存在者不可能从一开始就成为手下之物并具有气象学的意义，似乎它是事后因某个机会才穿上了先兆符号功能的外衣。相反，正是田野劳作对环境的关注，包括对南风的关注，才第一次发现了南风的存在。”

通过这些总是把烦忙的目的性放在优先和显著地位的分析，海德格尔最终指出，世界性是由超前（即死亡）构成的。但是他同样也要指出，这种和死亡的原初关系，符号引出其公众性，总是已经成为一种无关系，答案只能在这种超前的形式以外。由此，符号就属于沉沦之列，证据就是，指引不可能成为“什么”，而它却构成一切“什么”：

“假如指引必须从本体论的意义上成为符号的基础，那么它本身就不可能被作为符号。指引并不是在手之物的存在性的确定，但是它却构成在手存在本身。”

“作为在手存在者的世界总是已经‘在此’的”[357]并且已经在此的世界的载体就是器具——在手存在。这种先在就是指引，指引通向一个“目的”，目的就引向终结的最后限度——这个最后限度的意思直至《存在与时间》的第二篇才被作为走向终结的存在而展现，即不是向一个在手存在而是向在世存在——此在或“谁”——指引。这个“目

的”因此就似乎先于在手之物——“什么”——的已经在此的可能性；但事实并非如此，明确这一点是很关键的，因为它指出一个已经在此的目的（走向终结的存在）和实际性是不可分割的：“目的性本身作为在手存在者之存在的形式，只能在一个已经被发现的目的化的整体的基础之上被发现。”至于终结，由于它超出一切“什么”，并作为“谁”的终极可能性也超出“谁”自身，所以它是一种超越和存在（意思）的宣照，在此，终结就被称为“向‘什么’”。关于此在的终结的理解本身只有借助关于已经在此的“什么”的理解才会实现，而且才可能实现。这里，已经在此的“什么”既在目的中又具有目的：

“此在总是已经同某个属于预先赋予它的目的之物连接：此在就其自身而言总是和一个以在手之物构成的存在者相关。”

此在在与内在世界的关系中已经并正在体验的这种目的性，就是由世界、指意构成的关系规则预设的一种理解。这些关系的总和就是使言语指意成为可能的指意性：胡塞尔所说的本质以及意向性都必须从走向终结的存在出发来认识。这个论点是至关重要的，因为它——在批判的基础上——提出了在胡塞尔现象学中是不可思议的特有语言性的（后）遗传学。

1.5.海德格尔的去远[358]化的遗忘

空间性是作为在手之物构成的，也就是说它是一种邻近性，而手则成了空间的构造因素。在明确了这一点之后，“谁”的空间性具有去远的特征[359]，“谁”具有“一种求近的本质倾向。我们当今或多或少都被迫一同提高速度，而提高速度的一切方式都以克服被远离存在为目的。比如，‘无线电’的产生使此在如今在扩大周围世界的道路上迈出一大步，消去‘世界’之远离的程度在其生存意义上还无法一目了然”[360]。

一切“在手”无非是指一种只能来自原始性的去远的邻近。在手的一切最终都只能因为手下没有给予之物。只有这种无给予才是给予的，也就是说，唯一的给予之物就是无法把握的手下无物。手就是在这种虚无中把握。代具运用于去远的目的，无线电不过是一种代具

（当然是一种很特殊的代具，所以它的“生存意义”才很难认识），就像眼镜和街道一样。然而，这些代具都基本上被遗忘了：

“如果说看和听能够投射到远处，这并非是由于它们的自然‘射程’，而是由于作为去远化的此在在它们身上具有绝对优势。比如，对于一个戴眼镜的人来说，眼镜近得就在‘鼻梁上’，但是这个使用工具却比他周围世界中的挂在对面墙上的画离他更远。这种工具是如此的不邻近，以至往往一下子绝对无法被察觉。用于看的工具和诸如电话听筒之类的用于听的工具一样，具有不引人注意这种首先在手存在者的特征。再如对于街道这种用于行走的工具而言，以上特征也是同样有效的。”

但是上述特征也正是代具的主要特征，我们通过这些被自然化的代具自然而然地看、感觉、思考等等。这一点尤其符合文字、资料以及一般性的已经在此，特别是那些为进入过去的已经在此、过去本身以及过去的过程和存在提供了入口的已经在此。否则已经存在不可能借助纹迹、作为已经存在及其实际性——也即不曾存在的可能性——向“谁”呈现：图像意识的特殊性以及其他第三回忆，由于海德格尔对此在的去远化的关注而被忽略了，而忽略的必然性正是他本人描述的而又熟视无睹的东西。值得惊奇的是他竟然对“什么”如此不加理会，而关键恰恰在于，“什么”是已经在此之已经的构造因素。这个遗忘不久将会影响到有关历史和古代性等等的分析，它完全来自这种“无强求”、即原始性的爱比米修斯式的疏忽，海德格尔在描述这种疏忽的同时也犯了同样的疏忽。海德格尔自己的烦忙造成了他的遗忘，并说明了去远也是由烦忙控制的。[361]

在去远的同时，此在自己指向“符号”的基础，并打开了进入“区域”的入口。但是在这类取向和入口的问题中，“区域”的开口仍然是由过去已经在此的载体操作的安排确定的。从它们提供入口的角度而言，这些载体既像是复原或重新构造的“图像”，又像是“航行工具”和导航的程序，这些就决定了此在对自身存在、对阅读程序、对存在（的理解的）遥控的预先理解。比如，拼音文字的程序特性应当是从一定的确实性出发复原或复原性地构造“谁”的存在：一定的确实性使

加里安能重读柏拉图——哲学的已经存在，或更一般地说是一个已经在此。这种程序特性是同某种特定的遥控——即存在的历史——分不开的。这个分析的主要结果就是，一个纯粹的构造是没有入口的：构造总是重新构造，它与其说是遗传性的，不如说是后生成的，或如尼采所说：它是系谱性的。

1.6.“谁”的程序的中性（neutralité）

如果说关于此在的问题就是“谁”，这是因为它的存在是一个“我”的问题。“‘谁’就是在行为和经验的变化中保持一成不变的因素，它因此也就和多样性发生关系”。但是日常此在之“谁”却并不是“我”的“谁”。在此，把握此在的基点必须是它的日常性——即它的实际性，以及它的在世和“从一开始而且最经常地”被世界捕捉的事实。这就意味着，要借助现象学抛弃所有自我性逻辑：进入“谁”的入口不能由把世界以及在世界中相遇的“谁”（自我）圈入括弧的做法实现。生存现象学的目的不在于自我逻辑意向性的行为。经验必须被生存取代。这种“谁”是否布朗桥所说的无人格知识——中性的“谁”？既是也不是。因为对于海德格尔来说，“人们”是不死的。而只有布朗桥认为，“人们”有死[362]。

其他人并不是首先被作为非我确定的，相反，人们在同其他人的相遇中，“常常不和自己作区分”[363]。此在的位置（在世界中）是由它的所做所为确定的，而“其他人”同此在在工作中相遇。诚然，此在总是生活在一种和其他人的差异之中——或是消减、或是加重这种差异：这就是距离[364]。但是这也就是说，此在从一开始就处于其他人的影响之下并且不是它自己。“存在的”是“人们”，“谁”是中性的。它包含了一种趋于存在（差异）的一切可能性的庸常水准的基本倾向：这就是公众性（或者说公众观点），它首先调节着“关于世界和此在的一切解释”，消减此在的日常性。由于烦忙的此在分散在“人们”之中，而“人们”“确定了示义性的指引的复合体”，所以此在必须找回自己。这种自我的再发现意味着“驱除覆盖和昏暗”，“同造成此在自我封闭入口的遮蔽决裂”。这样的回归是在松弛中实现的，“在这种松弛中此在成为自己的承担者”。存在作为一种重量而变得明显。在“什

么”中，“什么”的重量被“谁”把握，“什么”的重量就是作为“谁”（的可能性）。此在正是在这种情绪中“敞开”的，即向它的“需要存在”，向……“谁”敞开。“在此之存在的全面敞开这种不寻常的状态，[……]我们称之为被抛存在状态”（“无依无靠”）。“通过被抛存在状态，我们试图揭示迫使人成为自身承担的事实实际性”[365]：这就是性能的缺陷的既成事实以及代具化的技术性。这同样也是遗忘的事实——爱比米修斯原则，因为，全体之所以敞开，“这并不是因为把目光投向被抛存在，而是因为转向被抛存在以便回避它”。全体性为之敞开的是整个在世存在，即此在的可能性，它不同于“什么”的可能性，“它低于切实性和必然性”，“相反，作为生存意义的可能性是此在唯一的、最根本的、积极的本体论确定性”[366]：理解的生存结构就是投射，它以被抛存在状态为前提。正因为如此，所以这种理解既常常处于“一整套已经被理解过的表达方式之中”，同时又建立在带有预见性的超前之中。

这种“预先获取”的结构动摇了一切解释——比如本文解释。从此，“一切致力于理解的说明，都必然包含了需要说明的因素”——这恰恰是《美诺篇》中早就提出的两难推理。柏拉图否认死亡，并因此开辟了思想史上的形而上学时代，把这个两难推理从柏拉图的意图中摆脱出来，就意味着直面已经在此的问题：历史性就是循环；循环性又只有通过对程序的分析，也即通过对作为爱比米修斯原则载体的已经在此的实际性的分析，才可以理解；就这个意义而言，历史性属于后种系生成形式，因为，预先理解必须根据已经在此的某种载体的固有的可能性而变换。这些“什么”的可能性并不是那种简单地取决于海德格尔同“谁”的可能性区别开来的现实的可能性，特别是这种程序的特征是语言本身的构造因素，语言“每次总是自己已经包藏了既成的概念体系”[367]。海德格尔在第五十三节中写道：“走向死亡这种可能性的存在的最近的近处，对于一个现实的东西说来，则是要多远就有多远。”这种论述描述了相关差异的结构。然而，这种可能性赖以构成的现实性的去远运动难道不也是同样明显地触及像本文之类的“什么”、或者说一切“世界历史”的纹迹吗？“什么”的可能性是“谁”的可能性本身的构造因素，换言之，“什么”的可能性不是，而且也不

比“谁”更接近康德所说的实体，也不属于“现实的范畴”[368]。

1.7.作为“图像意识”的工具

语言的程序性特征促使听本身具有先决的程序性：

“我们从不、也永不‘首先’听到响声和组合音，我们首先听到汽车声和摩托车声。[……]这是一种现象上的证据，它证明，此在作为在世的存在，每次都已经停留在世界中的在手之物的旁边，而绝非首先寓于‘感受’，仿佛这团纷乱的感受先须整顿成形，以便提供一块跳板，主体由此起跳以最终到达一个‘世界’。”[369]

意向性的质料总是已经具有意向的。海德格尔认为，听只能产生于对在手存在者的根本邻近，他还批判了将形式和物质对立起来，如此，海德格尔实际上就使我们得以引入一种既非第一回忆、也非第二回忆的在手存在者的问题。这种存在者根本就没有被海德格尔和胡塞尔的分析所包括，但是它却直接就在工具之中，作为工具的意思本身。

工具首先是回忆：若非如此，它就不可能像示义性的指引那样起作用。我是从指引的网络和指引本身的意义上来探讨包括“轰鸣的汽车”这一类“工具”的。工具从原则上说指向一个已经在此，也就是指向一个“谁”并不一定亲身经历过的“预先所得”，但是这个“预先所得”却在“谁”的烦忙中追随而来。这就是后种系生成的意义。工具首先作为图像意识而起作用。这种“第三回忆”的构造性奠定了“谁”的不可磨灭的中立性，即它的可程序化的性质，其中首先包括作为调节语言的语法的性质。

1.8.特有语言自身之外的特有的（无）忧和死亡的文章

语言的程序化的特征就是“人们”的公众性（我们将称之为示义，它停留在“谁”的每一个“层次”，包括它纯粹的孤独，也就是指既在“其外”又在“其中”：“谁”是特有语言化的，它即是特有语言，它里里外外都渗透了“属于它”的、不可消除的“公众性”；我们将在固有本文性的

范畴下来讨论“谁”的这种内在公众性的构造性，同时我们也要参照爱比米修斯的固有性）。这种公众性实质上是可重复的，在海德格尔的论述中，存在着两种重复，因为重复又将构成类似刚刚已经存在的循环的方式的可能性。作为一种去根，“机器化”的重复就是闲话，文字无非是它的延伸。取决于第三回忆的因素总是从这种延伸的（沉沦的）可能性出发来理解的，海德格尔称第三回忆为世界历史；不仅如此，这种可能性也是理解一切构成已经在此的此在的因素的起点。

正是在这一点[370]，海德格尔强调生存的本质薄弱，他关于缺陷存在的观点已非常接近普罗米修斯-爱比米修斯的结构，并因此进入忧的问题。此在的存在就是忧，“因为以前的本体论问题总是首先把存在从手下之物的意义上理解[……]，并且使此在的存在一直未得到本体论的确定，所以就需要澄清忧、世界、在手之物、手下之物（现实）之间的本体论关联”[371]。

从本体论的意义上进入忧是一个手的问题。手的什么？“什么”的什么？同样，关于“谁”的“什么”的“什么”？理解通过手表示的“谁”和“什么”就是真理。传统一直把这个真理狭义地理解为属于手下之物的“什么”本身的真理。但是，真理是“谁”和“什么”相互表示的真理。“谁”就是对死亡的表示。在畏惧中，此在面临一个“什么”[372]。在恐慌中，此在面临“它的”“谁”，“谁”从某种意义上说疑问地“呈现”在它面前，但是“谁”并不显示，它的“谁”即是对“谁？”的疑问。被疑问的“谁？”转向“什么”以便逃避它的“？”。这个“？”就是它的不确定性，在这个不确定性面前，世界的目的性崩溃了，世界获得了“完全无示义”的特征。但是这个“？”也就是“原本的在世存在”。简言之，“恐慌”即是对世界的敞开。

恐慌造成孤独，并因而向可能的因素敞开。孤独并非孤僻，而是在世，在世却又意味着不在自身。世界的亲临性在沉陷中变得在自身以外存在，这就是爱比米修斯式的处境。

“确保亲临的在世存在是此在的奇异（外在）性的一种形式，而不是相反。对于自身以外的存在，必须从本体生存论的意义上作为更

根本的现象来理论。”

“人们”的特有的公众性是一种特定的亲临性，它构成一种去根。然而还有一种更根本性的去根。

充满忧的此在“先于自己”并超越自身：在自身之外的本体论意义就是提前，时间性的本质现象就是未来。“先于自身的存在就是指：在已经在世的存在中先于自身而存在”[373]：即先天存在。已经的意思是：一切总是已经开始，然而恐慌的不确定也就是指什么也没有开始，因为什么也不会结束——此在永远也不会结束（存在），它对自己永远是这个“？”。它自己没有终结，面对着无终结的虚无、虚无的连续和连续的虚无，也就是面对既确实而无可争议同时又不可能的终结。“换言之，生存总是实际的。生存的意义本质上是由实际性决定的”。但是，孤独“回归”的可能性就其自身脱离世界历史性的意义而言，并不是我们在爱比米修斯原则意义下所寻求的东西，而且，关于去根的论述仍然是非常模糊的。

“忧”塑造了“人”，并伴随一生，终了，人的灵魂回归尤皮特，肉体回归大地。在希腊文中，和“忧”——在此以爱比米修斯为代表——一词相对应的是“期待”，它具有遗忘和知识、希望和担忧、错误和真理的双重意义——真理即是走出遗忘的去蔽：遗忘是原始性的，正如爱比米修斯的过失标志了起源的原始性缺陷，所以“敞开本质上是实际的”，“此在每次总是已经在真理和非真理之中”[374]。忧的这种结构体现着普罗米修斯原则和爱比米修斯原则的一体化。普罗米修斯的经验是爱比米修斯原则的第一阶段，它体现了漂移、初始的薄弱，仅仅由此出发产生了某些东西。从总是产生过失的经验出发（即通过敞开某个领域的发现而实现的覆盖），原本的缺陷存在的事后沉思才是可能的。因此，即使在闲话的重复中，“作重复的此在为它讲述的存在者本身进入一个存在。但是它免除了——它执意免除——发现的再一次根本性完成”。

这样一种重复的可能性，自身建立于后种系发生的结构之上。经验的这种重复，同时也是经验的覆盖，它发生于作为器具的一切自身

之外的范围。作为一切真理之背景的历史性，从根本上说也是来自这种重复，重复同时掌握进入（原本的已经在此）的可能性和该入口造成的遮蔽：文码同时为计算、确定、字母、不确定。在此，作为真理的“去蔽”不能和确正的已经在此的构造区分开。这里，被我们称作确正的已经在此的范围，包括所有的记忆和一切形式的“精确”记载，比如拼写文字的记载：由拼音、线性文字经过照相和录音直至电子记载。加里安曾经说过，“文字书写和手的运用，使我们可以和柏拉图、亚里士多德、希波克拉底等其他古人交谈”，实际上也包括了加里安本人、海德格尔以及一切“自身存在”的过去存在，这种交谈的方式，自柏拉图以降，不留下任何字面疑点。这一切都是因为有确正的文字的精确记载。只有发现的物质化才同样可能使从“手下”存在者或实体出发对真理的理解——作为精确性——成为可能：实体只能存在于一定的载体之上，依载体而生，也即和载体处于一定的关系之中。对精确性的批判（尤其是对时钟的批判）和对实体论（在此，实体论总是被定义为形而上学）的批判，是紧密相连的。

时间性就是重复。正如一个特别的人，他的特有语言只能自我重复。既然存在着两种类型的重复，所以也存在着两种类型的去根。这种双重性来自一个过失或负债的存在，在此，我们称之为缺陷性存在。

2.过失性存在的结构：作为对“什么”的介入（第二篇）

2.1.缺陷性存在：作为可能中断一切程序的程序化

具有生死的“谁”，作为一种不确定的可能性自我超越，它的沉沦（在烦忙、好奇等等中闲谈）的意思是逃避不确定性、企图确定终结、调平“差异”。

“谁”的不确实性，它的无预定性，它的命运，建立于死亡的不确定之上，这种结构的构成就像在普罗米修斯/爱比米修斯原则的结构中一样，其中期待具有忧的模糊属性。由于这个结构是建立在已经在此的程序性之上的，所以它重复——而决不是超越——不可消失的实

际性，这就像对现行的程序的中断，一种生存性的中断（而且也是一种从某种记时性的形式——即存在的历史——出发的历史性中断）。这种现象就像一种过失或负债的“意识”一样发生：“死亡并非没有区别地‘属于’此在，它呼唤一个作为个体的此在”，“最切身的可能性”就是中断日常公众性“程序”的可能性；这是构成“谁”的超常的可能性，即“走向死亡的自由”，中断“谁”的通常的中性，改变一个“通常不是我自己而是‘人们’”的“谁”[375]，从而形成自我。“人们”属于“谁”的实际的“存在能力”已经决定的存在，规则、标准等等是它的形式，“人们”抽去了“谁”的一切自由选择，像程序一样作用：亦即此在可中断的程序。这样的中断——同“以‘人们’之声扰乱自身之音”的现象的决裂——的可能性来自一个过失性、负债性和缺陷性存在的“呼唤”。“听到”呼唤的“谁”就是“决心”。

过失在它们的累积中被遗忘，彼此覆盖；然后就有过失的经验：不是指某个特定的过失，而是原本的过失性存在的过失本身——这种原始性的缺陷就是被海德格尔称为Gewissen的起源的缺陷。被呼唤、谈论和疑问的“谁”就是此在本身。但是由“谁”来呼唤、谈论和疑问？这个“谁”“处于一种惊人的不确定性之中”[376]。“意识作为对忧的呼唤而呈现”，“意识之声提出一定的‘债’”或一种“过失”。如果说爱比米修斯原则必须从“谁”和“什么”的相互表示——即死亡原则——的角度来认识，那么，“呼唤”的“谁”就是先于“谁”和“什么”的区分的“谁”，是先于外在于根本性的自身之外的“什么”的“谁”，是先于起源的原始性缺陷的“谁”。

“没有任何东西可以从‘世界’的意义上给呼唤者以‘谁’的确定性。它是处于陌生中的此在，是世界的虚无中赤裸的‘它存在’。呼唤者和日常的‘人们’本身没有亲邻关系——即如外来陌生的声音。‘人们’迷失于它所烦忙的纷乱‘世界’之中，对它来说，还有什么比那陌生的孤独和被抛进虚无的自身更陌生呢？”

这个“谁”的虚无道出了“谁”就是、尚且是而且永远是虚无：它没有开始，也不会有终结，它被“抛”在所有切实地获得的“自身”之外，“自身”就是它的相关差异。缺乏同一性这个标志给予“谁”的结构

是：它总是已经在多种分散不同的场合下构成自身，由此，自身单一实体被作为永远未来的东西体验。

我们对德文“Schuld”一词的理解，与其为罪责、过失，不如为缺陷。但是，罪责来自缺乏神赋，过失的起因是遗忘引起的盗窃“神火”。诚然，不能把缺陷理解为缺乏手下存在者，“罪责的概念不仅要被抬高到超出计算烦忙的领域，而且还必须解脱同义务和法规的牵连，而一个人违反义务或法规的要求原是要承担罪责（过失）的”[377]。

无论如何，罪责和过失都具有“否定的性质”。

“因此，我们把‘有罪责’的生存论观念从形式上确定为：作为一种由‘不’确定的存在的基本存在，这就是说，作为一种虚无的基本存在。[……]有罪责存在并不首先作为某种负债的结果出现，而是相反，[……]负债只有‘基于’一种原始性的有罪责存在才成为可能。[……]基本存在是指[……]：从基础上说，从来就不占有自己最切近的存在。”

这就是性能的缺陷和缺陷的共同体（陌生性的平常化）。“不”是一个普罗米修斯和爱比米修斯结构所具有的特性。爱比米修斯原则包含了相关差异性，因为它是指此在或“谁”的本质的未完成和本质的偶然性（薄弱）。

“自身”是此在的“自治”，它“既非实体也非主体”[378]。在世存在不是一种实体-主体。真实的“劳作”——时间，是植根于特殊性、个体化和“自治”之中的间距，它与辩证的综合是不相容的。但是，问题在于，对黑格尔的实体概念的意思存在着另一种解释，其前提就是，决心在它的可能性中，有一部分在已经的形式下，与已经在此托付的“存在者实体”发生了实际的和非实际的关联，已经（对于一个沉入尚未到来之中的“谁”而言）确定了实体的实体性。因此，自治形成于他律之中，这不仅仅在于接受他律，而且在于听从他律的动力本身——并且无需假定这样一种“助产术”的辩证必然性。

起源的缺陷（即罪责）和终结（它总是一种缺陷）是同一层关系的两个“方面”：一切超前行为中的技术定向，在只存在着作为实际性起源的缺陷（只有罪责或过失）这种严格意义上说，是作为对已经在此的场合的体验而存在。“只有从此在的整体存在的基础出发，超前行为才使负罪存在显而易见。忧同样原始性地隐含了死亡和罪责于其自身”[379]。如果说罪责-过失确是缺陷，那么已经在此的代具性就是忧的真理。

2.2.手的手段和“什么”的无限性

此在迎向未来：它起始于未来的初始现象，这种未来的初始现象是作为向已经存在的回归。向已经存在回归就是作为承担已经在此（实际性）的被抛状态：

“承担被抛状态是指：真实地作为此在，即如它每一次都已经存在过一样。然而，对被抛状态的承担之所以可能，仅仅在于：迎向未来的此在能够是它最切己的‘每一次都已经存在’，也就是它的‘在过去’。只有在此在一般性地作为‘我曾经存在’的前提下，它才能以向未来的方式从未来回到自身。[……]向极端和最切己的可能性的超前，就是理解性地回归最切己的‘在过去’。”[380]

此在具有循环的性质，对于它而言，进入未来构成于进入自己的“在过去”，进入“在过去”也就是进入未来，起源就在终结，终结也就是起源，——这里唯一的相关差异就是时间（回归、延迟的时间），也即实际性（它本身也是延迟的：被抹去、被遗忘）。既然如此，问题就在于进入一个此在没有的它自己的过去：一个它自身没有（经历）的过去，这就不仅仅是它的过去。这样就有了超出。虽然海德格尔第一次提出了这个问题的必然性，但是他并没有把它彻底弄清楚。他指出：从通常的出离观念出发对时间的理解——包括胡塞尔在内——必须要被抛弃。过去的已经存在不能被作为过去，迎向未来不能被作为未来，切近的现时存在不能被作为现在：此在不在时间中，因为它既不是手下之物，也不是在手之物。“什么”在生存的“谁”构成的时间“中”。但是，如果说“什么”的可能性不可能总是归结于从现实

性的范畴出发来理解的切实性，那么它是否还能如此简单地被认为是存在于由“谁”构成的时间之中呢？是否从某种方式——也即从手的手段角度——说来，“什么”就是“谁”的时间呢？此在的未来不是手下之物的未来，因为它是存在的动力。但是，此在的已经在此也不是“过去”，因为它的“在过去”一直留在它的生存之中，而一个过去的手下之物就不复存在了。“此在从来只作为被抛状态‘出现’”。对于此在来说，它的过去和它没有经历的过去同样真实，不仅如此，这个没有经历的过去比所有它经历的过去更具有已经在此、更具有它的真实的在此的意义。然而这种“曾经存在”的特性并不因其自身而被提出。

无论怎样，在理解表示延伸的三种术语方面，这些移位明确指出：时间性印刻在实际性之中：

“此在于它的现身情态中受到它自身的袭击，恰如一个仍然存在者已经存在过，而且一直是这个过去存在者。实际性首要的生存论意义，就在于过去存在。忧的结构的表达借‘先’和‘已经’这样的词语表明生存性和实际性的时间意义。”

“完全的出离”、“时间性就是原始性的自在自为的‘在自身之外’”。

“问题并不在于知道哪些东西‘在时间的延续中’照样产生，以及‘从这种时间’出发何种‘任其突至自身’的东西会迎面碰上；问题在于知道‘来到自身’本身是如何被原始性地在其原本的意义中确定的”。

这最后一点是成问题的：决心的意思仅仅在于把自己投射到“面对”有限性的持续的无限性中，也就是投射到自身之外（或自身之后，比如不能让洪水泛滥于我之后，英雄主义给决心赋予典型的——也是模糊的——意思）。这种（对“自身之外”所包含的“自身之后”的意思的）忽略同对已经在此的可入性的忽略是对称的：已经在此的可入性只有借助在对终结本身的持续体验中的无限性经验（过去的经验和继承过失的积累）才成为可能。这个问题的根本性还在于它同样制约着“什么”的动力：正因为超前投射到“谁”以及其他在场的“谁”之外，投向未来的“谁”，所以“谁”就要关注“什么”及其变化，投射出另一个“什么”的背景，并肯定一种由过去、现在和将来的“谁-什么”整体

构成的无限的有限性。这种关注、护理或对“什么”的烦忙的烦也许不单单是一个简单的对已经存在的占用。

这样的“无忧”不再和胡塞尔所说的可以无限反复的科学相关，同时也不再和柏拉图否认的弥散相关，它构成布朗桥所谓的无人格的、比对死亡的无知更原始的知识。但是，把技术当作我们自己构成的存在者进入其存在者自身的入口的原始背景，是否意味着使生存论的时间分析非人类学化成为可能？当海德格尔试图在《时间与存在》一书中不依靠存在者（此在）来思考存在时，他是否要把对时间的理解从这种有限性中彻底转移？

如果此在的“有限”可以提供对时间现象的理解，那是因为这个理解的起点是“什么”的无限性，它给此在提供了先于它已经存在、并只能在此在（视野）之外的遗产。所以这个原始的时间性还不够原始，尽管我们不否认：“只因为原始的时间是有限的，所以‘派生’的时间才可能作为无限而成为时间，[……]时间原始地成为时间性的时间化，并因此使构造忧的结构成为可能。时间性从本质上是出离的。时间性之原始的时间化起自未来。原始的时间是有限的。”

然而，这种有限在“什么”之中构成，“什么”作为后种系生成的投射是不确定的，并由此属于超越此在之有限的推断的无限。在《存在与时间》的计划“失败”、以致海德格尔放弃该书最后一部分的写作打算之后，转向（kehre）是不可避免的。

2.3.作为唤回的重复以及非我的发明

走向自身就是回归“已经”（此在在“已经”中才能使自身在“此”）：这个重复就是曾在。如果这里涉及的既是世界的“已经”也是此在“经验”的“已经”，那么回归——即重复“再生”——的条件不可能是庸常的：把未经历的经验包含于决心的“瞬间”，这样做意味着被胡塞尔排除的既非第一性亦非第二性的“回忆”重新加入时间的范畴。海德格尔本人从未跨出这一步，但他恰恰在此引入了回忆的概念：烦忙的回忆建筑于对曾在的遗忘的基础之上，而（缺陷的）“唤回”却是曾在的回归——即成为恐慌的基础的回归。

理解、处境感（现身情态）和沉沦（期限）构成时间的三种形态。在这三种形态中，时间每一次都根据一种出离状态完全地规定自己，因为它不是连续的。它之所以能不是或者不能是连续的，是因为曾在“掺入”了此在未经历的已经存在，也即处于此在的最彻底的已经状态中的已经在此：它总是已经“在我之先”、在“谁”之同一性之先，已经存在的“什么”之间的差异已经给它打上烙印，使之已经变质——尽管它可以被称作圣贤、祖先、父亲或其后代，这些只能是一种综合，这就是海德格尔从第六节就试图指出的问题。“曾经存在”的物理性纹迹原始地属于时间性的现象，但是这需要对胡塞尔的回忆概念进行一般性的批判，因为这个概念在海德格尔的分析中不仅没有被采用或概论，相反它被排除了。

烦忙总是处于一种工具的复合体之中，一样工具总是从属于某个目的性，而该目的本身又取决于时间性之时间化的某种形式。这种形式就是遗忘。然而，这个自我的遗忘就其指示一个更加原始的时间性而言是否忘得有益呢？布朗桥在讲解黑格尔时曾指出：“[……]想要写作的个体从一开始就被这样一个矛盾所阻挡：要写作，必须具有写作的才能。但是才能就其自身而论是没有意义的。一个人只要没有伏案动笔，就不可能写出著作，作家则不成其为作家，他也就无从得知自己是否具有成为作家的能力。他只有在写作之后才具有写作的才能，但他又必需有才能方可写作。”[381]“黑格尔在他的论述中把人类作品作一般性的考察”：作家展示了发明问题的严格性，正如“事后”的悖论一样——这是一个起始、产生、新生的问题：即时间问题。正是如此，作家把自己的才能置于作品中，“也就是说他需要通过自己创作的作品来认识自己的才能和作品本身。作家只能通过作品表现自己、实现自己；在他的作品之前，非但他不知道自己是什么，而且他什么也不是。他只能从自己的作品而开始存在，既然如此，那么作品又如何存在呢？[……]”黑格尔认为，作家“必须直接动笔并立即行动，无论环境条件如何，更不要去想开端、方法和结果”[382]。

然而这是因为既没有方法、也没有结果和开端。这个适应于作家的原理同样适应于一般意义的、作为一种发明者和生产者的有机体的人。这个写作的问题不过是更彻底地表现了人类记忆问题。所

以，“如果我们在劳动中看到了历史的力量，即在改变世界的同时改变人类的力量，我们必须承认作家行为所包含的劳动本身的形式。[……]比如，我有取暖的计划。只要这个计划停留于愿望，我尽可以从各个侧面思量它，但是它不能给我取暖。现在，我制造了一个火炉：这个火炉把原来空洞的愿望转化成真理；它在世界上肯定了一件原来不存在的事物的现实，与此同时，它否定了原有的事物；原来在我面前的是砖石和生铁；而现在，砖石和生铁都不复存在，取而代之的是这些因素转化——即被劳动否定和消毁——的结果。随之而来的是世界本身的变化。[……]那么作家的创作又是什么呢？他之所为也就是人类的劳动，不过是处于一个最高的层次罢了。[……]他进行写作的基点是：一定的语言状态、文化类型、某些著作，但也包括一些物质的因素，如墨水、纸、印刷等[……]在写作之前，我曾经有过写作的打算，我至少有过写作的计划，但是在这个打算和它借以实现的书之间，我看到的是同存在于取暖的愿望和使我取暖的火炉之间一样的差别”[383]。

创作就是本质的忘却自我，使它的非我产生。但非我不是自我，虽然是“它的”，却完全不同于它。（至于黑格尔是否也忘却自身的问题在此无关紧要。）这个非我处于特殊性语言的中心。同时，而且尤其重要的是，这个非我把劳动、创作发明、新生事物等问题带进另一层意思，它同海德格尔在分析“好奇”问题时提出的意思是完全不同的。

的确，海德格尔没有把握创作的问题，这尤其体现在他就此专题讨论的第十五节中。这个由布朗桥提出的问题已成为一个根本性的问题。

这个观点也同列维那斯的有关非我之消亡的论述[384]、以及巴尔特在《亮屋》[385]里展开的射影现象学的观点一致。巴尔特曾借助照相的现象，将死亡学问题和“曾经存在”从完全自我同一的个体性中解脱出来。巴尔特式的“曾经存在”的观点的意义就在于：照相使人们可以看见未经历的过去，看见非我过去的生存、和作为非我的死亡，并从中通过投射于照相的死亡中看见我的死亡：“一切射影都属于这样一种

悲剧”[386]。（这种照相的可能性的基点就是一种第三回忆的形式，其特性必须从现象学的——在此也就必然地指从技术的——角度进行分析，以便认清这类现象。）然而这种悲剧也就是一种重复的经验，其中照相的“已经在此”的个体性体验和回归死亡的体验是根本相连的：作为唤回的召唤，沉默得可怕的Gewissen，无声的受难，哀悼的劳动，不可计算的罪责。

由上所述，我们关于布朗桥的解读同样意味着一种“转向”[387]——一种不忘记“自身之外”的转向：它不是向自身的回归，而是事实上（从文字）走向外面，走向“世界”。在布朗桥那里，文字（以及它所包含的一切现象：器具性意义上的外在，即技术）是原本的时间性的原始的、构造性的背景。公众性是这个“转向”的本质，因为它就是一切文字的意义。

2.4.器具和科学之手

科学诞生于手工操作的中断：它标志着“手的退出”。但是，一方面，科学超出手的范围，另一方面，它也属于一种实践，并运用器具。所以它仍然是一种操作。它在中断了手之后又重新起用手。为了把存在者纳入自己的范畴，科学必须把握存在者，即置存在者于手下。那么这只剩下的手恰恰是我们最感兴趣的：

“即便是对一些问题的‘最抽象的’研究，即便是结果的确定，都离不开手的操作，比如用笔。虽然这些科学研究的组成因素显得‘无关紧要’和‘不言而喻’，然而它们的本体论意义却绝非无足轻重。诚然，人们会觉得，这样明确地指出科学行为作为在世的一种方式并非仅是‘纯粹精神的活动’，未免琐碎和多余。但愿这些平庸之见可以揭示，‘理论’行为和‘非理论’行为之间的本体论界线究竟何在，尚是悬而未决的。”[388]

考察知识的技术性在此不过是一个表面现象：科学性的知识——就其自身的时间性而言——不是由其器具性构成的。结果、确立结果和笔之间的关系不仅应当出现于时间现象之中，而且应当构成并组织时间。然而，当我们由此论及构造科学的时间性的原始时间现象时，

这种器具性将被指向一个派生的层面。科学的计划建立于原始的生存时间性之中。科学用把握无误结果的精密器具（烦忙）之手，把在手的“什么”作为手下之物范畴化，这一活动已经离开了原始的基石。

3.历史性的历史构造问题以及历史性作为“什么”的新面目（第二篇的最后两章）

3.1.世界历史的“什么”的第二性

此在无法逃脱像习惯或程序这样的日常性[389]。日常性是此在的历史性的非真实的形式，这样的此在既不在时间中，也不在历史中，但却是时间性和历史性的。它“在时间中”的存在仍然是可能的，甚至在对时钟和日历的运用中从未间断过。但是，它的时间性使在时性成为可能，而不是相反——尽管它同样原始地具有在时性：

“既然作为在时性的时间也‘来自’此在的时间性，那么历史性和在时性所展示的无非是一种共同原始性。由此，通常关于历史的时间特征的描述在其自身的限度之内保留了它的有效性。”

历史性的分析必须建立在此在的原始时间性的分析之上，在时间内的状态从某种意义上说“派生”于原始时间性，但同时也共具原始性。但是这种共同原始性处于一种惰性的比邻状态，并且没有（向“什么”）投入：它被本真和非本真的交替贯穿，这种交替阻止了在时性的一切动力，而这种动力假如不是历史性的起源，它（基于共同原始性的复合及通融的事实）至少被共同包含于其中。历史性的已经在此，在其记录的在时间内的诸形式中，不可能要求任何自身的时间厚度：被抛于实际的非真实性中，这是一个纯粹的意外。L'Eigentlichkeit应被理解为获得解脱（“什么”）的“谁”的可能性，它的曾在也因此从它的实际性中解脱出来，尽管这仅仅是一瞬间，而且是决心的“一瞬间”。

一旦如此，海德格尔关于历史学的批判就会产生不良结果，对事实和纹迹的实在性的疑问，以它们属于在时性为名而排除这些结果的

本体论意义。使“古董”可以既属于现在又属于过去的原因是，它们的世界“已不存在。但是，曾经属于这个世界的在世之物还仍然在手下[……]。依然保存的古董的历史特征因此就建立于此在的‘过去’之上，它们曾经属于此在的世界。如此，具有历史意义的就仅仅应当是此在的‘过去’而不是此在的‘现在’。但是，如果我们把‘过去’定义为‘现在不在手下或不在手中’，那么一般地说，此在能成为过去吗？显然，此在永远不可能过去，这倒不是因为它是不死的，而是因为，它如果存在、生存，就本质上不可能是手下之物。恰恰相反，一个不再生存的此在，从严格的本体论意义上说，不是过去，而是曾经在此”[390]。

——一个此在的曾经存在已不存在，但又不是过去，所以——对于存在的此在来说——它依然在；换言之，它是此在的曾经存在，恰如此在自己“没有经历的”过去，即经验。

——正是在这一点上，“谁”和“什么”必须既区别、又联系，因为，曾经在此是已经在此的一般的可能性——文字拼写、照相、或更具体的形式，古董，曾经存在比我经历的过去和继承的过去之间的区别更古老：遗产的确是问题所在。这个曾经存在，及其所有的一般性本质，都在一种特定的“什么”——既非手下之物也非仅仅是在手之物——中获得其构造的可能性，这个“什么”就是作为第三回忆居所的存在者，任何一种“什么”、无论什么都可以作为这种存在者。这个“无论什么”就是考古学资料的精华。不过在这一堆“什么”中，在手之物具有优先地位（这种偏爱不仅来自考古学家、历史学家和哲学家，而且更一般地说，来自继已不在的此在之后而在的此在）。一切问题都在于进入已经在此，而已经在此无非就是它自身的（实际）入口。这个特定的存在者就是“世界历史之物”。但是海德格尔立即限制了这个存在者的优先性，他没有对它提出入口的问题，并把它遗弃在第二性的范畴中：

“此在在原初是历史性的，而存在者的历史意义则是从属性的，这种存在者以在世的方式和此在相对：它不仅仅是最广义的工具在手之物，而且作为一种‘历史的土壤’，它是周围世界的本质。这种既不同于此在，而又因属于世界的基础具有历史意义的存在者，我们称之

为世界历史之物。我们有可能指出，‘世界历史’的通俗概念正是来自这种从属的历史意义的导向。比如，世界历史之物的历史意义不仅仅在于它的历史客体化，它之所以是历史性的，还因为它在世界之中本身即是存在者。”[391]

“谁”要摆脱被抛存在状态的遗产就只能向它回归，也就是真正的摆脱自己[392]。这个遗产的论断就是已经在此的论断，即由构成“决心”的中断产生的思想。我们的问题就在于：既然这种中断具有历史的本性，而且它不可能事先来自一种取消其不确定性的先验性，那么它是怎样由作为世界历史的“什么”这种已经在此构成的呢？

“命运”指“此在原始的来源，它被包含在真实的决心之中，在死亡的自由面前，此在给自己释放一种既继承又选择的可能性”。这个结构服从爱比米修斯原则，因为，打击“谁”的“命运之手”就是来自由缺陷以及一切弥补缺陷的企图产生的过失。这种命运本身又属于一个共同命运，即“来自共同体、民族”的命运，“在‘时代’之中的此在，以及它与它的‘时代’共有的共同命运，构成了此在完整和真实的权力”。对于我们来说，这是一个共同体的问题：即没有共同体、具有共同体的缺陷或缺陷的共同体的人的共同体问题——它提出了公约、特有语言的问题，而且这个问题是从特有语言的角度来思考的。

如果说“回归自身的决心”是“经验传播的可能性的重复”，即“过去经验可能性的真实重复——此在自己选择自己的英雄”；如果这确实是因为我有一个不属于我的、我没有经历过但又决定了我之过去的过去；那么如此的重复自身之所以有意义就在于它处于后种系形成的背景之中，这个背景因贯穿着“什么”的动力——或者说是“谁”永远也不可能挣脱的第三回忆——而不断更新。

3.2.世界历史之物的平俗化：第三回忆的遗忘

这个问题应当是前面引用过的第七十五节所要展示的：

“在手之物和手下之物向来已随历史性的在世存在的生存被收入世界的历史。工具和作品，比如书籍，有其‘命运’，建筑和机构有其

历史。但自然[……]作为山水、居住区和种植区、以及战场和祭场，也是有历史的。这种在世存在者本身就是有历史的，它的历史并不意味着某种‘外在’的东西，似乎它仅仅伴随‘灵魂’的‘内在’的历史。我们把这种存在者称为世界历史之物。”

这种世界历史之物是历史性的构成因素，然而是第二性的，所以它不投入任何决心的动力，没有本体论的意义。而海德格尔却指出，对世界历史之物作一种专门的分析是必要的，并且承认它于在手存在者中的特殊性：

“历史性的世界事实就是在世存在者的世界。随工具和作品一同‘来到’的事物，具有一种固有的变动性质，这种性质至今还晦暗不明。[……]但是我们在此不可能深究世界历史之物的经历的本体论结构问题，这倒不是因为我们的论题所限，而是因为本书的意图恰恰仅在于引向一般性经历之变动性的本体论之谜。”[393]

我们只能对此放弃感到遗憾：它是一个关系到基础本体论之根本的抉择。首先它从原则上关系到展开“一般性来源”的可能性。更严重的是，世界历史之物首先是历史性的沉沦标向。

“因为实际的此在沉沦着混迹于所烦忙之事，所以它首先从世界历史上来理解它的历史。进而又因为通常关于存在的理解漠然不变地把‘存在’理解为手下之物，所以世界历史之物的存在就在手下之物的来临、在场和消失的意义上得到体验和理解。”[394]

然而海德格尔自己不正是由于忽视了已经在此的“什么”，而从原则上使世界历史之物的特殊性平俗化了吗？他自己最终是否也把世界历史之物理解成手下之物呢？

通常的理解总是从一个自身处于时间流之中的当即出发来把握时间的[395]。不过，历史性虽然不属于这类时间流，却保留着来自遗产的时间流特征。这种时间流中有漩涡、断裂、中断、破碎运动和间断等效应，但它总是可以被重续的——如此历史之流即是重新启开存在问题的唯一“指望”。“在已经存在的可能性的重复命运中，此在自己直接

——也就是说从时间上、并以出离的形式——转向它之前已经存在之物”[396]。这个历史的“流”被不断地击碎、悬置和中断，但它从本质上说又是可以重建的，它自身的前提就是通过已经存在重建，把已经存在作为重建（重复）继承。这样的“流”就不可能是一系列当即的延续，而是一连串循环现象的连锁。如此便不可避免地指向胡塞尔所谓的几何、科学和哲学的大当即的概念，它已不再是简单的内在时间意识的当即之流，而是一种不停顿的重新开始——他试图在一切目的论和形而上学的范畴之外来思考大当即的概念，把它作为“存在的历史”，并使它停留在“既防卫形而上学又受其保障”这样模棱两可的表述之中。其实，这里的问题在于澄清构成“生存的连续性”的因素，也即“生存的连续性”之所以形成的基点。关键在于认识到，这个基点不是当即：

“生存的连续性的生成，首先并非通过、也非出自一系列的‘即刻’的连接，相反，这些‘即刻’产生于重复的已经延伸的时间性，而这种重复是作为以即将来临的方式呈现的曾经存在。”

这里既有循环也有相关差异。后者置身于重复（“什么”以及“谁”在“什么”中的重复）的积极的可能性的环境中，或者处于一种“附加逻辑”之中，一旦这个环境成为历史的，它就成为确正论（orthothèse）。

3.3.附加物的精确性和收复

世界历史的已经存在，通过“依然在手下的剩余物、古迹和叙述”而具体化之后，使历史的主题化成为可能[397]。但是，“历史学家生存的历史性，在生存的意义上为历史的调查奠基，使它甚至在一些最不起眼的‘手工’程序方面，也能像是一种科学”。然而，这种历史学家的历史性的历史特征，是否恰恰由曾经存在的积极性在其特殊的形式——在此就是确正的形式——中构成的？海德格尔忽略的就是由记录层面构成的世界历史的在世存在者，尤其是那些使已经存在的确正的收复（或重构）成为可能的记录。收复在此被称作重复，作为进入的唯一可能性，它使对历史性真理的忧虑主导下的主题化成为可能，在

此，这个主题化再一次被植根于脱离一切“什么”的“谁”之上：“历史性真理的结构及其可能性，必须从历史生存的真正开放（‘真理’）出发来阐明”。这种和“什么”的脱离是同关于时钟器具的批判一致的，不过时钟的器具性在此被归属于它的命运：精确性。脱离“什么”的理由，就是展示精确性是器具性（特别是计时器）的目的，因为器具就是要为“确定非确定性”的无尽的烦忙服务。诚然，此在先于一切“特别用来确定时间”的器具之前，它和时间同在，但却并非先于一切器具：用具性是在世存在的构造因素。必须有一样器具——无论何种，只要是“什么”（应理解为在手之物）——以便计算时间。这一层和时间的派生的关系，其前提是在一切计时器具之前有一只向“什么”表示“谁”的手，而且这是唯一的假设：

“每天都获得时间的此在，首先在世界内遇到的在手之物和手下之物中发现时间。”

这种发现是在定期性——当……时——的结构基础上实现的。一切外移的瞬间化过程便如此表现为某物——至于是什么并不重要，那么日期化也就是时间性的“谁”载入在世性的“什么”的最一般的形式。在这个基础上，“谁”的时间可以成为“人们”的时间，即公众的时间[398]。这个公众性构成了社会文码。但是我们必须指出，公众性也（重新）构造“谁”本身的时间性：即它的特有语言性，这种特性在内部根据程序时间性或日期的公众性被构造。可能的非实际本身就是程序性的。这个公众性就是打开历史空间的因素：尽管海德格尔在下一节中提出了“初级”的此在和“高级”的此在之间的区别，但是对于公众性的历史性特征，他不仅在其释放的“沉沦”范围内没有给予重视，而且在其根本的原始历史特性方面也没有足够的认识。

既然海德格尔承认了专门研究世界历史存在者的变动性的意义，尽管他又立刻把这种意义归为第二性的，那么，有关日期性的论证也就接受——也许是更明确地接受——“时钟历史”研究的必要性，这个研究应当有资格被列入一个本体论的深入研究的计划：“一切时钟都‘具有’自身的‘历史’”，“必须对历史纪年，以天文数字计算的宇宙时间和存在的历史性之间的关系作深入的研究”[399]。但是，一旦这个历

史研究把精确性完全下降到终日为更精确、更顺手的时钟而烦忙的水准[400]，那么它就又一次变成了一个良好的愿望，这对于我们已不算陌生了。这种分析的结果就是一般地贬低精确性，这对于有关过去存在的真正的特殊性的分析是极其有害的。然而，这种世界历史的形式不能被简化为度量的精确性，相反，它以确正书写的形式（重新）构造出已经存在的本来模样。这就不是一种度量的精确性，而是一种记录的精确性：即进入的精确性。正如巴尔特的分析指出的那样，它开辟了一种独特的死亡学。因此，我们就不能接受海德格尔的论断，根据这个论断，似乎“日期历史的编年学基础只能出自历史认识的生存性分析这一研究领域的内部”，即出自脱离了“什么”的“谁”的领域。我们认为，日期性的问题不能被降低到世界历史之物的第二性的位置，也不能简单地认为继时间性的基础本体论解释之后，它似乎从“形式上”受基础本体论的制约，却不能从“物质上”确定基础本体论。

度量“时间的超验性”加重了它的公众化（从而失去了时间的内在的和退避的性质）。时间既非主观也非客观：

“它既不在‘内’也不在‘外’，它比一切主观性和客观性‘更古老’，因为它代表着这种‘更古老’的可能性本身的条件。”

既然划分“谁”和“什么”的内在和外在的区分必须被消除，那么我们本应顺理成章地在这种区分之前来思考时间。事实并非如此，因为“谁”具有相对“什么”的优先性，所以“什么”永远不可能自身具有构造的意义。诚然，海德格尔推翻了胡塞尔的内在和超验的划分。自亚里士多德以来，“运用时钟观察”的世界时间总是被理解为一种从当即出发的延续流。对于时间的延续流图像的批判的基点是：“在把时间作为当即的延续的通俗的解释中，既缺乏日期性，也缺乏指意性。”[401]但是他一点也不比胡塞尔（尤其不比《几何学的起源》）更加关注“什么”的动力。

如果说“黑格尔的‘建树’的动力来自为建立精神的‘具体化’[即在它进入时间之后]的概念而作的努力的斗争，那么，前面所述的生存分析则与其相反，它从一开始就进入实际被抛的生存的‘具体

化’[……]，不是‘精神’落入时间，而是实际生存作为沉沦的生存，从原始、本真的时间性中‘落下’。但是这一‘落’本身也有其生存的可能性，这种生存的可能性是在一种时间性的时间化的形式中获得的，而且这种形式也是内在于时间性的”[402]。

我们当然可以由此反驳海德格尔：根据这个逻辑，就应当把已经在此的（重新）构造性完整地加入“被抛”的具体性之中，这个观点只能从被重新考察的“实体-主体”的角度来思考。

3.4.精确性和可能性

在《存在与时间》的结尾：海德格尔一方面指出在这种预备性分析之后介入存在问题的必要性，另一方面探究了总是把思想引向物质化的“什么”的分量，并尤其强调要从“什么”中区分出在手之物的特性，而以往的传统总是把这种特殊的“什么”归入形而上学的实体范畴，即手下之物、现实的可能性的范畴。从区分“什么”的必要性出发来思考存在和时间，这是不可取代的和史无前例的贡献。

从此以后，海德格尔的著作沿着另一条道路发展，但从未否认生存论分析的基本精神。讨论的中心逐渐成为纯粹的存在的历史的问题。然而关于时间的庸常理解的批判则展开了对精确性——作为企图确定非确定性的逃避的典型标志——的非常确定的认识。这种认识本身不正是对生存论分析的物化吗？自古希腊就已经被决定性地把握的精确性，在“存在的历史”中是否起过另一种完全不同的作用？脱离这种精确性的“存在的历史”是否可能？

海德格尔关于精确性的批判（这个批判隐含着对拼音和精确文字的批判，这种文字本身代表了文字服从于精确的计算、打字机、电脑排版的一般性命运[403]），同对文字的“逻格斯中心论”的信念是完全一致的。声音和在场的优先性仍然贯穿于无声意识的主题中，它明确地标志着，海德格尔在他自己确立的解构“在场形而上学”的工程面前的退缩。在《存在与时间》中，“在场形而上学”被称作“把时间作为当即之流的庸常的理解”[404]。既然如此，拼写的附加逻辑是由什么构成的？“什么”——以及在其中的“谁”——开创了被称作“存在的历史”的

中断？

这些问题将打开本书的下一卷。

我们将运用当代模拟、数字和生物等技术特有的确正的分析方法，来进一步研究这些问题，这类技术不是别的，就是使已经在此文码化的回忆技术。我们将进而解释当代技术的特性，并探讨如下问题：在何种条件下，我们今天自身存在的“谁”能够重新超越它的“什么”？

“谁”同它的“什么”之间的不可磨灭的关系，无非就是“谁”的滞留有限性（它的记忆的有限性）的表述。这种有限性，在当今已成为工业开发的对象，这实质上也就是为速度而征战：从信息工业到认知的科学、虚拟现实技术、电传显象、生物工程技术，一直到程序工业，从媒介事件到信息实时造成的互动事件，这一切都奠定了事件化运动的新条件，这就是我们所说的“光时”。“光时”是实时中的相关差异的时代，是存在的历史特有的延迟时间的出离，它似乎给相关差异构成一道屏障，或者对一切差异都构成了一种威胁——正因为如此，我们可以谈论历史的终结和时代的变迁。这种“光时”如今对度量提出了特别的要求：这也就是对“特别文化”的要求。这就必然强制性地带来了一种新的记忆策略，它只能是一种技术的思想（无思想的思想，无记忆的思想），它把一切确正的形式所承载的自反性置于眼前，不论这种“自反性”是多么不可公度（因为是非主观的），它所做的无非就是反思起源的原始缺陷。由此在时间的墙上烙下这样一句奇特的论断：无未来。

中法概念性词汇对照表

爱比米修斯原则epiméthéia

被抛状态être-jeté

本成Ereignis

本体论Ontologie

不确实的improbable

曾在être-été

差异化différenciation

超级种族méga-éthnie

超前anticiper, anticipation

沉沦déchéance

程序programme

持续革新inovation permanente

尺度Métron

此在Dasein

存在者étant

代具prothèse

当即maintenant

第一记忆souvenir primaire

第二记忆souvenir secondaire

第三记忆souvenir tertiaire

东非人Zinjanthrope

动力dynamique

二者之间entre deux

忧souci

烦忙préoccupation

繁殖engendrer

反射镜miroir

非地域化détérritorialisation

非实在化déréalisation

符号，标记symbole

负债性存在être-en-dette

工具outil

公众性publicité

共有co-propriation

固有本文性idio-textualité

过去存在être-révolu

过失性存在être-en-faute

赫尔梅斯原则Herménéia

后理念épimathésis

后生成épigenèse

后种系生成épiphylogénétique

后种系生成（学）épiphylogenèse

环境milieu

机能fonctionnement

机械学mécanologie

计算calcul

记号，符号signe

记载记忆hypomnésie

技术technique, technè

技术的动态模式schème dynamique de la technique

技术极technopole

技术聚合convergence techniqu

技术科学technoscience

技术起源technogenèse

技术趋势tendance technique

技术事件fait technique

技术体系système technique

技术团体groupe technique

技术物体objet technique

技术系谱ligne technique

技术形态学technomorphologie

技术中心论technocentrisme

匠人Homo faber

解构déconstruction

旧人Archanthrope

具体化concrétisation

构架Gestell

决心résolution

恐慌angoisse

理念Matésis

历史性historial

民族团体，种族团体groupe éthnique

模板stéréotype

虚拟现实réalité virtuelle

南方古猿Australopithèque

能动性mobilité

尼安德特人Neandertalien

普遍的理性原则mathésis universalis

普罗米修斯原则Prométhéia

起源，根源origine

器具instrument

器具助产术ma?eutique instrumentale

前摄protention

去蔽dévoilement

去根déracinement

去远é-loignement

确定déterminer

确实的probable

人类化hominisation

人类起源anthropogenèse

人类中心论anthropocentrisme

人为artifice

舍利文化Achenléen

生态系统éco-système

实际的，既成的factuel

实际性，既成性facticité

实时temps réel

实在化réalisation

世界历史monde historial

手下，手下之物sous-la-main

特有性，独有性idiot, idiotie

特有语言idiome, idiomatique

提花织布机Machine Jacuard

突变mutation

退避retrait

唯脑论cérébralisme

文化顺应acculturation

文码gramme

文码学grammatologie

纹迹trace

无度Ubris

无机的inorganique

系谱lignée

系谱线lignage

先验的综合判断Mathématique

闲话bavardage

现实化actualisation

现在présent

相关差异différance

相关主体性intersubjectivité

走向死亡的存在être-pour-la-mort

走向未来的存在être-pour-l'avenir

走向终结的存在être-pour-la-fin

新人Néanthrope

信号signal

形态发生morphogenèse

延迟différer

需要存在avoir à être

已经存在avoir été

已经在此déjà-là

异质运动hétéromouvement

永恒真理Oeterna veritas

用具ustensile

有机化的无机物matière organisée non organique

有限，完结finitude

宇宙秩序astre

原本comme tel

原始的，根本性的originaire

原始联想association originaire

原型éidétique

猿人préhominien

灾乱désastre

在场，现在性présence

在时间内之物，在时性intratemporel

在世存在être-au-monde

在世界内之物，在世性intramondain

在手，现成portée-de-la-main

争议Eris

整合intégrer

指引renvoi

智人Homo sapiens

滞留rétention

中断（性）épokhal，épokhalité

中断性Epokhalité

种系生成phylogenèse

转变transformation

自然physis

自治autonomie

字符graphie

组合环境milieu associé

罪责dette

法中人名对照表

Adorno阿道尔诺

Antigone安提戈涅

Augustin奥古斯丁

Barthes巴尔特

Bataille巴塔耶

Benjamin本杰明

Bergson, Henri柏格森，亨利

Bermen, Antoine贝尔曼，安托万

Bessemer白斯沫

Blanchot布朗桥

Boirel, René博瓦莱尔，勒内

Boulton布尔东

Braudel布罗代尔

Brentano布伦塔诺

Cassirer卡西尔

Chaput, Thierry夏普，蒂埃里

Chatelet, FranÇois夏特莱，弗朗索瓦

Colbert科尔贝尔

Cuvier居维叶

Darwin达尔文

Daubenton多邦同

De Launay, Marc B.德洛耐，马克·B.

De Wendel, FranÇois德·闻德尔，弗朗索瓦

Deguy, Michel德基，米歇尔

Deleuze, Gilles德罗兹，吉尔

Descartes笛卡尔

Detienne, Marcel德田奈，马塞尔

Dreyfus, Hubert德雷福斯，赫伯特

Eschyle埃斯库罗斯

Escoubas, Eliane埃思古巴斯，埃丽雅娜

Espinas, Georges埃思比那斯，乔治

Febvre费福尔

Ferry, Luc费里，吕克

Frère福莱尔

Freud弗洛伊德

Galilée伽利略

Gallien加里安

Gelhen格伦

Gille, Bertrand吉尔，贝特朗

Granel, Gérard格拉内尔，热拉尔

Guimbal干巴尔

Habermas哈贝马斯

Hébrard, Levy埃伯拉尔，列维

Hegel黑格尔

Heidegger, Martin海德格尔，马丁

Hermès赫尔梅斯

Herodote希罗多德

Hésiode赫西奥德

Hobbes霍布斯

Holst奥尔斯特

Horkheimer霍克海默

Hume休谟

Husserl胡塞尔

Hypocrate希波克拉底

Jacob, FranÇois雅各布，弗朗索瓦

Jaulin, Annick若兰，阿妮克

Jünger庸格

Kahn, Hermann凯恩，海尔曼

Kapp卡普

Kay, John凯依，约翰

Ladrière, Jean拉德利尔，让

Lamark拉马尔克

Laporte, Roger拉波尔特，罗歇

Leibniz莱布尼茨

Leroi-Gourhan勒鲁瓦-古兰

Lesgards, Roger雷加尔，罗歇

Lévi-Strauss, Claude列维-施特劳斯，克劳德

Linné林耐

Loraux, Nicole洛罗，尼科尔

Lyotard, Jean-FranÇois里奥达尔，让-弗朗索瓦

Malabou, Catherine马拉伯，卡特莉娜

Marcus马尔库兹

Marrou马卢

Marx马克思

Maunoury莫奴里

Ménon美诺

Minsky, Marvin明斯基，马尔万

Montet蒙代

Noéttes, Lefèbvre des诺埃特，勒菲佛尔·德

Perroux, Franℭois贝鲁，弗朗索瓦

Persephone佩尔赛福涅

Pritchard, Evans普利查德，埃文斯

Protagoras普罗塔戈拉斯

Rambourg伦布尔格

Reeves, Hubert利弗斯，于贝尔

Renaud, Alain雷诺，阿兰

Rigal, Elizabeth李加尔，伊丽莎白

Rolland, Jacques罗兰，雅克

Saussure索绪尔

Servière, Michel塞尔维叶，米歇尔

Simondon西蒙栋

Socrate苏格拉底

Solon梭伦

Taminaux, Jaques塔米诺，雅克

Tarnero, Jacques塔尔奈罗，雅克

Vernant, Jean-Pierre范尔南，让-皮埃尔

Virilio, Paul维里略，保尔

Watt瓦特

Weber, Max韦伯，马克斯

Wiener维也纳尔

Wittfogel维特福格尔

Zarader, Marlène马莱纳，扎拉德尔

译后记

《技术与时间》的作者贝尔纳·斯蒂格勒（Bernard Stiegler）是当代法国著名哲学家德里达的学生和好友。曾任巴黎国际哲学院教导主任、宫片涅大学哲学教授、法国音像研究所副主任等职。本书是作者在德里达指导下，积十多年的研究和教学成果而成的博士论文。全书共分三卷。这里译出的是由伽利略出版社于一九九四年二月出版的第一卷《爱比米修斯的过失》。本书出版后在法国文化界引起强烈反响。《哲学杂志》、《艺术杂志》、《文学半月谈》、《解放报》等众多报刊杂志连篇累牍地载文评论。该书被认为是法国哲学界一九九四年最有影响的著作之一。贝尔纳·斯蒂格勒也因此成为引人注目的哲学新星。

本书的思路主要承自两个来源：以西蒙栋、吉尔、勒鲁瓦-古兰等学者为代表的技术进化理论和以海德格尔为代表的生存现象学。由这两条思路的交合，引发出作者从现代技术发展的角度，对人类之本的新见解。

作者开宗明义："本书探讨的对象是技术，它被理解为代表着一切即将来临的可能性和未来的可能性之前景。"

技术的概念在本书中涵义甚广，泛指人类赖以生存的一切"身外之物"。从史前的石器到现代的计算机都包括在这个范畴之中。作者别具匠心地将人类对技术的依赖统称为人的"代具性"，即若残人依赖代具而生存。

技术从古希腊起就作为一种工具而被哲学所鄙弃。因为工具自身没有目的，所以也没有自身的逻辑。卢梭就把技术视为人类背离自身本性的根源。一旦人利用工具去获取"身外"之物，它就开始丧失其自然的本质，从自然的人（真人）走向工具的人。一部技术史，实际上就是一部人类自我背叛、自我异化的历史。

以西蒙栋、吉尔和勒鲁瓦-古兰为代表的技术进化理论，则一步步将技术从简单的外在工具的地位搬进人类自身发展的逻辑之中。工具不再被视为一种外在于人的被动物体，而是本身具有内在的动力。这种动力促成了人的形成（或发明）。但是他们最终还是在技术和“纯粹理性”之间划分了界线，并认为只有“纯粹理性”才是人类的本质，而技术则是从动物到人的一块跳板。

作者提出的问题在于：超越技术之外的人性是否可能？

通过对普罗米修斯神话的解释，作者提出了“缺陷”这一概念。普罗米修斯神话揭示了两个根本性的问题：第一，人之不同于动物的第一个标志就是人不具有任何与生俱来的属性，也就是说，人的第一属性就是没有属性，即“缺陷”；第二，超越“缺陷”是人之为人（即生存）的第一条件。普罗米修斯盗出的神火象征着人借以超越“缺陷”的工具（技术）。没有技术就没有人。因此，超越技术的卢梭式的纯自然属性是一种形而上学的虚构。

这种依附于技术并与技术共存的人的本性就是时间。动物世界没有时间的意义。因为动物生存于纯粹的现在。动物的“记忆”只能通过遗传基因来实现。而工具则给人提供了一个不属于任何个体的记忆时空。所以，人的生存世界不是仅局限于现在，而是笼括过去，伸展未来。换言之，技术使人的存在超越了种属意义上的个体性，人的每一个行为都既属于个体又不属于个体，这正如海德格尔所说：此在的意义就是“在世”，也即走出纯粹的自我。

然而，由技术规定的人并不等同于“此在”。虽然海德格尔天才地指出，时间是“此在”的根本存在形式，但他并没有正确地估价技术之于时间的决定意义。他没有认识到技术在人类世界的中心地位。在海德格尔看来，技术总是和器具化的时间性联系在一起的。作者提出：“把技术置于一端，使其本身不成为个体化的构造因素，这样的配置本身是否还是‘形而上学’的？”如果说“此在”的意义在于“在世”，那是因为人的“技术性”使之不得不在世。技术先于“此在”。因此，作者颇具新意地将“此在”改为“已经在此”。

当然，海德格尔在后期的一些著作中，也曾试图把技术和器具化的时间性分开，在器具性之外探讨一种根本性的技术。他对语言的器具化的大量批判，就是从这个角度出发的。但是，本书作者则认为，器具性是技术所固有的，它体现了人的代具性的本质。问题的关键不在于将技术和器具分开，而在于批判把器具（代具）简单地归属于方法或有用与无用的范畴。

“使人区别于其他生命现象的是时间，时间性需要以外在化和代具性为前提：时间的存在仅仅是因为记忆是‘人为的’，这个人为的记忆构成自从它被‘悬置在种属之外’以来已经在此的过去。”

把人的本质建立在技术（工具）之上，这是一个很有法兰西风格的大胆命题。古人们都习惯于给自己的行为规范找一个稳固的支点，而技术则是变幻莫测的。用作者的话说，技术的意义就是在变革中自我否定。把人的本质建立在技术之上，就是要在技术的变革中把握人类自身的变革。

以技术规范人本的命题实际上触及了一个重大的价值问题，即永恒不变的人性是否可能？这个问题在现代技术日新月异的工业发达社会显得尤为突出。

本书的翻译工作得到作者本人的很大支持，我们在一些关键概念的定义上进行了深入细致的交流；本书中有关海德格尔《存在与时间》引文的翻译，参考了陈嘉映、王庆杰先生合译的中文本；在一些德文概念的翻译中，倪梁康先生曾给予很大的帮助，在此一并致谢。

书中“[]”中的文字和符号皆属作者在引文中添加。未标明译注的注释均为原注。

[1]différance（相关差异）是德里达根据法语中动词“différer”创造的一个专门术语。“différer”包括两层含义。它首先是指“区别”、“差异”或“其他”。和这一层意思对应的名词是“différence”。但是德里达认为，“différence”不能体现“différer”的另一层含义，就是时间意义上的“延迟”、“计算时间”、“迂回”、“保留”等。创造“différance”一词不仅仅在于体现“différer”的两个方面的含义，而且更重要的是体现“différer”的动态。本书作者在采用“différance”时，一方面是要统筹兼顾“差异”和“延迟”两个概念，另一方面更深层的意义在于把对立的差异或差别从运动的、相互关联的角度去把握。比如差异和延迟实际上就是空间和时间的相关差异。再如作者常常用相关差异来概括“一般性的生命历史”，其根本意义就在于，生命的历史是在遗传的内在因素和外在环境的相互影响、相互领先中实现的。“人的发明……使‘谁’和‘什么’连成一体，……相关差异就是指这种双向运动，交错反射，通过反射的双向运动，‘谁’和‘什么’共同构成一个现象的两个侧面”。——译注

[2]赫西奥德（Hésiode）：古希腊诗人，约生活于公元前八世纪中叶，著有《神谱》、《工作与时日》。——译注

[3]弗朗索瓦·夏特莱：《柏拉图》，第60至61页，Gallimard，1965年版。

[4]亚里士多德：《物理学》，第二卷。

[5]弗·雅各布：《生命逻辑》，第101页，Gallimard，1970年版。

[6]纹迹（trace）的通常意思是痕迹、踪迹等。这里译作“纹迹”，是为了突出燧石器具的加工纹理的字面含义。根据作者的理论，石器留下的加工“纹迹”和大脑皮层的纹理皱褶是对应的，它们之间构成了一对人类发展的相关差异因素。在本书中，应当把“trace”和“gramme”联系起来理解。和“trace”相比，“gramme”更突出痕迹的可重复性和程序性。而“trace”则是一种一次性的动作的随机的记录。——译注

[7]计算（calcul）一词在本书中已超出了纯粹的数字计算的范畴，它和预示、精确性一起代表着技术的本质特征。所以计算就不单单是一种度量方式，它从技术和代具的意义上构造时间。——译注

[8]塞尔：《欧洲科学危机和先验现象学》，Gallimard，1968年版，第52页。

[9]胡塞尔：《欧洲科学危机和先验现象学》，第54页。

[10]热·格拉内尔：《欧洲科学危机和先验现象学》法译本“前言”。

[11]确正（orthothèse）是作者根据古希腊语中的“orthos”创造的一个概念，从词源上分析，它包含了两层意思：一是几何意义上的“直线”、“笔直”，另一是价值或哲学意义上的“正确”、“正直”、“精确”等。作者在运用这个概念时保存了这两个方面的含义，用他自己的话说就是这两个含义的相关差异。作者认为印欧语系的拼音文字是一种直线

型的书写方式，这种直线型的文字在记载记忆或过去的“已经在此”的同时，造成了精确的思维方式和记录方式。换言之，精确性是直线性的必然结果。关于这个精确性和直线性的（相关差异）关系，作者在本书第二卷有专门论述。为了避免和“正确”一词的通常意思混淆，故将“orthothèse”译作“确正”。——译注

[12]实际性（Facticité）：从词源上说，“Facticité”是指“做”、“制作”（拉丁语facere）和“人为”、“人造”、“非自然”（拉丁语facticus）。作者在此继承了海德格尔的“Faktizit?t”的概念，用它来表示人（即是“谁”）对在自己生存之前形成的技术（即是“什么”）条件的依赖。在“Facticité”中，作者强调的是“既成事实”、“已经存在”的意思，它和海德格尔有关此在的历史性的思想是一致的。这个实际性非但不是强加的，而且是生存的基本特征。生存的实际性决定了“谁”从一开始就和“什么”相关，即在世和在时。所以实际性是和海德格尔的另外两个概念紧密相连的：在世性和在时性。——译注

[13]已经在此（Déjà-là）：这是作者根据海德格尔的“此在”引发的新概念。它表示人对其所在的世界的历史依赖性。在“我”之前，已经有一个时间，技术不仅是时间的载体，而且更重要的是它是时间构成的原始因素。所以对于我们每一个人来说，我们的存在都不可避免地包含了一个“已经在此”。正因为如此，时间性就不可能从当即出发来理解。任何时间形式都包含了一个“不依赖任何知觉而形成的已经在此”。——译注

[14]海德格尔：《问题I》，第269页，Gallimard，1968年版。

[15]海德格尔：《问题I》，第269至270页。

[16]海德格尔：《问题I》，第272页。

[17]海德格尔：《问题I》，第273页。

[18]第六卷，第三、四章。

[19]海德格尔：《技术的问题》，《论文和讲座》，Gallimard版，第10页。

[20]海德格尔：《技术的问题》，《论文和讲座》，Gallimard版，第11页。

[21]这里值得一提的是精确性一词的贬义：它恰恰同计算互为根据，这种相互依赖构成了“确定非确定性”的意图。我们的研究中会常常回到这个问题上来。

[22]《尼科马可伦理学》，第六卷，第四章。

[23]海德格尔：《技术的问题》，《论文和讲座》，Gallimard版，第18页。

[24]海德格尔：《技术的问题》，《论文和讲座》，Gallimard版，第19页。

[25]海德格尔：《技术的问题》，《论文和讲座》，Gallimard版，第20页。

[26]雅努斯（Janus）是古罗马神话中最重要的神之一，它的地位甚至可以超过尤皮特（宙斯）。传说中的雅努斯的头有两个面孔，同时可以看到两个相反的方向：过去与未来、战争与和平、天与地、前后、左右等等。——译注

[27]海德格尔：《时间与存在》，《问题IV》，第98页，Gallimard，1976年版。

[28]雅克·塔米诺：《海德格尔》，第275页，Cahierdel'Herne，1981年版。

[29]哈贝马斯：《技术和作为“意识形态”的科学》，第36页，Gallimard，1973年版。马克思在《政治经济学基础》中对此已有所预言。

[30]哈贝马斯：《技术和作为“意识形态”的科学》，第36页。

[31]哈贝马斯：《技术和作为“意识形态”的科学》，第44页。

[32]哈贝马斯：《技术和作为“意识形态”的科学》，第48页。

[33]《技术和作为“意识形态”的科学》

[34]吕克·费里、阿兰·雷诺：《海德格尔和现代文人》，第42至45页，Grasset，1988年版。

[35]海德格尔：《时间的概念》，第51页，Cahiersdel'Herne，1983年版

[36]让·拉德利尔：《理性的分量》，第18页，Aubier-Montaigne，1977年版。

[37]缺陷（Défaut）：卢梭在《论人类不平等的起源》一书中假设人类最初具有一种完全自然的本质，即所谓自然状态的人，它没有缺陷，自给自足。技术使人类逐渐地远离自然状态，从而进入所谓的堕落或沉沦。但是本书作者根据普罗米修斯的神话的解释提出，人类和动物的根本区别就在于人类没有自身的属性，也就是没有纯粹自然的本质。这种本质的缺陷与其说是对人性的否定，不如说是人性的真正起源。所以作者提出，人是一种缺陷存在，换言之，人恰恰因为其本质的缺陷而存在。技术就是这种缺陷存在的根本意义。——译注

[38]《技术物体的存在形式》，Aubier，1958年版。

[39]《技术物体的存在形式》，Aubier，第12页。

[40]《技术物体的存在形式》，第13、15页。

[41]这种目的-方法的区分如同形式-物质的区分一样。西蒙栋在《个体及其物理-生物遗传》一书中阐述了这个问题。我们将在本书的第二卷中对这个问题作一般性的解释。

[42]构架（Gestell）是海德格尔后期著作中讨论技术问题时常用的一个重要概念。海德格尔自己也曾对这个概念作了比较详细的限定（请参阅《论文和讲座》中《技术的

问题》一文，以及《问题I》中的《同一性的原则》一文）。这个词的前缀“Ge-”的意思比较简明，它是指一种“聚合、聚集”的状态。“stell”源于动词“stellen”。海德格尔用这个词来表达两层意思：第一层含义是“放置”、“展示在眼前”，第二层含义是“促使”、“责令”（比如：莱茵河上的水电站“促使（stellt）河水释放水压，水压又促使（stellt）涡轮机转动”——海德格尔《技术的问题》）。在此，“stellen”表示技术把它的对象放置在我们面前，检点对象，“责令”它展现自身的存在意思，即“促使”它去除自身的遮蔽。而“Gestell”则把人和存在“聚合”在这样一种相互“放置”、“检点”、“责令”和“去蔽”的关系中。法国哲学界曾经在征得海氏本人的认可后，比较一致地把“Gestell”译为“arraisonnement”，其通常的字面意义就是“勒令检查船舶”。但是如果我们不拘泥于这个词的通常意义，而是从它的构词法上看，它很符合海德格尔使用“Gestell”的本意。“raisonnement”的意思是推理或合理化。加上前缀“ar-”，就突出了“责令……展示理由、理性或道理”的意思。海德格尔自己也承认他对“Gestell”的用法“很离奇”。但是他认为，一旦思想进入了超常的层次它就不得不“离奇”，并曾把他对“Gestell”的使用同柏拉图对“Eidos”和“Idéa”的第一次“离奇”使用相提并论。现在法国哲学界通常直接引用“Gestell”，不作翻译。这个词具有“聚合”、“放置”、“检点”、“责令”和“去蔽”等多层直接或间接的含义。——译注。

[43]Robert词典。

[44]维也纳尔：《控制论和社会》，Gallimard版，《观点》丛书。

[45]《时间和存在》，《问题IV》。

[46]《技术的问题》，第23页。

[47]《技术的问题》，第24页。

[48]程序（programme）：这里不能对“programme”作狭义的电子计算机程序的理解。“programme”的前缀“pro-”体现了普罗米修斯原则的“预示”、“事先预备”、“计算”的意思。所以“programme”在这里是指事先使“gramme”序列化。所以我们同样可以从编码和文序的角度来把握这个概念。作者用“programme”的特性来比较生物进化和技术进化的异同，他认为，技术进化从后种系生成（épiphylogenése）的意义上说，也是可程序化的。——译注

[49]《林中路》，Gallimard，1962年版。

[50]吉尔：《技术史》，第78页，Gallimard，1977年版。

[51]《资本论》，第一卷，第四篇，“大工业”。

[52]《技术史》，第IX页。

[53]《技术史》，第X页。

[54]《技术史》，第X页。

[55]《技术史》，第19页。

[56]《技术史》，第19页。

[57]《技术史》，第26页。

[58]《技术史》，第27页。

[59]麻省理工学院。

[60]《技术史》，第32至33页。

[61]《技术史》，第35页。

[62]《技术史》，第40页。

[63]《技术史》，第48页。

[64]《技术史》，第52页。

[65]弗朗索瓦·德·闻德尔在十九世纪初就运用了这种分析方法。参阅《技术史》第54页。

[66]《技术史》，第55页。

[67]“那些主张以煤炭取代木炭的人并没有意识到，这将引起高炉、精炼、机械和车间构筑等一系列的变化，要把炼钢厂建造在优质煤矿附近，必须拥有和燃料相应的矿石，并培养工人学会新的操作。”《技术史》，第59页。

[68]马克斯·韦伯：《新教伦理和资本主义精神》，第16页，PressPocket，1964年版。

[69]《大百科全书》，“总体金融”；并参阅《货币的暴力》，PUF，1988年版。

[70]《技术史》，第39页。

[71]《技术史》，第70页。

[72]载《林中路》。

[73]《技术史》，第74页。

[74]《技术史》，第77页。

[75]《技术史》，第78页。

[76]技术趋势的概念在很大程度上受益于柏格森在《创造性进化》中阐述的思想，而且这不仅仅限于柏氏的生物学思想：柏格森把物质作为一种趋势来分析，即“构成可以分离的不同体系、并可用几何方法加以研究的趋势。[……]但是这仅仅是一种趋势。物质不可能彻底实现这种趋势，而且分离也不可能完全彻底”）（第10页）。柏格森关于有机和无机的关系的分析，进一步确证了以人和物质的耦合为特征的技术趋势的概念已经被包含在他的物质趋势的概念之中：“生命首先体现为一种作用于天然物质的趋势。这种行为的意思显然不是预先决定的，由此才会产生生命在进化过程中展示的各种不可预见的变化形式。但是这种行为总是在不同程度上带有一定的偶然性；它至少隐含了选择的痕迹。然而，“个体化的趋势在到处受到冲击的同时又被一种既和它对立又对它作补充的联合趋势完善，这恰如一个多重生命的统一体在被引向多样化的同时，努力地向自身回归”（第259页）。最后，如上所述，关于趋势的主题显然是同种系发生学理论紧密相连的。我们以下将会看到这个理论在勒鲁瓦-古兰的技术进化思想中起的巨大作用。“我们在动植物界发现的生殖和被生殖的关系正是如此：在祖先传给后代共有的纹案上，每一个后代都绣上了自己独特的图形。的确，上下代之间的区别是极其微弱的，我们可以怀疑同一种生命物质是否具有足够的可塑性，以便相继变换不同的形状，恰如我们在鱼类、爬行类和鸟类中见到的那样。然而这个疑问已被有关观察破解了：这些观察表明，直至胚胎发育的某个阶段，鸟类胚胎和爬行类胚胎之间的差别是细微的。个体在胚胎发育的一般进程中展开一系列的变形，这些变形可以同物种进化论所说的由一个种系向另一个种系过渡的变形相提并论”（第23页）。

[77]《人与物质》，第13页，AlbinMichel，1943年版。

[78]《人与物质》，第13页。

[79]《人与物质》，第13至14页。

[80]《人与物质》，第14页。

[81]《人与物质》，第14页。

[82]《人与物质》，第14至15页。

[83]《人与物质》，第23页等。

[84]《人与物质》，第24页。

[85]《人与物质》，第24页。着重号系作者加。

[86]代具（prothèse）：从字面上说，“prothèse”是指用于代替肢体的器具（假肢）。由此引伸，它标志了失去某个肢体的躯体对某种不属于躯体本身的外部条件的依赖。根据作者的观点，人的最本质的属性就是没有属性。和其他动物不同，人的身体没有任何特定的、使人可以赖以生存的机能。所以为了生存，人只有依靠技术、运用工具，以补身体的不足。所以，代具在此从广义上泛指一切人身体以外的技术物体。没

有代具，人就不可能生存。“代具”是作者对普罗米修斯神话解释的基本概念之一。它和另一个概念“缺陷”是紧密相关的。——译注

[87]《人与物质》，第24至25页。

[88]《人与物质》，第27页。

[89]参阅《不断进化》第39页。

[90]《人与物质》，第28页。

[91]《人与物质》，第28页。

[92]《人与物质》，第32页。

[93]《人与物质》，第34页。

[94]《人与物质》，第35页。

[95]《人与物质》，第41页。

[96]《环境与技术》，第303至304页，AlbinMichel，1945年版。

[97]《环境与技术》，第306页。

[98]《环境与技术》，第307页。

[99]《环境与技术》，第308页。

[100]《环境与技术》，第311页。

[101]《环境与技术》，第314页。

[102]《环境与技术》，第320页。

[103]《环境与技术》，第333页。

[104]《环境与技术》，第333页。

[105]《环境与技术》，第334页。

[106]《环境与技术》，第334页。

[107]《环境与技术》，第334页。

[108]《环境与技术》，第335页。

[109]《环境与技术》，第336页。

[110]《环境与技术》，第337页。

[111]“古生物学研究表明：动物种类的构造线条经过多种渠道自身改变，以便实现和外在环境更有效的联系。这些变化的形式总是可以用数学的方式分析的，因为，每个存在在其发展的某一个特定时期内，都构成保证平衡状态的众多物理法则的一个组成部分。每一个细微的变化都会带来其他因素的变化。“鱼类的梭状体形、螺类的螺纹贝壳、陆栖动物足趾的分裂等等，都属于一般性的构造线条，对此，不同种类在各自的生活环境中以协调的方式作出反应。例如，这些一般性的线条使鱼类、爬行类、水栖哺乳类具有相似的造形——长形躯干。趋势作用于这些一般性线条，通过这种作用，一个本来和陆栖哺乳类没有多少区别的水栖哺乳动物，由于水栖生活而逐渐获得一个越来越流体动力化的躯干”。《环境与技术》，第337页。

[112]《环境与技术》，第338页。

[113]《环境与技术》，第339页。

[114]《环境与技术》，第342页。

[115]《环境与技术》，第342页。

[116]《环境与技术》，第344页。

[117]《环境与技术》，第347页。

[118]《环境与技术》，第347页。

[119]《环境与技术》，第355页。

[120]《环境与技术》，第364页。

[121]《技术物体的存在形式》，第9页，Aubier，1958年版。

[122]“文化在技术现实中看不到人类现实”。《技术物体的存在形式》。

[123]《技术物体的存在形式》，第11页。

[124]《技术物体的存在形式》，第15页。

[125]“机器取代了人的位置，因为人过去一直占据了机器的职能，即工具的持有者”。《技术物体的存在形式》，第15页。

[126]《技术物体的存在形式》，第16页。

[127]《技术物体的存在形式》，第19页。

[128]《技术物体的存在形式》，第19页。

[129]《技术物体的存在形式》。

[130]《技术物体的存在形式》，第19至20页。

[131]后生成（épigenèse）：这个概念和“épiphylogenèse”是紧密相关的。它是指一个生物不依赖胚胎的后天特性的形成过程。作者认为，技术物体的形成过程遵循后生成的规则。——译注

[132]《技术物体的存在形式》，第20页。

[133]《技术物体的存在形式》，第21页。

[134]“工业化的可能性来自稳定类型的形成”。《技术物体的存在形式》，第24页。

[135]《技术物体的存在形式》，第24页。

[136]《技术物体的存在形式》，第25页。

[137]《技术物体的存在形式》，第26页。

[138]《技术物体的存在形式》，第27页。

[139]《技术物体的存在形式》，第27页。

[140]《技术物体的存在形式》，第34页。

[141]《技术物体的存在形式》，第34页。

[142]《技术物体的存在形式》，第35页。

[143]《技术物体的存在形式》，第35页。

[144]同样，一个基因遗传的错误会在生物中产生变体。

[145]《技术物体的存在形式》，第38页。

[146]《技术物体的存在形式》，第43页。

[147]《技术物体的存在形式》，第47页。

[148]《技术物体的存在形式》，第48页。

[149]《技术物体的存在形式》，第47至48页。

[150]《技术物体的存在形式》，第49页。着重号系作者加。

[151]《技术物体的存在形式》，第50页。

[152]《技术物体的存在形式》，第53页。

[153]《技术物体的存在形式》，第55页。

[154]《技术物体的存在形式》，第57页。

[155]尼采：《哲学家的原罪》，《人性，太人性》。

[156]海德格尔：《时间与存在》，《问题IV》。

[157]宇宙秩序（astre）和灾乱（désastre）：“astre”在法语中出现于十四世纪，来自拉丁语中的“astrum”，“astrum”则来自古希腊语中的“astron”，它的通常意思是指天体、星宿以及占星术所指的天体对人类的影响。“désastre”则形成于十六世纪，来自意大利语中的“disastro”。“disastro”是拉丁语中“dis”和“astro”的组合，原义是指“在不祥的星宿下出生”。现在“désastre”在法语中通常指灾难、灾害、祸乱等。作者在此将这一对貌似同源（似乎“désastre”就是对“astre”的否定）、实则互不相干的词连用，在法语中是很少见的。他的目的在于赋予这一对词以新的含义。“astre”在此已不限于“天体”的意思，而是在更广泛的意义上表示一切来自自然的秩序和力量。作者认为，在现代技术产生之前，人仅仅是在这个“不以人的意志为转移”的秩序中生活；但是现代技术使人也成为天体的一员，人参与改变这个自然的秩序。与“astre”相对应，“désastre”是指这种由人参与改变的自然秩序所带来的混乱、变动和迷失方向。本书的第二卷就以“迷失方向”命题。——译注

[158]莫里斯·布朗桥：《论时代的变化》，《未完结的对话》，第396页，Gallimard，1969年版。

[159]参阅布朗桥《拉斯科洞穴之兽》。

[160]《地球的未来》，原载《Patiencedansl'Azur》第135至140页。

[161]这就是说世界的基本形式：是否可以在不触及亲缘关系、身体本身、以及距离所需要的清晰的临界点等因素的条件下，改变世界的基本形式，并由此展示出一个不变的基础？

[162]关于天体秩序和人类天体化的问题，米歇尔·德基撰文评论了《世界报》上一篇关于“空间艺术”的文章，见《思辨的时代》第六号，第189至190页，Gallimard，1985年版。

[163]克劳德·列维-施特劳斯：《结构人类学》，第2卷，第35页，Plon，1978年版。

[164]参阅里奥达尔《非人》，Galilée，1988年版。

[165]佩尔赛福涅（Perséphone）是古希腊神话中谷物神得墨忒耳（Déméter）的女儿，冥王哈得斯（Hadés）的妻子。传说佩尔赛福涅在采花时，脚下的土地突然开裂，

哈得斯把她强抢回地狱成亲。得墨忒耳失去女儿后悲痛万分，致使大地谷物枯死。最后宙斯出面，决定佩尔赛福涅每年有一半的时间走出地狱和母亲一起生活，另一半时间则要在地底陪伴哈得斯。柏拉图用佩尔赛福涅的神话形象来阐述灵魂和肉体的关系，以及灵魂对“前生”的记忆。——译注

[166]参阅《柏拉图全集》，Pléiade，1950年版。

[167]参阅《柏拉图全集》。

[168]显然，我们不是指休谟哲学从本质上说属于先验论。然而从通过经验的概念来探索原则的角度来说，他的理论是哲学性的，其目的在于实现一种构造，正是从这个意义上，胡塞尔可以自诩为休谟一派。休谟哲学中的主体“发明并有信仰，它在经验要素中自我构造，这种自我构造的方法即是对经验要素本身进行综合，使之成为一个体系。[……]在这样的问题中，我们看到了经验论的绝对本质。就哲学的一般意义而言，我们可以说休谟哲学一直在寻找一种分析的方法，以便实行对意识结构的考察（或批判），并证实经验整体。这是一种首先和批判哲学对立的方法。如果我们从一种在方法上回归到本质的确定性的观点出发，提问：经验要素是怎样产生的？事物怎样才能给主体提供经验？主体又怎样获得一个事实？这些问题实际上就属于先验的批判。在此，批判的要求也就是建造逻辑的要求，它在先验的综合判断中找到自己的范型。相反，经验批判关于主体提出的问题是：主体怎样在经验要素中构造自我？这种提问的观点是纯粹内在的，在这个观点之下，一种在可确定的假设中建立自己的规则并在物质世界中获得自己模式的描述是完全可能的。先验批判的构造具有对等的地位。在经验批判中，经验要素不再是主体的要素，主体在经验要素中自我构造。休谟的贡献就在于把这个问题赤裸裸地提了出来，并使它和先验论、心理学相分离”（吉尔·德罗兹《经验主义和主体性》第92页）。由此看来，休谟哲学是第一个非诡辩论的人类学。

[169]米歇尔·福柯：《词与物》，第337页，Gallimard，1960年版。

[170]《词与物》，第351页。

[171]尼采：《查拉图斯特拉如是说》，第323页，Gallimard，1958年版。

[172]德罗兹：《尼采和哲学》，第187至188页，PUF，1962年版。

[173]尼采：《哲学家的原罪》，《人性，太人性》，第2卷，第28至29页。

[174]列维-施特劳斯：《让-雅克·卢梭，人文科学的奠基者》，《结构人类学》第2卷，第44页。

[175]卢梭：《论人类不平等的起源》，第257页，Seuil，1971年版。

[176]列维-施特劳斯：《让-雅克·卢梭，人文科学的奠基者》，第47页。

[177]《论人类不平等的起源》，第208页。

[178]“人种的一切进化都使之远离最原始的状态”。——卢梭。

[179]《论人类不平等的起源》，第208页。

[180]《论人类不平等的起源》，第210页，着重号系作者加。

[181]亚里士多德：《论灵魂》，423A。

[182]《论人类不平等的起源》，第212页。

[183]“宗教强迫我们相信：由于上帝自己在创造了人类之后即刻又把人类从自然状态中取出来，所以人类是不平等的，这是上帝的意愿。但是，假如人类从一开始就被上帝抛弃，它又会变成什么样子呢？关于这个问题，宗教并没有禁止我们仅仅根据人的本性和它周围的存在而做出臆测。”《论人类不平等的起源》。

[184]《论人类不平等的起源》，第212至213页。

[185]关于人的问题的矛盾性构造，参阅莫里斯·布朗桥《需要的时刻》，以及罗歇·拉波尔特在《古老，可怕的古老》一文中的有关评论，第36至37页，FataMorgana，1987年版。

[186]《论人类不平等的起源》，第213页。

[187]《论人类不平等的起源》，着重号系作者加。

[188]卢梭在《论人类不平等的起源》中写道：“每个人劳动的目的就是为了能够休息。”第521页。

[189]《论人类不平等的起源》，第213页。

[190]《论人类不平等的起源》，第216页。

[191]《论人类不平等的起源》。

[192]“[……]社会化的人变得脆弱、胆小和顺从；他们懒散、脆弱的生活方式最终也软化了他们的力量和意志。”《论人类不平等的起源》。

[193]《论人类不平等的起源》，第217页。

[194]《论人类不平等的起源》，第218页。

[195]《论人类不平等的起源》，第218页。

[196]《论人类不平等的起源》，第218页，着重号系作者加。

[197]《论人类不平等的起源》，第219页。

[198]这里必须分析和比较远离概念的价值在不同作者笔下的意义，如本杰明（再造中展示价值）、里奥达尔（电报）、维里略等代表着一派，另一派则有海德格尔（Entfernung）、德里达（相关差异和扩散）、德罗兹（非地域化）等等。

[199]这个结构恰恰是赫西奥德在《工作与时日》中所说的等待，它确定了人同时具有先知和后知的双重性。

[200]《论人类不平等的起源》，第219页。

[201]《论人类不平等的起源》，第219页。着重号系作者加。

[202]《论人类不平等的起源》，第219页。

[203]《论人类不平等的起源》，第220页。

[204]《论人类不平等的起源》，第221页。

[205]《论人类不平等的起源》，第222页。

[206]《论人类不平等的起源》，第224页。

[207]《论人类不平等的起源》，第225页。

[208]“在没有爱的地方，美有何用？对不说话的人来说，精神有何用？对于没有事务的人，心计有何用？”《论人类不平等的起源》，第227页。

[209]《论人类不平等的起源》，第227页。

[210]épiphylogenèse，后种系生成。其词根是“phylogenèse”。“phylogenèse”来自古希腊的“phulon”（种）和“génése”（生成）两个词的合并，生物学用来表示一个种系的发育生成过程。根据“phylogenèse”的一般性理论模式，一个物种的一切特性，都已经被包含在胚胎（种）之中。物种的生成过程无非就是通过不同阶段的发育，展示种生来具有的特性。换言之，物种的一切都已经在生成之前由胚胎确定。“épi”在古希腊语中表示“在……之上”或“在……之后”的意思。给“phylogenèse”加上“épi”这个前缀，用来表示和“phylogenèse”相反的理论模式。“épiphylogenèse”的意义在于，一个物种的特性并非从一开始就全部被包含在种之中，而是在后天的生长过程中逐渐形成的。作者用这个概念来解释技术发展的一般性模式，指出技术没有一个最初的、包罗万象的种，如果把技术作为一个“种系”来考察，它的生成过程也就是技术的发展过程，技术的一切特性都来自“后种系”的技术历史本身。作者并将这个概念推广到有关人性的讨论，对卢梭的自然状态的、原始的人性提出了尖锐的批判，认为人的代具性决定了人必然随着技术的发展历史，在自身的发展过程中获得（或发明）自身的属性。——译注

[211]德里达：《哲学的边缘》，第143至144页，Minuit，1973年版。

[212]Gramme，文码。“gramme”在古希腊语中既表示字母或文字，也表示字符或图

案。这里泛指记载记忆的因素，包括石器、字符、符号、文字、工具、遗传基因等等。和“trace”相比，“gramme”具有重复性和程序性的特征。“pro-gramme”就是从预示和超前的意义上（也就是从普罗米修斯原则的意义上）对“gramme”的编码、规划、程序化、排序等等。从文码的角度探讨语言，就是要把语言还原到语法规则产生之前的状态，用德里达的话说，就是和说话同时形成的拼音符号系统，这是一种和以卢梭为代表的逻格斯中心论完全不同的，探讨语言之起源的方法。德里达称之为“grammatologie”，这里和“gramme”对应，译为“文码学”。——译注

[213]德里达：《文码学》，第124页，Minuit，1967年版。

[214]《文码学》，第125至126页。

[215]勒鲁瓦-古兰：《手势和语言》，第2卷，第12、13页。

[216]保尔·利科尔：《时间和叙述》，第1卷，第93页，LeSeuil，1983年版。

[217]德里达：《哲学的边缘》，第8页。

[218]德里达：《文码学》，第95页。

[219]《哲学的边缘》，第18页。

[220]《手势和语言》，第1卷，第17页。

[221]《手势和语言》，第21页。

[222]《手势和语言》，第31页。

[223]《手势和语言》，第41页。

[224]亚里士多德也是把思维当作运动和对能动性的征服来思考的。

[225]《手势和语言》，第75页。

[226]《手势和语言》，第99页。

[227]《手势和语言》，第116页。

[228]《手势和语言》，第126页。

[229]参阅德里达《文码学》，第126至131页。

[230]《手势和语言》，第129页。

[231]《手势和语言》，第133页。着重号系作者加。

[232]《手势和语言》，第140页。

[233]《手势和语言》，第200页。

[234]特有语言（idiome, idiomatique）：语言问题在作者的思想中占有极为重要的位置。自柏拉图以来，形而上学传统把语言作为人类表达的方法，而不是人类自身的构造因素。海德格尔对这种把语言器具化的观点作了大量的批判，力图以此来确立语言的生存论意义。但是，作者认为，“语言的器具化之所以可能，是因为器具性是它固有的”。所以，问题的关键不在于抵抗语言的器具化，而是要批判将器具简单化为一个方法的范畴。把器具和方法等同，这就是海德格尔所犯的错误。“idiome”一词在古希腊语中是指某个语言所特有的规则和属性，现在通常用来指方言或某个社会共同体或民族所共有的表达方式。根据作者的思想，技术是造成一切差异的根源，而在技术因素中，语言差异是最根本性的。特有语言以及由此派生的（种族）特有语言差异等词都是以语言差异对于人类自身构造的决定意义为中心的。但是，和任何相关差异的范畴一样，“idiome”或“idiomatique”所代表的语言差异，又是以语言本身所包含的共性为前提的。任何层次的语言差异（语系、国家、民族、地区等层次，直至个人），都同时在同层次上构成了一个语言的共同体，从而使差异语言之间的交流成为可能。——译注

[235]参阅《知识之树》，翁贝尔托·马尔图拉纳（UmbertoMarturana）与弗朗西斯科·瓦莱拉（FranciscoVarela）合著。

[236]参阅《拉斯科洞穴，或艺术的诞生》，《巴塔耶全集》第9卷。

[237]《手势和语言》，第145页。

[238]“人类能够提出的最切己的问题就是理智的本质的问题，因为，人类最终仅仅是因为意识而存在。”

[239]《手势和语言》，第152页。

[240]《手势和语言》，第2卷，第62页，并参阅第262页。

[241]《手势和语言》，第1卷，第153页，并参阅第158页。

[242]《手势和语言》，第160页。

[243]《手势和语言》，第1卷，第161页。

[244]《手势和语言》，第1卷，第162页。

[245]《手势和语言》，第163页。

[246]《手势和语言》，第1卷，第164页。

[247]正因为如此，所以在胡塞尔看来，“表达即是[……]经验，它的特征就在于指出本质或一般性形式，并进入有关事物的认识”。勒内·谢莱尔（René Scherer），《逻辑研

究的现象学》，第127页，PUF，1967年版。

[248]《手势和语言》，第1卷，第164至165页。

[249]记忆在摆脱遗传记录的基础上继续自己的解放进程，同时也留下了裂变的烙印，这些烙印留在石块、墙壁、书本、机器、玉石等一切形式的载体之上。远可推至纹身，近则有已器具化的遗传记忆，记忆先是被无机化——或者说非能动化，然后又被重新有机化、被操作、储存、理性

[250]《手势和语言》，第2卷，第11至12页。

[251]《手势和语言》，第2卷，第13页。

[252]《手势和语言》，第2卷，第21至22页。

[253]《手势和语言》，第2卷，第23页。

[254]《手势和语言》，第24页。

[255]《手势和语言》，第2卷，第24页。

[256]着重号系作者加。

[257]《手势和语言》，第1卷，第187页。

[258]柏拉图：《普罗塔戈拉斯篇》，320d至322a。

[259]范尔南：《祭品的烹调》，第70页。

[260]赫西奥德：《神谱》。

[261]《祭品的烹调》，第41页。

[262]《祭品的烹调》，第70页。

[263]《祭品的烹调》，第43页。

[264]《祭品的烹调》，第47页。

[265]《祭品的烹调》，第81页。

[266]《祭品的烹调》，第49页。

[267]《祭品的烹调》，第50页。

[268]《祭品的烹调》，第54页。

[269]《祭品的烹调》，第57页。着重号系作者加。

[270]“由于普罗米修斯的计谋，人类吃到了牛肉；由于宙斯的意志，人类从此失去了伸手可得的生存必需的谷物……”。《祭品的烹调》，第59页。

[271]参阅尼科尔·洛罗（NicoleLoraux）《雅典娜的子孙》，LaDécouverte，1981年版。

[272]“普罗米修斯的火不同于神火（宙斯的雷霆、雅典娜的闪电）。[……]这是一种可以消亡的火：诞生、枯竭、不稳定，如同生灵一样；[……]人类具有的技术和给人类提供技术的提坦神一样可疑。[……]不仅‘不息的火焰’隐藏着一种超脱人类控制的力量，更确切地说，这股力量包含了某种神秘的因素，一种超自然的性质[……]，这就给动物的野蛮和人类文化成果之间加入了一个新的内容”。范尔南：《祭品的烹调》，第64页。

[273]《祭品的烹调》，第47至49页。

[274]“自从由于普罗米修斯的过失谷子不再自行生长以后，就必须将种子埋在地底下，并且谷子被面粉或谷物制成的食品等形式取代；[……]从此，后代的生育也必须经过性的结合在女人腹中实现”。《祭品的烹调》，第105页。

[275]《祭品的烹调》，第125至126页。

[276]“在人类世界中，幸运和恶运深深地连接在一起，以至二者都无法被确切地预知；在这个世界中，人类探索未来的意识总是在普罗米修斯的准确的先知和他的兄弟的完全盲目之间摇摆不定。人类之未来的前景，正是在‘elpis’或期待的模糊不清的轮廓中勾画出来的：有时枉费心机，有时却不无道理，时善时恶。”

[277]“对于不死的神来说，‘elpis’是没有用的。同样，对于不知道什么是死的禽兽来说，‘elpis’也是毫无意义的。假如和禽兽一样有生有死的人类能和神一样预见未来，假如人类完全处在普罗米修斯一边，那么人类就没有勇气生存了，因为它无法正视自己的死亡。但是，既然知道自己会死，却又不知道自己什么时候死、怎样死，这就是‘elpis’的意义。它是一种预见，但仅仅是一种盲目的预见，一种必要的幻觉，既是善也是恶。只有这样的‘elpis’才能接收模糊不清的、双重的生存方式，这个生存方式就是由普罗米修斯在第一顿祭餐中掺假造成的。从此一切事物都有自己的反面。”《祭品的烹调》，第132页。

[278]M.德田奈：《烹饪的实践和献祭的精神》，载《祭品的烹调》第21至22页。

[279]《古希腊的文字知识》。

[280]参阅第一部分第三章第10至13节。

[281]柏拉图：《普罗塔戈拉斯篇》，322a至322e。

[282]范尔南：《祭品的烹调》，第80页。

[283]巴塔耶语，转引自布朗桥《难觅的共同体》，Minuit，1984年版。

[284]《祭品的烹调》，第90页。

[285]“普罗米修斯消而复生的肝象征着自然现象中这样一种存在形式，它们不会消失，但又必须在定期的更新中延续。”《祭品的烹调》，第90页。

[286]如果说这里的问题是要作出一个哲学——即政治的——决策，那么首先是要在雅典和麦克奈两地的神话之间决定一个参考，无论对《安提戈涅》作何种解读。因为尽管海德格尔在《形而上学导论》中论及原始的去根，但是他关于去根的讨论从整体上说受雅典地区的神话传说的影响（尼科尔·洛罗在《雅典娜的子孙》中对这种神话作了整理）：由于他赋予这个地区的神话以优先地位，所以他忽略了普罗米修斯神话中的原始去根问题，尽管这个神话非常接近他关于时间问题的解释。诚然，海德格尔在《形而上学导论》中关于《安提戈涅》的解读（参阅第153页及随后诸页等），曾把起源解释为一种拔根或去根，并把此在（即时间）解释为对起源的强暴。毫无疑问，他从索福克勒斯作品出发，对“deinon”和“deinotaton”两个范畴的分析并由此得出的把历史性作为去乡的结论表明，在一九三五年，雅典地区神话还没有单单在他的论述中占统治地位。这里需要作细致的解读。但是海德格尔给这个神话以优先的地位，是从《存在与时间》就开始了，这个优先地位通过《形而上学导论》（“俄国和美国是[……]由失控的技术和规格化的人类的无根性组织而引起的同一种可怕的灾乱”。——第49页）直至他暮年的作品（参阅《明镜》杂志专访）始终没变。其原因就在于他从未真正地从普罗米修斯原则出发来思考时间的问题，这就导致自然的正义“diké”和技术“technè”的对立和冲突（参阅《形而上学导论》第166至172页）。当然“diké”和“technè”二者同样作为“deinon”而且在“deinon”中出现，但是“technè”从未被作为一种有益的去乡的根源，它不是被作为去根的动力，而是被作为归向最外在的、最遥远的因素即总是被其日常性所掩盖的最熟悉的因素的动力。这个论题又以习惯、居住等范畴形式出现（比如：建造、居住、思想）。当然，我们在此并不想排除不可忽略的地区化的趋向，因为这个可能性作为其实现自身的条件，总是已经居留在去根的相关差异运动之中。今天比以往任何时候都更重要的问题是地区化可能性和去根之间的关系。也就是说，思考技术和时间之间的关系，把技术本身的复杂效应作为去乡的根源。

[287]海德格尔：《哲学的终结和转折》，载《问题IV》，第116页。

[288]海德格尔：《什么是物？》，Gallimard，1971年版。着重号系作者加。

[289]海德格尔：《存在与时间》，第6节。

[290]主要参阅第6、35、36、38、44等节。

[291]罗兰：《技术和民主的发明》，原载《海德格尔：开放的问题》，第170页。

[292]扎拉德尔：《海德格尔和关于起源的话语》，第114页，尤其第124页。

[293]《存在与时间》，第38节。

[294]德雷福斯：《从technè到技术》，第288页。

[295]海德格尔：《哲学的终结和思想的任务》，载《问题IV》，第138至139页。

[296]《转折》，载《问题IV》，第145页。

[297]发明者在此是指胡塞尔在《几何学的起源》中所说的“原初几何学家”的意思。

[298]《存在与时间》，第83节。

[299]海德格尔：《时间的概念》，第34页。

[300]这里讨论的“机制”在《存在与时间》第71至80节、《现象学的基本问题》第19节中都有所论述。

[301]《时间的概念》，第37页。着重号系作者加。

[302]《时间的概念》，第37页。

[303]《时间的概念》，第37页。

[304]《时间的概念》，第41页。

[305]《时间的概念》，第42页。

[306]同样，恐惧也是对不确定性的体验：“恐惧的对象是完全不确定的”（《存在与时间》第40节），不确定性是意识的声音中说出的话（第57节），也就是在于缺陷存在。令人恐惧的就是缺陷。

[307]《时间的概念》，第42页。

[308]《时间的概念》，第43页。

[309]《时间的概念》，第43页。着重号系作者加。

[310]《时间的概念》，第43页。着重号系作者加。

[311]我们借用了《存在与时间》第16、27、35、38、51、55、及79至81节中的有关术语。

[312]《时间的概念》，第44页。

[313]《时间的概念》，第44页。着重号系作者加。

[314]《存在与时间》，第65节。

[315]格拉内尔：《论大学》，第120页，TER, Mauvezin。

[316]《时间的概念》，第48页。

[317]普利查德：《努厄尔人》，Payot，1973年版。

[318]《存在与时间》，第32至35节。

[319]《时间的概念》，第45页。

[320]《存在与时间》，第52节。

[321]维特福格尔：《东方专制主义》，Minuit，1977年版。

[322]镛格在《论沙漏计时》（Bourgois，1970年版）一书中也分析了滴水计时和水文技术之间的关系。

[323]柏拉图：《蒂迈欧篇》，22b至23c。着重号系作者加。

[324]奥古斯丁：《忏悔录》，第11卷，第27节。

[325]《时间的概念》，第45页。

[326]《时间的概念》，第46页。

[327]几乎所有的政治阶层都采用同一时间。

[328]漏沙计时器也不例外，尽管滴漏的各种技术形式每次总是确定了一个单一的现象。

[329]《时间的概念》，第46至47页。

[330]《时间的概念》，第47至48页。

[331]《时间的概念》，第41页。

[332]《存在与时间》第23节中尤其强调了这种特殊性。

[333]《时间的概念》，第48页。

[334]关于这个问题，参阅《存在与时间》第54至58节及下一章。

[335]《时间的概念》，第50页。着重号系作者加。

[336]《时间的概念》，第51页。着重号系作者加。

[337]《时间的概念》，第52页。

[338]《存在与时间》一书的第25、61、64和66等节中都用过这个词。

[339]《存在与时间》，第6节。

[340]存在的第三人称单数直陈式所表达的存在根源，不正是以先于此在自反表达式为依据的吗？

[341]《存在与时间》，第75节，着重号系作者加。

[342]《存在与时间》，第2节。

[343]《存在与时间》，第4节。

[344]《存在与时间》，第9节。

[345]《存在与时间》，第10节。

[346]《存在与时间》，第12节。

[347]《存在与时间》，第13节。

[348]《存在与时间》，第14节。

[349]《存在与时间》，第15节。

[350]《存在与时间》，第16节。

[351]胡塞尔：《时间的内在意识讲座》，第6节。

[352]《时间的内在意识讲座》，第46至47页。着重号系作者加。

[353]《时间的内在意识讲座》，第50页。

[354]《时间的内在意识讲座》，第14节。

[355]《时间的内在意识讲座》，第17节。

[356]《时间的内在意识讲座》，第28节。

[357]《存在与时间》，第18节。

[358]去远（Ent-fernung）：“Ent-fernung”一词通常在法文中被译为“éloigner”，即远离或距离。海德格尔在《存在与时间》中是在否定的意义上使用这个词的。也就是说空间性对于此在的意义就是去除距离，在世界中和其他存在者接触。作者根据这个意义，把“Ent-fernung”译为“é-loigner”，强调技术对空间距离的消减。所谓“去远”，就是

指人不断地利用技术的“代具”来减小空间的距离。——译注

[359]《存在与时间》，第23节。

[360]着重号系作者加。

[361]类似的疏忽如今还影响着“认识论科学”，参阅本书第二卷。

[362]“死的事实包含了这样一个根本性的转变：死亡本来是我的权力的极端形式，现在它不仅因为将我抛却在开始甚或终结的权力之外而成为剥夺我的权力的因素，而且变得和我没有关系、对我没有作用，失去了一切可能性，是无确定的非现实性。这个转变是我无法再现的，我甚至不能作为某种确定因素来把握，它并非那种一去不返的不可逆转的过程，因为它没有完成，没有终结，没有休止……这是没有现在的时间，我和它不发生任何关系，我不能向它行进。因为对于这个时间而言我没有死，我被剥夺了死亡的权力。对于这个时间而言，‘人们’死亡，‘人们’不停地死亡……这并不意味着终点，而是没完没了；不是指死亡本身，而是指随便某个死亡；不是指真正的死亡，而是指卡夫卡所说的那种对自己的根本性错误的嘲笑……”布朗桥，《文学空间》第160至161页，《观点》丛书，1955年版。参阅德罗兹在《差异和重复》第149页中的有关评论。

[363]《存在与时间》，第26节。

[364]《存在与时间》，第27节。

[365]着重号系作者加。

[366]《存在与时间》，第31节。

[367]《存在与时间》，第33节。

[368]《存在与时间》，第43节。

[369]《存在与时间》，第34节。

[370]《存在与时间》，第38节。

[371]《存在与时间》，第39节。

[372]《存在与时间》，第40节。

[373]《存在与时间》，第41节。

[374]《存在与时间》，第44节。

[375]《存在与时间》，第54节。

[376]《存在与时间》，第57节。

[377]《存在与时间》，第58节。

[378]《存在与时间》，第61节。

[379]《存在与时间》，第62节。

[380]《存在与时间》，第65节。

[381]布朗桥：《文学和死亡的权利》，“Lapartdufeu”，Gallimard，第295页。

[382]《文学和死亡的权利》，第296页。

[383]《文学和死亡的权利》，第304至305页。着重号系作者加。

[384]列维那斯：《死亡与时间》，第15和17页，Livredepoche，1990年版。

[385]《亮屋》，Gallimard, LeSeuil, Les Cahier sducinema 1979年联合出版。

[386]《亮屋》，第148页。

[387]参阅《文学空间》中有关使用的论述。

[388]《存在与时间》，第69节（b）。着重号系作者加。

[389]《存在与时间》，第71节。

[390]《存在与时间》，第73节。

[391]着重号系作者加。

[392]《存在与时间》，第74节。

[393]着重号系作者加。

[394]着重号系作者加。

[395]参阅《存在与时间》第72、75、81节。

[396]着重号系作者加。

[397]《存在与时间》，第76节。

[398]《存在与时间》，第79节。

[399]着重号系作者加。

[400]《存在与时间》，第80节。

[401]《存在与时间》，第81节。

[402]《存在与时间》，第82节。

[403]参阅德里达《普西卡》，“海德格尔之手”，Galilée，1987年版。

[404]德里达：《文码学》，“书写的存在”，第31至41页。

分享译林更多好书：

- 官方微博：@译林出版社
- 豆瓣小站：http://site.douban.com/yilin
- 官方微信：

您有任何意见及建议，欢迎您通过以上方式与我们联系！

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

LA TECHNIQUE ET LE TEMPS

技术与时间

2.迷失方向

Bernard Stiegler

[法]贝尔纳·斯蒂格勒 著　赵和平 印螺 译

刘东·主编　彭刚·副主编

凤凰出版传媒集团
译林出版社

技术与时间·2，迷失方

斯蒂格　著

译林出版社

图书在版编目（CIP）数据

技术与时间.2,迷失方向 (法)斯蒂格勒(Stiegler,B.)著;赵和平,印螺译.—南京:译林出版社,2010.2

(人文与社会译丛 刘东主编)

书名原文:La technique et le temps

2. La désorientation

ISBN 978-7-5447-1199-9

I. ①技… II. ①斯…②赵…③印… III. ①文化人类学研究法国 IV. ①C912. 4

中国版本图书馆CIP 数据核字(2010)第020688 号

La Technique et le Temps 2. La Désorientation de Bernard Stiegler

Copyright ©1996 by Editions Galilée

Chinese simplified characters translation copyright ©2010 by Yilin Press

All rights reserved.

著作权合同登记号 图字:10 2005 177号

书　　名　技术与时间:2.迷失方向

作　　者　[法国]贝尔纳·斯蒂格勒

译　　者　赵和平　印　螺

责任编辑　江　蕾

原文出版　Galilée,1996

出版发行　凤凰出版传媒集团

译林出版社(南京湖南路1号210009)

电子信箱　yilin@yilin.com

网　　址　http://www.yilin.com

集团网址　凤凰出版传媒网http://www.ppm.cn

印　　刷　扬州鑫华印刷有限公司

开　　本　880×1230毫米1/32

印　　张　9.5

插　　页　2

字　　数　234千

版　　次　2010 年2月第1版 2010年2月第1次印刷

书　　号　ISBN 978-7-5447-1199-9

定　　价　25.00元

译林版图书若有印装错误可向承印厂调换

目录

扉页
版权信息
前言
第一章 拼写文字的时代
1.拼写、确正与照相
2.照片的确凿性衔接过去与现实
3.作为照片的曾经在此的衔接
4.历史与自爱
5.可见的时钟、延迟的镜子和客观的忧伤
6.不可名状
7.精确性、不确凿性与相关差异
8.《会面》，一切运动的不动的动力
9.无人依托的过去的形象
10.厄科与那喀索斯
11.潘朵拉，镀镜和矫形的无知功能
12.存在的代价、思维的奔忙、基督学及结晶学
13.西方的事故或补余的悖论
14.技术的思维及与未来的关系
15.确正与真理
16.拼写的意向性
17.确正，可重新活化与不可重新活化的条件
18.拼写、共同体化及社会群体
19.第三记忆，超越滞留
20.原始史时期的过渡
21.天才与奇迹
22.诞生、孕育与科学
23.辅助记忆的必要性
24.论背景

25.拼写文字的准则与存在的历史
26.当今
第二章 迷惑的生成
1.滞留有限性及“什么”的动力
2.种族进化、记忆载体及程序文字
3.时代与程序
4.作为二次中断重复的选择：文码、同一性及差异性
5.“什么是在思维中定向？”——在已经在此中定向
6.程序与美学
7.风格的标志与不确实性程序
8.对时空的钟爱、技术趋势及节律
9.速度、程序及节律
10.居住环境、技术趋势和非共同体化
11.从神话文字到确正文字，速度与思维
12.新的偏差
第三章 记忆的工业化
1.滞留有限性的工业综合
2.信息系统
3.信息网络
4.网络、权力与知识
5.信息与文字
6.模拟——数字仪器
7.事件化
8.“实时”、事件与历史
9.实时与政治
10.载体、复制、处理及存档
11.非共同体化
12.信息与知识
13.速度、紧迫性及风险
14.记忆与政治
15.生物综合，做就是说
16.“认识”科学

17.相关差异同一性的问题：谁编程什么？
第四章 时间物体和滞留有限性
1.意向性、图像意识和“认识”有限性
2.《内在时间意识的现象学讲座》源于《逻辑研究》
3.时间物体的现象学分析和向内在时间意识过渡的内在性的发现
4.原初联想、助产术与爱比米修斯原则
5.流体力学和流程动力学，声音个体化及空间比喻
6.过渡、漩涡与调转方向
7.遗产
8.图灵机器关联物的回声
9.可见的时钟之时刻
10.图像意识、记忆丧失及重新开始的自由
11.重新建构、留声机这种模拟的时间物体的指向和脚
12.事件化，滞留切实的出错可能性
13.脆弱与回溯，作为“我们”的“谁”的延迟可能性
14.流程的剪接
15.历史、期待的回溯性及延迟的时间
16.体验流的初级记忆与第二记忆的统一性和非体验的第三记忆的曾经存在
17.现象学的困境
18.《几何学起源》之几何的爱比米修斯原则
19.技术的相关差异
20.程序工业的时间物体
中法概念性词汇对照表
中法人名对照表
译后记

前言

向阿尔及利亚长跑健将哈西芭·布麦尔卡（Hassiba Boulmerka）女士致敬。

两个世纪前，人们生和死都在同一张床上。他们在日后遗留给子孙的碗碟中吃着变化甚微的食物。岁月流逝，代代繁衍，自然、物品与人们的生活方式都一成不变。一切仿佛都是恒定的，变化只是例外，而且是空想。

就在这样一个世界里形成了不同的阶层，人们在各自的阶层中憧憬着出现在十九世纪初的另一个世界。在这另一个世界里，恒定显然变成了例外，而变化却成了规律。这种逆转的主要成因是技术、技术学和技术科学。

众所周知，文明都是历史性的，也就是说非永恒的，且任何事物都是过程。我们是从科学思维中悟出了或觉得悟出了这个道理，而哲学界却是从有了辩证法起，尤其是从尼采开始，便已持这种观点。

然而这些科学道理和哲学思辩仍流于空洞，且从某种意义上讲基本是不攻自破的，因为新世界的创造（不久前尚被称为进步）目前不再被理所当然地看作是未来的希望；更有甚者，对世上大多数人（无论东方人还是西方人）而言，它即便不是噩梦一场，也不是通途一径。至于创造新世界的主导者们，则是日渐一日地感到力不从心。这便是当前的迷失方向。

《爱比米修斯的过失》一书旨在揭示这种迷失方向的原初性。人类的历史是作为外延过程的技术的历史。在此过程中，技术的演化被种种趋势所主导，而人类社会则无休止地与这些趋势作较量。“技术体系”不断进化，同时淘汰构成社会凝聚力的“其他体系”。技术发展原本是一种破坏，而社会生成则重新适应这种技术生成。然而技术生成

从结构上领先于社会生成（技术是发明，发明是创新），它在协调技术进化与社会传统间的关系时总会遇到阻力，因为技术变革依其幅度大小总会或多或少地动摇文化的基准。

如此说来，本是人的命运的技术似乎与“精神”、“文明”及“人类”相对立。人和技术被西蒙栋所说的转导关系（它构成一种各组成部分相互依存、缺一不可的关系）连在一起，不可分割。而这种关系是个“超稳定的平衡”，它承载着难以抵挡的压力，这个压力便是时间。技术的领先开启了真正时间的延伸性。

根据赫西奥德、埃斯库罗斯及普罗塔戈拉斯所讲述的普罗米修斯与爱比米修斯的神话，人是依赖于代具的存在且不具任何特长。把技术与文明相对立的人不能接受这种观点，他们亦不能接受时间性（作为在希冀和恐惧中的期待，elpis）来源于这一原初缺陷和这种原初迷津的观点。

他们不能接受这种观点，因为此观点有时的确不易被接受，也因为接受它需要有足够坚强的感官。他们不能接受这种观点的另一个原因是今天的迷失方向已登峰造极：我们目前从中得到的经验是绝无仅有的，几乎不可承受的，这需要有极坚强的感官。然而不可思议的是，接受这种观点又需要有极其敏感、超敏感的感官，甚至可能需要脱胎换骨。

原初的迷失方向历来产生于划分界限、标明东西南北的坐标中。迷失方向中给出的东方与西方并不是单纯的地理“资料”，而是指迷失方向的特殊经验。这些坐标点显示方向并勾勒一切运动的动机只有通过世界的经验才能形成。经过长期观察，坐标系的建立是用来“调节”技术生成和社会生成的。在建立坐标系的过程中，迷失方向开启了这里与那里、公与私、世俗与神圣、生疏与熟悉之间的差异。调节可帮助定向，于是原初的迷失方向即便没有被隐匿，也是被矫正了。如果说迷失方向仍是一切运动的动机，如果说仍需要定向，那是因为没有方向。从不在场的他者出发，坐标系勾画出这么一幅图像（动机作为目标），找寻方向的人将自身投影于其中——东方便是这个幻

象。

这个坐标系至今尚无法形成，因而带给我们真正的迷失方向的痛苦。这一切主要来源于工业革命以来技术发展的速度。这个速度仍在不断加快，严重地加剧了技术体系与社会组织之间的落差。于是商谈似乎不再可能，离异将成定局。

在这场危机中，媒体、“直播”和“实时”扮演了至关重要的角色。我在《爱比米修斯的过失》一书中指出，工业革命构成的持续革新过程引发了种种新的必然性，正是为了面对这些新的必然性，信息系统建立起来并遍及全球，结果是通过我们眼见着发展合并起来的电报、电话、摄影、录音、电影、无线广播、电视和信息，世界记忆本身最终屈从于直接影响心理和群体层次的同一化与差异化——即个体化——过程的工业化。

记忆的工业化正是通过模拟和数字技术才得以彻底实现。这些技术随着程序工业中所有最新生物技术的发展而日趋完善。记忆的工业化发展意味着《论文字学》中所言的补余历史的终结。

雅克·德里达把“成为自我意识的生命”作为普通程序经济——其中正盛行的是程序工业——之特例来分析。一般意义上的生命是程序化的，而逃避（“人”的）死亡的生命则是“记忆解放”的过程。生物体自身的程序外延到一种人为的程序中，这就是原初补余性的生命形式。外延之物恰恰在其外延过程中形成，而且在外延之前并不存在任何内在性——这便是“补余的逻辑”。“相关差异”是程序化过程的机制。在此过程中，程序不断地分化，使生命（作为进化和分化）以生命之外的其他方式得以延续。

在《爱比米修斯的过失》中，我重点阐述了补余始终是物质化的纹迹（哪怕像转瞬即逝的声音这样的物质），而不仅仅是一种有形实体。脱离其物质生成去分析这种有形实体未免太绝对了。补余的逻辑始终是有形物质相关差异的逻辑，即先于物质与形式之对立的逻辑。补余的逻辑从来都是补余的历史，也是可以使无机物有机化[1]且影响构成其原初补余的生物体的技术——逻辑。只有从这个逻辑的历史中

才能理解它。这个“逻辑”是一种动力，动力源是相关差异。

如果说从分子生物学角度看，有性别的生物是由原则上互不相通的后生成的体细胞记忆和遗传的生殖细胞记忆决定的（此观点迎合达尔文理论而否定拉马克学说），那么外延过程就是产生第三记忆——我称之为后种系生成——的生命历史的断裂。人类赖以生存的后种系生成的记忆是技术，它记录在死亡中。这是与“生命法则”的断裂。生命法则是：由于体细胞和生殖细胞的互不相通，一个动物后生成的经验在它死亡时对这个物种来说便丢失了；然而在以生命之外的其他方式延续的生命中，生者的经验记录在工具（物体）中，因而既可传播又可积累，这便构成了遗产的可能性。

海德格尔把黑格尔和尼采提出的遗产概念引进了哲学范畴。胡塞尔将先验哲学定义为对意识的活的在场中的体验的分析。作为胡塞尔的学生，海德格尔正是在这一点上与现象学分道扬镳。在《存在与时间》的存在性分析中，此在没有经历但继承下来的过去是其原初时间性的（此在的存在所必不可少的）存在特征。问题不再是经历，而是没有经历的过去的未来。“此在的过去”在它之前已经在此，但它只在此在需要存在时才能成为此在的过去，也就是说，此在可以把这个尚不是它的过去，但能够成为它的过去的过去变成它的过去。没有这个过去，这个此在便毫无意义。然而这个过去尚不是此在的过去，因为此在并没有经历过它。只要此在尚未把这个过去作为自己的未来变为自己的过去（继承下来），这个先于它的已经在此的过去便还不是它的过去。正如在这个过去中为这个此在保留的东西，也像遗产的结果一样有待于从这个过去的事件中，即通过此在且从具其特性的事件中来临。

然而使通达这个已经在此成为可能的条件是：其外延必须保证已经在此的存留（这就构成了源于后种系生成的技术现象）。我断言，记录过去的载体的技术特性决定每一时期此在通达其过去的方式。

在《存在与时间》的第七十三至七十五节中，海德格尔曾问询应把他所说的世界历史性（Weltgeschichtlichkeit）放在什么地位。世

界历史性只能被定义为在世性存在者的存在，因为这些存在者是逝者遗留下的过去之见证。逝者并不是单纯的“过去”，因为准确地说，这些纹迹仍旧维持着他们的某种在场，过去时代的生还的在场，媒介便是其物证。但踌躇再三之后，海德格尔剥夺了这些存在者的原始价值，因为他们不构成原初时间性，且存在性分析无需阐明他们的中断特性。抛开这些现象中不可避免的经验论成分，《存在与时间》在形而上学中仍属于先验论。

《存在与时间》首次从哲学上提出了我称之为“什么”的概念（即始终是技术的在世性存在者。不能将它简单地分析为在手之上[vorbandene]，而应将其视为在手之下[zubandene]），但海德格尔没能拓展书中最激进的结论。尽管《存在与时间》声称与继续推崇在场的理论一刀两断，他还是从根本上沿袭了胡塞尔对时间的分析。

胡塞尔把在其持续流程中构成的物体定义为时间性物体，这个物体的流程与对它的意识之流程相吻合。他在此流程中分辨出一种初级滞留。初级滞留属于物体的当即，也是物体的“刚刚过去的过去”，因而时间物体的当即原初就具有延伸性，即一种“大当即”[2]。胡塞尔将这种初级滞留与第二滞留——即重新记忆或第二记忆——严格区分开来。他甚至排斥自己提出的图像意识，即意识未体验过的过去的纹迹，因为对他来说，体验才是唯一的原初范畴及构成性范畴，而图像意识恰恰不属于体验。

在《存在与时间》中，海德格尔把世界历史性拒于原始范畴之外，这正重复了胡塞尔在《内在时间意识的现象学讲座》中的做法。胡塞尔在此书中将图像意识（我称之为第三记忆、后种系生成的载体、对逝者过去的见证）从他所分析的时间物体（Zeit-objekt）[3]的动力中彻底剔除了。如果说海德格尔最终从构成性范畴中摒弃了第三记忆，那是因为没有经历的、可以成为自己过去的过去是此在终可逃避的可能性：它隐藏在被海德格尔一并视为计算的、世界历史性所归属的在时性中。然而过去的可能性是此在的未来，而这个未来归根到底又是此在的死亡。正如此在被抛向未来时超前走向终结的存在一样，死亡终归是完全不确定的，因而也是所有可能性的极限。这种不确定

性原初就使此在迷失了方向，使其孤助无靠且缺乏触手可及的参照物。当然此在可以试着确定它，也就是说试着“计算”未来，欲“确定不确定性”。这样一来，它便“沉沦”到“非真实的时间性”中了。只有作为一切仪器度量之在时性基础的技术性才是确定性因素。正因如此，海德格尔最终把技术性与非真实性相提并论；更广义地说，也正因如此，他把世界历史（第三记忆）从存在性分析中排除出去了。

然而，我在本书中将揭示技术性如何开启不确定性，不仅因为它是作为起源的原初缺陷，即能够从中给出方向的原初的迷失方向，而且也因为不确定性中的方向只有在借助代具通达已经在此的经验中才能找到。

能超前、有意愿、有能力、有思想也有知识的存在者，我称其为“谁”。“谁”的补余——即他的代具——是他的“什么”。离开了“什么”，“谁”便毫无意义，因为在以生命之外的其他方式将生命延续（即分化）的外延过程中，它们之间是转导关系。“谁”并非“什么”，因为转导关系只能存在于不同的事物中。“什么”具有动力，它不能被纳入“谁”的动力中（补余的逻辑并不只适用于人类学），但又需要“谁”的动力作为超前的能力。然而“谁”的超前能力又以使他通达他未经历的过去的“什么”的已经在此为前提。“谁”与“什么”的转导关系之动力取决于“什么”的领先（因为“什么”已经在此，又因为“什么”的分化总是自然而然地领先于“谁”的分化，原因是“谁”始终处于完全受技术趋势主导的“什么”的体系中）。在这种转导关系中，有两种动力在较量：一种是生物——人类学的；另一种是技术的。“谁”的动力重复“什么”的动力，二者相互制约。在不同事物的转导式的较量中存在着共同个体化过程。

在《爱比米修斯的过失》中，我阐述了技术趋势的全部或部分实现会引发技术体系的变革，从而悬置构成社会的行为程序。这是一种客观的、起始会遭到社会体制抵制的中断（épokhé）形式。中断重复一经产生，调整就势在必行，这便是中断的全部实现。在此过程中，“谁”需要适应悬置的切实性，即适应程序不确定性的切实性。技术的发展是挣脱现行的程序，现行的程序则通过重复而引发新的程

序。这个新的程序便是心理与群体层次上的个体化过程。

当前的迷失方向是无力实现中断重复的经验。它同速度、同争分夺秒所导致的记忆工业化、同为赢得速度而开发的技术之特性息息相关。我在本书中对上述事实的分析将有助于探索记忆的政策这个终将会被提出的问题。

在《爱比米修斯的过失》中，我试图阐明在对时间构成的分析中为何必须重视制约对已经在此的通达的代具之特性；而在《迷失方向》中，我将解析这种制约如何切实地发生在每一时代，我还将说明当今的代具性何以成为重复的障碍。

所有的补余都是技术的，而所有的补余技术都是使程序“外延”的记忆载体。但技术的补余不全是记忆的技术，因为特属于记忆技术的补余仅仅出现在新石器时代之后，而“存在的历史”（具有历史性的真正历史时期）则与文字的历史一同开始。在第一章“拼写文字的时代”中，我将指出文字——即拼写文字——的代具性构成了独特的信仰土壤，它让人们通达已成为真正历史的过去，并由此开辟了政治空间。在阅读某段文字时，无论是柏拉图的还是海德格尔的，我并不怀疑这个已经在此的可靠性。我不会自问：柏拉图和海德格尔都早已辞世并已安葬，我真是在这里接触他们的思想吗？我相信，而且一开始就相信我在接触他们的思想，尽管印刷错误或文字增减都是切实的可能性。鉴定原文的真伪是文献工作者的任务，而原文一经鉴定，我便不去怀疑我是否在通达写在书中的，作为已经在此的柏拉图或海德格尔的思想——这些思想正是建立在这种事后重新构成的可能性中。

所有群体信仰都是从决定群体记忆的补余性状态中构成的。几百年内，理性和一神论以圣书中各种各样的宗教形式构成了信仰的土壤。正是这个土壤被新的补余性破坏了，因为它已不再适宜——全部问题就是要搞清它在什么程度上是合时宜的。如果说记忆可以工业化，那是因为它是被技术手段综合的；如果说这个综合是原初的，那是因为决定“谁”的正是其自身的滞留有限性：“谁”的记忆是有限的，本质上是不健全的，根本上是健忘的（爱比米修斯的形象首先就是健

忘）。“谁”的记忆应当由载体来弥补，而载体不仅是保存记忆的手段，也是整理记忆的条件。随着拼写文字的出现，开始了背景解体的过程，而记忆的工业化则使之进一步加剧（迷失方向就是这种背景的解体，即场所的消失）。其实背景解体在后种系生成之始就出现了（矛盾的是，后种系生成又恰恰提供了场所）。第二章“迷失方向的生成”将描述这一过程，并分析下列事物的构成条件：日历及坐标的程序、节律与记忆、悬置的技术、风格及特有语言的分化。我们还将揭示这样一个事实：所有的领土化（即征服空间）一开始都带来非领土化，所有的共同体化都导致非共同体化，所有的定向都把人引入迷失方向的时代。

记忆始终是政治的对象，即应保留事件的选择标准的对象。第三章的题目及内容是“记忆的工业化”，即滞留有限性的工业综合，它像发展经济的操作者一样先入为主地屈从于可计算信誉的特殊标准；与这种信誉相对立的是政治学的无信誉和已经在此的工业化所引起的极端教义派的强迫症（既包括宗教的也包括世俗的）。程序工业是记忆工业化的操作者，它开发由模拟、数字和生物技术带来的记忆综合的各种可能性。这一切通过实况直播、数据实时处理和违抗体细胞与生殖细胞互不相通性的基因操作，以各种形式彻底改变了事件的结构。当代的技术媒介破坏了由拼写文字构成的共同体化过程，这便提出了记忆的政策问题。如今政策的问题比以往任何时候都更是记忆问题，因为工业化把选择、成见、判断的标准以及在超出实在的可能中作出决策的种种问题都摆在了人们面前。科学技术已不再是实证性地描述真实存在的科学技术，而是在真实存在中创造性地开拓和描述种种新的可能性。这一章最终将揭示一种自相矛盾的现象：以信息代具为启发性核心的认识科学没有给予滞留有限性任何实质性的概念，因而也无法理解它们所引用的胡塞尔的意向性之涵义——只有在对时间物体的分析中才能充分把握这一涵义。

本书前三章最终将会勾勒出第三记忆的历史之轮廓；最后一章“时间物体与滞留有限性”将重新提出第三记忆在时间化过程中扮演的角色问题，其原因有二：

一方面，如前所述，海德格尔无法考虑到“什么”的构成性，因为他与胡塞尔所推崇的体验与活的在场决裂时，拒绝承担这一决裂的后果（本书将对此作详细阐述），即无法分开第一记忆、第二记忆及第三记忆。海德格尔在对现代技术的分析中从未考虑滞留有限性，因而不能把握当代技术的问题。

另一方面，《内在时间意识的现象学讲座》中探讨的是先验意识中综合的时间性问题。我们这个时代是工业时间物体普及化的时代（世界群体性的意识流程与作为各种形式的程序工业产品的时间物体流程越来越多地吻合），所以应当从综合的哲学角度来考虑记忆的工业化，同时应与那些没能考虑综合即代具和第三记忆的理论划清界限。

在《爱比米修斯的过失》中，我提议把《存在与时间》第二篇篇首谈及的Schuldigsein解释为缺陷性存在，而不是过失性存在，尽管这本书，即《技术与时间》的第一卷谈的确实是爱比米修斯的过失。但这个过失事实上是爱比米修斯的过失，而不是因爱比米修斯之过才成为变成凡人的人类的过失。人类没有过失，有的只是起源的原初缺陷，它使缺陷的共同体成为共同体的缺陷。海德格尔将世界历史性（Welt-geschichtlichkeit）搁置一旁，而只抓住神学中的犯罪问题，这两种态度之间有着密切的联系。也正是从此意义上，海德格尔在对思想巨匠尼采有关权力即技术的解读上出现了重大的偏差。尼采在论述希腊人对罪恶的经验时写道：

> “怎么可能有这种劣行呢？我们这些人血统高贵、幸福快乐、受人拥戴与尊敬；我们来自上层社会，充溢着美德，这种劣行怎么会出自我们这样的头脑呢？”这便是古希腊贵族数百年间在罪过或重大罪行面前提出的问题。他无法理解这些罪过，可这些罪过偏偏又是他的同族人犯下的。他最后只好摇着头说：“一定是某个神灵蒙住了这个罪人的双眼。”[……]这是古希腊人惯用的托词[……]。这便是在某种程度上用神来为人开脱的方式，即便有人做了恶事，诸神也可以被用来解释他作恶的原因——那时，神是不受处罚的，他们只承担（更高贵的）过失[……][4]

在爱比米修斯的神话中，一神论所说的过失或原罪并不是人类的事，而是普罗米修斯的弟弟、泰坦神族的爱比米修斯的事，即遗忘——后来普罗米修斯又重复了这一过失。这是我们这个时代尚未想到的[5]。读罢《爱比米修斯的过失》一书，有人或许会这样问：上述一切是否意味着应当用速度取代上帝的无限性？如若如此，在记忆不健全的人的有限性面前，技术是否变成了滞留的无限性（当然是指上帝的记忆）？

在这段前言的开篇，我强调了速度在当前的迷失方向的经验中举足轻重的作用。此外，我在《爱比米修斯的过失》中曾断言，速度增长处于外延过程和作为一般生命分化之特征的赢得能动性过程的核心，于是速度构成了一切在场的“绝对的过去”，即这个从未在“自我意识的生命”之时间性中在场的过去。然而又不应把我在此所说的速度完全理解为速度。速度是我们对力差的经验，它本身毫无意义。一方面，“速度”表现了对各种趋势的较量所产生的潜能的体验与行为。在原初的迷失方向中，这种作为潜能的力差既是人类生存者与有机化的无机物（技术）之间的节律差，也是由分化中技术结构领先于技术构成，又反过来分化和影响生存者时所引起的相位差；另一方面，在勒鲁瓦——古兰的理论中，速度更普遍地表现了一种能动性，即互相竞争的物种间的潜力差。于是我们又应当考虑竞争物种间的（转导）关系。显而易见，这种关系必然导致能动性的整体上升，但其中的局部策略又很可能使速度减缓甚至基本停滞。然而正如停是动的一个侧面，缓速亦是速度的一个侧面。

尽管如此，技术补余无论怎样领先都是有限的。作为补余，它造成了一种只能被体验为无限的偏差。然而与其说它无限，不如确切地说它无定限（不确定性原理）。但相对滞留有限性来说，它又是准无限。这便是体现在由不可还原的特性即事件构成的场所中“谁”与“什么”之转导关系的内涵。速度是已逝之物与有活力之物之间，即初级滞留与第三记忆之间较量的切实性。从速度出发来思索这个时代就是在解体为空间与时间之前、在形式与质料对立之前考虑如何把我们用怀疑的眼光看到的一般的事件化加以改造，从而探讨中断重复的条件。

第一章　拼写文字的时代

我认为，公开使用我们自己的理性就是知者在所有读者面前运用理性。

——康德

1.拼写、确正与照相

在《爱比米修斯的过失》的最后一章里，我们曾问道："既然已经在此构造了时间性，也就是说构成了进入我没有经历过的过去的入口，开启了我的历史性，那么这个已经在此是否应当构造积极的实际性呢？这是积极的构造和历史的构造：其物质形式的形成在历史以内和历史以外构造历史性。"尽管海德格尔为肯定这一假设提供了要素，但他仍然排除了这一假设。

然而，把握此在的历史性首先是把握这一把握的可能性，即分析在什么条件下此在能将其自身的历史性纳入正题。上述可能性实现的前提是：这个历史性的此在争得它自身的历史性，并由此进入存在的历史（也是存在的遗忘）。我们将在本书中说明这个历史为何与文字的历史及公民性的历史息息相关。文字——以其字母特性且作为拼写形式的精确记录——释放了通达过去的新的可能性，因而构成了纯历史的时间性。

已经在此积极地、历史性地构成其实际性，人类历史在历史性中的开启性与已经在此的拼写技术相伴而生。拓展这一假设需要建立补余的历史。有关补余的基本概念尚需从《论文字学》里悬而未决的问题中挖掘。

在此，我们不应首先把字母文字理解为音位学文字，这样才能重

视其拼写特性。确正（orthos或orthotès）指的是什么？几何直线的笔直不曲，分秒的准确无误以及对世俗与政治权力[6]的记录之间有什么千丝万缕的联系呢？这种精确性的新概念对胡塞尔来说是十分重要的，马塞尔·德蒂恩内对它的重视程度也超过了构成古希腊政治公众性的新字符的音位学[7]。

哲学一向从音位学来理解拼写文字，因为音位学把正确（真理的严谨性，一切“精神指导”准则的正确性）植根于自身在场的音素即“谁”之中。我们则认为，这个自身在场只能来自“什么”的技术精确性效应。技术也使形式日臻完善，而形式的完善又带来了原始几何学的发明[8]和观念性的可能性。所谓音位学拼写文字的本质现象，与其说是对声音记载的精确性，不如说是对声音记载的精确性：问题不在声音，而在记载。同样，照片也是一种精确的记载。我们在本章中的论述看上去有些自相矛盾：先从巴尔特在《明室》中提出的照相现象学谈起，然后再折回文字的问题。这样做的原因是：照片可使我们避开“音位中心论”的诱惑，也能让我们看到与拼写文字并行的其他形式的精确记载——在此统称为记忆的确正载体。

2.照片的确凿性衔接过去与现实

> 探讨现代技术中所谓参照物问题的两部杰作当属本雅明的论述和巴尔特的最后一本书。[9]

巴尔特在《明室》中昭示的现象学目的是：

> 找到照相的自明性，即任何看照片之人都可见的、在他眼中有别于其他图像的东西[10]。

巴尔特谈到的参照对象问题揭示了“把被摄物与死亡融为一体”[11]的照相关系。我们可以真实地看到已逝即一去不复返之物。照片中的过去就是现在，逝去之物仍栩栩如生。照片“意味着‘逝者回归’到自身形象及自身形象现象的结构中”。照片的意向性是参照性，即被摄物曾经存在的确凿性。

> 我称之为“被摄物”的东西不是某图像或某符号所指向的不一定真实的内容，而是曾置于镜头前的、必然真实的、缺之便不成其为照片的东西。而绘画却可以在未曾眼见的情况下虚构现实。

言语一向有虚构和泛指的可能性；相反，“我绝不可能否认照片上的东西曾经存在过。这里有相互关联的双重状态：现实与过去”[12]。这种关联构成照片的确凿性原则。照相的意向性正是在这种对照相本质的追求中构成的，照相的意向对象是“曾经在此”。

照片的参照物衔接过去与现实，这种衔接仅仅显现在由时间定义的谓项[13]中——这种效果可以保留“此时此地一缕偶然发出的闪光”[14]。这种由时间定义的谓项是以等同的方式重复那些只发生过一次之事的奇迹。一旦拍摄下来，这个永远消逝的特殊瞬间便会永存，同时又会无休止地回归。然而重复偶然像死而复生一样自相矛盾、不确实或先天就不可能。这里所说的瞬间应是那个一去不复返的瞬间。

与重复相同，“那一”瞬间指的是种客观性，即相机镜头的客观性。在照片的客观性中，参照对象与其记载“合而为一”，结果，风格与泛指都被排斥在外。这种（精确的）合而为一的机械关系如实地反映了那一真实的瞬间。

3.作为照片的曾经在此的衔接

相机运用两类互补的技术：一类是镜头的光学系统与快门的机械时控系统；另一类是被摄物在其中成像的化学载体。分光图谱是光敏胶片上化学反应后的显像，是两类技术的界面，也是拍摄者与观赏者目光的界面。

分光图谱只能事后迟到地显现：物体被拍摄的瞬间与这个客观地定格在分光图谱上的瞬间给观赏者的感受之间的关系是这个作为拍摄瞬间不可思议的重复的瞬间之延迟关系，是“被摄物的化学显影（我延迟地接受它的光线）”[15]。照相的曾经在此正是建构在这种延迟中，而且这里说的不是语言学或逻辑学的谓项（prédication），而是指定

义不同时间的界面。照片这个界面连接着我们看照片的现在与照片中的过去。——译注

只有到了科学发展（银盐光敏性的发现）使人能捕捉以不同方式照亮的物体所发出的光线并将其直接洗印在胶片上之时，这个曾经在此才成为可能。

“直接”即不拖延，即化学反应时间加权光速时间——二者的关系构成钟表般精确的曝光时间或快门速度。

> 照片的字面意义是被摄物的光线发射。从一个真实的、曾经存在的身体里发出的辐射触动了此处的我。光线传播时间的长短并不重要，逝者的照片像星星迟到的光线一样触动我，一种脐带般的联系将被摄物的身体与我的目光相接：光线虽然无法触及，在此却是一种肉体的介质，是我与被摄人共有的皮肤。[16]

> 从前的东西通过其直接辐射（其发光性）确实触到了这个表面，这个表面又被我的目光所触及。[17]

看照片其实是重新看，迟到是其根本特征。过去就像曾经存在的现在那样毫无保留、毫厘不爽地再现，然而它只不过是某种精神或幽灵的残余。照片对我来说是现在过去时，尽管这个过去可能不是我的过去，可能是我未曾经历的过去。被摄取的光线像发自无限遥远过去的、闪烁在夜空中的星光，它衔接我的现在与我不曾感知却像时间性母体那般熟悉的过去。光线是时间长夜中温馨的滋养层，它孕育了在我的当下获得新生的一瞬。这种可能性来自物体曝光瞬间与构成这幅照片的摄取瞬间在时间上的同一性——对快门时间与银盐化学反应时间的调整使过去的一瞬倒流在我们当下的目光中，只是迟到了而已。这种时间上的倒流即时间过程。

照相的基础是曝光。曝光时间的长短并不重要，即便是百万分之一秒[……]，它仍旧是曝光，因为曝光在此不是被摄物的状态，也不是摄影者的技术，而是阅读的“意向”：看照片时，我的目光中不可避免地加入了我对把一个真实事物静置于我眼前的、如此短暂的曝光瞬

间的思索。我从现在这张照片的静止状态追溯到过去的拍摄，正是拍摄时的那个停顿构成了曝光。[18]

按下快门的瞬间与物体被拍摄的瞬间相吻合。衔接过去与现实的可能性正是基于这两个瞬间的吻合，其中观赏者的当下又与分光图谱的显现相吻合。然而这种衔接又是从一去不复返的过去中抓回真实事物，就像我们抓住“星星发出的延迟的光线”：看照片时，过去是在场的（这正是“真实”之意：与其说是存在，不如说是对时间的定义），但这个在场只能延迟地呈现。看照片只能是重新看，它不仅是再见，而且是永别。

4.历史与自爱

分光图谱不仅是显现照片的载体，而且也是现象本身——可我们恰恰不能将二者区分开来。分光图谱意味着分光、死而复生、场景和反射。巴尔特借照相的自爱问题提出了人类历史的主题。照片的分光图谱应是置于观看、幻象及表面的历史尽头的一面镜子，观赏者投影于其中，人类历史本身也将像镜子一样破碎在其中。

历史由什么样的镜子构成？什么是观看的历史？其中有哪些阶段？第一面镜子是什么样的？在照片中自视的目光会是怎样？我们可以通过自身形象，通过借助于诸如绘画、歌唱、吟诵、文字、照片、电影、录像、电视、数字及模拟数字图像这类形象技术的反射而建立的影像来深入研究上述问题，并找出鉴别和区分这些目光之“主体”的方式。照片带来了一种新的鉴别——区分方式，也是另一种对死亡的经验。

各种仪器的出现是镜子阶段的器具具体化，对此阶段的超越本质上总是延迟的。自身在这些仪器中（重新）自视，而这些仪器“为我们”，“以其自身也为其自身”而建立自身。我在照片中自视是在去远（Entfernung）与绵延（Erstreckung）中（重）见自己。去远与绵延产生了此处与彼处、过去与将来之差异，并使时间过程和自身临近成为可能，否则我就绝不会看到自己。这个总是延迟的反射使我在此

——在我的照片中——看到死亡。镜头拍下的照片主体是扭曲的，即被目的化和物化了的，它形同幽魂。在被摄主体从照片中重见自己的那种典型经验中，在拍摄的事后，死亡迟到地，或者说太晚地显现了。

正是在刘易斯·佩恩的肖像前，照相的时间的出离特性被淡化了：

> 1865年，年轻的刘易斯·佩恩因企图刺杀美国国务卿休沃德而被判绞刑。亚里山大·伽德纳在囚室中为他摄了影。照片很美，小伙子也很英俊，这是照片的内容（studium）；但视点（punctum）[19]却是：他就要死了。照片给了我两个信息：绞刑即将执行，绞刑已经执行。这个涉及到死亡的过去将来时令我不寒而栗。照片一边给我呈现曝光时那个绝对的过去（不定过去时），一边又告诉我将要来临的死亡，刺痛我的正是发现了二者的等同。我在我母亲儿时的照片前自语："她后来死了。"我就像温尼科特的一个精神病患者那样，为一个已经发生的不幸而心悸。无论照片中的人物是否已辞世，所有的照片都是这种不幸。[20]

所有的照片都是这种不幸，所有的自爱都属于死亡学。然而照相中的自爱又与众不同：它开启了另一种与终结的关系和另一种时间。

照片中的延迟在我与我的终结之间建立起一种独特的关系，并使我异乎寻常地时间化：照相中走向终结的存在是独一无二的。

5.可见的时钟、延迟的镜子和客观的忧伤

相机是可见的，更恰当地说是可重见的时钟，它拍出的图像也是一面面镜子。这些载体是我的意象（imago）[21]的界面与表面，是延迟地辐射的分光图谱和延迟的镜子。

按照海德格尔的理论，钟表（即"什么"，度量时间的技术仪器）将我们指向它处（指向"谁"和终结）。然而这里的技术仪器并不是偶然的，因为在其中构成了现象，即时间。更贴切地说，没有偶然性就

没有时间性。时间构成于技术性中，或者作为技术性而构成，而技术性又是本质上的偶然性。读巴尔特的书让我们领悟到通达已经在此的技术条件为何能够决定超前的可能性。技术（tekhné）给予了时间。正是在与上述分析相近的意义上，我们在后面把音位学文字理解为拼写技术，只是又根据音位学文字的技术特性而作了调整。

照片中透着一种交织着时间与技术的客观的忧伤，观看的历史也一贯如此——这些观看只能形成于折射时空的仪器与技术的表面，因为相关差异既是时间的又是空间的。

6.不可名状

在某些照片特有的魅力中可以体验到视点。视点是照相经验的基本情感，它难以预见，自然也难以分析，巴尔特称这种困难为奇特的经历。“这张照片对我有所触动，那张却没有”。这里有来与往的双向运动，或者说相互交叉的两种运动所产生的情感、动力和能动性使“这张照片顿时吸引了我，它使我激动，我赋予它活力”。正是在这种魅力中，在这种从这张或那张照片来又回到这张或那张照片去的运动中，才可能产生反映照相本质的现象学。这一运动有双重渊源，它是一种互成镜影的运动：从观赏者到分光图谱，即照片的内容（文化）；再从分光图谱到观赏者，即视点（并非拍摄主题，但属于意向对象）。

> 不是我（像从我的意识中分析其内容那样）去寻找“视点”，而是视点从照片中箭一样射出并射中我。[22]

这个奇特的经历是一种回归，它打乱了照片的内容。至于“照片的视点，正是这种偶然性刺痛了我（也打击和伤害我）”；而照片的内容则是由我的文化代码编程的。视点同走向终结的存在中的终结一样不可预见且不确定。视点是“执拗的”，它锲而不舍、不折不挠，我们却无力抵挡它无休止的回归。这种持续不断的视点又是必要的。其细节，是无休止的回归的迂回，虽然终究只是依稀可见的细节：

> 人们说洗印照片，但化学反应显影的是洗印不出的（创伤的）本质，它不可转化，而只能（在执着的目光下）被执着地重复。[23]

不可抗拒的视点同时也不可名状。不可名状标志着真正的烦扰和唯一的真正伤害：

> 照片的内容终究是被编码的，而视点则不然[……]。我能够说清的东西不可能真正刺痛我，不可名状才是心烦意乱的明显征兆。[24]有时候，视点虽然清晰可见，却只能在事后显现。[25]

作为化学显影的事后被另一种事后所重复。视点不可描述，只能铭记，就是说对它的描述无期限地被延迟：它像终结的不确定性那样总在迫近却从不到来，所以从本质上讲，视点延迟地（正因为无休止地）、含而不露地（经常在离开分光图谱的情况下）体现为观赏者的创伤。这是分光图谱的效应，作为相关差异而生效。视点是照相的本质现象，它有忧伤的效应。这个照相的现象学也是在悼念巴尔特的母亲，照片“冬季的花园”构成了这个现象学要点。从她那里（从这张照片，从巴尔特的母亲，从他母亲的这张照片）可见，照片的本质是时间问题。在《明室》中，巴尔特踱过一个个房间（“我这样独自走进刚刚伴她辞世的那套公寓……”），一边叙说着他的母亲和他丧母的悲哀，一边承受着忧伤与忧伤的效应，以及表现为忧伤的视点的时间效应。时间的效应不能抹去任何东西，而只能延迟（照片的视点不可能被淡化）。正如视点的表现不可名状，这种忧伤也难以形容，这是因其不断回归而从不显现的令人迷惑的现象。

7.精确性、不确凿性与相关差异

曾经在此在过去中的在场是照相本质上的确凿性原则（“我绝不可能否认照片上的事物存在过”），它是衔接也是吻合，是对在场之确凿性中的分离的体验，因为不确凿性以确凿性为中心和原则。这种确凿性即刻又变成了不确凿性，它转了向，也使我们调转了方向：“它明明曾经在此，但随即又分开了；它曾绝对地、不容置疑地

在场，却已经延迟了。”[26]这个飘忽不定的确凿性已超过了精确性，因为精确的东西是间接的、被加工的、“虚假”的。我们将精确称为确正，它包括立场的中正、对过去的公道、对正在发生和已经发生之事的记录的不偏不倚，即公正的记忆。然而这种精确性又不可避免地导致不确定性。这个记忆只有在镜影中才是公正的——它被对称地、左右颠倒地反射出来：在照相的反射中，右边总在左边，所有笔直中正的东西都难免扭曲变形。尽管如此也正因如此，看自己的照片时，我可以排除这种让我只能左右颠倒着出现的镜影的影响——即镜影的镜影——而真实地看到自己。这种让人迷失方向的图像影响所有的公正记忆及确正形式，尤其影响记忆的准确性，而带来正确或确正可能性的文字形式正是以记忆的准确性为特征。

这个左右颠倒的反射被定格在照片中，以照片的形式反映了活跃在所有在场中的相关差异。“不容置疑地在场，却已经延迟”的在场恰恰是对时间的体验。

8.《会面》，一切运动的不动的动力

这个悲剧性的现象学被费德里科·费里尼搬上了《会面》的银幕。这是一部通片充盈着自爱的电影，在马塞罗·马斯楚安尼表演的去安妮塔·埃克贝格的别墅造访这一片断中，费里尼将这种自爱表现得更加淋漓尽致。在那里，在安妮塔·埃克贝格家中，也是在《会面》中，三十年之后，两位演员一起重看观众们熟悉的《甜蜜的生活》中罗马特来维喷泉前的镜头。安妮塔·埃克贝格和马斯楚安尼重逢，安妮塔重见安妮塔：她看到她自己。然而在自视中，她的形象是被过去定义的，在过去、现在和将来都永远年轻。在当下看到过去的自己——她在这个当下自语道：我已成为过去；在这个当下，她重见原来的当下或者说过去的现在，她看到那个当下正在她眼下义无反顾地逝去。这里看到的是属于过去的（即不同时态的，pt?sis）生命，即由时间给予的，超越过去、现在和将来定义的生命，因为生可见死。只有对于那些曾经风华正茂、即将衰老、如今正走向其终结的人而言，青年与暮年才可能存在。死亡赋予生命时间、过程及差异（过去、现在和将来之间

的差异，也是那些区分真理与时间的人之间的差异）——这一点在此清晰可见。

安妮塔最终看到了自己——不妨说看到了“自己的最终”。在一个悲歌式的镜影游戏中，她不停地看到自己的将来被投射在自己的过去中，并在其中颠倒成她的终结——所有影片的片尾都醒目地写着这种不确定性。这是一种既光怪陆离又无休无止的对称。安妮塔在自视时，并不像巴尔特看刘易斯·佩恩的照片时那样自语道：他死了，他将要死去（巴尔特在此以大手笔渲染了混杂的实质。发生在安妮塔身上的恰恰是一种混杂，是拉开距离观看[27]）。安妮塔不仅仅说她，而且也颠倒了人称说我：“我将要死去”和“我死了”，也就是说我正在死去或已经死去。我注定是要死的。在《会面》里看到自己在《甜蜜的生活》中的过去时，费里尼的电影说的正是：我会死去。拉开距离看，即从电视中看自己变得很切实。

这段剧情给我们以震撼，原因是我们无法将其定位：明明是她，却又不是她，因为她在演戏（在电影中），但又没在演戏（在生活中）。她扮演了一个无人能再扮演的角色，就像我们未考虑到其不可能性时说的那样：“她扮演了她自己的角色。”然而她在这里的角色全然不由她掌控——当然也不由我们掌控。在这一剧情而不是任何其他剧情中，演员与角色之间呈现出天衣无缝的默契。我们在此不能将安妮塔看成剧中人，然而又只能把她当作剧中人来看待。她扮演了全剧中最关键的角色：无论从剧情的发展到剧终，还是贯穿角色的前前后后；无论从故事情节的展开，还是到难以“演绎”的内涵，她都演出来了。剧中人“安妮塔”看到的、由演员安妮塔扮演的人物是个年轻的女演员，她以令人着迷又难以承受的方式进入她的角色，无论在《会面》中还是在《甜蜜的生活》中，她为我们，也为她自己而进入角色。然而在投身到她的角色之中时，她恰恰又从她的角色中也从她自身中挣脱出来。在她如幽灵一般重现的本质延迟中，她仿佛又回到了我们眼前；而我们呢，已不再能区分这些真真假假、虚虚实实的电影片断了。

在电影中，演员与剧中人珠联璧合，电影的故事情节也理所当然

地成了演员的过去，电影人物的生活经历也顿时成了演员过去的经历。拍电影时，演员的生活和他们所扮角色的生活被混同起来。这又解释了巴尔特对电影的评价（它也适用于电影角色），即电影摄影及光敏性：既显影在照片中，又是任何照片都无法显影的东西，它以电影通过摄影机镜头而体现的超现实主义为原则：

> 电影混杂了两种曝光：演员的“曾经在此”和剧中人的“曾经在此”。于是，当我在影片中看见或重见那些已故的演员时，难免产生某种伤感（这是我在看绘画时感觉不到的东西），这与看照片时的伤感相同。（听到已故歌手的歌声时，我也会有同样的伤感。）[28]

《会面》的独到之处是把我们感到将要逝去的演员呈现在我们眼前。这样它就违反了巴尔特提出的另一电影准则：

> 照相动画成电影时，照相的意向对象就改变了：在照片中，某物被置于镜头的小孔前，并永远地留在了那里（这是我的感觉）；而在电影中，某物从同一镜头小孔前经过，但拍摄的画面却被后面接连不断的画面带走并否定了。电影虽然起源于摄影，却是另一种现象学，来自另一门兴起的艺术。

然而在这里，在事后，这个虚构故事的各个瞬间就像真实生活里的一连串瞬间一样跃然重现于我们眼前。对我们来说，这些瞬间构成剧中人的过去与未来并罗列演员本人的各种在场；也是这个女演员的（再现的）过去。她在表演她自己的过去和现在，于是剧中人的现在便是她的过去，而她的现在又是剧中人的过去。这种切换被以拍摄、储藏和保留的形式呈现出来：过去的事保留下来，但保留在运动中。而运动本身又被固定，且恰恰从不动性中（再次）呈现。这种电影技术“呈现”给我们的是一切运动的不动的动力。

这是（电影从《火车到站》[29]起给观众造成的）极大的震撼，而《甜蜜的生活》在《会面》中以电影中的电影出现，则给我们双重震撼。我们觉得《甜蜜的生活》是个真实的故事，它让我们从《会面》中瞥见自己的影子。只有投入其中并忘形其中，我们才能看到自己。

那么在《会面》中，当我们看着安妮塔·埃克贝格在自视，依稀看到她的死亡和没有尽头的尽头，从她光彩照人的光敏镜像中承受那难以承受的自爱的当儿，我们在自我中又隐约看到了什么呢？

9.无人依托的过去的形象

电影人物的过去与演员的过去相吻合。演员的生活本质上是无人称的，是剧中人的、不属于任何人的生活：

> 皮兰德娄发现，电影演员对自己的银幕形象颇感陌生。这种感觉一开始与所有人照镜子时的感受相仿。然而，他在镜中的形象从此与他分离开来，且变得可传递。[30]

这种分离是形象和意象的无依托，它形成于剪接的吻合及由此而来的照片的延迟，而延迟又产生于电影机马达的静止不动中。由于电影人物是演员的无人称性或者说不具名性，剧中人及其扮演者的过去就可能成为我们的过去。剧中人、演员和观众共同参与到由电影的意向对象和照相的同一瞬间性所构成的相互连接且延迟的重合中，照片的瞬间性通过马达转动这种人为的动画“提升”为属于剧中人、演员和观众的相互等同的三个过去、三个过程（三个现在、三个未来）。正因如此，电影中的电影才能如此震撼我们。对我们来说，《甜蜜的生活》不可能仅仅是个虚构的故事，它是一部存在于我们现实生活中的电影。这要归功于影片的美感、安妮塔的丰姿、马斯楚安尼的英俊和费里尼的使假戏成真的天赋。《甜蜜的生活》是大家共享的过去：透过安妮塔自视与审视她的过去的目光，我们看到的是我们自己的过去。《会面》又将这个虚构的情节加以重复，而且表现得维妙维肖。电影故事的真实性当然不排除虚构与现实之间的对立，所以我们坐下来看电影时便会提醒自己：这只不过是电影而已。

伍迪·艾伦执导的《开罗的紫玫瑰》也把剧中人/演员/观众之间类似的关系表现在银幕上，影片中又放映了一部片名为《开罗的紫玫瑰》的电影。它把剧中人及其扮演者置于整个影院的观众面前，置于与观众的关系中：剧中人及其扮演者从银幕中跃然而出，观众则投身

而入。这一切发生在看《开罗的紫玫瑰》的我们面前，我们全神贯注地置身其中，就像光线照在电影胶片银盐上的效果投射到电影院中一样。如今的电影是极度自爱的电影，它反映的恰恰是我们这个时代所固有的自爱。幻像、反射、混杂及电视等技术则是这种自爱的成因。

10.厄科与那喀索斯[31]

——不属于任何人的无人称属性演员与其形象的分离以及由此而来的无人称属性和可传递性是电影演员时时刻刻都意识到的事实。在摄影机前，他明白他的表演最终要面向观众。在此交易中，他出卖的不仅是他的劳动力，而且也是他的皮肤、头发和肺腑。当他为自己拍完某一片断时，他并不比任何工厂制造的产品更具个性[32]。

拍电影时观众不在场，放电影时演员又不在场，演员和观众之间的关系只能是延迟的，而这种延迟又仿佛所有人都在场。在场中含有这种不在场，在作为扮演者的演员与作为自己的观众（过晚地重新看自己）的演员之间也是如此。马斯楚安尼说过："镜头后面有观众，观众是让你照见自己的一面镜子。"在镜子中，人们从自身看到的不是别的，只能是不属于任何人的无人称属性。独眼巨人的眼中看不到任何人[33]。镜头无人称的客观性开启了一种不在场，其中在场的是不属于任何人的无人称属性，如同"所有花束中的不在场之物"[34]。镜头开启的是公众性与试拍中无人称性的表演，某种独特的效果随着这卷胶片的转动而产生了。通过安妮塔和马塞罗重温他们的过去，《会面》描述的是一个让我们从中依稀看到自己的经历，影片中虚构的情节以极强的现实性震摄了我们。说到照相、电影和录像对时事或"现实"的表现与记忆，那就大有文章可做了。《甜蜜的生活》中那些摄影记者正像电视在《会面》中那样，扮演了极其特殊的角色。在《甜蜜的生活》中，安妮塔扮演一位芳名希尔维亚的女演员，马斯楚安尼扮演一个叫马塞罗的作家兼记者。

至于声音，普鲁斯特在谈及电话（而不只是巴尔特在此对唱片的论述）时，也提到过同样的效应：在第一次使用电话机时，他第一次

——对他来说是最后一次的第一次——听到他那仿佛已经逝去的祖母的遥远的声音[35]。德里达亦把电话看作制造幽灵和让人死而复生的机器。从留声机中，从《魔山》[36]的“音乐盒子”里，从《尤里西斯电唱机——致乔伊斯》[37]中传出的声音会说话、写作、观看、让人观看。在相互（重新）阅读时听到对方讲话，相互（重新）照料时相互倾听，在厄科与那喀索斯之间“写作”。照相、电影、录音、电话、电视均为模拟技术，其中交织着一种与终结的关系，它开启了一种既无具像亦无先例的自爱。“解构”的全部可能性便来自这个技术背景[38]。

11.潘朵拉[39]，镀镜和矫形的无知功能

在拉康的理论中，镜子构成真正的人性，即动物性标记，这是因为人性中可见动物性，它属于人又不属于任何人。在精神遗传学中，镜子的“阶段”代表着这么一个时期：渺小的人类已经在规划何以扭转自己落后于大猩猩的局面——大猩猩在“使用工具的智慧上”已超过了人类。然而“镜子的阶段”一文只是使人认识到不可能在镜中找到自己，因为镜子反射出来的只是他自身的缺陷。镜子一览无遗的反射仅指向一种等待，镜子的阶段将永远不会被超越而只能被反射，它只能给出一个观念的自我：

> 主体的自我沉淀为一种原始形式[……]。在被社会认可之前，（这种原始形式）将自我置于一个虚构的、任何个体都不可复归的方向上——或者不妨说：他只能渐近地接近主体的形成。[40]

在这个对他来说永远是未知的时刻，即他的死亡来临之时，同一化过程才真正完成，并清除了一切虚构的成分——此时的质料不具任何运动或自身运动，也不具生命或精神。拉康将这种渐进称为“无知功能”，即在原初的无意识的镀镜——即我们前面所说的爱比米修斯原则——中反射的无知。

镜子构成无休止的自我助产术，其中外在性具有构成性（有欲望的躯体原本就已工具化了）。镜子反射出一种格式塔完形[41]，使它产

生于左右颠倒的对称中。在这种对称中，主体迟于自身，追逐自身，在他静止不动的形象（他的照片）中找到他的机能：

> 主体在幻想中领先于其力量成熟期的身体完全形式只能以格式塔的方式给予他，也就是说，在外在性中给予他。诚然，在此外在性中，这种完形与其说是被构成，不如说具有构成性；但更重要的是，在此外在性中，身体的完形是作为他身体的轮廓而出现的。这个轮廓冻结此完形，并将它左右颠倒地呈现。这与那些使主体觉得自己激活了这种完形的紊乱的动作相反。

在雌鸽生殖腺的成熟过程和蝗虫的群居中，自爱功能“属同型鉴别范畴，应被包括在构成美感与吸引异性的美感中”。从《甜蜜的生活》这部影片中，从安妮塔、马斯楚安尼和费里尼的作品带给我们的美感中，我们应当得出什么结论呢？什么无定形之物在其中实实在在地形成、成型、变形呢？“谁”是潘朵拉[42]？在“什么”的各个时代所指向的各不相同的图像中，谁是潘朵拉？只有从技术的外延——即从猿向人的过渡——和原动幻像的（非）实现来思考，上述问题才有意义。

> 在镜子阶段反映的空间捕捉中，我们必须承认人的[……]有机匮乏的后果。[……]镜子阶段的功能一开始就作为旨在建立肌体与其真实状态之关系的意象功能的个例呈现给我们。[……]但在人身上，这种与自然的关系又受到机体内部某种成熟和原始不协调的影响……，这正是人特有的早产。[……]镜子的阶段是个悲剧，其内在压力忽然从不足变成了超前——而且对落入空间认同圈套的主体而言，这个悲剧制造了从身体的破碎形象到我们所说的整体矫形形式的种种幻想。

12.存在的代价、思维的奔忙、基督学及结晶学[43]

有一种延迟在幻像的对称中提前颠倒，它是主体的组成成分（主体的时间性及空间性），生来就被定义为与终结的关系（不足变成了超前）。这种动力产生于原始的外在性（它并不与内在性相对立，因

为它构成了内在性。它是一个只指向无生气的、幽灵般的、机械人一样的形象的“圈套”，这些形象塑造出“被矫正的”形式），在生命中作为代具性而持续，因为镜子的阶段本来就是未完成的，幻像是扭曲的。镜影也好，观看的技术也好，时间也好，都只能是变形的。记忆总有偏差，尤其在正确时。反射是迷失方向，于是问题成了必须在无思中定向，即鉴别与区分这种代具性以及代具性成为确正形式且作为技术影响时所做的矫形。燧石最初被凿成石器，尔后被磨光，显现出表面和线条，再后来成为具有拼写理想性的石尖，直至发展成今日的虚拟现实和令人迷惑的远距离现身，即把身体作为代具并剥夺其属性的技术。“什么”的历史应当是镜子（的不同阶段）的历史。存在者的历史性只不过是一种没有羽毛、穿着矫形鞋的两足动物——即便他是个文身的赤脚者——的蹒跚步伐；同时，正如本雅明、福西永和勒鲁瓦——古兰所言：手的退缩早已意味着脚的退缩了。比如说在这种总是反映自爱的赛车中，米其林轮胎的有分水脉落的胶皮属于哪类矫形鞋底呢？我们不妨对这个赛车手作一番现象学研究，这样，我们就可以像谈论所有的越野赛一样，对他孤身一人，置生死而不顾的赛车表演喋喋不休地大加评论。不奔跑不起舞的“谁”缺乏对思维的某种理解。

走向死亡的存在的镜子只能是个早产儿。在对幼态持续的生物分析中可见已经在此的实际性，这一事实说明，“谁”是带问号的“谁”。然而这个事实并非生物的，而是技术的。只要涉及到身体的技术，如行走、跳舞或游泳，就不是单纯的生物学范畴，柏格森的生命——唯灵论及勒鲁瓦——古兰、西蒙栋两人对此理论的尽善尽美的发挥都是不够的。早熟是普罗米修斯原则，正如镜子的阶段，其银镀反射出爱米比修斯的超常形象，就像“谁”在“什么”中的构成。而在“谁”与“什么”分开之前，在“谁”的客体化及“什么”（从这个被阿尔托称为版面的银镀，这个需要梵·高来修饰的金属墙）的主体化之前，作为现象的现象便是技术的相关差异。

刘易斯·佩恩为爱米比修斯的过失付出了代价，这是存在的代价。刘易斯能复活吗？从燧石到银盐再到液晶，什么样的基督学——即从（继承的）过失中获得拯救——的教义被记载到所有银镀的矫形的结

晶学中了呢？

13.西方的事故或补余的悖论

既然要分析照相和电影，我们就要抓住它们的典型特征，即不发音的书写形式。

作为记忆的技术，照相和电影的本质应从确正的概念来理解。确正不仅是模拟技术（照相、留声机、电影等）的特征，而且也是记忆的文字（拼写文字）及数字技术的特征。确正的记忆是“精确”或“正确”的，海德格尔把这种正确性即确正（精确性）看作记忆和去蔽的灾难。尽管海德格尔在这一点上一直抨击柏拉图，其实他们两人的观点如出一辙。然而这个正确性又总会产生某种偏差或不相符，即某种差异——本体差异应当是其中的一个阶段，正如存在的历史，亦如希罗多德翻开的人类历史书卷的时间。这个记忆的灾难，这个降临到西方的事故又是记忆的“拯救者”：这便是德里达称之为来自拼写文字的补余的技术的悖论。

关键是超文字历史中直线型文字的特性。超文字即拼写文字，也是人们往往首先想到的音位学文字。然而德里达经常模糊，甚至否认音位学文字在纹迹历史中的特殊性。文字学便是抵制文字这个精神现象所编织的寓言。《论文字学》篇首的三个题记（文书、卢梭和黑格尔）

> 使我们注意到时时处处都在支配文字概念的人种中心论（和）[……]本质上属于[……]最原始、最强硬的人种中心论的[……]逻格斯中心论。[44]

人种中心论一边把字母文字誉为“在其自身之内且为其自身的最睿智的文字”，一边又拒之于“完整的话语之外”；而逻格斯中心论既在被释为语音的逻格斯面前贬低一般文字，同时又将字母文字从较低的或几乎非文字的地位提升到较高的位置。

文字学由此提出了如下论断：话语“从来就属于文字”，且二者都应从超文字概念来理解，因为思维必须承受在场的悲哀。超文字是原初补余性的逻辑，亦是非原始性沉思，即“在场的形而上学”之解构。

然而又怎能做到既不排斥文字整体又不特别推崇某种文字（即随着声音的消失而消失的音位学文字）呢？因为“文字的语音化（是）哲学与科学的历史渊源及其结构可能性，即知识的条件”。尽管“（科学）从来就需要，且越来越多地需要非语音文字”，尽管“不可能有纯语音文字，而且语音文字在不停地贬低非语音文字”[45]，我们却不可忽视如下事实：如果说贯穿于、来源于文字（来源于全部人类历史）的语音化开启了某种东西，那便是一个随着字母文字完善过程中的语音化的完成而来临的新时代：

> 对数学、政治、经济、宗教、技术、法律之本质的思考以最内在的方式连接着有关文字历史的反思及信息。然而，贯穿所有反思领域且构成其基本单位的穿梭延伸的脉络却是文字的语音化问题。语音化有它自己的历史，没有一种文字不被包含其中，且这个进化的奥秘并不被历史的概念所主导。我们知道，历史的概念出现于文字语音化的某一特定时期，且本质上以语音化为前提。

语音化从来是已经开始的，而文字——被（欠妥地）称为“语音文字”——发展的某一特定时期也是历史概念出现的时期。然而我们至少应对以下两种态度提出质疑：一是断定字母文字在其自身之内且为其自身的优越性；二是由此而推断字母文字不可忽视的特殊性：这表明语音中心论早已隐匿其中了——仿佛一谈特殊性就立即成了谈论优越性。我们可以把文字学的这种基本趋势看作为防止语音中心论、逻格斯中心论和人种中心论思潮之卷土重来的起码的谨慎。此外，对这种原初质疑的态度，即以文字学特有的启发性为原则的态度，我们有必要做出分析，因为必须超越狭义的文字概念来定义超文字，也因为人们对字母文字的普遍偏爱（认为它最忠实于人声且去除了补余，这就使语音回到了其应有的位置）必然进入在场的形而上学范畴，而对直线型文字之特殊性的疑虑与动摇至少可以通过最忠实于话语的文

字来取消话语的形而上的优越地位。

然而问题恰恰是不去除文字本身的补余性：这样做未免自相矛盾。文字学制定了补余的逻辑，其中补余的偶然性是根本的。这就意味着把补余的历史理解为会导致偶然性的本质变化的——或许也可以称之为本质性的偶然变化的——有偏差的偶然性历史。文字学最常见的是抹杀音位学文字的特殊性，声称大部分时间内几乎所有生于斯之物在其前都已存在，从而不把这个特殊性当作中心问题来看待（文字学不正是以某种形式将此问题束之高阁吗？）。这样做不是在文字学计划实施之前就削弱它吗？我们不正是随声附和了认为补余其实什么也不是的观点吗？

14.技术的思维及与未来的关系

自爱形成于具有（记载）无人称性延迟的镜影中。电影演员和观众所经历的无人称性属于观看的历史，其中书籍构成了一个特殊的“阶段”。“书中无人称的知识”“无须某人的想法来作保。个人的想法从来不是正确的，因为只有在所有人的世界里，且随着这个世界的降临，个人的想法才会成为真理。[……]这种知识与各类技术的发展联系在一起，把言语和文字变成技术”[46]。在作为技术的文字中回荡着一种无人称的知识，一种不署名的权威性。这里指的是希罗多德翻开的书卷中的拼写文字，它开辟了一个新时代。“在我们生活的时代中阅读”，我们预感到，这个时代的尾声——即另一种无人称性——是对不期而至的无人称性的另一种默许。此时，“最引人瞩目”的变化发生在现代技术“无人称力量”的来临之际[47]。

在《保罗·德曼的回忆》一书中，德里达谈的是现代技术、成为科技的技术与科学以及

> 作为记忆的思维和记忆的技术范畴之间不可分割的联系。[……]通过记忆来重申思维与技术（也是[……]思维与科技）的统一性，德曼提出的解构[……]使我们有可能从理论上解决人工记忆和现代存档模式这一重要问题，而不是将其排斥到思维之外

> 或之下的黑暗中。如今，上述问题在过去远不能及的范围内以某种节律影响着我们与世界的关系（完全超出了人类学的定义），[……]这一切都处于影响与未来关系的转化中。这个惊人的突变的增长不仅反映在体积上——即所谓人工记忆的计量经济，而且也反映在其质量结构上。[48]

当然，需要搞清在科技突变的盛名之下，我们谈的是与未来的关系中的什么质和什么转化。这个科技突变

> 可能使我们不再赞同海德格尔的“科学不会思考（Die Wissenschaft denkt nicht）”这句话及其全部涵义。

> 适用于科学的论断也同样适用于技术，因为“现代科学建筑于技术本质之上”。

技术在思考。技术所思考的与未来的关系难道不应重复技术思考的内容吗？由于技术在思考，我们难道不该想一想技术让我们思考哪些内容吗？技术在我们之前思考，因为技术从来是我们之前的已经在此，存在于我们之前的存在者——因为“什么”先于且总是提前于早熟的“谁”。未来，即“思维的任务”，则尽在技术的思考及对技术的思考中——这两种思考的重叠处造就了时间。思考技术就是思考时间（重复）。

用什么标准来区分“现代存档模式”与现代之前的存档方式，尤其是希罗多德和他叙述描写（并在其中撰书）的城邦所使用的存档方式呢？使希罗多德成为可能的存档（记载）技术有什么特性？也就是说，音位学直线型文字的特征是什么？而这一切与未来的关系又是什么？这种文字在它的时代中又会把与未来的关系转化成什么呢？这其实是按其技术规范拼写出来的记忆文字的问题。布朗肖所说的断裂正是相对于音位学直线型文字而言的。断裂之所以产生，是因为相关差异中出现了某种专门特征，出现了人工记忆的某种新功能。我们从确正的概念来分析人工记忆。确正概念在（模拟和数字的）“现代存档模式”中既被保留又在变异，而“现代存档模式”所承载的“与未来的关系”则与这种保留和变异相辅相成。

15.确正与真理

海德格尔使用了确正，即精确性，来形容柏拉图的真理之“教义”——它是走向存在遗忘的第一步，也是迈入存在历史的第一步：

> 当获得解放的人类在洞穴中避开阴影观察事物时，他已经把目光投向了比单纯的影子“更真切地存在”之物：pros mallon onta tetrammenos orthoteron bleto?。“转向更真切地存在之物时，他似乎看得更精确”。从一个状态过渡到另一个状态看得更精确。这一切都从属于确正，从属于观看的精确性。[49]

这种对去蔽（aletheia）的新的解释是形而上学的开端：

> 真理的本质今后不再从它自身存在的圆满或作为去蔽的本质而展开，而是刻意迎合理念的本质。真理的本质丢掉了它先前的根本特征，即去蔽……
>
> 去蔽的概念改变了：如今它指的是明证性、与明证性相符的看法以及这种看法的准确性和精确性。[……]柏拉图在研讨去蔽时想的其实是确正，并赋予其决定意义。这当然与他的思维方式一脉相承……
>
> 真理或去蔽不再是存在本身的根本特征，却因附属于理念而变成了精确性。今后，真理便是存在者知识的主要特征。[50]

海德格尔于1962年承认，去蔽早在苏格拉底之前就已被理解为确正[51]（于是，“超越希腊人”便成了“思维的任务”）：存在的历史正是它自身的遗忘。“命中注定的存在不再是我真正的思考内容”[52]。这一新问题指的是可追溯到存在历史开启（希腊）之前的“另一种思维”。

（存在的）真理为何原初被理解为确正？作为确正且作为与未来关系之转化的存在的历史以什么为开端？为了摸清此问题的来龙去脉，让我们看一下马莱纳·扎拉德尔对相关差异概念的异议：

> 对德里达及其弟子们来说，相关差异的超结构是原初的间隔

> 和不可复位的裂痕，它“包含了”海德格尔的差异概念：它囊括、阐明并拓展了差异，但同时也更旗帜鲜明地把差异从形而上的领域中铲除出去。然而在我们看来，这种把差异结构化的做法似乎并不能精确地阐明海德格尔理论的特性，即不容置疑的历史性和时间性。海德格尔认为，差异与存在的最初涌现是不可分割的；而在人类历史的初期，在希腊文字中，却看不到这种存在的最初涌现。这就是说，差异具有开启性，而远不是“原初结构”[……]。差异开启了一个历史，即西方思想的历史，也是存在退避的历史。[53]

这种异议无疑是对德里达的相关差异概念的肤浅理解，同样也是对海德格尔的观点（本体差异标志着全部此在，而且此在早在存在的历史之前就存在了）的有待商榷的诠释，但它却揭示了真正的问题，这就是：把（存在的历史的）开启性纳入相关差异中，同样也把拼写文字的地位问题纳入超文字的概念中。更广义地讲，这是全部存档中切实的技术性问题，与未来的关系正是在其中展开和分化的。

海德格尔在讨论柏拉图的确正一词时并未考虑到文字。欲从文字的技术——历史事实来“解释”存在历史的绝对开启性，则未免有些荒唐。相反，我们应当自问：这一事实是否遮盖了希腊人和当今西方世界把真理当成精确性的可能性呢？这个问题不解决，就不可能澄清超文字和相关差异的概念。

直线型文字首次为通达言语的过渡（通达它正在过去的现在）和进入言语的过去（进入它作为过去的现在）开辟了文字途径。通达文字正是胡塞尔所追求的理念之条件。这里说的理念首先是几何理念，即“面对所有人的、永恒不变的”[54]可理解性。这种可理解性是意义重新活化的条件，后者又是理念的条件。然而，“业已缄默的史前奥秘、流逝的各种文明、讳莫如深或无从知晓的企图、守口如瓶的秘密和难以解读的碑铭[……]”所缺乏的恰恰是这样一种“对所有人的”可理解性。可理解性需要记录的精确性——从胡塞尔在其早期的现象学分析中赋予文献的地位上不难看出，他早已想到了这一层。所以，并不是所有的文字都能使科学的理念陈述共同体化：使其成为可能的是拼

写这种能让人把想过的事当作发生过的事来“任意审视”（此乃莱布尼茨之语）的文字，即把思维作为其自身的、完全可以通达的过去来自我审视。但这并不意味着这个过去是透明的：思维的字面意义是通达语言原始书写内容的差异意义，因为我们总能以相同的方式重新通达此意义。这个事实开启了另一种相关差异。

16.拼写的意向性

无论是字母的还是非字母的，任何文字都少不了意向性。与未来关系的转化，即人类历史的开启，正是植根于这种意向性之中。分析确正的记录首先需要对纹迹的意义、死亡的经济学、超文字中的相关差异这些内容的意向性作出分析，这就需要“解构音位中心论”。

这个解构注重的恰恰是如下事实：

> 科学实践[……]不断否定逻格斯的统治地位，比如说它一贯地且越来越重视非语音文字。[55]

同样，算术记录的精确性先于字母的精确性。在巴比伦和埃及，数字的精确性转化为更便于使用的时钟和可提前推算年月日的历法，这就使天文和算术出现在文字之前。如此说来，这些非文字的数字系统早已是确正的了。然而准确地说，这种精确性依旧是数字的精确性，当然这种数字已承载了文字和超越了单纯计算的、通达过去的新途径。几何学不仅是计算的精确性，它也需要演绎法的文字化，即几何证明。然而，这种文字化又以精确的计算为先决条件。如此看来，对胡塞尔来说，中国的几何也许尚不能称为几何，因为它是无法证明的。认可拼写文字的特性并不意味着恢复音位中心论——逻格斯中心论的至尊地位，因为确正的字面意义并不是像自身在场那样对语音的忠实，而是对作为过去的过去——即字母的过渡或者说通过字母的言语过渡——的文字记录，它是对已经发生的（或曾经在此的）文字活动的某种重复方式。

这与照片和电影中的问题十分相像。如果对应并衔接过去与现在

之再现的确凿性没有调动照片或电影目光的意向，也就不会有《明室》里描述的种种效果及《会面》中的自爱；同理，如果不具备确凿地通达产生思想的那种精确性——即拼写记录特有的内在感觉，那么对几何、历史或哲学的阅读：欧几里得的《几何原本》、“历史之父”的《人类历史》、柏拉图的《理想国》（海德格尔在读此书时并未怀疑自己在研读柏拉图的思想）便都无从谈起了。

照片的曾经在此中有种独特的意向性，它是绘画所不具备的（“我把曾置于镜头前的、必然真实的东西[……]称为‘被摄物’”，摄影目光的意向先天就有这种必然性）。同样，字母文字先天就意味着我在阅读中能够进入思维的字符，进入“有血有肉”的思维——这种与生俱来的特性既不存在于史前奥秘中，也不存在于难以解读的碑铭中。如果没有这样一种阅读意向的必然性，胡塞尔所言的共同体化就不成其为可能。写下来的话当然也包含着虚构的本质可能性，但这并不改变上述道理。

这并不是说字母之前的文字均为象形文字，也不是说象形文字像绘画那样“代表某物”，而是说唯有字母记录技术能使读者无须了解此记录的背景就明白这段话的“字义”——这个“字义”在记录中自然而然地即刻产生；这也不是把照片的意向性降为文字的意向性，因为模拟的确正是最基本的。然而在上述两种情形中，我们谈的都是在超前中衔接过去与现在的确正，它是死亡的经济学，也是曾经存在之物再现的先天确凿性。拼写文字和照片有着共同的时间问题，此问题远远超出了照片，正如《精神》一书中论述的那样：

> 现代摄影技术中的快镜头摄影只不过是以最扣人心弦的方式替代一个老式的瞬间性。尽管后者对于一般的技术可能性来说并不陌生，但它仍是老式的。[56]
>
> 这种衔接并没有等照片来建立与复制技术、与技术的本质关系。[57]

当然，它也没有等我们称之为拼写的字母音位学文字。然而正如照片给我们带来了一个不可多得的体验，拼写文字非凡地开启了与未

来的关系，从而也开启了一个全新的组合。

17.确正，可重新活化与不可重新活化的条件

作家置自我于写作中，在写作中遇见自我并自我反思。但由于写作需要最终走出自身，这种置身于写作并非真正地局限于自我，而是需要由读者来传播和重新活化：这便是《几何学起源》重新活化的时刻。

胡塞尔认为，理性可以达成于器具性的表面或界面。不同于康德的是，“胡塞尔对数学观念物体的直观具有绝对的构成性和创造性，因为这种直观的对象或对象性在直观之前并不存在”[58]。但这种构成性又被作为记录的文字所限制。《几何学起源》的主题是有史以来，特别是有几何的历史以来首次提出的，它亦是器具性的主题，因为几何学不可能产生于共同体化过程之外，而共同体化过程又离不开呈现“已经在此”的技术：没有器具的滞留性——也就是说没有构成性的第三记忆——就没有几何学。

这种器具性开启了回溯性探问（Rückfrage）的可能性。

> 回溯性探问以参照性或远程联络的邮政与通信的反响为标志[……]。我收到的已经可读的文献使我有可能再次询问或反问自己：什么是传统给我之物的原初意向及最终意向。[59]

这个传播过程“即便不等同于内在时间意识的传播过程，也与之相仿”。由“文化世界”组成的“历史的当下”呈现出类似于存在性分析的结构：这个历史的当下“迟早会指向过去的全部，而这个过去又寓于这个历史的当下中，且总是以计划的一般形式出现”。

一方面，这个“文化世界”倡导我们通过拼写技术来分析有关古希腊时期的几何学家、地理学家、哲学家、诗人、医生、历史学家、法学家与普通公民之间维系的各种关系的考古——历史学材料；另一方面，上述一切敦促我们关注器具性及“发明”的时间问题，即“发明

者”的滞留——前摄结构，也是对可借助于技术来通达的过去——即一切作为观念的前摄而实现的滞留——的考证。

所以马塞尔·德田奈认为，文字就是一种技术：

> 记录、记载、拓展记忆的限度，这些文字行为不是被轻易地简单化，甚至放在无足轻重的地位了吗？我们选择另一种假设：作为社会实践的书写是一种思维方式或认识活动，书写意味着智慧行为[60]。

> 只有在学校[……]，词汇、辞典、清单[……]这类新的手段出现时，技术才会产生。在书写符号实践中制造的这些新器具在某些条件下可以为知识的重组发挥积极作用，为新的智慧体系的来临作出贡献，甚至——像发生在希腊的那样——发明新的物体或者提出新的问题，并通过这些问题来发掘更高层次的智慧。[61]

发明新的物体恰恰是胡塞尔的论题，然而这里指的不仅仅是数学理念。“公元650年前后，[……]书写出现在城邦中——在一个充分展开的表面上，且本质上出于政治目的”。文字变成了“公众性的操作者，是政治领域的构成物。[……]文字使得城邦生活的各种基本准则经久不衰、清晰可辨且通俗易懂，以便让所有人都服从于它们”。“札琉科斯[62]最早的创造之一就是在法律条文中确定惩罚制度。[……]文字带来严谨性和精确性，当然这是在它行使[……]其公众性功能的范围之内”[63]——这便是同一性的固定。

18.拼写、共同体化及社会群体

文字普及引发的共同体化和一般意义上的过去的确正定位构成了一个背景，其标志是使用像时间、空间、社会群体那样强加于人的技术工具。在此背景中出现了真正的法律和权利平等的准则。“在法律被写成书面条文的同时，诠释法律的权力便赋予了每一个人”。而法律的出现同时也是西方各种知识的涌现，因为“权利平等[……]远不只是一个政治纲领，它为知识界的活动开辟了新天地”。

共同体化呼吁诠释即差异化的可能性，因为精确的同一性必然导致某种差异，也必然使前一次阅读被无限延迟。记忆越是正确（同一）就越有偏差（也就越发延迟）。从一段话被书写成文的那一刻起，这种相关差异的同一性就已表现得淋漓尽致，因为作者把他的过去作为现在铭记下来，并以别具一格的已经在此的特殊形式将它呈现出来。这个文字的已经在此使我们能够任意审视这位首先为自己写作的作者的推理过程。让我们看一下作家写作时的情形：他将要落笔的文字——即下一句话——似乎在继续现在过去时的文字，就像阅读这个已经在此，又像阅读新句子一样阅读、诠释和写下隐匿在已经在此的文字中的相关差异。

“欧几里得的《几何原本》在几百年内强行规定了一种以公理为基准的、完全书面的几何”。这些转化也使希波克拉底的医学（从病例积累中得出的对症状的描述）、地理、地图以及我们所熟识的悲剧成为可能，并使我们进入永远敞开的问题即真理的悲剧性持续中。

在《形而上学导论》一书中（第159页），海德格尔谈到与作为历史遗址或“出处”（Geschichte）的城邦同时出现的诸神、庙宇、祭司、庆典、游戏、诗人、思想家、国王、长老会议、公民大会及陆、海军。正因从“以多种方式”呈现的时间出发来思考社会群体（polis），这些事物才可能同时出现。然而没有被海德格尔划入这种时间性范畴的恰恰是国王的退避、公众性的世俗生成和权利平等。在“相关差异同一性”的公众性范围内，（本体）差异的作用相当于这个相关差异。相关差异就是诠释（hermeneia），即时间源源不断地到来。正是从这个问题重重的时间中，我们才能明白为何且如何。

> 向主持院或通过公民院书面提交法律条文，这便是从事政治活动、调节社会关系和改变公众生活[64]。

这种做法的结果是：“任何人都可以审查。”在城邦中，“撰文相当于行使政治权利”，“读者与作者之间没有什么差别”。从本质上讲，真正阅读的价值仅在于写作（尽管只是个可能性）。正是在这样一种相互等同的原则中，才可能产生胡塞尔理论中的共同体化。由于存在着

这种等同性，也由于这种等同性终可以不被实现，共同体化造就了两种状态的阅读：被动综合与主动综合[65]。主动阅读并不像对待公理那样作简单的机械理解，而是重新活化公理并再现其原初的自明性——由此可能产生一个超前的过程，此过程制造新的几何论述，即几何器具开启的相关差异中的差异。被动的重新理解同样需要读者与作者的技术等同性：尽管徘徊于原初的自明性之外，也没有重新活化的能力，被动的重新理解仍是理解。从此意义上讲，只有在几何论述中的词句才能被读者作为几何术语来理解的条件下，被动的重新理解才成为可能。而上述条件又以读者在文字的语言实践中掌握了对这种语言的分析本领——比如掌握某一术语可能的含义——为前提。掌握这种本领需要某种器具性活动，也需要权利平等——不仅在政治上，而且在科学、哲学、文学、艺术上。权利平等同时也开启了自治性：这正是公民性的本意。

被动的重新理解是主动的重新理解的孪生姐妹。它的可能性意味着拼写文字不仅是几何的可能性条件，而且是几何的不可能性条件，因为在开启重新活化的可能性的同时，它也开启了遗忘（自以为理解了的被动理解）的可能性——这便是爱比米修斯的过失。

共同体化是“存在的历史”中的历史性。历史性指的是与作为过去的已经在此的关系。作为走向终结的存在的实际性，它是相对于这种已经在此的超前的。在走向终结的存在中，“此在是它的过去”。但这个过去并不是这个走向终结的存在的过去，因为这个过去在它“之前”已经在此，且具有绝对的实际性。本体差异一旦作为真正问题提出，超前就成了“存在的历史”的超前。然而，这种差异化引发了一场危机，也导致了不可能脱离技术共同体化的对已经在此的批评，这便为通达创造了新的器具条件。

这些大胆的假设在保罗·利科的研究领域中并不陌生。经过对胡塞尔内在时间意识的长期钻研，在《时间与叙事》第三卷中，保罗·利科从存档和纹迹的角度，从已经在此的疑难观点来深入分析海德格尔的时间性之时[66]，上述假设便已有所涉及。然而，与其说它们涉及的是技术性中有关时间的原初疑难，不如说是宇宙关联物的问题。宇宙关

联物亦指日历及一切具有日历性、广延性和公众性的工具。由于对这些关联物的技术性研究并不以技术性本身为目的，保罗·利科的分析尚未抓住现象学时间的本质特征，也没有抓住“谁”与“什么”的密切关系。

19.第三记忆，超越滞留

有限性的不可能性条件及时间器具技术是相关差异的表面，也是器具化的镜子，它把时间反射为差异化和延迟，也就是延迟的时间。拼写文字已经是某种在延迟中可见的时钟。这是理论上的可见，尚不是照片的那种可见，这种延迟有别于照相的延迟。

胡塞尔分析的不足之处在于：他把全部几何所固有的远距离联络过程局限在几何学家主体间性的范畴内。要想建立几何，首先必须有文字，而这种确正存档的必要性只是事后为了发明者的继承人而产生的。然而，任意审视属于发明本身的前景，而不仅仅是发明重复的前景。更恰当地说，重复（过去的已经在此）就是发明。如果说“文化共同体中的传统沉淀是用来超越个人意识的滞留有限性”[67]，那么从发明的那一刻起，对这种滞留有限性的超越就势在必行了。发明的时刻也是超越的最佳时刻。“对于其他主体来说，在达到观念性之前，同一物体的意义对处于其他时刻的同一主体已经存在”。“从某种意义上讲，主体间性首先是我与我之间、我永恒的现在与其他现在——也就是说作为其他的也作为现在的现在（作为过去的现在）——之间的非经验关系”[68]。第三记忆总是寓于我的第二记忆、第一记忆以及我的当下“本身”之中，而“我本人”确正的已经在此只能是欠缺的，因为代具性已经在此的基本特征正是欠缺以及由欠缺而来的“应该”，其中包括，也首先包括同一固定中的欠缺。拼写文字只不过是爱比米修斯的过失中的一个时代，其方式如同一边被鹰啄食一边再生的普罗米修斯的肝脏。但这个时代又意味着爱比米修斯式的重复方式，哲学的任务便是将这些重复方式概念化。

如果说口头交流不可能有“永恒的存在和永远的在场”，而且已经

在此只有被固定和记录下来才能通达原本可以随时重新活化的观念性，那么这个道理也体现在发明中。没有器具（organon）就没有“理性”或“理念”，因为本质（eidos）和逻格斯从来都是技术的。这个技术逻格斯是观念性和一般科学的载体（hupokeimenon）——从更深远的意义上讲，也是时间的载体。

20.原始史时期的过渡

文字现象学（这是巴特里斯·洛罗创造的词汇）应当特别关注从语音化而来的背景问题。只有如此，拼写文字及一切确正现象才有实际内容。在对文本的鉴别（即辨认文本中的字母）过程中，拼写文字的文本性由于文章的背景化而产生相关差异同一性的悖论，这便是此时此地的问题，也是日历性及特有语言的问题。

要想知道为何把存在历史的开启性纳入相关差异中，我们必须进一步澄清以下问题：音位学直线型文字指的是什么？为什么要说拼写文字而不是音位文字？形而上学为何必须通过消除确正的原初性才能确立语音的特权？为了探讨这些问题，我们有必要先考察一下楔形文字向字母文字的过渡问题，它是过渡或决策的决定性新阶段。“作”这个“决策”的是“谁”还是“什么”？补余的历史和“逻辑”就是这些（总是原初的，却绝不是简单的“根源”的）过渡的历史和“逻辑”。当我们重新探讨这个作为第三记忆的已经在此的过去时，本丛书第一卷中提到的从东非人向尼安德特人的过渡问题就涉及到另一个过渡的问题：即从史前到历史的过渡。在后几章内，我们将提出这样一个假设：我们的时代正面临着一个新的过渡。

原始史时期的过渡对应着哪种“补余的逻辑”，镜子的哪个阶段，什么样的反射性与历史性时代？“表意文字”是怎样过渡到拼写文字的？这个过渡又关联到什么？应当怎样理解拼写文字中的“因”与“果”？

向拼写的过渡与通达“圆满的”理性相吻合。原始史也是由原始理性过渡而来的。

至于决策人是“谁”还是“什么”，怎样决策，决策的内容是什么，让·博泰罗在研究美索不达米亚的原始理性[69]时，只归纳出苏美尔人的“天才”和闪米特人的“狡猾”，这就把“答案”植根于“谁”这边来了。

21.天才与奇迹

苏美尔人的天才和闪米特人的狡猾，这种论断证明了希腊的理性并无奇迹般的渊源。而这种论断是自相矛盾的：天才与奇迹怎能区分开来呢？

> 欲从我们的家谱追溯留给我们的遗产之根源时，[……]一种上千年的、难以根除的传统把两种对立的“奇迹”置于我们面前，从而截断我们的溯源[……]。西方文明直接来源于基督教，而基督教又位于两种文化的交汇处：一边是圣经文化，一边是古希腊文化[……]。
>
> 亚述学家取消这个想象双重公设的方法是：把只不过是阶段的时期规定为绝对的开端。[70]

重新讨论过渡的问题就是要降低奇迹的成分。为此，亚述学家描述了历史的确正条件：

> 对于我们的过去，史前学家和考古学家们只能瞥见一个模糊不清、游移不定的轮廓。唯有书面文献可提供有关我们自身过去的可靠、准确、详尽、有分析价值的知识。所以[……]历史从苏美尔开始。

历史从苏美尔开始，但又不尽然，因为那是原始史。只有当文字从简单的“辅助记忆”变成完整的文字和完整的记忆时，历史才真正开始。原始史的过渡是“辅助记忆向文字”的过渡。问题在于搞清什么是作为记忆的文字的完整性，什么是历史的整体性，也要搞清我们是否可以把文字称为“简单的辅助记忆”的文字。

无论如何，博泰罗所说的给补余历史增添新的可能性的内容是值

得重视的。我们可以将上段引言与我们前面提到的《几何学起源》中的这段话作个比较：

> 观念形成物的客观性尚未完全由某人的原初制造物传给另一个人，后者再以原初方式重新制造这种传递而构成。这种形成物缺乏的是在其发明者及同僚们已不再能觉察到这种交换——或者一般说来，他们早已辞世——时仍然维持的“观念物体”的持续在场，这种形成物亦缺乏那种即使没有人在自明性中实现它时也仍然维持的永恒的存在。
>
> 在人与人不能直接或间接对话的情况下，正是书写语言表达——即记录的表达——的决定性作用使交流成为可能并使之成为潜在的沟通方式。人类共同体化也由此跨入了一个新的阶段。[71]

胡塞尔认为文字是几何科学的出现所不可或缺的基质，但这里指的显然是我们称为“确正”的文字。起始于苏美尔的尚不是几何的历史，也尚不是科学，因为它只不过是观念化的科学。文字于几何的必要性与文字于历史的必要性之间有何共同点呢？对于苏美尔人来说，这个共同点体现在哪里呢？

有人说，在希腊人之前（只）可能有技术、加工和度量，而到了希腊人时期及希腊人之后，这些技能才变成或促成了理论，即居于科学之冠的几何。博泰罗认为这种说法只不过是拾人牙慧。与其说他想证明理论的技术渊源，不如说他欲昭示远在希腊人之前的，在文字这种技术发扬光大之时，产生原始理论的原始时期。然而这个“原始时期”与胡塞尔所说的原始时期迥然不同，后者指的是“原始几何学家”时期。原始理论应产生于希腊人之前，如果不是随着——甚至是从——文字的蓬勃发展而来，也是发生在文字发展期间。那么究竟发生在文字发展的哪个阶段呢？是在文字已经超出单纯的记忆辅助之时，还是在文字仍停留在简单的记忆辅助之时？正是在这一点上，问题变得复杂了。文字是在何时变成真正的文字的呢？博泰罗在展示那些著名的表格时，一开始便自相矛盾了。他认为那些表格显然隶属于简单的“记忆辅助”的文字时期，是记忆技术而不是真正的文字。然而在这

些记忆辅助或帮助中，他还是看到了某种转化记忆的因素，于是给文字开启了原始理性的可能性：

> 最古老的楔形文字的泥板迄今仍几乎不可破译，这是因为其书写方式太接近于简单的记忆辅助。泥板中有数以百计的账册和一些表格[……]，其目的不外乎是把非精神世界的各种物体分门别类，并整理出尽可能周全同时又很有理性的清单。[72]

这里指的是什么“理性”呢？这种理性真的位于且独立于“记忆辅助”之外吗？参考了古第的理论，博泰罗认为这个原始理性时期不能与文字脱离开来。但他又把这种文字归至简单的记忆辅助阶段，即仅在描述发明的活动中起工具作用的无关紧要的补余阶段，因为他认为真正的文字并非简单的记忆辅助，所以“图画”文字不是纯正的、真正的文字；再者，由于真正文字之前的文字只不过是记忆辅助，或者说由于最初并没有文字，人类最初不需要文字就会推理，所以原始理性应当构成于“真正的”文字之前。换言之，真正的文字应当产生于推理中，产生于美索不达米亚人的“天才”中。美索不达米亚人丝毫没有受惠于真正的文字，因为他们的文化发源于文字之前；他们也没有受惠于记忆辅助，因为记忆辅助除辅助记忆之功能外别无它用。无论优劣真伪，文字本身永远不可能是制造者，于是终究永远是简单的记忆辅助，因为本质的东西发生在文字之外。

为了解释原始理性的生成，博泰罗从一种十分幼稚的，与胡塞尔的观念格格不入的科学概念出发，毫不犹豫地提出了美索不达米亚人的随机科学性。

尽管如此，读他的文章对我们仍然大有裨益，因为他把对一系列个案记录的后果讲得清清楚楚。这些个案便是事件，即相对于各种程序的偏差或差别。它们被记录下来，开启超前的过程。我们前面已看到，维特福格尔在谈及尼罗河泛滥时已经提过这个问题。在美索不达米亚人那里，此问题又成了对各种变化的记录。这种记录既是为了计算和预测，也是为了理解：

> “神的文字”是诸神在治理世界时所创造的适宜之物。当文字

符合常规时——这也是最常见、最平常的情形，其信息也是“正常的”、非特别的，即宣布一个平淡无奇或无特殊意义的决策、一段并不精彩的言辞，因为一切只是按人们所熟识和期望的步伐进展；而当诸神制造了一个不符合他们模式的生灵或者一个出乎意料的、怪诞的特殊事件时，他们就想借此昭示一种同样非同寻常的命运。如果我们知道怎样从这个异常现象的呈现方式中去破解它——就像我们破译象形符号和表意文字那样，我们就能明白其中的意愿。[73]

这样，博泰罗——如果不是为了他自己，至少也是为了我们——揭示了作为代具的已经在此。代具有可能被转化，而转化又使已经在此朝它——为了我们——所追求的确正形态发展。确正形态既是真正的文字，又通过这些转化——为了我们——变为构成所有超前过程的动力因素。

我们不应仅仅着眼于（表格中）列举的小山和小坑，从而忽视文献中能使我们惊奇地发现远古时期科学和科学精神之“诞生”与进步的最珍贵的内容。[74]

22.诞生、孕育与科学

这里有两种反对意见：

第一种意见是：在说“惊奇”时，博泰罗并没有为文字所扮演的能动性角色而感到惊奇或诧异；对其中显现的时间的重新构成——即原始理性与一般理性，他也没有感到惊奇或诧异。

第二种意见是：亚述学家们似乎从未闪念过以物体的理想性定义理性。仿佛他们只要对希腊时期的奇迹般形成提出质疑，哪怕是合情合理的质疑，就一定会被视为从根本上忽略这一时期的原初性：

唯有狭隘、肤浅、单一、先入为主的观念会使我们对昭然的事实视而不见。若对楔形文字档案做细致入微的研究，我们就会

> 看到，至少从公元前两千年至一千五百年前起，古代的文人智士便以他们的方式、理性和世界观发现了抽象思维、分析、演绎和研究，并建立了理论与法则：一言以蔽之，他们发现了科学方法与科学精神的本质[……]。这并不是要低估希腊文明的丰功伟绩，而是揭示历史即事实的真相[……]。
>
> 同样，[……]人类历史像生命那样只有不同的发展阶段而没有绝对的开端，因为总有发生在更前面的事。

事实的确如此。但问题在于说明用什么来区分以前和以后。谈论美索不达米亚人时，我们是否在论及像科学精神那样的内容呢？我们不可能立即对此问题置予可否。即便有意对胡塞尔的划分和对建立在绝对开端概念上的观念化概念提出质疑，我们也不能回避这个问题，因为它正是我们的研究方向。但先决条件是承认“诞生”了科学的“后生成”之能动性是补余性（后种系生成）的能动过程，然而这绝非博泰罗作出的结论。最司空见惯的做法——被勒鲁瓦——古兰批评的，尽管他本人终归也效法了——是把原初的天才在时间中移位：向后移（勒鲁瓦——古兰后来是这样做的）或向前移（博泰罗在这里的做法），因为存在着美索不达米亚人的天才，它比“希腊功绩”更古老、更原始。

我们不认为上面说的表格仅仅是诞生之见证。如果真有诞生的话，这些表格应当是其构成性因素；我们也不认为这里指的一定是科学的诞生，而更倾向于“原始理性”的诞生这一较为审慎的说法。

“科学出现”之时似乎尚未形成真正的文字，而只有记忆辅助。真正的文字一旦出现，就再没有其他事物能真正地发生了，因为最本质的已经发生，且发生在其前：这便是美索不达米亚人的“天才”和他们的“科学”。这种“科学”自然而然地产生了真正的文字，而不能说文字的发展就是科学的发展。这一切都基于博泰罗对科学的理解，它植根于普通经验论的形而上学中。尽管如此，这仍是个疑难——胡塞尔就曾遇到过这个疑难。他似乎并不反对下面的说法：“人类的历史像生命那样只有不同的发展阶段而没有绝对的开端，因为总有发生在更前

面之事。”然而在试图捕捉几何学起源的可能性时，胡塞尔却陷入了同样的困境。他写道：

> 如果我们认为数学有种连续的、活生生的存在方式且来自于作为新知识之前提的知识——这些新知识的存在意义便融合了各个前提的存在意义（依此类推），那么几何学（作为发展起来的科学，正如所有科学那样）的全部意义显然自始便不可能是像计划那样的已经在此，也不可能在充实活动中继续发展。作为最初阶段的更原始的意义形成（sinnbildung）必然产生在其前，因而也必然首次出现于成功实现的自明性中。[75]

雅克·德里达是这样评述的：

> 最初的几何观念性——不论事实上是产生的还是被发现的——的先验必然性是：它们出现在非几何学之后，且以前几何学经验为土壤。还原和适宜地去沉淀，使前几何学的现象学成为可能。
>
> [……]出于某种完全非偶然的或外在的命运的必然性，我必须从现有的几何学入手，因为它是现今通行的。我于是有可能对它做现象学解读，通过它来探寻几何的原初意义。这样，正是受益于那些沉淀，尽管有那些沉淀的干扰（黑体系本书作者加注），我才能将其传统的透明性归还给历史。胡塞尔在此用了回溯性探问一词。[……]收到的和已经（黑体系雅克·德里达标注）可读的文献使我有可能反过来重新质疑传统赐予我之物的原初意向和最终意向。[76]

此处似乎比别处更明确地提出了积极意义上的代具性已经在此的问题，就是说这种代具性可成功地实现对陈述背景的脱离。确切地讲，博泰罗正是从陈述的作者与读者的背景问题上继续并完成他的分析的。

如此看来，困扰博泰罗的开端问题在胡塞尔的思想中并不陌生。此问题自始有之，一直持续到《几何学起源》这个终点，最后终于导

致了经验论与先验论的划分之危机。胡塞尔的现象学自始便提出了科学的经验生成之可能性；然而，它也自始就排斥所有的心理主义、历史主义及经验主义，深信自己具有数学的理想特征因而也具有先验的必然性，从而排斥单纯的遗传学，但同时又与康德的形式先验论针锋相对。这样一来，胡塞尔的现象学便不断陷入困境，且一步步坠入更原初的层次而永远不能自拔。在此，我们从与众不同的“后生成”问题——《几何学起源》通过引进文字的论题打开了此问题的视野——看到了走出这个困境的可能性。无论如何，博泰罗绝对看不到这个困境，因为他谈的是诞生（而不是发明）问题。如果我们一定要沿用生育这个词的话，应该说我们与“公元前两千多年的文人们”一起目睹了西方的孕育，而不是诞生，因为西方的诞生应当是字母的诞生。但这并不是说在字母之前仅有记忆辅助而没有文字。

23.辅助记忆的必要性

《美索不达米亚》一书的第四章“亚述学家的世纪”导出了第六章“从记忆辅助到文字”。值得将这一章与《存在与时间》的第七十三段做个比较。我们将其摘录于此：

> 如果没有书面的、准确而详尽的论述，（考古学家）就永远不会知道（刚刚发现的雕像）所代表的人或神是谁？为何要塑他的像？他在其同代人中间扮演过什么角色？这是在哪个历史时期？此人（或神）体现了当时人们看待事物的哪种偏向？更难知晓的是，请艺术家塑此雕像这桩交易的条件是什么？艺术家那时怎样生存？艺术家及其艺术在当时的公众生活中占什么地位？当然还有关于他们的生活、感受、观察和思维方式的数不胜数的其他细节：如果他们的声音没有被漫长的岁月淹没的话，他们本可以把这一切解释给我们听。[77]

这个前所未有的重新通达、重新构建过去的可能性以这个被称为希腊文明的奇迹展现在西方人眼前。“如果没有书面论述”，考古学家、文献学家、数学家、科学家，特别是哲学家，尤其是现象学哲学

家的已经在此以及他们所从属的此在的已经在此就不可能从文字上通达，也就是说从文字上无法通达，即完全不能通达。“从记忆辅助到文字”一章中描述了以象形文字、表音文字和真正的文字这三个阶段为标志的进化过程。必须严格区分这三个阶段。当然，真正严格的区分又似乎永远做不到，因为象形文字中已有表音的成分，而且象形文字从来就不单纯是象形文字；再者，真正的文字出现时尚没那么“真正”。我们在此不重新批评象形文字的概念，否则就会破坏论述的完整性，况且我们在前面的段落中试图昭示的种种矛盾正是直接来源于这个论述的完整性。然而我们有必要分析《美索不达米亚》中提出的断裂点。我们在此把什么称为文字呢？

> 文字要想存在，仅有信息是不够的[……]，还必须有用来传播和记录所有信息的体系。换言之，必须有一个组织和规范字符及象征符号的体系，以使这些符号的使用者们能够把他们所想、所感或可以表达的一切（黑体系本书作者加注）都一清二楚地表现和记录下来。78

真正的文字能完整、精确、分毫不差地再现一段有意义的经验，否则便不是真正的文字。博泰罗完全用我们所说的确正记载来定义文字，这种粗劣的定义法使他不能理解作为一般文字的准确正文字的构成性角色。

亚述学家们一般都把公元前四千年末的黏土书版看作“真正的”文字，而博泰罗却认为它们仍停留在古老的象形文字阶段，只不过是“记忆辅助”而已：

> 让我们看一个黏土书版的例子[……]：在数字“1”之后的符号是耻骨三角的图案，我们知道它代表“女人”[……]。女人是直接或间接宾语还是行为的主语？“1”这个数字指的是女人还是移位的产物？总而言之，黏土书版不能仅以这两个符号告诉我们事情的全部：它需要读者了解它没有说出的实质内容（直接或间接宾语，或者是行为的主语），还需要读者知道其记载所传达的意义。几乎每块远古的黏土书版都给我们提出了这种不可解的基本

问题。我们为何无法解读它们呢？

> 因为这些难解的符号仍处于文字的初级阶段，即象形符号阶段。

我们读不懂象形文字的黏土书版，因为它们仅仅是“造型艺术象征符号”的直接衍生物：这里指的是“代表东西或物体的字符”而不是文字（费伏里耶则更谨慎地将其说成是有句子的文字）。接之而来的是描述什么是象形文字，什么是不可避免地来源于它但又不再是简单象征符号的象形文字的衍生物（正因为已有这样一种衍生物，德里达甚至拒绝使用象形文字一词）：

> 在造型艺术中，正如一幅画可以使人联想到远多于它所表现之物那样，在树、森林、手和人的劳动这类图形中，象形符号不仅能使人想到其物质“内涵”以外的东西，而且这种扩展是必要的。由于我们只有为表达思想（黑体系本书作者加注）而画的、足够准确且代表物体特征的草图，从原则上讲，我们知道多少种或需要表达多少种不同的非精神的现实，就需要多少个草图[……]，所以理论上我们需要成千上万个草图。于是，掌握和使用这样一种文字，即便没有超出人类的能力，也超出了人们愿意使用的范围。
>
> 要想合理地减少象形符号的数目，[……]就必须完善某些方法，找到某些窍门，再或是借用造型艺术的手法将它们调换位置。[79]

如果说这种象形文字尚不是真正的文字而只是记忆辅助，那么“象形文字就植根于造型艺术的实践与惯例中”。然而象形文字毕竟有别于造型艺术，而且这个差别是接下来，博泰罗再次以超古典主义的姿态重申象形文字是代表实物的文字：“唯独语言及其词汇才能完整地表达我们看待现实的方式[……]，但象形文字不是有词汇的文字”，于是这种与绘画有关的象形文字并不是与文字有关的文字。这种怪诞的推理和令人难以苟同的主张又与他前面的论述自相矛盾：写在黏土书版上的其实已经是Sèmes的文字。Sèmes是女奴隶，以（尖

朝下的）耻骨三角来代表；而（尖朝上的）正三角则代表山。其意不是“一个女人加一座山”。此处的山并不是一座山，因为它指的是外来者；这里的耻骨三角也不是一个耻骨三角，因为它代表一般的女性，依此类推。这些反对意见与我们在《爱比米修斯的过失》中对勒鲁瓦——古兰的“具体语言”概念的批评非常类似。正是从上述论证出发，博泰罗终于道出了他的主旨，并明确了记忆辅助这一概念的意义。对此我们不能置若罔闻，现将其原文整段摘录如下：

> 本质上的、足以产生“类别改变”的。象形文字已不再是艺术，而是文字。这是来自更普及也更明确的意义的坚定而鲜明的意愿，因而也是真正的体系化。
>
> 由于（象形符号）的能指既不完善又很粗糙，它不可能完整地再现、描述、传达某个具体的情形，而只能从中提取实物和基本内容，所以也就完全不可能在其“读者”面前扮演精确地揭示他前所不知的真理的教员或信息员之角色，而只可能使他重新回忆起与他从别处知晓的细节有关的一个或一连串事件[……]。
>
> 走——山——买——面包——女人只是一个过于具体的示意图，其中唯一不容置疑的信息是走、山、买、面包及女人。但谁在走？谁在买？发生在什么时候？其中有多少真实性？山是走的起点还是目的地？

女人是像面包那样的购买对象，还是面包的收货人或制作人？依此类推。然而，倘若我亲身经历了这个事件[……]，这五个词将足以使我回想起一切[……]。

> 这便是“楔形”文字为何且何以在其初期——即象形阶段——只是也只能是记忆辅助。[80]

博泰罗想证明楔形文字不是确正文字，在这一点上他是对的。但问题在于搞清什么是记忆辅助，搞清确正文字本身在本质上是否也是“记忆辅助”，即已经在此的一种独特的代具形式，其“辅助”可能会引发一系列极端复杂的后果：对几何思维的记载在几何出现之时就影

响了几何的发明。

24.论背景

语音化过程贯穿着这样一个难解之“谜”：

> 表音起初只不过是用来弥补象形文字不可摆脱的词义局限性的新方法。苏美尔语中常见的单音素词汇让人想到用象形文字表示与其名称发音相同或相近的另一个物体，而不是直接或间接地表示该字所代表的物体。
>
> [……]这种符号因而不再是象形文字或表意文字，因为它不再“描绘”或代表任何事物，而只是用来提示或记载某个音素的表音符号；图形系统也不再是实物的文字，而是一种有词汇的文字，它传达的不再仅仅是单一的思维，而且是话语和语言。

我们当然有权质问：这种不立即变成话语或语言的思维究竟是什么？它或许代表某种事物，但可能无法代表博泰罗所说的难以归类的前置谓语——这些表语和补语（何人、何地、何时、多少等等）均不是“意义空洞的词汇”，它们使人联想到感官（Organon）的类别。正是从感官出发，亚里士多德把思想定义为知性。

然而，也许最不宜使用的词汇便是表音符号，因为它意味着确正的书写符号，意味着拼写文字。

> 如此说来，倘若今后必须掌握书写者的语言才能读懂，那么“表音符号”——即拼写文字——至少应当能将口语表达的全部内容都如实地记录下来：它于是就不再只局限于铭记或回忆，而是具有告知和教导的功能了。这便不再是简单的“记忆辅助”，而是不折不扣的文字了。

既然走出了简单的铭记或回忆范畴，辅助记忆的文字便可能成为知识的要素：是要素而不是简单的辅助。但如前所示，知识形成于拼写文字——即希腊文字——之前，因为存在着与文字无关的美索不达

米亚的原始理性，文字那时虽看似存在，事实上却不存在。除了使历史学家通达过去之外，这个真正的文字并无其他新的功用；对于正在进行的现在，它仿佛毫无新意，而且这个过渡也没有任何新的内容。然而，拼写文字是用字母记录已经是“文字”的语言，它意味着文字即语言的一种全新的存在方式。如果语言仅仅是维持其使用者之间的关系的话，那么当这种语言的过去及其过渡可以用拼写形式通达时，它就不再是同一种语言了。语言的书面化是在讲话人和书写人“背后”用分析的方法将语言形式化，它颇似技术的潜在运作方式。这种分析（ana-lusis）是对语言发展历时性的一种隐匿的修正。不存在决定更改记载模式且有意识地“干涉”其发展的字母语言的“发明者”，而只存在着属于技术动力的已经在此之载体的、潜移默化的“外延”与发明活动，人们可能会试图将其看作基石（hupokeimenon pr?ton）。

语言的书面性开启了相关差异的新纪元，也开启了本体差异的新时代，因为刚刚起始的存在的历史其实是文字的历史。怎样有效地揭示这个起始之特征呢？答案是从其同一性和差异性背景来揭示。如果有人说“辅助记忆”的文字除“唤起记忆”之外别无它用，那就是不明白记忆的储存已经是这种文字的完善过程；然而，这也提出了拼写文字的相关差异的特异性问题。“真正的文字”是我们在掌握其记录“密码”的条件下可以解读的文字，即确正的记载。可即便我们掌握了密码，象形文字的黏土书版仍不可解读，因为我们还须了解它的背景，否则就不可知其意。要想彻底解读象形文字的铭文，必须亲身经历过铭文中记载的事件。

其奥秘是读到某种“新事物”或未知“信息”的可能性：在不属于我的已经在此——实实在在地发生在真正的文字中的正是完全可以通达我没有经历过的已经在此——中隐藏着一个尚未在此、一个允诺。允诺的内容是程序中存在着不确实性。这种可能性通过建立文献与确正记载所提供的背景间的新型关系而获得崭新的、充分的切实性。

博泰罗从与背景的关系以及在读者中产生的效果出发，将楔形文字与文字的记载对立起来。他认为在字母之前的文字中，尽管楔形文字在逐步语音化，但它永远走不出表意文字的范畴。即便是来自最近

期的古迹，楔形文字的陈述背景一贯晦涩不清，因为记下的陈述本身不足以重现其全部意义。这种晦涩在拼写文字——首先在腓尼基文字——中明朗起来，但只是局部的明朗，因为必须掌握语言规则才能再现其音素构成。明朗化最终在希腊语中得以实现。德里达将这种循序渐进的背景解体过程称作所有文字的结构性特征：

> 归根到底是文献的背景使读者理解阅读内容：所以在我们陌生且遥远的目光中，楔形文字从来不能被流畅地阅读，而只能被解读[81]。
>
> 一段文字不仅总需要被破译，而且为了更好地完成这项任务，必须掌握这门语言，甚至要掌握所研读文本的一般背景：所以在破译那些新发现的、既无副本又无类同的文本时，我们会感到困难重重、难以把握。要想清楚地理解，就必须至少掌握一些知识[……]。

陈述背景的这种晦涩不清在字母文字中消失了。

> 大约在（最迟在？）公元前十五世纪，在腓尼基，字母被发明之时——或许也是或多或少地受到了楔形文字的影响，这个最终的完善工作使文字大大减少了对应着基本（和虚拟的！）语音的单音字数目。众所周知，人们一直在尽力剔除那些非单纯辅音的符号，元音则留给本应掌握语言及其机制的读者们去自行填补。
>
> 即使在一般意义上的特定读者全都消失的情况下，我的“书面表达”[……]也应当是可读的，这样才能行使其文字功能，即它的可读性。即便根本没有读者，或没有经验上可以确定的全部读者，我的“书面表达”也应当是可重复、可反复的。这种反复性[……]构成了文字自身的标志，各类文字（象形文字、古埃及象形文字、表意文字、表音文字、字母文字——姑且沿用这些古老的分类法）都不例外。[82]

在拼写和字母化之前，所有文字都朝着确正文字发展，也就都会

出现背景不复存在的现象，原因是“在其读者逝去之后不能从结构上（反复）读懂的文字不能算作文字”。所有文字的结构上的可重复性。

> 书写符号拥有一种使其背景解体的力量。背景即构成写下此符号之时刻的全部在场。这种背景解体的力量不是一个偶然的由时间定义的谓项，而正是文字的结构。

无论如何，有一种由文字决定的可读性的切实性，它把本质特性带到补余性中。然而，背景解体的切实性只能由确正文字来实现。这个终极阶段即是饱和点亦构成断裂点：这里一切都颠倒了，文章与阅读背景之间呈现出一种全新的关系，这便是相关差异同一性悖论。由于陈述背景消失了，在阅读中需要（重）建背景，这就导致了一种自相矛盾的晦涩不清：尽管文章似乎不那么费解了，但对其含义之理解的多样性却成比例地增加，于是产生了总是有别于以往之诠释的可能性。背景一旦消失，便为其自己开始了文本性的游戏：任何阅读所构成的文章的命运都被卷入了无休止的各种可能的背景化游戏中。这里有一种原初的、根本的模式，即任何阅读都有其未完成性，如果我们承认阅读的背景永远不会相同的话——这正是此时与此地只能共存一次的法则，而所有的背景都体现此时此地的共存。这种效应似乎存在于全部文字中。然而使这类经验成为必要，提取其切实性从而颠倒与文本之关系的则是拼写文字的特性，这是因为从中产生了读者本身即“谁”的文本性。这个“谁”便这样从“什么”的某种可能性中通达他的文本性，即他的相关差异。

25.拼写文字的准则与存在的历史

本性体现的是延迟的时间，即爱比米修斯原则。作为爱比米修斯原则的超前，本质上是延迟的时间，因为它关系到走向终结的存在，即相关差异。如果说书面的文本性以“存在的历史”——作为公民性——的特殊方式开启了“谁”（“此在”）的历史性，那是因为特属于书写的、在拼写文字中实现的背景解体之结构使这个相关差异作用于德

里达称为传播的延迟的时间中。此后，这个传播影响所有的陈述、意义及能指的产生，不论是语言的还是非语言的。只有在文字制造了可与照片相提并论的某种“真实效果”时，这个传播才是圆满的，才能驳倒柏拉图的理论。从某种意义上讲，正是以可比的方式，我才能阅读某段署名柏拉图的文章。如果我们可以说——但并不包括在我阅读的意向对象中——这是柏拉图的文章（即使省略了作者的名字，所有拼写记载也都需要一个签名，一个真正的名字），那是因为此文章来自其语言的文本性，来自他使用的语言（“他的”已经在此）。正是在写文章的过程中，通过他的语言，柏拉图发现了语言的文本性及逻格斯。任何楔形文字的黏土书版都不能给我带来如此纯净的效果或如此纯净的意向，而这正是拼写文字的准则。

对文本的经验来自相关差异同一性原则。所有的确正形式都会产生相关差异同一性，而且也存在着非文字的，即模拟、数字的确正形式，它们各具独特的时间化效果。我们将这些确正形式称为文字综合、模拟综合或数字综合，这三种综合影响所有的综合能力。

“谁”在体验拼写文字（或文字综合）的相关差异同一性时看到了他自身的文本性，因为当他在不同的背景中阅读或重读同一段文字而找不到同一性时，恰恰是他自身的同一性陷入了危机。阅读至少有两种背景：空间背景与时间背景。一段文字可以有两种不同的读法：要么两个人同时异地，要么一个人同地不同时或不同地亦不同时。在一遍遍重读自己喜爱的文章时，所有人都能体会到因文本性解释之无限而产生的差异。当读者发现同一段文字在传播即背景化过程中无限地变异时，他已被卷入到不可避免的相关差异过程中，因为此时此地——即时与空——都是不可避免的；也因为他发现自己便是文本，是过去的陈述材料，是“他自己的”，他所亲身经历的，也是他继承的、必须不停地作出解释的已经在此。只有在读到文章的前文本时，读者才能体会到这一点。正如亚里士多德所说的“感知影响被感知”，文本的文章也影响读者自身的文本性。矛盾的是，一段文字越是产生这种差异就越能达到同一化，即切实脱离全部背景。事实上差异是不可避免的，因为即使重读时也一定会（重新）产生差异，同时这段文字的同一性是不容置疑的。这个谜正是“谁”与“什么”——切实体验“什

么”的“谁”和为“谁”而存在的“什么”——的不解之谜。

这便是公民性形成之时：公民指的是对法律文本表决之人。这样就确定了这个特殊公民的身分，并将其特殊性的未来置于共同体中。这个特殊公民不停地变化，以证明他不同于其他任何人，也不同于过去的他。

因此，对属于过去的人来说，用确正文字把过去的事文本化不能更“确定”这个过去，因为同终结一样，这个过去尽管更确凿，也更不确定。精确文本的背景化强化了其不确实性。换言之，程序的确有不确实性，而且记载的确定性也从其精确的确定性——即背景解体——中产生或带来不确定性，即文字或程序（意义上的）不确实性。于是，已经在此的代具性问题（海德格尔在此把计算和对现在及过去的持续固定与终结的确定性混为一谈，因而没有看到不确定性之持续中的构成性）便迎刃而解了。在这些先验上始终可能、经验上绝对不可能的对文字及程序的重复中，受到影响的是尚未到来——即对已经在此的超前——的意义。如果说不确实性和无休止性也存在于字母之前的文字中，它们似乎还不带有这种矛盾的特征：即同一性（重新）产生差异性，差异性（重新）产生同一性。我们总可以把这种不确实性和无休止性归咎于陈述背景的不明或同一性的不足，却不能归咎于陈述文本性的晦涩不清或自相矛盾的同一性本身。这种矛盾只能是读者——即不容置疑地归属于已经在此或“什么”的“谁”——的文本性的矛盾。我们总可以避免把不确实性和不确定性归咎于文本性，但相关差异的效应就不纯粹了，因为陈述背景的解体并未纯粹地减弱，阅读陈述时的重新背景化可能不会被读者们真正感受到，因而也就不可能被他们真正感受到。

“真理”或“去蔽”是确正的。确正不仅意味着精确性，而且意味着精确性带来的不确凿性。“怀疑”并非来自精神意图（我们无法决定去怀疑，这种决定不是我们能做的；要么只能是假装怀疑——这的确是个难题），而是来自技术的质疑。

批判的思想（或反思）从根本上来自随着直线型文字而来的记忆

的这种相互矛盾的双重内涵：文本的同一化过程导致了语法上写作规则的同一化——即知性的运作，同时也导致了更深层的不规则的持续，这种双重内涵的标志便是可释性，它是对理性的考验。

相关差异的同一化以被同一化之物的可复制性为前提，因为只有那些可按原样复制的东西才可能被切实地同一化。若说同一化使复制成为可能自然欠妥，因为复制同样也成全了同一化。于是同一化便是被同一化之物的可复制性。差异是在重复被复制之物时产生的。在被定义为文字反思活动之前，一般的记忆活动总是呼吁重复的可能性。然而，无论其形式如何，无论随之展开的复制性模式是什么，最根本的是相关差异同一性的重复，它开启了文字或非文字的批判型反思。如此说来，一般意义上的思想来自重复，而批判的思想则来自形式的重复和累积的重复，即来自比阅读更广义的重新阅读。

26.当今

当今的中断重复

陶德揭示了拼写文字的发展在希腊怎样因悬置传统种族程序的权威性而导致了文明危机。诡辩术与哲学的冲突就是从这个危机中产生的，西方文明也随之进入主导地位。我们在此看到的仅仅是技术领先于一贯在爱比米修斯的延迟中（重新）构建的“文化”的例子。阅读这种文化的延迟的时间是作为背景之相关差异的重新适应的结果。历史性只能作为中断重复而展开。这种中断重复是已经在此的技术悬置，亦是通达这个已经在此的唯一途径。

在拼写构成的确正背景性中，延迟的时间是基本要素，西方人所说的知识便是由此产生的：（始终由文字构成的）对知识的陈述总是传播那种没有定义的、无休止的、难以确定的相关差异，因而总是造成差异。由此看来，它的价值是不可公度的。正因对文本的阅读没有极限，对知识的陈述属于知识。这种对知识的事后从属性总是已经将其置于构成程序中断的种种稳定状态之间，又总是反过来扰乱这些稳定状态的因素（先破后立）。如果说技术悬置正在实施的程序，知识

则反过来通过重复而中止技术的稳定效应及其“后果”。我们把这种现象称为中断重复。

“文字”不再是“记忆辅助”，而成了记忆本身。然而更广义地讲，文字向来就是记忆。我们并不是把希腊人说成已超前于科学性的美索不达米亚人的传人从而抹杀其不可低估的原初性，而是要肯定这种初生的科学性之技术内涵。切实孕育了这种科学性的并不是美索不达米亚人，而是他们经历的（又从中销声匿迹的）世界历史的代具性，也是当时正在成形的文字，即作为向确正性发展的基石的技术。

“直线型音位学”文字是一种程序中断，它悬置了本身亦是程序却不以程序面目呈现的传统形式。在悬置时，它又规划过去、超前及当下——从此被视为在场——的另一种持续性。对模拟、数字、生物的相关差异同一性的中断重复使当今构成的在场陷入危机，那么这个中断重复以不确实方式规划的又是什么样的当今呢？

当今的背景解体即时与空的非实现

远在拼写文字之前，各类文字——也是各类技术的扩展——的效应构成了背景解体的断裂。这些断裂从根本上将“谁”和“谁”的共同体投入势不可挡的非领土化过程中。勒鲁瓦——古兰把这个非领土化过程称为赢得能动性。如今技术在此已达到极限，于是新的文字——或者说记忆技术——问世了。比比皆是的可复制性和可引用性，以及随之而来的可重复性，三者一道成为记忆的引人注目的存在方式，记忆也由此变成了工业活动的原材料——生物领域亦包括在内：对生物技术以各种形式构成的遗传记忆的工业开发只不过是合理利用已经在此的各种载体的一个特例。

这是另一种时间。我们应当从相异性和普及的变化之角度来解释德里达对背景化的分析的最终策略。奥斯丁正是从背景化推出其宗旨的。上面几段引文抨击了奥斯丁把对创造性行为的分析置于意识的意向性中的做法。这并不一定意味着要剔除所有的意向性，而是要把意向性同时锁定在“谁”和“什么”双方。这就意味着在没有主观的（即在场的）创造性意向的条件下展示创造性的可能性：

> 奥斯丁的分析永远离不开背景的价值，甚至离不开可彻底确定的、理论上的或目的论的背景价值[……]。（其基本要素之一）仍是我们传统上讲的意识，即相对于其全部说话行为的说话者意向意识的在场。[83]

德里达揭示了创造性存在于全部意识之外，也揭示了意识并非背景的基本要素，从而阐明了我们看到的自动的、已四处普及的创造性效应。这种效应产生于当代技术，产生于从计算与信息决策技术以及模拟式通讯的媒体发展而来的对事件的实时与直播过程，也产生于已成为技术科学的生物科学。他接下来指出，在此情形下很难把证实性与创造性区分开来。我们也从中看到对所有背景形式（可理解为对时间和空间的确定）的一般的解构性，保罗·维里略称之为时空的非实现。这个“非实现”不可能不影响西方人迄今视为文本与其背景之关系的相关差异。

当今的“实时”

现在我们应当开始分析“实时”的演化，同时也分析它怎样影响我们对“谁？”的可能的理解。拼写文字的相关差异同一性特征决定了这个演化必然被纳入也必然进入不容置疑的事后效果中，并且不可避免地在阅读中被感受。然而，如果说记忆的模拟与数字技术均属确正范畴，那么至少从其最初的效果看，这两种技术都倾向于消除这个延迟的时间性模式。

如果普罗米修斯的肝脏当初能把“谁”的忧郁与“什么”的（确正的）严谨性——正如存在历史与文字历史之间的相关差异——联系起来的话，那么当今会是什么情形呢？或者说明天又会是怎样呢？爱比米修斯原则的意义如今究竟是什么？

爱比米修斯原则的含义一成不变，即欲速则不达。当代的“什么”通常以速度为特性。如果说速度——作为领先——从来是技术的特征，在文字的时代，它给人的感受却是迟到的，即延迟的时间。这个延迟如今由技术的速度[84]自行处理了：把决策过程交给计算机辅助决策系统代管只是其中的一例。技术似乎吸收了迄今“谁”相对于“什

么”的延迟，同时让“谁”获得他自身的实在性。我们称作实时的正是这种看似位移的现象。而这一切引起的抵触反应则产生于对非相关差异令人生畏的可能性的无名恐惧。在这种“世界历史性”背景中，哪种死亡学——如果真有或者曾经有过某种死亡学的话——尚可能存在呢？

这便是我们问“‘什么’的动力一旦短路，相关差异的效应会有哪些后果？”这个问题的意义所在。

时间似乎只能是延迟的，然而又存在着我们称之为“实时”的时间：这或许是当代技术的基本特征——或许亦是技术的毁灭，其中，特有语言差异和种族差异都被技术差异所吞没，随之而来的是时间的另一个阶段。如今被称作“实时”的是工业化的时间，即“程序工业”对时间的工业生产，其产品“悬置”了所有的传统“程序”。我们暂且从控制论（即《存在与时间》中所说的属于本体论的，但《时间与存在》中又认为属于将会取代哲学的特殊本体论领域的控制论）的术语中借用“实时”一词，并将所有“直接的”信息传递现象都归入实时中。如此说来，所谓实时并不是时间，而可能是时间的非时间化或隐蔽化；但它依旧是时间，是从工业上“赢得”的亦是失去的时间，即本质上从时钟——即资本——的角度去理解的时间，这便是“繁忙”的极端模式。如果，正如我们在此试图昭示的那样，已经在此不可能脱离其继承与传播的切实条件而存在，而且超前只不过是使自己事后（在/从不适应、遗忘与过失中）适应“已发生的事”，那么传播技术的更新换代就会对时间化本身产生根深蒂固的影响。在此背景下，我们就不能再忽视时间性中的技术内涵了。

当今“谁”的文本性

阅读巴尔特在“冬季的花园”这幅照片中的忧伤时，我们隐约看到，模拟的确正形式仍是，在（重）建的“一段过去”的精确性中与死亡的关系的模式；而在阅读博泰罗的著作时，我们试图理解在文字的确正形式中类似的关系是怎样（重）建的。什么构成了模拟与文字间的区别？《明室》中已有一些提示：在曝光时间的还原中，照片的拍摄从时间上与被捕捉的瞬间相吻合。由此产生了照片特有的、不可比

拟的真实效果（不可能在事件发生之后再拍摄这个事件），这在文字中是不存在的（有可能在演说后——甚至在演说前——用确正文字记录下一段口头陈述，因为这段陈述可以暂时转移到抄写人、秘书、发言人、传记记者或作家的主观记忆中，这是相机镜头及暗室操作的客观性所不允许的）。

这样（重）建的是什么样的“谁？”呢？

确正文字的“什么”的相关差异是“谁？”的相关差异的一种模式，于是，欲揭示相关差异化的真谛，我们不仅要考虑“什么”的不同时代的补余特性，而且也要考虑其中不断出现的“谁？”的关联问题。

在下面几章里，我们将分析从“什么”的不同时代到当下的补余之特性。

只有到了本丛书的最后一卷《不可或缺的缺陷》，我们才能定义这个一直被我们称为“谁？”的存在者之特征，并详细阐述由此产生的各种关联方式。我们将揭示，“谁”是特有的，是爱比米修斯。这也意味着“谁”是文本的（这里指的不仅是语言文本，因为这个文本是用来编织记忆的所有材料）：来自“什么”的普罗米修斯的一系列确正技术教给爱比米修斯的正是这个文本。于是我们称之为特有文本[85]。

第二章　迷惑的生成

1.滞留有限性及“什么”的动力

技术并不辅助记忆，因为作为“滞留有限性”，技术就是原初需要辅助的记忆。勒鲁瓦——古兰在《记忆与节律》一书中指出，辅助记忆的历史也是从争得领土到今天的全球一体化过程中技术的历史。

在这个全球一体化的最终阶段，西方正在消失——它失去了东方，走入了迷津。那个过去的东方，从不是西方的东方，也以它自己的方式顿时迷失了方向。正是在失却坐标系的情形下（我们将看到，它把上一章谈到的背景解体过程推到极限），以同一圣书为原本的三种宗教在巴勒斯坦和波斯尼亚尤为敌对，世界各地的局部冲突此起彼伏，最甚者当属阿尔及利亚这块各类宗教的世俗疆土。这一切都发生在拼写文字的霸权及其无限性经验、神学政治、科学理论都达到最终阶段之时。

本书所描述的后种系生成的历史将帮助我们找到这种迷失方向的由来。

作为外延过程（即“对时空的征服”）的时空化一贯也是非时间化和非领土化。然而这个过程迄今已达到极限，迷失方向正是对此极限的经验。

在《爱比米修斯的过失》中，通过分析像“组合环境”那样走向极端的具体化过程，我们可以看出：“什么”的具体化动力以“谁”的超前为前提，因为技术——地理组合环境的自我调节离不开人类操纵者的发明功能；然而，超前本身又以技术动力为前提，所以不可能走在由技术趋势所推动的外延过程之前。

于是我们试着理清在东非人与尼安德特人之间，“什么”的分化过

程与“谁”有何种关系。为了理解大脑皮层的形成和技术分化之间的平行关系，我们引入了后种系生成这一概念。我们那时就分析了《记忆与节律》一书的起始部分，勒鲁瓦——古兰在此指出：断裂——即外延过程——将物种对分化的迫切需求转移到个体，由此导致了继尼安德特人之后以种族形式出现的各种共同体。在这些共同体中，个体与种族记忆之间的“对话”使种族记忆日趋完善。

种族记忆对个体来说是已经在此，个体受到它的制约；然而，在获得它的同时，个体又发展了其中根深蒂固的不确定性。在此意义上，个体从这种已经在此中“解放”出来，并进一步“发明”。

然而，正是已经在此的已经在此把作为对其自身终结的超前的（从未完成的）不确定性留给了个体。于是，只有在已经在此能以确正的形式构成时，历史的开启性才成为可能。

让我们回到勒鲁瓦——古兰的理论来深入考察记忆的技术性以及技术与种族之间的关系，这一关系是分化原理寓居其中的特有语言的基石。

对燧石岩层与大脑皮层之关系的分析使我们不敢苟同勒鲁瓦——古兰的观点，而认为东非人具有社会性，因而也拥有特有语言。他们已拥有名符其实的语言，尽管这种语言及社会性对我们来说是不可思议且完全陌生的。在尼安德特人之后，种族群体出现了。大脑皮层的形成过程一经完成，社会的优势便意味着维护岩层/皮层之关系的助产术变成了种族群体与技术趋势之间的助产术。后一种助产术应当被纳入已经在此与不确定性的关系之中。

此在（“谁”）的日常性是以繁忙为特征的时间性模式，繁忙本身又形成于习俗、由“人们”构成的决定性的限制性以及既确认法律又涵括法律的传统程序之中。勒鲁瓦——古兰提出了构成种族统一体的习俗问题，这种统一体把运作程序传给组成种族的个体。“此在对其自身存在的理解”则是对这个种族程序的综合，也是它的既适用于群体层次又适用于个体层次的平衡点。

此在是个体的“谁”，还是像“我们”那样的，即便不是从理论上（因为法律的本意正在于肯定群体的不可分割性，并由此肯定其个体化及其精神、道德和政治上的统一性）也是从事实上（总有被固定的危险）可分解的群体的“谁”？换言之，不确定性最终应归咎于谁呢？归咎于“我”还是“我们”？走向死亡的存在以及这种存在特有的孤独似乎向我们提示：只能将不确定性归咎于“我”[86]。然而，海德格尔有时用的是希腊语的此在，所以它不大可能是“我”。这个问题非同小可，因为倘若此在到头来成了“我们”，那么在时性和真实时间性之间的对立就难以成立了。把此在理解为“我们”显然是把不确定性纳入特有语言中。这虽然迎合了海德格尔最晚期的观点，却与《存在与时间》中的论断大相迳庭。

特有语言始终是种族的、种族共有的，同时正因其非共有的独特性而切实成为特有语言，它需要超越程序与不确实性之间、“什么”与“谁”之间的对立，因为特有语言似乎是由“什么”构成的——确正的问题已经使我们想到，公民性的出现是特有语言性的一种模式。

勒鲁瓦——古兰将记忆的结构归纳为三个层次：特定层次、社会种族层次和个体层次。与此同时，他又提出存在着不同于社会种族记忆——即来自“什么”的记载记忆之记忆——的第四种记忆，比如当今出现的程序化机器，它将“谁”从其种族性中驱逐出去，破坏其运作链和基本行为链，继而破坏以领土形式构成的种族统一体。当这个第四记忆能够脱离种族而实现时，它将意味着技术趋势的完成。这种能力似乎是当今技术的基本特征。它之所以可能，正因为习俗已成为某种程序。

然而如此说来，程序也是一种反习俗的可能性，即背景解体的可能性。我们前面已经阐述了相关差异如何从背景解体的可能性出发而发挥作用，我们将会看到，“什么”的历史一般来说总是一次次断裂的历史，因为“什么”从根本上是通过中止现有程序而发展的；我们也将看到，不确实性的可能性是怎样仅仅产生于“什么”的发展这一事实的。

背景解体导致了后种系生成，它既是构成当下体验的经验又是传留下来的过去的经验，即知识，更笼统地讲是观念性的知识。重复性是应当可被重复的观念性之本质特征。技术性构成了知识的基石和土壤，因为它一贯使已构成的程序失去背景并使之中止。继新石器时代之后，知识作为知识的印迹保留下来，技术性作为确正手段发展起来，于是科学得以出现。

知识的积累正是已过去的此在的纹迹，海德格尔称其为世界历史。所有过去的存在者都可能被包罗在世界历史中，于是所有的“什么”都可能属于后种系生成。尽管如此，还存在着属于真正的记载记忆的“什么”的世界历史性：一切意在保存的手段——特别是对文字的保存——均属这一范畴。勒鲁瓦——古兰提出了被纳入技术趋势和主导技术趋势的外延原理中的保存文本行为的历史，并由此延伸出第三记忆的技术所构成的历史。又因为有限性首先是滞留的有限性，所以通过中止已有程序而制造各种“什么”的外延原理最终会影响记忆和想象的功能。

勒鲁瓦——古兰的分析与海德格尔在《存在与时间》中的论证不谋而合：“随工具与真正劳作‘而来’之物，有种特有的、迄今尚未被认可的能动特征。”[87]辅助记忆的历史实际上是赢得能动性的历史。把精确性系统化就是一种极端的背景解体。勒鲁瓦——古兰的《程序学》把不同的程序——生理程序、社会种族程序及形象程序——与趋势中“什么”的发展逻辑联系起来。在对能动性的分析中（在此他对世界历史推崇备至），他揭示了三个层次的技术构成。通过“什么”作关联其实就是构建群体与时空的关系。这在当前的外延阶段中引发了模拟与数字的相关差异同一性，后者的实质特征是速度、全球性传播的即时性和对传统程序的毫无保留的渗透性，传统程序因此被中止了。

勒鲁瓦——古兰由此提出了“谁”与“什么”相互关联的历史之原理。我们正是从集合的层次来理解动力原则（分化模式），我们感兴趣的正是动力。此在的动力是其时间性。勒鲁瓦——古兰的论述告知我们：如果此在是“我”的话，那就无法从此在的层次来理解此在的动力，因而他把“谁”看作“我们”，既包含“什么”也受“我们”的多元性影

响。“我们”由个体组成，而个体总是在由其原初薄弱性构成的统一之外，派生于需要辅助的滞留有限性所带来的构成性的特有性。

三层次记忆的理论使我们看到的正是个体、群体和“什么”这三个中心环节。三者如何相互交联？它们如何从神经系统和想象的外延中产生将“谁”从其种族性及其传统辅助中驱除出去的力量？程序怎样造成不确定性、不确实性和不可编程性？要想回答上述问题，必须开拓一种美学。正如技术植根于动物学，这种美学植根于动物繁殖的美学。然而，尽管这种美学始终被技术趋势所贯穿和主导，但它又与技术趋势互不相容，因为并不存在与功能美学无关的（身体的）生理美学或（象征性的）形象美学。在功能美学中，形态生成于载体之中，它遵循主宰人与物之关系的一般性原则。综上所述，群体记忆的生成问题便成了节律生成的问题。从程序的角度上看，节律和记忆交联成与时空之关系构成于其中的群体综合体。

2.种族进化、记忆载体及程序文字

在后尼安德特人阶段，技术与生理和社会伦理（或象征）同步发展：大脑皮层形成之后，开始了我们熟知的所谓后种系生成的过程。此过程不再是大脑皮层的分化，而是社会随着工具的使用而分化。种族进化作为分化活动开始了，它不再仅仅是技术形式的富集，而且是人类群体的领土多样化。在新的器具助产术中形成的正是这种社会进化。勒鲁瓦——古兰是这样发挥他的外延理论的：他从工具骨骼的某种代具渗透（“身体和大脑的真正的分泌物”）谈起，随后说到肌肉（对自然能源的控制、动物驯养及机车使用所带来的运动机能的外延），一直讲到当今的中枢神经系统（即电子系统）和想象（即对远程传送的声音与图像之工业生产的专业化）。想象本身在此过程中亦受到影响，这意味着外延同样属于美学原理。

上面一系列分析重新提出了种族群体与技术趋势之间可能存在着冲突的论题，得出的答案却截然不同于1945年。那时，勒鲁瓦——古兰尚不相信种族群体有可能消亡；而在《社会的象征》一书的分析

中，他谈到了将成为种族进化之终极目标（telos）的超民族。

这个进化被描述成交联着特定层次、社会种族层次和个体层次的记忆的“解放”。这三个层次的记忆对应着一种节律，此节律奠定了三种美学：生理美学、功能美学和形象美学。

核心问题是从记忆中断起思考的程序。由于这三个层次的美学对应着三个层次的记忆程序，所以一般美学构成它们的连接点。决定人类群体的特定记忆形式对应着某种特定程序，即不再属于肌体本身的、已外延的程序。这样一来，问题就首先成了记忆载体的问题。我们应当很广义地理解这个问题。这里说的不是知识产权，而是记录着行为链的各种载体。正因如此，存在着一种可以用来定义动物行为规范的“特定记忆”，存在着确保人类社会中各种行为之重复的“种族”记忆，也存在着不必借助于本能或反思就能确保机械行为之重复的“人工”记忆，比如最新形式的电子记忆。[88]

正是人类记忆的特殊性决定了人类“认识”的特殊性，且“各个社会都在试图满足记录和保存无限膨胀的知识资产之需求，乃至发明人工脑”。知识的增长也意味着不停地编写程序，它是记忆解放的动力，与以技术为特征的载体进化逻辑息息相关，且像所有技术物体那样被决定性的技术趋势所贯穿。用我们自己的话来说，后种系生成在我们的生活中造成了既不能归入动物学也不能归入心理学的某种记忆的迅速增长。这种记忆中记载着种族进化，然而种族性又被从中抹去了。正如燧石岩层/大脑皮层的助产术，技术/种族的助产术只不过是一个“谁”与“什么”之关系的时代。

3.时代与程序

新程序的出现中止了现行程序的切实性，并将现行程序重新整合，使它们服从于新的指令。这种中止产生不同的时代。人类的历史不过是程序中止的历史，因为它不停地中断——我们应当想到，“人”的程序本身也会被中止或总是被引向其自身的中止。

这种中止的可能性正是把特定记忆、社会种族记忆和个体记忆相互关联的原则。此原则与技术趋势一起揭示了技术——人类学的动力。

在胡塞尔的《构造研究》中也可以找到类似的三个层次，但有两点不同：首先，它们恰恰不是被作为程序来考虑的；其次，这些作为程序的层次中贯穿着被胡塞尔彻底摒弃的“什么”的技术动力。传统本身带有其自身的解构，唯有外延——即左右着生活变为技术的新型程序体系——使之成为可能。时间性与外延之间像释放新的个体化可能性的后种系生成与遗传调节之间的关系那样密不可分。选择原理支配着这一进化：

> 把种族记忆放在动物种类之外的严重后果是：它使个体自由地走出既定的种族框架，也使种族记忆本身有可能进步。[89]

阐明这种进步的含义就是通过建立一般程序来描述外延过程的各种应用实例。神经系统是“通过建立程序来满足各种内部及外部需求”的机器，而程序是个基本概念，因为它也允许我们跨越动物性与人性之间、人性与技术性之间的界限：勒鲁瓦——古兰的人类学其实是极端的“非人类中心论”。全部科学程序都包括在这个既可用于动物学及人类学，又可用于技术学的程序概念中：把动物、人类与机器统一起来，其实正是所谓“认识”科学的聚合原则。我们稍后还会分析这种聚合的种种局限性。

需要质疑的正是这个程序的概念，因为在比较动物社会和人类社会时，“问题不在于[……]本能和智慧的差别，而在于两种程序模式的差别”。从这一概念出发才能理解第四记忆的产生条件。第四记忆不是特定的、不是种族的、亦不是个体的，而是不折不扣的机器的记忆。

4.作为二次中断重复的选择：文码、同一性及差异性

种族程序构成人类群体的统一性，同时也承受着分化和与其他群

体融合时产生同化的可能性。

种族记忆通过调节个体的“操作行为”来决定各种自发活动：

> 主体的一切活动都属于他的操作行为，但这些活动的形式和程度迥异，这取决于它们是基本的、日常的，还是少有的或例外的活动。程序需要各种层次的智慧参与和不同的个体——社会关系。基本活动构成个体的生存程序，任何日常行为：比如体型、饮食与卫生习惯、职业行为、与亲友的交往，都关系到作为社会元素的个体的生存。这些程序的根基是不可动摇的，它们构成一成不变的行为链。重复这些行为链能确保主体在社会环境中正常的平衡，并使他在群体内部找到他自身的精神上的安逸。[90]

程序以其长短不一的周期为特征，或每日一次，或每年一轮，总是具有日历性。程序制造重复的节奏，包括饮食和宗教节日的穿戴，也包括工作、祈祷、礼节及待人接物的规矩。在这种重复的稳定性中，越是涉及日常程序，种族特性就越为突出：“正是这些基本行为（基本行为链在人出生时就构成了）给个体打上了最鲜明的种族烙印。”这种烙印的标记是群体凝聚力所必不可少的因素，于群体、于个体都是至关重要的：丧失它就意味着种族统一体的解体。

但由于技术领先于种族，种族又植根于落伍的体制中，当代技术趋势的决定性可能终将毁灭种族。然而，体制的过时是原初的（这里指的是爱比米修斯原则），是激发构建群体的动力。如今面临的种族彻底解体的可能性从热动力学革命时期就开始了：

> 如果我们承认生物转化是一个既关系到物理结构又关系到它所触及的存在者之行为的事实，那么机器自动力的诞生便是[……]一个基本的生物阶段。如果说转化带来了某种新的、有活力的现实，它涉及身体之外的什么器官并不重要。如前所述，从智人（homo sapiens）开始的人类进化见证了（与地质学时间成正比的）身体转化过程与（连接着人类代代相承之节奏的）工具转化过程的越来越明显的分离。物种若想延续就必须适应环境。这种适应不仅涉及到技术习性，而且每次突变时都导致对由个体

组成的群体之法则的改写。

这个改写是真正的技术中断，这个中断又影响了（本来已不停地受到“什么”的历史之冲击的）“谁”的历史统一性：

> 如果我们只能以自相矛盾的代价来维持与动物界的平行关系，我们就不能不考虑到，人类每次更换工具和制度时都在一点点地改变人种。尽管影响所有群体组织结构的转化之协调性是人类特有的，其性质与涉及到动物群体中所有个体的转化之协调性相同。然而，社会关系从马达动力的无限外延中获得了一种新的特征：假如有一个人类以外的观察者，而且他从未听到过历史和哲学给我们的各种习惯解释，那么他一定能区分十八世纪的人和二十世纪的人，正如我们能够区分狮与虎、狼与犬一样。[91]

然而，这个统一性可作为通达人类一代代积累下来的共同的已经在此的途径而（重新）构成。于是我们不禁要问：通达并延续这个已经在此的切实条件是什么？这个问题目前具有极其特殊的意义，因为人类的外延似乎已进入尾声，也就是说当代的技术中断性已登峰造极，是人类经历的最大的断裂，它冲击了人类看似最稳固的组成部分，也由于把各种程序操作交给机器代管而使以群体统一性构成的种族面临灭绝的威胁。

> 自动程序的实现是人类历史的顶峰，它与振动换流器的出现或农业的出现具有同等的重要性。

于是，伴随着机器程序的出现，程序断裂达到了不折不扣的超级中断。

上述一切仿佛意味着技术趋势的实现忽然不再像从前那样依赖于种族多样性了。这并不是说技术趋势可以不需要群体及群体间的多样性，而是说群体将不再以种族的形式构成。工业化使人们丧失了对某一共同体的归属感，因为个体基本操作链中的主要部分——种族特性尤体现于此——要么被转移到机器设备中，要么自行去适应机器设备的自动化：

> 到了工业机械化时，情形就大不相同了。[……]工人被放在一段以机器节奏为准的生产线上，只需做把主体阻隔在外的机械动作。对个性鲜明、尺度适宜的群体的归属感丧失了，随之而来的是一种完全的“技术对文化的扼杀”。92

西蒙栋已经指出，工业革命使技术的个体性从通过手与“什么”相关联的、工具化的人过渡到持工具的机器。由此而来的问题是：“谁”的个体化丧失了，而“什么”的个体化增长了。这个断裂如此之大，以至于勒鲁瓦——古兰认为人应当考虑放弃其“智人”之名：

> 我们可以把原木放进机器中而不必担心其枝节。标准的木板被机器送出，并被自动包装好，这无疑是个极大的社会收益。然而这一切只是使人类不再是智人，而变成可能更高级的，但无论如何都不同的人。

那么，“什么”的个体化中是否还有“谁”的个体化的新的可能性呢？人类放弃智人之名意味着什么样的断裂？已经在此又会有哪种非同寻常的延续模式？欲严谨地提出上述问题，需要正确估价那些彻底失去的东西，那些可能保留也应该保留的东西以及我们应当做好的应付不确定性的准备。

上述情形的后果是：严格说来个体不再延续传统。让我们再用些笔墨讨论这一点，并由此返回选择的问题。

所谓原理指的是从起源就开始之物，比如我们在此讲的原初缺陷，还有从未开始过、却在各种缺陷（各种代具）的生成中也作为这种生成而持续之物。像后种系生成现象之原理那样自始就维系的原理其实是“外延”（尽管这个词很费解，我们还是沿用它）。从这个原初原理中衍生出具有双重意义的选择原理：它一方面体现在“谁”的自由（作为“适应”传统的自由）中；另一方面体现在“什么”的（构成技术趋势的）动力中。技术趋势并不等同于传统，事实上它普遍地贯穿于种族多样性之中——它是传统的相关差异。

对传统的选择原理是“谁”对它的重复，但这种重复是一种冲击

——正因如此，重复也是适应和差异。然而这首先是来自“什么”的冲击，即来自作为对“谁”及其传统（没有传统就没有“谁”）的领先的技术趋势的程序中止。于是，“谁”便成了这个“释放”“使种族记忆日趋完善之可能性”的偏差与膨胀的交叉点。

“谁”的可能性植根于“什么”的可能性之中，因为代具性提供通达已经在此的条件，从而也提供“谁”的超前条件，而这种代具性本身又是被技术趋势所决定的。技术趋势与超前的“谁”一同构成选择原理。技术趋势贯穿于传统中，既从传统中穿过又超越传统，并中止所有的界线，使不同的种族环境相互渗透，从而使翻译、转移及特有语言之间的交流成为可能。正是由于上述事实，个体才能反过来中止种族程序，或者不妨说将种族程序作为已经在此的过去，以“谁”的特性所承载的未来之方式重新调整。

技术作为二次重复来选择：第一次是技术趋势对传统的重复，作为衍射环境的传统是技术趋势的临时载体；第二次是“谁”对技术趋势的重复。“谁”从隐匿在这个中止里的可能性出发超前，并把这个中止以特别的方式切实地记录到人们的记忆中，并使之作程序上的转化。在最日常的程序中以重复为参照当然不是第二次重复，因为趋势会落入重复中。“谁”随着每次重复时“什么”在趋势之压力下开启的新的可能性进行重复与分化：确正性正是这样产生的。

如果说在工业化尾声的今天有不再延续传统的倾向，那么在传统逐渐消失的情况下，寓于“谁”之中的第二选择原理又会怎样呢？

这个问题似乎与“手的归宿”有直接关系：

> 不用十指也能思考就等于缺少了正常的、种系生成的[原文如此]人类思维的一部分。于是，从此产生了手的退缩之问题，这种退缩即便不是在物种层次上，也是在个体层次上。[……]手的失衡已经部分地切断了语言与现实审美形象之间的联系，[……]非形象艺术与“脱离手工”的技术性的同时出现绝非纯粹的巧合。

我们曾在《爱比米修斯的过失》中指出，当今信息与通讯技术的膨胀引起了内在环境的相互渗透，也导致了“内在”的消亡（如果说二十世纪是在哲学中彻底批判来自各个流派的“内在神话”的世纪，这种说法并非偶然）。“内在”的消亡显然给西蒙栋所说的组合环境——我们前面已经对此概念作过分析——提供了发展的可能性。正是在此背景下出现了“实时”和“直播”的问题，以及我们在上一章结尾处提出的更广泛的背景解体问题。

决定性的技术趋势似乎就是作计算，即以有意或无意的方式确定不确定性。这就通过速度构成了非时间化的表面现象。而当非时间化作为现代技术实现时，它同时“触及”了木匠和木材[93]，二者均被降低到“现成在手”和“手下”的存在者状态。此在的双手被剥夺了，其传统的历史性——海德格尔认为它来自“土地和血缘的力量”——也被摧毁了。然而，技术趋势在中止程序的同时也驾驭不确定性体验的可能性，并由此（重新）构建“谁”和历史性（如果不是人类历史的话）。于是，我们应当考虑的是非“传统的”即非种族的历史性的可能性。再进一步说，我们需要确定，在当代技术条件下二次中断重复都有哪些可能性。

5.“什么是在思维中定向？”——在已经在此中定向

“膨胀的记忆”是真正的记忆外延的历史，它从技术角度描述了补余历史的一般架构。勒鲁瓦——古兰揭示了由此提出的各种通达问题，他还揭示了在人为记忆的延续中，人类“知者”与“客观性”知识之关系的转化以及这一切所带来的知识本身的各种转化。早在1965年，勒鲁瓦——古兰就预见了向“磁带室”、超文字及多媒体——这些概念如今已相当普及——的演变，从而找到了研究后种系生成之动力的基本要素，其中包括随之而来的把知识交付给自动化机器的问题。

这个历史是在知识中定向的工具的历史。这些工具也是记忆原初的记载记忆，即构成知识的被动综合，它使代具代管定向功能成为可能。知识传播的条件也是知识整编的条件，而且记忆技术集体记忆的

历史随着印刷的出现，这便出现了各种名副其实的导航工具。在需要它们的后种系生成领域中，这些工具通过把“谁”的主动性交付给“什么”而通达已经在此。这些“什么”是知识积累中产生的各种定向设施，比如出版书籍的编页、概要、目录、词汇汇编形成了藏书目录、索引、目录学和卡片。“谁”迷失了方向，不得不求助于“什么”，甚至求助于“什么”来通达这个必须在其中航行和定位的“什么”。新的程序技术如今导致了电子版面及计算机辅助阅读系统的问世，也促生了阅读的远程导航系统。

> 可划分为以下五个阶段：口头传播阶段、带有目录或索引的书面传播阶段、简单卡片阶段、机械化阶段和电子串行数据阶段[……]，（同时）群体的知识资本是群体统一体及群体特性的基本要素，对这个智力资本的传播是物质延续和社会延续的必要条件。[94]
>
> 读者不仅要面对一个庞大的、他已不再能全部记下的集体记忆，而且也常会被要求去开发新的文献。于是我们目睹了个体记忆循序渐进的外延过程。在文字中定向正是从外部做的工作。[……]
>
> 十八世纪的欧洲标志着印刷业和技术领域之旧时代的结束。[……]社会记忆在几十年内被湮没在各种书卷中，包括整个古代、各个伟大民族的历史，业已彻底全球化的世界的地理及人种志、哲学、法律、科学、艺术、技术以及被译成二十种不同文字的文学。如此浩繁的文献仍在我们眼前不断地成比例增长，人类历史的任一时刻都不曾经历过集体记忆如此急剧的膨胀。

印刷的出现意味着已经在此之拼写时代的重大变革，它表明拼写的时代应当分成不同的时期。我们甚至可以通过印刷的出现而把存在历史和文字历史的特殊性与现代哲学的诞生联系起来（人们在分析新教兴起时就曾提到过这一点）；我们也可以进一步推断说：作为形而上学之实现的现代技术来源于，也只能紧随于文字的复制机制。这两种看法差别甚微。

而后，随着当代信息处理技术的逐步成形，出现了一种真正的自动记忆行为，它预示着大脑皮层功能和更广义的神经系统功能的外延：

> 在十九世纪，集体记忆的总量如此之大，以至于不可能要求个体记忆去囊括各种书籍的内容，于是似乎有必要通过能显示思想内容之最简化图像的附加材料来把惰性的思想组织到刻印着集体性的大脑中。[……]当文件卡配有允许另一个参照系统与常用的索引系统交叉使用的索引方法（比如用不同的颜色）时，或者更方便地使用打孔文件卡时，就又向前迈进了一步。[95]

这是外延过程中迈出的新的一步，也是一个崭新的拼写时代。我们将会看到，这个时代将产生数字的确正性，它意味着“谁”的参与性的降低，或者说“谁”的参与方式的改变，因为“什么”遥控“谁”的阅读。

> 原始的手册相当于手工工具，虽已大为改善，还是需要读者全面的技术参与。简单卡片已经符合手动机器的要求，因为部分操作已经转化并存在于卡片的只待激活的潜在状态中。打孔卡片代表着相当于最初的自动机器阶段的补余阶段。

这里我们看到，第三记忆获得了一种真正的动力，结果是很快出现了已经在此的（数字的）动力载体：

> 打孔卡片是汇集记忆的机器，它像容量无穷的大脑记忆那样运作，有可能超过人脑记忆的平均水平，也有可能把每个记忆与所有其他记忆关联起来。

这一点最有力地证明了动物与人之间的连续性，正如生命与非生命之间——更恰当地说，有生命的有机物与有机化的无机物（即技术构件）之间——的连续性：

> 土虫、蛞蝓、帽贝之类的动物的记忆与电子仪器的记忆十分相像。[96]

我们需要将上述论断同流行的“认识科学”中提出的各种观点作细致入微的比较。令人惊奇的是，认识科学并不重视勒鲁瓦——古兰的论述。举例来说，勒鲁瓦——古兰曾写道：

> 设想机器不会很快在记忆和理性判断的运作上超过人脑就像直立猿人否认打拳的可能性，弓箭手嘲笑火枪或者荷马史诗的吟游者摒弃作为没有未来的记忆手段的文字那样荒唐。于是人类应当接受自己比不上自己制造的人工脑这一事实，正如他的牙齿坚不过风车的石磨。[……]无论怎样令人赞叹，与手和眼睛一样，大脑皮层仍是有限度的，[……]需要电子分析方法作补充[……]。总而言之，从其现状来看仍是活化石的人类，为了长期生存，他的进化途径必须有别于神经节的进化。[97]

这另一条进化途径也许正是认识科学尚未明确找到的，因为认识科学一如既往地设想用认识机器来模拟取代人类（“机器可以思考吗？”）。这里说的并不是复制人或人的思维，而是转化一个整体，其中有机存在者即人类，人类通过各种载体而积累的赖以生存的知识以及人类发展起来的器具组成一个三元复合体。勒鲁瓦——古兰把这个复合体的进化看作从技术的高速和人类生理的低速而来的非人性未来之可能性。

认识科学由于忽视了这种技术——人类学而无法想到器官。这一点在杰里·福多尔的论述中尤为明显，特别是在借用诺姆·乔姆斯基的文章为他自己的“精神调节”假说作辩护时。如果说文字和对记忆的直线型记录在后种系生成的演化中起关键作用，我们仍可发现，让——皮埃尔·尚热在对文字、文化印迹、选择性稳定性及更广义的“人类天资”之概要的分析中，从根本上忽视了人类获取的基本经验。

6.程序与美学

勒鲁瓦——古兰的程序学不仅让我们从作为延迟重复的传播来思考进化，而且给这种传播增加了形式的必要性。这种必要性体现在程序的非动物性传播产生的行为多样性中；这种形式的动力是美学对

象，也是技术趋势和“谁”——有欲望的“谁”——一道构成于其中的动力，仿佛这一组合带有情欲成分似的。

尽管只有从技术生物程序的特殊性出发才能将美学理解为群体构成和群体分化繁衍的因素，尽管“断裂”后的记忆中重复的动力是特殊的，我们仍应从最古老的生命趋势来研究美学。

> 鸟类[……]的诸多细节表明，最复杂的自发行为都与繁殖有关。[98]

于是，人类的服饰将作为对某群体所属性的标志，也作为权力、战争和引诱的标志而被重新纳入所有生物的关系行为中：

> 禽类的羽冠和人帽子上的羽饰，禽距与军刀，夜莺的歌唱或鸽子的咕咕求偶与乡村舞会之间并无本质差别。然而，这些表现形式之所以如此不同，是因为世间存在着迥异的种族，种族中存在着连续的世代，群体内部又存在着不同的社会层次。[99]

这种美学需要我们对既作为节律又作为记忆的程序作类型描述。美学的内容正是建立在这种以重复的形式构成已经在此的传统和种族的程序之上。美学会使特有语言偏离主流，甚至有可能让种族的发展消融到超级种族之中。超级种族被描述为联觉变异，它使运动机能渐渐超出身体附近，或者说超出身体极限与领土的关系。上述过程的实现是由于把各种功能（先是骨骼的，再是肌肉的，再后是神经的，如今是象征的功能）都交给了器具程序（即工具、机器或工业复合体本身）。在这个外延过程的“种系生成”中，我们看到的正是技术的后种系生成的进化原理，它被描述为对已构成程序之切实性的中止。

> 这是人类的特有属性，由于保持了活力的本能，所以它能周期性地脱离自身的肌体特性。身体的（和精神的）不适应性（人的特有属性）是很有意义的遗传特征：躲在屋檐下时他像只海龟，利用镊子把手加长时他像只螃蟹，成为骑士时他像匹马，但每次他都重新准备好应付别的变化；他的记忆被转移到书中，他的力量由于使用耕牛而成倍地增长，他的拳头因借助于锤子而变

得更硬。[……]人类每次更换工具和制度时都在一点点地改变人种。[……]社会关系从动力的无限外延中获得新的特征。[……]电器运用的完善——尤其是电子设备的发展——在不到一个世纪的时间内导致了自动机器的突变（在此突变之外，人类再没有多少东西值得外延了）[100]；

它们也导致了组成最先进机器的，“给酷似生物装配的组装线提供零件”的微型化设备库的出现。

然而，有节奏的美学程序首推我们身体本身的程序，更精确地说，是我们身体的“组成部分”，即五种感官，这正符合亚里士多德的哲学观。有关感觉的思考植根于对感官的思考中，其原初的多样性是不可缩减的。

这种美学阐明了植根于技术趋势中的形态及恒定状态的演化，让我们想到“个体自由”和产生象征与反思现象的记忆之“高层次”。中断性就是美学演化原理，正因如此，它与技术趋势和特有语言的特殊性有双重关联。这种“味觉生理学”建立在程序、特定记忆、社会种族记忆和个体记忆的概念之上，所以仍是来自动物学的思考，既不是单纯的“唯物论”（由于它与选择原理有双重关联），也不是简单的生机论（由于它普遍消除了动物与人、生物与非生物之间的对立）。功能美学原理“来自物质规律，因而它只是在很有限的程度上与人类有关”。美学的发展融合了生理美学、服从于技术趋势的功能美学和（包含纯粹符号层次即特有语言的）形象美学。这种融合纯属外延现象，因为这种外延从神话故事走上了当今“美学材料制造者与越来越多的预制艺术品或事先构思艺术品消费者之间比例严重失调的专业化平台”[101]。

技术和语言只不过是同一现象的两个方面，而美学可能成为其中的第三个方面。于是，我们或许可以这么认为：如果工具和言语能够经过同样的发展阶段且几乎在同时期各自朝着机器和文字的方向发展的话，那么同样的现象也应出现在美学中，因为从消化的满足到称心的工具、舞动的音乐和从座席上看到的舞蹈都

会有同样的外延现象。

7.风格的标志与不确实性程序

作为程序重复的重复，“谁”与“什么”的相互关联产生一种不确定性。这种不确定性也是风格之谜——因其不可描述性而构成的谜。

风格是特殊性和特有语言性的标志和顶峰。特有语言不应被简单地视为语言，而应被更广义地看作诸如种族个性、某自然人或法人个性的表现方式。某人意味着非某个人，即无人称属性。个人风格总是成形于不大属于个人的风格中，即某种无人称性之中。莫扎特的音乐是德国的，格雷科的绘画是西班牙的，普鲁斯特的语言是法国的，策兰的诗歌是法意第绪语的。风格的个性表现为以已经在此之风格为背景的形象，它表现出最真实的，同时又最与众不同的一面。风格以特定情境而定，但莫扎特的风格又不仅仅从属于德国音乐风格的情境。风格总是区域性的，且越是有区域性和个性，就越能被人体验到；与此同时，风格又总是非区域性的，它挣脱时空的羁绊，游离、渗透、侵入、被转移、被翻译、被传播或流失。风格就是特有语言性。所有存在物——无论是物质的还是非物质的，无论是制造汽车还是制作餐叉的方式方法——之风格的渗透都是特有语言的传播，只是具有不同的现象性而已。风格总是来源于某地，代表着某群体或某个人、某作品或某技能的统一性。风格像技术趋势那样超越边界、渗透最密闭的保护层。特有语言的边界从根本上是模糊不清的，因为一种特有语言相对于在某种程度上总像是非特有语言的、野蛮的、无意义的另一种特有语言来说从来就不是完全陌生的——真正的特有语言是特有的、特殊的和奇异的。法语同西班牙语、意大利语一样属于拉丁语系，而拉丁语又同日尔曼语一样属于印欧语系，依此类推。于是特有语言的经验就可能消失。一种特有语言总是有另一种特有语言寄生其中，其特殊性总是已被抹去。然而特殊性还会回归，特有语言的寄生物——即它的变种和可变性——使本质的变异性回归。特殊性可重现、可消失，然而终究是消而不失或永不消失，因为特殊性是剩余的规律，也是偶然性和特有性的规律。

风格完全具有指示性，它是对时空与原初地域性的极端经验，是所有背景化和所有背景解体可能性的停泊处；它不可描述，只能被重写、重复或在重复中转化成另一种风格——与被重复风格相对应的另一种风格，即它切实经历的相关差异：它从根本上抵制必然性，绝不可能被非指示。正如所有的特有语言，其真谛是不可译的。如此看来，与其说风格抵制工业（再）生产，不如说它被纳入工业（再）生产之中（因为风格完全可能寄生其中：爵士乐就是个例子。阿多尔诺[102]似乎没有明白这一点）。然而与阿多尔诺的作品一样，风格注定要被翻译，获得公众性——当然是为了创造另一种显然可能不会存在的风格。风格是不可描述的，正因其不可描述性，它又是不确实的。风格难以确定且不确定。真正的风格也是不确定性——即缺陷，产生于风格制造者的缺陷——的标记、数字、文码和重量。在工业社会中，艺术家是具有不确定性和特有性的，受人蔑视且具有专长的社会畸形人物，人们从他们所表现的隐逸及非主流人物形象中领悟的正是这种风格。风格锋芒所指的一贯是起源的原初缺陷，它最直接地表现了爱比米修斯原则及其特有性。这种特有性比比皆是，任何材料都可以成为它的载体，不论方式如何。

> 经过详尽的机械分析，我们可以解释英国汽车的马达在何处不同于法国的或俄国的马达，尽管“汽车”这一事实是共同的。而要想解释观看者为何一眼就能认出某辆汽车是“英式的”，那就需要作相当复杂的分析了。[103]

风格承载着感觉的经验，人们在种族性消失时会惊慌失措，因为风格总是隶属于种族领土性，尽管它的构成抵制这一种族性。以普遍的技术趋势渗透世界并破坏了种族多样性的工业化是否意味着风格、感觉和世界的终结？要想回答此问题，就需要搞清风格（如同趋势）为何具有渗透性和传播性。其实，我们应当彻底忘却的正是领土性。这里指的不是地域性——因为风格可以产生在地域之外，而是指采纳风格之新风格。产生并不意味着有父系、种系或有土壤与血缘证明的出生地，而是促使新事物的出现，新事物恰恰要忘却领土性。

可能存在着类似方位感的风格，因为时空性是按程序构建的：各

种程序相互关联，从而借助于“什么”把“谁”的三个层次的记忆融为一体。关联首先指宇宙——生理程序的关联：

> 脏腑敏感性的最主要表现与节律相关。睡眠与觉醒时间、消化与进食时间的交替，所有的生理节律形成一个记录着所有活动的网状结构。这些节律一般都连接着一个更大的网状结构，即日夜的交替、气候的变迁和季节的更迭。[104]

这个稳固的基石之内涵来源于基本的种族程序，人们正是在此基础上从事宗教与美学活动，即实施（“逆生命节奏”而行的）不确实性程序的休止技术：这里说的是维持程序总平衡所不可或缺的生活中的星期天。信仰与欣赏都可以建立在这些已是技术的、纯属重复偶然性的机制之上。

然而，工业生产社会将宗教的、美学的休止活动与由专人安排的人类日常活动系统性地区分开来——但这种区分远在工业化之前就有了（古典主义时代就有人问：我们可以一边作弥撒一边用望远镜观望这个弥撒吗？），因为它自始就造成了特有性的边缘化：

> 自然节律的破坏、熬夜、昼夜颠倒、禁食、禁欲让人想到的是宗教领域而不是美学领域，这是因为二者的区分在现代文化中已基本完成，这也是社会组织进化的新进展，即我们推动的理性化过程之结果。[……]通过区分宗教与美学领域来维持生命节律使个体处于有利于社会——技术机构发挥功能的位置。[105]

圣人的禁食被纳入构成历史——技术生活的休止性，也被看作脱离宇宙程序，只是他的做法过激，把休止极端化了：

> 对圣人来说，脱离红尘始于消化道，始于让他逐步达到仅靠吸入空气就能维持生命的纯化过程。

通过夸张或逆身体节律而动来“追求”不确实性也表现在舞蹈中。舞蹈是迄今仍完整地保留下来的最后的“休止”活动之一：

> 杂技、平衡节目及舞蹈在很大程度上体现了摆脱正常运作链

的努力，也是一种力图打破人在空间中日常重复的姿势的创作。

8.对时空的钟爱、技术趋势及节律

有一种与场所有关的病症，它钟情于有限性和被荷尔德林[106]用诗歌形式渲染为对神的创伤及疏远之经验的直觉实体性。这是任何程序都不能填补的缺陷之病，因为所有程序恰恰都是它的表现形式——这便是程序在中止其他事物的同时自身也终将被中止的原因。在此缺陷中构成了时间与空间，即“过分重视”场所的身体与程序之间的关联。

> 从动物或截然不同于我们的存在者的眼光看，人似乎对时间和空间过于重视[……]。对地理空间乃至宇宙空间的物质上的占领，速度带来的对时间的蚕食以及医学研究的种种努力构成他的实际生活；天文学、光学、计量学和原子物理学推算酝酿了他的哲学梦与科学梦；对永恒和天体的征服滋养了他的心灵之梦。数千年来，他的最大任务便是在节律、日历和建筑上充当时空的组织者[……]。如果他隐退到人迹罕至的地方以便停下来沉思默想，那是为了脱离“世纪”，也就是说脱离流动的生命之节律所属的时间与空间。[107]

在脱离时空的同时，人重新获得的却只是时间和空间，只是表现为注定属于“不确实性”的地域或地点。正是在形象美学中表现了这种美学的不确定缺陷的不确实经验。如果说功能美学与形象美学——即形式与质料——之间有某种原初关系的话，这便意味着风格与技术趋势像实际的功能性与不实际的已经在此之程序的交联那样不可分割，尽管正因如此，根据拉康对鸽子性腺与蝗虫群居的论述，风格植根于动物性本身，与生殖情欲有关。这种情欲关联着技术趋势带来的程序化，关联着“什么”的能动性，也关联着由此产生的“镜子的阶段”，这是因为当后种系生成的载体——即一般的技术物体——的历史等同于意像形成的历史时，这种相似性也许是快乐原则与现实原则的交汇处。

> 功能与形式的关系实际上有别于形式与装饰的关系。动物与

> 人类的非功能性外表都是为了生存，为了标志行为规范（philétique）[108]的来源，它们与物种（动物）的或种族（人）的过去有关。蝴蝶翅膀上装饰图案的迷彩用途与翅膀对飞行的适应毫不相干。飞行可以简化成力学公式和物理值，而翅膀上的斑点则属于风格的运动范畴[……]。人类的服饰只不过是对种族取代物种这一恒定特征的肯定。[109]

> 造物与物体的集合在下列三种十分复杂的状态中达到平衡：一是每种功能都朝着令人满意的形式发展，二是折中不同的功能以便将形式维持在或多或少相似的水平，三是以“装饰性”来表现的生物或种族之过去所遗留下来的超级结构。因而功能美学分析常常只是对功能相似性的度量。

如果说由身体对时空的有限经验构成的身体的器具化是对时空的“驯化”，那么这种器具化如今就失却了时间与空间的神话色彩。

> 迄今为止，个体受几乎达到全部机械化（而不是人性化）阶段的节律性的浸润和制约，形象主义危机是机械主义控制的必然结果。在后面几章中，我们将反复论述不再神秘的时间与空间之延续的问题[110]。

也就是说非时间化和非领土化的问题——即作为时间化与空间化的相关差异的危机（决策）。但领土的工业器具化过程只不过是空间的原初器具化过程的尾声，且正是在此基础上，我们才能理解西蒙栋发现的组合环境的构成：在城市化过程中。

> 各种韵律的节奏和有规律的间歇节奏取代了自然界混乱的节奏性，且成为人类社会化的基本成分和社会融入之象征，于是成功的社会只不过是城市与公路组成的格子，其中个体的行动由时间来支配。[111]

9.速度、程序及节律

在被分解为抽象的时间与空间之前，节律标志着作为速度文码的器具化的实施。由于节律受制于程序，所以速度问题与程序问题是密不可分的：

> 区分空间与时间纯属技术习惯或科学习惯。当我们说莫斯科与巴黎的距离是三个半小时的飞行时间时，我们说明的是比暗示两个城市相隔两千五百公里更丰富的事实。112

程序间的交联就是被协调好的异质节律——即宇宙——地理的、生理及风格的时空性节律——的交联：

> 作为规律性的节律，自然界只给了我们星辰、季节和日夜的节律以及行走和心脏的节律，这些节律从不同程度上给予我们时间优先于空间的观念。人类通过手势、发声直至在石头或黄金表面雕刻的图形纹迹而创造、加工的节律之生动形象与自然界给予的这些节律重叠在一起。

这种与宇宙程序的重叠也中止了宇宙程序的切实性，它是注定要在时空的非实现中实现的背景解体的首要原则。勒鲁瓦——古兰首次把工业“实时”描述如下：外延促成了“越来越快的改善（不是对真正个体的改善，而是对作为社会超机构元素的个体的改善）”，也导致了时间的外延。

> 当关联系统把传播时间降至小时、分甚至秒钟时，时间便成了禁锢个体的围栏。[……]个体像细胞那样运作，也像集体程序的元素那样作用于这个不仅操纵他的动作或启动他的有效思维，而且也控制着他缺席的权利——也就是说他的休息和消遣时间——的信号网。[……]空间只是为了需要穿过它的时间而存在。社会化的时间导致完全具象征意义的人性化空间，正如日和夜在一定的时辰降临到各个城邦中，其中，冬季与夏季以平均的比例缩减，个体与其活动场所之关系是暂时的。

10.居住环境、技术趋势和非共同体化

器具性的居住环境受制于技术趋势，属于功能美学范畴：

> 居住空间的设计并不只是技术上的舒适，而是像语言那样对整个人类行为的象征性表达。[……]居住环境有三个要素：一是创造技术上有效的环境，二是确保社会体系的框架，三是从一个点出发建立周围世界的秩序。上面讲的第一要素属于功能美学[……]，因为所有的居住环境显然都是器具，因而服从于功能与形式之关系的演变规律。113

从其生成来理解，城市及空间的关系均为程序的（非）整合：地域化也从来都是非地域化。只有在后来产生的模拟与数字之相关差异同一性的电讯技术普及之时，这个事实才昭然若揭。如今，寓于当代技术中与其说是领土整治不如说是非领土化：

> 在十九世纪中叶以后的社会中，技术设施已处于与人类先前总能从中找到其功能平衡的轨道不成比例的距离中。马格德林时期的狩猎范围、耕种者的土地分配、面包师或乡村邮递员的巡行、城里商贩的上门送货都勾画出铁路、电报、电话的迅猛发展使之越来越显得[……]不合时宜的[……]以个人为重心的范围。114

城市时间是种工业程序，它如今达到了这样一种记忆的工业化：新的确正形式从中产生出来，正如已经在此所构成的各种代具被源源不断地制造出来。然而，城市时间的相关差异看上去即便不能被抹消，至少也会被抛到传统上作为个体的“谁”之外：

> 由于电台、电视播放的节律对时间的标准化，城市时间的渗透[……]目前已到了日常细节的程度。超人性的时间与空间也许对应着所有个体——每一个体的职能和空间都已被规定好——的观念的同步运作。

而且，记忆的工业化意味着集体参与生产和集体分享象征物的丰富经验的减少，因为记忆的工业化意味着生产的专业化，于是，我们如今进入了外延的最终阶段，即想象阶段。在此条件下还能有什么样

的模式化（“先验的想象”活动）呢？这便是隐匿在相关差异中的“谁”的问题。

在想象外延之前，象征物形成于全体成员对形象表现的直接参与中。如果说这种形式的共同体建筑在被胡塞尔视为科学原理的象征物的共同体化之上，当时，知识的专业化已经取代了神话中或礼仪形式中的共同体化。在这种共同体之后出现的是中止直接参与形式的想象外延所造成的非共同体化。我们在后面分析模拟与数字的综合时，还会回到这个问题，它影响的正是胡塞尔所说的观念性。非共同体化也是求偶和物种繁衍之新条件下的非共同体化（然而在为物种准备的繁衍新条件中，可能消失的却恰恰是物种），这就把模拟、数字和生物的相关差异同一性都联系起来了。

> 现代社会逐渐把真正经历的体验与形象表现内容区别开来，我们不可能混淆舞会和芭蕾舞或混淆巴黎圣母院的弥撒和在同地举行的对耶稣受难的秘密祭祀[……]，这种表现方式乍看上去[……]的确与维持种族持续性的社会活动难以区分[115]。

> 我们不禁要问：一个新的外延——即社会符号体系的外延——是否正在产生？[……]我们还完全是为了生存，城里的工人仍需走出他的生活圈子才能去看球赛、垂钓、观摩列兵表演：他仍旧拥有社会关系，虽说有限，却足以让他参与社会活动。然而，超出生存范围之外的、有直接关系的活动越来越局限于——直接参与这些活动作为集体生存之必要条件——青春期和婚前阶段。除非是为了达到家畜的最佳繁殖率，比如人工受精，社会美学现在似乎极少继续关注性成熟期了。

上述改变的后果也转移了英雄主义的象征意义，从而产生了一种全新的“死亡的文化”（英雄只不过是一个历史性的历史形象，而生存却有着更深远的涵义）：

> 人不再热衷于扮演其种族冒险行为的英雄角色，而是旁观某些约定的代理人的活动，以满足他与生俱来的从属需求。

11.从神话文字到确正文字，速度与思维

记忆的工业化以象征物制造者的专业化和消费主义[116]为前提。我们将会看到，这种专业化之所以可能，正是因为出现了比文字综合更有器具特性的模拟与数字的相关差异同一性。勒鲁瓦——古兰指出，神话文字的再度流行恰恰同步于文字的普及。他从人们那时所说的超文字中洞察到思维的未来。

如果说“到本世纪为止，从统计数字上看文字只涉及到人类的极少数[……]”，但仍决定了世界化科技发展的现状，那么正因文字模拟的相关差异同一性可以是后文字的操作者，它在产生想象外延过程的同时使记忆走出了直线型的框架。但这里说的不单纯是神话文字姗姗来迟的再现，而是确正文字。

> 思维活动对文字的直线型发展的彻底依附对“智人”来说便成了只能由具有特殊天赋的少数人来实现的允诺；而对大多数人来说，[……]调动思维来阅读文章——即便是具体的文章——需要复现各种图像，做到这一点仍非易事[……]。从十九世纪起，由于扫盲运动普及到大众，又兴起了对带插图的神话故事的阅读热。[……]广播与电视、电影一起完成了不通过想象形式而作出的向口头文学和视觉信息的回归。
>
> 在几千年中除了它通过直线型发展而扮演的集体记忆保存者的角色之外，还构成了从中产生出哲学思维和科学思维的分析工具，它才在技术演化成为“现代技术”时尚可驾驭其发展。随着电子技术的问世，服从于数字的相关差异同一性的文本性便由已经在此的崭新形式构成，且思维的保存现在可以从有别于书——书只能在短期内保留其便捷之长处——的形式中构想出来。电子选择的巨型“磁带资料室”将在不远的将来提供预先选择的、即刻重组的信息。[……]显然，如果某种手段能让书的各章内容以各种形式同时呈现，那么作者和读者都会从中受益匪浅。[……]新形式[……]与旧形式相比——正如钢与燧石相比——也许不仅仅是更锋利的器具，而且是更得心应手的器具。[117]

也就是说，首先是更快速。如果说思维是敞开的经验，即作为隐匿在已经在此之本质弱点中的不确定性时间之经验，那么正因其时间上的不确定性，思维就是“丢失时间”。正如卡尔维诺所言：“如果说节省时间是件好事，那是因为我们赢得的时间越多，供我们失去的时间就越多。”要想丢得起时间，必须拥有时间，即大度、有实力，能不加计算地支出。然而，要想不计算又恰恰需要计算。字母已经是这么一种可计算、可加速，同时，如前所述，也可延迟的机器。思维的速度虽然从性质上不同于器具（字母或数字）的速度，却完全取决于器具的速度。

12.新的偏差

《记忆与节律》系统性地阐述了记忆的动力原则并深入分析其历史过程。其中，外延过程与既作为同一化动力又作为中止动力的技术和美学趋势相聚合，而程序的概念使我们能够把身体与象征物的节律同由行星与天体的运转所构成的宇宙程序联系起来。这一切构成日历程序学，承载着区域性的不确定性经验，且向——天文学及最终导致神经系统和想象之外延的几何学的——时空性的理性未来敞开。这里指的从来是一个层次与另一层次的交联：生理的和宇宙的、功能的和生理的、象征物的和功能的、形象的和象征物的层次。这些层次并无先后次序，而是在其相互关联的整体中构成与运作，其中最引人注目的当属各种风格的特有语言性。

记忆的三个层次均为程序的层次，也就是说语法的层次。很晚才产生于自动编程机器之自控中的第四种记忆是语法的载体，它其实已是先前所有语法的构成条件，然而一旦成为机器的组成部分而赢得真正的动力，这种载体便似乎可以构成一个独立的记忆层次，这当然是一种空想。

记忆的三个层次从来都不是相互独立的，并不比亚里士多德理论中的植物灵魂、感知灵魂和思维灵魂之间的关系更相互独立。根据亚里士多德的理论，植物灵魂和感知灵魂存在于思维灵魂中，同样，植

物灵魂也存在于感知灵魂中：共存之物——虽然被悬至在起始的切实性中，但并没有被消除——便是新生事物的以其自身，而这个新生事物也是为其自身[118]。

这一切都构成于后种系生成的断裂之后。如果说绝对不能把动物性与人性对立起来，那么将二者混淆的危险也就被排除了。把人的存在归入动物行为的动物生态学是行不通的，单纯的技术机械论也是没有出路的，因为没有时间化和特有语言就无所谓技术趋势，没有技术趋势也就谈不上时间化和特有语言，而且这个过程的历史就是它们之间较量的历史。

然而，今天的问题是“谁？”的问题。没有“谁”便没有特有语言，这意味着应当把社会分化及技术演化的条件与种族及特有语言分化的助产术，而不再是大脑皮层分化的助产术联系起来考虑。但是，以特有语言为基本内容的技术——种族发展却导致了种族差异本身的中止，除非种族差异仍以传统的方式植根于领土中。我们能够想象不仅存在着游牧民族（领土化的一种特有形式）的特有语言差异，而且也存在着完全不具领土性的特有语言差异吗？那么我们是否也能想到这种情形所带来的后果，尤其是背景遭到破坏时所产生的后果呢？这一切仿佛告诉我们：当代技术开启了另一个世界，它既作为新的偏差，又位于偏差之中。这是个极大的偏差，足以开辟一个新纪元，因为对于本质迟缓的人类而言，发展的速度终究是核心问题：

> 进化跨入了一个崭新的阶段，即大脑外延的阶段。从纯技术的角度来看，突变已经完成[……]。对时间和距离的压缩、行动节奏的加快、对一氧化碳及工业毒素的处理的失调、放射物的渗透都提出了一个发人深省的问题：人的肌体是否适应这个长期以来被称作他的环境的环境？

这一切仿佛意味着“社会充分（受益于）进步”，也仿佛意味着作为物种的人类必将使人类走向消亡：

> 个体的人可能已经是过时的肌体，虽有用[……]但已被置于次要地位。“进化”更感兴趣的是人性的基础结构而不是人类。[119]

从神话文字到确正文字，存在者安置下来并作为程序而呈现。这个程序学是文字学的切实性，或者说其实就是文字学，它是作为补余历史，也作为消除——因超量印刷而消除的铭记——的相关差异的实现。

“谁”——即此在——并不是“我”。“我”是此在从其存在中领会到的、与“什么”的程序状态相关联的历史形象。“我”的变异性，即广义的“我们”的变异性，也是“我”自身一贯的变异性，是更广义的程序中止之机制。此机制形成于无机物的有机化，也形成于技术趋势及其重复中。技术趋势在被重复的同时得到释放，这便构成了后种系生成演变的切实性。重复再次重复，并“适应”作为前面的已经在此的业已完成的技术趋势之效果，且通过这种重复而释放（不停地施加压力的）趋势的各种新的、未完成的可能性，因为起源的原初缺陷终究是无法弥补的。

技术趋势的完成是综合记忆的客观化，它经历了不同的时期，也就是说通过中止那些与交联着特定层次、社会种族层次和个体层次的节律稳定性相对应的支配性程序来达到。这种中断重复的运作（增添新的程序内容会部分中止旧内容的效力）是被动综合，这种综合也是一般意义上的“什么”的生成。第二次中断重复，即“谁”对第一次重复的“适应”，则是一种“主动”综合。但我们应当把这里所说的适应和主动加上引号，因为这种重复的重复从来是为技术趋势铺路，进而使被动综合跨入新的阶段。

在今后的重复中，我们需要重建一个超越东方与西方的坐标体系。

第三章　记忆的工业化

1.滞留有限性的工业综合

用技术手段综合记忆导致了记忆的客观化。那么，属于现代技术的“什么”也好，代表“我们”的“谁”也好，它们的被动综合究竟是什么呢？

有了滞留有限性才会有被动综合。在模拟、数字及生物综合的时代，滞留有限性被经济核算，成为工业投资所看好的对象。经济导向其切实的“主动性”，这便直接导致了被视为计算的时间以霸权形式实现的局面。

早在十九世纪初就萌生了模拟和数字的相关差异同一性。那时，通过赢得速度而迅速掌控信息显然有至关重要的意义。信息概念的出现无疑主导了二次大战之后形成的知识，在“认识科学”领域，它具有积极意义；当海德格尔把控制论推上至尊地位，即形而上学的实现时，它便带有消极色彩。

于是，主观性的“谁”开始“客观地解构”了。然而在信息范例起积极的主导作用之处，人们彻底忘记了这个解构既是一般性解构又是对“谁”的解构：无论是对于知识的中断性还是对于“谁”的时间性，这个范例都是封闭的。在此，时间并没有作为问题来理解，而只是自行解决问题之问题的一个侧面，它服从于新的逻辑。首先需要自行解决的是处于神经系统外延之最前沿的人工智能与认识论问题。

神经系统的外延是第三记忆——即知识积累使之成为必然的后种系生成——的新阶段，其内容是代管“谁”在其世界历史中的定向功能。这就预示了数字的相关差异同一性的运作方式。神经系统外延与想象外延导致了种族/技术助产术的终结。

在《爱比米修斯的过失》中，我们也从对吉尔理论的分析中看到，热动力学革命强行调动了可快速解体背景的资本，为此必须建立一套交易所网络作为信息的基础结构。正是这种经济——信息的迫切需要使模拟与数字的综合随着技术趋势所开启的种种可能性而出现。由此产生了一种新的价值观，同时也产生了作为遗产的集体记忆所构成的资产这一新概念。过去，记忆的构成出于政治需要；而今，它已从承袭的资产率先变为商业资产。从信息概念估算的价值，一旦可用计算来考量并被归入不确定的确定性，便与接受新生事物、对不确定性的不确实性始终敞开的知识之价值格格不入了。

如果说在技术与种族助产术过程中，日常的已经在此之程序融汇人体固有的程序和“什么”的动力而产生了领土共同体特有的日历性及空间性，那么信息工业和记忆工业的发展则会悬置这种日历性及空间性，这便是维里略所言的非自然日，在其中构成另一种与时空的关系、另一种综合及一个全新的直观问题，即脱离“真正的身体”而开发影像工业、远距离现身及虚拟现实工业。

代具化影响《纯粹理性批判》中所说的理解、复制和再认识的综合。但今天之所以可能有这种影响，正因为它是原初的。我们必须记住这一点，二次中断重复才可能发生。

想象外延的结果首先是像建立程序工业那样建立媒体。信息工业和程序工业（二者共同构成通信工业）是神经系统外延和想象外延的具体化，并与遗传基质的技术内在化一道构成各层次记忆的工业化。

记忆的工业化利用一切可利用的载体，呈现出欲占有一切材料，包括有机材料的趋势。因此，我们不能忽视由于开发合成生物体细胞与生殖细胞载体所带来的生物的相关差异同一性。这个外延不仅通过无机物的有机化来实现，而且也通过旨在使其重新有机化的有机物的非有机化——如此说来，亦是生物体技术外延性的重新内化——来实现。与模拟和数字的情形相仿，我们将面临普及的、显然会问题重重的创造性，这些问题之严峻和艰难是人类前所未闻的。如今的问题不再仅仅是放弃“智人”中“智”这个形容词，“人”这个名词本身，他究竟

是不是发育完全的个体也被质疑了。

继种族参与美学之后，工业美学将形象、图像及符号的制造者与使用者对立起来。于是出现了非共同体化，即对某一共同体的从属感的危机，因为技术形式无法取代种族参与的团结精神。我们后面将要阐明，这种情形是由新的相关差异同一性的——或许是暂时的——技术特性造成的。

上述载体均符合作为第三记忆的已经在此的新型组织形式之要求，这就找到了走出直线型思维的途径，也摆脱了人类固有的节律。如今，这些节律趋向于融合模拟、数字和生物技术，并开启了以速度为特征的动力载体四处普及的新时期。人工合成的生物载体无非是对自然进化的人为加速，载体自身的性质也因此被改变了。

海德格尔把时间化作为模式论来思考，而我们将其视为原初的代具性。假如时间化应被理解为滞留有限性，那么对记忆领域的工业投资就应该是掌握滞留的机制，从而在与技术趋势的较量中给新的相关差异同一性赋予技术特性。我们在分析巴尔特和博泰罗的论述时已经看到，这些新的相关差异同一性构成了滞留有限性所包含的时间出离结构的补充形式。与之俱来的还有时间出离的全新形式，其直接后果是从根本上转变了事件化的条件。“实时”与“直播”便是这一转变的操作者。

事件化意味着选择。所有事件都铭刻在记忆中，所以事件化又是记忆机能本身。问题在于选择的标准（此外，也涉及到已变成信息储存——如数据库、精子库、器官库和分子序列库——的记忆组织的标准）。广义地讲，以下两个因素造就了记忆选择的标准：一是技术趋势，它决定了通达和定向的代具可能性；二是“此在对其自身存在的理解”，它以普通形式产生于上述可能性中。我们也可以说：选择的可能性来源于与不确定性的关系，而不确定性则产生于开发已经在此的新的技术趋势的种种可能性。一旦带有工业性质，选择便被纳入受制于经济核算这一终极目标的庞大设施之中，而经济核算首先是试图化解不确定性。然而，正因为这种工业化需要通过发展相关差异的同

一性来实现，化解不确定性就变得不可能了。换言之，转化中对峙着两种不可调和的趋势，未来只能是这两种趋势间较量的结果。

这样，“谁？”的问题便成了记忆的政策问题，它遇到经济指令的阻力，决策的性质也因此受到影响。

如前所示，起始于外延初期的非领土化构成了网络的发展。由于信息的价值与信息传播的时空息息相关，工业的滞留有限性需要一种新型的网域，以便消除信息的时差与地差。所以说当代的非领土化造成了对种族日历性的悬置，而从本质上讲，“发展”恰恰是速度的发展。

理解新的相关差异同一性的生成首先是理解新型网络的生成条件及特性，理解它们如何把信息概念开放为商品。在研究这个生成的历史条件之前，让我们看一看七十年代末法国最高国家机构对信息发展前景的分析。

2.信息系统

信息系统是控制论在器具上与工业上的具体化。海德格尔发现，控制论的出现巧合于到那时为止一直为思维保留的某种可能性。他于1962年写道：

> 不需成为先知我们也知道，现代科学不久就会从根本上被控制论这门新兴基础科学所决定和引导。[120]

1977年，瓦莱里——吉斯卡尔·德斯坦委托西蒙·诺拉和阿兰·孟克推测信息系统对法国社会各方面的影响。报告于1978年写成[121]，它充分认识到信息技术将会引起的政治、经济、战略和文化上的革命。

“信息系统”一词是德雷福斯于1962年创造的，它融合了信息与自动化这两个概念。但我们并不满足于这一习惯定义，而是在道麦斯的启发下拓宽其词义。道麦斯说：信息系统

> 指的是电脑通过电子技术手段从周边入口到周边出口处理或传递信息[……]
>
> 由于电子技术仍在继续扩展，我们不禁要问：在未来的几十年中，信息系统这个词是否将会有更广的涵义呢？
>
> 既然信息系统涉及到作为信号的信息的输入、处理和传递，而这一切又发生在电脑之外的其他网域中，信息系统一词为何不能泛指这一复合体呢？[122]

如此说来，信息系统可以指普通信息工业的产品，因而也可以指我们所说的媒体。它不仅包括数字电子系统，而且也包括模拟系统[123]。

通用于整个信息领域的主要概念从此便是：信息、光电、信号和网络。在此，信息系统指的是一切以各种形式处理和传递信息的行为，也就是说既包括模拟合成又包括数字合成（而信息一词通常仅指后者）。

道麦斯认为，信息与电子之间有着本质的联系，无论在历史、技术、军事还是商业上，都与信息的现状有关。我们今天使用的信息和通讯电网的概念均成形于十九世纪，电报便是它们最具体的证明。信息的实际意义正是由股市操盘人于1836年发现的：他们看到波尔多股市的股值追随巴黎的股值波动但又晚于巴黎，于是他们买通了一个公务员而得以使用连接两处金融市场的厦珀（Shappe）电报线。借波尔多股市的投机价差（任何投机说来都是基于某种价差），他们发了横财。这桩“买卖”后来招致了一场官司，被告被判为引发电信通讯垄断的经纪人（1837年）。此案说明两个道理：一是只有在被个别人掌握时，信息才成其为信息；二是信息可以成为买卖对象，其价值与其传递时间和空间有关——信息传播越广就越贬值。

我们今天使用的信息概念指的是信息工业。信息被看作信件的信号，人们可以通过网络来控制其传播的时间与空间。信息因而成了一种商品，其价值取决于其传播速度。

道麦斯所说的信息系统是信息价值的工业利用，光电技术的发展使之成为可能。光电技术通过稳定、处理和传递可被记录、存储在记忆载体上的信号来控制其速度，并通过建立网络来控制信息的流通。

由于电子载体或光电载体是普通名词，再把信息概念延伸到生物技术领域就未免牵强，尽管生物技术确实处理了遗传信息。然而我们可以说，广义的信息系统和生物技术构成当今记忆工业发展的基本内容。电脑仿生学技术（生物电脑）在理论上和工业上还不够完善，将这两种技术合而为一还为时过早。

3.信息网络

在信息系统全面普及并渗透各个社会阶层，同时数字技术与模拟技术融为一体之后，便有了名副其实的实时社会工业生产。诺拉和孟克把数字与模拟的融合称为信息网络。取其狭义即“在线信息”，而我们在此沿用其广义，即网络融合。

当信息处于可开发材料的某种特定状态，尤其是当这些状态的连续性——即它们的可塑性——可被控制在无穷短的时间内时，信息便成为工业活动的原材料。对可塑性的时间控制会直接影响与一般时间的关系，它动摇了质料与非质料之间即目的与手段之间的关系，并唤起对质料和形式构成事物论模式的批判。从十九到二十世纪，从“重”技术的钢铁工业到“非质料”技术的信息工业，代表技术趋势的工业领域在对材料开发投资的同时，改变了材料的概念，从而也改变了“此在对其自身存在的理解”。

《社会的信息化》一书正是从社会、国家和国际的角度评价这场巨变，并首先将其视为空前的文明危机之诱因：“社会信息化的加强是危机的核心。”[124]这便是1977和1978年的背景，而且这一危机仍在持续。

它首先是旧的工业制度与社会制度的危机，危机与制度互为因果；它是起源于1973年“石油风暴”的“文明危机”，是“长期以来人们

对权力的，归根到底也是对知识和记忆的精英分布或民主分布的质疑”。成为信息网络的信息系统正是知识与记忆的主要载体。信息的网络发展构成其基本的、排他的、决定性的要素，这意味着电讯网络与信息系统的共同发展也是实现信息化的基本条件。

技术带来的任何深层社会变革都会遇到障碍，因为技术体系的发展一般会影响到其他社会体系从而受到抵制，它“既可能是危机的缘由，又可能是走出危机的办法”。然而这场变革之规模是空前的。

> “信息革命”将会产生更深远的后果。它虽不是近年来唯一的技术革新，却是引发和加速所有其他革新的共同因素。更有甚者，由于信息革命彻底改变了信息的处理及储存方式，它将改变各个机构乃至整个社会的神经系统。

> 信息系统不久前还耗资巨大、性能欠佳且让门外汉不知所从[……]，现在流行的已是大众信息系统[……]。这种转变归功于两个进步：一是以往只有大型电脑，如今却涌现了种类繁多、功能强大、价格低廉的微机；二是电脑不再孤立，而是通过各种“网络”相互连通。125

正是互联网形式的网络信息充分显示了这个转变的重要性：

> 我们把这种电脑与电讯的交错成长称为“信息网络”，它开辟了一个新天地。公路、铁路和电网这类交流手段使共同体结构化。此现象由来已久，家庭、地区、国家和跨国组织也都经历了相同的阶段。不同于电网的是，“信息网络”承载的不是惰性的电流，而是信息，或者说能力。[……]信息网络并不意味着多了一个新网络，而是建构了一个性质迥异的网络，它使图像、声音和记忆互动。所以说信息网络将改变我们的文化模式。

于是，信息与网络这两个概念决定了“信息革命”的特性。

如果说根本没有简单的交流“方式”，那就需要在不抹杀信息系统之特性的前提下将其相对化。我们的全部努力都旨在证明：信息系统

的特性是在本质上属程序化的记忆的后种系生成之基础上发展而来的。

然而诺拉和孟克认为，当代技术终归是以全新的方式作用于社会发展，这便构成了技术的一般历史中前所未有的断裂：位于政治经济决策与就业、投资问题中心的信息网络被用来改变各种权力关系，从而要求一种新的信息分配方式，甚至“触及到主权问题”，这已不再仅仅是发展国营信息工业的问题了。我们必须重视IBM的最新挑战。这家公司是昨日的机器制造商、明天的电讯管理者，它所奉行的战略使它建立和控制了信息传递网络，并由此侵吞通讯这个传统上属于国家权力的领地。缺乏适宜的政策就会导致相对于网络管理者也相对于美国各种数据库——IBM为通达这些数据库提供了方便——的双重异化。

非领土化因此变成了政治决策范畴。随之而来的是困难重重的局面，主要因为当时的政治理念建立在主权领土的概念之上。信息技术从毛细血管渗透整个社会，不可避免地影响了各种权力（政治与经济的）、知识（理论与实践的）和记忆（所有文化、社会财产、礼仪、技能），它要求国家在上层建筑和经济基础各个领域制定有胆识的政策。但在下列情形中，问题变得复杂且微妙了：一是当记忆这个与国宝、国力和国民精神同级的，迄今为止归国家保护的对象不再是领土的产物而成了工业生产的材料时；二是当人们在令人不安、焦虑乃至自相矛盾的幻觉背景中感受到这一转变的必然性时[126]。这样一来，信息化的主要后果便是宣告了新型冲突，首先是文化冲突的时期。所以国家就不应像以往作规划那样致力于描绘与实现走向繁荣的蓝图，而是应当提出问题，或者让“文明社会”提出问题，以便找到制定具体方案而不是程序的真正可能性[127]：国家的同一性本身成了实质问题，这意味着迫在眉睫的是国家的前途问题，也可以说是国家与时间的关系问题。在这个新形势下，国家就需要通过大胆地摒弃传统的管理方式来营造一种非凡的能力。

狭义的经济问题与政治问题相结合，其实质既是技术革命又是文化革命。诺拉和孟克指出了四个核心问题：一是直播或实时传播的卫

星网络的完善；二是各种标准、版权、主权问题以及随之而来的公私关系问题；三是记忆与语言即知识的工业化和信息商品的特性；四是与文字相比，信息系统对权力机制的影响。

4.网络、权力与知识

“实时网络”的问世可谓大事记，它不仅把数据送往信息数字处理中心，同时也融汇了供所有人索取的模拟资料。1866年铺设了布莱斯特到纽约的第一条横跨大西洋电缆，后来，这一巨变又促成了卫星转播的实现。信息网络与卫星转播的结合构成了把各类资料及时送往世界各地的切实的可能性。

卫星“能以（与地面网络）相同的速度覆盖各大洲与各个国家”，形成全球的信息网，传播“包括声音、数据和图像的各类信息”。卫星没有赫兹线缆的“非覆盖区”，它均一或者说铲平了信息的传播空间，从而“使目前各国间的电讯分界只剩象征意义”；它突破了地面网络的极限，造成了所有领土权力机构对传播系统的失控，也开拓了交流的新空间：在此，谁拥有挣脱了国家权力的最先进的技术，谁便是主导者。

从技术上和事实上避开国家法律的行为还表现在跨国工业集团间的标准战。对此，各国当局与其说是参与不如说是观战。法律受到了摆脱领土束缚这一不可动摇的技术事实的挑战。国家其实已丧失了对电讯的垄断，这在1998年通过的电讯非规章管理法中已被正式认可。在强行执行某种技术标准的同时，机器、处理程序及其处理数据也强加给人们。“高性能”的记忆设备即将淘汰具地区特色的旧的记忆技术结构，这便导致了国家势力与私企实力的新型关系：国家原来一向是通讯基础设施的主人，如今却不得不向国际工业巨头妥协，即便保不住国有信息工业，至少也得保住对电讯空间的控制权。但国家已不再是其领土的主宰，所以真正的问题在于：它是否能保住对整个社会发展的控制。

记忆一旦变成信息理论中严格定义的“信息”，且变成价值与其传

播的时空有关的商品，就出现了记忆的工业化。于是，原有的各种记忆和所有的已经在此都能被“再输入”并成为“原材料”，所有的知识都可以变为信息。信息“离不开其组织形式”，所以掌握其组织形式就等于掌握了信息。信息的组织形式决定了通达信息的条件，也决定了选择信息的条件，于是对组织形式的选择便是对信息内容的选择。如果说记忆在信息系统的最初阶段主要还是国有和私营管理范畴的话，那么随着时间的推移。

> 冲突就会蔓延到社会生活的方方面面，也蔓延到像言语和知识这样的“文化模式”的各个部分。
>
> 为制定加工整理集体记忆的条件而生的明争暗斗，其结果很难预见。面对这个充满未知数的未来，重要的不是预测信息网络的后果，而是把信息社会化[……]。信息网络将潜移默化地影响着文化的主要工具，比如关系着个体也具有社会功能的言语，作为延续集体记忆及平等对待或歧视某些社会群体之工具的知识。[128]

在《后现代条件》一书中，让——弗朗索瓦·利奥塔大量引用和评述了上述观点。问题在于知识的全新属性，它使知识模式进入了相对于持续了至少二十五个世纪的旧模式而言的突变阶段，言语的新型存在模式使之成为可能。这种模式始终受到技术科学的关注，无论在本质上还是在进化中都不可避免地受制于交流的技术载体。这便导致了“知识相对于‘知者’的外移”，尤其令人瞩目的结果是：

> 知识已成为并继续成为可出售的产品，而且目前是将来也是为了在下一轮生产中获得价值的消费品——两种情形都是在交易。知识不再是其自身的目标，它丧失了自己的“使用价值”。[……]
>
> 知识的信息商品形式是生产力所必须的。知识已经是也终将是世界范围内权力争夺的主要内容，或许是最重要的内容。鉴于列强们过去曾为抢占领土、控制原材料与廉价劳动力的支配权及开发权而战乱不断，可以想象，他们将来还会为控制信息而再动

干戈。[129]

这是两种价值观的冲突。尽管二者均为全部时间化的构成物，它们体现着两种不同的与时间的关系。

5.信息与文字

知识的信息化之所以可能，是因为作为记录、读取、传播技术的信息系统正是某种意义上的文字：

> 当苏美尔人把最早的象形文字刻在蜡板上时，也许他们自己并没有意识到，他们正在经历人类的决定性突变，即文字的问世。

然而文字后来改变了世界。今天的信息系统或许预告了类似的现象。信息与文字惊人地相似：二者均为记忆的延伸，都是信息体系的繁衍与突变，也都可能改变权威的模式——我们还可以津津乐道地列出更多的相似性。但对于经历了这场变革的人来说，其严峻性是难以描述的，除非是用法布里斯看滑铁卢的眼光来审视。[130]

构想这样一场变革可能会触及极限。而严格说来，我们又不可能对这一变革之意义作完全的预测。雅克·德里达旗帜鲜明地把爱比米修斯原则的结构和《论文字学》之结论——亦是该书的宗旨——的结构归入言语控制论演变的背景中。正是从这个背景出发，“解构”才成为可能和必要。我们在诺拉和孟克的报告中亦可看到同样的担忧：一边是技术的领先，一边是思维相对于其器具性已经在此的落后，令人不安的正是二者之间的落差。已经在此的器具性对思维是隐蔽的，也是思维的构成性遗忘，但又总让思维有理由认为。

> 缺少的是方法本身：如果说从长远来看信息系统可以引发语言与知识的决定性突变，那么它也会导致思维、概念和推理的改变，而这些改变又将逐步摧毁辨别思维、概念和推理的工具。

把拼写文字与信息并列分析，我们可见二者共有的确正特性。如

果说拼写文字的确正性造成了相关差异的效果（其中，知识作为“本体差异”的历史时期而构成），确正性又是“谁”的不确定性的给予者，那么信息的确正性给人的第一印象为何却是在掩盖这一不确定性，进而改变知识的性质，使一切评判都受制于经济强令这种霸权呢？

信息化首先体现在书写的信息化，起初涉及的是“‘意义’最贫乏的文字”，但后来通过数字扩展设备极大地改变了个体与知识及言语的关系，其改变之幅度与电子计算器所引发的进化不相上下。

> 十五年前，没人能想到这种价格低廉的计算器会风靡全世界，普及到每个人，首先是每个学生。今天的问题不是要搞清人的计算能力是否会退化，而是要搞清它何时会消失。[131]

这只是“把知识从‘知者’外移”的一个例子，此外还有数据库、专家系统、人工智能、拼写自动修改、计算机辅助阅读/书写/翻译/构思/制作/决策系统等等，为在思维的已经在此中定向作辅助的例子不胜枚举。信息系统是有关言语的技术，亦是言语的技术化。过去曾决定了哲学与诡辩术之关系的有关技术与言语之关系的老问题现在又以新的方式被提出。这个最经典的问题曾使我们提出代具性的构成性，它摒弃了对逻格斯和技术的传统划分，文字和信息被一视同仁了。作为记忆的技术、作为可能对社会和文化有同等影响的因素，文字与信息面临着同类问题，这些问题比它们自身要古老得多。

文字使记忆精确地形式化。正因如此，它引发了已经在此的转化，进而也引发了超前的条件、各个社会与其自身发展的关系、言语（言语一旦被写下来，便不再是同样的言语了）、知识（知识一旦被记录，便毋庸置疑地变成了积累）及权力（社会一旦被书面化，便萌生了最具“权利平等”和公众权力意义的政治）的转化。文字的科学是语法，所以会产生规则。这些规则亦是记忆的规则，在记忆之前就一直是其运作条件，但仅仅因为被明示和“外移”而具有截然不同的调节功能，且变成了语言的全新的共时性和历时性。作为语法规则的形式化的文字有着本质的创造性。然而信息系统也应被理解为把已经在此形式化的技术和由此而来的制定记忆规则的技术。信息系统制造文码

和新程序，把原先总是晦涩不清的规则明朗化，它开启了语法的——从这个角度上看，也是相关差异的——新纪元。

然而与文字相反，“信息化”的知识直接服务于权力。权力不能再被视为政治权力，而应被看作经济实力，这便是利奥塔所言的“后现代性”：

> 社会的文化模式也建立在其记忆之上。控制记忆在很大程度上就是控制各阶层的权力。通达日积月累的信息之源将引发种种根本的突变，改变获取知识的模式，从而影响社会结构。
>
> 信息网络改变了存档的规模与性质。资料输入电脑需要在组织上煞费苦心，既要考虑技术局限，又要考虑财政需求。各种数据库的建立迫使人们按至今难以规定的范围快速重整各种知识，促成这个突变是这些数据库的开发商，所有预测都认为它会发生在美国。因此，日后风行的将是源于美国文化模式的标准。

于是，信息的取舍与传播标准的制定便是为了创造剩余价值，需要记录下来的信息之价值也应当是可计算的。然而，如果说信息的价值与信息传播到终点所耗的时间有关，也就是说取决于它的速度，那么作为相关差异的知识似乎恰恰与对其价值的计算及其时间性经验毫不相干。于是就出现了冲突或疑难，利奥塔称之为争议，知识性质的改变只是其征兆之一。

有了这种背景和“价值观”，因领土统一性而享有历史统一性的文化遗产便不会“代代”相传，速度的切实性仿佛成了真正的空间与时间的非实现。没有人比海德格尔更好且更早地认识到这种命运及其严峻性，也没有人比德里达更好且更早地重申这种命运的绝对必然性。在其决定性的偏差中，这种必然性与正常状态彻底决裂：

> 只有在最危险的形式中，未来才能被超前。它全然不同于墨守成规的正常状态，因而只能显示或呈现为畸形物。[132]

6.模拟——数字仪器

哈瓦斯（Havas）于1834年创建了开发信息的工业设施：历史上首家通讯社，并很快开始使用电报网。

由于信息本质上是商品，它把时间与价值联系起来，这便决定了记忆的工业时代所特有的时间性。时事新闻网络是使记忆的商品生产全球化、日常化和持续化的庞大设施之基本因素。法国地方电台和法国新闻台的数字服务器中心给全球联网的交易所提供信息，也给各智囊团的电脑中枢提供信息。数字服务器以光速运转，因为时事新闻与信息均为商品，其价值高低依时间而定。

这种大规模传播要求工业化集中管理各种生产手段，因为只有在播放给上百万的接收者时，每个电视影像的成本才能收回。于是，仅有几家电视时事影像通讯社向全世界所有电视台提供播放内容，对可构成事件化的事件的选择便集中在极少数记忆原材料制造商（通讯社）手中。

随之而来的是当下对选择与传播——以光速传播——全球化的工业制造。某事只有在“被报道”后才能达到事件水平，才能切实发生。尽管时间永远不会彻底降低到这种纯粹的人为性，它至少总是被媒体共同制造的。“报道范围”所遵循的选择标准是以创造剩余价值为终极目标。这种作为持续流的记忆一边被制造一边被删除，因为“一则信息驱逐另一则信息”，信息的原则就是被大部分人很快地遗忘。今晨卖五法郎的报纸，明天便一文不值，因为一则信息的价值与其传播时间相关联：越不为人所知就越是信息。所以各新闻社都竭尽全力缩短传播与处理的时间。

法新社每天都从数以千计的日常事件中挑选出一部分，用文字电讯形式寄给客户。从现场记者到决定电讯稿取舍的日报编辑要经过中央指挥台，电讯在那里被分门别类并标上紧急系数，其选择的标准是商业性的。这是一台制造现成思想或“现成版面”[133]的机器。信息应当是“新鲜的”[134]，正因如此，报社的理想便是杜绝传播中的任何耽

搁。“挑战者”宇宙飞船爆炸事故的现场直播对里根当局来说是个极其惨痛的事件。他们“赌定”发射的成功，因而安排了这场超大型直播。八名宇航员在此举中殉难这一事件本身并不太异乎寻常，然而这个被地球上绝大多数人经历的死亡——在其发生之时或者说几乎同时——却是一场政治灾难和一出触目惊心的悲剧。这里，事件的事件性离不开媒体，因为媒体至少“共同制造”了这个事件。同样，要想搞清1987年股市崩盘的缘由，就必须正视如下事实：顷刻间传遍全球的不仅是金融信息，而且也有随信息而来的各种推测。正因为这些推测是在仓促间作出的，也只能很快地被阅读和理解，才引发了完全非理性的后果。

1863年5月1日，法国军队开进墨西哥城，但这个消息耗时六周才传到巴黎。对整个帝国，尤其是对拿破仑三世来说，此事件举足轻重，但当时并未产生预期的重要性，原因是事件发生的三十多天以后，新闻已不再是新闻，而成了多少带些传奇色彩的故事。一般说来，那时的美洲在欧洲的普通百姓眼里还是遥不可及，生活着野蛮人的神秘国度。只有到了大东公司（Great-Eastern）于1866年铺设第一条横跨大西洋的缆线时，欧洲才切实发现了这块大陆和它的交易所。在此之前，这块新大陆对大多数欧洲人来说还只是梦境而已。那么“旧大陆”从那时就开始没落了吗？欧洲的辉煌是否建立在传播的本质延迟之上呢？

特劳波曼事件（1869年）最能让我们了解新闻和（更广义的）信息的本质特征。从庞坦（Pantin）森林中发现的八具被害人尸体入手，记者给他的读者们讲述了一段当时只有在连载小说中才能读到的“真实且正在发生的（耸人听闻的）故事”[135]。连续四个月内，即从案发到凶手伏法，整个案子由稽查方、司法部门和大众读物的小报报社共同审理，这使小报的发行量从三十五万份激增到六十万份。新消息的刺激性是销售信息的最佳手段，这便是所有新闻都在追求刺激的缘由（刺激性包含着差异性）。

信息的真谛是光速时间[136]。它首先指信息以光速传播，即没有延迟的传播，模拟与数字的确正性使之成为可能。而文字的确正性却带

有本质的延迟，即所谓事件或事件的输入与对此事件的接收或读取之间的延迟。然而，成形于模拟或数字技术中的事件一旦被输入和处理，便被纳入光速时间。通达工业记忆的网络载体需要有入口和出口，亦被称为界面或终端。最早的模拟仪器和后来的数字仪器并不以出入网络为主要功能。相机和留声机均为模拟的输入工具，但并不负责远程传递输入的内容。然而照相技术的进步很快促生了图像传真与电影，电影又最终导致了影像的远程直播，而电报与留声机原理的交融则创造了电话以及后来的无线电直播。光速网络把传递时间降至几近于零，从而消除了事件的输入与接收间的延迟，而模拟或数字的输入工具所消除的是事件的发生与输入间的延迟，因为“我从眼下这张照片的静态可追溯到从前的拍摄，照片正是那一瞬间的停滞”。照片中弥漫着自爱与死亡学的灾难，类似于我们看刘易斯·佩恩的照片时的情形。追溯之所以可能，是因为拍摄（输入）的瞬间与被摄事物发生的瞬间相吻合，这就使我们能够衔接过去与构成照相意向对象的事实。这也意味着不可能事后补照某一事件，于是就产生了巴尔特所说的“确凿性”和“照片的证实功能”。（在场的）真实效果是所有模拟技术共有的，它开启了与过去——不能再被简单地定义为历史的过去——的集成关系。

7.事件化

输入时，事件在时间上吻合于事件的输入；在实时或直播的传播中，输入的事件和对此输入的接收亦相互吻合并同时发生。模拟与数字技术把输入的（在场的）真实效果与实时或直播合并，开启了既是集体的又是个体的对时间的全新体验。如果说历史时期的出口建立在本质上延迟的时间之上，也就是说建立在叙述与被叙述的时事之间的理论上的（当然是臆想的，但这种臆想会有非常真实的效果）构成性对立之上，那么这种对时间的全新体验也许就是历史时期的出口。

新闻社对时间的制造并不是作单纯的报道，时事信息工业并不满足于记录“发生的事”，因为欲记录“发生的事”，就必须记录全部“发生的事”。然而“发生的事”之所以发生，正因为它不是也不同于全

部。“发生的事”被分成不同等级之后，信息才有价值：时事信息工业把那些称得上事件的事筛选出来，至少共同制造了对具有事件水平的“发生的事”的通达。只有被“报道”了，事情才会“发生”或“来临”。至少有成千上万的事来临了但没发生，或发生了但没来临，因而对于不知姓名且不确实的接收者来说，这些事既没发生也没来临。

记忆——或者说值得记忆之事——的保存也一贯是它们的整理方式（选择记得住的事和保留值得回忆的事是相辅相成的）：根本不存在对“已发生之事”的单纯报道。已发生的事之所以发生，是因为没有完全发生。要想记住就必须遗忘、删除，在原本可能有价值的事件中选择值得保留的东西，同时也对不久定会发生的事作积极或消极意义上的超前（滞留从来都是前摄）。

随着当下（即时间）的工业生产而“发生的事”，其整体结构似乎毫无特殊之处，仍是事后难以区分事件和对事件的叙述。事实上在“事件、叙述、对事件的叙述或叙述的事件之间从来都无法定夺”（德里达）。如果我们可以说今天的“媒体”“共同制作”发生的事，从而制造其（各种）效应并使即将发生的事超前，这种局面本身并无新奇之处，因为记忆的法则就是领先于自身。于是当下的过去（即造成“我们的现状”的各种行为、决策、事实和事件）并不在发生的事之后，而“总是在其前”，尽管并不确定。

尽管如此，当记忆的条件，比如删除、选择、遗忘、滞留——前摄及超前的标准，均集中于旨在创造剩余价值的工业技术设备中时，上述局面就别具新意了：此时，以霸权方式主导记忆活动的强令是赢得时间，因为抽象的可资本化之物（金钱）说到底都不过是预支给未来的信用。从各种意义上讲，工业滞留遵循的是作为信用之源的公众兴趣的法则。不言而喻，这一法则预先确定了事件的性质，因为“演员们”为其表演的可录制性提前做好了准备，他们的行动受这个时间工业层面的制约。如此说来，媒体并不满足于“共同制作”，而是越来越多地独家制作事件。一切都颠倒过来了：这些媒体每天都在叙述生活，其口气之肯定，就像对生活的“叙述”不仅超前而且也必然先于生活即确定生活似的。

不能把事实与其人为的实际性区分开来就是不能区分事实与理论（这种区分总是事实上不可能做到，理论上难以做到），这就构成了时间的工业制造所特有的前摄力，它与“以光速时间”运作的模拟综合和数字综合所造成的时间出离之结构有关。当记忆被以接近光速的速度制作时，无论从理论上还是事实上都不再可能区分“事件”和事件的“输入”，或者区分事件的“输入”和“接收”或读取：三个时段巧合于同一时空中，这就把它们之间的所有时间延迟和空间距离都消除了，这也消除了所有的区域性，因为区域性来源于各区域的差异性，比如不同的日历性和空间性，而导致这种差异性的又首先是区域中发生的事。虽说如此，同样的事在各地都有发生的趋势，各个区域渐渐变得雷同，也就是说趋于消失。背景解体不仅指陈述的背景，而且也指“接收”陈述的背景，于是所有的背景都将丧失殆尽。

如果不可能把叙述、事件、对事件的叙述和叙述的事件，或者说把事件、输入、对输入的接收真正区分开来，而只是从形式上（即理论上）区分；如果事件终归是事件的输入，且这个输入终归是其接收，同时文章在历史中——即在时间的精确记录中——离开了阅读、离开了文章之外或之前的内容就不成其为文章，那么上述情形就只能出现于延迟即事后效应中——滞留——前摄作用于事后的断层中。滞留与前摄既分化又延迟，这种分化与延迟在把握区域性可能性的同时，也在把握（有别于事实的）理论的可能性。

滞留有限性需要一种像能够确立差异、等级和先后顺序的标准那样的规则。这种规则也适用于记忆和领土：只有走过的领土才算领土，只有重新回忆的记忆才算记忆；在领土中需要定向，在记忆的已经在此中同样需要定向。地图虽然对应着领土，是领土的完全对等的复制物，却不能与领土“点对点”地完全吻合，“这种范围过大的地图（或许）没有多大用处”[137]，因为它没有给定向带来更多的方便。同样，记忆要想成为值得记忆之事，就必须减少可记忆之事；欲在记忆的已经在此中定向，就必须遗忘（已经在此）。不会遗忘的记忆就像费奈斯[138]的记忆那样不能走出当下，不能让当下通过，不能记住当下，甚至不能通达当下，因为它是非记忆，也是非思维。费奈斯没有多少思考能力。思考即忘记差异，即概括与抽象。在费奈斯的超负荷

的世界里，只存在着细节，几乎是过细的细节。[139]

滞留有限性的“什么”的代具状态使它通达相关差异，滞留有限性根据这个相关差异来确立差异和等级，也使领土的地图和对事件记忆的特性得到简化和差异化，从而使之达到事件水平。选择标准是“什么”在不同时期产生的相关差异的后果。后面探讨胡塞尔对时间物体的分析时，我们还会回到这个第三记忆的问题上来。被现场直播的时事是刚刚发生的过去，它让当下通过，从而构成已经在此。所以凯诺说电视“是冻结在历史中的时事”。

8.“实时”、事件与历史

巴尔特谈到过一张“反映贩卖奴隶”的照片。那是他从一本画册上剪下来的，后来遗失了，也就没有给我们展示。同时他还提到威廉·卡斯比的肖像，说他“生来是奴隶”。

> 虽说是过去的事，也不完全有归纳性，这张照片仍然证明了奴隶制的存在[……]。它并非从历史取证，而是像做实验那样重新排列证据的顺序。[140]

他又对这张反映贩卖奴隶的照片作了如下补充：

> 这种事确实发生过。问题不在于精确与否，而在于是否属实。历史学家不再是中介人，奴隶制没有中介也存在，事实不需借助任何方式便可成立。

照相对（过去的）时间的经验是从对过去的直观中得到的某种证明之经验。我们虽然没有经历过这个过去，但也无须通过归纳来通达它。尽管要借助于记录载体，我们仍可从直观上即刻通达过去。对这个过去的某种证明存在于历史研究之前，但这并不意味着没有历史学家作中介我们也能描述奴隶制。然而，照相对过去的经验又迫使我们用另一种方法来思考历史——既是历史（Geschichte）又是人类历史[141]。《明室》揭示了如下事实：由于过去与事实之间建立起一种新型

关系，照相与历史从此分道扬镳。这种关系可能会中止文字在通达过去中的公证性、证实性及真实性上的历史特权。然而这里指的不是为历史科学提供证据的新型管理制度，而是一种对时间的全新体验方式。“我绝不能否认照片里的东西存在过。这里包涵着真实与过去这两种相关的涵义”。奴隶制这一事实被照片作为事件而确立，但“这种确凿性是任何文字都无法提供的”[142]。这里说的确立指的是通过整体重现的被摄物而做的确认。巴尔特把这种确凿性称为“照相的证实能力。它胜过照相的再现能力”。

> 众所周知，这些图像、这种所谓实事的再现是经过筛选、可修改、可转换的，因为它们可以通过无法核实的剪接方式、技巧或特技而被拼凑在一起。既然如此，我们怎能相信其真实性呢？历史学家当然不会以这类文献为依据。

上面是马克·费罗的论述。但他马上又补充道：

> 没人想过，他对文献（历史学家的书面文献）的选择、整理以及他的论证过程也是剪接、技巧和特技[143]。

以照片或影片文献的确凿性不足或者说用来辨别这种确正图像之真伪的程序不健全为借口，历史科学倾向于排斥上述两种文献，认为书面文献是更可靠、更能被“历史研究”掌控的记忆。而费罗不承认书面文献更具可靠性和掌控性，他坚决主张用模拟方式（不仅仅以文字形式）追溯历史。

巴尔特与马克·费罗的观点看似相近，其实有别，因为巴尔特认为照相排挤了历史、历史学方法和历史学的必要性。照相似乎有一种破坏全部遗产的、极端的确凿性，应当将其另当别论。

皮埃尔·诺拉则沿着另一条思路旗帜鲜明地反对用图像和当今一整套编码与传输系统来左右历史研究——即大众媒体从此对历史的垄断。这种变化的缘由是现代事件：它是十九世纪末随着新闻界对德雷福斯事件大张旗鼓的宣传而产生的新现象。德雷福斯事件占据了所有报刊的版面，同时也给了报刊全部回报。[……]报刊、电台和图片本

应相对独立地报道事件，结果它们不仅非但如此，而且索性变成了事件存在的条件。[144]

某类事件之所以可能，正因为存在着某些媒体。首先对历史学家来说，这是件畸形且可怕的事：

> 在传统体系中，事件属于（历史学家的）职能特权，历史学家赋予事件地位和价值：没有历史学家的批准，任何事件都无法进入历史。而从现在起，事件尚未整理——远在时间产生效应之前（黑体系本书作者加注）——就自动呈现在历史学家面前了。这种事件来自外部，承载着资料的全部分量。

在“传统体系”中，历史学家“制造”（取该词的法律意义）事件，但在事后。对于事件本身来说，叙述它具有倒叙性，只有在通过叙述而被输入之后，它才成为历史，构成事件。这种倒叙性构成于某种延迟之中。这种延迟的叙述一旦消失，历史——无论从历史学角度还是从时间性角度——即刻就会被短路：

> 这种没有历史学家的事件是大众情感投入的结果，也是他们参与公众生活的唯一且独特的方式。

如果说某个“我们”的事件是被历史学家记录下来的某种行为，那么这个事件似乎就脱离“我们”而存在，或者说是不“为我们”而发生的事件，因为历史学家（包括作为作家、评论家或历史哲学家的历史学家）一贯是这样做的：他让“我们”回首观望并逆时而动，他以真实——历史学家的真实——的方式构成“我们”，也就是说在事后延迟的时间中回首观望我们。

我们前面已经看到，“我们”和“为我们”被混杂和遮蔽，这是因为事后的概念被消除了：我们这个时代的当下“被我们”“作为已经具有‘历史’意义”的当下而经历着，它发生在“我们”身上时已经被“生产”、制造、构建、运作或撰写（正如巴尔特谈到照相的实在性时说的那样，被摄下的过去的曾经在此似乎已被确立）。如此说来，正因“我们这个时代的当下”已成为“历史”，它也许就不再具有真正的历

史意义了，因为时间的效应被遮蔽、混杂或短路了。

模拟与数字的传媒导致了“即时报道的具有历史意义的飞跃”，这种可能性首先来自传播速度：

> 人类登上月球是现代事件的楷模，它自然离不开Telstar对现场直播的转播。[……]现代事件的特征可归为如下几点：第一，当即且当众展开；第二，报道者——观众或观众——报道者必不可少；第三，发生时即被看到，且这种“窥视现象”使时事具有相对历史而言的特殊性，同时又散发出历史的气息[145]。

输入的真实效果已经与实时传播合而为一，所以事件、事件的输入和对此输入的传播构成唯一的也是同一的时刻、时间事实和无处不在的时间物体。时间物体开启了全然不同的“时间效应”。这种通过真实效果来呈现过去——首先包括这个“刚刚过去的”即初级记忆的过去——的方式变成了对当下的实时或（由“解说员”“解说”的）直播的制造，其确凿性是“任何文字都不能给予我的”。如果说时间的效应是感觉的不确凿性和某种延迟的结果，那么“这一切还能给出什么样的不确凿性，即什么样的‘谁？’或‘我们？’呢？”

陈述历史事件的“传统方式”是“书写历史”，它是记忆文字的相关差异同一性对时间所作的程序限制，因其文字输入“事件”之方式而带有独特的、不可避免的事后效果。文字的规则（例外自有其例外的特性）是：事件发生在输入之前，而输入又发生在接收或阅读之前。这便设定了对过去，也就是当下（时间）的呈现方式，如同对原初缺陷和对只能在事后构成的事件之“叙述”与接收相对于事件的延迟的回溯性。“叙述”的时间永远落后于被叙述之事，引用总是重新引用。自始便有事后特征的重新引用必然是重复，所以保罗·利科认为“历史总是被重新讲述”[146]。在“传统方式”中，事件被输出、传播、接收，因而叙述就是把事件从已消逝的某处转移到正被削弱的另一处[147]。

> 事件以其自身的内涵划定其传播空间。事件的影响范围越来越多地由当事人来决定。[……]由于中介从此被短路，出现了混乱的局面。在使人眼花缭乱的种种意义中，人们盲然不知所从了

148。

值得一提的是，某些书面文件因摆脱了“事件”、“输入”和“接收”的非重合原则而与众不同，合同、宣言等均属此类。然而，这类文件的创造性在于它们相对于规则的特殊性，即违反事件、事件的输入和对这一输入的接收之间的非重合原则，这种特殊性也决定了这类文件的权威性。公证契约就是这样一种重合：签约既是事实又是这一事实的输入，签约人的在场是他们在输入的同时对此输入的接收。

同照相机一样，所有的模拟和数字仪器都需要有时钟般或电子般准确的机制，这便是“什么”的机械技术性。这种准确性迅速抓住事件的轮廓，并将其定格在即时中，结果是时间物体被源源不断地制造出来，而且每天都被遍及各种日报的创造性所制造，并引发了一场真正的时间大战。如此制造的事件本质上带有感情色彩，也就是说总倾向于被当作非正统新闻，前面谈到的特劳波曼事件便是一例，原因是报刊一贯追求感官刺激。公共记忆反映轰动性事件，而且这种轰动性又趋于消除事后与延迟，因为它们标志着所有非反射的反射性。某种感官记忆似乎在强加给人们，它将遮蔽、删除思维印记，乃至使之变得不再可能。

令人担忧的是诺拉和孟克预见到的文化冲突时期，它基于事件的感情，也就是激情。这种激情只不过是在时空无法实现时才以十分奇特的方式产生的，它属于那个已经世界化的“我们”，正经历着已超出文化范围的种种冲突。

9.实时与政治

“实时”推销政治。如今的政治家越来越是舆论的管理者，而政治的成分越来越少。社会生活以及各党派行动纲领的制定与实施都通过民意调查而服从实时的评判。经过市场调研，用于民意调查的技术即“舆论度量”仪被开发出来，其目的是通过定量了解民意现状来掌握公众兴趣，然后反过来对民意的发展动向做“及时”、直接和“理智”的干预。实时信息系统把这些资料汇集起来并加以传播，再以百分比的

形式公布原始资料，以接收人公开反应的形式（比如政治家本人、他们“私下的话”以及为表示收到原始资料构成的“信息”而做出的举动和姿态）反映这些资料所产生的结果。这便结束了严格意义上的政治纲领，即根据集体思想与集体行动而作出周密的、从长计议的选择，取而代之的是宣传战的目标与策略。当记忆的工业综合使“议会名存实亡”[149]时，政治的首要关注便是实时了解公众兴趣，这已成为一切活动的准则。受到威胁的是民主的相关差异。不存在直接的民主，民主都是间接的，否则就成了一张藏着妖魔的漫画。在此形势下，各政党纷纷要求举行全民公投而否认国民议会的代表性，理由是从媒体报道的真实现场效果看，国民议会中有太多的议员缺席。这种态度的成因有二：要么滥用媒体的即时效果，要么在思考即超越媒体即时效果的政治任务面前临阵脱逃。

维里略思考的正是这个任务。他提出了传播的因而也是时间的政治地理与技术问题：当景深被时间的深度取代时，空间就变得至关重要了。从速度来理解的时间是空间的技术危机。《速度与政治》出版后，问题便成了把握时空性。从更普遍的意义上讲，时空性是由全球范围内技术装备的部署设定的，后者主要取决于战争的需要：

> 在古巴危机的关键时期，[……]两个超级大国规定的战争预告期限还是十五分钟。后来俄国人把导弹装到了卡斯特罗的岛国上，险些使美国人把这个预告期限降至三十秒，这当然令人难以接受[……]。
>
> 十载后的1972年，正常警告期限已剩下区区数分钟：弹道导弹是十分钟，而进入卫星轨道的武器只有两分钟。尼克松与勃列日涅夫在莫斯科签署了第一份限制战略武器的协议。该协议表面上是要限制对手/伙伴的武器数量，其实它更注重的是保留真正的“人控”权力，因为速度的不断提高迟早会把发动核战争的预告时间压到决定性的一分钟之内，这就剥夺了国家元首的思考与决策权，取而代之的将是纯粹的国防系统自动化。[……]由于有了战略运筹反馈装置，战争机器摇身变为战争的决策者。[150]

《决定性的空间》研究了所谓电子历法系统。此系统源于“这种取代以往的民间战争与地理战争的年历战和时钟战”，其中，时间性的宇宙条件（或程序）被中止了，这便是非自然日：

> 自从我们不仅打开门户而且也打开电视机以来，白天的概念改变了：在太阳的自然光线、烛光的摇曳光影和电灯的光照之外，又有了电子效应的非自然日。非自然日的日历只用于“沟通”信息，它与真实的时间毫无关系，于是即时显示的时间便代替了有年代有历史的时间。在终端屏幕上，时间段变成了记录的“载体表面”，从字义上或者从运动学角度来讲就是：时间构成表面。[151]

实时是时间的非实现。似乎只有在非真实的、长期处于历时和异时或落后于自身的状态下，时间才能真正成为实时。

实时这种时间的非实现就是非区域化[152]，因为时间造成了空间危机，它影响了空间结构和建筑学，于是，消除了远近差别的技术超组织结构承载了一般意义上的地质构造学。我们已经看到，这个“超组织结构”已成为建筑学，所以也就不再为它增益。然而电子技术的特性是非实现，即“到达替代出发，因为一切无须出发就已‘到达’”，时空性因而被真正地中止了。在此，真正——即没有延迟地——要到达的东西已经到达了，仿佛已经在此中的已经是多余的：倘若“某事无须出发就已抵达我们”属于信件的结构，那么它只能延迟地抵达我们，因为从某种意义上讲，它已经过去，已经到达。与此相反，实时的电子传播会混淆视听，也就是说到达之物和到达本身在重合中相互抵消，这种现象也是感觉直观程序的悬置。这便是以“时间深度”为原则的透明度之悖论，它取消城邦中的文明性[153]和社会群体中的群体性。

这就又回到了感性和有限直观的问题（只有通过滞留有限性才能对此作出技术综合）以及滞留综合的工业发展问题。维里略说“汇集各种先进技术来打造综合的时空”，其言下之意并不是康德理论中的有限直观综合感知，因为这个综合与现实相对立，就像我们说合成的

石头是假的、毫无价值的，因而也是不真实的一样。在我们这个时代，这种不真实使真实“像驴皮那样”[154]缩减。于是我们应当从可能的角度考虑真实，而不是从真实考虑可能。后面我们还会看到，此问题已成为生物综合的关键。

如果我们可以断言技术本来就是综合，是作为“谁”的代具性条件和原初缺陷的原初综合，那么到来的另一个就不会那么神秘，或者说那么怪异，那么让人忐忑不安。

“实时”中的回溯性变成了普及的创造性。在这种创造性中，说、揭示、选择便是做；与此同时，结构、持续性与事后效应也以某种特殊的方式被遮蔽了，原因是存在着时间背景（它同时“发生”在所有人身上）和空间背景（媒体空间已经非区域化）的理性化。在这种（非）背景化中，什么是可能重复的经验呢？如同会自行消失的信息流，“实时”趋于减少一切重新阅读的可能性，减少能消除一切重复的重复，那么实时是否能够排除一切制造差异的重复从而独占“拙劣重复”[155]的鳌头呢？

数字的创造性也通过我们前面称之为模拟的媒体运作的重合与组合而构成。电脑键盘是输入终端，当机器“实时”运转时，数据的输入与处理几乎重合，这便是所谓互动性。信用卡亦然：提款的动作（这是经密码确认的事件）在客人的账户上被自动监控和即时记录。若把此系统应用在核武器军事装备上，输入部件即雷达，输出部件则是带弹头的导弹发射口。对敌营的电脑监视是一种类似的网络，它先天就要求机器对信息反馈的速度排除所有的人为决策。这里，“以光速”完成的已不再仅仅是输入与传播，信息处理也以实时计算的形式实现[156]：这便是数字技术相对于模拟技术的优势，但模拟如今也整合到数字中了。所有决策，首先是集体决策，都受到此系统的影响。我们说任何政治决策都不可忽视其后果，这并不意味着只能利用这些后果，正相反，政治决策的任务就是要证明：超前的实现既不是通过纯计算，也不是完全不加计算；政治决策的任务是通过重复文字相关差异的程序悬置来找出模拟——数字的相关差异。由于滞留有限性的综合目前属军工范畴，这一任务便更加微妙了：被动综合的现状是军工活

动被技术趋势所贯穿，而政治的艺术则是以和平为目标的战争艺术。

10.载体、复制、处理及存档

1934年，德国巴斯福（BASF）工业集团将首批磁化载体投入市场。这项发明可谓意义深远：它首先把直接输入但在网络传播后被删除的信息流保存下来——也带来了操纵信息的全新可能性，这便形成了模拟的存档方式。电磁技术促成了处理信息的数字机器：电脑中最主要的部件是中央记忆体，它由电流的两种磁感状态决定的“0”或“1”两种位置来运作。这种在电磁载体上书写或删除的可能性使信息能以接近光的速度被计算和处理。后来，大众的周边信息记忆体均采用了这项技术。

电磁收录使混合和剪接成为可能，也导致了新一代模拟技术的问世。影像录制是电视——仅作为直播与传播技术——向录制和延迟时间的回归。

现在，大部分处理机——它们通常有别于输入和接收仪器——均使用电磁技术。这些机器一方面是简单记录仪的补充，另一方面承担了真正的书写功能，因而也必然是复制机。而复制机已经是书写文字的“机器”，即在写作时自我反射，也就是说逐字逐句抄袭自己、引用自己的作家。对记忆的书写总是在作剪接，时“剪”时“接”，这也是文字处理的基本概念。

随着复制机（磁带录音机、磁带读取机、磁带录像机和微型电脑）的陆续上市，各种磁性复制载体充斥着商店的橱窗。上述载体再加上光电技术载体（光盘）就成了多媒体，它们如今已进入了图书馆，与唱片、照片和少许影片[157]一起构成新的收藏物。

文件处理或传播的流动性及大批量复制性都因此而达到了真正的物理极限，即绝对速度。记忆技术的历史告诉我们，它们的发展是为了增加信息内容的组合流动性、信息进入载体的流动性和载体本身的流动性，以便最终增加信息的可复制性。这就使记忆文件的流通与复

制随着时间的推移而不停地加快和加剧。然而从拉斯科到小报[158]，一切都颠倒了：公牛厅是把对“史前奥秘”的记忆定格在岩洞里[159]。如果说记录的场所是静止不动的，它毕竟还可用坟陵或庙堂的砖石来修建：载体已是位移的结果，然而仍需信息接收人主动走向它。信息传递的走向由于有了流动载体——从刻着图纹的物体到纸纱革、羊皮衫，最后到纸——而颠倒了：记忆文件可以从发件人“寄”向收件人，这种局面在网络问世后真正开始。路易十一统治时期创建的邮政是记忆的里程碑，其重要性可与同时代印刷的普及相提并论。但“文字的”邮政网还不是完全真正的开始，从寄件到收件仍有延迟，比如在1765年，一则消息随邮车从巴黎出发，十五天后才能到达马赛。当流通中无延迟的信息与“即时显现”的时间融为一体时，发件人与收件人的走向才真正颠倒过来。

如今的存档载体处于这样一个阶段：记忆变成了经济活动的主要场所，其中记忆的保存和组织有着举足轻重的作用，而存档内容这个诱人的投资领域必然要考虑成本核算。载体越工业化，纹迹量就越大，存储的预算就越高。记忆只能建立在遗忘之上，删除不仅是出于经济的现实需要，而且也是为了能够记住：虽说把“阅读”的任务交给以光速运转的机器能使记忆量突飞猛进地增长，但记忆量过大又等于记忆的遗漏。下一步便是把握选择的问题：倘若删除的标准正在变成存储物严格的商业盈利性，我们可以想象“新的存档”将完全受制于经济效益这一终极目标吗？未来真是未来记忆折旧后的纯粹结果吗？问题是从整体上、从长远来看，记忆的“盈利性”对于共同体来说是以什么为基础的。整体性和长期性与主导经济的快速折旧法则相去甚远，而经济又处处受持续革新、速度和投资流动性的调节。然而真正的问题是要搞清这种“盈利性”是否可以计算。事实上，这不是一个问题，而是一种“分歧”：记忆储存的是不可计算的未来，它开启了某种不确实性，即开启了作为不确定性的时机。计算已经在此的存储盈利性或将滞留有限性理性化就是尝试着“确定不确定性”。

储存在信息网络数据库中的知识近来又借助于光盘载体进行传播。除了能把大量文件（这些文件不久还会配有图像与声音）储存在同一载体上之外，数字化的主要优势在于它以光速“读取”的可能性。

这是把阅读功能交给程控机器而获得的立竿见影的好处之一。记忆工业的技术发展使载体的存储能力每两年就增加一倍。于是我们可以想象，将来所有形式的纹迹，无论是文字的还是影视的、电台的，都能在此条件下几乎毫无遗漏地被读取[160]。如果说在时间的工业制造中，所有政治时事和社会生活都发生在共同制作因而也超前的传媒载体上，那么由已经在此组成的社会生活的全部过去——即已达到事件水平的各种事件——则由于获得了全新的流动性而正在成为所有读者触手可得之物。

人们或许会以为，在此情形下记忆的盈利性问题将迎刃而解。这就大错特错了。这样想也是忘记了滞留有限性原则，那就是：无论其形式如何，滴水不漏的记忆都是不可能的，因为记忆就是遗忘[161]。只有上帝不会遗忘；但上帝无须记忆，因为他没有缺陷。

11.非共同体化

尽管柏拉图反复告诫，我们还是常常忘记拼写文字已经是记忆技术。事实上，这也正是爱比米修斯的疏忽。“我们”这些西方人和西化的人已经把这一技术变成了我们的第二属性；与此同时，出于一种狭隘的、忘记一般技术之性质的理解，我们又常常只盯住技术中可见的物质器具。

如前所述，在事件的构成性上，文字综合的特性全然不同于模拟或数字技术。不仅如此，与新的综合相反，文字综合要求文件的接收者具有读写能力。文字的读者本身就是一台机器，或者说是被“机器化”的读者：由于成年累月地将自己的记忆功能仪器化、自动化、机器化，他把自己——也是为自己——改造成了阅读机器，以使自己通达文字记载之内容。这里又涉及到身体（即大脑皮层的布罗卡氏区和其他几个区域，尤其是负责眼与手的区域）的技术。随着模拟与数字技术的发展，编码和解码的功能都交给了机器，这便是“谁”的器具性，或者说“谁”的部分器具性转移到了“什么”中。录像机“读”录像带，而电脑“读”的是磁盘。记忆不是骤然间被器具化的，而是相对于

其起始器具性——也是其有限性和原初薄弱性——的位移。无论如何，这个薄弱性被转化了，并以截然不同的方式被动地综合。在文字技术中，文件的发件人也是此文件的编码人，而文件的收件人也是其解码人；然而在模拟与数字技术中，发件人/收件人并不一定对应着编码人/解码人。

上述情形不可能不影响到模拟——数字记忆的读与写。集体记忆被模拟化或数字化之后，文件、发件人与收件人之间的关系明显地改变了。首先是收件人不再需要接受任何有关记忆综合的特殊培训（在扫盲的年代，人们称之为教育，Bildung）；相反，要想真正通达诸如行政机构、法庭、图书馆之类在历史——文字的已经在此中定向的机构，必须事先接受学校的教育。

早期的模拟仪器——比如爱迪生发明的第一台留声机——同时配有“录制”（输入、编码）功能和“读取”（接收、解码）功能。随着网络的普及，这两种功能渐渐分开了：一边是输入机，另一边是接收仪，二者对应着网络的两端：一端是工业制造商，另一端是消费者。如果说持续不断的信息流能够引发记忆领域不折不扣的保护消费者主义，其原因有二：一是技术趋势导致了机器代管“会读”和“会写”，二是记忆的商品发展。没有机器代管，记忆就不可能成为商品；正因投资开发新型机器的前提是要有市场，所以没有向商品发展的记忆也就不可能让机器去代管。因为消费者只有借助于输出部件才能上网，所以要想阅读记忆的模拟或数字纹迹，读者必须拥有一台阅读机。至于书写纹迹，阅读机就是读者本人：他识文断字，掌握了从学校里学到的本领或者说确切意义上的知识，即解码，同时也是编码的技术。在文字综合中，会读也是会写，这种综合的器具性特征意味着读与写是相同的。在光速时间的技术中，“本领”变成了购买力，它远离了政治（拼写的知识一贯属于政治）而进入了经济范畴，文章的读者与作者之间那点起码的相互性——比如说他们必须拥有共同的技术（文字技术）本领——被中断了。正是在此意义上，模拟和数字技术悬置了共同体以种族形式参与的美学，并开启了非共同体化过程。

理性的知识是有关观念物体的知识——首先是几何知识，它离不

开共同体化。从土地丈量过渡到几何，必须有观念性的生成。观念性不能没有经验，却又能与经验“脱节”，它可以脱离背景，在某时某地某几何学家之外进行交流。科学是在时间中（又超出当下）以积累的方式发展起来的，它可被再激活，因而具有历史性：如果不继承古今所有旧的几何论述，或者说如果不能把几何观念化运动的原初直觉“再激活”，今天的几何学家就不可能写出新的几何论述。所以说几何知识应当是几何学家们穿越时空构建的，它并不需要所有的几何学家都在场。观念的知识是无人称的、不依附于知者的知识，这也正是它能够也必须被写下来的原因。先前的几何思想欲得到所有人的认可，就必须在任何时刻、在任何几何学家面前都能重新证明，同时又丝毫不失前人思想的精髓。使之成为可能的便是拼写文字这种技术（我们可以证明，上述情形从“理念”上适用于所有知识）。文字在此不仅是构成几何知识所不可或缺的传播方式，从更深远的意义上讲，它也是理解即接收几何论述的可能性。文盲当然听不懂几何论述，因为几何论述中的所有术语都要求接收者有能力把握这些词的准确含义。这样的陈述即便是口头宣讲的，也只能被写下来，也只能以书面形式存在。要想接受几何论述，就必须事先用自己的记忆学会阅读——也是学会书写，就必须具备基本的技术知识，还必须先天（在后天的自相矛盾的先天中，在某种偶然的、技术的先天中或先天的偶然性中）就有能力或者可能有能力理解论述的内容（stoikheia）。

至于再激活，它是科学繁荣的条件，其前提是胡塞尔所言的“主动”阅读几何学的已经在此。正是这种阅读的主动性酝酿出新的几何文献，并把几何学推向其观念的未来。然而这对我们意味着：当阅读不等于解码时，真正的阅读能力离不开写作能力。“理解”一段文字——即感受布朗肖所说的奇特体验——永远是能够把正在读的东西写下来。我们永远也写不完，即读不完，因为文本是无终结的，正如未来因其不确定而不确实一样。这个文本的“什么”不是可从现实中构想出来的，一切现成在手的简单存在者[162]，但我们也从中看到文字器具性的实在性如何把“谁”置于其“什么”的这种特殊性之中。

每个语文老师都知道，学生的阅读刚开始都不着边际，都是阅读的缺陷；只有到了试着把所读内容写出来时，他们才真正理解读过的

东西。同样，如果不先弄懂别人的想法，思考之人就不可能完全明白自己在思考什么——维特根斯坦在分析“我”的哲学——语法特权时揭示的正是这一点。读者应当写，并能像别人一样重读自己的文章，这样才能知道他读的究竟是什么。正因如此，从古代的学校起，学生们就学习、比较、背诵和模仿大师的作品；也正因如此，我们才对大师的作品作“诠释”、论述、概述等。这便是高级语文课，即古希腊语、拉丁语课或法文课，只有这样才能彻底掌握拼写文字。

反之，写作无非首先也是阅读。卡尔维诺在庆祝文学机器的诞生并展望它在控制领域的前景时写道：

> 文学创作过程一旦被拆卸和重组，文学的决定性时刻就成了[163]。

塞尚让我们阅读自然，因为他知道只着眼于他有能力描绘的东西。只有当他能够画出来时，他的山野景象才是真实的。圣·维多利亚山[164]的真实性正是这种可能性：

> 让我们阅读自然，在个人的也是传统的美学中找到我们的感受。谁看得最深远，谁能像伟大的威尼斯画家们那样淋漓尽致地表现，谁的水平就最高。
>
> 风景写生并不是复制观察的对象，而是表现自己的感受。
>
> [……]阅读自然就是用和谐有序的色块在画布上表现自然、观看自然。于是可以从色调的细微变化来分析这些大的色块。绘画就是记录五彩缤纷的感受。
>
> [……]一言以蔽之：有所感和阅读自然。[165]

透彻的观看不仅仅是有所感，因为观看本身只是一个空想。透彻的观看是表现这些感受，就是说画家把感受记录下来，将其表现在画面上。这一切可归纳为：阅读自然、有所感和记录所感。有所感就是把感触表现出来，让人们看到。

真正的阅读是写作，或者说有写作能力的阅读；真正的观看是画出来，或者说有绘画能力的观看。

“参与性美学”把这样一种对知识的知识保留下来，“非共同体化”则将它遮蔽。然而，如果说我们一入学就通过解析来学习文学名著，或者通过阅读前人的作品来学习写作，再或是通过写下所读内容来学习阅读，那么这个道理也适用于文字之外的图像与声音：真正的模拟记录阅读机其实是容许我们通过演示，通过让人看而学习看的机器。只有在一幅接一幅地展示图像时——正如有拆有并地引用句子一样，我们才能从这个图像中看出些究竟。但我们永远不会从中看到同样的内容，因为图像显示给我们的东西是连贯的，是前后图像的过渡。

读，即看或听，就是理解时间，也是书写时间。不存在非技术性的阅读。时间是出离的，“谁”具有时间性，因为他外在于自身，也因为已经在此存在于他的“什么”中。“谁”只是他自身的过去，这个过去不在“谁”的记忆中，而是在“什么”中。这意味着他的过去不属于他，因为它尚未到来。这个尚未到来的过去通过“客观的”技术条件“传”给他，被记录在向他的不确定性敞开的载体上，并通过这些载体得以传播和延续。什么是阅读的问题因而就变成了什么是时间的问题，后一问题又意味着：技术将带给我们什么？

技术将带给我们各种发展“模式”间的纷争。这些模式包含着组织记忆过程中产生的各种相互矛盾的可能性。换言之，记忆问题——这里我们只揭示其紧迫性——同技术问题一样，是未来的政治问题。

12.信息与知识

存档的“盈利性”是不可计算的，因为已经在此隐藏在存档中，也就是说作为将要发生但尚未发生之事，它已包含了不确定性。知识不是信息，因为从根本上讲，所有知识首先是知识的不确实性的知识，也是“谁”的不确定性的知识。应当记录的是不确实性和不确定性，应当实现的是相关差异。

胡塞尔指的再激活就是康德所说的对——与“历史”知识相对立的——理性知识的再激活。理性知识是唯一可能的知识，它不能简单地被接受。

> 同理，专门学习某一哲学体系，比如学习沃尔夫体系的人，尽管所有原则、定义、证明以及整个体系的微妙之处尽在他脑中，尽管从某种程度上讲，他可以对此体系的各个部分了如指掌，但他还是只具备有关沃尔夫哲学的全部历史知识，只了解他学过的内容，只能根据这些内容作出判断。[……]他以一种奇特的理性学到了这个体系，但模仿能力并非发明能力，也就是说，在他身上知识并不是从理性中来。尽管这个知识也许客观上是理性知识，但主观上它仍然仅仅是历史知识。166

所有阅读的目的在于写作，这也意味着作为真正知识的理性知识应当由懂得它的人重新构建。但知识的（重新）构建之所以可能，是因为存在着一种原初的知识，即古希腊文的“求知（mathématique）”。

> 求知是对待事物的这样一种基本态度：我们对事物的掌握就是将它们置于我们眼前，就像它们已经给予我们而且应当给予我们一样。于是，求知便是了解事物的基本先决条件。167

知识要想被传播，必须原本就存在，已经存在。这也意味着各类知识本质上的不可传播性，仅仅接受知识是不够的。

当先验论分析变为存在性分析时，所有知识便成了有关（“孤单”的）死亡的知识的呈现方式。

存在性分析转化为文码学的解构时，就意味着几何知识成了有关死亡的知识——就像文字对知识的破坏。原初知识的不可传播性是原初缺陷的知识，它以滞留有限性或纹迹的相关差异之形式存在于所有在场之下或之外168，它是自相矛盾的传播，也是程序中自相矛盾的不确实性，因为知识就是技术。

这种“求知”的知识永远不会成为真正的知识，所以先验的想象高于理性。作为各类知识起点的总体知识是不确实的：它是有关走向终结的存在的知识，不能成为真正的知识，因为如果必死性是“知者”的“属性”，那么知者既走向又超前的死亡恰恰永远不会发生在他身上。我们不能对死亡妄加评论，正是从必死性和评论死亡的不可能性之角度，我们才无话可讲。有关死亡的知识是基础知识，而作为基础知识，它是不可传递的——这也是苏格拉底在《美诺篇》中得出美德无法传授之结论的原因。然而对于我们来说，这意味着原初知识——即原初缺陷的知识——的补余性是基础知识，因为这种补余性只能是补余知识的呈现方式。补余知识作为实际性来源于原初知识的补余性，它掩盖和遮蔽这个原初知识，又只能作为终结的非实现来实现这个原初知识。对于初到这个世界上的人来说，这个基础性是世界的已经在此中已有的程序性、可编程性及可预先记录性，是过去的滞留有限性的纹迹的积累。基础知识是不确实、不可编程的，它只能通过程序获得。有关死亡的知识永远是不确实的，在这种不确实性中，超前也就即刻成了可计算性和可编程性，其中基础知识只能在非实现中实现。也正因如此，不可传播的总体知识之真谛是各类知识的可传播性。总体知识的确隐匿在各类知识中，对它的体验是通过各类知识而得到的。事实上不可传播的总体知识已经是各类知识切实的传播，也是其不确实性的持续性，这种持续性出现在各类知识切实的体验、标记、见证、积累和记录中。各类知识是总体知识的已经在此的纹迹，即它的过去、它的感受性及本质上属于偶然性的有限性。

这就是说，尽管可传播性来自极端的不可传播性，它仍是知识的本质属性，因为不存在不能交流的知识。只有通过传播，知识才成其为知识，尽管，也正因为，有这样一种不可交流的知识，即时间，它或许不能传播，而只能体验，只能在分化、变异、变化中体验。于是，可传播性既是知识的本质属性又是其偶然属性。这意味着知识的可传播性正是知识本身，即传播那些总是隐退的、缺陷的、开启“谁”的未来不确定性之事物的不可传播性经验。

正因如此，总体知识便是各类知识的可变性。可变性是知识的本质属性与偶然属性的代名词：不存在不可变的知识，而且普遍知识

——即尽善尽美的理性知识——必然是敞开的：各类知识的传播便是它们的转化，因而也是不可传播的总体知识之持续性通过各类知识的转化。各类知识经受现实的考验，而现实在占有它们的同时又受到它们的充实。各类知识的传播与再生产的条件也是它们自身整理与生产的条件。知识的各种表型来源于其可复制性，而知识的可复制性正是它的可制造性。

实时一词涉及的是传播。如果说各类知识的传播也是它们的整理，那么传播条件的改变便是整理条件的改变：滞留有限性的工业综合就是知识的实时整理——传播体系，它取代了以往那种延迟的知识传播。各类知识的传播总是对总体知识的遮蔽，但这种遮蔽又是各类知识和相关差异的效应，即对被遮蔽的总体知识的经验。那么实时的遮蔽中是否保留着仍向总体知识的不确定性敞开的各类知识之效应呢？

存档的成本核算也是被储存、被“信息化”的各类知识的成本核算，因而要受某种价值观的左右。抢在他人之前尽快获得尽可能多的信息便是信息的意义，也是信息的价值和把信息开发为商品的理由。只有在其利益不被所有人分享时，速度才有意义。速度因使部分人领先——这里指信息上领先——而造成差异。这种领先在交易所中会带来金融收益，它体现为一种能力。信息价值的持续性可长可短，从本质上取决于时间，它与知识和作品截然不同：若认为毕达哥拉斯的定律、柏拉图的对话集、牛顿的论著、歌德的诗歌和福楼拜的小说随着时间增值或贬值，就未免太荒唐了。作品赋予时间，而不是让人赢得时间。

信息能以几乎最快的速度被处理和制造。处理的结果无非是制造新的信息、增加可用的信息量，然后再处理这些派生的信息，依此类推。发生在我们思维范围内和统觉能力中的这一计算，其速度快得使信息无限膨胀，终将达到“我们”处理不了的地步。我们动作太慢，不再胜任信息接收人的角色；由于信息无需“我们”干预就能自行处理，我们也丧失了利用所有信息来解决问题的能力，于是，建立自动处理程序——比如股票买卖的自动操作——便势在必行了。

这种计算和交易之所以可能，是因为信息价值由“信息”理论来确定。如果从某符号的“不确实性”来确定其信息价值，那么这个价值本质上就是暂时性的，因而原则上也是可饱和的，因为符号“后天的信息性”正是其不确实性的枯竭，也是信息“事件”的事件性特征的终结。信息原则上不可重复，重复便是降低价值。这与知识相反：知识原则上一定要被重复，它绝不会在重复中贬值，而只能在重复中分化。知识的重复是相关差异的重复，它不断唤起对它的重复；但这个重复又是非相关差异的重复，因为它不断减少信息的差异。

知识不能超越时间，它不是永恒或不朽的，因为作品是对不确定性的体验，是开放的，是时间。知识的时间是延迟的时间，所以注定是“实时”的，非相关差异的信息不可能产生知识的意义。思维只能是对其过去的思维，而通达这个过去的条件对于思维的形式具有决定意义。在向实时发展的趋势中，信息——创造性结构倾向于消除这个思维的过去，并使之达到信息上的饱和。信息饱和就是抑制缺陷与过失（这当然是最大的缺陷与过失），抑制爱比米修斯原则，也是抑制知识。

然而，像纹迹一样，信息仍属于相关差异。

13.速度、紧迫性及风险

超前的条件如今已完全改变了。由于新的综合被成本核算的经济强令所主导，把速度提到最高限便成了一个设施的主旨，其主要后果可以说是无处不在的紧急状态。工业超前似乎要以计算和程序的方式抹杀所有未期待的经验，也是抹杀所有的期待。这便是“当前的困境”。

不可计算本质上属于未期待之物。在此，它不仅仅是多米尼克·雅尼科[169]、让·拉德利尔[170]、帕特里克·拉伽代克[171]所理解的不可计算。计算速度的矛盾是风险和事故的不可计算性。但存在着另一种不可计算，它不是无力超前或缺乏远见，而是时间本身，其中风险亦是机遇。工业紧迫性试图消除的正是这个风险，这便导致了如今困扰公共

舆论的很难计算且略带灾难性的种种风险。

紧迫性是时间的某种存在形式。当未来迫不及待地闯入当下，作为偶然的、出乎预料的事件的虽不确定却在迫近的可能性时，紧迫性便产生了，它会使人不加思考地说话或行事。从整体上看，当代技术的特征就是高速生产和管理高速生产的设施，它受制于控制这种管理的模拟与数字技术，符合一般意义上的时间性，于是实时在其中起主导作用。实时是自我遮蔽的计算时间，它使核武器领域中发射导弹的决策权理论上归计算机所有，而不归代表“我们”的国家元首掌握，因为我们动作太迟缓、不再合时宜。时事信息系统也以类似的原理运作，所以说报刊“制作”事件。此系统为达到实时而全力以赴，具有整合性却反而脆弱无比，所以极易受到严重干扰而得到适得其反的结果。紧迫性只是吉尔所说的持续革新的极端形式，它是潜在的动力也是使之削弱的因素，受到不同程度的抑制，但又更易突发式地出现。

适得其反的结果是由于混淆了事件、事件的输入与接收，也遮蔽了反思时间所构成的延迟：民主“在实时中”实施，而某种“相关差异”的延迟也是民主之本。这就导致了媒体的紧急状态，恐怖主义便是其主要表现形式。恐怖主义运用的完全是耸人听闻的逻辑，因为普通事件一般不会被媒体选中。也正因媒体的直播方式，恐怖主义才可能得逞。政治秀则更加隐蔽，但性质更严重，它让短期的管理——首先是对舆论的管理——目标取代政治理念，因而无力解决滋生恐怖主义的长期性问题。

作为“持续革新”的技术发展也是对投资——决策者的束缚。技术可能性的不断进化会带来不可计算的后果，这些后果的累积使事态复杂化，再加上各种因素在业已全球化的整个技术体系中又相互依赖，人们对此已无暇作真正的分析，结果是发展了遵循尽快盈利的最佳可能性的商机之标准。如此看来，工业发展是盲目的。但这种盲目性又完全有助于获得最大限度的发展，因为工业的发展终究是速度的发展。

如果说盲目的工业发展中仍然有计算的话，那也常常是赌博式

的，毫无新意地用不可计算性作赌注。机器以无法预测的方式越来越紧急、越来越确实地超速运转。多米尼克·雅尼科发现了当代科技体系内部的这个矛盾：

> 已降临的灾难和潜在的风险把理性与理性的效力相对峙。理性告诉我们，彻底控制理性的效力比促生它们更不易。[……]理性的效力一旦超出正常范围，就会危机四伏：包括积蓄的力量突然失控的切实风险；更微妙的是，危机也包括思维的僵化或混乱。磁针在接近地极时会拼命摆动，同样，思维[……]也会因屈服于咄咄逼人的不可计算性而试图放弃统一性、和谐性和责任感。[172]

这里，降低风险的计算也几乎注定要引发另一种性质和另一种不可计算的风险。

紧急状态也是某报刊在1988年5月法国总统第二轮选举前的周末所说的“不停手的重击”[173]，仿佛紧急状态变成了法令，而法令本来是为了遏制紧急状态的。

紧迫性是速度的悖论，它有两种表现形式：一是为了降低风险而快上加快；二是借着加快速度而把风险推至极限从而转移风险。

人们管理的已不再是多如牛毛的“小”风险，而是实际上越来越频繁、越常见、越普通也越极端的数量较少的“大”风险。这是技术自我能动性的矛盾、自治与能动性的矛盾、出车祸与燃油耗尽的矛盾。具有优先权的车辆和特别法规靠速度来处理法规——这个法规便是速度——本身引发的紧迫性。欲排除车祸的影响，救急者必须超速行驶。但限速不正是防止车祸影响的基本措施吗？一辆救护车和一辆警车在前往出事现场的路上违规行驶而相撞，这反映了加速的结构性趋势所引发的不足为奇的情形。同样的结构亦可见于电讯对股市的影响以及对一般记忆超前的通达中。这里的赢是相对于速度而言，更广义地讲是赢得时间，是相对于未来的领先，其中技术的结构领先使技术处于危机和持续的紧急状态之中。

这似乎是技术的自主化与自我能动性问题，其法则只能是事故，即本质或存在——即时间——的故障（缺陷）。这是另外一种时间，赢得时间的结果反而是缺乏时间。然而我们知道，技术的自动机制从来就是“自主化”。这里指的当然不是掌控“更接近”人的技术之黄金时代的自主化，而是基于对价值时间的某种理解：经济主导一切的霸权式发展。如今已成为发展之持续动力的现代化一词当然会获得某种新意：它不是为找回和平而跨越的阶段，而是达到一种必须维持的、完全彻底且从不中断的能动状态。如果我们必须承认其中的某个阶段、需要完成的跃进、应当跨越的界限、告别一个时代且赢得另一个时代以及风险的必要性，那就不能把现代化贬低为仅仅适应新的生产条件。现代化的性质迥然不同：它是比希罗多德所描述的变化“大得多的变化”。

信息在网络中以光速流动，安装在这些网络界面上的信息处理系统也以光速运转，信息处理便是超前。在此条件下，通常的信息接收者——即有思维的“谁”——似乎因思维不够敏捷而被除名了，所以超前的过程必须自动化。为此，人们开始使用被称为“实时”的控制系统。

信用卡清楚地表明了信息实时的最终目的：把赢得时间即刻变为盈利。全球通用的一整套货币交易和兑换平准系统都遵循这个逻辑，实时是这类投机的新条件。新的综合支配当今的全球经济，后者服从于交易系统中以“毫微秒”为时间单位的波动。信息可在世界范围内即时传递，这是“时间逻辑”，也是经济的技术逻辑，不明白这一点就不可能理解经济学家们所说的“自我实现的预测”。由于宇宙程序和种族程序被悬置，背景解体的局面通过背景的均一化而使自我实现的预测成为可能。

对“被选中”内容的存储和超前的悖论也是风险的悖论：人们永远不可能知道究竟应当保留什么，因为“谁”是这个存储的未来接收者，他是不确定的。

速度悖论带来的风险或许建立在同一基础之上，但以其独特的方

式。正是为了避免不确定的风险（这个风险即原初缺陷），计算和速度才带来如此多的风险。如今占上风的是对风险的某种理解，它原则上会遮掩另一个（另一种理解），作为他人的另一个。

> 正如美国汽车公司（American Motors）前总裁杰拉尔德·梅耶尔斯所言，在管理者所受的正统教育中，提出是否可能失败这个问题本身就是离谱的。管理者全力以赴追求成功，只能考虑成功并为成功制定计划，而不能有“消极”的想法；他应与“胜者”为盟，强调成功而不是失败。梅耶尔斯还引用了ITT总裁、传奇性人物哈罗德·吉尼恩的名言：“目标一经确定，就无须再考虑达不到的可能。达不到目标的人不仅是不称职的管理者，而且根本就不是管理者。”[174]

此处被否定的是爱比米修斯原则，因为金钱作为“发展”的组成部分，已经是与风险的关系之模式——风险既是正在到来之物，也是时间。

> 控制一个过程的最佳方式是让现在隶属于（人们尚沿用的）将来。在此条件下，“将来”便被彻底地预先确定，现在也就不再向某种不确凿的、偶然的“以后”继续敞开。[……]
>
> 某人（X）于某时（t）把某物（a）交给某人（Y）。给予的条件是：Y将会于t’时把b物交给X。[……]只有在此交换的后项有充分保证，甚至可以认为已经实现的条件下，交换的前项才能发生。
>
> [……]根据这种时间处理方式，事成与否取决于信息的承诺，它保证在t’时不会违背t时的承诺。
>
> [……]时间间隔越长，发生意外的机会就越大，风险也就越大。风险的增加幅度可以用概率作计算，进而换算成金额。在此，金钱的实质似乎是以防不测的时间储存。[……]金钱不是别的，正是被储存起来的时间。所谓资本正是建立在这一原则之上。[175]

是思维的时间还是作为时间的思维？相反，只有在“某事已发生，原因尚不明了”的情况下才能问此问题。相关差异或德勒兹的游牧原则便属于这种意义上的思维。思维也是对文字的某种理解。利奥塔认为这种思维——正如文字——不属于也截然不同于他所说的“电报”。我们对此不敢苟同：我们认为文字始终是电报，不能简单地把它与电报这种直接体现其本意的形式相对立，因为文字的本质是重复，是在相关差异中重复。思维的时间并不与技术的时间或科学技术的时间相对立，因为它是技术的时间的最高体现。这并不是以另一种时间持续方式——即思维——的名义来抵制电报，也绝不是采取退避态度，认为仍可能存在着“另一种时间”，因为思维的时间与技术的时间相辅相成。没有分化的技术就没有“相关差异”，作为存储和计数技术的文字从来都是将二者并行发展。尽管文字对相关差异呈现敞开性，但总有向实时发展的趋势。技术本身非但不遮蔽文字的特性（Eigentlichkeit），而且还将其释放出来。技术也是文字特性的条件或“场所”（site, lieu, Ort）。

如果我们的世界不能为“什么”中的“谁？”的问题找到答案，那么混乱的命运就在所难免了，就只能等着灾难性的骚乱从其薄弱环节入手来击溃体系。但这样的话，超前只能是加快世界末日的到来。

我们不是要把真正的时间与技术或“实时”的实际性相对立，更不是要把文字与电报相对立。问题的实质是价值的政治。价值问题不可能继续被实时法则中单纯计算的理解方式长期支配，时值今日，政治经济只能是记忆的政治经济。

14.记忆与政治

如今，“谁”与“什么”的关系问题以背景解体为特征。背景解体导致了滞留有限性的全新的工业综合，它在空间上的切实性体现为非领土化，即把“谁”与他的种族决定性脱离开来；它在时间上的切实性则是实时，文字上和历史上“延迟的时间”消失了，知识的价值同时也消失了。但更广义地讲，速度引起的领土向量化也是各式各样的特有语

言差异的消失，其中包括方言和居住条件的地域特性的消失、艺术的末日以及为满足技术经济强令而实施的大学“理性化”。工业上的背景解体遮蔽了相关差异，于是我们不禁要问：“我们”的技术共同体是否还可能存在呢？

电讯网络正在非领土化，但又只存在着电讯网络——网络以其传递内容来区分。一般说来，不论其“材料”如何，网络都是在远距离连接、同步信号，既向远方敞开又把远方拉近：通道、插口和连接使领土结构化、概念化，领土的统一性本身因而受到影响，或者在某种程度上改变了用途。

没有网络就没有领土，始终存在的只有网络或网络结构，领土的统一性纯属虚构。只有在自身之外，存在才具“社会性”。这里说的自身之外具有既基本又主导的含义，它意味着领土和分享领土的共同体在网络化的同时也改变了其先前的用途，只有在“非实现”时才能完成。领土在网络化，地球上只会有网络的未来。这并不是说网络化的条件一成不变，因为存在着各种类型和一般历史的过程。

网络结构物质化或客观化也是其用途的改变或非实现过程，即外延过程。网络既赋予又改变，既组织又打乱节律与记忆。从这个意义上讲，一般的网络是程序性的。程序节律的传播来自别处或外部，它一面向他方敞开，一面悬置其他节律与程序；与此同时，网络结构的物质发展——即客观化或者说在非领土化中实现领土化的外延化——又顺从于技术趋势。我们可以根据输送内容将网络分门别类，今天的物质逻辑网络输送的是模拟和数字综合的记忆。语言的文字综合也曾有自己的更显而易见的网络，这便解释了为什么语言通过文字而位移，领土也随之移动了位置。网络技术的范型或许等同于记忆综合之程序形式的范型，因为它在不同程度上影响这些程序形式的目的场所。

工业计划的基本特征是领土整治，它对应着已过时的工业发展状态。综合以实时运作，支配整体发展，且被影响所有当地时间性的电讯网络传播到各处。于是全球性问题成了非领土化整治中的领土整

治。

克劳德·马蒂南指出：网络

> 既是把系统纳入时空的优先形式，又是把空间变成领土的组织形式，因此网络与领土相互制约。某地的现实特性与这块领土的地理、历史相关，所以是技术现实与社会现实相交联的优先场所。[176]

在此，网络是通往真正领土化的途径。“领土的统一性以及从领土发展而来的团结精神[……]主要取决于在这块领土上普及的各种网络”。实现领土化就是纳入空间，就是物质化、组织化和器具化。领土是器官的空间。网络是一种组织形式，是交联着“什么”与“谁”的社会体系与技术体系相互较量的产物。在对《存在与时间》的解读中，我们已经通过对手的论述而触到这个主题；在前一章中，我们也提到了手的退缩：失去双手的“谁”如何能与“他的”“什么”相关联呢？

> 开发新型网络使我们越过现有的疆界，并在将来对这些疆界彻底改造或解构，再以不同的方式重新建构。

网络如同有组织的节律流，总在运载某种东西。从这个意义上讲，网络总是程序化的，它把各种程序联成一体：网络就是综合。

记忆的文字网络的扩展产生了社会群体：当空间变为文化人——公民是读者亦是作者——的共同体之空间时，它就成了政治。政治记忆需要记忆的文字技术，城邦便是文章流通的网络。如果公民不能平等地通达记忆（包括阅读和撰写记忆，即政治记忆网络的“双向终端”），作为自治条件的公民权利平等也就无从谈起了。马卢在谈到古希腊公民性的构成时一再强调文字教育的重要地位，因为必须为新的共同体打造各种界面，这些界面便是这些“谁”。但与此同时，它们身上“谁”的性质已经改变，原因是它们已获得政治的已经在此所构成的文献技术性——即文字的“什么”的技术性——的自动性。胡塞尔从第一部《逻辑研究》起，就把这种自动性视为观念性条件。

现在和将来的记忆是否还能造就一个政治共同体呢？文字普及已历时二千五百多年，这期间，书写记忆的保留——即滞留有限性的组织——经历了不同的阶段。只要一涉及选择、整理客观记忆的载体，一涉及遗忘，就会关系到知识的构成和承载知识的文明力量。如果美索不达米亚人的黏土书版没有被分门别类地放入箩筐中，就不会有美索不达米亚文明。亚历山大城、弗朗索瓦一世于1537年颁布的蒙波利尔法令、法国大革命时期的记忆国有化、十九世纪的国民义务教育、1992年成立于法国的电台电视版本备案机构均为大事记，共同体从这些事件中明白了以下三点：第一，共同体只不过是共同体的记忆；第二，这种记忆是器具性记忆，可以成为决策对象；第三，记忆的政治终究会影响到共同体的未来。

然而记忆的工业综合以实时为特征：这会成为构成共同体的主要障碍吗？它是表现特有语言差异的唯一方式吗？

如前所述，阅读不仅是解码纹迹，而且也是重复纹迹，并利用这些纹迹来制作新的陈述，因为完成的阅读行为可导致写作，而所有的写作也都是重复、引用或者把预制材料重新整合。

> 我们不能用字母表以外的字母来遣词或者用辞典中不存在的词汇来造句，我们同样不能写一本不使用他人句子的书。然而，如果我描述的事物之间具有这样一种和谐，它们如此贴切地联在一起并前后呼应，这就说明我并没有从别人那里剽窃这些句子，也没有生搬硬套字典中的词汇。[177]

“因为不借助纹迹的沉思越来越少见”。模拟、数字的复制仪器如今已经普及，任何一个“谁”都会使用把文、图、声数据化的电脑周边工具。

换言之，已经在此的工业器具性正在改变。由于技术趋势给投资造成压力，最初的存储与组织记忆的模式被逐步废弃，于是出现了延迟的时间能够吸收实时力量的新局面。当工业记忆的接收仪器即消费仪器重新变为书写仪器时，实时就成了重复的力量。这种力量并未摆脱信息逻辑，而是与之合而为一，正如不可计算性与计算的结合一

样。程序工业和出版业攫取了巨额资产，它们把所有古希腊、古罗马文明的遗产都刻到光盘中。这些资产对信息领域本身意义甚微，因为它们虽然给知识带来了信息化力量，但最终目标仍在遗产范畴之内，而所有人都是这些遗产的接收者。厂家开发这些遗产的真正动机是推销新设备，这是给未来创造机会。这并不意味着精于计算的超前——即风险饱和的趋势——被置于理性中或者被“理性化”：电报是文字的法则。这意味着法则开辟了新的空间。这个法则如今表现为经济法则，这里指的是经济开辟了新的政治决策空间，也指（重新）建立了一套政治经济体系。我们不是要“走出危机”，而是要投入批判。技术通常造就形式，因而也造就判断力。当记忆的技术变为确正时，古希腊文明危机既产生了社会群体（法律，即正义的判断）又产生了逻格斯（知识，即正确的判断）。评判即决策（krinein），它来自工业的相关差异同一性。要像发明十字架那样发明决策[178]。

然而信息程序学也是一门语法，它以新的形式组织文章结构，于是出现了像SGML、HYTIME标准那样的结构化语言，我们亦可从中找到不合语法常规的能指单位。雅克·韦尔拜提出了文本数字化所必需的用物质形式表达陈述的概念。他用此概念证明意义可产生于笔录陈述时出现的排版印刷（拼写，也是排版）的结构化，他还证明做便是说。这里的做是指在载体上安排陈述的空间位置，进而预先规范阅读的节奏和时间。这种信息载体的逻辑揭示了另一种语言逻辑，更广义地讲，揭示了它所记录的所有能指因素的逻辑，甚至包括由文本而产生的阅读方式，于是也规范了读者的行为——这种现象是随超文字而来的。在其他领域，诸如人工智能、专家系统以及微观世界、记忆组织文件包、启发式规律、推理动力等概念，都描述了具有地域色彩的语义学。这类语义学是指示性的、是与人们的行为或文化相符的文学语言和地域修辞学语言的结构化，也是对应着操作行为的逻辑句法。这类语义学带来了与波特·罗雅尔的模式相去甚远的新逻辑。这期间，语言工业制造出各种电子辞典，每部辞典都是汇总不同个案的语法书。技术趋势把各种仪器推向多媒体，这类规范整合了图像、声音、动作系列，甚至包括身体的无定向运动节律。于是，虚拟现实和远距离现身就不再仅仅是在过去的已经在此中定向的设备，而成了在遥远

的、甚至不存在的空间里定向的身体代具，它们通过身体的复制和体细胞语法的建立而使其自身的远距离现身成为可能。

先进的计算机辅助阅读系统便是在这种背景下发展起来的。这些系统所采用的超文字技术使阅读，进而也包括写作，得到了明显的改善。

新资本与新仪器的组合给已经在此带来了全新的能动性：现有遗产与信息资源提供材料，引用并组合这些材料可使新式的“光速”——另一种“延迟的时间”贯穿其中——读写产生质的飞跃。在文本的不可计算性中，信息处理的光速计算构成了不得不承受各种文本——这里泛指纹迹——之文本性的新条件。

无论如何，这涉及到工业选择系统。记忆的政策是优先发展适用于新的综合的器具性方法与文化，同时也对本质上只重视短期效益的超前所主导的标准进行调节。当今媒体中技术——军事——工业之间错综复杂的关系比以往任何时候都更加令人担忧，对媒体问题及媒体所面临危机的分析也应从此入手。这个复合体的演化拓展了几乎可以全部通达的巨大的记忆存储能力，这便是定向系统呈现的已经在此的“在场”。定向系统建立在不可被人类历史的过去估量的、客观记忆的动态载体之特性之上，它打乱了时间出离的三个决定因素间的关系。然而，最触目惊心的尚未到来，它将发生在体细胞和生殖细胞的工业投资领域。

15.生物综合，做就是说

政治问题其实是工业记忆问题，即特有语言问题。

特有语言的意义就是schibboleth[179]，是通过身体将某种关联性铭记在语言中的标记，也就是说，把某种关联性用身体铭记在缺陷（即一神论所言的原罪）[180]中。在明示性和暗示性之前，存在着关联性的约定：他人的schibboleth就是我明知自己说不清的东西，也是我不能用其他方式道出的东西。在形成共同体的躯体的伤口中或原初的不适

宜性中，我与他人若没有一种既是身体上的又是器具化的关联性，我便不能深入也不能开启这种关联性。所以特有语言的问题也是技术的问题[181]。

胡塞尔认为关联性是可还原的，这便是想象变异的意义所在。想象变异反映一个核心，它不承受任何本质的缺陷，或者只承受没有缺陷的本质。这就解释了为什么多义性并非逻格斯的未来，逻格斯也不是特有语言。逻格斯绝对的多义性意味着它的技术性。特有语言总是被某种缺陷开启的。

让——吕克·南希写道："从绝对意义上讲，'技术'也许是常用语中最不严谨的概念之一（人们对此也就喋喋不休）。"[182]闲谈是"走向死亡的存在"的一种模式，加之如今谈的完全是人的死亡，其内容就更不会枯竭，这仍是谈论上帝之死和最后一个人之死的方式。这种谈论方式来自技术的最新发展所构成的、当下切实感受到的且非常可行的可能性：即人造人——既不是最后一个人又不是超人——的可能性。

人的终结问题是人的"手段"即人的发明问题，也是人的终结的可能性。最终要问的是人的技术，首先是人的发明问题。我们问这个终结：人从哪里来？"最终"应如何把握？应当怎样理解发明？

至于"人的发明"这种说法，我们已指出其引人深思的意义十分含混。"人的发明"、"最终的问讯"、"技术的问题"（什么在提问？什么被提问？），所有这些模棱两可的涵义都会把我们引向特有语言、特有语言记忆和文本的概念，它们总在"对/有关XX的XX"或"XX做出/提出的XX"之边界徘徊，正如我们在schibboleth中既可听出"si"又可听出"shi"一样；反之亦然。问题正是这个可颠倒的可能性及其效应。在这种模棱两可中，我们问这个终结：人这个发明从哪里来？变成了什么？如今怎样？此问题在双重背景下向我们提出，强加于我们。所谓双重背景，一方面是人的背景解体的技术现实，另一方面是既作为schibboleth——即特有语言——问题又作为技术问题来烦扰想象变异之保险性的"解构"。

既然技术实际上已成为"客观的"解构，那么想象变异目前的可能

性是什么呢？

想象变异一向是人类学内容。所有想象变异均以偶然与本质的差异为前提，因而暴露出本质的核心，也势必将自然（phusis）与技术对立起来。在哲学的现象学时代，自然属本质范畴，因而是先验主体的物质。这当然并不意味着从理论上用世界论题强行悬置人类可能性的人类学主体，于是本质的还原变成了先验论。然而，上述事实受到绝对的本质——人类学视域的限制。这是个想象的视域，它符合有关人类及人类地位的某种观念，也符合我们想象中有关人类的各种“可能性”、人类的起源及人类存在者（这个存在者定能在未来中证明自己的清白：若没有这个清白的可能性，任何同一性或本质的不变性都将无从谈起）的终结的某种观念。如果确实存在着某种本质嵌入，且这种嵌入又可以从充满幻想的想象中通达，那么在人类主题上变异的种种可能性以及相应的对人类本质的揭示会不会限制一切本质的可能性呢？无论如何，这不正是提出“我们就是我们自身”这一优越性的存在现象学之本意吗？

如果说人类学、想象、可能性和先验现象学之间的关系唤起了人们最大的谨慎，那么这些词的涵义则在这种谨慎中偏移了，以至于有必要从人类学自明性被悬置的角度重新提出问题，这种例子不胜枚举。技术效率与工业效率占领了迄今构成人类视域最深处给予物的各个层面以及存在性分析所言的“它的世界”的所有组成部分，其目的是把它们变为可重新组合或理性交易的物体。工业投资在生命科学中异乎寻常地触到了个体的最隐私处，即他们的躯体，无论是身体还是用于生殖的部位——卓越的现象学物体。这种如此极端的例子显然不可能与“最极端的可能性”无关。那么，这种看上去新得不能再新，同时又旧得不能再旧的东西究竟是什么呢？

“新”指的是分子生物学在其运作中悬置了它自身的公理。这门科学的科学性寓于弗朗索瓦·雅各布于1970年（克里克、沃森发现DNA结构的十七年之后）提出的“（遗传）程序不受经验影响”[183]之公理中。分子生物学如今是技术与大规模工业生产的切实性，即基因工程的切实可能性。

1978年，韦尔内、史密斯和纳坦斯发现了能像机械手做手术那样精确切割DNA的限制性内切酶。这样一种发现之所以可能，显然是因为上述公理保证了分子生物学的科学性；然而这个公理同时又从事实上，进而从理论上——至少从生物科学法规的角度来看——被悬置了，因为生物科学本应把真实生物的一切都实证性地阐述清楚。

从分子生物学能够借助于手的干预而操纵生殖细胞以来，通过生物图谱的绘制，程序开始受经验的影响了，生命法则本身在此过程中确确实实地被悬置。这里有种客观的中断，事实上是由世界主题操纵的中断；同时，世界主题在此中断中变得不可还原了，即不再可能在想象变异和先验的还原中被悬置，也不再可能被简单地放在括号中并附属于纯粹的现象学研究，因为它直接影响了原型想象本身。其实这就导致了这种“客观悬置”，而我们尚置身于作为后进化理论雏形的“世界主题”之中。有趣的是从一个艺术家的视角来比较这些问题。这位艺术家认为可以通过添加第三只手来放大其身体，他毫不迟疑地写道：

> 重要的不再是男女的交媾，而是人与机器的交欢。身体已被弃置了。184

如果我们继续承认雅各布的公理是最具综合性的论断，那么分子生物学的技术切实性则使摆脱进化法则成为可能。更确切地说，已成为基因工程的分子生物学的切实性使摆脱进化法则看似可能，因为我们也可以断定：实际上分子生物学首先表明，“进化原则”至少从人的发明即技术的发明起就被悬置了；我们也可以说：当这个悬置获得全新的切实性时，我们就不能再对它视而不见了。

雅各布认为环境对生殖细胞并无驯化作用，因为生殖细胞与体细胞之间没有直接联系。此机理也适用于技术环境吗？至少从南方古猿起，我们完全有理由对此理论表示怀疑，因为实际上四百万年前我们似乎就已摆脱了生物法则。这个“摆脱”并非一步到位，我们仍在不断地“摆脱”。无论如何，我们如今似乎是在一个入口、一个门槛前正准备起跳的时刻：确切地说，是基因工程强加给我们的一个跳跃。

如果说想象变异可使本质稳步地同一化，在人的本质这一点上它却行不通了。马文·明斯基让我们实践这样一种想象变异，其后果像基因工程展现给我们的结果那样层出不穷[185]。他让我们想象人体可以撤换，这种想象与另一种想象变异的可能性发生冲突。这里说的另一种想象变异关系到人的本质，它认为身体本身便是基本属性，所以实际上是不可撤换的。此处提出的正是场所的问题[186]。

当我们说有可能远距离现身时，其场所是什么？明斯基上述论述的前项提出虚拟现实描述的是大脑与其它器官间的运作。他先验地把二者分开：一个大脑可以指挥另一个或任意一个身体，于是就不再有真正的身体了。

虚拟现实的各种代具都是由“显像银幕眼镜”和“数据库手套”组成的。眼镜中呈现的虚拟空间要么根本不存在，而只是从其整体物理特征上模拟出来；要么存在于别处，但在眼镜与手套使用者的真实所在地被虚拟复制出来。比如说使用者可以遥控一个机器人，我们称其为远距离现身，使用者看到的也就是实际置身于这个空间的机器人所“看到”的。数据库手套与机器人的手同步，使用者的任何动作实际上只能由机器人来完成，但使用者能感到所有这些动作的效果。以指挥机器人用活络扳手拧紧螺丝为例，手套的使用者会感到、会在其虚拟空间中看到扳子的重量和螺丝钉的阻力。

如果我身体的属性是其不可撤换性，且只有在此意义上它才是我的，那就成了自我格的问题。真实身体的不在场又给“自我格”、自我性和特有语言留下了什么可能性呢？或者说“自我格”、自我性和特有语言的可能性不正是寓于远距离现身和虚拟现实的可能性中并与之有绝对关联吗？

明斯基认为，虚拟现实和远距离现身只是突出了精神的模式结构和大脑的组织形式。正因如此，我们才能够也必须准备好通过我们头颅内部的某种工业设备来继续开发人类的工具。与基因操作相似，这里的技术化已不再是外延，而是通过肌体重组而实现的内化。现将明斯基对变异的整段论述摘录如下：

> 试想某人在几十年后购买一片直通大脑的纳米界面。医生将一根极细的针刺入他头部一个充满脑浆的小腔，随后把一台小型、可动、薄膜状的高性能电脑注入脑内。然后，这根被遥控的细线慢慢展开，发送出数百万顶端配有探头的微纤维来监控脑内状态。植入的电脑在颅内耐心地巡游，运用人工智能的高技术来识别大脑活动结构所代表的意向。此人刚想动手指，植入物就立刻把此信息传送给虚拟现实电脑："我的主人想动手指。"那时我们就不再需要二十世纪这种笨拙的"数据库手套"了。
>
> 然而这个几乎是心灵感应的体系仍不够直接。首先，他为何要动手指？一定是要完成某项明确的任务，比如启动开关、打结或爱抚他的女友。于是动手指并非真正目的，而只是为达到另一目的的手段。他其实是想弹一个乐符、打一封信或爱抚那个女友。既然如此，为何不让植入的电脑更直接地，或许在此人弄清自己的动机之前就达到目的呢？这便给我们提出了协调性和同一性的种种怪问题。我们赋予界面的能力越来越多，于是精神与机器间的界限变得模糊了。谁是界面？是与什么的界面？主与仆之间的界限在哪里？然后，我们甚至还可以希冀这项技术导致大脑的扩充。我们为何要把自己局限在进化带给我们的性状之内——为什么要满足于仅有两只手臂呢？[……]
>
> 如此说来，我们可以着手探索人的其他局限，试着通过扩充和添加功能来增强我们的生物能力。[187]

暂且不论上述所有问题是否涉及到当今已真正施行的器官移植，人们甚至不想搞清这一切是不是严肃的问题：把严肃与异想天开、空想与现实相对立是不可取的，这一点在此比在其他任何地方都更明显。真正严肃的问题是：这个空想是可能的。因为从这个像本质——人类学那样因其空想的技术——人类学性质而变得难以想象的视域出发，从这个几十年来主导着美国军工研究的科幻出发，有关人类本质的想象变异活动显然变得问题重重了，因为从中产生的只能是纯粹的可能性，而不是别的不变量。对此，任何其他"核心"都无法抵御，且这种可能性不会仅仅是这样一个"核心"，也就不再完全是人类的可能

性。

问题不再是搞清明斯基的话是否属实。正如我们无权排斥基因工程或器官移植的假想，我们也无权排斥他的假想，因为二者均为假想的可能性，何况这个假想在基因工程上已有了切实性。如果我们把符合自然规律的事物称为真实，那么基因工程便是不真实，因为它已不再是自然规律。切实性不再是真正的真实，因为世界论题已被世界论题悬置起来。如果把可能性看作对现实的参照，那么这个假想的能量已不再简单地指向可能性范畴，而是在本质上与“什么”的技术性部分相连，因而也就没有被包括在海德格尔对可能性的分析中。但在杰佛逊起草和签署的美国独立宣言的创造性中，这种能量对我们并不陌生。

> 如果说独立是被这个陈述证实或制造的，我们并不能决定——这正是全部意义之所在——发表这样一份宣言的力量和冲击力[……]。美国人民是否实际上已获得解放而且不过是从这份宣言中得到证实？还是说他们刚刚由于这份宣言的签署而获得自由？[……]若想达到预期的效果，就需要创造性结构与证实性结构之间的含混不清和不可判断性。这种含混和不可判断也是维护权力的基本手腕——有人说这是虚伪、暧昧、难以定夺或虚构，我甚至认为所有签署的意义都因此受到影响。188

“如果说独立”——但这里说的又是哪种独立呢？——“是被证实或制造的”，那么在分子生物学与技术学悖论中，我们也不能“决定发表这样一份宣言的力量和冲击力，这正是全部意义之所在”。我们不能回避这样一个事实：如果在做的时候尚能够说，那么生物技术行动不仅“创造性地”制造陈述，而且也“创造性地”制造生物体，同时这个创造性也带来一种与众不同的证实性——即证实某种可能性——如果我们可以说实验科学在要求对实验行为之描述的严谨性时也要求它自身纯粹的证实性，那么这里也指仅仅通过引入确认物来证实某种创造性。这便是生物记忆的生物综合结构，它与代表模拟或数字的事件化的事物性质相同：在此，生物事件的性质其实已被彻底打乱了。

而且是被回溯性地打乱的：证实可能性是什么呢？可能性应当位于其实现之前吗？我们需要回溯性地证实以前就有可能性吗？更广义地讲，这又成了现代科学——即技术科学，或者说成为技术的科学，成为科学的技术——中事件结构的问题。此问题贯穿着科学、哲学、人种学、政治学，也贯穿于媒体中。这是虚构的问题，它或许意味着今后要从这个问题出发来考量真理的可能性。

如果说“‘虚构’是现象学及所有探寻本质的科学所不可或缺的成分”[189]，而且由此造成了想象的至尊地位，那么作为发明（inventio）能力的、其“结果”使想象变异活动变得不可能的想象究竟是什么呢？

想象变异进入了危机，因为虚构是其负面操作者：我从想象和虚构的可能性出发来变换它，然后又回到抵触我的虚构之物。它不具真实性，而是作为恒定性、作为“各种变异一贯吻合”的本质。然而虚构与现实的划分——它以本体论土壤的稳定性为前提——在此变成科幻现实的“现实”而被悬置，其结果也是本质的缺失或缺陷；更确切地说，既是作为本质的缺陷又是作为缺陷的本质。存留于“人类”本质中的各种变异，其唯一的一贯吻合便是“技术”本质，即虚构和（存在的）缺陷。《逻辑研究》第三卷证明存在着附属性物体，与之对应的是从想象变异中获得的本质的关联，《经验与判断》将它们视为嵌入。技术性的本质附属于人类的本质吗？或者说此问题难道不悬置本质的本质吗？技术的本质看上去不正像分子生物学公理那样，为了自己而把本质范畴悬置在其切实性之中吗？这个绝对的非本质，这个否定式的“本质”并非虚构的消极性，而是一种积极的虚构性。人的本质目标所带有的意向性通过把人的本质问题之相关性悬置在其技术切实性中而得到充实——这便是充实的问题。

如果说影响签署的结构也影响虚构的技术创造性，那么由全部标记构成的schibboleth、由schibboleth划分的界限、相关差异中的起始、起源及断裂的疑难——即原本可能性的涌现——亦影响着虚拟的技术创造性。如前所述，如果说文字学不应作为人文科学的一员，（那是）因为它首先提出的真正问题是人的命名问题[190]；

如果说“意向性意识”在人类之前找到其可能性的起源只不过是“显现真正的文码”，那么确定这种文码之显现条件的问题其实是技术的问题，也是schibboleth的问题，因为技术就是特有语言。这也意味着“真正的”问题并非最深奥的问题。

从遗传到非遗传的过渡是第一在场的疑难，也是过去第一时间出离的疑难，正如继续一个从未在场的，呈现一个不继续任何过去在场的在场——即不在场的在场——的过去。这便是被动综合的问题[191]。这个疑难使人奇怪地联想到杰佛逊的签署这一虚构行为。这是“属性”外延的悖论，因为这些属性在其外延之前并不存在。

相关差异既存在于人类学断裂之前也存在于其后，但存在于断裂之后的相关差异已不同于断裂之前的相关差异。“如同”意味着人或动物间既无差异又有差异的可能的理解。爱弗拉依密特人和杰夫塔的军队听不出schibboleth的异与同：他们共用这个词（否则他们的差异就无从说起），同时又因这个词的发音而相互有别[192]，这便是他们的“如同”。他们听不出，因为他们做不到也说不出。如果他们听到了、做到了，他们本可以和平共处，即相互理解。但不再有需要听懂的东西了，因为特有语言已不复存在。人与动物之间也是如此：相关差异既是他们的同一性又是他们的差异性，但一方永远说不出另一方的相关差异。这种对双方都是只可意会不可言传的相关差异，我们可以在对动物的怜悯中感觉到，却又从来说不出，就像我们不能直呼上帝之名一样。但如果某种新的断裂果真像技术新生的schibboleth那样被预告和说出来的话，那么这里涉及的也是人的命名问题。有一种不容置疑又难以形容的过渡，正如总是有待思考或说出的东西。

当生命意味着把生物体纳入非生物体或者把非生物体纳入生物体时，当生命通过、来自或寓于逝去之物——即与死亡的某种关系——而成为空间化、时间化、差异化或延迟时，我们面临的便是生命的时间性特征问题。这种交联和分界便是技术。“分界从来不是自然形成的”，所有的分界都是技术的。所有的分界便是所有的精神和所有的特有语言。这个断裂——即技术——是精神、特有语言和分界的总和，它始终是确定人类范围的属性。人性从来都要通过某种特有语言

来表达，且来自普遍的但又总有区域性，被某一优先场所或地域的人所理解的特有语言性。人的命名问题反复出现在德里达的论著中，在“海德格尔之手”一文中则更为明显。与《论精神》相仿，文中谈的是动物、技术和问题，它们揭示了在人性（与动物性相对）和人类问题上不可忽视的联系，可以说酷似名与“物”间的联系。人的名称与它所从属的语言的名词一样问题重重。当我们说Menschheit, Humanitas, Humantit?t, mankind等词或Geschlecht, Menschengeschlecht时，我们指的是什么？我们说的是同一回事吗？[193]

在这些不同语言的想象中变换“人”的本质或缺陷时，我们的目标在哪里？什么在聚合、在抵制？世上什么东西在以此方式抵制中断？这个难以改变之物是schibboleth，它在开启世界——即精神——的同时，也留下了人类的烙印。但这条界线并不明确：如果说“石头没有世界（weltlos），[……]动物有贫乏的世界（weltarm）”[194]，那么贫乏是何意？“[……]如果说动物有贫乏的世界，那么它仍旧拥有一部分世界，因而就拥有一些精神，也就有别于没有世界的石头”。然而海德格尔认为：“动物的世界”并不是“某种程度上的人类世界”，因为只有按其存在意义存在的存在者，或者说只有生存着的、总是曾在的且在曾在的某种持续模式中生存的存在者才能被感动。感动在认识论中以当前化为前提，就是说此在能在当前化过程中被带回它作为曾在的本身。问题在于仅仅有生命之物的感官刺激与触动应该怎样从认识论上界定，再者，动物的存在一般说来是如何且在何处由某种“时间”构建的。[195]

德里达在《论精神》中评论一段类似的文字[196]时抨击道：

> 这种分析[……]仍旨在通过它假意回避的途径——比如欠缺或剥夺的意义——来重新引入人的尺度。这是人类中心论，至少它指的是被此在质疑的“我们”。这种分析不能作为分析而出现，而只能从非动物界、从“我们”的观点出发来获得一些意义。[197]

需要在此详细说明的是相关差异中的中断问题和原本的困难，这

也正是上述评论中的困难和把schibboleth中的shi发成si的爱弗拉依密特人有能力与无能力的困难：

> 动物[……]没有世界，因为它们的世界被剥夺了。而被剥夺又意味着它们的不拥有是拥有的一种形式，甚至与拥有世界有某种关系。“没有世界”中的“没有”在意义上有别，这个否定词对动物、对石头是不同的：对动物来说是剥夺，对石头来说则是纯粹的不在场。
>
> [……]动物[……]可以拥有世界。海德格尔用“贫乏”（或被剥夺）来描述能够拥有中的非拥有形式（Armut[Entbehren]als Nichthaben imHabenkonnen）。这种能力、力量或潜力也许不具亚里士多德所言的动力意义，也不是由终极目的导向的虚拟性，但我们又怎样避免这种模式的回归呢？[……]动物既拥有世界又没有世界。198

这个不在场的在场正是“第一”在场的结构。同样，爱弗拉依密特人既能又不能区分这种结构。他们在说到——说他们自己的语言，说sibboleth——时也能做到；但在发不出schibboleth的时候，他又做不到了。这已经是“如同”，但还不是海德格尔所说的原本。

> [……]世界的概念[……]无非是精神的概念。海德格尔强调精神性，这是一个缺之便不成其为世界的名词。[……]石头不能通达存在者，因为它没有体验；动物可以通达存在者，但与人不同的是，它不能通达原本的存在者。

原本的问题即相关差异的问题，也是作为技术问题的、中断前后的相关差异之间的差异问题：动物能够拥有世界但它们偏偏不这样做，它们明知自己可以在某种程度上拥有世界却又做不到，这首先是因为它们说不出来，做出来其实就是说出来。“缺乏命名能力首先不是或不仅仅是语言问题”，而是缺乏找到本质或本质缺陷的能力。这需要做和体验，需要从想象出发体验变异。与某一schibboleth相关的语言与特有语言的差异之谜或许也是动物之谜或做之谜——这里指的是手的问题，因而也是技术的问题。海德格尔的人文主义及其“政治

冒险”的暧昧态度都与这种差异有关。我们必须学会理解这种差异，且像shi和si之间那样，在“做”此动词时做出这个差异。需要做的正是对这个本体差异的暧昧态度。我们必须以当代生物——技术——人类学背景和潜在的优生学为尺度来衡量这种暧昧中不可低估的严重性，因为这是技术的问题，它与分子生物学今天以最独特也最古老的方式带给我们的问题相同。的确，断裂本身已违反了分子生物学公理，因为出现了后种系生成的记忆，即超出个体生命来传播个体经验的可能性，也是存活的可能性，而“人”只能是存活的“结果”。

> “很少的世界”或“没有世界”的说法——正如赞同它的现象学——涵括了一种价值哲学，后者不仅受本体论支配，而且也受真正的本体——逻辑可能性和本体差异的支配；它通达存在者的存在，然后对篡改做篡改，比如向世界——首先是向作为宇宙生成的（weltbildend）人类世界——敞开。这个人文主义的目的论[……]迄今仍是[……]从伦理——政治上废除诸如生物主义、种族主义、自然主义时所需付出的代价。199

通过无机物的有机化，通过出现在新石器时期且加深了“选择压力”之条件而改变的养殖，最终通过今天的有机物的非有机化和重新有机化，记忆被留存在身体之外。结果是分子生物学的公理被悬置了。所谓人与技术只不过是从原初缺陷的超悬置中产生的一些悬置物。

这种超越身体（这里说的是真正的躯体）的保存已经意味着这个真正的躯体本身——即某种形式的“自我格”——可能会消失。这种技术保存全方位地影响了海德格尔的已经在此问题。但由于存在性分析从未被看作“后种系生成”的问题，它必然从人类中心论的角度来探讨已经在此。然而在哲学生物主义的直接威胁下，也许别无它策。我们要从生物主义中拯救人的哪些东西？抵制什么？换言之，我们在想象变异中寻求什么呢？无论如何，我们应当珍惜人的哪些品质？新生事物是柏格森给不确实之物的名称，我们寻求它也珍惜它。然而在珍惜这个“我们是我们自身的存在者”的同时，我们又试图排除它。从其难以分辨的起源开始，技术就一直在非凡地加快新生事物的产生速度。

在我们珍惜的这个新生事物中，什么又使我们担忧呢？我们担忧的是人的消亡和随之而来的新生事物的消亡。

此类新生事物——这种不能再简单地用基因漂移来解释生物体分化的加速生产——究竟是与人同时形成的还是始于人之前？搞清这个问题并不重要，因为我们看到，它已不再纯粹是人的问题了，而是在遗传和后生成从某种存在的缺陷或本质的缺陷出发构成的条件中所获得的经验以及这些经验的传播。令人生畏的优生学是消除缺陷，即消除终结的可能性——实际上是不可能的可能性：如果说新生事物来自某种先天不足，那么尽善尽美将意味着新生事物之所有可能性的枯竭。

对缺陷的体验和缺陷的特性在人类之前——不仅在猴子的社会中，而且可能在很早的动物性中——就存在，这丝毫不改变问题出在那里的事实。那里指的是在缺陷和当今的技术中，人的问题只是对这一事实的狭隘观念而已。无论如何，人的出现与突现于当时的分化过程中的后种系生成的支配权在时间上巧合。“人”充其量是这个支配权，其终结（我们在此特意保留该词模棱两可的含义）正是此支配权的延伸。特有语言的差异及其对schibboleth的从属则完全属于刻印在身体中及别处的技术记忆范畴。

在此，政治的紧迫性不正是揭露人寿保险的真相——正如相关差异已经提出的问题——同时也提出探讨生命与存活问题的必要性吗？我们必须驳斥这种目的论（同时又必须事先道出其确定的必然性），因为生命的技术化势在必行。当问题、动物和技术——也指死亡——都混杂在生命的技术化中，也就是说，当对《存在与时间》一书、“此书的研究领域、其论述的展开及概念的设置”构成解构之威胁的有关动物性和生命的问题缠杂在一起时，便又回到了原本的问题：

> 但即便是以超前的形式，此在对死亡有真正的体验吗？上述问句的意义是什么？走向死亡的存在又是什么？对于本质上从未被定义为生者的此在来说，死亡意味着什么呢？我们在此并不是要把生与死对立起来，而是在作出与死亡的关系或对死亡的体验

> 与生者的生命无关之论断时反问自己：我们能赋予死亡什么样的语义学内涵呢？[200]

可怕的是：人类存在着，但又不存在，并不比语言更多地存在。存在着各种各样的人，所有语言也从来都是各式各样的语言——然而又是全部的schibboleth，且这个词的所有发音方式到头来总能成为真正的schibboleth，即标志着某人的地理、文化来源的发音方式。况且也别无选择，因为如果没有（被共用、被共用来抵制其他schibboleth的）真正的schibboleth，也就没有这个坚持不懈、顽强不屈、不存在却又包罗万象的“schibboleth”。

Schibboleth就是技术，特有语言则是补余性，因为它变成了“谁”的（重新）构成性动力。特有语言是“什么”的个例。那么“谁”的哪种构成性有待考虑也必须考虑呢？

16.“认识”科学

随着“认识”科学的产生，技术在西方思想史上首次成为启发性载体，一种新型的解释范例从机器的认识概念中找到了统一性：

> 这里谈的不是科幻，而是名副其实的科学，它建立在一种既深刻又大胆的理论概念之上，那便是：我们自己说到底就是计算机。[201]

于是“谁”与“什么”之间的差异便不复存在，因为阐明“谁”就是将他理解为“什么”。一个特殊的“什么”引导“谁”去理解他自己。研究这种认识需要汇聚心理学、语言学、语言心理学、人类学、劳动经济学、神经科学、逻辑学、哲学和人工智能的机器人学。这些学科均受到“计算机模型能力”的影响，即“在研究中将自然物与人造物一视同仁”[202]。认识科学初期的“正统”模式认为，推理只不过是计算，即“执行一组选自某既定范围的基本运算”。正是从图灵测试[203]和万能机器的概念出发，被称为认识的现象首先指技术的功能和动物或人的行为。结果是抽象机器的概念（它产生于数学领域，又被输出到技术领

域重新使用）构成了有助于我们理解一般认识现象的既独特又丰富的启发性载体。通过同时延伸信息与抽象机器的概念，汇聚这些科学的计划试图缔造一种有关不同层次认识的遗传学从而搞清下列过程：物理化学层次如何引发生物化学层次，生物化学层次如何表现神经生理功能，神经生理又如何造就神经心理，最后，神经心理又如何产生语言层次和社会层次。这样一来，认识科学的观点便被用来解释目前通行的所有进化理论，而且这种新生的动力终将成为普遍的进化理论。奇怪的是，尽管其聚合模式以技术为属性，认识科学却没有把技术事件作为记忆的外延，作为生命以生命之外的其他方式的延续——即知识的后种系生成之本质特性——而归入其模型中。

在使之成为可能的工业领域中，认识科学最终研究的是知识而不是一般的认识。如果说绝不可能把汇总各类认识科学的认识概念从人类学或动物学角度先验地阐明，那么从真正的技术科学角度上看，其终极目标仍是要以机械的方式把人类认识模型化。因此，认识科学无法既共时性地（指不同层次的、潜认识的、认识的、象征的和社会的嵌入）又历时性地（指生物进化和生物体对非生物体的违反进化规律的制造）回避一般认识现象中人类知识之特性的问题。即便认识科学通过调整抽象机器的数学概念而把技术的人为性放在其启发性方法的中心，它们似乎仍不能从理论上解释生命历史中的技术事实。如此说来，与工具同时出现的大脑皮层化过程开启了生物体与环境的新型关系，其媒介是人为的层面，也是人类生存者不可或缺的人为记忆。认识科学并未理解此过程的特性，它们力图消除动物、人、技术之间形而上学的传统对立，这反而削弱了它们自身，同时也抹杀了由此而来的动力特性，即此过程的时间性。

这种做法忽视了下列事实：首先，人类知识的本质是技术；其次，没有记忆的人工记录表面就没有知识的可能性；第三，作为有机化的无机质料，这些载体的具体特征构成了人类认识行为的实在性。认识模式先验地提出，用机器像生产思维代具那样模仿思维是可能的，但它忘记了代具在思维中的原初角色：被忽视的是“谁”与“什么”的偶合，它比“谁”和“什么”本身更古老。

对于认识科学来说，技术在人类认识中无足轻重。把抽象的万能机器之概念纳入技术背景的图灵亦持这种观点。他似乎道出了这样两层意思：

第一，从理论上讲，可以先天地体现在任何载体上的万能模式之功能并不取决于该载体的量化性能，尤其与该载体的处理速度无关：

> 巴比奇[204]机器不是电动的，所有的数字电脑从某种意义上讲也都与之相仿，由此可见，电的使用不可能有什么理论意义。[205]

第二，为了评价某先天模式的后天性能，我们又必须重视电的使用。“当然，一般说来哪里需要快速处理信号哪里就会有电”。但快速没有任何理论效应，且速度只是一个“无关紧要的因素”。“只要数字电脑的运行速度足够快，它便可以模仿任何处于含蓄状态的机器行为”[206]。“足够快”是何意？尚无人问此问题，然而它正是全部问题之所在。于是，载体是否有中立性的问题即便不是从实践上也是从理论上被提出了[207]。

知识最基本的技术性问题，尤其是作为一切认识活动之前提的记忆问题，都被图灵束之高阁。图灵提出了技术记忆——比如书、纸或计算机中央记忆体——理论上的中立性，并将其置于认识模式中。为了描述数字电脑的运作功能，图灵把它们比作“人性化计算器”。人性化计算器“是用来执行写在手册上的[……]固定规则的仪器，（而且）它备有取之不尽的计算纸”[208]。然而，电脑的记忆体是信息存储器，它相当于人性化计算器上用的纸——用来作计算或印刷其规则手册的纸。

图灵认为纸和手册只不过是人性化计算器的辅助工具，人性化计算器完全可以不需要它们：

> 人性化计算器用头脑作计算，（而手册只不过是）一个方便的虚构。其实真正的人性化计算器知道自己该做什么。

记忆不是原初就需要辅助。我们自然可以理解，辅助并非作为辅

助来考量，而且载体在此背景中并不重要，因为需要阐明的是形式的、抽象的模型可以有不同的表现方式，且原则上又不受载体的影响：具体载体相对于普遍的、抽象的模型来说是无关紧要的。然而这又意味着机器纸带所构成的记忆在理论模型中是无穷尽的：形式模型考虑不到的正是滞留有限性，因为这种数学模型无法看到摆脱了质料和形式构成事物论之传统模式的动力。另外，“真正的人性化计算器”在计算中并不是可以不需要记录载体的。

于是，输出到认识科学领域的抽象机器的概念看起来有些自相矛盾：既然抽象机器的性质推翻了传统的知识理论所共有的质料和形式构成事物论的划分（因为批判精神与物质的对立只能是批判形式与物质的对立），那么它自己就不能再声称这种划分是有效的：机器本质上是“具体的”，也就是说物质上是明确规定的，其载体之性能也是有用的。然而，正因哲学已从传统上排除了人类认识载体的特性（虽然一贯模棱两可，当然还是有例外，莱布尼斯便是最好的例证），所以一般来说，它也把技术从总是建立在形式与物质之对立基础上的知识理论中剔除出去了。

由于未把电脑这一具体的数字机器看作知识记忆的特例（因为知识记忆本质上是后种系生成的，且总是寓于与“谁”的活着的、正在死去的、记忆相偶合的“什么”的代具性中），认识科学把局部当成了整体。整体是有机物与无机物的偶合，从中产生了后种系生成的记忆之复合体；而局部要么是有机物，要么是无机物。抬高其中一方而使之与另一方脱节的做法便是陷入了“谁”或“什么”的形而上学中，二者性质相同。把局部当作整体也是忘记了有限性，因为欲成为万能的模式，机器的记忆必须是无限的。

如今，万能模式尤其受到多因子系统理论的反对。这个理论发现，图灵试验因来自个体的局限而对知识的理解有欠全面[209]：知识应当从集体的角度出发且作为社会事件来理解。受到动物生态学研究的启发，多因子系统模式证明动物群体的组构已经需要无机的记忆载体。霍夫斯塔特从来自神经的自主网络模式即自我调节理论的模式出发，在他对作为发生现象的认识的研究中，对蚁穴的例子作了细致入

微的分析。霍夫斯塔特的主体思想取自《昆虫社会》：

> “群体交流可被定义为在群组间传递某种不能由个体传给个体的信息”。有些信息、知识或想法很可能存在于集体活动的层次，而绝对不会存在于最低的层次。任何信息都无法在这个最低层次上存在。此观点推翻了那种认为思维完全等同于控制论类型的“符号操纵”的理论。[210]

“最低层次”指的是潜认识过程的层次。由于潜认识过程产生更高层次的发生现象，所以应把它们作为研究的重点。与正统的认识论观点相反，大脑的“中心程序”似乎并不比蚁群的多：

> 蚂蚁的行动并不是把某种“蚁穴水平上的程序”“翻译成机器语言”。唯一重要的是统计：通过统计，信息在一个远高于蚂蚁层次的层次上流通。这也适用于大脑中的神经冲动。

动物社会的确造就了某些群体行为。不能把这些行为简化为编码在遗传程序中的个体行为的总和，因为本质的东西应当发生在整体层次上，况且也不存在群体行为的遗传程序，遗传学似乎已不再是本质内容了。霍夫斯塔特认为，昆虫的集体行为或记忆与其说是程序学现象，不如说是统计学现象，且智力似乎是一种类似的发生现象：

> 出现在这个认识高层次上的行为既不能被编程也不能被预见。这便是我称为“智力统计发生”的现象的本质。

我们可以把蚁穴的例子说成是“知识共享”吗？如果可以，那么蚁穴又是以什么“工具”来实现这一“共享”的呢？多米尼克·弗莱斯诺和让——皮埃尔·拉绍用数十只蚂蚁组成的蚁群所做的实验[211]颇具启发性。蚁穴由不同的个体阶层组成，这些阶层决定于“所执行任务”的行为，比如繁殖、照看幼虫、觅食及“非活化”阶层[……]。每一阶层的个体所占的比例是恒定的。如果我们做一个“社会摘除”[212]，即从蚁穴的某一阶层中除去一部分个体，我们会看到，平衡将重新建立，比如一些“猎手”会变成“保育员”。然而解释此现象的假设是：每个因子均释放出被称为外激素的化学信息，而环境会对这些因子的特异性起强

化或抑制作用。从多因子系统模型发展而来的蚁穴信息模组化也证实了这一假设。我们格外重视这种纹迹的释放，因为信息模型把这些因子作为“重新活化”的因子即对自身行为不具记忆的因子来处理。多因子系统实际上有两种模型：第一种假设这些因子是“有认识力的”，它们对自己的行为以及过去的行为经验有明显的再现；第二种假设这些因子“重新活化”，这里既没有再现也没有记忆，而是受刺激/反应模式的控制。第二种模型适用于蚁穴成员的模组化。然而，如果这些因子没有对原先行为的记忆，而且它们的特性又由其他因子的行为来决定，那么对集体行为的记忆就必然至少是暂时地铭记在某处。外激素便是印在作为载体也作为该群体版图的领土——即蚁穴以及捕食个体在周围标出的路线——上的化学纹迹。这里确实存在着已经外延的记忆层次：已经存在着无机载体和来自领土的有机化，即蚁穴。

我们可以称之为后种系生成吗？当然不行。因为这不是个体或集体经验的传播问题[213]，所以也就没有技术趋势所导致的无机物的有机化，而只有动物群体与其环境之间的结构偶合。

在力图模仿执行更复杂任务的行为（机器人领域）的认识多因子系统中，使“知识共享”成为可能的部件被称为黑板[214]，它能把数种因子的知识记录在所有因子共享却又不属于任一因子的载体上，这已是后种系生成之载体的模组化了。

对“重新活化的因子”和“有认识力的因子”的划分与勒鲁瓦——古兰对不同类型记忆的划分从根本上并不矛盾。在勒鲁瓦——古兰的记忆类型中，所有“高”层次的记忆都能调动比它层次低的记忆；同样，“重新活化”的层次亦可促生“有认识力”的层次。如此说来，我们必须把握住程序的概念，尽管它受到了发生模式的质疑。我们不是不需要程序，而是要以其他方式构想程序，将它看作不确实性因素。

认识论者无法考量程序、器官和记忆。为捍卫其“精神模式性”假说和重建伽尔的理论，福多尔对乔姆斯基的观点做了评论，其词不达意和概念混乱可谓登峰造极：

> 笛卡儿天赋思想理论的复苏是大家有目共睹的。特别是在乔

> 姆斯基的倡导下，在心理或“器官”领域中，它被明确地誉为最早的（内在的、遗传的）精神结构化理论。[……]乔姆斯基喜欢把心脏、手臂、腿、翅膀等与精神结构相提并论。

遗憾的是，勒鲁瓦——古兰在动物学之外定义器官分类的切实条件以及这些条件引起的概念中断时所做的严谨的类比在此被忽略了。福多尔引用了乔姆斯基的话：

> 把语言能力、数字运算能力等看作类似于心脏、视觉系统或协调及运动预测系统的“精神器官”是有益的。在我们看来，实体器官、运动与感觉系统和认识能力之间似乎并没有明确的界限。

这里的“精神器官”完全忽视了无机物有机化的必要性以及与此相关的作为记忆外延的滞留有限性。这在福多尔的评论中显而易见：

> “毋庸置疑，人体无须学习如何拥有双臂或如何长到发育期。[……]当我们转向精神及其产物时，情形与我们身体的例子并无本质的不同”。[……]如果我们假设有天赋能力，那么记忆一定是个合理的候选者。然而，从这种观念的新笛卡儿主义意义上讲，记忆并不是一种能力。拥有记忆并非拥有某种信仰，且即便记忆是一种天赋能力，它也不是人类与生俱来的某种命题认识的后果。简而言之，我们绝对无意把记忆的结构与整个命题的演绎结构相提并论，倒不如说记忆是类似于手、肝脏或心脏的某种机制。至少从实体上看，记忆确实像某种精神器官；但即便是从实体上看，它也与语言能力无关。[215]

福多尔正是通过对“器官”之涵义的这种“区分”来建立他的精神模式性理论：似乎存在着像语言能力那样的命题天赋以及由类似配有“周边设备”的电脑的结构模式组成的精神结构。明斯基通过更改远距离现身和虚拟现实的词义而使这种对“精神”的理解合法化，但他忘记了勒鲁瓦——古兰如何在1965年就预见到这种作为外延过程之继续的进化的可能性。

让——皮埃尔·尚热提出了文化烙印和选择稳定性的概念。在描述

神经元的人类学起源时，他并未忽视文字的重要性，他似乎把神经生理学纳入了经验的“后种系生成的”传播问题：

> 随着文字的发展，脑外记忆把图像和概念固定在比神经元和神经突触更加稳定的材料上。这种脑外记忆巩固和完善了已包含大量事件与“文化物体”及象征符号的、每一代人都要重新学习的、没有被刻印在基因里却得以延续的全部习惯与传统。精神图像或概念由此获得的寿命远高于在某一天、在几秒钟之内制造了它们的大脑。这种文化记忆是如何实现的呢？回答这个问题[……]需要触及一个让人着迷却对神经科学、社会人类学和人种学的交汇点极少问津的领域。[216]

概念的“寿命远高于大脑的寿命”是指概念可在其“发明者”及发明者的（后生成的）神经记忆之外保存、传播、转化和延续，且不依赖通过生殖细胞留传给种系的遗传记忆。一种新型的记忆应当同人的肌体一道出现在生命的历史中：问题是要知晓“概念”或“精神图像”在何处且如何保存、复制与分化。这自然意味着探讨神经科学、人类学和人种学之间的关联，但它首先意味着了解技术事件在生命历史中的影响。于是我们不禁要问：真是大脑“在某一天[……]制造了”概念和精神图像吗？换言之，这是纯粹的“神经元”的问题吗？或者说难道神经元不是记忆载体的个例吗？在“神经元的人”的神经元中，这种载体只能以总是既有机又无机的记忆原初复合体形式运作[217]。生产者与产品之间的关系是什么？与其说是行动，不如说是互动。这是一个复杂而矛盾的过程：与表象相反，生产者不一定在产品之前。我们正是在这个意义上提出“如何实现这种文化记忆”的问题。对文字的认识从某种意义上也适用于最古老的工具，所以，与其问询文字出现的意义，不如探讨作为脑外记忆之发展的工具出现的意义。

今天由有限性综合的新形式——准确地说，它们是由吸引着认识科学，其发展又受益于认识科学的代具制造出来的——构成的脑外记忆的问题其实是发明的问题[218]。

如果这意味着不仅把知识理解为共享，而且也将其理解为生成、

演变以及在积累过程中产生新事物的效应，那么知识的社会生成就应当是其技术生成。这就产生了行为中的知识，它不仅被调动、作为预制数据被应用，而且也是其自身转化过程。仅仅集合规则但无法生成新规则的“知识”不能算知识，其结果[……]并不是完全切实的整体，因为整体只能在它的未来中构成；其目的本身是没有生命的普遍概念，正如趋势只是尚缺乏切实的实在性的冲动，赤裸的结果是趋势留在身后的残骸。219

> 只是外在地知道（可背诵）欧几里得定律却不会证明它们，也就是不懂得这些定律，无法内在地以对比方式表达它们的人，我们不会将他看作几何学家。同样，我们也不满足于直角三角形三边之关系这种通过测量大量的直角三角形而获得的、众所周知的知识。220

因为这个可证明的知识是矛盾的，所以存在着概念的效应。知识是一种效应，而效应是通过器具、劳动工具和技术来实现的；“真理并不像不留下工具痕迹的产品”，真理保存了对“概念效应”的记忆和对由此产生的工具的记忆。黑格尔当然没有把工具看作技术，而是将它归属于重新审视命题性质的逻辑科学。把知识的本质纳入器具和偶然性中也许意味着对这个引起重重矛盾与思辨的概念的另一种解释。

本质上从个体角度定义知识显然会忽视知识是由技术载体构成的，因为这种定义方法无须考虑知识是在个体之间、一代代人之间传播的，也无须考虑对于连接已经在此的“知者”而言，知识从来是已具有外延性的记忆。相反，质疑知识的社会生成就是在定义所有的认识之前质疑受认识调动的记忆之性质。

这种做法更具合法性，因为它符合认识论的要求，比如应在动物、人、机器的划分之前理解认识，这是我们在动物的社会行为模式化部分看到的。

认识的本质是把无机物有机化或把有机物重新有机化（对选择压力的干预），问题在于无机器官——即滞留有限性——的有机化。如此说来，认识科学的根本问题是有限性。若埃勒·普鲁斯特在一篇文章

中无邂可击地解释了为什么有限性是问题之所在，也说明了此问题为何没有被认识科学正确地理解（即作为滞留来理解）：这意味着通过揭示康德理论与纽厄尔理论之间的相似性来用哲学语言分析人工智能所引发的问题。为了驳斥丹内特的观点，若埃勒·普鲁斯特重申："经验生成中不可见的所有纯粹的先验概念范畴"都与心理无关。她指出，纽厄尔的信息模式化以承认"心理"因素与"形式上的"认识成分相对立的合理性为前提。心理因素与认识成分的对立是从福莱尔提出的"判断内容"与"判断行为的合法性"之对立中派生出来的，[……]目的是把康德思想中知识的事实生成与先验生成之对立绝对化[221]，即把（康德所言的）历史知识与理性知识（这里指的正是胡塞尔提出的共同体化问题，同时也是滞留有限性问题，然而这段分析恰恰忽视了后一点）之间的对立绝对化。纽厄尔和康德都提出了普遍概念的观点，而且纽厄尔认为人工智能的技术极限是次要问题，因为它们是事实的极限。但这些极限恰恰表现了构成认识过程之特征的有限性。

我们看到图灵的关于载体的无关紧要的观点是如何被合法化的。然而我们在此应怎样理解有限性呢？与纽厄尔相同，若埃勒·普鲁斯特没有看到这里说的是康德理论中的时间、内在意义和作为主体无法修复的裂痕的先验想象之问题。这个问题本身又引发了属于终结范畴的重复、习惯、自动性和机器的问题。

既受到马图拉纳有关说话行为的理论的影响，又受到海德格尔的启发，特里·维诺格拉德和费尔南多·弗洛雷斯[222]似乎反过来把知识看作是对工具构成的有限性的共享。在这种有限性中，"谁"与"什么"本应有根本的关连性。我们本可以期待这种有限性既被理解为由走向终结的存在构成的时间性出离，又被理解为始终是技术性的对已经在此的通达，然而事实并非如此。已经在此甚至没有被作为问题提出来。

维诺格拉德和弗洛雷斯在解读《存在与时间》时混淆了烦忙和计划。于是这种解释方式不仅误入歧途，而且在很大程度上与海德格尔的本意背道而驰，结果最终成了对海德格尔的非批判性阅读：若要对海德格尔的烦忙与计划之对立提出质疑并批判性地接受这种对立在《存在与时间》中的内在必然性，就必须从已经在此的代具性出发来

理解有限性。

显而易见的是，烦忙和计划被混为一谈了：

> 我们与别人、与我们周围世界的互动把我们抛在计划中[……]。
>
> 作为观察者，我们可以[……]谈论斧头并琢磨它的属性；但对于被抛在使用斧头这一计划中的人来说，斧头并不作为单独的物体而存在。[223]

混淆烦忙与计划的原因是：语言的本质被看成了行为的环境。

> 不能把语言理解为信息传播。
>
> 语言是人类社会行为的一种形式，它朝着马图拉纳所说的“相互导向”发展。这种导向并不是建立在语言与世界的联系之上，而是作为交感领域，即作为交织着各种行为的模式而存在。[224]

维诺格拉德和弗洛雷斯大胆地综合了海德格尔、马图拉纳、瑟尔和哈贝马斯的观点，并称之为“投入（engagement）”：

> 从描述语言到行为语言的过渡是言语行为理论的基石。此理论关注的是语言行为，而不是其表意功能。
>
> [……]言语行为造成一种投入。当我们把这种投入看作语言的基石时，我们便将它置于某种社会结构而不是个体的精神活动之中了。

如此说来，所有言语都是投入，比如投入到讲话人或听讲人的行动中。然而理性主义把语言作为不能体现这一语言本质的表意系统来分析，对这种做法的指责是有道理的。在世存在中的讲话受制于这个由计划构成的在世存在的结构，讲话是世界与“讲话人”之间的“结构偶合”，正是在这一点上，马图拉纳的观点被引用。可计划与烦忙混为

一谈了。瑟尔汇总的非词组类型其实是投入的类型。

这种混淆抹杀了作为终极结构的走向死亡的存在的本质意义，所以工具衰退所构成的器具性中的意义性中断被曲解了：

> 理性主义从传统上重视分析性理解以及与世界——包括与工具——互动过程中的推理所扮演的角色。海德格尔和马图拉纳都独具匠心地指出了“手下”之物（结构性偶合）的重要性，也指出了在达不到这一偶合时，物体及其属性得以存在的途径。[……]
>
> 海德格尔认为，当“事物”的不在场把“事物”显示为“忧虑”的对象时，它们似乎不能被支配。[225]

我们在此期望的是原初时间性问题被提出来。正相反，中断只通达对作为手下之物的现成在手的存在者的理解。海德格尔把再现看作只发生在我们投入活动中断之时的派生现象[226]。

于是数字技术被纳入很大程度上与计划混为一谈的用具作用性范畴，与此同时，“原初”时间性即有限性的问题消失了。令人费解的是“什么”的创造性，即构成“谁”的已经在此的不可支配性。“什么”的创造性体现在语言中，但又仅限于语言：

> 电脑归根结底是人类活动的工具，它们作为语言行为工具的能力派生于它们把构成语言基本要素的形式元素组合在一起的能力。但电脑没有能力作投入，也不能进入到语言中。

什么是“作投入”和“进入到语言中”？“作投入”的是语言还是“使用”语言的讲话人？维诺格拉德和弗洛雷斯明白，讲话人并不是在使用语言，因为从某种意义上说，讲话人就是语言，是与他的世界结构性偶合的一种模式。但从某种意义上讲，他不也正是这个世界吗？或者说这不正意味着在区分讲话人与语言、语言与世界——也是在区分“谁”与“什么”——之前思考吗？倘若如此，这也将意味着把自己置身于语言与文字、电脑与语言的区分之前，因为电脑是特殊的文字机器模式。思考“谁”与“什么”之间另一种关系的必要性在此虽有触及，

但未能深入探讨，尤其没能达到理解数字机器本质的愿望：

> 软件虽然可能是专家之间十分复杂的交流手段，但它毕竟不是专家。[227]

由于这种论断毫无实际意义，对我们来说它只是说明了真正的问题尚未被提出，维诺格拉德和弗洛雷斯终究还是没能摆脱图灵和图灵之后的“正统认识论者”以及先于他们又远在柏拉图之后的海德格尔都持有的偏见，那就是：在信息机器的运作中必然有投入。但这是编程人的投入，而不是程序的投入。如果我写个东西寄给你们，你们自然不会把纸看作语言行为的体现。纸是可使您与我互动的载体。[228]

这便是纸的永恒的庸常性，也是在从《斐德罗斯篇》起总是把记载记忆看作记忆缺失、忘记了本质和“不留痕迹的沉思会逐渐消逝”的这些思维中对纸的永恒的遗忘。尽管如此，胡塞尔最终还是提出了滞留有限性的问题，这是一个了不起的贡献。

我们对“光速时间”和事件化的所有分析表明创造性比比皆是，而且在综合了滞留有限性的所有代具中——在任何微不足道的载体上，纸当然不是其中之最——都存在着行动和投入。语言是“什么”的十分特殊的个例，其创造性动力是“什么”的一般创造性的特殊化。把语言说成是“什么”的特例显然会招来非议，因为“语言不是简单的反射，而是构成性的中介”，然而这正是一般的“什么”之真相。作为自身之外的存在的时间出离结构，语言已属于“谁”与“什么”的偶合；更深入地讲，在语言的这种或那种规范之前，这个“什么”就已是所有时间性——比如通达已经在此，也是通达未来——的构成物。语言固然是已经在此的优先传播体，但依笔者之见，它仍然只是众多传播体中的一员而已。语言绝不可能削减其他传播体的多样性、独特性和特有性，同样也不能削减其自身的特性，即它的特有语言性。更重要的是，只有作为总被归入滞留有限性时代的“什么”或从“什么”出发才能通达已经在此。这在维诺格拉德和弗洛雷斯的分析中丝毫没有被触及，尽管他们在揭示“谁”与“什么”的关联上有着虽不突出却仍值得褒扬的贡献。他们这样写道：“海德格尔所言的我们的‘计划’使我们忘记了理解

的社会涵义和计划所引起的投入。”然而由于他们忘记了计划与繁忙的差别，也由于这个差别因开启了本体差异和存在的不同时期而忽略了海德格尔理论中作为遗忘因素的原初代具性，维诺格拉德和弗洛雷斯忘记了爱比米修斯原则，即构成与“什么”的关系的遗忘。爱比米修斯原则重复它所承载的普罗米修斯原则，并由此构成那个在对经验的一遍遍重新记忆中沉思其“过失”和遗忘的“谁”。

从图灵到维诺格拉德，无论是正统还是非正统，认识模式无法想到的是“谁”与“什么”在其助产过程中形成的原初复合体、作为时间性的思维以及把滞留有限性纳入服从于技术趋势之外延原则的时间。这个演变不是遗传的，而是后生成的，也就是说创造性的：没有一种单一的解释原理能够彻底阐明生成问题，于是它便带有占卜性的预言色彩，因为对于欲在无思和思维对象中摒弃其复杂性和公共关联性的思维，难道还有别的解释吗？只有不确定原则，而且有限性的未来是不确实的。“谁”与“什么”的复合体不断变换时间化条件，如果西蒙栋所说的机器个体化的继续是把“谁”的器具能力交给“什么”来代管，那么只有在“谁”与“什么”的关系发生转化时，这个代管才可行。试想有生命的、会死去的因而也是超前的机器代具被制造出来，这在今天至少是一种可能性，对于“先于”或“制造”它们，并在其“组合环境”中继续存在的、“谁”的后生成的已经在此来说，这些机器代具将是超前的。

维诺格拉德和弗洛雷斯的批评并不是贬低马图拉纳的研究，也不能证明把这种思维方式与解释学[229]相提并论是徒劳的。事实恰恰相反。结构偶合的概念——尤其是弗朗西斯科·瓦雷拉所拓展的结构偶合概念——有种种理由引起我们的兴趣，首先是此概念给燧石岩层与大脑皮层提出的助产术问题，更广义地讲，给被普遍视为助产术的“谁”与“什么”之关系问题提供了要素。然而，瓦雷拉也像别人一贯做的那样，把质料、纸及其他诸多材料都忘之于脑后：

> 一台机器的决定因素是各种关系。机器的组成与其质料性——即决定机器物理实体的各个成分之属性——无关。机器的组成涉及到材料，但材料本身并不进入机器中。由此看来，图灵机器便是某种组织结构，但其设计方式和整体实现过程（电、机械

等）

之间似乎又有一道不可逾越的鸿沟。[230]

的确有“不可逾越的鸿沟”，因为图灵机器并不存在，因为不存在拥有无限记忆的机器。这样的机器当然与质料性无关，但这样的话，它与现实，或者说与切实性也毫无关系了。至于质料在机器的切实动力中的作用，西蒙栋已告诫我们：它完全不是无关紧要的，尤其在具体化过程中。然而我们看到，生物研究卓有成效，且上面的论述旨在说明它生机器与自生机器（即有生命的存在者）的差异，前者不具备自身转化原则，而后者是封闭的、自主的运作系统。自生机器自己制造自己，因而不必听从外来指挥，也无法被编程。用编程的眼光看这台机器，这种做法则是从外部观察时产生的（必要的）幻想。把两类机器区别开来是非常合理的，然而，这些有关机器和质料的论断固然迎合了雅各布把活细胞比作化工厂的说法，却贬低了瓦雷拉对认识的研究。

“谁”与“什么”的复合性是通过作为载体的这个“什么”而从根本上质料化的。这是无机物的也是有机化的质料性，也就是说被技术趋势所渗透。忽略这个“谁”与“什么”的复合性，在我们知道的所有“认识”科学中已司空见惯，唯一的例外是尚处于萌芽阶段的多因子系统理论[231]。我们将会在本书最后一章看到，此理论也混淆了意向性的涵义，更有甚者，它没能考虑到时间物体构成于其中的意向性之纵向性。

17.相关差异同一性的问题：谁编程什么？

虽然海德格尔在其晚期著作中把考察技术——这一词的涵义完全不同于“海德格尔派”和“海德格尔反对派”在“技术问题”上喋喋不休的陈词滥调——的任务交给了思维，但他似乎从未想到技术有可能带来差异或“拯救”。他总是重申他的基本论点：“技术的本质不在于技术。”

《传统语言与技术语言》使技术、知识和现代技术的关系综合发展，也构成了语言信息处理这一主题。

如果说现代技术已成为可能，那是因为技术从古希腊语刚刚诞生时起就与知识同义。[……]

> 技术的概念不是做而是知识。[……]然而，由于在技术中知识原则主导一切，一旦出现并发展了与其相对应的科学，技术自身便提供以特殊形式建立其知识的可能性和要求，这便是一个事件。在人类历史的长河中，在西欧历史中，在所谓现代的初期，应该说作为现代的初期，这种事件只能发生一次。[232]
>
> 如果说光速时间的技术信息这一范例可能像控制论那样成为当代技术的知识，那是因为技术原本就是知识，这便使现代自然科学同技术结合起来，成为独一无二的事件。
>
> 结果产生了对认识的科学与技术的双重定义[233]，其中，一切事物都不再是一目了然的现象了。当有认识潜力的技术与科学相结合，并因此与科学一道具有实际的认识能力时，掌控与主宰的计划便得以实现，自然界就被迫在可计算的客观性（康德语）中呈现。
>
> 然而，这种具有挑衅性的强迫（herausforderndes Stellen）同时也构成了现代技术的根基，它强迫自然界提供能源。

这里我们又回到《技术的问题》之主题，即作为能源储备的自然理性化的主题。然而这种说法又经不起推敲。如今固然有作为现代技术基本特征的储存，但滞留有限性的理性化比能源储备和对“自然”所施的暴力更野蛮、更具打击性和吞并性。首先——或者说原初——要有滞留，才会有储存（海德格尔显然没有忽视这一点，且将它说成是Bestand，但并未视其为滞留有限性）。囤积草秸或木柴这个始于新石器时期的储存行为只不过是记忆、蓄积和超前的特例，它引发了真正的记忆、计数技术以及从中产生了数字运算、土地丈量及最终的几何理性的电报术、精确性和一整套度量过程：如果说技术与认识相关

联，而且二者能与科学相结合，那是因为认识的本质及更深层意义的知识均为滞留有限性，即电报术。我们在此不能简单地把计算与不确定性对立起来，况且“知识”就是对这种有限性的知识。

在强调当代技术的信息特征时，海德格尔谈的正是这种电报术。“发生”在人身上最严重的事（再没有别的事会“发生”了）是语言的技术化[234]。如果语言能够变为信息，它先前一定已拥有这种可能性。如此说来，用电报发送语言陈述是可能的，也就是说可以把话语的多义性转换为符号的单义性，后者能“保险与快捷”地传播[235]。“语言的模式决定于技术”。真正的话语使人听到多种声音，而当单义、精确、可快速传播的信息语言把多种声音扭曲成单一化的声音时，便是在破坏语言。“所以诗歌原则上不能被编程”。用莫尔斯电码写出的任何内容都是对一般文字，尤其是对拼写这种精确的文字的破坏。所有这些针对信息的论述也适用于作为知识之器具中介的文字。这就提出了信息与知识的关系，知识的信息储存（即滞留有限性的储备）这些当代的实质问题。尽管海德格尔说过速度问题值得在《存在与时间》中作特别研究，但他仍未重视此问题的性质。在对“传统语言”的定义上，他的这一弱点便暴露无遗：

> 这里说的“自然”语言，即未技术化的日常语言，是我们在会议标题中所说的传统语言（uberlieferte Sprache）。传统不是单纯的约定，而是保留起始物，为已经开始说的语言保留新的可能性。[236]

什么是“未技术化”的日常语言？这显然是对语言的粗陋之见，常常出现在被海德格尔鄙视的对传统的分析中。传统和语言只能在已经在此、实际性及技术性的视域中开启。当代技术与其说是“说”和“恰当”的反义，不如说是已经在此的或来自其滞留精确性的、不自然且暧昧的新形式。毫无疑问，土壤和血缘的种族传统不见了。在这一点上，我们赞同海德格尔的观点。我们并不否认由此产生的痛苦，也深知传统消失所带来的巨大困境，但我们仍需自问：“有必要为此惋惜吗？”

当代技术的特征正是记忆的人为保存，这种保存也是记忆的制造及运作规则的更新方式，从中产生的是规律，而不仅仅是规则：这种记忆的有限性也是它绝对的无规则性，其构成性规则作为补余并以中断的形式从某种缺陷、特有性和本质上的不规则即本质的例外中产生出来。

综合从来是这些规则的创造性（语法的本质是创造性，所以构成规则的是不可确定的例外，同时规则又确定例外），一旦成为记忆的工业开发，它便消除了具有种族——领土特征的特有语言的差别。结果是彻底改变了时间的效应，首先是各类思维程序的效应，因为思维从根本上具有特有语言性；更广义地讲，也改变了受新型网络影响的各类知识的效应。新型网络具有极端多态的编辑功能，构成了一个相互依赖的复合体，其中每个网络都能决定其他的网络[237]。

这也使新型网络变成了把知识、本领和教养普遍表现为信息、培训、外表及“生活方式”的网络。它一方面引起歇斯底里的纵欲，另一方面又带来难以估量的失落。一般的过渡问题作为越来越技术制度化、越来越非种族化的共同体——这里说的共同体也包括经国际组织磋商而形成的政治地理划分——之间的表达与界面问题被提出来：种族愿望是狂想、行凶、没有未来且完全受发展的驱使；而“人民”并不要求任何遗产，他们要的是生存权利，因为他们需要生存，他们只要求重新分配“发展的利益”。这个过渡、表达和界面的问题受制于信息与知识的分歧，它涉及到各类知识，也使分歧的所有个例以及各式各样的利益——比如大家熟知的红利——纠纷结构化。这种分歧受到信息交易特征的左右，也受到由此产生的与风险无关的机遇的左右。然而，因此便认为“金钱”是我们社会的罪恶就未免眼光太短浅，因为原则上使货币以易变和投机方式流通的脱离背景的资本化在解放技术趋势的发展中是必要的，信息正是因此而发展起来，并反过来影响知识及包括知识在内的各种形式的资本化或遗产化。虽然从变穷的风险这种逻辑来讲资本可能是种罪恶，虽然资本化和当今的各种投机行为使人备受折磨——少数特权人士所遭受的以精神为主的折磨和地球上几十亿人口的绝大多数所遭受的身心折磨，但资本本身并不是罪恶。诋毁货币恰恰是让这个风险逻辑负面实现，并彻底曲解应采取的决策之

性质[238]。相反，对计算的专制和纯粹的“资本规律”听之任之又等于在思维这一政治任务面前临阵脱逃。

在批评与决策领域的这种危机中，“什么”似乎比“谁”更勇于批评。“谁”在各方面都太迟缓了，于是出现了新型的技术反思模式。这里指的是对共同记忆的诠释规则，它们仅通过阐明[239]记忆的运作规则而转化记忆，这便是有限性的构成性的创造性的一般意义。如今这个意义受到邻近极限的速度即所谓光速时间的制约。光速时间是争取能动性的继续，也是技术趋势的实施，但又释放出一种惊人的不确定性——就像可怕的不可避免的可能性——的能量[240]。这种能量导致了“无所不在”、“非自然日”和对时空性的毁坏，它们影响到人体的结构，使之变得像工具那样“可拆卸”，因而必然中止身体的本性及其“所有权”，比如身体、遗体、墓地的不可侵犯性；与此同时，遗体冻存生意兴隆——远距离现身、远距离生存甚至远距离死亡（冻存活人或垂死之人正属此类）把有机体投向业已完成的非领土化之外的非地球化的可能性。于是，在这个模拟、数字、生物技术的复合体中表现出记忆的印记的统一性，由此产生了大规模的、急剧发展的有限性的印记，即对陈述、信息及各类遗产物的铭记、保存、处理、转化及扩散（销售和出版发行）。

界面调动各类记忆并使它们相互联系，并在这些记忆之间进行移植、转移、表达和再植。由载体、网络、程序和界面构成的种类繁多的器具则采集、处理和传播各式各样的一般记忆。对录像或电影、唱片、存档的照片、书写并保存于纸上的文件的存储构成了数据库。这些数据库与各个物种的分子序列一样，可以转移到计算机载体上。信息处理程序对记忆数据的处理方式作出规范，以便从中得出新的数据。不论这些新数据的形式如何，它们都可被其他记忆再处理。信息处理程序负责安排信息流程，并通过确正的规范来记录记忆的运作方式。正如言语因其自身具有器具性才可能被器具化，亦如对语言构成因素的阐述会改变这种器具性的切实性乃至改变整个语言，对记忆的任何阐明性规范都能回溯性地揭示其普遍的运作方式，并因此而改变这种运作方式：描述从来不是纯粹的描述，而总是对描述对象的铭记和更改。具有反思功能的记忆在无穷尽的器具助产术中自视与反思，

而这些自视又难免会影响记忆本身。不付代价、不作努力就不可能通达滞留有限性。

电视节目（或电视节目表）与信息档案操作程序虽然看似迥异，却都是信息处理程序。对电影、报纸、畅销书、新光盘的简介或说明均属同类性质。记忆处理程序是记忆的理解与制作方式，具有或多或少的普遍性。它所遵循的逻辑很难立刻找到可比性，但这些逻辑无论异同都必须符合经济规律。由于它们在庞大的技术复合体中相互交织，我们更有必要抓住经济规律之特征。程序概念应扩展到诸如教学大纲、政治纲领、工作计划的各类活动中，它适用于以最复杂的形式来规范节奏、重复和习惯的各种活动。

工业化、理性化的记忆生产过程似乎是自动的，就像一条代具自动生产线在运作，它超越了国家、种族和伦理的疆界与屏障，是个体记忆望尘莫及的。虽然“媒体危机”、操纵、控制欲、战略、掩盖以及毫无远见的政治计算每天都在滋生索然无味的国际舆论，但施加控制、影响舆论和操纵意识形态的幕后力量已威望大损：程序化带来的后果似乎越来越难以控制，仿佛在预测与监控的庞大体系中酝酿着不可预见的事物，仿佛程序化只能是疯狂的程序化。

> 提出问题便是探求，即彻底探求、深入发掘、刻苦钻研、追寻本质，最终揭开真相。通过抓住问题之本而揭开真相便是提问的效应，或者说时间的效应[241]。

皮埃尔·诺拉也会使用“时间的效应”一词。这个问题如今成了一切事物的问题：

> 当我们针对我们的时间提问时，无论是在时间内还是通过时间提问，我们自始就感到不可能停留在某个个别问题上。目前，全部问题即一切事物的问题[242]，对有限性的印记就是问题，而问题又是恐慌：
>
> 在掌控、真理和权力的世界中，整体问题便是空间深处的恐慌问题。[243]

舆论的疯狂是作为计算的掌控、作为控制的计算和作为程序化的控制的背面、副本或重复：

> 我们可以在“各类”报刊而不是在某种特定的报刊中读到的舆论——即没有载体的舆论——更接近于问题的恐慌特征。舆论用不决定也不明说的话来解决问题或作出决策。舆论是专制的，因为无人能强加于它，无人能对它作出回应。[……]
>
> 诚然，舆论只是某种类似的或夸张的本质关系，因为舆论是由可动用的器具、新闻与施压器官、广播仪器及宣传中心所构成的有组织的体系。这些构成物把舆论本质上的消极性转化为行动能力，将其中立性转化为认可能力，也把舆论与其自身关系的软弱无能与优柔寡断转化成决策能力。舆论不判断却表态。舆论原本是不能随意使用的，因为它不带有任何立场；但也正因如此，它又可供人使用。这说明所有批评都有其合理性。然而，舆论的恐慌却没有受到那些推崇舆论的、既诱人又使人镇静的异化的批评。这种恐慌状态总是重新使这个异化一切的能力丧失殆尽或使之转化为不可异化的不确定性。谁要想利用流言蜚语，谁就会立即被流言蜚语吞没。舆论中总有某种无人称的东西在破坏所有的舆论。[……]
>
> 因此舆论从来就不仅仅是舆论（这正是舆论的特征）。

与“人们”一词相仿，“谁”不能被随意用于所有的确定性和程序化，这是因为它们像《理想国》[244]的“乌托邦”那样被用在了所有的情形和程序化中，这便超越了悬置。对于“谁”来说，这种近乎恐慌的问题之不确定性似乎是种疯狂，是不能成为“我们”的“人们”。此问题把我们同无终结之物联系起来，其中的某些东西一定已超出了我们的问询能力。[……]当存在者不再有问题且一切都将在社会上、体制上实现时，提问者将以不堪忍受的方式感觉到对问询能力的问询——即问询的不可能性问题——有多么过分。在这个深刻的问题中，不可能性在问询。

绝对的知识（全部问题都是辩证的问题）似乎是一种完全陌生的

知识的实现，而这种陌生的知识又“非实现”各类知识，并把“知者”抛到知识之外，于是引起无名的恐慌、意义双关的精神错乱、对某一决定性时刻的无穷无尽且使人精疲力竭的等待。每个人都有过时的危险，仿佛上述情形会扫除一切合法性——无论是智慧的、道德的还是职业的——并剥夺一切资源一样。被剥夺的首先是整个地区、整个国家、整个大陆、整个南半球的物质资源：正相反，这个可能性乍看却像是终结即将来临的可能性，这便是雅尼科所说的“危机四伏”，也是没有人承担责任。

在这个程序与计算的视域中，在原先总是作为理性化，且首先作为对理性的征服来描述和理解的工业化业已完成之时，受到损害的是最广义的逻辑因素——它来自“谁”对自治的追求，无论通过自由途径还是通过社会途径。而“谁”的自治似乎又仅仅导致了“什么”的自治，即“技术体系的自主化”。然而并没有真正意义上的记忆的“外延”（因为严格地讲，外延必须有某种先前的内在性），所以也没有技术体系的“自主化”；有的是记忆的实现，即“谁”在不同时代的连续的非实现（悬置）。它们一般不易被察觉或感受，但从十九世纪起，尤其到了二十世纪，就像气体骤然液化一样顿时备受瞩目，成了敏感的问题。这种实现完成于技术的复杂化过程，所以只有到了今天，个体才成为只能从复合体出发——而不是相反——来思考的对象。于是，在技术发展中，技术中介似乎成了使精神变物质的巨型珊瑚骨。通过精神向物质的倒转，精神的实现与发生只能像一只翻转且露手的手套，一只手从来就是（或仅仅是）手套，即工具、衣着、住所和技术习性。

新的技术时代的人类正在也必将加入到网络和各类群组中，建立在共同领土上的集体性先前保存的、给人安全感的自然性已从这些网络和群组中丧失殆尽。人们已无须走出既定的种族环境来肯定自己的个体性，因为这种环境已不复存在。正在发展的已不是种族记忆，而是各式各样的记忆。随着种族的分化和领土的时空差异化，令人担忧的是特有语言的消失。此问题的哲学意义是：在这个新的视域即不发光的光速时间中，特有语言是什么？特有语言的分化又是什么？特有语言问题是“谁”与“什么”的关系问题，后者又成了不确实性与作为脱离所有既定背景的程序之关系问题。

当霍夫斯塔特借用源于联结模式的潜认识论观点来批评信息概念时，他忽视了程序的概念。瓦雷拉也是如此。蚁穴中没有行为程序的事实并不意味着其中也没有印迹（各种外激素的作用清楚地表明了印迹的存在）。不存在受某种外部行为支配的信息意味着无须把与程序——如果存在着程序的话——的关系理解为确定性关系，也无须认为“程序”只能制造可编程之物而不制造不确实之物。

程序存在着。不存在并非总是人工的、后种系生成的生物体的“自然”记忆，因为自然记忆是由程序，同时也是由各类记忆代具制作的。但又只存在这种记忆。“谁”在其不确定性中编程自己。是“谁”编程“什么”，还是“什么”编程“谁”？“谁”在编程“什么”的同时也在自我编程吗？在读书、看电影或听唱片时，人是否在通过代具自我编程呢？或者说从他所归属的一个或数个程序出发来处理储存在载体上的数据之人正是这个阅读者、观看者或聆听者吗？相反，这些记忆技术的数据不正构成了能让他“处理”他“自身”记忆数据的种种程序，而他只不过编写了其中的执行程序吗？唱片启动的是什么器官（器具）呢？是电唱机，是听者的听觉，是二者兼而有之，还是完全不同的东西？在读者与构成庞大的群体记忆的文学之间，书籍是表达（同时也是制造）的界面吗？有个“软件”在使这个装置运转吗？

我们很清楚，上述问题应当以不同的方式提出。我们将考察意向性的问题，从中我们又会遇到时间物体的时间性中的被动综合的疑难，其结构完全类似于“‘谁’编程‘什么’还是‘什么’编程‘谁’”的疑难。通过考察意向性的问题，我们将看到，程序便是现象学意义上的时间物体，但程序迫使我们超越对时间的现象学分析。当我们说“媒体每天都在提前叙述生活，其口气之肯定，就像对生活的叙述必然先于生活似的”，我们是想说这些程序大量制造公共生活，各种界面进入到每一生命的时间的内在意识中，结果是公与私之间的区分成了问题，同时又似乎使“人们”获得了过分优先的地位。

随着模拟、数字及生物确正性而来的是所有物体向时间物体的演变：从媒体系列到生物基因序列，再到对复制过程的分析和对移植与杂交时间的掌控，当然还有由转化为工业技术的生物创造性所构成的

生物进化的加速和调控。二十世纪末的发现是所有事物（事物的综合演变及系列演变）的综合的切实性，它把所有分析都变成了对某一过程的时间性分析。正因如此，本书最后一章将考察对时间物体的现象学分析，此外，也将展开对胡塞尔思想的疑难以及“我们”在先验历史中的构成性问题的研究。

也许文字的确正性已经又一次在语言中制造了时间物体的系列性，并为语言开启了它自身的另一种效应——由此产生了逻辑。语言中广泛存在的系列特征和命题特征或许只是近来才有的。即便在西方，几个世纪以前，农民对陈述的概念与其说是系列的和直线型的，不如说是环型的。有些话天天都说，有些话只是周日说，另外一些话则一年说一次，甚至一生说一次：比如在出生、婚庆或临终时。那时，事件是个点，是圆环的中心，尚未被纳入流程中。对流程的意识虽然不在睡眠中，却没被彻底唤醒。

第四章　时间物体和滞留有限性

内在体验的时间性必然是时间出现的绝对开端，而这个时间性正是借助于“滞留”且作为绝对开端而出现。它只能在传统中开启；它之所以创造，是因为它继承了历史遗产。——雅克·德里达

1.意向性、图像意识和“认识”有限性

意向性是个核心概念，认识科学不经意地试图借此概念把时间物体演变的技术过程提升到理论层次。鉴于认识科学提出的问题是用以实现技术趋势从而实现知识切实性的，认识技术复合体中最尖锐的问题，鉴于这些问题也是当今所有问题的焦点，我们必须经验和体验它们。

所有“发生之事”的时间物体演变也是随计算机的计算而来的至关重要的现象，构成其运作方式的是媒体，尤其是标出空间——时间——光速之节律，并与之水乳交融的、无所不能的新型程序。在构成所有事件化的崭新形态中，模拟和数字的相关差异同一性系统地使所有（被选中的）存留内容具有时间性。综合认识是把执行指令或运算的算法序列化，其中的调节环决定反馈式的循环。在大量串联（相互联接）的程序结构中和最常见的非线性模式中都可以找到这种连续性。显而易见，产生于神经自主网络的所有物体的结构都具有（内在）时间性，因为网络的任何状态变化都会像整体变化那样被固定在由钟摆的摆动决定的“当即”之上。

“正统的”认识科学从信息模式和执行计算指令的计算程序模式出发来理解认识。但将此模式应用到对一般认识的研究时，遇到了意向性这个难题，即现象学家在所有时间物体中发现的“大当即”的纵向结构，也是由此产生的质料与形式构成事物论的种种疑难。认识科学不能解决（尽管发现了）意向性的难题，也就无法将连续性概念化，亦

无法理解数字物体的时间特性。

现象学的困难在于：意向性一旦变为纵向，滞留就必然成为滞留有限性，因而也成为被动综合。由于胡塞尔不能接受被动综合（否则就会与《内在时间意识的现象学讲座》的主题相抵触），他不得不像图灵那样把记忆有限性观念化——这种记忆在时间的图解中具有无限性。

认识科学想不到意向性，这意味着它们无法对胡塞尔的现象学及其意向性概念中排除滞留有限性的做法提出批评。它们应当为使用抽象机器的概念而自责。令人诧异的是，正是图像意识或我们所说的第三记忆的问题不承认意向性的认识主义概念属于胡塞尔思想。胡塞尔的意向性与机器的意向性相去甚远，因为后者对胡塞尔来说只能是“图像”流、数字流或无意识的文码流、记录流（不然的话，就意味着考察有生命的机器，但这并不是我们在此谈论的认识科学的情形），也就是说某种本质上非意向性的被动综合，它既没有在场的生命也没有生命的在场，亦没有呈现时间物体之大当即的活的在场。换言之，选择不可能是胡塞尔所言的滞留，但这里可以有如下两层意思：

要么计算机模式因其有限性而无法把握人类认识，而且扭曲“人类认识”，正如所有在时性器具均遮蔽“本体差异”。用来作选择的计算机模式是各类图像意识制造方式中的一种；

要么滞留本质上受图像意识之偶然性的影响，于是当下便受到被动工业综合的选择的影响。认识技术使我们看到（不管它们是否有意），时间性是生物体与非生物体的原初偶合，其中，生物体（作为活的在场的生物体）离开了无生命物就不成其为生物体，但后来在《现象学观念》中变为自我先验范畴的观点又无法接受这种说法，因为如果说第三记忆影响滞留，那么它的变异也是只能作为起源缺陷的相关差异而呈现的原初同一性的变异。同理，遗传序列本身像图像意识那样受到影响，并会破坏已经在此中看似永恒不变的东西，即身体本身的结构，所以认识科学的首要问题便是人造生命。于是，现象学

分析——比如提出本质核心的可能性以及通过初级记忆与第二、第三记忆的对立把意识的时间性植根于不受任何滞留有限性影响的活的在场的做法——就会受到这种人造生命观念的质疑。

与胡塞尔一样，认识科学也忽视了滞留有限性，因而在引用乔姆斯基的语言学时抹杀了语言的特有性。但正因认识科学另一方面只从命题分析理论来理解胡塞尔的意向性（这仅与《逻辑研究》[245]中阐述的意向性的某个层面完全一致），所以它们无法承受先验性在其中不可还原的时间性疑难。现象学也避不开这个疑难，无法摆脱它的影响并在其中不断变化直至终结。

2.《内在时间意识的现象学讲座》源于《逻辑研究》

随着滞留有限性的工业综合，所有事件的时间物体演变问题被提出来。胡塞尔当时考虑的是悬置，且遇到了从意向性观点出发——离开了这一观点，作为流程的意识的时间性就不可能以现象学方式构成——阐述像乐曲那样的物体的时间结构之困难。我们将说明这种现象学是不能成立的，它只能草草地提出切实有限的滞留概念，使得由此变成先验历史的时间综合带有被动性。这样一来，构成总是真正的已经构成，而且只是一种（重新）构成。

首先让我们回忆一下，我们在《爱比米修斯的过失》中把先验问题的起源置于美诺两难中：寻找我们原先不认识的东西是不可能的，因为我们要么与它邂逅却不认识它，要么认识它，已经拥有它，所以宣称找到它便是自欺欺人，这便是美诺两难。

苏格拉底是这样回答的：事实上我们应当已经认识它，因为所有的认识都只是重新认识，即回忆。知识就是记忆。灵魂不死，所以能够回忆起本质。

《美诺篇》是先验思想的最早版本。对苏格拉底提出的“什么是美德”的问题，雅典的年轻人有各式各样的回答。欲把这些答案系列地纳入同一性中，即把这些源于经验的观点统一在同一概念之下，必

须事先了解什么是美德，即美德的本质。所有对具体美德的经验均取决于对抽象美德之本质的看法。抽象的美德并不存在，只存在着具体的美德。然而，如若没有抽象美德的非实在性，任何具体的美德都不会出现。通过已存在的所有具体美德的系列，抽象的美德虽不存在却又存在着、反复出现着，并回到系列中：它是一种精神。

继《斐多篇》之后，柏拉图建立了他自己的哲学，即传统上称为理念实在论的哲学。灵魂与肉体、知性与感性、回忆过去与记载记忆都完全对立，正如更有涵括性的存在与变化之间的对立。

有关这些对立物起源的对话集的意义正在于判断的可能性。困扰全部哲学的疑难占据了胡塞尔意向性概念的中心地位。胡塞尔在《逻辑研究》（1901年）中断言，所有意识都是相对于某个意识对象的意识。现象学家不能事先自我给予构成物，因而必须杜绝有关其对象之存在的一切论题。现象在体验中构成，体验的意向目标总是艾多斯的目标。这个希腊词汇通常被译成“本质”，但我们在此不需翻译它，因为翻译会降低自苏格拉底以来该词所含的疑难意义，1901年的现象学只不过是这个疑难的再激活。我们在此欲指出，这个疑难在现象学中作为时间问题而重新构成。

对象不会事先已经给予，但艾多斯却通过对象被事先针对。艾多斯是观念物体，它不存在于世界中，但也不存在于意识中，因为倘若艾多斯已经存在于意识中，意识就不会在总可能失败也可能总是失败的充实程序中针对它了。这个作为意识流而实现的充实便是时间性本身，这一点在《逻辑研究》第五卷的第六节中被以程序的方式作了介绍。

问题是既然除了构成性意识和被构成的世界之外别无它物，那么艾多斯究竟在何处呢[246]？

《内在时间意识的现象学讲座》中的问题源于《逻辑研究》第五卷，题为《意向体验及其“内容”》。

这些讲座提出了现象学的核心问题，即针对非时间的观念性本身

的“体验”之时间性。现象学是一种先验的本质，因为它从客体的观念性即统一性出发来考察客体。这个统一性并不存在于世界中（就像几何学的点不存在于世界中那样），但针对统一性是为了意识且由意识构成的真实存在的构成条件。现象学有别于诸如康德哲学的先验哲学，胡塞尔认为后者只是在形式上提出所有经验的可能性条件之问题，而现象学家是在体验中观察现象，使体验与实在的关系中立化（不允许对欲阐明的构成物作任何参照），以便通达纯本质的（先验的）明证性。仅通过其内在性来抓住体验就是在参照某种存在之前找到支配着体验构成的观念规定性的唯一方法。这种中立化的做法使我们看清与非实在的关系，即与所针对的观念性的关系。这种关系总是自然而然地躲避意识，而意识又总是针对观念性。正如亚里士多德所言：水是鱼看不到的东西，而鱼只有透过水才能看到。

考察现象就是区分显现和显现之物，区分对客体的体验和客体本身：“我们体验的现象属于意识范畴，向我们显现之物则属于现象范畴。现象本身并不向我们显现，而只能被我们体验。”[247]这里有主体与客体的关系，即现象关系，也有当下体验“的意识内容与意识内容统一性意义上的意识”之关系，切不可把这两种关系相混淆，因为“前者指的是两种现象事物之间的关系，后者指的是特殊体验与”由现象学观念中的意识构成的“体验复合之间的关系”。现象学家用 和构成现象的意识流来取代客体与主体——意识流也构成这种意识的统一性，即统一各种体验的能力。

胡塞尔在第四节中断言，现象学家完全没有必要通过将自我构成实体化来把握意识的统一性。正是意识的流程特性[……]构成意识的统一性。自我似乎是物化流程之方式，它排除流程自有的流动特性，使之成为独立于其内容的形式：我们可以把种种体验放入一只箱子中，再把箱子和置于其中的体验分开考察。然而，从体验着手并且从未放弃体验的现象学不应将意识视为先于其内容的框架，而应在内容中找到意识。流程的物化必然使意识即体验的活的在场丧失其优先权。

上面讲的现象学的中立化把自我还原为意识的统一性，即体验复

合。显然，我们每个人都被给予了这个体验复合的一部分，而且“有充分的理由接受其剩余部分”[248]。《内在时间意识的现象学讲座》中的所有问题都与这个剩余部分有关。这个剩余部分便是时间问题，即现象的连续性问题：体验需要的不是意识的统一原则，而是它置身其中的各种体验的连续性，于是，“被现象学还原的自我并非凌驾于诸多体验之上的特殊事物，而仅仅等同于这些体验之关联的统一性”。这种连续性法则是观念的规定性，它们满足体验的充实条件。

问题在于搞清什么造就或给予了统一性。各种体验在统一性中且通过统一性而前后连续，即从一个活在场给予的体验过渡到另一个活在场——前面的体验在其中已变为过去——的体验：

> 在这些内容的本性中和规范这些内容的法则中形成了某些关联形式，它们以多种方式发展，从一项内容到另一项内容，从一个内容复合到另一个内容复合，最终构成一个统一的内容整体——它无非是从现象学上还原了的自我。各种内容自有[……]其被法则决定的方式，它们汇集起来，形成更广泛的统一体。由于这些内容以这种方式统一起来并融为一体，这就构成了现象学的自我——或者说意识的统一体，它并不需要某种自我逻辑原则（Ichprinzip）去承载所有的内容或者把它们再次统一起来。

规定性有两种范畴：本质范畴和像体验之连续性那样的流程范畴。存在着两种嵌入结构：一种是全部时间的本质，即这类本质中的种属本质；另一种是时间的流程，即关联中的内容或内容整体。上述嵌入的内在关联构成现象的材料本身（其统一性的充实），作为世界的理想可能性构成世界。这便是这个实际存在的世界从时空上决定的世界的可能性。

透过（使其成为经验体验的）所有观念目标而确保体验之间在流程上的协调性就是构成世界的表象，因而也是构成现象学意识的统一性。意识的统一性就是世界在其可能性中的统一性。

然而人们会问：自我岂不成了观念目标？它是在像《内在时间意识的现象学讲座》中谈到的乐曲那样的目标中既不断变化又永远相同

的交汇点，它将调动所有体验的所有目标，以根据聚合所有体验的法则来保证体验间的谐调性。

我们应当用下列关系来取代主体/客体的关系：

流程/（实在内容→观念内容）

这个客体指的是对客体的体验，它所针对的观念内容实际上不同于包含实在内容的流程。流程是个自我封闭的统一体，然而自身又具有置统一性于身外的“本质视域”。本质既不存在于针对它们的意识中，又不存在于由这个针对所构成的世界中，那么它究竟在哪里呢？这是个空洞且缺陷的问题，它位于这么一种流程中，像即将到来的观念统一性那样既自我分离又自我抛置。将本质置于自身之外并非先验，它是流程内部的不相应性。如果统一的流程本身是个目标，即透过所有体验的连续性而追求自我统一性的充实超程序的话，那么此流程便在某种程度上与自身不相应。所以我们应当这样表达它们的周全关系：

[流程/（实在内容→观念内容）]→流程的观念统一体

仿佛流程统一观念性的非充实将赋予流程真正的流动特性，即它的运动性，也就是作为其动力之源的未完成性。但在此情形下，“意识流”便成了海德格尔存在性分析中的此在，即走向死亡的存在。

对于这个不相应性即充实的问题，《逻辑研究》第五卷的第五节作了精确的阐述。所有相应性感知都是内感知，但内感知不都是相应性感知。不相应的内感知与相应的内感知之间有着（总可能失败的）充实之趋势。内感知即对我自身体验的感知，而相应的内感知则是对我的体验中明证性的感知，即对我作为明证性体验之体验的感知：任何体验都具有明证性，但并非所有的体验都是明证性的体验。心理学家看不到这一点，因为他们混淆了内感知与相应性。然而，将二者区别开来又把外感知从现象学视域中彻底剔除了。外感知不再有存在的理由：心理学家在外感知中所关注的是主体与客体的不相应性，即客体的某种东西在所有外感知中总是逃离主体。需要研究的不是主体与

客体的不相应性，而是一贯内在的感知（即体验，它构成外在客体，因而也构成外感知）与追求体验内部的观念性之间的不相应性。作为内感知范畴的主体与作为外感知来源的客体之间的不相应性因此变成了体验的（本质上是内感知的）实在内容与该体验的观念内容之间的不相应性。体验的观念内容既不内在又不外在：那么它在何处呢？

您所读的我写的东西并不是我写的东西，而是您读的我写的东西：您的“外感知”的实在性——即您在我的文字中感知的实在性——并不是我的文字，而是您的意识流的产物，是您从我的文字中制造的、纯粹内在于您的意识流的意义。如果说我们的内感知可以相互吻合从而排除外在性（由此构成观念的科学共同体，胡塞尔后来称之为先验的我们），那是因为我写的语句针对一种观念意义（您读到的也是这个观念意义），也因为我们试着通过“明察（livisibilisant）”[249]观念意义而一同充实。问题是我们在什么条件下能够一同充实某种意向性？

我们坚信这些条件具有时间性和技术性。

胡塞尔指出，问题不在于内在与外在的对立，而在于相应性与不相应性的差异，因此他把不相应性置于意识的核心。这个不相应性不是别的，正是时间性。

《逻辑研究》第五卷的第六节涉及到真正意义上的意识流之时间性问题，因而也涉及到时间与所有时间之观念性的关系——无论如何都维持它们的同一性。这亦是充实的问题，即不相应性与相应性之关系。这种关系处于内在时间性中，而不处于证实、体验与承受存在的世界在变化、太阳西斜及日日相随这些事实的外在时间性中。

内感知的明证性或相应性内感知首先是我——正如我在的我——的明证性。尽管这个我“不可言传”，它仍以明证的方式自我给予在所有的体验中，即总是我的体验中。体验的明证性与明证性的体验之差异自我给予在我预先的明证性视域即统一性视域中。统一性视域通过体验流而形成，并像当即那样通过体验自我维持，且似乎总是与体验一道被共同针对。这种统一性视域伴随着所有形式的判断（诸如我感

知）或所有的确认（诸如我希望）等等。“我思伴随着我所有的表象”，只是其中略有差别，那就是：胡塞尔在任何情况下都没有把作为主体的我思与客体相对立，也没有把我实体化，而是——正相反——把我还原到流程的统一性。这种做法与其说与《纯粹理性批判》相仿，不如说更接近于尼采。

意识可以像所有个别体验的交汇点那样试着为其自身而针对我，我就会变为意向内容，即实在内容与观念内容之间的张力。这个我难道不是我的观念性吗？在所有的体验中，这种观念性不是被共同针对吗？其“实在内容”是什么？这个实在与观念之间的张力及其充实的可能性之实质是什么？海德格尔的答复是：死亡是充实的完结，是在生活中被针对的意识的终结，即延迟终结，通过延迟终结来实现的终结。延迟又是差异，作为他者的差异。但这将会放弃体验的优先权并引入历史的非体验之概念。

同所有“显现之物”一样，我的核心指向一种本质的相关性（它有一种本质，这个本质又是其综合之条件）。我由我的历史构成，是变化的，只不过是其连续的体验流；我同时也应当是观念的，因为它指向这个相关性。那么这个观念性会由什么组成呢？这个纯粹的我是被追求的观念的同一性，它把统一性赋予所有同一性目标。在此意义上，它把这些同一性目标“先验化”。但它既不是真正的也不是形式的先验，而是本身构成于流程统一性中的先验，一种“内在的先验”。

体验是流程的颗粒状统一体，而流程则是各种体验的综合统一体。如此说来，体验是充实，是时间性的，是个展开的统一体；而且在展开的同时，它延续到另一个体验，并让位于一个继它之后的体验。展开的时间就是作为流程超充实状态的充实的时间。这种超充实状态是相互连接的体验，亦是镶嵌在超统一圆环上的活在场之体验。

我在是以相应方式感知的但又“不可言传的”明证性，它构成“从把经验现象的我还原到[……]可以用纯现象学方式领会的内容而来的，基本的且绝对肯定的范畴”。所以“在我在的判断中，我指的是以相应的方式被感知，这就构成了唯一使明证性成为可能的且奠定了明

证性的核心”。然而，这个明证性之所以“不可言传”，不正是因为它不能以相应的方式被感知吗？正如自相矛盾地不相应的明证性，又如把意向性（intensio）看作不可还原的膨胀性——即时间性——的自相矛盾的不相应性的明证性，这个核心不正是不相应性的成因吗？

因为在明证性即相应性感知的范畴中，尚需加上“另一个范畴”，它涉及下列内容：

——滞留：这里指的是在当下的体验中仍具有某种初级过去或最近的过去——这种过去本身使充实（即以流动为前提的程序）的动态特性成为可能——之事物的滞留。

——重新记忆：即对可从记忆通达的、先前的且关联着现在的体验之体验的重新记忆。把某个体验中未完成的充实延续到另一个体验的可能性显然以存在着这种第二滞留的可能性为前提，这就构成了作为“我的现象学内容”的体验流的结构和统一体。

存在着滞留的最近的过去，它与作为体验的活的在场息息相关；也存在着先前体验的又与当下体验相续的过去，它是完成的、实现的。此外，当下的体验与过去的体验之间也有着难以分割的联系，即“总在逐步合并”的统一体，这些联系被纳入既不断变化又顺从于其先天恒定性的流程之动力。这个先天的恒定性无非是作为“总是同一的形式”的时间。时间是体验流的统一性，也是我的现象学还原。于是体验的概念被“扩展了”。我是自我维持之物，正如所有体验（这个我的体验，它总是我的）中的同一性。但这样它就与所有体验的时间性混为一谈了，正如它把共存关系和回忆纳入滞留中。这种共存关系和回忆迫使我们考虑处于总是同一的时间流中的相互衔接的体验之连续性，与此同时，体验的内容又是不断变化的。被现象学还原的我变成了体验的时间，而不是别的。体验的概念扩展了，因为只有被纳入决定一切现象的同一性的时间流中，它才能被理解。

3.时间物体的现象学分析和向内在时间意识过渡的内

在性的发现

1905年，现象的时间性问题变成了时间现象的问题，即变成了内在时间意识的现象学。

所有意识都是对某种东西的意识。这个意向结构坚决反对没经验过物体的显现就对意识高谈阔论。如何通过物体来通达流程呢？答案是通过时间物体：意向性因关系到时间物体（Zeitobjekt）而与本身就是流程的意识的时间流动性相吻合。

客观的时间被悬置，对时间意识的分析是真正的过渡问题。胡塞尔事实上发现了当即是过渡之物，它总是且即刻是正在过去和已经过去之物：虽然尚在当下，但已经过去（滞留），因而也已经是未来（前摄）。这便是明证性，即在时间物体的现象性中分析时间时提出的现象学素材。

> 对声音过程的意识与对我正在聆听的乐曲的意识之间有一种接替性，对我们来说，它是自明性对象，它使任何形式的疑惑与否定都显得空洞无物。[250]

在对时间物体的感知中，对持续的感知和感知的持续以某种方式相互“粘合”在一起：

> 显然，对时间物体的感知本身具有时间性，对持续的感知首先意味着感知的持续，对任何一种时间形式的感知本身都具有时间形式。如果我们撇开所有的先验不谈，感知在所有的现象学构成物中保留其现象学的时间性，这种时间性属于它的不可还原的本质。[……]对时间的现象学分析不可能[……]在忽视时间物体之构成的情况下清晰地阐明时间的构成。我们所说的时间物体具有特别意义，它们不仅是时间中的统一性，而且本身也含有时间的延伸性。

这个当下时间物体的——目前正在流逝且被如实地感知的——刚刚过去的当下或者说滞留，胡塞尔也称其为初级记忆，并把它与第二

记忆对立起来。第二记忆是对已经消失的，但我能够回想起来的时间物体的重新记忆。这种重新记忆的第二性与重要的滞留内容之间的根本差别使胡塞尔更有理由认为滞留与已经在此毫不相干。已经在此属于第三记忆或客观记忆，胡塞尔称之为图像意识。然而，德里达与利科的所有批评，比如被动综合的先前性，都动摇了这一对立的绝对性。我们欲指出的是，如果他们的批评成立的话，初级记忆与第三记忆的对立就不可能超过初级记忆与第二记忆的对立：作为“什么”的已经在此——历史世界的第三性——应当构成时间性，这个时间性一贯来源于其严格的内在性。

《内在时间意识的现象学讲座》的第一节阐述了还原客观时间的必要性，以便在全部心理学和全部历史学之外，同时又在内感知的范畴之内把握时间意识的内在性——后者可以与其对象完全相应。我们应当从世界的时间和事物的持续中挖掘“真正显现的时间和真正显现的持续，[……]即意识流的内在时间”。在时间物体的现象学中以此方式揭示的时间意识之内在性就是“没有间隔”：

> 即“内在”（inneres）。这个形容词包含所有时间意识现象学的发现和疑难[……]（德语用Zeitbewufstsein，即时间意识这一复合名词恰如其分地表达了意识与时间没有间隔的意思）。[251]

如果我们“看一根粉笔”，然后“闭上再睁开眼睛，我们就有两种感知”，我们应当看到，“对象是延续的，现象是转换的”。相反，在时间物体中，比如听一段乐曲，意识中的变化只能是发生在该物体中的变化。对于非时间物体，我们“主观地感觉到时间的接替性，我们在其中客观地观察到的应当是某种共在”[252]；而对于时间物体来说，意识的过渡就是物体的过渡。对时间的心理学分析看不到由于（外在）刺激的持续，人们的感觉没有持续性，而仅仅是感觉本身在持续。感觉的持续与持续的感觉截然不同。这个道理也适用于接替性：感觉的接替性和接替性的感觉不是一回事。

时间物体意识的初级内容作为接替性与这个接替性的客观性相吻合。正是从这种内在关系出发，胡塞尔把先验的时间性与经验的时间

区别开来。布伦塔诺——我们后面谈到有关改变与滞留的论题时[253]还会重新回到他的理论——没有理解到这种内在关系需要作先验的分析，所以他“把经验与原初混为一谈了”。

明证性就是改变。问题是怎么改变。胡塞尔后来排除了这个怎么改变的复杂性。在谈乐曲时，他想的实际上是声音，因为乐曲同奥古斯丁的诗歌一样过于复杂。然而，诗歌与乐曲所共有的复杂性不正揭示了时间物体本质的复杂性吗？这个复杂性不正来源于诗歌与乐曲所共有的、总是程序化的特性吗？

4.原初联想、助产术与爱比米修斯原则

布伦塔诺试图通过原初联想的概念来解释想象如何把当下的声音（原本与声音表象相关联的，即正在流动的声音）变成过去的声音。胡塞尔对这一概念做了更改，从而提出了滞留现象或初级记忆的概念：滞留时间确实与当即相关联，但不可能是想象的产物，因为它属于当即，作为时间物体的当即构成当即。“纵向的意向性”便是这样产生的。对时间物体的先验分析所揭示的确实是一种完全特殊的意向性，这种意向性赋予直观的原初特征就是其纵向性，它与“在感知中强调物体统一性的先验意向性相对立”[254]。当即的“刚刚过去”在被当即留住时才会有延续的感觉，而不仅是感觉的延续。这种联想不可能靠想象来达到，因为来自这个在延续中变化的物体的时间性感觉的明证性只能作为感知而获得。若认为联想靠想象完成，就是抹杀想象与感知间的所有差别：

> 布伦塔诺的理论得出的结论是：不存在对接替和变更的感知。我们相信自己听到一支乐曲，这意味着我们还听到了刚刚过去的声音，但（按照布伦塔诺的观点）这只是一种从原初联想的生动性而来的假象（Schein）。[255]

相反，胡塞尔认为“囊括现在与过去的意识统一性是现象学素材”，而且感知与想象之间理应有差别，否则便是无稽之谈。然而，这就会把感知像在场那样加以隔离和纯化，虽然感知是对扩展的当即

的感知，即对所有（总是以某种形式想象出来的）第二记忆的感知；这也就更有理由把依赖已经在此的所有可能性都排除出去。但我们看到，胡塞尔因此也不得不排斥对时间流的动态理解。欲把想象与感知、第二记忆与初级记忆区别开来，同时又不把在场与不在场相对立，就必须放弃感知的优先地位。这势必给对实在与虚构的绝对区分，即对实证性与创造性的绝对区分造成危机——在滞留有限性被工业合理化之时，在所有事物及所有事件的时间物体演变使创造性四处普及之时，骤然产生的正是这种危机。换言之，如果说为了克服时间物体固有的困难（通过想象而达到的原初联想不是一个真正的解决方法），胡塞尔赋予意向性双重含义，“一种指意识与‘以意识形式显现之物’的关系，另一种指意识与以普通形式显现之物——即先验的被感知之物——的关系”[256]。但我们将看到，胡塞尔事实上如何且为何只能考虑到这个二元性中的一个侧面，这是一种过分的简化。

> 布伦塔诺[……]对这个不可回避也不可能视而不见的对时间的感知与想象间的区别置之不理是令人吃惊的，那么在工业中把这种区别横加抹杀不是更令人诧异吗？
>
> 事实上原初联想的整个领域都是当下的和实在的体验。原初联想所产生的一系列原初时间环节以及属于时间物体的其他环节都属于这个领域。[257]

感知与想象之间似乎存在着一种本质上的非持续性，与此相反的是“大当即”的持续性。乐曲中的每个音之所以是乐符而不仅仅是声音，正因为它把前一个音留在自身之内，这就把乐符之特性赋予了这两个音。前一个乐符中又留有更前面的所有乐符，乐曲正是以此方式呈现在其统一性中。乐曲这样产生的原因是：物体具有时间性，当即把刚刚过去的一切留在它自身之内。于是，这个后来被胡塞尔称为“原初印象”的当即就成了刚刚过去的、持续的、持续在场也持续过渡的变化。原初印象构成接替的印象，是物体的时间性，在其过渡期间改变它留住的、在它内部流动且通过它而流动的滞留。

然而我们将指出，必须从动态上重新考察有关时间物体的所有问

题。从动态上看，即刻呈现的声音已经是对初级记忆中刚刚过去的所有声音的重新阅读，因而也是对过去的声音的改变。但这样一来，这种改变又反过来影响在作为原初印象的当下听到的声音的过渡。所以原初印象只是以环绕的方式从某个已构成物（即某个初级滞留印象的，本身又在不断变化的已经在此）的事后构成“原初”。

况且胡塞尔似乎是这么说的，但他言下之意并非如此：如果在作为当即的原初印象之后累积的滞留被这个当即及其印象的过渡不断改变——即时间流动现象本身，那么这个印象的过渡势必先于这种改变并制约它，而且本身并不受这种改变的制约，因为这种说法如若成立，印象便不再是纯原初的，也不再是纯感知的了。把事后纳入原初印象中势必打破初级记忆（滞留、制造）与第二记忆（再回忆、再制造）之间的对立，因为倘若想象与感知间的持续性要求初级记忆与第二记忆间的绝对对立，那么出于同理，这种持续性就不会允许滞留的改变回到由当即的过渡构成的印象的条件中，也就必须把总是由第二记忆构成的重复在初级记忆的构成中可能起到的作用排除出去。然而，假如这种情形在声音（但声音并非乐符）中尚可成立的话，在乐曲与诗歌中它就站不住脚了。

的确，诗歌中的诗句只有在它本身构成时间物体时才可能构成诗句，只有从各诗句间接替性内部呈个体化的趋势中才能产生诗意效果；然而与此同时，是否只有在与前一句并（通过前一句）与所有更前面的（与其韵律格律相对应的）诗句的时间统一性相互衔接时，这个诗句才能进入时间物体统一性的构成中，也进入唯一的时间物体即诗歌之内？我们是否可以说给予其时间统一性的某个诗句的诗意特性来自于前面的诗句，而前面的诗句在其滞留统一性中所获的“诗意特性”又有更原初的来源？我们是否可以说诗歌的意境恰恰是这么一种张力？但诗句与诗歌关系中的意义不也正是诗歌与整个诗集关系中的意义吗？这种假设倘若成立，初级记忆与第二记忆之间的对立就将难以存在（但我们不妨保留这种区分），因为我可以暂停阅读诗集，同时又不破坏诗集给我的统一性，也不因此排除下列事实：我过去对同一诗集中我正在读的诗之前的诗的阅读构成我正在读的诗的呈现，使它的过渡成为可能，并进入过渡（《几何学起源》中有关几何直观的

论述正是此意）。最为重要的是，倘若诗歌在背诵中才传达出诗意，倘若诗歌的韵律已全部由重复构成，那么时间物体便在阅读诗歌的重复中构成。对于意识来说，它们每次都是新颖的，同时又与其诗歌性的开启密不可分。倘若上述一切都成立的话，第二记忆就会开启初级记忆的可能性，因而第三记忆可能性的存在对第二记忆来说也就同样具有本质意义了：诗歌文学正是这种本质可能性的确正模式（同理，没有界定就没有几何）之重复的精确性，其中以文字方式保留的书写特性对于通达诗歌文学性的可能性是必不可少的。文学的本质是技术。

对一首新诗的阅读在此被纳入超出体验流的环形动力中，它改变了对所有已读过的诗歌的通达性，并从中释放新的通达之可能性，但这个已经在此的改变又反过来以奇特的助产术方式构成新诗本身的过渡。这种助产术只有在事后才成为可能——事后来自原初的爱比米修斯原则，而后者又由这个滞留有限性即普罗米修斯原则构成。

阅读的诗歌当然不像听到的诗歌那样具有时间性。但如果我们可以揭示——正如我们在此试图做的——这一切适用于所有时间物体的构成，那么自我呈现之物的已经在此就会在其滞留的整体中被自我呈现之物改变，而这种改变又会反过来影响当下的呈现。当下就是新的当即，它落后于对其自身的已经在此的通达。这种循环和动态加入到与之相续的流程中，通过流程以不复存在的第二种方式与已经在此的其他时间物体相续，进而达到自我连续。我们在此谈的是乐曲，而不是胡塞尔实际谈的某个声音。乐曲由乐符组成，只有在与别的声音——乐符构成一种类似于诗句构成诗歌的关系之关系时，声音才变成乐符。但胡塞尔只局限于对某个声音的意识，这无疑是一种模棱两可的词义偏移，存在于纯质料层次的愿望使其合法化。然而声音仍是个组合因素，不仅因为它在意识中持续，而且因为它是作为音谱且最终作为一贯是某种东西的声音。这就意味着从来不可能有纯粹的质料与形式的划分。

于是问题就成了搞清纵向的意向性如何成为可能。胡塞尔试图在其纯质料的内在性中理解纵向的意向性，后者不会动摇把意向性视为

首要问题的立场。但我们将指出，倘若声音总是某种东西的声音，那么胡塞尔在抹削这个现象视域必然造成的复杂性的时候，就不得不排除如下观点：现在的过去是刚刚过去的代价，这个代价只有脱离了滞留、第二记忆和图像意识——或作为对过去的记录（第三记忆）的“什么”——之间的划分才能成立。

对声音的纯质料分析拉平了听的现象，并且事先遮蔽了“能听到”的问题。“能听到”的“失音”后来是存在性分析的最深层次——这样的分析让人很难看到它如何把握听到与听的区别。当我听到一段乐曲时，我的意向并不比我听到某种“响动”时更集中到声音上。这里说的不是一种纯粹的响动，而总是某种东西的响动。

> 现象学中的听比人们在心理学中“首先”规定为“听”的东西——即对声音的感知——更原始。听也是理解地听到的存在方式。我们永远不会“首先”听到很多响动或一串声音，而总是听到汽车或摩托车的刺耳声响。我们听到的是行进的军队、呼啸的北风、笃笃的啄木鸟、劈啪作响的火焰。258

听到某个声音总是向着作为某种东西的声音的“意识”蔓延。这种听到是听的条件，包括听某个真正的声音、有意听到的声音，它脱离使其首先听到的意向性，它的来源在意向性中被悬置但仍能以原初状态显现。然而涉及到乐曲时，声音的乐符性便丧失了。

> 我们听到乐曲就是感知到乐曲，因为听到就是感知到。第一个乐符刚一响起，第二个乐符就接踵而至，然后是第三个，依此类推。

我们是否应该说：第二个乐符响起时，听到它我就听不到第一个乐符了（并依此类推）呢？事实上我听不到乐曲，而只听到当下的单音。如果流淌而过的乐曲片断对我来说客观地存在着，（可以说）那是多亏了记忆。但不是一有声音响起，我就假设它来自一个整体，这是因为存在着预设的期待。但我们不能满足于这种解释[……]。

胡塞尔不满足于缺乏当即——其中滞留属于声音的时间性呈现

——延伸的解释。我们更有理由认为，胡塞尔想表明他指的不仅仅是声音，而且也是乐曲的声音，因而也已经是乐曲本身，同时乐曲只有在已超出某个声音的基本统一性——总有某个声音呈现在其中的补余性——的延伸中才能构成其统一性。然而胡塞尔排除的恰恰是这一点：

> [……]但我们不能满足于这种解释，因为上述一切都涉及到单音。单音响起时，它作为当下被我听到；但当单音持续时，它便有一个总是全新的当下，永远是之前的当下就变成了过去，于是我每次听到的都只是声音的现状。持续音整体的客观性在某个行为（这种行为一部分是记忆，极小的一部分是感知，另一大部分是期待）的连续统一体中构成。这种说法似乎回到了布伦塔诺的理论。我们应当在此作更深入的分析。[259]

胡塞尔声称在乐曲中分析听到的现象，但由于受到声音统一性的影响，他仅仅关注由滞留构成的改变这一侧面，即滞留的积累，也是滞留的逐渐消失，而没有注意到听乐曲时对滞留和滞留之滞留的重新阅读总是随着新的声音出现而产生的原初印象反过来对当即的影响。

困难的是，对意向性的绝对忠诚这一现象学原则似乎使时间物体不能作先验还原。

5.流体力学和流程动力学，声音个体化及空间比喻

“我们应当作更深入的分析”，但这个更深入的分析不会对改变的概念作变更，而只停留在其表面上。由于注重单音，一切都步入歧途，因为单音在乐曲中毫无意义，它总是在其前或在其后的其他的音。正因为单音不是点状的，或者说是非点状的，它仅仅是个体尚未给予的个体化过程中的过渡点：按伯格森的说法，这种过渡点数不胜数；按西蒙栋的补充说法，这些过渡点具有前个体性，构成的个体只不过是其结果。个体只有在有益于乐曲（而非声音）的个体化的总体过程中继续分化，才能构成自身的统一性——正如语言的声音因为音素组成的系统才能成为音素，亦如语言音素的存在不能先于语言“系

统”，只能由音素构成这个事实。语言音素构成丰富多彩的特有语言之特性。孤立地理解乐曲的声音和语言的音素就像通过研究质料来理解听到劈啪作响的火焰那样徒劳无功。无论这个质料研究属于感知心理学还是属于感知现象学，它都像《内在时间意识的现象学讲座》一样植根于对物质与形式的严格区分，提倡把“声音作为纯质料”来分析，从而揭示《现象学概论》中的深层内涵并恢复作为原初区域的自我——尽管胡塞尔在《逻辑研究》中批评康德的先验形式主义时已经摒弃了这种原初区域。

胡塞尔放弃了乐曲（乐曲只是到了分析重新记忆的第二性时才重新出现），所以浪费了时间物体的现象性所构成之问题的绝大部分资源。由于放弃乐曲而关注纵向的意向性，胡塞尔丢掉了物体的意向性。

> [……]让我们把声音看作纯质料[……]。在这个意识流的“期间内”，我意识到唯一的也是同样的一个持续的、现在正在持续的声音。“以前”（假如这个声音没有被听到）我对它没有意识；“此后”，在作为过去的“滞留”中的“一段时间”内，我对它“仍”有意识。在固定它的目光下，它可以被滞留、自我保留或自我维持。可以说声音持续时间的所有延伸或者说在其延伸中的声音像逝去之物那样维持着，不会再生动地自我制造。这是当下的制造点不再赋予其活力的形式，但这种形式仍继续改变，并回落到“虚空”中。

对声音的意识有始有终。但若说“我意识到唯一的也是同样的一个声音”是否有些言过其实？当统一性——正相反——从多点状流程中事后产生出来时，它是否被引入尚未构成之处？难道反而存在着统一于声音的总是产生于其中的前个体时间性基础吗？这个道理同样也适用于主体间性的问题。在主体间性中，由于个体事先自我给予，以贯穿个体的方式、从前个体本质中产生的个体化便被抹消或丢失了[260]。在此情形下，质料与形式构成事物论总是徘徊于殊途同归的两种可能性之间：有时像《内在时间意识的现象学讲座》那样事先偏重质料，有时像《现象学概论》那样事先偏重形式。

声音在其持续时间内像河水一样流淌和远去，流淌即是远去。这种机械的流动性来源于一开始就干扰所有分析的空间的恒定参照性。在这个显然不能与时间视域的非决定性相提并论的空间视域的不定性中，丢失的是时间流的动力。对时间体验的理解是极其困难的，而空间比喻似乎有助于这个理解：

> 这些持续的点远离我的意识而去，其方式与“我远离物体时”空间中静止物体上各个点远离我的意识而去的方式相仿。物体保持其位置，声音则保持其时间。任何瞬间都没有位移，它却逃逸到意识的远处，与当下的制造者总保持越来越远的距离。声音本身是同一的，然而“在其（显现）方式中”的声音（der Ton“in der Weise wie”）却不断显现为别的声音。

但人们在此为何需要借助于空间比喻呢？如果不是因为时间走出自身，被置于自身之外，出离，受到一种最初辅助状态的要求——它本身又是滞留有限性所要求的——而膨胀，为什么一定要借助于时间来呼唤空间呢？只要空间比喻在胡塞尔眼中不构成问题，它就与某个声音的优先地位一道构成这些分析的诱因：过去变成了前景，在此前景中——如同在物体构成的世界之空间性中——存在着内与外、始与终、远与近。如果说不能把滞留与记忆混为一谈，那是因为在时间物体流程的末端，是否可以确认这一点呢？这里有个注解。胡塞尔在此注解中指出，空间事物自我给予于其中的时间前景自身也在空间前景中自我给予。时间前景表明，空间前景也是时间物体，但它使我们走出内在范畴，因为空间前景本身并不是像声音或乐曲那样的时间物体。何以言此呢？不正是因为与意识流相吻合的时间物体流之特性不容许乐曲像属于非内在范畴的空间物体那样有始亦有终吗？海德格尔则把整个问题颠倒过来，他把空间性作为植根于烦忙中的各种存在，即作为忧虑或时间性来分析。

> 一切都消失在影子里，消失在空洞的滞留意识中，而且滞留一旦停止，便最终彻底消失（如果可以确认这一点的话）（注解1）。[261]

此外，胡塞尔同时也提出了（尽管放在了括弧中）一种切实的、实现的、纯粹的和绝对的消失之可能性，且正如我们将要看到的，他也假设滞留性和更广义的记忆从理论上讲都是无限的。

把过去作为“某种时间前景”来分析便提出了双重意向性的主题，同时又把两种目标隔离开来。

> 我们显然应当承认“意向性”一词的双重涵义，根据我们的观察，它要么指显现与显现之物的关系，要么指意识与“以意识方式显现之物”或者意识与以普通方式显现之物的关系。

声音的对象是其纵向性的对象。但我们是否能把声音的对象与构成声音的对象分开，但又不丢掉声音之时间性的整体性呢？

> 我们从流淌现象中得知，正是不断变动的持续性形成了不可分割的统一体：不可被分割为本身，又可能变成持续点的片断或阶段。[262]

适用于片断与阶段的原则是否也适用于作为乐曲之音的乐曲的声音呢？

> 我们在抽象中发现的碎片只能存在于流淌的整体中，流淌的持续阶段与持续点也是如此。[……]这个持续性[……]从形式上是不变的。[……]同理，每个瞬间（以及每个微小的时间段）与每个其他瞬间可以说有“个体的”不同。任何瞬间都不能发生两次，同样，任何流淌方式也不能发生两次。

对时间的意识确实只发生一次，而难题恰恰是：同一个声音的重复每次都造成不同的声音意识。但这个重复的难题没能困住胡塞尔，难题对他恰恰不成其为难题，原因是即便把“个体性”放在括弧中，也无法容纳上面讲的推理的“刚刚过去”。似乎只有事先自我给予“个体性”，才能构成作为个体化过程的时间性。西蒙栋后来正是用这种方式来评判个体的质料与形式构成事物论的概念。

6.过渡、漩涡与调转方向

在对声音的质料分析中，乐符的音乐性丢失了。由于胡塞尔排除逻格斯的特有语言性，他把所有听到内容的音乐性都取消了，因为所有的声音都在前个体的音乐性背景中被个体化，所有的语言都“歌唱”，任何微小的声响都会从世界的交响乐中传出。耳朵本来就有乐感，这正是它的时间性。所有的时间物体都在这种无休止的音乐性背景中显现，从这一背景中脱颖而出并以“迭化”的方式与之相续。

然而只要一作任何流淌方式都不能发生两次——因为时间物体有头（或者说核心）、有尾（或者说滞留的滞留）、有界定现象纯粹统一性的始与终——之断言，上述观点就被胡塞尔排除了。在此，本源问题被重新提出：

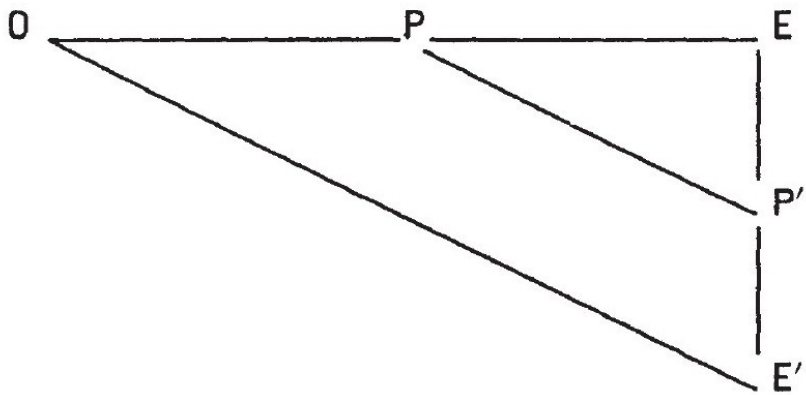
> 内在时间物体的流淌方式有一个开端，可以说有一个源点。它是内在物体能够开始存在的流淌方式，以当下为特征。[……]流淌的每一后续阶段本身都是一种连续性，一种持续增长的连续性，一种过去事物的连续性。让我们把持续中每个点的流淌方式之连续性——当然包括在最初流淌方式的连续性之中——置于物体持续的流淌方式之连续性面前，这样一来，持续物体流淌的连续性便是连续统一体，它的各个阶段便是物体持续性中各个瞬间流淌方式的连续统一体。

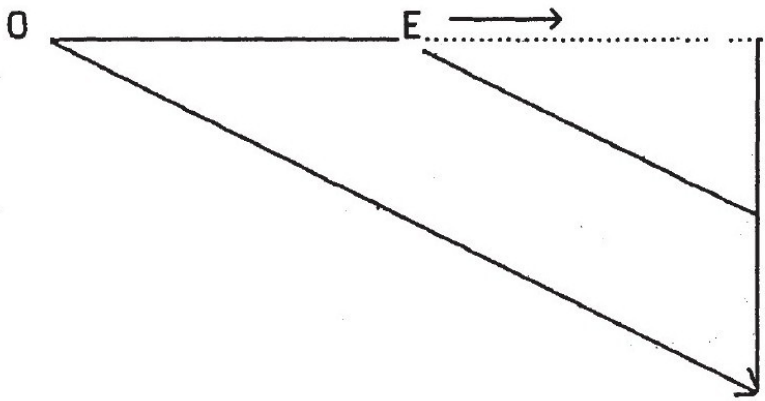
我们需要把解释这个分析的图表同《质料与记忆》中的锥形表作个比较。后者更具动态特征，因为其中不存在当下与记忆的划分（但缺乏对初级滞留的理解）：伯格森认为“记忆所回应的召唤始于当下”，反之亦然——这里谈的是第二记忆，因为感知与记忆之间存在着一种原初的“摇摆”。《内在时间意识的现象学讲座》中的图表描述了时间物体的个体化过程，它以作为流淌方式的源点（O）为中心，内在物体通过这个点开始存在即开始过渡，也就是说开始消失。这里的开始即开始终结，开始要终结。

但如果开端自始便是终结的开端，那么如何把开端与终结区分开

来呢？我们能够肯定并严格区分开端与终结吗？如果作为流程的时间物体是在意识流中延续的体验，那么这个体验是否在某种程度上来自先前的体验（正如伯格森的例子）呢？然而，如果说这个流动的意识只有在其新内容中偏离——由作为流淌的已经在此的第二记忆本身构成的——所有过去的流程时才在意识流中开始，那么这个偏离不正是河水（在意识流即时间中流动的时间物体）中漩涡流的偏离吗？这个偏离从河水中翻卷而出，而河水又形成偏离。我们不能说偏离的本源在河水中，因为河水不是本源，而是漩涡，是河水无论如何都无法与之分开或对立的漩涡。然而，要分析这个作为大当即的偏离就必须把与偏离相续的流程搁置一旁，因为与布伦塔诺相反，胡塞尔认为有必要让感知的开端绝对偏离想象，从而还原所有声音的音乐性，即所有声音的时间性。

毋庸置疑，伯格森的锥形表中没有区分下列三项内容：（1）在时间物体的在场中作为初级记忆的“过去事物的连续性”；（2）“有可能被其它物体充实的当下的直线”“E→”所代表的第二记忆；（3）与第二个图表中下行的对角线所代表的OE相关联的消失[263]。但胡塞尔宣称的初级记忆与第二记忆之间的隔绝性真有必要吗？倘若时间物体于现在这个当下的在场确实有绝对的特性，那么需要澄清的问题是：这个在场是否从本质上落后于记忆的原初第二性，且从本源上落后于起源的缺陷，在场是这个起源缺陷作为回应的后果。





OE当下瞬间序列

OE’下行线

EE’各个阶段的连续统一体（具有过去视域的当下瞬间）

E→有可能被其他物体充实的当下的直线

图表的目的在于揭示大当即中初级记忆的连续性（与之相对立的是第二记忆的非连续性），也进一步揭示第三记忆的超级非连续性，因为它构成代表非体验的可能性。但这种揭示方法的代价是冻结了个体化的时间过程，正如对现象过分重视、谨小甚微就反而抓不住现象，亦如试图从乐曲中听出每个音就无法听到乐曲。

垂直线EE’

> 在各个时间环节上都把当下瞬间系列与下行线相连。这条垂直线代表着当下与其过去的视域在各阶段的连续中合而为一。任何一条单独的直线都不能代表滞留，只有三条线组成的整体能够把滞留体现出来。[264]

利科遗憾的是两种连续性（OE’与EE’）的静态分离所构成的现象物化。这种静态分离与初级记忆、第二记忆和第三记忆的分离息息相关，时间性在其中分解并完全消失：

> 这个图表展现了一连串临界点，但未能表现源点的滞留蕴涵，简而言之，未能表现远与深的同一性，这个同一性使已成为其他瞬间的瞬间以独特的方式被纳入当下瞬间的厚度中。其实，能够正确表现滞留与（滞留在瞬间与持续之间的）中介之关系的图表并不存在。[265]

然而，把改变视为我们后面说的循环——即视为滞留的改变向表象构成的回归——显然是个失败，且尤其是个失败。

到了第十一节，一切都有了定论。问题的实质显而易见：正是作为印象开端的绝对性将其绝对性传给了滞留，同时又划定了滞留的界限。

> 与持续物体的“制造”一同开始的源点是一种原初印象。这种意识在连续的变化中被抓住：“有血有肉”的声音之当下不断变为过去，总是新声音的当下不断与在变化中过去的当下相续。然而，当声音的当下——即原初印象——过渡到滞留中时，这个滞留本身就成了当下，即某个当下之物。在它作为当下之物（并非当下的声音）期间，它便是过去的声音的滞留。[266]

真正的过渡在此被描述为植根于持续、展开、过渡、边展开边过渡的印象之开端中的不断改变：这正是对纵向意向性的切实描述。但作为绝对开端的源点观念妨碍了我们探索这个被称为变更（即作为循环的改变）的本质现象，因为这个观念把时间物体仅局限于原初印象即在场的领域中，从而掉转了方向。时间物体在此转向中变得支离破

碎了。

我们的观点像原初的明证性一样明了：由于这是（先于听到一切或倾听一切的）“传统的”和“历史的”预先听到的结果，所以改变反而来源于某个已经在此。正如很久以后胡塞尔对待几何的（变成历史的）大当即一样，滞留的循环应当作为（重新）构成初级记忆的第二记忆的“原初”循环来理解：只有这样一种对“沉淀滞留”的循环才能使作为回溯性探问的相关差异的再激活现象成为可能。

开端自有其后果，即新的开端。人们当然可以反驳道：这种把所有开端都植根于已经在此之重复视域中的做法会破坏这个当即的特殊性——这首诗而不是那首诗，这段乐曲而不是其他任何一段乐曲，这唯一一次听到的诗歌或乐曲而不是同一首诗或同一段曲的其他任何一次重复。然而，这正是特属或特有语言的问题，此问题总是被共同的特有语言性所引导、所贯穿。共同的特有语言性与另一个永远更具“合并性”但更乏“特属性”的特有语言有关，同时也与其他更具“被合并性”和“特属性”的特有语言有关，所以我们应当像承受时间问题那样承受特属性或特有语言的问题，因为它既是计算又是非确定性，既是特有语言平庸的共有性又是特有的绝对特殊性。

> 意识的每个现在的当下都服从于改变法则，它持续地从滞留变为滞留。滞留的连续统一体便不断从中产生出来，以至于每个后面的点都是前面的点的滞留。

然而循环圈必须改变滞留的滞留，不仅把它当作消失的现象，而且已经当作位于正在过渡的原初印象内部的某种再激活，也当作改变并丰富声音的回应现象。回应现象使我们拥有大量和谐、合并、和弦、切分音、音色、音色与不协和音等形成物，它们组成乐曲的时间性即音乐性。简单的“滞留突变的连续性”无法描述这种现象。这里的全部诱因是声音相对于乐曲的每况愈下的优先地位，其中的描述只能流于形式且内容空洞。的确存在着一种循环形式，一个循环圈，正如利科指出的，它没有被图表中任何直线表示出来，但原因并不仅仅是受到图像表达形式即空间性的限制。胡塞尔之所以能在这个空间图表

中重新找到所关注现象的时间性的表达模式，是因为他所针对的循环受到开端和能够达到、能被确定的终结的局限和抑制。从这个角度上看，这个终结不是后来说的走向终结的存在之意义上的真正的终结，事实上也不能产生循环，而只能产生某种反馈。名副其实的循环似乎是不确定游戏的非疑难实质，它来自一个我没有经历的过去，既是我的又是非真实的，把我切实经历的过去的已经在此与这另一个没有经历但我需要它存在的已经在此相关联；它是被强加的循环，强加来自滞留有限性，也来自——总是对“在已经在此中定向”（也在自身经历的过去中定向）的必要性作出回应的——地图绘制术必将带走之物，即对真实领土的想象，也就是说一种超前。

然而，这里引入了一个新的比喻，即遗产，海德格尔正是运用这个比喻把此在的可能性和此在的决定解释为可能性财富——即作为非体验的已经在此——传播的切实性。

7.遗产

> 每个滞留都已经是一个连续统一体。声音先开始，然后“它”持续地延伸。声音的当下变成了声音的过去，印象意识一边持续流淌，一边过渡到总是更新的滞留意识中。我们顺流而行或随波逐流就会拥有属于起点的一连串滞留。然而除此之外，在这个作为“当即”的连续点上，前面的每一点也以滞留减弱的方式自我给予。这样一来，滞留变化的持续性便抓住每一滞留，且这个持续性本身也是以滞留减弱的方式自我给予的当前的一个点。这种现象并不会导致无穷尽的单纯退化过程，因为每个滞留都是自身持续的变化，可以说滞留在一连串减弱的形式中都承载着过去的遗产。

胡塞尔的确在谈遗产，然而他想的不可能是遗产。我们或许可以认为他说的是再现，因为他补充道：

> 但并不是说前面的每个滞留都沿着流程的方向被一个新的滞留——哪怕是以连续的方式——简单地代替。每个来自原初印象

的后面的滞留都不是单纯的持续改变，而是同一起点的持续改变。

但这就意味着在滞留的初级连续性中，印象的当下总是透过每个作为“同一起点的持续改变”的滞留而自我展开。区分初级滞留与第二滞留的正是这一点。需要证实的是：

> 滞留是扩展了的当下，它不仅保证时间的连续性，而且也保证源点的直观性以递减的方式传播给一切当下瞬间在其内或在其下保留之物（黑体系本书作者加注）。[……]滞留的效应不仅是把新的过去与当下衔接在一起，而且是将其直观性传达给这个过去。

然而，如果说“原初印象本身过渡到滞留中”[267]，那么它在其中既过渡又不过渡，因为原初印象无法从滞留那里回归，或者说它从滞留处回归时没有受自身过去的影响，却反而影响了自身的过去。的确，作为遗产的过去应在其通达条件中受到原初印象过渡的影响：一个新声音的过渡应当为已切实过去的声音创造新的通达条件，并揭示其不确定性。这些滞留的滞留应当反过来因其改变而影响过渡的切实性，于是滞留的回归便成了过渡即印象的（重新）建构。所有滞留的滞留都受到起点改变的影响，所以滞留也应当反过来影响这个起点的改变，且“起点的改变”中的所有格应当保持其双向：大当即的当即应当是这两个方向的保持。

胡塞尔似乎是这么说的，但这并非他的本意，因为果真如此的话，他就应当像在一切再激活过程中那样去听乐曲。正如几何的例子，被保留物在来自回溯性探问的给予中自我改变。回溯性探问是“回归的问题”，其中被保留物在回归时确实在事后（作为回归的结果）构成此问题。但这似乎涉及到初级记忆与第二、第三记忆之间的事后渗透性问题。

遗产之主题完全内在于原初印象，不能从已经在此出发来理解它。与海德格尔作了比较之后，利科当然可以说：“这个次极意向性表明，最老的滞留不断受到最新滞留的改变，由此构成时间的去远

化。”但什么受到改变？什么引起改变？海德格尔认为，受到改变的是最老的滞留，引起改变的则是最新（最直观）的滞留。

遗产——即遗产的改变——始于何处又“源”于何处？漩涡的力量从何而来？让我们再回到阅读诗歌的问题。我先读第一句，读到句尾时，起始的滞留已被继续引向第二音步、第三音步……的原初印象重新贯穿。所有音步都带有充满音乐性的迭韵、韵律和诗律，而音乐性本身又包含着音色、和音、切分音等等，它们给滞留的过去和正在过渡的原初印象同时赋予充分的内容，给第一句的过渡赋予诗意。然后，第二句重读第一句，为的是与之重新呼应。但这个（不）确定阅读的重新阅读确实与阅读相吻合。假如我能背诵这首诗，或者我只是从前读过它，这个已经做过却属于“真正过去”——即属于第二记忆——的阅读便寓于第二次阅读中，正如对第一句诗的阅读寓于第二句诗中一样。我们的确说记住一首诗，但这里的记住意味着把它留住，把它作为与初级记忆相黏合、相交融的“第二”记忆保留在自身之内。

第二滞留已经存在于原初印象中，它传递原初印象并从中传递其不确定性的切实性。非体验的滞留寓于第二滞留中，对于第二滞留来说，非体验滞留是本质的，且正是它的世界，而不是别的。使第二滞留成为可能的是本质上由非体验回忆构成的，作为图像意识保留的已经在此。

正是体验妨碍了胡塞尔以这种方式思考，海德格尔后来说：体验是现象学的形而上学概念。

引入遗产之比喻时，胡塞尔

> 排除了滞留过程无限萎缩的假设[……]，（而且）他似乎因此把遗产的观念与时间场的限制之观念连在一起，他在第十一节的第二部分又回到这一论题[268]。

然而，这个时间场的限制性并非滞留有限性。那么它的性质是什么呢？换言之，扩展的真实属性是什么？须扩展的内容实际上是什么？

在展开先验历史的问题时，胡塞尔把原初几何直观的可能性植根于累积式科学的可能性中，作为发明当下的再激活之可能性。他不会再把第三记忆置于构建之外，因为大当即将会变成特大的当即或者说超级当即，建构也将变成（重新）建构。《几何学起源》一书把第三记忆（即由文字的确正代具化给予的世界历史的图像意识）变成第二记忆进入初级记忆的条件和作为复苏或继续存在的再激活之条件。由于活的滞留的限制，没有文字（没有活的在场的改变）就既不会有发明也不会有几何传统。但在此不区分体验与非体验、初级记忆与第二记忆、第二记忆与第三记忆就意味着对现象学本身的原则提出质疑。遗产始于感知，且仅仅始于感知，亦终于感知：正是作为最高原则提出的感知的直观性不允许把第二性纳入到遗产中。

8.图灵机器关联物的回声

然而，正如开端的主题限制了分析的内涵，我们必须在胡塞尔后面的章节中推迟消失的主题。

> 如果在乐曲演奏中出现了停顿，那就没有任何新的感知阶段而只有新近记忆的单纯阶段与上一感知阶段相连接，然后某种类似的记忆又与这个新近记忆相连，依此类推。在过去中的推迟便这样不断产生了，这一属性不断被改变直至消失。事实上衰退与改变相辅相成，最终导致非感知性。[269]

终结在何处终结？上面说的消失何时完成？既然属于感知的滞留比感觉持续更久，那么感知何时停止？

对于初级记忆，已不可能再谈论严格意义上的单纯感知，因为滞留总是寓于“大当即”中：感知的在场延伸到滞留的不在场之中，且某种非感知性像其自身改变那样已经作用于时间物体被感知的存在。开端从来只是开端的改变，因而它永远不会是真正的开端，而已经是消失。我们看不出是什么容许人们谈论终级的非感知性。显而易见，当感觉本身终止时，非感知性仍会改变性质。但此时此刻，与其刻意提出一种似乎无法描述的终极界线，我们是否应当越过表面上的非连续

性来探寻无声的持续、深层的不停歇以及构成曾经存在之物的未完成呢？这就成了回声的问题。

然而这全然不是胡塞尔在此提出的问题，他的问题之关键在于把初级记忆与第二记忆间的对立绝对化。他认为，假如开端与产生开端的已经在此之间，终结与终结回归到的流程之间没有明显界限的话，时间物体的此在与其不复此在之间，感知与想象之间也就不存在着界限。

但令人诧异的是，这种推理使胡塞尔得出了如下结论：第一，事实上时间场受到绝对限制；第二，理论上记忆没有限制。

“显而易见，正如在感知中那样，原初时间场受到了限制”。

首先，它受到绝对的限制。对这个原初时间场的有限延伸无论在事实上还是理论上都没有任何填补的可能性，这个受限制的延伸具有与开端同等的绝对性。时间场同眼睛“在客观空间中”的视野一样，本质上从来都以相同的方式被局限：

> 总体上我们可以大胆地认为，时间场总有同样的延伸。可以说正如视野随着客观空间而移动，时间场随着近期被感知且被重新记住的运动及其客观时间而移动（注解）。

再者，初级记忆理论上是无限的、观念化的，正如第十一节这个注解中审慎地指出的那样：

> 我们在此图解中没有考虑到时间场的有限特性，没有从中预见到任何滞留的终结，因而把一切以滞留方式保留在其中的意识观念化也是完全可能的。

也就是说，他认为事物的正反两面都有道理：欲构成绝对开端的可能性，需要有绝对的终结、完结与消失。然而，为了确实能把这么一种绝对性描述为某种现象的绝对持续性，必须在现象过程中将滞留的绝对效力观念化，也必须悬置对初级记忆的所有事实上的限制，使之回到其自身的庸常性，并排除填补时间场限制的所有可能性。简而

言之，这意味着把代具排除在外。但观念化在此意味着什么呢？这种做法与图灵的做法如出一辙，即先建立一个描述机器的公理，然后把该机器的机器特性置于括弧中，也就是说把机器抽象化、非具体化。于是机器就不复存在了，所有机器的关联物也不复存在了。

然而，问题正是机器关联物的回声问题。这个回声像“什么”的回声那样构成时间性，即以不可还原的先验性而不以质料给予的方式构成时间性。

9.可见的时钟之时刻

胡塞尔使用空间视野这一比喻，是因为他严格运用“原初时间场”的先验概念来推理，似乎某种时间仪器（或者说测时仪器）及其时间深度（或时间前景、时间滞留的递减定义等，直至最终消失）有可能被某种光学仪器及其景深和图像的“定义”等所取代或相比拟。这样，可见之物便支配了对时间的一切分析，仿佛在此情形下在场比声音更有保证似的。那么我们是否应当反过来质疑“原初时间场”早已被——尤其是从初级记忆与第二记忆之关系的角度观察时——纳入器具的客观性中这一事实呢？它是否像照相机镜头那样，在这一非常时刻（im selben Augenblick）“咔嗒”一下就实实在在地把时空“抓住”的可见的时钟呢？

“重视”时间特性的有限场及其有限性——意识有限性——就意味着用“活记忆”连接总是使活记忆成为可能的死记忆，连接某种填补。当活记忆“失灵”时，这种填补不仅起支撑作用，而且也把活记忆建立在其原初可能性之中。于是，“无终结的观念化意识”只能是上帝的意识，被排除的便是（生命的）终结（和生命中的生命之终结）。

扩展当即的概念便是改变。但改变的定义来自它的积极性与可靠性，不包含（伯格森的）地图绘制术的有限性：

> 初级记忆是印象——而不是其差异——的积极改变，它与过去图像的再现相对立，而与活的当下共享原初的优先性，尽管这

种共享方式是递减的。

这就是为什么它不可能涉及图像表现。第十二节清楚地阐述了滞留并非感知却又属于感知的事实，同时也通过初级记忆与再现或图像意识的对立而阐明了“我们视为滞留的改变之性质”。

这种论点向来与布伦塔诺的观点背道而驰。若存在着图像的表现，就会存在着想象，也就不可能区分过去与幻想。初级记忆是“过去的给予物”，这也意味着第二记忆并非第三记忆，因为记得的东西应当在其时间内构成，并且构成于原初印象。

如此看来，完全没有必要把第三记忆考虑在内。一般现象学——尤其是时间现象学——把世间全部实在物（当然也包括第三记忆）都悬置起来，以便把握其构成方式。然而在图像意识也是时间意识的情形中，比如在一张尚未成为真正时间物体（它并不流动）的照片前，本来具有时间性的对象不再能将先验性还原到对象身上。之所以有真实的效果，是因为意向对象本身带有曾经存在的确凿性，这种确凿性产生于（载体的）对象的先验性和非体验的侵占性。照相的意向对象之特征是把我没有经历过的曾经在此给予我，这就需要把问题像时间物体那样延伸到电影的已经在此的时序性中，同时也延伸到剪接即所谓电影地图制作的问题中。

10.图像意识、记忆丧失及重新开始的自由

所有的时间印象中都包含着滞留，而所有的滞留，无论是初级的还是二级的，都与原初印象衔接在一起（第十三节）。所以滞留在其可能性中无论如何都不会产生于非体验之后，或产生于作为第三纹迹经验的绝对的非感知性之后。正相反，原初印象应当像建立初级滞留那样建立重新记忆（第二记忆）的明证性：我可以重新激活这个记忆。它之所以能被重新激活，是因为它被体验过。不同于所有图像意识的是，这个回忆建立在原初印象的基础上。

当滞留不属于初级滞留时，过去的意识便享有一定的自由度（第

十四节）。这种自由可以是相对于第二记忆的自由，人们可以在第二记忆中重组过去，与其一道“编织”，我们不久就会回到这个至关重要的问题上来；这种自由也可以是相对于真正的图像意识的自由，真正的图像意识即诸如图形、图案、照片、各种纹迹以及世界历史的其他“什么”的超验表象。

然而如何看待记忆丧失的问题呢？第三记忆首先是对记忆丧失的填补，也就是胡塞尔声称理论上已消除，但事实上仍存在的滞留有限性。

马尔罗在分析波德莱尔的视觉记忆失误的可能性时就谈到这种滞留有限性。视觉记忆难免出错，人们无法用它来弥补陈列在博物馆的艺术品系列的全部艺术的缺陷[270]。能让人弥补记忆缺陷的是照相技术。并非要弥补全部艺术的缺陷，而是要在比较各种作品时体验它。

胡塞尔认为第二记忆的可能性先于并独立于第三记忆的可能性，他还认为第二记忆的可能性原则上可以构成，而不需要第三记忆构成的可能性，这样他就把“谁”的记忆中的一个重要因素删除了。“谁”的记忆正是其有限性，即消失的特性，因为它在本质上可以被一个超验的第三者，一个“什么”来填补。丧失记忆的可能性恰恰构成记忆本身。记忆被纳入我记得起来的意向中，它可以消失；与此同时，这个消失又可被某种固定或记录所终止、恢复或填补。如若不然，我的尚有活力的第二记忆将在何处寻找支点呢？在其随机过程中，什么在启动重新记忆链和被称为流程的有意或无意的模糊记忆链呢？如果我的活记忆不能与减弱的、有印迹的、重复的和自动的记忆衔接在一起，如果我的活记忆不能也不应被死记忆再激活，那么我对它还会有什么意向信心呢？是否还存在着第二性的意向可能性呢？如果这种意向可能性不被这些客观记忆所需要，那么其真正作用又是什么呢？如果这种意向可能性能够且最终应当被需要，那是因为客观的填补在它是必须的。莱布尼茨及其普遍几何公式让人想到回忆载体的本质特征是从停留处重新开始的可能性，无论第二记忆有限性的后果如何，无论这些后果能够也必然引发的消失会怎样。一般说来，“什么”作为记忆和第三记忆的载体将自主的可能性给予“谁”或给予这里所说的意识，使

它们独立于一般的生命流程，独立于再激活和激活的纯粹时间，也独立于受生命反应系统支配的肌肉与神经的时间——正是在此意义上，柏格森的理论不再满足我们的需要了。然而胡塞尔的理论也不再满足我们的需要了。如果说海德格尔似乎把类似的可能性视为数据性[271]，如果说他把原初时间性植根于存在有限性的自由中，那么现在我们就明白，为什么在步倒退的胡塞尔之后尘时，他自己也倒退了。

第三记忆的“超验性”具有构成性：我们不能还原任何时间物体的技术性，也不能还原照相的曾经在此的技术性。先验场因此变成了非先验场，即超越经验与先验的对立：将二者加以区别但不对立。

11.重新建构、留声机这种模拟的时间物体的指向和脚[272]

第十四节又回到半途中断的乐曲问题，描述了在第二记忆中重新建构准聆听的前摄与滞留初级链的可能性。

> 让我们看一个第二记忆的例子：我们可以记起不久前在某场音乐会上听到的乐曲。很明显，记忆现象的构成整体上与对乐曲的感知之构成完全相同，那就是：需要改变的东西已经改变了（mutatis mutandis）。它们有这么一种优越性：记忆的当下瞬间与感知的当下瞬间相吻合。我们在想象中回顾乐曲，作准聆听，先听到第一声，然后第二声，依此类推。每一个当下的瞬间都有一个声音（或一个声音段），但前面的声音并未被从意识中抹去。通过领会现在出现的声音，即现在准听到的声音，我们把刚刚准听到之声音的初级记忆与对即将到来的声音的期待（前摄）融为一体。当下瞬间重新为意识产生时间光晕，后者产生在理解记忆的持续中。[……]上述一切都与感知和初级记忆相同，但它们又不是感知和初级记忆本身。实际上我们什么也没听到。[273]

我们可以谈论重新建构，因为重新记忆

> 本身是原初构成的、随后又刚刚过去的当下的重新记忆。它本身形成于原初给予和滞留的连续统一体中，因而构成持续的客观性。

此处正是被作为重复来分析的第二记忆的典型可能性。然而正如利科所言，这种分析过于简单化了：

> 这个例子过于简单，因为记忆的全部目的在于依照所涉及事件的新近特征重新制造一个时间物体。胡塞尔或许认为一切与重新建构过去有关的复杂性——以及历史的过去，甚至遥远的记忆——都因此被剔除出去了。[274]

如果在分析第二记忆时考虑到这个与不可避免的遗忘可能性相关的复杂性，那就不可能不在初级滞留中给这种复杂性赋予构成性意义。在后面的章节中，第二记忆中的重复使记忆的选择、拆卸与重组活动成为可能。我们必须承认，如果滞留所构成的改变不是自动或确定的过程，那么这种选择就在全部滞留中进行：假如存在着这么一种确定性，那么对以客观方式（确正方式）录制在光碟上，并以客观方式重复的同一乐曲的两次聆听就会获得完全相同的经验。然而毋庸置疑的是，对同一乐曲的聆听从来都不是相同的，正如胡塞尔本人所言，任何事物都只能发生一次，这是时间物体的属性。对同一对象的两次重复会带来两种不同的聆听，因为像滞留的滞留一样，每次聆听都是一个选择的过程。

我们一旦开始重视这种音乐经验的复合性，初级记忆、第二记忆与第三记忆这三种划分就会相互关联，它们之间的界线也就变得模糊了。一段录制在模拟或数字载体上的乐曲先被第一次聆听，以后，同一首乐曲从同一光盘上被再次聆听。第二次聆听时，刚刚过去的声音在其过程中产生的全部意义都归功于上一次聆听时似乎已经消失的前面的过程：声音的改变就植根于对第一次聆听的第二记忆之中，不仅这种改变指向第二记忆，而且这个指向也构成这种改变。这一切均为孕育过程。初级滞留已经是根据先前孕育过程中建立的标准所作的选择。这是绘图意义上的选择，即把正在发生之事缩减为只留住第二记

忆——第二记忆已经寓于初级滞留过程中——构成的标准允许它留住的过去。如若不然，任何事都不会被留住，因为正如费奈斯的寓言与《严谨科学博物馆》告诉我们的那样，任何事物都无法发生，都不会发生。改变正是这一过程，它像根据某种可能的也是超前的标准作淘汰和留存那样运作。因而我们必须把改变作为走向终结的存在来思考。

而且，这个与初级记忆不可分割的第二记忆也是第三记忆，即“图像意识”，比如提供对某种模拟或数字时间物体的经验之可能性的记录载体。正因存在着这些重叠与巧合，初级记忆植根于第二记忆所构成的相关差异中才在所难免，也不可能不被切实体验到。第三载体是绘图仪。因为同样的图像意识——比如电唱机——是初级记忆与第二记忆最终共同植根于其中之物，所以第二次初级记忆植根于变成第二记忆的对第一次初级记忆的记忆便是不证自明的道理。这种自明性只能来自记录的（确正的）精确性这一事实。然而正因存在着照相的显影，这种确正的自明性又是所有时间物体结构的照相显像。

这又给我们增添了一些有关模拟出离的知识：与拼写文字一样，输入之物与输入的时序相互吻合，通过同一化而释放某种相关差异。但有别于文字综合的是，这里所说的时序完全吻合于聆听的时序，因为乐符在客观时间中展开的方式每次都是相同的（不包括光盘旋转的细微变化）。输入的时序客观上吻合于第一次聆听的时序，而第二次聆听的时序又与第一次相吻合，依此类推。在这种客观的吻合中，“谁”的时间性与模拟或数字的“什么”的时间性比在直线型文字中更为密切地相互交织，因为确正文码的读者不会每次都在相同的客观时序中重读文本，他可以停留在某个句子上，而不失去由语言间歇所构成的流程的同一化运动，倒是流程整体有时可能受到干扰。我们在此可以举出各种各样的例子：诗歌中的格律可以与乐曲如此相近，以至于需要正确的节律与气息。这当然还需要读者的参与，读者的地位类似于演奏某段乐曲的钢琴家。显而易见，上述一切都不排除一次聆听与另一次聆听之间的差异，正如一次阅读与另一次阅读之间存在着差异一样。正因为先有孕育后有差异，情形才会如此。

12.事件化，滞留切实的出错可能性

重新记忆之所以归属于第二记忆，是因为在此（第十四节中，乐曲是在对已结束的音乐会之重新记忆中的准聆听）想象同本应自始就使问题复杂化的选择能力一样切实地起作用：

> 然而这个例子并非绝对简单，因为这次涉及的不是同一个音，而是人们可以按声音的前后顺序在想象中回顾的乐曲。

想象引出了“就好像”的虚构：

> 于是差异便存在于被感知和被准感知的乐曲之间、聆听和准聆听之间。这个差异意味着准时的“当即”于准当下有其对应物。准当下在“就好像”之外具有与滞留和前摄相同的特征，因而具有准时的“当即”和其零乱的滞留间的同一性。选择这个简化的例子——即重新记忆的同一支乐曲——的唯一理由是：它允许我们把印象意识和滞留意识间的连续性及一切有关分析都转移到“就好像”之中。[275]

现在需要强调的是初级记忆与第二记忆间的连续性，以便把它与第三记忆绝对的非连续性相对立。利科发现，这种重复的可能性构成历史意识。然而这就必然意味着如下事实：为了让历史学家有可能促成“所有被保留下来的过去”（包括所有可能形式的滞留，特别是客观滞留或客观上完结的滞留，它们是“带有自身回溯与超前的准当下，一部分回溯与超前属于切实的当下的（被留下的）过去”[276]）之崛起，不仅需要把初级记忆与第二记忆相对立，而且也需要把初级记忆与第三记忆相对立。

对胡塞尔而言，原初性意味着连续性。如果说第二次重新记忆是准聆听，那是因为它能重新构建这种连续性。但这种重建总是局限在某种程度上，原因是第二记忆有出错的可能性，这正是它的第二性。这是现象学家没有注意到的素材。无论情愿还是不情愿、有意还是无意，选择总是存在着——唯有确正的第三记忆能够在某种程度上避免选择，它的正确性只是使“谁”的错误移位：第二滞留性一旦终结，第

三滞留性便来填补它，因为这个有限性已经寓于初级记忆之中，否则就不会需要第三记忆来辅助第二记忆，而只会有同一事物的单纯重复。而当同一事物因第三记忆的填补而得以保留时，随即产生的已不再是同一个时间物体。有限性是想象的幻觉选择，它开启了通达时间物体的时间性途径。所以历史科学的构成并不是要排除这一想象，而是要把想象的条件作为主题。

胡塞尔让连续性优先于差异，感知优先于非体验，这正是他与海德格尔的争执所在。但海德格尔并没有在辩论中把此在的弱点视为滞留的特有性（爱比米修斯的遗产），即技术与代具。当然，位于这场辩论之核心的还有在有意识记忆的可能性中显示出来的先验自由的问题。

> 重新记忆能以不同的形式实现：要么我们像忽然“冒出”某个记忆那样[……]信手拈来，这不是重复式记忆；要么我们完成一种真正再制造的记忆，一种重复，时间物体再次完全依此构成于再现的连续统一体中。整个过程是由感知过程的再现——包括直至滞留的所有阶段和所有程度——所造成的改变：但一切都具有再造之改变的指数。

然而有意记忆与无意记忆之间的对立不堪一击，因为之所以需要载体，一方面由于存在着有意记忆的可能性；另一方面由于有意记忆会消失，只能以未完成的方式完成，从来都不是完全可能的，且总是不可能的，因为其本质是健忘的。有意记忆从来不是完全有意的（在其世界历史性中独立于世界），在对他人之体验的有意记忆中就更是如此——这便是再激活的情形。但这在自我回忆中已经如此。胡塞尔在第一部《逻辑研究》中把明证性与内在感觉对立起来，从而把出错的可能性放到了各种意识之间。出错的可能性一旦被纳入初级滞留甚至第二滞留中，意识本身便显得脆弱了。这是胡塞尔绝对不能接受的，因为脆弱的意识就不再是单纯的意识了，而属于逝去的当下，属于活的在场的活力中死亡的“在场”和作为体验的生命中死亡的“在场”。

13.脆弱与回溯，作为“我们”的“谁”的延迟可能性

如果第三记忆的意向只有在其载体、辅助、拐杖、代具的视域中才成其为可能，那么重复的可能性就应是第三记忆的可能性，而且这种可能性本身由时间物体构成，所以会影响思维。

> 在滞留的基础上，我们也可以立刻找到像观看或捕捉这样的简单意向：当处于某个滞留统一体内部的乐曲流淌而过，而我们重新思考（反省）某一段落但又不重新制造这一段落时便是如此。对于所有以连续阶段——即便是像思维那样的自发性阶段——构成之物，这种行为都是可能的。

对于思维来说，第三记忆的可能性就是其自反性的本质可能性。在此自反性中，这种可能性揭示同一，将其视为同一，并通达本质的可变性，进入本质的正题，这便是回溯，它预示了再激活的到来：

> 思维的客观性事实上也是以连续方式构成的。因而我们似乎可以说：客观性原初就建立在时间过程中，被时间分期或分段构成（作为以持续多样的方式相互连贯并组成一个统一体的相关行为），所以客观性能够在回溯中把握，仿佛它们是某一时间点上准备就绪的物体一样。但这种自我给予的方式指向另一种“原初”的自我给予方式。（黑体系本书作者加注）

这段引言本应出现在《几何学起源》中，也本应通过有关再激活的文字来描述内在感觉，但这样的话就必须赋予第三记忆某种地位以便建立一种先验的共同体，同时也必须使先验之物具有构成性。存在着回溯的可能性，它对内视是必不可少的，而内视本身对于通达先验意识的可能性又是不可或缺的，因为“思维的客观性实际上也是以连续方式构成的”。思维是像接替性那样可以客观化的时间物体，因而也是可以再激活的时间物体。正是这一点使诸如滞留有限性的工业化的当代技术之问世成为可能。

《几何学起源》的全部纲领都由此揭示出来，但在此期间已变成“我们”的先验意识必须走出其自我单一性，以便最终在第三记忆中

找到像确正的“什么”那样的可靠的（重新）构成性，其中，当下的时间意识与借助于确正文字，以程序方式固定在时间物体中的过去的时间意识有可能相互吻合。在确正文字中，事实上“刚刚过去的给予物看上去等同于被重新记忆之物”[277]。

与再激活性和重复性相同，刚刚过去之物与被重新记忆之物客观吻合的可能性是隐匿于后种系生成可能性——它悬置世界时间流程并恢复代具化的时间性流程——之中的观念性可能性。

14.流程的剪接

将连续性与非连续性相对立就是将制造与再制造、构成与重新构成相对立。而自反性——没有它就不可能有再激活的回溯性探问——是在第二记忆的可能性所构成的重复中的自由之果[278]，仿佛存在着一种重新记忆的剪接和拍摄，即重新记忆的可靠性：

> 在同一个时间的内在延伸中——电影便是依此制作的——我们能够以其流淌方式把重新显现过程中或大或小的片断“随意”安排，从而以更快或更慢的方式浏览。[279]

然而正因每次聆听相同的东西都会有差异——最显著的是听电唱机的经验，这种剪接（重新）构成总是正在逝去的活的在场本身，仿佛活的在场仅仅是与另一层面相续的层面（第二滞留），它位于即将到来（第二前摄）的层面之前。这种剪接在重新记忆中尤为明显，被胡塞尔视为“卓越的”重叠现象（其中，“我在持续中的过去被给予我，恰恰作为持续的‘再给予’而给予”[280]）之物其实不仅是例外，而且根本就不存在。正是这个不可能性困扰胡塞尔[……]：如果说重新记忆带来的过去现今化与滞留中过去的在场截然不同，那么再现如何忠实于其对象呢？这种忠实只能是当下的“现在”与过去的“现在”之间的相应性忠实[281]。

除非存在着第三记忆，否则重叠是不可能的，而这种不可能性必然使第二记忆进入初级记忆。正因几何能确保达到这种重叠（无论存

在着积极的阅读与否，因为第三重新记忆使不可理解的重复像回溯性探问那样成为可能，因而也是本质上的不确凿性标志），才有先验的“我们”可以构成于其中的观念性知识的后种系生成的积累。正因构成发明的活的在场已经是逝去的在场，即自身的不在场，这样一种先验传播才是可能的。几何发明家必须能够终止其发明过程，重新自我阅读，仅仅作为这种重新阅读的连贯后果来自我撰写，来远距离自我传递“其”相关差异同一性，以便在重复中为自己（重）建一种观念性。由发明构成的过渡必须已经被发明过程的已经在此之重复所开启，这个过渡便在任何时候都能被终止或恢复，并在朝向观念的同一性这一终极目标的恢复中被重复或分化。正是评论胡塞尔在《几何学起源》中的有关文字时，德里达提出了我们在此引用的滞留有限性之论题：

> 文化共同体世界中传统沉淀的作用在于超越个体意识的滞留有限性。282

然而，只有当这种超越在活的在场之外构成几何学家共同体的超大当即并影响几何发明本身的原初环节时，上述论断才有意义。对胡塞尔的整体研究来说，这无疑是根本性问题，因为对观念化的自反式思维的论断也适用于对像时间流那样的所有思维：流程的统一是剪接。每当一个新物体到来之时，重新记忆的重新剪接便与当下物体的“剪接”同时进行，既让新物体通过又造就过去。

> 重新记忆中对过去的自由重复对于过去的构成具有特别的重要性，以至于现象学方法本身就建立在这一重复的能力之上——它具有双重涵义，即召回和重复最原始的滞留经验。283

只有“电影”的原初可能性才允许生活及各个时代的图像中有停顿，从而制造出放慢、加快、省略和观念化的特殊效果，先验历史中的新内容就是通过这种效果而产生的。

15.历史、期待的回溯性及延迟的时间

于是，受抑制的期待作为重新记忆中的期待——也就是已经得到满足的期待——提出了一个特殊的问题。对滞留与前摄链的重复是可能的。对于利科来说，这种重复也使历史的过去之构成成为可能：

> 当下既是我们正在体验之物，也是重新记忆的过去之超前的实现之物。这个实现又反过来进入回忆中；我回忆起曾经期待，现在已经实现的东西。这个实现从此属于重新记忆的期待。（这一特点对分析历史的过去来说自然十分重要：其意义在于历史的过去，并通过构成过去的未来之视域的期待而把历史的过去引入当下。）[284]

然而，初级记忆、第二记忆与第三记忆的对立在此已变得完全不可能了，因而对期待的等同重复也成了问题：

> 从这个意义上讲，当下是重新记忆的未来之实现。无论与重新记忆的事件相连的超前能否实现，都会影响记忆本身，且通过回溯而将某种特殊色彩赋予再制造。[……]转向某种记忆的可能性和针对记忆中后来实现（或非实现）的期待的可能性都会把回忆纳入体验的统一流程中。

“体验的统一流程”会导致等同重复的不可能性，因为前摄、期待，即前摄与期待中的选择都在此之前实现了，也因为对这一实现的知识会在成为滞留的前摄之基础上通过回溯性而不可避免地立即产生新的前摄的选择。延迟的时间——即本身来自“什么”的确正可能性的历史的时间——正位于此处。滞留有限性强加给人们一种选择，这个选择是超前的核心，而超前又已经是作为遗忘的记忆。

> 这第二部分与回溯密不可分。通过回溯，重新记忆由于其期待在当下得以实现而获得某种崭新的意义。区分重新记忆与滞留意识的鸿沟在消除重新制造与滞留的差异之前就被填平了，从而导致了重新记忆意向与滞留意向之间的混乱。[285]

这些期待的实现一方面改变了在其内涵中的过去，另一方面改变了与过去相续，被纳入由再激活性构成的期待之新视域中的当下。然

而这种再激活性本应引向对初级滞留本身的分析。

16.体验流的初级记忆与第二记忆的统一性和非体验的第三记忆的曾经存在

空间比喻使胡塞尔无法考虑到真正的连续性。一切事物都在这种连续性中绝对地连成一体，所以也就没有真正的首与尾。这种观点似乎更忠实于原初的现象学意向，比如相对于确实有始有终的空间世界的物体之超验同一性，它是一种解放。胡塞尔一直受到来自绝对始终的对立和绝对始终的问题之困扰（他被迫认为滞留似乎可以是无限的），总试图把先验性从“什么”中排除出去，但又因无法从感知给予的时间物体的同一关系中解脱出来，他反而坚定地维持这种关系，于是提出了机械流程的概念。根据这一概念，任何事件都没有发生，期待从来都只是某种“感知的超前”[286]。使机械流程运作的正是这种感知的优先性，它因排除了第三记忆而限制了当即扩展的范围。第三记忆不属于流程，而初级记忆与第二记忆在流程中统一起来——流程不外乎是这两种记忆的统一：

> 问题不在于像用图像（画像、半身雕像等）表现的意识形象那样用某个类似的物体来再现。与这个图像意识相反，再制造具有再现本身的特征[……]。记忆是过去意义上的再现。当下的记忆是完全等同于感知的现象，它和相应的感知都有对象的显现，只是显现的特征改变了。正因如此，对象不是作为当下而是作为曾经在此的当下而存在。[287]

然而胡塞尔无法把电唱机与电影放映机归入他的例子中（半身雕像、画像等），因为这两种机器所涉及的“图像”同时也是超验的时间物体。而且，由于他把第二记忆与第三记忆间的本质差异植根于某个曾经存在的感知中，所以不能把照相的曾经存在作为曾经在此来把握。这个超出所有体验即所有照相之外的准感知的客观性所带来的确凿性或明证性必然会阻碍胡塞尔的研究。

17.现象学的困境

德里达在《胡塞尔哲学中的生成问题》一书中指出：胡塞尔从其哲学沉思的最早年代起就把生成视为起源；本质的意向性与直觉最初不是“非时间逻辑意义”的意向性与直觉，在意识的体验中一定有这种直觉和“具体充实”；他还指出，需要开创一种超越心理主义与逻辑主义的先验生成学。然而胡塞尔不得不一再拖延进入构成原初时间性的起源：一切心理——物理因果论所必需的中立化不可避免地把所有生成分析转变成一种倡导更原初的新综合的静态构成。所以胡塞尔现象学的历史是个困境的历史，其中有五个连续阶段，它们分别对应着下列著作：1、《逻辑研究》，2、《内在时间意识的现象学讲座》，3、《现象学基本概念》，4、《经验与判断》和《笛卡尔式的沉思》，5、《欧洲科学危机》和《几何学起源》。但《几何学起源》没有被单独放在这个第五阶段，因为它似乎通过引用某种“技术生成”或通过在技术生成中起作用的文献而使经验与先验的划分陷入了危机。胡塞尔现象学的每个“时代”都以其特有的方式推迟解决困境的问题，这期间他作了最终变成某个“我们”的先验历史的先验范畴的扩展。在此扩展过程中，还原变成了再激活。被动综合的问题便是上述思维活动的关键所在。

在《内在时间意识的现象学讲座》的时代，从时间物体的现象学分析而来的困境问题使（客观时间的）还原与意向性处于矛盾之中，这使胡塞尔重新考虑现象还原本身的问题，其中生成问题“既未被否认又未被排除，而是被放在了括弧中”[288]。此后便进入了《现象学基本概念》阶段，即从本质还原过渡到先验还原的阶段。

然而《现象学基本概念》只是把困境推迟了，因为“还原之后还剩下尚未触及的本体论范畴”，即意识范畴。这样，“生成问题不再被中立化，而是像经验的实际性范畴那样被排除了。在此问题上，我们的态度低于现象学立场”[289]。然而此结果只是向“原初范畴”的过渡，只有通过回溯——我们在回溯中实际上看到构成《几何学起源》中回溯性探问与再激活之意义的事后主题的出现——才能通达原初范畴。

必须首先还原意识范畴，然后再恢复其构成性。但正如《内在时间意识的现象学讲座》一书中指出的那样，各种原则的原则（“原初给予直觉”的内在性）与“应当使（‘我’）以原初方式脱离其纯粹内在性的”意向性之间出现了不相容性。胡塞尔在第五十七节中把“我”定义为“内在性中的先验性”。德里达评论道：

> 然而，如果不是描述一种困境的话，他在这里做什么呢？这是调和与统一某个纯体验的先验之物与某种非体验的先验起源的困难吗？纯体验的先验之物有可能仅仅是体验复合，因而有可能把我们引向“经验主义”；非体验的先验起源则使我们避开纯粹的经验主义，但有可能因脱离体验的明证性而只是徒有其形的空洞产物，只是某种客观统一体或构成的先验性。[290]

这个“内在性中的先验性”又面临着《内在时间意识的现象学讲座》中的主要困难。第八十一节中重新出现了“无始亦无终”的流程主题（“如同纯粹的‘我’，整体流程与无限流程[……]不是构成于内在性之中的先验性，而是不与所有的体验相混淆，同时又与观念性截然不同的体验”[291]）。“我”就是同单子一样的“时间本身”“以原初方式接纳他者”，即接纳一个先验的他者。从这种说法中，我们似乎看到先验主体间性概念的出现。

于是接下来需要探索的是一个崭新的范畴，即“至关重要的综合”。在这此范畴中，经验与先验的区分此时确实进入了危机，因为在这些“基本的”思索之后，人们看到的是相反的局面：[……]时间质料的被动综合以及由此而来的所有一般质料似乎让我们重新考察实在与实项体验的区分。[……]看来不仅有必要把先验生成主题化，而且也有必要由此寻求新的基础，以便区分先验生成与实在生成。严格区分经验与先验似乎并非易事[292]。

18.《几何学起源》之几何的爱比米修斯原则

在《经验与判断》中，“自生的先验主体不再是一种理论意识，而是一种存在”[293]；来自判断之前的现实的谓项生成遇到了同样的困

境，因为范畴判断的同一性涉及到判断之前的给予物，谓项的范畴性应当是“超时间性”的。胡塞尔试图解决这个困难，他从逻辑出发提出了判断之前的要素与生活世界的事后沉淀和再激活的论题。《笛卡尔式的沉思》也相应地引入了目的论与被动综合的论题。主体间的时间性在滞留与前摄之间的偏差中构成。

> 人们了解到，在偏差中本质时期先前就由某种生成构成，因而属于第二性，所以人们像接近以现象学方式显示的生成之绝对开端那样接近本相时期。294

于是主动生成变得越来越“肤浅和次要，它自然需要建立在被动综合的基础之上”。现在我们必须通过认识的客观性所假设的“先验主体间性的原初性”来把握“时间与感性质料的被动综合”295，而且“大当即”似乎引发一种超出自我逻辑即超出体验的扩展。存在着一种“不具备由自我主动性产生的意向意义”的被动生成，必须“靠某种意向性赋予其活力，并靠意向性将其转化为[……]纯理论意义上的前意识和前主动的计划”。然而这只是上述困境的新的表现形式而已，因为目的论“在驳斥现象学的同时”也挽救了现象学。

> 从本质上讲，目的论不可能在原初明证性中被给予某个具体的主体。为了忠实其使命，目的论应当先于所有的主动构成，也应当先于所有主体的意识。[……]把意向性变为超主观的主动性——即超时间性或者说无所不在的时间性之主动性——不正是否定现象学之前的所有成果吗？296

在《欧洲科学危机》中，本质与存在层面（即欧洲本质观念）的混同，涉及到科学历史的开启与定位论题的发明问题以及先验的“我们”之问题又制造了主动性与被动性“辩证法”的所有疑难，同时也把这些疑难转移到最起始观念的生成问题上来，其原因是：要么从未有过这种启动，从未有过任何开端，也从未有过真正的欧洲（只有历史被造作的欧洲）；要么并没有经验与先验的分水岭。然而，这个主题又把现象学引到有限性问题上来，于是该问题变得像“技术生成”的假设那样不可还原。《几何学起源》探讨的正是这一问题。胡塞尔使用的

仍是“先验还原的方法，这种还原不再有单纯的自我意义，而是被运用于先验的共同体”[297]；而且这种还原无法还原的——即不属于实际性的——正是技术性，同时也是真正的传统的沉淀，二者都涉及到事后的疑难结构：

> 传统的沉淀应当能被还原，以便使我们回归到原初的基础上；然而与此同时，正因存在着沉淀和传统，这种回归才成其为可能，仿佛现象的现象性只能在根本上与普罗米修斯原则一致的爱比米修斯原则中（作为已经在此，也是对普罗米修斯原则之重复的事后的爱比米修斯原则）自我给予，这是因为真正的“传统性”一贯被胡塞尔定义为经验现象，比如掌握使观念的传播与继承变得越来越容易的技术。即便胡塞尔不告诉我们这个技术生成是如何实现的，我们也知道它是建立在所有构成的时间连续性之上。意义产生的任何原初时刻都需要有一种“传统”，即已在实际性中构成的存在。

所以我们必须描述观念化过程，也必须从“生存环境的前科学素材”出发，再回到前科学状态和原初观念性的生成[298]。

19.技术的相关差异

德里达于1953年提出了对《几何学起源》的解读[299]，而到了1961年，他又提出一种截然相反的解读，从而开启了真正的德里达哲学。胡塞尔的这一著作似乎抛弃了现象学自始就想方设法保留的东西：

> 于是，对意向的先验分析似乎堕落为一种令人诧异的解释。这种解释内容贫乏，以近乎荒唐的方式集中了来自混乱的概率主义和前哲学的经验主义的武断的解释假设中的所有不足。[300]

令人诧异的是，德里达在结束其现象学研究之后，又引用了《几何学起源》中的这一段话[……]：

> 早期的几何学家刚开始以口述方式合作时，就自然而然地感到需要精确定义对原初的和前科学的材料的描述，于是最初的几何观念性与最初的几何“公理”的方法便应运而生。

这种解释“把我们禁锢在恰恰需要‘悬置’的纯经验的实际性范畴中”。这是一种技术意义上的解释，“精确定义描述”的可能性被这个生成的技术性所开启。由于胡塞尔在引用磨光技术时把一般技术纳入先验生成中，所以他在确正的演变中看到几何的观念可能性之起点，这就把事情完全颠倒了，他对此也心知肚明：

> 需要把历史的解释与认识理论观点的解释[……]，把认识理论范畴的起源与生成范畴的起源从原则上区分开来。然而，由于我们没有界定通常意义上的历史、历史的解释和生成的概念，主导上述区分的宗旨被彻底颠倒了。301

此问题后来在德里达那里变成了通常意义上的文字问题，它使德里达的思想踏上了超文字之路。然而，《几何学起源》中提出的技术问题并不局限于通常意义上的文字问题。我们必须搞清这对超文字概念，对有关纹迹和相关差异的思考来说究竟意味着什么，因为原初观念性的生成学意味着有一种“产生于时空事物世界的[……]严格的‘公度性’”，而且它的起源在人类活动中纯属技术性。正是“磨光技术”给予我们表面的纯粹观念，几何的点与线来自“或多或少纯粹”的点与线。同理，经验、技术和心理上的“比较”行为促生了同一性。这种超常分析的所有细节都描述了一种纯技术的生成。302

由于排除了连续性问题和作为（几何学时间构成于其中的）延迟的历史问题，源点和绝对开端的观念都被抛弃了，事实上要想进行还原，几何的历史必须已经存在，我必须对几何已有简单的了解而不必从头开始303。

否则就必须断言：几何的观念性——即其统一性——是一个当即，一个从古希腊时期发展而来的，独一无二的大当即。但这样一来，基本上以文献为特征的科学结构在这个大当即中，在这个对当下的扩展中就变成了构成性因素，因而必须将此结构扩展到所有对时间

连续性的理解中。原初更改——即在场——是从已经在此（作为磨光技术和获得一般精确性的文本化的第二记忆）发展而来的。存在着过去滞留的循环，它可以被再激活，从而进入所有的时间化。我们必须从《几何学起源》的事后和作为事后思考的起源（原初缺陷）出发，回溯性地重新考查《内在时间意识的现象学讲座》中谈到的所有遗产之结构。

具有时间特性的有限场在当下被第三种记忆扩展开来。这个第三记忆把过去向未完成任务的未来敞开，而自我范畴的“滞留有限性”像几何可能性那样扩展到“我”的先验共同体的无限性之上。同样，这个扩展以文献性即以唯一能使再激活成为可能的技术沉淀性为前提，它一方面向沉淀物解构的内在可能性敞开，另一方面受其总是可能的不确实性的影响。科学和哲学的传播过程因此变成了类似于（如果不等同于的话）内在时间意识的过程[……]。当下的呈现既不像断裂也不像过去的结果，而是像过去之当下的滞留，也就是说像滞留的滞留等。活意识的滞留能力已经消失，但它以习惯和沉淀的形式把过去的意义、价值和行为保留下来。[304]

这就导致了超前的优先地位：历史的当下“总是几乎立即指向寓于其中且总以计划的一般形式呈现的全部过去”[305]。这个超前就是迟到：“迟到的原初意识只能具有纯粹的超前形式”[306]。如果意义的呈现条件存在于其重复的技术可能性中，那么直觉与意义的扩展[307]则来自本身是技术构成的当即的扩展。文献性是原初的。言语属于“文献性”，但前提是语言的观念性是观念物体——也是沉淀物或人们的存储物——的栖身处。但这里的原初寄存（dokumentierung）并非记录某个私有物，而是制造某个公有物，即不再属于原初物主之物[308]。

不可能有无终结的自我意识。与此同时，在生动且短暂的明证性之后，在有限且被动的滞留消失之后，意义可以在重新记忆行为中以“等同”的形式再制造；它并没有回到虚无中[309]。

重新记忆变成了构成超大当即、历史的当即以及维持拼写的第三滞留的可能性。然而，在目的论——先验自我意识之真理——在由几

何的“我”组成的共同体中——的事后实现之前，第三构成性就已存在于自我意识的内在性中：

> 对于其他主体来说，意义在成为相同客体的观念性之前就已相对于同一主体的其他时刻，它以这种方式构成观念性。于是，主体间性在某种程度上首先是非经验的我与我之间的关系，我目前的当下与其他真正的当下——即作为其他也作为当下的当下——之间的关系[……]

从第三记忆出发追溯超自我流程并克服自我流程的事实中断之可能性悬置了印象意识的法则。滞留有限性既可被视为真正的滞留有限性，又可被视为准“替换”的（没有被剔除的）滞留有限性。缺陷已变得不可或缺，它开启了没有主体的先验中断：

> 依波利特在谈到中断的一般意义时，提出了“没有主体的先验场”之可能性。在这种可能性中“出现了主观性条件，而且主体的构成来自先验场”。可以断定，文字作为绝对恒定的、观念的对象性场所——因而也作为绝对的客观性场所——构成了这样一个先验场，正是从这个先验场或其可能性出发，先验的主观性才能预示和呈现。[310]

中断的可能性是爱比米修斯式的重复，也是无意识或下意识开启性的普罗米修斯原则的延迟的重复。相关差异属于技术范畴。

自由处于文献和更广义的作为记录载体的“什么”给予的恢复与重复之可能性中，这就是重复爱比米修斯原则之差异的普罗米修斯原则。在此，从习惯中解脱出来就是把纹迹置于外面，置于自身之外，并把自己与纹迹一道置于自身之外，同时保留回归自身的可能性。这种重新构成——也意味着综合——的可能性对构成来说是不可或缺的。

然而在滞留有限性的工业综合时代，重新构成和由此而来的二次中断重复又处于什么状况呢？

20.程序工业的时间物体

我们的时代确实是程序工业与工业化记忆的时代，其后果是工业化记忆的产品成了流程，出现在这个流程中的是一种完全特殊的时间物体（它的流程特性与受其影响的意识流程相吻合）。

程序工业[311]——尤其是广播电视信息的媒体工业——制造大量的时间物体。这些时间物体的特征是被上百万，有时上千万、上亿甚至数十亿的“意识”同时收听或收看[312]。这种规模宏大的同时性促生了与群体意识和群体下意识相符的，形态新颖的新型事件结构。

胡塞尔的卓越贡献在于提出了初级滞留和纵向意向性的概念。如果说他未能考虑到工业时间物体，那是因为他在意识流的构成中排除了客观综合的记忆。我们若不借助于对工业化记忆诸领域的研究，就很难对工业时代作出认真的思考。在工业记忆的各个领域中，无论涉及到“鼠标的事件”，即电脑使用者（电脑即时钟）激活中央系统的图像界面，还是涉及到把非生物体的规则引入生物体——从而引入作为胡塞尔对时间的思考之出发点的活的在场——的分子测序与基因治疗所导致的新生物体的出现这一事件，序列性都与事件化相互交联。

工业时间物体以其接收的同时性和世界性趋于悬置所有的背景化。记忆的工业化使背景解体全面普及。文字的背景解体促生了越来越多的解释，拼写文字在特殊此在的已经在此中重新背景化，而已经在此在当地节律的环境中重建其特性。相反，工业时间物体使节律几乎完全离开原位，它（通过卫星电讯网络）来自一个不具名称也不具此时此地的它处：相关差异的遮蔽就是无场所的非相关差异（“无未来”意味着“任何事情都不会再发生”）。

我们在第三章看到，直播的时事是即刻的过去，它使当下过渡，从而构成一个已经在此。如果说在时间物体的当即中，初级滞留的选择标准在滞留有限性的工业综合中事先被变成第二记忆的、先前的时间化所影响，那么这种选择性就会被第三滞留的即刻性短路。由于模拟与数字综合特有的时间出离之形态，第三滞留与初级滞留和第二滞

留相吻合，所以凯诺说电视“是冷冻在历史中的时事”。既然发生之事通过图像意识即刻发生了，那么如何在时事这个时间物体中切实区分初级记忆（即“刚刚过去”之事）与图像意识呢？对这种时事的体验就是时间物体，也必然是图像意识，而当下则趋于不再仅仅表现为时间物体（听广播、看电视）。

当下是图像意识，因为它是世界的表象，是操纵和“导演”“直接”剪接的对象，也是把（我没体验过，但被同样没体验过它们的“解说员”“解说”的）事件搬上银幕的“导演”“制作”的对象。

当下又不是图像意识，因为它是“我们”的意识的集体当下，其中，这个“刚刚过去之事”——也就是这个即刻变成过去的即刻过渡——已作为已经在此并以已经在此的全部力量而真实地构成了。它一方面构成我虽未体验过但又在某种程度上作为补余而被体验过的我的已经在此，另一方面也构成“我们这些人”的但又不是真正意义上的“我们”的已经在此。如果说初级记忆与第三记忆之间的区分还有可能成立甚至不可或缺（并非对立）的话，那么这种区分在此却变的完全流于形式且内容空洞了。

前一章谈到事件化——作为所有发生之事的时间物体演变——遮蔽时间的相关差异时，我们本可以借用利科评述重新勾画时间形态的不可能性时所持的论点[313]。然而利科揭示的胡塞尔无法理解“宇宙关联物”[314]的事实又敦促我们去分析技术关联物，它们勾画并不停地（重新）勾画宇宙形态；在我们所说的二次中断重复的第二击过程中，它们也是重新勾画或需要被重新勾画的主体。

这个第二击的概念就是特有文本，即记忆流程，它的构成一贯来自其滞留有限性所强加的重新构成性。

特有文本尝试着思考场所、场所的（重新）构建和真正的生成问题，即事件的时间发生中空间性的开启问题。这种尝试“发生”在被我们描述为背景解体的“上下文”中。我们在本书中试图提出有关迷失方向的——我们认为是当代“特有”的，但也是从起源缺陷以来就已预示的——生成学和系谱学因素。我们在第三章的结尾处询问：共同体

（在共同体的缺陷和缺陷的共同体中）的（重新）构建是否可能？如何在背景解体中成为可能？

特有文本的这个尝试欲通过有活力、有动力的方式，即通过重温胡塞尔、伯格森和海德格尔的理论来深究此问题，同时作出新的努力来体会我们读胡塞尔的著作时提出的问题，那就是：本质在哪里？

胡塞尔通过我们前面评论过的图表来勾画时间物体的流程意识。

伯格森则运用锥形体来描绘感知与记忆的关联性。

时间物体是流程中的漩涡，即螺旋式漩涡。

所有“意识”本身都具有时间性，因而都是漩涡式的，形成事件的漩涡呈现在“意识”的涡流中。这正是特有文本的结构，因为此结构是产生漩涡的涡流。然而它本身又被卷入已经在此的涡流中，被以代具方式承载和综合；更广义地说，这个涡流不应被称为“主体间性”，而应借用西蒙栋后来教给我们的术语：相间个体化（transindividuation）[315]。

中法概念性词汇对照表

爱比米修斯原则épiméthéia

爱弗拉依密特人Ephra?mites

背景化contextualisation

背景解体arrachement au contexte，décontextualisation

本质，艾多斯eidos

必然性apodicticité

变更modifiance

变异性altérité

不确定性indétermination

不确实性improbabilité

补余supplément

曾经在此?a-a-été

超前anticipation

超文字archi-écriture

持续维新innovation permanente

持续在场présence perdurante

充实remplissement

出错可能性faillibilité

传播dissémination

创造性performativité

此在Dasein

代具性prothéticité

单子monade

东非人Zinjanthrope

繁忙préoccupation

非地球化déterrianisation

非决定性indéterminité

非领土化déterritorialisation

非实现déréalisation

分光图谱spectrum

共同个体化co-individuation

共同体化communautisation

构成性constitutivité

关联性complicité

关联articulation

观念化idéalisation, idealiter

观念物体objet idéal

规定性régularité

过失性存在être-en-faute

后生成的épigénétique

后种系生成的épiphylogénétique

回溯性rétroactivité

回溯性探问Rückfrage[德文]

回忆过去anamnèse

记载记忆hypomnèse

接替性succession

解构déconstruction

精确性exactitude

具体化concrétisation

聚合convergence

开启性inauguralité

可变性altérabilité

可传递性transportabilité

可理解性intelligibilité

可释性interprétabilité

理念实在论réalisme des Idées

连续统一体continuum

连续性encha?nement

联觉变异altération synesthésique

逻格斯中心论logocentrisme

马格德林时期Magdalénien

美索不达米亚人Mésopotamien

绵延Erstreckung[德文]

内在感觉intropathie

内在性intériorité

能指signification

尼安德特人Neanderthanl

普罗米修斯原则prométhéia

器具性instrumentalité

前摄protention

嵌入embo?tement

切实性effectivité

去蔽a-létheia, dévoilement

去沉淀dé-sédimentation

去远é-loignement, Entfernung[德文]

权利平等isonomia

诠释hermeneia

缺陷性存在être-en-défaut

确定性probalilité

确正orthothèse

确凿性certitude

人种中心论ethnocentrisme

日常性quotidienneté

日历性databilité

闪米特人Sémites

尚未在此pas-encore-là

社会群体politeia, polis

时间出离extase dutemps

时间化temporalisation

时间物体演变devenir-objet-temporel

实际性facticité

实项reel

实在real

实在性positivité

实证性constativité

世界历史性mondo-historialité

事件化événementialisation

手下sous-la-main

瞬间性instantanéité

苏美尔人Sumériens

它生的allopo?étiques

特劳波曼事件l’affaire Troppman

特有性idiomaticité

特有语言idiome

体验复合complexion des vé?us

同一性identification

统一性unité

图像意识conscience d’image

现今化présentifier

相关差异différance

相应性adéquation

想象变异variation imaginaire

信息网络télématique

外延extériorisation

外在性extériorité

为其自身le pour-soi

文本性textualité

文码gramme

无人称属性impersonnalité

无思impensé

序列性séquentialité

延迟différé

已经在此déjà-là

以其自身en-soi

意向对象noème

意向性intentionnalité

意象imago

音位学文字écriture phonoloqique

幼态持续néoténie

与未来的关系rapport à l’avenir

宇宙关联物connecteur cosmique

语音化phonétisation

语音中心论phonocentrisme

原本comme tel

原始理性protorationalité

原型éidétique

源点point source

在世存在être-au-monde

在世性intramondain

在时性intratemporalité

在手portée-de-la-main

证实性constativité

知性entendement

直觉实体性corporéité

intuitionnante

直线型文字écriture linéaire

质料和形式构成事物论hylémorphisme

智人homo sapiens

滞留有限性finitude rétentionnelle

中断重复redoublement épokhal

主体间性intersubjectivité

转导关系relation transductive

自身le soi

自生的autopo?étiques

自我格mienneté

自我回忆automnésie

自我助产术ma?eutique du soi

走向终结的存在être-pour-la-fin

组合环境milieu associé

中法人名对照表

阿多尔诺Adorno

阿尔托Artaud

阿特朗，亨利Atlan, Henri

阿维兰热，韦罗

Havelange, Véronique

埃尔索，让Erceau, Jean

埃克贝格，安妮塔Ekberg, Anita

安德勒，丹尼尔Andler, Daniel

奥古斯丁Augustin

奥斯丁Austin

巴比奇Babbage

巴希蒙，布鲁诺Bachimont, Bruno

本雅明Benjamin

丹尼特Dennett

波德莱尔Baudelaire

波米安Pomian

博泰罗，让Bottéro, Jean

柏格森Bergson

博尔赫斯，J.L.Borges, Jorge Luis

布朗肖，莫里斯Blanchot, Maurice

布伦塔诺Brentano

策兰Celan

道麦斯Daumas

德雷福斯Dreyfus

德罗兹，吉尔Deleuze, Gilles

德曼，保罗De Man, Paul

德斯坦，瓦莱里·吉斯卡尔D’Estaing, Valéry Giscard

德蒂恩内，马塞尔Detienne, Marcel

瑟尔Searle

费尔贝，雅克Ferber, Jacques

费伏里耶Février

费罗，马克Ferro, Marc

费里尼，费德里科Fellini, Federico

费奈斯Funès

弗莱斯诺，多米尼克Fresneau, Dominique

弗洛雷斯，费尔南多Flores，Fernando

福西永Focillon

福多尔，杰里Fodor, Jerry

福莱尔Frère

伽德纳，亚里山大Gardner, Alexander

伽尔Gall

格拉内尔，热拉尔Granel, Gérard

凯诺Queneau

格雷科Greco

古第Goody

哈贝马斯Habermas

海森堡Heisenberg

海于格兰Haugeland

荷尔德林H?lderlin

赫尔密特Hermitte

霍夫斯塔特，道格拉斯Hofstadter, Douglas

吉尔Gille

吉尼恩，哈罗德Geneen, Harold

杰夫塔Jephta

卡尔维诺Calvino

卡斯比，威廉Casby, William

克里克Crick

拉德利尔，让Ladrière, Jean

拉伽代克，帕特里克Lagadec, Patrick

拉绍，让——皮埃尔Lachaud, Jean-Pierre

莱昂纳多Leonardo

莱斯泰尔，多米尼克Lestel, Dominique

勒鲁瓦——古兰Leroi-Gourhan

利奥塔，让——弗朗索瓦Lyotard, Jean-Fran?ois

利科，保尔Ric?ur, Paul

卢里亚Luria

罗雅尔，波特Royal, Port

洛罗，巴特里斯Loraux, Patrice

马尔罗Malraux

马蒂南，克劳德Martinand, Claude

玛里昂，让——吕克Marion, Jean-Luc

马卢Marrou

马斯楚安尼，马塞罗Mastroianni, Marcello

马图拉纳Maturana

梅耶尔斯，杰拉尔德Mayers, Gerald C.

孟克，阿兰Minc, Alain

明斯基，马文Minsky, Marvin

纳坦斯Nathans

南希，让——吕克Nancy, Jean-Luc

纽厄尔Newell

诺拉，皮埃尔Nora, Pierre

诺拉，西蒙Nora, Simon

帕尔默，迈克尔Palmer, Micha犅l

佩恩，刘易斯Payne, Lewis

皮兰德娄Pirandello

皮内罗Pineiro

普鲁斯特，若埃勒Proust, Jo犅lle

乔姆斯基，诺曼Chomsky, Noam

乔伊斯Joyce

萨兰斯基，让——米歇尔Salanskis, Jean-Michel

塞尔维叶，米歇尔Servière, Michel

尚热，让——皮埃尔Changeux, Jean-Pierre

史密斯Smith

斯特拉瑞克Stelarc

西蒙栋Simondon

希罗多德Hérodote

陶德Todds

图灵Turing

瓦雷拉，弗朗西斯科Varela, Francisco

韦尔拜，雅克Virbel, Jacques

韦尔内Werner

维果茨基Vygotsky

维里略，保尔Virilio, Paul

维诺格拉德，特里Winograd, Terry

维特福格尔Wittfogel

维特根斯坦Wittgenstein

温尼科特Winnicott

沃尔夫Wolff

沃森Watson

雅各布，弗朗索瓦Jacob, Fran?ois

雅尼科，多米尼克Janicaud, Dominique

依波利特Hyppolite

扎拉德尔，马莱纳Zarader, Marlène

译后记

上世纪中叶，法国出现了一批以保罗·萨特、阿尔贝·加缪、西蒙娜·德·波伏娃为代表的存在主义哲学家，他们既以精深的理论、卓绝的著作闻名天下，又因投身政治生活及社会生活而妇孺皆知。今天的法国哲学界仍然活跃着这么一批知识分子，贝尔纳·斯蒂格勒就是其中之一。他现任巴黎蓬皮杜文化中心文化发展部主任，兼任宫片涅理工大学的哲学教授。他的哲学研究起步于现象学，但并不局限于纯哲学思辨，常常对社会现实提出独到的见解。

本书《迷失方向》系《技术与时间》丛书的第二卷。作者沿着第一卷《爱比米修斯的过失》之思路，深入探讨了人与技术，即“谁”与“什么”的关系问题以及这种关系所涉及的时间性、政治性及社会性。那么究竟是人创造了技术，还是技术造就了人？作者详细阐述了两者之间的不解之缘：离开了技术，人就不能称其为人；若没有人，技术也无从谈起。这里说的是广义的技术，既包括劳动工具，又包括居住环境、服饰、语言符号、交际手段，以及现在四处普及的广播、电视、电影、电脑等。这些技术都是人的发明，而人在发明它们的同时，也发明了自己、改变了自己。

作者分析道，最早的技术是简单的石器，它标志着史前到历史的过渡。石器表面凿出的纹路对应着人类大脑皮层的分化，人类从此开始了外延过程，其中最主要的是记忆的外延。人的记忆是有限的、健忘的，但通过技术，人能把个体的经验刻印在各种载体上，使之以生命之外的形式延续。文字的发明是人类记忆也是人类历史的第一次重大革命，它在几千年内改变了整个世界。而近百年来的模拟技术，尤其是当今的数字技术又构成了第二次划时代的革命，因为日益膨胀的记忆和日新月异的信息处理、储存手段使记忆的工业化成为必然。于是作者断言，我们这个时代正在面临人类历史上的第二次过渡。然而作者担忧的是，在这个新的过渡中，人的属性逐渐被技术的属性淹

没，“谁”逐渐被“什么”代管，人类原有的特定记忆、种族记忆及个体记忆都在被新生的机器记忆所取代，“谁”因而迷失了方向——这便引出了本书的主题。

作者独具匠心地归纳了近代与现代技术的特征：工业革命带来的公路网、铁路网、电网把城市、国家连接起来，而当今的信息革命则通过互联网使全球一体化。追求速度、赢得时间似乎成了现代生活的宗旨。从电报、电话到电台，从摄影、电影到电视，直至今日的“实时”报道，事件的输入、传播、输出和接收这些原本相互独立的过程如今已合而为一，于是人类固有的时空概念被打乱了。面对如火如荼的技术发展，作者冷静地提出了一系列严峻的问题：在传统的程序与节律都渐行渐远之时，失却了种族、地域乃至国家之标志的人类如何走出当前的迷津？大量信息的储存也意味着对它们的筛选与删除，那么经济利益是否应当成为唯一的选择标准？“实时”是当代技术的基本特征，是否也是技术的毁灭乃至人类文明的“悬置”？在突飞猛进的中国，这些问题值得我们深思。

此外，作者以他的“后种系生成”理论为基础，对海德格尔的现代技术概念、胡塞尔的时间物体分析及德里达的文字学都作出了评论。

本书的翻译承蒙同学兼好友、本丛书第一卷的译者裴程的大力支持与帮助，他还阅读了译文中重要的章节并提出了宝贵意见。法国友人让——路易·马尔索（Jean-Louis Mar?ot）以其渊博的学识为我们精确地解释了一些语言难点，如暗指、隐喻、作者自造词以及文中出现的希腊语、拉丁语词汇等。另外，北大哲学系的杜小真教授也在翻译期间给予了极大的关怀与鼓励，在此深表谢意。

由于译者的哲学知识有限，译文中的不妥之处在所难免，诚请业界专家和广大读者不吝赐教。

[1]有机化的无机物是界定技术物体之物。

[2]热拉尔·格拉内尔：《胡塞尔的时间与感知之涵义》，巴黎，Gallimard，1968年版。

[3]《存在与时间》始终没有背离形而上学，它只不过是泰坦的爱比米修斯事后在存在的死亡学中遗忘的后果。爱比米修斯正是起源的原初缺陷的有过者及遗忘之神（他忘记了给人类一些特长）。他的哥哥普罗米修斯从赫菲斯托斯和雅典娜那里窃取了技术能力以试图弥补这一过失，从而用代具来填补人类的滞留有限性，即填补人类从爱比米修斯那里遗传下来的记忆的（也就是说本质的）缺陷。

[4]尼采：《道德谱系》（第二次修订），第135页，Mercure de France，1964年版。

[5]当我读到雅克·德里达的《领先》（Minuit版）及《信仰与知识》（Seuil版）时，这段话早已写毕。那时，《技术与时间》的第二卷业已付梓，便来不及加上我对上述两文的体会了。然而需要指出，继《爱比米修斯的过失》之后，我在这里对过失与速度问题的拓展萌生于雅克·德里达在我论文答辩时对我的一番教诲，也得益于与理查德·比尔德沃斯（Richard Beardsworth）、霍华德·凯吉尔（Howard Caygill）及乔治·柯林斯（George Collins）的交谈。宗教一神论问题及信仰问题贯穿当今的迷失方向。我已将这一点概述于“雷吉斯·德布莱的信仰”一文的提纲中（发表在《争鸣》第85期，Gallimard）。

[6]法语中直线和权力都是“droit”。——译注

[7]马塞尔·德蒂恩内（主编）：《古希腊文字知识》，PUL，1988年版。

[8]参照胡塞尔的《几何学起源》，第210页，巴黎，PUF，1962年版。

[9]雅克·德里达：《心灵，发明他者》，第277页，巴黎，Galilée，1987年版。

[10]罗兰·巴尔特：《明室》，Le Seuil，电影手册丛书。

[11]《心灵，发明他者》，第291页。

[12]《明室》。

[13]本雅明：“照相的小故事”，《杂文·第一卷》，第153页，Gonthier-Deno㓝l，1971年版。

[14]本雅明：“照相的小故事”，《杂文·第一卷》，第153页，Gonthier-Deno㓝l，1971年版。

[15]《明室》，第123页。

[16]《明室》，第126页。

[17]同上，第127页。

[18]《明室》，第122页。

[19]巴尔特在《明室》中对这两个拉丁语词汇作了解释：studium指照片中可分析的内容，比如文化、背景、热情、兴趣、投入、意图等，我们将其译为照片的内容；punctum原意为刺伤、小伤口、斑点等，这里指照片中不经意地引人注目的，难以言状地给人触动、刺激或伤害的细节，我们将其译为视点。——译注

[20]《明室》，第148页。

[21]瑞士心理学家容格（C.G.Jung）发明的词汇，指父母留在幼儿潜意识中的、日后影响其行为和理解的表现。——译注

[22]《明室》，第48—49页。

[23]同上，第81页。

[24]《明室》，第84页。

[25]同上，第87页。

[26]《明室》，第121页。

[27]这是个文字游戏：混杂是télescopage，将此词略加修改就成了télé-scopage或télé-scopie，即从远处看。——译注

[28]《明室》，第124页。

[29]这是电影创始人路易·卢米埃尔（Louis Lumière）于1895年拍摄的无声短片，展现了火车进入巴黎萧达车站的场面。在当时，它获得了令人称奇的视觉效果，观众误以为火车正向自己冲来而惊叫。——译注

[30]本雅明："机械复制时代的艺术"，《杂文·第二卷》，第107页，Gonthier-Denoël，1971年版。

[31]源自希腊神话：那喀索斯（Narcisse）是个美少年，因爱上自己的水中之影而耗尽生命，死后变成水仙花。此词也指自恋、自我陶醉；厄科（Echo）被天后赫拉（Hera）剥夺了讲话的能力，只能重复别人的话。厄科爱上了自恋的那喀索斯，这段执着的单相思使她痛苦不堪而隐居山洞中，最后衰弱到形体消失，只剩下她重复别人说话的声音。这也是回声（écho）一词的来源。——译注

[32]《杂文·第二卷》，第107—108页。

[33]源自希腊神话：漫游者尤里西斯（Ulysse）被吃人的独眼巨人库克罗普斯（Cyclope）捉住。被问及姓名时，尤里西斯谎称自己名叫“没有人”（Personne）。后来尤里西斯趁独眼巨人酒酣之际用石头击中他的独眼。闻声而来的同伙们问独眼巨人是谁打伤的他，他答道：“没有人。”尤里西斯于是躲过这一劫，且最终得以逃脱。——译注

[34]引自法国诗人马拉美（Mallarmé）。他认为词与物之间并不绝对等同，比如我们说的花与实际存在的花并非同一物，所以说花是所有花束中的不在场之物。作者以此与电影的拍摄相比：人物一旦被拍摄下来就不再是真实的被摄人了，而成了无人称的人。——译注

[35]普鲁斯特：“盖尔芒特家那边”，《普鲁斯特全集·第二集》，第132—138页，Gallimard, La Pléiade。

[36]托马斯·曼：《魔山》，第401—425页，Le livre de poche。

[37]德里达的著作。——译注

[38]雅克·德里达：《论文字学》，第20—21页，Minuit，1967年版。

[39]希腊神话中人类第一个女性。——译注

[40]拉康：“镜子的阶段”，《文集·第一集》，第90页，Seuil，1966年版。

[41]格式塔（Gestalt）是德国心理学家，他发明了完形心理学与格式塔疗法。——译注

[42]这一点请参阅《爱比米修斯的过失》，第203页以及之后的内容。

[43]结晶学（cristallographie）在其本意之外还有一个宗教上的引申意义，它指的是基督的心如水晶一般纯净，这与前一词基督学（christologie）相对应。——译注

[44]《论文字学》，第11页。

[45]《论文字学》，第134页。

[46]莫里斯·布朗肖：《拉斯寇岩洞中的动物形象》，第13页，Fata Morgana，1982年版。

[47]莫里斯·布朗肖：《未完成的采访》，第396页，Gallimard，1969年版。

[48]雅克·德里达：《保罗·德曼的回忆》，第108—109页，Galilée，1988年版。

[49]海德格尔：“柏拉图的真理之教义”，《问题·第二卷》，第153页，Gallimard，1968年版。

[50]同上，第153—158页。

[51]海德格尔：《问题·第四卷》，第136—137页，Gallimard，1976年版。

[52]同上，第74页。

[53]马莱纳·扎拉德尔：《海德格尔与原始话语》，第143—144页，Vrin，1986年版。

[54]雅克·德里达：《〈几何学起源〉导论》，第87页，PUF，1962年版。

[55]《论文字学》，第12页。

[56]《心灵》，第299页。

[57]同上，第291页。

[58]《〈几何学起源〉导论》，第23页。

[59]同上，第35页。

[60]《古希腊文字知识》，第10页。

[61]同上，第12页。

[62]札琉科斯（Zaleucos）是希腊历史上有记录的第一个立法人。——译注

[63]《古希腊文字知识》，第17页。

[64]《古希腊文字知识》，第39页。

[65]《几何学起源》，第187页。

[66]保罗·利科：《时间与叙事·卷三》，第90页及后面的内容，Seuil，1985年版。

[67]《〈几何学起源〉导论》，第45页。

[68]同上。

[69]让·博泰罗：《美索不达米亚》，Gallimard，1987年版。

[70]同上，第42页。

[71]《几何学起源》，第186页。

[72]《美索不达米亚》，第45页。

[73]《美索不达米亚》，第49页。

[74]同上，第57页。

[75]《几何学起源》，第178页。

[76]《〈几何学起源〉导论》，第35页。

[77]《美索不达米亚》，第60页。

[78]《美索不达米亚》，第97页。

[79]《美索不达米亚》，第99—100页。

[80]《美索不达米亚》，第102—103页。

[81]《美索不达米亚》，第111页。

[82]雅克·德里达，“签名·事件·语境”，《哲学的边缘》，第375页，Minuit，1972年版。

[83]《美索不达米亚》，第383页。

[84]有关速度的问题，请参阅本书引言的最后部分。

[85]这个问题已在“缺乏之物”中开始探讨。此文发表在《停顿》，第8期，1995年秋。

[86]正因如此，让——吕克·玛里昂可在此在中重新找到自我。参见《还原和给予》，第146—157页，巴黎，PUF，1989年版。

[87]《存在与时间》第75节。参见我们在《爱比米修斯的过失》中的评论。

[88]勒鲁瓦——古兰：《手势和言语·第二卷》，第269页以及第13页的注解14，Albin Michel，1965年版。

[89]《手势和言语·第二卷》，第22页。

[90]《手势和言语·第二卷》，第28—29页。

[91]《手势和言语·第二卷》，第50页。

[92]《手势和言语·第二卷》，第59页。

[93]海德格尔：“技术的问题”，《杂文与讲座》，Gallimard，1958年版——原注。海德格尔常把思维活动与木匠的职业相比较：“人——手——思维”与“木匠——手——木材”之间有可比性，二者均为以手为工具的活动。——译注

[94]《手势和言语·第二卷》，第65页。

[95]《手势和言语·第二卷》，第73页。

[96]《手势和言语·第二卷》，第14页。

[97]《手势和言语·第二卷》，第75页。

[98]《手势和言语·第二卷》，第16页。

[99]同上，第198页。

[100]《手势和言语·第二卷》，第48—51页。

[101]《手势和言语·第二卷》，第89页。

[102]德国哲学家、社会学家、作曲家和音乐理论家，极推崇音乐美学而蔑视爵士乐。——译注

[103]《手势和言语·第二卷》，第90页。

[104]《手势和言语·第二卷》，第99页。

[105]《手势和言语·第二卷》，第100页。

[106]十八世纪德国诗人，浪漫派先驱。他特立独行，桀骜不驯，终至疯狂。——译注

[107]《手势和言语·第二卷》，第106页。

[108]这是勒鲁瓦——古兰创造的词汇。phil意为喜爱、热衷；étique意为行为学，我们将其译为行为规范。——译注

[109]《手势和言语·第二卷》，第122页。

[110]《手势和言语·第二卷》，第137页。

[111]《手势和言语·第二卷》，第142页。

[112]“同理，钟表显示的钟点把表针的空间位置与时间相连。如果可以从种族学角度谈论时间的话，那么只能通过简单的抽象概念，像谈节律的两极之一端那样谈论时间”，《手势和言语·第二卷》。

[113]《手势和言语·第二卷》，第150页。

[114]同上，第181页。

[115]《手势和言语·第二卷》，第196—197页。

[116]“越来越集中的少数人不仅制定生存、政治、行政和技术程序，而且也制定情感

内容和消遣活动。这是一种已完全形象化的生活图像，因为真实的社会生活可能都已被纯形象的社会生活所取代。[……]今天的情感内容取自与鬼神（北美印第安人、食人肉者和海盗，他们构成贫乏且专横的关系体系）有关的风俗传说。我们会问：当这些粗糙图像的发明人在通过遥控与虚拟世界的视频接触中走到第四代时，他们的图像还有几分真实性呢？”《手势和言语·第二卷》，第203页。

[117]《手势和言语·第二卷》，第260—262页。

[118]黑格尔：《哲学史·第三卷》，第569页，Vrin，1970年版。

[119]《哲学史·第三卷》，第57—58页。

[120]海德格尔：“哲学的终结与思的任务”，《问题·卷四》，第116页，Gallimard，1976年版。

[121]西蒙·诺拉、阿兰·孟克：《社会的信息化》，Seuil，1978年版。

[122]莫里斯·道麦斯：《技术通史》，第260页，PUF，1979年版。

[123]当信号形式从比例上类似于被指示物时，我们称之为模拟信号；而当信号编码与被编码内容之间没有任何同形关系时，它就被称为数字信号。

[124]《社会的信息化》，第9页。

[125]《社会的信息化》，第11页。

[126]“悲观主义者强调的是风险：失业率上升、社会僵化、各种活动的庸俗化；[……]而乐观主义者认为奇迹就在眼前，因为信息学系统就等于信息，信息就等于文化，文化就等于获得自由和民主”，《社会的信息化》，第15页。

[127]“未来不再是展望，而是具体方案和各国为实现其方案而具备的组织能力”，《社会的信息化》，第16页。

[128]《社会的信息化》，第112—115页。

[129]让——弗朗索瓦·利奥塔：《后现代状况》，第14—15页，Minuit，1979年版。

[130]法布里斯（Fabrice）是斯汤达的小说《帕尔玛的修道院》中的主人公。由于他是拿破仑的疯狂崇拜者，在看滑铁卢时，他的目光中充满了崇敬。这里指由于偏爱某种东西而夸大其意义。——译注

[131]《社会的信息化》，第117页。

[132]《论文字学》，第14页。

[133]现成版面是哈瓦斯发明的兜售随时可发表的文章的方法。

[134]“劳莱尔？”/“嗯？”/“你把报纸放到哪儿了？”/“它应该在的地方[……]”/“什么？”/“冰箱里[……]”/“你为什么把它放在冰箱里？”/“为了有新鲜的消息[……]”

[135]迈克尔·B.帕尔默：《从小报到大新闻社》，第30页，Aubier-Montaigne，1984年版。

[136]在蓬皮杜中心举办的以“未来的记忆”为题的展览（1987年）中，我们已探讨过这个主题。

[137]J.L.博尔赫斯：“严谨科学博物馆”，《作者及其他作品》，第198页，Gallimard，1965年版。

[138]J.L.博尔赫斯：“费奈斯或记忆”，《小说》，第109页，Gallimard，1965年版。

[139]费奈斯是J.L.博尔赫斯的小说“费奈斯或记忆”的主人公。他有着惊人的记忆力，但他的记忆又过于细微甚至繁杂，比如每块石头、每只鸟、每片树叶都有自己的名字，于是他的记忆又是不切实的。——译注

[140]《明室》，第125页。

[141]“对历史的叙述与真正的历史行为及历史事件同时出现”，黑格尔：《历史中的理性》。

[142]《明室》，第134页。

[143]马克·费罗：“论电影”，《创造历史·卷三》，第319页，Gallimard，1979年版。

[144]皮埃尔·诺拉：“事件的回复”，《创造历史·卷一》，第288页，Gallimard，1979年版。

[145]《创造历史·卷一》，第295页。Telstar是“作为大西洋两岸电视节目直接交换中转站”的第一颗通讯卫星。这段话是海德格尔对此举的感触，摘自“传统语言与技术语言”，第19—20页，Lebeer-Hossmann，1990年版。

[146]在此我们不介入历史科学这一重要问题。它不属于叙述范畴，波米安为阐述它而提出了编年学、年代表及编年哲学（chronosophie）的概念。

[147]《创造历史·卷一》，第297页，黑体系本书作者加注。

[148]同上，第300页。这个主题也曾是本雅明的思路，或者说其思路的梗概。

[149]本雅明：《杂文》，第107页注解1。

[150]保罗·维里略：《速度与政治》，第136页，Galilée，1977年版。

[151]同上，第15页。

[152]“由于有了监视器和控制屏幕的界面，彼处始于此处，反之亦然”。同上，第13页。

[153]“很久以来，透明度替代了表象；从二十世纪初，传统透视法的景深已被先进技术的时间深度所取代：电影业和航空业突飞猛进的发展与巴黎道路的拓宽齐头并进，鳞次栉比的奥斯曼式建筑被卢米埃尔兄弟快速转动的电影画面所替代，城建规划的废除取代了巴黎的荣军广场，屏幕骤然变成了大众媒体的广场与交叉口”，《速度与政治》，第28页；“（光电目的论的）时间深度取代了原来拓扑学意义上的景深”，第37页。

[154]出自巴尔扎克的小说“驴皮记”。驴皮比喻财产等物的逐渐减少直至耗尽。——译注

[155]摘自吉尔·德勒兹的《差异与重复》，第36—37页，PUF，1968年版。读者将会看到，我们并不赞同德勒兹用传统方法把精确性与真实性相对立的做法。

[156]然而必须申明，实时只能是无穷短地延迟的时间，其速度之快，以至于这个延迟不能被人们觉察到。

[157]光电技术能以二进制形式将图像、声音与文字同时保存在同一载体上，于是文字与模拟技术便被数字技术彻底重新整合，这便使对文字、图像和声音的实时处理成为可能。

[158]指前面提到的系列报道特劳波曼事件的小报。——译注

[159]拉斯科岩洞（Grotte de Lascaux）位于法国南部多尔多涅省（Dordogne），因洞中的史前壁画而闻名于世。公牛厅（Salle des Taureaux）是其中一个岩洞，由于一头彪悍的公牛占据着壁画的醒目位置而得名。——译注

[160]法国文学的大部分作品均可在法国国家科研中心（CNRS）的CYRIL服务器中读到，市场上也有这个五十万页的数据库光盘；“Thesaurus Linguae Grecae”系统让我们读到古希腊文的全部文献（收集了十几个世纪的文字作品），拉丁文作品全集也即将问世；报刊的部分版面和电台、电视播放过的内容在此条件下已经“可读”了。

[161]于是就要管理遗忘。这就需要通过解决技术问题（比如用新标准复制录制的内容）——也就是经济问题，同时又是伦理、法律、政治的问题——来创建一整套有选择的进入、划分等级、调节制造当下与过去的条件的经济体系。

[162]摘自《爱比米修斯的过失》。

[163]卡尔维诺：《文学机器》，Seuil，1993年版。

[164]位于法国南部的圣维多利亚山（Sainte-Victoire）是印象派画家塞尚的钟爱之一，他的许多代表作均以此山为题材。——译注

[165]《塞尚访谈录》，第36—37页，Macula，1986年版。

[166]康德：《纯粹理性批判》，第560页，PUF，1944年版。

[167]海德格尔：《什么是物》，第87页，Gallimard，1971年版。

[168]“印迹”是不可还原的。这也意味着言语本是被动的，但这种被动性是世上所有隐喻都必然显露的被动性。这种被动性也是与过去、与任何起源的再激活都无法主宰亦无法在场唤醒的永恒的已经在此的关系。于是，无法彻底恢复原初在场的明证性把我们指向一个绝对的过去，这样我们就有权把不能以简单的在场来概括的东西称为纹迹。摘自《论文字学》，第97页。

[169]多米尼克·雅尼科：《理性的力量》，Gallimard，1985年版。

[170]让·拉德利尔：《理性的实质》，Aubier，1977年版。

[171]帕特里克·拉伽代克：《紧急状态》，Seuil，1988年版。

[172]《理性的力量》，第50页和52页。

[173]《解放报》对乌维阿（Ouvéa）大屠杀的报道。——原注。法属殖民地新喀里多尼亚的反殖民武装于1988年法国总统大选前袭击了当地的宪兵队，并把27名宪兵人质挟持到乌维阿溶洞中。当时，以希拉克为总理的法国政府下令镇压叛乱，交战中有19名叛党被政府军击毙。——译注

[174]参照《紧急状态》。

[175]让——弗朗索瓦·利奥塔“：今天的时间”，《非人》，第77页，Galilée，1988年版。

[176]《城市中的天才》，第35页，法国资料局，1986年。

[177]笛卡儿语，让——吕克·玛里昂在《灰色的范型》（Vrin，1975年版）一书中引用。

[178]十字架是个假想，教会发明了它，并使人相信它是耶稣和真理的象征；同样，评判正误的标准也是人为制定的、为众人所接受的判断，所以作者把发明十字架与发明决策等同起来。——译注

[179]Schibboleth指的是可识别某人的社会、地域来源的代表性词汇；更广义地讲，是标志着某人所从属的社会、文化群体的特殊行为。后面讲的爱弗拉依密特部落的人不会发“shi”音，他们把schibboleth说成sibboleth，因而很容易被辨认出来。——译注

[180]摘自德里达：《致保罗·策兰的Schibboleth》，Galilée，1986年版。

[181]特有语言、特有语言差异和种族差异这个技术问题其实是个政治问题，德里达在《〈几何学起源〉导论》中从本源出发而作的所有分析都来源于此："当我们欲在一种（黑格尔所言的）回忆（Erinnerung）中承担和内化对文化的记忆时，我们有[……]两种选择：一种类似于乔伊斯的尝试，[……]并找回被动性的诗意价值；[……]另一种则是胡塞尔的尝试。"——摘自德里达的《〈几何学起源〉导论》，第104—105页。然而，在写《〈几何学起源〉导论》的年代，他指的是文字，即技术和来自技术整体——即活的在场的整体——的标志与起始。技术的起始恰恰意味着特有语言的完整性。正是在这一点上，海德格尔似乎因循守旧地把特有语言与技术对立起来。因为技术是完整的，所以特有语言也是完整的。政治问题是特有语言问题，而且当前的政治问题正是被作为技术的政治问题而提出，今天谁会对此视而不见呢？在《致保罗·策兰的Schibboleth》一书中，此问题也是日历性的问题、已经在此的问题和位于其绝对实际性也是绝对（无休止的）必要性中的日期问题。日期具有特有语言的结构，即不自我重复又只能是重复的结构："淹没在其可读性中的日期[……]为了更久地延续而隐匿其自身的某种特异性标记。"问题是在这个既是特有语言的沟通又是对它的否定的同时中延续。这是记忆的问题，是"原则上没有记忆投射数量限制的载体问题"。

[182]让——吕克·南希：《有限的思维》，第43页，Galilée，1990年版。

[183]弗朗索瓦·雅各布：《生物的逻辑》，第11页，Gallimard，1970年版。

[184]斯特拉瑞克："代具、机器人和远距离存在：革命之后的策略"，《莱昂纳多》，第24期（卷5），第591—595页。

[185]马文·明斯基："科学、艺术和心理学的下一次融合"，《艺术通讯》，1991年9月。

[186]"如果我把某场所归为己有，这个场所便也是我身体所处的场所"。摘自胡塞尔：《论构成的现象学研究》，第61页（黑体系胡塞尔本人加注），PUF，1982年版。

[187]马文·明斯基：《艺术通讯》。

[188]雅克·德里达：《自传》，第20—21页，Galilée，1984年版。

[189]胡塞尔：《现象学基本概念》，第227页，Gallimard，1950年版。

[190]《论文字学》，第124页。

[191]同上，第97—98页。

[192]这是《旧约》中的一个故事：杰夫塔率其军队挫败了某部落的入侵后，爱弗拉依密特人气势汹汹地前来指责他没有让自己参战从而共享胜利，并扬言要烧毁杰夫塔的村庄以示报复。事实是爱弗拉依密特人在杰夫塔求救时按兵不动，而在他打了胜仗后才来寻衅。后来杰夫塔的军队击溃了爱弗拉依密特部落，战败者想蒙混出逃时，把守关口的士兵让他们说schibboleth，所有爱弗拉依密特人都把这一词说成"sibboleth"而

被识别出来并被杀戮。——译注

[193]“海德格尔之手”，《心灵，发明他者》，第419页，Galilée，1987年版。

[194]雅克·德里达：《论精神》，第76页，Galilée，1987年版。

[195]海德格尔：《存在与时间》，德文版第346页，第68节。

[196]《海德格尔全集》，第276页，第29—30段。

[197]《论精神》，第79页。

[198]同上，第81页。

[199]《论精神》，第87页。

[200]《论精神》，第88页，注解2。

[201]海于格兰：《机器中的精神》，Odile Jacob，1989年版。

[202]丹尼尔·安德勒：“不确定形势中的进步”，《争鸣》，第47期，第5页。

[203]图灵：“电脑与智能”，《思维与机器》，Champ-Vallon，1983年版。——原注。阿兰·图灵在十九世纪四十年代就提出了理性的智能机器“图灵机”，因而被誉为计算机理论之父。——译注

[204]英国数学家、哲学家、工程师、可编程计算机的创始人。——译注

[205]“电脑与智能”，《思维与机器》，第45页。

[206]同上，第48页。

[207]速度（和载体本身）的这种理论上的中立性问题已在别处有过探讨。比如亨利·阿特朗说过：“在系统研究中彻底改变计算能力的时间比例并不是一件无足轻重之事，因为这种改变亦会动摇决定论与新生事物之间传统的对立。”摘自“新生事物与意义的出现”《自我调节》，Seuil，1983，第117页。

[208]“电脑与智能”，《思维与机器》，第43页。

[209]让·埃尔索、雅克·费尔贝：“分散的人工智能”，《研究》，1992年。

[210]道格拉斯·霍夫斯塔特：“认识与潜认识”，《争鸣》，第47期，第38页。

[211]多米尼克·弗莱斯诺：“蚂蚁的社会：调节与学习”，摘自他的讲稿《多因子系统》。此讲座由勒内（Ch.Lenay）主办于宫片涅大学。

[212]多米尼克·莱斯泰尔：“控制论的蚂蚁和昆虫机器人：位于机器人与实验动物行为

学交界的社会性与认识”，《社会科学通讯》，第31期（第2册），1992年，第179—211页。

[213]相反，我们知道，猿猴的部落中已有了经验传播和文化适应，而且越来越明确的是：我们在此描述为后种系生成的过程在人类之前便产生了。这就证明了问题不在于人类，而在于人作为其传播者的过程。

[214]布鲁诺·巴希蒙：《知识系统的控制》，Hermès，1992年版。

[215]杰里·福多尔：《精神模式》，第13—21页，Minuit，1986年版。

[216]让——皮埃尔·尚热：《神经元的人》，第341页，Fayard，1983年版。

[217]令人诧异的是，他对维果茨基和卢里亚的论述视而不见。

[218]这是人的问题，也是发明的问题，或者依布朗肖之见，亦是作品的问题。第一个人的工具本质上已是记忆，即在他身后遗留给其继承人的动作的记忆。这就超越了他的生命（即他的生物记忆），也就是说进入了死亡：人第一次便是这样死去的。正因如此（由于他把作品和文字看作效应），布朗肖在《拉斯科岩洞中的动物图案》（Fata Morgana，第13页）中写道：书中无人称的知识“关联着各式各样的技术发展”。

[219]黑格尔：《精神现象学》，第7页，Montaigne，1941年版。

[220]同上，第36页。

[221]若埃勒·普鲁斯特：“人工智能与哲学”，《争鸣》，第47期，第92—93页。

[222]特里·维诺格拉德、费尔南多·弗洛雷斯：《有疑问的人工智能》，PUF，1989年版。

[223]《有疑问的人工智能》，第69—70页。

[224]同上，第128页。

[225]《有疑问的人工智能》，第122—123页。

[226]同上，第124页。

[227]《有疑问的人工智能》，第129页。

[228]同上，第193页。

[229]让——米歇尔·萨兰斯基和韦罗·阿维兰热已在这一领域作出了令人鼓舞的研究。

[230]弗朗西斯科·瓦雷拉：《自动化与知识》，第42页，Seuil，1989年版。

[231]还有布鲁诺·巴希蒙尚未发表的精彩论文：《伪迹的哲学》。

[232]海德格尔：《传统语言与技术语言》，第22—23页，Lebeer-Hossmann，1990年版。

[233]“如今我们认为自然科学与技术的关系是‘相互支撑’（海森堡语）。[……]技术在认识中起共同决定的作用”。同上，第24—25页。黑体系本书作者加注。

[234]“语言不是简单的交换或交流工具。然而，恰恰是这种流行的语言概念因现代技术的主导地位而得到复苏和强化，且一反常态地被推到极端。可以把语言的定义缩减为：语言就是信息”。《传统语言与技术语言》，第35页。

[235]“让我们设想一下只限于点与横，且点与横的次数及顺序与口语发音相关的莫尔斯电报信号[……]。这类信息的先决条件是每个信号只能有一种意义，而且每个信号组也只能表达一段单义的陈述。语言在信息中保留下来的唯一特征是文字的抽象形式，它被转译到逻辑代数公式中，其中必不可少的信号和公式的单义性使保险与快捷的交流成为可能”。同上，第37—39页。

[236]《传统语言与技术语言》，第43页。

[237]还有某些电视节目承办的书籍、报纸、周刊与期刊的销售。

[238]这种诋毁总在制造可诋毁之物，却不能抹杀金钱的逻辑。

[239]这是认识论的惯用词。阐明（élicitation）是把知道怎么做（know how）的规则变为知道做什么（know what）的规则，是“单纯描述系统便能改变系统的动力。观察者在每一阶段都能通过可以改变他与系统之关系的理解来与系统发生关系”。摘自《自动化与知识》，第88页。

[240]这个记忆工业的复合体也支撑着对分子或器官的供求，而这些分子或器官又成为（1）合理利用动植物遗产，特别是热带动植物遗产，从而产生南北遗产之崭新关系的农业生物技术的原材料（摘自M.A.赫尔密特，《外交世界》，1992年4月）；（2）通过捐献、变卖、“回收”和更换标准零件而对身体施行的预防或修复性手术的原材料。某些器官，尤其是儿童器官的长期缺乏或者说供不应求造成了从南到北的器官倒卖，形成了一个复杂的技术犯罪地下网络（引自M.皮内罗，“儿童器官的摘除与倒卖”，《外交世界》）。如果此处没有像模拟、数字技术那样由输入器官所作的真正的信息铭记，而仅有通过捐献、索取、变卖或捕获以及外科手术或基因工程而作的器官提取和摘除，那就确实有保存、处理、移植之后重新进入生命循环和对整块记忆的移植了。

[241]莫里斯·布朗肖：《未完成的采访》，第12页，Gallimard，1969年版。

[242]同上，第19页。

[243]同上，第25页。

[244]莫里斯·布朗肖：《未完成的采访》，第12页，Gallimard，1969年版。

[245]《逻辑研究》第五卷，第十章："作为'意向'体验的行为"。

[246]雅克·德里达在《马克思的幽灵·卷二》（第215页，巴黎，Galilée，1994年版）一书中提出了这个问题。

[247]胡塞尔：《逻辑研究·第二卷》，第二部分，第149页，巴黎，PUF，1972年版。黑体系本书作者加注。

[248]同上，第153页。

[249]这是米歇尔·塞尔维叶创造的词。

[250]胡塞尔：《内在时间意识的现象学讲座》，第7页，PUF，1964年版。

[251]保罗·利科：《时间与叙事·第三卷》，第38页，Seuil，1985年版。

[252]《内在时间意识的现象学讲座》，第13页。

[253]"[……]当一个新的声音响起来的时候，前面的声音并未完全消失，否则我们就不可能注意到这些声音前后相继的关系，也就是说，我们在每一刻只能听到一个声音或两个声音之间的间隔，但从来不是乐曲的表象。另一方面，声音的表象也不可能停留在意识中。如果它们真的不变地停留在意识中的话，我们就不会听到一支乐曲，而只能听到同时的声音的和声或不和谐的杂音，正如各种声音同时响起时我们所听到的那样。只有在这种渐变出现时，也只有在有关刺激消失后，每一种声音感觉又产生一种与时间的规定性相应的、与自己相类似的表象，并且这种渐变在时间中不断进行的条件下，才会产生乐曲的表象，因为乐曲中每个单音都有其自身的确定位置，都有其确定的时间的度。"同上，第19页。

[254]《时间与叙事·第三卷》，第43页。

[255]《内在时间意识的现象学讲座》，第21页。

[256]《时间与叙事·第三卷》，第46页。

[257]《内在时间意识的现象学讲座》，第29页。

[258]《存在与时间》，第34节。

[259]《内在时间意识的现象学讲座》，第35页。

[260]我们将在本丛书第三卷中评述西蒙栋的《精神的个体化与集体的个体化》时讨论这一点。

[261]第9节，第40页。黑体系本书作者加注。

[262]《内在时间意识的现象学讲座》，第41页。

[263]“我们图表中的纵向直线代表持续中的物体的流淌方式，它们从O（点）延伸到一条确定的延长线，后者具有终点之前的最后一个当下。此时，不包括任何（属于这个持续的）当下之后续的流淌方式才真正开始。持续便不再属于现在，而属于过去，它不停地滑向过去的深处。这个图表由此勾勒出流淌方式双重连续性的完整图形。”

[264]《时间与叙事·第三卷》，第43页。

[265]同上，第48页。

[266]《内在时间意识的现象学讲座》，第43页。

[267]《时间与叙事·第三卷》，第48页。

[268]《时间与叙事·第三卷》，第48页。

[269]《内在时间意识的现象学讲座》，第45页。

[270]“直到1900年，其艺术思考给我们启发或具有特别意义的那些人，我们认为与我们谈论同一作品、使用同一参照的那些人，他们看到的是什么？无非是两三个收藏丰富的博物馆和一小部分欧洲杰作的照片、镌刻或复制品。他们的大部分读者看到的就更少了。于是，对艺术的知识中存在着模糊区域，原因是比较卢浮宫的某幅画与佛罗伦萨、罗马或马德里的某幅画其实是比较一幅画和一个记忆。视觉记忆并非准确无误，况且两次研习之间常常隔着几个星期的时间。”马尔罗：《想象中的博物馆》。

[271]海德格尔：《现象学的根本问题》，第314页以及后面的内容，Gallimard，1985年版。

[272]脚的概念见《爱比米修斯的过失》第一部分的第三章第二节“一切从脚开始”。——译注

[273]《内在时间意识的现象学讲座》，第51页。

[274]《时间与叙事·第三卷》，第51页。

[275]《时间与叙事·第三卷》，第52页。

[276]同上，第52—53页。

[277]《内在时间意识的现象学讲座》。

[278]“重新记忆及其自由流动性同自身的概括能力结合在一起，以提供自由反馈的回旋余地。于是再制造就变成了‘自由途径’，它可以给过去的再现提供具有变化的时间性、关联性和明晰性”。《时间与叙事·第三卷》，第54页。

[279]《内在时间意识的现象学讲座》，第66页。

[280]同上，第60页。

[281]《时间与叙事·第三卷》，第55页。

[282]《〈几何学起源〉导论》，第45页。

[283]《时间与叙事·第三卷》，第55页。

[284]《时间与叙事·第三卷》，第57页。

[285]《时间与叙事·第三卷》，第57页。

[286]《时间与叙事·第三卷》，第57页。

[287]《内在时间意识的现象学讲座》，第78页。

[288]雅克·德里达：《胡塞尔哲学中的生成问题》，第130页，PUF，1990年版。

[289]同上，第137页。

[290]《〈几何学起源〉导论》，第150页。

[291]《现象学基本概念》，第165页。

[292]《〈几何学起源〉导论》，第172页。

[293]同上，第179页。

[294]同上，第226页。

[295]同上，第239页。

[296]《〈几何学起源〉导论》，第248页。

[297]同上，第261页。

[298]《〈几何学起源〉导论》，第267页。

[299]德里达于1990年针对这些句子声明："我后来写道：不对，需要斟酌！"

[300]《〈几何学起源〉导论》，第267页。

[301]《〈几何学起源〉导论》，第201页。

[302]《〈几何学起源〉导论》，第270页。

[303]同上，第20页。

[304]《〈几何学起源〉导论》，第45页。

[305]同上。

[306]同上，第171页。

[307]这里的意义来自让——吕克·玛里昂的《还原与给予》一书（第10—63页）。

[308]《〈几何学起源〉导论》，第72页。

[309]《〈几何学起源〉导论》，第82页。

[310]同上，第84页。

[311]在世界贸易组织的谈判过程中，法国曾提出把程序工业作为“文化例外”来处理。这种提法不无道理，但很难说此方案是否真能解决问题。我们在下一卷中还会重新讨论这个问题。

[312]有人会反驳道：电讯高网（信息高速公路）将会通过让人们接收种类更加繁多的视听节目而改变这种局面。这种说法在某种程度上是有道理的，但我们在此必须指出：一方面，世界范围的媒体系统把事件制约在主要集中于控制文字与视听信息的几家国际通讯社的工业经济内部。这种事件的结构不应受其破坏，反而会从中得到强化。显而易见，这并不排除事件的结构也会因此而向各种新的可能性敞开；另一方面，来自所谓“多媒体”的极其丰富且尚未开发的可能性本身还只是可能性而已：纯经济的逻辑很可能导致多媒体最贫乏的表现形式。

[313]《时间与叙事·第三卷》，第259—265页。

[314]同上，第154—183页。

[315]这个词是本书作者创造的，它衍生于西蒙栋的相间个体（transindividus）一词，意为个体与个体之间在参与集体行为时的个体化过程，所以也可称之为预个体（pré-individus）或共同个体（co-individus）。本书作者认为，相间个体化是个既稳定又不断变化的结构：个体在参与集体活动的同时，又有可能发展自己的个性，因而既有个体的同一性又有群体、社会、国家和种族的认同。然而，这种相间个体化如今受到程序工业化的严重冲击。这便回到了本书的主题：技术是人的属性，但又有将人类推向消亡的趋势。——译注

分享译林更多好书：

- 官方微博：@译林出版社
- 豆瓣小站：http://site.douban.com/yilin
- 官方微信：

您有任何意见及建议，欢迎您通过以上方式与我们联系！

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

LA TECHNIQUE ET LE TEMPS

技术与时间

3. 电影的时间与存在之痛的问题

Bernard Stiegler

[法国]贝尔纳·斯蒂格勒 著　方尔平 译

刘东·主编　彭刚·副主编

译林出版社

技术与时间·3，电影的时间与存在之痛的问

斯蒂格勒　著

译林出版社

图书在版编目（CIP）数据

技术与时间.3,电影的时间与存在之痛的问题/(法)斯蒂格勒(Stiegler,B.)著;方尔平译.—南京:译林出版社,2012.4

(人文与社会译丛)

ISBN 978-7-5447-2647-4

I. ①技… II. ①斯…②方… III. ①文化人类学研究法国 IV. ①C912. 4

中国版本图书馆CIP 数据核字(2012)第035034 号

La technique et le temps 3. Le temps du cinéma et la question du mal-être de Bernard Stiegler

Copyright © 2001 by Editions Galilée

Chinese simplified characters translation copyright © 2012 by Yilin Press

All rights reserved.

著作权合同登记号 图字:10 2005 161号

书　　名　技术与时间:3.电影的时间与存在之痛的问题

作　　者　[法国]贝尔纳·斯蒂格勒

译　　者　方尔平

责任编辑　宋暘

原文出版　Galilée,2001

出版发行　凤凰出版传媒集团

凤凰出版传媒股份有限公司

译林出版社

集团地址　南京市湖南路1号A楼,邮编:210009

集团网址　http://www.ppm.cn

出版社地址　南京市湖南路1号A楼,邮编:210009

电子邮箱　yilin@yilin.com

出版社网址　http://www.yilin.com

经　　销　凤凰出版传媒股份有限公司

印　　刷　江苏凤凰扬州鑫华印刷有限公司

开　　本　880×1230毫米　1/32

印　　张　10.75

插　　页　2

字　　数　258千

版　　次　2012年5月第1版2012年5月第1次印刷

书　　号　ISBN　978-7-5447-2647-4

定　　价　32.00元

译林版图书若有印装错误可向出版社调换

(电话:025 83658316)

目录

扉页
版权信息
告读者
引言
第一章 电影的时间
1.故事欲
2.烦恼
3.电影的两大根本原则
4.“电影幻觉”的意识
5.“库里肖夫效应”
6.遴选、准则与记录
7.录音的启示
8.再论《访谈录》
9.《美国，美国》
10.重复与无意识
11.《四点整》里的前摄
12.《蚀》
13.他者的时间
14.电视
第二章 意识犹如电影
1.精神灾难
2.从客体图像到先验想象力
3.好莱坞，工业图型法之都
4.胡塞尔、霍克海默和阿多诺共同关注的领域以及意识的政治经济学
5.《纯粹理性批判》中的“三重综合”
6.康德的混淆
7.认定的综合，即可再现性意识流的统一

8.“面对全体读者群”的康德意识的两个版本
9.作为投映的质料的“自我”及其位置
10.“图像”与“图型”：作为“内感官与外感官共时化的能力”的知性
11.作为“第三持留的一般系统”的意识的位置以及思维的活动
12.谬误推理以及意识流中的不相符性本章概要以及“接受”的问题
13.闪回：活跃了胡塞尔的电影
14.统觉的基础
15.“流”的共时化与意识市场的构成，兼论“降解体系”
16.新的前摄过程的悖论以及欲望的崩溃
17.思想的未来
第三章 “我”和“我们”：美国的接受政策
1.“外在化过程”与思想的地缘政策
2.皮埃尔·布尔迪厄谈电视
3.“大都市”接受：“我们”得以统一的条件
4.现代性：“接受”的组织
5.“我”和“我们”“存在之痛”问题的出现
6.特例与失望
7.“我曾有一个梦想”美国的“接受”政策，1912年
8.电视全球直播1969年7月21日的圣体礼
9.令人惊叹的人所具有的可怕的脆弱性
10.“接受”与发明，一个一切皆有可能的国度1866—1776—1915
11.“广播电视”时代的时程区划和方位区划1998年7月12日
12.“巨流”与媒体节目表
13.1997年的转折：文化超工业化的时代从发射机到服务器
第四章 我们的教学机构的动荡
1.全球记忆术体系
2.领土和地理信息的数字化复制
3.传输工业与教育系统
（1）意识和载体：回顾与发展
4.传输工业与教育系统
（2）导向和持留
5.传输工业与教育系统

（3）知识的分解和对“非知识的知识”的否认
第五章 进行区别
1.“在世界之中存在”的空间性和一个“完全被忽视的”现象
2.教育的“存在论”意义
3.无科学：对此前部分的概述与再阐释
4.在沙漠中“进行”区别
5.作为“发明”的差异
6.演变、未来与无差异
7.现实性与可能性：从康德到海德格尔
8.康德通过“进行区别所依据的主观原则”所要达到的目标，“相信”的必要性
第六章 技术科学与复制
1.从现实到可能：技术科学的震撼
2.在技术科学的诸多可能性之黑暗中确定方向
3.批判哲学中的实践
4.批判主义：对“发明”的否定
5.我们想要什么？当今“进行区别所依据的主观原则”
6.从可能性到现实性：“技术科学—虚构”的行事性
7.最不形而上的人民
8.诸持留机制的聚合：该聚合已拓展到生物
9.超工业化、超可复制性、普遍化了的行事性
10.可能性事物的物理学
11.“接受”在遗产方面的各种新条件
12.复制的权力
附录1 中法概念性词汇对照表（按汉译词音序排列）
附录2 中法专有名词对照表（按汉译词音序排列）
译后记

谨以此书献给雅克·德里达

为了尽可能地与神灵相似，今天的人类感觉不到幸福。

——西格蒙·弗洛伊德

在我看来，人类的牺牲，一座教堂的建设，或是珍宝的馈赠，其利益并不亚于麦子的出售。

——乔治·巴塔耶

观众的情感和理性处在一个过程之中。

——谢尔盖·米凯洛维奇·爱森斯坦

我是商业妥协的囚徒。我希望依据自己的想法来拍电影，但是这不可能，除非影片和纸笔一样便宜。如果给画家一张价值100万美元的空白画纸、一块25万美元的调色板、30万美元的画笔、75万美元的颜料，然后告诉他根据自己的灵感画出他想画的东西，但必须切记画作完成后应带来230万美元的收益，那么将会发生什么？

——阿尔弗莱德·希区柯克

当代工业还是得留出一些无偿的缝隙，使诗意的历程能够试图从中滑过。这样的裂缝实属罕见。因此，法国的广播电视有时做好了破门而入的准备。它一定是举世无双的，也得到了诸多恩宠。

——皮埃尔·谢费尔

现代人由于拥有众多强大的手段，有时会因此而不堪重负。我们的文明倾向于使我们离不开那些来自诸多伟人与一大群普通人之间热情协作的令人惊叹的体系。我们每个人都在享受利益，承担压力，同时接受着百年来的真理以及资本化了的秘诀。我们每个人都无法避开这巨大的遗产，也都无法承受它，甚至不再有任何人能够对这一压倒性的整体进行反思。

——保罗·瓦雷里

继续推进发展的可能性本身已成为“馈赠”的附属物：对于美国经济而言，全球的工业发展要求美国人清醒地抓住这样一种必要性，即为无收益的行为留出余地。管理一个庞大的工业体系与更换一个轮胎不可同日而语……这个体系需要以巨大的、不受限制的精力为依靠，而且不得不顾后果地忽视其法则。有些人的思想和更换轮胎的技工一般狭隘，他们不遗余力地想掌控这一超出他们想象的运动，这是他们的不幸。

——乔治·巴塔耶

告读者

作为《技术与时间》一书的第三卷，《电影的时间与存在之痛的问题》不妨以独立的方式被阅读。当然，要想理解这一卷，就必须知道前两卷[1]已经介绍了哪些研究问题。不过，在该卷中，那些问题会重新被介绍、深入分析和考察，使读者不必为了理解第三卷而去参阅前两本书。从某种角度来看，可以说《电影的时间与存在之痛的问题》堪为《爱比米修斯的过失》和《迷失方向》的最佳引言。

从《迷失方向》出版到这本新书完稿，历时五年。早在五年前，原本构成《技术与时间》第三卷的书稿就已从1992年开始逐渐写成，基本成形，本可以而且也应当紧随《迷失方向》之后出版。不料，种种原因导致了书稿出版的延期，同时也使内容和出版次序发生了深层次的变化。这样一来，那部本该成为第三卷的作品，即《必有的缺陷》，就不仅落后于这本《电影的时间》，也落后于即将面世的《象征与魔鬼或精神之战》了。

当我把《迷失方向》递交给伽利略出版社之后，《必有的缺陷》并未如我所愿地与前两卷书一起相继出版。我找不到无可置疑的力量，不觉得我的文本受到了无可争议的必要性的驱使。为了达到整个计划的初始同时也是终极的目标，我仍需继续工作，因为《技术与时间》最后一卷的最初版本写于二十年前，从那时起，它已构成一个初始目标，此后一直伴我左右，而先于它的一切，包括现在的这本书，都可以看作它的引言，对它所必有的缺陷以及它所缺乏的东西作出解释。

然而，在《迷失方向》一书于1995年完稿的过程中，当我觉察到这一延续中的脱节之时，我再一次阅读了《纯粹理性批判》，它是现代哲学的核心，是各种哲学道路的交汇之处，也是思想的十字架，而我一直以来总有一种感觉，似乎尽管我已多次重读，但仍然与其意义

中的精髓擦肩而过。1995年的重读经历带我走向了一个假设，我立即察觉到，这个假设使我跨越了一道鸿沟，使我终于熟悉并理解了一个之前仅远远一瞥的地带：康德哲学的问题。我觉得，这次阅读引发的假设一旦得到证实，那么对于我接下来的工作必将具有重要意义。

这一假设在本书中将有陈述，其形式虽已确定，但它的论证仍需再等五年，因为我当时致力撰写的新书由于职业生涯中的一次变动而突然中断。在贡比涅大学的研究活动领域内完成了一项任务之后，我受邀出任法国音像研究所主任，1996年春任职，1999年离任。

那三年宛如地狱，历险重重，使我几乎筋疲力尽，不过这部书却也拜其所赐——这样的结果使我事后对那次奇异的考验同时也是机遇深感欣慰，何况之前我对康德的思考也需要经历一个缓慢的转变。就这样，尽管俗事缠身，使我没有任何时间去思考、去研究，甚至连那些迫在眉睫的学术义务也难以完成，但是它在我内心运作："它"，指的正是《纯粹理性批判》以及1995年的那次重读。之前的假设又一次走进了我的思想。我没有对这一假设给予任何关注，但是它仍在独自运作，与此同时，我正为了那些表面上看来属于另一个种类的俗务而忙忙碌碌。

然而，也仅仅是"表面上看来"，因为确切地说，面前的这第三卷正是通过将康德的问题与我在法国音像研究所承担的课题——时间客体新工业的发展——结合起来而最终成型的。对此，读者随后即可了然。

2000年11月14日，迈涅雷—蒙蒂尼

引言

在《迷失方向》的最后一章里，我引入了一个论题，认为工业时间客体已成为20世纪的决定性因素：

> 程序工业，尤其是广播电视信息传媒工业，大量地生产着时间客体，它们的共同特征是被上百万个，有时是上千万、上亿乃至十几亿个“意识”同时收听和收看：这种时间上的大范围重合使事件具有了新的结构，与这一新结构相对应的，是集体意识和集体无意识的新形式。[2]

此外，我在封底处以另一种方式重新提到了这一观点：

> 当某一客体的时间流与以该客体为对象的意识流相互重合（例如音乐旋律），那么该客体即为“时间客体”。在新的时程区划中，全世界人的“意识流”与程序工业产品的时间流相互重合，其结果是“事件化”过程（“到来之事”，发生之事，使时间与空间相像、相结合之事的“事件化”）受到了震撼。同时，这一震撼也影响了生物事件，支配着数字化的“即时性”。

对记忆的工业化进行分析，意味着再一次提出“综合”这一哲学问题（意识流统一性的综合，判断力的综合），但不同之处在于：它与无法对代具这种“综合”进行反思的东西相互分离。[3]

从代具性出发来反思“综合”的问题，这便是我们在本书中通过阅读《纯粹理性批判》而进行的思考的核心。

自《迷失方向》出版以来，以被普遍称为“internet”的众网之网为核心，紧凑的数字化进程成了刚刚落幕的20世纪最后十年的主要特征，而与此同时，工业时间客体的普及骤然加速并复杂化，在此背景下，“综合”这一哲学问题便越来越清晰地凸显出来。因特网其实就是

数字设备之间的一种互用性协议，即TCP-IP协议的应用，这一协议使无数新型服务、工具和用途相继出现，与此同时，它与文本、图像、声音的各种压缩标准相结合，导致了被称为“信息科技、远程通讯科技、视听科技的聚合”这一广泛存在的现象。不仅如此，随着移动通讯设备、车载电子设备以及最新的UMTS多媒体移动通讯协议的发展，冶金技术、汽车产业技术等也跻身上述聚合的各种科技之中。

人们一致认为，上述事实所导致的震撼是一个对于工业社会而言具有重要意义的现象，同时是“全球化”进程中具有决定意义的一个阶段。然而，这一震撼只迈出了一步，当前它正在迈出第二步，这将使数字网络终端大为增多，其影响是一种新型的时间客体——也即可非线性的、可离散的客体，它是超视频链接[4]科技的结果——的出现。

毋庸置疑，当前的发展进程将使在各类“屏幕”前消磨的时间再次增长，其中最主要的是电视屏幕，电视的“概念”已有创新，它的功能已被重新定义（成为远程行为的终端），它的用途已扩大到各个领域，尤其是学术领域。除此之外，当前发展进程将继续进行，并且将会使诸多意识在工业上的时间化更为复杂和完善。这是因为，科技的聚合（参见本书第三章和下一卷）在使物流产业（信息技术）、传输工业（远程通讯）、象征符号产业（视听节目）相融合的同时，还会促使记忆术体系与物质资料生产的技术体系在科技、工业、资本、功能等层面上相互融合（参见第四章），使工业社会发展到超工业化阶段，而且使整个文化界、知识界、思想界以及艺术创作、高等研究、高等教育等均臣服于社会经济发展和各类市场的迫切需求。

要知道，无论是消费品市场还是金融市场，市场首先是意识，消费品市场的意识是消费者，金融市场的意识是投资者和投机者。然而，当市场管理完全听命于“当时当地做出反应”的时候——便会导致“反应性”（réactivité），这个词有两层含义：在管理学中，它指的是高效和适应能力；在尼采那里，它指的是与例外情况相悖而行的感觉与行为——象征符号产业和物流产业的功能性融合就使人们得以完全控制市场，市场是诸多意识的时间流的总和，市场就是要使诸多意识的时间流共时化。

根据“意识”一词在17和18世纪的含义，意识从本质上说是自由的，也就是说它是历时性的，或者说是特殊的、特别的，是必然属于我自己的——这也被称为“自身性”。

共时状态和历时状态是两种不断相互组合的倾向，但我们将会看到，二者不可能一直对立而不带来消极后果。然而，时间客体的超工业化所分解的，恰恰是共时状态和历时状态的组合。

不过，无论物流产业（数字化）和象征符号工业（字母符号、相似性符号）的融合是多么的显而易见和不可避免，目前都没有任何迹象显示这一融合会在当前它所呈现的形势下（也即对诸多意识进行系统的、无限制的开发，将此作为“进军市场”的前提）一直保持其有效性。这是一种斗争，这一斗争正是当前工业革命的目标，也就是为我们在第三章中所称的“新型商业”（该词在此取其广义）创造条件。

20世纪下半叶，电视系统以霸权的方式付诸现实：1997年全球共有电视十亿多台，全世界人民，即全球人的意识，受到了相同的工业时间客体的影响。通过电视系统具体化的事物在已经揭幕的新世纪之初将演变成一个远程行为系统。这个演变过程将继续推进一个已经由电视启动的意识活动深层次转变的过程。意识具有时间性，不仅因为它与音乐旋律一样都在不停地流逝，总是刚一出现就会消失，还因为它的形式具有历史性，处于演变状态之中，它不是一个永恒的存在物，而是一次征服、一种结果和一个历程。尽管在演变的过程中，一些倾向、一些动态稳定的结构和一些理想状态的客体维持不变，但是意识的形式却有成百上千种。

在意识活动转变的进程中，代具有着决定意义，我们将会看到，代具影响了康德所说的图型法的条件。这便是我在《迷失方向》中所说的新型第三持留在发挥作用。第三持留指的是在记忆术机制中，对记忆的持留的物质性记录。在阐述这一概念时，我参考了胡塞尔的第一持留和第二持留这两个概念（我将在第一章里详细分析这些问题）。我将论证这样一个主题，即随着时间客体的工业化生产，构成意识流统一过程的“综合”（这也是康德对“综合”的定义）的代具化过

程达到了一个特定阶段，在这个阶段中，意识的转变能够导致该意识完全被摧毁。确切地说，这意味着，当前正在进行的意识的代具化过程，也即所有持留机制的系统性工业化过程，已成为个性化过程的一个障碍，而意识正是由个性化过程所构成。

物流科技和象征符号科技的发展和融合，导致了吉贝尔·西蒙顿曾分析过的手工劳动社会里的个性化的丧失，这是以机器作为工具的19世纪的典型特征。当机器成为工具之后，“技术个体”便取代了工人，这样一来，工人将知识外在化之后，从此就被剥夺了个性化的可能，也就是说不得不变成无产阶级[5]。物流与象征符号的混同，也即二者之间的融合，导致了思想的无产阶级化，同时也导致了文化的贫瘠。

上述现象导致的结果，是时间流的统一能力逐渐被摧毁，而诸多个体意识正是由时间流所构成。这也意味着，诸多个体意识的投映能力，即它们必然具有特殊之处的意愿，逐渐被摧毁：个体意识除非与“世界”相割离，否则便注定会沉溺于程序工业的“巨流”之中，或是落入“用户归档”（userprofiling）的渔网之中，被它次标准化并聚集到一些次级群体中。要知道，这正是针对媒体节目与网络信息的消费者行为监测机制所致力达到的目标，这些机制根据它们的监测结果为广告发布者编制模型，对信息接受群体进行极为细致的分类细化，同时使信息接受者觉得系统是在一对一地对他们进行回复。这种感觉显然纯粹是错觉，因为其实这是把个体行为这种此前未能工业化的东西工业化了，从而使上述体系更为强化，以致消费者无法从中脱身，被禁锢于其中，同时使消费者可以完全被预测和掌控，使诸多不同的个体不再能够个性化，而是在某种程度上变成一般性的群体，变成没有视野的独眼怪物。

在个性化丧失的背景下，“我”成了一个空泛的概念而被体验，“我”不再与“我们”相对，而且“我们”也根本不是融合在同一个时间流中的所有“我”的集合（参见本书第三章），因此“我们”不得不解体，变成意义贫乏的泛指代词人们/大家。个性化的丧失导致了普遍的人生苦痛。在最具悲剧性的情况下，这一“近乎不存在”催生了多样的人格，催生了致命性毒品的消费，催生了集体或个体的暴力行为，

其中自杀首当其冲。在法国，自杀是致使少年死亡的第二大原因，是青壮年死亡的第一大原因。

这就是“存在之痛”，而今已无人能够完全逃脱。从某些角度来看，或许可以说“存在之痛”是当今时代的特征，假如海德格尔所说的“存在的问题”仍然成其为问题，假如“时代”这一概念本身没有受到全新的演变历程的影响，假如本体论的无差异没有主导这一演变历程，假如——换句话说——在“病痛”这一问题回归的过程中，“存在之痛”并非“存在的问题”的边界或界限。这里的“病痛”，同时也是演变之痛，是一种恶性演变的载体。

西蒙顿把个性化的丧失看作19世纪的特征，在他看来，这同时也是一个新的个性化过程的揭幕，召唤着他所说的“机器学”（mécalogie）的到来[6]。以这一问题为主线，我们将在本书中着手一项批判工作[7]，而这里的“批判”具有全新的含义，在从康德时代到马克思时代的哲学史上尚无前例。因此，本书致力寻找的是一条新批判之路，它能够做到这一点，也应当可以做到这一点。根据20世纪被命名为“社会批判”的思想，例如法兰克福学派曾力求实践的那种批判，对当前现实进行批判是可能的，同时也是必须的，但它的代价和前提是对在很大程度上还有待继续完成的现代思想的根基进行一种激烈的批判。

正如海德格尔曾按照他的方式所论述的那样，康德哲学思想中最为关键的时刻，也就是说康德在面对批判问题时以一种或多或少有些盲目的方式做出抉择的时刻，他在人类历史中或者至少在现代哲学的历史中以一种极为隐蔽的方式（这种方式甚至界定并长期限制了一切批判的框架）做出决定的时刻，是图型法以及引出图型法的先验演绎。在接下来的章节中，我的核心目标就是从“意识犹如电影”这一角度出发，重新阐释这一批判时刻。“犹如意识的电影”这一概念将在本书第二章中得到阐释，它是一种“大电影”（archiciné ma）。在此之前，我将研究“电影的时间”，即电影制作的艺术与方式，这是第一章的主要内容。

这又把我们带回到“何谓在思想中确定方向”这一问题上来。在当今时代，思想变成了“技术科学”，取代科学的传统模式即康德时代的模式，不得不在多种可能性之间做出决定。这些可能性均为虚构之物，但是我们必须对它们进行区别——即在本体论的无差异中进行区别，就像必须对优秀影片和差劲的影片进行区别那样，尽管所有影片（film）都从属于电影（cinéma）这个大范畴。“确定方向”这一问题——以及“迷失方向”的问题——将再次引出康德的“进行区别所依据的主观原则”的问题及其不可分离的理论基础，这是第四、第五和第六章的内容。

马克斯·霍克海默和狄奥多·阿多诺在他们的论述中与美国的文化工业针锋相对，认为图型法可以作为他们论述的基础。很明显，即便不说他们的论述具有预言性、反叛性，那么至少也是既清晰明白又不乏错误之处的。从某种意义上来说，他们的论述揭露和阐释了当前的“存在之痛”，但是没有深入领会、看清或真正批判这一病痛，因为他们的论述太过泛泛，而且和演变的内容一样，方向相当混乱，他们对《纯粹理性批判》的重读并没有提出新问题，采取的是一种非批判的姿态。

时至今日，他们的分析是五十多年前的事了，他们既论述了美国，同时又过早地表述了当代生活的“存在之痛”。确切地说，“存在之痛”源自于大西洋西岸，在那里，工业技术是重中之重[8]。在他们的分析中，在已经淹没了整个公共生活的当代的“存在之痛”中，我发现了思想中以及思想之外广泛存在着的一种阻碍因素。

这一形势经受着时间的考验，而时间的考验尚未终结。在《爱比米修斯的过失》与《迷失方向》中，我已研究了时间这一进程的问题和各种条件。在时间的问题中，我研究了当代的一种特殊的“中断性”这一问题及其条件，以及我在别处所定性的“中断性的双重重叠”这一难题。我所说的“中断性”，指的是将某一时代所特有的、处于运作中的各种程序悬置起来，同时开启某一新时代的各种条件的事物所具有的性质。

在《爱比米修斯的过失》中，我力图阐明：

（1）上述条件总是根植于贝特朗·吉尔所说的每一时代所特有的技术体系的潜在动力之中，当该技术体系进入革命之中，它就构成了第一次中断性重叠，以及第一次程序的悬置；

（2）只有当技术体系的断裂所引发的“程序的悬置”使一些新的程序得以构成，同时导致了第二次悬置（或者说重叠的重叠），并且借由它，一种新的时空单位、一种新的心理层面和集体层面上的个性化过程得以构成之时，一个时代才会完全地构成。

第一个阶段是一个可称为技术演变的过程；第二个阶段是该演变转变为未来的阶段。

今天，第二次重叠的各种条件尚未齐备。

第二次重叠尚未发生。演变，已变得势如闪电，却没有给出任何未来。

第一章　电影的时间

1.故事欲

对故事和寓言的癖好，对小说的痴迷，至今仍为老人们所有，并在孩童那儿得到满足。这种癖好和痴迷代代相传，是各代人之间前后维系的纽带。由于欲望难以得到满足，这种癖好和痴迷定会促使后代人继续创造，继续杜撰，将未来的生活写成新的篇章。

这种故事欲历史悠久，并仍然支配着现代社会，使其最为复杂和隐秘的部件得以运转。然而，满足这一欲望的条件已经发生了急剧的演变。

而今，它已成为一项世界级工业活动的对象。霍克海默和阿多诺所说的“文化工业”已经构成了经济发展的核心，它最直接的动力当然一直是古老的故事欲——而故事欲本身是普通欲望的关键。当前，这一欲望已经高度臣服于传输工业的发展。在20世纪末和新纪元之初，传输工业大获成功，人们至少可以把传输工业看作一种继承活动、一种有效的纽带，看作各代人前后联结的表现方式，并以此质疑传输能力的永久性。

世界贸易在运用各种说服技巧的同时得到了发展，而所有说服技巧都应归功于叙事的艺术。任何事件的发生都离不开故事欲。媒体网络和程序工业系统地使用视听技术资源，开发了这种令人惊异的爱好。在这个宽广的背景下，电影占据着一个极为特殊的地位。

近年来，图像和声音的技术与信息技术、电子通讯相互结合，在讲述故事时具有了一种极为特殊且前所未有的力量，激发了人们对故事的信仰，但与此同时，这些技术在很大程度上震撼了世界的未来，对世界的未来抛出了疑问，撒下了怀疑的种子。

从根本上说，电影叙事对观众的统治源于最为古老的故事欲，源于一个存在于人类历史的各个时期、先于所有特定的艺术时代、先于使人相信故事的一切方式的欲望。因此，我们应当从细节上分析与电影一同出现的各种技术的特殊性，这些技术前所未有地控制着所谓“程序工业”的所有产品。这一分析的目的，是为了能够认识动态有声图像所具有的无可比拟的高效性，理解它对观众所施加的信仰效应，阐释电影在变成了电视，即一种全球工业所生产的象征物与传播技术网之后，为什么以及如何满足了普遍存在的故事欲，阐释电影为什么以及如何冒着穷尽人类故事欲的危险，调节了整个人类的演变过程。

电影的特殊性揭示了“人类灵魂”的特殊性：它以技术逻辑的方式，发掘了“隐藏于人类灵魂深处的一种技艺”的“机制”[9]。由此看来，这一分析更显必要。

2.烦恼

一个郁郁寡欢的人，一个秋天周日的午后。这个下午是诸多类似的下午中的一个，他什么也不想做，正因什么也不想做，所以他倍感烦闷。这样的人，在这一时刻，怎会没有去看一部老电影的欲望？故事情节并不重要，若是城里人，手里又有几个小钱，那便去附近的电影院；若是家里有录像机，那便在录像机上看；倘若真的懒于动弹，那就打开电视，或许未必能收看到电影，但糟糕的电视节目总会有，盯着电视画面，看它们前后更迭。

他为什么不关了电视，拿起一本书，比如一本故事情节娓娓动人、写得相当不错的书？在这样的周日午后，为什么与好书里的词句相比，图像的运作占尽上风？

这是因为，他什么也不用做，只需观看即可。即便所看的东西无聊透顶，只要导演在运用视频与电影的特性方面稍显纯熟，懂得将我们的注意力吸引到图像的流动上去，那么无论图像本身如何，我们都愿意一直看下去。我们附着在这段流动的时间上，并且在其中忘记了

自我，或许还遗失了自我（遗失了我们的时间），但是不管怎样，即便我们未被俘获，至少已经在相当程度上被吸引，以至于一直走到尽头。这段流逝的时间或为90分钟，或为52分钟，在此期间，我们的意识所经历的时间将完全在被声音、音响、台词和语音联系在一起的图像的运动中流逝。我们生命中的90分钟或52分钟在我们的现实生活之外流逝掉了，在那些或真或假、亦真亦假的主人公的生命中流逝掉了。我们的时间与主人公的时间相贴合，我们接受了他们所经历的事件，这些事件似乎就像发生在他们身上那样发生在我们身上。

我们可以带着彻头彻尾的慵懒去观看影片，只有动态有声图像才允许我们这样慵懒，因为面对它的时候，人们可以任由它作为，无须进行任何干预或介入，根本不必像读书那样需要浏览句子，需要翻页，需要聚精会神，担心遗失了文本的主线。倘若有幸，影片还不错，那么当我们离开它之后，就不会太过懒散，甚至反而充满生命力，满怀情感和行动的欲望，对事物的看法也会焕然一新。电影的职责针对的是我们的烦恼，它将我们的烦恼转化为新的精力，转移了该烦恼的实体。针对我们周日午后“什么也不想做”的那种可怕的、近乎致命的情绪，它做了一些事。电影使我们重新拥有了对某些事物的期待，这些事物总会到来，将要到来，将要来到我们身边，它们源自于现实生活：也就是以非虚构性为特征的生活，是当我们走出电影放映厅的黑暗、陷入白昼的光明之后所处的那种生活。

3.电影的两大根本原则

对于电影，我们无须为担心丢失文本的主线而注意力高度集中，因为那里本来就没有文本。换言之，假使有的话，那文本也会自主进入到我们脑中，我们无须去寻找它。它与我们的时间相互交织，在我们无意识的意识——这正是电影观众的特征，面对图像的运动，观众本人一动不动——所经历的90或52分钟里，它成了时间的质料。

这是因为，电影将两大根本原则结合了起来：

（1）电影记录是摄影的一种延伸，而摄影是一种相似性记录，

对此我在《迷失方向》中已有分析。摄影具有“现实性”的效果，罗兰·巴特已经注意到这一点，他认为照片的意象内容（noème）是“曾经存在”。

> 我所说的“摄影的指涉物”，指的并不是图像或符号所指涉的那个具有“任意的”现实性的事物，而是位于镜头前的那个具有“必然的”现实性的事物，如果没了这一事物，摄影便无以存在。美术作品可以假造一个现实物，而不必看见过它。[……]对于摄影，我从来都无法否认事物曾经存在。在此，两种姿态相互结合：“现实性”和“过去”。
>
> 每当观看一幅照片的时候，我就会在观看的过程中考虑到这样一个时刻：在那个即使稍纵即逝的时刻里，某一现实的事物在镜头前处于静止状态。我会将眼前照片的静止状态回溯到它过去被拍摄的那一刻，那暂停的一刻就是“曝光”。[10]

抓取的时刻与被抓取之物的时刻相互重合，正是这两个时刻的重合使“现实性”和“过去”的相互结合成为可能，而这一结合又促成了照片静止状态的“回溯”，从而使观众的现在时与“spectrum”[11]的显现相互契合。[12]

（2）有声电影出现之后，电影把声音记录也纳入旗下。录音与照片一样，都是来自于人工的相似性记忆技术。因此，对照片的合理分析在某种程度上同样也适用于录音。听一张记录某场音乐会的碟片，我就会在听的过程中认识到这场音乐会“曾经存在”、已经发生。然而，关于照片的合理分析只在一定程度上适用于录音，因为录音是一个流动的客体，是一个时间流，这使分析的对象发生了改变：音乐客体是一种“流”，不可能抓取它的某个瞬间。音乐客体中不存在类似于曝光的时刻，它属于埃德蒙德·胡塞尔所命名的“时间客体”这一现象学的范畴。

电影之所以能够有声，是因为电影不仅是图像记录技术，可以重现运动，同时电影本身也是一种“时间客体”，适用于时间客体的现象学分析同样可用于分析电影。电影和音乐旋律一样，从根本上来说都

是一种“流”：它在流动中构成了自身的整体。作为“流”，这一时间客体与以之为对象的意识流（即观众的意识）相互重合。

对以上两则考察进行总结，我们可以知道，电影记录技术的特殊性在于以下两种重合的相互结合：

一方面，摄影与录音使“过去”与“现实性”相互重合；（“在此，两种姿态相互结合：‘现实性’和‘过去’”，这促成了“真实效应”，即使人信服；正因为观众怀着这种信服的态度，技术本身才得以提前确立了观众的姿态。）

另一方面，影片的“流”与影片观众的意识流相互重合。声音流将图像联结起来，图像的停顿构成了图像的运动，上述“重合”正是通过这一运动而启动了“完全接受”的机制，使观众的意识流接受了影片的时间。由于观众的意识流本身也是一种“流”，因此就被图像的运动吸引，被它“疏通”。观众的内心总有故事欲，在它的作用下，图像的运动使具有电影特性的意识的活动得到了解放。

4.“电影幻觉”的意识

亨利·柏格森在《创造进化论》里谈论过“电影幻觉”，在《影像—运动》一书中，德勒兹试图推翻柏格森的相关言论。他概述道：

> （电影）的进行离不开两个互补的材料，一是若干被称为图像的即时性片段，二是一种运动，或者说一种无人称的、均匀的、抽象的、不可见的、不可捉摸的时间，它位于机械“之内”，“有了”它，画面才得以前后相连。因此，电影给予我们的是一种虚假的运动，它是所有虚假运动中最为典型的一种。然而奇怪的是，柏格森却给这最为古老的幻觉起了一个如此现代和新潮的名字（“电影的”幻觉）。我们是否应当这样理解：按照柏格森的说法，电影或许只是在投映和复制一种永恒而普遍的幻觉？难道人们一直在做电影，却并不知道这一点？[13]

德勒兹认为幻觉的复制“同时也是以某种方式对幻觉进行纠正”，并以此反对柏格森，这或许有一定道理，但是他并未从他的观点出发，找出它所造成的所有后果。确切地说，这是因为他在考察这种复制的特殊性之时，不是把它看作融合罗兰·巴特所说的“曾经存在”的、具有相似性的图像复制，也不是把它看作在时间客体流动过程中诸多相互融合的即时性停顿。因此，我觉得无法阐明“人们一直在做电影却并不知道这一点”的含义，无法分析是什么使活动图像具有了巨大的力量。

胡塞尔曾对时间客体进行过思考，但是以胡塞尔为依据来批判柏格森和德勒兹是件极为复杂的事，因为胡塞尔本人在他的分析中根本没有去关注“记录”的问题，甚至应该说他已将这一问题排斥在外。在此，胡塞尔犯了一个严重的错误，我曾试图说明这一点[14]，而这也使我得出了一个关于“具有电影特质的一般意识结构”的假设，好像这一结构“一直在做电影却并不知道这一点”似的——这或许可以解释为什么导演有独到的能力去说服他人。本书将致力于阐释我的假设。为此，接下来我必须简要地回顾《迷失方向》的最后一章《时间客体与持留的有限性》的主要内容，但是我在这里将参照一个新问题，即关于“库里肖夫效应”的问题。

5.“库里肖夫效应”

在《逻辑研究》的第五研究里，胡塞尔试图把所有意识看成“流”的结构，以此对意识的时间性进行详细分析。正是在那里，他走上了时间客体的道路。当时的问题是对意识流在构建的过程中所依据的现象学条件进行分析。然而，对于现象学家胡塞尔来说，以这样的方式来分析意识是一件不可能的事：意识的结构具有意向性，所有意识都是以某一事物为对象的意识；只有通过分析一个本身具有时间性的客体，对意识时间性的分析才有可能实现。

1905年，胡塞尔找到了这个客体，它就是音乐旋律。音乐旋律只有在它的绵延中才能构成，从这个意义上来说，一段音乐旋律就是一

个时间客体，它的现象是一段时间的流逝。一只杯子，或是一只盛有糖水的杯子，当然也是一种“时间客体”，因为它存在于时间之中，所以从这个角度来看，它也受制于普通物理学和熵的法则——它具有时间性，因为它不是永恒的，所有现实事物也都是这样。然而，真正的时间客体不仅简单地存在于时间之中，还必须在时间中自我构成，在时间的流动中进行自我组织，例如：在行进的过程中显现的事物、一面呈现一面消失的事物、在产生的过程中消逝的“流”。为了分析意识流的时间质料，时间客体是一个很好的对象，因为它的时间的“流”完全与以之为对象的意识的“流”相重合。分析了时间客体时间流的构成，也就分析了以之为对象的意识流。

在音乐旋律这个时间客体中，胡塞尔发现了第一持留。

第一持留是一种记忆，但并不是对记忆之物的回顾和回想。胡塞尔有时候把对记忆之物的回顾和回想称为“再记忆”，有时又称之为第二记忆。

某一时间客体在流逝的过程中，它的每一个“此刻”都把该时间客体所有过去了的“此刻”抓住并融合进自身，这就是第一记忆。在时间客体中，虽然那些“此刻”先于当下的这一“此刻”，虽然它们已经过去，但是它们仍然会保留在当下这一“此刻”之中。从这个意义上看，虽然它们是过去之物，但是它们仍然在场，存在于当下的“此刻”之中。在当下的这一正在流逝的“此刻”之中，它们既在场，又不在场。只要时间客体没有完全流逝，没有完全过去，这一现象便一直如是。

每当我聆听一段音乐的时候，客体就以流逝的方式向我呈现。在流逝的过程中，此刻存在着的音符会把位于它之前的那个音符抓住，而之前的那个音符又会把位于它之前的音符抓住。此刻的音符把位于它之前的所有音符保持住，它既是“此刻之物”，同时也保持了客体的在场——时间客体之所以在场，正是基于这一“保持”。就这样，时间客体具有了统一性。此刻在场的音符抓住了位于它之前的所有音符，以及所有音响时刻，正是因为这样，它所发出的声音才具有韵律性和音乐性，显得和谐，并成为一个真正意义上的音符，而不仅仅是一记

声音或噪音。

显然，这些第一持留不能够与一般意义上的“记忆”相互混淆，例如，它与“我们能够记忆昨天听过的一段音乐”不是一回事，因为第二种情况只是一种回顾或回忆，只是回忆起某个已经过去了但此刻不再存在的事物。相反，第一持留是一种原始的联系，它把“此刻”和胡塞尔所说的“刚刚过去的时刻”相互联系在一起，使“刚刚过去的时刻”仍然存在于“此刻”之中。

“刚刚过去的时刻”被保持在正在流逝的“此刻”之中，从而使此刻呈现之物具有了内容：音乐所体现的显然正是这一点。很明显，在一段音乐中，某一音符必须与之前和之后的所有音符相互联系，否则便无法发出乐音。（在之后的音符中，此刻的这一音符将变成被持留之物而发出声音。而且，从位于它之前的被持留之物开始，它由于包含并维持着即将到来的“此刻”，因此它也是一种前摄。）与此同时，我们所说的“库里肖夫效应”也以一种特别明晰的方式说明了这一点[15]。对于“库里肖夫效应”，弗朗索瓦·阿贝拉认为不过是个“传说”而已，他强调指出，库里肖夫本人对他的实验从未有过描述，而且普多夫金此前已经做过类似的实验证明了库里肖夫效应[16]。在库里肖夫实验中，演员莫斯尤金的脸部镜头被插入到不同的段落中，与三个表现其他主题的镜头相连接。每个段落中用的是同一个莫斯尤金的脸部特写，但是在观众的意识中，他们觉得那是些不同的镜头，每个镜头展现的是同一张脸的不同表情。

实际上，人们意识里的“电影”就是这样。对于影片段落所展现的客体，意识会不断地把位于这些客体之前的物体形象投映到这些客体之上。此外，这其实也正是电影的基本原则：对若干要素进行配置，使之形成同一个也是唯一一个时间流。

为了分析而今广泛普及的电影，胡塞尔关于“第一持留”的理论是最为丰富的概念基础。弗朗茨·布伦塔诺第一个对“刚刚过去的时刻”的第一持留进行了分析，但是胡塞尔认为，布伦塔诺并未成功，因为布伦塔诺把第一持留看作意识中在当下时刻存在的“此刻”所构成的过去

时刻，认为“想象”把作为“过去时刻”的第一持留与感知联系在一起。在布伦塔诺的分析中，“想象”减弱了持留中的“过去时刻”的征象，同时把当下的“此刻”及其持留放置在时间流之中，使得正在流逝的时间客体最终完全消逝。然而，在胡塞尔看来，这一观点令人难以接受，因为它承认时间客体的时间是被想象的，而非被感知的，并且由此认为时间客体不是现实存在物，而是“想象”的效应：这种观点完全否认了时间本身。

不过，既然胡塞尔认为第一持留并非想象活动，而恰恰是对时间的感知这一现象，那么他不仅应当区分第一持留和第二持留——我们知道，这是必要的——还应当将二者对立起来[17]。将第一记忆与第二记忆对立起来，将感知的第一持留和回忆的再记忆对立起来，其实就是在“感知”与“想象”之间进行绝对的区分，也就是认为感知与想象毫无瓜葛，被感知之物在任何情况下都不是被想象之物，被感知之物绝对不可能受到想象活动所致力达到的虚构性的影响。总之，生活即为感知，感知并非想象。

换言之，生活并非电影，哲学思想也不是。

生活是对活生生的当下的感知，它并不是在给我们讲故事。

6.遴选、准则与记录

不过，作为特例的“库里肖夫效应”以及宽泛意义上的电影同时也说明，第一持留（也即在一边流逝一边被持留的时间客体中对“刚刚过去的时刻”的持留）与第二持留（也即在一般意义上的回忆中对过去时刻的再记忆）相互独立，这种对立其实是一种假象。

假如我们能够说明活生生的现实总是包含想象，它只有被虚构之后才能被感知，也即不可避免地被幻觉所萦绕，那么我们或许就可以说“感知”和“想象”之间总是存在着相互性的关系，即任何感知都具有想象的因素，反之亦然。感知是想象得以投映的银幕。因此，我们或许就可以说生活总是电影，而且正是由于这个原因，才会有“如果热

爱生活，那么就去电影院”一说。似乎我们去电影院的目的，就是为了找回生活，从某种意义上来说，也即为了能够复活。

因此，哲学提出了一个问题：“这些假象来自何处？”然后又提出了一个问题：“不断需要复活的生活，是怎样的一种生活？”

我曾尝试过挑战这些问题，并为此而去探寻第三种类型的记忆，它不是第一记忆，亦非第二记忆，而是第三记忆。所有记录，无论其形式如何，都属于这一类型的记忆。胡塞尔本人将这一类型的记忆称之为图像的意识。我们稍后将转向弗洛伊德，将会看到[18]为什么第三持留同样也是前摄的载体——在这些前摄中形成的期待激发了某种意识，其基础是以无意识为核心的死亡、复制的欲望、消费的欲望等“宏大的前摄”。按照胡塞尔的说法，第一持留绝对而且仅仅建立在感知当中。由此可见，构成某一时间客体的第一持留并非意识进行遴选的结果。这是因为，在时间流逝的过程中，如果意识在它所抓住的流逝之物当中进行遴选，并因此而没有抓住所有流逝之物的话，那么这就不是纯粹意义上的感知，而已经构成了某种想象，至少是一种带有缺陷的想象。

只要将同一段音乐听上两遍，我们就会发现，在这两次聆听的过程中，意识听取这段音乐时的听觉并不相同。在这两次聆听之间，一定发生了某些变化。这是因为，每一次聆听构成的都是一种新的现象，音乐越出色，现象越丰富，音乐越差劲，现象就越不丰富，所以有音乐癖的人（音乐发烧友）会一次又一次地不断重复聆听音乐。显然，两次聆听之间的区别源自于持留的现象发生了异化，也即“遴选”发生了异化。意识不会抓住所有一切。

从一次聆听到另一次聆听，听觉之所以不同，确切地说是因为第二次聆听时的听觉受到了第一次聆听的影响。音乐没有变，但是听觉变了，因此意识也变了。在两次聆听之间，意识发生了变化[19]，这是因为服务于意识的听觉发生了变化；服务于意识的听觉之所以发生了变化，是因为它已经经历了第一次聆听。

根据一般准则，意识会受到呈现在它面前的现象的影响，但是面

对时间客体之时，意识却会以一种特殊的方式受到影响。这一点对我们很重要，因为影片和音乐一样，也是时间客体。理解了意识受到时间客体影响的特殊性，也就理解了电影的特性、电影的威力，以及它为什么能够改变人的生活——例如，它为什么能够使全世界接受“美国的生活方式”。

这就要求我们去分析记录技术的特性——它使电影流得以构成——以及电影流对意识所产生的效应。从在第一记忆当中进行遴选所遵循的原则来看，记录技术已经具有电影的性质。这种遴选必然有着一些遴选的准则，而提供这些准则的则是使第二记忆与第三记忆相互联系的活动，其整个过程形成了剪辑，借助剪辑进而形成了一种统一意识流。从形式上来看，这一意识流与时间客体（即通过剪辑而得到的影片）所形成的“流”完全一样。

我们现在即将探寻的就是第一记忆、第二记忆和第三记忆相互联系的条件，也即“持留的剪辑和联系”的条件。

我们说在两次聆听之间，意识发生了变化，而且从一次聆听到另一次聆听，意识所选择的第一记忆有所不同。客体每次都一样，但是每次的现象却都不一样。不过，我们现在要提出的问题是：意识为什么能够连续两次聆听同一个时间客体？

实际上，如果没有将音乐录制在唱片上的相似性记录技术，那么意识就不可能做到这一点。

换言之，只有通过唱片这个第三持留，意识对第一持留的遴选，也即想象介入到感知之中这一事实才变得显而易见。唱片第一次使得同一个时间客体多次绝对相同的重复成为可能，使该时间客体形成多个前后更迭的现象，使同一个客体多次出现。

现在，我们来详尽地考察这一非凡的“可能性”。

我先听一次记录在声音载体上的一段音乐，该载体或是相似性的，或是数字化的。稍后，我再听一次记录在同一张碟片上的同一段

音乐。显然，在新一次的聆听过程中，成为“刚刚过去时刻”的声音构成了一系列第一持留，并将其他第一持留聚合在一起。它在流逝的过程中，流逝的方式和进行的方式与第一次聆听时不一样。否则，我所听到的声音或许就和已经听过的声音完全无异了。

成为“刚刚过去时刻”的声音与位于它之前的“刚刚过去时刻”聚合在一起，在第二次聆听的过程中，它流逝的方式与第一次不同，它的材质是全新的，它所构成的是一个新的现象。在再次聆听同一段音乐之时，我所经历的是另一种体验，也是另一种意识，因为尽管同一段音乐重复了两次，但是给我的却是两种不同的体验。与此同时，成为“刚刚过去时刻”的声音的流逝，在第一持留的各个特有而新颖的片段中所构成的时间流，这一切在流逝的过程中都不同程度地归功于上一次聆听时声音的流逝，尽管表面上看来，它已经消逝殆尽。第二次聆听时所发生的改变应归功于上一次聆听。

在流逝的过程中，持留之物发生了改变，并因此成为过去了的时刻。从根本上来说，流逝过程中的持留是对它自身的更正。然而，这一改变明显根植于对第一次聆听的第二记忆，尽管确切地说，这一改变发生在第一次聆听之后。我在第二次聆听时所听到的东西离不开这样一个事实，即在此之前我已经听过一次。可是，确切地说，令人困惑的是，恰恰因为我之前已经听过一次，所以当我再次聆听时才听到了其他一些东西。因为第一次聆听的时候，我没有听过那段音乐，而第二次聆听的时候，我已经熟悉了的事物却神奇地给了我一些陌生之物。第二次呈现给我的，我已经熟悉，但是与此同时，由于它呈现的方式有所不同，以至于意料之中成了意料之外而呈现。

第一次聆听发生在过去，已经被记录在我的回忆之中，它属于第二记忆，即属于想象和虚构。显然，奇特的是，这个“已经”引发了“尚未”，“已经听过之物”促生了“尚未听过之物”。我们将会看到，这一现象是对某种嫁接在“大前摄”之上的前摄性期待的回应。

在两次聆听之间，意识有了变化，因为发生了某种磨损。第一持留是一种依据在上一次磨损的过程中建立起来的准则而进行的一种遴

选，同时上一次磨损本身又是一次遴选，源自于更早时候发生的磨损。之所以会是这样，是因为第一持留作为记忆活动，本身也是一种“第一遗忘”，是把正在流逝之物简化为过去时刻，它所抓住的仅仅是第二持留所构成的准则允许它去遴选的东西。第二持留早就寄居在第一持留的全过程之中。

当我已经听过那段音乐之后，情况正是如此，但是如果我从未听过那段音乐，情况还是如此，因为我之所以去听那段音乐，是因为有着这样一个期待，它由我已经经历过的音乐体验所构成，使我内心深处一直保留着探寻事物本来面目的欲望。

情况之所以是这样，是因为任何回忆都是一种遗忘，而且如果没有一定的准则，也就没有遗忘——这是一个值得进行分析的主题。如果说回忆并不意味着有所遗忘，那么我们什么也无法抓住，因为什么也没有流逝，什么也没有发生。

假设我拥有无限的记忆力，能够记住昨天一整天，也就是说能够把昨天的每一秒乃至每一毫秒都确切地依照原样记在脑海里。到了一整天二十四小时终结之时，我才能发现，我记住了昨天的一整天，然后我又继续开始回忆，再一次把每一秒都确切地依照原样记在脑海里，并如此反复。这样一来，就没有了任何差异——因为没有了任何遴选：时间不再流动。什么都不会到来，什么都不会发生在我身上，因此也就既没有现在的时刻（当下的时刻总有一些新事物在呈现，包括由于没有新事物而引发的烦恼），也没有过去的时刻。既然当下的此刻不再流逝、不再发生，那么时间也就不可能有任何流逝，因此也就没有了时间。

记住昨天，拥有过去的时刻，换种说法就是将昨天简化，使之比今天短，也就是将昨天减短。我们只可能拥有有限的记忆。这就是持留的有限性，它是意识的条件，因为意识总是一种时间流。对第二记忆的正确分析适用于任何类型的回忆，同样也适用于第一记忆。这就是为什么第一记忆只能是一种遴选，为什么它只能以遴选的方式呈现，只能根据源自于遴选的准则进行。

不过，对于此处提到的情况，也即聆听录制在声音载体上的一段音乐而言，第二记忆与第一记忆不可分离，同时与“第三记忆”——或者说“图像的意识”，即唱片本身——也不可分离。

关键之处，就在这里。

7.录音的启示

关于“图像的意识”以及我在这里所说的第三记忆，胡塞尔给出的例子是油画或半身塑像。在他看来，这种“图像的具象化”，即“图像的意识”的客体，严格地说在时间客体的构建中没有任何作用，因此在意识流本身的构建中也没有任何作用。这种类型的记忆不仅不属于感知，甚至也不属于过去时刻的意识流。这和第二记忆恰好相反，尽管第二记忆也不属于感知，但是却与过去时刻的意识流紧密相连。作为过去的时刻，它曾被感知，因此确实属于意识。

图像的意识并非意识里的某种记忆，而是一种对意识没有感知或对体验过的事物的人为记忆。一幅19世纪的油画的确是一种记忆，但是胡塞尔认为，我们不能说这一记忆就是这幅油画的观众的记忆，它其实应该是创作这幅油画的画家的记忆的一些痕迹。从某种意义上来说，画家将他的记忆外在化，使之定形，从而使得另一个意识能够在一个世纪之后去审视这幅油画，将其看作过去时刻的某一图像，而且在任何情况下都会把它看作过去曾经被人体验过的某一记忆。然而，在胡塞尔的现象学里，只有那些属于曾被意识体验过的事物才是确定无疑的，才能够在分析现象得以构成的条件时对它们进行考察。现象学的态度是把意识看作客观世界的构成要素，而不是将意识看作由客观世界构成之物。作为物质世界里的一种现实，第三记忆不是客观世界的构成要素，它不可避免地偏离了意识，而意识与它也毫无瓜葛。

不过，只有当技术能够将音乐时间客体一成不变地记录下来，并使之得以不断重复之后，第一记忆和第二记忆之间的关联才变得明显，因为显而易见的是，虽说时间客体每次都一样，但是带来的却是两次不同的音乐体验。我知道这是同一个时间客体，因为我知道那段

音乐已经借助某种技术被记录下来，知道被记录之物的“流”和记录之物的“流”相互叠合。我知道记录仪器的时间和音乐流的时间相互叠合。机械流和时间客体的时间流相互叠合，对以该客体和该记录过程为对象的意识流产生了“过去时刻”和“现实性”相结合的效应，也就是罗兰·巴特在照片中所体验到的那种“现实感”。在声音这个领域里，“现实感”有所更新，因为有这样一个区别存在：对于摄影而言，“现实感”与曝光有关，而对于被录制的声音或电影而言，它却是一种“流”。

在“图像的意识”中——这里指的是唱片（当然也可以是影片）——第一记忆和第二记忆最终相互渗透，这必须归功于技术已经能够使得时间客体多次重复。在摄影和电影出现之前，这样的重复根本不可能实现，对此我们无须过多强调。与此同时，第二记忆深入到第一记忆之中，第一记忆变成了第二记忆，这也成了一个明显的现象，其根本原因是记录成为了事实。这就是声音记录给我们的启示，也正是所有时间客体的结构给我们的启示。

8.再论《访谈录》

上述现象的后果非常重要：意识对第一持留进行遴选和简化，同时使它们流逝，这个过程所依据的准则不仅仅与意识曾经体验过的回忆的第二持留有关，而且与第三持留也有关系。电影很好地体现了这一点。

我曾经对费里尼《访谈录》中的一个片段进行过分析[20]，为了阐明上述观点，在此我必须再次引述并深化我的分析。

影片中，费德里克·费里尼自导自演，他在马塞罗·马斯楚安尼的陪同下，一同去拜访安妮塔·艾克伯格。那个晚上，三人观看了影片《甜蜜的生活》[21]中的一幕，即小城特瑞维的喷泉的那一场戏。这样一来，我们就看到了一个观看自己的表演的女演员，而该电影片段的张力正是来自于场景中的不可判定性：女演员又一次出演费里尼的影片，但是她这次所要表演的是观看自己三十多年前的演出。当安妮塔·

艾克伯格看着那段过去的光影记录的时候，看着她那业已逝去的青春和生命之时，她肯定难以扮演出“观看自己”的样子——对于这一点，任何一名观看《访谈录》的观众都会深信不疑。当一个女人在三十年后年华老去之时审视自己三十年前的样子，面对摄影的“曾经存在”，面对电影的时间流所激发的“现实性与过去时刻的结合”，她不可能不体会到时间流逝所造成的切实的恐怖。我们看到的是一个在观看自己当年演出的女演员，那时候她是片中的主人公，此时她是一个真实的人物。我们深知，当她“扮演”观看自己曾经模样的时候，她所经历的不只是一种表演或纯粹的做戏，亦非所有演员都必须全身心投入的那种伪装（扮演这样或那样的人物），而是将她的人生以一种绝对悲剧的方式搬上舞台，因为她的人生正在流逝，不可避免，而且一去不复返：一切都会一去不复返，只有她留在电影胶片上的画面依然存在，仿佛拯救了她。

当罗兰·巴特看着被处绞刑几小时前的刘易斯·佩恩的照片时，跳入他眼帘的是先将来时[22]。当安妮塔观看自己三十年前的演出时，她所体会到的也正是这种先将来时。

> 1865年，年轻的刘易斯·佩恩试图行刺美国国务卿W.H.西沃德。亚历山大·加德纳在牢房里给他拍了一张照片，那时刘易斯正等着被处绞刑。照片很漂亮，男孩也很漂亮：这些是照片的“studium”。不过，照片的“punctum”是：他就要死去。我同时解读出两点：“这即将发生”和“这已经发生”。我惊恐地注视着一个关于死亡的先将来时。照片的曝光给我的是绝对的过去时（也即不定过去时），它告诉我的是将来即将发生的死亡，而刺伤我的正是二者之间的对等。面对母亲孩提时候的照片之时，我心想：她即将死去。面对着一个已经发生了的灾难事件，我战栗不已，就像温尼科特分析的精神病患者一样。无论主角是否已经死去，所有照片都是这样一种灾难。[23]

“所有照片都是这种灾难”，所有照片所述说的都是关于死亡的先将来时——这一先将来时也是一切叙事、一切戏剧、一切电影情感的剧情推动力。

至于安妮塔，她心里想的不仅仅是她死了，或是她即将死去，而更是："我就快死去，我是一个正在死去的人。"这是一个现在分词[24]，是她逝去的生命流的现在分词，是记录了她的影片流的现在分词，也是她当下以该影片为对象的意识流的现在分词。这一意识在流逝的过程中占据了她，使她的生命流逝，赋予她时间，将她带向"时间的缺席"，带向时间的停滞，带向无尽的回忆，在那里，什么都不会被遴选，一切都滞留在这样一个时刻："我死去的那个时刻"。

不过，所有这一切都停留在"此时此地"，因为影片是一个时间客体。在这个时间客体中，"演员的躯体和片中人物的躯体合为一体，影片的流逝过程必然也是该演员的过去时刻，片中人物生命中的所有时刻严丝合缝地对应着演员的所有过去了的时刻。在电影记录中，演员的生命与片中人物的生命合为一体"[25]。

演员的生命与电影记录相互融合，这种融合实际上是第一持留、第二持留和第三持留融合在同一事件，也即真正意义上的电影事件之中。费里尼将电影的这种叠合现象成功地搬上了银幕，他自己也置身于画面之中，对任何一位曾经看过《甜蜜的生活》又看了《访谈录》的观众而言，《甜蜜的生活》必然也属于他的过去时刻。在一部影片中参照一部先前的影片不只是一种简单的参照，不只是一种引用，即不只是在一个故事中引用另一个故事。《甜蜜的生活》是一个故事，它被另一个故事《访谈录》所引用，与此同时：

（1）它还是一个第三持留（是记忆的一个人为载体，该载体的一个片段，也即影片的一个小段落，在另一部影片中被放映，被另一部影片的段落所记录）；

（2）它还是一个曾被观看并再次被观看的时间客体，而且此刻正被《访谈录》的观众又一次观看；

（3）它还是该观众的第二记忆，属于他过去时刻的、此刻被激活了的意识流；

（4）它还是该观众逝去生命里的90分钟，在这段时间里，影片

《甜蜜的生活》作为持续不断的持留而被体验，也就是将第一持留不断地保留住，构成某一流逝中的叙事的现在时刻，这个叙事的标题（它的整体）正是《甜蜜的生活》。此刻，观众看着这个叙事的一个段落，也就是此时已包含在《访谈录》的影片流之中的那个段落……

（5）……“包含在《访谈录》的影片流之中”，意即“也包含在安妮塔此刻正在流逝的意识流之中”。

这样一来，对于观看《访谈录》的观众而言，《甜蜜的生活》不再只是一则虚构故事：它已成为观众的某一过去时刻，以至于看到安妮塔在有关《甜蜜的生活》的那个片段中自我观看的时候，观众也看着自己在流逝。他在其中流逝，因为《甜蜜的生活》属于他的过去时刻，尽管这与《甜蜜的生活》属于安妮塔、马斯楚安尼、费里尼的过去时刻不尽相同，因为这三人在实地真真切切地看到了观众“在电影中”所看到的段落。《访谈录》作为时间客体，之所以具有时间性，是因为它使这一时间客体回到当下，《甜蜜的生活》曾被《访谈录》中的人物所体验，也被当下的观众所体验，每个人都有自己的角色。

结果，我们在此已经无法区分现实与虚构，无法区分感知和想象。每个人都有自己的角色，大家心中都想着：“我们在其中流逝。”

在下一章中，我们将会看到，这种“无法区分”的现象在《纯粹理性批判》中一直纠缠着康德。

在第三章中，我们将会看到：一方面，这一“无法区分”的现象是构成“我们”这一概念的前提条件；但是，另一方面，我们又必须进行区分。

9.《美国，美国》[26]

或许，我们可以指出，这一场戏揭示了一个更具普遍性的体系，也即一个幽灵出没与生死轮回的体系：苏格拉底曾对雅典人预言它的到来，并称其为灵魂的不朽性[27]。

灵魂的不朽性是使这一体系得以呈现的银幕（其中感知和想象、公众意见和认知、可被感觉的和可被理解的相互混合，我们必须对之进行区分，而不是将其对立起来），这一体系投映在这个银幕上，同时也在其中消隐。这个银幕同时也是一部宏大的电影的开头，该片名为《形而上学》，揭开影片序幕的伟人则是由柏拉图饰演的苏格拉底。

在《访谈录》最后一部分里，费里尼展现了演出节目的运作机制，展示了形而上学乃至其产物“意识”的“运作”方式。正是在电影中，而且正因为电影是一个时间客体，所以这一结构体现得最为突出，最为明显。

我们还记得《我的美国叔叔》[28]里的人物，他们的回忆里交织着从其他影片中引用的段落。筹划影片拍摄之初，阿伦·雷乃曾打算创作一部完全由其他影片中的片段构成的影片，但是由于经济原因，他不得不放弃了这个计划：

> 从剧本第一稿开始，引用其他影片选段的想法就已存在。有一段时间，我们甚至想过从电影史上数百万部影片中选取片段，专门以此为基础创作一部影片。小说、电影和戏剧可以运用所有可能的表现方式。随着时间的推移，凭着耐性，我们或许能够达到目标，但是从经济角度考虑，这或许是个疯狂的计划。[29]

在由吉拉尔·德帕迪约所扮演的勒内·拉格诺的记忆里，我们看到了让·加宾。

加宾：二战前人们称他为电影“名角儿”（vedette）。后来，人们开始谈论“明星”（star）。作为“星星”，他们是不可接近、不可触及、冷漠的人，但是由于可以被看见，所以他们同时也是可以被感觉到的人。他们介于心智层面（在前哲学时代的思想中，他们是具有神圣性的人；在后来的希腊哲学思想中，他们又是具有理想性的人）与俗世（在这儿，一双双眼睛凝视着他们）之间，而俗世本身极为脆弱，明显注定会消逝，它正在消逝，处于消逝过程之中。

在电影这个时间客体中，演员的真实生活与他们所扮演的虚构人物的生活相互重合。基于这个事实，好莱坞的明星若想真的成为一颗“星星”，他们就必须经历生死轮回的幽灵游戏，在这个游戏里，现实与虚构、感知与想象混为一体，同时第一记忆、第二记忆和第三记忆也相互混合。

我们也还记得《欲望号街车》[30]里的费雯丽。在影片中，她饰演一个名叫布兰奇的南方女子。布兰奇青春不再，她失去了父辈的房舍，失去了一间“有廊柱的屋子”，一间《乱世佳人》[31]里的郝思嘉不惜一切代价也不愿舍弃的宅第。看着费雯丽扮演布兰奇，我们心中肯定会想到，在费雯丽、卡赞以及《欲望号街车》所有观众的脑海中，郝思嘉的形象定然挥之不去：她那非凡的美丽，她那南方少女的执着狂热和清丽脱俗，全都扑面而来，令人难以自持——我们心中怎会不这样想？谁不曾在银幕上见过郝思嘉，谁不曾爱过或恨过她？《乱世佳人》于《欲望号街车》十二年前拍摄，早已成为世界电影史上最为成功的影片，已经传播到世界各个角落。乘着影片的翅膀，郝思嘉，也即费雯丽，也已被全世界所崇拜或记恨。当卡赞做出选择的时候，他不可能故意无视这一点，也不可能不小心忽略了这一点。当我们看到布兰奇永远地离开了家门的时候，我们怎会不浑身战栗，就像精神病人由于已经发生了的灾难而战栗不已那样？我们怎会不感到自己也变成了疯子，被美国疯狂的宏伟蓝图所攫取？这项蓝图一面让我们开怀大笑，让我们提前为命运泪流满面，一面抓住一切时机，向我们兜售“美国的生活方式”。《美国，美国》！

10.重复与无意识

这一切之所以成为可能，是因为意识的整个结构都具有电影特质，这里的电影特质是从广义上说的，指的是通过对时间客体，即由运动构成的客体进行剪辑而运作的事物所具有的属性。

声音记录和电影记录使得同一个时间客体能够不走样地重复，而且每次重复都会产生两种不同的现象。胡塞尔虽然没有对这一事实所

带来的问题进行研究，但是他却分析过第二记忆是怎样通过想象主动地重复之前曾被感知过的时间客体。

他注意到，在这种情况下（比如我回想昨天曾听过的一段音乐），由于我们身处“想象”之中，因此意识拥有一种在“感知”过程中所不具有的自由。例如，在回忆昨天听的那场音乐会的时候，我能够使回忆加快或放慢：

> 我们能够按照其流逝的方式，将被表现过程中的那些或大或小的碎片“完全自由地”进行归置，更快或更慢地去浏览它。[32]

这时，胡塞尔提到了一个值得注意的现象：复得（recouvrement）。在复得的过程中，我过去时刻的绵延被给予，或者确切地说，被作为“再次被给予之物”而给予我自己。[33]

这意味着，在这种情况下，第二记忆应当能够重复先前的时间客体，并且重复得与它之前发生时一模一样，既无增添，亦无减损。然而，这样的复得事实上并无可能，这是因为：事实上，时间客体的构成要素不仅包括持留，还包括前摄，也即期待，因此当我第二次聆听同一段音乐的时候——要么借助于第三持留，要么通过想象对它进行复制，即借助于第二记忆，但无论是第一种情况还是第二种情况——在第一次聆听时尚处于空白状态的“期待”都已不再空白。无论是第三记忆还是第二记忆，它们都无法避开上述情况。那段音乐已经存在，正如我们所说的“曾经存在”。当然，在第一种情况中，音乐的重复是客观的，所有具有相似性的第三持留（摄影、录音等等）都是这样，但是意识这一现象（任何现象总是某一意识中的现象）每一次都有所不同。在第二种情况中，即在第二记忆中，它的重复是主观的，此时只有“重复”这一现象，而没有客观性重复，因此作为现象，两次聆听已然不同。如果事实并非如此，那么胡塞尔最初的观点或许有待商榷：他认为，想象和感知之间有所区别是一个原则；由于在第二记忆的想象中，期待或者说前摄已经被填满，这是想象过程中的意识所无法抹煞的，因此这一事实使他确信自己的观点。正如保罗·利科所强调的那样：

> 如果“再记忆”呈现过去时刻的方式与过去时刻在持留中的出现完全不同，那么[对第二记忆中的、已经完结了的时间客体的]再现怎么可能会忠实于所要再现的客体？[34]

因此，“复得”是不可能的。至于为什么不可能，我在上文已经指明，这是由于持留的有限性，即记忆原本就是遴选和遗忘。这意味着，在所有对过去时刻的时间客体进行再记忆的过程中，必然存在着一个镜头选择和蒙太奇的过程，存在着诸如慢镜头和快速剪切等特技效果——甚至还会出现画面定格：这是思考的时刻，胡塞尔对此曾有分析，他认为这是记忆过程中的分析时刻，即对回忆之物的剖析。

我们在前面已经看到，这种遴选首先影响了第一持留本身，那么我们现在可以认为：从某种意义上说，意识总是一种蒙太奇，是在第一记忆、第二记忆和第三记忆之间进行剪辑的结果。要知道，我们所说的第三持留指的是“客观性”记忆的所有形式：电影胶片、摄影胶片、文字、油画、半身雕像，以及一切能够向我证实某个我未必亲身体验过的过去时刻的古迹或一般实物。

从某种意义上看，任何形式的记忆总是某种对镜头的选择和蒙太奇使其前后相连，形成蒙太奇效果。这与意识的素质有关，与在意识中呈现的客体的性质有关，与遴选（即第二记忆，也即意识对于该客体所拥有的经验）的准则有关。

在影片《我的美国叔叔》中，勒内·拉格诺将让·加宾出演的影片的一个场景投映在他此刻所看到的载体上，这个镜头是他记忆的载体，也/或是他记忆的银幕。显然，这种“投映”和弗洛伊德在《元心理学》中所说的并无不同。

我们所说的“意识”，或许正是一个后期制作的中心，一个进行剪辑、场面调度，并实现第一持留、第二持留以及第三持留的“流”的控制室，而制作者或许就是无意识，其职责是对前摄以及思考进行配置。

当镜头选择和蒙太奇之间存在时间差的时候，后期制作便会出

现：这是梦的现象。当意识一面“抓取”一面“剪辑”的时候，现场直播式的控制便会出现：这是清醒状态。电影遵循着梦的逻辑，而清醒状态是一种“远程视觉”的电视效应。当然，在清醒状态下做白日梦也是有可能的，因此我们才会谈及“电视化电影”。

11.《四点整》里的前摄

记忆本就是遗忘，这是因为记忆必然是对曾经发生之事的剔减。既然是“曾经发生之事”，那么它就已经流逝，属于过去时刻，因而会少于现在时刻。

在此刻回忆过去时刻，过去时刻总会被剔减，否则回忆便可能无法进行，而过去时刻或许也就不成其为过去时刻。一般意义上的“流逝”——即时间——的常见结构正是如此。同时，正是由于这个原因，电影，或者更宽泛地说，一切形式的“故事讲述”都会而且必须在讲述的时间里，对被讲述之事的时间进行删节和压缩。花两小时的时间，我能够讲述一个时间跨度为两千年的故事。这一压缩在过去时刻（被压缩的时间）和现在时刻（进行压缩的时间）之间进行，二者之间压缩关系的合法性构成了各种类型的知识传播的基础，也是家庭教育、体制化教育等一切教育形式的基础。

这种“压缩”（condensation）——柏格森倾向于称之为“收缩”（contraction）——是一种蒙太奇，也是一种遴选。通过感知的方式，或是通过投映在现在时刻这个银幕和载体上的各种画面，我能够体验到一些场景，而“压缩”则是对这些过去的场景进行精选。这是一个概括摘要的过程，其中电影是一个特殊的实例，其特殊性在于电影是一个时间客体，而且借助电影拍摄设备、后期制作设备、放映设备、观影设备等，人们能够掌握电影时间的流逝，也即我们今天所说的“时间码”[35]。

对于压缩，也即蒙太奇，弗洛伊德在《梦的解析》中亦有分析，而希区柯克则在他的《四点整》[36]中成功地运用了它。在剧中，持留和前摄之间的配置非常巧妙，并且与时钟指示的时间建立了关联，因

此我们能够详细地分析时间码标记的时间和时钟指示的时间之间的关系，衡量时间压缩的效应。

让我们简单地回顾一下剧情：身为钟表匠的丈夫心怀妒忌，计划在下午四点整的时候炸毁他家的房子，因为那会儿他的妻子将在家中和情人幽会。就在他启动定时炸弹（炸弹的引爆器由闹钟控制）的时候，却不小心惊扰了地下室里的几个小偷。经过一番搏斗，小偷们把他铐在炸弹旁边，而他却没有任何时间向小偷说明情况。该片时长48分23秒，在最后一部分的32分23秒中，观众早已知道炸弹爆炸的时刻，而钟表匠的恐慌心情也让观众的内心感到了炸弹即将爆炸所带来的恐慌。

希区柯克对时间的压缩不难度量，因为在影片最后同时也是最长的一部分中，时间被标记了十六次之多。

该片第一部分时长9分08秒，介绍了人物及其计划。这一部分描写了主人公大约一天的生活。

第二部分时长6分52秒，展现了主人公逐渐加深猜疑，直至作出决定，执行他的计划。这一部分描写了主人公大约两天的生活。

最后一部分介绍定时炸弹的倒计时过程，用32分23秒的时间描写了主人公所经历的两个小时。然而，在这32分23秒的过程中，主人公所经历的时间与影片时长之间的关系变得更为紧密，同时情节的进展并不是线性的，而是根据几个影响等待节奏的事件发生变化。（希区柯克将持留和前摄联接起来，利用蒙太奇阐明了时间关系的非线性发展，从而制造了悬念。）

至于炸弹爆炸前的一分钟，它竟然持续了……**72**秒。希区柯克将最后一分钟延长，使之膨胀。

影片时长与倒计时的关系简表：

时钟指示的时间时间码标记的时间影片时长/故事情节的时间

2:00	16'		
2:15	25'	09'	对应 15'
2:27	26'20"	01'20"	对应 12'
2:40	27'27"	01'07"	对应 13'
2:50	28'	00'33"	对应 10'
3:00	29'3"	01'3"	对应 10'
3:04	30'57"	01'54"	对应 04'
3:09	33'3"	02'6"	对应 05'
3:11	34'59"	01'56"	对应 02'
3:28	37'13"	02'14"	对应 17'
3:46	38'26"	01'13"	对应 18'
3:52	40'52"	02'26"	对应 06'
3:56	44'06"	03'14"	对应 04'
3:58	45'03"	00'57"	对应 02'
3:59	45'34"	00'31"	对应 01'
4:00	46'46"	01'12"	对应 01'

最终，炸弹没有爆炸。显然，令人诧异的是，每当我再一次观看该片的时候，我便再一次战栗不已：我深入了主人公的内心世界，似乎被他的忧惧所同化。事实上，期待（前摄）事先已经被补足，但是这一事实并没有消除前摄的效应，因为我又一次被“流”所占据，尽管每次我都会从中注意到一些不同的东西，但是它依然会使我再一次接受主人公的时间。那时间已被简化、压缩、收缩，但是最后一分钟在“现实时间”里的扩张（一分钟膨胀为72秒）却激化了之前被简化、压缩、收缩了的每一分钟所带来的效应。

然而，前摄的实现具有不可倒流的特征，这一特征构成了所有前摄的助动力。确切地说，这种不可倒流性是所有前摄都包含着的前

摄，是一种“大前摄”：对时间本来面目的认知是电影场景苦心经营的目标，构成了所有影片最为玄秘的基础。在这方面，希区柯克的导演手法独树一帜。[37]

12.《蚀》

在影片《蚀》[38]中，当证券交易所宣布一位经纪人的死讯之后，安东尼奥尼插入了一分钟的无声镜头，这个镜头在片中持续将近一分钟（有一部录影带显示为56秒）。

尽管这一“现实时间”与现实生活中的时间相互重合，但是它并不意味着电影的时间更为真实或更具“现实性”。恰恰相反，这死亡了的一分钟，这静默的、静止的一分钟让我们清楚地看到：由于观众活动中的意识的时间总是一种被收缩、压缩、简化、剪辑了的时间，总是电影的时间，因此电影流和观众的意识流的重合才得以实现，观众才能够接受主人公的时间，主人公的时间被嫁接到观众的时间上，它是对观众记忆的遴选、收缩与剪辑。

这实际持续了一分钟的一分钟被嵌入到电影被压缩了的时间里，仿佛一次日（月）蚀，既是面对死亡时的停顿，也是因死亡而起的停顿，而且这死亡并未被压缩，而是被整体扩张了。电影就是运动，电影就是生活，这一切都得到了尊重：证券交易所本来只是人群的拥挤、此起彼伏的叫声，以及股票的买入和卖出，但是这一片躁动却突然中断。这一分钟被精确地记录下来，仿佛使现实生活像遴选那样被延长了。

“这里的一分钟价值数十亿。”皮耶罗（阿兰·德龙饰）轻声对维多利亚（莫妮卡·维蒂饰）说道。接着，股票交易继续进行。

电影的一分钟价值几何？电影的一分钟与现实生活的一分钟之间的重合告诉我们，如果没了这一重合，那么剩下的就纯粹是电影，就只有电影，只有无须这一重合而以其他重合为基础的电影；此外，一切皆有代价，以流逝中的时间为代价——以不可递减、不可回溯的遴

选为代价。所有电影都具有好莱坞影片的性质，所有影片都在等待它的“遴选”和代价，连此处分析的这部影片也不例外，尽管在该片中，沉默的那一分钟持续的时长恰好是代价不菲的一分钟，尽管该片在欧洲电影史上属于继新现实主义之后的“新浪潮”时代，给我们展示了一幅纯粹的“等同于时间的画面”。

13.他者的时间

我的时间总是他人的时间，电影以其特有的性质揭示了这一点。由于意识流是对时间的压缩，因此在电影被接受的过程中，我的时间在电影的时间里变成了他人的时间，变成了另一种时间。

我的时间在建构的过程中，被嫁接到它从他者时间那儿提取的时间——与此同时，在各种“流”交织而成的网络中，我的时间也将它自己赋予他者的时间。

这就是为什么寂寞令人难以承受的原因。在寂寞的时候，由于他者缺席，时间便不复存在，“什么也不发生”，“什么也不到来”，因此我陷入了烦闷，因为我遇到的只是“我”空空如也的躯壳，没有他者的时间可以作为支撑。

在那些郁郁寡欢的周日午后，电影和电视的消遣之所以能够为我提供一个他者，那是因为电影流为我做出了遴选。电影的到来使我的状态发生了改变，它使我的渴求得到了满足（使我放松），它使我脱胎换骨（它是个改装者），它给了我通往他者的入口，而这个他者首先处于我的内心，他在等待生命，等待电影，等待着具有生动的形象，为的是投映在电影中，在电影中运动起来。

只有在内心，才能找到他者；只有在内心，才能围绕着一个或真或假的他者去找到一个等同于自我的他者，一个有别于自我的他者，一个全新的自我。这是对自我的追寻，也是对历史的追寻，而所有他者都是这一历史的额外篇章的契机和嫁接体。我将自己投映在他者身上，我期待着他走进我的电影，成为我的电影的载体，成为我的电影

得以投映的银幕，他就像是该影片的合作制片人、剧本作者、主人公、背景或道具等等。对于这一现象，我们稍后[39]将把它称为“我”的引文，其中的“我”已经是一种“我们”。

因为，正如柏格森所说，意识的当下时刻是记忆，是对所有过去时刻的压缩，因为时间是第一持留，是第二持留所进行的遴选，所以就像在电影中那样，我在现实生活中也会对所有已经远去和尘封的事物进行选择、审核和剪辑，例如画面、声音、味觉、触觉等等。我再次拿起所有这一切，将它们拆离，然后对它们进行剪辑，使之简化，从而得到各种人物和各种情境。我把影片的某些段落投映到这些人身上，而某些事物则构成了这部影片的布景。

他者不仅仅是复数概念。我有时也会执导纪录片：我看着花园、街道、山坡、大海，看着道路、路上的车辆、行人和人群——我观察着整个世间，在那儿什么都没有发生在我身上，而是整个一块儿来到我面前。

与此同时，我也可以将“我”看作他者，拍摄“我”，投映“我”，将“我”嫁接给“我自己”，将“我”当作主宰、载体或银幕：例如写作。这也意味着，我将我自己“客观化”、“外在化”，我将我自己“表达出来”，也即使我成为第三者。

这还是蒙太奇，这已经是电影了。

14.电视

20世纪下半叶之初，电影兴盛至极，电视随之登场。1954年，1的法国家庭拥有电视机。1960年，这一比率为13.1，1970年为70.4，1980年为90.1，1990年为94.5。据估计，而今全世界已有不下十亿台电视机，几乎“覆盖”了全世界人民。

20世纪于电影诞生之时揭幕，到了落幕之时，媒体节目通过数以百计的渠道将视听型时间客体传播给人们的意识，使人们的意识被视

听型时间客体的时间所掌控。这些媒体节目形成了一种新的社会时间和一种新的时程区划[40]。经济学家将这一领域称为程序工业，而程序工业本身正是“Kulturindustrie”（意即“文化工业”，霍克海默和阿多诺1947年命名）的一部分。

电影技术继承了摄影技术，并且结合了录音技术，而电视技术的到来则使电影又具有了电视所独有的特点，实现了真正意义上的电视效应。

照片的观众总是不自觉地相信摄影“镜头的客观性”，相信照片的“曾经存在”。他们之所以认为照片所展示之物“曾经存在”，是因为他们（凭着直觉）知道感光胶片上分布的颗粒是一个现实的实体在过去某一时刻发射出来的，这些颗粒通过光学和化学效应，将被拍摄实体反射光的明暗对比关系重新构建起来，从而再现了被拍摄的实体。相比之下，电影不仅具有“镜头的客观性”和“曾经存在”，还具有时间长度：画格的前后更迭和视觉暂留现象使电影成为一个时间客体，它由前一时刻、当下时刻和后一时刻所构成，处于运动中——这种运动感存在于观众的意识中，观众意识的对象（影片）在流动，而意识本身也随着对象的流动而流动。然而，时间客体的特征在于：时间客体的绵延在流动的过程中，与以该时间客体为对象的意识流的流动“点对点地”（pointparpoint）[41]相互对应——这意味着，以时间客体为对象的意识接受了该客体的时间，意识的时间就是该时间客体的时间。以这一“接受”过程为出发点，电影所特有的“自我认同”现象成为了可能[42]。

除了具有摄影和电影所特有的这些效应，电视还具有以下两大决定性特征：

（1）作为远程传播技术，电视使某一观众群体得以在领土各个角落同时观看同一个时间客体，使诸多大型时间客体（即媒体节目表）的构建成为可能。在电视节目表中，不同视听型时间客体的绵延一个接一个地首尾相连，形成了一个“巨流”[43]的链条，即电视频道；

（2）电视具有信号捕获技术和现场直播技术，它使该观众群体

得以在某一事件发生的同时，在领土的各个角落集体体验这个被捕获的事件。此时，电视所传播的是一种即时性时间客体。在法国，1998年7月12日的世界杯足球赛堪为例证。在这个例子中，正是事件的“接收”使该事件立刻得以构建。

电视所独有的这两大特征既改变了事件本身的性质，又改变了某一领土内的居民最为私密的生活。程序工业使构成文化的历时性要素，即意识，突然间急剧地共时化。这个过程是对霍克海默和阿多诺所说的文化工业进行批判的基础。

第二章　意识犹如电影

1.精神灾难

早在电视刚刚诞生之时，霍克海默和阿多诺就已经在与广播和杂志保持紧密联系的好莱坞电影中，看到了一种“精神的灾难”的逼近，它是一种异化机制的产物，机制中的“汽车、炸弹和电影使机制的体系更为严密”[44]。作为一种野蛮的美学，这一精神灾难。

> 采用相同的方式，使知识生产的所有领域无一例外地从属于唯一一个目标：在人们从头天晚上走出工厂之后直到次日早上到达考勤计时器之前的这段时间里，使他们的生活具有意义。[45]

这两位哲学家怎么可能提前描写了当今法国工人——或失业者——的生活，这些人每人每天要在电视屏幕前度过将近四个小时的时间？对于数字化网络以及随之兴起的事物，他们又作何期待？要知道，毫无疑问数字化网络将在不远的将来从深层次上震撼大众媒体，尤其是电视，它将把电视纳入一个新的体系，或许正是两位哲学家所预见的全球范围的“异化机制”。在这一机制中，随着电视变成远程行为，“电视社会”的时代终将到来，并且将易如反掌地实现欧洲社会民主人士所谈论的“市场社会”。

2.从客体图像到先验想象力

图像具有实实在在的物质性。关于这一点，我在几年前曾这样写道：

> 宽泛意义上的图像并不存在。人们所说的“心理图像”和我在这里所说的“客体图像”（它总是属于某一历史，属于某一技术史）是同一个现象的两个方面，二者就像以前确定语言符号的能

指和所指那样不可分离。

> 雅克·德里达曾有评论，认为所指是理想状态的不变物，而能指则是对所指的偶然性变动，从这个角度出发，他建议将“心理图像”和“客体图像”这两个概念对立起来。这一观点颇具决定性意义。既然“先验的所指”并不存在，那么普遍意义上的心理图像，或者说先于“客体图像”的“先验性想象活动”同样也不存在。剩下的就只有“先验想象力”这个问题，而我在这里将暂不讨论。[46]

然而，从持留的有限性这一角度分析“客体图像”这一问题，我们要考察的正是“先验想象力”这个问题：

> 心理图像和客体图像之间有着明显的区别，但这一区别并非某种对立。这意味着二者之间总是相互关联，任何一方都不能减少另一方的不同之处。
>
> 首要的一个区别在于，客观实物持续存在，而心理活动转瞬即逝。同样，以现实客体形式存在的记忆持续存在[……]，而心理意义上的记忆注定会消逝，而且转瞬即逝。从根本上说，强烈的记忆、曾体验过的记忆都会逐渐衰弱，终将离我们而去。死亡不是别的，正是记忆的完全消逝。[47]

在将持留的有限性作为其他一切哲学分析的原则的同时，我在《爱比米修斯的过失》和《迷失方向》中发展了“后种系生成”[48]和“第三持留”这两个概念。海德格尔在评论胡塞尔的时间观时，从中得到启发，提出在“我们自己所是的存在者”之前，总是有一个既成的“已经在此”、一个人们不曾经历的过去时刻，而且“我们自己所是的存在者”总是从这个既成的“已经在此”、这个不曾经历的过去时刻那儿继承而来。可见，这一过去时刻并不属于“我们自己所是的存在者”，但却注定会变成该存在者的过去时刻，而且从某种意义上说，该存在者必须接受这一过去时刻。对于上述事实的结果，《存在与时间》却未作阐述——海德格尔论述的所有政治问题均具有这一模糊性——而我则曾经试图指出，它的结果在于，除了胡塞尔分析过的第一持留和第二持留之外，还应当有第三持留，即技术的痕迹，是技术的痕迹使“此

在”得以进入那个既成的过去时刻，该过去时刻本来不属于“此在”（Dasein），是“此在”未曾经历过的，但是它又必然会演变成属于“此在”的过去时刻，而“此在”也必须将它继承下来，使其成为“此在”的历史。这就是“此在”的历史性（Geschichtlichkeit）。

对于我说的第三持留，海德格尔将其命名为“世界的历史性”（Weltgeschichtlichkeit）[49]，但是他并未将其纳入“真正的时间性”这一范畴之中。

然而，我们在本书中即将看到，这个问题在康德分析“先验想象力”的深奥的哲学思想中占据了核心位置。

3.好莱坞，工业图型法之都

只有从技术这一事实出发，“文化”和“思想”才可能存在。如果承认这一观点，那么对霍克海默和阿多诺所阐述的“文化工业”概念的批判将会受到很大的影响。

为了描述文化工业的特征，霍克海默和阿多诺参考了康德所命名的“纯粹知性概念的图型法”[50]。康德哲学区分了感性和知性，认为它们是人类获取认知的不可或缺的两大源泉，而想象力所实现的图型化则使二者得以统一，同时也使意识本身具有了统一性。然而，由于文化工业往往是想象物的工业，所以在霍克海默和阿多诺的描述中，想象活动的工业化其实就是图型化力量的工业外在化，因此也是认知意识的异化性物化，即变成具体实物：

> 工业剥夺了个体的功能。工业提供给顾客的第一大服务是为顾客把所有一切都图型化。康德认为，一个隐秘的机制在人的思想中运作，随时将所需的信息准备好，使这些信息适应纯粹理性的体系。而今，这个机制的神秘性已经被解码。[51]

从某种意义上来说，具有统一功能的想象力或许就此短路，被文化的工业化进程消除殆尽。与此同时，文化的工业化使文化的消费者

变得迟钝和麻木，而且急剧地异化了理性的自由主体——确切地说，是征服了理性的主体。从此，文化资产普遍的“商品化”或许注定会解放社会中较为非理性的事物——不太“文化的”、更为“不合理的”，也即更为“野蛮的”事物。

因此，霍克海默和阿多诺对电影大加指责，认为它麻痹了观众的想象力，而且更为宽泛地说，麻痹了观众的判断力，以致观众不再能够区分“感知”和“想象”、现实和虚构。今天，这一言论仍然适用于各种虚拟现实和电子游戏：

> （文化工业）越是能够成功地凭借技术制造出与现实客体相像的复制品，它就越能使人轻易相信外部世界只是电影所展现世界的简单延伸。声音的突然介入使工业化复制过程完全致力于这一目标。从此，现实生活不再可能与电影相互区别。[52]

因此，工业图型法已经存在，它的首都是好莱坞。

4.胡塞尔、霍克海默和阿多诺共同关注的领域以及意识的政治经济学

如果上述论断是正确的，那么我们或许就得解释为什么影片的放映会如此紧密地进入并控制意识，阐明它是怎样达到这一目标——并说明电影揭示了哪些关于意识和现实生活的真理。

在上一章中，我们已经看到：

（1）影片是一个与意识相互“重合”的时间客体，而意识作为持留的过程，总是受到第三持留的影响；

（2）在分析时间客体特性的时候，胡塞尔发现，第一持留和第二持留不可混为一谈——第一持留是一切时间客体的组成部分，属于感知的当下时刻；第二持留是我在想象的过程中，能够通过回忆而激活的持留，它构成了我的意识的过去时刻。换言之，胡塞尔断言，感

知和想象不可混为一谈，这一观点的提出比霍克海默和阿多诺要早四十多年。此外，与文化工业的发展即将带来的后果相反，“现实生活应当能够与电影相互区别”；

（3）胡塞尔、霍克海默和阿多诺揭露了将感知和想象混为一谈可能带来的危险，他们说得很有道理，因为这一混淆势必造成心理层面的混淆——这里指的是工业维度上的心理混淆。我们现在知道，感知和想象之间应该相互区分，而不应当演变为相互对立，而且上述揭露也并非否定。关于这一点，我们可以通过录音现象来理解。录音第一次使人们得以不走样地重复同一个时间客体，每次重复都会造成两种不同的现象。这一“重复”之所以可能实现，全都得益于录音技术，得益于技术上和工业上的可复制性，它是文化工业在客观层面和基础设施层面上的基础。对于可复制性，瓦尔特·本雅明曾有论述，之后霍克海默和阿多诺也有论述。然而，虽然有本雅明的论述在先，但是霍克海默和阿多诺的思考仍然未能与胡塞尔比肩，他们的分析对象是文化工业（这是他们有别于胡塞尔的地方）。

霍克海默和阿多诺的思考之所以未能与胡塞尔比肩，是因为他们没有理解以下事实：第一持留和第二持留的组合构成了时间客体的真正现象，同时解释了为什么同一个时间客体重复两次会造成两种不同的现象；与此同时，第一持留和第二持留的组合决定于第三持留的技术特征和中断性特征[53]；这样一来，文化工业问题的核心就在于文化工业以工业的形式系统地使第三持留的新型技术投入运作，并且借助这些新型技术，使新的遴选准则投入运作，具体而言，也就是完全臣服于市场法则、臣服于股份制的遴选准则。

这一切构成了一个新的时代，一个真正意义上的革新时代，也即意识的政治经济学的时代。

从宽泛意义上说，第三持留是意识的代具。没有这一代具，就不会有思想，不会有记忆的留存，不会有对未曾经历的过去的记忆，不会有文化。录音就是这样一个代具，但它是代具中极为特别的一种。之所以说它特别，是因为它使以下事实变得显而易见：作为对客体某

一痕迹的记录，作为模拟记录，第三持留同样也决定了第一持留和第二持留之间的联结。在分析《访谈录》时，我们已经看到了这一点，假如我们参照的是伍迪·艾伦的《开罗紫玫瑰》或王颖的《烟》[54]，同样也能说明这一点。

胡塞尔拒绝承认感知过程与电影类似或只与电影类似，认为被感知之物根本不像电影银幕。因此，在胡塞尔的分析中，第三持留尤其是录音技术被排斥在外。然而，在胡塞尔进行这一分析的四十年之后，为什么霍克海默和阿多诺会重蹈覆辙，而且此时距本雅明写成《机械复制时代的艺术品》已有十年，为什么他们二人没有抓住本雅明文章的广阔幅度[55]？那是因为，他们想到的是《纯粹理性批判》，并以之为参照，对意识流的构成（这也是康德哲学的主题之一）、第三持留功能的形成，即作为种系生成体系的一般技术的形成进行了思考，正是这一反思构成了对《纯粹理性批判》的质疑。这两位德国学者曾移居美国，并于1947年计划回到他们那几乎已化为废墟的祖国，他们的失误或许是康德哲学思想神秘性即“图型法”的深奥性的标志。图型法有待深入挖掘，这或许会改变《纯粹理性批判》中提到的“准则”这一问题——“准则”的问题，其实也是一个很好的批判的问题。

这样一来，我们就需要对《纯粹理性批判》进行批判，进行一次“新批判”，针对“意识犹如电影”这一问题，即技术的问题，而技术的范畴涵盖了所有第三持留，它是工业技术的初始条件。我在别处所阐释的“思想的生态学”[56]，在这里将被称为“意识的政治经济学”，它的基础正是本书的研究对象。

在人类历史的整个过程中，直到克罗斯[57]和爱迪生发明了录音技术之后，同一时间客体的重复才第一次成为可能。录音技术的发明从深层次上改变了记忆、想象和意识的机制。随着电影、电视以及所有文化工业的出现，这一变革将继续进行，同时使想象活动外在化和物化，尽管想象力是“先验的”。

这一切是怎样成为可能的？

5.《纯粹理性批判》中的“三重综合”

霍克海默和阿多诺以康德的图型法为依据，似乎这一概念显然正确，概念本身没有任何问题或可批判之处。

图型法这一概念出现在“先验分析论”第二卷（即“原理分析论”）的第一章中，紧随第一卷（即“概念分析论”）最后一章之后。第一卷最后一章题为“纯粹知性概念的先验演绎”，而这一“先验演绎”又是以《纯粹理性批判》中所说的“三重综合”为出发点而进行的。

“先验演绎”这一章位于“图型法”概念那一章（即第二卷第一章“知性纯粹概念的图型法”）之前，并且影响了“图型法”概念的阐述。然而，众所周知，“先验演绎”这一章有两个版本，二者之间有很多矛盾，这些矛盾之处成了后来很多评论和批判的对象。尽管两个版本之间有着很明显的矛盾（参见本章第8节），但是康德却接受了两个版本，而我们在本书中即将看到，这两个版本无一例外地指向了“意识犹如电影”，即“所有按照三重综合进行的意识活动的构成要素均具有电影的特质”这个问题。

在“先验演绎”的第一版中，康德区分了“领会的综合”、“再现的综合”和“认定的综合”[58]。其实，以上三者与第一持留、第二持留和第三持留均密不可分，而且只有当第三持留在这里（即在“意识的构成”中）发挥至关重要的作用的条件下，文化工业才有可能“为顾客把所有一切都图型化”——对于这一点，康德当然没能发现。再者，康德谈到了第一持留和第二持留之间的不同之处，但是他一带而过，没有专门对二者进行区分，也没有看清它们之间的区别。换言之，这一区别在他身边审视着他，与他探讨的问题密切相关，但是他却没有发现。这样一来，“先验演绎”的两个版本之间便有了极大的混淆，二者相互抵触，但却都得到了作者的认可。

换言之：

（1）从1781年的A版到1787年的B版的过渡，证明了对想象力的三重综合的阐释以失败而告终。A版中定义的“想象力的三重综合”在B

版中也有提到，但已更名为“统觉的先验统一性”（想象由此退居二线，而知性则夺回了绝对的统治地位）。

（2）在A版中，康德没能成功地反思，也没能清晰地阐述的（他在B版中也没能做到，但是B版消除了A版中存在的一些矛盾之处），是第一持留与第二持留之间的区别。胡塞尔后来曾对第一持留和第二持留进行思考，而在康德那里，二者作为“领会的综合”和“再现的综合”，一直相互混淆。

（3）“工业图型法”之所以会存在，是因为借助第三持留，即借助技术、科技以及今天的工业，图型甚至图型的内部结构本来就是可被工业化的。对前两种综合进行区分遭到了失败，也就等于试图找到第三种综合所不可或缺的“载体”遭到了失败——我们将会看到（见本章第14节），《纯粹理性批判》以它的方式告诉我们，找到第三种综合所不可或缺的“载体”是有必要的。

6.康德的混淆

“三重综合”指的是康德所说的“知性的自发性”的运作过程：

> 知识是一个由互相比较、互相联系的表象所组成的整体[……]任何一种综合总是与某种“概述”（synopsis）相对应，而且接受性只有与（知性的）自发性相结合的时候，才能使知识成为可能。然而，这种自发性是“三重综合”的原则，在一切知识中都会出现，它包括：对“直观中思维的各种变化”表象的领会的综合、这些表象在想象中的再现的综合、这些表象在概念中的认定的综合。由此一来，这三种综合便成了知识的三种主观来源，而这三种主观来源本身使知性成为可能，并且通过知性使一切经验也成为可能。[59]

这一“三重综合”的问题，尤其是其中第一种综合，即所谓的“领会的综合”问题，是一个时间的问题：直观的杂多之所以需要被整理，是因为我们的所有表象都“受制于内感官”：

> 我们的一切知识都受到内感官的形式条件，即时间的支配，一切表象都必须在时间里得到整理，进行结合，互相建立关系。[60]

这就是为什么在杂多之中，直观必须“在印象的序列中对时间进行区别”。将延续的时间与所有现象区分开来，使“领会的综合”成为可能。

接着，康德指明了何为“再现的综合”：

> 那些常常前后相继或互相伴随着的表象，最终互相联结，从而形成某种关联，以至于即使对象不在场，这些表象中的一个也能根据某一固定的规则，使思维过渡到另一个表象。[61]

在这里，康德描述了胡塞尔后来分析过的第二持留的现象。然而，本段结尾处出现了一个问题：他把“再现”这一能力与第一持留的能力混为一谈。从这时起，康德就不得不提出，“再现的综合”其实就是领会本身之中的持留：

> 如果我总是任由先前的表象（例如线条的前几段、时间的先前部分，或相继被表现的那些单位）从我的思绪中流逝，如果在到达后继的表象之时，我不使先前的表象再现，那么任何一个完整的表象[……]乃至时间或空间这样的表象，可能都永远不会产生。[62]

换言之，确切地说，康德犯的错误正是布伦塔诺后来再一次犯了的错误——对于后者，胡塞尔曾进行过指责。这是因为，康德明显是在谈论第一持留，但此时他却以为自己是在描述再现的综合，认为再现的综合使领会成为可能。正是从这个意义上，康德才不得不总结道：“因此，领会的综合与再现的综合不可分割地联结着。”[63]换句话说，康德并没有说第二持留作为遴选的准则总是伴随着第一持留的过程；他说的是，领会从一开始就是再现，即再现；在这里，“再现”的定义很清晰，与胡塞尔所命名的“再记忆”也即第二持留几乎没有迥异之处。

康德所说的，并非我们在阅读胡塞尔作品后进行总结时所支持的观点，即使康德在陈述时用了“几乎”一词——要知道，第一持留和第二持留之间总是有所结合。假使他能够辨明第一持留的特殊性，他或许能说出我们的观点。然而，确切地说，康德没有能够将第一持留从第二持留中区分出来，上述引文已经说明了这一点。在谈论“领会”，即第一持留的现象的篇幅里，康德认为他是在描述再现的综合，而第一持留显然不应当与构成“再现的综合”之精要的第二持留相互混淆。

此外，从另一方面来看，康德错误地引入了“第一持留与第二持留的联系”这一问题，但是胡塞尔后来排斥了二者联系的可能性。这就意味着，康德已经为“想象在感知中扮演的角色”这一问题留出了位置。

将持留的两种形式混淆在一起，其实也就是将两种综合混为一谈。显然，这一混淆将会对第三种综合的定义产生不利影响。毫无疑问，正是由于1781年的这次混淆，康德的陈述才显得十分晦涩，从而使他不得不于1787年写了“先验演绎”的新版本。

如果说“领会的综合”，即“对持续发生的杂多的理解”，并不是“当下时刻发生之物对已经发生之物的持留”，那么它到底是由什么组成的？如果康德将第一种综合视为“‘刚刚过去的时刻’在当下时刻中的存留”和“‘尚未到来的时刻’的前摄”，那么他或许能够将“领会的综合”与第二持留（即“对象不在场”时的再现，这是“再现的综合”的定义）清楚地区别开来。

7.认定的综合，即可再现性意识流的统一

行文至此，第三种综合，即所谓的“认定的综合”介入了进来：

> 我们的知识必须与某个对象建立联系，与此同时，在与该对象的联系中，它们相互之间还必须协调一致，也就是说，它们必须拥有那种构成某一对象概念的统一性。[64]

认定的综合确保了意识本身的协调一致，而意识作为一种“流”，它的统一性必须得到保证：这种流自身不可以相互抵触。这种“流的统一性”决定了“领会的综合”和“再现的综合”的统一，使二者统一为“认定的综合”。通过“领会的综合”和“再现的综合”，某一对象才会出现在意识中，并且基于“意识流的认定的统一”这一简单的事实，对象本身也得到了统一：

> 显然，对象必然构成的那种统一性不可能是任何别的东西，而只可能是意识在对表象的杂多的综合中所具有的形式上的统一性。当我们在直观的杂多中实现了综合统一性的时候，我们才会认识对象。[65]

这种意识在其对象中的统一性，其实是统觉的外在表现。康德认为统觉是先验的，因为它体现了规则（概念）的先天必然的必要性：

> 但是，如果直观不能够通过综合的这种功能，并按照某一条规则（这规则既能使“杂多的再现”成为先天必然，又能使“这些杂多结合于其中的一个概念”成为可能）而产生出来的话，那么这种统一性就是不可能的。不过，这种规则的统一性决定了一切杂多，并将其限制在那些统觉的统一性成为可能的条件上。[……]概念之所以能成为诸直观的一条规则，是因为它在给定的现象中表现了这些现象的杂多的必然再现，并且进而表现了我们意识中所具有的综合的统一性。[66]

简言之，意识的先验统一性同时也是意识的对象的先验统一性，因此也就是宽泛意义上的外在世界的先验统一性——这便是康德所说的先验亲缘性。概念将经验中的再现之物的杂多统一起来，从而形成了概念的本质与必要性。通过对过去时刻的杂多的“再—生产”，概念实现了它在未来时刻的统一性：从更深层次来说，“再—生产”就是“生产”，因为概念使由范畴组成的时间流具有了先验的合法性。从这个意义上看，认定的统一化（也即意识流本身的统一化）根据可再现的过去时刻，为即将到来的“流”以及在这些“流”中构建起的对象的统一化做好了准备。

可是，为什么要在这里申明我所说的“第三持留”的必要性呢？因为，认定具有一种高层次的可再现性，也具有再现的合法性，而且在认定中，再现这一现象显得既像“生产”，又像“再—生产”，也就是一种以再现的材料（即再现的综合的材料）为前提的生产（即认定），而这种生产本身需要借助于对“感性的杂多”进行“领会的综合”。

然而，这一切若要成为可能，条件必须是意识流本身具有可再现性：在意识的整个现象中，三种综合是三种形式的持留的另一种表述方式——也是将三种持留必然地联结在一起的因素的另一种表述方式。这就是我们接下来将要考察的对象。

8.“面对全体读者群”的康德意识的两个版本

前两种综合只有在第三种综合，也即“认识的综合”里才能铸就它们的统一性：“认定的综合”将前两种形式的综合（也即两种形式的持留）融合进统一化了的意识流之中。康德将这种意识流的统一性命名为“统觉的统一性”。换言之，第三种综合的功用在于使构成某一意识的所有第一持留和第二持留变得可以相互兼容，而且无论这些第一持留和第二持留具有怎样的多样性，该意识总是同一种意识。通过这些第一持留和第二持留，该意识得以构建，并处于流变之中。

第三种综合对前两种综合进行配置和剪辑（从某种意义上说，前两种综合是一些样本和模板），使二者成为同一个独一的时间流——这一切在某种程度上就使“意识犹如电影”，投映到它的未来时刻。[67]

然而，我们怎么会没有发现，康德本人的意识流的统一性（很明显，康德将他自己的意识流作为分析对象，作为一切意识活动的例证）是在他的每一卷著作的写作工作的过程中形成和构建起来的？我们又怎会没有发现以下事实：

（1）该统一性不是既定的，而是人们所期望的；

（2）康德著作的力度在于他的意识的物质化要素具有统一性，

这些物质化要素是由康德著作的文字性第三持留而构成；

（3）“康德”只是著作作者的姓名，而引起我们关注的只是作者本人，我们之所以认识他，只是因为他所有的意识流已经被他的著作持留下来，并形成他的著作。

以上情况造就了康德的权威，而这种情况之所以成为可能，是因为通过由某一“客观性记忆”——例如一本书籍或一部影片——所组成的综合化的（意识）流，第一持留的综合和第二持留的综合从本质上说是可以相互综合的。

《纯粹理性批判》有两个版本，即两次拟定，也就是说康德本人的意识流经历了两次修正和综合；而且，通过康德，《哲学意识的历史》也有同样的经历。《纯粹理性批判》的第一版发表于1781年，第二版发表于1787年，每个版本都有不同的序言。在第二版中，康德对“先验分析”这一部分，尤其是涉及“纯粹知性概念的先验演绎”的内容，进行了大幅修改。可是，关于如何看待第二版，即第二次编撰对第一版的改动，第二版的序言告诉了我们什么？

快速地概述一下：它告诉我们，第二版没有对第一版进行任何改动，如果有的话，只是第二版更为清晰，而且基于这一事实，第一版仍然完全有效，尽管两次编撰之间存有一些差别之处。确切地说，它告诉我们，第二版之所以试着进行了一些“修改”是因为：

> 这些修改给读者带来了一个轻微的损失，我们无法既避免这一损失，同时又不使本书卷帙浩繁。确实，对于很多章节，可能不少读者会感到遗憾，因为这些章节虽然对整部作品的完备性来说并不重要，但是对于某一其他观点而言，还可以是有用的。之所以将它们删去或压缩，是为了给现在我希望更为清晰的表述留下位置。[68]

这些言论令人惊讶不已，要知道，第二版与第一版在某些地方有着深刻的矛盾。这些地方主要包括：将想象置于知性的法则之下；将内感官置于统觉的统一性之下；“三重综合”被删除，代之以对两种新

的综合即“形象的综合”和“智性的综合”[69]的区分，因而关于“三重持留”可能性的一切文字和一切问题全都随之消失殆尽。然而，这些有关第三种综合的功能和想象的功能的矛盾之处，恰好表明康德难以解决他的自我与他本人的矛盾，而这正是这一自我的时间性，德勒兹将此称为康德的“分裂”[70]。

不过，第二版的序言继续镇定自若地解释道：

> 此外，这一新的表述对实质性内容根本没有任何改动，甚至也没有改动与之相关的观点或论据；但是，在有些地方，新的表述和原来的表述在阐述事物的方式上有着很大的偏离，因此不可能将新的表述插入到原有的表述中去。[71]

可见，两个版本“在有些地方”存在着很大的偏离，但只是形式上的偏离，至于实质性内容，则没有任何变动。这样一来，今天出版康德作品的出版商们就必须将两个版本编辑成一部书出版，而这也是康德本人的建议：

> 每个人都可以按照自己的意愿，通过和第一版进行比较，来弥补这个轻微的损失。我希望，通过一种更高的清晰性，这个损失将能够得到很好的补偿。[72]

简单地说，1781年版和1787年版之间有着深刻的矛盾，但是康德肯定是想在这流逝的几年之中维持他自己的意识流的统一性。几度春秋不再，康德老去六岁，但他根本没有否定他的过去。然而，从1781年到1787年，除了时光流逝这个事实之外，还发生了些什么？在这流逝的时间里，定然发生了一些事件，其中就包括读者对《纯粹理性批判》的批判，这批判将迫使康德换一种方式进行撰写[73]，也即“面对着读者群”[74]重新书写他自己的意识流的历史。

9.作为投映的质料的“自我”及其位置

意识若要成为为某人所拥有的意识，其前提条件必须是该意识能

够以某些痕迹的形式外在化和客观化，同时通过这些痕迹，使其他意识能够进入该意识。尽管康德和胡塞尔都没有引入“第三持留”，但显而易见的是，康德本人意识流的文字性记录是对所有意识活动进行分析的首要前提条件。这一文字性记录导致了《纯粹理性批判》的写作，而该作品的目的正是对意识活动进行分析。康德的思想只有以书籍的形式才能够呈现在我们面前，正如呈现在他自己面前那样。换句话说，在写作的过程中，他的思想呈现在他自己面前，也出现在他的内心里。他的写作，也就是他的剪辑，将剪辑后的成品展现在他面前，展现在投影银幕上，也就是承载着他思想的那些纸张，那是真正意义上的“知性的拐杖”。

正是由于这个原因，1996年我将《从世界主义的角度看世界通史的观念》里的这样一句话用作《迷失方向》的题记：“我所说的‘我们自己的理性的公共用途’，指的是面对着读者群时，以学者的身份而实现的用途。”——当然，这也就意味着“我们作为自己而去写作”。众所周知，康德从未随随便便地写下任何东西：他之所以能够将其意识的统觉的统一性辨识出来并固定下来，仅仅是因为他能够以第三持留的方式（即写下来的那些句子，《纯粹理性批判》通过它们而得以成书），将他那可能会有所遗忘的意识（该意识的记忆力是有限的[75]）中的想象活动所进行的第一持留和第二持留（也即领会的综合和再现的综合）记录下来、保存下来，并对之进行配置。这些句子被固定、记录和保存下来之后，它们才能够被再次阅读、批评、分析、客观化、选择和配置。对于这些句子，康德所能做的便是对它们进行保存、识别、比较和剪辑，使其形成一本具有统一性的书，而这本书的统一性同时也就是他的思想的统一性。这些句子是康德的第一持留和第二持留的客观性物质化的产物，而客观性物质化又使得这些句子变得可以被人操作[76]。

从1781年到1787年，康德“自由自在地”[77]审视了他过去时刻的意识流，从中寻求他未来时刻的意识流的恒定统一性，因为他能够固定、辨识并统一其思想的诸多变化，使它们物质化。这样一来，他自己就成了研究对象，因而也成为一种反思性批判的对象，在这种批判中，他自主地改变、影响了他自己：通过这样的方式，而且也只能通

过这样的方式，他才能够对自己的可能性的条件进行考察，这些条件也是所有对象的可能性的条件。对于这些条件，海德格尔批判康德忽略了它们的“最极端的可能性”。

批判既进行分析，也进行综合，但是它之所以能这样做，只能是因为批判能够进行操纵，在这里指的是对时间的操纵，也即第一持留和第二持留通过它们的第三持留的物质化而进行运作。

然而，对内感官的批判的物质化同样也能通过文化工业的操纵而实现，因为文化工业将若干意识作为它的原材料，这种原材料所以能够客观化和物化，是因为它本来就被处于文化工业之外。正是由于这个原因，我们今天有必要再次进行一次康德意义上的批判——也即进行一次“新的批判”。

换句话说，康德之所以能够并且必须写出，一切现象均处于“自我”之中，也就是说这些现象“是我的同一个自我的一些确定状态，它们必然体现出这些确定状态在同一个也是唯一一个统觉中的完全的统一性”[78]，那只是因为“自我”本身并不仅仅处于康德本人的内心，而且原本就处于他本人之外。“自我”处于“他本人”之内，也即处于他自己的诸客体和代具之内，而在这种情况下，这一位置不仅仅包括康德本人，还包括相对与他相对的别人。

这里的“别人”是一个先于康德本人的他者，是一种“已经在此”，是他所未曾经历的过去时刻[79]，这一过去时刻只有在成为康德的未来时刻的前提下，才能够变成康德的过去时刻。第三持留的可能性奠定了“代具的超前性”这一结构的基础，这一结构是意识的投映载体：使某一意识得以从先于该意识的所有意识的过去时刻那里——同时也从现在时刻的我们自身这儿，例如阅读康德作品的所有读者——继承遗产；与此同时，这一投映载体还使该意识得以投映（想象）一个未来时刻。

这就是在我们关心图型法这一问题的同时，即将探讨的问题。这也为我们提供了契机去回顾“先验演绎”的第二版。

10.“图像”与“图型”：作为“内感官与外感官共时化的能力”的知性

按照“原理分析论”（“判断先验法则”）的解释，要将直观归结到概念之下，那么在“认定的综合”的过程中，必须有一个第三者，它必须一方面与范畴同质，另一方面与现象同质。[……]这就是先验的图型。[……]概念包含着感性的形式条件，[……]这些形式条件中包含着使范畴得以应用于任何对象的普遍性条件。[80]

而且，“这个条件就是该概念的图型。图型的目的不是某一特殊的直觉，而是感性的统一性。”这也就是我们为什么必须将“图型”（schème）与“图像”（image）区分开来的原因。例如，某个数的“图像”

cinq[81]

可以是：

5

或是：

V

也可以将它表现为：

……

在某些仪器所采用的二进位计数制中，它还可以是：

101

可见，这样的“图像”具有经验性和偶然性（因为同一个数字可以任意地由这些不同的“图像”来表现），它与针对同一个数字的思维完全不同。这样一种思维。

> 与其说是“图像”本身，不如说是在符合某一概念的同时，把一个数目（例如“mille”，即1000）表现在某个“图像”中的方法的表象。如果是“图像”本身的话，那么它或许难以一目了然，而我或许也难以将该“图像”与概念进行比较。[82]

确实，下面这个“形象”（figure）中有一千（1000）个点，这并非“一目了然”：

……

……

……

……

……

……

……

……

……

……

……

……

……

……

……

……

……

……

……

……

虽然“figure”（“形象”）一词在拉丁语中是“skhema”，但上面的这个形象却并非康德所说的“图型”：它只是一幅“图像”而已。既然几何“形象”原本就是“图像”和“线条图案”（法语为“tracé”，拉丁语为“graphein”），那么为什么“形象”（figure）这个词在拉丁语中却是“skhema”呢？而且，既然数字是以该数字为对象的意识中“符合某一概念”的方法，那么在什么情况下，一个例如“mille”这样的数才可能不带有任何“图像”呢？

答案很简单：在任何情况下都不可能。事实上，数字总是以这样或那样的方式，以某一第三持留（它可以是孩童的手指、巫师的身体，也可以是计数盘、算盘、字母数字计数法等）为前提条件，只有这种第三持留才能使人们得以具体地进行计数。这种能力经历了一段历史，在这段历史的进程中，“1000”（或“mille”）这个数字的构思终于在某一天成为了可能。在这里，我们想说的是这一构思首先是一个过程。在过去的某段时间里——从人类如此漫长的历史这一角度来看，这段时间离我们很近——对于人类的意识而言，数字“1000”一直是根本无法构想的；在那段时间里，人们的意识还不具备足够的条件来思考这个数字，而“1000”（或“mille”，或是前面那幅形象/图像，或“1111101000”）尚未被构思出来。

康德本人之所以能够探讨“mille”这个数字（或“1000”等等），正是因为他拥有一些物质化了的、技术性的概念体系，这些体系使他能够去操作象征符号，并利用“图像”（“mille”一词就是从该图像中得来，而且这个词本身也是一幅“图像”——是一幅有声图像）来固定知

性行为所得到的结果，而这一“知性行为”在这里首先是内感官和外感官的之间的联结。

计数行为首先是外感官在掌控内感官的时候所进行的操作，随后它被心理化和内在化，同时忘却了它的源起，也就是在空间里进行的操作，这里的空间是内感官的“直观的纯粹形式”。与此相同，对于所有知性行为而言，它们构建时的源起很可能都是这样一种先于外感官和内感官的对立、先于外部和内部对立的共时化。（关于“知性行为”，我所说的并非理性，因为理性不是由“行为”构成，而是由控制知性法则统一性的原则构成，它在无条件性的权威下，形成了感性的法则。无条件性指的是过去从未存在过、将来也永远不会存在的东西：绝对的过去及其反射、绝对的未来。关于这一点，稍后我还将提及。）

内感官和外感官的共时化在这里调节着知性的行为。与此同时，这一共时化受制于它的“工具”的消极性综合[83]——在这里指的是预想的综合。事实上，一般意义上的数字若要被构思出来，其条件是它必须出现在由某些痕迹所组成的体系里，这一体系被称为“计数制”。计数制总是指向某一肢体动作，而该肢体动作本身就是在操作那些本质上外在化的象征符号——任何心理方式的计数都源于将“通过对象征符号的操作而进行的计数”二次内在化，也就是将某些人为动作内在化。

> 我们总是不厌其烦地提到那第一批艰辛地在沙滩或沙地上划出一条条直线以计数的人。[……]他们也会在一块木板上画出有规律的痕迹[……]，为的是将某一数字的记忆保存下来。
>
> 同一数字的所有物质化体现都运用了“相通性”这一原则，但是，[……]事物表象的差异如此之大，以至于对于羊群中的每一只羊，人们都必须在各个器皿中都摆上一只泥丸。[……]或者，在某种具有表达意义的模仿方式的帮助下，人们会把他们的身体当作机器来使用，以求表达出他捕获的鱼的数量。
>
> 在第一种情况下，人们获得了一幅有关羊群的抽象图像：一

> 只羊对应一只泥丸。人们没有必要知道怎样去命名最初的几个数，那是在静默中就可实行的一种兼容性方法。[……]器皿可以被纳入主管的记录中，他知道怎样计数，而羊倌却不会。[84]

一些肢体动作在完成的过程中，将某一相通性原则落到实处，数字的构思正是这些肢体动作的结果。这些肢体动作可以产生一幅图像，这图像必然是抽象的，但却是一幅抽象的客体图像，它是另一幅抽象的心理图像得以投映的载体和条件，而且开始时没有任何有声图像与这幅抽象的客体图像相对应（“人们没有必要知道怎样去命名最初的几个数，那是在静默中就可实行的一种兼容性方法”）。不久之后，数字的有声化催生了语音操作，它不再由手指来执行，而是由颌骨来执行。然而，数字“mille”的构思以“书面文字计数法”为前提，其语音来自于书面文字，而且这些语音并不先于书面文字而存在——这是一个“抽象化”阶段，起源于对象征符号的操作，被称为“书面的数位计数法”。很明显，在这个阶段，图型以图像为前提，与此同时，二者互为前提，也即图像的可能性也以图型的可能性为前提，也就是说，以康德所说的图型化为前提——他将“图型化”定义为“内感官在第三记忆（即外感官能够进入其中的图像）中进行投映的过程”。

对于这种相互性，西蒙顿在批判形质论[85]（康德思想一直深陷其中）的时候，将它称为一种“转导关系”（relationtransductive）[86]。我们应当将图型从图像中区分出来，因此更应当知道，任何图型在展现的过程中，均有图像（心理图像或非心理图像）的存在。当康德为了给出“cinq”的一幅图像而在一条直线上画出五个点，并将“·····”这一图案插入到句子中的时候，他很不凑巧地忘记了“cinq”这个单词已经是一幅图像，一幅来源于漫长历史的图像。

在探讨“先验想象力”的问题之时，我们曾指出，不存在不伴有客体图像的心理图像。羊群的图像是一个由一些泥丸以物质的方式构成的抽象性表象，由此可见，那些最早的作为抽象实体的数字首先是一些非常具体的记忆载体：意识流在持留上是有限的——在意识流中，数字构成了内感官的某种确定状态，而且在这个过程中，各个单位前后相继，在统一的统觉里形成了一个数字性的、可综合的整体。作为

对流动中的自身的记忆，意识流转瞬即逝，因而必须以外界载体、记忆的代具为支撑，而这些外界载体和记忆的代具同时也是想象活动所指向的崇拜物，是想象活动的各种幻觉的投映银幕[87]。就这样，意识流的时间性直觉（即意识本身以及某一他者的意识的时间性直觉）在流逝的过程中，持留的代具为意识流（即意识本身，意识本身只是一种“流”而已）提供了一些空间性直觉。这就是为什么“记忆的艺术”（arsmemoria）能够存在的原因。

这些空间性直观的优点在于它们能够被“客观地”持留住，同时允许对流逝中的意识流进行简化：我们或许能够粗略地读出前面那个由一千个点所呈现的“数字”，但是这一阅读历时应该比较长，而且难免会出差错。相比之下，在“1000”这个书写的数字里，某一图像被时间的流逝这种粗略的操作所取代。图像来自于这样的时间流，而且当意识委身于一系列实际操作之后——先是用身体（手指）来数数，然后是在用于书写的石板上计数，然后是在纸张上计数，然后是以心理方式计数，然后是操作键盘以控制字母数字机器的方式来计数（在此，知性将它的一部分操作交给了机器）——图像就变成了该时间流的对等物。

正是“空间使时间具有形象”这种一般的对等性，使马克思所说的“一般等价物”成为了可能：货币使人们能够将某种抽象的价值聚积起来，因为该价值已变得可被操作；与此类似，资本使人们得以将时间储存并且保存下来，或者从某种意义上说，正如格诺所说的那样，将时间结晶化，使时间凝结。货币是第三持留的最为抽象的形式，而且以相通性原则为基础，第三持留使抽象化成为可能，同时也使简略化操作成为了可能。作为时间性操作（意识流可能出错的流动计数方式）的空间对等物体系（数字的图像），数位计数法是对第三持留的系统运用。

11.作为“第三持留的一般系统”的意识的位置以及思维的活动

> 如果我总是任由先前的表象（例如线条的前几段、时间的先前部分，或相继被表现的那些单位）从我的思绪中流逝，如果在到达后继的表象之时，我不使先前的表象再现，那么任何一个完整的表象[……]乃至时间或空间这样的表象，可能都永远不会产生。[88]

康德在这里描述的是第一持留，但是他误以为是在描述“再现的综合”。他没有看到何为第二持留，不知道第二持留其实根本不是第一持留。我已经指出为什么意识流在持留上的有限性使第三种形式的持留成为必须，其推论是：如果说“形象的综合”[89]——在**1787**年的版本中，“形象的综合”变成了真正的生产性想象力的综合，而不仅仅是再现性想象力的综合，也即先验想象力——使我们得以在脑海中画一条线[90]，进而构建出空间，那么这种能力作为几何构建的基础，应该离不开“在实际空间中用手画出一条线”。

1787年版序言所提到的泰勒斯的经历颇具启示意义。在任何情况下，泰勒斯在对几何进行理性思考的过程中[91]，都必须进行这样一种活动：将纯粹空间即经验性空间的先验条件呈现在经验性空间本身之中。泰勒斯之所以构建了一个形象而且不满足于遵循该形象，是因为他所构建的是这样一种形象：没有它，也就没有概念。概念的构建就是形象的构建，反之亦然。当然，在这种构建的过程中，必然伴随某一言语，但是这一言语本身必须被文字记录下来：它必须被固定住，正如形象必须在可感知的空间里，把对纯粹空间，也即直觉的可能性的先验条件的理性思考的痕迹保留住。在此，就像在计数法中那样，如果没有线条图案、思维的动作等形象化的过程，那么任何思维都不可能存在，因为思维必须以它在空间里的记号为支撑，这些记号使人们得以在经验性直觉中，把该经验性直觉的形式条件的某一纯粹直觉给抽离出来。我们已经强调指出，这样的记号就是“知性的拐杖”，而不仅仅是希望和信念的拐杖。[92]

生产就是“使……形象化”，第二版将其定义为“形象的综合”[93]。如果形象在这里并不重要，或者说不是最为重要的，那么为什么要把这一“综合”定性为“形象化的”（speciosa），并把这个拉丁词语译为

德语词“figürliche”？“figurer”的意思是“给出一幅形象”：这正是拉丁语动词“skhematiz?”的含义。我们已经考察了图型构建的条件，以及图像在其中发挥的作用。康德认为图型先于图像，我们则认为二者同时出现，也即二者之间是“转导关系”。图像和图型是构成某一历史进程的同一个现实的两个方面，而这个历史进程受到了“后种系生成结构”的调配。[94]后种系生成结构指的是：作为意识所处的位置，作为“世界的历史性”，第三持留的一般系统将过去时刻以及正在流逝的意识的时间空间化了。

海德格尔曾说，在“先验演绎”的第一版中，第三种综合是对将来的综合，故而“认定的综合”同时也正是“预先认定”的综合[95]，也即计划的综合。这样一来，三种综合在它们的三重性当中形成了时间的各个维度[96]，尽管海德格尔不仅在任何时候都没有提到胡塞尔关于持留的论题，而且在我们看来，他最终也没有看清核心问题之所在。事实上，我们认为，“领会的综合”是对现在时刻的第一持留的综合，“再现的综合”是对过去时刻的第二持留的综合，“认定的综合”是对意识流在其整体中的统一性的前摄的综合，也即意识流的未来时刻与终点的投映。然而，它的前提条件是投映的质料（即图像），也就是这种我们称之为“第三持留”的综合记忆。

这种时间的三重性在第二版中已被删除，一方面是由于对三种综合的陈述不足，另一方面是基于一些更为深层次的矛盾，这些矛盾恰好构成了康德的局限，使他未曾触及我们在这里所说的意识所处的位置，也即第三持留。要理解海德格尔关于“认定”（也即未来时刻的统一性投映）的观点（我们在这里只是提到他的观点，但并没有逐字逐句地遵从他对“先验演绎”的各种分析），我们就必须承认：“此在”的过去时刻由于本来就已被第三持留化，也即作为代具而变得可被综合，所以“此在”的过去时刻的既成性[97]使“此在”的未来成为可能（“最大限度地成为可能”）。[98]对《纯粹理性批判》进行一种真正的批判，也即某种意义上的“新批判”，必须提出这个关于“外在化”的新问题。只有这样，继承才有可能实现——也即“接受”才有可能实现。

《纯粹理性批判》的两个版本研究了时间的线性概念，而海德格

尔则在时间的整个线性概念里看到了一般意义上的形而上学的典型表述[99]。这一点体现在当康德从第一版过渡到第二版时，先验想象力被归到知性的管制之下，被纳入了理性的管辖范围中。这样一来，《纯粹理性批判》回到了在形而上学中自笛卡尔开始就已存在的一种传统对立，也即主体和客体之间的对立：想象和内感官只不过是主观性的标志，知性及其范畴对它们做出判断，以达到客观性；在判断中，系动词“是”是客观性的界线。这就是从A版到B版的过渡中最为关键的一点。[100]

不过，海德格尔没有看到，此处真正的问题在于第三种综合，在于它的前提条件是作为一切投映（包括弗洛伊德所说的投映）的初始动力的“外在化”过程（“世界的历史性”）。此外，他对康德的反思要求他必须明确区分前两种综合，并将“第一持留”的概念看作对“领会的综合”的描述，也就是说它赋予时间和空间以直觉。然而，在“纯粹理性的谬误推理”中，我们将会看到，康德所做的分析本身已经使第三持留成为必须。

12.谬误推理以及意识流中的不相符性本章概要以及“接受”的问题

对于第一持留的外在化以及由此而产生的第三种综合层面上的投映性，这一问题原本就与另一问题联系在一起：意识流的未终结状态，以及意识流本身与前摄的不相符性。只有在这种不相符的状态之中，判断力才可能存在，而且可能会冒做出决断的风险。说是风险，是因为前摄是即将到来之物在其不确定性中的投映，前摄对尚未到来之物敞开了大门，它必须从已经存在之物的统一性中显现出来。

这种统一性是一种成问题的、有待质疑的统一性，在《爱比米修斯的过失》中，我曾将其称为“谁？”的统一性，它投映的代具是一种“什么”。

显然，这一质疑不是别的，正是对意识流未终结状态的质疑。如

果将问号换成句号，将“谁？”换成“谁。”（也即“某个曾经如是的人。”），那么意识流也就走到了终点，不再会有前摄的过程。然而，对于那些关注过去的历史并继承这一生活历程的人来说，情况并非如此，因为这一生活历程总是存在于第三持留的物质之中，它已经完结，但又被回忆了起来，而这些人从中激活并再次发起他们自己未来的不确定性，这样一来，句号就变成了省略号（总之永远不会有句号）。

从这一意义上来说，意识流的未终结状态由于总是以“即将到来之物”（也即海德格尔所说的“不确定之物”）的形式存在，所以它同时也是意识本身的切实的不相符性，是一种德里达所定义的“延迟差异”[101]，也是一种西蒙顿所定义的“个人化”的过程。这种不相符性是由“极为可能”的未终结状态所导致，——在《爱比米修斯的过失》中，我们已经指明，这一不相符性的前提是代具性，也即后种系生成所针对的先天缺陷，其实也就是一种技术性，是一种重要的“世界的历史性”。

由于具有投映性，“认定的综合”——海德格尔称其为“预先认定的综合”，从某种意义上来说，它将意识流的过去和未来聚集在一起，如果无法使之完全相符的话（倘若没有这种综合，未来的开放性或许也就不复存在），它就试图使二者相互兼容——将康德意识流本身不相符性的所有问题集于一身。我们曾在上文看到，“认定的综合”的意识需要有第三持留的记号，这些记号由于可被诠释，因而强化了意识本身的不相符性，换言之，由于它们的存在，康德的过去的意识流“在面对读者群”之时更有可能被读者进行各种各样的诠释。由于这个原因，在《纯粹理性批判》的第二版中以及在海德格尔或德勒兹的分析中，这一投映仪器（它是一种“隐藏的艺术”[102]）作为一种倒退，变成了知性的神秘使者和幻灯片。

尽管相符性只是偶然情况，但是当相符性发挥实效的时候，未终结状态便不复存在，“我思”也就不再带有“意识流走到了终点”这一表象，而这一表象也将不会出现。这样一来，可以说，个体就把这一终结了的不相符性留给了他的继承者、他的后代——以第三持留的形

式：一只烟斗、一小片花园、几封情书、一些工具、一本蝴蝶标本的集子、几件衣物、若干藏书（甚至一些他自己写的书）、一只猫、一些照片、一块墓地，或者公共墓穴、公共垃圾场，一切皆有可能。

而且，

> 以下现象并不是什么非同寻常之事：或是在通常的谈话中，或是在书本中，通过走近作者针对他的研究对象所表达的思想，我们便能理解这位作者，甚至胜于他对自己的理解，这是因为他并不曾充分地断定他的概念，而且由于这个原因，他有时是在以违背他自己本意的方式来言说甚至思考。[103]

换言之，他仍然处于不确定的状态里，也即按照他的本意，他对即将到来以及未来将会到来之物不太确定。基于第三持留的不相符性，继承者们总是想要在所有事物的未终结状态中找到某一未来，这些事物则试图通过某些完美的代具来填补其未终结状态，这些代具突出体现了它们所要填补的缺陷，但也总能明显地填补这一缺陷：确切地说，未终结性的问题其实就是代具性的问题——这种代具性却总是许下承诺，要在绝对未来中实现相符性[104]，这一允诺有可能被肯定，也有可能被否定。

如果要概括本章至此的整个历程，我们会说：意识是一种由第一持留、第二持留和前摄联结而成的“流”；作为对统一的意识流即将到来的条件的预见，这些前摄（通过再现性想象力）来源于过去时刻的意识流，并（通过领会）出现在当下时刻，它们同时也是“认定的综合”的投映；“认定的综合”保证了所有这些镜头、触觉以及一般意义上的外感官之间的剪辑组合，使它们构成素材，用于构成同一个也是唯一一个统一的意识流，该意识流在流逝的过程中与其自身完全相符，但与认定的投映有所不同，正如《四点整》的最后一场戏所体现的那样。在那场戏中，所有观众在接受钟表匠的时间的同时，都感觉到了死亡的恐怖，他们“辨认出了”这一恐怖，因为从影片的第一秒钟开始，看着钟表匠的所有举动，观众们就已经“提前知道”了“他死亡的时刻”，但并没有将这一点作为所观看影片的主题：这个“提前知晓之

事”，观众一直带着它，尤其在影片中，它伴随着所有的电影表象，成了“我思”的切实存在的现实性；而且，这个观众一直了解的“提前知晓之事”不仅是记忆再现（一种“认定”），而且也是一种“不知晓之事”。这就是所有前摄的投映的复杂性。

意识流中如果存在前摄（预先认定），其前提条件是意识流未终结状态的存在，而且意识流中有某些事物即将到来，这些事物必须从已经发生之事中呈现，成为此刻的第一记忆所承载的第二记忆。然而，这种未终结状态本身是意识流中某种不相符性的结果，也即意识流与其本身的不相符性，换句话说，意识流中一直都可能存在各种连接、分离和分岔，而前摄则在其中去寻找意识流的统一性（意识流的统一性从来都不是既定的），这与康德曾分析过的先验幻觉完全相反。这些多种多样的“连接”永远都有可能发生，它们使对过去时刻的意识流进行诠释、对意识流的未来做出决断成为可能。这些诠释所依据的准则是什么？

在海德格尔看来，我必须经历的“已经在此”具有多样性和既成性，而不相符性则是这种多样性和既成性的结果：是我所继承的各种持留的结果。与海德格尔相反，我们已经推理出不相符性首先是第三持留造成的事实，而且我们还看到，为什么在第三持留所构成的准则的基础上，第二持留本身也成为了准则。

各种持留总是而且必然是可被诠释的（因此才会有不相符性的存在），它们若要被诠释，就必须依照某些准则而被诠释，但是这些准则同时也是一些前摄——正是由于这个原因，作为第二持留的素材的过去时刻就已经变成了前摄的素材，并且和第二持留的动机一样（就像康德在谈论图型时所说的“单子”那样），被融入到组成当下时刻的第一持留之中。这样的前摄是目的，或者正如康德后来所说的那样，是终点：它们之所以是目的或终点，是因为它们将知性的法则归到了理性的原则之下，并且在各种缘由的现象和时间序列中，理性总是会上溯到一种无条件性，上溯到那些不具有时间性的事物：也就是我们将在下文说的那种“绝对性的过去时刻”。然而，这种无条件性作为绝对性的过去时刻，同时也是无条件的且无条件地统一为一体的未来时

刻，这是一种绝对性的未来时刻——它构成了一切自由所遍及的幅度：在这里，“绝对性”指的是“绝对开放的”，但却是“必然的”以及“必然地统一为一体的”。从“无条件地统一为一体和开放的”这一意义上说，“绝对性”指的是“绝对地统一为一体和开放的”。它是一种必须，来自于事实与律法之间的区别，而理性必须将这一区别维持在开放状态（这就是理性的维护作用，是它的公正性、高贵性和权威性）。

我在第一持留的过程中对第二持留进行遴选，而这些遴选本身又屈从于一些对过去时刻的遴选，这过去时刻我未曾经历，而是以第三持留的方式将其继承下来，这样的第三持留就构成了我所在的、被我接受了的客观世界。在那里，第三持留体系中的行为体现了无条件性的关系，并且使后种系生成，也即作为“我们自身所是的存在者”的生活方式的接受过程，具有了现实性，也即既成性。“接受过程中的生活方式和存在性”是从以下意义上来说的：由于第三持留必须不断接受新的代具，而且持留和技术的领域又是不断创新的领域，所以第三持留既是对技术革新所带来的新生活方式的接受，又是对未曾经历的集体过去时刻的持留的接受。技术性代具使后来人能够进入这些持留，而且这些持留能够被嫁接、转移、综合和融合。我们稍后即将看到，通过持留的嫁接、转移、综合和融合，基于一种具有统一化功能的电影，“我们”可以得到构建。

我的意识流连接在其他过去的意识流（包括我自己过去的意识流）之后；而且，借助于第三持留，我在某些条件下可以进入到一部分过去的意识流之中。基于这种连接方式，我既能够进入某个我未曾经历的过去时刻，又能够进入我自己的过去时刻，这样一来，我便能再次经历这些过去时刻。这样的连接方式使我能够进行“认定”，而通过这样的认定，我又能够实现这样的连接。此外，这一认定同时也使我提前注意到，我的意识流在延续的过程中必须保持一致性，也就是说，必须与第二持留和第三持留使我得以进入的过去的意识流保持一致，甚至包括我自己未曾经历的、只是在接受其不确定状态的同时继承下来的过去的意识流，这一确定的不确定状态仿佛一种承诺，昭示着某种必将到来的一致性。

上述一致性恰好就是一种统一性，它就像未来时刻那样必将到来，但它的必然性尚未确立，因为它受到了以下这一切实存在的事实的影响，并被其“撞出了裂缝”：同一事物会产生不同表象，也即杂多，而我的重复也会使我认识到我本身是一个他者——也就是说，“我”或许并不存在；和“我”一样，我或许只是一个虚构的、投映的、作为假象的“自我”，也即接受了各种人物角色“自我”；在使我变得与电影相似的同时，我也使我自己销声匿迹：

> 在某种形式下，未被确定的存在可以通过“我思”而确定下来，这种形式就是时间的形式[……]我的未被确定的存在只有在时间中才能被确定下来，被确定为某一现象的存在、某一现象主体的存在，这一主体或是消极的，或是接受性的，它出现在时间中。这样一来，我在“我思”中所意识到的自发性就不会被看作某一实体性的、自发性的主体所具有的属性，而是被看作某个消极的自我所具有的情绪，而且这个自我能够感觉到他自己的思想、智性，他因此而言说“我”。这种自发性在他内心对他产生影响，但并非通过他而产生影响。一段漫长的历史就此揭幕：“我”是一个他者，或是内感官的悖论。[105]

这一“裂缝”是“我思”的“缺陷”——是一种必须的缺陷：只有当我处于未终结状态之时，我才可能是一个他者。这一未终结状态源于存在于我自己内心深处的一种不相符性，也是我的意识流未终结的结果（“流”的将来状态会变得与其自身相符，例如一段终结了的、完全流逝了的、找到其统一性的音乐）：我不断地成为我自己，也即成为我自己的持留领域，而且我不断地诠释我自己——并且描绘和诠释即将到来之物、紧随已经发生之物之后的流逝之物。

由此可见，康德所说的“意识的同一性”几乎不可能，那只是一种假设；作为意识流的一个形式条件，同一性并无实效，它并非而且也不可能作为事实而存在——而只能以被投映的方式而存在，别无其他方式：同一性必然是意识的电影。想要让这形式条件成为事实，那可能就是沉浸到某一幻象之中。同一性或许只是先验电影（康德说的是“先验幻象”）的一种投映，但任何人都无法避开这一投映（无论我

们做什么，目的都是为了达到一种与这一形式条件相符的状态）：

> 在不同时刻的我自己的意识所具有的同一性只是[……]我的各种思想以及这些思想相互联结的一个形式条件，这种同一性根本不会证明我的主体在数量上的同一性。在这个主体中，尽管“自我”在逻辑上具有同一性，却仍然可能产生这样一种变化：它不再允许主体保持其同一性，同时能赋予这个主体一个同名同姓的称号，旨在使该主体在任何情况下，甚至在主体完全变了的情况下，仍然可以保留前一个主体的思想，并以这种方式将前一个主体的思想传递给后一个主体。[106]

意识的同一性是意识中的尚未到来之物、即将到来之物，是意识的未来，只有在意识终结之时才可能实现——但是，当意识终结之时，同一性也将不复存在，使意识仍然言说“我”：若要言说“我”，必须是以将来时的方式。它总是带着“谁？”这一问题。因此，“我思”这一断言总是有“（即将到来的）我是谁？”这一问题伴随左右。

在此，我们来回顾一下第一版“纯粹知性概念的先验演绎”第三节里的一则脚注：

> 一切经验性意识都与一个先验的（先于我们的特定经验的）意识——我指的是作为本源统觉的我自己的意识——之间有一种必然的关联。因此，在我的知识中，所有意识都与（我自己的）某一意识相互关联，这是绝对必要的。然而，这里就有（意识的）杂多的一种综合的统一性，这种统一性已经被先天地认识，并且正好充当了有关纯粹思维的一些先天综合命题的基础，正如时间和空间充当了有关单纯直观的形式的先天综合命题的基础一样。“所有各种经验性意识都必须与一个唯一的自我意识相互关联”：这个综合命题是我们的一般思维绝对首要综合的原则。不过，我们不应忽视的是，相对于其他一切表象而言（“自我”使这些表象的集体统一性成为可能），“自我”是先验的意识。然而，无论这一表象是清晰的意识（即经验性意识），还是模糊的意识，在这里都无关紧要，甚至这一意识的现实性在这里也不构成

问题。[107]

此外，在“纯粹理性的谬误推理”的最后部分，康德总结道：

> 在我们称之为灵魂的东西中，一切都处于连续的流动中，没有
>
> 任何东西是永恒的，但“自我”或许应排除在外（如果非得这样说的话）。正是因为“自我”这一表象不需要任何内容，并由此没有任何杂多，所以“自我”才如此简单，这使它看起来像是在表现，或者说得更恰当一些，指向某一简单客体。[……]这个“自我”并非某一对象的概念，更不是某种直观：它只是意识的单纯形式而已。[108]

简言之，先验性的实际效应在于那些影响意识流之物，这是一种自我影响。在《迷失方向》中，我们已经看到，胡塞尔将这种“先验性的实际效应”称为一种“目的”：以某种理想的统一性为目的。

13.闪回：活跃了胡塞尔的电影

在《迷失方向》最后一章里，我分析了所谓的“认知”类科学在哲学和认识论上的意义，以及它们对电脑这一电子算法时钟的参考。随后，我将胡塞尔为分析“时间客体”这一论题而走过的道路纳入了涵盖一切事件的“时间客体演变”这一历史、工业以及技术背景之中。按照我当时的描述，导致这一背景的是“持留有限性的工业化综合”，这是20世纪的典型特征[109]，它通过相似性数字技术以及由这些技术构成的确正性[110]技术综合的发展而实现，并且震撼了之前的拼写时代，那里曾是书面文字技术综合的天下。

在本书中，我将通过电影（以及电视）这一问题，继续我对“时间客体演变”的分析，并提出以下观点：首先，在三重综合里，电影已经为康德哲学意义上的意识（以及这一意识所致力触及的所有意识，也即所有各种类别的意识）构建了结构，正是由于这个原因，电

影才能够影响全球几十亿人的内感官；其次，如果不考虑电影在科技上的启示（也即电影能够使同一个视听型时间客体一成不变地进行重复）尚未发生这一事实，那么康德哲学意义上的“电影”所缺少的最为重要的一点，就是胡塞尔提出的“第一持留”这一概念，以至于康德没能对我在本书中所说的“意识犹如电影”进行真正的思考。

当我们近距离地考察意识流中的不相符性——西蒙顿把意识流运动中这一重要的张力称为“相位差”（déphasage）——这一具有决定意义的问题之时，我们应当回想：胡塞尔所定义的意识流运动是由什么组成的？《纯粹理性批判》显然是他分析的主要对象，那么他在阅读此书的过程中找到了哪些源泉？

《内在时间意识现象学讲演录》尝试解决的是以下这一矛盾：这本书所要描述的“被体验之物”的时间性指向一种本身不具有时间性的理想状态，但与此同时，这种“无处不在的时间性”，也即在时间流逝的整个过程中一直维系着的东西，必须在时间中才能被找到。我曾指出：现象学主要通过客体的“现象性”，也即客体出现在意识中的方式来审视客体，意识是诸客体理想状态，也即诸客体统一性的目的地，因而从这个意义上说，现象学首先是一种“本质学”[111]。

本质学之所以被称为“先验本质学”，是因为构成它的“理想状态”或“统一性”（也即“本质”）并不存在于客观世界之中（正如几何学中的点也不存在），而“目的”却是为意识并通过意识构成的存在的现实的构成条件，就好比纯粹空间是由一些并不存在的点而构成，并进而构成了经验性空间。

从这个角度来看，胡塞尔对康德的学说进行了一种重大的双重性修正。毫无疑问，这一修正澄清了一个在康德那里尚处于萌芽状态的观点，即现象在意识流中的构建。《纯粹理性批判》并没有将“现象”与“客体”明显区分开来：

> 我们所体验各种现象属于意识的质料，而呈现给我们的事物则属于现象学意义上的客观世界。各种现象本身不会呈现在我们眼前，它们是被体验到的。[112]

换言之：

（1）康德哲学中所分析的客观性继承自笛卡尔，而到了胡塞尔这儿就变得有失妥当了。胡塞尔认为，不应将以下两种关系混为一谈，一是“主体—客体”这对关系，二是“意识在当下体验到的内容”与“意识内容的统一性这一意义上的意识”之间的关系。这是因为，“在第一种情况下，涉及到的是两种现象学事物之间的关系，而第二种情况则是‘某一特定的被体验之物’与‘各种被体验之物之间的结合’之间的关系”——这种“结合”从现象学角度定义了“被体会的意识”。“客体”与“主体”分别被“现象”与“意识流”（现象在其中得到构建）取而代之。“各种被体验之物之间的结合”构成了意识，并形成了意识流，而意识流同时也构成了该意识的统一性，这种统一性是被体验之物所具有的统一能力。

（2）一方面，“现象—意识流”这对新的关系取代了“主体—客体”这一关系；另一方面，所有意识针对的“本质”通过现象使意识处于运动之中：二者造成的后果是“意向性填充”（remplissementintentionnel）这一概念的出现。康德不可能构想出这一概念，尽管它是“意识流中的不相符性”这一问题必然引出的主题，而且这一问题在康德那儿一直非常重要。

以这一方式来表述“不相符性”尽管尚不充分[113]，但是它和“第一持留”的概念一样，都是现象学的重大贡献——很明显，“新批判”必须以这些贡献为支撑。因此，我们在这里必须回顾一下我们在前面对胡塞尔关于“被体验之物”的哲学思想所进行的分析。

这一回顾对我们的研究过程非常有利。从某种角度来看，胡塞尔和康德一样，也承认为了分析意识的统一性，现象学家并没有必要赋予某个“我”（ego）以实体。这种方式其实是将意识流物化，剥离了意识流所特有的“处于流动中”这一特征。就像我们曾在《迷失方向》中说过的那样，这其实是“将意识流看成一个独立于其内容的容器，看成一只匣子，我们可以将若干‘被体验之物’放进这只匣子，而且在审视这只匣子的时候，不必去考虑匣子里头的‘被体验之物’。然而，

现象学始于被体验之物并以之为支撑，不可以将意识看作一个先于其内容的框架，而必须在内容本身之中去发现意识”，并找到意识的统一性——康德所说的“先验亲缘型”也是这样。

因此，以一种与康德极为类似但显然更直截了当的方式，胡塞尔总结道：“现象学上还原的‘自我’并不是一种翱翔于各种‘被体验之物’之上的特殊事物，而只是一种与这些‘被体验之物’的结合所特有的统一性完全相同的事物。”[114]然而，正是在这里，我们必须引入一个新的现象学概念，一个康德的先验哲学所缺乏的概念：填充。

事实上，“被体验之物”在意识中按照一些法则，也即一些理想的规律性前后连接在一起，通过这些法则和规律性，某一“被体验之物”的填充条件得到了满足——这与《纯粹理性批判》中的“认定的综合”和“领会的综合”非常相近。填充的目的是某种理想性，也即一种不具有时间性的规律性，它标志着“被体验之物”与其目的之间的不相符性，但是对某一客体的体验与该客体理想的统一性之间的不相符性本身也处于某一意识流之中，而且该意识流的目的在于它自身的统一性，因为它缺乏统一性：它也即是以某一自我的理想的统一性为目的的意识流，可这种统一性和其他任何理想性一样，都不存在，它是一种具有完全的统一功能的统一性（是一种“严谨的科学性”），也是所有理想性致力达到的目标。

因此，本质是对仍然缺乏之物的一种投映，而且存在着一种意识流本身的本质，即意识流的统一的目的，它在所有现象学意义上的本质中得到投映，正如“我思”伴随着我的所有表象那样。“自我”本身是一种理想的目的，仿佛美术作品中的没影点[115]，既不断变化着，又具有完全相同的目的，就像《内在时间意识现象学讲演录》所分析的音乐旋律那样。正如“先验分析论”中所说的，这个统一的维度在对所有“被体验之物”进行场面调度的同时，还根据“所有被体验之物之间理想的会聚”这一法则，确保它们之间协调一致。这个法则既是意识流的统一的一致性，即意识流本身的一致性法则，同时也是客观世界里各个客体（“被体验之物”是这些客体的现象）之间的一致性法则（康德将此称为“先验亲缘性”）。

然而，这一“理想的会聚”事实上是一种分歧——这一分歧感动了“我”，启动了“我”，使“我”朝着它的统一性运动，行使它的自由和它的意愿。一方面，“我”这一意识流一直与本身不相符（否则它就会消失）；另一方面，客观世界本身也是一种“流”，也即一种“演变”的过程，在以客观世界为对象的意识之外，在作为“在世存在”的客观世界本身之外，客观世界持续演变并永远存在着：那么，“我”与客观世界之间的差距是怎样一种情况？

这个问题带来了两大论题，本书最后一章将致力于第二个论题，而我们在此处所要分析的正是第一个问题：

一方面，具有不相符性的意识流走到终点并达到相符性状态之后，它对于仍然存活着的意识而言，仍然以第三持留的方式实际存在，而且又会在这些意识中变成各种不相符性，并重新推动这些意识流的未终结状态；

另一方面，一边是某一意识以及该意识与其他意识组成的领域，也即在某一“我们”中连接在一起的意识流的集合，另一边是现象学意义上由“被体验之物”与能够被客观化的事物共同构成的世界，以上两者之间的差距是另一种不相符性，它构成了“自由”在自然中（也即在一切可以作为某一理论的理性确定的判断对象的事物之中）所处的地位——用康德的语言来说，也就是伦理与实践所处的地位。

在本书的结论里，我们将看到，第三记忆这一论题作为上面所说的两大论题的核心，将引导我们颠覆形而上学里的一个古老的偏见。从亚里士多德开始，至少到康德，该观点一直认为，技术（也即由第三持留组织起来的领域）既不属于真正意义上的实践的范畴，也不属于理论的范畴，理论范畴没有技术的存在。工业化第三持留出现在“技术科学”[116]之中，这一技术科学，包括生存者层面上的技术科学，已从根本上颠覆了关于技术的哲学用语，也即赋予这些术语以这样或那样的意义，以至于亚里士多德曾命名的“praxis”（实践）和“phronesis”（实践智慧）已经变得完全不再适用于技术科学，而且在康德的话语体系里也找不到合适的术语。

在形而上学这部影片中，技术没有找到可扮演的角色。严格地说，形而上学里不存在真正意义上的技术，有的只是理论哲学的一个相关物而已[117]。然而，当科学——即理论的纯粹理性的领域——变为“技术科学”之后，每天都在召唤康德意义上的“实践”，也即“伦理”做出回应：理论和实践的相互渗透不断变得确凿无疑。对于事实所造成的一系列革命性的后果（既然我们有诸如“哥白尼革命”的说法，那么此处不妨用“革命性”一词），我们今天已不可能视而不见。

然而，理论和实践之间的相互渗透却从未引起人们的反思。

此外，通过技术科学，科学变成了科幻片，变成了一部电影，而且遍布着已经成为现实的图像、模型和模拟，以及我们可称之为“空想”[118]、本体论的圈套之类的东西，它们就像畸形的、魔鬼般的现实那样，被公众偏见所刺透：对此，我们能否忽视？在此，我们必须提出这个关于“魔鬼”、“空想”、“科幻片”的问题，更何况在文化工业生产象征符号的过程中，这一问题对第三持留的工业化来说同样非常重要。

我们将在《象征与魔鬼或精神之战》[119]中继续阐述上述问题：这些问题我们不可能视而不见。

这样的研究道路要求我们重读康德，他曾对“魔鬼性”、“不可社会化的社会性”必然造成的“弊病”进行过思考。这一重读应当以胡塞尔为出发点，从第一持留的角度、从对意识进行批判的角度进行；对意识进行批判，也就是将意识视为一种流动，它由一些填充过程而启动，而这些填充过程从某种意义上来说也就是意识这个投影仪的动力装置。我们在《迷失方向》中曾说过，现象学已将“主体—客体”这一关系替换为以下关系：

意识流/（现实的内容→理想的内容）

在此，“客体”变成了客体的某一“被体验之物”，而且“理想的内容”与意识流区别开来，二者之间有了“现实的内容”的介入。意识的某一“被体验之物”使该意识的意向性付诸实施，而该意识以某一客体为

目的，也即去体验这个现象学上的“被体验之物”的客体，此时就对“意识当下体验的内容”和“意识所指向理想的内容”（也即本质）之间的差异进行了定位——意识尝试着去填充这一差异，胡塞尔将此称为“意向性填充”，这是一个由某一期待所启动的过程，而对于它所具有的前摄性质，我们不得不承认。

换言之，意识流是一个自我封闭的统一体，其中遍布着若干“本质的范围”并由它们组成，而且有多少“本质的范围”，就有多少期待的范围。从某种意义上来说，这些期待也就是前摄，是预先认定的综合，它们将意识流的统一性投映在意识之外，而意识也因此努力去填充自己、完成自己，变成自己所是的样子，同时在第一持留的期待（从某种意义上来说，也即本质）的接续中圆满地完成自己。因此，我曾经提出过下面这个问题（在《技术与时间》的最后一卷中，我还将继续探讨这一问题）：既然“本质”既不在以之为目的的意识里（否则意识就没有必要去满足它的期待，也不必去填补什么差距），也不在由该目的构成的客观世界里（因为客观世界是由该目的构成），那么：本质在哪儿？——或者进一步说，“本质”来自何处，“本质”的图像被捕获和记录下来了吗，被摄取、剪辑、校准了吗？如果答案是肯定的，那么这是何时以何种方式完成的[120]？拒绝迎战这些问题，拒绝以非经验主义的方式去面对它们并在解决它们的时候满怀勇气和专注，这或许意味着在面对“思考”的任务之时辞职不干、一走了之，意味着放弃思考，将思考交给奇迹和魔术来支配。如果我们注意到，思考所具有的奇迹和魔术的特征不可抹煞，或者说注意到思考确实具有电影的特性，那么我们就有可能，而且也必须从这一事实去发现很多结论。

从这个角度来看，让我们再次引述《迷失方向》：“这是一个有关意识流中的某种空洞和缺陷的问题，作为即将到来的统一性，该意识流自我复制、自己投映。这一位于‘自我’之外的本质并不具有某种先验性，而可能是意识流本身内部的一种不相符性。如果统一的意识流本身也是一种目的，是一种通过所有‘被体验之物’的前后连接而达到某一‘自我’的统一性的填充过程，那么从某种意义上来说，意识流与其自身或许并不相符，或许应当将这整个关系表述为：

[意识流/（现实的内容→理想的内容）]→意识流的理想的统一性

在整个过程中，意识流理想的统一性的填充，似乎赋予意识流以真正意义上的“处于流动中”这一特征，并且使意识流运动，也就是使其处于未终结状态[在此我们必须将这一表述补充为‘思考的未终结状态’]，这是意识流动力性的源泉——但在这种情况下，‘意识流’就变成了海德格尔在分析存在时所说的‘此在’，就像‘走向死亡的存在’那样。”[121]

14.统觉的基础

正如胡塞尔后来也曾认为的那样，康德已经把“同一性”定义为一种形式条件，仅此而已，这一形式条件不应当被“物化”[122]，虽如此，但“认定的综合”还是不得不将它投映到所有客体中去。从这个角度来看，伊伊曼努尔·马尔蒂诺，法国学者，曾将海德格尔的《存在与时间》、《对康德〈纯粹理性批判〉的现象学阐释》等著作译成法文，并撰写了多部阐释和评论作品，以此扬名法国哲学界。在该句中，“aufzuführen”是动词，意为“上演”、“放映”、“演奏（音乐）”、“组织举办（演出）”等；“mettreenscène”是动词词组，意思是“将……搬上戏剧舞台或电影银幕”、“导演”或“对场面进行调度”。——译注曼努尔·马尔蒂诺在翻译“纯粹理性的谬误推理”的开篇时将德语词“aufzuführen”换成法语“mettreenscène”[123]，真可谓神来之笔。在那段文字里，康德明确指出，“我思”这一概念是“所有一般概念的承载者[……]，只能用于将一切思维作为属于意识的东西搬上舞台或银幕（aufzuführen）。”[124]这样一来。

> 在灵魂中，我们遇到的永久性现象只有唯一一个表象：自我，它伴随着其他所有表象，并将它们联结在一起。既如此，我们永远无法断定，这个“自我”（即一个单纯的思想）是否与其他那些通过它而相互联结的一切思想一样，都在流逝。[125]

换句话说，就像“纯粹知性概念的先验演绎”第二版所论证的那

样，尽管内感官作为流逝之物，区别于统觉的统一能力并受制于它的权威[126]，但是“自我”本身或许完全是一种永久性的流逝。这一流逝永不停息、从不停止，构成了最为基础性的必然性，那么在这一流逝之上，“永久性”位于何处？这是个问题。

然而，这个问题在“一般经验性思维的公设”一节的论述中，恰好支撑了对经验唯心论（必须将它与先验唯心论区别开来）[127]的反驳。只有借助于外部经验，我们才会“即便不一定可能意识到我们自己的存在，但至少这一‘存在’在时间上的确定性，也即内部经验，总是可能的”[128]。这句话意味着：

第一，意识是“既有材料性”的[129]、代具性的；

第二，从这个意义上说，这一“既有材料性”是一种投映性、一种投映、一种预见：一些由各种期待所构成并以既成材料、崇拜物及其他第三持留为载体的范畴——这是因为，在考虑周全、审慎忖度之后，得出的结论是：“内部经验只有借助外部经验并以间接的方式才是可能的”[130]。如果没有边缘和堤岸，那么“流”或许就不成其为“流”，边缘或堤岸并不流逝——至少它的流逝与它们所包围和界定的“流”的流逝不在同一个节奏上。正是在这样一种差异里，第三持留找到了它的位置，它在那里刻下自己的痕迹、写下自己的文字，并相对流逝之物将自己保留下来。

既然已“考虑周全、审慎忖度”，那么我们或许就必须对一类特殊的“外部”经验进行分析，即第三持留，它被某一意识所领会，并将其作为“我自己”的痕迹，也作为某一“他者”的痕迹；同时，还必须通过具有纪念意义的地点和建筑、礼仪实践的工具和机制、洗礼和赐名机制，以及第三持留的一切工具和联结，去理解“我们”（其中交织着诸多“时程区划”和“方位区划”[131]）的时间性在规划上的维度。通过第三持留的工具和联结，由诸多意识构成的诸多集体与智者的思想建立了联系，以上帝的名义去祈祷和领圣体，纪念某一革命性思想的共同的历史，纪念某个理想国的成立，并将它们存在的“流”结合在同一个历史，也即被共同地接受了的历史中。正是在这一维度里，而且正因为

这一维度的前提是某种材料，所谓的“程序工业”和“文化工业”才得到了发展。

这些工业之所以能够“为它们的顾客把所有一切都图型化”，不仅是因为“我”只有通过其遴选并剪辑的图像才能自我投映，同时也因为他能够而且事实上也必须将“遴选”委托给他人——首先，根据“尽可能地付出最小的努力”这一原则，他必须这样做；其次，一直以来，他总是将这一能力委托给他的前人；而且，他若要继承前人，同时接受前人的过去时刻并将其作为他自己的过去时刻，也作为他自己在某一“我们”的范围中的未来的前提条件，那么他就必须对前人抱有一种绝对的信任，而这信任也将一直掌控着他。显而易见，这种无条件的信仰只可能是一种投映，而且假如没有了它，那么也就不会有任何持久性的委托，也即（不可社会化的）社会性。通过这些受委托人，某一绝对性的过去时刻的权威审度着“我”，正是这一权威使象征符号具有了“有效性”。

自我投映的“我”对他的那些作为既有材料的图像进行遴选和剪辑——这是一些承载着心理图像的客体图像，而心理图像正是从这些客体图像中抽象而来，正如最初的数字是一堆“代表”或“象征”一群羊的泥丸那样。“我”在自我投映的同时，首先对第三持留进行处理，并从中进行遴选，这样的遴选必须服从于诸多范畴，因为范畴是遴选的条件（是“我”的前提条件，也是构成“我”的时间流的统一性条件）。范畴作为条件，本身受到了图型的调配：“范畴若是没有了图型，就只是与概念相联系的知性机能，而不表现任何客体。它们的意义来自于在限制知性的同时实现了知性的感性。”[132]

换句话说，“流”在进行捕获、剪辑、混音、综合控制、后期制作和投映之时，所依据的基本规则是各种范畴。我们在这里所说的“流”，海德格尔则将其称为“时间”：

> 作为纯粹直观，时间提供了一种先于一切经验的视觉画面。正是由于这个原因，我们应当将“纯粹图像”称为“纯粹视觉画面”（依康德所言，即前后相继的一系列诸多当下时刻），二者

> 呈现在同样的纯粹直观中。在图型法一章中，康德本人也这样说过："一般感官的所有客体的纯粹图像 [是] 时间。"[133]

海德格尔认为，知性的纯粹概念是由图型法"在时间中引入"的一些规则[134]。说实话，这一说法相当奇怪：这些规则构成了时间，使时间成其为时间，却并不先于时间而存在。不过，不管怎么说，各种范畴是时间的各种可能性：

> 与诸范畴的划分过程中的四个时刻（量、质、关系、模态）相对应，时间的纯粹视觉画面的显现方式应当具有四种可能性，即"时间序列、时间内容、时间次序、时间综合"。[135]

范畴和图型互为条件（而且范畴在图型中具体化，成为时间流的可能性），这就是我们在分析图像和图型的关系时所说的"转导关系"，其中任何一方都不先于另一方存在，而且当一方不存在时，另一方便什么也不是："我"不是一只可以被内容填满的匣子，而是由某一时间流的动力所构成的一种形式，而且它本身就是它在时间流的统一性中的内容（它接受了这些内容，就像接受影片里的人物的时间那样）。

（这一时间流本身是另一个更大的时间流里的一种形式，正是由于这个原因，我们在《迷失方向》中曾将它称为"漩涡"。——在本书后面的部分，尤其是在《技术与时间》的最后一章，我们还将回到这一问题上来。）

然而，对唯心论的反驳恰好意味着第三持留的可能性和必要性，这里的第三持留当然是相对于某一主体的客体，它就像一片土地及其上的石块，位于可见或不可见的激流的边缘和深处，决定了这条激流的节奏和形式：

> 呈现在外感官面前的现象拥有[……]某种固定且永久性的东西，它提供了一个载体，可以用来为那些变化不定的规定做基础，因此也提供了一个综合性概念，也即关于空间以及空间中某一现象的概念。与此相反，时间作为我们内部直观的唯一形式，

却不具有任何持久性的东西，因此它只能让我们认识到规定的变化，却不能让我们认识确定性的对象。[136]

我们应当将上面这段文字与另一段文字联系起来：

> 某一永久性的事物在存在中的表象与永久性的表象不是一回事，因为永久性的表象与我们的所有表象乃至物质的表象一样，可以是极为变化不定且多种多样的，但是它总是与某一永久性的事物联系在一起，而这一永久性的事物必须是一种与我的一切表象完全不同的事物，它外在于我，它的存在必然被包含在我自己的存在的规定之中，并与这一规定一同构成了唯一的经验。只有当这个经验（或它的一部分）是外部经验的时候，它才有可能发生在内部。[137]

对唯心论的反驳意味着第三持留有必要而且也能够将某一永久性的表象记录在某一永久性的事物之中，并且将内感官和外感官共时化。这种共时化则保证了“流”的同一性，尽管在“流”当中，“没有任何可持续之物”因此也没有任何相同之物，因此这种共时化既是导向的基础，也是导向的条件[138]。作为统觉时间的统一性基础，这种可持续性被定义为“统一”这个过程的性质，而该过程本身完全是流动的，因此自身仍有不足之处，从而必须赋予第三持留一个至关重要的地位：通过它所具有的可持续性，第三持留构成了时间流的过去时刻以及其中已经结束之物的持续性。

从这个角度来看，“我思”的对象——例如我在读的这部康德的著作，或是康德出版于1781年并于1787年重读和重写的那部著作，或是1500万或2000万法国人每天晚上在同一时间收看的电视新闻，或是1998年7月12日全球几亿人通过电视机收看的足球世界杯总决赛——在作为“我思”的第三持留的同时，是一种客体图像，而且它不仅仅是内在的图像，也不仅仅是外在的图像。对于所有第三持留，也即所有技术客体来说，情况都是这样，它们能够变成崇拜物和投映的银幕——以及痕迹，并或多或少地忠实于过去时刻的、已经消失了的意识流的“被体验之物”，与之“确切相同”（具有确正性[139]）。

我们之所以花很多时间在这些分析上，是因为它们的结论具有重大意义：第三持留既有空间性，又有时间性，而且它调整了区分空间与时间的可能性。正是由于这个原因，作为第三持留的工业，文化工业和程序工业同时也是速度的工业。

15.“流”的共时化与意识市场的构成，兼论“降解体系”

第三持留由于具有这种空间性，因此必然被人以各种可能的方式操作。第三持留的空间性使各种多样的意识流集中在一起，与此同时，不仅将这些意识流的注意力集中在同一时刻（参见上一章最后一节），而且由此在第三持留的支配下，使第二持留在第一持留中启动了遴选过程，而这些第三持留有时候会被上百万或上千万意识同时遴选、“调控”和“接受”。因此，第三持留的空间性使这些意识几乎被物质化，而且在任何情况下都会使它们“物化”，所以意识群体才可能会变成“观众工业”，即程序工业的原材料。这样一来，一个广袤的意识市场在20世纪末完成了构建，而且它注定会超越一切障碍，变成一个世界级大市场。

这个市场落实了一系列投资，并期待着投资的收益。此外，这一市场还构成了一个全新的前摄过程。

我们已经指出，由于不相符性的存在，前摄才有可能存在。这一不相符性是即将到来之物的不确定性（以及处于过去时刻之物的可诠释性）所造成的结果，它促成了意识之间的本源性的历时状态，也就是说，它构成了每个意识流，也即每个“我思”的特殊性。因此，“我思”被认为是一种自动的运动，是思想的一种自主性，确切地说是作为某一“自我”的统觉即“自我”的意识，是一种自省性。

然而，针对意识群体的第三持留的工业化生产是遴选准则的一种共时化和工业标准化的过程，这个过程使由意识构成的各个意识流汇聚到同一个、也是唯一一个熵的环境或降解池[140]中，在那里，思想自

我分解。霍克海默和阿多诺分析的正是这种“降解体系”，它是意识的异化和物化机制。

对于康德“面对着读者群”之时的过去时刻的意识流，我们可以进行多种阐释，这一阐释的多样性构成了一种负熵，这是思想的机遇，而且首先是康德本人的机遇，因为他恰好处在一个“并不是什么非同寻常的”，也即一个普遍的处境中，在那儿，人们“能理解这位作者，甚至胜于他对他自己的理解，这是因为他并不曾充分地断定他的概念，而且由于这个原因，他有时是在以违背他自己的本意的方式来言说，甚至思考”。与此同时，思想（这里所说的“思想”指的是先辈们的意识，它们回到了某一意识或当下存活着的某一意识群体中）所在的领域而今已经被工业化了，这一现实包含了一种明显的而且绝对处在当前时期的危险，即意识的熵的共时化，它恰好构成了时代末日的可能性——指的是在这里所描述的机制中，因为上述分析显然没有以同样的方式涉及到被排斥在工业世界之外的意识。

时代末日的可能性并不是一种极为可能的可能性（那样的可能或许难以论证），而是一种有待讨论的可能性，是放弃自由的可能性，也是“放弃自由”的唯一结局即政治与思想的末日——即便不是物质与躯体的末日——的可能性：从某种角度来看，这也是“思想”这枚中子弹的结局，它在爆炸之后留下的是一些不可居住的物质与躯体，从某种意义上来说，也就是一个自动装置的世界。

16.新的前摄过程的悖论以及欲望的崩溃

换句话说，作为共时化过程，新的前摄过程是一个悖论，而且不可避免地会导致权威性和信誉的损失，包括经济损失。在各种时间流中，世界的“刚刚过去的时刻”被不停地制造出来，一分钟接一分钟、一小时又一小时，从不间断，这一切决定于一种完全受制于信息机器的即时性遴选和持留机制[141]，而记忆的工业、想象活动的工业以及信息工业则在这些时间流之中建立了一个永久性当下时刻，与此同时，这些工业的发展所造成的事实以及给人带来的感觉，一是记忆中有一

个巨大的空洞，二是与过去失去了联系，三是世界淹没在一种信息的混沌中，处在“遗产无人”的状态，其中由欲望所构成的期待的范围已消失殆尽。

上述信息机器之所以被创造出来，其目的在于激发一些幻象，使它们密集化，使它们复生，而这些幻象是当主体与客体的关系变成了消费者和商品的关系之后，以计算的方式去系统地组织主客体关系而造成的后果，它们本身无法自我维持。这一信息机器注定要倾覆，所造成的只可能是欲望的崩溃，使欲望最终筋疲力尽，越来越受制于计算，受制于被确定之物的“非延迟差异”的确定性，走向保罗·瓦雷里曾担忧过的那种全球范围的崩溃：

> 我们现在必须[……]自问：这个由诸多强烈而密集的冲动、改头换面的虐待、体系化的惊奇、过于组织化了的快感共同构成，并且具有严密的实用性和简易性的体制是否可能造成思维永远的畸形化，使其失去或获得某些属性？更为重要的是，对于那些使思维期望上述进步、使思维倍加努力地去追求发展的馈赠物而言，它们是否会因为被过分使用而受到负面影响，是否会由于本身的效应而降低档次，是否会由于它们的行为而筋疲力尽？[142]

新世纪是一个数字化集成的世纪。在新世纪里，电视机成为了服务于远程行为的一种仪器。随着新世纪的到来，世界遇到的主要风险是一种停滞不前，它源于过高的生产能力带来的诸多严峻问题，但更为重要的原因却在于以下严重现象：作为一切投映的前提条件，“利比多经济”（**économie libidinale**）导致了消费能力的衰退。很明显的是，上述风险与广泛的不平衡结合在一起，这些不平衡不仅影响了利比多经济体系的外在性，而且对它施加的压力越来越大。

欲望的对象必须是特殊的，欲望的主体必须在其中找到他自己的特殊性——也就是其反思的历时性。[143]然而，消费已经变得没有了对象（产品并不是对象，它的存在不是为了满足欲望，而是为了促使需求转变为集体幻象和大众行为），因而强化了一种失望的沮丧情绪。一种选择性市场营销的实行，通过确立消费者与产品之间的“一对一

关系”而实现所谓的市场分割，这一切根本没有改变我们在这里描述的状况，而对视听型节目和资讯类节目的传播媒介进行操作也未能做到这一点。作为一种施行缓和准则的市场营销机制的结果，个人的“选择”只是一些代用品，而媒体的多样化充其量只是借助于新的划分大众的可能性，将同样受控于计算的持留准则付诸实施。

这样一来，消费的熵或许注定走向自我消除，走向失效和虚无。假如我们不考虑其他实际情况的话（例如以下两个事实：一方面，新的分析能力在社会上出现；另一方面，始于20世纪70年代的危机是一次全球性剧变，它的跨度或许将长达千年之久，但是因剧变而产生的消化过程却稍显缓慢，或许太过缓慢，但总之，对于它已经牵涉的几千万受害者，以及它还将继续牵涉的数十亿受害者而言，这一消化过程来得太晚了些），那么很明显，正是这一感觉激起了当今多种反对话语，同时作为这些言论的基础使这些话语团结起来，指责那些控制了观众和全球市场的主导者的明显不负责任的态度。

17.思想的未来

20世纪90年代，通过信息技术、视听技术和电讯技术的汇聚，文化工业走上了数字化集成的道路——随着英特网于1992年通过TCP-IP互用性协议的施行向全世界民众开放，随着图像与声音压缩标准MPEG[144]的接受，以及电讯运营机构大范围的私有化，文化工业数字化集成的进程越来越快。

这种集成往往被称为“汇聚”，它已成为第三持留生产和传播的一个新范畴，也是思想的一个新领域。正是在20世纪，思想的领域成了对意识的时间所进行的工业开发的领域。这并不是一个可怕的演变，并不意味着“图型法”突然就走出了意识：只有当某一意识投映到它自己外部的时候，它才能是为某人所拥有的意识。不过，在信息工业尤其是相似性数字技术的时代，这一外在化和物质化了的意识变成了“对流的操作”和“大众的投映”的材料。对于世界市场上的工业产品和生活方式的消费者来说，“为某人所拥有的意识”已经可能会由于外

在化而完全被消除：这就是我们在面对意识流的同质化和共时化之时所应当反思的。视听类时间客体使意识流同质化和共时化，这一进程已颠覆了国界和地理界限，因为数字技术不会止步于无线电传播所受到的那些限制。

在大众视听类工业时间客体的时代里，这种意识的共时化要求我们对此类操作进行批判，但是这种批判并不要指控电影扭曲了意识；相反，它应当阐明，意识的运作与电影类似，这使电影（以及电视）得以掌控意识。这样一来，电影和电视作为一种可能摧毁意识本身的社会现象（这是一个“思想的生态学”的问题），对它们进行批判就要求我们对意识本身进行一种新的批判，并对康德的哲学体系进行修正。

第三持留可处理、可存储、可交换，因而也可以用于销售，从中获利。在第三持留的空间里，第一持留的时间和第二持留的时间普遍地等价化了，这便调节了“一般等价物”，也即资本和市场的前提条件：货币。然而，在市场中，随着文化工业的发展，意识的时间也成为了一种商品。对于这一有关持留的资本问题，马克思未曾思考，这就成了一个很大的缺陷，尤其是在文化工业的时代，当文化工业数字化之后，就成了一个调控工业整体演变的领域——无论我们是否将文化工业称为“新经济”。

在文化工业的演变过程中，被销售的是意识本身。在此，我们总能够揭露一种野蛮的颓败，一种可怕的事实：这不过是所有意识流具有有限性和代具性的直接后果而已。若要反抗这一可能性，我们就必须承认它的存在，也即必须从先前的分析中得出以下结论：没有客观性持留的位置，便没有“思想”，而且客观性持留的历史同时也就是技术的历史，在今天也就是工业的历史。思想的未来只能由文化技术的地缘政策而构成，它或许也是思想的生态政策，因为意识的政策（要知道，政策首先是意识的政策，否则何为政策？）必然是技术的政策。

而且，技术的政策必然是接受的政策，这就是我们接下来要关注

的问题。

第三章　“我”和“我们”：美国的接受政策

1.“外在化过程”与思想的地缘政策

在成为一项心理能力之前，计数本是一种运动行为，经过内在化之后，它最终与所有运动行为（包括最终心理化或未心理化的）一样，变成了一种机械行为。从此之后，“计算”就意味着操作键盘去控制一台字母数字机器，知性已将它的某些操作移交给了这一机器。《爱比米修斯的过失》的目的正是要说明，人类的理性和知性始于这种把某些操作移交给某一代具，也即借助既已存在的、作为后种系生成的传播能力的某一技术领域。计数制体系就属于上述情况。

在《人类历史哲学的观念》中，赫尔德写道：

> 只有人才真正拥有直立行走这一方式：为此，他才拥有了有机体，这决定于他所属物种的终极目标，也是他区别于其他物种的特征。145

在康德看来，赫尔德在总结上述事实之时，进行了一种目的论上的倒置：

> 直立行走阶段之所以为人类所拥有，根本不是根据人类将来朝向理性的迈进使他理性地去使用四肢；恰恰相反，[以下还是赫尔德的观点]正是由于直立行走阶段这一事实，他才获得了理性。146

康德完全同意赫尔德的观点，并总结道：“理性不是别的，只是一种后天获得之物。”

> 想要确定头部的哪一部分构造（包括从外部看到的头部外形和从内部看到的大脑）与直立行走这一能力有着必然的联系；更

> 有甚者，想要确定头部组织（它无一例外地演变成了同一个样子）是怎样包含了人这种动物所拥有的理性能力的基础，这一雄心明显超出了人类的所有理性：不管人的理性是沿着生理的主线一步一步地发展，还是在与形而上学对立的过程中实现了它的飞跃。147

其实，我们在这里所要拥护的既不是赫尔德的观点，也不是康德的观点，因为赫尔德忽视了打开制造类处理这一空间的“手的解放”148，忽视了与直立阶段的关联物，也即技术性，而康德的先验哲学则无法阐明这一技术性在持留上的功用。正因为持留的领域对人而言至关重要，正因为如果没有人的客体（它们已经是技术客体）作为载体，那么人的理性和智性或许就会像蒸汽一样烟消云散，所以“构成者”（先验主体）反过来却是由他所构成之物构成——这意味着，他只能在后天中得以构成，因此他总会遇到他自己的“再次构成”这一问题：他从一开始就是一个被“再次构成”的主体，从这个意义上说，他同时也是一个综合性主体（在《爱比米修斯的过失》中，我们曾将这一现象称为人的初始缺陷；在下一章中，我们将称其为“先天的代具性判断力”）。然而，如果没有这一持留的“再次构成”，那么“构成者”便什么也不是；在持留的“再次构成”中，有一个悬而未决的、而且一直是非经验性的问题，那就是准则，因为准则是投映性的。

在这一分析里，经验不再是某种先验先天性的后天过程，但这一分析并不是经验主义。前摄的遴选并不是一种简单的联结，通过它，持留得以在某一投映的过程中被记录下来。从深层次上来看，经验主义者忽略了前摄遴选的过程和重要性，也即忽略了准则，这样的经验主义者是一个毫无保留地相信他所见之物的观众，他是一个“优秀的观众”，却是一个“糟糕的批判者”，而且更为重要的是，他错误地以为他并不相信他所见之物。

康德重新评价了经验，他向休谟致敬，但却在准则的问题上反对休谟。然而，康德和休谟一样，都没有理解持留的问题，而是将持留的问题与习惯的问题混为一谈。

在这里，我们既否定了经验主义，又否定了先验哲学[149]，这样的观点介于英美哲学和欧洲哲学之间。上述两大思想体系之间的交流之难，体现了“思想史”上英美的经验主义和欧洲所谓“大陆派先验哲学”之间的某种分裂。这一英美的哲学传统已扩展到北美大陆，并在那儿通过计算机器的文化，通过将逻辑知识运用于物流产业（也即所谓的“控制论”），得到了落实，以至于美国最终成为了信息技术的大国，并拥有了第一个从事信息科学的跨国公司IBM。对于上述英美哲学传统在工业上的实践，无论是“大陆派”哲学，还是“英美”哲学，都显得束手无策，不知该如何对其进行反思，而“历史哲学”也不例外。虽然毫无疑问，马克思（和休谟一样）是一个研究工业的伟大思想家，但是他一直没有能够进入“计算和持留领域的工业化”这一问题，而且和他的前辈们一样，马克思最终也没有谈到这一概念。

我们在这里想要尝试的，是力求避开大西洋两岸的这一对立，而二者之所以对立，是因为它们都没有关注思想的质料，也即意识流（思想位于意识流之中）的载体。

知性将它的某些操作移交给机器，这个过程主要是在北美工业的推动下得以实现的。最近，这一事实造成了诸多急剧性的后果，在这些后果中，我们不可能不看到意识发生了一种急剧的变异，更不可能不看到一个非常可怕的事件。意识即为变异。我们并不认为这一变异不会造成一个本身非常可怕的事实，因为它可能会导致意识的消逝：恰恰相反，我们并不排斥这一可能性。相反，我们认为这一可能性被包含在意识之中，认为意识本身即为这一可能性，因为意识犹如电影，将它的幻景投映在诸多银幕之上。

至于当前北美工业的地缘政策，它的急剧性源自于资本被大量地投入到某种断裂的技术之中。换言之，使意识流共时化的能力、以工业的方式来组织计算的能力、遴选的准则在第三持留中的运用——如果这一切并未在意识流内在结构中构成某种断裂，那么相反，技术体系中的某种断裂却确实已经存在，而且这一断裂对思想的存在和意识的历史造成了重大的后果。这些后果再次提出了批判的问题。而且，“知性将它的某些操作交给机器”这一过程在工业层面上得以实

现，这是一个新的现象；这样一来，持留的准则的制定便不得不完全受制于计算的法则，并成为计算的对象。

在《迷失方向》中，我们已经看到，上述演变隶属于安德烈·勒鲁瓦—古兰所说的“外在化过程”的第三阶段：也即“神经系统的外在化”，这一阶段紧随“肌肉组织的外在化”之后，以自然能源的开采为前提；而“肌肉组织的外在化”则位于“骨骼体系的外在化”之后，后者构成了人类化的全过程。文化工业是“外在化过程”的第四阶段，它触及到了人类的想象力：电影所具体落实的，正是使知性将它的某些操作交给机器。电影发明于法国，但它在工业上的未来却属于美国，一个拥有好莱坞的国家，一个拥有IBM的国家，而且在那里，电影变成了电视，也即一种大众现象；对于这一大众现象，安德烈·勒鲁瓦—古兰曾于1965年进行过一些框架式的分析[150]，当时电视机已成为家用电器，正以迅雷不及掩耳之势渗入到欧洲家庭中（1965年，46.5的法国家庭有电视机；从1960年至1970年，电视机总数增长了537）。

2.皮埃尔·布尔迪厄谈电视

社会学家皮埃尔·布尔迪厄在《关于电视》一书[151]中，忽略了上述所有人类学分析。《关于电视》这本书最初是以讲课的方式呈现，是一门尚有争议但又不乏科学严谨性的学科中的一次课程。那次课程首先是在电视上进行，也就是说既在电视屏幕上进行，又针对着电视这一“远程视觉”的对象（即电视观众和演员）而进行。然而，《关于电视》这本书根本没有去参考一个同时代其他著作或之前时代的著作曾经分析过的问题，这与那些失去记忆的即时性媒体的运作方式如出一辙，而《关于电视》一书所揭露的正是这些媒体中的电视的运作机制：在整个过程中，仿佛社会学家布尔迪厄的意识已经把这本书所批判的电视的运作机制内在化了。

关于上述事实的结果，我们在这里有必要强调指出的是：不管怎么看，《关于电视》一书的作者根本没有去分析“面对电视之时的思维在结构上的弱势”，他没有在这一问题上花费哪怕一秒钟的时间，

然而这个问题或许恰恰是最主要的问题，而且在任何情况下都是一个具有先决意义的问题；此外，他也没有意识到，如果考虑到电视的诸多效应，那么对电视这一对象进行分析就需要在理论上、哲学上和科学上付出非比寻常的全新努力。这部著作忽视或否认了这样一点：从屏幕到书本的变换其实是载体的变换，而这一变换本身要求我们去思考一般意义上的载体在思维中扮演的角色，并对电视和书本这些特殊的载体进行反思。对于这一在面对思考的任务之时的懒惰，我们或许可以从中看到本书在出版上获得巨大成功的缘由：在把屏幕施加给他的限制转移到书本中的同时，布尔迪厄无心插柳，为市场营销造就了一个出色的产品：它于转眼之间便惬意地销售一空。它是可被遗忘的；它不是不可被遗忘的。

这样的解释即便有一定的基础，但是对于书的读者而言，它或许还不够，而且也不太正确。布尔迪厄的演说得到了广泛的接受，这首先表明，法国社会尤其是年轻一代有着一种巨大而且严重的不安情绪，正期待着一种更有能力的思想，能够对我们这个时代里的一个以电视为主要标志却又超越了电视的进程进行考察；其次，这同时也体现出，占据主导地位的持留机制在本质和性质上遭到了质疑，遭到了摈弃，正如今天一般的工业商品尤其是食品那样，正如苏格拉底所说的“粮食”那样：苏格拉底试图说服希波克拉底，当“粮食”为灵魂提供给养的时候，它所构成的危险尤为严重：

> 希波克拉底，智者难道不就是一个出售灵魂所需摄入的粮食的批发商或零售商吗？[……]与购买食品相比，购买知识所冒的风险确实要大得多。事实上，从零售商或批发商那儿购买吃的和喝的东西的时候，它们可以被装在罐子里带走，而且在把它们吃下去或喝下去之前，它们可以被储藏在房子里。[……]至于知识，它却不能被装在罐子里带走：一旦付了钱，人们就得马上将它接收进自己的内心，将它放到自己的灵魂中去，而且当人们离去的时候，它的益处或害处就已经注定。[152]

这正是电视提出的问题：电视将一个源源不断的“流”注入到诸多意识之中，电视的时间与这些意识相互交织——而书本则从原则上避

开了这一问题，书本就是一个罐子，可以被考察、被质疑、被批判，这本为电视而“写”的书也不例外，但是对于话语或流逝中的图像，我们却不可能那样做。简言之，记忆力退减、记忆术或第三持留——这是我们在这里的考察对象，而且柏拉图在《斐德罗篇》中对此也曾有批评，认为书本是用一种人造的已死的记忆去替代活动的话语流——同时也使我们得以批判智者的“粮食”；另一方面，众所周知，智者则使用文本、技术和第三持留，为他们口头演说中的现场效果做准备，那些演讲并非即兴而作，不是从内心直接蹦出来，也不是在激烈的辩论中随机创作而来，而是将提前备下的修辞效应转录下来——皮埃尔·布尔迪厄在摄影机前所做的，似乎也是如此。

简单地说，柏拉图既在《斐德罗篇》中批评了书本，认为书本使话语的效应和话语的时间在无对话者的阅读的时间中产生了“延迟差异”，又在《普罗泰格拉篇》中对智者的现场发言进行了批判，因为发言的时间流中没有思考的时间。

这样一来，问题肯定就变得复杂了：一方面，记忆力退减迫使人们将“灵魂的粮食”储存起来，从某种意义上来说也就是使其产生“延迟差异”；与此同时，当代的记忆力退减技术，也即工业时间客体的技术则使人们得以捕获灵魂的时间，使工业时间客体在灵魂中相互交织，产生益处或害处，而且这一技术不可能在时间上回溯。

确切说来，《关于电视》一书没能或不愿分析并认为可以略过不谈的，正是上述复杂性——《关于电视》是一种“记忆力退减”，是一种书写下来的“灵魂的粮食”，它把在电视摄像机前做的演讲直接用文字记录下来，而且采用虚假的现场直播的方式、不经剪辑就与巴黎电视一台的观众的意识相互交织。

这部平庸的作品获得的成功，体现了一种谁也逃脱不了的文化和学术上的颓败无力：电视不仅仅是它的观众群体的灾难，同时也标志着它所在时代的概念机制在面对该时代的“实效的现实性”之时所呈现出来的一种极度的贫瘠。关于电视不可避免地引发的灾难的哲学，同时也就是这种电视哲学的灾难。灾难也好，极度的贫瘠也罢，从多个

角度来看，电视都明显是它们的原因之一。然而，如果本书前两章中阐述的论题可以被接受的话，那么这一“原因”的出现恰好证明了意识具有电影性质的特征，这一特征使电视的出现成为可能，而且如果我们不对这一特征进行反思，它将必然导致意识在面对电视之时变得瘫软无力。

关于这一点，它从布尔迪厄试图分析的第一个问题开始就已经显而易见：也即“电视中的时间”这一问题，布尔迪厄在提出这一问题的时候，认为不可能对它进行论证或展开论述——这一事实其实是可以被质疑的，而我们应当揭露其后果：这也正是我们在这里所要做的。然而，“电视中的时间”这一问题同时也是、而且首先是一个政治经济学和思想的工业生态学的问题，布尔迪厄看起来根本没有触及到该问题的本质，而且该问题或许迫使我们将马克思的《资本论》继续写下去，或不妨大胆地说，它迫使我们对大工业的本质和无产阶级的灾难给予更多的关注。

这是个宏大的规划，其结果或许是我们必须对《资本论》的某些分析进行回顾，对之提出质疑，尤其是有关时间问题的分析。在《不合时宜的马克思》一书[153]中，尤其是开篇处精彩的“历史的一种新书写”那一章里，达尼埃尔·本萨义德指出，整个马克思哲学首先是一种关于时间的哲学，也即关于资本这一抽象时间以及劳动时间的衡量的哲学。此外，作者还指出，这一哲学作为政治经济学，同时也是一种历史哲学，它在揭露宿命论和目的论的时候，首先批判了唯心论中的一种“回溯型反思的电影”（cinémarétrospéculatif）：通过“接受”和“虚构”的过程（这也是我们在本书中想要描述的），这种“回溯型反思的电影”把即将到来的必然性投映到当下时刻和过去时刻。这一“接受”的过程将马克思在《德意志意识形态》中所命名的“反思的技法”（artificespéculatif）付诸实践，《路易·波拿巴的雾月十八日》[154]对这种“接受”的过程也有描述。

马克思沿袭了黑格尔的轨迹，但颠覆了黑格尔的言论，断言一种“外在化的过程”的存在；马克思对商品进行了思考，并将商品从根本上看作一种拜物的过程——尽管如此，马克思并没有对知识资本的

积累（在我们这个时代里，它已变成一种最根本的目标）进行真正的分析，而且从更宽泛的层面上来看，他忽略了我们在这里所说的“人造的持留”。尽管《政治经济学批判大纲》对机器进行了思考，并将它视为知识的外在化（对此我们稍后将继续分析），但是劳动工具并没有被当作记忆的载体而得到真正的分析，它依然被归类到生产资料的范畴中，而且恰如本萨义德所强调指出的那样，这一点并未由于以下事实而改变，即时间的空间化在马克思所探讨的论题中占据着核心地位：时间的衡量是资本主义的一个构成条件，社会时间的抽象化（劳动力的商品化）和物理时间的形式化因而相辅相成。[155]

时间的问题在电视这一媒体节目传播的工业活动领域中被提出来，是因为视听型时间客体的前提条件是一种机器被另一种机器奴役，这就好比无产阶级化了的劳动时间的前提条件是机器（这个词在这里的含义是它在机械学上的意义）被奴役，是劳动者被机器奴役——这样一来，劳动者就被剥夺了一切知识，从这个意义上来说，他们不是被称为工人，而是被称为无产者。正如西蒙顿曾经指出的那样，劳动者被奴役的过程凭借着机器这个“工具的承载者”[156]，导致了工人个性化的丧失。这就是无产阶级工人的灾难。当上述机器变为程序化机器和数字化操纵型机器之后，它就可以不需要无产者，那么无产阶级工人的灾难将更为严重。

尽管马克思一直支持这样一种观点，认为只有以对技术和科技的物质材料的分析为基础，我们才能真正地开始思考，但是《关于电视》处在大学悠久传统（它与哲学一样古老，认为技术和科技都是庸俗的）里的一种灾难性思想之中，没有对电视的技术方面进行任何分析——更没有从个性化这一角度分析电视导致了意识的贫瘠化等现象学上的影响。这一灾难性思想构成了一种形而上学的态度，并要求我们对它进行激烈的批判，进行一种新的批判，该灾难性思想造成的后果是使人完[157]全忽视客观记忆的问题，忽视以机器为具体呈现方式的持留机制。

从霍克海默和阿多诺到布尔迪厄，“思想家”在面对动态图像和文化工业的时候一直非常尴尬。我们在这里批判他们，是因为他们构成

了一个障碍，使我们无法去思考已经出现的事实、正在到来的事实，以及关键之处即将从电影的问题中而来的事实，电影的问题是上述各种事实发展演变的载体。这一思想的重任在今天尤为紧迫，因为当今的科技已经出现了一种聚合之势，它从深层次上重新分配了经验的现实与有待采取的政治决策的空间。

面对这一情况，政治当局处于严重的不利地位，在欧洲尤为如是。对于上述聚合之势所造成的最初的一些后果，《关于电视》未有只字片言，然而在那些后果当中，显然可以看见一个新时代的景象，可以看见世界化的一种前所未有的集中式发展，以及事关人民与民族的诸多严峻问题。

3.“大都市”接受：“我们”得以统一的条件

1917年，厄普顿·辛克莱写道：

> 有了电影，世界便得以统一，也即世界美国化了。[158]

一种世界统一化的过程通过电影得以实现，而且辛克莱告诉我们，这一过程若要实现，就必须是在北美的领导下实现。是什么允许他如此断言？何以见得电影必然是世界的统一者，世界的统一化为何必然意味着世界的美国化？

我们已经说了，图型法之所以工业化，只能是因为它已经处于第三持留的运作之中，而且有多少第三持留，就有多少意识流在它们本身之外得以投映，就有多少物质化过程，这些物质化过程可以被所有开发方式所处理，包括——而且越来越多的是——经济开发。现在我们应当自问：为什么图型法的工业化同时也就是一种世界的统一化的过程，为什么这个过程能够、而且必须发生在好莱坞？换言之，为什么好莱坞能够、而且必须成为世界的都城，成为“大都市”[159]？

我们已经指出，电影的特征在于电影流与观众的意识相互重合，同时也在于以下现象：以电影为对象的意识的时间会接受电影的时

间。事实上，由于意识的运作，即“我”的运作在某种方式上已经具有电影的特性，否则电影就没有能力去干扰图型法；与此相同，通过电影工业，美国的地缘政策（其“传道士位于好莱坞”[160]）得以去开发构成政治的一个维度，也即“我们”的维度：“接受”，而且美国发现并揭示了这一“接受”的过程的激进性。

我们已经看到，与所有公开地使用其理性的意识一样，康德的意识也能够、而且必须去寻觅意识流即将到来的统一性；在这个寻觅的过程中，他的意识首先使意识流中已经出现的多种多样之物，也即以第三持留的形式呈现的诸多思想同一化和物质化，然后对这些思想进行再次激活、排列、处理和诠释，使意识流延续下去，为该意识流打开一个与其过去时刻具有一致性的未来，其中混杂、插入、镶嵌着其他意识（例如休谟、沃尔夫、莱布尼茨等人的意识）的过去时刻的要素。然而，过去时刻是被一个前摄的过程所激活，也即一种作为自我的意识的欲望，或者说是一种自恋情结，而且康德意识统一化的过程是对激活所有意识之物的典型的投映，已经将“我们”——也即勒鲁瓦—古兰所说的“人类群体的统一化演变”，或康德本人所说的“所有意识的理想状态”——的结构构建了出来。

某个“我”如果想说些理性而且具有普遍性的话语，就应当一直自称“我们”。这就是我们在本书中所做的——而且与此同时，“我们”自问“我们”在谈论谁，以什么或谁的名义，我们能够以“我们”为自称而言说。

我们怎样才能够继续自称“我们”，为什么能这样做，在什么条件下才能这样做？

勒鲁瓦—古兰所说的统一化过程是一个“接受”的过程，通过这一过程，某个“我们”作为其他“我”和其他“我们”的集合者才可能得以构成、联结、固定、持续并得到拓展。一般来说，种族这个最基本的社会群体是通过该群体分享某一共同的过去时刻这一事实而定义，对此大家都无异议——我们以这一方式来定义种族，而种族本身也是以这一方式来自我定义，而且更宽泛地说，按领土划分的人类社群都是这

样。然而，这样的定义来自于通过领土传递下来的过去时刻，使人信服关于纯粹起源的神话，因此无论是从结构还是从字面上看，这一定义都是不正确的。事实上，使人类群体得以构建的，是他们与未来的共同关系。种族（以及所有人类社会群体）首先分享的是对一个共同未来的欲望，并通过该群体使这一欲望得以投映。没有欲望，人类群体便不可能存在，正是这种与未来的关系支配着种族的“统一化演变”：

> 与其说种族[……]是一个过去时刻，不如说它是一种演变。初始特征，也即创建了政治统一体的远古群体所具有的特征，即便没有完全被抹去，也已经模糊不清。纷繁杂芜的人群逐渐在语言、社会、技术和人类学等各个层面上统一化，从而最终演变成某一“人民”。因此，虽然一般来说，人种学的常用概念更多地关注过去，但是与这些概念并列，人种学还有另一个侧面：种族统一性是在未来的支配下得以实现的。161

群体成员切实拥有的共同的过去不仅不是属于该群体的一个条件，而且它或许会使该群体不可能得以构成——勒鲁瓦—古兰曾指出这一点，他用的例证是中国。奠定人类群体的，是与未来的关系，而这一关系的前提条件显然是该群体分享着一个共同的过去，但是这个过去必须通过“接受”的过程才可能成为共同的过去——而“接受”的过程又必须通过投映才能得以实现。第一持留、第二持留、第三持留的总和构成了前摄机制，同时将其投映出去，某个“我”的具有统一性的“流”在这个过程中得以构成；与此类似，构成即将到来的“我们”的图像的过去时刻无论有多么虚假，它总是一个“接受”的过程，即接受在时间中进行导航的某一共同机制，该导航机制由“能够帮助我们去演变”（瓦雷里语）的诸多机制的一系列奇异的工具构成：

> 过去时刻或多或少是虚幻的，或是后来或多或少地被组织过，它对未来施加效用时所具有的威力与现在时刻的威力不相上下。感觉和欲望更多受到的是对阅读的回忆、对记忆的回忆的刺激，而不是来自于感知和当下的材料[……]。只有当人们在自身之外找到对未来的某一激情的时候，过去时刻这一观念才可能具

有某种意义，才可能构成某一价值。从定义上看，未来根本不具有什么图像，而是历史给了人们思考未来的方式，它为人类的想象力构建了一张摆有各种情形和灾难的桌子、一条祖辈的画廊、一张记录了各种行动、表述方式、态度、决策的表单，将这些东西提供给具有不稳定性和犹疑态度的我们，从而帮助我们去演变。[162]

然而，这个“接受”的过程只有在自我隐匿的时候，它才能有效。勒南说过，它只有自我遗忘，才有可能实现：

> 遗忘，甚至可以说历史误差，是一个民族得以创造的基本要素之一。[……]民族的实质在于所有个体拥有很多共同的事物，同时也在于所有个体已经遗忘了很多事物。[163]

这种遗忘的能力经历了遴选、“样片选择”和“蒙太奇”的过程，也即对过去的片段和将来的片段进行持留和前摄，并最终构成了某个“我们”的“流”（其中的每次历史和政治波折都是一次新的场面调度）。一个种族中的所有成员的最基本特征在于：他们处在某个具有统一性的群体当中，而处在时间中的这个群体则在自身演变的过程中施展并确认了它的统一性，从而最终获得了它的统一性——通过落实遴选和遴选所需的“准则”，群体的统一性得到了投映。群体之所以得以构成，其首要决定因素一直是它必须不断地强化它统一性的身份，而这种统一性总是即将到来。这就是种族的“统一化演变”；对于这整个过程，艾蒂安·巴里巴尔称之为“虚构的种族性”（ethnicité fictive）[164]。“混杂”是各个人类群体得以构建的条件，它使人类群体在人类历史的进程中变得越来越庞大——当然，这并不妨碍各个人类群体在内部层面上存有区别。只需通过分工的密集化这一项，人类群体在内部层面就可以有所区别。

然而，“接受”的过程的条件在于以下这一由后种系生成，也即技术性记忆带来的可能性，即能够进入一个从未被某人体验过、也没有被此人生物学意义上的祖先们体验过的过去时刻。接收过程的前提条件是在法语中，泛指代词“on”通常指一个或几个身份不确定的人，意

思是“有人”、“大家”、“人人”、“人们”等等，因此下文将把“on”译为“泛指代词‘人们/大家’”。——译注能够进入一个既成的过去时刻，过去时刻的既成性却构成了一种“已经在此”的基础，以这种“已经在此”为出发点，者便能够幻觉般地与其他通过接受幻觉般地分享同一过去时刻的人一起期望一个共同的未来。从某种意义上来说，勒鲁瓦—古兰对“未来”——也即对某一共同的未来通过“我们”而进行的投映——给予偏爱，这与“未来”在海德格尔“此在”的三重时间中占据首要地位[165]极为相似。此外，还是海德格尔，他使我们能够去思考被的过去时刻的既成性，也即这样一个事实：我一个我不曾体验的过去时刻，它很有可能也不是我的祖先们的过去时刻，但随着我将它转变为未来，它却变成了我的过去时刻。然而，海德格尔之所以让我们能够进行这一思考，大致是因为他的哲学排斥了一个问题，即过去时刻得以被传递的技术条件——该条件在这里被称为“后种系生成”，在《存在与时间》里则被称为“世界的历史性”。然而，这使分析发生了急剧的转变。如果我们希望在这里以海德格尔为参考，展开“接受”的问题，以此反对当前又已兴起的民族主义和新法西斯主义，那么很显然，前提条件是我们必须看到，技术性在二者之中发挥了首要作用。海德格尔曾犹豫再三要不要这样做，但他最终选择了放弃。因为在1933年，或许在海德格尔看来，《存在与时间》里对“”的分析与他暂时加入纳粹主义，甚至与那次短暂“介入”的核心都是相互兼容的，而他“介入”的基础是明确或不明确地排斥了移植和“接受”的可能性，因为总而言之，移植和“接受”与“计算”的可能性完全相似。

从后种系生成的角度出发来思考“”的问题，其实就意味着和既成的过去一样，技术也一样必须被接受，它使投映的“我们”得以构建。与此同时，技术显然也使投映技术本身得以被接受。这样一来，这个“接受”的过程就既是“物质性”的，又是“观念性的”，而导致“虚构的种族性”的“混杂”就同时是身体、观念和资产之间的商业交换。

对技术的接受（也即对日用商品的接受）和对既成的过去时刻的接受使一个共同的未来得以投映，从而也使某个“我们”得以构建，而“爱比米修斯的过失”那则神话故事所体现的人的本源缺陷所要求的正是上述两种形式的接受。由此可见，“接受”的问题就是代具性的问

题，以及代具性所涉及的问题：第三持留在所有意识流的构建中所发挥的重大作用，当然也包括移民的意识流。

4.现代性：“接受”的组织

“接受”之所以是人类社群的构建模式，首先是因为各种技术工具（如果没有技术工具，任何人类社会或许都不可能存在）可以被撤换，因为社会可以交换并接受这些技术工具。由于这个原因，一般意义上的“接受”所需的条件与各个时代所独有后种系生成的记忆的特殊性相互联系，而且当记忆术也有存在的时候，上述条件与记忆术的特殊性也相互联系。同样由于上述原因，“接受”的问题与商业以及市场的问题密不可分。

在技术趋势的压力下，技术不断演变。19世纪，随着资本主义大工业的兴起，技术演变骤然加速，这就要求人们必须对各种新工业品的“接受”进行组织，这些新工业品后来被称为“消费资产”。社会对技术变革的抵抗是自发的：社会惰性就是这一关系的法则。发生工业革命的社会仍然期望事物的秩序维持稳定，因为在一个大家习以为常的形势下，几乎所有人都能从中找到某种利益，获得某些优势或某种利润，或者只是养成了某些习惯，但是任何创新都会使这种大家习以为常的形势变得不再稳定。总之，技术体系的变革造成的现象是使社会体系发生一些动乱。然而，工业革命造成的结果是使流动资本与公司企业之间、科学与技术之间、工业与变成科技的技术之间相互靠近，以至于一个持续创新的过程拉开了帷幕，持续不断，而且速度越来越快。

因此，必须对社会对创新的“接受”进行组织，必须迫使技术和得益于技术而生产出来的新型日用品——包括铁路、电影、自行车，乃至牙刷、牙膏等等——进入日常生活：新事物社会化的条件是信息的发展以及后来市场营销的发展，而这种社会化是一个被称为现代主义的大众“接受”的过程。现代性始于工业革命之前，工业革命有效并集中地实现了现代性，它指的是对某种新型时间关系的接受、对传统偏

好的摈弃、新的生活节奏的确立，而且在今天，它指的同时也是生活本身的各种条件在生物载体和持留机制方面发生巨大震动，并最终导致信息传递乃至“接受”的条件发生了工业革命。

衡量一个国家的“现代性”的指标，是“接受”过程的组织程度。在工业革命之前，“接受”过程在实现的过程中依据的是传统的节奏和制度，而传统则将稳定性置于首要地位，希望它亘古不变，并从稳定性的角度来审视一切变革：这是一种不幸。现代性颠覆了这一视角：从此，稳定性变成了例外情况，而变革则成为首要法则。从19世纪开始，工业革命使众多网络得到了发展，这些网络势必导致市场变得越来越广阔，而且倘若没有这些网络，变革或许就难以渗入社会之中，需要不断更新换代的机器在发展过程中所需的投资或许也就难以收回成本。信息使投资者和企业相互联系，同时也使消费者和商品之间相互联结。1834年，路易·哈瓦斯创办了第一家新闻通讯社，并且开发了第一个远程通讯网络，也即始于1844年的电报。这样一来，信息立刻就变成了一种商品；时至今日，信息的工业化生产已成为第一大投资领域。

曾几何时，“接受”的首要决定因素是政治与宗教制度，而今它已受制于一种由市场营销体系全面掌控的“计算”，各种媒体则成为“接受”的传递媒介。各种媒体构成了新型第三持留的领域，而第三持留所具有的物质性则使第三持留的工业化成为可能，其具体表现包括报纸（每天可以印刷十几万份）、胶卷等等。这些技术与公共义务教育、新的叙事手法结合在一起，与新闻报道和各种事实，也即叙事文本和世界演变过程中那些令人惊叹的调度安排结合在一起，将使更多广泛的读者群得以构建，人数将超过19世纪末以前的一百多万读者。上述工业化同时也是“思想”的工业化，它直接影响了“我们”在构成的过程中所需的条件。

因此，某一“我们”的统一过程也就是人类群体诸多过去时刻的一种同一化、一种组织和一种统一，使该群体的未来得以投映。然而：

（1）该统一过程的前提条件在于：过去时刻的统一是一种假象

（在大部分时间里，过去时刻的统一都只是假象而已）；换言之，其前提条件在于：“我们”的过去时刻没有被这一“我们”体验过，既没有被组成“我们”的成员体验过，也没有被这些成员的祖先体验过。

（2）该统一过程要求“我们”通过一种蒙太奇和一种投映式的场面调度，构成一个协调一致的“流”——也即“它的”历史；这也就是说，“我们”必须有能力向前自我投映，有能力欲求一个共同的未来，尽管揭幕这一未来的过去时刻并不是共同的过去时刻。

（3）该统一过程要求以持留为基础，从而得以进入未曾被体验的过去时刻，并在前摄的投映中接受这一过去时刻，而这一投映则由第三持留机制来实现。

（4）统一过程是一个“接受”的过程，该“接受”过程的基础是“外在化过程”，也即技术领域，因为技术领域同时也就是持留的领域。

（5）技术领域变为工业技术领域在之后，“接受”的条件就会受制于持留的新范畴，并且使一种肩负全球职责的新前摄机制投入运行。

直到电视在全世界范围内被大量地普及之后，人们才真正地感受到了上述演变造成的后果，而且有了数字化网络和我们随后将提到的“文化的超工业化”，该演变过程还将进一步加剧。这一演变过程的结果在于：社会机制将越来越被视为“有害”，而且令人困惑的是，它生产出来的更多是冲突，而不是和谐，更多是紊乱的节奏，而不是共时化的步调，更多是魔鬼，而不是象征[166]。

5.“我”和“我们”“存在之痛”问题的出现

毫无疑问，“我”和“我们”不是一回事。“我们”由人类群体和文明组成。与“我”不一样，“我们”既不是活着的，也不是死去的，虽说1919年欧洲曾发生过“文明之死”的精神危机，当时的欧洲几乎已化为灰烬，而好莱坞却继续蒸蒸日上。

第三持留的痕迹总是能够被清除的：将城市夷为平地，将藏书付之一炬，将语言和宗教消灭干净——假如有必要的话，还可以将宗教的信徒全都消灭：这些人作为多个“我”的集合，构成了一个“我们”，因为通过祈祷、拜物、宗教节日、唱诗等活动，他们在一个共同的日程中，部分地将他们的意识流共时化了。为了“我们”，印第安人可以被消灭一空、彻底铲除。这样一来，剩下的就只有“我们”，虽说无法长生不老，但不像“我”那样会死去，因为它不像“我”那样活着：它没有第一持留，也没有统一的“领会的综合”——它不像胡塞尔意义上的“我”那样，拥有“活着的当下时刻”。因此，它不会像“我”那样，暴露在理性的谬误推理面前。

然而，它也有它自己的谬误推理，政治哲学的研究对象就是对这样的谬误推理进行批判的。要知道，“我”和“我们”之间无论存在着怎样的差别，“我们”的统一性和“我”的统一性一样，都是具有投映性的：“我们”的统一性不是给定的，而总是即将到来的，这种共同的投映性使这两种个性化过程有可能相互混淆。这是必然的，就好比“我”总是必然投映出某个“我们”那样，这一点我们已经看到。我们认为，“我”和“我们”是两种西蒙顿所定义的“个性化过程”：个人既可以是心理层面上的，也可以是社会层面上的，但“我们”却不像“我”那样不可分割。个性化过程是一个未终结的过程，处在一种“动态稳定”（métastable）之中。它既不处在稳定的均衡中（否则它就终结了），也不处在不均衡中（否则它就解体了）——“稳定的均衡”或“不均衡”一旦到来，它也就消失了。由此可见，它既不是纯粹共时的（否则它就处于某种均衡状态），也不是纯粹历时的（否则它就处于某种不均衡状态）。

然而，这两个个性化过程，也就是说两种“动态稳定”的平衡，其实是同一个事实的两个方面。为了领会它们，我们必须在分析的过程中将二者分离开来，但是为了理解它们，我们在分析中又必须将二者集合在一起，考察二者所共有的唯一的过程性：心理层面上的个人从一开始就是社会心理层面上的个人，而社会层面并不是一个先于社会层面存在的诸多个体“相互主体性”的集合体。“我”的个性化其实也就是“我们的”个性化，反之亦然，尽管“我”和“我们”之间存在着“延迟差

异”。正因为如此，众多个体意识才可能去接受同样的一些时间客体，同时使他们的意识流共时化。不过，在这种情况下，以下事实将不再明显：“我”和“我们”持续地、强力地延迟着某种动态平衡的状态，也即“我”和“我们”在同时保持着相互之间的差异与趋同的过程中，继续相互区别并实现个性化。正是由于这个原因，我们才害怕意识的时间在工业上的共时化带来某种熵的过程。

这样一种共时化之所以成为可能，正是因为“我”已经属于某个“我们”：“我”和“我们”是同一个个性化过程的两个方面。“我”的个性化必然也就是“我们”的个性化，立足于“我”和“我们”所共有的某一“先于个体的现实”，“我”的个性化投映了“我们”的个性化：

> 对于个体而言，参与[社会层面]意味着以下事实：通过个体所含有的先于个体的现实的作用，也就是说凭借着个体所隐含的潜质，个体成为一个更宽泛的个性化过程中的一个因素。[167]

这一“先于个体的现实的作用”是一种潜在的“接受”。个体处于未终结状态，因而不可避免地具有不相符性，而这一不相符性所造成的结果正是个性化过程，这是“先于个体的现实的力量”（也即被内在化了的、可被阐释的第三持留）在个体中的运作，而且它同时也在心理层面上的个人在个性化的同时所参与的社会层面上的个性化中运作着。以上述方式所阐释的“先于个体的现实”（与西蒙顿的阐释不尽相同[168]）就是我们曾命名的“已经在此”，它是促成不相符性的潜能，由心理层面上的个人所落实。然而，群体同样也是通过上述“已经在此”而实现社会层面上的个性化，因为在促成不相符性的潜能的作用下，群体同样也是“先于个体的现实”的承载者。

在“我”的个性化和“我们”的个性化这两个过程中，当心理层面与社会层面上的个性化是某一从未完全构成的个体身份的延迟差异之时，“动态稳定”就会出现。无论是“我”还是“我们”，对于总是处于即将到来的状态的个体而言，“动态稳定”就是它的绵延，也即它的未终结状态，是构成它个性化的动力的要素，是它终结的延迟差异。

在心理层面与社会层面上的个性化的过程中，“先于个体的现

实”既在社会层面上个性化，同时又在心理层面上个性化，因为心理层面和社会层面是同一种“转导关系”的两个极点，在这一关系中，二者构成了缓解先于个体的“已经在此”隐藏的紧张局面——该局面为二者所共有，体现在“我”和“我们”的不相符性之中——的出路，但是这出路总是处于延迟差异的状态，在延迟差异的过程中，这出路同时也是结构和稳定性的生产者。

然而，激活了“我”和“我们”的不相符性首先是“我”相对于“我们”的不相符性，以及“我们”相对于“我”的不相符性：它们在理想状态中、在投映中趋同，在现实中相互分歧，这也是二者个性化的动力的源泉。作为同一个个性化过程的两个方面，“我”和“我们”并不重合。

> 集体形式的个性化使个体通过他所承载的先于个体的现实，变成某一群体中的个体，变成与该群体相联系的个体。他所承载的先于个体的现实与其他个体的先于个体的现实集合在一起，在统一性的集体中个性化。[169]

对两种个性化进行思考，必须在“顾及了（心理的）内部个性化与（集体的）外部个性化之间系统的统一性的超个体范畴”[170]中进行，而个性化的这两个方面作为不相符性的组成部分，是一个“接受”的过程，也即某一未来以某一过去时刻为基础而得以投映，该过去时刻并非“我”的过去时刻，而是被“我”的个性化链接于其后的过去时刻。从这个意义上来说，“我”的个性化紧随“我们”所共有的过去时刻的个性化之后，是一种带有倾向性的、理想状态的、“奇异的”个性化过程。“我”在个性化的过程中，通过个性化、区别化和统一化，紧跟着“我们”的个性化，同时群体中其他诸多“我”也在个性化。

> 被一体化了的成年人[……]会使赋予其生命的个性化运动延伸并永久持续下去，而不愿仅仅成为个性化的结果。[……]
>
> 个体和社会之间的一致性是通过两种网络的重合而得以实现的，个体必须通过业已存在的社会网去投映他的未来。[……]从社会的过去时刻里，个体提取出它的趋势，将自己推向一定的行

动，而不是满足于真正意义上的回忆；个体从中提取的，是与推动未来的动力相联系的事物，而不是与他个人的过去时刻所构成的网络相联系的事物。[171]

然而，“我”从来都不是“我们”，因而只有当“我”在构成“我们”并与“我们”相对立的时候，“我”才会参与到“我们”的个性化之中。在“我们”的个性化的过程中，“我”的个性化过程仿佛构成了“一种颠覆”：

> 社会的灵魂与个体的灵魂以相反的方向运作，二者的个性化过程互为逆反。正是由于这个原因，个体在躲避到社会中并在社会对立面中确认自己的存在的时候，他就会意识到自己的存在。[172]

不相符性的实效性就在这里。如果说群体确实具有共时性，是一种“共时结晶”，也即诸多个体在一种“转导关系”中个性化的共同过程，而且群体在这种“转导关系”中形成并演变，那么这一共时性若要成为可能，就必须始于历时的不确定性，而“共时结晶”之所以成为可能，是因为群体与个性化之前的个体一样，处于紧张状态，部分仍未确定下来。

心理层面上的个人也是如此：

> 一个绝对完整和完美的个体不可能进入某一群体；个体必须仍然承载着紧张局面、某些倾向和潜质。[173]

存在者的自我保存借助于演变，借助对先于个体的现实进行个性化的传输，也即将被保存物纳入某一个性化的流程中这样的操作。然而，虽说西蒙顿使用了“业已存在的社会网”这一表述方式，但是对于他而言，真正意义上的“已经在此”的概念并不存在。西蒙顿是柏格森的者之一，他和柏格森一样，也和康德一样，错过了胡塞尔后来发现的第一持留的特殊性。进一步说，他从未提出真正意义上的第三持留这一问题，即使他所谈论的一直是它，尤其是当他写道：

> 无躯体、无联系、纯粹精神层次的群体不可能被创造出来；

与个体一样，集体也具有“心理—躯体”这一双重性。[174]

我曾经强调指出[175]，心理层面与社会层面上的个性化具有“动态稳定”的特征，它是某一从未完全构成的个体身份的延迟差异。与个体身份相对应的，是各种技术客体，以及一切一般意义上的、已经构成了的人造客体[176]。相对于心理层面与社会层面上的个体，技术客体的身份具有一种“超前性”，但是西蒙顿没有考虑到这一点（相反，正如达尼埃尔·本萨义德曾强调指出的那样，马克思谈论过这一超前性）。然而，这一超前性同时也是我们在前一章中所说的“载体的恒久性”的基础，而这些载体作为第三持留，它们在作为“认定的综合”的意识流中，使“再现物的恒久性”成为可能。

在《技术与时间》的最后一卷中，我们将继续探讨这些问题。

在这里，我们只要记住，个性化是一个不断成为多极过程的双极过程：心理层面上的个体与群体紧密相连，群体是社会层面上的个体，由多个心理层面上的个体构成；在群体统一性的投映过程中，所有的“我”都是通过某个统一的（这种统一是假象）“我们”的投映而得以投映。这一多重归属之所以成为可能，是因为持留具有可撤换性，因为“接受”由于持留的可撤换性而具有既成性。正是这一多重归属使“我”处于运动中，并且使“我”产生情感波动：这仍然是不相符性的效用。这个“我”中存在着间距，将“我”本身的多个理想的可能性投映出来，成为“我们”。这样一来，就有了情感、冲突与剧情、情节和故事，正如“动态稳定”导致了运动、结构和转变那样。

6.特例与失望

“多级性”指的是包含在“先于个体化的现实”中的相位差的潜能以历时的方式现实化，而“我们”的个性化则把这一“多极性”以共时的方式具体化，这种共时总是稍纵即逝的，因此也是动态稳定的。在心理层面上的个人与社会层面上的个人之间，总是存在着对立的趋向，因为“我”总是以某个特殊的“我”为目标。关于这一特殊的“我”：

●他是一个被纳入到“我们”之中的“我”，而且在这一“我们”中，他是一个不可消除的特例；与其他“我”相比，他是一个不同于一般的“我”，不能与其他构成“我们”的所有“我”相提并论，而且从这个意义上来看，他与这一“我们”相对立，是一个寄居在这一“我们”中并使其产生运动的张力；

●在另一个层面上，这个特殊的“我”将他自己的特殊之处投映到一个特例层面，将这一特例层面递交、托付、遗传给“我们”（而非他自己），给某一特别的“我们”，他投映出这一“我们”的特殊性，同时在其中自我投映，并且属于这个特殊的群体。

在所有心理层面的个性化和社会层面的个性化中，特例的这两个方面总是以明显或潜在的形式存在并运作。总有一个特殊的“我们”推动着其他一些“我们”，乃至某些具有普遍性的“我们”。例如，在海德格尔那里，“我们自己所是的存在者”就是这种特殊的“我们”，只有这一类具有优势的存在者才能对存在问题作出回应；在基督教与天主教中，成为上帝宠儿的大众，以及上帝按照其形象而创造的人，就是这种特殊的“我们”；对于资产阶级革命来说，肩负着国际使命的人民就是这种特殊的“我们”；在马克思那里，激情澎湃的革命群众就是这种特殊的“我们”。

由此可见，“我们”亦犹如电影。

这里的“特例”不应被神圣化，甚至不应被看得太重，因为所有那些在统一化过程中以正面或负面的方式促进了多样化的个体，也就是说所有那些形成动力并为此付出各种代价的个体，均属特例。某些存在者因其美丽而特殊，也有一些存在者因其丑陋而特殊；某些存在者因其精细而特殊，也有一些存在者因其粗鄙而特殊。反过来，对特例的正面性持留则可以被定义为“能够免于死亡的特例”，它们将留存在记忆中，就像那些能够超越自我、超越死亡、作为遗产而遗留下来的特例。通过这样的特例，个体就能够将其既已终结的不相符状态以第三持留的形式遗留给他的人[177]，康德的著作就属于这种情况，我们曾经提到过这一点。与此同时，在遗产的所有结构中，上述特例均普遍

存在并运作，因为这里的遗产都是本义上的遗产。这样的特例是阿兰·巴迪欧所说的“人的‘不朽者’身份”[178]的前提条件。正是在这层意义上，西蒙顿写道：

> 对于个体而言，或者说对于主体而言，永垂不朽的唯一契机是变成表意系统，使属于他的某些东西变成表意系统。[179]

这之所以可能实现，必须是因为

> 通过技术客体，[……]人与人之间的某种关系建立了起来，这种关系是个体特性相互传递和转化的模式。来自于技术创新的客体随身带着某些原本属于其生产者的东西，并且能够体现出该生产者的一些并非转瞬即逝的东西。[180]

表意系统本质上是一种能够在稳定和被持留的同时被传输的东西，它同时需要有载体，也即知性用来使它的“流”稳定下来（也即使之“动态稳定”下来）的载体。——这是一个后牛顿时代的概念，但是康德却没有看到这一点。

假如表意系统不能被遗传，那么或许就不会有所谓的“移交”，也就是说不会有社会化，不会有社会表象等等。反过来，正因为“移交”，也即外在化已经一直存在，所以才可能有遗传和遗产。然而，对各种持留进行工业化管理导致的共时化却使“遗传”变得越来越不可能。

我们说过，在“我们”这一层面上，不存在胡塞尔定义的“我”所拥有那种“活着的当下时刻”，或者更确切地说，不存在康德所说的“领会的综合”。然而，“意识流的工业共时化”[181]所致力实现的正是要让“我们”也拥有“活着的当下时刻”和“领会的综合”，不过这是一种混杂性的共时化过程和“领会的综合”——在这种“活着的当下时刻”中，第一持留、第二持留趋向于和第三持留混合在一起。这样一种共时化过程通过中断个性化过程，也即时间化的过程，消除了所有未终结状态，并进而消除了所有历时化过程。与此同时，它还消除了被传输之物，也即表意系统本身，从而使特例时刻产生的表意系统的遗传过程和移交

过程变得毫无意义。

在公众活动中，在私人节庆日或集体节庆日中，在拜神仪式中，总之，在这些特例时刻中，总会有某一共时化过程在运作。在大部分宗教仪式中，且不说全部了，在通俗节日里（这样的节日很多，多为年轻一代人在参与），人们总会聚在一起聆听音乐，这些意识体验到的快乐说明共时化过程是多么受人追捧。然而，上述事实同时也体现了以下两者之间存在着关联：一方面是“我们”的共时化过程及其特例，另一方面是“我”的历时化过程及其特例；而与此同时，泛指代词“人们/大家”又总在制造混淆。然而，随着媒体的发展，共时化过程已经变得几乎将永恒存在并系统化了；而且，由于所有劳动工具和社会化工具均有演变为媒体的趋向（在学校里也是如此，我们稍后将回到这一点上来），因此共时化过程将越来越具有持久性和系统性。由此可见，这一共时化过程表明，通过上述诸多媒体，一般意义上的个性化过程已经丧失，而且在程序工业发送给超大型意识群体的连续不断的“事件流”中，铺天盖地的特例时刻淹没了“事件流”的全部。个性化的丧失同时也是一个大范围的令人担忧的“失望过程”，与“工具的承载者”——机器——不一样，它所危及的不仅仅是无产阶级，而是整个社会以及社会中的所有生活方式，这些生活方式已经通过市场营销这种“说服的技术”[182]或者说“舆论经济”[183]的道路而被广为“接受”。

正是出于这样的原因，“我”可以被视为“我们”，反过来，“我们”也可以被视为“我”。这样一来，泛指代词“人们/大家”便独占统治地位，它既控制了极权体制，又通过极权体制来进行统治；既控制着“保护消费者权益运动”和“市场社会”的聚生状态，又通过这二者来进行统治。“市场社会”被称为“个人主义社会”，可见有多么矛盾和荒谬。诸多“我”的意识流的共时化，意味着特例的可能性的消融。这是一个“我”失望以及“我们”失望的时代，“我”和“我们”在相互混合中消失了。这是一个“非个性化”的时代，而断言它是一个“个人主义的时代”，则表明了人们对它的失望以及否定。在这个时代里，“存在的问题”变成了一个“存在之痛”的问题。

“存在之痛”的问题是病痛问题的一种新形式，而在“病痛问题”中，“存在的问题”从某种意义上说已经被演进过程给“消灭”了。

在阅读《会饮篇》时[184]，我们将会看到：没有哪一种爱不带有特例。爱就是一种特例状态。小爱神[185]洛斯处于这种状态。正因为俄耳浦斯也处于这样一种状态，所以他才得到了人们的宽宥。《文明的不适》强调了这一点：

> 至少，从外部来考察，“自我”看起来带有清晰而明确的界线，只有一种状态——这种状态确属特例，但不必因此便将其定性为病态——能够从本质上改变这一情况：当爱的状态达到最强烈的时候，“自我”与客体之间的界线可能会消除。[186]

正是对这样一种状态的崇高欲求使“我们”得以形成，正是由于一直想让这样一种状态成为可能，“我们”才投映出某一总是首先以外在之美为评判依据的知识，包括黑格尔想要“放下”的名为“对知识的爱”的知识[187]。

> 这种爱造就了家庭，并且在文明中继续发挥它的影响力……它的作用永远存在，也就是把人与人团结起来，构成一个人数众多的人类群体。[……]在这方面，它比建立在劳动基础上的群体的共同利益更为有效力，后者并未成功地做到这一点。[188]

这种爱也还不足以构成一个真正的“接受”过程，因此

> 从遗传的角度来看，“爱”这个字眼在语言中的使用往往是不贴切的。[189]

使社会变得值得人们欲求的，是“绝对的友爱”（philia），它若是消亡了，那么社会将与地狱无异。在大范围地共时化了的社会里，共时化时刻不再是例外。这样的社会不再是个性化的社会，它从根本上敌视个性化过程，敌视多样性、特殊性和特例。它不是由诸多个体和特例构成的社会（这样的社会总是具有某种历时性，其中所有个体都具有特殊性和非共时性），而是由诸多超大型群体和失望构成的社

会。我们将会看到，它甚至不是创造型社会，而是一些模仿性的和适应性的聚居群体190。

知性从一开始就是一个共时化过程（内感官与外感官的共时化），社会则以某种共时性的“动态稳定”过程为前提。然而，知性的共时性综合以直观的历时性杂多为前提，而社会的“动态稳定”则时不时地遇到特例时刻，因为不存在某种或许是纯粹共时性状态的纯粹的稳定。“我”的身份的辨认——也即个性化过程、自恋式的稳定过程，没有这个过程，“我”或许就无法辨认出自己，这是“我”的思维和社会性的前提条件——同样也以共时化过程为前提。可见，共时化过程总是存在着：任何“我们”以及任何“我”都离不开共时化过程。

共时性是必要的，如果没有它，那么人类群体就无法构成，就没有集体的个性化；历时性是个性化过程在那些持续存在之物的空间里的时间，它同时也是这些持续存在之物的未来，是某个共时化的“我们”的永恒。那么，这种共时性和历时性之间有着怎样的紧密联系？在什么样的条件下，这两个趋势——共时和历时——能够不再是一个与另外一个一同运作，也就是说一个与另外一个相对立，在一种对立的“转导关系”中运作，而是可以独立运作，在相互独立的同时，它们的外在表现能够产生同样的效果，并且与此同时，纯粹的共时性要求有纯粹的历时性作为它的反应，反之亦然？

纯粹的共时性与纯粹的历时性回到了同一个地方：虚无。

在此，研究“特有语言”的问题（它同时也是魔鬼与象征的问题）还为时过早。我们只需知道，共时化过程应该是有规律地出现在历时性之中，而不是强加在共时性之上，想要将它消除掉。这意味着，“我”消融在“我们”之中，也就是说“我”和“我们”都被《存在与时间》中所说的泛指代词“人们/大家”给吞没了——《存在与时间》的作者本人后来也身陷其中：这是个可怕的问题。

“我”和“我们”具有延迟差异，二者之间的“无区别化”揭露了一种本体论上的无区别，“我”和“我们”的流的共时化过程将“我”以及“我们”本身都给吞没了。“无区别化”将趋向于在一种熵的融合中消除历时

性，这一融合无论是从政治角度，还是从经济角度来看都具有霸权特性，它既是涵盖一切的，又具有极权特征。当“我们”变成泛指代词“人们/大家”之后，便没有了未来：它是无人称的，既不知道它是“谁”，也不知道除了它之外还有他者；无论是对于自身还是对于他者，它都不再能够提出“谁？”这个问题，而且与此同时，它不知道、不认识，也不接受任何人或任何事（不懂好客和敌对），甚至不再对“谁？”和“什么？”进行区别。

尼采说过：“沙漠在扩展。”[191]这里的沙漠就是一种地狱，是一种演进，是沙漠化拓展的必由之路，它没有未来，但是这并不意味着它不可能持续存在。无论是月亮上一块没有未来的卵石，还是本身也是一块巨石的月亮，二者都持续存在了数十亿年。然而，沙漠的时间不过转瞬即逝。

如此快速地回顾了西蒙顿的观念之后，我们看到，“接受”的可能性建立在以下事实的基础上，即“我”和“我们”是两个不可分离的、相互联结的个性化过程，应当同时从心理层面的个性化以及社会层面的个性化这两个角度出发，才能对它们进行论证。此外，我们也看到，使这一联合的个性化过程得以实现的，是一种先于个体的“已经在此”的领域，这个领域是存在者在演进的过程中凭借第三持留为载体而实现的（可转变的）个人存储，不过西蒙顿和康德、胡塞尔一样，都没有注意到第三持留的存在。最后，我们还看到，这一相互联结的个性化结构以心理持留和集体性持留的技术载体所具有的可撤换性为基础，使“接受”成为可能，而且在文化工业时代，当上述持留变成工业控制的主要对象之后，这一相互联结的个性化结构会使个性化过程的两个方面发生混淆，并且导致意识本身丧失其个性化，导致特例的可能性被消除，导致大众产生某种失望，最终走向一个“存在之痛”的时代，此时，正如“工具的承载者”机器剥夺了工人成为技术个体的潜质那样，当以客体为对象的意识，也即主体变成产品的消费者之后，他便被剥夺了他参与确定并使用构成其精神生活的持留准则的能力。

7.“我曾有一个梦想”[192]美国的“接受”政策，1912年

“我”和“我们”无论怎样不同，总是在投映中相互融合。“我”在“我们”中自我投映，而“我们”也在“我”中自我投映，二者不可能不是这样，因为它们都是由时间流所构成，而该时间流的边缘是一些“可以用来为那些变化不定的规定做基础”[193]的载体，这样的载体为二者所共有。和“我们”的流逝一样，“我”的流逝也是一种投映。

好莱坞已经成为全世界图型法之都，因为电影这一技术能够使各种具有统一化功能的表象和幻象得到接受。美国早于其他国家发现了这一点——苏联、法西斯意大利和纳粹德国紧随其后——这既是因为美国必须融合那些持续不断地涌来的移民，包括那些被迫来到美国但随后就被“融合”了的奴隶们，又是因为在原先那个原始或者说野蛮的国土上，美国人消灭了原有居民之后，所有一切百废待兴，美国与技术之间建立了一种新关系。

正因为“我们”的构成方式与“我”一样，都是通过投映而实现，所以电影才有可能在美国演变的过程中发挥作用。然而，美国在世界舞台上的表现必须与其他任何国家都不一样，而电影在美国之所以成为必然，是因为美国没有任何既有的投映机制，正如让—米歇尔·弗洛东在引用并评述马丁·斯科塞斯时所指出的那样[194]：

> “美国导演总是更为关注故事片形式的确立，而不太关注对某一现实的揭露。”（《马丁·斯科塞斯的美国电影之旅》[195]）若是对于法国关于梅里爱和吕米埃尔的古老论题，他说的有道理，但是对于“美国导演”而言，问题却不是这样：在美国，揭露某一现实就是确立故事片的形式。这是因为，美国的现实就是一个有待构建的历史，而不是一个有待记录的“在此的存在者”（我们稍后将回到“在此的存在者”这一问题，在这里先不讨论，为的是将位置留给“美国的现实”）。[196]

领土是众多投映屏幕中的一种。这是一种场面调度的机制，它与电影一样，都是假象，二者现实程度相同，因为它已经存在：总是会有一片领土，那儿记录了一些为有待征服的广袤的印第安平原所缺乏的象征符号——它们为征服者所缺乏，却为原住民而存在着。

从这个角度来看，在人类历史上，美国人与领土的关系是一种全新的关系——由来自西班牙的欧洲人开始进行的大屠杀也是如此。紧随大屠杀之后的，是来自所有殖民国家的欧洲人；与大屠杀相伴始终的，是奴隶制和黑奴贸易（以及华奴贸易）；而为大屠杀画上句号的，则是北美殖民地移民及其后代。大屠杀沉重打击了整个美洲。弗洛东指出了电影是怎样成了大屠杀以及后来其他野蛮行径得以展现的屏幕，而这些野蛮行径至今仍在大量地上演着，它们的持续令人恐慌。

领土这一投映屏幕一开始的时候并不存在，但是却在美国成立的过程中得以构建，其实美国的“我们”的统一性画框并不是通过领土这一投映屏幕而形成，而是通过电影布景所给予的画面而实现。领土屏幕（和持留空间一样）的画框是由（好莱坞的）电影银幕所划定的，电影银幕先于领土屏幕而存在。

在一般规则上，人类群体中种族或民族的形式与时间和空间的关系是由某一领土的统一性决定的，而正是该统一性铸就了某种归属感。领土本身就是集体记忆（包括游牧者的记忆）的第一个载体：作为空间，人们在领土中出生，在那儿生活、居住并且留下他们的痕迹；人们在这个空间里进行传递，同时也将这个空间传递下去，它由前人遗留，它被后人，通过它，某一共同的过去和代代相传的亲缘关系被传递下去，而共同的过去和亲缘关系则铸就了归属感。人们对领土的偏爱，缘由就在这里。

这种偏爱在美国却大为削弱，而工业图型法则在好莱坞必然地变成了该偏爱的主导形式，因为美国是第一大移民国家——不仅是第一大殖民国家和第一大奴隶制国家。美国很早就懂得了视听型时间客体的威力，因为美国对待“接受”问题的态度和其他任何国家都不一样，正如托克维尔所说的那样：

> 在不同时期移居到现今美国领土内的移民在许多方面各不相同；他们的目的互不相同，并依据各种各样的原则自我治理。[197]

美国所执行的电影的“国家放映”使上述杂多得到了统一。正因为

美国必须持续不断地将美国模式放映给新来的移民看，正因为美国在南北战争后必须统一它的各个联邦，所以美国最终变成了电影之国——与此同时，年轻的美国文明由于出生在这个尚有待建设的国度，而且优先了英国的帝国主义思想（洛克曾围绕这一点树立了他的政治主张[198]），所以总是比其他国家更为迅速地发展并接受了技术。

《乱世佳人》在全球范围内大获成功，既升华了血淋淋的南北分裂，同时也在全世界人眼中打造出了一个美国的形象，这一形象在《欲望号街车》与《美国，美国》里再次出现：这样一来，美国的接受文化在境内和境外都收到了实效。

这一打造“我们”的形象的政策同时也是一种打造“我”的形象的商业政策，此处的“我”指的是消费者，美国人为之树立了典型。先是在美国内部，而今几乎是在世界各地，“融合”已经借助消费而得以实现：确切说来，这正是我们所说的“美国化”。自1912年开始，美国某参议员说的一句话后来变成了美国20世纪文明的重要格言之一：“贸易随电影而至。”[199]意识的时间对影片的时间的接受，使电影这一技术变成了一个无与伦比的推销工具——这个最佳工具可用于推销美国的生活方式，并由此进而推销经济、技术、工业、政治、社会产品和模型，将它们“推荐”给全世界。

文化侵占和传递总是一种“接受”的现象，尽管这一事实在大部分时间里隐藏在“共同起源”这一假象之下。全世界人民行动一致地接受了可口可乐和万宝路，欣赏乃至崇拜着好莱坞明星，并且发现自己已经深受20世纪60年代所说的“美国的生活方式”的影响。美国的生活方式本身是一种生活模式，它以“接受”为基础，同时也是“接受”的对象。最终，人们要么倍加努力，希望至少接受这一模式的一部分，要么在构建自己未来的过程中与该模式背道而驰，总而言之，人们总是以该模式为依照，与其进行协商。

这样一种全球文化扩张在人类历史上是一种史无前例的现象，其后果不仅严重，而且远远没有终结。该现象之所以成为可能，正是因为“接受”是传播的法则，而一个纯粹的过去时刻、一种从未被移植而

且从未与多种外国文化杂交的过去时刻，从来都只是一种假象罢了。

让我们顺带注意一点——随后还将回到这一点上来——在康德那里，人类的存在方式是必然性弊病（必有的缺陷）的汇合，这一汇合因移植的存在方式，也即“接受”的存在方式而起，它同时也是使象征和魔鬼成为可能所需的条件。

对一个纯粹的过去时刻的——深信他的过去时刻，而该过去时刻被共同拥有只是一种假象——深信不疑，是一种必然的、不可避免的假象，它是一种充分且完整的主权以及一种绝对的权力的缔造者：这就是国家的电影所提出的问题。对于这个必然的、不可避免的假象，美国电影既懂得了怎样去“满足”它，又知道了怎样利用征服西部的神话去使它转向或者颠覆它。显然，征服西部的神话涂改了历史，擦除了对印第安人的屠戮[200]，以至于全世界的儿童乃至成人均对这一神话深信不疑。美国的威力在于远远胜过美国货币和军队的好莱坞图像的力量，这是一种通过在世界层次上对程序工业进行掌控，以此生产新的象征符号、生活模式与行动规划的能力：

> 影片和电视节目取代了美国部队士兵，这不乏有利之处。此外，它们并没有花费资金，而是赚回了利润（而且是赚回了很多利润：在美国商业的收支表中，视听节目是继航空业之后的第二大赢利行业）。[201]

8.电视全球直播1969年7月21日的圣体礼

在冷战的背景下，随着电视的发展，通过对电视的特殊维度，也即“现场直播”的开发，美国的接受政策得到了落实和强化：

> 月球上的人就此被拍摄了下来。[……]某些画面，同时也是最为迷人的画面，被阿姆斯特朗扛在肩头的摄像机捕捉了下来。他扫描着景象，确定着区域，抖动或摇晃着摄影机的取景框（乃至使画面模糊难辨），并跟随着他的同事奥尔德林的动作，将航

天器摄入画面，同时注意着照明的方向和镜头的构成，确定着镜头画面的空间，仿佛一名摄影师（他被休斯顿航天中心的“导演”引导着，这些导演在地面上通过控制中心给这个带着摄像机独自工作的人遥远地发出建议）。电视在一种“自我指涉的悬疑”（suspensautoréférentiel）中转播了这些画面，也即以全球直播的方式将它们传输了出去。画面连续不断，现场直播。[……]那是1969年7月21日。那一天，为了这一全球性事件，全世界将眼光死死盯住一面小天窗。[……]那天夜里，守在电视机旁的人们既能够“真切地”看见月球本身，[……]又能在同一时刻，就在身旁，看见两名宇航员，仿佛是在一种极为神奇的特写中看见了他们二人，那个时刻是那么的确切……同时看见两人，在同一时间看见两人。[……]既身在地球，处于人群之间（这一感觉非同寻常，仿佛是一次“圣体礼”，因为人们意识到全世界都在同时看着这些现场直播的画面——我们所有地球人都被我们看见并注视着的电视同一化了），同时又身在那里，或更确切地说，身在那上面，在另一个星球上。[202]

换言之，这也是身在别处、身在明天，处于“我们”的领土扩张的一种未来之中。这其实是在构建人类的历险记，而人类所处的星球先是被图像统一（从某种角度来看，被派遣出去的图像仿佛是“侦察兵”），随后又被市场统一。在美国的星条旗下，“所有地球人都被电视同一化了”。这种借助图像而实现的统一在形式上是新颖的，仿佛“一种极为神奇的特写”，但是在“我们”得以构建的过程中，图像所扮演的角色——与国旗一样——显然并非史无前例：

特写早已发明。可是，中世纪的明星们或路易十四与希特勒或尼克松并无任何联系，他们的图像相差甚远。路易十四的图像只出现在钱币上，这是人们唯一知道的一幅图像，此外并没有那么多图像四处流通，除了一两幅虔诚的图像之外。然而，当时的人们却能认得路易十四，因为他们每天都会在钱币上看到他。[203]

在共时化和统一化的过程中，钱币是一种至关重要的第三持留，而通过共时化和统一化的过程，西方先是征服了拜占庭帝国，然后征

服了全世界。对于拜占庭帝国圣像破坏运动的危机，玛丽—约瑞·蒙德赞指出，其实是“权力的设计”在被一再玩弄[204]。

20世纪末，借助图像而实现统一性已成为政治经济体系乃至地缘政策体系中的主导环节。在这些体系中，在全球商业战的背景下，技术使以下现象成为了可能：

（1）通过国际技术标准，生产得以统一化，而技术作为生产的全球技术体系，它使旨在生产消费资产的劳动的工业化分工得以世界化，并且使一种远程通讯机制成为可能，工业迁移和远程管理则凭借着远程通讯体制实现了普及；

（2）作为程序工业（其中主要是美国程序工业）传播的全球技术体系，它使大型大众市场在有偿债能力的国家里得到了构建。

正是因为在全球商业战中，占领市场变得比提高生产力更具决定意义，所以就像霍克海默和阿多诺所揭露的那样，文化在美国变成了工业，而且该经济领域的发展至关重要——似乎欧洲人一直没有明白这一点：1999年，欧盟委员会将预算的0.06用于多媒体规划，约占用于支持烟草种植的预算的三分之一。

正是因为“接受”是现代性的核心问题，正是因为美国遇到的这一问题与其他任何地方的都不一样，所以才会有《关于电视》所分析的那种电视的存在，所以电视才以美国模式而发展。依照这种理解方式，文化——它显然不会像在法国那样，仅仅局限在文化部所辖制的那些领域之内——就是通过对持留进行工业化组织，并总是以技术为实现这一组织的条件，来制造象征符号。

一般意义上的文化本来就具有技术性，因为文化是以技术和科技基础为载体，并且由它们所构成。然而，文化构成了一个必不可少的要素，无论它受到的污染将会变得多么严重，集体行为都总是通过这一要素而铸造成形；集体行为调配着社会体系的统一性、预见能力，以及它与未来的关系，也即它对未来的欲望。我们将会看到，数字化使超工业化成为了必然，而在超工业化的道路上，文化成了第一大政

治问题：这同时也是像当今名为“信息社会”的工业政策那样拓展到了最宽泛范围之内的“接受”的问题。

委身于市场而且（在一个父亲可以被生物技术所取缔的时代中）不再代代相承之后，被工业化了的文化就变成了一种工具，服务于一种新精神发展，也即比以往任何时候都更为现代的“现代性”精神，同时服务于美国的生活方式，而在美国的生活方式中，物流产业的计算已经变得完全霸权主义了。这一切是通过国家的清洗运动实现的，而电子计算机、传输机器、远程通讯机器等集成性数字化对这一清洗运动有着不可估量的推动作用。通过集成性数字化，信息技术和通讯技术走进了文化的超工业化时代，在这个时代里，IP网[205]使消费资产的生产（信息化生产、信息化物流）、推介（来自于技术聚合的新型程序工业）和传播（电子商务）得以相互融合。在上述融合的过程中，电视机转变成了一种远程活动的工具[206]。通过上述演变，技术体系真正地变成了一种帝国式的、全球性的体系。

这种工业化的全球的共时化的危险，在于它可能会铲除欲望，即对未来的欲望，并进而打断统一化演变。事实上，问题在于我们必须弄清楚，象征符号的工业化建设是否会变成一个魔鬼一般的过程，也就是说它是否会引发一种灾祸性的精神病症，在病变的过程中，象征符号摇身一变，成为“魔鬼”。

9.令人惊叹的人所具有的可怕的脆弱性

有人觉得，文化超工业化这个新时代是艺术死亡的舞台，或者说，在这个时代里，至少某个事物消逝了，而没有了它，也便没有艺术，没有艺术，也便没有什么生机勃发。这种感觉很强烈，它或许无处不在，但是若要说它只是一种错觉，那只能是自欺欺人。人们强烈地感觉到，上述消逝了的事物已经被一种“新得令人惊恐”的事物取而代之，后者的对立面则是莫里斯·布朗肖曾称为“旧得令人惊恐”的事物，但是在他的友人乔治·巴塔耶的眼中，拉斯科岩洞投映出的却是一幅青春永驻的图像，是对“革新”一直抱有期望的源泉：

> 从表面上看来，远古人类最为关心的——古代社会依然如是——是使劳作与游戏、遵守禁忌与违犯禁忌、非宗教的时刻与宗教节日的狂欢协调一致，形成一种低度的平衡。在这种平衡中，事物的对立面仍有构成，游戏的本身从表面上看与劳作相仿，对禁忌的违犯致使禁忌得以确立。带着某种自信，我们更进一步，认为从严格意义上来说，违犯禁忌是从艺术本身出现之时而开始存在的；
>
> 同时，在驯鹿时代，艺术的诞生与游戏、宗教节日的喧嚣大致上是相一致的。岩洞深处的那些画面宣布的正是这一点，在那些画面中，生活气息大放光彩，总是超越了它自身，并在生与死的游戏中得以完结。[207]

拉斯科岩洞里的画面描绘了一个庞大的“我们”的形象，它比在月球上行走的人的“我们”要大得多。

今天的我们仍然属于那个庞大的“我们”，无论我们多么健忘和后继无人。正是为了这个“我们”，而且仍然是为了今天的我们，地球才将那些图像维持和保护了下来，仿佛将它们藏在一个（旧时教堂用于陈列或埋葬殉教者和圣者尸体的）地下室里，同时也把当今艺术这个宽泛的“此时此刻”维系在我们身旁。正是为了我们，同时也是朝向着我们，那些壁画描绘了一个广袤的未来——无边无际、无法衡量。

每当我们回顾那个看上去极为古老但同时又永葆青春的时代，我们便能再次体会到这一无边无际的未来。这未来是无边无际的，而索福克勒斯在《安提戈涅》中的一首合唱诗中所说的“令人担忧的”“我们”也是无边无际的，二者其实是一回事。根据海德格尔（由康恩转译为法文）、荷尔德林（由拉库—拉巴特转译为法文）、让·波拉克和迈约特·波拉克以及保罗·马戎等人对“deinoteron”一词的翻译，“我们”是最为“令人担忧的”、最“魔鬼般的”、最为“可怕的”、最“令人惊叹的”。

索福克勒斯的原文为：

Polla ta deina kouden anthr?pon deinoteron pelei.[208]

关于该诗句的法语译文，我们能搜集到的依次如下：

Multiple l'inquiétant，rien cependant au-delà de l'homme，plus inquiétant，ne se soulève en s'élevant.[209]

（令人担忧的事物有很多，但是除了人类之外，没有更令人担忧的事物在成长的过程中出现。）

Beaucoup est monstrueux.Rien cependant qui soit plus monstrueux que l'homme.[210]

（很多事物都是魔鬼般的，但与人类相比，没有什么事物是更为魔鬼般的。）

Combien de terreurs！Rien n'est plus terrifiant que l'homme！[211]

（可怕的事物如此之多！没有什么比人更为可怕！）

Il est bien des merveilles en ce monde，il n'en est pas de plus grand que l'homme！[212]

（在这个世上，令人惊叹的事物有很多，没有什么事物比人更令人惊叹！）

引用赫拉克利特和弗朗索瓦兹·德勒巴利—雅塞姆的说法[213]，这里的“deinoteron”同时也会“令人绝望”，因为：

sophon ti to mechanoen

tekhnas uper elpis ekhon

tote men kakon allot ep esthlon eppei.[214]

保罗·马戎将其译为：

ma?tre d'un savoir dont les ingénieuses ressources（mechanoen tekhnas）……

（作为一种知识的主人，这知识的宽泛源泉……）

海德格尔（由康恩转译为法文）将“sophon ti to mechanoen”译为“作为运用技能的制造者，他拥有娴熟性”，荷尔德林（由拉库—拉巴特转译为法文）则译为“在某些方面他是智者，在艺术中他是才能的主人”；

ma?tre d'un savoir dont les ingénieuses ressources dépasse toute espérance（elpis）……

（作为一种知识的主人，这知识的宽泛源泉超越了一切期望……）

让·波拉克和迈约特·波拉克将“uper elpis ekhon”译为“将他带向他未曾料想到的遥远处”，海德格尔（由康恩转译为法文）译为“在期望之外”，荷尔德林（由拉库—拉巴特转译为法文）则译为“比他所期望的还要多”[215]；

ma?tre d'un savoir dont les ingénieuses ressources dépasse toute espérance，

il peut prendre ensuite la route du mal tout comme du bien.

（作为一种知识的主人，这知识的宽泛源泉超越了一切期望，

他便能够踏上恶的道路，正如踏上善的道路那样。）

对于“tote men kakon allot ep esthlon eppei”一句，荷尔德林（由拉库—拉巴特转译为法文）的译文是“他时而走向恶，时而走向善”[216]。

或许，我们之所以与以往一样属于始于拉斯科岩洞，始于那个发

现于上世纪的地下室的“我们”，是因为我们有这样一种感觉，觉得自己可能是它的边界并且看见了它的终结，觉得自己站在一个将善与恶分离开来的深渊旁边，这深渊轻易就能越过。在拉斯科岩洞，我们看见了“我们”的诞生，也即它的图像，也即“艺术”和“文化”这两个相互分离的领域。或许，在一个各时代之间不再相互区别、资源得到全面开发的时代，我们已经不再像巴塔耶那样，确信“艺术”和“文化”相互分离。巴塔耶写道：

> 历史和人种学的所有信息为我们展示了这样一种人类，他在以下这点上与我们一直相一致：对于所有已被了解的人类，劳动与性、死亡是相互对立的。[……]谁若扰乱了对劳动而言至关重要的事物秩序，谁若是不能够与稳定而明晰的客体世界同质，例如逃避或突然出现的生命，谁很快就会被抛弃在外，并且在不同情况下会被视为或是有害的，或是扰乱性的，或是神圣的。进一步看，性与神圣之间并非泾渭分明。[……]在那些目光远大的人看来，这个制造混乱的领域终将退化为动物的世界——动物的世界是不受制于劳动的。与此同时，这也是一个令人着魔的领域，我们将在本书中听命于它：它就是拉斯科岩洞。217

在拥有生殖科技和生物技术的现代社会里，一方面劳动空间和居所混合在一起，成了同一个也是唯一一个交流系统中的两个彼此相互联系的侧面；另一方面，一切活动变成了商品，能够而且必然成为评判计算或批判计算的对象。这样一来，现代社会里已没有了任何“相互分离的领域”。

原始人类令人惊叹，但他们已经令人感到可怕：他们已经成为“一种知识的主人，这知识的宽泛源泉超越了一切期望，（他便）能够踏上恶的道路，正如踏上善的道路那样”。或许正是由于这个原因，他们才没有将自己呈现在图像中。巴塔耶曾指出：岩洞里只有唯一一个场景中出现了原始人，以寥寥数笔勾勒了他的轮廓，那画面就像一幅儿童的画作一样，但是与此相对，一头逼真而生动的野牛则使原始人的画面黯然失色。

> 仿佛是出于一种系统的考虑，原始人对自然性避而远之，但如果画的是动物，自然性却达到了一种完美境界，这使人迷惑不已。[218]

对于“没有羽毛的两足动物”而言，后种系生成的条件注定了人会朝向美与善上升。“井中人”，人类的第一幅形象，就这样“跃然石上”，这幅形象仿佛呈现了一种“令人惊叹的人所具有的可怕的脆弱性”。

> 对于这些魅力四射的壁画，原始人定会和我们一样感到自豪（不过我们的自豪只是一厢情愿），然而除了自豪之外，他们还会有怎样的感觉？无论我们怎样想，壁画魅力与对意料之外的事物的揭示是联系在一起的。正是从这个意义上，我们才会有“拉斯科岩洞的奇迹”这样的说法，因为在拉斯科岩洞里，尚处于年轻时代的人类第一次衡量了他所拥有的财富的幅度。他的财富，指的是他在触及出乎意料的、令人惊叹的事物这方面所拥有的威力。[219]

谁？“我们”？

10.“接受”与发明，一个一切皆有可能的国度1866—1776—1915

康德认为，在人的本质中，脆弱性是致使人倾向于恶的第一大因素。不过，脆弱性与人生产的产品失灵一样，也会使人类遭受到打击。脆弱性或许甚至是人类的初始特征，是人类自起源开始就有的缺陷：在爱比米修斯的过失中，技术的失灵与道德和政治的脆弱性不可避免地联系在一起——也即“我”的脆弱性、“我们”的脆弱性，它是“我”和“我们”之间不相符性的法则。正是为了弥补由于分歧造成的损失，使分歧变为趋同，正是为了使历时性的无序达到“动态稳定”，使历时性转变为共时性（我们必须保证共时性的存在并使之处于开放状态），宙斯才派赫尔墨斯去把“a?d?”和“dikè”交给“会死者”（即人

类）[220]。

借着对“挑战者号”升空进行全球现场直播的机会，美国又一次试图将美国人的“我们”的实力搬上银屏。可是，与科学相结合了的技术、技术科学的假象既然从一开始而且永远会介于现实和虚构之间，那么它们就不会一直运作下去。它们的具体呈现不仅仅是电影，不仅仅是想象之物。当“挑战者号”在升空的过程中爆炸的时候，数亿地球人全都瞪大了惊恐的眼睛。

“挑战者号”失事使人们对事件的一种新认识得以普及，对于这种新认识，皮埃尔·诺拉曾以登月为话题，分析过它的一些因素。[221]与爱比米修斯的教训一样，各类事故教会了我们很多东西。它们使我们注意到，哲学所关注的首要问题、同时也是最合理的问题在于：现实与想象之间的混合（而且首要的当属本质与图像的混合，正如形而上学的洞穴那则隐喻[222]所揭示的那样，它与拉斯科岩洞既十分遥远又非常靠近）是灾难性的，必须将其揭露出来；而哲学思考的出发点正是找到某一准则，对二者进行区分。

提出“建立上述准则所需的条件”这一问题之后，我们就开始以哲学的方式思考了。这样一来：不把感知活动和想象活动对立起来；始终致力于揭示真正的形而上学；阐明《纯粹理性批判》论述的关键正是在于上述问题；阐明胡塞尔依据“第一持留和第二持留之间在原则上并无关系”这一观点来反对《纯粹理性批判》其实毁了他自己的研究；阐明海德格尔所关注的“世界的历时性”以及我们所说的第三持留都是来自于上述问题——所有这一切却都需要我们对感知和想象进行区分。

所有的一切，只在区分。

由想象之物所构成的现实，与想象之物不再相符，正如“我”和“我们”不相符那样，“我”是“我们”的条件，反之亦然。这些术语之间存在着“转导关系”，而且如果多个术语相互混合的话，那么它们之间便不可能存在关联。如果强行施加相符性，将会招致严重的灾难，乃至祸乱。

是“区分”，而不是“使之对立”，这同时也意味着未来并非处在现实（即感知）之中，意味着现实所拥有的未来并非它本身：未来并非处在（已经）存在的事物中，保罗·瓦雷里在第一次世界大战那次欧洲灾难之后这样说到，这从某种程度上沿袭了索福克勒斯的思想：

> 凭借着他的各种梦想并且不遗余力地想让自然服从于这些梦想，人这种动物[……]凌驾于其他动物之上。我的意思是，出于对尚不存在的事物的顾虑，人不断地而且必然地与已经存在的事物相对立。223
>
> 其他一些强烈的梦想[……]适应了[……]它们所处的境地的状况，达成了平衡。
>
> 人类根本没有习惯去主动打破这种平衡。[……]他们并没有感觉到这种理想状态的刺激，而这刺激正是“善”的死敌，会使我们与“恶”发生对峙。
>
> 人[……]拥有他所需的一切，但却对满足了他的欲望的事物心怀不满。每时每刻，他都是另外一种他所不是的事物。他并不是一个由各种需求与这些需求的满足所构成的封闭体系。在需求得以满足的过程中，他汲取了无法估量的巨大力量，这力量颠覆了满足感。他的躯体和胃口刚刚得到满足，他内心的深处便会有些事物开始活跃，在暗地里折磨着他，点燃着他，控制着他，刺激着他，操纵着他。这就是“精神”、由无穷无尽的问题武装着的“精神”……
>
> ……他将过去与现在、未来与过去、可能性与现实性、意象与事实对立起来。他既在前行，又在倒退；他既在建设，又在拆毁；他既是偶然，又是注定；所以他既是不存在之物，又是不存在之物的工具。归根结底，重中之重，他就是我所说的那些幻想的神秘主使者。224

这个镜像般的存在者只有在运作的同时——也即在把他所想象的、尚不存在的事物付诸现实的同时，在发明创造的同时——才会进

行投映。而且，必须首先承认的一点是，以真实性为名来拒绝虚构，这会使发明创造变得无法企及。所谓发明，指的是前行中的、具有实效性的现实，而不是哲学家们所梦想的那种现实，尽管哲学家有他们自己的“发明”，有他们自己的“天空”——这种现实是必需的，但同时也是必须批判的。对虚构重新进行评价，并不意味着低估真实性，而是意味着在虚构中提出真实性这一问题，拒绝差劲的虚构、谎言般的虚构，揭露造假者。

瓦雷里对“欧洲精神危机”颇有微词；掩卷反思，在他的词句之间，我们怎能没有品味到，他宣告了美国的梦想具有一种非同寻常的发明特性——也即美国在对现实性和虚构性、当下和未来、图像和事实之间针锋相对的关系进行组织这方面具有超常的能力？

欧洲人至今仍未看清楚美国的真面目，没有认识到美国所包含的各种新颖之处、美国值得欧洲学习的各个方面，以及所有那些永远不会为欧洲所具有的要素。欧洲真正结识美国，是始于1866年：是年，“大东方”号敷缆船在大西洋海底铺设了一条电报电缆，这第一条国际远程通讯线路将布雷斯特和纽约连接了起来。随后，在两次世界大战期间，欧洲对美国的认识又加深了一步，而至于两次世界大战极大地改变了美国人与世界其他地区之间的关系格局，这是众所周知的事。对二战的终结起到决定性影响的，是对传输科技的掌握，这一技术在战场上已经发挥了很大作用。在“第二条战线”上展开的心理战其实是一次媒体战，而密码和计算工具的技术战则使英国和美国得以在大西洋战役中获得最终胜利，随后又因氢弹的制造而超越了纳粹德国。二战结束后，在实施马歇尔计划的过程中，美国落实了一项旨在传播美国文化的系统性政策。美国为支援一些国家进行重建拨付了援助款，而对拨款额造成最主要影响的则是美国影片在受助国的大范围传播。

美国将电影当作工具，用于心理战、意识形态战和商业战。在这种图像战争的过程中，美国曾先后攻击了德国纳粹主义、苏联共产主义，美国在图像战争中的目的是想让全世界接受美国的生活方式。要让他者接受这种生活方式，就必须改变他们的行为和表象，改变他们

的消费习惯和人际关系模式，同时让全世界为一段经历了多个时期的特殊历史而“震动”：从《乱世佳人》到《阿波罗13号》[225]，期间尚有卓别林、西部片、罗纳德·里根、《与狼共舞》[226]等，所有这一切构成了一部美国的历险记。在好莱坞影像以及后来的电视连续剧的帮助下，美国变成了最优秀的现代化国家——变成了一个让所有移民申请者梦寐以求的国家。

事实上，20世纪的美国将19世纪工业革命给欧洲带来的启蒙完美地了下来。二战结束后，美国似乎成为了一个一切皆有可能的国度，一种闻所未闻的巨大变革在那儿找到了真正的故乡，它始于工业化，并作为一个持续创新的过程而得到发展。

而今，美国似乎仍然是这样一个国家：在那儿，演进过程能够得以圆满完成；即使有时候在世人看来，这一演进过程当前似乎没有未来，是地狱般的，是魔鬼般的。或许，这同时也就是美国的新颖之处。在具有实际效用的全球化这一背景下，其中尤其要注意到信息技术与通讯技术的数字化集成，美国似乎成了唯一一个真正全球化了的强国，但与此同时，从其内在层面上来看，美国正一步步地成为一个帝国主义的、统治型的、有威胁力的强大国家。

欧洲想沿着美国的光荣之道紧跟着美国，同时相信那是一种可以共享的光荣（它是西方的光荣，而我们大家都是西方人）。然而，这条光荣之道离不开记忆术的政策：欧洲这个小海角上的官员们已经忘记了这一点——因为我们看到的只是欧洲在其历史上曾经施行过类似的政策。“旧大陆”还有什么契机能够成功地维持自己的强大，也即保住自己在主动权方面的实力？这个问题如果还在被人提及的话[227]，那么我们必须先来回答另外一个问题：美国的真正实力是什么？

凭借着卓别林、《乱世佳人》和米老鼠，通过高科技以及华尔街的摩天大楼，美国打造了它的现代性的形象。美国的历史就是一部对记忆术的掌握，对持留的工业化体系以及想象物的技术、计算技术、物流技术掌握的历史。就近几年来看，美国的历史同时也是对上述各种技术很久以来的聚合进行工业化、系统化和理性化的组织，构成唯

一一个也即同一个集成化数字技术的技术体系。这一技术方面的政策与美国的接受政策密不可分，而接受政策同时也正是美国的发明政策和艺术创作政策的基础。

接受文化是美国历史的酵母，它在吸引和接收外来者这一方面构成了一种无与伦比的力量。很多伟大的欧洲导演选择了去好莱坞工作（且不说那些不同研究领域和不同国籍的科学家、艺术家、作家、大学教授等，其数量之众堪比好莱坞生产的影片）。每当这些导演与美国行政体制发生公开冲突的时候，美国却总是能够将他们转变为美国“形象”的杰出代言人。当卓别林受到“麦肯锡主义”的纠缠，执导了《纽约王》[228]并在片中揭露美国的虚伪的时候，不管怎么说，他终究还是颂扬了美国的伟大，尽管这是违心之举——美国为卓别林成为世界最为伟大的艺术家之一提供了条件，同时也通过他宣扬了美国的历险记。

由此看来，美国实力所体现的问题，在于将“接受”和技术联系在一起，而这却是欧洲所无力企及的。一直以来，美国总能建立起这一联系，也即开发这一联系。美国的实力之所以得以成就，显然是因为它拥有一项发展记忆术的有效政策，也即它的接受政策，因为自从过去几十年以来，接受政策以各种形式服务于商业文化，包括学术、艺术、科学、外交等形式以及真正意义上的商品形式等。这种致力于“演进”的智慧在欧洲严重缺位：“接受”的过程与政令完全是两码事。

“接受”之所以促成发明，是因为接受一个未曾经历的过去之必然性离不开接受技术之必然性，而接受技术意味着接受若干可转变的客体，商业由这样的客体转变而来，而且通过这些客体，“我”和“我们”之间形成了一种基础性的竞争，这是康德所说的“不可社会化的社会性”以及赫西奥德所说的“éris”——意即好胜心、纷争、竞争[229]——的基础。这一限制曾经使宙斯被迫将赫尔墨斯派往人间，把“dikè”和“a?d?”交给了“会死者”，它对新生的美国也产生了作用：当时的美国面临着初期时的分裂局面，分裂的形式前所未有，有着巨大的威胁力，而从这分裂中也产生一种无与匹敌的发明创造性。

美国的发明创造性由于美国通过电影而实现的发明，以及电影本身这一梦一般的技术的发明，而成为必然并得以实现。不过，美国的发明创造性其实早就开始了：始于1776年。在某种程度上，它主导了美国的独立宣言。雅克·德里达在独立宣言发表两百周年的庆典上（庆典在弗吉尼亚州举行）对托马斯·杰佛逊的精彩演说进行了分析：

> 最有意思的是，我们无法判定这样一个宣言行为的力量和强力冲击，也无法判定该陈词[即杰佛逊撰写的宣言]是觉察到了独立，还是导致了独立。[……]是人民事实上已经解放，只是通过宣言意识到解放这一事实，还是在这则宣言签署之时并借助了它的签署，人民才得以解放？……可以说，这一隐晦之处，这一无法判定性，介于语言性结构和评估性结构之间，二者的目的在于制造所寻求的效应。它们对这样一种权利的地位来说至关重要[……]。宣言中的“我们”以“人民的名义”而言说。
>
> 然而，这一“人民”并不存在，在宣言发表之前不存在，那时的它与现在有所不同。[230]

其实，这一“人民”在宣言发表之后也不存在。这一“人民”，也就是说这一“我们”，总是处于即将到来的状态。

托克维尔曾经强调过美国的极端特殊性，即从某种意义上来说，我们能够看到这个国家的诞生。我们从中看到了什么？我们看到的是，“接受”促成了一个“我们”被发明出来，这一“我们”并不先于“我”而存在，但却依据某一逻辑得以投映和虚构。在分析知性的时候，我们曾见过这一逻辑：借助于“移交”的方式[231]——在这里，是通过“以人民的名义”而言说的代言人，他们担负的责任是遴选出那些构建某一“我们”的词语，让这一“我们”得以投映和虚构，成为权利（同时也是以上帝的名义，我们将在《象征和魔鬼》中看到，这也就是以某一绝对性的过去和某一绝对性的未来的名义）。美国的发明创造性始于1776年，始于杰佛逊这个“我”所言说的“我们”；这一发明创造性已经是一种电影，类似于幻象、诱饵或“做作”。这一切始于一种幻象——从某种意义上来说，与爱比米修斯的过失一样。这一“电影”构建

起了美利坚民族（同时也构建了所有机构），也为即将到来的电影工业的霸权做好了准备，从《一个国家的诞生》[232]到后来的《乱世佳人》、《欲望号街车》、《美国，美国》等等。

弗洛东指出，这一“我们”是在美国南北战争中——康德可能会说“是在一种‘纷争’之中”[233]——才真正被打造出来：

> 从第一部美国著名影片开始，一个虚构故事的成形就已变得非常明显。影片名为《一个国家的诞生》（1915年），这太具有象征性了。[……]“一个国家的诞生”这个标题不但恰如其分，而且表面上看也非常邻近：在美国历史上，独立宣言于1776年发表，美国就此诞生，但是影片的历史背景却是南北战争以及它的直接后果。不过，从创世的神话这一角度来看，正是南北战争造就了美国这个表象，正是那次内部冲突及其战果使美国得以腾飞。

美国的电影工业得益于一种总是更为活跃的发明创造性，它的统治力从一开始就影响到了全世界的电视频道——借助电视连续剧以及通过远程传播在电视上播出的电影。不过，在20世纪末以前，电视触及的幅度受到了无线电波传输模式的技术限制和地理限制：无数电视节目来源于美国，但是由它们所构成的“节目流”局限在各国范围内。

数字化打破了上述限制：辛克莱所说的世界的“美国化”将得以真正揭幕。而今，美国程序工业的霸权在IP网上施展开来——美国在线公司和华纳时代公司的合并堪为见证——并将导致我们所说的“远程行为的数字化集成”。这是一种新的“接受”的工具，它或许将达到一种迄今为止尚无可匹敌的威力。

然而，美国在演进方面的杰出智慧是否能有未来，我们对此仍表示怀疑。

11.“广播电视”时代的时程区划和方位区划1998年7月12日

1939年，45的法国人听收音机。媒体节目流的传播系统——也即广播电台和电视频道——在美国被冠以“broadcast”之名，它在所谓的“辉煌年代”[234]中得到了快速发展，在那段时期里，消费模式得以确立并广泛普及。在20世纪60年代（1960年，13.1的法国家庭配备有电视机，1970年该比例增至70.4），无论是宗教仪式还是普通节日，无论是礼拜日还是家庭团圆日，广播和电视中的各类节目，由相关负责人编制的节目时段，也即我们所说的媒体节目表，开始与这些日子形影不离。在那些节目中，最主要的一种当属电视新闻，它为世界时事打开了大门，使它们得以渗入各个家庭。与此同时，第一批严格意义上由电视播送的世界大事也得以出现，例如英国伊丽莎白女王的加冕、1998年7月12日法国在世界杯上夺冠等，都是在数亿电视观众的眼前进行。问鼎世界杯数天之后，法国媒体宣称“我国已重拾信心”。

广播和电视里的视听型时间客体构成了一个连续不断的媒体节目流，而“广播电视”则将这一媒体节目流传播给了不计其数的听众和电视观众，从而构成了时程区划的一个新时代。在20世纪里，程序工业彻底重新配置了以下两大要素——没有这两大要素，任何人类群体，任何“我们”或许都不可能得以建立并持续存在：

（1）时程区划：它将宇宙的节奏融合进具有象征性的仪式中，与此同时标记了社会生活的节奏。它包括一般意义上的历法，以及所有具有地方性特性的行动规划、社会共时性活动、各地方的历时性活动等等；

（2）方位区划：它划定了领土的界线，界定了表象的范围，是在空间和时间中进行导向的导向系统和导航工具（包括航海地图、分类辞典、目录索引，以及学校教材和专有名词——例如街道名、城市名，乃至人名，所以人名既是方位区划的元素，又是时程区划的元素）。

时程区划和方位区划决定了一切集体事件——乃至历史，乃至地理。然而，在不到五十年的时间里，电视的到来（当广播备好了场地之后）吞并了地方性的时程区划和方位区划，将其融合到媒体节目表

之中；与此同时，通过媒体节目表，电视对观众群进行了分割，以观众群体为首要目标，并为此而制定了节目时段和各类节目、确立了节目的规格（26分钟、52分钟等）。事件的性质——说实话，乃至事件化[235]的各个条件，都有了深层次的改变。

这是一个大众“接受”的过程被付之于实践。同一个节目可以被数百万观众在同一时刻观看，数百万意识可以同时与同一个时间客体的“流”相互交织，并且受到同样的信仰效应和“接受”效应的左右。“广播电视”是时间客体的一种工业化生产，这些时间客体被现场调控（即便它们不是被现场制作出来），使意识群的意识流共时化。就这样，自广播时代（1923年）以来，相关基础设施真正地投入运营，而一般意义上的文化工业也由此得以展开。到了20世纪40年代末，这一体系变成了电视系统。

12.“巨流”与媒体节目表

我们已经看到，作为各帧画面在瞬间的前后更迭，影片是摄影的一种延伸，既因为它结合并激活了摄影的现实效应，也因为它将每秒钟二十四帧静止的画面融合成一个持续不断的“流”，也即影片的各个段落，并与观众意识的时间流相互重合[236]。至于电视，它又是电影的一种延伸。作为广播传输技术，电视在具有电影所独有的两大“重合”之外，还使现场时间，即摄像机进行捕获的时间与观众通过电视机进行接收的时间相互重合，使观看同一个节目的大量意识的时间相互重合，这些意识相互隔离，分别在各自家中，相互看不见，但却实现了共时化，并且知道自己属于同一个大众群体，面对的是同一个节目链。这就是新的全球持留领域，它使诸多“我”在“我们”当中实现了社会心理层面上的个性化。既然我们都存在着，那么我们怎会不深受上述现象的影响？

在《迷失方向》的结尾处，我曾指出，我们必须将在本书中研究的意识的三重综合与一种“代具的综合”结合起来，后者使持留有限性的工业化综合成为可能。尤其是对于时事类节目，同时也包括谈话类

节目和综艺节目，电视开启了一种新的能力，即它能够对摄影机镜头捕获的画面进行现场直播。这样一来，摄影机记录下来的“过去时刻”变成了一种即时性过去时刻、一种“刚刚过去的时刻”：在当下刚刚发生的过去时刻和意识的当下时刻相互重合，这既是“领会的综合”，又是对来到该意识面前的事物（同时也正是来到“我们”面前的事物）的第一持留。

“捕获”与“接收”之间的重合是“我”的个性化与“我们”的个性化相互融合的技术条件与工业条件，而这两种个性化的融合意味着“我”和“我们”湮没在泛指代词“人们/大家”的状态中，成为一种商品，即意识的时间，在广告市场上出售。“捕获”与“接收”之间的重合似乎消除了电影所拥有的后期制作时间。其实，电视并未消除这一时间，而只是将它隐藏了起来，使之与另外三种重合进行重合：它在电视中是视频调控的时间，在这一时间中，由数百万意识构成的群体得以将他们意识的时间流重合在一起，使他们的第二记忆趋同，并服从于遴选第三持留所依据的工业准则，这些准则本身则是由不同频道共同“调控”并付诸实践的（其依据是对观众群进行同样的计算——除此之外，电视频道并无其他准则）。

我们在《迷失方向》中说过，现场直播的电视新闻是一种即时性过去时刻，它使当下时刻流逝，并由此构成一种“已经在此”，从而截断了以往该“已经在此”用于建立其权威性的过滤器。在持留有限性的工业化综合中（也即第三持留的工业化生产，从代具的角度来看，这同时也是意识这种综合的综合性生产[237]），如果说第一持留在某一时间客体的当下时刻中所依据的准则，比如遴选，是通过变成了第二记忆的前期时间化而预先开辟道路，那么该遴选的过程已经被第三持留的即时性所截断，因为由于数字化相似性综合所特有的时间配置，第三持留与第一持留、第二持留绝对地重合在一起。这样一来，在电视新闻这样的时间客体中，既然那些发生的事物是通过“图像意识”而即时性地发生，那么怎样才能将第一记忆，也即“刚刚过去的时刻”与胡塞尔所定义的图像意识[238]区别开来？

电视新闻的“被体验之物”是一种必然是图像意识的时间客体，但

是当下时刻却趋向于不再仅仅以时间客体的面目而呈现（例如听广播、看电视）。在“我们”的意识的“集体性当下时刻”里，“刚刚过去的时刻”、立刻变成过去时刻的即时性流逝，其实早已经构成，并且一成不变，成为“已经在此”，具有“已经在此”所拥有的所有张力——它既是我未曾体验过的，或从某种意义上来说以“附加”的方式曾经体验的我自己的“已经在此”，也是“我们其他观众”的“已经在此”，虽然并不是真正地属于“我们”。如果说第一记忆和第三记忆之间的某种区分（而非“对立”）总是可能，同时也是不可或缺的，那么在这里，这样的区分却变得绝对形式化且空无意义。[239]

电视首先是一种对捕获和调控了的图像进行现场直播的技术，后来运用了在电视上播放电影的技术，再后来又利用录影带进行视频记录，并由此使剪辑成为可能（再次引入了后期制作的时间）。电视的四种重合形成了一个整体的体系，它将各种时间客体编制成程序，纳入对各个节目进行组织的“节目表”。这个时间客体编程体系构成了一个“巨流”，其中各个节目的“流”前后连接在一起，而这个“巨流”恰好被称为“频道”[240]。作为程序工业，广播电视构成了一种几乎以秒为单位而被控制的全球性时程区划，其基础一是“时间码”，二是一般意义上的“社会时间经济”。社会时间是诸多共时化了的意识的总和，其中时间的价格根据一定的准则而定，例如在同一个电视频道里，一分钟的电视广告在下午三点的时候价值几千法郎，晚上八点半的时候则为几十万法郎。广播电视的时间段使人们能够对大众进行划分，并制定时间流，也即意识每一秒的价格，而这一切总的来说都得到了收听/收视率测定器的认可。时间经济同时也是媒体间的战争，目的在于占领观众能够倾注在媒体上的有限时间。对意识的时间的疯狂开发导致了诸如“枯竭”、“污染”等问题，这些问题与无限制开发自然资源而遇到的问题如出一辙。

如果说康德的分析最终走向了对三重综合的区分，而且在我们看来，三重综合作为先验想象力的根本性操作，必然要求我们从对胡塞尔的批判分析出发，定义出三种形式的持留，那么电影和电视之所以能够具有象征的实效性，必然是因为它们考虑并且落实了上述结构，而且它们的相似性复制技术使上述结构的“外在化”——即勒鲁瓦—古

兰所定义的“外在化”——成为了可能。从此，这一实效性先是在电影中，随后在电视中介入了个体和集体的意识流的过程，调节着意识的图型法。多个意识流的重合并不意味着所有这些意识观看和体验同一个事物。我们并没有说视听节目为意识的时间“编程”，即决定了意识的时间，而只是说这是一种调节。不过，这样的调节所具有的效用是巨大的，而且确切地说，其效用已经被应用数学和运筹学技术所量化。正是由于这个原因，广告公司才会毫不犹豫地购买电视广告时段，让观众的意识在那里得到投映，并最终接受新的行为范式。

电视频道由社会群体的相聚所构成，媒体节目根据观众的共同准则被生产出来，这样的组织模式事实上导致了持留准则的强化，而这些准则相对于意识群体逐渐变得具有共性。熵正是处于这一层次上，这恰好解释了电视所特有的象征的实效性，即使电视节目的质量有时候非常差劲——但是电视不乏电影的某些优秀性质（拜现实效应、前摄性所赐），例如特写、蒙太奇、优秀的剧本等。当选定的节目的组成要素——新闻、资讯、影片以及政治、文学、科技题材的谈话节目，也包括综艺节目、纪录片等——或多或少地服从于同样的遴选准则，并且触及到大范围的观众群之后，它们就会作为第三持留的同质化、标准化的机制而发挥作用，这样的第三持留将决定第二持留的运作，而我们已经看到，第二持留又会对第一持留进行调节。

从更宽泛的意义上来看，这也是一种扩大了的“库里肖夫效应”，只不过它在这里是在媒体节目所构成的“巨流”的层次上运作，因此也就是在意识本身的层次上运作——每个节目都决定着后一个节目的接收，同时被前一个节目决定。这样一来，不同节目表之间会在很大程度上相互模仿：某个频道在进入观众意识群的市场之后，从它的竞争对手那儿抢占了一定数量的观众意识，如果它想要增加它的市场份额（所有频道在构思节目表时都是为了达到这一目标），它就必须将竞争对手至少一部分的持留准则内在化，尤其是那些已经被观众意识群所接受了的准则，同时还必须使它的各个节目的时间与总体时程区划共时化，只有这样才有机会在节目变换的时候招徕观众。正是由于这一原因，播送频道的多样化（它从更高程度上划分了观众群）并不是一个与持留的熵相断裂的因素，而是一种改善，明确了整个体系所触

及的对象，虽说这种新组织模式明显极大地改变了共时化的条件——我们稍后将回到这一点上来。

13.1997年的转折：文化超工业化的时代从发射机到服务器

杰克·朗担任文化部长期间，曾经说过视听节目“是一种不同于其他商品的商品”：此言甚是，因为视听节目属于“文化”，位居艺术创作和“精神作品”之列，而且作为节目和时间客体，它在全球商业战中是最为有效的竞争工具，因此也是第一重要的竞争工具。[241]当前，数字化技术使视听节目能够通过远程通讯网络传播，而IP协议已使远程通讯网络具有了交互性，与此同时，电视机（“远程视野”接收设备）已变成远程活动的一种终端。在此背景下，视听节目在接受的过程（启动于工业革命也即“现代性”）中所独有的威力将不可估量地强化——以至于对于媒体节目、构成媒体节目的时间客体、第三持留的生产和传播机制而言，它们的性质都将发生某种重大演变。

20世纪20年代，电台围绕着发射机而建立起来，受这一模式的启发，电视画面传输的相似性技术体系得以构建。在该体系中，图像的传播必须通过笨重而且昂贵的无线电波中继站进行，因而限制了可供使用的单向渠道的数量。MPEG标准（图像与声音压缩标准）和TCP-IP协议（数字网络的交互性协议）的结合导致一种新型视听节目传播网络的出现，该网络形式多变、渠道众多、非常细致，而且具有“互动”性，它能够使用电话线路将动态图像传播至电视机和电脑。这种网络具有多种涉及媒体节目链的“巨流”的能力，我们目前还难以想象它的各种用途和它将实现的各种服务，但肯定是它必将导致大众的“社会时钟”发生急剧的转变，而此前充当“社会时钟”的是电视。

由于优化传输的技术原因，无线电波中继站体系局限在各国之内，而数字电话网络却是全球性的。影响了视听节目乃至整个程序工业（摄像机、调控设备、数字网络、数字电视）的集成式数字化将通过电视传播以及聚集在电视传播中的各种服务的世界化而得以实现。

在此过程中，图像的作用越来越重要，拓展到各种实用性活动。远程活动的设备将不再仅仅是最为主要的家用电器，它还将成为一种用于移动工作的工具、一种家用的或专用的附属设备，并具有多种功能。

交互性网络——它的先期步骤包括移动电话的通用移动通信系统（UMTS）频率[242]、固定电话的XDSL网络[243]——这种全球性基础设施将“接受”的问题变成了地缘政策的首要对象。我们已经将“接受”同时定义为：

（1）人类群体的个性化过程，且该过程是隐藏着的；

（2）消费资产（在现代）的获得，而消费资产是生活模式的媒介；

（3）（当代的）典型现象，即意识附着在视听型时间客体的时间上，且多个流相互交织。

视听节目网络已经融合到数字化远程通讯系统之中，而且这一融合已经直接与广告推销机制和商业互动服务[244]所播送的节目相互联系，上述现象将“接受”的三个维度彻底地共时化，使之转变唯一一个现实。在此背景下，“接受”的地缘政策将会成为商业竞争的决定因素，其背景是20世纪最后一个年代IP网在全球范围内的安装：接入IP网的服务器数量从1992年的26台上升到1993年的130台，到1997年的一百多万台，再到1999年的七百多万台。不过，与全球电视机的数量相比，全世界电脑的数量相对较少。正是以上述发现为基础，美国制定了它的新战略。大约50的美国家庭已经能够接入IP网，但是与此同时，只有10到20（视国家而定）的欧洲家庭配备有电脑，而1997年分布于全世界的电视机却高达十亿多台。

在赫伯特·席勒引用的一篇文章中，美国共和党的一个名叫克里斯托的意识形态专家于1997年在《华尔街日报》上断言：

> 未来某一天，美国人民将会意识到[美国人民已成为]一个帝国式的民族这一事实。[……]欧洲民族是一些非独立的民族，尽

管它们享有非常宽泛的地方性自主权。[……]我们的传道士生活在好莱坞。

同年，基辛格同仁咨询公司总经理戴维·罗斯科普夫在《对外政策》杂志上发表了一篇文章，标题颇具表现力：《文化帝国主义之颂？》，他在文中写道：

> 对于美国而言，信息时代一项对外政策的核心目标是必须赢得信息流世界之战的胜利，同时还必须像昔日的英国统治海洋那样，对电波进行统治。[245]

关于信息流世界之战，兹比格涅夫·布热津斯基在1969年就已宣布开战。它是模式之战，它的基础是由于技术聚合而导致的新的全球时程区划和方位区划体系。它将是“信息社会”的模式之战。然而，1997年4月3日，当全世界开始衡量“因特网现象”之时（当时服务器数量刚刚达到一百多万），美国联邦通讯委员会——相当于法国的“视听高级委员会”和“电信监管局”——向全美国宣布，从2006年起不再用无线电波传输电视节目。此外，委员会还要求美国三千八百余家发射站全力筹备，在2003年之前“完全实现数字化”。75年前，无线电波相似性视听技术系统以发射机为核心设备投入运营，但是此时它就这样被列入规划，将会在不到十年的时间内消失一空。

无线电波相似性系统一直在运行，曾在短期内受到了卫星的竞争，但是现在正在被一种数字化传播机制所取代，该机制以IP网和MEPG标准为基础，用服务器取代了发射机。对于上述现象的主要后果，我将在下一章中进行考察，在这里只指出一点：在不远的将来，这一数字技术系统将传播一种新类型的时间客体，即“超媒体”，它是非线性的，而且是“可导航的”，因为它是“可点击的”。最终，整个文化工业将围绕着这一新型客体调整它的产品。当前，电视化的时程区划以由节目表构成的“大绵延”链条为节奏，将来也会从深层次上发生转变。围绕着节目流并以它为出发点，数字化的程序工业将提供进入若干“仓储”的入口，将会把时程区划和方位区划的各种机制纳入同一个体系，把按时段播送的节目表和各种导航导向工具结合在一起，形

成多个大型“图像库”。上述现象的后果将会是电视的各种用途发生一种深层次的演变，而现在就应该为这些用途去制定新的模式并使这些模式得到接受。

迄今为止，由媒体节目链所构成的“大型客体”和“时间性大绵延”主要还是以国家为界线，因为无线电波相似性电视传播依然局限在领土范围内。数字化打破了这一技术和地理上的限制[246]，因此我们应当严肃认真地对待克里斯托和罗斯科普夫的言论。正如雅克·布拉蒙在一次演讲时所强调的那样，美国的空间政策旨在获得绝对的控制权，掌控远程通讯系统尤其是卫星导航系统，也即方位区划。[247]

最后，互联网名称与数字分配机构（ICANN）的创立是地缘政策的一个先例，具有极端的重要性，而且由于欧洲各国政府对这些问题不予关注已经令人震惊，所以它的重要性就更为突出。ICANN是一个私有机构，经美国政府授权，负责IP网的管理、域名与电子邮箱的分配，其委员会由网民选举产生，不受任何政治力量的限制。

面对这些如此重大的任务，我们必须指出，欧洲的政治阶层和高层公共机构很不幸地毫无文化与战略智谋，完全被“由市场来决定战略行动”这一神话所毒害了，而美国政府的力量显然在于战略行动的决策，联邦政府借助公共投资的支持，并可能通过军事渠道去打开诸多空间，继而使市场的行为者能够占据这些空间。从这个角度来看，ICANN的成员让—弗朗索瓦·阿布拉马迪克的评论极具启示意义：

> 美国联邦投入的资金[……]使因特网得以诞生并在学术领域得到施展，同时建立了第一批基础设施，最为重要的是，培育了一代高素质的美国人，但是在欧洲却找不到同样的一代人与之比肩。以那些基础设施、那些高素质的美国人……以因特网在欧洲的实施为出发点，寻找新界线的美国经济已经开始去开拓新的市场。如果欧洲和法国仍然以遵守不干预原则为由，满足于鼓吹“市场为唯一法则”，那么美国将更具优势，以至于相互之间的差距将继续加大，有利于那些进入欧洲市场的新秀（MCIWorldcom、思科、AOL/Netscape、雅虎……）和那些转

移生产的领军人（微软公司、太阳计算机系统公司、IBM……）。

今天，在行动上优先考虑的是落实“对电讯业不加干预”这一政策，这[在法国]制约了因特网的发展，例如发展中的地方环节（二线承包、电缆使用、ADSL的拓展……）。[248]

经济合作与发展组织曾一度施加压力，希望促成一项“多边投资协议”的签署，使任何一个国际投资者都能吞并地球上任何一个国家的某个视听业公司，但却无功而返。此后，甚至对于公共或国有视听产业的存在，世界贸易组织和欧盟委员会的各个机构一直争论不休。在法国，社会党一帮蛊惑人心的代表接过欧盟委员会递来的接力棒，不假思索地提出了建议，要求废止视听节目的定期费用[249]，尽管这一费用远远低于德国或英国。然而，一个国家的经济发展首先必须凭借该国程序工业的活力，这已是不争的事实，而且随着技术的聚合，这一事实越来越明显。与此同时，数字化视听节目工业的未来和与教育相联系的诸多问题越来越密不可分，而教育产业有着巨大的全球市场，已经构成了各种新兴服务发展的首要目标，温哥华国际会议[250]说明了这一点，同时这也是世贸组织当前仍在讨论中的“服务贸易总协定”的内容之一。

而今，程序工业已经离不开信息处理技术和电讯服务，它已成为经济发展、国际影响乃至社会关系、民族群体的未来的关键因素。在文化超工业化的时代，对于欧洲和世界其他地区来说，目标已经很明确：使非美国的程序工业持续存在，同时使知识生产和传播的一般条件、使“新商业”以及“接受”的过程在全球范围内的未来持续存在。

第四章　我们的教学机构的动荡

1.全球记忆术体系

人有别于其他生物的一大不同之处，在于人死后，他的故事可以存留下来。在人所生产的诸多痕迹中，某些不是为了将记忆保存下来，而是为了达到其他目的，比如制作一件陶器或工具，其目的并非传递记忆，但是它们却会自动地去传递记忆，这就是为什么考古工作者要去寻找它们的缘故，因为它们经常是那些最为久远的时代的唯一见证。也有一些痕迹专门致力于传递记忆，文字、照片、录音、电影等均属此例。有了电影，上述痕迹——也即我们所说的“持留”——的生产和传输就成了一种工业。

我们认为，技术从一开始就是记忆的载体之一，这也就是我们所说的后种系生成。然而，并非所有的技术都是记忆的技术（即“记忆术”）：最早的记忆术体系大约出现于新石器时期之后，后来演变成了文字，并一直沿用至今。

可见，技术体系先于记忆术体系，后者与前者并不相互混杂。所有文明都是围绕着某一技术体系而建立起来，该体系围绕着既有知识和为该体系所独有的一种主导技术，在技术演进的过程中逐渐确定下来；所有技术形成了一个体系，维持着相互依存的关系，当主导技术有所变化之时，以之为核心而建立起来的技术体系便会随之发生变化[251]。

按照这样的理解，技术体系就具有了一个传播幅度和一个时间长度。分析显示，随着时间的流逝，技术体系的拓展幅度趋向于越来越宽广，而它的时间长度则越来越短。技术体系中交织着各种演变趋势，而且会定期陷入危机，这会使体系发生断裂。在危机期间，体系高速演进，导致它与其他社会体系——法律、经济、教育、宗教、政

治表象等——的关系发生“调整”。当这些“其他社会体系”接受了新的技术体系之后，稳定性将重新建立（这种稳定性总是相对的，是一种“动态稳定”）。

工业技术体系最初的一些因素于18世纪末在英国出现，而今它已经世界化了——而且，它进入了一个持续革新的时期，以至于我们可以认为它是完全不稳定的。它的幅度不再能够拓展，除非离开地球，而且它的时间长度也不再能够缩短：真正意义上的技术稳定性已不复存在。我们不再可以谈论什么亚洲技术体系、欧洲技术体系或美洲技术体系：同一个、同时也是唯一一个全球机制展开了它的画卷，它具有地方特色，并从投资者的角度出发、依据地缘政治的机遇和政治的偶然性来组织劳动力的工业分工。信息技术和通讯技术在很大程度上使上述演变得以实现，因为这些技术使人们得以实现自动化，得以对生产、分配以及资本的国际流通进行即时性的远程控制，并且为大众消费开拓了诸多国际市场。

这一切众所周知。然而，鲜为人知的是，当信息技术被纳入工业体制中之后，造成的后果是在技术体系自起源以来的历史中构成了一次前所未有的断裂，因为迄今为止，与在时间流逝的进程中前后更替的技术体系相比，记忆术一直是一个独特的领域。

技术体系致力于物质的转化，而在各种技术体系前后更替的同时——先是希腊人的技术体系，后有罗马人“及其后继者”的技术体系（在同一时期，其他一些技术体系与之共存，例如那些所谓的“中断了的体系”），经由中世纪以及古典时代，再到第一次工业革命——字母文字作为第三持留的主要机制和教士神权与政治权力的基础，构成了一种在二十五个世纪里始终保持稳定的记忆术体系。当然，字母文字经历了多个时期，例如印刷术时期（我们稍后将考察印刷术的重大影响），但是无论是它的知识基础，还是对言语进行复制所依据的一般原则和形式原则，从印刷术之后就再也没有演进。

然而，时至今日，记忆术相对于生产技术体系的独立性已经不再是不争的事实：技术体系拓展到全世界范围之后，它同时也是、而且

首先是全球性的记忆术体系。与此同时，技术体系、记忆术体系乃至世界化在某种程度上相互融合在了一起。这一转变始于19世纪，从这个角度来看，随着最早的通讯技术、信息技术和信号处理技术的出现，19世纪成为了一个过渡时期。到了20世纪，通讯业和信息业已经成为物质资产的生产技术体系的核心。这样一来，我们在前面已描述过的信息科技、视听科技和远程通讯科技的“聚合”或许同时也就是物质转化的技术体系和记忆的科技之间的聚合。

然而，这还不够全面。在19世纪以前，记忆术体系的寿命还能够长于技术体系的寿命，因为教士神权与政治权力仍然控制着持留的机制。随着工业革命的到来，人们开始探求“上帝已死”的可能性，而上述现象也随之开始改变。如果历史能够而且必须作为技术体系的演进与其他社会体系的演进之间的关系而加以分析，从而提出了“调整”这一问题，那么对记忆术的分析则表明记忆术总是决定着“调整”，也即“接受”过程的条件。作为交流的技术，记忆术支配着个体与集体之间的关系，以及集体内部的那些使该集体得以组成的各种体系之间的关系。

全球的技术体系已经完全变成了第三持留的工业化生产的记忆术体系，也即以工业的方式生产持留遴选的准则，这些准则在“接受”的过程中为意识流所用。这就意味着，“调整”的条件同时也经历了一次巨大的震动，在对IP网的发展所造成的直接影响（例如在税收和司法方面造成的影响）进行分析的时候，我们很容易就能看到这一点。在IP网的发展中，我们不仅看到了一个技术体系是怎样在其他体系之间发展壮大起来，并且同时震撼了这些社会体系，这一现象幅度之广虽然史无前例，但仍是一个典型现象。与此同时，我们也看到了该技术体系是怎样在成为其他社会体系的竞争对手的同时，试图成为这些社会体系中的一员，这是一个全新的现象，它是技术体系与记忆术体系相互融合而造成的后果——因此也是IP网这一全球网络的用户（其实是某些用户）于近期在ICANN“选举”IP网的管理机构[252]所造成的后果。

当前，这个互用性网络已经变成了数字视听节目工业的传输媒

介，成了技术体系全球化的决定因素，而且凭借着该网络，记忆术已切实变成了技术体系的核心，将时程区划与方位区划——二者是各个社会的最为重要的黏合剂——融为一体。时程区划和方位区划形成了持留的体系，而持留体系是时间与空间之间关系的构成要素。时程区划和方位区划与宗教问题、精神问题和形而上学的问题从来都是不可分离的：二者均不可避免地指向起源和终结，指向界限与边界，以及各种性质的投映机制的最深层的方面。而今，时程区划和方位区划已经受到了强有力的干扰。在电灯泡和显像管的人造光源下，黑夜与白昼之间已没了界限。讯息、信息之间的流通距离与期限已经消除，而且与此相对应，人们的行动计划也世界化了。在经历这一切的时候，人们仿佛体验到了一种文化的熵，也即生活的摧毁，因为，基于一些我们稍后将详细分析的缘由，所有人民在体验其文化特性之时，都把它当作了生命力（负熵）的一种保证。正如我们已经看到的那样，卫星导航已经投入使用，电子定位已经从领土和国家等局限中解放出来；我们接下来还将看到，地理信息和信息的流动性已经开始采取工业的方式，担负起组织个体与集体的迁移之责任，并且将空间以及地域关系作为新的投资领域，对它们进行开发[253]。

作为共同空间与共同时间（时程区划和方位区划）的入口的持留体系所受到的这种震荡，早在第二次世界大战后就已大范围地、切实地拉开帷幕，而且随着数字技术势如闪电的发展，该震荡的强度空前提高。当前，它在大范围内使人迷失方向，虽然这种迷茫或许尚未引起关注，它所造成的问题的深度或许还无人察觉，但是它的危险性在于它可能会招致一些强大的抵抗，这些抵抗具体体现在原教旨主义、民族主义、新法西斯主义以及其他诸多倒行逆施的现象中。遭受其影响的，是文化与社会的核心，是它们与宇宙、与它们的记忆、与它们本身之间最为密切的关系。忽视它，或是无视它，可能会导致极具灾难性的后果。因为时程区划与方位区划是生活节奏、信仰、与过去和未来之关系的基本质料；在未来，对导向机制的掌控，将会是对全球想象之物的掌控。

毋庸置疑，一次真正的文化冲突已经吹响了号角，也即施加行动的模式、集体的计划并通过它们去控制市场而斗争，因为问题在这一

切背后隐藏着的，是一次史无前例的、无情的全球商业战；在这场战争中，各种数字化网络已经成为、首先是而且越来越会是斗争的工具，被用来占领全球市场——既包括全球商品市场，又包括全球思想市场。然而，我们不妨试问：这一新的市场中是否存在着一种一触即发的矛盾，它是理性的遗失——意即动机的遗失、投映能力的遗失——的源起。

2.领土和地理信息的数字化复制

人类群体之间接触点和交流机制的增加，导致他们在抵御技术趋势的落实，也即抵制接受新的生活模式之时的能力呈现出下降的趋势。在《爱比米修斯的过失》里，我们曾探究过这一渗透趋势是否不会导致组成社会群体的“内部环境”越来越快地融解于界定该社会群体的“外部环境”[254]。各个内部环境之间接触点的增加，在增进了所有群体对技术趋势的一般渗透性（即熵）的同时，或许会促成使这些群体融合进市场这个“外部环境”之中的趋势。对于市场这一外部环境，当它变得完全以记忆术为重，并以此为基础，变成不具有公共空间的商业交换空间之后，它或许也就变成了西蒙顿所说的“技术地理环境”[255]。

这些“接触点”先是物质与人，随后由图像、货币、书籍、电报、电话担当，它们已经变得无处不在、普遍存在。它们不再是真正意义上的“点”，而是无线电语音和电视等“流”，相互交织而且共时化，并最终完全融合在诸多数字化信息网络之中，构成了储存库的入口；无论何时何地，只要通过包括电话、电视等远程行为终端在内的任何移动工具，人们就可以进入这些储存库之中，而我们将会看到这些移动工具是怎样改变、维护了“流”的组成，怎样使之复杂化。

接触点的密集化、接触点转变为“流”，以及由此导致的交互性行为（如各种形式的全球商业）必然要求数字化电子导航工业生产出新的导向技术，而且不再是在历史传承下来的过去的经验中导向，而是在信息事件的即时性时间中进行导向，这些事件每秒钟都在发生，而

且是通过全球数十亿人发生在数据的“虚拟空间”里。

我们给“虚拟空间”这一字眼打上引号，因为它是一个隐喻，隐藏了当前正在进行中的进程所具有的真正活力。在此，我们把储存在各种数字化载体中的持留数据的总和称为“虚拟空间”，而且如果不通过这些信息的某一表象机制，人们便无法进入这些载体中。以上述表象机制为基础，一种直观图像得以建构，它通过各种接口，将那些无法解读的物质（意识若没有配备相应工具，便无法解读这些物质）呈现出来，使其能够被人操作。无论在何种情况下，“虚拟空间”都不是“非物质性”的：很多不知所云的言论对“非物质性”这一概念津津乐道，但其实它完全是一个空洞而无意义的概念。

对于在当下通过网络和服务器中心而进行的活动，上述数据的电子空间能够用来作为它们的投映表面，这些活动可以在电脑屏幕上通过图像呈现出来，而且图像本身是与活动同时运动的。从这个意义上来说，我们可以说“虚拟空间”或“网络空间”被构建了出来，似乎那些图像是一个有别于“现实空间”的另一种空间。数字化复制这一现象意义深远，有必要对其进行深入分析[256]，但是此类论述大多云里雾里，其视野仅仅局限于那块或多或少可被触及的屏幕的表现效应，却将它的真正意义遮蔽了起来，最终总会使新出现的、以电脑屏幕作为投映屏幕的事物变得无法理解。

上述“真正意义”与第三持留的数字化设备给投映带来的新的可能性有关。“虚拟空间”并不是一个有别于“现实空间”的另一种空间，而是世界自我投映所借助机制的拓展，它具有出众且前所未有的实效性，并促生了一个新的假象空间，既为“我们”——以及“我们”在泛指代词“人们/大家”中的消逝——打开了新的天地，也为谎言时代开启了新的大门：这是一种新的“电影”。

虚拟空间这一假象从一开始就具有特殊的投映能力，它以一种异常的方式提出了新问题，反过来却也明显地在“接受”过程的历史中构成了一次断裂，同时也在时程区划和方位区划的历史中构成了一次断裂。我们或许要说，随着这一传播/持留的新机制，正如海德格尔

1926年谈论无线电广播时所说的那样：

> “此在”实现了一次“世界”的“去远”，至于这一“去远”的存在意义，我们尚无法一目了然；这一“去远”掩盖了日常周围世界的一种拓展的形式。[257]

不过，正如我们即将看到的那样，如果说空间性确实受到了影响，那是因为作为“在世存在”的方式，空间性一般来说决定于第三持留的体系，而这个世界是由第三持留的体系所构成——在任何情况下，第三持留的体系都不会构成“另一个”空间。

与其说“虚拟空间”，倒不如说这是一个新的持留体系，它是数字化的，对时间与空间的直观均产生了影响；它既不比其他任何形式的第三持留更为虚拟，也不比它们更为真实，它既与时间相关，又与空间相关，既与时程区划有关，也与方位区划有关。时间之所以总是虚拟的，总是当时当下、此时此刻地介于一个虚拟的过去和一个虚拟的未来之间，确切地说是因为第三持留无论是不是电子材质，它都既是空间性的，也是时间性的[258]，而且只要它不在某一此时此刻的意识活动中经受第二持留和第一持留的某个遴选行为，它将一直是虚拟的。

因此，“虚拟空间”并不存在。不过，地域、国家、地理幅度的某种电子复制性正在研发当中。虽然发展程度还不高，但是它已经打开了广阔的空间，并且在一定程度上实现了领土和居住空间的数字化，这得益于以下事物的发展：移动客体（如移动电话）、服务于移动客体的基础设施（以通用移动通信系统UMTS为最）、GPS全球定位系统、摄录工具（其典型是网络摄像头）、各种地理参数的数据库（包括城市地理、军事地理、人口统计学地理、经济地理、物流地理、气象地理等）、地理信息电子系统、卫星、导航系统……通过这些事物，一个“二次领土确立”[259]的过程正在网络上并借助网络而进行着，从而打开了全新的视野，同时使“信息社会”的各种地缘政治方略重新洗牌。

领土的联网和数字化呈现正在进行当中，而定位信息的发送设施已得到普及，并经历了“第二代”数字化导航技术的落实，即地理信息

导航技术。领土的数字化其实既与导航系统有关，也与标记体系有关：前者指的是以融合了照片、视频、遗产的各种复制、路程向量等数据的电子地图为基础，在地理参数的数据中进行导航；后者用于电话、航海航天辅助，从宽泛层面上说，更用于移动设备、移动工具以及各类交通工具的管理。然而，这意味着用户本身也变成了一种数据[260]，在“数据的景观”中四处流动，也即在诸多电子数据（以物理的方式，定位并存在于模拟领土空间的界面上）之中流动。这样一来，地理信息使各领土具有了导航的技术功能——例如西蒙顿曾指出，海洋中的水已变成了一种“组合环境”，它既有以潮汐为动力的工厂配备的干巴尔涡轮机所具有的那种技术功能，同时又是一个融合进“具体化过程”的自然环境，因此从功能上来看，它决定于这一“具体化过程”，本质上已经变成了一个技术地理环境[261]。

3.传输工业与教育系统

（1）意识和载体：回顾与发展

由于各种计算工业的融合，象征符号生产的发展以及象征符号远程通讯的发展，记忆术得到了发展，由此揭开了一个新的后种系生成时代。在这个时代里，我们不再能够将工业技术体系与记忆术体系区分开来，这是一个全球一体化的传输工业付诸运行的时代。传输是构成社会联系的持留机制所具有的功能，也即心理层面的个性化和集体层面上的个性化所具有的功能。

“接受”并非传输。传输构成的是遗赠机制，而“接受”则是继承机制。不过，如果没有传输机制，就不可能有“接受”——而且传输机制显然能够完全不被接受，它可以自行垮台。

这个新的后种系生成时代必然要求某种全球一体化的时程区划和方位区划处于运行中。

在宇宙秩序和天相中，那些最为古老的时程区划体系和方位区划体系（二者同为起源和边界）找到了它们共同的源泉。昼夜更迭、月

相圆缺、四季更替，这些都是时程区划最为普遍的经验，而记忆术则通过天文计算、星历表中对星体运行的记载等使这些经验变得更为丰富。在日晷、铜壶滴漏之后，从18世纪开始，就已经有一些机械能够对时间的流逝进行衡量，使其客观化，并将其记录在某些人造制品中，戴维·兰德斯将这样的机械称为“时间的守卫者”[262]。此外，通过诸如钟楼的敲钟声，这类机械还能够使社会生活共时化，因此也便成了最早的聚会的基础，听到钟声后，人们就必须“准时到达”宗教场所、作坊、学堂等地点。在《内在时间意识现象学讲演录》里，胡塞尔曾把钟声作为例证之一：它是一种时间客体。

天空是一个广袤的舞台，人类在那儿学会了凝思，也即学会了理论。它同时也是方位区划得以构成的空间，而且

> “确定方向”的本意指的是：根据一个给定的天空区域——我们已经将天空划分为四个区域——找到其他区域，尤其是要找到东方。[263]

确定方向以这一划分为前提，不过这种划分和星历表的时程区划不一样，并不是根据天空的直接经验而得到，而是根植于

> 某种差异给人的感觉；我的意思是左与右的差异。

关于这一“感觉”，海德格尔曾对其进行过激烈的批判，我们后面还将继续阐述。这一感觉是不可否认的，也无法化归为所谓的方位基准点（“我们已经将天空划分为四个区域”），除非是以空间在某种具象表面和图型表面上的呈现为基础，这样的表面我们称其为“地图”，其中也包括天空的“地图”。

在《地图帝国》一书中，克里斯蒂安·雅各布认为“空间并不先于其地图而存在”[264]：要有空间，就必须确定方向；要确定方向，就必须有承载“左与右的差异”这一“感觉”的载体；要有确定方向的实体，就必须有预测和行程重构的“载体”（sustratum），也即将行程在一幅使任一第三持留的方位区划内在化了的心理地图上重新勾画出来。地形图、测绘图等机制，也即地名的形象分配的空间，一直以来都存

在，而至于真正意义上的地图，新石器时代的一幅原始地图——贝多里纳岩石[265]上的那幅原始地图——早已预示了它的出现，岩石直立在一片平原上，上面刻有一幅地图的形象。

这幅原始地图同时也是一幅巨大的地图，每当伫立在它面前的时候，我们同样也处于直立状态，站在已被绘制成地图的领土上，这领土处于暂停状态中，处在世界的一次“中断”（épokhè）中，而“中断”同时也正是世界得以构建的条件。这是个非同寻常的地方，它向人们揭示了地图使方向的确定成为可能，揭示了地图是怎样做到这一点的——这是一个简化、遴选、编制象征符号的过程，在此过程中，地图的空间与领土的空间收缩为一体，正如我们已经看到的，电影的时间与生活的时间收缩为一体。岩石上的地图就是这样一种压缩，而岩石本身则以一幅垂直的画面展示着它所呈现空间的真实全貌；通过岩石上的地图而非通过岩石本身，我们进入到了领土的一幅真正意义上的“地理”图像之中，也即一幅人文图像，它构成了一种“绝对视角”，一种纳入了方位区划的界线之内的视角。[266]

时程区划和方位区划最初是在天空一目了然的广袤中构建起来的，随着度量仪器、具象表现机制等记忆术的出现，二者得以继续发展。作为世界的时间和世界的空间，二者打开了与世界的关系，成为世界的构成要素。我们只可能进入一个处于这些体系之内的世界的时间或空间，在这里，我们显然不应当仅仅满足于认读日历、地图、钟表和指南针，同时还须参照所有那些订立着共同节奏和共同地域的机制：它们是更高一级别的持留机制，是一些决定着人们能否进入一般意义上的各种持留的“元持留”，它为一般意义上的各种持留共有，并已被它们所接受。

作为内感官时间流的综合载体，作为与这些时间流对应的行程的导向载体，上述机制承载着三重综合，而呈现在直观的空间形式和时间形式中的杂多借助着这三重综合，在统觉中得以统一化，成为概念，并作为图型而投映。

在一种全球性的时程区划和方位区划的运行过程中，世界化无处

不在。这正在进行中的世界化经常被认为是一种“世界末日”的临近，这其中并非只有经济原因，或者说经济原因并非主要原因。与此同时，由于全球的“存在之痛”，世界化也经常被作为一种精神、文明、存在的崩溃而被人体验。

从这个角度来看，兴起于美国的、围绕着“鬼节”万圣节的市场营销手段值得我们进行深入的分析。

《纯粹理性批判》没有将第四种综合纳入考察范围，因此不可能对作为“我们”的时间和空间的组织模式——也即作为政策——的时程区划和方位区划的机制进行反思。海德格尔曾关注过这些机制，或者说他在采用了其他术语（主要有“日期性”、“公共性”、“确定方向”、“去远化”、“差距”等[267]）的同时，只是绕着这些机制四下转悠，却未能沿着这一方向再上前一步：他在面对“世界的历时性”这一问题之时的退却阻止了他继续前进的步伐。

在前一章的结语处，我们曾提到，由于跨国程序工业对接受的技术的掌控，造成的后果将会是教育在全球范围内的商品化（这是一种同质的全球性得以构成的条件）。这意味着，由于教育系统首先是获得时程区划和方位区划的机制并将它们内在化的地方，因此我们更应正确地理解持留机制和“元持留”的机制这一问题。更有甚者，按照西方的设计，教育系统的宗旨在于获得关于时间和空间的个体经验和集体经验的科学基础和哲学基础，例如思想史，因为思想史是一种“我们”，包围在我们四周，比当下现实中的“我们”更大，并且为我们打开了某一空间和某一普适性时间的视野——上述表达方式的含义远在其物理含义之外。

在意识的三重综合之上，从一开始就叠加有第三持留的技术综合。这第四种综合在调节认定的综合的同时，还承载着意识的三重综合，并将它们联结在一起。我们可以将第四种综合称为一种“持留的综合”，正如我们说代具性复制手法是“综合的”那样。从这个意义上来说，我们不妨谈谈先天的代具性。综合判断力应当以一种“先天的”代具性综合作为支撑——但是我们将“先天的”一词放在了引号里，因为

仔细一看，意识的综合判断力的先天性其实是存在于某一“后天的”代具性综合的“事后阶段”。（后天的代具性综合，意思也就是经验性的代具性综合，而且它在时间上先于意识，从而使该意识的“已经在此”成为可能。）不过，“后天的”代具性综合虽然（在一种从某种意义上来说是虚构的、有效力的、基础性的“事后状态”中）使先天的判断力综合成为可能，它同时也是从判断力综合的先天性中而来。作为经验的条件之一，同时由于经验是认定性的，后天的代具性综合是“先验的”，但同时它仅仅存在于技术发明史的“后天性”的条件中并受到这些条件的制约。

这种状况，我们形容它是“非先验的”（a-transcendantale）。

这样一来，我们现在就可以强调指出，知性在进行计数的时候，它将计数这一操作内在化了，而这一操作首先是由与内感官共时化的外感官所具有的运动性所构成，内感官与外感官共时化的前提是需要有某一计数的技术体系作为载体，它在意识的历史中形成，能够将时间流的痕迹保存下来，并使其处于稳定状态。在此，我们应当回顾一下我们以前对几何的分析[268]，在那次分析时，我们已经指出，文字性持留的综合弥补了早期几何学家的意识在持留上的有限性，它以几何学的推论为前提——胡塞尔也发现了这一点——同时也使几何学家这一群体的“我们”得以构成，并且打开了几何学这一无边无际的领域，使其成为这一“无边无际”的投映屏幕——而且，任何“无边无际”都有其投映屏幕。

不过，从更宽泛的意义上来说，意识流的文字性综合同样也使矛盾原则的“发明”成为可能。在此，我们取“发明”一词的古义“挖掘”（譬如“圣十字架的发明”）[269]。矛盾原则不是被发现的，更不是被发明（意即“制造”）的。所有意识全都处于矛盾原则之中，从这个意义上来说，矛盾原则不是被发现的。然而，由于缺乏对意识流统一性进行掌控的机制（该机制使矛盾原则得以遵守），因此不是所有的意识都能够成功地将矛盾原则付诸实施，从这个意义上来说，尽管矛盾原则不是人为制造的，它却是被“发明”的，也就是说存在着这样一个日子，从那一天起，矛盾原则就被表述成了如是这般，或者说，它

是从某种程度上被“生产”出来的，正如我们面对观众席“生产”一幕剧那样。这里的“如是这般”的前提是有一种机制将它投映出去。

正是矛盾原则的“如是这般”确定了“论述”（thesis）或“论述性陈述”，也即确然推论（raisonnement apodictique）所特有的那种刻意的态度，这同时也是使“城邦”（polis）得以建立的法令的颁布所具有的态度。正是“变得公共化”这一过程正式地造就了矛盾原则。矛盾原则决定着所有意识的投映活动，但是如果不能将转述意识流的逻辑性陈述按照其原样记录下来，矛盾原则也就不是必然地被获得的——这还是因为以下事实：意识受制于持留的有限性，持留的有限性使意识无法在其整体的统一性中去领会（也即无法统一）构成意识本身的时间流。

正是由于上述原因，任何意识虽然均决定于矛盾原则，但是它可能而且也必须受制于以下事实，即意识本身是矛盾的，意识“之内”含有反命题而且这反命题是“针对它自身的”，意识最终总是必须做出判断，也就是说做出决定，对这一存在状态进行“综合”。这一经验是对存在的一种持续的考验，没有可以求助的对象，无论矛盾原则有多么明显。这一经验名叫“时间”，延伸于已经被遗忘的过去时刻和尚未到来的未来时刻（也即尚不存在的可能性所在的时段）之间——这是“尚未存在”的一种矛盾的经验，如瓦雷里所言，如果没有“尚未存在”，就不会有未来，而任何未来的构想如要成为可能，就必须找到矛盾原则的最终解决方案，也即将所有被体验之物的“流”在“形而上学的对峙的平息”[270]中、在理想状态的“我们”的普遍的“流”中统一起来。

与此同时，尽管一般意义上的意识满足《纯粹理性批判》中所说的经验的类比——持存（实体）、生产（相继）、群体（并存）——的诸多条件，但是在进行思考和推论的时候，所有意识却无法进入在同一时间内决定着各种现象之间的关系的、由三种类比建立起来的各条先验规则。三种类比的原则。

对于在每一个时间内的一切可能的（感知的）经验性意识而

> 言，是建立在统觉的必然统一性之上的。这样一来，由于这一统一性是“先天”的基础，因此从诸多现象在时间中的关系来看，类比的原则也就是建立在一切现象的综合统一性之上。事实上，本源的统觉与内感官（与所有表象）相互关联，而且我们必须注意到，它先天地与内感官的形式，也即与杂多的经验性意识在时间中的关系相互关联。[271]

可是，不是所有的意识都能“意识”到什么是意识，尤其是意识是一种能够将上述经验的规则付诸实践的、具有统一性的“流”：这些规则形成的前提是意识流的自我检测，是意识流的定位和空间化。

至于数学性判断，它们“都是综合的”，它们的前提是几何的统觉统一性的后天的代具性综合，作为先天地出现在事后阶段的理想状态的某一“我们”的意识，也即出现在这一“后天性”的经验（它是某一必然性的思想的经验，这一思想在具有痕迹的同时具有了必然性，例如为他自己把他的推理记录下来的几何学家的思想）的事后阶段，尽管当数学性判断被发现之时，不可避免地发现的是先天的代具性综合，也就是说包含着“无法从经验中抽取出来的那种必然性”[272]。

不过，我们在这里谈论的是两种意义上的“经验”，一种是与外感官能够进入其中的诸现象的空间这种永恒存在物有关的经验，另一种是与浮动之物有关的经验，但在领会、再现、认定以及内感官中，这些浮动物能够理想地被统一化，因为内感官可以以各种永恒存在的再现方式为支撑，这些再现方式虽然一直变动着，但是它们在第三持留中永恒不变的记录由于同时属于内感官和外感官，所以能够使内感官和外感官稳定下来并使二者共时化。当我们回到语法问题上来的时候[273]，我们将会看到，对于范畴而言，情况也是如此。

正是从上述极端的含义上来看，在意识的三重综合之上，一开始就叠加有第三持留这一技术综合，而正是由于这一原因，我们在“记忆的工业化”一章[274]中才谈到了持留有限性的工业化综合。然而，这也意味着上述工业化综合对意识“本身”——也就是说在思想的某个时代里，确切地说是在一个有关意识的思想的时代、也称现代哲学[275]的

时代里，其“本身”能够被领会的意识——直接进行了质疑。

上述“质疑”成为可能，意味着意识流之所以具有一种流动的过程，必须是依据着促使这样的流动过程成为可能的各种载体。意识是一个“流”——这个“流”催生了若干“漩涡”（tourbillon），它们源于我们在《技术与时间》最后一卷中命名并分析的“循环”现象（récurrence）；换言之，意识是由一些漩涡状的微观流所构成的——而且在这个“流”的流动过程中，形成了一些历史的单元，它们总是既大于意识流本身，又小于意识流本身。因此，几何学的历史长于几何学家的历史，而与此同时，某一几何学家总是不仅仅是一个几何学家而已，从这个角度来看，几何学又“小于”几何学家。

我们已经看到，意识流是一个蒙太奇的过程，通过捕获、移植、混合、后期制作而进行，并由此产生了“接受”这一现象：它促成了流在投映方面的统一性。捕获、移植、混合、后期制作以及蒙太奇的前提条件，是意识流的流动过程依靠持留的工具，将某些必然行为压缩在一起。这些必然行为使三重综合付诸运行，而三重综合本身也就这样在技术上受到了第三持留的各种载体的调配，后者通过它们的可持续性构成了意识流的流动过程。

从19世纪开始，一种“新型意识”开始流动，但是从17世纪开始，也就是说在发现美洲、发明印刷术的150年之后，它就已经被人作为“我思”而思考。随着学校教育的发展，书籍变成了一种工业，上述“新型意识”的载体被大量地内在化，这种意识也随之得以普及。

国家教育部门开展的公共教育就是对“先验”代具性综合的内在化（自然化）进行组织。

我们将会看到，这个意识得以安置的时代（从印刷术、殖民主义开始，直到于尔·费里[276]时代）同时对应着一次精神之战和语法的技术之战。至于“语法的技术之战”，西尔万·欧鲁[277]曾称之为“语法化”（grammatisation），通过它，西欧试图使它的神权模式和政治模式得到接受：正如“殖民网络”和“文字共和国”那样，印刷术之战在全世界已势不可挡，它同时也是一次精神之战。

第一次工业革命结束之后，通过大众对支配着“我思”之流动过程的各种载体的内在化，“我思”于19世纪得到了具体化和普及。[278]入学儿童的人数从1832年的193.9万上升到1886—1887年间的552.6万；1850年，入学儿童的人数占学龄儿童总数的47.5，1896年的这一比率上升到了93.5。[279]随着一种建立在识字、计数、书写以及对普遍观念的熟记等基础上的教育系统的普及，上述内在化过程被内在化了。对于这种教育系统，德国人称其为“Bildung”[280]，意即“培训”，而且在这种培训中，某种图像（“Bild”）得到了投映。

上述全国的文字性投映是一种共时化行为，它构成了一个统一的、民主的、工业化的“我们”，但是与此同时，它的目的同时也是一种历时化行为，例如某一判断能力的获得（以及各种矛盾的综合）[281]，或者更确切地说，例如这一已经存在的判断能力的“发明”。然而，和矛盾原则一样，上述共时化行为也需要被提出来，它在“面对着读者群”之时所具有的公共用途必须被表达出来，也即被付诸实践。这一公共用途构成了一个公共空间，一个以学校为机构的“共和国”（respublica）。文字性投映是“共和国”得以投映的空间与屏幕——而且从希腊时代开始，它就已经是城邦得以投映的空间与屏幕。不过，我们即将看到，无论是主体的意识的“发明”，还是现代共和国的空间的“发明”，二者之所以成为可能，都必须以文字印刷的标准化为基础。

在公共教育逐步发展的同时，大众书面媒体尽管仍然深受公众舆论的影响，但也已经开始运作；在前一个世纪，公众舆论造成了“各种思想之间的对立”这一现象。毫无疑问，我们不应该低估以下事实：这种新型意识从某种意义上说既是诞生于18世纪启蒙时代的革命思想所留下的足迹，尤其是卢梭、康德、孔多塞等人留下的足迹，同时也是“接受”过程的组织的一个主要方面，我们曾将这一方面称为“现代性”，即源自于工业革命的现代性（以上正是公共义务教育的双重意义）。

经历了17世纪和18世纪的启蒙，上述教育系统诞生于19世纪，这个机制将构成知识史和“我们”（二者均为从各国历史中总结出来的

普适性意识）的代具内在化。而今，机械化的知性和文化工业的图型法逐渐走向聚合，技术体系也已转变为全球记忆术的工业持留体系，这一教育系统也受到了质疑。而且，与这一教育系统一样，“意识”也同时遭到了质疑：跨国程序工业正逐渐取代各国的程序工业，也即教育系统，而后者已经显得不再与由全球记忆术的工业体系所确立的传输要求相互兼容。随着这一演变的进行，一种真正的精神之战揭开了帷幕，主要由美国主导，我们即将看到，它其实是紧随始于西欧的精神战争之后，而且它的可能性从一开始就决定于作为一切社会化过程的特征的“接受”的程序。

4.传输工业与教育系统

（2）导向和持留

国家教育系统的危机很早之前就已拉开序幕。自从程序工业广泛地扎根于日常生活之中并重新定义了时程区划以来，教育系统由于本身是时程区划和方位区划的一种机构，难免受到上述演变的负面影响。然而，在这一演变之前，教育系统的机制所具有的实力一直能够抵御媒体节目这一干扰因素，至少从表面上看来是这样的，因为它的实力所依靠的基础是在两千年里一直独立于生产技术体系的记忆术体系所具有的威信和机制。

现代教育系统构建在所处时代的持留基础之上，其中记忆术体系与一种既没有世界化，也没有完全融入市场的技术体系相独立。然而，随着传输工业的一体化，知识的传输明显已经成为最主要的市场，上述情况也就随之发生了变化，以下事实说明了这一点：当温哥华国际会议研讨新型教育科技的全球市场之时，数字化程序工业已大量存在，并从此与出版业密不可分。

上述演变不可避免：它是源自于传输工业的导向机制付诸运行带来的后果。传输工业的支撑点是各种数字化的持留载体，它们动摇了文字性综合的霸权地位，将文字性综合纳入到它们的超文本机制和超

媒体机制之中。国家教育计划的执行机构曾经是“我们的教育机构”（海德格尔语，粗体是我所加），作为它的竞争对手，跨国数字化程序工业的力量远远大于大众媒体，而大众媒体已经极大地震撼了学校，而且在法国，随着国家电视台的自由化、与此相应的广告的出现以及后来电视频道的私有化，大众媒体在不到三十年的时间里便得到了蓬勃发展。

从19世纪下半叶开始，直到程序工业的出现，学校几乎以霸权的姿态承担了在时程区划和方位区划方面进行导向这一职能。报纸延伸了这一职能，这显然是得益于大众对阅读的习得。最初的学校教学传授的是拼写与算术的基础知识（它们是持留技术的基础），也传授历史、地理的初级知识——包括祖先与国家领土的名字，以及这些名字在地理地图和行政地图上的投映等等。这些基础知识都是“接受”过程的基础，它们在传授某一共同过去的同时，也创造了内在化了的、第三持留的持留条件，从而使某个被共享的未来的投映机制成为可能，并且使每个人都能够在其中根据他自己的判断力确定理想的方向，也即自由地确定方向。国家的统一性就这样在学校里得以铸就。

只有学校才有能力赋予集体的意识以某一历史意识，只有学校才有能力赋予它以某一地理意识，这既对知识本身的历史产生了作用，同时也对知识的地理产生了作用，也即促使所有知识对人们理解地球物理学和“等级”做出贡献，既包括感知的等级，也包括“无限大”与“无限小”的等级，涉及各种语言和艺术形式的象征空间、机械现象的物理空间、自然生物的生存空间、人类的历史空间等等。

学校作为在知识中确定方向的体系，它是一个对知识的历史和知识的未来进行压缩、简化、收缩和投映的机制，它们会一次又一次地被反复重申，因为意识对知识的获取具有不同级别：基础（小学）、中等（中学）、高等（大学）等等。与地图的空间一样，与电影的时间一样，学校的时间也是一种收缩。由于持留的延绵（无论是“我思”的持留的延绵还是“我们”的持留的延绵）本身本质上均服从于收缩、简化、压缩（亦包括弗洛伊德对该词的定义）、简化、理论化，所以学校这一体系才能够运转，不断对各种知识（各种方法）的演进

进行概括。

因为，知识本身本质上注定要经历各种简化和形式化——而且，形式化首先是为了传输，从而使学者能够获取知识。知识总是一种“被压缩的知识”（是被描述、分析、形式化、综合了的知识）。形式化作为教育的前提，其本身已经是一种压缩。思想者所做的就是压缩和形式化，而且他正是以这样的方式来思考、传授和改造。在《技术与时间》最后一卷中，我们将看到柏格森是怎样提出这一问题的。作为代数学家，作为数字综合即“通用表意文字”[282]的先驱，莱布尼茨的哲学也是一种有关“简化”的思想。“简化”是知识的构成因素。

根据（科学的、共和式的或宗教性的）蒙太奇原则和遴选原则，通过将过去进行压缩的意识流再次激活，学校生产出了“我们”的绵延。作为这样一个生产体系，它对“我们”这一绵延的“身份意识”进行了组构。此外，作为在拥有学识的“我们”的历史中进行导向的体系，教育系统同时也应当是一个对“我”的绵延的各种构成模式的形式化进行内在化的地方，并且借助这一内在化，使“我”作为一个具有一致性的绵延而得以形成——这首先是通过对“我”的话语要素进行分析。语法分析打开了一个入口，它使我们能够通过意识流的话语来对意识流进行分析，通过“我们”的运用法则和形式化来对“我们”的绵延进行分析；与此同时，语法分析还使我们得以进行逻辑分析以及综合判断和分析判断，它们构成了各个学科。

我们说过，各持留机制均为内感官时间流的综合的载体，同时也是行程导向的综合的载体，也就是说是外感官所进行的实践判断和理论判断的综合的载体，它们承载着三重综合，而通过三重综合，出现在直观的时间形式和空间形式中的杂多便在统觉中得以统一，成为概念，这一概念又被作为图型，也即方法而投映出来。这些持留机制在学校里被内在化了，而且为了使方法能够被获取，上述图型的生产就要求人们进行各种实践，这些实践是各种性质的动作行为，例如背诵、听写、撰写、计算、证明、解方程、文本分析、论述、试验、作文，它们被记录在练习簿里，等待着在考试和竞赛中被评判。

此外，在国家教育这个体系中，教授是它的一个要素，练习簿、书籍、教室、黑板等是其他一些要素，所有这些要素导致的结果是将文字这一记忆术体系付诸实践。这些要素构成了一个复杂的持留体系，以法国为例（在法国，学校被公认为既传授各种基础知识，又培养未来的教授），这个持留体系中存在着：

（1）各种考试和竞赛。经历了这些考试和竞赛之后，教授们才被认为具有了运用教学的各种载体的资质，也就是说，使根据学科的规则而选定的各种持留被人接受；

（2）一个学术审查机关和一个一般性的审查机关，它们负责制订教学大纲，并对大纲的实施进行监督管理；

（3）若干所大学和若干国家级委员会。在大学里，各种知识，也即这些知识所构成的各种准则被批判并重新制订，而国家级委员会则负责对上述工作进行评估；

（4）若干师范学校和大学研究所，专门培养获得教师资格证的老师和教授；

（5）若干中小学出版机构和大学出版机构，专门出版教材和研究著作，也即建立并推广真正意义上的持留载体。

进一步说，上述专业出版机构受到之前参与者的知识的约束，他们为各种教材制订了编写大纲，已由国家教育部的官方刊物发表，同时也为大学出版机构组建了由学界人士组成的评阅委员会。上述出版部门必须受制于这些机构，后者负责编定官方的持留，旨在生产出为大学教授和大学生、中小学教师和中小学生所用的各种载体。总之，生产这些出版发行物的是某一些教授——这是一个体面的、令人羡慕的肥差。

与此同时，上述一切还须以书店、造纸厂、图书馆等为前提。这一体系的基础是记忆术的文化，它为所有参与者所共有，或是必须变得为所有参与者共有，它既是他们的领地，又是他们意识流的统一性

的“发明”的前提条件。这一体系就是写作文化，它是过去的诸意识流的文字性综合，它被存储下来后，就成了可获取的知识的宝库，成了意识各种载体的运行机制，而该意识已经逐渐公开地意识到了它自身的存在。

这一传输体系的受益者，也即新生的一代又一代人，通过该传输体系，同时根据“我们”的时间的压缩机制（这也是“接受”的条件），在数年之内就可遍览所有的理性知识。这些受益者所应获取的基本原则早就在写作文化中并通过写作文化而铸成：这些基本原则是写作文化所具有的分析能力与综合能力的具体呈现，在现代民主国家里，它们本身即为接收过程的基础。

然而，这些基本原则在未来能否继续被传输，乃至它们在今天能否真正地被传输，我们对此毫不确定。它们曾经在其中被铸就出来的持留机制，如今已经变得边缘化了，以至于整个体系看起来似乎是在无效运转，其功能已经发生了改变。不过，与其说教育系统中的这一动荡或许是源于一种社会、经济、政治乃至伦理的危机，倒不如说它是源于一种绝对非同寻常知识危机——知识常常处于危机之中。

这一“非同寻常”的性质很是关键，它使负责传输知识的人完全束手无策，将他们置于一种危险的罪行中，他们不可避免地会做出应对，而他们的应对是如此的激烈，以至于各种言论，包括诺贝尔奖在内，都毫不犹豫地、不遗余力地、历尽艰难地去揭露他们的无能和非法性。这种无能和非法性或许是因为行业保护主义或工会组织方面出现了偏差——如果不是因为教师职业内在地具有一种堕落的本质。这一切都是“存在之痛”的一种负面的外在呈现，它们在20世纪末的法国占据着主导地位。

5.传输工业与教育系统

（3）知识的分解和对“非知识的知识”的否认

教育问题是一个极为严重的、令人极为担忧的问题，即便是科学

研究领域内的先行者，也没能看到它的存在。如果说社会、经济、政治、伦理危机已经存在，如果说这些危机有时候不可避免地导致了事实上应该加以批判的行业保护主义，那么这一切只是一些后果而已。在“我们的”教学机构的日常运作中，这些社会、经济、政治、伦理危机已经变得难以承受，它们是以下事实造成的影响，即在面对着科学在技术科学上的演变所造成的后果的时候，各种知识分崩瓦解——其中也包括政治知识，由于政治知识的缺席，各种手段取而代之[283]，因此政治知识显然无法对学校的未来或是“我们”的未来的各方面进行反思。

无论是中小学老师、大学教授，还是研究员，大部分教师都有这样的感觉，觉得技术科学的知识以这样的态势发展下去，知识作为“我们”理想的普适的统一性，将进入一个不可扭转的崩溃过程，最终在这个过程中消失一空——胡塞尔、瓦雷里等人已经感觉到了这一点，而随着数学借助着计算工具和“获取分身术”的工具逐渐技术化，如此经历一个世纪之后，上述现象显得极端严重，几乎将要使世界走向末日，这或许不是一般大众的末日，而是理性的大众的末日。

从本质上说，“学校危机”不是学生不守纪律，不是“敏感社区”里的“野蛮蒙昧”，不是家庭单元的分裂，不是家长或地方团体过重的压力，不是教师变得类似于机关职员，也不是经济危机造成的压力，甚至不是媒体工业和新型媒体带来的日益强大的影响。显而易见，它也不是因为移民现象，与以往相比，移民问题的严重性如今已大为下降；在一个现代国家里，移民现象对经济、社会、技术和科学的发展都有重要影响，这在前一章中已有阐明。其实，“学校危机”包括以上所有这一切，它们是以下事实所造成的不同后果，即知识没有能力对新形势进行分析，与此同时，由于缺乏相应的分析准则和理论准则，无法构成一个合适的认识机制，因此也就无法形成某个“我们”赖以建立的具有融合功能的基础，也就是说无法构建起一个被人期待的未来的远景，哪怕这个未来的远景处于未终结状态，在现实中不可能实现，其边界模糊不清，具有理想性的特质（此处的“理想性”一词兼具康德和胡塞尔的定义）。

只有某种批判才能化解危机，也就是说开启另一个时期（这个时期包含着其他危机），而且只有某些准则才能使我们进行这一批判。我们之前所说的“新批判”，指的就是这样的批判。然而，如果这样的准则总是、而且主要是持留的准则，那么知识就不可能不对最近几十年里出现在记忆术的持留科技中的各个断裂过程（它们构成了此次欧洲科学危机的独特性，况且欧洲科学已经变成了美国乃至世界的技术科学）进行当前这样的理论化总结，而上述所有关于知识以及“非知识的知识”的后果也就不可能出现。

而今，生活的诸多方面随着市场营销的行为技术科学化，新的持留技术导致了基础知识的危机，再加上我们前面说的“知识的分崩瓦解”，所有这一切导致了很多“非知识的知识”的产生，这是不可避免的。导致知识的分崩瓦解的原因是学术活动的新型分工模式，对于这一新模式的影响，尼采早在1872年就曾有过揭露：

> 而今最受期待的，是学者应当服务于他所在的领域，这使学者的培养变得越来越偶然，而且似是而非。这是因为，科学研究领域如今已是如此宽广，以至于那些具有良好素质但并无杰出才能、想要在其中有所作为的人，只是致力于某一非常特定的专业，对于其他专业则漠不关心。在他的专业领域里，他确实比一般人技高一筹，但是在其他领域，或者说在其他所有重要领域，他却只是看客。这样一来，一个特别专业的学者就好比工厂里的一个工人，毕生只在为一种既定工具或机器制造某一螺钉或把手，尽管他在这项任务上的技艺毫无疑问地达到了炉火纯青的境界。[284]

随着人们对工业化的追逐，上述情形还会更为严重，这将不可避免地导致“非知识的知识”广为扩散。然而，“非知识的知识”的扩散却被掩盖了：这一现象遭到了恶意的否认，尽管如今与尼采所处的时代相反，大部分意识群已经普遍感觉到了它的存在，觉得他们的“物化”无法避开任何评判，无法避开以前所说的“仲裁”，以及商人们一无所知的所谓“人之常情”。

因此，这些意识群开始怀疑——但是，这是一种危险的怀疑，而不是有方式方法的怀疑——似乎学者及其代言人的职责在于打点一切，使每个人都对知识抱有欲望，而非使人们对知识产生恐慌的心理。与此相反，媒体对那些虚伪做作的积极人士作出了回应，但是这些人没能欺骗任何人，除了某些幼稚无知、虔诚勤勉、使人极为担忧的记者[285]；最终，这些积极人士就像今天的政治人士那样，被“送上了审问席”。

作为被公共管理的全球持留机制，教育系统是一个导向机制，它若要正常运转，条件是它必须——通过教授（这些人出于对知识的担忧而被驱动，并且受到情感上的触动）以及他们对知识的“信任”，一种既非消极亦非积极的信任，而是一种质疑态度的信任，即便面对年轻一代的意识时，也是如此——具体呈现出知识与“非知识的知识”之间的差异和共同点，并最终呈现出有关这种差异的总是强烈的体验。这是一种必须教会人们去发现并使之转变的差异，无论它可能而且必须有多么细微，同时也是一种必须亲身实践从而将其传输的差异，事实上，它也必须被传输和接收，因为它不是自动地就能被人发现，而且对于那些有待培养和教育的意识，它与康德所说的“进行区别所依据的主观原则”（也就是在实践的同时使之增长）相吻合。

作为某一理想状态的“我们”的投映机制，现代教育系统的动力性的前提是这一差异总是得到确认，这样的确认可以有多种表达方式，例如“若A＝A，则A异于非A”，或是“正确的异于错误的”，或是“法的权威性来自于它与事实之间的巨大差异”。没有这样的动力性，机制便无以运转，而动力性的前提在于承认：应当在那些运用诸多准则的领域中去习得上述差异（这种差异并非一种简单的对立），而这些准则本身也总是有待批判的。

然而，当科学变成了技术科学之后，我们便无从知晓这样的领域及其准则都有哪些，而上述批判本身似乎也崩溃了。在最佳情况下，这样的批判被称为“抵抗”，但是，抵抗什么？

批判就是对被抵抗之物、是否应当抵抗、被内在化之物（假如它

必须被接受的话）进行分析。

在此，我们认为，有待分析和批判的首先是我们所说的各种持留机制。只有以认识这些持留机制为出发点，才能够理解与按照从柏拉图到康德的原则而定义的科学领域相比，技术科学这一现实所具有的新颖之处——诸如：在物理学中，工具在实验与模拟中的作用；这一模拟作为投映的可能性；用于认识的认知模型以及它们在当代持留的代具的确立中，尤其是在经济与管理领域（也即如今所说的“管理知识”）中发挥的作用；分子物化和不断的工业复制对生物进化环境的震撼；古资料与新资料在历史学中的作用；人类生活方式在地理空间中的记录；通过电脑辅助阅读对文本进行的分析；工业复制导致的前所未有的法律问题；数学中的计算能力理论；等等。

从校历到数字化网络实现的全球时程区划，从贝多里纳岩石到各种地理信息系统，对导向进行调节的持留机制被用于构建各种“导航”系统，它们经历了一次巨大的转变，它们的功能大为拓展，用于对各类进程进行控制，这一现象不仅出现在社会领域，同时也出现在技术科学领域之内，而技术科学本身也被用于服务这一新型工业。这一演变的影响在于它动摇了导向机制的原型，也即各种教育系统。教育系统能够使奠定与空间和时间的关系的持留机制内在化，它们是一些程序机构，其功能是创造诸多普通进入模式，使年轻人的意识（也即若干进入到“我们”之中的“我”）进入“我们”的时间与空间之中，也就是由海德格尔所说的“关注”从学校之前的教育系统（即家庭教育系统）开始，提前在别处准备好的普通进入模式——这就在教育系统中提出了“遴选”这一难题：要解决这一难题，只能是从某种普遍性的遴选思想出发，而这一思想显然构成了各种持留机制的核心，并且通过这些持留机制，构成了科学与技术科学的实践和理论。

公共义务教育（大约是从留声机出现的时代开始实施）既是启蒙时代的计划，也是对现代性的“接受”进行调节和组织的机制。从19世纪末到20世纪末，它一直是最为主要的导向体系——在那时，这意味着：通过进行区别所依据的原则的运作，在思想中导向，这样的原则为所有人共有，但并不是所有人都将其付诸现实或形式化，因为并非

所有人都已接受教育。“在思想中导向”：这里的“思想”是可以获取的，它们处于各种第三持留等“我们”所不可或缺的载体中。在当时，第三持留的形式主要是“被倾注了思想的客体”——胡塞尔采用的这一说法指的主要是书籍，也即文字形式的“认定的综合”。如今，这一体系已经过时，或者说已基本过时，因为它所付诸运用的诸准则已经不再能够满足新的持留现实所要求的“接受”、导向和导航的迫切需要。

然而，我们也可以反过来说，即这种新的持留格局没有准则。由于缺乏更好的准则，它其实是在盲目地运用“眼前利益”这一准则。要知道，在当今世界里，持留的综合没有引起人们的反思，同时知识又处于后继无人的状态，因为人们没有能力生产出一种普遍的理解力，去理解当前正在进行中的演变进程。

面对普遍化了的“存在之痛”以及本体论上的无差异（“存在之痛的问题”在其中施展开来），像这样来表述它们的可能的原因，显得有些天真，但这却是我们能想出来的唯一的办法。如果不对某一事实做出解释，我们便不可能对其进行批判，从这个意义上来说，也就是要探寻该事实的必然性，否则我们将会陷入一种徒劳无益的揭露。问题不在于搞清楚那些能够从“存在之痛”中获取利益的人是不是有意这样去做——也即他们是不是“存在之痛”的行为者——而在于搞清楚为什么会出现“存在之痛”这一问题（连那些从中渔利的人也深受其苦），以及“我们”是怎样在承认并解决这一问题的过程中得以统一。在解决这一问题时，这一“我们”是把它转变成了一个不太有害的问题——转变成某一“我们”的投映，也即构建普遍化的言辞的能力，这种言辞显然是，甚至不可避免地必须是一种斗争的言辞，也就是说一种总是有待寻找的差异的言辞。

因此，这里提出的病痛的问题不是关于从他人的不幸中渔利的“受益者”道德败坏的问题，而是要去搞清楚在当前的演变中，什么能够将好与坏区分开来。

事实上，市场的压力和思想的缺失这两大原因不断强化，并促进了“存在之痛”的增长：

（1）短期准则（工业投资者觉得在其中找到了他们的利益）与理解当前演变进程所必需的能力的运作相互对立；

（2）相反，思想的某种懒惰态度，以及在揭露中驻足不前（有时候这也是一种有利可图的交易基础），二者构成了借口，使思想免于直面其真正的对象，而且周围环境中的唯利是图又使这一借口更为有力。

需要付出的努力是如此巨大，以至于学校的导向问题，作为遴选的问题，同样也成了所有先于它的现象所造成的后果：传输的问题作为持留的问题，它必然是遴选的问题。学校遇到的遴选的问题反映出了那些使以学校为源头的社会遭到质疑的事实。学校是社会的源头，如果在实际中并非如此，那么从律法角度来看则确是如此——通过传输的工业化聚合这一事实，学校的规则遭到了质疑，而且在技术科学的大部分领域中，学校的规则已退避三舍——这就是所谓的“迷失方向”。对教育系统中的遴选问题进行反思是一次挑战，而若要应对这一挑战，仅凭社会学、经济学或是政治学分析是不够的，必须以某种遴选思想（它是持留这一首要问题的核心）为出发点，也即重新审视认识论的重要性（即我们所说的新批判），学校的遴选问题才能被解决。

我们试图理解一般意义上的持留机制以及科学的构成要素，要达到这一目标，首先必须以哲学思想的重大成就为出发点，主要包括康德、胡塞尔、海德格尔、西蒙顿等人的成就。然而，我们认为，这些伟大的思想家对于持留机制尽管并非视而不见，但却没有把对持留机制（亦称“综合”）的理解进行到底——在这一方面，雅克·德里达占据了一个过渡性的地位，在《象征与魔鬼》中，我们将阐明这一点。因此，当导向及其准则成为我们的核心问题之时，我们现在就必须考察海德格尔对空间性的分析，考察他在反驳康德的“在思想中进行导向”的问题之时所做的批判（以及批判的准则）。

第五章　进行区别

1.“在世界之中存在”的空间性和一个“完全被忽视的”现象

《存在与时间》在对空间性进行分析之时，对康德提出了反驳，认为他忘记了在世性，也即“在世界之中存在”（In-der-Welt-Sein），《何谓在思想中确定方向？》中的论证即为例证。

对于《存在与时间》中的这一段落，我们在《爱比米修斯的过失》中曾有分析[286]，而我们在这里之所以对它感兴趣，是因为它还涉及到了当时刚刚诞生的无线电广播。

1926年，民用无线电广播只存在了几年时间——还不到5年。

1888年，赫兹发现电磁波。距此11年前，爱迪生发明录音设备；距此3年后，胡塞尔的《算术哲学》出版。

1895年，马可尼运用赫兹的发现，创立了无线电广播的原理。距此5年前，于勒·马雷发明了连续摄影；距此1年前，吕米埃尔兄弟发明了摄影机，这款机器同时也是放映机；距此6年后，《逻辑研究》出版。

1912年，美国科学家李·德弗雷斯特发明了三极管，此时胡塞尔正在讲授关于时间客体的课程；距此1年后，《纯粹现象学和现象学哲学的主导观念》出版。

第一次世界大战期间，电子管扩音器大为改进。同一时期，海德格尔正在撰写论文《论邓斯·司各特的范畴和意义》，胡塞尔则继续他对时间的研究。

从1923年起，第一批无线电中继站开始发射电波。距此1年后，海德格尔做了题为“时间的概念”的讲座。那时候，希特勒已开始涉足政治。

以《存在与时间》中所说的“去远”为出发点，海德格尔提到了广播的必然性。与“确定方向”一样，“去远”也是一个与“此在”的空间性相关的概念。然而，海德格尔虽然意识到这一技术创新的意义“尚无法一目了然”，但是与此同时，他却忘记了广播在程序方面的功用，也即它在时程区划和方位区划方面的持留功能。

除此之外，虽然海德格尔与埃迪·施泰因一起整理了胡塞尔的《内在时间意识现象学讲演录》[287]，并将《存在与时间》一书于“1926年4月8日”也即胡塞尔67岁生日那一天题献给胡塞尔，但是他却根本没有注意到无线电广播连续播送的客体在时间上的性质。有人或许对此表示反对，认为在《存在与时间》的第23节中，阐述的对象是空间性，而并不是时间。不过，我们将会看到，这一反驳有待商榷，甚至连海德格尔本人或许也会持同样的态度，因为在他看来，若要对空间进行思考，就必须以时间为出发点。此外，他在分析时间性之时，甚至在对《存在与时间》中所说的“内在时间性”，也即对时间的“关注”[288]和度量所具有的技术上的时间性进行分析之时，他也压根没有提到广播[289]。

由此可见，对康德的批评是《存在与时间》中对空间性的分析的基础，这一批评反过来可以用于反驳《存在与时间》的作者：这就是我们接下来所要做的。

为此，我们首先要指出，存在分析论之所以能够建立起来，是因为作为对空间的思考的出发点，在世性也即“在世界之中存在”这一状态在各种时程区划机制和方位区划机制（即“此在”的空间性和时间性的初始载体）中进行时间性分配或空间性分配之前，它首先是各种持留，而且必须在这些持留中确定方向。正如我们已经多次强调的那样，任何一种第三持留都总是既具有空间性，又具有时间性——它既是“时间的空间化”，又是“空间的时间化”，也即一种延迟差异。

在《存在与时间》一书中，标题为“在世界之中存在的空间性”的那一节旨在对在空间中的确定方向进行分析。在那一节中，作者首先提出，“此在”之所以会受到“在世界之中存在”的空间性的支配，是因为“此在”本身本来就具有空间性，这是因为“此在首先而且通常”就是“使之近”，也就是说它总是倾向于拉近已经远去的事物，去除与已经远去事物的距离，“此在”有着

> 一种求近的本质倾向。我们如今或多或少都被迫一道加快速度，而所有加速模式的目的均在于超越已经远去的存在物。例如，随着无线电的出现，“此在”实现了一次“世界”的“去远”，至于这一“去远”的存在意义，我们尚无法一目了然；这一“去远”掩盖了日常周围世界的一种拓展的形式。[290]

与“去远”密切联系的，是各种代具，广播只是其中的一个实例而已，眼镜乃至街道均属此例——尽管“至于这一去远的存在意义，我们尚无法一目了然”。然而，所有这些去除距离的代具“经常被完全忽视”：

> 视觉与听觉之所以能够触及远方，并不是以它们自然具有的“触及范围”为基础，而是由于“此在”作为距离的去除者，主要逗留在它们之中。例如，对于戴眼镜的人来说，虽然眼镜从距离上看近得“就在鼻梁上”，但是在周围世界中，这一工具却远于对面墙上挂着的一幅画。这种用具如此遥远，以至于经常被完全忽视。这种用于观看的工具，以及诸如电话筒的那些用于聆听的工具，有着首先到手头的存在者所具有的那种非强加性。再如，对于街道这种用于行走的工具而言，情况仍然如是。[291]

然而，这一“被完全忽视”的现象所涉及到的并不仅仅是且并非主要是代具的自然化特性——绝大多数客体都是代具，例如作为进食工具的勺子，作为交换工具的货币，作为驱寒、避暑、遮体工具的衣服，以及所有海德格尔所说的“世界上的诸用具之整体”。它涉及到的同时也是、而且尤其是所有各种工具（它们本身作为工具的本质已被遗忘）所承载的诸多持留机制，确切地说，正是这些持留机制构成了

这个世界，并使这个世界成其为世界。通过将这些持留机制内在化，我们才可观看、感觉、运动、思考，等等。

对于文字和各种资料而言，对于“已经在此”的真正的记忆术持留载体而言，情况尤为如此，而且从某种特殊意义上来说确是如此。我们曾经花了很长时间，去阐明为什么“图像意识”的特殊性以及其他综合性持留，逃过了海德格尔在审视“此在”及其自身性时的那种去远的目光[292]。在这里，我们又一次强调这一点，因为上述事实的后果具有决定意义，它与紧接“去远”问题之后的导向问题有关，与对《何谓在思想中确定方向？》的批判有关，因此，与进行区别所依据的主观原则这一问题有关。

这是因为，海德格尔揭露的是“精神的纯粹构建”，而“区别左与右”这一纯粹主观的原则（康德将这一原则作为主体在空间中确定方向的先验原则）或许就是“精神的纯粹构建”。海德格尔认为，这一先验的导向如果是进行区别所依据的原则（区别左与右）之一，那么它更应是“此在”的空间性本身，也即它的“在世界之中存在”的模式，也就是说这一“在世界之中存在”的存在性，换言之，也即以下事实：“此在”从一开始就总是已经必然处于其自身之外。这一先验原则只不过是一种“心理的”方式，其目的无非是对“此在”的先验的在世性视而不见罢了。

康德从对左与右的感觉出发，急于在导向中得出某种先验性，这恰好无意中突出了世界的“已经在此”，同时又错过了它——正是由于这个原因，海德格尔抓住这一文本，以它为范例，证明形而上学没有看清楚“我们自己所是的存在者”这一存在者的真正面目，要知道，这一存在者本来就处于其“所在之处”之中，并且通过它、作为它而存在。海德格尔说，左与右都不是给定的，给定的其实是世界。然而，在这里我们必须注意到，康德在他“心理”推论中所忽视的，恰好正是记忆：

> 如果我必须[在这间屋子里]确定方向，那么我对身旁两侧的“差异的简单感觉”绝对毫无用处，除非我把握住某个确定的客

体。对于这样的客体，康德曾顺带提到他“记得它的所在之处”。[293]

在评论海德格尔的这一反驳之时，阿列克西·费罗南科强调了客体所承载的记忆：

> 我们很容易就能想象出，将会有怎样的批判以这一观点为着眼点，对康德进行严厉的批评。事实上，康德几乎毫不重视的这一“记忆”恰是“在世界之中存在”的体现，是在世界中的存在者的体现；它意味着——在确定方向这一点上——只有在世界之中，并且以世界为出发点，我才能确定方向。仔细想来，康德的分析中隐含着一个荒谬之处：他竭力地想在抽象的世界中确定一个方向，使得在世界之中确定方向成为可能，但又无视世界的存在。当康德在纯粹主观的原则中确定方向以失败而告终之时，这一矛盾凸显了出来。[294]

然而，既然我必须“把握住某个客体”，并且“记得它的所在之处”，那么这个客体本身就是一种“记忆的助手”，它根本不具有心理层面的性质：从某种特殊意义上来说，它是内感官的载体，正如康德似曾说过的那样，它是某个“流”的流程中的一种持续存在物。

我们可以批评康德，认为他在这里所遗忘的，与他在对图型法的分析中遗忘的如出一辙。在对图型法进行分析的过程中，他以“5”和“1000”为例，认为二者的计数法是某一抽象方法所造成的结果，而我们已经指明，这一计数法是从各种具体的计算机制中抽象而来的——泥丸既是羊群的客体图像，也是它的物质的抽象性表象——这些具体的计算机制最终成了物质化的十进制计数法，并在教学中以手势动作的重复为基础被心理化。

不过，我们也应当指明，在《康德与形而上学问题》中，海德格尔过于夸大了“图像”与“图型”之间的对立；他在《存在与时间》中对康德的批评，在别处亦持相同观点，却并未看到其后果。海德格尔未能对第三持留（他给出的命名是“世界的历时性”）进行思考，这表明他完全忘记了要对教育的存在论特征进行思考，同时也表明他未能对

图型化进行思考，也即先验想象力，按照他自己在刚才提及的作品中的分析，也即“此在”的时间性。

海德格尔在这里对康德的批评，意味着“在世界之中存在”即为世界的记忆在“世界的历史性之中存在”（ein in-der-Weltgeschichtlichkeit）。“在世界之中存在”：这里的“世界”是一个在“诸用具之整体”及其“指引”[295]之外，作为诸客体的记忆与诸记忆客体的世界：正如《存在与时间》所指出的那样，它是一个由各种作为第一持留与第二持留之条件的第三持留构成的体系：存在论分析告诉我们，只有以“已经在此”的既成性为基础，第三持留才有可能存在。

海德格尔认为第三持留同样也是时间的计算与度量的物质载体，以此为借口，将上述持留体系——它构成了时间，也即海德格尔所说的“此在”的“真正时间”，与泛指代词“人们/大家”的“关注的时间”相对——排斥在外。这样一来，海德格尔也就未能对康德或胡塞尔进行真正的批判：确切说来，他所做的，与他指责康德曾做的，其实如出一辙。

前面提及的矛盾其实是康德自己的矛盾，借由这一矛盾，他号召世人去寻觅某一先验原则。康德未能发现这一矛盾，这表明任何意识流均不可能遵守它们的统一原则，即便它们是由这些意识本身确立的，康德的意识流也不例外。费罗南科接下来评论道，康德之所以未能发现这一矛盾，

> 这与他的空间概念密切相关，在他的构思中，空间是世界将在其中安置的一个范畴。换言之，康德笔下的主体从一开始就不是与某一世界相联系，而只是与某一空间相联系；该主体最初并不是一个拥有世界的主体；因为他拥有某一空间，所以他将会拥有某一世界，而不是因为他拥有某一世界，所以他将会拥有某一空间。从此之后，既然空间在逻辑上先于世界并对世界的维度进行调节，那么使我得以在先验的空间中进行区别的原则——对左与右的感觉——将同样能够使我得以在世界中后天地进行区别。因此，我们看到了康德的分析基础，同时也是其矛盾的基础，这

便是空间的先验性；因此，在对康德在空间中确定方向所依据的原则进行的批判中，这一先天性遭到质疑也就理所当然了。正如记得某一客体的位置的必要性所体现的那样，真正的先验性并非康德所定义的空间，而是“在世界之中存在”。296

然而事实上，拥有某一世界之所以就是“此在”的空间性，必须是因为在世性本身恰是“此在”所是的时间性的在世性。空间性就是“此在”的在世性。然而，与“已经在此”一样，“此在”的在世性同时也是、而且首先就是它的时间性。因此，“此在”的空间性就是它的时间性。换句话说，时间性本身必须是“在世的”（该形容词的含义与海德格尔在阐述“内在的在世的”时间性之时赋予该词的含义不一样，但又必须将“内在在世性”涵盖在内），这样才能够使得“此在”的时间性（“此在”必然是此在的时间）所具有的在世性对前者（即“此在”的时间性）进行组织，正如对“综合”进行调节那样。

简言之，“正如记得某一客体的位置的必要性所体现的那样，真正的先验性并非康德所定义的空间，而是‘在世界之中存在’”，也即从各种第三持留中（传输与“接受”）而来的时间，而且第三持留既有空间性，又有时间性，也就是说它们先于（像延迟差异那样）空间与时间之间的差异。必须从这些方面来提出当前方位区划的问题，也即空间性的问题（世界的空间性，而非空间的空间性）：方位区划问题的提出，与时程区划的问题不可分离。

2.教育的“存在论”意义

方位区划问题的提出，与时程区划的问题不可分离，但是海德格尔却将后者等同于内在时间性，也即时间的度量，归属于“时间的通俗概念”。在《存在与时间》一书中，内在时间性，也就是说时程区划，它作为共有且可计算的度量的时间，掩盖了“走向死亡的存在”的“真正”时间这一原始时间性的现象，也即“此在”的未来的极端不确定状态的时间——在此我们先简要地回顾一下，指出这一时间从某种意义上受到了“此在”的终点时刻的极端不确定状态的影响。“此

在”的未来的不确定状态指的是某一意识，以及海德格尔所说的“此在”这个时间流的“结局”的不确定状态，这一时间流从一开始就一直以某种隐藏着的方式，整个地走向它自己的终点，走向它的死亡。

在《存在与时间》中，内在时间性是将未确定者确定下来的各种方式投入运作，也即“此在”面对其“必须存在”时的逃离方式，也就是说“此在”在分享某一共有时间、某一共时性，也即海德格尔所说的“关注的时间”之时，逃离其命运所必然具有的特殊性。显然，这一共有时间同样也是所有“此在”的命运之一，但是海德格尔却说，这一时间发生了偏离，它不是本源的时间：它是时间的变体，是非真实性与不合适性的源起，“此在”在后者中变成了泛指代词“人们/大家”。

正是由于这个原因，《存在与时间》最终将“世界的历时性”排斥在外：文档、痕迹、文物被等同于存在的、内在时间状态的领域——这也是我们在前一节中看到的现象所造成的结果——尽管在海德格尔看来，这些持留的元素似乎应当与“符号”（他把“符号”完全等同于“标志”[297]）这类简单的方位区划的“指引”区别开来。然而，我们已经指出，第三持留的各种机制（一般意义上的时程区划亦属其列）在共时化的同时，也是进入“已经在此”和未确定者的前提条件，因为正如《存在与时间》已明确指出的那样，“已经在此”不是别的，正是既成的的各种可能性的实现，这样的就构成了“此在”的过去时刻，亦即它的历史。显然，这一本身就是构成世界的各种第三持留，否则人们便不可能进入其中。因此，我们不可能将真正的时间与计算的时间区分得泾渭分明，不可能将未确定者和“必须存在”的历史状态与确定的共时状态完全区分开来，将“此在”与泛指代词“人们/大家”完全区分开来。时间这个持留的“流”具有类似于电影的那种投映特性，正是这一特性使上述区分无法实现。

然而，海德格尔认为必须进行这一区分，并将进行这一区分的必然性作为先决条件；他拒绝承认具有电影特性的“接受”以及由“接受”所构成的诸多演变进程，尤其是现代性；与此同时，他将文档和痕迹等同于内在时间性，忽略了教育这一持留体系的问题。

从广义上看，教育的“存在论”意义是什么？对于人们所说的教育这一特有模式，我们该进行怎样的分析？在教育所处的时代里，记忆术以公开的方式被大范围地付诸运用，记忆术本身构成了形而上学的公共空间——在这一空间里，人们可以通过各种符号或标志，在“面对着读者群”之时使用文字记忆术，从而运用他们的理性。

确切说来，公共教育的意义不仅在于它是“接受”过程的诸多模式之一，与此同时，它将进行区别所依据的某一主观原则内在化，这意味着：存在着一些载体，它们能够使这一主观原则发挥其作用，没有这些载体，该原则便没有任何意义——但若是没有该原则，那么这些载体同样也就没有任何意义。使这些载体成为可能的，正是文字性综合这一持留领域。

海德格尔没有注意到，随着当代科技的发展，主体性的现代形而上学“圆满完工”，科技与记忆术混合在一起。“构架”[298]，作为对这一形而上学的全球性控制，是“存在者对其存在的理解”的现代化过程，其模式为我们所说的“存在之痛”的时代所特有。海德格尔并未真正觉察到这一演变的意义，因为他既没有对持留过程给予关注，也没有对“接受”的过程进行思考，这一切都蒙蔽了他的双眼。正因为他低估了记忆术与科技的混合这一重大事件，所以他不可能提出学校的问题——学校这一机构同时也是民主的最佳指示器，对于这一机构，海德格尔怀疑它是否能够应对技术科学在本体论上带来的诸多挑战。

3.无科学：对此前部分的概述与再阐释

行文至此，该对前面两章略作小结了。

技术体系已拓展到全球，它同时也就是、而且首先是一个全球记忆术体系。然而，我们已经看到，记忆术总是决定着各体系间相互协调的条件，而各体系间的协调则构成了社会的演变。在社会演变中，技术体系是使社会体系失调的首要因素：记忆术为诸意识流提供持留的遴选准则，或是对这些准则进行调整，这些意识流被纳入“接受”的过程之中，并且通过“接受”的过程而变成某一“我”的意识，同时又变

成了某一“我们”的意识——而且，必须承认的是，它们同时是多个“我们”的意识。

在当前的记忆术与科技的混合中，时程区划和方位区划相互融合在一起。与此同时，人类群体之间接触的增多以一种决定性的方式增强了各技术趋势的普遍渗透力，促进了诸多新型的、广为共享的生活方式被接受的过程，并因此促进了人类群体在市场中的相互融合。市场已经变成一个真正兼具记忆术、科技、地理性质的领域，对于全球性的、身处“病痛”之中的“我们”而言，市场在商品交换的空间中消除了公共空间，而它的统一性也像一直以来那样，完全是幻觉式的。虽说“像一直以来那样”，但从一种新的意义上来说，它遭到了越来越严重的摧毁，而且与此相对，人们也觉得它更具威胁性。

这个新的幻觉式的领域开启了一个诱惑的纪元，也就是说，毋庸置疑，对于一个比以往任何时候都更加神秘的“我们”而言，它开启了一个新型电影的时代。

这一“我们”即为在全球范围内聚合了的传输工业所造就的“我们”。时程区划和方位区划一直是空间与时间的收缩机制（地图的空间压缩了领土空间，日历与影片的时间压缩了它们所衡量、庆祝和讲述的时间），它们在传输工业中从此就成了极为世俗的商业性、工业性、全球性工具，并且按照持留机制新工业的法则，决定着内感官时间流的综合的载体，以及其中呈现出来的外感官的导向的载体——因为总是存在着某些持留机制，它们承载着意识在其中统一为意识流的综合。

现代哲学思想不可能去思考作为“我们”的时间与空间的组织模式的各种时程区划机制和方位区划机制，而且从更为宽泛的层面上来看，它也没有对所有持留机制进行反思。这一“无力反思”的局面构成了一个障碍，使我们无法对新型商业进行分析，更别说对以教育这一商品的世界化为代表的史无前例的新颖之处进行分析了。在教育系统里，人们能够获取时程区划与方位区划的机制，以及构成这些机制的基础（矛盾原则、综合判断、分析性知识、实验性知识等等）的各种

载体，并且将其内在化，但是上述阻碍却使我们无法对各种教育系统本身进行思考，因为先验综合判断总是以某一“先验的”代具性综合为支撑。然而，这一代具性意味着持留有限性的工业化综合直接对意识本身提出了质疑，这是主观性与客观性相对立的哲学时代的出路，我们也称之为现代哲学。

上述“质疑”之所以成为可能，是因为意识流只有根据限定其流程之可能性（也即意识流以持留的形态而呈现的可能性）的各种载体，才能够流动。在17世纪，意识开始作为“我思”被思考，自19世纪起，它便大范围地具有了流程，而与此同时，随着入学率的攀升，在教师以及后来的教授依据教学大纲给年轻一代人讲授课程的过程中，意识的各种载体也骤然间必然地被内在化了。这就是全国文字性投映的组织，也是理性在面对主要由读者构成的大众之时的公共用途的组织，它构成了现代工业民主的公共空间，它的机构是学校。

在意识及其流程被质疑的同时，教育系统（这一机制使构成知识史，也即构成“我们”这一来自于国家历史的宽泛意识的各种代具的内在化）在技术体系转变为记忆术的全球性工业体系这一过程中，也遭到了质疑。在教育系统中，遭到质疑的不仅包括教育方针，同时也包括教学课程的具体设置，乃至教育的全部职责。

这样一来，全球的程序工业就倾向于逐渐取代各国的教育机构。早在2000年5月，这一趋势就已在渥太华显露出来，并且已经被列入了世界贸易组织关于筹备服务贸易总协定的议事日程。它表明，一场新的精神之战已经宣战。

这场战争如果以一种完全负面性的结局而告终，那将是一场无法想象的灾难。我们所说的“存在之痛的时代”，正是这一可能性的体现，与此同时，也是对发生在应当称为“一次全球精神论战”这一行动舞台上的现实，及其不计其数的分支和后果均熟视无睹的体现。

然而，我们所说的“一种完全负面性的结局”是什么？确切说来，这就是我们的问题之所在。对此，我们需要倾注极大的耐性。

在教育诞生的时代里，记忆术体系与技术体系尚未混合在一起，技术体系本身既不是全球性的，也没有湮没在市场中，而市场也没有消除公共空间，正因为教育系统出自于这样一个时代，所以我们必须对当前的教育系统进行深入的反思。战后，东方与西方之间的政治论战占据着主导地位，精神论战已经在其中酝酿，但它的真正面目被政治论战掩盖住了，我们在第三章中已经看到这一点。在这一时期，视听节目工业出现并对学校作为教学机构提出了质疑；另一方面，直到最近时期，学校一直承担着导向的职责，并负责将“接受”过程的各种基础，以及使国家某一未来的投映机制得以运作的各种持留工具内在化——“国家某一未来的投映机制”也就是国家历史的压缩机制，是将国家归置于通史和地理空间之内的机制，是使后人得以真正进入它在伦理、文学、艺术以及科学等各方面的理念的机制。学校这一导向系统是在具有认知力的“我们”的历史中进行导向，它同时也是将“我”的意识流的各种构成模式内在化的地方，是这一“我”作为具有一致性，也即具有认知力的意识流得以形成之处。

通过对意识的各种载体进行处理，学校将诸意识流的某一文字性综合再次构建起来，但是我们所不确定的是，这一从启蒙时代的革命进程以及后来的工业革命中而来的教育系统，是否能够将在共和文化中形成的各种原则（在所谓的“民主的”、“现代的”国家里，它们构成了“接受”过程的基础）继续传递下去。若是不承认这一点，或许就太过胆怯了。

然而，如果我们还不能够从理论上和实践上阐明教育系统在哪些方面不再能够满足“接受”过程的要求，那么即便承认这一点，也是徒劳无益的。在此，我们必须立即指出，同时也希望读者早已明白这一点，即严格说来，“接受”的过程与任何一个适应过程毫无关系。“适应”是动物或动物般的人——也即奴隶——所具有的现象。无论是学校，还是传输机制，它们都不是饲养场，也不是马厩，或正如吉尔·夏特莱所言，它们并非猪圈。[299]

教育系统中的这一动荡源自于知识的危机，此次危机的幅度和激烈性前所未有，它或许甚至不仅仅是一次危机[300]，它与技术科学相对

于哲学思考能力的高度特殊性密切相关。这就是当前普遍的“迷失方向”的首要特征。我们认为，这一情形几乎与灾难无异，其根源在于缺乏分析的准则和综合的定理，无以构建起某一合适的认知的持留机制，从而无法去分析新型持留科技的出现对科学、技术、科技以及投资所造成的后果，也无法去分析它对科学、技术、科技最终相互靠近并引发我们所说的“记忆术与科技的混合”所造成的后果。

近几十年来，记忆术的各种持留科技中出现了一些断裂的过程，对这些断裂过程进行理论化总结，是思想所应立即承担的一项任务，而若要完成这项任务，就不能对哲学思想史的进程（它使这样的演变成为可能）视而不见。教育以导向为首要任务，并承载着“接受”的机制，从任何哲学思想的角度来看，教育都必须传输知识与“非知识的知识”之间的差异和共同点。我们已经将这一差异等同于进行区别所依据的主观原则，视其为接受一切准则并使之内在化的前提条件。康德断言这一原则具有其合理性与必要性，而教育系统的任务就是在实践中运用该原则，同时促使其得到强化，目的是为了让该原则发挥作用，也可以说是为了让正在培养意识的年轻一代去阐释该原则的意义。

如前所述，各种“过程”的加速这一局面带来了一些问题，对这些问题进行研究既十分艰难，却又迫在眉睫。对于这一研究而言，《存在与时间》在存在分析论方面的进展极为重要。然而，出于种种原因，但肯定不是由于遗忘，那些分析完全忽视了教育的问题以及“接受”的问题，从而无法去反思“继承”，也即通过第三持留的内在化，某一差异被接受并传输；同时，各种第三持留既具有空间性，又具有时间性，它们先于空间与时间的差异而存在，并且构成了诸多投映平面，使某一进行区别所依据的、先于“本体论差异”而存在的原则得以投映。

因此，我们现在应当探究的问题，是去弄清楚“进行区别所依据的主观原则”在今天指的是什么。同时，我们还应当研究这一原则与海德格尔所说的“本体论差异”之间可能维持着怎样的关系。通过这样一条险峻的道路，我们想要看到知识的危机的关键之处，而知识的危

机也就是传输机制的危机，尤其是教育系统的危机，它对聚合性传输工业所处的时代造成了沉重打击，导致了一种“无科学”（inscience）的局面，也即在新的持留机制面前，人们迷失了方向。应当指明的是，在任何情况下，我们都无法否认以下这一假设，即这一“无科学”必然是准则的缺失，甚至于以“缺失”作为准则，但它与“我们”的统一性的假象一样，都具有必然性，都是不可避免的。我们甚至把这一假设视为我们的主要假设。

在这种情况下，或许我们的分析就得首先去弄清楚这一“无科学”及其必然性指的是什么，接着再确定哪些途径能够在“无科学”这一空间里进行导向。

在此，我们有必要回过头去，再次考察现代性的起源，并由此再次探寻现代教育规划的起源。这样一来，我们便能够阐明何为我们所说的“科学”与“技术科学”。

4.在沙漠中“进行”区别

从笛卡尔直到现代哲学，关于技术的一种新思想逐渐构建起来，技术是一种控制力；同时构建起来的，是作为构成者的主观性与作为被构成者的客观性之间的对立，这一对立至少一直延续到康德。

从20世纪初开始，很多哲学家的思考不再局限于上述范畴之内，主要是因为它无法阐释与我们所说的“科技”一同到来的现象。科技是现代性所导致的一种实实在在的现实，“科技”指的并不只是“技术”而已。

即便从最通用的概念来看，“科技”也是在抗拒，不愿随随便便地被列入纯粹客观性这一身份之中。无论是谁，总有一天会感觉到“科技”的系统性和动力性——以至于“客体”这一范畴显得不足以对“科技”进行反思。技术可以是“客观的”，因为它似乎主要由客体所构成（但这是错误的），也即由现实的、可被处理的客体所构成，这些客体在运作，因而与所有我们通常所说的“技术设备”一样，以物理学的

科学方法（材料强度与腐蚀性的计算、摩擦学、流体机械学、空气动力学、热学，等等）为出发点，它们是“可客观化的”、可被控制的。相反，我们却难以将“科技”简化为某一能够为主体所拥有的现实，而作为主宰者的主体，也即笛卡尔所定义的主体，由于具有构建的能力，他能够拥有并有方法去抓住客观性。人们很清楚地感觉到，科技中存在着一种同质的力量，并称其为科技力量；这是一种奇怪的力量，而且虽说它确实是人类的力量，但与超人类的力量一样，它也是一种陌生的力量，越来越难以控制，它的动力性以一种有别于主客体对立的模式，与主观性形成了明显的对立。

这一陌生的感觉令人感到害怕，由于害怕的对象尚不明确，这一害怕就不仅仅是害怕而已，而更是一种恐慌，是由于某一尚未确诊的病痛而导致的恐慌。这一恐慌有时候会原原本本地表现出来，有时候则隐藏在五花八门的神经痛行为和否定性言语的背后，它是当前“存在之痛”的特征之一。

不过，回过头来想想，若是从客观性这一范畴出发，我们难以领会的似乎其实不仅仅是科技，同时也包括技术。客观性只有在与不可客观化之物形成对立并受制于后者，也即与主观性形成对立并受制于主观性之时，才能够成立，主观性是所有客观化行为的条件，甚至可以说是“使他者客观化之物”（objectivant）的条件。然而，我们认为，技术作为某一具有恒久性的持留载体，它构成了以一切客体为对象的客观化行为，例如胡塞尔几何学概念上的“理想化”（idéalisation）的过程，以及在此之外的一切“观念化”（idéation）的过程。现代哲学提出主观性并将其作为基础，这一主观性意味着主体是其客体独一的、初始的、绝对纯粹的来源，意味着主体性构成了这些客体，并从而主宰和控制着这些客体，而且不愿让这些客体反过来构成主体性自身。

按照这种方式来思考，我们赋予第三持留的地位就是独一无二的了。由这种持留组成的持留区域是一种可客观化的物质，尽管“客观性”这一范畴不足以对其进行思考；与此同时，它也可以被工业化：它可以受制于某种计算。这一可计算性能够将那些不能被简约之物简

化为“可客观化之物”这一属性；这一可计算性同时具有以下特征：

（1）它因第三持留的物质性而得以形成，而且也由于它而成为必须，第三持留的物质性也就是第三持留的恒久性，也就是说是它使第三持留具有了“时间流之载体”这一属性；

（2）如果它毫无限制地自我运作，那么它与持留区域原则上承载着的个性化过程——也即“主观化”过程——就是不可兼容的，因而也就是相互矛盾的；

（3）它可能会导致某种普遍存在的熵。

这样一来，问题就在于如何对能够用于任何形式的计算、作为其法则的某一差异进行思考。这一差异本身并非任何计算的对象。如果没有这一差异，那么除了计算之外，也就是说除了熵的扩展或尼采所说的“沙漠”的扩展[301]之外，进化的区域中就不可能再有任何其他的导向准则了。

这种负熵的差异或许并非一种对立，它是一种联系，将相互联系的诸成分组合在一起，如果这些成分相互混合的话，那么这一联系也就不复存在。这一联系必然是充满活力的，它将“谁”和“什么”、可能的与不可能的、共时性与历时性、计算与未确定之物、感知与想象、“我”与“我们”、过去与未来、未来与演化组合在一起而不使之混合。

我们认为、同时也希望这样一种差异不可缩减，希望它能够超越对立关系以及对立关系中的形而上的成分而持续存在。在阿多诺与霍克海默所说的“物化”中（但是他们没能对“物化进行思考，确切说来，正是因为他们停留在对立关系中），或是在马克思所说的“异化”中，受到威胁的正是这一差异。

我们之所以认为、同时也希望这样一种差异不可缩减而且成为法则，是因为事实上它并非不可缩减，而且必须将它作为法则。当市场营销将意识作为商品用于市场交易之时，受到威胁的正是这一差异。

当“主体/客体”这一两极关系转变为“消费者/产品”这一组合（生产者在这一组合中布下圈套）之时，“无差异”便顺理成章地成为其后果。

这种“无差异”来自于现代性，现代性既是提出主客体差异的现代哲学所倡导的运动，同时也是由工业革命所导致的社会转变过程；现代性之所以成为可能，是因为主观性的诞生，也即意识对自我进行思考的时代，但是现代性同时又颠覆了这一出发点，抹煞了主体与客体之间的差异。要理解这一演变以及当前形势的特殊性，首先就得理解现代性，因为现代性是该演变及当前形势的起源。

5.作为“发明”的差异

技术与客观性之间的关系最早是笛卡尔建立起来的。笛卡尔从表象角度展开思考，认为主体是以“普遍数学”（mathesis universalis）为知识，也即方法，以技术为工具，通过某一客观化行为来控制自然的力量。这种知识即为一种力量。然而，确切说来，主体之所以能够“控制”自然，必须是因为技术这一工具本身是可客观化的——这意味着，它本身不可能是“使他者客观化之物”：它并不介入“自我”的构建。这一观点拉开了现代时期的序幕，从马克思到海德格尔，包括尼采以及其他人，所有反对这一观点，也即反对关于主观性的思想的人，都对有关“控制”和“占有”的言论提出了异议，而这一言论作为主宰者意愿的表达，从笛卡尔到黑格尔一直都有表述。

在这个漫长的链条中，我们刚才提到的那些人所造成的断裂显然没有留下清晰的印记（从很多方面来看，尽管马克思在思考“控制”的时候想要避开主观性，但是却仍然站在了“控制”这一形象一边），而胡塞尔却占据了一个特殊的位置。在构思《逻辑研究》的时候，他与当时新生的实验心理学保持了一定距离，认为应当对古希腊人直观中的某种“科技化”（technologisation）进行抵制，并在《欧洲科学的危机》一书中明确阐述了这一点：科技的问题从一开始就与现象学有关。“被体验之物”是胡塞尔的一个重要概念，它是对布伦塔诺的“意向性”概念的发展，在胡塞尔与科学最初直观中的遗忘作斗争的过程

中，它就像杠杆一样，发挥了重要作用。“被（意识）体验之物”是构成“观念化”过程与“理想化”过程的材质，此外，它还构成了诸客体本身。

海德格尔是第一个明确地、系统地、耐心地解构了表象的形而上学，也即主观性与客观性的对立关系的人，而且他是在关于时间的论述中进行这一解构的，他对时间的论述是本体论的一次革命。在他看来，这一行为是现象学的必然结果，同时又是与现象学的一次决裂：确切说来，正是在“被体验之物”这一问题上，海德格尔既了胡塞尔，又与之划清了界线。因为，在现象学里，将“未被体验之物”引入到主观性之中显得绝对是必要的（同时也是不可避免的），主观性这一概念本身从而也就分裂了：作为一个哲学概念，主观性具有自我建构性，而正是“未被体验之物”的构成性所摧毁之物引出了存在论思想，也即有关存在之物的思想，也就是说：有关从一开始就外在于自身之物的思想。

正是由于这个原因，我在《爱比米修斯的过失》中曾论述过，《存在与时间》是对《内在时间意识现象学讲演录》的一次关键的批判。在《存在与时间》第6节中，海德格尔提出：“过去时刻并非紧随‘此在’之后，而总是已经先于‘此在’”；由此推论，海德格尔强调指出，在时间性中，未来享有优越地位，崩溃的是当下时刻本身以及主体的出现。海德格尔由此违反了《内在时间意识现象学讲演录》的基础性言论，即时间性的初始构成要求在三种形式的持留之间进行根本的区分。胡塞尔坚持把第三持留从时间性的初始构成范畴中排斥出去，因为经验性与先验性之间是否可能存在共通之处，取决于这一排斥。在胡塞尔那里，这一可能性建立在“被体验之物”的独有特权，也就是说活着的当下时刻的独有特权的基础之上。

海德格尔似乎将胡塞尔眼中的被构成者引入了构成者之中，因为“此在”不是别的，正是一个的过程：在“此在”之前，有一个“此在”未曾体验的过去了的“已经在此”，“此在”必须体验这个过去了的“已经在此”，将其变为己有，也就是说必须“接受”它。然而，尽管《存在与时间》第6节进行了全力攻击，但“经验性与先验性之间存在

着共通之处”这一观点仍然出现在《存在与时间》一书中。在第73至75节中，面对“世界的历时性”这一问题，海德格尔退了一步，最终将各种持留机制（也就是以历史性的技术模式，也即经验性模式而构建的过去时刻的客观痕迹）从时间性的初始范畴中排斥了出去——这样一来，他也就否认了即为“接受”。

未被体验的过去时刻若是借助具有可撤换性的诸载体，也即我们所说的各种持留机制，那么这一“未被体验之物”就能够变成“被体验之物”，而海德格尔认为，这种可撤换的载体不具有构建性。与此同时，他试图将先验的事物（他称之为初始的、本己的、本体论的事物）从经验中解救出来，在经验中，先验的事物已经变得具有可计算性、内在时间性乃至各种形式的技术性；在海德格尔看来，这些性质从来都只是各种工具、对时间进行度量的各种行为所具有的性质——时间是未确定之物，是不能够被度量的。通过这一“存在论的颠覆”，海德格尔丢失了很大一部分之前已经赢得的领地。

然而，海德格尔也是第一个既对客体，也即技术客体进行了思考，同时又不以客观性为参照的哲学家。在他所用的词汇中，“客观物”被称为“Vorhandenes”（现成在手的）。因此，“此在”“首先而且通常”面对的，并不是主体，而是“Zuhandenes”（上到手头的）[302]。“上到手头的”总是指向其他客体，在“上到手头的”中，被构成的是世界的在世性，是对“此在”而言至关重要的在世性。正是由于这个原因，“此在”不是一个主体：一方面，主体构成了客观性，客观性全凭主体而得以构成，但主体的构成却与客观性毫无瓜葛；另一方面，“此在”之“在”只有在从一开始就受到了它的在世性影响的情况下，才能够成为“此”，“此在”之“在”的“已经在此”作为它未曾体验的、而且总是先于它的过去时刻，体现了的真实性。

这个非“客观的”客体，即为“什么”；“此在”所面对的，而且从一开始就受到其影响的，也即作为“此在”的外部，将“此在”置于其自身之外，因而不是“主观的”，即为“谁？”。与海德格尔相反，但仍然以他的分析为出发点，我们认为，联结“谁？”与“什么”的是一种密切的关系，而且无论在任何情况下，都不是一种一旦陷入困境便

是“Verfallen”（意即“沉沦于世”）的对立。这种关系，就是代具性。代具的意思既是“放置在……面前”，又是“提前放置”。在这样一种“转导关系”中，一方与另一方建构性地组合在一起，这一“转导关系”是一种“协商”（négociation）。

然而，“谁？”和“什么”之间这一协商是以“谁？”的一个准则作为前提条件的，而确切说来，这一准则正是由“什么”构成。这就是难点之所在。这一难点的意思是，该准则是持留性的，因为它是进行区别所依据的某一原则的内在化，而如果不是由于以下两个原因，该原则是不能够被内在化的：

（1）它已经处于“谁？”之中；

（2）它必须由这一“谁？”在某个外在化（该外在化使某一内在化成为必然）的过程中，“发明”[303]出来，也即发掘出来。

难点主要在于，这个奇怪的游戏尽管是某个事后阶段的游戏，却并非若干时刻的前后相继：内在化显然不是跟在外在化之后，内在化就是外在化，而且正是在矛盾原则被发掘，也即被“发明”之时，它才在事后阶段（再次）自我构成为原则。已经在此的原则并不是先于该原则的形式化，但是它之所以可能形式化，正是因为它“以法则的状态”已经在此。在这个寓言般的行事性[304]结构中发生的一切，就像杰佛逊发明“优秀的美国人民”同时替他们、以他们的名义、以回溯的方式签署了独立宣言那样。然而，我们将看到，这个寓言般的行事性结构在技术科学中一直运作着，在诞生于17世纪的现代性这一精神之战的语法中，它也在运作着。正是在现代性这一舞台上，对于维特根斯坦而言不过是“第一人称单数”之物作为根基被发明了出来，印刷术的胜利也在其中留下了印记。

这个寓言般的结构绝对不意味着矛盾原则是一种寓言或“发明”，而是意味着：一方面，它具有理想的合法性，并且创立了某一法则，但是在现实中，它却不可被确定下来；另一方面，从现实到法则的跳跃是不可避免的，而二者之间的深渊也是不可缩减的——这是一种深渊般的关系。

这个贯穿并构成了逻辑、技术科学、语法的奇怪游戏同时、而且首先是对某一演变的接受。在提出“‘我’于17世纪出现在印刷术领域之中”这一观点的同时，我们认为，印刷术构成了一次“接受”，即“我们”在这一新的持留机制中接受新的演变进程。这一新的持留机制自产生之日起，就是被印刷的字母的公共空间，在随后的一个世纪里，这一公共空间被称作“字母的共和国”。这意味着，“接受”并不是对演变的简单适应，确切地说，“接受”指的是它的转变可能在未来得到投映，也就是说一个“被发明了的”准则付诸运作，因为该准则被投映到构成它所处时代的机器的持留机制的屏幕上，在这个时代中，该原则的形成即为进行区别所依据的某一原则的付诸运行——该原则已经“处于内部”，但是从某种意义上来说，它若是不从外部回归，那么它在法则上就不具有实效性。最后这个论断仍然像谜一样，它将在下文得到阐明。

6.演变、未来与无差异

我们在这里所谈论的“接受”是一个形式多样的内在化过程，在此过程中，我能够在情感层面上接受一只猫、一个孩子或一位父亲并使其内在化，在道德层面上接受一则箴言并使其内在化，在宗教层面上接受一种信仰并使其内在化，在技术层面上接受一个工具并使其内在化，在社会层面上接受一种生活方式并使其内在化，在政治层面上接受某一“我们”的观念并使其内在化，在认识论层面上接受某个规则的理解并使其内在化——“接受并使其内在化”在此意味着同时立即“使其外在化”：诸如我的情感、我的道德行为、我的宗教实践、我的技术行为、我的生活方式、我的信仰与活动、我对作为综合某一杂多概念的法则的践行。

在谈到“接受”（它同时必然是一种虚构）的问题之时，我们曾说“接受”并非未来，意思是“接受”并非适应，因为它是一种发明。不具有发明的“接受”既是失败，又是陷阱，失败导致失望，陷阱导致存在之痛，也就是说为弥补行为的缺失而采取的反应行为。

而今，与演变有关的事实主要是科技事实。自人类化（人进化为人）以来，演变总是与技术事实密切相关，技术事实处于基因变异以及更远古的宇宙诞生之后。如果我们承认演变史由一系列由若干因果关系联系在一起的境况所构成，那么几乎不用怀疑，在我们所处的时代，“我们自己所是的存在者”所感觉到的所有这些境况的变革大范围地、明显地决定于科技境况的变革。由于演变并非未来，所以任何未来都包含着演变，而有些演变则没有未来。

没有未来的演变，叫做“mécanique”；使演变与未来混同者，叫做“mécanisme”。305

今天，在主流趋势中，演变均为科技事实，且依附于技术科学，而技术科学总是与市场营销维持着密切关系，是它设计了科技的进化，与此同时，也正如我们即将看到的那样，技术科学受制于科技所特有的系统性，因为科技属于一种已经变为记忆术的技术体系。

而今，这一演变尚未被反思，不仅是因为技术作为具有动力性的个性化过程，仍然为大多数人所忽视（尽管已有一些具有决定意义的研究成果，在《技术与时间》的前两卷中，我们也曾试图从中汲取教训），同时也是因为技术科学本身尚未被反思，况且它正是持留准则被实实在在地付诸运行的时刻。

这个尚未被反思的现象，并不是从“某一被遗忘的事物即为未被思考的事物”这一意义上来说的那种身份不明的未被思考之物：大多数人都已对其进行反思，但是觉得它是无法被反思的，正是这样，它构成了恐慌与存在之痛的症结，这就封闭了知识的视野，将知识禁闭在一种没有很好地被反思的科技的躁动不安的各种技能之中。

今天，科技与主观性之间的对立仍然是一个庸俗的主题，人们还在借用它来表述恐慌与存在之痛，长篇大论却言之无物，其言论越来越具有侵略性，越来越令人感到恐慌。我们若要进行反思，就必须在上述对立之外去思考，必须越过胡塞尔和海德格尔以及他们与康德的纠结关系，同时将我们逐渐带往尼采。在“主观性”中，我们想要阐述的是我们所坚持的意愿，它超越了这一主观性，处于笛卡尔以来所构

想的表象之外，处于主观性与客观性之间庸俗而又意义贫乏的对立之外，而且必须超越这一对立。

在与关于“控制”的言论决裂的同时，没有任何一位著名哲学家抛弃“意愿”这一问题——然而，一道深渊横亘在“知道”与“能够”之间，而我们所说的技术科学作为持留准则付诸运行的时刻，正处于这一深渊之中，位于这一“无科学”的力量之侧。当技术力量转变为资本主义工业与科技之时，对力量提出考问的伟人正是尼采，他问道：“我们”想要什么？这个问题本身就对引号中的“我们”提出了质疑，它因此饱受痛苦：它的“无科学”给它提出了存在之痛的问题——我们把“不知道却必须做出决定的人”称为“无科学”的人。“无科学”掩盖了“存在的问题”，而海德格尔告诉我们，“存在的问题”在最为普遍的层面上构成了“此在”的存在性，随后又构成了“存在的历史”的主线。

简言之，这一“我们”变得对“本体论差异”听而不闻，然而它又总在“想要”，并由于不能够不“想要”而痛苦，同时它却不知道自己想要什么。

7.现实性与可能性：从康德到海德格尔

对于一类特殊的存在者而言，“存在的问题”正是在本体论差异中得以构成。对于这类特殊的存在者，海德格尔没有将其命名为“人”，而是称之为“我们自己所是的存在者”。“我们”所经受的存在之痛就是本体论的无差异。“本体论的无差异”通过消除了本体论差异的各种计算，将霸权式的遴选过程付诸运行，而本体论差异首先意味着“存在”（être）并非“存在者”（étant），意即：

（1）从“vorhanden”的（也即“现成在手的”，意为“可计算的、可客观化的、具有客观性的”）存在者出发，“存在”是不可被思考的；

（2）“存在”主要是一种原初的知识（“对‘存在’的一般性且空泛的理解，这是一个事实”），同时也是一种原初的“非知识的知识”，也就是说一个问题（一个没有最终答案的问题，也即一个根本不可能

作答的问题）；

（3）这个问题是由“此在”来承担的，负责回答这个问题的是“此在”，一种特殊的存在者，不可计算，不可客观化，不具有客观性，尽管它可能会沉陷于它的物化与自我否定之中，也即沉陷于它的不确定状态或特殊性的确定之中；

（4）“此在”承担的这个问题，存在的问题，构成了“此在”的时间性；

（5）“存在”是一些时代，是中断性，也即悬置、中断、断裂。

在“存在”的诸个时代之中，“此在”这一存在者既承担着“存在”，又承担着“此在”自己的“必须存在”。“此在”是一个自由的存在者，因为它面对的是未来的不确定状态，这一未来不仅仅属于“此在”，同时也承担着“存在”的未来，也即“存在”在本体论差异中的自由。这一自由指的是，“存在”可以不是存在者。

与此同时，这一自由指的也是：“存在”可以不具有现实性，而更具有可能性——仿用瓦雷里的说法[306]。

“存在”更具可能性而不太具有现实性，这是一个投映结构，它属于我们所说的“电影”，而且“将意象与事实对立起来”。

上述“自由”是一种非主观意义上的“意愿”，海德格尔称其为“决心”（Entschlossenheit），其前提是某一准则，也即进行区别所依据的某一原则，而这也正是康德与海德格尔在导向的问题中的研究对象。然而，海德格尔进行区别所依据的原则是对康德试图表述的原则的一种颠覆，这一颠覆首先在于“可能性”与“现实性”之间的关系的倒置。

在康德那里，可能性听命于现实性，也即听命于客观性、实体性。当然，客观性是由主体在统觉的统一性中所构成的，不过这种统一性与所有可能出现的现象所具有的统一性一样，与现实是一致的，因为它建立的基础是“一个绝对现实的（至高无上的）存在者”[307]，也

即上帝。

在海德格尔那里，他进行了一种哥白尼式的颠覆，以至于似乎走向了极端。他认为，现实性听命于可能性，也即听命于“此在”本身，因为“此在”就是它的“可能性”，而且从它的“最极端的可能性”开始就是如此，也即它本身的终点：“必须存在”。

> 即便不谈存在者层次上的经验，仅从存在论上的理解来看，对存在的阐释也是首先根据在世界之中的存在者的存在而确定方向。这样一来，首先上到手头的存在者的存在就被错过了，存在者首先被构想为现成在手之物（res）的整体。存在获得了现实性的意义。存在的根本规定性变成了实体性。与对存在的理解中发生的这种错置相应，对“此在”的存在论方面的理解同样也进入到存在这一概念的视野之中。与其他一切存在者一样，“此在”在现实中也确实是现成在手的。因此，其实是一般意义上的存在具有了现实性的意义。紧接着，在本体论问题中，“现实性”这一概念将会获得一种特殊的首要性。这一首要性挡住了对“此在”进行真正的存在论分析的道路；更有甚者，对于投向首先上到手头的、在世界之中的存在者的存在的视线来说，这一首要性已经构成了障碍。最终，它将一般意义上的本体论问题导入歧途。从此，存在的其他模式都是从现实性这唯一的角度，被负面地、否定地确定下来。
>
> 正是由于这个原因，对“此在”的分析，以及对一般存在的意义这一问题的研究，二者都应当从现实性意义上的存在这一片面的方向上扭转过来。有一件事应当首先指明：现实性并不仅仅是种种存在方式之中的一种，同时它还在本体论上与“此在”、世界、上到手头的存在保持着某种渊源关系。[308]

这一渊源，是一种始于“此在”的“最极端的可能性”，也即“走向终结的存在”[309]的渊源。

> 至于死亡，它是“此在”本身总是承担着的存在的可能性。随着死亡，“此在”在它的最本己的“能够存在”中先于其自身。在这

一可能性中，“此在”纯粹地、完全地以它的“在世界之中存在”为本旨。它的死亡是“不能够再存在于此”这一可能性。当“此在”在这一可能性中先于其本身之时，它就完全被指派到它最本己的“能够存在”中去了。通过这样的“先于其自身”，“此在”与其他“此在”之间的所有关联都被解除了。这一最本己的、最绝对的可能性，同时也就是最极端的可能性。作为“能够存在”，“此在”从来都无法逾越死亡这一可能性。死亡是“此在”最纯粹、最完全的不可能性的可能性。因此，死亡便体现为最本己、最绝对、最无法逾越的可能性。如此这般的可能性，是一种与众不同的超前……

对于“此在”的这一最本己的、最绝对、最不可逾越的可能性，“此在”却并不是在存在的过程中，事后偶然地获得它的。相反，既然“此在”生存着，那么它同时也就已经被抛进这一可能性之中。[310]

现成在手的存在者，也即可客观化的存在者，能够处于在世性之中。这一在世性属于“此在”所有，它首先是上到手头的存在者的世界，也即带着其存在可能性的存在者的世界，这一世界始于死亡提前注定这一“关注”，并由这一“关注”来导向。对于“此在”而言，存在者除非是以一种偏移的模式，否则便不是现成在手的。正是这一偏移的模式被称为现实的“客观性”。由于这个原因，主观性这一思想使上到手头的存在者变得无法被反思。

海德格尔责备康德，说他没有看到，正是在世性这一范畴能够提供某一导向准则，而我们将会指出，无论是康德，还是海德格尔，二人都遇到了一个问题——也即本体论差异的问题，我们必须找到本体论差异，因为这是解决问题的必由之路。

然而，我们已经看到，海德格尔一方面完全无视各种持留过程的建构性，也即它们一直具有的再次建构性（在对“认定的综合”的分析中，我们已将这一建构性命名为“可复制性”）；另一方面，他没有将自己的批判进行到底，没有将他的颠覆推向极致，同时也没有将“差

异”所要求的“区别”问题进行到底，而这一问题本身是建立在颠覆可能性与现实性之间关系的基础之上。这样一来，对康德的主观性的批判摇身一变，转而成了对存在论分析的反驳。

8.康德通过“进行区别所依据的主观原则”所要达到的目标，“相信”的必要性

康德通过他那寓言式的分析，引入了进行区别所依据的一个主观原则，以之为导向的准则，但我们已经看到了海德格尔为什么否定了康德的分析：确切说来，正是这一主观原则使我们无法对本体论差异进行思考，因为它掩盖了以下事实，也即在空间性中，早已有在世性——我们得补充一点：不仅有在世性，还有持留。这意味着，康德提出的主观原则建立在实体性的优势地位之上。

然而，我们还不知道康德通过这一原则想要达到什么目的，尤其是为什么在以下三个要素之外，这一原则对于主体在思想中确定方向是必不可少的：（1）理性的诸观念，它们将知性诸范畴的运用统一到若干原则之中；（2）知性的诸范畴，它们将感性的各种直观归入到它们的概念之中；（3）生产上述概念的三重综合。

在尝试理解这一点的同时，我们或许能够开始阐明为什么技术科学（在康德哲学的领域内，它一直无法从结构上得到反思）使对投映性，也即对未来的可能性的分析成为必须，同时它作为虚构，要求提出准则的论题。

进行区别所依据的原则是理性在“无科学”的情况下所需要的准则，此时的理性必须进行判断，尽管它没有某一使它的判断与它的直观的客体相符的客观知识。康德认为，这类情况为数众多，但是从一般规则上来看，它们完全似是而非，只涉及可能性而非现实性，而且与理性毫无关系，除非是出于某种好奇心，而这样的好奇心只能导致一些对理性终归有害的幻想：

感官的诸客体没有穷尽整个可能性的领域，我们可以想象出

> 许多超感知的客体，在它们之中，理性几乎没有必要直起身来，甚至没有必要承认它们的存在。[……]猜想这类客体的存在，那么理性的用途或许会受到损害。投身于这样的研究，或是与这类虚构事物打交道，其实根本不是一种必要：这纯粹只是一种好奇心，只能导致一些幻想。311

相反，在另一种类似的情况下，理性却无法不进行判断。在这种情况下，理性必须对超感知的事物进行判断，它们构成了一个“黑暗”的“空间”，但是理性在这个空间里却能够确定方向，确切来说，这完全因为理性在构建上需要这样做：

> 对于第一个存在者——既是至高无上的智慧，又是绝对的统治者——的概念而言，情况完全不一样。因为，我们的理性不满足于体验“将不受限制的存在者的概念作为所有受到限制的存在者的概念之原则”这一需求。这一需求使理性最终承认不受限制的存在者的概念存在。312

理性没有能力去参考某一现实客体——在此指的是具有时间性和空间性、被给予直观的客体，理性不是原初直观（intuitus originarius），不能自行获得这样的客体——那么，理性是根据什么准则而得以在它的判断中确定方向的呢？

康德大胆地提出，理性本身的一种需求即为这一准则：也即理性对于在诸方面进行判断的需求，以及它“得到满足”的需求。在这里，凭着“需要进行判断”这一事实本身，理性便能够进行判断。这一需求只有在它的确是理性的需求而不是感性倾向的需求的情况下，它才是准则。这一需求是一种感觉，尽管理性感觉不到它：“理性感觉不到这一点。它抓住了自己的不足，通过对认知的趋向产生了某种需求的感觉。”313这一感觉所感觉到的是某一不足之处，而这一不足之处如果不是对虚构事物的好奇心的缺失，那么它就是一种“认知的趋向”的缺失。这一不可感知的感觉是一种情感，是一种对知识的爱，是一种对理性的欲求——它不可用来作为一种原则，但它确实具有调节能力，也就是说它与一般理性的职责是相符合的。正是由于这个原因，

我们才能信任它。我们应该信任对知识的欲求，信任对知识的爱。

康德说，对于这一缺陷，我们应当抱有信任：我们能够信任它，因为我们应当这样做。这一缺陷是必须的。在《会饮篇》里，狄奥提玛就曾以她的方式对苏格拉底说过这一点，对此我们以后再详细分析。这一缺陷是必须的，我们需要它，它是一种限度，是一种推理的能力，因此必须信任它：它给了我们欲求和爱，给了我们理性本身，也即理性的动机，使理性“处于运动之中”。正是因为这个原因，阿列克西·费罗南科对莱宁格提出了反驳，认为这一需求并非理性的一种属性，理性没有这一需求，而是理性就是这一需求。

理性就是缺失之物。理性是一种必须的缺陷。

理性，是一个禁闭在一个起点与一个终点之间的有感知力的存在者的理性。它必须冒着危险，通过一种仿佛电影那样的投映能力，在没有任何可感知的客观数据或现实数据的情况下，将经验向上游和下游延展。向上游延展，它必须能够构想出起源；向下游延展，它必须能够构想出终结。在这两种情况下，它找到了同样的东西：上帝，作为绝对性的过去时刻的上帝，折射着一切事物的终结这一绝对性的未来。

上帝作为起源，是超感知的现实，是所有可能性的全部。这是理性的一个需求，也即理性需要“认为存在着一个绝对现实的（至高无上的）存在者，它是一切可能性的基础”[314]，甚至需要认为“存在着不受限制的上帝，[……]作为初始原则，它是唯一的可能性，同时需要视其他一切事物为支流”。在此，一切可能性均从中分流而出的现实是如此地现实（且至高无上），以至于理性需要将它作为先于一切可能性的现实，对它进行投映或折射，也即向后投映。这一超感知的现实性是一切既已存在或即将到来的，也即有可能存在的可感知的现实之可能性的条件。我们稍后将会看到，这一起源同时也是绝对性的、父系的过去时刻的起源，它需要各种第三持留。关于这一点，康德认为，如果我们首先没有（即先天没有）理性的需求这一原则，那么这些持留或许就毫无意义：这是康德与威茨曼辩论的主题。威茨曼认

为，只有通过某一“外在启示”，也即《圣经》这一神圣的文本——它也是一种极为特殊的持留机制[315]——信仰才有可能；康德对此的回答是，只有对于那些已经拥有了进行区别所须依据的某一主观原则的人，这样一种启示才有可能。

上帝作为终结，这是大自然中的秩序，是终极性，这一终极性见证了理性所离不开的一种至高无上的智慧。“除非承认存在着一个智慧的造物主”，也即起源这一绝对性的过去时刻，它折射着诸现象（本体的）绝对性的未来，以及处于无条件因果关系中的事物的秩序和流程，“否则我们或许就不可能拥有[……]哪怕一点点可被理解的理性[即关于大自然中的这一秩序和终极性的理性]，而不落入绝对荒谬的境地之中”[316]。然而，无论这一假设有多么合理，它却无法通过某一确定的判断而得到证明。与一般的终结性一样，上帝是根本不可能的，上帝只能是某一思维、某一思考的判断对象，在这里的意思也就是：上帝是镜像的，是通过镜面效应而得以投映的。因而，我们应当对此深信不疑，因为信仰是“主观上满足，但客观上却与对不足之处的意识相联系的一种认同感”。

理性是一种必须的缺陷，一种可被感动的能力，一个运动过程，一种消极性，或许正如利奥塔所言，如果它不是受到一种绝对性的过去时刻的推动，那么它能够、同时也必须受到人们在别处称为“静态的第一动力”的推动。以这样或那样的方式，理性需要相信现象流的统一性，相信诸现象的蒙太奇及其前后连接，理性需要相信这一点，因为知识的缺乏——这一断言令黑格尔感到愤慨，黑格尔想要让哲学“放下它的名字‘对知识的爱’，而成为在实际中真实的知识”[317]。理性需要相信这一点，目的在于能够对诸现象进行投映，也就是说，根据统觉这一毫不可能的统一过程（它涉及“我”，也涉及“我们”），对诸现象进行整理。

对于理论上的理性而言不过是一个假设的命题，对于实践理性而言却成了一个公理，而实践理性恰是“我们”的理性。实践理性总是需要不断地做出决定，却又不能不把这一准则作为其行动的指南。在实际运用中，理性的需要“是无条件的，而且在这一方面，如果我们想

要做出判断，我们不再迫于假设上帝的存在，因为我们‘必须’进行判断”[318]。

然而，在技术科学所处的时代中，理论与实践之间的划分却成了一个大问题。与此同时，根据进行区别所依据的某一原则，在理性必须在其中进行镜面反射和虚构的那些黑暗的空间中确定方向，这一迫切的需求在某种颠覆性的意义上得到了确认和肯定。

为了阐明这一点，我们接下来将首先概述一下《何谓在思想中确定方向？》的整个分析之路。

“黑暗的房间”那则寓言的意义，在于使“以在诸现象中进行区别所依据的某一主观原则为基础，在经验的数学空间里的导向”过渡到“以在诸本体中进行区别所依据的某一主观原则为出发点，在思想的逻辑空间里的导向”。

> 这里涉及到的是纯粹理性的一个功能：当理性从熟悉的客体——即经验——出发，试图超越经验的各种限制的时候，这一功能便对纯粹理性的使用进行调节。[319]

为此，理性由于没有任何“积极准则”，不得不“建立在进行区别所依据的某一主观原则，[……]也即理性所固有的一种需求的感觉这一基础之上”。这一需求是什么？

> 当这一需求不取决于我们想要进行判断或不想要进行判断之时（一方面，当它是理性所固有的、迫使我们进行判断的一种实际需求之时；另一方面，当我们的知识相对于进行判断所需的基础知识的不足使我们受到限制之时），

理性就会遇到这一需求。在进行判断的过程中，理性想要“得到满足”，但是在此层面上又没有

> 关于某一客体的任何直观，也没有任何类似于某一客体的东西，[……]此时我们就只能首先好好地考察一下概念……目的是看一看概念中是否包含什么矛盾。接着，我们必须[……]将这样

的一个客体与经验中诸客体之间的关系归入知性的纯粹概念之下。

在我们知识不足的情况下仍然“迫使我们进行判断”的这一需求，与瓦雷里的言论难道没有关系吗？理性本身是有所缺失的，缺乏完备性，缺乏终结性，它具有缺陷，而且想要在经验性的满足之外“得到满足”，正如瓦雷里所说：

> 人[……]拥有他所需的一切，但却对满足了他的欲望的事物心怀不满。每时每刻，他都是另外一种他所不是的事物。他并不是一个由各种需求与这些需求的满足所构成的封闭体系。在需求得以满足的过程中，他汲取了无法估量的巨大力量，这力量颠覆了满足感。他的躯体和胃口刚刚得到满足，他内心的深处便会有些事物开始活跃，在暗地里折磨着他，点燃着他，控制着他，刺激着他，操纵着他。这就是“精神”、由无穷无尽的问题武装着的“精神”……
>
> [人]既是不存在之物，又是不存在之物的工具。归根结底，重中之重，他就是我所说的那些幻想的神秘主使者。[320]

康德所定义的理性没有时间可在“幻想”上挥霍，而对于瓦雷里而言，人的精神，或者说栖居于人内心的“精神”——它当然不是理性，更不是康德确切构想的那种理性——本质上却是梦想。同时也是技术，也是战争，对此我们稍后再谈。

对于瓦雷里而言本质上是幻想，对于康德而言是徒劳无益的好奇心，其实这两种情况涉及的都是虚构。然而，康德认为，有一种虚构（从一种严格的客观性的角度来看的虚构）我们只能选择将它作为一切现象的起源与终结，作为至高无上的现实，作为一切可能性的源起。进行区别所依据的主观原则使我们得以在诸多虚构中做出选择，以求从一种完全虚构的现实、一种外在的显现出发，同时又朝向它，来确定方向。这就是一种我们所说的必须的且不可避免的投映，它使“我们”的“流”得以统一，在此，“我们”的“流”具有一个非常宽泛的含义：所有一般现象的统一性的“流”。

已经写下并正在阅读这些文字的我们，生活在一个特殊的时代。在这个时代中，大自然里的“秩序与终极性”已经变成了一些非客观的概念，变成了“上帝之死”之前的“文化的好奇心”，变成了形而上学残留于意识与科学中的假象。我们生活在拉马克、佩利、达尔文所在时代以及基因组排序机器之后，生活在一批分子生物学学者之后，他们已经指明，这一秩序和这一混乱——瓦雷里和康德对此都感兴趣，而瓦雷里则在他所了解的热力学所处时代之后，赋予了这些词语以一种全新的而且颇具时效性的意义——均为统计学的现象。在这一秩序和这一混乱中，导致熵的动力和负熵动力的各种趋势相互联系而又相互冲突，在其中运作着，同时不必“承认存在着一个智慧的造物主”。

当然，我们或许应当指出，要想摆脱那些与康德的无条件性相关的问题，并不是件容易的事。应当注意到，《何谓在思想中确定方向？》这一文本是开放的，属于通俗哲学，而这部书的阅读应当能够为阅读《判断力批判》做好充分的准备，后者开篇就提到：

> 如果决定因果关系的概念是一个自然概念，那么这些原则在技术上是实践的，但如果它是一个自由的概念，那么它们在道德上是实践的。[321]

不过，先把这个放在一边。

因为，我们在此想要揭示的是，康德对理论和实践进行了清晰明确的划分，并自信地把这一划分作为先决条件，但是这一划分却是一个而今已完全过时的科学概念的体现。哲学以及当代科学，归根结底也即一般意义上的知识及其背后的政治，应当最终从中总结出各种震撼性的后果。这是哲学史的一个节点，但在此之外，这更是技术科学时代存在之痛问题的核心。为了进行深入阐述，我们必须先来回顾一下亚里士多德在《尼各马可伦理学》第六卷第4章中对“实践智慧”（phronesis）的阐述，他在那里引用了阿加松的诗句：

“tekhnè”爱“tukhè”（tekhnen tukhen esterxe），正如“tukhè”爱“tekhnè”（kai tukhen tekhen）。[322]

这一引语是什么意思？

第六章　技术科学与复制

1.从现实到可能：技术科学的震撼

Tekhnen tukhen esterxe kai tukhen tekhen.（技术爱着偶然。）

通过引用阿加松的这句诗，亚里士多德提出，技术属于偶然性的范畴，与之相对立的是科学的必然性。显然，这一观点与“技术科学”的概念格格不入，后者的名称已经指明了技术和科学之间的结合。因此，在偶然性与必然性的关系上——也即现实性与可能性的关系、存在与演变的关系，我们稍后将看到这一点——技术科学极大地震撼了事物的秩序。

我们稍后还将发现，现代思想是怎样既与古代观念保持距离，同时又继续这一“对立”的游戏，以至于技术科学完全无法得到反思。这样一来，技术科学显得真像是“精神”分娩出来的一头魔鬼。

在表述“偶然”一词的含义之时，亚里士多德的表达方式是“toendekhomenon all?s ekhein”，皮埃尔·奥本克将其译为“能够成为不同于它的现状的事物”。

> 行动和生产，就是以某种方式介入世界的秩序，旨在改变它。因此，这就做出了一个假设：既然世界秩序提供了这一自由，那么其中一定蕴涵着某种运作、某种不确定性和未终结性。这样一来，行动的对象与生产的对象均属于“能够成为不同于它的现状的事物”这一范畴。然而，如果说辅以规则的生产能力被称作“技艺”（tekhnè），那么辅以规则的行动能力（praxis）则名为“谨慎”。[323]

可见，作为“praxis”的行动（伦理层面上的）和作为“poiésis”的生产（技术层面上的）均属于“能够成为不同于它的现状的事物”这一

范畴：无论是“praxis”还是“tekhnè”，二者都不是科学。不幸的是，与以往的翻译一样，奥本克也将“tekhnè”译作“art”（技艺），而我们却希望把它顾名思义地理解为“技术”，而不应进行任何曲解。“tekhnè”

> 总是与某一演变有关，而专注于一项技艺[也即专注于一项技术]，就是细心地想出一种方式，使那些可以存在或不存在的事物中的一个得以存在，其原则由生产者而非被生产出来的事物所决定。

在《爱比米修斯的过失》中，我们已经评论过上述言论以及《物理学》中与之相应的片段，并且指出：亚里士多德认为，不存在任何为技术所特有的动力性，所有形而上学的学者也都这样认为——康德也持相同观点：这是他们的共同之处。

然而，自工业革命以来，技术演变不断地使其系统性这一维度变得愈加明显。在某种程度上，这一维度随后已变得连肉眼都可看见，那些深受各种机器构成的地狱般的世界所摧残的躯体和灵魂也能感觉到它。技术演变使技术这一动力性体系所特有的一种进化逻辑得以出现。与此同时，技术科学时代使真正意义上的技术的个性化过程变得显而易见，西蒙顿将这一过程称为“具体化过程”，从而完善了勒鲁瓦—古兰的“技术趋势”理论以及贝特朗·吉尔的“技术体系”理论。具体化过程分析的是工业技术客体的形态生成，但它所控制的却不仅仅是客体的演变，同时还支配着技术的整体，并最终支配着全球记忆术体系，也就是说思想所处的持留区域，对此我们在前面某一章中已有描述。

可见，工业革命使技术所特有的一种动力性得以出现，它同时也是我们曾称之为“有组织的无机体”所特有的。这一动力性之所以直到工业革命这一时期才被人感觉到，不外乎两个原因：

一方面，考古学和古生物学开始证实，那些年代最为久远的古文物处于一些系谱之中，它们的形态演变所依据的规则类似于根据骨骼化石发现的生物进化的规则；

另一方面，同时也是尤为重要的一方面，自这一时期开始，技术和科学结合在一起，并催生了工业科技；这一结合开启了一个持续创新的时代，其中技术客体的进化骤然加速，变得显而易见，并促成了现代性，同时也提出了新工业产品的“接受”问题。

因此，正是技术与科学的合作有利于工业，并且使人们的躯体和灵魂感知到了科技所固有的动力性。

对于一位古希腊哲学家来说，这是不可思议的。那些“可以存在或不存在的”，即为偶然性，它“不应当被理解为存在者的某一区域，而应当被理解为影响自然进程的某种负面属性”[324]。所有这一切意味着，技术在本质上与科学是根本对立的，这是“无科学”的技能（**savoir-faire inscient**）与“确然知识”（**savoir apodictique**）之间的对立：

> 亚里士多德的意图并不是要把[“tekhnè”]与摸索中的偶然性经验对立起来，而是将它与科学对立起来；关于科学，亚里士多德刚刚已经提到，说它是“不能够成为不同于它的现状的事物”。[……]在一个对科学而言完全透明的世界里，也就是说这个世界里的任何事物都不能够不同于它的现状，无论是技艺[即技术]，还是宽泛层面上的人类行为，都是没有立足之地的。[325]

这就是为什么“Tekhnen tukhen esterxe kai tukhen tekhen”：技术爱着偶然。正如奥本克所注意到的那样，

> 为了理解这一思想历程，我们当然应该从“将技术视为对科学的某种运用”这一现代思维模式中解放出来。

正是这一点使康德有别于亚里士多德。奥本克认为，这一自笛卡尔之后成为可能的“现代思维模式”之所以有意义，

> 正是因为现代科学满足于遵循大自然中的多种因果关系，而且这些因果关系之多，给偶然性留下了一定位置，并由此也给人类活动留下了一定领域。[326]

然而，如果我们将“现代科学”等同于“当代科学”的话——有些过于懒惰的学者倾向于这样做——那么提出上述断言或许是极为冒险的。我们应当将现代科学限定在以牛顿为支柱的时代，这一时代始于伽利略和笛卡尔，终于康德、拉瓦锡、伏特、卡诺、拉马克等人，否则上述言论大有争议，而且如果承认生物也是一种科学的话，那么争议更甚。

科技一般被视为基于各种技术手段的应用科学，而我们在这里所说的“科技”则带来了一个颠覆性的观点，在此我们将其定性为震撼性的观点，该观点认为：是科学变成了应用科技，而不是科技变成了应用科学。作为应用科技，科学生产出了一些形式化了的成果，这些成果已经变得可被复制，也即总的来说可以通过自动化机制而被复制；由此一来，科学便成就了一个具有自动复制性的特殊的世界。与此同时，显而易见的是，当代科学，也即技术科学，根本不满足于遵循各种因果关系：它其实是在利用这些因果关系，也就是说，它是在使它们发生转向，就像人们通过改变水流的流量、流程、水的成分（一般会很快变成废水）来开发河流的水力那样。

我们在《迷失方向》中已强调指出，生物学能够创造出新的因果关系，同时改变既有的因果关系，乃至在某种合理性层次上改革既有的因果关系，或者更确切地说，它能够扰乱某些生物的既定法则，或是它们繁衍条件的既定法则，而这些生物的主要特征正是可复制性。技术科学在这一方面显得最具“震撼性”，这根本不是偶然：这里涉及的已经是一种持留，一类极为特殊的持留。

正是宽泛意义上的“复制”这一问题（它必然也是持留的问题），作为工业化的首要条件，调控着我们在此所说的“震撼性”的逻辑。我们将会看到，与古代思想和现代思想不同，当代科学能够离得开上帝这一伟大的复制者，这一绝对现实的（至高无上的）存在者，这一所有可能性的起源。

我们也已指出，基因程序正属于上述情况：在这一领域中，基因组排序科技和借助基因外科的各种工具（尤以限制酶为最）对基因组

施行手术这二者联合在一起，在科技层面上进行开发。遗传（生殖细胞）与后天生成（体细胞）之间原本互不影响，这是有性生物的特征，也构成了物种繁衍与进化的法则之一，而不用怀疑的是，当技术科学发明了一种新的生命形式之后，这一既有的因果关系也就完全中断了。

这就是我们所说的“技术科学的震撼”。当然，人们可以提出反驳，认为生物科学是个特例，其科学性的界定从来就不是易事。不过，对于其他科学而言，当它们与技术科学的工具性相融合，并由此将它的效率准则内在化之后，这难道还不是技术科学的震撼吗？

2.在技术科学的诸多可能性之黑暗中确定方向

科学与技术摒弃了之前的对立，在工业时代组合在一起[327]，随后又在生产了诸多科技的技术科学中相互混合，对于亚里士多德来说，这绝对是不可思议的，因为“对于一个希腊人而言，科学是一种整体阐释，因而只有在消除偶然性之时，它才能得以发展”[328]。相反，技术科学开启了一个宽泛而又充满黑暗的新型决策模式，它不是定理阐释这一模式，而是技术假设行为这一模式，它擅于改变各种进程。在这个新型决策模式中，人们当然必须在不计其数的可能性中确定方向，在由所有这些可能性所构成的黑暗中进行系统研究。

18世纪末，从英国企业家博尔顿结识瓦特之时起[329]，这样一种系统研究就已开始进行。我们在《爱比米修斯的过失》中已有论述，认为他们二人的联合拉开了工业革命的序幕。工业革命被定义为资本的自由支配，也即资本不断变得更具流动性，更能突破地理界线的限制，被用于获取通过“目标研究”而找到的不断多样化的投资机遇。

事实上，直到20世纪初，“目标研究”才真正地得到了系统性的组织，尤以霍尔斯特与飞利浦公司为最[330]：当时，它被称为“发展研究”（也即“研发”）。然而，我们称之为“现代性”的这一持续创新的过程是从机械化初期开始才成为现实的，而投资者则不再犹豫，而是通过市场营销和组织研发，力求推动这一过程，对各种可能性进行系统

地研究，现实性也就退居二线了。

此后，工业不再是立于科学的背后对其投资，而是对其进行扶持和组织，旨在获得新的投资机遇和利润。这是因为，投资就是预先准备，在这样一种情况下，现实已经从属于过去。技术、科学、资本的流动性三者之间的联合，导致一个通过实验而得以系统地研究的未来拉开了序幕。科学变为技术科学之后，与其说它描述现实，倒不如说它猛烈地动摇了现实。技术科学所言说的不再是“其所是”（如生命的“法则”）：它创造了一个新的现实。这是一种演变的科学——也正如伊利亚·普利高津与伊莎贝尔·斯当杰所指出的那样，是一种不可逆转[331]的科学。我们接下来将要对此进行详细的分析。

工业投资对技术科学的可能性进行了系统的研究，为了在技术科学的诸多可能性之黑暗中确定方向，在导向准则上至少有两种可能性，而二者显然是联系在一起的：

1.第一种是效率的可能性，也即获得某一利益的可能性，问题在于澄清这里的“利”是什么含义：

（1）它指的是“我们”的“利”，也即将这一“我们”的绝对未来全部融合起来的事件系列？

（2）还是工业产品意义上的“利”，也即能够带来某种利润的消费品，从可以在合理期限内收回的投资这一角度来看，它具有赢利性？

2.第二种是“做”的可能性，可按以下两种方式进行阐释：

（1）一是可行性，也即“成本/收益”关系的计算，但是这又提出了何为所谓的“成本”，何为所谓的“收益”这一问题；

（2）二是“必须进行区别，寻找差异”，这是动词“做”的另一层含义，这一差异既然是一种虚构事物，所以应该不受效率和盈利性的制约，而只能是依赖于一种高度的不可能性和一种理性的缺陷。

然而，这一缺陷可能在这里本身就是一种理性，也就是说既是一种缘由，又是一种必然性——在这种情况下，也就是不可计算之物的缘由与必然性，其中包括了死亡的缘由与必然性。它使“此在”处于不确定状态，它是生存者的一个重大缺陷，但它同时也正是生命的契机，是我们所说的“进化”这一宽广的个性化过程的原则。

上述双重性选择并不必须是相互分离的（这就是我们所说的“组合”，它是“接受”的法则，而“接受”本身又是传输的法则），通过这一双重性选择，我们在此提纲挈领地介绍了我们将来对缺陷的必然性的思考，对意图消除这一缺陷的改善行为的思考，以及对象征符号所导致的魔鬼的思考，这些思考将占据将来的大部分著述。

3.批判哲学中的实践

对于古代哲学和现代哲学而言，我们在此遇到的这么多问题完全是不可想象的：这就是进行一种“新批判”的必要性之所在。在亚里士多德看来，“确然知识”的发展过程应当就是技术知识逐渐消除的过程：

> 因此，（技术）进展的方向与科学阐释的进展方向是不同的：当后者进展之时，（技术）或许更倾向于消失。[332]

康德也这样认为。然而，在这一点上，亚里士多德和康德之间却存在着一个根本的不同之处：亚里士多德认为技术属于偶然性范畴，属于大自然的一种未终结状态，而康德却认为，技术属于科学的一种未终结状态：

> 如果一个有经验的技工想要批判普通机械学，一个炮兵想要批判炮弹的数学理论，大家对此或许只会一笑置之，认为虽说理论也许是精心设计而成，但是在实践中却毫无意义，因为在付诸应用之时，经验造成的结果与理论带来的结果完全不同。（例如，如果给上述第一种经验加上摩擦理论，给第二种加上空气阻力理论，总之也就是加上某个补充性的理论，那么它们与经验应

该是完全一致的。）[333]

这里的技术正是应用科学的技术：它在法则上毫无晦涩之处，只能在事实中——也即科学的未终结状态这一事实——才可以处于理性荫蔽之下。无论是康德还是亚里士多德，二者都认为，科学作为“不能够成为不同于它的现状的事物”，都是在对现实进行阐述并使之形式化。从这个角度来看，科学是关于“存在”的科学，而且当然是在“述事”[334]的层面上，它是关于“存在”的科学。

此外，尽管二人都把技术视为生产者（生产者是技术的对象）的手段，但是他们却都没有看到支撑着技术进化的系统动力，因为在他们二人的思想中，并不存在真正意义上的技术“进化”。对于亚里士多德而言，技术进化或许更是一种退化，而在康德那里，貌似的技术进化事实上是一种科学进化。

我们已经看到，当科学与技术相互靠近，二者的混合导致技术科学，而且技术科学中的科技演变骤然加速，以至于颠覆了技术科学的标志并引发某种危机感和毁灭感的时候，真正的技术进化才成了显而易见的事实——并且开始引起了马克思的思考，受达尔文创立的生物进化理论的启发，马克思明确提出了技术进化的理论[335]，但仍将技术视为生产资料。

工业革命在揭幕之时是作为一个新的“接受”的过程，其标志是对生产力解放和发展的承诺；相比之下，当前各种技术科学本质上是诸多新的持留、复制和传输过程的实施，而这些技术科学已经逐渐遇到了对“接受”的某种摈弃这一风险。这是因为，在那些破坏了某一“我们”的统一过程的一切可能性，同时由于可持久投映的，也即可理想化的准则的缺乏引发了各种免疫保护反应的嫁接体的影响下，“接受”被视为一种退化风险。

然而，由于技术科学尚未得到批判，现实性与可能性之间的关系已被倒置，现实性变成了可能性的一种模式，而康德对理论和实践的划分也因此而失效，所以在此背景下，这样一种准则仍然无处可寻。

事实上，与亚里士多德不同的是，康德将知识划分为两大领域（二者之间的混淆源自于形而上学，而康德的“三大批判”已经提防到这一混淆的原因）：一是理论的领域，二是实践的领域。这一划分是批判主义的构成要素，对它进行质疑总是颇具风险，但是对于在科技与技术科学时代对技术进行新的反思来说，这一划分同时也构成了一个障碍——也就是说，它对“接受”的政治经济学构成了障碍。

在对因果关系进行考察之时，康德调和了理论领域中由意愿的诸现象引起的因果关系，而且事实上还调和了一个实践的问题，也即一个与道德法则之下的目标的统治力相联系的问题，似乎各种技术行为都不曾存在，而且也没有提出任何问题，使理论与实践的划分的可能性在这些问题面前变得不那么明显。

在康德眼中，技术在法则方面与理论具有相同属性，技术不包含任何实践维度，炮兵的例子的含义就在于此：只有在不懂空气阻力理论的情况下，炮兵才能够将他的实践与弹道学理论对立起来，因而那名炮兵并无真正意义上的实践。在康德那里，只有在某一意愿带来了自由的情况下，才可能会有实践。

“先验演绎”第14节在研究综合的表象与其诸客体之间的关系时，同样也认为意愿不能够借助因果关系生产出它的“就存在而言的”客体[336]，确切地说，这是因为技术实践在此没有立足之地：技术只不过是从理论中得出的一个结果，而意愿既不是技术的原因，也不是技术的后果，它是一个中间项。

4.批判主义：对“发明”的否定

问题在于，这样一种分析使我们根本不可能理解在“发明”的情况下所发生的事情。根据“先验演绎”第23节的阐述，如果我们的概念没有相应的感性直观，那么这些概念就毫无用处，因此第23节不可避免地走向了对“发明”的一种否定。在这里，“发明”指的不再是我们在此前章节中所说的“圣十字架的发明”这一意义上的“内在化/外在化”过程[337]；事实上，它构成的是西蒙顿所说的“技术系谱”的第一个阶段，

它的产生无法从物理学角度得到解释，它属于一种特殊的个性化过程：具体化过程。

其实，如果我们承认，只有通过对并非已经包含在现实之中的可能性事物的“发明”，这样的技术系谱才有可能存在——或者用西蒙顿的话来说，如果在解释个性化之时不首先给出个体（这是一切问题之所在）——那么，我们就应当对认识的两大来源，也即直观和知性提出质疑。在技术科学的时代里，想象力作为“发明”的能力，已经能够使那些在外在呈现或者说概念化的时候不具直观性的事物（这样的事物首先是由我们今天所说的“空想”[338]，也即由来自于理性思辨的虚构所构成）具有了直观性，那么从此以后，我们还能说“诸概念在我们的感性直观之外的进一步扩张对我们毫无用处”[339]吗？

而今，上述各种“空想”已得以进入技术系列化生产，由此变得可被复制，甚至具有了复制的能力，而且还被打入了市场，并借助各种生物科技——从农产食品加工到人工生殖，也包括转基因嫁接体等活的代具的工业化生产——而被引入“接受”的过程，那么这样一来，知性、直观、想象力、理性观念之间将会发生什么？进一步说：在一个“模拟”已普遍成为研究方法的时代里，“图型”是什么，而“模拟”本身又是什么？

在康德的思想中，他没有把理论和技术实践从法则上割裂开来，而且与亚里士多德的观点相反，他认为技术只是应用科学而已。这是因为，在康德的构想中，知性被禁闭在直观之中，这一构想必然也就否定了开启某一新的技术系谱的“发明”的可能性：这同时也是对技术的个性化过程的否定[340]。在技术的个性化过程中，一方面，各种“转导关系”导致了一些形态生成，这些形态生成进而将功能确立下来；另一方面，运作中的物质不能仅仅简单归结为物理法则的运作，而是受制于我们所说的“有组织的无机体”以及如今新增的“组织被破坏的有机体”。

在研究他所说的“组合环境”之时——组合环境导致了一种错综复杂的技术地理空间，在那里，科技的个性化作为扰乱因素，介入到地

理和物理的动力性之中——西蒙顿在技术的诞生中引入了“预料”的必要性，“预料”就是要注意运作中的物质所带来的教训，例如所揭示的某些可能颠覆组合环境的标志的运作缺陷（勒努瓦发动机的自燃装置变成了柴油发动机的原则就属于这种情况）。在这方面，实践经验不能简单地等同于关于物质的物理学理论的运用，运作中的物质从来都不只是某种物理运作，确切说来，它是一个有组织的综合体，尽管算不上真正意义的有机体。这就是“技术地理环境”的含义，它显然已将人类地理包括在内。

工业客体的发展本身是一种实验，是对新的可能性的一种探索，而日常世界则是一个永恒的实验室（IP网络尤为如此）。然而，在《技术与时间》的前两卷中，我们已经指出，“预料”的可能性受制并取决于第三持留的可能性，也即思想所在的技术环境。技术远远不能简化为物理，技术这一环境是“实践理性”的时间性——也即意愿——的条件；反过来，技术环境中又贯穿着一种实践的因果关系，而且显而易见的是，这一实践的因果关系受制于物理的因果关系。然而，对于“物理的因果关系”这一概念，如果我们不对它提出定位条件的问题，也即地理动态稳定的平衡（即潜在的不平衡）的各种现象的问题（自本世纪初以来，这些现象一直困扰着物理学），那么它将仍然是一个完全抽象的概念。

当我们说“技术是意愿的时间性的条件”的时候，这里所谓的“条件”显然不是一种决定因素，也正是由于这个原因，技术条件并不是对实践自由的否定。

不过，一方面，从某种角度来看，这是一种有条件的自由，尽管相对于机械而言它是无条件的；另一方面，“预料”的能力在技术上取决于持留机制的运作，在某一综合的表象与其客体的关系这一方面，这一能力使对“借助于意愿的因果关系”的排斥变得过时了。

康德认为技术只是应用科学，因为它只是掌握了直观数据的知性的诸概念在分析论上的发展，而我们则认为，正是技术使图型的构成得以实现，其中包括实践。因此，技术与理论的关系，技术在理论中

的位置，都应当大作变动。砖块之所以能够经由砖工之手而成形，是因为砖工的手得到了某个关于黏土的概念的引导，而且他的手必须多次接触黏土，他才能够获得这一概念。我们在最后一卷中将看到，形质论分析是康德思辨的基础——他追随亚里士多德，并与之观点一致——支配着直观与知性之间的关系，而西蒙顿在《个体及其在物理与生物层面上的诞生》中所否定的，确切地说正是形质论分析。

相反，理论与实践生而具有的技术性，以及从中产生的技术科学的实践这一特定问题，意味着因果关系的“自由”——技术科学而今以明显的方式向我们昭示了这一问题——根本不是一种控制力：一方面，这是因为它是一种有条件的自由，尽管从机械的因果关系角度来看它是无条件的，但是它却受制于那些构成意识流的持留机制；另一方面，这是因为技术体系的各种进化动力是技术科学必须与之组合在一起的一些系统知识。

由此看来，技术科学的现代性给始于笛卡尔、终于康德的现代哲学放了长假。早在1969年，阿列克西·费罗南科就已预言，在一个“理性的命运从此与机器紧密地联系在一起”的时代里，看上去“康德哲学建立在一种不再具有时效性的科学和对科学的理解的基础之上”[341]，康德哲学已经行将就木。然而，“控制”论的这一过时性正是当代各种思想否定的对象，它们公然地表明了它们的空想，在现实中却不断遭遇到它们的无能，而同时每个人都深知，“无科学”已经从此成为法则。

在法国，这一矛盾被视为“精英人士”信誉的某种丢失，它同时也是“存在之痛”现象恶化的一个重大因素。它给教授群体的权威造成了极具破坏性的影响：教育系统本来应该使人们得以理解“我们”所处的状况，但相反的是，它似乎使这一“我们”显得完全不可理解，显得虚假：这正是“不文明”的源泉，有些粗鄙的学者喜欢将此归因于某些不那么复杂的原因，以便于他们展开思考。

在康德看来，只有在道德领域里，“自由才能超越一切既定限制，[……]在那里，人的理性体现了一种真正的因果关系，而且诸理

念变成了（各种行动及其对象的）有效原因”[342]。技术的各种理念并不是有效原因，而是一些理论概念：在批判主义中，由于不存在任何与技术领域、科技领域、技术科学领域有关的实践问题，因此“未来”的问题还没有抓住“演变”的问题，当然前者不应当止步于后者，而是应当通过后者这条必由之路，从中进行区别。

然而，我们已经试图指出，演变正是技术的实践领域。作为技巧的可能性，技术的实践领域既属于自然，又属于自由。在这一领域中，“必须进行区别”这一问题（也即差异的问题）完全被提了出来；在这一领域中，“必需要有缺陷”成了一种准则；在这一领域中，“提供规则的”当然不是经验：

> 从自然的角度来看，提供规则的是经验，经验是真理的源泉；但是从道德法则的角度来看，经验却是表象之母（可叹！）。最应受到指责的一种尝试，就是想要从被做之事中获取我应做之事的法则，或是想要把法则简化为被做之事。[343]

我们在上文已经分析了批判主义对“发明”的否定，在此基础上，这里所说的“表象”同样也涉及到了理性的有效因果关系，不仅涉及道德领域（也即政治领域），还涉及到技术领域。这意味着，应当有一种技术的政治，也就是说一种关于演变的实践思想，该思想能够提供一种演变的理念，投映出该演变所承载的未来，而且在该未来里，除了“想要从被做之事中获取我应做之事的法则，或是想要把法则简化为被做之事”之外——这往往被称为“无耻”或“放弃”，它是一种模仿论和适应论，而我们之所以指责它，是因为它往往被用来作为那些与法则相反的事实的借口——没有什么更应受到指责。

技术的政治应当能够制定出一些实践理念，它们能够提出并解决技术实践领域里的“必须进行区别”的问题，因为该实践领域既属于自然，又属于自由，但是这样一来，“自然”这个概念又成了一个问题。确切说来，在康德那里乃至大多数思想中，正是“自然”这一概念，作为一切现象的总和，整个地受到了“可能性从属于实体性的现实”这一秩序的制约。然而，技术科学活动却动摇了这一秩序。正是由于这个

原因，那些与来源于生物学理论的当前的实践相联系的问题，既是理论问题，又是实践问题。当我们把实践问题放到实践领域和理论领域之间的交汇之处，也即自然与自由的交汇处，同时赋予技术理念某种有效因果关系的时候，理论领域也就整个儿地陷入到危机之中了。

这一问题对于生物而言尤为突出，因为生物已经变成工业生物体系的一种材料，从而构成了一种新的第三持留的机制。在这一机制中，通过某些既非科学又非理论的准则，人们得以生产出一系列“空想”（原本不可实现的计划）、克隆体及其他转基因材料，从而得以对持留过程施加某种控制。

然而，这一问题的提出，同时也是因为诸多新型组合环境、技术地理环境、商品环境的剧增，而这些环境的剧增又是由于数字化超工业化以及它所发挥的普遍的优越性。在超工业化中，生产科技和记忆术融合在一起，而作为聚合式传输工业的发展，这一超工业化同时也是一种技术的超可复制性，它与生物科技一起，创立了各种形式的复制——尤其是知识的复制——所须遵循的各种新条件。

我们曾经提出这样一个问题：在技术科学的时代里，“进行区别所依据的主观原则”的目的何在？我们现在明白了，与理性在超感知的事物的黑暗中确定方向这一合理需求一样，该主观原则的目的在于一种对技术科学的各种虚构所具有的性质进行判断的能力。正是在这个问题中，同时也是因为在缺乏准则的情况下，理性的需求不再能够依靠作为“一切可能性的基础”的“一个绝对现实的（至高无上的）存在者”，危机找到了滋生的温床并显示了它的巨大，也即持留过程中的工业投资所造成的后果及其目的。

5.我们想要什么？当今“进行区别所依据的主观原则”

康德提出的问题是，当理性不再能够求助于经验的时候，它应当怎样、通过什么“在思想中”得到指引并确定方向。这是一个关于上帝的问题，是一个合理的信仰的问题——这个问题在腓特烈大帝临终前曾被提出，背景是门德尔松与雅各比之间的一次争端[344]，那也是启蒙

运动的一次重大危机。关于信仰、忠诚、信任的问题，关于“永恒的父”的问题——在一神论中，人们必须接受这个“万父之父”，正如所有父亲都必须先去接受，随后才能够被接受那样——我们稍后再谈，我们在这里所要关注的，是由于不具有现时的、可能的经验因而不得不进行虚构的某一理性的思想这一问题。

在康德那里，这个问题是一个有关理论理性的一种需求、有关实践理性的一种义务的问题。这个问题引起了我们的关注，是在我们提出以下观点之时：在科学变成技术科学的同时，科学似乎也变成了一种“技术科学—虚构”[345]，以一种全新的基调，提出了“一切事物的终结”这一问题。也就是说，科学不仅仅是理论的，而且直接就是实践的：它对康德的划分提出了质疑——那些“道德委员会”以及其他“公民委员会”很不幸地体现了这一点。

至于所谓的“全新的基调”，其新颖之处就在于此；另一方面，它与各种新型持留机制密不可分，并将作为知识的传输和复制机制的教育体系置于恐慌的境地，甚至使之面临崩溃的危险，因为“技术科学—虚构”本身是传输问题，也即复制问题方面的一次重大革命：这一“技术科学—虚构”是一种复制的工业，且复制即为虚构，而有人将其定性为虚构性复制的工业，也就是说不仅是生产魔鬼的工业，同时也是生产魔鬼般存在物的工业，它就像魔鬼一样，对世界产生了威胁。当然，对于各种类型的魔鬼化的大范围危机，我们以后将继续阐述。

从某种意义上来说，技术科学的“理性”不得不进行虚构，但是它应当理性地虚构：这种对一切事物的终结进行虚构的理性，与康德所定义的那种必须在超感知的事物中确定方向的理性一样，必须理性地虚构出自然的一种终结——也即上帝的完美，但这只能是一种毫不可能的假设，或是一种与一般理想状态一样具有相同结构的承诺：“我们或许永远无法[……]呈现一个与先验理念相符的对象。[……]作为一个极大值的概念，理念永远无法以一种相符的方式被给予。”[346]从某种意义上来说，理念总是处于缺陷状态——它同时又在进行区别：在这里，处于缺陷状态，就是进行区别，就是差异。

在与超感知的事物相关的方面，虚构是必须的，它对理性的一种需求做出了回应。理性就是这一需求：理性处于缺失状态，而且正如瓦雷里所言，它从来都是不足的。简言之，它只是它并不存在的统一性的永无停止的投映，而且在一个不再可能设定一个至高无上的现实，以之作为一切可能事物的基准——所谓“基准”，也就是生父，但这是一个本身没有生父的生父，也即“永恒的父”和“绝对性的过去时刻”，也即第一个同时也是最后一个复制者，简单的说也就是造物主——的时代里，所有的问题就在于作为目标的完美与为达到这一目标所必须的缺陷之间的关系。

在什么条件下，上面所说的“完美”，也即一种对“我们”的统一性的欲求，尤其是认知的欲望，才有可能实现？答曰：条件是理性的缺陷得到保护，也即“进行区别所依据的原则”这一需求得到保护。这样一来，问题就在于要知道在什么条件下，这样一种需求，也即这样一种缺陷，才能得到保护——也就是要知道它是否会受到威胁，如果答案是肯定的，那么它会受到什么样的威胁。

然而，理论理性的这一需求——它是实践理性的一种义务，对于实践理性而言，“如果我们想要做出判断，我们不再迫于假设上帝的存在，因为我们‘必须’进行判断”——意味着，在技术科学的时代里，准则的问题必然体现出一种需求和一种义务之间的联结，也就是说它从属于某一“意愿”的领域。技术科学向我们明确宣示的问题，技术科学针对我们的目标——也即某一“我们”的可能性与必然性，使我们能够像“我”那样得到投映——所明确提出的问题是：我们想要什么？

技术科学之所以向我们明确宣示了“我们想要什么”这一问题，是因为理性而今被迫去投映的虚构和技术科学一样，已经变成了一种不再描述现实而是“发明”可能事物的科学的虚构。这还是而且一直是发明的问题（正是由于这个原因，技术科学对专利更感兴趣，对“发现”却不太感兴趣），也是发明的“接受”的可能性问题。技术科学不可抗拒地造就了无数可能性，面对着这些可能性，它问我们到底想要什么。这使当前的知识惧怕不已，使之完全迷失了方向：由于缺乏必需的准则，我们必须承认，我们不知道我们想要什么，但是正如尼采

所熟知的那样，我们又不能不想要什么，尼采很清楚地懂得这一点。这就是“存在之痛”与“本体论差异”的含义。

我们如果想在这样一些问题中有所突破，就必须试着对技术科学进行某种批判，也就是说去理解技术科学所造成的震动。技术科学远远没有体现现实物的各种可能的模式，而是开发了诸多可能性，现实物不过是将这些可能性短暂地具体化而已，只是某个过程中的一个片刻而已，而且总是处于演变之中，终将发生转变。这也就是为什么我们曾经说过，在古代，稳定性是法则，变革是特例，但是在当今这个持续创新的时代里，稳定性变成了例外，变革则成了法则。后果是不计其数的，其中一个是：在生物科技工业看来，生物似乎是进化的某个时刻可能出现的事物的一种状态，而且为了使这一进化继续进行而通过一些新的手段来修改这一状态，这根本不是禁止之事，而那些新的手段确切地说正是通过对包括基因材料在内的持留机制的控制而得到的。

6.从可能性到现实性：“技术科学—虚构”的行事性[347]

科技既是技术的一个时代，同时也是科学的一个时代，也即技术科学时代，在这个时代里，技术和科学之间结成了一种新的关系。技术科学指的既是科学的一种新的存在模式，又是技术的一种新的存在模式，其结果即被称为科技。技术科学是服务于科技发展的科学，但同时也是概念被颠覆了的科学。

我们所说的科技，指的是把科学知识从功能层面上融合进自身、不再与科学知识相冲突的技术。在古代传统中，科学与技术首先是根据它们的对立而被定义的。到了现代，技术被简化为科学的一种运用，仅此而已。技术科学是科学与科技之间的组合，也就是说，科学受到科技演变的各种制约，这些制约主要由科技进化的各种系统性条件所构成。

科学与技术之间的传统对立建立在一个本体论公理的基础之上，该公理认为：科学描述稳定状态中的现实物，也即“存在”，或

称“phusis”，后来被称为“natura”[348]。科学描述本性，以之为现实物稳定性的基础，或是现实物的理想身份：也即本质。从这个意义上来说，科学的目的在于“发现”，它构成了纯粹述事性的一个典型，也即对现实的纯粹描述[349]。笛卡尔将这种本质上的描述性定义为“客观性”。

相反，技术是对“存在”的某一可能性事物的记录。只要这一可能性事物不是受制于“存在”的各种法则（与稳定状态中的“存在”互不兼容），那么它就不具有科学性。它将仍然是一种意外事件。在康德那里，这种意外事件被称作对科学的一无所知：对他来说，技术只不过是应用科学而已，也就是说，可能性只是现实物的一种模式而已。在亚里士多德那里，这一意外事件是某种偶然性的标志，但是这种偶然性会被“épistémè”（知识）所简化。

自19世纪以来，稳定性变得不确定，而变革则变成了法则；与此同时，技术与科学联系在一起，从中产生的科技有可能会显得与“存在”互不兼容。作为演变的可能性，科技在本体论层面上可能会变得像魔鬼一样，甚至由此可能会具有魔鬼的特征：这就是浮士德神话所体现的，而从更普遍且更古老的角度来看，一切对“ubris”（过度）的揭露都体现了这一点。“ubris”（过度）不是别的，正是“意外事件”与“本质”的混同，在20世纪里，人们最终普遍感觉到了这一混同。

“存在”的这一可能性与“存在”的法则相互矛盾：这是“存在”中的一种“非存在”，是一种虚无，是一种虚幻的且最终都将显得无力的摧毁力——仿佛见习巫师的摧毁力，因为他就像爱比米修斯那样，总是很晚之后才觉察到他的行为所造成的不可控制的后果。

在古典时代，科学是纯粹述事性的典型，但是与此相反，技术科学生产出来的科技（其目的在于发明）的本质其实是行事性。技术科学的发明——它的接受被称为创新，因为它带来了一个使“存在”发生转变的新事物——远远不是描述存在之物，也即描述现实，而是对某一可能性事物的记录，该可能性事物处于“存在”之外，也即处于对“存

在”的现实性的描述之外。相对于本体论而言，技术科学的发明具有他律性，受到外在法则的约束，而且正是由于这个原因，它可以作为纯粹的偶然性而加以理解。

现实性仅仅在次要层面上才与技术科学有关，它是一块跳板，借助它，技术科学得以走向一些新的可能性。

只要科学仍然是古典科学，它就会将技术的他律性视为“存在”转变过程中的短暂表象。对科学而言，这一转变只是假象，而且将一直保持这个样子，除非科学丰富了它对永恒的“存在”的描述，将技术的可能性作为“存在”的简单模式而融合进自身，并且由此消除了技术的新颖之处，使其与科学话语所言说的现实的理想身份相吻合，同时将本质与意外事件分离开来。在这里，技术发明所揭示的、表面上看起来全新的可能性事物，事实上已经包含在现实之中。我们前面所引用的康德的言论，其含义恰在于此。

当科学不再是古典科学，它对保持“纯粹述事性的一种典型”的追求也就减弱了：作为技术科学，它本身变得具有了行事性。可能性不再是现实的一种模式，而是现实变成了关于可能性的一种短暂的（具有时效性的）观点。从此，可能性与现实性分道扬镳。科学对所有可能性进行研究，它不再因“存在”的理想性而驻足不前。对此，尼采曾有过描述，并认为这是“强烈意愿的虚无阶段”，胡塞尔以此为“科学的危机”，海德格尔则认为这是“世界的图像的时代”（Zeit des Weltbilds），也是“构架”（Gestell），可译为“arraisonnement”[350]，或按照字面含义译为“dispositif”（机制）。

对于瓦雷里所定义的人来说，“精神”寄居于他们内心，而他们的梦想同样也被这一可能性所占据，与此同时，这一可能性使人的“精神”陷入了危机。

形而上学的思想一直认为可能性受制于现实性，它在“存在”与“演变”之间建立起了一种对立关系，而这一对立正是形而上学思想的特征。这一形而上学的对立与“可能性受制于至高无上的现实性”之间相互关联。梵蒂冈教廷在人工生殖问题上的态度，正体现了这一点。

也正是由于这个原因，康德认为可能性是现实物的一种模式。海德格尔对此提出了异议，但是我们已经分析过海德格尔为什么不能够将这一异议进行到底。此外，借助“强烈意愿”、“价值创造”等概念，尼采也对此提出了异议。从所有这一切中，我们必然得出以下结论：要想衡量随着我们所说的技术科学而到来的情况，就必须对形而上学关于可能性的决断进行批判——也就是说，对投映机制及其持留条件进行分析和批判。

我们已经研究过持留有限性在生物科技方面的综合，在那种情况下，当一个遗传学专家今天抱着“发现”生物运作机制的目的介入[351]到基因序列之中的时候，他便由此获得诸多手段，例如改变生物运作机制，将它复制成其他样子，再如发明另一种可能的运作机制，并以此申请专利权……

然而，这里存在着一个巨大的悖论，其中描述的述事性与记录的行事性之间的差异消除了。事实上，正是分子生物学理论的成就使基因排序技术和“基因”处理技术得以出现，但是如果弗朗索瓦·雅各布[352]确实有充分的理由认为DNA结构的发现使达尔文主义最终得以作为拉马克理念的对立面而建立起来，同时证明“基因程序并没有从经验中获取任何教益”——换言之，也即高等生物的生命法则不是别的，正是生殖细胞和体细胞之间、物种的遗传记忆和个体的神经与文化记忆之间原则上相互隔绝——那么，基因排序技术和“基因”处理技术的实际运用同时也就对生物学理论提出了极大的异议。[353]然而，对某一基因序列进行处理的遗传学家创造了一类新型的生物学事件，在此事件中，某一高等生物的体细胞记忆进入到了生殖细胞记忆之中。从这个角度来看，从高等生物的生命“法则”这一角度来看，这种生物学事件处于法则之外，也即处于一种不受制约的可能性事物之中，而它的本体论只能预言它将造成一系列意外事件。

此外，这同时也意味着，对现实物的发现已经变成了一种使该现实物失去效力的发明，因为遗传学家不再是描述生物的现实，而是将某一新的可能性事物引入到生物之中，这一可能性事物此前并非包含在生物之中，因此也就不是“现实的一种模式”。

或许还须指明一点，即该可能性事物已经处于技术人员这类人之中。然而这样一来，这一技术可能性就迫使生物理论接受以下观点，即技术是作为参与生命现象的结构介入到生命之中，并将它的形式确立下来的。也就是说，它是使发现与发明成为可能的各种第三持留的后种系生成的载体。

对技术科学这一关键形势进行分析，为了判断技术科学各种虚构的性质而建立某种准则，提出并回答“我们想要什么”这一问题，所有这一切都要求我们必须重新审视“技术生命”（也即发明和制造的生命）本身是什么——至少从四百万年前第一批石器工具出现之时起，技术生命就已经不断动摇了本体论的公理：这就是我们在《技术与时间》的前两卷中试图阐述的问题。

随着外在化过程的推进，一种新形式的记忆被付诸运作，而我们不能再将它写入新达尔文主义的乐章。高等动物具有一种通过两种互不关联的记忆的结合（一是物种的遗传记忆，即物质的“程序”，二是个体的神经记忆）而进行复制的能力。后天获得的性格之所以无法被，是因为当个体死亡的时候，个体记忆在死亡的那一刻随之消失殆尽，而没有被保留下来，也没有被传输或积累。然而，技术却实现了在个体生命之外对个体经验进行传输的可能性：技术承载着第三层次上的记忆，我们在本书中称它为“第三持留的机制”，并已经对其进行了研究。一件工具并接受该工具，也就是遗留该工具的那个人的一部分经验，也就是接受这一经验：同时也就是将这一经验据为己有，尽管我未曾体验这一经验，或者从某种意义上说我只不过是通过上述移交过程而体验了这一经验。

工具已经是一种投映屏幕，因为对这样一种过去时刻的接受，它立刻就有对某一未来进行投映的能力。这一接受是一种“内在化”，同时也是一种“外在化”，它使学习和实践成为必须，因为只有通过学习和实践，心理层面以及集体层面上的个性化在发明上的（而非在适应上的）一致性才能形成。我们已经将第三种记忆命名为后种系生成的记忆。记忆在躯体之外仍能得以保留这一事实——通过对无机体进行组织而得以实现，因为一件工具、一篇文本或一处技术痕迹都是无机

的存在物，但却都是被组织过的无机体，这一情况一直延续到当前的对有机体组织的破坏和再组织的出现，同时还须注意到新石器时代出现的、使“物种选择”的条件发生了转变的人工养殖——已经使分子生物学的理论体系被束之高阁。重新考察“可能性”这一问题，或许首先就在于重新评价人类生命——以及人类生命之外的其他存在物——生而具有的技术性。

是时候该对科学和知识所面临的新形势进行衡量了，也即“技术科学”这一表述所指称的新形势，它对“可能性应当是现实的一种模式”这一本体论公理提出了尖锐的质疑。如果为了这一质疑的合理性而必须为生物学研究方面的原则制定一个“落实期限”，那么上述本体论公理就具有一定意义。如果与此相反，它旨在将“可能性”这个问题拖得越晚越好（现实情况恰恰如此），那么它就是有害的，而且不可能得到遵守，同时也就构成了一个陷阱，一种政治谎言，一种对于只要求理解和质疑的青年一代人的意识来说有害的电影。

当前，讨论遭到了遏制——人们只顾眼前的工业利益，也就是说根本没有很好地理解工业利益——而遏制讨论的方式使我们逐渐意识到，人们不遗余力地埋葬了“可能性”的问题，但是这一问题极为紧迫，以至于它涉及到的不仅仅是分子生物学，甚至不仅仅是科学。整个社会已经进入了普遍的行事性的时代，而且正如我们在分析文化工业的演变时曾深入研究过的那样[354]，它影响了所有类型的事件的结构，以及意识本身的结构。这个被遗弃了的问题同时也对所有教育活动造成了负面影响，使得教育行为显得徒劳无功、没落衰退、态度犹疑，似乎成了“不文明的源泉”。

技术科学不属于应用科学，更不可能是阐释科学，而属于一种被牵涉和被质疑的科学：既是被牵涉的，因为它得到了资助，又是被质疑和控诉的，因为它的牵涉性显得像是一种串通和同谋。

在当代，技术科学尚未得到反思，这种未被反思的状态引发了恐慌。或许，在将这种恐慌易如反掌地扫清之前——某些科学家，当然是那些受到了媒体的极大影响的人，的确是这样做的，而且态度十分

倨傲——科学家们应当三思而后行。我们并不是说科学家们应当回归到古典科学和阐释科学时代——这明显是不可能的，而且也没有意义，况且技术科学比科学更具吸引力——当然也不是说科学家们是一切现象的罪魁祸首。我们只是认为，切不可再将当前形势的新颖之处掩盖起来，而且对其进行阐释是一件困难而又复杂、严峻而又漫长的工作。困难而又复杂、严峻而又漫长，这项工程同时也是令人振奋的——至少与科学乃至技术科学本身一样，令人振奋。

7.最不形而上的人民

海德格尔没有看到收音机在时程区划和方位区划方面的功能，也没有看到收音机在持留上的特征，而且从更宽泛的层面上说，无论对于他还是康德而言，收音机并不具有持留特征。他不是忘记了这一特征，事情没那么简单，而是将它排除在外，这是由于一个深层次的原因：综合的持留承载着计算，是真实的时间性，或者说本己的时间性得以投映的屏幕，而且与此同时，作为“关注”，它试图将“不确定之物确定下来”，并确实做到了这一点。海德格尔相信，持留是投映（计划）的屏幕，其中最关键的时刻，作为支柱的因素，或者说他的崇拜物，是“Entschlossenheit”（决心）。

从某种意义上来说，综合的持留是投映的屏幕。综合的持留成为了投映的屏幕，海德格尔这样说道，此外他还经常说，正如“phusis kruptestai philei”[355]那样，关于本体论差异的知识是一种自我藏匿的知识，它从一开始就是“成为……的屏幕”，甚至成为自己的屏幕。

我们的观点与此类似，但是我们的表达方式却完全不一样，这就形成了一个巨大的差异。海德格尔认为，法语这门语言的哲思性太过薄弱，所以我们对“faire écran”（成为……的屏幕）这一怪异却又漂亮的表达方式的含义的理解与他的理解肯定不一样。这种表述方式上的不同完全颠覆了我们的观点：我们认为，从各个角度来看，屏幕是投映的条件。我们认为，投映——海德格尔将其命名为未来的至上地位——必然是虚幻的，而且必须建立在对持留进行遴选的某一机制的

基础之上：这就是对演变和未来的接受的意义，而且这一点在现代性（它在大西洋对岸得到了充分发展，旨在实现全世界的重组）中得到了揭示。

这一点在现代性中得到了揭示，但是这一“揭示”具有否定意味：它同时也是一种掩饰，或者说在我们看来确是如此，要知道，呈现在我们眼前的演变从此可能已经变成对某一未来、某一“历时性”的完全抹拭。

面对这种从某种意义上来说使人变得盲目的“揭露”，一种“新批判”成为了必须，而且从某些角度来看，存在论分析使这一新批判具有了一定的可能性。然而，在一个我们感觉到了某种极端的新颖之处出现（而且它同时也在不可逆转地消失）的时代里，海德格尔的一个关于“现代技术”的论题却不能使我们得以理解该时代的特征。这样一个独断式的论题甚至成了一个极具危险性的障碍。

自20世纪30年代开始，海德格尔关于“存在的历史”的思想取代了存在论分析，这一思想使我们无法对在美国上演的“精神之战”这一当代时期进行反思。在《形而上学导论》一书中，美国成了诸多夹击德国的钳口中的一个。对海德格尔而言，《形而上学导论》同时是一个新的契机，使他得以再一次而且是以一种别具时效性的方式来谈论收音机：

> 从形而上学的角度来看，俄国和美国是同一回事：爆发的技术，模式化了的人的没有根基的组织，都达到了灾难性的狂热。当地球上最后一个小角落都已受制于技术的掌控，变得可以通过经济手段而被开发时，当无论什么时刻发生在无论什么地方的无论什么情况都已能够以要多快就有多快的速度为世人所知晓时，当人们能够在同一时间体验针对法国某个国王的袭击或东京的一场交响乐音乐会时，当时间从此只不过是速度、即时性和同时性而已时，当作为“历史”（Geschichte）的时间已经从所有民族的“此在”之中消失时，当拳击手被某一民族视为伟大人物时，当数百万人的民众集会变成了一种盛典时，那么说实话，在这样一

种时代里，“为了什么目的？——我们走向哪里？——接下来是什么？”这样的问题一直存在，仿佛一个幽灵，贯穿于这整个巫术般的局势之中。

[……]

我们已陷入了钳子之中。我们的人民由于处于中央，所以受到了钳子的最强压力，而我们的人民又是拥有邻人最多的人民，也是最受危害的人民，而且在所有这些情况下，我们的人民同时也是形而上的人民。356

令人惊讶的是，我们同时发现：

（1）对这一文本报以嘲笑或许是一件极为轻易的事；

（2）但它却又如此的“言之凿凿”；

（3）虽然这篇文本的话题正是来自于大西洋对岸，但是该文本却证明，作者对大西洋对岸发生之事是如此的视而不见——只是提到技术“在那边”狂热地爆发，因为“那边”存在着“模式化了的人的没有根基的组织”，也即对“接受”的组织。

同样的“视而不见”将一直延续到《存在与时间》：在《存在与时间》一书中，海德格尔断然没有将“当代技术”从“现代技术”中区分出来，而是刻意地将其理解为控制力工程，逻辑在其中变成了物流行业和计算。与此同时，海德格尔完全没有注意到我们所说的统觉的载体，也没有注意到对认定进行制约的代具的综合，这一忽视所导致的结果在于，工业图型法的大都市、记忆术在使诸多意识流共时化的程序工业中的组织、技术体系与记忆术的趋同（这一趋同其实是“构架”的关键要素）似乎都没有被察觉。

美国与俄罗斯其实不是同一回事，相比于1935年，今天说出这一观点当然要容易多了。美国人民或许是最不形而上的人民，但与此同时，对于来自形而上学的批判思想的传统而言，美国所承载的哲学问题是最多的，因为它所配备的工具最为齐全，在技术、政治、文化、

经济等各个层面上都是如此，目的在于控制当代各种持留机制。美国这个国家已经驾驭了工业综合，并且协调了相似性综合、数字化综合以及新晋的生物学综合协调，将它们付诸运作，而所有这些综合已经相互趋同，聚合到同一个也是唯一一个工业持留体系之中，构成了与生产消费资产的技术体系相融合的全球记忆术体系，这是因为，各类机械、机器人、基因排序设备、纳米科技的代具，以及其他各种自动化生产装置，它们如今本身都已经数字化了。

上述“趋同”主要是借助各种程序工业与信息科技之间的相互靠拢而得以实现的。在此过程中，摄像机、照相机、录音机、电话、电视也已实现了数字化，也就是说已经变得能够与电脑相互兼容，并且能够通过网络而进行互用。这一趋同将神经系统在持留方面的移交过程与想象力的移交过程结合在一起，以至于受到工业控制的不仅仅是知性，还包括图型法——与此同时，生殖细胞与体细胞的载体也臣服于工业的控制。[357]

然而，对持留过程的控制首先是对与思想有关的科技的控制，因为它既要确定判断过程，又要配备技术科学所必需的设计工具，还要调和人们对接受的各种抵触。美国及其主流理念对世界各地的影响关键并不在于美国是一个强大而具有系统性的压力集团，尽管这一压力集团确实存在，而主要在于美国的“使者”所具有的诸多强大手段，这些手段种类齐全，遍布于使者们的各种思想科技之中，而且只需借助市场这一运作模式，就可强加到其他所有文明之上。

在此，我们认为有必要进行一种“新批判”，它既能够对上述事实状况进行分析，又能够以某些可供选择的可能性与之分庭抗礼。这并不是因为我们或许原则上敌视美利坚帝国，何况事实上我们并不敌视它，而是因为我们认为，这个帝国所执行的政策是危险的，既危及那些它想控制并同化的文化，又危机它自身以及它的对等国家，归根结底，也即我们的对等国家，因为从某种意义上来说我们如今都已经变成“美国的”了——当然，我们没有变成美国公民，或许也没有完全变成美国的臣民，但是事实上，我们或许已经变得依赖于在美国所发生的一切，也就是说，无论后果是好是坏，我们都已被“美国化”了。

美国的政策既是有效的，又具有威胁性，它的基础是对演变（且不说未来）的一种前所未有的理解。它的危险性在于意识流控制的工业化所造成的诸多熵的现象。与意识流控制的工业化密不可分的，是对历时性的逐渐破坏，这一方面造成了共时性在象征方面的效力的损失，使共时性不再能够形成具有向心力的各种事件的整体节奏，同时另一方面造成了各种工业象征符号所具有的魔鬼般的效力（也即离心力效力）的增长。很明显，“我们”的碎裂是一种每天都能被感觉到的危险，这一感觉每天都比以往更为清晰、常见、迫切和具体——就普遍的表述和体验来看，这是一种与日俱增的不安全感。

8.诸持留机制的聚合：该聚合已拓展到生物

而今，数字化正以极快的速度成为现实。这意味着，借助好莱坞各大电影和电视制作中心与信息技术、网络和服务器的各家企业这二者之间的相互靠近，对统觉进行统一的知性通过计算科技与信息处理科技实现了外在化，与此同时，想象力通过图型法的工业化也实现了外在化，而且所有这一切已拓展到全球范围。基于我们在前几章已分析过的那些原因，这一切成为一种尖锐的可能性，而不是一种即将来临的可能性，也即使得“我”和“我们”相互融合，变成泛指代词“人们/大家”，使“谁”变成了“什么”或倾向于变成“什么”，也就是说倾向于“运作”而非“作出行动”，这就是阿多诺所说的“物化”。

上述工业亲眼目睹了诸多全球性传播群体（编辑出版业、报界、广播、电视、电影、多媒体、远程通讯、广告、咨询机构）的发展，因为这一工业也变成了聚合式的编辑领域，而且说实话，它先是变成了聚合式的编辑领域，正如在数字化了的书面客体和视听型时间客体大幅度地相互靠近那样。

这些客体在数字化方面的可复制性也就意味着它们的“压缩”以及它们的编目，也即我们将会继续阐述[358]的新的语法形式的确立（对于语言来说是这样，语言的“语法化”是“语言工业”[359]追逐的目标，对于被编码的视听客体而言也是如此[360]，例如MPEG7标准的国际专家组

的编码）。这些新的语法形式的确立使上述客体得以被储存在数据库中，得以通过各种新式网络或通过光学载体而传播，使一些导航辅助系统得以形成，而这一切也就构成了时程区划的一次重大演进。

各工业团体之间相互争战，为的是侵占持留的储存库，也即编入目录中的那些视听作品、音乐作品和文学作品，也就是要获得它们的复制权和经营权，正如其他某些工业想要通过独占对生物分子的描述权而侵占生物分子的控制权一样。

中小学教育和大学教育的基础必然是编辑机制，编辑机制使人们得以进入各个学科的记忆库，与此同时，教育本身构成了一个帮助人们在知识中“导航”的机构。在此情况下，很明显的是，由于编辑工业所构成的持留领域为各种教育系统提供了基础材料，所以编辑工业在科技方面的转变就不能不导致教育体系本身发生深层次的快速进化：各种教育体系越来越融合到程序工业之中。

然而，“谁”和“什么”之间业已存在的无差异（在这一“无差异”的状态中，“谁”走到了机器性持留机制的控制之下[361]），已被视为程序工业所导致的熵的局面的最高级阶段，而在各种程序工业中，“我”与“我们”相互混合在一起。换句话说，意图侵占教育系统的各种程序工业的发展所造成的主要结果，与肩负普适性职责的国家教育的理想完全是相互矛盾的，其中国家教育所肩负的职责在于：在“我”所遇到的各种情况的密集化过程中，形成一个“我们”，这是借助于这一“我们”相当于一些可传输的、形式化了的知识这一事实，借助于“我”在这一“我们”之中的、相对于该“我们”的特殊差异，我们曾将这一特殊差异命名为“我”的“自由意志”。

生物科技工业与新的程序工业颇具相似之处。技术体系已变成全球记忆术体系，在此情况下，技术体系的全球化所导致的结果就在于，通过持留有限性的工业化综合的各种科技——包括生物科技——之间的联结，所有形式的持留都完全受到了控制：基因组排序的分子变成了投资和经营的对象，而这些分子本身其实已经变成了第三持留：基因地图所导致的分子识别，使“基因外科”成为可能的限制酶，

它们使传递基因特性的基因组变得可以被人工处理，这一可处理性恰是第三持留的特征。正是这些生物性质的第三持留构成了生物工业的原材料。

换言之，诸意识与诸时间客体一起，构成了程序工业的一个市场，而且该市场逐渐拓展到了年轻一代人的意识，这些意识从属于持续创新所必不可少的专业教育。与此同时，这些意识的生物载体同样也构成了一个市场，而先于这一市场存在的，是食品的各种生物载体：玉米、大豆、绵羊、牛，以及令吉尔·夏特莱倍感遗憾的猪。

简言之：随着各种形式的传输融入到同一个也是唯一一个科技机制中，同时该科技机制在各个地方运用的都是同样一些持留“准则”，复制的问题就成了一个大问题而出现在我们面前。若是将这一问题归入生物科技所提出的那些所谓的“伦理”问题之列，那么此举或许就太过肤浅，而且非常危险了。在本章最后几节中，我们将致力于研究这一问题，我们将首先分析我们所说的工业的超可复制性[362]，它是由数字化所导致的。

9.超工业化、超可复制性、普遍化了的行事性

使文化工业、摄影、电影、光碟、广播得以诞生的，是相似性复制。它造成了不计其数的后果，涉及艺术、“议会生活”、一般意义上的公共空间和政治空间，以及思想作品的传播条件和大众的生活方式。

它使文化得以工业化，因为它使系列化生产得以实现，也即一种本就是复制的生产——也即一种无原作的生产，本雅明在谈论电影的时候曾强调指出了这一点。事实上，对于电影而言，复制是第一位的：并不是先有某一产品，随后这一产品被进行复制。构成电影的材料的，确切地说是电影胶片，而胶片可以任由人们进行人为处理和复制，因为它从一开始就是复制品：正是通过对复制品的人为处理，影片才被生产出来。确切说来，也正是这一可复制性使电影得以成为一种时间客体，我们相信，本书的第一章已经阐明了这一点。

这种原本就是复制的生产，也即无原作的系列化生产，就是我所命名的可复制性。

上述观点对于电影而言是正确的，而从更为宽泛的角度来看，它们同样也是正确的。电影揭示了一种环绕着它的必然性：在一切复制中，都存在着一个“可复制性”的因素，如果有原作的话，那么这一“可复制性”因素就像原作那样，超越了“被复制出来”的东西。从这个角度来看，当本雅明似乎从某种意义上将一个前复制时代与一个可复制性的时代对立起来的时候，阿多诺有理由从中看到了一个不足之处。

众所周知，在引述了瓦雷里、评点了马克思，并特别评论了下层结构与上层结构之间难以持留的关系之后，本雅明一开始就说道，艺术里总是有复制：“艺术品以前总是可被复制的，这是一个原则。”[363]不过，本雅明除了分析机械复制的各种影响之外，从更宽泛的层面上来看，他还试图缩小这一开篇词的触及范围，并且随着论述的深入，他强调了两个时代之间的对立特征：一是手工生产时代，尽管在这一时代里，某些复制总是以这样或那样的方式存在着；二是机械复制性的时代，在这一时代中，原作终于以消失而告终，例如电影或摄影就属于这样的情况。

这样一来，阿多诺在反驳本雅明的时候就说得很有道理：

> 在岩洞壁画对随时所见之物的客观化呈现中，已经包含了技术手段的潜力，它导致主观行为从视野中脱离出来。任何作品，由于其终极目的在于一种复数状态，因此根据其理念，它们已经是复制品。在将“灵光”类的艺术作品与技术类的艺术作品一分为二的过程中，本雅明借助差异压制了统一性的时刻，这一事实或许正是对他的理论的辩证批判。[364]

与此相反，在引述布克哈特·林德纳的时候[365]，我们已经看到，林德纳对阿多诺提出了反驳，认为与表面现象相反，本雅明所谓的“可复制性”所指的，远远不只是对现实物的简单拷贝，而是在拷贝的过程中增添了一些东西，构建了一些东西。按照本雅明所说，正是复制技术的这种构建性（它在阿多诺所说的文化工业中得到了发

展），使电影不仅具有异化的威力，更具有了分析的力量，也即它扩展统觉的能力[366]。

不过，我们已经强调指出，同样也是复制技术的这种构建性使好莱坞得以变成图型法之都，也就是说使其得以改变想象力的综合，因为“认定的综合”本质上是一种复制的综合，它因而需要第四种综合，也即第三持留的综合的各种代具性载体，这些载体构成宽泛层面上的技术可复制性这一领域。任何复制都会使它的复制品发生转变，因此任何复制都是一种新的生产，这也就是我们所说的“可复制性”。

《迷失方向》已经强调指出关于文字的分析所造成的各种后果，关于这些后果，我们以后还将继续探讨。在本书开头部分，我们对时间客体的所有研究也不断地阐明了这一点。我们现在要注意的是，生命的本质也在于此。

生命本就是一种复制的能力，而非生产的能力。生命本身其实也是一种无原初生产的复制，也是一种可复制性——除非我们承认，造物主也即“永恒的父”、“第一复制者”、“繁衍的生父”、“绝对性过去”不是真正的复制者，而是绝对的生产者，也即原初直观。

在亚里士多德看来，正因为技术本身不具有复制这一初始能力，而是生产出技术的人具有这一能力，所以技术没有自主性：“任何被制作出来的东西本身都不包含制作的原则。”[367]

人的复制能力是多样性的一个丰富的源泉，确切说来，这是因为复制从来都不是简单的拷贝，而是对被复制物的转变，而且对于所有复制来说，包括技术在内，根据它们所特有的模式，每一次复制都是如此。

然而，就当前情况而言，我们从此就可以谈谈“超可复制性”了，原因至少有四：

（1）借助各种技术手段，数字化科技使人们能够复制任何类型的数据，而不会损坏数据的信息。这些技术手段本身已变成了一般性

的消费资产：在各种全球网络的支持下，数字化复制成为了一种密集的社会实践，因为它正是全球记忆术体系这一可能性的条件。

（2）这一数字化的可复制性使人们能够对复制品进行不可见的处理和计算，它同时也开启了模拟、处理、研究、实验、投映等诸多全新的可能性。

（3）信息化世界的这些特征同时也是生物科技世界的特征，比如人工生物复制、克隆、“空想”（即原本不可实现的计划）与转基因生物的生产等等，这些可能性已经完全替代了生物复制的所谓的自然条件。

（4）这一超可复制性同时也是一种互用性，它触及并影响到了以上所有形式的复制，并将它们融为一体，构成了一个巨大的持留复制体系。该体系在开发和经营上的互补性早已出现。这是由技术体系与记忆术科技体系的融合所导致的聚合式传输工业的发展所造成的后果之一。

超可复制性是数字化科技的普遍化所造成的结果[368]，它同时也构成了一种文化的超工业化，也即以程序工业为核心的、旨在促进各种“服务”的所有形式的人类活动的一种工业化聚合。这些“服务”构成了超工业化时代所特有的经济事实，而在超工业化时代里，“市场”已经系统地介入了以前的各种公共服务、独立的经济倡议以及各种家庭活动。

在这里，我们把构成世界实体的各种生活模式称为“文化”。把围绕着文化工业所生产的程序流的各种服务聚合在一起，正是这一聚合机制使电视机变成了远程行为的装置，而使这一机制本身成为可能的则是信息的二进位编码。事实上，数字化科技是多功能的，这是因为，借用多米尼克·布利耶的说法，二进位编码构成了一种新的“一般等价物”。正是这种“一般等价物”使经济活动、文化活动和社会活动之间实现了一种前所未有的、系统性的、受制于同样的计算与控制法则的聚合。

网络及其终端，以及各种互用性服务，既服务于信息和作品的传播，又服务于资产的管理，机器、机器链的导向，以及购买指令的发布，也即落实了一些经济行为。我们在此命名为“超可复制性的”的事物，指的是那些得益于上述一般等价性，使得对各种持留进行复制的诸多手段成为可能的事物，这种复制的成本微乎其微，而且不会损失任何信息；与此同时，这些具有超可复制性的事物还能够使各种持留与各种计算自动联结在一起，通过远程行为的各种机制，如远程生产、电子商务、信息化服务等，各种计算能够被运用到各种持留上。

数字化一般等价物的超可复制性使超工业化成为了可能。这是因为，在某一进程中，如果人们运用了科技创新（它来自于技术与科学的结合），对机器和工艺等各种科技研究成果进行了投资——这种投机性资本的目的在于，通过一种大量生产，也即使制作工艺与制作方法的可复制性得以实现的系列化生产（借助规模经济以及不同工艺之间的竞争等影响，系列化生产的成本会迅速下降），去寻求最佳的经济收益，最快的资金回笼，并从中获取剩余价值——那么这一进程就可以被称为“工业进程”。换句话说，工业的首要功能，在于它能够通过协调地运用科学知识与方法论知识（工程师的知识），对技艺进行系列化复制，同时使这些知识转移到一些具有一定自动化能力的单元，而这些单元本身即为持留机制，马克思称之为“客观化知识的力量”。

今天，这种可复制性已大为强化，并且借助数字化这一现实，达到了一个极高的自动化层次。数字化科技是一些极为经济的复制机制，它们使知识得以大量地转移到自动装置之中——由此看来，数字化科技是一种新的“媒介”，避免了大量的所谓无收益支出，切断了传统的分配网——同时又不断地使资金回笼和循环利用得以加快。

从这个角度来看，IP网构成了一个创新的领域，这种创新的速度比之前所有工业科技都要快得多。确切说来，这是因为IP网的运作原则是超可复制性。正如让—弗朗索瓦·阿布拉马迪克曾强调指出的那样，这一基础设计导致创新的速度大为加快，因为它既是一种服务载体，又是一个永恒的实验室，它在把发展与运用结合起来的同

时，“缩短了理念、模型、产品、服务之间的循环”[369]。这意味着，IP网的使用者变成了IP网系统的一个机能，与此相仿的是，使潮汐能工厂运作的水既是多功能的，又与干巴尔涡轮机的运作“联系”在一起。

与法国某些社会学家宣扬的一则神话相反，尽管烟雾少了，或者说烟雾不再那么显而易见了，尽管现在不仅有物理性质的污染，而且心理层面的污染和信息污染越来越多——正如某些公司里的“认知过溢综合征”（cognitive overflow syndrome）这一问题所证实的那样——但是，我们所处的根本不是“后工业社会”。

超工业化相当于各种服务的社会，数字化一般等价物使这种社会成为可能，而且在该社会之中，程序工业变成了经济战、同时也是一种精神之战的关键要素，经济战也好，精神之战也罢，目的都是为了争夺意识，也即为了使出自于超级工业的各种产品、生活方式以及表象被人接受。这样一来，在一种新型商业的空间里，也就是说在一种完全无情无义的市场[370]之中——那里既没有无收益支出，也没有无偿性这一理想状态（它或许只是一种电影，但却是一种必需的电影），显得像是本原事物的专有领地：星辰、风、美、馈赠、理念、对知识的爱、精神等等——超工业化所导致的，是我们前面曾说过的“技术地理环境”，其中“内部环境”与“外部环境”之间的差别已经消融[371]。

我们在这里命名为“超可复制性”的全球进程——因为超可复制性是与所有商品的生产的技术体系相互融合了的全球记忆术体系的特征——既是技术科学的发展所造成的具体结果，又是技术科学的发展的条件。我们在前面已对技术科学的发展进行了分析，认为它是对所有可能性事物的研究与开发，由此可见，技术科学的行事性与可复制性的复制方面是同质的。

10.可能性事物的物理学

一般说来，分析一个现象就是要从形式上对其进行复制，也就是说要运用一套术语将其描述出来，这套术语决定于某一定理体系，而该定理体系本身又需要某一公理体系。科学分析本就是在形式上对所

分析的现象进行复制；而且，根据某一实验方案，通过某一“技术现象学”的实验——它能够使参数多样化，使对现象的描述，也即理解更为精确——科学分析能够现实化和具体化。

可复制性总是它所复制之物发生转变的一个要素。现在，如果我们认为描述即为复制，那么我们就可以做出推论：任何描述都总是一种转变。这意味着，从来都没有纯粹的述事性，却总是有以某种方式而存在着的行事性。

这些就是巴什拉尔对爱因斯坦的相对论的分析所提出的问题。总的来看，巴什拉尔所说的“新科学精神”既强调了我们前面提到的现实性与可能性之间关系的颠覆，又突出了科学活动的行事性，从而导致了

> 一种论战的普遍扩展，它使“为什么”的理由过渡到“为什么不”的理由。[372]

这意味着对客体，也即对现实物的反思有了一个出口，同时也是对可能性事物的研究的一个入口。巴什拉尔将可能性事物命名为“方案”（projet）：

> 在主体之上，在直观的客体之外，现代科学建立在方案的基础之上。在科学思想中，主体对客体的哲思总是以方案作为其形式。[373]

这意味着，现象是由一种技术现象学所构建的：

> 真正的科学现象学因此本质上定然是一种技术现象学。它强化了在表象背后显露出来的事物。它通过它所构建之物而得到教益。奇术师的理性在奇迹的图型上描绘它的框架。科学导致了一个世界……[374]

欧几里得的几何学后来变成了罗巴切夫斯基[375]的泛几何学中的一个可能性，前者是后者的一个“特例”[376]，正如牛顿的天文学是爱因斯坦的泛天文学中的一个特例那样[377]。

在相对论物理学中，观察者是被观察的体系中的一个参数，这一相对性使观察者不得不“将[他的]经验融入[他]对概念的构建之中”。这样一来，“纯粹理念的初始特征就没有得以保持；至于简单理念，它融于各种合成物之中，只有通过它在诸合成物中的作用，并且在组合中才能被认识”[378]。

> 时间的唯一度量这一概念，也即独立于参照体系的同时性这一概念，之所以表面上看来具有简单性和直观的现实性，是因为缺乏某种分析。[379]

布伦施维格写道：在海森堡的记述中，寻找某一细小的客体这一经验“使客体发生了偏移”，因此“经验与存在的定义是一体的”[380]。归根结底，变成了可能性事物的一个特例的，正是现实物：

> 通过一些更为狭窄的道路，我们从经验的各种可能性的这一数学组织回到了经验。我们找回了现实物，它是可能性事物的一个特例。[381]

在“大数原则”[382]里，作为最佳的客观化物质，化学物质“几乎只不过是化学反应的一种可能性”[383]。

> 正如波是一张赌桌那样，微粒也是一种可能性。[384]

至于科学的决定论，它是大自然的一种技术秩序：

> 决定论的出发点是一些选择和抽象，而且[……]它渐渐地变成了一种真正的技术。科学的决定论在那些简单化了的、固定下来的现象中得到了证明：因果关系论与选择论之间紧密相连。[……]科学决定论在技术上的特征应当令人大为震惊。大自然的真正秩序，就是我们以技术的方式置于大自然之中的秩序。[385]

至于海森堡，他的物理学则“吸纳了决定论物理学”[386]，并将其作为可能性事物的一个特例。

经验首先是“存在”的明确的复制方案，而它归根结底是在可能性

事物范畴之内对其自身的复制。在这个范畴里，一种行事性的维度早已一直存在。现在，让我们来回顾一下：我们所说的“行事性”形容的是这样一种话语，当它被陈述出来的同时，某一在该话语之前并不存在的情形就被创造出来了。从这个意义上来说，可复制性是具有行事性的，而我们本书中所描述的科学经验同样也是如此。相比之下，我们所说的“述事性”指称的则是另一种话语，它对某一既已存在的情形进行分析，但并不使其发生转变。在本书中，我们将这两个概念运用于实验和复制，它们犹如话语陈述——与巴什拉尔所说的“图书现象”（bibliomènes）一起——在形式上被具体化、被物质化，并由此被功能化了。当代物理学经历着一种述事性的危机，我们应该将这一危机纳入让—于格·巴特雷米所说的一种“极具阐释性”的形势[387]这一范畴，并在该范畴中对其加以分析。

在科学的工具化过程中，随着各种复制的科技——也即有关诸多超可复制的（超可计算的）第三持留的科技——被大量地付诸运用，技术科学的行事性大为增强。

我们以前曾经提到[388]，胡塞尔在几何学的算数化中发现了一种工具化过程，在该过程中，

> 显然，人们使几何学的意义退居第二层面，甚至任由它完全衰落。人们进行计算，而且仅仅在计算的最后才想起来，数字应当表示一些量值。此外，人们并不是像在通常的数字计算中那样“机械地”计算，而是在思考、在发明，有时也会有重大发现——但与此同时，意义却发生了某种不被察觉的位移，它使该意义变成了一种“象征性的”意义。[389]

在胡塞尔看来，科学的技术化所造成的后果在于某种意义的丧失，乃至于科学活动也丧失了意义；同时，在科技的各种目标和实效性要求，也即技术科学成就的影响下，有关科学活动的诸多问题也被遗忘了。胡塞尔认为，这一情形构成了我们曾说过的技术化了的科学“在本质学方面的盲目”。

然而，我们认为，胡塞尔在伽利略所造就的转折中发现的，其实

早在这一转折之前就已存在，并使之具有了可能性和必然性：对于知性和理性的一切活动来说，对于所有理论化以及一切实验而言，总是有某种持留载体的存在，而在伽利略时代里普遍化了的，只是这一初始条件的各种后果的扩展，并影响到了一个新的时代，其中印刷术作为一种新的复制技术而出现在世人面前；与此同时，（远程视觉的）工具大为增多，它们已经是“客观化知识的力量”的工具，也就是说，是运作中的具体化了的理论的工具。

11.“接受”在遗产方面的各种新条件

换言之，从“原型几何学”（protogéométrie）开始，复制性就在运作：这是我们以宽泛的方式对所有“认定的综合”进行分析所带来的结论之一。

当代的超可复制性所具有的行事性，对诸意识流的构建的综合产生了直接影响。它既影响到了诸意识（它们是程序工业的目标）的统觉的“认定的综合”，又影响到了劳动中的技术科学的诸意识的统觉的“认定的综合”——显然，这种劳动的特殊组织是由超可复制性所导致的。

然而，它同时还影响到了作为生产者，也即作为复制者的所有知识：当工人们技能的个性化丧失之后，当工人退化为服务于机器的无产阶级之后，可复制性也就取代了在此之前一直在农业领域中发挥效用的各种条件。在之前的农业领域中，生产的前提是生产者对复制进行控制。

崇拜，作为“我们”的共时性的特别时刻，同时也是对“我们”的复制的崇拜：这一根源甚至拓展到了文化和农业之中，因为文化与农业是倾注于传输与复制的一种关怀。从根本上说，文化的工业化和农业的工业化提出了同一个问题：关于复制条件的更改的问题，也即关于疾病与健康的问题。

复制是一切个性化过程的核心，而遭到破坏、被剥夺了所有权的

也正是它。在法国，农场主约瑞·伯维的出名，主要在于他把这一现象在农产食品方面造成的有害后果称为“malbouffe”[390]——这一表述在物质层面上表达了我们在本书中所说的“存在之痛”，尤其体现了我们周围的恐慌。对于这一恐慌，柏拉图在《普罗泰格拉篇》的一个段落[391]里已经指出了它的原因。

从这个角度来看，转基因生物的流通之所以具有危险性和新颖之处，并不在于它体现了生物（也包括食物）的进化条件已发生变化，这一问题虽说极为重要，但并不是个新问题，更主要的其实是在于它体现了一种风险，即农业复制者/遴选者的所有权完全被剥夺，这对垄断工业集团而言是有利的，而在经济上造成的后果可能是灾难性的。显然，这一风险其实是持留机制以及遴选准则受到了控制。

这就是孟山都集团公司的“终结者”种子的目的——除了除草剂、杀虫剂和肥料的化学工业与育种的生物科技工业之间的系统性融合之外。这一农业的超工业化控制了生殖的一种持留载体，使其成为可能的，是信息科学对基因分析的掌控——是数字化的超可复制性。

与此同时，剥夺复制者的所有权也是动物与人的复制（也即宽泛层面上的生物进化，特别是亲子关系）发生转变所要达到的目的。这样一来，不仅在构成所有人类群体的“我们”的层面上，同时也在某一专有名词所指称的“我们”的层面上，“接受”的条件都遭到了一次新的颠覆。专有名词的传输就是某一家族史在遗传方面，乃至广义的遗产方面留下的痕迹，这与技术科学对现实性与可能性之间关系的颠覆、对“繁衍的生父”这一形象的颠覆是相互关联的。

可见，各种传输科技对后种系生成的控制，是所有形式遗产的复制的一个新时代，既包括被称为“知识”的遗产，即西方哲学史和西方科学史所发现的知性和理性及其各种原则，也包括经济遗产，也即社会所占有的自然财富以及物资产品等人造财富，同时还包括文化遗产，例如语言、文学、艺术技能、生活方式、建筑、景观等等，乃至家族遗产和生物基因遗产。

从“遗产”一词在经济学中的意义的角度来看，以上所有遗产均已

减损。在经济学中，“遗产”指的是由资产与负债所组成的一个整体，对折旧和生产力的计算即与资产与负债密切相关，而二者的集体所有已处于佚名状态。原则上，这一集体所有权是可以出卖的，其价格则是投资者一直计算的对象。从此，人们任何时候都有可能在国际证券交易市场上买到它。

显然，我们不妨自问：在什么情况下，这样的遗产在上述条件下既是可以转让的，又仍是可被接受的？对于这样一种转让，怎样去估量它的补偿与报酬？从更宽泛的层面上看，在什么情况下，各种性质的个性化过程才不会因“接受”的条件发生一般性的、巨大的、突然的改变而受到极大的干扰？

12.复制的权力

各种遗产，也即各种可遗赠的持留，无论它们是哪种形式，它们受到的控制都使得表面上看来极为不同的各个事件相互联系，诸如版权问题，种植者兼养殖者（已变为加工者）复制能力被剥夺，视听节目和影像机构被购买，人工生殖，基因分子序列的专利，工业并购，领土的数字化联网，监测卫星被送入轨道，ICANN（美国在全球范围内控制方位区划的新机构）对互联网“域名”分配的控制，等等。

上述所有情况的实质是在某一超工业化（数字化科技的互用性与超可复制性使之得以实现）的过程中，创造出各种条件，使一些新的复制模式得以确立。情况之所以如此，条件在于工业遇到的问题，从来都是使某一被称为“原型”的现象变得可以被复制，然后使复制的各个条件得以稳定和优化，最终对其进行系列化复制，施行规模经济并创建大众市场。

遗产受到了系统的控制，意味着从此以后，上述逻辑将被应用于人类生活的所有领域，这些领域为技术与工业的继续发展构成了诸多新市场，这就是人们有时候所说的“新经济”。显而易见的是，在新经济中，问题在于谁掌握着复制的权力，以及确立复制过程的模式、确立被复制的模型的权力，也即：“谁来选择，依据什么准则来选择？”

毫无疑问的是，上述情形是在技术科学的震撼下，现实性与可能性二者秩序的颠覆所造成的后果。在此背景下，我们就必须掌握进行区别所依据的各种准则，从而在诸多可能性事物中进行遴选。在此，核心问题或许首先是：

（1）要弄清楚这里的“复制”是什么意思；在什么情况下，“制造差异”的各种新的能力能够在超可复制性的背景下得到落实；

（2）超可复制性是不是对由传统程序工业所启动的工业共时化的强化；

（3）在不仅仅是共时化过程的增多和熵的确定存在的情况下，那些可能被制造出来的差异能否构成一个可被接受的演变过程，也即某种未来。

作为西方社会赖以构成的最主要的持留领域，与物质转化的技术体系的演变相比，文字始终是一个极为稳定的记忆术体系。作为最主要的第三持留的复制机制，文字体系构成了西方人的理性和学识。然而，在保持总体稳定的同时，文字的可复制性也经历了一个非常明显的强化阶段，与之前的情形相比，它的可复制性或许可以被定性为超可复制性。文字构成了一种思想政策，这种思想政策通过作者和编辑的权力，尤其是通过历时性的文字遗产在拼写、印刷和语法方面的共时化，使复制的权力得以规范化。

在下一卷的开头处，我们将继续探讨印刷术这个记忆术历史中的关键时期，与西尔万·欧鲁一起，考察一种语言理论、同时也是一种主体理论是如何介入到印刷术之中的。我们将会看到，共时性和历时性之间的一种关系如何在印刷术中得以确立，这种关系同时也是一种语言的政治，是一次精神之战，它为文字区别的新时代揭开了帷幕。

附录1　中法概念性词汇对照表（按汉译词音序排列）

被体验之物vécu

未被体验之物non-vécu

本体noumène

本体论ontologie

本质（或“埃多斯”）eidè/eidos

本质学eidétique

必须存在avoir-à-être

表象représentation

表意系统signification

不确定性indétermination

曾经存在（或“曾在”）avoir-à-été

此在Dasein

超工业化hyperindustrialisation

程序工业industrie de programmes

持留rétention

第一持留rétention primaire

第二持留rétention secondaire

第三持留rétention tertiaire

传输工业industrie de la transmission

存在être

存在者étant

在此的存在者étant-là

存在之痛mal-être

代具prothèse

代具化/代具化过程prothétisation

代具性prothéticité

当下时刻présent

活着的当下时刻présent vivant

导向（或“确定方向”）orientation（Ausrichtung）

范畴catégorie

泛指代词“人们/大家”on

方位区划cardinalité

复得recouvrement

感官sens

内感官sens interne

外感官sens externe

感性sensibilité

感知perception

内感知perception interne

外感知perception externe

刚刚过去的时刻tout-juste-passé

个性化individuation

共时/历时synchronie/diachro

共时化/历时化synchronisation diachronisation

公众意见doxa

构架Gestell

观念化idéation

关注（或“操心”）préoccupation

环境milieu

技术地理环境milieu techno géographique

组合环境milieux associés

还原réduction

后种系生成（学）épiphylogenèse

既成性facticité

既成的factice

机器学mécanologie

技术technique

技术科学technoscience

技术系谱lignée technique

记忆souvenir

第一记忆souvenir primaire

第二记忆souvenir secondair

第三记忆souvenir tertiaire

再记忆resouvenir

回忆mémoire, mémorisation

记忆力退减hypomnèse

记忆术mnémotechnique

接受adoption

经验expérience

内部经验expérience intérieure

外部经验expérience extérieure

经验主义empirisme

巨流archiflux

具体化concrétisation

可撤换的/可撤换性amovible/amovibilité

可复制性reproductibilité

超可复制性hyperreproductibilité

控制论cybernétique

库里肖夫效应effet Koulechov

历史性historialité（Geschichtlichk-eit）

世界的历史性Weltgeschichtlic-hkeit

理想化idéalisation

领土territoire

领土确立territorialisation

二次领土确立reterritorialisation

逆领土确立déterritorialisation

遴选sélection

流flux

程序流flux des programmes

电影流flux cinématographique

机械流flux machinique

声音流flux phonographique

时间流flux temporel，écoulement temporel

事件流flux événementiel

意识流flux de la conscience

媒体节目表grille de programmes

绵延durée

内在化/外在化intériorisation/extériorisation

判断（判断力）jugement

认识论épistémologie

前摄protention

去远éloignement（Ent-fernung）

时程区划calendarité

实践/实践智慧praxis/phronèsisi

事件化événementialisation

时间客体objet temporel

工业时间客体objet temporel industriel

时间客体工业industrie des objets temporels

时间性temporalité

内在时间性intratemporalité

述事性/行事性constativité/performativité

统觉aperception

投映（或“投映”）projection

图像image

客体图像image-objet

心理图像image mental

图像意识conscience d'image（Bildbewuβtsein）

图型schème

图型法schématisme

图型化schématiser，schématisation

唯心论（或“观念论”）idéalisme

未终结状态inachèvement

文化工业industrie culturelle（Kulturindustrie）

“我”/“我们”Je/Nous

我们自己所是的存在者étant que nous sommes nous-même

物化réification/chosification

现成在手的sous-la-main（vohanden）

上到手头的à-portée-de-la-main（zuhanden）

先验的transcendantal

非先验的a-transcendantal

先验亲缘性affinité transcendantale

相符/相符性adéquat/adéquation

不相符/不相符性inadéquat/inadéquation

延迟差异différance

现象phénomène

现象学phénoménologie

技术现象学phénoménotechnique

想象imagerie

想象力imagination

想象物imaginaire

形而上学métaphysique

形质论hylémorphisme

演绎déduction

异化aliénation

已经在此déjà-là

意识/无意识conscience/inconscience

意向/意向性intention/intentionnalité

意向内容noème

预料anticipation

远程行为/远程活动téléaction/téléactivité

杂多divers

在世界之中存在être-au-monde（In-der-Welt-Sein）

在世性mondanéité

直观intuition

知性entendement

知性的自发性spontanéité del'entendement

指引renvois

中断性épokhalité

转导关系relation transductive

准则critère

自身性ipséité

自我moi, ego

综合synthèse

三重综合triple synthèse

领会的综合synthèse d'appréhension

再现的综合synthèse dereproduction

认定的综合synthèse derecognition

形象的综合synthèse figurée（synthesis speciosa）

智性的综合synthèse intellectuelle

走向死亡的存在être-pour-la-mort

走向终结的存在être-pour-la-fin

附录2　中法专有名词对照表（按汉译词音序排列）

人名

阿贝拉，弗朗索瓦Fran?ois Albera

阿布拉马迪克，让—弗朗索瓦Jean-Fran?ois Abramatic

阿多诺，狄奥多Theodor Adorno

阿尔，M.M.Haar

阿加松Agathon

阿克谢罗斯，科思塔斯Kostas Axelos

阿隆，雷蒙Raymond Aron

阿姆斯特朗Armstrong

阿耶尔，米歇尔Michel Ayel

爱迪生，托马斯Thomas Edison

艾克伯格，安妮塔Anita Ekberg

艾利，H.H.Elie

艾伦，伍迪Woody Allen

爱森斯坦，谢尔盖·米凯洛维奇Sergue? Mikha?lovitch Eisenstein

爱因斯坦Einstein

奥本克，皮埃尔Pierre Aubenque

奥尔德林Aldrin

奥尔良，安德烈André Orléan

奥祖夫，雅克Jacques Ozouf

巴迪欧，阿兰Alain Badiou

巴克尔，J.L.J.L.Backer

巴里巴尔，艾蒂安Etienne Balibar

巴什拉，加斯东Gaston Bachelard

巴塔耶，乔治Geroges Bataille

巴特，罗兰Roland Barthes

巴特雷米，让—于格Jean-Hugues Barthélémy

本萨义德，达尼埃尔Daniel Bensa?d

本雅明，瓦尔特Walter Benjamin

波，弗兰克Frank Beau

博尔顿，马修Matthew Boulton

柏格森，亨利Henri Bergson

波拉克，迈约特Mayotte Bollack

波拉克，让Jean Bollack

柏拉图Platon

伯维，约瑞José Bové

布尔迪厄，皮埃尔Pierre Bourdieu

布拉蒙，雅克Jacques Blamont

布朗肖，莫里斯Maurice Blanchot

布勒东，蒂耶里Thierry Breton

布利耶，多米尼克Dominique Boullier

布伦塔诺，弗朗茨Franz Brentano

布伦施维格，莱昂Léon Brunschvicg

布热津斯基，兹比格涅夫Zbigniew Brzezinski

达内，塞尔日Serge Daney

德布雷，雷吉斯Régis Debray

德弗雷斯特，李Lee de Forest

德·冈迪亚克，莫里斯Maurice de Gandillac

德勒巴利—雅塞姆，弗朗索瓦兹Fran?oise Delbary-Jacerme

德勒兹，吉尔GilesDeleuze

德里达，雅克Jacques Derrida

德龙，阿兰Alain Delon

德·洛内，M.B.M.B.de Launay

德帕迪约，热拉尔Gérard Depardieu

德·托克维尔，阿列克西Alexis deTocqueville

狄奥提玛Diotime

迪布瓦，菲利普Philippe Dubois

迪福，弗朗索瓦Fran?ois Dufour

笛卡尔Descartes

迪索尔，H.H.Dussort

费雷，弗朗索瓦Fran?ois Furet

费里，于尔Jules Ferry

费里尼，费德里克Federico Fellini

费罗南科，阿列克西Alexis Philonenko

腓特烈大帝Frédéric le Grand

费雯丽Vivien Leigh

弗莱明，维克多Victor Fleming

弗雷斯特，维维亚娜Viviane Forrester

弗洛东，让—米歇尔Jean-Michel Frodon

弗洛伊德，西格蒙Sigmund Freud

伏特，亚历山德罗Alessandro Volta

戈达尔，让—吕克Jean-Luc Godard

格诺Queneau

格拉奈尔，热拉尔Gérard Granel

哈瓦斯，路易Louis Havas

海德格尔，马丁Martin Heidegger

海森堡，维尔纳Werner Heisenberg

赫尔德Herder

荷尔德林H?lderlin

赫拉克利特Héraclite

赫西奥德Hésiode

赫兹Hertz

黑格尔Hegel

胡塞尔，埃德蒙德Edmund Husserl

华勒斯坦，伊曼努尔Immanuel Wallerstein

霍尔斯特Holst

霍克海默，马克斯Max Horkheim

吉伯兰，J.J.Gibelin

吉代尔，热纳维耶夫Geneviève Guitel

吉尔，贝特朗Bertrand Gille

吉尔森，B.B.Gilson

吉梅内兹Jimenez

加宾，让Jean Gabin

加德纳，亚历山大Alexander Gardner

伽利略Galilée

杰佛逊，托马斯Thomas Jefferson

金茨勒，卡特琳娜Catherine Kintzler

卡诺，萨迪Sadi Carnot

卡赞，伊利亚Elia Kazan

凯尔克，A.L.A.L.Kelkel

康德，伊曼努尔Immanuel Kant

康恩，吉贝尔Gilbert Khan

克里斯托Kristol

克罗斯，查尔Charles Cros

孔多塞Condorcet

库尔蒂纳，J.-F.J.-F.Courtine

库里肖夫，列夫Lev Koulechov

拉格诺，勒内René Ragueneau

拉库—拉巴特，菲利普Philippe Lacoue-Labarthe

拉马克Lamarck

拉图尔，布吕诺Bruno Latour

拉瓦锡，安托万Antoine Lavoisier

莱布尼茨Leibniz

兰德斯，戴维David Landes

朗，杰克Jack Lang

勒布朗，热拉尔Gérard Dubois

勒鲁瓦—古兰，安德烈André Leroi-Gourhan

勒马尚，夏维耶Xiavier Lemarchand

勒南，恩斯特Ernst Renan

勒让德，皮埃尔Pierre Legendre

雷乃，阿伦Alain Resnais

利奥塔，让—弗朗索瓦Jean-Fran?ois Lyotard

里根，罗纳德Ronald Reagan

里维耶，菲利普Philippe Rivière

利科，保罗Paul Ric?ur

李维莱格，雅克Jacques Rivelaygue

林德纳，布克哈特Burkhart Lindner

林德佩格，西尔维Sylvie Lindeperg

吕米埃尔（兄弟）[frères]Lumière

洛克，约翰John Locke

洛克瑟鲁瓦，让Jean Lauxerois

罗巴切夫斯基Lobatchevski

罗斯科普夫，戴维David Rothkopf

马尔蒂诺，伊曼努尔Emmanuel Martinaud

马克思，卡尔Karl Marx

马雷，于勒Jules Marey

马戎，保罗Paul Mazon

马斯楚安尼，马塞罗Marcello Mastroianni

曼克，阿兰Alain Min

梅里爱Méliès

门德尔松，摩西Mose Mendelssohn

蒙德赞，玛丽—约瑞Marie-José Mondzain

蒙蒂，克雷格Craig Mundie

米耶，让—菲利普Jean-Philippe Millet

纳阿尔，M.M.Naar

尼采，弗里德里希Friedrich Nietzsche

尼克松Nixon

牛顿Newton

诺拉，皮埃尔Pierre Nora

诺拉，西蒙Simon Nora

欧几里得Euclide

欧鲁，西尔万Sylvain Auroux

皮奥贝塔，S.S.Piobetta

帕戈Pacaud

佩利Paley

皮埃雷，克里斯蒂安Christian Pierret

皮奥贝塔，S.S.Piobetta

普多夫金Poudovkine

普利高津，伊利亚Ilya Prigogine

普罗多赞诺夫Protozanov

乔伊，威廉William Joy

乔治，苏桑Susan George

萨朗斯基，让—米歇尔Jean-Michel Salanski

施泰因，埃迪Edith Stein

舒莱，菲利普Philippe Choulet

斯当杰，伊莎贝尔Isabelle Stengers

斯蒂格勒，芭芭拉Barbara Stiegler

斯蒂格勒，贝尔纳Bernard Stiegler

斯科塞斯，马丁Martin Scorsese

苏格拉底Socrate

索福克勒斯Sophocle

塔斯卡，卡特琳娜Catherine Tasca

泰勒斯Thalès

特莱内萨格Treinesaygues

瓦雷里，保罗Paul Valéry

王颖Wayne Wang

威茨曼Wizenmann

维蒂，莫妮卡Monica Vitti

维特根斯坦Wittgenstein

温尼科特Winnicott

沃尔夫Wolf

希波克拉底Hippocrate

席勒，赫伯特Herbert Schiller

西蒙顿，吉贝尔Gilbert Simondon

希区柯克，阿尔弗莱德Alfred Hitchcock

希特勒Hitler

夏特莱，弗朗索瓦Fran?ois Chatelet

夏特莱，吉尔Gilles Chatelet

谢费尔，皮埃尔Pierre Schaeffer

谢莱尔，R R.Schérer

辛克莱，厄普顿Upton Sinclair

休谟Hume

雅各比，弗里德里希·海因里希Friedrich Heinrich Jacobi

雅各布，弗朗索瓦Fran?ois Jacob

雅各布，克里斯蒂安Christian Jacob

亚里士多德Aristote

卓别林Chaplin

作品名

《安提戈涅》Antigone

柏拉图对话录：

《斐德罗篇》Phèdre

《斐多篇》Phédon

《会饮篇》Banquet

《吕西斯篇》Lysis

《普罗泰格拉篇》Protagoras

《不合时宜的马克思》Marx l'intempestif

《差异与重复》Différence et répétition

《创造进化论》L'Evolution créatrice

《纯粹理性批判》Critique de la raison pure

《纯粹现象学和现象学哲学的主导观念》Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique

《从世界主义的角度看世界通史的观念》Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique

《存在与时间》Etre et temps, Sein und Zeit

《单纯理性限度内的宗教》La Religion dans les limites de la simple raison

《当今世界遍览》Regards sur le monde actuel

《当前时间、时钟、时间的衡量与现代世界的形成》L'Heure qu'il est, l'horloge, la mesure du temps et la formation du monde moderne

《德意志意识形态》L'Idéologie allemande

《地图帝国》L'Empire des cartes《电视的回波描记》Echographie de la télévision

《电影艺术与其他随笔》L'Art du cinéma et autres écrit

《电影与最新科技》Cinéma et dernières technologies

《读与写》Lire et Ecrire

《对教育的思考》Réflexions sur l'éducation

《对康德〈纯粹理性批判〉的现象学阐释》Interprétation

phénoménologique de la Critique de la raison pure de Kant

《反思技术的思想家马克思》Marx penseur de la technique

《个体及其在物理与生物层面上的诞生》L'Individu et sa Genèse physico-biologique

《关于电视》Sur la télévision

《关于可复制性的理论》Pour une théorie de la reproductibilité

《国家的投映，电影与国家》Projection nationale, cinéma et nation

《何谓在思想中确定方向？》Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?

《环境与技术》Milieu et technique

《技术与时间》La Technique et le temps

第一卷《爱比米修斯的过失》La Faute d'Epiméthée

第二卷《迷失方向》La Désorientation

第三卷《电影的时间与存在之痛的问题》Le temps du cinéma et la question du mal-être

第四卷《象征与魔鬼或精神之战》Symboles et Diaboles ou La guerre des esprits

《机械复制时代的艺术品》L'?uvre d'art à l'époque de sa reproductibilité machinique

《金融的力量》Le Pouvoir de la finance

《经济的恐怖》L'Horreur économique

《精神现象学》Phénoménologie de l'esprit

《精神的危机》La Crise de l'esprit

《康德的著作》L'?uvre de Kant

《康德与形而上学问题》Kant et le problème de la métaphysique

《拉鲁斯大年鉴》Grand Larousse annuel

《拉斯科岩洞或艺术的诞生》Lascaux ou la Naissance de l'art

《理论与实践》Théorie et Pratique

《历史小集》Opuscules sur l'Histoire

《理想国》La République

《理性的辩证法》La Dialectique de la raison

《鲁卡诺报告》Le Rapport Lugano

《路易·波拿巴的雾月十八日》Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte

《论邓斯·司各特的范畴和意义》Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot

《论技术客体的存在方式》Du mode d'existence des objets techniques

《伦理学：关于“恶”之意识的文集》L'Ethique.Essai sur la conscience du Mal

《论美国的民主》La Démocratie en Amérique

《论我们的教学机构的未来》Sur l'avenir de nos établissement d'enseignement

《罗贝尔法语词典》Le Robert

《逻辑研究》Recherches logiques

《马克思的幽灵》Spectres de Marx

《漫谈智力》Propos sur l'intelligence

《梦的解析》L'Interprétation des rêves

《那些缺失了的》Ce qui fait défaut

《内在时间意识现象学讲演录》Le?ons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps

《尼采与生物学》Nietzsche et la Biologie

《尼各马可伦理学》Ethique à Nicomaque

《欧洲科学的危机与超越论的现象学》La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale

《人类历史哲学的观念》Idées en vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité

《什么是民族？》Qu'est-ce qu'une nation?

《时间与感知在埃德蒙德·胡塞尔作品中的含义》Le Sens du temps et de la perception chez Edmund Husserl

《时间与叙事》Temps et récit

《世界并非一种商品》Le Monde n'est pas une merchandise

《实用主义观念下的人类学》 Anthropologie du point de vue pragmatique

《手势与言语》Le Geste et la parole

《算术哲学》Philosophie de l'arithmétique

《索福克勒斯的〈安提戈涅〉》Antigonede Sophocle

《听闻录：尼采的教诲与专有名词的政治》Otobiographies.L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre

《图像、圣像、经济：当代想象的拜占庭源泉》Image, ic?ne，économie.Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain

《文明的不适》Malaise dans la civilisation

《文字计数的比较史》Histoire comparée des numérisations écrites

《物理学》Physique

《五时至七时的克利奥，解放时期摄录的新闻：未来的档案》Clio de 5 à 7，Les Actualités filmées de la Libération：archives du futur

《现象学的根本问题》Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie

《延迟差异与数字视听》Différance et audiovisuel numérique

《新科学精神》Le Nouvel Esprit scientifique

《心理个性化与集体个性化》L'Individuation psychique et collective

《形而上学导论》Introduction à la métaphysique

《亚里士多德的谨慎》La Prudence chez Aristote

《“一种真正的电影史”之导言》Introduction à une véritable histoire du cinéma

《因特网的技术发展》Développement technique d'internet

《影像—运动》L'Image-mouvement

《应有的缺陷》Le défaut qu'il faut

《优台谟伦理学》Ethique à Eudème

《优秀的学校，第1卷，在工业文明中反思学校》La Bonne Ecole.1.Penser l'école dans la civilisation industrielle

《友谊的政治》Politiques de l'amitié

《语法化的科技革命》La Révolution technologique de la grammatisation

《元心理学》Métapsychologie

《政府论下篇》Deuxième traité du gouvernement civil

《政治经济学批判大纲》Grundisse

《种族、民族、阶级》Race, Nation，Classe

《资本论》Le Capital

文章与论文

《低级骗术的时代》Le temps des attrape-nigauds

《空间，信息社会的重大主题》L'espace, enjeu majeur de la

société d'information

《瞧这个手艺人》Ecce faber

《文化帝国主义之颂？》In Praise of Cultual Imperialism?

《西蒙顿的哲学相对性观念》L'Idée de relativité philosophique chez Simondon

《西蒙顿著作中的时间、技术与个性化》Tempsm technique et individuation dans l'?uvre de Simondon

《虚拟现实与现象学》Réalité virtuelle et phénoménologie

《意识的价值》Le Prix de la conscience

《在那边》être là-bas

《走向第三次技术与语言学革命》Vers la troisième révolution techno-linguistique

《走向一个美国帝国主义的新世纪》Vers un nouveau siècle d'impérialisme américain

《左侧的回忆》Mémoires gauches

期刊、报纸与丛书

《变换》Alter

《电影前台》L'Avant-Scène Cinéma

《对外政策》Foreign Policy

《顿挫》Césure

《何所求？》Che Vuoi?

《媒体学手册》Cahiers de médiologie

《外交世界》Le Monde diplomatique

《现代时代》Les Temps modernes

《艺术杂志》Art Press

《哲学杂志》Revue philosophique

《华尔街日报》Wall Street Journal

《世界报》Le Monde

“七星文库”丛书Collection“Pléiade”

“如是”丛书Collection“Tel”

影片

《阿波罗13号》Apollo 13

《访谈录》L'Intervista

《开罗紫玫瑰》La Rose pourpre du Caire

《乱世佳人》Gone with the wind/Autant en emporte le vent

《马丁·斯科塞斯的美国电影之旅》Voyager de Martin Scorsese à travers le cinéma américain

《美国，美国》America, America

《纽约王》Un roi à New York

《擒凶记》L'Homme qui en savait trop

《蚀》L'Eclipse

《四点整》，电视系列片《嫌疑》中的一集Four o'clock

《甜蜜的生活》La Dolce Vita

《我的美国叔叔》Mon oncle d'Amérique

《嫌疑》，电视系列片Suspicion

《烟》Smoke

《一个国家的诞生》Naissance d'une nation

《与狼共舞》Dances with Wolves

《欲望号街车》A Streetcar named desire/Un tramway nommé Désir

地名

贝多里纳Bedolina

布雷斯特Brest

拉斯科岩洞Lascaux

鲁卡诺Lugano

好莱坞Hollywood

迈涅雷—蒙蒂尼Maignelay-Montigny

美茵河畔的法兰克福Francfort-sur-le-Main

特瑞维Trévi

温哥华Vancouver

休斯顿Houston

机构

阿巴特洛出版社Albatros

阿尔班—米歇尔出版社Albin Michel

阿捷出版社Hatier

奥比耶—蒙太涅出版社Aubier Montaigne

德伯克大学De Boeck University

法国大学出版社PUF

法国电信监管局Agence de régulation des télécommunication

法国国际哲学学院Collège international de philosophie

法国国家科学研究中心CNRS

法国视听高级委员会Conseil supérieur de l'audiovisuel（CSA）

法国音像研究所Institut national de l'audiovisuel（INA）

发现出版社La Découverte

飞利浦公司Philips

费雅尔出版社Fayard

弗拉玛里翁出版社Flammarion

弗兰出版社Vrin

歌德大学Goethe Universit?t

贡比涅大学Université de Compiègne

贡比涅科技大学Université de technologie de Compiègne

贡提耶—德诺埃尔出版社Gonthier-Deno?l

互联网名称与数字分配机构Internet Corporation for Assigned Names and Numbers（ICANN）

华纳时代公司Time Warner

经济合作与发展组织OCDE

基辛格同仁咨询公司Kissinger Associates

伽利略出版社Galilée

伽利玛出版社Gallimard

加尼埃—弗拉玛里翁出版社Garnier-Flammarion

经典文学出版社Les Belles Lettres

克里斯蒂安—布尔古瓦出版社Christian Bourgois

克林克西科出版社Klincksieck

口袋书出版社Pocket

拉马丹出版社L'Harmattan

马尔达加出版社Mardaga

美国联邦通讯委员会Commission fédérale des communications（FCC）

美国在线公司AOL

孟山都集团公司Monsanto

南特大学Université de Nantes

尼迈尔出版社Nimeyer

里贝尔出版社Liber

欧迪勒—雅各布出版社Odile Jacob

欧盟委员会Commission européenne

普罗旺斯埃克斯美术学院Ecole des beaux-arts d'Aix-en-Provence

人类时代出版社L'age d'homme

瑟伊出版社Seuil

尚瓦隆出版社Champ Vallon

世界贸易组织Organisation mondiale du commerce（OMC）

思科，公司Cisco

太阳计算机系统，有限公司SUN Microsystems

汤姆森多媒体公司Thomson Multimédia

图卢兹大学Université de Toulouse

微软公司Microsoft

子夜出版社Minuit

译后记

敲下最后一个字符，掩卷回想，贝尔纳·斯蒂格勒在本书中与众不同的视角、独树一帜的观点、错综复杂但却环环相扣的理论脉络，依然在我的脑海中浮现。不过，理解、重述和评论斯蒂格勒在本书中所构建并论证的理论体系，我想这是读者所应承担的任务，作为译者，我无意越俎代庖，也是怕在这样一部著作的结尾之处狗尾续貂。如果说原著是一艘大船，读者是即将远航的乘客，那么译者只是连接甲板与码头的跳板，其任务只是帮助读者借助这一块跳板登上大船，一窥堂奥。

不过，抱着让这一块跳板更加坚固和实用的目的，我想对译文中的一些难以翻译或不太容易理解的主要哲学术语的译名略作解释，同时对其他一些与译文或原著有关的问题也顺带略作说明。

1.存在之痛（**mal-être**）

在法语中，“mal-être”并不是一个固定用语，可以说这是斯蒂格勒刻意玩弄的一个文字游戏，因为法语中另有一个词“bien-être”，其中“bien”与“mal”恰好互为反义。“bien-être”描述的是各种需求和欲望都得到满足之后的那种舒适、无忧无虑的状态。与此相对，“mal-être”的字面含义当指不舒适甚至痛苦的状态。

更进一步看，我们不难发现作者构造这个合成词的特殊用意。

“mal”指身体上的疼痛，运用到哲学和社会学中，它表示某个人类群体共有的或共同体验的病痛。这种精神层次的普遍性“病痛”经常是法国文学中的母题，譬如波德莱尔的诗集取名《恶之花》（Fleur du mal）即以“mal”为名。另一方面，“être”意为“存在”，这个词语的哲学深意无需赘言，海德格尔的《存在与时间》、让—保罗·萨特的《存在与虚无》等哲学著作探讨的都是“存在”的问题。

从这个角度出发，我们便可明白斯蒂格勒的用意。作者在本书中一方面探讨了“存在”的问题，另一方面又探讨了信息技术、视听技术等“技术科学”的高速发展给人类群体“我们”所造成的负面影响，给“我们”的集体意识所带来的“病痛”。二者相结合，便是“存在之痛”的问题。可见，“存在之痛”既是有“存在的病痛”的含义，同时也表示“病痛状态下的‘存在’”的意思。将“mal-être”译为“存在之痛”，我想或许能够更好地指示这两层含义。

2.持留（rétention）

这是取自胡塞尔意识现象学的一个概念。“rétention”对应的动词“rétenir”描述的是抓住某物并使其留在某处这个动作。胡塞尔用“rétention”一词（当然，这是法语译者的译文）描述了人的“感知”和“想象”这两个意识的现象。“感知”和“想象”，也即胡塞尔所说的第一记忆和第二记忆。“某一时间客体在流逝的过程中，它的每一个‘此刻’都把该时间客体所有过去了的‘此刻’抓住，并融合进自身，这就是第一记忆。”[392]也就是说，第一记忆指的是在时间客体（例如音乐旋律）在场的情况下，抓住正在流逝的以及所有过去了的“此刻”，使其存留在脑海中，被意识所感知和理解。第二记忆完全不同，它指的是“对记忆之物的回顾和回想”[393]。第二记忆指的是我们一般所说的记忆，是在脑海中（在意识中）回想发生在过去而此时此刻此地不再发生的事情，也就是抓住过去的时刻，使其重新出现在意识中，使其再次存留在脑海中。

由此可见，胡塞尔的“rétention”兼有“抓取”和“留住，存留”之意，既表示一种动作，又表示动作的对象和结果，既“持”且“留”，是为“持留”。国内也有译者将“rétention”译为“滞留”，考虑到“滞留”略带贬义色彩，而且名词性质不那么明显，因此我在本书中采用了“持留”这一译法。第一记忆即为第一持留，第二记忆即为第二持留，说法不一样，说的却都是一回事。

斯蒂格勒从胡塞尔的概念出发，定义了第三记忆，也即本书重点讨论的第三持留。根据他的定义和阐述，唱片是一种第三持留，照

片、电影胶片也是第三持留，我们今天所用的书籍、DVD、MP3等都是第三持留。换言之，第三持留指的是一切能够将第一持留（感知）和第二持留（记忆）以物质的方式记录下来的事物，也即抓住那些正在流逝或已经流失的时刻，使其存留在某一客体之中，这同样还是“持”和“留”这两个动作。正是在第三持留的层面上，技术介入了进来。当代社会的发展与第三持留紧密相连，从而也就与技术有了千丝万缕的关系，而技术与“存在之痛”之间的关系恰是作者着重探讨的主题。

3.时程区划/方位区划（**calendarité/cardinalité**）

这是一组相互对应的概念，时程区划“将宇宙的节奏融合进具有象征性的仪式中，与此同时标记了社会生活的节奏。它包括一般意义上的历法，以及由所有具有地方性特性的行动规划、社会共时性活动、各地方的历时性活动等等”；方位区划“划定了领土的界线，界定了表象的范围，是在空间和时间中进行导向的导向系统和导航工具（包括航海地图、分类辞典、目录索引，以及学校教材和专有名词——例如街道名、城市名，乃至人名，所以人名既是方位区划的元素，又是时程区划的元素）”。[394]

从广义上来看，时程区划和方位区划分别与时间和空间相对应。所不同的是，时程区划强调时间中的诸多时间流，它们互有不同，但同时又有着千丝万缕的联系；方位区划强调的则是空间中的导向。

不幸的是，法语词典中并无“calendarité”一词，它是作者根据名词“calendrier”（意为“日历；日程表”）以及对应的形容词“calendaire”（意即“与日历相关的”）所造的一个新词。根据法语构词法，我们知道，将形容词的词尾变成“-té”一般表示这个形容词及其对应名词的总体性质。日历的性质是什么？归根结底是将一段既定长度的时间划分为366大段或365大段（指公历），再将其中每一大段划分为24个小段，并继续划分到所需的精度为止。划分完毕之后，接下来要做的就是在每一段中填入一定的内容，例如工作日、周末、节假日（这就是“标记了社会生活的节奏”的一个例子，属于“社会共时

性活动”），再如中国农历中的二十四节气（这是“宇宙的节奏”的一个方面）等等。相比之下，日程表和日历一样，也是首先将一段时间划分为多个部分，然后在每个部分中填入一定的内容，例如几点到几点开会，几点到几点会客等等。根据上述理解，我将“calendarité”译为“时程区划”：“时程”仿“日程”而造，其中“程”的本意即为“时间或距离的一段”；至于“区划”，主要是为了和下一个术语对应，同时也是为了保持译文相关各处的统一性。

“cardinalité”对应的形容词为“cardinal”，如前所述，它表示的是“cardinal”的总体性质。在空间上，“cardinal”含有“基准点”的意思，例如东南西北就是四个方向基准点。有了基准点，然后就有了地图（其中包含城市、街道等等），它是对各种表象进行地理定位的依据，也即“导向系统和导航工具”。综合考虑，将“cardinalité”译为“方位区划”，大致能够体现该术语的主要含义。

4.流（**flux**）

如果将时间比喻为一条直线，那么“时间流”指的就是这条直线上的一个线段。这个译法应该没有异议。需要略作阐述的是“巨流”（archiflux）这个概念。

在斯蒂格勒的定义和分析中，单个视听节目作为时间客体，无疑是一种“流”。在电视频道中，多个视听节目前后相连构成节目表，这些按照人为意愿有机排列并带有目的性（例如世界杯赛事直播前必然会植入广告）的多个视听节目便是“巨流”。[395]

“archiflux”一词的前缀“archi-”有极度、过分、宏大等含义，但是我不想将它译为“宏流”（会让人联想到“洪流”），而“宏大的流”又略显累赘。权衡再三，最终译为“巨流”。

5.相似性（**analogie**）

摄影诞生之前，人类对外在世界（包括自然和人）的描绘是通过美术作品而实现，但美术作品无论怎样逼真，和现实总是存在一定的

差距。摄影（以及电影）的到来，使人们得以一成不变地描绘和复制外在现实。“analogie”指的就是这种“一成不变”的性质，因此摄影和电影其实不仅仅是“相似的”，更是与现实相比一成不变、一模一样的。

在结构主义语言学和符号学中，“analogie”是一个经常出现的概念，尤其是在对摄影、电影的分析之中。国内一般将其译为“相似性”、“类比”等等，但是都不能确切传达其原意。在本书中，我按照通用译法将“analogie”译作“相似性”，但是需要提请读者注意的是，这一译法其实并不恰当。因此，每当看到斯蒂格勒在本书中谈论“相似性符号”、“相似性记录”、“相似性数字技术”、“相似性复制技术”、“相似性视听技术”等对象之时，我们要知道其中的“相似性”指的是摄影、电影和电视等媒介所具有的与被复制的现实“一成不变、一模一样”的性质。

6.熵/负熵（**entropie/néguentropie**）

“熵/负熵”本是物理学中的一对概念——至于二者在物理学中的含义，敬请查阅相关论著或辞书；当然，为深入全面理解它们的含义，这是必不可少的——后来被引入哲学、社会学、信息论等学科，用于描述社会体系发展演变的特征。本书作者提及这对概念的时候[396]，用的就是它们在哲学社会学中的含义。

简言之，熵指的是封闭体系的混乱程度；负熵指的是开放体系的组织的有序程度。例如，活的人体是一个开放体系，其中的体细胞不断从外界接受能量，维持自身的负熵，使人体处于有序工作的状态；死亡的人体则是一个封闭体系，这时的人体不再从外界吸取能量，混乱程度逐渐提升，熵逐渐增加。以人类社会为例：社会演变的总体趋势是越来越复杂，为适应经济、科技、文化等方面的演变，社会体系变得越来越灵活，体制化程度越来越高。不过，在某些历史时期，社会体系在演变过程中也会出现停滞甚至倒退。借用“熵/负熵”这对概念，可以说社会演变的基础是“熵”和“负熵”这两种状态之间的动态平衡。

说到“熵”这一译名的由来，还有一则逸事：1923年，德国物理学家普朗克[397]来中国讲学，时任翻译的我国物理学家胡刚复苦于“entropie”尚无中译名，便以这一概念的物理学的定义（热量与温度之商）为基础，同时考虑到它与“火”有关，于是就给“商”字加上“火”这个偏旁，构成了一个新字“熵”。

类似这样一时难以理解、难以翻译的术语和概念在本书中还有很多，以上选取的仅仅是一小部分而已。篇幅所限，无法一一详细解释，点到为止。

阅读外文作品的中译本之时——尤以理论作品为最，最大的难处就在于其中一些术语的理解。我个人的处理方法是每当遇到一个术语的时候，先将它的名称抛在一边，去探究它的定义是什么，理解了定义，也就理解了术语本身。至于译名是否妥当，仁者见仁，智者见智。从语言学角度来看，术语是能指，定义是所指，我们应当注重的是所指，而非能指。正如结构主义语言学家索绪尔所说的那样，“从词语出发来定义事物是一个糟糕的方法”[398]，由此看来，妥当的方法应当是反其道而行之，从“事物”（也即我所说的术语的定义）出发来定义“词语”。

***

斯蒂格勒在本书中分析和阐述的思想上承康德、海德格尔，因此第二章和第五章等多处大段引述并评论了《纯粹理性批判》与《存在与时间》这两部哲学巨著，但是他所引用的是法国译者的翻译，而非德语原文。在此情况下，倘若照搬既有的中译本相关段落，那么一方面可能会遮蔽法译本的精妙之处，另一方面，对于斯蒂格勒对引文中某些关键术语和表述方式的重述和引申，我在翻译的过程中也难以保持前后统一。与此同时，法译本或许不乏不妥之处，我自私地认为，何必替他们遮羞？

鉴于此，凡是大段引述之处，我都一面参考中译本相应段落，一面完全依照斯蒂格勒给出的法文直接译出，同时在脚注中分别注明法译本和中译本的出处，便于读者查阅和理解本书相关段落。对于这些

段落，本书的译文与既有中译本相比有所出入，也就不难理解了。

译文脚注中出现的所有“中译本”，分别指的是以下参考书目：

（1）康德，《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社，2004年2月第1版；

（2）海德格尔，《存在与时间》，陈嘉映、王庆节合译，熊伟校，陈嘉映修订，三联书店，1999年12月第2版；

（3）贝尔纳·斯蒂格勒，《爱比米修斯的过失》，裴程译，译林出版社，2000年1月第1版。

此外，脚注中出现或是我引用的其他中译本如下：

（1）柏拉图，《柏拉图全集》，王晓朝译，人民出版社，2002年1月第1版；

（2）亚里士多德，《尼各马可伦理学》，廖申白译注，商务印书馆，2003年11月第1版；

（3）黑格尔，《精神现象学》，贺麟、王玫兴译，商务印书馆，1979年6月第2版；

（4）康德，《判断力批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社，2002年12月第2版；

（5）海德格尔，《形而上学导论》，熊伟、王庆节合译，商务印书馆，1996年9月第1版；

（6）尼采，《查拉图斯特拉如是说》，钱春绮译，三联书店，2007年12月第1版；

（7）胡塞尔，《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，王炳文译，商务印书馆，2001年12月第1版；

（8）皮埃尔·布尔迪厄，《关于电视》，许钧译，辽宁教育出版社，2000年9月第1版。

“勿谓翻译徒，不为文雅雄”：借此机会，谨向以上所有译者表示最为诚挚的敬意和谢意。

***

本书的书名虽然是个并列短语：“电影的时间和存在之痛的问题”，但是从分析脉络和论述重点来看，“电影的时间”和“存在之痛的问题”却应该是递进关系。

本书第一章分析了摄影和电影，捎带提到了电视。作者以意识现象学为工具，分析了电影的特征以及电影进入人的意识并为人所理解的全过程，认为人的意识与电影有共同之处——这也就是第二章标题“意识犹如电影”[399]的由来。以现象学为工具来分析电影，是电影学的重要方法之一。克里斯蒂安·麦茨在《电影表意文集》中提出，论述电影无非五种方式：一是电影评论，二是电影史，三是从电影内部出发论述电影的所谓的“电影理论”，四是借助心理学、精神分析学、美学社会学、生物学等外在于电影的学科理论，对电影事实进行分析，五是电影语言学及其延伸，也即电影符号学。[400]根据这一划分方法，电影现象学当属第四类分析方法。就目前情况来看，这种分析方法或著述在国内电影学界尚不多见。由此看来，本书的前两章别具意义。对电影现象学感兴趣的读者而言，倘若能够深入理解本书前两章的话，那么在电影现象学方面基本上也就算入门了。

不过，需要注意的是，尽管本书第一章主要论述摄影和电影，但是这部著作却并不能归入电影学著作之列，因为它主要论述的是现代科学技术，尤其是视听技术的飞速发展给人的广义上的“存在”所造成的重大负面影响。

如果说全书是一剂猛药，那么电影就是这副药剂的药引，仅此而已。

***

在翻译本书的过程中，我曾就译文中的一些难题多次请教北京大学董强教授，承蒙恩师悉心指点，他所提出的意见和建议以及一贯以来的治学态度和翻译之道均使学生受益匪浅，在此谨向董强教授表示最为诚挚的谢意。

对于原著中的一些疑难段落或排版错误，我与本书作者取得了联系，在征得他本人许可之后，我对原著中一些错误进行了纠正。斯蒂格勒先生在百忙之中抽空回答了我列出的一长串问题，他的耐心和平易近人的态度令我深受感动，借此机会向远在异国的他表示真心的感谢。

能够有幸成为本书的译者，得益于北京大学刘东教授，也即“人文与社会译丛”丛书主编对我的推荐和宽容。我只有尽我所能，不惜一切代价提交一部尽可能完善的译文，以为回报。

本书的翻译自2009年3月动笔，期间经历诸多要事和琐事，以至于竟然断断续续地翻译了一年多时间，直到2010年6月才交稿。译林出版社黄颖女士在幕后做了无数的工作，付出了不懈的努力，在很多事项上给予了最大限度的支持，希望她能够在这只言片语之间体会到我的感激之情。

方尔平

2010年6月30日，于雅温德

[1]贝尔纳·斯蒂格勒，《技术与时间》：第一卷《爱比米修斯的过失》，伽利略出版社，1994年；第二卷《迷失方向》，伽利略出版社，1996年。

[2]《迷失方向》，出处同前，第276页。

[3]借此机会，纠正当时我没有发现的一个印刷错误。《迷失方向》中有这样一段话："《爱比米修斯的过失》一书的意图[……]是[……]想说明，作为素质低下的预言者，人从一开始就迷失了方向，因此便需要指南针的帮助。"在这段文字中，"预言"（prophétique）其实应该是"代具的"（prothétique）。不过这一错误也有一定的合理性。在《技术与时间》的各卷中，我们逐渐走向了对"所有代具性所具有的不可避免的预言性维度"的考察。对此，《技术与时间》第四卷《象征与魔鬼或精神之战》（即将出版）将详细探讨。

[4]超视频链接（hypervideo），信息技术科学术语。当前网络页面之间的链接主要通过超文本链接（hypertext）技术实现，即把一个网页上的文字以超链接的方式链接到另一个网页，使原本独立的文本相互连结。视频超链接技术旨在将网页上的视频文件以超链接的方式相互联系，点击一个视频或视频上的某个形象，便可链接到另一个视频，构成复杂的视像网络。——译注

[5]参见吉贝尔·西蒙顿，《论技术客体的存在方式》，奥比耶—蒙太涅出版社，1969年，第15页，以及《爱比米修斯的过失》，出处同前，第82—83页。（参见《爱比米修斯的过失》中译本第81—82页。——译注）

[6]吉贝尔·西蒙顿，《论技术客体的存在方式》，出处同前。西蒙顿还从熵和冷热均衡的角度分析了这些问题。他在数字机械中看到了一种新的潜在的冷热均衡。这一分析在我们看来极为重要，但是在第五卷中，我们将会说明为什么西蒙顿的分析具有根本的局限性。

[7]在《技术与时间》的最后一卷里，我将试着说明为什么西蒙顿的某些前提使他没能很好地完成这项工作。

[8]我们将会发现，海德格尔1935年的著述从根本上说也是对北美洲的地缘政治的批判。

[9]"从现象及其单纯形式而言，我们知性的这个图型法是隐藏于人类灵魂深处的一种技艺，而且要揭示它的机制总是一件难事。"伊曼努尔·康德，《纯粹理性批判》（法译本，特莱内萨格、帕戈合译），法国大学出版社，1944年，第153页。[参见《纯粹理性批判》中译本（邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社，2004年2月第1版），第141页。——译注]

[10]罗兰·巴特，《明室》，瑟伊出版社、伽利玛出版社、《电影手册》联合出版，1979年，第122页。

[11]罗兰·巴特认为摄影中有三个介入者：Operator（操作者，即摄影师）、Spectator（观看者，即观看照片的人）、Spectrum（“幽灵”，被拍摄的对象）。罗兰·巴特之所以用Spectrum来指代“被拍摄的对象”，是因为他认为这个拉丁语词语的词根既保留了“节目”（spectacle）的含义，又体现了所有照片中都蕴含着的一种现象：死者回归。关于这一问题的详细阐述，参见《明室》第一部分第4节。——译注

[12]参见《迷失方向》，出处同前，第27页。

[13]德勒兹，《电影1：影像—运动》，子夜出版社，1983年，第10页。

[14]在《迷失方向》（出处同前）的最后一章《时间客体与持留的有限性》中，我已指出：胡塞尔本人在不久之后部分地“修正”了这一问题。

[15]夏维耶·勒马尚曾经从这些分析的角度比较了库里肖夫效应，参见他在贡比涅科技大学的博士学位论文《延迟差异与数字视听》，1998年。

[16]参见弗朗索瓦·阿贝拉，“列夫·库里肖夫导读”，《电影艺术与其他随笔》，洛桑：人类时代出版社，1994年，第11页。

[17]让—米歇尔·萨朗斯基曾对《技术与时间》的前两卷进行过细致谨慎的批评（《瞧这个手艺人》，载于《现代时代》杂志第608期，2000年4—5月），但是我觉得他并未理解最后一章。他认为我在那一章中揭露了胡塞尔对第一持留和第二持留的区分（在此先强调一下，也即对“感知”与“想象”的区分）。恰恰相反，我的目的是再次肯定这一区分，同时指出由于胡塞尔本人将这一区分理解为对立，从而削弱了区分的内涵。显然，我由此提出，感知从来都不纯粹，总是含有相像的成分，任何感知都是一种投映。因此，我只是认为“区分”与“对立”不是一回事，认为形而上学在一开始就混淆了。对于这一问题，我将继续进行分析。在本书稍后部分以及《技术与时间》的最后一卷中，我将回到我的朋友萨朗斯基所揭示的问题上来。

[18]《技术与时间》第四卷，《象征与魔鬼或精神之战》，即将出版。

[19]柏格森深谙此道。

[20]1985年，应让·洛克瑟鲁瓦之邀，我在罗马首次发表了我的分析文章，并于1990年将它发表在《哲学杂志》上，题为《左侧的回忆》。随后，我在《迷失方向》的第一章中引用了那篇文章。在本书中，我将对《迷失方向》第一章中所做的时间客体分析的结论进行补充，同时结合本书的目标，对其中的主要结论在此进行概述。（《访谈录》，又译《费里尼访谈录》、《追访费里尼》，费德里克·费里尼执导，1987年。——译注）

[21]《甜蜜的生活》，旧译《露滴牡丹开》，费德里克·费里尼执导，1960年。——译注

[22]先将来时（futurantérieur），法语时态之一，表示动作在将来某个时刻之前完

成。——译注

[23]罗兰·巴特，《明室》，出处同前，第148页。另外，亚历山大·加德纳（1821—1882），美国摄影家。“studium”和“punctum”是拉丁语词，前者大意为“基础”、“载体”，后者大意为“刺点”、“局部小细节”，关于这两个概念的详细阐述可参见《明室》第一部分第10至21节。不定过去时是拉丁语中过去时态的一种，在法语中，它通指简单过去时和确指过去时，表示过去的某个动作已经完全终结，并与现在时刻没有任何关联。温尼科特（1896—1971），英国精神分析学家、心理学家。——译注

[24]此处的“现在分词”指的是上一句中的“正在死去”（mourante）。在法语中，动词的现在分词表示该动作正在进行当中。——译注

[25]《迷失方向》，出处同前，第33页。

[26]《美国，美国》，伊利亚·卡赞执导，1963年。——译注

[27]参见《技术与时间》第四卷，即将出版。

[28]《我的美国叔叔》，阿伦·雷乃执导，1980年。——译注

[29]阿伦·雷乃，《电影前台》，第263期，1981年3月，第7页。

[30]伊利亚·卡赞1951年的一部影片。该片在法国发行时，片名为Un tramway nommé Désir（《一辆名为欲望的电车》）。

[31]法文片名为Autant en emporte le vent（《一切随风而去》），维克多·弗莱明执导，1939年。

[32]埃德蒙德·胡塞尔，《内在时间意识现象学讲演录》（法译本，H.迪索尔译），法国大学出版社，1964年，第66页。

[33]同上，第60页。

[34]保罗·利科，《时间与叙事》第三卷“被讲述的时间”，瑟伊出版社，1985年，第55页。

[35]时间码（time-code）也称时码，是为了便于后期制作而记录在磁带上的时间标记码，每一帧画面均对应一个时间码，以菖菖小时菖菖分钟菖菖秒菖菖帧的形式表示画面的具体位置。——译注

[36]电视系列片《嫌疑》（1957年，旧译《深闺疑云》）中的一集。

[37]在希区柯克的电影中，《擒凶记》占据了一个特殊的位置（以至于导演竟拍了两个不同版本），其特殊性在于电影的时间性，在于观众的意识流和电影流的流逝方式，同时也在于声音与图像的对应关系，以及由此而产生的“接受”过程。影片的高潮是

一个“现实时间”，此时剧情演绎的是一场音乐会，按照正常的方式表现在银幕上。这里的音乐与《四点整》里的时钟一样，扮演着同样的角色。有人原本计划在钹发出一记声响之时执行一起谋杀，但是在关键时刻，女主人公多洛蒂（她是个女歌唱家）发出了一声尖叫，既打破了该电影段落的现实时间，也打破了音乐的时间：音乐会就此中断。（《擒凶记》，也直译为《知情太多的人》，希区柯克执导，1935年。——译注）

[38]《蚀》（旧译《欲海含羞花》、《情隔万重山》），安东尼奥尼执导，1962年。——译注

[39]《技术与时间》的最后一卷。关于这一概念，也可参见贝尔纳·斯蒂格勒，《那些缺失了的》，载于《顿挫》杂志第54期，1995年。

[40]关于“时程区划”的含义，参见本书第三章第11节。——译注

[41]这一表达方式来自胡塞尔，参见《内在时间意识现象学讲演录》，出处同前。

[42]此外，塞尔日·达内和让—米歇尔·弗洛东所说的两种现象也成为了可能，一是电影作为“驯服机器”，二是“机械式补救”效应（rédemptionmécanique）。参见让—米歇尔·弗洛东，《国家的投映，电影与国家》，欧迪勒—雅各布出版社，1998年。

[43]参见第三章第12节。——译注

[44]狄奥多·阿多诺、马克斯·霍克海默，《理性的辩证法》之“文化资产的工业化生产”一章，伽利玛出版社，“如是”丛书，1974年，第130页。

[45]同上，第140页。

[46]贝尔纳·斯蒂格勒、雅克·德里达，《电视的回波描记》的第三章“谨慎的图像”，伽利略出版社，1996年。本文曾于1992年在普罗旺斯埃克斯美术学院的一次报告会上宣读。[“能指”和“所指”：结构主义语言学的基本概念之一，二者是构成语言符号的不可分离的两个方面。关于二者的定义和详细阐述，参见《普通语言学教程》（索绪尔著，高名凯译），商务印书馆，2007年，第100—102页。——译注]

[47]贝尔纳·斯蒂格勒、雅克·德里达，《电视的回波描记》，出处同上。

[48]关于“后种系生成”，可参见《爱比米修斯的过失》中译本，第158页。——译注

[49]参见马丁·海德格尔，《存在与时间》，尼迈尔出版社，1986年，第75节；以及《爱比米修斯的过失》，出处同前，第271—272页。至于胡塞尔，他分析的是“图像意识”（Bildbewuβtsein），《迷失方向》各章节对此均有涉及。（参见《爱比米修斯的过失》中译本，第283—284页。——译注）

[50]《纯粹理性批判》，“原理分析论”第一章“纯粹知性概念的图型法”，出处同前，第

150页。（参见《纯粹理性批判》中译本，自第138页起。——译注）

[51]狄奥多·阿多诺、马克斯·霍克海默，《理性的辩证法》，出处同前，第130页。粗体为笔者所加。

[52]同上，第133页。

[53]关于“中断性”（épokhale/épokhalité）的确切含义，参见《技术与时间》前两卷的相关章节。

[54]《开罗紫玫瑰》（旧译《戏假情真》），伍迪·艾伦执导，1985年；《烟》，旅美华裔导演王颖执导，1995年。——译注

[55]正如布克哈特·林德纳（参见《关于可复制性的理论》，美茵河畔的法兰克福，歌德大学，1998年）所指出的那样，在霍克海默和阿多诺的观点中，“复制属于对既定客体的拷贝这一范畴”，然而瓦尔特·本雅明所说的可复制性“并不是涉及既定客体这一整体”，换言之，复制远远不只是对现实存在物的拷贝，而且还在拷贝的过程中增添了一些东西，构建了一些东西。本雅明认为，在文化工业中发展起来的复制技术具有这种“构建性”，这一性质不仅赋予电影以异化的威力，而且还使之具有分析的力量——霍克海默和阿多诺似乎根本没有注意到这一“分析的力量”。恰恰相反，布吕诺·拉图尔（参见《媒体学手册》，1996年第一期）完全错误地阐释了本雅明——之所以说“恰恰相反”，是因为他把《机械复制时代的艺术品》（参见瓦尔特·本雅明，《文集》第二卷法文本，莫里斯·德·冈底亚克译，贡提耶—德诺埃尔出版社，1971年）解读为一篇反对现代性和技术的文章，而阿多诺则认为这篇文章的主题是技术所带来的解放——对于这篇探讨可复制性所带来的巨大难题的文本，他们二人均浅尝辄止，理解得不尽正确。

[56]参见贝尔纳·斯蒂格勒，《低级骗术的时代》，载于《艺术杂志》1999年11月特刊，以及《意识的价值》，载于《外交世界》2000年8月。

[57]1877年，法国人查尔·克罗斯邀请爱迪生为他研制一种能自动记录电报信息的装置，爱迪生经过试验，最终发明了录音设备。——译注

[58]康德，《纯粹理性批判》，出处同前，A版第107—123页。（参见中译本第114—124页。——译注）关于这三种“综合”的译法：在《纯粹理性批判》的法文版中，第二种综合被译为“synthèsedereproduction”。其中“reproduction”一词的字面含义是“再次生产”，引申义为“复制”、“再现”。鉴于斯蒂格勒在本章第6节中认为“reproduction”与“第二持留”，即“再回忆”、“第二回忆”极为贴近，因此从这个角度考虑，本书译者将第二种综合译为“再现的综合”，没有遵循《纯粹理性批判》中译本的译法“再生的综合”。第一种综合和第三种综合的译法则与中译本一致。——译注

[59]康德，《纯粹理性批判》，出处同前，第109页。（参见中译本第113—114页。——译注）

[60]康德，《纯粹理性批判》，出处同前，第111页。（参见中译本第114页。——译注）

[61]同上，第112—113页。（参见中译本第115页。——译注）

[62]同上，第114页。（参见中译本第116页。——译注）

[63]参见《纯粹理性批判》中译本，第116页。——译注

[64]康德，《纯粹理性批判》，出处同前，第117页。（参见中译本第118页。——译注）

[65]同上，第118页。（参见中译本第118页。——译注）

[66]康德，《纯粹理性批判》，第118—119页。粗体为笔者所加。（参见中译本第118页。——译注）

[67]“当观众观影的时候，摄影机就转了向。观众的头脑中也有一种摄影机：一架在放映的投影仪。此外，当卢米埃尔发明电影的时候……当他发明摄影机的时候，人们立即利用它制造出了投影设备，这是具有两种功用的同一架机器。”让—吕克·戈达尔，《“一种真正的电影史”之导言》，阿巴特洛出版社，1980年，第145页。

[68]康德，《纯粹理性批判》，出处同前，第28—29页。粗体为笔者所加。（参见中译本第28页。——译注）

[69]康德，《纯粹理性批判》，出处同前，B版第128—129页。（参见中译本第100页。另外需要说明的是，斯蒂格勒在脚注中指明的“A版/B版第菖菖页”与中译本页边标注的“A版/B版第菖菖页”不符。——译注）

[70]参见吉尔·德勒兹，《差异与重复》，法国大学出版社，1968年，第116页。

[71]参见《纯粹理性批判》中译本，第28页。——译注

[72]参见《纯粹理性批判》中译本，第28—29页。——译注

[73]第二版为康德提供了一个契机，使他得以“尽可能地去除那些有可能产生误解的难懂之处和模糊晦涩之处（思想敏锐的人在评价这本书时产生的这些误解，我或许难辞其咎）”。（参见《纯粹理性批判》中译本，第26页。——译注）

[74]在《从世界主义的角度看世界通史的观念》里（S.皮奥贝塔译，加尼埃—弗拉玛里翁出版社，1990年），康德写道：“我所说的‘我们自己的理性的公共用途’，指的是面对读者群时，以学者的身份而实现的用途。”

[75]上帝的直观具有生产性，而且按照莱布尼茨的说法，上帝的记忆力是无限的，但是与上帝不同的是，人类的直观是有限的，也即只具有接受性。

[76]确切说来，根据康德在《实用主义观念下的人类学》中的分析，“保存”、“比较”和“辨识”是想象活动的基本功能。在此，我们显然必须参考胡塞尔对“文字在数学理想性的形成中的作用”的分析——在《迷失方向》中，我曾从同样的角度评论过胡塞尔的分析。

[77]“自由自在地”（toutàloisir）：这是莱布尼茨在谈论“写作”时所使用的一个表达方式。

[78]康德，《纯粹理性批判》，出处同前，第145页。（参见中译本第133页。——译注）

[79]包括我未曾经历，但却被纳入我的现在时刻的“发生过的事情”的“即时性过去时刻”和“刚刚过去的时刻”，这得益于当今现场直播的数字化和模拟复制等技术。关于这一点，参见《迷失方向》，出处同前，第177页。

[80]康德，《纯粹理性批判》，出处同前，第151—152页。（参见中译本第139—140页。——译注）

[81]法语数词“五”。——译注

[82]参见《纯粹理性批判》中译本，第140页。“mille”是法语单词，意为“一千”。——译注

[83]关于一般意义上的“消极性综合”的概念，参见《迷失方向》，出处同前，第四章。

[84]热纳维耶夫·吉代尔，《文字计数的比较史》，弗拉玛里翁出版社，1975年，第19—20页。粗体为笔者所加。

[85]“形质论”（hylémorphisme）是亚里士多德提出的一个观念，认为一切存在，包括客体和人，都是由某一质料和某一形式组合而成。——译注

[86]此外，值得一提的是，雅克·李维莱格似乎根本没有注意到这些问题，但他解释说康德所说的“范畴”是“一种关系……它构成了各种术语”，这恰好定义了西蒙顿所说的“转导关系”。

[87]这些图像一直处在变成被崇拜物的过程中，它们同时也是承载着意识流的被代具所补缀的活的身体、“知己”（alterego）的身体以及躯体性本身所具有的幻觉图像。

[88]康德，《纯粹理性批判》，出处同前，第114页。（参见中译本第116页。——译注）

[89]同上，B版第128—129页。（参见中译本第100页。——译注）

[90]“如果我们不在脑海中画出一条线，就不能对任何线条进行思考；不在脑海中描绘出一个圆，就不能对任何圆进行思考。”（参见《纯粹理性批判》中译本，第102—103

页。——译注）

[91]“第一个论证等边三角形的人（泰勒斯也好，其他人也罢）曾有过灵感一现：因为他发现，他不必亦步亦趋地去遵循他在图形中所看见的东西，也不必被这个图形的单纯概念所束缚，仿佛这样的做法能够教会他这一图形的属性，相反，他应当凭借自己所想到的，凭借自己根据概念（即根据构建）先天地想象到的，将图形实际地画出来（或者说构建出来）……”康德，《纯粹理性批判》，出处同前，第二版序言，第17页。（参见《纯粹理性批判》中译本，第12—13页。——译注）

[92]信念的拐杖确实存在，我将在《象征与魔鬼或精神之战》中回到这个问题上来。“或许，如果我们谈论的拐杖是宗教的话，那么希望也需要拐杖。”参见M.纳阿尔为康德《单纯理性限度内的宗教》所写的“导言”，（法译本，J.吉伯兰译），弗兰出版社，1996年，第14页。

[93]对于“形象的综合”，康德用的是拉丁语“synthesisspeciosa”（参见《纯粹理性批判》中译本第100页），法语译为“synthèsefigurée”，其中“figurée”是动词“figurer”（意为“用形象来表现，使……具有形象，使……形象化”）的被动式，二者的词根为“figure”（意即“形象”），由此引出下文的论述。——译注

[94]关于这一点，参见《爱比米修斯的过失》，出处同前，从第183页开始。

[95]海德格尔，《康德与形而上学问题》，伽利玛出版社，1953年；尤其可以参见他的《对康德〈纯粹理性批判〉的现象学阐释》，伽利玛出版社，1982年，第316页。

[96]海德格尔，《对康德〈纯粹理性批判〉的现象学阐释》，出处同上，第320页。

[97]关于“既成性”（facticité）这一概念，参见《爱比米修斯的过失》中译本第6页的脚注2。——译注

[98]关于这一点，可参见《爱比米修斯的过失》的最后一章。

[99]例如可参见海德格尔，《对康德〈纯粹理性批判〉的现象学阐释》，出处同前，第302页。

[100]康德，《纯粹理性批判》，出处同前，“纯粹知性概念的先验演绎”第19节，B版第119页。（参见中译本第94—95页。——译注）

[101]“延迟差异”（différance），或译作“延异”，是法国哲学家雅克·德里达根据法语动词“différer”创造的一个新词。在法语中，“différer”一词有两层含义，一是“进行区别，发现差异”，二是“在时间上推迟”。然而，名词“différence”的含义仅仅是“不同之处”，没有“时间上的延迟”这一含义。为此，德里达创造的新词“différance”旨在体现“différer”的两层含义（故译为“延迟差异”，也有学者译为“延异”）。[参见雅克·德里达1968年的论文《论延迟差异》（La différance），后收入《哲学的边缘》（Marges de la philosophie），法国子夜出版社，1972年，第8页。]——译注

[102]康德，《纯粹理性批判》，出处同前，第153页。（参见中译本第141页。——译注）

[103]康德，《纯粹理性批判》，出处同前，第263页（“先验辩证论”的第一卷第一节“一般理念”）。（参见中译本第270页。——译注）

[104]关于这一点，参见《技术与时间》第四卷，即将出版。

[105]吉尔·德勒兹，《差异与重复》，出处同前，第116页。

[106]康德，《纯粹理性批判》，出处同前，第294页。（参见中译本第320页。——译注）

[107]康德，《纯粹理性批判》，出处同前，A版第131页。（参见中译本第125—126页脚注。——译注）

[108]康德，《纯粹理性批判》，出处同前，第308页。（参见中译本第332页。——译注）

[109]主要参见《迷失方向》（出处同前）第三章“记忆的工业化”，第一节“持留有限性的工业化综合”，自第199页起。

[110]该术语的原文是“orthothétique”，由对应的名词“orthothèse”变化而来，即“确正性”。关于该术语的含义，参见《爱比米修斯的过失》中译本第6页的译注，此处不再赘述。——译注

[111]本质学（eidétique）：该术语的德文原文是“Eidetik”，一般译为“本质学”或“本质论”。在胡塞尔的现象学中，它指的是一门关于“本质”（eidos、eidès，也音译为“埃多斯”）的学说。从这个意义上说，“本质论”与胡塞尔所说的“本质科学”（Wesenswissenschaft）或“本体论”（Ontologie）是同义的概念。参见倪梁康，《胡塞尔现象学概念通释》，三联书店，1999年，第110页。——译注

[112]胡塞尔，《逻辑研究》第二卷第二部分（法译本，H.艾利、A.L.凯尔克、R.谢莱尔合译），法国大学出版社，1972年，第149页。粗体为笔者所加。

[113]在《迷失方向》的最后一章里，我曾指出过为什么这一表述不够充分——在《技术与时间》的最后一卷，我还将回到这个问题上来，继续详细阐述。此外，很明显的一点是，在海德格尔那里，“本体差异”这一概念既来自于“填补”和“不相符性”这一论题，但同时也否定了它。

[114]在《现象学的主导观念》中，胡塞尔将围绕一种重建的自我重新对整个现象学进行调整，从而倒退了一步，比康德从《纯粹理性批判》的第一版到第二版的倒退更为明显和不幸。

[115]没影点：透视学的一个重要概念，意思是美术作品中透视线的会聚点。例如，当我们站在铁轨中央向铁轨的远方望去的时候，在我们的视线里，两条实际上平行的铁轨似乎在远方会聚于一点，这个点就叫“没影点”。——译注

[116]关于“技术科学”（technoscience）的含义，参见本书第六章。——译注

[117]正如皮埃尔·奥本克所说：“在《判断力批判》的导言里，康德要做的是将‘哲学体系’划分为理论哲学和实践哲学，而他之所以谈论‘技术’的规则或‘实践技术’的规则，只是为了重申这些规则从真正意义上来说并不属于实践哲学，而只是‘理论观点所造成的结果’，也即‘理论哲学的必然后果’。”《亚里士多德的谨慎》，法国大学出版社，1993年，第186页。

[118]“空想”原文为“chimère”，指的是古希腊神话中狮头、羊身、蛇尾的吐火女怪，后引申为“空想、无法实现的计划”等含义。——译注

[119]即《技术与时间》第四卷，即将出版。

[120]在此，我们应当注意到，“eidè”（本质）对应的动词“eid?”既有“看见”、“观察”、“回想”的含义，又有“使具象呈现”、“出现”等含义，而“eid?lon”指的则是“假象”、“幻景”、“图像”、“肖像”，甚至“想象”等等。

[121]《迷失方向》，出处同前，第225—226页。至于“填充”：“（《逻辑研究》里）第五段对不相符性，也即‘填充’的问题做了一些非常重要明确的阐释。所有相符的感知都是内感知，但不是所有的内感知都是相符的感知。在不相符的内感知与相符的内感知之间，有可能存在着‘填充’——但这一填充总是以失败而告终。内感知是对我自己的‘被体验之物’的感知，而相符的内感知则是对我的‘被体验之物’中的明显性的感知，是对我的‘被体验之物’（当它是明显的‘被体验之物’的时候）的感知。心理学家没有看到这一点，故而将内感知与相符性混为一谈。不过，从现象学的角度来看，将二者区分开来会使外感知完全被剔除在外，使外感知不再有存在的空间。心理学家在外感知中寻求的是主体与客体之间的不相符性，也即以下这一事实：在所有外感知中，主体总是抓不住客体的某些方面。然而，我们应当研究的并不是主体与客体的不相符性，而是‘被体验之物’这一总是内在的感知（它是外在客体的构成要素，因此也就是外感知的构成要素）与作为‘被体验之物’目的的理想性之间的不相符性。这样一来，主体（内感知所在的地方）与客体（外感知的源头）的不相符性就变成了本质上是内感知的‘被体验之物’的现实内容与该‘被体验之物’的理想内容之间的不相符性。——理想内容既不是内在的，也不是外在的，那么它在哪儿？”[“走向死亡的存在”（法文：être-pour-la-mort；德文：SeinzumTode）：在《存在与时间》中译本中（陈嘉映、王庆节合译，熊伟校、陈嘉映修订，三联书店，1999年12月第2版），该术语被译为“向死存在”。关于这一概念，参见《存在与时间》第二篇第一章“此在之可能的整体存在，向死存在”。——译注]

[122]“为了一般地认识一个客体，我必须以某一事物为前提，但很明显的是，一方面

我不能把这个事物本身当作客体去认识，另一方面确定性的‘自我’（即思维）必须与被确定的‘自我’相互区别，正如认识必须与对象区别开来一样。不过，在各种思想的综合中，这些思想的主体的目的是真正地感知到的某一统一性，但是如果某一表面现象使我们失去了所要寻找的统一性，那么还有什么能比这种表面现象更为自然、更具诱惑力呢？我们可以将这种表面现象称为‘物化意识（aperceptionissubstantiatae）的偷换。’”摘自康德，《纯粹理性批判》，出处同前，第325页。（参见中译本第345页。——译注）

[123]参见马丁·海德格尔，《对康德〈纯粹理性批判〉的现象学阐释》，出处同前，第329页。

[124]康德，《纯粹理性批判》，出处同前，第278页。（参见中译本第288页。——译注）

[125]同上，第295页。（参见中译本第321页。——译注）

[126]同上，B版第131页。（参见中译本第102页。——译注）

[127]此处“唯心论”原文为“idéalisme”，在《纯粹理性批判》中，这一术语有时也被译为“观念论”。参见中译本第202页脚注3。——译注

[128]康德，《纯粹理性批判》，出处同前，第206页。（参见中译本第204页。——译注）

[129]此处，作者用了一个合成形容词“pré-textuel”，其中前缀“pré-”表示“（时间上）在前的、先前的”，形容词“textual”由名词“texte”（意为“文本”、“文章”）变化而来，表示“文本的、书面文字的”、“与原文相符的”等含义。结合上文所说“借助外部经验，内部经验才有可能”，作者在此处表达的意思应该是由于诸如文本（书面材料）、影像（视听材料）等材料的存在，意识才可以被记录和保留下来；而且，意识的保留和记录必须借助于“第三持留”，所以也具有“代具性”。从这个意义上来说，不妨将“pré-textuel”译为“既有材料性”。——译注

[130]康德，《纯粹理性批判》，第207页。（参见中译本第205页。——译注）

[131]关于“时程区划”和“方位区划”的含义，参见本书第三章第11节。——译注

[132]康德，《纯粹理性批判》，出处同前，第156页。（参见中译本第145页。——译注）

[133]海德格尔，《康德与形而上学问题》，出处同前，第161页。

[134]同上，第162页。

[135]同上，第163页。（或参见《纯粹理性批判》中译本第143页。——译注）

[136]康德，《纯粹理性批判》，出处同前，第308页。（参见中译本第332页。——译注）

[137]康德，《纯粹理性批判》，第28页。（参见中译本第28页的脚注。——译注）

[138]在阅读《何谓在思想中确定方向？》（A.费罗南科译，弗兰出版社，1978年）时，我们还将看到这一点。

[139]关于“确正性”这一概念，参见《迷失方向》中的“拼写时代”，出处同前，自第21页起）。（或参见《爱比米修斯的过失》中译本第6页的译注。——译注）

[140]“降解池：即‘化粪池’，设置它的目的是使其中的物质转变为[……]无味无毒的矿物质化合物”，参见《罗贝尔法语词典》。

[141]关于这一点，参见《迷失方向》（出处同前）的“记忆的工业化”一章以及“时间客体与持留的有限性”一章的结尾。

[142]保罗·瓦雷里，《漫谈智力》，全集第一卷，伽利玛出版社，“七星文库”丛书，1957年，第1048页。

[143]任何反思都与爱有关，我们在下一卷中分析柏拉图的《会饮篇》时会再次看到这一点。

[144]“MPEG”是“Motion Picture Expert Group”的缩写，意为“运动图像专家组”，是隶属于国际标准化组织（ISO）和国际电工委员会（IEC）的一个机构，其职责是制定视音频的编码标准，对视音频进行编码和解码。鉴于该机构制定的标准对多媒体技术和产业的重要性，机构名称的缩写“MPEG”如今已被用于视音频格式的名称。——译注

[145]转引自康德对赫尔德《人类历史哲学的观念》的分析，参见康德，《历史小集》（法译本，S.皮奥贝塔译），加尼埃—弗拉玛里翁出版社，1990年，第96页。

[146]转引自康德对赫尔德《人类历史哲学的观念》的分析，参见康德，《历史小集》（法译本，S.皮奥贝塔译），加尼埃—弗拉玛里翁出版社，1990年，第96页。

[147]同上，第106页。

[148]参见安德烈·勒鲁瓦—古兰，《手势与言语》第一卷，阿尔班—米歇尔出版社，1965年；以及《爱比米修斯的过失》中的相关评论，出处同前，自第156页起。（参见《爱比米修斯的过失》中译本，自第168页起。——译注）

[149]我把这种既非经验主义又非先验哲学的哲学称作“非先验哲学”（philosophie atranscendantale）。至少从形式上的相似性来看，这一术语和巴塔耶曾采用的修饰语“非神学的”（athéologique）互为呼应。关于这一术语，《技术与时间》第四卷将详细阐述。

[150]安德烈·勒鲁瓦—古兰，《手势与言语》，出处同前，第203—204页、第260—266页。

[151]皮埃尔·布尔迪厄，《关于电视》，里贝尔出版社，1996年。（《关于电视》一书是根据1996年3月18日录制的两次电视讲座的内容修改、整理而成，这两次讲座属于法兰西学院系列课程，于1996年5月在巴黎电视一台播出：由此引出下文的论述。参见《关于电视》中译本，许钧译，辽宁教育出版社，2000年9月第1版，前言第1页脚注。——译注）

[152]柏拉图，《普罗泰格拉篇》，314a-b。（或参见《柏拉图全集》中译本，王晓朝译，人民出版社，2002年1月第1版，第一卷，第434页。——译注）

[153]达尼埃尔·本萨义德，《不合时宜的马克思》，费雅尔出版社，1996年。

[154]主要围绕着这篇文章，雅克·德里达写了《马克思的幽灵》。

[155]在此，我们必须回顾一下科思塔斯·阿克谢罗斯在《反思技术的思想家马克思》中的观点（在一次以阿克谢罗斯的著作为主题的研讨会上，让—菲利普·米耶和法国国际哲学学院也曾倡议大家进行这一回顾）：他与学院派和马克思主义学派背道而驰，断言马克思不管怎么说都是第一个从哲学角度对技术进行思考的人，而且这构成了对形而上学的首次抨击，海德格尔也曾这样说过。通过资本，通过资本之外的东西，甚至通过共产主义，作为对大工业进行反思的思想家，马克思对技术也有过思考。我在很多方面都赞同阿克谢罗斯的观点——例如以下观点：在马克思那里，技术一直是被当作一种生产资料被思考，这是因为形而上学对时间的理解尚未遭到质疑，仍然主导着马克思对技术的思考。雷蒙·阿隆曾反对阿克谢罗斯的观点（据弗朗索瓦·夏特莱所说，雷蒙·阿隆在博士论文答辩的时候有过这一态度），认为马克思首先是对资本进行思考的思想家。阿隆似乎没有看到，对资本的思考同时就是对技术的思考，二者不可分离；他之所以没有看到这一点，或许是因为他低估了海德格尔和马克思在关于资本这一问题上的相通之处，而阿克谢罗斯显然强调指出过这一相通之处。在海德格尔那里，资本意味着“计算”，也即想要对不确定性做出决断的一种超脱于俗世之外的时间性。事实上，面对技术这一问题，海德格尔和马克思一样，都遇到了“计算”这一问题，它同时也是与时间的不确定性（与死亡）的关系的问题：关于这一点，我将在《象征与魔鬼或精神之战》一书中继续阐述。在对资本进行简化的尝试中，也即在隐藏着不确切言辞的、有关资产阶级所有权的论述中，马克思没能构建起关于不确定性的问题，也即关于终极目标的问题：关于死亡，关于死者，关于技术——技术是一种“有组织的无机体”，它通过劳动使死亡延迟，将死者的思想保留下来，将那些曾对思想进行过组织的人的思想保留下来。与此同时，死亡正是海德格尔曾错过的研究对象。在这里，方式与目的的关系一直处在问题之中。海德格尔和马克思遇到了同一个难题。从这个观点来看，本萨义德将海德格尔关于时间的本体论与马克思的非本体论对立起来，这一做法显得仓促了些（参见《不合时宜的马克思》，出处同前，第102页）。在对“计算”进行批判的过程中，海德格尔和马克思在思想上有共通之处，发现这一共通之处并认为它具有先决意义或许比明确指出二者的对立之处更有意义。因为，在二人都

赞同的观点之中，他们在思维与物质之间的诸多关系这一问题上都有过形而上学的游历。在我们看来，当本萨义德写下“死者抓住了生者”的时候，他没有理解海德格尔关于决断和不确定性之间关系的论题，也没有理解另一个将他禁锢在一个对立，也即一条死胡同之中的问题，可以说，“马克思的幽灵”就在那里。

[156]参见《爱比米修斯的过失》，出处同前，自第80页起；吉贝尔·西蒙顿，《论技术客体的存在方式》，出处同前，第15页。（参见《爱比米修斯的过失》中译本，自第81页起。——译注）

[157]在当代社会批判和“抵抗运动”的参与者之中，布尔迪厄并不是唯一一个严重地忽视了对技术性进行思考的必要性，并错误地估量了该研究道路的重要性的人，诸如苏桑·乔治（参见《鲁卡诺报告》，费雅尔出版社，1999年）、约瑞·波维与弗朗索瓦·迪福（参见《世界并非一种商品》，发现出版社，2000年）也属于这种情况。相反，维维亚娜·弗雷斯特（参见《经济的恐怖》，费雅尔出版社，1996年，第156—157页）却值得称道，她认为资本在当前之所以具有威力，是因为它的基础是控制论技术的智慧，而且这一智慧却为思想家、政治人士和激进分子所严重缺乏。

[158]转引自让—米歇尔·弗洛东，《国家的投映，电影与国家》，出处同前。

[159]此处“大都市”呼应本节标题，而由于标题中“大都市”（metropolis）一词为斜体，故而不妨推测它影射的是影片《大都市》（弗里茨·朗格执导，1927年）。——译注

[160]这是克里斯托的言论，载《华尔街日报》，转引自赫伯特·席勒。

[161]安德烈·勒鲁瓦—古兰，《环境与技术》，阿尔班—米歇尔出版社，1945年，第308页。

[162]保罗·瓦雷里，《当今世界遍览》，伽利玛出版社，1945年，第13页。除“演变”一词外，其他粗体为笔者所加。

[163]恩斯特·勒南，《什么是民族？》，口袋书出版社，1992年，第41—42页。

[164]艾蒂安·巴里巴尔、伊曼努尔·华勒斯坦，《种族、民族、阶级》，发现出版社，1997年，第30页。

[165]当然，在海德格尔那里，“我”的未来是不确定的，因为“我”的未来和某一“我们”的未来不是一回事（否则泛指代词“on”就没有意义了）。

[166]此处影射《技术与时间》第四卷的书名：《象征与魔鬼或精神之战》。——译注

[167]吉贝尔·西蒙顿，《心理个性化与集体个性化》，奥比耶—蒙太涅出版社，1989年，第1页。

[168]对此，我曾在《西蒙顿著作中的时间、技术与个性化》一文中做出解释，载于Intellectica杂志第26—27期，1998年。

[169]吉贝尔·西蒙顿，《心理个性化与集体个性化》，出处同前，第19页。

[170]同上，第12页。

[171]吉贝尔·西蒙顿，《心理个性化与集体个性化》，出处同前，第176—177页。

[172]同上。

[173]吉贝尔·西蒙顿，《心理个性化与集体个性化》，出处同前，第183页。

[174]同上，第176—177页。

[175]参见贝尔纳·斯蒂格勒，《西蒙顿著作中的时间、技术与个性化》一文，出处同前。

[176]它们属于一些“技术系谱”，这一概念在《论技术客体的存在方式》以及我在《爱比米修斯的过失》中的论述中已有阐述。这些技术系谱本身也是“动态稳定”的——它们从未完全构成，也不曾个性化。对于社会层面和心理层面上的个体来说，这些技术客体和人造物由于是先于个体领域的组成部分，因此使存在者和个体得以完全形成。

[177]参见本书第二章第11节。

[178]阿兰·巴迪欧，《伦理学：关于“恶”之意识的文集》，Hatier出版社，1993年。在《技术与时间》最后一卷中，我还将回到这部重要著作上来。

[179]吉贝尔·西蒙顿，《论技术客体的存在方式》，出处同前，第207页。“表意系统”（signification）是一个语言学概念，指的是“能指”与“所指”结为一体、产生符号并表达某一意义的整个过程。——译注

[180]同上，第248页。在《技术与时间》最后一卷中，我们将继续深入探讨这些问题。关于这些问题以及西蒙顿的整个学术体系，有一部高水准的研究成果值得一读，它会使人受益匪浅：《西蒙顿的哲学相对性观念》，让—于格·巴特雷米，南特大学DEA学位论文。

[181]关于这一点，参见《迷失方向》最后一章的结尾处，出处同前，第276—277页。

[182]这里借用了雷吉斯·德布雷的说法。

[183]同上，见《金融的力量》，OdileJacob出版社，1999年。

[184]参见《技术与时间》第四卷，即将出版。

[185]洛斯（Eros）和俄耳浦斯（Orphée）均为希腊神话中的人物。——译注

[186]西格蒙·弗洛伊德，《文明的不适》，法国大学出版社，1971年，第7页。艾洛斯（Eros）和俄耳浦斯（Orphée）均为希腊神话中的人物。——译注

[187]黑格尔，《精神现象学》的“序言”，奥比耶出版社，1947年。——原注黑格尔的原文为：“真理存在于其中的真正形态只能是该真理的科学体系。我想做的正是致力于这一任务，使哲学靠近科学的形式——达到这一目标之后，哲学就将能够放下它的名字‘对知识的爱’，而成为在实际中真实的知识。”根据《精神现象学》法译本译出，可参见《精神现象学》中译本，贺麟、王玫兴译，商务印书馆，1979年6月第2版，正文第3页。——译注

[188]弗洛伊德，《文明的不适》，出处同上，第53页。

[189]参见柏拉图对话录的《吕西斯篇》、亚里士多德的《优台谟伦理学》，以及德里达的《友谊的政治》，伽利略出版社，1994年。原文为古希腊语单词“philia”，意为“无条件的爱、绝对的爱”，兼具“友谊”与“爱”的含义，故译为“绝对的友爱”。——译注

[190]“尼采之所以反对达尔文，是因为尼采认为适应是对创造的否定，适者生存的理论意味着不可能存在任何特例，因此也就不可能有任何进化。”芭芭拉·斯蒂格勒，《尼采与生物学》，法国大学出版社，2001年。

[191]参见尼采，《查拉图斯特拉如是说》中译本，钱春绮译，三联书店，2007年12月第1版，第370页。——译注

[192]此处应该是影射美国黑人民权运动领袖马丁·路德·金的著名演说《我有一个梦想》（I have a dream）。需要注意的是，斯蒂格勒在此将路德·金的演讲标题改成了过去时（“I had a dream”）。——译注

[193]参见本书第二章第14节。

[194]在这一引用和评述之前，弗洛东明确指出：“关于美国与电影之间的类似性，最明显且最重要的一则解释是二者同时都有待构建。”

[195]纪录片，马丁·斯科塞斯、麦克·威尔森执导，1995年。——译注

[196]让—米歇尔·弗洛东，《国家的投映，电影与国家》，出处同前，第106页。

[197]阿列克西·德·托克维尔，《论美国的民主》，伽利玛出版社，1961年，第71页。

[198]1690年，洛克在他的政治主张中首先谴责了奴隶制。约翰·洛克，《政府论下篇》（法译本，B.吉尔森译），弗兰出版社，1977年。

[199]参见让—米歇尔·弗洛东，《国家的投映，电影与国家》，出处同前，第104页。

[200]这导致了“一种无时不在的禁忌，即禁止真实地表现印第安人和黑人。很长一段

时间里，这一禁忌极为强大”。让—米歇尔·弗洛东，《国家的投映，电影与国家》，出处同前，第120页。

[201]让—米歇尔·弗洛东，《国家的投映，电影与国家》，第209页。

[202]“人类已踏足月球”，收入弗兰克·波、菲利普·迪布瓦、热拉尔·勒布朗主编的《电影与最新科技》，法国音像研究所、德伯克大学出版社联合出版，第7—8页。45年后，这次电视节目被作为对一个真实事件进行的场面调度，在普罗多赞诺夫执导的影片中再次回放，他的影片讲述的是“布尔什维克理想在火星上的胜利”。（让—米歇尔·弗洛东，《国家的投映，电影与国家》，出处同前，第46页。）

[203]让—吕克·戈达尔，《“一种真正的电影史”之导言》，出处同前，第59页。

[204]玛丽—约瑞·蒙德赞，《图像、圣像、经济：当代想象的拜占庭源泉》，瑟伊出版社，1996年。

[205]此处“IP网”指的是“因特网”（internet）。在使用“internet”这个英文单词的时候，有些人会将它的首字母大写，并且像使用“l'inter-urbain”（城市间的）一词那样给它加上定冠词，仿佛这是一个神圣的名称。最令人烦恼的是，“internet”一词隐藏了它的所指：因特网是网中之网，它之所以能够存在，是凭借着遵循TCP-IP协议（即“传输控制协议/网际协议”的简称）的数字基础设施之间的交互性协议。由于这个原因，我们将“因特网”称为“IP网”。

[206]最近，蒂耶里·布勒东宣称，汤姆森多媒体公司设计的电视机已成为接入因特网的主要入口。1997年，微软公司副总裁克雷格·蒙蒂也曾这样说过。事实上，电视机之所以成为远程活动的终端，是因为它处在一个设备链条中，而且能够与链条中的设备进行信息交流。另据飞利浦公司的米歇尔·阿耶尔所说，他们公司设计的设备是“一种个人电视，而不再是家用电视”。飞利浦公司计划投入市场的接收设备配有“飞利浦/索尼I3E1394”型数字芯片，它是数据从一个用户到另一个用户的接入点，是输出数据的一个出口，此外不仅可以接入录像机、DVD机，而且还能够接入其他多种外围设备。在必要时，它可以不使用电脑的数据线路，并且能够承载各种因特网协议。更为重要的是，它具有Java语言，这意味着它能够接入远程活动服务。

[207]乔治·巴塔耶，《拉斯科岩洞或艺术的诞生》，收入《全集》第九卷，伽利玛出版社，1979年，第41页。——原注在这段引文中，“驯鹿时代”指的是旧石器时期的一个阶段，因为当时驯鹿是原始人类最主要的狩猎对象。——译注

[208]索福克勒斯，《安提戈涅》，经典文学出版社，1994年，第332—333页。

[209]马丁·海德格尔，《形而上学导论》（法译本，吉贝尔·康恩译），伽利玛出版社，1967年，第153页。[在《形而上学导论》中译本里（熊伟、王庆节合译，商务印书馆，1996年9月第1版，第147—148页），该句被译为“莽苍万景，而无苍劲如人者”。——译注]

[210]荷尔德林，《索福克勒斯的〈安提戈涅〉》（法译本，菲利普·拉库—拉巴特译），Christian Bourgois出版社，1998年，第47页。

[211]索福克勒斯，《安提戈涅》（法译本，让·波拉克、迈约特·波拉克合译），子夜出版社，1999年，第29页。

[212]索福克勒斯，《安提戈涅》（法译本，保罗·马戎译），伽利玛出版社，“Folio”丛书，1994年，第96页。

[213]弗朗索瓦兹·德勒巴利—雅塞姆，《暴露在赤裸生活前的存在》，载于《何所求？》杂志第10期“绝望”，L'Harmattan出版社，1998年。

[214]索福克勒斯，《安提戈涅》，出处同前，第364—366页。

[215]说到“eplis”（期望），让我们在此回想一下，在赫西奥德给我们讲的普罗米修斯的故事中，它扮演着重要角色。参见《爱比米修斯的过失》，出处同前，第二部分第一章“普罗米修斯的肝脏”。

[216]保罗·马戎译，经典文学出版社，1994年。

[217]乔治·巴塔耶，《拉斯科岩洞或艺术的诞生》，出处同前，第35页。粗体为巴塔耶所加。

[218]同上，第65页。

[219]乔治·巴塔耶，《拉斯科岩洞或艺术的诞生》，出处同前，第16页。粗体为巴塔耶所加。

[220]简言之，“a?d?”和“dikè”的含义分别是“羞耻心、对他者的尊敬”和“正义感”。该段所述故事引自希腊神话传说，可参见《柏拉图全集》中译本第一卷中的《普罗泰格拉篇》，自第443页起。——译注

[221]参见《迷失方向》，出处同前，第142页。

[222]柏拉图，《理想国》第七卷。

[223]保罗·瓦雷里，《精神的危机》，收入《全集》，出处同前，第1001页。

[224]保罗·瓦雷里，《精神的危机》，收入《全集》，出处同前，第1001—1002页。

[225]《阿波罗13号》，朗·霍华德执导，1995年。

[226]《与狼共舞》，凯文·科斯特纳执导，1990年。

[227]不过，我们不确定“旧大陆”这一问题是否还在被提及，提出该问题或许为时已晚。如果说这是不确定的，那么确定的是“未来”将跨越大陆，超越东西方之间的错误对

立。自从世界全球化以来，西方便已无处不在——凭借着它的记忆术、生产体系、市场体系在全球范围内的扩张。西方已经不再有任何外界，不再有任何所谓的“外国”作为西方的外部、界限或边界。然而，西方本身已包含着相对于它的他者，包含着它的终结：在“西方”本身之中，一个“自我免疫”的过程（auto-immunité，雅克·德里达语）在运作，通过这一过程，西方将会。“西方”不再有“东方”与之对立，因此西方迷失了方向，并将由此而亡（假如它尚未死亡的话）——也就是说，西方将“熵化”（entropisation）。在全球熵化的过程中，西方化（occidentalisation）得以完成，而西方化必然是一个“非西方化”（désoccidentalisation）的过程。分裂起于内部，表现为民族主义的狂热、邪教、各类极端主义、没有发展前景的特殊化、坏死，以及弥补性、自杀性和失控的应对措施——这是一个失败的负熵状态。不过，负熵状态仍在自我寻觅，以一种“新型国际关系”的形式：这是一场前所未有的战斗，其界线在一切既有边界之外，至今尚被视为极不可能。我担心的是，作为一项从未成功的政治“计划”，欧洲将继续停留在过去，它在我们所说的“未来”中只能占据一个次要地位。

[228]《纽约王》（又译《一个国王在纽约》），卓别林执导，1957年。——译注

[229]赫西奥德，古希腊诗人，生卒年月不详，代表作有长诗《工作与时日》、《神谱》等。“Eris”（首字母大写）即希腊神话中的厄里斯女神，也被称为“纷争女神”，是不和、争执、纷争的象征。——译注

[230]雅克·德里达，《听闻录：尼采的与教诲与专有名词的政治》，伽利略出版社，1984年，第20—21页。

[231]“人类的理性和知性始于这种把某些操作移交给某一代具。”参见本章第一节。——译注

[232]《一个国家的诞生》，格里菲斯执导，1915年。

[233]参见《从世界主义的角度看世界通史的观念》中的第四命题。

[234]“辉煌年代”（Annéesglorieuses），也说成“辉煌三十年”（Trenteglorieuses），指的是二战后直至70年代中期石油危机爆发，法国经济在此期间得到了高速稳步的发展。——译注

[235]关于“事件化”这一概念，参见《迷失方向》，出处同前，自第137页起。

[236]这是借助视觉暂留原理而实现的。（我们不可将视觉暂留与第一持留混为一谈，不过，以第三持留为基础，视觉暂留使第一持留的效应在生理和技术上成为了可能。）

[237]也就是说，将意识生产出来。“生产”这一动词在这里的含义与它在电影界的含义几乎一样：生产一部影片，意思是投资一部影片。

[238]“图像意识”的德语原文为“Bildbewuβtsein”，胡塞尔用这个词所指的是我们在本

书中所说的“第三持留”。

[239]以上分析是对《迷失方向》（出处同前）第277页内容的概述。

[240]这是一个文字游戏：在法语中，“前后连接在一起”的原文“s'encha?ner”与“频道”的原文“cha?ne”是同根词。——译注

[241]在谈论这一问题时，法国高层官员和政治人士总是显得有些轻率。这表明他们要么基本没有意识到这一现实，要么就是在面对这个制造他们个人形象的机制的时候，他们表现得极为胆怯无能——如果不便用“恬不知耻”来形容的话。对于这些通过公共空间里无处不在的事实来领导公共生活的人，他们所具有的领导能力显然是由于对第三持留的生产进行工业化控制而造成的直接后果之一，因为第三持留最终构成了政治领域本身的客观性。

[242]UMTS频率能够将超媒体信息发送到移动电话的收音机频率上。这样一来，移动电话将成为视听节目流的接受设备，成为接入IP网的终端。

[243]XDSL网络能够将电视画面传送到电话交换网络上，进而无须借助无线电波中继站就可以将视听节目传输到电脑上。

[244]1998年，AvidTechnology公司，虚拟剪辑行业的全球领袖，将一种新产品投入市场。该产品在剪辑后的图像流中融合了一个“HTML轨”，它位于音轨旁边，能够在节目制作之初，在节目的镜头或段落与因特网服务（例如商业服务）之间建立起关联。

[245]转引自赫伯特·席勒，《走向一个美国帝国主义的新世纪》，载《外交世界》，1998年8月。

[246]迄今为止，为占据DVD这一得益于激光技术而研发出最新光学载体的市场，美国工业部门在该产品中加入了多种语言（有时多达七种），以求产品一出国门，便可在全球范围内传播。然而，数字化技术能够制造出世界维度的电视频道与媒体节目的“大绵延”——而且它们当然是由美国人来设计：美国在线公司与华纳时代公司合并的意义就在于此。以前，无线电波相似性传播必须以领土为范围，但是数字化技术不仅不会遇到这样的障碍，而且还能够融合各类网络，所以它将会使视听节目的传播实现全球化。

[247]“卫星导航技术是美国和苏联出于军事需要而发展的。然而，这些体系对不计其数的人类活动的贡献已经超出了它们最初的使命，并有趋势成为一种大众消费服务，被用于众多经济领域。卫星导航作为一个难以避开的‘环节’而出现，不仅民用与军用航空航天发展过程的各个阶段难以避开，而且其他重要经济领域（电讯、运输、银行系统……）也难以避开。利用全球定位系统‘GPS’对民用航空的所有导航进行控制已经得到研究。然而，这一技术今天是美国的领地。美国政府1996年3月颁布法令，将GPS交由美国空军管理。在短时间内，卫星定位全球垄断的存在，带来的风险是造成一种战略依附关系，影响到绝大部分涉及国家主权的领域……”雅克·布拉蒙，《空间，信息社

会的重大主题》，演讲全文发表于2000年10月10日的《世界报》。

[248]让—弗朗索瓦·阿布拉马迪克，《因特网的技术发展》，呈交给工业国务秘书克里斯蒂安·皮埃雷的报告，第15页。

[249]此事发生于2000年7月。当时，法国文化和通信部部长卡特琳娜·塔斯卡对此迅速而明确地作出了否定的回应。

[250]2000年5月。

[251]在《爱比米修斯的过失》第一章“技术进化论”中（出处同前，第43—57页），我们已经阐述了贝特朗·吉尔的这一理论。

[252]参见本书第三章。

[253]以下事件可为见证：2000年9月19日，在布鲁塞尔的一次资讯日期间，有人向欧盟委员会提出了一项关于某“跨计划行动”（Cross Program Action）的倡议，令人惊讶的是，该行动名为“信息的流动性与地理信息的智能体系”。在于2000年3月31日递交给法国政府总秘书处的一份报告中，我本人也分析了这一论题，报告名为《关于在信息社会与文化领域的背景下进行领土整治所需条件发生演变的预测》，该报告在以下网站可见：www.pm.mtic.gouv.fr。

[254]《爱比米修斯的过失》，出处同前，第76页。（参见《爱比米修斯的过失》中译本，第74页。——译注）

[255]关于这一点，参见吉贝尔·西蒙顿，《论技术客体的存在方式》，出处同前，自第50页起；以及《爱比米修斯的过失》，出处同前，第92—94页。（参见《爱比米修斯的过失》中译本，第94—96页。——译注）

[256]我本人也曾关注过该研究对象，主要撰有《虚拟现实与现象学》一文，见《拉鲁斯大年鉴》，1994年。

[257]参见本书第五章第1节。——译注

[258]参见本书第二章第9节、第10节，尤其是第12节。

[259]“领土确立”指的是使领土空间内居民的数量增加；“逆领土确立”指的是突破当前地域界线的限制，从中解放出来。请别误解：“二次领土确立”并不是对“逆领土确立”这一趋势的颠覆，而是这一趋势的强化。我在《迷失方向》中已经说过，领土是在它扩展以及它的内在接触点和外在接触点的增加过程中构成的，从这个角度来看，只有在同时发生“逆领土确立”的情况下，才会有“领土确立”。确切说来，对于我在这里所说的“二次领土确立”，其情况恰好也正是如此。

[260]这也就是为什么现在正研究给用户分配一个不变的、普适的用户号码，取消以前

分配给终端设备（座机）和移动设备的号码，这或许能够避免号码剧增，同时也有利于将用户这一地理参数用作数据。

[261]参见《爱比米修斯的过失》，出处同前，第92—94页。（参见《爱比米修斯的过失》中译本，第94—96页。——译注）

[262]戴维·兰德斯，《当前时间、时钟、时间的衡量与现代世界的形成》，伽利玛出版社，1987年，第43页。

[263]康德，《何谓在思想中确定方向？》，出处同前，第77页。

[264]克里斯蒂安·雅各布，《地图帝国》，阿尔班—米歇尔出版社，1992年，第50页。

[265]贝多里纳岩石位于意大利北部的伦巴第地区，岩石上的地图是迄今为止欧洲发现的最古老的地图。——译注

[266]在《在那边》一文中，我曾试图阐发雅各布的这些分析在现象学上的结论，见《变换》杂志第4期“空间与想象”，1996年。

[267]参见马丁·海德格尔，《现象学的根本问题》（法译本，J-F.库尔蒂纳译），伽利玛出版社，1985年，自第314页起。

[268]《迷失方向》，出处同前，第二章第57—62页，第四章第269—275页。

[269]热拉尔·格拉奈尔在1980年所做的一次讲座中也是这样说的。讲座在图卢兹大学举办，内容是柏拉图对话录《斐德罗篇》与《斐多篇》，讲座题为《灵魂的发明》。“圣十字架的发明”（Invention de la sainte croix）：圣十字架，也称真十字架，即耶稣受难时被钉死在上面的十字架，是基督教圣物之一。相传，公元326年5月3日，君士坦丁大帝的母亲海伦娜（Hélène）在耶稣受难地找到了圣十字架，后来这一天成了一个宗教节日，被称为“圣十字架的发明”。在这一节日的名称中，“发明”（invention）一词即取其古义“挖掘、发掘”（exhumation）。——译注

[270]热拉尔·格拉奈尔，《时间与感知在埃德蒙德·胡塞尔作品中的含义》，伽利玛出版社，1968年。

[271]康德，《纯粹理性批判》，出处同前，第174页。（参见《纯粹理性批判》中译本第167页。——译注）

[272]同上，第40页。

[273]参见《技术与时间》第四卷，即将出版。

[274]参见《迷失方向》，出处同前，第三章。

[275]此处应当澄清一个误区。在这里，“现代性”的含义与我们在前面第三章第4节从对工业革命的分析中得出的含义不一样。我们在这里所谈论的“现代性”是一个哲学时代的特征，它调配着工业现代性的出现，但它并不是这个由一个新的“接受”过程所构成的工业现代性在历史、社会、经济、政治等方面的现实。让—弗朗索瓦·利奥塔所谈论的“后现代性”正是以前者为主题。对于工业的现代性而言，“后现代性”只可能是它的一种不幸——它是“现代性”时代中一个令人沮丧的时期，在这一时期中，工业演进的标志被颠覆了，不再以“我们”所投映出来的进步为标志。不过，我们或许应该称其为“超现代性”（hypermodernité/ultra-modernité），因为我们还远远没有进入一个“后工业化”的社会空间，而是正经历着一个超工业化的时代，也即一个包括生物持留机制在内的所有持留机制均受制于工业开发的时代，在这样一个时代里，意识的时间及其物质载体都受制于由技术科学的进步所打开的新型市场。“后现代性”或许是“现代性”的出路，而对前者进行论证，其实是从哲学史的周期上高估了“现代性”的定义，同时低估了工业革命所构成的断裂带来的深远影响。与尼采和我们之间的差距相比，卢梭和马克思之间的差距要大的多。不过，以上评析并不意味着“后现代性”是一个空洞的概念：相反，让—弗朗索瓦·利奥塔的《后现代状况》是一部重要的作品。我们应当明确界定后现代性的意义，以及“‘现代性’时代中一个令人沮丧的时期”的含义。

[276]于尔·费里（1832—1893），法国政治家、教育家，曾任法兰西第三共和国教育部长、总理等职，在他的倡议下，法国政府于1881年和1882年颁行了一系列教育法规，史称“费里法”，确定了免费义务教育和世俗教育的方针。——译注

[277]西尔万·欧鲁（1947—），法国语言学家、哲学史家。——译注

[278]关于教育与工业化之间错综复杂的关系，其中工业化在很多情况下，尤其是在一开始的时候曾一度给扫盲带来了制约，参见弗朗索瓦·费雷、雅克·奥祖夫，《读与写》第一卷，子夜出版社，1977年，第259—269页。

[279]出处同上，第275—276页。

[280]主要可参见康德，《对教育的思考》（法译本，A.费罗南科译），弗兰出版社，1967年。

[281]引用卡特琳娜·金茨勒的说法，获得判断能力的前提是有一个解决认知问题的机构。卡特琳娜·金茨勒，《孔多塞，公共教育与公民的诞生》，伽利玛出版社，“Folio”丛书，1984年，第32页。

[282]“通用表意文字”（拉丁语为“characteristica universalis”），又译“普遍表意文字”、“通用语言”、“普适语言”、“普适科学语言”等，是德国数学家、哲学家莱布尼茨构想的一种通用的形式化语言，旨在表达数学、科学以及形而上学的概念。——译注

[283]甚至是通过一种特殊的市场营销方式，从某种意义上来说，也即一种“元市场营销”（métamarketing），其中政治不是为了对“变革”进行构思设计，而是为了将其销售出去。

[284]弗里德里希·尼采，《论我们的教学机构的未来》（法译本，J.L.巴克尔、M.阿尔、M.B.德·洛内合译），收入《全集》第一卷第二册，伽利玛出版社，1975年，第96页。

[285]关于科学与媒体之间的关系，尼采这样写道："我们如今已经到了这样一种境地，即对于所有本质上严肃的一般问题，特别是对于那些最为重要的哲学问题，真正的科学研究人士不再有任何发言权。相反，新闻界，这个已经渗入到各种科学之间的高黏度的胶水层，自认为应当在那里行使他们的职责，而且按照他们的本性去完成他们的任务，也即一种日工的任务，正如他们的名称所指明的那样。[……]报纸取代了文化，甚至以学者为名，对文化抱有企图，使文化像往常一样，以这层高黏度的胶水层为依靠。这层胶水已经将所有生活方式之间、所有社会阶级之间、所有艺术之间、所有科学之间的缝隙黏合起来。正是在报纸上，我们这个时代的文化蓝图达到了至高点。新闻界，当前的主宰者，取代了伟大天才的地位，取代了能永远行使职责的向导的地位，取代了那些能够摆脱时代限制的人的地位。"尼采，《论我们的教学机构的未来》，出处同前，第97页。

[286]出处同前，第255页。（参见中译本第271页。——译注）

[287]此书于1928年出版。

[288]在《存在与时间》的中译本中，"内在时间性"（intra-temporalité）被译为"时间内状态"，"关注"（préoccupation）被译为"操心"，此处依据法语构词法和词义直译。——译注

[289]相反，九年之后，他在《形而上学导论》一书中有一次曾以广播为例。对此，我们在本书第六章第7节中将作探讨。

[290]马丁·海德格尔，《存在与时间》（法译本，E.马尔蒂诺译），Authentica出版社，第23节。（参见中译本第123页。——译注）

[291]马丁·海德格尔，《存在与时间》（法译本，E.马尔蒂诺译），Authentica出版社，第23节。粗体为笔者所加。（参见《存在与时间》中译本，第124—125页。——译注）

[292]《爱比米修斯的过失》，出处同前，第二部分第二章与第三章。关于"自身性"（ipséité）这一概念，详见《存在与时间》第64节。——译注

[293]海德格尔，《存在与时间》，出处同前，第96页。[参见中译本第127页（第23节）。——译注]

[294]费罗南科，《何谓在思想中确定方向？》的导言，出处同前，第69页。

[295]关于"指引"（renvois）这一概念，参见《存在与时间》第15节。——译注

[296]费罗南科，《何谓在思想中确定方向？》的导言，出处同前，第69页。

[297]参见海德格尔，《存在与时间》，出处同前，第77页）。（参见《存在与时间》第17节，中译本第90页起。——译注）

[298]关于“构架”（Gestell）这一概念，参见《爱比米修斯的过失》中译本，第28页。——译注

[299]当我最后一次修改完本书书稿，即将把它交付伽利略出版社之时，我收到了我的朋友菲利普·舒莱的一本书（与菲利普·里维耶合著）：《优秀的学校，第1卷，在工业文明中反思学校》，尚瓦隆出版社，2001年。对于这部佳作中阐述的不少观点，我都表示赞同，不过当我撰写这则注释的时候，我们还没有读完全书。我知道菲利普·舒莱欣赏尼采，但是令我惊讶的是，我在书中发现的一段关于“适应”的阐述却与他对尼采的欣赏不太符合：“对工业现实的功能性适应，是知识的某种真正复兴的唯一条件。”（第14页）两位作者认为“这一说法将令人惊讶”，他们指的是“功能性”一词。然而，在我看来，“功能性”其实并非问题之所在，问题在于“适应”。希望我在本书中的研究工作能够为我们——菲利普·舒莱、菲利普·里维耶和我——提供一个契机，针对他们著作中的这些问题展开讨论。

[300]“危机是某一运作体制向另一体制的过渡。通过一些征兆或一些症状，人们能够感觉到这一过渡。在危机期间，时间的性质似乎变了，时间的绵延不再被视为事物的惯有状态，它衡量的不再是恒久性，而是变化性。任何危机都会造成一些新的‘原因’的介入，它们将扰乱既有的动态或静态平衡。怎样才能使我们刚刚简单阐述的‘危机’的观念与‘智力’的概念相互一致？”保罗·瓦雷里，《漫谈智力》，出处同前，第1041页。这段话确认了舒莱与里维耶提出的“功能性”的问题。然而，我们怎会没有注意到，困扰瓦雷里思想的危机，即他在此于1925年质问并已于1919年进行质疑的危机，也即尼采于1872年在谈论“我们的教学机构”时也提到的危机，持续了至少一百二十余年？换言之，问题难道不就是“恒久性”与“变化性”之间的关系的颠覆（它使“危机”这一概念本身陷入危机之中）吗？此外，这或许就是我们在反驳所有“新批判”，也即反驳所有对准则的要求时，应首先反驳的问题。我们接下来将看到，这也就是为什么新批判的目的首先在于某种颠覆的可能性之本身，也即对“可能性”这一概念本身的颠覆，而且由此一来，也就是以持留的演变为出发点，对“原因”这一概念的颠覆。

[301]参见本书第三章第6节。——译注

[302]在《存在与时间》的中译本中（附录二，第510—511页），“Vorhandenes”被译为“现成的、现成在手的（东西/事物）”，“Zuhandenes”被译为“上手的、当下上手的、上到手头的（东西/事物）”。《存在与时间》的法译本将这两个术语分别译为“sous-la-main”、“à-portée-de-la-main”，字面意思分别为“在手的下面”、“在手可以触及的范围内”。综合考虑，在本书中，译者统一将二者分别译为“现成在手的”、“上到手头的”。——译注

[303]关于“发明”一词在此的特定含义，参见本书第四章第3节。——译注

[304]关于“行事性”这一概念，参见本书第六章第6节。——译注

[305]本法语中，“mécanique”的意思是“机器、机械、机械学”，“mécanisme”指的是“机理、机制”。总体而言，前者一般指具体事物，后者则是一种抽象的整体概念，二者大致相当于英文中的“mechanic”和“mechanism”。——译注

[306]“他将过去与现在、未来与过去、可能性与现实性、意象与事实对立起来。他既在前行，又在倒退；他既在建设，又在拆毁；他既是偶然，又是注定；所以他既是不存在之物，又是不存在之物的工具。归根结底，重中之重，他就是我所说的那些梦想的神秘主使者。”（《精神的危机》，出处同前。）

[307]康德，《何谓在思想中确定方向？》，出处同前，第80页。参见下文的评论。

[308]海德格尔，《存在与时间》，出处同前，第152页。（参见《存在与时间》第43节，中译本第231—232页。——译注）

[309]“走向终结的存在”（法文：être-pour-la-fin；德文：SeinzumEnde）：在《存在与时间》中译本中，该术语被译为“向终结存在”。——译注

[310]海德格尔，《存在与时间》，出处同前，第185页。（参见《存在与时间》第50节，中译本第288页。——译注）

[311]康德，《何谓在思想中确定方向？》，出处同前，第79页。粗体为笔者所加。

[312]出处同上，第80页。

[313]康德，《何谓在思想中确定方向？》，出处同前，第71页，为费罗南科所引用。粗体为笔者所加。

[314]康德，《何谓在思想中确定方向？》，出处同前，第80页。

[315]费罗南科，《何谓在思想中确定方向？》的导言，出处同前，第46页。

[316]康德，《何谓在思想中确定方向？》，出处同前，第80页。

[317]黑格尔，《精神现象学》的“序言”，出处同前。（参见本书第三章第6节。——译注）

[318]康德，《何谓在思想中确定方向？》，出处同前，第81页。

[319]康德，《何谓在思想中确定方向？》，出处同前，第78页。

[320]保罗·瓦雷里，《精神的危机》，出处同前，第1001—1002页。

[321]康德，《判断力批判》，弗兰出版社，1979年，第22页。（参见《判断力批判》中译本，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社，2002年12月第2版，第6页。——译注）

[322]原句为“Tekhnen tukhen esterxe kai tukhen tekhen”，在《尼各马可伦理学》的中译本（廖申白译注，商务印书馆，2003年11月第1版，第171页）里，该句被译为“技艺爱恋着运气，运气爱恋着技艺”。

[323]皮埃尔·奥本克，《亚里士多德的谨慎》，出处同前，第66页。

[324]皮埃尔·奥本克，《亚里士多德的谨慎》，出处同前，第66页。

[325]皮埃尔·奥本克，《亚里士多德的谨慎》，第68页。

[326]同上，出处同前，第69页。

[327]参见《爱比米修斯的过失》，出处同前，第一部分第一章。

[328]皮埃尔·奥本克，《亚里士多德的谨慎》，出处同前，第69页。

[329]马修·博尔顿（Matthew Boulton，1728—1809），曾大力资助瓦特发明和推广改良蒸汽机。——译注

[330]霍尔斯特（Holst），飞利浦公司研发人员，1926年与贝尔纳·特勒根一起发明了五极管。——译注

[331]伊利亚·普利高津、伊莎贝尔·斯当杰，《新联盟》，伽利玛出版社，1979年。

[332]皮埃尔·奥本克，《亚里士多德的谨慎》，出处同前，第69页。

[333]康德，《关于共同之处：在理论上这可能是正确的，但在实践中却毫无意义》，收入《理论与实践》，弗拉玛里翁出版社，“GF”丛书，1994年，第46页。

[334]关于“述事”这一概念，参见本章第6节。——译注

[335]卡尔·马克思，《资本论》第一卷，伽利玛出版社，“七星文库”丛书，1963年，第915页。

[336]康德，《纯粹理性批判》，出处同前，第104页。（参见中译本第84页。——译注）

[337]参见本书第四章第3节。——译注

[338]关于“空想”的含义，参见本书第二章第13节。——译注

[339]康德，《纯粹理性批判》，出处同前，第126页。粗体为康德所加。（参见中译本第99页。——译注）

[340]我们在《爱比米修斯的过失》里已对技术的个性化过程做过研究，在最后一卷中还将回到这个问题上来。

[341]阿列克西·费罗南科，《康德的著作》，弗兰出版社，1972年，第336页。让—于格·巴特雷米在他的论文里引用了这一段落，他的论文使关于科学的哲学焕然一新。参见《西蒙顿的哲学相对性观念》，出处同前。

[342]阿列克西·费罗南科，《康德的著作》，弗兰出版社，1972年，第265页。

[343]康德，《纯粹理性批判》，出处同前，第265页。（参见中译本第273页。——译注）

[344]门德尔松与雅各比的争论主要围绕“一神论”、“泛神论”展开。——译注

[345]“技术科学—虚构”（technoscience-fiction）：在法语中，用连字符将两个词语连在一起这一表达方式往往用于表示一个具有两面性的事物，因此这句话可以理解为“科学变成了技术科学，又变成了虚构”或“科学变成了本身是虚构的技术科学”。——译注

[346]康德，《纯粹理性批判》，出处同前，第270页。（参见中译本第279页。——译注）

[347]“行事性”（performativité）与下文的“述事性”（constativité）出自英国哲学家约翰·朗肖·奥斯丁（John Langshaw Austin，1911—1960）提出的“言语行为理论”。奥斯丁区分了两类话语：述事话语（constatif）和行事话语（performatif）。述事话语旨在陈述或描写事情的过程或状态，或对事实做出判断，例如“纯净水是无色无味的”。相比之下，行事言语不是为了描述，而本身就是行为的某个环节，也就是说，在说出行事话语的同时，我们正在进行话语所指称的行为，例如“我正在说话”，再如教堂婚礼上牧师所说的“我以上帝的名义宣布你们结为夫妇”。由于在古代思想中，“科学描述稳定状态中的现实物”，所以它具有述事性，是“述事性的一个典型”。下文将提到，“技术科学的发明远远不是描述存在之物也即现实，而是对某一可能性事物的记录”，所以技术科学和科技总是具有行事性。关于这两个概念的含义，作者在本章第10节还将继续阐释，可供参考。——译注

[348]在西方语言中，“phusis”和“natura”这两希腊语单词一般都被译为“nature”，字面含义为“自然”，引申义为“本性、本质”。——译注

[349]当科学变为实验科学之后，它便获得了一些工具，而这些工具或许已经“连累”了科学的纯粹性，但是它并没有意识到这一点。

[350]关于“Gestell可译为‘arraisonnement’”，参见《爱比米修斯的过失》中译本，第28页脚注5。——译注

[351]作者在此一语双关：在法语中，“介入”（intervenir）一词的另一层含义是“对……进行手术”。——译注

[352]弗朗索瓦·雅各布（Fran?ois Jacob，1920—），法国生物学家，曾于1965年获得诺贝尔生理学与医学奖。——译注

[353]在《迷失方向》（出处同前，自第176页起）中，我曾用了很大篇幅深入阐述这一观点。

[354]我们在《迷失方向》中已经研究过这一问题。关于这一主题，读一读西尔维·林德佩格的《五时至七时的克利奥，解放时期摄录的新闻：未来的档案》（法国国家科学研究中心出版社，2000年）将使我们受益匪浅。

[355]古希腊语，意为“本质喜欢将自己隐藏起来”。——译注

[356]海德格尔，《形而上学导论》，出处同前，第49页。（参见中译本第38—39页。——译注）

[357]美国太阳计算机系统有限公司发展部主任威廉·乔伊最近所揭露的，正是这最后一种可能性。参见《世界报》，2000年7月5日。

[358]在《技术与时间》第四卷中，即将出版。

[359]参见西尔万·欧鲁，《走向第三次技术与语言学革命》，收入《语法化的科技革命》，Mardaga出版社，1994年，第155页。

[360]参见本书第三章第13节，以及《技术与时间》第四卷，即将出版。

[361]另外，机器性持留机制是皮埃尔·勒让德或许会称为“审查者”的一种“物流的优化”。

[362]“工业的超可复制性”也就是我们曾说过的“认定的综合的超可复制性”（参见本书第二章第6节）的工业化开发。工业的超可复制性得益于数字化的记忆术科技，因为在数字化的记忆术科技中，成本几乎为零。

[363]瓦尔特·本雅明，《机械复制时代的艺术品》，出处同前，第88页。

[364]狄奥多·阿多诺，《美学理论》（法译本，吉梅内兹译），克林克西科出版社，1974年，第51—52页。

[365]参见本书第二章第4节。——译注

[366]瓦尔特·本雅明，《机械复制时代的艺术品》，出处同前。

[367]亚里士多德，《物理学》，第二卷。

[368]“数字化”（numération）与西蒙·诺拉和阿兰·曼克1977年所说的“信息化”（Informatisation）不是一回事。尽管一台数字化仪器，例如一台摄影仪器，能够

而且也应当与电脑相互兼容，尤其是与将所有电脑联结在一起的网络相互兼容，但是这一数字化仪器并不一定就是一台电脑。确切说来，数字化指的是信息技术、远程通讯、视听媒体——此外还包括电子家电、汽车、“移动”设备的所有“交流”部件——之间的协同发展。数字化这一现象的新颖之处就在于这一“协同性”，通过它，一个承载着无数活动的复杂的技术体系得以发展起来，该体系中的各种文化工业和程序工业将会构成最主要的生产和传播机制。西蒙·诺拉（SimonNora，1921—2006），法国政界人士；阿兰·曼克（Alain Minc，1949—），法国学者，政治与经济顾问。二人曾著有《社会的信息化》（Informatisation de la société），瑟伊出版社，1978年。此书原为递交给法国总统的调研报告。——译注

[369]让—弗朗索瓦·阿布拉马迪克，《因特网的技术发展》，出处同前，第10页。

[370]一个健康而富足的市场应该是礼仪、文雅、精致的基础，它总是以奢侈为目的，但这一奢侈是无足轻重的，或是它的重要性只在于它消耗的不仅仅是理性，在于不求回报的给予，正如“merci”一词的词根“merces”的含义所揭示的那样。“无情”的法语原文为“sansmerci”，其中“merci”的含义为“谢谢”，其拉丁语词根“merces”意为“薪水、代价、报酬、恩惠”。——译注

[371]参见第四章第2节。——译注

[372]加斯东·巴什拉尔，《新科学精神》，法国大学出版社，1978年，第10页。

[373]加斯东·巴什拉尔，《新科学精神》，法国大学出版社，1978年，第15页。

[374]同上，第17页。

[375]罗巴切夫斯基（Lobatchevski，1792—1856），俄国数学家，代表作有《泛几何学》等。——译注

[376]加斯东·巴什拉尔，《新科学精神》，法国大学出版社，1978年，第31页。

[377]同上，第46页。

[378]同上，第48页。

[379]加斯东·巴什拉尔，《新科学精神》，法国大学出版社，1978年，第48页。

[380]同上。

[381]同上，第62页。

[382]“大数法则”（Loi des grands nombres/Law of Large Numbers）是概率论和统计学中的一个概念。——译注

[383]加斯东·巴什拉尔，《新科学精神》，法国大学出版社，1978年，第85页。

[384]同上，第101页。

[385]加斯东·巴什拉尔，《新科学精神》，法国大学出版社，1978年，第111页。粗体为巴什拉尔所加。

[386]同上，第125页。

[387]在这一形势中，“感性直观不再能够完善其形式，并赋予其以某一意义，[……]后者是阐释所导致的结果”（参见《西蒙顿的哲学相对性观念》，出处同前）。此外，对于这一情形，西蒙顿使我们得以反思相对论物理学，他将相对论物理学视为一种“转导关系”的物理学，其因素为诸个体，而个性化则被视为“数量上的飞跃”。

[388]《爱比米修斯的过失》，出处同前，第17页。（参见中译本第3—4页。——译注）

[389]胡塞尔，《欧洲科学的危机与超越论的现象学》（法译本，热拉尔·格拉奈尔译），伽利玛出版社，1976年，第52页。[参见中译本（王炳文译，商务印书馆，2001年12月第1版），第59页。——译注]

[390]法语合成词，其中名词“mal”意为“恶、痛、苦恼”，俗语“bouffe”意为“饮食、食物”。——译注

[391]我们在前面已引用这一段落，参见本书第三章第2节。

[392]参见本书第一章第5节。

[393]同上。

[394]参见本书第三章第11节。

[395]详见本书第三章第12节。

[396]见第一章第5节，第二章第15、16节，第三章第5、6、12节，第四章第1、2节，第五章第4、8节，第六章第7、8、12节。

[397]MaxPlanck，1858—1947。

[398]“C'est une mauvaise méthode que de partir des mots pour definer les choses.”参见费尔迪南·德·索绪尔，《普通语言学教程》法文版，Payot出版社，1995年，第31页。

[399]原著第二章的标题是“LeCinémadelaconscience”，直译过来就是“意识的电影”，从直观上不太好理解。在征得作者本人同意的前提下，译者根据本书内容，将其意译为“意识犹如电影”。

[400]克里斯蒂安·麦茨，《电影表意文集》（Essais sur la signification au cinéma）法文版，克林克西科出版社，2003年上下卷合订本，第92—93页。

分享译林更多好书：

- 官方微博：@译林出版社
- 豆瓣小站：http://site.douban.com/yilin
- 官方微信：

您有任何意见及建议，欢迎您通过以上方式与我们联系！

HUMANITIES AND SOCIETY

人文与社会译丛

THE ENLIGHTENMENT OF SYMPATHY

同情的启蒙

18世纪与当代的正义和道德情感

Michael L. Frazer

[美国] 迈克尔·L.弗雷泽 著 胡靖 译

刘东·主编 彭刚·副主编

译林出版社

版权信息

The Origins of Sex by Faramerz Dabhoiwala
Copyright © 2012 by Faramerz Dabhoiwala
This translation published by arrangement with Bardon-Chinese Media Agency
Simplified Chinese edition copyright © 2015 by Yilin Press, Ltd
All rights reserved.
著作权合同登记号 图字：10—2012—393号

书　　名　同情的启蒙

作　　者　【美国】迈克尔·L.弗雷泽

译　　者　胡婧

责任编辑　张海波

出版发行　译林出版社

ISBN 978-7-5447-5219-0

关注我们的微博：@译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

目录
CONTENTS

导言 两种启蒙
第一章 休谟以前的情感主义学者
I 关于人性的新科学
II 神学基础和形而上学基础
III 关于正义的理论
第二章 休谟的自足的情感主义
I 同情和道德情感
II 道德的发展
III 休谟的规范性理论
第三章 休谟的保守情感主义
I 休谟的正义理论
II 来自情感主义的几个问题
第四章 亚当·斯密的自由情感主义
I 情感主义和个人主义
II 审视者和行动者之间的距离：同情和道德判断
III 行动者之间的距离：正义和自然法
第五章 康德对情感主义的抛弃
I 康德在批判时期关于道德基础的理解
II 康德在批判时期对同情的规范性评价
III 康德在批判时期对冲动和热情的理论
IV 对比前批判时期的立场
第六章 赫德尔的多元情感主义
I 情感主义与多样化
II 从同情到多样性
III 从多样性到同情的理解
IV 从同情的理解到正义
第七章 情感主义在当代
I 情感主义和社会科学
II 情感主义和规范性理论
III 情感主义和政治实践
参考文献
注释

导言 两种启蒙

1.反思性革命

人类具有自省这一独特能力，这一让我们能反思自己思维和行为的能力。道德反思让我们停下来，回顾一下自己作为个体的习惯和行为，并且考察和决定我们是否应该继续这样下去。政治反思让我们将这样的视角应用于掌管和规范我们的法规和制度。成熟的反思活动不仅仅是道德和政治哲学家们的天职，我们每个人也一样常常会进行反思。确实，反思之后我们常常认识到我们真应该多多反思。

道德反思能让我们修正和改变我们当前的生活方式；政治反思则带领我们修正和改变我们的社会被统治的方式。这两者都包含着这样一种比较活动，也就是事情现在如何，和应该如何之间的比较。在政治领域，相应的规范性标准常常被称为正义的准则。任何法律、制度或政治实践若在政治反思中被认为是不正义的，那么都该被拒斥。道德和正义的准则是需要经受反思的考验和修正的。这并不是一个一劳永逸的过程，而是要经过多重反思和多重修正的。到最后，我们可能认识到有一些准则大概不会被再被改变了——这些准则就被我们视为具有权威性的了。用当今哲学里不怎么优雅的语言来讲，它们变成了我们“反思性平衡中经过考察的确信”。[1]

在反思中，我们决定自己的道德和政治准则。当我们坚持反思的自由性时，坚持所有人反思的权利和责任时，我们坚持的是自主性，是自我立法。政治上的“自主性”其实是个比喻的说法，这种说法如此普遍以至于我们都忘记了它其实是来自18世纪的比喻。那时的政治革命的核心是通过共和管理实现“集体的自我立法”，这种集体的自我立法是字面意义上的。启蒙主义作为同时代思想上的革命，则借用了这个“公民自我制定法律，自我管理”的理念，在个人的层面做了一个类比和比喻——就如个体通过反思来决定正义和道德准则这个过程一样。[2]借用这个类比，任何法规（哪怕是合法指定的）都可以被视作不正义的，一旦它和任何“反思性平衡中经过考察的确信”产生矛盾的时候。康德的箴言“敢于认识！（Sapere aude!）要有勇气运用你自己的理智！”（WE，8：35）正是启蒙主义的革命性的口号。

革命者们从来没法保持阵营的完全统一，在这里也不例外。在该如何理解反思自主性这一点上，并非所有的启蒙时代思想家都同意康德。对18世纪道德政治思想的研究表明，启蒙时代存不同的思想对应着对反思自主性的不同理解。我们应该分外小心，不要简单化那个时代的思想流派之间的分别和分歧。此书将主要侧重于对18世纪两个主流学派之间关于道德和政治反思的分析。第一个是理性主义学派。18世纪被称为是“理性的时代”的，我们对理性主义应该不陌生。第二个是情感主义，他们的学说表明18世纪并不是理性的天下，也是同情的时代。正是通过同情，经修正的反思性情感才得已在个体之间被分享。[3]这并不意味着启蒙主义的所有伦理和政治学者们都能被清晰地划归入“理性主义者”或是“情感主义者”的阵营。那时代的许多最伟大的思想家就明确地拒绝这个过于简单的划分，比如说卢梭。但是事实上，在18世纪确实存在着关于反思自主性本质的辩论。在这一场大辩论中，很多人明确地站在理性主义的阵营中，而另一些人则旗帜鲜明地站在情感主义的阵营内。[4]

启蒙情感主义的哲学家们大多是英国人，诸如沙夫茨伯里、巴特勒、哈奇森、休谟和斯密等；而其对立阵营，也就是那时代的理性主义者们则多是法国或德国人。但是这并不准确，我们不应该将学派上的分别联系到国别上。[5]英国也一样有很多理性主义者，比如塞缪尔·克拉克、威廉姆·沃拉斯顿和理查德·普莱斯等。在欧洲大陆上也有着很多情感主义者，最著名的就是赫德尔，还有他的老师康德在某一个时期也是个情感主义者。情感主义和理性主义不应该被看作基于国别的思想之争。而是关于反思自主性本质为何这个核心问题的，跨越国别的辩论，这个辩论贯穿了整个18世纪思想史，并一直延续至今。

无论如何，今日的哲学和政治学领域是被理性主义，而非情感主义的继承者统治的。相较于启蒙理性主义，启蒙情感主义长期以来并未得到足够重视。我们常常将18世纪称为“理性的时代”就是最好的证明。今天的哲学家们仍在用纯粹理性主义的词汇来定义启蒙时代——哪怕他们已经认识到道德情感主义在18世纪思想史中的重要地位。罗尔斯就将“启蒙自由主义”定义为“奠基于理性的，总体上自由又常常是世俗的理论”。这种理论认为可以通过对理性的直接诉求而支撑整个政治和道德体系。[6]因此，当规范理论和社会科学的研究者们重新开始认识到感情在我们道德和政治生活中的重要性时，他们常常以为他们在拒斥整个启蒙时代的哲学，哪怕事实上，他们是在支持18世纪关于反思自主性的学派之一。[7]

本书是对情感主义反思的辩护和修正。第一章里我将简短地讨论沙夫茨伯里、巴特勒和哈奇森。此后，我将着重讨论情感主义最重要

的三位思想家——休谟、斯密和赫德尔；与此同时，我还将讨论情感主义最大的理性主义批判者：批判时期的康德。虽然此书的很大一部分是对几百年前文本的研究，但它并不是关于人类思想史的研究。我的目的并不在于描述和记录18世纪情感主义的发展过程，而是在于重述在历史上常被忽略的，理性主义阴影下的情感主义关于反思的理论；我藉此希望此理论能丰富今日的政治科学，政治哲学和政治实践。

2.相互竞争的反思性体制

在启蒙主义的传统中，情感主义长期以来都被视为一个破坏性的学派。这种看法认为，一旦我们确定了理性在道德上的无能，我们就只能将正义和道德的基础建立在感情上了。这种负面性的对情感主义的理解是具有误导性的，同时也忽略了启蒙情感主义对当代的最大贡献。这个贡献源于情感主义积极性的一面：具体来说，来自它对一种特别的反思自主性的阐明和辩护。虽然理性主义和情感主义都拥护这个自主性，但在道德和政治上“何为自我立法”这个问题上存在着巨大的分歧。分歧在于，是哪一部分的自我（self）在承担立法工作，哪一部分的自我在遵守所立之法。用柏拉图主义的话来说，它们的分歧在于心灵的体制。理性主义将立法的部分从其余部分中单另出来，称其为“理性”。与此同时，情感主义将道德反思所产生的准则视为整体心灵的产物，他们并不区分心灵的统治者和被统治部分。

情感主义将心灵作为民主平等制度的理解方式和对情感主义的标准解读相差甚远。尤其是休谟，我们常常认为他推崇的是和理性主义一样的心灵等级制。在这种解读之下，他和理性主义的分歧只在于心灵的哪种能力应为统治者，哪种能力应为被统治者。理性主义从柏拉图起就声称理性是主，感情是仆，且本应如此；休谟著名地反驳道“理性是，且应当是感情的奴仆”（T，2.3.3.4）。不过我将在第二章论证，这个引言其实扭曲了休谟的真正意图。虽然在理论上哲学家可以将理性和情感的运作区分开来，但休谟坚持认为事实上两者“密不可分”（T，3.2.2.14）。休谟确实认为，仅靠理性是无法带动任何行为的；也就是在这个层面上，理性只能且应该是感情的奴仆。然而休谟笔下所能带动道德行动的情感（sentiments）并不只有感情（passion），而是包括了理性和想象的整个心灵的产物。感情为这些情感提供行动的冲动，但道德情感可不仅仅是冲动。因此，理性主义和情感主义之间的对比是一个关于道德心灵是分等级的还是平等的这个观念之间的对比。平等观念意味着规范性权威的准则是整个和谐心灵的产物。

虽然启蒙时代的理性主义者将心灵的体制视为分等级的，他们自认为他们的理论是关于反思自主性的。因为他们将自己等同于统治者，立法者，而不是被统治和管理的部分。虽然心灵的其它能力和个人的个性都深深被偶然性影响，理性却只和真相打交道。哪怕我的感情、想象和记忆都是自然和社会因果链条中的一环，但我的理性是自由的。启蒙理想主义者认为，如果要将“自我”设想为可以独立于自然和社会偶然性的，我们就必须将“真正的自我”看作是纯粹的理性的。如果我的行动和准则是真正的自我的，那它们必须是受这个“真正的自我”立法，管理和命令的。而鉴于这个“真正的自我”是等同于我们所有人都有的某种能力的，那所有个体的“真正的自我”在本质上就是一样的。情感主义对偶然性的看法则大相径庭，他们将“真正的自我”看作“整体的自我”，包括了社会和心理上的偶然性元素。

康德和启蒙时期的理性主者们在这一点上和古代极端理性主义者不同，他们承认，社会和心理上的偶然性造成了我们的许多行为。他们并未试图根除这些偶然性和其影响，相反的，他们试图将这些偶然的力量纳入理性的控制下。这样一来，这些力量就会朝着理性必然权威所要求的方向引导我们。哪怕我的行为是非理性的社会和心理的产物，但若这些偶然性力量是服从我非偶然的“更高的自我”的，那么这些行为就具有了理性上的正当性。启蒙时代的理性主义的立场在主体上是柏拉图主义的，而不是斯多葛主义的；在对道德和政治进行纯粹的理性反思的过程中，感情不需要被完全排除出心理体制来遵从理性权威的原则。

3.规范性和描述性

理性主义和情感主义对心灵体制的理解均包含两种不同的元素。借用休谟的著名区分，他们都提供了一个关于实然和应然的理论——个描述性的道德心理学来解释我们的道德和政治反思；和一个规范性的理论来解释经过这样反思的准则的权威性从何而来。情感主义将反思看作包含了感情，想象和认知的过程，理性主义将反思看作理性认知专有的任务。情感主义将规范性看作由对自身全面考察的心灵所达到的平衡和满足而来。理性主义将规范性看作理性的权威立法，因而，理性是和我们具有自主性的“真正的自我”是对等的。

理性主义和情感主义在描述性心理学上的分歧，以及他们在规范理论上的分歧进一步指向了他们对这两个领域的之间关系的认识分歧。在对规范性和经验性研究的理解上，占统治地位的启蒙理性主义和启蒙情感主义截然不同。情感主义提供的是规范性理论和经验性心

理学相结合的跨学科的理论。虽然休谟常常被误认为是坚持经验性描述和规范性判断之间的分隔的，事实上，对道德和政治现象的经验性研究在他的规范哲学体系内是占有核心地位的——在这一点上，所有启蒙情感主义学派都是一致的。[8]当然，在12世纪出现的学科分科之前，所有的道德和政治学家同时也都是社会科学家，无论他们是理性主义者还是情感主义者。在启蒙时代，哲学和科学之间的明确划分还未出现，这些名词在18世纪或多或少都代表着相似的意思，甚至是可以互换的。然而，经验性和规范性理论之间的关系在启蒙情感主义那里却有截然不同的形式，尤其是相较于其同时代的理性主义学派来说。

理性主义由规范性理论开始，纯粹基于理性来探索道德原则。此后，他们才转向经验性证据来决定，如我们这般不完美的真实生物将如何符合理性权威性的要求。情感主义传统则恰恰相反，由经验性研究开始，研究是什么让我们这般真实的生物追随我们所追随的东西。情感主义将道德规范视为我们道德情感的产物，也就是整体心灵的产物。同情在解答这些道德感情的来源时是至关重要的。同情是社会和心理之间的桥梁，通过同情，我们能分享他人的内在心理状态。因此，情感主义所提供的经验性的社会心理反思可以被这样理解，它是关于我们对他人同情的反思性的扩展和修正。与理性主义给出的理性立法相比，情感主义则给我们了更加丰富的，寻找反思性平衡的理论。具体而言，情感主义提供了对道德政治反思的社会和心理解读，这种解读是基于经验性的，是侧重于同情这个社会心理能力的。

不过，情感主义关于反思的理论也不局限于描述性层面。我们承认，关于我们道德心理发展的理论永远也不可能单凭一己之力证明我们道德确信的合理性。否则的话我们就搞混了对某种价值判断的经验性解释和其规范权威性；搞混了实然判断和应然判断——这一点休谟曾警示我们。不过一旦我们接受对道德心理的相对情感主义的解读，一旦我们将道德确信看作人类基本感情的反思性发展，一个独特的，在规范层面证明这些确信正当性的情感主义方式就会出现了。

罗尔斯就曾谈到，也许当代读者会误读休谟，认为休谟的伦理学只不过是对道德心理的描述。罗尔斯声明，这样的误读是对休谟极大的误解。基于《人性论》的结论部分，罗尔斯指出，“休谟关于人类本性的科学……表明我们的道德感是具有反思稳定性的：当我们理解我们道德感的根基，以及它如何和同情以及人类本性相联系的时候，我们就证明了这一点。”[9]情感主义者们知道，我们不仅要对个人的行动和政治实践做出“认可”（approval）或“不认可”（disapproval）的评判，我们也要对道德情感做出这样的评判。有时候我们的道德情

感建立于不正确的前提上，它们就被拒斥为非理性的。然而有时候哪怕我们的道德判断里不存在理性错误，我们仍然不认可——因为它们不道德，而不是不理性。我们拥有更高层次的道德情感也就意味着我们可以认可或不认可我们自己的评判，哪怕那些评判本身就是表达了认可或不认可的。这也就意味着我们的整体心灵拥有一个针对自我的反思性的过程，这个过程可以筛选出去那些不能经受考验的情感。

在心灵对自身进行反思的这个过程里，道德情感必须接受严格的审查、修正和甄选，根基不稳的情感将被抛弃。这个审查过程的反思性有时可能是直接的。整套道德情感之间有时候会存在内在矛盾，会让我们不认可其中的一些，甚至所有的道德情感。这种反思性也可能是广泛的。如果某些道德情感是建立在被理性证明为伪命题的前提上的，或者当这些情感让获得幸福变得不可能，那么它们就该被抛弃。[10]心灵作为整体常常针对自身进行反思，这样一来，反思就带领我们走上一条道德感情不断发展的道路。在这条道路上，偶然性的道德确信就会被修正，无论是通过直接的还是广泛性的反思过程。当我们最终达到了反思性平衡的时候，那些历经考验而留存下来的道德情感才能被视为具有权威性的。也只有它们能让我们获得真正快乐幸福的人生。

在这一点上来看，休谟、斯密和其他的情感主义者们和霍布斯、曼德维尔、马克思、尼采、弗洛伊德以及其他的道德还原论者是截然对立的；虽然后面这个阵营常常占据了关于道德心理的规范性研究的统治地位。这些还原论者让包括罗尔斯在内的很多当代思想家有了这样的担忧，“一旦开始反思道德态度的心理来源，我们就会开始怀疑其正确性了。”[11]然而，如果休谟关于道德心理的描述才是正确的，那么对道德确信的全面理解只会加固这些确信。虽然这样的辩护无法说服一个决心要将道德和某种完全理性的生物联系起来的理性主义者，但情感主义者可以简单地用罗尔斯的话作为回应“拥有不同心理构造的生物要么从未存在过，要么在进化过程中即将消失。”[12]

因此，对于一个情感主义规范理论来说，“人类是否真的拥有他们所描述的心理能力”这类的关于人类心理的描述是否准确至关重要。休谟论证到，“这是一个关于事实，而不是关于抽象科学（例如先验哲学）的问题。我们只能通过经验性方法从具体事例的对比中得到普遍规律。”（EPM，1.10）休谟在《人性论》的首页上就将这部作品描述为“将实验方法引入道德研究的尝试”。（T，Title Page）

当然，无论是休谟、斯密还是赫德尔都不是现代的社会科学意义上的实验心理学家。休谟用“实验”这个词指的也不是今天这种实验室中的与对照组一起比较的实验方法。他将“仔细准确的实验”和“对在不

同情况和条件下产生的特定结果的观察”联系起来。（T，Introduction：8）鉴于实验和细致观察是等同的，在对待“道德问题”的时候，实验就包含着考察我们周围的社会，以及考察我们内心的心理能力。也就是说，启蒙情感主义的内省的方法其实和12世纪的心理分析学和现象学更加接近，而不是和当代的社会科学中的心理学。在当代接受了量化的实验的概念的学者那里，情感主义的“实验方法”可能根本不能被称为实验。不过它们的目的在于准确地描述人类的事实经验，让读者能认识到自身的经验。基于经验性地观察，他们给出了一个关于反思的理论。这个反思性理论是可以被今天的道德心理学或政治心理学用更加严谨的方法论，通过经验性研究去证明或者证伪的。本书的最后一章将会谈到当代的道德心理学研究对情感主义的支持。

4.反思性情感主义：本书一览

反思性情感主义无论在经验研究中还是在理论研究中都有着丰富内容，不过它也有几个明显的易受批判的问题。此书以时间为序考察了几个启蒙时代的哲学家，同时也对这些批判一一回应。对情感主义可以如何回应这些批判的讨论将进一步彰显其在道德和政治反思中的优势。

第一章将考察18世纪上半叶的三位英国哲学家的理论，他们分别是：哈奇森、巴特勒和沙夫茨伯里。他们都很大程度地影响了休谟和后期的情感主义学派。他们都对“仅凭理性无法产生正义和道德”这一论断做出过贡献，不过，这一章的重点在于展现他们遗留下来的问题。这些被遗留下来的问题也在后面成为了休谟、斯密和赫德尔需要解答的问题。这些问题中的第一个便是对一个自立的情感主义伦理体系的需求。在这个自立的体系中，我们道德情感的规范权威性不依靠于宗教或形而上学。第二个问题就是解释我们的道德情感如何能在具体的法制政治体系内带来正义感。

第二章将谈到休谟对这两个问题中前者的解答，也就是如何建构一个能为规范性准则提供权威性的自立的情感主义体系。情感主义式的道德政治反思所面对的最常见的批判大概就是，情感主义本身不能提供有束缚力的规范，除非仰仗于宗教或其他形而上的道德权威。没有了“更高的自我”这样的管理者，没有了一个灵魂内的统治者来管理整个灵魂，就好像失去了稳定的反思性的准则，很多人担心在这种情况下，个体会被降低为一种心灵上的混乱，随心所欲地做自己想做的事情。然而将这样的放纵状态和情感主义划等号，实际上是混淆了心

灵上的民主，和心灵上的无政府状态。就如一个国家作为整体可以通过民主审议和民主地立法来管理自身，心灵作为整体也可以通过反思性的经修正和认可的道德情感管理自身。

这个误解很大程度上来自启蒙情感主义者他们自己，比如说休谟。为了反驳理性主义，休谟就常常使用一些误导性的语辞，这让他看起来好像在讲他和理性主义一样认为某种能力掌管了心灵的其余部分。和认为理性是统领心灵的领袖的理性主义相应，休谟的似乎是在提倡以感情为唯一领袖的反思理论。第二章将反驳这个常见的误解。休谟很清楚地说到过，我们的道德情感不是直接的感情；它包括着认知和想象的元素，并且随时恭候反思对其的修改。休谟的反思性情感主义不应与随心所欲的放纵状态混为一谈。相反，休谟的道德哲学是有能力为我们对美德的追求提供一整套规范性辩护的，同时也有能力反驳和拒斥其余的伪德。确实，如果严格按照休谟的情感主义伦理理论，他自己所提倡的一些美德也应该被拒斥。在第三章中，我将基于这个理由论证休谟关于正义的理论应该被完全抛弃。

反驳休谟关于正义的理论是为了应对对反思情感主义的第二个批判。有许多人认为，哪怕情感主义反思能提供掌控我们行为和政策的准则，这些准则也不是正确的。具体来说，因为反思始于让我们接受这些规范和准则的社会与心理能力，有人担心情感主义永远无法成功地批判现有的制度和实践。情感主义太温和保守了。这个误解的形成，责任又大半在休谟自身。他有时候对现有的准则和实践太过于温和了——虽然有时候他又是一个道德、政治和经济改革的坚固拥护者。在休谟关于正义的理论中，他的保守主义是再明显不过的了。在那里，他将正义描述为遵从现有的，会带来公共利益的社会习俗。但是，我将证明，休谟的道德情感主义和他的政治保守主义之间并没有直接的关联；相反，两者是互不兼容的。

我将论证，在情感主义太过温和的时候，是因为他们的确信未能经过足够的情感主义反思。随着我们情感的发展，我们将反思性地扩展我们的同情感，增强我们对某些感情的同情，扩展我们同情的范围。随着我们同情的范围的扩大，我们会要求改革，让我们的政策能将所有的人涵盖入我们关心的范围。亚当·斯密，这位休谟的密友，就将情感主义反思理论向着自由主义和个人主义的方向进行了发展。第四章将讨论斯密对休谟的情感主义在政治理论中做出的最大改进，也就是淡化了对公众利益的同情与对正义的确信之间的关系。斯密认为对正义的确信主要来自对个人的同情——具体来说，对遭受非正义的受害者所感到的愤恨的同情。

让当代政治理论家对情感主义分外警惕的思想家，正是康德。虽

然康德在某一段学术生涯中他是支持反思性情感主义的——直到批判时期，他才开始拒斥情感主义。第五章解释了康德在这一点上的转变，并且论证康德拒斥反思性情感主义的理由并不足以成为我们今天拒斥情感主义的原因。反对任何基于感情的行为，推崇冰冷的理性意义上的义务是我们对批判时期康德的普遍理解。我将论证，事实并非完全如此，如果感情可以让人更好的服从义务的命令，康德是不反对这样的情况下感情对行为的带动的。不过他认为同情的伦理价值极其有限，而无论何种形式的同胞之情（fellow-feeling）都不能被允许去威胁自主性，也就是理性自我的控制权。我们可以抛开将理性作为感情奴仆的声称，将反思性情感主义看作是依赖于心灵整体的反思性稳定和和谐的。这样看待道德和政治反思的话，就不必认为情感主义会威胁到自主性了。我们不必在“理性的自主性”和“感情最高的等级制”之间二选一，而只是在两个关于反思自主性到底包含了什么的理论中选择。

除了对自主性的潜在威胁外，另一个关于情感主义的担忧在于它无法提供为所有人接受的道德和政治标准。理性主义反思理论可以由单一而普遍的理性衍生出一套权威性的准则，情感主义则必须预设，基于人类心灵的差异特征存在某种程度上的一致性。他们必须基于这种不可置信的一致性，来获得准则的权威性和一致性。休谟和斯密走的都是这一条路，做出了对这个不可信的一致性的假设。情感主义在这个问题上的另一条路则是接受人类标准的多元性，而非拒斥它。同时坚持这样多元的标准可以被综合起来，形成一个关于正义和对等性这些基本原则的重叠的共识。情感主义理论中，进入道德和政治反思的有一些因素确实只对特定人群有效，然而另一些因素却是关于人性的永恒话题。

虽然理论上来说，理性的生物大概可以进化到或被创造得不具备这些情感的特征，但事实上几乎所有人都拥有这些特征。这些人性的特征中最重要的就是我们同情他人的能力，去分享那些和我们的价值观、世界观相差甚远的人的感情的能力。这样多元化的同情心反过来可以帮助我们建立一个重叠的共识的基础。这个重叠的共识要求公正和对等性，哪怕在有着相互矛盾的道德情感的对象之间。在第六章中我将论证，我们可以在赫德尔那里找到这样一个多元的情感主义。赫德尔本人既是前批判时期的情感主义的康德的学生，也是批判时期的理性主义的康德的对手。

情感主义一旦在赫德尔这里变得多元化，它就对今天多样化的民主制度展现出了巨大帮助。虽然这样社会中的公民必然有着不同甚至相对的道德确信，他们却必然同意一些最基本的关于正义的原则。有

些人可能企图在这些原则的背后寻找纯粹地基于理性的共识，但理性并不是唯一一种所有人都有的能力。我们的目的在于为人类建立一个正义的社会，而不是为理性生物，所以我们没理由不去考虑理性以外人类共有的能力。我们的感情、想象力、通过感情分析他人内心的能力等，都是不错的候选项。本书的最后一章将略谈情感主义能为今天的规范性政治理论、经验性政治科学和政治实践提供的多种改进。

现代的学者越来越多地开始拒斥理性主义的范式，虽然这个范式长期统治着人文和社会科学中的诸多学科。心理学家和神经科学家们开始考察感情在心理过程中的作用；哲学家们开始拒斥新康德主义关于理性一己之力可以奠基正义和道德的观点；政治科学家们也开始意识到情感在公民政治活动中的合法性。第七章论述对启蒙情感主义的重视不仅可以启发当代对伦理学、政治学和心理学的研究，对当代的公民的政治实践活动也意义匪浅。

理性主义和情感主义在关于道德和政治反思的描述性和规范性理论上都各执一词。他们在这一点上的不同立场也决定了他们对应如何管理集体政治活动这一点上的理解。如果反思是理性认知能力的专属能力，那么诉求于他人感情或想象力就会损害自主的政治反思。虽然修辞，叙述和其他富含感情的政治说服工具可能可以帮助人们更好地遵从理性要求的原则，它们也可能会带领我们违背那些原则。与之相反，情感主义将感情和想象视为道德和政治反思过程中的一部分。我们对修辞和叙述的应用也就增加而非减损了他人的反思自主性。在政治冷漠成为普遍现象的今天，对休谟、斯密和赫德尔作品的重新考察为我们指明了一条富含感情，而非缺乏感情的政治之路。在这条富含感情的政治之路上，多样化的公民能推动道德情感的反思和修正过程。综上所述，遗忘同情和其他道德情感在政治理论与实践中的反思性角色将是一个无与伦比的损失。

第一章 休谟以前的情感主义学者

单单只看休谟，将“休谟主义”当作“情感主义”的代名词是当代对启蒙情感主义研究的通病。[13]这一做法很容易让学者们走入两个误区。第一，忽视那些对休谟学说的改进。这个误区会导致情感主义并不能以其最羽翼丰满的形式展现自身。本书第四章会谈到，当休谟的情感主义在“正义”这一问题上走上歧路的时候，亚当·斯密基于自由情感主义给出了解决方法。第六章则会论证，赫德尔通过独特的情感主义思路认识到并尊重了个体的多样性——这一点是休谟和亚当·斯密都没能做到的。用句老话来说，斯密和赫德尔确实是站在了哲学巨人的肩膀上，也正是因为如此，他们的理论才能青出于蓝。

第二个误区在于忽略休谟之前的反思性情感主义哲学家的巨大贡献。学者们常常夸大了休谟伦理学和政治哲学的原创性，比如说谢尔顿·沃林就认为休谟“给政治理论带来了一场小型革命”因为他是第一个“在心理学而非法证范畴内”理解伦理学和政治哲学的人。[14]然而事实远非如此，借助反思性情感的稳定性来理解和证明道德确信并非首创，这一点休谟自己很清楚。如果能了解之前思想家们对这个问题的讨论，就不会错误地认为休谟是这样作法的第一人。休谟将情感主义先驱沙夫茨伯里、哈奇森和巴特勒以及他们的对手洛克和曼德维尔称为是“将关于人的科学带入哲学的先驱”（T，Intro.：7）。虽然休谟认识到“他们的思想有很多不同于彼此的地方，”但他仍然盛赞他们，因为他们“完全基于经验，达到了对人类本性的准确论述”（T，Abstract：2）。

本章的目的并不在于完整地介绍沙夫茨伯里、巴特勒或者哈奇森的复杂的情感主义理论，更不在于记录休谟前的道德情感主义的发衍历史。此章的目标在于讨论休谟从其前辈那里继承而来的思想。只有这样，在后面的章节我们才能更好地对休谟本人的思想进行研究。此章的中心也并不在于指控休谟的天才思想实质上借鉴于其前辈，恰恰相反，考察沙夫茨伯里、巴特勒和哈奇森的思想如何影响了休谟能让我们更清晰地认识到他的哪些思想是原创、而未受前辈影响的。在简单介绍反思性情感主义在休谟之前就具有的一些基本特征后，此章将会论证休谟在两个极其重要的方面叛离了其前辈的思想轨迹。

首先，休谟成功地把情感主义从神学和形而上学的基础上解脱了

出来。对于巴特勒和哈奇森这样的基督教情感主义者来说，道德情感是上帝按照祂的目的植入我们的本性的，这是道德情感的规范权威性的基础。诚然，沙夫茨伯里版本的情感主义和基督教思想关系甚微，——这也导致他和休谟一样在非宗教性这一点上背上了恶名——然而事实上，沙夫茨伯里的理论是建立在强调自然神论的经典形而上学基础上的。休谟对规范性的理解则不一样，他的理论既不依赖宗教也不依赖形而上学的基础，这一点我们在下一章结尾处会阐明。休谟的关于道德和政治反思的体系是自足的。在这个体系内，在反思平衡中经考察的道德确信并不取决于它们和超自然物的联系，而是建立在人类的幸福要求精神的稳定性这个事实上。

其次，休谟认识到，之前的情感主义学说的弱点始终在于其政治理论。正如沃林所言，在情感主义出现前的几个世纪中，西方的道德政治思想都是以法证为核心的。无论是理性主义的自然法还是神圣旨意理论，在对规范现象的处理上采取的都是基于法规准则的模式。这样一来，对已存的政治制度正义性的评价就相对简单了——我们只需看它们的法规是否和神的旨意或者自然的标准一致就行了。而情感主义将正义建立于人类的心理之中，这样一来，给出政治正当性这一政治哲学的任务就变得艰难了。我们需要从非法证的、人类的心灵的活动中提取出道德标准，用以评价以法规为本的政治实践。第三章里，我会论证休谟在这项任务上未获成功，第四章则承上阐述亚当·斯密的情感主义在处理正义理论这一点上的优越性。斯密的正义理论当然也非完全原创，它的灵感来源于沙夫茨伯里和巴特勒——他们认为正义感来源于对非正义行为的愤怒和憎恨，尤其是当我们自己是这些非正义行为的受害者的时候。

I 关于人性的新科学

1.对人心的观察

在为哈奇森逝世后出版的《道德哲学的体系》所写的序言中，威廉·利奇曼写道，哈奇森和其他18世纪知识分子一样受到了牛顿主义自然科学的革新的启发。利奇曼是哈奇森在格拉斯哥的同时，他写到“目睹了他们这个时代的快乐和荣耀（指牛顿在自然科学领域作出的革新）让他们放手对世界本身的结构进行观察和实验”（SMP，Preface，Vol.I，p.xiii）。启蒙时代的情感主义思想家们在这一点上是一致的，他们认为对道德和自然学科都应该采取后验的或者说是“实验性的”方法。据利奇曼回忆：

> 哈奇森坚定地认为真正的道德结构不是天才发明的产物，也不是形而上地精确推论的产物；而应该是由对某种力量和原则的观察而来的，而这些力量和原则就在我们的胸怀中，并为我们所知。（SMP，Preface，Vol.I，p.xiv）

这种内省的观察方法并不是当代自然科学技术的简单应用。比如说，沙夫茨伯里就坚持认为他的自我冥想（Self-contemplation）理念是基古代哲学的启发，代表着履行“认识你自己”这一箴言的最好方法。宗教情感主义者则可以根据《圣经》的权威来为他们经验心理学的方法辩护。参照圣·保罗，当犹太人通过神启得到上帝的法律时，外邦人“自己就是自己的律法……这是显出律法的功用刻在他们心里，他们是非之心同作见证，并且他们的思念互相较量，或以为是，或以为非”（Romans，2：14—15）。

在这里，对于“心”的强调是必要的。因为在启蒙情感主义者那里，只要通过审视就可以看到道德本性是建立在利他的欲望之上的。这种利他的欲望常常被涵盖于“仁慈”（benevolence）或者“仁爱”（beneficence）这样的更广的概念之中。[15]仁慈在这里并不是一个冷冷的对利他主义原则的承诺，而是温暖的，对他人利益的关心。在今天，我们宽泛地认为这种“温暖”是源自于“感觉”（feelings）或者“感情”（emotions）。“感觉”在18世纪已经被广泛应用，而感情则在现代英语世界才慢慢兴起。[16]在18世纪的英文文献里最常见的用来表述情感的词汇是“passion”和“affection”（两者都是感情的意思）。这两个词语常常被同时甚至互换着使用，其分别在于相较而

言，前者常常带有一种负面的含义。在拉丁基督教传统里，affectus是和对上帝的爱和经由上帝旨意对邻人的爱相联系的；而passiones则是和难以驾驭的世俗的欲望相联系的。休谟采用passion，是故意和一般基督教的用法相左的，他区分冷静的感情（calm passion），和激烈的感情（violent passion）；哈奇森的用法更加主流，他称前者为平静的感情（tranquil affection）。最后，从那时到现在都常用的一个词汇是sentiment（本书中大多译为情感，如：情感主义），在18世纪它常被用来描述含有较强认知因素在内的感情现象，比如说热切的道德信念。

虽然沙夫茨伯里、巴特勒和哈奇森认为仁慈的欲望可来自不同的感情，但他们都同意利他欲望的一个重要来源是我们分享他人感情的能力。在这里，词汇语义的理解就更棘手了。在英文里“同情”（compassion）来源于拉丁语的“一同遭受”（suffering with）或者“一同感受”（feeling with）；这和“同情”（sympathy；本书中compassion与symapthy均译作“同情”，在需要注意其分别的地方译者会进行标注。——译注）的希腊来源是一样的。[17]pathos和passion的双重意义（pathos可指痛苦，也可指同情。——译注）导致了sympathy和compassion的语义模糊。狭义来说这两个词语都可理解为分享他人的（不幸）遭遇，而广义来说则可以表示感情的分享，不管是幸福的还是不幸的。18世纪的学者们多用sympathy代指这种广义的感情分享，而用compassion和pity这两个词语来表达分享不幸这种同情的狭义的用法。[18]在欧陆哲学对pitié和Mitleid这两个词的讨论中，我们常常可以看到对痛苦和不幸的强调。这一特性，在18世纪的英国启蒙哲学家对同情（Sympathy）的讨论中，则是鲜见的。[19]“人性”（humanity）和“同类之情”（fellow feeling）有时候也被这一时期的英文作者们用作广义的同情的同义词。[20]沙夫茨伯里和哈奇森用拉丁文sensus communis来表达类似的感情，虽然这个词语一般的意思仅仅是“常识，共识”。[21]

这些用来表达感觉或者分享感情的词语之间，都存在着微妙的差别，不过在日常用语中这些差别常常被遗忘了。休谟就说过“完全合适又准确地来谈论心灵的活动是非常困难的，因为通常的语言很少对心理活动做出精细的区分”（T，1.3.8.15）。可惜的是，18世纪的英国情感主义者们不像今天的哲学家一样会采用一套严格定义的术语系统，他们用标准的英文来讨论同情（包括sympathy、affection、passion等词语囊括的现象），所以有时候这些讨论和它们所使用的语言一样并不精确。

2.斯多葛和“自私体系”的对话者

尽管启蒙主义者在术语上并非完全统一，他们都强调灵魂的某种力量，这一点是很清楚的。而这种力量在西方哲学传统中常常遭到鄙夷。从柏拉图和古代的斯多葛学派到斯宾诺莎和早期现代的新斯多葛学派，在对感觉（feeling）的敌视这一点上非常一致。[22]虽然在现代语言里“斯多葛”和“情感主义”被认为是针锋相对的，然而事实上，情感主义可以被看作现代斯多葛学派复兴后的一种改良和延续，而不是完全的拒斥。第一，在将哲学看作一种治疗法这一点上，情感主义继承了斯多葛学派的思想。他们将哲学视作关于学习如何去恰当地思考、行动和感受，从而更好的生活的一门艺术。沙夫茨伯里就认为哲学应投入到实练中去。他的老师洛克所传习的形而上学和认识论的推测都被他看作无用的干扰。第二，和很多古代伦理学家一样，情感主义者们认为美德是人类自我完善的形式。美德的形式是“心灵的和谐”；相对的，“恶性……是心灵的不和谐和比例失调”（SAA，1.3，p.129）。这种和谐之所以是一种幸福的状态，因为它是宁静而无内在矛盾或感情纷扰的。在这一点上，情感主义又和古代斯多葛学派是一致的。

和斯多葛学派所不同的是沙夫茨伯里和他的信奉者并不认为这种和谐宁静的心理状态是冷漠或者感情缺失的结果，他们认为这是感情的平衡，或者说恰当的感情平衡体（economy of the passions）的结果（IVM，2.1.3，p.53）。巴特勒就抱怨过，斯多葛们信奉的冷漠只会让我们背离美德和仁慈。那些遵循他们教条的人“在去除掉嫉妒、骄傲和憎恨这些感情并无明显结果的同时，倒是更成功的除掉了亲切和同情这些感情”（15S，5，p.71）。当然，一些启蒙情感主义者相信古代的斯多葛们在声称要消灭自私的感情的同时并未扬言要同时消灭仁爱的感情。在哈奇森和詹姆斯·摩尔合翻的《马尔库斯·奥列里乌斯》（*Marcus Aurelius*）一书中的注释里，哈奇森声称：“斯多葛的一向主张是，由我们的本性建构所决定，人性都是向善的。”（MEM，3.5，p.42，fn）当然哈奇森也意识到斯多葛学派对于“理性的灵魂”的错误理解——他们“将理性的灵魂看作既不同于肉也也不同于动物灵魂的一种存在；动物灵魂包括着感觉、低级的欲望和热情……理性灵魂是人本身，人完善和幸福的基础……可以无需借助其低级的部分而履行它合适的、自然的、福祉的职责。”（MEM，5.19，p.65，fn）这明显是不可能的。情感主义者认为，任何关于人类心理的知识都能证明这是不可能的。巴特勒写到：

> 对人类这样一种生物来说，仅凭理性并不足以为美德提供动机，无论这事实是否违背了一些人的美好幻想。理性必需同上帝

赋予人心的感情结合起来……感情、感觉和欲望也不是弱点或缺陷；而是我们本性中不可或缺的一部分。（15S，5，pp.67—68）

我们这里讨论的斯多葛或者新斯多葛学派并不是情感主义的主要对手，霍布斯和曼德维尔才是。哈奇森的第一本书《美与美德的理念的来源》的1725年第一版的介绍里写道："在此书里，沙夫茨伯里伯爵的原则得到了解释和辩护，尤其是针对《蜜蜂的寓言》作者的攻击。"（《蜜蜂的寓言》为曼德维尔的著作。——译注）霍布斯、曼德维尔以及其他一些学者，被对手戏称为"放纵者"或者"自私体系"拥护者们（参见EPM，App.2：3；和TMS，VII.ii.4）。他们和情感主义者在有一点上是一致的，一样将伦理学视为着重于考察人类现实心理经验的活动。当然，自私体系拥簇者对人心的观察是不同于情感主义者之所见的。他们也乐于承认感情是人类生活的中心，可是霍布斯主义者认为感情只会引导我们对个人利益的追求。所以情感主义者认为他们的首要任务是辩护和论证人性中具有社会性的、仁爱的一面——从而驳斥那些认为感情天生只能是自私自利的理论。他们的次要任务才是论证这样的社会性是从感情中来而非从理性中来。

既然情感主义和自私体系之间的争论在于经验性的人类的现实心理，那么这个争端也只能用经验性的方法来解决。巴特勒写道："如果有人严肃地怀疑在人心之中是否存在对他人的善念，那么就让我们来观察人是这样或那样被构造的……这个问题只是一个人类自然历史的问题，而不是诉诸理性旋即可被证明的问题"（5s，1.6，pp.27—28，fn）。用观察到的现实来证明仁爱行为的存在的垢弊就在于，这样的例证总是可以经重新阐释，而变为符合自私体系论断的例子。沙夫茨伯里抱怨道，"霍布斯主义者将会这么解释所有的社会感情和自然感情，将它们都变成了合乎自私理论的例子"（SC，3.3，p.74）。于是沙夫茨伯里、哈奇森和巴特勒投入了相当多的精力用来应对那些试图将仁爱的感情放入自私的框架的试图。一个例子是霍布斯认为对他人不幸的同情其实只是害怕这样的不幸会降临到自己的头上。[23]巴特勒承认这样的恐惧是现实存在的，可是当我们谈论同情的时候，我们并不是在谈论这样的恐惧之情。怜悯和同情的经验在现象上和对恐惧和害怕的经验是截然不同的，而且这样的怜悯之情哪怕是在我们完全安全，不受任何威胁的时候也是可以感受到的（参见15S，5，pp.64—66，fn）。哈奇森和沙夫茨伯里给出了不胜枚举的相似证明。[24]

与其将霍布斯主义的和情感主义的论述和反驳一一列举，不如给出一个最有力的证明。我将在这里用这个论证来总结这一小节。这个

论证将证明为什么人类的本性不可能被理解为是完全自私的。哈奇森的著作中提到过这个论证的不同版本[25]，不过它最清楚形式可以在巴特勒的讲座《对邻人的爱》中被找到。巴特勒论证，自私不可能是人心中的唯一原则，因为自私的意义在于去满足我们的各种欲求，而我们的这各种欲求都有其自身的心理现实。巴特勒解释到，“如果我们被对自己的爱所完全占据，而没有給别的原则留下空间，那幸福或者享受就是完全不可能的事情；因为要幸福，我们就必须拥有某些感情，而要获得这些感情，我们必须先付出。”（5S，2.9，p.48）。

确实，也许我们可以将满足我们的种种诸如爱和仁爱的欲求都当作追求个人幸福的手段；巴特勒的论证虽然和这一看法有些矛盾之处，但是最后并没有完全排除这个可能性。[26]可是巴特勒认为基于心理现实，这么做只会让我们不幸，因为这样一来我们人生中的某些愉悦必然被剥夺。因为这些愉悦只能通过以其为目的而非手段的追求才能获得。就比如一个将友人和爱人仅当作取悦自己手段的人，是不可能完全享受友谊和爱情所带来的快乐的，因为这样的态度和友谊、爱情所需的态度不能兼容。由爱和友谊而来的快乐建立在把对方看作具有独立的本质价值的个体的基础上。在巴特勒看来，我们所追求的一些别的目标也是一样——只有不将它们作为取悦自身的手段时，对他们的追求才可能让我们幸福。他说道，“即使是出于自爱，我们也该努力消除这种过分的（以取悦自己为目的的）对自己的考虑。”（5S，4.9，p.49）

就如同暗含在仁爱这一概念中的，我们对他人利益的关心是基于他人利益本身的，而不是将其作为手段的。只有以其为目的的追求，才能被视作仁爱。就如沙夫茨伯里写到的，“如果一个人对他人大有助益，但他所在乎的只是自己的利益，而并不在乎他人利益也不为其喜悲。这样一个人，是无论如何也不能被称为仁爱之人的。”（IBV，2.2.3，p.103）巴特勒认为仁爱和让人生愉快的其他欲求并非截然不同，他们的共同之处正在于此。他认为“仁爱与自爱不是同一回事，但这不是对仁爱心存偏见的理由；我们通过一些原则（如仁爱）可以实现自爱，然而这些原则并不是自爱本身”（5S，4.11，pp.49—50）。所以“在对自爱和个人利益追求的尊重这一点上，仁爱和对公共利益的追求以及其他感情是一致的。”（5S，4.16，p.53）。确实，通过自省我们可以看到，对他人利益的仁爱的关怀是根植在我们心中最强烈，最基本的感情之一。因此，通往幸福的唯一道路便是让对他人的仁爱之心去追求自身的目的。

3.理性与反思

即使在如此大费工夫地澄清关于仁爱的事实后，情感主义者依然担忧，这样的感情会不会太过强大而扰乱情感平衡。巴特勒说道，“……必须意识到任何情感都可能增长太过而超出其正常比例”（15S，6，p.79）。有时我们必须调控这些仁爱的欲望，比如沙夫茨伯里所说的“怜悯和同情有时太过强烈，反过来危害到自身的目的”（IVM，2.1.3，p.51），因为“过度的怜悯让人无力施以援手”（IVM，1.2.2，p.16）。当然，有时候我们也需要出于别的原因去限制仁爱的欲求。

理性的作用不能被忽视。启蒙情感主义者从未试图否认理性在决定我们行为中的重要作用，他们只是否认理性可以单独地决定我们的行为。巴特勒在解释《圣经》里关于道德律是写在我们心中的这一命题的时候，认为“心指的是由整个感情系统（包括理性），在经文里，和在道德主体上，‘心’这个词都是这个意思”（5S，5.11，p.60）。为了达到其目的，仁爱必须靠理性来弄清达到目的的最佳手段。这样看来休谟并不是第一个把理性当作“感情的奴仆”的哲学家。巴特勒也看到理性可以“被看作仁爱的仆人，来帮助仁爱达到最好的结果”（5S，5.27，pp.64—65）。如果说在这个意义上，理性是仁爱之情的奴仆，那么古代的那些导师也是他们使命的奴仆。为免仁爱危害其自身目的，巴特勒认为“理性必须参入进来，作为其向导和指引，帮助仁爱之情达成目的”（5S，5.27，p.65）。而当理性未能履行其职责的时候，往往会产生对他人的伤害。哈奇森认为这就是为何我们常将道德行为称作理性的，而不道德的行为称作非理性的。我们自然地预设他人和我们拥有一样的仁爱之情，而把一切不道德的行为归结为他们的理性没考虑清楚表达仁爱之情的合适手段；而不是他们不为仁爱之情所动（参见ENC，2.1，p.148）。哈奇森指出，正是这样的思考习惯，导致我们对“理性”这个词的用法产生歧义，用它来指称“为道德感所认同的东西”（ENC，2.1，p.154）。这么说并不是在否认理性和道德的关联性，哈奇森写到“大概没人会做些损人不利己的事情，除非是基于错误的信念，……美德往往由真知而来，恶行往往由妄念而来。但这并不绝对”（ENC，2.3，p.169）。

理性在平衡我们的情感上固然起着重要的作用，而为启蒙情感主义者所称道的“反思”（Reflection）则有着更核心的作用。虽然“理性”和“反思”常常被合用，或当作近义词；但值得注意的是后者更多的是指一种自我的审视和观察，而非理性的思考。在18世纪，反思这个概念主要来自洛克，他相信所有知识都来源于经验。经验的来源有两种，一种是通过“感知”（sensation）对外界的观察，另一种是通过“反思”对我们内心运作的考察。[27]沙夫茨伯里很大程度上拒斥了他老师的认识论理论，这倒并不是说他认为洛克的认识论是错误的，

更准确地说，他认为洛克的认识论没有什么用处。不过他倒是继承了洛克对反思的重视，在他那里反思被诗化地称作“独省”（soliloquy）。与洛克不同的是，沙夫茨伯里对以感情为对象的反思分外重视。“对于一个有能力对事物产生大致概念的生物来说，他（它）感情的对象不仅包括外界的对象；也包括他的行动和感情，比如怜悯，善意和感恩之情还有相反的感情等——这是通过反思达到的”。一旦我们的感情变成了反思的对象，道德情感就成为了一种以我们自己和他人的感情为对象的反思性认同或不认同。正是因为我们拥有这样的反思性情感，我们才将仁爱视为美德而非仅仅一般的善举。就如沙夫茨伯里解释的：

> 让我们设想这样一个匮乏理性因而无法反思的生物，他（它）拥有一些好的品行和感情，比如对同类的关爱、勇敢、感恩之心以及怜悯之情。若你赋予他（它）反思的能力，他（它）便会立即认同感恩之心、善意、怜悯等诸如此类的社会感情，而且认为它们无比的高尚，它们的反面则无比的可憎。这就是具有了持有美德的能力，具有了是非感。（IVM，1.3.3，p.31）

沙夫茨伯里将道德感情看作反思性的，第二层次的情感。而且这种反思、第二层次的情感是以仁爱和第一层次情感为对象的，沙夫茨伯里的这一做法被后来的情感主义者以不同的方式继承和发挥。巴特勒就将这个反思能力称作“良心”（Conscience）。在对于罗马书第二章第十五页的解读中，他区分了“良心的鉴证”和写在异教徒心中的法则。心中的法则意指“对于善意和同情的自然倾向……人的这一部分缺乏反思的本性……让他们走向社会。”而良心则是“一个具有优越性的反思性原则，……这个原则区分了每个人心中内在的原则和他外在的行动，而且会对个人自己和他的行动进行评判……正因为这种反思原则的存在，个人才是一个道德的主体，才是自己的法则”（5S，2.8，p.37）。巴特勒对反思性良心的权威性无比重视（这点将会在后面有所讨论），但同时，他对于它的确切性质和运作方式却有意地模糊带过。良心似乎是需要利用到人的心灵的每一部分的功能的，虽然巴特勒没有明确地说到底是怎么个用法。巴特勒认为，它可以被“认为是一种对于理解的情感，或者对于心的感知，或者更有可能的，两者的综合”（5S，Dissertation 1，p.69）。

相反的，哈奇森则对这个反思性的道德功能的性质和运作给出了十分详细的表述；他将其称之为“道德感”。别的情感主义者虽然也偶尔用到这个词，然而哈奇森真的是在字面意义上使用“道德感”这个词。哈奇森认为除了洛克主义的视觉、听觉、嗅觉、味觉和触觉这五种让我们能认识外在世界的感官外，我们还拥有一系列目前还未被认

清的内在的感觉。他坚信我们拥有这种洛克主义的反思性能力，通过这样的能力我们能观察自己的感觉并评估它们的对象。哈奇森坚持认为反思的能力就好像我们其他的感官一样，是真正的字面意义上的一种感官。就如同味觉或嗅觉，这样的反思性情感是天生的，自动的，和其他的官能一样。哈奇森在他1725年的著作《美与美德的理念的来源》中最初提出的如上主张。他首先论证的是人对于美或者审美具有内在感官。“这种感知能力是一种感官，因为它和其他的感官一样；当美的概念直接呈现在我们面前时，由其而来的快感并不由别的任何知识而来”（IBV，1.1.13，p.25）。当关于美的第六感被论证后，他继续论证道“不难看到，还存在另一种这样的反思性感官，它一样也是天生的，它决定了人们对哪些行为，品行和情感感到高兴。”（IBV，Preface，p.10）这个第七感就是道德感，哈奇森认为它自动地认可仁爱之情，否定恶意。

其他的哲学家可能还在根据人类心理学的基本原则来解释我们对仁爱的反思性认同，而哈奇森则直接认为对于道德感不需要更深一层的解释了。在他看来，它是由上帝所安置在人类身上的，为了祂更高的仁爱的目的，这点是很明白的。哈奇森承认他的批评者们会认为这种道德感是一个“神秘的品质”（IBV，2.7.3，p.178），它没法被解释；这就好像莫里哀的讽刺故事里，医生借助鸦片的“催眠属性”（Dormative power；该词的典故来自莫里哀，一个医生在解释为什么鸦片能催眠的时候声称，这是因为鸦片具有催眠属性“Dormative Virture”，而没有做出其他任何实质上的关于鸦片药性的解释。——译注）来解释鸦片是怎么催眠的一样。休谟和亚当·斯密都对哈奇森这神秘无解释的道德感进行了批判，他们认为“试图用人类心灵的原初直觉来解释道德感是十分荒谬的”。我们道德情感的原因确实可以被追溯到一些基本的心理现象，最明显的就是同情（sympathy）这个现象。休谟和亚当·斯密都批判哈奇森在这一点上的保守，导致他未将自己的学说更推进一步。亚当·斯密写到，“自然……在此处和在其他地方都是一样的严谨，由某一原因产生多重的效果”（TMS，VII.iii.3.3，p.321）。[28]如果在道德评价中有任何没法追溯到基本心理原则的东西，那么“我很想知道它到底是什么，只要你能明确地告诉我它是什么就行，至于要将它归于道德感或者其他什么功能我都毫无异议。”（同上，VII.iii.3.16，p.326）。

在晚期的著作中哈奇森回应道，只有道德感可以解释道德判断的自动性，这种自动性导致了21世纪心理学界对天生的道德功能的重新研究。[29]哈奇森写道，“在我们进行任何考虑，任何深究一个人的品质之前，我们就会立即地对爱和善意产生喜爱之情，而并不是经由对个人道德品质的评价后。”只有天然的道德感才能解释这个现象。

（SMP，1.3.5，Vol.I，p.48）。对于这一点，我们可以用休谟的论断来反驳。包括道德评价在内的很多精神现象，“都是基于之前的看法和反思的，这一点不会逃脱哲学家的细心检视，虽然作判断的人自己往往忽略了这点”（T，2.1.11.3）。这是事实，无论这些精神现象发生得多么地“立刻，迅速”。近年来，关于哈奇森的先天道德感这个概念有了一些复兴，而休谟和亚当·斯密对哈奇森的反驳则又一次地被用在了反驳这样一种复兴中。[30]为了有别于哈奇森，休谟和亚当·斯密都尽量少的使用“道德感”（moral sense）这个词，他们使用得更多的是“道德情感”（moral sentiments）这个词。

II 神学基础和形而上学基础

1.美德的快乐

与当代心理学学者不同，启蒙情感主义思想家很快地从描述性问题转移到了规范性问题。沙夫茨伯里坚持认为，一旦我们能适当地描述道德心理原则，“就该继续询问我们对美德有何义务，我们又是因何原因去追寻美德的”（IVM，2.1.1，p.45）。值得注意的是，在这句来自18世纪的引文里，“义务”这个词有着比今天更广泛的含义。有义务去做某事，仅仅表示有充足的理由去做它，且这理由足够充分，排除了不去做它的可能性。这个决定性的理由可能是自利的，也可以是非自利的，或者是出于道德的考虑。[31]沙夫茨伯里对这个在当时被称为对美德的“自利的义务”（interested obligation）的这个论题很感兴趣。他写道，“如果我们将义务理解为自利的、充分的行为理由；而要明智地追求自我利益，则应该追求美德……因为只要想想便知，源自美德的快乐高于任何其他的享乐。我们可以在这个意义上理解义务。”（IBV，2.7.1，p.177）。

在沙夫茨伯里看来，源自仁爱与美德的快乐有两个来源。第一个来源是直接来自仁爱之情的快乐。这种快乐是我们所有享乐的共性；而若无法同人分享，这种快乐则会失去风味。沙夫茨伯里写到，“同情（sympathy）带来的快乐无处不在，但凡我们生活中值得称道的快乐和享受，同情都在其中扮演某种角色。”（IVM，2.2.1，p.62）更重要的是，我们能“自由而毫无保留地”享受仁爱所带来的快乐，因为这种快乐是少有的几种不会破坏情感的整体平衡的快乐。沙夫茨伯里写到，“贪享仁爱之情也没有别的坏处，它只会让人更加善良，享受更多的社会乐趣。”（SAA，3.2，pp.191—192）

除了直接来自仁爱之情的快乐外，对自身反思性的认可是快乐的另一个来源。沙夫茨伯里写道，“所有具有理性和反思性的生物都因其天性，会对自身行为和心灵进行审视”（IVM，2.2.1，p.69），也正是由于这个缘故，“由善意和诚实而来的行为会赢得心灵的赞许和认可，会让灵魂欢愉”（IVM，2.2.1，p.61）。因而我们的目标是“一个这样的心灵，它安宁平衡，因而能自由地审视和反思自身”（IVM，2.2.1，p.66）。

鉴于沙夫茨伯里对美德带来的快乐的重视，他对那些自利性美德

的论点的敌视实在是有点出人意料。他不仅批判将正义和道德视作以自利为基础的人造物这样的霍布斯主义观点，沙夫茨伯里也痛斥将道德视为建立在神圣奖惩之上的神学家们。他认为包括他的导师洛克在内的基督教道德学者们“将道德和实利挂钩，满嘴都是它能带来什么奖励，让人弄不清道德究竟是什么，什么才是值得奖励的……若只是因贿赂或恐吓而诚实行事，并不能代表真正的诚实和价值”（SC，2.3，p.61）。虽然沙夫茨伯里和他的对手一样认为美德是通向快乐的唯一路径，可他认为，真正道德高尚的心灵是不会考虑快乐的——如果这些心灵还未被宗教或哲学蛊惑的话。他写道：“一个一般的诚实人，若他既未经哲学影响，又未被关于自利算计的考虑所影响，在面对恶行时，他所给出的答案只能是他对此无法安心，还有他对恶行的天生厌恶，这种厌恶如此之强，不可遏抑。”（SC，4.1，pp.82—83）如果巴特勒对之前提到的自私系统的论证是正确的话，那么之所以美德能带来如此巨大的快乐，其原因是，品德高尚的人并不会将美德仅仅看作获取快乐的手段。

以上观点的问题在于它恰恰将哲学反思性排除在外，而这种反思性在沙夫茨伯里看来，对于达到人格尽善是至关重要的。哪怕以前从未想到过这一点，沙夫茨伯里的读者也会意识到促进个人利益的最好方法便是通过道德的、仁爱的情感。一旦有了这样的认知，便很难在帮助他人时不将这样的利他行为在某种程度上看作是利己的。沙夫茨伯里认为这样的认知会毁掉我们仁爱之情的道德价值；巴特勒则更进一步地认为，这认知连仁爱之情带来的快乐都一并毁掉。

哈奇森则优雅地绕开了这个死结。因为在他看来“无论是仁慈还是别的感情或欲望，都无法直接被意志唤起”（IBV，2.2.3，p.220）。感情和欲望是“先于对利益的选择由天性而被决定的。一旦我们认识了其他的有情感或理性的生物，并能对他们的快乐与痛苦有所感知，它们（感情和欲望）就会唤起我们的行动”（ENC，1.4.2，p.67）。想象一个有反思能力却无仁爱之情的生物，如果“他”决定只有仁爱之情才能使他快乐，进而决定去努力获取仁爱之情，他的尝试绝不会成功。同样，对于现实中已经具备这些感情的人来说，认知到这些情感是快乐的关键并不能改变这样的事实——这些情感从不在我们的直接控制之下，也不能为我们所用来达到特定目的。哈奇森认为，“重中之重是要增强这些感情，通过经常地沉思和反思”（ENC，1.6.1，p.111），虽然他对我们在多大程度上能增强这些感情保持怀疑态度。

沙夫茨伯里则有不同的看法。虽然我们无法直接地决定在某刻感受某种仁爱之情，但经由反思，我们可以通过“改良”（reforming

work），“将社会性的友爱之情引入到我们的内心情感”（IVM，2.2.1，p.67）。假以时日，我们将不仅能够将第一层次的仁爱之情引入我们的灵魂；我们将也能改变反思性的道德情感。沙夫茨伯里认为（MRT，3.2，p.114）“我们将能尊重与重视，认可与不认可，如我们所愿”。对他来说，我们能对情感和反思性情感有所控制这一点极为重要。因为沙夫茨伯里认同斯多葛的原则——我们只应从我们能控制的范围内寻求快乐，而不应管不在控制范畴内的东西（参见MRT，4.1，p.122）。既然由美德而来的快乐在我们力所能及的范围内，而我们又不应本末倒置地为了快乐而去追寻美德，那到底是什么让我们追求美德呢？沙夫茨伯里认为，必然有些非自利性的理由。这种对道德的“非自利的义务”在沙夫茨伯里那里，来自自然神学。

2.自然的标准

虽然沙夫茨伯里谴责那些以利益为本，将美德作为手段追求快乐的人，他也多次赞扬那些“有意按照自然标准”（SAA，3.3，p.218）培养自身品格的人。在这一点上，他的灵感来源仍是斯多葛学派和其他古代伦理学家。哈奇森注意到，“斯多葛学派将美德定义为我们的情感和动作与‘自然’间的一种协议或和谐”（MEM，4.29，p.53，fn）。在这一点上，他们和柏拉图和亚里斯多德是一致的。对于沙夫茨伯里和他的古代前辈来说，整个宇宙是一个有序的、目的性的整合；它由有序的，目的性的部分所组成。它们被如斯设计，因而能和谐地运作。要认清任何现象，无论是自然的还是人为的，我们都必须先认清它被设计的目的，或目的因。沙夫茨伯里在这里借用了18世纪十分流行的手表工匠的比喻：

> 如果一个路人偶然地走进一间钟表店，并决定学习关于手表的知识，那他会询问每个部分是由何种金属，何种质料所制成……然而，如果他对这物件的功能一无所知，又或者对它的目的是如何达到的一无所知，那无疑，这样一个人对手表的真正性质是一知半解的。（SAA，3.1，p.181）

在不知道一个现象的目的或者目的因的情况下，我们对它的任何的解读都不可能完整。我们对道德现象与心理现象的认知也是如此。沙夫茨伯里对仁爱之情和对宇宙作为一个和谐整体的看法决定了他的立足点。他认为，我们的自然情感和反思情感的目的是对宇宙作为一个整体的利益的追求，这个整体当然也包括我们自己和他人。个体的人类不是为自身而存在，而是为了整体。只有追求这个自然给与的目的，我们才有可能获得快乐。我们在这个目的性的宇宙中所处的位

置，给出了我们追求这个目的的原因——因为它被分配给了我们，而个人的快乐只是追求这目的的一个副产品。

古代的斯多葛学派也有类似的结论。与沙夫茨伯里不同的是，他们并未借助仁爱之情，而是由局部和整体的关系得出这一结论的。他们的结论是这样的，他们认为如果对宇宙的目的性进行理性的探求，自然法则（natural law）就是可以被发现的。这一结论后来被早期的当代理性主义者们所复兴。鉴于沙夫茨伯里的观点和这个基本一致，他的伦理学也可被视作是奠基于理性主义的自然法则中的，当然这一点是值得争论的。比如理查德·普莱斯，这位18世纪英国理性主义者就曾认为沙夫茨伯里和他同属一个学派（鉴于他诉诸宇宙论神学的理论）；而情感主义者也这么认为（因为沙夫茨伯里对感情平衡的重视）。[32]休谟认为，虽然沙夫茨伯里基本上是个情感主义者，但是这位“优雅”的伯爵在一些基础的问题上并没有“完全脱离困惑”（EPM，1.4）。

与沙夫茨伯里一样，巴特勒和哈奇森的学说也对自然神学有所依赖依。三人学说的框架在本质上都是早当代的科学解释性框架，这种科学解释性框架需要对自然的目的或者它的创造者给出目的因和动力因上的解释。这就有别于仅仅对现象做出无目的的原因上的解释。18世纪在科学史上是一个转折的世纪。也正是在这样的时代，哈奇森可以既认为“只有动力因可合适地被称作原因”（SM，1.4.5，p.93），又认为“我们不应将目的因排除出物理学”（SM，3.5.3，p.183）。如果说目的因在自然哲学和科学中都占有一席之地，在道德哲学里，它的作用则更加重要。巴特勒就认为，在道德哲学领域内“对目的因的观察……为我们展现生命的目的是什么，我们的义务又是什么；并且用特别的方式让我们执行这样的义务”（15S，6，p.74）。

如果说沙夫茨伯里对自然神学的信仰让他向理性主义自然法理论靠拢，那么哈奇森的则让他向神圣指令理论靠拢。哈奇森写道，“所有那些认为整个宇宙尤其是人是由神造的人，都应该在我们人类的结构设计中找到人类存在的目的论的证据，到底智慧卓绝的创造者赋予了我们怎样的使命。”（PMIC，I.1.1，p.24）之所以我们不直接去考察神的意图，而是在经验上研究人类的心理特质，是因为在认识论上来说，后者更加可取。哈奇森写道，“在这个问题以及其他的很多问题上，我们都应从相对容易知道的对象入手，进而向更深奥的对象迈进；而不是根据自然的优先性来决定研究顺序。”所以我们不应该“从神圣指令来推演我们的首要责任，而应该从更直接可知的，人类的本性的构造来研究这个问题。只有当我们对人性有了足够的了解，我们才可以进一步去推测我们行为背后隐藏着的创造者的设计、目的和意

图。”（PMIC，I.1.1，p.24）

休谟则不同意将自然看作一个和谐的目的性的整体。无论这个论断由神造论而来还是作为神学固有的结果。在《人性论》中，休谟承认沙夫茨伯里是个“伟大的天才”，（p.30）可是同时也认为他在“关于宇宙的联系法则”这一点上陷入了低俗的偏见（T，1.4.6.6，fn）。在他写给哈奇森的一封信中，休谟坚持认为伦理学不应建立在目的性的自然概念上——“（他们的自然的概念）建立在目的因上，这在我看来非常不准性，也不具有哲学思辨性。”他认为，关于人类的自然使命以及我们在目的性的宇宙中应该扮演何种角色这样的争论是“无止无休的，而且对于我的（研究）目的来说太过宽广”。[33]

虽然现代的世俗道德伦理和政治哲学可能会更亲睐休谟的情感主义，但我们不应因为哈奇森和巴特勒理论的宗教基础而拒斥他们的理论，或者拒斥整个启蒙情感主义。相反，在当今这个无论是宗教上还是哲学信条上都多元化的社会，情感主义想要为我们的道德和政治信念提供一个能被广泛接受的基础，那它便应该也能吸引那些认为他们的坚信有着最终的宗教或者形而上学基础的人。[34]同时，情感主义也应该对排斥这样想法的人有吸引力，它也应该能不倚靠其它理论而自足自立，不需要对神圣的创造者或者大的宇宙系统有所诉求。对宗教和形而上学都持怀疑态度的休谟，正是这个自立自足的情感主义的创始人。

3.良心的权威性

巴特勒的伦理学也常常依赖于目的因，在这一点上，他和沙夫茨伯里是一致的。不过相较于人类的使命，他对于良心的权威性更加重视。沙夫茨伯里关于宇宙作为和谐整体的观念来自柏拉图，亚里斯多德和斯多葛学派；巴特勒的关于心灵的某一部分对其他部分具有合法的权威性这一观点也一样来自这些先贤。在哈奇森的译著里，马尔库斯·奥列里乌斯说道，理性的灵魂对心灵其余部分的权威性是“非常正确的，因其自身性质而适合指挥和管理其他低层次的力量。”（MEM，7.55，p.90）。如前所述，关于心灵的等级制度式的理解可被视作是道德理性主义的独特特征。在试图重新将心灵等级式的原素引入情感主义的同时，巴特勒并未完全放弃我之前提到的对心灵的民主式理解。对于巴特勒来说，进行权威性道德立法的并不是诸如理性能力这样某个单独的心灵能力，而是心理上的全面的反思力量——也就是我们之前提到的“良心”。良心同时综合了理性和情感的观察和判断能力，并审视心灵自身的运作。

巴特勒认为，“良心和反思有着无可质疑的权威性”因为它能审视和判断心灵的其他力量；“有着对它们绝对的指挥力，并允许或者禁止它们的实行”。他认为第二层次的反思对第一层次的情感的统治是由其性质所决定的，“反思者的否定比喜好要高一层次，由其自身性质决定。”（5S，Preface 24—25，pp.16—17）。这并不是说当良心否定第一层次的感情时，它总能是更强的那个心理原则，可消灭所有对它的挑战。哪怕当它不能赢得挑战时，正义性依旧在良心的一边。第一层次和第二层次精神力量之间的区别在巴特勒看来，“并不在于力量强弱，而是在性质和种类上的”（5S，2.11，p.38），这个区分是“任何人都熟悉的，一般力量和权威性之间的分别，”（5S，2.14，p.39）这个区分是规范性的，而不是对于心理的描述性的。巴特勒用政治伦理学的一个类比来解释这个区分。“就好像在民事政府，若某种力量位于权威之上，那么宪制（constitution）就被破坏了；若低级的感觉或者原则超越了在本性上更优的东西，那么人的构造（constitution）就被损坏了。”（5S，3.2，p.41；2.13，p.39；和Preface 24—25）

巴特勒这样批评沙夫茨伯里，“没有将这个权威性，这个隐含在反思性的认可与不认可中的权威性考虑进去，是沙夫茨伯里关于美德研究的一个重大失误”（5S，Preface 26，p.17）。事实上，沙夫茨伯里并未忽视反思性自我评价的重要性，恰恰相反，如前面提到的，自我审视或者“独省”（soliloquy）在他的哲学里占据着核心的地位。沙夫茨伯里甚至先于巴特勒提出，这种反思性的自我评价“可以被合适地称为良心”（IVM，2.2.1，p.69）。不过沙夫茨伯里确实不认为良心有任何的权威性。对他而言，良心之所以重要并不是因为它有权统领灵魂的其它部分，而是因为反思性的自我认可是人类快乐的必要条件。正是因为这个原因，休谟认为巴特勒的情感主义伦理学有着严重的缺陷，而沙夫茨伯里则没有这样大的问题。

在休谟写给哈奇森的信中，休谟表达了他对于巴特勒良心的权威性这一理念的反对。哈奇森早期曾接受了一些类似沙夫茨伯里的观点。年轻时的哈奇森同意，美德带来的快乐很大程度上来自反思性的自我认同，因为“反思符合美德的举动会带来快乐，反思不符美德的举动则带来不安”（IBV，2.7.1，p.177）。在他早期的作品里，良心或者道德感除了是快乐的必要条件外，并没有什么特殊的权威性。随着巴特勒的影响，哈奇森渐渐改变了观点。在他1730年在格拉斯哥大学上任道德哲学教授的任职演讲上，哈奇森接纳了巴特勒对于将良心（他将自己作品中的道德感等同于良心）看作“to hegemonikon”也就是希腊语的“统治的原则”的看法；良心是唯一的“由我们的自然中，应统领所有其他的东西，而这样的安排是正义的”（NSM，p.199）。在

他的1794年的《道德哲学的概论》（*Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria*）中，他则表明，我们的道德感能够判断心灵的其他力量这一事实正是其权威性的证明。他写道，“这种高级的感知是整个生活、各式力量、情感和设计的判断者。这个神圣的道德感或者良心……是人类的的统治性力量，这一点由其自身性质决定”（PMIC，1.1.12，p.40）。

对于哈奇森的《道德哲学的概论》，休谟抱怨道：

> 看起来你接受了巴特勒博士对于人类本性的意见，认为道德感除去它本身的力量和持久力以外，有一种特别的权威性。因为我们总觉得它应该占优势。但是这仅仅是一个直觉或者原则罢了，它确实在反思性上认同自身，而这一点对所有的这类东西都是通用的。[35]

休谟知道这个对巴特勒的反驳对哈奇森应该有一定的作用。从良心或者道德感的反思性自我认可中引出权威性这样的观点，哈奇森以前可不是这么认为的呢。在早期作品里，哈奇森甚至都不认为道德感可以对自己进行评价。虽然在我们的反思中，道德感可以认可或者不认可我们的行为和感情，“无人可将道德评价加之于接受道德属性的感官，或者将他的道德感评个对错，就好像无人能说味觉是甜是苦，视觉是直是曲，是白是黑”（ENC，2.1，p.149）。这个类比存在一个明显的问题。视觉让我们能评价可见的物体，味觉让我们能评价可食的物体，视觉和味觉它们本身都不是自身可见，或可食用的。不同的是，我们的道德感让我们评价人类的情感和行为；但既然这些评价本身也是人类情感，那它们也应可被纳入道德评价的范围。任何官能或评价功能，若其执行也在自身可以评价的范围内，则是可以进行自我评价的。所以休谟认为人类的许多能力都是可以自我评价的，道德感不过其中之一。巴特勒和晚期的哈奇森认为，我们的良心或者道德感有一种特殊的权威性，因为我们觉得本该如此。休谟则认为这恰恰是一个自我评价的例子。因为说在良心和其他的心灵能力产生矛盾的时候，良心在正义的一边，这本身就是一个道德判断。这不正是人类道德功能的自我评价吗？

休谟进一步观察到在自我评价中，一个功能总对自己给出积极评价，而不是给其矛盾对立方。考虑到它是在给自己的案子做判官，这不足为奇。不过要说它因此而具有对心灵其他部分的权威性，单单用自我认可这一点做论据则太单薄。在青少年时期，我那青涩的幽默感总让我觉得自己的笑话最好笑不过，但我们怎能仅因为它的自我认可，便将这幽默感视作权威呢？确实，智力可以自我反思，可以评价那些它让我们相信的东西是否真的是准确可靠的——就好像道德能力

可以自我反思，来判断它们的评价是否真的中肯又值得称赞。但是这么做的特殊性和重要性在哪里呢？审美能力也可以反过来自我反思，评价自身的审美品味是否高雅脱俗。但为什么就因为某种精神能力可以自我认可，它就该被视作在规范层面具有权威性呢？[36]

巴特勒和哈奇森当然可以对这样的问题给出一个神学上的回答：自我认可可能是来自神圣的创造者的信号，表明祂的意图，——这个能力应该在这领域内具有权威性。爱比克泰德（Epictetus）的一篇真伪未辨的遗篇里也曾提到这样的观点，认为良心具有权威性。哈奇森在《道德哲学的概论》的引文中提到过这一点，“上帝让人服从他们自然良心的统领。我们应永远遵从这个统领者，否则便是对上帝的不敬”。（PMIC，p.6）也许这就是为什么在良心的权威性这一点上，异教徒休谟的论证没有能够成功地让哈奇森放弃他从沙夫茨伯里那继承的思想并进一步向巴特勒靠拢的缘故。相反，在哈奇森最后的作品《道德哲学的系统》中，巴特勒对他的影响更加明显，这种影响不仅表现在良心的权威性这一点上，还表现在对上帝权威模棱两可的诉求这一点上。就如休谟所言，在哈奇森和巴特勒关于良心的论证中，是上帝的权威性在为他们的体系做着规范性的工作，而不是良心自身的权威性。而休谟当然有理由拒斥这样对于神圣指令的诉求。

一些著名的评价家曾将类似巴特勒的看法加之于休谟，这样做无疑是错误的。所以，为了避免类似错误，认清休谟并不认可由自我认可能力来衍生规范权威性这种做法是十分重要的。克里斯汀·考斯佳德和安妮特·贝尔认为休谟提出了一个将“规范性作为直接的反思性”的理论。在这个理论中，如果一种能力能通过以下测试，那它就是规范性的。测试是，在自我评判中，这能力总对自身给出肯定评判。”[37]在第二章中，我会谈到休谟关于规范性的真正论证，我将论证在这一点上，相较于巴特勒，休谟与沙夫茨伯里更加相近。虽然在关于美德带来的快乐这点上，休谟的理论既不像前者那样依赖于形而上学的目的论，也不向后者那样依赖于神学。

III 关于正义的理论

1.正义和仁慈

鉴于情感主义者对霍布斯的反感，他们对社会契约决定正义原则这一观点当然也十分排斥。诚然，在组成政府的时候，社会契约还是可以起到作用的。[38]沙夫茨伯里写道，“这是很滑稽的，认为在组建政府后，人有就义务善良诚实，而在自然状态却非这样”。他认为社会契约不能凭空造出正义原则，在建立社会契约的时候，正义原则应该已经在运作了。

> 在自然状态下，让一个承诺成为义务的理由，也应该让其他一些人道主义的行为成为我们真正的和自然的义务。所以信仰，正义，诚实和其他美德必同自然状态一样早就已经存在，否则它们根本不可能存在……在契约前就喜欢作恶的人，在他认为合适的时候仍会作恶。天生的恶棍当然也有理由做个文明人，但是当他发现可乘之机时，做文明道德人的理由就可以被悬置了。（SC，3.1，pp.68—69）[39]

在拒斥这种人造的正义概念的同时，情感主义代表了向将人看作政治动物的古典观点的回归。沙夫茨伯里写道，“我们的政治能力和社会能力就如同父慈子孝一样自然和重要”（MRT，3.1，p.190）。这就将情感主义和自然法的传统联合起来了。自然法传统的目标是寻求到某些普遍原则。依靠这些普遍原则，我们就能对给出的法律系统的正义性做出评判了。与理性主义自然法不同的是，情感主义可不将立法原则视作独立于人心而存在于宇宙内的原则，它们也不是必须由对道德形上学的理性推演来发现。就如同哈奇森说的，“对于情感主义来说，自然法是通过内在反思我们的构造，通过思索人类的行为得出的结论；是关于人心会自然认可何种行为的考量”（SMP，2.17.2，Vol.II，p.119）。

在这一章谈到的三位哲学家中，只有哈奇森试图发展一个关于自然法理的系统。虽然若说沙夫茨伯里和巴特勒的哲学完全和政治不沾边是言过其实了，可他们确实不像哈奇森那样对于法律公正性有如此的侧重。尤其是沙夫茨伯里，他认为，若个人都达到了灵魂中情感的平衡，一个正义的政体就会应然而生。他写道，“公众的精神只能由合作关系的社会感衍生出来，所以道德和好的政府是一致的”（SC，

3.1，p.67）。尽管哈奇森对沙夫茨伯里的理论有所补充，不过大体上，他也同意关于道德和政治一致性的理论，认为政治上的正义是个人仁慈衍生的结果。

哈奇森认为仁慈可以从两个方面决定自然法则。第一，我们对特定个人的仁慈，可以带来正义原则。哈奇森写道，“基于我们关于正误的自然理解和对他人的同情，我们认可任何人为了自己或友人谋利的行为，在不伤害他人的前提下。这样认可的时候，不需要去思考任何一条法则或者公众利益。因而，在不伤害他人的前提下，任何人都有谋求自己或友人利益的权利。”（PMIC，2.2.1，pp.111—112）这也就是私人财产权的基础；哈奇森认为我们不需要“借用任何成规或协议来为人们解释财产权”（PMIC，2.6.4，p.142）。让他人享受自己的劳动果实，显然是仁爱之举，反之，妨害他人享受自己的劳作果实，则非仁爱之举。我们的道德情感只能认可前者而否认后者。哈奇森总结道：“我们应该得出这样的论断，在非紧急情况下，去妨害他人进行劳作，这无疑是不仁爱，不正义之举。”（PMIC，2.6.2，p.138）

第二，正义来自我们对同胞的安危福祉的关心。哈奇森的著名论断就是仁爱让我们相信，“一个行为若为越多的人带来越大的快乐，就是越好的”（IBV，2.3.8，p.125）。哈奇森坚信，当我们对个人的仁爱和对所有人的仁爱产生矛盾时，我们应当坚持后者。“我们的道德感虽然认可所有的个体的感情，也认可因为普世的仁爱而对单独感情的限制。让普世的仁爱高于所有的单独感情是获得持久的自我认可的唯一方式”（ENC，1.2.2，p.33）。因此，由对所有人的仁爱而衍生的正义原则就优先于由对个人或者团体的仁爱。理性的功用就在于“来分辨怎样的行为会对公共利益有所裨益，这就避免了因仁爱而做出具体行为，却在仔细考察后，后悔与自责”（ENC，1.4.4，p.76）。

就这方面而言，哈奇森显然是后来的功利主义的始祖之一。而哈奇森和后一世纪的功利主义之间的明显区别在于哈奇森拒斥后果主义（consequentialism）。他坚持认为“道德上的好与恶并不由外在的事件决定，而是在于灵魂的情感和目的”（PMIC，2.3.7，p.125）。无论结果，所有仁爱的情感都是好的，虽然有些可能好过另一些。对公众的仁爱优于对个人或者团体的仁爱，这并不是因为前者带来更大的好处，而是因为我们的道德感认可前者。我们的道德感认为前者是更值得赞美的情感，因为它表达了一种更大程度的仁爱。这也是为什么政治上的正义会优于个人的怜悯或者善举；因为我们的道德感让我们知道，为了情感的平衡，我们需给与前者优先。

与此同时，如果我们不去考虑某行为所可能带来的所有后果，就不能说我们恰如其分地展现了广泛且公众的仁爱。来思考一下这样一个例子，一个人在考虑违反某一项法律，这举动的后果至少在短时间内是利大于弊的。这样的情况即使在最完美的法典下，也是一定会发生的。哈奇森承认道："法律常常在总体上禁止某些行为，哪怕这些行为在特定情况下会变得很有用。因为如果普遍地允许这项行为则会带来更大的危害，尤其是考虑到人们易犯的错误。而恰巧，要想在这类行为里找到绝对的对和错也很难。"（IBV，2.3.10，p.126）。当我们考虑这样的一条法律的违反的时候，"我们应该考虑所有的结果，即使是很遥远的，比如说人们因为这个而丧失对法律的遵从和信心"（PMIC，2.16.2，p.207）。在大多数情况下，"服从法律是每个人的义务"。在必须违反法律的情况下，"我们必须决心承受一切惩罚，为了整体的利益。虽然这种违反法律并不能说是罪恶的"（IBV，2.3.10，p.126）。

哈奇森不得不承认这样一种奇特的个人权利，当他认识到在某些现实情况下我们必须遵从一些法规，哪怕这些法规不能为我们仁爱的对象带来任何好处的时候。哈奇森称之为"外在权利"，它其实"都配不上权利之名，不过是权利的某种影子，这样的权利得不到上帝的认可或者来自人心的反思性认可。"外在权利来自于这样一种状况，"当他人行使或享受这样权利的时候，对整个社会是有害的，也有悖于我们对人道主义、慷慨、友爱等神圣的义务；然而，由于某些遥远的原因，出于对社会利益的考虑，我们应该肯定这种权利，而不是否定它们。"（PMIC，2.2.2，p.112）真正仁爱和道德的人永远不会坚持这些外在权利，但如果那些自私小人乐于行使他们的外在权利，道德的人出于仁爱原则也不该阻止他们，反而应该尊重这样的行为哪怕它是不道德的。哈奇森给出了一个这样的例子，比如一吝啬之人囤积财富，甚至要求一个道德的人在不便之时还债。

在第三章里我们会看到，休谟在论证正义不能完全是自然和仁爱之情的产物，而应该是人造的的时候，用的正是类似于哈奇森的外在权利这样的例子。在一封谈到《道德哲学的概论》的信件里，休谟就批评哈奇森，认为他太"胆怯而不敢从任何人造物或者人类习俗里发衍理论"[40]虽然大部分情感主义者都不喜欢曼德维尔，休谟却独树一帜地称赞他为"英国近代开始以人类科学为基础的哲学家"（Intro：7）。休谟这样认为是因为他在考虑正义时，对于人造物、习俗、自我利益的重视；以至于他认为哪怕是面对最卑鄙的吝啬鬼，欠债还钱也是天经地义。哈奇森呢，则认为外在权力对社会是有用的，我们对它们的尊重不是出于任何人造原因或者自私的理由。他认为，"人类社会所必须的法则，就必然是自然法之令。"（PMIC，2.2.2，

p.112）

2.非正义与憎恶

对哈奇森将正义看作仁义，美德看作仁爱这样的观点不满的不止休谟。巴特勒就认为，“仁爱和对仁爱的欲求之心，怎样也不能等同于全部的美德或者恶习”。巴特勒的这种反驳，正是后来对功利主义的经典反驳的先驱。尤其在这一点上，也就是说功利主义在乎的是整体的利益的最大化，对于这利益如何分配的问题却不在考虑内。巴特勒反驳道，如果仁爱就是道德的全部，那么“我们就不会在乎别的，而只在乎仁爱有多畅行，对仁爱的欲求又有多强烈。也就是说，对谁仁爱其实并不重要，对这人还是那人不义这问题也无伤大雅”（5S，Dissertation 8，p.73）。这显然和事实大相径庭，我们的道德判断、道德感和良心都不是这样的。巴特勒进一步写道：

> 假设一个人用诈骗或者武力从第二个人那里夺取他的劳动所得，而把这产品交给第三个人。他知道这第三个会因这些产品快乐高兴，这些快乐足以抵消第二个人的伤心。就算第一个人这样做并没有带来什么恶果吧，这样的抢夺行为也是大有问题的。进一步来说，如果背叛、暴力和不义之举本身没有错，错只在它们可能为社会带来痛苦多过快乐，那么如果一个人可以从损害社会利益的不义之举中谋求个人利益，那照这个道理来说，这样的行为也不是恶行呢。这和个人在自己的快乐和他人的同等量的快乐间，偏好自己来享受这快乐，不是一个道理吗？（5S，Dissertation 8，p.73）

也就是说，巴特勒认为正义是关于个体间的公正分配的，而不是关于普遍无差的仁爱的。为了解释这种公平感，情感主义者就必须先从人类心理中找到它的根源。用巴特勒的话来说，他们必须解释，“撇开对单个行为会对整个社会带来多少快乐的考虑，人类为何被如此构造，而至于他们会谴责虚妄、无谓的暴力、不义之举，认可对某些人的仁爱，而不是另一些人”（5S，Dissertation 8，p.73）。他们必须找到我们的公平感来自何处，来自何种感情；而同时解释，“这种感情是如何使人在行为时以正义和均等为指导的”（15S，9，p.100）。

沙夫茨伯里的著作中有一个十分有力却并未被他充分论证的意见。他认为我们对于正义和不义的感觉来自“一种自然的预设或者期许……憎恶和愤怒就是奠基于此”（MPR，3.2，p.234）。巴特勒进

一步发展了这个意见，他解释道，当一个人觉得他没有得到他应得的之时，便会自然地感到憎恶（15S，Preface，p.xvi）。这种感情可以通过同情被分享，个人“既可能为自己而感到憎恶，也可能为了他人的遭遇”（AR，1.3，p.53）。用今天的话来说，如果你从一个道德主体那得到的，少于你应得的，他便损害了你的利益。巴特勒于是就总结道，“损害是憎恶的天然对象，事实上，人们只会对损害产生憎恶之情，而不会憎恶其它”（15S，Preface，p.xv）。[41]鉴于这个心理事实，巴特勒认为我们就很容易推导出憎恶之情的目的或目的因了。他写道：“憎恶的自然对象就是损害，而不是痛苦或者失去诸如此类；所以很明显的，避免和治愈损害带来的苦痛，正是人们憎恶的目的所在。”（15S，8，p.97）当同情可能让我们过度地仁慈甚至做出错误举动的时候，憎恶之情让我们能维持我们感情间的自然平衡。他继续写道：“既然损害、不义之举和残酷无论如何都应该被惩罚；既然人类自然的同情会让正义的施行困难重重，那么对恶习和卑鄙的愤怒则正好平衡了怜悯的弱点，和正义实行中的别的问题。”（15S，8，p.99）

哈奇森承认，巴特勒所描述的那种憎恶无疑是自然有用且常见的。但他同时也认为，憎恶并不能是正义感的来源。他写道“这种感情无论多么广泛常见，都应在更高的原则统领之下”（SMP，2.3.2，Vol.I，p.256）。哈奇森认为只有广泛的仁爱——对公众利益的关爱，才能为憎恶何时合适、何时过当而提供准则。“对罪行的愤怒或憎恨，对不当行为的义愤，这些感情在每个人心中都是自然的，但是它们却不该被视作惩罚的唯一原因。惩罚的原因应该是来自对公众利益的关心和对无辜个体的安全考量。”（PMIC，3.8.9，p.273）

巴特勒认为即使不考虑公众利益，我们也可以将自然的憎恶“放置于更高原则的统领之下”。他的论证是这样的，“恶习一般由不理智地重视自己而轻视他人而来”（15S，10，p.117）。当受到损害的人试图控制憎恶之情的时候，或者是试图“平衡这样的憎恶，让它只由自然的损害感而来，而不过当的时候，他的愤怒程度就应该和任何一个并未受到这件事利益影响的人会对此事产生的义愤一样”（15S，9，p.108）。这样做的目标在于，对自己和他人所受的损伤都一视同仁，一样愤怒。亚当·斯密后来说到的，我们必须采用一个无偏私的角度来判断我们的憎恶是否恰当和这一点异曲同工。巴特勒写道：

> 当我们自己蒙受损害时，我们处于这样一个特殊的境地，我们无法完全认清情况就好像眼睛没法看到自身一样。若我们可以毫无偏私地将自己放置在某一距离外，就能看到在现实中，损害常来自他人的无心或失误之举；而我们将它们当作了恶意和轻

蔑。从这个合适的角度就能发现其实我们自己也常常做出无心或失误的举动，甚至也有那些恶意和轻蔑的行为。有了这样的认知，憎恶就会大幅度减少，甚至消失殆尽了。（15S，9，p.109）

至此，亚当·斯密正义理论的所有重要元素都在这里了。这无疑是从最完整可信的自然法上建立的，情感主义在当时所能达到的最成熟的体系。至于建立后来的自足自立的、自由的、多元的、对政治哲学和政治本身贡献良多的情感主义，则是休谟、亚当·斯密和赫德尔的任务了。如果没有诸如沙夫茨伯里，巴特勒和哈奇森的奠基工作，后面的理论是不可能的。

第二章 休谟的自足的情感主义

作为历史上最杰出的哲学家之一，长久以来，休谟都被认为主要是一个破坏性的怀疑论者。[42]在道德哲学的领域中，休谟最著名的论断就其对理性的道德力量的反驳。“理性是，且应当是感情的奴仆”（T，2.3.3.4）这句话就是他的论证最好的总结。一旦证明理性不足以胜任，感情就自动地成为了灵魂的主人。而鉴于规范正当性说到底是理性正当性，道德情感作为感情的产物就不可能具有规范正当性了。这样一来，休谟的情感主义就被完全理解为破坏性的道德怀疑主义了。

这种看法犯了一系列的错误。首先，休谟的反思性情感主义实质上是积极而非消极的，它的核心在于论证道德情感是我们道德确信的来源，而不仅仅在于论证理性不是其来源。第二，道德情感不是感情单独的产物，而是整个与自身和谐的心灵的产物。也就是说理性也是包含在其中的。第三，只有与自身和谐平衡的心灵所持有的确信才可能具有规范正当性，前述观点无疑忽略了这一点。

最近的那些将休谟的哲学看作积极建构的体系，而不是看作对理性主义的批驳的学者们认识到，休谟的道德哲学并不依赖于那种夸张的，理性臣服于感情淫威的论断。[43]相反，他们认识到休谟的伦理学体系旨在将我们所有的，包括理性和感情在内的心理力量收纳入一个和谐的反思性平衡中。[44]不仅不是一个道德怀疑论者，休谟其实为我们提供了一个自立的伦理体系，这个体系奠基于关于道德反思的整体的心理理论。[45]这个自立的反思性情感主义体系是休谟对规范性政治理论的最重要贡献。它证明了我们成熟的道德情感无需依赖于外在的权威，而可以基于自身来追求和遵从正义。

本章前两节侧重于休谟自立的情感主义的描述性部分。其中第一节讲述休谟笔下同情的能力，以及同情会如何带来我们未经修正的道德情感。为了支持稳定且被广泛接受的道德准则，我们最初的道德情感必须经过一定的修改和修正。本章第二节将讨论这个发展过程。

最后的第三节将论证，休谟的道德心理学不应被理解为纯粹描述性的。相反，休谟认为，成熟经修正的道德情感在我们的评判和行为面前是具有权威性的。被这样反思性的稳定的心灵所统领的情感是人

类幸福的必要条件。与推崇道德怀疑论相差甚远地，休谟的情感主义伦理学旨在帮助我们更好地追求真正的美德，旨在帮助我们拒斥我们错误接受的即时倾向和伪德。

I 同情和道德情感

1.同情的性质

在《人性论》中，休谟对道德情感来源的描述更多的是建立在同情这一心理现象上的，在这一点上，休谟犹胜于他的情感主义前辈们。休谟最常用“同情”（sympathy）这一词来表达一种感情的交流功能，但是他对同情的用法也并不局限于此。在后来的《人类理智研究》和《道德原则研究》中，他对自己的哲学进行了重叙，而在那里，对同情的这种详细解释基本消失了，它只出现过寥寥几次，或干脆是在脚注中出现。在这两部著作中，休谟对“同情”这个词的使用大幅减少，取而代之的是“人道主义”（Humanity）和“同胞之谊”（Fellow Feeling）这样的词汇。[46]

无论它被冠以何名，从一个人到另一个人之间的情感交流最初看起来是挺神秘的。毕竟，我们并没有直接了解他人精神状态的渠道。休谟也写道，关于他人的情感，“我们只知道它的结果，以及外在的表情和对话中的信号”，然后我们就可以从对他人感情的印象（impression），推导出这感情的理念（idea）；就好像我们常常从印象而推导理念那样。然而当我们经历同情的时候，“理念被推回成了印象，并且富有巨大的力度和生动性，以至于那个感情本身被复原了”（T，2.1.11.3）。

休谟认为，就如同我们能获取关于事实的知识一样，同情也可以通过这样的方式被由感情的理念复原。比如说，只要对在怎样的场景人们一般产生怎样的感情有所了解，那仅凭这样的情景，就足以让人产生同情。即使并没有人真的在感受这个我们同情的感情。[47]这就是为什么我们会为在梦中死去或者对关于自己的境遇毫不知情的受害者产生同情的缘故。（T，2.2.7.6）确实，哪怕感情的信号和引起同情的场景都缺失，同情仍然可以通过回忆中或者想象中的理念而重现。（参见T，2.2.9.13）

卢梭后来认为怜悯（pitié）是种直接的直觉——“一种先于任何反思的纯粹自然的动作”[48]，相较而言，休谟的同情则包含着一种重要却常被忽视的认知元素。[49]因为他认为同情包含着对他人感情的理念和印象——这让他可以对理性的同情和非理性的同情作区分。休谟认非理性的感情有两种，——“当它们基于不存在的物体的预设上

时”，和“当在运用感情时，采取了不恰当的手段，欺骗了自己对原因和结果的判断”（T，2.3.3.6）。很明显，同情可能在这两种情况下的任何一种出错。用菲利普·默瑟的话来说，同情可能被“误放”（Misplaced），当我们对他人的心灵产生错误的理念时；同情也可能被“误导”（Misguided），当我们用错手段而无法达到同情指向的目的时。[50]为避免这样的认知错误，同情应与理性作伴，无论是在推测他人的（真实的或者拟设的）感情时还是在考虑何种手段能最好地达到同情指向的目的时。

然而怎样的理性也无法仅凭他人感情的理念，就将其还原成印象。在进行这样一个转化时，同情是和心灵的一般运作方式背道而驰的。从理念到印象的转化只是偶尔会发生，比如一些令人恶心的食物的理念会直接让人作呕。然而正常的心理过程还是从印象到理念，反过来的只是特例。而这些特例是有特殊的解释的。

休谟的解释来自人类的相似性——我们所感到的感情在一定程度也是具有一致性的。鉴于我们对他人感情的易受性，这些感情的生动的理念自然会让我们推人及己。这样一来，我们就能唤起关于类似经历的充沛生动的回忆，或者我们可以想象面对这样事情我们自身的脆弱性。休谟在这里依靠的是他以前的观点，也就是说在心灵中，理念与现象之间的差别仅在于“方式与生动性”。所以这两种精神现象之间的差别“是印象与理念之间的关系，可以经由某种方式而被移除”（T，2.1.11.7）。例如，仅靠极度生动敏感的感知联系，就能将与我们相关的理念还原成印象。这样一来，同情发生的时候，也就是他人感情的理念被还原成一个平行的感情经验的过程。

休谟关于“理念”的理论的重点并不在其内在的运行过程；而是在于表现我们对他人同情的可见的差异性，“理念”允许并预设了这种差异性。[51]休谟的同情理论最主要的论断就是，两个个体的相似性就越大，他们感情的相似性越大，而感情的传递就更容易也更强劲。能让我们对被同情者产生相近感的因素除了相似性还有时空的接近和预先存在的血缘或喜爱关系（参见T，2.1.11.6）。虽然休谟一直坚持认为，同一种族内，同情任何一个同胞都是有可能的，但他同时也认为“我们必须在相似性和时空的相近的帮助下来感受同情最完美的形式”（T，2.1.11.8）。

当同情被误用的时候，它将加强一切已存在的社会党群，加强本就相近或相连的关系。如休谟所言，相似的人相互吸引，同情得为这一基本的社会组织原则负责任，这个原则也被现在的社会学家们称作同类相近（homophily）的原则（参见T，2.2.4.6）。[52]这样的社会群组处处可见，宗教中的教派，政治中的党派等等——这也正是启蒙

思想的无法逃避的难题。[53]就如休谟所言，同情必须经过一定的修正和演化，才能在公正的道德情感中扮演中心角色。

2.从同情到道德情感

在休谟笔下有两种特殊的道德情感，积极的“认可”（approbation）和消极的“不认可”（disapprobation）。二者都不是同情或者交流性感情（参见T，3.1.2）。休谟认为就如骄傲和谦虚一样，“我们永不可能，无论用怎样的词语，给予它们合适又恰当的定义，或给予任何感情合适又恰当的定义”（T，2.1.2.1）。虽然如此，休谟也拒斥哈奇森怪诞的论证，即，“在每一个具体事例里，这些情感都是来自某种原属性和主要建制”（T，3.1.2.6），所以我们无法为“认可”或“不认可”给出原因上的解释。与此大相径庭的是，休谟认为它们来自我们熟悉的同情能力。

众所周知的，休谟将美德归为对个人或他人有益，或令人愉快的品格。无论我们是否会直接受益，我们都会在面对这些有益或令人愉快的品格的时候认可它们。“和我们没有任何关系的陌生人的快乐，只能是通过同情让我们愉悦的。”（T，3.3.1.8）就如我们赞许的美德会为其持有者或他周围的人带来快乐一样，恶习也一样对个人和他人带来痛苦，这种痛苦是我们可以同情的。同情和认可是不同的，对他人品格带来的影响的同情让我们去认同或不认同这结果的缘由——这项品格。因而，同情的对象和我们道德判断的对象也是不同的。[54]

值得注意的是，在休谟对美德的讨论，基础在于审视者在道德评价中的同情反应，而不是在于行动者的同情的动机。虽然如此，一个同情的道德评判者更会认可拥有着仁爱同情的动机的行动者。休谟在《道德原则研究》中写道：“最值得人类认可的就是仁爱和人道主义，以及对他人的同情和关爱。”（EPM，2.1.5）

在开始下面的讨论之前有一点必须注意，就如在一定线索下我们可以想象出某种感情，并同情这种想象出的感情，哪怕这些线索并未导致上述感情一样，我们也可以认可未有效用的美德。我们可以想象这些美德通常会产生的效果，同情那些想象出的效果。因此我们对美德的认同并不需要取决于它们实际上产生的具体效果。乔佛里·塞尔麦考德将休谟在这里的立场描述为关于认可的“包豪斯理论”，在这理论里，是否对某些属性赋予认同是基于“是否适合于达到某种目的或解决某些问题的”，而不是事实上这些期望是否真的达成。[55]就好像一把设计得绝妙的椅子，哪怕是陈列在博物馆里而无人去坐，也仍然是

应得到赞誉的，同理，休谟写道：“破布遮掩中的美德也仍是美德；由它产生的爱可能跟随个人去到最深的地窖或者荒无人烟的沙漠，在那里美德无从在行动上被表达出来，因此也就无人知晓了。”（T，3.3.1.19）在第三章中我们将看到，要理解休谟的正义理论理解他伦理学中的这种“包豪斯”的元素是至关重要的。

3.多样的同情和道德情感的偏见

我们的道德情感是基于对所有人的同情的，因此要想被称为道德情感，我们对被评判者的正面感情不应只是源于某种品格对我们个人的影响。也就是说，道德评判和基于自我利益的评判是不同的。“敌人身上的优良品格是会损害我们利益的，但是这些品格仍然应得到尊敬”，休谟写道（T，3.1.2.4）。当然，个人心怀的敌意常常让人相信敌人必然是邪恶的，让我们混淆基于个人利益的情感和道德情感。很多表面上看起来是道德评判的，实质上不过是伪装下的基于自我利益的评判。[56]

有一些学者将以下观点附加于休谟：道德评判中一旦有偏见，就证明这些道德评判由个人利益而来，并不是真正的道德情感。[57]然而事实上，虽然休谟也认为基于自我利益的情感常常被误认为是道德情感，但他认为真正的道德情感仍然可以是偏见的。毕竟，道德情感由同情而来。同情在面对与我们有关系的人，比如有血缘关系的人，我们喜爱的人，和我们相似的人，以及和我们距离近的人的时候是会更加强烈的。休谟写道，“由于这个缘故，我们最自然的道德情感”会更加偏爱有利于我们朋友和爱人的人（T，3.2.2.11），和那些品格和我们最相似，或那些最容易和我们相似的人快乐的人。（参见T，3.3.3.4）我们必须区分根本非道德的评价和带偏见的道德评价。当我未能考虑我朋友的品格对他人的影响，而直接认为他是具有美德的，我就是在混淆喜爱之情和道德认可。当我考虑了他品格对和我有关系或相似的人的影响时，也就是那些我自然地更容易同情的对象时，我对他的评价就是道德的，虽然是带着偏见的。[58]

我们即刻的道德情感容易带着偏私，所以不同个体对同样品格的判断也是有差异。如果道德评价只关系到感情，那么这些分歧要如何被解决就不甚清楚了。一些陈旧的想法认为情感主义将美德如美一样，放置在评判者/审美者的眼中。因此道德判断之间的分歧就无法调和了，就如我们无法调和审美品味之间的分歧一样。在《人性论》中，休谟好像真的有这种道德相对主义的倾向，他写道，“道德的善恶是基于快乐和痛苦的，来源于关于情感和品格的任何视角，……快

乐和痛苦对经受者才是最明显的，所以经受者所认为的善和恶是不可能出错的。”（T，3.2.8.8）

休谟这短暂的相对主义时分跟着一个脚注，“我们在什么程度上可以谈论道德品味、文学品味和审美品味的对错呢，这一点将在后面谈到”（T，3.2.8.8，fn.80）。这个脚注指的显然是休谟计划却并未写出的第四部关于“批评”（比如美学）的著作。鉴于这一部分并未完成，我们将转向他对美学和审美在这一点上的论述，也就是《品味的标准》（*Of the Standard of Taste*）这一论文。在这篇论文中，休谟拒斥了所谓“美存在于审美者的眼中，因此并没有一个关于品味的理论”这种陈旧的论点。相反，我们必须认识到这样的理论是可能且必须的，也只有这样我们才能理解休谟的伦理学和美学。

II 道德的发展

1.品味的标准

在道德判断的多样性这一点上，休谟曾改变过自己的观点。在早期著作《人性论》中他写道，“人类的一般情感是如此的一致，因而（解决道德分歧这类问题）是不那么重要的。”（T，3.2.8.8，fn.80）在《品味的标准》中，他则采取了截然不同的态度，他写道：“这世上品味与意见的多样性太显著，任何人都必定注意到它们。”（EMPL，p.226）这一多样性是根植于评价语言的，它在之前显然被低估了，休谟也为此给出了原因。“在某种语言中，一些特定的词语意味着谴责，另一些特定的词语意味着褒赏。语言的使用者们在这些词语的使用上是达成一致的。比如他们都会同意褒赏正义，人道主义，审慎，真诚这些品质；而谴责相反的品质。若用一个语带赞许的词汇来表达谴责，或用一个消极的词汇传达赞许，则必然带来明显的不当。（EMPL，p.227—228）

正是由于道德语言的这一属性，赞赏美德本身总是容易的。因为美德的定义的一部分就是其易被赞赏性。这样的赞扬是轻而易举的，真正困难的任务是将这些带褒义的词语应用到实例之中。这样的任务才是在进行道德评价，而不是语言上的游戏。休谟提到了一个有趣的现象，那就是宗教文献的作者们常常赞颂美德时，时常歌颂美德本身，在批判恶行时则针对具体事例。（EMPL，p.229）

在区分了语言一致性和道德一致性，并着眼于真正的道德分歧后，休谟才进一步写道：“自然地，我们寻求一个品味的标准，因为有了这个的标准，有分歧的感情就能被调和了。”（EMPL，p.229）同时休谟也意识到，这样的一个标准在理论上与某种相对主义不兼容。这样的相对主义主要论点是这样的：“所有的情感都是对的，不需要对其他任何人或者事负责任。各人只需要承认自己的情感，而不必假装去管他人的情感。”（EMPL，p.229—230）这样的相对主义和他之前在《人性论》中提倡的观点是十分类似的。

就和休谟的其他论断一样，这样的怀疑主义受到了来自常识和日常实践的挑战和否定。品味是没有道理的——我们大概都说过这样的老生常谈，可事实上呢，我们常常要求他人给出道理，要求他人解释他们的审美情感或道德情感。有的时候，他人的情感听起来不无道

理，我们甚至会因此而被说服。而有的时候那些判断看起来太荒唐，以至于我们直接认为它们就是错的。来看看下面这样一些判断，《飞跃情海》与《麦克白》具有一样的审美价值；或者休谟本人的例子，《无路历程》（*Pilgrim's Progress*）和《失乐园》具有一样的审美价值。“这不啻于错将水塘认作大海般广阔浩瀚。”（EMPL，p.231）当我们面对这样的荒唐判断时，“关于品味的天生的平等原则就被忘在脑后了。”（EMPL，p.231）为什么对莎士比亚的喜好就优于对艾伦·斯佩林的呢？为什么真正出自仁爱的善举就优于虚伪奉承掩盖下的不人道行为呢？这总得有点理由吧。

休谟发现，我们常认为一些人比其他人更擅长做评判。而当我们身陷审美或者道德的矛盾情感之中时，我们就会去求助于“更高级，改良过的品味。这样的品味让我们更好地判断人的品格，评判作曲家的天赋，或者是评价艺术作品的创造性。”（《论雅致的品味和感情》，参见EMPL，p.6）一个人需从即时的感情反应中抽离，转移到对现象本身的关注，只有经过这样的一个“情感的过程”，品味才可能被改良。[59]具体的提升品味的要点，是要找到这样的高雅品味的特质。然后在我们自己的道德追求中，我们便可以努力获取这一特质；而同时在对下一代的道德教育中，也应努力传授这一特质。

撇开休谟那著名的对理性的诋毁，他也认识到理性能力在审美活动中有着核心作用。他在《道德原则研究》中论证道，“在美的赏析尤其是对出色的艺术作品的赏析中，要想感受到恰当的感情，一定的理性是必要的；而一个错误的品味则常常可能被论证和反思所纠正”（EPM，1.9）。回想一下，同情也是一样的，它需要健全理性的陪伴才不会被误放或者误导；不理性的同情会将道德情感引入歧路。批判性的思考可以让我们免于同情的误放或者误导，从而改进我们的道德确信。就好像我们对艺术的审美一样，“我们可以合理地总结，道德的美……需要智力的支持，只有这样道德的美对心灵才能产生恰当的影响”（EPM，1.9）。卢梭认为理性会扼杀直觉的怜悯之心[60]；休谟则完全不同，他认为理性在改善我们根植于同情的道德情感上起着核心作用。

理性可以帮助改进道德情感或者审美情感，与此相似的，休谟也谈到了细致的想象力的作用——“必需要有细致的想象力，才能辨析细微的感情”（EMPL，p.234）。和理性的思考能力一样，想象力和辨析细微差别的能力常常是天生的，但是通过后天的教育和练习，这些都是可以被改进的。“良好的教养和礼貌会让我们对友善温和的感情更加敏感。”（《论雅致的品味和感情》，EMPL，p.6）经改良人道主义教育的接受者会“更多地感受到人性……也是因为此，工业，

知识和人道主义常常携手而来。无论是从经验还是理论来说，他们都更长见底出现在富庶文明的时代”（《论雅致的艺术》，参见EMPL，p.271）。在这里，休谟的观点和卢梭的形成对比。卢梭认为，就好像理性和自然的怜悯背道而驰一样，文明与怜悯之心也朝着相反方向发展。所以，在人类社会发展的高级阶段，伦理和政治皆应寻求一个独立于此原初感情的根基。[61]相反的，休谟则认为文明和教育会帮助改良这些情感，从而让我们对同胞的遭遇更加敏感；这样一来，这些基本而原始的感情才能成为对正义和美德的追求的立足点。

最后休谟论证道，如需恰当地评判任何事物，评判者“必须让他的心灵远于任何偏见，除了他需要评判的事物外，其余一切都不该进入他的考量范围”（《品味的标准》，参见EMPL，p.239）。在审美评判中，摒除偏见是必要的，也是可能的。我们都知道溺爱子女的父母不是评判子女作品的最好人选。但一个优秀的评判者在评价艺术作品时能成功地忘掉他和艺术家的私人关系。当优秀的评判者进行评价时，他沉浸在艺术之中：“在那一个时刻彻底忘我，给其想象力以恰当的刺激。”（《品味的标准》，参见EMPL，p.240）

在《品味的标准》的末尾，休谟很有信心地认为他已经找出了那些应该在审美分歧中被视作权威的评价。“与细致的情感结合，经由练习而进步，由同情而日臻完美，并在摒除了所有的偏见后，这样的强烈的感知就足以让评判者这样的特质，这样的特质无论在哪儿都是品味和美的真正标准”（EMPL，p.241）。个人是否真的拥有了高雅的美感和细致的想象力，是否真的无所偏见，这些可能常常陷入争议……可是上述的品质本身的价值和应得的尊重则是无可非议的（EMPL，p.242）。

然而经过改良的品味也可能不尽相同。休谟承认，“在这种情况下，评判之间存在一定程度的分歧是在所难免的，若想找到一个能解决所有分歧的标准是不可能的（EMPL，p.244）。”在审美领域，我们完全可以让这些无法解决的分歧继续存在。虽然要声称班扬比弥尔顿更好，完全是荒谬之极，但弥尔顿和莎士比亚的作品哪个更好，这个问题则可能永无答案。[62]可是在道德领域，尤其是在关于正义的问题上，我们不能容忍这样的无答案。

2.普遍视角

如果说道德领域和审美领域共有的元素决定了在这些领域，可能存在一个权威的标准，并且确立了这样一个标准的必要性；那么道德

评价的特殊性又就决定了，在道德领域我们需要更大程度的同意。休谟引入了一个新的概念，也就是在考量评判对象时采取一种“普遍的视角”。通过这个手段我们的道德情感可以得到修正。他希望藉此来让我们更接近道德判断的唯一的标准。引入普遍视角的目的是为了纠正随同情心而来偏见。休谟承认，这样的偏见确实是反对我们从同情心来衍生道德的有力理由。同情心对和主体一系的人必定更强，然而我们的道德评价则不该因此变化。鉴于“道德判断不应该因同情而变”，有人可能会错误地认为道德情感不可能是同情的产物。（T，3.3.1.14）

对这样的质疑休谟的回复如此，当我们有了改良过的和全面发展的道德情感时，我们对他人进行评价时不是通过某个特定的视角，而是“定在某种稳固而普遍的视角，并且无论现实状况，始终将自己设身于其中”（T，3.3.1.15）。这个和我们依据感知经验判断外在事物有点相似。无论是在感知还是在道德的例子里，“想象力是依附于普遍视角的，借此区分开由现象本身所产生的感觉，和由暂时的特定状况所产生的感觉”（T，3.3.1.23）。休谟解释道：

> 随着距离变远，物体看起来就好像变小了：虽然我们判断物体的最初标准是我们感知的它们的表象，我们却不会说随着距离增加物体确实变小了；而是通过反思来修正表象，来达到对此物体更恒常和确准的判断。相似的，虽然对他人的同情弱于对自己的关心，对远方的人的同情弱于对邻人的同情；我们在冷静地判断人的品质的时候仍然会忽略这样的不同。（T，3.3.3.2）

在道德领域，对普遍视角的求助并不等同于对客观性的求助。休谟在谈到普遍视角时一直用的是复数，这就是最好的证明。一个品格是美德还是恶习本就取决于人们对它们的反应。离开人们的反应，我们就无法修正我们关于美德和恶习的即时道德评价。同时，我们“需要通过被某一品格影响到的人的视角来考察这一品格，而不是采取被考察者或者与他有关的人的视角来进行考察”（T，3.3.1.30）。对这些被影响到的人的同情是我们道德评价的根基。我们必须从一个现实可行的角度来考察，因而我们同情的对象的视角是最合适的。与其以不可能的客观性为目标，还不如“在评价一个人的道德品格时，将我们的视角限定在考察对象所影响到的小范围内”（T，3.3.3.2）。

采用周围人的视角作为道德评价的权威，理由并不是因为一个人道德与否真的取决于他周围的人如何看他。[63]休谟认为借助普遍视角取得道德同意是符合人类基本需求的，它让我们避免不必要的道德上的人际分歧。休谟在《人性论》的第一卷写道：“根据经验看来，有一点是最确实不过的，就是任何情感的矛盾，都给人以一种明显不

安的感觉，不论那种矛盾是来自外界、或是来自内心，是起于外界对象的互相对立，或是起于内在原则的互相斗争。”（T，1.4.2.37）。从这一段原文可以看出休谟的道德体系旨在解决心理上的对立，情感间的矛盾，而非为了解决逻辑上的矛盾或信条间的不一致。这里，我们的目标不是理性的一致性，而是情感上的平衡。

休谟常常将自私和偏见带来的道德情感的分歧看作是拥有不同道德观的人之间的矛盾。“我们在社会交流中遇到的感知分歧可能来自不同的人们，他们和我们境况有别，利益也不同，为了调解与他们的分歧，我们应该尽量忘记自己的利益。在考量一个情感的时候，为了和他人达到一致，我们应该同意，只考虑这感情对于其持有者有关之人所产生的利弊。”（T，3.3.3.2）

有的时候，休谟把一致性的需求描述为对统一的道德对话体系的需求。“每天我们都会遇到和我们境遇不同的人，而如果我们固步自封于自己的立场，便无法与他们合理对话。”（T，3.3.3.2）当然，通用的道德语言对现代生活是至关重要的；休谟举例道，这样的统一的语言是必要的，无论是“在公司、在讲道坛、在戏院还是在学校里”（T，3.3.3.2）。由我们对话的需求而出发的论证是非常有趣的，尤其是对于20世纪那些将道德哲学看作道德语言的分析的哲学家，和今天依旧传承了这个模式的学者来说。这样的论证将休谟和“感情主义”（emotivists）鲜明地区分开来了，尽管他们有时候声称他们是在依照休谟的思路研究分析道德语言的。

如前所示，哪怕在不存在道德的一致性的时候，道德语言也可能粉饰太平，提供一个表面上的一致性。相较于那些在一起歌颂“正义”和“仁慈”，却将它们应用得截然不同的情况，普遍视角理应帮助我们达到一个更本质的，更实质的道德一致性。休谟在伦理学上的取向一直都是更重视我们真正的感情，而不是我们用以描述它们的语言；在这一点上，20世纪的休谟和他的一些后继者是不同的。社会需要的通过普遍视角达到的道德一致性，在心理层面来说比语言的一致性来得更加深刻。

我们对普遍视角的需求来自我们对同类陪伴的无止欲望。这样的需求就和需要改良的道德情感一样，是同情的产物。鉴于人类的大多基本情感都来源于同情，若无人分享，这些感情就都会缺失。在《人性论》中，休谟用在其著作中并不常见的文采飞扬的风格作了一个与沙夫特茨伯里十分相似的论证（参见IVM，2.2.1，p.62）。在这个论证中休谟大胆地宣称：

> 离开社会我们没法有任何期望。完全的孤立本身可能就是最

大的惩罚。无人分享，任何享乐都变得无趣，任何苦痛却都更难以忍受。无论我们为何种感情所驱动，骄傲、野心、贪婪、好奇、复仇心或者是色欲，它们唯一的法则是同情。抽离开对他人情感的考虑，它们就不会有任何动力。假使自然界的所有元素和力量都服从于一人，假使日出日落也全凭他意愿，江河湖海奔流都随他欢喜，大地也随机变出任何与他便利或让他高兴的东西。拥有了这些他仍不会快乐—除非给与他至少一个同伴。这样他才能分享快乐，才能享受友谊和尊重。（T，2.2.5.15）

社会对我们来说无疑是重要的，如果没有某些一致的行为或品格标准来统领我们的社会交流，那么社会的存在是不可能的。要想生活在一起，我们就必须有一个共同的道德评价标准，哪怕在审美方面分歧是可以存在的。当然一定程度的道德上的分歧是不可避免的，但共同的道德标准则让我们可以在面对这样的分歧的时候仍然进行对话和协商，这样一来，我们才有可能达到最后的，也是真正的一致性。

同情让我们需要社会，需要一致的道德标准。与此同时，也正是同情让我们在面对与我们截然相反的道德情感时感到不安。休谟写道："因为值得注意的是，当一个人在某个问题上产生反对我的强烈感情、并由于这种反对而刺激我的感情时，我总是对他有某种程度的同情，而且我的心里骚动正是由其而来。"（T，3.3.2.3）在前一节他还写道："我对他的同情不会强烈到改变我的情感和思维方式，但是也不至于弱到让我的内心毫无涟漪。"（T，3.3.2.2）心理上真正的"不平衡"，或者说是"矛盾"就这样产生了；在彼此的脑中，相反的感情（经由同情的传递）造就了这样的"不平衡"。[64]在道德标准这一如此重要的问题上，为了避免这样的矛盾，我们在社会实践中就必须诉求于普遍视角。而这一视角致力于解决争议和维持社会的一致性；这些特性对我们来说都是十分重要的。这正是由我们同情的天性所决定的。

休谟关于普遍视角必要性的论证常常被用这些社会词汇表达，而他所谈到的社会道德的一致性则常被视作和他的政治保守主义相关联的。[65]安妮特·贝尔并不同意这样的理解。她认为，对于休谟来说"经修正的道德解决的问题是更深刻的，它同时解决了人内心的矛盾和人际间的矛盾；解决了跨越时间的感情分歧"[66]在他的论述里，通过对普遍视角的应用，道德情感得以修正，而经修正的道德情感可以解决人内心的感情矛盾。也就是在这里，休谟伦理学的先进性得以彰显——在这里休谟明确地指出我们永远不可能将任何一个同胞排除到道德考量之外。我们未经修正的道德情感可能将我们带入内心矛盾，因为"我们所处的环境是不断变化的，无论是对人或者对事的关系都是

如此。而一个离我们千里之外的人，很可能在下一刻就由于种种际遇成为了我们的熟人”（T，3.3.1.15）。具有同样道德价值的行为，无论是恶行还是善行，如果它们只影响到离我们十分遥远的人，那么我们可能根本懒于去计算或评价这样的行为。可是由于情况的变化，这些行为可能以戏剧化的方式忽然地就进入我们道德考量的范围内。就如休谟在《道德原则研究》里写到的一样：

> 远观美德，它就如星辰一样。虽然通过理性之眼它如当空的太阳一样闪耀明亮；可是它离我们那么的遥远，我们无法感受到它的光和热。可是如果将这个美德拉近呢？依靠我们和这美德主人的关系也好，依靠对这美德主人事迹的诗意吟唱诵读也好，我们的心立刻就会被攫住，同情得以重生，冷漠的赞许也转变成了友情或者尊重这般炽热的感情。（EPM，5.2.43）

若他人的痛苦突然被生动地展现在一个人的面前，哪怕这受苦者是个外来者，哪怕我们的主人翁平常仅和自己的圈子打交道，只对他们产生同情；这样的情况下，片刻的强烈同情仍然会攫住他的心。一旦意识到了某一行为对外来者带来的痛苦，并且用同情之心去看待这外来者，我们原本以为的“善举”，就可能变成了恶行。一位将军对敌人的冷酷，或者训练者对外族奴隶的严苛，这些品格之前可能被视为美德。而一旦我们意识到，并感受到外族人或奴隶们的艰辛苦痛，将他们纳入我们道德考量的范围，冷酷或严苛这样品格就不能再被视为美德了。它们变成了恶行。我们尽力地避免和他人产生道德分歧，同时，我们也努力避免让自己在不同时间产生矛盾的道德情感。拥有成熟道德情感的人，总可以从普遍视角做出道德评判。因为只有这样，他们才可能在对美德或恶习等品格进行评判时，将所有可能受影响的因素都考虑在内。

休谟认为成熟的道德情感必须“考虑到所有的人”（EPM，9.1.7）。从普遍视角来看，如果一个人有可能被任何道德品格所影响，那么他就必然处于我们道德考虑的范围之内。就像休谟一再声称的那样，任何人都可能是我们同情的对象，都需要被用普遍的视角来看待。他这样说的意义在于保证那些在明天、或者明天以后的将来会激起我们强烈同情的对象，在今天不被排除到道德考虑的范畴之外。

当然，压抑性的社会体制也有可能成功地将某一部分人排除到我们的同情范围之外。或者，这样的社会体制可以通过向某一个方向培养我们的品格，让我们对一部分人的遭遇和苦痛变得麻木，这样一来，可以很大程度地削减我们对他们产生同情的可能性。休谟在这里指的压抑性社会体制就是奴隶制度。他观察道，“如果从小就习惯了对于他人的权威地位，从小就习惯了对他人人性的践踏，那么这样的

人就很难变得仁慈。压抑性社会制度允许一个国家的奴隶主，就好像古罗马时期一样，“对于他们同种族的人中正在受苦的一部分人视而不见，更不要说同情了”（《古国人口》，参见EMPL，p.383，385）。但即使是这样带有强烈压制性的社会体制，也未必能成功地摒除人们对深受此制度之害的人的同情。打破这种体制的方式往往是这样的，当被排除在道德考量外的个体突然和我们拉近了距离，被带到我们眼前，我们的道德考虑范围就被迫随之扩大了。休谟死后的一个世纪，就正好是这样一种压制性的社会制度崩溃的世纪。在这个时代，城市化和工业化让各个阶层之间有了持续性的接触和交流。而社会的流动性则意味着一个人的下级有可能很快变成他的平级。而当狄更斯和哈里特·比彻·斯托对于贫穷受苦的奴隶的遭遇而痛心，并写出“动人的赞美诗”的时候。杜波依斯则写道：

> 19世纪是人类同情心的第一个世纪。这个世纪，我们开始半带惊奇地注意到别人身上的那些神性火花，那些被我们称作“自己”的火花；乡巴佬和农民，流浪汉和盗贼，或者百万富翁—有时候甚至包括黑人—都成为了悸动的灵魂。灵魂的脉动如此近的震撼了我们，这让我们讶异地发问，“你也和我一样！你也明白人生？”[67]

那些侧重于休谟保守的一面的批评者们，常常认为休谟会谴责平等性革命。这显然是不对的。他们这样认为确实并非毫无根据。下一章在讨论休谟正义理论时，我将谈谈这些根据。但是在这里，我们可以清楚看到休谟伦理学中的一个重要的元素表明，这样的看法是错误的。[68]

3.被修正的道德情感在心理上的作用

虽然无论是人际关系还是内心平衡，都需要我们根据普遍视角修正我们自己的道德评价，但是这样的修正并不一定能成功。我们最初偏见的道德情感很可能维持原样。休谟也承认“感情不一定总会遵从我们的修正，但是这些修正足以调整我们对抽象概念的掌握，而且在我们判断善恶及其程度时，这些修正本身就足够作为根据了”（T，3.3.1.21）。基于普遍视角进行的修正也许无法完全掌控我们的感受，但是它们“具有高于理性的权威，能指挥我们的判断和意见”（T，3.3.1.18）。当然，严格说来，休谟的哲学是不承认成熟的道德判断和理性之间的联系的，但是在《人性论》的第二部分中，他讲道，这里所说的“理性”并不是辨析真假的那种理性，而是我们的冷静的感情的产物。这样的感情并没有激情或刺激的属性，“它们如此

安静，让我们产生错觉，以为它们仅是我们智力的产物”（T，2.3.9.13）。在修正道德情感的时候，产生的正是这样一种冷静的感情。消除或减少在不同时间由同情产生的矛盾感情，这个冷静的欲求正是修正道德感情的原由。这样的修正常被来自对自我的爱或者有误的道德情感的激烈的感情所阻挠。

休谟也承认“总的来说，激烈的感情对意志有更有力的影响”（T，2.3.9.13）。这也就是为什么我们常常不按照我们的基本道德判断来行事，尤其是当我们的同情心较弱，而普遍视角又和自己原本的道德情感分歧较大的时候。休谟写道：

> 当任何有可能对他人造成痛苦的对象出现时，同情可能会让我也感到痛苦和不认可。而我可能并不愿意为他牺牲自己的利益，或者为它动感情……要想控制或挑起热烈的激情，这些情感必须触动到我们的心。当然这并不是在要求它强大到改变我们的品味。（T，3.3.1.23）

虽然如此，休谟也认为当冷静的感情和理性结合，并有反思和决意相辅的时候，即使是“最热烈激荡的感情在最有力的时刻”也可能被冷静的感情所控制（T，2.3.9.13）。休谟认为“心灵的力量”是美德的一种，它的能力就是从平静、安定下来的原则出发来行事（T，2.3.3.10）。道德发展的目标就在于，让经修正的道德情感成为我们灵魂的主导，让我们获得控制道德评价和行为的心灵力量。如果我们发现我们缺乏这样的心灵的力量，或者我们的评价与行为取决于未经修正的不正确道德情感或其他的热烈情感，在这样的情况下，仅有要改变我们的心理状况的意愿是没有用的。我们的情感才是决定行为的基础；就如休谟的名言：“意志本身从不创造新的感情。”（T，3.2.5.5）如果我们认识到了提升道德品味的必要性，开始依照普遍视角修正我们的评价，并且依据经修正的原则行事，只有经过这样的一个过程，才可能打到修正的目的。

第一步，我们改变我们的行为，而不是感情。休谟认为，如果一个人感到自己缺乏善的动机或者原则，那么这个人“会因此而憎恨自己，即使缺乏那种动机，他也可能完成这样的行为，却并不是出于道德之故。这样，至少他践行了这个原则，可以假装他其实是有这样的动机的，真的是很想这么做的……一个人做出某个行为可能仅因为这行为是道德所要求的”（T，3.2.1.8）。当面对阻碍时，“心灵为克服阻碍而做的努力，反过来会刺激我们的精神，挑起我们的感情”（T，2.3.4.6），所以，未经修正的情感的抵抗只会进一步地激励我们对挑战迎头而上。最终，我们都会被经改良和修正的道德情感统治。休谟对这一点深信不疑。

让一个人提出一个他自己认可的性格模式；让他明了他自己的性格和这性格模式在哪些地方有差距；让他谨慎而持续地观察自己，并努力将自己的心灵从恶向善引导。这样一来，假以时日，我坚信他会发现自己的脾性有所改善。（《怀疑者》，参见EMPL，p.170）

III 休谟的规范性理论

1.从规范性理论的角度来看休谟

有一些学者认为，虽然休谟谈了很多诸如道德的改进和修正等规范性理论相关的话题，但总的来说他的伦理学是属于经验性社会科学，是一个描述性的学说体系。[69]确实，休谟自己也说，他的目的是在于找出“那些普世的原则，那些我们的谴责和赞许都从中而来的原则。这些原则，是关于事实的”（EPM，1.10）。在讨论他的描述性方法论时，休谟做出了关于“画匠”和“解剖者”的类比。“道德的画匠用最美丽的色彩和诗意来勾画美德。（这样的作者们）让我们感受到善恶之分；刺激和规范我们的情感……这样一来，他们让我们心向正直和荣耀。”（EHU，1.1）道德的解剖者则“将人的本性看作评估和仔细研究的对象，基于这样的研究来找出某一些原则来。这些原则调节着我们的理解，刺激我们的情感，让我们对特定的物体、行为心生认可或不认可”（EHU，1.2）。休谟认为他从事的是解剖者的工作，而不是画匠的。

休谟第一次使用画匠和解剖者的比喻是在1739年写给哈奇森的一封信中。哈奇森那时候批评《人性论》，认为它缺乏对“德性的温暖”的讨论。对这一批评休谟的回答是，一个人要么用一个解剖师的态度，要么用一个画匠的态度来考察道德；这两种角色没法综合在一起。当然，“解剖师可以对画匠或者雕塑师提供非常好的建议”，同样的原因，“一个形而上学的学者也可能对一个伦理学学者有所助益。”休谟向哈奇森保证，他会修订《人性论》，看看能否让“形而上学的学者和伦理学学者，彼此同意更多一点。”[70]

反过来，道德解剖并不一定会为美德唱赞歌，将画匠的作品变得更加迷人。就像之前提到的，有些道德解剖的结果，如果被证明是正确的，会让我们没法反思性地认可道德。和休谟同时代的曼德维尔，这个对道德出名严苛的道德谱系学家就为休谟这个说法提供了最好的例证。在《蜜蜂的寓言》的导言里他提到，“就像那些研究死尸的解剖可能会发现，维持生命所必须的主要器官……竟然是一些不起眼的膜和管道”。一样的道理，研究人的本性的学者们有可能发现人最恶劣、最令人厌恶的属性和部分才是他们所推崇的美德的来源。[71]

当解剖者发现道德是由我们“最恶劣、最令人憎恶的属性”而生的

时候，解剖者就只能站在画匠的对立面。因为在这种情况下，画匠一定会让这些恶劣属性无人知晓，以此来维护道德，教人们不至于去憎恨道德。一个严苛的道德理论可能可以从第三人称的角度去更好的解释道德评价和行为，却不能被用作证明个人评价和行为正当性的手段。在谈到要让解剖者和画匠达成一定的一致的时候，休谟表达了他对自己的理论寄予的希望。他希望在他关于道德来源的理论中，道德能力会“更符合人们的心灵”，这样这理论才能通过“大多批评者的考验”。（T，1.4.7.14）

在休谟的理论中，经受批判性反思的精神活动，和不能经受这样反思的精神活动之间的分别是非常重要的。休谟一直试图让人们将这两者区分开来。比如说在《人性论》的第一卷中，休谟比较了两种原则。第一种是产生因果联系的心理原则，第二种是导致人们将动物和物体拟人化的习惯的原则。这两种原则截然不同。由原因到结果的原则“是我们的思想和行为的根基，没有了它们人性就无法存在”。而拟人的原则呢，“它们对人类来说既不是不可避免的，也不是必须的，甚至在生活中也没有什么用处。一旦与其他的习惯或者理性原则产生冲突，它们可能立刻就被放弃了。”也就是因为这个原因，前一种原则被哲学所接受，而后一种被拒斥。（T，1.4.4.1）[72]

和我们拟人的习惯不同的是，经修正的道德情感显然是值得我们的反思性认可的。用后来一些哲学家的话来说，被这样的情感掌管的心灵，拥有反思性的平衡，因为它能够认可自身，与自身和谐共处。我们需要依据修正过的道德情感来调整自身的行为和判断，只有这样，我们才可能达到这个反思性的平衡。

2.美德的快乐和美德的尊严

在休谟关于成熟道德心理的反思稳定性的诸多论证中，克里斯汀·考斯佳德找到了两个基本点。她认为在休谟的理论中，对道德的评价应基于这两点。“第一点是自我利益，第二点是道德感本身”[73]被休谟称为对道德行为的“出于利益的义务”的概念正是基于第一点而来，这也是休谟对在他之前的情感主义者的继承。（EPM，9.14）而基于第二点，也就是被修正的道德情感的反思性自我认可能力，休谟则确立了“美德的尊严”的概念。这一概念是在《人性论》的总结部分提出的。休谟在这里很鲜明地将美德的尊严和自利的“美德的……快乐”做了对比。（T，3.3.6.6）

一个人的尊严很大程度取决于他对自我价值的评估。同理，美德

的尊严也决定于成熟的道德情感的“自尊”。（自尊这个词在当代的意义是被掺了水的。）在《人性论》的总结部分，休谟写道：“当道德情感反思自身的时候，如果发现由它而来的原则和它的起源都是伟大和善的，那么这样的道德情感必会又获得新的力量。”（T，3.3.6.3）富有同情心的品格是被经修正的道德情感所认可的的美德（例可参见T，3.3.3.3）。如果像休谟声称的那样，道德情感由同情发展而来，那么道德情感就会认可它们自身是由善的倾向，而不是恶的倾向而来的。这样一来“不仅美德必被认可，道德感也是一样必被认可；除了道德感，从道德感而来的道德原则也必被认可。这样一来，这些道德原则都是由值得褒赏和赞扬的属性而来，而不是其他的什么属性”（T，3.3.6.3）。

换言之，曼德维尔一类的揭露道德本质的学者，他们会认为道德能力会否定那些由人性恶的部分发展而来的能力——这样一来，曼德维尔的道德解剖就从根本上让道德情感损坏和否定了自身。反观休谟的道德解剖，他的理论鼓励了道德情感的自我认可和自我褒赏。美德的尊严是道德能力内部的一个很巧妙的反思性平衡。用考斯佳德的话来说，美德的尊严的意义在于，我们的道德情感是否能成功的通过它们自己的“直接反思性”的考察。可是呢，美德的尊严并不足以保证其在规范理论内的权威性。就像在第一章中谈到的，被考斯佳德称为“规范性作为直接的反思性”的理论是被休谟所明确地拒斥的。如果休谟只能选择这样的规范性理论，那不如认为休谟的理论是纯粹描述性的好了。[74]

值得注意的是，在《人性论》的结尾部分休谟从未单独地挑出某一种精神能力，来展现这种能力如何可以通过反思性考察。相反的，他考虑的是整体关系，如果背离了人性和社会的准则，“一个心灵永不可能通过反思性测试”（T，3.3.6.6）。在这里，休谟的意图并不在于要保证我们的道德、智力、审美和其他的能力可以单独地、反思性地认同自身，而是作为整体的心灵能否反思性地认可这个整体的心灵。他的兴趣不在各种能力的直接的反思性，而在于心灵的整体的反思稳定性。

在《人性论》末尾处，休谟在谈论对道德情感的认可时，他谈到了经修正的道德情感单独的自我反思性认可。他认为对于上文谈到的巧妙的心理整体的平衡而言，道德情感单独的自我反思性认可是必要的，却绝不是心理整体平衡的充分条件。在休谟那里，对任何一种能力来说重要的问题在于在考虑到其他各种因素的情况下，它是否能在心灵中找到一个属于它的最稳定的反思性位置。[75]当然，如果单个的能力没法通过直接的反思性测试；整体的反思稳定性是不可能被达

到的；如果两个能力彼此不认同对方，那整体反思稳定性同样的不可能被达到。[76]举例来说，如果我们被认可的道德情感或者美德反过来被我们的智力能力拒斥，认为它们是不实而虚妄的，——或者我们的审美能力拒斥它们为丑陋而可恶的——那么这样的一些道德情感在追求反思性平衡的过程中也应该被放弃。

那么为什么我们要追求这种整体的反思平衡呢？休谟在《人性论》的结尾谈到了这一点。休谟着重指出我们努力试图通过这个测试并不为了这个反思性测试本身，而是为了追求这种稳定性提供的“平静和内心的满足”（T，3.3.6.6）。为了避免矛盾所带来的痛苦“不安”情绪，因为人类有趋避心理矛盾的强烈本能。无论这样的心理矛盾来源于外在还是内在。在这一点上，休谟和沙夫茨伯里是一致的，他写道：“如果想要获得快乐，以下这些品质是非常必要的：心灵的内在平静，意识的完整性，和对我们自身行为的满意评价。”（EPM，9.23）要想得到这些品质，个人必须在不引起痛苦的心理矛盾的前提下，通过反思性测试。[77]休谟反复强调，人类的快乐除了对自身的满足感之外，还需要很多多样的其他条件。对自身的满足感并不是人类快乐的全部，但却是必要的一部分。这也是为什么休谟在论述他的道德哲学的时候花了那么大的篇幅来着重论证以下这两个兼容性。也就是说，将我们经修正的道德情感的评价视作权威，不仅和我们追求反思性平衡是和相容的，和我们自利的，追求其他各种能让我们获得快乐的东西的过程也是相容的。

3.美德的快乐从何而来

美德的快乐究竟从何而来呢？传统基督教对这个问题的解答是基于美德的自利义务的。也就是说，一个人在现世的品格和行为，决定了他是否能在死后得到救赎（参见NHR，14.6）。休谟和沙夫茨伯里，以及休谟提到的一些古代哲学家们并不认同传统基督教的这一着眼死后世界的自利义务的论证。休谟认为“在现世的次序中，美德比恶习更会带来心灵的平静，更会得到这个世界的接受”（EHU，11.20）。[78]康德主义对以上两种幸福论的驳斥在于，它们忽略了道德的绝对约束力。无论是像休谟和某些古代哲学家那样，认为美德是获得实际的、现世幸福的手段；还是和宗教理论那样认为现世的美德是到达另一个世界的通行证，这两种学说实质上都是在将美德当手段，从而剥夺了美德在规范理论中无条件的权威性。就如在前一章里沙夫茨伯里和巴特勒所示，哪怕我们拒斥康德主义的观点，我们也得同意将美德仅仅视作获得快乐的手段反而是不利于我们追求和获得快乐的。因为这样做会剥夺我们行为中真正的美德属性，也掠夺了可由

追求美德本身这一过程而带来的快乐。

如果我们仅看休谟关于美德“更会得到这个世界的接受”这一面，他是在把美德仅作手段，以上的反对也似乎是能站得住脚的。鉴于社会对一致的道德评判标准的强烈需求，和个人对社会的强烈心理需求，对个人来说，与社会道德标准保持一致所能带来的利益是显而易见的。得到同胞的认可总归是会带来一些益处的。具体来说，们同情他人对我们的感情时，他人的认同能帮助我们通过自己的反思性测试；除此之外，他人的认同在其他的社会实践中也都是对我们有益的。休谟在后来的文章中写道，得到他人的尊重，“除了它自身立刻带来的满足感之外，还有助于诸多的事业和实践”。确实，他人的认同会带来实际好处；所以“成功总是自然地追随着美德和优点，不幸总追随着恶习和愚蠢。哪怕这样的联系并不必然”（《论谦虚》，EMPL，pp.552—553）。

沙夫茨伯里所批评的那种以利为上的论调在《人性论》和《道德原则研究》中都有出见。无论是在谈论美德所带来的人际间的快乐，还是在谈到人内心的快乐的时候，以利益为上的趋势都是很明显的。通过我们自己的反思性测试带来的快乐和满足感是内心快乐的最重要来源，这一点我们已经谈过了。除此以外，基于内心快乐，我们还有一个认可道德情感的理由。如果我们试图消灭或取消这些情感，则必会为我们的心灵带来巨大的动荡。休谟认为这些情感“深深根植于我们的构造和脾性，除非是疾病或者疯癫彻底地搅乱了人的心灵，否则这些感情是不可能被从我们的心灵中除掉或消灭的”（T，3.1.2.8）。只有和这些人性中不可避免的属性和谐共处，我们才可能获得快乐；也就是说我们应该给予它们反思性的认可，而非无谓地试图将它们摒除出去。

这里我们需要看一下休谟的四篇谈到古代哲学学派的论文。在这四篇谈到了伊壁鸠鲁主义者、斯多葛主义者、柏拉图主义者和怀疑论者的世界观的论文中，休谟所描述的伊壁鸠鲁主义者正好印证了我们上一段谈到的这些论点。休谟笔下的伊壁鸠鲁主义者这样声称道：“就如仅凭意志就无法停住血管里奔涌的血液一样，感情和激情也无法被改变。”（EMPL，140）随着人们逐渐认识到之前对这四篇关于古代哲学学派的论文的误解，更多的研究者们开始认识到它们的哲学意义。以前，学者们将休谟的观点单纯地等同于他末篇的“怀疑论者”的观点。[79]而最近，越来越多的学者意识到，在一些观点上，他笔下的“斯多葛”其实才是和休谟自己的伦理学主张最相似的。[80]

对那些不了解休谟以前的情感主义者对古代斯多葛学派的借鉴的读者，这一点可能看起来令人吃惊。与哈奇森和沙夫茨伯里不同的

是，休谟从未推崇斯多葛学派的理念，相反，他十分严苛地拒斥了这个古老的学派。用休谟的话来说，斯多葛的“修正的自私系统”的可鄙的目标是“让我们失去所有的美德和社会享乐”（EHU，5.1）。休谟在《道德原则研究》中写道：“爱比克泰德根本不谈人性和同情的情感，除了在让他的学徒们对这样的情感保持警惕的时候外。”（EPM，App.4.14）最出格的是爱比克泰德的格言：“当你的朋友受苦时……如果能让他好受点，你可以假装同情，但是记得要小心别让同情进到你心底，别让它损坏了内心的宁静，因为这宁静是完美智慧的化身。”（EMPL，540）[81]与哈奇森的积极理解不一样，休谟对爱比克泰德这个斯多葛学派的先贤的认识是，他招拢智力来扼杀会让人向美德发展的情感，并丝毫不注意培养仁慈的情感。爱比克泰德在“追求完美这一哲学过程中，损伤了来自心灵的最珍贵的情感，打压那些最有用的偏见和直觉，哪怕正是它们掌控着人类的活动”（EMPL，539）。

值得注意的是，休谟在这四篇论文里的意图并不是“准确地解释这些古老的学派对情感的理解，从而解说那些人间自然而来的情感，来讨论关于生活和快乐的不同理论之间的差别”（EMPL，138）。关于这一点，休谟在一个脚注中作了说明。也就是说，在休谟这里，他笔下的伊壁鸠鲁主义者并不是代表“高雅和享乐”的古代哲学学派（EMPL，138）；他笔下的柏拉图主义者也不代表“沉思和对哲学的虔诚”（EMPL，155）；他笔下的斯多葛主义者一样不代表“行为和美德”（EMPL，146）。休谟的名为《斯多葛主义者》的论文并不是在对一个古老的哲学学派进行总结和阐述。他的目的在于阐明“行为和美德”在生活中带来的快乐，然后从这样的快乐出发，来证明认可这样生活的道德情感在规范性层面上的权威性。

休谟笔下的斯多葛主义者是古代斯多葛主义的对立面。那种自私，懒惰而麻木的古代斯多葛主义，是他的批判对象。休谟描述的理想的斯多葛主义的个人是这样的，他“知道在沉闷的冷漠中，我们既无法找到真正的智慧，也无法找到真心的快乐；他感受到对社会的喜爱之情必会带来甜美自然而富有德性的倾向”。确实，这个情感主义的斯多葛和爱比克泰德最大的分歧点恰恰就在于后者对同情和仁爱的蔑视。这一点也是休谟抨击爱比克泰德最猛烈的地方。和爱比克泰德所鼓吹的“假扮”同情，不让同情达到自己的内心所完全不同的；休谟的斯多葛深刻地感受到同情。“哪怕是被眼泪淹没，他会为人类，为了他的祖国，他的朋友而心生悲痛。哪怕他没法施救，唯一能做的只有同情，他也能享受到这种慷慨的天性带来的快乐，感到自己远胜于那些麻木的心灵。”（EMPL，151）

休谟笔下的斯多葛不仅和古代斯多葛学派在同情和由其衍生的感情的意义上有所分歧；他也和休谟笔下的伊壁鸠鲁主义者有分歧。分歧在于，休谟的斯多葛认为我们有心理改造的能力，也正因为此，我们能修正不成熟的同情。这和休谟在《人性论》和《道德原则研究》里有关道德发展的论调是一致的。在强调我们对自己心理的改造能力的时候，休谟的斯多葛借鉴了沙夫茨伯里最早提出的一些理论。沙夫茨伯里的理论和休谟在这几篇论文里所表述的观点十分接近，他鲜明的论证方式也被休谟所模仿。[82]不同的是，休谟的斯多葛没有脱离日常的人类活动，没有仅用一个形而上的自然标准来论证自我修正的可能性和必要性。他提出了原创性的观点，也就是自我修正的过程本身是我们获得快乐的一个重要部分。快乐来自追求和修正的过程，而不单是来自最后获得的成功。追求的过程本身就会带来快乐。哪怕是在我们追求“无甚价值的目标”时，这样的追求带来的快乐“让培养心灵，调整感情，和启蒙理性都变成了愉快的过程”（EMPL，149）。

在这一点上，休谟认为他笔下的斯多葛和伊壁鸠鲁主义者各有道理。就好像他的西塞罗一样，休谟是一个折衷派，他从这几个哲学学派中都找到了一些可取之处。[83]在另外的一些他用自己口吻写作的地方，休谟谈到道德情感原本是从我们天性中不可逃脱的属性发展而来的，比如同情。但成熟、具有权威性的道德情感是一个长时间的道德发展的结果。在这个发展过程中，成就感和快乐不仅从终点而来，也从过程本身中来。休谟的斯多葛和他的伊壁鸠鲁主义者不同的地方就在于，斯多葛强调美德带来的快乐并不是获得美德的副产品，而是在挣扎着追求美德的过程中产生的。就如巴特勒在前章所述，只有当我们以目标自身为目的，而不是出于自爱自利的目的去追求目标时，我们才能获得最大的快乐。对美德来说是这样，对于其他的一些值得追求的目标也是这样。且不论这理论是不是真的绝对正确，是不是真的普遍适用，至少在关于美德这一点上，休谟的斯多葛显然是认同它的。休谟的斯多葛说道：

> ……自然为美德提供了最丰富的嫁妆；但是为了小心起见，为了不让那些对美德自身的美丽和价值视而不见的追求者混杂其中，她明智地做出防范，让只有那些对美德心存真爱的人才会看到这份嫁妆的魅力。（EMPL，153）

虽然这里休谟的斯多葛用拟人语调来为自然的意图说话，休谟其他的作品表明，我们不能对这里的自然目的论做表面字义理解。和沙夫茨伯里关于自然标准的论证不同，休谟的论证是纯粹根植于人类快乐的经验理论的。人类快乐和幸福的经验告诉我们，往往只有当我们为了一个目标本身去追求它时，才会获得快乐。对美德的追求恰恰是

这样一个例子。这样一来，只有充分地尊重美德的尊严，才有可能获得美德带来的快乐。对休谟来说，这个尊严并不来源于美德和某种宇宙次序的一致，而是来自我们的道德能力和自身的反思性和谐。这样的道德能力和自身的反思性和谐也正是整个道德的心灵的反思性和谐。“如同和谐的颜色配在一起相得益彰，”休谟笔下的斯多葛如此说道，“来自人心灵的高贵情感组合在一起也是一样。”（EMPL，152）和一些古代伦理学理论类似的，美德被视为灵魂的最高级的美，值得我们的追求。这种追求是不因利益而动的，而是纯粹因为对美的向往。若我们在追求这样美丽的和谐时，并不为了别的目的，而是为了其本身，那么快乐就会随之而来。

4.不快乐和无尊严的伪德

若我们只对美德是灵魂和谐的产物侃侃而谈，却不说明美德到底具有哪些特殊属性，那就容易误导读者了。我们可以先从伪德谈起。举例来说，休谟自己就完全地拒斥一系列禁欲的品格，在他看来，伪德包括：“独身，禁食，苦修，禁欲，自我否认，谦卑，静默，独居以及这一些列苦行僧一般的克己品德。”这些伪德既不满足任何自利性的义务，也不并不通往快乐和幸福：

> 它们既不会对一个人的现实生活有所助益，也不会让个人成为社会中更有价值的一员，更不会增加个人自身的快乐。相反的，我们观察到这些品格与所有的值得向往和追求的目标背道而驰；使我们的认知麻木，心灵迟钝，喜爱之情变冷却，就连脾性也变味。（EPM，9.1.3）

具有反思性平衡的心灵所产生的道德情感，不会同上述的任何一种品格相符。怎样看起来言之凿凿的歪理，都没法让“自然情感变异得如此厉害”，以至于在认可这些畸形品格的同时不产生心理上的紧张，或者至少在心底意识到，认同它们简直是疯癫之举。由于以上原因，当我们考虑这些苦行僧般的克己品格的时候，“我们该有充分的理由将它们归入到另一类的品格，也就是恶习”（EPM，9.1.3）。

值得一提的是，如果我们认为休谟对经修正的道德情感的规范性论证，是为了证明正义是种美德的话，那么我们就必须把“正义”这个美德单独提出来讨论。这个美德的内容必须被反思性地考察，看它是否可以成为一个快乐而具有反思性平衡的心灵的一部分。总的来说，休谟关于规范性的政治理论的论证并未失败，他的伦理学也给我们了一些衡量美德的标准。可是问题在于，依据这些标准，我们可以否定

休谟自己推崇的某些美德，就好像他否定那些苦行僧的禁欲克己的品格一样。而在被他自己的道德反思测试否定的美德中，“正义”首当其冲。在下一章中我会提到，休谟关于正义的概念由于以上原因其实是有所欠缺的。在他自己的伦理体系内，在一个幸福、道德、成熟的个体的心灵内，他的正义概念无法占据权威地位。也就是说，正是休谟的情感主义伦理学，让我们去寻求其他可行的正义理论。在后面的章节里我将论证，休谟的好友亚当·斯密和追随者赫尔德的情感主义理论在这一点上做得更好。

第三章 休谟的保守情感主义

休谟的政治学观点和哲学观点之间的关系是怎样的呢？这一点一直是饱受争议的。罗素就认为休谟的哲学和政治观点必然是脱节的，他认为这样的脱节也存在于其他的备受尊敬的哲学家的理论中。就他自己而言，在面对批判时，罗素就曾坦然地承认他的哲学和政治著作之间没有必然的联系。罗素还谈到，在大部分的哲学问题上，他完全同意休谟的立场，在大部分的政治问题上，他却和休谟持截然不同的立场。而在他看来，无论是对他自己，还是对休谟来说，政治和哲学理论之间都无联系。[84]

相对而言，其他学者则承认休谟的政治观点是他哲学思想的延伸。鉴于休谟的哲学常常被整个地当作负面，消极的哲学，这些学者也常常继而将这种道德领域和现象学上的怀疑论，与他保守的政治观点相联系。密尔就认为“绝对的怀疑主义很自然地让他（休谟）在实践中成为了一个保守党”。密尔还认为，哲学上的怀疑论者必然是政治上的保守主义者，原因是这样的，“如果在一个人看来，一个问题的两面都同样地可能为真，那么他常常会偏爱旧的秩序。因为如果旧的和新的有同等的真伪性，而旧的秩序会让人更舒服，不会带来不安，那为什么不偏好旧的呢？”[85]

休谟的政治保守主义与其在哲学上的怀疑主义一脉相承这一观点，不仅为密尔所持，也经受了十分丰富的学术讨论。虽然此讨论并不一定能带来明确结果。我们对休谟的怀疑主义的程度无所定论，对他政治理论的保守程度亦无所定论，更不要说这两者之间的关联了。[86]当然，至少有一点是很清楚的，也就是在道德领域，休谟绝不是密尔笔下那个毁坏性的怀疑主义者。我将会在这一章的前一半论证这一点：在道德相关的问题上，休谟并不是一个怀疑主义者，或相对主义者；同样的，在政治领域，他也并不是个不容置疑的，彻头彻尾的保守主义者。毕竟，他满怀欢欣地接受了现存的社会制度和政府设置。但是必须承认的是哪怕在道德领域他绝非怀疑主义者，在政治上他确实在很大程度上有保守主义倾向。比如说，他确实保守地维护着大部分已有的社会和政治习俗。值得注意的是，休谟是通过一个关于正义的复杂系统来维护这些习俗的。这个复杂系统不仅融合了沙夫茨伯里和哈奇森的情感主义的理论，也融入了霍布斯和曼德维尔关于“自私系统”的一些元素。这个混合的理论不仅对密尔的激进功利主

义有着十分深重的影响；它对密尔的对手，在19世纪被称为“保守主义”的运动也产生了十分深远的影响。

无论是像密尔那样认为休谟的哲学和其政治学之间存在着直接的联系，或者是像罗素那样认为这两者之间毫无干系，无疑都是错误的。休谟的正义理论显然是取决于其更广泛的哲学理论的——尤其是他的伦理学和认识论。毕竟，如果正义是一种美德，那么至少我们应该能通过休谟的情感主义伦理学中的原则来证明和支持这一点。

这并不意味着凡接受休谟的情感主义的人都必须接受他的正义理论。与此相悖地，我将论证，休谟的反思性情感主义是否认其正义理论的。本章前一半会对休谟的正义理论进行概述，后一半会给出反思性情感主义与正义理论的不兼容的论证。在最后，我会总结，由同情而生的道德情感让我们有足够的理由拒斥休谟的正义理论。这样的正义不是美德，而是恶习。对这个正义概念拒斥的理由完全来自于休谟的体系内部。有证据表明，休谟在他学术生涯的晚期开始渐渐认识到了这一点。也许正因为如此，他的好友亚当·斯密才发展出了一个更新的关于正义的情感主义理论。我们将在第四章着重谈到斯密的自由情感主义理论。

I 休谟的正义理论

1.正义是人造美德

《人性论》中所谈到的所有美德都可被如此区分，即，“人造的”美德和“自然的”美德。诸如“正义”一类的人造美德要求人们遵从约定俗成的规则，而这些规则正是人的造物。反之，诸如仁爱一类的自然美德则不包括这样的规则。休谟自己也承认这个区分是有误导性的，在他后来的著作里，他就不再使用“自然”和“人造”美德这样的词汇了。[87]休谟解释道：“人类是富有创造性的种族……当某种造物是绝对必须的时候，我们就可以说它是自然的。就如同任何从原初原则而来，不经过任何思维或者反思的东西一样自然。”所以从这个意义上来说，关于正义的原则是人造的，但是“它们不是被随意创造出来的……如果我们将自然理解为某个种族必然共有的属性，或者那个种族不可或缺的属性，那么将正义的原则称作自然法则也不为错”。（T，3.2.2.19）[88]

哲学家们对“正义”这个词汇的应用甚为广泛，有的时候“正义”主要指关于社会系统的一项美德，而有的时候它指的又是个人的美德。“正义”甚至可以笼统地代指所有的美德，无论是个人还是社会层面；而有时候它所指的范围又是很窄的。在休谟这里，“正义”指的是服从社会领域，尤其是经济领域的合作的个人美德。休谟对“正义”作个人品格理解的好处就在于，其内容是相对于个人所处的社会系统的。个人的正义品格和社会系统的属性是相联系的。同时，休谟尽量避免将社会准则称作正义或不正义的——我们在后面会谈到，这是个相当棘手的问题。社会准则常常可能是残酷或无用的，在这种时候虽然休谟会毫不犹豫地呼唤改革，但他从不说这些准则是“不正义”的，至少在其体系内，这些准则不能被称为“不正义”。

另一个棘手的问题是，休谟的正义相关的社会准则，几乎全都是和财产的积累交换相关的准则。和今天的关于正义的概念相比，他的概念太过局限了。当然休谟关于正义的理论对奉公守纪、忠于承诺、对伴侣忠贞不二这些人造美德同样是适用的。这些美德都要求人遵从一定的社会准则，不管是在经济领域还是在家庭内部，或者是政治领域。这些非经济领域的人造美德是不是属于正义的一部分呢？还是它们应各自成为自己领域的相应美德？这只是一个语义上的问题。不论如何，正义和其他人造美德都是休谟道德哲学的核心。在《人性论》

第三卷里，他用了两倍于自然美德的篇幅来谈人造美德；那可是他用在驳斥道德理性主义的四倍长度。[89]如果我们大概地将被人造美德掌管的领域与政治领域等同起来，那么我们可以毫不夸张地说，休谟伦理学的主要目的是为了他政治哲学的奠基。

在休谟看来，霍布斯和曼德维尔将正义等美德当作人类的造物这样的做法显然是正确的，这些美德涉及到严苛的准则和法规，而规则并非我们道德情感的自然产物。在休谟的理论中，“认可”和“不认可”是有程度之分的，所以“恶习和美德，道德上的善和恶，还有所有的自然属性，都会在某点相接，而在很多情况下甚至难分彼此”。相对的，对于人造美德来说，“不管是权利还是义务，还是所有权，都没有等级程度之分……一个人要么有完全绝对的所有权，要么完全没有；要么有绝对义务完成某个行为，要么完全没有”。（T，3.2.6.7）

休谟认为，除掉所有人造物的影响，我们没有任何自然的动机去遵从那些严苛的准则，更不要说给予那些遵从它们的人道德认可了。如果单独提出来看，那些准则要求我们做的行为，既不自利，也不会为我们自己或他人带来愉悦——既不会对我们同情的那些人带来愉悦，也不会给社会中的每一员带来快乐。比如说，正义的原则会要求我们偿付一比债款，无论我们如何地迫切急需这笔钱。确实，哪怕我们的债主是个不节制的恶人，会用拿回的钱伤害他人或者他自己，我们也应该还钱。（参见T，3.2.1.9—3.2.1.13，3.2.2.22）休谟在这一点上和哈奇森的意见截然不同，哈奇森认为哪怕是那些看起来毫无用处的“外在权利”也可能是仁爱之心的自然产物。

为什么我们有正义行为的动机，又是为什么我们会对他人的正义产生道德认可呢？休谟认为回答这样问题的时候我们不能单单做局部考虑。我们不能只考虑正义这一项美德对个人的要求，而应该将正义作为人造准则所掌管的行为模式的总和的一个局部来考虑。罗尔斯在他早年的论文中，很好地诠释这个想法。他借助“践习”（practice）这个概念来进行这一诠释，他认为“践习在逻辑上是先于具体的个例的，它引入一种新的活动方式和规则，在这个方式下，其他的一些自利原则就需要被悬置”。在这个层面上来说，一个践习由一系列的人工法则所控，“而参加这些活动的人的行为受到这些法则的掌管和修正”。[90]人造美德之于我们的生活，就好像运动规则之于运动项目；游戏法则之于游戏一样。如果脱离了棒球的践习，我们就无法理解“盗垒”的动机；同样的，脱离了承诺和财产交换的践习，我们就无法理解“偿还贷款”的动机。

人造美德的善并不来自单个展现这些美德的行为；而是来自这整个存在的践习制度。前文谈到过，对于自然美德来说，任何展示这些

自然美德的行为要么是即刻的有用的，要么是即刻为自己或他人带来快乐的，对人造美德来说就不是这么一回事了。休谟将自然美德做了一个比喻："自然美德是一堵墙，很多双手都在往上砌砖头，每一次一块砖头被砌上去，这堵墙都增高了。"反之，人造美德呢，就好像"一个顶拱，每一块独立的砖头脱离了顶拱就会掉到地上，整个结构也是被所有的砖头之间的相互协助和支持所支撑着的"。（EPM，Appx.3.5）一个人造践习不仅仅在是逻辑上先于它解释的行为，在时间上也是优先的。除非一项践习已经被建立起来了，否则我们没有可能去遵守践习的规则，或者依照这些规则评判一个行为的。就好像棒球运动一样，正义是有历史渊源的，而休谟则想去追溯这个历史，去发现"正义的法则是怎样被人创造出来的"。正义的历史决定了正义法则的内容和它所要求的行为。正义的起源和内容，反过来和"我们将其视为道德上的美德或者非美德，因而遵循或无视它的理由"并不是一码事。（T，3.2.2.1）

恪守践习规则并不一定总能得到道德褒赏。参与正义的践行总是被认为是高尚的，但是参与角斗士的搏斗则显然并不高尚——不管一个人对那些角斗法则多么严格地恪守。事实上，我们甚至更亲睐那些违背了角斗士法则，而对对手表现出仁慈的人；当然，如果角斗这样的践习整个被废除那就是最好不过的了。为什么我们一般认可那些狭义上被正义所掌管的经济践行呢？还有那些被其他的人造美德所掌管的践习，为什么我们认同它们，而不是一些别的诸如角斗士的践行呢？休谟认为要解释这个问题，要从人类行为惯例的演化和源头开始。和其他的启蒙哲学家一样的，休谟给出了一个假设的历史。这个假设的历史并不是真正的"正义"的创造发展史，而是基于人性原则，对正义的创造发展史的可能性的讨论。

2.休谟的正义理论的发展

休谟关于正义作为人的创造物的描述，可能会给我们带来一些关于正义本源的误解。诚然，人类大多数的创造物，比如机械工具或者是某种制度，一般来说都是个人或者团体有意识的创造物（比如说托马斯·爱迪生或者詹姆斯·奈史密斯，他们创造了篮球这个运动）。但是关于正义被创造的故事并不是一群伟大的立法者，或者社会契约者聚集到一起来裁定掌管人类社会的准则；在休谟的笔下，这些准则是人类自利意识的修正过程所产生的副产品，这些准则经过了发展的过程。

正义的演化起源于"自然状态"，这和启蒙运动时期大多数假设性

的历史理论是一致的。由于休谟对同情的重视，“所有人对所有人的战争”这样的霍布斯主义预设是不可能的。休谟笔下的自然状态是充斥着由直接的同情导致的偏见。这样的偏见把在血缘、偏好、相似性上相近的人拉拢得更近，而将其他的人保持在一定的感情距离之外。这样一来，结果虽非无政府和混乱，但是却会是一个无法律的以党派，家族，血亲为基础的氏族，或者其他形式的派别，各自割据一方的形势。这些派别常常受到来自别的，他们不同情的人们的威胁。[91]

正义的法则为我们提供了一种延伸合作的工具，它让我们可以将合作的精神从我们同情的人延伸到我们不怎么同情的那些人身上。我们想要做正义的行为，并不是因为我们对这些同情范围外的人心怀仁爱，而是因为这样的合所带来的长远利益。这样的合作不仅为我们，也为我们的合作者带来长远利益。合作会终结我们自然状态下的相互的毁灭性的冲突斗争，而且会为整个社会带来更大的成功。这样的成功是任何个人，家族或者党派在无其他人的协助下都不可能得到的。在一个只有有限资源的世界里，要达到这样的合作最大的障碍就是资源的诱惑性。将这些资源占据起来，甚至是从那些我们不同情的人的手中夺取过来；拿去给我们自己或者那些我们同情的对象享用。这个诱惑是持续存在的。而且它只能被一种常规的社会体制所压制——这种体制将特定的资源分配给特定的个体，交换资源必须在双方同意的情况下进行。休谟写道，“这样一来，每个人都知道他自己可以安全地持有哪些资源，因此感情的那些偏私和冲突就被限制住了”（T，3.2.2.9）。

相互合作所能带来的利益在相对小规模的社会里是显而易见的，这甚至不需要任何的理性推理。所以正义的习俗首先出现在那些由几个家族或氏族组成的小规模的社会中。随着几个小规模的社会渐渐与彼此“维持交往，以带来相互的方便和利益，正义的范围就被扩大了。这个范围直接取决于人们的视野大小，以及他们之间互惠互利的联系的强弱”（EPM，3.1.21）。互惠合作的范围越大，维持正义对我们自己和我们的家人朋友的利益就越大。这样一来从同情而来的狭隘的情感，就被修正了；而这个修正并不是广泛的同情对自私狭隘同情的修正，而是为了更大程度地满足狭隘的同情而进行的修正罢了。休谟论证道：“这个修正是十分必要的，这一点不需反思就可以看出，相比放任自如，这感情被限制起来的时候更能满足它自身。”（T，3.2.2.13）“所以随着人类情感的自然发展，随着我们越来越熟悉这个美德所带来的惠利，这美德的适用范围就必然地被扩大了。”（EPM，3.1.21）

随着社会的不断扩大，我们需要相互合作的人就可能离我们越来

越远。虽然这样的合作带来的利益越来越大，但对于那些缺乏远见和想象力的人来说，这样的利益就不那么生动和明显了。所以有时候为了一些眼前的利益，激烈的感情会用暴力推翻另一些着眼于长期的平静感情，比如我们追求长期利益而坚持的正义原则所依附的平静感情。所以“当人们认识到自己无法自发地完全遵从那些法则的时候，他们就创造了政府这个新发明物，以期通过政府对正义的严格执行，来达到他们的目的，维持旧秩序，获得新利益”（T，3.2.8.5）。所以裁判官员的义务正是“让人们服从和维护自己真正的长远利益，不管他们有多不乐意”。在建立了政府后，“为了支持正义这个美德，‘服从’这个新的义务就被创造出来了；同时在所有服从者中，平等的关系也必须被坚守”。（《政府的起源》，参见EMPL，p.38）

法律和服从的发展，并不一定代表着同情心的延伸或者其他道德情感的发展；这种发展是基于对自我利益的反思性自我修正的。“所以这个意义上，它就是一个政治信条，关于每个人都是个自私自利的人的信条。当然这其实有点奇怪，这个信条在政治领域是正确的，事实中却并非如此。”（《议会的独立性》，参见EMPL，p.42）。然而在第二章中谈到的关于道德情感的修正和改良，与这里通过法律和服从而进行的自我利益的改良是有很大类似性的。在这两种发展过程中“自然都会为异常或狭隘的感情，在判断和理解上提供修正”（T，3.2.2.9）。这两个平行的过程是相辅相成的，在没有法律掌管下的社会中道德发展的过程是不可能的；与此同时，如果不通过普遍视角来解决道德纷争，社会本身的存在也是不可能的。[92]

3.正义的内容

对自我利益的认知经由反思性修正后一定会让我们拥护某种关于正义的政府和体制，但是这个认知并不足以让我们确定这个体制的具体形式。相反，休谟认为我们应该对我们所生活于其中的现存体制感到满意。他写道：

> 正是那些让我们服从于执行官的利益，让我们在面对执行官的时候放弃这些利益，并且选择被管理；仍旧是这些利益让我们受到某种政府管制和人民的制约，而无法去追去其中一个的完美。这和关于财产所有权相关的法律的稳定性是一个道理。这种法则的稳定性会为社会带来巨大利益，它们也是必要的；正是出于这个原因我们建立了这样的法则。可是我们可能会发现在某一个具体事例中，根据这个法则将特定财产分配给特定个人的作法，恰恰违背了我们的目的，制定的法则所力图避免的含混也就

产生了。（T，3.2.10.3）

基于类似的章节，一些学者认为休谟对于正义具体包含哪些法则、执法的政府具体应是什么形式这些问题毫不关心。[93]这种看法显然是太夸张了，休谟对现存政府和制度满意的性质和程度在后来都备受争论。他的这种满意在他死后被等同于“保守主义”的意识形态。关于这种“满意”的争论的一部分可以归结为语义上的。休谟的“正义”这一概念并不包含这个词在当代的普遍意义中的一个重要部分；在他那里，正义被局限为个人的美德，而不是社会系统整个的美德。鉴于“正义”这个概念在休谟那里仅指个人对社会俗成的规则的遵守这一品格；他就没法用“正义性”来讨论和衡量这些规则本身了。[94]当然这不代表休谟就不能用其他的标准来衡量或批判这些规则。他提倡联邦的共和制政府和所有制法律，它们应该促进个体之间物质上的平等性，与此同时，在对资源不断的再分配的基础上保证所有权的稳定性。[95]

然而休谟也认为，在关于正义和政府这一点上，“创新精神本身是危险的，哪怕创新的对象看起来是怎样的令人喜爱”（《党派的联合》，参见EMPL，pp.495—496）。休谟让我们通过“温和的，不至于为社会带来太大骚动”（EMPL，p.514）的方式来追求他的理念。就如他在《关于完美联邦的概念》开篇写道：

> 若能找到更快更方便的方式，旧的引擎可能就会被替代；哪怕试验结果并不一定成功，人们仍然会继续试验。政府和其他人造物是不同的。一个已被建立的政府，鉴于“其已被建立”因而享有无尽的优势……哲学家或者其他的有力论证就要改变体制进行试验，而成功的执行长官永远不可能这样做。因为一个明智的执行长官会尊敬经历了历史考验的制度；虽然他也会为了公众的利益而略略改变现存的体制，但他会调整自己的创新让它们能适合古老体质的基本框架，而且他也会保持那些支撑着整个政府宪政的基石。（EMPL，pp.512—513）

所有成功的政府和律法都会有一些重要的共性“因为无论在哪儿，他们的目的都是相似的”，休谟类比道，“房子的样式，大小和材料可能各有不同，但它们都有房顶和墙壁，窗子和烟囱”（EPM，3.2.45）。正是这些共性让休谟能能用自然法这样的词汇来讨论正义理论。从人类本性的现实而来，休谟的自然法勾勒出了所有可靠的法律体系必有的特征。在《人性论》中，休谟谈到了许多传统的自然法的基础点，比如它们在关于获得财产和执行长官的权威上的观点。无疑，在他看来，偏离了自然法的制定法是危险的。“对立法者来说，在一个特定的社会中，和自然法越遥远的规则，立法和执行起来就更

困难。”休谟写道。（《论贸易》，参见EMPL，p.260）虽然如此，自然法只不过是成功的法制系统的一个大致向导。我们对一个稳定的法律和政府系统的需求大过我们对某一个，或者某一种特定的形式的社会系统的需求，因为前者更能满足我们的利益。也正是以为这样，所有关于法律的问题最终都可以归结为这样一个问题：“服从于民法的权威性——民法就是自然法经过延伸或限制，修正或改变的结果。这些改变都是基于具体的社区的情况而来的。”（EPM，3.2.34）

4.休谟理论中对正义的道德认可

反思性地对自我利益意识的修正，从而导致律法和社会规则的产生这个过程，和反思性的修正我们的道德情感这个过程之间是有区别的。这个区分不容忽视，而同时，我们也应该看到这两个过程的结果最终是相互联系的。我们必须理解了这两个发展过程之间的联系，才能回答休谟的这个问题，“为什么我们将美德附加于正义这个概念上，而将恶习附加于不正义呢？”（T，3.2.2.23）

休谟认为，只有那些具有足够的理性和想象力，拥有经过修正的雅致的道德情感的人，才会认可正义为美德。正义的行为一般并不会带来即刻的愉悦，它所能带来的利益也不那么明显，特别是对未经这方面训练的人来说。鉴于此，孤立看来，单个的正义行为常常似乎是有害的。只有经过了足够的反思训练后，我们才能将注意力从单个行为带来的结果，转移到整个由法则所掌控的社会制度所带来的利益上。这单个的正义行为应该被视作这个社会制度的一部分。休谟写道：“认可分两种情况，第一种是由品格或感情的所属和表现而来；第二种是由反思它们会为整个人类和个体带来的幸福而来”（T，3.3.1.27）我们对正义的认可显然是属于第二种。

值得庆幸的是，在这方面我们有来自“习俗和教育对反思的帮助”（T，3.2.2.26）。虽然我们大多数人不一定能自己分辨出正义的美德属性在哪里，但我们仍然是认同这个美德的。依赖于民众对法制遵守才得以存在的社会必然会致力于从小灌输给它的居民们，应如何尊重正义这个美德。虽然“政客们的努力可能有助于建立起那些本就被自然推崇给我们的道德情感”（T，3.2.2.25），休谟想要解释，对一个拥有成熟道德情感的心灵来说，即使没有政客或他人的教育或者灌输，它一样可能会意识到正义的美德属性。当我们开始用怀疑的目光审视这些被教育和养育建立的习惯时，只有自我独立的做出的对正义的认可才能让我们继续秉持这种态度。

休谟的论证与其说是聚焦在对正义的认可，不如说是聚焦在谈论对不正义的否定。一旦相关的社会制度被建立起来了，我们期望我们的大部分同胞，在大部分时候，都能举止符合正义；只有那些违背了社会规则的人才需要我们特地地进行道德评价。当然，当我们自己就是受害者时，我们通常很快地就注意到了这些不正义的行为。不管这种受害者是直接意义上的，还是间接意义上的——不正义行为可能造成我们对无法治的社会的恐惧和不安。如果我们拥有较为敏感的道德判断能力的话，那么我们也同样会注意到那些并不对我们自己造成伤害的恶意行为，将它们视为“对人类社会整体不利，或者对任何接近他的人产生危害的行为”。休谟继续说道：

> 经由同情，我们也可以分享他们的痛苦。任何行为，如果普遍地给人们带来痛苦，那就被称作恶习；任何产生快乐的，则同理被称作美德。这就是为什么在道德上我们将美德附加于正义，而将恶习附加于不正义……所以自我利益是建立正义体制的原始动机：但是对于公众利益的同情才是对正义的道德认可的来源。（T，3.2.2.24）[96]

在《人性论》中，休谟在讨论到正义和其他的人造美德的时候常常谈到关于“对公众利益的同情”这一点。[97]不过鉴于休谟将同情定义为“将他人感情的概念转变为个人自己的感情”，那么“对公众利益的同情”到底是什么意思呢？正如努德·哈孔森（Knud Haakonssen）提到的那样，“对公众利益的同情”这个词组似乎暗指的是分享感情，但是分享感情的对象是“一个集体的感情，集体所包含的成员是在变化的，这些个人也并不是特指的”。问题在于，哈孔森论证到，休谟关于同情的理论限定了“只能对可以特指的个人产生同情”，这样一来，同情的概念就和“对公众利益的同情”不相容了。[98]在笔者看来，哈孔森这个论断太过武断了，虽然休谟关于同情的例子总是围绕着个体对特定的他人的感情，但是在《人性论》中他并未排除将集体作为同情的对象。如果我们能对一群人所共有的感情形成一个理念，那么这个理念就可以通过同情被重新还原为一个印象。

群体中的个人必须是可以被特指的，在这一点上哈孔森是正确的，但是这一点并不会给休谟的理论造成太大的问题。如果一个不正义的行为直接地影响到了一些人，他们对此产生了某种敌视的感情。那么这个不正义行为就激发了这个“窄圈子”的共同的敌视感情。对这个圈子的同情，正是我们将导致这种不义之举的品格称为恶习的缘故。当我们谈及关于正义以及其他人造美德的时候，那些被间接影响到之人的圈子无疑会更加宽泛。我们甚至可以毫不夸张地说这种行为影响到了整个社会——事实是，如果合作性的社会秩序遭到了破坏，

维持这个秩序的法律遭到了违背，那么社会中的任何人的利益都会被影响。对整个社会所共有的情感的同情，可合理地被称为“对公众利益的同情”。

这里有一个区分是很重要的，一个是由对公众利益的同情而起对社会成员的关心，另一个是增加社会总共或平均利益的欲望。这两者是不同的。杰佛里·赛尔—麦考德（Geoffrey Sayre-McCord）就提到，对休谟来说，“建立法制和制度会为各人（逐个的）带来利益，而不是所有人（总的来说）”。所以休谟的论证并不依赖于边沁那种整体利益的概念，也不诉求于“人际间的某种价值衡量”。[99]确实，休谟否定了哈奇森那种普世的仁爱的现实性，或者任何将人类作为一个整体来进行道德考量的方法。他写道：“总的来说，很可能被证实在人的心灵里，根本就没有对人类整体的爱这样一种感情……确实，当他人的苦痛和快乐被生动地展现在我们面前的时候，我们都会或多或少被这样的感情所影响。但是这种影响只不过是由同情而来，根本没有证据能证明某种普世的对人类的爱是存在的。”（T，3.2.1.12）如果没有特定具体的他人作为对象，就不会有同情或道德关心；就如同我们不可能对诸如“人类”之类的抽象概念产生同情一样。

我们对公众利益的同情常常“不足以强到能控制我们的热情……虽然它有足够的力量来影响我们的品味，并给与我们认可或不认可的感情”（T，3.2.2.24）。这一点对于休谟的正义理论来说是十分重要的。前一章提到过，我们对正义的需求源自同情固有的偏见。这些偏见让我们为了自己的，和自己亲近之人的利益而罔顾其他我们不关心的人。“正是因为自然供给的资源的有限和缺乏，还有人的自私以及有条件的慷慨，正义才得以产生。”（T，3.2.2.18）相对的，“如果人们对公众利益真有如此强烈的关心，那么他们就无须用关于正义的法律和规则将自己约束起来了”（T，3.2.6.6）。如果我们同情的边界被完全地克服了，而我们如此地“被友情和慷慨之情充盈，每个人对他人都充满了仁爱，对他人利益和对自己利益一样关心……那么在仁爱如此充分的世界里，正义这个概念就可以被悬置了”（EPM，3.1.6）。换句话说，正义这个美德只存在于那些自知己非完人，非美德化身的人的身上。也正是因为我们深刻地了解道德情感之严重偏见，正义才得到经修正无偏私的道德情感的认可。

II 来自情感主义的几个问题

1.理智的投机者

就和前一章谈到的道德情感理论一样，休谟的正义理论可能被理解为仅仅是描述性的。可能休谟只是简单地在解释被正义法则所掌管的社会是如何随着时间慢慢地产生，以及我们为什么认同那些遵从社会法则的人；而不是在论证我们这般道德认可的必然性。但这显然并不是休谟的意图；休谟明确地表明正义完全应该得到我们的道德认同，同时，正义的规范性和其它美德的一样来自同一源头。在《人性论》的结尾处他谈到美德的快乐和尊严时，休谟写到，所有这些论证都“可以延伸到正义上”。（T，3.3.6.4）鉴于正义源于对自我利益认知的自我修正，且被我们成熟的道德感所认同，这样看来，认真严谨地遵守俗成的正义律法可能的确是一个快乐、稳定、反思性的心理的一部分。至少，在《人性论》的论述中，无论是自我利益，即时偏见的同情，还是无偏私经修正的道德情感都在这一点上达成了一致——它们都认可这个美德。

在休谟后来的著作中，打乱这个一度明显的平衡的因素浮现了出来。就拿自我利益来说，恪守正义法则并不一定在所有情况下都能为守法人本人带来利益。这样一来，我们对这个美德的义务就被一定程度上限制了。休谟在他的论文《政府的起源》中写道：“在某些特例中，一个人可能发现诈骗或抢夺更能增进自己的利益，而与此同时他对正义的破坏并不会给社会带来多大的损害。”（EMPL，p.38）他在《人性论》里坚持认为我们对正义法则的自私违背都是因为目光短浅，无法真正地理解自己的长期利益。这段话表明，休谟明确地改变了自己的立场。这个改变在《道德原则研究》中全面地表现了出来，在那里他引入了有名的“理智的投机者”（The Sensible Knave）这个形象来阐述美德与快乐关系的一个可能例外。下面是关于理智的投机者的整段引文，此段引文虽有些长，但对清晰解释休谟在这一点上的立场和后面的讨论多有助益。

> 直面恶习，让恶习在美德面前做出所有可能的让步；我们必须认识到无论在何种情况之下，任何出于自我利益而认为恶习优于美德的前提条件都是不存在的。也许唯一的例外是关于“正义”这项美德的。可能从某个角度来看，保持正直有损自我利益；虽然事实是必须尊重财产权社会才可能存在。然而，鉴于人

> 们对事情的执行总难完全随心所愿，“理智的投机者”可能会发现在某些情况下，某个不正义或不诚信的行为可能在为他增加一笔可观财富的同时并不会损害社会秩序。诚信这个法则可能是最优的普遍性法则，但是它也会有例外：而我们可以想象，这个理智的投机者可能聪明地在大多数情况下服从这个法则，却利用例外状况从中获利。（EPM，9.2.22）

在《道德原则研究》中发现这个问题后，休谟从他之前的论断退了回来。他之前曾经认为所有人由于恪守正义原则而损失的利益“都被这原则的坚定执行和社会和平秩序所带来的利益给加倍弥补了”。休谟曾认为，所有人都必须严格地恪守正义法则，“若我们可以保持某种平衡，那每个人都必然得到一定的利益；因为如果没有正义社会就会立即土崩瓦解，而每个人都必然回到野蛮孤立的状态。这样的状态有损所有人的自我利益，哪怕是社会存在的最坏情况也比原初状态要好上许多”（T，3.2.22）。当然，如果这个理智的投机者认为由于某一个不正义的行为，他的社会就会“立刻土崩瓦解”，他所知道的文明也会被毁灭，那他就会避免这样的不正义行为，这也是符合他自己的利益的。当然，说某个不义之举会导致社会瓦解无疑是危言耸听。无论是历史上还是在当代社会，律法法规都频繁地被违反，这并不会导致社会的崩溃瓦解，它们大多数得以存续。

理智的投机者认识到，对正义法规的完全普遍地遵从并不是社会良好的运作的必要条件，大部分人对法规的广泛遵从就够了。投机者同时也意识到，将他自己置身于法律之外而不守法会为自己带来很大的个人利益。理智的投机者的这个认识正是后来普遍讨论的“搭便车（Free rider）问题”的先驱。“搭便车问题”是用来描述这样一种状况的，有的时候在一个互惠互利的合作系统中，如果个人可以享受这个合作系统积累而来的成果却不付出，那么这个人可以得到最大的利益。当一个人在决定是否遵从正义的规则的时候，他面对的情况更接近于20世纪的博弈论中的囚徒困境（在这里个人有很强的动机去拒绝合作），而不是一个现在看来的合作问题（在这里个人没有任何拒绝合作的动机）。[100]这就让正义的协定变得不稳定了。如果我们用大卫·刘易斯（David Lewis）的晚一些的，更技术层面的方式来理解正义的协定，相较前者则更加稳定。这样技术层面的理解是合作问题的解决方案。[101]有些评论家认为在《道德原则研究》中，理智的投机者的出现代表了休谟的正义理论的瓦解。他们认为休谟未能对理智的投机者给出答案。[102]严格来说，这是对的；休谟没有任何可能的答案能让这个理智的投机者改变他投机行事的方式。然而这并不意味着休谟无法为并非投机者的大众证明正义这个美德所能带来的快乐和尊严。他写道：

> 如果这般理论必须有一个答案，那么我必须承认很难找到一个能让人满意信服的答案。如果他的心不对这样危险的原则产生抗拒，如果他对恶行和低俗毫无厌恶之心，那他确实已经失去了遵从美德的一部分动机；我们可以预计其践行是符合其自身预期的。但归根到底，人们对于不诚信，不地道行为的反感太强烈了，收获多少金钱都不足以抵消这种反感。内在心灵的宁静，自我认可，对自我行为的满意等都是幸福快乐的必要部分，为每个诚实的人所珍视且悉心培养。因为他们能感觉到这些对他们自己的重要性。（EPM，9.2.23）

美德所带来的快乐和我们追求美德的义务，并不由自我中心或自利的欲望而来。美德也带动其他的利益——比如说帮助我们赢得同伴的赞许，调和我们与他人之间分歧冲突的感情，给予我们平静的心灵等。毕竟，只有通过了自我反思性测试的心灵才能真正的获得安宁。这些美德所能为我们带来的各种快乐最终都依赖于我们同情的能力。

正义的起源是什么？休谟通过追溯相关社会制度的理论来回答这个问题。他的追溯过程不依赖于对这些制度的道德认同，也不依赖于同情之心。但是“理智的投机者”证明，没有道德感，单纯的正义感是不稳定的。虽然维持社会秩序，遵循正义法则对我们每个人都有利；但若我们能在不破坏这些法则及其实施的同时投机取巧违背它们，便可获利。我们不屑投机取巧的原因正是来自同情的，对他人利益的关心和对他人关乎我们评价的在意。

休谟的正义理论是和其道德情感主义是不可割裂的。“理智的投机者”这个问题带来的挑战只在将其正义理论单另起来，作如霍布斯主义社会契约论一样的理解的时候才会有效。比如说大卫·高西尔（David Gauthier）就会面对这样的问题。[103]休谟认为仅凭自利，不足以让我们遵从正义的原则。在这一点上，他不仅和高西尔这样的新社会契约论主义者分庭抗礼，与他同时代的更自由的社会契约论者相比也是不一致的。我们必须重视正义法则系统对他人和我们自己带来的总的利益，只有这样才能维护我们对正义的忠贞。就好像遵守婚内对配偶忠贞这一项人造美德并不会让未婚者直接受益一样，遵守正义法则有时也未必能让守法者直接受益，这正是“理智的投机者”说明的问题。在以上两种情况中，“那些不受利的也随着主流，也可能会由于同情而被普遍社会利益所影响”。（T，3.2.12.7）

他们对同情的依赖在维护了人造美德的尊严，同时也并未削减美德带来的快乐。这些美德很大程度上仍然是启蒙性反思后的自利性的产物。它们当然不是恶的，但另一方面，也不像自然美德那样能得到生俱来的最强烈的认可和赞许之情。现在我们可以看到人造美德同自

然美德一样，依赖于我们对任何人和所有人心生同情的可能性。这种认可让我们的道德能力以最直接的方式获得反思性稳定。这样说来，同同情是所有美德的奠基石，人造美德也不例外。

情感主义一直主张若一个人缺乏同情能力，那么他既无法获得人造美德也无法获得自然美德；他根本就无法获得分辨善恶所需要的道德情感。沙夫茨伯里就曾经指出，“天生的投机者就和其他所有人一样有做个守法公民的理由”（SC，3.1，pp.69—69）。休谟也承认，“若生来心灵就如此扭曲，如此麻木迟钝，因而对美德和人性没有任何的向往之情，对他的同胞没有任何的同情之心”，道德对这样一个人可能没有任何吸引力。“这样的一个人，他无可救药，在哲学理论中我们也对其束手无策。他对他的恶的倾向毫无悔改，亦无法掌控。他甚至缺乏能让他追求高尚品格的品味和感情。”（《怀疑者》，参见EMPL，p.169）如果一个理智的投机者没有同情能力，那么显然，我们无法说服这样一个非道德的怪物去遵守正义法则，或者任何其他的道德原则。“但假设我们面对的不是这个怪物，而是一个活生生的人，他来做判断和决定，那对于他来说，他是有非常明确的选择偏好的。”（EPM，6.1.5）

“虽然人的心由一样的元素组成，它永不会对公共利益完全漠不关心的。”（EPM，9.1.6）准确来说，这个经验性的论断肯定是正确的，只除了一个例外。这个例外也就是反社会型人格（Psychopath），正义的法则对这些人来说没有太多的约束力。[104]后来的学者们可能并不适应规范性的道德政治哲学体系这样紧密地依赖于事实判断，哪怕这些事实判断是关于人的本性的。但是对经验性的心理学知识的依赖正是反思性情感主义的独特之处。[105]现代描述性的道德心理学研究为休谟的经验性论断带来了新的支持，这些证据将在本书的最终章谈到。

2.理智的功利主义者

虽然理智的投机者，或者简称为“投机者”，不会为休谟的正义理论带来无法克服的挑战，但是这一条思路却指向着更大的问题。毕竟，如果违反常规法则并不会为整个社会的制度和秩序带来什么危害，那么一个人哪怕不是个投机者，也可能会想这样做。就好像休谟一直强调的那样，有时候正义会要求某些对社会无益却会损害个人利益的行为。“有时候一个孤立的正义行为可能和公众的利益相悖，只有将这行为放在人类行为的整个框架中，你才能看出这类行为的益处。”（T，3.3.1.12）在前文讨论“理智的投机者”的时候我们谈到过

这一点，在某些特定情况下违反正义的法则可能并不会危害社会秩序。如果我们恪守正义法则最初的目的就是为了公众利益着想，那么同样的，为了公众利益我们也可以在一些特定情况下不遵守正义法则。在《被动的服从》（“Of Passive Obedience”）的一段很少被引用的段落里休谟承认了这一点：

> 正义的义务完全建立在社会利益之上，也就是说我们需要对自己的利益有所节制，只有这样才能维持人际的和平和社会的稳定。诚然，当某正义行为的执行会带来非常危险的结果时，正义必须被悬置，在这样特殊又紧急的状况下，正义必须为公众利益让路。我们的箴言“fiat Justitia rurat Coelum”，即，“恪守正义哪怕宇宙尽毁”显然是错的。为了手段牺牲目的显然是荒谬的，颠倒了主次关系。（EMPL，p.489）

休谟继续说道，我们最好不要提及“将正义视作促进公众利益的手段”这一点。事实上，最好不要提及将正义视作任何目的的手段的想法。虽然特例的、单独的不义之举可能促进公众利益，但人们若广泛认识到对这一点就会带来问题。若大众都了解这一点并准备时刻寻找这样的机会，那无疑是会损害被正义法则所掌管的社会秩序的。“哲学家可能有理有据地在论证过程中认识到在紧急、必要的情况下，正义的法则可以被悬置，”但是如果“鼓吹者和诡辩家认为他们的主要任务就是去发觉这些例外，然后对它们大肆鼓吹和论证”那就适得其反。正义的“解剖者”应该认识到公众利益是目的本身，不应该为手段而牺牲目的；但“画匠”的职责就不同了。画匠或者社会中关于正义的教育者们最好“教育关于总体的法则，而不是展示特定的例外。因为我们自己总是太倾向于把自己想象为不用遵守法则的例外”（EMPL，pp.490—491）。[106]

在论文《历史》中讨论查理一世的时候，休谟也谈到了一个相似的关于“忠诚”的观点。诚然，在面对独裁者的时候，人民有权抵抗暴政的统治，“如果说在某些情况下对民众隐瞒真相是对的，那么这个例子绝对是其中之一，关于反抗的法则是可以容许暴政下的反抗的。”哲学家必须理解服从现有的政府这一法则的目的在于公众利益，但是“关于服从的法则应该被教育和传播，而少量的关于不服从的例外则几乎完全不应该在对大众的对话和讨论中被提起。”（HE，59，Vol.6，p.544）

回想一下休谟的包豪斯伦理理论，我们就可以看到，哪怕在特例中服从正义发展弊大于利，恪守美德原则的仍然具有道德价值，这种价值不会因为行为来带的利弊而贬值。对休谟来说，被破布掩盖的美德仍然是美德，“服从于正义法则”这一项美德哪怕在特例中带来弊大

于利的结果，仍然是在道德上值得褒赏的。在这里，我们的情感是被大体的法则所左右的。而反过来，大体的原则被教育者，传教士和政治家们深化入人心。因为他们知道，只有当他们宣扬严格恪守正义的法则的时候，避而不谈去守法会得不偿失的例外的时候，社会才会真正的受益而繁荣。在真正的紧急状况中，当服从正义的原则和忠诚会带来不可估量的严重恶果时，背弃忠诚这一美德的需求会“如此明显，而且不容争辩，能排开所有之前的关于服从的教化带来的影响和疑虑”（HE，59，Vol.6，p.544）。

包豪斯理论可能可以精妙地描述我们如何做出道德判断，这样的道德心理学却不一定能经受批判性的反思。休谟可以用习惯解释为什么我们应该认可一个东西，基于它常常带来的益处——哪怕它偶尔无益。毕竟，人是习惯的动物。可是要论证这样一种基于习惯的评价方式就是另一码事了。[107]事关正义这一美德，在某些特定的情况下，我们包豪斯的习惯必须被打破——对于理智的投机者来说，为了自己的利益；对于理智的功利主义者来说，为了公众的利益。

虽然要透过总体的法则看到例外现象是艰难的，但这不代表有能力考虑这些例外的人不该去考虑它们。就如休谟自己所承认的那样“严格地恪守任何法则，或者愚忠于某个个人或家族，这样的美德与理性甚远，与偏私和迷信更近”（T，3.2.10.15）。一个具有经过改良和修正的道德情感的人应该能够谨慎地辨析以下情况：遵守正义法则（或者执法权威人员）在眼前的这个事例中，是否并不会带来总体的益处；而拒不服从正义法则是否反而会带来更大的益处。如果要重新地总结一下理智的投机者这个概念，那么它是这样的：人人都该遵守社会习俗，这是一条有用的社会总则，可这样一条总则也有些例外。在遵守这个社会总则的同时，理智的投机者用他们经改良的道德情感来辨析情况，投机利用所有的特例。

自然的包豪斯习惯很可能是我们一生的教化的结果，它如此深入人心，可能很难被改变；这让我们在面对常规的正义性法则时，要采取批判性的立场尤其艰难，更不要说身体力行了。休谟写道：“所有的我们从孩童时期就接受的意见和概念，如此的深入人心，哪怕我们用尽理性和经验之力，也无可能根除它们的影响。”（T，1.3.9.17）休谟承认，教育留下的深深烙印“常常和理性相悖，而且鲜少被哲学家们认识到”（T，1.3.9.19）。确实，如果只有少数睿智的人能透过习惯性的服从，进而看到选择性的、经由启蒙的非服从的可行性，那么对社会秩序产生危害的可能性就非常小了。这些理智的功利主义者中的绝大多数都会出于教化和习惯遵守正义法则，在所不惜。

这样一来，一个具有足够反思能力的休谟主义者其实在某种意义

上也是一个边沁主义的功利主义者。[108]有趣的是，边沁似乎正是这样开创了他的功利主义学派。在读过休谟的《人性论》不久以后，边沁就写道，“好像迷雾从眼前散开了，……”所有美德都根植于功利“这一论断在这里被证明了，在说明几个例外后，这论断被强有力地证明了：但我看不到……那些例外存在的必要性”。[109]

在学术上，除了启发边沁和其他功利主义激进派之外，休谟也影响了伯克（Burke）和那些反对这激进派的保守主义者。之前谈到，休谟对政治上的革新是反对的；休谟可能确实害怕这样一种状况——一些自认为为了公共利益而违背常规正义法则的人很可能是错的。毕竟，我们“太容易倾向于”（EMPL，p.491）去寻求那些例外，去因为一己之私而利用那些例外情况，而非因为对公众利益的关心。人非完人，如果寄希望于通过例外来直接增进社会公共利益，而不是通过大家都统一遵从法规，这样难免适得其反，南辕北辙。这样一个被亨利·西奇威克（Henry Sidgwick）为首的学者所推崇的论证，代表了保守派的功利主义的论调。[110]

我们越是认为个人心理的能力有限，基于这个论证的保守主义就更加有力，而同时，正义法则的例外也更少。在一些必要紧急的情况下，休谟是认可不正义的行为的；反正，伯克的立场则更加极端。伯克的名言是：“我们知道，在道德领域我们并未发现什么，也没有什么等待发现，在政府的总法则或者在自由的概念中，我们都没有发现。因为它们在我们出生前就被这般理解，而且将被这般理解，一直到我们的推测的坟头都被泥土覆盖。”[111]休谟永远都不会接受这个关于我们如此无知的估计；如此依赖于世代相传所积累的智慧的生物，必然不具备反思自主性，因而也无能于选择去继承哪些道德信条，拒绝哪些。反之，如果休谟坚持我们自主性的反思能力，坚决否定伯克的说法的话，他就必须承认关于正义法则所存在的特例可能比他想象的要更多。

理智的功利主义者和理智的投机者不一样，他们并不是坏人。他们时刻准备着，且愿意为了公众利益去利用那些例外。他们的动机不是利己的，而是值得称颂的，来自对公众利益的同情的；这正是让我们认同正义这一美德的情感。如果休谟的经验性论断是正确的，那么理论上来说，出于习惯的对正义的认可和对公众利益的同情这两者之间存在矛盾的情况应该少之又少。不过正义和其他美德之间的关系则不一定这么和睦，我们对正义的认同完全可能跟其他美德和其相关的道德情感产生冲突。

3.理智的人道者

严格地恪守正义法则是保证公众利益的最好方式。休谟可以这样回应理智的功利主义者对他的理论带来的挑战。然而，哪怕他可以这样回应前一个问题，他仍然没有解决另一问题，也就是某些人的利益只有在违背正义法则的时候才能得到最大化，这一点无可否认。休谟写道："正义法则所带来的益处并不是针对某个特定的个人来说的，而是对于整个社会来说的。"从这一方面看来，人造美德和自然美德是不一样的，因为"任何一个慷慨的举动，或暂时从勤勉克己中的逃离，都会对某些人带来益处，而这些益处是他们应得的"。（T，3.3.1.13）所以如果让我们走上违背正义法则的动机，正是自然美德，那也不足为奇。[112]

休谟常用"人道"这个词来代称这一类的动机。这一美德只在《人性论》中出现了八次，却在《道德原则研究》中出现了足足五十八次。[113]休谟所指的人道这一美德大概地与《人性论》中的自然地，利他的美德的性质所对应。这些美德通常是对他人的同情之心的直接表达。由人道所推动的举动若如期执行，则必然为某些个人或者群体带来快乐。"当我从苦痛中解救他人时，人道便在我的动机之中，我的援助所到之处，都会为我的同胞带来快乐。"现在看来，正义和人道的分别就非常的明显了——正义之举并不带有这个特质。相反的，"如果在正义的体系被建立起来之前，我们来考虑一下所有的问题，就会发现人道这个美德有时候和正义法则背道而驰，有时候又与其兼容，而这两种情况几乎在数量上不相上下"。（T，3.3.1.12）

休谟坚持认为，这个矛盾之所以为矛盾，完全是因为对人道的误解和误用导致的。只有那些对社会制度和秩序带来的利益视而不见的人，那些"短视地只将自己举动的短期结果纳入考虑范围的人，才会认为他的仁爱之心和人道主义，他的自爱，会指引他做出一些与恪守正义法则截然不同的事情来"。（EPM，Appx.3.7）当我们放远目光，就能看到我们对特定人的关心，只会让我们更加严格地恪守正义法则，原因很简单，"法律和正义会让整个社会和每个个人都受益"。（T，3.3.1.12）

然而这样的论证是必然会遭到驳斥的。理智的投机者会基于自我利益而驳斥它；理智的功利主义者会基于公众利益而驳斥它。同样的道理，站在人道主义的角度，我们也应该拒斥它，为了那些引发我们人道情怀的人的利益。在特例中，如果违背正义法则会在为我们关心之人带来利益的同时，并不威胁社会的制度和秩序，那么何乐而不为呢？

对人道的需求最强的，将是那些在公正的正义系统中收益不多的人。虽然休谟一直强调完全相反的论调，但事实是这样的，严格的恪守正义在大体上是有用的（推进总体的，平均的利益），但不一定会对每一个正义的个人带来利益（或者用高西尔的话来说，无法推进“公共的”或者“共同期望”的利益）——除非我们参照的是完全没有正义法则的状况。[114]然而我们要对比的两种状况并不是完全缺失正义法则和恪守正义法则——而是严苛恪守正义法则和在对社会秩序几乎无害时，为了人道主义原为他人网开一面，以增进他们的利益。一个聪明的罗宾汉总能找到这样的机会。

对任何一个理智的人道主义者来说，哪怕是缺乏罗宾汉的睿智，正义这个人造美德都会常常与自然美德发生矛盾。当这样的矛盾产生时，休谟自己也承认“很自然地……可以认为，自然美德的倾向会影响我们的感情，指挥我们的行为”（T，3.3.1.13）。我们需要经过大幅度修正的道德情感，才能给与正义道德认可；而对其他的自然美德得到的认可则来得更加的自然和直接。休谟在《人性论》中解释道：“想象力更容易被特定的个体唤起，而不是大体的概念，而感情总是更难为松散未定的对象而动。”（T，3.3.1.13）在《道德原则研究》中他进一步谈到了这一点：

> 诸如“人道”和“仁爱”这样的社会美德能通过直接的倾向和直觉带来影响……这种直接的影响不依赖于理解大局、系统、结果、类比、或者关于他人的例子……由社会美德而来的善是完全且完整的，它能激荡起道德情感的赞许，而无需基于对结果或大局的反思。（EPM，Appx.3.2）

休谟认为在经修正的道德情感面前，将自然美德置于人工美德之上的心理是不会存在的。他的意思是，在具有反思性平衡的心灵之中，面对这样的矛盾，人造美德将会战胜自然美德。这里休谟的论证是建立在一个假设之上的，也就是“人道”和“正义”之间的矛盾是一个表面的矛盾；一个反思性的，经修正的人道美德是会和对正义法则的服从相同步的。在他看来，为了保证那些我们关心之人的长期利益，服从正义法则是最好的方法。然而，我们可以看到正义和人道之间的矛盾并不是一个表面的，而是一个根本的矛盾。严格恪守正义并不一定能保证我们关心之人的长期利益——而如果是这样，那么一个具有反思能力的个人似乎会更偏好人道，而非正义。

诉求于“普遍视角”也不一定能帮我们解决这个问题，让我们偏向正义这个美德。如果我们将普遍视角限定在因不正义而受益的人们的这个小圈子里的话，不正义的行为反而会为这些人带来正面影响。当然，“正义”的支持者可能会论证我们不该将影响局限于小圈子，应该

拓宽考虑面，考虑不正义行为对整个社会的影响——可“人道主义”的支持者却可以有理有据地证明这并不是必须的。在谈“理智的投机者”的时候已经说得清楚了，在某些特例中，孤立的行为并不会对整个社会带来任何影响。如果这行为并未对社会公开，而且其影响仅局限于被直接影响的人，那休谟就很难说明白经修正的道德情为何要否认或谴责这样的不正义行为了。如果在这种情况下有人提出，人道行为会损害整个对人类有益的社会制度，那么我们就可以回应，这种恐惧是不理性的，是同情被误放或误导的结果。对这般恐惧的同情是不能通过反思性考察的。

股利行为是否真的可能危害整个社会秩序呢？这种情况微乎其微，可以忽略不计。仅为了一些他人根本就不会感到的对公众利益的微乎其微的威胁，而牺牲可见的人类利益，这看起来是错误的。而且一个行为损害社会整体利益，也仅仅是因为它损害了社会中个体成员的利益。在《人性论》的第一卷里，休谟在本体论意义上将个人放在集体之前。“可以说二十个人存在，但这也是因为，一，二，三，四……个人是存在的；而如果你否认后面这每一个人的存在，那么前面的概念当然也不存在了……集合这个概念不过是个虚构的称谓，心灵可以将这个称谓应用于无论多少它能聚敛在一起的东西。”（T，1.2.2.3）无独有偶，就如前文所述，在《人性论》中休谟也否认了哈奇森主义那样的普遍的仁爱。也就是说，除了在本体论意义上个人先于集体，在道德上个人也具有优先性。（参见T，3.2.1.12）

在休谟伦理学中谈到的那种，经修正的道德情感的掌控下的稳定心灵中，休谟的“正义”可能并不具有很高的权威性，它要将自己的权威性分给“人道”。确实，很多人无变通地坚持着社会法则，但他们这样做是出于一种不知反思的习惯，来自教育和政治的影响——而并非出于他们对同胞的同情，或其他的道德情感。这样一来，休谟关于“正义”以及“遵守法则”的心理学理解就和曼德维尔的道德心理学十分的相似了。在休谟的理解中，绝对的正义只会是轻信和疏于思考的结果，而这两种品质都是令人厌恶的恶习。这样可鄙的心理基础只会阻碍我们对美德的追求。所以，在休谟那里，不知变通地恪守正义不但不是美德；而且可被视为是一种恶习。[115]这是一个很好的例子——反思性的情感反过来让我们拒斥一种美德或价值。一旦我们了解了休谟的“正义”的心理基础，我们就能认识到对正义的不知变通的认可是不可能通过自我反思性的检测的。

除此以外，休谟的著作中还有一点表明我们不必对正义趋之若鹜。在《道德原则研究》常被忽视的附录中，休谟写道：

> 公众利益决定了正义的法律。一旦这样的法律建立，由于违

> 法而对任何个人产生的伤害，困难和损害都会被放进一个更大的框架来被考虑，这样的违法将受到普遍性的责难。依照社会法规，这件大衣，这匹马，是我的所有物，并且应该永远地属于我；我认为我安全地享有它；而如果你从我手中将它们夺去，你就毁坏了我的预期，让我不悦，冒犯了哪怕是旁观者。当事关平等的规则被违背，这种违背是一个公众的问题。而对于受损害的个人来说，它同时也是个私人领域的问题。虽然公众问题的建立是私人财产问题的前提，因为“公众”这一概念是公私之分的前提，没有它就没有你我之分。但是只有通过个体，公众的利益才能更好地被理解。（EPM，Appx.3.11）

让我们重新考虑“人道之心”会让我们倾向于不正义举动的情况：如果社会常规法律已经建立起来了，而且大家都依赖于这样的法规和秩序，那么人道之心就会让我们压制这种倾向，遵守法律。对穷人的人道之心可能让我们想成为罗宾汉劫富济贫，但是“对财产占有者的人道之心”，对于那些财产被盗之人的人道之心就会“让我们留下他由辛勤劳动而得来的财产，让他继续占有他应有的财产”。（EPM，Appx.3.10，fn.65）在关心多人时，人道之心便容易产生矛盾，我们需要的是能够调和这种矛盾的能力或者方法。当他人之间的利益产生矛盾的时候，我们需要公平地对所有人表达同情之心。[116]

在自由主义的传统里，“正义”的定义和休谟的主张是不同的。在这样的传统里，正义常常被严格定义为人际之间的公平，而不是对社会法规法律的严格恪守。我们可以将罗尔斯主义的“正义即公平”的基本概念看作我们对其他人同情心的延伸。当然，这种同情心是经过了休谟所说的修正的，免于自然同情的偏见的，关于正义的自由主义定义让我们能够在社会的常规法律不正当、不公平时，适时地批评它。而我们对那些遭受不公待遇的人的同情，则会让我们进一步地推动社会改革，或者在改革无法实施时进行民事不合作。与休谟的“正义”概念不同的，自由主义的概念可以成功地扮演本章开篇所谈到的那种反思性的角色。它能让我们拒绝任何在我们反思中不正义的法律、制度或者政治秩序。

自由主义对个人的公平待遇的关心，是由休谟的正义理论、边沁的功利主义和伯克主义的保守传统中发展起来的。不过在以上三个理论中，个人的公平待遇并未得到重视。这几个学派的共同属性就在于对个人的权利的无视，和不认可当个人利益因公或因传统习俗而被牺牲的情况下，个人所产生的愤恨。当代的自由主义者常常对休谟的理论保持警惕，担心他的传统永远无法提供一个关心个人公平待遇的，正义的规范性理论。不过除了边沁和伯克以外，休谟还有别的继承人

——亚当·斯密就为我们提供了这样一个自由主义的、情感主义的正义论。斯密对休谟的理论做了很大的修改，他对休谟的正义理论、道德情感理论以及对同情的理解的都做出了修改。我们将在下一章中谈到这些具体的修改。直到最近，一些自由主义的政治理论家，比如莎伦·R.克劳斯（Sharon R. Krause），才开始认识到“虽然休谟的正义概念存在着问题，他的更宽泛的情感主义的理解，对人的判断和人类行为的方式的理解是值得学习的，为当代正义理论的研究提供了有价值的资源”。克劳斯写道：“为了最好的利用它，我们必须为休谟的道德情感主义提供一些别的支持。”[117]虽然这些支持可能并不来源于休谟本人的理论，而是来自与休谟同时代的一些其他学者的著作，比如亚当·斯密和赫德尔。只有当我们全面地考虑了休谟以及其同时代情感主义学者对他理论的改进的时候，我们才能全面地理解反思性情感主义对今天的规范性政治理论的贡献之所在。

第四章 亚当·斯密的自由情感主义

基于休谟和斯密的私交和他们的道德情感理论的相似性，将他们俩看作一派也许是个不错的主意。这样一来，任何适用于休谟的批评也理所当然的适用于亚当·斯密。然而，就如艾玛·罗斯柴尔德（Emma Rothschild）论证的那样，“虽然亚当·斯密是休谟的密友，但也不必因此就认为他们在一切问题上都意见统一”。[118]休谟的名字并没有在《道德情操论》中出现，但他的理论，尤其是他关于“正义根植于对公众利益的同情”这一论断在书中遭到了反复的批评。斯密在《道德情操论》中的主要论点之一就是针对休谟对“公众利益”侧重的驳斥。也许，第一个在1759年这本书问世时就认识到这个问题的人，正是休谟。休谟以他一贯的讽刺风格，匿名地评价《道德情操论》道：

> 此书作者用了如此多的无可辩驳的论证来反驳休谟先生，因为后者将其道德体系的一大部分都建立在对公众利益的考量上。篇幅缘故，我无法逐一解释它们。但读者们，你们可以问问作者他自己，你们将会发现在哲学里没什么比这些论证更不可辩驳，更有理有据啦。[119]

这一章里，我将会阐明亚当·斯密的情感主意正义论和休谟的分别何在。本章开头，我将会谈到来自汉娜·阿伦特（Hannah Arendt）和约翰·罗尔斯（John Rawls）的批判，他们反对将政治义务基于同情性情感。阿伦特和罗尔斯的担忧在于，如果我们将政治基于对我们同胞的同情感，那么我们就会忽略个体之间的区别，这个认知对于正义理论是至关重要的。这章的后半部分则论证，哪怕这批评对休谟的情感主义来说还算有道理，那么对于亚当·斯密的理论则不尽然。亚当·斯密的理论是独特的，它的自由主义的正义的概念确实是基于同情心和其他的道德情感的，而它们是认可个体差异的。休谟的以公众利益为基础的理论是无法做到这一点的。

亚当·斯密的政治哲学通过一条反洛克主义的情感主义道路获得了系统性的正义论，这个理论所主张的规范性结论和洛克主义的自由主义主张是完全不同的。[120]虽然亚当·斯密是维护自由交易和与之相关的自由主义政治体系的，但我们这里要讨论的是亚当·斯密关于同情、正义和道德情感的理论。通过修正他的朋友休谟的情感主义道德和政治的理论，亚当·斯密发展出了一个以权利为基础的个人主义的正义概

念，这个概念相较于休谟的保守的正义理论而言，是相对自由的。

I 情感主义和个人主义

1. 20世纪政治学对同情的质疑

在20世纪政治理论中，同情和道德情感常常难得信任。然而很多情感主义的反对者并没有能成功的抓住休谟或者亚当·斯密的情感正义论的致命弱点。这个问题在汉娜·阿伦特那里很明显。她将政治情感理论当作一个法国的现象，这现象由卢梭而来，由罗伯斯庇尔而完善。阿伦特对同情一类的现象并无反感，她认为同情（compassion）是一个个体对于另一个个体遭遇的同情（sympathy）。阿伦特进一步论证这种感情的交流让同情者和遭难者之间形成紧密联系。“因为同情缩短距离，而政治关心的是世人之间的距离，人际之间以及各种事物的关系。所以同情在政治上是无关的，也是无后果的。”[121]然而一旦它试图进入政治领域，同情心就变成了“怜悯”（pity），这种感情的对象不是个体，而是无分别的，集体的受苦者。正是对受苦大众的无限的怜悯，让法国大革命中的恐怖政权雅各宾派“对现实毫不关心，对现实的个人也不关心，对牺牲个别人也不感到内疚”。[122]

虽然雅各宾派反复提到怜悯（pitié）[123]，但要说他们的革命暴行是这种理论的必然结果，那就太牵强了。休谟自己的情感主义政治理论就是个最好的反例，它的缺陷恰恰在于太过保守，过分地满足于现存的系统和规制。确实，恐怖政权的作为应该被理解为未受到任何真正的同情，或同胞之情的影响。根据亚当·斯密的著名论断，它很可能是“某种体系的精神”如此强大以至于将那些改革者们变成了“完全的狂热分子”。这些极端分子“受到一些想象中的某种理想体系的毒害和鼓舞，哪怕他们对这个理想中的体系没有任何实际经验，这系统却能在他们眼前展现出最绚烂迷人的色彩”。无视这理想体系的缺陷，“体质的支持者”无法看到体质建立所将带来的痛苦，这是典型的同情丧失。这样的狂热分子和真正为同情所动的政客是不同的，“他们为人道主义和仁慈所推动，在改革社会弊病的时候，努力调和需要大的暴力才能消除的弊端”（TMS，VI.ii.2.15—2.16，pp.232—233）。[124]所以阿伦特对法国大革命的狂热分子的分析与休谟和亚当·斯密的情感主义的道德或政治思想并无直接联系。相反，他们的理论内部都有着鲜明的反对暴力狂热主义活动的元素。

与阿伦特相反的，罗尔斯在《正义论》中对情感主义学派的反对被明确地描述为“对休谟和亚当·斯密的回想”。[125]虽然罗尔斯的真正

的意见并不是针对休谟或者亚当·斯密的，他的反对甚至也不是针对反思性情感主义的。要说他反对的对象，其实是功利主义的某一种论证，这个论证其实正是罗尔斯为自己的正义论所制造的对手。[126]这个功利主义论证由对正确性（rightness）的分析开始。由定义而来，我们可以说“若说一件事是公正的，比如一个社会体系，那么也就是说，一个理想的、理性的、无偏私的审视者，在掌握了所有相关信息的前提下，从公众视角出发，认可它”（p.161）。尔斯对这个定义的合理性不置可否，但他意识到这样一个定义中，这个审视者需要评判的道德准则的内容却是空出的。罗尔斯注意到，假设他自己关于正义的理论是正确的，那么这个理想的公正的审视者必然会由公众视角出发，认可这个理论。为了从这个正确性的定义得到确凿的原则，那么就必须为它补充一些别的因素，比如说这个审视者的心理。同情和道德情感就是在这里参与进来，我们很有理由认为这个审视者是个“完全具有同情心的”。罗尔斯认为如果我们这样做，我们会得到“经典功利主义原则自然演发的结果”（p.162）。这种演发始于休谟对同情的理解，也就是“由我们经验而来，我们对我们认为他人所感的复制”（p.162）。

一般情况下，这种同情的效果并不是特别强，它可能被其他的感情所左右。但可以想象的是，随着一个人越发公正不私，同情就能更具有统治地位。假设我们可以想象一个全知的，完全理性又完全公正的存在（重点在“假设”这个词），那我们也可以想象这存在是有同情心的，他的同情如此之强他可以以同样的强度感受到其他个体的所有感情。这个理想的审视者“认可并经历他人的欲求，就好像这些欲求是他自己的一样”（p.24），于是在心理上和他的同情对象融作一体。

让我们想想，如果这样一个审视者被要求来评价一个社会体系。他完全地同情体系内的每一个个体，而每个个体也都和他相通，所有人都融成了一个整体的心灵。当一个个体想要增加一己的快乐减少痛苦的时候，这个审视者也想要增加整个社会的快乐减少痛苦。我们理想的，公正的审视者就会让“同情地想象出来的痛苦，来抵消那些想象出来的快乐，而最后的决定就取决于快乐的净值”（p163）。罗尔斯总结道，在这种功利主义的观点下，正是这个公正的审视者“他负责将所有人的欲求综合组织起来，成为一个一致的欲求的体系；也就是通过这个体系，在这个意义上，人们被融合成了一个体”（p.24）。

罗尔斯认为这样一个理论在道德上自然是令人憎恶的。“它将所有人融为一个，它拒绝承认人际之间的差别”（p.24），这样的功利

主义违背了我们对个体尊重的根本所在。建立于这样的功利主义原则的社会也会是不稳定的，因为它需要个体时刻准备为大体的利益而牺牲自己。只有当每个个体都完全认可他的同胞的时候，只有当“同情心和仁慈之情被培养得广泛且强烈的时候”（p.155），我们才能期望这种自我牺牲。罗尔斯对这种感情是否真能被培养得如此强烈，来达到功利主义的要求这一点表示存疑。就好像休谟本人说的那样，如果高度的利他主义广泛存在，那么也许我们根本不会需要正义的理论，因为需要正义的理论来解决的矛盾根本就不会出现。[127]经典功利主义建立在同情之上，因此其作为正义的理论是站不住脚的。

对于功利主义来说，这些当然都是挺要命的攻击。当然在罗尔斯那里，这些对功利主义论断的攻击被套上了“对休谟和亚当·斯密的回想”这样的帽子。虽然这论断其实并不是由休谟和亚当·斯密而来，而是由休谟和那些他影响的后代的功利主义者们。这里被用的是休谟的“同情”概念，将公众利益引入正义理论的也是休谟，而同样，也是休谟认为“某些情况下的正义”不允许完全的利他主义。亚当·斯密对罗尔斯攻击的这个论证唯一的贡献，就是“公正的审视者”这个词汇而已。事实上在罗尔斯的道德哲学史的讲演中，他用了“明智的审视者”（Judicious spectator）这个词，而弃用了“公正的审视者”这个词。因为他意识到亚当·斯密对“公正的审视者”这个词的用法和这里谈到的休谟的理论是不尽相同的。[128]

在《正义论》中，罗尔斯正是将休谟和亚当·斯密视作一派，对他们进行批判。罗斯柴尔德曾不止一次地提出这一做法存在问题。他明确地将包括前至沙夫茨伯里，哈奇森，后至边沁，密尔，和西奇威克在内的学者们分门别类，将他们一起视作某一种功利主义传统的延续。[129]然而这种罗尔斯批判的情感主义的功利主义思想到底在多大程度上真的可以追溯到这个传统内的某位思想家，这个问题是不清楚的；这个思想充其量和我们前几章谈到的，休谟自己的观点有那么一些相似性，仅此而已。亚当·斯密显然和这样的观点是格格不入的，因为他是反对休谟理论中那些后来发展为经典功利主义的元素的。这一点在以前和现今的学术界都被反复强调过。[130]除了罗尔斯确实用了“公正的审视者”这个亚当·斯密的词汇外，罗尔斯所谓的关于亚当·斯密的“回想”，根本就没有亚当·斯密的什么事儿，但如果这一章只是为了论证这一点，那也未免太乏味。这一章里讨论的真正问题并不是亚当·斯密能如何躲避罗尔斯对功利主义的批判，而是他如何能在坚持反思性情感主义的同时避开罗尔斯的批判。

2.同情对个体差异性的潜在威胁

同情湮灭个体差异性有两种可能的方式：第一种是同情会减少同情者和被同情者之间的差异性；第二种可能方式是同情会消除被同情的多个对象之间的差异性。第一种的运作机制是很明显的：我们常常都说对被同情的对象产生“认同感”，或者“感同身受”，甚至是“失去自我”地去感受他人的苦痛。[131]第二种的运作机制呢，就需要一些解释了。因为第一眼看起来似乎没什么理由去认为我们在不同的时间同情过的两个或多个同情对象会在我们的脑子里融合成一个整体。但这里需要记住，对休谟来说，同情永远是为了个体对象而生的。这个问题也同样导致了他正义理论的反思性的不稳定。除了休谟以外，亚当·斯密在他的修辞学的讲演里也提到过同情只因个体对象而生这个特质。狄摩西尼（Demosthenes）早就认识到了这一点，这个古代雄辩者最擅长的就是引起观众的“同情和愤怒”。狄摩西尼知道，不要谈“所有的人的问题……虽然这个挺重要，但永远不会如个体的苦痛经历那样，对他人感情有那样大的影响”。（LRBL，ii.227，p.187）

对总和的同情，可能是对个体同情经验的综合。我同情A的同时与A相认同，同情B时与B相认同。所以我让A和B相互认同了。随着我对每个人都同情，这些个体就都相互认同了，而他们的利益就与总体的利益相融合了。以上的机制似乎就是罗尔斯所称的公正的审视者的心灵的运作方式。阿伦特也同样地认为一旦我们将同情对象由一个人扩大到多个对象，那么同情（compassion）就必然降级为怜悯。阿伦特认识到对多个对象的同情至少理论上是可能的，但认为绝大多数人只有十分有限的感情能力，只能一次同情一两个个体罢了。阿伦特曾赞赏过一种基督教传统的说法：“耶稣的神性就在于他有能力同情所有人，一对一的，并不将他们视作一个整体，视作受苦的一类。”[132]当然这个说法是否真是基督教正统经典，则有待考量。与阿伦特相似的，罗尔斯也认识到同情多个个体不一定意味着要将他们视作一个整体，但他也并不知道如果不将他们视作整体，要如何视之。除非大家的利益被总和起来，否则对多个个体的同情和关心就会是“完全的迷惑，一旦这些个体的诉求之间相互矛盾”。[133]

休谟并未在自己的正义理论里解决这个问题，他回避谈论这个问题。当谈到维持有利的社会合作的规制的时候，他单纯地认为所有被同情的对象的利益之间是不会有矛盾的。他认为维持那些社会合作的规制，是符合每个个体的利益的。然而就好像之前我们论证的那样，认为严格意义上的正义总能符合所有个体利益，这样一种想法是无法通过反思性的考量的。一个恰当的正义理论必须能够解释当利益冲突发生的时候，这冲突矛盾该怎么被解决。如果照休谟的思路来说，当存在利益矛盾的时候，公众利益是没法被同情的。因为并不存在一个所有人都有的同一的感情来作为同情对象。当人们的利益和感情出现

矛盾时，我们对他们的同情也必然陷入矛盾。

边沁对这个问题的解决方式是这样的：将我们同情对象的利益总和起来，哪怕这样做的过程中会让一些人更加得利，而另一些人的利益受损。这个做法就如罗尔斯所说的，对同情的对象就不作区分了。更好点的解决方法可能是，找到某种表达同情的方式，一种对每一个同情对象都公平的方法；同时永不要忘记他们都是不同的个体。罗尔斯和阿伦特认为，我们同情的经验，恰恰会让我们无视这个差异性。若同情真如他们所言会模糊个体之间的差异，那么反思性的情感主义可能确实与建立在个体权利和差异性基础上的自由主义正义理论互不兼容。

3.亚当·斯密的挑战：来自个人情感主义的要求

如果想要发展出一个自由的，个人主义的情感主义正义论，亚当·斯密就必须保证在同情者和被同情者之间，以及多个被同情者之间的差异性不被磨灭。而且更重要的是他必须对我们所经历的同情这一现象保持现实态度，不能依赖于虚构的对同情的幻想，就好像艾伦特笔下的上帝的同情能力，或者是罗尔斯的公正的审视者的同情能力那样。亚当·斯密自己说的很清楚，他没兴趣研究怎样的道德情感会得到“完美者”来认同某种正义理论，相反，他感兴趣的是，“人类这样的存在在事实上会认同怎样的，哪怕是脆弱不完美的原则”。（TMS，II.i.5.10，p.77）

值得注意的是，除了引用休谟和亚当·斯密之外，罗尔斯同样也借用了罗德里克·弗思（Roderick Firth）的理论来形成关于公正的审视者的观点。[134]罗尔斯笔下的那个不可能、不现实的存在，与其说与亚当·斯密的“公正的审视者”相似，还不如说是和费尔斯的“理想的审视者”更加一致。罗尔斯的公正审视者和费尔斯的理想审视者一样，是全知（具有关于过去和未来的所有知识），全感的（具有完美的想象能力），完全地无偏私，完全地理性，而且（这点是最重要的），“在其他方面……无异于常人”。[135]罗尔斯将费尔斯的完全无感情的审视者，换做了一个完全地拥有对人的同情能力的审视者。但是两者仍然都代表了费尔斯所说的，“上帝的特征，如果我们将上帝设想为绝对正确的道德评判者”。[136]但是正如T. D.坎贝尔（T. D. Campbell）所观察到的那样，大多数时候当亚当·斯密谈到公正的审视者时，他的意思是“一个普通的人，来观察和他无关的其他人的行为的时候，同时这些行为对他来说没有特别的影响”。[137]也就是说，只有上帝可能当费尔斯的理想审视者，而我们却都可以成为亚当·

斯密的公正的审视者。在这里公正的审视者确实是个理想的概念——但却不是费尔斯的那种理想，而是类似于马克思·韦伯（Max Weber）的那种描述性的，社会学意义上的理想。

亚当·斯密的《道德情操论》所主要想解释的问题就是，当我们处在公正的审视者的位置上时做出的道德判断。在亚当·斯密的道德哲学中，最经常出现的视角就是一个中立的审视者来评估他人的行为，而不是个人来评判自己未来的行为。直到后来亚当·斯密才解释了为什么哪怕是在对我们的的朋友，家人或者我们自己做出道德判断的时候，也就是说当我们不是公正的审视者的时候，我们仍然觉得我们的道德判断应该秉持公正。[138]要解释这个现象，就不得不说到这样一种公正的审视者，他并不是一个真正的有血有肉的人，而是存在于人心中的来自良心的声音。我们之所以需要这个想象出来的审视者的原因，和休谟之所以需要普遍视角的原因是类似的。为了避免社会和心理上的“矛盾”，也就是休谟认为的来自偏私的和有偏见的道德情感的矛盾，亚当·斯密认为我们应该想想，公正的审视者会认可什么，从而依据这个来行事和进行判断。[139]当然，亚当·斯密的关于内在的公正审视者是来自良心的声音这一说法，和休谟的关于普遍视角的说法，这两者之间是存在着很大的差异的；但鉴于这个差异对理解这两个哲学家的正义理论并无太大的重要性，这个差异可以略去不表。最重要的就是亚当·斯密关于我们偏私的道德情感的修正的说法，和休谟的一样，是建立在现实的人的社会和心理需求上的；它是不需要费尔斯的那种理想的审视者所提供的独立标准的。

亚当·斯密确实有很好的理由去关注真实的人类的道德情感，而不是那些完美的神圣的同情。调控和管理后者这样一种感情的原则，也并不一定就适用于前者，或者说和前者的原理有什么关系。虽然他坚持，总和的快乐不是人应有的目标，但他也承认，总和的快乐有可能可以是上帝的目标，因为祂的无上的智慧和神圣的仁慈。（TMS，III.5.7，p.166）[140]亚当·斯密关心的是人，而不是神。他的任务也并不是像费尔斯那样，要去描述一个完美的道德审视者。他自己写到，他的任务是找到不完美的道德审视者，也就是我们自己；“这并不是关于正误的问题，而是关于事实是怎样的问题”（TMS，II.i.5.10，p.77）。

虽然如此，我们也不能高估了亚当·斯密的实证的，或者科学的一面。毕竟他的政治哲学归根到底是规范性的，这不容忽视。与休谟不同的，亚当·斯密从未给出一个关于我们成熟的，被修正后的道德情感的规范权威性的完整说明。而与休谟一样的是，亚当·斯密也认为了解人的道德情感的实际，会帮助我们修正那些情感。虽然他认为道德哲

学的工作主要是描述性的，但他也承认“它们可能帮助修正或者确认一切行为带来的自然情感，……培养我们更正当的行为，如果没有这样的指导，我们都不会意识到这些正当的行为”（TMS，VII.iv.6，p.329）。

举例而言，如果同情的运作实际上并不如休谟所想，那么这就代表休谟所说的建立于我们对公众利益的同情的理论可能有问题，我们应采纳与此不同的理论。如果得到我们成熟稳定的反思性道德情感认可的，是亚当·斯密的理论，而不是休谟的；那也就意味着休谟必须接受，亚当·斯密的理论更具有真正的规范权威性。

II 审视者和行动者之间的距离：同情和道德判断

1.亚当·斯密的经修正的同情

休谟用同情这个词来描述的是这样一种心理机制，也就是一个人的感情被转变为这感情的印象。亚当·斯密对同情的用法则更加宽泛，他认为休谟的用法只能涵盖同胞之情的很小一部分。当然，在一些特定的情境里，休谟的概念可以解释我们共享的感情，比如说当我们看到他人因疼痛或悲伤而哭泣时。然而在大多数情况下，“同情并不由关于这感情的看法（或者理念）而起，而是由情境而起”（TMS，I.i.1.10，p.12）。[141]

从这方面来看亚当·斯密笔下的同情常常包含了这样一种认知的元素，也就是说任何足够鲜明关于某种感情的理念都会自动的转换为那个感情的印象。这种认知元素在休谟那里是被忽略的。史蒂芬·达沃尔（Stephen Darwall）认为休谟的同情和卢梭的本能的怜悯是“同情最基本的形式”，他用康德的概念“感情的传染”来形容它们。而同时，亚当·斯密的同情，更好地描述了同情的想象力的方面“同情的投射和模仿”。而不是“在我们想象的时候，简单的拷贝他人的感情或思想过程”。亚当·斯密的同情要求我们将自己放入他人所处的情景，而明白“感受到些什么，就好像我们是他们本人一样”。[142]受同情者正经历怎样的情感，会决定审视者会需要多大的努力来认知和想象。当面对强烈，直白的感情时，比如说突如其来的苦痛或愉悦，审视者的同情可能看起来几乎是自动的；相对地，当面对更复杂和微妙的感情时，就必然会需要一定的想象力才行了。[143]这样来看，亚当·斯密关于同情机制的理论和休谟的是截然不同的；且更加地相异于卢梭的本能怜悯。[144]

亚当·斯密有好些论证可以用来证明他的同情概念优于休谟的。比如说，亚当·斯密的同情可以更好地解释这一现象——当被同情对象并不经历我们所同情的感情的时候。这是怎样一种情况呢？比如说当被同情对象对他所处的某些状况完全无知的时候，比如我们可能同情地为一个在派对上举止粗俗的人感到羞耻，但是他自己却完全不晓得其他人是怎样看他的。还有一种情况就是当被同情对象无能力感受我们认为他在这情况下应该感到的感情的时候。比如说我们常常为了婴儿，疯子，或者死去的人（亚当·斯密最喜欢的例子之一）感到同情。当我们想象一个被谋杀的人的不幸遭遇的时候，“面对逝者，我们所

感受到的痛苦显然地不可能是被害者感情的某种反射”。（TMS，I.i.1.11，p.12）

然而休谟的理论也可以很容易地解决亚当·斯密提出的这个现象。休谟的同情是通过将感情的鲜明理念转变为可被感知的印象来运作的。所以哪怕我们同情的对象没法感受到某种感情，那并不意味着我们就不能自己产生出这些感情的理念来。只要我们具有对这的感情的足够经验，具有关于这感情鲜明的理念，我们就可能由常产生这类感情的环境、回忆，甚至是由想象力的重建而得来这些理念；这并不一定非由直接地感受他人的感情而来。

亚当·斯密还有一些别的支持自己理论的论证。最重要的一点是，将同情视作感情传染这一休谟的理论，它意味着通过同情而分享的感情会相互加强。在休谟的理论中，人心就好像“彼此的镜子，感情和意见的射线可能常常被反射回来”（T，2.2.6.21）。休谟给出的例子是“一个富人因为他的财产而感到的快乐”会导致审视者也感到“快乐和尊严”。而审视者的感觉反过来“被富人观察到并且同情，于是又增强了那富人的快乐”，然后又增强了审视者的快乐，又由此增强富人的快乐，反复如此。（T，2.2.6.21）

对于与他人分享的快乐来说，可能确实是这样；但是对同情他人的苦痛来说，这样的描述就不准确了。我们常常觉得他人对我们遭遇的同情是具有安抚效应的，而不是反而加重被同情者的痛苦的。确实，当我们遭受痛苦时，我们无比渴望他人的同情。感情传染的理论将人心视作“一串同样受创的绳线，其中一个将动作传递给其他的，感情也就顺理成章地由一个人传递到了其他人，并且在其他人心中产生相应的反应”（T，3.3.1.7）。这个理论无疑和之前所述的同情的安抚效应是矛盾的。从经验来讲，当他人对我们的痛苦产生同情的时候，这并没有产生一个与痛苦相应的反应，而是产生了一个相反的反应，让我们的痛得到了安抚。

当然休谟其实也意识到了他人的同情会减轻苦痛这一点。他在关于人们对他人同情的深切需求的讨论里就写到，在独处的时候“任何的苦痛都变得更加的残酷和无法忍受”。（T，2.2.5.15）然而为什么他人的同情和怜悯可以减轻我们的痛苦这一点，休谟的理论仍然是无法解释的，这一点和他所描述的同情的运作是明显相悖的。休谟谈到了另一个另他感到困惑的问题，我们对戏剧或者文学中遭受苦痛的角色产生同情时，却伴随着愉悦感。他对这个问题的解决方式是这样的，他认为我们的快感来自“悲剧被呈现出来的精妙修辞方式”（《论悲剧》，参见EMPL，p.219）。但这个显然没法解释为什么对于真实世界里用不那么精妙的修辞方式呈现出来的对象，我们也那么希望去

同情他们，更不要说为什么这些遭难者会觉得我们对同情是很能安慰人的。[145]

与休谟不同的，亚当·斯密则认为无论被分享的感情是正面的还是负面的，对他人的同情都会带来快感。同情和被同情的双方都会享受到这种固有的快感。关于这个看法，休谟在给亚当·斯密的一封信中写到，他认为是非常有问题的。“如果所有的同情都是愉悦的，那一间医院会比一场舞会更让人快乐。”（CAS，Letter36，p.43）

亚当·斯密对休谟的回应是来自他对感情传染的另一个反驳。亚当·斯密说的有道理，休谟的理论意味着当任何人明确地了解他人的感情时，都会引发同情。然而无论一个审视者有多清楚另一个人的感情，但如果他认为这些感情是不合时宜的，那他就不会对这感情产生同情。吉伯特·哈曼（Gilbert Harman）就给出了一个这样的例子：“对于一个对自己膝盖很小的划伤极度不悦的人……你可以很清楚地明白他究竟有多不悦，而于此同时你却不必和他一样，同情他对那划伤的大惊小怪。”[146]

与感情传染不同的，投射的同情则需要审视者能分辨同情在这里是否必要。就如达沃尔谈到的，同情地将我们放入他人所处的情况中，并想象我们会如何进行感情回应“让我们处于一个要么认同，要么否定他人的感情的境地”。而我们的决定取决于“我们对这感情是否应当，是否合乎时宜的判断……如果我们认为他人的感情不应当，那要同情这些感情就更困难一些。事实上，个人对他人同情的不稳定的表现，可能正是因为个人对他人感情是否恰当做出不同判断的结果”。[147]为什么同情总会在某些方面让参与者感到快感呢？在这一点上我们也就有了一个明显的答案。一间医院可能不会比一场舞会更让人快乐，但是无论是在舞场上还是在急救室内，我们都希望得到他人的认可。而且我们一般来说也更倾向于认可他人，而不是否认他人。因为对他人的同情，必然包含着对他人一定程度上的认同。无论是在亚当·斯密对同情的用法里，还是在普通语言习惯中，同情都暗含着认同。[148]

2.从同情到道德判断

亚当·斯密由对于同情的讨论直接地进入了关于道德情感的认可或不认可的讨论。他的这一步，和休谟称为同情的心理现象并没有有太多联系。被同情者的反应，相对于他所处的情境是否应当？这样一种“应当性”的判断是亚当·斯密在这里的讨论对象。通过同情地考量被

同情者所处的情况，我们就可以判断他的反应（包括感情、选择、态度、和行为等）是否恰当，是否应当。以上这种同情地判断过程是个多阶段的过程。[149]第一阶段，审视者想象，若他处于被同情者的位置，会是怎么样。[150]第二阶段，审视者感受到自己对想象出的情景产生的反应。这样一来，他感到的那些感情，他自己若身处其境，会感到的感情是一致的。虽然没有真正身临其境的感情的激烈程度。第二阶段的同情可能是快乐的，也可能是不悦的。审视者想象出的反应可能和被同情者的反应一致，也可能完全不一致。就像对去世之人的同情的那个例子一样，被同情者可能对他的处境根本就没有什么反应。第三阶段，观察者将他自己的反应和被同情者的反应相比较，了解其相似性与分别。第四阶段，由这个比较，我们就有了评判。如果审视者和被同情者的感情一致，就带了愉悦的认可；反之若他们分歧很大，就带来了不悦的否认。

亚当·斯密也意识到了，同情随着我们与被同情对象的亲疏关系而变，所以我们关于判断的应当性是带有偏见的，对和我们关系密切的对象更加偏私。为了避免这样的偏私所带来的社会和心理矛盾，在我们自己无法成为公正的审视者时，我们需要额外的第五阶段来帮助我们做出成熟的道德判断。这样的情况下，我们需要通过对我们内在的、想象的公正审视者求助。这个想象的公正审视者的作用就和休谟的普遍视角相类似。

如果能给上述的同情的每个阶段都给出一个特定的关于同情感的词汇该多好啊。可能近代的“共情”（empathy）这个词（这个词在亚当·斯密所在的18世纪还没出现），可以合理的用来指称前面提到的第一阶段，或者第一和第二阶段的总和。（这里compassion的通常译法也是同情，和sympathy相同。在这里compassion这个词汇意义并不大，因此不做特别区分。当重要的时候，译者会标志出原词为compassion还是sympathy。——译者注）同情（compassion）可以代表这整个过程，虽然只有第二阶段才是痛苦的。只有当同情（sympathy）带来道德认可的时候，它也可以用来代表整个过程。亚当·斯密使用“sympathy”和“compassion”这两个词语的方式很多，两者的区分并不清楚。就如在日常语言中这两者也常常被混用，分别并不明显。亚当·斯密有时候用“sympathy”来单指第一阶段，或者单指第二阶段。这种情况下，同情并不暗含任何道德认可的意思。然而亚当·斯密又将道德认可称为“同情”（道德不认可则是“antipathy”——反感）；带来道德认可的整个感情过程也叫作同情。[151]正是这样，亚当·斯密才能应对针对休谟的批判，从而解释为什么在第二阶段，对痛苦感情的同情本身带来痛苦，但由于它同时带来了道德认可，所以也带来快乐。[152]无论怎样，亚当·斯密的整个道德哲学，正义理论都建

立在这个对于同情和道德认可的理解上。这一点正是亚当·斯密整个系统的核心所在，就如休谟正确指出的那样。

这样亚当·斯密的同情就避免了我们之前提到的两个问题中的第一个。也就是关于同情消解了审视者和同情者之间的分别的问题。在同情这个多阶段的过程的最初，当然审视者可能想象他自己出于被同情者的处境，这种意义上，他确实认同了被同情者。但是在现实中，对被同情者的认同必然是不完整的。亚当·斯密写道："想象出的处境，是短暂的，是同情的根基。它的短暂性决定了审视者哪怕可以想象到与被同情者相类似的感情；但也不可能达到被同情者经历感情的激烈程度。"审视者和被同情者的反应程度会有所不同，"反应形式也会不同，可能会进行修改"（TMS，I.i.4.7，pp.21—22）。

罗尔斯会认为这种减弱和修改正是同情的弱点。一个完美的同情者，一个公正的审视者，会完全地认同同情对象。然而在亚当·斯密的理论里，在这一意义上，同情永远不可能是完美的。因为审视者和被同情者之间存在一定的距离，是评判某反应是否应当的必要条件。假使同情是完美的，这距离就无法存在了，应当性的判断也就无法进行了。审视者不该忘掉他是与被同情者不同的，单独的个体。只有这样，他才可能比较自己身处其境的反应，和被同情者的反应，从而得出关于其应当性的结论。所以亚当·斯密的同情是不可能"完美"的。因为假使我们的想象真的完全地认同了被同情者，我们的反应和被同情者完全一样，那么我们就无法将自己的反应和被同情者的进行对比了。也就是说，我们无法认同或不认同其反应的应当性。[153]一个人的精神状态和另一个同情者的"永远不会是完全一样的，但可以是一致的。而有这一点就够了"。（TMS，I.i.4.7，p.22）

III 行动者之间的距离：正义和自然法

1.从应当性到正义

虽然在亚当·斯密的系统里，关于正当性和非正当性的判断是道德判断的最基本形式，但却不是唯一的形式。除此以外他也用优点和缺点来评价行动者的行为——基于他的目的。（TMS，I.i.3.6—3.7，p.18）用优缺点来进行评价可能看起来有点类似后果主义。也就是说，如果你的行为带来了好的后果那它们就是有优点的；如果它们带来了坏的结果那就是有弊端的。这样的后果主义的评价与之前的非后果主义的应当性的评价是互不干扰的。

然而这并不是亚当·斯密对优点和缺点的解读。与之前的错误解读大相径庭的是，对应当性的判断正是对优缺点的判断的基础。它们建立在两种判断之上——除了对行动者在其所处情景的反应进行判断外，该行动的接受者的反应也应该被纳入判断范围。接受者是受到行动者情感，态度和行动影响的人。亚当·斯密强调了接受者对行动者可能有两种反应：感激之情，与之相联系的是优点；或者反之，憎恶之情，与之相联系的是缺点。在这里我们无需详细讨论感激之情和优点，因为憎恶和缺点才是亚当·斯密正义理论的重点所在。

为了解释关于缺点的判断，亚当·斯密写到，那些让我们伤心痛苦的事情，我很自然地会抗拒它们。如果我们认同他人的痛苦，认为那是合乎情理的，我们就会认可他的抗拒之情。“由被动的同胞之情而来我们所感受他的痛苦，自然地就被更加强烈和主动的感情替代，我们同他一起经历，一起努力，一起抗拒那些苦痛，或者认可他对那些苦痛的嫌恶。而当这些苦痛是有人造成的时候，这样的反应就更加明显了。”当一个人的痛苦是另一个人有意为之，对这个痛苦之缘的反感之情就是“憎恶”（resentment）。亚当·斯密从巴特勒那里继承了这个词。亚当·斯密观察到：“当我们看到被压迫或者被伤害的人的时候，我们对他痛苦的同情就会让我们同时憎恶加害者。”（TMSII.i.2.5，p.70）[154]

和巴特勒一样，亚当·斯密认为关于憎恶的判断是基于关于应当性和非应当性的判断的。憎恶的对象正是痛苦的人为原因，而这个人为原因，这个加害者正是我们进行应当性或非应当性判断的对象。[155]憎恶并不仅仅是为了让加害者停止加害，我们也要求加害者认识到自

己行为的不应当性。我们希望他被惩罚，“他该被惩罚，而且依照我们觉得恰当的方式被惩罚，因为他所做的那件错事而得到应得的惩罚”。惩罚的目的并不是要让他也尝尝痛苦的滋味，而是让加害者“为他那让别人受苦的错误行为而感到悲痛。他必须为那行为感到自责和后悔”（TMS，II.i.1.6，p.69）。加害者必须明白，“受害者不该被那样对待”（TMS，II.iii.1.5，pp.95—96）。

也就是说任何合适的憎恶之情都是基于另一个判断的，也即是憎恶之情的起源是某个不恰当，不应当的行为。憎恶的目的在于让加害者明白他的行为的不应当性和带来的痛苦。这样的认知的结果应该是和解，让加害者和受害者能和解的同情的和睦。达到这个目的的手段是惩罚，对加害者带来痛苦的惩罚。鉴于包含让他人受苦的欲望，憎恶被亚当·斯密称作“非社会”的感情。

亚当·斯密写道：“对于所有这些非社会的感情，我们的同情被分为两部分，一部分是对憎恶者，另一部分是憎恶对象。这两者的利益是直接对立的。”（TMS，I.ii.3.1，p.34）要想判断憎恶之情的应当性和行为的缺点，审视者必须同情地审视这两个方面。第一，他应该考虑被憎恶者行动的应当性，基于这行动产生的情景它是否合乎情理。如果这行为确实合理，那么这行为就不该被视作有“缺点”的，因为“如果没有对作恶之人动机的不认可，就没有对受害之人憎恶的同情”（TMS，II.1.3，p.71）。哪怕受害者因加害者的行为而受苦，但如果我们认同加害者在此情况下的反应，那我们可能同情受害者的痛苦，却并不同情他的憎恶。[156]

只有在确立了行动者行为的不应当性后，审视者才能得出这行为有多少缺点的结论。这时候审视者应该注意受害者和他的憎恶之情的应当性。[157]如果憎恶之情是恰当的，那么审视者应该再次转向行动者。这一次，他不仅认为行动不应当，更加认清它的缺点。亚当·斯密总结道：“对缺点的感情是由两个不同感情组合起来的综合感情：对行为者的直接反感，和对受害者的憎恶之情的间接的同情。”（TMS，II.i.5.5，p.75）

对于亚当·斯密来说，正义作为人的性格会让人避开缺点。有正义人格的人哪怕受到了憎恶，也必不是应当的，公正审视者会通过同情的判断如此决定。这样一来，亚当·斯密认为正义是“在大多数情况下是个间接的美德，它阻止我们伤害他人”（TMS，II.ii.1.10，p.82）。[158]。个人的不义之举会为他人带来伤害，如亚当·斯密和巴特勒所言，“必会由不被认可的目的，为他人带来真正的伤害”。鉴于对伤害的反应包括对加害者施加惩罚的欲望，而这种欲望是恰当的，所以正义这个美德与其他的美德是不同之处就在于正义“并不是自由意志所

决定，而是可能由于外力而产生”（TMS，II.ii.1.5，p.79）。“为了避免人人都成为正义的执法者带来的混乱，有一定权威的地方立法官会承担起责任，来秉持正义，并且处理所有的关于伤害的申诉。”（TMS，VII.iv.36，p.340）

亚当·斯密主要将正义看作个人的美德，所以他也不否认正义可以被理解为一个道德的系统。其实所有的美德都可以被这样理解。这样基本的规则，反过来也是依赖于我们对行为应当性和优点的判断上的。相反，亚当·斯密认为道德的基本规则“是建立在经验上的，建立在我们的道德感，天生的关于优点和应当性，关于认可和否认的这些判断上的”。更具体的来说，它们是由我们的特定道德判断推演而来的。亚当·斯密写道：“我们的道德基本规则是基于经验的，经验中，某一种行动或方式往往得到认可或者否认，我们的道德判断由此而来。相反的，我们并不是通过某一个道德规则来决定一个行为是否符合这规则，来判断它是否该得到认可或否定。”第一个见证了谋杀的审视者，比如说该隐杀了亚伯，他就会“立刻，在他自己能对谋杀有任何大概的道德规律之前”，就禁止涵盖了“谋杀”的概念和范畴。（TMS，III.4.8，p.159）

一旦从个例的道德判断衍生出规则，规则就开始发挥重要作用了。对基本规则的反思可以帮助个体修正自己的道德判断的不当之处。通过“规范道德判断”，我们为包含了各样人的群体，带来了一定的统一性。（TMS，VII.iii.2.6，p.319）然而我们必须注意这些由个体推导而出广泛规则，这些我们赖以提供道德判断统一性的规则并不是严谨的法则，对大部分的美德来说都是这样的。这些规则不过是由道德权威们由个例推导出来的。所以如果一个人对这些道德规范看得太重，就会有些“奇怪迂腐”了。（TMS，III.6.10，p.175）

对于正义这一美德来说，又不是一回事了。我们道德判断的一致性对正义是至为重要的。因为在和正义相关的道德判断里，我们的决定或者是执法者的决定，必须被强制执行。当然，鉴于事关正义的决定的重要性，正义的规则相较于其他美德的规则，一般也更加严密精确。虽然亚当·斯密从未承认这点，但可以预设的是这是因为正义的负面的性质。大体来说要想定义对他人的伤害行为，当然比定义对他人的勇敢或者慷慨行为容易多了。亚当·斯密将正义的规则和语法的规则进行了对比，又将其他美德的规则和“乐曲中的壮美雅致”进行了对比。（TMS，III.6.10，p.175）结论是前者们更加精确和不可或缺，而后者们则只不过是个对单个判断的大体指导。

2.亚当·斯密的自然法系统

要将关于人类美德的所有规则都立法成典只会带来陈腐的条款和令人误解的诡论。然而这些规则确实应该被编成法典，鉴于它们既具有相对的专门属性，又具有强制执行的属性。如果一个地方法官遵从这样的法典中的某些规则，那他的决定就会更公正和合适；如果他只是凭着自己的同情心，结果就不会那样公正和合适了。每个政体应该发展自己的一套实证法（positive law），“每个实证法的系统都会是对一个自然立法系统的不完美的尝试”（TMS，VII.iv.36，p.340）。我们可以说一个政体是正义的，如果它的实证法与自然法十分趋近，也就是说它的法律条款准确地反映了正义的大致法则，这些正义法则是可以从公正的判断中推导出的。和休谟的正义理论不同的，亚当·斯密的理论是允许我们对现有社会制度进行批评并认为其不不正义的。这种情况下，我们可以要求社会改革，因为合适的和公正的同情是认可社会制度的牺牲者的憎恶之情（resentment）的。

亚当·斯密将自然法系统看作道德哲学的一个分支，它讨论“独立于已经存在的任何机构，正义的自然法则是什么”。自然立法系统的目标是建立“一个关于大致原则的理论，这理论僵尸所有国家律法之本”（TMS，VII.iv.37，p.341）。由此可见，亚当·斯密对自然法系统的理解表明他应该被分类于格劳修斯（Grotius）和普芬多夫（Pufendorf）的当代自然法传统中；尤其是亚当·斯密还曾明白地赞许过格劳修斯，说他是离一套完整的自然法系统最接近的人。在《道德情操论》的结尾处，亚当·斯密许诺会在另一处详谈自己在这一点上的见解。他将“谈谈关于法律和政府的基本原则，还有在不同时期和社会阶段它们所经过的革命，这些革命不单和争议有关，也和政治，财政，暴力和其它法律的对象有关”（TMS，VII.iv.37，p.342）。虽然这个许诺并没有兑现，但他对于“公众政治”（police），“财政”还有“暴力”的理论占据了《国富论》的一大部分。而现在我们就要从《道德情操论》和亚当·斯密关于正义演讲的两份存留下来笔记里整理出亚当·斯密“关于正义的理论”。

亚当·斯密关于自然法的理论和他的前辈哈奇森一样是以情感主义为基础的——这一点可以从他将他的情感主意的正义根植于人类同情中看出。和哈奇森和休谟的原功利主义不同，亚当·斯密的理论是义务论的，因为它是围绕着关于个体权利的核心概念。这些权利在亚当·斯密那里当然不是神秘地“基于”我们的自然或者自然的神的。它们只是不正义行为的反面而已，不正义也就是由之前谈到的同情心而来的。亚当·斯密在他的立法系统的演讲的开头就讲到“正义被违反了——当一个人可以正当诉求的权利被剥夺，或者当他被无正当理由地被损害

时”（LJA，1.9，p.7）。[159]

“一个人能由那些方面被损害？”因而，亚当·斯密的整个立法系统都是围绕着这个问题展开的。基于此，亚当·斯密将他的演讲分成三个部分：一个人可能会作为个体被损害（对个体身体的，名誉的或者财产的损害）；或者作为“一个家庭一部分”被损害（剥夺了配偶权，监护子女权，作为主人或仆人的权利）；还有作为“一个国家的公民”（剥夺了个人作为君主或臣民的权利）。（LJA，1.9，p.7）换言之，个体可能会合理地对针对他的损害感到憎恶之情，这些损害包括通过社会或政治体系（比如家庭或国家），或者对他在这些机构里地位的损害，以及脱离这些机构直接对他作为一个个体的地位进行的损害。尽管所有的保护我们免受各种各样的损害的权利在某种意义上是自然的，因为他们是独立于任何特定的实证法的立法法典的；但是亚当·斯密对“自然”的定义更狭义。他仅用“自然”指那些适用于个人作为个体的权利。与自然权利相对的是“机会”（Adventitious）权利，这类权利依附于特定的社会和政治机构。[160]

当我们以这种方式理解自然权利的时候，大多数被列入自由主义传统的“人的权利”，比如说生存权，自由权，看起来就是再明显不过的了。[161]然而洛克的著名的三种自然权利中的第三项则需要一些解释。因为财产权利是否可以被恰当的称为狭义上的自然权利这个并不清楚。财产权似乎既有自然又有机会的特征，也就是说既包含着独立于特定历史机构的一方面，又包含和特定的社会政治机构不可分割的一部分。

为了澄清这模棱两可的问题，亚当·斯密要求我们想象在独立于任何特定的社会环境中，想象一个人刚采的苹果被夺走了。亚当·斯密提醒他的学生：“在我已经在《道德情操论》中解释过的系统中，什么叫损害。这就叫损害：当我们可以设想当公正的旁观者认为他（对象的所有者）被损害了，而且由于关切同他一道守护他的所有物反抗暴力攻击，甚至会用武力去夺回由他手中被抢走的物品。”这个愤愤不平的采苹果的家伙的情况当然只是我们的想象。“在旁观者和所有者之间的同情就是当他进入所有者的思想，并同意关于他对于这苹果的预期是合理的，他有自由将这苹果自己使用，由其所好。”当然，享用自己劳动果实的期望是合理的，而由他人那里夺取果实的欲望则是不合理的。旁观者同情苹果最初的持有者，“但他不能同情那些从他人手中夺取果实的人的期望”。（LJA，i.37，p.17）这样看来，亚当·斯密将所有权视作我们对他人合理的期望的反思性的同情。[162]

适用于个体作为家庭一部分的机会权利这一点和现在的讨论议题关系甚微，而且亚当·斯密对这个问题的观点受到了他年龄带来的偏见

的扭曲，和他在其他问题上的观点对比起来，这点显而易见。不过在这里将其当作一个对个人作为国家一部分的机会权利的简短讨论还是值得的。就好像亚当·斯密之前提供了除洛克主义之外的情感主义的财产所有权的论证，这里他又一次提出了洛克的关于居住于国家内臣民的社会契约论的理论以外的情感主义理论。[163]亚当·斯密和休谟一样将社会契约视作一个奇怪的虚构概念，政府从被统治者的同意中取得统治权这一点在他们看起来简直是荒谬极了。相反，亚当·斯密认为，统治权有双重根源：首先，个人自然地对传统权威的习惯性的服从，其次，拥有一个单一的强制执行实证法的暴力机构带来的好处。因此，另一种解释必须解答抵抗这些有用的权威性的政治体是否是有道理的，以及何时是有道理的。

正如所料，亚当·斯密的答案在于一个公正的旁观者对于政府滥用其权力的受害者所感到的憎恶之情的同情，以及旁观者对受害者推翻暴君将他绳之以法的努力的支持。“阅读罗马历史的人有谁不会认为尼禄，卡里古拉，或图密善的行为是完全否定了他们自己的统治权的呢？”亚当·斯密反问到。我们所有人不得不“进入那些反抗人们的框架，跟随他们的以除掉这些统治者为目的的计谋和计划”；我们和反抗者同欢乐共悲伤。（LJA，v.126，p.320）卡里古拉的极端“荒谬和不当行为”从而证明对他的反抗是正当的。（LJA，v.127，p.321）

虽然这里解释了推翻或反抗某些政权有时候是具有合法性的，但是由于亚当·斯密的理论里没有了契约论的元素，政府和人民之间没有合约，也就是说我们找不到严格法则来告诉我们，什么时候反抗政府权力是合法的。[164]和其他的关于正义理论不同，关于革命的正当性的大致条款永远不可能被纳入实证法的某一个特殊系统。也正是因为这个缘故，在同一段中他谴责“系统的人”的时候亚当·斯密警告说，抵制一个政府的权利是带着严重的责任的，这种权利只能在绝对必要的时候被行使。当出现宪政危机的时候，“需要绝对最高的政治智慧，来决定这个重要问题——什么时候一个真正的爱国者应该支持和努力重建旧制度的权威，什么时候他应该让位于更大胆的，哪怕是看起来危险的创新精神”。（TMS，VI.ii.2.12，pp.231—232）

3.公共利益的局限性

现在这一点是很清楚的，亚当·斯密的以权力为核心的正义理论是同后来的经典功利主义是相悖的，和休谟的保守的原功利主义（protoutilitarianism）也是不尽一致的。当然某种公共利益（public utility）在亚当·斯密的理论里还是有一定的角色的，比如说，严格执

行正义的法则就是对公众利益的最好保证。亚当·斯密写道："只有当正义法则被执行的时候社会才能存续。若人们不能大致避免伤害他人利益，就没法有任何社会交易。"亚当·斯密就是在这里找到他对立于休谟的理论灵感的，"对这个必要性的考虑被认为是我们认可法律执行，惩罚违法行为的基础"（TMS，II.ii.3.6，p.87）。亚当·斯密认为休谟的错误在于混淆了原因和结果，将正义会带来的效益视作了认可正义的最初理由。

尽管亚当·斯密坚称我们对正义的认可在"最初和本质上是不同于"我们对正义带来效益的认知的，他也承认我们对正义的认可有可能会被"对效益的认知强化和生动化"。（TMS，IV.2.3，p.188）。我们对正义的忠诚则十分需要这种"生动化"——尤其是当我们更直接的和未修正的同情的感觉可能会使我们远离正义的时候，比如说当正义要求我们伤害一个做坏事的人的时候。这当然并不意味着这里的伤害的合理性来自于这行为的带来效益。亚当·斯密谈道："在任何情况下，对加害者的惩罚都是来自于公正的旁观者对受害者的憎恶之情的同情的。"（LJA，ii.90，p.104）。然而，当一个受到公正惩罚的人，变成了同情的对象的时候，法官"经常会进一步肯定我们自然的关于惩罚正当性和合理性的认知，只要反思一下维护社会的秩序是多么的必要"。史密斯解释说，这样的法官：

> ……会求助于社会整体利益的考虑。他们会通过对整个更加宽泛和全面的人道主义原则来平衡这个脆弱偏私的人性冲动。他们反思，对有罪者的仁慈就是对无辜者的冷酷。他们反思关于对某一个个体所感到的同情心，和对整个人类社会的同情之心。（TMS，II.ii.3.8，pp.88—89）[165]

在绝大多数的情况下，对公共利益的考虑只会进一步支持我们对正义的非功利主义的判断，包括对于惩罚的正当性的判断。然而，如果对公众利益的考虑会要求我们惩罚超出了公正旁观者认可的惩罚行为的范围，那就说明，以公共利益为惩罚标尺是错误的。比如说英国政府就曾根据商业主义经济学的错误假设，认为出口羊毛是对公共利益的巨大威胁，是应该被处以死刑的重罪。任何法官或者陪审团都不应该宣判一个严苛的，声称是为了公众利益的，最后却可能被证明是错误的判决。[166]

亚当·斯密也认识到我们对正义的非功利主义的判断，有时候可能会和公共利益产生真正的矛盾。这样的矛盾既是一个道德难题，也是一个哲学难题，亚当·斯密在他之后的一生里都在思索这个问题。在他的演讲里，在《道德情操论》里，以及在他一些零星的和前面两者关系不明的手稿里，亚当·斯密思索了这样一个关于哨兵的例子。一个在

看更守夜的时候睡着的哨兵，按照军事法律应该被处以死刑。[167]可以肯定的是，这样一个不负责任的卫兵可以说是对他的同伴造成了真正的损害，他的行为确实是不正义的。但是死刑这一惩罚在公正的旁观者看来则是和他的失责完全不成比例的。史密斯在他的早期手稿里写道："不当的惩罚包括两种情况，一个是完全不该受到惩罚的情况，一个是量刑过当，惩罚超出了罪犯的犯罪行为，是对罪犯的损害。"（TMS：Appendix II，p.390）

然而亚当·斯密也知道军事纪律要求严苛的惩罚，因为履行职责中的任何差漏都将威胁"成千上万的安全"（TMS：Appendix II，p.389）。虽然由此，我们可能最终认可以死刑惩罚这哨兵的必要性，"这样的惩罚的执行对我们的影响和冷酷的谋杀或恶劣的犯罪是完全不同的"（LJA，ii.92，p.105）。公正的旁观者"将那哨兵视作一个不幸的受害者，确实，为了大多数人的安全必要的牺牲；但是在他心里，如果情况允许他是很想救他的；对于公共利益和这想法相悖这一点他感到非常遗憾。（TMS，II.ii.3.11，p.91）

亚当·斯密的这个疑虑对任何非功利主义的理论都是个问题。虽然他坚持我们的正义行为和它们的结果关系甚微，但他也承认如果正义的代价是天下大乱，那么则不必然需要履行。虽然亚当·斯密认为对那个不幸的哨兵的处决是"正义且恰当的"（TMS，II.ii.3.11，p.90），D. D.拉斐尔（D. D. Raphael）对这一点的解释大概是有道理的，他是"可能基于公众效益的考虑大到超越不正义的考量的时候，虽然这仍是不正义的，可这行为可以被认为是正确和恰当的"。[168]然而，拉斐尔论证道哨兵这个例子对于亚当·斯密来说正是他理论中那个证明理论正确性的反例，因为"我们对待这个例外的态度和对待一般例子的态度显然是截然不同的。[169]

先不谈例外什么的，很显然的一点是，在亚当·斯密的理论里，正义的理论是用来保护个体不受损害的。可以看到的是任何他允许的对个体的损害基本上都是永远合乎道理的，比如对罪犯的惩罚。对个体的损害永远不是基于对"公众利益"或者"大众效益"的总和的同情，而是基于对其他的个体的同情。亚当·斯密写道：

> 打个比方，我们并不是因为担心怕失去一千吉尼（Guinea，英国旧币值）的一笔钱，才去关心失去这笔钱里的某一吉尼，虽然那笔钱确实是由一千个吉尼组成的。同理，我们也并不是因为担心整个社会的毁灭，才关心一个个人的生死—哪怕这社会确实是由千千万万个个体组成的。我们对个人的关心并不由对多数的关心而来：相反，在这两种情况下，我们对多数的关心是由对个体的关心所组成的，对个体的关心是由对不同的个体的关心组成

的……当一个人被损害时或者杀害时，我们对这伤害的惩罚的诉求并不来自于对社会的总体利益的关心，而是来自我们对那个被损害的个体的关心。（TMS，II.ii.3.10，pp.89—90）

这个为个体而关心个体的思路，正是亚当·斯密强调同情心的自然结果。早在德摩斯梯尼（Demosthenes）时期人们就已经注意到同情心对于具体的，个体的他人展现出最强的反应。对于特定个体的同情反过来也就拒斥了对功利主义的那种总和利益的概念。在这种总合利益的概念下，当某行为的结果对他人带来更多好处的时候，少数人的利益就理所当然地被牺牲了。

亚当·斯密认为同情的这个性质是可以经受反思性检验的，而且在我们的经修正，反思性的稳定道德情感里起着核心作用——这作用在我们成熟的正义感里尤为突出。如果我们要牺牲个人的利益来成全他人利益，那么我们就必须同情地考虑这个不幸的个体会为此感到的忿恨，这针对加害者的忿恨是自然的。如果这样的忿恨是合理的，那在亚当·斯密的体系中，我们就应该反抗这个导致这种痛苦产生的社会体系。正是这个基于我们成熟的道德情感的拟人化的公正的旁观者让我们将同胞们当作目的来看待，而不仅仅是手段。正是这个公正旁观者告诉我们："一个人永远不该偏私，将自己放于他人之上，通过损害他人利益来获利，哪怕自己的获利远远大于对他人的损害。"（TMS，II.iii.5，p.138）也正是这样，亚当·斯密写道："每个无辜的人……都是神圣的，受到保护的，应免于他人伤害的；不该被肆意践踏，不该被在不知情和不自愿的情况下被损害——若损害发生了，则该对他们补偿和赎罪。"（TMS，II.iii.3.4，p.107）。

这无疑对人类思想史是个不幸的事实——在休谟建立自己的正义理论的时候，将他的情感主意伦理学带上了保守的原功利主义的岔路。而罗尔斯则继承他，相信总和的利益这样的概念是面对冲突个体时，我们对冲突双方截然不同感情的同情寻求和解之路时唯一的出口。亚当·斯密则展现给我们另一条通路。基于他更加复杂的同情和道德情感的理论体系，亚当·斯密证明了我们需要对冲突各方都有同样的同情，而且冲突各方也都应当能得到我们同情性的认可。也正是这样，休谟的证明道德合理性的情感主意方法也同时拒斥了他自己的正义理论。反思性的情感主意只能证明类似于亚当·斯密的自由的个人主义的规范性的政治理论的合理性，而不能给与休谟的原功利主义的保守主义提供合法性。

第五章 康德对情感主义的抛弃

康德的形而上学理论深受休谟的影响，这一点是广为人知的。“休谟打破了我教条主义的迷梦”（PFM，4：260），这一著名的引言就是最好的证明之一。而较少为人知的是休谟和他的情感主义同僚们对康德的伦理学理论也有着重要的影响。在1771年的一封信中，康德就曾写道，亚当·斯密是他最喜欢的当代哲学家，尽管那时候斯密才刚出版了《道德情操论》。[170]然而可惜的是，哪怕当人们意识到这些英国哲学家们对康德的影响时，人们也常常仅将他们看作是对康德提供怀疑主义挑战的家伙们，而康德则必须面对和战胜这些挑战。在这样一种理解里，康德建立新的形而上学的和伦理学体系的目的在于抵御英国的怀疑主义者们，抵御他们对形而上学和对道德权威性的挑战。而当我们认识到情感主义者们并不能同道德怀疑主义者划等号时，这种情感主义对康德伦理学影响的流行见解也就该彻底改变了。

同样值得注意的是，康德只在他生命的最后二十年才明确地抗拒了情感主义理论。在1760年代中期，康德曾起草过大体上属于反思性情感主义的伦理体系。这个反思性的体系在一些方面为后来他批判时期的伦理体系埋下了伏笔。这样看来，康德在批判时期对情感主义的摈弃不仅仅是对他所钟爱的一些伦理学家的理论的摈弃，同时也是对康德自己一度曾持有立场的摈弃。

当然，我们可以很简单地用年龄的变化来解释康德立场的变化。随着他的年龄增加，他变成了一个心肠冷酷的，反对道德情感，尤其是同情的家伙——这样的看法早在席勒（Schiller）的时代就有了。可是这样做无疑是误解了康德晚年关于道德基础的一些文章。老年康德所坚持的核心观点是，同情作为一种倾向，不能决定道德基础。而这个论断并不是在道德上反对同情的倾向；如果错误地认为他反对同情的倾向，那无疑是忽略了康德在道德哲学中所做出的基础性问题和规范性问题的区分。近期的一些对康德批判时期伦理学的研究有了一些转移，从严格的对性主义基础理论的研究，转移到了可以被称作“非纯粹的伦理学”或“实践人类学”的研究。后者这样的研究就包括了对人类道德，人类情感的经验性特征的研究。[171]这一章的第一节将会简单阐述康德晚年在将感情排除出人类道德基础这一点上确切的立场。我将论证，虽然在康德的道德基础理论里，他是将感情排除在决定道德基础的范围之外的；但康德的道德基础理论并不包括对于仁慈、善

心这样的情感的谴责——至少在笔者看来，更加有理据的解读是这样的。

本章的第二节将不再讨论康德晚年关于道德形而上学基础的见解，而是进而讨论他对同情和感情真正的规范性评价。虽然总的来说，康德对感情和个体之间的同情都有所保留，但是他并没有在道德上反对偶尔基于这些感情行事。相反，他认为培养同情的感情是我们的任务。当然，康德认为意志（will）在其与同情的倾向（inclination）的关系中应保持绝对的统治——意志可以统领这些倾向让它们为道德目的服务。有意识的培养这样的感情，它们就能更好地服务于其目的。但是意志绝对不会让它们占据上风，统治了人的理性。进一步地，康德宣称如果同情的感情并没有直接地服务于理性的目的，那么它就应该被摈弃，哪怕一个友人正在我们眼前经受痛苦。要理解康德为什么这样坚持，就要明白他晚年对两种不同的感情经验做出的区分。这也正是我们在这一章的第三节中要讨论的一个常常被忽略了的区分。康德在这里分别描述了两种感情可能压过意志的情况：一种是通过冲动（Affecte），另一种是通过热情（Leidenschaften）。冲动这种感情击败意志的方式是这样的——感情太过激荡热烈以至于让反思能力暂时失效。在关于同情的讨论中，大部分的情况下康德所预设的都是通过冲动这种方式。而二手文献更是几乎全都是关注于这一种方式的讨论的。另一种方式就被忽视了。同情当然并不是每次都会强到让反思能力失效的程度。康德向来认为通过同情来分享他人的感情和对这些感情的反思是完全不矛盾的。“热情”就很不同了，在1670年的著作中康德将其定义为经过改良的反思性情感，它是自知的，而且是被综合到了关于行动的准则中的。与冲动不同，热情包含着一种有意识的决定，意图让理性的诉求臣服于感情的要求。出人意料的，在这里“热情”所要求的是可以被冷静而理性地追求的——这里的理性当然只是指纯粹的工具理性。且不论这里讨论的感情到底是冷酷的还是仁慈的，康德认为既然理性是有着绝对权威的选择权的，那结果只能是所有的热情都必然是邪恶的。值得注意的是，这种所谓的热情根本无法合适地被归类于自然感情的某个范畴类。因为它打破了，或者说并不符合感情的概念（这个概念常常被错误地认为是康德做出的）。热情包含倾向（inclination）也包含主体性（agency）；既包含感情也包括有意志的选择。当然，对于晚年的康德来说，包含着选择的感情是恶的，这种选择会让道德动机向道德情感低头。

在前批判时期，康德曾经认为如果一个人信守这样反思性经修正的感情，那这样的行为就和真正的美德一样熠熠生辉。康德从60年代中期开始，对即时无反思的同情的批判为他后来90年代对同情的批判

奠定了基调。年轻的康德叫我们不要放弃我们的同情之情，哪怕它们看起来不怎么有用——我们应该对感情进行反思。真正德性昭彰的人并不是那些一旦没有实际用处就抗拒和抛弃同情和同类之谊的人；真正拥有美德的是那些培养和延伸同情之情，让它日臻成熟的人。因为同情的缘故，他们感受到自己与人性之间不可磨灭的纽带——不过这样的同情就会成为康德笔下的热情而遭到批判了。

这一章的目的并不在于要推崇康德在60年代的早期论断，借此来推翻他晚年的理论；这样做无疑是要以推翻康德的整个批判性伦理学为代价的。在这一章里，笔者的目的在于找出康德为什么要抛弃他早期情感主义的对心理更加全面的理论，而要单独挑出理性并赋予其权威。我将论证，对康德晚期关于同情及其与反思关系的完备理解将会更进一步支持反思性情感主义。跟别的大思想家一样，康德晚年并没有兴趣去反驳一个稻草人式的谬误论证。在他针对“热情”的反驳中，康德所描述的那种成熟的感情很明显地可以在反思性的心理中找到对应现象。理性主义和情感主义之间的分歧并不是在反思性自主性和自然感情倾向之间的一个非此即彼的选择，而是两个同样倚重反思性和自主性的敌对阵营之间的分歧。康德早期的理论立场并没有排斥我们对启蒙主义的理念，而仅仅是排斥了如他晚年那样的理解。

I 康德在批判时期关于道德基础的理解

1.道德价值的概念

康德对同情最著名的批评来自1785年的《道德形而上学的奠基》（G，4：398）。康德在这里例举了两种博爱主义者：一种是以同情的倾向为动机，一种是以义务为动机。第一种博爱主义者“和同情如此一致……周围人的快乐给他带来内在的满足”。[172]康德认为他的博爱主义“哪怕是和义务高度一致的，哪怕是非常令人敬佩的，却并不具有道德价值。”由仁爱的感情而来的善行“应该得到称赞和鼓励，但并不是尊重，因为这样的准则缺乏道德认可，这样的行为是由倾向而来而不是由义务。”但假设一个博爱主义者突然发现他自己“被自身的忧伤所侵扰，这让他无法再对他人的命运持有同情”；或者再假设一个人对他人天生就没有什么同情心。虽然很不幸地，前者并不具有仁慈的动机，——自然又没有给予后者仁慈的心，但是正是这样两种人，他们能从“致命的不理智”中解脱出来，他们遵从道德“不是基于倾向，而是基于义务”。只有这样的博爱主义者，完全由义务出发的人，他们的行为才具有道德价值（G，4：398）。

对这个例子存在着广泛的误读。和这样普遍的误读相反的是，康德在这里的本意并不在于对同情进行规范性的批判，或者叫我们将同情之情排除出我们的心灵。[173]相反，康德和他的前辈哈奇森一样，反复声称我们的仁爱之情并不受意志的控制。在《道德形而上学的奠基》一书中他谈到，仅由义务而完全无同情来行动的这种人物并不是完全遵从自己的意志来选择摒除自己的同情的，而是由于自然的不幸原因失去了同情的感情。如果只有排除同情后我们的行为才有道德价值，那要想将这样行动的准则普遍化就简直是太可怖了，且不要说那根本是不可能的。《道德形而上学的奠基》一书并不是关于规范性伦理学的著作，而是关于道德的基础的。道德价值和尊重的概念都是在这本书的最开头就引入了的，它们被引入的作用并不是在于要直接影响实践中的道德考虑，而是作为垫脚石来解释后面关于“善的意志”（good will）的概念。康德将缺乏同情描述为对义务的“主观的局限和阻碍”，虽然这个阻碍“并不会掩盖它（义务）”，而是将义务的性质“由对比而彰显出来，让它熠熠发光”。（G，4：397）也就是说，在规范性层面来说缺乏同情绝非我们想要的结果，康德之所以在这里谈到这些具有道德价值却性情冷漠的人，并不是为了表达对他们的赞许，而是这样的例子在认识论上，有助于让善的意志以最纯粹的形式

裸露出来，不借助同情或者其他与仁爱相关的感情的辅助。

2.倾向被排除出义务的决定基础

感情在义务的决定基础（Bestimmungsgrund）中不占有任何地位，由感情而动的行动没有道德价值这个康德的论断的目的正是在于阐明这一点，而不在于在规范性的层面谴责同情。南希·谢尔曼（Nancy Sherman）认为康德的论断包含两个层面。[174]第一，对于道德上正确的行为来说，同情并不是必须的。相反的，同情作为道德动机，是不可靠的；而由义务而来的动机却是无时无刻不在那里的，它无疑更加稳定可靠。康德之前谈到的博爱主义者正是一个绝佳的例子——它展现了即使当同情无法起效的时候，由义务而来的动机仍然是有效的。对这第一个层面，反思性情感主义是有现成的反驳之法的。就如前面提到的，休谟曾经论证道，当来自仁爱之情的动机不起作用的时候，“个人仍然可以仅由自己的道德义务做出这个道德举动”。而这个行为并不需要一个独立于所有感情的道德立法系统来支配。与此相反，休谟解释道，这个人可能会因为自己没有道德的动机，缺失那些他在别人身上看到并认可的道德动机而“憎恶自己”。当他感受到这样的自我不认可（self-disapprobation）的时候，他“可能在缺失动机的情况下仍然这样行动……通过行动来获得美德的原则，或者甚至是，通过行动来掩饰自己对这样的动机的渴望”。（T，3.2.1.8）

谢尔曼认为康德论断的第二个层面在于，“服从同情的指向”这样的准则缺乏实际的道德内容——这也是同情无法为道德义务提供标准的原因。不过本书的第二章中谈到的休谟的“感情的发展”（progress of sentiments），恰恰是对同情的倾向不具有道德内容这样的论断的最好回应。休谟长篇论证过我们的不成熟的，狭隘的同情感可以被扩展和发展。通过长期的心理上全面的反思性修正，我们偏私的道德情感可以变得无私公正。

不过这样的情感主义的回应是没法让前批判时期的康德满意的。因为他对情感主义的反对比谢尔曼所总结的那两个还要更进一步。哪怕我们可以找到一种成熟的反思性同情之情，哪怕它可以克服谢尔曼总结的那两个层面的批判，康德还是不会对这样的感情满意的——因为它只是感情。在《道德形而上学的奠基》和他的第二批判中，康德就谈到过为何同情之情无法作为道德基础。这并不是因为感情有什么具体的缺陷，而是因为本质上它们是感情。同情之情在这里被描述为一种倾向（Neigung），后来在《人类学》中被定义为“习惯性的感觉

欲望”。康德之所以常常被认为是感情的反对者和批判者，就是由这里他对倾向的见解和他顽固绝对地将它排除出道德基础的论断所来的。我们应该注意到，康德从来没有说过我们平常所讲的感情、热情、情感这些都属于他所谓的这个意义上的“倾向”。当然，对以同情的倾向为首的倾向，他整体上是严厉批判的。这些都可以在他的奠基性的基本著作中找到，他甚至曾经有几次写道，如果可能我们最好能完全摈除这些感情。“同情心这样的柔软的感情（des Mitleids und der weichherzigen Teilnehmung），如果超出了我们对义务的考虑，而变成了道德的决定基础，就会带来不幸的麻烦了，它让人迷惑，面对道德准则产生迷惑；这样一来，就让人产生了完全脱离它们只受理性立法管制的愿望。”（CPR，5：117—118；也参见G，4：428）

康德认识到对道德基础的错误认识会让我们在道德实践中走上歧路。他也认识到情感主义对于同情的坚持，同情在道德基础中起到重要作用是启蒙时期的普遍认知。康德抱怨道：“在我们的时代，大多数人都期望通过让人融化的，柔软的感情来影响心灵，这样做会让心灵倦怠无力，而不是使之强壮有力……义务的严苛认真，才更适应于让人类的不完善发展和进步。”（CPR，5：157）康德如此确信情感主义走上了错误的道路，他认为他需要大胆猛烈地抨击它，让他的读者们心中真正的理性义务感苏醒过来。

3.无辜的倾向与恶之根源

当康德最后在规范性的层面开始批判这些在道德根基中无立足之地的感情时，他的批判并不是毫无理由的。康德在1793年的《纯然理性界限内的宗教》中写道，“若只是考虑它们自身，这些自然倾向是好的，也就是说并不该是谴责对象；想要排除它们的话不仅是无效的，甚至会是应受谴责的；我们只能抑制它们”（RBR，6：58）。这一段对倾向的辩护来自康德对人类行为中真正的恶之根源的讨论的那一段的开篇，在那里，他驳斥了斯多葛主义在这一点上的立场：“那些勇士找错了他们的敌人。”真正的邪恶“并不在自然倾向中……而是好像隐形的敌人一样，在理性的背后躲藏着，因而更加可怕”。（6：57）

康德否认了倾向可以作为恶之根源这一点，也起了澄清作用，它帮助我们认清了他将倾向从道德的决定基础中排除出去的论断。倾向只不过是发生在我们身上的事情，而不是我们做出的行为。只有个体由自由，意志引领而做出的行为才能被合理地视为道德评判的对象。道德价值存在于我们的善的意志之中，而不是善良的倾向中。善的意

志能保证我们做出道德的行为——当我们的心灵中存在符合此意志的仁爱倾向时，善的意志能选择顺从这样的倾向；而在这样的倾向不存在的时候，善良意志也能由义务让我们做出一样的行为。自然倾向并不是道德上恶的来源，也不可能是道德价值的来源，鉴于“在道德上，只有我们的行为才可能是恶的，其余则均不可能”。（6：31）

在这里有一种常见的误读，认为康德将自由意志和为道德立法的实践理性相等同，他在暗示世上并不存在真正的恶。在这种错误的观点下，如果我们干了不道德的行为，那只能是因为自然倾向的力量战胜了理性的力量。也即是说，不道德的行为只是自然次序的结果，而不是选择的结果——这种情况下人们失去理性，就跟癫痫发作一样是自然的不幸事故。然而事实上，康德确实是认为世界上存在着真正的恶的。对他来说，一个个体的恶“不在于他的倾向，而是在于他变态的道德准则，也就是在自由本身”。更具体点说，“当我们的意志不能抵抗倾向的引诱时，恶正产生于此”。（6：59，fn）

为了更加清楚地说明这个有意的恶的问题，康德区分了“立法的意志”（Wille）和“执行的意志”（Willkür）这两个概念。“立法的意志”指扮演道德立法角色的意志，也就是实践理性；“执行的意志”指扮演执行角色的意志，也就是自由选择的权力。“执行的意志有这个特殊的属性，它不能通过别的动机来行动，只能通过被综合入准则来为行为提供动机。”（6：24）康德认为感性的动机和理性的立法的意志均为执行的意志提供动机，执行的意志反过来决定哪些动机被纳入准则来控制一个人的行为。作为对一个人理性的自主立法，道德法令必须保证它在综合中的权威，并且排除掉哪些让人不道德的倾向。如果由立法的意志所立法的道德法由于什么原因没能掌管一个人对准则的选择，那么掌管执行的意志的就是自然倾向了。只有一种情况下，违背道德法的倾向能统治执行的意志——当执行的意志自愿地选择让它如此的时候，也就是说执行的意志让与义务相悖的动机被综合到了个人的准则之中时。恶之根源就来自这个选择、这个综合，而不是那些倾向，它们不过是综合的对象。

反对同情的倾向作为道德的决定基础并不意味着康德在道德上反对同情的倾向。他反对的是用这些倾向带来的动机，去替代真正的由实践理性而来的道德动机。哪怕同情的倾向带来了表面上看起来和道德法令的要求相一致的结果，康德仍认为这样的决定是恶的：

> 当我们需要借用来自道德法令以外的动机（比如野心，自爱，还有同情），让他们具有了决定何为合法行为的选择力量时，这些行为与道德法的一致纯属偶然。因为这些动机一样可能会激起违背道德法的行为。在这里，如果我们使用这个人的道德

价值来进行评判的话，他的这个准则仍然是和道德法相悖的。而这个个人，哪怕他的行为都是正确的，他本身却是恶的。（6：31）

4.倾向在道德生活中的合适位置

前文谈过了倾向在善和恶的根基中的地位，现在我们来看一看它们在人的道德实践中的合适位在哪里。康德认为，“必须在某一个时刻感受到某种感情”这样的义务是永远也不会存在的。毕竟，“应该”意味着“能”，如果我们的倾向并不是在意志的直接控制之下，那我们也不可能有在某时某刻必须产生某种倾向这样的义务。由道德决定的意志也可能间接地塑造倾向；也可能会控制或产生一些并非倾向的感情。被批判时期的康德称为“道德感情”（moral feeling），就是这种非倾向的感情的一个例子。当有限的生物的自主意志和感情倾向发生冲突时，这种“对道德法的尊重”必然由义务而生，这种感情就是非倾向性的。当然，康德反复强调哪怕是这种道德感情也不能被纳入道德的决定基础。不过一个“受欢迎的老师可以依赖”这种尊重道德法的感情，以此作为道德行为的动机。（MM，6：376）[175]

哪怕它是由义务而生的唯一一种感情，是在道德生活中扮演重要角色的唯一一种感情，这种道德感情也不是合适的。虽然义务永远不会直接地命令我们产生这样的倾向，但是培养某种心理品格则必定是我们义务的一部分。在这里，为了服务于义务，倾向必须和倾向开战。反对道德法的冲动可以被弱化，这种弱化是通过“另一个与之冲突的倾向”达到的，而不是通过对道德法恪守，这点康德在他的演讲中谈到过（LE，27：522）。康德认为我们必须有这样的决心，建立起一个让自己在履行义务时“能同时产生愉悦的心理框架”。义务中产生的愉悦正是美德的标准，“以审美的建构，和脾性来看，也就是美德”（RBR，6：23—25，fn）。[176]这个关于倾向的特点对义务来说并不是可有可无的，而是完满的道德生活的必要部分。康德写道，“如果不是伴随着快乐，强制而来的履行义务，没有内在价值。”（MM，6：484）

当然，有人可能会理所当然地认为同情的倾向当然是康德的“美德审美的建构”的一个组成部分，是道德法要求我们培养的一种心理构架，这毫无疑问。然而当康德开始详细谈到义务对同情之情的要求时，这个问题的复杂性才真正展开。

II 康德在批判时期对同情的规范性评价

1.作为爱的义务的同情的义务

在康德的所有著作中，对同情最详细的论述可以在《道德形而上学》的“美德的学说”这一节中找到。在这里，与同情相关的义务首先被细致地分门别类。最广泛的来说，它们都是道德义务，或说是美德的义务：也就是说它们是这样一种义务，鉴于它们包含着主观认可的目的和一些客观的行动或疏忽，它们是不能被强制执行的。而道德义务呢，又分为两类——也就是对自己的义务和对他人的义务。对他人的义务继而又分为两种，即爱的义务，和尊重的义务。对他人尊重的义务是负面的、狭隘的绝对义务，它禁止对他人的轻蔑和对他人人性的侮辱。对他人爱的义务，则是正面的、广泛的相对义务，它包括以促进他人快乐为目的的活动。同情的义务，对“善行”，“感激之情”的义务则都属于爱的义务（MM，6：452）。

康德用来阐述对他人道德义务的，关于爱和尊重的语言，似乎表明我们对他人的道德义务是有某种感情性质的。然而康德否认这一点。他写道：“在这个语境下，爱不该被理解为一种（审美上的）感觉……因为他人无法让一个人有产生某种感觉的义务。它应该被理解为仁爱的准则（也是一种实践的爱），善行由此而来。”（6：499）实践的爱，这种与我们对他人的道德义务息息相关的爱既不是一种倾向，也不是类似于道德感情的非倾向感情。相反，爱的义务则要求某些行动的准则。如果我们将“善行”和“感激之情”这样的富含感情意义的词汇翻译成我们有义务接受的准则，那就会相对的更简单一些。前者是促进所有人的利益的准则，后者则是对那些曾帮过我们的人的利益给与特殊关照的准则。唯一的问题是，同情该被如何理解为一种准则而不是感情，这一点就不甚清楚了。

确实，当康德开始讨论同情的义务的时候，他并没有将它们看作关于实践的同情的准则，或看作我们必须去接受的义务。相反，康德将他的讨论放在这样的标题之下——“同情之情是普遍性的义务”（6：456），然后他开始详细地用自然和“审美”的感情来谈论这个问题，而不是用实践的准则。然后他写道：

> 同情的快乐和同情都是对他人的愉悦或悲伤的……快乐或痛苦的感受性的感情（同类之情，同情之情）。自然让我们对这些

感情具有天然的接受性。这个方式来促进积极地理性的仁爱仍然是一个特别的义务，它是一个条件性的任务。这被称作人性的义务，因为人类在这里不仅仅被看作理性的人，更加被看作富有理性能力的动物。（6：456）

这也就是来自奠基著作中的，同情作为倾向的熟悉形式。而我们只有在现在才认识到，道德主体有驾驭他们的同情倾向的义务，而且有在任何合适的时候，用它们来推进仁慈的义务。康德具有创造性的对“人性”的解释，将它等同于“同情”的第二层意思。这种解释正表明了他的实践人类学的方法。虽然促进他人快乐的义务是由实践理性建立起来的，人类除了理性以外也有感性的属性。所以他们有培养他们自然感情的特殊义务，特别是同情的感情。只有这样他们才能更好的追求由理性定下的目的。

后来康德阐明了我们该如何履行“这个间接的义务，来培养我们的同情和自然（审美）的感情。”他写道，我们有义务

……不要避开那些贫瘠的地方，那些缺乏最基本生活用品的穷人，相反，应该找出和面对他们；不要躲避住满患者的病房或者是住满了负债者的监狱，来躲避难忍的又难以抗拒的同情。因为这仍然是自然留给我们的冲动，正是有了它们，我们才能完成仅靠义务无法达到的事情。（MM，6：457）

“仅靠义务无法”给一个真正道德的人充足的动机这个看法，和之前这章讲到的内容可以说是相矛盾的。在康德关于恶的理论中，如果一个人在同情之情的驱动下去完成了义务指向的事情，是会被视为是恶的。当然，道德的人可能仅仅依靠道德法就能产生道德动机。所以解读者们常常为康德在这一点上的立场而迷惑。南希·谢尔曼就列出了一系列同情的冲动可能为道德服务的方式。这些方式都在二手的文献中被讨论过了，也可能都曾在康德的思想中有过一些作用。[177]

这其中最重要的也是最明显的一个就是被谢尔曼称作“不得已而求其次论断”（Faute de Mieux Claim），也就是当更加纯粹的动机无效的时候，同情有时候可能为我们做出道德上正确的行为提供动机。就如康德在《人类学》里写到的，这是“自然的智慧”让我们具有同情的倾向，“能让我们有所节制，直到理性达到足够强的地步”。（APV，7：253）当然，在这里，一旦我们倒向这样的候备的动机，我们就已经滑向了恶的深渊。选择将同情的倾向作为候备来培养，则并不是邪恶的，只要同情的存在并不在一个人遵从义务中起必要作用。

其次，谢尔曼指出了相对不受争议的“态度论断”（attitude claim）——也就是说，如前所述，真正的美德应该由相应的心理活动或者“审美的结构”相随。第三个则是同样受到普遍接受的“审美论断”（审美在这里是现代意义上的审美，而不是康德意义上的审美）——也就是说同情是美德恰当的装饰品，这让它美丽又崇高，因而也对人性更具有吸引力。

更有意思也更有问题的一点是被谢尔曼称作“感知性论断”（perceptual claim），关于这个论断的版本在二手文献中很多。这个论断是基于这样的观察的，正如艾伦·伍德（Allen Wood）所言，“同情是对他人需求和行动动机的感知模式”。[178]鉴于爱的义务是宽泛和不绝对的；这样的认知就是尤为重要的了；爱的义务永远也不可能告诉我们要帮助他人获得快乐的话，怎样的行为才会有所助益，也不可能告诉我们什么时候我们需要立即帮助他人，刻不容缓。而自然的同情倾向就可以警告我们何时何地对他人的爱的义务是恰当的，宽泛而不绝对的义务是永远不可能做到这一点的。

2.自由和不自由的同情

即时的同情倾向确实常常提醒和警告我们一些与道德相关的痛苦，但它们也会警告我们一些与道德不相关甚至是无关紧要的痛苦——只因为它们生动活现地在我们眼前。这样一来，我们反而会对更加重要的痛苦视而不见，只因为它们不那么明显。有人可能会认为非感情型的感知能力可能可以更好地辅助我们，让我们认识到我们的义务要求我们解救何种苦痛。康德对同情之情和它们与准则之间的关系的讨论展开不久后，就讲道接受这些准则是爱的义务。令人惊讶的是，康德从大体上的爱的义务包含着对义务的实践准则，扩展到了同情的义务。他写道“人性”（例如同情）

> （人性）……可以在两个地方找到，一个是在分享他人感情的能力（Verm?gen）或者意志中（humanitas practica）；另一个是在对他人的愉悦和悲痛的接受性中，这种接受性是自然给予的。第一种是自由的，所以被称作同情（communio sentiendi liberalis），它是基于实践理性的。第二种是不自由的（communio sentiendi illiberalis，servilis）；可以被称作交流性的（这种交流性就像我们对冷热或则传染性疾病一样，只是接受性的）。而且它可以影响他人，自然地在人群中由一个向另一个进行传播。我们只有第一种同情的义务。

这样一来，康德论证道，“对他人的同情（还有同情的愉悦）本身并不是义务”，虽然我们有义务培养它们。确实，它们有助于“积极的同情”（MM，6：456—457），也只有在这个意义上，同情是义务性的。不过同情更直接的义务则并不包括对同情倾向的培养；这种直接的义务只需要某种观察能力和利用它的意志。因此，实践性同情是自由的，因为它是通过自主的选择，是人类能力的体现。而交流性则和传染病一样，只不过是决定性的自然规律中的一部分。

关于自由和不自由的同情的区分的更加深入的解释，可以在康德后来的伦理学讲演中找到。在G. L.柯林斯（G. L. Collins）保存下来的1784—1785年的笔记中，康德讲道，我们不能将对他人的道德关心理解为“只是对他人福祉的同情或分享，或者爱”。他解释道，“这种感情不仅人类有，动物也有，而道德关心必须建立在人类所特有的品质上”。更具体地说，道德关心必须依赖于“人能够将自己的感情和感觉给予他人的这种能力，就如同他们交流信息那样。这种能力需要以道德的目的为目标进行持续的培养。（LE，27：261—262）无独有偶，在1793年康德的演讲里，他区分了理性的思想交流和生理上的情感的交流。他认为“在这两种交流中，思维的交流无疑是更好的”。我们人类为了分享他人的感情“必须事先就有过这样的感情，而且必须有理性能力，这样才能准确地在我们分享它之前了解它，只有这样我们分享到的感情才会是正确的，而不是本能的”。（LE，27：677）

目前为止康德的立场是这样的，人类与动物不同，人类能在对他人的同情发生之前就形成一个关于他人感情的概念。这个概念当然可能是对的也可能是错的，这取决于个人对这事情的认识和理解。相较而言，康德的自由的同情同休谟和斯密的关于人类同情的各自理论更加相似，和卢梭的全部本能性的同情（pitié）则没那么类似。不过康德笔下的同情的义务，则并不包括休谟和斯密讲的那个循序渐进的感情的培养过程。实践性的同情就像实践性的爱一样，是一个准则，而不是一个感情。它是这样一个准则，一个人会利用他的多视角的感知和理解能力去帮助他人追求幸福。

自由和不自由的同情被如此定义，导致了这两者后来在康德晚期的著作中走上了截然不同的道路。在第三批判中，康德又一次地区分了“人性”的两个分类，一种是“同情之情”；另一种则是“一种能力，这种能力让最内的自我能同外界进行普遍性地交流”，而他所有的注意力都集中在这第二种上。（CJ，5：355）当然这并不是说这里说的能力就不包括以感情为对象的交流了，这种以感情为内容的交流仍然是相关的。确实，这种交流感情的方式是康德成熟的审美理论中的核心部分。它建立在“一个人能将自己的感情与其他所有人交流这样一

种能力上”。（CJ，5：297）对康德来说最重要的，并不是我们分享的感情，而是这种让我们能自由分享感情的交流性的功能。

至于不自由的同情，它作为一种动物性的心理现象在康德的《人类学》中备受关注。康德对这种感情的描述并不积极。有时候康德仅仅将不自由的同情看作一种想象的偶然抽搐。“由于想象我们与他人一起感受痛苦，所以当我们看到他人失去平衡倒向一边的时候，我们非自愿，且平白无故地想另一边倒去，好像要帮他平衡一下一样。”（APV，7：238）另一些时候，不自由的同情又会变成威胁；康德观察到“就好像一个人打呵欠会导致我们都跟着他打呵欠一样，一个人无法自控的癫痫发作则有可能导致旁观者无法自控的动作”（7：179）。确实，康德关于传染性的同情会带来的精神健康上的恶果的担忧，足以让他收回之前所说的，关于我们有间接义务培养这些感情的话。虽然访问那些贫穷，病患，或者由其他原因在苦痛中挣扎的人是我们大多数人的义务，但是“仅仅是盯着那些发疯的人都可能导致自己的抽搐……经由生动的同情想象（sympathetisch），我不推崇像那些神经紧张的人一样，因为好奇而去那些不幸的人们之所在”。（7：203）

《人类学》里康德还做了一种对比，他将一种强的、阳性的被称为“敏感性”（Empfindsamkeit）的概念和一个弱的、阴性的“感情性”（Empfindelei）的概念做了对比。康德写道：

> 敏感性……是一种能力和力量，以此，我们可以选择允许或拒绝快感或痛苦进入我们的心灵，所以它其实是包含着一个选择的。另一方面来说，感情性则是一个弱点，通过对他人遭遇的同情，它可能罔顾我们的意志而影响到我们。可以这样说，他人可以随意地操纵我们的感情性。敏感性是男性的；因为要让妻儿免于痛苦，男性必须有足够的感情来判断他们的敏感性，这种判断依靠的不是他自己的力量而是弱点，而他对感情的精确敏感则是他慷慨的核心。另一方面来说，对他人感情的无效的同情，那种无谓地将自己和他人的感情协调一致，而让我们被被动的影响，这是幼稚而愚蠢的。（7：235—36）

值得注意的是，在《道德形而上学》中关于自由和不自由的同情的分类，与在《人类学》中敏感性和感情性的区分并不是完全一致的。更加重要的是，敏感性与自由的同情是不同的，它仍然是一种感受；虽然它是会让理性更好地追求自身目的，而不是追求感情所设目标的感受。也许我们可以这样说，敏感性包含着自由的同情和同情之情，前者是我们的直接义务，后者则我们有间接义务去培养。这样，敏感性可能在帮助我们获取爱的义务所定下的目标时有所用途。敏感

的人会展现出完全的自制，在这样的自制管理下，他的感情和自由的能力都在为理性的目的服务。他遵从康德所说的那种美德的“对人类的积极自制，也就是能将他所有的能力和倾向都掌管于理性之下，来控制自己”。（MM，6：408）

3.有用的同情和无用的同情

如果理性具有掌控权，培养同情之情的作用只在于它可能会对理性的意志有所助益。如果对于追求意志的目的不再有用的时候，同情之情就该被从心中排除出去，毫不留情。也正是因为如此，康德赞美在爱比克泰德的《手册》（*Encheiridion*）的第十六节中描述的那种斯多葛主义的行为。有趣的是这种行为之前也被康德批评过，恰恰是因为它显示了斯多葛主义冷酷和自私的那一面。在康德的理论中，斯多葛主义的先贤在发现他无法帮助受苦的朋友的时候，“对自己说，‘这和我有什么关系？’”是正确的，因为他“拒绝被感情影响”。（MM，6：457）在1784—1785年的演讲中，康德进一步的阐述了他的立场：

> 如果我现在看到一个人在经受痛苦，而我意识到我没有任何办法改变这个局势，或者帮助他，我可能冷漠地走开并且和斯多葛主义者一样说：这和我有什么关系？我的意愿无法帮助他……人们认为对他人的同情和善心只包括感情和意愿。然则真正实际的人是这样的，如果情势非他所能改变，他就不会去关切他人的苦痛，—他对所有他无法帮助的不幸之人的处境都冷漠视之，但在他可能帮助的时候他会不惜麻烦去帮忙。（LE，27：421—422）

当他人经受痛苦，而我们又能减轻他们的痛苦的时候，同情是有用的，它警示我们这样的痛苦。它能帮助我们产生合适的态度去减轻那痛苦，甚至为我们助益他人的行为提供动机——如果我们对义务的责任不够产生足够动机的话。不过如果我们对无法帮助的人的痛苦产生同情，我们的同情就是无用的。实际上它还有可能是有害的，因为“当他人痛苦的时候，若我不能帮他，却让我被他的痛苦（通过想象）影响，那我们俩都会受苦，哪怕真正有麻烦的其实只有一个人”。康德认为，对这样无用的同情，我们是不可能有什么义务的，因为“不可能存在一种义务，是增加世上的痛苦的”。（MM，6：457）[179]

读者应该记得，休谟在这一点上采取的是截然相反的立场。哪怕

没有任何帮助的方法，休谟的文章中的斯多葛主义者仍然是欣然对他人产生同情之情的。这样的感情被视为是符合美德的。而休谟和康德都同意，哪怕是在没有实际效应的时候，美德也是该得到肯定和褒赏的。

评论家们常常在解释康德对无用的同情之情的尖锐反对的时候陷入泥潭。[180]也许这里康德的立场不过是他大概原则的应用。这原则可在《人类学》中找到，“我们不该在任何别的东西上迷思，不能改变的东西均是从我们的心灵而来的”（APV，7：236）。因此，在他的分析中，并没有任何单另的对同情之情的反对；就好像我们不该迷思于无用的同情一样，我们也不该耽迷于无回应的爱，无可避免之哀伤，或任何我们无力更改的现实所带来的负面感情。在这样的理解下，康德对这样迷思的反对虽然仍然是过于尖锐的，但至少是合理的。

4.同情对人性的侮辱

康德对同情感情的反对还有最后一个论证。哪怕当同情之情对促进善行有用的时候，康德也认为以这样的感情为动机的善行是“对仁爱的侮辱，因为它表达了那种对不值得尊重的人的软弱的心肠（Barmherzigkeit）；在人际关系中它是没有一席之地的，因为通过它人们没法展现他们是值得被尊重的和应得的快乐”。（MM，6：457）

理解康德这一论断有两种方法。第一，出于同情的善举可以被视为对他人表达一种鄙夷的态度，我们尊重他人的义务是禁止这样的鄙夷的。更具体来说，康德可能认为将他人放在奴性的地位是错误的道德行为。而对那些仰赖他人同情的人来说，奴性的地位则不可避免。也正是因为这个原因在康德1784—1785年的演讲中，他谈到即时的同情倾向是正义原则糟糕的替代者。他讲道：“由着这样的冲动，人们对彼此怜悯（erbarmen sich），将他们之前获得的益处都放弃，虽然人们并没有意识到这样的不正义（Ungerechtigkeit）。”（LE，27：416）J. B.施尼文德（J. B. Schneewind）就认为一个建立在同情之情之上的社会是“一个必然造成不正义和奴性的社会。如果只有他人慷慨给予的东西才是我的，那么我永远依赖于施与者对我的感情”。[181]

不过这样的关于围绕冲动和即时的同情来建立社会的担忧，很容易便可被反驳。尤其是基于我们谈到过的休谟和斯密描述的反思性的

经过修正的道德情感。反思性的的情感认为我们对正义的允诺正是对他人同情的一部分。在我们的同情之情经过了反思性的自我修正后，对遭遇不正义的个体的同情不会带来任何对受害者的侮辱。相反，在休谟的理论中，我们谴责不正义，因为它是对我们都十分重要的规则的违反。而在斯密的理论中，我们谴责不正义行为给受害者带来的遭遇，认为它是不正义的，因为我们对受害者对加害者感到的忿恨的同情。对这样的忿恨的同情正是我们认同他们不应受如此待遇的表现和保证。我在此书中论证过，斯密的情感主义是优于休谟的，而两者的一个共同点就是他们的体系内都不存在如施尼文德所说的那样的对被同情者的侮辱。

另一种对康德的解读是这样的，一个同情过剩的世界将是对人性的侮辱，不是对被害者，而是对那些有软弱心肠的同情者。当受害者在感到强烈的同情之情的他人面前“展示他们本应如何快乐”，他们就是在知情地操纵玩弄着他们潜在的施予者。依赖这种病态的冲动，而不依赖于理性，这样的受害者实际上是在将他人视作手段。这样的行为康德坚持认为“在人与人的关系中毫无立足之地”。[182]在这一种解读中，我们可以这样看待康德的意见，他在再一次地重申我们的意志必须控制同情之情——让它们为意志的道德目的服务，但用不能让它们掌权，甚至推翻理性的统治。

康德的我们必须控制同情这样的论断在直觉上似乎是有一定的道理的，当然这种直觉上的认同并不是基于康德的那些关于道德形而上学的基础的具体理论的。即使是反思性的情感也会尽量避免这种情况，也就是当分享的感情过于强烈而导致相悖于道德目标的行为。这些道德目标是由反思性的道德情感认可的。确实，我们同情之情的反思性的修正，这种情感主义者们所提倡的修正，可能更应该被准确地称为，包含着某种发展，是从康德所说的感情性到他所说的敏感性的发展，虽然追求道德目的的敏感性本身也是由经过恰当培养的同情之情设定的。然而康德的声称比我们的直觉走得更远。他对同情的敌意并不被限制在偶然发生的感情过于强烈兴奋的情况里。他将同情视作对我们理性的自我控制更加本质性的威胁。为了深入了解康德如此抗拒的根源，我们必须了解康德关于这样的倾向是如何征服意志的心理理论。

III 康德在批判时期对冲动和热情的理论

1.突然之冲动的自然力量

康德谈到过两种感情可以战胜意志的方式，一种是通过“冲动”（Affekte），另一种是通过“热情”（Leidenschaften）。在康德晚年的著作中，冲动和热情这一对概念反复出现。[183]如何理解康德的同情之情永远不该掌控我们的行为这一点，其关键最终是取决于我们这里谈到的同情的感情到底是冲动，还是热情。康德笔下的“冲动”或者“热情”的意义和21世纪的英文中的含义，还有18世纪的德语，或者任何之前或之后的西方语言都不甚相同。相反，正如在第一章中谈到的那样，突如其来的感情冲动才是康德笔下的“冲动”，而这种感情在拉丁基督教传统中却更经常被称作“passions”；而更加平和的反思性现象常常被称作“affectus”或者“affection”，这在康德的笔下，就被称作“passion”了。也许正因为如此，在康德对反思性情感主义拒斥的论证中，如此重要的一对概念被广泛地误解了。

在《道德形而上学》中，康德反复地应用“Mitleidenschaft”这个词来描述那种他所反对的，力量巨大的同情，但是总的来说他是将这种感情看作一种冲动的。[184]他的这种划分至少在一种情况下是很明显的。“冷静的原则是这样的——贤人永远不会经受冲动，哪怕是被同情所动，哪怕是目睹他最好朋友的不幸遭遇的时候。”上述的情形被康德认为是“斯多葛学派十分正确和伟大的道德原则”（APV，7：253）。这里被赞赏的冷静显然并不是一种毫无感情或者倾向的状态，而是一种不经历由冲动这个层次而来的感情的状态；斯多葛的冷静被明确地称为“无冲动的状态”。（CJ，5：272）

在《人类学》中，“冲动”被定义如下，在一个主体的“现在状态中，一种愉悦或不悦的感觉，这种状态不允许反思（理性地考虑他是否应该享受或者抗拒它）”。（APV，7：231）在后来的《道德形而上学》中他解释道，冲动代表着一种“个人认识的软弱，和感情的强大力量”。在第三批判中，康德抱怨道，技巧娴熟的修辞家可以利用冲动来对他们的观众产生巨大影响，“驱使人们，就好像机器一样，让他们在重要问题上做出判断，而若是在平常他们冷静的时候，通过反思，他们是绝对不会做出这样的判断的”。（CJ，5：328，fn）[185]

然而这也并不意味着经历强劲的冲动就是不道德的。冲动在道德上来说没有正误之分，因为它们并不是由自由的理性主体产生的。冲动就如倾向一样是发生在我们身上的事情，而不是我们做的事情。在康德眼里，冲动更类似于身体的疾病，而不是道德上的恶。虽然负有道德责任的个人会努力避免冲动和疾病来维持自己的自由，但如果这样的努力失败了，冲动或疾病占了上风，这也并不是他自身的错。冲动会突然地，有力地占领一个主体，“它有一个优点，那就是它来得快去得也快”。这样的感情激动不具有康德语境下的习惯性，因为它太短暂了。也正是因为这个缘故，它们不能被算作倾向。也许某种一定的致力于反对某种冲动的趋势——也就是康德称作“对冲动的习性（例如，气愤）”——可能具有足够的习惯性，因而可能被称作一种倾向。

总而言之，康德的主要论点在于，在这里，损害理性主体的是一种自然的现象，“所有的冲动都是盲目的，无论是在选择其目的，还是在履行理性给定的目的时”。冲动必然是“心灵的一种运动，这种运动让它无法再自由地考虑原则和依照原则来做出决定”（CJ5：272）。康德在这里对冲动进行了本质上的批判，论证它们是具有自我毁灭性的。“任何冲动，如果单看其自身，都是不明智的，”他写道，“它让我们无法追求它的目的，所以有意地让它占领我们是十分有害的。”（APV，7：253）从反思性情感主义的角度来说，他们大致上可以同意康德在这一点上的立场。就如同我们不成熟的同情需要经历休谟和斯密所描述的那种修正过程，经修正的感情必然不能是康德笔下的那种冲动。也只有这样我们才能冷静有效地追求由我们的反思性稳定的道德情感所设下的目的。

2.稳定的热情带来的道德上的恶

第一眼看来可能有人会认为冲动就是短时间，突如其来的爆发，而热情仅仅是更长期的冲动（APV7：252—253）。康德写道：“冲动就好像破坝而出的水流，而热情，就好像河床很深的溪流……我们应该将冲动看作睡一觉就能醒来的酒醉；而热情就是在某一个理念上根植入骨的疯狂。”这样的看法里，同样的感情则既可以呈现为一种短暂的冲动，又可以呈现为稳定的热情。康德认为，比如说同样是愤怒，当它作为影响时它呈现的方式是激怒，而当它是热情时，它呈现的方式是憎恶或者忿恨。（CJ，5：272，fn）

只要它变作了一种“持久的倾向”（MM，6：408），热情就不仅仅被限制在感觉领域，不一定不会影响我们的理性意志。相反，热

情“会花时间反思，如何达到它的目的，无论它多么强烈”。（APV，7：252）这方面来看热情与冲动的不同不仅仅在于其时间长度，而是更加本质的。热情是与理性密不可分的，就好像“执行的意志”与道德主体密不分，它“总会预设一个主体的准则，关于符合倾向所设立的目的的准则”。（APV，7：266）热情“在这个角度看来，是有一些理性的成分在里面的；也就是说它们崇尚一种能力和自由的综合，仅依靠这种综合，就可以达到目的”。（7：270）

康德对热情的定义也就否定了这样一种分类。在这种分类里，将我们所有的感情“来自经验或者动物属性的不同方面的感情，都看作生理上的，促使我们在没有理性判断的情况下行动的感情”。[186]玛莎·努斯鲍姆（Martha Nussbaum）对康德的解读就十分偏离真相，她认为康德将“热情视作由先于自然的性质而来，本质上是冲动的，且不具有认知性”。[187]这种论断可能对康德所说的冲动还有点道理，但对于热情来说则完全是错误的。因为热情的一部分必然是人类理性和人类选择的产物，康德也说：“热情并不像冲动，冲动只是心灵不幸的倾向，孕育着灾难；热情则毫无疑问是恶的。”（APV，7：267）康德拒绝承认热情能带来任何道德上的好处，也不承认哪怕是“热情作为天意的临时安排——也就是说在人们的文化达到必要的发展程度前，由天意安排在人类本性中，让他们能有所利用”（APV，7：267）。就好像在传统基督教观念中的恶一样，热情是黑暗的产物，而不是自然或者自然的神的产物；它是人性中该受到谴责的一部分，通过选择或者“执行的意志”的力量。

在康德那里，热情并不是产生于自然次序，而是在根本上是社会性的。在《实用人类学》中，他就将对自然和对性的热情称作“自然”的热情，人类必然带着这种属于人类动物属性的一方面的倾向；这和对“文化”的热情是相反的，后者包含着只有在文明社会才会产生的倾向，诸如荣誉，统治，和财产。（APV7：266）在《纯然理性界限内的宗教》中，康德又给出了一个卢梭主义的理论，也就是，在自然状态下，哪怕是内在的对自由和性的倾向也并不会变成真正的热情，因为达到它们的目的并没有太大的风险（RBR，6：93）。进一步来说，哪怕这类“自然”热情在根源上确实是先于社会的存在的，它们的内容也仍然是社会性的，在达成目的的时候必然包含着他人的合作和帮助。在《人类学》中，康德就清楚说道：“所有的热情都是人与人之间的感情，而不是人对事的。”（APV，7：268）[188]更详细来说，任何康德谈到过的热情，都包含一个稳定的决心，这决心会操纵他人以期达到自己的目的。康德认为热情必然包含着一种超越和控制他人的欲望，将他人仅当作手段，这显然是不道德的。

这种缓慢冷静地臣服于热情的过程“让人可以进行反思，让心灵能思索原则，如果倾向指向与道德法相反的方向，——那沉思则会让人沉迷于它，让它根深蒂固，将恶写入原则”（MM，6：408）。确实，如果我们沉迷于某种和道德相悖的倾向，那么我们是通过关于行动的准则来追求实现这个倾向的。这种情况下，我们追求这个目的的行为当然是恶的。然而如前所示，人们也可以沉迷于同情的倾向，他们的目的不仅在道德上是被允许的，甚至常常和爱的义务是一致的。和康德所描述的恶的感情一样，同情和其他的仁爱之情本质上是社会性的，但是这种感情并不是要将他人作为手段来达到我们自己的目的，而是将他人的目的视为己有。康德反复运用“Mitleidenschaft”这个词汇，这说明同情和仁爱是有可能变成热情的。而如果同情或者仁爱达到了热情的程度，那就很难说明热情如何毫无例外地必然带来恶。

3.道德上值得褒赏的热情？

康德在《实用人类学》中很明确地表示热情是被“人与人之间的关系所引导，也就是被人与人之间的目的是和谐的还是冲突的，他们被爱还是被恨所引导”（APV，7：270）。然而康德将他关于个体热情的分析局限于憎恨。憎恨是这样的热情，人类的目的在它身上产生矛盾——一个人试图利用另一个人作为手段来达到别于那人的目的。关于爱的热情，则只有一些零碎的篇章，人类的目的在这样的热情中能达到和谐。比如说，仅有一次，康德曾经提及“社会性倾向”（social inclination）是社会性这一美德的热情的形式。然而社会性的热情并不是一个值得颂赞的美德，相反，它包含着对社会活动的过度参与，这是值得谴责的。这种过度参与的热情在现代可以被称作“派对怪物”（7：277）。康德短暂地谈及到爱在“陷入爱河”（Verliebtsein）这个意义上，类似于一种迷惑的，迷茫的，模棱两可的热情。[189]康德显然是承认爱之热情的存在的。这种热情大概是与他关于爱的义务中列出的感情相对应的：关于仁爱的热情，关于大度慷慨的热情，还有同情的热情。然而如果任何热情都毫无例外的是恶的，那么也就是说这些爱的热情也和恨的热情一样邪恶。

康德所定义的恶无一遗漏地包括了所有的热情，这点是显而易见的；热情意味着选择一条会剥夺道德法在个人行为上的决定权的准则。对于热情的个人来说，他的由道德律而生的动机被由热情掌管的动机系统地取代了。如果这个热情所指向的目的是和道德法指向的目的一致的，那么个人的行为可能和义务要求的一致，而个人的准则却仍旧是恶的。这被康德称作“幻象”（Wahn），定义为“内在的实践幻

象，错误地将主观元素当作做出客观行为的基础”。（APV，7：274）

对康德来说，热情带来的这种迷惑，这种不分主观倾向设定的目标与理性的客观要求，并不是一种认知上的错误，而是对个人自主权的威胁。将感情的需求作为权威，而不是自主的道德的“立法的意志”，这个热情的主体的“执行的意志”也就选择了执行感觉属性的命令。如果他人懂得如何操控人心理的自然因果过程，那他们就可以控制这个热情的个体。所以康德认为一种热情的脾性必然是“奴性的倾向，因为他人一旦熟悉怎么操控它，就拥有了通过这个人的倾向利用他的力量”。（7：271）

这种奴性格外地让康德担忧，因为这是一种自愿的奴性，被奴役的人呈上了他们的同意。所以对影响的那种批判在这里对于热情甚至都不成立。影响是自我毁灭的，影响总会“激荡起让人做得更好的决心”。相对而言，热情可以冷静而理性地追求选择出的目的，它是“拒绝被修正的”（APV7：266）。当然，康德认为热情的个人的理性“并没有完全放弃统治权”，但是这样一个人不会注意到它的喊声。热情的个人是被枷锁捆绑的，“无法挣脱这样的枷锁，因为它已经长入了他的四肢”（7：267）。在热情中，理性和倾向合二为一。而他们和结合却是十分有问题的，因为它与康德认可的，自主性所需要的那种理性和感情的主次关系倒了过来；理性服务于倾向，而不是反之。就如康德在他的演讲里说道的：“热情之类，总而言之都是令人讨厌的；它们与自我掌控（imperium in semetipsum）背道而驰，也就是和履行义务相悖，它们也和义务本身相悖……”（LE，27：612）更加重要的是，热情比其他的感情更加有害，“它对自由造成莫大的伤害，因为它和冷静的反思可以是一致的……甚至能与一定的理性一致”。（APV，7：265）康德晚期将所有的热情都视作恶的，因为它们都给个体自主性带来威胁。不过在康德思想的早期中他对热情的态度并不是这样的。

IV 对比前批判时期的立场

1.前批判时期康德情感主义的立场

要想给“前批判时期”的康德的伦理学立场找到一个简单且准确的定位是不可能的。这不仅仅是因为在康德早期的自然科学和形而上学的著作里，他只在零碎篇章中谈论了道德问题，更是因为在1740到1770这一段时间里，康德的立场发生了很大的变化。这变化包括伦理学上的变化，也包括他在其他问题上的看法。这一节里关于康德在前批判时期对同情和道德情感的讨论应被理解为一种快照，这是在某一个时间点，康德的学说演化的过程中的观点。本节里谈论的，也就是这个快照所照下来的1760年早期到中期这一段时间的观点。而快照的资料来源则在1764年发表——1763年写完的《对美和崇高的感情之观察》（*Observations on the Feelings of the Beautiful and Sublime*），以及在同时期J. G.赫德尔（J. G. Herder）在康德演讲中所做的笔记。康德对同情之类的感情的论断曾受过很多批判，我的观点无疑是继承了这些之前的批判的。不过我在这里的立场是关于被康德称作“热情”的同情之情的，这种经过改进和修正，却为康德深恶痛绝的同情之情。[190]康德将他的情感主义总结为一个总的道德原则“唯一的道德法即是……做与你的道德感一致的行动”。这一点是赫德尔记录下来的，可以看到，康德后来的绝对命令和这一命题是截然不同的。（LE，27：16）

在《自然神学原则和道德原则的分别》（*Inquiry Concerning the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morality*）这一篇在1762年完成并与1764年发表的论文中，康德首次表明了他对道德情感的忠心。“直到最近，人们才开始认识到关于‘真’的功能是认知（die Erkenntnis），而关于‘善’的功能则是感情（das Gefühl），而这两种功能在任何时候都是截然区分的。”（INM，2：299）不过康德并没有在这里深入研究这个观点，除了寥寥数语讲到“哈奇森他们在道德情感主义（des moralischen Gefühls）名下，给我们提供了一个很好的起点，通过这个起点我们能得到一些非常不错的观察”。（2：300）

然后，至少直到1765年末康德都是公开承认自己的情感主义立场的[191]。在他1765年到1766学年度的冬季课程的通告中，他就写道：“通过情感，人的心可以简单且准确地明了道德判断的正确

性。”[192]他继续写道：“沙夫茨伯里，哈奇森以及休谟的尝试虽然是不完全且有差漏的，但毫无疑问在我们探究所有道德原则的基础的道路上，走得最远。”康德在他的演讲里承诺到，这些英国的情感主义者们的道德理论“所缺失的准确性和完整性将被弥补”（AL，2：311）。然而可惜的是，在从1762年到1764年之间，也就是在赫德尔在科尼斯堡大学当康德的学生的那一段时间里，他的笔记无从记录康德怎样在1765—1766年间弥补或者完备了英国情感主义者的理论。为了找到康德在1760年代中期的情感主意道德立场最完备的论点，我们只能主要依赖于在1764年首次发表的《对美和崇高的感情之观察》。

2.康德1764年对同情的评估

康德的《对美和崇高的感情之观察》一文的第二章由我们今天称为美学的部分进入了道德心理学的范畴。康德在这里论证道，他人的道德属性可分为两类，崇高的和美的，我们对这样道德属性的反应也相应分成两类。这和我们对艺术品的反应是一样的，也有这样的分类。崇高的属性，比如说康德在《道德形而上学的奠基》中谈到的那些有道德价值的行为“激发尊重，而美的行为激发爱”（OBS，2：211，p.51）。令人吃惊的是，在这里只有一种道德属性是被归为崇高的，能激发尊重的；这种属性单独的被称为“真的美德”，它“通过原则克服热情”。而虽然“只有真的美德是崇高的”，康德也意识到“也存在好的道德属性，它们是令人敬佩且美丽的，只要它们与美德一致，也会被认为是高贵的品质。哪怕它们并不能被合适地归入美德的倾向这个范畴中”（2：215，p.57）。这些美丽的属性是“某种柔软的心，很容易被温暖的同情所搅动”，而且“它展现出一种对他人利益的关怀，这也正好是和很多美德的原则一致的”。（2：216，p.58）

虽然他意识到这种“善良性质的热情”是“美丽又值得敬佩的”，康德却在《对美和崇高的感情之观察》里大花笔墨用来论证这种感情是如何的“软弱”和“盲目”。（2：216，p.58）一个主要被即时的同情倾向所影响的灵魂，“很容易受到不同环境变化的影响”，会“在不同的事例里，由于不同的情况和表现方式”而受到不同的影响。鉴于“心灵的动机并不依赖于一个普遍性的原则，那么哪怕是对同一个对象，若从不同的角度用不同方式展现出来，动机都会受到不同的影响”。（2：219，p.63）一个孩子遭罪的景象，或者是“一个正直的女士的不幸遭遇”可能让我们泪如雨下，然而关于成千上万在战斗中被杀害的人的新闻却让我们无动于衷。一个无原则，但富有同情的君主可能从不会伤害任何一个无辜的灵魂——如果这伤害会生动地在他面前呈现，但

是呢，他可能会派出成千上万的无辜生命让他们战死疆场——只要那苦痛并未呈现在他眼前。（2：216，p.59，fn）康德还给出了另一个被同情心统领的人的例子，他欠了债主的钱，本应该还钱，可是却把那些钱给了一个受苦的乞丐——那些钱可是应该合法地属于他的债主的。总而言之，未经修正的同情不可能具有美德的地位，因为“如果是这样的心灵状态，我们不能将它称为美德的——这样的心灵状态虽然偶尔会产生一些和美德一致的行为，但是实际上这种与美德的一致性不过是偶然的。这些原因由于其性质所决定，反而会和美德的普遍原则相悖”。（2：215—216，pp.57—58）。

对于那些真正具有美德的人来说，康德认为即时的同情倾向是臣服于更加普遍的道德原则的，而且“这些原则越发的普遍”，这个人的道德就变得“越发的崇高和尊贵”。不过1764年的康德坚持认为这些道德原则并不是“想象出的法则，而是某种自觉的，在每个人胸中的感情，它由同情和顺从延伸，比它们的基础更加宽泛”。遵从这种道德感情就是最高的道德律令。这种道德感情和“对人性的美和尊严的感情”是一致的，对它美的感情就是“普遍性的爱的基础”，对它尊严的感情则是“普遍的尊重的基础”。这里所说的并不是倾向臣服于理性，而是即时不可靠的同情倾向，臣服于延伸了的更加普遍性的感情。康德写道：“只有当一个人将自己的倾向臣服于扩展了的倾向时，我们慈善的冲动才能被合适的利用，才能带来美德的美的高贵果实。”（2：217，p.60）在这一段时间内的演讲里，即时的自然同情臣服于更加宽广，更加有原则性的感情的必要性被给予了卢梭主义的演绎。如果实在野蛮时代，那么对于道德来说，未经修正的同情就足够了。因为“每个人都只顾自己的利益；很少的人是需要帮助的，所以同情在这种情况下就足够了”。然而在文明社会“需要帮助的人成倍增加”，我们的即时的同情会被过度使用而最终导致弱化，它必须由更加普遍的感情而取代。（LE，27：58）

而我们期待的这些普遍性的，富有原则的感情，就是我们即时的同情经过了反思性和延伸后的结果。康德写道：“当对人类的普遍性的感情成为了你的一种原则，而你的行为总被这原则管制的这种情况之下，对需要帮助的他人的爱仍然是存在的；但现在却是从一种更高的角度……普遍性的爱是你对他人的处境关怀的根源，同时也是正义的根源，根据这正义的法则你则必须克制这样的行为。”（OBS，2：216，p.58）在休谟的语境下，同情的即时偏好常常必须臣服于人造美德，也就是那些会为人类整体带来长远利处的美德。但是值得重视的是，我们对人类长期利益关心的源头正是来源于同情本身，所以从这个角度来说，同情本身也是要对这种反思性的修正负责的。

当然，同情在通过了反思性的自我修正后，就已经并不是最初的那种美丽的情感了。康德写道，“一旦这种感情上升到一定的普遍程度，它就变成了崇高，即便依然有些冷淡”，而这种情况则被休谟称为冷静的感情。不过这并不是值得遗憾的事情，“因为我们的心不可能关切每一个人的利益，也不可能为了每个人的需要而伤怀；否则的话，具有美德的人就会如赫拉克利特一样无止无尽地沉沦在同情的眼泪中，所有的好心善意最后不过让他变成一个柔软心肠的闲人”。（OBS，2：216，pp.58—59）这种担忧的意义在于，同情应该具有实践价值，而不能占领了整个灵魂，让它饮泣却毫无动作。这种担忧后来也就成为了康德批判时期对这个问题的主要看法。不过这种批判是可以被回应的，只要我们有一种更加冷静更加宽广的同情之情，来保证它永远不会让反思完全失效，问题就迎刃而解了；而不是非要被与感情无关的，关于实践行动的准则所替代。

康德坚持认为在反思性的自我修正过程结束后，留下的同情之情在本质上依然是情感性的。这并不一定是对的。康德在他的演讲中说，“将我们自己放在他人的位置上”，这种能力可能不一定必须通过感情，也可以只通过理性地对他人立场的探索。康德这里用的例子是，设身处地地将自己投射到“克鲁修斯（Christian August Crusius，18世纪德国哲学家，新教神学家。——译者注）的跟随者”身上去理解他们的一些哲学观点。这种投射的理解也可以被用于“道德事物，当我把自己投射到他人，来理解他人的感情的时候，问一下他会怎么想”。这样的投射的探索“可以很具技巧，但却并不是道德的，因为我实际上并不在他的处境之中”。相反的，“在真正的同情的情况下……我们是可以真的身临其境地感到我们仿佛处在他人的处境之中的”（LE，27：58）。在1760年中期康德告诉他的学生，鉴于“道德同情是根植于我们的能力，所以我们所有人具有这样的能力，都会将自己投入到他人的处境之中，设身处地；正是从这里我们才得到了公正”（27：65）。所以道德同情“是正义的爱的根基，是一种义务”（27：66）。

康德晚期的立场是这样的，他认为同情有的时候可能确实是有用的，但是这不是我们的义务，只有用这种投射的方法来理解他人处境的意愿才是义务性的。可以看到，这和康德早期的观点是截然相反的，康德早期认为投射性的理解有时候是有用的，但只有同情之情是真正道德的。那时候康德认为，只有当我们真正地为他人有所感受时，我们才发展出了一种特殊的对他人利益的道德关切。在1764年，他还坚持认为，道德的个体对他人的同情关切客服了那些立即的倾向，冷静且理性地追求这种感情所定下的目标。这种感情在晚期的康德那里，将会被称作热情。

3.理性，热情和自我异化

从黑格尔开始，康德的成熟的伦理学所依赖的心理理论就被视作一种自我异化；理性被误认为是人真正的自我，而感情则只是自然力和自然次序。这种将康德的伦理学视作对自身感情的自我异化的看法哪怕在今天也是十分常见的。[193]不过这种对康德学说的看法像是过分简单的简笔画，因为康德从没谈到过“感情”（emotion），无论是批评还是褒赏他都没有谈到这个词汇。他所谈的是倾向和能力，冲动和热情，病态的感情和实践性的爱。以上种种，有一些可能是属于自然次序的范畴，然而也有一些完全是属于我们自主主体性的范畴，另一些呢，则可能更加复杂，是基于这两个范畴之间的相互作用的。

不过简笔画哪怕再简陋，也还是反映着一些现实基础的。在关于他对热情的反对这一点上，康德的看法确实是基于某些类似于黑格尔和他的支持者们所描绘的自我异化的。当然，确实是存在着很多感情用事而带来的不理智地行动的情况。不过这并不是热情的问题。热情的独特品质正在于，我们是理性地遵从着我们的感情的，而且自由地追求着这感情为我们设下的目标的。这一种理性和感情之间的和谐看起来是很具有吸引力的，当然前提是我们承认这感情是我们作为人的独特性的一部分，而不将这感情排除出我们“自我”的概念之外。

热情与其他形式的感情不同，哪怕是康德关于感情必须被排除出道德决定性基础的最强烈的论证，热情也是有可能免疫与这一论证的。这一论证的核心在于，道德价值只能被归于我们自由的行为，而不能被归于自然秩序或者我们由自然而得来的心理上的天资（如自然感情）。热情与其他简单的倾向不同的地方就在于，一个人的热情是他活动的产物，而并不仅仅是自然的产物。热情包含着理性地追求，和得到反思的认可，它包括着形成和采取真正的行动准则的过程。一个热情的人会被康德称作一个有“性格”（character）的人，因为

> ……他将自己捆绑于一个确定的实践原则，这实践原则是通过他自己的理性为自己设定的。虽然确实有时候这些原则会偶尔出错，或者并不完美，但这些原则是他意志的正式部分—也就是说，依据坚定的原则行事这一点是珍贵和值得景仰的（不是像一群没头苍蝇一样，盲目地飞来飞去）。（APV，7：292）

依照热情行事的人是有原则且可靠的，这一点就和那些依照即时倾向行事，偶尔与义务一致的人是完全不同的。可以说具有热情的人是“有真性格”的。当然要想让这个性格在道德上成为值得敬佩的目的，那么这个人性格中心的热情就必须是指向具有道德吸引力的目

的。有真性格的人如果由贪婪或野心行事，那么他就不可能是有原则的道德主体或者政治主体。这也就是为什么这个核心的热情必须是类似于同情的，因为只有同情会带来一种真正的对他人利益的关切。确实，同情心作为一种爱的热情，它为我们设下道德上具有吸引力的目的，因为它让我们关心和追求他人的幸福。这也是我们不该摈除它的原因，哪怕是发现它对达到实践目标无甚用处的时候。我们常常沉思、修正它，培育它，反思性地接受它设下的目的。

当然，如果一个人对康德成熟时期的形而上学基础深信不疑，他就会理所当然地认为所有的热情都是恶的，无论它们的本质是仁爱还是恶毒。具有讽刺性的是，在描述他眼中的恶的情感的形式时候，他却给自己的理论创造了一个可畏的敌人。如果个人可以自由地选择去追求由同情的热情而定下的目标，——如果他们理性地追求这些目标，反思性地将同情之情带上正轨，将它合适地延伸，普遍化——如此一来，我们就很难想象这样的情况下，热情怎么损害这个主体的自主性了。这证明，我们可以从全面的心理上的视角来理解个人的自主性。反思性的心灵作为一个整体，必须为它的整体来立法。启蒙时期的情感主义者包括休谟，斯密还有年轻时候的康德所坚守的，正是这个版本的整体的反思性的自我自主性。

这些关于反思性自主性的对立阵营，相对的也和不同的关于自我的概念所对应。晚年的理性主义的康德将真正的自我看作理性的意志，离感情，感知，想象以及其他人心的“低级”的功能远远的；反思性的情感主义者，比如早期的康德，则将真正的自我看作整体的自我——包括了感情，想象，还有通过同情想象性地分享的感情。晚期的康德当然可以苛责早期的自己，认为早期的自己否定了理性的自主性，否定了理性绝对地高于感情；不过反过来看，早期的康德一样也可以指责晚期的自己的自我异化，将自我一分为二，局限于一个部分，而排除另一个部分。[194]

随着康德年纪的增长，他对于自我的概念也有所改变。曾经一度被视为包含着感情和理性之间的和洽的平衡的，单一的，综合的自我，慢慢地变成了受到自然力（比如感情）奴役的自我（比如理性）。[195]可能在到底哪一种理解自我的方式最符合现实这一点上，我们并没有很客观的基础来证明哪种更加合理。但是显而易见的是，对于那些既重视感情，又重视理性，两者综合且平衡的人来说，年轻时候的康德的观点应该是更加符合他们看法的。

第六章 赫德尔的多元情感主义

在英语学界里，约翰·戈特弗里德·赫德尔的学术常常都被忽略了。直到最近，以赛亚·柏林才重新将他带回学术舞台。不过哪怕是现在，对于道德情感主义这个英文世界里重要的学术运动，赫德尔也仍未被视为一名有价值的贡献者。这一章将会论证赫德尔作为一名反思性的情感主义者，为情感主义做出了至关重要的贡献，让其在现今的多元社会仍然具有生命力。赫德尔是将对个人重要性的承认与个人之间以及群组之间的多样性结合起来的第一个情感主义者。他并没有坚持某一套成熟和普世的道德情感的权威性，他认为道德情感的反思性净化会带领我们找到正义，而这样的正义哪怕是与我们有着不同价值观和世界观的人也会拥护。

虽然以前赫德尔未曾被视作情感主义者，但在不同的学术传统中都有他的踪影：对政治理论家来说，他是一个民族主义者和多元文化主义者；对历史学家来说他是浪漫主义和历史主义的奠基人。这些赫德尔的特性虽然真实，但也模糊。比如说，将他主要视作民族主义者的政治学家，就会不那么重视他对于民族内各个个体无法消融的独特性的重视，更不要说他对建立能互通的正义和和平纽带的道德紧迫性的重视了。如果赫德尔的政治见解要被看作一个单一的政治理论，那么最好把他当作一个自由主义者，因为他最关切的就是个体用自己想要的方式生活的自由。[196]至于赫德尔作为民族自我决定论的推崇者，这种推崇其实只是加强个体自主性的手段，作为压制我们所有人对自己的文化和故土都会有的那种自然的忠诚感的手段。[197]

那些将赫德尔基本上看作历史学家或者多元文化主义者的人，则更加接近他理论的核心。对赫德尔来说至关重要的一点就是，我们所想、所感、所信都是我们自身文化传统和历史的产物。柏林的“多元主义”是对赫德尔立场更好的诠释，鉴于赫德尔所感兴趣的多样性既是恒久的也是相对于时间的，既是个体个性的结果也是文化熏陶的结果。[198]不过哪怕是那些将赫德尔视作多元主义者的人，也常常忽视了他的多元主义其实是一个更大的、更有野心的哲学计划的一部分而已。他写道“一旦整个哲学都变成了人类学，新的成果就会展现了”（S，32：61）。赫德尔希望哲学变成人类学，而在这里人类学的含义是18世纪德国那种广泛的意义上的（就如克里斯丁·托马修斯、沃尔夫和康德的用法一样），代表着对人性的经验性研究，围绕着我们

今天称作人文和社会科学的问题，另外着重于一些心理学研究。他对当时的知识界讲道："你已经是个哲思者了，噢，作为一个人类，思索着人类，他们可能如何行为，将会快乐。"（G，1：118；F，15）

这一句显然是在应和休谟的名句："当一个哲学家，但在所有的哲思中，别忘了当一个人。"（EHU，1.6）就如在前章讲到的，休谟和亚当·斯密是康德最钟爱的哲学家，对赫德尔和科尼斯堡学术圈也是一样。和那些康德和赫德尔如此如饥似渴地研读的英国情感主义者一样，赫德尔本人不仅坚持经验性心理学在道德哲学中的核心地位，也相信用经验性研究来证明道德反思必须是整个心灵的工作。

当然，要想把赫德尔看作为一个道德情感主义者是有一定的难度的，因为他从来没有创造过一个完整的道德伦理体系。他认为系统化哲学和干涉扭曲的理性主义息息相关。不过这种有意的缺乏体系不仅仅他敌视系统化哲学的结果。赫德尔从未在伦理学上长篇大论，而如果想从他的关于语言、宗教、历史和心理学的分散的零星碎片里，拼凑出一个完整的道德政治理论则是违背了他的初衷的。在这些碎片中我们能看到的这个情感主义伦理学的影子显然不是一个休谟那样的自足的情感主义体系，而是像哈奇森和巴特勒那样的依赖于神学的情感主义。在赫德尔的人类历史和心理学里，神圣的创造者无时无刻不在发挥作用，真正的基督教精神代表着我们道德情感的完美形式。不过虽然它缺乏明确的系统性和完备性，虽然它依赖于宗教的基础，赫德尔版本的情感主义仍然对情感主义做出了不可忽略的创新和贡献，他为情感主义带来了前所未有的多元主义理论。

人们常常认为赫德尔的多元主义决定了他是一个道德相对主义者，相信人们的世界观和生活方式之间存在着巨大的分歧，这让横跨这样分歧的规范性判断几乎是不可能的。但事实上，赫德尔论证的是认识到人类的多样性只会增进我们道德确信的精准性，和增强道德权威性。他给出了一个独特的情感主义理论，依据此，他论证对于那些和我们非常不同的他人，我们必须感受他们的立场，这样才能形成对他们的状态的恰当判断。通过这一对同情的研究，赫德尔创造了这样一个关于人之性（Humanität；在这里我将用"人之性"来翻译"Humanität"这个独特的概念，以和"Humanity""Humaness"等类似词汇做出区分。——译者注）的概念，他认为这种人之性可以被所有的人理解，哪怕他们拥有截然相反的价值观。人之性是和公正和对等性（Billigkeit）相联系的，赫德尔认为它可以作为建立不同的伦理和文化之间合适关系的基础。这样一来，赫德尔所描述的那种情感主义的道德哲学通路，与同情性地理解人类多样化相结合，这种结合就带来了和今天的自由主义多元文化主义相近的一套理论。

这一章首先将会讨论人类多样化为情感主义伦理学带来的一系列挑战。虽然人们可能在不同的时间，不同的地点做出不同的道德判断这一点常常被用作道德怀疑主义的理论基础，不过理性主义总可以说道德判断的多样性是由于人类理性的不完善带来的，来化解这一问题。而情感主义呢，依赖于人类都供有同类的心理构造，在足够的反思下都会发展一样的道德情感这样的理论。休谟和亚当·斯密试图解释和逃避这个问题，而不是真正去理解人类的多样性。赫德尔则认识到，休谟为了保卫人类情感统一性所做的努力只会让我们将他人道德理解和道德判断视作畸形和不正常的。在这一章的第二节我将论证，赫德尔关于人类多样化的论证就如休谟关于我们道德发展的论证一样，是包括着一个由我们的同情而生的情感的过程的。和休谟的线性的过程不同，赫德尔的情感发展道路则是朝向无数可能方向的，因为反思性的人类在相异的环境中，不尽一样地培养着他们自己的性格。这样培养的结果就是一个这样的世界，在不同的时间和地点，会产生道德上不相容的文化传统。在本章第三节，我将讨论，赫德尔相信我们仍然可以“感受”与我们自身截然不同的世界观和价值观，从而达到对人类多样化的同情性的完全理解。不过理解，并不意味着赞同。相反，本章第四和第五节将会谈到，对人类历史和文化完全地同情性的理解表明，虽然所有的传统都包含这人之性和对等性的理念，绝大部分都不能完全不辜负这些普遍性的标准。不过赫德尔希望，这些基本原则的重合部分足以作为这些民族和文化之间关系的奠基。

I 情感主义与多样化

1.心理同一性与文化多样性

就如托马斯·雷德（Thomas Reid）所言，情感主义无法提供一个“固定的美德标准”，这个观点并不鲜见。休谟和亚当·斯密当然都意识到了我们的同情感情是带有偏见且善变的；也正是因为如此我们才需要一个长期的反思性修正过程。在反思性修正后我们的道德情感可能就不会再取决于即时的倾向这样不稳定的东西了。不过归根结底他们还是由人类心理所决定的，由我们自己和身边人的心理。雷德在这一点上的抱怨是正确的，如果道德标准不该是多变的，那么它就很难作为一套在“不同的人那里有不同构造”的心理结构的基础了。[199]

休谟的回应是这样的，他认为各人之间的相关的心理过程并无差别。这并不意味着每个人有完全一样的道德情感。不过他相信，各人之间的心理构造是足够相似的，而合适的感情过程会带领我们找到真正的美德。不过虽然理性在所有理性主体间都是一样的，对感情来说却并不如此。正确道德准则的不变性可能是因为这些准则是理性的产物，而一旦我们将这些准则看作整个心灵的产物的时候，我们就需要更多的证据来证明它的不变性了。休谟在他写给哈奇森的一封信中承认，“如果道德是被理性决定的，就会对所有理性主体都一样，但只有经验能决定感情的一致性”。[200]这和他的大致的哲学研究方法相承一脉，休谟这里的观点是经验观察的结果。他的哲学中历史性的和不同文化的比较，还有他的《英格兰历史》的著作都可以被理解为这种方法的延续。在所有的这些研究中，休谟发觉人们拥有一样的基本的性质。就如休谟在《人类理解研究》中著名的论断一样：

> 广为人知的是，不论国籍和年龄，人类的行为是具有很大的同一性的，人的本性在运作中保持一致……在所有的时间地点，人类都具有如此一致性，所以历史并不会告诉我们任何新的或奇异的东西。它的主要作用只不过是发现人性的普遍原则，和在不同的情况下，让我们熟悉具体情境，熟悉人类行为的基本规律。（EHU，8.1.7）

休谟从历史中找出的并不是让如今历史学家着迷的那些具体的个体，而是关于人类心理不变的原则的基本真相。后来的历史学家常常批判休谟，认为他的这种“均变论”（uniformitarianism）是一大弊

病，忽略了在不同时间地点人类世界观和生活模式明显的多样性。[201]这并不只是历史学方法论上的一个问题；阿拉斯代尔·马金泰尔（Alasdair MacIntyre）就曾批判过休谟的伦理系统作为一个整体是不能自立的，因为“他所认为的普遍性的人类心理其实是非常局限和特定的。”[202]

弗雷德里克·沃尔金斯（Frederick Watkins）以及一些其他人曾将休谟的历史同一性主义归于他的无知，因为休谟“生在一个没有详细史料和人类学记录的时代，作为一个西方学者，很多人至今都被西方世界的经验所局限”。[203]不过沃尔金斯大大地低估了启蒙时代欧洲可能获得的人类多样性的经验证据。

哪怕我们忽略那些零散的旅行笔记里写到的非西方人的记录，那些东西在当时可是十分流行的读物，我们也应该记住18世纪的知识分子对他们自己文化的经典，如希腊罗马时期的经典文献都是十分熟悉的，这是当今学者所不能比拟的。18世纪哲学家都会承认，自先古时代，欧洲显然地经历了一系列的根本性的改变。休谟才不是那个简单幼稚的一致性主义者，相反，他是对历史变更十分有兴趣的学者，他带着快乐和好奇心来研究这些变化。他写道：“那些考察过人类革命时代的人就为这样的多样性感到有趣，会为那些人类的方式、习惯、还有意见会受到不同时代的巨大影响而感到惊讶。”（“Of Eloquence”，参见EMPL，p.97）

虽然休谟坚持认为人类心理具有基本一致性，但是他也认识到“我们不该期望这种一致性……会延伸到让所有人在同样的环境里都会做出一样的行为，毕竟我们也要考虑性格、偏见和意见的多样性”（EHU，8.1.10）。虽然休谟认为所有人的心理构造在本质上都是一样的，但他也明确地表明这并不意味着所有人都会和18世纪英国人一样。“莱茵河往北流，罗纳河往南，都源自同一座山，由同样的重力原则引导，背向而流。”（EPM，“A Dialogue”，26）一样的，同样的人性也可能在不同情况下带来不同的生活模式。

遵循着休谟的惯常程序，他对这些多样的“造成多样性却在所有时候都在人类生活中保持一种一致性”的元素进行了一番剖析（T，2.3.1.9）。虽然休谟有时候会做出一些在今天听起来极端种族主义的论断[204]，不过他和亚当·斯密在这一点上是一致的，他们俩几乎都将所有能观察到的人类的多样性归结于“习俗和教育的巨大力量，从人类还是婴孩时期就对其进行塑造，将人的品性塑造成某种确定的品格”。（EHU，0.1.11）他们并不认为这种多样性是由人类群族之间的分别或者是气候环境的不同所造成的。休谟将这种我们今天称为“文化”的影响主要归因于同情，这并不令人意外，因为他也将人心的许

多其他特征归因于此。当一群人独立于其他人生活在一起，那种让我们进入他人感情的能力（同情）就会“让感情和倾向运作起来，通过整个群组在他们的成员之间传染”。整个国家的人民通过长时期使用共同的语言和被同样的政府统领，他们“具有了一种举止上的类似性，而且拥有了一众共同的，或者国民性的品格，当然个人也都有他们属于个人的品格”。（“Of National Characters”，参见EMPL，pp.202—203）

鉴于被文化所影响的总是基本的人性，敏锐的观察者总可以找到某种信念或实践背后的心理原因。在休谟那里，观察到不同文化下的心理类似性的能力是被净化的品味的特征；对于那些想对不同文化和习俗中的作品或者行为做出恰当的道德判断或者审美的人来说，这种能力是必须的。休谟谴责那种“被偏见影响”的人，那种在考虑来自遥远的历史或者地方的东西的时候“不去考虑他们特定时代的观点和偏见，而是满心的自己时代和国家的习俗，急着去谴责那些被当时当地人所景仰的东西”。（“Of the Standard of Taste”，参见EMPL，p.239）在他谴责这些民族自我中心主义者的时候，休谟的理念已经为赫德尔后来所发展的理论开创了道路。

2.对价值多元性的拒斥

不过赫德尔在某一个问题上，还是必须和休谟和亚当·斯密分道扬镳。总的来说，休谟和亚当·斯密认为我们现在所称的文化差异对道德的影响是消极的，它只会阻碍感情的发展，这种感情本来是会带领联合起来的人们找到一套单一的道德系统的。虽然那些在道德进程中领先的人可能可以“逃出习俗的传染性”，不过“大部分人毫无疑问地会被习俗的热情所占领，并在行为中被其掌管。”亚当·斯密观察到，那些恶俗的大多数人的习俗就会“能够让某些行为合法且不受谴责，哪怕这些行为违背了最明显的是非原则”。（TMS，V.2.14，p.209）和经修正的道德情感不同，未经修正的习俗肯定是各自有别的。那种某事某地的恶俗就自然会发现它和其他时候的恶俗是不同的，这就会带来党派和小团体的发展，这样一来必然地阻碍了同情向他们边界外的发展。休谟写道：“只有自然或理性，或者与之类似的东西，才有力量突破障碍，联合那些最敌对的民族。”（“Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences”，参见EMPL，p.112）这种与理性极其相似的力量可以被视作在《人性论》中所描述的那种冷静的感情，它会带领着我们反思性地延伸和修正我们的同情，来发展无偏私的道德感情。

休谟认为，大致上，不能达到道德标准是因为不能通过反思性道

德情感的修正。在某些情况下，这种失败是可以理解，且值得原谅的。我们必须小心，不要太严厉地谴责那些和我们持有不同的道德或审美观的人，而必须同情地考虑他们的价值，以期做出一个合适的判断。不过这些都不代表真正地接受了人类价值的多元性。比如说，我们可能可以理解为什么“一些未经道德培养的民族，还未完全经历过仁慈、正义和其他社会美德的优异性”（EPM，7.15）。他们可能会将勇气看作最大的，甚至是唯一的美德。休谟也认识到这种理解可能会让我们将这种原始性的，在勇敢的面具下的残忍看作无罪的。不过当这种过时的，所谓勇气的美德被毁灭，被情感的发展代替的时候，休谟认为这无疑是一种道德进步。荷马的“渴求人性和正直”会震惊我们经修正的良心。休谟坚持：“不管我们对著作的作者如何宽容，但如果我们明确地觉得该角色是该受惩罚的，我们便会无法带入这角色的处境，或者对这角色持有任何喜爱之情。”（“Of the Standard of Taste”，参见EMPL，p.246）

休谟在不同的时间曾解释过道德矛盾这个问题，不过最详尽的地方是在他的《道德原则研究》中的《对话篇》里。古希腊人怎么可能同意鸡奸和自杀这样如此可怖的行为呢？这篇里的两个对话者在这一点上产生了疑问。休谟认为古代对鸡奸的认可来自道德情感的缺乏修正和习俗的扭曲作用。（EPM，“A Dialogue”，p.28）不过他也列出了一些其他的对古代价值和实践的可能解释，这些解释并不包括对多元的冲突的伦理世界观的提及。[205]比如说，休谟认为，同样的行为可能在某个历史时期是有用的，在另一个时期却是无用且有害的。所以这种价值的矛盾可能被“不同的利益”所解释。（同上，p.42）另一种情况是这样的，当两个被承认的美德必须相竞争的时候，基于不同时代和地点的习俗，必须做出不同的妥协。最后我们必须谦虚地认识到这样一种可能——也就是说，也许其他文化才是对的，而我们自己的文化是错的，可能我们自己的道德信条无法通过更成熟道德感情的审查。休谟羞涩地暗示到，在他的时代，对于自杀的禁忌可能就是这么一回事（同上，pp.34—35）。在他未出版的论文《论自杀》（“Of Suicide”，参见EMPL，pp.577—589）中有关于这一点的更加大胆的论证。经过修正和成熟的，反思性正确的道德情感之间是不可能存在矛盾的。如果一个道德情感之间的矛盾没法被《对话篇》中类似的论证解释，那就会对休谟的普世的情感主义产生真正的威胁了。

和休谟一样，亚当·斯密也相信同样的道德原则可能会在不同的情况下允许不同的行为和实践。在如此多样的情境下，什么样的行为是必须或合适的会随着公众利益的变化而变化。确实，正是为了辩护财产所有权是根植于我们的同情心和恰当的憎恶之情这一点，亚当·斯密提出了他有名的论断，即人类历史的“四个阶段性”——狩猎，畜牧，

农业和商业。亚当·斯密写道：“很明显的是在这几个社会阶段中，关于财产所有权的法律和规则是十分不同的。”（LJA，i.33，p.16）。在主要以狩猎为主的社会阶段里，比如加拿大人，一个人有限的所有物很容易被转移权利。在这样的情况下，一个人必须随身携带一件物品来保证自己能用它这一点是挺合适的。亚当·斯密在这里讲述了那个原住民的故事，一个女人将她的贝壳项链留在了一颗树上，她的族长认为严格来说，当第二个人把它从树上取下后，她无权再要求这项链归还于她。[206]亚当·斯密认为在任何社会中，某种财产所有权都必须存在，而这些权利采取何种方式，则是一种历史的偶然性。在这种情况下，真正在运作的是某种统一的原则，在截然不同的社会情境下发生作用，而不是同样有理据的两套道德原则之间的矛盾。[207]

虽然休谟和亚当·斯密都拒斥多元主价值，但是亚当·斯密在他对同情的分析上和休谟是不同的。他发现了推动跨文化理解的有力的资源，这一点将对赫德尔产生巨大的影响。当亚当·斯密用投射性同情（projective empathy）的同情概念来替代休谟的传染性的同情概念的时候，他明确地讲到这种投射性的同情绝对不仅仅是想象如果我在他的处境里，依我的性子会怎么做。亚当·斯密在这一点上的重视是受到哈奇森影响的，哈奇森曾警告过：“在想象他人处境的时候，我们必须避免这样的常犯错误，也就是认为那些让我们痛苦的情况也会让所有人痛苦。”（ENC，1.6.4，p.120）所以亚当·斯密认为，当想象他人的处境的时候，我必须“考虑如果我真的是你，我会遭受什么，我不仅仅和你换了处境，更加连人格和自我都交换了”。也正是。这样我们才能同情那些经验，特征基于既定的品格和自我观念和我们十分不一样的人。比如说，一个男人完全可以同情地理解分娩之痛，“虽然基于他自己的人生和本质，他不可能设想他自己会经受她的痛苦”。

不过亚当·斯密从未合适地解释过，为什么我们能对和我们并不相似的人，想象性地分享感情经验。确实，给予他对人类心理基本同一性的信念，亚当·斯密预设的是，世间任何人的经验都不可能和我们自己的差到哪里去。不过随着我们更加地了解人类文化和世界观的多样性，我们开始认识到，我们必须给出一个能解释为什么投射性的同情在如此不同的，存在分歧的个体间是可能的。亚当·斯密的批评者西罗德尔·乔佛里（Theodore Jouffroy）就在1840年论证道：“你凭什么觉得我可以和来自所有不同时代不同地方的人感同身受，和那样多各异又善变的感情？”[208]这个挑战是赫德尔的多元情感主义必将面对的。

II 从同情到多样性

1.直觉性和反思性的同情

赫德尔在1772年的《关于语言起源的研究》的开篇讲到这样一个从休谟那里发展而来的同情的比喻，同情的心灵就好像“同样绷紧的琴弦”（T，3.3.1.7）。如果经历任何强烈的感情，无论是动物还是人都会直觉地叫喊出声。“被拨动的琴弦发挥了它的自然作用，它发出声响！它呼唤这相似的感情回音。”不过虽然赫德尔在这里发展了休谟的对同情的比喻，他同时也回应着卢梭的怜悯概念，因为直觉性地叫喊和同情的感情的回声“并不是由意志或者慢慢的刻意筹谋而来”。（G，1：697—98；F，65—66）在休谟对同情的分析中，并不需要其他的感情，必要的只有自然法则。（G，1：707；F，74）不过，赫德尔把因痛苦而叫喊描述为一种语言，因为它是从一个人到另一个人交流某种感情的方式。赫德尔总结道：“所以这是一种感情的语言（Empfindung），是一种即时的自然法。”（G，1：698；F，66）。和休谟一样，赫德尔认为同情依赖的是相似性，所以所有的造物会对自己的同类产生最强烈的同情。两个个体之间的差异越大，他们就越难对彼此产生直觉性的同情。这样一来，它们特有的那一套自然的叫喊方式就是“一个群体内部自己的语言”（Völkersprache）。（G，1：699；F，67）

虽然我们后来发展出了“人造语言”，但我们自己版本的自然语言仍然会在“感情最激烈的时刻”（G，1：698—99；F，66—67）迸发出来。所以哪怕不同的人讲着不同的人造语言，所有人类都可以与其他的人类交流基本感情。赫德尔问道：“谁会面对一个颤抖，抽泣饱经折磨的人而不为所动呢？谁会是这样一个毫无感情的野蛮人呢？”他论证道，“这种自然语言之间的联系”如此深厚强烈，我们必须十分费力才能抵抗它。（G，1：706；F，72—73）哪怕当人造语言让人类以错误的方式对待彼此，感情的自然语言常常打破这个局面，让我们想起我们和我们的同胞们所面对苦痛时共同的脆弱性。赫德尔观察到“无论他们教养（Bildung）如何，在世界各地的欧洲人都会为野蛮人的痛苦呻吟而动”（G，1：706；F，73）。赫德尔的自由主义和反帝国主义的论断，也就对其时代的帝国主义昭著的残酷行为的反对，正是建立在我们都共同拥有的直觉性同情的基础上的。这种直觉性的同情不仅是所有人类所共有的，也是和所有动物所共有的。

然而人类同情和其他动物的同情从来就是不同的。虽然就某种程度而言，这种不同仅仅是程度上的。赫德尔写道：“在所有的生物中，人类是由自然所选，具有最高程度的（同情）感情的。他的构成的纤维如此精细……他的神经系统如此分布到他身体的每一部分……他能设身处地的为几乎所有的生物设想，并分享他/它们的感情。”（S，13：156；B，269）不过人类和动物的同情是同类的。赫德尔认为人类的独特性在于他们有能力批判性地反思自己的直觉，选择遵从哪些直觉或压抑哪些直觉。赫德尔观察到，在拥有了自我反思能力后，人就拥有了自主性。不会再“在自然的手中，相反他成为了自己的目的和修正的目标”（61：717；F，82）。人和动物之间的分别不能简单地被归结于某个人类拥有动物却没有的功能；自我意识包含着人类心灵整体的对自身的反思能力，这种反思活动是会对心灵有所改变的。对于这个代表“整个人力量的结构，他的感情和认知、认知和意志以及自然的平衡”（G，1：717；F，82—83）的名称，赫德尔喜欢的词汇是“Besonnenheit”，可以被翻译为“反思性的意识”（Reflective Awareness）。[209]

在对“Besonnenheit”的讨论中，赫德尔将英国情感主义的心理整体论向前推了一步。虽然休谟和亚当·斯密都质疑过理性和感情对彼此的独立性——比如休谟曾坚持认为这两者“不可分离不可分开”（T，3.2.2.14），但是他们都并未完全地脱离基本的启蒙时代的概念，这种概念认为人的心灵应该被理解为各个独立部分的集合。[210]赫德尔则彻底打破了这种以部分为单位的范式，他认为“我们心灵的思维过程是不可分割的整体，产生多重的结果或者呈现方式，让我们以为是由不同部分而来的”（S，13：116；B，259）。如果我们在某些时候将人类的理性当作一个单另的部分，和整个心灵的功能区分开来，那只是因为“我们的心灵不够强大不能一次将它们都纳入思考范围”（G，1：717—718；F，83）。对赫德尔来说，任何试图将心灵的一部分和另一部分分开的行为都是灾难性的，更不要谈将某一个排除出人类心灵的掌管范围。他问道：“头脑会想心脏是不是没跳了吗？另一方面，如果你想留意你心脏的每次跳动和收缩……然后盲目地跟随它，会怎么样呢？”基于这一点，赫德尔推崇反思性地修正过的，或者是“纯化”的感情，认为它们优于人类行为。他写道：“让生命的源泉在胸膛里流淌，但也让它经过纯化，能顺着你认知的脊骨。”（S，8：200—2001；F，214—215）这些纯化的道德感情常常被等同于基督教的爱。在赫德尔那里，爱是

> ……最高贵的认知，它是最高贵的感情。爱最伟大的创造者，由爱进入他人的世界（in andere hinein zu lieben），跟随着这个确信的引力—这就是道德感（moralisches Gefühl），这

就是良心。它与虚妄的猜测相对，但并不和认知相对（Erkennen），因为真正的认知是爱，是人性的感情。（S，8：200；F，214）

鉴于最伟大的道德感情结合了最真实的认知和最精细的感情，赫德尔认为没有必要再去进一步研究伦理的基础，认为这样的研究是关于“我们道德原则在何处的空虚的争论”（S，8：200；F，214）。虽然他在这一点上似乎逃避了这个问题，但是赫德尔无疑清楚地将自己放在情感主义的阵营内的。确实，他对整体心灵的坚持更好地反映了情感主义对获得认知、情感和想象的平衡的重视，这比休谟自己的令人误解的所谓理性臣服与感情的语辞更加表述得当。

“Besonnenheit”这个关于心理整体性的词对赫德尔理解分析的人类同情有着重要的影响。反思性的意识让一个生物可以“在溢满灵魂的知觉海洋中，分离，停止，将注意力集中在某一股波澜上，且自我意识到注意力在哪里”。（G，1：722；F，87）这种在自我意识的情况下被孤立出来的感觉就可以被冠以名字，这个过程被赫德尔认为是创造人造（也就是人类的）语言的过程。感情的自然语言可以在直觉的层面交流感情，不过那种反思的意识给与了人类对自己感情的自知，也让他们能通过人造语言这个媒介相互交流。这就让人类特有的同情成为了现实可能，这种同情是不可能在不具有反思性的动物身上出现的。因为就如休谟所说，这种同情是通过理念为媒介的，或者用亚当·斯密的话说，是具有想象性的对他人经验的重塑。

我们现在能看到，说人类和动物共有直觉上的同情这种理解，并不是对赫德尔的完全准确的解读。我们对直觉的反思性反省必然改变它们；这过程并不是简单的原本无意识的过程突然变得有意识了，相反，在一个有自我认知的灵魂中，这种过程完全地改变了自身性质。赫德尔解释道：“并不是每个灵魂带来的行为都是意识的直接结果，但每个人都是反思性意识的结果。他们在人类身上所展现的形式，是不可能在非人类身上展现出来的。”（G，1：774；F，131）非反思性的同情是非人类的同情，而卢梭所坚持的那种人类的完全直觉性的自然怜悯，则“将人看成了动物”。（G，1：711；F，77）

2.多样化的发展

赫德尔认为人类是所有生物中最多样的。他写道：“所有其他的动物种类内，大概都没有人和人之间那么不同。”（S，8：207；F，217）而对每一个个人来说既然是这样，对人类的群体来说也是一

样。他继续写道："就如个体的人类一样，家庭和民族也是不一样的，其他团体亦然。"（S，8：210；F，219）评论家们常常忽略了在赫德尔看来，群体之间的不同是在个体已经具有不可忽略的独立性的前提下发展的。有一点很重要，我们不应将赫德尔和后来的浪漫民族主义者相混淆，他们认为每个民族是一个自然有机的单位——这种观点是将激进民族主义和激进反个体主义相等同。[211]

个体之间的差异自然地从人类生物而来，但群体之间的差异则几乎完全是人类反思性意识的人造产物，不同民族会有自我意识地对不同的社会和客观环境有不同的反应。赫德尔的对群体多样性的文化缘由的学说，直接和他生物性上的种族歧视相联系的。在他的时代几乎所有的欧洲思想家们，包括休谟和康德在内都是信奉生物上的歧视观念的。[212]赫德尔认为，和这种种族主义的普遍观点相反的是，"虽然人与人之间差异很大，但是地球上所有的人都是唯一的，也是同一种族"（G，6：251；C，163）。他论证道，关于人之间差异的研究"并不是属于系统的自然历史的范畴，而是属于对地理和心理的人类历史学"（G，6：256；C，166）。

在追寻差异性的源头的时候，赫德尔和休谟一样最开始观察到的是我们对同我们有亲缘关系，或者相似的人持有最强的同情反应。他写道："任何和我的本性相似的，与我有联系的，我觊觎，我为之奋斗，视为己类。那以外的，大自然则给了我冷酷，冷漠和无视；这些可变为鄙视和恶心的感情。"（S，5：510；F，297）在一个资源有限的世界里，我们都会为那些因爱和同情的纽带和我们联系最紧的人获得资源。家族之间的竞争就带来了共同的敌人，这样一来"就意味着完全的区分和隔绝……因为他们没有共同的家族习俗，没有类似的起源，甚至没有一样的语言"（G，1：796—797；F，152—153）。一个群体的语言很快就变成了他最珍贵的财产——"变成了一个种族的标志，家族内的联系，和指挥的工具"（G1：797；F，153）。由于不同的语言和不同模式的教育，在不同社会群组内的人就会变成不同的样子。对赫德尔来说，习俗并不是带着人类远离伦理标准的一股力量；相反，它是任何真正的人类生活的必须部分。他写道："人性的精髓，理性和它的源头，传统，都是经过了连续的数代的传承的。"（G，6：667；C，464）

"Bildung"，这个字面上基本无法翻译的德语词汇意味着灵魂的培养和塑造，它是我们成为我们自己的过程。对整体的自我塑造的强调是当时很多德国思想家的共同点；赫德尔独特的贡献就在于看到了每个人可以发展自己独特的"Bildung"的模式，个体的"Bildung"会引领自己的成员走向独特的生活方式。不同的地区习俗的"Bildung"经过数

代的发展，它就和其他的“Bildung”差异越大。这样一来，我们不可能由某一个单一的准则来衡量一个个体是否经过了培养，或者用他的话说是“gebildet”。相反，就如赫德尔写道的：

> 培养的链条就好像一波波相异的波澜。在每一股波澜中它都代表着各种品格的增长或消减。这些品格很多都排斥或者限制其它的品格……所以如果我们认为和其他民族比某个民族具有绝对完美性的话，我们必须在做这样结论的时候慎之又慎。（G，6：650；C，453）

赫德尔的学说是迈向文化多元性的第一步，否定了之前被认为是绝对单一的“培养”（此处原文为“culture”，在这里可以是道德上的培养也可以是其他方面的，比如情趣文化和审美。但英文“culture”当然也有文化和文明的意思。所以译文里某些地方，比如以赛亚·柏林对赫德尔的解说里，也是对人类文化和文明的观察和反思。在译文中，译者用的是“培养”的意思，但读者应该明白，“未经培养”有时带有着“未经开化，不文明”的意味，而“经过培养”则带有着有文明、文化的意味。赫德尔这里否定培养的单一性，也正是否定了所谓的文化发展必须朝着一个单一的方向的论断。——译者注）这个概念。虽然赫德尔自己继续在语法上沿用“Kultur”这个词的单数形式，但后来的“多文化主义”（multiculturalism）这个词更准确地描述了他的学说的这一特征。[213]他反问道：“地球上有完全未经培养的人吗？如果要人类的每一个个体都被塑造成我们眼中所谓的‘经过培养’的样子，那世界地理历史和习俗是要有多狭隘多单一？”（G，6：12；C，v）。而就如以赛亚·柏林反复强调的那样，赫德尔的想法不仅仅代表着德语中传统的“Kultur”和“Bildung”的多样性，更加代表着对自柏拉图和亚里斯多德起的，西方哲学中主流的对人类繁荣的单一性认识的拒斥。[214]赫德尔坚持认为：“人性并不是一个完全绝对、独立、不可变的快乐的容器，这种哲学家对它的定义无疑是有问题的。”人性并不是一个严格的结构，“它是灵活的粘土，在截然不同的情况下，会因为压力和需求将自己塑造成不同的模样”。这样一来，“快乐的基本概念也随着条件和地区而变”。（S，5：509）我们生于何种习俗和文化之中，继而经受了何种“Bildung”，决定了我们的怎样的潜能会被实现。也许自然给予人类的潜能能让他们成为任何文化的一部分，然而我们每个人确实只被置于某一种文化，“只能见识到多样性在我们附近圈子的呈现”。（S，5：509—510；F，297）

3.多样性意味着什么？

赫德尔的革命性的关于文化多元性的理念无疑对伦理学和政治学影响深远。在政治政策的层面来说，它是反对欧洲殖民主义和帝国主义的基础。“几个世纪以来欧洲的子民都将自己看作君主，认为所有其他的地球上的国家民族都必须以她欢心的事而欢心。”（G，6：335；C，224）赫德尔论证道，每个拥有自己独特的文化标准的群族都应该被允许用那些标准来自我管理——这个想法对人种文化民族主义成为整个19和20世纪主要的政治理念做出了杰出的贡献，它甚至对我们今天对国际关系的理解也影响深重。赫德尔是第一批认为“自由的花冠必须由自己摘起”的思想家，这种思想至今仍然是反对强制出口自由民主制的核心论点。他写道：“用舶来的自由作为核心，这个民族则必将处于最麻烦的境地之中。”（G，7：735；F，413）

今天的自由主义者和反帝国主义者当然可能会欣然接受赫德尔的政治观点，不过他们必须谨慎，因为他的多元主义的力量可能会损害所有的规范性的义务——无论是道德、政治、审美还是其他。赫德尔自己很清楚这种多元价值理论可能带来的腐蚀作用；他在1766年发表的具有挑战性的论文《品味的表化》中就直接地谈到了这个问题。赫德尔的编辑给这篇论文所取的题目可能有点误导，因为赫德尔的主题并不仅仅是审美的品味，而是所有的人类的判断。他写道：“我一旦找到一些真实或者美丽的东西，再自然不过的就是希望所有人都能和我拥有一样的感情，一样的意见。否则的话，那就不可能存在有关真相的基本法则，或者关于品味的坚实基础了。”不过赫德尔也很清楚在不同的时代和地方，大部分的人类在什么是真，什么是善，什么是美这几点上都有不同的见解。他觉得他的大部分同胞应该会觉得这令人惊讶。赫德尔写道：“一个善良，诚实的人，一个只熟悉当地市场和咖啡馆，顶多看看《汉堡联系》（报纸）的人，当他听到这样的故事，发现随着气候，地域和国家，人的思维方式和品味会改变的时候，他会大为惊讶。”（G，1：149；F，247）

个体被放入特定的文化圈子，这让他能发展有限的一套自然给与他的潜能，然后自然“驾驭着人的观点，在一小段时间的培育之后，这种圈子就成为了他的视野的地平线”。而我们的“目光从不会超越它，更不会怀疑它！”（S，5：509—510；F，297）对我们很多人来说，我们自己文化的世界观是我们能理解的唯一一个。如果我们遇到来自另一个文化和我们截然不同的世界观，我们就不会认为它是人性的多种表达方式之一，反之，我们认为它是错误的，野蛮的，非人类的。自然之所里设立这样多的人种中心的障碍是有原因的，赫德尔认为原因是这样的，如果我们的目光一旦越过了这样的障碍，我们就会开始怀疑自己深信不疑的信条，认为它们不过是一些无根无据的狭隘的偏见。（参见G，1：149；F，247）

西方哲学传统中的相对主义者和怀疑主义者们（赫德尔错误地认为休谟是他们中的一员）长期以来都用品味、判断和世界观的多样性作为基础来拒斥某特定的承诺或信条。（参见G，1：150—151；F，248）赫德尔想要拒斥他们的观点，但却陷入这样的困境——在坚持他的文化多元主义的同时很难拒斥类似的观点。他问道："真实，公正和道德上的善在任何时候都是一样的吗？"他自己回答道："是的，然而我们可以看到在某一些时代，任何人都会为之拼搏牺牲的提议，在另一个时代则可能被同一个民族谴责甚至判决火刑……这样的怀疑主义几乎能让我们不相信我们自己的品味和感情。"（G，1：160；F，256）赫德尔一直拒绝创造一个系统性的哲学伦理系统，他选择不直接面对这个问题。"我写这些并不是为了说服那些怀疑论者，所以我将不搅扰他们的安息。"

赫德尔懦弱地坚持认为他只不过是个历史学家而不是一个道德哲学家。他如此写道："我只是想收集关于人类多样性可以被如何延伸的例子，将他们归类然后试图解释它们。"（G，1：151；F，249）这个人类学的工程也造就了赫德尔最伟大的著作：方法论的论文，也就是1774年的《另一本关于人类培养的历史哲学》；以及虽然可能并不完备但却同样重要的在1784年到1791年间的四卷本《人类历史哲学》，这四卷也是他方法论的应用。然而认为他的著作不过是经验性的，这种论调则是不真实的。通过他对发展的多样性的人类学考察，赫德尔能找到关于公正和对应性的感情，这种感情可以变为反思性的，并被所有人应用，哪怕他们属于不同的族类。

III 从多样性到同情的理解

1.通过类比的同情

赫德尔确实是观察到了人的多样性，这毋庸置疑，不过他的评论家们有时候也不免夸大其词。[215]然而有时候，赫德尔听起来就像同休谟一样的同一性主义者。在《另一部哲学史》未发表的草稿中，赫德尔就写道："人心永远保持着它一样的倾向，就如同心灵有那样的一些能力；无论是天使一般还是恶魔一样的人都是如此，都只是人类。"（F，268）就如休谟一样，赫德尔一直承认单一的人性的；他只是认为那人性是被"Bildung"所影响的，具有十分强的可塑性，他同时代的思想家们都不认为人性有这样强的可塑性。赫德尔写道："人性如此可塑和可变所以能变化出如此多样……如此多样，美德和快乐也是可变化出的形式之一。"（F，270）这样来说，"人性的历史归根到底是一座充满变化的剧场"。（G，6：253；C，164）

我们会拒斥人性的一致性，这点好理解。因为"时间变迁沧海桑田，以至于我们常常要通过一面魔镜才能在如此多样形式下辨认出同一的人性"（G，1：159；F，255）。幸运的是对赫德尔来说，他已经找到了这样一面"魔镜"——同类之谊和同情。赫德尔关于同情心相关形式的理论相较休谟而言和亚当·斯密的更加接近。赫德尔论证道，我们可以设身处地想象他人的境遇并"感觉自己进入"到他们的经验世界里。他写道："有感知的人（empfindende）能'感觉自己进入'到世间万物内（fühlt sich in Alles），通过他自己感觉任何事，并且通过他的印象为他们加上特质。"（S，8：170；F，188）对于亚当·斯密来说，这是想象力的投射，将之投射到他人的位置，"因为只有通过它，我们才能感觉入到他人的内心世界（hineinfühlen）"（S，8：200；F，214）。赫德尔常常被认为是重塑"Einfühlung"这个词意义的人，而该词后来被翻译为英文"Empathy"，用来指称这个自我投射的过程。[216]

对于赫德尔来说，对人类的研究并不主要是对理性的锻炼，而是对想象性的同情的锻炼。这种同情的洞见后来被德国思想家马克思·韦伯所发展为"理解"（Verstehen），成为了解决一切社会问题的关键。[217]赫德尔被认为是推崇这种模式的同情理解的第一人；不仅如此，几世纪以来他都被认为是这种能力的绝佳的实施者。摩西·门德尔松（Moses Medelssohn）就在1780年给赫德尔的信中这样写道："你拥

有这样的能力，在你想要的时候，来感受入到某个情景或者你的同胞的心理之中。”[218]哪怕是一直对《人类历史哲学》持有敌意的康德也被迫赞扬过赫德尔的同情能力，虽然这种赞扬是有所保留的。康德这样评价他曾经的学生：

> 他的方法缺乏逻辑性的准确的概念定义，对原则也没有谨慎地区分和保持一致性，而是一个概括全面的视角和类比，以及以大胆的想象力将这些类比运用起来。这种方法通过感觉和感情（durch Gefühle und Empfindungen einzunehmen）与对象同情的自然倾向结合起来。（Kant，RH，8：45，p.201）

当康德因为缺乏理性的严谨性这一点而对赫德尔的同情的方法颇有微词的时候，赫德尔回应道：“我可不为我自己感到羞耻……我追随画面和类比……因为这是我思维能力唯一的游戏方式。”（S，8：171）类比在这里是关键，因为我们没法理解其他人，除非通过与我们自己的类比。通过类比这个过程，我们就能通过相似的，或者已知熟悉的东西来解释陌生和奇怪的东西。当我发现我没法设身处地用亚当·斯密描述的那种方法来同情他人的时候，我必须考虑一下他的情况是不是和我的情况有相似之处。通过这种小心的两个情景之间的平行对比，我就能感觉到和如果成为和我截然不同的一个人会是怎么样的，而我也将能对那些经历和世界观我闻所未闻的人产生同情。

这种类比方法的例子可以在这里找到，《另一部哲学史》里最主要的一个类比就是如此：一个人生命的不同时期和人类历史的不同时期的类比。这个个人发展史和人类发展史之间的类比并不源于赫德尔。18世纪的学者们习惯于用个体成长发展的过程来描述人类历史从黑暗物质的过去发展到达18世纪的成熟阶段的过程，这个过程在他们看来是单程线性的。在《人类历史哲学》的开篇里，赫德尔承认他后悔在他早期的论文中使用了这个类比，因为这个类比常常被误解了。“我从来没想到用儿童、婴孩、成人和老年这个比喻性的说法，指出了某种历史文化发展的确定的单一路线。”（G，6：11；C，v）。如果说这样的类比如此容易被误解，并和赫德尔本人的多元主义意图背道而驰，那么赫德尔为什么要将个人的发展史和人类发展史相对比呢？为赫德尔写自传的作者罗伯特·克拉克（Robert Clark）认为这个赫德尔最伟大的论文中的主要类比是完全讽刺性的，是为了讽刺和嘲笑他同时代的启蒙主义欧洲学者们，他们将其他时间和地方的文化视作孩童。[219]这个解读当然是不正确的。赫德尔曾明确写道：“我对于人类生活阶段的类比可不是儿戏。”（S，5：488；F，281）

赫德尔既不像他同时代的人一样对历史文化心存睥睨，运用这个

比喻也目的也并不在嘲笑这样的做法。他的目的在于利用这个个体和人类历史发展史的类比，让他的读者们回忆起自己的过去，藉此对过去的人类产生同情。人类历史确实经历巨变，不过个体的生命中也常常不乏变化。赫德尔希望我们能通过我们自己的经历的平行类比，让我们感受到人类历史中的变化，那些我们个人并未经历的东西。赫德尔论文的读者是该将历史的黎明（赫德尔错误地将它认为是希伯来）看作我们自己睁大眼睛的婴孩时期；将埃及时代看作我们顺从的儿童时期；将腓尼基时代看作我们富有冒险精神的青春期；将希腊时代看作我们青春之花；而罗马时代看作严谨的成人时期。这些人类历史的“时代”并不应该被与他们的成熟时代相比；赫德尔认为它们代表了不同种的生活：“我并不想比较它们……因为我一点儿也不喜欢比较！”（S，5：494；F，285）相反，赫德尔致力于让他的读者看到，就如同让我们的人生快乐和满足的东西在变化一样，让人类繁盛的东西也在变化。赫德尔写道：“男孩的外套对于巨人来说当然是太短了！对有着未婚妻的年轻人来讲，监狱式的学校简直恶心，但是等等！你正式的长袍不也对男孩来说太长了吗？你还没看清吗？如果你有一点埃及的精神，你（启蒙时期的美德）不一样会将那男孩变作一个可悲的老人吗？”（S，5：490；F，283）虽然不同时间地点的需求和价值都非常的不同，但是它们都是同一种人性的产物。赫德尔希望他的类比性的，同情的方法会让他的读者在情感和理智的层面是认识到这一点。他写道：

> 我们都同意我们仍然有为人父母和成立家庭的欲望，就好像那些东方人一样；我们也可以对艺术信奉而勤勉，就如希腊人一样；还有腓尼基人的活跃，希腊人对自由的爱，罗马人灵魂的力量—谁不认为我们对这些都有种倾向呢，只要时间和机会对了……等等！我的读者，现下时机正好。（S，5：502；F，292）

2.人文学科中的感情教育

赫德尔的主要目的在于唤起，而非描述他所珍视的那种多元主义的同情。在这种意义上，他是休谟所称的“画匠”而不是“解剖者”。赫德尔关于历史、人类学和语言文学的著作从来都不仅仅是智力活动；而是为了唤起读者对整个人类文化和世界观的同情性的理解的。赫德尔坚持，如果一个作者的著作能让我的道德进步，那它必须与“我的心，而不是我的理解”进行对话。（G，1：116；F，13）而赫德尔认为在人文学科里，学者们会更加直接地同人心进行对话。在1779年的论文中他这样定义人文学科：“那些让我们的人性（Menschlichkeit）

的感觉得到学习和锻炼的学科。”（S，9：304）

在所有赫德尔热情地研习的人文学科中，让他最着迷的大概就是历史。“鉴于我们对读到的东西都有一种参与性的关心，人类历史对我们人类来说是最恰当，最重要，也最令人愉悦的学科。”（S，32：85；M，69）在他那个时代的所有历史学家中，赫德尔最喜欢的是休谟。赫德尔所追寻的并不是那种对细节细致的记载，哪怕这种记载对今天的历史学家们如此重要——而且根据这种标准休谟当然算不得是一个杰出的历史学家。赫德尔在乎的是对于过去的内在洞见。“如果要说伏尔泰作为一个历史学家有什么优点的话，那就是他常常做一些关于事件的精神评论。不过在这一方面做得最杰出的，在我看来是英国人休谟。”（G，1：158；F，255）如果说在赫德尔眼中休谟是18世纪最杰出的历史学家，他也是问题最大的一个。赫德尔写道：“休谟当然是我们时代最伟大的思想者之一，我一直对他十分崇敬，不过虽然我有很多想要向他学习的，但我最不想向他学的恰恰是历史。”相反，赫德尔研习休谟的历史学著作只为了理解“休谟是怎样看的，他怎么看这些事情，他的判断如何从他的描述流泻出来，他如何想象发生在过去人身上的事情，他如何设想他们，而不一定是学习它们如何发生的，事实上是怎样的”。（F，265—266）

这种对休谟的评价很容易被误解。对于赫德尔来说问题并不是说他认为作为历史学家和哲学家的任务必须被分开，而休谟试图将其综合在一起。相反，赫德尔坚持认为“当历史为哲学引路，哲学给历史以生机的时候，就变得双倍的有意思，且有意义”（G，1：159；F，255）。休谟综合它们的方法才是问题之所在——我们可以说休谟的哲学是为历史引路，而他的历史给与了哲学生机。这和赫德尔的主张恰恰相反。也就是说，休谟首先发展出了一套基于内省和反思，关于人性的哲学。然后他才转向历史，来寻找他理论中不朽的真相的证据，来讲述关于它的例子和故事。结果常常是很棒的，但是不免会扭曲我们对过去的理解。这种扭曲是赫德尔时代所有历史学家的通病。他们也许是对他们自己和身边人心理的绝佳洞察者，但是当他们“将所有的世纪都放入自己世纪的框架的时候……休谟！伏尔泰！罗伯森！……你在讲的东西又会有几分真实呢？”（S，5：508；F，296）确实，赫德尔曾指出这个一直都是历史学家的通病。“几乎他们所有人，从希罗多德（Herodotus）到休谟都有自己最喜欢的时代，最喜欢的民族，最喜欢的伦理，并基于这个框架模式将一切其他东西都纳入其中。”（F，296）

优秀的历史学家不应该从一个预设的人性理论出发来看待他的研究对象，而应该通过一种想象性的，感情上的开放性来解读不同的过

去。赫德尔让他的读者“进入年代，气候，整个的历史，用自己来感受一切（fühle dich in alles hinein）——只有这样你才在通往认识的路上……”（S，5：503；F，292）真正的历史绝不是干涩的学究研究，“当我们阅读或书写历史的时候，我们不能将自己和感情（Menschengefühl）完全分割开来”（G，7：733；F，411）。同情性的历史学家所面对的挑战是激活自己的那些潜在的心灵力量，虽然那些力量在以前的“Bildung”的模式下可能会发展得更加全面。那些同情性的历史学家就会成功地发现这样一个现象，不同的灵魂构造的方式让基于同样的人性基础上的多样文化成为可能。在这一方面，赫德尔深信不疑历史学可以被用作发展跨文化容忍性的工具。只要对过去有足够的研究，“我们就能学会理解被我们鄙夷的价值观——普世的人性就会萌生”。（S，5：567；F，342）

赫德尔在这里所说的关于人类历史学的问题同样也适用于他同时代的人类文化研究。赫德尔时代所流行的游记，也就是今天的文化人类学的前驱们，常常都基于一个假设。这个假设也就是，别的地域文化毫无疑问地低于欧洲文化，虽然这些原始的异域风情都十分有趣。这样的游记作者旨在收集异域奇谭，而不会想同情性地进入他们的世界观。赫德尔抱怨这些作品“基于这种假设性的自大，确实是站在欧洲的角度所写，却不是站在人类的角度”（G，7：688；F，385）。赫德尔写道，与这些异域奇谭的写法不一样的，“真正值得信赖的游记会带来对人性的认识，这比系统学习更加有效。它们拓宽人们的视野，让我们为兄弟们的处境加倍敏感”（G，7：701—702；F，397）。赫德尔称赞写出这样游记的作者，认为它们与他理想的历史学家具有一样的同情能力；这样的作者和历史学家不异于“人性的代表和守护者”（G，7：689；F，386）。这样的作者为他们的读者带来的好处大大多于那些狂热的美德的画匠或者是干涩的道德感情的解剖者。赫德尔写道：“他们不需要说什么，就传播了同情，容忍，谅解，仁爱，文化多元，感激之情和智慧。”（G，7：701—702；F，397）

创造性的小说也一样在培养和修正道德情感中起到重要作用。与后来的浪漫主义者赞赏小说中的自我表现不同，赫德尔称赞它们的缘故是因为他们的道德目的性。赫德尔认为文学的启发效果并不是来自直接对伦理概念的叙说，而是通过我们对他人同情性理解能力的培养。“在所有的时代和语言中，诗都代表着一个民族的不完美性和完美性，诗是一个民族情感的镜子，这个民族最高诉求的表现。”（S，18：137；Bu，143）哪怕是希腊经典消失后的多少世纪后，“任何一个乐于阅读它的人都会进入它的世界，并与之同情”（F，378）。创造性小说的道德价值在于它能帮助我们同情性地理解它所处的文化；

与此相似的，对文学作品的理解也是基于对其所处文化的同情性地理解的。就这一点来看，文学学者的任务和优秀的历史学家和文化人类学家也是一致的，即是对同情性理解的培养。赫德尔坚持认为“东方哲学最伟大的文献学者，会是能如东方人一般理解他们语言的学者”（G，1：559；F，50）。

鉴于与自己类比是我们同情性理解那些与我们不同的人的方法，理解遥远时代或地方的语言和文学的核心就在于将这些外邦语言同我们自己的相联系。赫德尔观察到，“我们的心灵会秘密地将其他语言同我们自己的母语对比”（G，1：26—27；M，32—33）。能否翻译来自其他文化的文学作品，则是是否能够同情性地理解另一个文化的标志。优秀的翻译需要的并不是原文逐字对应的翻译，而是对原本诗意创作的再创作；这样翻译的目标不仅在于在表达文字意义，更在于传递某种精神。译者与作者之间的文化差距越大，翻译也就越困难。对于最早的，或者最遥远的外文文学作品，我们需要这样的学者，赫德尔说道：“一个翻译者，同时又是一个哲学家，诗人，和文献学家；他会是我们文学新纪元的烁烁晨星！”（G，1：293；M，187）

要理解赫德尔对人文学科的理念，最后我们必须谈谈宗教。赫德尔并不是无信仰的世俗学者；相反他在1765年被任命为路德教派的牧师并在此后一直是神职人员。同情性的理解可能能帮我们更好的理解我们的同胞，不过对赫德尔来说，古代的希伯来人才是他的兴趣所在。因为他们是神圣启示的接受者。在不久前才发现的一本未发表过的手稿里，赫德尔祈祷道：“东方的神啊，你开口你的仆人在聆听！也升华我的灵魂吧，让我能在此处用你言说的语言聆听你的话语！”（A，89—90）。经过同情这一奇迹，赫德尔的灵魂正如他所愿得到升华，“当我读《圣经》的时候，我是个犹太人”（S，X：143）。基督教牧师的角色主要是文字翻译者，促进不同时代和地方之间的交流。所以赫德尔认为马丁·路德同时是基督教牧师的典范，也是《圣经》最杰出的翻译者这一点这也就并不让人感到意外了。

IV 从同情的理解到正义

1.对相对主义的拒斥

人们常常认为赫德尔是一个相对主义者，认为从特定的时间和地点来考虑，所有的价值观都是正确的。这样的观点来自这样一个错误的预设，也就是理解即是认可。[220]确实，对那些用自己的标准来评判其他文化的人，那些认为任何不同于18世纪欧洲标准的文化都是该受到谴责的同时代思想家们，赫德尔是痛斥他们的这种看法的。他质疑道："权威性地从一个民族的角度来褒赏或谴责全世界……你的合法性在哪里！？"（S，5：507；F，295）不过他的目的并不是要我们停止对遥远民族文化的规范性判断，而是强调我们同情性的对人类差异的理解的重要性，这种理解能增进我们对异族判断的能力，让这种判断的过程免于偏见和预设。他解释道："要想对其他时代的或者遥远的民族进行道德判断，则必须抽离出自己的时代和民族性。"（G，1：613；F，62）[221]18世纪的诸如伏尔泰和休谟之流的历史学家的问题不在于他们对不同于自己的价值做出了道德判断，而在于他们的判断是不佳的。赫德尔之前指控休谟为道德怀疑主义和相对主义者，而在这里他又指控休谟的道德判断的失败——休谟做出了错误的道德假设，天真地预设伦理进程是线性的，又预设现在的道德水平优于过去。（参见S，5：524；F，307—308）这两点错误的预设都决定了他道德判断的失误。确实，道德判断的进步有时候被赫德尔视作学习历史和文化的核心原因，他写道："历史最大价值在于人类的情感，对与错的尺度。"（G，7：733；F，411）

最好的历史学家和人类学家是被道德感趋势的，在这里赫德尔单独地提到了1552年的《印度民族的毁灭之简述》的作者巴托洛梅·德拉斯·卡萨斯（Bartolomé De Las Casas）。赫德尔提到了德拉斯·卡萨斯对西班牙的残忍的充满感情的斥责，曾经有人认为他"太过夸大，过分的想象；不过从没有人认为他是在说话"。赫德尔他自己认为这种"过分的想象是对不幸者的高尚的同情之火（edles Feuer des Mitgefühls）"（G，7：689；F，387）。如果他真的认为开化的欧洲的文化必然地比原始的，土著的民族优越的话，德拉斯·卡萨斯的伦理性的历史著作则不可能成文；而同样的，如果作者是个相对主义者，既无法谴责欧洲殖民者的残酷也无法谴责土著民族，这样的著作也是不可能的。在《人类历史哲学》里所描述的人类历史中，赫德尔和德拉斯·卡萨斯一样并未悬置自己的道德判断。赫德尔努力保持一个评判

的平衡，认为人性永远“无法在某一种条件中达到纯粹的完美形式，在人类的文化中，缺点和美德永远会同样存在”（S，5：507—508；F，295）。

我们只有在对他人的立场有了同情性的理解的时候才能评判他们，而在评判他们的时候我们必须用对所有人类都适用的道德标准。从这个方面来说，哪怕是柏林也没有认识到，赫德尔并不是一个相对主义者。柏林曾写道：“赫德尔是这样看待生活的，他认为价值是多样的，它们都是同样真实的，同样终极的，同样客观的；也就是说不可能被放入一个永恒的等级顺序中，或者被用某个绝对的尺度来衡量。”[222]这种多元文化的理论不可能是赫德尔本人的观点。因为虽然赫德尔认为并不存在一个永恒的人类文化高下之分的等级顺序，但是他认为存在一个绝对的标准。这个标准被他称为“Humanität”，也就是“人之性”。

2.什么是“人之性”

长久以来，赫德尔的“Humanität”（我将在讨论这个概念时保留原德文，在必要时用“人之性”来翻译Humanität，以此区别于“人性”“人类性”等概念。——译者注）这一概念都让评论者们迷惑无比。A.吉利斯（A. Gillies）写道，“似乎赫德尔从来就没有意识到他需要定义Humanität这个概念”，相反，这个概念的“诱惑性的空泛”可能正是反对系统的赫德尔对之如此钟爱的缘由。[223]虽然如巴纳德所言，“赫德尔偶尔也在一些地方”试图定义这个他理论的核心概念，不过这种试图并未有结果。赫德尔没法用一个简单的定义来囊括这个概念，因为“对他来说，它表达了世间至善；它珍视一切纯粹，友爱和善良”。[224]

鉴于解释Humanität到底是什么太困难了，也许我们应该从它不是什么开始说起。它不是Menschheit（人类），不是代表人类群体的“人类性”的意思。相反它是一个规范性的概念，被每个属于人类的个体认可具有权威性。Humanität也不等同于Menschlichkeit，不等同于人道主义或者同情性的仁慈。《关于如何发展Humanität的信件》（*Letters on the Advancement of Humanität*）并不是“关于如何发展人类性或人道主义的信件”这一点在赫德尔这里是讲清楚了的。（G，7：147；A，105—106）不过人类性仍然既是Humanität的核心部分，也是取得和发展Humanität的主要手段。毕竟，“对受苦的他人的同情性的同胞之情意味着，我们会参与他人不完美的本性之中，努力适应它们，或者协助克服它们。”这个层面上来说，人类的人类

性和“同情性的同胞之情……会带来Humanität和友谊”。（G，7：149；A，107）

所以，Humanität包含了人类性却并不止于此，这一点并不令人惊讶。赫德尔希望通过这个概念囊括所有积极的东西，包括对“人关于理性和自由、情感和冲动、最微妙和强健的健康、对世界目的的认知和掌控”。Humanität是人的“命运”；它“表达了人之为人的核心要义”（S，13：154；B，267）。这些关于“核心要义”和“命运”的表述表明赫德尔将Humanität理解为人类的自然潜能所能达到的目的。值得注意的是，这是可以追溯到沙夫茨伯里以及古代哲学家们的神学和完美主义伦理学的。在这些古代哲学中，人的本性是一系列的潜能，这些潜能具有要求被实现的本性，且这种要求被实现的诉求是具有权威性的。如果未能实现我们独特的人类潜能，那也就是违背了人类的本性，在神学理解中违背了神圣的造物者。赫德尔承认道：“如果我们的问题是人类是否可能和应该实现更多——变成超人的，或者异于人类的，超出我们人类种族的范围，那我上面的每一行字就都是白写的了。”（G，7：125；A，99）如果我们永远不可能超越我们的潜能，也就是说超越我们已定的能成为的样子，我们仍然必须时刻谨慎，不要低于写入我们本性的规范性标准。虽然每个人都有实现Humanität的潜能，赫德尔坚持认为“要实现这样的品格，就必须不断地努力，否则我们就会退回……到原始的动物性，和残忍性”（G，7：148；A，106）。

赫德尔在人类历史中处处都看到试图实现人类自然潜能的斗争。“我们生活的核心从来就不是享乐，而是发展。”（G，1：773；F，131）当然，我们朝向Humanität的发展并不是一个匀速运动；这进程可能“偏离轨道好几个世纪，在灰尘下蛰伏”。（G，6：667；C，465）然而，“在任何国家，任何社会，人类除了Humanität以外无所能求，不管他们所认为的Humanität是怎样的”（G，6：631；C，439）。这里，最后的那个限定是关键。因为赫德尔不但认为所有的国家和文化都追求Humanität的理念，更加认为“他们各自有着关于Humanität完美形式的理解，完全独立于其他国家或文化”。就如赫德尔所述，Humanität是人的自然潜能的产物，人的本性是非常具有可塑性的；而我们自然的潜能的各自独特的展现方式取决于我们在各自文化中所受到的教育了。虽然这样的多样性是存在的，赫德尔坚持认为我们“无论在何处，我们都能看到人们在实践和获取某种Humanität，一旦他们发觉了它”（G，6：632—633；C，440）。也就是说按照本地当时的标准去评判他时他地，也同时就是在用某种普遍的人类标准来进行评判。拿对文学作品的艺术评价做例子，批评家早就达成共识，赫德尔在评价作品时是一个内在的批评者。不过一个

作者自己的标准虽然可能有不同的文化时代背景，但是同时也是普遍人类标准的表现。赫德尔认为，任何过去的作者来说，和我们都存在“语言的联系，思维的联系，感情的联系，与人性的联系……因为他是个人，写着关于人的故事”（G，7：494；E，119）。

所以我们可以基于这一点来重新解读Humanität，并非从依赖于传统自然神学中关于人类至善的形而上概念，而是从人类文化和历史多样性的同情性理解的角度来解读。当我们能理解不同的人类群组用以评价自身的标准时，我们就能认识到这些实践之中的相似性，这些相似性是人类的共性。相似性和分歧一样为赫德尔对历史和人类学的研究带来了生机；我们总会“如此高兴地发现我们人类的各个时代和民族的历史中都回响着一样的人类之善和人类之真”（G，6：652；C，454）。我们不需要类似于亚里斯多德、沙夫茨伯里、或者赫德尔的那些形而上概念，就可以观察到这些在经验层面可被证实的分歧中的共同性。

关于对人类文化各方面的研究，对于世界宗教的研究展现了各种宗教除却分歧和不同外的，相似的对Humanität的追求。历史证明，宗教是推动Humanität和人类性发展的主要动力；“宗教赋予了这样一些义务，婚姻生活、父母对子女、子女对父母、本地人对陌生人以及逐渐延伸这种同情到敌人”（G，7：150；F，108）。然而虽然赫德尔相信所有的人类宗教都反映了共同的对Humanität的追求，作为一个路德教的牧师，他深信不疑真正的基督教才是对这种追求的最纯粹的表现。“基督教是这种Humanität。它就是这个，同时也是最广泛的意义上，最纯粹的本源上，以及最有效的实践上的Humanität。”（G，7：130；A，103）

不过作为一个反帝国主义者，赫德尔竟是对基督教传教活动的积极支持者。不过他的支持是有条件的，也就是这种传教活动必须是传播真正的基督教和Humanität的。那种一般的试图掠夺其他非基督教国家他们自己的历史、文化和宗教的——那些在赫德尔时代的帝国主义常干的勾当，在赫德尔看来是有悖真正的基督教的。[225]赫德尔解释道：“基督教不应该毁灭其他民族的宗教，而应该帮助纯化它们，改进它们。每个民族都以自己的方式爱着上帝，并以上帝最乐于见到的方式对待他的邻人。”（S，24：44；Bu，103）赫德尔认为普世的基督教是和他认同的多样性和多元化是相兼容的。“每个民族都像一棵树一般，从它的根部发芽生长。基督教是对上帝和Humanität的最纯粹的确信，它就如同来自天堂的雨露一般，它并不会改变树的品质或果实；同理，基督教对各个民族也是一样的，并不会改变人类自身的本性。”（S，24：47；Bu，105）确实，对于赫德尔来说，普世的

基督教是和多元宗教相兼容的。在一个纯粹的基督教世界里，被基督关于Humanität的理念所统治的世界，“各种宗教都会在各自环境下发展，发展得更好，乃至最好——这种好是不需和其他宗教比较的”（S，24：48；Bu，106）。赫德尔的基督教乌托邦的世界里，很多他认为的最好的基督教徒都不会被赫德尔当时的或者是现代的正统基督教称为信徒。

3.对等性和正义

被赫德尔称作“Humanität”的人的自然潜能的主要内容必然是道德内容；如先哲们一样，赫德尔相信个体的完美包含着对他人的合乎道德的对待。赫德尔写道，“没有人可以全为自己生存，无论其意愿。他所获得的能力，他的行动所表彰的善恶，都会在某种程度上给他人带来痛苦或快乐。”（G，7：124；A，100）Humanität中有关对待他人的道德内容在大致上被称为“Biligkeit”，这个词最好的翻译大概是“合理性”（reasonableness）或者“对等性”（reciprocity）。（我将用“reciprocity”，即对等性来翻译Biligkeit，以区分后文将谈到的“reasonableness”。——译者注）赫德尔认为它与基督教的律令是一致的，即，“你们愿意人怎样对待你们，你们也要怎样待人”（路加福音第6章第31节）。众所周知的，几乎每个人类文明都有自己版本的“金规则”。赫德尔认为“对等性的法则对每个民族都不陌生”（G，7：739—740，F，417）。道德金规则并不是形而上学的猜测，而是有着对跨越时空的伦理系统中共同之处的历史性和人类学上的考察的支持的。

赫德尔的“对等性”这个概念是和后来罗尔斯晚年作品中的“合理性”（reasonableness）概念平行的。同罗尔斯的合理性一样的，它是对公平和对等性的道德追求，是存在于在多样的世界观中的。[226]“人类有着无止境的感情，想法，和努力，都朝着一个真正有效的纯粹的道德品格努力，这个道德品格是属于全人类的，”赫德尔写道，“无尽多样的朝着统一的，所有人都有的，也推进所有人的。它的名字是……理解，对等性，善，人道之情”。（G，7：750；F，423—424）和罗尔斯的合理性（reasonableness）的概念不同的，赫德尔的对等性不等于“理性”。虽然如此，就如罗尔斯常常将理性和合理性相提而论，赫德尔也将理解（Vernunft）和对等性凑成一对概念。赫德尔甚至将Humanität定义为“在任何条件下，对任何地位的人的理性和对等性”（G，6：651；C，453）。鉴于我们之前谈到的关于赫德尔心灵哲学的整体性，他对理性和Billigkeit的理解和理性主义的定义肯定是不一样的。如果“理性”并不是某一种独立的能力，而

是“Besonnenheit”或说是人类的反思性意识，那么对等性可以被理解为我们反思性所修正的情感的产物，而不是纯粹理性的指令。

赫德尔认为同情可以激起对等性，并且可以作为人类行为的反思性准则。然而赫德尔后来在《人类历史哲学》里写道：“在面对遥远或者不熟悉的事物时，人这样一种复杂的生物的同情很容易变得不确定或不可靠……”因为此，我们的天性让我们有幸拥有“关于对等性和真实的，更加安全的一套法则”（S，13：160；B，270）。关于对等性的金规则存在于每个文化内的原因，如这些篇章表明，并不是人类都有的同情能力，而是因为自然赋予了我们公平感或对等性，这种对等性是独立的，是所有人共有的Humanität的核心元素。不过赫德尔有些篇章则表明，对等性归根到底来自被休谟称作“对人类的广泛性同情”，或被赫德尔称为“sensus humanitatis，对全人类的感情和同情”（G，7：742；F，420）。比如说赫德尔在《关于如何发展Humanität的信件》的第一百一十九封信里，就对如何达到永久和平采取了十分不康德主义的作法。他列出的并不是全球正义的法则，而是“和平的情感”或“和平的倾向”，所有国家都应培养它子民的这种感情。这样的感情包括对战争的恐惧、减少对英雄光环的憧憬、对治国错误的恐惧、高尚的爱国主义，以及对其他国家的公平和对等性。赫德尔将最后一项描述为：

> 每个国家都应该渐渐地，在别国遭受不公待遇的时候感到难受；渐渐地会产生某种共同的感情，每个国家可以可以站在其他国家的立场内来感受……不管是因为什么原因，如果一个人踏过边界去将他的邻居剃发为奴，或试图将自己的宗教信仰强加于人……他将看到每个国家都与他为敌，这些国家将扪心自问：“如果这个发生在我身上呢？”如果这种感情得到发展，就会自然而然地，针对暴行而形成所有文明国家的联盟。（G，7：725；F，406—407）

如果某种关于对等性的法则在任何历史时期和文化传统内都被普遍地视为权威，那么肯定是因为它源自人类的某种普遍特性。虽然赫德尔有时候认为对等性是自然赐予我们的天赋，但是他也认为我们对无论文化、无论国度的所有被压迫的牺牲者的同情的延伸可能是其源头。赫德尔深信，一旦这种人类感情被延伸到普遍的范围，和平和正义就会变成可能。因为“每个对不正义而产生的鲜活感情都由智慧和力量相伴，并终会成为自由之力”（G，6：635；C，441）。

这样一来，赫德尔就解释了有不同道德观念的人如何可以获得一致的正义观的问题。关于正义的确信并不是由人心的某单一能力而来的，而是由整个心灵的反思性过程而来。相较理性而言，这个过程更

加依赖于人们对他人视角的想象性的代入，哪怕这些他人和我们十分不同。通过这个过程，我们分享了他们的感情，跨越了人际间的差距。这样一来，赫德尔让与休谟和亚当·斯密相似的情感主义道德政治学说在多元文化和多样价值观的社会里也具有生命力。如果情感主义反思依赖于人类的相似性，而这种相似性有无法合理的被预设，那么也许情感主义反思在孤立、小型且居民具有一定相似性的社会中可以有效，但是在今天的多样化的全球性民主社会就不可能了。因此，赫德尔独特的多元主义反思情感主义是解释和解决今天的政治科学、政治理论和政治实践中问题的最佳途径。

第七章 情感主义在当代

亚当·斯密在《道德情操论》的第七也即是最后一个部分的开篇谈到，在考察道德规则时，有两个问题需要考虑。“第一，美德由何组成？……第二，美德是为心灵中的何种功能或能力所推崇的？”（TMS，VII.1.2，p.265）反思情感主义为我们回答了第二个问题。他们认为，真正的美德是为整体的心灵所推崇的。有意思的是，斯密认为这第二个问题单独来看，“虽然在理论中看似极其重要，但在实践中是无足轻重的”（TMS，VII.iii.intro.3，p.315）。

然而斯密低估了他的情感理论在实践中的重要性。当然这理论并不会推崇一些道德理性主义者们不会支持的公众政策。在我们的税收系统中累进税该如何征收？个人自由和集体安全该如何平衡？在这一类具体问题上，情感主义都不会有什么新的见解。它的独特贡献在于帮助我们理解，在面对困难而复杂的政治问题时，我们如何进行道德反思；以及为何经由恰当的反思的道德结论会具有规范性的权威这个问题。情感主义当然也会影响实践。对反思情感主义的广泛接受必然会影响公众审议的过程，因为它会左右我们对如何反思政治问题的理解。它也会影响到我们对儿童的教育，帮助我们解答如何教育下一代才能让他们成为合格的公民，成为能进行道德反思的主体。

启蒙情感主义不仅在实践中影响颇大，它在其他领域也具有极大的重要性，尤其是被斯密称为“揣测”（speculation）的这种能力。在政治实践中，启蒙情感主义的重要性不容小觑，而它在对社会和政治的哲学研究中则更加不可或缺。当然，在这里“哲学研究”要作18世纪式的理解：既囊括了今天哲学学者和政治学者们研究的规范性评价，也包括现在一些社会科学的经验性研究。因此，我将在此章讨论情感主义对经验性社会学研究和对规范性理论的可能影响，以及两者之间的关系。之后，我再进一步讨论反思情感主义在政治实践中的作用。

本书对反思性情感主义的可能应用这一点上的讨论，可以被理解为对未来研究的探路和建议。本书的主要任务是对启蒙时代情感主义理论上的捍卫，以及对其理论的重新再利用。启蒙情感主义在当代政治实践、哲学上、以及社会科学中的具体应用如何并不是本书可以囊括的。不过在本书的末章，我将大概地谈一谈在这些方面，未来研究可能的趋势和方向。

I 情感主义和社会科学

1.关于共情的社会心理学和神经科学研究

我们今天所说的社会心理学研究基本涵盖了对启蒙情感主义的经验性研究，也就是关于人类社会的互动如何塑造相应的心理现象的研究。启蒙情感主义者尤为重视的是“同情”的能力和它所带来的力量。基于同情，我们能通过想象分享彼此的情感。现在，社会心理学家正广泛研究这种能力，不过他们给它起了一个新的名字——“共情”。虽然术语变了，共情的研究者们还是常常将启蒙主义情感学者们视为其学科和研究上的先驱。[227]对休谟，斯密，赫德尔以及他们同时代其他学者的全面理解和研究，能为当代的社会政治心理学研究者们提供一些可行的而有趣的预设。反过来，我们可以用现代的方法论来测试这些预设，这些方法论比18世纪的要复杂和先进得多。

虽然目标明确地测试启蒙情感主义所提出的预设的心理学家很少，不过很多人是在没有意识到的情况下做了这项工作的。例如，研究已经反复证实了这一现象，也就是当两个个体之间存在真正的或者被认为的类似性的时候，同情或共情是最容易产生的——因此这种情况下的同情也是最普遍的。[228]社会心理学家另外发现，在被试者和潜在被同情者存在利益冲突的时候，共同情感的程度就会降低。在存在竞争的情况下，被试者的感情主要由到“逆共情”（counterempathetic effects）效应决定。这个效应在休谟那里被称为“比较原则”（principle of comparison）。[229]不过当共情成功地引导我们分享他人感情的时候，它会带来利他的动机和帮助行为，这一点是有足够的实验证据支持的。[230]

关于共情，最引人注目的新发现并非来自社会心理学，而是来自神经科学。基于人类和其它灵长类动物的最近研究表明，当我们观察其他人做某个动作的时候，我们的与此动作相应的一部分运动神经元也活跃起来。这些所谓的“镜像神经元”可能是共情的解剖学基础。神经科学学家认为，在观察他人面部表情和身体动作时，镜像神经元为我们提供了自动的内在表征，这种表征进而被无意识地转化为我们边缘神经系统里关于感情的经验性反应。[231]因而在神经层面，诚如如休谟所说，我们的心灵是“他人心灵的镜子”。（T，2.2.6.21）

镜像神经元的发现可能会支持卢梭的关于本能的怜悯之情的理

论，以及它是先于反思，且反对反思的论断。但与卢梭不同，当代心理学家和神经科学学家否定了人类与其他动物所共有的自动的过程是共情的来源。与诸多心理现象一样，关于共情最恰当的解释大概是双过程模式：一个潜植于哺乳动物脑内的自动无意识的“低级方式”；一个人类独有的“高级方式”。[232]事实上，马丁·霍夫曼（Martin Hoffman）已经确定了至少五个不同的共情模式。基于镜像神经元的“无意识模仿”（unconscious mimicry），“经典条件反射作用”（classical conditioning），观测者和被观测者之间的“直接联系”（direct association），这三种是本能的，无需反思的低级方式。休谟描述的那种理念联系（Idea-mediated association）和斯密描述的那种想象性的“观点采择”（perspective-taking）都是有意识的，需要认知能力的“高级方式”。根据霍夫曼的理论，休谟和诸如斯密、卢梭、赫德尔等人所提出的同情的“剖析”（anatomies）并不是相互排斥的。在特定的同情经验中，他们中的任何一个或几个，甚至全部五个都可以同时运作；这种功能上的重合和重复，增加了我们对他人情感同情的机会和可能。[233]

就如对启蒙情感主义的重视可以丰富今天的社会科学一样，今天的社会科学也可以增进我们对这些18世纪学者和他们之间分歧的理解。霍夫曼等人的类似的经验性研究可以进一步实证，这些不同哲学家的看似矛盾的理论，可能都不过是有不同侧重的探索同情本质的努力；而且他们对同情的理解其实已经非常接近21世纪的实验方法可以验证的范围了。

2.描述性的道德心理学

从70年代起，社会科学经历了一场关于道德心理学的复兴，然而共情和其他感情在这场复兴中最初并未占有重要角色。那时，劳伦斯·科尔伯格（Lawrence Kohlberg）所设计的一系列归类规范奠定了对道德反思及其发展的经验性研究的基调。科尔伯格建立了一个六阶段的道德发展模式，在这个模式里每一个更高的阶段都伴随着更复杂的思维，这种思维是根据道德和哲学的标准来判断的。虽然科尔伯格承认，他的理论确实是建立在某些哲学原则的正确性前提上的，但他认为这些原则是无可争议的，没有人能合理地拒斥它们。然而事实并非如此，大概只有启蒙理性主义的一些康德主义者，以及科尔伯格的归类中的第六阶段的人，才会相信“普遍性的道德原则是具有理性基础的”，以及这个理性基础意味着“人们本身是目的，而且应当被如此对待”。[234]道德和政治哲学家们或许可以猜测一下这一点，自己最推崇的学者的理论在科尔伯格的发展阶段归类中，应该在哪一阶段呢？

这也许会是一个有趣的事情。[235]启蒙时期的情感主义者看起来拥有很多阶段三的特质，“一个个体与其他个体相关……理解所分享的感情，同意，以及期望……在这个阶段的个体通过将他或她自己放入他人的立场来思考问题”。[236]

科尔伯格对第三阶段道德思维者的描述除了符合启蒙情感主义者外，也符所谓感情丰富的女性化的普遍描述，这一点是卡罗尔·吉利根（Carol Gilligan）首先观察到的。[237]吉利甘并没有拒斥这种普遍描述，她论证道，至少存在两种道德判断的模式——一种男性的基于抽象法则的，和一种女性的基于对具体个体的关爱和同情的模式。女性主义的“关爱伦理学”（ethics of care）的提倡者们，常常指出他们与众不同的道德“声音”和启蒙情感主义之间的密切关系。仅从这一点来看他们也应该受到肯定，因为他们将情感主义重新引入了当代的学术讨论。[238]虽然本书里所谈到的所有情感主义者都是男性，但吉利甘向来认为她研究的不同声音是由“主题而非性别所决定的”。[239]这种所谓道德思维与性别的联系是由经验性的观察所得来的；不过我们现在也有大量的经验性研究来质疑这一结论。[240]

女性主义理论者们和道德心理学者也开始拒斥吉利甘理论的第二个关键点：将正义与公正放在一边，同情与关爱放在另一边使之相互对立。现在的许多学者与启蒙情感主义者在这一点上是一致的，即是认为我们与他人的感情联系，在我们对道德和正义的追求中扮演着不可或缺的重要角色。前面谈到的科尔伯格的理性主义范式的最大对手是霍夫曼。霍夫曼的以共情为中心的道德发展理论是当代最全面，最非性别性的，情感主义理论。在此理论中，霍夫曼认为我们追求正义核心在于对不公正感的感情分享。[241]其他一些学者的研究也正迈向这样一条综合之路——将对共情领域的研究和对诸如正义这样的道德原则的心理发展的研究综合起来。[242]

表面看起来，当代的经验性道德心理学研究好像更受益于休谟，而不是康德的学说。然而当代的道德心理理论和本书里描述的反思性情感主义并不相似。这一点大概是因为双过程心理模式在这个领域的统治性地位；在这种统治下，感情被局限为自动的，不经反思的“低级方式”。这种占据统治性地位的模式并不将感情看作有意识的反思的重要部分；它将感情看作一种无意识的启发性活动的来源，通过这种无意识的启发活动，我们能做出大部分不经反思的决定。[243]虽然很多社会科学家（主要是行为经济学家）都强调启发和偏见常常带来非理性行为，但他们都认识到了依赖于这种捷径的进化优势。没有这种捷径，决策在实践上将变得无比困难。因为这样一来做决定就需要依赖于我们有意识的反思能力了，这种能力作为我们理性思维的专属

能力是有限的。

与这种双过程心理模式的决策过程相应的，最近关于道德判断的研究也常常利用双过程的模式来解读问题。这个模式包括一个迅速的、无意识的、感情的低级方式，和一个稍慢的、反思性的、理性的高级模式；出人意料的，前者被利用得更加频繁，而后者相对少一些。乔纳森·海特（Jonathan Haidt）认为大部分的道德思维不过是对于负面感觉的解释和辩护，为我们快速非反思性的感情反应做出的事后辩护。[244]马克·豪泽（Marc Hauser）更进一步地猜测，我们的道德感情本身可能就是事后反应；是对自动迅速的无感情效价（affective valence）的评价，以及对于无意识的天生道德感的评价的事后反应。后者是与哈奇森所提倡的天生道德感相承一脉的。[245]海特和豪泽都引用了启蒙情感主义的元素，但他们两人都背离了它。他们专注于自动的，而非反思性的道德评价，这样一来也就并没有真正对理性主义的“有意识的道德反省是仅属于理性的专属工作”这一论断做出有力驳斥。[246]

即便就如海特和豪泽所说的，我们的道德判断在大多数时候都是自动且无意识的，有意识的反思仍然是可以带领我们来修正或拒绝这些无意识的评价的。道德心理学的研究不该将自己局限在无意识的启发式的活动，这种无意识启发式只是道德反思这一复杂过程另辟的捷径，而不能解释道德反省这个过程本身。也许，今后的经验性研究的可以帮助论证道德情感不应该被降级到非反思性的“低级过程”；与此相对的，自知的反省也不是纯粹理性的专属功能。

3.政治科学和政治心理学

政治心理学成为了政治科学的一个新兴分支。随着这个变化，越来越多的学者，开始利用社会心理学和神经科学的方法来研究我们政治信念的形成过程。在现在的心理学系和政治学系内，都有很多在探讨主体政治意见和他们对他人同情或共情程度之间关系的研究。同情和宽容度的正相关是被反复证明得最多的研究结果。对烙印群体的同情，甚至只是对他人的同情趋势都是与对这些群体成员的容忍正相关的，这还会促进对增进他们利益政策的支持。[247]政治学家们双管齐下，一边着眼于对启蒙情感主义的研究，另一边重视描述性的经验研究；这样一来，对同情或者共情与公民的政治意见的形成之间确切联系如何这个问题的解答指日可待。

与启蒙情感主义不同，大部分的政治学家仍然将政治反思视为一

个完全理性的过程。在将感情看作无意识暗示的主流学科范式下，哪怕是那些重视感情在人的决策过程中所扮演角色的政治学家，也并未触及理性主义关于反省的基础理论。关于感情决定政治行为这一点，最具有影响力的研究大概要属乔治·E.马库斯（George E. Marcus）和他的同事们的“情感智能理论”（affective intelligence theory）。[248]此理论虽然从名字看来好像是重视感情的，实质却不然。它并未真正的在政治反思中，赋予感情，想象，或其他其人类他非理性元素任何重要角色。与之相反，它声称感情的重要作用在于决定何时反省是必要的。在正常情况下，我们的感情的作用在于强化我们未经反思的思维和行动习惯。当外在刺激激发了诸如焦虑的负面情绪，这情绪就刺激我们开始更困难的任务——政治反思和考虑。没有这个感情的刺激，我们所需要的政治思维就不会到位。鉴于情感智能理论主要侧重于引起政治反思的无意识过程，而不是重新研究在政治反思过程中心灵的各方面能力的角色，马库斯称他自己的理论为“与理性选择理论相一致的补充性理论”。[249]

当代的政治心理学领域的经验性研究是否无法越过理性主义的道德政治反思的鸿沟呢？这倒未必。让我们来看看最近的关于对政治的熟悉程度与在政治活动中感情波动幅度之间关系的研究。我们的常识告诉我们大众更容易被感情所动，政治老手则免疫于这种影响——如果你接受理性主义的，关于反思是独立于感情的理论，又接受精英主义的关于谁更容易获得这种独立性的理论，那么就很容易得出这个“政治老手更具有反思独立性，因而免受感情影响”的结论。[250]然而越来越多的证据却表明，事实并非如此。泰德·布拉德（Ted Brader）的研究表明，在观看政治广告时，政治老手反而比新手中表现出更高程度的感情波动；更有甚者，他们相较新手而言，更容易基于感情改变政治意见。[251]无独有偶，达伦·施赖伯（Darren Schreiber）及其同僚在研究中发现，在观看政治人物的脸部表情时，核磁共振成像（fMRI）显示政治老手的与共情有关的大脑局域更加活跃，而新手的相应局域则没有那么活跃。[252]

当然，就算是不接受反思情感主义，也有一些可以解释这些结果的方法。施赖伯就明确地认为他的结果支持的是感情的双过程模式，共情也一样是双过程的模式。他认为这些感情都是自动且不经过意识的。政治老手比新手更加依赖自动的过程，就如骑自行车对老手来说是个自动过程，对新手来说却是个吃力的有意识的过程。而布拉德呢，他的解释更加简单——因为在政治老手的生活中政治更加重要。对自己生活更重要的刺激物，感情的自动反应就更加强烈。根据情感智能理论，这样的感情反应可以推动理性的反思，从而改变个人的行为。这样一来，这些感情活动在政治老手的反思活动内其实不起到任

何重要作用。[253]然而，随着在这个课题上的研究的发展，我们不难推测，对政治老手的感情活跃问题最简洁的解释将是情感主义——位于一切复杂的道德政治思考中心的，正是反思性的，经修正的道德情感。[254]

II 情感主义和规范性理论

1.反思性情感主义：在事实与规范之间

道德反思究竟是什么？经由道德反思达到的道德信念又为何会具有规范性的权威呢？这是道德和政治哲学家长久以来感兴趣的问题。反思性情感主义为这些问题提供了经验性的解答，这是它对规范理论所做出的实质性贡献。

有人可能会对这一点提出质疑，规范性理论如何能通过经验性研究获益呢？一些否定经验性研究对规范性哲学的意义和贡献的学者，由康德那里得到启发。本书第五章谈过，康德本人的立场大致上确实是这样的。不过讽刺的是，一些误读了休谟的人从他们的误读里受到启发，荒谬地认为“休谟法则”（Hume’s Law）在实然和应然之间划分了一个截然的区分。只要我们对休谟本人和其他情感主义者的著作仔细研读，就会发现事实并非如此。启蒙主义情感学者们对当今学界最大的贡献并不在于经验性的社会科学，也不在于规范性的哲学，而恰恰是在于对两者之间关系的探究。

从这个方面，以及一些其他方面来看，启蒙情感主义与20世纪的英美哲学伦理学派是截然不同的。摩尔（G. E. Moore）对所谓的“自然主义谬论”（naturalistic fallacy）的攻击深深影响了英美学派。[255]当诸如“感情主义”（emotivists）之类的20世纪的元伦理学学者们试图从休谟那里获得启发的时候，他们主要是在休谟关于道德的先验分析那里寻找指路明灯——虽然休谟自己从未觉得这写分析有什么太大意义。[256]近年来，无论是哲学整体而言，还是道德哲学自身，它们作为完全独立于经验研究的这种地位遭到了越来越多的非议。现在“实验哲学”（experimental philosophy，或简称为X-Phi）的支持者们明确地将这个运动定义为某种复兴，而非革新。这种复兴是以休谟精神为指导的，重新将“思维中实验的方法，引入道德主体”（T，Title Page）。[257]对经验性研究的重视，会将道德哲学家们带回情感主义的道路，这种看法没什么好令人惊讶的。最近的一些与经验性研究相结合的，类似于情感主义模式的道德哲学体系也与“实验哲学”同步崛起的。[258]我自己的研究就是这样一种企图——将结合了经验性研究的情感主义这种复兴重新带入规范性的政治理论。在政治理论领域内，结合经验性研究的情感主义还未能有它在道德哲学领域内那样大的影响，我希望将它应用于与政治正义有关的问题。[259]

当代的道德哲学对经验性研究的使用，与本书中讨论的反思性情感主义者们还是有一个明显的不同的。当代的实验哲学家旨在寻找经验性心理研究在道德中的解构或者破坏性的作用，而非在寻找其建构作用。这种行为可以追溯到诸如曼德维尔、马克思、尼采和弗洛伊德等人。沃尔特·辛诺特—阿姆斯壮（Walter Sinnott-Armstrong）就明确地质疑过经验性的研究是否能“正面地证明一个信条的正当性”。它们也许“能得出负面的结论，比如说，某些道德信条在何时是不正当的，或者是如何的不正当……如果产生这信条的过程在某情况下不可靠，且这主体应该知道这种不可靠性，那么这个主体就不能正当地形成或秉持这信条，除非他有别的原因支持”。[260]

如果我们接受这种双模式的，将感情局限于不可靠且不经意识的（虽然是极为有效的）启发式过程，那么很显然我们可以解构大部分，甚至是全部的道德信条——只要我们能证明它们不过由这个不可信耐的低级方式而来就行了。道德哲学家们对这样的见解有着极大的兴趣，我们的某些道德信条可能主要基于理性，而另一些可能主要基于感情。这种假设的内容是这样的，义务论的结论往往是由感情的低级方式而来的，而后果主义的结论则不是。基于核磁共振成像的研究[261]和关于受到局部脑创伤的病人的研究似乎都证明了这一点。[262]在关于自由意志和决定论的判断中，我们也发现了类似的研究结果。显然，关于兼容主义（compatibilism）的判断更容易由感情而生，而不兼容主义（incompatibilist）的判断则更容易出现在非感情的情况下。[263]如果说由自动感情而来的判断不如由理性而来的可靠，在接受这个假设的前提下这些研究似乎都是在证明后果主义要优于义务论；而不兼容主义要优于兼容主义。[264]

其他的学者已经谈过这个问题了，道德情感主义者必然会拒斥上一段中谈及的论证。[265]然而我们必须谨慎地追寻其中缘由。反思性的情感主义并不主张（很多人这样误解休谟）感情必须永远具高于理性，或有更高级别的优先性；虽然他们认为理性是且应是感情的奴仆。恰恰相反，反思性情感主义者们质疑这些经验性研究背后的理论预设——将感情局限于自动不可靠的低级方式的双过程模式。反思性情感主义反对这种关于决策理论的理论预设。除此以外，他们也质疑这理论背后的规范性的预设：由感情而来的道德信条必然是值得怀疑的。这并不是在说反思性的情感主义者认为我们就应该接受所有由感情而来的信条。事实上，他们认为这些信条必须经过的严格整体心理上的反思。这种反思必须考虑所有可用的经验性信息，无论是关于我们的道德信条的性质还是本源的。这些信息既可能让我们接受这些信条，也可能让我们反过来拒斥它们。在情感主义的反省这项艰巨的任务开始之前，我们无法确定结果会是怎样。不过哪怕是情感主义内部

也在这些问题上存在分歧——斯密提倡的是自由义务论，休谟提倡的则是原功利主义的保守后果主义。我们可以假想一下，如果他们能了解当代的科学研究，他们之间的分歧会受到怎样的影响。不过我们可以确定的是，反思情感主义不会仅凭某信念由感情而来这样的证据就拒斥义务论、兼容主义，或其对立面；如果他们拒斥某种理论，那只会是因为这个理论无法通过整体心理上的反思考察。

2.规范性理论的情感主义方法

理解道德和政治反思的性质仅仅是规范理论中的一小部分。规范性的政治理论家必须实践这个反思过程，并为政治群体解答他们面对的道德难题。如果情感主义关于这个反思过程的描述是正确的，那么这些政治理论家的反思工作必须是基于整个心灵的。虽然反思性的情感主义以及一些其他的理论在政治哲学里占有一席之地；但是这些理论都没能将主流的政治理论由一个缺乏感情的体系，转变为富含感情的反思性实践活动。

当然，无论是研究感情、想象力、还是同情的形成，作为解剖者，剖析我们的道德情感这项活动本身并不一定得是个感情丰富的过程。比如说休谟吧，他就自认为是一个在做着无甚感情的工作的无甚感情的人，哪怕他的工作是在证明正义和其它道德概念不可能仅是理性的产物。虽然剖析这些道德感情不一定本身是个情感丰沛的过程，但是作为画匠去勾勒这些情感，吸引他人也走向获得反思性平衡的情感的道路则必须是个具有丰富感情的过程。沙夫茨伯里和赫德尔就是这样的画匠，勾勒着和洽的道德情感的模样，他们的作品是拥有感情的底蕴，富有诗性的。休谟和斯密（后者少一点）主要侧重于为读者描述道德情感本身，沙夫茨伯里和赫德尔则主要注重于如何去改造它。这两种情感主义作品的模式都可以为今天反思性情感主义的政治理论提供启发。

休谟主张，政治理论家们应该更加注重来自社会科学的关于人类感情的经验性研究。赫德尔则主张他们同时也必须重视这些情感在文学、历史、宗教和艺术中的呈现。赫德尔的情感主义理论化过程，在核心上来说是一个人道的活动，敛聚了人类心灵的所有能力来达成对不可逾越的差异的同情和理解。这种同情的理解能为复杂困难的政治问题提供合适的道德洞见。赫德尔对欧洲帝国主义的谴责，还有他对文化多样性的坚持并不是来源于纯粹的逻辑论证，而是基于他对人类差异的理解。他的这种理解来自他对比较文学，世界历史，比较宗教和其他的人文学科的深刻研习——这种研习不仅要求严谨的思维，更

加要求个体想象力和感情上的敏感性。

在当代，哲学常常被与逻辑的应用联系起来——越发有条理越好；赫德尔和沙夫茨伯里则提醒我们，还存在着另一种能够产生和构建令人信服的道德和政治论证的模式。虽然此书的目的并非用赫德尔的风格来展现出富有感情的规范性理论，但对反思性情感主义的辩护，也即是对赫德尔风格的推崇。这种对人道主义的和整体心灵模式的推崇，不仅适用于政治理论，也适用于政治实践活动。

III 情感主义和政治实践

1.反思性情感主义与民主审议

道德和政治论证应该如依靠理性一般依靠感情和想象。这一建议很可能会遭到来自民主政治理论家和实践家们的质疑。如果我们接受理性主义关于反思自主性的理论，那么我们就能理解为什么会存在这种普遍的，认为感情影响的决策是与民主自治背道而驰的理论了。[266]在这个理论框架下，基于理性的论证能达到自由的反思性同意；相反的，求助于感情的论证则是具有操纵性的，试图在反思性过程外赢得同意的。当公民基于理性论证在某一个政策议题上达成同意的时候，这种集体自我立法的结果可以被视作每个个体自我立法的产物。这样一来，通过理性反思而同意的原则也就成为了我们自主性的表彰。而当公民基于感情或者想象去同意一项政策时，这种同意是通过他律的心理过程而来的，这个过程是处于自主的自我立法之外，且与之相对的。这样一来，基于感情的同意与其说是个人反思自主性的体现，倒不如说是基于武力或欺诈而来的同意。

在公众审议中何种演讲是被允许的？何种是不被允许的？在最近一些关于哈贝马斯对这个问题意见的研究中，我们也找到了类似于前一段所述的论点。借用J. L.奥斯丁（J. L. Austin）的话来说，哈贝马斯的一个著名论断是，在公众审议中对对方说话时，“所有参与者都有言外之意的目的，而且只有言外的目的”，我们应避免所有“言后之果”（perlocutionary effects）。[267]研究哈贝马斯的学者丹妮埃拉·艾伦（Danielle Allen）认为这意味着演讲者必须避免“任何引起其听众感情或者主观状态的行为。在日常交流中，这意味着避免修辞。修辞的臭名声正是因为除了理性外它还会唤起感情”。[268]

哈贝马斯是否真的将感情从他最钟爱的审议模式中排除出去了呢？这是一个十分复杂的问题，它的答案取决于对其理论的不同解读，在就这里不作详述了。至少，哈贝马斯在晚期著作中承认：“如果没有人与人之间的同情感，那么任何审议都不可能得出值得普遍认同的结果”，他进一步讲到，“成熟的道德判断能力取决于认知过程，感情和态度的综合。”[269]即便感情在公众审议中的地位得到了一定的承认，但很明显哈贝马斯的政治理论更依赖于公民的理性，而非感情和想象力。[270]如果说在哈贝马斯自己的晚期著作中，这一倾向不再明显了，在被他的思想所影响的研究“协商民主”的理论家那里，这

一点仍然是很明显的。[271]

当然，并非所有协商民主的支持者们都在公共审议中侧重于纯粹理性。有一些人乐意于在政治审议中给予非理性的能力一些地位。这种地位与非理性能力在马库斯的个人的政治反省中的角色类似。比如艾米·古特曼（Amy Gutmann）和丹尼斯·汤普森（Dennis Thompson）就试图论证“在政治说服中，理性和感情综合模式的合法性。”不过他们认为这样的综合模式在本质上是“非协商性的”手段，功能在于刺激对被忽略的话题的审议讨论。[272]还有些学者甚至在一定条件下允许感情进入审议过程——当这种感情诉求旨在帮助我们接受那些仅凭理性也会认可的原则之时。[273]

对哈贝马斯更激进的批评者们认为感情和想象应该在公共审议中得到和理性一样重要的角色。他们还认为修辞与理性论证一样重要。比如说前文提到的艾伦就拒斥哈贝马斯关于言后之果必然饱含对他人的欺骗和操纵这一论断。她通过两方面来论证修辞的重要性：对亚里斯多德关于修辞的著作的分析研究；对20世纪60年代民权运动中修辞起到的推动正义的作用。[274]然而，只要自主性的反思还被视作在本质上是理性的，诉诸他人感情的修辞就一定是可疑的，而诉诸他人理性的逻辑论证则免受这种怀疑。诉诸感情的公众审议会威胁公民的反思自主性——这个理性主义的恐惧是无法被类似于艾伦的论证克服的。修辞在政治运动中悠久而荣耀的历史也不足以消除这个恐惧。她的论证顶多只能证明更有效地追求社会正义，有时候我们必须在公众审议中牺牲一些不完全理性公民的个体反思自主性。如果反之，修辞被视为能增进而非消解公民反思自主性的，只有这样，我们才能与启蒙情感主义一样承认感情和想象也是自主反思的核心要素。近年来，修辞传统在当代政治审议中的地位正得到复兴。以上关于情感主义的反思自主性的理论对这一复兴做出了理论的核心贡献。虽然这个贡献目前并未被大多数推崇修辞的学者们完全认识到。[275]

不可否认，感情和想象确实是很容易受到言辞蛊惑。但是我们更应该意识到，理性也同样容易受到诡辩的操纵。就如理性主义期望真相的守护者能有足够的智慧，足以勘破反真相者的逻辑谬误，情感主义也期望善的守护者能有足够的感性和丰富言辞，来展现对手修辞的肤浅。理性主义和情感主义的论证都是可能被滥用的——这一点十分明显。自主性是对整个心灵的自我立法后，因此，并没有一方比另一方更容易被操纵。对错误的理性论证最好的回应是一个更好的理性论证，对不义的修辞最好的回答就是更精妙的修辞。这个更优越的修辞会点燃我们对遭受不义待遇之人苦痛的同情，哪怕那苦痛并不被不义的修辞这所认可，甚至是由他们而来的。

2.反思性情感主义、公民教育与公民

在集体公众审议过程中找到了恰当的，尊重个体反思自主性的方法后，我们必须进一步询问，公民怎样才能成为在审议中更有能力，更具反思自主性的参与者。情感主义在反思自主性和尊重公众审议中的自主性上都有着独特地位，与此同时，它在少儿成长和培养他们的反思性能力上也有着重要地位。具体来说，情感主义认为反思能力只能在对个人整体的教育中得到发展——这个整体包括了感情和想象力。[276]

与其他公民教育的理论家们一样，情感主义也同意公民教育的第一站是家庭。正是在家庭内，儿童的感情、想象能力还有理性能力得到第一步的发展。而且，更重要的是他们也在家庭中学会了如何同情他人。社会学家有证据表明，亲密稳定的家庭关系与同情或共情能力直接相关。[277]也正是因为这样，关于公民教育的情感理论必然从关于家庭的情感理论开始，之后才步入关于正规教育的情感理论。

一旦儿童进入了学校，情感主义公民教育除了重视课堂内容，也会重视教育环境带来的心理效应。增加不同背景人们之间共情的最好方式就是让他们在日常生活中频繁接触，让他们之间的类似性深入心中，这一点是得到了诸多经验性研究的支持的。为了避免休谟所称的会消解同情心的“比较原则”，来自不同背景的学生应该被鼓励着去追求共同的目标，而不是为了稀缺资源而彼此竞争。[278]多元而具有合作性的学生组成将对培养他们的道德情感有巨大的益处，这比任何关于公民教育或者道德教育的正规课程内容都要有效得多。

情感主义教育体系在课程内容上也有一定的要求。严格的人文教育是发展自主反思必要能力的重要部分，在这一点上情感主义与教育界最近兴起的普遍认识是一致的。反思性情感教育会带领学生经历感情过程，在这个过程内培养被玛莎·努斯鲍姆称为“叙述性想象”（narrative imagination）。[279]这一点在道德和政治反思中至关重要，也是情感主义的独特贡献。在人文教育中，情感主义教育的目的并不局限于培养理性能力，也在于培养同情和理解能力，这些能力在赫德尔式的对历史、文学、和宗教的理解中都是至关重要的。当面对人类丰富的多样性之时，想象力可能并不完全能跨越这样的鸿沟，但赫德尔认为，经过努力，我们能对任何人有同情的理解。人文教育必然包含着培养所有学生理解他人的能力，哪怕是面对着与自己截然不同的人，也能架起同情理解的桥梁。这样一来，学生才具备了作为一个公民，去对人民之间的不同和分歧进行道德和政治反思的能力。情感主义的教育者既不仅仅是信息的提供者，也不是政治形态的灌输

者，而是反思自主的情感过程的催化剂，让成熟的道德判断成为可能。

情感主义对反思自主性理解衍生出了暗含在在公民情感主义教育中的某些因素。近年来，自由民主政治的理论家们开始认识到他们推崇的政府在什么是杰出公民这一点上是有具体要求的：它要求自主性，和公民的反思能力。只有拥有了这样的能力，这样的自由民主政治才是可能的。[280]反思自主性到底需要培养和发展怎样的心理能力呢？对这一点的理解是至关重要的，它不仅关系到我们对于自由民主理论的理解，也关系到我们对其的实践。

自由主义对自主性的理想，大概是整个启蒙运动对我们最大的馈赠。启蒙时期的伟大的伦理学和政治学的思想家们，却对这样的自主性需要怎样的能力各执一词；哪怕他们都同意反思自主性的根本价值。启蒙主义的主流传统将反思自主性等同于理性的权威性立法，情感主义则将权威性自我立法看作心灵整体的任务。这本书的目的就在于论证后者这个常常被忽略的18世纪的伦理政治思想，并且反驳它的批判者们。启蒙情感主义在启蒙理性主义外，提供了另一种有价值的理论，它将丰富我们今天的政治哲学，政治科学和政治实践。

参考文献

这本书所列的主要参考资料是依据以下的格式简写的。在书中，以表意清晰为目的和原则，我将18世纪英文的原著做了适当调整，用的是现代美国英语拼写方式。与此类似，我也对一些外文译文进行了一定修改，以便明晰其意。

以下为安东尼·阿什利—柯柏，第三代沙夫茨伯里伯爵的著作

对沙夫茨伯里的《特征》（Characteristics,1911）的引用出自最近由自由基金所编的三卷本：

Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times. Foreword by Douglas Den Uyl. Indianapolis,Ind.:Liberty Fund,2001.

虽然并未直接引用，但我也参考了下面的剑桥版本：

Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times. Edited by Lawrence E. Klein. New York:Cambridge University Press,1999.

对此书的引用我遵从了以下简写规则：

· LCE:“A Letter Concerning Enthusiasm”（vol. 1,pp. 1—36 in Liberty Fund Edition）

· SC:“Sensus Communis:An Essay on the Freedom of Wit and Humor”（vol. 1,pp. 37—94）

· SAA:“Soliloquy,or Advice to an Author”（vol. 1,pp. 95—224）

· IVM:“An Inquiry Concerning Virtue and Merit”（vol. 2,pp. 1—100）

· MPR:“The Moralists:A Philosophical Rhapsody”（vol. 2,pp. 101—247）

· MRT:“Miscellaneous Reflections on the Said Treatises,and

Other Critical Subjects”（vol. 3,pp. 1—211）

乔瑟夫·巴特勒的著作

关于巴特勒的最近最好的版本只包括了他布道的一些节选和《类比》（Analogy）的节选。我对巴特勒的引用来自以下几个版本：

Five Sermons Preached at the Rolls Chapel and A Dissertation Upon the Nature of Virtue.（5S）Edited,with Introduction and Notes by Stephen L. Darwall. Indianapolis,Ind.:Hackett,1983.

除这一本之外的引用来自：

Fifteen Sermons,1729（15S）. New York:Robert Carter and Brothers,1860. Reprinted Charlottesville,Va.:Lincoln-Rembrandt,1993.

Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature,1736（AR）London:James,John and Paul Knapton,1736. Reprinted Whitefish,Mont.:Kessinger,2003.

弗朗西斯·哈奇森的著作

大部分关于哈奇森的引用都来自《哈奇森全集》（The Collected Works of Francis Hutcheson）：

An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue,1725（IBV）. Edited with an introduction by Wolfgang Leidhold. Indianapolis,Ind.:Liberty Fund,2004.

An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense,1728/1742（ENC）. Edited with an introduction by Aaron Garrett. Indianapolis,Ind.:Liberty Fund,2002.

On the Natural Sociability of Mankind,1730（NSM）. In Logic,Metaphysics and the Natural Sociability of Mankind. Edited by James Moore and Michael Silverthorne. Indianapolis,Ind.:Liberty Fund,2006,pp. 189—216.

Philosophiae Moralis Insitutio Compenderia, with A Short Introduction to Moral Philosophy,1742/1745/1747（PMIC）.

Edited with an introduction by Luigi Turco. Indianapolis,Ind.:Liberty Fund,2007.

The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius Antoninus. Translated by Francis Hutcheson and James Moor,1742（MEM）. Edited with an introduction by James Moore and Michael Silverthorne. Indianapolis,Ind.:Liberty Fund,2008.

A Synopsis of Metaphysics Comprehending Ontology and Pneumatology,1742.（SM）In Logic,Metaphysics and the Natural Sociability of Mankind,pp. 57—188.

哈奇森这个系列的最后的一本著作在本书成书之时还未能出版，所以，我引用了另一个版本：

A System of Moral Philosophy,1755（SMP）. With an introduction by Daniel Carey. New York:Continuum,2005.

大卫·休谟的著作

在本书成书之时，学术界并没有休谟的全集和书信集。不过现在，牛津大学出版社正在致力于出版一套这样的全集。在这里我引用的是：

A Treatise of Human Nature,1739—1740（T）. Edited by David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford Philosophical Texts. New York:Oxford University Press,2000.

我也参考了更早的一个版本：

A Treatise of Human Nature. Edited,with an analytical index by L. A. Selby-Bigge. Second Edition with text revised and variant readings by P. H. Nidditch. New York:Oxford University Press,1978.

Essays Moral, Political and Literary,1740/1777（EMPL）. Edited by Eugene F. Miller. Indianapolis,Ind.:Liberty Fund,1985.

An Enquiry Concerning Human Understanding,1748（EHU）. Edited by Tom L. Beauchamp. Oxford Philosophical Texts. New York:Oxford University Press,1999.

我也参考了较早的版本：

Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals. Edited with an introduction,comparative table of contents,and analytical index by L. A. Selby-Bigge. Third edition with text revised and notes by P. H. Nidditch. New York:Oxford University Press,1975.

An Enquiry Concerning the Principles of Morals,1751（EPM）. Edited by Tom L. Beauchamp. Oxford Philosophical Texts. New York:Oxford University Press,1998.

The History of England,1754—1762/1778（HE）. 6 vols. Foreword by William B. Todd. Indianapolis,Ind.:Liberty Fund,1983.

The Natural History of Religion,1757（NHR）. In Dialogues and Natural History of Religion. Edited with an introduction and notes by J. C. A. Gaskin. New York:Oxford University Press,1993.

The Letters of David Hume（L）. 2 Vols. Edited by J. Y. T. Greig. Oxford:Oxford University Press,1932.

亚当·斯密的著作

所有引用均来自格拉斯哥版本的亚当·斯密作品和书信全集（The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith）：

The Theory of Moral Sentiments,1759—1790（TMS）. Edited by A. L. Macfie and D. D. Raphael. Indianapolis,Ind.:Liberty Fund,1984.

An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations,1776（WN）. General editors R. H. Campbell and A. S. Skinner. W. B. Todd Indianapolis,Ind.:Liberty Fund,1981.

Essays on Philosophical Subjects（EPS）. Edited by W. P. D. Wrightman and J. C. Bryce. Indianapolis,Ind.:Liberty Fund,1982.

Lectures on Rhetoric and Belles Lettres（LRBL）. Edited by J. C. Bryce. Indianapolis,Ind.:Liberty Fund,1983.

Lectures on Jurisprudence（LJ）. Edited by R. L. Meek,D. D. Raphael and P. G. Stein. Indianapolis,Ind.:Liberty Fund,1982.

LJA:Report of 1762—1763,pp. 1—394；LJB:Report Dated 1766,pp. 195—560.

Correspondence of Adam Smith（CAS）. Edited by Ernest Campbell Mossner and Ian Simpson Ross. Indianapolis,Ind.:Liberty Fund,1987.

伊曼努尔·康德的著作

遵从标准惯例，对康德著作的引用我采取了以下简写规则：

Gesammelte Schriften. Hrsg. von der Koeniglich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin,1902. Available online Past Masters at http://www.library.nlx.com.；

英语翻译也尽可能地参考了所有来自剑桥版本的引用（The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant），就如对赫德尔的文本一样，在必要时作者对被引用的译文做了少许修改，这种情况并不多。剑桥版本在书页中标注了原书全集（KGS）的页码，其他译本并未标注原页码，但在此书的引用中，我仍然标上了页码。

Inquiry Concerning the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morality,1764（INM）. KGS 2:273—2:301. Translated in Theoretical Philosophy,1755—1770. Translated and Edited by David Walford and Ralf Meerbote. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. New York:Cambridge University Press,1992,pp. 243—275.

Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime,1764（OBS）. KGS 2:205—258. Edited by John T. Goldthwait. Berkeley:University of California Press,1960.

M. Immanuel Kant’s Announcement of the Program of his Lectures for the Winter Semester 1765—1766（AL）. KGS 2:303—2:313. Translated in Theoretical Philosophy,1755—1770,op. cit.,pp. 287—300.

Inaugural Dissertation on the Form and Principles of the Sensible and Intelligible World,1770（DSI）. KGS 2:387—2:419. Translated in Theoretical Philosophy,1755—1770,op. cit.,pp. 373—416.

Prolegegomena to Any Future Metaphysics that will be Able to Come Forward as Science,1783（PFM）. KGS 4:255—386. Translated by Paul Carus. Translation revised by James W. Ellington. Indianapolis,Ind.:Hackett,1977.

An Answer to the Question: What Is Enlightenment? 1764（WE）. KGS 8:35—8:42. Translated by Mary J. Gregor in Practical Philosophy. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Translated and edited by Mary J. Gregor. General introduction by Allen Wood. New York:Cambridge University Press,1996,pp. 11—22.

Groundwork of the Metaphysics of M'orals,1785（G）. KGS 4:386—463 由Mary J. Gregor 翻译于 Practical Philosophy,op. cit.,pp. 37—108.

Reviews of Herder's "Ideas on the Philosophy of the History of Mankind",1785（RH）KGS 8:42—68. Translated by H. B. Nisbet in Kant: Political Writings. Edited by Hans Reiss. New York:Cambridge University Press,1991.

Critique of Practical Reason,1788（CPR）. KGS 5:3—163. Translated by Mary J. Gregor in Practical Philosophy,op. cit.,pp. 133—272.

On Philosophers' Medicine of the Body,1788（PMB）. KGS 15:939—953. Translated by Mary J. Gregor in Kant's Latin Writings. Edited by Lewis White Beck. New York:Peter Lang,1986,pp. 217—243.

Critique of the Power of Judgment,1790（CJ）. KGS 5:167—484. Translated by Paul Guyer and Eric Matthews,Edited by Paul Guyer. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. New York:Cambridge University Press,2000.

Religion within the Boundaries of Mere Reason,1793（RBR）. KGS 6:3—202. Translated by George di Giovanni in Religion and Rational Theology. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Translated by Allen W. Wood and George Di Giovanni. New York:Cambridge University Press,1996,pp. 39—216.

The Metaphysics of Morals,1797（MM）. KGS 6:203—493. Translated by Mary J. Gregor in Practical Philosophy,op. cit.,pp. 353—604.

Anthropology from a Pragmatic Point of View,1798（APV）. KGS 7:119—333. Translated by Mary J. Gregor. The Hague:Martinus Nijhoff,1974.

我也参考了：

Anthropology from a Pragmatic Point of View. Translated by Victor Lyle Dowdell,with an introduction by Frederick P. Van de Pitte. Carbondale:Southern Illinois University Press,1978.

Lectures on Ethics（LE）. KGS 27. Translated by Peter Heath. Edited by Peter Heath and J. B. Schneewind. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. New York:Cambridge University Press,1997.

Notes and Fragments（NF）. Edited by Paul Guyer. Translated by Curtis Bowman,Paul Guyer,and Frederick Rasucher. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. New York:Cambridge University Press,2005.

J. G.赫德尔的著作

赫德尔的德文著作有两个流行的版本：

Gaier,Ulrich,et. al.,ed.,Johann Gottfried Herder W?rke in Zehn B?nden. Frankfurt Am Main:Deutscher Klassiker Verlag,1985.

Suphan,Benhard,et. al.,ed.,Johann Gottfried Herder S?mtliche Werke. Berlin,1887—1913. Reprinted Hildesheim and New York:Georg Olms Verlag,1967—1968.

后者更加完善，而前者则在时间上比较近，且有拉丁手稿；两个版本我都参考了。由迈克尔·福斯特（Michael Forster）所建立的传统而来，任何赫德尔著作的引文后的括弧里都标注着德文版本的卷数和页码数。“S”代表Suphan的版本，“G”代表Gaier的版本。

赫德尔作品的英文翻译大部分都出现在收录了他部分短篇著作和一些长篇著作节选的选集中。当我参考了某个版本的翻译的时候，在

德文版的标注后我会加上英文参考版本的页码数（标注了第一编辑者或译者的姓的首字母，比如G,1:559；F,50）。

Adler,Hans,Ernest A. Menze and Michael Palma,tr. and ed.（A）On World History: An Anthology. Armonk,N.Y.:M. E. Sharpe,1997.

Barnard,F. M.,tr. and ed.（Ba）J. G. Herder on Social and Political Culture. New York:Cambridge University Press,1969.

Bunge,Marcia,tr. and ed.（Bu）Against Pure Reason: Writings on Religion, Language and History. Minneapolis,Minn.:Fortress,1993.

Churchill,T.,tr.（C）Outlines of a Philosophy of the History of Man. [A complete translation of Herder's Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.] London:1800. Reprinted New York:Bergman Publishers,1966.

Evrigenis,Ioannis D. and Daniel Pellerin,tr.（E）Another Philosophy of History and Selected Political Writings. Indianapolis,Ind.:Hackett,2004.

Forster,Michael N.,tr. and ed.（F）Herder: Philosophical Writings. New York:Cambridge University Press,2002.

Menze,Ernest A. et. al.,tr. and ed.（M）Johan Gottfried Herder: Selected Early Works, 1764—1767. University Park:Pennsylvania State University Press,1992.

其他参考文献

Abramson,Kate. Hume's Peculiar Sentiments: The Evolution of Hume's Moral Philosophy. PhD diss.,Department of Philosophy,University of Chicago,1997.

——."Hume on Cultural Conflicts of Values",Philosophical Studies. 94（1999）,pp. 173—187.

Allen,Danielle S. Talking to Strangers: Anxieties of Citizenship Since Brown v. Board of Education. Chicago:University of Chicago Press,2004.

Allison,Henry E. Kant’s Theory of Freedom. New York:Cambridge University Press,1990.

Appiah,Kwame Anthony. Experiments in Ethics. Cambridge,Mass.:Harvard University Press,2008.

árdal,Páll S. Passion and Value in Hume’s Treatise. Edinburgh:Edinburgh University Press,1966.

——.“Some Implications of the Virtue of Reasonableness in Hume’s Treatise”,in Donald W. Livingston and Jame T. King,eds.,Hume: A Re-Evaluation. New York:Fordham University Press,1976,pp. 91—108.

——.“Another Look at Hume’s Account of Moral Evaluation”,Journal of the History of Philosophy 15 (1977) ,pp. 405—421.

Arendt,Hannah. On Revolution. New York:Peguin Books,1965.

Ayer,Alfred Jules. Language, Truth and Logic (1936) . New York:Dover Publications,1952.

Baier,Annette C.“Hume on Resentment”,Hume Studies. 6:2 (1980) ,pp. 133—149.

——.“Hume’s Account of Social Artifice—Its Origins and Originality”,Ethics 98 (1988) ,pp. 757—778.

——. Progress of Sentiments: Reflections on Hume’s Treatise. Cambridge,Mass.:Harvard University Press,1991.

——.“Artificial Virtues and Equally Sensible Non-Knaves:A Response to Gauthier”,Hume Studies 18:2 (1992) ,pp. 429—439.

——. Moral Prejudices: Essays on Ethics. Cambridge,Mass.:Harvard University Press,1995.

——. The Commons of the Mind. Chicago:Open Court,1997.

Banfield,Edward C. The Moral Basis of a Backward Society. New York:Free Press,1958.

Barnard,F. M. Herder’s Social and Political Thought: From Enlightenment to Nationalism. New York:Oxford University Press,1965.

——. Self-Direction and Political Legitimacy: Rousseau and Herder. New York:Oxford University Press,1988.

——. Herder on Nationality: Humanity and History. Montreal and Kingston:McGill-Queen’s University Press,2003.

Baron,Marcia.“Hume’s Noble Lie:An Account of his Artificial Virtues”,Canadian Journal of Philosophy 12 (1982) ,pp. 539—555.

Baron,Marcia. Kantian Ethics Almost Without Apology. Ithaca,N.Y.:Cornell University Press,1995.

Batson,C. Daniel. The Altruism Question: Towards a Social Psychological Answer. Hillsdale,N.J.:Lawrence Erlbaum Associates,1991.

Bentham,Jeremy. A Fragment on Government,1776. In A Comment on the Commentaries and A Fragment on Government. Edited by J. H. Burns and H. L. A. Hart. London:Athlone,1977.

Beiser,Frederick C. The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte. Cambridge,Mass.:Harvard University Press,1987.

——.“Kant’s Intellectual Development:1746—1781”. In Paul Guyer,ed.,The Cambridge Companion to Kant. New York:Cambridge University Press,1992,pp. 26—61.

Berlin,Isaiah. The Crooked Timber of Humanity. Edited by Henry Hardy. Princeton,N.J.:Princeton University Press,1990.

——. Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder. Incorporating Vico and Herder (1960) and The Magus of the North (1993) . Princeton,N.J.:Princeton University Press,2000.

Blackburn,Simon. Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning. New York:Oxford University Press,2000.

Blader Steven L. and Tom R. Tyler,“Justice and Empathy:What Motivates People to Help Others?”In Michael Ross and Dales T. Miller,eds.,The Justice Motive in Everyday Life. New York:Cambridge University Press,2002,pp. 226—250.

Boyd,Richard.“Pity’s Pathologies Portrayed:Rousseau and the Limits of Democratic Compassion”,Political Theory 32:4 (August 2004) ,pp. 519—546.

Brader,Ted. Campaigning for Hearts and Minds: How Emotional Appeals in Political Ads Work. Chicago:University of Chicago Press,2006.

Buchan,James. Crowded with Genius: The Scottish Enlightenment: Edinburgh’s Moment of the Mind. New York:HarperCollins,2003.

Burke,Edmund. Reflections on the Revolution in France,1790. Edited by J. G. A. Pocock. Indianapolis,Ind.:Hackett,1987.

Campbell,T. D. Adam Smith’s Science of Morals. London:George Allen & Unwin,1971.

Cartwright,David E.“Kant,Schopenhauer and Nietzsche on the Morality of Pity”. Journal of the History of Ideas 45 (1984) ,pp. 83—98.

——.“Kant’s View of the Moral Significance of Kindhearted Emotions and the Moral Insignificance of Kant’s View”. The Journal of Value Inquiry 21 (1987) ,pp. 291—304.

Chaiken,Shelly and Yaacov Trope,eds.,Dual-Process Theories in Social Psychology. New York:Guilford,1999.

Chismar,Douglas.“Hume’s Confusion About Sympathy”,Philosophy Research Archives 14 (1988—1989) ,pp. 237—246.

Clark,Candace. Misery and Company: Sympathy in Everyday Life. Chicago:University of Chicago Press,1997.

Clark,Robert T. Herder: His Life and Thought.

Berkeley:University of California Press,1955.

Clore,Gerald L.,Norbert Schwartz,and Michael Conway,“Affective Causes and Consequences of Social Information Processing”,in the Handbook of Social Cognition. (p.220) Edited by Robert S. Wyer,Jr. and Thomas K. Scrull. Hillsdale,N.J.:Lawrence Erlbaum Associates,1994.

Cohon,Rachel.“The Common Point of View in Hume’s Ethics”,Philosophy and Phenomenological Research 57 (1997) ,pp. 827—850.

Collingwood,R. G. The Idea of History. New York:Oxford University Press,1956.

Craemer,Thomas. Intergroup Empathy and Political Solidarity Across the Color Line. Presented at the 2004 Annual Meeting of the American Political Science Association.

Cropsey,Joseph. Polity and Economy: With Further Thoughts on the Principles of Adam Smith. South Bend,Ind.:St. Augustine’s,2001.

Damasio,Antonio R. Descartes’ Error:Emotion,Reason and the Human Brain. New York:G. P. Putnam’s Sons,1994.

Darwall,Stephen.“Hume and the Invention of Utilitarianism”,in M.A. Stewart and John P. Wright,eds.,Hume and Hume’s Connexions,Edinburgh:Edinburgh University Press,1994,pp. 58—82.

——. The British Moralists and the Internal “Ought” 1640—1740. New York:Cambridge University Press,1995.

——.“Empathy,Sympathy,Care”,Philosophical Studies 89 (1998) ,pp. 261—282.

——.“Sympathetic Liberalism:Recent Work on Adam Smith”,Philosophy and Public Affairs. 28 (1999) ,pp. 139—164.

Davis,Mark H. Empathy: A Social Psychological Approach. Boulder,Colo.:Westview,1996.

Dees,Richard H.“Hume and the Context of Politics”,Journal of the History of Philosophy 30 (1992) ,pp. 219—242.

Deigh,John.“Empathy and Universalizability”,Ethics 105:4 (July 1995) ,pp. 743—763.

Dixon,Thomas. From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category. New York:Cambridge University Press,2003.

Dryzek,John S. Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations. New York:Oxford University Press,2000.

DuBois,W. E. B. The Souls of Black Folk. New York:Dodd,Mead and Company,1903/1979.

Du Vair,Guillaume. Moral Philosophy of the Stoics. Translated by T. J[ames],London,1598.

Epictetus. The Discourses, Fragments and Encheiridion. With an English translation by W. A. Oldfather. Vol. 2 of Epictetus in the Loeb Classical Library. Cambridge,Mass.:Harvard University Press,1928.

Eustace,Nicole. Passion is the Gale: Emotion, Power and the Coming of the American Revolution. Chapel Hill:University of North Carolina Press,2008.

Festinger,Leon. A Theory of Cognitive Dissonance. Evanston,Ill.:Row,Peterson,1957.

Fiering,Norman S.“Irresistible Compassion:An Aspect of Eighteenth-Century Sympathy and Humanitarianism”,Journal of the History of Ideas 37:2 (1976) ,pp. 195—218.

Firth,Roderick “Ethical Absolutism and the Ideal Observer”,Philosophy and Phenomenological Research 12 (1952) ,pp. 317—345.

Fisher,Philip. The Vehement Passions. Princeton,N.J.:Princeton University Press,2002.

Fleischacker,Samuel. A Third Concept of Liberty: Judgment and Freedom in Kant and Adam Smith. Princeton,N.J.:Princeton University Press,1999.

Flew,Anthony.“Three Questions About Justice in Hume’s Treatise”,Philosophical Quarterly 26 (1976) ,pp. 1—13.

Fogelin,Robert J. Hume’s Skepticism in the Treatise of Human Nature. Boston:Routledge & Kegan Paul,1985.

Forbes,Duncan.“Politics and History in David Hume”,Historical Journal 6 (1963) ,pp. 280—295.

Frazer,Michael L.“John Rawls:Between Two Enlightenments”,Political Theory 35:6,December 2007,pp. 756—780.

Garsten,Bryan. Saving Persuasion: A Defense of Rhetoric and Judgment. Cambridge,Mass.:Harvard University Press,2006.

Gauthier,David.“David Hume,Contractarian”,Philosophical Review 88 (1979) ,pp. 3—38.

——.“Artificial Virtues and the Sensible Knave”,Hume Studies 18:2 (1992) ,pp. 401—428.

Geuss,Raymond.“Kultur,Bildung,Geist”,in Morality, Culture and History: Essays on German Philosophy. New York:Cambridge University Press,1999,pp. 29—50.

Gibbard,Allan. Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment. Cambridge,Mass.:Harvard University Press,1990.

Gill,Michael B.“A Philosopher in his Closet:Reflexivity and Justification in Hume’s Moral Theory”,Canadian Journal of Philosophy 26:2 (1996) ,231—256.

——.“Shaftesbury’s Two Accounts of the Reason to be Virtuous”,Journal of the History of Philosophy 38:4 (October 2000) ,pp. 529—548.

Gillies,A. Herder. Oxford:Basil Blackwell,1945.

Gilligan,Carol. In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development. Cambridge,Mass.:Harvard University Press,1982/1993.

Gilovich,Thomas,Dale Griffin,and Daniel Kahneman,eds.,Heuristics and Biases: The Psychology of Intuitive Judgment. New York:Cambridge University Press,2002.

Glover,Jonathan. Humanity: A Moral History of the Twentieth Century. New Haven,Conn.:Yale University Press,2000.

Goodman,Nelson. Fact, Fiction and Forecast. Cambridge,Mass.:Harvard University Press,1955.

Gordon,Robert M."Sympathy,Simulation and the Impartial Spectator",Ethics 105:4 (July 1995) ,pp. 727—742.

Greene,Joshua. D.,R. B. Somerville,L. E. Nystrom,J. M. Darley,and J. D. Cohen."An fMRI Study of Emotional Engagement in Moral Judgment",Science 293 (2001) ,pp. 2105—2108.

Greene,Joshua."From Neural 'Is' to Moral 'Ought':What are the Moral Implications of Neuroscientific Moral Psychology?" Nature Reviews Neuroscience 4 (2003) ,pp. 848—850.

Griswold,Charles L.,Jr. Adam Smith and the Virtues of Enlightenment. New York:Cambridge University Press,1999.

Gutmann,Amy and Dennis Thompson. Why Deliberative Democracy? Princeton,N.J.:Princeton University Press,2004.

Guyer,Paul. Kant and the Experience of Freedom: Essays on Aesthetics and Morality. New York:Cambridge University Press,1993.

Haakonssen,Knud. The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith. New York:Cambridge University Press,1981.

Habermas,Jürgen. The Theory of Communicative Action

Volume I: Reason and the Rationalization of Society. Translated by Thomas McCarthy. Boston:Beacon,1981.

——. Moral Consciousness and Communicative Action. Translated by Christian Lernhardt and Sherry Weber Nicholson. Cambridge:MIT Press,1996.

Haidt,Jonathan.“The Emotional Dog and Its Rational Tail:A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment”,Psychological Review 108 (2001) ,pp. 814—834.

Hall,Cheryl. The Trouble with Passion: Political Theory Beyond the Reign of Reason. New York:Routledge,2005.

Hardin,Russell. David Hume: Moral and Political Theorist. New York:Oxford University Press,2007.

Harman,Gilbert. Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy. New York:Oxford University Press,2000.

Harpham,Edward J.“Liberalism,Civic Humanism,and the Case of Adam Smith”,American Political Science Review 78,1984,pp. 764—774.

Hasek,Carl William. The Introduction of Adam Smith’s Doctrines into Germany. Honolulu:University Press of the Pacific,2002.

Harrison,Jonathan. Hume’s Theory of Justice. New York:Oxford University Press,1981.

Hauser,Marc D. Moral Minds: How Nature Designed our Universal Sense of Right and Wrong. New York:Ecco,2006.

Henson,Richard G.“What Kant Might Have Said:Moral Worth and the Overdetermination of Dutiful Action”,The Philosophical Review 88 (1979) ,pp. 39—54.

Herdt,Jennifer A. Religion and Faction in Hume’s Moral Philosophy. New York:Cambridge University Press,1997.

Himmelfarb,Gertrude. The Roads to Modernity: The British,

French and American Enlightenments. New York:Vintage,2004.

Hobbes,Thomas. Leviathan (1651) . Edited,with Introduction and Notes,by Edwin Curley. Indianapolis,Ind.:Hackett,1994.

Hoffman,Martin L. Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice. New York:Cambridge University Press,2000.

Iacoboni,Marco. Mirroring People: The New Science of How We Connect with Others. New York:Farrar,Straus and Giroux,2008.

Immerwahr,John.“Hume’s Essays on Happiness”,Hume Studies 15 (1989) ,pp. 307—324.

Jones,Eddie Harmon,and Judson Mills,eds.,Cognitive Dissonance: Progress in a Pivotal Theory in Social Psychology. Washington,D.C.:American Psychological Association,1999.

Jouffroy,Theodore. Introduction to Ethics, Including a Critical Survey of Moral Systems (1840) . Translated from the French by William H. Channing and excerpted in On Moral Sentiments: Contemporary Responses to Adam Smith. Edited and Introduced by John Reeder. Bristol:Thoemmes,1997,pp. 167—216.

Kahneman,Daniel,Paul Slovic,and Amos Tversky,eds.,Judgment Under Uncertainty: Heuristics and Biases. New York:Cambridge University Press,1982.

King,James.“Hume’s Classical Theory of Justice”,Hume Studies 7 (1981) ,pp. 32—54.

Kingston,Rebecca and Leonard Ferry,eds.,Bringing the Passions Back In: The Emotions in Political Philosophy. Vancouver,Canada:University British Columbia Press,2008.

Knobe,Joshua and Shaun Nichols,eds.,Experimental Philosophy. New York:Oxford University Press,2008.

Koenigs,M. L. Young,R. Adolphs,D. Tranel,F. Cushman,M. Hanser,and A. Damasio.“Damage to the Prefrontal Cortex Increases Utilitarian Moral Judgments”,Nature 446 (2007) ,pp. 908—911.

Koepke,Wulf. Johann Gottfried Herder. Boston,Mass.:Twayne,1987.

Kohlberg,Lawrence. The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice. Vol. 1 of Essays on Moral Development. San Francisco:Harper and Row,1981.

——. The Psychology of Moral Development: The Nature and Validity of Moral Stages. Vol. 2 of Essays on Moral Development. San Francisco:Harper and Row,1984.

Korsgaard,Christine M. The Sources of Normativity. With responses by G. A. Cohen,Raymond Geuss,Thomas Nagel,and Bernard Williams. Edited by Onora O'Neill. New York:Cambridge University Press,1996.

——."From Duty and for the Sake of the Noble:Kant and Aristotle on Morally Good Action". In Stephen Engstrom and Jennifer Whiting,eds.,Aristotle, Kant and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty. New York:Cambridge University Press,1996,pp. 203—236.

——."The General Point of View:Love and Moral Approval in Hume's Ethics",Hume Studies 25 (1999) ,pp. 3—41.

Koziak,Barbara. Retrieving Political Emotion: Thumos, Aristotle and Gender. University Park:Pennsylvania State University Press,2000.

Krause,Sharon R."Hume and the (False) Luster of Justice",Political Theory 32:5 (2004) ,pp. 628—655.

——."Desiring Justice:Motivation and Justification in Rawls and Habermas",Contemporary Political Theory 4 (2005) ,pp. 363—385.

——. Civil Passions: Moral Sentiment and Democratic Deliberation. Princeton,N.J.:Princeton University Press,2008.

Kuehn,Manfred. Kant: A Biography. New York:Cambridge University Press,2001.

Kundera,Milan. The Unbearable Lightness of Being. Translated by Michael Henry Heim. New York:Harper Collins,1984.

Kymlicka,Will. Contemporary Political Philosophy: An Introduction. Oxford:Clarendon Press,1990.

Lakoff,George. The Political Mind: Why You Can't Understand 21st-Century American Politics with an 18th-Century Brain. New York:Viking,2008.

Lazarsfeld,P. F. and R. K. Merton,"Friendship as Social Process:A Substantive and Methodological Analysis",in Morroe Berger,Theodore Abel,and Charles H. Page,eds.,Freedom and Control in Modern Society. New York:Van Nostrand,1954.

Le Grand,Antoine. Man Without Passion: Or, the Wise Stoick, According to the Sentiments of Seneca. Translated Anonymously. London,1675.

Lewis,David. Convention. Malden,Mass.:Blackwell,1969/2002.

Livingston,Donald W. Hume's Philosophy of Common Life. Chicago:University of Chicago Press,1984.

——. Philosophical Melancholy and Delirium: Hume's Pathology of Philosophy. Chicago:University of Chicago Press,1998.

Locke,John. An Essay Concerning Human Understanding (1690) . Edited with an introduction by Peter H. Nidditch. New York:Oxford University Press,1979.

Loeb,Louis E. Stability and Justification in Hume's Treatise. New York:Oxford University Press,2002.

Louden,Robert B. Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings. New York:Oxford University Press,2000.

Lovejoy,Arthur O. Essays in the History of Ideas. Baltimore:Johns Hopkins Press,1948.

Macedo,Stephen. Liberal Virtues: Citizenship, Virtue and Community in Liberal Constitutionalism. Oxford:Clarendon,1990.

MacCormick,Neil.“Adam Smith on Law”,Valpraiso University Law Review 15 (1981) ,pp. 243—263.

Mackie,J. L. Hume’s Moral Theory. New York:Routledge,1980.

MacIntyre,Alasdair.“Hume on ‘Is’ and ‘Ought’”, in V. C. Campbell,ed.,Modern Studies in Philosophy: Hume. New York:Anchor Books,1966,pp. 240—264.

——. After Virtue. Notre Dame,Ind.:University of Notre Dame Press,1984.

——. Whose Justice? Which Rationality? Notre Dame,Ind.:University of Notre Dame Press,1988.

Macleod,Alistair.“Rule-Utilitarianism and Hume’s Theory of Justice”,Hume Studies 7 (1981) ,pp. 74—84.

Mandeville,Bernard. The Fable of the Bees, or Private Vices, Publick Benefits. 1714/1729. With a Commentary by F. B. Kaye. 2 Vols. Indianapolis,Ind.:Liberty Fund,1988.

Marcus,George E.,W. Russell Neuman,and Michael Mackuen. Affective Intelligence and Political Judgment. Chicago:University of Chicago Press,2000.

Marcus,George E. The Sentimental Citizen: Emotion in Democratic Politics. University Park:The Pennsylvania State University Press,2002.

Marshall,Geoffrey.“David Hume and Political Scepticism”,Philosophical Quarterly 4 (1954) ,pp. 247—257.

Martin,Marie A.“Utility and Morality:Adam Smith’s Critique of Hume”,Hume Studies 16 (1990) ,pp. 107—120.

——.“Hume on Human Excellence”,Hume Studies 18:2 (1992) ,pp. 383—400.

——.“Hume as Classical Moralist”,International Philosophical Quarterly 34:3 (1994) ,pp. 323—334.

Mehta,Pratap Bhanu. The Natural Career of the Imagination: Themes in Adam Smith's Moral and Political Philosophy. PhD diss.,Princeton University,June 1994.

Meinecke,Friedrich. Historism: The Rise of a New Historical Outlook. Translated by J. E. Anderson with a Foreword by Sir Isaiah Berlin. London:Routledge and Kegan Paul,1972.

Mendus,Susan."The Practical and the Pathological",The Journal of Value Inquiry 19 (1985) ,pp. 235—243.

Mercer,Philip. Sympathy and Ethics. New York:Oxford University Press,1972.

Mill,John Stuart."Bentham",London and Westminster Review (August 1838) . Reprinted in Utilitarianism and On Liberty. Edited with an Introduction by Mary Warnock. Malden,Mass.:Blackwell,2003,pp. 52—87.

Miller,David. Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought. New York:Oxford University Press,1981.

Moore,G. E. Principia Ethica (1903) . Edited with an Introduction by Thomas Baldwin. New York:Cambridge University Press,1993.

Moore,James."The Social Background of Hume's Science of Human Nature",in David Fate Norton,Nicholas Capaldi,and Wade L. Robinson,eds.,McGill Hume Studies. San Diego:Austin Hill,1976.

Mossner,Ernest Campbell. The Life of David Hume. New York:Oxford University Press,1980.

Muthu,Sankar. Enlightenment Against Empire. Princeton,N.J.:Princeton University Press,2003.

Nagel,Thomas. The View from Nowhere. New York:Oxford University Press,1986.

——. Equality and Partiality. New York:Oxford University Press,1991.

Neuman,W. Russell,George E. Marcus,Ann N. Crigler and Michael MacKuen,eds.,The Affect Effect: Dynamics of Emotion in Political Thinking and Behavior. Chicago:University of Chicago Press,2007.

Nichols,Shaun. Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgment. New York:Oxford University Press,2004.

Nietzsche,Friedrich. Der Wille zur Macht. Leipzig:Alfred Kr?ner,1906/1930. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale as The Will to Power. New York:Vintage,1968.

Norton,David Fate. David Hume: Common Sense Moralist, Skeptical Metaphysician. Princeton,N.J.:Princeton University Press,1982.

Nussbaum,Martha C. Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education. Cambridge,Mass.:Harvard University Press,1997.

——. Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions. New York:Cambridge University Press,2001.

Okin,Susan Moller.“Reason and Feeling in Thinking about Justice”,Ethics 99:2,1989.

——. Justice Gender and the Family. New York:Basic Books,1989.

Orwin,Clifford.“Rousseau and the Discovery of Political Compassion”,in Clifford Orwin and Nathan Tarcov,eds.,The Legacy of Rousseau. Chicago:University of Chicago Press,1997,pp. 296—320.

Oxford English Dictionary (OED) . Available online,continually updated,at http://dictionary.oed.com.

Oz-Salzberger,Fania. Translating the Enlightenment: Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany. New York:Oxford University Press,1995.

Pagden,Anthony. European Encounters with the New World.

New Haven,Conn.:Yale University Press,1993.

Pitts,Jennifer. A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France. Princeton,N.J.:Princeton University Press,2005.

Plamenatz,John. Man and Society. 2 vols. London:Longman,1963.

Potkay,Adam. The Fate of Eloquence in the Age of Hume. Ithaca,N.Y.:Cornell University Press,1994.

——. The Passion for Happiness: Samuel Johnson and David Hume. Ithaca,N.Y.:Cornell University Press,2000.

Prinz,Jesse J. The Emotional Construction of Morals. New York:Oxford University Press,2007.

Raphael,D. D.“Hume and Adam Smith on Justice and Utility”,Proceedings of the Aristotelian Society 72 (1972—1973) ,pp. 87—103.

Rasmussen,Dennis C. The Problems and Promise of Commercial Society: Adam Smith’s Response to Rousseau. University Park:Pennsylvania State University Press,2008.

Rawls,John. A Theory of Justice. Revised Edition. Cambridge,Mass.:The Belknap Press of Harvard University Press,1971/1999.

——. Political Liberalism. Revised Paperback Edition. New York:Columbia University Press,1993/1996.

——. Collected Papers. Edited by Samuel Freeman. Cambridge,Mass.:Harvard University Press,1999.

——. Lectures on the History of Moral Philosophy. Edited by Barbara Herman. Cambridge,Mass.:Harvard University Press,2000.

——. Lectures on the History of Political Philosophy. Edited by Samuel Freeman. Cambridge,Mass.:Harvard University Press,2007.

Reid,Thomas.“A Sketch of Dr. Smith’s Theory of Morals”,edited by J.C. Stewart-Robertson and David Fate Norton in On Moral Sentiments: Contemporary Responses to Adam Smith. Edited and introduced by John Reeder. Bristol:Thoemmes Press,1997,pp. 69—88.

Richardson,Henry S. Practical Reasoning About Final Ends. New York:Oxford University Press,1997.

Ridge,Michael.“Epistemology Moralized:David Hume’s Practical Epistemology”,Hume Studies 29:2 (2003) ,pp. 165—204.

Rivers,Isabel. Reason, Grace and Sentiment: A Study of the Language of Religion and Ethics in England 1660—1780. Vol. 2:Shaftesbury to Hume. New York:Cambridge University Press,2000.

Ross,Ian Simpson. The Life of Adam Smith. New York:Oxford University Press,1995.

Rothschild,Emma. Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet and the Enlightenment. Cambridge,Mass.:Harvard University Press,2001.

Rousseau,Jean Jacques. Discourse on the Origin of Inequality (1754) . In The Basic Political Writings. Translated by Donald A. Cress. Introduced by Peter Gay. Indianapolis,Ind.:Hackett,1987.

——. Emile or On Education (1762) . Introduction,translation,and notes by Allan Bloom. New York:Basic Books,1979.

Russell,Bertrand.“Reply to Criticisms”,in Paul Arthur Schlipp,ed.,The Philosophy of Bertrand Russell. LaSalle,Ill.:Open Court,1971.

Rorty,Richard.“Human Rights,Rationality and Sentimentality”,in Stephen Shute and Susan Hurley,eds.,On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993. New York:Basic Books,1993,pp. 111—134.

Sayre-McCord,Geoffrey.“On Why Hume’s ‘General Point of View’ Isn’t Ideal—And Shouldn’t Be”,Social Philosophy and Policy 11 (1994) ,pp. 202—228.

——.“Hume and the Bauhaus Theory of Ethics”,Midwest Studies in Philosophy 20 (1995) ,pp. 280—298.

Schlipp,Paul Arthur. Kant’s Pre-Critical Ethics. Second Edition. Evanston,Ill.:Northwestern University Press,1938/1960.

Schneewind,J. B.“Autonomy,Obligation and Virtue:An Overview of Kant’s Moral Philosophy”. In Guyer,ed.,The Cambridge Companion to Kant,op. cit.,pp. 309—341.

——. The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy. New York:Cambridge University Press,1998.

Schopenhauer,Arthur. On the Basis of Morality (1839) . Translated by E. F. J. Payne. Providence,R.I.:Berghan.

——. The World as Will and Representation (1819) . Translated by E. F. J. Payne. New York:Dover,1969.

Sen,Amartya. The Idea of Justice. Cambridge,Mass.:The Belknap Press of Harvard University Press,2009.

Shell,Susan Meld. The Embodiment of Reason: Kant on Spirit, Generation and Community. Chicago:University of Chicago Press,1996.

——. Kant and the Limits of Autonomy. Cambridge,Mass.:Harvard University Press,2009.

Sherman,Nancy.“The Place of Emotions in Kantian Morality”. In Owen Flanagan and Amelie Oksenberg Rorty,eds.,Identity, Character and Morality: Essays in Moral Psychology. Cambridge:MIT Press,1990,pp. 149—170.

——. Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue. New York:Cambridge University Press,1997.

Sidgwick,Henry. The Methods of Ethics.

London:Macmillan,1874.

——.“The Kantian Conception of Free Will”,Mind 13 (1888) ,pp. 405—512.

Siebert,Donald. The Moral Animus of David Hume. Newark:Delaware University Press,1990.

Sinnott-Armstrong,Walter,ed.,Moral Psychology. 3 vols. Cambridge,Mass.:MIT Press,2008.

Skinner,Andrew S. and Thomas Wilson,eds.,Essays on Adam Smith. Oxford:Calrendon,1975.

Slote,Michael. Morals from Motives. New York:Oxford University Press,2001.

——. The Ethics of Care and Empathy. New York:Routledge,2007.

Snare,Francis. Morals, Motivation and Convention. New York:Cambridge University Press,1991.

Sokolon,Marlene K. Political Emotions: Aristotle and the Symphony of Reason and Emotion. DeKalb:Northern Illinois University Press,2006.

Solomon,Robert C. A. Passion for Justice: Emotion and the Origins of the Social Contract. Lanham,Md.:Rowman & Littlefield,1995.

Stephen,Leslie. History of English Thought in the Eighteenth Century. 2 vols. New York:G. P. Putnam’s Sons,1876.

Stevenson,Charles L. Ethics and Language. New Haven,Conn.:Yale University Press,1944/1960.

Stewart,John B. Opinion and Reform in Hume’s Political Philosophy. Princeton,N.J.:Princeton University Press,1992.

Stewart,Dugald.“Account of the Life and Writings of Adam Smith,LL.D” (1794) . Edited by I. S. Ross. Included in

Smith,EPS (op. cit.) ,1982,pp. 269—352.

Strawson,Peter.“Freedom and Resentment”. In Gary Watson,ed.,Free Will. New York:Oxford University Press,1983,pp. 59—80.

Stroud,Barry. Hume. New York:Routledge,1977.

Sunstein,Cass R. Laws of Fear: Beyond the Precautionary Principle. New York:Cambridge University Press,2005.

Tamir,Yael. Liberal Nationalism. Princeton,N.J.:Princeton University Press,1993.

Taylor,Charles.“The Importance of Herder”,in Philosophical Arguments. Cambridge,Mass.:Harvard University Press,1995,pp. 79—99.

Taylor,Jacqueline.“Justice and the Foundations of Social Morality in Hume’s Treatise”,Hume Studies 24 (1998) ,pp. 5—30.

Thaler,Richard H. and Cass R. Sunstein. Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth and Happiness. Updated Edition. New York:Penguin,2009.

Tronto,Joan C. Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care. New York:Routledge,1993.

Tuck,Richard. Free Riding. Cambridge,Mass.:Harvard University Press,2008.

Viroli,Maurizio. For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism. New York:Oxford University Press,1995.

Walzer,Michael. Politics and Passion: Toward a More Egalitarian Liberalism. New Haven,Conn.:Yale University Press,2004.

Warren,Mark E.“The Self in Discursive Democracy”,in Stephen K. White,ed.,The Cambridge Companion to Habermas. New York:Cambridge University Press,1995.

Watkins,Frederick. Hume’s Theory of Politics. Edinburgh:Nelson,1951.

Weber,Max. Economy and Society. Edited by Guenther Roth and Claus Wittich. Berkeley:University of California Press,1922/1978.

Westen,Drew. The Political Brain: The Role of Emotion in Deciding the Fate of the Nation. New York:Public Affairs,2007.

Whelan,Frederick G. Order and Artifice in Hume’s Political Philosophy. Princeton,N.J.:Princeton University Press,1985.

——.“Time,Revolution and Prescriptive Right in Hume’s Theory of Government”,Utilitas 7 (1995) ,pp. 97—119.

Winch,Donald. Adam Smith’s Politics: An Essay in Historiographic Revision. New York:Cambridge University Press,1978.

——.“Adam Smith and the Liberal Tradition”,in Knud Haakonsen,ed.,Traditions of Liberalism. Sydney,Australia:Centre for Independent Studies,1988,pp. 83—104.

Wispé,Lauren. The Psychology of Sympathy. New York:Plenum,1991.

Wolin,Sheldon.“Hume and Conservatism”,in Livingston and King,eds.,op. cit.

Wood,Allen W. Kant’s Ethical Thought. New York:Cambridge University Press,1999.

Wright,Robert. The Moral Animal. New York:Vintage,1994.

Yenor,Scott.“Humanity and Happiness:Philosophic Treatment of Happiness in a Non-Teleological World”,Interpretation 31:3 (2004) ,pp. 301—324.

Zajonc,R. B.“Feeling and Thinking:Preferences Need No Inferences”,American Psychologist 35 (1980) ,pp. 151—175.

Zammito,John H. Kant, Herder and the Birth of Anthropology. Chicago:University of Chicago Press,2002.

注释

导言

[1] 政治理论之中最著名的反思平衡性理论，参见John Rawls，A Theory of Justice. Revised Edition. Cambridge，Mass.: Belknap Press of Harvard University Press，1971/1999，pp.40—46。

[2] 值得注意的是这个政治性的比喻，在前启蒙时期绕了点宗教的弯路，在那时候上帝被视为道德准则的权威立法者。启蒙时期的反思性道德自主性更多的是对这个宗教色彩的道德立法概念的回应，而不是直接将政治理论应用于道德哲学。对这一段历史的详述，参见J. B. Schneewind，The Invention of Autonomy:A History of Modern Moral Philosophy. New York: Cambridge University Press，1998。

[3] 道德哲学的反思性的情感主义必须和同时文学领域的伤感主义（在文学中也是sentimentalism这个词，但一般中译为伤感主义）相区分开来，比如说那种感情充沛的18世纪文学著作，诸如: Rousseau，The New Heloise；Laurence Sterne，Sentimental Journey；Henry Mackenzie，The Man of Feeling；以及 J. W. Goethe，The Sorrows of Young Werther。在启蒙时期，道德哲学和文学领域的情感主义之间的关系十分复杂，而且这关系也远远超出了此书的范畴。不过我们可以简单地认为，是文学上的伤感主义给了这个名字不好的含义，而不是道德哲学的情感主义。我在这里使用“情感主义”这个词也是一种语言上的试图将它从这种负面意义中解救出来的努力。

[4] 虽然启蒙主义者都最终朝着“反思自主性”努力，但这个专有名词是我自己独创的，18世纪还未有的。这个词有意地综合了两种启蒙主义。不过一边来说，情感主义者更经常谈到“反思”和人类作为“反思性”动物；理性主义者当然就更喜欢谈到人类作为“理性”动物。但另一边来说，却是理性主义者最经常谈到“自主性”这个词。最有意思的是，情感主义者很明显地也将反思视为自主的，理性主义将自主性视为反思性的，虽然他们两边都没有用以上这些概念术语。

[5] 启蒙时代情感主义的一些特征归为“英国启蒙运动”的著作，参见Gertrude Himmelfarb，The Roads to Modernity:The British, French and American Enlightenments. New York: Vintage Books，2004。

[6] Rawls，Political Liberalism. Revised Paperback Edition. New York: Columbia University Press，1993/1996，p. xl。类似的将“启蒙运动项目”描述为本质上理性主义的著作可以在最近的各种意识形态的道德政治哲学家那里找到: 从极端左翼的霍克海默、阿多诺和福柯；到中间的自由主义的罗尔斯、柏林和卡西勒；再到右翼欧克肖特、斯特劳斯和马金泰尔。除以上外，还有举不胜举的例子。在这里我要感谢拉斯玛森为我提供他还未发表的关于现代反启蒙运动思想的文稿。

[7] 关于其对18世纪哲学的讽刺，例见Drew Westen，The Political Brain: The Role of Emotion in Deciding the Fate of the Nation. New York: Public Affairs，2007；以及

George Lakoff，The Political Mind: Why You Can't Understand 21st-Century American Politics with an 18th-Century Brain. New York: Viking，2008。Cheryl Hall，The Trouble with Passion:Political Theory Beyond the Reign of Reason. New York: Routledge，2005（pp. 5—6），类似地攻击了“自由理性主义”和它的“以启蒙运动为基础的对理性的崇尚”。同时值得注意的是，休谟是批评对象而非启发者，见Michael Walzer，Politics and Passion: Toward a More Egalitarian Liberalism. New Haven，Conn.:Yale University Press，2004（pp. 115—116）。现在对感情的政治权威地位的辩护，从古代，尤其是亚里斯多德那里寻找启发，而非启蒙主义，例如Barbara Koziak，Retrieving Political Emotion: Thumos, Aristotle and Gender. University Park: Pennsylvania State University Press，2000；Marlene K. Sokolon，Political Emotions: Aristotle and the Symphony of Reason and Emotion. DeKalb: Northern Illinois University Press，2006。对此问题最近更加广泛的讨论，见Rebecca Kingston and Leonard Ferry，eds，Bringing the Passions Back In: The Emotions in Political Philosophy. Vancouver，Canada: University of British Columbia Press，2008。

[8] 马金泰尔著名地论证如果“休谟的法则”被理解为“由非道德的前提不可能推演出道德的结论……那么休谟就是第一个打破这法则的人；休谟道德理论的发展和他关于‘是’和‘应然’的判断并不是一回事”。Alasdair MacIntyre，“Hume on ‘Is’ and ‘Ought’”，V. C. Campbell，ed，Modern Studies in Philosophy: Hume. New York: Anchor Books，1966，pp. 240—264，p.242。

[9] Rawls，Lectures on the History of Moral Philosophy. Edited by Barbara Herman，Cambridge，Mass.: Harvard University Press，2000，pp. 98—100。罗尔斯当时自称为康德主义者，他对休谟的解读的目的不过是为了拒斥这个理论，推崇康德的理论。在我的另一作品中，我论证过也许罗尔斯在这里太过了，他的正义理论从休谟和亚当·斯密那里继承的东西一点儿也不比从康德那里少。参见Michael L. Frazer，“John Rawls: Between Two Enlightenments.” Political Theory，35: 6，December 2007，pp.756—780。（在本导言中很多对理性主义和情感主义的讨论都是来自之前这一发表论文的）

[10] 这两种形式的反思性平衡来自Christine M. Korsgaard，The Sources of Normativity。对此的回应见G. A. Cohen，Raymond Geuss，Thomas Nagel，and Bernard Williams. Edited by Onora O'Neill. New York: Cambridge University Press，1996，p.55 ff。我的解读和考斯佳德的不同之处将在第一和第二章阐明。

[11] Rawls，1971/1999，p.451.

[12] 同上p.433。在启蒙情感主义中，有着强烈的元达尔文主义的意味。虽然本书的主旨并不在此，但对未来研究来说，这种元达尔文主义将是值得研究的领域，无论是从丰富现代道德哲学的角度来说，还是从更好的理解达尔文的思想来源来说（鉴于达尔文本人就是休谟作品的忠诚度者）。达尔文主义的对道德情感的理解可能会为哲学家和科学家们带来极大助益。

第一章

[13] 参见Sharon R. Krause，Civil Passions: Moral Sentiment and Democratic Deliberation（Princeton，N.J.: Princeton University Press，2008），她认识到了这个问题（pp.13—14），但仍然主要集中于讨论休谟。

[14] Sheldon Wolin，“Hume and Conservatism”，in Donald W. Livingston and

James T. King eds. Hume: A Re-Evaluation. New York: Fordham University Press，1976，pp.239—256，p.253.

[15] 哈奇森在他后来版本的《美和美德理念的起源》中，加入了“其他倾向如何在仁爱的名下被视灵魂的部分”这个问题的明确讨论，参见IBV，2.3.1，p.231。

[16] 休谟可能是第一位用“emotion”（感情）来指代心理力量，而非某种物理运动的英美哲学家，参见Thomas Dixon，From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category. New York: Cambridge University Press，2003。也请参见此书的书本附录Nicole Eustace，Passion is the Gale: Emotion, Power and the Coming of the American Revolution. Chapel Hill: University of North Carolina Press，2008，pp.481—486。另一个十分有价值的来源是牛津英文字典。

[17] 在很多别的原因能力，类似词汇一般都是基于“共同受苦”或者“共同感受”；一个关于类似词汇的优美且全面的讨论可以在米兰昆德拉的《不可承受的生命之轻》中找到。参见Milan Kundera，The Unbearable Lightness of Being. Translated by Michael Henry Heim. New York: Harper Collins，1984，pp.19—20。也参见Martha Nussbaum，Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions. New York: Cambridge University Press，2001，pp.301—304；Jennifer A. Herdt，Religion and Faction in Hume’s Moral Philosophy. New York: Cambridge University Press，1997，pp.29—30。

[18] “Pity”（怜悯）来自拉丁语pietas，在中世纪开始意思比成为狭义的同情，分享他人的痛苦；同时也仍然保留着“piety”的原意。今天，这个词开始变得有种傲慢，向下看的暗含意思，不过在近代早期时代，这种暗含意思无论在英文还是在其他罗曼斯语中都是不存在的。

[19] 对于针对这种痛苦的经典辩护，见Jean-Jacques Rousseau，Emile or On Education（1762）. Introduction，Translation，and Notes by Allan Bloom. New York: Basic Books，1979，p.221。

[20] “empahty”（共情）这个词在休谟和亚当·斯密的时代还未创造出来。它在20世纪才被社会心理学家用希腊语的em-pathos粗略的翻译德文中的Einfühlung；今天，“共情”的意思差不多比“同情”更加宽泛。Einfühlung这个词可在赫德尔那里找到来源，其是这样的一个概念: “感觉自己进入到”他人的视角中。关于赫德尔的讨论详见本书第六章。

[21] 沙夫茨伯里为他对这个拉丁词组的不寻常的理解做了辩护，参见SC，3.1，p.65，fn。哈奇森也解释了他的理解，见SM，2.1.5，p.119。

[22] 新斯多葛主义在16、17世纪的复兴中，最为值得注意的是 Antoine Le Grand（见Man Without Passion; or, the Wise Stoick，according to the sentiments of Seneca. Translated Anonymously. London，1675）和 Guillaume Du Vair（见Moral Philosophy of the Stoics. Translated by T. J【ames】，London，1598）。 更多关于斯多葛在16、17世纪的复兴，见Schneewind，1998，pp.170—175。

[23] Thomas Hobbes，Leviathan（1651）. Edited with Introduction and Notes by Edwin Curley. Indianapolis，Ind.: Hackett，1994，I.vi.46，p.32.

[24] 例见IBV，2.2.8，p.111和SC，2: 2，p.59。

[25] 参见IBV，2: Introduction，p.86；ENC，1: 1: 3，pp.24—27；SMP，1.3，Vol.

I，pp.38—52.

[26] 试图将巴特勒的心理论证局限为一个概念上的论证，然后总结道在这样的理解下，它是有力却并不成功的论证，见John Rawls，Lectures on the History of Political Philosophy. Edited by Samuel Freeman. Cambridge，Mass.: Harvard University Press，2007，pp.441—446。

[27] John Locke，An Essay Concerning Human Understanding（1690）2.1.2. Edited with an Introduction by Peter H. Nidditch. New York: Oxford University Press，1979，pp.104—105.

[28] 休谟和这个几乎一样的论证，见T，3.1.2.6。

[29] 参见Marc D. Hauser，Moral Minds: How Nature Designed our Universal Sense of Right and Wrong. New York: Ecco，2006。也参见Hauser，Liane Young，and Fiery Cushman，“Reviving Rawls’s Linguistic Analogy: Operative Principles and the Causal Structure of Moral Actions”，in Walter Sinnott-Armstrong，ed. Moral Psychology. 3 vols. Cambridge，Mass.: MIT Press，2008，vol. 2，pp.107—144。

[30] Ron Mallon，“Reviving Rawls’s Linguistic Analogy Inside and Out”，Sinnott-Armstrong，ed.，2008，vol. 2，pp.145—156，p.154。也参见Jesse J. Prinz，“Resisting the Linguistic Analogy: A Commentary on Hauser，Young and Cushman”，in Ibid.，vol. 2，pp.157—170；Nathan A. Fox and Melanie Killen，“Morality，Culture and the Brain: What Changes and What Stays the Same”，in Ibid.，vol. 3，pp.313—316。对这些辩论的详述，见本书第七章。

[31] 哈奇森对这两种“义务”的解释，见ENC，2.1，p.146；SMP，2.3.6，vol. I，p.264。

[32] 对这些讨论的总结，参见Isabel Rivers，Reason, Grace and Sentiment: A Study of the Language of Religion and Ethics in England 1660—1780. Volume 2: Shaftesbury to Hume. New York: Cambridge University Press，2000，pp.154—237。最近的对沙夫茨伯里的理性主义理解，见Stephen Darwall，The British Moralists and the Internal “Ought” 1640—1740. New York: Cambridge University Press，1995，pp.176—206，pp.184—190。关于沙夫茨伯里试图同时保持理性主义和情感主义立场的论证，见Michael B. Gill，“Shaftesbury’s Two Accounts of the Reason to be Virtuous”，Journal of the History of Philosophy 38: 4（October 2000），pp.529—548。

[33] Letter 13，September 17，1739，写给Francis Hutcheson，见L，I: 33。

[34] 克劳斯因而认为这是休谟的情感主义的一大优点，因为我们“可以想象”这样的理论被与宗教信仰者的虔信联系起来。（Civil Passions，p.131）不过我们没有必要去想象，因为历史上这样做的已有其人，比如巴特勒和哈奇森。

[35] Letter 19，January 10，1743，写给Francis Hutcheson，见L，I: 47。

[36] 类似的论证，参见Michael B. Gill，“A Philosopher in his Closet: Reflexivity and Justification in Hume’s Moral Theory”，Canadian Journal of Philosophy. 26: 2（1996），231—256。

[37] Korsgaard，1996，p.55，p.62。贝尔认为休谟的《人性论》本质上是在寻求“一

个可以通过自身审核的精神运作……那种一旦进入‘矛盾’或者自我毁灭性的冲突时，能够针对其自身的”（Annette C. Baier，Progress of Sentiments: Reflections on Hume’s Treatise. Cambridge，Mass.: Harvard University Press，1991，p.97）。

[38] 哈奇森对政府如何通过社会契约组成的论述，参见PMIC，3.5.1—3.5.2，pp.240—241；SMP，3.5，vol. 2，pp.225—240。

[39] 沙夫茨伯里更多的对社会契约作为正义基础的反驳，见MPR，2: 4，pp.175—177。

[40] Letter 19，January 10，1743，写给Francis Hutcheson，见L，I: 47。

[41] 在“Freedom and Resentment”一文中，彼得·斯特劳森重新将憎恶这个感情引入，作为直接针对导致他人受苦的主体的感情。（Peter Strawson，In Gary Watson，ed.，Free Will. New York: Oxford University Press，1983，pp.59—80）

第二章

[42] 比如密尔就将休谟描述为“史上最伟大的怀疑论者”，并认为休谟积极建构的哲学之意义不能与其怀疑论的哲学相媲美。参见John Stuart Mill，“Bentham”，London and Westminster Review. August 1838. Reprinted in Utilitarianism and On Liberty. Edited with an introduction Mary Warnock，Malden，Mass.: Blackwell，2003，pp.52—87，p.55。较新的对密尔立场的辩护，参见Francis Snare，Morals, Motivation and Convention: Hume’s Influential Doctrines. New York: Cambridge University Press，1991，p.34。

[43] 例如，大卫·米勒论证道“太注重休谟道德哲学的消极一面”会让我们将“理性应受感情统治”这种错误理论归于休谟；“这就好像若只看休谟对理性主义的攻击也会导致在认识论领域对他的误认一样”（David Miller，Philosophy and Ideology in Hume’s Political Thought. New York: Oxford University Press，1981，p.40）。将休谟的哲学分为积极和消极这一做法来自 Barry Stroud，Hume. New York: Routledge，1977。

[44] Frederick G. Whelan，Order and Artifice in Hume’s Political Philosophy. Princeton，N.J.: Princeton University Press，1985，p.68，p.73.

[45] 在现在的学者中，“休谟并非纯粹的道德怀疑论者”这种观点被广泛接受，这要归功于 David Fate Norton的作品，见David Hume: Common Sense Moralist，Skeptical Metaphysician. Princeton，N.J.: Princeton University Press，1982。更细致的读者一直都拒斥休谟在道德和形而上学领域是怀疑论者这样的观点；在1752年1月发表于《每月评论》的William Rose，Enquiry Concerning the principles of morals的评论中，作者说道这个道德哲学是“不包括像在他其他作品中出现的那种怀疑的因素”（引言来自Ernest Campbell Mossner，The Life of David Hume. New York: Oxford University Press，1980，p.226）。

[46] 很多学者都很好奇，在写作《人类理解研究》《道德原则研究》以及其他论文的时候，休谟是否已经抛弃了他之前关于同情的理论。这说法并没有证据，相反，我们应该接受休谟自己的陈述，他认为《人性论》在写作方式上是个失败，而不是在内容上。（“My Own Life”，in EMPL，p.xxv）休谟后来的作品并不包括对同情的完全心理分析，这可能是为了顾及非学界读者，所以尽量避免相对复杂的问题。参见Kate Abramson，Hume’s Peculiar Sentiments: The Evolution of Hume’s Moral Philosophy. PhD diss.，Department of Philosophy，University of Chicago，1997。关于休谟伦理

学的发展，Abramson认为休谟的立场并未经历多少变化，只不过他认为有些问题最好在道德哲学的著作中不要谈及。

[47] 这不过是休谟描述普遍原则对我们信念和情感的巨大作用中的一次。在T，2.1.6.8中他第一次谈到了这些作用；关于同情和未感受到的感情的作用见T，2.2.7.5。道德情感这原则的作用在休谟正义理论中将扮演核心角色，这一点将在下章谈到。

[48] Jean Jacques Rousseau，Discourse on the Origin of Inequality（1754）. In The Basic Political Writings. Translated by Donald A. Cress，Introduced by Peter Gay. Indianaplois，Ind.: Hackett，1987，p.53.

[49] 罗伯特·戈登最近批评休谟，认为他不该将认知因素引入到同情中，卢梭就没有这样做。戈登认为休谟的理论“将无法解释为什么哪怕是婴儿都能因传染感受到他人的感情”（Robert M. Gordon，“Sympathy，Simulation and the Impartial Spectator”，Ethics 105: 4，July 1995，pp.727—742，p.728）。

[50] Philip Mercer，Sympathy and Ethics. New York: Oxford University Press，1972，p.6.

[51] 同情这个重要的特性在《道德原则研究》中被深入讨论，虽然并未详谈这个心理现象的起源。休谟在这里写道，“我们没有必要质问研究者我们为什么有人性，或者对他人有同胞之谊……可能无论如何努力，这些原则也并不能被归为更简单或普遍的原则。哪怕这是可能的，也不是现阶段的目标……”（EPM，5.2.17，fn.19）这可能意味着休谟认为同情无法用更基本的心理原则解释，于是拒绝在《人性论》中给出一个解释。又或者，他不过是认为不必在《道德原则研究》中详谈这类问题；鉴于此书主要目的在于研究同情的后果，而不是它的根本原因。休谟认为《人性论》的失败之处在于写作方式，而不是内容，由此可见，后面这种解读是更加有道理的。

[52] 20世纪常被讨论的关于“同类相近”（homophily）的一项社会学的论述，参见P. F. Lazarsfeld and R. K. Merton，“Friendship as Social Process: A Substantive and Methodological Analysis”，in Morroe Berger，Theodore Abel and Charles H. Page，eds.，Freedom and Control in Modern Society. New York: Van Nostrand，1954。

[53] “煽动性言论、狂热的党派、对小集团领袖的完全服从，这些都是同情社会性中可见却有问题的效应”（EPM，5.2.35）。同情和小集团之间的关系为主题的研究，见Herdt，1997。

[54] Páll S.árdal，Passion and Value in Hume’s Treatise. Edinburgh: Edinburgh University Press，1966，pp.116—117.

[55] Geoffrey Sayre-McCord，“Hume and the Bauhaus Theory of Ethics”，Midwest Studies in Philosophy 20（1995），pp.280—298，p.485.

[56] 休谟论证，我们将自利情感和道德情感混淆来自于一种倾向。这种倾向就是，我们会为自己的特定的感情来寻找其正当性的辩护。“除了极端的邪恶之外，任何伤害或者不安都有可能激起我们的仇恨，而在感到这感情之后，我们就会为这感情寻找原因，并为其正当性辩护。”（T，2.2.4.9）

[57] 例见Mercer，1972，p.60。

[58] Rachel Cohon，“The Common Point of View in Hume’s Ethics”，Philosophy and Phenomenological Research 57（1997），pp.827—850，p.831.

[59] 休谟在《人性论》中两次应用了“感情的发展”（progress of the sentiments）这个短语，分别在1.3.13.17 和3.2.2.25。贝尔的同名研究的主题正是这个“发展”，参见Baier，1991。

[60] Rousseau，Discourse on Inequality，1754/1987，p.54.

[61] 卢梭明确写道“理性被重塑于其他基础之上，在它进一步的发展中，它抑制了本性”（1754/1987，p.35）。 因而在公民社会的政治理论中，也就是卢梭的《社会契约》中最著名的关于公民社会的政治理论的发展中，基本见不到怜悯和其他的同情感情。也就是因为这个原因，虽然他在《爱弥儿》和《论不平等》中都大量谈及“怜悯”，在此书中我却并不能将卢梭看作反思性情感运动的一部分。我采用他的观点也不过是为了同其他的学者进行比较。如果我们接受卢梭关于怜悯的学说，认为它才是同情的最好阐释，那么我们就必须否认这种情感可以作为我们道德政治确信的基础。最近两位评论家都做了这方面的论证，见Clifford Orwin，“Rousseau and the Discovery of Political Compassion”，in Clifford Orwin and Nathan Tarcov，eds.，The Legacy of Rousseau. Chicago: The University of Chicago Press，1997；Richard Boyd，“Pity’s Pathologies Portrayed: Rousseau and the Limits of Democratic Compassion”，Political Theory 32: 4（August 2004），pp.519—546。

[62] 休谟和其他18世纪的思想家一样，对莎士比亚并不推崇。他坚定认为弥尔顿优于莎士比亚，关于这点，我个人倒是十分同意。

[63] Geoffrey Sayre-McCord，“On Why Hume’s ‘General Point of View’ Isn’t Ideal — And Shouldn’t Be”，Social Philosophy and Policy，11（1994），pp.202—228，especially p.213.

[64] Christine M. Korsgaard，“The General Point of View: Love and Moral Approval in Hume’s Ethics”，Hume Studies 25（1999），pp.3—41，pp.24—25.

[65] 这种正义理论背后，所需要的广泛同意是很多政治理论家都很熟悉的，无论是保守的，自由的还是其他的。对休谟保守主义的政治哲学的讨论将在第三章，也就是讨论其政治哲学的时候进行。

[66] Annette C. Baier，Moral Prejudices. Cambridge，Mass.: Harvard University Press，1995，pp.61—62.

[67] W.E.B. DuBois，The Souls of Black Folk. New York: Dodd，Mead and Company，1903/1979，p.163.

[68] 类似的一个著名的当代哲学论证就是和普遍观念相悖的，“关于知识分子该如何促进启蒙主义的乌托邦的到来这一点，休谟给出了比康德更加有用的见解，这种理想是两人都共有的”（p.128），见Richard Rorty，“Human Rights，Rationality and Sentimentality”，in Stephen Shute and Susan Hurley，eds.，On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993. New York: Basic Books，1993，pp.111—134。詹姆斯·布坎甚至论证道，苏格兰启蒙主义的情感主义“在赋予无法投票的社会团体（比如女孩、已婚妇女、乡下人、非洲奴隶、家禽和野生动物）同情方面，创建了当代的政治程序”（James Buchan，Crowded with Genius: The Scottish Enlightenment: Edinburgh’s Moment of the Mind. New York: HarperCollins，2003，pp.302—303）。

[69] 来自最近的政治理论家的，类似的对休谟的理解，参见Russell Hardin，David Hume: Moral and Political Theorist. New York: Oxford University Press，2007。

[70] Letter 13，September 17，1739，写给Francis Hutcheson，见L，Vol. I，p.32。

[71] Bernard Mandeville，The Fable of the Bees，or Private Vices，Publick Benefits. 1714/1729. With a Commentary by F. B. Kaye. 2 Vols. Indianaplois，Ind.: Liberty Fund，1988，p.3.

[72] 关于拟人原则（anthropomorphism）详见NHR，3.2.。有意思的是，休谟为拟人原则提供的例子，是亚里斯多德关于物体会由于“sympathies”相互吸引的例子。

[73] Korsgaard，1996，p.55.

[74] 另一个类似的论证，见 Gill，1996。

[75] 我在这里的立场类似于Louis E. Loeb，Stability and Justification in Hume's Treatise. New York: Oxford University Press，2002。

[76] 考斯佳德认识到道德情感直接的反思性，和全面的反思性平衡是相辅相成，相互加强的。她写道：“道德感认同其自身的一个原因就是道德致力于我们的幸福，而道德感认同让人幸福的任何东西。”（Korsgaard，1996，p.65）类似的，经修正的道德情感可以成为反思性稳定心灵的一部分正是因为它能认可自身。

[77] 很显然，休谟在这里的立场和当代一些认知障碍或其他的精神疾病是有关系的，这种关系的详述，参见Loeb，2002，pp.10—11。对此问题的心理学经典研究，参见Leon Festinger，A Theory of Cognitive Dissonance. Evanston，Ill.: Row，Peterson，1957。关于认知障碍的当代最新研究，参见Eddie Harmon Jones and Judson Mills，eds.，Cognitive Dissonance: Progress in a Pivotal Theory in Social Psychology. Washington，D.C.: American Psychological Association，1999。

[78] “古代先贤提供了道德哲学最好的模式”（EPM，App.4.11），在这个领域，“他们达到了当代所未能企及的高度”（EPM，A Dialogue，18）休谟这样的观点和坚持，为最近的关于休谟的研究提供了启发，这种学派主要以古代先哲对其影响的角度来研究和理解休谟 的哲学。例如Donald Siebert，The Moral Animus of David Hume. Newark: Delaware University Press，1990；Marie A. Martin，“Hume on Human Excellence”，Hume Studies 18: 2（1992），pp.383—400；Martin，“Hume as Classical Moralist”，International Philosophical Quarterly 34: 3（1994），pp.323—334；以及Adam Potkay，The Fate of Eloquence in the Age of Hume. Ithaca，N.Y.: Cornell University Press，1994。

[79] 对这个论证的辩护，参见Scott Yenor，“Humanity and Happiness: Philosophic Treatment of Happiness in a Non-Teleological World”，Interpretation 31: 3（2004），pp.301—324。更早的一个例子，参见Robert J. Fogelin，Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature. Boston: Routledge & Kegan Paul，1985，pp.117—119。

[80] Adam Potkay，The Passion for Happiness: Samuel Johnson and David Hume. Ithaca，N.Y.: Cornell University Press，2000，pp.63—100；Donald W. Livingston，Philosophical Melancholy and Delirium: Hume's Pathology of Philosophy. Chicago: The University of Chicago Press，1998，pp.97—100，138—141.

[81] 休谟在这里大致上是在应和阿利安所记录的《爱比克泰德手册》的第十六节。由W. A. Oldfather翻译为英文的“Loeb”版本中，原文如下：当你看到有人痛哭，因为远行的孩子或者因为失去财产，务必注意他的痛苦并不来自外在，你应该时刻意识

到："并不是发生的事情让他痛苦，而是他自己对此的判断（这事并不一定让他人痛苦）。"不过别犹豫，尽情同情他吧，甚至与他一起痛哭；但注意不要错以为你是痛苦的中心。引自The Discourses，Fragments and Encheiridion. With an English translation by W. A. Oldfather，Vol.II of Epictetus in the Loeb Classical Library. Cambridge，MA: Harvard University Press，1928，pp.495—496。

[82] 在这一论文系列的后面，休谟的怀疑论者推荐那些想要让哲学能在日常中更有作用的人去阅读"有意思的论理学家，特别是沙夫茨伯里"（EMPL，179）。

[83] 唯一一个可能的例外是休谟笔下的柏拉图主义者，也是与其他三篇古典哲学家论文相比，最短也是发展得最少的。更多关于休谟的四篇论文作为西塞罗式的对话这一点，参见John Immerwahr，"Hume's Essays on Happiness"，Hume Studies 15（1989），pp.307—324。

第三章

[84] Bertrand Russell，"Reply to Criticisms"，in Paul Arthur Schilpp，ed.，The Philosophy of Bertrand Russell. LaSalle，Ill.: Open Court，1971，p.727.

[85] John Stuart Mill，"Bentham"，in Essays on Ethics，Religion and Society，ed. by J. M. Robertson，in Collected Works of John Stuart Mill. Toronto: University of Toronto Press，1969，10: 80，p.4.

[86] 关于休谟的哲学和他政治保守主义之间的关系的经典解读，参见Wolin，1976。自沃林之后，关于这一点的二手文献就多不可数了。认为休谟是对现存体制持高度满意态度的保守主义者的著作，参见以下两篇: Donald W. Livingston，Hume's Philosophy of Common Life. Chicago: Chicago University Press，1984；Snare，1991。对休谟是完全自由主义和改良主义者的论述，参见John B. Stewart，Opinion and Reform in Hume's Political Philosophy. Princeton，N.J.: Princeton University Press，1992。另外有两篇在这一点上更加平衡的作品，参见Miller，1981；Whelan，1985。

[87] 在休谟的《道德原则研究》中讨论正义的部分，并未明述"人造美德"和"自然美德"之间的区分，也就是说与《人性论》比起来，这一对概念的变化不大。在《契约的起源》（参见EMPL，pp.479—480）这篇论文里，他又明确地谈到了这个区分，虽然在此论文中已经不再使用之前的术语了。虽然休谟放弃了他最早的关于"自然美德"和"人造美德"的有些许误导性的术语，但没理由认为他放弃了这一对概念和它们之间的分别。

[88] 在混淆自然和人造美德之间的界限这一点上，休谟和卢梭是截然对立的。对卢梭而言，要能消灭我们的自然"怜悯"，我们就必须去别处寻找能管理我们文明和政治生活的原则。而休谟的"同情"在他的政治哲学中，至始至终都扮演着重要角色。

[89] Annette Baier，"Hume's Account of Social Artifice—Its Origins and Originality"，Ethics 98（1988），pp.757—778，p.757.

[90] John Rawls，"Two Concepts of Rules"，in Collected Papers. Edited by Samuel Freeman. Cambridge，Mass.: Harvard University Press，1999，pp.20—47，p.36. Originally published in Philosophical Review 67（1955），pp.3—32。罗尔斯在文中作为范例的两种践习是惩罚和许诺。这两者都是休谟正义理论的元素，而罗尔斯这里故意表明自己的立场和休谟是一致的（见脚注，p.20和p.32）。有意思的是，在这篇早

期论文里，罗尔斯在为功利主义辩护，也就是他后来的敌人。不过严格来说这并不是前后矛盾。因为罗尔斯后期的正义理论中批判的功利主义和这里他所辩护的功利主义并非主张一样。

[91] 参见T，3.2.2.5—3.2.2.6. 作为一个18世纪的苏格兰人，这样的家族制度的经典范例正活生生地存在于休谟的年代，就在他的北方。对于这样“非道德的家庭主义（amoral familism）”在20世纪的里程碑式的研究，参见Edward C. Banfield，The Moral Basis of a Backward Society. New York: Free Press，1958。

[92] 三个这样的论证，参见Páll S. árdal，“Some Implications of the Virtue of Reasonableness in Hume’s Treatise”，in Donald W. Livingston and James T. King，eds.，Hume: A Re-Evaluation. New York: Fordham University Press，1976，pp.91—108；James King，“Hume’s Classical Theory of Justice”，Hume Studies 7（1981），pp.32—54；Jacqueline Taylor，“Justice and the Foundations of Social Morality in Hume’s Treatise”，Hume Studies 24（1998），pp.5—30。

[93] 对休谟这类误解的例子，见John Plamenatz，Man and Society. 2 vols. London: Longman，1963，I.310。对Plamenatz的令人信服的驳斥，见Frederick G. Whelan，“Time，Revolution and Prescriptive Right in Hume’s Theory of Government”，Utilitas 7（1995），pp.97—119，pp.104—105。

[94] Jonathan Harrison，Hume’s Theory of Justice. New York: Oxford University Press，1981，especially pp.28—43.

[95] 以下几篇论文是了解休谟政治理论最好的地方。休谟对经济平等主义的论证，参见《论贸易》，在其中休谟写道: “无人可怀疑，这样的平等是最符合人性的。”（EMPL，p.265）

[96] 在这里谈到的关于正义的任何东西都适用于它同类的人造美德；休谟在谈到“忠诚、国家的法律、谦虚和礼貌”的时候观察道：“所有这些都是为了社会利益而设置的人造美德，它们的创造者主要重视的是自己的利益，但是我们却对遥远国度和年代的这些品格也加以认同，哪怕它们不影响到我们的利益。”鉴于“不关系到我们和我们友人的社会利益只能通过同情来令我们感到愉悦，也就是说同情正是我们对所有人造美德的尊重的来源”。（T，3.3.1.9）

[97] 例见，T，3.3.1.12，3.2.8.7，3.3.6.1。

[98] Knud Haakonssen，The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith. New York: Cambridge University Press，1981，p.35。哈孔森猜测，休谟可能已经认识到了这个问题。他写道: “休谟在写《道德原则研究》的时候抛弃了‘同情’这个术语，而使用了‘同胞之情’，这样一来就‘解决’了《人性论》中的同情必须针对具体对象这个问题。”

[99] Sayre-McCord，1995，pp.492—493.

[100] 值得注意的是，“理智的投机者”的对正义的社会实践带来的挑战虽然值得我们考虑，但并不会对关于合作的工具理性（或不理性）这个问题造成困扰；后者这样的问题包括了“搭便车”和“囚徒困境”等。参见Richard Tuck，Free Riding. Cambridge，Mass.: Harvard University Press，2008，especially pp.122—127。

[101] 参见David Lewis，Convention. Malden，Mass.: Blackwell，1969/2002。虽然刘易斯在此作品中明确地借用了休谟的理论，但是休谟自己用“习俗”（convention）来

描述正义法则时，他的用法只是想表明这些法则是习俗性的（即，人造的，但同时十分普遍的），而不是说它们是解决调节问题的答案；作者在本章中对“习俗”的使用和休谟是一致的。

[102] Stroud，1977，p.210.

[103] 参见David Gauthier，“David Hume，Contractarian”，Philosophical Review 88（1979），pp.3—38。高西尔承认理智的投机者对休谟的挑战，类似于傻子对霍布斯（p.26）的挑战，他对此问题的更多讨论可见 “Artificial Virtues and the Sensible Knave”，Hume Studies 18（1992），pp.401—428。在对这文章的回应中，Annette Baier正确地指出，休谟可以并且确实是基于他的道德情感主义而回复关于理智的投机者的问题的，这是霍布斯所不具有的；见 Annette C. Baier，“Artificial Virtues and Equally Sensible Non-Knaves: A Response to Gauthier”，Hume Studies 18（1992），pp.429—439。马金泰尔也认识到，当休谟的以利益为基础的正义理论面对来自理智的投机者的挑战的时候，他的情感主义为此提供了援助。虽然和贝尔与本书作者的立场不一致的，马金泰尔认为让情感主义来回答这个问题是不公平的；参见MacIntyre，After Virtue. Notre Dame，Ind.: University of Notre Dame Press，1984，p.49，pp.229—230。

[104] 反社会人格和情感主义道德哲学之间的关系的详细讨论，参见Sinnott-Armstrong，ed.，2008，Volume 3，pp.119—296。

[105] 对最近学界对情感主义此方面的辩护，参见Jesse J. Prinz，The Emotional Construction of Morals. New York: Oxford University Press，2007，pp.134—135。

[106] 这里休谟似乎是在提倡，提倡“严格恪守正义法则”这一条错误信念就好像某种善意的谎言一样，永远是有用的。这一点在这里被强调，Marcia Baron，“Hume’s Noble Lie: An Account of his Artificial Virtues”，Canadian Journal of Philosophy 12（1982），pp.539—555。

[107] 参见Sayre-McCord，1995，pp.292—293。另一个关于休谟可以如何“避免滑向休谟”的论证来自史蒂芬·达沃尔，他将休谟的道德理论视为描述性的，而不是规范性的。参见Stephen Darwall，“Hume and the Invention of Utilitarianism”，in M. A. Stewart and John P.Wright，eds.，Hume and Hume’s Connexions. Edinburgh: Edinburgh University Press，1994，pp.58—82，especially pp.73—76。克劳斯建议，也许休谟可以由“有用的”美德转向“即时的愉悦性”来辩护他自己的理论。如果我们经历了合适的社会培养，正义的行为就会将高贵和正直感同没的联系起来，因此哪怕当美德无用的时候也会给我们带来即时的愉悦。“如果反思发现正义并非如此高贵……那么我们很容易觉得正义对我们来说并么有那么闪闪发光。”（p.646）而如果正义所能带来的即时的快乐和它的有用性一样，不能经受反思性测试，那么这种论证就无法证明正义是一项真正的美德。

[108] 参见Korsgaard，1996，p.87。当然，如果这种反思性休谟主义继承了休谟的将公众利益看作每个人利益（逐个的）而不是所有人的利益（总和的），那么严格来说她就还不是一个正统的边沁主义功利主义者。然而由她对公众利益的直接追求决定的，她仍然是一个非正统的功利主义者，而她的论证也依然有效。

[109] Jeremy Bentham，A Fragment on Government，1776. In A Comment on the Commentaries and A Fragment on Government. Edited by J. H. Burns and H. L. A. Hart. London: Athlone，1977，1.36，p.440.

[110] Henry Sidgwick，The Methods of Ethics. London: Macmillan，1874，book

4，chapters 3—5.

[111] Edmund Burke，Reflections on the Revolution in France，1790. Edited by J. G. A. Pocock. Indianapolis，Ind.: Hackett，1987，paragraph 139/402，p 75.

[112] Whelan，1985，p.243.

[113] EPM，Editor’s Intro，p.24.

[114] Gauthier，1979，pp.17—18。也参见Alistair MacLeod，“Rule-Utilitarianism and Hume’s Theory of Justice”，Hume Studies 7（1981），pp.74—84，pp.79—80。

[115] 当然，当我们认识到休谟的正义理论和情感主义伦理学之间的不兼容的时候，我们可以要么拒斥前者，要么拒斥后者。在此书里，我们拒斥了他的正义理论而保留了他的情感理论；与此相反的，史蒂芬·达沃尔拒斥了休谟的情感主义而保留了其正义理论。达沃尔认为，哪怕当一个行为或他人都无益处的时候，休谟的理论在“要求个人遵守其接受为权威的原则”这一点上是正确的。虽然这一点和休谟的广泛的伦理学是不兼容的，但是达沃尔认为它既表达了“道德要求不应该建立在其后果的有利性这一常识”，也证明了“个人选择一个行为可以是由于他所接受的规范性原则的要求，而不是这行为在获取自然美好中的工具性”。（Darwall，1995，p.318，p.321）然而我认为，在不会为任何人带来“自然的美好事物”也没有可能带来“超自然”美好事物的情况下，我们没理由反思性地接受一个规范性原则。

[116] John Deigh，“Empathy and Universalizability”，Ethics 105: 4（July 1995），pp.743—763，p.762.

[117] Krause，2004，pp.648—649。这一点在Krause，2008中得到详细叙述，克劳斯在这里对休谟的情感主义做了修改。这种修改并非基于后来的启蒙情感主义者，而是基于今天的民主理论。

第四章

[118] Emma Rothschild，Economic Sentiments: Adam Smith，Condorcet and the Enlightenment. Cambridge，Mass.: Harvard University Press，2001，p.301.

[119] David Hume，“Abstract of The Theory of Moral Sentiments，By Adam Smith，professor of moral philosophy in the university of Glasgow”，Critical Review（Published Anonymously，May 1759）. Reprinted in The Journal of the History of Philosophy Vol. 22，No. 1（January 1984），pp.65—79，p.74.

[120] 我在这里反驳克罗普西古怪的论调，即，“这里并没有多少政治哲学，哪怕包括了道德立法的过程”（“Adam Smith and Political Philosophy”，in Andrew S. Skinner and Thomas Wilson，eds.，Essays on Adam Smith. Oxford: Calrendon Press，1975，pp.132—153，p.132. Reprinted in Cropsey，Polity and Economy: With Further Thoughts on the Principles of Adam Smith. South Bend，Indiana: St. Augustine’s Press，2001，pp.119—149，p.119）相较而言，我是跟随者史蒂芬·达沃尔的步伐的，他认为“亚当·斯密的独特的而有趣的情感主义包含着一条思路，将它带领到一种自由主义——‘同情的自由主义’我们可以这样称呼它”（Stephen Darwall，“Sympathetic Liberalism: Recent Work on Adam Smith”，Philosophy and Public Affairs 28，1999，pp.139—164，pp.140—141）。当然，亚当·斯密自己并不

一定完全认同将他称为“自由主义者”，我这样做是可能受到来自历史和政治理论思想家的关于“年代错乱”的指责的。这种年代错误是以下学者的攻击目标: Donald Winch，Adam Smith’s Politics: An Essay in Historiographic Revision（New York: Cambridge University Press，1978）。Edward Harpham 在回应Winch时正确指出，亚当·斯密的政治思想可以恰当地被“自由主义”这个词汇的当代意义所指称（“Liberalism，Civic Humanism，and the Case of Adam Smith”，American Political Science Review 78，1984，pp.764—774）。不过，对“自由”这个词在19世纪的使用，和“自由主义”这个词的发展，是个逐渐的发展过程，并不存在一个明显的分水岭。亚当·斯密自己就将他期望的社会系统称为“平等，自由和正义的自由计划”（WN，IV.ix.3，p.664）。

[121] Hannah Arendt，On Revolution. New York: Penguin Books，1965，p.86.

[122] 同上，p.90。

[123] 18世纪的法语“pitié”可能最好翻译为同情，如“sympathy”或“compassion”，而不是“pity”，因为这个词在法语并没有居高而下的意味。

[124] 这里，我所论述到的将法国大革命解释为亚当·斯密的“体系的人”，我并无意暗示亚当·斯密他本人是想对大革命作此解释的。虽然在1789年发表的第六版的《道德的情操论》中，他加入了相关的篇章，但它们肯定是在大革命之前写就的，并在那之前就发给了出版社。亚当·斯密希望用“体系的人”作为一个大概的社会范畴，一个可以用于历史角色，当代人和将来人的范畴。

[125] 罗尔斯对这一点最详细的论述在《正义论》第三十节（Rawls，1971/1999，pp.160—168），本书第四章第一节所有括弧里的页数都是代表来自这一版《正义论》的相应页数。

[126] 罗尔斯在这里试图重建功利主义的某种论证，这个论证被不同的20世纪中叶的功利主义者们建立；罗尔斯本人引用了C. I. Lewis，J. J. C. Smart和R. M. Hare。罗尔斯承认，之前的功利主义者从未“明确地”做出这个论证，虽然罗尔斯认为他们“暗示”过一些这种论证。（p.164，fn）

[127] 参见T，3.2.2，p.495。罗尔斯对休谟“正义的情境”的总结参见Rawls，1971/1999，p.110。

[128] Rawls，2000，p.84。斯密和休谟的审视者有何差异在这里没有解释，但是在罗尔斯发表的演讲里，亚当·斯密的道德哲学几乎完全地被忽略了。

[129] 罗尔斯在第20页的一个脚注和他正文的第233页都这样做了。

[130] 罗尔斯对亚当·斯密的诸多基于“误解”的谴责中的四个，参见D. D. Raphael，“The Impartial Spectator”，in Skinner and Wilson，eds.，pp.83—100，pp.96—97；Charles L. Griswold，Jr.，Adam Smith and the Virtues of Enlightenment. New York: Cambridge University Press，1999，pp.139—140，fn.；Samuel Fleischacker，A Third Concept of Liberty: Judgment and Freedom in Kant and Adam Smith. Princeton，N.J.: Princeton University Press，1999，pp.306—307；Amartya Sen，The Idea of Justice. Cambridge，Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press，2009，pp.136—136。

[131] 卢梭在《不平等起源》（Discourse on Inequality）中将“pitié”作为基于与他人痛苦的分享，见Rousseau，1754/1987，p.54。将同情视作跨越个人主义、自我的桥梁这一观点，是具有悠久的历史的，这种传统赞扬同情的某些特性，而这些特性在近

代的个人主义者那里是最不受欢迎的。比如，叔本华就认为分享他人的悲痛是“principium indivduationis”这堵幻墙上的裂缝，暗含着一个人在本质上和同情对象是同一个体的理解。（叔本华这一观点最简洁的版本参见On the Basis of Morality. Translated by E. F. J. Payne. Providence，R. I.: Berghan Books，1839/1995，Appendix，pp.199—214。也暗含在他最主要的著作中: The World as Will and Representation. Translated by E. F. J. Payne. New York: Dover Publications，1819/1969）

[132] Arendt，1965，p.85.

[133] Rawls，1971/1999，p.166.

[134] Firth，“Ethical Absolutism and the Ideal Observer”，In Philosophy and Phenomenological Research 12，1952，pp.317—345.

[135] 同上，p.344。

[136] 同上，p.333。对弗思的立场与亚当·斯密的比较，参见T. D. Campbell，Adam Smith’s Science of Morals（London: George Allen & Unwin，1971），pp.128—134。杰佛里·赛尔—麦考德提供了休谟对普遍观点的实践性使用，和弗思的理论上的“理想的观察者”的比较，参见Sayre-McCord，1994，pp.202—228。

[137] T. D. Campbell，“Scientific Explanation and Ethical Justification in the Moral Sentiments”，in Skinner and Wilson，eds.，1975，pp.68—83，pp.70—71。坎贝尔对这点更多的解释参见Campbell，1971，pp.134—145。

[138] 这样的例子对亚当·斯密来说，是例外而非常态。见Marie A. Martin，“Utility and Morality: Adam Smith’s Critique of Hume”，Hume Studies 16（1990），pp.107—120，p.118。

[139] 后来的学者反复将亚当·斯密这个过程与弗洛伊德的超我内化的过程相对比。例如Gilbert Harman，Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy. New York: Oxford University Press，2000，p.192，204。

[140] 巴特勒有个类似的观点，参见5S，Dissertation 8，p.74。当然坎贝尔在讨论亚当·斯密的时候有点太过了，他说“上帝也是个功利主义者”，在某种宇宙终极的意义上，所以亚当·斯密也是个功利主义者。（Campbell，1971，p.217）

[141] 斯密在这里和休谟对同情的理解分道扬镳，这一点在18世纪就被认识到了，比如斯密的学生的论文: Dugald Stewart，“Account of the Life and Writings of Adam Smith，LL.D.”（1794）. Edited by I. S. Ross，Included in Smith，EPS，1982，pp.269—352，p.281。

[142] Darwall，“Empathy，Sympathy，Care”，Philosophical Studies 89（1998），pp.261—282，p.264.

[143] 参见Griswold，1999，p.116。请注意在可能的情况下我将“审视者”用作阴性，而“行动者”用作阳性，以期避免任何由于人称代词引起的性别上的暗示。唯一的例外是我从我自己的人称来进行讨论的时候，以及当我谈及斯密的引言的时候，作为他那个时代的思想家，亚当·斯密当然是习惯用阳性代词来指称所有的人物的（审视者，行动者等）。译者注：译者尽量用了不特指男女的中性代词如，“其”，“他们”等，不过由于中文语言习惯，在指代人物的时候一般还是使用了“他”而不是“她”来作为审视者的人称

代词。在这里请读者注意，这并没有性别上的暗示。也就是说，审视者可以是男性也可以是女性，行动者亦然。我们不应像一些古代思想家一样，将公平的审视者想象为一定是一个男性的角色。

[144] 一些人错误地将亚当·斯密的同情和卢梭的怜悯相对等，（例如Cropsey，2001，p.125），对这种立场的驳斥，参见Dennis C. Rasmussen，The Problems and Promise of Commercial Society: Adam Smith's Response to Rousseau. University Park，Penn.: Pennsylvania State University Press，2008，pp.62—63。

[145] 保德尔提供了以另一种对休谟的解释，当我们同情他人的痛苦时，我们自己能感到一种舒适，这种解释在休谟自己的著作中并没有根据。保德尔写道，对悲伤的同情可能"变得更能忍受了，哪怕这感情本身并未减弱。我们可以从对生理上的疼痛的同情得出另一个类似的论点: 遭受类似痛苦的人可以给对方相互的支持，而让痛苦变得更能忍受。医生可能可以通过注射来减轻病痛。但是减轻和让痛苦更能忍受是两码事，就如减轻一个人的悲痛和让悲痛变得更能忍受也是两码事"（Páll S. árdal，1966，p.55）。由经验而言，他人同情我们的悲痛时，不仅让悲痛变得更容易忍受，甚至也减轻了悲痛——有时候这种大幅度减轻了我们的悲痛乃至于我们都不怎么觉得悲伤了。成功地安慰一个友人包括着减轻和消灭其痛苦，而不仅仅是让他的痛苦变得容易忍受。

[146] Harman，2000，pp.188—189.

[147] Darwall，1998，pp.267—269。这个判断的元素，在纯粹机械的将同情看作感情传染的理论里当然是缺失的。克罗普西在坚持认为斯密的同情理论能被卢梭的感情影响模式解释后，他声称找到了亚当·斯密体系的"不一致性"。他问: "如果每个人的精神都被动地回应其他人的行为，那么它如何将自己与被判断对象孤立开，而去认可或不认可这些对象？"（Cropsey，2000，p.19）对这个问题的答案当然是，卢梭的同情模式其实并不适用于亚当·斯密。

[148] 考虑一下当我们说，我们"同情"某个学派的思想的时候，或者我们觉得某个人，或某个虚构角色是具有同情心的的时候，我们在说什么。

[149] 参见Haakonssen，1981，p.51，我沿袭了他的思路。

[150] 值得注意的是，亚当·斯密的关于想象性地改变情境，并不仅仅包括将自己投射入行动者的环境——将自己放入他人所处的情况。这种投射，是将自己完全地投射入行动者这个人的。（参见TMS，VII.iii.1.4，p.317）这个有趣的点，我会在第六章详谈。它会阐明赫德尔是如何将亚当·斯密的理论发展为更加完备的理论，更好地解释一个人如何同情与其十分不同的人。

[151] 达沃尔认为我们今天的"同情"一词不能用来描述亚当·斯密所描述的现象——这个观点是错误的。因为这里的感情仍然是"从你的视角，而不是从我的视角来体会你的"，达沃尔论证道，基于亚当·斯密的论述，"我们有共情没同情"。（Darwall，1998，p.269）然而，达沃尔这里没有将斯密关于同情的多阶段定义看到底，第一、第二阶段可能达不到达沃尔对同情的定义，但是整个完成的过程是可以达到的。

[152] 见亚当·斯密添加的Theory（TMS，I.iii.1.9，fn.，p.46）第二版的脚注，这显然是在回应休谟。

[153] Robert M. Gordon，"Sympathy，Simulation and the Impartial Spectator"，Ethics 105: 4（July 1995），pp.727—742，pp.740—774；Griswold，1999，p.88.

[154] 虽然憎恶并不是休谟正义理论的核心概念，他也多次谈及这个概念。休谟写道，当我们同情他人的时候，“他们所遭受的欺诈、残忍或暴政的遭遇让我们的胸中充满最鲜活的憎恶，对造成这些恶行之人的憎恶”（EPM，5.2.27）。关于憎恶在休谟哲学中有限的角色，参见Annette Baier，“Hume on Resentment”，Hume Studies. 6: 2（1980），pp.133—149.

[155] 亚当·斯密也谈到了即时的，非反思性的憎恶，我们能对拟人化的物体或动物产生这种感情。但是这些并不是感情“完整和完美”的对象，我们对踢到了的石头或者抓伤我们的猫的憎恶，一经反思，立即就会消失，尤其是在这种伤害并不大的时候。（TMS，II.iii.1.1—4，pp.94—95）

[156] 亚当·斯密写道：“当残忍的谋杀犯被送上绞架时，也许我们对他的不幸有点同情，但他如果对控告者或裁决者的心怀憎恶，我们对这种憎恶是没有同胞之情的。”（TMS，II.i.3.3，p.73）这当然不是完全准确的，如果我们认为死刑对杀人犯来说量刑太重，我们也许就会对杀人犯有同胞之情。当然，在斯密的时代，很少人这样认为，而现代，越来越多的如此认为。不过我们只需把“送上绞架”换成“送进监狱”，斯密的论点就依然成立了。

[157] 严格来说，在受害者由于种种原因无法感受到憎恶之情的时候，这个过程是不可能的；但这些不能感受到憎恶之情的受害者往往是最应该感受它的（被谋杀者、受虐待的儿童、在资本主义霸权下有虚伪意识的无产阶级反动派等）。这种情况下就无法判断受害者的感情是否恰当；但假设他们有能力感到憎恶，我们有足够理由认为这样的感情是恰当的。

[158] 亚当·斯密在这里强调“在大多数情况下”。我们很容易想象在一些“忽略”或者“失误”的情况下，这样的行为可能会损害到他人，以至于或多或少地激发他人的憎恶。

[159] 当亚当·斯密所讨论的题目在LJA和LJB中都能找到的时候，我更倾向于引用LJA（《1762—1763年的记录》）而不是LJB（《1766年的记录》）。虽然LJA未完成，也未发表，但是相较于LJB，它在许多问题的论述上更加详尽。

[160] 参见LJA，i.12，p.8。在这个意义上，自然权利和偶然权利之间的区分在现代自然法律理论中，是老生常谈了。哈奇森对这个区分的论述，参见2.5.1，Vol. I，p.293。更多关于亚当·斯密的这个区分，参见Neil MacCormick，“Adam Smith on Law”，Valpraiso University Law Review 15（1981），pp.243—263。

[161] LJA，i.24—25，p.13.

[162] 因此我们不应该对《国富论》中这一点作过多的考虑。“由个人劳动所得的所有物，是任何所有物之源头根基，所以也是最神圣不可侵犯的。”（WN，I.x.c.12，p.138）劳动在个体最初获得所有物的过程中当然是至关重要的，但是在亚当·斯密那里，审视者对个人劳动产物被掠夺的憎恶产生的同情，才是财产所有权最终的道德基础。这和洛克主义的将个人劳动混入个人所有物这个过程作为基础大有不同。

[163] 虽然亚当·斯密的同情论证中并没有谈到契约论，但是他有另一些对由契约而生的权利的同情论证。亚当·斯密认为，当一个契约被同意的时候，“被许诺者对于他应得什么的期望是合理的，公正的审视者也会同意的”。（LJA，ii.45，p.87）

[164] “虽然权威是可能被推翻的，但是这样做并没有什么权威性……这也不能上升为正当化抵抗已存在政府的理由。任何法律、判决都不能上升这样的权威性，或有任何这样的先例可供我们参考。”（LJA，v.138，p.325）

[165] 亚当·斯密所讨论的对整个人类的“扩大”了的同情大概是最接近哈奇森的“普遍仁爱”，以及休谟的对公众利益的同情。鉴于他的同情理论，亚当·斯密应该将他的同情限制于犯罪的受害者，因为在这里，我们对个体的同情足够让我们记得“对犯罪者的同情就是对无辜之人的残忍”。对所有人公众利益的考虑可以侧重和加强这种对个体的同情，而不是对总量的考虑。

[166] 亚当·斯密在此处讨论了这个例子，LJA，ii.91，pp.104—105；LJB，182，p.475。

[167] 手稿片段和附注一起发表在Glasgow edition of TMS，Appendix II，pp.383—402。

[168] Raphael，1972—1973，p.97.

[169] 同上，p.95。

第五章

[170] 康德以前的学生马库斯·赫兹在1771年告诉康德，他从他们共同的朋友大卫·弗兰德那得知，斯密是康德最钟爱的思想家。（引文见Ian Simpson Ross，The Life of Adam Smith. New York: Oxford University Press，1995，p.193）康德不识英文，但是斯密的《道德情操论》在1770年就被克里斯安·劳滕伯格翻译成了德语。康德阅读了休谟著作的德文译本。休谟除了《人性论》以外的大多著作都被翻译并收录入在1754到1756年间出版的四卷本德文版中（Vermischte Schriften）。在1760年之前，沙夫茨伯里和哈奇森的大多作品也都有了德文翻译，而且它们很多在康德的藏书中就能找到。关于这些译本的详情请参见后书的编者附录: Kant，Theoretical Philosophy，1755—1770. Translated and edited by David Walford and Ralf Meerbote. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. New York: Cambridge University Press，1992，pp.447—448。关于康德对英国道德情感主义的热情的大量历史证据，参见Manfred Kuehn，Kant: A Biography. New York: Cambridge University Press，2001。就如库恩重述的那样，康德最要好的朋友是乔瑟夫·格林，这个住在科尼斯堡的英国商人和康德一样对英国哲学有着浓厚兴趣。康德虽然不识英文，但通过格林、哈曼、克劳斯和赫德尔这些认识英文的朋友，康德可能有阅读这些文献的途径。比如说，哈曼就曾拥有一本英文版的休谟的《人性论》，并且将它借给过格林。（Kuehn，2001，p.265）

[171] 关于学界对康德研究的这一转移，参见Nancy Sherman，Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue. New York: Cambridge University Press，1997，p.4。也参见Robert B. Louden，Kant’s Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings. New York: Oxford University Press，2000；Susan Meld Shell，The Embodiment of Reason: Kant on Spirit，Generation and Community. Chicago: University of Chicago Press，1996。早些时候对康德的误解可能是源于之前的英美学界不能阅读德语，这一点由马西娅·巴伦于The Metaphysics of Morals的后一半提出，《道德的原则》直到1964年才被翻译成英文（参见Baron，Kantian Ethics Almost Without Apology. Ithaca，N.Y.: Cornell University Press，1995，p.63）。

[172] 鉴于康德使用的一些德文词汇和英文词汇中关于同情，共情，怜悯，通情，同胞之情等，而这些德文词汇是无法完全和英文词汇对上号的，所以我一般都在我所用词汇后的括弧里写出了德文原词。

[173] 参见Allen Wood，Kant’s Ethical Thought. New York: Cambridge University

Press，1999，pp.17—49；Paul Guyer，Kant and the Experience of Freedom: Essays on Aesthetics and Morality. New York: Cambridge University Press，1993，pp.335—393；Baron，1995，pp.146—187。认为康德在试图排除我们的爱和同情这种误解可追溯到康德同时代的席勒的讽刺作品：《良心的谴责》（Scruples of Conscience）：我想要对我的朋友好，然而不幸的是，我想这样做来自倾向，我常常因我不够道德而困扰。《决定》（Decision）：除此以外别无他法！你必须鄙视他们，憎恶他们，这是义务所在。（Schiller，Xenien，The Philosophers，由伍德翻译，参见Wood，1999，p.28）.

[174] Sherman，1997，pp.127—128.

[175] 关于这种特殊的感情的详细描述，参见Guyer，1993，pp.356—361；他还写到了康德自己在讲座中对这问题的讨论（LE，27: 498）。显而易见的是，康德自己在煽动学生的这种感情这一点上是十分熟练的；可参见R. B. 雅赫曼的报告，引用并翻译自Paul Arthur Schlipp，Kant's Pre-Critical Ethics. Second Edition. Evanston，Ill.: Northwestern University Press，1938/1960，p.6。

[176] 相较于今天的用法，康德对"审美"这个词的应用是更加广泛的；它可以指称任何感情，而不仅仅是关于美和崇高的感情。

[177] 参见Nancy Sherman，"The Place of Emotions in Kantian Morality". In Owen Flanagan and Amelie Oksenberg Rorty，eds.，Identity，Character and Morality: Essays in Moral Psychology. Cambridge，Mass.: MIT Press，1990，pp.149—170，pp.158—159。严格来说，谢尔曼的分析适用于更普遍意义上的感情；我在这里所引用的她的声称都是特别适用于同情的。

[178] Wood，1999，p.36。其他关于康德的"Perceptual Claim"的论述，参见Guyer，1993，pp.388—390，Baron，1995，pp.220—221；Christine M. Korsgaard，"From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action". In Stephen Engstrom and Jennifer Whiting，eds.，Aristotle，Kant and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty. New York: Cambridge University Press，1996，pp.203—236，p.221。

[179] 值得注意的是，因为这一节，康德获得了一个令人惊讶的辩护者——尼采。就如卡特怀特观察到的那样（Cartwright，"Kant，Schopenhauer and Nietzsche on the Morality of Pity". Journal of the History of Ideas 45【1984】，pp.83—98，p.84）尼采在19世纪80年代的笔记中直接引用了这一章节（后来被在《权力意志》中引用），他在这里过于简单的总结了康德对同情的反对。尼采写到：同情是柔软的感情，是道德的寄生虫："世上没可能存在要增加这种疾病的义务。"如果一个人做善事仅因为同情，那么这个人做善事是为了自己，而不是他人。同情不依赖于道德律令而依赖于冲动；这是病态的。他人的痛苦影响我们；同情是一种感染。（Nietzsche，Der Wille zur Macht. Leipzig: Alfred Kröner，1906/1930. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale as The Will to Power. New York: Vintage，1968，section 368，p.251）

[180] 这样的尝试，参见Susan Mendus，"The Practical and the Pathological"，The Journal of Value Inquiry 19（1985），pp.235—243，p.241. 然而巴伦放弃了这种尝试，认为康德在这一点上就是弄错了，也因为此，巴伦在她的书（Kantian Ethics Almost Without Apology，1995，p.9，p.221）中觉得有必要为康德的这一错误道歉。

[181] J. B. Schneewind，“Autonomy，Obligation and Virtue: An Overview of Kant’s Moral Philosophy”. In Paul Guyer，ed.，The Cambridge Companion to Kant. New York: Cambridge University Press，1992，pp.309—341，p.311。类似观点参见Wood，p.8。然而值得注意的是，康德对以同情感情作为社会根基的反对，来自它自由人性的一面，也来自它会带来的不平等。比如康德认为贝卡利亚在反对死刑这一点上，“被同情之情影响过甚了”。（MM，6: 335）

[182] 这里有一点有趣的是，尼采对同情的反对是关于不平等性的，施尼文德和伍德对同情的反对则恰恰是关于平等性的，参见Cartwright，1984，pp.89—90。

[183] 这个区分的不同版本出现于《人类学》（APV，7: 251–54），《道德形而上学》（MM，6: 407—409），《第三批判》（CJ，5: 272，fn），柯林斯的讲座笔记（LE，27: 368），以及《哲学家的医学》（PMB，15: 940）。

[184] 我将“Mitleidenschaft”翻译为“被感染”既是为了表达康德认为这种感情是一种冲动；也为了反映普通德语中这个词的用法，比如说在德文中，我们说金属可以被锈“感染”（durch Rost in Mitleidenschaft gezogen）。

[185] 更多康德对修辞的批判，参见Garsten，2006，pp.87—88。

[186] David E. Cartwright，“Kant’s View of the Moral Significance of Kindhearted Emotions and the Moral Insignificance of Kant’s View”. The Journal of Value Inquiry 21【1987】，pp.291—304，1987，p.296.

[187] Nussbaum，2001，p.381.

[188] 鉴于热情中最主要的一种就是与异性的交配，所以将“Menschen”（德语：人，人类）翻译为“men”（英语：人，男人）在这里不仅是带有性别歧视意味的，也是和康德本意相悖的。（不过中文翻译“人”并无特定性别指称，所以在中文译本中是不存在此书作者所担心的将“人”局限理解为男性这个问题的。——译者注）

[189] 参见Mary J. Gregor在后书中所写的附注: Kant，Anthropology from a Pragmatic Point of View. Translated by Mary J. Gregor. The Hague: Martinus Nijhoff，1974，translator’s note，7: 266，p.133。

[190] 大部分20世纪前半叶的康德学者都同意康德在18世纪60年代前期是个道德情感主义者。施利普挑战过这种普遍认识，但并不是基于对情感主义的不足认识，他认为1764年的康德坚持“理性和感情的元素在道德生活中都是必要的”（Arthur Paul Schlipp，1938/1960，p.61）。施利普所说的康德的立场正是我在前几章所论证的，休谟和亚当·斯密的对于反思情感主义的应有认知。

[191] 早在18世纪60年代中期，康德可能就开始偷偷地转变他在伦理学上的立场了。康德在自己的《对美和崇高的感情之观察》一书中大约于1765年写下的笔记里，已经可以看到批判时期伦理学的端倪。这些笔记被翻译出版于Notes and Fragments. Edited by Paul Guyer. Translated by Curtis Bowman，Paul Guyer，and Frederick Rasucher，The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. New York: Cambridge University Press，2005，pp.1—24。尤其请参见关于同情之情的笔记，在第8、第13和第16页。评论请参见Schneewind，1998，pp.486—507；Shell，1996，pp.81—105；以及 Shell，Kant and the Limits of Autonomy. Cambridge，Mass.: Harvard University Press，2009，pp.39—84。

[192] 值得注意的是“Sentiment”并不是一个德语词汇，康德并未翻译这个由英国情感

主义而来的词汇。

[193] 例见Philip Fisher，The Vehement Passions. Princeton，N.J.: Princeton University Press，2002，pp.235—236；以及Cartwright，1987，p.297。

[194] 对康德后期自我概念的驳斥，参见Simon Blackburn，Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning. New York: Oxford University Press，2000，pp.250—256。

[195] 扎米托假设认为年过四十郁郁寡欢，又在求偶上遭遇失败让康德在1765年左右经历了一场转变，否定了情感因素在心理中的地位，让他将真正的自我局限为哲学上的理性。参见John H. Zammito，Kant，Herder and the Birth of Anthropology. Chicago: University of Chicago Press，2002，pp.83—135，pp.131—135。康德的传记作者库恩也同意康德在四十岁左右经历了某种“重生”（Kuehn，2001，p.148），虽然他认为其原因是康德好友的死亡，而不是在求偶上的挫折。

第六章

[196] 在将赫德尔看作自由主义者这一点上，近代的评论家们是达成共识的，参见F. M. Barnard，Herder on Nationality，Humanity and History. Montreal and Kingston: McGill-Queen’s University Press，2003，p.15；Michael N. Forster，“Introduction”，in Herder: Philosophical Writings. New York: Cambridge University Press，2002，p.xxxi.

[197] 这种自由民族主义在政治理论领域正经历复兴，赫德尔被视为这复兴的鼻祖。例见: Yael Tamir，Liberal Nationalism. Princeton，N.J.: Princeton University Press，1993，p.14，p.79。

[198] 柏林将赫德尔描述为一个多元主义者，见“Alleged Relativism in Eighteenth-Century Thought”，in The Crooked Timber of Humanity. Edited by Henry Hardy. Princeton，N.J.: Princeton University Press，1990，pp.70—90，especially pp.79—80；另外参见Three Critics of the Enlightenment: Vico，Hamann，Herder. Incorporating Vico and Herder（1960）；The Magus of the North（1993）. Princeton，N.J.: Princeton University Press，2000，p.198，fn.

[199] Thomas Reid，“A Sketch of Dr. Smith’s Theory of Morals”，edited by J. C. Stewart-Robertson；David Fate Norton in On Moral Sentiments: Contemporary Responses to Adam Smith. Edited and introduced by John Reeder. Bristol: Thoemmes Press，1997，pp.69—88，81.

[200] Letter 16，March 16，1740，写给Francis Hutcheson，见L，vol. 1，p.40。

[201] 例见Friedrich Meinecke，Historism: The Rise of a New Historical Outlook. Translated by J. E. Anderson with a foreword by Sir Isaiah Berlin. London: Routledge and Kegan Paul，1972，p.160；以及R. G. Collingwood，The Idea of History. New York: Oxford University Press，1956，p.83。

[202] Alasdair MacIntyre，Whose Justice? Which Rationality? Notre Dame，Ind.: University of Notre Dame Press，1988，p.293.

[203] Frederick Watkins，Hume’s Theory of Politics. Edinburgh: Nelson，1951，

p.xv.

[204] 休谟对种族最不受欢迎的言论，见EMPL，“Of National Characters”，p.208，fn.

[205] 休谟在《对话篇》中处理相互矛盾的道德世界观的更多分析，参见Kate Abramson，“Hume on Cultural Conflicts of Values”，Philosophical Studies 94（1999），pp.173—187.

[206] 不过幸运的是，族长觉得这个夺取项链的人也有问题，虽然他并没有违反所有人的所有权，但是他的行为是贪婪的。这并不是一个有关正义的问题，所以虽然人们不能强迫夺回项链物归原主，但夺取者也因此背上了坏名声。亚当·斯密这个例子的来源是1744年P. F. X.德沙勒瓦的法国游记，见LJA，i.48，p.21。

[207] 关于亚当·斯密将同样的道德原则应用于不同的文化，并且侧重于这样理解道德判断的方法可以作为反对帝国主义的理由的论述，参见Jennifer Pitts，A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France. Princeton，N.J.: Princeton University Press，2005，chapter 2，p.25—58。

[208] Theodore Jouffroy，Introduction to Ethics，Including a Critical Survey of Moral Systems（1840）. Translated from the French by William H. Channing and excerpted in On Moral Sentiments: Contemporary Responses to Adam Smith. Edited and Introduced by John Reeder. Bristol: Thoemmes，1997，pp.167—216.

[209] “Besonnenheit”是一个很难翻译的词汇。有时候赫德尔将其等同于“reflection”（Reflexion，反思），但又强调它和“consciousness”（Besinnung，意识）的分别。就如福斯特所言，“对赫德尔来说，Besonnenheit是Besinnung的前提，反之则不必然”，然而在一般的德语中，“Besinnung应该是Besonnenheit的必要条件”（Forster，p.82，fn）。福斯特选择用“awareness”来翻译Besonnenheit，而将Besinnung翻译为“taking-awareness”；我希望我自己对这两个概念的翻译“reflective awareness”（反思性意识）和“consciousness”（意识）在表达了赫德尔原意的同时也在英语中更加有可读性。另外，F. M.巴纳德建议用“the power of thinking”（思考的能力）来翻译Besonnenheit；参见F. M. Barnard，Herder’s Social and Political Thought: From Enlightenment to Nationalism. New York: Oxford University Press，1965，pp.42—43。

[210] Charles Taylor，“The Importance of Herder”，in Philosophical Arguments. Cambridge，Mass.: Harvard University Press，1995，p.89.

[211] 毛里齐奥·维罗利好像就陷入此困惑，将赫德尔理解为一个“种族同一性”（national homogeneity）的辩护者（Maurizio Viroli，For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism. New York: Oxford University Press，1995，p.120）。对赫德尔这一点的正确的理解，参见Sankar Muthu，Enlightenment Against Empire. Princeton，N.J.: Princeton University Press，2003，p.222。

[212] 康德的一些支持生物种族主义的观点中的一篇明确地提到了休谟的《论民族品格》，参见OBS，2: 253，pp.110—111。更多关于这一点的讨论，参见Muthu，2003，pp.182—186。

[213] 雷蒙德观察到赫德尔“在大体上并不接受康德创造各式专有名词的嗜好……哪怕在关于不同民族的生活方式这一点上保持多元主义，赫德尔对‘Kultur’（文化）这个词的使用依然是继承了康德和启蒙运动的其他思想家的用法的：它代表了人的能力的大

致水准。就如有人注意到，赫德尔从未使用过‘Kultur’的复数形式”。（Raymond Geuss，“Kultur，Bildung，Geist”，in Morality，Culture and History: Essays on German Philosophy. New York: Cambridge University Press，1999，pp.29—50，p.34）确实，Kultur 这个词在19世纪70年代以前并不曾有复数的使用方法，至少这样的做法并不广泛。（出处同上pp.35—37）

[214] 柏林在这个问题上简短而言辞优美的陈述，参见Berlin，“The Pursuit of the Ideal”，1990，p.1—19。

[215] 比如说安东尼·派格登就认为“赫德尔关于不能通约性（incommensurability）的观点让人类这个概念都变得在文化上无意义了，更不要说不可达到”。参见Anthony Pagden，European Encounters with the New World. New Haven，Conn.: Yale University Press，1993，p.180。关于派格登这一对赫德尔理解的驳斥，可参见Muthu，2003，pp.232—233。

[216] Meinecke，1972，p.297；Berlin，2000，p.197.

[217] 对“Verstehen”这个概念的经典理解，可参见Max Weber，Economy and Society. Edited by Guenther Roth and Claus Witich. Berkeley: University of California Press，1922/1978，pp.8—9。

[218] 摩西·门德尔松在1780年6月写给赫德尔的信件，参见H. Düntzer and F. G. v. Herder，Aus Herders Nachlass. Frankfurt am Main: Meidinger，1856，2: 216. Quoted and translated in Barnard，1988，p.259。

[219] Robert T. Clark，Herder: His Life and Thought. Berkeley: University of California Press，1955，p.193.

[220] 类似的将赫德尔看做一个相对主义者的观点，参见Clark，1955，p.320；Frederick C. Beiser，The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte. Cambridge，Mass.: Harvard University Press，1987，pp.142—143；Arthur O. Lovejoy，Essays in the History of Ideas. Baltimore: Johns Hopkins Press，1948，p.172。对这种观点的驳斥，可参见Berlin，1990，p.76；Barnard，2003，p.103。

[221] 类似论证的更近期的版本，参见Blackburn，2000，pp.283—284。

[222] Berlin，1990，p.79.

[223] A. Gillies，Herder. Oxford: Basil Blackwell，1945，p.92.

[224] Barnard，1965，p.88，p.92.

[225] Muthu，2003，p.243.

[226] Rawls，Political Liberalism. Revised Paperback Edition. New York: Columbia University Press，1993/1996，especially pp.51.

第七章

[227] Mark H. Davis，Empathy: A Social Psychological Approach. Boulder，Colo.: Westview Press，1996，pp.3—4；Lauren Wispé，The Psychology of Sympathy. New York: Plenum Press，1991，pp.1—17；C. Daniel Batson，The Altruism

Question: Towards a Social Psychological Answer. Hillsdale，N.J.: Lawrence Erlbaum Associates，1991，pp.29—32；Martin L. Hoffman，Empathy Moral Development: Implications for Caring and Justice. New York: Cambridge University Press，2000，pp.2—3，245—246.

[228] 对这项研究的总结，见Davis，1996，pp.116—118；Hoffman，2000，pp.206—209。

[229] Davis，1996，p.112.

[230] 对“共情—利他假设”（empathy-altruism hypothesis）的辩护，见Batson，1991。

[231] 关于镜像神经元的研究总结，参见Marco Iacoboni，Mirroring People: The New Science of How We Connect with Others. New York: Farrar，Straus and Giroux，2008。

[232] 双模式心理研究的广泛讨论，参见Shelly Chaiken and Yaacov Trope，Dual-Process Theories in Social Psychology. New York: Guilford，1999。

[233] Hoffman，2000，pp.36—62.

[234] Lawrence Kohlberg，The Psychology of Moral Development: The Nature and Validity of Moral Stages. Vol. 2 of Essays on Moral Development. San Francisco: Harper and Row，1984，p.176.

[235] 在我的教学中，我常常和学生玩这个游戏，不过后来我发现贝尔也在她的伦理学课上将这项任务布置为学生的期末考试试题。贝尔和她的学生，还有我都一致同意将休谟划分为第三阶段。（Annette C. Baier，Moral Prejudices: Essays on Ethics. Cambridge，Mass.: Harvard University Press，1995）

[236] Kohlberg，1984，pp.174—175。科尔伯格承认亚当·斯密“为道德心理学的第三阶段因素提供了绝妙的阐述”，虽然他拒绝将亚当·斯密划归第三阶段。（Kohlberg，The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice. Vol. 1 of Essays on Moral Development. San Francisco: Harper and Row，1981，p.150）

[237] Carol Gilligan，In a Different Voice: Psychological Theory and Women’s Development. Cambridge，Mass.: Harvard University Press，1982/1993.

[238] Baier，1995，chapter 4；Nel Noddings，Caring: A Feminist Approach to Ethics and Moral Education. Berkley: University of California Press，1984，p.79；Joan C. Tronto，Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care. New York: Routledge，1993，p.20.

[239] Gilligan，1982/1993，p.2.

[240] 苏珊·M.奥金总结了80年代在这个问题上的许多研究，她总结道：“关于女人和男人在思考道德问题的差异（至少目前）并不明显；到底这样所谓差异的原因是什么也不甚明朗。”（Susan Moller Okin，Justice Gender and the Family. New York: Basic Books，1989，p.15）其余的一些质疑吉利甘的经验性研究的总结，参见Tronto，1993，pp.82—85。

[241] Hoffman，2001，pp.250—270.

[242] 对这些文本的总结和综合的建议，见Steven L. Blader and Tom R. Tyler，“Justice and Empathy: What Motivates People to Help Others?” In Michael Ross and Dales T. Miller，eds.，The Justice Motive in Everyday Life. New York: Cambridge University Press，2002，pp.226—250。

[243] 双过程认知模式的低级方式的第一个重要研究，见R.B. Zajonc，“Feeling and Thinking: Preferences Need No Inferences”，American Psychologist 35（1980），pp.151—175。关于无意识启发性研究经典论文集，参见Daniel Kahneman，Paul Slovic，Amos Tversky，eds.，Judgement Under Uncertainty: Heurestics and Biases. New York: Cambridge University Press，1982。更近一些的广泛研究，见Thomas Gilovich，Dale Griffin，Daniel Kahneman，eds.，Heuristics and Biases: The Psychology of Intuitive Judgment. New York: Cambridge University Press，2002。后一卷中，尤其可参考Paul Slovic，Melissa Finucane，Ellen Peters，Donald G. MacGregor，“The Affect Heuristic”，pp.397—420。

[244] Jonathan Haidt，“The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment”，Psychological Review 108，2001，pp.814—834。另外请参见Haidt and Fredrik Bjorklund，“Social Intuitionists Answer Six Questions about Moral Psychology”，in Sinnott-Armstrong，ed.，2008，pp.181—218。

[245] 参见Hauser，2006，另见Hauser，Young，Cushman，2008。同时，本书第一章的类似批判也可以对哈奇森和豪泽适用。

[246] 海特他们认识到在有意识的道德反思发生时，它可能不是“那种哲学家尊重的逻辑冰冷的思维”，而是“感情扮演了重要角色的权衡不同可能的过程”。（Haidt and Bjorklund，2008，p.201）他们虽然没有进一步在这方面做研究，但是他们提到安东尼奥·达马西奥的神经科学的研究，并将其作为感情在理性思维中重要角色的研究模式的范例。参见Antonio R. Damasio，Descartes’ Error: Emotion，Reason and the Human Brain. New York: G. P. Putnam’s Sons，1994。

[247] Davis，1996，p.102.

[248] George E. Marcus，W. Russell Neuman，Michael Mackuen，Affective Intelligence and Political Judgment. Chicago: University of Chicago Press，2000。另外请参见George E. Marcus，The Sentimental Citizen: Emotion in Democratic Politics. University Park: Pennsylvania State University Press，2002。对情感智能理论的重要应用，参见Ted Brader，Campaigning for Hearts and Minds: How Emotional Appeals in Political Ads Work. Chicago: University of Chicago Press，2006。对情感智能理论应用及其回应的广泛讨论论文集，参见W. Russell Neuman，George E. Marcus，Ann N. Crigler，Michael MacKuen，eds.，The Affect Effect: Dynamics of Emotion in Political Thinking and Behavior. Chicago: University of Chicago Press，2007。

[249] Marcus，et. al.，2000，p.129。另一个由休谟主义角度对马库斯的批评，参见Krause，2008，pp.55—56。

[250] 这种意见确实是普遍的，证据参见Brader，2006，pp.38—39。这种看法似乎是隐藏在“自由家长主义”背后的。也就是说，试图利用精英们理性有意识的思想来引导大众的自动，感情和启发式的决策过程。参见Richard H. Thaler and Cass R. Sunstein，

Nudge: Improving Decisions about Health，Wealth and Happiness. Updated edition. New York: Penguin，2009；Sunstein，Laws of Fear: Beyond the Precautionary Principle. New York: Cambridge University Press，2005。

[251] Brader，2006，especially pp.96—103，pp.140—143.

[252] 对此研究的讨论和总结，参见Darren Schreiber，“Political Cognition as Social Cognition: Are We All Political Sophisticates?” in Neuman et. al.，eds.，2007，pp.48—70。

[253] Brader，2006，pp.142—143.

[254] 对施赖伯这样解释这项发现的一个批评大概是这样的，政治老手虽然并没有表现出“无心的对反射性的依赖”，但他们“处理信息的方式，更依赖于自我相关的评判而不是抽象的联系”。参见Michael L. Spezio and Ralph Adolphs，“Emotional Processing and Political Judgment: Toward Integrating Political Psychology and Decision Neuroscience”，in Neuman et. al.，eds.，2007，pp.71—95. p.78。

[255] G. E. Moore，Principia Ethica（1903）. Edited with an introduction by Thomas Baldwin. New York: Cambridge University Press，1993.

[256] 对感情主义的元伦理学的经典陈述，参见Alfred Jules Ayer，Language，Truth and Logic（1936）. New York: Dover，1952，Ch. 6（pp.102—119）；Charles L. Stevenson，Ethics and Language. New Haven，Conn.: Yale University Press，1944/1960。关于启蒙情感主义的分析元伦理学的研究一直延续到今天，而且这样研究所达到的概念上的成熟性是史蒂文森和艾耶尔所无法预见的。也许其中最杰出的研究是 Allan Gibbard，Wise Choices，Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment. Cambridge，Mass.: Harvard University Press，1990。

[257] 参见Kwame Anthony Appiah，Experiments in Ethics. Cambridge，Mass.: Harvard University Press，2008，especially pp.5—28。实验哲学的宣言，以及一些最近的论文，参见Joshua Knobe and Shaun Nichols，eds.，Experimental Philosophy. New York: Oxford University Press，2008。

[258] 例见Blackburn，2000；Michael Slote，Morals from Motives. New York: Oxford University Press，2001；Shaun Nichols，Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgment. New York: Oxford University Press，2004；Slote，The Ethics of Care and Empathy. New York: Routledge，2007；以及Prinz，2007。

[259] 相对比较新的，为一般读者所写的一本关于情感主义正义理论的书，参见Robert C. Solomon，A Passion for Justice: Emotion and the Origins of the Social Contract. Lanham，Md.: Rowman & Littlefield，1995。

[260] Walter Sinnott-Armstrong，“Framing Moral Intuitions”，in Sinnott-Armstrong，ed.，2008，Volume 2，pp.47—76，pp.50—51。类似的观点，参见Joshua D. Greene，“The Secret Joke of Kant’s Soul”，in Ibid，Volume 3，pp.35—80，p.67；Greene，“From Neural ‘Is’ to Moral ‘Ought’: What are the Moral Implications of Neuroscientific Moral Psychology?” Nature Reviews Neuroscience 4（2003），pp.848—850。值得注意的是，现在的情感主义者常常在面对描述性道德心理学的时候，带上的是休谟主义的面具。而当问题变成了这种描述性心理学对道德的规范权威性论证时，就都变成了尼采主义的普遍道德的揭露和批判者，比如，Prinz，2007。

[261] 最初且最有名的研究是J. D. Greene，R. B. Somerville，L. E. Nystrom，J. M. Darley，J. D. Cohen. “An fMRI Study of Emotional Engagement in Moral Judgment”，Science 293（2001），pp.2105—2108。

[262] 例见M. Koenigs，L. Young，R. Adolphs，D. Tranel，F. Cushman，M. Hanser and A. Damasio，“Damage to the Prefrontal Cortex Increases Utilitarian Moral Judgments”，Nature 446（2007），pp.908—911。

[263] Shaun Nichols and Joshua Knobe，“Moral Responsibility and Determinism: The Cognitive Science of Folk Intuitions”，in Knobe and Nichols，eds.，2008，pp.105—128。

[264] Greene（2008、2006）得出了类似的结论。

[265] 参见Mark Timmons，“Toward a Sentimentalist Deontology”，in Sinnott-Armstron，ed.，2008，Volume 3，pp.93—104。Nichols and Knobe，2008，也提出了一个“情感能力模式”（affective competence model）在这个模式中一个判断的情感来源并不能证明其无用或错误。另一个情感主义对义务论的辩护，参见Slote，2007，ch. 3，pp.42—54。

[266] 对“情感操纵”的恐惧确实是广泛存在的，参见Brader，2006，pp.35—38。

[267] 参见Jürgen Habermas，The Theory of Communicative Action Volume I: Reason and the Rationalization of Society. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press，1981，p.295；强调部分为原文所加。

[268] Danielle S. Allen，Talking to Strangers: Anxieties of Citizenship Since Brown v. Board of Education. Chicago: University of Chicago Press，2004，p.55.

[269] Habermas，Moral Consciousness and Communicative Action. Translated by Christian Lernhardt and Sherry Weber Nicholson. Cambridge: MIT Press，1996，p.202，182。这些哈贝马斯理论中关于在审议中，认知和感情元素的引言来自Krause，“Desiring Justice: Motivation and Justification in Rawls and Habermas”，Contemporary Political Theory 4（2005），pp.363–85，especially pp.374—377。也参见Krause，2008，pp.37—47。

[270] 参见Mark E. Warren，“The Self in Discursive Democracy”，in Stephen K. White，ed.，The Cambridge Companion to Habermas. New York: Cambridge University Press，1995，pp.167—200，p.181。

[271] 任何关于民主审议的论文集，都给这样的立场提供了大量证据，大部分今天的审议民主支持者都持这样的观点。《民主与差异》一书的编者塞拉·本哈比就表达了其赞许之词，谈到合适的审议制度保护了决策过程不受感情偏私性影响（p.72）。约书亚·科恩则坚持认为只有在理性的论证广泛流行的时候审议才可能存在（p.100）。艾丽斯·扬批评托马斯·斯普拉根斯，认为合适的审议必须“不被非理性玷污”（p.130）。参见Seyla Benhabib，ed.，Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political. Princeton，N.J.: Princeton University Press，1996。

[272] Amy Gutmann and Dennis Thompson，Why Deliberative Democracy? Princeton，N.J.: Princeton University Press，2004，pp.50—51.

[273] John S. Dryzek，Deliberative Democracy and Beyond: Liberals，Critics，

Contestations. New York: Oxford University Press，2000，especially pp.52—53，p.167.

[274] Allen，2004，especially pp.58—59，pp.140—160。另一个亚里斯多德主义的对修辞的辩护，参见Bryan Garsten，Saving Persuasion: A Defense of Rhetoric and Judgment. Cambridge，Mass.: Harvard University Press，2006。

[275] 一个值得一提的例外，参见Krause，2008，especially pp.142—174.

[276] 利奇曼在《道德哲学的系统》的前言中回忆道，哈奇森自己的教育学也有这个独特的情感主义目的；他“将对心灵的培养作为所有道德教育的核心”（SMP，Preface，vol. 1，p.xxxi）。

[277] Davis，1996，pp.80—81.

[278] Batson，1991，pp.218—220；Hoffman，2001，pp.287—298.

[279] Martha C. Nussbaum，Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education. Cambridge，Mass.: Harvard University Press，1997，especially pp.85—112.

[280] 对这样认识的陈述，参见Stephen Macedo，Liberal Virtues: Citizenship，Virtue and Community in Liberal Constitutionalism. Oxford: Clarendon，1990。